英文版总编辑：Walter A. Elwell
副编辑：Peter C. Craigie J.D. Douglas Robert Guelich
R.K. Harrison Thomas E. McComiskey
助理编辑：Barry J. Beitzel H. Douglas Buckwalter Walter R. Hearn
Virginia K. Hearn James S. McClanahan Robert L. Morrison
Stephen Taylor R. Milton Winter Ronald F. Youngblood

圣经百科全书 I（简化字版）

出版人 邓兆柏
策划 池丽华
主编 陈惠荣
副主编 李秀芳
翻译 高陈宝蝉 迟衍昌 李永明 邵樟平 任炎林 吴慧珠 蔡锦图
王丽英 何绮云 陈燕薇 方桂生 吴庭梁 陈子平 姚锦桑
梁元生
图片编辑 麦树明
制作统筹 黄耀民
美术设计 袁玉芬
印发 中国基督教协会
承印者 南京爱德印刷有限公司
版次 一九九九年六月初版
© 福音证主协会 一九九九年
印数 00001－15000
定价 145元(全套)
准印证号 JSE-002033
版权所有

Baker Encyclopedia of the Bible (Simplified Chinese Version)

Executive director Siu-pak TANG
Project director Rebecca CHEE
Editor Wai-wing CHAN
Editor Loretta LI
Iris C. KO Victor CHI Alwin LI Cheung-ping SAO Yen-lin REN
Alice NG Kam-to CHOI Molly WONG Vikki HO Yin-mei CHAN
Kwai-sang FONG Ting-leung NG Jeanie CHAN Kam-sun YIU
Yuen-sang LEUNG
Jonathan MAK
Daniel WONG
Maggie YUEN
China Christian Council
Amity Printing Company Ltd.
First edition, June 1999
©1999 Christian Communications Ltd.
Chinese copyright permitted by Baker Book House Company
©1988 Baker Book House Company

点符号取自新标点和合本圣经，版权均为香港圣经公会所

树明牧师及Dr. John McRay等惠借内文多幅图片，

| 拼音 | 条目名称 |
|---|---|
| **A** | |
| ā bà | 阿爸 |
| ā bǐ lè | 阿比勒 |
| ā bó | 阿伯 |
| ā bó ná | 阿博拿 |
| ā dào nǎi／zhǔ | 阿道乃／主 |
| ā dǐ ná | 阿底拿 |
| ā ěr nán | 阿耳楠 |
| ā fěi | 阿斐 |
| ā gē lā／jiē shì | 阿歌拉／街市 |
| ā gǔ | 阿谷 |
| ā hé lā／ā hé lì bā | 阿荷拉，阿荷利巴 |
| ā hé lì bā mǎ | 阿何利巴玛 |
| ā hēi | 阿黑 |
| ā kǎ bā wān | 阿卡巴湾 |
| ā lā fǎ hé é méi jiá | 阿拉法和俄梅戛 |
| ā lè miè | 阿勒篾 |
| ā lián | 阿连 |
| ā lín bā | 阿林巴 |
| ā mén | 阿们 |
| ā mǐ | 阿米 |
| ā mó sī | 阿摩司 |
| ā mó sī shū | 阿摩司书 |
| ā mǒ | 阿抹 |
| ā ná ní | 阿拿尼 |
| ā nán | 阿南 |
| ā ní ān | 阿尼安 |
| ā ní sè fú | 阿尼色弗 |
| ā ní xī mǔ | 阿尼西母 |
| ā nuó | 阿挪 |
| ā qié pí／ài | 阿伽皮／爱 |
| ā sā xì yǎ | 阿撒细雅 |
| ā sā xiè lè | 阿撒泻勒 |
| ā sǎn | 阿散 |
| ā shā lì ān | 阿沙利安 |
| ā sī ní | 阿斯尼 |
| ā sū bā | 阿苏巴 |
| ā xī lì sī shén | 阿西利斯神 |
| ā xiá | 阿辖 |
| ā xiān | 阿鲜 |
| ā yuè hún zǐ／fěi | 阿月浑子／榧子 |
| āi jí | 埃及 |
| āi jí hé | 埃及河 |
| āi jí xiǎo hé | 埃及小河 |
| āi kū | 哀哭 |
| āi nèn | 哀嫩 |
| āi pō yuè | 埃波月 |

| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| bā bié | 巴别 | 61 |
| bā bié tǎ | 巴别塔 | 62 |
| bā bǔ | 巴卜 | 62 |
| bā bù jiā | 八布迦 | 62 |
| bā dàn yà lán / bā dàn | 巴旦亚兰 / 巴旦 | 62 |
| bā dǐ mǎi | 巴底买 | 62 |
| bā dùn | 巴顿 | 63 |
| bā duō luó mǎi | 巴多罗买 | 63 |
| bā fú | 八福 | 63 |
| bā fú shān | 八福山 | 64 |
| bā hā mó yǎ | 巴哈摩押 | 64 |
| bā hù lín | 巴户琳 | 64 |
| bā kē | 巴柯 | 65 |
| bā lā | 巴拉 | 65 |
| bā lā bā | 巴拉巴 | 65 |
| bā lā bǐ ěr | 巴拉比耳 | 65 |
| bā lā dàn | 巴拉但 | 65 |
| bā lā jiā | 巴拉迦 | 66 |
| bā lā jiā | 巴拉加 | 66 |
| bā lā yóu dà | 巴拉犹大 | 66 |
| bā lán | 巴兰 | 66 |
| bā lè | 巴勒 | 68 |
| bā lè hā nán | 巴勒哈南 | 68 |
| bā lè sī tǎn | 巴勒斯坦 | 68 |
| bā lì | 巴力 | 73 |
| bā lì bǐ lì tǔ | 巴力比利土 | 74 |
| bā lì hā mén | 巴力哈们 | 74 |
| bā lì hēi mén | 巴力黑们 | 74 |
| bā lì jiā dé | 巴力迦得 | 74 |
| bā lì miǎn | 巴力免 | 75 |
| bā lì pi ěr | 巴力毗耳 | 75 |
| bā lì pí lā xīn | 巴力毗拉心 | 75 |
| bā lì shā lì shā | 巴力沙利沙 | 75 |
| bā lì sī | 巴利斯 | 75 |
| bā lì tā mǎ | 巴力他玛 | 75 |
| bā lì xī bǔ | 巴力西卜 | 75 |
| bā lì xī fēn | 巴力洗分 | 76 |
| bā lì xià suǒ | 巴力夏琐 | 76 |
| bā lì yà | 巴利亚 | 76 |
| bā liè | 巴列 | 76 |
| bā lǔ mǐ rén | 巴鲁米人 | 76 |
| bā lù | 巴录 | 76 |
| bā lù mǐ rén | 巴路米人 | 77 |
| bā luó bā | 八罗巴 | 77 |
| bā má | 巴麻 | 77 |
| bā mǐ ná | 巴米拿 | 77 |
| bā mò bā lì | 巴末巴力 | 77 |
| bā ná | 巴拿 | 77 |
| bā ná bā | 巴拿巴 | 78 |
| bā ní | 巴尼 | 79 |
| bā sā bā | 巴撒巴 | 79 |
| bā sā bā de yóu dà | 巴撒巴的犹大 | 79 |
| bā sà | 巴萨 | 79 |
| bā shā | 巴沙 | 79 |
| bā shān | 巴珊 | 80 |
| bā shān dà tā | 巴珊大他 | 81 |
| bā shī hù ěr | 巴施户耳 | 81 |
| bā shí mǒ | 巴实抹 | 81 |
| bā shì hù ěr | 巴示户耳 | 81 |
| bā sī dá mǐn | 巴斯达闵 | 81 |
| bā tè lā bìng mén | 巴特拉并门 | 82 |
| bā tè luó | 巴忒罗 | 82 |
| bā wǎ yī | 巴瓦伊 | 82 |
| bā wǎ yīn | 巴瓦音 | 82 |
| bā wū | 巴乌 | 82 |
| bā xī lái | 巴西莱 | 82 |
| bā xī yǎ | 巴西雅 | 83 |
| bā xī yà | 巴西亚 | 83 |
| bā xǐ lǜ | 巴洗律 | 83 |
| bā yē sū | 巴耶稣 | 83 |
| bā yī | 巴伊 | 83 |
| bā yì | 巴益 | 83 |
| bā yuē ná | 巴约拿 | 83 |
| bá / luó / gǔ | 钹 / 锣 / 鼓 | 83 |
| bá bā jiǎ | 拔巴甲 | 83 |
| bá mó | 拔摩 | 84 |
| bá shì bā | 拔示巴 | 84 |
| bá shū yà | 拔书亚 | 85 |
| bà | 耙 | 85 |
| bà tè | 罢特 | 85 |
| bái sè | 白色 | 85 |
| bǎi fū zhǎng | 百夫长 | 85 |
| bǎi hé huā | 百合花 | 86 |
| bǎi hé huā diāo shì | 百合花雕饰 | 86 |
| bǎi jī lā hé yà jū lā | 百基拉和亚居拉 | 86 |
| bǎi ní jī | 百尼基 | 87 |
| bǎi shù / sōng shù | 柏树 / 松树 | 87 |
| bài zǐ | 稗子 | 87 |
| bài rì | 拜日 | 87 |
| bān | 班 | 87 |
| bān jīu | 斑鸠 | 87 |
| bàn jiǎo shí | 绊脚石 | 87 |
| bàn kuài qián / èr dé lā kè mǎ | 半块钱 / 二德拉克马 | 88 |
| bàn ní qí | 半尼其 | 88 |
| bāng guó | 邦国 | 88 |
| bǎo huì shī / zhōng bǎo | 保惠师 / 中保 | 90 |
| bǎo luó | 保罗 | 90 |
| bǎo shí | 宝石 | 104 |
| bǎo zhàng / jiān chéng | 保障 / 坚城 | 104 |
| bǎo zuò | 宝座 | 105 |





| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| bào | 豹 | 106 |
| bào xiě chóu de rén | 报血仇的人 | 106 |
| bēi | 杯 | 106 |
| bēi dào | 背道 | 106 |
| běi dǒu | 北斗 | 107 |
| běi fāng | 北方 | 108 |
| bèi lā | 备拉 | 108 |
| bèi lì | 备利 | 108 |
| bèi lǔ | 被掳 | 108 |
| bèi lǔ guī huí shí qī | 被掳归回时期 | 112 |
| bèi xī sī dūn běi wén | 贝希斯敦碑文 | 118 |
| běn dū | 本都 | 118 |
| bī pò | 逼迫 | 118 |
| bǐ | 笔 | 120 |
| bǐ bài | 比拜 | 120 |
| bǐ bó shí | 比伯实 | 120 |
| bǐ bù luó sī | 比布罗斯 | 120 |
| bǐ dá | 比达 | 121 |
| bǐ dà hēi | 比大黑 | 121 |
| bǐ dà sù | 比大蓿 | 121 |
| bǐ dàn | 比但 | 121 |
| bǐ dé | 彼得 | 121 |
| bǐ dé hòu shū | 彼得后书 | 130 |
| bǐ dé qián shū | 彼得前书 | 132 |
| bǐ dǐ yǎ | 比底雅 | 139 |
| bǐ dōng | 比东 | 139 |
| bǐ duō nǐng | 比多宁 | 140 |
| bǐ ěr | 比耳 | 140 |
| bǐ ěr yī lín | 比耳以琳 | 140 |
| bǐ gē | 比割 | 140 |
| bǐ gē lā | 比歌拉 | 140 |
| bǐ gé tā | 比革他 | 140 |
| bǐ gé wǎ yī | 比革瓦伊 | 140 |
| bǐ hā xī lù | 比哈希录 | 140 |
| bǐ jī lì / bǐ lì rén | 比基利 / 比利人 | 141 |
| bǐ jiā | 比加 | 141 |
| bǐ jiā xiá | 比加辖 | 142 |
| bǐ jié | 比结 | 143 |
| bǐ lā | 比拉 | 143 |
| bǐ lā dùn | 比拉顿 | 143 |
| bǐ lā duō | 彼拉多 | 143 |
| bǐ lā jiā | 比拉迦 | 145 |
| bǐ lā jiā gǔ | 比拉迦谷 | 145 |
| bǐ lā yǎ | 比拉雅 | 145 |
| bǐ lè | 比勒 | 145 |
| bǐ lè | 彼勒 | 145 |
| bǐ lè dá | 比勒达 | 145 |
| bǐ lè hǎn | 比勒罕 | 146 |
| bǐ lì | 比利 | 146 |
| bǐ lì jiā | 比利家 | 146 |
| bǐ lì jiā | 比利迦 | 146 |
| bǐ lì tí rén | 比利提人 | 146 |
| bǐ lì xǐ rén | 比利洗人 | 146 |
| bǐ lì yǎ dà | 比利雅大 | 147 |
| bǐ lì yà | 比利亚 | 147 |
| bǐ lián | 比连 | 147 |
| bǐ liè | 彼列 | 147 |
| bǐ liè | 比列 | 147 |
| bǐ lù | 比录 | 147 |
| bǐ lù dà | 比路大 | 148 |
| bǐ lún rén | 比伦人 | 148 |
| bǐ luó bǐ ní yà gān | 比罗比尼亚干 | 148 |
| bǐ luó tā | 比罗他 | 148 |
| bǐ ná yǎ | 比拿雅 | 148 |
| bǐ nèn | 比嫩 | 149 |
| bǐ ní bǐ lā | 比尼比拉 | 149 |
| bǐ ní nǔ | 比尼努 | 149 |
| bǐ ní yà | 比尼亚 | 149 |
| bǐ ní yà gān | 比尼亚干 | 149 |
| bǐ nuó | 比挪 | 149 |
| bǐ sā liè | 比撒列 | 149 |
| bǐ sā wēi | 比撒威 | 149 |
| bǐ sài | 比赛 | 150 |
| bǐ sè | 比色 | 150 |
| bǐ shā | 比沙 | 150 |
| bǐ shī lán | 比施兰 | 150 |
| bǐ shī tí lā | 比施提拉 | 150 |
| bǐ shǒu | 匕首 | 150 |
| bǐ sī tā | 比斯他 | 150 |
| bǐ sī yuē tā | 比斯约他 | 150 |
| bǐ suǒ qī | 比梭溪 | 150 |
| bǐ suǒ dài | 比所玳 | 151 |
| bǐ tā | 比他 | 151 |
| bǐ tè | 比特 | 151 |
| bǐ tè lā | 彼特拉 | 151 |
| bǐ tí yǎ | 比提雅 | 152 |
| bǐ tián | 比田 | 152 |
| bǐ tǔ lì | 比土力 | 152 |
| bǐ tǔ lì | 彼土利 | 152 |
| bǐ wěn | 比稳 | 152 |
| bǐ xī | 比悉 | 152 |
| bǐ xí | 彼息 | 152 |
| bǐ xī dǐ | 彼西底 | 152 |
| bǐ xī dǐ de ān tí ā | 彼西底的安提阿 | 153 |
| bǐ xī mò / hé mǎ | 比希莫 / 河马 | 153 |
| bǐ xùn | 比逊 | 153 |
| bǐ yà lì yǎ | 比亚利雅 | 154 |
| bǐ yà lǜ | 比亚绿 | 154 |
| bǐ yù | 比喻 | 154 |
| bì dá | 必达 | 163 |
| bì ěr lā hǎi lái | 毗耳拉海莱 | 163 |
| bì gāi | 壁垓 | 163 |
| bì hǎn | 辟罕 | 163 |
| bì hǔ | 壁虎 | 163 |

| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| bì hù suǒ | 庇护所 | 163 |
| bì jiā | 璧迦 | 163 |
| bì jiǎ | 毕甲 | 163 |
| bì lā | 辟拉 | 163 |
| bì lǐ yà | 庇哩亚 | 164 |
| bì lún | 毕伦 | 164 |
| bì luó sī | 毕罗斯 | 164 |
| bì nǚ / nǚ pú | 婢女 / 女仆 | 164 |
| bì shān | 必珊 | 164 |
| bì shì dà | 毕士大 | 164 |
| bì tān | 辟探 | 165 |
| bì tuī ní | 庇推尼 | 165 |
| bì yù | 碧玉 | 166 |
| biān dǎ | 鞭打 | 166 |
| biān fú | 蝙蝠 | 166 |
| biān jí píng jiàn xué | 编辑评鉴学 | 166 |
| biǎn táo shù / xìng rén / xìng / xìng shù | 扁桃树 / 杏仁 / 杏 / 杏树 | 168 |
| biàn | 便 | 168 |
| biàn bié zhū líng | 辨别诸灵 | 168 |
| biàn dǐ jiǎ | 便底甲 | 168 |
| biàn é ní | 便俄尼 | 168 |
| biàn hā dá | 便哈达 | 168 |
| biàn hā nán | 便哈南 | 169 |
| biàn hài yī lè | 便亥伊勒 | 169 |
| biàn hù ěr | 便户耳 | 170 |
| biàn jī bié | 便基别 | 170 |
| biàn sè lóng / yǎn tíng | 变色龙 / 蜈蚣 | 170 |
| biàn suō hēi | 便梭黑 | 170 |
| biàn xī xī | 便希悉 | 170 |
| biàn yǎ mīn | 便雅悯 | 170 |
| biàn yǎ mīn mén | 便雅悯门 | 170 |
| biàn yǎ mīn zhī pài | 便雅悯支派 | 170 |
| biàn yà bǐ ná dá | 便亚比拿达 | 172 |
| biàn yà mǐ | 便亚米 | 172 |
| biāo qiāng | 标枪 | 172 |
| bié jiā | 别加 | 172 |
| bié jiā mó | 别迦摩 | 173 |
| bié shì bā | 别是巴 | 174 |
| bié xī bǔ | 别西卜 | 174 |
| bīn hā | 宾哈 | 174 |
| bīn nèi | 宾内 | 174 |
| bìn zàng fēng sú | 殡葬风俗 | 175 |
| bīng | 兵 | 178 |
| bǐng | 饼 | 179 |
| bǐng / bó bǐng | 饼 / 薄饼 | 180 |
| bō ā sī | 波阿斯 | 180 |
| bō fēi ěr | 波非尔 | 181 |
| bō hǎn de pán shí | 波罕的磐石 | 181 |
| bō hēi liè hā sī bā yīn | 玻黑列哈斯巴音 | 181 |
| bō jī lù | 波基路 | 181 |
| bō jīn | 波金 | 181 |
| bō qíu fēi sī dōu | 波求非斯都 | 181 |
| bō sī | 波斯 | 181 |
| bō sī jiā | 波斯加 | 184 |
| bō sī lā | 波斯拉 | 184 |
| bō sī shù zhī / xǐ lì bǐ ná | 波斯树脂 / 喜利比拿 | 185 |
| bō tā sà / bó shì | 波他萨 / 博士 | 185 |
| bō tí fá | 波提乏 | 186 |
| bō tí fēi lā | 波提非拉 | 186 |
| bó bā lā | 伯巴拉 | 186 |
| bó bā lì miǎn | 伯巴力勉 | 186 |
| bó bǐ lì | 伯比利 | 186 |
| bó dà bā lā | 伯大巴喇 | 186 |
| bó dà gǔn | 伯大衮 | 187 |
| bó dà ní | 伯大尼 | 187 |
| bó dǐ bǐ lā tài yīn | 伯底比拉太音 | 187 |
| bó fǎ qí | 伯法其 | 188 |
| bó hā jī lín | 伯哈基琳 | 188 |
| bó hā lán | 伯哈兰 | 188 |
| bó hā shì tā | 伯哈示他 | 188 |
| bó hé lā | 伯曷拉 | 188 |
| bó hé lún | 伯和仑 | 188 |
| bó jí jiǎ | 伯吉甲 | 189 |
| bó jiā dé | 伯迦得 | 189 |
| bó jiā mò | 伯迦末 | 189 |
| bó jiǎ | 伯甲 | 189 |
| bó lā bā | 伯拉巴 | 189 |
| bó lā hé / dà hé / yòu fā lā dǐ hé | 伯拉河 / 大河 / 幼发拉底河 | 189 |
| bó lā sī dū | 伯拉斯都 | 190 |
| bó lì bā wù | 伯利巴勿 | 190 |
| bó lì hé | 伯利合 | 190 |
| bó lì héng | 伯利恒 | 190 |
| bó luó gē luó | 伯罗哥罗 | 191 |
| bó mǎ jiā | 伯玛迦 | 191 |
| bó mǎ jiā bó | 伯玛加博 | 191 |
| bó mǐ ēn | 伯米恩 | 191 |
| bó níng lā | 伯宁拉 | 191 |
| bó pà liè | 伯帕列 | 192 |
| bó pà xuē | 伯帕薛 | 192 |
| bó pí ěr | 伯毗耳 | 192 |
| bó sài dà | 伯赛大 | 192 |
| bó shā sā | 伯沙撒 | 192 |
| bó shān | 伯珊 | 193 |
| bó shì | 博士 | 194 |
| bó shì mài | 伯示麦 | 195 |
| bó sù | 伯夙 | 196 |
| bó tā pǔ yà | 伯他普亚 | 196 |
| bó tè lì | 伯特利 | 196 |
| bó tè lì zhī shén | 伯特利之神 | 198 |
| bó tí shā sā | 伯提沙撒 | 198 |





| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| bó yà bǐ lè | 伯亚比勒 | 198 |
| bó yà fú lā | 伯亚弗拉 | 198 |
| bó yà lā bā | 伯亚拉巴 | 199 |
| bó yà lán | 伯亚兰 | 199 |
| bó yà nà | 伯亚纳 | 199 |
| bó yà nuò | 伯亚诺 | 199 |
| bó yà sī mǎ fú | 伯亚斯玛弗 | 199 |
| bó yà wén | 伯亚文 | 199 |
| bó yē xī mò | 伯耶西末 | 199 |
| bó yī diàn | 伯伊甸 | 199 |
| bó yǐ mò | 伯以墨 | 199 |
| bó yǐ xuē | 伯以薛 | 200 |
| bǒ gǔ zhě | 簸谷者 | 200 |
| bò hé | 薄荷 | 200 |
| bú yù | 不育 | 200 |
| bǔ féng de | 补缝的 | 200 |
| bǔ niǎo rén | 捕鸟人 | 200 |
| bù | 步 | 200 |
| bù bǎi liu | 部百流 | 200 |
| bù dé shè miǎn de zuì | 不得赦免的罪 | 201 |
| bù diu lì | 部丢利 | 201 |
| bù fǎ de rén / dà zuì rén | 不法的人 / 大罪人 | 201 |
| bù fǎ de yǐn yì | 不法的隐意 | 201 |
| bù jī | 布基 | 202 |
| bù jī yǎ | 布基雅 | 202 |
| bù lè yuè | 布勒月 | 202 |
| bù liào hé fǎng zhī | 布料和纺织 | 202 |
| bù ná | 布拿 | 205 |
| bù ní | 布尼 | 205 |
| bù sī | 布斯 | 205 |
| bù tè rén | 布特人 | 205 |
| bù tián | 布田 | 205 |
| bù xī | 布西 | 205 |
| bù xī rén | 布西人 | 205 |
| **C** | | |
| cái fù | 财富 | 206 |
| cái zhǔ / dài fū shì | 财主 / 戴夫士 | 207 |
| cán jí | 残疾 | 207 |
| cāng fáng | 仓房 | 207 |
| cāng yíng | 苍蝇 | 208 |
| cǎo | 草 | 208 |
| cè ěr | 侧耳 | 208 |
| cén shù | 梣树 | 208 |
| chā líng / bó | 叉铃 / 钹 | 208 |
| chái / yě gǒu | 豺 / 野狗 | 208 |
| chán sī mǎ nǎo / hóng mǎ nǎo | 缠丝玛瑙 / 红玛瑙 | 208 |
| chǎn yè | 产业 | 208 |
| chāng pú | 菖蒲 | 210 |
| cháng bìng | 肠病 | 210 |
| cháng dí / bā kǒng shù dí / xiāo | 长笛 / 八孔竖笛 / 箫 | 211 |
| cháng ěr xiāo / jiàn shé / māo tóu yīng | 长耳鸮 / 箭蛇 / 猫头鹰 | 211 |
| cháng máo | 长矛 | 211 |
| chàng sòng | 唱颂 | 211 |
| chāo běn | 抄本 | 211 |
| chén lún | 沉沦 | 211 |
| chén lún zhī zǐ | 沉沦之子 | 211 |
| chén shè bǐng | 陈设饼 | 211 |
| chén shè bǐng zhuō | 陈设饼桌 | 212 |
| chén xiāng shù | 沉香树 | 212 |
| chén xīng / míng liàng zhī xīng | 晨星 / 明亮之星 | 212 |
| chēng yì | 称义 | 213 |
| chēng liu / chuí sī liu shù | 柽柳 / 垂丝柳树 | 213 |
| chéng jiē shèng zhí lǐ jì | 承接圣职礼祭 | 215 |
| chéng lǐ de shū jì | 城里的书记 | 215 |
| chéng shèng | 成圣 | 215 |
| chéng shì | 城市 | 219 |
| chéng zhì | 惩治 | 225 |
| chí zǐ / jǐng | 池子 / 井 | 225 |
| chóng hūn | 重婚 | 225 |
| chóng shēng | 重生 | 225 |
| chóng / chóng zǐ | 虫 / 虫子 | 225 |
| chóu dí | 仇敌 | 225 |
| chū āi jí | 出埃及 | 226 |
| chū āi jí jì | 出埃及记 | 230 |
| chū shóu de guǒ zǐ | 初熟的果子 | 236 |
| chú fáng | 厨房 | 237 |
| chú pí shān | 除皮山 | 237 |
| chú wū huì de shuǐ | 除污秽的水 | 237 |
| chú xiào jié | 除酵节 | 237 |
| chú zǐ / zhǔ | 厨子，煮 | 237 |
| chǔ jué | 处决 | 237 |
| chǔ nǚ | 处女 | 237 |
| chuán | 船 | 237 |
| chuán dào shū | 传道书 | 237 |
| chuán fú yīn de | 传福音的 | 241 |
| chuán hé háng yùn | 船和航运 | 241 |
| chuán tǒng | 传统 | 241 |
| chuán tǒng píng jiàn xué | 传统评鉴学 | 241 |
| chuán yì yuán | 传译员 | 243 |
| chuán zhǔ | 船主 | 244 |
| chuāng / xiǎn | 疮 / 癣 | 244 |
| chuàng shì de shén huà | 创世的神话 | 244 |
| chuàng shì jì | 创世记 | 248 |

| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| chuàng zào lùn | 创造论 | 254 |
| chuáng | 床 | 257 |
| chuī de yuè qì / ní xī lè | 吹的乐器 / 尼希乐 | 257 |
| chuī jiǎo jié | 吹角节 | 257 |
| chuí | 锤 | 257 |
| chūn yǔ | 春雨 | 257 |
| cì | 刺 | 257 |
| cì bàng | 刺棒 | 257 |
| cì jīng | 次经 | 257 |
| cì shān gān | 刺山柑 | 263 |
| cì téng / jīng jǐ | 刺藤 / 荆棘 | 263 |
| cì wèi / jiàn zhū | 刺猬 / 箭猪 | 263 |
| cì xiù / cì xiù gōng rén | 刺绣、刺绣工人 | 263 |
| cōng shù | 枞树 | 263 |
| cū mài | 粗麦 | 263 |
| cù | 醋 | 263 |
| **D** | | |
| dā bā é | 答巴俄 | 264 |
| dā bǐ nì | 答比匿 | 264 |
| dā mǎ | 答玛 | 264 |
| dā mó, sī dā mó sī yuè | 搭模斯、搭模斯月 | 264 |
| dá dà | 达大 | 264 |
| dá fēn | 达分 | 265 |
| dá kūn | 达昆 | 265 |
| dá lì kè | 达利克 | 265 |
| dá mǎi | 达买 | 265 |
| dá mén | 达门 | 265 |
| dá mò | 达莫 | 265 |
| dá nǎi | 达乃 | 265 |
| dá tài | 达太 | 265 |
| dǎ cháng de / dǎ liáng / hé chǎng | 打场的 / 打粮 / 禾场 | 266 |
| dǎ liè | 打猎 | 266 |
| dǎ yìn de jiè zhǐ | 打印的戒指 | 266 |
| dà bā shè | 大巴设 | 267 |
| dà bǐ dà | 大比大 | 267 |
| dà bǐ lā | 大比拉 | 267 |
| dà fán / jiǎo chī | 大鹇 / 角鸱 | 267 |
| dà gǔn | 大衮 | 267 |
| dà hǎi | 大海 | 267 |
| dà hé biān | 大河边 | 267 |
| dà jì sī | 大祭司 | 267 |
| dà lǐ shí / hàn bái yù / bái yù | 大理石 / 汉白玉 / 白玉 | 267 |
| dà lì dà gǔ mǐ | 大利大古米 | 267 |
| dà lì lā | 大利拉 | 268 |
| dà lì wū / dà líu shì | 大利乌 / 大流士 | 268 |
| dà mǎ lǐ | 大马哩 | 270 |
| dà mǎ nǚ tā | 大玛努他 | 270 |
| dà mǎ sè de yà lán | 大马色的亚兰 | 273 |
| dà mǎ sè / dà mǎ shì gé | 大马色 / 大马士革 | 271 |
| dà mài | 大麦 | 273 |
| dà ná | 大拿 | 273 |
| dà shù | 大数 | 273 |
| dà tān | 大坍 | 274 |
| dà wèi | 大卫 | 274 |
| dà wèi chéng de tái jiē | 大卫城的台阶 | 279 |
| dà wèi de chéng | 大卫的城 | 279 |
| dà wèi de gāo tái | 大卫的高台 | 280 |
| dà wèi de gēn | 大卫的根 | 280 |
| dà yú | 大鱼 | 280 |
| dài ān | 戴安 | 280 |
| dài kuǎn | 贷款 | 281 |
| dài qiu | 代求 | 281 |
| dài shèng / dài rèn | 戴胜 / 戴鵀 | 281 |
| dài zuì gāo yáng | 代罪羔羊 | 281 |
| dān fēng tuó | 单峰驼 | 281 |
| dān hù miè | 单户篾 | 281 |
| dǎn | 胆 | 281 |
| dàn | 但 | 281 |
| dàn yǎ ān | 但雅安 | 283 |
| dàn yǐ lǐ | 但以理 | 283 |
| dàn yǐ lǐ shū | 但以理书 | 284 |
| dàn yǐ lì | 但以利 | 289 |
| dàn zhī pài | 但支派 | 289 |
| dāng tóu | 当头 | 290 |
| dāo / jiàn / chí dāo / jiàn de rén | 刀 / 剑、持刀 / 剑的人 | 290 |
| dǎo gào / qí dǎo | 祷告 / 祈祷 | 290 |
| dào | 道 | 295 |
| dào chéng ròu shēn | 道成肉身 | 296 |
| dé diū | 德丢 | 299 |
| dé lā | 德拉 | 299 |
| dé lā kè mǎ | 德拉克玛 | 299 |
| dé róng yào | 得荣耀 | 299 |
| dé sā | 得撒 | 300 |
| dēng, dēng tái | 灯，灯台 | 300 |
| dēng shān bǎo xùn | 登山宝训 | 302 |
| dēng xīn cǎo / lú dí / pú cǎo | 灯心草 / 芦荻 / 蒲草 | 302 |
| dèng líng / líng yáng | 瞪羚 / 羚羊 | 302 |
| dī fǎ | 低法 | 302 |
| dī jiā pō lì | 低加波利 | 302 |
| dī lā yīn | 滴拉音 | 303 |
| dī mǐ diū | 低米丢 | 303 |
| dī tǔ mǎ | 低土马 | 303 |
| dí ān nà | 狄安娜 | 303 |
| dí jī dū | 敌基督 | 304 |





| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| dǐ bā lǐ yǎ | 底巴利雅 | 305 |
| dǐ běn | 底本 | 305 |
| dǐ běn jiā dé | 底本迦得 | 306 |
| dǐ běn shuō | 底本说 | 306 |
| dǐ bǐ sī | 底比斯 | 308 |
| dǐ bì | 底壁 | 309 |
| dǐ pō lā | 底波拉 | 309 |
| dǐ bó lì | 底伯利 | 309 |
| dǐ dàn | 底但 | 309 |
| dǐ hài rén | 底亥人 | 310 |
| dǐ lián | 底连 | 310 |
| dǐ mǎ | 底马 | 310 |
| dǐ mǎi | 底买 | 310 |
| dǐ mén | 底门 | 310 |
| dǐ mǐ diū | 底米丢 | 310 |
| dǐ mó ná | 底摩拿 | 311 |
| dǐ ná | 底拿 | 311 |
| dǐ ná rén | 底拿人 | 311 |
| dǐ sā hā | 底撒哈 | 312 |
| dǐ shān | 底珊 | 312 |
| dǐ shùn | 底顺 | 312 |
| dì | 地 | 312 |
| dì bā / shì mǐ ní | 第八 / 示米尼 | 313 |
| dì bó lā tā | 第伯拉他 | 313 |
| dì èr cì de sǐ | 第二次的死 | 313 |
| dì èr gè yà dāng / mò hòu de yà dāng | 第二个亚当 / 末后的亚当 | 313 |
| dì èr shèng diàn shí qī | 第二圣殿时期 | 314 |
| dì èr yǐ sài yà | 第二以赛亚 | 314 |
| dì jí | 地极 | 314 |
| dì lái yǎ | 第来雅 | 314 |
| dì lái yǎ | 第莱雅 | 314 |
| dì yī cì yóu tài gé mìng | 第一次犹太革命 | 314 |
| dì yù | 地狱 | 315 |
| dì zhèn | 地震 | 318 |
| dì zhōng hǎi | 地中海 | 318 |
| diān xián | 癫痫 | 320 |
| diàn jì | 奠祭 | 320 |
| diàn lǐ de màn zī | 殿里的幔子 | 320 |
| diàn wū | 玷污 | 320 |
| diàn zhōng gē chàng de | 殿中歌唱的 | 320 |
| diāo kē | 雕刻 | 320 |
| diāo kē ǒu xiàng | 雕刻偶像 | 321 |
| diāo kè / diāo kè jiàng | 雕刻，雕刻匠 | 321 |
| diāo / yīng | 雕 / 鹰 | 320 |
| diào yòng bǎi hé huā / suǒ shān niàn | 调用百合花 / 所珊念 | 321 |
| diào yòng cháo lù / yà yǐ liè shā hā | 调用朝鹿 / 亚以列沙哈 | 321 |
| diào yòng má hā lā lì àn é | 调用麻哈拉利暗俄 | 321 |
| diào yòng mù lā biàn | 调用慕拉便 | 321 |
| diào yòng wéi zhèng de bǎi hé huā / shūshān yī dǔ | 调用为证的百合花 / 书珊以笃 | 321 |
| diào yòng xiū yāo huǐ huài / ài lè tā sī xī fū | 调用休要毁坏 / 艾勒他斯希夫 | 321 |
| diào yòng yuǎn fāng wú shēng gē / yuē nán yī niàn lì kě jìn | 调用远方无声鸽 / 约南以念利可金 | 321 |
| dīng ná | 丁拿 | 321 |
| dīng rén de xiǎo kūn chóng / měng chóng / shī zī | 叮人的小昆虫 / 蠓虫 / 虱子 | 321 |
| dīng shí zì jià | 钉十字架 | 322 |
| dīng shuì / gōng wù | 丁税 / 供物 | 326 |
| dìng hūn | 订婚 | 326 |
| dìng zuì | 定罪 | 326 |
| diū dà | 丢大 | 326 |
| diū ěr | 丢耳 | 326 |
| diū ní xīu | 丢尼修 | 326 |
| diu sī shuang zǐ / jīa sī tuō / pō lù kè | 丢斯双子 / 迦斯托 / 坡路克 | 327 |
| diu sī / zhòu sī | 丢斯 / 宙斯 | 327 |
| diu tè féi | 丢特腓 | 327 |
| dōng fāng de xīng | 东方的星 | 327 |
| dōng fāng rén | 东方人 | 328 |
| dōng fēng | 东风 | 328 |
| dōng hǎi | 东海 | 328 |
| dōng mén | 东门 | 329 |
| dōng qīng shù zhí wù / zuò shù | 冬青属植物 / 柱树 | 329 |
| dòng liáng | 栋梁 | 329 |
| dòng wù | 动物 | 329 |
| dǒu / sā dùn | 斗 / 撒顿 | 352 |
| dòu | 豆 | 352 |
| dū gōng | 督工 | 352 |
| dú chuāng / huài zǔ | 毒疮 / 坏疽 | 352 |
| dú jiǎo shòu / yě niu | 独角兽 / 野牛 | 353 |
| dú lóu dì | 髑髅地 | 353 |
| dú shé | 毒蛇 | 353 |
| dú shēng de | 独生的 | 353 |
| dǔ nòu xiāng / lì shù | 笃耨香 / 栗树 | 354 |
| dù dé mó xī shì | 杜得模西士 | 354 |
| dù juān / bù gǔ niǎo / yú yīng | 杜鹃 / 布谷鸟 / 鱼鹰 | 354 |
| dù lā píng yuán | 杜拉平原 | 354 |
| dù liáng héng | 度量衡 | 354 |
| dù mǎ | 度玛 | 359 |
| dù sōng | 杜松 | 360 |
| dù yā / wū yā | 渡鸦 / 乌鸦 | 360 |

| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| duǎn háo / jiǎo / bó | 短号 / 角 / 钹 | 360 |
| duàn dìng gǔ | 断定谷 | 360 |
| duì huàn yín qián zhī rén | 兑换银钱之人 | 360 |
| dùn pái, chí dùn pái de rén | 盾牌，持盾牌的人 | 361 |
| duō bǐ yǎ | 多比雅 | 361 |
| duō dà wǎ | 多大瓦 | 361 |
| duō dān | 多单 | 362 |
| duō ěr | 多耳 | 362 |
| duō jiā | 多加 | 362 |
| duō lì mǎi | 多利买 | 362 |
| duō mǎ | 多马 | 362 |
| duō mǐ tián | 多米田 | 363 |
| duō tān | 多坍 | 363 |
| duō yì | 多益 | 364 |
| duō dài | 朵代 | 364 |
| duō duō | 朵多 | 364 |
| **E** | | |
| é | 鹅 | 365 |
| é / dù chóng / chóng | 蛾 / 蠹虫 / 虫 | 365 |
| é bā dǐ | 俄巴底 | 365 |
| é bā dǐ yǎ | 俄巴底雅 | 365 |
| é bā dǐ yà | 俄巴底亚 | 365 |
| é bā dǐ yà shū | 俄巴底亚书 | 365 |
| é bā dì yǎ | 俄巴第雅 | 366 |
| é bā lù | 俄巴路 | 366 |
| é bèi dé | 俄备得 | 366 |
| é bié yī dōng | 俄别以东 | 367 |
| é dé ní | 俄得尼 | 367 |
| é ěr bā | 俄耳巴 | 367 |
| é fēi | 俄斐 | 367 |
| é fēi lè | 俄斐勒 | 368 |
| é fú lā | 俄弗拉 | 368 |
| é fú ní | 俄弗尼 | 368 |
| é lán | 俄兰 | 368 |
| é lì | 俄立 | 368 |
| é lì pán shí | 俄立磐石 | 369 |
| é méi ěr | 俄梅耳 | 369 |
| é méi jiá | 俄梅戛 | 369 |
| é mó lā | 俄摩拉 | 369 |
| é nán | 俄南 | 369 |
| é shàng jīng wén | 额上经文 | 369 |
| é tuó niè | 俄陀聂 | 369 |
| è | 噩 | 370 |
| è | 轭 | 370 |
| è bā dà | 厄巴大 | 370 |
| è cǎo | 恶草 | 371 |
| è guǐ / è mó | 恶鬼 / 恶魔 | 371 |
| è yú / lóng zǐ | 鳄鱼 / 龙子 | 371 |
| è zhě | 恶者 | 371 |
| ēn cì | 恩赐 | 371 |
| ēn diǎn | 恩典 | 371 |
| ér nǚ | 儿女 | 373 |
| ér zǐ | 儿子 | 373 |
| ér zǐ míng fēn / sì zǐ lùn | 儿子名分 / 嗣子论 | 373 |
| ěr | 耳 | 374 |
| ěr bā nú | 耳巴奴 | 374 |
| ěr huán | 耳环 | 374 |
| ěr ná xiá | 耳拿辖 | 374 |
| èr chéng zhōng jiān de mén | 二城中间的门 | 374 |
| èr fēn fǎ | 二分法 | 375 |
| **F** | | |
| fǎ ěr fǎ | 法耳法 | 376 |
| fǎ guān | 法官 | 376 |
| fǎ guì / fǎ bǎn | 法柜 / 法版 | 376 |
| fǎ lǎo | 法老 | 376 |
| fǎ lǎo de nǚ ér | 法老的女儿 | 377 |
| fǎ lǎo hé fú lā | 法老合弗拉 | 377 |
| fǎ lǎo ní gē | 法老尼哥 | 377 |
| fǎ lè | 法勒 | 377 |
| fǎ lè sī | 法勒斯 | 378 |
| fǎ lì sài rén | 法利赛人 | 378 |
| fǎ lù | 法路 | 380 |
| fǎ nèi lì | 法内力 | 380 |
| fǎ shù / xié shù | 法术 / 邪术 | 380 |
| fǎ tíng hé shěn xùn | 法庭和审讯 | 382 |
| fà | 发 | 385 |
| fà wǎng | 发网 | 385 |
| fán jì | 燔祭 | 385 |
| fàn cān de yì yì | 饭餐的意义 | 385 |
| fàn zuì / bàn dǎo | 犯罪 / 绊倒 | 387 |
| fāng bó | 方伯 | 388 |
| fáng dǐng / zhì dié | 房顶 / 雉堞 | 388 |
| fáng fǔ xiāng liào | 防腐香料 | 389 |
| fáng jiǎo shí | 房角石 | 389 |
| fáng wū | 房屋 | 389 |
| fǎng xiàn，fǎng zhī gōng rén | 纺线，纺织工人 | 394 |
| fēi bǐ | 非比 | 394 |
| fēi gè | 非各 | 394 |
| fēi lā tiě fēi | 非拉铁非 | 395 |
| fēi lì shì | 非利士 | 395 |
| fēi luó luó gǔ | 非罗罗古 | 399 |
| fēi ní hā | 非尼哈 | 399 |
| fēi ní jī | 非尼基 | 399 |
| fēi qín | 飞禽 | 400 |
| fēi jí lù | 腓吉路 | 400 |





| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| fēi lǐ tú | 腓理徒 | 400 |
| fēi lì | 腓力 | 401 |
| fēi lì | 腓利 | 400 |
| fēi lì bǐ | 腓立比 | 402 |
| fēi lì bǐ shū | 腓立比书 | 403 |
| fēi lì mén | 腓利门 | 406 |
| fēi lì mén shū | 腓利门书 | 406 |
| fēi lì sī | 腓力斯 | 408 |
| fēi ní jī | 腓尼基 | 409 |
| fēi zào | 肥皂 | 412 |
| fēi luó | 斐罗 | 412 |
| fèi qīu | 废丘 | 414 |
| fēn bié shàn è de shù | 分别善恶的树 | 415 |
| fēn bié wéi shèng | 分别为圣 | 415 |
| fēn fēng de wáng | 分封的王 | 415 |
| fēn sǎn de yóu tài rén | 分散的犹太人 | 415 |
| fén mù | 坟墓 | 418 |
| fěn shì yǎn mù de yán liào | 粉饰眼目的颜料 | 418 |
| fèn chǎng mén | 粪厂门 | 418 |
| fèn ruì dǎng | 奋锐党 | 418 |
| fèn ruì dǎng de xī mén | 奋锐党的西门 | 420 |
| fēng dí / sè / shēng | 风笛 / 瑟 / 笙 | 420 |
| fēng xìn zǐ | 风信子 | 420 |
| fēng shù | 枫树 | 420 |
| fēng xiān huā | 凤仙花 | 420 |
| fú | 弗 | 420 |
| fú bīng | 伏兵 | 421 |
| fú ěr lǎng | 伏尔朗 | 421 |
| fú lè gān | 弗勒干 | 421 |
| fú lèi fú yīn | 符类福音 | 421 |
| fú lǚ jiā | 弗吕家 | 422 |
| fú náng | 符囊 | 423 |
| fú shì | 服饰 | 423 |
| fú tú ná dōu | 福徒拿都 | 428 |
| fú yīn | 福音 | 429 |
| fǔ | 斧 | 435 |
| fù hé | 复和 | 435 |
| fǔ kù | 府库 | 436 |
| fù huó | 复活 | 437 |
| fù mǔ | 父母 | 440 |
| fù qīn | 父亲 | 440 |
| fù shén | 父神 | 440 |
| fù xī | 缚西 | 440 |
| **G** | | |
| gāi nán | 该南 | 441 |
| gāi sā jiā lǐ de rén | 该撒家里的人 | 447 |
| gāi sā lì yà | 该撒利亚 | 447 |
| gāi sā lì yà fēi lì bǐ | 该撒利亚腓立比 | 448 |
| gāi sā yà gǔ shì dū / kǎi sā ào gǔ sī dū | 该撒亚古士督 / 凯撒奥古斯督 | 449 |
| gāi sā / kǎi sā | 该撒 / 凯撒 | 441 |
| gāi yà fǎ | 该亚法 | 449 |
| gāi yǐn | 该隐 | 450 |
| gāi yóu | 该犹 | 450 |
| gǎi biàn xíng xiàng | 改变形象 | 450 |
| gài tóu | 盖头 | 452 |
| gān | 肝 | 453 |
| gān cǎo | 干草 | 453 |
| gān dà jī | 干大基 | 453 |
| gān ní | 干尼 | 453 |
| gān sōng / nǎ dá | 甘松 / 哪哒 | 454 |
| gān xīn jì | 甘心祭 | 454 |
| gān zhè | 甘蔗 | 454 |
| gǎn guǐ | 赶鬼 | 454 |
| gǎn lǎn shān | 橄榄山 | 454 |
| gǎn lǎn / gǎn lǎn shù | 橄榄，橄榄树 | 454 |
| gǎn xiè | 感谢 | 455 |
| gǎn xiè jì | 感谢祭 | 455 |
| gǎn zhú | 赶逐 | 456 |
| gāo | 膏 | 456 |
| gāo dà | 高大 | 457 |
| gāo děng píng jiàn xué | 高等评鉴学 | 457 |
| gāo liáng / hǎi róng | 高粱 / 海绒 | 457 |
| gāo mǒ / shòu gāo de | 膏抹 / 受膏的 | 457 |
| gāo yóu | 膏油 | 458 |
| gāo yuán / sà fēi lā | 高原 / 萨非拉 | 458 |
| gǎo mǎ nǎo / hóng mǎ nǎo | 缟玛瑙 / 红玛瑙 | 458 |
| gē | 歌 | 459 |
| gē bó | 歌伯 | 459 |
| gē chàng de | 歌唱的 | 459 |
| gē ěr | 歌耳 | 459 |
| gē fēi mù | 歌斐木 | 459 |
| gē gé | 歌革 | 459 |
| gē lā shān | 歌拉珊 | 459 |
| gē lā xùn | 哥拉汛 | 459 |
| gē lài yǎ | 哥赖雅 | 460 |
| gē lán | 哥兰 | 460 |
| gē lǐ | 割礼 | 460 |
| gē lì yà | 歌利亚 | 464 |
| gē lín duō | 哥林多 | 465 |
| gē lín duō hòu shū | 哥林多后书 | 466 |
| gē lín duō qián shū | 哥林多前书 | 470 |
| gē luó xī | 歌罗西 | 477 |
| gē luó xī shū | 歌罗西书 | 477 |
| gē miè | 歌篾 | 482 |
| gē nán yǎ | 歌楠雅 | 482 |

| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| duǎn háo / jiǎo / bó | 短号 / 角 / 钹 | 360 |
| duàn dìng gǔ | 断定谷 | 360 |
| duì huàn yín qián zhī rén | 兑换银钱之人 | 360 |
| dùn pái, chí dùn pái de rén | 盾牌，持盾牌的人 | 361 |
| duō bǐ yǎ | 多比雅 | 361 |
| duō dà wǎ | 多大瓦 | 361 |
| duō dān | 多单 | 362 |
| duō ěr | 多耳 | 362 |
| duō jiā | 多加 | 362 |
| duō lì mǎi | 多利买 | 362 |
| duō mǎ | 多马 | 362 |
| duō mǐ tián | 多米田 | 363 |
| duō tǎn | 多坦 | 363 |
| duō yì | 多益 | 364 |
| duō dài | 朵代 | 364 |
| duō duō | 朵多 | 364 |
| **E** | | |
| é | 鹅 | 365 |
| é / dù chóng / chóng | 蛾 / 蠹虫 / 虫 | 365 |
| é bā dǐ | 俄巴底 | 365 |
| é bā dǐ yǎ | 俄巴底雅 | 365 |
| é bā dǐ yà | 俄巴底亚 | 365 |
| é bā dǐ yà shū | 俄巴底亚书 | 365 |
| é bā dì yǎ | 俄巴第雅 | 366 |
| é bā lù | 俄巴路 | 366 |
| é bèi dé | 俄备得 | 366 |
| é bié yǐ dōng | 俄别以东 | 367 |
| é dé ní | 俄得尼 | 367 |
| é ěr bā | 俄耳巴 | 367 |
| é fēi | 俄斐 | 367 |
| é fēi lè | 俄斐勒 | 368 |
| é fú lā | 俄弗拉 | 368 |
| é fú ní | 俄弗尼 | 368 |
| é lán | 俄兰 | 368 |
| é lì | 俄立 | 368 |
| é lì pán shí | 俄立磐石 | 369 |
| é méi ěr | 俄梅耳 | 369 |
| é méi jiá | 俄梅戛 | 369 |
| é mó lā | 俄摩拉 | 369 |
| é nán | 俄南 | 369 |
| é shàng jīng wén | 额上经文 | 369 |
| é tuó niè | 俄陀聂 | 369 |
| è | 噩 | 370 |
| è | 轭 | 370 |
| è bā dà | 厄巴大 | 370 |
| è cǎo | 恶草 | 371 |
| è guǐ / è mó | 恶鬼 / 恶魔 | 371 |
| è yú / lóng zǐ | 鳄鱼 / 龙子 | 371 |
| è zhě | 恶者 | 371 |
| ēn cì | 恩赐 | 371 |
| ēn diǎn | 恩典 | 371 |
| ér nǚ | 儿女 | 373 |
| ér zǐ | 儿子 | 373 |
| ér zǐ míng fēn / sì zǐ lùn | 儿子名分 / 嗣子论 | 373 |
| ěr | 耳 | 374 |
| ěr bā nú | 耳巴奴 | 374 |
| ěr huán | 耳环 | 374 |
| ěr ná xiá | 耳拿辖 | 374 |
| èr chéng zhōng jiān de mén | 二城中间的门 | 374 |
| èr fēn fǎ | 二分法 | 375 |
| **F** | | |
| fǎ ěr fǎ | 法耳法 | 376 |
| fǎ guān | 法官 | 376 |
| fǎ guì / fǎ bǎn | 法柜 / 法版 | 376 |
| fǎ lǎo | 法老 | 376 |
| fǎ lǎo de nǚ ér | 法老的女儿 | 377 |
| fǎ lǎo hé fú lā | 法老合弗拉 | 377 |
| fǎ lǎo ní gē | 法老尼哥 | 377 |
| fǎ lè | 法勒 | 377 |
| fǎ lè sī | 法勒斯 | 378 |
| fǎ lì sài rén | 法利赛人 | 378 |
| fǎ lù | 法路 | 380 |
| fǎ nèi lì | 法内力 | 380 |
| fǎ shù / xié shù | 法术 / 邪术 | 380 |
| fǎ tíng hé shěn xùn | 法庭和审讯 | 382 |
| fà | 发 | 385 |
| fà wǎng | 发网 | 385 |
| fán jì | 燔祭 | 385 |
| fàn cān de yì yì | 饭餐的意义 | 385 |
| fàn zuì / bàn dǎo | 犯罪 / 绊倒 | 387 |
| fāng bó | 方伯 | 388 |
| fáng dǐng / zhì dié | 房顶 / 雉堞 | 388 |
| fáng fǔ xiāng liào | 防腐香料 | 389 |
| fáng jiǎo shí | 房角石 | 389 |
| fáng wū | 房屋 | 389 |
| fǎng xiàn，fǎng zhī gōng rén | 纺线，纺织工人 | 394 |
| fēi bǐ | 非比 | 394 |
| fēi gè | 非各 | 394 |
| fēi lā tiě fēi | 非拉铁非 | 395 |
| fēi lì shì | 非利士 | 395 |
| fēi luó luó gǔ | 非罗罗古 | 399 |
| fēi ní hā | 非尼哈 | 399 |
| fēi ní jī | 非尼基 | 399 |
| fēi qín | 飞禽 | 400 |
| fēi jí lù | 腓吉路 | 400 |





| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| fēi lǐ tú | 腓理徒 | 400 |
| fēi lì | 腓力 | 401 |
| fēi lì | 腓利 | 400 |
| fēi lì bǐ | 腓立比 | 402 |
| fēi lì bǐ shū | 腓立比书 | 403 |
| fēi lì mén | 腓利门 | 406 |
| fēi lì mén shū | 腓利门书 | 406 |
| fēi lì sī | 腓力斯 | 408 |
| fēi ní jī | 腓尼基 | 409 |
| fēi zào | 肥皂 | 412 |
| fēi luó | 斐罗 | 412 |
| fèi qīu | 废丘 | 414 |
| fēn bié shàn è de shù | 分别善恶的树 | 415 |
| fēn bié wéi shèng | 分别为圣 | 415 |
| fēn fēng de wáng | 分封的王 | 415 |
| fēn sǎn de yóu tài rén | 分散的犹太人 | 415 |
| fén mù | 坟墓 | 418 |
| fěn shì yǎn mù de yán liào | 粉饰眼目的颜料 | 418 |
| fèn chǎng mén | 粪厂门 | 418 |
| fèn ruì dǎng | 奋锐党 | 418 |
| fèn ruì dǎng de xī mén | 奋锐党的西门 | 420 |
| fēng dí / sè / shēng | 风笛 / 瑟 / 笙 | 420 |
| fēng xìn zǐ | 风信子 | 420 |
| fēng shù | 枫树 | 420 |
| fèng xiān huā | 凤仙花 | 420 |
| fú | 弗 | 420 |
| fú bīng | 伏兵 | 421 |
| fú ěr lǎng | 伏尔朗 | 421 |
| fú lè gān | 弗勒干 | 421 |
| fú lèi fú yīn | 符类福音 | 421 |
| fú lǚ jiā | 弗吕家 | 422 |
| fú náng | 符囊 | 423 |
| fú shì | 服饰 | 423 |
| fú tú ná dōu | 福徒拿都 | 428 |
| fú yīn | 福音 | 429 |
| fǔ | 斧 | 435 |
| fù hé | 复和 | 435 |
| fǔ kù | 府库 | 436 |
| fù huó | 复活 | 437 |
| fù mǔ | 父母 | 440 |
| fù qīn | 父亲 | 440 |
| fù shén | 父神 | 440 |
| fù xī | 缚西 | 440 |
| **G** | | |
| gāi nán | 该南 | 441 |
| gāi sā jiā lǐ de rén | 该撒家里的人 | 447 |
| gāi sā lì yà | 该撒利亚 | 447 |
| gāi sā lì yà fēi lì bǐ | 该撒利亚腓立比 | 448 |
| gāi sā yà gǔ shì dū / kǎi sā ào gǔ sī dū | 该撒亚古士督 / 凯撒奥古斯督 | 449 |
| gāi sā / kǎi sā | 该撒 / 凯撒 | 441 |
| gāi yà fǎ | 该亚法 | 449 |
| gāi yǐn | 该隐 | 450 |
| gāi yóu | 该犹 | 450 |
| gǎi biàn xíng xiàng | 改变形象 | 450 |
| gài tóu | 盖头 | 452 |
| gān | 肝 | 453 |
| gān cǎo | 干草 | 453 |
| gān dà jī | 干大基 | 453 |
| gān ní | 干尼 | 453 |
| gān sōng / nǎ dá | 甘松 / 哪哒 | 454 |
| gān xīn jì | 甘心祭 | 454 |
| gān zhè | 甘蔗 | 454 |
| gǎn guǐ | 赶鬼 | 454 |
| gǎn lǎn shān | 橄榄山 | 454 |
| gǎn lǎn / gǎn lǎn shù | 橄榄，橄榄树 | 454 |
| gǎn xiè | 感谢 | 455 |
| gǎn xiè jì | 感谢祭 | 455 |
| gǎn zhú | 赶逐 | 456 |
| gāo | 膏 | 456 |
| gāo dà | 高大 | 457 |
| gāo děng píng jiàn xué | 高等评鉴学 | 457 |
| gāo liáng / hǎi róng | 高粱 / 海绒 | 457 |
| gāo mǒ / shòu gāo de | 膏抹 / 受膏的 | 457 |
| gāo yóu | 膏油 | 458 |
| gāo yuán / sà fēi lā | 高原 / 萨非拉 | 458 |
| gǎo mǎ nǎo / hóng mǎ nǎo | 缟玛瑙 / 红玛瑙 | 458 |
| gē | 歌 | 459 |
| gē bó | 歌伯 | 459 |
| gē chàng de | 歌唱的 | 459 |
| gē ěr | 歌耳 | 459 |
| gē fēi mù | 歌斐木 | 459 |
| gē gé | 歌革 | 459 |
| gē lā shān | 歌拉珊 | 459 |
| gē lā xùn | 哥拉汛 | 459 |
| gē lài yǎ | 哥赖雅 | 460 |
| gē lán | 哥兰 | 460 |
| gē lǐ | 割礼 | 460 |
| gē lì yà | 歌利亚 | 464 |
| gē lín duō | 哥林多 | 465 |
| gē lín duō hòu shū | 哥林多后书 | 466 |
| gē lín duō qián shū | 哥林多前书 | 470 |
| gē luó xī | 歌罗西 | 477 |
| gē luó xī shū | 歌罗西书 | 477 |
| gē miè | 歌篾 | 482 |
| gē nán yǎ | 歌楠雅 | 482 |

| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| gē ní liú | 哥尼流 | 482 |
| gē ní yǎ | 哥尼雅 | 482 |
| gē sàn | 歌散 | 482 |
| gē sāng | 哥桑 | 482 |
| gē shān | 歌珊 | 483 |
| gē shì | 哥士 | 483 |
| gē sī | 哥斯 | 483 |
| gē sī bǐ | 哥斯比 | 483 |
| gē xī bā | 哥西巴 | 483 |
| gē xiá | 哥辖 | 484 |
| gē yà | 歌亚 | 484 |
| gē yà | 哥亚 | 484 |
| gē yìn | 戈印 | 484 |
| gē zǐ fèn | 鸽子粪 | 485 |
| gē zǐ /bān jiū | 鸽子/斑鸠 | 485 |
| gé jiā sā rén | 革迦撒人 | 485 |
| gé lā sēn | 格拉森 | 485 |
| gé lái | 革来 | 486 |
| gé lǎo dī yà | 革老底亚 | 486 |
| gé lǎo diu | 革老丢 | 486 |
| gé lǎo diu de fǎ lìng | 革老丢的法令 | 486 |
| gé lǎo diū lǚ xī yà | 革老丢吕西亚 | 486 |
| gé lè shì | 革勒士 | 486 |
| gé lǐ dǐ /kè lǐ tè | 革哩底/克里特 | 486 |
| gé lì miǎn | 革利免 | 487 |
| gé líu bā | 革流巴 | 487 |
| gé luó bà | 革罗罢 | 487 |
| gé mǎ lā | 革马拉 | 487 |
| gé ní sā lè | 革尼撒勒 | 488 |
| gé ní sā lè hú | 革尼撒勒湖 | 488 |
| gé ní tǔ | 革尼土 | 488 |
| gé shùn | 革舜 | 488 |
| gé shùn | 革顺 | 489 |
| gé shùn de zǐ sūn | 革顺的子孙 | 489 |
| gé xià nà xīn | 革夏纳欣 | 489 |
| gè ěr bǎn | 各耳板 | 489 |
| gè gè tā | 各各他 | 489 |
| gè hé xī | 各荷西 | 490 |
| gèn gǔ cháng zài zhě | 亘古常在者 | 490 |
| gēng cì | 更次 | 491 |
| gōng chéng chuí | 攻城锤 | 491 |
| gōng huì /gōng yì huì | 公会/公议会 | 491 |
| gōng jī /jī | 公鸡/鸡 | 493 |
| gōng jià | 工价 | 493 |
| gōng jiàn shǒu / jiàn shù | 弓箭手/箭术 | 493 |
| gōng jù | 工具 | 494 |
| gōng niu | 公牛 | 497 |
| gōng shāng yè | 工商业 | 497 |
| gōng táng /shěn pàn tái /bǐ mǎ | 公堂/审判台/比玛 | 502 |
| gōng yáng | 公羊 | 502 |
| gōng yì | 公义 | 502 |
| gǒng mén | 拱门 | 504 |
| gòng wù | 供物 | 504 |
| gōu qú /shuǐ gōu | 沟渠/水沟 | 504 |
| gǒu | 狗 | 505 |
| gū ér | 孤儿 | 505 |
| gū ěr bā lì | 姑耳巴力 | 505 |
| gū ěr pō | 姑耳坡 | 505 |
| gū ní | 沽尼 | 505 |
| gǔ bā rén | 古巴人 | 505 |
| gǔ dài shū xìn | 古代书信 | 505 |
| gǔ dài tú shū guǎn | 古代图书馆 | 506 |
| gǔ gē dà | 谷歌大 | 511 |
| gǔ hé xī | 谷何西 | 511 |
| gǔ lì nài | 古利奈 | 511 |
| gǔ lì nài rén xī mén | 古利奈人西门 | 511 |
| gǔ liè /sài lǚ shì | 古列/塞鲁士 | 511 |
| gǔ mén | 古门 | 512 |
| gǔ mén | 谷门 | 512 |
| gǔ ní | 古尼 | 513 |
| gǔ shā yǎ | 古沙雅 | 513 |
| gǔ shān | 古珊 | 513 |
| gǔ shān lì sà tián | 古珊利萨田 | 513 |
| gǔ shī hā lì de yuē hàn | 古施哈立的约翰 | 513 |
| gǔ shí | 古实 | 513 |
| gǔ shì | 古示 | 514 |
| gǔ shì rén | 古示人 | 514 |
| gǔ tā | 古他 | 514 |
| gǔ tou | 骨头 | 514 |
| guā tǔ | 括土 | 514 |
| guā /xī guā | 瓜/西瓜 | 514 |
| guǎ fù | 寡妇 | 515 |
| guà zài mù tóu shǎng | 挂在木头上 | 515 |
| guài wù | 怪物 | 516 |
| guān miǎn | 冠冕 | 516 |
| guān mù | 棺木 | 517 |
| guān zhǎng | 官长 | 517 |
| guān zhào de | 观兆的 | 517 |
| guǎn huì táng de | 管会堂的 | 517 |
| guǎn jiā | 管家 | 517 |
| guǎn jiāo | 管教 | 517 |
| guàn gài | 灌溉 | 520 |
| guàn mù /jīng jí | 灌木/荆棘 | 520 |
| guàn /hè | 鹳/鹤 | 520 |
| guàn /sè sī tí sī | 罐/色斯提斯 | 520 |
| guāng | 光 | 520 |
| guǎng chǎng | 广场 | 523 |
| guī | 龟 | 524 |
| guī suàn | 归算 | 524 |
| guǐ, guǐ fù | 鬼、鬼附 | 525 |





| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| guǐ lùn | 诡论 | 528 |
| guì | 跪 | 528 |
| guì gǎn lǎn shí / shuǐ cāng yù / huáng bì xǐ | 贵橄榄石/水苍玉/黄壁玺 | 529 |
| guǒ zǐ | 果子 | 529 |
| guò fàn | 过犯 | 529 |
| guò yīn | 过阴 | 529 |
| **H** | | |
| hā bā gǔ | 哈巴谷 | 530 |
| hā bā gǔ shū | 哈巴谷书 | 530 |
| hā bā xǐ ní yǎ | 哈巴洗尼雅 | 533 |
| hā bā yǎ | 哈巴雅 | 533 |
| hā bá dà ná | 哈拔大拿 | 534 |
| hā bō ná | 哈波拿 | 534 |
| hā bó | 哈博 | 534 |
| hā dá | 哈达 | 534 |
| hā dá lín mén | 哈达临门 | 534 |
| hā dà | 哈大 | 534 |
| hā dà dǐ xiè | 哈大底谢 | 534 |
| hā dà lì xiè | 哈大利谢 | 535 |
| hā dà shā | 哈大沙 | 535 |
| hā dé lā | 哈得拉 | 535 |
| hā dé lái | 哈得莱 | 535 |
| hā dǐ dà | 哈底大 | 535 |
| hā dì | 哈第 | 535 |
| hā dié | 哈叠 | 535 |
| hā duō lán | 哈多兰 | 535 |
| hā ěr hā sī | 哈耳哈斯 | 535 |
| hā féi lā | 哈腓拉 | 536 |
| hā fú lián | 哈弗连 | 536 |
| hā gāi | 哈该 | 536 |
| hā gāi shū | 哈该书 | 536 |
| hā gē sī | 哈哥斯 | 539 |
| hā gē sī | 哈歌斯 | 539 |
| hā gé mó ní | 哈革摩尼 | 539 |
| hā gǔ bā | 哈古巴 | 539 |
| hā hǎi yǎ | 哈海雅 | 539 |
| hā hū | 哈忽 | 539 |
| hā jī | 哈基 | 539 |
| hā jī duō lín | 哈基多琳 | 539 |
| hā jī lā | 哈基拉 | 540 |
| hā jī lì | 哈基利 | 540 |
| hā jī yǎ | 哈基雅 | 540 |
| hā jí | 哈及 | 540 |
| hā jiā bā | 哈迦巴 | 540 |
| hā jiā dá | 哈加达 | 540 |
| hā jiā lì yà | 哈迦利亚 | 540 |
| hā jiā tǎn | 哈加坦 | 540 |
| hā jiǎ | 哈甲 | 540 |
| hā lā | 哈拉 | 540 |
| hā lā dà | 哈拉大 | 541 |
| hā lā rén | 哈拉人 | 541 |
| hā lā shān | 哈拉山 | 541 |
| hā là | 哈腊 | 541 |
| hā lán | 哈兰 | 541 |
| hā lè | 哈勒 | 541 |
| hā lè jiā | 哈勒迦 | 541 |
| hā lì | 哈利 | 542 |
| hā lì ěr /zàn měi shī | 哈利尔/赞美诗 | 542 |
| hā lì lù yà | 哈利路亚 | 542 |
| hā liè | 哈列 | 543 |
| hā lín | 哈琳 | 543 |
| hā lǜ | 哈律 | 543 |
| hā lǜ fú rén | 哈律弗人 | 544 |
| hā lǔ sī | 哈鲁斯 | 544 |
| hā lù mǒ | 哈路抹 | 544 |
| hā lún | 哈仑 | 544 |
| hā luó hēi | 哈罗黑 | 544 |
| hā luó yǐ | 哈罗以 | 544 |
| hā mǎ | 哈马 | 544 |
| hā mǎ kǒu | 哈马口 | 545 |
| hā mǎ suǒ bā | 哈马琐巴 | 545 |
| hā mài | 哈麦 | 545 |
| hā màn | 哈曼 | 545 |
| hā mén | 哈们 | 545 |
| hā mén | 哈门 | 545 |
| hā mén gē gé | 哈们歌革 | 546 |
| hā mǐ dà tā | 哈米大他 | 546 |
| hā mǐ fú jiǎ mén | 哈米弗甲门 | 546 |
| hā mǐ jí duō dùn | 哈米吉多顿 | 546 |
| hā mǐ lè | 哈米勒 | 546 |
| hā mǐ yà lóu | 哈米亚楼 | 546 |
| hā mó lì jí | 哈摩利吉 | 546 |
| hā mó ná | 哈摩拿 | 546 |
| hā mó nà | 哈摩那 | 547 |
| hā mó ní | 哈摩尼 | 547 |
| hā mǒ | 哈抹 | 547 |
| hā mò | 哈末 | 547 |
| hā mò duō ěr | 哈末多耳 | 547 |
| hā mò lán | 哈默兰 | 547 |
| hā mǔ lè | 哈母勒 | 547 |
| hā mǔ lì | 哈母利 | 547 |
| hā mù tā | 哈慕他 | 548 |
| hā ná | 哈拿 | 548 |
| hā ná dùn | 哈拿顿 | 548 |
| hā ná miè | 哈拿篾 | 548 |
| hā ná ní | 哈拿尼 | 548 |
| hā ná ní yǎ | 哈拿尼雅 | 549 |
| hā ná ní yà | 哈拿尼亚 | 549 |
| hā nán | 哈难 | 549 |
| hā nán ní yà | 哈楠尼亚 | 549 |
| hā nán yè lóu | 哈楠业楼 | 549 |

| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| hā nèi sī | 哈内斯 | 549 |
| hā nèn | 哈嫩 | 549 |
| hā ní fú | 哈尼弗 | 550 |
| hā nuò | 哈诺 | 550 |
| hā pí lǔ | 哈皮鲁 | 550 |
| hā pì xī | 哈辟悉 | 551 |
| hā sā dǐ | 哈撒底 | 551 |
| hā sā hā tí gān | 哈撒哈提干 | 551 |
| hā sà jiā dà | 哈萨迦大 | 551 |
| hā sà mǎ fēi | 哈萨玛菲 | 551 |
| hā sà shū yà | 哈萨书亚 | 551 |
| hā sà sū sā | 哈萨苏撒 | 552 |
| hā sà yà dá | 哈萨亚达 | 552 |
| hā sà yī nán | 哈萨以难 | 552 |
| hā sài yǎ | 哈赛雅 | 552 |
| hā shā | 哈沙 | 552 |
| hā shā bǐ yǎ | 哈沙比雅 | 552 |
| hā shā ná | 哈沙拿 | 552 |
| hā shā ní | 哈沙尼 | 553 |
| hā shēn | 哈深 | 553 |
| hā shū bā | 哈舒巴 | 553 |
| hā shù | 哈述 | 553 |
| hā shùn | 哈顺 | 553 |
| hā sī lā | 哈斯拉 | 553 |
| hā sī mó níng | 哈斯摩宁 | 553 |
| hā sū bā | 哈苏巴 | 553 |
| hā suǒ | 哈琐 | 553 |
| hā tā gé | 哈他革 | 553 |
| hā tǎ | 哈塔 | 553 |
| hā tí fǎ | 哈提法 | 554 |
| hā tì | 哈替 | 554 |
| hā tū | 哈突 | 554 |
| hā wō tè yá ěr | 哈倭特旺珥 | 554 |
| hā xī diǎn | 哈西典 | 554 |
| hā xī lè bō ní | 哈悉勒玻尼 | 554 |
| hā xī ná | 哈西拿 | 555 |
| hā xī nǔ | 哈西努 | 555 |
| hā xī lù | 哈洗录 | 555 |
| hā xī xùn tā mǎ | 哈洗逊他玛 | 555 |
| hā xiá sī tā lì | 哈辖斯他利 | 555 |
| hā xuē | 哈薛 | 555 |
| hǎi dǐ | 海底 | 556 |
| hǎi gǒu | 海狗 | 556 |
| hǎi mián / hǎi róng | 海绵 / 海绒 | 556 |
| hǎi ōu / yú yīng | 海鸥 / 鱼鹰 | 556 |
| hǎi suǒ cǎo / niu xī cǎo | 海索草 / 牛膝草 | 556 |
| hǎi zhōng jù shòu / è yú | 海中巨兽 / 鳄鱼 | 556 |
| hán | 含 | 556 |
| hàn mó lā bǐ fǎ diǎn | 汉模拉比法典 | 556 |
| hàn ní yè | 汉尼业 | 559 |
| hàn niè | 汉聂 | 559 |
| hào lán | 浩兰 | 559 |
| hào / hào jiào | 号 / 号角 | 559 |
| hé bā | 何巴 | 559 |
| hé bǎ | 何把 | 559 |
| hé dá wēi | 何达威 | 560 |
| hé dá wēi yǎ | 何达威雅 | 560 |
| hé dà yǎ | 何大雅 | 560 |
| hé dé | 河得 | 560 |
| hé dì yǎ | 荷第雅 | 560 |
| hé diǎn mín shǔ / bào míng shàng cè | 核点民数 / 报名上册 | 560 |
| hé ěr mǎ | 何珥玛 | 562 |
| hé ěr shān | 何珥山 | 562 |
| hé fú lā | 合弗拉 | 562 |
| hé fú ní | 何弗尼 | 563 |
| hé hā jí jiǎ | 曷哈及甲 | 563 |
| hé lā | 曷拉 | 563 |
| hé lán | 荷兰 | 563 |
| hé lì | 何利 | 563 |
| hé lì rén | 何利人 | 563 |
| hé lì shī | 何利施 | 564 |
| hé lián | 和涟 | 564 |
| hé liè shān | 何烈山 | 564 |
| hé lún rén | 和伦人 | 564 |
| hé lún / hé lún | 何仑 / 何伦 | 564 |
| hé luó niàn | 何罗念 | 564 |
| hé mǎ | 河马 | 564 |
| hé màn | 荷幔 | 564 |
| hé rú sī shén | 和如司神 | 564 |
| hé sà | 何萨 | 565 |
| hé sài | 何赛 | 565 |
| hé sǎn nà | 和散那 | 565 |
| hé shā mǎ | 何沙玛 | 565 |
| hé shā yǎ | 何沙雅 | 565 |
| hé tǎn | 何坦 | 565 |
| hé tí | 何提 | 565 |
| hé xī ā | 何西阿 | 566 |
| hé xī ā shū | 何西阿书 | 566 |
| hé xì yà | 何细亚 | 570 |
| hé xián | 何咸 | 571 |
| hè | 赫 | 571 |
| hè dé | 贺得 | 571 |
| hè méi ěr | 贺梅珥 | 571 |
| hè rén | 赫人 | 571 |
| hè / bái hè | 鹤 / 白鹤 | 571 |
| hēi àn | 黑暗 | 574 |
| hēi bā | 黑巴 | 575 |
| hēi běn | 黑本 | 575 |
| hēi dài | 黑玳 | 575 |
| hēi jiǎ | 黑甲 | 575 |
| hēi lè shī | 黑勒施 | 575 |
| hēi mǎ | 黑马 | 575 |
| hēi mén shān | 黑门山 | 575 |
| hēi mǐ | 黑米 | 576 |
| hēi mó qí ní | 黑摩其尼 | 576 |
| hēi sè | 黑色 | 576 |
| hēi shí mén | 黑实门 | 576 |
| hóng bǎo shí | 红宝石 | 576 |
| hóng hǎi | 红海 | 576 |
| hóng mǔ niu | 红母牛 | 577 |
| hóng sè | 红色 | 577 |
| hóng shuǐ | 洪水 | 577 |
| hóng shuǐ shén huà | 洪水神话 | 579 |
| hóng tā | 宏他 | 582 |
| hóng yù | 红玉 | 582 |
| hóng yù suǐ / hóng bǎo shí | 红玉髓 / 红宝石 | 582 |
| hòu sì | 后嗣 | 582 |
| hū zhào | 呼召 | 583 |
| hú bā | 胡巴 | 583 |
| hú lì rén | 胡利人 | 583 |
| hú táo / hé táo | 胡桃 / 核桃 | 584 |
| hú wù jiu / tū jiu / gǒu tóu diāo | 胡兀鹫 / 秃鹫 / 狗头雕 | 584 |
| hú xū | 胡须 | 584 |
| hú / hú lí | 狐 / 狐狸 | 583 |
| hú / píng | 壶 / 瓶 | 583 |
| hǔ kǒu | 虎口 | 584 |
| hù ěr | 户耳 | 584 |
| hù fǎn | 户反 | 585 |
| hù gē | 户割 | 585 |
| hù lái | 户莱 | 585 |
| hù lán | 户兰 | 585 |
| hù lè | 户勒 | 585 |
| hù lè dà | 户勒大 | 585 |
| hù lì | 户利 | 586 |
| hù pǐn | 户品 | 586 |
| hù píng | 户平 | 586 |
| hù shā | 户沙 | 586 |
| hù shāi | 户筛 | 586 |
| hù shān | 户珊 | 586 |
| hù shēn | 户伸 | 586 |
| hù shēn fú | 护身符 | 586 |
| hù wèi bīng de mén | 护卫兵的门 | 586 |
| hù wèi bīng de yuàn | 护卫兵的院 | 587 |
| hù xī | 护膝 | 587 |
| hù xīn jìng | 护心镜 | 587 |
| huā | 花 | 587 |
| huà chú shén huà | 化除神话 | 589 |
| huà wài rén / yě mán rén | 化外人 / 野蛮人 | 589 |
| huà yǔ / dào | 话语 / 道 | 591 |
| huà zhuāng pǐn | 化妆品 | 591 |
| huán / māo tóu yīing | 鹮 / 猫头鹰 | 591 |
| huān / shā fān | 獾 / 沙番 | 591 |
| huán zǐ | 环子 | 592 |
| huàn nàn / zāi nàn | 患难 / 灾难 | 592 |
| huáng chóng | 蝗虫 | 593 |
| huáng dì | 皇帝 | 593 |
| huáng fēng | 黄蜂 | 593 |
| huáng guā | 黄瓜 | 593 |
| huáng sè | 黄色 | 593 |
| huáng tóng | 黄铜 | 593 |
| huáng yáng shù | 黄杨树 | 593 |
| huáng yù / hóng bì xī | 黄玉 / 红壁玺 | 593 |
| huī | 灰 | 593 |
| huī shí | 灰石 | 594 |
| huí hāo / kǔ ài / yīn chén | 蛔蒿 / 苦艾 / 茵陈 | 594 |
| hui zhuǎn / guī zhēng | 回转 / 归正 | 594 |
| huǐ gǎi | 悔改 | 595 |
| huì lù | 贿赂 | 596 |
| huì mù / shèng diàn | 会幕，圣殿 | 596 |
| huì táng | 会堂 | 611 |
| huì zhòng | 会众 | 613 |
| hūn yīn / hūn yīn fēng sú | 婚姻，婚姻风俗 | 613 |
| huǒ hú | 火湖 | 618 |
| huǒ pén | 火盆 | 618 |
| huǒ shé | 火蛇 | 619 |
| huǒ shí | 火石 | 619 |
| huǒ tàn | 火炭 | 619 |
| huǒ zhù | 火柱 | 619 |
| huǒ zhù hé yún zhù | 火柱和云柱 | 619 |
| huò bì hé yín háng yè | 货币和银行业 | 621 |
| **J** | | |
| jī ā | 基阿 | 626 |
| jī bǐ dùn | 基比顿 | 626 |
| jī bǐ yà | 基比亚 | 626 |
| jī biàn | 基遍 | 627 |
| jī bié | 基别 | 629 |
| jī bǐng | 基柄 | 629 |
| jī bó luó hā tā wǎ | 基博罗哈他瓦 | 629 |
| jī bó xiān | 基伯先 | 629 |
| jī dá | 基达 | 629 |
| jī dà lǎo mǎ | 基大老玛 | 630 |
| jī dà lì | 基大利 | 630 |
| jī dà lì tí | 基大利提 | 630 |
| jī dé | 基德 | 630 |
| jī dé lā rén | 基得拉人 | 630 |
| jī dī lā | 基低拉 | 630 |
| jī dī luó | 基低罗 | 631 |

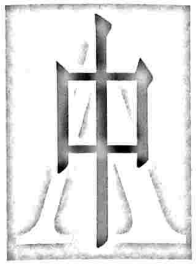
| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| jī dī sī | 基低斯 | 631 |
| jī dī lā | 基底拉 | 631 |
| jī dī luó tā yīn | 基底罗他音 | 631 |
| jī dī mǎ | 基底玛 | 631 |
| jī dī mò | 基底莫 | 631 |
| jī diàn | 基甸 | 632 |
| jī dū | 基督 | 633 |
| jī dū de rì zǐ | 基督的日子 | 633 |
| jī dū de shēn tǐ | 基督的身体 | 635 |
| jī dū de sǐ | 基督的死 | 635 |
| jī dū de xīn fù | 基督的新妇 | 636 |
| jī dū fù huó | 基督复活 | 636 |
| jī dū lùn | 基督论 | 640 |
| jī dū tú | 基督徒 | 640 |
| jī dū tú de míng chèn | 基督徒的名称 | 644 |
| jī dū xiǎn xiàn | 基督显现 | 644 |
| jī dùn | 基顿 | 644 |
| jī duō | 基多 | 644 |
| jī duō ní | 基多尼 | 644 |
| jī ěr | 基珥 | 644 |
| jī fǎ | 矶法 | 644 |
| jī fǎ ā mó ní | 基法阿摩尼 | 644 |
| jī fēi lā | 基非拉 | 644 |
| jī hā xī | 基哈西 | 645 |
| jī huāng | 饥荒 | 645 |
| jī lā | 基拉 | 645 |
| jī lā ěr | 基拉耳 | 646 |
| jī lā lái | 基拉莱 | 646 |
| jī lā yǎ | 基拉雅 | 646 |
| jī lán | 基兰 | 646 |
| jī lì bō shān | 基利波山 | 646 |
| jī lì jiā | 基利家 | 646 |
| jī lì lǜ | 基利绿 | 647 |
| jī lì sī bù | 基利司布 | 647 |
| jī lì tā | 基利他 | 647 |
| jī lì tí | 基利提 | 647 |
| jī lì xī | 基立溪 | 648 |
| jī lì xīn shān | 基利心山 | 648 |
| jī lì yǎ | 基利押 | 648 |
| jī lián | 基连 | 648 |
| jī lián hā pú | 基连哈朴 | 649 |
| jī liè | 基列 | 650 |
| jī liè bā lì | 基列巴力 | 650 |
| jī liè de lā mò | 基列的拉末 | 650 |
| jī liè de rǔ xiāng | 基列的乳香 | 650 |
| jī liè hú suǒ | 基列胡琐 | 650 |
| jī liè sà ná | 基列萨拿 | 650 |
| jī liè tíng | 基列亭 | 651 |
| jī liè xī fú | 基列西弗 | 651 |
| jī liè yǎ bǐ / yǎ bǐ | 基列雅比 / 雅比 | 651 |
| jī liè yà bā | 基列亚巴 | 651 |
| jī liè yē lín | 基列耶琳 | 651 |
| jī lǜ | 基绿 | 652 |
| jī lù | 基禄 | 652 |
| jī lù bài | 基路拜 | 652 |
| jī lù bó | 基路伯 | 652 |
| jī lún | 基伦 | 653 |
| jī luó | 基罗 | 653 |
| jī luó tè jīn hǎn | 基罗特金罕 | 653 |
| jī mǎ lì | 基玛利 | 653 |
| jī mǎ lì yǎ | 基玛利雅 | 653 |
| jī mǎ lín | 基玛林 | 654 |
| jī mǒ | 基抹 | 654 |
| jī mǔ lì | 基母利 | 654 |
| jī ná | 基拿 | 654 |
| jī ná ná | 基拿拿 | 654 |
| jī ná ní | 基拿尼 | 654 |
| jī ná ní yǎ | 基拿尼雅 | 654 |
| jī nà | 基纳 | 654 |
| jī nà sī | 基纳斯 | 655 |
| jī ní liè | 基尼烈 | 655 |
| jī ní liè hú | 基尼烈湖 | 655 |
| jī ní rén | 基尼人 | 655 |
| jī ní xǐ rén | 基尼洗人 | 656 |
| jī nǔ bá | 基努拔 | 656 |
| jī sā lún | 基撒仑 | 656 |
| jī sè | 基色 | 656 |
| jī sè rén | 基色人 | 657 |
| jī shān | 基珊 | 657 |
| jī shàn | 基善 | 657 |
| jī shī | 基失 | 658 |
| jī shì | 基士 | 658 |
| jī shì | 基示 | 658 |
| jī shù | 基述 | 658 |
| jī shùn | 基顺 | 659 |
| jī sī liú yuè | 基斯流月 | 659 |
| jī sī lún | 基斯伦 | 659 |
| jī sī pà | 基斯帕 | 659 |
| jī sū lǜ | 基苏律 | 659 |
| jī sūn rén | 基孙人 | 659 |
| jī tā yīn | 基他音 | 660 |
| jī tí | 基提 | 660 |
| jī tí lì | 基提利 | 660 |
| jī tiē | 基帖 | 660 |
| jī tū | 基突 | 660 |
| jī tǔ lā | 基土拉 | 660 |
| jī xī | 基悉 | 660 |
| jī xī lā tā | 基希拉他 | 660 |
| jī xǐ yà | 基洗亚 | 660 |
| jī xuē | 基薛 | 660 |
| jī xùn | 基训 | 661 |
| jī yà | 基亚 | 661 |
| jī yī lā | 基伊拉 | 661 |





| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| jī zhǐ mén | 基址门 | 661 |
| jī zhóu | 机轴 | 661 |
| jí bà ěr | 吉罢珥 | 661 |
| jí bìng | 疾病 | 661 |
| jí dé | 吉德 | 663 |
| jí ěr | 吉珥 | 663 |
| jí ěr hā liè shè | 吉珥哈列设 | 664 |
| jí jiā mò sī shǐ shī | 吉加墨斯史诗 | 664 |
| jí jiǎ | 吉甲 | 664 |
| jí lí | 疾藜 | 665 |
| jí lún | 汲沦 | 665 |
| jí sī lǜ tā bó | 吉斯绿他泊 | 666 |
| jì biàn | 祭便 | 666 |
| jì hao / shén jī / yù zhào | 记号 / 神迹 / 预兆 | 666 |
| jì jū de / wài dì rén | 寄居的 / 外地人 | 667 |
| jì lā | 季拉 | 668 |
| jì niàn | 记念 | 668 |
| jì niàn cè | 记念册 | 669 |
| jì sī hé lì wèi rén | 祭司和利未人 | 669 |
| jì sī zhǎng | 祭司长 | 679 |
| jì sī zhí fèn | 祭司职分 | 679 |
| jì sì | 祭祀 | 680 |
| jì tán | 祭坛 | 687 |
| jì / jí lí | 蓟 / 疾藜 | 666 |
| jiā ào | 佳澳 | 688 |
| jiā bā | 迦巴 | 688 |
| jiā bā lè | 迦巴勒 | 689 |
| jiā bā lǔ | 迦巴鲁 | 689 |
| jiā bǎi liè | 加百列 | 689 |
| jiā bǎi nóng | 迦百农 | 690 |
| jiā bài | 迦拜 | 690 |
| jiā běn | 加本 | 691 |
| jiā bù | 加布 | 691 |
| jiā bù lè | 迦步勒 | 691 |
| jiā dà lā | 加大拉 | 691 |
| jiā dé | 迦得 | 692 |
| jiā dé gǔ | 迦得谷 | 692 |
| jiā dé zhī pài | 迦得支派 | 692 |
| jiā dī sī | 加低斯 | 693 |
| jiā dī sī bā ní yà | 加低斯巴尼亚 | 693 |
| jiā dī sī de mǐ lì bā | 加低斯的米利巴 | 694 |
| jiā dǐ | 迦底 | 694 |
| jiā dié | 加叠 | 694 |
| jiā ěr tā | 加珥他 | 694 |
| jiā ěr tǎn | 加珥坦 | 694 |
| jiā fēi tuō / jiā fēi tuō rén | 迦斐托，迦斐托人 | 694 |
| jiā gè | 加各 | 694 |
| jiā hā | 迦哈 | 695 |
| jiā hán | 迦含 | 695 |
| jiā jī mǐ shī | 迦基米施 | 695 |
| jiā jù | 家具 | 695 |
| jiā lā | 迦拉 | 699 |
| jiā lā tài | 加拉太 | 699 |
| jiā lā tài shū | 加拉太书 | 700 |
| jiā lái | 加莱 | 704 |
| jiā lè | 迦勒 | 704 |
| jiā lè dǐ | 迦勒底 | 704 |
| jiā lè dǐ de wú ěr | 迦勒底的吾珥 | 707 |
| jiā lè nuó | 迦勒挪 | 708 |
| jiā lè yǐ fǎ tā | 迦勒以法他 | 708 |
| jiā lěi dé | 迦累得 | 708 |
| jiā lì | 迦立 | 708 |
| jiā lì lì | 加利利 | 708 |
| jiā lì lì de yóu dà | 加利利的犹大 | 710 |
| jiā lì lì hǎi | 加利利海 | 711 |
| jiā lì yà | 加利亚 | 712 |
| jiā lín | 迦琳 | 712 |
| jiā líu | 迦流 | 712 |
| jiā liú míng wén | 迦流铭文 | 712 |
| jiā lüè | 加略 | 712 |
| jiā lüè rén yóu dà | 加略人犹大 | 712 |
| jiā lüè xī sī lún | 加略希斯仑 | 713 |
| jiā mǎ | 迦玛 | 713 |
| jiā mǎ liè | 迦玛列 | 713 |
| jiā mén | 加门 | 713 |
| jiā mǐ | 迦米 | 713 |
| jiā mǐ rén | 迦米人 | 713 |
| jiā mì | 迦密 | 714 |
| jiā mò | 迦末 | 714 |
| jiā ná | 迦拿 | 715 |
| jiā ná | 加拿 | 715 |
| jiā nán | 迦南 | 719 |
| jiā nán shén qí hé zōng jiào | 迦南神祇和宗教 | 724 |
| jiā níng | 加宁 | 724 |
| jiā pà duō jiā | 加帕多家 | 724 |
| jiā pǔ | 家谱 | 726 |
| jiā sà | 迦萨 | 727 |
| jiā sǎn | 迦散 | 728 |
| jiā shǐ mù | 迦施慕 | 728 |
| jiā shí | 迦实 | 728 |
| jiā sī bā | 迦斯巴 | 728 |
| jiā sī lù xī | 迦斯路希 | 728 |
| jiā tā | 加他 | 728 |
| jiā tǎn | 迦坦 | 728 |
| jiā tè | 迦特 | 729 |
| jiā tè lín mén | 迦特临门 | 729 |
| jiā tè xī fú | 迦特希弗 | 729 |
| jiā tè yuè qì | 迦特乐器 | 729 |
| jiā tíng | 家庭 | 729 |
| jiā tíng shēng huó hé lún cháng guān xì | 家庭生活和伦常关系 | 729 |

| 拼音 | 条目名称 | 页码 |
|---|---|---|
| jiā xī fēi yà | 迦西斐雅 | 735 |
| jiā xiè | 迦卸 | 735 |
| jiā xiè | 迦谢 | 735 |
| jiā yān / yān zǐ | 家燕 / 燕子 | 735 |
| jiā zhōng de shén xiàng | 家中的神像 | 736 |
| jiǎ gè | 甲各 | 736 |
| jiǎ jī dū | 假基督 | 736 |
| jiǎ jiā | 甲加 | 736 |
| jiǎ jiā | 甲迦 | 736 |
| jiǎ miè | 甲篾 | 736 |
| jiǎ mó ní rén | 甲摩尼人 | 737 |
| jiǎ ní | 甲尼 | 737 |
| jiǎ shì ná | 甲示拿 | 737 |
| jiǎ xiān zhī | 假先知 | 737 |
| jiǎ xuē | 甲薛 | 738 |
| jià zhuāng | 嫁妆 | 738 |
| jiān | 鸡 | 738 |
| jiān dū | 监督 | 738 |
| jiān gé lǐ | 坚革哩 | 738 |
| jiān hù rén | 监护人 | 739 |
| jiān rěn | 坚忍 | 739 |
| jiān yín | 奸淫 | 740 |
| jiān yù lǐ de líng | 监狱里的灵 | 741 |
| jiǎn chóng | 剪虫 | 742 |
| jiǎn máo de rén | 剪毛的人 | 742 |
| jiǎn shuǐ | 硷水 | 742 |
| jiǎn xuǎn | 拣选 | 742 |
| jiǎn yáng máo zhī chǔ / bó ài jí | 剪羊毛之处 / 伯艾吉 | 744 |
| jiàn | 箭 | 744 |
| jiàn zhèng | 见证 | 744 |
| jiàn zhū / háo zhū | 箭猪 / 豪猪 | 745 |
| jiàn zhú | 建筑 | 745 |
| jiāng guǒ | 浆果 | 752 |
| jiàng rén | 匠人 | 752 |
| jiàng rén zhī gǔ | 匠人之谷 | 752 |
| jiāo fǎ shī / lǜ fǎ jiāo shī | 教法师 / 律法教师 | 752 |
| jiāo guǐ de | 交鬼的 | 752 |
| jiǎo chuàn | 脚钏 | 752 |
| jiǎo dèng | 脚凳 | 752 |
| jiǎo dòu shù | 角豆树 | 753 |
| jiǎo mén | 角门 | 753 |
| jiǎo xíng jià | 绞刑架 | 753 |
| jiǎo / suǒ fǎ | 角 / 锁发 | 752 |
| jiào | 轿 | 753 |
| jiào huì | 教会 | 753 |
| jiào huì zhí shì | 教会职事 | 756 |
| jiào mù shū xìn | 教牧书信 | 756 |
| jiào shī / fū zǐ | 教师 / 夫子 | 757 |
| jiào yù | 教育 | 757 |
| jiē dài kè lǚ | 接待客旅 | 761 |
| jiē shì | 街市 | 762 |
| jié jī | 节期 | 762 |
| jié jìng | 洁净 | 762 |
| jié jìng hé bù jié jìng de tiáo lì | 洁净和不洁净的条例 | 763 |
| jié / chuāng | 疖 / 疮 | 762 |
| jiě mèi | 姊妹 | 766 |
| jiè | 疥 | 766 |
| jiè biāo | 界标 | 767 |
| jiè cài | 芥菜 | 767 |
| jiè dài / zhài zhǔ | 借贷，债主 | 767 |
| jiè mìng | 诫命 | 767 |
| jīn | 金 | 767 |
| jīn cáo | 金槽 | 767 |
| jīn hǎn | 金罕 | 767 |
| jīn hé huān shǔ zhí wù / zào jiá mù | 金合欢属植物 / 皂荚木 | 767 |
| jīn jiàng | 金匠 | 767 |
| jīn niú dú | 金牛犊 | 767 |
| jīn què huā / luó téng shù | 金雀花 / 罗腾树 | 768 |
| jīn shī / mǐ tán | 金诗 / 米谭 | 768 |
| jīn shì, lái shì | 今世，来世 | 768 |
| jīn zì tǎ | 金字塔 | 768 |
| jǐn kuí / xián cǎo | 锦葵 / 咸草 | 768 |
| jǐn suǒ | 珹锁 | 768 |
| jìn dùn | 近顿 | 768 |
| jìn shí | 禁食 | 768 |
| jìn yóu tài jiào de rén | 进犹太教的人 | 770 |
| jīng chéng de quán bǐng / mǔ chéng de jiáo huán | 京城的权柄 / 母城的嚼环 | 771 |
| jīng jí | 荆棘 | 771 |
| jīng qī / xiě lòu / chū xiě | 经期 / 血漏 / 出血 | 771 |
| jīng wén píng jiàn xué | 经文评鉴学 | 771 |
| jīng / dà yú | 鲸 / 大鱼 | 771 |
| jǐng | 井 | 778 |
| jìng bài | 敬拜 | 779 |
| jìng bài huáng dì | 敬拜皇帝 | 781 |
| jìng wèi shén de rén | 敬畏神的人 | 781 |
| jìng zǐ | 镜子 | 782 |
| jiǔ | 酒 | 782 |
| jiǔ cài | 韭菜 | 785 |
| jiǔ zhà | 酒醉 | 785 |
| jiǔ zhèng | 酒政 | 785 |
| jiù ēn | 救恩 | 785 |
| jiù lì | 臼利 | 787 |
| jiù rén | 旧人 | 787 |
| jiù shú / jiù shú zhǔ | 救赎，救赎主 | 787 |
| jiù yuē | 旧约 | 789 |
| jiù yuē nián dài xué | 旧约年代学 | 789 |
| jiù yuē shén xué | 旧约神学 | 799 |
| jiù yuē shèng jīng píng jiàn xué | 旧约圣经评鉴学 | 799 |
| jiù yuē zhēng diǎn | 旧约正典 | 804 |
| jiù zhǔ | 救主 | 804 |
| jiù / tū yīng / gǒu tóu diāo / yào yīng / yīng | 鹫 / 秃鹰 / 狗头雕 / 鹞鹰 / 鹰 | 785 |
| jū bǐ lù / sài pǔ lù sī | 居比路 / 塞浦路斯 | 805 |
| jū jiān jìng jiè | 居间境界 | 806 |
| jū lǐ niǔ | 居里扭 | 808 |
| jū jì | 苴祭 | 808 |
| jū | 锯 | 808 |
| jù huì shān | 聚会山 | 808 |
| jù pà | 惧怕 | 808 |
| juàn gù / hù yòu | 眷顾 / 护佑 | 810 |
| juàn / mí jī lù | 卷 / 弥基录 | 810 |
| jūn | 均 | 813 |
| jūn duì | 军队 | 813 |
| jùn mǎ | 骏马 | 813 |



# 中文版（简化字版）序

《圣经百科全书》译自英文版*Baker Encyclopedia of the Bible*，总编辑为艾威尔博士(Walter A. Elwell)，他是美国伊利诺州惠敦神学院的圣经教授，又是一位经验丰富的工具书编者。本百科全书的中译本（繁体字版）由福音证主协会译编，从构思到出版经历了约6年（1989-1995年）之久，全书共约350万字。本书的资料内容详细准确而不繁琐，条目释文清楚而不艰深，很适合国内同工同道的需要。

本百科全书所收录的条目共有12类：

1. 对圣经各卷的作者、写作背景、年代、地点、目的和主要内容作简要论述。

2. 强调圣经中具有神学性的内容，包括以下主题：神的本性和属性、神的名称、耶稣基督的生平和教训、基督论、圣灵、末世论、教会、罪、救恩和创造论等。

3. 收录了圣经中不同时代的社会状况，包括有司法和法律、金融、职业、交通与旅游、出版、医药、建筑、音乐和战争。还涉及动植物和矿物、金属和宝石等。

4. 论述与以色列邻近的国家，以及在圣经历史中有名的城市，如埃及、叙利亚、巴比伦、亚述及罗马等地的背景资料。

5. 对圣经中提及的所有人物，以及一些圣经以外的著名人物均加以论述。

6. 广泛收录了重要的历史事件和人物，包括以色列的历史，以及保罗、彼得、约翰、亚伯拉罕、摩西、大卫、所罗门、希律及其家族的历史、该撒的传记等。

7. 对有关宗教习俗和团体，包括祭祀和祭司、节期和律法、圣殿、犹太教及异族宗教、法利赛人和撒都该人等作出详尽论述。

8. 对圣经文献的种类和内涵，包括正典、经文、语言、默示和释经学等进行论述。

9. 收录了当代圣经学者的理论，有：编辑评鉴学、符类福音、底本说、传统评鉴学等。

10. 圣经时代的社会风俗，包括衣、食、家庭生活和伦常关系、婚丧风俗等亦加以讨论。

11. 论述有关城市、国家、地区等地理资料。同时对巴勒斯坦、橄榄山、西乃、约但河、加利利海、旷野等进行独立论述。

12. 对有关考古学资料加以论述。

本百科全书同时制作了条目互参系统，列出了丰富的圣经参考资料，还有30篇以上的综述文章。

作为释经、讲道、灵修，本书是一本实用的圣经工具书。我们祈愿恩主使用本书，能使国内信徒和慕道者藉此更加明白圣经、爱慕真理，并能按正意分解真理的道。

最后，我们对福音证主协会同意《圣经百科全书》(简化字版)在国内首次印刷、发行，及对各位同工的筹划、编辑、制版等付出的辛劳，在此一并表示感谢。

**中国基督教协会**
一九九八年六月

# 英文版主编序

能为《圣经百科全书》作序，本人感到万二分欣喜。《圣经百科全书》的翻译和制作是一件漫长而艰苦的工作，福音证主协会的同工能排除万难，努力完成这项工作，使我十分感佩，也为他们感谢神。

长久以来，我一直盼望有类似的作品可以供给华人信徒使用。原因有二：第一，我读教会历史时，深受华人教会的见证所感动。华人信徒在最困苦的时刻，为信仰作出的见证，足以作普世信徒的榜样。我恒常渴望对华人信徒能略付绵力；《圣经百科全书》的出版，使我的愿望达成。可以说，这套圣经百科全书，代表了我们这些不能亲身与你们一起同工的人的一点心意。第二，我深信教会的能力赖于其对圣经的认识，以及活出圣经所启示的真理。圣经是神的话，神赐下圣经是要教导我们认识祂自己和祂赐给世人的救恩，以及懂得怎样过信徒的生活。《圣经百科全书》若能帮助人更加明白圣经，并且在生活中实践所认识的真理，那么，它出版的目的便告达成。

愿神厚厚赐福所有使用本书的人。

**艾威尔**
**(Walter A. Elwell)**

# 使用说明

## 一、分册钉装

全书分为3册，以致每册页数和重量适中，容易翻阅。而索引和附录资料独立成册，令查考更加方便。

## 二、条目编排

1. 各条目是依照条目的汉语拼音编排。每页均显示该页第一个条目的汉语拼音，以便检索。
2. 每书按条目的汉语拼音，详列书内各条目的名称和页码，方便查阅。
3. 另备条目的“总笔画检字索引”、“英汉对照索引”，也有“内文专有名词／人名索引”、“图片／图表索引”，供读者从不同途径检索条目。

## 三、条目名称

1. 中文条目有“／”者，意指“或称”，分别表示4种情况：(1) 两个意义相同的名称，例：深渊／无底坑；(2)圣经人名、地名的新旧译法，例：大马色／大马士革，前者为和合本旧译，後者为现今通行的译名；(3)圣经专名的意译和音译，例：洛格斯／道，前者为logos的音译，後者为意译；(4)和合本译名和现代学名，例：金雀花／罗腾树，前者为broom的现代学名，後者则为同一词在和合本的译名。
2. 英文（或外文）字母的大小写和标音，皆根据原书。
3. 英文条目有“，”者，分别表示3种情况：(1)一个全名，例：Hebrews, Letter to the（中译为“希伯来书”）；(2)两个全名，中译名称相同，例：Abi, Abiel（两者中译同为“亚比”）；(3)两个全名，但中译名称不同，例：Apple, Apple Tree（两者分别译为“苹果”、“苹果树”）。
4. 凡同一个中译名称（可能译自一个英文条目，或由两个或以上英文条目合并而成），表示不同的人或地者，於内文以1、2、3……显示

出来（有别於其他的1、2、3……），例子可参“约瑟”、“伯大尼”。

**四、条目作者**

各条目的作者及合编者的姓名，见於每条之末，其姓名不予中译。

**五、条目互参**

某些条目之末，附有互参资料，列出相关条目的名称，读者可按这些指示，翻查更多有用的资料。

**六、圣经版本**

本百科全书的经文引自新标点和合本圣经，但圣经人名和地名，则沿用原和合本的名称。

内文叙述古代地点时，仍沿用原和合本的地名（例：亚拉伯）；但叙述现今地点时，则采用现今通行的地名（例：阿拉伯），而不用原和合本的名称。

凡列有经文卷名、章数、节数的引文，表示该引文直接引自或参考自所列举之经文。

**七、专名翻译**

1. 凡和合本圣经已译出的专有名词，本百科全书一律参照使用。
2. 圣经以外的宗教专有名词的翻译，主要参考《英汉宗教字典》（邓肇明编，香港：道声出版社，1973），但也参考其他圣经工具书及大型英汉词典（例：陆谷孙编，《英汉大辞典》，香港：三联书店，1992）。
3. 外国人名采取“名从主人，约定俗成”、数名通用时从众的原则。遇两人的原名相同时，为免混淆，我们以“同名不同译”来处理。
4. 某些现代地名，采用半音半意的译法，以便读者了解这些地名的性质；又把阿拉伯文的冠词al、el、es、esh、eth等，省略不译。例如：wadi eth-Themed译作“提密河”（wadi意译作“河”，Themed音译作“提密”，eth为冠词，省略不译）；其他如Beit译作“之家”，Ain译作“泉”，Jebel译作“山”，Khirbet译作“废墟”，Tell译作“废丘”。
5. 圣经以外的专有名词，一般不附原文，个别情况例外。这类专名的原文，可见於附录里的人名、地名和其他专名汉英对照表。
6. 条目所附的参考书目，包括作者、书名、出版地、出版者、出版年份、册数、页码等，概不翻译，照英文原书刊印。



**八、附录资料**

1. 对照表——本百科全书附有多个圣经专名以外的汉英对照表，以便读者查看译名的原文，其中包括：内文出现的人名、地名和其他专名汉英对照表，内文作者及其著作汉英对照表，次经和伪经汉英对照表等，以及一些专有名词的索引。
2. 圣经难字读音和释义——按圣经难字的笔画排列，每个难字附有华语和粤语读音，以及该字的简要释义。
3. 彩色地图——附有多幅精美的彩色地图，加深读者对圣经事件的概念和认识。

# 略语表

## 一. 参考书目用词

| | | |
|---|---|---|
| **ch** | chapter（复数：chs）章 | |
| **ed** | edition, editor（复数：eds） | 版次／编 |
| **et al.** | and others | 及其他 |
| **etc.** | and so forth | 等等 |
| **f.** | and following（复数：ff.） | 及以下 |
| **LXX** | Septuagint | 七十士译本 |
| **NT** | New Testament | 新约 |
| **OT** | Old Testament | 旧约 |
| **p.** | page（复数：pp.） | 页 |
| **v.** | verse（复数：vv.） | 节 |
| **vol.** | volume（复数：vols.） | 册 |

## 二. 圣经书卷

旧约

| | |
|---|---|
| **创** | 创世记 |
| **出** | 出埃及记 |
| **利** | 利未记 |
| **民** | 民数记 |
| **申** | 申命记 |
| **书** | 约书亚记 |
| **士** | 士师记 |
| **得** | 路得记 |
| **撒上** | 撒母耳记上 |
| **撒下** | 撒母耳记下 |
| **王上** | 列王纪上 |
| **王下** | 列王纪下 |
| **代上** | 历代志上 |
| **代下** | 历代志下 |
| **拉** | 以斯拉记 |
| **尼** | 尼希米记 |
| **斯** | 以斯帖记 |
| **伯** | 约伯记 |
| **诗** | 诗篇 |
| **箴** | 箴言 |
| **传** | 传道书 |
| **歌** | 雅歌 |
| **赛** | 以赛亚书 |
| **耶** | 耶利米书 |
| **哀** | 耶利米哀歌 |
| **结** | 以西结书 |
| **但** | 但以理书 |
| **何** | 何西阿书 |
| **珥** | 约珥书 |
| **摩** | 阿摩司书 |
| **俄** | 俄巴底亚书 |
| **拿** | 约拿书 |
| **弥** | 弥迦书 |
| **鸿** | 那鸿书 |
| **哈** | 哈巴谷书 |
| **番** | 西番雅书 |
| **该** | 哈该书 |
| **亚** | 撒迦利亚书 |
| **玛** | 玛拉基书 |

新约

| | |
|---|---|
| **太** | 马太福音 |
| **可** | 马可福音 |
| **路** | 路加福音 |
| **约** | 约翰福音 |
| **徒** | 使徒行传 |
| **罗** | 罗马书 |
| **林前** | 哥林多前书 |
| **林后** | 哥林多后书 |
| **加** | 加拉太书 |
| **弗** | 以弗所书 |
| **腓** | 腓立比书 |
| **西** | 歌罗西书 |
| **帖前** | 帖撒罗尼迦前书 |
| **帖后** | 帖撒罗尼迦后书 |
| **提前** | 提摩太前书 |
| **提后** | 提摩太后书 |
| **多** | 提多书 |
| **门** | 腓利门书 |
| **来** | 希伯来书 |
| **雅** | 雅各书 |
| **彼前** | 彼得前书 |
| **彼后** | 彼得后书 |
| **约壹** | 约翰一书 |
| **约贰** | 约翰二书 |
| **约叁** | 约翰三书 |
| **犹** | 犹大书 |
| **启** | 启示录 |

# 度量衡单位换算表

## 圣经度量衡单位与英制、公制换算表

| 类别 | 和合本译法 | 折合英制 | 折合公制 |
|---|---|---|---|
| 长度单位 | 丈 | 6.07呎 | 1.85米 |
| | 肘 | 17.52吋 | 44.50厘米 |
| | 虎口 | 8.76吋 | 22.25厘米 |
| | 掌 | 2.91吋 | 7.40厘米 |
| | 指 | 0.73吋 | 1.85厘米 |
| 重量单位 | 他连得 | 66.10磅 | 30.00公斤（千克） |
| | 弥那 | 1.10磅 | 500.00克 |
| | 斤 | 11.52盎司 | 327.45克 |
| | 舍客勒 | 0.35盎司 | 10.00克 |
| | 比加 | 0.18盎司 | 5.00克 |
| | 季拉 | 0.02盎司 | 0.50克 |
| 容量：干量单位 | 贺梅耳 | 48.39加仑 | 220.00升 |
| | 伊法 | 4.84加仑 | 22.00升 |
| | 斗 | 1.92加仑 | 8.75升 |
| | 细亚 | 1.61加仑 | 7.30升 |
| | 俄梅耳 | 2.11夸脱 | 2.40升 |
| | 升 | 1.06夸脱 | 1.20升 |
| 容量：液量单位 | 罢特 | 4.84加仑 | 22.00升 |
| | 欣 | 3.17夸脱 | 3.60升 |
| | 罗革 | 0.53品脱 | 0.30升 |



## 英制与公制度量衡单位换算表

| 类别 | 英制 | 折合公制 |
|---|---|---|
| 长度单位 | 哩 | 1.6093公里（千米） |
| | 码 | 0.9144米 |
| | 呎 | 0.3048米 |
| | 吋 | 2.5400厘米 |
| 重量单位 | 磅 | 0.4540公斤（千克） |
| | 盎司 | 28.3500克 |
| 容量：干量单位 | 蒲式耳 | 36.3680升 |
| | 加仑 | 4.5460升 |
| | 夸脱 | 1.1360升 |
| | 品脱 | 0.5680升 |
| 容量：液量单位 | 加仑 | 4.5460升 |
| | 夸脱 | 1.1360升 |
| | 品脱 | 0.5680升 |

# A

## 阿爸
Abba
ā bà

亚兰语音译字，意即父亲，新约3处经文：马可福音十四章36节、罗马书八章15节、加拉太书四章6节，都以此来称呼神。

参“神的名称”1287。

## 阿比勒
Obil
ā bǐ lè

以实玛利人，管理大卫王的驼群（代上二十七30）。

## 阿伯
Oboth
ā bó

以色列人在旷野飘流期间安营暂居的一个地方，按以色列人的行程记录，是在普嫩之后，在以耶亚巴琳之前（民二十一10、11，三十三43、44）。虽然正确的位置不能肯定，有些学者认为该地就是死海以南33哩，在亚拉巴谷的维拜泉。

参“旷野飘流”842。

## 阿博拿
Abronah
ā bó ná

地名，临近以拉他，以色列人出埃及往迦南途中曾安营於此（民三十三34、35）。

参“旷野飘流”842。

## 阿道乃／主
Adonai
ā dào nǎi / zhǔ

希伯来语对神的尊称，有荣耀、尊崇、权柄之意。

参“神的名称”1287。

## 阿底拿
Adna
ā dǐ ná

巴哈摩亚的后裔，被掳归回后遵以斯拉规诫休了自己的异族妻子（拉十30）。

## 阿珥楠
Ornan
ā ěr nán

历代志上二十一章15节所记耶布斯人亚劳拿的别名。

参“亚劳拿”1862。

## 阿斐
Ophir
ā fěi

约坍的儿子，从亚法撒家系繁衍的闪的后代（创十29；代上一23）。

## 阿歌拉／街市
Agora
ā gē lā / jiē shì

参“街市”762。

## 阿谷
Akkub
ā gǔ

以利约乃七子之一，为大卫王的远裔（代上三24）。

## 阿荷拉，阿荷利巴
Oholah, Oholibah
ā hé lā / ā hé lì bā

以西结描述神子民不忠的寓言中，给予建都於撒玛利亚的北国及建都於耶路撒冷的南国的名字（结二十三）。她们是以色列这妇人的两个女儿，神收养了她们。这两个名字表明了两国对神和对於敬拜的基本态度。撒玛利亚（阿荷拉）拥有自己的帐幕，并设立了自己的敬拜圣所；耶路撒冷（阿荷利巴）则因拥有圣殿的权利而骄傲（二十三1-4）。

撒玛利亚对神不忠，犯了属灵的奸淫罪。她追求埃及诸神仍不满足，还要贪恋亚述的偶像和世俗的吸引——那展现在她面前的新亚述文化。古代近东的考古发现有足够的证明，如在亚述王撒缦以色三世（主前859-824）的方尖形黑石碑上，记有耶户对他的臣服。神审判了撒玛利亚的恶行；撒玛利亚的欲望成了她的毁灭之由，神把她交在亚述侵略者手中（二十三5-10）。

犹大不单没有从以色列吸取教训，除了奉承亚述，拜他们的偶像之外（例：王下十六10-18），更贪恋新巴比伦帝国（例：王下二十14-18），后又再转向前任的爱人（结二十三11-21）埃及（例：耶三十七，四十六）。因此，神要把她交在巴比伦手中，重重的惩罚她；这样，她就知道神公义的审判（结二十三22-35）。

以西结结束其寓言时，列举了神对两国的控诉（结二十三36-42）。神子民的罪是双重的，他们不单变节，脸无愧色，更在外邦的宗教礼仪中，献儿女为祭，两手染满鲜血的进入神的圣所，亵渎了圣所和安息日。跟着，以西结又再重述神对他们不忠的一些审判。神对阿荷拉和阿荷利巴的审判成了所有人的警告，使人知道圣洁的神不会容许任何形式的不忠行为（二十三43-49）。

## 阿何利巴玛
Oholibamah
ā hé lì bā mǎ

❶希未人亚拿的女儿，以扫的妻子（创三十六2、5、14、18、25）。她在以扫离开迦南往西珥之前，为他生了耶乌施、雅兰和可拉。

圣经其他地方列举以扫妻子的名单中，并没有阿何列巴玛的名字（参二十六34，二十八9），这引起了不少争议。这些名单上的分歧，可能是由於文士抄写上的混淆，也可能是由於阿何利巴玛婚后或某些特殊事件发生后，改了名字。无论她是否如一些学者建议的，与犹滴是同一个人，但她毫无疑问是“常使以撒和利百加心里愁烦”的其中一个（二十六34、35）。

❷从以扫所出的一位以东族长（创三十六40-41；代上一51-52）。

## 阿黑
Ohel
ā hēi

约雅敬的后人，也是大卫王的后裔（代上三20）。

## 阿卡巴湾
Aqaba, Gulf of
ā kǎ bā wān

红海北面两条支流其中向东的一条，位於现今沙特阿拉伯和西奈半岛之间，向北和东北方伸延。该海湾全长100哩，宽度为12至17哩不等；海湾北端的海港城市名以拉他（或称“以禄”），经上记载（申二8），以色列人在旷野飘流40年时，曾到过这里。所罗门王曾在以旬迦别港，派船沿阿卡巴湾南下至俄斐（王上九26-28）。

## 阿拉法和俄梅戛
Alpha and Omega
ā lā fǎ hé é méi jiá

新约用以对神（启一8，二十一6）和耶稣基督（启二十二13）的称谓。阿拉法和俄梅戛是希腊字母表首尾两个字母，类似的表达有“初”和“终”（二十一6，二十二13），“首先的”和“末后的”（一17，二8，二十二13）。

旧约也有相应的表达（参赛四十一4，四十四6，四十八12），强调神和他的儿子耶稣基督独特和信实的主权。对基督徒读者来说，这些称谓是极大的安慰和提醒，说明人类历史的始终，俱在永生神的掌握之中（参启一8：“是昔在、今在、以后永在的全能者”）。

参“神的名称”1287。

## 阿勒篾
Alemeth
ā lè miè

便雅悯支派境内的利未城市（代上六60），约书亚记二十一章18节又称为“亚勒们”，其故址即今之亚耳米废墟，在耶路撒冷东北约5哩。

参“利未人的城邑”893。

## 阿连
Oren
ā lián

犹大的后裔，耶拉篾的第三个儿子（代上二25）。

## 阿林巴
Olympas
ā lín bā

罗马教会的一名成员，保罗曾在信内提名向他问安（罗十六15）。

## 阿们
Amen
ā mén

希伯来语，意为“就是如此”或“愿其如此”，原出於一动词，表示肯定之意。有些圣经译本音译为“阿们”，也有译为“实在”或略而不译。由於旧约圣经常用“阿们”，以后基督徒在礼拜和宗教著作（包括希腊文新约）中均沿用不废。此词经犹太教徒、基督教徒和伊斯兰教徒使用而进入了世界各种语言，可谓是最广为人知的一词。

“阿们”的含义很广，其使用原不限作祷告的结语。其实，作祷告结语的用法在圣经中并无佐证，在古代宗教习俗中也不多见。“阿们”在旧约中出现30次，几乎全部表示一方赞同另一方所述的意见。例如申命记二十七章15至26节，记载利未人每宣读一项悖逆神之人必遭的咒诅，百姓均以“阿们”回应，如此共12次。同样，“阿们”也用於回应应许（耶十一5）、谢恩和赞颂（代上十六36），诗篇五卷中的四卷也均以“阿们”作结语（参诗四十一13，七十二19，八十九52，一〇六48）。旧约惟以赛亚书六十五章16节有两处特殊用法。此两处之“真实的神”原文为“阿们的神”，强调神是“实实在在”的，是完全可信靠的，是言出必行的。

“阿们”作为表示赞同的回应，在新约的使徒书信和启示录中仍沿用不辍，所以於祝颂（弗三21）、祈福（加六18）、感恩（林前十四16）、预言（启一7）、赞美（启七12）之后都用“阿们”。由哥林多前书十四章16节可知，某人於敬拜中向神称颂后，其他人回应“阿们”，表示赞同，也是一种参与；启示录七章12节前后都有“阿们”：前者是对启示录七章10节祈福的回应，后者是对赞美的表态，意即“这正是我们所赞美的”。对祈福和预言以“阿们”回应意即“实实在在，愿神成就”。

早期教会以“阿们”与耶稣基督相联系者见於新约两处。哥林多后书一章20节（参启一7）中的“阿们”差不多等於“是”的同义词：神藉耶稣向我们说“是”，应验了祂的应许；我们藉耶稣向神说“是”而将荣耀归与神。耶稣是这交流的中介。启示录三章14节用“阿们”作基督的名号，意在强调其可靠性，其道的可信性（参赛六十五16）。

值得注意的是，“阿们”在四福音书中的用法却与旧约、早期教会，以及其他犹太文献的用法不相同。除马太福音六章13节和马可福音十六章20节两处因经文存疑故不讨论外，其他共100处的“阿们”全出自耶稣之口，且都用在说话之始，而非之后。另在符类福音书（马太、马可、路加）中，原文用“阿们”之处，皆译作“我实在对你（们）说”；约翰福音还用了重叠或如“我实实在在对你（们）说”（约三3、5等）。这种独特用法，一以强调基督教导的权威性，二以指明基督身分的尊严性，即耶稣的道是统御万有的绝对真理。

*Klyne R. Snodgrass*

## 阿米
Ammi
ā mǐ

希伯来文，意即“我的民”。旧约向称以色列人为“神的民”。此名源出於神对摩西的应许：“我要你们为我的百姓（按：即“阿米”），我也要作你们的神”（出六7）。神称以色列民为“我的民”，显明以色列信仰上独特的个人本质，迥然有别於四周崇拜偶像的诸国。“阿米”一词充分反映神对其子民的爱和神对他们列

祖所作的允诺（申四37，七8）。该词还意味着神也要求以色列民以忠和信来回报祂的恩惠。然而，以色列民於忠信上却诸多反复，因此众先知再三警告他们对神当承担的义务。

先知何西阿的警告即是一例。何西阿先娶一淫妇为妻。他从自己的经历中看到了神与其子民的关系：神爱他的民，他的民却离弃他而在崇拜异神。何西阿以其子女的名字反映神对悖逆之民所持的态度。其儿子名耶斯列（何一4）。该名有两个意思：一是地名，是以色列王亚哈谋杀拿伯之处（王上二十一1-16），取此名意在不忘以色列史上这段可鄙的记录；另义是“神撒种”，显然是表达何西阿的希望：愿屡悖神意的以色列民迅速悔改归向神。次子取名罗路哈玛，意即“不蒙怜悯”（何一6）。这个名字表明神憎恶以色列民的悖逆，并将要转离他们。何西阿的第三子取名罗阿米，意即“非我民”（何一9）。这意味着神与祂子民的契约关系终止，神向他们宣告：“你们不作我的子民，我也不作你们的神”（何一9）。然而先知何西阿对未来并不绝望，他预见到光明的前景：以色列民悔改，神与其民重修旧好，恢复契约关系，神将说：“你是我的民（阿米）”，以色列民也说：“你是我的神”（何二23）。

## 阿摩司

Amos

ā mó sī

主前八世纪的一位先知。关於这位列於“写作先知”之首的阿摩司，其事迹只传诸於阿摩司书，其他文献均无所见。从该书知道，阿摩司是一位牧人，因受神的启示而说预言；地点是在耶路撒冷南10哩的提哥亚村（摩一1、2）；时值南北朝，南国犹大王乌西雅，北国以色列王耶罗波安二世在位期间。据阿摩司在异象中所见，神谴责不义者和拜偶像者声色俱厉，出言如狮吼；对其子民犯此罪者斥责尤切。阿摩司书很少言及作者自己的行止，仅可知阿摩司布道之地不出伯特利。该城属以色列，在耶路撒冷以北仅12哩，适处南北国的交界地带。耶罗波安一世特设圣所於此以示与南国圣城耶路撒冷分庭抗礼之意。阿摩司预言以色列必遭蹂躏，其王必被刀杀。伯特利的祭司亚玛谢为此而指控阿摩司是“叛徒”，并叫他滚回犹大说他的预言去。阿摩司从容回答说他“原不是先知……是牧人，又是修理桑树的”（摩七14）。阿摩司显然对世间权势无所畏惧而只知敬畏神；他对穷人受权贵压榨之苦似深有体会；他不屑去与那些早已冷淡的职业预言家为伍。他的书反映了一个质朴牧人的生活背景（摩三12），然而他的话却具有万军之主耶和华所赐予的权柄，诸如“愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔”（摩五24），真可谓斩钉截铁。阿摩司的书既是警诫，也是号召，号召个人和社会向神认罪，恢复对唯一真神的崇拜，再度奉行使犹大人立国致胜的规约。

*Walter R. Hearn*

参“阿摩司书”4；“先知，女先知”1723。

## 阿摩司书

Amos, Book of

ā mó sī shū

先知阿摩司的著作。旧约中的先知著述向有“大先知书”和“小先知书”之分，阿摩司书属后者。所谓大小之分是按篇幅长短的分类，与内容无关。圣经记载神宣谴不义、压迫、伪善的著作，当以阿摩司书最淋漓尽致、气势磅礴。该书所记，主要是先知阿摩司於主前八世纪在北国圣城伯特利宣讲的预言。

### 作者

书中宣讲信息的人是阿摩司当属无疑。阿摩司是犹大国耶路撒冷以南之提哥亚村的牧人兼园丁（所谓“修理桑树的”）。他得到神启示要审判以色列的信息，便越过边界来到伯特利城宣讲神谕。关於先知其人其事的全部材料，我们只能得之於这卷阿摩司书（摩一1、2的前言、七10-15的纪实，以及写作风格和行文的字里行间所反映的情况）。

至於这篇预言是否阿摩司亲笔所记，答案就很不一致了。固然也有人质疑阿摩司的作者身分，但并无证据说明该书是他人所作，所以尚不能成说。一说以为这些信息是经过长时间的口传之后方形诸於文的。不过从希伯来原文的严整格局来看，绝不像口传拼记，加之那亲述的语气和情怀激昂的表述，均说明是阿摩司在伯特利宣教之后，便立即把大部分预言记述成文了。

另一说以为阿摩司书的异象（摩七1-9，八1-3，九1-4）是阿摩司北上宣教之前已写成了，神谕部分（一至六章）则记之於宣教之后；至於两部辑成一书的时间则在更后期，可能是在被掳巴比伦期间或以后所成，部分内容也於此时编进书中。但其他先知书如以西结书、耶利米书等，都有“异象”与“神谕”两部分，学者却没有将它们划分为二书。况且，阿摩司书的内证也否定此说。阿摩司书这两部分的重点是相同的。无论是异象（摩七1-3）还是神谕（摩五1-7），均显示先知是要代以色列民向神请罪说项。

关於阿摩司书基本为先知阿摩司所写一事，目前已无异议，但以为其书总有若干片断为后人插入者仍大有人在。他们认为文内数处的赞颂词（摩四13，五8、9，九5、6）即为后人所加入的。但是，上指所谓加插部分，并不一定是阿摩司时代的先知所不能言者。神对其子民中悔罪者至诚至爱的赐福和对冥顽不化者的谴责宣判，常是交错发生的，这样的宣谕自始便是以色列众先知预言的特点。

还有人质疑那段弥赛亚复兴的预言应该是在被掳归回之后所写。其实，阿摩司於被掳前提及“大卫倒塌的帐幕”（摩九11）是完全可能的，因为自国分南北以后，王国衰象已显，神的仆人如阿摩司那样敏感时势的人，感怀家国的抒发是绝非不可能的。

### 写作年代

据前言可知，阿摩司作此预言的年代是当犹大王乌西雅，以色列王耶罗波安二世在位期间（一2），算来应该是主前792与740年之间。书中内容也与这个时期以色列情况相符。只是在这个年代范围内阿摩司的先知职事究竟起於何年、止於何年，却难予考定。阿摩司得神默示是在“大地震前二年”（摩一1），另一处可能提及同一次大地震的经文指出大地震是发生於“犹大王乌西雅年间”（亚十四5）。今考古学家已在夏琐找到了曾经发生地震的证据，年代约为主前760年。再者，阿摩司在预言中描述了一次日蚀的景象（摩八9），经推算，那次日蚀当发生在约主前763年。此外，乌西雅王曾於后期因患大麻风不能亲政，遂委数人共摄政事（代下二十六21），故谓犹大王乌西雅在位（摩一1）应在早期。由此可以确定阿摩司事奉时间不会早於主前750年。

阿摩司作此预言之后，以色列即遭受了亚述王提革拉毗列色三世（主前745-27）率大军入侵的劫难，阿摩司虽然已预言以色列人快将被掳，且要被掳到“大马色以外”的地方去（摩五27），但并未提到入侵者是亚述人。看来，阿摩司并未特别想到亚述兴於东方，而只是预料以色列人拜偶像，行诡诈所必将招致的后果。综上所述，便可顺理成章地把阿摩司开始在伯特利宣道的年代定在大约主前760年，即乌西雅和耶罗波安二世在位的中期。至於伯特利宣道持续了多久则尚难断言，按常理揆度，恐怕也就是数月之间的事。

### 写作缘起和对象

阿摩司先是在耶路撒冷以南的山上牧羊，神召唤他说：“你去向我民以色列说预言”（摩七15）。阿摩司对北方那些较都市化的地区并不陌生，也许因他多次往那里贩羊毛和水果；但也可能那里泛滥的异神崇拜和社会不义是他在这次奉召宣道时才领略到的。不论如何，他的著作不仅显示了他本人朴素的犹大乡野背景，也为了解北国以色列的宗教和社会环境提供了第一手材料。他的预言虽然主要是针对以色列人发的，但也谴责了犹大人的罪孽，预言犹大首都耶路撒冷必遭焚毁（摩二4、5）。有数处预言是直接指摘以色列国都撒玛利亚的居民。看来阿摩司对这个都城也很熟悉。先知可能曾有从伯特利赴撒玛利亚之行，也可能从撒玛利亚城民的讲说中得知那里淫风靡俗之炽。阿摩司可能是

趁著撒玛利亚居民来伯特利礼拜，直接向他们宣讲了预言。

## 背景

主前八世纪在以色列史上是一个极为重要的时期。这同一民族的两个王国，同时经历了继所罗门时代以后又一次的经济繁荣；然而与经济形势相对的却是宗教的堕落。这是消弱国民内聚力，使社会机体渐趋腐败的重要因素。新生的富人阶层从经济繁荣中大获其利而趋向豪富；穷人则每况愈下而趋向赤贫。

主前803年亚述王亚大得尼拉力三世兵占叙利亚大马色城，不啻是给以色列拔除了一大外患。叙利亚的销声匿迹使以色列得以在约阿施王的治下扩张其领土（王下十三25）。当时，连跃跃西侵的亚述也稍敛其锋。以色列和犹大两国终於摆脱了连年战争，得到了休养生息的机会，各自可顾及自己的内部事务了。

主前793年约阿施之子耶罗波安二世即位为以色列王，他的统治持续到主前753年；而从主前792至740年犹大王为乌西雅。此二王所控制的领土至少在面积上已可与所罗门王国相提并论了。他们通过扩大贸易和向属国索贡征赋而暴富起来。

考古资料也显示了两国实业的发展境况，如底壁城的印染业即十分可观。从撒玛利亚还发掘出大量象牙镶嵌物，证实了阿摩司对京城穷奢极欲的描述如“你们躺卧在象牙床上”（摩六4）等确非浮言。撒玛利亚有双层城墙，十分坚厚，城中耶罗波安的王宫更是巍峨耸立。

不料，这兴盛繁荣的时代却使社会的隐疾日渐深重。富豪阶层对穷人的压迫不仅威胁着一个民族的团结，神的律法也不断遭到破坏。阿摩司痛斥富人对穷人的无情榨取（摩五11-13，八4-10），警告他们因悖逆神的律法必难逃神的惩罚。以色列国家不仅社会罪孽深重，背弃神约，更敬奉异教。迦南宗教的影响渗透以色列国中。从撒玛利亚宫内的府库发掘出大量陶片（是记载出入库的账目），上面记录的许多希伯来人名都冠有“巴力”字样（巴力是迦南宗教的主神），可见异教之风极盛。

尽管隐疾侵渐，已入膏肓，全国上下却沉浸在虚假的乐观之中。一位与阿摩司同时的先知提及当时的人对於神惩在即的警告的回应是：“你们不可说预言；不可向这些人说预言，不住地羞辱我们。”（弥二6）阿摩司发现人们还在向往“耶和华的日子”（摩五18），便设法纠正他们的误解说：按经上的预言，耶和华的日子来临之日，就是一切罪人受审之时。

就在这歌舞升平之际，一个立刻兑现的惩罚旋即临到。亚述既巩固了自己的地位，便立刻恢复其扩张政策。在提革拉毗列色三世（主前745-727）的领导下，亚述人赢得了称霸世界之势。终於，因内部纷争而人心涣散的以色列遭到了亚述王撒缦以色五世的攻伐。不久，於主前722年，撒玛利亚沦陷。当亚述大军席卷以色列之时，许多曾嗤笑阿摩司警告的人必会纪念那一位曾向他们大声疾呼的先知。

## 写作目的和神学教导

阿摩司作预言的主旨是在深切谴责当时以色列违弃神约的恶劣风气。神首先赐予亚伯拉罕的应许（创二十二15-18），又在整个旧约一再宣告的应许之约，阿摩司书虽没有明显的提及，但显然渗透在全书的信息中。阿摩司坚持约的精义，并强调顺从是领受恩福的必备条件。

阿摩司举目四顾，处处是悖逆与伪善。阿摩司最基本的训诲之一，就是表面谨遵教法教规而内心悖逆神意的伪善是人类之大恶。律法中有很多诫命，其旨都在灌输爱神与爱人的精神（出二十三1-13）。然而阿摩司时代，律法的社会准则却被那些讲究宗教礼法仪式的富人恣意践踏。在阿摩司看来，背弃神的本意而恪守宗教上的繁文缛节是罪行之一（摩四4）。不容讳言，宗教也可堕落成罪孽的渊薮和亵渎神意的工具。

阿摩司指出以色列的悖逆和伪善将招致全国性的灾难，因此他的预言为的是以厄运将至告诫全民。他指出，无论是以色列还是犹大，抑或是其他民族，都要为凌弱虐善之行（摩一3至二3）受到神的惩罚。非以色列民为他们的社会罪孽在历史上已屡受神的惩罚。据阿摩司所见，律法的精神已超越民族界线而有遍辖万民之力。在这统御万民的道德律法下，人人要对神负责，人人要因自己侵害他人之罪而接受神的惩治。

阿摩司时代的犹太人均认为他们的民族会在先知所预言的“耶和华的日子”独享福祉，但阿摩司指出，那个日子正是一切罪人蒙受审判的日子，犹太人也绝不例外。

阿摩司的信息不是只有谴责，他也宣告大卫王国的重建，在弥赛亚治下安享太平（摩九8-15）。大卫王国与弥赛亚国度的关系可见於神赐予大卫的应许（撒下七8-16）。列国要服在律法和神的审判之下，同样，归向神的列国也得享神应许的福祉（摩九12）。

阿摩司书在论及神的本质时，最清晰明确地突出了神的主权和公义。神统御万国的民（以色列周围的民可以为代表），并一一审判他们（摩一3至二3）；神也驾驭自然界，管理宇宙万物（摩四13，五8，九13、14）。神的公义绝不允许祂的律法任人违犯而不加惩治。这公义也保障信靠神的以色列民的希望必会实现。神的公义使祂信守自己的诺言，使以色列民作为一个民族长存於世（利二十六44、45）。

当那世界局势多变，国家临难之际，阿摩司宣告有挽救危亡的可能性；但他写到那败坏的世风和冷酷麻木的人心时，笔调是忧伤而沉重的，似乎他已看不到任何逃避厄运的希望了。

阿摩司书鲜明的对比和生动的刻画，使人读之历久难忘。书中所写当时人的罪孽在今日社会和个人生活中仍相当普遍。人类之间的相凌相虐在二十世纪的今日和主前八世纪的阿摩司时代仍无分别。

今日读阿摩司书，应当注意先知所强调的如下各点：罪必有报；义务与权利并行；神的信实；将来的盼望（这盼望已通过今日的教会部分体现出来）。

书的笔调也许过於晦暗低沉，须知先知於彼时所见就是这样一幅景象。他是目睹一个民族因背弃神约正自趋毁灭。不过，阿摩司的眼睛却透过以色列国黑暗的前景而看到了一个新王国的兴起。这是一个和平、公义的王国，在那里，神的民将亲身领会神所应许的一切如何逐一实现。



## 内容提要

**前言**（一1）

先知自称为一牧者，寓有为歧路亡羊指点迷津之意，这也就是全书的宗旨。

**神谕**（一2至六14）

先知首先阐述神的大能和权柄，在历史上审判列国（一2）。

**一．对列国的宣判**（一3至二3）。先知由远而近，先向大马色宣判，依次列举各民的受罚，矛头逐步指向以色列。可以想象，以色列民必先自欣庆神对各国的审判，待阿摩司遽然指出以色列民相同的罪愆时，必使他们大为震动。

1.大马色——她是叙利亚京城，地处以色列东北，是叙利亚宗教和政治中心。哈薛（主前842-806）在大马色称王后，曾屡屡兵犯以色列。叙利亚人强犯他人之国，对以色列百般践踏（王下十32、33，十三3-5、22-24）。在基列领土上，叙利亚将以色列军队消灭殆尽，直如“禾场上的尘沙”（王下十三7）。阿摩司谓叙利亚人“以打粮食的铁器打过基列”（摩一3）即指此役而言。阿摩司预言叙利亚自己必国破人亡，被徙至基珥；显然，阿摩司认为基珥才是叙利亚人的老家（摩九7；参王下十六9，可见预言的应验）。

2.迦萨——迦萨是巴勒斯坦西南的一座非利士城市，也代表整个非利士。非利士有5座大城，先知也提及另外3城的遭遇（摩一8）。是时第五城迦特已被哈薛所占（王下十二17）。非利士人过境侵袭其邻国以色列和犹大，掳其民为奴（摩一6）。这些罪孽终使他们受到惩罚。

3.腓尼基城推罗——推罗地处地中海边，其南为以色列，东北为大马色。推罗也如非利士诸城，由於腓尼基人侵略以色列并劫掳其民为奴，而遭受了毁灭的惩罚。

4.亚扪——亚扪是以色列东南近邻，也因罪而得惩。先知所指的暴行（摩一3），显然是亚扪人北侵以色列领土基列的多次兵犯之一。

5.以东——以东在死海南缘，曾常年

为患以色列。以东之害在旧约记载中已屡有訾议。阿摩司指出以东人对其“兄弟”百肆凌虐，毫无怜悯（摩一11）。这“兄弟”二字突出了以东之罪的社会本质。

6. 摩押——摩押也是以色列诸邻之一，其罪在於制造了一次有名的灭尸事件（摩二1-3）。

**二．对犹大和以色列的宣判**（二4-16）。是时，犹大和以色列虽已息兵罢战，但自国分南北以后，其深仇大怨尚未消弭。阿摩司指斥犹大国违弃神的律法，并预言耶路撒冷必遭焚毁。

阿摩司对以色列的宣判，篇幅最长。他历数以色列的伦常罪行，断言以色列殊不比周围异民稍佳，必承受同样的惩罚。以色列也参与贩卖人口的勾当，恰如某些异民所为。他们把穷人拿来抵债，迫他们终生为奴（摩二6）。摩西律法规定典押他人衣被不可逾夜，因为那是穷人仅以蔽体御寒之具（出二十二26、27）。然而以色列的富人竟身披“人所当的衣服”去参加宗教圣典（摩二8）。阿摩司一再向以色列人提及神向他们所赐的种种恩惠（二9-11），但是以色列人却负恩干罪，因此，神的惩罚已势不可挡（二12-16）。

**三．对以色列人的谴责和警戒**（三1至六14）。 阿摩司训诲以色列人以因果相承之理（三1-8），足见先知的预言必实现。所谓狮吼必欲捕食，人惧必因警号，灾祸之降，必示神惩。耶和华已将以色列的厄运示於先知，阿摩司只有奉命宣告。

阿摩司戏剧性地召埃及和亚述来作见证，似乎连这两个残忍暴戾的元凶在以色列的罪孽面前都有触目惊心之感（三9、10）。神惩之后所余者只有残骸（三11、12）。惩报所降之处，祭坛崩裂（三14），华屋坍塌（三15）。前者象征宗教上的悖逆，后者象征诱人堕落的财富。

阿摩司痛斥靠榨取穷人血汗而换来的糜烂生活（四1-3）。那些为追求享乐而促使丈夫苛刻压榨穷人的豪门贵妇，被阿摩司讥为“巴珊母牛”（按：巴珊母牛以肥腴著称），意谓她们迟早要被人当作牲畜来恣意凌辱。先知还嘲讽那些到伯特利献祭敬神的以色列人徒增罪孽（四4、5）。

阿摩司以第四章其余各节追述以色列人往昔所经历的惨剧：饥荒、大旱、瘟疫、城毁人亡等，旨在让以色列人重温历史的教训，以期他们回心转意，但他们仍不悔改。先知警告以色列人说：“以色列啊……你当预备迎见你的神。”（四12）阿摩司於该章最后以赞美诗一首颂扬神的大能（四6-13）。

第五章以一首挽歌开始，似乎以色列人已经死亡（五1、2）。以色列面临危亡而呼救无人，他们的军队已遭毁灭（五3）。他们唯一可赖以求生的是寻求神：“你们要寻求我，就必存活……。”（五4-6）这个国家正徘徊於生死的歧路上。然而膜拜偶像只能自我麻醉，挽取虚幻的希望（五5）。先知呼吁以色列民寻求真神后，又再次颂赞神的大能（五8、9）。

阿摩司尽管给以色列人指出求生之门，但他所目睹的仍是一片灰暗（五10-13）。刑名败坏，邪恶横行，苛捐和高利剥夺穷人。这种不公义的风气只有当人们“恶恶好善”（五15）的良心发现时，方可涤荡一尽。但惩邪罚恶之日已指日可待了（五16、17）。

以色列人充满了伪善，他们说期待耶和华的日子。但阿摩司说那日将是审判他们罪行的日子。神决不悦纳他们虚伪的祭品和空泛的颂扬，神要的是“……公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔”（五18-24）。以色列民自出埃及的日子已是冥顽不灵，事奉异神。万军之神将使众异神偶像和膜拜者一起远掳他乡（五25-27）。

以色列的豪富权贵志得意满，以为有享不尽的富贵安乐；犹大的上层也同样骄恣无恐（六1）。阿摩司叫那些沉缅於虚幻之乐中的人左右看看甲尼、哈马、迦特这3个灾祸临头之邦的惨况。以色列也许以自己未遭此难而沾沾自喜。然而当惩罚之日来临。那些权贵中之首富将首先被掳（六2-7）；劫后余生者将寥寥可数。他们那时才会明白这是神的惩罚（六8-11）。以色列人在作愚不可及的事反而自以为得计，他们实在是自己欺哄自己（六12-14）。

**异象**（七1至九10）

阿摩司讲述神向他3次显示异象，以此来传达神的启示。

**一．以色列必亡**（七1-9）。 第一次所示异象有3景。第一景为天降蝗灾，经阿摩司祈求神发怜悯而收回成命（七1-3）；第二景为大火澜天，行将吞没一切又经阿摩司祈求而得免（七4-6）；第三景为神手持准绳立於墙上，这准绳意味着神为其民所定的法则，为前2景所无，然而民却不以神的准绳为意，灾祸遂不可免（七7-9）。

**二．历史的插曲**（七10-17）。 阿摩司以准绳的异象，指明拜偶像的邱坛、以色列的圣殿、耶罗波安的宫殿将一起变为荒场废墟。阿摩司因说此预言与伯特利的祭司亚玛谢发生冲突。亚玛谢向以色列王耶罗波安控告阿摩司为叛徒，并要先知滚回犹大国去。阿摩司宣布他耻於和那些专职先知为伍，并求再报以色列必亡的预言中特别提及亚玛谢一家面临的厄运。

**三．果子熟了**（八1-4）。 在第二次异象中，阿摩司看见一筐熟透了的果子，或称“夏果”。希伯来语“夏果”与“结局”一字相似，意味这个国家受惩罚的时刻已到。这“熟透”实际上就是道德上“烂透”之意。试看，贪婪的商人等不得圣日结束就急不可耐地向穷人榨取，使用诡诈的天平，以次充好，骗取典当等手段层出不穷。当城陷人亡之日，节期就要变为忌日，饥荒来临，不是因肚腹饥渴、无食无水，而是灵魂饥渴却寻不着神的道。那时，连最强壮的青年人也要跌倒在地了。

**四．圣殿塌毁**（九1-10）。 第三个异象是：当人们拥挤在伯特利的圣殿作虚情假意的敬拜时，神却突然使殿坍坛崩，人们企盼庇护之所成了葬身之地。殿外的人也难逃厄运。当死的，纵可入地、上天、下海（九1-4），也逃脱不了神的惩罚。先知在记叙异象之后，又献上一首赞美诗，颂扬神的大能（九5、6）。

阿摩司书九章7至10节既是本书最后的谴责，又是希望篇的序曲。阿摩司指明，以色列人在神的心目中并不比其他任何民族优越。神不是把以色列民领出了埃及吗？是的。但神也同样领非利士人出迦斐托，领亚兰人出基珥。出埃及的特殊意义已被以色列人的罪恶完全抹煞。为此之故，一切恶类也必毁灭殆尽，只有坚信不渝的余民可以幸存。



这“余民”的概念在主前八世纪众先知的教诲中（参赛六12、13；弥五7-9），是一个极重要的概念。它来自神的应许：神曾应允以色列民因赐予族长的应许必保存他们的后裔（利二十六44、45）。阿摩司在预言中宣布，以色列民必遭其他民族杀戮，有如筛谷：那不敬虔的“糠壳”将被扬弃，属神的“谷粒”则被保留下来。

**以色列的希望**（九11-15）

希望之光贯穿着结尾4节，由一系列动人心魄的美妙比喻谱写而成。

**一．修复大卫的帐幕**（九11、12）。 这是第一个比喻。一个毁圮於内在的腐败和外在威胁的王国正从瓦砾中复兴起来，重过昔日的光荣。这新大卫王国无比兴盛，将包括信神归主的万邦万民。

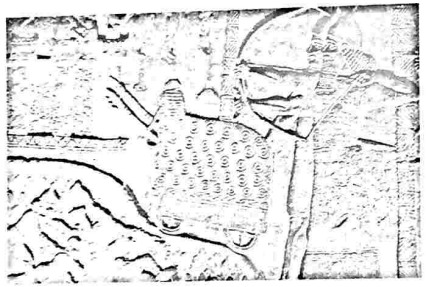
在新约中，雅各曾征引此段来说明主已应允异邦归服於神（徒十五16-18）。使徒行传的用语稍异於阿摩司书，因为所依据的是旧约的希腊语译本，即七十士译本。所谓奉神名为圣的“万国万民”，不仅是地理上的国家概念，也是指各个国家、各个民族中与神保持密切关系的人。雅各从阿摩司预言中领悟出外邦人必归入神国的道理；这国远比世俗的王国雄伟博大。而今这预言部分已在基督教教会中应验了。

**二．恢复以色列的荣宠**（九13-15）。阿摩司以意义深远的比喻作为这部预言书的结束语。他描述了未来王国承福沐祉的盛景。以色列要重蒙恩宠，要脱离当年阿摩司所指斥的晦暗而重享光明。神学家对这段预言有不同的了解。一说以为阿摩司所预指的是后来基督教会所享的盛况，那么这个以色列便应指属灵的以色列；另一说则以为预言所指是基督於千禧年再来时显现於地上的盛景。“新造天地”这一概念也可见於圣经别处（例：罗八20-22）。弥迦描述现实的耶路撒冷的重建（弥三12至四2），其用语酷肖阿摩司书（参弥四3、4）。以阿摩司最后的预言指基督再临时带来的复兴似更贴切。总之，不论如何理解，“余民”必包括耶稣基督的信徒，且神的恩惠必加於神国中每一分子。

*Thomas E. McComiskey*

参“阿摩司”4；“预言”2179；“先知，女先知”1723；“以色列史”2077。

参考书目：R. L. Honeycutt, *Amos and His Message*; C.F. Keil, *The Twelve Minor Prophets*, vol. I, pp.233-336; G.A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, vol. I; N.H. Snaith, *Amos, Hosea, and Micah*; J.D.W. Watts, *Vision and Prophecy in Amos*.



提革拉毗列色出征图(尼尼微的浅浮雕)

## 阿抹
Omar
ā mǒ

以利法第二子，即以扫的孙儿，亚伯拉罕的后裔（创三十六11、15；代上一36）；他是一名以东人的族长。

## 阿拿尼
Anain
ā ná ní

大卫的后裔以利约乃的七个儿子之一（代上三24）。

## 阿南
Onam
ā nán

❶西珥的孙儿，朔巴的第五子（创三十六23；代上一40）。

❷耶拉篾与亚他拉的儿子，犹大其中一族的祖先（代上二26-28）。

## 阿尼安
Aniam
ā ní ān

拿弗他利支派示米大之子（代上七19）。

## 阿尼色弗
Onesiphorus
ā ní sè fú

保罗在以弗所被囚期间，一个殷勤服侍他的基督徒。保罗被押解至罗马后，阿尼色弗又热心地跟了去，继续在那里服侍他（提后一16）。保罗在提摩太后书中，曾提名向阿尼色弗及其家人问安（提后四19）。

## 阿尼西母
Onesimus
ā ní xī mǔ

一个奴隶，保罗曾为他写信向腓利门求情。他是腓利门的奴隶，偷取了主人的财物后就逃跑了。保罗在给歌罗西教会的书信中，提到推基古与阿尼西母是带信的人（西四7-9），这显示阿尼西母是从歌罗西出来的。保罗认识了阿尼西母之后，就引导他悔改，归信主，并与他建立了亲密的友谊（门10）。保罗在捆锁中，本想把阿尼西母留在身边，因为阿尼西母对他极其忠心（在希腊文里，阿尼西母的意思是“有益处”）。然而，保罗还是打发这奴隶回到主人那里去，也相信腓利门会接纳这逃走的奴隶，看他为主内的弟兄，保罗也答应腓利门，把阿尼西母亏欠他的归在他的账上。

有些学者认为阿尼西母，就是伊格那丢给以弗所教会的信上提及的监督，但这似乎并不可能；又有些人说他是提摩太后书一章16至18节的阿尼色弗。

参“腓利门书”406。

## 阿挪
Ono
ā nuó

沙麦所建便雅悯支派的一个城镇（代上八12）。在被掳归回的时候，部分阿挪的居民跟随所罗巴伯返回巴勒斯坦（拉二33；尼七37）。这地区又称为阿挪平原（尼六2）和匠人之谷（十一35）。阿挪就是约帕东南面7哩以外的阿纳村。



## 阿伽皮／爱
Agape
ā qié pí / ài

一个希腊词的音译，出现於新约，应指“爱”或“爱筵”。

参“爱”28。

## 阿撒细雅
Azaziah
ā sā xì yǎ

何细亚之父。何细亚是大卫王统治时期，管理以法莲人的首领（代上二十七20）。

## 阿撒泻勒
Azazel
ā sā xiè lè

希伯来词语，见於利未记十六章8、10及26等节，其始源及语义均不详。鉴於圣经及圣经以外的资料不足，对阿撒泻勒的解释也不一，大致可归纳为以下4种：

1.代罪羊。有人认为是指赎罪日的代罪羊。这看法不能成立，因为利未记十六章10节及26节均说，那羊要归与阿撒泻勒。

2.地名，指代罪羊被送去的地方。这是许多犹太学者的观点。他们认为阿撒泻勒是指某处悬崖峭壁，代罪羊即从那里被扔下去。另一些人则认为该词意为“旷野地方”。

3.指一种状态或一个抽象的地方。有人认为阿撒泻勒的希伯来字根为“离去”、“移开”之意，故可解释为“完全解脱”、“彻底除去”或“与外界隔绝”。那只羊被“送到旷野去，归与阿撒泻勒”（利十六10），可理解为“送进一个非存在的境界，被彻底的除去”。这种看法更加强了赎罪的概念：一切罪均归为无有，全被彻底除去了。所以，把羊送走，是一个象征性行动，是一个仪式，表示神除去了人过去的罪。

4.魔鬼的名字。代罪的羊是被送到魔鬼那里去。许多现代学者都接受这种解释。他们从次经《以诺书》里找到依据：在《以诺书》里，阿撒泻勒是沉沦天使的首领，专迷惑人类。故他是一个恶灵，人类的罪都归於他。这样，一只羊献给耶和华，另一只归给这个恶灵。有人更以为这个恶灵正是撒但。

## 阿散
Azzan
ā sǎn

帕铁的父亲，属以萨迦支派。帕铁被挑选帮助以利亚撒和约书亚分配应许地（民三十四26）。

## 阿沙利安
Assarion
ā shā lì ān

泛指价值极小的钱币，犹言“角子”（太十29，和合本作“一分银子”）。

参“钱币”1182。

## 阿斯尼
Ozni
ā sī ní

阿斯尼为以斯本的别名，其后裔称为阿斯尼族（民二十六16）。

参“以斯本#1”2093。

## 阿苏巴
Azubah
ā sū bā

❶示利希的女儿，犹大王约沙法的母亲（王上二十二42；代下二十31）。

❷迦勒的发妻，为迦勒生了3个儿子（代上二18、19）。

## 阿西利斯神
Osiris
ā xī lì sī shén

参“埃及”12。

## 阿辖
Ohad
ā xiá

西缅的儿子（创四十六10；出六15）。

他的名字并没有列在民数记二十六章12至14节的名单上。

## 阿鲜
Ozem
ā xiān

❶耶西第六个儿子，希斯仑的后裔（代上二15）。

❷耶拉篾与发妻所生的第四个儿子（代上二25）。

## 阿月浑子/榧子
Pistachio
ā yuè hún zǐ / fěi zǐ

参“食物和调制方法”1414；“植物（阿月浑子）”2292。

## 埃及
Egypt
āi jí

埃及成为了上演圣经故事的舞台，故此意义重大。亚伯拉罕在此度过饥荒。其曾孙约瑟在埃及被卖为奴，以后青云直上，担当了如同今天的宰相高位。经过约瑟的说项，雅各和其他居住在耶路撒冷的希伯来家族纷纷迁居到歌珊东部的三角洲地区，但不久又遭遇饥荒。开始时，以色列人与埃及人相处尚称融洽，以后以色列人则沦为奴隶。他们只得向神哀求，神遂向埃及人施行“十灾”，以色列人终於得赎。其后40年，他们在埃及的西乃飘流，领受神的律法、建造会幕的细则，以及祭司和献祭的规例。

耶路撒冷於主前586年被毁后，一群犹太人强行使耶利米跟他们一起往埃及（耶四十三5-7）。在两约之间时期，他们人口渐多，逐渐忘记了他们的希伯来文。主前250至150年，犹太人在亚历山太将旧约译成希腊文（七十士译本），成为初期教会，尤其是在耶路撒冷以外之信徒的圣经。

新约开始之时，约瑟、马利亚和耶稣为逃避大希律的杀害（太二13-23），逃到埃及。在某些地方，希伯来和埃及的历史互为关连，例如：示撒一世是在罗波安时代入侵耶路撒冷（王上十四25-28）。

### 地理

埃及大得尼罗河的恩泽，没有尼罗河，埃及就不可能存在。从远古时代开始，每年尼罗河两岸泛滥时，总会堆积一层极薄又肥沃的淤泥。沿河流域的肥沃土壤，跟河谷中延绵无尽的贫瘠土地形成强烈对比。沉积而成的土壤得到尼罗河浇灌。沿地中海岸一带的土地每年只得雨6至8吋，在开罗不足2吋，更南下的土地雨量更少，可见尼罗河对埃及是多么重要。

尼罗河流域如同一个管子，两侧有岩壁阻隔，南端则有大瀑布堵塞，有6处地方由於河床中堆积乱石，河流无法开出一条畅通的河道。在开罗和阿斯旺之间，尼罗谷绝壁的宽度由10至31哩不等。但沿这流域的耕地只有6至10哩宽，阿斯旺附近之地的宽度则窄至1至2哩。以面积计，可耕地仅约5,000平方哩。

但是埃及不仅止於一个流域，她也是个三角洲。千万年来，开罗以北的饼状地区也受到尼罗河的淤泥沉积。三角洲自北至南长约125哩，自东至西宽约115哩。人烟最稠密的是南区，为古埃及人提供了大约5,000平方哩的农田，使河谷与三角洲的可耕地总面积达到10,000平方哩，面积跟美国马里兰州相若。

尼罗河以西有一连串的绿洲，其中最大的是发雍，位於开罗西南约70哩。处於发雍绿洲中心的是加龙湖，今天所涵盖的面积约90方哩，约17呎深。四周是幅员约50万亩的良田。

古埃及的疆域从地中海伸展至开罗（上埃及），长约125哩，从开罗达至阿斯旺（下埃及）长约600哩。全盛时期，埃及所控制的河谷，从阿斯旺的第一大瀑布向南直达第四大瀑布（努比亚）。从地中海岸起向南，其疆域总达1,100哩。

尼罗河流域的沃土是埃及的最重要资源。古代的农民在这些沃土上栽种大麦、小麦、粒小麦等谷物。洋葱、韭葱、蚕豆、扁豆等，均是常见的菜蔬。种植较多的水果计有枣椰、无花果和葡萄。油多从蓖麻和芝麻榨取而成，较少像地中海一带的人从橄榄提炼。亚麻植物可制成衣料。家畜包括有牛、绵羊、山羊、猪、驴和马等。

丰富的石矿是埃及另外一个重要资源。尼罗河与红海之间的花岗石山，雪花石矿床和其他精致石块也在此区发现。阿斯旺以南耸立著努比亚花岗山。在阿斯旺的色弗尼采石场，以出产坚硬耐用的红花岗石闻名於世。在努比亚山脉，金的蕴藏量相当丰富，在尼罗河以东的山中已经找到含金的石英矿脉。在大部分重要的历史时期，埃及人控制了铜和绿松石。在远古时代，努比亚出产了一些木材，用以制造驳船，以便运输沉重的石料建筑金字塔、庙宇和其他宏伟的建筑物。

尼罗河本身是一条全天候的航道。人们尽可随流北飘，或者乘北风逆流而上（每小时流速3哩），向南航行。事实上，尼罗河正是古埃及大道。陆路通常沿河岸而建。除了由北而南大规模的贸易外，船只也经常往返两岸。

沿河生长的芦苇，是制造纸张的材料。尼罗河所沉积的黏土，可用来制陶器和经日光晒干的砖头，后者可供穷人作建造房屋之用。

古埃及人在他们河谷一带的生活，颇为隔离，与世无争。南面的大瀑布，东面及西面的沙漠，和地中海无港口的海岸，使他们免受侵略之余，也让他们能够自由自在地发展其相同特征的文化。外界的影响只可从三角洲的两个北方角落渗透。那些影响都是来自东方闪族的进攻，也来自西方，可能是欧洲人血裔的吕彼亚人的入侵。为对付二者，埃及人兴建了防御设施。河谷家园中的安稳，阳光和尼罗河的恩泽，为埃及人带来的信心和安宁，是古中东其他民族望尘莫及的。

### 历史

从地理意义而言，把当代的埃及统治者看作法老的后裔，或将这块土地上的现代居民都看成是埃及人均是错误的。埃及作为一个独特的文明区域，在七世纪亚拉伯人征服时即告终结，早在多个世纪前，在希腊罗马的影响下，埃及的文化色彩已经大大减弱了。

**起源**

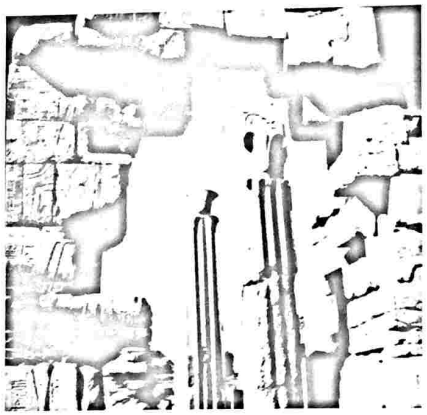
古埃及人的起源虽然尚未能完全清楚，但从埃及人的外表看来，他们跟含族、闪族，以及地中海人有着紧密的关系。具有黑人特征的含族是从努比亚北迁而入。亚洲人横渡苏彝士地峡移居入三角洲；矮小、褐肤的地中海人则在早期即已支配尼罗河流域。尽管其起源可能如此纷杂，古代埃及人却是一直自视为一个民族，一群独特的人民。埃及男子身高5呎6吋，女子身高5呎。他们体型瘦小，却是圆头椭脸、骨骼结实的民族。男子毛发不多，在古代，埃及人通常将脸刮得干净，但闪族人则留有胡须。

考古学列出埃及王朝以前继承的文化，例如：发雍人、梅里甸人、塔萨人、巴大里人、亚马甸人、格尔津人、塞曼尼人，他们精通基本技术，学会如何以最少资源建立文化。他们为保持耕作有效，曾发展出一套灌溉系统。在很早以前，他们已发现了用亚麻织布制衣的方法。他们又利用蒲草芦苇，和沿着南方河床生长的树木制成船只。晒干的砖头用作建筑材料，又运用随处可拾的黏土来制造陶器。陶器全用手制，直至王朝时代，才有制陶器出现。

约在前王朝的末期埃及人始有文字出现。他们的象形文字，或圣符，称为“神的话语”，人们视之为从天而来。主前2700年，他们从蒲草提取柔软组织，将之纵横交错，制成纸张。约在同一时期，他们发明了采石技术。他们一般用沿线切纹法取石；或先打入干木楔，再注水使木楔膨胀，将石块裂开。有时候，他们沿着石纹点火，将石头烤热，再泼上水，使石块与主岩分裂。

**埃及的统一**

约在主前3100年前，埃及由下埃及和上埃及两个王国组成。到主前3100年，上埃及王显然是征服了下埃及，将两地合而为一。但人们从没忘记两地分裂的历史，埃及在其历史上都称为“两地”。法老头戴双王冠，王冠上层是上埃及的白冠，下层是下埃及的红冠。王宫号称“双宫”，连皇室谷仓也有两个。希伯来人知道其双重的特性，因此，在整本旧约中，都称埃及为“密扎应”，这字附有两个语尾。



刻有蒲草和莲花的石柱，分别代表上埃及和下埃及。

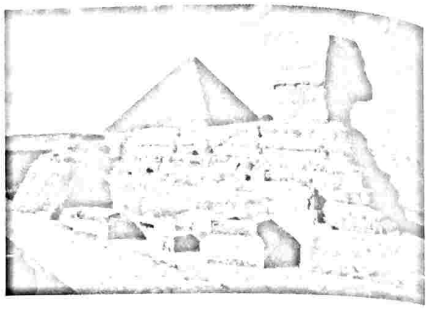
根据古代资料所载，统一全埃及的法老有时名叫拿玛，有时则称为梅尼斯。据推测，也许是同一位法老，名号不同而已。是这位拿玛（梅尼斯）创立全埃及的第一个王朝。古埃及人虽然没有将之计入众朝代中，但现代史学则遵循马尼托编史法。马尼托是主前三世纪中叶的埃及祭司，他编的帝王表下溯至波斯时期，共分30朝；后来有人增添了第三十一朝。古人并不用“古王国”和“中期王国”这些名词，只是现代学者为了方便编定埃及历史才采用。

**上古王朝时期（主前3100-2700）**

首二朝的国王在距开罗以南约300哩的天尼斯治国，但他们又将摩弗建成另一个行政中心。他们在巩固统治之余，又发展出王命天授的理论。与外界的接触相当频繁，埃及所发现的许多迹象，显示当日甚受米所波大米的影响。

**古王国（主前2700-2200；第三至六王朝）**

古王国的建设大业尤为史书记述。闻名於世的金字塔就在此时建立。位於摩弗（又名挪弗）的首都，就在今天开罗的西南面。他们和腓尼基的接触频繁，有些学者认为埃及人经那里和别处去作事极多，“古帝国”从此国威远播。艺术水准提高之余，文学和医学也开始蓬勃。



埃及的狮身人面像

帝王有文武百官为之效忠；在他有生之年，全国臣民可能都组织起来为他建造王陵。

第三王朝的元君德乔塞在撒卡莱建造的阶级金字塔，成为世界最早的巨石建筑。金字塔共有6层或6阶，高达204呎。建筑师英和特贵为首相，其后人们奉祀他为神，认为他是建筑、文学和医学的先师，并认为他就是希腊药神亚克里皮奥。

第四王朝的几位法老是伟大金字塔的建造者。主前2600至2500年，他们在基撒兴建了3座大金字塔，归功於胡夫其中最大的一座，占地13亩，原高481呎，共有石灰石230万块，每块平均重达2½吨。位居第二的金字塔高达447½呎，附有狮身人面的石雕像。第三座金字塔高204呎。这些金字塔不是绝无仅有之作，在基撒还建有几座小金字塔。摩弗以南，沿尼罗河西岸还散布著9个金字塔园。在第五和第六王朝期间出现的金字塔经文，雕刻并上色的铭文、符咒和赞歌等，相信是用来保佑亡者来生的福祉。

埃及的艺术水准在古王国时期已建立。帝王和诸神描绘得极具风格。艺术倾向於概念化而非知觉化，即不在於重制艺人所见，而在於绘出他所信的。例如，在描绘整体鱼群时，一群鱼可以变成一尾鱼，而不是按自然的方法，以一尾鱼遮盖另一尾鱼的部分。同样，要画驴子上的多个鞍囊，可以将朝向观者的那个背囊自然绘出，但挂在驴子背上的另一个，则可以画成悬於驴背的半空中。



画中人的身分地位取决於其身形大小。一场战争中，法老的身子必然最大，他的将领居次，普通士兵小些，敌军最小。

埃及艺术旨在讲述故事，大多像电影而非一张快照，把故事情节呈现出来。酿酒的情景可能包含有采葡萄，榨出葡萄汁（通常由人赤足踩踏），以及装坛储藏等。

埃及人的医学知识，显然也在古王国时期发展起来。埃及医学知识的来源虽然是从中期王国时代的蒲草纸古籍中发现，有些迹象显示，医学知识仍可追溯至更远古时代。在古籍上出现了无数的古语。埃及人或许多少知道一些关於血液循环之事，例如，他们提及感觉到“心的声音”。埃及人行医兼用家庭搀杂法、符咒及法术，和科学知识治疗。《史艾温外科古籍》一书，对治疗骨折有显著的研究。

第六王朝时期，由於君王昏庸、诸侯争权、财政困难、南有努比亚人的侵袭，以及东北有亚西亚人的进攻，古王国开始分裂。

**第一段中间时期（主前2200-2050；第七至十一王朝）**

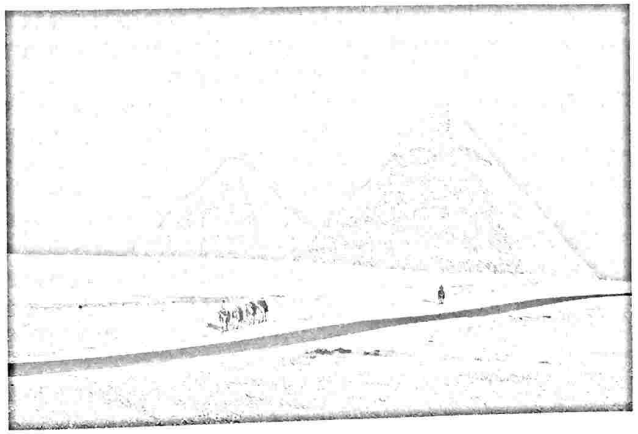
在古王国时期，政治安定繁荣。尼罗河的水患可及早防备，不致造成严重灾难。人民衣食充足。百姓只要行为良好，工作勤奋，在校努力学习，自然得享其成，生活富足。社会、政治、经济和宗教机构有效运作，为民服务。

到了这时期，贵族政治已告式微。中央政府崩溃后，诸侯割据，自立为王。人们不能再依靠自己的努力获致成功。古王国整个人生哲学崩溃，带来了精神上的混乱，迫使人不得不对人生重作评估。这时期的某些文献提倡唯乐主义，将一切烦恼沉浸於逸乐之中；又有些文献鼓吹禁欲主义，要求人们在生活的艰难中锻炼成精钢；还有些人则期待一位救世主的来临，改正社会的错谬，成为万人的理想牧者。

**中期王国（主前2050-1780；第十二王朝）**

第十一王朝末，底比斯（摩弗以南440哩）的王族力图恢复统治王权，局部获得成功。中期王国处於第十二王朝，当地的提班人在里希和发雍建立首都。本朝代的6位统治者，以亚曼念纪及西努色为其名号。他们分别统治了约30年，在离世前，大多预先将儿子提拔上位，共同摄政，避免出现阴谋篡位。但由於这些君王不敢从诸侯手上剥夺他们相当大的自主权，这段时期的大部分时间都存在着封建局面。

这些法老由於不能发挥绝对王权，不得不建立声望和仗赖威信来治国。他



埃及的两个金字塔

们经常强调要发放“迈”（社会公义）；贵族如果不给，王一定照发。他们的宣传计划，是将法老描写成英明有为的领袖，而不仅是执行威权而已。法老是人民的牧人。那时代的艺术显示君王面容疲乏，那是因为他们一直背负人民重担所致。

中期王国法老确实英明，决不在大金字塔上耗尽财力，倒是竭力建造公共工程，如增加发雍的耕地面积、沿苏彝士地峡建筑护墙，及有系统地开发西乃铜矿。埃及跟革哩底、利巴嫩、叙利亚，以及传说中的潘特展开广泛的贸易。学者们对於中期王国诸法老，究竟是凭藉武力或经济帝国主义控制了巴勒斯坦和叙利亚，一直争辩不休。然而，埃及人征服了从努比亚向南直至第二大瀑布的地区，却是不争的史实。

阿扪成为埃及尊大之神，始於中期王国时期。阿扪又和太阳神锐神连合成为阿扪锐神，取代了从前代表底比斯的众神。他以民族之神的身分，成为帝国之下尊大的神，因而具有普世的神格。古王国时代为金字塔增色不少的宗教经文，如今铭刻在贵族和君王的棺木上。

中期王国是文学上百花盛放的时期。科技文献可见於《莱因德数学古籍》和《史密斯外科及伊伯斯医学古籍》等杰出著作。《梅里克里的教训》为当时智慧文学的代表，《辛奴亥故事》则呈现出娱乐文学的风貌。

我们如将出埃及的最早年代（约主前1446），加上以色列人在埃及寄居的430年（出十二40），即可算出以色列人约在主前1876年进入埃及。时为西努色三世（又称孙涅司里，或孙乌塞，主前1878-40）当朝时期。西努色是一个积极进取的帝王，他将埃及的疆域向南伸展至第二大瀑布，又向叙利亚进攻。他又能够逆转早期的封建制度，夺去诸侯的势力，并立皇室人员代之。这项成就或许和约瑟时代的饥荒有关，那时约瑟利用饥荒加强皇室对全地百姓的管治（创四十七13-26）。

**第二段中间时期（主前1780-1570；第十三至十七王朝）**

随着第十二朝的过去，埃及再一次回到国家政治分崩离析的时期。约在主前1730年，从巴勒斯坦和叙利亚来的闪族许克所斯人（意为“外邦的统治者”），逐渐渗入三角洲地区加以控制，并在三角洲东面的泰尼斯或亚华里斯建都。

显然由於埃及人痛恨许克所斯人，又迫使他们忘记一切，许克所斯人变成了令人印象模糊的民族，没有留下多少遗迹让人重整其历史。他们大概曾经发明新品种的青铜剑和匕首、强而有力的混合弓，其中最重要的是马和战车。埃及人成功掌握这些武器，利用它们来推翻许克所斯的势力，在巴勒斯坦和叙利亚建立帝国。底本诸侯力图挣脱许克所斯的控制，期间经过了漫长的搏斗。某些时候显然战斗剧烈。那场战争从十六世纪末开始，至亚模西士一世（主前1570-46）才告结束。

**帝国时期（主前1570-1090；第十八至二十王朝）**

亚模西士创立了第十八朝，他又视为帝国或新王国时期的创始人。逐出许克所斯人后，他多次率军战胜了努比亚和巴勒斯坦南面的夏鲁恩。在许克所斯时期，对於企图脱离中央政府以求独立的诸侯，都给他一一收服。亚门诺斐斯一世（主前1546-25）也不得不攻打南方的努比亚人和西北的吕彼亚人。

亚门诺斐斯死时无子，由其妹亚模西士继位。亚模西士嫁给杜得模西士（杜得模西士一世，主前1525-08），杜得模西士也许是她的一个亲属。他在位首年，又不得不出兵镇压努比亚人，并且在往后的战争中，大大扩张了埃及的努比亚领土。在前后两次平乱之间，他又举军攻击叙利亚，因此，他声称帝国的版图从伯拉大河伸延到尼罗河的第三大瀑布。摩西也许就在他作王的早期出生。以后历朝例必在底比斯以西的帝王谷建造王陵，就是从杜得模西士时开始。

杜得模西士和亚模西士婚后唯一存活的女儿名叫赫诗苏特；其后她跟父亲杜得模西士一世与嫔妃所生之子杜得模西士二世（主前1508-04）结婚。杜得模西士二世也必须出兵平定努比亚叛乱，但对於他的政绩所知甚少。他和赫诗苏特只有两个女儿，没有儿子，遂决定将女儿梅特里嫁给另一个小嫔妃的儿子为妻（杜得模西士三世，主前1504-1450）。

在杜得模西士三世年少时，赫诗苏特仍旧执政，甚至到三世长大了，她依然不肯让位。她於主前1504至1482年统管埃及；期间，埃及经济繁荣。此外，她又大兴土木，包括了在卢克索的卡纳克庙所屹立的两个大方尖碑；其中尚存的一座，高达97.5呎，重约70万磅。她还和潘特地区进行多次大规模的贸易。学者曾认为赫诗苏特就是将摩西从尼罗河救出来的那个法老女儿（出二5）。

赫诗苏特终在主前1482年遽然逝世，当杜得模西士三世欲挣脱束缚，夺回王位之时，赫诗苏特也许就死在他手上。杜得模西士三世登基不到75天，便集结大军，往北攻入巴勒斯坦、叙利亚平定该地诸侯的叛乱。在米吉多战争初期的胜利，以及围城7个月后的劫掠，虽然吓倒了北面的巴勒斯坦人，但是并没有击溃他们顽强抵抗的意志。以后20年，杜得模西士几乎每年都要挥军征讨巴勒斯坦或努比亚。

埃及人声讨许克所斯人的冲劲，演变成帝国主义精神，得以享受到胜利中的威荣权势。随著疆域的扩张，以后几代的埃及人都永无宁日，经常面对着或近或远的危难。埃及人多个世纪前在山谷家园所享有的安全感，从此荡然无存。当阿扪锐神为埃及人的军事成就微笑之时，也得享丰富可观的战利品和祭物。那时的庙宇财雄势大，故此，在政治和经济方面的影响力也自然大增。在卡纳克的阿扪庙服侍的祭司，其权势更加如日中天。

杜得模西士三世是埃及最伟大的古代法老之一。他既是征服者，又是帝国缔造者，故后人往往称他为“古埃及的拿破仑”。当时，王国中任何大小城市，他都动工建造。从他开始的几个世代，人们因着他的功绩，都称誉他为运动员和战士；并有着神的能力，处理世上一切的事务。我们如果接受以色列人出埃及的早期年日，那么，杜得模西士三世就应该是希伯来人遭受大逼迫时在位的法老。

杜得模西士由其儿子亚门诺斐斯二世（主前1452-25）继承王位，他可能就是以色列人出埃及时的法老。他随从父王共同摄政一段短时期后，就顺利接位，独自治国。为了平定多个城市的叛乱，他不得不向叙利亚和巴勒斯坦两次出兵，但大体上国家都安享太平。就像父亲一样，他为博取声名，既勇武如健将，又残酷如武士。

有关杜得模西士四世（主前1425-12）在位之事所知不多，亚门诺斐斯三世（主前1412-1375）登上埃及王位。人们常指他极尽奢华，因他只顾沉溺於国家源源不绝的财富中。有一次，他只花了14天时间，就为皇后开挖了一个长6,400呎，阔1,200呎的湖。在底比斯的尼罗河西堤，皇室游艇可在湖中遨游，艇上歌唱的人则为帝王及皇后作乐献唱。亚门诺斐斯建了多座庙宇，其中有位於底比斯附近的纪念庙，那里除了设有著名的孟嫩巨像外，也安放着多个高约70呎的帝王雕像。那些善於逢迎的祭司，虽然惯常将他安设在墙上，当作一个伟大的战士来供奉，但他看来只在努比亚收服了一场叛乱，也许从来也没有踏足过巴勒斯坦或叙利亚。

亚门诺斐斯三世没有致力治国，他的儿子亚门诺斐斯四世（主前1387-66）亦然。亚门诺斐斯三世由於健康欠佳，就在主前1387年，命他的儿子共同摄政，可是其儿子极少关注国事。其子为宗教的神秘色彩着迷，既热心投入，并在新建首都亚马拿，兴起敬奉太阳神亚顿。亚顿教差不多是一神教（神与帝王都一起敬拜），此举实际上是发起了一场宗教革命；然而在宫廷以外并没有多少追随者。宗教变化、政治变化及首都迁徙，艺术变化则是所谓亚马拿革命的其中3个重大项目。美术上不受拘束的自然主义，跟讽刺画差不多，其实并不是什么新东西，早在杜得模西士四世执政时已为人接受。亚门诺斐斯四世自称为阿克那顿（阿顿的灵）。

巴勒斯坦和叙利亚众多忠心的诸侯屡作劝谕，要求王协助驱逐侵略者，但阿克那顿置之不理，帝国於是分裂。对於接受以色列出埃及的早期年代的人，会将亚门诺斐斯三世和四世期间，希伯来人的战争

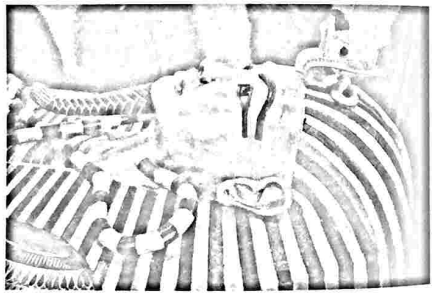
亚肯亚顿、他妻子尼法泰蒂和他的女儿向太阳神亚顿献祭。

和随后平定的局面，看为正是埃及在巴勒斯坦失势之时。不过，诸侯劝谏中所指为入侵者的哈皮鲁人，不应视为希伯来人。他们所描述的许多事件，并不适用於希伯来人。

亚门诺斐斯四世驾崩后，图坦卡门（主前1366-57）继位。图坦卡门登基时才8、9岁，亚肯亚顿所钟爱的艾易随王共同摄政。图坦卡门死后9年，艾易仍旧执政至主前1353年。1922年发掘出土的王陵，装饰华丽，未受劫掠，使图坦卡门较之古代列王甚受重视。墓中出土的数以千计的古物，显示了古埃及富丽堂皇及艺术成就，帮助证明摩西不屑埃及的财物有何真正意义（来十一26）。

艾易死后，军队统帅哈姆哈继位（主前1353-19）。他励精图治，建立了一个强大的政府。及后，哈姆哈年老无子，派元帅兼大臣或首相兰塞一世为继任人。兰诨]主前1319-18）和薛提（主前1318-1299）奋勇夺回在亚肯亚顿时期丧失的亚西亚帝国。为便於出征作战，他们将首都迁往三角洲的泰尼斯。

兰塞二世（主前1299-32）努力不懈，收回埃及在巴勒斯坦的控制权。他在位第五年，在叙利亚境内的奥朗底河上的加低斯与赫人相遇，几乎全军覆没。跟着，他从巴勒斯坦以南一直攻进叙利亚之北。照以色列人出埃及的早期年日，希伯来人那时候也该在这片土地，但是，由於以色列人是在巴勒斯坦山地牧放群羊和栽种葡萄，或许从来没有和埃及人接触过，何况兰塞是沿着海岸进军。兰塞於在位第二十一年，跟赫人共订和约，并且终其在位之年，仍遵守盟约。他在埃及全地大兴土木，其中最明显的是首都泰尼斯、底比斯、阿斯旺以南的阿布森伯，和摩弗等地。许多学者相信他就是以色列人出埃及时的法老。



法老图坦卡门的面罩

兰塞的第十三子每纳他（主前1232-22）是惟一宣称曾击败希伯来人的埃及王。但有些学者则指出，他从来没有入侵过亚西亚，这话只能解释作为国王的无论是否曾经与敌军交战，都惯於声称自己已战胜四周诸国。每纳他在即位第五年，倒确实曾击退吕彼亚的入侵。

兰塞三世（主前1198-64）也在他即位第五年和第十一年将吕彼亚逐出三角洲，在第八年击退包括非利士人在内的海上民族。他是帝国时期最后一位能够捍卫巴勒斯坦和叙利亚的帝王。到他晚年时，埃及通货膨胀、经济混乱、政府腐败，加上入不敷出，为人民带来极大困苦。那时

法老兰塞二世像

哀鸿遍野，百姓铤而走险。

兰塞四至十一世时（主前1167-1085），国势日渐式微。贪污舞弊和通货膨胀愈见剧增。兰塞九世当朝时期（主前1138-19），欠薪的雇佣兵沦为盗匪，在三角洲一带出没，大肆盗窃王陵。最后，努比亚总督兼南面的军事统帅赫里霍尔夺取了上埃及的控制权，自立为底比斯的亚扪的大祭司。帝国至此灭亡。

**后帝国时期**

在后帝国时期，埃及为吕彼亚诸王（主前945-712）和埃提阿伯诸王（主前712-670）所统治。亚述人支配了一段短时期后（主前670-663），一个本土王朝应运而生（主前663-525）。接着，波斯人进侵，占领埃及地，直到亚历山大大帝於主前331年麾军攻入为止。此后，多利买人统治埃及，至主前30年，克丽佩脱拉去世，罗马人入主。马利亚和约瑟在耶稣降生后逃往埃及时，埃及正在罗马管治之下。在希腊罗马时期，埃及受希利尼文化所支配。

后帝国初期，埃及文化仍具有影响力，圣经中提及多位埃及王的名字。犹大王罗波安第五年（可能是主前926），埃及王示撒一世攻击犹大，并在该地大肆掳掠（王上十四25-26）。据考古发现，他甚至曾攻入以色列领土。约在主前700年，希西家王和先知以赛亚时代，埃及的特哈加率军进入耶路撒冷，协助犹太人抵御入侵的亚述王（王下十九9）。约近主前七世纪末，法老尼哥领兵经过犹大，要攻击亚述王。约西亚王试图抵挡他，但这位犹大君主不幸丧命（王下二十三28-30）。犹大国末年，巴比伦王尼布甲尼撒围困耶路撒冷（主前588-586），埃及王法老合弗拉为援助希伯来人，试图击败巴比伦，可惜徒劳无功。耶利米曾预言埃及人败亡（耶四十四30）。

## 社会生活

**社会阶级**

就理论和实际而言，埃及全地都属君王所有。他受命於天，诸神已经将一切土地归给了他。当然，他也得向保佑庙宇的诸神献供，向他忠心臣仆报以赏赐，并安排在他身后仍然保持他自己的崇拜仪式。大部分的国土从他手中失掉，不过，皇室的财产并无大损。中期王国时期开始之时，贵族虽然拥有大片土地，但国王总能设法将他们的权力褫夺，并把若干土地收回。在帝国时期，国王对庙宇大量施献，尤其是位於底比斯的亚扪庙。皇室的慷慨奉献，增强了祭司的势力。

随著脱离皇室掌管的土地日渐增加，以及社会和经济生活更形复杂，复杂的社会结构逐渐发展起来。埃及社会的阶级之分，主要是受教育的精英和没受教育的百姓，但这分界似嫌过简。最上的该是皇室和大贵族；在此之下的是一群地位较低的贵族和官员；再下的，是为上层服务的工匠。那时候，或至少在帝国时期，不少农民拥有自己的土地。社会架构下最低层的，是自由农奴和奴隶。奴隶制度只盛行於帝国时期，当时奴隶主要从北方的巴勒斯坦和叙利亚，以及南方努比亚的战俘而来。有些奴隶设法进入王宫和大户人家作家仆，大多数奴隶则从事耕作，也有些在

矿地工作。埃及的奴隶制度，决不如其他近东国家般重要。在帝国时代，还出现了专业军人的阶级，其地位大概在小贵族和官员之下。

**家庭生活**

埃及人显然盛行早婚。婴儿3岁断乳，6至12岁之间行割礼。教育虽主要为上层阶级的男孩而设，女孩（特别是皇室的女孩）往往也能接受一些正规教育。埃及妇女比其他近东国家的妇女享有较大自由和较高地位。她们可以自由出入，协助丈夫经营事业，甚至参与社会活动。丈夫和父亲出外钓鱼或狩猎时，家属虽然不能参与，但可随行。埃及人普遍不奉行一夫一妻制，妻妾的多寡，则视乎经济能力而定。原配的地位受到保护，其长子为丈夫的继承人。妇女可从事许多行业，包括：祭司、助产、哭丧、舞蹈，甚或担当文士（埃及文有女文士一词）。

埃及人的家具不多，其中以床铺、椅子、凳子、脚凳，及水壶悬架为主。他们似乎不用餐桌，餐盘可以搁在架子上。穷人则席地而坐，铺席而睡，饭菜也是放在地上吃用。

埃及人造砖的情况

房屋通常用泥砖建造。富有人家的大屋则建於花园之中，并且一般设有装饰美轮美奂的水池。房间内髹上颜色，或以壁画装饰。屋顶是平盖，备有第二间卧室供最炎热的月份使用。房屋有时建有两层楼。由政府兴建的两三个工人村遗迹已发掘，实际上对於古埃及重要城市的规划、大小，仍然毫无所知。

**衣着**

妇女穿着的亚麻布长衣，从腋窝垂至足踝，上面用带子系在肩上。在帝国时期，裙子宽松打褶。男子所束上的腰布，由腰及膝，中间用皮带缠紧。上流阶级所穿的腰布则在前面打褶。在中期王国和帝国晚期，缠腰布可长至小腿中部，男子有时还穿短袖的长身外衣。由於受到亚西亚人的影响，帝国时期富有的埃及人常穿彩色衣服，不同其他时期流行白色。

古埃及女子服饰

埃及男子脸部剃净，但国王和少数高官则在庆典时戴上假须。男女均戴假发，并为了防护和装扮而涂画眼影。妇女爱用唇膏胭脂，并在指甲、手掌和脚上着色。上流阶级的男女穿戴各种珠宝。为保护皮肤不受炎热干燥的气候所伤，埃及上上下下的人都要抹油涂脂。香料的使用也极普遍。

**娱乐**

古埃及没有有组织的游戏和竞赛。喜爱运动的人独自或偕同家人到户外活动。他们可携带弓箭和狗到沙漠狩猎、钓鱼，用飞镖在沼泽打鸟，或驾驶马车出游。男孩子和年轻的农民特别喜欢角力。兵士则参加体操式的战争舞蹈。棋类活动是男女皆宜的室内娱乐。

**法律和刑罚**

帝王被视为一切法律的依归，而且显然没有成文法典可供所有的人民上诉采用。法庭根据先例断案，国王则定期颁诏新令修改法制。法庭程序包括宣誓说真话，原告与被告发言申辩，法庭判决，并由法庭书记记录下来。有些案件，为了迫供，也会用刑。

叛国、谋杀和伪证都列为死罪。后者尤其严重，因为法庭的誓言是藉“法老的生命”而起的，是故起假誓等於伤害国王。其他严重的罪会施以劓刑或耳刑等（割掉鼻子或耳朵，或在矿坑和采石场服苦役（活着的死罪）。犯偷窃罪的要以所盗窃的财物双倍或三倍奉还。小罪一般处以笞刑。至少在帝国时代，埃及在各城都有警务人员驻守。

## 文化事务

**语言和文字**

古埃及语跟闪语和含语有关。约在主前3100年，古埃及已采用象形文字和通俗象形文字（用於碑铭和比较正式的写作）和僧侣体文字（一种草书）。象形文字可以代表一个字母，一个音节，一种声音，一个文字，或一个观念。1822年，商博良借助罗塞特石碑，破解了象形文字的含义。约到主前700年，简化了的通俗文字出现，并且沿用至基督教初期。以后，古埃及的科普替语文，渐渐用於希腊的文稿中，只是多加了几个字母。

**教育**

埃及的教育对象几乎限於上流社会的男孩，目的在提供祭司职分、政府公职，或专业人才的训练。有机会受教育的人寥寥可数。男童很早接受教育，通常以4岁开始。由於气候炎热，他们清晨开课，一般到中午便结束。阅读、写作、算术都是标准课程。字体端正和能够草拟书信，是社会上所有懂得阅读的人不可不晓的。说话流利也受到重视。临摹字帖和书信可从中学习。石块和陶器碎片是廉价的写字板，拟好的重要文体才使用蒲草纸书写。政府官员既要征收不同税项，精通算术尤为重要。

最高等的教育是祭司训练，王子也可以到这类学校学习。不过，皇室子弟通常由家庭教师在宫中教授。这类课堂通常为妃嫔的子女、公主而设，非皇室的子女也可以入读。

男孩从较低等学校毕业后，可以升读一种相当於学院或高级书院的“生活之家”。名师可教授各种学科（包括医学）。这些“家”或许就像雅典内柏拉图的学院般，并不预设课程或定期考试。校内设有图书馆。

**宗教**

埃及人的生活跟宗教有密切关连。埃及作为“尼罗河的赐予”，埃及人将大河敬为哈皮。赐生命给万物的太阳，则奉祀为孟锐和亚顿。王为诸神的后裔，因此，

埃及假神埃色斯

在某种意义上，是神的化身。摩西时代的大灾，显然是要攻击埃及人的众神。化尼罗河水为血，埃及全地黑暗，击打神圣法老之下一切长子，以及其他各灾，都为要破坏埃及诸神的名声。

所有的人最关心的是长生不死，和来世蒙神赐福。埃及人不会因死亡的辖制而弄得心绪不宁，他们只希望将今生种种快乐，尽可能延及来生，继续享受。

古埃及人和现代西方人不同，对於无生命的世界毫无概念。一切自然现象都变得人格化，按照它们对人类活动的影响，列为友好或不友好。诸神被尊为各种活动或功能的守护神。两腿向外弯曲的矮子贝斯是掌管音乐和意念的神，女神托第（是河马，母狮和鳄鱼的混合体）和生育有关。为这二神而制造的小饰物甚多，在人们心目中，两者的地位似乎比埃及其他大神更受重视。

众神中最重要的是太阳神锐。法老是他的肉身儿子和世上的化身。死后，

尼罗河神赫农

他要到天上与他的天父会合。拉生了掌管空气的神祇舒，和管理水分的女神泰芙努特。他们又生出两个孩子，分别是地神盖伯和天空女神努特。按照传说，人类以各种方式临到世上；有的是锐神用眼泪产生，有的是尼罗河神赫农使用制陶转盘陶造而成。有人认为帝国时代的底比斯神阿扪就是锐，自此以后太阳神就称为亚孟锐。底比斯的三位一组的大神，就是亚孟，他的妻子母特，和他俩的儿子干稣（月神）。

地位堪与亚孟锐匹敌的神祇，是原为三角洲城市布西里斯王的阿西利斯。奥斯理斯被其弟所杀，但由他的儿子和如司神用各种神奇方法令他起死回生，於是，他从此以蒙福的亡者之王的身分统治西方。最后，奥斯理斯的遭遇成为人类共有。只要藉着和如司的神奇法术，人们就可以到阿西利斯那里去，甚至在某程度上化成了阿西利斯。除了知道这套法术咒语，并将之念诵出来，人们还要在审判台前，衡量他的心是否公义正直。如果经判决查出他没做错事，即可进入奥斯理斯的王国，享受来世的福乐。这类引渡亡灵进入来生的咒语，有些於古王国时代已开始在金字塔陵墓的墙壁上出现（称为“金字塔经文”）。中期王国时代则记载在棺木上（称为“棺木经文”）。到帝国时代结集而成“死人之书”。从帝国时期至主后300年，某些部分一直刻在墓壁上。

埃及的神祇数不胜数，其他较重要的还有：保存尸体和看守坟墓的豺面神亚奴比斯；爱情与守护墓地的天空女神希底；学术（特别是医学）守护神英和特；美术工艺及创造人类的蒲他；代表太阳破坏力量的狮首女神塞赫迈特；象形文字的发明者、文士之神、智慧与魔术之主的鹭首人身之神妥特。

**科学**

古埃及人精於应用数学、天文学和医学。尼罗河连年洪水泛滥，每当水退后，需要尽快重测土地。埃及也需要工程技术以发展与全民生计攸关的灌溉水利。另外，他们的庞大建筑计划也需掌握数学知识。埃及人晓得计算加减，计算乘除时则



采用繁复的步骤。他们也懂得计算正方形、三角形、长方形和园形的面积，简单的几何习题也不在话下。人们认为他们在数学上的成就，应归功於经验而非算术理解能力。他们知道一年该有365¼天，并将一年分成12个月，每月分成3周，每周10天。主前2000年前，他们已发明了挺合用的滴漏。

由於他们擅於为尸体薰香，是故人们认为埃及人必然具有卓越的解剖学知识。他们能分辨伤患和疾病，并且能施行令人惊叹的外科手术。他们结合科学和迷信方法治病。不过，埃及的科学家是基於实际而非理论动机，大量吸收有关天文、化学、地理、医学、外科学、数学和自然历史等来积累知识。

埃及卡纳神庙

**建筑学**

古埃及人建筑大庙，特别重视其稳固和耐久性。这些庞大建筑必须屹立不倒。因此，要用石头（通常是石灰石或沙石）筑成，屋顶上盖大石，并以巨柱支撑。柱头一般设计成莲荷、蒲草或棕榈叶形状。国王的巨像安放在庙内，由於仅作建筑标记，这些雕像看来都刻板拘谨。高耸的中央大殿旁，有光线从窗而入，侧边的走廊建筑较低。这些庙宇虽为平顶，但是埃及人至少在主前2700年，已懂得如何建筑圆拱。至今尚存的最大庙宇遗迹，要算是位於卢克索的卡纳克庙。兰塞二世在此建筑的多柱式大堂，有多达134桩柱石，中央大道耸立着12根高达70呎的巨柱，是古代世界中最高的柱石。

古王国诸法老沿摩弗以南的尼罗河西岸，建筑巨大的金字塔作为安葬之地。中期王国的法老则在发雍地区建筑较小的金字塔。帝国时期，他们从底比斯以西的峭壁刻造墓穴。作为天神的法老，把他们在底比斯陵墓上的墙壁，盖满宗教画象。贵族在他们的墓穴壁上描绘了日常生活种种景象，他们希望在死后仍过着这样的生活。

从前房屋是以晒干了的砖石建造，但没有多少留存至今，有几栋可在亚马拿找到，又有两座处於废弃的工人营地中。

**音乐**

要认识埃及的音乐，就必须依靠从坟墓中发现的乐器，或是从墓壁上所绘出的乐器来追寻。他们在宗教仪式上所使用的3种乐器是摇铃、鼓和钹。摇铃是一个装有把手的金属环。环的侧面钻有多个孔，其上装嵌了3根金属棒。摇动时，棒就发出响声。撒母耳记下六章5节曾提及。过红海后，米利暗曾用埃及鼓庆祝（出十五20）。

古埃及的弦乐器包括：竖琴、七弦琴、琵琶和一种吉他。管乐器则有单管笛、双管笛和喇叭，后者显然只为作战而用。起初，乐器只用来为歌者或舞者伴奏。帝国时期，以色列人脱离埃及为奴之地时，管弦乐队就已存在。

**商业和工艺**

早在埃及统一前，沿尼罗河一带，埃及和外国之间已有非常广泛的贸易。主前4000年，木材及其他林木制品，尤以从利巴嫩输入的为大宗。还有西乃的铜和绿

松石、亚西亚以西的天青石、努比亚的金、小亚细亚的金银、亚西亚或非洲的香料。埃及亦已跟印度及米所波大米建立贸易往来。到古王国时代，革哩底也有加入。至中期王国时代，贸易四通八达，遍及地中海各地、黑海、红海，及印度洋地区。到帝国时代，贸易更加全面扩展。大部分商业在政府垄断下，仍得到政府的保护。在多利买和罗马时期，贸易仍然兴旺。

埃及对外贸易，并不永远需要以物易物。只要派出商旅远征西乃，制服努比亚人和巴勒斯坦人，便可向他们索取贡品。又可在尼罗河和红海之间的地区提取大量黄金，加上努比亚的黄金，就可以购买许多外国货物了。

埃及的工匠可以制出源源不绝的上等货物销售。埃及珠宝制品举世无以匹敌。冶金术和木工很早之时就达到精炼水准。服装、陶器、石器，既可供应本地市场的需求，过剩的还可出口。啤酒和葡萄酒也大量生产。

*Howard F. Vos*

参“出埃及记”230；“十灾”1420；“法老”376。

参考书目：J.H. Breasted, *A History of Egypt from the Earliest Times to the Persian Conquest*; J. Cemy *Ancient Egyptian Religion*; H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*; K.A. Kitchen, *The Joseph Narrative and its Egyptian Background*; S. Moscati, *The Face of the Ancient Orient*; T.E. Pect, *Egypt and the OT*; S. Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*.

## 埃及河

River of Egypt

āi jí hé

❶尼罗河的别名，见於创世记十五章18节。

参“尼罗河”1108；“西曷”1667。

❷埃及小河的别名。

参“埃及小河”24。

## 埃及小河

Brook of Egypt, River of Egypt

āi jí xiǎo hé

以色列境之南地沙漠与西乃半岛之间的自然边界，在加萨城西南50哩，今名阿里殊河，仅两季有水（民三十四5；书十五4、47；王上八65；王下二十四7；代下七8；赛二十七12；结四十七19，四十八28）。创世记十五章18节记述神向亚伯拉罕宣布应许地边界时提到“埃及河”，那可能是指尼罗河极东的支流培琉沙亚河，於赛得港附近流入地中海；那也可能是古代埃及边防之地。

## 哀哭

Lamentation, Mourning

āi kū

指一些规定的哀悼礼仪，是死者家属和朋友所需要遵守的。这礼仪之始是用手闭上死者的眼睛（创四十六4），然后拥抱他（五十1），并作安葬的一切准备。炎热的天气迫使葬礼必须立即举行（徒五1-10），但在新约以前，有关葬礼详情（太二十七59；约十一44，十九39、40）的资料极其贫乏；考古发掘显示死者是全身用布包裹着，而不是放在棺木里的。以色列人不习惯把尸体制成木乃伊，也不习惯火葬，但合乎体统的葬礼对以色列人来说都是重要的。

一个人听闻死讯后，通常会撕裂衣裳（创三十七34；撒下一11；伯一20），披上麻布（撒下三31），脱去鞋子（撒下十五30；弥一8）和头饰；男人会盖着胡子或蒙着脸（结二十四17、23）。哀悼的人会把灰尘撒在头上（书七6；撒上四12；尼九1；伯二12；结二十七30），在尘土中打滚（伯十六15；弥一10）或坐在炉灰之中（斯四3；赛五十八5；耶六26；结二十七30）。以剃头、剃胡子或割伤身体以表哀悼（伯一20；赛二十二12；耶十六6；四十一5，四十七5，四十八37；结七18；摩八10），却遭谴责，因为这是外邦人的行为。哀悼者不可洗身，也不可涂抹香膏（撒下十二20，十四2）。

禁食也是一种哀悼的礼仪（撒上三十一13；撒下一12，三27）。邻舍或朋友会给死者亲人送来哀悼的饼和安慰的酒（耶十六7；结二十四17、22）。人不可在死者家里预备食物，因为那地方算为不洁净。死者的不洁甚至会“玷污”参与丧礼的祭司，除非那是祭司的至亲（即父亲、母亲、儿子、女儿、兄弟和仍未嫁娶的姊妹；利二十一1-4、10、11）。圣经从没有把这些哀悼的礼仪看作是向死人的敬拜，或对死者的祭祀，只是表达一种悲痛和哀恸而已。

在坟墓旁，男人和女人会分别为死者哀哭（王上十三30；耶六26；摩五16，八10；亚十二10、11-14）。这些哭号发展成有韵律的哀歌（撒下一17、19-27；摩八10）。不过，有些人会聘用一些专业的男女（摩五16），尤其是女性（耶九16、17、19）来举哀、唱哀歌。耶利米哀歌是哀歌的好例子，并让我们知道，在犹太人中，哀哭不一定与死亡有关。哀哭表达人为犯罪而心灵破碎，可以是个人性或国家性的，国家的灾难也可以引起人举哀。

这些哀悼的礼仪原本是表达内心极大的悲痛。其中有些仪节——撕裂衣裳、披麻蒙灰、自我毁损——只是表达悲恸之激情，至於其宗教上的意义已不再被纪念。这些表现与内心哀恸的感受或情绪没有相关，外表的行动并非感情的自然流露，而是刻意订立的礼仪。在以色列人家中凡有人死了，家人必然哭号，因为这样做是合宜的，也是一种习俗。也有人会立石碑或铭文纪念死人的（撒下十八18），但一般以色列人都十分穷困，负担不起，所以，这并不是普遍的做法。

新约时代的哀悼仪式跟旧约所描述的大同小异。值得哀悼的时刻甚多，包括基督再来的时候（太二十四30）、悔改的时候（雅四8-10）、基督离开十二门徒的时候（太九15）、灵性进深的时候（太五4），以及亲友亡故的时候（可五38、39；路七13；约十一33），人都会哀哭。

不错，耶稣基督已得胜了死亡，除去了死的毒钩（林前十五54-57），但基督徒仍然为死人哀哭，只是不像那些没有指望的人（帖前四13；启二十一4）。



参“殡葬风俗”175。

## 哀嫩

Aenon

āi nèn

约但河旁一小镇，学者多已考定其址在死海以北大约30哩。圣经仅於记述施洗约翰在此处为百姓施洗时，提及此地（约三23）。

## 埃波月

Ab

āi pō yuè

希伯来历的月份，相当於公历7月中旬至8月中旬。

参“历法”877。

## 埃色

Esek

āi sè

以撒给他的仆人在基拉耳谷所挖的井取的名字（创二十六20）。当基拉耳的牧人宣称此井为他们所有时，以撒为求和平相处，不但将此井放弃，又将另一处名叫西提拿的井让出。

## 埃提阿伯／衣索匹亚

Ethiopia

āi tí ā bó / yī suǒ pī yà

在旧约中，埃提阿伯通常称为“古实”（创十6；代上一8；赛十一11），是希伯来语的音译，是描述埃及以南的地区惟一之希伯来词。不过，希腊文译本提到这地域时称之为埃提阿伯，但在创世记十章6至8节和历代志上一章8至10节中之民族名录则保留“古实”一名。英文翻译通常跟随希腊文，但作为人名时，则例外（撒下十八21-23、31、32，和合本作“古示”）。

### 位置

希伯来名字“古实”实际上是由古埃及语借用过来的名称，此名字在中王国时期之初流行，那时候只用来指尼罗河第二和第三瀑布之间的细小地区。以后到新王朝时期（约主前1570-1160），它被用来称呼向南延伸的较广大地区。在地理上，比较广的地区包括现代的努

比亚和北苏丹。人们往往被误导以为圣经上的埃提阿伯，就是现代的衣索匹亚，其实不然，现今的衣索比亚以前称为阿比西尼亚。埃提阿伯一字出於希腊文，根据某些译家的解释，意为“焦黑了的脸”（参徒八27）。这传说在“比拉得苏丹”，或“黑人之地”

这亚拉伯名字中传流下来，苏丹之名由此而得。

旧约作者使用古实一词，似乎是刻意与埃及之地理名词看齐，指延伸於阿斯旺以南（即结二十九10中的色弗尼）的不毛之地。埃提阿伯的边界从来未曾明确划清，甚至埃及人也不清楚，因此，其领域可能延伸到梅罗伊以外苏丹境内某处。

埃提阿伯的地域主要由尼罗河以东的沙漠构成，旅行相当危险。河流本身的障碍对航行也构成拦阻。露出地面的坚岩，迫使尼罗河流经狭窄的河床，所造成的汹涌波涛足以倾覆船只。如此险恶的天然障碍保护埃及不致遭受外敌从南方入侵，但是也给埃提阿伯添加上不欢迎访客的特性。如今，已有铁路从哈拉夫河横越努比亚沙漠，通往阿布哈迈得及喀土穆。哈拉夫河恰位於尼罗河第二大瀑布之下，当阿斯旺大坝兴建之时，是受到影响的地区之一。埃及的努比亚和北苏丹部分适合耕植的土地都被淹没，努比亚人被迫迁移到阿斯旺下游的考姆翁布。

由於努比亚地区主要为沙漠，除了上流地区外，雨量稀少。梅罗伊王国时期的古都梅罗伊的周围土地，有季节性的降雨，其西方和北方与尼罗河及阿特巴拉河相接的地区，号称“梅罗伊岛”，在古代显然相当肥沃，可能有密林覆盖。

## 历史

埃及人曾在第一次过渡时期（约主前2200-2000），对古实施加影响，以保护其南方通道。到中王国时期（约主前2000-1780），他们控制了这片土地，在西努色一世时期（约主前1971-30），其势力范围从阿斯旺延伸至第二瀑布。第十二朝的统治者们在遥远南方的塞姆纳建立边防，构筑要塞，形成一条伸入北努比亚的防御链。第十二朝的法老西努色三世可能是努比亚最熟悉的埃及人，在他以后，到第二次过渡时期之间，两国间的连系趋向冷漠。到新王朝时期杜得模西士一世执政时，埃及的影响伸向下努比亚地区，或许还远达梅罗伊。亚门诺斐斯三世在索立建造大庙；在阿布森伯努比亚沙石绝壁刻成的宏伟作品，则在兰塞二世时代完成。在这段时期，埃提阿伯由一系列号称“古实王子”的诸侯治理。他们控制的范围从纳克罕（即希拉贡波立）到苏丹境内的拿帕他。其中一位诸侯名叫胡易，其事迹以图画铭刻在古内默来他自己的墓碑上。新王朝时期驻扎在埃提阿伯的埃及官员，死

哀嫩附近的约但河



后通常葬於驻地而非埃及。他们的坟墓由几个长方形竖坑构成，在一端或两端挖出墓室。考古挖掘者发现他们每逢一段时期，便举行一次集体葬礼。

至新王朝时期临结束时，埃及势力渐衰，古实约在主前1100年赢得独立，在第四瀑布附近的拿帕他建都。当犹大王亚撒时期，埃提阿伯人向巴勒斯坦远征，却被击败（代下十四9-15）。至第二十五朝，古实家族凯希塔和皮安基在埃及掌权，以后60年，埃提阿伯统治者控制了尼罗河流域。这个王朝有位成员塔哈卡，即旧约中的特哈加，显然曾和希西家结盟以阻止西拿基立大军入侵（王下十九9；赛三十七9）。当以撒哈顿和亚述巴尼帕促使埃及和埃提阿伯向亚述朝贡，古实日趋式微。至主前663年，底比斯毁於亚述巴尼帕之手，末期终於来临（参赛二十2-6；鸿三8-10）。

不过，古实人仍继续控制苏丹，当埃及人在迦基米施一役战败（主前605），他们考虑重新控制埃及。但当刚比西斯（主前525）来征，将埃及和埃提阿伯并吞进波斯帝国时，他们的希望终告落空。

## 圣经资料

在以斯帖记一章1节和八章9节，古实被描述为波斯帝国内最遥远的西南部一省。其“河流”或许是尼罗河和阿特巴拉河（参赛十八1；番三10）。约伯记二十八章19节和以赛亚书四十五章14节所提到的古实产品。按照埃及人的货单，包括半宝石、动物和植物产品。有些先知期望流放在埃提阿伯的犹太人归回故土（诗八十七4；赛十一11），还有些先知则预知属天的审判要降临这片土地（赛二十3；结三十4；番二12）。但由於古实置於神的主权之下，可同时盼待天上的祝福和审判；於是，诗篇六十八篇31节、以赛亚书四十五章14节，和西番雅书三章10节表示期望其子民能归回希伯来的信仰。使徒行传八章27节的埃提阿伯是指干大基（“女王”）的王国，首都约在主前300年迁至梅罗伊，女王即在此治国。

## 考古发现

在梅罗伊曾作多次挖掘。大堆的矿渣指出古代冶铁工业的规模，金字塔、墓地、庙宇，和其他建筑则反映埃及文化的影响。经过国际间的努力，努比亚的遗产得以保存，兴建阿斯旺大坝时，阿布森伯的著名石刻神庙幸免被毁。努比亚也有相当丰富的黄金矿床，亚马拿时代的埃及诸王因之得以致富。至罗马时期，古实仍在开采金矿。梅罗伊成为古实首都时，其地理位置提供了前所未有的国际贸易机会，几位古典作家曾提及梅罗伊其地。其人民不甘接受罗马统治，但在主前23年终不免被彼罗尼斯征服。根据挖掘显示，古实人使用象形文字和一种字母，但对之所作的研究，远不及其他近东语文。

*R. K. Harrison*

参“古实#3”513。

# 艾

Ai

ài

迦南一城镇，亚伯拉罕之前即已存在（创十二8，十三3）。“艾”名指有特殊意义之“荒场”，或指其外观奇特。早年亚伯拉罕率族众来往於艾城附近的山间，竟未遭艾城或其附近城市（示剑、伯特利、耶路撒冷）居民的阻止。可能亚伯拉罕早与各城代表会面，说服各城的君王相信他的和平诚意；另也可能是亚伯拉罕随员势众，使迦南人欲犯而却步。

族长时代一般都认定在主前2000至1750年左右，因此亚伯拉罕在世时间可定在早青铜时代前期（主前2100-1550）；约书亚时代可定在晚青铜时代（主前1550-1200），与亚伯拉罕时代相去约数百年之久。

约书亚带领以色列人进迦南应许地，要把原来的居民赶走，占地为业。但他们来到迦南的第二座城，即艾城，却受阻不前。经对付了违令盗取耶利哥掠物的亚干后，以色列人再攻艾城，终於成功（书七1至八29）。约书亚擒获艾城王，把他处死，并把城焚毁，只剩下一个废堆（书十1）。

至王国时代历经扫罗、大卫、所罗门三朝，艾城复得重建，再度有人聚居；其名称也屡经更改。历代志上七章28节称之为“基色”，为以法莲众村落之一；以赛亚书十章28节称之为“亚叶”，亚述军曾经此直取耶路撒冷；尼希米记十一章31节称之为“亚雅”，被掳时期，便雅悯后裔曾居於此。

今耶路撒冷北约10哩，伯特利东南约2哩有代尔迪博万，附近有古墟，学者多以为是艾城故址。此墟是近年所发掘，被称为“埃切废墟”。考古学家证明该墟无论在亚伯拉罕时代还是约书亚时代，均无人聚居；而附近的伯特利（今之拜廷）业经开掘，证明其地早在中青铜时期已有人聚居。因此一些考古学家认为早期典籍所载的毁城事件，是把伯特利被毁的惨剧加在艾城身上。这一方面是由於艾城与伯特利为近邻，易於混同；另一方面是艾城故址为一显著废墟。另也有不少考古学家和地理学家对埃切废墟即艾城故址之说，持保留态度。总之，迄今为止，在艾城研究上，埃切废墟的考古资料与圣经记载仍未能吻合。

*Harvey E. Finley*

参“征服迦南”2283；“约书亚记”2249。

# 爱

Love

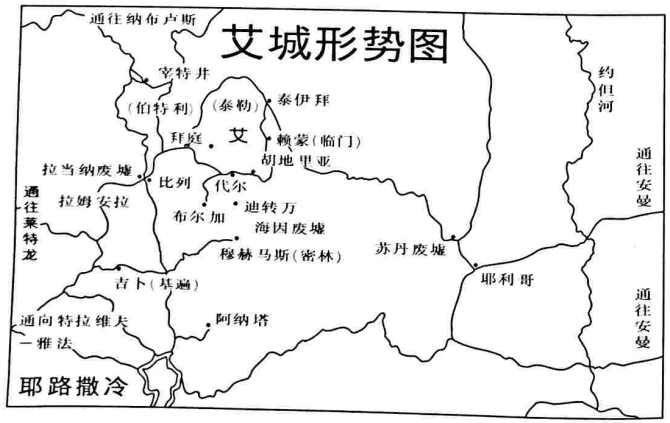
ài

在基督教神学和伦理中，最重要的一个字。因此，必须清楚明白这个极为含糊的词汇。

## 在旧约圣经中

亚当和夏娃、雅各和拉结，以及雅歌的故事，都直接说出男女间的情爱。在希伯来文，“爱”字也意味使人苦恼的情（撒下十三1-15）、父母之爱（创三十七4），而何西阿书三章1节的上下文则包括性爱及神的爱。这也用於描述朋友之爱（撒上二十17），大卫对约拿单的爱是有点基於感激之情，而约拿单对大卫的爱是发自赏识之情。可是，作为储君的约拿单，对大卫的爱也含有成全别人、牺牲自己的成分，以致为大卫的缘故而放弃继承王位的权利。旧约通常用另一个字*hesed*，来形容这种深厚无私的爱，这个字几乎是无法翻译的，有时是指“效忠”（撒下二十二26），但更多时候是表示“坚定的爱”（创三十九21）或是“慈爱”。

在何西阿书二章19节及20节，这个重要的词语的意思就清楚表明了：“我必聘你永远归我为妻，以仁义、公平、慈爱……诚实聘你归我。”在约伯记六章14节及15节，慈爱与诡诈对比，并且在撒母耳记上二十章8节提及慈爱的盟约。神这






种不动摇和坚定的爱，有别於异教神灵不可预测和反覆无常的情绪。*Hesed*并非对美丽、优点或慈爱的情绪反应，而是为别人的好处所表现的道德态度。而且，它并非取决於对方是否可爱、是否值得或是否有回应（参申七7-9）。

正如几位先知所警告的，这种持久的忠诚是根源於一个坚定不移的目的。它可能是严厉的，为要操练那顽梗的百姓。但神的爱没有改变。藉着被掳及失败的经历，这种爱以无限的忍耐坚持到底，没有宽容罪恶，也没有放弃恶人。在这种爱中，包含仁慈、温柔及怜恤（诗八十六15，一〇三1-18，一三六；何十一1-4），但它的主要特点是为到别人的利益而承受道德责任，不因受到摒弃或不被感激而熄灭。

可是，它期待有回应。律法吩咐人要尽心爱神，并感激神拣选和拯救以色列民（申六20-25）。这要在敬拜中表明出来，尤其表现於善待穷人、无助的人、寄居的外邦人、奴仆、寡妇和一切受欺压及苦待的人。何西阿同样期待神对人不变的爱，会使人与人之间建立坚定的爱（何六6，七1-7，十12、13）。

在以色列人的律法和预言中，便有爱神和“爱人如己”的命令（利十九18）。旧约圣经提及另一种爱的其他方面，但主要的重点如下：神主动的爱、爱的道德素质，以及人彼此相爱和对神之爱的密切关系。

## 在新约圣经中

基督教所承受的，是这种对爱的强烈道德含义，那些以感性去诠释爱的伦理的人却常常忽略。

**阿伽皮**(*agapē*)

在希腊文的字汇中，“情爱”(*eros*)这个词语没有在新约中出现。而“感情”(*phileō*)这个词大概在新约出现了25次，它的意思是指自发地油然而生的爱，并且是感觉多於理智。此外，“兄弟之情”(*philadelphia*)出现了5次，“友爱”(*philia*)只出现於雅各书四章4节中，而“亲属之爱”(*storge*)则有时会出现於复合词里。新约使用次数最多的词是“阿伽皮”。这个词通常意味着道德上的好意，是出於尊重、原则或责任，而非因为受到吸引或诱惑所致。“阿伽皮”就是爱那些不值得去爱的人，不管对方如何使人失望，并拒绝这爱。在所有经文中，很难找到经文支持“阿伽皮”与“感情”两者之间持续的分别。“阿伽皮”特别适用於讲述宗教上的爱。一直以来，大家都相信“阿伽皮”是基督教首创采用的一个词，但最近有人宣称它也出现於异教之中。“阿伽皮”的动词经常在希腊文的旧约圣经中出现。虽然“阿伽皮”较多关乎道德原则而不是倾心或喜悦之情，但是它从没有意味着是单为责任而表现出来冷淡的宗教性慈悲。圣经中的例子足以证明这一点。

**符类福音**

耶稣把神完备的眷顾及独特的父性所蕴含hesed的概念具体地表达出来。它同样向义和不义的人表现出来，远超於神对瞬息枯萎的野草、天上的飞鸟，或是野地中不用辛劳的百合花的看顾。神的儿女信靠神的爱，先求神的旨意及国度，便不用为物质上的供应忧虑，也不用为个人的安危担心。这是天父的世界，天父知道我们的需要，并且爱我们。作为慈父的儿女，生命不再是挣扎求存，乃是在和谐的宇宙中，因信靠神而拥有平静宁谧。

在一个罪恶及痛苦的世界中，神圣的爱可在怜悯和医治绝望的人，以及救赎、关怀那被隔离和自怜的人，充分地表现出来。因此，天国的基督向贫穷的、被掳的、瞎眼的和受欺压的人宣告大好的消息（太十一2-5；路四18）。与此同时，耶稣保证宽恕这些被排斥、被蔑视或为罪而忧伤的心灵，并欢迎他们回到父家（路十五）。这种赦免是白白得来的，其先决条件只是要求人以悔改和信心去接受它。然而，即使在这方面，神的爱的道德要求是十分清楚的。对於顽梗、不肯悔改自义的人，耶稣只有警告他们罪的后果及神的审判（路十三1-5）。对於举棋不定或冲动的人，耶稣有严厉的管教和不徇情面的标准（太十34-39；可十17-22；路九23-26、57-62）。

此外，接受神的爱是带有义务的。那

就是爱神及以神的爱去爱人（太五44-48）。律法的第一条和最大的诫命就是："你要尽心、尽性、尽意爱主你的神……其次……就是爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。"（太二十二35-40；引利十九18；申六5）

第一条诫命并非藉着第二条诫命而成全，也不是融合为一或与之相同，而是独立及在二者中为基要的。耶稣所指的爱神，就是表现在公众敬拜、私祷和绝对的顺服中，并且符合"你只可事奉祂"的要求，不同时爱神又爱玛门。此外，祂热爱圣经、为安息日辩护、对神坚定信靠及时常感恩，表明祂对神的爱（太四1-11，五33-37，六1-6、9、24，七21，十二50，二十三16-22；路四16，二十二42）。

新约没有任何经文为"爱人如己"下定义，却在多处记载中表明出来。在好撒玛利亚人的比喻里，"邻舍"就是可以予人帮助的人。而且，爱包含给予人所需的任何援助。绵羊与山羊的比喻表示了爱是给饥饿的人吃、让赤身的人有衣服穿，以及探访有病和在监里的人。爱亦在耶稣的榜样中表现出来，祂不辞劳苦地去医治、教导，又用比喻及寓意的话指示听众。祂为受批评或蔑视的人辩护，宣布赦免，安慰失望的人，并且与孤单的人为友。我们要像耶稣爱我们一样，去爱别人，也要爱人如己，总意是"你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人"（太七12）。这种爱人如己的爱，是施恩莫望报的，不会以恶报恶，而且对最低下的人也以礼相待，并以体谅的心去判断事情。

可是，爱是会坦诚地面对人性的弱点和邪恶。耶稣为彼得代求，但并非祈求彼得免受试探。耶稣责备门徒、警告耶路撒冷和犹大、使彼得为自己的不认主而痛悔，并且接纳爱可能要以生命作代价。基督的爱并非胆怯的谦卑，也不是感性的温柔，在面对世上的恶时，亦不会无助、无能和视若无睹。基督的爱是立志在任何情况下，以任何代价来为别人的最好处着想。在这简单却要求高的原则下，就包括了一切的道德责任和神的律法。爱已经足够了。

但这也是必须的。对耶稣而言，冷漠无情、不行善事、不顾他人死活、忽视穷人的缺欠，以及不肯宽恕，都是明显的罪。而人的自义，对人吹毛求疵，以及为了一些宗教上的琐碎教条而忽略别人的痛苦，都叫冷漠无情的情况更加恶化。最后，顺服或漠视爱的律法，决定了各人永远的命运（太二十五31-46）。

**保罗**

使徒时代的教会很快便掌握了这革命性的原则：爱是已经足够了。保罗宣称爱成就了律法时，他几乎全是引用耶稣的话。他用爱来总结对奸淫、杀人、偷盗及贪婪的诫命，因为爱是不加害於人的（罗十三8-10）。在以弗所书四章25节至五章2节，一切苦毒、恼恨、愤怒、毁谤及偷盗的事，应以恩慈、怜悯及宽恕的心来替代，在爱中成为肢体，是用另一种形式表达同样的意思。

对保罗而言，爱就是"基督的律法"，是至高和充足的（加五14，六2）。此外，保罗简洁地为基督教独特之处下了一个定义，那就是"使人生发仁爱的信心"（加五6）。保罗坚持基督徒所切慕至高的属灵恩赐，应是"最妙的爱"（林前十二27至十三13；参罗五5；加五22）。在这里，他也将爱与哥林多教会热切追求的其他5种表达宗教热诚的方式作出对比，说明了没有爱，一切都是无益的（林前十三1-3）。在这章经文的结语，保罗将爱与其他永恒的宗教经历，如信心及盼望，作出比较，他宣称爱是最大的。

保罗描述发自爱的行动包括自由、恩慈、款待，不以恶报恶，与人同哭，与人同乐，彼此担当软弱、羞辱或需要，重建、支持、建立别人，以尊重、仁爱、宽恕、鼓励待他们，不任意批评，甚至"软弱的弟兄"也要挽回——这几乎数之不尽。一般而言，爱是在行动、思想及受苦中表明的一种素质（林前十三4-8）。简单地说，爱是不加害他人，以及凡善必行，并且是神的律法。

但在动机方面，保罗申明爱是超越了责任。我们爱，因为我们欠了救恩的债。神藉着基督为我们死，表明祂的爱；而基於祂的大爱，我们在基督里得以存活。我们活在这爱中，并且以爱来征服一切，



没有什么可以把我们与神的爱隔绝（罗五8，八32、37-39；林后十三14；帖后二16；弗二4；多三4、5）。神的爱与基督的爱几乎毫无分别。"基督的爱掌管我们"表达了保罗的心路历程（参加二20；林后五14；弗五5、25）。我们的爱是反映那最初"浇灌在我们心里"的爱（罗五5），并且爱基督（林前七，十六22；弗六24），也为了主而去爱别人。

保罗分析基督徒的爱，就是神藉着基督表达的爱，让我们以爱神、爱基督及祂的子民，去回报祂的爱。

**约翰**

约翰后来回想和反省的事情，成为了圣经对爱的教导之精华。对於约翰而言，爱是一切事物的基础："神爱世人……"（约三16，十六27，十七23）。我们就是从基督为我们献上自己的生命（约壹三16）而去认识爱。圣父、圣子及门徒之间彼此相爱，是基督教的基础，因为神是爱（约壹四8、16）。

从道成肉身和十字架上，我们认识这爱（约壹四9、10）。因此，我们认识和相信神给予我们的爱，并且爱本是神圣的（"从神而生的"）。"凡有爱心的，都是由神而生"；"没有爱心的，就不认识神"，也不认识福音的"信息"，这些人是在"黑暗里"，"不是由神而生"的，并且"在死亡中"。从来没有人见过神，然而，"我们若彼此相爱……神就住在我们里面"，而且我们也在神里面（约壹四7-12）。

因此，神的爱是优先和原初的。我们爱，是"因为神先爱我们"。我们的爱是先对神，而约翰十分详尽地考查这种对神的爱。这种爱要求我们"不要爱世界"，而且"遵行他的话……他的诫命"，并爱我们的弟兄。我们从基督领受了这命令，就是"爱神的，也当爱弟兄"，因为"神如此爱我们，我们也当彼此相爱"。约翰有12次提到互爱和忠诚相待的责任。事实上，若有人不爱他的弟兄，神的爱又怎能住在他里面呢？

这样强调基督徒的彼此相爱，局限了基督所教导的爱。"你的弟兄"似乎取代了"你的邻舍"。从这角度看，耶稣在楼房上的吩咐（约十三34），与马太福音二十二章39节的吩咐是不同的（引利十九18），而当时的环境已解释了原因。在耶稣被卖的那夜，世界对祂充满敌意，耶稣要面对十字架的痛苦和犹大的出卖。前途完全靠赖这11个门徒的忠诚相待，同心合意抵挡社会的压力。在约翰完成这书信时，教会受到新的冲击。有反对福音的一股力量，称为诺斯底主义，他们本质上是唯理主义及骄傲的，认为"无需理会爱"（伊格那丢语）；这使基督徒领袖及追随者偏离正路（约壹二19、26）。这再一次让我们看见忠诚相待是最重要的。约翰用文字来巩固及维系使徒间的团契（约壹一3）。

然而，弟兄相爱并不排除将人带进更广阔的爱中（参彼后一7）。约翰坚持神爱整个世界（约三16；约壹二2，四14）。若基督徒团契中失去爱，它必定不会有涌溢於外的爱，而只流於言语上的相爱而已（约壹三18）。

在对抗既没有爱又自负的诺斯底式基督教思想时，约翰所关注的，是这爱神和人的基要诫命，这是真正的基督徒生命的准则和极致。因此，他并不详述爱的多重表现。在他脑海里，爱就是实际行动，他想起基督曾说要"遵守命令"及"为人舍命"（约十五10、13；约壹三16）；他特别提到在爱中关怀弟兄的需要，并分享世上财物（约壹三17）。这样简洁而直接的表达，便包含了基督的爱的核心。约翰以直率的现实主义来试验所有宗教信仰的声明，确保爱不会变作空泛的感性主义。

基督徒的理想惟有藉着一群门徒、一个神圣的国度、天父的家庭和基督徒的团契，才得以在社会中实现。圣经的爱不是个抽象概念，使人产生一个自我解释、自我推动的"规范"，去解决每个道德处境问题。相反地，爱根植於神的本性，藉基督的降临及受苦流露出来，在救恩中体验，并在蒙救赎的人中燃点起来。因此，爱是基督教不可或缺的核心、本体，只因神就是爱。

*R. E. O. White*

参"神的本体和属性"1277；"恩典"371；"怜悯"903；"神的愤怒"1285。

参考书目：K. Barth, *Church*

*Dogmatics*, I. 2, 371-401; V.P. *Furnish*, *The Love Command in the NT*; C.S. Lewis, *The Four Loves*; J. Moffat, *Love in the NT*; L. Morris, *Testaments of Love*; A. Nygren, *Agape and Eros*; N. Snaith, *The Distinctive Ideas of the OT*; C. Spicq, *Agape in the NT*, 3 vols.

## 爱安／世代

Aeon

ài ān / shì dài

希腊文，指一段长时期或世代。

参“世代”1445。

## 艾伯拉

Ebla

ài bó lā

古代叙利亚城邑，就是现今的马迪克废丘。

### 艾伯拉城

根据在该地发现的文献所载，艾伯拉是一座大城，人口有26万。如此众多的人口挤进与耶路撒冷城大小相当的城市，可想而知必然有许多农民和工人居住在城市周围的帐篷，或用土砖砌成的蜂窝状房屋里。时至今日，在马迪克废丘附近依然保存着这些蜂窝式房屋。按照常规，只有王宫、金库、仓房、基本设施和管理城邦的人员，才立在城墙之内。即使如此，城内的人口密度仍然非常高。

艾伯拉是一个商业中心，出产纺织品、木材、陶器、金、银和其他金属。大量出土的泥版都是商贸文件，记录许多城镇之间的买卖情况，涵盖范围从小亚细亚至埃及，以及从居比路到伊朗（波斯）。根据考古家皮第那多所述，这些文件列举了数千座城市的名字，当中包括许多熟悉的圣经地名，如：夏琐、米吉多、多珥、约帕、迦萨和乌鲁撒冷（耶路撒冷，或许是“撒冷城”）。有一份文件，形容吾珥在“哈兰”（参创十一31）。最令人惊异的是，据称皮第那多所提到的“平原诸城”（创十三10），其次序竟与圣经的记载相同，如：所多玛、蛾摩拉、琐珥。琐珥描述为“在比拉境内”（参创十四2）。按圣经记载，所多玛和蛾摩拉在亚伯拉罕时代被毁（创十九24-29）；因此，除非有现存的传统记载诸事件，创世记十四章和十九章的详细记述不可能在较晚时期重整而成。此说已经为艾伯拉后期一位碑铭家所否定。

### 艾伯拉的文献

艾伯拉文献上的日期非常重要；研究所得虽稍嫌复杂，但也相当可信。例如，出自马迪克废丘IIB-1的陶器，与亚默I属同时代的产物。（亚默是土耳其奥朗底河流域的安提阿平原的著名遗址，距马迪克废丘不远），亚默的陶器属亚甲王朝（约主前2360-2180）。此外，王宫已被烧为平地，那兰新（约主前2269-34）大肆吹嘘其如何征服阿曼和艾伯拉：“自从创造人类以来，从未有人征服过这么多城市。”

| 艾伯拉诸王 | 亚甲王朝 |
|---|---|
| 依格里克伦 | |
| 亚珥依南 | |
| 希伯隆 | 撒珥根 |
| 伊比司匹希 | 临姆希 |
| 杜伯库亚达 | 孟尼施土苏 |
| 伊珥克达姆 | 那兰新 |

考古学家认为，那兰新约在主前2250年焚毁艾伯拉。另一个线索是从马迪克废丘文献发现，可追溯至希伯隆作王时期，其中也提及亚甲的撒珥根王。因此，撒珥根和希伯隆是同时代的人，撒珥根的年代约在主前2350至2295年。依格里克伦是艾伯拉的开国君王，考古学家据此推论他约在主前2400年建造王宫，或许较此还要早。在此不得不提的是，其他学者将亚甲王朝的年代推前约110年。无论是哪一个划分方法，这期间是从撒珥根执政之始至那兰新当朝结束。历时约120年，平均每朝30年。从可知的承接王朝为算（从父传子），这估计似乎略高（即估计父王在20岁左右生下长子），但也并非不合情理。我们如从这样的数字着手，就可以将艾伯拉所知君主的开始时期，定於主前2430年。

希伯隆的名字显然和亚伯拉罕的先祖



希伯相似。创世记十一章的宗谱列述：希伯、法勒、拉吴、西鹿、拿鹤、他拉、亚伯兰（亚伯拉罕）。由於希伯隆是如此伟大的君王，他可能就是创世记十一章的希伯。根据创世记十一章所记载的人物，亚伯兰生於法勒以后191年，那时希伯34岁。希伯隆与撒珥根同时代，据此相信亚伯拉罕所生之时约在主前2180年，明显与较古的圣经年代记所列的日期接近。当然，这仍不足以证明希伯隆和希伯是同一人，只能显示此类同的名字可能在年代记内出现。

马迪克废丘文献还出现许多其他名字。皮第那多提到许多跟圣经人物相同的名字，如：亚伯兰、以色列、扫罗和大卫，有些人认为这些记述引起揣测，但也有人表示这能够加强圣经记载的真实性。例如，有人或许会质疑，“以色列”这名字，怎么会在神将此名赐给雅各之前的4个世纪或以上发现呢？圣经没有表示这名字是新立的。那时代的人名，常将一个神的名称加上口语暱称组成（例：以赛亚此名是“神是拯救”的意思）。在雅各先前的年代，父母给儿女起名以色列，即“伊勒（神）已经得胜了（或将得胜）”，那是完全可想而知的。惟独圣经所述的新事，乃是雅各与神直接相遇，并且得着祂的祝福。

不少从艾伯拉而来的名字，似乎都以两种形式出现，一个与-ilu（“伊勒”），另一个与-ya（“雅”）合并。因此，据皮第那多所言，mi-ka-ya（米该雅／米该亚，弥迦）和mi-kar-il（米迦勒），与其他属神（与神有关连）的名字一起出现。名字的结尾为-ya，若以圣名（“雅”，耶和华）妥为解释，就不免引起一个重要问题。按照出埃及记六章3节，神告诉摩西，祂向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神，“至於我名耶和华他们未曾知道”。这似乎是说神在西乃山向摩西显现以前，耶和华（“雅魏”）之名未为人所知。另一方面，耶和华之名在创世记出现多次，不仅在叙事部分（晚期作者或编辑，像处理地名一样，也在若干地名中加入人名），在其他奉耶和华的名或引用耶和华的名起誓的地方均有，表示那时已使用耶和华的名字。有些人早已认识到这问题，圣经学者出现两组意见：一组坚持此名在摩西时代之前还没有人认识，一组则认为人们已知道，只是在西乃出埃及事件之下得到新的意义。如果艾伯拉文献的解释是正确无误（即-ya一字在人名中是神的名一部分），那么，我们就可以断定，“雅魏”在族长时代就属已知，只是耶和华作为永活和赐予生命之神的真正意义，要到祂将祂的子民从埃及为奴之地拯救出来时，才完全显明出来。

如今，由於一些学者（他们有些似乎担心触怒叙利亚政府）倾向於否定皮第那多早期的许多宣告，使整个问题变得悬而未决。甚至皮第那多本人，似乎也已经收回了其中一些主张。

艾伯拉文献包含许多其他男女神祇的名字，其中大多数为我们所熟悉。根据约书亚记二十四章2节所载，亚伯拉罕的列祖“事奉别神”。雅（耶和华）可能是他们在愚昧之时所敬拜的诸神之一。神呼召亚伯拉罕离开米所波大米进入迦南，成为信奉耶和华的子民之父时，已向亚伯兰启示自己不仅是众神中的一位。

艾伯拉资料确实为进入知识宝库开启了另一扇门。要完全明白一切奥秘的含义，还需要耗用若干年时间，也许要经过二十一世纪才可解明。不过，有些事情已明白过来，其中最重要的事实是：创世记十一至三十五章的族长故事，不能再说成是出自八世纪或七世纪的作者。要假定如此一位作者，居然可以将千百个人名和地名、贸易项目，以及许多细节编入这些章节中，然后假设与考古发现所出土的许多人、地名、贸易项目，和无数细节巧合，那是完全不可能的事。艾伯拉给如此的推论予以致命的一击。

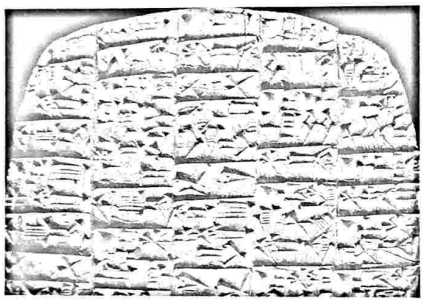
马迪克废丘的发现令人惊异，但由於既不需要考古学或任何其他人类技术为证，并不能用来“证明”圣经。圣经是神的话，任何的“证明”方法，只会暴露我们的疑惑不信（约五41-47）。正如其他的考古发现一样，艾伯拉的发现，将帮助我们看见神所对待的是怎么样的男女，他们生活於怎么样的世界，以及祂如何迫切地深爱他们，要将他们从世界不同的境况

中拯救出来，行在祂的道路之中。我们有待学习的还很多，艾伯拉将为这学习过程提供一些背景。

*William Sanford LaSor*

参"铭刻"1056；"考古学"815。

参考书目：P. Matthiae, *Ebla: An Empire Rediscovered*; G. Pettinato, *The Archives of Ebla: An Empire Inscribed in Clay*.



艾伯拉的楔形文字版

# 爱色尼派

Essenes

**ài sè ní pài**

主前一世纪至主后一世纪出现於巴勒斯坦的犹太教派或团体。

## 名称

这个教派称为爱色尼、欧色尼、欧色、爱色尼安，以及其他类似名称；有时候，同一个作家会用两种不同称呼。至於这名字的意思则没有满意的解释；有许多学者比较喜欢采用"医治者"这含义，却不大合理；因为这字源所描述的帖拉佩特医治者教派，跟爱色尼派的关系微乎其微。

## 资料来源

关於爱色尼教派的主要资料源自：(1)从主前约30年至主后40年住在埃及的一个犹太人，名叫亚历山太的斐罗之著作：《让每一个好人得自由》及《为犹太人辩护》；(2)生活於主后37至主后约100年，原居於巴勒斯坦，后迁至罗马的犹太人约瑟夫的著作：《犹太战争录》及《犹太古史》，这些著作是最丰富的资料来源；(3)在犹太战争期间，可能在巴勒斯坦和提多一起，后死於主后79年的罗马学者老皮里纽的作品《自然历史》；及(4)写於主后230年，大部分取材自约瑟夫，希坡律陀的作品《所有异端的反驳》。其他偶而提到的作家有：赫格西仆，在二世纪某时期他曾在罗马逗留，有关他的事只能从优西比乌的引述中获悉；伊皮法纽（310-403；塞浦路斯的君士坦丁主教）；与及白菲（347-420；加萨主教）。但后3位无足轻重，希坡律陀所提供的也没有多少可靠的价值，因此，我们主要倚靠斐罗、约瑟夫和老皮里纽所提供的资料。约瑟夫告诉我们，他决定亲自去见识3个犹太"教派"，因此在16岁时加入爱色尼。但由於他在19岁时成为法利赛人，而参加爱色尼的入门礼至少需要3年时间，据此推论，他大概没有时间或机会去充分了解爱色尼内部的生活详情。

## 起源和历史

第一次提及有关爱色尼、法利赛，以及撒都该人的事情，是在犹大马加比（参约瑟夫：《犹太古史》13.5.9）的继承人约拿单时代（主前160-143）。约瑟夫称这些团体为"教派"，原文似含有异端运动之意，不过，这是此词后期才发展出来的意思。路加使用此词来形容法利赛人（徒十五5，二十六5）、撒都该人（徒五17），和基督徒（徒二十四5、14，二十八22）。

马加比叛乱始於主前167年。叛乱的背景是西流基希腊人和多利买希腊人之间的争斗。争斗的目标是巴勒斯坦。西流基人在主前198年取得胜利，但在犹大省仍有亲叙利亚和亲埃及的党派。由西流基人鼓动的希腊主义，深深植根於许多犹太人之中。为了参加运动竞技，有些犹太人甚至不惜动手术消除割礼所留下的疤痕（《马加比一书》一15）。西流基王安提阿古四世在主前168年将犹太教的大祭司职位卖给出价最高者门尼老斯，犹太人群起反对，大逼迫因而爆发。其后一群虔诚的犹太人兴起，与马加比联合起义。我们知道他们被称为哈西典（意思是"虔诚派"；参《马加比一书》二42）。



由於教义上有许多相似处，一般认为法利赛人要不是哈西典的直接继承人，就是众继承者之一。学者一般更进一步相信，爱色尼派也是从法利赛或哈西典分裂出来的团体。昆兰社团（留下死海古卷的社团）则被视为爱色尼派的一支，或是在差不多同一时间内兴起的另一群分离主义者，此群体与爱色尼派亦有紧密的关系。

约瑟夫只提到3个犹太教派：法利赛、撒都该和爱色尼（《犹太古史》18.1.2）。因此，一般推论他们是那时期的仅有教派，但这是错误的推论。就我们所知，那时至少有7个犹太教派，甚至可能多达12个。这些教派之间大概会有相同之处，此外这些团体是否都应当称为宗教团体则不十分清楚（如奋锐党就是一例）。不过，我们可以根据约瑟夫所提供的资料，来反证他所说的教派数目。按照约瑟夫所说，法利赛人计有6,000名（《犹太古史》17.2.4），爱色尼人4,000（《犹太古史》18.1.5；参斐罗：《让每一个好人得自由》75），撒都该的人数则比法利赛人少（参《犹太战争录》2.8.14）。把他们的数目加起来，至多不过16,000人，但犹大省的人口远超过这数字。另外，约瑟夫自己提及"第四种哲学"（《犹太古史》18.1.6），虽然他从没有指明是什么，但有些学者认为是指奋锐党。我们所能作的结论是，按约瑟夫的观念，那里有3个主要的或重要的犹太教派或团体。

爱色尼人离开巴勒斯坦的大城市，迁居小镇和村庄。老皮里纽指出他们居於死海以西，他说"在他们下面便是隐基底"（《自然历史》5.15.73），其意或指隐基底海拔较低，或指位於其南方。对於这句话的解释，学者意见不一。

## 入教手续

申请加入爱色尼派有一套冗长复杂的手续。首先须作申请员1年，然后2年之内可有限度地参与社团活动。新加入者要郑重宣誓，誓言包括个人与神及与同道之间的关系。他要发誓恨恶邪恶、爱慕真理，在团体内坦然无隐，对外人则不泄漏半句，传教则要完全遵照所领受的教义。经过宣誓仪式后，才可以参与共餐。

## 团体生活

新成员加入爱色尼时，全部财产要交为公有。个人无财物、地产，或家庭。他们生活节俭，只拥有生活必需品。他们蔑视财产，不蓄奴、不经商。他们下田耕作，或从事非军事性的手艺，决不制造兵器。他们如兄弟般共居、共食、共产，衣服和钱囊都公用。他们常穿白色衣服。

关於他们的婚姻观念，所获的资料颇为混乱。他们或禁止或轻视婚姻，将节育视为美德之一。其中也有已婚的爱色尼，但他们只将婚姻关系看作传宗接代、继承传统的方法而已。

关於儿童的记载，证据也分歧。根据斐罗的说法，他们没有儿童，没有少年，甚至没有年轻人。但是约瑟夫却告诉我们，他们收养孩子，已婚的爱色尼人则抚育自己的子女。

爱色尼人分为4种阶级。除了慈善工作外，若非上级所命，在下的什么也不能做。他们服从长老。10个人开会，有9个人表示异议，另一个人即禁口无语。他们克制自己不在会场吐痰，或向右方吐痰。法律裁判由百人或百余人的议会施行。犯重罪者开除会籍，被逐的成员由於起过重誓，通常捱饿至死。

## 每天的生活

约瑟夫对爱色尼人典型的日常生活作如下的描述：他们黎明前即起床，向旭日诵祷（并非拜日）。然后各就各业，工作到第五时分（上午11时）。这时全体集合，腰缠麻布，洗冷水浴，随即进入只有会员才可进入的大厅，再走进只限洁净的人才能进入的餐厅。每位爱色尼信徒各领一份面包、一碗食物。祭司祷告后才可用餐，饭后再祷告一次。会员随即脱下圣服，重新工作到傍晚。吃晚饭的规矩和午餐相同。他们默默进食，只可轮流说话，吃喝也只为果腹。

## 宗教信仰

根据约瑟夫和斐罗所述来重构爱色尼神学，是不太妥当，因为这两位作家的思想，是哲学性而非神学性。

爱色尼人不关心逻辑或自然哲学，只热衷於伦理学。约瑟夫将他们比喻为希腊毕达哥拉斯信徒（《犹太古史》15.10.4），但未作进一步解释。爱色尼人着重洁净和思想的圣洁。他们拒绝起誓（入门的重誓显然不在此限），认为只凭一句话就足够。他们守第七日，进入会堂后按年龄就座。一个人读经，另一个人解释，常运用象征和三重定义释经法（或许指拉比释经法）。在安息日，他们不作工。关於献祭，有关资料颇混乱；他们或不献祭（斐罗：《让每一个好人得自由》），或只在自己人之中献祭，并不将祭品送去圣殿（约瑟夫：《犹太古史》18.1.5）。但约瑟夫在同一段里又记述他们送献金往圣殿。颁律法者（是摩西？或神自己？）极得他们的尊敬。

爱色尼人研读圣书，擅於预测未来。约瑟夫提到有一个名叫门纳汉的爱色尼人，曾预言希律作王（《犹太古史》15.10.5）。他们也喜欢读古书（似乎指圣经以外的书），精通医疗、草木和石材的知识。爱色尼人相信他们的灵魂不灭；但根据约瑟夫对他们的教义的了解：人的身体“会朽坏，其构成物质不能永久保持”（《犹太战争录》2.8.11），或许表示否定复活。

我们凭现存的资料来重构爱色尼神学，实在不易令人满意。所能清楚指出的是，他们是犹太人，热衷於律法，但他们所强调和偏颇的地方使他们有异於法利赛人和撒都该人。爱色尼人禁欲，虽然有些人也结婚。尽管约瑟夫提到有一位名叫约翰的爱色尼人是统率军队的将领（《犹太战争录》2.20.4），但他们仍是非战主义者。最主要的，他们是排他主义者，脱离其他的犹太人而生活於公共团体的公社模式里。

## 爱色尼人和昆兰社团

爱色尼人和昆兰社团之间有许多相似的地方。他们都是犹太教派。两个都是脱离犹太教主流而独居的公社团体。二者皆位於死海以西。双方的新成员入会仪式都有着冗长而严格的程序。二者都要宣誓入会。二者都恨恶邪恶，挚爱同道。二者都要求会友将全部财产交为公有。二者都保守秘密不向外泄露。就日常生活而言，诸如祷告、沐浴礼、聚餐、研解圣经，和注重纯洁，二者尤其相似。此外他们两者的特色都是严守安息日，阶级或组别分明，长老和长辈具特别权威。二者皆禁止在会场吐痰；二者也各有10人小组；对犯重罪者皆有驱逐出会的规例。

他们的区别虽然不被强调，却值得注意。显然昆兰社团不等於整个爱色尼教派，极其量只能算是4,000名爱色尼人中的一小部分（可能只有200人）。此外，他们不过是爱色尼众城镇和村庄中的一个。如果昆兰人是从事技艺的，我们无法从他们的文献或昆兰考古发掘中获悉。他们对於战争或兵器所持的态度，我们同样一无所知。但是我们从《战争卷》知道他们对於决战、军队、武器、调遣等等，均有精确的概念，因此他们不像是非战主义者（参《纪律手册》九16、22、23，十18；《会众守则》一19-21）。昆兰人似乎也经商（《开罗大马士革文献》十三14、15）。但是在昆兰有没有公开的服装商店，我们没有资料。我们从死海文献得知他们容许婚嫁，有儿童、少年和青年成员。当然，昆兰人可能是约瑟夫所提到的已婚之爱色尼人，加入昆兰团体需有两年的过程；爱色尼人则需3年。

虽然我们知道昆兰有些“水池”可用作浸池，但对他们向太阳祷告及每日沐浴的详情仍毫无所悉。昆兰人与爱色尼人不同之处是他们可以起誓，在他们的文献中有相当长的誓约记载（《开罗大马士革文献》九8-12，十五1-10，十六6-18）。对於昆兰献祭的态度，我们不十分清楚，但他们容许将祭品送入圣殿。爱色尼人讨厌油，我们却找不到记载，证明昆兰人也如是。

没有证据证明昆兰人使用三重定义释经法。他们的作品很少用象征。没有证据指出他们曾研究医疗、草木和石材。我们也没记载显示他们擅长预测未来。

昆兰的座位排列是按级别的，不像爱色尼那样按年龄，在昆兰社团中，每年都考核变更团员的级别。也没有迹象显示昆兰的法律审判的执行，是由100人的议会来处理；似乎只由15人（《纪律手册》八1）或10人（《开罗大马士革文献》九4、5）组成的议会来执行。

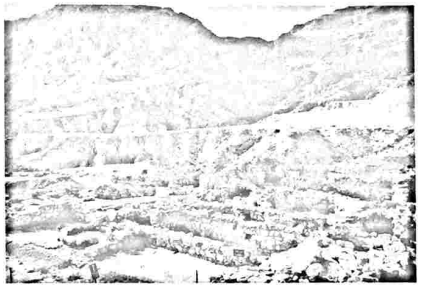
由於两者之间有许多相似点，我们必须下结论：爱色尼和昆兰是有某种关连。但由於其间的差异，我们又不得不承认，他们不完全相同。有几个可能的解释：(1)爱色尼和昆兰教派开始时是哈西典的同一分支，以后又再度分裂。事实上，死海经卷，尤其是《开罗大马士革文献》暗示，此团体在初期曾发生某种分裂。(2)约瑟夫和斐罗的爱色尼派晚於昆兰文献约一个世纪，在这段时间内可能曾出现某些改变。(3)爱色尼派分居於许多城镇和村庄，可能曾产生重要的地方性变更，因此，约瑟夫从一个地方作出他的描述，斐罗和老皮里纽则取材自其他地方，而昆兰派所呈现的又是另一种地方形式。上述几个解释如何作取舍，则无法提供太多的指引。

## 爱色尼和基督教

常常有人尝试证明耶稣和初期基督徒就是爱色尼人。关於这方面的全面探讨，可从莱特福特著的《圣保罗的歌罗西和腓利门书》（伦敦：麦克米伦出版社，1875年，页82-95、114-179）找到。要重新讨论这题目，没有甚么益处，除非我们以昆兰材料来代替斐罗、约瑟夫，和老皮里纽所述有关爱色尼的一切，但这种治学方法是极难令人同意的。

若从福音书中摘取耶稣的语录，使徒行传中挑出某些经节，保罗书信中引述某些言论，是可以描绘出一个苦修、采公有制，和尊重律法的幻想基督教。我们可以和爱色尼的信仰及习俗逐点作等量齐观。然而如此的治学法，不是真正做学问的态度。就整体而言，耶稣的教训赞扬婚姻和家庭，强烈排斥律法主义，将财物的拥有权和适当的运用归於拥有者的良知。使徒行传所展示的初期教会，保罗在其书信中的教训，也确实可作如是观。若适当地使用资料，是不可能将基督教等同於爱色尼教派，或者昆兰教派的。

不过，这并非说，爱色尼派有些要素是不能和基督教的相提并论。某些爱色尼人可能曾听到福音，并且成为基督徒，这说法我们无须抗拒。也没有充分理由反对爱色尼某些理念曾影响初期教会。只要精心研读新约就可发现，初期教会中确实存在许多当代思潮和反向思潮。彼得和保罗之间的差异，只是许多例子之一。若神的最终救赎宗旨在於去除人为的分歧，将分开的人合而为一（参弗二14），那么，我们可以作出如此的结论：地上的教会有如调味碗，将各种材料倒进去后混和筛检，再由神的灵加以洁净（参弗四13）。



昆兰之废墟．昆兰社团被视为爱色尼派的一支。

爱色尼人是神子民的一部分，他们遵循着自以为是的方式去行。他们有些信念是好的，例如言语的圣洁、关心医治工作和慈善事业，凡事诚实，以及自我舍己精神。但有些信念则欠佳，例如排外、轻视妇女的地位，以及对神的律法持律法主义态度。然而，凡是人为的制度不也都是如此优劣兼备吗？只有新旧约圣经才是神的话语，和绝无谬误的信仰和生活准则；并且惟有当我们肯让圣灵将神的话语应用在我们的信仰和生活上，我们才能茁长成神国的代表成员。

*William Sanford Lasor*

参“死海古卷”1502；“犹太教”2160；“法利赛人”378。

参考书目：C.D. Ginsburg; *The Essenes*, D. Howlett, *The Essenes and Christianity*; K. Kohler, “*Essenes*”, *Jewish Encyclopedia*; W.S. Lasor, *The Dead Sea Scrolls and the NT*, pp.131-41; R. Marcus, “*Pharisees, Essenes, and*

Gnostics," Journal of Biblical Literature 73 (1953): 157-61.

## 爱亚
Aiah
ài yà

扫罗王妃利斯巴之父或母（撒下三7，二十一8-11）。

## 安
On
ān

❶流便人比勒的儿子，他在旷野时依附可拉党，背叛摩西和亚伦（民十六1）。

❷埃及城市希流坡立（按：意即"太阳城"的希伯来名字（创四十一45、50，四十六20）。

参"希流坡立"1683。

## 鹌鹑
Quail
ān chún

参"鸟（鹌鹑）"1123。

## 安得烈
Andrew, The Apostle
ān dé liè

基督的十二使徒之一。安得烈首次在新约圣经中出现时是施洗约翰的门徒（约一35、40）。当他听见约翰向着耶稣宣告："看哪，这是神的羔羊！"他就和另一个门徒一同跟从了耶稣，与耶稣同住了一天（约一37-39）。安得烈后来告诉他的哥哥西门彼得，说他"遇见弥赛亚了"，并领他的哥哥去见耶稣（约一40-42）。自此以后，安得烈在福音书中就淡出了，其兄彼得则日益突出。每有提及这两兄弟时，总是说西门彼得的兄弟安得烈，却没有倒过来的说法（太四18；可一16；约一40，六8），有时也单提安得烈，不涉及他与彼得的关系（可一29，三18，十三3；约十二22）。安得烈的父亲是约翰（太十六17；约一42，二十一15-17），家乡是加利利北岸的一个村庄伯赛大（约一44）。

约翰福音中提到耶稣和他的门徒（约二2，四2），安得烈可能即这批早期门徒的一分子。不过，看来他又回到加利利海边打鱼去了，并跟彼得及其全家人住在迦百农（太四18-20；可一16-20、29-33）。就在那时，安得烈和彼得被召跟从了耶稣，成了"得人的渔夫"。后来，从跟从耶稣的人中间，有12个特别被选为使徒，安得烈的名字总是在这12个人的前4个之中，其余3人是彼得及另一对兄弟约翰和雅各（太十2-4；路六13-16；徒一13、14）。

在四福音书中，只在另外3件事迹中提到了安得烈。一次是叫五千人吃饱的神迹，是安得烈把一个带着5个大麦饼和两条鱼的小孩子，带到耶稣面前（约六8、9）；另一次是一些希利尼人来见腓力，求见耶稣，腓力去告诉安得烈，他们二人一同去告诉耶稣（约十二20-22）。还有一次是耶稣在橄榄山上，几个人与祂在一起，安得烈也在其中；他们暗暗地问耶稣："请告诉我们，什么时候有这些事呢？这一切事将成的时候有甚么预兆呢？"（可十三3、4）新约圣经中还有一处提到安得烈，那是门徒在耶路撒冷一间楼房里祈祷，等待着圣灵的降临，安得烈亦在其中（徒一12-14）。

有好几个文献都传与安得烈有关，如早期教会史学家优西比乌提到的《安得烈行传》等，但可信性不大。有的传统看法认为安得烈曾在西古提传道。根据《穆拉特法典》所记，安得烈曾在夜间得一启示，说使徒约翰将写第四部福音书。一般相信是安得烈最后死在亚该亚的帕特雷；有一传说认为他是在一个X形架上殉道的，后人称这种架为圣安得烈架。另一传说称安得烈死后，其一条胳臂被罗马将军瑞格勒作为圣物带到了苏格兰，从此安得烈便成了苏格兰的守护圣者。在罗马和希腊教会的圣徒日历上，圣安得烈日被定为11月30日。

*George W. Knight III*

参"使徒"1424。



## 安多尼古
Andronicus
ān duō ní gǔ

❶西流基王安提阿古四世之助手。他杀掉了大祭司安尼亚，激起犹太人的反感，后被安提阿古处死《马加比二书》四31-38）。

❷安提阿古四世洗劫耶路撒冷之后，镇守基利心山的一名军官（《马加比二书》五21-23）。

❸一名基督徒。使徒保罗在致罗马人的书信中曾向他问安，并称他为自己的亲属（罗十六7）。"亲属"可以理解为同乡，或犹太同胞，或同族，或其他亲戚。他可能是因基督而与保罗一同坐监时遇见的人，可能同囚於一监牢中（林后六4、5，十一23）。保罗说他"在使徒中是有名望的"，并且敬他为"比我先在基督里的"。除此处之外，圣经中再没有提过他。

## 安密巴
Enmishpat
ān mì bā

加低斯的早期地名，记述基大老玛的战争时曾提及（创十四7）。

参"加低斯"693；"加低斯巴尼亚"693。

## 安提阿古四世
Antiochus IV
ān tí ā gǔ sì shì

希腊西流基王朝的统治者（主前175-164）。此人将希腊习俗强加於犹太人，因而导致主前167年犹太人的大暴乱。他又名"伊彼芬尼"，意为"显赫之人"。

参"犹太教"2160。

## 安提帕
Antipas
ān tí pà

❶别迦摩教会的一名早期殉教者（启二13）。据传统的资料记载，由於当地总督任意妄为，他是被活活的烤死。

❷大希律王之子。

参"希律，希律家"1683。

## 安提帕底
Antipatris
ān tí pà dǐ

大希律王为纪念其父安提帕特，於主前9年重建的一座城市，坐落在该撒利亚以南约26哩处。重建之前，城名"亚弗"。保罗在罗马兵丁的押解之下，由耶路撒冷去该撒利亚，曾途经安提帕底（徒二十三31）。安提帕底是罗马的一个军用驿站，标志着犹大国与撒玛利亚的边界。

参"亚弗#1"1847。

## 安提帕特
Antipater
ān tí pà tè

❶被大祭司约拿单派到斯巴达人和罗马人中去的亲善使节，与他同去的有努曼纽斯（《马加比一书》十二16，十四22）。

❷大希律王之父。

参"希律，希律家"1683。

## 安陀提雅
Anthothijah
ān tuó tí yǎ

便雅悯与沙煞之子（代上八24）。

## 安息
Rest
ān xí

指无须作任何工作或活动。有关安息之基督教教义乃源於神自己的安息，祂在6日内完成了创造之工后，在"第七日……歇了祂一切创造的工，就安息了"（创二2），希伯来人在每星期的第七日安息，就是基於这个创造的谕令。十诫中第四条诫命吩咐以色列人把第七日看为向神当守的安息日，并明确地限制他们只可在6日内作工，因为神在6天之内创造了万物，便在第七天安息了："所以耶和华赐福与安息日，定为圣日"（出二十8-11）。

然而，安息的观念并非只是过去（创造）和现在（每星期）的，也是将来的。至於未来之安息，它象征性的表达可见於以色列人在摩西的带领下，从埃及的辖制中逃出，经过旷野的飘流，进入应许地得以安息。那安息透过约书亚而达致，他带

领以色列人进入应许地，并叫他们在那里定居（参书二十三，二十四）。但神的安息是超越任何属地和短暂的经验的。神首先领进应许地的亚伯拉罕（创十二）不单凭着信心活，也凭着信心死，因为他知道完全之安息和永恒之产业的应许，并非在现世成就，而是在日后成就。他并看见世上的家乡是指向“一个更美的家乡，就是在天上的”（来十一8-16）。

以色列人40年在旷野得不到安息的飘流，意味着那些与摩西一同出离埃及的一代，会在进入应许地之前逝去。这是他们自己因忘恩和反叛而带来的审判（民十四26-35）。多个世纪之后，神劝告他们的后裔不要再硬心，重蹈他们祖先的覆辙，带来相同的后果，就是不能进入祂的安息：“惟愿你们今天听他的话……不可硬著心”（诗九十五7-11）。希伯来书的作者引述这段经文（来三7、8，四7），证明神的安息并不是已过去的历史，而是“进入祂的安息之应许仍然存在”。“今日”一词指出施恩的日子尚未完结：“若是约书亚已叫他们享了安息，后来神就不再提别的日子了。这样看来，必另有一安息日的安息为神的子民存留”（来三7至四11）。

圣经鼓励所有人进入的，是神的安息。每周一天的安息是提醒和反映那安息的存在。以色列人结束旷野的飘流，进入应许地的安息，是象征着神永恒的安息，是神的子民所要分享的。基督把安息赐给那些来到祂面前的人（太十一28），这是他们等待着要领受的属天安息之先尝和保证。那些在基督里睡了的信徒那种死后的安息——“在主里面而死的人有福了……他们息了自己的劳苦”（启十四13）——是要强化这经验的真实性。但这安息要在基督再来时才完完全全、充充足足地成就，到时那些属乎祂的，最终会完全像祂（约壹三2），他们穿上那不能朽坏、荣耀的身体时，救恩便完成了（林后五），有义居在其中，更新的秩序也将要建立（彼后三13）。

基督再来是整个历史的高潮，也是神的子民进入完全、无休止地享受祂安息的时刻。基督在十字架上付上了代价，救赎的完成将意味着从所有罪中得释放和安息，这又指人会免除所有忧伤、痛楚、苦难、逼迫、挫折、不公平和死亡（启七9-17，二十一1-7）。此外，人类的安息也涉及整个创造之安息，因为所有受造之物会达致完美和荣耀之目的，这是神起初原本的心意（参罗八19-25）。

安息并不等於不活动。神所停止的，是祂创造的工。其实祂仍然不断凭着己意维持所有祂所创造之物，并作出公义的审判和仁慈的救赎。耶稣基督道成肉身、生活、死亡、复活，和得荣耀的时候，实在正是那在行动中的神（林后五19）。因此，耶稣确切地说：“我父做事直到如今，我也做事。”（约五17）基督徒所歇下来的，是与邪恶势力的纠缠，及笼罩着今生的痛苦。基督徒将要进入的安息不会是一种不活动的静止状态。神自己是动态的，不是静止的，因此祂的安息也是充满动感的。

因此一个基督徒所歇下来的，正好让他有自由不停地、喜乐地服侍神——那创造主和救赎主。基督徒欣喜地赞美和服侍三位一体的神，跟神所有的工作谐协，应许也完全得着成就。到时喜乐得以圆满，不可能再加添，也不会有缺乏（参启四8-11，五8-14，七9-12）。这就是那不会终止的永恒安息日的安息，只有白天，没有黑夜。“所以，我们务必竭力进入那安息。”（来四1）

*Philip Edgcumbe Hughes*

参“安息日”40；“主日／星期日”2351；“天／天堂”1563。

## 安息年
Sabbatical Year
ān xí nián

摩西律法内，每7年循环中的最后1年用以计算时间。

参“历法”877；“以色列的节期”2062；“利未记”887。

## 安息日
Sabbath
ān xí rì

这字由一个意为“停止”的希伯来字引伸而来。安息日那天（在耶稣时代，是指从星期五黄昏至次日黄昏），停止一切日常工作。圣经叙述神将安息日赐予祂的子民，好让他们有机会事奉祂，也藉此记念经上所载两个永恒不变的真理——创造和救赎。



### 旧约
**设立安息日**

有关创造的记载最早见於创世记二章2至3节。神在6日创造后“歇了”祂的工，跟著“赐福”给第七日，并“定为圣日”。

在第四诫中（出二十8-11），神在创造后“赐福”和“分别”第七日（与创世记的用词相同），以此作为基础，要求人把第七日看为“是向耶和华你神当守的安息日”。

神歇了祂的工作，这意念令人惊叹。这意念在出埃及记三十一章17节更见形象化，在此神告诉摩西，祂在安息日“安息舒畅”。这幅创造者如同劳动工人的图画，是圣经常常描绘的。难怪出埃及记以鲜明的词语来加强安息日的基本教训，即人必须跟从创造者为他们所立下的楷模。7日中休息一天，对於个人、子女、家庭，甚至牲畜，是固有的“创造需要”（出二十10）。

圣经记载神创造天地期间设立安息日，是要显明这旧约规范不是单为以色列人而设，乃是关乎全人类的。十诫中包括了安息日的律法，强调这一个重要的真理。十诫在旧约中占有独特的地位；神一切的命令中，惟有它是透过神可听见的声音述说（出十九25，二十1），用祂的指头写下（出三十一18），以及放置在会幕的约柜里，作为以色列人敬拜的中心（出二十五16）。整个十诫包含的原则，对全人类不论在何地何时均有恒久的果效，新约亦同样认定这概念。无论星期日是否被定为基督徒的安息日，任何人都应接纳圣经教导有关守安息日的中心原则。神的命令是要人每周定期从工作中歇息。

假如安息日的原则确立在神的创造计划中，我们便期望从昔日遍布各地的人，找寻遵行这命令的印记。虽然所发现的明显不多，这方面的证据依然存在，其中尤其普遍接纳以7日作为一周的始末。例如有一些饶有趣味的参考，包括古代巴比伦人在第七日的禁忌，以及在巴比伦每月一次名为“撒巴杜”的节期。这些与圣经中的安息日并无什么关系（亦肯定不足以证明犹太人是学效巴比伦人设立安息日），但却从早期的人类历史，指出人类已承认第七日为与别不同的日子。

甚至是旧约，也只有一段经文，是早在十诫之先已清楚提到遵守安息日的；那是出埃及记十六章22至30节。以色列人於一星期的第六天，收了两天的吗哪，并受告诫不要在翌日出去寻找，因为“耶和华已将第七日赐给你们为安息日”。从百姓的困惑中（第27节可能说明了他们不顺服神；参出三十一15；假如他们故意犯罪不顺服神，他们可能会受到严厉的惩罚），安息日之例似乎已被废弃了，这是以色列人长年累月在埃及被压迫劳役的自然结果。

我们不能确知族长在百姓迁居埃及前是否定期守安息日，圣经虽然没有提及，但他们很可能是有遵行的。有不少迹象显示早期是以7天为一周的（参创五十10），而安息日也提供了举行敬拜活动的机会（例：创十二8，二十六25）。

**安息日的定例**

要多了解有关神在创造时设立安息日的情形，以及此后祂怎样要人遵守，就必定要探究出现在创造记载及十诫中“赐福”和“定为圣日”（或“分别”）这些词语的意义。简言之，“赐福”是给予的用词；“定为圣日”则是宣称的用词。当神赐福给某物，它就会成为祂丰富供应的媒介，和祂热切关注的表达方式。当神宣告某物为圣洁，祂是承认它属祂自己，从日常运作中拣选出来（不论它是一处地方，某一日子，或一只用作献祭的动物），并宣称它是独特的。

这为神要求人守安息日的目的提供线索。人应该从每天被时间支配的工作中释放出来，及接纳第七日作为从创造主而来的祝福（藉此反思神在创造中一切的美善，并为此赞美祂），认识它在他生活中的指示。作为“分别出来”的一天，安息日提醒我们所有时间均是创造主的恩赐——这叫人晓得把他所有的一部分献回给神。

这是旧约中首次记述有关安息日的教导。人若承认神是创造主，而他作为受造者，便应当在7日中停止工作一天。故此，任何每周工作7天的意图，都是对人性的侮辱，也是对神的不顺服。

值得注意的，是圣经记载安息日的教训，其中第二条主线是救赎，亦同样载列於十诫内。安息日的律法（已载於出二十8-11）再次在申命记五章12至15节出现，为守安息日附上了一个不同的理由："你也要记念你在埃及地作过奴仆；耶和华——你神用大能的手和伸出来的膀臂将你从那里领出来。"（第15节）

对於第四诫的叙述，这两段经文所出现的差异是不可忽略的。首段（出二十）是透过以色列，向所有被造的人提出的。第二段（申五）直接指向神所救赎的子民——以色列。因此，安息日是神的路标，不单指出作为创造主，祂对全人类的美善；也指出祂作为救赎主，向祂的选民所施的恩慈怜悯。

在旧约出埃及记三十一章12至17节，使用了这安息日的"证据"用语。神晓谕摩西："安息日……是你我之间世世代代的证据……这是我和以色列人永远的证据"（参结二十12）。

人类因堕落於罪中而破坏了与神的关系后（创三），神自己就着手修补这损毁的关系。祂首先自洪水中拯救挪亚，起初拣选一人（亚伯拉罕），继而是一个民族（以色列），去向世界传达祂的救赎大爱。在救赎事迹的每一阶段中都以一个约为表记——在挪亚的事例中是彩虹，在亚伯拉罕时代是割礼（创九8-13，十七1-14）。那么还有什么比安息日更好的记号，能表达神与以色列人立约的关系，且能不断提醒着祂的救赎大爱呢？当然，一年一度庆祝逾越节，可有效地提醒我们出埃及的事迹，然而每星期的安息日则强调神立约所施的怜悯，使祂的百姓从埃及为奴之地出来，得享安息。

申命记所载的安息日定例中，另一要点亦是不容轻视。在安息日，无论何工都不可作，背后紧随着一句注释——"使你的仆婢可以和你一样安息"（申五14）。实际地关顾他人，是旧约中所有约的特色（参申十二12，十六11）。因此，神对以色列人在埃及为奴时的慈爱关怀，必须与以色列家庭对那些服侍他们的人献出的关心相配合。安息日为实际表达关顾提供了理想的出路。耶稣尤其积极地从大量僵化了的规条中，解放安息日这人道主义的一面；在祂的时代，那些规条快要使它窒息了（参可三1-5）。

旧约有关"安息年"的规定进一步发展了人道主义的信息（参出二十三10-12；利二十五1-7；申十五1-11；及利二十五8-55中有关"禧年"的规例）。每逢第七年，土地就要休息，"这是向主当守的安息，你们不可撒种耕种"（利二十五4，当代圣经）。土地正如那些赖它维生的人一样，需要定期的休息，但这条律法的基本目的明显是要人乐善好施，顾及他人："让民中的穷人收取自生自长的土产；剩下的野兽可以吃。"申命记十五章1至11节把同样的人道主义原则推展至商业世界里。安息年必须确保在神所救赎的群体中，一切债项皆蒙豁免。"凡债主要把所借给邻舍的豁免了，不可向邻舍和弟兄追讨"（第2节）。当安息年临近，对於那些被诱使拒绝贷款的吝啬者，律法分别加上了警告和应许。"你们不要因为豁免年近，就拒绝借出；倘若你们这样做，他向神呼求的时候，你们不要负起罪名。你们要慷慨地借出，不要埋怨，主就必赐福你们手所作的一切。"（申十五9、10，当代圣经）

遵守安息年，对於百姓顺服神和甘愿在他们的生计上依靠祂，明显是一项重大考验。有时对引诱要十分坚决地视而不见（利二十六34、35）。然而历史证明不管是受到侵略及饥荒的威胁，以色列在很多境况中，仍勇敢地遵行律法条文。亚历山大大帝和罗马人都承认犹太人的宗教信念是坚定的，因而豁免他们每逢第七年的税项。

至於第七日，旧约律法透过界定神的百姓在安息日何工可作和不可作，极力支持在安息日不得作工。这些禁令并不意味着限制任何活动，它们的目的是要停止规律的日常工作，因为神已"分别"了安息日（出二十11）；最明显的



亵渎，是把它视作其他日子一般。所以，当全民在旷野，他们说"留在家里"（出十六29，现代中文译本）已足够了。但当生活较为安稳时，就以明确的用词读出规条，好使农夫（出三十四21）、货贩（耶十七27），甚至主妇（出三十五2、3）都能明白。

有关安息日的细节看来琐碎，但百姓遵行安息日的律法却视为对耶和华忠诚的重大考验。律法清楚地明示，故意不顺从的必被定死罪（出三十五2），并违抗安息日规定而去捡柴的人有何结局，显出这并非吓人的空谈（民十五32-36）。

在积极的一面，律法也设下了记念安息日的规定和指引。每逢安息日，在会幕中都会更换12个"陈设饼"（"我们日用的饮食，今日赐给我们"），并献上特设的燔祭（利二十四5-8；民二十八9、10）。最重要的是安息日为所有百姓提供一天作"圣会"（利二十三3）。

安息日包含着这么多的律例和规条（还有凌驾其上的死刑），很容易成为令人恐惧的日子——一个令百姓惧怕触犯法规，远过於敬拜耶和华及享受每周歇息一天的日子。然而事实永不如是。安息日的原意乃是要成为祝福，而不是重担。最重要的，它是每周的记号，记念耶和华爱祂的子民，期望吸引他们与祂建立更密切的关系。那些重视与神的关系并享受安息日的人，称这日为"可喜乐的"和"可尊重的"（赛五十八13、14）。那些对神冷淡的人，好像太监和外邦人，会因此被引进神的大爱中，在安息日得着喜乐（赛十六1-7）。

**安息日的敬拜**

在旧约中，没有一处比诗篇九十二篇更丰富地将在安息日敬拜的全然喜乐表达出来，那篇诗的诗题为"安息日的诗歌"。"因你——耶和华藉着你的作为叫我高兴，我要因你手的工作欢呼"（第4节）。

然而，后期的先知一点也不瞎於人性的黑暗面。他们知道，许多人奉行安息日，不过是虚假的行为。他们视安息日为假期而非圣日，是一个自我放纵而非在主里喜乐的机会（赛五十八13）。有些贪婪的商人视这天的限制为障碍（摩八5）。

先知作为神的代言人，并不畏缩於揭露如此漠视和妄顾的情况（结二十二26）。以赛亚呼喊说，那些履行安息日敬拜，却没有悔改之心的人，只会使耶和华憎恶（赛一10-15）。耶利米怒吼说，耶路撒冷违背安息日之例，象征他们背叛神，将会引致该城被毁（耶十七27）。以西结警告说，耶和华一直非常宽容祂的百姓，但他们长期忽略祂所设定的安息日，迫使审判来到（结二十12-24）。

当审判的利斧砍下（主前586被掳往巴比伦），生还的余民把这教训铭记於心，对於持守安息日，是在外邦中诚信的犹太人能够持守的几项命令中，其中一项显著的印记，因此它肩负了特别的意义。就如以西结为耶路撒冷重建圣殿而设定安息日的敬拜律例，并激励百姓（结四十四24，四十五17，四十六3）；加上尼希米的领导，使被掳归回的人比他们的前人，更小心谨慎遵行安息日（尼十31，十三15-22）。

## 两约之间

在旧约中，安息日有双重的意义。它指出神在创造中的赐福，呼召所有人去尊重他们的创造者的命令，在7天工作中歇息一天；并且它指出神在救赎中的怜悯，成为祂与以色列百姓立约的特别记号。一般而言，居住在巴勒斯坦以外的犹太作者（所谓说希利尼话的）强调安息日所教导的创造方面；那些在圣地本土居住和写作的人（巴勒斯坦人），则尤为强调安息日所表达耶和华与以色列之间的特殊关系。例如一些在巴勒斯坦的法利赛人，便否认安息日与外邦人有任何关系；说希利尼话的作者斐罗则形容安息日为"世界的诞辰"，并且"不单是某一城市或国家，乃是整个宇宙的节日"。

在这期间的巴勒斯坦文献，可找到有关遵行安息日的详细指引，它们在新约时期曾引起很多争论。米示拿中有两份小册专载这些安息日的律例和规条。它们的主要目的是为工作定义（一份小册依此列下了39个标题），用以说明每一个以色列人在安息日有什么可作，有什么不可作。可惜，虽然用意是好，却引致吹毛求疵的推敲和遁词，使教会的律法师在演绎上意见

纷异；在大量的律法细则下，最终无可避免地使安息日丧失了它的主要目的。拉比也发觉到，那些律法师在旧约直截了当的教导中加添了许多诠释。正如其中一位拉比指出“有关安息日的律例……犹如众山挂在一条头发上，因为经文不多，律例却繁多。”

尽管律例的书繁多，喜乐和欢庆却从未在安息日的奉行中消失。根据拉比所说，家庭在安息日的两个主要责任，是要赞美神和在家中享受最好的饮食。

## 新约

### 耶稣的教导

耶稣和犹太宗教领袖在有关守安息日的对质是众所周知的。令人奇怪的是，祂不守安息日的指控，并未对祂构成压力。原因可能是法利赛人彼此各持异议，以致不能使他们对主的控诉一矢中的。

然而，耶稣从不视祂自己为破坏安息日的人。祂恒常在安息日前往会堂（路四16），在那里教导、宣讲和训勉众人（可一21；路十三10）。祂清楚地接纳圣经原则，以安息日作为最适合敬拜的日子。

祂与法利赛人的冲突，在於他们的传统背离圣经的教导。当法利赛人指门徒经过麦田时掐了麦穗，因而破坏安息日的传统（在法利赛人来说，这是属於“收割”的范畴；可二23-26），耶稣诉诸圣经，为门徒辩护，从而清楚地显明法利赛人的不是。祂随即加了一句评语，带领听见的人再次认清神创立安息日的目的：“安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的”（可二27）。

拉比的传统一向高举法制，使它凌驾於所要服侍的百姓之上。为解决安息日的传统，法利赛人已有效地夺去安息日其中一个主要目的。与耶稣为敌的人，必定不肯听祂的话。一位闻名的拉比曾说：“安息日是专为你而设的，但你不是专为安息日而有的。”拉比所说的“你”，是指“你们以色列人”（不包括别人）。耶稣为这重要却存疑的真理讲出一句耳熟能详的话，重提创造主设立安息日的目的，为这定例带来一个新转机。它是一份给予全人类的祝福，不仅是给予犹太民族。

除此之外，耶稣在安息日治病，使祂更牴触拉比的规限。旧约没有禁止在安息日治病，但拉比指所有治病皆是工作，因此，除非生命攸关，否则往往避免在安息日治病。耶稣毫不惧怕地揭露这种态度是何等无情和荒谬。祂质问为何在安息日为孩童施行割礼，或领牲畜往水边是正当的（为传统所容许）；但医治一个长期驼背的妇人和一个身患残疾的人却是错误的——尽管他们的生命危在旦夕（路十三10-17；约七21-24）？祂教导安息日是特别适合行善的日子（可三4、5）。假若传统有不同的看法，这就该返回圣经了（太十二7）。

耶稣强调安息日适宜治病，同时，祂也提醒门徒和与祂对敌的人，安息日是救赎的记号。祂是那位击毁了埃及敌军的力量，吩咐祂的百姓藉着守安息日去记念祂的怜悯、大能的神（申五15），如今祂透过耶稣的医治神迹，解开撒但对人的捆绑（路十三16）。

耶稣还跨上了重要的一步。祂宣称安息日既是神伟大救赎的记号，因此它是指向祂而说的！祂是从天降下来的那一位，也就是安息日的主（可二28）；参太十二5-8）。旧约经文以安息日的释放，来预告人类得赎的好消息，并已在祂这位救世主里得着应验（路四16-21）。正如神虽歇了祂的创造，但仍然继续作工，以祂的恩慈顾念世界；耶稣也因此得以在安息日继续教导和治病（约五2-17）。但有一天，祂救赎的工作将要完成，而安息日作为救赎记号的目的也达成了。

### 保罗的教导

保罗活在耶稣的死和复活的另一面，很快抓着两者对奉行安息日的意义。正如创造主对全人类的训令，在安息日休息，显然仍是适用的。安息日给人敬拜的机会，仍是重要的，但已经被星期日取代，尤见於以外邦人占大多数的教会。但旧约律法中的律例和规条（也包括拉比传统所添加的），既是指向救赎，亦是救恩所必需的，故显然冗赘了。

保罗并没有禁止信徒守安息日的所有规例，事实上，他自己在多次的传道旅程中（参徒十三14-16），也曾在很多会堂

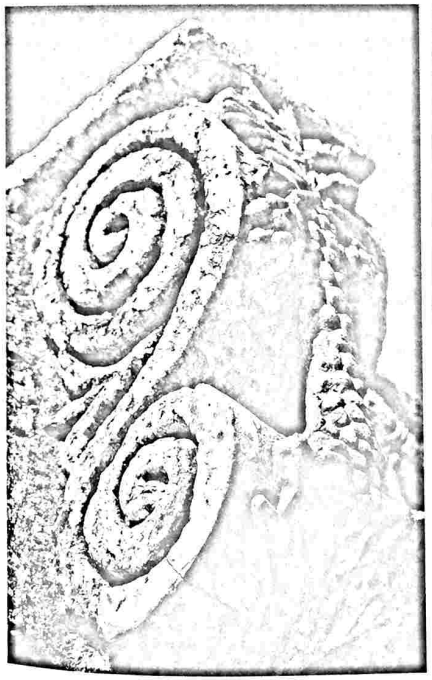


参加安息日的崇拜。那些坚持继续守安息日的犹太基督徒可以自由守日，却要尊重那些观点不同的人（罗十四5、6、13）。但对於必须奉行犹太历法，以达至全备救恩之说，便要抗拒，因为它使人从耶稣所带来的荣耀、自由中，回复到为奴的境况（加四8-11）。“这些原是后事的影儿，那形体却是基督”（西二17）。

### 希伯来书的教导

有关*创造和救赎*这两个关系密切的“安息日主题”，如何在基督里一同应验，希伯来书的作者作了解释。他将神在创造后的安息和祂带领以色列入迦南享“安息”的救赎工作，连在一起；并显出两者如何与现今和未来的安息扯上关系，以至基督徒能够和确实在主里享受安息（来四1-11）。

神原欲所有的百姓能进入祂所应许的安息（来四1）。当祂带领以色列进入应



迦百农会堂门口的棕树雕刻，耶稣在会堂教导安息日的道理图。

许之地，祂清楚表明此用意，但这并非表示祂的应许已完全应验了（第8节）。“必另有一安息日的安息，为神的子民存留”（第9节）在天上。“因为那进入安息的，乃是歇了自己的工，正如神歇了他的工一样。”（第10节，当代圣经）因着祂的救赎工作，祂邀请所有相信祂的人现在就同享一份“安息日的安息”（第9节）。

最后，关於安息日的两项重要圣经教导就在此汇合了。当然，应许应验於天，并不排除此时此地守安息日，是为要保证那“形体”仍要来临（西二17）。然而希伯来书主要是向读者挑战，要守信到底，并完全顺服。“所以我们务必竭力进入那安息，免得有人学那不信从的样子跌倒了”（来四11）。

*David H. Field*

参“十诫”1410；“主日／星期日”2351；“安息日可走的路程”45。

参考书目：N.E. Andreasen, *The OT Sabbath*; N.E. Andreasen, *Rest and Redemption*; S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*; N.A. Barach, *A History of the Sabbath*; R. de Vaux, *Ancient Israel*; S. Goldman, *Guide to the Sabbath*; A.J. Heschel, *The Sabbath*; A. E. Millgram, *Sabbath: The Day of Delight*.

## 安息日可走的路程

Sabbath Day's Journey

ān xí rì kě zǒu de lù chéng

源自犹太文献的规定，限制在安息日远行。禁止在安息日工作，理解为不许过度远行（出十六27-30）：“第七天各人要住在自己的地方，不许什么人出去”（第29节）。每人不得行走超过2,000肘（1,000-1,200码）。这是从约柜至随后的百姓的距离（书三4），或自放牧之地到利未人城邑的距离（民三十五4、5）算出来的。那么，前者是指人前往敬拜不应走得太远；或后者是说放牧时也不得超过所限。圣经中只有一处把橄榄山至耶路撒冷的距离形容为“安息日可走的路程”（徒一12）。

拉比想出了很多方法，使这距离限制最少增加一倍。人只要带备足够两餐用的

食物，便可走2,000肘路程，建立他的家：一份食物是用来饱腹的，另一份则收藏起来，以标志那临时住处。他可在安息日分别看守他2,000肘以外的住处，视它如同自己的合法居所。他可以将前述的限制分别或一起计算，视整个城镇为他的家，而自村庄的边界开始计算安息日可走的路程。

参"安息日"40。

## 安息日所盖的廊子

Sabbath, Covert for the

**ān xí rì suǒ gài de láng zǐ**

圣殿庭院中的有盖地方，让王和他的侍从在安息日或节期站在该处（王下十六18）。犹大王亚哈斯（主前735-715）因惧怕亚述王提革拉毗列色而将它拆毁，其原因不明。1731/1729/46

## 安息香/拿他弗，拿他弗树

Stacte, Storax Tree

**ān xí xiāng / ná tā fú / ná tā fú shù**

摩西用来制圣香的其中一种香料（出三十34）。

参"植物（香树脂、香料、安息香）"2292。

## 暗伯利

Ampliatus

**àn bó lì**

一位基督徒的名字。暗伯利是一极普通的罗马名字。保罗在罗马书最后曾向他问安，并称他为"在主里面所亲爱的"（罗十六8）。关於该人的材料仅此而已，其余则无从考。

## 暗妃波里

Amphipolis

**àn fēi pō lǐ**

古希腊一城邑，一度为色雷斯人埃东尼部族所据。暗妃波里位於司推蒙河东岸，占据着一片丰沃的土地，地势也有战略意义。城三面环水，因而得名（其名之义为"被水环绕的城"），距腓立比约30哩，是罗马埃纳提亚大道上的重镇。保罗於第二次宣教旅程中曾经此而赴帖撒罗尼迦（徒十七1）。

## 暗拉非

Amraphel

**àn lā fēi**

示拿（巴比伦）王。曾与以拦王基大老玛一起平息了巴勒斯坦境内5个附庸城邦的叛乱（创十四1-11）。有人曾试图以名字相近为根据，欲证明暗拉非与巴比伦的汉模拉比为同一人，但不足信。

## 暗兰

Amram

**àn lán**

❶利未人哥辖之子。暗兰娶约基别为妻，生了3个出人头地的孩子：亚伦、摩西和米利暗（出六16-20；民二十六58、59）。以色列人飘泊旷野时，暗兰家族的职分是看守约柜、陈设饼桌、灯台、两座坛及其他会幕器皿（民三27）。后来，暗兰族与其他族人一起掌管圣殿府库中的贡献礼物（代上二十六23）。

❷巴尼家族中的一名祭司。自被掳回归后接受以斯拉的告诫，将异邦妻子休掉（拉十34）。

## 暗利

Omri

**àn lì**

❶乌太的祖先，犹大支派被掳后的一位后人（代上九4）。在尼希米记十一章4节的族谱中，他显然又名"亚玛利雅"。

❷以色列的一位王，他首次在圣经出现时，是以色列王以拉军队里的元帅。主前885年，以拉派暗利围攻非利士人在基比顿的城堡。在攻城期间，另一名军事领袖心利进行军事政变，杀了以拉，并立即杀灭了以拉所有男性亲属。暗利听闻此事，就自拥军队为王，然后带领全军回到首都得撒，与心利对抗。心利见得撒已被围困，就在王宫中纵火自焚，那时他作王才7天。

然而，暗利仍未巩固他在以色列的治权。提比尼控制了部分国土达4年之久。最后，暗利终於粉碎提比尼的势力，控制全国。他建立了以色列的第四个王朝，这王朝在他以后还延续了3代。他在位共12年（主前885-874），其中包括与提比尼分庭抗礼的4年。



### 国际局势

在以色列的东北面，叙利亚的亚兰人正在建立一个强大的国家，以大马色为首都。暗利作王前几年，犹大的亚撒曾要求叙利亚助他对抗以色列的巴沙。不久，叙利亚就成为了犹大和以色列的威胁。

在东面较远的地方，在亚述帝国的创始人亚述那斯保二世（主前883-859）的领导下，亚述逐渐强盛起来。他带领大军进攻腓尼基，但以色列到了暗利之子亚哈在位时，才受到亚述的攻击。

### 暗利的政绩

由於圣经并非记载有关以色列或其邻近国家的政治、军事或社会的历史，因此，以色列和犹大诸王的统治往往只有简略的记述，更全面的记载只有求诸圣经以外的历史资料。根据亚述的记载，暗利显然是一位很有才能的君王，百数十年后，亚述人仍称以色列为"暗利之地"。

暗利是一个很有远见的领袖，他知道以色列需要一个位处中央、防御坚固的首都。他选择了撒玛利亚，在那里建立以色列第三个，也是最重要的一个首都（从前两个首都先后是示剑和得撒）。撒玛到亚位於示剑西北面7哩，在一条通往加利利和腓尼基的大路上，城建在一个独立的山丘上，比四周的平原高出300至400呎。故此，这城利於防守，且有丰饶的后勤补给，提供食物和税收，又由於大道相连，交通十分便利。暗利从撒玛购得此山，於是以撒玛作城的名字。他把山顶铲平了，在其上兴建一座长阔均160呎的王宫，并在山顶四周筑了厚33呎的城墙。

列王纪上并没有提及暗利扩张国土的活动，但在主前1868年於约但河以东的底本发现的摩押石碑有补充资料。在这石碑上，摩押王米沙记述暗利征服了摩押。以色列在亚哈时期仍统治着摩押（王下三4），然而到了米沙作王，他就成功地脱离了以色列。暗利作王不久即征服了摩押，显出他是一位能干的君主，因为在他以前，以色列国因叛乱和政治不稳而极度衰弱。

大卫和所罗门时代，与腓尼基建立了友好关系，暗利即位后，与腓尼基重新建立关系。暗利大概曾与推罗王谒巴力全面结盟，并为儿子亚哈娶腓尼基公主耶洗别为妻以确保盟约。彼此结盟对双方都有利，这样做为以色列带来了香柏木、美丽的雕刻品，以及腓尼基的建筑和工艺技术；而腓尼基也可获得以色列的五谷与橄榄油的供应。同时，联盟也可合两国之力，对付日益强大的亚述国。

然而，这盟约最终招致以色列的败坏，因为它把巴力崇拜引进来。列王纪作者说"暗利行耶和华眼中看为恶的事，比他以前的列王作恶更甚，因他行了尼八的儿子耶罗波安所行的……以虚无的神惹耶和华以色列神的怒气"（王上十六25、26），可能就是因为这事所致。巴力崇拜被视为比耶罗波安的牛犊崇拜更坏，暗利和接续他作王的儿子亚哈，却两样都拜。

至於暗利在位时，以色列与叙利亚的关系如何并不完全清晰。列王纪上二十章34节提到亚哈与叙利亚王便哈达之间曾立条约。在对谈中，便哈达提及他父亲从亚哈父亲手中夺取的城邑。这暗示了在暗利的日子，两国曾交战，以色列大败。然而，解经家认为暗利的力量如此强大，不可能被打败。他们认为"父"应按一般闪族用法，解作"先祖"。所以，"父"可能是指耶罗波安，指他曾败於叙利亚手中。此外，这解释认为列王纪上二十章34节的"撒玛利亚"应指以色列国，即指耶罗波安特准叙利亚在其国内进行贸易。"撒玛利亚"常代表"北国"。撒玛利亚在耶罗波安时仍未建造，在暗利统治下才开始动工。

暗利是以色列最强的君王之一，他建立新的首都，他的英勇表现提高了国家的声名，并为未来的君王开创新路。但可惜，这条路引致道德的败坏；暗利与推罗联盟的一个恶果就是引进了巴力崇拜。

参"以色列史"2077；"旧约年代学"789。

❸便雅悯支派，比结的儿子（代上七8）。

❹犹大之子法勒斯的后裔（代上九4）。

❺米迦勒的儿子，在大卫时代是以萨迦的族长（代上二十七18）。

## 按立

Ordination

àn lì

授予人宗教性权柄的仪式。较一般性的用法广泛，如：神“定立”燔祭、以色列的居所、月亮和星宿、婴儿的力量、人类政府、信徒的善行等。另如：基督“吩咐”支持传道人；君王“下令”举宴；保罗“吩咐”教会行事（林前七17）。该词也可作“律例”解，如：社会法律、敬拜规例、逾越节的规例、祭司之分的规例、法律文件、圣殿的规例、敬虔习行的规例。该词又可译作“指派”、“制定”、“订立”、“命令”等。现今，该词主要用在人身上，表示人被拣选及指派作神的工作。基督也被称为“神所立定的”审判官（徒十42），保罗也自称“奉派作传道的”（提前二7）。

### 在以色列人和犹太教中

整个旧约都十分强调神按自己旨意拣选和委派人去服侍祂。祭司的职任很早期已从每一家的家主转移至神所拣选的利未支派（民八14-19；申四十8）。后来所有族内的斗争——撒督家族、亚伦家族、哈斯摩宁家族——都为争夺继承这特权。神选任利未人早自摩西的时候（民三5-10），以法莲人撒母耳也列入被拣选的利未后裔中（代上六28），西拉赫（《传道经》四十五6-22，约主前180）也歌颂神的拣选。正如希伯来书五章1、4节所说，大祭司的尊荣没有人能自取，是“蒙神所召，像亚伦一样”，是生下来就承袭这位分。第一批利未人是在会幕里，接受按手，被众民承认（民八10、14-18）。摩西也受到神的指示，把亚伦和他的儿子分别为圣，在整周内进行各项献祭（包括“为承接圣职所献的公羊”）、穿圣袍、膏立和敬拜的仪式（出二十九；利八）。虽然圣经后来没有其他地方记载按立利未人和祭司的仪式，但这些礼仪在出埃及记和利未记这样详细地记载下来，似乎显示这些仪式后来仍维持下去。

除了祭司之外，还有先知、先知群体的设立，有时还有皇室的供养（撒上十5；王上一9、10，十八17-19，二十35，二十二5-28；王下二3、5-7）。先知的历史可追溯至很早期（参创二十7；申三十四10；士四4；耶七25）。“先知的众子”这词，加上耶利米书三十五章4节隐晦的暗示，可能指先知体系也许像祭司职任一样，有时是世袭的，但如何委派和就任则不得而知。突出的先知常与先知“学校”的先知对立（阿摩司，摩七14；以利亚，王上十八；米该雅，王上二十二5-28；耶利米，耶二十七14-16，二十八）。这些先知都是神直接选召的，但任命的经过则没有记载（王上十七1，二十一17；赛六；耶一；摩七15），只有以利沙是神吩咐以利亚去呼召和膏立的（王上十九16；参赛六十一1）。先知的信息真确与否并不在乎正式的任命仪式，他们宣讲的真理必自昭明，他们的预言也必应验（王上二十二13、14、26-28；耶二十八5-9）。

到了新约时代，祭司的工作主要是主持礼仪和政治活动。属灵的教导和带领工作则落在文士和法利赛人身上。文士是律法专家，受过正式的训练，法利赛人是一群严守律法的教派。他们曾批评耶稣和门徒没有资格和受过训练去教导人（太十三53-55；徒四13），圣经中只有这两处显示他们的职位是正式被委任，且有社会上的地位。

### 在教会

基督教的按立也是出於神的拣选。无论耶稣或门徒，都不是来自专业的宗教阶级。耶稣设立十二门徒的时候，是“随自己的意思叫人来”，后来又强调说：“不是你们拣选了我，是我拣选了你们”（可三13、14；约十五16）。马提亚的选立也是倚靠祷告和摇签（徒一24-26）。保罗辩称在母腹里的时候，神就把他“分别出来”，他作使徒并非由於人或藉着人（加一1、15）。保罗和巴拿巴被差遣去传道，是在一次崇拜中受到圣灵的指示；大概是透过一位基督徒先知的宣告（徒十三1-4）。同样，提摩太初被选为保罗的助手时，也是“照从前指着你（提摩太）的预言”（提前一18、四14）。在哥林多，不同的职事，如说话、教导、治病和治理等，均被称为“圣灵的恩赐”，是圣灵“随己意分给各人的”（林前十二8-11；参弗四11）。以弗所教会的长老是由圣灵设立作群羊的监督（徒二十28）。神委派人的权柄在圣经里很清晰：任何出於个人意愿和不法途径，欲取得事奉的权利，必遭受最严厉的咒诅（徒八18-24）。

另一方面，教会於聚会中，可以“选举”巴撒巴和马提亚，然后将最后的抉择交给神（徒一15、23）。众门徒也可以选出7个管理饭食的人，带他们到使徒面前（徒六2-6）。安提阿教会聚会的时候，在圣灵的命令下，可以差遣和打发保罗与巴拿巴出去（十三2、3）。保罗和巴拿巴也曾选立长老（十四23），又指示提多这样做（多一5），也许提摩太也有按立长老（提前五22；这节经文可能指挽回倒退的人，但作者在这里是提醒人不可急促行事，以免酿成丑闻）。

在路司得和以哥念的长老，遵从一位基督徒先知的吩咐，与保罗一起为提摩太按手（提前四14；提后一6）；在路加的记载中，指出提摩太被选上是因为“弟兄们称赞他”（徒十六1-3）。保罗写信给提摩太和提多的时候，详细地列出了教会领袖的资格和一些应有的训练，这些教训似取代了“圣灵的恩赐”作为按立的基本条件（提前三1-13；提后二2）。按立是神透过人进行选召，圣经中信徒皆祭司的观念，即全教会皆被召和装备去事奉神的观念，可作这提示的补充（弗四12；彼前二5、9；启一5、6）。

人参与按立的形式除了包括祷告、禁食和摇签之外（徒一26，六6，十二2、3，十四23），有时还有“挑选”（原文是“用手选出”，起初是用举手的形式选举，后来是直接指出所选立的人；参林后八19及徒十四23），有时候则是众人的意见（徒一15、23，六2-5，十三3，十六2；提前四14）。透过按手仪式显示全教会皆同意和支持选立的人。这自古已存在的行动包含许多意义：给予祝福（创四十八14、15）、差遣和赋予权力（民二十七18-23）；以祭牲代表自己（出二十九10）；罪过的转移（利十六21）；治病（路四40；徒九17，二十八8）；表示怜悯（可一41）。

人常常要求耶稣为他们按手，可见这动作并不限於按立（太九18，十九13）。犹太公议会欢迎新会员时，也以这简单的手势表示接纳和认同，有时教会欢迎新人也一样，尤其是产生疑问的时候（徒八12-17，十九6）。只有在这两个情况之下，按手是与领受圣灵有关，却与委任圣职完全无涉（徒六6，十三3；提前四14，五22；提后一6）。肯定的是，保罗、巴拿巴和管理饭食的人已领受了圣灵（徒九17，十一24）。保罗谈及提摩太所领受的“恩赐”，并嘱咐他不要忽略，却要挑旺那恩赐，不可能是指圣灵。他在五旬节，并在哥林多时，早已领受了圣灵，却没有经过按手。基督赐下圣灵给11位门徒时（约二十22、23），也没有提到按手。

另一个后期的观念——职事的继承，被称为“使徒统绪”，其圣经根据只可见於旧约的祭司制度；另保罗和巴拿巴奉差遣传道，也按立了教会的长老，可能是由这观念来的。再者，任何称按立可授予权力的说法，必须小心地说明（民二十七18-23是例外），因为基督曾警告人，在神的国里不要行使个人权力（太二十三8-12；可十42-44）。受按立的人应有的态度是谦卑（留意林后一24；弗三7、8；彼前五2、3）。

不过，奉基督差遣的人，都蒙主应许常有主的同在，并获赐权柄，直到世界的末了（太二十八18-20）。人若真诚回应神的呼召，奉献自己的生命和恩赐，必得赏赐（来六10）。信徒彼此的代祷与鼓励，是极其珍贵的（弗六18-20）。按立不能制造神的工人；但按新约的意义，被按立是一种权利，人在意志消沉时，可因此重新得着鼓励。

*R.E.O. White*

参“预定”2177。

## 暗米萨拔
Ammizabad
àn mǐ sà bá

比拿雅之子，父子均为大卫军中将帅（代上二十七5、6）。

## 暗嫩
Amnon
àn nèn

❶大卫长子，亚希暖所出，生於希伯仑（撒下三2；代上三1）。暗嫩因骗奸其异母妹子他玛而为他玛胞兄押沙龙所杀（撒下十三1-33）。

❷示门长子，属犹大支派（代上四20）。

## 按手
Laying on of Hands
àn shǒu

圣经所使用的词语，用以形容一种手势或者是一种礼仪。两者的用法都表达了能力的概念。所提及的按手，特别是指右手，通常是圣经时代中权力的象征（参出十五6；诗十七7，二十6，四十四3）。

一般来说，按手是有“拘捕”的含义及用法。例如大祭司“下手拿住（直译是‘按手’）使徒，收在外监”（徒五18；参王下十一16；代下二十三15；太十八28；徒四3）。可是，比这用法更重要的，就是礼仪上的意义。

### 象征代表或参与

按手与献祭的程序有关连。当亚伦及他的儿子献身为祭司，他们每一个人都需要按手在祭牲头上。这样做，就将个人的不洁转移到祭牲身上（出二十九10、15、19）。这种礼仪性的按手在更大的场面出现，是以色列人（由长老代表）按手在利未人头上。然后，利未人按手在等候作祭牲的牛上（民八10、12）。

### 象征赐福

当以色列祝福他两个孙子以法莲及玛拿西的时候，他将右手按在弟弟以法莲的头上，左手则按在玛拿西的头上。约瑟要求父亲交换所按的手，显示了右手代表较大的能力。以色列拒绝其要求，因为他知道以法莲会成为较大的支派（创四十八19）。耶稣也曾按手为孩子祝福（太十九15）。

### 差遣人作重要的事工

摩西藉着公开的按手仪式，委派约书亚为其接班人（民二十七18-23）。当使徒委任7位执事（徒六6），这种旧约的礼仪重现在早期教会中。而且，当先知及教师差派保罗和巴拿巴到小亚细亚宣教的时候，也重现於安提阿（徒十三3）。按手是表示认许某人的恩赐，同时也是正式按立他参与某些基督教事工（提前四14，五22；提后一6）。

### 象征圣灵的赐予

当撒玛利亚人接受福音，圣灵并没有立即降临到他们身上。彼得和约翰按手在信徒头上，信徒才接受了圣灵（徒八17）。然而，在某些时候，圣灵会立时降临在信徒身上（徒二4，十44），又或是接受水礼的时候，那是常与按手有关的礼仪。

### 医治

在旧约圣经或拉比的传统中，按手与医治没有关连。耶稣命令鬼离开被鬼附的人，却按手在病患者身上（可一31、41，五41，七33、34，八23、25，九27）。继耶稣之后，早期教会经常以按手的方式去治病（徒九17，二十八8）。

*David E. Aune*

参“按立”48；“医治”2010。

## 暗西
Amzi
àn xī

利未人米拉利的后代，音乐家以探的祖先（代上六46）。

## 暗洗
Amzi
àn xǐ

亚大雅的先人。亚大雅是尼希米时期的一名祭司（尼十一12）。



## 奥朗底河
Orontes
ào lǎng dǐ hé

位於大裂谷的河流，自分水岭向北流，在安提阿的港口市西流基比尔列亚流进地中海。叙利亚的奥朗底河不像埃及的尼罗河，以及米所波大米的希底结河和伯拉河一样，成为当地的经济支柱。

叙利亚是肥沃月弯内的国家之一，对以色列的历史有重要的影响，主要就是透过在奥朗底河上的城市，如所罗门曾攻取奥朗底河上的“大城哈马”（摩六2；代下八3、4）；后来耶罗波安二世又为以色列收回这城（王下十四28）。撒玛利亚落在亚述人手上之后，撒珥根放逐了城内的居民，迁哈马的人住进城内（王下十七24、30）。在撒缦以色三世的铭文上记载了撒玛利亚的亚哈曾参与主前854年在奥朗底河上的夸夸之战。犹大王约哈斯被法老尼哥锁禁在奥朗底河上的利比拉（王下二十三33），耶利米曾在一首哀歌中为这事而悲叹（耶二十二10）。在利比拉，尼布甲尼撒剜了西底家的眼睛，然后锁着他往巴比伦去（王下二十五6-7）。

主前300年，安提阿建於奥朗底河流入地中海的海湾，这城在罗马帝国时期，成为全国第三大城市。一个基督教会也在这里建立起来（徒十一19、20）。安提阿教会的兴旺促使耶路撒冷的使徒派巴拿巴去视察当地情况（十一21-24）。巴拿巴知道安提阿需要一位极有恩赐的领袖，於是说服保罗与他一起在安提阿教会工作（十一25、26）。安提阿教会的人充满爱心，懂得关怀别人的需要（十一27-30），所以成为基督徒往普世宣教的基地（十三1-3）。

## 奥秘
Mystery
ào mì

神只让子民知道的秘密大计。在大部分经文中，这是指神引导着历史进程，直至到达终点的智慧计划。奥秘这观念最特别和重要的应用是基督受死的计划。这并非指一个神不愿意告诉人的秘密，也并非指一些过分神秘，叫人知道也不明白的东西。

圣经有超过30处地方曾提及奥秘，但其神学意义最清楚可见的经文有：但以理书三章18至28节、四章6节，马太福音十三章11节，马可福音四章11节，路加福音八章10节，罗马书十一章25节、十六章25节，哥林多前书二章7节、四章1节、十五章51节，以弗所书一章9节、三章3至6节、9至12节，歌罗西书一章26至29节、二章2节，帖撒罗尼迦后书二章7节，提摩太前书三章9、16节，启示录一章20节、十章7节、十七章5至18节。

### 但以理书中的奥秘

在但以理书中，奥秘的重点在於神给予但以理的启示；神让他知道尼布甲尼撒王有关未来的梦境之内容和意义。我们必须留意其梦中所出现的景象是神将要作的事；无论是“哲士、用法术的、术士、观兆的”（但二27），都不能解释；“只有一位在天上的神能显明奥秘的事”（但二28）。

学者近年的研究，发现其他犹太文献，包括死海古卷，也有类似的主题。所强调的是神对未来，尤其是有关末时，所作的决定。世人往往在苦难的问题上挣扎（若神是善良和有大能的，人类为何仍要受苦？）。信徒也认同这些问题，却知道神有一套周详的计划，并且有一日祂要把所有的事显明出来。神如何为无辜的人伸冤，如何审判那伤害人的，都是“奥秘”内容的一部分，也是基督时代的文献的主要重点。神控制着宇宙中所发生的事，列国最后要成就祂的计划。

### 福音书中的奥秘

马太福音十三章11节、马可福音四章11节和路加福音八章10节是天国比喻的一部分，天国是关於神在历史中工作最后的高峰，这可从天国比喻的意象中看见，例如收割，是象征未来的审判。“奥秘”一词在这里是合宜和重要的，在天国比喻的下文，耶稣解释祂为何使用比喻。这些比喻可以生动地说明真理，又可以向

那些不接受真理的人隐藏起来。因此，“奥秘”一词（在马太和路加福音用了复数词）形容了耶稣天国教训深一层的意义，那些接受这信息的人会明白天国的意义；那些不接受的人不单不明白，而且还失去聆听和回应救恩信息的机会（太十三12-15）。

这些经文还有另一个层面，回答一个没有说出来的问题，就是：若弥赛亚已经来到，为何世上仍有罪恶？在稗子的比喻中，这些稗子象征了罪恶或罪人，仆人欲把稗子除去，可是，主人却叫他让稗子与麦子一起生长，直至收割的时候，那就是审判的时候（太十三24-30）。容让罪恶继续存留在世上，和神最后处理罪恶的方法，是其中一个天国的“奥秘”。

## 保罗书信中的奥秘

罗马书十一章25节出现了“奥秘”一词，其上下文正是论到以色列人和他们的将来（罗九至十一）。这里再次谈及一件关乎现今的问题及其未来的解决方法；这问题是以色列人的不信，经文称现世“有几分是硬心的”为一个“奥秘”（罗十一25）。然而，神的计划不会受阻，“於是以色列全家都要得救”（罗十一26）。这里强调神的计划之宗旨，与“奥秘”的观念紧紧地编结在一起，这个重点也是整段经文的基础。

罗马书十六章25节的范围比较广，保罗把“永古隐藏不言的奥秘”跟“所传的福音和所讲的耶稣基督”联系起来。这里的焦点较清楚放在基督受死的意义上。

哥林多前书二章7节提到神那“奥秘的智慧”，上下文谈及保罗所传讲的十字架信息。这信息对那些自以为聪明，却是灭亡的人来说，是愚拙的；然而，这“愚拙的道理”却给相信的人带来救恩（林前一18-25）。保罗并没有传讲世人的“智慧”，但他却向那些灵里成熟的人，宣告“智慧的信息”（林前二6）。他向这些人传讲“奥秘的智慧”，或直译为“在奥秘中的智慧”（林前二7）。这段经文清楚地把“奥秘”就是神的计划，跟基督受死就是救恩的途径，这两个观念连系起来。同时也把奥秘，跟历史的进程（“世上有权有位的人”，林前二8）和神的计划从旧约时代转至未来（引述以赛亚书；林前二9）这两事连系起来。哥林多前书二章第10节强调一个事实，那就是神确实已将这些奥秘向我们显明了。

保罗对比了神的智慧和世人的智慧（林前三18至23）之后，在哥林多前书四章1节，他不单谈及奥秘的事，也讲述了作管家的概念，神已把展示奥秘的工作交付给他，他必须忠心地宣告这奥秘。这论题在以弗所书三章2至6节又再一次出现。

保罗在哥林多前书十五章51节又再次论及奥秘与末时的事。前文（林前二9至16）显示人类不能凭自己的智慧去领会神的计划，神却已向相信的人显明了这奥秘。这奥秘的一个重点就是显明信徒将如何进入到神面前：“我们不是都要睡觉，乃是都要改变，就在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候”（林前十五51、52）。哥林多前书另一次提到奥秘，是在一段较长的经文中——十二至十四章，这段经文谈及属灵的恩赐，其中包括接受神的启示，因此，哥林多前书十三章2节与十四章2节使用“奥秘”一词是适切的。

以弗所书卷首引述一系列的论点，论及神在历史中的计划，这计划朝着一个高峰迈进，这高峰就是基督作宇宙的主宰（弗一10）。这些论点用了“拣选”、“预定”、“美意”、“旨意”、“智慧”等字眼来表达，显然，这一连串的观念跟古代犹太文献中“奥秘”的观念是有关的。从这些观念中我们也可以得到亮光，明白保罗说“叫我们知道他旨意的奥秘”（弗一9）这句话的意思。

神计划的一部分是组织一个信徒的群体，这些信徒是藉着十字架与神和好，也彼此之间和好（弗二14-18）。在这群体中，犹太人和外邦人“在基督耶稣里……同为一体，同蒙应许”，是神所启示之计划的一个新阶段，保罗称之为“奥秘”（弗三6）。正如前文已提过，保罗自己有责任要忠心地传讲这“奥秘”的真理（弗三2-5；参林前四1-5）。

在歌罗西书中，保罗继续显示自己对传讲这“奥秘”的责任，在这他把“奥秘”解释为“神的道理”（西一25-29）。保罗又再一次把历史与奥秘连系起来，这奥秘只可透过启示而得知，“这道理就是历世历代所隐藏的奥秘，但如今向他的圣徒显明了”（西一26）。正如在以弗所书一样，保罗指出神的奥秘是显明在教会中，这奥秘“就是基督在你们（信徒）心里成了有荣耀的盼望”（西一27）。这奥秘是用诸般智慧来传扬的，要把各人在基督里完完全全地引到神面前（西一28）。保罗要求歌罗西信徒在他传讲这“奥秘”时为他祈祷（西四3）。

提摩太前书三章16节清楚指出“敬虔的奥秘”包括与“奥秘”有关的基本原素；如这奥秘要向世人显现，和最终被世人信服。然而，神这伟大的计划并非可以顺利无阻地彰显。保罗谈到末时的到临，又提到另一个奥秘，这是一个黑暗的奥秘，称为“不法的隐意”（帖后二7）；启示录也用“奥秘”一词介绍一股类似的邪恶势力：“大巴比伦，作世上的淫妇和一切可憎之物的母”（启十七5），也许意思就是有一些与神对抗的势力，其作为也是人类不能明白的“奥秘”。然而，当神成就祂自己的奥秘计划和祂诸般的智慧，祂的真理和能力便会胜过这些对抗的势力。

## 启示录中的奥秘

启示录十章7节宣告了这奥秘的成全。当天使宣布“不再耽延了”（十6），这些在困惑中等候和忍受罪恶的年代便要过去，“神的奥秘就成全了”（启十7）的日子终於来到了。要留意这段经文中奥秘的动态特质，这奥秘不只是一个静态的真理，而是一些可以“成全”的东西。这历史的大高潮与神先前向“仆人众先知”（启十7下）所启示的内容是一致的。那么，这奥秘就是神智慧的计划，既引导着历史的进程，也最后完全地显露出来。这是神的答案，回答了为何罪恶仍存在的问题，也回答了为何邪恶的势力与神对抗的问题。它宣告了历史的中心事件——基督之死——的意义，也把复活的结果启示出来，就是所有信徒在基督再来时都要改变形象。

*Walter L. Liefeld*



# 傲气

Pride

ào qì

指一种合理和正确的自重；而不正确和过度的自负，称为“自夸”或“狂傲”。使徒保罗谈到基督徒在主里的信心（林后七4）或力量（十二5、9）时，是表达一种正面的傲气。然而，常在旧约和新约出现的，却是那带罪性的傲气。

通常用来表达傲气的10个希伯来文和2个希腊文，是指态度上的自满，跟神所赞许的谦卑美德刚好相反。另一个希腊文是指一个人自吹自擂。意思是指一个人看上去似乎很充实，其实只得一个空壳（参林前五2，八1，十三4；西二18等）。

骄傲基本上是一种态度和心灵里的罪。因此，圣经说：“恶人发达，眼高心傲，这乃是罪。”（箴二十一4）传道书七章8节谈及灵里的骄傲；诗人则宣告说：“耶和华啊，我的心不狂傲，我的眼不高大。”（诗一三一1）在圣经中最昭彰之罪的名单中，也包括了骄傲。在神要审判外邦人的罪中，有侮慢人、狂傲和自夸（罗一30）。在末世常存的罪中，保罗列出了自夸、狂傲和自高自大（提后三2、4）。

正如许多态度上的罪一样，骄傲不可能纯粹是内在的问题。骄傲会影响一个人的谈吐；自夸是这罪表现在谈吐上一种情况（参上述各段经文及玛三13）；傲气也可以在一个人看别人的态度上表现出来。因此，经文如箴言六章17节谈及“高傲的眼”。诗人说他不能容忍一个“眼目高傲、心里骄纵”的人（诗一〇一5，参箴三十13）。骄傲也可能采取亵慢别人的丑恶形式（箴二十一24）。这方面的例子可见於法利赛人和其他犹太领袖，对待和谈及阶层比他们低下的人的态度（例：太二十三6-12；约九34）。他们尤其藐视税吏和罪人。

狂傲的人的特出例子在两约中皆可找到。骄傲是乌西雅王灭亡的原因。乌西雅王因心高气傲，竟敢擅自在香坛上烧香，神便降下大麻风惩罚他（代下二十六16、19）。希西家蒙耶和华医治之后，竟心里狂傲，因而愤怒临到他和犹大并耶路撒冷

（代下三十二25、26）。另一个例子是法利赛人在圣殿中祷告时，把自己与谦卑的税吏比较（路十八9-14）。希律不因神的伟大归荣耀给神，因而带来神的审判，被虫所咬，因自己的骄傲而死亡（徒十二21-23）。以西结书二十八章虽然是形容推罗君王的高傲，但事实上，许多圣经学者认为其更深一层的意义，是指起初撒但的堕落。

骄傲不但使个人灭亡，也使国家没落。圣经特别提到骄傲可引致其他的罪。骄傲使以色列和犹大被掳离开迦南地（赛三16，五15；结十六50；何十三6；番三11）。骄傲也是使亚述王（赛十12、33）和摩押王（耶四十八29）灭亡的罪。由於骄傲是致命的，所以神特别警告以色列人不要骄傲，不要忘记神——骄傲往往使人忘记神（申八14）。

根据上述的分析，无怪乎骄傲是耶和华所恨恶的七件事之一（箴六17）。两位作者不约而同地说："神阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人。"（参雅四6及彼前五5；并参箴三34和十八12，雅各和彼得可能是参考了这两节经文）耶稣的母亲马利亚在她赞美神的诗歌中，可以说是扼要地道出了神和圣经看骄傲的态度："他用膀臂施展大能；那狂傲的人正心里妄想就被他赶散了。他叫有权柄的失位，叫卑贱的升高。"（路一51、52）

参"夸口"833；"罪"2371。

# B

## 巴

Bar

bā

表示亲属关系的名词，源出亚兰语，如"西门巴约拿"意即"约翰的儿子西门"。

参"便"168。

## 巴比伦／巴比伦帝国

Babylon, Babylonia

bā bǐ lún / bā bǐ lún dì guó

一般而言，指米所波大米南部之地。政治上言，指勃兴於米所波大米南部的古代帝国，尤指主前六、七世纪，该帝国的首都巴比伦（或巴比鲁，意即"神的门户"）。地理上言，指今伊拉克东南部的地区。广泛而言，可指该地区或该地居民，指该帝国或其国民，也可指米所波大米的一种古代语言。

### 地域

巴比伦主要的地理特征就是底格里斯和幼发拉底这两条大河。两河俱发源於土耳其东部山系，两河的起源是分向而流，至巴格达一带则渐渐接近，再往南汇流而入波斯湾。两河流域在巴比伦兴起之前曾有两类文化极一时之盛，经考古学家和历史学家认定，北部为亚甲，南部为苏默。

巴比伦的政治领域和地理领域基本吻合，但政治中心并不在两河之间肥沃的冲积平原上，而是在沿河两岸和幼发拉底的支流上。王国疆界也时向东延，越过底格里斯河，沿着这河的东部流域，直入札格罗斯山脉的平原和山地。其政治与文化影响沿两河上游伸延，在幼发拉底河超越马里，在底格里斯则远达亚述。

### 苏默与亚甲主前3200至2000年

巴比伦文化之形成是苏默文化对该地各方移民的薰陶之功。主前3200至2900年之间（本条目的年期基本上都是约数），苏默文明在巴比伦开始繁荣。当时通行於该地区的语言主要有两种：一是亚甲语，属闪语系；一是苏默语，其语系至今不详。操苏默语者大多居尼普尔至波斯湾之间；操亚甲语者则居尼普尔以北之地。起初，苏默人的生活习俗风靡巴比伦南北，各民都争相仿效。今从巴比伦发现的可释铭文，其最早者即是苏默文字，时在主前3100年。苏默文字在两河流域至少通用了700年之久；事实上，苏默人所创的楔形文字，使用了将近3,000年。

终於，亚甲文化开始起而竞争。亚甲王撒珥根一世（意即"真龙天子"，主前2339-2279在位）从南方取得政治和文化上的领袖地位。撒珥根一世建立了首都亚甲（或亚迦得），该城故址今已不详；不过从此亚甲这名字，就连上了撒珥根的王国、他所说的闪语方言，以及巴比伦北方之地。撒珥根一世开创了一个帝国，臣服了苏默各城及亚甲地区，继而进侵米所波大米北部各城，更沿幼发拉底河北进，君临叙利亚。

亚甲帝国在撒珥根及其后继者的统治下，延续了200年（主前2334-2154），便亡於东边山区民族古第人之手；古第人旋即被乌鲁克城的苏默王乌杜赫加击败使苏默人在巴比伦又享受了一段政治与文化的复兴时期。这一代的苏默王朝，以一度兴盛的苏默城市吾珥为中心，重建其势力。历史学家称此重振苏默遗风的王朝为"吾珥新苏默帝国"或"第三代吾珥王朝"（主前2112-2006）。不过，苏默人的好运不久便过去了；第三代吾珥王朝最后的30年内，无论在苏默或亚甲作王的多位君主，都取了闪族名字。

### 前巴比伦王国：主前1900至1600年

此期间，由西而至的闪语民族东迁，他们原是叙利亚的游牧民族，称亚穆鲁或玛尔突，带给巴比伦极大的军事威胁。

**亚摩利人入侵**

现代学者根据亚穆鲁人所用语言的名称，称他们为"亚摩利人"，亚摩利人早

在撒珥根王朝以前（主前2340之前），已出现於历史舞台。当时的巴比伦人鄙夷他们的生活习俗，视他们为蛮夷。这个游牧民族的先祖十分混杂，与亚甲人也有部分的血统关系，亚甲人在语言与文化的某些特征上与他们有很大的歧异。从亚甲第五代君王沙卡里沙利在位开始，亚摩利人便成为两河流域之患。一世纪后，在第三代吾珥王朝早期，亚摩利洪流首次冲击巴比伦；至第三代吾珥王朝最后两位君王治下，又出现了亚摩利洪流的第二次冲击。亚摩利人的第二次迁徙，正值巴比伦遭逢不稳定的政治局面，苏默王朝的政权动摇，於是一个由亚摩利人控制的巴比伦王朝便趁势而起。

**吾珥陷落**

新苏默王朝最后的一位君王伊比新在东西两面都受到军事的威胁，更面临国内的叛乱。位於幼发拉底河上溯500哩处的马里城总督伊斯比以拉，乘亚摩利人入侵之机，拥兵自立，并於距吾珥仅50哩的以新建立新国都。同时，另有一位具亚摩利名字的军长在拉撒称王；拉撒与吾珥隔河相望，仅20哩之遥。同时，各地的藩臣和外来的移民，都纷纷割地自据，第三代吾珥王朝大势遂去，不久京城失守，被乱兵洗劫一空。吾珥沦陷，以新和拉撒也受牵累，仅以幸存；但也无力管治巴比伦。

**巴比伦的兴起**

以新和拉撒各经7位君王统治后，另一个亚摩利王朝在亚甲地的巴比伦兴起。巴比伦早在第三代吾珥王朝时期最先被提及，现今是首次成为国都。那时亚甲与苏默的国土分别由3个主要王朝割据，此外尚有一些不成气候的小国如西巴尔、乌鲁克、基士等分别为亚摩利的首领所统治。

巴比伦王国第一代王朝的肇基者是苏姆亚本（主前1894-1881）。我们对这位开国元勋所知的不多。他和随后的4位合法继承人，依次为：苏姆莱勒（主前1880-1845）、沙比翁（主前1844-1831）、亚比勒新（主前1830-1813）、新穆巴利（主前1812-1793），安享太平的统治了一个世纪。这些君王在位时热衷於宗教建设和修筑防御工事，以及保养一个运河灌溉系统；少有攻伐争疆之事。所以，百年来巴比伦王国的疆土向四周扩展不到50哩。第六代王汉模拉比（主前1792-1750）即位后，把巴比伦变成一个称雄天下的帝国。在他治下，巴比伦的疆土从波斯湾上溯，沿底格里斯河，直达亚述诸城，沿幼发拉底河则至马里为止。然而巴比伦的鼎景不长，到汉模拉比之子三苏以鲁拿（主前1749-1712）治下，国势已衰颓；虽然国祚又延续了一个世纪，但连第一代君王苏姆亚本创业时的规模都不能保持了。

## 群小争雄时期：主前1600至900年

主前1595年，赫人攻陷巴比伦，巴比伦第一代王朝至此完结。此后，巴比伦便进入历时200年之久的黑暗时期（至主前1377左右），因为这段时间所发生的事并无记载遗世。

**黑暗时期初段**

此期间，巴比伦曾一度为斯兰王朝所控，稍后则称之为第二代巴比伦王朝。关於这个王朝，我们只知是崛起於巴比伦东南边陲之地。两年后，这王朝已没落，政权转入卡施人之手。

**卡施人**

数世纪以来，卡施人从东面的札格罗斯山脉持续的向巴比伦渗透。汉模拉比的继任人三苏以鲁拿的军事记录首次提及此族的名字。於三苏以鲁拿及其继任人亚比耶书（主前1711-1684）在位期间，卡施人渐渐定居於幼发拉底河谷泰卡城一带，并於主前1740年建立了王朝。最后，卡施人攻陷巴比伦，建立第三代王朝，统治该地约4½世纪之久。

**以拦人**

卡施人先受到从东北起兵的亚兰和亚述攻击，最后却被以拦人击溃。以拦人是来自两河汇流处以东的地方。不久，以拦便退出（或被逐出）巴比伦，蛰居已久的以新诸王便复出，建立了第四代巴比伦王朝（也称为第二代以新王朝），这个王朝延续了超过一个世纪（主前1156-1025）。

**黑暗时期后段**

在接着的短短50年内，巴比伦连迭7君，共历3朝，即第五代王朝、第六代王朝及第七代王朝。第五代王朝（主前1024-1004）是从斯兰来的卡施人所建，故也称第二代斯兰王朝。第六代巴比伦王朝（主前1003-948）也称巴兹王朝或巴兹族，是亚兰人所建。第七代巴比伦王朝（主前983-978）是以拦人所建，只一代，6年后亡。这3代王朝及其后一个较长的第八代王朝（主前977-732）的历史俱无从查考，故称为黑暗时期后段。亚述、埃及和赫人诸强的国势也同时受创，於主前十二至九世纪呈现一段权力真空、政治不稳、动乱的时期。当时以色列人在没有政治牵制的优势下，大卫和所罗门治下的希伯来帝国达到了辉煌灿烂的鼎盛时期。

巴比伦的国界石

## 亚述的统治：主前900至614年

在无史可寻的黑暗时期之末，局势发生很多变化主要是亚兰人的地位和角色发生了很大的变化。亚述威武残暴的君主，再次伸张亚述的国势。其中的4位君王：亚大得尼拉力二世（主前911-891）、突古提尼努他二世（主前890-884）、亚述那斯保二世（主前884-859）、撒缦以色三世（主前859-824），向北、东、西大肆用兵，使亚述威震三方；他们又把亚兰各族赶往南方，很多去到巴比伦南部，散居在底格里斯河下游和以拦边界之间。虽然第八代巴比伦王朝尚未被亚述吞拼，但已无力抗衡。

**迦勒底人的兴起**

当时迦勒底人起於两河流域之南，这个部族於250年后导致一个新巴比伦帝国的出现，恢复了巴比伦的光荣。迦勒底之名首见於主前九世纪的亚述编年史，是国家，也是人民的名称。迦勒底人祖居两河下游，在波斯湾及巴比伦南边各城中间地区，其地多湖泊沼泽，芦苇丛生。迦勒底人与亚兰人非属同种，但两族的社会与经济结构颇为相近；迦勒底人於后期又改说亚兰语，并使用亚兰文字。他们以捕渔、狩猎为业，也有少量耕作和畜牧；后来渐强，便进占了两河沿岸之地。其雅金支派尤为好战，以拦人常以财货武器贿赂他们，他们便时时为患巴比伦王国。

迦勒底人野性未驯，不受羁缚，拒付巴比伦的税捐赋役，只忠於本身部族，更时常抢掠邻近城市及商队的财货。在巴比伦与迦勒底的势力此消彼长之下，亚述人和以拦人的介入，更使局势混乱。

**臣属之国**

率先侵入巴比伦的是撒缦以色三世。先是巴比伦第八代王朝国王玛尔杜克撒基施米的一位兄弟在亚兰人支持下欲夺王位，玛尔杜克撒基施米向亚述求援。撒缦以色遂率兵消灭了叛军，进入巴比伦城，对这座古城及其中居民十分尊重。他旋即统军南下入苏默地，将盘踞在那里的迦勒底人逐回海湾老家。但撒缦以色没有并吞巴比伦，玛尔杜克撒基施米仍保持王位，却矢志效忠，臣服亚述了。

撒缦以色朝末年国境内反叛迭起，其子闪施亚达五世（主前823-811）在位期间，忙於平乱。他曾两次平服巴比伦，但巴比伦始终维持独立。继其位的亚大得尼拉力三世（主前810-783）以后4朝（主前782-745），亚述国力已显不支。但此时巴比伦也有内乱，未能趁机而起。

正是乱世出英雄，两国不久竟都出了英明君主。亚述是提革拉毗列色三世（主前745-727）篡位；巴比伦则早於3年前有迦勒底人拿布尼沙（主前747-734）继位，接续第八代王朝的大统。提革拉毗列色派大军进入巴比伦，以防亚兰人入侵，巩固拿布尼沙的王位。

然而拿布尼沙一死，亚兰首领拿布密坚色利（主前731-729）就夺取了王位，建立了第九代王朝。提革拉毗列色立即出兵击败了窃国者，掠夺其部族属地，并以普鲁之名自兼巴比伦王（主前729-727），是为巴比伦第九代王朝之第二任君王。其子撒缦以色五世（主前727-722）即位，

也身兼两国之王，其史迹遗世不多。在撒缦以色在位期间，因以色列王何细亚（主前732-723）反叛亚述，曾发兵征伐以色列（王下十七1-6）。

**米罗达巴拉但**

撒珥根二世（主前722-705）继撒缦以色五世为亚述王。他如何得位仍是个谜，很可能是篡位，因他取名撒珥根（“真命天子”之意），与1,500年前的亚甲王同名。

撒珥根二世即位之前，东方的以拦人常干扰巴比伦内政，煽动叛乱。巴比伦国中的亚兰族长每有不满亚述的欺压，以拦人就援以人马兵械，教唆谋反。撒珥根二世即位的同一年，即有出身雅金支派的迦勒底首领米罗达巴拉但二世，在以拦人支持下打入巴比伦，自立为王。撒珥根发兵征剿无效（主前720），米罗达巴拉但统治巴比伦达11年之久（主前721-710）。

撒珥根二世於用兵数年，连连获胜之后，再次征讨巴比伦（主前710），一举而下。虽然他自号巴比伦王，但仍承认米罗达巴拉但为雅金王；米罗达巴拉但此时显然避居以拦。撒珥根二世之子西拿基立（主前705-681）即位后，米罗达巴拉但立刻率以拦兵马卷土重来，他掀起境内所有亚兰人和迦勒底人一起对抗亚述，遂於主前705年进占巴比伦城，再自立为巴比伦王。

米罗达巴拉但卷土重来期间，曾派专使往犹大国贻送国书和礼物，慰问犹大王希西家的病况（王下二十12），但他真正的目的恐怕是招揽另一位盟友反抗亚述的霸权。希西家欣然接纳并善待来使，表明他有意结盟。犹大王的政治头脑一时为虚荣心所冲昏，竟把府库所藏一一向来使展示。这骄傲轻率之举深遭先知以赛亚谴责，先知更预言犹大必为巴比伦所灭，王的库房要被掳掠一空，皇室后裔尽成俘虏（王下二十13-19；赛三十九）。

不过，米罗达巴拉但不久便为西拿基立所黜，并放逐异域，亚述王另立别里伯尼为巴比伦王。从有关史料可知，3年之后，米罗达巴拉但又潜回巴比伦，再一次煽动叛乱（似与别里伯尼合谋）。亚述再次发兵进剿，叛乱暂平，但巴比伦之独立运动已经一发不可制止。主前689年，巴比伦人在以拦人支持之下又兴谋反，西拿基立的讨伐军几被击溃。亚述王一怒之下派重兵一举攻克巴比伦，焚掠之余，更将城庙所祀众神“掳去”。

## 战战和和的岁月

西拿基立之幼子以撒哈顿经过与兄长们一场浴血线斗争之后，才可以登上王位（主前681-669）。他登位之后即重建巴比伦城并拓展城的范围。此举深得巴比伦臣民之拥戴，使他在位期间巴比伦不再生乱。以撒哈顿在驾崩前3年便预立其子亚述巴尼帕为王位继承人（主前669-627），立另一子沙玛士深乌根（主前668-648）为巴比伦王。

以撒哈顿死后，王位顺利转移；但亚述帝国并非由两兄弟分庭抗礼。亚述巴尼帕的帝位高於其弟，统治亚述全国；沙玛士深乌根及其巴比伦臣民也充分享有自主权，他在巴比伦境内，有绝对的治权。如此相安无事的经过了17年，沙玛士深乌根在以拦和亚拉伯诸王的支持下竟举兵谋反，进图亚述帝位。主前648年，叛乱被残酷地镇压下去，一位迦勒底贵胄坎达拉努被立为巴比伦王。但亚述巴尼帕意犹未止，不久再发兵惩治巴比伦，摧毁巴比伦，并将以拦夷平。亚述巴尼帕最后8年的事情已无从稽考，因亚述编年史於此段付诸阙如了。

## 新巴比伦帝国：主前614至539年

主前627年，亚述王亚述巴尼帕和巴比伦王坎达拉努先后去世。一年之久巴比伦国无定主，及后王位落入迦勒底人首领尼布普拉撒（主前625-605）之手。他建立了巴比伦第十代王朝，后被称为迦勒底或新巴比伦王朝。该王朝的建立终使巴比伦获得她长久以来的目标：摆脱亚述统治而独立。然而历史的事实贬损了这次胜利的光彩；这个迦勒底王朝竟是巴比伦最后的闪光。

尼布普拉撒得到在伊朗高原上的玛代王国的帮助，结束了亚述帝国的霸业。主前612年，亚述3大重城尽都陷落，即宗教圣城亚述、王宫国府所在地尼尼微、军机中枢宁录。主前609年，尼布普拉撒消灭了亚述最后的兵力，到其子尼布甲尼撒二世（主前604-562）登基，巴比伦帝国便完全取亚述而代之了。可是巴比伦主宰近东全境，在历史上也只是一刹那而已。主前586年，尼布甲尼撒灭犹大国，毁耶路撒冷，将部分人民掳徙巴比伦，圣经历史称之为“被掳时期”（王下二十四1至二十五21）。

在尼布甲尼撒统治下，巴比伦城的豪华富丽，好比神话城市，巴比伦已成了豪华富丽的代号。由於尼布甲尼撒踌躇满志，把帝国荣耀统归自己的骄矜心态，也因他残酷压榨穷人，神使尼布甲尼撒一时神经错乱。据但以理书所载，这位伟大的君王突患怪病，竟自以为是野兽，居於野外，“与野地的兽同居”，且“吃草如牛”，以致“头发长长，好像鹰毛；指甲长长，如同鸟爪”。尼布甲尼撒经此一难，待理智恢复之后，就稍敛骄气，成为一个较谦卑睿智的国王了（但四）。

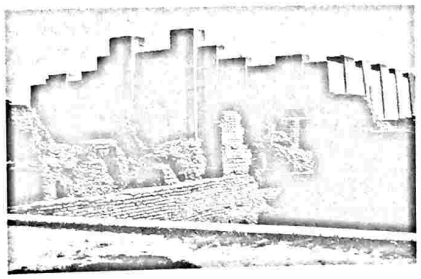
尼布甲尼撒崩后，继为巴比伦王的有其子、其婿及其外孙，6年内更迭3王。以后继王位的是拿波尼度（主前556-539），他本是尼布甲尼撒的一位高级外交官员，在历史上是个如谜的人物。他在位期间，迦勒底人原来的盟邦玛代易主，波斯古列大帝（主前559）在10年之内四处征伐，建立了一个西达爱琴海，东至帕米尔（中亚山系），横跨3,000哩的大帝国。

当古列兵临天下，四海鼎沸的10年间，拿波尼度却悄然跑到亚拉伯之地隐居起来。但以理书记载拿波尼度在位期间，巴比伦朝内大事，却只字不提这位君王；倒是他所指定的摄政伯沙撒，被记作巴比伦王（但五1）。也许是由於拿波尼度久不亲政，作为一国之王已经名存实亡；也可能是拿波尼度素来崇护月神“辛”及月神之城哈兰，却冷落巴比伦的主神玛尔杜克及巴比伦城，因此大失民心。据载，於巴比伦城沦陷前夕（但五30、31），他突然还都。然而巴比伦守兵却纷纷归降古列，一座坚城便不攻自破（时在主前539年10月12日凌晨3时20分）。迦勒底王朝也就此告终，巴比伦独立的历史也便一去不复返了。

## 遗址考查

有关巴比伦遗址的记述，包括有图德拉（在西班牙）的便雅悯（主后十二世纪），以及医生兼博物学家华窝夫（德国人，其造访巴比伦是在1573-76年之间）。近世较为正式的考查当自尼布尔始，他读了希罗多德的有关著述之后，於1765年访巴比伦故址，试图找到空中花园和伯罗斯（即玛尔杜克）庙的遗迹。继而又有驻巴格达的巴比伦教区代主教毕尚普，於1782至89年间两访巴比伦，并有游记问世。巴格达东印度公司雇用了一位青年学者利兹，於1811年在巴比伦故址作了10日考查，后有记录留世，并附以地图、手画、考查计划。1851年，法国政府派考古队至近东，於1852至54年在巴比伦进行了首次考古挖掘，由佛士努主其事，亚述学家欧培和建筑学家托玛斯为辅佐，但并无显绩。

挖掘尼布甲尼撒时期的巴比伦城遗迹的工作，大部分是高迪威为德国东方会主持的一系列挖掘计划，於1899年开始。高迪威发现尼布甲尼撒时期的巴比伦城是最大的古城，面积几达2,500亩。城中较古老的部分被两层城墙包围，城墙是用未焙过的土砖建成。内墙较高，厚度超过21呎；内外墙中间是一条宽达23呎的军用道路；外墙较窄，也超过12呎。两堵城墙上每隔65呎，就设有坚垒守护。城墙外有一道护城河，某些地方的宽度竟超过200呎。



巴比伦城遗迹

尼布普拉撒和尼布甲尼撒时代，於老城东南和东北之地又加筑新墙，成为内城外郭两进之势。这堵厚80呎、每隔130呎即设有坚垒守护的城墙遗迹，其情状与希罗多德所记相符。城墙是一个复合结构，内垣为未焙过的土砖，外垣为焙过的砖头；两垣之间实以碎石。护城河宽达300呎，引幼发拉底河水灌注，环城而流。

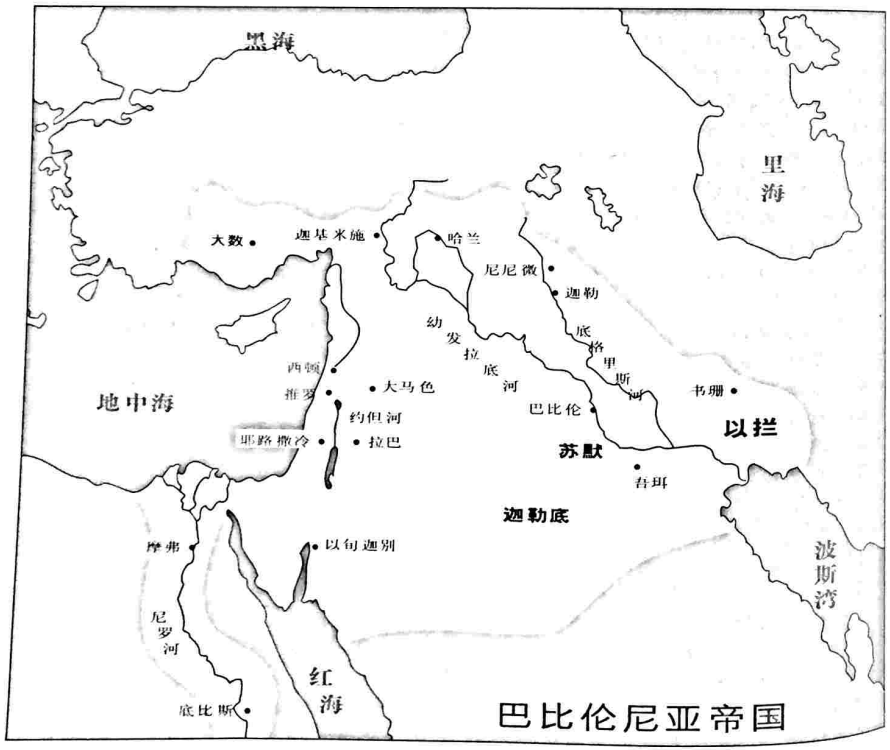
另有伊施他尔（主司爱情与生育之女神）门楼出土，弥足珍贵。有双门廊，高40呎，左右廊壁以彩砖浮雕装饰，有龙雕、牛雕，栩栩如生，共计575幅；门内有“巡游大道”，直通玛尔杜克神庙及其旁之庙塔，道上铺满石灰板，每块9平方呎。有一铭文记载该大道是尼布甲尼撒所建。廊壁一路镶以彩砖，有狮雕120幅，均为伊施他尔的化身。

高迪威的发掘还确定了尼布甲尼撒王宫、集市和一座碉堡楼的遗址。另有德国考古研究所於1956年起，又在巴比伦故址进行了两个季度的考古挖掘。

## 圣经中的巴比伦

旧约提及巴比伦之处甚多。上文已指出，从创世记第十章开始，便陆续有关於巴比伦的历史记载，至列王纪下、历代志下和但以理书前半部，对尼布甲尼撒时代的巴比伦，有更多的记叙；以斯拉记和尼希米记则记述犹大遗民从巴比伦掳徙地返归故国的故事。

在先知书中，以赛亚曾提及亚述统治下的巴比伦；一世纪后，先知耶利米警告国人有关尼布甲尼撒的威胁；以西结和但以理两位先知，却是以被掳的身分来提及巴比伦。耶利米书后半部有关巴比伦的记述，数量等於旧约其他各书之总和。






新约也有数处提及巴比伦，是关於主前586年犹太人被徙往尼布甲尼撒都城之事（太一11、12、17）；至於彼得前书五章13节和启示录，则以巴比伦为象征。如使徒彼得说：“在巴比伦与你们同蒙拣选的教会”，是指在罗马的教会。因罗马城正如古代的巴比伦城，是一个充满罪恶、膜拜偶像的中心；罗马对基督徒的迫害，也正如昔日巴比伦对犹太遗民的蹂躏。

启示录也以巴比伦象征第一世纪的罗马（启十四8，十六19，十七5，十八2、10、21），她被形容为“坐在众水上的大淫妇”，其衣饰华丽如一国之后，骑在朱红毛色，有七头十角的兽上；她“喝醉了圣徒的血”，在她额上有名写着说：“奥秘哉，大巴比伦，作世上的淫妇和一切可憎之物的母”（启十七1-6）。

一位天使帮助约翰解释这些启示的象征意义（启十七1-18）：“众水”象征各国各民；“七头”，圣经注释家多解释为罗马城附近的7座山；启示录7次称“巴比伦大城”，形容那里是财宝汇聚的罪孽渊薮，地上诸王都唯其命是从，特别提到圣徒也受她迫害。对拟人化的巴比伦的邪恶刻画入微，象征着第一世纪罗马城所表现的种种劣迹恶行。

启示录第十八章是这幅有关巴比伦的景象的结束。“巴比伦大城倾倒了，倾倒了！”（启十八2）神对她的最后审判将是严厉的，要“按她所行的加倍的报应她”（启十八6）。她惨受毁灭的主要原因，就是她的败德恶行及迫害圣徒（启十九2）。地上的君王和商贾要为她的死痛哭流涕（启十八9-19），天下的圣徒则要皆大欢喜，同声赞美公义的真神（启十八20，十九1-10）。

*John E. Long*

参“被掳归回时期”112；“被掳”108；“迦勒底”704；“尼布甲尼撒”1104；“但以理书”284。

参考书目：E.A.T.W. Bridge, *Babylonian Life and History*; E. Chiera, *They Wrote on Clay*; B. M. Fagan, *Return to Balylon*; L.W. King, *A History of Babylon*; S. Mascoti, *Ancient Semitic Civilizations*; J. Neusner, *History of the Jews in Babylonia*, 5 vols.; A. Parrot, *Babylon and the OT*; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*; H.W.F. Saggs, *Every Day Life in Babylonia and Assyria and The Greatness That Was Babylon*.

## 巴比伦被掳期

Babylonian Captivity

bā bǐ lún bèi lǚ qī

指尼布甲尼撒攻陷耶路撒冷（主前六世纪）后，大批南国犹大人被掳往巴比伦的这段时期。

参“巴比伦／巴比伦帝国”55；“被掳”108；“以色列史”2077。

## 巴别

Babel

bā bié

该希伯来词在中文圣经中有两个译法，一作“巴别”，仅见於创世记十章10节和十一章9节；其他多处（例：王下十七24）则译作“巴比伦”。创世记十一章1至9节的记载，尤其是建塔事件，反映了当时的文化背景，相信“巴别”的名称与此有关。此外，“巴别”这名称也与建塔事件有关，因多数人认为，“巴别”一词的字根，意即“变乱”（创十一9）。

经考古发掘的资料证实，远古时代有这类“庙塔”的建筑，等同庙宇。从出土遗迹可见，庙塔分成数层，上层较下层窄小。最顶层平台上建小庙一座，专为祭祀建塔人或当地崇奉的神祇。

据考证，巴比伦其他最早的一座庙塔是亚甲王沙卡里沙利建筑的，其时约为主前二十三世纪。依考古学家之见，这座庙塔於数世纪间曾屡毁屡建，大概自主前2000年始，即被废弃，直至主前1830年，汉模拉比（主前1728-1636）的祖先在该址建起了（也许是重修了）一座城市，命名为“巴比鲁”，或作“巴别”。

巴比伦的创世史诗详细叙述专为玛尔杜克大神修建的一座“天城”；从这个宗教背景理解，“巴别”（可解作“神的门户”）这名字就有重要的意义。其他与玛

尔杜克神庙和庙塔有关的辞汇，都显示早期的巴比伦人认为，巴别是登天之门。

创世记的有关段落反映了早期米所波大米地区的背景，也表达了希伯来人的观点。创世记十一章3节的描述似语带讥讽："他们就拿砖当石头，又拿石漆当灰泥"，显然是指他们使用较次等的建筑材料。继而又记述神干预其事，"变乱"人的口音，使他们彼此不能相通。"变乱"一词的原文可解作"含糊不清的说话"。"巴别"一名，就是在这词的字根前加上前置词而成，可解作"在变乱中"或"含糊不清的说话中"，这也成了建塔之处的地名。这个流行的字源说法，取代了这名字的原意。

今伊拉克的博尔西帕（又名伯斯宁录）有一座大庙遗址，原是供奉拿布神（即尼波）之所，根据犹太和亚拉伯的传统，这遗址与创世记所记之巴别塔是同一地。

参"巴比伦／巴比伦帝国"55。

## 巴别塔
Tower of Babel
bā bié tǎ

参"巴别"61。

## 巴卜
Bakbuk
bā bǔ

从被掳之地巴比伦随所罗巴伯，返回耶路撒冷的圣殿差役其中一组人的先祖（拉二51；尼七53）。

## 八布迦
Bakbukiah
bā bù jiā

❶利未人，米迦之子，於圣殿感恩祈祷聚会时，为领祷人玛他尼之副手（尼十一17）。

❷随所罗巴伯自掳徙地归回耶路撒冷之一位利未人（尼十二9）。

❸看守圣殿库房的一名守卫（尼十二25）。

按：以上三者究系1人、2人或3人，无法确定。

## 巴旦亚兰／巴旦
Paddan, Paddan-aram
bā dàn yà lán / bā dàn

米所波大米西北面的地区，其名字的意思是"亚兰的原野"，指明这片平地与北面和东面的多山地带有所分别。巴旦亚兰在创世记四十八章7节称为"巴旦"，在何西阿书十二章12节称为"亚兰地"，又称"亚兰拿哈连"（创二十四10；和合本作"米所波大米"），意思是"两河间的亚兰"。这两条河大概是指幼发拉底河和卡布尔河，因为这片土地是位於上述两河之间。

这区域的主要城市是哈兰；在列祖时期，哈兰这城市占了一个十分重要的位置。亚伯拉罕在其父死於哈兰后便离开巴旦亚兰，往迦南地去（创十一32，十二4、5），后来，以撒在拿鹤城（即哈兰），从亚伯拉罕的亲属中，娶了利百加为妻；雅各为逃避以扫来到巴旦亚兰（二十七43），在那里娶了拉班的两个女儿（二十八2-7），生了11个儿子（三十五26，四十六15），并且致富（三十一18）。

参"米所波大米"1038。

## 巴底买
Bartimaeus
bā dǐ mǎi

底买的儿子，是一个瞎眼的乞丐。在耶稣率众门徒出耶利哥城，往耶路撒冷的最后旅程中，他向耶稣大声呼救（可十46-52）。耶稣看见他的信心，便治好了他的眼睛。新约另有两处类同的记载（太二十29-34；路十八35-43），有瞎子称耶稣为"大卫的子孙"，且经耶稣医治，立刻复明，但这几个记述也有歧异之处。马太记有两个瞎子；路加的记述则只有一个瞎子，且未记瞎子的姓名。按路加所记，神迹发生在耶稣率门徒"将近耶利哥的时候"；其他记载则谓事情发生在他们出耶利哥城的时候。针对这些歧异，今有不少说法试图解释：(1)路加所谓"将近耶利哥"，是指在离耶利哥不远的地方；(2)马可与路加所记者，只是那位跟耶稣说话的瞎子；(3)先是一个瞎子在耶稣入城之前得着医治，待耶稣出城时，那瞎子带领另一位瞎子上前求医，也得痊愈；(4)耶稣治病的神迹发生在耶利哥旧城（迦南人建造）和耶利哥新城（希律新建）之间。



## 巴顿
Padon
bā dùn

殿役中一族的祖先，他於被掳后与所罗巴伯一起返回巴勒斯坦（拉二44；尼七47）。

## 巴多罗买
Bartholomew, The Apostle
bā duō luó mǎi

耶稣十二门徒之一，新约中有4份十二使徒的名表（太十2-4；可三16-19；路六14-16；徒一13），皆有其名；但其他地方并无提及。4份名表均无提供任何有关巴多罗买的资料。巴多罗买意谓"多罗买之子"，故有人推测除了这取自父祖名号的名字外，他可能另有名字。根据马太、马可、路加这3部符类福音中使徒名表的次序，腓力之后即是巴多罗买，有可能被腓力带到耶稣面前的拿但业（约一45-50），就是巴多罗买；这拿但业似与一些门徒甚有连系（约二十一2）。因此，可能第四部福音书所记是巴多罗买的另一个名字。不过，约翰记述拿但业是否以他为使徒之一，尚不能绝对肯定。

早期教会史家优西比乌（约卒於主后340）曾记载一早年传闻说，亚历山太圣道学校首任校长潘代诺（主后180？）於游印度时，发现当地有基督徒认识希伯来文的马太福音。据优西比乌记述，巴多罗买曾到此宣教，并留给当地信徒这本马太福音。另有传闻说巴多罗买与腓力、多马一同作宣教旅程，至亚美尼亚即以身殉道。

伪经中多有托名为巴多罗买所著者，经考证均也推翻。主后四世纪耶柔米曾提及一部《巴多罗买福音》，也有其他作者附和；另有所谓《巴多罗买问难集》（仅存希腊、拉丁、斯拉夫3种文字的片断）和巴多罗买著述《耶稣基督复活记》（尚存科普特语本），也传闻是巴多罗买之作。另有《巴多罗买行传》和《巴多罗买启示录》，则仅存书名而已。

*Robert W. Lyon*

参"使徒"1424。

## 八福
Beatitudes, The
bā fú

"福"在圣经的本意是指神赐人的恩惠。"八福"特指耶稣之"登山宝训"中开始的一段说话，马太（太五3-12）与路加（路六20-23）记述的文体各有不同。"福"之神学及道德意义，在教会对人在神面前蒙恩的境况的讨论中，已有长远的历史。

"有福"的宣告在旧约中共出现44次：诗篇26次，箴言8次，其他各书10次；次经则有13次。这些"有福"的宣告乃给予义人，对神充满信心和盼望的人。他们的共同特点是一个与神亲近的生命，体验神的宽赦，满有神的慈爱与恩惠。这种生命是整全的，神赐的福在人的生命中，表现出整全的增长、和谐和丰盛，不管是在家庭生活、教会敬拜、公众生活及个人的内心世界，也都如是。蒙福者与创造主的丰盛连在一起，过一个丰盛的生活，这种生活是神对人的意愿，惟有神才能施福，因为只有祂是圣洁的。圣经也用同一个词语，提及人向神的称颂，就是感谢神的怜悯、宽恕和慈爱，赞美神的荣耀。

在新约，提到"福"的地方有：启示录7次，罗马书3次，约翰福音1次。马太、路加论福更成了特别用语。马太记述耶稣之"登山宝训"（太五3-12）和路加记述耶稣"在平地上宣讲"，两者互有歧异。路加记述耶稣是在选定十二门徒后，宣告这篇论福之道（路六12-16）。但这篇道是向一般群众宣讲的，论到神的国来临，要把人类俗世的境况改变。因此，路加以四福与四祸相对，把现在时态转为未来时态，强调与俗世境况相对的迫切的改变；他的目的是末世性的劝勉。

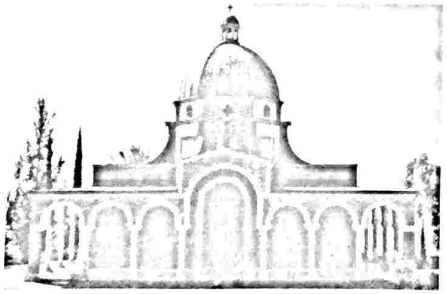
马太的叙述则以神的国已经来临，这可显见於他所用的现在时态。另外，耶稣这番论道是对使徒而言，并非向一般群众

宣讲的。整篇道是基於耶稣的两句宣言：他不是为了废除，而是为了成全律法而来的（太五17）；他要求门徒必须具备“胜过文士和法利赛人的义”（太五20）。显然，这篇论福之道侧重於关注门徒内里的生命，要把耶稣赐予跟从祂的人的那种生命，於此时此地发挥出来，因耶稣已引进神的国。那八项福祉正是神国子民的特征，他们也反映了耶稣的生命。从世人的标准看来，耶稣论到的人和他们的境况似乎很苦，然而由於有神的同在，他们却是蒙福的，可堪祝贺和效法的。

“八福”作为圣洁的典章，在教会中已有一段悠久和充满争论的历史。先是自奥古斯丁以来，很多学者曾力图以某种道德层次的思想，来解释马太福音记述的八福次序。对於这种“八福”生命也有不同的解释，从东正教的神化概念（或被神充满），至西方神秘学派形容的神的异象和经历。尤自十九世纪以来，祁克果、托尔斯泰、史怀哲、维斯、汉斯温迪士、潘霍华、杜庞等人，倡言八福的不同道德解说。有一些思想家为了彻底逃避“八福”的挑战而干脆把“八福”推诿为不属於这个时代，故此并非为现今之教会而颁布。最为合理的解说之一，是由曼逊等人提出的“回应的伦理”。“在基督里”我们认识了“八福”的伦理，就对祂的成全律法作出回应，并且我们“在基督里”与神和祂的义相连。因为基督是“八福”的内容和因由，我们的生命又是在基督里，所以“八福”也是显明我们生命的特性。

*James M. Houston*

参“耶稣基督的生平和教训”1970。



八福堂

## 八福山

Beatitudes, Mount of the

bā fú shān

耶稣向众人讲论八福的那座山（太五1-12），其确址已无从查考。旧说以为是赫田角，今说以为是迦百农西南的一座山。

八福山

## 巴哈摩押

Pahath-moab

bā hā mó yā

与所罗巴伯一起，从巴比伦被掳之地返回巴勒斯坦的其中一个以色列人家族之族长（拉二6；尼七11）。其家族的其他成员，约有200人，与以斯拉一起归回（拉八4）。归回后，他有几个儿子娶了外邦妻子，但他们愿意按着犹太律法的要求，把妻子休弃了（拉十30）。巴哈摩押的儿子哈述在尼希米的日子，曾协助修筑耶路撒冷城墙，并修造炉楼（尼三11）。被称为民的首领的巴哈摩押也在以斯拉之约上签署（尼十14）。

## 巴户琳

Baharum, Bahurim

bā hù lín

在便雅悯支派境内一小村，位於耶利哥往耶路撒冷之古道边，橄榄山以东，今名拉斯泰米。押尼珥命米甲归回大卫，米甲与其夫帕铁就於此分手（撒下三16）；示每怒骂大卫并以石投掷他们，也在此地（撒下十六5，十九16；王上二8）；约拿单和亚希玛斯为大卫王刺探押沙龙军情，曾藏匿於此村农家井中（撒下十七18）；大卫军中勇士押斯玛弗是此村人氏（撒下二十三31；代上十一33）。



## 巴柯

Barkos

bā kē

被掳后，随所罗巴伯返耶路撒冷，在圣殿供职的仆役的先祖（拉二53；尼七55）。

## 巴拉

Baalah, Baalath, Baara, Balah, Barak, Palal, Parah

bā lā

❶但支派中一城镇，可能与本条目#2为同一地，也有学者把二者区分（书十九44）。

❷所罗门所建的积货城之一，在基色以西，原属但支派地业（王上九18；代下八6）。

❸巴勒斯坦南部一城镇（书十九3），可能与约书亚记十五章29节之巴拉及历代志上四章29节之辟拉为同一地。

❹便雅悯人沙哈连之妻，后被休（代上八8）。

❺亚比挪菴之子，拿弗他利之基低斯人民（士四6，五1），曾在以色列士师、女先知底波拉手下为帅，统军大败迦南王耶宾的军队（士四1-24）。新约也载其名，列为信心伟人之一（来十一32）。

参“底波拉#2”309；“士师记”1460。

❻乌赛的儿子，曾在尼希米的日子协助修筑耶路撒冷的城墙（尼三25）。

❼属於便雅悯产业的城（书十八23）。巴拉毫无疑问是位於耶路撒冷东北面约5½哩外的法拉废墟。

## 巴拉巴

Barabbas

bā lā bā

犹太人舍弃耶稣，却要求释放的那一名罪犯。四福音书均有记载（太二十七15-26；可十五6-15；路二十三18-25；约十八39、40），使徒彼得在其圣殿讲道中，也曾提及（徒三14）。

巴拉巴原为强盗（约十八40），因作乱杀人被囚（可十五7；路二十三19），当时是个“出名的囚犯”（太二十七16）。所谓“作乱”，可能指他杀人越货，也可能指犹太人内部的斗争，很多学者却认为是指反罗马占领军的政治暴动。因此，巴拉巴可能是奋锐党的成员；奋锐党是当时图谋以暴力推翻罗马人统治的一个犹太人政治组织。“强盗”可能是指匪类，或革命者。

当时驻犹大地的巡抚彼拉多於审讯耶稣之后，知其无罪，颇有释放之意，但又有迎合犹太领袖以图自固的私心。两难之间，他便援引逾越节期间必释放一名犹太犯人的成例，随犹太人选择耶稣或巴拉巴（约十八39、40）。彼拉多原以为犹太人必选择释放耶稣，不料，他低估了犹太群众的偏激情绪和犹太领袖的煽动力量，他们竟一致大喊“释放巴拉巴”，“将耶稣钉十字架”（太二十七21、22）。结果，耶稣赴难而巴拉巴获释。巴拉巴获释后即不知所踪，圣经及史书均无记载。

## 巴拉比珥

Baalath-beer

bā lā bǐ ěr

地名，希伯来文原义为“护井娘娘”。巴拉是迦南的女神，像男神巴力一样，许多地名都冠以女神之名；似乎表示这位迦南女神，也是迦巴勒的守护神，与某地或水井有特殊的连系。巴拉比珥是西缅支派中的一个城镇，亦即巴力（代上四33）、南地的拉玛（书十九8）及南地拉末（撒上三十27），也可能是西缅南疆的边城，但确址已不可考。

## 巴拉但

Baladan

bā lā dàn

巴比伦王，比罗达巴拉但之父。比罗达巴拉但曾遣使臣往犹大呈递国书和礼物，对犹大王希西家的病愈慰问（王下二十12；赛三十九1）。

## 巴拉迦
Barachel
bā lā jiā

以利户之父，据载是布西人（伯三十二2、6；参创二十二21；耶二十五23）。以利户见约伯的3位朋友都说约伯不过，便也出来规劝，说出一番至理名言来。

## 巴拉加
Barachiah, Berechiah
bā lā jiā

❶据马太福音二十三章35节所载，巴拉加是殉道者撒迦利亚之父。但按旧约记载，被约阿施王在圣殿中处死的撒迦利亚，是“耶何耶大的儿子”（代下二十四20-22）。在路加福音的相应经文中（路十一51），可靠的抄本都没有“巴拉加的儿子”数字，由此可推论马太福音所载，可能是抄经者误加。抄经者可能误以殉道者撒迦利亚为被掳归回时期的先知撒迦利亚，而先知的父亲是比利家（亚一1、7）。

❷易多之子比利家之别称（太二十三35）。

参“比利家#6”146。

## 巴拉犹大
Baale-judah, Baale of Judah
bā lā yóu dà

基列耶琳之别称，位於耶路撒冷至特拉维夫的大道上（撒下六2）。

参“基列耶琳”651。

## 巴兰
Balaam, Paran
bā lán

❶比珥之子，米所波大米北部的一位先知或术士。当时，以色列人经40年旷野飘泊刚到达摩押平原，於约但河谷扎营，与耶利哥城隔河相望。以色列人大败亚摩利人之事（民二十一21-25），使摩押王巴勒十分恐惧（二十二3）。由於当时的人认为咒诅与祝福，都是不可推翻的（创二十七34-38），所以巴勒以为只要雇用一位先知奉以色列神之名咒诅以色列民，摩押人就可以击败他们，把他们逐出摩押。王遂遣使往毗夺以重金聘请巴兰，前来咒诅以色列人。毗夺是巴兰的家乡，据考可能在幼发拉底河的支流哈布尔河之畔，离哈兰不远。

但是，巴兰已先得神警告不可去摩押效命，只好将来使谢绝。巴勒王得报仍不甘放弃，再次遣使恳请，并许以更丰厚馈赠。巴兰贪念已动，但口中仍说：“巴勒就是将他满屋的金银给我，我行大事小事也不得越过耶和华我神的命”（民二十二18），然后再去向神请命。巴兰之举正是“欺世盗名”之流的最好例子。

巴勒遣使赠以“卦金”（民二十二7），可见他视巴兰无异於当时异教部族中流行聘用的巫祝、术士。神的律法严禁以色列民迷信假神与巫术邪道（申十八10、11），一个真正的先知也决不会考虑为巴勒效命。神最后允许巴兰应命前往，却指定他必须照神的吩咐说话。神欲藉巴兰破坏摩押王的计谋，并显示神对祂选民的眷爱。

虽然巴兰此行得神允许，神仍表愤怒（民二十二22）。於是，神遣天使持刀拦阻於途中，巴兰看不见天使，但他骑着的驴子却看得清楚。巴兰不明白为何驴子拒不前行，遂鞭打驴；在巴兰抽打下，驴子竟口吐人言，埋怨巴兰的暴戾（二十二28-30）。

这则旧约故事的目的，是在说明巴兰的灵知已为利欲所淹，巴不得神容许他去咒诅以色列民，以博取高名厚利。圣经他处说巴兰，是“贪爱不义之工价的先知，他却为自己的过犯受了责备，那不能说话的驴以人言拦阻先知的狂妄”（彼后二15、16）。犹大也斥责那些见利忘义的人说：“为利往巴兰的错谬里直奔。”（犹11）

从民数记二十二章的记述，巴兰似乎是只遵从神命的一个人；但申命记二十三章5节指出，神不会听巴兰的祈求，却把他的咒诅变成了祝福。后来，神张开巴兰的眼睛，使他看到了持刀的天使，他吓得匍匐在地（民二十二31）。这样他才认罪乞饶，表示必照神的吩咐说话。

民数记二十三、二十四两章所记录的巴兰之歌，是希伯来的古体诗歌，谅绝非后人所能伪托，故是可以置信。诗歌的内容一方面描述神对其选民过去的恩福，另一方面也预言神在未来，将以独特的方式恩眷以色列人。

巴兰旷野

巴兰之歌共有7首。第一首哀呼自己无能咒诅以色列民，却看见以色列是一个与万民有别、多如尘土的民族（民二十三7-10）。第二首（二十三13-24）先有一序（18节），后接两小节。第一节歌颂神的旨意一定成就，以色列人必蒙神的眷顾；第二节提到以色列民的力量乃来自神。第三首（二十四2-9）的结构完美，开始及结束的句子均用第二人称（二十四5、9下），中间两节对仗工整。第一节描述以色列民和平时期的盛景（二十四6、7），第二节描述以色列民战时的勇猛（二十四8）。第四首（二十四15-19）有两节，第一节巴兰自宣是至高者（创十四18、22，希伯来语“艾翁”）、全能者（创十七1，希伯来语“沙代”）的先知；第二节预言“有星要出於雅各”，“有杖要兴於以色列”，必击溃周围的民族，统辖四域的土地，摩押也自不例外（二十四17-19）。这个预言，新约从未用作预指耶稣基督的预言，只是爱色尼派在“死海古卷”中认为是弥赛亚将至的先声。该预言主要是预言大卫及其王国之兴起，而预言弥赛亚之将临，则属延伸的意义。

第五、六、七首诗歌俱甚简短，分别预言亚玛力人（民二十四20）、基尼人（二十四21、22），以及从基提海岛而来的民族（二十四23、24），都必衰亡。

巴兰对以色列民只有祝福，并无一句咒诅。愤怒的巴勒引巴兰数易其地，到高处遥望约但河谷的以色列民营寨。但巴兰一直未能咒诅以色列人，巴勒就拍手大怒，将巴兰辞退，分文未赏。不过，摩押王害以色列之心，并未因此遏止。

巴兰的事迹尚有后记，民数记二十五章记述巴勒定计使以色列民悖逆耶和华，几乎得手。以色列民在毗珥受诱与摩押妇女行淫，这可能意味他们参加了异教流行的庙妓秽行。从民数记三十一章14至16节可知，这正是巴兰授予摩押君臣陷害以色列人的毒计。

后来，巴兰终被以色列民在征伐米甸的战役中所杀（民三十一8；书十三22）。使徒约翰在劝勉别迦摩教会要诚心忏悔的信中说：“然而有几件事我要责备你，因为在你那里，有人服从了巴兰的教训；这巴兰曾教导巴勒将绊脚石放在以色列人面前，叫他们吃祭偶像之物，行奸淫的事。”（启二14）

*Elmer B. Smick*

参“巴勒”68。

❷亚拉巴（裂谷）以西，西乃半岛东北部的沙漠地区。加低斯巴尼亚的殖民区就在其北端，有些学者认定西乃中部的切提高原为这旷野的一部分，然而，根据圣经的资料，却很难准确地界定其南面和西面的界限。

巴兰的旷野是一片荒芜而干燥的广阔

高原、山脉、峡谷和河道。这地缺乏水源和草木，是一个极之荒凉的地方，跟以色列人那流奶与蜜的应许地有天渊之别。

这旷野成了以实玛利的家园（创二十一21）。以色列人从埃及前往迦南途中，曾在这里安营（民十12，十二16）；摩西从这旷野北面边缘的加低斯巴尼亚，差遣了探子窥探应许地（民十三3、26）。

圣经说大卫在撒母耳死后，带着一群跟从他的人下到巴兰的旷野，远离扫罗王的势力范围（撒上二十五1）。这里有一个解经的问题；撒母耳记上二十五章1节的希腊文译本为“玛云的旷野”，这可能是根据最初的希伯来文版本译成的，玛云的旷野是围绕玛云村庄的山区，在希伯仑以南，大卫先前也曾在这里逃难（撒上二十三24、25）；这里也是拿八居住的所在，大卫大概不会跑到巴兰旷野那么遥远的南方，他若在巴兰，就不会遇上拿八的牧羊人。这差误可能是由於抄写圣经的人误把“玛云”当作“巴兰”。

伊勒巴兰（创十四6）也许是靠近阿卡巴湾末端的绿洲，是基大老玛所征服的以东地的边界，这地“靠近（巴兰的）旷野”，位於往埃及的商旅路线之上，这可能就是申命记一章1节提及的巴兰。以东人哈达从以东逃往埃及时，曾途经这地（王上十一18）。

巴兰山并非一座山或一群山岭（申三十三2；哈三3）。在两处经文中，巴兰山都是描述神在西乃山显现时的能力和威严，是一种诗意的描写手法。

参“巴勒斯坦”68；“西乃／西奈”1700；“旷野飘流”842。

## 巴勒
Balak
bā lè

西拔之子，摩西时代为摩押王。是时，以色列民大败亚摩利人，巴勒十分恐惧，便以重金聘术士巴兰咒诅以色列民（民二十二1-7）。巴勒引巴兰先后登上3座山头，分别献祭3次，但巴兰每次都是祝福以色列民（民二十二至二十四）。巴勒大怒，把巴兰驱走。这事以后便作为例证传诵不已，证明神对以色列民特别垂眷，任何欲改变神旨意的企图，皆属枉废（书二十四9、10；士十一25；弥六5；启二14）。

参“巴兰”66。

## 巴勒哈南
Baal-hanan
bā lè hā nán

❶亚革波之子，继其父为以东王（创三十六38、39；代上一49、50）。

❷大卫王朝一官员，奉王命掌管围绕非利士地之山谷中的皇家橄榄林和无花果园（代上二十七28），他是该处基第利人氏。

## 巴勒斯坦
Palestine
bā lè sī tǎn

位於地中海东岸的国家，又称为迦南和以色列。

巴勒斯坦位於肥沃月弯的西端。肥沃月弯就是一片新月形的土地，由波斯湾经米所波大米和叙利亚一直伸展至埃及，这是一片产物丰饶的土地。巴勒斯坦处於一个独特的位置，因为她构成了两个古代近东文化中心——米所波大米和埃及——之间的一道桥梁，因此，她也成为了亚洲大陆和非洲大陆之间的连系，同时也是连接非洲和欧洲的一片土地。远自欧洲北部、印度和埃及南部的货物运进肥沃月弯时，都有固定的贸易路线；各国征服者的军队，为了扩展其权力和财富，从一个地区进攻至另一个地区时，也是循着这些路线而行。

巴勒斯坦是神应许赐给亚伯拉罕及其后裔的土地，是神的选民的家园，也是大部分圣经历史的地理背景。这是世界三大宗教——犹太教，基督教和伊斯兰教——的圣地。就自然地理环境而言，巴勒斯坦可说是全球的缩影，在一片阔150哩的土地上，我们几乎可以看见地球上各种各类的气候和地形；这里有肥沃的平原、沙尘滚滚的沙漠、尽是岩石的荒野、森林、山脉、湖泊和河流。在这么细小的一片土地上竟有如此多变的地形，而且地势往往有强烈的对比；北面的黑门山高达海拔9,100呎以上，山峰长年积雪；在不足100哩外，约但河谷亚热带洼地中的死海，却是全世界最低的地方。



### 名称

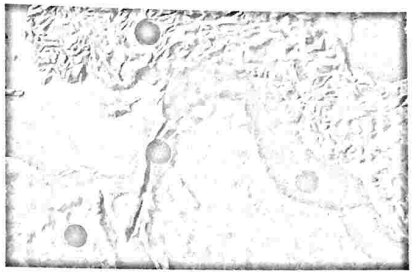
在漫长的历史中，这地拥有过许多不同的名字；可笑的是巴勒斯坦这为人所共识，与以色列有密切关系的名字，竟是源於以色列人最顽强的敌人——非利士人。这地区似乎是以沿海区域的国家而得名，也许外地人所接触的多是沿海地区，因此，这地称为迦南，后来则因非利士而得名。根据创世记第十章的邦国名录，迦南的地域是从北面的西顿，向着基拉耳的方向，伸延远至迦萨，东面则直至平原上的诸城（创十19）。迦南这名字出现於圣经，第一次作为国家或地区的名字是记载於创世记十一章31节。这名字也出现在亚马拿泥版和埃及第十九王朝的历史记录中。在亚马拿泥版的亚甲文和胡利文中，其名字则音译为“坚那胡”，这名与腓尼基一名有关。

以色列人征服迦南后，这地称为以色列地（撒上十三19；代上二十二1）。以色列在罗波安（主前930）任内分裂为南北两国后，北国称为以色列，南国称为犹大，后来又改称为犹太。

希罗多德视巴勒斯坦为叙利亚的一部分；许多世纪以来，巴勒斯坦一直称为叙利亚。约瑟夫说希腊人称迦萨至埃及一带为巴勒斯坦。罗马人给这地命名为“Palaestina”，后来演变为英文的“Palestine”，中译为巴勒斯坦。十字军东征期间，这地被称为圣地，今天仍有人这样称呼此地。在第一次世界大战时期，巴尔福宣言期间和英国托管的时候，又再使用巴勒斯坦一名。

### 地界

圣经最早提及巴勒斯坦的地界，是在神应许赐这地给亚伯拉罕及其后裔的时候（创十五18-21）。那里所列的疆界，西南面直达埃及河（阿里殊河），东北面则以幼发拉底河为界。经文又以居民来界定，指出当时占领着那地的民族共有10族，即基尼人、基尼洗人、甲摩尼人、赫人、比利洗人、利乏音人、亚摩利人、迦南人、革迦撒人，以及耶布斯人。创世记十七章8节只称之为“迦南全地”。



巴勒斯坦在地理上位於埃及、米所波大米、赫人3大势力中间。

至於以色列人要去占领的土地之地界，耶和华给予摩西更详细的指示（民三十四1-12）。南面边界由埃及河至加低斯巴尼亚南面，并沿着寻的旷野，至死海南面的尽头。西界是地中海，北界在哈马口，东界则是约但河和死海。

申命记一章7节较为概略地说出这地的范围。在摩西临终时，耶和华从尼波山（从“毗斯迦山顶”）把应许地指给他看（申三十四1-4）。这次神所描述的主要是地理上的特征。

圣经记述十二支派分地时，对这地区的描述则较为详细（书十三至十九）。这地区南达加低斯巴尼亚，即西缅支派的境界，北至以云城，在拿弗他利所分得的地界之内。以色列的地界也包括约但河以东的分地，即流便、迦得和玛拿西半支派所分得之地，从南面的亚嫩河至北面的黑门山（书十三8-13），虽然这区并不属於巴勒斯坦本土。

应许地所包括最大的范围可见於耶和华向摩西宣告的内容中，祂要定以色列的境界从红海至非利士海（地中海），以及从旷野至幼发拉底河（出二十三31）。从历史角度而言，士师时代至扫罗作王时，以色列并未征服先前约书亚分给各支派的地域，至大卫建立强大的军事力量，和所罗门使用外交政策时，以色列的版图才显著地扩展。大卫打败了琐巴王哈大底谢，把他的国界向北推展至幼发拉底河；他又打败叙利亚、亚扪、摩押、以东及亚玛力，

扩展了王国东面和南面的国界（撒下八1-14；代上十八1-13）。所罗门在阿卡巴湾的以旬迦别设立了一列商船队，并在该区从事开采铜矿的活动。

“从但至别是巴”（约150哩这说法出现在历史书中，用以指示以色列的境界。这地的阔度，从地中海至约但河，约有28至70哩，平均阔度为40哩。

## 气候

有人说巴勒斯坦气候的变化，比世上其他大小相同地区的变化为大。一般来说，气候可从气温中略知一二；例如，在耶路撒冷，气温的两极端是由华氏26度至107度，每年平均雨量约为20吋。沿岸平原较温暖，可与美国佛罗里达州的东岸相比。雅法（即约帕）每年平均气温为华氏67度。约但河谷近死海一带是亚热带地区；其夏天气温可高达华氏120度。

雨是随季节性的，在寒冷的季节中，持续的西风把水分吹至较冷的内陆，这就好像美国大湖一带的“湖泊作用”导致下雪一样。雨季由10月延至4月。以色列人把这个时候分为两个时期（耶五24；珥二23），就是前雨季和后雨季。前雨季在10月和11月，后雨季在3月和4月。沿岸地区每年平均雨量约为28吋，整个地区则平均为22至24吋。

下雪的情况较为罕见，但也有出现（参撒下二十三20；诗一四七16），约15年便有一次大雪，连公路也给封闭。冰雹间有出现，有时会破坏农作物，甚至击毙牲畜（赛三十30；诗十八12、13；至於埃及的雹灾，可参出九18-34）。

巴勒斯坦下雪的情景

对巴勒斯坦地来说，风是十分重要的。在炎炎的夏日，海上吹来的风有清凉的作用，即使在古代，君王的住所也建於可享受凉风的位置。夏天的南风带来灼热的感觉（伯三十七17；路十二55），东风则带来使人窒息的热气和沙尘（赛二十七8；结十七10，十九12）。雨也随着风而来（王上十八45），而且间有破坏性（伯一19）；暴风则带来冰雹和霜雪（诗一四八8；赛二十八2）。

随着气候的变化，巴勒斯坦的动物和植物，也有许多不同的种类。

## 地理

为了方便叙述，巴勒斯坦地可以从西至东分成5部分：(1)沿海的平原；(2)高原；(3)西面的高地；(4)亚拉巴，或约但河谷；(5)东面的高地，或约但河东。这些部分主要是根据其地势之高低来划分，但其他地理因素也用以划出其界限，以兹分别。

**沿海的平原**——可以从南至北分成3个不同的平原：非利士平原、沙仑平原，以及阿卡平原。整个巴勒斯坦的沿岸都没有一个适当的海湾。大希律在该撒利亚建了一个港口，保罗就是在那里出发，被押解至罗马的。

1.非利士平原始於阿里殊河或埃及河，然后向北伸展至奥耶河，位於约帕以北约5哩。这平原约有70哩长，最阔的部分是横跨迦萨之处，约有30哩。虽然地中海沿岸也有一些沙丘，但大部分地方是十分肥沃的，极其适合生产五谷。这一区在商业上也十分重要，因为联系着亚洲和非洲的最主要贸易路线就在这里，而迦萨就是陆上贸易的中心。非利士人占据着这平原，也占据了部分的高原和巴勒斯坦其他区域，非利士的5大城（迦萨、亚实基伦、亚实突、迦特和以革伦）组成一个防卫性的城市联盟，因为那些贸易干线虽有利於商业，在军事上却是不利，各国的军队都再三来往使用这些道路。市镇中约帕是旧约和新约时代知名的城市（例：拿一3；徒九36-43）。

2.沙仑平原并没有明显地从非利士平原划分出来，并且可能是在非利士人的控制之下，但旧约却看之为一片独立的土地（参歌二1；赛六十五10）。这平原向北延展至迦密山。沿岸有多珥城，这城在“维那门的故事”被提及；并有该撒利亚城，大希律曾在这里大兴土木。

位於巴勒斯坦地的沙仑平原

3.迦密山的山岬以外是一个海湾，那里有一个城市名多利买（徒二十一7），后来称为阿卡，最后改为亚柯。这里有一片狭窄的平原，伸展至大约20哩外的“推罗之梯”。基顺河（士四7、13；王上十八40）通过这平原流入海中。

**高原**——由一些丘陵构成，介於沿岸平原的低地和西面的高地之间，高度约为500至1,000呎，宽度则只有数哩。圣经说高原的范围是由亚雅仑谷至别是巴。这些山丘被4条主要的山谷通路横割，这4条山谷通路是通往西面高地的主要渠道。它们分别是：亚雅仑谷（即赛尔曼河），约书亚曾在这里吩咐日月停止运转（书十12）；梭烈谷（即萨拉尔河），参孙曾在这里与大利拉相好（士十六4）；以拉他谷，大卫就在这里击败歌利亚（撒上十七2）；以及洗法谷，这山谷由伯益布连附近开始，然后在亚实突附近进入非利士平原。

高原的山谷出产五谷，山上宜种植葡萄和橄榄。这地区在战略上是十分重要的，因为从这里可直攻耶路撒冷。

**西面高地或山区**——高度由1,000呎至4,000呎，宽度由利巴嫩至别是巴，约有150哩。这区也可分成3部分：加利利、撒玛利亚和犹太。

1.加利利可分为两部分，即上加利利（2,000至4,000呎）和下加利利（2,000呎以下）。这地区像巴勒斯坦大部分地区一样，可以耕种，也适宜牧放牛羊，却容易被外族入侵。横贯加利利的多条公路使这区成了一个大都会，因此以赛亚书九章1节称之为“外邦人的加利利地”。其中的城市包括拿撒勒、迦拿、迦百农、提比哩亚和哥拉汛，这些都是耶稣时常来访和在其中传道的城市。这西面的高地给以斯德伦平原隔断了。

2.撒玛利亚也宜於种植和牧羊。约瑟的哥哥在多坍平原牧放羊群的时候，约瑟前往探望他们，并遭他们谋害（创三十七17）。在撒玛利亚中，有摩利平原、示剑城、以巴路山和基利心山，和北国的首都（撒玛利亚城），这也是撒玛利亚人的家园。撒玛利亚人是一个混杂的种族，犹太人都不屑与他们来往（约四9）。

3.犹太地高约2,000至3,500呎，由伯特利至别是巴约宽60哩。耶路撒冷城位於2,654呎之高原上，四面有群山和山谷围绕着，造成了一个防卫系统（诗一二五2）。这是以色列民族的中心地带，因为由大卫时代开始，首都已建於此；而更重要的是，在大卫任内，约柜已运进这里。正如耶和华很久以前已预言的，耶路撒冷成为了敬拜祂的中心；所罗门在这里建造了圣殿，这是有史以来最伟大的建筑物。

犹太地的东面突然跌进约但河谷中。因此山上大部分的雨水都很快涌流进深陷的河道或河谷中，也消失在犹太旷野群石之间；这犹太旷野就在死海的边缘上。

犹太地有一些知名的城市——伯利恒、希伯仑、别是巴——全都拥有丰富的圣经历史。别是巴以南，便是一片广阔的南地。

**亚拉巴或约但河谷**——囊括了最高和最深的地方；黑门山（即谢赫山）高达9,166呎，死海的水面则在海平面以下1,296呎，死海最深的地方又比水面低1,300呎。

1.亚拉巴北面或上约但河谷。约但河有4个源头，全都在黑门山附近。这些支流从西至东分别是巴雷歇河、哈斯巴尼河、勒顿河，以及巴尼亚河。第三和第四道支流供给约但河大部分水源，勒顿河的

源头在古城但（即加迪废丘）附近，巴尼亚河的名字来自外邦神“般恩”的一个古旧神庙，该撒利亚腓立比就位於此（太十六13；可八27）。

约但河流经胡列湖，现今这湖部分已干涸，并被列为野生动物保护区。胡列盆地以下两哩有雅各女儿之桥，通往大马色的一条古路从这桥横过约但河。其后约但河便流进一个1,200呎深的峡谷中。

2.加利利湖，位於胡列湖10哩以外，深约685呎。这湖长15哩，阔8哩，最深之处有750呎。其旧约名字“基尼烈”（意思是“瑟”；民三十四11；书十三27）是因湖的形状而来。在新约，这湖又名“革尼撒勒湖”（路五1）和“提比哩亚海”（约六1，二十一1）。

加利利湖的西北岸是迦百农；西岸是抹大拉，即抹大拉的马利亚的家乡，还有提比哩亚。东北岸有伯赛大，五饼二鱼喂饱五千人的神迹就在这里发生（路九10-17）。其西南面是格拉森，耶稣曾在那里治好一个被鬼附的人（可五1-13）。

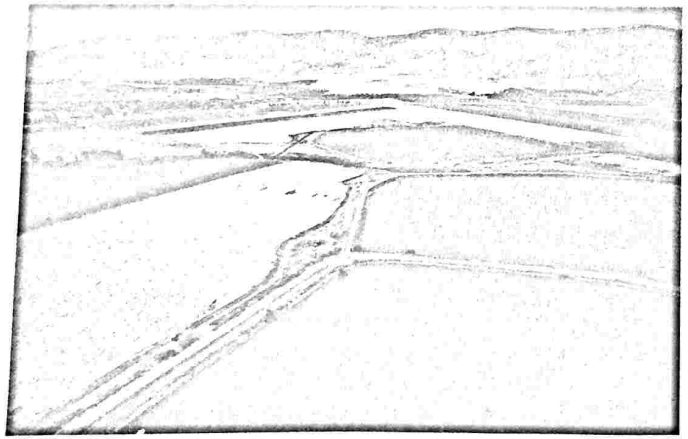
3.亚拉巴中部，或霍尔约但这名字的意思是“下降”；从加利利湖的出口至死海北端的60哩（直线距离）之间，这河下降了600呎，或说每一哩下降10呎。约但河的河域流经一连串的”S”字形、弯来曲去的河道，故从加利利至死海，约但河实际流经的河道长达200哩。

这一段约但河谷称为霍尔，或裂口。加利利湖以下6哩的地方，有雅穆河从东面流进约但，其后还有其他细小的河流进入约但，然而，最重要的是接下来的雅博河（创三十二22）。加利利湖以南的裂口宽4哩；在伯珊，则有7哩之宽度；南下15哩以外，山岭迫近两边河岸，使河谷狭窄，只有2至3哩之宽；到了近耶利哥之处，宽度又扩展，约有12哩。约但河平均宽90至100呎，但在泛滥时，河道会大大扩阔，这泛滥造成的平原，在阿拉伯文称“琐珥”；平原布满茂密致不能通过的丛林，称为“约但河边的丛林”（耶十二5）。

耶利哥位於死海西北面之10哩以外。传说耶稣受洗的地方在亚伦比桥附近。

4.死海是一个很独特的地方。其水面是地球表面最深陷的地点，其海水拥有一笔惊人的财富。在旧约，人称死海为盐海（创十四3；民三十四12；书十二3）和亚拉巴海（书十二3）。约瑟夫称之为“沥青湖”。

死海湖面长46哩，阔10哩，深度则为1,300呎，其中25%是矿物，这使死海在化学上有极大的价值。除了约但河之外，也有其他河流流进死海，如东面的亚嫩河，多半季候性的雨水也流进盐海里。湖谷的气温，夏天可高达华氏120度；再加上极高的湿度，这里的气候使人感到极之疲乏，甚至不能忍受。估计每天从湖水蒸发掉的水量有600至800万吨。



胡列谷



在湖的西北端是昆兰废墟，即发现死海古卷的地方。较南面的东岸有马萨他的希律堡垒，犹太人在这里顽强的抵抗罗马人。在其东面有马基努堡垒，施洗约翰就在那里被斩首（太十四10、11）。平原上的5大城市位於死海的南端，其中最著名的两座城是所多玛和蛾摩拉。

5.亚拉巴南部从死海伸展至阿卡巴湾，有150哩的距离，其中多半是荒芜的旷野地区。地势从死海渐渐上升至彼特拉以西的分水岭。在阿卡巴湾的尖端附近有以拉他（现今的埃拉特）的港口和以旬迦别。

**东面高地或约但**——并不入於应许地，但却给流便、迦得，和玛拿西半支派占领了。这地区的水源较西面的高地充足，经年有四季不断流通的河流滋润；如雅穆、雅博和亚嫩。这里主要的道路是“王的大道”，以色列人出埃及时曾沿着这条路前进（民二十一22）；创世记十四章描述那些入侵的王可能也是沿着这路而来。

外约但的北部称为巴珊，以其壮牛（诗二十二12；结三十九18）和橡树（赛二13；亚十一2）见称，其中的城市有哥兰、以得来，和亚特律加宁，其南面边界是雅穆河。

以乳香而著名的基列（创三十七25；耶八22）在旧约中也常提及（例：申三10-16；士十一），其地界从雅穆河伸展至希实本城；在大卫的时代，这地区是茂密的森林（参撒下十八8）。

从雅穆河至亚嫩河是比利亚地，这里有一些低加波利的城市，如珀拉、加大拉，和格拉森。亚嫩河以南是摩押人的地方，摩押人是罗得的后裔（创十九37）。

在巴勒斯坦本土有两个重要的区域：以斯德伦平原和南地。以斯德伦平原位於加利利和撒玛利亚之间，在预言中常与哈米吉多顿并提，这是巴勒斯坦地最肥沃的地区之一，也是许多战役的战场，平原南部有驻防城（米吉多、以伯莲和他纳）防卫着。在旧约里，耶斯列谷不算是以斯德伦平原的一部分，而算是摩利山冈和基利波山之间的山谷。在其东边有伯珊的堡垒。

在巴勒斯坦极南端是一个旷野地区名南地。南地由别是巴一带开始，约伸展至加低斯巴尼亚。这地区的雨水间歇而稀疏，因而不能作农耕，但那里却有不少人过着游牧式的生活。南地人口稀疏，城市甚少，在拿巴提时代（希罗时期），曾在这里建了不少城市，并且储存有限的雨水，也曾一度繁盛。

*Carl E. DeVries*

参“约但河”2201；“南地／尼革”1101；“高原／萨非拉”458；“外约但”1594；“亚拉巴”1859；“死海”1501；“加利利海”711；“低加波利”302；“征服迦南”2283。

参考书目：Y. Aharoni, *The Land of the Bible*; D. Baly, *The Geography of the Bible*; L.H. Grollenberg, *Altas of the Bible*; J.H. Kitchen, *Holy Fields*; E.G. Kraeling(ed.), *Rand McNally Historical Altas of the Holy Land*; G.A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*; G.A. Turner, *Historical Geography of the Holy Land*; G.E. Wright and F.V. Filson, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*.

## 巴力

Baal, Baali

bā lì

❶最著名的迦南神祇的名称，在迦南诸神中，专司生产，管理五谷、六畜及人丁的繁殖。在旧约中，很多地名冠以巴力的名字，如巴力毗珥（何九10）、巴力黑们山（士三3）等，表示其地奉行巴力崇拜或有巴力神坛；也有於巴力之后缀以修饰语者，如巴力比利土（士八33），意谓“立约的巴力”。

北国以色列王亚哈（主前九世纪）娶推罗公主腓尼基人耶洗别为后，於国中大力推行巴力崇拜（王上十六29-33，十八19-40）。后其女亚他利雅嫁犹大王约兰为妻，巴力崇拜遂渗入南国犹大（王下八17、18、24-26）。供奉巴力神祇之圣所多设於山中高处，圣所中有祭坛、圣树、大石或木柱（王下二十三5）。腓尼基人在各大城镇多建有巴力庙；亚他利雅作犹大王后期间，也於耶路撒冷设巴力庙一座

风雨之神巴力像，左手持矛，矛杆底部向上如树枝伸延或象征闪电。

（代下二十三12-17）。

乌加列史诗中记述巴力被贬入摩特掌管的地狱。巴力被贬的神话明显与四季的运转配合，迦南人为使巴力从摩特地狱中复苏，以促使霪雨霏霏、生机勃发的季节早日到来，每年都举行祭神大会，献人为祭，并有种种淫乱仪式（耶七31，十九4-6）。在这秋季的巴力神会中，显然也有庙妓的参与。敬拜巴力是旧约圣经痛斥严谴，视为邪道的事（士二12-14，三7、8；耶十九）。

参"迦南神祇和宗教"719。

*Howard F. Vos*

❷流便人，利亚雅之子，备拉之父（代上五5）。

❸便雅悯人，耶利之子，耶利的妻子名叫玛迦。巴力有弟兄10人，基遍、基士都是他的兄长；基士乃扫罗王之生父（代上八30，九36）。

❹巴拉比珥之别名，为西缅支派南疆之边城（代上四33）。

参"巴拉比珥"65。

❺希伯来语的尊称，意即"我主"（何二16）。因与迦南神祇巴力相关，神厌恶这名称，故晓谕以色列民另以"伊施"称神；"伊施"即"我夫"之意，义近但与异教无涉。神舍"我主"而取"我夫"，一方面强调神对其民立约之爱；另一方面强调神是至高之主，并非与巴力分庭抗礼，即神独为以色列民之主，巴力则为迦南人之主。

参"神的名称"1287。

## 巴力比利土

Baal-berith, El-berith

bā lì bǐ lì tǔ

巴勒斯坦中部示剑一带崇奉的异神（士九1-4、44-46）。巴力比利土（意即"立约之主"）大概是迦南专司生产的大神巴力，在示剑一带的名称。在士师时代，以色列人离弃耶和华，转而敬拜巴力和巴力比利土（士八33）。

参"迦南神祇和宗教"719。

## 巴力哈们

Baal-hamon

bā lì hā mén

所罗门在此开辟葡萄园，租给当地农民经营（歌八11）。从雅歌可知园中生产上等葡萄。

## 巴力黑们

Baal-hermon

bā lì hēi mén

约但河东黑门山附近希未人的一小块领土，以色列人征服迦南时，尚未为以色列人所得；这是神留作试炼以色列后代的地区（士三1-6）。巴力黑们大概是指山中某地，即巴力迦得的别称（书十三5）。

参"黑门山"575。

## 巴力迦得

Baal-gad

bā lì jiā dé

位於利巴嫩平原，在黑门山下，约书亚征服迦南北达巴力迦得而止（书十一17，十二7，十三5）。

参"黑门山"575。



## 巴力免

Baal-meon

bā lì miǎn

流便支派於北方摩押地所领城镇之一（民三十二38；代上五8）。约书亚记十三章17节称之为伯巴力免；耶利米书四十八章23节称之为伯米恩；民数记三十二章3节称之为比隐。约主前830年为摩押王米沙掌管，直至主前六世纪（耶四十八22；结二十五9），仅主前八世纪曾一度归以色列人所有。巴力免故址即今死海以东9哩之马恩。

## 巴力毗珥

Baal-peor

bā lì pí ěr

摩押人在毗珥山上所崇拜的神祇，大概就是摩押的国神基抹。以色列人居什亭时，因受摩押女子诱惑而跪拜毗珥之巴力（民二十五3）；神因以色列人拜偶像之罪行，降下瘟疫，杀死24,000人（民二十五9；诗一〇六28-31）。该地也被称为以色列人敬拜巴力毗珥之地（申四3；何九10），与尼波山附近之伯毗珥可能为同一地。

参"摩押"1075。

## 巴力毗拉心

Baal-perazim

bā lì pí lā xīn

大卫击败非利士人之地，离耶路撒冷不远；当时大卫刚受膏为以色列王（撒下五20；代上十四11）。为纪念此役，大卫称其地为巴力毗拉心，意即"冲破敌人之神"。先知预言提及毗拉心山，说神在那里兴起，此必指大卫杀败非利士人的那次战役（赛二十八21）。

## 巴力沙利沙

Baal-shalishah

bā lì shā lì shā

某人曾由巴力沙利沙至吉甲访先知以利沙，赠以新谷穗一袋、大麦饼20个；以利沙嘱其仆藉此飨门徒100人，非但足够，且有剩余（王下四42）。巴力沙利沙大概是丰饶之地，农作物成熟甚早。

## 巴利斯

Baalis

bā lì sī

亚扪人的王。尼布甲尼撒攻陷耶路撒冷，掳走城中居民后，立基大利为犹大省长来治理遗民，亚扪王巴利斯阴谋遣人谋杀基大利（耶四十14）。犹太游击军长约哈难进言基大利防变，不为所纳，基大利终被杀（耶四十一1-3）。

## 巴力他玛

Baal-tamar

bā lì tā mǎ

便雅悯人所领之地，在耶路撒冷以北，基比亚与伯特利之间。由於基比亚人的罪行，以色列十一支派联合讨伐，於巴力他玛最后击溃便雅悯人（士二十33）。

## 巴力西卜

Baal-zebub

bā lì xī bǔ

非利士地以革伦城所崇拜之神。北国以色列王亚哈谢不慎从楼上阳台跌下，病重（主前852），竟问吉凶於巴力西卜，先知以利亚严厉斥责，并宣告他既干犯神怒，必死无疑。

巴力西卜原义为"蝇神"，但究竟是甚么神祇，却难以确定。该神可能是藉苍蝇飞鸣之声来示谕於人；也可能是指该神佑护其信徒免遭蝇灾。非利士地遗址曾有金塑蝇像出土，不过多数学者却以为"巴力西卜"是"巴力西布"之讹，后者是"巴力大王"之义。也许这种讹用是故意的，为的是贬抑该神的地位。

至新约时代，"巴力西卜"又演变成"别西卜"，源自叙利亚文，意为"粪堆之神"。当时习惯把敌国神祇的名称，用在本国之鬼魔身上。於是，犹太人以"别西卜"来称呼魔鬼或撒但（即"魔王"；太十二24、27）。法利赛人为毁谤耶稣，指祂是靠"别西卜"赶鬼（可三22；路十一15）。马太福音十章25节记载耶稣向

众门徒说："人既骂家主是别西卜，何况他的家人呢？"法利赛人辱骂耶稣为"别西卜——粪堆之主"，耶稣则自称"别西卜——一家之主"，耶稣大概是基於拉比的用词而提出该名称的另一个意义，即"一家之主"；"家"是指圣殿，即神的家。耶稣讲这话不啻是宣布祂为圣殿之主，祂的回应也蕴含了这个事实："我若靠着神的灵赶鬼，这就是神的国临到你们了"（太十二28）。

参"迦南神祇和宗教"719。

## 巴力洗分
Baal-zephon
bā lì xǐ fēn

以色列民过红海前安营所在对岸的地区（出十四2、9；民三十三7），其确址已无从考，大概在埃及东北。"巴力洗分"意谓"北方之神"，想当年必有闪族神祇的圣所立於该地。乌加列、埃及和腓尼基的文献都记载巴力洗分是海与风暴之神。

## 巴力夏琐
Baal-hazor
bā lì xià suǒ

大卫之子押沙龙的山庄所在地。先是王的长子暗嫩强奸押沙龙之胞妹他玛，两年后，值剪羊毛盛季，押沙龙邀众王子於巴力夏琐饮宴，席间杀暗嫩以雪耻（撒下十三21-30）。

巴力夏琐地处以法莲地阿苏尔山中，在伯特利东北。圣经另有两地也名夏琐，一在便雅悯人居住之地（尼十一33）；一在加利利海以北，拿弗他利境内（书十一10、11；王上九15；王下十五29）。

## 巴利亚
Bariah
bā lì yà

示玛雅之子，大卫之后裔（代上三22）。

## 巴列
Bered
bā liè

耶和华曾在以色列南地加低斯和巴列之间的一口井旁，向撒莱的使女夏甲讲话（创十六14）。巴列的确实位置现无人知晓。

## 巴鲁米人
Barhumite
bā lǔ mǐ rén

指巴户琳村人氏（撒下二十三31）。

参"巴户琳"64。

## 巴录
Baruch, Parosh
bā lù

❶尼利亚之子，先知耶利米的书记。犹大王约雅敬第四年（主前605-604），巴录记下耶利米的预言，如犹太人仍不知悔改，神必将降灾（耶三十六4）。后来，神又藉耶利米传谕巴录，劝勉他要谦卑服侍（耶四十五1-5）。

巴录将耶利米的预言向犹大民众及王公大臣宣读（耶三十六9-19），且辗转达於王，王大怒，立刻焚毁预言书，并下令捉拿巴录和耶利米（耶三十六21-26）。於避匿中，巴录又记下耶利米预言犹大灭亡的话（耶三十六27-32）。

巴录的兄长名叫西莱雅，是犹大亡国之君西底家的近臣，后与西底家一起被尼布甲尼撒掳至巴比伦。在主前587年，尼布甲尼撒兵困耶路撒冷，於城陷前1年，囚禁中的耶利米买了一块地，订契如仪，以此象征犹大於国亡之后，必将於故土复兴。巴录奉耶利米之请保管地契（耶三十二12）。

主前586年，耶路撒冷城陷两个月后，叛变的犹大人杀了尼布甲尼撒所立的傀儡总督基大利，并图谋逃往埃及。耶利米劝告他们留在耶路撒冷，叛军怀疑巴录唆使耶利米，遂迫使二人一同退往埃及（耶四十三1-7）。

至於巴录以后的行踪，圣经已无记载。犹太史家约瑟夫记载尼布甲尼撒攻入埃及后，曾将巴录传往巴比伦。次经《巴录书》一开始记述作者乃在巴比伦（《巴录书》一1-3），但两说均无确据。

❷萨拜之子。尼希米重修耶路撒冷城墙（主前445），巴录负责其中一段工程（尼三20）。

❸被掳归回后，以色列众首领随尼希米等签以斯拉约书，矢志忠於真神，巴录即签名者之一（尼十6）。疑与本条#2项之巴录同属一人。

❹被掳归回后，定居耶路撒冷之犹大后裔，父名谷何西，子为玛西雅（尼十一5）。

❺被掳归回后，随从所罗巴伯返耶路撒冷的家族首领（拉二3，八3；尼七8）。他的儿子毗大雅参与重修耶路撒冷城墙的工作（尼三25）；而巴录其余的子孙，则记录在娶外邦女子为妻的名单中（拉十25）。

## 巴路米人
Barhumite
bā lù mǐ rén

"巴鲁米人"之另译（代上十一33）。

参"巴鲁米人"76。

## 八罗巴
Patrobas
bā luó bā

一名罗马基督徒，保罗在信中曾向他问安（罗十六14）。

## 巴麻
Bamah
bā má

希伯来词，意即地势上的"高地"或"隆起之地"（撒下一19、25，二十二34）。圣经仅1处按音译为"巴麻"（结二十29）。这词可用作专指俯瞰亚嫩河的山岭（民二十一28）。摩押多山，城镇名称多冠以此词的复数字，如"巴末"、"巴末巴力"（民二十一19、20，二十二41；书十三17）等。

按其隐喻，一指安全之地（申三十二13；哈三19），一指兵家必争之高地。两军交战，若说某方占据敌方的"高处"，即等同战胜敌人（申三十三29；结三十六2）。圣经有几处提到耶路撒冷成了丛木杂生的"高处"，似乎包含其字义及隐喻两方面（弥三12；另参耶二十六18；结三十六1、2）。



"高处"也是迦南的宗教专门语，指村镇附近小山上的地方圣所，与各地的大庙不同。

参"邱坛／高处"1193。

## 巴米拿
Parmenas
bā mǐ ná

耶路撒冷教会拣选出来的七个"圣灵充满、智慧充足"的人之一，负责照顾寡妇日用所需（徒六5）。

## 巴末巴力
Bamoth, Bamoth-baal
bā mò bā lì

摩押地一城镇，约书亚分地时归在流便支派名下（书十三17）。以色列人入应许地迦南前夕，曾在此安营（民二十一19、20）。巴末意即山岭或高处，该处大概有崇拜巴力的祭坛，故名。摩押王巴勒曾引巴兰至此，遥望以色列营寨，企图咒诅以色列民而未果（民二十二41至二十三13）。

## 巴拿
Baana, Baanah
bā ná

❶亚希律之子。所罗门王於全国各地设12名官吏，职掌王宫食品供应，巴拿即其一；其辖区在他纳与米吉多一带（王上四12）。

❷户筛之子，所罗门王的粮官之一，其辖区是亚设和亚禄（王上四16）。

❸撒督之父，尼希米重建耶路撒冷城垣时撒督也参与修建（尼三4）。与尼希米记十章27节记载参加签名立约的巴拿，应是同一人。

❹临门之子，属便雅悯支派。扫罗战死后，其元帅押尼珥立扫罗之子伊施波设为王，要与大卫争一日之雄。巴拿及其弟利甲都是伊施波设之军长，趁伊施波设午睡，把他杀死，携其首级投奔大卫，以为大卫因他们替他杀死仇人之子必有赏赐（撒下四2-7）。不料大卫曾因扫罗之死哀哭，并称他为"耶和华的受膏者"（撒下一11-14），见巴拿二人之恶行，勃然大

怒，立斩二人，砍掉四肢，并悬尸示众（四8-12）。

❺伯利恒附近之尼陀法人氏，属犹大支派；其子希立，是大卫三十勇士之一（撒下二十三29；代上十一30）。

❻与所罗巴伯一同自被掳之地返回耶路撒冷的犹大首领之一（拉二2；尼七7）。

❼以色列人的政治领袖之一。自被掳之地归国后，以斯拉吁民立约，向神忠诚；巴拿是参与签名立约的领袖之一（尼十27）。与本条目#3之巴拿应是同一人（尼三4）。

## 巴拿巴
Barnabas
bā ná bā

巴拿巴本名约瑟，是一位很早便在耶路撒冷归信基督教的人，后来致力於传扬和教导真道，使徒们称他为巴拿巴，大概也是为了这缘故。

至於巴拿巴身世的记载，可信者仅见於使徒行传和保罗书信。其他如伪经《巴拿巴书信》和《巴拿巴行传》，则俱不足信。前者经考订可知是二世纪中期的托名之作，并非出自巴拿巴手笔；后者成书更晚在五世纪，作为考证巴拿巴身世的依据，殊无价值。特土良认为希伯来书是巴拿巴的著作，但内证显示不利此说。

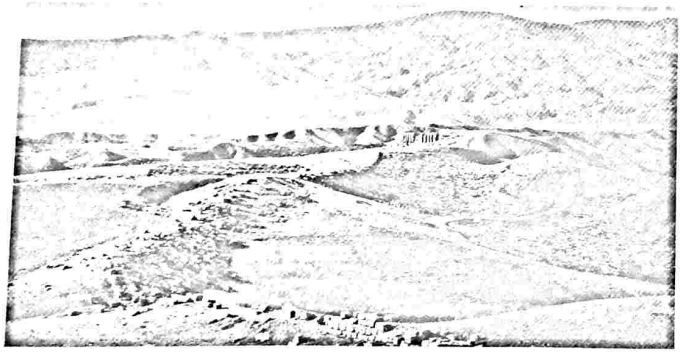
巴拿巴是居比路人氏，是犹太移民；由於他出身祭司家族，故对耶路撒冷十分向往。於是他移居圣城，也许他是在耶路撒冷认识耶稣；不过，他的归信则是耶稣复活以后，也许是因听了使徒的见证的结果。

使徒行传首次提及巴拿巴，记述他的原名是约瑟，家有田产；他把一块田地卖了，将银价捐献给教会（徒四36、37）。及至耶路撒冷爆发了迫害希利尼基督徒运动，与他背景相仿的人都纷纷逃奔他乡，他却仍留於城中（徒八1-8，十一19-22）。他在耶路撒冷有美好名声，深得使徒看重，便选派了他和保罗同往宣教。

是时，很多星散了的基督徒汇聚到叙利亚的安提阿城，耶路撒冷教会便派巴拿巴往该城襄理教务（徒十一19-22）。使徒行传的作者评论巴拿巴“原是个好人，被圣灵充满，大有信心。於是有许多人归服了主。”（徒十一24）巴拿巴请了已成基督徒的保罗到安提阿协助工作，两人同工整整1年，“教训了许多人”（徒十一26）。后来耶路撒冷发生大饥荒，巴拿巴与保罗二人奉派送赈灾款项往耶路撒冷，事毕便带约翰马可一同返回安提阿（徒十二25）。

巴拿巴和保罗又被安提阿教会派往其他地方传道（徒十三2、3）。从这些记载来看，巴拿巴名字置於扫罗（即保罗）名字之前，显示当时以巴拿巴为首。二人足迹所至，有居比路和小亚细亚各重镇。在路司得布道时，巴拿巴被当地人称作“丢斯”，保罗被称作希耳米（徒十四8-12）。

嗣后二人同返耶路撒冷向教会述职（徒十五），述职后又开始计划另一次宣教行程。当时，二人意见相左，终至分道扬镳（徒十五36-41）。因巴拿巴欲偕其表弟约翰马可同行（西四10），保罗则以马可於上次宣教行程擅自离队而执意不肯（徒十三13）。结果，巴拿巴偕马可到居比路去，保罗则偕西拉去叙利亚和基利家。两人分手之后，使徒行传的记载便把焦点转移至保罗身上。



图左所示是小亚细亚地一个引水道遗迹；当年巴拿巴与保罗传道曾路经此地。



## 巴尼
Bani
bā ní

❶大卫三十勇士之一，属迦得支派（撒下二十三36）。

❷沙麦之子，以探的先祖。以探在大卫王朝司圣殿歌唱之职，属利未支派之米拉利宗族（代上六46）。

❸犹大支派，乌太的先祖（代上九4）。以色列民从掳徙地返国时，乌太家族属第一批定居耶路撒冷者。该巴尼与本条目#4之巴尼，疑是同一人。

❹从掳徙地随所罗巴伯返国其中一家族之先祖（拉二10）。尼希米记七章15节作“宾内”。

❺从掳徙地随以斯拉返犹大其中一家族之先祖（拉八10；《以斯拉一书》八36）。希伯来文及和合译本於以斯拉记八章10节，并无此名；现代中文译本根据古译本加上“巴尼宗族”。该巴尼与本条目#4之巴尼疑是同一人。

❻以色列一宗族之先祖。该宗族自掳徙地返国后，犯了娶异族妻子的罪（拉十29）。

❼以色列一家族之先祖，该家族也犯了娶异族女子为妻的罪（拉十34）。

❽#7之巴尼的后裔，也犯了娶异族女子为妻的罪（拉十38）。由於希伯来语“巴尼”与“某某子孙”之写法近似，不少现代译本，如现代中文译本，把巴尼与下述之宾内连在一起，译作“宾内的宗族”。

❾利宏之父，属利未支派。於掳徙地归回后，利宏参与修造耶路撒冷城垣的一段工程（尼三17）。

❿以斯拉宣讲律法时，协助向百姓解释律法的众利未人之一（尼八7）。以斯拉立於圣殿前的高台上宣读律法，读毕，巴尼等人即登台称颂、赞美神（尼九4、5）。该巴尼与宾内（拉十38）疑是同一人。

⓫协助以斯拉向百姓解释律法的另一位利未人助手（尼九4下）。

⓬从掳徙地归回时期巴尼宗族之族长，与先祖同名，曾代表其宗族在以斯拉约书上签名，向神效忠（尼十14）。本条目#4所指者就是这宗族。

⓭从掳徙地归回后，在以斯拉约书上签名，向神效忠之一名利未人（尼十13）。

⓮乌西之父。乌西是被掳归回时期，在耶路撒冷之利未人的首领（尼十一22）。疑与本条目#9或#10之巴尼是同一人。

鉴於巴尼一名在希伯来人中太普遍，且与一些名字近似（例：“宾内”），在家谱上引起很多混乱。本条所列各项是几种可能的表列之一。

## 巴撒巴
Barsabbas
bā sā bā

圣经中的一个名字或别号（徒一23，十五22）。亚兰语意谓“撒巴的儿子”；现代圣经译者多认为这名字的原文别有拼法，意即“安息日之子”。

参“约瑟#11”2243

## 巴撒巴的犹大
Judas Barsabbas
bā sā bā de yóu dà

初期耶路撒冷教会的先知和领袖。他和西拉被选出来，与保罗及巴拿巴同往安提阿，向当地教会报告耶路撒冷大公会议对外邦人归入教会的决定，同时鼓励当地信徒（徒十五22-32）。

## 巴萨
Pasach
bā sà

亚设支派雅弗勒的儿子（代上七33）。

## 巴沙
Baasha
bā shā

北国以色列第三位君王，於主前908至886年在位。以色列国祚200余年，共9代王朝，巴沙以暴力篡位，为第二代王朝的创始人。巴沙是亚希雅之子，属以萨迦支派，出身卑微，被神“从尘埃中提拔”

而为以色列军中主帅（王上十六2）。主前900年，以色列兵围基比顿（非利士人城镇），巴沙於军中刺杀拿答王，并将先王耶罗波安满门斩杀殆尽（十五27-29）。巴沙在位24年间，与犹大王亚撒争夺南北贸易控制权，曾多次交战。巴沙威吓要截断耶路撒冷的对外贸易，并於耶路撒冷以北仅5哩的拉玛，建设坚垒，企图封锁耶路撒冷（十五17、21）。犹大王亚撒惧怕巴沙侵略，倾出圣殿及王宫金银贿赂叙利亚王便哈达，毁叙以之盟（十五18-20）。便哈达举兵攻击以色列北方数座积货城，并占领约但河源头之地，巴沙见后方势危，只好从犹大边境撤兵（十五20、21）。

圣经对巴沙的统治一无好评，痛斥其“行耶和华眼中看为恶的事，行耶罗波安所行的道，犯他使以色列人陷在罪里的那罪”（王上十五34）。神藉先知耶户谴责巴沙，并宣判因巴沙使以色列陷在罪里，惹神发怒，神必除尽巴沙及其全家：凡属巴沙的人，死在城中的必被狗吃，死在田野里的，必被空中的鸟吃（十六1-4）。巴沙死后，其子以拉即位，两年后即被另一篡位者心利所弑，巴沙满门也遭杀尽（十六8-13）。

*James L. Mason*

参“以色列史”2077；“列王纪上、下”906；“旧约年代学”789。

## 巴珊
Bashan
**bā shān**

加利利海的东部和东北部地区，其准确疆域已无从划定；大致而言，北起黑门山附近35至40哩之处，南达雅穆河之滨，再从加利利海东向伸展60至70哩。

巴珊（即“浩兰”，结四十七16、18）地势为海拔1,600至2,300呎的台地，主要是肥沃的火山冲积壤，加上加利利南部向西的低矮山地，使雨云可深入内陆，较之巴勒斯坦沿海许多地方都多受雨水之利。该地至今仍旧是丰饶的农产区。新约时代，该地是罗马帝国的主要产粮区。巴珊也是丰美的牧场，其牛羊品质之优，远近闻名（申三十二14；结三十九18；摩四1）。关於巴珊的橡树也多有记载（赛二13；结二十七6；亚十一2），不过早期因开发农田，森林几被砍伐殆尽。有据可证，东部的德鲁泽山古来也属巴珊之地，这是一片森林茂密的火山。巴珊有两个城市：撒迦（今名撒卡）和基纳（今名夸奈瓦特）俱在德鲁泽山之西坡（民三十二42；申三10；书十二5）。植物学家认为巴珊橡树即是维尼亚橡，至今仍遍植於德鲁泽山上。橡树果实可食，也可作染料。

亚伯拉罕族长时代的巴珊人皆身材高大如巨人，称利乏音人（创十四5）。巴珊王噩是利乏音人最后一代国王，他在以色列人出埃及后，经过旷野飘泊，预备进入迦南期间，起而与以色列人为敌（申二十九7）。然而，噩终为以色列人所败且被杀（民二十一33-35）。当时巴珊的富饶可见於其亚珥歌伯省，共有60座大城（申三4、5）。巴珊的主要城市有以得来、哥兰、亚斯他录、撒迦。以色列征服约但河以东之地后，便把巴珊分给玛拿西半支派为业（书十三29、30），哥兰与亚斯他录两城则划归利未人（代上六71）。至所罗门时代，基列拉末的便基别负责管理巴珊的亚珥歌伯（王上四13）。北国以色列耶户年间（主前841-814），叙利亚王哈薛曾侵夺巴珊（王下十33）。主前八世纪，亚述王提革拉毗列色三世曾将巴珊并入亚述帝国（王下十五29）。主前二世纪，巴珊为拿巴提人所有；耶稣诞生时，巴珊由大希律（主前37-4）管辖，后来又传给希律腓力（主前4至主后34）。腓力的分封地包括以土利亚、俄兰里特（浩兰）、巴但尼亚、哥兰里特（即今之哥兰）。

*Howard F. Vos*

由巴珊向下流的雅穆河



## 巴珊大他
Parshandatha
**bā shān dà tā**

哈曼的十个儿子之一，给犹大人杀死（斯九7）。

## 巴施户珥
Pashhur
**bā shī hù ěr**

一个很普通的旧约名字。

❶被掳后与所罗巴伯一起返回耶路撒冷的一个祭司家族的祖先（拉二38；尼七41）。也许他也是玛基雅的儿子和祭司亚大雅的祖父。被掳归回后，亚大雅在圣所里供职（代上九12）。以斯拉曾劝言巴施户珥的6个儿子休弃他们的外邦妻子（拉十22）。

❷与尼希米一起在以斯拉之约上签署的一名祭司（尼十3）。

❸犹大王西底家在位时（主前597-586）的祭司和圣殿的总管，是音麦的儿子。耶利米预言耶路撒冷的灾难后，巴施户珥便打他，用圣殿里便雅悯高门内的枷把他枷在那里。耶利米获释后，揭穿了巴施户珥的假先知身分，并预言他要被掳和死在巴比伦（耶二十1-6）。

❹玛基雅的儿子，也许是犹大王西底家（主前597-586）的孙儿（耶二十一1，三十八1译作“巴示户珥”；参耶三十八6）。西底家派巴施户珥和祭司西番雅去见耶利米，请耶利米恳求耶和华厚待犹大国。后来耶利米被囚在巴施户珥父亲的牢狱中（耶三十八6）。

❺基大利的父亲。基大利与示法提雅、犹甲，和巴施户珥一起敌挡耶利米，并把他囚在玛基雅的牢狱中，意图杀害他（耶三十八1）。

## 巴实抹
Basemath
**bā shí mǒ**

❶赫人以伦之女，以扫之妻。以扫父母因其子娶迦南女子为妻而忧愁（创二十六34）。疑巴实抹另名亚大，巴实抹也可能是亚大的姊妹（创三十六2）。

❷以实玛利之女，也嫁以扫为妻（创三十六3），生子流珥（创三十六4、10）。疑该巴实抹另名玛哈拉（创二十八9）。由於以实玛利是亚伯拉罕之子，以扫的父母大概较为满意这段婚姻（创二十八6-8）。

参“玛哈拉#1”963。

#1及#2项之间常引起混乱。学者多以为以扫先娶以伦之女亚大（创三十六2、4），而亚大又名巴实抹（创二十六34）；后又娶以实玛利之女玛哈拉（创二十八9），此女也另名巴实抹（创三十六3、4）。以扫两位妻子都名叫巴实抹，可能是她们在父家本有两名字，也可能是以扫给予两位妻子的暱称（巴实抹意即芳香），也可能是其他无从推敲的理由。

❸所罗门之女，嫁亚希玛斯为妻；亚希玛斯是所罗门派往拿弗他利的官长（王上四15）。

## 巴示户珥
Pashhur
**bā shì hù ěr**

参“巴施户珥#4”81。

## 巴斯达闵
Pas-dammim
**bā sī dá mǐn**

即位於犹大支派境内的以弗大悯，历代志上十一章13节称之为“巴斯达闵”。

参“以弗大悯”2019。

## 巴特拉并门
Bath-Rabbim, Gate of
bā tè lā bìng mén

希斯本城门之名，门旁有好几个清澈的水池。雅歌曾以这些水池，比喻一位新娘的眸子（歌七4）。

## 巴忒罗
Pathros
bā tè luó

巴忒罗这地名在希伯来文旧约中出现过5次，都是在先知书里（赛十一11；耶四十四1、15；结二十九14，三十14）。每一次提及巴忒罗，都同时提及下埃及的一座城（今称“孟斐斯的挪弗”，或今称“泰尼斯的琐安”），并与埃及有关。希伯来文（*Pathors*）和希腊文（*phathōrē*）都是从埃及文pa to resy（“南方的土地”——其正确的读音不能肯定）借用过来的，研究埃及的学者相信其希伯来字是*Pethoris*或*Pethores*的误写。

以撒哈顿自称是穆索尔（希伯来文为埃及）、帕土雷斯（即巴忒罗）和古斯（希伯来文为古实）的王。以赛亚书十一章11节的次序也按着亚述版本的三分法：“当那日，主必二次伸手救回自己百姓中所余剩的，就是在亚述、埃及、巴忒罗、古实、以拦、示拿、哈马，并众海岛所剩下的。”两个版本都暗示埃及等於下埃及和中埃及，巴忒罗是其以南的地区，直至古实的边界（即上埃及）。根据以西结书二十九章14节，巴忒罗是埃及人原本的家乡，先知提到神给巴忒罗的审判说：“我必使巴忒罗荒凉，在琐安中使火着起，向挪（即底比斯）施行审判”（结三十14）。被掳后，犹太人移居至埃及，有些人在巴忒罗定居，耶利米警告说，神给埃及的审判快要来临，他们不能逃避：“有临到耶利米的话，论及一切住在埃及地的犹大人，就是住在密夺、答比匿、摩弗（下埃及）、巴忒罗（上埃及）境内的犹大人，说：‘万军之耶和华——以色列的神如此说：我所降与耶路撒冷和犹大各城的一切灾祸你们都看见了。那些城邑今日荒凉，无人居住’”（耶四十四1、2；参耶四十四15）。

## 巴瓦伊
Bavvai
bā wǎ yī

尼希米领导之重建耶路撒冷工程，巴瓦伊为其中一段的负责人（尼三18）。巴瓦伊是希拿达之子，利未人，任基伊拉城的行政官，管理半个城区，该城在耶路撒冷西南17哩。另有名宾内（尼三24），也是希拿达之子（参拉三9），可能是巴瓦伊之讹；二人也可能是兄弟。

## 巴瓦音
Parvaim
bā wǎ yīn

地名。所罗门在这里开采黄金供圣殿所用（代下三6）。根据拉比的文献，这种金有一些红色的色彩，是用来制造一种器皿，供大祭司在赎罪日使用；大祭司用此器皿装载燔祭坛上的灰烬。巴瓦音大概是位於亚拉伯。

## 巴乌
Pau
bā wū

以东一城市，哈达曾在其中作王（创三十六39）；历代志上一章50节又称之为“巴伊”。

## 巴西莱
Barzillai
bā xī lái

❶基列人氏。押沙龙作乱期间，大卫王逃难玛哈念，巴西莱偕同另外二人热诚款待（撒下十七27）；乱定以后，大卫还都，巴西莱又恭送大卫过约但河，时巴西莱已行年80，遂婉拒大卫之邀请，不移居耶路撒冷，而向王推荐其子金罕（撒下十九31-40；参王上二7）。

❷亚得列之父。亚得列娶扫罗长女米拉为妻（撒下二十一8；参撒上十八19）。为补偿扫罗王剪灭基遍人的罪行被交予基遍人，吊死於山上的7人中，有5位是巴西莱的孙子（撒下二十一1-9）。

❸娶基列人巴西莱（参#1）之女（或后裔）为妻，改宗巴西莱的一位祭司。他的子孙於主前538年，随所罗巴伯自掳



徙地归回耶路撒冷，但因遗失了家谱而无法证其门第，便被取消了作祭司的世袭权（拉二61；尼七63）。

## 巴西雅
Ba-aseiah
bā xī yǎ

大卫王朝在圣殿担任歌唱的亚萨之先祖（代上六40）。巴西雅可能是玛西雅之笔误，因玛西雅的名字更普遍（代上十五18）。

## 巴西亚
Paseah
bā xī yà

❶犹大支派基绿的后裔，是伊施屯的儿子，伯拉巴的弟弟。圣经称巴西亚为利迦人（代上四12）。

❷被掳后与所罗巴伯一起从巴比伦返回巴勒斯坦的一个殿役家族之先祖（拉二49；尼七51）。

❸耶何耶大的父亲。耶何耶大与米书兰一起，於被掳归回时期，在尼希米的指导下，修造耶路撒冷的古门（尼三6）。

## 巴洗律
Bazlith, Bazluth
bā xǐ lǜ

被掳后，一群随所罗巴伯返回耶路撒冷，作圣殿殿役的先祖（拉二52；尼七54）。

## 巴耶稣
Bar-Jesus
bā yē sū

犹太术士、假先知，在居比路为帕弗总督做事（徒十三6）。是时，保罗与巴拿巴到岛上布道，总督士求保罗对他们所传的道甚感兴趣，巴耶稣极力阻止总督听信真道。使徒保罗直斥巴耶稣是“魔鬼的儿子”，并预言他必受神惩而瞎眼，未几巴耶稣果瞎双目（徒十三7-12）。总督便信仰真道，成了一名基督徒。

当时迷信风气盛行，很多人都受巴耶稣之流迷惑（参徒八9-11）。圣经指他们“行邪术”或“有法术”，含义不仅是“术士”，也指他们是有学识的人，他们的科学知识远胜当时大多数的人。

巴耶稣又名以吕马，这是一个希腊名字（徒十三8）。当时，犹太人在希腊文化的薰染之下，多有取希腊名字者。也有人认为“以吕马”是根源於一亚兰文，意即“强大”，以及一阿拉伯文，意即“智慧”；以吕马的希腊文意即“行法术的”。

## 巴伊
Pai
bā yī

一个以东城市（代上一50），又称为“巴乌”。

参“巴乌”82。

## 巴益
Bajith
bā yì

在摩押的一个城镇（赛十五2）。此节的希伯来原文很是模棱两可，不少译本对这词的翻译出入甚大，有译作“女儿”或“寺庙”。

## 巴约拿
Bar-Jona
bā yuē ná

西门彼得姓氏的亚兰文，意即“约拿的儿子”（太十六17）；在约翰福音一章42节和二十一章15至17节两处，最佳的希腊文版本都作“约翰的儿子”。

参“彼得”121。

## 钹/锣/鼓
Cymbal
bá / luó / gǔ

敲击乐器的一种，多为铜制，圆形，中部外隆内凹，以两片为一副，相击发声。是古代祭神仪式上必用的乐器之一（撒下六5；拉三10；诗一五〇5）。

参“音乐和乐器（西西琳）”2125。

## 拔巴甲
Bakbakkar
bá bā jiǎ

从被掳之地返回耶路撒冷的一位利未人（代上九15）。该名於另一份名单（尼十一17）中没有记载，疑与八布迦是同一人。

## 拔摩
Patmos
bá mó

爱琴海上一个小岛，在小亚细亚相对的海面上，位於米利都城以西约35哩。拔摩岛长10哩，其北端宽6哩，是一个火山岛。

约翰在启示录一章9节说，他在拔摩海岛上，是“为神的道，并为给耶稣作的见证”。他又指出他在众弟兄的“患难”上有分。罗马史家塔西图告诉我们，第一世纪的时候，罗马人曾把爱琴海上一些小岛用作放逐犯人的地方（《年代志》，3:68；4:30；15:71）。约翰的话和塔西图所提供的证据，加上二和三世纪有关约翰被放逐的传统说法，证明拔摩岛是一个放逐犯人或囚禁政治犯的地方。

亚西亚教会遭受逼迫时，约翰在这岛上写信给他们，他写了一系列的信给7间教会，鼓励和警告他们。在7封信之后，他记下了从天上来的异象，启示一个“必要快成”的审判（启二十二6）。因此，拔摩是这新约书卷的发源地。

## 拔示巴
Bathsheba
bá shì bā

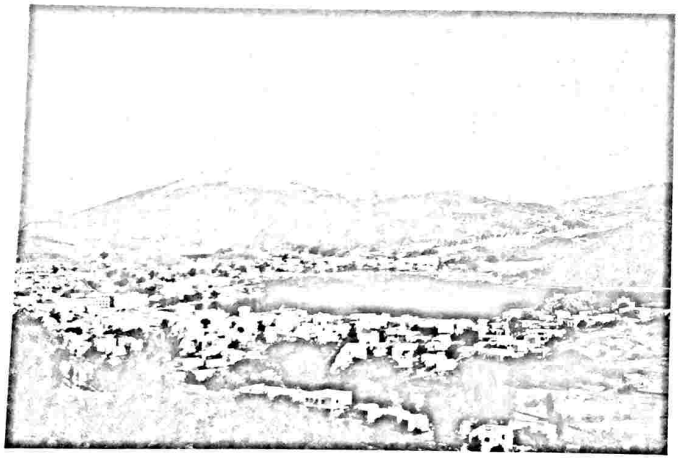
原是乌利亚的妻子，后来大卫与她通奸，并把她迎娶进宫。拔示巴也称为拔书亚（代上三5），是亚米利（或作以连）的女儿（撒下十一3）；她的祖父大概就是王的谋臣亚希多弗（撒下十五12，二十三34）。拔示巴的先夫是大卫麾下一位忠勇的战将（撒下二十三39）。

先是乌利亚随约押出征，大卫偶见拔示巴晚浴，后探得她是乌利亚之妻，并知其夫已远征在外，便派人召她进宫，与其私通（撒下十一1-4）。不久，拔示巴怀孕，大卫急召乌利亚回来，好使拔示巴的怀孕不会令人起疑；不料乌利亚以军务在身，不肯回家留宿，只与宫中卫士同寝（撒下十一5-13）。大卫很是不安，便遣乌利亚回到战线，同时钦令约押派乌利亚作前锋，使其死於敌军手下。大卫不管军中伤亡，只因乌利亚战死，而对约押嘉勉有加（撒下十一14-25）。

拔示巴守丧期满，便被大卫迎入宫中，作他第七房妻子，并为他生了一个孩子。大卫的恶行大干神怒，神便遣先知拿单藉一个比喻严斥大卫的罪行。拿单预言大卫家将遭遇一连串的悲剧，首先是拔示巴新生婴儿的夭折（撒下十一26至十二14）。大卫知罪，深切痛悔，但拔示巴的婴儿还是夭亡了。诗篇五十一篇的前言说明是大卫经拿单严斥其私通人妻，谋害乌利亚的罪行之后所写的忏悔诗。拔示巴痛失儿子，大卫百般抚慰，她后来又为大卫生了4个儿子（撒下十二15-25）。

大卫共有7位妻子，19个儿子（代上三1-9），拔示巴所生的4个儿子是：示米亚（也作“沙母亚”，参撒下五14；代上十四4）、朔巴、拿单、所罗门。其中拿单和所罗门分别列在新约耶稣基督的家谱中（路三31；太一6）。在大卫暮年之时，先知拿单秘报拔示巴说大卫第四子亚多尼雅（为哈及所出，有篡位之心；拔示巴偕拿单催促大卫按他的诺言，早立所罗门为王（王上一1-53）。大卫死后，拔示巴又於新王所罗门面前代亚多尼雅请求，准许迎娶服侍先王的亚比煞为妻。所罗门王从这非分之请窥见其篡位野心，遂立即处斩亚多尼雅（王上二12-34）。

参“大卫”274。



拔摩海岛



## 拔书亚
Bath-shua
bá shū yà

拔示巴一名之另写（代上三5）。

参“拔示巴”84。

## 耙
Harrow
bà

一种农具，又是一个耕作的步骤。只是巴勒斯坦和埃及都没有和现代的耙相同的农具。约伯记三十九章10节提到用野牛耙地。以赛亚书二十八章24节说，耕过的地在耙过以后，便“拉平”了。何西阿书十章11节也把耕和耙连用。耙地最可能是在牲口或后面拖着树枝，把泥土扫平，并掩盖种子。

参“农业”1136；“工具”494。

## 罢特
Bath
bà tè

旧约的液容量单位（结四十五10、11），约相当於6加仑。

参“度量衡（罢特）”354。

## 擘饼
Breaking of Bread
bāi bǐng

新约用法，“圣餐”中的仪式之一。

参“圣餐／主餐”1325。

## 白色
White
bái sè

参“颜色（白色）”1914。

## 百夫长
Centurion
bǎi fū zhǎng

官名。古罗马军制设百夫长统一小队，辖兵百人；通常每一大队有百夫长6名，10大队则成一军团，每军团设千夫长6人分统百夫长。使徒行传二十二章26节记载一百夫长为处置保罗案，而请示千夫长一事，可知百夫长直辖於千夫长之下。一般来说，百夫长是带兵的营官，颇握实权，无论上阵指挥或驻防理事，均能便宜行事。

百夫长是兵卒可及的最高统领，多从行伍间擢战功卓著者任之。百夫长的职衔也有高低，可升为责任较大的百夫长，以军团第一大队的高级百夫长为最高，故此百夫长的任所可升迁至帝国全境。

百夫长的权责除掌管部队的军规军纪之外，也有保境安民的任务。执法行刑也是百夫长来负责（太二十七54；可十五39、44、45；路二十三47）。其所辖不仅有罗马本籍兵，也有外籍雇佣兵。百夫长实权在握，薪俸也高，所以得升任此职的，通常不会轻易言退。

新约提及了6位百夫长，且至少有两位归信了耶稣基督。现将该6位百夫长分述如下：

1.迦百农一百夫长求耶稣医治他垂死的仆人，因他深信耶稣驱病的权能，有如他驾御营兵一样（太八5-13；路七2-10）。此人颇谦恭，毫无恃权骄世的派头；他承认自己的不足和无助。他对仆役也表现了关切之情，耶稣有感於他的为人和诚信，徇其所请而治好了他的仆人。

2.率领小分队处决耶稣的百夫长。他亲见耶稣死状，忍不住惊叹：“这人真是神的儿子”（可十五39）；又说：“这真是个义人”（路二十三47）。另据主后四世纪的伪经《彼拉多行传》记载，这位宣认耶稣的百夫长名叫郎基努，罗马天主教素以此人为圣徒。十七世纪巴洛克派艺术家基奥万尼有大理石人物雕塑一尊，表现

的就是这位百夫长幡然悔悟的情景；此像现置於罗马圣彼得大教堂内。

3.该撒利亚一百夫长，名哥尼流。先是使徒彼得不肯与外邦人共享福音，经神显奇迹加以启示，始破旧念，遂向哥尼流作见证，使这位百夫长也归信了基督（徒十）。

4.据使徒行传二十二章25、26节记载，一百夫长提醒千夫长顾及被告保罗的罗马公民身分，遂使保罗得免於笞刑的惩戒。

5.另一百夫长知道了犹太人谋杀保罗的阴谋后，便设法将保罗安全护送至该撒利亚的巡抚衙门（徒二十三17-22）。

6.一百夫长名犹流，奉命将保罗由该撒利亚航解罗马（徒二十七1）。中途遇风暴，士兵欲将包括保罗在内的全船犯人杀尽，以免犯人乘乱逃脱，经犹流坚决制止（徒二十七42、43）。

参"武器和战争"1616。

## 百合花
Lily
bǎi hé huā

参"植物（百合花）"2292。

## 百合花雕饰
Lily-work
bǎi hé huā diāo shì

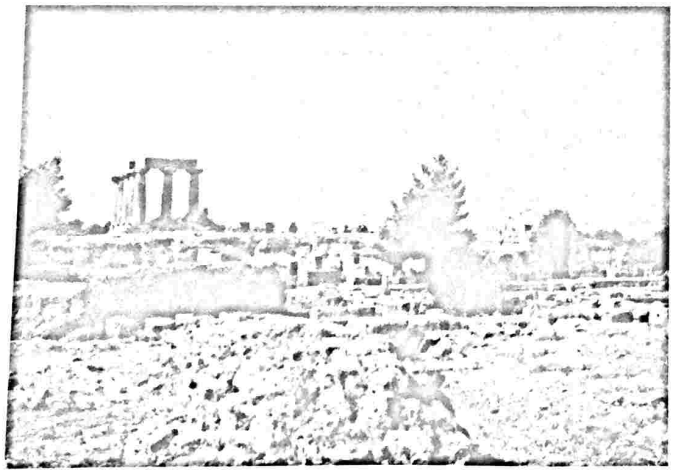
古时的柱子上刻有百合花或莲花的图样，灵感来自尼罗河畔的大莲花。这种雕刻出现於所罗门王圣殿廊子的柱顶上（王上七19、22），以及"铜海"的边上（王上七26）。同时，也见於亚述、波斯及其他古代近东民族的艺术创作中。

参"铜海"1580；"会幕，圣殿"596。

## 百基拉和亚居拉
Priscilla and Aquila
bǎi jī lā hé yà jū lā

一对基督徒夫妇，是保罗的朋友，他们可能是保罗在哥林多传道时悔改归主的（徒十八1-3）。新约常把他们并提，在6次提及这对夫妇的经文中，4次是百基拉名字排在丈夫之前，这可能是由於百基拉的性格，也可能是由於她在教会中所扮演的角色（徒十八18、26；罗十六3；提后四19）。

亚居拉是一名犹太人，生长於小亚细亚的本都。主后49年，在革老丢的敕令下，亚居拉被逐离开罗马（徒十八2）。绥屯纽记载说，罗马王"把所有犹太人逐出罗马，因为他们受一煽动者基理斯督之诱，经常作乱。"亚居拉和百基拉从罗马逃至哥林多，保罗在那里（是他第二次的宣教旅程）遇见他们。保罗与他们同住，并一起从事织帐棚的工作。经过这一段与保罗亲密联系的关系后，他们夫妇两人甚至能教导有学问的亚波罗，亚波罗是一名犹太教师，就在那时作了基督徒（徒十八24-28）。百基拉和亚居拉都是保罗忠心的朋友和可信赖的同工（罗十六3、4）。保罗离开哥林多时，两人与他同行，而当保罗返回叙利亚，他们则留在以弗所（徒十八18、19）。保罗写信给哥林多教会时，他们仍在以弗所，而且他们的家常用作基督徒聚集之处（林前十六19）。由於革老丢的政令只是暂时性的，因此保罗写信给罗马信徒时，他们已返回罗马了（罗十六3）。当保罗写提摩太后书时，他们又再次来到以弗所（提后四19）。



哥林多店铺遗迹，保罗和亚居拉、百基拉就是在这些地方工作。



## 百尼基
Bernice
bǎi ní jī

希律王亚基帕一世的长女，保罗在亚基帕二世（百尼基之兄）面前为自己辩护时，她也在场（徒二十五13、23，二十六30）。百尼基生於主后28年左右，13岁时嫁给犹太官员亚历山大的儿子马可。马可死后，其父又将她嫁与加基城的希律，即其父之长兄。婚后生有两子：百尼基安和许干。她第二任丈夫亡於主后48年。此后，寡居而年轻的百尼基与其兄亚基帕二世过从甚密，引起乱伦之谣传。为避免丑闻四处张扬，百尼基与基利家王波利蒙成婚，但很快分手。

主后66年，百尼基勇敢地觐见气势汹汹的罗马地方长官格修弗罗请求他不要劫掠耶路撒冷圣殿，但未成功。百尼基与其兄亚基帕一致告诫人民不要开战，亦未奏效，战争在当年终於爆发，犹太的叛乱分子放火烧了他们二人各自的行宫。亚基帕与百尼基不得不宣誓效忠罗马皇帝维斯帕先。

## 柏树／松树
Cypress
bǎi shù / sōng shù

常绿乔木，叶色深绿，状如对称的鳞片。所罗门以柏木为建筑圣殿的其中一种材料（王上五8，和合本作"松木"）。

参"植物（柏树）"2292。

## 拜日
Sun, Worship of the
bài rì

参"太阳"1536。

## 稗子
Weeds
bài zǐ

参"植物（毒麦草）"2292。

## 班
Quaternion
bān

军队编制，见於使徒行传十二章4节。

参"武器和战争"1616。

## 斑鸠
Turtle Dove
bān jiū

参"鸟（鸽）"1123。

## 绊脚石
Stumbling Block
bàn jiǎo shí

任何能使人绊倒之物。这词既可照字面的意思使用，也可用作比喻。

利未记十九章14节便是按字面意思使用这词。那节经文禁止以色列人"将绊脚石放在瞎子面前"，却要"敬畏你的神"。较特出的象征性用法可见於耶利米书六章21节，在那里神警告倘若百姓继续不理会祂的警告，祂便要把绊脚石放在以色列的百姓面前。

旧约最普遍的用法记载在以西结书，那儿指到偶像和敬拜偶像的事："人子啊，这些人已将他们的假神接到心里，把陷於罪的绊脚石放在面前，我岂能丝毫被他们求问吗？"（结十四3；参结七19，四十四12）

在新约中，这词保留了希伯来文本来的意义，并且，它采用象征性的用法，来形容许多犹太人对於耶稣是神儿子所面对的困难："我们却是传钉十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙。"（林前一23；参罗九31、32）在罗马书十一章11、12节中，保罗指出，这些拦阻其实是神计划的一部分，目的是使神的丰富延及普世。看来保罗并不将这事看作是神最终要把犹太人摒除於祂的计划之外，而是希望他们终於可以回转。

最后，哥林多前书八章9节使用绊脚石，来指出一些可能是正确的行为，却会

无意中冒犯了那软弱的弟兄，造成意想不到的后果（参罗十四13）。

## 半块钱／二德拉克玛

Didrachma

bàn kuài qián / èr dé lā kè mǎ

一种希腊银币，价值2德拉克玛，相当於犹太½舍客勒银子。按犹太税法，成人每年须纳丁税（也称“圣殿税”）半块钱（太十七24）。

参“钱币”1182。

## 半尼其

Boanerges

bàn ní qí

希腊语，原义为“雷子”，是耶稣给西庇太的两个儿子雅各和约翰的名称（可三17）。该名字的缘由不详，可能是由於该两兄弟性情刚烈（路九54）；也可能他们二人以往曾参加过奋锐党或激进派；另一个可能性是他们说话急速。

参“雅各”1810；“约翰的生平和著作”2212。

## 邦国

Nations

bāng guó

基於共同的政治性或社会性志向，或基於血缘关系而聚合的群体。尽管“列邦”也可以包括犹太人在内，这词常指希伯来人以外的民族。

### 起源

根据创世记，挪亚的3个儿子是世上不同家族或民族（当时约有70个）的始祖，他们都散居於地中海以东地区（创十）。每一族都各有自己的居地和语言（创十5、20、31）。塔顶通天的巴别塔的故事（创十一），说明了各族因语言的隔阂而分散各地，使他们不能再合谋非分之事。（保罗在雅典的讲道，跟创世记的作者一样，假定了不同邦国是同出一源，并接受不同邦国的地理界限，是神的计划（徒十七26））。先知西番雅预言有一天神会改变现今的情况，使万民都说相同的语言（番三9）。启示录的作者在新天新地的异象中，看见自然的界限除去了。列邦在新耶路撒冷毫无阻隔地联合在一起（启二十一22-26）。

其实，“以色列”和“列邦”并没有清楚的划分。“以色列族”与多个不同的种族有关，好几个“外邦”则可溯源於以色列某些知名的人物。犹太民族的先祖亚伯拉罕原居在迦勒底的吾珥，即底格里斯和幼发拉底河谷的三角洲地带。他与父亲一起移居至哈兰以北，最后转向西南，到达迦南地（创十一31至十二9）。申命记二十六章5节（“我祖原是一个将亡的亚兰人”）提示亚伯拉罕的原居地，是米所波大米一个叫“亚兰拿哈连”（和合本作“米所波大米”）的地区。亚伯拉罕与神立约后，神给他立约的凭据，就是割礼。买来作奴仆的外邦人也必须受割礼，他们也被列为立约的子民。摩西带领以色列人离开埃及，进入旷野的时候，“又有许多闲杂人和他们一同上去”（出十二38），这显示与以色列人没有血缘关系的人，也归化为以色列民。

但另一方面，以色列族却没有接纳所有亚伯拉罕的后裔为国民。亚伯拉罕跟一个埃及女人生的第一个儿子以实玛利，是在旷野南部游荡的游牧民族以实玛利人的祖先（创十六）。以撒和利百加所生的孪生兄弟中，首生的以扫是居住於巴勒斯坦东南面的以东人祖先，以东人一向与以色列人为敌（创二十五23；民二十21）。

### 神和列邦

圣经对列邦的态度有正有反。居於底格里斯和幼发拉底河谷与尼罗河之间一带地区的列邦是凶恶的。因此，神要取去他们的地，赐给亚伯拉罕的后裔（创十五16、18-20）。乱伦、通奸、同性恋、人兽淫合等，都是这些邦国的特性，当然招致神的不悦（利十八）。外邦人沉迷於招魂、占卜、巫术和通灵等事情，希伯来人则禁戒这些风俗（利十九26，二十6）。外邦人敬拜多神，并献人为祭，通常献小孩为祭，这是神所憎恶的（利二十1-5；王下十七29-34）。先知以赛亚严厉地批评那些工匠，砍下树枝，部分拿来取火，余下的拿去雕刻神像，然后跪拜那像（赛四十四12-20）。迦南人所拜的生殖神巴力和亚斯他录，一直以来都成了以色列人的试探。圣经一再重复的信息是，由於上述的原因，神要逐出列邦，把土地赐给以色列人（出三十四24；申十二29-31）。先知针对外邦所发的神谕更加强了这负面的态度（耶四十六至五十一；摩一3至二3）。

然而，圣经也显示对列邦有较正面的态度。正如诗篇所说的，神不单关心以色列；祂的眼睛也鉴察列邦，全地都赞美祂、敬拜祂（诗六十六1-8）。诗人祷告盼望列邦的人都晓得神拯救的大能。他肯定神会公正地审判万民，引导万邦。地的四极都要敬畏祂（诗六十七7）。先知以赛亚宣告耶路撒冷的圣殿要成为万民祷告的殿，并且神欢迎那些带着祭物和礼物来敬拜的外邦人（赛五十六6-8）。以赛亚看见末日的异象，各国的民要涌入耶路撒冷，敬拜耶和华，并学习祂的道。各国不再争战，万民和平共处，都在神的管治之下（赛二2-4）。

### 以色列从列邦分别出来

希伯来人最早期的传统描述他们是游牧民族，飘流各地，没有自己的土地，并且与不同社会、宗教和文化的人交往。古时希伯来人要尽可能与列邦保持友好关系，但在摩西的约中，暗示他们藉着神的帮助，有一日必征服外邦人。这样，希伯来人就开始视外邦人为要根除和赶逐的敌人。以色列人对一些外邦宗教的风俗（例：迦南人的生殖崇拜，或亚扪人献小孩为祭等礼仪）的反感，使这心态更强烈。可是，虽然有一群中坚分子抗拒外邦的崇拜和不道德的行为，但许多以色列人都受到诱惑和吸引。於是，律法严厉地禁止以色列人参与邻国的文化和宗教活动。他们征服了一些土地之后，不可与当地民族立约，却要消灭他们，拆毁外邦人的祭坛，并烧毁他们的偶像。他们不可与外邦人通婚，因为这样做会引诱他们参与外邦神的敬拜（申七1-5）。

然而，圣经记载以色列人征服和占领外邦之后，常提到他们与外邦人通婚，以及敬拜外邦假神。例如，所罗门就有许多外邦妻子，她们各人都把自己本族的神带进王宫中（王上十一1-8）。

在王国的早年，以色列人征服外邦，仍可保持自己原有的政治、文化和宗教特性。但在王国的末期，他们已不能持守这独特性。当时，亚述和巴比伦的势力强大，犹大人被掳至列邦中，这些邦国的生活直接威胁他们本身的宗教和政治地位。先知耶利米确实劝谕他们说：“我（神）使你们被掳到的那城，你们要为那城求平安……因为那城得平安，你们也随着得平安。”（耶二十九7）然而，他们总是盼望有一天神会恢复以色列的国运，从列国聚集犹大人，并把土地归还他们（耶二十九14）。虽然在波斯征服巴勒斯坦（主前538）后，一些犹大人归回故土，重建圣殿圣城，但直至犹大马加比时，以色列才享有短暂的独立时期（主前166-63）。其后直至1948年以色列国独立，他们才再次成为独立的国家。

### 以色列对列邦的使命

圣经虽强调以色列要与外邦分别，但这命令不应掩盖以色列对外邦的使命。神给亚伯拉罕的应许是：“地上的万族都要因你得福。”（创十二3）在圣殿落成的时候，所罗门曾在献殿祷告说：“论到不属你民以色列的外邦人，为你名从远方而来，向这殿祷告，求你在天上你的居所垂听……使天下万民都认识你的名，敬畏你像你的民以色列一样。”（王上八41-43）在以赛亚的预言中，“神的仆人”是“众民的约”、“外邦人的光”（赛四十二6）。但以理在异象中看见“亘古常在者”将国权赐给“人子”的时候，很明显这国并非犹太人的国，而是一个普世性的王国（但七14）。撒迦利亚预言将来必有人从列邦中出来，与犹太人一同归回耶路撒冷（亚八23）。

### 新约中的列邦

福音书记载耶稣不单向犹太人传道，也按着古时先知的预言，向外邦的人传道（太四15、16）。耶稣在加利利，在一个主要是非犹太人的地区教训人。祂又前往推罗和西顿（可七24），并在低加波利境内到处传道（可七31）。祂也曾向罗马百夫长（路七1-10）、拿因城的寡妇（路七

11-17)，以及一个叙利非尼基妇人（可七26）传道。又有些人从以土买来看祂的神迹（可三8）。

耶稣教导的范围也十分广阔。在大审判的记述中（太二十五31-46），祂预言各国的人都聚集在人子面前。祂又差遣使徒去“使万民作我（耶稣）的门徒”（太二十八19）。

虽然使徒行传没有忽视外邦人在耶稣的死（徒四27）和拦阻保罗的传道工作（徒二十六17）上都有责任，但书中仍指出教会的使命是要向非犹太的民族传福音。彼得曾向一名罗马军人，义大利营的百夫长哥尼流及其全家，传讲有关耶稣的信息（徒十）。虽然早期教会否定非犹太人也可以自由地接受圣灵的恩赐这事实，但他们最后都接受这结论（徒十一1-8，十五1-29）。保罗走遍居比路、小亚细亚、希腊和义大利，建立和探访一些以外邦人占多数的教会。使徒行传结束时，保罗正戏剧性地在罗马帝国的中心罗马城传讲福音。

保罗了解耶稣应验了神给亚伯拉罕的应许，要赐福万民（加三14）。彼得以外邦人为教会周围的旁观者，教会必须在他们面前有美好的见证（彼前二12）。启示录的作者清楚声明教会包括来自“各族、各方、各民、各国”的人（启五9、10，七9、10）。在新耶路撒冷的异象中，他看见“列国的荣耀和尊贵”，人间一片祥和（启二十一24-26）。

*E. Margaret Howe*

参考书目：K. N. Clark, *The Gentile Bias and other Essays*; T. R. Glover, *The Conflict of Religions in the Roman Empire*; M. Loane, *Grace and the Gentiles*; G. H. C. MacGregor and A. C. Purdy, *Jew and Greek*; G. Murray, *Five Stages of Greek Religion*.

## 保惠师／中保

Advocate, Paraclete

bǎo huì shī / zhōng bǎo

希腊原文的意思是“来帮助人的”或“为人辩护的”，因此，这词在技术上可指律师。一般来说，这词指一个代表别人说话或行动的人，如中保、代求者，或劝慰者。约翰一书二章1节称基督为“中保”，祂在神面前代替了我们。这功能跟其作为大祭司的职责相类似（参来七25-28）。

“保惠师”一词在约翰福音出现的次数最多，而且全是指圣灵的工作（约十四16、26，十五26，十六13作“真理的圣灵”）。耶稣在这几段经文中宣告，祂离开了之后，圣灵会从父那里来，这保惠师又称为“真理的灵”，会带领信徒进入完全的真理，并帮助他们准确地记得耶稣所传讲的信息。圣灵要代替离开了的主，住在人心中。

参“圣灵”1381。

## 保罗

Paul, The Apostle

bǎo luó

在归信基督教之前称为大数的扫罗；是早期基督教会中最有影响力的领袖。透过其小亚细亚和欧洲的宣教旅程，保罗成为了神把福音传给外邦人的主要器皿。此外，他写给不同教会和个别信徒的书信，也包含最全面和精密的新约神学理论。

有关保罗事迹的资料，主要来自使徒行传。虽然近代的评论家质疑使徒行传的可信性，但我们却有理由以此作为勾画保罗生平的基础。况且保罗书信中所陈明的教训，在使徒行传所提供的历史架构中，已经作了最好的摘要。

### 背景和回转

**出生年日**

保罗的生平在使徒行传所记载的事迹之前可知的甚少。使徒行传第七章首次提及他，他的出现与司提反被杀害有关，根据第58节：“作见证的人把衣裳放在一个少年人名叫扫罗的脚前。”“少年人”一词很可能指一个二十来岁的人，但并不能肯定。

若耶稣死於主后30年的逾越节，使徒行传第七章所叙述的事便可能发生於主后31年；若耶稣逝世的日期是主后33年，这事件便不可能早於主后34年发生，也不会后於主后37年。（哥林多后书十一章32、33节指出保罗逃离大马色时，该城是在拿巴提王亚哩达的统治之下，而亚哩达是死於主后40年的。根据加拉太书一章17、18节，保罗在悔改后3年才离开大马色，那么，司提反最迟应在主后37年被杀害。）

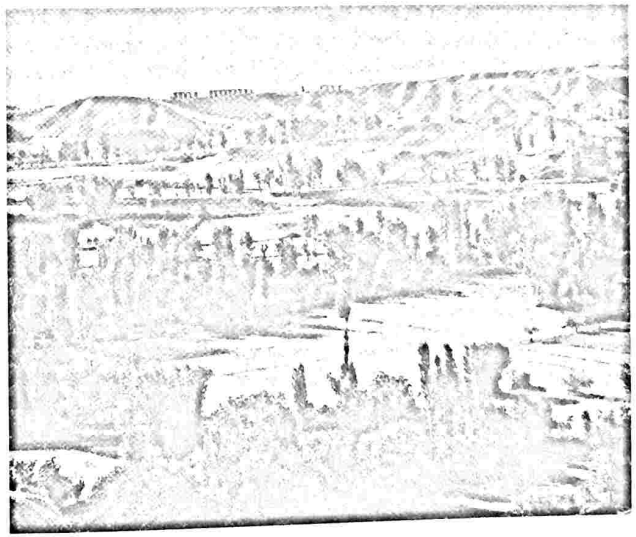
若扫罗被称为“少年人”的年份，约在主后34年，又假设他当时未满30岁，那么他出生的年日就不会早於主后4年。又由於他当时理应不少於20岁，所以他出生的年日不应迟於主后14年。还有一点可支持这结论：保罗曾受教於知名的拉比迦玛列一世门下（徒二十二3），根据一些学者的研究，迦玛列约在主后20年成为犹太公议会的成员，若保罗入学的年龄是15岁，那么他的出生年日正好在主后4至14年间，这结论与一切可知的资料都互相吻合。因此，我们可以颇准确地说，扫罗约在主后9年，生於大数城，但对其年龄的估计，应留下前后5年的余地。

**成长**

大数城位於小亚细亚东南部的基列家省，是一个人口集中的城市。大数位於主要的商业路线上，受到当时文化潮流的冲击，尤其以斯多亚派的哲学为甚；我们很难确定希腊思想对孩童时代的保罗有多大影响，他的家庭可能已“希利尼化”——保罗生来已是罗马公民（我们并不知道其父亲或祖先如何获得公民权，不过，一个很大的可能性是他的家族曾在军事上或其他方面有特殊的贡献），他不单有一个希伯来名字（扫罗），也有一个罗马名字（保罗，但有些人认为他是后期才取用这罗马名字的）。无论如何，从他在书信中看到他与外邦人全无隔膜，可见他在大数时已接受了希腊的教育。

另一方面，保罗曾形容自己说：“我第八天受割礼；我是以色列族、便雅悯支派的人，是希伯来人所生的希伯来人”（腓三5）。他这段描述自己的话，尤其是最后一句，可能为要把自己与那些散居异地、完全过着希腊化生活的犹太人分别出来。此外，根据使徒行传二十二章3节，他实际上是在耶路撒冷长大的（可能与姊姊或妹妹同住，参徒二十三16）。有些学者从他自我介绍的一段话中推论说，保罗童年是在完全犹太化的环境下成长的。

我们需要留意，在后期的拉比文献中，迦玛列被视为一位颇欣赏希腊文化的老师。此外，保罗归主后不久，便在大数和大数周围的地区传道10年（参徒九30；加一21，二1；并参下文）。这些问题不单关乎历史，因为近代解释保罗的学者争论的最基本问题是，究竟保罗基本上是一



小亚细亚一景，是保罗出生（大数）并作了不少传道工作的地方。

个希腊人，还是希伯来人？有很强的理由，使后者的立场愈来愈占优势，但保罗作风中强烈的希利尼化成分也是不容忽视的。

**从法利赛主义至基督教**

除了腓立比书三章5节的自我介绍之外，保罗在加拉太书一章13、14节也作了一些自我批评："你们听见我从前在犹太教中所行的事，怎样极力逼迫残害神的教会。我又在犹太教中，比我本国许多同岁的人更有长进，为我祖宗的遗传更加热心。"保罗明显地曾对法利赛派的宗教传统完全委身，但他究竟指什么而言呢？这问题很难解答，并引起了两个疑难：其一是一世纪的法利赛主义有何特色？其二是保罗的宗教背景跟他归信基督教有何关系？这是学者们所热烈争论的问题。

第一个疑难可以简单地处理。保罗在加拉太书一章14节所说的话提供了一个重要的线索，就是他提及的"祖宗的遗传"，这话跟法利赛人用以批评耶稣的行径所用的"古人的遗传"（可七5）相同，那是指拉比派的"口传律法"，是一组律法式的圣经注释，在法利赛人中间是被尊为权威的。可惜，这些注释多半倾向把神诫命中的严格要求放松，引致法利赛人常以为自己已满足了神的要求（参太五20、48；路十九9-14）。这宗教背景可清楚地从腓立比书三章9节反映出来，经文中保罗说"自己因律法而得的义"，明显是指他作基督徒之前的经历。

这事实自然地引进第二个疑难：保罗的背景跟其悔改有何关系？有些学者大力指出复原派是根据马丁路德的经历来解释保罗的悔改。他们又说，这解释方法是不合理的，因为并没有证据证明保罗归信基督时，是由一种罪咎感所驱使。他们更认为不应用"悔改"一词来形容保罗，因为保罗自己说他是被"恩召"的（例：加一15）。

这抨击也有一些可取之处，譬如他们说复原派过分强调"西方的内省意识"（像史登顿）；不过若认为路德和其他改革宗在基本的层面上误解了保罗的经历，则是一个严重的错误。这争辩的一部分集中於罗马书七章7至25节的意思，尤其是以下的句子："我以前没有律法是活着的；但是诫命来到，罪又活了，我就死了"（第9节）。到底保罗这句话及其后经节所述是否可视为自传性的叙述？解经家各有不同的看法，而这些不同的看法已长期把他们划分开来了。

然而，腓立比书第三章所说的却十分清楚。保罗在第6节形容他作基督徒之前，按律法上的义说，他是"无可指摘"的。他不可能说（或先前以为）自己是无罪的，因此，腓立比书那句话反映他跟耶稣比喻中的法利赛人有相同的态度。路加福音十八章9至14节的比喻，指出了法利赛人在宗教上是自以为是，缺乏了需要求神怜悯的意识。到底保罗接受福音之前，有没有经过一个知罪的阶段（类似马丁路德的经历），我们并不知道，最重要的是，他认识了耶稣基督之后，感到基督比他先前所认识的更超越，甚至是无可比拟的。在福音的光照下，他从前以为有利的条件和成就，无论有多大，现在都被视为粪土（腓三7、8）。

至於保罗归信基督前对福音的态度，可以肯定的是，他全心反对这福音。他在书信中曾提及以前如何憎恨教会（例：加一13；腓三6），保罗没有明说他为何有这态度，但我们可找到一些线索；例如，他在哥林多前书一章23节提到基督钉十字架这回事，对犹太人来说，是一块绊脚石；在加拉太书三章13节，他引述了申命记二十一章23节（"被挂的人是在神面前受咒诅的"），证明基督死在十字架上，成为了我们的咒诅；我们可以推断，以前的保罗与其他犹太人一样，都看福音的信息为一种亵渎。这些基督徒怎可以把这个又卑下，又受了罪犯之死刑，并得了神的咒诅的人奉为弥赛亚（神所膏立的）呢？难怪这题材成为了以后保罗传讲福音时的基本题目了。

无论如何，保罗却已成为了基督徒，而幸好使徒行传清楚记下了这事件。根据第八章的记载，保罗不单同意要用石头把司提反打死，其后不久，他更"残害教会，进各人的家，拉着男女下在监里"（徒八3）；然而他还不满足，决意远赴大马色去追捕他们。所有研读圣经的人对故事的发展都很熟悉；他与同行的人临近大马色时，忽然天上发光，并有声音对他说："扫罗！扫罗！你为什么逼迫我？"说话的人指出自己是"你所逼迫的耶稣"（徒九1-5；参徒二十二4-8；更详细的在徒二十六9-18叙述）。保罗既看不见东西，便按着主的指示，在大马色等候，一个名亚拿尼亚的门徒奉差遣向保罗说话，恢复他的视力，并给他施洗（徒九6-19）。



## 早期的传道工作

**大马色**

这位新任使徒传扬福音上满有能力，使那些听闻他敌视教会的人感到惊讶。根据加拉太书一章17、18节，保罗在大马色及其邻近地区过了3年。然而，他的传道工作终於引来攻击，他甚至要逃离大马色。他回到耶路撒冷时，基督徒初时并不能信任这个曾猛烈地逼迫他们的人，但一位在教会中备受尊重的领袖巴拿巴接待他，并让他有机会在使徒面前述说悔改和传道的经过（徒九23-27）。

**耶路撒冷**

保罗立即恢复了他传道的工作。使徒行传的叙述提示我们有关保罗传道的独特之处，根据九章29节，保罗"与说希腊话的犹太人讲论辩驳；他们却想法子要杀他"。这描述的重要性在於它引人把保罗的传道经历与司提反的传道职事联想在一起；司提反被选作执事，是因为教会里说希腊话、已颇为希利尼化的犹太人，跟那些说希伯来话或亚兰话的犹太人发生冲突（徒六1，说希伯来话或亚兰话的犹太人是巴勒斯坦本地的人，可能在遵守犹太礼仪的事上较为严格）。司提反属於说希腊话的群体，因此他便在那群体中传道；他向古利奈、亚历山太，和其他外地的犹太人传讲福音时，说话甚有能力（徒六8、9）。

根据犹太人后来的指控（说他糟践圣所和旧约的规条，徒六11-14），可推断司提反传道信息中的主题是在於福音信息所带来的革新，因而犹太传统被贬为次要，也许这是犹太人猛烈地攻击司提反的原因。在此以前，犹太领袖虽厌烦使徒传道的行动，却仍容忍他们（参徒五27-40）。然而，司提反所传的道基本上威胁着犹太人所建立的传统，因此形成了一个新的局面，这转变严重到一个地步，导致司提反之死和基督徒受迫害。

保罗可以说是承接了司提反的衣钵。研经者早已看出，路加写使徒行传时，似乎要把司提反描绘成向外邦人传道的使徒之先锋；最近学者鉴於早期教会面对犹太人与外邦人严重的冲突，便愈加留意这种连系的重要性。基督教会初期全是犹太人，教会也以为理所当然是这样，纵使受到同胞的迫害，早期的基督徒也不预期福音会影响他们对犹太宗教礼仪的评价，他们依旧为男孩行割礼，往圣殿献祭，守安息日，许拿细耳人的愿，以及避免与外邦人交往等。

可能由於司提反的希腊化的文化背景，他似乎是首先对这些事情提出质疑的教会领袖之一。也许由於耶稣说过圣殿不会长存（参约二19，四21-24），司提反便理直气壮地向他的听众提出挑战（徒七44-53）。保罗也有希腊化的文化背景，有人怀疑他对司提反的敌意可能是源於一种恐惧的心理，害怕司提反说的正是事实。然而，若说保罗的悔改——甚至后来承担向希腊化的犹太人传福音的责任——与司提反之死而产生的罪咎感有关，便未免想象得太远了。

重要的是保罗事实上是承接了司提反的工作。这事又再一次挑起了犹太人愤怒的情绪，耶路撒冷的信徒一方面想保存保罗的性命，另一方面又恐怕会有另一次逼迫的浪潮，於是把保罗送返大数（徒九30）。根据加拉太书一章18至24节，保罗在耶路撒冷只逗留了两星期，耶路撒冷及邻近地区的基督徒与他都没有个人接触。接下来的事件强烈地暗示，从保罗出来传道开始，他独特的负担和所强调的信息已令他和犹太人之间产生了张力。若说耶路撒冷教会反对保罗，似乎是夸张了一点（特别留意加一24），但可以确定的是，有些信徒和一些群体已对他的工作抱怀疑的态度，犹太地的基督徒并不想与犹太教完全割离，保罗则强调犹太教与福音相违背的理论，这样子的传道人很容易被看为惹麻烦的人。

**大数和安提阿**

保罗在大数和基利家其他地方的日子，可以看为他传道时期的“隐秘的年日”，因为我们实在不知道他在这段日子里做了什么事，路加在使徒行传中并没有提供任何资料，一般读者可能推测这是一段比较短的时期；然而，在加拉太书二章1节中，保罗说从他悔改（或可能是从他被送返大数的时候）开始，直至他与耶路撒冷的使徒正式会面为止，期间已过了14年。此行前往耶路撒冷究竟是指哪一次，也是学者间争论的要点。即使我们在有可能的日期内取其最早的一个，即主后46年，保罗成为教会中显要的人物之前，最少也有9年时间留在大数。有人认为保罗在哥林多后书十一章23至27节所列出的经历（也许包括林后十二1-10的启示），可能是在这些“隐秘的年日”里发生的；纵使这说法正确，我们也只有一些一般性的原则去支持它，这么一位外邦人的大使徒，竟然用了首10年的时间在一些相对颇模糊的事工上，但早期耶路撒冷活跃的教会竟然完全不知情，这是一件不可思议的隐秘事情。

然而，最少有一位耶路撒冷教会的领袖没有忘记保罗，那就是巴拿巴。巴拿巴本身是居比路一个希腊化的犹太人，他被教会差遣往叙利亚的安提阿。安提阿是中东地区一个大都会中心，又是罗马帝国的第三大城市，耶路撒冷的基督徒听闻安提阿的福音工作十分成功，有些人也许留意到福音工作伸展至“希腊人”当中的报告，这事意味着一个刷新的局面。

在较早的时间，彼得蒙启示把福音传给哥尼流，一个“敬畏神的人”；“敬畏神的人”是指一个同情犹太教的外邦人，可能他也参加会堂的崇拜，但却不肯完全归入犹太教。与彼得同行的基督徒希奇地看见圣灵的恩赐浇在非犹太人身上（徒十44-46）。耶路撒冷听闻彼得探访外邦人的时候，彼得显然受了一些压力，需要为他这次行动解释（徒十一1、3）。他的解释使教会感到满意（参徒十一18），但明显地并非每一个人都喜悦这事。

无论如何，耶路撒冷教会听闻安提阿的外邦人（照推测他们也可能是一些“敬畏神的人”，但有人不同意这推测）被当地教会接纳，便认为他们需要一些监管；耶路撒冷的领袖明智地拣选了巴拿巴，无疑因为他像安提阿的一些“布道家”一样，是来自居比路的；事实上他们正需要一个犹太人和外邦人皆信赖的人。巴拿巴看见安提阿的情况，大受鼓励（徒十一22-24），这地的工作既庞大，又有前途，他便前往附近的大数城，说服保罗协助他一起工作，“他们足有一年的工夫和教会一同聚集，教训了许多人”（徒十一26）。

主后46年发生大饥荒，这是先知亚迦布早就预言的，安提阿的信徒委托巴拿巴和保罗亲自把捐款送往耶路撒冷（徒十一27-30）。有些学者认为这次行程与保罗在加拉太书二章1至10节所提及的是相同的事件。无论如何，巴拿巴与保罗返回安提阿时，带同了巴拿巴的表弟约翰马可（徒十二25）。

## 第一次宣教旅程

**在小亚细亚和叙利亚的传道工作**

使徒行传从第十三章开始，几乎全集中在保罗的宣教工作上。在神直接的指示之下，安提阿教会差遣保罗和巴拿巴，并以马可为助手，向外传扬福音。他们从西流基城的港口启航，前往巴拿巴的家乡居比路。他们抵达帕弗时，便发生了一件重要的事件：方伯士求保罗看见一个行法术的人眼瞎的神迹后，便对福音作出回应；路加的叙述来到这里（徒十三9），第一次告诉我们扫罗又名保罗，有些人认为保罗在这事件后才采用这名字，以示对方伯士求保罗表示敬意，可是，路加并没有这样说，而这说法看上去也不大可能（几乎可以肯定说保罗出生时已取了一个罗马名字）。

虽然到这时为止，路加一直称这对伙伴为“巴拿巴和扫罗”，但从这里开始，他的说法已改为“保罗和他的同人”（徒十三13）或“保罗和巴拿巴”（第43节等；唯一例外的是十五12），所以，看来不单是名字的改变，而是领导人的调整，可能也是一个宣教策略的改变。有人认为士求保罗的悔改象征了一个新的发展，这看法不是没有理由的。在士求保罗归信之前，教会所接纳的外邦人只限於那些“敬畏神的人”，即那些与犹太传统已经有接触点的人，这位方伯悔改的事件，极可能是外邦人第一次直接被接纳为神的子民，而毋须先与会堂有所接触。

这事对犹太人来说是难以置信的，现代的基督徒很难理解这点，也许就是这个神学问题（而不单因为思乡！）令马可离开宣教队而返回耶路撒冷（徒十三13；这也可以解释了保罗后来为何这么坚决地拒绝带着马可同行，徒十五36-40）。无论这解释是否属实，事实证明保罗在其后所叙述的事件中确实担任了一个重要的角色。他不理会犹太人的反对，积极地向外邦人传福音，这成为他宣教事工的特色。

宣教队到达彼西底的安提阿（小亚细亚的内陆），保罗便已采取这种态度，保罗和巴拿巴在安提阿的犹太会堂里讲述福音，并获得良好的反应（徒十三42-43），但他们的成功却带来犹太人的敌视，他们只好向犹太人宣告审判说：“神的道先讲给你们原是应当的；只因你们弃绝这道，断定自己不配得永生，我们就转向外邦人去”（徒十三46）。外邦人的福音工作十分成功，但却带来了更大的逼迫，因此，他们转往以哥念去，可是，以哥念的情况跟安提阿一样。他们再探访两个邻近的城市（路司得和特庇）之后，便折回探访先前到过的地方，坚固和鼓励众信徒，最后，便返回叙利亚之安提阿的“总部”，并逗留了“多日”（徒十四28）。

**使徒的会议**

使徒行传第十五章在整卷书中占着一个主要的位置，因为这章叙述了早期教会历史中可说是最重要的事件——使徒在耶路撒冷召开的大会（主后49）。有些犹太人基督徒对於外邦人可以成为信徒，而不受任何约束，感到十分不满；他们前往叙利亚的安提阿，要求外邦人先接受割礼，成为犹太人（第1节）。这事引起极大的争论，教会感到十分烦恼，便差派保罗和巴拿巴往耶路撒冷，与那里的使徒和长老讨论这事。

使徒召开了一个正式的会议，让两位宣教士报告他们的行程和活动。这报告引起一次冗长的讨论，论及外邦人是否需要先成为犹太人。若这会议跟保罗在加拉太书二章1至10节所提及的是同一个会议，则外邦人提多是当前一个活的考验；犹太派信徒认为他必须接受割礼。保罗在加拉太书的叙述，暗示那些“为受割礼之人作使徒”的大使徒——雅各、彼得、约翰——或许起初也受犹太派信徒的论点所动容；然而，彼得最后站起来，讲述他向哥尼流传道的经验，指出外邦人得救是藉着恩典，而不是藉着满足犹太人礼仪上的要求（徒十五7-11），那时，巴拿巴和保罗再进一步见证神在外邦人中所行的大能（第12节先提巴拿巴，反映了他在会议中显著的位置）。

雅各（被尊为耶路撒冷教会的领袖）看见与会者的意见愈来愈一致，便引述阿摩司书九章11、12节有关外邦人的预言，总结说教会不应为难那些信主的外邦人（徒十五13-21）。会议后，教会写了一封信，由保罗和巴拿巴，连同两个耶路撒冷的信徒——称呼巴撒巴的犹大和西拉——一起带回安提阿。信函上反对犹太派信徒要求外邦信徒必须受割礼的看法；其中只要求外邦基督徒禁戒一些冒犯犹太人的习俗。这决议令安提阿的信徒大得鼓舞和喜乐（22-30节）。

我们很难完全理解这是多么宽大的一个决定，以及它在早期教会历史的发展上有多么重要的影响。当时耶路撒冷和犹大地区的教会承受着很大的压力，他们要设法避免激怒不信主的犹太人，而接纳外邦人为教会的一分子，确实很容易被看为叛教。但是这些教会为了保持得救乃本乎恩的大原则，宁愿为他们的行动承受可怕的后果。

因此，这重大的会议对保罗的事工有重要的影响。保罗所关注的是宣扬一个释放的福音，而这重点现在得到了“教会众支柱”的支持，他们跟保罗和巴拿巴行右手相交之礼，并委任两人向外邦人传道（加二7-9）。然而，在耶路撒冷大公会议的辩论中落败的犹太派信徒并不一定服从这决定。后来，他们竟阴险地损毁保罗的工作。

**在安提阿的冲突**

虽然会议已获得了重要的协议，但并

非所有教会领袖都像保罗一样清楚理解其中的重点，从一件也许是在会议后不久发生的事件中就可看出来（不过学者对此事没有一致的看法）。根据加拉太书二章11至14节的记载，彼得曾探访安提阿，并决定与外邦基督徒一同吃饭，这行动可以说已超越了会议结果所要求的。会议的决定似乎暗示犹太基督徒要继续按习俗而行，但外邦人则不用跟随他们。然而会议并没有讨论到犹太人与外邦人在饭桌上相交的问题，一个犹太人若持守犹太人的习惯，他便不能与外邦人在饭桌上相交；反过来说，犹太信徒若拒绝与外邦人在饭桌上相交，就暗示了一种不接纳的态度；结果，彼得选择了较宽大的做法。

可惜当一些保守的犹太人从耶路撒冷来到安提阿时，彼得似乎认为他们会从另一个角度来看他这行动，因而感到羞愧，遂离席退去，与外邦人隔开了。他这决定影响了其他信徒，甚至包括巴拿巴。保罗清楚看见这事情的发展，其实是否定了会议上所同意的基本原则；彼得和其他人这行动间接告诉了外邦人，他们必须先成为犹太人——否则便永远属於次等公民。正如我们所意料的，保罗公开地谴责彼得，加拉太书二章15至21节可能是保罗谴责之内容的概述。保罗在其中肯定律法的教导和效力能叫我们向律法死，以致我们可以因信基督而向神活着；若我们在任何方面暗示神所要求的义可以凭着遵行律法而得，我们其实是说基督的死是枉然的。

**重访小亚细亚**

保罗的所谓“第二次宣教旅程”可能在耶路撒冷大公会议后几个月便开始。因反对带马可同行的问题而与巴拿巴分手之后，保罗选了一个新的伙伴——西拉。毫无疑问，西拉是极力支持大公会议的议决案的。保罗和西拉从陆路经过基利家，肯定曾探访大数，然后探望特庇和路司得，那里在较早时已建立了教会。在路司得，保罗显然对一个青年人极有好感；这青年人名提摩太，虽然他母亲是犹太人，但他却从未受割礼。保罗欲带提摩太同行，为了避免跟犹太人发生无谓的冲突（犹太人可能会看提摩太为叛教者），他便给提摩太行了割礼（徒十六1-3）。路加刻意提及此事，也许为了澄清，保罗并不反对任何犹太人保持其文化上的身分。路加也曾指出数年后，保罗自己许了一个犹太人的愿（徒十八18）。

## 在马其顿和亚该亚的传道工作

**腓立比**

后来保罗来到小亚细亚的西岸，一个名特罗亚的港口城市。他在这里看见那著名的马其顿异象，在异象中，他听见有人说：“请你过到马其顿来帮助我们”（徒十六9）。使徒行传作者叙述到这里，不再称这宣教队为“保罗和他的同人”，而称“我们”（徒十六10），因此，路加看来是在特罗亚加入了这宣教队的（有些人更猜测他是出现在保罗异象中的马其顿人），并与他们一起前往腓立比；腓立比是保罗踏足现称欧洲大陆的第一大站。

路加在保罗离开腓立比之后的叙述中不再称“我们”，很可能他留在腓立比，负责照顾新成立的基督教会。该教会中有吕底亚和其他具影响力的女性（如友阿爹和循都基，腓四2、3），她们忠心地体贴使徒的需要，成为了新约中基督徒委身的美好榜样（参林后八1-5；腓四14-19）。

路加从简地记述保罗逗留在腓立比的情况，他只记载保罗为一个使女驱出一个会占卜的灵，那使女的主人因她占卜预言的能力而大得财利，因此他们“见得利的指望没有了”，便指控保罗和西拉“骚扰我们的城，传我们罗马人所不可受不可行的规矩”（徒十六19-21）。两人被重重地鞭打，下在监里，两脚上了木狗。

约在半夜，保罗和西拉正唱诗的时候，忽然地大震动，把监门震开了，所有的锁链也松开了。狱卒醒来，以为囚犯已经逃走了，为顾全面子，便准备自杀；然而，保罗向他保证，监内并没有一人逃走，禁卒看见了神的工作，便问保罗和西拉怎样才可得救，他们回答说：“当信主耶稣，你和你一家都必得救”（徒十六31）。

**帖撒罗尼迦、庇哩亚、雅典**

次日天亮，官长决定释放保罗和西拉，保罗却指摘他们没有经过正式程序便向罗马公民施刑，官长害怕起来，便向他们道歉，要求他们离开。不久，他们来到马其顿的首都帖撒罗尼迦。保罗按着自己一向传道的模式，先有力地向犹太人传讲福音，其中有些人听了劝，便跟从了他们，然而，多半人皆十分愤怒，并发动了暴乱，他们指控保罗和西拉背叛该撒，煽动政治骚乱（徒十七6、7），迫使保罗和西拉逃往庇哩亚。帖撒罗尼迦的犹太人听闻消息，也前往庇哩亚去，耸动搅扰众人，信徒为了保罗的安全，便领保罗至海边，送他上船，打发他往雅典去。

根据帖撒罗尼迦前书三章1至2节，提摩太必定是在这事件发生后不久，在雅典与保罗会合。保罗极之关注帖撒罗尼迦人的情况，因为他只在那里传道数星期，便离开了他们（帖前二17-20；参徒十七2）。可是，保罗说，撒但拦阻他返回教会；这可能暗指他身体上一些常复发的疾病（参林后十二7、8；加四13-15。有些人根据徒二十三1-5和加六11的一些证据，认为保罗患了眼疾。另有人认为保罗第一次宣教旅程到达小亚细亚时，染上疟疾。后者是较合理的意见，但也只是推测而已）。无论如何，保罗决定差提摩太返帖撒罗尼迦。他在帖撒罗尼迦前书二章17节至三章10节一番话显示当时他极其孤单和受到极大的压力（留意林前二3，保罗告诉哥林多教会，他初次探访他们时，刚好在雅典的经历之后，那时他“又软弱，又惧怕，又甚战兢”）。

路加在使徒行传十七章16至34节叙述说，保罗看见雅典城满城都是偶像，便心里着急，向犹太人和敬畏神的人传道，并开始与城里的哲士辩论。保罗的言论引起了他们的兴趣，他们便把保罗带到亚略巴古一个正式的聚会中。保罗在会中向他们拜偶像的行为挑战，并宣告那独一的神是命人悔改的神，因为祂将要透过耶稣审判每一个人，而祂已叫耶稣从死里复活（22-31节）。然而，保罗所讲有关复活的道理是过於他们所能接受的，於是他们有些很礼貌，有些则存着讥诮的态度，请保罗离席。

**哥林多**

这时保罗已很焦急地等候提摩太和他从帖撒罗尼迦带来的消息。也许因迟迟未见提摩太到来，他便离开了雅典，往亚该亚省一个繁忙的商业中心哥林多去了，稍后提摩太和西拉往哥林多与保罗会合。

提摩太的回报令保罗感到鼓舞；帖撒罗尼迦信徒虽面对许多磨炼，却仍保持坚强的信心。另一方面，似乎有一些反对保罗的人指摘他是一个吹嘘的人，是一个骗人的哲学家，说他留在帖撒罗尼迦生了乱，取了利益，便消失得无影无踪。此外，有些信徒误解了保罗有关主再来的教导，为亲友在这重大事件发生前离世而感到十分悲伤，他们不知道这些离世者是否会因此而失落；教会中另一些人肯定主再来的日子已近，认为他们毋须继续工作，於是成为别人的一个生活担子。

保罗立即写信给这些信徒。帖撒罗尼迦前书很有可能是保罗书信中最早写成的一封（然而，许多知名的学者认为加拉太书比它更早）。这信的语气大致上是正面的，不过，保罗也为一些说他不诚实的指控而自辩（参帖前二1-12）。他又鼓励信徒积极面对磨难的时刻（帖前二13-16，三2-10），提醒他们要过圣洁的生活（帖前四1-12），并澄清一些与主再来有关的教义（帖前四13至五11）。

不久，保罗认为有需要写第二封信给帖撒罗尼迦人，那时他仍在哥林多。也许有些信徒对保罗的教导仍有误解；也许教会中传阅了一封假信（帖后二2）。姑勿论如何，帖撒罗尼迦后书包含了一些有关末时的指示，并对那些懒惰的人提出更严重的警告（帖后三6-15）。

虽然路加没有提及书写这些书信的事，他却对保罗在哥林多这18个月内所作的事工提供了一些重要的资料（徒十八11、18）。得着一对有影响力的基督徒夫妇——亚居拉和百基拉——的支持，保罗在会堂里教训人，直至（如往常一样）犹太人反对的力量迫使他把事工转移到外邦人身上。路加颇清楚地记载，哥林多的信徒群体——有犹太人也有外邦人——增长得十分迅速（参徒十八8-11）。路加也提到犹太人曾一度将保罗拉到公堂接受审讯。

这次审讯没有什么结局，但路加的记载却十分重要，他指出当时的方伯是迦流（徒十八12-17），这名字在其他方面也得

到证实。根据一份铭文，迦流在主后51年（可能是52年）开始任亚该亚省的方伯，因此，保罗第二次宣教旅程的日期，可以肯定是包括主后50至52年这段时期（不早於49年开始，不晚於53年结束），即是说，那是保罗在40多岁的时候。

## 第三次宣教旅程

### 在以弗所的传道工作

保罗回程往安提阿时，曾停留在一个大海港以弗所，这城位於小亚细亚的西南沿岸。毫无疑问，保罗对这城有十分深刻的印象，认为这大都会的中心有传播福音的潜质，因而决定再来（徒十八18-21）。我们不知道保罗相隔多少日子才开始第三次宣教旅程（路加只说他在安提阿“住了些日子”，徒十八23）。这次保罗似乎是按着第二次宣教旅程的路线而行，不过他没有朝西北方往特罗亚，而是按先前的决定，往以弗所去（徒十八23，十九1）。

保罗停留在以弗所的日子很长，很有果效，但也引起很大骚动。一如往常，保罗先在会堂里讲道；也一如往常，反对的声音把他赶出了会堂（徒十九8、9）。他在当地传道两年多，福音遍传了亚西亚这个大省（徒十九10）。路加叙述了两件重要的事件：第一件是赶鬼，这次赶鬼引领了许多人归主（徒十九13-17），第二件是由银匠所煽动的暴乱（徒十九23-40），由於保罗的传道工作十分成功，这位制造亚底米女神银龛的工匠之收入便大大减少，保罗并没有直接受这暴乱的影响，路加可能刻意强调这事件，以证明官员在保罗的行动中没有发现任何违法的事。

### 哥林多的问题

保罗在以弗所期间有些重要的事件发生，但路加却完全没有提及；保罗也许在起程之前便已寄信给哥林多信徒，信内警告他们不要与不顺服的信徒相交（林前五9），他也提到他正在为耶路撒冷的穷苦人募捐（林前十六1）。可是，当保罗在以弗所的时候，接到报告说哥林多教会出现了严重的问题，尤其是结党纷争的问题（林前一11、12），还有淫乱、扰乱崇拜、复活观念之混乱，以及其他几项罪恶，使教会的属灵生命受到威胁。此外，教会也写了一封信给保罗，要求保罗在婚姻与离婚、吃祭偶像的食物、属灵恩赐，以及保罗募捐的方法等事情上给予指示（林前七1，八1，十二1，十六1）。

保罗面对着十分艰难的任务。他第一封写给哥林多教会的长信，是意图解决这些问题，似乎教会对此信并没有正面的回应，一些信徒在敌挡保罗的假使徒的怂恿下，遂与保罗的权威对抗；保罗认为他必须往哥林多探访一次（使徒行传并没有记载，但林后二1暗示了此行；参林后十三1）。然而保罗并没有成行，因此他派遣了提多代表他前往；提多可能带同了一份最后通告前往（林后二4和七8提及的“忧愁的信”，不过，有学者认为这两书经文是指哥林多前书）。无论如何，保罗吩咐提多尽量解决他们的问题，并在特罗亚与他会面（参林后二12、13）。

### 加拉太的问题

保罗在以弗所这段艰难的时刻，还面对着另一个严重打击他事工的挑战。从加拉太省众教会（以哥念、路司得和特庇）而来的报告显示犹太派信徒曾探访当地的基督徒，并说服他们相信保罗这个从耶路撒冷使徒（雅各、彼得、约翰）受教和受权的人，原来却是一个叛徒，叫他们不要信任他。加拉太信徒颇信服这些犹太派信徒的话，并听从他们的主张，认为外邦人必须受割礼和遵守犹太律例。

保罗深受这些报告的困扰，恐怕加拉太教会背弃信仰——接受犹太派信徒的观点，表示放弃从福音而来的自由和出於恩典的救赎（加一6-9，二15-21，三1-5，四8-11，五2-4）。因此保罗给加拉太教会的书信充满了争论的语气，并有许多驳斥假教师的严厉话语（特别是加五7-12）。在信中，他断然否认他的福音是从其他使徒而来的，因为这是神亲自向他启示的（加一11-17）。他又小心地辩证，亚伯拉罕的真后裔并不是他肉身的后裔，而是那些有亚伯拉罕的信心、相信神的应许的人，不在乎他是犹太人或外邦人（加三7-29）。可惜我们并不知道这些教会对这信的回应，不过保罗充满信心的话（例：加五10）显示他们会认识他信息中的真理。

许多保守派学者认为加拉太书不可能写於第三次宣教旅程中，他们认为这信是早许多年已写成——在耶路撒冷大公会议之前。他们通常指出成书年代为主后49年。若这较早的年代是正确的，我们便有理由相信加拉太信徒确实已改过自新，因为保罗在其后的旅程中仍前往探望他们。

### 前往哥林多

保罗终於离开了以弗所，往特罗亚去，但他却十分失望，因为不见提多在那里（林后二12、13）。保罗担心提多也许在哥林多又遇到更多的问题，於是起程往马其顿去；也许是前往腓立比城（参徒二十1）。他在那里果然遇见提多，提多满有喜乐地回报说，哥林多人终於悔悟过来（林后七5-7、13-16）。但并非所有事情都已回复正常，这是可以肯定的；例如对支持保罗募捐一事，他们似乎仍然犹豫未决，更严重的是，教会中有几个人仍抗拒保罗的权威；保罗仍必须处理这事。

保罗为前往探访哥林多作了一些准备，就是在马其顿写了哥林多后书。在信中，他表示为教会的反应而十分喜乐，并解释了他的事工的性质（林后三至五），鼓励教会为耶路撒冷的穷人慷慨捐输（八，九章），并猛烈地驳斥那些反对他的“超级使徒”（十至十三章）。所有资料显示哥林多后书所得的回应是正面的，例如：后来保罗提到亚该亚（哥林多所属的省份）的信徒“乐意凑出捐项给耶路撒冷圣徒中的穷人”（罗十五26），另一个间接的证据是，他逗留在哥林多的3个月期间（参徒二十2、3），写成了伟大的罗马书。这卷书的特色——保罗书信中最长和条理最分明的——强烈地暗示保罗享受了一段比较平静的日子，使他能在这期间有条理地表达他最关注的神学重点。

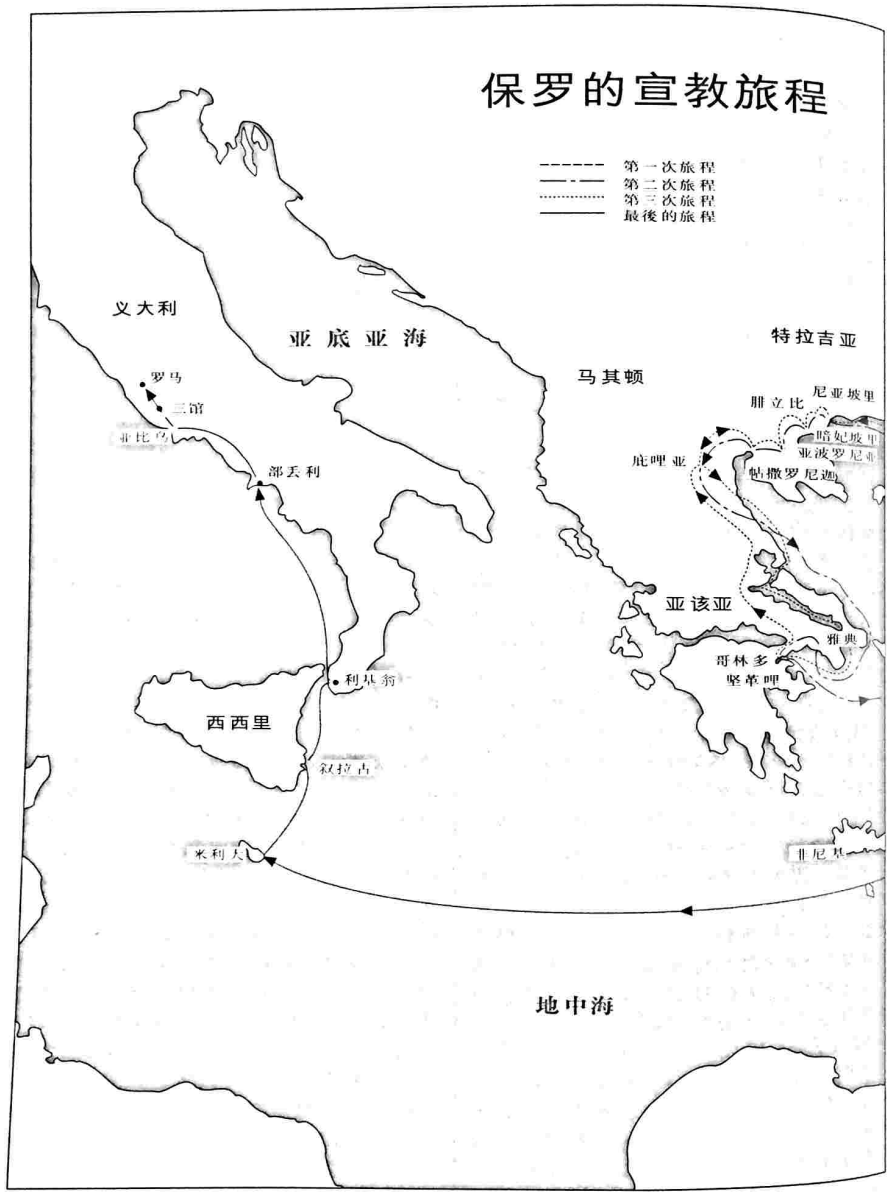
### 罗马书

由於罗马书具有清楚的神学理论，大部分解经者因此忽视了这信写成的历史背景。然而，我们必须记得，保罗在罗马书中小心翼翼地分析的理论，正是他在第三次宣教旅程中，需要痛苦地亲自面对的问题。此外，信中亦显示保罗预期不久便要面对一场论战，因为他快要前往耶路撒冷。保罗在十五章30至32节催促罗马的信徒为他这次前往耶路撒冷的行程“竭力”祷告，保罗不单顾虑到来信的犹太人，也担心一些犹太信徒，恐怕他们因为质疑，甚至反对保罗在外邦人中传道的工作，因而不愿意接受他送来的捐款。

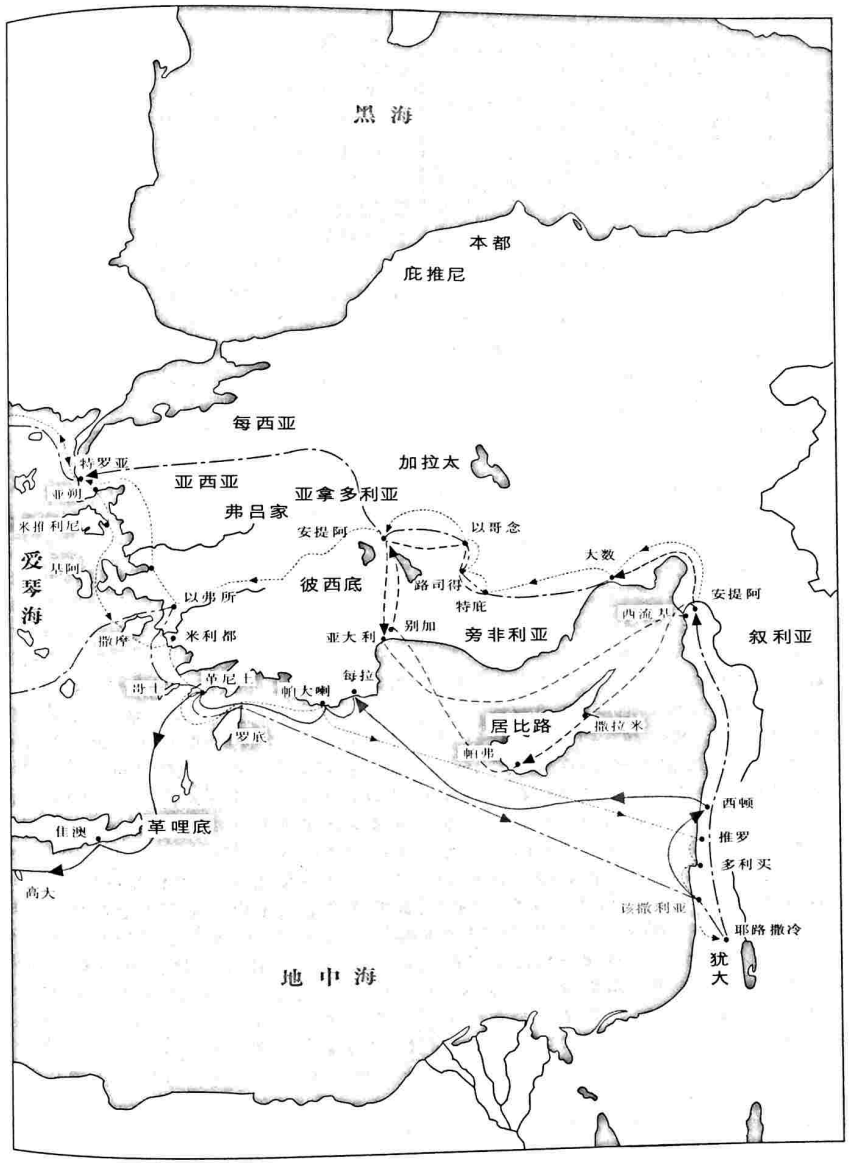
保罗知道他与耶路撒冷教会会面时，他所要面对的问题正是他在第三次宣教旅程中犹太派信徒所质疑的问题。他在哥林多所享受的一段平静日子给他机会去整理他的思想，清楚和有条理地回答那些反对的人。因此，在神的默示之下，他写了一封信，这信可以说是一个有系统的答辩，回应犹太人对所谓“他的”福音的批评，所谓“他的”福音其实就是他向外邦人传福音的独特方法。

在信中，保罗强调犹太人和外邦人都有罪（罗一18至三20），然后，他简述了他所传的道的精髓——那些相信耶稣基督的人无须靠律法，可以白白称义（罗三21-24）。但犹太人会反驳说：这岂不是把神看为不义吗？一个公义的神怎能就此释放罪人？保罗的答案是：神并没有宽容罪，祂藉着献上基督为挽回祭来谴责罪（罗三25、26）。犹太人又可以反驳说神把救恩向亚伯拉罕启示，行割礼以表示顺服是圣约的一部分，但保罗回答说亚伯拉罕相信神，这就算为他的义，而那时亚伯拉罕仍未行割礼（罗四9-12）。犹太人又指摘保罗鼓励人犯罪（“若救恩不要求人遵守律法，外邦人便可以说他们仍可继续犯罪”），保罗则以3章经文讨论成圣的问题：那已经白白得称为义的人也已经成圣，他们已脱离罪的辖制，可以按着圣灵而行（罗六1-4、15-18，七4-6，八1-8）。

信中最重要的地方在九至十一章，保罗在其中处理以色列不信的问题。虽然许多人认为这部分是加插进去的附注，或说与前文无关，其实这段圣经看上去倒像是罗马书的中心，因为犹太人在这里的宣称是对福音最强烈的抗拒，是别的地方所不及的。他们宣称：若保罗所传的道是真实的，神的子民肯定会知道那是真实的，现在他们整个民族皆抗拒福音，这事实只可以有以下两个解释：要不是这福音并不真实，就是神的应许落空，祂的子民已被拒绝。然而，保罗提出了第三个解释：神的话并没有落空——事实上，亚伯拉罕的后


保罗的宣教旅程
第一次旅程
第二次旅程
第三次旅程
最後的旅程
义大利
亚底亚海
特拉吉亚
马其顿
罗马
三馆
非比马
部丢利
腓立比
尼亚坡里
暗妃坡里
亚波罗尼亚
帖撒罗尼迦
庇哩亚
亚该亚
雅典
哥林多
坚革哩
利基翁
西西里
叙拉古
米利大
非尼基
地中海




黑海
本都
庇推尼
每西亚
特罗亚
亚西亚
亚拿多利亚
加拉太
弗吕家
亚剌
米推利尼
安提阿
以哥念
爱琴海
基阿
大数
彼西底
路司得
特庇
以弗所
别加
安提阿
西流基
叙利亚
撒摩
米利都
亚大利
旁非利亚
每拉
革尼士
帕大喇
居比路
撒拉米
罗底
帕弗
西顿
革哩底
推罗
多利买
该撒利亚
耶路撒冷
犹大
地中海

裔并非都可以自动成为神的子民（罗九6）。他在信中前文已经确定一个真正的犹太人，并不是肉身受割礼，而是心里受割礼（二28、29）；亚伯拉罕真正的后裔并不在乎是否受了割礼，而在乎有否像亚伯拉罕那样的信心（罗四11、12；留意加拉太书中的讨论）。在第九章里保罗重拾这重点，用以解释神拣选的目的（九11）、旧约余民的观念（九27）、以色列人的罪（十16），以及神未来的计划（十一25-36）。

若说保罗写这信是为了预习他将要在耶路撒冷的“辩护”，那么他为何要把信寄往罗马呢？其实保罗一直都想探访罗马帝国的首都罗马城（参徒十九21），他打算送了捐款给犹太的圣徒后，便开始实现这愿望（罗十五23-25、28、32），然而，罗马的教会似乎也知道一些人对保罗的批评，事实上，这教会本身也有一些犹太人与外邦人的张力（参罗十一13-21，以及第十四章有关吃肉的辩论）。因此，保罗向罗马信徒介绍自己的最好方法，便是从这些议论纷纷的问题着手，给罗马信徒清楚地解释“他的”福音。

**往耶路撒冷的旅程**

回到使徒行传二十章3节的叙述，保罗离开哥林多，重访马其顿各地；他们一行人在特罗亚逗留了一星期（徒二十6-11），然后乘船往小岛米利都，在那里邻近以弗所教会的长老到来听保罗对他们的临别赠言（二十13-38）。保罗向众长老提及圣灵曾警告他，在耶路撒冷将会面对患难（第23节），他们到达巴勒斯坦后，推罗一些弟兄果然请保罗不要往耶路撒冷去；在该撒利亚，先知亚迦布预言保罗将要受捆锁，劝他别上耶路撒冷（二十一4、10-12）。然而，保罗定意要完成他的使命，并已准备为基督的名受苦（二十一13）。

保罗到了耶路撒冷，便与雅各和众长老见面。他们告诉保罗成千上万的犹太信徒对他传道的方法产生疑问，并怀疑他是否要领导犹太人离弃犹太教，他们建议保罗与4位许了愿的弟兄一起行洁净的礼，替他们拿出规费，以证明他是遵行律法的人（二十一17-24）。保罗很愿意这样做，可是，有些从以弗所一带来的犹太人认出保罗，便鼓动圣殿中的群众作乱（二十一27-30）。罗马兵到场后，保罗有机会向群众说话，他当众确认他的基督教信仰，但当他提到神差遣他往外邦人那里去（二十二21），群众又哄闹起来。

## 监禁及死亡

**该撒利亚**

翌日，保罗被带到犹太公议会面前；在这场合里，他提出他的信仰中死人复活的一项，结果公议会的人彼此产生激烈的争论（撒都该人反对这教义，法利赛人则接受这教义）。这争论引起了暴乱，兵丁便把保罗带进营楼去（徒二十三6-10）。翌晚千夫长接到密报，知道犹太人设计杀害保罗，便把保罗护送到该撒利亚，罗马巡抚腓力斯那里（二十三12-35）。

在整整一星期里，腓力斯接见控告保罗的犹太人，聆听他们的指控和保罗的答辩，他并没有下任何判决，希望可从他们中间收取一些贿款，结果保罗被囚在该撒利亚两年之久，直至波求非斯都接替腓力斯任巡抚（二十四1-27）；这人事的调迁最可能发生於主后59年。因此，保罗被囚在该撒利亚的年日一般认为是主后57至59年；这表示保罗第三次宣教旅程是在主后53至57年这一段期间。

非斯都上任后不久，犹太人便催促他送保罗到耶路撒冷接受审讯。然而，保罗提出了异议，他行使罗马公民的权利，要求由罗马王来审讯（二十五1-12）。非斯都征询亚基帕王的意见，亚基帕则要求聆听保罗的自辩，路加在使徒行传二十六章记录了保罗冗长的辩辞；亚基帕的审判是：“这人若没有上告於该撒，就可以释放了”（第32节）。

**往罗马去**

路加颇为详细地记述保罗往罗马的旅程，包括沉船和停留在米利大岛的事（二十七1至二十八10）。到达罗马之后，保罗要求与犹太领袖见面，他向他们概述了他的处境，犹太领袖初时也接受保罗，保罗便向他们讲述福音，虽然有些人相信了，但明显地多半人都拒绝了，因为保罗提醒他们，以赛亚昔日的使命也是叫众民



眼睛看不见，然后下结论说：“所以你们当知道，神这救恩，如今传给外邦人，他们也必听受！”（二十八17-28）使徒行传到这里就很突然结束了，路加谈到保罗在家里被软禁两年；他继续放胆传道，并没有人禁止。

传统认为这两年在罗马的生活就是所谓监狱书信——以弗所书、腓立比书、歌罗西书，及腓利门书——的写作背景。一些近代的学者则对这见解存疑，认为该撒利亚或以弗所才是这些书信（部分或全部）的写作地点，这问题是否能达到一个确实的答案，似乎颇成疑问，我们也没有肯定的理由去摒弃传统的看法。

这些监狱书信，除了腓利门书之外，都有一个特色，就是强调属天的福气带来现世的喜乐（“已实现的末世观”；参弗一3、13、14，二4-7；腓一6，三20；西三1-4）。腓利门书则是处理一个逃走了的奴隶阿尼西母的独特问题。以弗所书和歌罗西书谈及教会合一，好像基督的身体，两者处理的手法也很近似（弗一22、23，四15、16；西一18、24，二19）。腓立比书以“基督的赞歌”（腓二6-11）而著名，这卷书是保罗谈及喜乐、受苦和成圣等课题一份重要的资料（腓一9-11、21、27-30，二12、13，三12-14，四4-9）。

**离世之前**

使徒行传以外的资料并没有清楚显示保罗是否曾被释放。若腓立比书写於这段时间，我们可以推测保罗考虑到他可能会被处死（参腓一19-24，二17）。另一方面，他又似乎颇有信心自己将会被释放，可以再次与腓立比信徒见面（腓一25、26；参门22）。

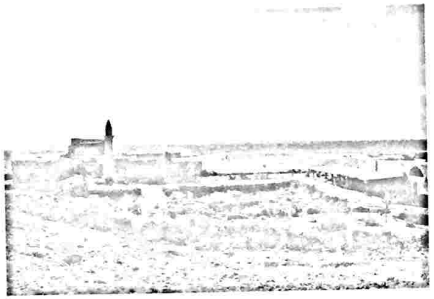
保守派学者认为，保罗被软禁两年后，因为指控他的理由不成立，确实是获释，又说他可能已如他所愿，往士班雅去（罗十五24、28）；其后又返回东方，探访革哩底（多一5）、以弗所和马其顿（提前一3）、米利都和哥林多（提后四20）、特罗亚（提后四13），以及尼哥波立（在希腊大陆的西岸，多三12）；又说他在这段自由的日子写成了提摩太前书和提多书。在主后64年，他再次被囚禁（主后64，罗马城发生大火，酿成了尼禄王逼迫基督徒的惨剧）；他在第二次囚禁於罗马期间写成了提摩太后书；最后在65至67年间，被尼禄王斩首，保罗为信仰殉道时，很可能还未到60岁。

这些事件的重整只是推想而已，但似乎比其他说法更能清晰地解释现存的资料。然而，纵使保罗确实在使徒行传二十八章记述的监禁后得到释放，我们也必须留意，他这次获释以后的活动，我们几乎无从知晓。换句话说，有关保罗传道事工的重点，我们必须从使徒行传和保罗的主要书信中推论出来。神凭着祂的智慧，已指定保罗作为“我所拣选的器皿，要在外邦人和君王，并以色列人面前宣扬我的名。我也要指示他，为我的名必须受许多的苦难”（徒九15、16）。我们已有清楚的证据，保罗顺从了从天上来的异象（徒二十六19），他的事工使福音传至地极。

*Moies Silva*

参“犹太教”2160；“法利赛人”378；“希腊化的犹太教”1673；“巴拿巴”78；“司提反”1500；“使徒行传”1435；“犹太派信徒”2166；“耶路撒冷大公会议”1957；“亚略巴古”1869；“西拉”1668；“提摩太”1555；“提多”1547；“罗马书”950；“哥林多前书”470；“哥林多后书”466；“加拉太书”700；“以弗所书”2021；“腓立比书”403；“歌罗西书”477；“帖撒罗尼迦前书”1575；“帖撒罗尼迦后书”1573；“提摩太前书”1559；“提摩太后书”1555；“提多书”1549；“腓利门书”406；“教牧书信”756；“使徒”1424。

参考书目：G. Bornkamm, *Paul*; F.F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free*; W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*; J.W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?*; M. Grant, *Saint Paul*; R.N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*; J.G. Machen, *The Origin of Paul's Religion*; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*; H.N. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*; D.E.H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*.



该撒利亚——保罗被囚两年之地

罗马的美麦田监狱，根据传统说法，保罗和彼得都曾被囚禁於此。

## 宝石
Precious Stones
bǎo shí

参“矿物、金属和宝石”833。

## 保障／坚城
Fort, Fortification
bǎo zhàng / jiān chéng

古代世界大部分的城市中，都会有城墙、卫所、壕沟或护城河作防卫设施。这些防御工作是按着城市四周的自然地势而建造。早期城市的防卫措施包括沿着墙身或在墙外加建简单的土坝，务求使敌人难以攻入。在选择建城的地点时，有利的地势是十分重要的，例如偏远的斜坡上，就能够提供天然的屏障。不过，一些水源充足、航道通畅或位处商旅大道交汇点的地方，由於极具战略性，所以即使缺乏天险的保障，仍会被选作建城的地点。在这种情况下，建造防御工事的困难和费用，明显地也会大大提高。

通常所有可供使用的材料，都会用在防御的工程上，这包括瓦砾、碎石和泥土。人们会在这些材料外面，铺上一层坚硬的黏土，或以石灰制成的石膏掩人耳目，不容敌人知道下面所填的是什么物料。在城墙下的坚石挖一条沟渠或护城河，也属常见。这样便能阻止敌人进攻，并且令敌人难以挖掘隧道，从城墙下通入城内。

在转角处、城门和取水通道这些军事弱点，会建筑一些高塔，以加强力量和保护。塔内有楼梯上下，并有房间可供驻防的兵丁居住，至於负责监视敌人的守望者也居住其中，他们在危险时，发出警告。城门设有巨大的门柱和铜或铁制成的门闸。门是挂在枢轴上的吊桥，可以放下作通道或收在门楣上，也需要大量的人手守护。城门通常有好几重入口，在门与门之间有侍卫防守。

出土的古代山寨反映由原始时代到新约时代防御事工的发展。最早的山寨多是用粗糙的砖、石建成。匠人的技术水准参差，不同形状、体积的大小石块经过粗略加工后，便堆放在一起，成为城墙。石块的表层和连接的地方，便用小石或石灰石的碎片来填补。到了后期，人们开始改用小心预备的灰泥，涂在墙上以增加防卫力量。直至希伯来时期的后段，人们才懂得采用雕有装饰的石头，并使用熟练笔法所绘画的草图。

耶路撒冷城东面的城墙



圣经以山寨或高塔，比作神的力量和保守，以致信徒可以全心信靠。先知晓得国家的防卫力量，并非倚靠那些砖瓦所作的工程，而是倚靠神，所以他们劝人要信靠神，作他们坚固的避难所（撒下二十二2、3、33；箴十29；赛二十五4；耶十六19；何八14；珥三16；鸿一7）。

神也能使祂所选召的仆人，成为“坚城”（耶一18，十五20）。在弥赛亚作王的年代中，城中不再需要门和闸（结三十八11），因为神的拯救将要成为他们的保障（赛二十六1，六十18）。

*Ralph E. Powell*

参“了望楼”906；“城市”219；“武器和战争”1616。

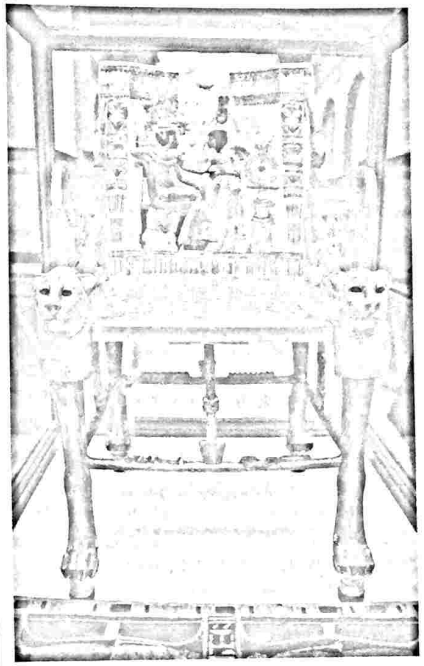
## 宝座
Throne
bǎo zuò

升高了的礼椅，其高度象征坐在其上的人的重要性和权柄。随着“宝座”一词的广泛使用，宝座后来成为了象征王权的用词，并与国度同义。法老把约瑟提升为总督后，又强调说：“惟独在宝座上我比你大”（创四十一40）。大卫被立为以色列的王，相等於建立大卫的位（撒下三10）。登上宝座即继承王位（王上一46）。

旧约中只曾详细地描述一个王座，就是所罗门的宝座（王上十18-20；代下九17-19）。经文中的描述，加上古代铭文的刻划，让我们大概知道以色列宝座的模样。这升高了的宝座前有6层台阶，是用象牙造成，再包以精金。宝座有靠背和扶手；扶手旁有两个狮子像，6层台阶的两旁也有相同的塑像。虽然旧约中没有提及，但脚凳显然是宝座上不可或缺的部分（赛六十六1）。

希伯来文中*kisseh*一词，用以表示任何杰出人物的尊贵座位：如祭司（撒上四13、18）、君王（诗九十四20）、军官（耶一15）、贵宾（王下四10）；不过主要用以指王在其上执行政务的座位。旧约也提及外邦诸王的宝座（出十一5；耶四十三10；拿三6），但主要是强调以色列的宝座，尤其是大卫的座位。

先知隐喻性地形容以色列的神是坐在宝座上（赛六十六1）。米该雅（王上二十二19）、以赛亚（赛六1-3）、以西结（结一4-28，十1），和但以理（但七9、10）都说他们曾在异象中看见神坐在宝座上。后来，以西结所看见的异象对犹太人的“宝座神秘主义”尤其重要。启示录第四章描述神的宝座有24位长老的宝座环绕，又有像绿宝石的虹和7盏火灯围着，宝座前面有一个水晶海，旁边还有4个活物。圣经一般说神的宝座是在天上（诗十一4；太五34），但耶路撒冷（耶三17）、圣殿（结四十三7），或以色列国（耶十四21）也可以称为神的宝座。在以色列人的思想中，神的宝座跟约柜可能一直也相连（撒下六2；耶三16、17；结四十三7；参民十35、36）。神的宝座与大卫的宝座都是审判的座位（诗九4；赛九7，十六5；参太二十五31；路二十二30）。弥赛亚之宝座这观念在旧约中很少出现



图坦卡门的宝座，椅背描绘着王与皇后在太阳神（亚顿）之下。

（赛九7；耶十七25），但在新约则很常见（路一32；徒二30）。

## 豹
Leopard
bào

参“动物（豹）”329。

## 报血仇的人
Avenger of Blood, Revenger
bào xuè chóu de rén

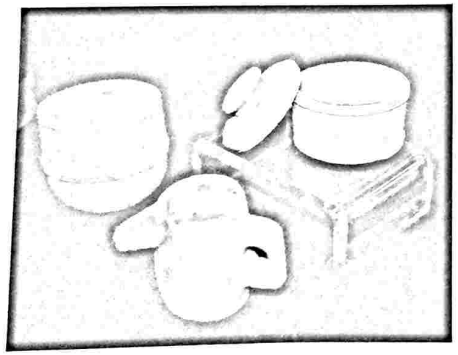
因近亲遭杀害，负起追踪并最后将那杀人者治死的，称为“报血仇的人”（参民三十五）。但只能对故意杀人者下手，却要放过误杀人者。杀人者可以逃到全地6座逃城中任何一座去避难（民三十五11），以等待正式的审判。有关基甸（士八18-21）、约押（撒下三27、30）、基遍人（撒下二十一）等记述中，都提到报血仇的人。在王国时期，君王显然有处置报仇者的权力（撒下十四8-11）。

这一习俗源自神的律法，凡故意杀人的都要偿命（创九6）。不幸的是，律法的意图是要人尊重生命的神圣，但常常被歪曲，以致产生世仇或灭族之事。

参“民法和公正”1044。

## 杯
Cup
bēi

希伯来原文可指作为器皿的杯，也可指杯中之物；有直义，也有喻义。



在焦屋中发掘的杯

1.饮酒器，制成材料颇不一（皮革、金属、陶），大小、形状、花纹等也很多样。

2.喻指应得之分或参与其中，例如：安慰（耶十六7）、魔鬼（林前十21）、占卜（创四十四2、5）、醺醉（箴二十三31）、淫秽（启十七4，十八6）、产业（诗十六6）、惩罚（诗十一6，七十五8；赛五十一17、22；耶二十五15，四十九12；亚十二2；启十四10，十六19，十八6）、神（林前十21）、福（诗二十三5）、救恩（诗一一六13）、苦楚（太二十22，二十六39；可十39，十四36；路二十二42；约十八11）、谢恩（林前十16）。

参“主的杯／福杯”2350。

## 背道
Backsliding
bēi dào

指宗教上信仰不坚、虔敬不足、道德不修的现象。神因祂的子民背道而甚忧愤，指斥他们说：“背道的以色列行淫”（耶三8）；神藉何西阿的口戚然叹道：“以色列倔强（或作后退），犹如倔强的母牛”（何四16）；耶利米也曾深深忏悔说：“我们本是多次背道，得罪了你”（耶十四7）。

“背道”一词的希伯来原文，主要是“转离”或“转去”的意思。以色列人转离神，跟随外邦异教的罪行和拜偶像，非止1次；按旧约的话来说，就是背道的以色列人追随可憎之物，离弃耶和华和祂的诫命（拉九10；赛一4；结十一21）。他们违背与神订立的约，敬拜偶像，贪爱行淫（诗七十八10；耶二11；何四10）。他们不念神的大恩，不守神的训诲，拒绝神的教训（诗七十八11，一〇七11；赛三十9）。他们顽梗悖逆，沉迷於荒唐罪恶，却沾沾自喜（耶三21）。那些宗教领袖则更有负於灵魂牧者的大任，将百姓引向邪路；众祭司都是不忠不爱的牧人（耶五十6）。

新约提及背道之事，通常是指个人，而非整体。耶稣告诫门徒慎防背道之罪说：“手扶着犁向后看的，不配进神的国”（路九62）；祂以枝子和葡萄树的关系作



譬喻，谆嘱门徒要常在祂及祂的话之内（约十五4-8）。与基督的关系若断若续，不能持久，将使人丧失属灵能力，享受不到与主的契通。那浪子的比喻戏剧化地显示了叛逆之子的恣意放荡和慈父的宽宏怜恤（路十五11-32）。耶稣在橄榄山上教训众门徒说，在世界的末了，由於恶事的增多，“许多人的爱心才渐渐冷淡了”（太二十四12）。所以坚信不渝、守道不偏，是防止背道的唯一良方。

保罗也警告信徒慎防背离基督的真道。以色列民於旷野拜偶像，遭受神的惩罚之事，成为信徒严厉的鉴戒（林前十1-11）。保罗劝诫加拉太的信徒切莫摒弃在基督里的自由，而甘为律法的奴隶；他惊奇新信徒之易受欺骗（加三1），而随便抛弃基督的福音（一6）。不少初信的信徒虽有好的开始，却不能遵行神的真道（五7）。

保罗写给提摩太的信中，因知信徒中已有转去随从撒但者而深感忧愤（提前五15）。贪慕财利、好巧言机辩是导致他们堕落的原因（提前六10、20、21）。一位名底马的信徒就因贪恋世界胜於笃爱基督，终於离教背道而去（提后四10）。

最后，启示录记述复活升天的基督指摘教会灵性冷淡，离弃爱心（启二4，三16）。

马丁路德谈到基督徒背道的可耻行径时，说：“信徒背道的罪孽尤甚於异教徒，因为基督徒一旦堕落，就比异教徒对神更加不敬。”

从圣经的教导可知，重生的信徒在基督徒的生活中，也仍有或进或退这两种可能。保罗指出他旧有的肉体本性与新获的属灵本性，在他里面常有争斗（罗七14-25）。惟有对付肉体，培养灵命，灵性才能增长。使徒保罗鼓励信徒要在信心与认识上不断前进，直到在基督里完全成长（弗四13-16）。惟有这样，他们的属灵生活才可以稳定。信徒涤除罪孽，在恩典中成长，就可抗拒背道的天然倾向（提后二21）。犹大相信神能够坚定信徒，并使他们成圣，从而使背道的威胁愈来愈小（犹24）。

讨论背道的事会引起一个问题，背道的基督徒会不会失去救恩？有一派的基督徒，即历史上称为亚米纽斯派者所持的神学观点是：信徒也可能“从恩典滑落”而终致灭亡。根据此说，“背道”相等於“全然叛道”。另有加尔文派教徒认为真正重生的信徒，是永不会灭亡的。对加尔文派来说，“背道”仅指失去与神契通之乐，并在事神的工作上失去能力；该派的“圣徒坚忍”教义是：神的选民终必得救（也就是说，必会坚守信仰）。

圣经也提出实际可行的教导，使信徒避免再落到罪恶的境地中去。基督徒当防止“不信的恶心”（来三12）滋生於内；他们应该竭力地追求对神有更深切的认识（腓三10-16），并且更全面地遵从神的旨意（申八11）。惟有信靠神，才能得蒙神的能力扶持（诗十七5）。信徒的心当专注在神身上，而不是只渴求神的赐予（申八12-14）。简言之，信徒当力求“在光明中行，如同神在光明中”（约壹一7）。

那么，神对背道的信徒有什么话说呢？首先，他们应当正视自己心灵背道的恶果（申三十二29）。神说：“心中背道的，必满得自己的结果。”（箴十四14）其次，他们应当承认已知的罪，并向神忏悔（利二十六40；何六1、2；约壹二2）。神对忏悔者的应许是：“你们要转向我，我就转向你们。”（玛三7）向智慧的属灵导师求教，往往会大有助益（耶三15）。诚心悔改的人心中肯定不会再转去行以往的虚妄（诗八十五8）。

需知圣经的神是最宽仁的神，因此，“我们务要认识耶和华，竭力追求认识他。他出现确如晨光；他必临到我们像甘雨，像滋润田地的春雨”（何六3）。

参“确据”1195；“坚忍”739。

## 北斗
Arcturus, Bear
běi dǒu

即大熊星座的北斗七星，见於约伯记九章9节及三十八章32节，经文同时也提及参星座和昴星。

参“天文学”1569。

## 北方
North, North Country
běi fāng

罗盘上的一个方位基点，与南方相对。北方常使人想到“黑暗”，可能由於北面之地不大为人所知。在圣经书卷中，尤其是约书亚记和以西结书，“北”常用作指示方向，或指支派的疆界，或指圣殿。

在耶利米书、以西结书、但以理书和撒迦利亚书的预言中，提到一个从“北方”来的敌人，不下於40次。在被掳时期（耶利米和以西结时代），北方的敌人是指从东面往西推进至叙利亚沙漠以北，然后向南进攻犹大的侵略者。因此，他们被视为从“北方之地”而来的敌人；这片语在耶利米书和撒迦利亚书中，出现不少於10次。

耶路撒冷只有北面易受攻击。由於地势关系，历史上侵略者很少能从其他方向进攻圣城。圣城3面均有险峻的山谷作为屏障。在圣经时代只有埃及人和非利士人能从西面威胁耶路撒冷；在扫罗时代，非利士人也只能从北面成功地进攻耶路撒冷。在但以理书中，“北方的王”毫无疑问是指叙利亚的势力，他们与“南方的王”（埃及）拼过你死我活。

## 备拉
Be-erah
bèi lā

流便支派的首领（代上五6、26），被亚述王提革拉毗列色所擒。

## 备利
Be-eri
bèi lì

先知何西阿之父（何一1）。

## 被掳
Exile
bèi lǔ

古代大量人口的集体放逐。通常出於政治上的目的，用以摧毁敌国民族力量，防止背叛。有时候将被征服国的人民流放至某地区殖民，以制造文化融合。掳掠可将人民带离熟悉的环境，去除其爱国记忆，将战败者置於中央政府的监视之下。放逐通常是一种极端手段，当其他方法诸如纳贡之类行不通时才采用。

在旧约中，“流放”和“掳掠”的意义相同，可以交换运用。主要的流放事件之一发生於主前722年，亚述人将以色列人掳往米所波大米，其二是主前605至582年的巴比伦流放，使犹大居民遭遇同样噩运。流放前作品曾几次提到其他民族也被掳（摩一6、9），并预报埃及（赛二十4；耶四十六19）、埃提阿伯（赛二十4）、摩押、拉巴（耶四十九2、3），以及尼尼微（鸿三10）也要被掳。撒迦利亚书十四章2节则以启示文学方式提到耶路撒冷最后一次被掳。

### 被掳亚述

以色列王耶户早在主前842年就向亚述王撒缦以色纳贡。但直到主前734年提革拉毗列色三世在位时期（主前745-727），旧约才记载第一次被掳事件。提革拉毗列色已经收取以色列王米拿现的贡金（王下十五19），可是，其后由於以色列王比加和大马色王利汛（主前734-732）联手攻击其附庸犹大王亚哈斯，就向他们进军。提革拉毗列色将其一部分居民，特别从拿弗他利支派领土内掳走，以示惩罚（王下十六7-9）。在约但河东的基列地区，在此一战中受害最惨痛，外约但地区的以色列领袖都被掳（代上五6、26）。提革拉毗列色的楔形文字碑铭残片中列出几千名男性的名字，都是他从加利利海四周8个城市流放的俘囚。以色列人在提革拉毗列色抵达前，将他们的叛君比加刺杀，避免了更凄惨的厄运。新王何细亚登基后，立即归顺亚述。及时的行动，将以色列国的一部分保全下来。

然而，当撒缦以色五世（主前727-722）继承乃父提革拉毗列色的王位后不久，以色列发生叛乱。何细亚拒绝向亚述进年贡，以此考验新王的能力。至主前724年，撒缦以色向以色列进军。何细亚被俘，亚述大军围困京都，撒玛利亚坐困愁城。由於以色列王已遭监禁，撒玛利亚势难久守，但竟然从主前724年一直顽抗到主前722年。最终城破，以色列作为一个主权国家的日子已过，更多的国民被掳。圣经将撒玛利亚的沦陷归功於撒缦以色五世，但是撒缦以色的继位者撒珥根二世（主前722-705）却在他的碑铭中夸称自己征服此城，并且带走27,290名俘虏。显然是先由撒缦以色发动围城，最终由他的继承人撒珥根取下撒玛利亚，再行流放。

流民被掳到人口稀少的哈腊、歌散，和玛代各省（王下十七6），显然在允许下过着相当正常的生活。据亚述记录指出，那里共有27,290名俘囚，可能只是以色列总人口的一部分而已。

从主前八世纪末到七世纪的亚述文献，其中可能记载了以色列人的名字，因此别具意义。在当时的亚述京城，就是位於底格里斯河畔的迦拉发现了主前八世纪的亚兰文陶片，上面列出有关以色列俘虏，并列出可能来自犹大的俘囚。其中包括普通以色列人名如：以利沙、哈该、哈楠业，和米拿现等。其他亚述文献也含有希伯来人名，但不易断定他们是否为以色列俘囚的后裔。

### 被掳巴比伦

**历史**

约在主前705年，犹大王希西家试图恢复以色列和犹大的统一，邀请撒玛利亚人民到耶路撒冷来敬拜。但由於亚述王西拿基立入侵犹大，他的尝试终告落空。以后，犹大王约西亚趁亚述势力衰退之时机，把他的治权和宗教改革扩展至以前属於以色列国的地区（主前621）。约西亚王国的扩张计划可从他防止埃及法老尼哥在米吉多的侵占得到进一步的印证，但是他在主前609年的战役中阵亡（王下二十三29、30）。

亚述帝国的覆灭，只给犹大国带来短暂的缓解。新成立的新巴比伦王朝（主前626）和玛代组成的联军摧毁尼尼微（主前612）；主前605年迦基米施一役后，巴比伦王尼布甲尼撒成为新的世界领袖。他行军南下通过新征服的土地时，要求各大城市投降，年轻人则被迁徙到巴比伦，充当未来的公务员。但以理和他的3个朋友哈拿尼雅、米沙利，和亚撒利雅，就是如此从耶路撒冷被遣送来的（但一1-7）。当尼布甲尼撒如此征服犹大时，其父尼布普拉撒逝世，计划中断。主前605年8月，尼布甲尼撒赶回巴比伦承继王位。此时从耶路撒冷带到巴比伦的俘虏是尼布甲尼撒执政期间4次俘掳中的第一批。

巴比伦於主前597年第二次入侵犹大。由於不肯向巴比伦纳贡，约雅敬王招致大祸。此时尼布甲尼撒正在别处不能分身，就唆使周围各国向耶路撒冷发起多次袭击。约雅敬可能死於其中一次袭击，犹大王位传给年方18岁的儿子约雅斤。约雅斤在位仅3个月就失位了。尼布甲尼撒为犹大拒绝向巴比伦效忠而施加惩罚，约雅斤和他的母后，连同7,000名兵士，成千上万的木匠、铁匠、文武百官、首领，加上圣殿和王宫宝物，全都被掳（王下二十四10-16）。巴比伦留下来的资料证实这次侵略发生於主前597年3月。拉吉信集和在伯示麦及拉吉这些城堡挖掘的资料都生动地描写了犹大这次惨败。德国几位考古家发现了楔形文字石版，内中列出“犹大王约金（即约雅斤）”以及那些领取囚粮的人名，进一步为这阶段的流放提供了证据。其后耶路撒冷虽然仍维持某种形式的政府达11年之久，但主前597年的围城已剩一片荒芜。

尼布甲尼撒将约雅斤的叔叔西底家留下作王。西底家虽然受到先知耶利米的警告，仍然受不住流行观念的煽动。他的弱点证明他无能挽回时势，耶路撒冷终於完全被毁，人民第三次被掳。西底家有两三年一直归顺巴比伦，到他作王第四年，特别亲赴巴比伦，显然是去重誓效忠（耶五十一59）。以后他又和邻国，特别是埃及结盟（耶三十七6-10）。犹大最终被攻陷，圣殿、王宫、房屋全被摧毁。圣殿宝物遭没收，更多的人被掳。从主前587年1月，城一直围困到主前586年7月，直到城墙被巴比伦人攻破为止。考古挖掘显示拉吉、伯示麦，和伯夙这些犹大地方被毁的明显迹象。但另一方面，到目前为止所发掘的证据显示，便雅悯的土地未受攻击。至此犹大被并入撒玛利亚省，不再成为一个国家了。

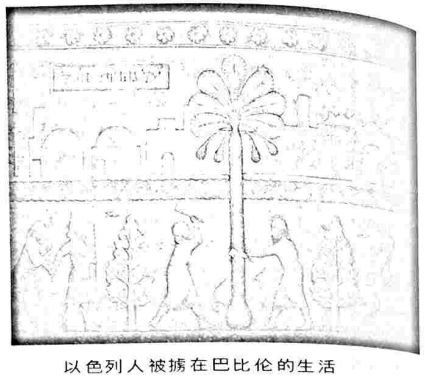
推罗和西亚其他地方抗拒巴比伦的霸

权。推罗宁愿和埃及结盟，也不肯臣服巴比伦。尼布甲尼撒围攻推罗达13年之久（主前585-573）。推罗最终被占领，但是巴比伦人只得到一个空壳子；人民和财物已经撤至海岸以外的一个岛上，甚至可能撤往埃及。法老何弗拉被击败、废位，由埃及将领阿马西士代替。和平了几年后，到568年，阿马西士叛变，尼布甲尼撒再度返回占领了部分埃及土地。

主前582年，犹大第四次被掳（耶五十二30）。由於西底家叛变，尼布甲尼撒予以报复，任命基大利为总督，治理惨遭缩小的犹大领土。基大利反对亲埃及政策，就在米斯巴设立政府，先知耶利米随侍在侧。不肯妥协的反对派认为基大利违背国家目标。感到失望的皇室成员以实玛利，残酷地刺杀基大利和他的支持者。刺客逃往亚扪。基大利的军长约哈难等，由於不敢待在犹大，面对尼布甲尼撒的报复，就强迫耶利米和米斯巴的百姓陪同他一起逃往埃及。先知警告说，他们必逃不过尼布甲尼撒，因为他很快就要进攻埃及，逃亡的犹大人所居住的边境城市也不例外。犹大几次流放的俘囚总数，可能不超过70,000名男人、女人和儿童。

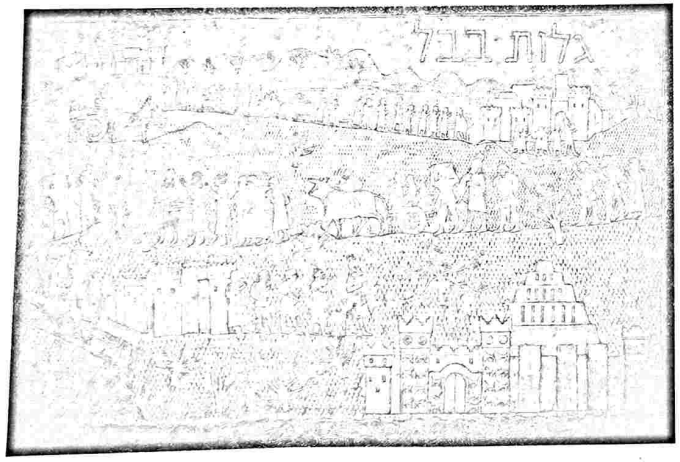
**被掳的影响**

在犹大所经历的许多危机中，没有一个比被掳巴比伦更危险。这事件使最正统的犹大人之信心，也受到考验。以前一直为犹大行大事的耶和华，如今显然一败涂地，至少看起来是这样。古代列国之间的战争，常被看作反映诸神之战。当耶路撒冷被毁，圣殿器皿被夺，许多人不由断言，巴比伦的神玛尔杜克证明他自己比犹大的神更强。然而，耶利米却以充满希望的话语来替犹大作准备，好应付被掳危机（耶二十九10、14），神会利用巴比伦来管教祂的子民，但神将回头惩罚巴比伦，信心软弱的人注定要被外邦人同化，但信靠神的能力和目标的余民，纵然身为俘虏，有朝一日终能返回重建圣殿和耶路撒冷。



以色列人被掳在巴比伦的生活

流亡的内在宗教原因，是由於对神和祂的约缺乏信心，轻视先知的劝诫，拜偶像，认为国家的生存不必仰赖神的预备，只靠自己的功劳和智慧。尽管有沦入敬拜巴比伦偶像的危险，被掳的最大影响，仍在於犹大人对律法的持守和对神的信靠。一神教和多神教的对比变得尖锐，不少人重新向一神教委身，协助犹大人日后抗拒希腊文化的迷惑，和西流基势力的猛攻。被掳激励悔改，也带来了复仇的心愿（耶五十一；哀）。犹大人继续遵守安息日和节期，并开始了经常性的禁食纪念日（亚七1-3，八18、19）。



描述以色列人被掳巴比伦的浮雕



**被掳的生活**

俘虏的命运之一是服苦役，至少在开始时是如此。他们被迫为尼布甲尼撒的建设计划供应劳力。有时候由於假先知怂恿巴比伦人采取严厉手段，工作愈发艰辛（耶二十九21-23）。不过，在亡命异邦的第一次震撼过后，被掳生活变得比较自由。但以理和他的同伴的经历描绘了对俘虏的一般良好待遇。许多人可以受教育，得到重用和地位。

在被掳期间，犹大人不能再在像耶路撒冷那样的圣所中心献祭。结果，人们重新加强诵读和遵守律法，发展成会堂中的敬拜。不过，先知和祭司继续发挥功能。从耶利米致函俘囚，首先问候长老，次及先知、祭司和百姓，就可清楚知道其情况（耶二十九1）。

在限制之内，俘虏可以随意行动、嫁娶和建立家庭。和故土通信也挺自由，耶利米致信俘虏，信中也提到他们的来信（耶二十九1、25）。犹大人不仅为巴比伦人充当技术劳工，从泥版显示，他们也经商，从事买卖和租赁。他们有许多人事业成功，居然可以把钱寄回耶路撒冷。当波斯王古列允许犹大人归回故土，大量的人拒绝了，因为他们不愿意丢下这些日子得来的财物。犹大人还得到另一优待，他们可以在灌溉良好的肥沃土地上安定下来，建立庞大的社区（结一1、3，三15、23）。

**历法**

犹大人在巴比伦时采用巴比伦历法，到今天仍然是犹太年历的基础。巴比伦人采用阴历，一年12个月，每月30天。他们早就知道为使阴年和阳年相合，必须每隔6年再多加1个月（闰月）。巴比伦人和希伯来人都从日落到日落来计算日数（创一5）。巴比伦历法的使用，尤其可见於被掳归回期时期的著作中（尼二1和斯三7中的尼散月；拉六15的亚达月等）。在被掳时期以前，年代按犹大君主在位年代计算（王下二十二3）。至被掳归回时期，年代按新巴比伦或波斯的外邦君主在位年份计算（耶二十五1；拉一1，六15）。

**语言**

西拿基立於希西家在位时围攻耶路撒冷之时，亚兰文是国际外交通用的语言。亚述大军的将领使用希伯来文向耶路撒冷的防御者挑战，使通晓官方亚兰文的希西家官员不满。西拿基立的使臣拉伯沙基（元帅），希望能用人民都听得懂的语言下达最后通牒，以摧毁守军士气，因此便用希伯来话骂战（王下十八26）。

被掳时期，犹大人学习用亚兰文作为和非犹大人邻居沟通的工具；归回耶路撒冷时，他们也带回亚兰文。以斯拉向耶路撒冷人民宣读律法时，必须把希伯来经文翻译出来，可能就是译成亚兰文（尼八8）。亚达薛西和大利乌的亚兰文来往信件，可能是从波斯档案中所保存的原稿抄出来的抄本（拉四11-22，五7-17，六6-12，七11-26）。另外，从北国来的以色列人，原来住在米所波大米，无疑精通希伯来和亚兰两种语言。希伯来文仍继续通行，被掳归回时期的哈该、撒迦利亚、玛拉基各书，和较晚的死海古卷、昆兰社团的文献，都是用希伯来文写成的。但是在新约时代直至主后七世纪亚拉伯征服时期为止，大多数叙利亚人和巴勒斯坦人只说亚兰文。

**被掳后的犹大**

北国在主前722年陷落后（王下十七24），亚述人在北国领土上重新殖民，巴比伦人却不一样，他们不再在掳走俘囚的地方殖民。只有最贫困的犹大人如同没有牧人的羊一般留了下来，受尽从南方挤进来的以东人和亚拉伯人、东方来的亚扪人及其他支派，以及北方来的撒玛利亚人的压迫。待在斯土的犹大人和他们的撒玛利亚邻居一样，接受摩西律法，敬拜以色列的神。在圣殿的山上照常举行献祭，但由於穷困所迫，原始的宗教再度抬头。从以斯拉和尼希米以后所面临的问题来判断，犹大人和撒玛利亚人相处融洽，通婚是常事（拉十18-44；尼十三23-28）。

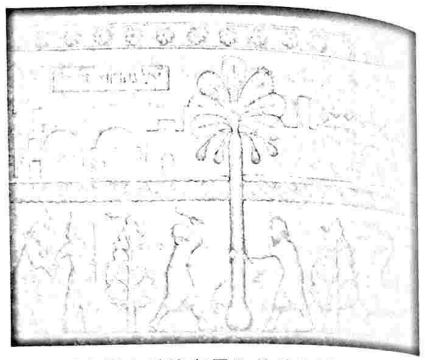
以西结常常提到犹大在被掳时期的属

权。推罗宁愿和埃及结盟，也不肯臣服巴比伦。尼布甲尼撒围攻推罗达13年之久（主前585-573）。推罗最终被占领，但是巴比伦人只得到一个空壳子；人民和财物已经撤至海岸以外的一个岛上，甚至可能撤往埃及。法老何弗拉被击败、废位，由埃及将领阿马西士代替。和平了几年后，到568年，阿马西士叛变，尼布甲尼撒再度返回占领了部分埃及土地。

主前582年，犹大第四次被掳（耶五十二30）。由於西底家叛变，尼布甲尼撒予以报复，任命基大利为总督，治理惨遭缩小的犹大领土。基大利反对亲埃及政策，就在米斯巴设立政府，先知耶利米随侍在侧。不肯妥协的反对派认为基大利违背国家目标。感到失望的皇室成员以实玛利，残酷地刺杀基大利和他的支持者。刺客逃往亚扪。基大利的军长约哈难等，由於不敢待在犹大，面对尼布甲尼撒的报复，就强迫耶利米和米斯巴的百姓陪同他一起逃往埃及。先知警告说，他们必逃不过尼布甲尼撒，因为他很快就要进攻埃及，逃亡的犹大人所居住的边境城市也不例外。犹大几次流放的俘囚总数，可能不超过70,000名男人、女人和儿童。

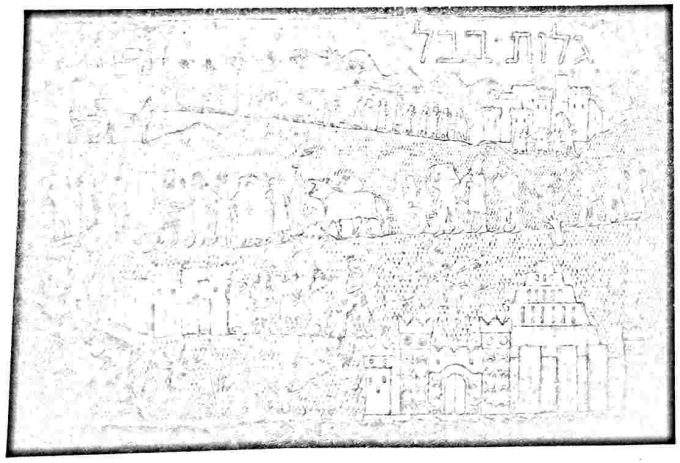
**被掳的影响**

在犹大所经历的许多危机中，没有一个比被掳巴比伦更危险。这事件使最正统的犹大人之信心，也受到考验。以前一直为犹大行大事的耶和华，如今显然一败涂地，至少看起来是这样。古代列国之间的战争，常被看作反映诸神之战。当耶路撒冷被毁，圣殿器皿被夺，许多人不由断言，巴比伦的神玛尔杜克证明他自己比犹大的神更强。然而，耶利米却以充满希望的话语来替犹大作准备，好应付被掳危机（耶二十九10、14），神会利用巴比伦来管教祂的子民，但神将回头惩罚巴比伦，信心软弱的人注定要被外邦人同化，但信靠神的能力和目标的余民，纵然身为俘虏，有朝一日终能返回重建圣殿和耶路撒冷。



以色列人被掳在巴比伦的生活

流亡的内在宗教原因，是由於对神和祂的约缺乏信心，轻视先知的劝诫，拜偶像，认为国家的生存不必仰赖神的预备，只靠自己的功劳和智慧。尽管有沦入敬拜巴比伦偶像的危险，被掳的最大影响，仍在於犹大人对律法的持守和对神的信靠。一神教和多神教的对比变得尖锐，不少人重新向一神教委身，协助犹大人日后抗拒希腊文化的迷惑，和西流基势力的猛攻。被掳激励悔改，也带来了复仇的心愿（耶五十一；哀）。犹大人继续遵守安息日和节期，并开始了经常性的禁食纪念日（亚七1-3，八18、19）。



描述以色列人被掳巴比伦的浮雕



**被掳的生活**

俘虏的命运之一是服苦役，至少在开始时是如此。他们被迫为尼布甲尼撒的建设计划供应劳力。有时候由於假先知怂恿巴比伦人采取严厉手段，工作愈发艰辛（耶二十九21-23）。不过，在亡命异邦的第一次震撼过后，被掳生活变得比较自由。但以理和他的同伴的经历描绘了对俘虏的一般良好待遇。许多人可以受教育，得到重用和地位。

在被掳期间，犹大人不能再在像耶路撒冷那样的圣所中心献祭。结果，人们重新加强诵读和遵守律法，发展成会堂中的敬拜。不过，先知和祭司继续发挥功能。从耶利米致函俘囚，首先问候长老，次及先知、祭司和百姓，就可清楚知道其情况（耶二十九1）。

在限制之内，俘虏可以随意行动、嫁娶和建立家庭。和故土通信也挺自由，耶利米致信俘虏，信中也提到他们的来信（耶二十九1、25）。犹大人不仅为巴比伦人充当技术劳工，从泥版显示，他们也经商，从事买卖和租赁。他们有许多人事业成功，居然可以把钱寄回耶路撒冷。当波斯王古列允许犹大人归回故土，大量的人拒绝了，因为他们不愿意丢下这些日子得来的财物。犹大人还得到另一优待，他们可以在灌溉良好的肥沃土地上安定下来，建立庞大的社区（结一1、3，三15、23）。

**历法**

犹大人在巴比伦时采用巴比伦历法，到今天仍然是犹太年历的基础。巴比伦人采用阴历，一年12个月，每月30天。他们早就知道为使阴年和阳年相合，必须每隔6年再多加1个月（闰月）。巴比伦人和希伯来人都从日落到日落来计算日数（创一5）。巴比伦历法的使用，尤其可见於被掳归回期时期的著作中（尼二1和斯三7中的尼散月；拉六15的亚达月等）。在被掳时期以前，年代按犹大君主在位年代计算（王下二十二3）。至被掳归回时期，年代按新巴比伦或波斯的外邦君主在位年份计算（耶二十五1；拉一1，六15）。

**语言**

西拿基立於希西家在位时围攻耶路撒冷之时，亚兰文是国际外交通用的语言。亚述大军的将领使用希伯来文向耶路撒冷的防御者挑战，使通晓官方亚兰文的希西家官员不满。西拿基立的使臣拉伯沙基（元帅），希望能用人民都听得懂的语言下达最后通牒，以摧毁守军士气，因此便用希伯来话骂战（王下十八26）。

被掳时期，犹大人学习用亚兰文作为和非犹大人邻居沟通的工具；归回耶路撒冷时，他们也带回亚兰文。以斯拉向耶路撒冷人民宣读律法时，必须把希伯来经文翻译出来，可能就是译成亚兰文（尼八8）。亚达薛西和大利乌的亚兰文来往信件，可能是从波斯档案中所保存的原稿抄出来的抄本（拉四11-22，五7-17，六6-12，七11-26）。另外，从北国来的以色列人，原来住在米所波大米，无疑精通希伯来和亚兰两种语言。希伯来文仍继续通行，被掳归回时期的哈该、撒迦利亚、玛拉基各书，和较晚的死海古卷、昆兰社团的文献，都是用希伯来文写成的。但是在新约时代直至主后七世纪亚拉伯征服时期为止，大多数叙利亚人和巴勒斯坦人只说亚兰文。

**被掳后的犹大**

北国在主前722年陷落后（王下十七24），亚述人在北国领土上重新殖民，巴比伦人却不一样，他们不再在掳走俘囚的地方殖民。只有最贫困的犹大人如同没有牧人的羊一般留了下来，受尽从南方挤进来的以东人和亚拉伯人、东方来的亚扪人及其他支派，以及北方来的撒玛利亚人的压迫。待在斯土的犹大人和他们的撒玛利亚邻居一样，接受摩西律法，敬拜以色列的神。在圣殿的山上照常举行献祭，但由於穷困所迫，原始的宗教再度抬头。从以斯拉和尼希米以后所面临的问题来判断，犹大人和撒玛利亚人相处融洽，通婚是常事（拉十18-44；尼十三23-28）。

以西结常常提到犹大在被掳时期的属

亚述朝廷的官员

灵光景。他在异象中被带到耶路撒冷，在圣殿的内院里看见一尊偶像，称之为“惹动忌邪的”（结八1-6）。然后他又被带到墙边，奉命挖墙，直到发现密室，入内见4堵墙上画满爬行物和野兽，颇像画有狮、牛和龙的巴比伦通道。有70名长老向偶像上香（结八11-13）。在殿的北门口，以西结看见妇女为搭模斯这位巴比伦的草木神哭泣，原来这是他一年一度的忌日（结八14、15）。最恶的罪是有25个人在拜日（结八16）。最后，以西结看见神在荣光照耀中升天而去（结十一23）。

**被掳获释**

犹大人被掳时，波斯王古列在主前539年征服巴比伦。古列在主前538年下诏，释放犹大人回国重建耶路撒冷的圣殿（拉一1-4）。古列对被征服的臣民，比大多数统治者来得仁慈。有些人说，他厚待犹大人，是因为他看出犹太教和波斯宗教之间的相似。他这样任由犹大人回国，很可能是要建立犹大省的力量，可以在波斯和埃及之间作为缓冲。另外，经济因素也是考虑之一，复原的省不久就可以缴税充裕波斯的国库了。

**被掳和犹太教的前途**

被掳是以色列作为一个政治单位，以及称为犹太教的宗教之间的分水岭。国家生命寿终正寝，犹大人逐渐分散到古代世界各地，只能从宗教和传统而非从一个国家去认同。逗留在巴勒斯坦的余民，依序由巴比伦、波斯、希腊和罗马统治，除了马加比在主前二世纪和一世纪的一段时期外，从来没有获得独立。被掳正是给予人民的考验，为了防止被异教环境同化，他们必须加强宗教和种族意识。於是，一个更属灵的余民应运而生，摆脱了地方性的限制和物质架构。在被掳期间，“以色列人”被通称为“犹太人”，人民中开始了锡安的理想。

先知说到犹大人被掳巴比伦，是因为犹大不肯接受他们的信息，坚持拜偶像和犯罪，结果招致的属天报应和审判。人们如果甘心接受这种审判，到头来会导向复兴，神的爱会再度向以色列彰显（赛五十四9、10；耶三十一3、6）。从如此的经验中会萌生一个新的约（耶三十一31-34）。由於被掳，人们对律法和先知有了更深的理解。对於神的普世性和权能，也有了更进一步的体认。被掳作为主要历史大事之一，奠定了期待弥赛亚降临的希望。

*Austin H. Potts*

参“旧约年代学”789；“被掳归回时期”112；“分散的犹太人”415；“以色列史”2077；“犹太教”2160；“犹太人”2169。

# 被掳归回时期

Postexilic Period, The

bèi lǔ guī huí shí qī

## 圣经的记载

圣经中特别涉及被掳归回时期或波斯时期（约主前539-331）历史的书卷有以



**被掳归回时期的书卷**

| | |
|---|---|
| 拉一1至四6、24 | 主前538至536年 |
| 拉五1至六22；该；亚 | 主前520至515年 |
| 拉七至十 | 主前458年 |
| 拉四7-23 | 约主前447年 |
| 尼一1至十三3 | 主前445至433年 |
| 尼十三4-31 | 约主前431年 |

斯拉记、尼希米记、哈该书、撒迦利亚书。这段时期的历史超过1个世纪，但只有一部分的事迹曾在圣经中详细谈及，兹表列如下：

以斯拉归回前一段时间，犹大人一般的宗教情况可见於玛拉基书，书中严责圣殿里公然作出的伪善行为。有些学者认为约珥书可能迟至主前400年才写成（其他学者则以主前九世纪为写作年代），但却没有确实的证据。约珥看严重的蝗灾是神的审判，是耶和华的日子之先兆，并呼吁国民与祭司祈祷认罪。

## 巴比伦帝国的覆亡

巴比伦的覆亡发生得很突然，主要由於巴比伦国内不服末代皇帝拿波尼度（主前555-539）的政策，因而与之对抗。国民尤其恼恨他弃绝传统的巴比伦神明玛尔杜克，而敬拜月神辛。拿波尼度於任内最后10年，住在泰玛，而拒绝进入巴比伦城；如但以理书第五章指出，其子伯沙撒当时正在巴比伦城作真正的统治者。主前538年，巴比伦落在波斯人手里，整个帝国也在波斯的控制之下。

## 波斯的政策

波斯的政策透过当代的铭刻有详细的记载，特别是波斯帝国首任君王古列（主前559-530）在古列柱子上的记录。当时征服者与被征服的群众之间的关系，开始进入一个新的阶段，波斯的政策跟亚述和巴比伦那种杜绝任何反对势力的政策截然不同。古列及其后继任的君王采取怀柔政策，容许被掳的人返回家园，鼓励他们奉行本族的宗教信仰，摆出一副拥护地区神祇的姿态，并容许各地的人有自治权，除非这情况影响波斯本身的利益。虽然这样做也要付上一定的代价，但若能使反叛的臣民长期臣服於政权之下，这代价便可算是极小的了。

## 对犹大人的影响

这种新的开明政策可从古列的诏令反映出来，这诏令的日期是主前538年（拉一1），圣经中更保存着两个版本。第一个版本（拉一1-4）明显是官方的通告，而第二个版本（拉六3-5）则是一个平铺直述的备忘录，列明一些建筑的细则，是记录古列的允诺，藏於典籍库内（拉六1、2）。批判学者对以斯拉记第一章的质疑——尤其是当中对以色列的神的尊重和有关庞大经济支持的应许，已被考古学的证据否定了；考古的发现证明波斯对其他地方的人也采取相同的政策。例如，古列柱子上写着：“住在各城中的诸神，我送他们返回自己的地方……我召集了各城的居民，并使他们重建居所。”在这柱子上，也提及如何安抚“伟大的主玛尔杜克”，而在吾珥的铭刻上，对月神辛也有类似的描述。

在犹大地，并没有文件提及这段时期有任何战争，这暗示了波斯接管这区时，并没有暴力事件发生。犹大归入了波斯第五个省份，这省份包括幼发拉底河以西（拉七21）的整个地区。犹大只是一个细小的分区，透过撒玛利亚来管辖。

## 从被掳之地归回

巴比伦仍有一个庞大的犹大群体，显示并非所有犹大人都应召归回祖国，大抵因为他们在被掳之地已富裕起来。但有42,360个爱国的犹大人（拉二64）勇敢地接受一个为期4个月，行程900哩的回归旅程。这旅程由官方委任的设巴萨（拉一8）和他的侄儿所罗巴伯（拉三2）带领，也许所罗巴伯才是犹大人眼中的领袖。犹大人满腔热诚，重建了献祭的祭坛和恢复遵守传统的节期（拉三1-6），显示他们有管家的意识（拉二68、69），并小心留意律法的要求（拉三2、4等）。不久，第二圣殿的工程展开了，材料和主要

的工匠由推罗和西顿运来（拉三7-9；参王上五）。奠立了根基之后，敬拜者无疑已知道他们正在成就神透过耶利米曾赐下的应许（拉三10、11；参耶三十三10、11）。但他们这厚望很快就遭受挫折：邻近地区出现敌对的势力（拉四4、5）；有些犹大人重视自己的住所过於耶和华的殿（该一2-4、9）；加上一连串失败，更进一步削弱了士气（该一6、10、11，二17）。

直至主前520年，哈该和撒迦利亚出现，圣殿的工程才再恢复。两位先知鼓励所罗巴伯和大祭司约书亚，责备众民冷淡和自私的态度，并应许在兴建圣殿的工程中，神会临在和赐福（该一12至二9）。撒迦利亚的教导更超越圣殿的兴建，甚而包括与耶路撒冷城的重建（亚二1-5）及其在世上的声誉（亚二1-5、11、12，八22）。先知又以期待弥赛亚的口吻称呼两位领袖（该21-23；亚六10-14）。但波斯王大利乌（主前521-486）听到重建工程的汇报时，并不感到震惊（拉五1至六13），也容许工程继续进行。在515年2月，举行奉献圣殿典礼（拉六14-16），犹大人再次建立了宗教的焦点，但政治形势仍然困难，在依旧零落的城里，并没有真正的安全感。

## 以斯拉的归回

传统认为以斯拉归回的日期是主前458年，这样，以斯拉记七章7节提及的亚达薛西便是亚达薛西一世朗基马努（主前464-424），而不是亚达薛西二世马尼望（主前404-359）。有些学者同意以斯拉和尼希米是同时代的人，但认为尼希米是在以斯拉之前；他们主张以斯拉记七章7节漏了一个十位的单位，而日期应该是第二十七年（主前438）或第三十七年（主前428）。这论点似乎合理，但传统观点仍有很强的理论去支持。传统观点跟以斯拉记、尼希米记在旧约中的次序吻合，无须作经文上的修正。传统观点也解释以斯拉记四章7至23节这段经文，其中记述在亚达薛西年间，一群刚归回的犹大人重建耶路撒冷的城墙，但却被迫停止了。尼希米记一章1至4节暗示重建城墙是要紧的事，而这事因王令而突然被迫停止时，尼希米感到十分沮丧。当时的情况可能是：刚归回的以斯拉知道耶路撒冷要先得到巩固，否则重要的宗教改革能进行的程度实在有限，但重建城墙却超越了他的职权。直至尼希米到达了，工程才能顺利进行，耶路撒冷中新的安全措施，使尼希米记八章1至12节中宣读律法的大典得以实现。

以斯拉的工作乃关乎宣传摩西的律法——五经，当时五经早已收集齐全。以斯拉记第七章显示亚达薛西是遵循传统的波斯政策，与异国的臣民建立良好的关系。以斯拉是被委任（拉七12）作政府官员，其职衔相等於“犹大人宗教事务的国务卿”。在亚达薛西的谕旨中，一些对犹大人有利的条件（拉七12-26）可能都是以斯拉大力争取的。他的任命涉及幼发拉底河以西整个地区（拉七21），包括撒玛利亚人，这可能是后来撒玛利亚人恼恨地称他为“可咒可诅的以斯拉”的原因。

以斯拉归回后所面对的第一个危机，是犹大人与外邦人通婚的问题（拉九10）。这问题后来成为一个再发性的难题，原因可能是被掳归回的女性数目较男性为少。尼希米也要两次处理通婚的问题（尼十28-30，十三23-28）。我们可留意以斯拉并没有行使其波斯官方的权力，他宁愿单单诉诸道德和属灵的操守；这在当时的事件中，也证实是有效的（拉十）。

## 尼希米的归回及其事工

哈拿尼及其他人来见尼希米的事件（尼一1-3），跟主前586年（即140年之前）巴比伦攻陷耶路撒冷的事件是没有关系的。若是指耶路撒冷被攻陷的事件，尼希米应在哈拿尼相告之前已知道，并且他的悲哀（一4）应该会是不能言喻的。我们几乎可以肯定地说，这些人从远方而来，为要通知尼希米当时重建城墙的计划完全失败了，正如以斯拉记四章7至23节所记述的，他们盼望尼希米能在那位下令停止重建城墙工程的王面前作调解。有一个位处高职的朋友是非常重要的，正因尼希米在朝中得到信任和有影响力（尼一11），众人遂要求他肩负这棘手而危急的任务。



尼希米记一章4节至二章8节显示他如何为此事作好准备，并抓紧机会。他被委任为犹大省长（尼五14），职务包括脱离犹大从撒玛利亚省长的管辖范围内，而这行动就是导致参巴拉敌恨他的原因（尼二19，四1）。尼希米记第三章暗示当时犹大的范围很有限，大概北未及伯特利，南未及希伯仑。尼希米所面对的难题包括了敌人的嘲笑（尼二19，四1-3）、武力攻击（尼四8、11）、犹大人的灰心丧志（尼四10）、内部的经济问题（尼五1-18）、敌人的阴谋（尼六1、2）和威吓（尼六5-14）。虽然如此，城墙却在短短52日内建成了（尼六15）。（甘嘉莲所作的考古研究，显示尼希米故意限制了城墙的周界。）透过夜间的巡视，尼希米知道在俄斐勒山东面陡峭的山坡建城墙并不容易，加上经过巴比伦的蹂躏和一个半世纪的废弃，该地已堆积了不少颓垣败瓦，尼希米於是计划在这扇形地区，沿着山岭较平坦的地方来建造。

除了这项不朽的成就外，尼希米还完全把耶路撒冷的社交和经济生活重组过来，他所处理的事情包括：禁止田地的典卖、过高的利率（尼五1-13）、异族通婚（尼十30，十三23-30），劝民遵守安息日（尼十31，十三15-21），以及供给圣殿所需（尼十32-40，十三10-13）。几乎可以肯定地说，就因着是这种政治和经济上的安定，在耶路撒冷已有13年的以斯拉，能以在这时候根据律法来作伟大的宗教改革。这卷通常被称为“尼希米回忆录”的尼希米记，可能是尼希米献在殿里的“感恩祭”（从尼五19，十三14、22、31的表达形式可见）。

## 犹太教的出现

以斯拉和尼希米所推行的改革，既有不同，却互为补充，给犹大带来她所亟需的安全感。从那时开始，犹大人的宗教与政治备受两人的影响。然而，犹太教却早在以斯拉和尼希米之前已出现。主前586年，耶路撒冷被毁时，圣殿为主导的敬拜已瓦解，以及被掳期间所带来的影响都是决定性的。幸存的犹大人，在以西结等先知的带领之下，看国家的灾难为神公义的审判。由於他们背了圣约，随时会失去群体的身分，他们要生存就必须重新醒察自己约民的身分，才能与列邦分别出来，故他们与外邦人划分界线。守圣约、守安息日和割礼，以及礼仪上洁净的需要，都是这种分离主义在外表上的表达。在被掳归回时期，这种与别不同的特质往往变得模糊，主要因为他们常与外邦人通婚，又没有一套有权威的法典，可以把他们维系起来。尼希米的城墙，以及以斯拉和尼希米所推行的禁止异族通婚政策，给予犹大人一种类似物质上的安全感，以为日后不会有外邦人来入侵和干扰。但这细小的犹大群体若要生存，上述因素便需要有一个更正面的推动力，而以斯拉在这方面就发挥了很大的作用。形成以斯拉之改革基础的律法书，无论在内容或形式上都不是新鲜的，虽然律法书常被忽视，但它却是多个世纪以来的法典，并且明显是传统中众伟大先知所传信息的依归；然而，现在这律法书不仅是一份律法条文，它更被视为涵盖生活各方面的指引。以斯拉要求犹大人严格遵守律法，也遵守正在逐渐发展的口头和文字的诠释，犹大人变成了律法书的子民。这运动有其弱点和强处：弱点从后来犹太教并不可变的特色中清楚可见，那时过分强调律法的字面意义，几乎扼杀了律法的精神；而其强处也许在主前二世纪早期的马加比危机中显得最清晰，当时犹太信仰面对着有吸引力和极具威力的希腊文化的挑战，犹太教能坚强、整合和有组织地克服这危机，全赖历代无名的律法教师的努力。对於后期犹太教中令人遗憾的特色之形成，我们不能怪责以斯拉和尼希米（尼希米在这事上的影响比以斯拉更小）。没有这两人的贡献，我们很难想象犹太信仰可以怎样继续生存，若没有政治上的独立能力和足够的属灵内聚力，犹大人这细小、无还击力，又被敌对势力所包围的群体，定必已经被外邦所吞食了。因此在两约之间时期，犹大人几乎视以斯拉为第二个摩西（参《以斯拉二书》十四），他在犹大人中所得的声誉，实在是不无原因的。

## 波斯时期留在犹大的人

关於波斯的统治（大概集中於拉吉），

除非其利益受到直接的威胁，传统上是温和的。犹大享受到一定程度的自主权，也没有留下任何痕迹可见当地有什么引起犹大人不满的重大事件。唯一较严重的动乱是主前351年腓尼基的叛乱，亚达薛西三世（主前359-338）用了3年时间来平服这次骚乱。虽然亚达薛西把一些犹大人放逐至里海东南的许干尼亚，但那可能只是一个预防的措施，犹大似乎并没有怎样参与那次叛乱。波斯容许耶路撒冷的祭司铸币和征收殿税，在波斯帝国的影响之下，希伯来语已不再是通行的语言，取而代之的是亚兰语。随着希腊的国际地位渐渐巩固时，犹大也开始受到希腊文化的影响。

## 散居各地的犹大人

### 在埃及

在主前586年犹大被攻陷之前，犹大人已在埃及任外籍佣兵，驻守边防要塞，而其后的事件更在犹大形成一股向南移的难民潮（耶四十三5-7）。在现今阿斯曼附近的伊里芬丁所得到的重要考古发现，让我们清楚了解当地为数约350人之犹大群体的生活状况。那些文件（主要是私人契约）的日期由主前495至399年不等文件显示那地犹大人的宗教是融合性的，他们把亚拿（即天后，参耶七18，四十四15-19）当作以色列神的妻子来敬拜。一份称为“逾越节蒲草卷”（主前419）的文件指出，波斯人视耶路撒冷为犹太宗教的中心，这与以斯拉的任命吻合（拉七）。

对历史学家来说，伊里芬丁的犹大人跟波斯统治者谈及圣殿事宜的来往信件，有很大的重要性。此圣殿在410年一次由埃及祭司领导的暴乱中被毁坏了，这些祭司可能是反对献牲畜为祭，但更可能是出於忌恨。波斯人对埃及人所施加的管治比对犹大人更严谨，例如刚比西斯入侵埃及时（主前525），摧毁了埃及的庙宇，但却保存伊里芬丁的犹大圣殿。当时耶路撒冷的领袖故意不理会从伊里芬丁而来的请求，可见耶路撒冷的领袖不喜悦伊里芬丁犹大人在宗教上的妥协，透过撒玛利亚和波斯长官巴阁亚斯的调解，重建圣殿的工程终於获得批准，但献牲畜为祭则不可进行，大概是为了尊重埃及或耶路撒冷祭司的意见（亦可能为同时尊重两者。）跟撒玛利亚来往的函件是写给参巴拉两个儿子第莱雅和示利米雅的，可见尼希米的旧敌参巴拉已没有实际权力。

在伊里芬丁的社群不可被看为典型的犹大社群。然而，我们可以推想其他紧密结连的犹大社群，偶尔遇到本地的敌对势力时，也会寻求耶路撒冷方面的指引和带领，但仍容让自己有一定程度的自由去修改严格的犹太教。这些函件也显示波斯对地方宗教是采取容忍态度的。

### 在巴比伦

有为数不少的犹大人选择留在巴比伦，考古发现显示这些人大都已富裕起来，因为犹大人的名字常见於各类商业交易的文件中。他们跟耶路撒冷也有紧密和持续的联系，以斯拉向迦西斐雅的人寻求利未人的支援一事（拉八15-20），也反映犹大社群在巴比伦有极佳的组织。以斯帖记见证犹大人在波斯帝国亚哈随鲁年间（主前485-465，亚哈随鲁通常称为薛西一世），也散居在这一带地方。后来的普珥日，如以斯帖记所记载的，是庆祝犹大人从欺压者手中得着释放。

### 在安提阿

在安提阿也像在别处一样，犹大人的社群是一个彼此紧密连系在一起的组织，由於他们在经济方面有稳定的贡献，城中的人都尊重和默认他们的存在。正如在埃及一样，犹大人享受到特别的权利，他们也热衷於招揽人入教。

## 被掳后期其他宗教上的特征

### 预言的停止

主要原因有三：

1.耶路撒冷在主前586年陷落之后，说预言的行动整体上已不被信任。许多在圣殿中当先知的人预言巴比伦的欺压行动会突然终结（例：耶二十八1-4），他们的话已被证实是完全错误的。到了波斯时期，人对预言产生了更大的疑心，因为当时有许多来自各种宗教的巡回“先知”在各地广说预言。撒迦利亚书十三章2至6节指出了除灭这等“假先知和说预言者”的严厉行动。



**三次归回**

| | 第一次 | 第二次 | 第三次 |
|---|---|---|---|
| 经文 | 拉一至六 | 拉七至十 | 尼一至二 |
| 日期 | 主前538年 | 主前458年 | 主前445年 |
| 波斯王 | 古列 | 亚达薛西 | 亚达薛西 |
| 犹大领袖 | 所罗巴伯 | 以斯拉 | 尼希米 |
| 领袖的支派和祖先 | 犹大（大卫和约雅斤的子孙） | 利未（亚伦、非尼哈、撒督的子孙） | |
| 领袖的职分 | 省长 | 祭司 | 省长 |
| 人数 | 49,897人 | 1,774人 | 由军队护送 |
| 其他领袖 | 祭司约书亚、哈该、撒迦利亚 | 尼希米、玛拉基 | 以斯拉、玛拉基 |
| 结果 | 圣殿重建 | 教授律法；圣民与外邦人分开 | 耶路撒冷城墙得以重建 |

2.这时期有截然不同的历史处境。幸存的余民已不再信任像被掳前那些背道的言论，因此，先知的指摘已没有那么紧急。圣殿、圣殿崇拜和律法变得更重要，而被掳后的预言，通常都是关乎圣殿的重建（例：哈该书和撒迦利亚书）或礼仪上的洁净（例：玛拉基书）。以色列人一旦认知了这目标，先知的角色便减弱。另一个历史因素是，有许多祭司从被掳之地归回，无疑是因为看见在新圣殿事奉有美好的前景；这时主要的需要是针对着祭司们，向他们显明在律法之基础上神的意愿是什么。

3.那时犹大人渐渐强调神的超越性，原因之一是当时强调祭司透过敬拜为人代求；其次也因为他们正忍受的审判，使他们对神产生畏惧；强调人与神之间有天使作中保的启示文学运动，也导致犹大人有这倾向。如此，先知呼吁人持守道德，单独与神同行的信息就减弱了。

### 会堂的兴起

在被掳期间，律法渐占优势，犹大人必定是开展了另一种地方性的敬拜。这敬拜不需要圣殿，也没有献祭，虽然后来敬拜中也宣读和讲解先知书，但其重点仍是集中在律法书上。这种敬拜模式后来在犹大地生根，而会堂不单是属灵生活的中心，也逐渐发展为社交、群集、教育的中心。会堂的设立使犹太信仰在世界各地得以延续和广布，并且脱离耶路撒冷而独立。

### 波斯宗教的影响

这方面的影响往往被过分强调了。犹太信仰的道德高调在波斯统治之前早已被建立，犹太教发展为“圣书宗教”则是历史背景的压力使然，而不是因为仿效了波斯的国教——祆教。同样地，一套发展完善的末世论，包括复活的信念，也是源於犹大本地的。也许只有两方面是受到波斯的影响，即启示理论的语言和思想模式，以及被掳归回时期有显著发展的天使学；但这在以色列独特之宗教传统主流上，只是一些枝节而已。

## 撒玛利亚人

在波斯时期，被掳前南北国对峙的形势有增无减。主前538年被掳归回的人拒绝接受本地居民的帮助（拉四1-5），当地居民无疑也包括撒玛利亚人。不接受的原因可能认为他们的意图，是渗透和控制圣殿重建的工程。以斯拉的任命是治理耶路撒冷，但也包括撒玛利亚（拉七25、26），因此归回的犹大人深深怨恨撒玛利亚人；而尼希米被委任为耶路撒冷省长，意味耶城在政治上又再脱离撒玛利亚而独立。这分裂的火焰，因而受到种族、宗教、历史和政治各项因素所煽动，至以斯拉和尼希米的时代，这鸿沟已完全无法弥补了。但全然的分裂似乎直至希腊时期（约主前331）才发生，因为波斯人视耶路撒

冷为犹太信仰的中心。

*Arthur E. Cundall*

参“以斯拉记”606；“尼希米记”1117；“以色列史”482；“旧约年代学”789；“哈该书”536；“撒迦利亚书”1224；“犹太教”2160；“分散的犹太人”938；“撒玛利亚人”1233；“犹太人”2169。

## 贝希斯敦碑文

Behistun Inscription

bèi xī sī dūn běi wén

用3种语言铭刻，以记录大利乌一世丰功伟绩的碑文，嵌於古波斯帝国的贝希斯敦山腰里。

参“铭刻”4266。

## 本都

Pontus

běn dū

小亚细亚东北部的罗马省份，位於黑海南岸。加拉太、加帕多家和亚美尼亚各省，都与本都省毗邻。约在主前1000年，第一批希腊人开始在黑海东南岸开拓殖民地，建立了西奴泊和特拉比桑。在他们伟大的东部探险之后，色诺芬和他的队员，就在本都临近了黑海。对本都古代历史有莫大贡献的著名地理学家斯特拉波，是在内陆城市亚美细亚出生的。罗马人认为亚美细亚王欧彼陀是罗马共和国所遇敌人中最可怕的一个。他向罗马人发动过3次战争，最后约在主前60年败於庞培手下。

织帐棚的亚居拉生於本都，其妻子百基拉是使徒保罗的得力助手。然而，亚居拉并不像保罗，他不是罗马的公民，因此，他在革老丢的禁令下，以犹太人的身分被逐出罗马城（徒十八2，二十二25-28）。

在彼得写书信的日子，本都的基督徒（彼前一1）大概都是第一批基督徒所结的果子。首批信徒是在第一个五旬节上耶路撒冷，因彼得的话而悔改归主的（徒二9）。

## 逼迫

Persecution

bī pò

一种使别人受苦、受伤，或死亡的行动。圣经以不义者逼迫义者作开始（创四3-7，亚伯受害；太二十三35；来十一4）。《所罗门智慧书》（二12-20）以戏剧性的手法解明在这些逼迫背后的猜忌和罪恶感。罗得的经验也说明了拒绝同流合污所遭受的痛苦（创十九9；彼后二7、8）。以色列人在埃及被苦待，像他们后来受非利士人、米甸人和其他民族欺压一样，背后有经济和政治的原因。自以利亚的时代以来，宗教逼迫就常常临到那些拒绝君王的同化政策及指摘官方容忍不公平事件和异教淫乱的人（王上十九10）。后来，众先知成了不妥协的真理代言人，并在看见社会上的罪恶时，以神的律法加以警告，他们常受到统治阶层严重的迫害。基於这个缘故，在犹太人心目中，逼迫便成了真先知的标志（代下三十六15、16；太五12，二十三29-37；徒七52；来十一32-38）。

### 受外邦人的逼迫

但以理的故事说明被掳期间的逼迫。在外邦人的统治下，返回耶路撒冷后，一些严谨的犹太人（“圣徒”、“圣洁的人”、“贫穷的义人”）寻求保存本国的身分和宗教信仰，但他们却身处於外邦人的压力和妥协的犹太人之中；那些松懈的犹太人只求温饱和生活富裕，罔顾民族的尊严（《马加比一书》一11-15，二42-48）。结果，严谨的犹太人遭遇社会的压迫和烦扰，多次寻求辩护和神的干预；诗篇十、六十九、一四〇和一四九等各篇正适用於被掳归回后之敬拜。这逼迫在马加比时代到达了一个可怕的高峰，迫害变得愈加残忍，引起了一场武力的对抗（《马加比二书》六，七；来十一35-38）。

这样，以色列人纵使对神的主权和“保护”有信心，却也明白义人在神的世界里不一定时常昌盛，忠於真理的人也不能确保免除苦难、牺牲和殉道。



### 信徒受逼迫的预言

基督教承袭了这为义付代价的观念。耶稣多次警告信徒，说他们必受逼迫，这逼迫甚至来自家人；并催促他们以此为“武器”来装备自己，应许圣灵必在法庭的审判中帮助他们（太五11、12，十16-23、34-36，二十三34；路六26，二十二35、36）。耶稣对施洗约翰被希律杀害一事感到极之愤怒（路二十三9），并由此预测到自己的命运。耶稣抨击法利赛人的律法主义和民族主义，并撒都该人为顾全个人利益与罗马人妥协（约十一47-50）；一般人寄望弥赛亚作军事和神迹性的行动，所以对耶稣亦感到失望。由於这种种原因，祂知道祂终究必被弃绝。祂呼召人作门徒时，也警告说他们必遭受危险、辱骂、毁谤、指控、鞭打、审讯、敌恨，和死亡。祂坦白地请跟从者准备接受钉十字架，这是唯一通往生命和神国的路（太十六21、24-26，二十17-19、21、22；可十29、30；约十五18-25，十六1-4）。后来耶稣被控颠覆国家、拒绝向罗马政府缴税，和自称为王，终於被杀害（路二十三2）。

### 早期教会受逼迫

犹太当局第一次逼迫教会，主要是由於彼得指摘他们杀害了弥赛亚；使徒的影响力愈来愈大时，官方所采取的行动便包括了把他们下监和鞭打（徒五17、40）。希利尼人司提反那有力的传道工作引致犹太人的暴徒用石头打他（徒六、七），这是“大逼迫”的信号；引致多半基督徒逃离耶路撒冷。首席逼迫者大数人扫罗的悔改，是基督徒得胜敌对势力的里程碑。希律为取悦犹太人而攻击教会，其后却突然死去，这又是另一个胜利的象征（徒十二1-3、20-24）。

基督徒进入了外邦人的世界后，犹太人迫害基督徒的一个新理由是，他们扰乱了会堂的秩序（徒十三44、45、50，十四1-6、19，十七1、5、13，十八4-6、12）。使徒在腓立比医治了一名使女后，曾有短时间遭监禁（十六19-24）。在以弗所，基督教的传道工作对制造偶像者之收入的影响，导致一次危险的暴动，终由官方出面，命群众撤去（十九23-41）。保罗曾两次被警告要受逼迫，终於在犹太人教唆下，罗马官方把他拘捕，有40多人设谋埋伏袭击他（二十一4、5、10-15、27-36，二十三12-15），使徒行传结束时，保罗正等待接受该撒的审讯（二十八30、31）。

在这段时间内，基督徒所遭受的逼迫是零星的，也是地方性的，而且主要来自犹太人，因为他们嫉妒教会宣教工作的成就。在罗马官方看来，基督徒是一个犹太教的分支（徒二十四5、14），与犹太教同享法定的认可，因此，保罗在帕弗、腓立比、哥林多、以弗所和耶路撒冷均可从罗马官方得到保护，其中包括巡抚腓力斯和非斯都，以及他们的顾问希律亚基帕，还有押解他往罗马的百夫长，这是保罗有信心上诉该撒的原因；他若得到皇帝的开释，便可保证基督教在罗马帝国境内不再受到骚扰。

保罗面对逼迫的态度包括：后悔自己也曾这样迫害教会（徒二十二4，二十六9-11；加一22-24）；为了顺服基督，甘愿置生死於度外（徒二十22-24，二十一13）；不断提醒人作基督门徒是与磨难分不开的（徒十四22；罗五3，十二12；帖前三4），又保证无论在任何形式的磨难之中，基督徒都必得胜（罗八35-37）。

我们几乎可以肯定地说，保罗是在基督徒被诬告纵火焚烧罗马城时，在猛烈的迫害中被斩首的。基督徒常被指摘为“无神论者”（即拒绝多神论）；只能迎合奴隶阶层的人；再加上他们的爱筵引起满天谣言，行动被认为异乎寻常和怪诞（参约十五19），因此当社会上有什么大灾难时，基督徒就成为众矢之的。

与此同时，彼得提醒在东方的基督徒，说教会会面对一些危险，还有一点点时候，“各样苦难”（参来十32-34）不过是证明信心的真实，信徒必须以无可指摘的生活来抵受毁谤。又说对在位的要忠诚，若要为义受苦，便毫无畏惧地接受，基督徒要凭无愧的良心，准备自辩，若行义而受苦，便要记得基督也曾为他们受这样的苦。因此，他们必须“装备自己”，准备受苦，面对逼迫时，不要以为是“怪

事”。他们只是与基督一同受苦。彼得最后的话是“站稳！”（彼前“受苦篇”）。

学者认为马可也是在这时候写成马可福音，以安慰正在受苦的罗马教会。马可福音描述基督所遇到的冲突，指出其原因和形式，并生动地描绘了基督英雄式的死亡。像彼得一样，马可遇逼迫时，便回想那为我们受苦的主。

在较后的时间，基督教不再是受保护的一个犹太教分支，而是一个“非法的宗教”，因为会堂崇拜加插了一个攻击“拿撒勒人”的祷告，这是基督徒不能苟同的。此后，教会便随时受到官方的压迫；罗马立即把各种旧的国教纳入国家的敬拜礼仪中，好维持帝国的统一，但她却抗拒一些新而不接受国教的行动，尤其是那些常有秘密聚会的组织（如举行圣餐），因为他们认为会引起政治上的危险（参徒十七6、7）。

将近一世纪末时，罗马面对着不断增长的教会和政治上的不安，於是要求国民在进行其他宗教活动之余，也公开地“敬拜”“罗马的守护神”，而在多米田（主后81-96）的统治下，这就演变成敬拜活着的皇帝，还有为皇帝崇拜而设的庙宇和正式的祭司。基督徒拒绝这种敬拜，只承认耶稣是独一的神，从此一些由官方下令，而且愈来愈强暴的逼迫便开始了。

启示录所反映的可能就是这个情况（启一9，二13，六9，十三，十九2）。因此圣经的结束与它的开始是一致的，都是描述神的子民受逼迫。

*R. E. O. White*

参“困苦／苦难”846；“患难／灾难”592。

参考书目：W.H.C Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*; H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs: Texts and Translations*; A.A. Trites, *The NT Concept of Witness*; W.C. Weinrich, *Spirit and Martyrdom*; H.B. Workman, *Persecution in the Early Church*.

## 笔
Pen
bǐ

参“著作和书籍”2360。

## 比拜
Bebai
bǐ bài

❶与所罗巴伯从被掳之地，回到耶路撒冷的一个家族的祖先（拉二11，八11；尼七16）。这家族中有人犯了娶异族女子为妻之过（拉十28）。

❷以色列利未人之首领，被掳归回之后与尼希米等人向神立誓效忠，并在以斯拉的约上签名（尼十15）。此人或许就是本条目#1所说家族中的成员之一。

## 比伯实
Pibeseth
bǐ bó shí

以西结预言埃及灭亡时，将之与底比斯、挪弗，和亚文并列的一座城（结三十17）。在埃及文里，这名字的意思是“巴斯特女神的屋子”，巴斯特最初是一个有雌狮头面的女人，后期改为猫的头面。在希腊文里，这城被称为布巴斯提斯，希罗多德对布巴斯提斯城有很丰富的描述，这城位於尼罗河支流古老的他聂河（又称为布巴斯提斯支流）的右岸。布巴斯提斯就是现今的巴斯达废丘，1866至67年间的考古发现，证实这是一个十分古旧的城市，属於埃及的旧王国时期。直至第二十二王朝的开国君王示撒一世时，比伯实才成为首都，因此，那王朝也称为布巴斯提斯王朝，第二十三王朝仍以布巴斯提斯为首都，这城作埃及首都有两个世纪之久（约主前950至750）。比伯实在主前350年左右为波斯所摧毁。

## 比布罗斯
Byblos
bǐ bù luó sī

西顿以北一腓尼基城的希腊名称。

参“迦巴勒”689。



## 比达
Bedad
bǐ dá

哈达之父，在以色列人没有君王治理之前，曾在以东作王（创三十六35；代上一46）。

## 比大黑
Pedahel
bǐ dà hēi

拿弗他利支派亚米忽的儿子，被派协助约书亚和以利亚撒；他们的任务是把约但河以西的迦南地分配给以色列民（民三十四28）。

## 比大蓿
Pedahzur
bǐ dà sù

玛拿西支派迦玛列的父亲（民一10，二20，七54、59，十23）。

## 比但
Bedan
bǐ dàn

❶士师时期，与基甸、耶弗他、撒母耳等先后被神差遣，去救助以色列人的士师（撒上十二11）。比但或是押顿之简称（士十二13），或是巴拉之笔误（士四6）。

❷乌兰之子，玛拿西的后裔（代上七17）。

## 彼得
Peter, The Apostle
bǐ dé

耶稣十二位门徒之一，他在耶稣传道时期的门徒中，以及其后的使徒中，都居於领袖的地位。他的名字在新约里有4种形式：希伯来文／希腊文——西面／西门；亚兰文／希腊文——矶法／彼得。他的全名是西门巴约拿（太十六17；参约一42），即“约翰之子西门”，这是普遍的闪族命名法。看来“西门”并不单是“西面”的希腊形式，也是他用来与外邦人相交的名字，因为他的家乡是双语并用的加利利。事实上，对一个住在大城市的犹太人来说，按情况而用3种形式——亚兰文、拉丁文、希腊文——来表达其名字是颇为常见的。复名“西门彼得”（或“称彼得的西门”）显示第二个名字是后来加上去的，与“耶稣基督”相类似。第二个名字以亚兰文形式“矶法”出现的次数（约翰福音1次，加拉太书和哥林多前书各4次），以及译作希腊文的做法（在固有名字中是不常见的），显示这名字的重要性。这名字的亚兰文和希腊文都解作“石头”，清楚指出了彼得在早期教会的形象（参以下有关太十六18的讨论）。在耶稣传道的整个时期，显然他一直称为“西门”，但到了使徒时代，人渐渐称他为“彼得”。例如，保罗从未用过彼得在父家的名字“西门”，就是复名“西门彼得”也不曾见过，却常用“彼得”（2次）或“矶法”（8次）；在彼得书信中，则用“彼得”（彼前一1）或“西门彼得”（彼后一1）一名。使徒行传用“彼得”有42次，“西门彼得”4次，“西门”则只有9次。

### 彼得的背景

**职业**

如上文所述，彼得在加利利成长。约翰福音一章44节说，安得烈（彼得的兄弟）和彼得的家乡是伯赛大；在考古学上很难定出这地方的位置。约翰福音十二章21节把伯赛大归入加利利，不过，可能约翰只是反映“加利利”一词的通俗用法，而不是法定的正确用法。彼得和安得烈在迦百农从事捕鱼业（可一21、29），并可能与雅各和约翰是伙伴（路五10）。在他们作门徒期间，似乎仍断断续续地从事这工作，这可见於约翰福音二十一章1至8节的记述。有些学者对这记载的真确性置疑，认为是路加福音五章1至11节“得人之渔夫”的双重记载；然而，无论在语言学上或批判学上，两段经文的不同处都足以支持那是两件不同的事件。到底彼得在使徒时代有没有继续捕鱼，我们似乎不可能有一个肯定的答案，但从一世纪的一般习惯来推测，这是极有可能的（例：保罗织帐棚）。

这解释有一个困难：门徒多次说：“我们已经撇下所有的跟从你”（太十九

27；可十28；路十八28）。解经家多半认为他们是彻底“变卖”或“撇下”自己的事业。然而，在路加福音十八章28节，从上下文看来却是指撇下家庭，而且显然没有断绝的含义。最有可能的解释是，门徒确实是撇下工作来跟从基督，但却留着谋生的工具，有需要时便重操故业（约二十一；保罗在使徒行传中的生活方法）。

**家庭**

他们肯定没有撇下家人，因为彼得在每一次旅程之后，都会返回家中。新约说彼得是已婚之人，马可福音一章29至31节及其他平行经文记述耶稣医治彼得岳母的热病，而这位岳母也许是与彼得同住的。事实上，彼得的家可能成了耶稣在加利利的基地（太八14暗示耶稣住在那里）。哥林多前书九章5节说，彼得及其他已婚的使徒，常在宣教旅程中带同妻子前往。较后期的传统又讨论有关他的子女的事（亚历山太的革利免：《杂记》3.6.52），并指出彼得的妻子殉道时，彼得也在场（优西比乌：《教会史》3.30.2）。

彼得故居遗迹

## 彼得的悔改与蒙召

彼得的兄弟安得烈是施洗约翰的门徒（约一35-40），彼得蒙召的记载在约翰福音一章29至34节施洗约翰的见证之后，是约翰福音第一章中记载约翰呼召门徒的第二阶段；那就是说施洗约翰为耶稣作证后，便差遣自己的门徒往耶稣那里。安得烈与一位没有记名的门徒（也许是43节提到的腓力，或“耶稣所爱的门徒”，许多人认为那个就是约翰）便“跟从了”耶稣（约翰福音常用“跟从”一词，指作门徒），并回应祂的呼召。翌日，安得烈便效法施洗约翰，找着他的兄弟西门，说：“我们遇见弥赛亚了”（第41节）。第42节已假定彼得的悔改，说安得烈带西门到耶稣面前，耶稣就给他一个新的名字。

4卷福音书对西门的蒙召有3种不同的描述，却有一个相同之处，就是耶稣赐他一个新名字“矶法”（彼得，即“石头”的意思），这显示了该事件对早期教会的重要性。事实上，许多解经家留意到这里强调不同的神学重点，并认为基於这些重点，所以有不同的传统产生，而圣经的记述并非根据不同的历史事件。问题是尽管4卷福音书都同意彼得是在耶稣传道的早期被召，但他们对於确实的时间却有不同的意见。从上述经文可见，根据约翰的记载，这事件发生在犹大，就是在施洗约翰施洗的地方；符类福音则指彼得认耶稣为弥赛亚和易名西门这些事件是在该撒利亚腓立比发生。约翰把这些事情都放在耶稣传道的早期。有些学者认为约翰福音书的作者为了剧情发展的需要，把符类福音所记载的呼召和该撒利亚腓立比的认信合并起来，并把这幕情景加插在耶稣传道工作的开头。

符类福音描述了两幕设立门徒的情景。第一幕是在加利利的海边（太四18-22；可一16-20）。当时耶稣沿着加利利的湖边走，看见彼得和安得烈与雅各和约翰一起在海里撒网，便呼召他们作“得人的渔夫”。路加再把这事件扩展为一幕捕鱼的情景（路五1-11）：门徒整夜下网，却连一条鱼也网不到，然而，耶稣命令他们下网时，他们竟捕得满网的鱼，甚至船也开始下沉。这一幕的结尾跟马可那简略的记述一样：耶稣说，从今以后，他们要“得人如得鱼一样”，结果他们就“撇下一切，跟从了祂”。

符类福音中第二幕有关彼得蒙召（及其得新名字）的插曲，是耶稣在山上正式选召十二门徒（可三13-19及平行经文）；在名单里有“西门，耶稣又给他起名叫彼得”。最后一处与彼得之新名有关的记载，是在马太福音十六章17至19节，是与彼得在该撒利亚腓立比的认信联系在一起的。



我们即时可以发现，要把这几个片段适当地协调起来是颇为困难的。西门是否3次被召（可一20，三16；约一42）？他是否3次得着矶法／彼得这名字（太十六17；可三16；约一42）？虽然假设这是一件发生於耶稣传道早期某一个时候的事件，后来扩展为3个不同的传统，是颇为吸引的说法。然而，若再三仔细查考福音书的资料，便发现这样的结论是不必要的。约翰福音一章35至42节并不是一个正式“呼召”和设立使徒的场景，其实这段经文是描述彼得首次与耶稣会面，并意会到祂重要的身分，“改名”一事是用未来时态来叙述的，是指一件后来要发生的事迹。此外，约翰也刻意略去耶稣生平中一大半的重要事件（受洗，选召十二门徒，登山变象，设立圣餐，以及客西马尼园的一幕），取而代之的是极富神学性的叙述，藉以指出各项事件的属灵意义。约翰在第一章的叙述也是如此。

符类福音所记载的第一次呼召——即捕鱼的情景——也是这样。那里并没有暗示是一次正式的按立，而是预期或预言未来的工作。路加福音中那极富神学性的记述尤其是如此。该段记述中，耶稣应许门徒将有丰盛的成果。这3段记载也是用了未来式：“我要叫你们得人如得鱼一样”（太、可），“你们要得人如得鱼一样”（路）。马可福音一章20节和马太福音四章21节的“招呼”，及被召者的回应（“撇下”所有，“跟从”耶稣）只是一种开局的棋法，棋局的结束在於马可福音三章13至19节及其他平行经文的正式设立门徒典礼中。经文中所采用的语法并没有显示这是两段双重的记述，因为实际的任命发生在第二段，我们必须区分耶稣给部分门徒（就是十二门徒中比较接近耶稣的）起初的呼召，和给所有门徒最后的选召。我们在这里附带提出马可福音二章14节及其平行经文中利未（马太）的呼召，与马可福音六章及其平行经文的后来“选召”和传道的差遣。广义来说，上述各点都是门徒训练的层面，虽各有不同，却是互相关连的，狭义来说，是反映彼得作领袖的发展经过。

## 彼得在十二门徒中的位置

西门彼得在福音书和使徒行传中的重要性是毋庸置疑的。有些人认为这是由於他在后来成立的教会中担任领导的地位，但这说法在新约经文中却找不到任何基础。西门自始便已显出其超群的姿态，在十二门徒的名单中，西门的名字总是排在第一位，而马太福音十章2节更在其名字之前加上“头一个”一词。此外，十二门徒也常被称为“彼得和同伴”（可一36；路八45，九32）。

在福音书的记述里，彼得总是代表其他门徒出面行动和说话。在登山变象的一幕里，是彼得建议搭3座棚（可九5）；亦只有他有信心尝试行走在水面上（太十四28-31）；是他主动要求主解释饶恕人的教训（太十八21）和耶稣的比喻（太十五15；路十二41）；也是他在马太福音十九章27节里讲出众门徒的心声：“看哪，我们已经撇下所有的跟从你，将来我们要得什么呢？”在两个符类福音的记载里，其中一卷福音书说是众门徒向耶稣发问，而平行经文则说是彼得发问（可七17；参太十五15，二十一20；可十一21）。收殿税的人收取丁税，是问彼得，显然把他看作首领（太十七24）。作为耶稣亲近圈子中的一员（其余的成员包括雅各和约翰，可能也包括安得烈，参可十三3），彼得常单独与耶稣在一起（叫睚鲁女儿复活的时候，可五37及平行经文；登山变象的时候，可九2及平行经文；在客西马尼园祷告的时候，可十四33；太二十六37）。路加福音二十二章8节记载，耶稣吩咐彼得和约翰预备逾越节的晚餐（另参可十四37；太二十六40），耶稣责备各门徒，却以彼得为代表（“你不能做醒片时吗？”）。最后，在耶稣墓里的天使说：“你们可以去告诉他的门徒和彼得……”（可十六7），可见彼得在十二门徒中占着一个特别的位置。

这在该撒利亚腓立比的一幕中尤为明显（可八27-33及平行经文）。彼得的认信成为了福音书的高潮，他说：“你是基督（路加加上‘神所立的’，马太加上‘是永生神的儿子’）。”其后耶稣解释基督是受苦的人子，彼得就劝祂，在马可的

该撒利亚腓立比，彼得认信之地。

描述里，耶稣随即转过来，看着门徒，并责备彼得，说："撒但，退我后边去吧！因为你不体贴神的意思，只体贴人的意思。"，耶稣显然是透过彼得把信息传给众门徒。

圣经4卷福音书都把彼得勾画成一个冲动、卤莽的人；他常是第一个说话和行动的人，在他参与的所有事件中，他都表现得十分热心。他看见耶稣行在水面上的时候，便要求主"叫他"照样做，并立即离船踏在水面上。耶稣登山变象时，正当其他门徒因摩西和以利亚的显现而惊讶至不敢作声时，彼得这急於行动（且自我中心）的人说："你若愿意，我就在这里搭三座棚"（太十七4；可九5；路九33），马可和路加都补充说，那时彼得不知道所说的是什么。我们不单在该撒利亚腓立比看见彼得毫不思索地维护耶稣言论的倾向，他在约翰福音十三章4至11节耶稣替门徒洗脚的叙述中，表现也是一样。他说："你永不可洗我的脚"；耶稣强烈反驳，说："我若不洗你，你就与我无分了。"彼得马上反过来说："主啊，不但我的脚，连手和头也要洗"（8、9节）。最后，在奔往坟墓的一幕里（约二十2-10），主所爱的门徒首先到达，但当他仍在墓外往里看时，彼得已马上闯进坟墓里。彼得确实是一个"闯进那天使也不敢踏足之地"的人。然而，就是这特性叫他跟一切人性看齐，可能这也就是他在福音书中成为众门徒之代表的主要原因之一。

## 磐石彼得

西门彼得的重要性显然操纵在该撒利亚腓立比那一段富争论性的插曲中，这事记於马太福音十六章17至19节。由於这段强调"教会"这词，在福音书中除了这段经文之外，只见於同书的十八章17节，许多人认为这句话跟犹太人对神子民这群体的看法不一致，所以认为是早期教会后来加上去的。然而，这看法是不必要的，原因如下：(1)昆兰社群自称是那"磐石"；拉比传统有一段话也称亚伯拉罕为"磐石"，神要把世界建於其上。(2)这里所显示的制度观念绝对不是异乎犹太传统，因为旧约中行义之余民的神学观念可以解释门徒的权柄。(3)"教会"这观念，在旧约中也有明确的背景，就是弥赛亚群体的观念，和犹太人会堂之形成。(4)耶稣肯定是为了在祂死后和再来之间的一段时间而作准备；这可见於祂的比喻、山上的宝训、橄榄山上的训言等等。(5)这段经文本身含有一些闪族语的特色（是犹太人而非希腊人的语法），这点起码表明此段经文是出自十分早期的资料，保存其真确性。

一直以来，学者对马太福音十六章18节都有许多不同的解释：(1)以彼得为那"磐石"或教会的第一位主教。当然这是罗马天主教从三世纪开始就一直采取的解释，同时用来支持使徒统绪的说法。（按：使徒统绪指主教（会督、监督）的职权是从耶稣基督的使徒一脉而来。）可是，本段的上文下理，或甚至在其他书信中，也没有暗示这说法；第一世纪并没有这观念。(2)在宗教改革以后，复原派多半认为这段经文是指彼得的认信，而不是指彼得本人，然而，这解释却忽略了文中的双关用语，这语法在亚兰文中更明显。(3)有一个解释称"这磐石"是指耶稣自己，可是，这说法似乎太富幻想，很难用上下文来支持。总括来说，"这磐石"几乎可以肯定是指彼得。

首先，彼得是要成为基石，基督会在其上建立祂的教会，这看法已在使徒行传中得着证实。这并不表示彼得的权柄超越了其他使徒，保罗在加拉太书二章11至14节对彼得的谴责，显示彼得并不高於其他使徒，而使徒行传十五章所记载的耶路撒冷大公会议中，是雅各居於领导的地位。第二，彼得并不单被看为一个个体，而是众门徒的代表。今日这看法已愈来愈受到接纳。这看法考虑到犹太人"群体身分"的观念，领袖与整个"群体""认同"（如王或大祭司在神面前代表了整个民族）；并且与马太福音十八章18至20节的内容配合，其中把已给予彼得的权柄传给教会（尤其注意太十六19下，十八18那"捆绑和释放"的权柄）。这样看来，作为磐石的彼得就成为了第一块建筑用的石头，主要的房角石基督（延续这隐喻）要在其上建立祂的教会。

还有两点是值得留意的。第一，马太福音十六章18节下说"阴间的门不能胜过他"。"阴间的门"是犹太人用以表达死亡那无法避免和不能变更之势力的委婉说法；但同时"胜过"一词对死亡本身来说却又太强。我们必须按照其他有关撒但权能的经文来解释这句话，即这里撒但的权势只是以死亡的能力为形式出现而已。一般启示文学的观念认为撒但会继续统治这世界，直至基督再来，上述句子便属於这范围里的观念。耶稣是说，撒但不会胜过教会，而他的作战领域——死亡——也会被击败（参林前十五26、54、55）。教会会遭遇逼迫，信徒要殉道，但教会始终会得胜。

第二，第19节上半有一个应许："我要把天国的钥匙给你"，这是中世纪教会用以支持使徒统绪的另一句话。然而，这又必须按群体身分的观念来解释；作为早期教会突出的人物，彼得在其领导中体现了整个群体。"天国的钥匙"直接对比着"阴间的门"（参启一18"死亡和阴间的钥匙"，三7"大卫的钥匙"），而这说法又是沿用着上述建房子的意象，即基督要把祂的教会"建"於那"磐石"上。这里耶稣把"钥匙"交给彼得，这钥匙可开启"天国"的能力来建造属神的群体——教会。"要把"这将来式的语法无疑是指主复活后的一段时间，那时这能力便会发出，教会便得以建立。



## 彼得在福音书中的画像

传统上，一般都确定符类福音在描写彼得的角色上是一致的，只有约翰福音跟这共有的模式不同。然而，自圣经神学兴起成为一个学科之后，加上近代强调福音书作者又是神学家，又是历史家之后，我们对於彼得这位教会代表，便有了新的看法。这情况在一个极其重要的罗马天主教与基督教学者大会中尤其明显，这会议的主题是彼得，而会议的结论已出版成书：（布朗、唐弗、鲁文编：《新约中的彼得》，1973）。

### 马可福音

学者常说马可所写的是"彼得福音"，意思是说马可充当文士之职，把彼得所教导的基督生平记录下来；虽然这可能只是夸张的说法，但我们也不可抹煞，彼得在马可福音中确实占着中心的位置。在15件以上的事迹里他都显得十分突出，并且是以全群发言人的身分出现。马可比其他福音书作者更强调众门徒的软弱；这是他整个神学目的的一部分。有些作者最近留意到所谓马可的"弥赛亚秘密"，其实可更贴切描写成"对弥赛亚的误解"，马可指出众门徒不认识耶稣身分的真正重要性，因而误解了祂的教导。这样，彼得在其种种软弱中便成了典型的门徒，他的软弱包括：不能明白耶稣真正的目的（可一35-38）；劝耶稣不要受苦（可八32）；因不知情和惧怕而失言（可九6）；誓言与主同死，其后却又不认主（可十四29、31、66-72）；在重要时刻沉睡（可十四37）。然而我们不可忽略在基督复活后，天使吩咐人把信息告诉"门徒和彼得"，暗示彼得及其他门徒已恢复了信心。总括来说，马可福音所描写的彼得是一个凭着自己的力量便失败，但靠着复活主的能力便得胜的人，是有关作真门徒的一份极佳的研究。

### 马太福音

马太所强调的重点稍有不同。我们仍可在马太福音看见彼得的软弱，他仍是代表众人发言，也是作真门徒的代表。然而，马太则较着意他后期的发展。马太低调处理马可所述说的无知和心硬，却强调属灵成长的过程。他看彼得为众门徒的领袖，

这些门徒渐渐领悟耶稣身分的重要性；藉着仿效和顺服，他们回应基督的呼召。彼得所发出的问题，叫人进一步了解基督（太十五15，十八21）；是他的信心令他能行在水面上（太十四28-31）；他承认耶稣不单是弥赛亚，也是“永生神的儿子”，耶稣因而祝福彼得，述说他未来要得的权柄（太十六16-19）；他作为神子民的代表，在缴殿税的事件中显示他顺服世上的政权（太十七24-27）。虽然如此，马太并没有掩饰彼得的软弱；他仍指彼得是“小信的人”（太十四31），是“撒但”（太十六23）。然而，在这两种情况中，彼得都被看为一个在门徒之路上成长中的人。真门徒的信心可以是一时勇敢，一时又疑惑（太十四28-31）；认信之后，又可以是茫然无知（太十六17-23），但在各种情况下，基督的能力都可超越一切困难，坚固那些走在门徒之路上的人。

**路加福音**

路加在修饰马可福音之彼得画像方面，又比马太更进一步。他继续指出彼得是站在领导的位置，但却删除了一些负面的情景，如彼得在该撒利亚腓立比劝耶稣不要受苦（路九18-22），以及彼得在客西马尼园的中心位置和失败（路二十二45、46）。此外，在彼得不认主之前，路加记述耶稣曾为他祷告，叫他不至於失了信心，并且在他“回转”归向神之后，可以坚固弟兄（路二十二31、32）。这样的记述使整件事软化，再加上主复活后路加特别记载耶稣向彼得显现（路二十四34）；这是福音书中对这事情唯一的记载（参林前十五4、5）；这一切显示路加比其他作者更强调彼得的回转和重建。路加显然是为使徒行传筑桥梁，使彼得过渡至另一个岗位上，作教会的领袖和帮助。正如路加笔下的众门徒，彼得成为了耶稣的传道工作和教会的差传工作之间的连系。

**约翰福音**

约翰所描述的，是4卷福音书中最独特的一幅图画。在此出现一个前所未有的原素，就是彼得与主所爱的门徒（下文称“爱徒”）之间的交道；其中有好几个场面是只见於约翰福音的。虽然在高等批判的范围里仍有争议，但传统已认为这爱徒就是使徒约翰。我们先看看许多彼得单独出现的情景，以作为对照的标准。约翰福音一章40至42节西门被召的情况前文已谈及，在此可加上六章67至69节；即“门徒”中有多人离弃耶稣的时候，彼得却认祂为“神的圣者”。约翰也在彼得不认主的事件上作了一点调整，他把耶稣的预言和事情真正发生的叙述（约十三36、38，十八17、18、25-27），分隔得很远（不像符类福音的编排）；约翰又用戏剧性的手法把彼得的软弱与耶稣在亚那面前的威严（约十八19-24）作了强烈的对比。彼得削掉大祭司的仆人马勒古的耳朵，是一个有趣的故事（约十八10、11），这故事是彼得在符类福音中冲动形象的延续，又在他人性的软弱上加添了色彩。这些事件，加上耶稣为门徒洗脚的一幕（约十三6-11），把约翰福音里的彼得绘描成一个代表性的人物，作众门徒的发言人。事实上，我们若再加上彼得回转的那一幕（约二十一15-17），并留意其中所强调的是彼得之牧者权柄（也许是约十1-18牧人意象的回响），那么彼得的权柄在约翰福音便清楚可见，除了马太福音之外，这点在约翰福音里比其他任何一卷福音书更强烈。许多评论家认为第二十一章是一段后加的附文，并非出於约翰的手笔，虽然我们必须同意那是后来加上去的（约二十30、31明显是福音书原来的结语），却不必假定是出於不同的作者。这段附文的风格与论题，足以使我们看它为约翰福音的延续，并出於同一位作者。

彼得与那爱徒同时出现的情景，为约翰福音加上独特的一面。这些事件全出现在受苦和复活后的叙述文里，而每一次两人都有生动的交互往来。在约翰福音十三章23至26节，彼得叫那当时“侧身挨近耶稣怀里”的爱徒，问耶稣预言要出卖祂的人是谁。在二十章2至10节，两人竞步奔往主的坟墓，那爱徒首先到达，然后在墓门口停下脚步；彼得冲动地先闯进坟墓，其后爱徒也进去，圣经只说爱徒“看见就信了”，这要对比其他门徒的光景；他们“还不明白”（8、9节）。在二十一章7节捕鱼的神迹中，认出耶稣的是爱徒，彼得则立时跳进海里，向着耶稣游去。最后，在二十一章18至23节，耶稣预言彼得殉道，其后又以爱徒来跟他作对比，说爱徒不用殉道，这最后一幕的重点在於：“跟从我”这作门徒的命令，此语出现了两次（19、22节），把两人连合起来。

这里要探讨的问题是，约翰记述这些事件的目的是什么？今日多半学者都承认其中并没有竞争的意味，也不是任何一方比另一方优胜。事实上，这些事件正是要道出一点，其中以二十一章18至23节为高潮——彼得和爱徒都是有权威的见证人（留意约十九35，若这节经文反映的是爱徒与福音书作者的关系，则显示“真见证”是爱徒出现的主要目的）。总括来说，约翰福音把爱徒与彼得并列，并没有减损彼得突出的形象，反而加强了这形象。

## 使徒彼得

有两件事件引致彼得以崭新的形象出现在使徒行传中；就是他的回转（约二十一15-17），以及主复活向他的显现；圣经没有记述这次显现，只是在路加福音二十四章34节和哥林多前书十五章5节暗示了。彼得不认主的事件，证实他仍未能肩负主预言他要作教会“基石”的位分。路加和保罗似乎都指出复活的主是先显给彼得看，然后才显给其他人看，正符合他在早期教会的显要地位。在巴勒斯坦时期里，即使徒向外邦人传道之前的15年，彼得是全教会的领袖。使徒行传一至十二章也提及其他领袖——约翰，与彼得同在殿里（徒三1）、监狱里（徒四13）和撒玛利亚（徒八14）；司提反，他那革命性的讲章导致他的殉道（徒六，七）；腓利，在撒玛利亚和向埃提亚伯太监传道（徒八）；巴拿巴，正式被差往安提阿（徒十一20-30）；保罗，奇迹地悔改和见证（徒九1-30，十一25-30，十二25）；以及雅各，第一位殉道的使徒（徒十二2）——他们全都比彼得次一等，彼得是教会政策的总指挥。建议补选第十二位使徒（徒一15-17）；在五旬节起来宣讲福音（二14-40）；开口医治人（三6）；在公议会前为福音辩护（四8-12、19、20，五29-32），都是彼得。至於亚拿尼亚和撒非喇的那一段插曲，彼得的角色尤其突出；彼得在这里充当耶和华报复的使者，他的权柄没有在其他地方比在这里更明显。在撒玛利亚，行邪术的西门意图用钱来买圣灵的能力（徒八18-24），彼得的权柄在此也明显可见，其影响力能指令环境。在上述两次事件里，我们的确看见彼得行使了“捆绑与释放”的裁决权（参太十六19）。

可是，当时彼得和教会仍受犹太传统之狭窄思想所影响。早期教会对归信犹太教的外邦人所存的敏感可证明这一点。彼得和教会看自己为公义的余民，正处於弥赛亚应许应验的时代，但传福音时仍视犹太人为专利群体：外邦人只可透过犹太教悔改归主。两件事情的发生改变了这观点：第一，教会中的希腊化犹太信徒起来反抗希伯来基督徒，结果选出了7位执事，巴勒斯坦的教会也改变了其正统政策。这事件又带来一种崭新的传道事工，首先由司提反实行，其洞见引致他的殉道，也造成了使徒行传第八章中希利尼门徒的离散；其后腓利和其他人继承了司提反的工作，把福音扩展至更远的地方，并传给撒玛利亚人和敬畏神的外邦人。结果，彼得和约翰也来到撒玛利亚（徒八14），这是步向外邦宣教的另一个重要里程。这样，救恩故事以耶路撒冷为中心的情况便结束了。

使徒行传九章32至42节记载彼得在吕大（医治瘫子）和约帕（叫妇人复活）所行的神迹，可能是为了对比耶稣的神迹（路五18-26，八49-56）。这是使徒行传的重要主题：耶稣的生命和传道事工，由圣灵透过教会来延续了。彼得再一次处於代表性的位置（留意保罗也处於这代表性的位置）。

从两件事情的发生可见这新关系的扩展。首先，彼得在约帕住在一个硝皮匠西门的家里；硝皮匠是一种不洁的行业，没有任何敬虔的犹太人会故意与硝皮匠交往。更重要的是：神透过梦境告诉彼得（徒十10-16），旧有对洁净与不洁净的二分法已不再存在；其后神又带领彼得往未受割礼之外邦人的家，这是犹太人最大的禁忌；随之而来的事件迫使彼得接受外邦

人加入教会，而无须要求他们先归信犹太教。这事件的严重后果可见於继之在耶路撒冷引起的辩论（徒十一2、3）及其后的会议（十五1-21）。路加详细地记录了彼得的讲辞，可见这事件之重要性。该篇讲辞似乎是重复了第十章，但在这里的用意是为这重要的事件添上色彩。我们常忘记一件事，就是对路加来说，向外邦人传道的工作，是始於彼得，而不是保罗。彼得就是承受神所降下之救恩的那一位；而作为教会的领袖，他是这救恩的第一个见证。

加利利海边的耶稣和彼得像，记念耶稣考问彼得爱主之心。

使徒与外邦人自由地交往，引起大骚动，希律亚基帕因而迫害教会（徒十二1-4），这事件也结束了彼得在耶路撒冷担任领袖的时期。新基督徒大大冒犯了犹太人；根据路加在使徒行传的记载，这时教会受欢迎、普遍被群众支持的蜜月期已过去。彼得获释的神迹，和在马利亚家中的戏剧性情景都表示了彼得特殊的地位，但形势已在转移，彼得被迫逃离耶路撒冷。期间，雅各冒升为领袖（徒十二17）；在耶路撒冷大公会议中，雅各负责主持大局，和发表会议的议决案（徒十五6-29）。

彼得跟其他门徒，尤其是雅各、约翰和保罗的实际关系如何，现存的证据太含糊，我们不能确定。许多人认为当时并没有一个真正普世性的领袖，因为早期教会遍布太广。然而，这看法似乎不大可能，按路加在使徒行传所描绘的形象，跟保罗在加拉太书二章8节所申明的情况，彼得是“受割礼之人”的使徒，保罗是“外邦人”的使徒，他们是普世性的领袖，雅各则是耶路撒冷的地方领袖。然而，彼得和保罗都没有类似后期教皇的教会地位，即是说，他们都不是教会的绝对发言人，也不是无可指摘的。雅各派来的人足以使彼得在外邦人面前装假，改变他的行为（加二12），保罗则可以公然地责备彼得这种行径（二11-14）。保罗从未要求得着超越其他门徒的权柄，相反地，他要为外邦人的事工寻求他们的同意，并与他们行“右手相交之礼”（二1-10）。

## 彼得其后的工作

对於彼得其他的动态，我们并没有明确的资料作证据；彼得似乎是逐渐从教会领袖转向宣教工作。然而，这说法把事情过分简化了，最有可能的情况是，他也像保罗一样，兼顾领导教会和向外宣教的工作。哥林多有“矶法党”的存在（林前一12，三22），可见彼得可能曾在该城逗留了一段时间。保罗以彼得作为主要例证，指出宣教士在旅程中带着妻子同往（林前九5），更可证明上述说法是极有可能的。“矶法党”的人大概是在彼得传道时悔改的；可能他们是对抗“保罗党”的犹太基督徒。

彼得第一封书信是送往小亚细亚北部的众教会，即本都、加拉太、加帕多家、亚西亚和庇推尼各省的教会。这里存在一个问题：彼得是否曾到过这些教会？信中也没有谈及个别的信徒，不能显示他与这些教会是相熟的。然而，我们却可见彼得对他们极感兴趣。事实上，有些学者相信，圣灵禁止保罗进入这一区（徒十六7、8），



原因是彼得已在该区展开工作。总而言之，彼得有否在小亚细亚工作的问题，仍未有定案。

新约也没有确切指出彼得曾到罗马。彼得前书五章13节谓该信是从“巴比伦”发出的；彼得所指的似乎并不是真正的巴比伦，因为没有任何传统记载彼得曾往巴比伦，而且那地的人口十分稀少，可能这是暗指罗马这“西方的巴比伦”。启示录中的“巴比伦”极可能是罗马的象征，我们也可从那个时期的犹太人著作得着支持（例：《巴录二书》十一1；《以斯拉四书》二十八31；《西比莲神谕》5.159）。早期教会有极强的传统，认为彼得确曾在那里传道，正好与这些资料吻合。

我们有4份早期的外证：约翰福音二十一章18节提及彼得将要殉道，但却没有提示在那里殉道。《革利免一书》写成於一世纪末，其中记录了彼得、保罗，及其他信徒殉道的事情，虽然五章4节只见证彼得殉道的事实，没有提及殉道的地方，但下面两点的研究，似乎都指向罗马——其中指出殉道者“阵容庞大”，这情况与尼禄的逼迫最为吻合；“我们中间一个荣耀的榜样”一句话，显示革利免本身的教会（罗马）之信徒，也牵涉在这事件之内。伊格那丢写与罗马人的信（四3）也见证彼得和保罗的殉道，上下文同样支持罗马是他们殉道的地点，他说：“我没有像彼得和保罗一样命令你们”，显示彼得和保罗确曾在罗马工作。同时期的一卷犹太基督徒著作《以赛亚升天记》谈及彼列（可能指尼禄）杀害了“十二使徒中的一位”，这位使徒几乎可肯定是彼得。所以，最早期的证据虽没有清楚指出彼得逝世的地方是罗马，但这是最大可能的假设。

明确地指出彼得在罗马殉道的讲法，出现在二世纪末期。哥林多的主教狄尼修约在主后170年写了一封信（保存於优西比乌的《教会史》2.25.8），信中说，彼得和保罗曾一起在义大利教训人。在该世纪末年，爱任纽（《异教论》3.1-3）说彼得和保罗曾在罗马传道，同期的特土良又说彼得“像……主一样”殉道（《史歌皮阿斯》15）。亚历山太的革利免和俄利根都暗示彼得曾在罗马居住，俄利根更说彼得“被倒钉十字架”（优西比乌：《教会史》2.15.2，3.1.2），许多人认为这传统的说法可在约翰福音二十一章18节中找到支持：“年老的时候，你要伸出手来，别人要……带你到不愿意去的地方”。三世纪早期，罗马长老该犹提到“梵蒂冈山上或通往奥斯特拉路上”的“胜利纪念碑”或安葬地，这是上述传说之历史发展的一个重要参考。

保罗的罗马书（约主后55）没有提及彼得，因此彼得不可能在那段时间之前往罗马。若彼得前书写成於尼禄王的逼迫期间，如那些以彼得为该书信作者的人所相信的，则彼得必定是在第一世纪五十年代末或六十年代初到达罗马。当然，他在罗马传道的范围仍无从稽考，有些人断言他在罗马只稍作逗留。然而有证据指出一个可能：彼得确曾在罗马展开一些事工，其工作范围则不得而知，但根据他在罗马传道的早期见证，似乎他在尼禄屠杀犹太人期间途经此地而被捕的说法，并不可信。因此，彼得死前一段时间极有可能居住在罗马，并於那里在尼禄的手下殉道，也许如传统所说，受倒钉十字架的酷刑。

## 安葬的地点

关於彼得坟墓的正确位置，一直都有激烈的争辩，其中多半是基於各教派不同的旨趣。在这里我们只讨论考古学上的分歧。基於该犹所记录的传统看法，君士坦丁在梵蒂冈山上筑了一座教堂，藉以纪念彼得的墓。1939年，在圣彼得教堂的祭坛下发掘了一块纪念碑，与该犹所说的“胜利纪念碑”相似。1968年，教皇保禄六世更宣布，彼得的骸骨已於教堂底下、一堵古墙内的大理石匣子里被发现。当然，两者都不足以作定论，而后者更备受质疑。

一直以来，常常有人提出不同的地点。最常列举的是位於亚比乌大道上、圣塞巴斯蒂亚的地下墓窖。那里墙上载有给彼得和保罗之祷文，这地点与始自四世纪的传统吻合，根据这传统，彼得是葬於那些地下墓窖，保罗则葬於通往奥斯特拉的路上。基於这说法，有些人假定彼得的骸

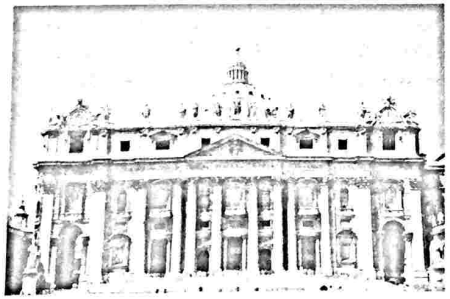
骨是在主后258年，维斯帕先治下一次可怕的逼迫期间，从梵蒂冈山移送至地下墓窖的；然而，这假定的疑点太多，其可信程度极低。橄榄山上一个藏骨罐刻有“西面巴约拿”一名，结果又产生彼得葬於橄榄山的理论；然而，这发现也不足以支持这样的结论（可能有许多同名同姓的人）。总而言之，最可靠的资料显示彼得葬於梵蒂冈山附近，但根据现有的证据，我们并不能指出确实的位置，甚至一些有可能的位置也不能成立。

西门彼得，还有保罗，都是早期教会的领袖。可悲的是罗马天主教与基督教间的激烈争辩，已把彼得的影响力削弱。但圣经的证据是清楚无误的，他是耶稣的首要门徒，也实在是作为教会基础的“磐石”。作为有代表性的门徒，他的热忱，甚至他的软弱，都使他成为成长中门徒的最佳榜样，复活主的能力超越了他的过犯，使他在教会内，成为了一个超群的人物。

*Grant R. Osborne*

参“彼得前书”132；“彼得后书”130；“使徒”1424。

参考书目：K. Aland, *Saints and Sinners*, pp.33-36; F.F. Bruce, *Peter, Stephen, James, and John*; O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*; F.J. Foakes-Jackson, *Peter: Prince of Apostles*; C.A. Glover, *With the Twelve*; E.G. Goodspeed, *The Twelve*; E. Kirschbaum, *The Tombs of St. Peter and St. Paul*; D.W. O' Connor, *Peter in Rome*.



梵蒂冈的圣彼得大教堂

# 彼得后书

Peter, Second Letter of

bǐ dé hòu shū

## 作者

一章1节清楚指出耶稣所选召的十二使徒之一的西门彼得就是本书的作者。然而，我们要留意两件事：第一，本书的写作风格跟彼得前书有明显的分别。第二，由於彼得后书显然是较后期的著作（参下文有关写作年代的讨论），并且包含了犹大书的摘要，因此，本书可能是彼得所亲信的同工（如约翰马可）在彼得死后，把他临终所关注的事情，加上犹大书的摘要辑录而成的。如此看来，彼得后书是彼得最后的见证，也是他的遗言，是他在后使徒时代留下给教会的指引。

## 写作年代、地点和收信人

传统相信彼得在主后64年於罗马殉道。若是这样，本书大概是在罗马写成，日期是主后70年之前（在彼得的最后教训被人遗忘之前），以及主后60年之后（彼得得闻保罗书信的最早可能日期）。此外，因为彼得后书包含了犹大书的摘要，所以写作的年代必然在犹大书之后。《革利免一书》的作者显然在主后96年已认识彼得后书，它是最早引用彼得后书的文献；从这证据，我们又可推断彼得后书是写成於罗马。若三章1节所指的是彼得前书所提及的众教会，则本书的对象就是小亚细亚东北部的各教会，其中包括一些曾收过保罗书信的教会（三15）。

## 背景

彼得大概从没探访过小亚细亚东北部的教会，他在罗马听闻他们受逼迫，便写了一封信鼓励他们（彼前），但教会在许多放任派异端的引诱中，经常内外不断受敌，因为教会内的领袖也歪曲了道德上的教导。虽然彼得后书的对象是小亚细亚的教会，但希腊的哥林多肯定也有类似的问题，罗马书六章反映保罗也警觉到他的教训传到罗马后，亦同样被误用了；在保罗的教训中，他宣告基督徒已脱离律法（参加三至五），这教导常有一个危险，就是信徒因此不顺从圣灵，而顺从那引诱他们



堕落的私欲，忽略了保罗的警告，说作这等事的人不能承受神的国。早期教会这种倾向似乎是彼得后书写作的背景。

## 写作目的和神学教导

正如一章12至15节清楚指出，本书是一个见证，是彼得看见教会面临假教师所带来之分裂时，最后一次用真理来提醒信徒，这是他尝试坚固教会的最后努力。

书中有3个突出的神学主题：(1)呼吁基督徒信守建立教会的使徒传统；(2)这呼吁建基於耶稣基督已被提升的地位和祂再来执行的审判，相形之下，生命中其他的目标就显得没有意义了；(3)在末世的亮光中，指摘那些与世界妥协的人，说他们的道德标准是比不上基督徒的。

## 内容提要

**问安**（一1、2）

问安语藉着“使徒”的名衔强调彼得的权柄和教训；又藉着“仆人”一词，和“同得一样宝贵信心”这句话，与读者认同。此外，彼得又提到“基督之义”是基督徒赖之以自建的，藉此他带进了道德上圣洁的主题。

**蒙召以建立美德**（一3-21）

神已用行动来呼召基督徒归祂，藉着祂的权能与恩典，神已装备他们，使他们可以真实地过属神的生活，祂亦已把奇妙的应许摆在他们面前。基督徒不应容让自己再陷在属世败坏的道德漩涡中，因为神的旨意是要救他们脱离这陷阱，他们应回转过来学效基督（“与神的性情有分”），建立基督徒的德行，否则便错过了神的应许；若热心向前迈进，便可确保他们的选召，将来得以进入神的国（一3-11）。

耶稣早已预言彼得的离世（参约二十一18、19），这信的目的是再一次鼓励读者坚守基督徒的道德；彼得这鼓励是重要的，原因有二：首先因为他真正是基督荣耀的见证人（那是指他曾看见基督在山上变象，这事件必定在彼得心中留下深刻印象。彼得在这里提起此事，是因为这事件彰显了耶稣的荣耀、能力和权柄，并把旧约与新约联系起来）。彼得所传下来的与假师傅不同，他是基於神真实的行动，并非只是一些臆测。第二，他的经历证实了旧约的预言。旧约先知是受到圣灵的默示，彼得及其他跟随使徒传统的人也是一样受到圣灵的默示，只有出於圣灵的才可提供默示的正确解说，假教师出於私意的解说是错误的（一12-21）。

**指摘假教师**（二1-22）

基督徒必须在德行上站稳，因为教会中有假师傅，他们歪曲了旧约圣经来支持自己的行为。虽不能确定这些教师是谁，但他们某些行动却是清楚可见的。第一，他们的道德观念是放纵的，大概是扭曲了保罗那不受律法束缚的教训，以支持他们的行动（参三15；林前六12-20显示哥林多教会有类似的问题）。第二，他们正在招聚一些效忠於他们的人，利用他们，引他们进入罪恶之中（参林前一至三，结党分裂的另一个例子）。第三，他们的教导是关乎天使和魔鬼的权势，而其中一些却被他们毁谤，可见他们普遍并不尊重权威（二10；参西二8）。第四，虽然他们实质上是结党的，却仍与教会一同守主餐（那时仍是一顿普通的饭餐，如在下一个世纪一样），玷污了整个庆典（二13）。

彼得所担心的是，这些人是分裂教会的（“陷害人的异端”指一些从教会分裂出来的群体，而不是在教义上有歧见的人；后者是多个世纪后对“异端”所下的定义）。这些教师组成一些群体，以他们不道德的行为著称，虽然基督曾拯救他们脱离罪恶，但他们这样做就是否定了基督的权柄；基督清楚地教训人远离贪欲和邪淫，他们却拒绝祂的教导，并叫其他人随从他们的行为，使整个基督教信仰被世人毁谤。他们的动机是贪婪，他们可预见的结局是审判，虽然对那些不熟悉圣经的人来说并不明显（二1-3＝犹4、17-19）。

从旧约中神审判邪恶人的例子可见，这审判必定会执行（同时拯救了义人）；正如审判天使（创六1-4）、挪亚那世代的人（创六5-22），以及所多玛（创十八，十九）。在每一次审判中，纵使神严厉地惩罚大部分邪恶的人，但也拯救一些行义的人；这情况鼓励读者要行义，像挪亚和罗得一样。再者，读者面临教会中的淫行，可与罗得认同，为他们忧伤（二4-10；

犹6、7）。

就像旧约中被审判的人一样，当时的假师傅既骄傲又无知，毁谤那些连自己也不真正明白的灵界势力（可能是指魔鬼的势力，因为彼得的说法源於犹大书，犹大书又是引自摩西升天的传统）。即使是比这些师傅所知更多和力量更大的天使，也不敢这么不敬。根据圣经，天使长尚且不敢用毁谤的话责备撒但（犹9）。这些假师傅不单骄傲，同时也淫乱和贪婪，即使在主的圣桌前也是如此（"正与你们一同坐席，就以自己的诡诈为快乐"）。他们自称所教导的是自由，但自己却陷於情欲中。因此他们所说的只是空言，他们的教导似乎很动听，但却全是虚空，没有属灵能力和属灵生命的教导，是毫无价值的。因为他们曾在基督里得了自由，脱离了罪，却又返回罪恶之中，所以他们的境况比从未听闻福音更坏，他们就像狗（参箴二十六11）或猪一样（二11-22＝犹8-13）。

**未来审判的警告**（三1-16）

旧约和耶稣都谈及那将要来的审判，假教师可能会对这论点嗤之以鼻，但挪亚的故事显示神最终必审判，神在创世记中以水来审判世界（就是祂在创世记一章把陆地从水中分出来的那水）；祂会再次审判世界，但这次是用火（三1-7）。

审判仍未降下，因为神的耐性是极奇妙的；祂看时间的意义跟人类所看的不同，假师傅的嘲笑只反映他们不认识神，他们也不知道神似乎耽延的动机是什么。其实神是愿意饶恕人，不愿意定人的罪，祂并不以送人入地狱为乐，反而深愿每个人都得救。然而，并非每个人都会接受神的心意，最后祂的审判要来，宇宙要被烧毁，所有现在可见之物都要过去（三8-10）。

因此，基督徒要过圣洁的生活，为了神所应许的、新而永久的世界作准备，而不是像那些假师傅一样，沉溺在这个短暂而败坏的世界之逸乐里（三11-16＝犹20、21）。

**结语**（三17、18）

所以，基督徒要防备这等假教训，他们不可学效假师傅的行为，而要跟随耶稣的生活方式。彼得最后用归与基督的荣耀颂来结束这信。

*Peter H. Davids*

参"彼得"121。

参考书目：R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*; J.N.D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*; J. Lillie, *Lectures on First and Second Peter*; D.M. Lloyd-Jones, *2 Peter*; J.B. Mayor, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter*.

# 彼得前书

Peter, First Letter of

bǐ dé qián shū

## 作者

本书作者自称使徒彼得（一1），是基督受苦的见证人（五1），那么，他便是耶稣起初所拣选的十二使徒之一（可三14-19），是有权威的发言人了。彼得也称为西门和矶法。在耶稣最后的受苦中，彼得所看见和感受到的，可能比任何一位使徒都要深刻（可十四54），因为他曾3次不认主（可十四66-72）。在彼得前书中，耶稣的受苦最少提及了4次（一11，二23，四1，五1）。

彼得被看为犹太人的使徒，正如保罗被看为外邦人的使徒（加二7）。由於彼得是一位巡回布道家（林前一12，九5），因此，他可能已探访过本书的收信人，就是小亚细亚教会的信徒。

耶稣的教导对彼得前书有十分重大的影响，这可能由於彼得於耶稣在世传道时，一直与祂在一起。除了雅各书之外，彼得前书大概是新约书信中复述耶稣言论最多的一卷书（参一3、23＝约三3、7；一4＝路十二33；一8＝约二十29；一10-12＝路二十四25-27；一13＝路十二35；一22（四8）＝约十三34（约十五12）；二4、7＝可十二10（太二十一42）；二12＝太五16；二19、20＝路六32-35；二25＝约十11、14；三9＝路六27、28；四13＝太五12；五3＝路二十二24-27；五5、6＝路十四11（路十八14））。

有些学者认为对於一个以亚兰语为母语的渔夫来说，本书的希腊文似乎是写得太好了；对於一个与保罗立场不同的使徒来说，本书的教义似乎也太像保罗了；他们认为此书是彼得死后一些人冒他使徒的名字写成这信，好增加本书信的分量。

另一些学者则回答这些疑问说：若一个作者写了一封跟保罗的教导相似的书信，欲加添其权威，他大可冒保罗之名，而无需冒彼得之名。另外，当日大多数的加利利人可能从小就操希腊文和亚兰文两种语言。至於教导的内容，没有证据可证明彼得和保罗的教导基本上是分歧的。昔日保罗责备彼得（加二11-14），是因为彼得曾一度不能持守其立场，而不是两人在基本的教导上有不同的意见。此外，有些重要的保罗教义（如称义的问题），彼得前书并没有提及，而那些跟保罗教义相似的，全是早期教会共有的看法。总括来说，我们有理由相信使徒彼得就是本书信的作者。

## 收信人、写作地点和年代

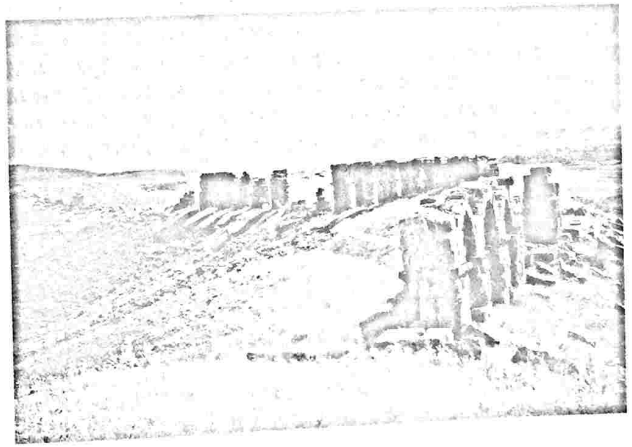
### 收信人

彼得前书的对象是本都、加拉太、加帕多家、亚西亚和庇推尼等各省的人，这些罗马省份几乎遍及整个小亚细亚，只剩下最南的一部分，也就是说，现在土耳其的大部分都包括在内。

基督教的传入可能由一些往耶路撒冷朝圣，在五旬节当日归信了的人带返这些地区（参徒二9）。更大的可能性是，这些教会有一部分是保罗在第一和第二次宣教旅程中建立的，其余的则由其他不知名的宣教士所建立。彼得并没有把自己列入那些"传福音给你们"的人之中（一12）。

本书读者到底是犹太基督徒，还是悔改归主的外邦信徒，我们不得而知。彼得前书一章1至2节说："写信给那分散在……寄居的，就是照父神的先见被拣选……的人"。一章17节及二章11节又提到他们是寄居的，在某程度上是被放逐的人。这些经文可从字面上理解，指被放逐离开巴勒斯坦的犹太人；但也可从属灵的意义来看，所有信徒在地上也是过着被放逐的生活，因为他们真正的家乡在天。没有人会否认犹太人确曾（并且仍然是）分散在各地，彼得既看教会为真以色列（参加六16；罗二29；腓三3），便把有关以色列国被掳的用语应用在教会之上，彼得在本书二章11节所用的句子跟希伯来书十一章13节（参创二十三4；诗三十九12）几乎完全相同。

若说一章1节那分散的人是基督徒（犹太人和外邦人），而不单是犹太人，针对这解释法的人可反驳说：彼得是奉派作犹太人的使徒（加二7），彼得在信中引用了许多旧约句子，也显示读者是犹太人。然而，彼得并不限於向犹太人传道，这是有凭据可证明的（加二12；林前一12），彼得向非犹太人的读者引用旧约也不足为奇，因为许多敬畏神的外邦人（像哥尼流，徒十2）都十分熟悉旧约，保罗



彼西底之安提阿附近的人工水道。彼西底的安提阿是彼得的书信对象之一。

写信给外邦人时（例：加拉太书），也引用许多旧约。

读者到底是犹太人或主要是外邦人，可从几段反映外邦背景的经文获得答案。彼得在二章10节说他的读者从前“算不得子民”，所引用的是何西阿书二章23节（参罗九25）。他在四章3节又形容他们昔日“行邪淫、恶欲、醉酒、荒宴、群饮，和拜偶像”。上述罪行并不是用来形容不信的犹太人，因为犹太人的问题并非严重的道德问题，而是虚伪和律法主义。如此说来本书信的收信人就主要是小亚细亚的外邦基督徒，他们在世上的特征是寄居的客旅。

**写作地点**

多半学者认为彼得前书是在罗马写成的。从五章13节中可得到一些指示：“在巴比伦与你们同蒙拣选的教会问你们安。”巴比伦（用以象征有势力和罪恶的大城）在许多早期基督教文献（例：启十四8，十六19，十七5，十八2、10、21；《巴录二书》十1、2，十一1，六十七7；《西比莲神谕》五143、159及以下）之中，都用作罗马的代号。

**写作年代**

彼得前书的写作年代大概是主后64或65年（参下一段）。

## 背景

虽然其他新约著作也时常提及基督徒的受苦，但彼得前书则特别关注这主题。书中常讨论基督徒受凌辱时应有何态度（一3-7，二12、20-23，三13-17，四12-19，五9、10），信中没有清楚证实有正式官方的迫害；受凌辱似乎是基督徒在各处皆遭遇的事情（五9）。残暴的主人有时会虐待一些基督徒仆人（二18-20）；基督徒妻子可能要忍耐粗暴、不信主的丈夫（三1-6）；一般来说，人们会注意基督徒，找机会指斥他们的不是（二12，三9、16，四15、16）。

虽然我们看不见正式的、官方的迫害，但信中显然指出更恶劣的环境快要来临（四12-19）。彼得似乎感到目前基督徒与社会之间的张力，会爆发一种比现况更坏的局面。

早期教会传统说，彼得在尼禄逼迫基督徒期间，在罗马被钉十字架，我们没有理由要怀疑这说法。此外，由於彼得前书写於罗马，而四章12和17节又暗示一个危机正在逼近，正如主后65年基督徒在罗马被迫害的事件，因此，我们可假设本书是写於尼禄迫害罗马基督徒之前不久的时间。根据历史家塔西图的说法，当时谣言满天，传说尼禄王自己焚毁罗马城，以建立一个更宏伟的城市，尼禄为压制谣言，便诬捏基督徒焚毁罗马城。彼得前书写成时，尼禄对基督徒的残酷迫害仍未发生（参二14，三13），但彼得大概已预计迫害会临到，想预先给罗马以外的教会有所准备，以防大屠杀同样临到他们。尼禄的逼迫明显没有影响罗马以外各省的基督徒，但这并不减低彼得前书的价值，因为书中主要指示基督徒应如何保持与社会的关系，以及遭受凌辱和受苦时应如何应付。

若这是彼得前书背景的正确图画，本书的写作年代便应是一世纪六十年代的早期至中期，因为罗马城的大火发生於主后64年7月19日，逼迫则在该年的后期或65年的春天进行。彼得自己要在即将临近的逼迫中殉道，正符合了使徒的口号：作基督徒受苦却不要羞耻，倒要归荣耀给神（四16）。

## 写作目的和神学教导

彼得前书的主要目的是劝勉基督徒在信徒间要有好品行（三8，五1-7），在非信徒的社会中更要这样（二12），以清楚地见证他们在基督里的盼望（三15），好归荣耀给神。本书也帮助基督徒了解和忍耐一些与非信徒相交时所带来的辱骂（一6、7，二12、18-25，三9、14-17，四1-5、12-19，五8-10）。

彼得的劝勉是基於救恩的好信息，这救恩是神透过基督的死亡、复活，和再来而成就的。神是满有怜悯的（一3，二10），祂是那“赐诸般恩典的神”（五10），而其子民是站在这恩典上（四10，五12），盼望在基督再来时看见这恩典最后的显现（一13）。神预知和决定（一2、20，二8），一个救赎计划，并藉此计划为自己设立一群圣洁的子民（二9、10）。依着祂的计划，神差遣基督到世上来，为了神的选民的缘故，完成这救赎大计（一20）。虽然祂是“神所拣选、所宝贵的”，却是“被人所弃的”（二4），因为人不相信祂（二7）。不过，祂的受苦（一11，四1、13，五1）并不是无意义的悲剧，而是为了祂子民的好处（二21、24，三18），用祂的“宝血”把人从“虚妄的行为”中救赎过来（一18、19）。

基督虽然肉身受死，但“按着灵性说，他复活了”（三18）；祂从死里复活，并得着荣耀（一21，二7），而且在神的右边掌权（三22）。

再进一步来说，我们必须解释神救赎的好消息，与好行为之间的关系。若要透过福音改变人的生命，我们必须先把福音传扬。福音的传扬是靠着圣灵的能力（一12），传福音不单是一种“新闻报导”，而是传讲神“活泼常存的道”（一23，四11），神藉此呼召祂的子民，并召他们“出黑暗入奇妙光明”（二9，一15），“得享基督永远的荣耀”（五10）。

彼得前书形容这种改变为“重生”（一3、23）；重生之人的特征是他拥有在基督里“活泼的盼望”（一3、13）。

这以基督之复活和再来为基础的盼望，能改变人的行为（一13-15）。我们不再需要用伤害人和没有爱心的方法来寻找满足感，我们却是把灵魂交托一位信实的创造主，以得着满足（四19，五7），虽然因行善而受苦，我们也可以耐心忍受（二20），不以恶报恶（三9），并藉着行善，把神的怜悯带给其他人（二12、15，三11、16，四19）。

基督徒活泼的盼望并不会引导我们脱离非基督徒的社群，而是改变我们在其中的行为。基督徒仍是国家的臣民（二13-17），是凶恶主人的奴仆（二18-25），是不信主之丈夫的妻子（三1-6）。我们在社会制度之下活出新人的样式和盼望，人便会因我们的好行为而归荣耀给我们在天上的父神（二12；太五16）。

## 内容提要

**一章1、2节**

这部分是形容“神的选民”，彼得以3个句子为神的拣选下定义。

首先，拣选是照神的先见。这句子的意思不单是神预先知道祂会拣选谁，正如一章20节所暗示的，先见可能也包括神的旨意和目的（参摩三2；徒二23；罗八28-30，十一2；林前八3；加四9）。

第二，这拣选是“藉着圣灵得成圣洁”。“拣选”在这里是圣灵有效的呼召，使人从黑暗进入光明（二9）。在以弗所书一章4节，神从创立世界以前便已拣选了我们。

第三，我们的拣选是“以致（为了）顺服耶稣基督，又蒙祂血所洒”。后者大概是指基督的死所产生的道德效力，在我们信靠祂的时候，洁净我们的良知和行为（参来九13、14）。

这样，神的选民便是：根源於神那永恒、有目的的先见；藉着圣灵的工作蒙召和悔改；并以顺服神为一生的目标（参一14）。

**一章3至12节**

这段形容救恩是何等的宝贵——是一份不能朽坏、不能玷污、不能衰残、绝对完美的基业（第4节），是我们信心的目标（第9节），是不能言喻之喜乐的基础（6、8节）。古时的圣先知已详细地寻求考察这救恩，其奇妙之处更令天使也盼望能察看（10-12节）。

这救恩出於神的大怜悯，并透过耶稣从死里复活，叫人可以得着（第3节）。不单未来的产业“到末世要显现”（第5节），那些信靠基督的人更可得着现今灵里的益处，神还应许现今要赐下能力，使信徒在信心中能持守。这并非指基督徒可逃避苦难；他们可能“需要”受苦（第6节），若是这样，他们不应埋怨，要看苦难为锻炼人的火，可除去虚假的倚靠，只留下像纯金一样宝贵的真信心（第7节）。受苦可能是完全经历救恩之前一个重要的准备，因为到了末时，只有信心可得蒙祝福。

信心与眼见之物不同，因为信徒从未见过耶稣，却相信祂和爱祂（第8节）。信徒的盼望是有足够的理由（三15），这盼望主要是建基於耶稣的复活（一3）——一件真实的历史事件。

**一章13至25节**

彼得在此赐下一个命令：专心盼望耶

稣基督显现的时候所带来给你们的恩（第13节）；并要过一种顺服神的新生活（14、15节）。盼望是对一件事情的深切想望，并且相信那事情会发生，因此彼得是命令教会切切仰望基督，并相信祂会荣耀地再临。那么，信徒便必须用心思想，并保持头脑清醒，约束他们的心，知道生命中真正重要的是什么（第13节）。

这强烈的盼望能改变人的行为，因为它替代了我们从前的“私欲”；我们从前是蒙昧无知，不晓得真正想望的和能满足我们的是什么（第14节）。渴慕基督往往能带来圣洁的生活，若我们乐於作神的儿女（第14节），我们便肯定会学效天父（15、16节；参利十九2）。

激励我们行善的还有一样，就是敬畏那按各人行为审判人的神（第17节）。虽然彼得在17节以敬畏（或畏惧）来激励我们，但在18、19节则保证我们靠赖基督的宝血，已从虚妄的行为中得赎，我们得救是凭着信心（9、21节），不是凭着善行。彼得要我们存敬畏的心，因为神不喜悦人的不信，彼得说主会按各人的行为审判，大概是指祂会寻找我们顺服神和爱人的证据，因为这些态度是盼望和信心的表现。我们若缺乏这些态度，惧怕神的审判，便会把我们带回神的怜悯中。在神的怜悯中我们可以享有平安和喜乐，而这样，我们便再次充满爱心。

彼得在第22节命令我们以这爱心对待信徒。第22至25节并没有提及盼望，但彼得说我们是藉着神活泼常存的道获得重生时，他已暗示我们的盼望。既然“主的道是永存的”（一25＝赛四十6-8），那些倚靠主道的人也同样是永存的（参约壹二15-17）。有了这保证，我们便可以从心里切实地爱我们的弟兄（第22节）。

**二章1至10节**

这段经文充满了旧约的引文和意象（二3＝诗三十四8；二4、7＝诗一一八22；二6＝赛二十八16；二8＝赛八14；二9＝出十九5、6；赛九2，四十三20、21；二10＝何二23）。第9、10节显示彼得看基督教会为新以色列，他大概是看教会在世上的经历如一种放逐，正如犹太人被放逐至巴比伦（一1、17，二11），并认为悔改归主正如出埃及一样，离开以往虚妄黑暗的生活，进入神的光明，正如犹太人昔日出埃及一样。

第6至8节显示耶稣对某些人来说是宝石，但对不信的人来说，却是一块绊脚石。在这论调背后是神那莫测高深的预定（第8节），那些信靠祂的人是被预先拣选的（第9节；参一1），是有君尊的祭司（参以下有关二5的叙述），是具有神自己圣洁特质的国度（参一14、15），并且是属神所有的、蒙神珍爱的子民。这一切都不是由於我们的功劳，而是出於神的怜悯（第10节）。

第1至3节又是一个命令，我们既藉着神的话，就是灵奶，曾稍尝过主的恩慈，就要渴望这恩慈，以致在信心里渐长，或是在基督的恩典里切切盼望。

第4、5节是一个复杂交错的隐喻，基督被描绘为活石，教会则是用活石所造的灵宫，也是祭司。教会一方面是神的居所（参林前三16；弗二21、22），另一方面也是居所里供职的人，他们向神献上顺服的祭（参罗十二1、2）。

**二章11、12节**

这是本书所关注的中心思想；基督徒既是在这世上寄居的人，他们便不应存不信者所存的私欲。这等属血气的欲望是短暂的（一24、25），并会败坏那追逐这些欲望的灵魂。神的新选民应致力行善，体管别人的侮辱，因为这些善行最终会叫人归荣耀给神。那么，这次序又再是：私欲改变，行为改变，神得着荣耀（参太五16）。

**二章13至17节**

经文中有一种意识，就是基督徒要顺服所有的人（二13、18，三1；参“谦卑”，三8、9、16，五3、6），基督徒要“尊敬众人”（二17）。基督为罪人而死，是一个叫人降卑的真理，这真理禁止基督徒傲慢自大，或以为他们没有在爱上亏欠别人（参罗十三8-10），相反，他们必须看别人比自己强（可十44；腓二3）。

其后，彼得宣告信徒必须顺服君王和君王以下的臣宰。他们必须努力行善，使那些说基督教与人生不相干的人哑口无言。

然而，顺服国家并不是绝对性的。因为基督徒先要做神的仆人（第16节）。他们有自由指出，神所任命的国家必须持守有秩序的生活。由於基督徒的优先次序是先服侍神，君王只是受造之物，所以顺服君王是“为主的缘故”而顺服，而不是为了君王的缘故。



**二章18至25节**（参罗十三1-7）

为奴仆的基督徒的良心要对得住神，也要由神去塑造（第19节）。他们既曾经历过神的恩典，彼得便吩咐他们要靠着这恩典，忍受冤屈的苦楚，不可还击：他们是被召去过这种生活，因为耶稣为他们受了苦，祂受苦是为了给他们一个榜样。第21至23节描述了这个榜样，24、25节描述这代赎及其功效，耶稣不单活出这种不报复的生活榜样，同时也给跟从祂的人有能力过这样的生活，方法是为他们死，以致他们可以“在义上活”（第24节）。惟有当基督徒在基督为他们成就的盼望上感到安全和满足时，他们才有这种自由和意志，愿意付上极大代价去跟从基督的榜样。基督徒意图亲自报复的时候，他们应回想，即使耶稣也“将自己交托那按公义审判人的”（第23节），交托那曾说：“伸冤在我，我必报应”（罗十二19、20）的神。

**三章1至7节**

这里有6节是向妻子说的话，1节是向丈夫说的。一个基督徒妻子如何获取不信主之丈夫的心呢（第1节）？彼得警告她们不要花心血在外表上，以为外表的吸引力是最重要的（第3节）；相反，他强调妻子要在心里以长久温柔、安静的心为装饰（第4节），并辅以贞洁的品行（第2节），便可以把丈夫“感化过来”（第1节）。彼得并非叫妻子盲目地奉承丈夫，而是平静地生活，自由而有信心地在爱中服侍。纵使遇上了虐待她的丈夫，妻子也不用害怕（第6节），但怎样才能不害怕呢？就要学效撒拉，要坚定地仰赖神（第5节）；在此彼得又再一次肯定盼望能改变生命，也能使人顺服。妻子要先归顺主，而归顺丈夫只是次要，基督徒妻子要像奴仆一样，要运用她以神为本的良知（二16），为基督的缘故，决定何时不该跟从她丈夫的带领。有些学者认为妇人顺服丈夫只是反映一种列祖时代的文化，现今应要摒弃；有些则认为这是反映了男性与女性之间的分别，意义深长，是有价值的，并且是神所赋予的，这种男女之间的分别，在带领与顺从，或主动与回应等爱中的关系里，得以保存和加强（参弗五21-33；西三18、19）。

彼得在第7节劝勉丈夫按着自然和已显明的真理（和合本作：“按情理”）与妻子保持应有的夫妇关系。自然的真理就是女性是较柔弱的，这不代表她们在智力或感情上是下等的，而只是指出一个可看见的事实：女性的身体不及男性强。在没有各种电动器具的文化里，强壮的体魄是生存和生活的重要条件，因此，圣经劝告男性要为了妻子的缘故，使用其较强的体力。

在此要显明的真理是：妻子是与丈夫“一同承受生命之恩的人”，因此丈夫必须敬重她。

**三章8至12节**

这是二章13节至三章12节的总结，勉励全教会要首先爱弟兄（第8节），然后要爱一些充满敌意的外人（9-12节）。第9节所描述的，叫我们想起耶稣的态度（二23）和命令（路六27-36）。基督徒不单要忍受辱骂（二19、20）；他们还要主动回应，“祝福”那些辱骂他们的人（第9节）。祝福是愿望他们安好，并把这愿望化作祷告，信徒真正的愿望是仇敌能悔改，一同分享基督徒将会承受的福气（三1、9）。彼得引用了诗篇三十四篇12至16节来支持第9节的逻辑，基督徒欲承受救恩的福气（一4、5，三9），就必须祝福那些敌恨他们的人；这不表示他们可以赚取救恩，而是说救恩是信仰的目标（一9），真信仰可使一个人充满爱心。

**三章13至17节**

彼得似乎仍很乐观，认为基督徒若行善，便没有人能伤害他们（第13节）。虽然如此，可能神的心意是叫基督徒行善受苦（第17节），而这样总比行恶受苦好，不但因为他们永不应行恶，也因为他们为义受苦便得着“赐福”（第14节，参四14；太五10-12）。因此，信徒不应害怕人，应害怕基督不喜悦，要在祂的信实里保持平静（参14、15节；赛八12、13）。这样，信徒便问心无愧，轻松自由，以致他们述说心中盼望的缘由时，他们的行为亦已见

证其中的真理（参第15节，一3），辱骂基督徒的人会自觉羞愧（第16节），被感化过来（三1），并归荣耀与神（二12）。

**三章18至22节**

这段与二章21至25节和一章18至21节类似，是说明彼得劝信徒要无愧於心和忍受痛苦的理由。由於基督一次为全人类受死，使罪人免除诸罪，开了一条神人相交的路，通往满有怜悯之神那里，所以信徒能够谦和忍受痛苦。拒绝这种痛苦便表示信徒不相信那完全信实的创造主（四19），这位创造主顾念祂的儿女，盼望能承担他们一切的忧虑（五7）。

在挪亚的日子，得救的人不多（参三1、20，四17），同样，在彼得那充满敌意的世代里，受洗得救的人也不多（18-21节）。但基督已得胜，使凶恶的"众天使和有权柄的，并有能力的"服在祂脚下（第22节），信徒可因此得着鼓励。

彼得小心地界定藉洗礼得救的意义；洗礼并不在乎水有洁净罪的功能，而在於"藉着耶稣基督复活……在神面前有无亏的良心"（第21节）。

**四章1至6节**

基督徒不应纯粹按着人的意欲来生活，而应按着神的心意（参一14，二1、2、11、12、15），那就是说他们应与不信之人的行为断绝，这样可能会带来他们的毁谤（第4节）。然而，信徒不应为此而报复，因为神自会审判（第5节）。

彼得命令信徒说："基督既在肉身受苦，你们也当将这样的心志作为兵器，因为在肉身受过苦的，就已经与罪断绝了"（第1节）。有些人认为这句话是指透过受苦的过程，我们就更加圣洁；然而，若这里的受苦是指死亡（与三18平行，四1又暗示说"基督既……你们也当……"），则第1节应照罗马书六章6、10、11节来理解。

第6节是一节难解的经文。有些人认为这节的意义与三章19节的教训相同。另一个更合理的解释可能是说，这里并不是指传福音给死人，而是有人听闻福音，后来死了。那就是说，那些曾听闻福音的人，相信了，然后死了，所听的福音便不是徒然的了。虽然单从人的角度看，这些信徒在肉身上受了审判（即死了），但从神的角度看，他们在灵里仍然活着，这就是传福音的目的。因此，第6节是一个鼓励，纵使以前的朋友蔑视基督徒的盼望，指出基督徒也难免一死，但信徒仍要靠着神的旨意而活。

**四章7至11节**

信徒在教会中所作的事是本段的主题。彼得看当代的事件是末时的开始（四7、17）。因此他更着紧地劝勉信徒谨慎自守、儆醒祷告（参一13）。

基督徒若持守着以祷告亲近神，就必能彼此相爱和轻看彼此间的亏欠（参弗四1-3）。这爱的彰显应可从弟兄间彼此款待的喜乐中得见，尤其是在遭受逼迫的时候更应如此（第9节）。这爱也可感动信徒去使用各种恩赐和才干，在信心里彼此建立（第10节）。经文提出了两个例子：讲道和服侍（就是传道人和执事的工作），最重要的是认识讲道和服侍的目标和达到这目标的途径；那目标就是"叫神在凡事上……得荣耀"（第11节），途径是要紧记是神给予服侍的力量和传讲的话语。

**四章12至19节**

我们在这段经文又看见因作基督徒而受逼迫和耻辱的境况，"有火炼的试验"（第12节）正在临近（参一6、7）。彼得看这些受苦（大概是来自憎恨基督徒的人，而不是正式官方的逼迫）是神由教会开始在世上的审判（17、18节；参箴十一31）。但神对教会的审判并非为了惩罚，而是为了净化教会（第14节，一6、7）。

彼得提醒读者说，受苦是正常的基督徒经验（19节，三14；徒十四22；帖前三3），而基督也是这样受苦（二21-25；太十25）。我们要把灵魂交托那信实的造化之主（第19节）。不要感到羞耻（第16节），反要欢喜（第13节；参罗五3-5；雅一2、3）。不要因过犯而受苦（第15节），却要一心为善（第19节，二15，三11、17）。最后，要归荣耀给神（第16节）。

信徒若照上述的吩咐面对受苦，便是有福的（第14节），因为神必与他们亲近，坚立他们。经文中也应许说，若他们欣然为基督忍受苦难，在基督再来时便能尝到那极大的喜乐（第13节；参可八38；罗八17）。



**五章1至7节**

彼得再次处理教会中人与人的关系（例：在三8，四7-11之中）。他告诉众长老如何作群羊的好牧人（1-4节）；又告诉少年人如何顺服年长的（第5节），并吩咐各人要谦卑相待。

他们若不能谦卑，便不可能相爱和合一（弗四1-3）。彼得提醒信徒说，神阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人（第5节；参太二十三12；雅四6），在末世的时代，神更要令谦卑的人升高（第6节；参路十四11，十八14；雅四10）。最重要的是，神叫祂的子民把一切忧虑卸给祂，因为祂顾念他们（第7节；参诗五十五22；太六25-30）。

少年人若谦卑，便会顺服和尊重他们的长老。众长老若谦卑，便不会辖制他们的羊群（第3节），也不会在事奉中显得贪婪或吝啬（第2节），相反会以一个谦卑的榜样带领羊群。这样，教会内的生活便能激励人在教会外有顺服和爱。

**五章8至11节**

彼得又再返回受苦的论题上。受苦是世上众信徒的命运（第9节；参四12）。虽然受苦是神的旨意（一6，三17，四19），但撒但也用苦难来摧毁信徒的信心。因此，彼得劝勉教会谨守和儆醒（第8节，一13，四7），以致他们能用信心抵挡狮子（魔鬼）。

**五章12至14节**

总结时，彼得形容他这简短的信是一个关乎神之真恩的劝勉和见证。因此，这信不是呼吁人为神劳苦，而是叫人认清楚、享受，和活出神为其子民已承受也将会继续承受的劳苦。这信由西拉（可能就是徒十六25；帖前一1；帖后一1的西拉）送出，是在罗马城写成的，马可和全教会也向收信人问安（这马可大概就是写马可福音的人，又是保罗从前的宣教旅伴，徒十三13，十五37；提后四11）。彼得最后的一句话是祈愿众教会有平安，并催促他们用爱心彼此亲嘴问安。

*John Piper*

参"困苦／苦难"846；"监狱里的灵""彼得"121。

参考书目：F.W. Beare, *The First Epistle of Peter*; J.H. Elliott, *A Home for the Homeless*; J.N.D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*; J. Lillie, *Lectures on First and Second Peter*; J.R. Lumby, *The Epistle of St. Peter*; E.G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*.

## 比底雅

Bedeiah

bǐ dǐ yǎ

巴尼之子，被掳归回之后顺从以斯拉的告诫，休了他的外邦妻子（拉十35）。

## 比东

Pithom

bǐ dōng

以色列人在埃及人监视下所兴建的一个积货城（另还有兰塞，出一11）。至於这些城的位置，埃及学者已辩论了一个多世纪。兰塞的地点已颇为肯定；学者认为兰塞与法老兰塞二世（主前1290-24）的首都比兰塞有关。有不少古城都被认为是兰塞的遗址，但在三角洲东北部的泰尼斯则多年来都已被假定为兰塞的所在。然而，在同一区的肯迪尔城似乎更有可能。

"比东"一名源自一句埃及文，意思是"亚顿神的房子"。这可能是用以敬拜太阳神亚顿的庙宇。以色列人大概是负责兴建庙宇中用以储物的房间。在底比斯，用以停放兰塞二世遗体的庙宇也有一些储物的房间，这些房间保存得很好，是一些长方形的建筑物，有拱形的屋顶。这些建筑物是并排的，占了王庙一个很大的部分。我们可从这王庙得着颇为准确的概念，知道埃及人强迫以色列人造砖来兴建的建筑物究竟是怎样的。

虽然我们知道了比东的字源，但其位置仍是学者要讨论的课题。常与比东并提的两个地方是雷他伯废丘和马库他废丘，两地皆位於尼罗河三角洲至添沙湖的土米拉河之上。近年考古学家已在两个地点进行发掘，并得着一些证据，证明巴勒斯坦和叙利亚的亚洲人曾在那里出现。由於阿拉伯名字"马库他"与希伯来名字"疏割"（出十二37指出这是出埃及路线上的停留站）有关，所以今人认为雷他伯最有可能

是比东的所在，马库他则是疏割。在雷他伯进一步的发掘工作，可能会提供所需的证据，以证实上述的推论。

参“埃及”12；“兰塞”860。

## 比多宁
Betonim
bǐ duō níng

迦得支派承受地业中的城市之一（书十三26）。学者认为该城即现今耶利哥东北16哩处之巴特内废墟。

## 比珥
Beer, Beor
bǐ ěr

❶以色列人在旷野飘流，途中安营的地方，大约就在亚嫩河以北，摩押和亚摩利交界之处（民二十一16）。比珥是“井”的意思。以色列人在那里挖井得水，并撰歌为志（民二十一17、18）。以后，摩押人的一口井，叫做“比珥以琳”（赛十五8），可能也在同一地方。

参“旷野飘流”842。

❷亚比米勒为要争夺以色列王位，杀了基甸其他儿子，唯一幸免的约坦讲了一个寓言故事，指摘他这个同父异母的兄弟，讲完之后就逃到比珥（士九21）。

❸以东王比拉之父（创三十六32）。

❹巴兰之父（民二十二5；彼后二15）。巴兰为摩押王巴勒召去咒诅以色列民。

## 比珥以琳
Beer-elim
bǐ ěr yǐ lín

摩押人的城市。以赛亚曾预言说，摩押人的王国覆亡之后，人们的哀号声可达比珥以琳（赛十五8），所指很可能就是比珥（民二十一16）。

## 比割
Pekod
bǐ gē

一个亚兰部落的所在地。这部落住在巴比伦尼亚南部，在巴比伦和以拦之间；更准确地说，是在底格里斯下游的东岸，在现今的库特亚玛拉和克卡的合流附近（耶五十21；结二十三23）。提革拉毗列色三世（主前745-727）、撒珥根二世（主前722-705），和西拿基立（主前705-681）征服了比割的居民，并迫使他们以马、牛和羊来纳贡。

## 比歌拉
Becorath
bǐ gē lā

洗罗之父，便雅悯人，扫罗王之祖先（撒上九1）。

## 比革他
Bigtha
bǐ gé tā

侍候波斯王亚哈随鲁的七名太监之一（斯一10），与以斯帖记后文提及的辟探（二21，六2）可能是同一人。

参“辟探”165。

## 比革瓦伊
Bigvai
bǐ gé wǎ yī

❶犹大家族的一位族长，其子孙从巴比伦被掳之地随所罗巴伯一同返回耶路撒冷（拉二14；尼七19）。“比革瓦伊”是波斯语，他可能生於被掳时期或在那时另取名字。

❷从被掳归回后，与尼希米等其他领袖一起在以斯拉的约书上签名的领袖之一（尼十16）。他可能是本条目#1所述者的后裔，比革瓦伊家族的代表。

## 比哈希录
Hahiroth, Pi-hahiroth
bǐ hā xī lù

以色列人从埃及往应许地途中的一个停留站（出十四2）。埃及人就在这里追上他们（出十四9），后来便演变成过红海的拯救神迹：以色列人从干地过红海，埃及人却被海水淹死了。以色列人永不会忘记神如何拯救他们。比哈希录的确实位置难以确定，在其附近的巴力洗分和密夺的位置，也同样无可稽考。以色列人离开埃及之后，首先在歌珊地的疏割安营，其后在伊坦安营（民三十三6）。离开比哈希录（民三十三7），他们又走了3日的路程，到达玛拉和以琳，大概是苏彝士湾的东岸，在往西乃的途中。比哈希录似乎是位於埃及的东北边境，可能是在苦湖的西岸。以色列人没有走那通过非利士地的正常路径，而是沿东南面沙漠的路线走（参出十三17、18），然后接驳至通往西乃铜矿和土耳其玉矿的埃及古路。

在撒玛利亚五经中，民数记三十三章8节的哈希录明显是比哈希录的缩写。

参“旷野飘流”842。



## 比基利／比利人
Bichri, Bichrite
bǐ jī lì / bǐ lì rén

便雅悯人，示巴之父；示巴因反叛大卫而被杀（撒下二十1-22）。比基利的后人称为“比利人”（撒下二十14）。

## 比加
Beka, Pekah
bǐ jiā

❶照圣殿的舍客勒计算，½舍客勒就是1比加，重6克（出三十八26）。

参“度量衡（比加）”354。

❷一个名字，意义是“他开启了（眼睛）”；这是比加辖：“耶和华开启了（眼睛）”的简写。这名字见於夏琐古迹第五层中发掘的一块主前八世纪的酒坛碎片上；这一层夏琐城是在主前734年被提革拉毗列色摧毁的。学者认为其上的名字是指比加，以及一种酒。比加这篡位者似乎原是比加辖朝廷内一位官员，因为渴望能确保他的王位，於是刻意采用前任君王的名字。以赛亚轻蔑地指他为利玛利的儿子，以显示他并非皇室的继承人，但当以赛亚提到他的外邦同盟时，则特别提说“叙利亚王利汛”一名（赛七4-9，八6）。

### 夺位的经过

利玛利的儿子比加曾被称为比加辖的“官员”（和合本作“将军”），是战车上除了驱车者和勇士以外的第三人，他是为勇士拿盾和兵器的人，后来该词用以指皇室的高级副官。

比加辖被谋杀的记载颇为含糊，因为亚珥歌伯和亚利耶两词的意义不明朗（王下十五25）。有些译者和解经者认为这两词是指两个人物，但有些则坚持是地名，有些学者彻底改写这节经文，把这两个不易处理的字删除，说那是文士抄写时的错误或修订而已。将这两词与乌加列文加以比较时，我们可以得到一些提示。这两词的意思分别是“鹰”和“狮”。那么，比加辖就是“在鹰和狮附近”被杀。有人估计意思是他在王宫门外的狮身人首守护像前被杀。这类狮身人首像在古代东方王宫是很常见的，立在城门上的象牙匾也刻有这些像。上述解释似乎颇为合理，这解释避免了修订经文的危险，又可解决其中的主要难题。

### 任期

比加的任期是一个不容易解答的问题。列王纪下十五章27节清楚指出比加作以色列王20年。多半历史家把米拿现进贡给亚述的日期定为主前738年，但泽勒则认为日期可以早至主前743年。撒玛利亚在主前722年陷落，比加辖在撒玛利亚作王两年（王下十五23），何细亚则作王9年（王下十七1），那么，比加辖、比加和何细亚在位的总年数应为31年。若米拿现在主前743年纳贡，又在同年逝世，再减去以色列最后3个王的在位年期，撒玛利亚应在主前712年陷落，但那是不可能的。学者通常会缩减比加在位的年期，但这样做便暗示解经者不看重圣经的数字，若用共同执政的看法来解释，问题就迎刃而解了。

### 政治上的重要性

英明的提革拉毗列色带领亚述国成为一个举足轻重的国家，并前来攻击以色列，米拿现“在这情况下，认为作提革拉毗列色的属国是明智之举”。显然，米拿现的继任者比加辖，在其短短的统治期内并未能满足亚述的要求。米拿现和比加辖安抚亚述的努力可能促使叙利亚与将军比加结党，以图取得撒玛利亚的控制权，形成一股联合的军事力量，对抗亚述的入侵。一

旦控制了撒玛利亚，由利汛带领的叙利亚、由比加管治的以色列，以及几个外约但的国家，便形成了一个强大的联盟。

后来比加和利汛向犹大国施加压力，使她加入联盟，以对抗亚述快要采取的攻势。约坦拒绝了，并在犹大加强了防卫；约坦的儿子亚哈斯延续其父亲的政策，不与撒玛利亚和大马色的联盟合作。后来比加和利汛进侵犹大，意图夺去耶路撒冷，并使“他比勒的儿子”登上犹大国的王位，代替亚哈斯的位置（赛七1-6），这人大概是乌西雅或约坦从他比勒公主所生的儿子。虽然实际围攻耶路撒冷的行动并不成功，但比加和利汛却使亚哈斯的军队死伤不少；在一日的战役里，他们杀了12万犹大人，并掳去20万人，其中包括妇女和孩童。然而，先知俄德在撒玛利亚的军队面前说预言；他促请撒玛利亚的领袖把俘虏遣返。以色列中显然仍存留一些敬畏神的态度，因为众领袖听从了先知的话，把俘虏送返耶利哥（代下二十八8-15）。

利汛背叛亚述，提革拉毗列色即时反应，他在主前734年围攻大马色，大马色在主前732年陷落了。另一支亚述军队进攻叙利亚和撒玛利亚北部。列王纪下十五章29节列出了一些被毁的地区和城市，其中包括基列（约但河外的地区）、拿弗他利（加利利湖和米伦湖以西的地区），以及加利利全地，远至南部的以斯德伦平原和耶斯列谷。以赛亚也提到这些支派的失地（赛九1-7），并预言说从这受亚述控制的地区，有一位弥赛亚君王将要起来，照耀那些“在黑暗中行走的百姓”（赛九2）。这样，比加的国度在主前734至732年间，亚述战役之后，便只剩下原来国土的⅓了。

## 比加之死

主前732年，何细亚带领宫中的人策划了一项阴谋，欲谋杀比加；在一次军事政变中，比加被杀，王位则由何细亚篡夺了。提革拉毗列色的年鉴中说撒玛利亚人推翻了比加，又说提革拉毗列色立何细亚为王代替了比加。这事的实情有两个可能性：(1)何细亚久已切望登上撒玛利亚王位；他作以色列王的经过与亚述的政治势力无关，其实他是敌挡提革拉毗列色的。(2)提革拉毗列色欲除去讨麻烦的比加，派自己的心腹控制撒玛利亚，何细亚可能是自愿作提革拉毗列色的工具。后来何细亚背叛了亚述（王下十七4）。第二个可能性似乎较为合理，可协调圣经的记载和提革拉毗列色的记录。

## 属灵上的影响

列王纪的作者给比加的评价如下：“他行耶和华眼中看为恶的事，不离开尼八的儿子耶罗波安使以色列人陷在罪里的那罪”（王下十五28）。比加似乎仍在但和伯特利的神庙敬拜牛犊，以色列各王朝不断背叛神敬拜别神，这是审判临到北国的原因。比加是以色列众王中最后一个受到这种评价的。

*Gerard Van Groningen*

参“以色列史”2077；“旧约年代学”789。

# 比加辖

Pekahiah

bǐ jiā xiá

米拿现的儿子，以色列的王。主前十世纪所罗门的统一王国分裂后，以色列开始衰微；比加辖（名意是“耶和华已开启（其眼睛）”）就是这时期在撒玛利亚管治以色列的二十个王之一。圣经对比加辖的简单记载（王下十五22-26）指出其不敬虔的生活（“他行耶和华眼中看为恶的事”，第24节）。他的罪就像他父亲所犯的，不离开耶罗波安那假神的敬拜；耶罗波安曾在但和伯特利建神庙，与耶路撒冷的圣殿敬拜对抗。这种宗教活动尝试把圣经的观念与巴力的生殖崇拜结合，威胁了敬拜耶和华的真信仰；圣经曾猛烈地攻击这活动（王上十三1-5）。像许多以色列的王一样，比加辖的任期十分短；他上任第二年便被暗杀了。这暗杀计划的主谋是一个名比加的将军。比加带领基列的50人，连同两名助手，在撒玛利亚王宫的城堡，杀了比加辖。比加辖的继任人比加像他一样败坏，圣经对比加的指摘也像对所有其他以色列王的指摘一样：“他行耶和华眼中看为恶的事”（王下十五28）。比加统治以色列20年，但在他任内最后几年，提革拉毗列色带领亚述军入侵巴勒斯坦，占据了拿弗他利全地，把其中居民放逐至亚述，比加最后给何细亚刺杀了；何细亚是亚述王撒缦以色征服撒玛利亚和放逐其中居民（主前722）之前的最后一位以色列王。

参“以色列史”2077；“旧约年代学”789。



# 比结

Becher

bǐ jié

❶便雅悯之次子，随其祖父雅各移居埃及（创四十六21；代上七6）。

❷以法莲之次子，其家族后代称为“比结族”（民二十六35）；他又名“比列”（代上七20）。

# 比拉

Be-era, Bela, Bera

bǐ lā

❶琐法之子，亚设支派的一名勇士（代上七37）。

❷以色列人有君王治理之前，以东王比珥之子（创三十六31-33）。因为北叙利亚的异教先知巴兰的父亲，也叫“比珥”（民二十二5），故一些古代及少数现代的评鉴学者将以东的比拉与巴兰混为一谈。

❸便雅悯的长子（创四十六21；代上八1），其后裔称为“比拉族”（民二十六38）。

❹流便的后代亚撒之子，住在约但河东的基列地。他们的家产丰厚，常放牧牲畜至东边的伯拉河（代上五8、9）。扫罗作王年间，他们战胜了夏甲人，保住了自己的土地。

❺亚伯拉罕和罗得时期的所多玛王。他和其他4个迦南城邦的王联合反抗以拦王基大老玛及其3个同盟国，终告失败（创十四2）。

❻琐珥城的别名。该平原城邑在创世记十四章2节被提及。

参“平原的城邑”1161；“琐珥”1520。

# 比拉顿

Pirathon

bǐ lā dùn

一名小士师押顿的家乡（士十二13、15）。圣经描述比拉顿为“在以法莲地……在亚玛力人的山地”。这句子可能显示比拉顿原属於亚玛力人，或在他们入侵期间，被他们夺去。七十士译本的一些抄本译为：“在以法莲山地，在沙琳地”。耶路撒冷圣经接受这抄本的看法。圣经称大卫的勇士比拿雅为比拉顿人（撒下二十三30；代上十一31，二十七14）。一般认为比拉顿就是费亚他，位於撒玛利亚西南一座高山上。有些人认为比拉顿是位於法拉河上端的一座城堡，另一些人则认为它是撒玛利亚以西的费安。

# 彼拉多

Pilate, Pontius

bǐ lā duō

## 政治生涯

由提庇留委任的犹太省第五任巡抚；他的任期是由主后26至36年。在福音书耶稣被审讯的一幕中，彼拉多占了很重要的地位；作为罗马巡抚，他授权把耶稣钉十字架。此外，他出现在许多圣经以外的文献中，都是以一个无情的行政官员的面孔出现，在犹太省冷酷地贯彻罗马的法律。

塔西图（《年代志》15.44）记述耶稣被钉十架的事件中提及彼拉多，所记载的，不比福音书的多。相反地，约瑟夫则提供了3个故事：第一，他描述彼拉多到达犹太上任为巡抚的情况（《犹太战争录》2.9.2；《犹太古史》18.3.1；参优西比乌：《教会史》2.6）；彼拉多把有该撒像的军旗带进耶路撒冷，违反了犹太人的律法，一大群犹太人遂来到该撒利亚抗议，在那里禁食了5天。彼拉多派遣军队把他们赶散，但也认识了犹太人毫不妥协的态度，学了第一个功课，犹太人宁死也不肯让那国旗留在那里。不久，彼拉多的态度便变得温和了一点。

另一件事件是彼拉多用了圣殿的基金来为耶路撒冷建筑一条长35哩的水道（《犹太战争录》2.9.4；《犹太古史》

18.3.2)。这事件又再引起一次严重的抗议行动。彼拉多命令士兵穿上平民的服装，渗入人群之中，他一声令下，军队便用棒子殴打抗议者，因而许多犹太人被杀。约瑟夫说，耶路撒冷感到这事件极之可怖。

最后，约瑟夫写下了彼拉多被撤职的经过（《犹太古史》18.4.1-2）。主后36年，一名撒玛利亚的假先知（假装"他哈"，或撒玛利亚的弥赛亚）答应带信众往基利心山看摩西所收藏的圣具。彼拉多差遣一队有重装备的步兵和骑兵，截断朝圣者的去路，并屠杀其中许多人。撒玛利亚人向叙利亚的长官威特留投诉，威特留便命令彼拉多向提庇留解释此事。其后罗马派遣另一名巡抚马尔克路接替彼拉多之职。

斐罗又记载了另一件事（《加伊乌斯的使团》，299-305）。斐罗称赞提庇留对犹太教采取自由政策，但却引述本丢彼拉多作为一个反面的例子。彼拉多在耶路撒冷希律从前的王宫里立了一些金盾牌，上刻有皇帝的名字。希律众子不愿听犹太人的怨言，请求提庇留处理此事，提庇留便命彼拉多把盾牌运往该撒利亚亚古士督的庙里。这故事与约瑟夫所描述的有不少相似之处，以致许多学者认为斐罗的描述只是同一事件的另一个版本而已。

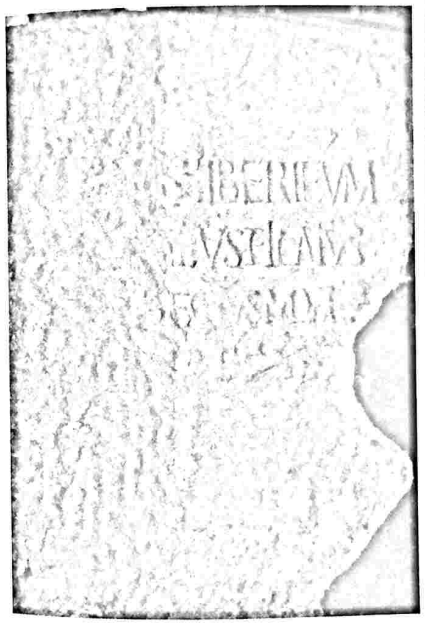
## 圣经中的记载

路加曾提及一件较次要的事件，但所描绘的图画也是一样。在路加福音十三章1节，一些犹太人告诉耶稣，说彼拉多使加利利人的血搀在他们的祭物中。虽然没有其他证据证实这事，但这情况仍与斐罗和约瑟夫的记载相符。路加在耶稣受审的故事中，又加插了另一个叫人感兴趣的情节。路加在二十三章12节说，在耶稣钉十架的事件以前，加利利的希律安提帕与彼拉多"从前……彼此有仇"。这仇恨的起因可能不单彼拉多常常与人对立，而是特别由於加利利的事件。

每一卷福音书都记载了彼拉多在耶稣之死中所担当的角色（太二十七2；可十五1；路二十三1；约十八29），并在日后教会的教导中，成为一件相传的历史事实（徒三13，四27，十三28；提前六13。伊格那丢：《马格尼西亚》11；《察拉里斯》9：1；《士每拿》1和《彼得福音》一1，二3-5，八29、31，十一43、45、49）。为了保证耶稣的判罪和死刑，该亚法和公议会把这诉讼交由彼拉多处理。虽然那时指控的罪名带有政治的色彩，以引起彼拉多的兴趣，但彼拉多仍找不到判罪的证据。最后，彼拉多竟意外地包容，耶稣遂被杀了。彼拉多为何替公议会出面行事呢？可能有以下两个原因：第一，彼拉多可能一直与该亚法互相勾结，因为他们有多年的关系和相连的任期；该亚法掌权的18年里，有10年是在彼拉多的管治之下；彼拉多在主后36年被撤职时，该亚法也同时被革除大祭司之职。第二，若耶稣的审讯是发生於主后33年，彼拉多当时正关心自己会否被弹劾。他是由塞雅奴（罗马众长官的总长，在提庇留的任命下，他是负责委派人担任殖民地官职的）委任的，但塞雅奴在主后31年秋逝世了。这就说明了为何在盾牌事件期间，犹太代表团可以直接上诉於提庇留。因此，约翰福音十九章12节的指控（"你若释放这个人，就不是该撒的忠臣"）对彼拉多可能有真正的威吓力，彼拉多知道自己处境的危险，极欲安抚犹太人和取悦罗马皇帝。最近学者在该撒利亚发现了一块铭刻，是有关把一座建筑物或庙宇奉献给罗马皇帝的，上有彼拉多，也有提庇留的名字，原因可能就在於此。

彼拉多在主后36年被撤职后，其他事件已无从稽考。使徒之后的时期许多传说纷纷兴起，是关乎耶稣受苦故事中某个情节的。符类福音和约翰福音——显示彼拉多一再断定耶稣无罪。在马太福音二十七章19节，彼拉多的妻子得了一个恶梦，与耶稣的判罪有关，她劝彼拉多不要管这事，彼拉多意图释放耶稣，但群众却大声呼喊，要释放巴拉巴，马太甚至指出彼拉多当众洗手（太二十七24、25），宣告他与这事无关。最后，约翰说彼拉多拒绝把十字架上的名衔更改（约十九19-22）。这些记载清楚证明彼拉多无罪，并把杀死耶稣的控罪全加诸犹太人身上。批评家当然很快便把这些记述看为附加上去的传说，不过，后期教会也完全挽回了彼拉多的形象，例如，次经《彼拉多行传》重述审讯的情况，指出彼拉多是被迫把耶稣判罪的。经过润饰的情节，叫人对这一点有更深刻的印象：耶稣进入彼拉多总督府的时候，罗马帝国的国旗都奇怪地向祂鞠躬。特土良甚至称彼拉多"心里已接受了基督教"，他又写下了彼拉多及其妻子（后来得名"普洁拉"）悔改归主的故事。优西比乌记述彼拉多最后在罗马皇帝加里古拉在位时，即主后37至41年（《教会史》2.7），自杀而死。

*Gary M. Burge*



在该撒利亚发掘出来，提及彼拉多的石碑。



## 比拉迦

Beracah

bǐ lā jiā

便雅悯支派的一名勇士，大卫与扫罗王斗争，躲藏在洗革拉时，投靠大卫的勇士之一。他既擅长拉弓射箭，又能用左右两手甩石（代上十二3）。

## 比拉迦谷

Beracah, Valley of

bǐ lā jiā gǔ

犹大王约沙法召聚其民颂赞耶和华的地方（代下二十26）。犹大人民因耶和华使他们战胜了攻击他们的摩押人、亚扪人和西珥山人的军队而称颂耶和华（代下二十1-25）。通常人们将距今提哥亚不远的阿鲁伯河地区，视作原比拉迦谷之所在，那里尚保存一个叫贝雷库的遗迹。

## 比拉雅

Beraiah

bǐ lā yǎ

便雅悯人示每之子（代上八21）。

## 彼勒

Bel

bǐ lè

巴比伦国神玛尔杜克的称号。以赛亚（赛四十六1）及耶利米（耶五十2，五十一44）均曾轻蔑地提及此称号。

参"巴比伦／巴比伦帝国"55；"玛尔杜克"961。

## 比勒

Peleth

bǐ lè

❶流便支派安的父亲（民十六1）。

❷约拿单的儿子，是犹大支派耶拉篾的子孙（代上二33）。

## 比勒达

Bildad

bǐ lè dá

约伯的三位好友之一，他们远道来劝勉在痛苦中的约伯。据载比勒达是书亚人（伯二11），可能是亚伯拉罕和第二个妻子基土拉所生的儿子书亚（创二十五1、2）的后代。约伯记载比勒达3次讲话，第一次指出神扶持义人，惩罚恶人（伯八），所以约伯自称在神前为义必是虚妄无稽。第二次强调恶人必在有生之日受惩罚（第十八章），约伯既饱受痛苦，必有招罚的恶行。第三次宣扬神的尊荣，并称世人与神相比直若蛆虫（第二十五章），

以此暗示约伯在神面前自称为义是愚不可及的行为。

参“约伯记”2195。

## 比勒罕
Bilhan
bǐ lè hǎn

耶叠之子，属便雅悯支派（代上七10）。

## 比利
Be-eri, Beri
bǐ lì

❶赫人，以扫的一个妻子犹滴之父（创二十六34）。

❷琐法之子，族长之一。比利是个精武的勇士（代上七36、40），名列於亚设的子孙中间（代上七30）。

## 比利家
Berechiah
bǐ lì jiā

❶大卫王的后裔，所罗巴伯之子（代上三20）。

❷利未人，革顺的后裔，亚萨之父（代上六39，十五17）。亚萨是以色列著名的乐师。

❸亚撒之子，是被掳后回到犹大的一名利未人族长（代上九16）。

❹大卫王指派在约前守门的利未人（代上十五23）。

❺米实利末之子，以法莲人的族长。当以色列人将战俘带进撒玛利亚的时候，先知俄德出来拦阻他们，劝他们放战俘回犹大，比利家是支持先知俄德的三名族长之一（代下二十八12）。

❻易多之子，先知撒迦利亚之父（亚一1、7）。马太福音二十三章35节译作“巴拉加”。

## 比利迦
Berechiah
bǐ lì jiā

米书兰之父。米书兰曾协助省长尼希米重建耶路撒冷城墙（尼三4、30，六18）。

## 比利提人
Pelethites
bǐ lì tí rén

大卫的侍卫，在他受政治挫折时仍忠心耿耿的一些雇佣兵。圣经常把他们与基列提人相提并论，相信两者都是非利士族人，原居地为革哩底（非利士人的家乡迦斐托一般认为是革哩底，摩九7）。大卫受押沙龙的势力威胁，要逃离耶路撒冷时，比利提人也随他同去（撒下十五18），又在示巴叛变时为大卫争战（撒下二十7）。他们的首领比拿雅曾支持所罗门登上大卫的王位，抵抗野心勃勃的亚多尼雅，比利提人出席膏立所罗门的典礼肯定也有助於迫使亚多尼雅让位（王上一38、44）。从爱琴海一带雇用佣兵是很普遍的做法。

## 比利洗人
Perizzite
bǐ lì xǐ rén

在以色列人占领巴勒斯坦之前和之后住在该区的民族之一（创十五20；出三8、17，二十三23，三十三2，三十四11；申七1，二十17；书三10，九1，十一3，十二8，二十四11；王上九20；代下八7；拉九1；尼九8）。旧约列出这些民族的名字，目的有许多，却并非单为了历史或地理上的记述，其目的是告诉读者，纵使这些民族人数众多，当神的时间到临，他们也必然要灭亡（创十五20；出三8）。此外，圣经又提到以色列人向耶和华应许给他们的地进发时，这些民族都与以色列人敌对（书九1，十一3，二十四11），然而，他们都被征服和沦为奴隶（书十二8；王上九20）。被掳归回时期，约民回列祖之地，承认立约的耶和华已把该地民族所住之地赐给以色列人（尼九8），但他们欲过圣洁生活的心愿仍受这些外邦人所威胁（拉九1）。

有好几次“比利洗人”一名与“迦南人”一起出现（创十三7，三十四30；士一4、5），又有一次与“利乏音人”并列（书十七15）。“比利洗”一名也曾在亚马拿泥版出现一次。

比利洗人确实的身分至今仍不大清楚。在一些经文里，比利洗人与“迦南人”并提，这些经文似乎是说比利洗人就是迦南地一群主要的居民。有些人甚至认为创世记十章10节既没有提及其名字，比利洗人可能是在迦南人之前住在巴勒斯坦地的民族。可是，这论点并不能得到证实。

有些人尝试把这词看为一个普通名词，意思是“住在无城墙之乡村的人”。这看法从另一个希伯来字得到支持，该字的意思是“无城墙的乡村”（斯九19；结三十八11；亚二4；参申三5；撒上六18）。然而，这名字既常与其他身分颇为清晰的民族并提，我们不能接受这种解释方法。

有些解经家认为比利洗人并非迦南人口的主要成员，他们尝试把比利洗人局限於某些地点；或说伯特利（参创十三7），或说示剑（创三十四30），或说是犹大地的居民（士一4、5），然而，这些地点都不是邻近的地方。约书亚记十七章13节提到利乏音人（迦南人），使人认为比利洗人居於约但河东的地区，但这建议与上下文不相称，而“利乏音”一词与其他地方的用法也不吻合。

参“迦南”715。

## 比利雅大
Beeliada
bǐ lì yǎ dà

大卫王众子之一，原名“以利雅大”；见於历代志上十四章7节。

参“以利雅大＃1”2040。

## 比利亚
Beriah
bǐ lì yà

❶亚设之子。他随祖父雅各及亲属一同迁至埃及（创四十六17），其后裔称为“比利亚族”（民二十六44）。

❷以法莲之幼子，出生在其兄长们因夺取迦特人牲畜而被杀的家庭惨剧以后（代上七20-23）。

❸以利巴力之子，便雅悯支派的一名族长。他居住在亚雅仑，协助抵御迦特人之进犯（代上八13）。

❹利未人革顺的后代示每之子，曾管理耶路撒冷的圣殿。因比利亚及其兄耶乌施的子孙都不多，故按利未人的做法同算为一族（代上二十三10、11）。

## 比连
Bileam
bǐ lián

是“以伯莲”的另称，在玛拿西半支派领土内，属利未人的城邑（代上六70）。

参“以伯莲”2014。

## 彼列
Belial, Beliar
bǐ liè

一个常用的希伯来词，有“低劣”、“毫无价值”、“邪恶”或“无法无天”等义。该词有时被用作专有名词，故英王钦定本中有译为彼列之子”（士十九22；撒上二12）、“彼列的女儿”（撒上一16）、“彼列的孩子们”（申十三13；士二十13）等。较新的翻译一般以其为普通词语，故译作“匪类”、“匪徒”、“恶人”、“恶徒”、“无赖”、“不正经的女子”等（申十三13；士十九22，二十13；撒上一16，二12，十27；箴六12）。那鸿书一章15节可算是唯一的例外，许多学者认为应译作“彼列”，比拟威胁南国犹大的亚述征服者。

两约之间时期的著作则常以“彼列”为专有名词，新约也照样沿用。哥林多后书六章15节的“彼列”，意指撒但，比拟一切的邪恶。新约时期正典以外的著作，则常用“彼列”来指撒但或敌基督。

## 比列
Bered
bǐ liè

以法莲之次子比结的别名。

参“比结＃2”143。

## 比录
Be-eroth
bǐ lù

希未人的四座城邑之一，约书亚曾应允他们，以色列人进入迦南时，希未人在这里可以免遭击杀（书九17）。后来，她

归属便雅悯支派的地业（书十八25；撒下四2、3）。刺杀伊施波设王的利甲和巴拿，都是比录人（撒下四2-9）。给约押拿兵器的拿哈莱，也来自比录（撒下二十三37；代上十一39）。以色列人被掳归回之后，该城又住进了许多新居民（拉二25；尼七29）。拉姆安拉附近的比列和耶路撒冷以北的奈比桑维，都曾被认为是原来比录的所在地。

## 比路大
Perida, Peruda
bǐ lù dà

所罗门臣仆中一个家族的首领（拉二55；尼七57）。他的后裔是部分被掳后返回耶路撒冷的以色列余民（《以斯拉一书》五33）。

## 比伦人
Pelonite
bǐ lún rén

大卫军中两名勇士希利斯和亚希雅，被称为比伦人（代上十一27、36，二十七10）。这称谓的来源不详，所以一些学者认为是由于抄本的损毁。在撒母耳记下二十三章26节，希利斯被称为帕勒提人，而亚希雅可能就是撒母耳记下二十三章34节的基罗人以连；在两人的情况中，后者的说法似乎较“比伦人”为正确。有些人则认为比伦人的称谓是由伯帕列镇的名字而来（参书十五27；尼十一26）。

## 比罗比尼亚干
Be-eroth Bene-jaakan
bǐ luó bǐ ní yà gān

以色列人出了埃及在旷野飘流时安营的地方，位於摩西拉附近（申十6）；在民数记三十三章31、32节，又名“比尼亚干”。希伯来文比罗比尼亚干的意思，是“亚干子孙之井”。

参“旷野飘流”842。

## 比罗他
Berothah, Berothai
bǐ luó tā

大马色与哈马之间的一座城，照先知以西结说，在以色列复国后的北界上（结四十七16）。撒母耳记下八章8节中所记大卫王攻占的比罗他城，大概就是这城。历代志上十八章8节中称作“均”。

## 比拿雅
Benaiah
bǐ ná yǎ

利未人中常见的名字，意为“耶和华所建造的”。

❶犹大南端城市甲薛的祭司耶何耶大之子。他在军中服务；由於他的尽忠，所罗门在位时曾立他为元帅（王上二35，四4）。

大卫作王之前，到处逃避扫罗王之追杀，那时，比拿雅已在勇士中间崭露头角（撒下二十三20、22）。他统管的30人（代上二十七6），仅次於那“三个勇士”（撒下二十三23）。后来，约押被立为元帅，他更在军中晋升高位，统领大卫王的精锐部队基利提人和比利提人（撒下八18）。大卫又封他为第三班班长，统领24,000人，每年3月在圣殿执行任务（代上二十七5、6）。

在押沙龙叛变及亚多尼雅谋窃王位期间，比拿雅始终不渝的忠於大卫（撒下二十23；参撒下十五18；王上一8），所以，大卫王指定要比拿雅等扶助所罗门在基训受膏为王（王上一32-40）。所罗门作王后，比拿雅获任命为元帅及护卫长，并奉命处死亚多尼雅（王上二25）、约押（王上二34）和示每（王上二46）。

❷比拉顿的勇士，为大卫王军中三十勇士之一（撒下二十三30；代上十一31）。比拿雅在大卫王创建的军队轮值制度中，担任第十一班班长（代上二十七14）。

❸西缅支派的族长，希西家作王时，他参与基多之战（代上四36）。

❹利未乐手大卫王运约柜往耶路撒冷时，被指派弹琴（代上十五18、20）。之后，他更在亚萨的指挥下，每日在约柜前事奉（代上十六6）。



❺祭司乐手。大卫王运约柜往耶路撒冷时，被指派吹号（代上十五24）。之后，他更被指派经常在约柜前吹号（代上十六6）。

❻耶何耶大之父。亚希多弗死后，他继任大卫王的谋士（代上二十七34；参撒下十七1-14、23）。

❼利未人，亚萨的后裔，雅哈悉的祖父（代下二十14）。雅哈悉曾在犹大的约沙法王迎战摩押人和亚扪人的前夕，向他宣讲鼓舞性的预言（代下二十1-29）。

❽利未人，获希西家王指派协助掌管送到耶和华殿中的供物和十分取一之物（代下三十一13）。

❾巴录之子（或孙），他在被掳归回之后，顺从以斯拉的教导，休了异族的妻子（拉十25）。

❿巴哈摩押之子（或孙），在被掳归回之后，顺从以斯拉的教导，休了异族的妻子（拉十30）。

⓫巴尼之子（或孙），也同样在被掳归回之后，休了异族的妻子（拉十35）。

⓬尼波之子（或孙），也是在被掳归回之后，休了异族的妻子（拉十43）。

⓭毗拉提之父（结十一1、13）。毗拉提是先知以西结时期，以色列人的一位族长。

*Louis Goldberg*

## 比嫩
Pinon
bǐ nèn

从以扫所出的其中一名族长（创三十六41；代上一52）。

## 比尼比拉
Bene-berak
bǐ ní bǐ lā

但支派分得众城镇之一（书十九45）。现名伊本伊巴拉克，是特拉维夫市的西北郊。

## 比尼努
Beninu
bǐ ní nǔ

被掳归回以后，与尼希米等人一同在以斯拉的约上签字，向神誓忠的利未人（尼十13）。

## 比尼亚
Bine-a
bǐ ní yà

摩撒之子，属便雅悯支派，为扫罗王之子约拿单的后裔（代上八37，九43）。

## 比尼亚干
Bene-jaakan
bǐ ní yà gān

以色列人在以东人边界附近安营的地方（民三十三31、32；申十6）。

参“比罗比尼亚干”148。

## 比挪
Beno
bǐ nuó

利未人雅西雅之子，被分派进入圣殿办理事务（代上二十四26、27）。很可能其希伯来原词不是一个专名，故有时被译作“其子”。

## 比撒列
Bezalel
bǐ sā liè

❶乌利之子，犹大支派中的一名巧匠。神赐他特殊的智慧聪明，制造会幕及各种器具和装饰（出三十一2，三十五30，三十六1、2，三十七1，三十八2；代上二20；代下一5）。

❷巴哈摩押之子，被掳归回之后，接受以斯拉之劝言，休了外邦妻子（拉十30）。

## 比撒威
Birzaith
bǐ sā wēi

根据历代志上七章31节，是亚设支派玛结之子，但旧约其他书卷之亚设宗谱，均不见此名（创四十六17；民二十六44-47），故有可能是玛结所建之城的名称。若然，则该城邑在伯特利西北，离推罗城不远，今名比尔宰特。

## 比赛
Besai, Bezai
bǐ sài

❶其子孙从被掳之地随所罗巴伯回到耶路撒冷后，供殿役之职（拉二49；尼七52）。

❷随所罗巴伯回到耶路撒冷一家族的先祖（拉二17；尼七23）。

❸被掳归回之后，随尼希米在以斯拉的约上签署，向神誓忠的政治领袖之一（尼十18）。

## 比色
Bezek
bǐ sè

❶西缅和犹大支派击败比利洗人和迦南人，取得大胜之地（士一3-7）。当时，亚多尼比色（意即"比色之主"）作该城的王。比色的原址可能在耶路撒冷西北数哩的别兹卡废墟。

❷扫罗召集军队，把欺凌基列雅比人的亚扪人击败之处（撒上十一8-11）。这比色一般认为是基利波山稍南的伊布兹克废墟。许多学者均认为本条目#1和#2所指的比色实属一处，即位於示剑东北13哩之伊布兹克废墟。不过，这观点与士师记一章3节所记有悖，因照经文所记，该比色是在犹大支派所分地业之内。

## 比沙
Birsha
bǐ shā

蛾摩拉王。亚伯拉罕和罗得时代，比沙等迦南五王起兵反抗以拦王基大老玛及其3个盟国，但败北（创十四2）。

## 比施兰
Bishlam
bǐ shī lán

居於耶路撒冷城郊的外族人，该人见犹大人自掳徙地归回后欲重建城垣，即纠合同党联名具状，上奏波斯王亚达薛西，意图阻拦重建工程（拉四7）。

## 比施提拉
Beeshterah
bǐ shī tí lā

应许地的一座城，原是玛拿西半支派的地业，划归利未支派革顺的子孙（书二十一27）。此名是从伯亚斯他录简化而来，原意为"亚斯他录之家"。历代志上六章71节提到的亚斯他录城，很可能与此同属一处。

参"亚斯他录／亚斯他特#1"1905；"利未人的城邑"893。

## 匕首
Dagger
bǐ shǒu

短剑。

参"武器和战争"1616。

## 比斯他
Biztha
bǐ sī tā

亚哈随鲁王宫内太监。一日王宴群臣，命7名侍宴太监往后宫请皇后瓦实提赴宴，比斯他即其一（斯一10）。

## 比斯约他
Biziothiah
bǐ sī yuē tā

约书亚记十五章28节列此为犹大支派所辖，位於南地沙漠的一个城市；但希腊文旧约七十士译本，则译"比斯约他"为"及其众女儿"。按此即并非一城之专名，而是哈萨书亚和别是巴二城周围的村落。这译法需略为修改原文，但原文其实已难考定。

## 比梭溪
Besor, Brook of
bǐ suō qī

亚玛力人洗劫了大卫的基地洗革拉后，大卫带人越过比梭溪向南追赶亚玛力人。大卫有200名部下因疲乏不堪，就留在比梭溪；另有400人向前追赶，击败了敌人（撒上三十9、10、21）。



## 比所玳
Besodeiah
bǐ suǒ dài

米书兰之父。被掳归回之后，米书兰曾与耶何耶大一起修造了耶路撒冷的一段城墙。

## 比他
Betah
bǐ tā

提巴的另一名称。亚兰琐巴城邦中的一个小城，被大卫王征服（撒下八8）。

参"提巴"1546。

## 比特
Bether
bǐ tè

雅歌二章17节提到的一座山名，另有译作"险峻山岭"。而同书另一节几乎相同的经文（雅八14），则提到"香草山"；故有可能"比特"原义是指"香草"或特指一种香草（例：桂皮）。约书亚记十五章59节也提到比特是犹大山区一个城镇（只见於七十士译本）。七十士译本的历代志上六章59节，把伯示麦改成比特。有些学者认为，这个比特就是现代的比蒂尔西南的耶户迪埃废墟。比蒂尔一名大概是沿用比特的古称。但是，这个比特与上述的"比特山"，绝非一地。

至主后135年，比特成了犹太人第二次反叛罗马（主后132-135）时最后的一个堡垒。自称弥赛亚的巴柯巴与犹太军队，皆在此遭屠杀。

## 彼特拉
Petra
bǐ tè lā

拿巴提人的首都；拿巴提人在主前312年第一次出现在历史中。拿巴提人源於亚拉伯民族，但其先祖是谁，却不能确定；他们占据以东旧地，以彼特拉为首都。彼特拉位於一个引人入胜的山谷中，山谷宽约1,000码，位於以东西面的群山之中，约在阿卡巴湾以北60哩，唯一可通往山谷的路是一个称为西克的山峡。彼特拉四面是红色沙岩形成的陡峭山崖。今日仍可见到许多遗迹，是一些从红色沙岩砍凿出来的庙宇、房屋、墓穴，和其他建筑物，一个罗马式的长方形会堂和剧院仍然可见。在罗马时代，这地方仍然存在，后来更有一所基督教会和一位主教在这里，到了主后七世纪，回教徒征服了这地之后，彼特拉便受到破坏而没落了。

彼特拉的藏宝库

圣经并没有提及彼特拉一名，但自主前三世纪始，人便把彼特拉当作是西拉（即斯西拉），一个位於波斯拉（即布赛拉）西北面2½哩外的地方（参七十士译本：王下十四7；俄3）。优西比乌认为彼特拉就是利坚；拿巴提人称之为拉克穆。彼特拉唯一的以东遗迹，屹立在彼特拉一个高山的山顶上，称为乌姆比雅拉。按近期的研究，铁器时代的斯西拉似乎与圣经时代和后圣经时期的证据吻合（王下十四7；赛十六1）。士师记一章36节和以赛亚书四十二章11节的西拉（或译作"岩石"）是指什么地方，则不能确定。

## 比提雅
Bithi-ah
bǐ tí yǎ

米列之妻。圣经称她是“法老女儿”（代上四17、18），故她可能是一位公主；但该语也可能只表示她是埃及人。“比提雅”的希伯来语义为“耶和华的女儿”，似乎她已皈依犹太教。

## 比田
Beten
bǐ tián

分给亚设支派地业中的一座城，列於哈利和押煞之间（书十九25）。确址不详。

## 彼土利
Bethuel
bǐ tǔ lì

❶亚伯拉罕的兄弟拿鹤与妻密迦所生之幼子，故为亚伯拉罕之侄（创二十二23）。他是利百加之父（创二十四15、24），被称为巴旦亚兰地的亚兰人（创二十五20，二十八5）。

❷犹大地界内一城市，分给了西缅支派（代上四30）。约书亚记十九章4节又译作“比土力”。该城很可能即分给犹大支派的基失城（书十五30）；又可能是南地的伯特利，即大卫王曾送赠掠物的地方（撒上三十27）。

参“基失”658。

## 比土力
Bethul
bǐ tǔ lì

西缅支派所得为业之其中一地（书十九4）。

## 比稳
Beon
bǐ wěn

巴力免的别称，是约但河东的一座城（民三十二3）。

参“巴力免”75。

## 比悉
Bezer
bǐ xī

❶亚设人琐法之子（代上七37）。

❷流便人在约但河东之地业里所设之逃城（申四43；书二十8），后分给利未人米拉利的子孙（书二十一36；代上六78）。比悉很可能是耶利米书四十八章24节之“波斯拉”的异文。按摩押石碑所记，比悉是摩押王米沙重建的城市之一。

参“波斯拉#2”184；“逃城”1539。

## 彼息
Persis
bǐ xī

一位住在罗马的女信徒，保罗曾在信中向她致意问安（罗十六12）。

## 彼西底
Pisidia
bǐ xī dǐ

主后48年左右，保罗和巴拿巴探访此区时，彼西底是隶属於罗马省份加拉太的一区。

彼西底在托鲁斯山脉以北；托鲁斯山脉与基利家和旁非利亚的海岸线平行，彼西底与这些沿岸省份之间，给重重山岭分隔着，其位置在亚拿多利亚高原中部，位於海拔约3,600呎的高地上。彼西底包括托鲁斯山脉的山脚，全地约长400呎，宽165呎。彼西底西接亚西亚大省，北连加拉太，东面则与吕高尼接壤。住在山区的居民是一些以打猎为生的土人，在重重困难之下，西流基人曾一度征服他们；后来又被罗马人所征服。西流基一世（主前312-280）为了控制这些部族，便建了安提阿城。加拉太的亚明达为了安全起见，也在安提阿加强防卫（约主前26）。主前25年，亚明达逝世时，彼西底便被纳入加拉太省。亚古士督承担了安靖民心的最后阶段工作，他在安提阿之外建立了5座城：克里马、科马拿、奥卑斯、帕莱斯和路司得，全都有军用公路通往安提阿。据1912年所出土的一块铭刻所说，居里扭（参路二2）是该区的长官，直属於亚古士督。这区的首府安提阿位於西面的以弗所及东面的特庇和大数之间的主要公路上。彼西底主要是一个罗马殖民地，内有一个相当大的犹太群体；西流基人在那里开始进行贸易。

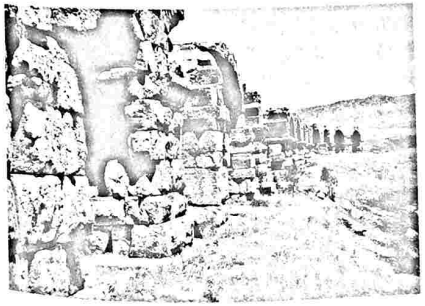
主后74年，维斯帕先把彼西底南部从加拉太省划分出来，归入弗吕家旁非利亚，北部则仍归加拉太。到了君士坦丁时期，整个地区名义上都已是基督教地区。

约在主后297年，戴克理先重组该区，彼西底归入了戴厄萨斯亚细安那。都市化后，山区部族也归信了基督教。

保罗和巴拿巴在别加和特庇之间的旅程中，经过彼西底最少两次（徒十三14，十四24）。在基督教的宣教史上，其中一项重大策略的决定和宣布，就是在彼西底的安提阿进行的；安提阿的犹太人断然拒绝保罗和巴拿巴，外邦人的反应则较为诚恳，於是他们宣布说：“只因你们弃绝这道，断定自己不配得永生，我们就转向外邦人去。”（徒十三46）其后，保罗及其伙伴的传道目标便指向非犹太民族，使基督教成为了一个世界性的宗教，而不是犹太教的另一支派。

## 彼西底的安提阿
Antioch of Pisidia
bǐ xī dǐ de ān tí ā

小亚细亚的一座城，介乎弗吕家和彼西底两地之间，保罗曾到那一带去传扬福音。保罗抵达安提阿时，会堂的长老们曾请他在安息日的聚会中讲些劝勉众人的话（徒十三14）。虽然许多人恳求他多讲一些（十三42），但有些犹太领袖嫉妒保罗，便开始驳斥他（十三45）。於是保罗便转向外邦人传道（十三43、46-48）。那些犹太人还逼迫他，迫使他离开（十三50）。保罗到了路司得之后，那些安提阿的犹太人还继续骚扰他（十四19）。后来，保罗往别加和亚大利的时候，再次途经安提阿（十四24）。


彼西底的安提阿附近的水道

安提阿城为西流基一世尼加铎所建（主前300？），以其子安提阿古一世为名。该区域自主前188年被罗马征服，便宣告脱离西流基诸王的管辖，趋向罗马化。安东尼於大约主前36年将安提阿纳入了加拉太王亚明达的版图。11年后，亚明达崩，该城被提升为殖民地区，成为南加拉太首府，更名为该撒利亚安提阿。

## 比希莫／河马
Behemoth
bǐ xī mò / hé mǎ

希伯来原词是复数字，通常译作“野兽”或“走兽”（例：申二十八26，三十二24；诗五十10；赛十八6；哈二17等）。大多数的英译本中，“比希莫”一名只出现过1次，按经文的上下文似专指一种巨兽，许多释经家认为说的是河马（伯四十15，中译本译为“河马”）。上古时期，埃及的河马很多，很可能移居约但河谷。不过，约伯记四十章23节不一定指约但河，而是说任何“像约但河水在泛滥时期那样上涨”的河流。

参“动物（河马）”329。

## 比逊
Pishon
bǐ xùn

从伊甸园流出来的四道河之第一道（创二11）。学者估计此河流可能是里安河或印度河，或恒河，或连系底格里斯与幼发拉底两河的水道，甚或是银河系的象征。学者在辨认比逊河的问题上并没有取得一致意见。陆波德认为洪水已把该区的地形改变，因此比逊河也许永远都不可能辨认出来。

## 比提雅
Bithi-ah
bǐ tí yǎ

米列之妻。圣经称她是“法老女儿”（代上四17、18），故她可能是一位公主；但该语也可能只表示她是埃及人。“比提雅”的希伯来语义为“耶和华的女儿”，似乎她已皈依犹太教。

## 比田
Beten
bǐ tián

分给亚设支派地业中的一座城，列於哈利和押煞之间（书十九25）。确址不详。

## 彼土利
Bethuel
bǐ tǔ lì

❶亚伯拉罕的兄弟拿鹤与妻密迦所生之幼子，故为亚伯拉罕之侄（创二十二23）。他是利百加之父（创二十四15、24），被称为巴旦亚兰地的亚兰人（创二十五20，二十八5）。

❷犹大地界内一城市，分给了西缅支派（代上四30）。约书亚记十九章4节又译作“比土力”。该城很可能即分给犹大支派的基失城（书十五30）；又可能是南地的伯特利，即大卫王曾送赠掠物的地方（撒上三十27）。

参“基失”658。

## 比土力
Bethul
bǐ tǔ lì

西缅支派所得为业之其中一地（书十九4）。

## 比稳
Beon
bǐ wěn

巴力免的别称，是约但河东的一座城（民三十二3）。

参“巴力免”75。

## 比悉
Bezer
bǐ xī

❶亚设人琐法之子（代上七37）。

❷流便人在约但河东之地业里所设之逃城（申四43；书二十8），后分给利未人米拉利的子孙（书二十一36；代上六78）。比悉很可能是耶利米书四十八章24节之“波斯拉”的异文。按摩押石碑所记，比悉是摩押王米沙重建的城市之一。

参“波斯拉#2”184；“逃城”1539。

## 彼息
Persis
bǐ xī

一位住在罗马的女信徒，保罗曾在信中向她致意问安（罗十六12）。

## 彼西底
Pisidia
bǐ xī dǐ

主后48年左右，保罗和巴拿巴探访此区时，彼西底是隶属於罗马省份加拉太的一区。

彼西底在托鲁斯山脉以北；托鲁斯山脉与基利家和旁非利亚的海岸线平行，彼西底与这些沿岸省份之间，给重重山岭分隔着，其位置在亚拿多利亚高原中部，位於海拔约3,600呎的高地上。彼西底包括托鲁斯山脉的山脚，全地约长400呎，宽165呎。彼西底西接亚西亚大省，北连加拉太，东面则与吕高尼接壤。住在山区的居民是一些以打猎为生的土人，在重重困难之下，西流基人曾一度征服他们；后来又被罗马人所征服。西流基一世（主前312-280）为了控制这些部族，便建了安提阿城。加拉太的亚明达为了安全起见，也在安提阿加强防卫（约主前26）。主前25年，亚明达逝世时，彼西底便被纳入加拉太省。亚古士督承担了安靖民心的最后阶段工作，他在安提阿之外建立了5座城：克里马、科马拿、奥卑斯、帕莱斯和路司得，全都有军用公路通往安提阿。据1912年所出土的一块铭刻所说，居里扭（参路二2）是该区的长官，直属於亚古士督。这区的首府安提阿位於西面的以弗所及东面的特庇和大数之间的主要公路上。彼西底主要是一个罗马殖民地，内有一个相当大的犹太群体；西流基人在那里开始进行贸易。

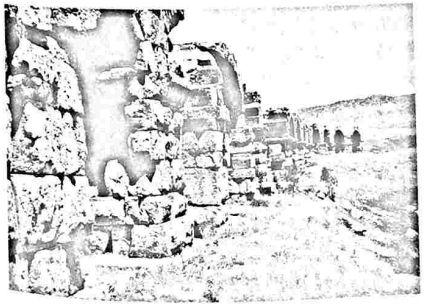
主后74年，维斯帕先把彼西底南部从加拉太省划分出来，归入弗吕家旁非利亚，北部则仍归加拉太。到了君士坦丁时期，整个地区名义上都已是基督教地区。

约在主后297年，戴克理先重组该区，彼西底归入了戴厄萨斯亚细安那。都市化后，山区部族也归信了基督教。

保罗和巴拿巴在别加和特庇之间的旅程中，经过彼西底最少两次（徒十三14，十四24）。在基督教的宣教史上，其中一项重大策略的决定和宣布，就是在彼西底的安提阿进行的；安提阿的犹太人断然拒绝保罗和巴拿巴，外邦人的反应则较为诚恳，於是他们宣布说：“只因你们弃绝这道，断定自己不配得永生，我们就转向外邦人去。”（徒十三46）其后，保罗及其伙伴的传道目标便指向非犹太民族，使基督教成为了一个世界性的宗教，而不是犹太教的另一支派。

## 彼西底的安提阿
Antioch of Pisidia
bǐ xī dǐ de ān tí ā

小亚细亚的一座城，介乎弗吕家和彼西底两地之间，保罗曾到那一带去传扬福音。保罗抵达安提阿时，会堂的长老们曾请他在安息日的聚会中讲些劝勉众人的话（徒十三14）。虽然许多人恳求他多讲一些（十三42），但有些犹太领袖嫉妒保罗，便开始驳斥他（十三45）。於是保罗便转向外邦人传道（十三43、46-48）。那些犹太人还逼迫他，迫使他离开（十三50）。保罗到了路司得之后，那些安提阿的犹太人还继续骚扰他（十四19）。后来，保罗往别加和亚大利的时候，再次途经安提阿（十四24）。


彼西底的安提阿附近的水道

安提阿城为西流基一世尼加铎所建（主前300？），以其子安提阿古一世为名。该区域自主前188年被罗马征服，便宣告脱离西流基诸王的管辖，趋向罗马化。安东尼於大约主前36年将安提阿纳入了加拉太王亚明达的版图。11年后，亚明达崩，该城被提升为殖民地区，成为南加拉太首府，更名为该撒利亚安提阿。

## 比希莫/河马
Behemoth
bǐ xī mò / hé mǎ

希伯来原词是复数字，通常译作“野兽”或“走兽”（例：申二十八26，三十二24；诗五十10；赛十八6；哈二17等）。大多数的英译本中，“比希莫”一名只出现过1次，按经文的上下文似专指一种巨兽，许多释经家认为说的是河马（伯四十15，中译本译为“河马”）。上古时期，埃及的河马很多，很可能移居约但河谷。不过，约伯记四十章23节不一定指约但河，而是说任何“像约但河水在泛滥时期那样上涨”的河流。

参“动物（河马）”329。

## 比逊
Pishon
bǐ xùn

从伊甸园流出来的四道河之第一道（创二11）。学者估计此河流可能是里安河或印度河，或恒河，或连系底格里斯与幼发拉底两河的水道，甚或是银河系的象征。学者在辨认比逊河的问题上并没有取得一致意见。陆波德认为洪水已把该区的地形改变，因此比逊河也许永远都不可能辨认出来。

## 比亚利雅
Bealiah
bǐ yà lì yǎ

一位便雅悯支派的战士，在大卫与扫罗对抗时，於洗革拉归附大卫。大卫手下能以左右两手甩石射箭的勇士之一（代上十二5）。

## 比亚绿
Bealoth
bǐ yà lǜ

犹大南边的城邑，地处南地沙漠，与以东交界（书十五24）。

## 比喻
Parable
bǐ yù

### 引言

若要了解耶稣的教训，必须先明白比喻的意义，因为比喻约占了耶稣的言论约有35%，在耶稣的教训中没有其他言论比祂的比喻来得更有力、更恰当和更贴切。虽然耶稣并不是唯一用比喻教训人的人，但祂肯定是善於使用比喻的人；祂不单用比喻来说明祂所传讲的道理，那些比喻本身在很大的程度上，就是祂所要传讲的道理。耶稣的比喻也不是一些简单的故事而已，正如有人说，它们真是“艺术的作品”和“争战的武器”。解释这些比喻并不如想象中那么容易，我们如何看比喻的性质和耶稣信息的精髓，便决定了我们解释这些比喻的方法和内容。

### 解释比喻的历史

追溯历代以来学者如何处理比喻，可以给予我门一些启迪。不同的人对这些比喻有截然不同的处理方法，这是意料之内的，但影响这些解释的几个基本问题是：(1)比喻中究竟有多少成分是包含重要信息的（是每一个细节，还是只有一点）？(2)比喻在耶稣的教导中有何意义？(3)比喻对解释的人有何切身的关系？

**寓意的解释法**

从第二世纪开始，甚至直至今天，许多人都把比喻寓意化。他们说比喻中每一个细节都是重要的，比喻的意义在乎表达基督教的神学，这方法常被称为亚历山太学派的解经法。奥古斯丁（主后354-430）对比喻的解释可说是这学派的典型例子；这位四世纪的学者虽然使用寓意方法解释比喻，仍不愧为一位伟大的神学家；在好撒玛利亚人的比喻中，他看耶稣为好撒玛利亚人，其中使用的油是盼望与安慰，牲畜是道成肉身的肉体，客店是教堂，店主则是使徒保罗（其他细节不再详述）。显然，这解释跟耶稣说这比喻的原意相违；解经的人只是把他自己先存的观念读进故事中。这解经法在神学方面听起来似乎不错，却阻碍人明白神的话语。中世纪的解经者所用的方法比这种寓意解释法更甚，他们在一段经文里可找到多重意义，可列举的通常有4方面：(1)字面的意义；(2)有关基督教神学的寓意；(3)为日常生活给予指示的道德意义；(4)指示一些有关未来生命问题的属天意义。

并非教会全体皆受这等寓意解释支配；安提阿学派就是以常理来理解经文而知名。然而与亚历山太学派比较起来，安提阿学派的影响是有限的。除了若干显著的例子以外，多个世纪以来，教会对比喻的解释都或多或少带有几分寓意化。

**宇力赫的方法**

宇力赫（1867-1938）是一位德国学者，他在十九世纪末出版了两册有关耶稣比喻的解经书，他主要的贡献是全力推翻以寓意方法来解释比喻。对寓意解经法的反感使宇力赫走往另一个极端，他说耶稣比喻中的故事跟祂所要描写的事实之间，只有一个接触点，他认为只有这一个要点在解释上是重要的，而这重点通常是一个概括的宗教性陈述。宇力赫认为不单寓意解经是错误的，耶稣根本也从没有使用寓言，因为寓言的目的是隐藏而不是启示，他说新约中的寓言都是出於福音书作者的手笔，而不是出於耶稣自己。宇力赫反对寓意解经法（即把不是寓言的当作寓言来解释）是正确的，但他不接受寓言是耶稣用来谈道的合理途径，却是没有根据的。

**历史解释法**

二十世纪对比喻的研究，尤其是陶德（1884-1973）和耶利米亚的作品，强调耶稣讲述比喻时的历史背景。这是正确的方向，解释的焦点集中在当时文化上的因素，这些可以帮助我们了解比喻中各项细节。另一个焦点就是注意经文的背景，耶稣当时正在宣讲神的国度。通常这种方法，是先假设第一世纪的教会因应本身的需要，已更改了一些比喻原来的重点，因此，学者提供不同的程序去发掘比喻的原意。福音书作者确曾将比喻重整、编辑和归类（例：太十三1-52中收集了几个比喻）。一位解经者的目的应该是按着耶稣讲述比喻的原意来听取这些比喻，就像起初聆听比喻的听众一样。然而，在经文背后追究圣经记述的真相是一项需要小心地处理的任务，我们必须对所提供的程序再三质疑，我们必须注意每一位福音书作者使用写作材料的方法。不过，对於福音书的真相，我们可以追究的范围实在有限。

**现今研究比喻的路向**

在过去20年内，好些尝试解释比喻的努力开出了一些新的路向。基本上，朝这方向的学者或多或少都不满意（虽然也欣赏）宇力赫的方法和历史解释法，认为两者都限制了比喻对当今读者的影响力。宇力赫把耶稣的教导减削为一些道德上的教训；历史解释法把焦点放在2,000年前过去的历史里，而忽略了比喻在艺术和心理上的特色。所以这些学者尝试把比喻对原来听众的震撼力转移到今日的听众身上，这样，焦点便从比喻的历史意义转移至其艺术意味、存在意义和诗歌的意境中，耶稣的比喻被看为一种艺术作品，而没有固定的意义，这样，一个比喻除了原本的意义之外，也可以有许多进一步的意义。

虽然原本的意义对后人的重释可以有多少控制，但朝这方向走的释经法却不受作者的原意所限制。这些方法中最新的一种是结构式解经，其做法就是画出故事中无意识的结构，然后将之与一些类似的结构比较，从中推论出其意义来。这些近代的研究方法给予我们不少启迪，尤其它们努力保持比喻原来的活力，向现代人说话；然而，其中也有一些危险，就是像早期的错误用法一样，滥用了圣经的比喻。在教会的历史中，那些把比喻寓意化的人不理会耶稣原本的意思，而自寻个人的意见，近代的释经家同样想出自己的意思。纵使他们的解释看来很合理（奥古斯丁当日的听众也觉得他的解释甚合理），却不能直接传递神所要说的话。若神自己和祂的道是藉着耶稣启示出来的，我们却不根据耶稣的原意和原来的背景来理解这些比喻，我们便犯了错误。经文与解经者之间不错是有一种互动的力量，但惟有圣灵使他面对耶稣比喻的原意时，他才真正有效地明白真理。

我们从解释比喻的历史中获益良多。从宇力赫的理论中，我们知道必须抗拒把比喻寓意化，因为那并非耶稣的原意。历史的解释法则强调当日耶稣传道的文化背景；近代的研经方法（但要避免走向极端）教导我们必须让比喻以其当日的活力，向现代人说话。

### “比喻”一词的意义

比喻通常的定义是“一个带有属地意义的属天故事”，但这并不足以了解耶稣的比喻，耶稣的比喻也不单是祂讲道中的对比或例证，圣经中“比喻”一词的意义，情况实在更为复杂，我们必须分辨“比喻”一词在圣经中的3种用法。

第一，我们要留意希腊文和希伯来文中的“比喻”都是十分广泛的用词，上至箴言，下至地道的寓言，包括谜语、隐晦的格言、例证、对比和故事。例如路加福音四章23节所用的希腊字“比喻”，是指“医生，你医治自己吧！”这句话，一般都解作“俗语”。马可福音三章23节的“比喻”是指耶稣向文士发出的一个谜语：“撒但怎能赶出撒但呢？”马可福音十三章28节则用“比喻”一词指一个简单的例子。路加福音十八章2至5节中，不义的官是用来*对比*那快快给子民伸冤的神。若将希伯来文旧约与七十士译本（旧约的古希腊文译本）比较，会发觉比喻一词最常用於箴言和隐晦的格言。这样说来，在广义上，比喻可指任何罕有或震撼人心的言词，或用以刺激人去思想的格言。“比喻”一词在圣经中出现时，我们必须从这广义的角度去理解。

第二，“比喻”可指任何具有两重意义（字面的和象征的）的故事，多用於宗

教性和道德性的言论中。

第三，在近代专门性的研究中，“比喻”一词的专用是与其他类型的故事有所分别，例如直喻、可资鉴戒的故事和寓言。在这情况下，比喻便是一个虚构的故事，内容叙述一件特别的事件，通常是以过去式来讲述的（如浪子的比喻）。然而，直喻则是用真实生活中一件有代表性，或一而再地发生的事件来作比较，通常是以现在式来讲述的（例：太十三31-32）。一个可资鉴戒的故事则并非基於比较，故事内容是要显出一些性格特征，可以是正面或反面的例子，可作一个模范或鉴戒。通常圣经中有4个故事被视作这类故事：好撒玛利亚人（路十30-35）；无知的财主（路十二16-20）；财主与拉撒路（路十六19-31）；以及法利赛人和税吏的祷告（路十八10-13）。

**寓言和比喻**

寓言是最难下定义的，因此也引起了不少争论。通常寓言的定义是“一连串有关的隐喻”。隐喻是一种暗示性的比较，不用“像”或“如”等字眼。这定义被广用，却不十分理想，原因有二：(1)这定义没有指出寓言是否一定含糊，有些人认为寓言必须被解开，而且只有少数人可以明白。可是，一个寓言若用一些通用的、所有人都明白的隐喻，它便不再含糊了。(2)没有指出隐喻在故事中的重要性有多少。若只有2或3个有关的隐喻，这故事还算不算是一个寓言呢？另一个极端是，故事中是否每一个细节（如撒种比喻中3种程度的收获）都有其重要性？撒种的比喻是一个寓言的好例子。

这就引起了比喻和寓言有何分别的问题，也是一个学者常常争议的难题。在第一和第二个比喻的定义中，寓言都包括在比喻之内，但在第三个定义中，两者便有所不同，因为比喻并非一连串相关的隐喻。浪子故事中的细节（猪、远方等等）并不代表什么，但在寓言中则会各有其含义；在比喻中，这些细节只是要戏剧性地形容浪子沉沦的程度。然而，比喻中的故事和所描绘的事实之间也不是只限制於一个比较点（如宇力赫的论点）。一个比喻中可能有几个需要提及的要点。浪子的比喻强调悔改的喜乐（留意路十五24、32重复了这主题），但父亲对儿子的接纳也明显是代表了神的恩典，小儿子和大儿子则分别反映了罪人和宗教权威。比喻和寓言之间的界分是含糊的，那在乎这些用词的定义而有所不同；我们必须留意，所有比喻的特质都可以是寓言的特质。

撒种比喻中提及的四种土壤

有关寓言的讨论又引起了另一个问题：耶稣有否使用寓言？宇力赫坚持耶稣并没有使用寓言这样复杂的文体（纵使旧约也有使用寓言），他认为一些寓意性的解释，如撒种比喻的解释，以及一些寓言故事，如凶恶佃户的比喻，都是出自福音书作者的手笔。宇力赫对后来的学者有很大的影响力，在许多近代的研究中，比喻里稍具寓意性的部分都被删除，认为那是早期教会加添进去的。寓意化的解经是错误的，但用寓言来表达却绝对是合法和有效的途径。寓言不单经常在旧约中出现（留意结十七3-10及其后的解释），甚至



在拉比的比喻中也很常见。每一个寓言故事必须按其本身的价值来衡量，但并不表示耶稣不可以使用寓言。

有关“比喻”之意义的讨论是颇为复杂的，往往需要引进其他争论点。只要记得这词在圣经的用法中是复杂的，我们便可避免堕入一些解经的陷阱中。

**比喻的目的和特征**

认识比喻的目的和特征，可帮助我们了解比喻。比喻的焦点集中於神和祂的国度，藉此启示神是怎样的一位神，祂按着甚么原则来工作，以及祂对人类有什么期望。由於比喻是聚焦於神的国度，因此，有些比喻也反映了耶稣的使命中许多的层面（留意太二十一33-39及平行经文中凶恶园户之比喻）。

我们必须留意比喻的几个特色：(1)比喻一般是精简和对称的，以简洁的用词表达两三事项。非必要的人物、意象，和情节通常都会略去。(2)故事中的人物都是日常生活中常见的，所用的隐喻也是十分普遍的，目的是叫听者容易明白。举例说，有关园主和葡萄园的讨论很自然会令听者想及神和祂的子民，因为旧约也使用这些意象。(3)虽然比喻用了日常生活的素材来讲述，但也常加插一些意料不到而令人惊奇的元素或夸张法（修辞上一种夸大的表达手法）。好撒玛利亚人比喻（路十30-35）中竟然出现了一个撒玛利亚人，这是出乎听众意料之外的，他们大抵只会以为他是一个普通人而已。在不饶恕人的恶仆这比喻中，第一个欠债的人所欠的债项竟然相当於一千万元，在当时是一个令人难以置信的数目。(4)比喻要求听众给故事中的事件下判语，而他们这样做的时候，也必须对自己的生活下一些类似的判语。一个典型的例子是拿单向大卫讲述的比喻（撒下十二1-7）；在故事中，大卫判定比喻中的人应该受死，跟着拿单便告诉大卫，比喻中的主角就是大卫自己。由於比喻强迫人作决定，面对真相，所以能强迫听众活在现今的生活中，而不是安於既得的名誉，或等待将来的成就。比喻是从具体的图画，而不是从抽象的思想所产生出来的，由於它教导真理的方法咄咄逼人，听众无可回避。

## 解释比喻的指引

解释比喻是不容易的，但却有一些指引可帮助我们避免以往的错误，而作出合理的解释。

1.透彻地分析一个比喻。留意故事中每一个角色和故事的发展，故事的高潮和一些重复的钥字或主要思想。若那比喻不单出现在一卷福音书中，我们便需作一个比较性的分析，研究其异同。判断哪一个是最早期的记载时，要小心，切勿草率决定。有些学者用以评定马可先存论（甚至说次经《多马福音》是先存的）的标准是备受质疑的，同样的论点也可以用来支持其他福音的先存说法。

2.聆听比喻时，不可对其形式或意义有任何先存的偏见。尝试想象自己坐在耶稣脚前聆听比喻，要当作对比喻一无所知，也不晓得其意义或所蕴含的神学教训。虽然现今的读者不可能变成第一世纪的犹太人，但比喻却必须按其原来的背景，和作者原本要表达的意思来解释。

3.从上下文寻找帮助，但同时也要了解许多比喻原来的背景都已失传。通常比喻所出现的地方都是由福音书作者所编排的，然而有些学者因此完全抗拒圣经给比喻所下的结论和解释，这也是不对的。若拿旧约和拉比的比喻来比较一下，便知道这些项目通常是故事的一部分。

4.留意比喻中一些反映第一世纪社会生活和思想的特征。明白一些文化和宗教背景，并留意比喻中所反映的旧约观念，会大大帮助我们去解释比喻。我们若对比喻所反映的生活本质不敏感，便不能解释那比喻

5.注意比喻怎样配合整本书的目的和计划。若那比喻也在其他福音书出现，便要注意其出现的地方，以及每位福音书作者怎样编辑那比喻以配合其目的。

6.尽可能清楚、直接地判定那比喻在耶稣教导中的信息是什么。一个比喻中可能有好几个要点，如上述所指出的浪子比喻。比喻中也会有一些次要的项目，但我们必须小心，不可把故事引伸得太远，原因是若不留神，便会违反了比喻的原意。没有人会基於不饶恕人的恶仆这比喻，而认为神有一些掌刑的人（参太十八

34）；其实这节圣经只是指出罪恶的严重及其刑罚。可是，在别的比喻中，却有些人竟过分强调细节，若我们能按着比喻的原意，整全地加以解释，这类错误便可以减少。

7.留意比喻中的教导怎样与耶稣其他的教导吻合。耶稣那非比喻性的教导可以为比喻的解释提供线索，并且能加强这些解释。

8.强调“重点於结尾之常规”。一般来说，比喻的高潮和最重要的部分在於其结论。那么，解释比喻的焦点也应放在那里。比喻的结尾常有一个似乎颠倒的结论，正如在耶稣的其他教训中一样，祂对某个题目的定论常是与其他人所说或所期望的相反（留意太十39及其平行经文：“得着生命的，将要失丧生命；为我失丧生命的，将要得着生命。”）葡萄园雇工的比喻讲及一些人得到比他们预期为少的工资，故事则以典型的颠倒论调作结束：“那在后的，将要在前；在前的，将要在后了”（太二十16；参太十九30）。注意马太福音二十一章28至30节，这两个儿子的比喻结尾的时候也是有一个颠倒的论点（太二十一31、32）；当宗教的权威人士根据比喻作了判断后，耶稣便以一个颠倒论点作结，祂说税吏和娼妓比他们先进神的国。

9.判定比喻中有哪些原则，是启示神的本性、神的国，以及祂对待人的方法，并祂对人类的期望。这些原则对二十世纪的人来说，是特别重要的，而比喻是向今日社会说话的有效途径之一。

## 耶稣使用比喻的原因

毋庸置疑，耶稣使用比喻来教训人是因为比喻既有趣，又有强迫力，因此是与人沟通的一种有效途径。然而，我们读马可福音四章10至12节时，却好像耶稣用比喻，是免得这些人明白祂所说的，而回转和悔改。好像有一个神秘的信息，只让“里面”的人晓得，“外面”的人则无法明白。这段经文是新约其中一段最难解的经文，需要特别留神，以免错解。事实上，有些人认为这是马可自己对比喻的理解，而不是耶稣的意思；其他人则指出马可福音的这句旧约引文跟他尔根（会堂所用的亚兰文旧约意译本）是一致的，因此他们认为马可的论句是对他尔根的误解。他尔根跟马可福音的一致性是值得注意的，但上述两种见解都不是理想的解释，我们必须考虑这段经文中的其他因素。

马可福音四章1至9节的背景是耶稣在船上教训群众，第10至20节的背景则是耶稣单独与十二门徒在一起，此外还有其他正在发问的门徒。第21至32节并没有指出地点和听众，而33至34节则是一个总结。但在35、36节，耶稣是在船上遣散群众，跟1至9节的情景一样！明显地，马可把耶稣以比喻教训人的精华都编排在第四章中，第2和第10节均以复数论及比喻，然而，撒种的比喻是该处唯一的比喻。第10、11节中，动词的时态指出某些门徒与十二门徒是惯於问及比喻的意义，耶稣则为他们解答。马可福音第四章整章的主题在於听耶稣讲论有关神国的事。（留意“听”这字不断重复，可见於3、9、15、16、18、20、23节，特别是24节：“你们所听的要留心。”）撒种的比喻是一个关乎回应的比喻，即人真正聆听神的话而起的回应。有人听了比喻，又寻求进一步的资料，耶稣便会进一步加以教导和解释。从马可福音八章17至21节就可看到耶稣并没有严格划分“里面”的群体和“外面”的群体；论到门徒时，耶稣也用相同的字眼——看不见的眼和听不见的耳。我们必须强调四章12节的话是引自以赛亚书六章9、10节的，当时以赛亚回应神，自愿往众民中传讲神的信息；神却告诉他，他要讲给众民听，他们却不明白，好像神不希望他们悔改一样。然而，神显然是希望他们悔改的，神这样告诉以赛亚，因为他的任务将是艰巨，众民的心十分刚硬，这些话是表达以赛亚将会得到的回应。马可福音四章12节（及平行经文：太十三14、15和路八10）引述这句话，表示耶稣所得到的回应，跟以赛亚所得到的回应是相同的。马太福音十三章，在耶稣从公开讲论转移至私下教导门徒的时候，引述了这句话。约翰福音十二章40节也在相同的时刻引述以赛亚书六章10节，指出耶稣的信息无人接受，而群众的心是刚硬的。（留意徒二十八26、27同样引述赛六9、10来表达保罗在犹太人事工中所遇到相同的情况。）

另一项要考虑的，就是关乎“奥秘”的意义。奥秘这词在圣经中的用法，并不像今日一般的意义；指一些人所不知道或不明白的事，而是指一些神已启示的事物。这些事情神若不启示出来，人便无从知晓。这里虽没有解释奥秘的内容，但从其他讲述天国的教训中看出来，这奥秘大概是指天国是存在於耶稣本身所说的话和行动中。

了解这段经文的另一个决定性的要素，是“比喻”一词在圣经中有很广的含义，可指任何惊人的讲论，或难以理解的格言，其目的是刺激人的思想。耶稣并没有把信息像喂孩子一样的喂给听众，祂教训人的方式是引发人作出回应，有了回应，祂便作进一步的教导。毫无疑问，有些没有公开讲论的事情，也是以比喻来表达的。可留意马太福音二十一章33至39节及其平行经文中的凶恶园户的比喻，这比喻对当时的宗教权威作出了破坏性的控诉，这事情纵使没有公开地讨论，但比喻的意思已经被领会，从宗教权威人士对这比喻所作出的回应可见一斑（太二十一45、46）。

这样理解马可福音四章10至12节是正确的，我们可从第四章后来两句话得到证实。在第22节，耶稣说：“因为掩藏的事，没有不显出来的”，这似乎是表达了用比喻来教训人的目的，比喻不会拦阻人明白真理；相反地，耶稣的教训“隐藏”在比喻中，是为了要显露出来。第33至34节概括地讲述了整个使用比喻的方法和目的：“耶稣用许多这样的比喻，照他们所能听的，对他们讲道。若不用比喻，就不对他们讲；没有人的时候，就把一切的道讲给门徒听。”

这样看来，使用比喻的目的就不只是因为它特别有趣、有诗意，和吸引人——虽然这些特点也是重要的，若人心不是刚硬的话，比喻更能激发思想和引起反应，活像耶稣在说：“若你不能听懂我的话，我就用比喻来显明我的意思。”人若能对这初步的教训作出回应，耶稣便会给予进一步的解释。



**比喻的分布**

在我们留意新约中比喻的分布情况之前，应该先知道旧约中也有比喻。旧约中的比喻大概有9个：拿单向大卫讲述的母羊羔的比喻（撒下十二1-7）；两兄弟和报血仇的比喻（撒下十四1-11）；逃犯的比喻（王上二十35-40）；葡萄园的比喻（赛五1-7）；老鹰和葡萄树的比喻（结十七2-10）；幼狮的比喻（结十九2-9）；葡萄树的比喻（结十九10-14）；林火的比喻（结二十45-49）；煮沸之锅的比喻（结二十四3-5）。此外，士师记九章7至15节记载了树木的寓言，列王纪下十四章9节则有蒺藜和香柏树的寓言。（在一个寓言故事中，植物和动物都被人格化。）

古代犹太拉比的著作也经常使用比喻；事实上，许多拉比的比喻跟耶稣所讲述的都十分相似，可见在古代的犹太文化中，比喻是很普遍的。耶稣的比喻跟拉比的比喻有一个重要的差异；拉比的比喻差不多全是为了解释旧约的经文，但耶稣甚少这样使用比喻（不过祂的比喻可能也反映一些旧约概念，有时祂也会引述旧约的经文来作结语）。

在新约中，“比喻”一词只出现在符类福音（太、可、路），但也见於希伯来书九章9节和十一章19节，比喻在那里的意思是“象征”或“预表”。人常说约翰福音并没有比喻，若以上述定义的第2和第3点来了解“比喻”，即看它为一个故事，则这说法是对的。然而，若我们从广义的角度去看，约翰福音中有几段经文也合乎比喻的标准，如约翰福音十五章葡萄树的寓意讲论，和第十章的好牧人的意象。从广义的角度看，马可福音也有好几个“比喻”，但多半是一些简短的对比（可二17）。马可福音中只有4个比喻是用故事形式来表达（即上述第2和第3点的定义），其中3个见於第四章：撒种的比喻、种子自行长大的比喻，以及芥菜种的比喻。还有一个故事性的比喻是马可福音十二章1至9节凶恶园户的比喻。除了种子长大的比喻之外，大部分比喻明显是在马太和路加福音，这两卷福音书都包含了

马可福音的比喻。马太在第十三章更收集了8个有关天国的比喻，马太其他比喻则可见於第十八章（失羊和不饶恕人的恶仆）、二十章（葡萄园的雇工）、二十一章（两个儿子和凶恶的园户）、二十二章（喜筵）和二十五章（十童女和按才干受托付）。路加福音的比喻比其余3卷福音书要多，其中多半收集於十至二十章。在大部分情况下，比喻是根据共通的主题而组合起来的，路加福音十二章的言论和比喻皆谈及信靠、忧虑和承认基督的问题；第十四章包括一些与筵席有关的偶发事件、言论和比喻；第十五章以3个失物的比喻组成（失羊、失钱和浪子）；第十六章谈及财富之使用和滥用，由一些比喻和言论所组成，十八章则以两则有关祷告的比喻开始（不义的法官、法利赛人和税吏）。比喻的总数备受争议，因为有些经文是否算为比喻，学者都没有一致的意见。一般来说，圣经中所记载耶稣的比喻，总数介乎60至65个之间，显然这数目是在乎人对比喻的定义而有所增减。

## 耶稣比喻的概述

### 天国的比喻

耶稣的比喻多半都是直接或间接地谈到神的国度（马太福音则用“天国”）。耶稣谈到“神的国度”，并不是指神在一个政治或地理上的国度里作王，而是指神的治权，是旧约应许的应验。神的治权是指神积极地为其子民和在其子民之上施行治权。耶稣宣告神国临在的意图是什么，也引起不少争辩。有些人认为耶稣信息的焦点在於神不久将要建立的一个未来的国度，另一些人则持相反的论调，强调神的国已存在於耶稣的职事中。这争辩已达致一个可行的协议，上述任何一个单独的论点都不足以描述耶稣所传讲的国度；神的国度是现在的，也是将来的，神已应验了旧约的应许，透过耶稣的言论和工作，神以一个新而果断的方法开始了祂积极的治权，击败邪恶的势力而建立公平与公义。神这作为可见於耶稣的工作中，有一些经文可兹证明；如马太福音十二章28节（“我若靠着神的灵赶鬼，这就是神的国临到你们了”；参太十一2-15，十三16、17；路十七21）。与此同时，耶稣也期待旧约的应许在将来的日子可以完全实现，在那日子里神最后的祝福将要临到。也有一些经文可以支持这论点，如马太福音八章11节（“我又告诉你们，从东从西，将有许多人来，在天国里与亚伯拉罕、以撒、雅各一同坐席”。参太二十四4-31，二十六29；路十七22-37）。耶稣教训中任何有关末世论（研究末后的事情）或新约教训中之末世论，全面来看都应包括现在和将来两个层面。神的国或治权已透过耶稣的职事决定性地闯进了人类历史中，将来会达致完全成就的地步。

这双重的论点在比喻中也被反映出来；天国的“种子”已经撒下了，这种子会有正面和反面的回应，但无论如何，丰盈的收获是可以肯定的（注意马太福音十三章撒种和稗子的比喻）。耶稣已宣告了天国的到临，祂要求人以彻底的行动来回应，正如在藏宝和寻珠的比喻（太十三）中所见一样。壮士的比喻（太十二29及其他平行经文）显示藉着耶稣的工作，撒但已被捆绑，而他的“家”已被抢夺了。有好几个比喻是强调天国的扩大的，从一颗细小的种子、不利的环境开始，渐渐长大，以至带着巨大而广阔的影响力（注意太十三，芥菜种和面酵的比喻）。有些比喻强调天国的临在，神的恩典已开始运作，要接纳罪人；可见於葡萄园雇工的比喻（太二十），以及两个儿子的比喻，其中强调税吏和娼妓正在进入（现在式）神的国，比宗教权威人士还要优先（太二十一）。有些比喻则带出了现今的国度的主题，概略描述神子民的庆典，也描述人为浪子回头而庆祝；另可参路加福音十四章喜筵的比喻，和路加福音十五章浪子的比喻。稗子和撒网两个比喻（太十三）强调天国的临在，纵使外在的环境似乎否认这事实。这些比喻警告人不要被眼前的环境误导，因为审判和分隔的工作不是在今日进行的。

同时，许多比喻都反映一个期待的心情，期待一个未来的日子，那时神要进行审判，天国得以完全实现。无花果树的比喻（可十三28、29）是其中一个最清楚的比喻，是指向一些仍未实现的事物（至



### 耶稣的比喻

| | 路加福音 | 马太福音 | 马可福音 |
|---|---|---|---|
| 新布与旧衣裳 | 五36 | 九16 | 二21 |
| 新酒与旧皮袋 | 五37、38 | 九17 | 二22 |
| 两种盖房子的人 | 六47-49 | 七24-27 | |
| 债主 | 七41-43 | | |
| 撒种 | 八5-8 | 十三3-8 | 四3-8 |
| 器皿下的灯 | 八16，十一33 | 五14、15 | 四21、22 |
| 好撒玛利亚人 | 十30-37 | | |
| 朋友有所求 | 十一5-8 | | |
| 无知的财主 | 十二16-21 | | |
| 儆醒的仆人 | 十二35-40 | | |
| 忠心的仆人 | 十二42-48 | 二十四45-51 | |
| 不结实的无花果树 | 十三6-9 | | |
| 芥菜种 | 十三18、19 | 十三31、32 | 四30-32 |
| 面酵 | 十三20、21 | 十三33 | |
| 婚筵中的首位 | 十四7-14 | | |
| 大筵席 | 十四16-24 | | |
| 作门徒的代价 | 十四28-33 | | |
| 失羊 | 十五4-6 | 十八12、13 | |
| 失钱 | 十五8-10 | | |
| 浪子 | 十五11-32 | | |
| 不义的管家 | 十六1-8 | | |
| 财主与拉撒路 | 十六19-31 | | |
| 主人与仆人 | 十七7-10 | | |
| 寡妇和法官 | 十八2-5 | | |
| 法利赛人和税吏 | 十八10-14 | | |
| 十锭银子 | 十九12-27 | | |
| 凶恶园户 | 二十9-16 | 二十一33-41 | 十二1-9 |
| 无花果树 | 二十一29-32 | 二十四32、33 | 十三28、29 |
| 稗子 | | 十三24-30 | |
| 藏宝 | | 十三44 | |
| 寻珠 | | 十三45、46 | |
| 撒网 | | 十三47、48 | |
| 不饶恕人的恶仆 | | 十八23-34 | |
| 葡萄园的雇工 | | 二十1-16 | |
| 两个儿子 | | 二十一28-31 | |
| 喜筵 | | 二十二2-14 | |
| 十童女 | | 二十五1-13 | |
| 按才干受托付 | | 二十五14-30 | |
| 绵羊和山羊 | | 二十五31-36 | |
| 种子长大 | | | 四26-29 |

於所指的是什么时候和如何应验则有不少争议）。许多比喻是带出审判的观念，故事内容谈及一个王或主人要回来衡量其仆人所作的工，例如马太福音二十五章14至30节的按才干受托付的比喻（路十九12-27也很相似），或路加福音十二章35至48节一系列比喻式的言论，都是集中讲论忠心和不忠心的仆人，这些事情都是在人子再来的时候发生的。马太福音二十五章1至12节十童女的比喻，以及路加福音十三章24至27节进窄门的比喻，也是指望一个将来的国度到临。

这种强调天国之现在和未来两个层面的论点又带出了其他课题，这些课题常见於比喻之中；其中值得注意的是与宗教权力的冲突，和天国道德标准的呼吁。由於耶稣在其传道工作中宣传天国的临在，祂接纳罪人，祂指出一种超越宗教势力的公义标准，这一切都使祂不断处於一个与犹太领袖对立的位置。在这情况之下，祂的比喻就成为祂“争战的武器”了。两个儿子的比喻（太二十一28-30）、好撒玛利亚人的比喻（路十30-35）、失羊和失钱，尤其是浪子的比喻（路十五），加上法利赛人和税吏（路十八10-13）等比喻，全都是针对耶稣时代的犹太领袖，强烈地指

控他们行事为人的态度和规矩；凶恶园户的比喻（太二十一33-39；可十二1-9；路二十9-16）中的指控尤为强烈，甚至激怒了这些宗教领袖，以致他们设计拘捕耶稣。我们必须小心，不要以为耶稣暗示以色列人已被拒绝，或神的国已离开了以色列，纵然不结实的无花果树之比喻是针对以色列人不结果子（路十三6-9），但以色列人并非完全被拒绝。许多人以为马太福音二十一章43节就是指神的国已离开以色列，其实这段经文明显是对宗教领袖说的，而不是向全体以色列民说的，正如保罗在罗马书九至十一章所强烈坚持的一样，神并没有拒绝其子民。

**道德方面的比喻**

明显地，那些批评宗教领袖的比喻同时也带有很强的道德信息。我们读好撒玛利亚人的比喻时，不能不看见旧约中劝人爱邻舍的诫命，原来是要求人以一种彻底的爱去爱，是没有止境、不分界限的。这种呼召人顺从神的信息，也不断在其他比喻中出现。两种盖房子之人的比喻（太七24-27；路六46-49）指一些人听了耶稣的话便去行，与那些听了而不去行的正好相反。路加福音十七章7至9节一个小小的比喻强调我们完成了主所吩咐的工作之后，还应说："我们是无用的仆人，所做的本是我们应分做的。"不饶恕人之恶仆的比喻（太十八23-24）显示神对子民的爱和怜悯，需要在其子民对待别人的态度中反映出来。道德方面最常见的主题是忠心；所有关乎业主离开了其物业的比喻，都指出看守的人需要忠心。至於按才干受托付的比喻（太二十五14-30）里，用以审断仆人的标准是他们忠心与否，比喻中指出，偶尔的忠心或过往曾忠心是不足够的，由於天国将要来临，人必须常常活在现今的时刻之中。这些比喻不是问"你做了什么？"而是问"你是怎么样的人？"这问题的答案就决定了一个人是否真正的忠心。

另一个有关道德的主题是善用或滥用财富。路加福音十二章16至20节无知财主的比喻强调生命不在乎家道丰厚，那财主是无知愚昧的，因为他把生命集中於"物质"上，而不在他与神的关系上。财主与拉撒路的比喻进一步显出财富的滥用，同时指摘财主没有顾念穷人。还有一些比喻虽然没有提及有关财富的论题，却也表达了对穷人的关注，例如路加福音十八章2至5节不义之法官的比喻，和马太福音十八章23、34节不饶恕人之恶仆的比喻。马太福音二十五章32至46节绵羊和山羊的比喻中，提出了有关听命和关怀穷人的最大挑战，人有否对穷人的需要作出回应，就成为了日后审判他的根据！

**祷告的比喻**

最后一个讨论的主题是祷告。法利赛人和税吏的祷告（路十八10-13）指出错误和正确的祷告态度；其他关乎祷告的比喻集中於回应祷告的神，而不在於人如何祷告。不义之法官的比喻（路十八1-8）引言中不错是提及不休止的祷告，但比喻的重点在於神不像不义的法官；正如第8节指出，祂会快快地给其子民伸冤。同样地，朋友半夜有所求的比喻似乎指出甚至人也答应朋友的要求，何况神对其子民要求的回应，岂不是更多更好吗（参路十一5-8、13）？

比喻中还有其他主题，但就如上述所提及的，都是显出神的本性，神的工作，和神对子民的期望。像登山宝训一样，耶稣的比喻常是拆毁性的、这些比喻强迫我们面对自己，重新考虑自己的思想是否正确；若能以正确的态度留意其中的信息，这些比喻便能把神的生命力和真实性带进我们的生命里，成为新造的人。

*Klyne R. Snodgrass*

参"耶稣基督的生平和教训"1970；"神国／天国"1302。

参考书目：W. Arnot, *Parables of Our Lord*; C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*; A.M. Hunter, *Interpreting the Parables*; J. Jeremias, *The Parables of Jesus*; S.J. Kistemaker, *The Parables of Jesus*; R.H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus*.



## 必达
Pildash
bì dá

拿鹤和密迦的第六个儿子，即亚伯拉罕的侄儿。创世记记述神多次重复应许亚伯拉罕有多得难以数算的后裔，其后便马上提及必达及其他人的名字（创二十二22）。

## 庇耳拉海莱
Beer-lahai-roi
bì ěr lā hǎi lái

加低斯和巴列之间的一口井。夏甲身怀以实玛利走到井边，遇见了耶和华的使者（创十六7-14）。这个名称的意思是"看顾我的活神的井"，表示神在该处向撒莱的使女夏甲显现。后来，这里成为了以撒来往过路时的饮水之处（创二十四62，二十五11）。

## 壁该
Bilgai
bì gāi

从被掳归回后与尼希米等人在以斯拉约书上签名，矢志坚守神的信仰的一位祭司（尼十8），与尼希米记十二章18节所记之"壁迦"可能是同一人。

参"壁迦#2"163。

## 辟罕
Bilhan
bì hǎn

西珥的后裔，以察的长子（创三十六27；代上一42）。

## 壁虎
Gecko
bì hǔ

小型的蜥蜴。

参"动物（壁虎）"329。

## 庇护所
Asylum
bì hù suǒ

指逃犯可以躲避追捕和惩罚之避难所，也指该处能给予他保护。有称"圣所"为庇护所，因古代的习俗有到祭坛或圣殿寻求庇护者，例如亚多尼雅（王上一50-53）和约押（王上二25-31）为逃避所罗门王，都逃进会幕，抓住祭坛的角以寻求庇护。在摩西的律法中，设立逃城也是提供庇护的办法。

参"逃城"1539。

## 壁迦
Bilgah
bì jiā

❶大卫王曾将祭司编为24班，使在圣殿各司其职，壁迦是第十五班的首领（代上二十四14）。

❷在所罗巴伯领导下，从被掳之地归回耶路撒冷的一位祭司（尼十二18）。他大概与尼希米记十章8节中的壁该是同一个人。

参"壁该"163。

## 毕甲
Bidkar
bì jiǎ

北国以色列王耶户的军长。耶户射杀亚哈之子约兰，令毕甲抛其尸於拿伯田内，应验了先知就亚哈家的结局所作的预言（王下九24-26）。

## 辟拉
Bilhah
bì lā

❶拉班把女儿拉结嫁给雅各时，陪嫁的使女（创二十九29）。拉结不育，便将辟拉许配雅各为妾，并以辟拉所生2子为己出，取名为但和拿弗他利（创三十3-8，三十五25，四十六25）。

不育妇人可为丈夫纳妾以保证香灯不断的规矩，有考古发现为证。从努斯出土的古代婚约文献，年代约与创世记二十九章记载诸事的时代相同，可证明确有这种婚俗。辟拉后与雅各长子流便犯有乱伦之罪（创三十五22）。

❷西缅支派城镇之一（代上四29），与"巴拉"（书十五29；十九3）大概是同一地。

## 庇哩亚
Berea, Beroea
bì lī yà

❶巴勒斯坦耶路撒冷以北的地方。主前161年，叙利亚军队攻击犹大之前安营之地。犹大马加比在这场战役中被杀（《马加比一书》九4）。准确位置不详。

❷主前五世纪前后在马其顿（现分属於希腊、南斯拉夫和保加利亚的一个地区），建起的一座古城，位於奥林匹斯山麓北坡的丘陵地带，距爱琴海约25哩，海拔600呎，景色怡人，土地肥沃；庇哩亚於主前168年为罗马占领，在基督时期是人口最稠密的马其顿诸城之一；现名"韦里亚"。

使徒保罗在第二次的宣教旅程，曾到过此地（徒十七10-15）。保罗和西拉本在帖撒罗尼迦讲道，可是由於面对宗教和政治上的敌对，不得不离开那里，去了位於其西南50哩处的庇哩亚。那里的犹太人和希利尼人热切接受基督的福音，可是帖撒罗尼迦的犹太人又来势汹汹地惹乱滋事，保罗只得离去。

庇哩亚又是保罗的同伴所巴特的故乡（徒二十4）。

## 毕伦
Bithron
bì lún

此词见於撒母耳记下二章29节。当时，伊施波设军队的元帅押尼珥领军与大卫军战，败北退走，"整夜经过亚拉巴，过约但河，走过毕伦，到了玛哈念。""毕伦"一词意义不明，故多有争议。该词希伯来原义有"割碎"之义，本此而有3说：（1）指一夹河山谷，可能即雅博河谷；（2）指雅博河道转弯的一处险地；（3）指一天之中从破晓到中午这段时间（参新美国标准译本、修订标准译本、现代中文译本）。

## 毕罗斯
Pyrrhus
bì luó sī

庇哩亚人所巴特的父亲。所巴特与其他人曾陪伴保罗从马其顿回来（徒二十4）。

## 婢女／女仆
Handmaid, Handmaiden
bì nǚ / nǚ pú

参"职业（婢女）"2320。

## 必珊
Bilshan
bì shān

一族长，与尼希米、所罗巴伯等一同率犹大人由被掳之地归回耶路撒冷（拉二2；尼七7）。

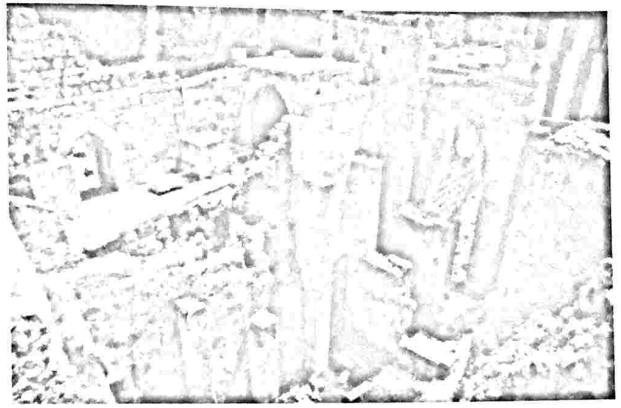
## 毕士大
Bethesda, Beth-zatha
bì shì dà

靠近耶路撒冷羊门的一个池子，此名仅出现在约翰福音五章2节，原义为"橄榄之家"；许多译本却以"Bethesda"为正字，而此字乃源自亚兰文，后音译为希腊语。池子周围有5条廊子，是有拱顶的通道；许多残疾人、病人抱着希望而来，盼望在适当的时候进入池子，以得到奇迹医治。

据其他资料，"毕士大"的原词尚有不少歧异，如"Bethsaida"（意即"鱼场"）、"Belzetha"和"Bezatha"等，后两者又显然是"Bethzaitha"的异字。近期的研究，尤其是对昆兰三号洞穴中黄铜古卷之研究，证明"Bethesda"才是正字。再者，该词是个双数词，表明毕士大由两个池子组成。这理解否定了毕士大，意即"施恩之家"的古老理论。

在旧城圣司提反门，圣安妮教堂的方济各修士的考古工作，一方面纠正了一些较古老的观念，也澄清了毕士大池的实际位置。他们的研究显示，毕士大池既不是圣安妮教堂与南面圣殿地区之间的比尔凯以色列池（该池长360呎，宽126呎）；也不是圣安妮教堂以西数百码处，在"苦路"上之锡安女修道院下面的几个大蓄水池；也不是在比尔凯以色列池以南，俄斐勒山坡上，与基训相连的那个池子。最准确的，应该是圣安妮




毕士大的遗迹

教堂院中挖掘出来的两个相当大的池子遗迹。原来立於水池四周的廊柱，被25至30呎厚瓦砾覆盖，仍完好无缺。该遗迹出土之后，其在建筑学上之卓越成绩，令人大开眼界。

根据建筑风格及铭文，该池之建筑当属希律王朝时期，即大希律王许多宏伟壮丽的建筑之一。数个世纪堆积其上的残砖破瓦，早已将池子及仍然竖立的廊柱覆盖。到了主后五世纪，这块土地遭到平整，在其上建了一座拜占廷大教堂。这样，经过了各样文字和考古研究，毕士大现已被确认为离圣司提反门的羊市不远之处，原义为"两池之地"。

参"耶路撒冷"1945。

## 辟探
Bigthan, Bigthana
bì tān

波斯王亚哈随鲁宫内的一位太监，与另一位太监提列一起守卫宫门。他们二人密谋行刺，不料被皇后的叔父末底改听见，结果二人被处死（斯二21-23，六2）。在次经中，辟探被称为"革巴他"（《以斯帖续篇》十二1）；他可能与比革他是同一人（斯一10）。

参"比革他"140。

## 庇推尼
Bithynia
bì tuī ní

罗马帝国之一省，位於小亚细亚西北角。使徒保罗在第二次的宣教旅程期间（约主后50），曾计划与西拉同往该省传播福音，但因圣灵不允而没有成行（徒十六7）。使徒彼得可能曾在庇推尼及邻近地区传道，因他曾写信给那地信徒（彼前一1），所以，基督教传入庇推尼大概是彼得之功。

庇推尼早年属色雷斯部族，他们於主前三世纪在那里建立一强盛的色雷斯王国；至主前75年，末代国王尼可米底三世归降罗马，纳入罗马国版图，在行政上常与东部邻省本都连系。

新约时代之后，庇推尼省在教会史上颇占显著地位。首先是第二世纪的罗马皇帝他雅努发迫害基督徒之端，此事即由庇推尼总督皮里纽引发；后来有两次重要的教会会议，也於该省举行，一为尼西亚会议（主后325），该会议肯定了耶稣的完全神性；一为迦克墩会议（主后451），该会议确立了耶稣的神人二性，并宣布了新约27卷为正典。

庇推尼省北濒黑海，西临马尔马拉海（古称"普罗彭提斯海"），南接亚西亚省，东连加拉太与本都二省；地势多山，南有奥林匹亚山，海拔7,600呎，但沿海与内陆河谷地带也有不少肥沃土地，盛产水

果、谷物，并有大理石、木材和水草丰美的牧场；主要河流为萨卡里亚河，由南贯北，注入黑海。其交通运输主要靠赖沿河谷南北走向之通道。

*Howard F. Vos*

## 碧玉
Jasper
bì yù

绿色的宝石、石英。

参“矿物、金属和宝石（碧玉）”833。

## 鞭打
Flogging, Scourge
biān dǎ

以鞭或其他工具连续击打某人，有时被定为法律上的一种刑罚。

参“刑法和刑罚”1775。

## 蝙蝠
Bat
biān fú

一种能飞的哺乳类动物，身体覆有毛，状如老鼠，有膜状翼。圣经中的两份不洁净雀鸟名表（利十一19；申十四18）均有其名。

参“动物（蝙蝠）”329。

## 编辑评鉴学
Redaction Criticism
biān jí píng jiàn xué

一种解经的方法，源於德国，在第二次世界大战后渐露头角。虽然编辑评鉴学也用於部分旧约书卷，尤其是撒母耳记、列王纪、历代志全集，但主要却用於新约的研究，特别是福音书和部分使徒行传。

一位编辑，在定义上是一个把文学作品编排成可出版或最后形式的人。因此，编辑评鉴学就是尝试找出一个圣经作者在他所记录的资料之最后形式上所作的特殊贡献。例如，福音书的4位作者都拥有关於耶稣生平和教训大致相同的资料。然而，各卷福音书却强调了耶稣圣工的不同层面，及当时的人对祂不同的反应；并记录同样的事件，但却强调不同，有时甚至是相对的重点。每一位作者的著作即使肯定是蒙圣灵指引和没有错误，但仍反映着作者自己的见解、写作之目的，以及个人对耶稣的认识和经历。他把一些典据和其他可以得到的资料加以诠释，把他自己独有的见解附会其上。编辑评鉴学就是细看这些独特的贡献。

编辑评鉴学大抵建基於两个较早期应用於新约文献的研究方法，但却超越了这两个方法。第一，是来源评鉴学，这方法用以找出在圣经经文背后的资料来源（通常是写下来的资料，参路一1-4）。第二，是形式评鉴学，这方法所着重的是原有福音资料的口传形式，及早期教会生活对每一卷福音书个别单元的形成，可能带来的影响。

### 编辑评鉴学之兴起

编辑评鉴学之起始一般追溯至德国3位学者。马克逊在马可福音上的研究（1956），波根特在马太福音上的贡献（1940-50），及邝汉思的路加福音研究（1953）都是突破性的，超越了他们前人的形式评鉴方法。学者不再强调福音书中个别的独特层次，和它们口传与传递过程中的发展。现在，学者所留意的是福音书作者个别强调的重点，藉着这些重点，他们各人圈点出整卷书中要传达的信息。虽然第一批编辑评鉴学者的许多基本假设，并不能跟福音派神学见解看齐（例如，他们通常会怀疑各卷福音书在历史方面的准确性，尤其在福音书处理一些神学主题的地方），他们的贡献是为其后所有编辑评鉴方面的研究设立了一定的风格。今天，虽然有一些存怀疑态度的学者坚持说编辑评鉴学“把有关福音书的性质究竟是历史性还是宗教性，这二百多年以来的争议，转为有利於宗教性的看法”（克尔伯），但那些不怀疑圣经在历史上之忠实性的福音派学者，却利用了编辑评鉴学中有助於解经的特质，回应一些编辑评鉴学者的质疑。

即使是福音派解经家，也一直应用着某种编辑评鉴学。“编辑评鉴学”在狭义上是指德国形式评鉴学的继承者，但在广义上，则“包括所有不同时代，不同地区的作品，只要这些作者不把福音书作者看为纯粹的编纂者，而是拥有自己的观点或神学的作者”（卡尔特）。一名威斯敏斯特神学院的教授史顿侯斯（1902-62）在1930年代后期便使用广义的编辑评鉴学，英国的威廉亚历山大则在更早期发表了类似的见解：“起初的使徒和门徒在脑海中存有一些珍贵的回忆。耶稣基督的作为、言论和性情都丰丰富富地存在其中。日子过去了，福音书作者觉得需要把那些值得回忆的年日用笔记下来的时候，便选择了一些耶稣的行动和言论，以带出主的工作、目的、性格，和教训的某些方面。每一卷福音书都是环绕一个中心，或极其量几个中心点来编排的”（《福音书中的主导思想》，1892）。



### 今天的编辑评鉴学

在非福音派学者中，编辑评鉴学的使用是先假设各卷福音书的记载是互相矛盾的；书中大部分内容是作者虚构出来，以支持某些观点或学说的；福音书漠视了其中所叙述的历史之真实性；大致上他们认为“福音书并不是描述耶稣从主后27至30年期间的工作历史——而是一本记载任何时代及每一个时代的基督徒经历之史书”（庇林）。因此，许多福音派学者都指出，我们使用编辑评鉴之方法时，需要十分小心。

虽然有些福音派学者在近年使用编辑评鉴学时，似乎把圣经的崇高地位也损害了，造成惶恐；又有一些学者因看见编辑评鉴学被误用，而完全拒绝使用这方法；可是，许多福音派解经家却认为这是一件有用的工具。无可否认，单独使用编辑评鉴学时，其用处是有限的；但若与其他方法一起使用，便可产生理想的效果。当人找到一位作者的特殊焦点和重点时，这种知识可让人认识文件中较细微的部分，并进一步了解其内容。

今天许多人赞同古伦勒给福音书的编辑评鉴所下的结论。“福音书作者并不是一个创作者，因为福音故事原来的创作者、说话者和行动者，乃是耶稣自己；但作为一个‘二手’作者，福音书作者藉着他自己及其听众的自我了解，反映了耶稣原本启示的能力”（《从新角度了解耶稣及福音书》）。若使用编辑评鉴学时，能小心留意自我的成分，并顾全圣经的完整性，这方法可以继续成为许多福音派新约学者常用的工具。即使是对编辑评鉴学存疑的人，也要与编辑评鉴学所作的发现并肩而行。

### 强弱之处

若要明智地运用编辑评鉴学，我们必须留意一些潜在的危险，如过度怀疑新约文件的历史真确性；不合理地假设新约作者谈及神学或宗教方面的事情时，就必定忽略了历史事实；以及编辑评鉴学难免从来源评鉴学和形式评鉴学承袭而来的限制。研究者容易把编辑评鉴学的某些层面与新文学评鉴联系起来，而新文学评鉴的缺点是漠视所诠释之文件背后的资料。我们要知道只有能清楚看出编辑者在其资料上作了哪种更改，编辑评鉴学本身才能发挥其功效。其他危险性包括：过分乐观地相信编辑评鉴学者可以准确地指出新约作者所作出的更改及其含义；武断地订定四福音书之写作次序；以及把应用编辑评鉴学来研经所得的结果，与正确地了解经文本身的信息混淆；后者其实比编辑评鉴学更有力地指出神话语的真正意义；前者只能帮助我们了解一段经文达致其最后形式的可能过程。

平衡地应用编辑评鉴学的优点包括：知道福音书（及其他各卷圣经）的作者并不是某些无名无姓的人把传统编纂下来，而是有权称自己为作者，为宣扬福音的人；发现那充满文件之全部及各部分的独特见解和负担；认识各卷福音书记述之歧异，并提供一个合理的解释。此外，还包括：认识把各卷福音书中重复或平行之经文作比较研究的需要，也认识到这种比较所产生的果效（在圣经中其他的平行经文亦然）；欣赏一份文献的神学透视角度，这神学观点往往证明该文件在文学上之一体性；及了解新约文献是一世纪独特的环境的一部分，也是一个著作的过程。

使用编辑评鉴学对了解圣经——尤其是福音书，有很大的帮助。然而，正如使用其他各种研经方法一样，我们必须要负责任，让经文的史实性和整全性都得以保存。

*Robert W. Yarbrough*

参"形式评鉴学"1781；"新约圣经评鉴学"1760；"化除神话"587；"符类福音"421；"马太福音"992；"马可福音"966；"路加福音"937；"底本说"306；"来源评鉴学"857；"传统评鉴学"241；"马可先存说"973。

参考书目：D. Carson, *Redaction Criticism: The Nature of an Interpretive Tool*; W. Kelber, "*Redaction Criticism: On the Nature and Exposition of the Gospels*," *Perspectives in Religious Studies 6* (1979): 4-16; N. Perrin, *What Is Redaction Criticism?*; S.Smalley, "*Redaction Criticism*," *in NT Interpretation*, ed. I. H. Marshal.

## 扁桃树／杏仁／杏／杏树

Almond, Almond Tree

**biǎn táo shù / xìng rén / xìng / xìng shù**

参"植物（扁桃树／杏仁）"2292。

## 便

Ben

**biàn**

❶用做前缀，以示一种关系，直译为"儿子"；在旧约里出现4,850次之多。亚兰文是"巴"（参太十六17的"西门巴约拿"）。该词有以下多种用法：

1.用以表示后代或亲属（例：创四17），不止限於父子关系，甚至还用以表示动、植物的这种关系（例：伯三十九4）。

2.广义的代表"少年人"（箴七7）和"孩童"（创二十一10）。

3.用以表示一个人与一个团体、一个家族或一个部族之间的关系（例：王下二15之"先知门徒"）。

4.用以表示天上或地上某些活物与神的关系（例：创六2；诗二十九1）。

5.用以表示年龄。如50岁的男子可说是"50岁的儿子"。

❷大卫王所挑选的利未人歌手（代上十五18）。马所拉抄本（中世纪希伯来学者编订的旧约版本）有"便"的名字，而是七十士译本（旧约古希腊语译本）却将这个名字删去了，因为在第20、21节中没有这个名字。马所拉抄本在这两节中也删去了此名，故此第18节中的"便"很可能是经文抄写中的笔误了。

## 辨别诸灵

Discerning of Spirits

**biàn bié zhū líng**

参"属灵恩赐"1479。

## 便底甲

Ben-deker, Dekar

**biàn dǐ jiǎ**

所罗门王所立为皇室供应食物的十二名官吏之一（王上四9）。他所管辖的地区是但支派地界南端，伯示麦附近。

## 便俄尼

Ben-oni

**biàn é e ní**

雅各之幼子。其母拉结生产时难产而死，临终前给婴儿起名叫"便俄尼"（意为"我悲伤之子"，创三十五18）；雅各将其名改为"便雅悯"（意为"我右手之子"）。

参"便雅悯#1"170。

## 便哈达

Ben-hadad

**biàn hā dá**

意即"哈达之子"，是叙利亚两个（或许3个）王的头衔。哈达是叙利亚的风神，也可能就是临门（王下五18）。

❶便哈达一世。希甸之孙，他泊利的之子。尽管叙利亚常与以色列为仇，便哈达一世却与北国以色列王巴沙（主前908-886）结盟（王上十五18-20）。但由於南国犹大与北国以色列的长期对立，终於演变成严重的冲突，叙利亚和以色列的盟约也因此破裂，巴沙发动对付犹大王亚撒（主前910-869）的军事行动。为了防止南国对他们的渗透和他本国人民的变



节，巴沙加强位於耶路撒冷稍北的拉玛城的防御。他的行动就把以色列的势力，延伸进了犹大国的境内。

亚撒面临威胁，不得不派臣仆把他王宫府库里所剩的金银，全部送去给便哈达一世，求他废掉与以色列王巴沙所立的盟约（王上十五18、19）。便哈达接受了这份礼物，便派兵攻打以色列，占领了以云、但、亚伯伯玛迦等城，以及拿弗他利全境（王上十五20）；这样，加利利的主要商业通路，便都在他的控制之中。巴沙只得放弃拉玛，迁往得撒。这时，亚撒号召犹大居民起来，拆除巴沙建立的防御事工。从拉玛拆走的材料，正好用来建设便雅悯界内的迦巴。亚撒的胜利却引来先知哈拿尼的谴责，因为他仰仗了叙利亚王的势力（王上十六7）。

❷便哈达二世。从圣经列王纪上和历代志下的叙述中，看不出便哈达一世和二世之间的明显分别，故一些学者视他们为一人。这一看法在迈勒加石碑的碑文中得到了旁证，碑文中提到便哈达，立碑日期为主前850年。不过，最适切的看法还是设定有一个便哈达二世，是便哈达一世之子，因为便哈达的活动包括亚哈在位时期（主前874-853）和巴沙在位时期都有记载。记载中，两王均与便哈达有过军事上的冲突，如不将便哈达看作两人，则两次战事相隔近40年的这段空隙，便无法得到解释。

以色列王亚哈在位期间，便哈达二世聚集全军，前来围攻撒玛利亚。围攻中，便哈达要求亚哈把金银财宝、妻妾儿女都给他，亚哈依了他的要求。便哈达又要求，凡他随从臣仆所要的，亚哈都要交出，亚哈听从了国中长老们的主张，回绝了这一要求，便哈达因此大为恼怒。

一个不知名的先知预言，亚哈必将击败便哈达的军队（王上二十13）。先是亚哈带领的跟从省长的少年人，杀了从叙利亚人帐篷中出来捉拿他们的军兵，叙利亚军兵溃退而逃，这样亚哈便得胜。第二年，便哈达决定不在山上而在平原与以色列人开战，因为他相信以色列人所崇拜的神是山神（王上二十23），结果他又战败了。这次失败也在先知的预言之中，原因是便哈达对以色列人的神的本质认识错误（王上二十28）。

便哈达为了求存，答应归还其父从以色列人手中夺去的所有城邑。以色列王亚哈同意了，但他的行为遭到了神人的谴责（王上二十35-43）。叙利亚王与以色列王所订立的合约，换来了3年的和平。后来，在犹大王约沙法的怂恿之下，亚哈王想要从叙利亚人手中夺回拉末，於是战争重新爆发。亚哈召集众先知，询问他们的意见时，众先知异口同声预言必胜无疑，只有一位真正的先知米该雅预言必败（王上二十二5-28）。亚哈王不听信米该雅的话，结果亚哈的军队战败，亚哈本人也战死沙场（王上二十二29-36）。

便哈达也曾出现在神人以利沙的生平中。他要捉拿以利沙（王下六11-19），但行动受到挫败，因为叙利亚人的眼目全都昏暗了。

❸便哈达三世，叙利亚王哈薛之子。这个便哈达与前两个毫不相干，只不过采用该名。以色列王约哈斯（主前814-798）不遵从神的旨意，神就叫便哈达三世来统治他们。后来有一位"拯救者"，将以色列人从便哈达三世的压迫下解救出来（王下十三5），可能指的就是亚述进攻叙利亚的事。

*Thomas E. McComiskey*

参"叙利亚"1790；"以色列史"2077。

## 便哈南

Ben-hanan

**biàn hā nán**

犹大后裔示门之子（代上四20）。

## 便亥伊勒

Ben-hail

**biàn hài yī lè**

南国犹大王约沙法差遣往各城去，向百姓讲解耶和华律法的五个臣子之一（代下十七7）。

## 便户珥
Ben-Hur
biàn hù ěr

奉派为所罗门皇室供应食物的十二名官吏之一（王上四8）。他管辖的地区是以法莲山地。

## 便基别
Ben-geber
biàn jī bié

意即“基别之子”，是所罗门王的十二名官吏之一。他所管辖的地区由外约但，北边的基列大拉末起，向北至巴珊的亚珥歌伯（王上四13）。他与乌利之子基别（王上四19）的关系，至今争论未决。

## 变色龙/蝘蜓
Chameleon
biàn sè lóng / yǎn tíng

“蝘蜓”是和合本的译法，或称变色龙，是蜥蜴类之一种，能随时改变身体的颜色。在律法书上属不洁之物（利十一30）。

参“动物（变色龙）”329。

## 便梭黑
Ben-zoheth
biàn suō hēi

犹大人以示之子（代上四20）。

## 便希悉
Benhesed
biàn xī xī

奉派为所罗门皇室供应食物的十二名官吏之一（王上四10）。他管理的地区在玛拿西支派地业的西部，亚鲁泊的西面和南面地区。

## 便雅悯
Benjamin
biàn yǎ mǐn

❶雅各幼子，约瑟的亲弟弟。便雅悯的母亲拉结临死时，给他起名叫“便俄尼”（意为“我悲伤之子”），而他的父亲雅各却叫他“便雅悯”（意为“我右手之子”，创三十五18）。约瑟被他同父异母的哥哥们卖到埃及之后，雅各一直以为约瑟已经死去，故此对便雅悯加意爱护。后来，在约瑟秘密计划下，利用便雅悯使雅各在埃及与他的12个儿子团聚（创四十二至四十五）。雅各死前预言每个儿子日后必遇的事，预言便雅悯时说：“便雅悯是个撕掠的狼，早晨要吃他所抓的，晚上要分他所夺的。”（创四十九27）意思是说，他有作勇士的能力，他的子孙将以作战能力称著。

参“便雅悯支派”170。

❷雅各的曾孙比勒罕的儿子（代上七10）。

❸被掳归回的人中，哈琳家族的一名成员，娶了异族女子为妻（拉十32）。

❹修造面对自己住屋那段耶路撒冷城墙的人（尼三23）。

❺庆祝耶路撒冷城墙修造告成时，参加庆贺的一个犹太人（尼十二34），很可能与本条目#4所说的是同一人。

*Gerard Van Groningen*

## 便雅悯门
Benjamin, Gate of
biàn yǎ mǐn mén

耶路撒冷旧城的城门之一，位置约在城的东北角，因为先知耶利米往耶路撒冷东北的便雅悯地去时，须经过便雅悯门（耶三十七12、13）。西底家王曾在那里审问耶利米（耶三十八7）。便雅悯门大致与西面的角门相对（亚十四10）。被掳归回后，犹太人又重新修造耶路撒冷城墙，在便雅悯门的原处修起了一座新城门，名叫“羊门”（尼三1、32），但又可能是“哈米弗甲门”（尼三31）。有些学者估计，可能有两个便雅悯门，一个如上述，另一个是圣殿入口处的门；不过耶利米书二十章2节提到的便雅悯门，不像是圣殿的入口，而是圣殿附近的城门。

参“耶路撒冷”1945。

## 便雅悯支派
Benjamin, Tribe of
biàn yǎ mǐn zhī pài

以色列十二支派中最小的一个，是雅各幼子便雅悯的后裔（民一36）。在旧约中，该支派常简称为“便雅悯”。他们人数虽少，但在以色列的历史上却起着重要的作用，尤其是他们那些勇敢的战士（士二十13-16；代上十二1、2）。

以色列人征服了迦南，继犹大和以法莲两支派之后分得地业的，便是便雅悯支派。他们所得之地业在犹大地和以法莲地之间，即以法莲山区与犹大山区之间的一条狭长地带，东西宽28哩左右，南北长约12哩。南面与犹大地接壤，界线分明，即穿过耶路撒冷城南的欣嫩子谷，直到死海北端。东界为约但河。北面与以法莲地接壤，从约但河到伯特利，再到下伯和仑南边的亚他录亚达（书十八11-20）。

便雅悯支派分得的是一片山地，它在战略上把持着往来要道，又有富饶的山间盆地。山地中间有许多城镇，其中的重要城市如耶路撒冷、耶利哥、伯特利、基遍、基比亚和米斯巴等（书十八21-28）。他们不能把这些城市完全占据；以耶路撒冷为例，在大卫之前，这个城市一直在耶布斯人手中。山地的环境培养出一支强壮慓悍的高原人种，正如雅各在他对便雅悯的祝福中所说，像一只“撕掠的狼”（创四十九27）。

便雅悯人以笏是一名早期士师，他刺杀了摩押王伊矶伦，拯救了以色列人（士三15）。后来，便雅悯支派又协助底波拉和巴拉，战败了西西拉（士五14）。这支派中伟大的人物层出不穷，其中有政治领袖（代上二十七21）、扫罗军中的军长（撒下四2）、大卫军中的勇士（撒下二十三29）、百发百中的弓箭手（代上八40），还有管理所罗门仆役的官吏（王上四18）。

便雅悯的后代子孙中，也有品格卑劣的人，就如帕提，是摩西派去窥探迦南地的十二个探子之一，他向以色列人报的是恶信（民十三1、2、9、31-33）。便雅悯支派也曾缺乏勇气，不顺从神的指示，未能完成赶走原迦南居民的任务（士一21）。便雅悯支派也曾沿袭当时的恶习，袒护族人奸杀另一支派某人之妾的罪行（士十九，二十）。这恶劣行径使以色列的其他支派联合起来对付便雅悯支派，便雅悯支派几遭灭族的命运。后来，为了不叫以色列中缺一支派，其他支派又允许便雅悯人去抢回上数以百计的外地女子，娶她们为妻（士二十一）。

王国时代早期，有3个便雅悯人是特别值得注意的。一个是以色列人的第一个王扫罗；他是一个性情鲁莽、狭隘自尊的便雅悯人。虽然耶和华允许以色列人立王，像外邦人一样，但从一开始，扫罗就表现出他不配作神百姓的牧者。例如：在当众掣签立他为王时，他却躲藏起来；受膏之后反回家去；他等不及撒母耳的来到，自己便胆敢代撒母耳献了燔祭；在攻打亚玛力人时，怜惜其王亚甲，又爱惜各种美物而未将其灭绝；嫉妒大卫，千方百计搜索追捕他（撒上十八至二十六）。另一个是扫罗家的示每，大卫逃避押沙龙时遇见示每，他恶毒咒骂大卫（撒下十六5）；后来，在大卫返耶路撒冷时，又首先出来迎接大卫并帮助他（撒下十九16-23）。第三个是示巴，他是个性情急躁的人，押沙龙反叛大卫失败以后，他又起来叛乱，但很快被平息；他也被杀死（撒下二十1-22）。

便雅悯支派在多件事上证明是个可靠的支派。以色列人出埃及之后，无论在组织工作上（民一11）、军队中（民二22），或在奉献供物上（民七60），该支派都作出了杰出的贡献。该支派对君王忠心耿耿，先是对扫罗及其皇室（撒下二8-31），后又支持大卫及其后代；在耶罗波安叛变的时候，他们联同犹大，继续忠於所罗门之子罗波安（王上十二21-24）。

在旧约里提到的便雅悯人，还有大卫为之唱歌的古实（诗七的诗题）、先知耶利米（虽是利未人，却与便雅悯人同住；耶一1，三十二8）和末底改，即以斯帖皇后的亲属和监护人（斯二5）。

在新约里，使徒保罗毫不讳言祖籍，两次说自己是便雅悯支派的希伯来人（罗十一1；腓三5）。保罗在彼西底的安提阿宣教的时候，简单讲述了以色列人的历史，并提到以色列的扫罗王是便雅悯人（徒十三21）。新约启示录记载约翰所见的启示中，便雅悯支派与其余十一个支派的名字并列一起（启七8）。

参“便雅悯#1”170。

## 便亚比拿达
Ben-abinadab
biàn yà bǐ ná dá

所罗门所立为皇室供应食物的十二名官吏之一。他的管辖区为迦密山以南的沿海城市多珥及周围地区（王上四11）。便亚比拿达的本意即“亚比拿达之子”，大概就是所罗门的伯父亚比拿达之子（撒上十六8；代上二13）。

## 便亚米
Ben-ammi
biàn yà mǐ

罗得和他小女儿生的儿子。罗得和他大女儿也有同样的乱伦关系，生的儿子取名“摩押”。这两个儿子分别成了亚扪人和摩押人的始祖（创十九38）。

本来，罗得可以分享神赐亚伯拉罕的应许（创十一31，十二1-4），但是罗得离开了亚伯拉罕，走了自己的路（创十三2-12），不再信靠耶和华（创十九15-23、30）。可是，由於罗得和亚伯拉罕的关系，尽管亚扪和摩押有时也成了以色列人强大的敌人（代下二十1-12），以色列人还是宽容忍让的对待他们（申二8-19）。

参“亚扪”1878。

## 标枪
Dart
biāo qiāng

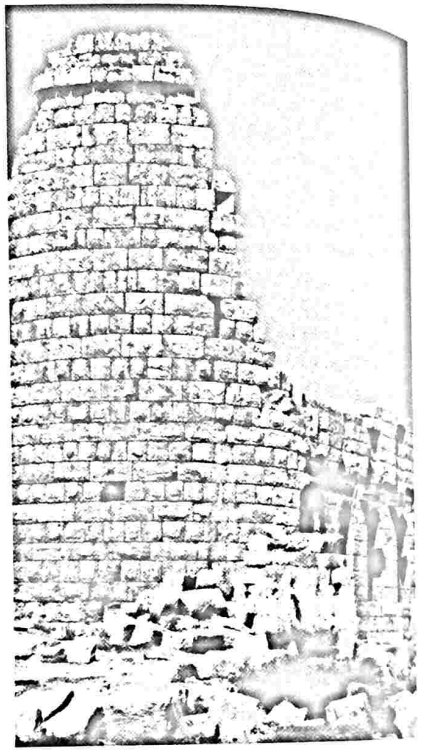
手掷武器，形若短矛，也可用以刺敌。

参“武器和战争（铜戟和枪）”1616。

## 别加
Perga
bié jiā

大概是极早期的一座希腊城，也是古代旁非利亚的宗教首都。在主前二世纪，罗马人推翻了别加一队叙利亚驻军，其后这城便不受外间控制，享有颇大程度的独立和自由。

保罗和他的同工在第一次宣教旅程中，曾路经别加前往彼西底的安提阿，使徒行传没有提到他们曾在那里传道，只说约翰马可在别加离开了宣教队，返回耶路



别加的废墟

撒冷去（徒十三13、14）。

若保罗在此行有传道，路加必然有所记述，既然路加没有记载，那么我们便只能推测保罗为何没有这样做：别加附近有一座属於亚拿多利亚女神亚底米的神庙，但这神庙对保罗来说，应该是一项挑战，而不会是他传福音的障碍；保罗当时也可能是病了（一些解经家以为加四13与此有关），但若是这样，巴拿巴应代替他的位置；有人认为宣教队在那里，因着接纳外邦人和向外邦人传道一事产生了不同的意见，并且约翰马可因为与保罗的意见相左（可能因为他不满保罗的带领），而离开宣教队。

然而，回程的时候，保罗和巴拿巴曾在别加讲道（徒十四25、26），然后才前往亚大利，再乘船至安提阿。在别加传道的结果如何，圣经没有交代，但显然基督教并没有在别加兴旺起来，不像在小亚细亚其他城市一样。

*J.D. Douglas*



## 别迦摩
Pergamum
bié jiā mó

位於每西亚南部（东土耳其），开古斯河以北的城市，是希利尼时期其中一个最大的文化中心。早期的地理学家斯特拉波（主前63-主后24？）谓别迦摩一带的地方是每西亚最富庶的区域。圣经只提及这地方两次（启一11，二12），两次都是指七教会之一的别迦摩教会，也就是启示录的收信者。

每西亚省与吕底亚和迦利亚合并，形成了罗马的亚西亚区，即现今土耳其的西部。别迦摩离海岸不足20哩，并位於开古斯河以北约3哩，在一座大的圆锥形山上，高约1,000呎，两旁夹着两条流入开古斯的小河，西面是西赖努河，东面是基提乌河。这里具备天然的有利位置，加上又是庙宇的所在地，在宗教上亦占重要的地位。这些条件使别迦摩成为一个积蓄财富的好地方，亚历山大大帝一位将军吕西马古存了一笔巨额的金钱（9,000他连得）在这里，后来别迦摩诸王用这笔钱来建立别迦摩的荣耀。虽然远在主前400年，别迦摩已有铸造钱币，但直至亚历山大死后一段长时间，这城才成为一座大城市。

别迦摩的繁荣始於亚他乐一世（主前241-197），他取得王的名衔，并开创了亚他乐王朝。他的富强，在战争中的胜利（主前278战败一些迁进加拉太的高卢人），并且在司法上与新兴的罗马势力联盟，使他能够以希利尼文化美化他的王国，并以庙宇、剧院、图书馆和其他公共建设装饰这城。

他的儿子欧麦尼斯二世继任。由於欧麦尼斯曾协助罗马征服叙利亚的西流基王国，罗马便在主前189年把他鲁斯山脉西北部所有西流基的领土给予他，因此别迦摩王国的领土由他鲁斯伸展至达达尼尔。在欧麦尼斯的统治下（主前197-159），别迦摩登上权力和荣耀的高峰，别迦摩图书馆的藏书增加至20万册，可媲美亚历山太的大图书馆，至於其他的建设计划，包括丢斯坛，建於一座比别迦摩城还要高800呎的山上，从遥远的地方外都可以看见。圣经作者提到别迦摩的居所为“撒但座位之处”（启二13），鉴於别迦摩是敬拜四大外邦神祇——丢斯、雅典娜、狄安尼索和亚克里比阿——的中心，我们很容易把这节经文解作丢斯的坛，然而，也许作者是指别迦摩是当时亚西亚敬拜皇帝的中心。

亚他乐王朝最后一个王亚他乐三世在主前133年逝世时，并没有指任一个继位的人。在遗嘱里，他声明除了别迦摩和一些其他希腊城市外，要把王国全交给罗马，他给予这些城市自由权，可作独立的行政单位，并且无须进贡。罗马执政官为了减低管理这远方新区域的职务，遂把弗吕家最东部的地区赠予本都和加帕多家，这样，这个新形成的罗马省份亚西亚便比从前的别迦摩帝国细小。即使主前120年后，罗马元老院收回弗吕家（在本都王米特拉底斯逝世时），在主前85年之前，别迦摩都没有真正归入亚西亚，直到了主前85年，这罗马省的版图才再次可与古别迦摩王国相比。

在数百年里，别迦摩是分3部分来建立的；位於山顶的上城是最北的区域，主要是皇室、贵族，和军事将领的领域，这里有一种官僚的气氛。城市的中部，即稍为南下和低於山顶的地方，是平民百姓往来的场所，其中并有为青年人而设的运动场和教育程度较低的人经常聚集的庙宇。这些场所并非直接由城市和祭司控制，是别迦摩一般市民都可前往，并不受限制的。别迦摩城的第三部分，即西赖努河的另一边，西南方的地方，有别迦摩著名的亚克里比阿中心，是一个医学中心，其中有一所医学院，曾造就著名的医生伽伦。别迦摩人在这里的一座圆柱形庙宇内敬奉亚克里比阿神，这神庙就好像20年前（主后130）在罗马兴建的万神殿的小型复制品；这里还有一座可爱的喷泉、一座剧院、一个水池、一座医学大楼、一座图书馆和各种庙宇，这些建筑物的遗迹今日仍清楚可见。

启示录二章12至15节所提及那些尼

哥拉一党的人和服从巴兰教训的人，大概是指当地普遍的淫风和狄安尼索与亚富罗底特的偶像崇拜，这些事情尤其令那里的犹太居民（约瑟夫：《犹太古史》14.10.22）和真基督徒讨厌。皮里纽（《自然历史》5.30）认为别迦摩是亚西亚最突出的城市，因而应是帝王崇拜的所在。我们若清楚犹太人和基督徒怎样拒绝城中的帝王崇拜，便可容易明白为何安提帕殉道时被称为“我忠心的见证人”（启二13）。

由於别迦摩城大量制造羊皮的书写用具，因而这些羊皮纸称为“Parchment”（Pergamena）。

*John R. McRay*

别迦摩的上城和中城

## 别是巴
Beersheba
**bié shì bā**

别是巴是巴勒斯坦最南端的一处地方，巴勒斯坦的北端是但（士二十1）。别是巴在希伯仑西南约28哩。早期这是南地一个极为重要的地点，夏甲带着以实玛利曾在此处流离，亚伯拉罕亦然。后来以撒（创二十六23）和雅各（创四十六1）在此地，都有过意义重大的属灵经历；再以后，更有许许多多的希伯来人在此有过重要的生活经历。

希伯来列王时期，别是巴的地点是距现今的别是巴市东北2哩的别是巴废丘。1969至75年，亚哈兰尼曾领导特拉维夫大学的考古队伍在那里挖掘。他发现该城是希伯来人在主前十二或十一世纪时所建，也很可能就是撒母耳的儿子们作士师的地方（撒上八2）。

该城面积不过2½英亩。亚哈兰尼在废墟里找到了一个四角祭坛，还原之后，该祭坛高约5呎，与在亚拉得找到的祭坛高度相同。它们是迄今为止所找到的第一所圣殿时期的两个希伯来祭坛。这两个坛与会幕的坛（出二十七1）高度一样，大概和所罗门圣殿原先的坛（代下六13）也一样。他们更挖掘出与米吉多和夏琐相似的庞大供水系统。亚哈兰尼的结论是：列族时代的别是巴很可能就在现今别是巴城的范围之内。

*Howard F. Vos*

别是巴废墟

## 别西卜
Be-elzebul
**bié xī bǔ**

意为“蝇王”或“粪堆王”，指撒但。耶稣的敌人曾用此名称攻击祂（太十25，十二24；路十一15）。

参“巴力西卜”75。

## 宾哈
Bimhal
**bīn hā**

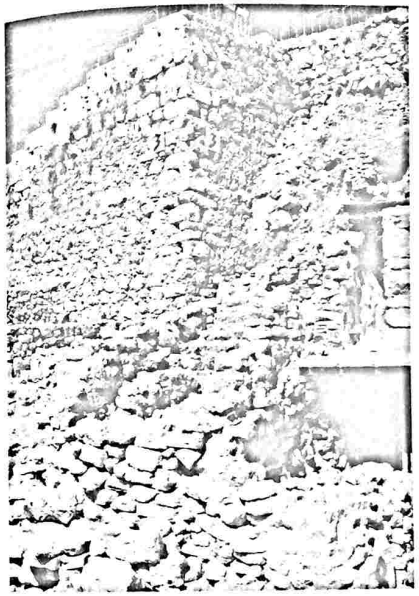
雅弗勒之子，亚设支派的一位族长，是骁勇善战的武士（代上七33、40）。

## 宾内
Binnui
**bīn nèi**

❶挪亚底之父；挪亚底是利未人，从被掳之地归回后，在圣殿负责秤量殿内的金银器物（拉八33），此人可能与本条目#4是同一人。



❷巴哈摩押的子孙，从被掳之地归回后，遵以斯拉劝诫将异族妻子休掉了（拉十30）。



尼希米城墙的一段，此段位於沿耶路撒冷俄斐勒山东边，在圣殿山之南。

❸次经、钦定本、和合译本，均以宾内为巴尼的一个后裔，他遵从以斯拉规劝休弃了异族妻子（拉十38；《以斯拉一书》九34）。由於经文所列巴尼子孙的名单较长，而十章38节的希伯来文可轻易的改成“宾内的子孙”，因此，大多数现代译本都把宾内视为另一个家族的族长，而不是巴尼的子孙。

❹希拿达之子，利未人，负责修葺耶路撒冷城墙其中一段的工程（尼三24）；又曾为代表，在以斯拉约书上签名，矢志坚守神的信仰（尼十9）。

❺大概是“巴尼”的另一种拼法（尼七15）。

参“巴尼#4”79。

❻从被掳之地随所罗巴伯一同归回的一位利未人；他与其余数位利未人一同负责歌颂的事奉（尼十二8）。

由於“宾内”这名字十分普遍，且极易与其他犹太名字混淆（例如“巴尼”、“巴凡伊”），这不免给家谱鉴别造成很大困难。本条目所列者仅属一种可能，并不排除其他说法。

## 殡葬风俗
Burial, Burial Customs, Funeral Customs
**bìn zàng fēng sú**

圣经记载常涉及丧葬之事。葬俗颇能反映一个社会、一个民族的生死观和对死后境界的看法。例如古埃及人的坟墓装饰华丽，因为他们相信人死后要在另一个世界继续生存，所以衣食器用预备齐全。古希伯来人则强调人死后，灵魂将和先逝的家人团聚。

为将死或已死的人所作的礼仪和习俗。所有的社群由远古的时代起，都有殡葬的仪节。

大多数的人类学家相信，殡葬的习俗对於在生的人来说，具有某种重要的社会功能。然而长久以来，这些仪式对於各个民族的文化意义，却是众说纷纭。一些研究人类行为的科学家认为，殡葬的仪节可以减轻居丧的人因死亡带来突然的焦虑。不过另一方面，也有人认为葬礼并非为了减轻焦虑，反之，是为了要加强人们对宗教的敬畏或群体中的凝聚力。这两种因素在大多数的殡葬仪节中各具不同程度的比重。殡葬的习俗提醒参与的人要认真面对死亡；同时也为死亡提出一种使人安慰的意义。

信仰的模式对於殡葬的习俗，影响至大，而永生的观念是在许多的宗教中共通的。在已知最古老的人类墓穴中，出土的物件包括有工具、装饰品，甚至食物，可见“人在死后会以某种方式继续存在”的观念，很是普遍。人们相信适当的殡葬礼仪，可以帮助死者抵达他们最后的归宿，因这过程通常包括一段充满困难的旅途，如需要越过神秘的河流或宽阔的深渊。这类仪式也向在生的人保证，死者的灵魂不会伤害他们。

差不多每个社群在处理尸身时，都有其独特的哀悼方式。其中包括特别的穿戴、感情上的宣泄、离群幽居和禁戒某些

食物等。多数的社群都会举行洁净的礼仪，死者的亲友会共用一顿特别的饭餐。不同文化的殡葬习俗另一个共通地方，就是在仪式中反映死者的社会地位。死者在社会上的地位愈高，葬礼的仪式便愈是盛大。

## 坟墓

古希伯来人的墓地，通常都是“家冢”形式。旧约多处均提及以色列人有死后归葬家冢的愿望，并形容一个人的死谓“归到列祖那里”（创十五15；王上十三22）。

希伯仑的麦比拉墓可作为数代人同葬一穴的例证。亚伯拉罕为葬撒拉而从赫人以弗仑手中买下了这个岩洞作为家冢（创二十三）。亚伯拉罕死后，其子以撒和以实玛利也将其遗体葬入此洞（二十五9）。以撒及其妻利百加死后，其子雅各也将他们的遗体归葬家冢，后来也将其妻利亚入葬墓中（四十九31）。雅各虽死在埃及，其后人仍遵嘱将其遗体运回故土，“归到他列祖那里”（四十九29，五十13）。雅各之子约瑟也嘱其子孙，当神引领以色列民出埃及之日，务必将其遗骸带回本土，安葬在家冢之中（五十25）。

至於个人安葬之事只属例外，如底波拉之葬於伯特利郊野（三十五8），如拉结之葬於以法他的路旁（三十五19、20），都是由於突然死亡，又远离家冢。

撒母耳死后葬於拉玛“他自己的坟墓里”，显然是指他的家冢而言（撒上二十五1）；约押被处死之后，葬於“旷野约押自己的坟墓里”（王上二34）；玛拿西“与他列祖同睡，葬在自己宫院乌撒的园内”（王下二十一18）；约书亚死后葬在亭拿西拉他地业的境内（书二十四30）。君王的陵寝都选在特别的地方，多是在大卫城中（耶路撒冷东南角，早先为大卫所占领），以求后世的记念。犹大王约西亚生前已指定死后安葬之处，大概也是他的祖坟。

埋葬死人的“墓”有两种：一种是岩洞，或天然的，或人工开凿的，当年亚利马太的约瑟捐赠安葬耶稣遗体的墓穴就是这种岩洞（太二十七59、60）；另一种是在地面挖浅坑，下葬后用石块堆起，一则作标志，二则防野兽玷污。坟上也有立碑为记的，表示对死者的爱（创三十五20）和敬（王下二十三17），但有时在不光采的的墓上也立石为记，例如亚干（书七26）和押沙龙（撒下十八17）。坟墓通常有所雕饰，也有粉刷洁白，按摩西律法，大概是防止有人玷污之意。耶稣在指斥法利赛人时，曾以“粉饰的坟墓”来比喻他们的假冒为善（太二十三27）。

位于耶斯列平原的犹太人坟墓

## 殡仪和哀悼

停尸待葬就是殡。圣经时代殡期极短，至今中东诸国仍照旧例。创世记二十三章记述亚伯拉罕购坟葬妻，急於成交，即说明速葬的习俗。该社会习俗的形成大概是源於中东天热、尸体易腐（参约十一39），所以不容有过长的殡期。

人一咽气，全家举哀，四邻也因此知道死讯。圣经也有记述人死后，全家举哀，并在殡期围绕遗体哀恸，直至下葬方止之事（出十二30；太二17、18；可五38；徒九39）。

首先听闻死讯的反应是颇为激动的，如撕裂衣服（创三十七34；撒下一11、12，十三31；伯一20）。创世记还提及披麻的丧俗，即将粗麻衣贴身而穿。圣经也提及“赤脚露体而行”（弥一8），“露体”当指贴身穿此麻衣，而并非真的赤裸着身子；“赤脚”就是把鞋子脱掉以示哀痛（撒下十五30）。还有去掉头巾而披发（参结二十四17、23记神不许先知遵丧礼行事），面部或头部都要蒙盖黑纱。

双手抱头也是哀悼的表示（撒下十三19；耶二37），也有以灰蒙头的。从埃及墓房壁雕可知，妇女号哭时惯以手或小臂遮面，比布罗斯的亚希兰石棺也雕有类似的图画。举哀者有时哀恸过度，甚至以头或全身“滚於灰尘之中”（弥一10），也有躺卧或坐在炭灰上者（斯四3；赛五十八5；耶六26；结二十七30）；举哀者也要禁沐浴，禁抹香膏（撒下十二20，十四2）。

死者家属的亲朋在殡期中会为死者家属预备特别的食物，那大概就是以西结被禁吃的“吊丧的食物”（结二十四17）。邻里也会带给死者家属“一杯安慰的酒”（耶十六7）。在死人家中预备的食物被视为不洁（民十九14、15，参何九4）。

殡葬很快完成，哀悼期自然需要延长以期尽哀。下葬后的哀悼期可为3日、7日或更长，此期间亲朋都相继来吊丧。新约记耶稣在拉撒路死后的第4日访伯大尼，其时正值哀悼期。吊者亲往墓上一哭，也是丧俗之一（约十一31）。

旧约和新约都有记载聘用专人哀哭，并有人写作挽歌之事（撒下一17、18）。这些职业哭丧者会诵唱诗篇和宣读详尽的悼词（代下三十五25；耶九17-22），他们是整个葬礼的中心人物。希伯来人这样强调哀哭，是因为他们认为生命与健康是神给予人最大的礼物（诗九十一16）；从人类本质的角度看来，两者也是人存在的具体表现（诗十六9-11）。后者所反映的观念，可能由於旧约中没有完整的永生教义；虽然旧约亦曾暗示，死了的人存在於阴间的隐密之地，直至复活的日子（伯十四13；结三十七）。

先知耶利米描述当时的丧俗，比喻他对耶路撒冷陷落的忧苦心情，他说：“你们应当思想，将善唱哀歌的妇女召来，又打发人召善哭的妇女来，叫她们速速为我们举哀，使我们眼泪汪汪，使我们眼皮涌出水来。”（耶九17、18）马太福音记叙耶稣治愈管会堂者的女儿，同时也描述了丧礼的情景：“耶稣到了管会堂的家里，看见有吹手，又有许多人乱嚷，就说：‘退去吧！这闺女不是死了，是睡着了’。”（太九23、24；可五38、39）

旧约也颇为详尽的描述了犹大王亚撒的丧事：“他（亚撒）作王四十一年而死，与他列祖同睡，葬在大卫城自己所凿的坟墓里，放在床上，其床堆满各样馨香的香料，就是按做香的作法调和的香料，又为他烧了许多的物件。”（代下十六13、14）

## 殓

神对雅各说：“约瑟必将手按在你的眼睛上。”（创四十六4）这显然是指至亲为死者合上双目的一种习俗，因有些死者死时双目睁开。近亲也有拥抱和吻别死者的；继而是给死者沐浴更衣。今从古墓葬品中发现有别针和各种服饰，可以证明古人入殓是衣冠整齐的。武士入殓则要全副戎装，卧盾枕剑（结三十二27）。

彼特拉的坟墓遗迹

以膏抹身并不是以色列的传统丧俗。埃及人为雅各和约瑟膏身显然是一例外，而非以色列故俗。

据希罗多德记载，埃及人的薰尸程序首先用长钩从死者鼻腔穿入颅腔，将脑髓全部掏出，然后将松香和其他香料的混合液灌入，将脑室冲洗一净。继而将尸体的五脏六腑全部取出。置入4个坛中；然后将整个尸体置入钠溶液中，浸泡40至80日（时日长短要视用费多寡而定）；尸体取出后，用白细麻布从头至脚紧密缠好，放入一个人形木棺中。

下葬时木棺与贮放内脏的坛子并置於墓穴中，象征死者其人再合为一，并於死后继续存在。

“火葬”也绝非以色列故俗。圣经记扫罗与其子死后均被付诸火葬，显然也是例外（撒上三十一12、13）。罗马史家塔西图曾记犹太人尊宗敬祖的观念使他们舍火葬而取土葬，这与罗马葬俗相反。按摩西律法，这样用火焚烧向来是一种惩罚（利二十一9；书七25）。

以色列人为尸体作的预备工夫完成后，就用担架（不用棺木）将尸体抬进墓穴，安放在事先凿好的壁龛中，或放入墓坑，用石块掩埋；入穴时收回担架。在尸体上所加的香料或膏油之类，只作临时防腐之用，不能视之为膏抹尸身（可十六1）。

从福音书所记耶稣安葬的墓穴可知，墓穴有些加以封闭，或用木门，或用石板。封穴的石板需用极大的力气才能开启（可十五46，十六3、4）。据考，新约时代犹太人为节省家冢的空间，往往把先祖的枯骨收入罐中；这大概是仿效罗马人以匣盛骨灰的习俗。

按摩西律法，无论是触摸尸体还是参与哀哭都会导致不洁；祭司更有严令禁止，只能为至近亲属去世而沾污不洁。大祭司却不可参与哀哭，“不可蓬头散发，也不可撕裂衣服。不可挨近死尸，也不可为父母沾染自己”（利二十一10、11）。

律法严禁以色列民仿效异教徒哀悼死人的种种恶俗，如申命记十四章1节说：“你们是耶和华——你们神的儿女。不可为死人用刀划身，也不可将额上剃光。”

新约时代虽然基本沿用了旧约时代的葬礼习俗，但也补述了一些细节。例如：给死者沐浴（徒九37），膏抹尸身和缠裹细白麻布，麻布内尚须加进各种香料（可十六1；约十九40）。死者的手、脚须绑紧，脸上还要用巾盖上（约十一44）。

## 总结

早期的基督教会也认同犹太人的思想，接受这种躯体的存活观念，但也强调人死后仍然存在的信念。新约的作者没有接受希腊二元论者所指：只有灵魂不灭的讲法，反而承接了旧约中灵魂与肉身也有永生的论说。这种看法支持了肉体复活的论点，也巩固了基督教的殡葬习俗。当中几乎每一个步骤，都指向复活与永生的信念，使哀歌得以转化为喜乐的诗篇。尸体会被洗净，膏以香品和香料，用细麻布包好，四周燃点烛光，这些都表示永恒的生命。亲友通常会在死者家中守夜，诵读有关复活及永生的经文。若有可能，他们会举行圣餐，纪念主的牺牲。在教堂或墓地，人们会发表悼词，以歌颂死者的美德及安慰在世的人。这些做法至今仍为许多基督徒沿用。跟一般不敢触摸尸首的传统相反，基督徒常会亲吻死者，以示关爱及对遗体的尊重。死者通常会被埋葬。不过，由於异教徒常会亵渎基督徒的坟墓及焚烧尸体，信徒开始确定任何的处理方式，都是可以接受——因为没有哪一种方法，能阻止信徒复活。故此，基督教的殡葬仪式，一般都是按当地惯常的做法。

*Milton C. Fisher*和
*Douglas J. Miller*

参“哀哭”24。

参考书目：R. de Vaux, *Ancient Israel*, pp. 56-61; A. Edersheim, *Sketches of Jewish Social Life*, pp. 161-81; A. Van Doursen, *Illustrated Dictionary of Bible Manners and Customs*.

# 兵
Soldier
bīng

参“武器和战争”1616；“职业（士兵）”2320。



# 饼
Bread
bīng

用面制成的食物。

## 制饼的材料

从圣经可知，小麦、大麦、黑麦、蚕豆、小扁豆、粟、吗哪等均可磨面制饼。

**小麦**

圣经提及小麦之处极多（旧约意指“小麦”的希伯来词有4个，共用48次；新约意指“小麦”的希腊词仅1个，共用14次）。巴勒斯坦地区以硬粒冬小麦为最普遍，秋插夏收，迄今农民犹多种之。

**大麦**

大麦较小麦成熟早、产量高。埃及遭雹灾之时，恰好大麦定穗，於是损失殆尽，而其他农作物如小麦、粗麦尚在秧期，故损失较轻（出九31、32）。旧约提及大麦共32次。逢荒时暴岁往往惟大麦尚有收成（得一22，二17、23，三2、15、17），且售价较小麦廉（王下七1、16），故穷人多以大麦为食。圣经记载有一个男孩以午膳献与耶稣，耶稣用来喂饱了五千人，男孩所献包括大麦饼5个（约六9、13）。巴勒斯坦人也以大麦饲牲畜（王上四28）。大麦壳大芒长（希伯来语“大麦”原义即“长芒物”），子实与稃紧密黏合不能分，所以入口粗糙、有异味，此或其价廉的原因之一。

**粗麦**

希伯来原文指黑麦的词，和合本亦译作“粗麦”（出九32；赛二十八25；结四9）。粗麦适应力强，抗寒、耐瘠。粗麦饼在北欧，以至埃及（参《希罗多德》二36；出九32）颇为流行。以赛亚书二十八章24至28节综合描述了农夫耕种和打谷的不同方法。犹太人偶有以粗麦作饼（结四9），但主要是用作饲料。

**其他谷粒**

蚕豆、小扁豆、粟等磨面后掺合作混合面粉也常与小麦、大麦、粗麦的面粉掺合作饼（结四9）。先知食用这种混合各种面粉的饼，代表“不洁净的食物”意谓犹太人将被掳，在外邦人中进食。

**吗哪**

民数记十一章8节记述吗哪可用磨碎或用臼捣碎，作成饼，在锅中烙熟，滋味极美。其粒比麦小，白色，状如芫荽子（出十六31；民十一7），神称吗哪为“饼”或“粮食”（出十六4、8、12、15、22、29、32），但以色列人因从心里“厌恶这淡薄的食物”，所以仍埋怨无粮可食（民二十一5）。诗篇作者则颂之为“大能者的食物”（诗七十八25）。

## 制饼的器具

从埃及古墓的浅浮雕壁画上可以看到古代近东制饼用的各样炊具。

**筛子**

用柳条编成，可将面中的杂物筛去。

**石磨**

由两块圆石盘做成，下盘固定，上盘旋转，谷粒在两盘间磨成粉状。

**罐**

陶土容器，用以盛橄榄油、水和面酵（利二4；王上十七12-16）。

**揉面盆**

用以揉面（出八3，十二34；申二十八5、17）的木盆。

**平锅**

穷人用烤热的平石版或用炉灶内壁作锅，大多数人则用铛、铁板或平锅烙饼（利二5，六21，七9；民十一8；代上九31，二十三29；代下三十五13；结四3）。这些用具多是平底，有柄长约5吋。面团置於铛上烤熟。

**炉灶**

有的砌有炉膛，隔开火焰，但大多无膛，以炭、朽木、干柴（太六30；路十二28）或畜粪（结四12、15）燃烧，待火旺热，即可将盛放面饼的锅或铛置入炉内（太十四17；可六38；路九13），无酵饼或小饼数分钟即可食。直径1呎的大饼，遇热发起厚达3吋，重则在2磅以上，在炉内需烤炙45分钟（撒上十七17；撒下十六1）。

## 进食

从人类堕落直至工业革命，人类大部分精力和时间都用在制饼吃食上。制饼和

吃饼花费极多时间，这可从圣经中使用“饼”字的次数可见。旧约使用的次数为：摩西五经83次，历史书94次，诗歌与先知书118次；新约的使用次数为：福音书83次，使徒行传至启示录共15次。希伯来语“吃饼”这动词可译为“争战”，这是否反映战争常是为了争饼呢？

吃无酵薄饼不用叉、勺，吃时把饼擘开，蘸汤汁或奶浆以食，就如耶稣受难前夕与门徒吃饭时一样（太二十六23；可十四20）。使徒行传二十章7、11节提及将饼擘开分而食之，所指大概是大饼；这种饼称为“活命的倚靠”，大概是引自利未记二十六章26节，而事实上这种干硬的大饼是赖以过渡至另一耕种季节的少数口粮之一。

## 象征意义

创世记四十九章20节说：“亚设之地必出肥美的粮食。”粮食（原文即“饼”）罕称“肥美”。由於雅各当时在说预言，他可能说的是亚设属灵的粮，或指其地必丰产小麦。

士师记七章13节记载基甸夜探米甸大营，听到一名士兵说梦见一个大麦饼滚入营中，营帐为之尽毁。此处神将基甸及其300士卒喻作一个大麦饼。

马太福音十六章6节（参可八15；路十二1）记耶稣以“酵”（与“饼”同义），喻指法利赛人的虚伪。

在马太福音七章9节（参路十一11-13），耶稣以“饼”喻神的恩赐，即圣灵。

马太福音六章11节记载主教导门徒祈祷，其中有“日用的饮食”一语，有些学者以为希腊语“日用的”是意指“来世的”，所以对这句话就产生了一个不寻常的解释：“赐我们粮食以预备我们进天堂。”

约翰福音六章32至58节记载耶稣多次自喻为天上的粮，人必须吃这粮方能得到永生。

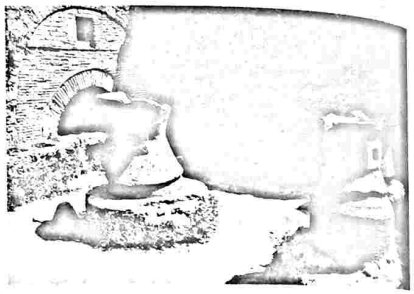
研究游牧民族生活的人，指出一同吃饼也意味着和好、友谊，甚至是坚定盟约（书九14）。

在哥林多前书十章17节以一个饼来比喻教会中的众信徒在基督里联合为一。

马太福音四章4节和路加福音四章4节记述耶稣援引申命记八章3节的话，用“饼”（食物）来对比“神口里所出的一切话”。

*Roger Douglass Congdon*

参“食物和调制方法”1414；“饭餐的意义”385；“陈设饼”211；“酵”1734；“无酵饼”1615。



从庞贝出土制饼用具(炉灶、石磨)

## 饼／薄饼
Sop
bīng / bó bīng

薄片状的饼，蘸进公用的盆子，并作羹匙（或调羹）之用（约十三26）。

参“以色列的节期”2062；“圣餐／主餐”1325；“饭餐的意义”385。

## 波阿斯
Boaz
bō ā sī

❶犹大支派撒门之子（得四18-22），是耶稣的先祖（太一5；路三32）。士师时代，波阿斯居於伯利恒，家中富有。其近亲遗孀拿俄米携寡居的儿媳路得从摩押地归回，路得是摩押女子。一日，路得在波阿斯田内拾遗穗（得二），深受主人眷顾，拿俄米推断波阿斯可能愿意赎回其亡夫典出的田产，并依叔嫂婚例娶路得为妻；后来，事情果然成就（得三，四）。

参“路得记”934；“婚姻，婚姻风俗”613；“耶稣基督的家谱”1966。

❷所罗门圣殿门廊前所立的两柱之一，左柱称“波阿斯”，意即“权能”（王上七21；代下三17）。



参“会幕，圣殿”596；“雅斤和波阿斯”1820。

## 波非尔
Porphyry
bō fēi ěr

参“矿物、金属和宝石”833。

## 波罕的磐石
Bohan, Stone of
bō hǎn de pán shí

立於犹大和便雅悯两支派地业之间的分界石。“波罕”为流便的后裔，旧约别处并无提及（书十五6，十八17）。

## 玻黑列哈斯巴音
Pochereth-Hazzebaim
bō hēi liè hā sī bā yīn

所罗门仆人的后裔中的一名族长，在被掳后期与所罗巴伯一起归回（拉二57；尼七59）。

## 波基路
Bocheru
bō jī lù

亚悉之子，是扫罗王的后裔（代上八38，九44）。

## 波金
Bochim
bō jīn

在吉甲附近一地名。神遣使者於此地斥责以色列人违抗神命，不将迦南人尽数逐出应许地，并宣布神的惩罚说：迦南人必成为以色列人“肋下的荆棘”，他们的神也必成为以色列民的“网罗”。以色列民听见都失声痛哭，那地便称为“波金”，意即“哭者”。现今也有学者以为“波金”即“伯特利”之另名。七十士译本也支持此说，因该本於此处将“波金”记作“伯特利”。

## 波求非斯都
Festus, Porcius
bō qiu fēi sī dōu

罗马驻犹大的巡抚（总督），是腓力斯的继任人，在他以后接任的是亚尔比努。波求非斯都上任的正确日期极具争议，但一般都接受是主后55至60年左右。有关非斯都的资料只见於使徒行传，以及主后一世纪居於罗马的犹太历史学家约瑟夫的作品（《犹太古史》二十8、9-11，九1）。

按约瑟夫的记载，非斯都以智慧和公正管治，跟腓力斯和亚尔比努大不相同。在他的管治下，横行於巴勒斯坦郊野的匕首党（因他们所带的小刀而得名）终被铲除。虽然如此，他仍无法补救前任巡抚腓力斯所犯的错误，腓力斯使犹大人与异教徒之间的冲突更趋恶化。

新约圣经记载非斯都在上任初期，就从该撒利亚（保罗被拘留之处）往耶路撒冷去（徒二十五1）。在那里，犹大人的领袖向他提出对保罗的控诉。非斯都回到该撒利亚后，曾聆听保罗的申辩（二十五4）。为了避免这种宗教争执在他的任内加剧，他批准保罗向该撒上诉（这是任何犯了死罪的罗马公民的权利，见徒二十五11、12）。几天后，当亚基帕王抵达，非斯都感到十分困惑，因他不明白犹太人控告保罗的罪状（二十五25-27）。当保罗向王申诉完毕以后，非斯都大声宣告保罗是癫狂了（二十六24），然而，他仍然认为保罗“并没有犯什么该死该绑的罪”（二十六31）。

## 波斯
Persia
bō sī

位於米所波大米（现今的伊拉克）以东的国家，其范围正相等於今日的伊朗。古人称之为法尔斯、帕尔斯或类似的名字，而传给我们时便成为了波斯。在1935年之前，这地一直称为波斯，直至该年才改称为伊朗。现今伊朗的法定语言是波斯语，一种以阿拉伯字母写出来的印欧语言。

### 地理和气候

在地理上，波斯成为亚洲内陆和小亚细亚高原之间的联系。波斯一直给形容为两个低洼——南面的波斯湾和北面的里海

——之间的三角形，三角形的三边以不同的山岭造成，恰好包围着一片沙漠地带。西面是西北面伸展至东南面的札格罗斯山，其中有许多肥沃的山谷，适宜种植，夏天会有一些热浪，人要把牲畜赶往较凉快的山上，因此，当地人口多半是游牧民族。

北面是艾布士山，其德瓦文特山峰高达19,000余呎。波斯人口最密集的地方是亚塞拜疆，由於有许多道路从北面通往此地，是波斯国最容易被入侵的地方，因此波斯人需要在该处加强防卫。

艾布士山向东面伸展成为科拉珊山脉，也是通往波斯国的通道之一。这一区称为“伊朗的谷仓”，多个世纪以来，常遭受外族的入侵。南面是三角形的第三边，是另一个山岭，称为麦卡兰。

这些山岭包围着的是一个盐分极高的低地，这地的南部比戈壁沙漠还要干燥。

波斯国其中一个重要地区，古时称为苏西安那，现在则称为库西斯坦，这区实际上是米所波大米平原的延伸，首都书珊就在这里。北面连着的是一个山脊，是以铜而知名的卢里斯坦之所在。接近里海的另一个平原，有热带性的气候；由於有大量雨水，这地出产丰富而多样化的食物。

由於波斯缺乏一条像尼罗河或底格里斯和幼发拉底系统的河流，也没有像巴勒斯坦那样定期的季节性雨水，所以农耕主要靠赖灌溉。各个地区有很不同的雨量，而气候也因地势而有显著的变化。

古时在一些较低的山脉上种有浓密的树林，长满各样的树木，可供米所波大米的苏默君王作建筑用。很早以前，这里的人便晓得使用雪花石膏、大理石、天青石、红玉髓和绿松石。这地也出产铁、铜、锡和铅。现代人则大量开采伊朗的石油。

## 史前事迹及历史

相对来说，我们对玛代人的认识甚少，他们曾出现在亚述的浮雕上，玛代王西阿萨里与巴比伦王尼布普拉撒曾联盟，在主前612年攻陷了尼尼微城。

主前七世纪，在阿垦米尼的带领下，波斯人在帕苏马殊建立了一个细小的王国；后来大波斯王朝也因此而得名。阿垦米尼的儿子兼继任人提斯帕斯（主前675-640）本在玛代的势力下受支配，但玛代那时正在集合军力要推翻亚述，由於玛代在这事上遇到困难，因而提斯帕斯可免受她的控制；加上以拦势力减弱，更使他有机会取得帕尔萨省（现今的法尔斯）。后来亚述在亚述巴尼帕统领下毁灭了以拦国，并开始与提斯帕斯之子古列一世接触。

古列的儿子刚比西斯娶了玛代王亚士他基的女儿；他们的儿子古列大帝二世（主前559-530）在帕沙加地为自己建了一座宏伟的宫殿。巴比伦王拿波尼度与古列联盟，对抗玛代人，古列击败他的外祖父亚士他基，并使玛代的首都亚马他这“聚集之地”，成为他自己的首都，在那里设立了他的公文保管处（参拉六2）。古列及其后的大利乌，对已被制伏的敌人采取怀柔政策，讨好敌人，这种政策有时会影响波斯人本身的利益。古列是一位英勇的军事领袖，他入侵小亚细亚，击败了吕底亚王克利萨斯，并使那地的希腊城市俯首称臣。跟着他又巩固了东面的边防，主前539年，他在毫无反抗势力下夺取了巴比伦，下令被掳的犹大人可以返回耶路撒冷重建圣殿（拉一1-4）。

古列的儿子刚比亚斯二世（主前529-522）曾征服了埃及，但他自杀的时候，波斯帝国几乎要瓦解。其后大利乌王一世（主前521-486）继位，他是帕提亚太守舒士他斯伯之子。大利乌平息了国内的叛乱，再次统一和巩固波斯帝国。为了有效地管理这庞大的帝国，他设立了20个省或管辖区，每一个省由一位太守或“帝国保护者”管辖，还设立了一些官员来监察各太守的职务。大利乌把主要的首都从帕沙加地迁往波斯波立，后来的阿垦米尼诸王在那里继续大利乌的建设工程，建了一座宏伟得惊人的宫殿。大利乌信奉琐罗亚斯德教（即祆教），并敬拜亚胡拉马慈达，薛西斯和亚达薛西也一样信奉这教。

大利乌早期降服叛乱者的事迹记载在著名的贝希斯敦石上，这纪念碑以浮雕的形式来记载，有一段很长的楔形文字铭刻，其上刻了3种文字：波斯文、以拦文和亚甲文。罗连逊在1855年冒着生命危险取得了这些记录的抄本，因为这碑文位於离地面500呎高的地方，并不容易取得。这次成功对於辨读楔形文字的研究有很大的贡献。大利乌在统治的后期，终於在马拉松战败於希腊人手下（主前491）；大利乌死后，葬於波斯波立东北面不远的纳克西鲁斯泰姆一个从山崖凿出来的墓穴中，那里有用浮雕和3种文字铭刻着的铭文，赞美大利乌的人格和政绩。后来诸王也葬於同一个山崖凿出来的其他墓穴中。

大利乌的儿子克沙雅沙，较为人熟悉的名字是薛西斯（主前485-465），继任作王。波斯波立有一块铭刻列出他上任时臣服於他的列国，并肯定他对亚胡拉马慈达神的虔诚。在薛西斯任内，波斯的舰队在撒拉米被击沉（主前480）。

亚达薛西一世朗基马努（主前464-424）之后的诸王是大利乌二世（主前423-405）、亚达薛西二世马尼望（主前404-359）、亚达薛西三世奥古士（主前358-338）、亚悉斯（主前337-336），和最后的大利乌三世（主前335-331）。

波斯帝国的败亡是由於大利乌三世生性怯懦。主前333年，他的军队在伊苏斯败於亚历山大大帝手下，最后於主前331年在现今珥比勒（阿尔比拉）附近的高加米拉完全败亡。主前323年，亚历山大死后，波斯便成为亚历山大一位将军西流基的分地。撒珊尼朝在主后三世纪早期开始统治波斯本国，波斯的历史资料甚少提及大利乌三世至撒珊尼朝之间的事迹。

## 波斯与圣经

圣经提及波斯的地方在旧约后期的历史，以及同时期的先知著作中。最早提及波斯之处，是以赛亚书四十四章28节至四十五章1节，那里提到古列；这段经文令一些学者感到困惑，因为他们认为神的预知不可能那么明确，神在古列夺取巴比伦和下令使被掳的犹大人返回耶路撒冷之前150年，便已把这先兆性的预言告诉以赛亚。

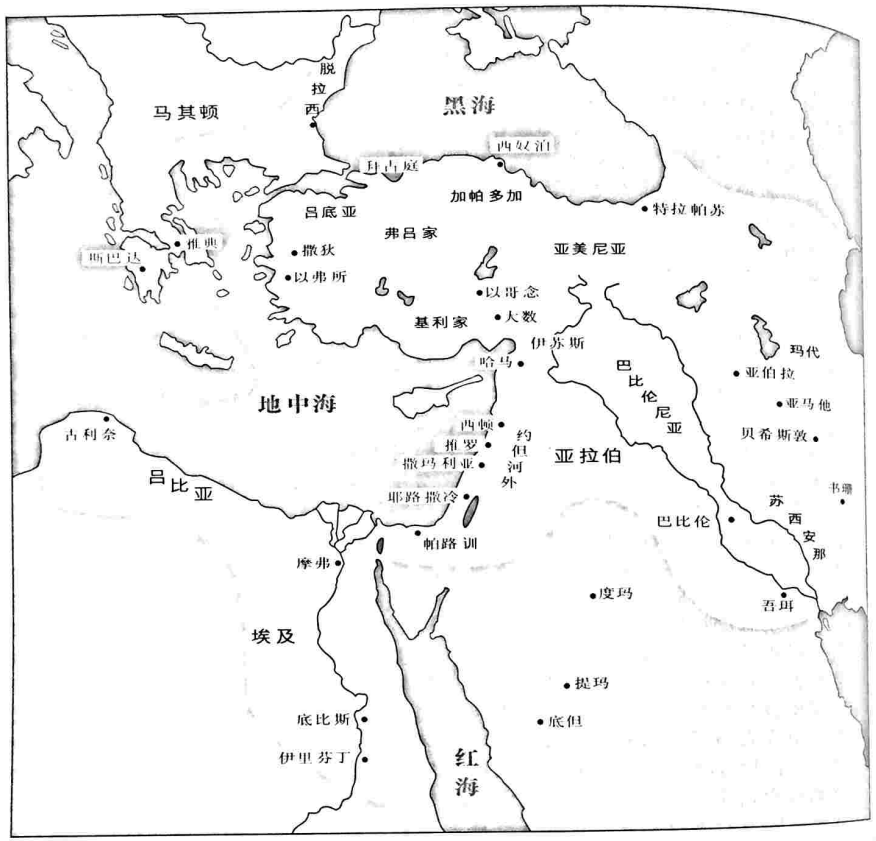
但以理书、以斯拉记、尼希米记、撒迦利亚书、哈该书和以斯帖记各卷所提示的年代可让我们颇为确实地定出一些年份的指标。古列第一年（拉一1）可定於主前538年，在古列和大利乌在位的年代。犹太人重建圣殿的工作遇到敌人的拦阻（拉四）。在亚达薛西的任内，敌人曾向王上本奏告犹大人，使重建圣殿的工程被迫停止（拉四23、24）。

先知哈该和撒迦利亚就是在这时鼓励犹太人，并催促他们完成建殿的工作；哈该书一章1节指出先知传讲这信息的日子是大利乌一世2年6月1日，即主前520年8月29日；撒迦利亚书一章1节指出的日期是同年的8月，即主前520年10月或11月。呈给大利乌、有关重建圣殿之谕旨的一封信，掀起皇室公文保管处的搜查行动；该公文保管处位於亚马他，是由古列所设立的（参拉六1、2）。搜查结果发现了古列当年所下的谕旨，犹大人便可以继续进行建殿的工程。这项工程终於在主前515年3月12日完成（大利乌王6年，亚达月初三日，拉六15）。

尼希米的工作在亚达薛西一世年间进行，他在亚达薛西王20年尼散月要求王容许他返回耶路撒冷重建城墙（尼二1，主前445年4月或5月），这次建筑工程同样遭受强烈的反对。一般学者以大利乌二世17年（主前408）的一封信来确定其日期，这信於埃及的伊里芬丁蒲草卷中发现，尼希米记中两个人名也出现在这信中：参巴拉的众子，参巴拉就是尼希米最恶毒的敌人（参尼二19，四1-8）；以及以利亚实的孙儿约哈难，尼希米抵达耶路撒冷时，以利亚实正是当时的大祭司（尼三1），这些蒲草卷中还有一封信是波斯王容许伊里芬丁的犹太人按习俗庆祝逾越节。

以斯帖记的事迹发生於亚哈随鲁王的时代。亚哈随鲁就是薛西斯，以斯拉记四章6节指出他是大利乌和亚达薛西之间的王，希伯来文的亚哈随鲁就是克沙雅沙，希腊文作薛西斯。另一方面，七十士译本用了亚达薛西一名，约瑟夫则以亚达薛西作以斯帖记中王的名字。以斯帖记提供了不少波斯皇室的生活细节和风俗习惯等资料。

波斯也出现在以西结的预言中，在其中波斯是推罗的军队成员（结二十七10），




并且被列在歌革的联盟中，入侵以色列（结三十八5）。但以理书所记载的历史提到波斯（但十1；参但五31，六，十一1），书中的预言也涉及波斯（但八20，十一2；参但二32、39，七5，八3、4）。

*Carl E. DeVries*

参“被掳归回时期”112。

## 波斯加
Bozkath
bō sī jiā

镇名，原属犹大支派，与拉吉、伊矶伦二城为邻（书十五39）；犹大王约西亚之母后耶底大即波斯加人氏（王下二十二1）。

## 波斯拉
Bozrah
bō sī lā

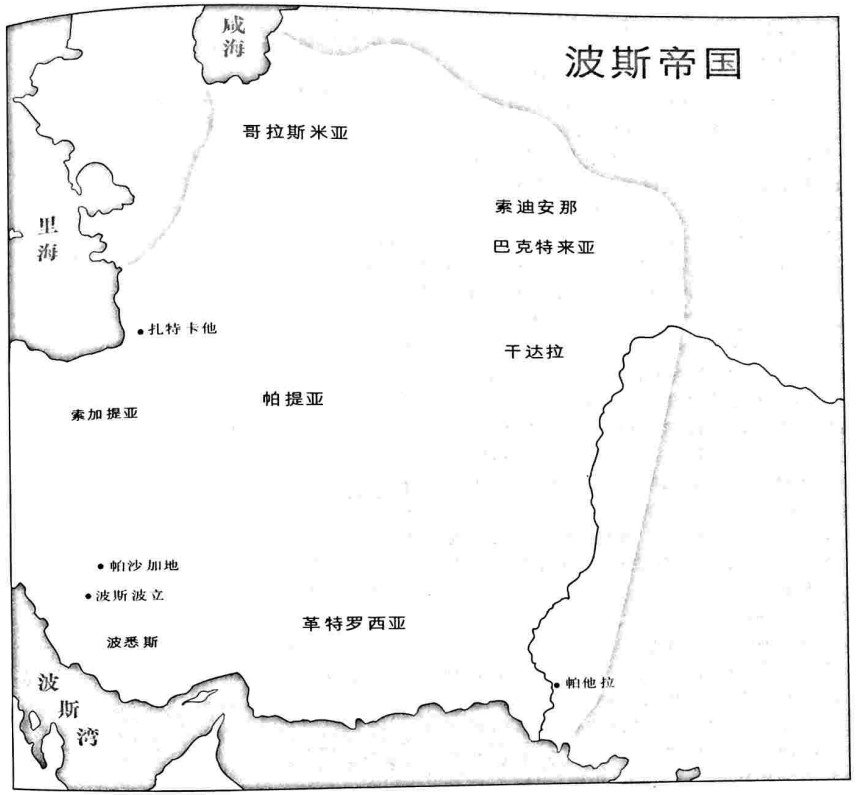
❶以东北部一设防坚城（创三十六33；代上一44），以3面有巉崖为障，地势奇险，故号称坚不可摧。其地在彼特拉以北约30哩，扼大道要冲，今名布赛拉。先知曾预言波斯拉在神惩以东之日，这坚城必成荒场（赛三十四6，六十三1；耶四十九13；摩一12）。

❷摩押城市，先知耶利米预言摩押城必与其国同归於尽，此城也在其列（耶四十八24）；此“波斯拉”可能是以悉之另名。

参“比悉#2”152。

❸又名“波索拉”，在基列战役中为






犹大马加比攻占（《马加比一书》五26、28）。似与本条目#2所指的同属一城。

## 波斯树脂／喜利比拿
Galbanum
bō sī shù zhī / xǐ lì bǐ ná

波斯树脂是一种香料的原料，为圣幕而特制（出三十34）。波斯树脂由一种棕色蜡状树胶制成，这种树胶从胡萝卜和芫荽科的一种植物下部分泌出来，在叙利亚和波斯出产。这香草长得很高，在叶茎尖端开出成束或一串的白绿色小花。叶子是复叶，分成许多细小部分，就像芫荽或胡萝卜的叶片。在主茎离土数吋割开切口，会流出奶状汁液，汁液且会硬化。波斯树脂在现今被用作镇痉剂，也用来制造假漆。

在次经《传道经》中，提及波斯树脂有怡人的香味（二十四15）。单单用波斯树脂为香水并不惹人喜爱，显然它是与其他物质混合而制成香油。

参“植物（波斯树脂）”2292。

## 波他萨／博士
Balthasar
bō tā sà / bó shì

耶稣降生时，向祂呈献礼物的数位博士中的一位（太二1、2），这是他传统的名字。

参“博士”194。

## 波提乏
Potiphar
bō tí fá

约瑟被众兄长卖给以实玛利／米甸人之后，到达埃及时，购买他作奴隶的埃及臣宰（创三十七36，三十九1）。译作“内臣”一词是源自亚甲文，本意为朝廷官员。在主前一千年代之前，内臣一词附有太监的意思，这是源照七十士译本的译法，正确的意思该是官员。有关埃及的太监，可知的甚少，在主前二千年代法老的朝廷中，太监肯定是没有占什么席位。

波提乏另一个职衔是“护卫长”，这名称似乎是用闪族语来描述一个埃及职衔，而不是埃及语的直接翻译。尼布甲尼撒的将军尼布撒拉旦也有这个职衔（参王下二十五8、11、20；耶三十九9-11）。埃及语的相对用词暗示这官员是皇帝侍臣的教官。上述两职衔显示波提乏是一个颇有名誉和地位的人，他购买闪族奴隶作家中仆人的做法，跟主前1800年后一般埃及人的做法一致。

“波提乏”一名，似乎是埃及名字的音译，意思是“普雷（太阳神）所赐予的那一位”。约在主前十三世纪开始，这种名字的方程式已在埃及使用。

约瑟被诬捏为引诱波提乏的妻子之后，便被收在监里（创三十九20）。有些人认为波提乏既是“护卫长”，可能就是狱长。但创世记三十九章21节说“司狱”欣赏约瑟的才干（这才干是波提乏早已知道的；参创三十九2-6），因此把特别的任务交付给他。狱长在狱中才发现约瑟的才华，可见这狱长是另有其人。

参“埃及”12：“约瑟#1”2243。

## 波提非拉
Potiphera
bō tí fēi lā

安城的祭司，法老曾把他的女儿亚西纳许配给约瑟（创四十一45、50，四十六20）。安城是太阳神教的敬拜中心，而波提非拉很可能是这教派中位分颇高的祭司。其名字的意思是“普雷（太阳神）所赐予的那一位”，这名在主前十世纪才出现在埃及的文献中。那些主张创世记是较后期作品的人以这一点作论据。然而，这名字在主前十三世纪（摩西的时代）已为人所熟知，而这名字其长写形式，可能只是把约瑟时代（约主前1780-1570）常用的名字加以现代化而已。

参“埃及”12：“约瑟#1”2243。

## 播薛
Bozez
bō xuē

密抹与迦巴二城之间路上有一隘口，隘口两边各有一个山峰，播薛是其一（另一峰名叫“西尼”）。约拿单率领一个拿兵器的人攀上一峰，攻夺非利士营哨（撒上十四4）。迄今双峰犹可见，其地名苏委耐特河。

参“西尼”1701。

## 伯巴拉
Beth-barah
bó bā lā

以法莲勇士在基甸的带领下，阻击米甸溃军和把守约但河渡口的地方（士七24）。许多学者认为原来的版本，不是直到“伯巴拉和约但河”，而是“约但河的渡口”，和合本也照此翻译。

## 伯巴力勉
Beth-baal-meon
bó bā lì miǎn

巴力免之别称，为流便支派地业众城镇之一（书十三17）。

参“巴力免”75。

## 伯比利
Beth-biri
bó bǐ lì

犹大支派南境城市利巴勿之别称（代上四31）。

参“利巴勿”871。

## 伯大巴喇
Bethabara
bó dà bā lā

法利赛人差人去盘问施洗约翰的地方（约一28）。现代圣经译本按照更古老且流传更广的希腊文本，改作“伯大尼”，但为区别它和近耶路撒冷的伯大尼，约翰称它为“约但河外伯大尼”。

参“伯大尼#2”187。



## 伯大衮
Beth-dagon
bó dà gǔn

非利士人和迦南人的国神大衮圣庙之所在地；除圣经外，还有其他资料为证。犹太史家约瑟夫也曾提到，离耶利哥城不远有一城堡，名叫“大衮”。迦南境内多处都因有大衮庙而闻名。

❶犹大支派低地上的一座小城（书十五41）。古埃及法老兰塞三世及亚述王西拿基立（主前701），都曾述及该城被他们攻占的情况。

❷亚设支派地业边界上的一座小城，在迦密山以东（书十九27）。

❸亚实突城内的一座大衮庙（撒上五1；《马加比一书》十83、84中称之为“亚锁都”）。

## 伯大尼
Bethany
bó dà ní

❶橄榄山东坡上的一个村庄，距耶路撒冷有1½哩左右。耶稣及其门徒在犹大地停留时，常常住宿在伯大尼；例如他们在逾越节去圣殿守节之时（太二十一17；可十一11）。有一次，耶稣在伯大尼长大麻风的西门家里吃饭，有一个妇人拿着极贵的香膏来浇在耶稣的头上（太二十六6-13；可十四3-9）。伯大尼又是马利亚、马大和她们的兄弟拉撒路的家乡，耶稣在那里叫死去的拉撒路复活（约十一1、18）。伯大尼位於往耶路撒冷的路上，离伯法其不远（可十一1；路十九29）。耶稣在这里作了凯旋进入耶路撒冷的准备。耶稣复活以后，也在这里为祂的门徒举手祝福，然后离开了他们（路二十四50）。

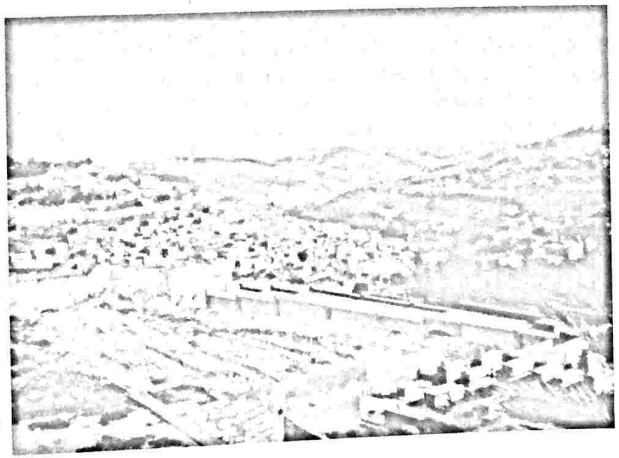
今日，这个小城被她的亚拉伯居民称为“阿扎里耶”（即拉撒路之地）。

❷约但河东的一个村庄，施洗约翰为人施洗的地方（约一28）。许多手写本中均作“伯大巴喇”，三世纪的教父俄利根也以此为正；据他说，伯大巴喇意为“准备之所”，正是约翰的事奉最合适的地点。这个伯大尼的所在地，最可能应在现今的耶胡德堡。

## 伯底比拉太音
Beth-diblathaim
bó dǐ bǐ lā tài yīn

摩押的一座小城（耶四十八22），可能和亚门低比拉太音同属一处。

参“亚门低比拉太音”1882。



从橄榄山望向伯大尼

## 伯法其
Bethphage
bó fǎ qí

挨近耶路撒冷橄榄山上的一个村落。耶稣进入耶路撒冷时骑着的驴驹，是两个门徒从伯法其牵来的（太二十一1-6；可十一1-6；路十九29-35）。其原址可能就在伯大尼西北的一个高处，即现代的图尔村。

## 伯哈基琳
Beth-haccherem
bó hā jī lín

耶路撒冷与伯利恒之间的一个山地小城。先知耶利米曾提到在伯哈基琳燃起烽火，以警告来自北方侵略的事（耶六1）。尼希米时期，曾有玛基雅为伯哈基琳的领袖（尼三14）。其确址不详，但很多学者估计在现代的拉马拉赫。

## 伯哈兰
Beth-haran
bó hā lán

划分迦南土地时，分予迦得支派众城之一（民三十二36）。别称“伯亚兰”（书十三27）。

参“伯亚兰”199。

## 伯哈示他
Beth-shittah
bó hā shì tā

位於约但河与耶斯列平原之间的一个城市。米甸人被基甸击溃后，逃亡至此（士七22）。确址不详。

## 伯曷拉
Beth-hoglah
bó hé lā

分给便雅悯支派的城镇之一（书十八21）；位於约但河口，犹大支派与便雅悯支派地业的交界线上，在耶利哥城的东南方（书十五6，十八19）。有学者认为该城即今日的海拉泉。

参“曷拉”563。

## 伯和仑
Beth-horon
bó hé lún

迦南一地方名称，意为“浩仑（地狱神）之家”。伯和仑位於耶路撒冷西北10至12哩处，由两座城组成。上伯和仑即今日之伯科卡，下伯和仑即今日之伯达他；后者位置稍低，并偏西约2哩。伯和仑位於以法莲支派和便雅悯支派地业的交界线上（书十六3、5），控制着古代地中海沿岸和内地之间最重要交通要道之一的亚雅仑山谷。上伯和仑把守着一条战略通道。以法莲支派的“伯和仑及属城的郊野”分给了利未支派中的哥辖宗族（书二十一22；代上六68）。

历代以来越过亚雅仑谷的军队，不计其数。亚摩利人曾在基遍被约书亚的军队击败，退走时经过伯和仑，那天“日头停留，月亮止住”（书十1-14）。又曾有一队非利士军兵开往伯和仑，与扫罗作战（撒上十三18）。根据卡纳克石碑的铭文记录，埃及法老示撒的军队也曾开过伯和仑。琐伦（《马加比一书》三13-24）和尼迦挪（《马加比一书》七39-43）率领的叙利亚大军，也曾在伯和仑被犹大马加比击败。根据犹太史家约瑟夫之记述，塞斯提率领的罗马军队也几乎在该处被犹太人一举歼灭。

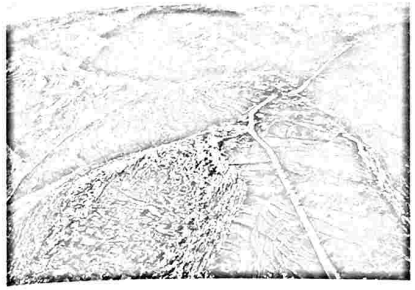
伯和仑恐不止一次遭毁并重建。以法莲之孙女，比利亚之女舍伊拉，也曾被称为“建筑上、下伯和仑的”（代上七24）。所罗门王也曾在埃及王法老袭击了两城附近地区之后，巩固了这两座城市（王上九15-17；代下八5）。在两约之间时期，叙利亚军队与约拿单马加比交战后，叙利亚将军巴奇底於该城设防（《马加比一书》九50）。

被掳归回之后，反对重建耶路撒冷的一个撒玛利亚首领参巴拉，被称作“和仑人”，即伯和仑地方的人（尼二10）。伯和仑在次经及伪经中，均有提及。《禧年书》中（三十四4）记述列祖时期一个伯和仑王，时常袭击雅各羊群的事。据《先知生平》中的伪伊皮法纽集，但以理的出生地便是上伯和仑。据《犹滴传》（四4）记载，亚述将军荷罗否南进攻犹大时，



城乃在犹太人手中。

*James M. Houston*和
*R. K. Harrison*



亚雅仑谷和下伯和仑——约书亚与亚摩利人争战的战场。

## 伯吉甲
Beth-gilgal
bó jí jiǎ

来自伯吉甲的利未支派歌唱的人，到耶路撒冷庆贺尼希米重建城墙（尼十二29）。

参“吉甲#1”664。

## 伯迦得
Beth-gader
bó jiā dé

城名，为迦勒人哈勒创建（代上二51），可能与约书亚记十二章13节的基德，同属一地。

## 伯迦末
Beth-gamul
bó jiā mò

摩押城市。先知耶利米曾预言摩押众城居民，要因残害以色列人而受神惩罚（耶四十八23）。据考，伯迦末就是位於底本以东8哩处的犹美勒废墟。

## 伯甲
Beth-car
bó jiǎ

便雅悯支派境内一地。非利士人在第二次以便以谢战役之后，被以色列人追击至此（撒上七11）。其址不详。

## 伯拉巴
Beth-rapha
bó lā bā

犹大支派伊施屯的后裔的家族名称，也是地名（代上四1、12）。

## 伯拉河／大河／幼发拉底河
Euphrates River, Perath
bó lā hé / dà hé / yòu fā lā dǐ hé

西亚的最大河流，由小亚细亚的卡拉苏和穆拉苏犹两条河流合成。其源头出自中部亚美尼亚。河流主要向东南奔流1,800哩，注入波斯湾。在距海湾约100哩的科尔纳，和底格里斯河会合。幼发拉底河水浅，只可容小船航行约1,200哩。但和底格里斯河会合后，可航行远洋邮轮至巴斯拉。从3月中至6月前后，源头的积雪融化使河水上升。在古代，当河水泛滥时期将水储蓄在防洪运河内，可以供应农作物而得丰收，维持庞大的人口生活所需。

有些人认为幼发拉底河在西巴尔附近分成两支。一支名为阿拉徐图，流经巴比伦，但自主后1000年起，变成幼发拉底河的主流。比较古的水道，从西巴尔南流至基士，该城在主前3000年以前是米所波大米第一王朝的京都。它又从基士流向尼普尔，就是早於主前3000年的主要苏默宗教中心地，太阳神恩里勒之城。河流通过尼普尔后，再流经书鲁帕克（现代的法拉）。据神话流传，苏默的“挪亚”薛苏华曾在此建造方舟。河再向南流至古城以力，就是著名的伊施他尔城。伊吕马以利殊史诗描述此中心地为神话英雄吉加墨斯的家乡。河流继续流向先圣贤亚伯拉罕的出生地和故乡吾珥。

幼发拉底河是滋润伊甸园的四条支流之一（创二14），和合本作“伯拉河”。根据神赐给亚伯拉罕的应许，以色列地的北疆位於此河的上游（创十五18；申一7，十一24）。大卫和所罗门在位时期，这些疆界多半已经达到（撒下八3，十16；王上四24）。幼发拉底河被称为“河”或“大河”（民二十二5；申十一24；书一4，二十四3、14）。生活在幼发拉底河以西的人称为以色列，其周围领土则称为“大

河西一带”（拉四10；尼二7、9）。耶利米差遣西莱雅带一卷有关巴比伦将毁灭的预言书要去的地方，就是这条河。读完此书后，西莱雅投书於此河，表示巴比伦永远沉没不复再起（耶五十一63）。

新约启示录两节经文，引述幼发拉底河作为象征（启九14，十六12）。

参“巴比伦／巴比伦帝国”55；“米所波大米／美索不达米亚”1038。

## 伯拉斯都
Blastus
**bó lā sī dū**

希律亚基帕一世的内侍大臣，深得王的宠信（徒十二20）。希律向来轻看推罗和西顿；这两城的代表团欲趁希律在该撒利亚时前往觐见，遂托伯拉斯都引见。希律向两城代表训话之际，突遭急病致死，这是他“不归荣耀给神”所受的惩罚（徒十二21-23）。

## 伯利巴勿
Beth-lebaoth
**bó lì bā wù**

为利巴勿之另称，在犹大人地业西边，西缅支派所分得的一个城市（书十九6）。

参“利巴勿”871。

## 伯利合
Beth-rehob
**bó lì hé**

士师记十八章28节和撒母耳记下十章6节提到的一个地区。12名以色列探子去窥探迦南地时，所及最北之地；极可能与利合同属一处（民十三21；撒下十8）。

参“利合”883。

## 伯利恒
Bethlehem
**bó lì héng**

❶“大卫的城”，耶稣基督的诞生地，在耶路撒冷以南5哩。该城有时被称作“犹大的伯利恒”或“以法他”（创三十五19；弥五2），以别於西布伦之伯利恒。

伯利恒很早期已是迦南人的居地，曾与列祖事迹有涉，拉结便是死在那里并葬在城郊的（创三十五16、19，四十八7）。有关伯利恒的最早史料出现在主前十四世纪的亚马拿文献中，其上记录的战役提到耶路撒冷南面的辟提路拉哈玛，该名称之意为“拉哈玛女神之家”。迦勒家族的一支曾居住在那里，迦勒之子萨玛被称为“伯利恒之祖”（代上二51）。一个从伯利恒来的利未少年，后来作了米迦的祭司（士十七8）；伯利恒又是波阿斯、路得、俄备得、耶西（大卫之父）的故乡（得四11、17；撒上十六1、4）。

大卫出生於伯利恒（撒上十七12），他的勇士之一伊勒哈难也是伯利恒人（撒下二十三24；代上十一26）。大卫的3名勇士曾冲破占领伯利恒的非利士人防线，到伯利恒“城门旁的井里”打水给大卫喝，英勇感人（撒下二十三14-17）。后来，圣经再提到伯利恒，说是在靠近基罗特金罕的地方，犹太人逃避巴比伦人往埃及去的时候，曾途经该处（耶四十一17）。从巴比伦归回的人中，有不少是伯利恒人（拉二21；尼七26；《以斯拉一书》五17）。

新约时代，耶稣诞生的时候，伯利恒只是一个小村落（太二1-16；路二4-6、15；约七42），坐落在连接耶路撒冷与希伯仑的南北大道近旁。7条东西横贯的大道中，有一条是从以拉谷穿越犹大山地到伯利恒的。东西走向的犹大山脉在耶路撒冷和伯利恒间之主脊，平均8哩到不足2哩宽，形成了一条自然疆界，耶路撒冷便成了北部疆域最南端的城市，而伯利恒则成了南部最北的重镇。因此，伯利恒虽小，但其重要性却从不亚於耶路撒冷。

犹大东部干旱的旷野向西延伸到耶路撒冷、伯利恒、提哥亚、希伯仑等城市，这些城市也成了沙漠的前哨。伯利恒坐落在犹大高原的至高处，其耕地只是山沟之间的小块田地。其东面的旷野土地干旱，并有游牧民族居住，於是成了牧场。由於该地干旱，只能种植较耐干旱的大麦（得二23）。我们从大卫少年时代的故事（撒上十七40）和基督诞生的故事里（路二8），知道这一带地方有牧羊的人。伯利恒是犹大的边防要塞，常要防范非利士人的野心侵略（撒下二十三14），罗波安也曾加固其军事防御（代下十一6）。

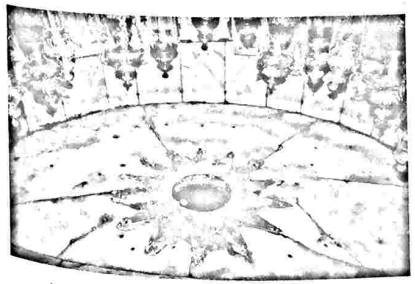
新约时代，该撒亚古士督下旨要报名上册，约瑟就回到伯利恒城去，因为他“本是大卫一族一家的人”（路二4）。他的家族在伯利恒可能还有产业。耶稣可能诞生在城外的一个岩洞里。这是早期基督教作家殉道者游斯丁（主后150年左右）的主张，在他以后的俄利根，其观点亦然。俄利根在世时，曾多次到巴勒斯坦居住，曾记下：“在伯利恒，你可以看到祂出生的岩洞，洞中尚有祂出生后睡卧其中的马槽。”

后来，耶柔米曾描述君士坦丁在该岩洞上所建长方形的教堂。1934至35年间的考古发现，显示犹斯丁尼在位期间（527-565），该教堂曾进行过第二阶段的修建，扩大了原来的堂址。有阶梯直通洞穴，洞穴亦呈长方形，显明君士坦丁的建筑工人曾改变其形状。但在君士坦丁教堂修建前，并无有关该岩洞的记述。

曾有“主的荣光四面照着”的野地（路二9），其确址一直未能肯定。传统观点认为是伯利恒以东½哩的伯撒胡尔东面约500码的一个橄榄园。另有人认为是在那个村落东北的另一个地方。牧人大概只在收割庄稼后，才在夏天放牧羊群；冬雨季节后的初春，他们则到周围的山坡上放牧。但基督降生的准确日期却难推断。

❷西布伦人地业城镇之一（书十九15），可能是以色列一位士师以比赞的家乡（士十二8、10）。学者认为即今日之伯勒函，位於拿撒勒西北大约7哩处。

*James M. Houston*



伯利恒圣诞堂



## 伯罗哥罗
Prochorus
**bó luó gē luó**

在耶路撒冷初期教会中，被十二使徒选立出来事奉的七人中之一位（徒六5），这7人负责把粮食均分给众信徒。7人中的两位，即司提反和腓利，曾从事传福音的工作（徒六至八）。

参“执事，女执事”2290。

## 伯玛迦
Beth-maacah
**bó mǎ jiā**

亚伯伯玛迦的另称（撒下十14、15）。

参“亚比拉”1827。

## 伯玛加博
Beth-marcaboth
**bó mǎ jiā bó**

犹大境内城镇，分给西缅支派（书十九5；代上四31），可能即约书亚记十五章31节所提之“麦玛拿”。“伯玛加博”原意为“屯车之地”，故有人以为是所罗门屯聚战车的城市之一（王上九19，十26）。若该城不是麦玛拿，则详址便不得而知了。

## 伯米恩
Beth-meon
**bó mǐ ēn**

巴力免之别称，原属流便支派一小城（耶四十八23）。

参“巴力免”75。

## 伯宁拉
Beth-nimrah
**bó níng lā**

原为摩押人城市，以色列人进迦南应许地后，分给了迦得支派，他们又重建该城（民三十二3作“宁拉”，三十二36；书十三27）。伯宁拉已证实为现今约但河以东8哩处之布莱比废丘。

## 伯帕列
Beth-pelet
bó pà liè

划分迦南地业时，分给犹大支派的城镇（书十五27）。在以色列人被掳归回之后，该城仍归犹大人居住（尼十一26）。伯帕列可能是大卫的勇士希利斯（撒下二十三26称他为“帕勒提人”；代上十一27称他为“比伦人”）的家乡。

## 伯帕薛
Beth-pazzez
bó pà xuē

在分配应许之地时，划给以萨迦人之城，临近他泊山（书十九21）。

## 伯毗珥
Beth-peor
bó pí ěr

原为摩押人城镇，在分配应许之地时，分给了流便支派（书十三20）。以色列人未进入迦南地之前，曾在伯毗珥对面的谷中安营，并聚集聆听摩西在毗斯迦山顶观望该地之后，留给他们的最后嘱咐（申三29，四46）。耶和华不允许摩西进入这块给亚伯拉罕后代的土地，摩西死后便葬在这里（申三十四6）。巴力毗珥便是当地人信奉的神（民二十五3、5）。

## 伯赛大
Bethsaida
bó sài dà

加利利海东北一小城，耶稣有3个门徒，即安得烈、彼得和腓力，都来自那里（约一44，十二21）。耶稣在伯赛大人中间行了许多异能奇事，但他们终不悔改，耶稣宣称灾祸必临到伯赛大（太十一21、22；路十13）。耶稣曾在伯赛大治好了一个瞎子（可八22-27），也曾在伯赛大附近用五饼二鱼喂饱了五千多人（可六34-45；路九10-17）。

一些古代著作也提及伯赛大，主要是主后一世纪的犹太史家约瑟夫的著作。马可福音记述五千人吃饱的神迹，发生在与伯赛大隔湖相望的一个地方，但路加福音记载此事似乎发生在伯赛大附近；於是，有人曾假设加利利海的两岸各有一个伯赛大。另一个解释是，这神迹发生在伯赛大附近地区，到达该处最快捷的途径就是渡过加利利海。后者的解释否定了传统认为这神迹发生的地点（迦百农附近，在西岸的塔嘉），却较两个伯赛大之说可信。

伯赛大始终只是一个小小的渔村，直到该撒亚古士督死后，大希律之子分封腓力的时候（主前4至主后34），才开始扩建和美化该城。根据约瑟夫的记载，腓力本人亦葬於此。为纪念亚古士督之女犹利亚，伯赛大曾改名为“犹利亚斯”。在犹太人第一次反叛罗马期间（主后66-70），约瑟夫曾任该地的军事将领，守卫该城。

约瑟夫记述伯赛大是“在革尼撒勒湖边”，“邻近约但河”，又说伯赛大就在加利利海东北角上一个叫下哥兰的区域内。但是，无论是湖畔还是河边，至今都未发现有符合该城规模和状况的土墩或废墟。有人认为，小小的阿拉港就是伯赛大的所在地，却没有足够考古证据支持。反之，在距离湖边2哩处的埃切废丘，倒显示了罗马人居住和建筑的大量证据。因此，目前埃切废丘仍是最可信的伯赛大遗址所在地。

伯赛大废墟

## 伯沙撒
Belshazzar
bó shā sā

巴比伦帝国亡国前的巴比伦王，与拿波尼度共同掌政；该名意为“彼勒保护君王”。但以理称他为尼布甲尼撒的儿子（但五2、11、13、18），其实，尼布尼杜斯才是他的生父。这样的矛盾是因为希伯来语中“父亲”一词，也有“祖先”、“先人”之义，而“儿子”一词也可被理解为“后人”、“继承人”等。有人认为，伯沙撒的母亲是尼布甲尼撒的女儿，那么，伯沙撒便是这位伟大的巴比伦王的外孙了。伯沙撒的父亲尼布尼杜斯出身贵族，父亲是一位王子，母亲是哈兰月神庙中的女祭司。尼布尼杜斯在主前555年篡夺了王位。

圣经经文中另一费解之处，便是但以理记述伯沙撒是巴比伦帝国降於波斯时的末代国王，而世俗的历史记载却以尼布尼杜斯为最后的巴比伦君主。因而，许多学者质疑但以理书的准确性。出土的铭刻证明，伯沙撒的父亲确曾将首都的治权委托给他，而自己离开了巴比伦，在亚拉伯境内住了10年之久。宗教文献中也有尼布尼杜斯於在位期间，离开巴比伦之说。古列攻击巴比伦帝国时，尼布尼杜斯曾东进抵御，却在古列大帝的军队前逃跑。后来，他回到巴比伦，於京城陷落后向波斯投降。所以说，当波斯人攻进京城时，身为王储和摄政王的伯沙撒是禁卫军的统帅，而尼布尼杜斯本人并不在城内。

尼布尼杜斯的军队为波斯击溃时，伯沙撒却在为他的大臣们摆设筵席。酒兴正酣时，他吩咐把取自耶路撒冷圣殿的金银器皿拿来，供他们饮酒作乐，故意的亵渎圣物。这时，忽有手指在墙上写出字来，宣布他末日的来到。波斯人将幼发拉底河改道，使巴比伦京城失去护城河，故未经一战便轻易攻下了该城。波斯军队入城的日期，是主前539年10月12日。

*Howard F. Vos*

参“但以理书”284；“巴比伦／巴比伦帝国”55。

## 伯珊
Beth-shan
bó shān

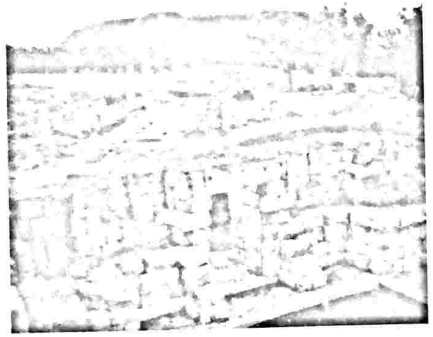
巴勒斯坦一战略重镇，位於亚热带气候的约但河谷，在加利利海以南15哩，约但河以西4哩处。伯珊矗立在耶斯列谷之东端，守护着约但河一个重要的渡口。她位於两条贸易通路的接口，一条向北通往加利利和大马色，另一条则从基列山，向西穿过耶斯列谷和撒玛利亚山峦。

非利士人在基利波山上，战败扫罗王率领的以色列军后，伯珊便陷於非利士人手中。扫罗及其众子的尸体被悬挂在城墙上示众，扫罗的首级则钉在大衮庙中（撒上三十一10-13；撒下二十一12-14；代上十8-10）。后来，该城又为大卫收复。

两份在胡森废丘出土的埃及文献，提到伯珊的名字，证实了胡森废丘，即伯珊遗址。该废丘高213呎，周边为½哩。宾夕凡尼亚州博物馆在该处进行过3次考古挖掘：第一次是1921至23年，在费沙尔的领导之下进行；第二次是1925至28年，在阿伦罗尔的领导之下进行；第三次是1930、1931和1933年，在菲茨杰拉德的领导之下进行。挖掘结果显示了自主前四千年代，直至亚拉伯早期，共有18个居住层。最有趣的是埃及占领者在大约主前1400至1200年间，为当地神祇修建的庙宇。另两座在非利士人占领时期（大约主前1200-1000）建立的庙宇，很可能就是放置扫罗首级和盔甲的亚斯他录及大衮庙。此外，还挖掘出大量埃及碑文，其中有两块表扬战功的石碑，一块是法老薛提一世在位时期的，另一块是兰塞二世在位时期的。

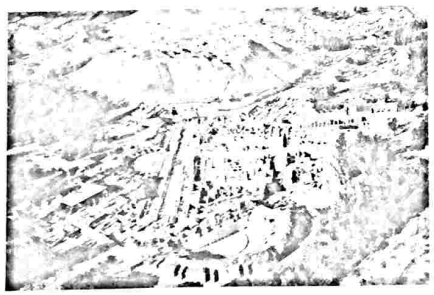
以色列人占领了迦南以后，伯珊（又作“伯善”）及其他城镇分给了以萨迦支派，但显然玛拿西支派夺取了伯珊（书十七11）。所罗门作王的时候，伯珊划分为巴拿的行政区内（王上四12）。该城在主前十世纪时，可能是毁於埃及法老示撒手中。其后，伯珊在旧约时代已不大显著；至以色列人被掳巴比伦及归回后的波斯时期，伯珊更是居民稀少，不足一提了。

希腊化时期，伯珊曾被改称为“西古提波利斯”，估计是因为当时那里有埃及王多利买二世的西古提雇佣军驻守。希腊人在伯珊为他们所供奉的狄安尼索女神和丢斯神修建了庙宇。哈斯摩宁王朝时期，伯珊更成了重要的行政中心。伯珊继续繁荣，在希罗时期，更与邻近的几个商业城市，合称“低加波利”（即“十城区”，太四25；可七31），伯珊是唯一在约但河西的城市。至主后二、三世纪，她更成了生产和出口纺织品的世界中心。



伯珊废墟

自1950年以来，废丘下围数处经考查后，发现从主前四千年代直到拜占廷时期，都有人居住。最引起人们关注的发现，是两座犹太会堂（主后四世纪和六世纪）、一座圆顶拜占廷大教堂和一所修道院、多个基督教教堂、犹太墓地、一所罗马人的别墅和一个拜占廷时期的陶器作坊。在1959至62年的考古挖掘，亚陪巴姆和聂杰夫为以色列国家公园和古迹博物馆掘出了伯珊的罗马剧院。剧院坐落於废丘以南250码左右，宽270呎，深190呎，可容观众8,000人，建筑日期约为主后200年。



俯瞰伯珊城

## 博士

Magi, Wise Men

bó shì

在马太福音二章1至12节，博士跟着一颗星，走到耶路撒冷，然后到了伯利恒，朝贺新生的“犹太王”。马太没有提及他们的身分或地位，只简略道出他们是从东方来的。这样的记载成为马太福音内一个恰当的引言，为要集中介绍耶稣真正的身分，并预示外邦人对耶稣的尊敬，这样的尊敬可见於全卷福音书中。

### 古代的职责和地位

圣经以外的资料，为马太福音二章中“博士”的原居地以及地位，提供了线索。历史学家希罗多德提出“博士”是玛代或波斯的祭司阶级。当时的波斯，是信奉祆教的；希罗多德所谓的博士有可能就是指祆教的祭司。希罗多德跟蒲鲁他克和斯特拉波都认为博士部分的职责，是负责宗教礼仪和教中的生活（指导献祭和祈祷）。此外，还要在王宫为王担当谋士。人们相信星象的动向和其他现象反映了历史事件，希罗多德看出东方的君王普遍利用博士对天文和解梦的知识决定国策。所以，博士关心星象的移动，视为一种迹象和征兆，因星象可能意味未来的历史事件。这样就不但说明了马太福音二章中博士与星的关系，也解释了他们向希律王道出的结论，说新星的出现，标示着新生王诞生的重要意义（太二2）。在基督降生前几个世纪，也发现有类似的相互关系，就是在亚历山大大帝出生时，也有星象出现。

### 在马太福音中的身分

马太福音对有关圣婴的叙述中，少有资料涉及博士的身分，而只有“东方有几个博士”（太二12）这寥寥数语。这样一个不太清楚的交代，引起了许多推论。有些教父提出，那些礼物（黄金、乳香和没药），可能是亚拉伯的产物；有人则认为是迦勒底或玛代和波斯。虽然没有确实的地点，但波斯肯定有祭司（博士）阶级，正合乎马太福音的叙述。

有趣的是马太没有提及有多少个博士来拜访婴孩耶稣，东正教会认为有12个旅客，然而这可能因圣经非常喜爱用这数字（以色列十二支派、主的十二门徒）。西方教会大概基於敬贺的礼物有3样，便估计有3位博士。但正确的人数，始终没有人知道。

马太福音也没有提及博士的姓名。按传说，博士的姓名是迦斯巴、米奇亚和波他萨；这些都不是出於马太福音。同样，稍后有传说迦斯巴是印度的君王，米奇亚是波斯的君王，而波他萨则是亚拉伯的君王；但都没有事实根据。

### 在马太福音的意义

博士来朝的事件在马太福音的引言中，担当重要角色，它从开始就揭示了婴孩的真正身分：祂就是期待已久、先知所预言以色列的君王弥赛亚。首先那“星”的出现，正如民数记二十四章17节所说的（“有星要出於雅各，有杖要兴於以色列”），清楚地带出弥赛亚的含义（参赛六十3）。第二：博士、希律王、祭司长，以及文士（太二2-6）交替出现，启示耶稣是应验了弥迦书五章2节中论及弥赛亚的预言，说以色列的君王将来自小城伯利恒。第三，所献上的礼物（太二11），可能应验了诗篇中对弥赛亚的应许（诗六十八29，七十二10）。

马太记录博士的拜访，除了确定耶稣是所盼望的弥赛亚之外，博士来朝作为马太福音的楔子，更介绍了几项重要的主题，它们在以后各章再次复述。第一，那段记载证实了耶稣弥赛亚的身分，祂不单为犹太人，也为外邦人而来（博士从东方来朝拜，象征了祂的普世性）。这些外邦的天文学家恭敬来朝，预示大使命是宣告救恩要临到万邦（太二十八19，八11、12，十二21）。第二个主题就是外邦人叫人惊奇的信心，这信心是耶稣自己的百姓中所没有的。刚在外邦博士向婴孩弥赛亚表示尊敬的时候，希律（还可能加上祭司长和文士）却设法谋害耶稣（太二3-6、16）。在其他福音书中，外邦人对耶稣的信心，时常与犹太人的信心形成强烈的对比（参太八5-13，十五21-28，二十七19、54）。

在希律王宫里的一个池子。按照希律大帝的遗旨，希律就葬在这里。该墓地距离伯利恒，即耶稣降生并屠杀婴孩之地仅4哩（太二）。

*David C. Carlson*

参“智慧，智慧文学”2334。



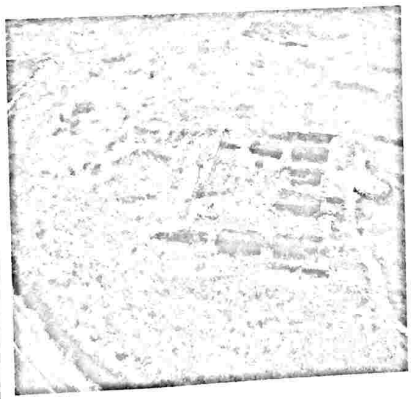
## 伯示麦

Beth-shemesh

bó shì mài

❶原为迦南人的城市，位于犹大支派北部边境（书十五10）和但支派之南疆（在该支派北迁之前）。伯示麦意为“示麦之家”，示麦即迦南人的太阳神。伯示麦又称为“伊珥示麦”，列为但支派所属城市之一（书十九41）。伯示麦也是犹大支派拨归利未人的诸城之一（书二十一16；代上六59）。当地的居民称为伯示麦人（撒上六14、18）。非利士人因夺取了犹太人的约柜，而招致疫症侵袭，只好把约柜送走，他们把约柜运到了伯示麦（撒上六1-20）。伯示麦也是以色列王约阿施大败犹大王亚玛谢之地（代下二十五21、23）。一个世纪之后，非利士人又从犹大王亚哈斯手中夺取了伯示麦（代下二十八16-20）。其后，该城开始衰落，终为尼布甲尼撒王在主前586年摧毁。

在伯示麦的遗址（即鲁迈利废丘邻近亚拉伯村落示姆斯泉），曾有不少重大的考古发现。挖掘工作首於1911至12年进行，至1928至31年两度进行，共挖掘出6个地层。最底层即第六层，被定为主前2000年不久以前的时期，出土之物甚少。第五层定为中青铜时代二期（主前1750-1550），有绵延高大的城墙环城的遗迹；墙以巨石为基，以砖砌成。第四层属晚青铜时代，该城经历了繁荣发展阶段。考古



伯示麦

学者在该层挖出了一个炼铜的熔炉，又找到了一个刻有乌加列楔形文字的泥版和一块用作书写记录的陶片，上有早期迦南人的文字。这段地层约在主前1200年时，遭受破坏。

第三层显示了该城的继续繁荣和非利士人的强大影响；参孙可能也到过该城。该城於主前1000年以前，与邻近的示罗同时遭毁。至主前十世纪初，该城得以重建，考古学者称此城为第二层，城墙上有塔台，与特毕美森出土的城墙类似。城中有一显著的大型建筑，是以色列某地方总督的府邸。该层毁於一场大火，后再重建为一大型村落。该地层於主前600年左右，被巴比伦人毁掉。

罗马帝国时期，该城迁至邻近的示姆斯泉，但考古学者仍在鲁迈利废丘找到了罗马、拜占廷和中世纪时期有人居住的遗迹，他们定之为第一层。

❷以萨迦人所分得的迦南城市之一（书十九22）。

❸拿弗他利人所分得之迦南设防城市（书十九38）。那里的居民未被以色列人赶出（士一33）。

❹敬奉太阳神的埃及城市希流坡立（或安城，耶四十三13）。

参"希流坡立"1683。

## 伯夙
Beth-zur
bó sù

希伯仑北方群山中的一座犹大小山城（书十五58），是迦勒的后裔之一玛云定居之地（代上二45），又是犹大支派的天然要塞之一。虽然到主前十世纪时，伯夙的重要性已大大降低，但南国罗波安王仍加固修筑，使她成为坚固城（代下十一7）；到尼希米的时候，伯夙成为行政中心（尼三16）；到马加比时代，其希腊名称为"伯夙拉"。犹大马加比曾在该处击败叙利亚将军吕西亚（《玛加比一书》四29、61），但数年之后又失去该城。后西门马加比将伯夙由叙利亚人手中夺回，於主前140年坚固城的防御，将城修筑成犹大和以土买边界上最重要的堡垒之一（《马加比一书》十一65、66，十四33）。

学者认为，伯夙即现今之图拜格废墟，位於耶路撒冷西南15哩处；1931和1957年在该处曾进行考古挖掘，挖出了一座中青铜时代（主前十九至十六世纪）的庞大城市，有高大的城墙环绕。晚青铜时代寥寥无几的居民，与伯夙不在约书亚征服诸城之列的记载相吻合。该城到主前十二至十一世纪，才又繁荣昌盛起来，一直持续到以色列人被掳之时。在废墟之顶也挖出了马加比年代一座巨大的堡垒。

## 伯他普亚
Beth-tappu-ah
bó tā pǔ yà

犹大支派地业内一山城（书十五53），地处山上，有数量甚多之果园，故有"果树城"之称。学者认为伯他普亚原址即在现今距希伯仑西北约4哩之泰富赫。

## 伯特利
Bethel
bó tè lì

❶旧约中一个重要城市，位於便雅悯支派与以法莲支派交界的南北山脊通路上，在耶路撒冷以北约11哩处（书十六1、2，十八13）。伯特利作为一个贸易中心，吸引来自地中海沿岸，以及来自外约但，途经耶利哥的商人。尽管城处干旱山区，但有数处清泉可供居民充足的用水（在此遗址发现的最古人工制品，正是一个水坛，其制作年代约为主前3500年）。

意为"伊勒（神）之家"的伯特利，这名称可能於主前四千年代，为那一带的迦南人所始用。从石器时代和青铜时代之间的铜石器时代地层中挖出的出土文物证明，当时异教徒对迦南神祇伊勒的崇拜，是在山顶上进行的。列祖雅各得神启示作了一个梦，便给该处起名"伯特利"，或说给原来的地名赋予了新意（创二十八10-22），因为在亚伯拉罕时期，那个地方已叫做伯特利了（创十二8）；不过，也很可能是圣经的抄写过程中，文士把一个当地人使用的更为古老的名称，改写成这较新的名称，因伯特利本名"路斯"

伯特利全景

（创二十八19）。但也可能是那圣地叫伯特利，周围地区叫路斯。青铜时代中期开始时（约主前2200），伯特利一名无疑已经确立，直至城的毁灭。旧约中有一段记载同时提到了这两个名字，是记载一个伯特利（原名路斯）人，在赫人地界内筑了一座城，亦起名"路斯"的故事（士一26）。

鲁滨逊於1838年首次提出，当今的拜廷即伯特利，以后奥伯莱特在1927至34年间和盖洛索在1954至60年间的挖掘，均未否定这主张。李温斯敦却认为拜廷以南两哩之处，才是伯特利的所在地，不过，该地区（即比里）至今尚未开始挖掘。

伯特利是古代迦南人的早期居地之一。在早青铜时代（约主前3200-2200），那里有人居住，到了中青铜时代（约主前2200-1550），才有人定居下来。希伯来人列祖的活动也属这较后时期。考古挖掘的结果显明，亚伯拉罕和雅各到伯特利一带时，该城已颇具规模。中青铜时代，该城周围有坚固的城墙和几个城门。从当时异教徒的一座圣所的废墟中，挖掘出当时宗教仪式使用的陶制器皿，并有许多动物骨头。

主前1550年，伯特利的毁灭是许克所斯人统治埃及后期征占伯特利的结果。伯特利约於主前十四、十三世纪重建，是该城有史以来建筑最发达的时期。从考古学角度看，约书亚攻取伯特利（书十二7、16）和艾城（书八1-29），标志着铁器时代的开始；在伯特利废墟上再次矗立起来的以色列人的建筑物，无论从质量或工艺上而论，均难比从前。

虽然在分地业时，伯特利已划归便雅悯支派，但以法莲人攻取了伯特利，划为自己的地营（士一22-26；代上七28）。当时神的约柜在伯特利——是以色列人奉行日常崇拜的地方，约柜由以利亚撒的儿子，大祭司非尼哈侍立看守（士二十18-28，二十一2、4）。考古学未能证明在士师时期，有非利士人占据伯特利的证据；扫罗王时期，许多以色列的城市受到攻击，而伯特利却幸免於难（参撒上十二至十四）。考古发现，扫罗为王的初期，伯特利曾繁荣昌盛，但自扫罗迁都基比亚后，伯特利便日趋衰落了。

耶罗波安一世时（主前930-909），以色列和犹大成了两个独立而又敌对的国家，这时的伯特利又恢复了作为北国以色列首府的荣耀，与犹大国的首府耶路撒冷南北对峙。北国有两个城市设立金牛犊，伯特利便是其一（王上十二28-33），只是献祭的邱坛至今尚未发现。伯特利城里

学者在该层挖出了一个炼铜的熔炉，又找到了一个刻有乌加列楔形文字的泥版和一块用作书写记录的陶片，上有早期迦南人的文字。这段地层约在主前1200年时，遭受破坏。

第三层显示了该城的继续繁荣和非利士人的强大影响；参孙可能也到过该城。该城於主前1000年以前，与邻近的示罗同时遭毁。至主前十世纪初，该城得以重建，考古学者称此城为第二层，城墙上有塔台，与特毕美森出土的城墙类似。城中有一显著的大型建筑，是以色列某地方总督的府邸。该层毁於一场大火，后再重建为一大型村落。该地层於主前600年左右，被巴比伦人毁掉。

罗马帝国时期，该城迁至邻近的示姆斯泉，但考古学者仍在鲁迈利废丘找到了罗马、拜占廷和中世纪时期有人居住的遗迹，他们定之为第一层。

❷以萨迦人所分得的迦南城市之一（书十九22）。

❸拿弗他利人所分得之迦南设防城市（书十九38）。那里的居民未被以色列人赶出（士一33）。

❹敬奉太阳神的埃及城市希流坡立（或安城，耶四十三13）。

参"希流坡立"1683。

## 伯夙
Beth-zur
bó sù

希伯仑北方群山中的一座犹大小山城（书十五58），是迦勒的后裔之一玛云定居之地（代上二45），又是犹大支派的天然要塞之一。虽然到主前十世纪时，伯夙的重要性已大大降低，但南国罗波安王仍加固修筑，使她成为坚固城（代下十一7）；到尼希米的时候，伯夙成为行政中心（尼三16）；到马加比时代，其希腊名称为"伯夙拉"。犹大马加比曾在该处击败叙利亚将军吕西亚（《玛加比一书》四29、61），但数年之后又失去该城。后西门马加比将伯夙由叙利亚人手中夺回，於主前140年坚固城的防御，将城修筑成犹大和以土买边界上最重要的堡垒之一（《马加比一书》十一65、66，十四33）。

学者认为，伯夙即现今之图拜塔废墟，位於耶路撒冷西南15哩处；1931和1957年在该处曾进行考古挖掘，挖出了一座中青铜时代（主前十九至十六世纪）的庞大城市，有高大的城墙环绕。晚青铜时代寥寥无几的居民，与伯夙不在约书亚征服诸城之列的记载相吻合。该城到主前十二至十一世纪，才又繁荣昌盛起来，一直持续到以色列人被掳之时。在废墟之顶也挖出了马加比年代一座巨大的堡垒。

## 伯他普亚
Beth-tappu-ah
bó tā pǔ yà

犹大支派地业内一山城（书十五53），地处山上，有数量甚多之果园，故有"果树城"之称。学者认为伯他普亚原址即在现今距希伯仑西北约4哩之泰富赫。

## 伯特利
Bethel
bó tè lì

❶旧约中一个重要城市，位於便雅悯支派与以法莲支派交界的南北山脊通路上，在耶路撒冷以北约11哩处（书十六1、2，十八13）。伯特利作为一个贸易中心，吸引来自地中海沿岸，以及来自外约但，途经耶利哥的商人。尽管城处干旱山区，但有数处清泉可供居民充足的用水（在此遗址发现的最古人工制品，正是一个水坛，其制作年代约为主前3500年）。

意为"伊勒（神）之家"的伯特利，这名称可能於主前四千年代，为那一带的迦南人所始用。从石器时代和青铜时代之间的铜石器时代地层中挖出的出土文物证明，当时异教徒对迦南神祇伊勒的崇拜，是在山顶上进行的。列祖雅各得神启示作了一个梦，便给该处起名"伯特利"，或说给原来的地名赋予了新意（创二十八10-22），因为在亚伯拉罕时期，那个地方已叫做伯特利了（创十二8）；不过，也很可能是圣经的抄写过程中，文士把一个当地人使用的更为古老的名称，改写成这较新的名称，因伯特利本名"路斯"

伯特利全景

（创二十八19）。但也可能是那圣地叫伯特利，周围地区叫路斯。青铜时代中期开始时（约主前2200），伯特利一名无疑已经确立，直至城的毁灭。旧约中有一段记载同时提到了这两个名字，是记载一个伯特利（原名路斯）人，在赫人地界内筑了一座城，亦起名"路斯"的故事（士一26）。

鲁滨逊於1838年首次提出，当今的拜廷即伯特利，以后奥伯莱特在1927至34年间和盖洛索在1954至60年间的挖掘，均未否定这主张。李温斯敦却认为拜廷以南两哩之处，才是伯特利的所在地，不过，该地区（即比里）至今尚未开始挖掘。

伯特利是古代迦南人的早期居地之一。在早青铜时代（约主前3200-2200），那里有人居住，到了中青铜时代（约主前2200-1550），才有人定居下来。希伯来人列祖的活动也属这较后时期。考古挖掘的结果显明，亚伯拉罕和雅各到伯特利一带时，该城已颇具规模。中青铜时代，该城周围有坚固的城墙和几个城门。从当时异教徒的一座圣所的废墟中，挖掘出当时宗教仪式使用的陶制器皿，并有许多动物骨头。

主前1550年，伯特利的毁灭是许克所斯人统治埃及后期征占伯特利的结果。伯特利约於主前十四、十三世纪重建，是该城有史以来建筑最发达的时期。从考古学角度看，约书亚攻取伯特利（书十二7、16）和艾城（书八1-29），标志着铁器时代的开始；在伯特利废墟上再次矗立起来的以色列人的建筑物，无论从质量或工艺上而论，均难比从前。

虽然在分地业时，伯特利已划归便雅悯支派，但以法莲人攻取了伯特利，划为自己的地营（士一22-26；代上七28）。当时神的约柜在伯特利——是以色列人奉行日常崇拜的地方，约柜由以利亚撒的儿子，大祭司非尼哈侍立看守（士二十18-28，二十一2、4）。考古学未能证明在士师时期，有非利士人占据伯特利的证据；扫罗王时期，许多以色列的城市受到攻击，而伯特利却幸免於难（参撒上十二至十四）。考古发现，扫罗为王的初期，伯特利曾繁荣昌盛，但自扫罗迁都基比亚后，伯特利便日趋衰落了。

耶罗波安一世时（主前930-909），以色列和犹大成了两个独立而又敌对的国家，这时的伯特利又恢复了作为北国以色列首府的荣耀，与犹大国的首府耶路撒冷南北对峙。北国有两个城市设立金牛犊，伯特利便是其一（王上十二28-33），只是献祭的邱坛至今尚未发现。伯特利城里

住着一位老先知（王上十三11），可能与以利亚和以利沙时期已有的先知群体（王下二2、3）有关连。亚比雅作犹大王时（主前913-910），伯特利曾一度落入犹大人手中（代下十三19），但后又重归以色列。先知阿摩司到伯特利，去转达神对当时以色列社会和宗教生活的严厉斥责，伯特利的祭司亚玛谢则要他速速离开（摩七10-13）。

亚述人攻打以色列时（主前722），并没有任何考古发现证明那时伯特利被毁。而事实上，有一个被掳的祭司回到了伯特利，向米所波大米的殖民讲述神的道（王下十七28）。约西亚为犹大王时，命人拆毁异教邱坛（王下二十三15-20），但对伯特利城并未进行任何破坏。拿波尼度（主前555-539）或大利乌一世（主前521-486）在位时，该城却被焚毁，故至以斯拉时期，已成了一个小小的村落（拉二28）。

从一些出土的高质手工艺品证明，在希腊化时期，伯特利曾再度繁荣昌盛。伯特利曾有巴奇底设防（《马加比一书》九50），故在马加比时代十分兴盛富足。罗马时代早期，尽管维斯帕先占领了该城，但该城并没有同遭耶路撒冷於主后70年所经历的破坏，相反，城的北部进行了一些修建工作，一个罗马的防卫部队也曾驻扎在那里。拜占廷时期，伯特利的面积达到最大，但到末期，因居民四散而骤然缩小。

尽管伯特利与早期希伯来宗教的联系十分密切，甚至希伯来人的神被称为“伯特利的神”（创三十一13），但是当地的宗教崇拜仍常有强烈的异教成分。在耶罗波安一世的统治下尤为显著，他不顾先知的警告而顽固不化的进行偶像敬拜。伯特利人不听以利沙的预言，从而给以色列人的命运布下阴霾（王下二23）。那群戏笑以利沙的少年，被解释为象征茁壮的以色列，他们不听先知的话语，背弃作为他们立国之基的神的律法。照此观点来看，两只熊则象征亚述和巴比伦，说明以色列全国要遭受那两国的蹂躏，——应验了违约必遭咒诅的预言（申二十八15-66）。被掳归回的人重建耶路撒冷时，伯特利人并未参加，他们只有一次向神询问关於举行斋戒的事（亚七2）；而新约则从未提及伯特利。

参“迦南神祇和宗教”719。

❷犹大支派地界中彼土利城之别名（撒上三十27）。

*R. K. Harrison*

参“彼土利#2”152。

## 伯特利之神
Bethel
bó tè lì zhī shén

异教徒的神祇，古文献中曾有记载，有人认为圣经里也有提及（耶四十八13；摩五5；亚七2）。

参“迦南神祇和宗教”719。

## 伯提沙撒
Belteshazzar
bó tí shā sā

但以理的巴比伦名字（但一7）。但以理是选进尼布甲尼撒王宫，受训在王前侍立的年轻俘虏之一（但一）。

参“但以理”283。

## 伯亚比勒
Beth-arbel
bó yà bǐ lè

约但河东的一座小城，在亚述人手中被摧毁殆尽。先知何西阿曾用她来预示以法莲人将要遭到的毁灭（何十14）。学者普遍认为伯亚比勒，就是现今基列的伊尔比德，在外约但地区北边一个十分重要的十字路口上。

## 伯亚弗拉
Beth-le-aphrah
bó yà fú lā

先知弥迦提及的一座城。伯亚弗拉意为“尘土之家”，故弥迦以讽刺口吻一语双关地叫当地崇拜偶像的居民们“于灰尘之中”弥一10）；确址不详。



## 伯亚拉巴
Beth-arabah
bó yà lā bā

位於耶利哥的东南面，是犹大支派和便雅悯支派双方地业交界处的旷野中六座城之一（书十五6、61，十八22）。现今盖勒特河的盖尔倍泉，很可能便是伯亚拉巴的所在。

## 伯亚兰
Beth-haram
bó yà lán

划分迦南土地时，分予迦得支派众城之一（书十三27）。民数记提到他们在此地建筑了坚固的城，并圈养羊群（民三十二36作“伯哈兰”）。犹太史家约瑟夫提到的伯亚兰大，可能就是指该城而言。

## 伯亚纳
Beth-anath
bó yà nà

分给拿弗他利支派地界内的一座城（书十九38），不过拿弗他利人未能从那里赶出其原居民（士一33）。以色列人奴役仍居原地的迦南人，但久而久之，受他们异教信仰的侵蚀而败坏。

## 伯亚诺
Beth-anoth
bó yà nuò

以色列人攻占迦南之后，犹大支派所分得的山地中之一村镇（书十五59）。这里很可能曾经有一座古迦南人的祭坛，因为亚拿本是迦南人敬奉的生殖女神之名，又是巴力的配偶。一般认为伯亚诺即现今之拜特爱农废墟。

## 伯亚斯玛弗
Beth-azmaveth
bó yà sī mǎ fú

亚斯玛弗之别称，耶路撒冷附近一小城；此名出现在尼希米记七章28节。

参“亚斯玛弗”1904。

## 伯亚文
Beth-aven
bó yà wén

❶便雅悯支派境内一座城，在密抹以西，伯特利以东，靠近艾城，在旷野之边缘（书七2，十八12；撒上十三5，十四23）。

❷何西阿以轻蔑的口吻，称古老的敬拜之地伯特利为伯亚文，因为“耶和华的家”（伯特利）已变成了“罪恶的家”（伯亚文或简称亚文；何四15，五8，十5）。

参“亚文#2”1907。

## 伯耶西末
Beth-jeshimoth
bó yē xī mò

分配给流便支派的一座城（书十三20），后来却称为摩押人的城（结二十五9）。以色列人在征服应许地之前，曾沿约但河安营，从伯耶西末直到亚伯什亭（民三十三49）。学者多以该城为现代之阿泽美废丘。

参“旷野飘流”842。

## 伯伊甸
Beth-eden
bó yī diàn

亚兰（即叙利亚）境内一小郡，位於大马色北面。亚述人攻占伯伊甸后，曾把其居民掳到吉珥（王下十六9），应验了阿摩司书一章5节的预言。伯伊甸意为“喜乐之家”，有时被认为与以西结书二十七章23节所说的伊甸同属一地，但位置不详。列王纪下十九章12节（钦定本）中，称伯伊甸的居民为“伊甸的孩子们”。

## 伯以墨
Beth-emek
bó yǐ mò

亚设支派与西布伦支派地业交界处的一座小城（书十九27）。该城被认为是现代的密玛斯废丘。

## 伯以薛
Beth-ezel
bó yǐ xuē

犹大国西南方诸小城之一，先知弥迦曾预言这些城之毁灭（弥一11）。

## 簸谷者
Winnower
bǒ gǔ zhě

把糠扬去的人。

参“农业”1136；“职业（农夫）”2320。

## 薄荷
Mint
bò hé

可作食用和药用的一种香草（太二十三23；路十一42）。

参“植物（薄荷）”2292。

## 不育
Barrenness
bú yù

圣经用“不育”一词指不能生育或没有子孙的现象。旧约时代，不育是人生一大悲剧。洪水以后，神晓谕世人要“生养众多，遍满了地”（创九1），后来先知耶利米也向被掳的以色列人提出相同的劝告（耶二十九6）。在一夫多妻的婚制下，不育的妻子将受人耻笑（创十六4），自己心里也充满了嫉恨（创三十1）。社会给不育女子的压力实在太大，甚至使她们要寻找替身来代替自己生育（创十六1、2，三十3）。如果丈夫无后而终，那么其兄弟便有责任与这寡妇同房，为逝者留后（创三十八8）。

不育可能是咒诅的结果（何九11、14），也可能是神的惩罚（创二十17、18）。无论是咒诅或惩罚，只要诚心祈求（创二十五21；撒上一16、20），也可能经神的先知（王下四16）或使者（创十八14），获得赦免。曾有一位停育的妻子用风茄换得与丈夫同寝的权利，於是又连生2子1女（创三十14-21）。神早已向以色列人许下诺言，只要他们遵奉神的律法，他们中间将没有不能生育的（申七14）。圣经在这里不仅记载了女子不育，也特别指出了男子的不育病，这在古代著述中是绝无仅有的。然而，不育尽管可怕，耶稣告诫以色列妇女说，她们将要遭遇的事，比不能生育和乳汁枯竭更为可怕（路二十三29）。耶稣的教导意指肉体的苦痛并非根源的问题，但属灵的问题才是终极所在。

*David E. Van Reken*

## 补缝的
Caulker
bǔ féng de

指用油麻絮、沥青或油灰填塞木船板缝，使其不渗水的工人。

参“职业（补缝工人）”2320。

## 捕鸟人
Fowler
bǔ niǎo rén

以捕猎野生雀鸟为生的人；他们会射杀或设陷阱捕鸟。

参“打猎”266；“职业（捕鸟者）”2320。

## 步
Pace
bù

量度长度的单位，相等於人踏出一步的平均距离，或说约有1码。

参“度量衡（步）”354。

## 部百流
Publius
bù bǎi liú

米利大岛上一名居民，见於使徒行传二十八章7至8节。保罗及其他人乘船前往罗马，船搁浅在米利大岛上，其后部百流款待他们。部百流被称为岛长，可见当时他是米利大岛上一名重要官员。保罗在岛上曾治好了患病的部百流父亲。



## 不得赦免的罪
Unpardonable Sin, The
bù dé shè miǎn de zuì

因将圣灵藉主耶稣彰显公义的工作，归荣耀给撒但而犯的罪。不得赦免的罪并不是指以色列背叛神（虽然他们的背叛引致数以千计的人要遭受永恒的审判，以及神要暂时挪去祂的祝福）。

“至於死的罪”（约壹五16、17），并非不得赦免的罪。当一个人领受了救恩，罪得赦免（弗一7），现在及将来的罪就得着洁净（约壹一7），并拥有永生（约三16），便不可能犯上不得赦免的罪。然而，“至於死的罪”都由基督徒所犯，像约翰一书五章16节所说，犯了“至於死的罪”，是一个在基督里的“弟兄”。

不得赦免的罪不是拒绝主耶稣，除非拒绝者至死不信。这样的罪到永恒也不得饶恕，但却非耶稣所宣判的罪：“今世来世总不得赦免。”（太十二32）许多经文重复警告：不信救主的结果，是第二次的永死（约三18；约壹五12；启二十15，二十一8），不过，这不是不得赦免的罪所包含的定义。耶稣明确地指出人可以不信祂，甚至出言干犯祂，也不算犯上不得赦免的罪。

不得赦免的罪必须依据上下文来界定（太十二31、32；可三28-30）。耶稣从一个又瞎又哑的人身上把鬼赶出来。这是见证神权能一个不可逆转的证据。顽梗不信的法利赛人，却将神权能的显彰归荣耀给鬼王别西卜（太十二24）。有数段圣经也揭露了为数相当多的犹太人於这罪有分（太九34，十一18；路七33，十一14-20；约七20，八48、52，十20）。成群犹太人，大多是法利赛人，因将圣灵藉主耶稣显彰公义的工作，归荣耀给撒但而被定罪。他们干犯了不得赦免的罪，就在於他们宣称这至高神圣能力的彰显，是别西卜的工作——一种最具冒犯性的轻蔑。

参“罪”2371；“至於死的罪”2339；“称义”213。

## 部丢利
Puteoli
bù diū lì

位於那不勒斯海湾的一个意大利海港城市。部丢利是前往罗马的航海旅客和货物的停泊站。保罗在利基翁登陆之后，曾在部丢利与一些基督徒同住了7天，才往罗马去（徒二十八13）。现今这城市称为波索利。

## 不法的人／大罪人
Man of Lawlessness, Man of Sin
bù fǎ de rén / dà zuì rén

使徒保罗在帖撒罗尼迦后书二章3节指敌基督的一个用词。

参“敌基督”304。

## 不法的隐意
Mystery of Iniquity
bù fǎ de yǐn yì

使徒保罗所使用的一个片语，用以形容威胁着他那世代的一股不法能力或权势。这片语出於帖撒罗尼迦后书二章7节，而其意义必须按出处之上下文来解释。

显然帖撒罗尼迦教会有一些信徒相信基督已经回来（帖后二1、2）。为了驳斥这信念，保罗描述了一些基督再来前必会发生的事。这些事件的中心环绕“那不法之人”的到临，这人是罪恶的化身，他坐在耶路撒冷的圣殿里，自称是神（帖后二3、4）。虽然这不法之人现在受到拦阻，但他将会作的恶事已经发动了（帖后二6），保罗称这恶事为“不法的隐意”。

保罗书信中，“奥秘”（或“隐意”）一词是用来形容一些一直隐藏着，但现在已启示出来的东西（罗十六25；弗三9，六19；西一26），以及一些十分复杂，以致人类无法了解的事物（林前十三2；西二2，四3）。因此，不法的隐意是指那不法者未来的工作，其实现在已发动了，只是那些天真地以为基督已再来的信徒还未知情。

至於那不法者和拦阻他的人是谁，不法的隐意又包含些什么问题，引起了不少争论，在云云众议之中，下列3个说法较多为人所采纳：

1.不法的隐意是罗马帝国的暴政，而不法者是未来的罗马君主，其权力受到现今的罗马统治者所控制。支持这说法的人说：保罗时代的犹太启示文学认定罗马是罪恶的典型，而且在帖撒罗尼迦后书写成约10年前，罗马皇帝卡里古拉下令把他的肖像立在耶路撒冷的圣殿中，接受人膜拜（约瑟夫：《犹太古史》18.8.2-6；《犹太战争录》2.10.1-5）。

2.不法的隐意是指犹太教，不法的人是大祭司，而使徒的传道工作阻碍了这大祭司进行其计划。可是，保罗是否会用这种眼光去看犹太教，是颇值得怀疑的（参罗九1-5）。

3.时代论派指不法的隐意是整个罪恶的时期，在敌基督（不法者）身上表现至极，这时期现正受到圣灵的拦阻。然而，我们很难找到圣经的据点来支持圣灵会"被除去"（帖后二7）这说法。

参"帖撒罗尼迦前书"1575："帖撒罗尼迦后书"1573："敌基督"304："主再来"2354："末世论"1081。

## 布基
Bukki
bù jī

❶但支派首领，协助约书亚划分迦南地业（民三十四22）。

❷以斯拉的先祖（代上六5、51；拉七1、4、5）。

## 布基雅
Bukkiah
bù jī yǎ

希幔长子，与父亲及13位弟兄供职圣殿，为乐师（代上二十五4、13）。

## 布勒月
Bul
bù lè yuè

迦南历的8月。以色列人於被掳前曾通用该历；所罗门圣殿工程竣於是月（王上六38）。

参"历法"877。

## 布料和纺织
Cloth, Cloth Manufacturing, Spin
bù liào hé fǎng zhī

自古以来，布料已是用丝、棉、亚麻、毛等原料制成。由亚麻所织成的麻布、由兽毛（最常见的是羊毛和驼毛）纺成的毛线或压成的毛毡是圣经时代最通用的布料；棉布和丝绸也有所见。

最原始的衣被是用兽皮直接缝制而成的。至石器时代，人类已知用羊毛压成粗毡一类的布料。从埃及出土有染成红色和蓝色的毛线球，据考已有4,000年的历史；同时还发现了麻布，据考是埃及第一王朝（主前3100）以前之物。中国於主前3000年左右首创丝织。因此，利用动植物的原料制作衣被的技术是在中国、印度、埃及和近东分别发展起来的。后来随着贸易的开展，纺织技术也广泛地传播和交流。

### 原料

**亚麻**

亚麻在近东广有种植。巴勒斯坦以加利利海周围地区最为盛产。制作方法是先将麻茎收割、结捆、浸於水中，使韧皮纤维与茎分离；然后解捆，在日光下晒干。此例可见於约书亚记二章6节：喇合为解救两名希伯来探子，而令其躲藏在屋顶陈晒的麻稭中。下一步是将从茎上脱下的韧皮纤维梳理成麻丝，以备纺织成麻布。圣经提及亚麻之处有出埃及记九章31节、士师记十五章14节，以及箴言三十一章13节。

麻布的质地有多种。供日常衣着用的麻布远逊於制作圣殿饰物和祭司法衣所用的麻布（出二十六1，三十九27）。圣经对祭司内袍、腰带、裹头巾的布料质地虽未述及（出二十八40），但指出其裤子是细麻布制成，由此可以推想祭司的服饰恐怕主要都是细麻布的质地。据出埃及记二十八章8节记载，祭司法衣外的披肩，或称以弗得，是以金、蓝、紫、红等线织成。已知金线是细金属丝拉延而成，但对所谓银线和铜线的情况却言之不详（出二十五3）。

国王和贵族穿着细麻布的袍褂，这是尊荣的象征，常人无缘享用。法老立约瑟为埃及宰相时，即披之以细麻布袍（创四十一42）。以色列人出埃及时，曾带有上好的细麻布，后来用以制会幕和法衣的材料均出自此（出二十五4，三十五6）。腓尼基人从埃及进口绣花麻布来作商船的篷帆（结二十七7）。圣经提及麻布之处尚有利未记六章10节、以西结书九章2节、但以理书十章5节和启示录十五章6节。



考主前2000年左右，吾珥的神像都是裹以细麻布的。这种布料当时还十分珍贵，常人未能享用。当时的大庙堂都附设有麻布作坊。麻布在巴比伦和其他若干地区的经济中，地位十分重要。至主前三世纪，埃及的麻布作坊已很发达，麻布出口业也随之大盛。当时的麻布出口中心还有迦巴勒、推罗、贝雷多（即今之贝鲁特）。巴勒斯坦的亚麻纺织虽已不弱，但质量花式尚远逊於腓尼基，所以所罗门建殿时还要请推罗的匠人来制作殿内悬挂的各种麻布饰物（代下二14）。

**羊毛**

羊毛是古代近东经济中另一极其重要的纺织原料。从主前2000年吾珥泥版的记载可知，该城豢养上万头的绵羊，剪毛期一日剪羊达数千头之多。城内设有专蓄羊毛的巨大仓库。每於产毛旺季，要於奴工之外加雇女工千人以上，专事纺织，工价用实物支付，有海枣、橄榄油、鱼，大概还有啤酒。在拉吉地区，於剪毛旺季的5个月内，曾有雇织工达6,400人的记录。

羊毛的颜色不一，有白、黑、棕、乳黄等色。有时需给羊披裹护衣，以防毛绒受沾染而影响毛色的纯净。

古代羊毛的织造准备工作多为家庭作业（箴三十一13；参出三十五25）包括剪、洗、晾、拍（分离纤维、灰尘）、梳、纺这些过程。一家的主妇要负纺线之责，为全家人编织衣服。一般来说，半游牧、养羊的部族多用毛布，而麻布的生产则需有安定久居的生活。所以，古代的日常衣着是毛（毛线衣或毡衣），细麻布则属豪华昂贵的衣料，只有祭司和贵族才能负担。

**山羊毛和驼毛**

山羊毛或驼毛制成的布料，质地粗厚，可以御寒防水（出三十五23、26）。贫穷的牧人多穿这种衣服。圣经中泛称之为"麻衣"者实即指此，有时贴肉穿着以示悔罪（尼九1；但九3；太十一21），或示哀伤（创三十七34；撒下三31），或示对奢糜生活的抗议（启十一3）。保罗在狱中传书请提摩太带给他的那件外衣（提后四13），大概就是这种毡衣，可穿可盖，很适合抵御牢房中的苦寒。

**棉、蚕丝、金线**

犹太人在被掳期间，必已对棉布有所认识。圣经记波斯王宫所挂的"白色、绿色、蓝色的帐子"，似都是棉织品（斯一6）。不过，巴勒斯坦即在被掳后期也未见有种棉的记载，或有棉布的发现。

名贵的丝绸是从中国输入的，首先传至安提阿。但罗马时代中东盛行一种野蚕丝织成的粗绸，恐怕是当地的产物。丝绸常是奢华糜费的象征（启十八12）。圣殿中的帘子，大概也属这类昂贵的织物。

据以色列早期史所载，那时会幕中的织物也有绣以金线的。这种金线是把金子锤成薄片剪出来的（出三十九3）。古代巴勒斯坦和叙利亚的富豪所穿的一种绣金袍，是用一种平面稍宽的金线镶边的。在对幼发拉底河畔的杜拉遗址作考古发掘时，即发现了一束古代金线。

### 纺线

纤维有易於绞成多股的特性，这使古人产生了纺线的思想。把纤维在指掌之间搓捻成多股的线绳，这要算是最古老的纺线法了。原始纺轮出现极早（约在石器时代），这是一种可抵在大腿上转动的简单工具。圣经时代的纺轮是一个圆杆，一端削尖并刻槽，另一端坠以石、陶、金属块之类的重物，即今所谓纺锭。纤维在细端旋绞成线并缠绕在圆杆上。另用一缠满转纺纤维的细杆来"供料"，此物称为"拉线杆"。

今日所见的最古纺锭是主前四千年代之物，发现於埃及的拿加大。在苏默古城吾珥和拉加斯的遗址，也发现了大量石制和陶制的纺锭。

纱线可再纺以增加其股数。据犹太传统说圣殿最内的一道幔帘就是用24股和

72股之纱线织成的。律法规定，不可把不同质地的纱线混合，这固然有从织物本身质料考虑的因素，但主要还是出於宗教上对“纯洁”的关注（申二十二9-11）。

## 织布

“织”就是将纬线与绑在织架上的经线交织成织物。将几副木橛固定在某处，再将纺好的线齐整地绑在木橛之间，这就是最原始的织机。随着纺织技术的发展，曾先后出现过3种不同类型的织机，即：平卧式织机，双桁立式织机和悬经式织机。简单地说，平卧式织机就是一副带木橛的横梁，使用时将木橛就地一插即成一副可绑经线的平行木。游牧部族织用之极便：安营时可随遇而织，拔营时将未织就的织物卷在横梁上便可起程。用此机者先是以织补法编织，后来发明了“综片”，可用来控制奇偶经线，遂使工作效率大为提高。大利拉将参孙的头发用纬线编织起来（士十六13、14），似即使用平卧式织机。圣经其他几处的记载，似也指这一类型的织机（撒上二19；王下二十三7；箴三十一21-24；徒九39）。

双桁立式织机以一个直立的矩形木框作经线的撑架，为了使经线（尤其是长经）绑紧，有时还需加一道横梁。这种织机大概是叙利亚或巴勒斯坦的产物。旧约有数处提及“机轴”即指此机的横梁（撒上十七7；撒下二十一19；代上十一23，二十25）。

悬经式织机也是一立式木架，经纱悬於上桁架，下端坠以经绽使纱绑紧，织作是由上而下地进行。从近东古邑的许多遗址都有这种织机使用的陶质经绽出土，多为主前3000至2500年间之物。古希腊似仅用此式织机，在主前六世纪的希腊古瓶图案上常有绘画。使用这种织机者必须站立操作，这是悬式织机的一大缺点。

旧约时代装饰会幕和院内的各种织物已相当讲究，足见织作技术已有一定水平。分隔圣院的帷子长达50码，幅宽2码（这大概是当时的标准幅宽；参出二十七9-18）。会幕的幔子（出二十六31）和门帘（出二十六36）有蓝、紫、朱红各色，显然是用麻布织成或绣成的。

耶稣穿的那种束腰外衣是用整块布缝裁的，在领口或衣缝织边，因为该处是最易磨损的部位。如果在窄机上织这种布，则要分作3块衣料了。

麻布纤维既韧且长，可以纺成极细的纱，织成极薄的布。织麻布时互相交织的经纱和纬纱之数不必尽同，往往是4条经纱配3条或更少的纬纱，因为帛之承重力竖向较横向为大之故。竖条花纹在古织机上轻易可作，但其他花纹则较少见。

棉纤维短，较不易织，且棉条过湿易弯曲，织前需几经梳整。织棉布多用平卧式织机。

毛纤维长且呈鳞状，织幅可以很宽，但需加意拉紧经纱以防胀大。古代织毛纤维时，有时织入彩色镶边来构成各种图案。

丝纤维滑而长，虽较短纤维易织，但需防止脱位。后来利用一种特殊的空位技术才克服了这个问题，遂能织出薄如蝉翼的丝织物。

## 染色

古代染料也有动物性和植物性两种。红染料多取自一种昆虫；紫染料主要取自一种称作紫贝的软体动物。地中海东岸盛产紫贝，尤以推罗为著，故该城染织业发达极早（结二十七1-3、16）。紫染最名贵，在古代中东为王公贵胄的专用色。使徒行传十六章14节记述一位女基督徒吕底亚（欧洲最先归信基督的信徒）就是专营紫染业的富商。黄染料取自红花的花瓣和花蕊。橘黄取自藏红花的柱头，叙利亚和埃及多种此花。绿染料是用其他色料调配而成。希腊时代，米所波大米地区多种植一种叫作菘蓝的植物（十字花科），主要是供制靛蓝用的。槐蓝长於叙利亚和埃及，也是重要的染料作物。从古代壁画和陶器图案上常可见到染坊所用的一种大染缸。在巴勒斯坦许多古城的遗址中找到漂染作坊的遗迹，其中即有上说的那种染缸。

*Hazel W. Perkin*

参“漂染”1158；“服饰”423；“工商业”497。

纺织工人

## 布拿
Bunah
bù ná

耶拉篾之子，属犹大支派（代上二25）。

## 布尼
Bunni
bù nī

❶以斯拉宣读神的律法书之后，代众祈祷的利未人之一（尼九4）。

❷以色列一位族长，从被掳地归回后，与尼希米等人同在以斯拉约书上签名（尼十15）。

❸利未人，哈沙比雅之父（尼十一15），米拉利的后裔（代上九14），与本条#1所指的大概是同一人。

## 布斯
Buz
bù sī

❶亚伯拉罕的兄弟拿鹤之子（创二十二21）。

❷迦得的一位后裔（代上五14）。

❸耶利米书二十五章23节预言其地必与两个亚拉伯村落同遭神的惩罚。其确址已无从稽考。

## 布特人
Puthite
bù tè rén

犹大支派中之一族，从基列耶琳而来，圣经只在历代志上二章53节提及布特人。

## 布田
Pudens
bù tián

保罗的同伴，曾在提摩太后书四章21节提及。在提摩太后书结束时，保罗写下了布田给提摩太的私人问安。其余3位也作私人问安的同伴有：友布罗、利奴和革老底亚。

## 布西
Buzi
bù xī

先知以西结之父（结一1-3）。

## 布西人
Buzite
bù xī rén

指摘约伯自以为义的以利户之父巴拉迦就是“布西人”（伯三十二2、6）。

# C

## 财富
Riches, Wealth
cái fù

以金钱或所拥有的产业来衡量的财产，包括土地或房屋（赛五8-10）、牲畜（撒上二十五2、3）、仆婢（撒上八11-18）。巨富可为人带来影响力和权力，正如希伯来文中“富裕”一词的含义。

圣经中有许多关乎物质富裕的言论，并清楚道出：“人的生命不在乎家道丰富”（路十二15）。明显地，神拥有所有的财富，因为祂是万有的造物主，祂掌握一切（诗五十10-12）。

神创造了万物供人享用（提前六17），因此，富有的人应感恩，而不应感到尴尬。一个人可拥有的任何东西都来自造物主（诗二十四1），因此所有财富都应视为神的祝福。亚伯拉罕的仆人便是存着这种态度说：“耶和华大大地赐福给我主人”（创二十四35），大卫也可向神祷告说：“丰富尊荣都从你而来。”（代上二十九12）纵使财富是用劳力赚取的，圣经也提醒读者，他们的智慧和资源都是神所赐予的。耶稣在按才干受托付（太二十五14-30）和交银子十仆（路十九11-26）两个比喻中，便说明了这重要的教训。

如此看来，圣经并没有在任何地方说，拥有财产或变得富裕本身是错误的事。若神的子民拥有任何东西是不对的话，十诫中有关偷窃和嫉妒的诫命便无从说起了。耶稣也不曾说富有是罪恶。

有些人拿早期教会的生活模式，来提出基督徒应该没有私人的财产或任何形式的财富。路加告诉我们说：“没有一人说他的东西有一样是自己的，都是大家公用”（徒四32），这奉献的榜样是给所有基督徒的挑战，尤其是那些富裕的人，但并没有指出私有财产是错误的。亚拿尼亚和撒非喇可怕的结局正弄清了这一点（徒五1-11）。

旧约看财富的态度尤其积极，“诸般勤劳都有益处，嘴上多言乃致穷乏”（箴十四23）。但箴言也描画了圣经图画的阴暗面。智慧人说，财富可能是一个祝福，但也可以导致关系之破裂和个人的灾难（箴十八23，二十二16）。

这些实际的提醒，为耶稣那有关富裕所招致之各种危险的教导作了伏笔。耶稣教导说，富裕能破坏和平（太六24-34），叫人看不见别人的需要（路十六19-31），阻碍人进入永生的门（可十17-27），甚至带来神的审判（路十三16-21）。祂告诉门徒不要为自己积蓄财富（太六19），并赞许那些奉献自己所有的人（太十九29）。

这些强烈的字眼显示耶稣是反对拥有财富的，但祂严厉的警告事实上并非指向财富本身，祂所指摘的是许多人获取财富的各种错误态度，及他们使用财宝的错误方法。阻碍属灵生命成长的是追求财富的欲望，而不是拥有财富，正如撒在荆棘里的种子，被财富挤得不能结实（太十三22）。那不肯饶恕人的仆人因贪得无厌，所以带来了灾祸（太十八23-35）。在财主与拉撒路比喻中，是财主的自私，而不是他的财富，注定了他的命运（路十六19-26）。保罗掌握到这些比喻的主要教训，所以他写信给提摩太说：“贪财是万恶之根。”（提前六10）

当财富驾御了一个人的生命时，便产生最大的危险。整本圣经都警告人不要陷入这种以物质为偶像的态度之中（例：申八17、18；路十四15-24）。撒但曾引诱耶稣以物质上的财富和权力代替神的位置（太四8、9），耶稣则明明地劝告人不要把金钱看作主人（太六24）。按着这观点，耶稣曾吩咐年轻的财主变卖他的所有（可十17-22），但这财主却容许他的财产占有了他。耶稣的目的是叫他看见自己所受的辖制而逃出这自建的牢笼。他离开耶稣的行动，证明了财富实在有一种强大的牵引力。

这些率直的警告，是耶稣在有关财富的教导上最明显之处。但祂在暴露这些错



误态度的时候，也仔细地列出各种正确的态度。祂说，人若认知自己是神的管家（而不是主人），负责管理所拥有的财产，便会发现他们的财富在事奉主的时候有很大的价值（路十二42-44）。这样，他们的财产（无论多寡）便不会阻碍耶稣与他们相交，反而可帮助人敬拜神（路二十一1-4，二十五50-53；约十二1-7）；不会叫他们变成守财奴，反而容许他们实际地表达爱邻舍之心（林后八2）；不会因贪欲而破坏他们内心的平安，反而在他们愈加倚靠天上的供应者时，得享安宁（路十二29-37；提前六17）。

因此，根据圣经的教导，有关财富的道德观念全在乎个人的态度。圣经常把属灵和物质的财富作比较，藉以有力地圈点出其中的真理。那些以得着物质上的财宝为人生目标的人，其价值观念是错误的，无论他们是多么富有，在神眼中仍是贫困的（太十六26；启三17）。耶稣的看法是，那些真正富裕的人，是以事奉祂和尊祂为王作为人生主要目标的人（太十三44-46），他们的财产以信心和好行为来计算（提前六18；雅二5）——是一种在天国银行里的存款，没有人能把它偷去，也不能朽坏，“因为你的财宝在哪里，你的心也在那里”（太六19-21）。

*David H. Field*

参“货币和银行业”621；“穷人”1191；“工价”493。

## 财主／戴夫士
Dives
cái zhǔ / dài fū shì

基督在乞丐拉撒路的比喻中，用“财主”一词称那位富人（路十六19-31）。该词源自拉丁语，译自一希腊字，意即“富有”，是当时对富人流行的称呼。耶稣在比喻中并无提及那位富人的名字，但从三世纪的教会起，一直沿用此词以代表那富人。

参“拉撒路#1”856。

## 残疾
Deformity
cán jí

指身体上的显著残缺。按旧约的祭祀规例，无论祭牲（利一3，四3）或是主持祭礼的祭司（利二十一），皆须身体健全，毫无伤损和瑕疵。两者均是旧约基督的预表，故非完美者不能充任。

律法列举为祭司不可有的身体残缺凡11项（利二十一17-20），7项有关肌肉和骨骼，两项有关眼睛，一项有关皮肤，一项有关生殖器官。

利未记二十一章18节所谓“塌鼻子”者，并非指长相而言，而是指鼻子的严重病理症状。我们知道很多先天性和传染性疾病如梅毒、骨结核、大麻风等均会引起软骨组织破坏而造成“塌鼻子”，即今所谓“鞍状鼻”。鼻子严重变形的人会丧失嗅觉，这种能力也许是祭司所不可缺少的。巴比伦他勒目记圣所用的香，至少需11种香料配制而成，祭司须严加鉴别。“劓刑”是一种伤残身体的酷刑，巴比伦、亚述、埃及对战俘和某些罪犯常施以此刑（参结二十三25）。

旧约和新约均有“四肢萎缩”的病例。这种病往往是控制四肢的神经受损和肌肉萎缩所致，例如受刀剑重创的后遗症即会是这种残疾（亚十一17）。这在古代是不治之症，但耶稣只一句话即治愈了一个手臂萎缩的人（太十二10；可三1；路六6）。一般人不会注意那是右手或左手，对医生来说却大有关系。故只有路加医生记载了病人是“右手枯干”。

参“医药”2008；“疾病”661。

## 仓房
Granary
cāng fáng

参“农业”1136。

## 苍蝇
Fly
cāng yíng

两翼昆虫。在圣经中曾提及好些品种，包括普通的家蝇（传十1）及马蝇

（赛七18）。和合本均译作“苍蝇”

参“动物（苍蝇）”329。

## 草
Grass
cǎo

参“植物（草）”2292。

## 侧耳
Zer
cè ěr

拿弗他利支派所得的其中一个坚固城（书十九35）。从所列出一连串的名字看来，可推测她是位於加利利海的西南面。

## 梣树
Ash
cén shù

参“植物（梣树）”2292。

## 叉铃/钹
Sistrum
chā líng / bó

古代的敲击乐器。此乐器有一个薄的金属外框及多条金属条或环，摇动时会叮当作响。

参“音乐和乐器（曼那亚民、沙利士谦）”2125。

## 豺/野狗
Jackal
chái / yě gǒu

像野狼般的哺乳类动物，独特的呼号令人心悸（弥一8）。

参“动物（豺）”329。

## 缠丝玛瑙/红玛瑙
Sardonyx
chán sī mǎ nǎo / hóng mǎ nǎo

参“矿物、金属和宝石（缠丝玛瑙）”833。

## 产业
Inheritance
chǎn yè

指遗产。“产业”可用来带出神学上的真理，这名词在圣经中占有重要的地位。正如我们预料，这些神学上的应用，反映出旧约及新约时代所实行的法律习俗。

### 法律和历史的发展

**列祖时代**

在创世记中，我们从那些列祖的事迹中得知主前二千年代早期的一些习俗。例如，圣经记载显示头生的通常承受长子权利，但也有例外的情况。以实玛利（创十七15-21）、以扫（二十五23）、流便（四十九3、4）都没有承受长子权利。另一件有趣的记载，就是亚伯拉罕在没有儿子时，欲以他的仆人以利以谢作他的后嗣（创十五2-5）。学者从二千年代的胡利人法律文件中，确定了这个习俗。

**希伯来民族时代**

根据申命记二十一章15至17节，希伯来人头生的孩子，按法律是可以承受多一份产业。藉着弟为兄立嗣的习俗，以色列的律例也使寡妇得到照顾（申十五5；参创三十八8；得四5）。

根据民数记二十七章1至11节，西罗非哈的女儿争辩承受产业权，因为她们的父亲死了却没有儿子。结果，神吩咐说，若有人死而无子，其产业可归女儿承受；若他又无女儿，则产业归其兄弟承受；倘若没有兄弟，就归给他的近亲所有。这特别的事件，亦显示保存支派产业的重要。西罗非哈的女儿不许与玛拿西支派以外的人成亲，因为这会把财产转给另一支派（民三十六）。从利未记二十五章25至28节，就可以知道以色列人如何重视他们家族的产业。若有人因为经济问题而出售其土地，他的亲属一定要替他赎回来。如果他没有近亲，可以稍后把地买回。即使他没有能力买回，到了禧年，这地也会自动归回给他，因为到时一切的债务都要豁免（参利二十七14-25）。

**新约时代**

除了马太福音二十二章23至33节（参可十二18-27；路二十27-40），提及弟为兄立嗣之外，在罗马时期的新约圣经，甚少谈论产业转让的原则。

在浪子的比喻中，小儿子要求父亲把他应得的产业分给他（路十五12）。大家也应该注意到大儿子的反应。他轻看弟弟的行为，却没有反对弟弟的要求。相反，大儿子毫无怨言地接受他自己所应得的一份，相信是双份的产业。

在另一段重要的经文中（加四1、2），保罗用世俗的习惯去阐明一个神学观点。他告诉我们，作为承受产业的人，在孩童的时候，是在师傅和管家的手下，直到他父亲预定的时候来到。保罗想要确立的论点很清楚，但所用的例证与罗马法律不符，但不幸地，学者未能将这社会习俗辨认出来。也许保罗只是笼统地提及此点，而并非严格的法律用语。他是引用他和加拉太人都熟悉的一些习惯。

### 神学上的意义

**迦南是以色列的产业**

神应许将巴勒斯坦赐给以色列人为产业，此信念成为历史和神学的桥梁。在历史方面，很明显就是那应许地，确实曾经被希伯来人所占领及分给各支派。然而，在神学方面，圣经说明这居住权是神所赐予的礼物，甚至分地的方法，都是基於这地属神的观念（利二十五23；参出十五17；书二十二27；结三十八16；珥一6）。

这主题追溯至创世记十二章1至3节。神拣选亚伯拉罕时，指示他前往一个新国家，同时应许使他的后裔成为大国，并且是蒙福的国（来十一8）。其后，在亚伯拉罕的应许中，更清楚的指出有关土地的应许。神与亚伯拉罕的后裔在埃及为奴4个世纪以后立约，要把应许的迦南地赐给他们（创十五12-21；参徒七5）。

由於迦南地被邪恶的人所占据，故此必须以武力取地，要承受这地便意味着要夺取这地。以色列人一定要相信拥有那地的神会使他们得胜（书一1-9，二十一43-45；士七2；诗四十四1-3；徒十三19）。他们征服了这地以后，就按着支派的大小来分地（根据民二十六52-54的指示）。神更吩咐百姓拈阄分地（民二十六55-56）。因此，从给予亚伯拉罕最初的应许，直到分占这地，以及指向未来的预言（赛六十21；结四十五1-8，四十七13至四十八29），以色列人都清楚明白他们所承受的产业，是在大能的神手中。

**信徒的产业**

从旧约中，我们发现产业的观念，由物质转移为属灵方面。利未支派是祭司的家族，并没有产业，因为“耶和华是他们的产业”（申十八1、2；民十八8-24）。换句话说，利未人没有分得产业地，但是他们服侍神，就可享有产业地所代表更完备的福祉。

从出埃及记十九章6节来看，这个真理并非只限於利未人。那节经文把整个民族称为“祭司的国度”（参彼前二9）。诗篇十六篇清楚表明，没有人比大卫更了解这些话的意义。虽然他没有承受以色列实质的产业，但他却承受了更美好的产业，那就是耶和华自己。在耶和华面前，他有满足的喜乐及永远的福乐（诗十六5、6、11；参诗七十三25、26，一四二5；赛五十八14；哀三24）。

后期的犹太教，在两约之间的时期，以及在这时期之后，将这观念加以扩展。例如，有些拉比开始提到，律法就是虔信者的产业。再且，他们甚至将这意念转为带有负面的意义，例如恶人要承受地狱为产业（参伯二十七13）。在新约里，没有提及这些说法。

从犹太人的文献中，我们也读到有关承受将来的世代、国度、永生等说法。这些观念多次在新约中出现（太十九29，二十五34；路十25，十八18；林前六9、10，十五50；加五21；弗五5；多三7；雅二5；彼前三7-9）。然而，这些产业只属於那些因神的话语成圣的人（徒二十32，二十六18；西一12；也留意约十七17；西三23、24）。这些未来的福祉，并不排除物质方面（太五5；留意诗三十七11、29；赛六十21；罗四13；彼后三13）。可是，肯定会排除人的软弱，因为神的产业是不朽坏的（林前十五50；彼前一4）。简而言之，我们所承受的是全备的救恩（来一14，十一7），是神为我们存留在天上的（彼前一4）。

毫无疑问，新约中最显著的特点，就是强调由於基督已作成的工，祂的子民从现在就开始承受所应许的产业。约翰福音经常强调於现今的实在，而希伯来书也持同一论调（参来六12-17，九15，十一13、39、40）。

保罗在加拉太书三章7节至四章7节，详细地处理这个问题。犹太律法主义者宣称，只有藉着割礼成为犹太人的，才可以承受亚伯拉罕的产业。保罗就此说法作出回应，他极力地争辩说，不论犹太人或外邦人，凡是信的人，都是亚伯拉罕真正的儿女（加三7；参徒二十六16-18；弗三6）。他们成为神的应许的继承人，是因为得着圣灵（加三14）。得产业的原则是应许，而非律法（三18）。相信的人就与基督成为一体（27-29节），但他们不仅是亚伯拉罕的儿女，也是神的儿女（第26节），因为基督是神的儿子。神决意差遣祂儿子的灵给相信的人，以致他们都可以称神为父（加四4-7，第2节强调父神那主权的安排；参罗八15、16）。

事实上，基督本身是儿子，是真正的继承人（太二十一38；可十二7；路二十14）。祂继承万名之上的名（腓二9；来一4），并且是被指定为承受万有的继承人（来一2；参诗二7、8；太二十八18）。因着祂的恩典，所有藉着信而归於祂的人，都与祂同作继承人（罗八17）。

**神的产业**

圣经也说信徒就是神的产业。在美妙的“摩西颂歌”之中，作者述说神是以色列人的父（申三十二6），祂对他们的产业特别关注（申三十二8）。然后，我们知道神为何那么关心以色列人的产业，因为“耶和华的分本是他的百姓；他的产业本是雅各”（申三十二9）。这个主题在整部旧约中，显得十分突出（例：申九26-29；王上八51、53；诗二十八9，三十三12，七十四2；赛十九25；耶十16；亚二12）。在别的经文，也提及以色列是神的特别产业（例：出十九5；申七6）。

在以弗所书一章14节中提及“产业被赎”，是指信徒最终的救恩，他们是神所珍爱的。而且，“我们也在他里面得了基业”（弗一11），亦可以翻译为“我们成为了基业”。那就是“被拣选成为神的分”，这是第18节所论的观点。在圣经中，再没有比这更基要的意念，而其精义由坐在宝座上的那位表达出来：“得胜的，必承受这些为业：我要作他的神，他要作我的儿子。”（启二十一7，参第3节；利二十六11、12；撒下七14）。

*Moises Silva*

参“后嗣”582；“长子名分”2275；“长子”2273；“儿子名分／嗣子论”373。

参考书目：G. Dalman, *The Words of Jesus*; W.D. Davis, *The Gospel and the Land*; R. de Vaux, *Ancient Israel*, pp 53-55; J. D. Hester, *St. Paul's Concept of Inheritance*; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, pp.259-65; J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, pp.89-96.

## 菖蒲
Aromatic Cane, Calamus, Sweet Cane
chāng pú

以色列人用作香料的草本植物，有香气（歌四14；结二十七19），也是作圣膏油的原料之一（出三十23）。

参“植物（菖蒲、甘蔗）”2292。

## 肠病
Bowels, Disease of
cháng bìng

“肠”字原文在圣经中共用了37次，而与病有关的只有1次（代下二十一15、18、19）。约兰王悖逆神，神使他患肠病，无法医治，病痛缠扰两年后去世。肠病，无法医治，病痛缠扰两年后去世。其病有肠脱垂现象（代下二十一19），观其病状，可能是肠炎或肠癌（结肠癌或直肠癌）之类的疾病。

新约记载患肠病暴卒的也是一位君王，即希律王（徒十二21-23）。据犹太史家约瑟夫记述，希律王54岁时突患肠疾，腹痛难忍，5日即亡。从症状看颇似急性肠梗阻，可能是线虫病的发作。线虫（蛔、蛲、钩）在发病期间可能从体内钻出，於坏死的皮肤上便见有蛆状小虫蠕动，这便是路加所谓希律“被虫所咬，气就绝了”的缘故。

参“疾病”661；“医药”2008。



## 长笛／八孔竖笛／箫
Flute
cháng dí / bā kǒng shù dí / xiāo

好几种吹奏乐器的译名。吹奏时，要把气吹进或吹透一个小孔。

参“音乐和乐器（哈利尔）”2125。

## 长耳鸮／箭蛇／猫头鹰
Great Owl
cháng ěr xiāo / jiàn shé / māo tóu yīng

大枭之类的鸟（申十四16）。

参“鸟（鸮枭／猫头鹰、长耳鸮）”1123。

## 长矛
Lance
cháng máo

长形、类似矛的武器。

参“武器和战争”1616。

## 唱颂
Chant
chàng sòng

赞美诗中的吟唱部分，一般用单调的嗓音吟咏（诗八1；结三十二16）。

参“音乐和乐器”2125。

## 抄本
Codex
chāo běn

手写的书本，为书籍的最早形式。将文字写在蒲草纸或羊皮上，折叠，钉牢，固定在木质或陶质的夹板中间。

参“著作和书籍”2360。

## 沉沦
Perdition
chén lún

这词在新约中用以表达生命的永远灭亡。在腓立比书一章28节，“沉沦”与“得救”相反，希伯来书十章39节以沉沦对比“灵魂得救”。彼得后书三章7节把沉沦与审判日连系在一起，提摩太前书六章9节则指沉沦是现在，也是将来的事。“沉沦之子”的称谓是用以肯定敌基督的结局（帖后二3），约翰福音十七章12节之“沉沦之子”（和合本作“灭亡之子”）也是指卖主的犹大之结局。启示录十七章8和11节中的沉沦是指出兽最后居住之处。启示录十九章20节和二十章10节指出这住处就是“火湖”，一个受永刑的地方。

参“火湖”618；“敌基督”304；“审判”1319；“死亡”1511。

## 沉沦之子
Sin, Man of
chén lún zhī zǐ

保罗在帖撒罗尼迦后书二章3节用以指敌基督的措辞。

参“敌基督”304。

## 陈设饼
Bread of the Presence, Showbread
chén shè bǐng

指会幕或圣殿的圣所中陈列於供桌上的面饼。旧约原文对此饼有3种称呼，一可称“供饼”，表示呈献在神面前的饼（出二十五23、30，三十五13，三十九36；王上七48；代下四19）；此外，就是和合本通译为“陈设饼”的名称，意指在桌上陈列有序（代上九32，二十三29，二十八16；代下二4，十三11，二十九18）；最后，就是“当设的饼”，说明此饼必须常常摆设，不容间断（民四7）。摆列陈设饼的供桌、香坛、精金灯台等虽不设於至圣所内，但都被视为奉献在神的面前；陈设饼既是呈献在神面前，是神圣的，所以非祭司不得食。后来，以色列定例，每人每年须奉献⅓舍客勒银子，即专用於陈设饼并其他圣殿供奉的开销（尼十32、33）。

陈设饼共12个，一个饼用细面⅓伊法。伊法略大於斗，所以一桌供饼计用面二斗半，可见陈设饼之大是异乎寻常的。饼在供桌上要排成两行，再洒上乳香（利二十四5、9），这样，陈设饼就成了献给神的“火祭”；每至安息日要更换一桌新饼。

新约有一处引用了大卫吃陈设饼的掌故。当年大卫在扫罗追捕下逃至挪伯城，向祭司亚希米勒求食（撒上二十一1-6），

祭司只有陈设饼可供应他们，但严嘱惟多日不接近妇人者可食。耶稣以此掌故解说自己供应门徒食物之事（太十二1-8；可二25、26；路六1-5）。大卫是神膏立为王的，因此他和跟从他的人获准吃陈设饼；同样，耶稣也是神所膏立的，也可以在安息日供应门徒的需要。

*David W. Wead*

参“会幕，圣殿”596。

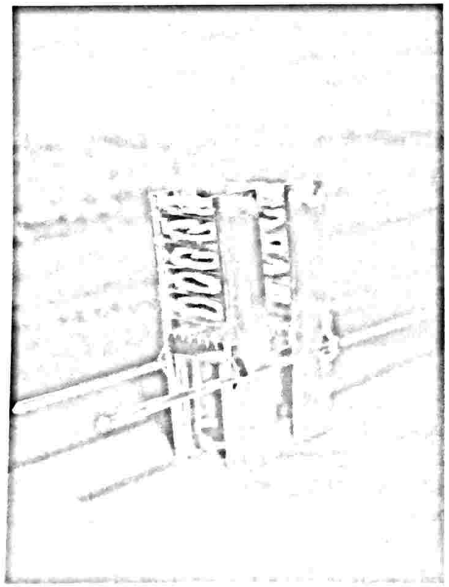
## 陈设饼桌

Table of Showbread

chén shè bīng zhuō

会幕和圣殿中的一件家具，用以摆放陈设饼（出二十五23-30）。

参“陈设饼”211；“会幕，圣殿”596。



陈设饼桌的模型

## 沉香树

Lign-aloe

chén xiāng shù

见於民数记二十四章6节，是芦荟的另一译名。

参“植物（芦荟）”2292。

## 晨星／明亮之星

Day Star, Morning Star

chén xīng / míng liàng zhī xīng

字面的意思是太阳（创一14-18；伯三十八7；诗十九4-6）；象征式的意义是基督，是祂用以形容自己的一个比喻（启二十二16）。这词跟“晨光”（伯三十八12）和“清晨的日光”（路一78），以及所有形容清晨日出的情景的词语十分接近。晨星用以指基督的象征性意义根源於旧约（民二十四17），巴兰曾预言说：“我看祂却不在现时；我望祂却不在近日。有星要出於雅各。”预言中清楚指出这“星”是指一个从雅各家出来的人，后期的先知便在这主题上继续发展。以赛亚呼吁他那时代的人“兴起、发光”，因为“耶和华要显现照耀你”（赛六十1、2）。玛拉基写道：“向你们敬畏我名的人必有公义的日头出现，其光线有医治之能。”（玛四2）施洗约翰的父亲撒迦利亚形容儿子的事工是预备道路，因为那日有“清晨的日光从高天临到我们”（路一78），其他经文告诉我们约翰是为基督预备道路（太三3；可一2、3；约一6-8、23；参太十一7-14；路七18-28）。当基督说：“我是明亮的晨星”（启二十二16），就清楚说明了这星所指的究竟是谁，其实这句话就是“我是世界的光”（约八12，九5，十二46）的另一个说法。这象征的中心意义是，基督是照在黑暗里的光（路二32；约一4、7-9，三19，十二35；林后四6；弗五14；彼前二9；约壹二8；启二十一23）。随着弥赛亚的诞生，晨星已升起了——福音的曙光已发亮（赛九1、2；太四15、16）。

基督不单形容自己是晨星，并且说要把晨星赐给人（启二28）。祂把自己的光赐给那些相信祂的人（士五31；赛六十3；但十二3；太五14、16；约一9；徒十三47；弗五8；腓二15；帖前五5；约壹一7）。本於同一个观念，彼得也说：“晨星在你们心里出现”（彼后一19）。由於基督已降临在地上，设立祂光明的国度，所以这光能存在人类的心里。

然而，以赛亚书十四章12节则以“明亮之星”比喻巴比伦王，指他骄傲自大；但神必使他败落，抱愧蒙羞。

但总括来说，晨星是指向基督的荣耀，祂是光的源头，晨星也指出祂的恩惠，祂让人分享这光，这是祂的恩典。

## 柽柳／垂丝柳树

Tamarisk

chēng liǔ / chuí sī liǔ shù

一种主要生长在沙漠地的小树，有细小的花朵（创二十一33）。

参“植物（柽柳）”2292。

## 称义

Justification

chēng yì

神的行动，透过神对罪的赦免，引领罪人与祂进入一个新的立约关系。它跟“重生”和“复和”这些词语一样，与归正的基础有关。它是神宣告性的行动，神藉此将人确立为义，亦即与祂有着正常和真实的关系。

自从宗教改革时期，马丁路德重新确立惟独因信称义这教义，作为神学理解的基石后，这名词在神学历史上含有特殊的意义。对路德来说，它代表对保罗的重新发现，并且对中世纪天主教有关功德和赦罪神学的反攻。惟独因信称义的教义，肯定人人皆有不折不扣的罪性，他们完全没有能力有效地解决本身的罪，必须透过耶稣基督的死，才能得到彻底赎罪的恩典；人只需以单纯的信心作出回应，本身没有任何可夸之处或功劳。

“称义”的名词和动词，在圣经中并不常用。例如在钦定本，这动词只能在旧约中找到，出现亦不足25次。在新约，这两个词语亦只用过40次。另一个从相同的希伯来和希腊文翻译而来，并更常用和更重要的词汇是“公义”和“宣布（或使）为义”。因此，对称义的任何理解，均直接牵涉到圣经对“公义”的理解。

在一般的希腊文中，“称义”的名词和动词，通常是法庭用语；换言之，它们涉及对某人宣判无罪和辩白的行动。它与人的清白或良善有关。但更广义来说，它包含任何关系上的规范。



### 旧约

约伯知道他将会得到辩白（伯十三18）。同样地，列王纪上八章32节谈及“定义人有理，照他的义赏赐他”（参路十29）。但最经常和最重要的用法，是指到神的行动。

在旧约，公义牵涉那关系，并那关系所带来的义务。有时候，某人被指为义，乃因他与另一个人关系良好。另一些时候，某人是义人，是由於他在某个关系上，完成某项义务（创三十八26）。但更重要的是，这些词语用来指到神，祂被视为公正。祂以公正管治（创十八25），祂的审判是真实和公义的（诗十九9）。无论清白和有罪的人，都清楚知道神的公正：前者知道自己会得到辩白，后者则知道祂的律法将胜诉。

称义和公义与神对祂立约子民的拯救有着密切的连系，所以有其特定的意义。在近代的译本中，这些词语在不同的情况下译为“拯救”、“义行”或“胜利”。正如士师记五章11节：“在远离弓箭响声打水之处，人必述说耶和华公义的作为……，他们在重述上主的胜利（公义的作为或拯救的行动）。”或在以赛亚书四十六章13节：“我的拯救（公义）临近，必不远离。我的救恩必不迟延。”这些经文均指出，神的公义较多指到祂介入立约子民的生命中，较少与公正的问题有关。故此，神的公义或称义的行动，并非主要从律法的观点来看，而是以约的观点来理解。亚伯拉罕被称为义，是最重要的例子；那就是他因为以信心回应神所提出的约，被引进个人与神的关系中（创十五6）。亚伯拉罕不能令自己称义，但基於所立的约，神确立他为义。所有人都跟亚伯拉罕一样无助。在神的眼中，没有人能以义的身分站立（诗一四三2）。“主——耶和华啊，你若究察罪孽，谁能站得住呢？”（诗一三〇3）人类的盼望，就是神会记念祂的约。因此，公义是由神的怜悯或恩典所产生，神按着祂的慈爱来对待祂的子民（赛六十三7）。那么，称义乃源於神的本性；它主要是一个宗教词汇，道德性的含义只是其次。

## 新约

### 保罗书信

在新约中，几乎所有对称义的讨论，都在保罗的书信中找到，主要是罗马书和加拉太书。在这两封书信中，“称义”是保罗所采用的其中一个基本词汇，以表明基督为罪人所作的，带来了什么结果。因信称义基本上是对应犹太人的律法主义，以及其试图使律法成为救恩的基础。保罗视之为与真理相违的信息，需要强烈地谴责（加一6-9）。在保罗所宣扬有关基督的话语和工作的信息中，是要提醒人，公义或称义是神透过耶稣基督的血（永约之血；来十三20）而赐下的。这一切完全与律法无关（罗三21）。事实上，律法不能引领人达至公义，而且，颁布律法亦不是为了带来公义。

亚伯拉罕藉着立约，与圣洁的神进入活泼的、个人的关系后，过了430年，律法才出现；加拉太书三章15至25节对於理解律法的功用，尤其具有教导性。不管律法有何目的，它都不是达至公义的途径。“若曾传一个能叫人得生的律法，义就诚然本乎律法了。”（加三21）基督为着人的称义而施行的救赎工作，应从约的角度，而不是律法的角度来看。此乃保罗在加拉太书这部分的基本论点；亦即是自亚伯拉罕起，已藉着对那守约的神的信心而称义，从来不是倚靠律法。公义因此是一个相关的词语，是那已凭着信心，被引到与神建立和好关系的人所确证的。律法带来审判；它是要显明人没有能力对付罪恶（徒十三39；罗八3）。因此，称义有着它在法庭上（司法）的层面，就是处理罪恶和过犯，并为此提供救法。信徒不再被定罪（罗八1）。但要对称义有基本的理解，就要远离律法和审判等观念，转移到约和恩典的概念上。罗马书和加拉太书均提到亚伯拉罕，是要显明约一直是人类唯一的盼望。神不是人（何十一9），所以祂因着怜悯，来到世人当中；虽然与祂立约的子民每天都违反所立的约，但祂一直守约。

在保罗所陈述的福音中，神是公正和称人为义的。罪要审判，我们且必须对付罪。神带领人进入个人的关系中，在基督的工作和死亡里，这模式显然与律法无关（罗三21-26），神已使基督代替我们的罪（第25节）。藉着那无罪，却为我们成为有罪的那一位以死亡作罪的赎价，直接地对付了罪，使我们可以在祂里面，成为神的义（林后五21）。祂的代死承担了全人类的过犯，以致人凭着信心作出回应，便可以在真实的关系中认识神。

於是，对於保罗而言，由於人的罪性，称义乃植根於神的属性，惟独神才能主动医治和救赎人。只有靠赖恩典才可称义。这一种植根於神的本性的称义，亦能透过基督的工作成为神的恩赐。因此，我们不断重复认信基督“为我们”（罗五8；帖前五10），或“为我们的罪”（林前十五3）而死。惟有凭着信心，才获得这恩赐（罗三22，五1）。这信心是单纯信靠基督全备的工作，因着这信靠，人能自由和全心全意地与基督认同，爱祂和怀抱祂的话语，并投身於神国度的价值系统中。那被称义的人对自我的基本意识，就是他并非靠着自己的功德或成就，而与永活的神和好。由始至终，这种与神的关系，都是无限之爱的礼物。人本身的无能，已在显明神救恩的福音大能中得到解决（罗一12-17）。

### 雅各书

雅各书常被视为与保罗对称义的教导互相矛盾。保罗教导称义是凭着信心，与律法的工作无关。事实上，雅各引用关於亚伯拉罕的同一段经文（创十五6），并总结说：“这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信。”（雅二24）马丁路德甚至因为这卷书信似与保罗的不同，而不接受它。然而，我们必须留意两点：(1)保罗和雅各面对着两个完全相反的危机。保罗不得不反对以律法作为公义的基础——认为人可以在神面前公义地站立的律法主义。律法主义者试图要那些将被称义的人，遵行摩西的律法（尤其是割礼）。对这些人来说，律法是最首要和最核心的。但另一方面，雅各尝试处理的，是那表现出完全不理会神的律法，说单凭信心已足够的反律法主义。对这些人而言，律法是没有作用的。保罗的敌对者将律法置於称义的核心，所以保罗大多以消极的措辞作出回应：“没有一个因行律法能在神面前称义”（罗三20）。雅各的敌对者则将律法完全挪开，并且以信心为名，否定行为的价值和意义。因此，雅各便以正面的态度来谈及律法与信心的关系。

(2)当保罗和雅各谈到“行为”，他们是论到不同的观念。保罗所说的，是律法的行为，亦即是以行为来作为律法的表达，或可称之为“行律法”（罗三20）。但另一方面，雅各从不谈及律法的行为，却指到那表达出信心的行为，或称为“行信心”。雅各视没有行为的信心是死的，亦即完全没有信心（雅二17）。对他来说，信心能藉着行为而得到表达，并达至完全。保罗和雅各都肯定，人是透过信心进入和继续保持与神的活泼关系，与律法无关，但不能缺少从信心而生的爱和顺服。

### 福音书

在福音书，称义出现於法利赛人和税吏进入圣殿祈祷的比喻中。前者将注意力放在他那虔诚的行为和道德上的优越感。后者因为深深感到罪咎和不配，而自觉卑微，只能呼求怜悯。按照耶稣的说法，就是这个人能称义（路十八14）。虽然因信称义这词的例子，只在此处出现，但在耶稣整个事奉中，却置身於一群自以为敬虔，并致力要在神面前自行称义的人当中，他们将自己定位於在罪人和不受欢迎者之上；由於过分关注自己的行为，他们便被有关恩典和赦免罪人的言语所触怒（路七36-50）。保罗其后所面对的问题，正与耶稣相同。只有在神面前谦卑，才会升高（太十八4，二十三12）。惟有罪人才听到恩典的话（路五32，十五7、10，十九7）；不配的人才找到医治（太八8）。

要经常重新肯定因信称义，因为在每个人心内，都几乎无可避免和自然地渴望建立个人的义，奢望能够凭个人的品格和敬虔，站立在神面前。然而，教会的复兴和昌盛，乃植根於明白到：义人凭信而活（罗一17；来十38，十一7）。马丁路德和卫斯理在研究罗马书后，都从行为转到信心去。

*Robert W. Lyon*

参“信心”1771；“成圣”215；“圣经中的律法观”1373；“儿子名分／嗣子论”373。



参考书目：G.C. Berkouwer, *Faith and Justification*; John Calvin, *Institutes*, vol. 3; H. Küng, *Justification*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*; G.B. Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation*.

## 承接圣职礼祭

Installation Offering

chéng jiē shèng zhí lǐ jì

参“祭祀”680。

## 城里的书记

Town Clerk

chéng lǐ de shū jì

参“职业（城里的书记）”2320。

## 成圣

Sanctification

chéng shèng

成为圣洁或得洁净之意。虽然大多数神学家较喜欢按其狭义，与重生、称义和得荣耀等有关用语区别出来，但该词亦广泛用於指基督徒整体的经验。

### 定义

新罕布什尔浸信宗信仰宣言（1833）对成圣的综合定义是：“我们相信成圣是神凭祂的旨意，使我们分享祂的圣洁的一个过程；它是渐进的，始於重生；它是由那位既是印证者，又是保惠师的圣灵，因在信徒心中的临在和能力，不断以指定的途径——尤其是神的道、自省、自我否定、儆醒和祈祷——而作成的。”（第十条）

这个定义帮助我们将成圣与重生分别出来，后者是基督徒生命的开始。然而成圣也同样有别於得荣耀，那是指神在信徒身上完成祂的工作的时候。因此简单地说，在“救恩的次序”中，重生是开端，成圣是中段，而得荣耀是结局。

另一方面，我们需要仔细阐释成圣与称义之间的分别，因为这是更为微妙和基本的问题。首先，称义正如重生一样，是指基督徒经验的开始（虽然不是只此而已），然而上述的定义却强调成圣的渐进性质。其次，称义是指神的审判或判决，

信徒一切的罪藉此一次过获得赦免，合法地被称为义；反之成圣却如重生和得荣耀一样，是在於圣灵在神的儿女的品格上所施展的改变大能。

在宗教改革时代，这种区分很是重要。在改革家的眼中，罗马天主教会混淆了这两项教义，而主张称义“不仅是罪得赦免，也是内心的成圣和更新”（天特会议教令，第六次会议，1547，第七章）。相反地，宗教改革家强调两项教义虽然不可分割，却必须分别出来。加尔文坚持，在神的拯救行动中，这两个元素不能被撕裂，就如基督不能被撕裂一样。“因此，不论谁蒙神接纳在恩典里，祂同时会赐他们圣灵，藉圣灵的能力，按祂的形象重造他们。然而假若太阳的光辉不可能与它的热能分割，那么，我们又可否说大地被它的光温暖，或被它的热照亮呢？”（《基督教要义》3.11.6，碧图士译）简言之，称义是一劳永逸的，是神作为审判者的宣告；而成圣却是已称义者本性上的渐进改变（这区别会在下面详述）。

定义中还有一项元素，是需要说明的，就是“使我们分享祂的圣洁”这句话。在这里不可能全面地综览圣经究竟如何辩论成圣，因为圣经的各部分其实都不同程度的谈及这个问题。然而在这些教导中，必须强调一个中心主题：“你们要圣洁，因为我是圣洁的”（利十一45；彼前一16；参太五48）。根据威斯敏斯特信仰问答简要（1647），成圣“使我们整个人照着神的形象得以更新”（第三十四问；参西三10）。这是我们理解有关成圣的观念最具关键性的真理。圣洁的标准就是完全效法基督的形象（罗八29）；若不及於此的，就是降低了圣经的标准，把这教义淡化了。但上述的定义却暗示，基督不单是我们的榜样，祂更将祂的圣洁，赐给那些与祂联合的人——祂就是我们的圣洁（林前一30）。

## 确定性的成圣

很多经文都表明我们的成圣是渐进的，尤其是保罗提到基督徒会“荣上加荣”，变成主的形状（林后三18；参罗十二1、2；腓三14；来六1；彼后三18）。此外，从圣经可找到无数的命令，暗示基督徒会经历成长。

但同时，圣经有几处用语，对上述的论点予以修正。例如，保罗经常提到基督徒是“圣徒”，换言之是“圣洁的人”（罗一7；弗一1等），而这用语暗示信徒已成圣。事实上，保罗明确地说哥林多的基督徒已经“成圣”（林前一2），而他甚至将成圣与洗净（重生？）和称义连系起来，使这3个步骤看来是同时发生的（林前六11）。使人印象更深刻的，可能是使徒宣称基督徒已经在罪上死了（罗六2）。很难想象有比死亡更有力的比拟，表示信徒永远与罪解除关系；事实上，保罗跟着就宣告罪必不再作我们的主（罗六14）。

这些经文当然没有教导每一个基督徒在归正时，就变得绝对完全。这样的解释会使我们陷入与圣经整体教训的冲突中。而且，应留意哥林多的“圣徒”是何等不成熟（林前三1-3，六8，十一17-22等）。

既然这样，又该如何解释这些经文呢？有些作者认为保罗是谈及“潜在的”成圣；即是我们虽然实际上还未与罪切断关系，但神已赐给我们所需的一切，使这成为事实。这论点虽也有其真实的一面，但没有公正的阐明保罗有力的用语。稍为令人满意的解释，是所谓“地位上的”成圣。保罗只是运用法庭的用语来论到我们在神面前的地位。人应当辨别出保罗的论述中，有法庭审讯的成分（罗六7用了“脱离了罪”），但倘若这就是全部的意义，那么罗马书六章只是重述称义的教义，这结论是很有商榷的余地。更使人满意的是麦锐的观点，他认为保罗的教导同时包含法庭上的元素——神已对罪施行审判，使人得着释放；以及真实的、可经验的一面。人可以真正说，对所有基督徒，“这是一次过决定性和不能逆转地脱离了罪所统辖的领域”（《麦锐作品集》，第二册，页229）。

这一切意味着前段所述的，需重新藉着引介确定性和渐进式的成圣之间新的区别，来作修订。骤看之下，这区别可能是不必要和无用的。有人辩称“确定性的成圣”因其审判成分，与称义太近似（尤其因为称义也包括将基督的义归於信徒），并且也和重生太相近，因重生即指个人品格更新的开始。虽然如此，还有足够根据去接纳这区分，使人对於神为信徒所作的拯救多方面的丰盛，有更深刻的印象。认识确定性的成圣，尤其为基督的工作与信徒的经历之间的关系，以及该经历的本质，提供了基本的重要观点。

这两个问题中的第一个，与保罗谓人已与基督同死（罗六8）有关。这究竟是什么意思呢？在这里，保罗所指的明显是过去一件客观存在、不能重演的事件：基督的死亡与复活。再者，他提到基督徒（甚至那些在基督舍命时尚未出生的人）曾参与这历史性的救赎事件。无论这个不寻常的陈述会引起什么理性难题，保罗的话是清楚不过了：因着人与基督联合，人是直接在祂的死亡和复活中有分。不过，我们不必把思想规限在过去的历史，因为保罗亦同时提及基督徒的主观经验；当信徒悔改，圣灵便把基督藉着死亡与复活所成就的功效，应用在他们身上（留意弗二4-7）。这观念的重点就是基督的救赎工作跟人的成圣和称义，都有着清晰的关系。人需要敏锐地认识这真理的力量。基督的代赎除了使人的罪得赦免，亦使人成圣，这两种福分均是透过相信而即时得着的。

然而，我们接下来要注意的是，认识决定性的成圣，就是了解信徒在经验上的一个崭新与荣耀的层面。假使基督徒已经实实在在地与罪恶断绝关系，罪已经从他们生命的宝座上被轰下来了，则无论他们的失败看来是如何令人气馁和绝望，他们仍然有把握得着最后的胜利（腓一6）。事实上，我们应要明白渐进式的成圣，本是建基於确定性的成圣之观念上；换句话说，圣经吩咐人必须顺服的命令，是基於人已被造成一个可以顺服的人。神学家常论及基督徒在面对这种“已然”及“尚未”的光景时产生的张力。这张力一方面引致许多属灵方面的挫折，同时又给了我们所需的鼓励：基督既已全然摧毁了罪恶对人类的权势，人便没有任何藉口可以去犯罪。“你们要思念上面的事，不要思念地上的事。因为你们已经死了，你们的生命与基督一同藏在神里面。”（西三2、3）



## 渐进式的成圣

### 历史概览

虽然所有基督徒群体都承认人需要心意更新而变化（罗十二2），他们对其中牵涉的一些特殊问题却有许多不同的意见。一般而言，宗教改革家对个人成圣所持的是一种“悲观”态度。这观点在威斯敏斯特信条（1647）中清楚地反映出来，指出成圣“在今生是不完全的；在生命的每一个部分都仍然有残余的败坏，以致（在信徒心中）产生出不断的，并且无法和解的争战”（XIII.ii）。虽然信条接着强调圣灵得胜的力量，一些基督徒相信它这基本的论点已使属灵得胜的需要和可能性变得暗昧不明了。

在某程度上，卫斯理约翰（1703-91）可被视为对当时加尔文派和路德派模式的一种抗衡。在当代敬虔运动的强烈影响下，卫斯理非常着重基督教信仰的实践，并且至终形成了在今生可以“完全成圣”的教义（虽然其理论未能完全一致）。在十九世纪，许多基督徒群体渐渐对人可能臻至完全（非指其绝对意义）的说法产生兴趣。有些人认为根除罪恶便能够达到完全；其他人却接纳在基督徒心内仍有罪恶存留，人要经常的克制罪恶才能得着属灵的胜利。后者的取向成为了所谓得胜生活运动的特色。这些“完全主义者”受到了普林斯顿的神学家华菲德（1851-1921）彻底的批评。到了二十世纪，虽然激烈的程度已经减低了，但辩论仍然持续。

### 成圣的媒介

许多争论都集中於人在成圣过程所担当的角色。纵然所有基督徒都承认若不是倚靠神的帮助，便无法达致圣洁，这真理影响人在其中的参与究竟有多大，却是难以确定的。在罗马天主教的传统中，洗礼的洁净能力和善行功德备受强调，以致人质疑是否已忽略了属天的恩典（类似的批评亦适用於亚米纽斯的部分神学思想）。另一个极端是得胜生活运动的支持者高举“放下自我，让神作主”（若能切实执行，这口号是有一定价值的），他们有时指示信徒在成圣中应完全被动。

最适合回应这问题的经文是腓立比书二章12、13节，保罗并列了人要活出自

己的救恩的重要性，以及惟有神能供应所需的属灵力量。我们很容易会强调这段说话的前半部分，而忽略后半部分的基本意义，或是受到保罗强调属天恩典（在这里或其他的经文中）的神学家影响，而企图漠视个人的责任。然而，使徒彷彿刻意并谨慎地在这段经文中，保持这两个真理的平衡。

正如许多经文所提出的劝戒，特别是那些把基督徒生活形容为奔跑或争战的经文（林前九24-27；弗六10-17），成圣是需要纪律、集中精神和力量的。另一方面，人必须经常抗拒试探，以为他们已经使自己成圣，以为是从自己内心而出的属灵力量，以致他们可以倚靠自己的能力。虽然这观念引致的矛盾，并不次於祷告的吊诡性（"既然神是全知和统管万有，能知道我们的需要，并经常作出最好的行动，我们又何需祷告呢？"）。但成圣的秘诀或许就是要学习怎样保持这平衡：全然倚靠神为成圣的真正媒介，而同时忠心地克尽一己的责任。"马是为打仗之日预备的；得胜乃在乎耶和华。"（箴二十一31）

**如何成圣**

即使我们同意只有神能使人成圣，但人也须负上自己的责任；不过，对於成圣的过程，仍然有许多疑团有待解开。我们在这里只能解决部分的问题。

例如，神的工作所包括的，究竟只是为我们提供压制犯罪冲动的能力，还是圣灵实在已逐渐消除这股冲动？这问题最后的答案，主要视乎我们对人性的理解，但我们仍可在此尝试提出一些意见。抱持压抑或克制的观念，是轻忽了圣经何等郑重地陈述基督徒所经历的改变（罗十二2；林后三18；西三10）。确定性的成圣这教义，指出圣灵在信徒悔改的一刻，便实在地开始了使信徒本性更新的工作。不过，就算我们接纳这个观点，我们仍不能否定需要抑压犯罪的倾向。首先，连敬畏神的成熟基督徒都见证旧日的欲念仍存在。此外，没有人敢说圣灵不能把罪恶的念头清除干净。这样看来，我们需要在这教义的两面维持明智的平衡。

第二方面，神的律法在成圣的过程中所占的位置，亦引起不少对立的意见，我们需要仔细地更广泛研究，才能作出决定。不过，简单地说，一些神学家，特别是信义宗的神学家，对於把律法和福音混为一谈，而可能引致律法主义再度在基督徒生活中抬头，非常关注。这固然是我们需要留意的警告；基督徒已经从律法的捆锁下全然得着释放（加三13、23-25），故人顺服神，是出於信心、爱心和感激，而非因为恐惧和卑躬的心态。然而，神的律法乃是祂心意的一种表达，是我们应当遵行的（太七21；可三35）；并且，我们亦不应忘记在新约的福音书和书信中，充满了清楚的命令。基督不是要废掉神的律法，而是把它写在人的心中，使人能按着神的法则行事（耶三十一31-34；结三十六26、27）。信义宗的标准也同意所谓"律法的第三种用途"，即是说，信徒"已经从律法的咒诅和辖制中得着释放，但他们并非因此而没有律法，因为神的儿子买赎他们，就是为了使他们可以昼夜思想神的律法，而且常常实践所领受的教训"（协同信条，1576，第六篇）。

第三个要注意的问题是，究竟成圣与基督徒经验中的一个危机（或一连串危机）有没有关系？一般人都承认圣经没有明确教导"第二次福"的教义，虽然有人宣称某些经文似乎可以容许这样的教训或类似的解释（注意巴斯德重刊於《基督徒的圣洁：重究与重述》中"祂在我们里面更深的工作"一文）。许多基督徒领袖的见证被引述来支持这个观点，但反对的人则辩称仍有许多人从未有过类似的经历。虽然"第二次福"的教义引起了一些严重的神学问题，但我们可以毫无困难的承认属灵的危机（或有时是一次主要的危机），是大部分基督徒（即使不是所有）的经验中重要的部分。然而，我们无须以为这些危机是真正成圣者必经的过程，或以为渐进式的成长并不重要。

最后，也可稍为提及教会在成圣过程中的功能。我们很容易以为基督徒的圣洁纯粹是个人的事。但宣讲神的话语、洗礼、主餐、集体祷告、基督徒团契与彼此劝导，都跟圣经所教导的成圣不可分割。按保罗所说，必须透过基督身体每个部分一同增长，才能达至基督长成的身量（弗四11-16）。



**成圣的程度与时间**

所有基督徒都同意成圣的至终目标是道德上的完全（腓一6；帖前五23），但究竟这完全应在何时达至，是在今生还是在死亡的一刻，则仍是众说纷纭。这方面的许多（但并非全部）讨论，均集中在罗马书七章14至25节。这段经文是否描述所有基督徒会在今生遇上的挫折？卫斯理派的神学家认为罗马书第八章，而非第七章，描述了成圣的模式，故"全然成圣"是可以在人离世前经历到的（参端纳所著《使人更新的异象》）。他们所指的不是绝对不犯罪，而是真正不再故意犯罪（这是得胜生活运动一个常见的主题）。批评的人认为这种"完全"降低了神绝对的标准；并且人必须紧记不可偏离完全效法基督的目标。

在这问题上所衍生的神学性争论，是不应视为无关重要的。不过，我们有时难免觉得一些作者之间的分歧，其实主要是语意的问题而已。换句话说，他们基本上同意成圣是可能在今世发生的，但在"全然"和"完全"这些用语上产生歧见。或许当中的差异是在於态度。一位作者可能认为基督徒对罪的影响力和神的圣洁不够敏锐，他的基本取向是"悲观"的。另一位作者则关注属灵失败主义的危机，故他要显示的是一幅"乐观"的图画。为了维持平衡，这两方面都是需要的。并且值得一提的，是保罗可能正试图从罗马书七章和八章两个角度来描绘每个基督徒的经验。

## 总结

大部分讨论都集中在成圣的教义所引起的张力上，这是十分重要的。我们必须平衡客观的历史事实和主观的个人经验，以及经审决和转变中，或确定性和渐进性等方面；我们也必须同时认识属天的媒介和人的责任、罪性的消除和压抑、脱离律法的管辖而又顺服它、个人和集体的关注、悲观和乐观的取向。

这些矛盾无疑是构成基督徒在这基要真理上未能完全一致的重要因素。我们可以把基督徒成圣的整个过程，归结为学习平衡各种张力的目标上吗？或许我们可以毫不夸张地说，这教义被歪曲，全是因为人无法保持这些平衡。

*Moises Silva*

参"圣洁"1329；"称义"213；"属灵恩赐"1479；"信心"1771。

参考书目：G.C. Berkouwer, *Faith and Sanctification*; R.N. Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*; P.T. Forsyth, *Christian Perfection*; W.E. Hulme, *The Dynamics of Sanctification*; R. Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life*; D.C. Needham, *Birthright*; A.W. Pink, *Sanctification*; W. Romaine, *The Life, Walk and Triumph of Faith*; J.C. Ryle, *Holiness*.

# 城市

City

chéng shì

城市是人们因政治、经济、亲族（圣经时代）等共同因素而聚居之处。圣经没有明确指出城、镇、村的区别，但强调城市四周有城墙（利二十五29-31），以及有坚固防御（书十九35），又常提到城楼、城门和围城之事，由此可知城市对在其周围的村镇有保障和避难的作用。

## 最早的城市

**城市的形成**

游牧部落带着畜群追逐水草移动，结帐而居，拔营而去（如今日中东的贝都因人），所以全无筑城之必要；而定居生活的部族，则必须有相对稳定的食物来源。新约一处提及半游牧生活的亚伯拉罕是何等渴望定居生活："因为他等候那座有根基的城，就是神所经营所建造的。"（来十一10）足见这是两种截然不同的生活方式。

既然食物生产是建城的关键因素，那么，城市之规模便自然与那一带土地的肥沃程度有关。例如，巴勒斯坦雨量稀少，土地贫瘠，城市的规模多不大；而米所波大米和埃及一带则水足土沃，故遍地都是大城市。

随着农业技术的进步，农产丰收，这便导致了城市人口的增加和社会阶级的出

现。由於粮食生产的劳力过剩，因而出现了新的行业，如制陶、锻冶、石匠、木匠等行业。这些行业的产品和剩余的农产品便使古代城市成为商贸中心。

**圣经中最早的城市**

圣经最早提到城市之处是创世记四章17节，记述“该隐建造了一座城”。查希伯来原文，“建造”一词是进行时态，大概该隐并未完成建城工作，也没有在那里定居，因为神在早先罚他在世上到处飘泊，永无定居之所（创四12）。

创世记这段记述，确定了人类於很早期就开始建城定居，这与创世记其他的记述是一致的。我们看到，人类的第一代子孙该隐和亚伯所务都是食物生产——一个种田、一个牧养（创四2）；创世记第四章显示先有了粮食生产，后来才有行业的划分：雅八专於制帐（创四20），犹八精於制造乐器（创四21），土八该隐则成了冶炼专家（创四22）。

**考古证据**

考古证据也颇为一致地显示建城定居是始於很早期。迄今於迦南地发现的最古城市当推耶利哥城。考古学家甘嘉莲利用碳14分析从该地出土的木料，已考定该城至晚於主前7000年即已存在。其城的面积不大（占地仅10英亩），但建构坚固：墙厚6呎，一座圆石砌造的望塔高可达30呎，内有楼梯直通塔顶。耶利哥城民在尚无陶器也无文字的时代，仍有相当可观的建设，还制造了不同用途的器皿。古时那里有水源充足的清泉，有怡人的气候；这大概是耶利哥城吸引大批定居者的主要原因。

耶利哥城较迦南其他诸城大约要早3,000多年。惟米所波大米北部的雅摩和近东几座古城似与耶利哥的年岁相仿；其他著名的苏默古城如吾珥、基士、拉加斯、乌鲁克等则要晚得多，大约都建於主前四千年代或三千年代早期。

## 城址和城名

**地理条件**

古代择地建城大概要根据4方面的考虑：

1.城市为人长居之地，城中的私人房屋、财产、公共建设，都是居民投资的心血；而对那些惯於打家劫舍的沙漠悍族却有莫大的吸引力。故古城的地理位置必须有利於防守。建於山上的城比建於谷中的城更难於攻取。来犯的敌人若需仰攻，必增加守城者的优势。

试以耶路撒冷为例。耶路撒冷四周虽环有地势较高的山峦（诗一二五2），但

### 圣经中的重要城市

| 旧约 | | 新约 | |
|---|---|---|---|
| 艾 | 哥兰 | 亚力山太 | 耶利哥 |
| 亚实突 | 蛾摩拉 | 彼西底的安提阿 | 耶路撒冷 |
| 亚实基伦 | 哈兰 | 叙利亚的安提阿 | 约帕 |
| 巴比伦 | 希伯仑 | 雅典 | 老底嘉 |
| 别是巴 | 耶利哥 | 庇哩亚 | 路司得 |
| 伯特利 | 耶路撒冷 | 伯大尼 | 拿撒勒 |
| 伯利恒 | 耶斯列 | 伯利恒 | 帕弗 |
| 伯示麦 | 加低斯巴尼亚 | 伯赛大 | 别加 |
| 比悉 | 加低斯 | 迦拿 | 别迦摩 |
| 大马色 | 拉吉 | 该撒利亚 | 非拉铁非 |
| 但 | 米吉多 | 该撒利亚腓立比 | 腓立比 |
| 底壁 | 米斯巴 | 迦百农 | 罗马 |
| 以革伦 | 尼尼微 | 歌罗西 | 撒拉米 |
| 迦特 | 基列拉末 | 哥林多 | 撒狄 |
| 迦萨 | 撒玛利亚 | 大马色 | 士每拿 |
| 基拉耳 | 示剑 | 特庇 | 大数 |
| 基色 | 示罗 | 以弗所 | 帖撒罗尼迦 |
| 基比亚 | 所多玛 | 加大拉 | 推雅推喇 |
| 基遍 | 推罗 | 格拉森 | 提比哩亚 |
| 吉甲 | 吾珥 | 以哥念 | 特罗亚 |



她建在其中的一座石灰岩的山脊之上，有汲沦谷从东伸向西南，与西边的泰路平谷相连接，形成了一道半圆的天然壑堑，拱卫着圣城的南半部。耶路撒冷更於四周建筑城墙，以确保安全；北墙则特别加固，因那是唯一无天险可据之处（参撒下五6）。

2.水源的位置也十分重要，一般要考虑使全城的人取水方便。泉或井所在之地往往是居民的社交中心。对传统上负责取水的妇女尤其如是。圣经中这种例证是很多的（创二十九1-12；王上一38、39）。耶路撒冷的水源是基训泉（约四5-26）。

水源多处於低洼的谷底，城市则需建於高处，这往往使离城最近的泉眼也要被隔在城外，从而造成防御上的致命弱点，因为一旦兵临城下，即必先切断水源；若城内蓄水一竭，城民就只有投降而别无生路了。次经《犹滴传》七章对这种情形有极生动的描写。犹大王希西家面对西拿基立即将来犯的严峻形势，在圣城下挖了一条与水源相通的隧道，将水引入城内。这是一项重要的战备工程（代下三十二30；王下二十20）。这条隧道长1,700呎，迄今已有2,500年的历史，到耶路撒冷观光的游客犹有一睹之幸。

3.城市需要足够的粮食供应。古代的农民居住的城市或村镇，就在他们的田地附近，可每日往返。所以，城市的存亡，全赖城外耕地是否足够供应城中居民所需，且城邑的大小和居民的多寡，也受到周围的耕地面积和土壤的肥沃程度左右。

4.随着城市人口在行业上的多样化，城市之间在经济关系上也日趋密切。例如，各城之间需要输入外地出产的原料，剩余产品则需要寻求外界市场；为了方便原料和产品的进出，人们便要选择离商道较近的地区建筑城市。从圣经记载也可看出，那时的通都大邑无不是坐落在国际商道附近的。

上述4方面因素的重要性，随着时代的不同也起了显著的改变。由於强大的帝国的兴起，如罗马帝国，城市可倚靠军队的保护，而无须再建於出入不便的山区。此外，蓄水池和引水道的发展，使城市可远离水源，如大希律建造的该撒利亚，即离开黑门山的泉水达12哩。再者，由於国际局势的演变，商道也随之更易，形成某些城市的衰亡和兴替。

**城名源流**

城名之立并非偶然。一般来说，城名总与所祀的神名或所属的部族名称或所在之地的形势特点有关。例如圣经很多城名均含“伯”字，希伯来语是“家”之意，指出该城是某神的居所，如伯特利、伯利恒、伯大尼、伯珊等；再如耶路撒冷本是耶布斯人的祖邑，故其城先名耶布斯；再如约帕，意即“美丽”，是指该城美丽的海景。

## 城邑发展史

**新石器时代（主前7000-4000）**

根据考古研究可知，最早的城邑出现在新石器时代。一些重要的古城遗址如苏丹废丘（即旧约的耶利哥）、雅摩（在伊拉克境内）等，显示在这些围有墙垣的城市内，散陈杂列着一些矩形小屋，这便是当时居民的栖身之所。

**铜石器时代（主前4000-3200）**

这个时期的定居点已可见於全巴勒斯坦，多是一些小村落，无墙垣围绕。别是巴附近有阿布马他遗址，其屋舍均是筑於地下的“地窟”；从耶利哥过约但河便可见有特里拉加苏遗址，其壁画遗迹尚存，颇复杂精细。这个时代遗留下来的一些器物（如铜器牙雕、玄武岩饰物）均可证明在这个远古的铜石时代，城邑之间已有了贸易往来。

**早青铜时代（主前3200-2100）**

这个时期，中东一些重要的城邑已陆续发展起来；尽管主要的城市发展集中於米所波大米和埃及土肥水足之地，但巴勒斯坦也兴建了一些战略坚城，如拉吉、米吉多、伯珊、示剑等。不过迦南城邑的规模普遍较小，如拉吉，其方圆才不过18英亩，而米所波大米平原上亚伯拉罕的祖邑吾珥则方圆150英亩，相差实在悬殊。然而，迦南城邑在圣经史上的地位却十分重要，我们不可以其规模为衡量其意义的尺度。这些城邑多有厚墙为护，壁厚可

30呎；城内多有公众建筑，包括有圣殿、“高台”（即户外祭坛）等，均宏伟可观。

伯珊是属早青铜时代的古城

**中青铜时代（主前2100-1570）**

这个时代的开始是满目疮夷，早青铜时代中东的大城均遭废毁。主前2100至1900期间的考古证物绝少得之於古邑，而大多取之於古墓。至於到处废毁的原因，至今犹有争论，但如下两个历史因素却无论如何不可忽略：一是亚摩利人（即所谓“西方人”）的涌入。亚摩利诸部的移入虽未带来什么重大的革新，但大批外人涌入必带来改变和使旧物瓦解。亚伯拉罕奉神之命而入迦南，也在此时。二是早青铜时代建筑之风大盛，过度浪费人力及自然资源，也是引致遍地废毁的可能原因。我们根据当年埃及法老阿普斯於主前2500年建造大金字塔的情形，即可想见古代大兴土木所耗之巨。显然，人为的生态破坏是古已有之了。

中青铜时代主要是重建城市的时代。考埃及和米所波大米的文字记录，可知许多圣经城邑都存在於这个时期。主前1700至1570年间，叙利亚、迦南和埃及均处在一支叫作许克所斯人的闪族后裔的统治之下。是时城邑的规模有明显的扩大，如加利利海以北约10哩的夏琐即占地达175英亩，可算是圣经时代巴勒斯坦最大的城邑了，许克所斯人在城防建设上也颇有贡献，在他们治下，很多城邑都极力加固防御事工。

**晚青铜时代（主前1570-1230）**

主前1570年，埃及人将於许克所斯人逐出国门，其后不久，许克所斯人在其他地区的影响也就烟消云散了。从亚马拿泥版可知，当时迦南的城市如：耶路撒冷、示剑、基色、米吉多等是互不相关的，但均在一定程度上听命於埃及。埃及法老杜得模西士三世的铭文证明，巴勒斯坦在晚青铜时代已有许多城镇。铭文还记载了有119个迦南城镇反抗埃及，其时当在主前1450年左右。

在巴勒斯坦山区的考古发现证明，那里於晚青铜时代已有迦南人散居。很多山地城镇是希伯来人出埃及之后开辟的。学者们根据这个事实，推测山区殖民之所以可能，是在於两个因素。一是灰泥的广泛使用，可用之於涂抹蓄水池的内壁和底部。需知石灰岩结构的山地土质是不能存水的，若非有灰泥这种材料则无法建蓄水池，而无蓄水池，则必无充足的食水可资度过漫长的干旱季节。有了蓄水池居民对谷地自然水源的依赖性也愈来愈小了。第二个因素是赫人的冶铁术已传入迦南，且颇有发展，因而也就有了创山开石的利器。可持铁器的希伯来人不仅可以清除山地的林莽荆棘，且可以凿坑采石为用。晚青铜时代后期城邑大增，恐怕与以上两个因素不无关系。

**铁器时代（主前1230-330）**

这个时期，巴勒斯坦山区的主要居民已是以色列人。其十二支派也放弃了各自的独立而联合成一个统一的王国。原先曾竭力抵抗以色列人的耶路撒冷也被大卫征服了，且成了以色列新国家的政、教中心。所罗门在位期间，对耶路撒冷颇有增建，并建造了圣殿。其他各城邑也多加大增固，颇有焕然一新之势，显示了在一个强盛王国治下，各城各邑在经济、政治、军事上的新面貌。

至罗波安在位而国分南北，耶路撒冷在政治上和宗教上的领导地位遂受到了北方诸邑的重大挑战。先有示剑，次有得撒，终有新城撒玛利亚相继成为北国以色列的都城。北陲的边城但和古邑伯特利都成了北国以色列的宗教中心。后来，以色列与犹大先后沦亡於亚述人和巴比伦人之手，由於大批居民被掳徙他乡，许多繁荣一时的城市都被废弃了。



**希腊时代（主前330-363）**

希腊人占领时期的特点，是各大城邑的内部多有了很好的规划：街道拉直拓宽；店铺、剧场，竞技厅、运动场均有次序井然的排列。这个时期有许多新城出现，仅西流基一世（主前305-281）在位期间，便建成了37座城邑，有不少且以其父（安提阿）或其本人之名命之；最著名的是叙利亚的安提阿。该城后来成为基督教向外邦世界传布的中心。

**罗马时代（主前63至主后300）**

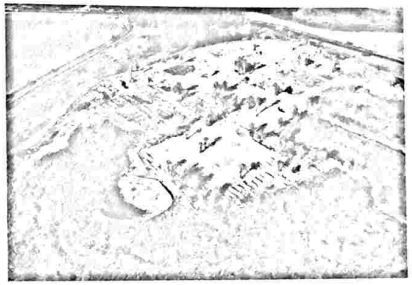
罗马人对圣地有两大贡献：一是确定了一个较长的安定局面；二是道路的兴建。这两项成绩都直接促进了贸易的发展，且给许多城邑，特别是位於商道附近者，注入了生机，带来了繁荣。亚历山太、安提阿、以弗所、哥林多这些名城大邑日见挤迫，各有50万以上的人口，当时的罗马城也至少有100万常住的居民。

此期间，大希律王亟欲将他的犹大王国建成罗马治下的模范，便不惜工本地大兴土木。例如，耶路撒冷即有极多的兴建：宏伟的圣殿、以安东尼命名的大城堡、圆形剧场、大赛马厅和富丽堂皇的宫殿等都建於此时；大希律还创建了巴勒斯坦第一大港，为尊敬罗马皇帝亚古士督而命名为“该撒利亚”；撒玛利亚在他治下也有显著的扩大，并增建了许多宏伟的建筑。希律在犹大之所为很可反映这个时期的城建特点：以宏伟堂皇的建筑来增添都市的美观。

## 古城遗址考

圣经时代虽然已经终止了2,000多年，但那些古城旧邑的遗迹却依然长留在世上。她们多数都埋在土墩之下。一个土墩之下可能分层埋葬着很多古城，例如伯珊的遗址何森废丘，米吉多的遗址抹撒林废丘，就各埋藏着20多个不同的遗址层。古代城邑毁於饥荒、地震、瘟疫、兵燹之后，由於城邑地势佳美，不久又有人在旧城的地基上重建新城。古城的坚城厚壁也起了一定的保护作用，使旧址中各种遗迹、器物虽经烈焰濠雨而不致流散。历代以来，在一址之上就这样建而毁、毁而建，世代相叠而形成了一座土墩，保存了古代人民聚居的历史。

但欲从土墩或“废墟”中去分辨圣经时代的城邑，对考古学家来说，实在是巨大的挑战。据以色列考古学家亚哈兰尼统计，在巴勒斯坦的475个旧约地名中，已基本考定者有262个。专家考定古城遗址的证据主要是取自以下3方面。



米吉多是巴勒斯坦的其中一个古城

**古文献**

用以考证古代城名的首要文字材料就是圣经本身。圣经不仅记载了古城的名称，且为考定古城的方位提供了重要线索。圣经中记述古城地理位置的经文可分3种：(1)叙史而涉及地名的材料，如记载以色列人40年旷野飘泊的行程（民三十三）。(2)划定疆界的记录及分区行政的记载，也很有史料价值；而划定了疆界的记录（书十五1-12）较一般城镇名表（例：王上四7-19）的价值更大，因为它不仅是地名的罗列，更是按照城邑的地理方位排列。(3)关於行军作战的记载，如关於西拿基立进军耶路撒冷的记载，即对以法莲和便雅悯两地许多城邑的位置辨认帮助甚大（赛十28-32）。

除圣经外，所谓经外材料也十分重要。如埃及和米所波大米的铭文记录即提供了很有价值的地理资料。埃及第十二王朝（主前2000-1776）的“咒敌表”（临战前以咒诅形式历数敌罪的檄文）即记录了很多圣经城名，这要算是一份最古的证据。城名都写在陶器上，然后将陶器砸碎，即可将陶器上写的城市置於咒诅之下。此外，刻於墓壁和庙墙上的法老军事战迹记录也是珍贵的资料来源。如第十八和十九

两王朝的诸法老（主要是杜得模西士三世，亚门诺斐斯二世，兰塞二世）都曾多次攻伐叙利亚和巴勒斯坦，其中所载的城名有不少是圣经曾提及的城市。

古埃及文献中最可为迦南古城作证的，当数亚马拿泥版。这是迦南诸王上书法老的奏表，以楔形文字写成，共400件，从中不仅可概观主前十四世纪的状况，也可窥见许多古城的位置。

涉及迦南事略的米所波大米文献远不如埃及文献之多，这显然是空间上的距离所致；不过仍有两份文献可藉以了解一些迦南的地理形势：一是马里泥版，一是列王（包括撒缦以色三世、提革拉毗列色三世、撒珥根二世、西拿基立、以撒哈顿、亚述巴尼帕）的战绩年表。另从一幅描写西拿基立征服拉吉的浅浮雕上可以得到若干证据，说明拉吉遗址即是现今之杜韦废丘。

巴勒斯坦本土却极少经外资料可资参证。尚可一提的仅有拉吉陶简（刻在陶片上的书简），书於尼布甲尼撒最后一次攻伐犹大之时，简中提及犹大外围若干城市的名称。

还有一批年代较近的文献，其可信性虽不能与上述极古的文献相比，但仍不乏参考价值。这类文献包括：犹太教典籍“他勒目”，优西比乌、耶柔米的著述和一些中世纪基督教朝圣者的笔记。总的来说，上述这些文献为考定圣经古城提供了重要的文字依据。

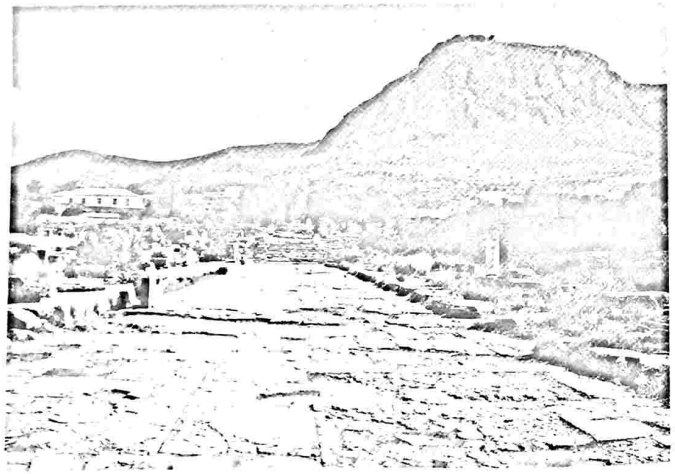
**考古证据**

考古学家仅凭挖掘出的古物而能直接考定某城之遗址者，可以说是绝无仅有的事。多数情况之下，古物并非直接证据，但有极重要的旁证作用。考古学可确定某地成邑的时间，也可确定某座土墩之内各层的年代，从而使文献的有关记载得到实证。按一般规律，如果文献（包括圣经在内）记载某城存在於某时某地，那么经考古发掘就必会在相应的地层上有相应的遗迹出土。此外，考古发掘还可以确定建筑物的大小和架构（如圣殿、堡垒、水道等）、人口的种类、城邑的大致方位。这些资料无疑都是考定一座古城的重要因素。

**现今的名称**

据亚哈兰尼统计，在已经考定的诸城中，据今名求证而经得证实者占40%，这是可以说明城镇的名称大多逐代相传而少有改动者。这一理论可从鲁滨逊和史密次的考古工作得到佐证。他们在1837至52年，仅凭一部圣经和当时的阿拉伯地名，就考定了大批圣经遗址。后经考古发掘证明，其结论绝大部分是正确的。不过，某些遗址的旧名也有改用於附近地方的情形。

因此，研读圣经者尽可以放胆的依赖圣经地图。随着实物证据的增加，圣经城



从哥林多往北直瞄哥林多湾的里凯翁大道



市地点的辨认可日益确定。

*Gordon G. Ceperley*

参“考古学”815；“考古学和圣经”824。

## 惩治
Chastisement, Chasten
chéng zhì

通过处罚训诫，使犯错的人改正归义（申二十一18；提后二25）。

参“管教”517。

## 池子／井
Cistern
chí zī / jǐng

储水的设施；是在水流汇集的地方开掘深坑，以灰泥涂抹内壁和底部而成。这种水池在主前十三世纪的巴勒斯坦颇盛行。和合本中分别译作“水井”（申六11）、“井”（代下二十六10）、“池子”（耶二13）、“坑”（耶四十一7）等。

因渗漏或其他原因而废弃的水池常用作墓穴，或用作囚禁和折磨犯人的地牢，如先知耶利米即被囚禁在一个淤泥没膝的废水池中受折磨（耶三十八6）；以实玛利斩杀70人后，全抛入坑中，这坑就是当年亚撒王挖以备战的水池（耶四十一4-7、9）。

蓄水的池子

近东干旱缺水，水池是十分必要的蓄水设施。从以下例子可见一班：犹大王乌西雅未雨绸缪，在无泉少井之地挖掘了很多水池（代下二十六10）；困困耶路撒冷的亚述大将胁迫希西家及百姓投降，答应他们可饮“自己井里的水”，这“井”就是水池（赛三十六16；参王下十八31）；摩西告诉以色列民说神早在应许地为他们预备了无数的水井，这也是他们将领受的福祉之一（申六11）。

圣经也常以水池设喻，例如：神藉耶利米谴责以色列民背弃神这“活水的泉源”，反去开凿那“破裂不能存水的池子”（耶二13）；传道书十二章6节描写人之暮年就如败井上的一架破残的辘轳。

## 虫／虫子
Worm
chóng / chóng zǐ

参“动物（虫）”329。

## 重婚
Bigamy
chóng hūn

指已有合法配偶而又与他人结婚的行为。

参“婚姻，婚姻风俗”613。

## 重生
Regeneration
chóng shēng

指人类的内心蒙圣灵的洁净和更新。人类的属灵光景从倾向犯罪变为与神产生一种新的关系（多三5）。重生包含重建道德和接受新生命。耶稣向尼哥底母解释人如何得进神的国时，曾论及“重生”；以人被重新生出来，表达重生的观念（约三3-7）。这新生暗示在基督里的新生命。重生并非由人的义行而来，乃是神满有恩典的作为（弗二8、9）

参“赎罪”1475；“救赎，救赎主”787；“救恩”785；“悔改”595；“回转／归正”594。

## 仇敌
Adversary
chóu dí

圣经用语，指神及其门徒的仇人、对头、敌人。使徒彼得指魔鬼为基督徒的“仇敌”（彼前五8）；由此不少著作和讲论都以撒但为“仇敌”。

参“撒但”1215。

## 出埃及

Exodus, The

chū āi jí

以色列人由摩西带领下离开埃及。在希伯来人的历史中，出埃及是其中最重要的事件。它史无前例地展示了神为着祂那些正受埃及人强迫服苦役的百姓，彰显祂的大能。出埃及的情况是那么戏剧性，以致在随后的旧约时期，都经常提及此事。当希伯来人遭受压迫，他们回望这件伟大的历史事件，便相信神会在将来释放他们。

出埃及是历史事实，是毋庸置疑的，它是犹太传统中历史的关键和宗教的转捩点。可是，要为这事件定出一个确实的日期，却不容易，一方面因为圣经提及这事的某些经文，可以用不同方式去解释，另一方面则因为埃及现存极少有关这问题的考古学证据。由於埃及人经常在其记载中将他们的过失略去，并且损毁那些不著名的国民的铭文，要找寻有关出埃及的埃及文字记录，似乎并不可能。因此，大部分关乎出埃及日期的资料，都只是推断而已，它亦成为圣经历史学家在年代学上要面对的一个复杂问题。

### 出埃及的日期

#### 判定日期

长久以来，判定出埃及的日期都是圣经学者的难题。在二十世纪初期，无论是自由派或保守派许多学者，均将日期定於接近主前十三世纪末。然而，他们当中并非所有人都同意出埃及是一件单独的事件，有些人相信希伯来人曾经在相隔很远的两段时间中两次进入巴勒斯坦。这种观点间接导致将约书亚的年代置於摩西之前，但只有那些完全漠视圣经传统的人，才会持守此观点。

根据出埃及记十二章40节，雅各的后裔居住在埃及地达430年。神早已向亚伯兰预言这段时间（创十五13）。然而，创世记中的预言却没有指出他们何时开始在那地居住。

在七十士译本的出埃及记十二章40节，将在埃及的居住期定为215年。这可能表示存在着两个有关出埃及的传统。在那地居留4个世纪，可能是自亚裔的许克所斯人进侵埃及（主前1720？），并管治她达个半世纪的时期开始计算。在七十士译本中的215年，可能就是逐出许克所斯人和出埃及之间的一段时期。

不过，从以色列早期王国所得到更多的明确资料，涉及希伯来人逃离埃及的时间。列王纪上六章1节提到所罗门是在以色列人由摩西带领出埃及后480年，在耶路撒冷建造圣殿。倘若相信这里提出的数字，再把所罗门的时期定於主前961年，那么，出埃及这事件便约在主前1441年发生。根据这个圣经资料，有些学者便提出出埃及的日期是在主前十五世纪，将它与法老亚门诺斐斯二世（约主前1450-1425）的统治期连在一起，以他的统治期为以色列受压迫的时期。其他学者亦认为出埃及发生於主前十三世纪是可信的。

#### 早期理论

这个早期理论获得考古学家嘉士登在旧约耶利哥苏丹废丘的挖掘所支持。嘉士登在那里找出多层碎片，显示该城曾经多次重建。他总结说那在大约主前1500年建成的城，正是被约书亚的大军所摧毁的耶利哥（书六）。按嘉士登所言，耶利哥是在主前1400年之前陷落，似乎支持了列王纪上六章1节所提出的时间，并受到主张把日期定於主前十五世纪的人热切拥护。

嘉士登同时指出；在法老王亚门诺斐斯三世的统治下（主前1412-1377），耶利哥和埃及之间的外交接触已经断绝，因此，亚门诺斐斯二世便成为出埃及时的法老，杜得模西士三世则为那段压迫时期的统治者。杜得模西士三世在位时任职首相的域加卖的墓穴中，有一幅壁画展示了制砖的情景，画有埃及的监工，并刻有“我手中有鞭，不可偷懒”的铭文，一切似乎指到希伯来人像俘虏一样。支持早期理论的进一步证据，来自发掘出来的亚马拿信札——在主前1400至1360年间，寄给法老王亚门诺斐斯四世，和他父亲亚门诺斐斯三世的书信。支持早期理论者假定，书信中提及进侵的“哈皮鲁人”，其实是指在约书亚率领下战胜的希伯来人，因为某些人认为“哈皮鲁人”这个名称，相等於“希伯来人”。书信中提到原居迦南地的统治者向埃及求援，对抗进攻的哈皮鲁人，被视为是迦南人对约书亚的进侵的记载，用以支持出埃及的日期为主前十五世纪。不过，支持早期理论的最直接证据，仍然是列王纪上六章1节的字面意思。

亚门诺斐斯二世，他站在战车上，将箭射向敌人。许多人认为他就是出埃及时的法老。

#### 后期理论

支持主前十三世纪的论据，乃是以出埃及记一章11节所指的时间，是比东和兰塞这两座埃及人的城，在希伯来苦工的协助下而扩展或重建。法老王兰塞二世（约主前1290-1224）将埃及的首都由底比斯迁移到许克所斯人的旧都亚华里斯，希伯来人称该地为兰塞。支持后期理论者提出，由於在出埃及的记载中，这城的名称只广为约两个世纪间的人知道（约主前1300-1100），希伯来人的出埃及，必然是在这时期发生。倘若如此，兰塞二世便是那压迫希伯来人的法老，他的儿子每纳他（主前1224？-14），便是出埃及时的法老。

格鲁克在外约但所进行的考古查勘指出，在以撒和雅各的时代，以东和摩押的人口一直减少，直至大概主前十三世纪中期。因此，有人以此为论据，提出进攻约但河东的希伯来人所经历的困境（民二十至二十一），是在主前十三世纪，以东成了一个强大的国家之后，才有可能发生的。另一个用以支持出埃及在较后日期的证据是每纳他柱铭，它是大约在主前1220年刻有铭文的石版，记录了战败民族的名单。在这名单中，只有以色列被描述成一个民族多於一个领土，这显示虽然希伯来人当时已在迦南（应许之地），他们仍未完全占领那块领土。

#### 早期和后期理论的难题

无论是将日期定於十五或十三世纪，都同样遇上难题。在列王纪上六章1节提及的480年，如果视为12（支派）乘40（在旷野的年日）的结果，那么，它便可作象征式的解释。倘若这480年的数字是属於象征性的，那么对於决定出埃及的日期便毫无帮助了。

主前十五世纪这日期为亚伯兰的年代次序带来难题。有关所多玛和蛾摩拉被毁的考古证据，似乎将亚伯兰抵达迦南的日期定於约主前1900年。根据创世记的记述，雅各约在215年后移居埃及。依照出埃及记十二章40节所提到的430年，亚伯兰似乎约在主前2086年来到迦南，约在出埃及前645年。那么，他的出生日期（参创十二4）便约在主前2161年。倘若所多玛和蛾摩拉的证据是正确的话，亚伯兰抵达迦南的日期，便与主前十三世纪的理论协调。

嘉士登在耶利哥的发现，被后期另一位考古学家甘嘉莲作出重大的修改。她找不到晚青铜时代遗墙的痕迹，这显示出嘉士登所认为被约书亚征服的城，应属於更早期。可惜，那土堆已因侵蚀和人为的抢掠而严重损毁，对於约书亚时代的耶利哥，它几乎不露半点端倪，因此未能使事情简化。

来自迦南地，如伯特利、底壁、拉吉和夏琐的考古学证据显示，这些城在主前十三世纪时期曾受到毁坏；一般认为这个事实与约书亚带领希伯来人占领迦南地有关。那些坚持出埃及是在早期发生的学者，认为伯特利被约瑟的支派攻陷（士一22），底壁的陷落，则首先是记述当地居民的情形（书十38-39），然后才记述由俄陀聂正式攻取那城（士一11）。来自非利士的证据，却倾向於支持出埃及是在后期而不是早期发生的。然而，关於这方面，必须认清一个事实，南巴勒斯坦沿岸地区只在主前1175年，即兰塞三世的时期，

才成为非利士的主要居住地点。

有关亚马拿信札及埃及十三世纪的“哈皮鲁人”，以及圣经中希伯来人的关系，学者都一直仔细研究，但意见极之分歧。有些相信这3个不同的名称，同指一个民族。然而，另一些人却似乎难以鉴定这些名字有任何显著的关系。这类歧见亦使问题更加复杂。

有些学者对於格鲁克所言在主前十五世纪，外约但人口稀疏，这话加以批评。他们的论点是根据在安曼、希实本和其他地点的挖掘，显示这些地区的人口，比格鲁克所想象的为多。这个立场便倾向於支持出埃及是在主前十五世纪发生的。

另一些学者提出，在出埃及记一章11提到的，是在约主前1720年，许克所斯人起初兴建的首都亚华里斯，而非在兰塞二世时期重建的兰塞城。一块从兰塞发现、约在主前1320年建的石碑，记录了该城是在400年前建成的，故此证明了兰塞的建成日期。这个观点假定希伯来人是在中期王国时期（主前2000-1780），大概在主前1870年进入埃及，他们受的压迫始於许克所斯人的统治时期。这个观点却需要解释一个不大可能发生的情况：为何极之憎恨“可恶的亚裔人”的埃及人，会对希伯来人礼遇有加，而属於闪族同胞的许克所斯人却苦待希伯来人？

综合上述各方面的意见，证明了出埃及的日期是希伯来历史中最复杂的问题。我们所能够理解的是，出埃及这事件与埃及的历史模式互相关连，然而却因缺乏来自埃及的资料，以致不可解答种种难题。除非将来在不可预见的范围内获得新的资料，这问题才可迎刃而解。

## 出埃及的路线

圣经中关於出埃及路线的资料，显示出逃亡的起点是在兰塞（出十二37）。早期的研究人员将兰塞与泰尼斯（即亚华里斯）指为同一地点；但较近期的研究则指出，在泰尼斯西南面约17哩的肯迪尔，才是昔日的兰塞。在泰尼斯，那些似是由兰塞人竖立的纪念碑，现已肯定是一场误会。这些纪念碑起初并不在泰尼斯，只是后来的君王把它们运到那里。因此证明泰尼斯与兰塞不是同一地方。另一方面，在肯迪尔的挖掘工作，显示出有王宫、庙宇和房屋的痕迹，这些建筑物均是在原地兴建的。这些证据指出，肯迪尔才是出埃及时启程的兰塞，并非泰尼斯。此外，与泰尼斯不同的是，兰塞坐落在水旁（埃及的资料提及“锐神的水”），这再次与圣经的记载吻合。

以色列人从兰塞来到疏割（民三十三5），一般认为即马库他废丘，那是在苦湖西面土米拉河东面地区的防卫城。他们从疏割走到以倘（出十三20），那地也许是书珥旷野边界的要塞。接着，希伯来人被指示向西北折回，以致他们踏上合宜的出埃及路线。於是，他们便在密夺和“海”之间安营，与比哈希录和巴力洗分十分接近。比哈希录可能是一个湖，即在埃及文献中提到的“高处之水”。巴力洗分被指是后期靠近昆他华的答比匿（即迪芬拿废丘）。上述两个视为相同的地点仍不能确定，但这些地方都可能位於尼罗河三角洲东北部，靠近万萨利湖。那“海”其实是长满芦苇的湖，出埃及记十五章22节将它描述为“芦苇海”，意思是“蒲草沼泽”。自钦定本以来，大部分的英语圣经译本，都将希伯来文的“芦苇海”译成“红海”。

红海及西乃旷野

来自主前十三世纪的资料提到，在兰塞地区有一个很大的蒲草沼泽，可能便是圣经所指的那一个。另一些人指出，芦苇海就是万萨利湖东南面的延展部分，或是南面的某些水域，也许是巴拉湖，这些地方其实互相都很接近。有关的地形不可能完全准确判断，因为在兴建苏彝士运河时，曾抽干不少湖泊和沼泽，芦苇海可能是其中一个。



在密夺安营时，希伯来人快被从后追赶的埃及人追上，似乎已绝望地身陷网罗。接着，耶和华施行了历史上一个伟大的神迹。祂用云柱阻止埃及人在当晚接触到希伯来人（出十四19、20）。摩西举手将杖伸向芦苇海，一阵大东风便彻夜吹向水面。到了早上，一块“海”底的干地呈现眼前，让以色列人逃跑过去。当埃及人追赶他们，摩西再次举手伸仗，风止住，水便回到正常的水平，淹没了埃及的战车和军兵，造成严重的伤亡。那群得着释放的俘虏，立刻以古代近东在战争中的典型风俗——一首胜利之歌（出十五1-21）——作为对神的回应。

水流分开这个现象，在世界不同地区都有周期性的出现。它出现的形式大致相同，通常是一阵强风吹走一潭水。浅水湖泊、河流或沼泽，若遇上这种情况，随时都会出现水流分开。圣经提到的东风，是要显示神奇妙地运用了自然的现象来拯救祂的百姓。

希伯来人成功地脱离埃及人后，便走到书珥旷野，距玛拉的苦水约3天行程（出十五22-25）。在民数记三十三章8节，书珥旷野即是以倘，以倘却是以色列人已经离开之地。因此，他们似乎从密夺北移，然后再南移到以倘地区的旷野。以色列人未能沿着正常的路线走进西乃半岛，因为该路线有埃及的城堡防卫。此外，他们获得指示，不要沿着北面的路走，从“非利士地的道路”（出十三17）走往迦南。结果，最佳的途径就是从东南面往西乃，小心避免走进往西乃半岛中央赛拉比卡旦的路线，埃及人在该处开采绿松石和铜矿。

民数记三十三章9至15节的记述，指出以色列人是在芦苇海的南面地区安营，证明这群避难者没有如早期的学者在未发现兰塞和将她与泰尼斯等同之前所提出，采纳了北面的路，或“非利士地”的道路。

## 圣经中出埃及的主题

### 旧约

从埃及为奴之地获得拯救，已在希伯来人的脑海中留下不可磨灭的烙印，特别因着每年的逾越节——当天埃及所有头生的都被杀——筵席，更加深人们对它的记忆（出十二12-14、29）。在后来每一次的庆祝中，希伯来人再次省觉他们曾经是奴隶，却由於神的恩典和大能，现在得以成为自由的民，更在祂恩典的拣选下，成为蒙召的国家和圣洁的祭司（申二十六19）。

玛拉的水井，玛拉是以色列人出埃及时途经之地。

在其后的诗篇，也是以出埃及这伟大的拯救事件，来重温以色列的历史（诗一〇五，一〇六，一一四，一三六）。这些诗篇都回响着胜利与感恩。希伯来人对於在埃及为奴的记载，是艰苦生活、遭受压迫和强服苦役的描述。据现时所知，当时的埃及有不少外族，希伯来人所遭受的惩罚，亦是埃及人日常生活中的遭遇。简言之，希伯来人整体而言并没有遭受歧视；反而与一般埃及苦工没有多大区分的情况下，获得相同的对待。日后，当希伯来人再遭受压迫，他们可以回顾出埃及的伟大神迹，相信那位昔日施行大能的神，能够再显祂的能力。对於那些在巴比伦河边哀哭的忠心被掳者来说（诗一三七1），那是极大的安慰，他们期望另一次的出埃及，那时神将带领他们在凯旋中离开被灭的巴比伦（诗一三七8），回到巴勒斯坦。

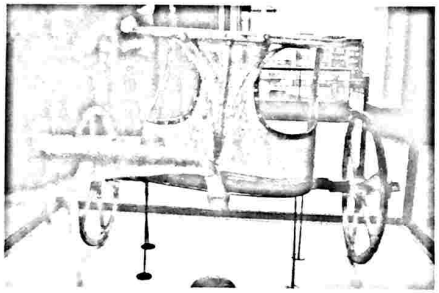
### 新约

虽然基督在新约时已作了“逾越节的羔羊”（林前五7）被献上，新约作者在一些情况下，都忆述神在出埃及时所施行的大能作为。司提反在耶路撒冷的公议会前的演说，传统地详述了旧约的历史，当

中提及过红海的事件（徒七36），来展示神有能力改变人的事件。使徒保罗运用了出埃及的经历，去提醒他的听众，昔日不少从压迫中获得拯救的人，至终都不能进入应许之地（林前十1、2、5）。以色列人不单没有以信靠和顺服，将自己完全交托给神，更成为旷野中种种试探之下的牺牲者。虽然他们所有人均蒙召成为圣洁国度的一分子，可惜只有极少人真正蒙拣选。故此，保罗所强调的是，既然基督徒也可能被弃绝（林前九27），他们必须紧靠基督，并且谨慎地负起他们属灵的责任。在希伯来书十一章27至29节，有另一次的历史性叙述，当中罗列的信心伟人，特别提到摩西和他在出埃及中的角色。

*R.K. Harrison*

参"出埃及记"230；"旧约年代学"789。



埃及军兵的战车

# 出埃及记

Exodus, Book of

chū āi jí jì

圣经中第二卷书，记载神将以色列民从埃及为奴之地拯救出来。旧约其他书卷，在历史和神学上的重要性，都难与出埃及记相比。

在历史上来说，出埃及的事件，便是以色列立国的始源。身为亚伯拉罕后裔的十余个支派，在西乃山变成一个由神管治的国家。出埃及记解释了以色列人如何得以在神应许给亚伯拉罕的土地上定居，并为他们提供了宗教、政治和社交生活的基础。

在神学上，旧约和新约都经常提到出埃及记，神学家称之为"出埃及的主题"。例如，在诗篇三十七篇，当大卫记念他的神，正是把以色列从埃及拯救出来的那一位神，他便重拾信心。先知耶利米将以色列未来的重聚，与他们的出埃及相比，指出将来的事件会显出更大的神迹（耶十六14、15）。在马太福音二章13至15节，耶稣与父母从埃及回来，亦与出埃及的事件相连起来。神从埃及拯救以色列人，已被解释为预表神释放祂所有的子民——以色列和教会。故此，出埃及记的信息，是了解整部圣经有关神的拯救计划的基础。

"出埃及"的英文名称来自七十士译本，那是在基督教出现之前，将旧约翻成希腊文的译本。这个字表示"出路"或"离开"，所指到的便是将以色列从埃及拯救出来。这卷书的希伯来名称的意思是"就是这些名字"，书中首几个词语便是雅各众子的名字，他们在埃及与约瑟团聚。

## 作者

按照传统，出埃及记连同整个五经（圣经中首5卷书）都是由摩西写成的。根据此观点，出埃及记大概是在西乃山或是在那地发生连串事件发生不久后写成。这项宣称具有不少支持点：

1.书中指出摩西至少在一卷书内记下神的话（出十七14，二十四4、7，三十四27、28）。根据申命记三十一章9节和24节，摩西将神的律法集成一卷书，再将它放在约柜旁，作为对神的一个见证。

2.不少旧约作者提及出埃及记某部分时，都称之为"摩西律法"（王上二3；代下三十四14；尼八1，十三1）。至於新约，包括耶稣所作的见证，都称摩西为作者（可七10，十二26；约一45，七19）。

关於出埃及记的来源，亦有人提出不同的理论。某些学者相信几乎整卷书都是摩西写的。某位作者宣称摩西是某沙漠不知名的族长，他甚至从未见过以色列人。某些评鉴学者认为，他们在书中找到以色列历史不同时期的多种文献，它们是在摩西死了多个世纪以后，由某位编者汇集成书的。另一些人则抽取某种文学形式，例如"摩西之歌"（出十五），来追溯它们的发展历史。另一个说法提出，出埃及的故事是以语言的形式口传了多个世代，然后才写下来。

虽然这些理论均是圣经学者提出的，他们却否定了书内不断肯定的一项事实：出埃及记是由摩西写成。出埃及记有内证显示，该卷书是由一位目击证人所写的。举例说，只有这样的人物，才会记得以琳有12股水泉和70棵棕树（出十五27）。作者对埃及的宫廷生活、习惯和用语，表现出透彻的认识。建造会幕的某些材料，诸如造家具用的皂荚木（出二十五10），和遮盖外层的公羊皮（出二十五5），只能在埃及和西乃半岛找到，巴勒斯坦并没有这些东西。因此，这卷书的背景似乎是沙漠。

摩西不仅蒙神托付去写出埃及记，而且他亦有足够的资格去写。他"学了埃及人一切的学问，说话行事都有才能"（徒七22）。况且，他在米甸和西乃旷野所度过的40年，让他对以色列人越过的地区之地形和荒野生活，有透彻的了解。出埃及的事件——从埃及人手中拯救以色列人出来和神颁布律法——对於以色列的历史是那么重要，因此，摩西特别谨慎地保存这记录，让它能传给后世。

## 写作年代

倘若我们接受传统的观点，认为出埃及记是由摩西所写，那么，这卷书的成书年代，便是摩西的时代。对於出埃及的日期，一般有两个看法。

**后期**

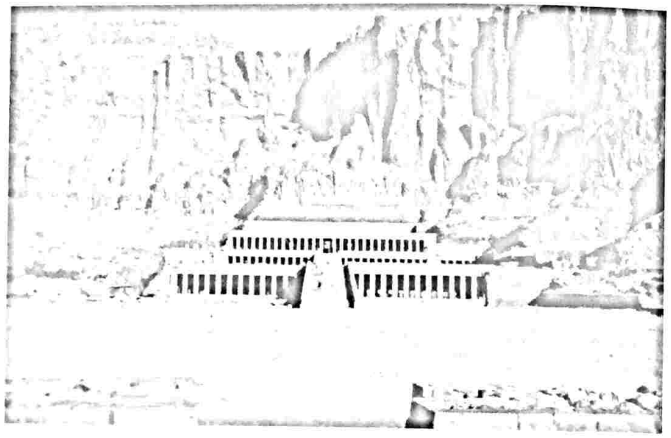
这观点认为逼迫以色列人的法老王是薛提一世（塞都斯，约主前1304-1290），在出埃及时的法老王是兰塞二世（主前1290-1224）。由此，出埃及便应在主前1290年发生，征服迦南便始於主前1250年。支持这观点的有两个主要论据：(1)根据出埃及记一章11节，以色列人被迫在兰塞建造积货城；因此，那时在位统治的必然是兰塞二世。不过，兰塞城可能早已存在，只是名称不同，其后兰塞二世重修此城，重新将她命名。又或是，从前另有一位名叫兰塞的君王，曾经下令建造此城。(2)考古学的证据显示，大概在主前1250年，迦南曾经有人民流徙，并有广泛地区被摧毁的痕迹。倘若所指的破坏是由约书亚率领希伯来人征战时造成的，那么，出埃及的时期便大概在主前1290年。然而，这种破坏亦很可能是由以色列士师时期那无政府状态的社会混乱，或邻邦的军事行动所造成。

**早期**

这观点指出，压迫以色列人的法老王是杜得模西士三世（主前1504-1450），出埃及时期的法老王则是亚门诺斐斯二世（主前1450-1424）。因此，他们大约在主前1440年开始出埃及，在主前1400年开始征服迦南。支持这观点的主要论据包括：(1)倘若所罗门王4年即主前966年，那么，列王纪上六章1节提到的480年，便将出埃及定於主前1446年。(2)倘若耶弗他的时代是在主前1100，那么，士师记十一章26节提到的300年，将征服时期定於主前1400年。(3)较后的日期不能为士师时期提供足够的时间，大多数年代纪均指出士师时期持续了大约300至400年。根据圣经有关出埃及日期的资料，早期的观点应较可取。

## 背景

在出埃及记所涵盖的时期里，埃及所发生的事件，加深了我们对圣经记载的认识。出埃及记十二章40节记载以色列人住在埃及已有430年。那么，雅各和家人在歌珊地定居的时间（创四十七4、11），约在主前1870年，正值埃及中期王国时期鼎盛的第十二朝代。在下一个世纪的转接期间，接连出现两个较弱的朝代。来自西亚的闪族，开始渗透埃及北部（或下埃及）。这些称为许克所斯人的外来者，大约在主前1730年，以他们的王取代了当地的王朝。"不认识约瑟的"，正是这位"新王"（出一8）。由於他们也是外来人，他们自然会关注那些"又多又强盛"的以色列人（一9）。若遇上战争，以色列人可能"连合我们的仇敌（埃及人）攻击我们"（一10）。因此，要对付以色列人，最简单的方法就是要他们服苦役。许克所斯人的王便得以运用这股新的劳动力，去



曾抚养摩西的赫斯苏特皇后在代尔巴利的庙宇

扩展当时下埃及的首都兰塞城。

直至约主前1580年，埃及人在亚模西士的率领下，才能驱逐许克所斯人，重建埃及家的王位。以色列人纵使服苦役，人口仍迅速增长；第十八代王朝的法老王继续奴役他们，更下令将所有以色列的男婴杀尽。摩西出生的时候（约主前1560），这道诏令仍然生效。建立这伟大帝国的杜得模西士一世（主前1539-1514），便是那朝代的第三位法老。

杜得模西士一世的唯一合法继承人，是他的女儿赫斯苏特。她的丈夫取了杜得模西士二世这个名称（主前1514-1504）。他死后，法老的另一后人继承王位，当时只有10岁，称为杜得模西士三世（主前1504-1450）。赫斯苏特从这位年幼的统治者手中取得王权，治理国家达22年之久（主前1503-1482）。这样一位意志坚强的妇女，当然会有胆量违反父亲的命令，挽救一个希伯来婴孩的生命，在底比斯的王宫中抚养他。

在杜得模西士三世的加冕礼后，赫斯苏特仍然执政，可能图谋摩西登上王位，或至少在国中身居要职。当赫斯苏特死后，杜得模西士三世大权在握，他很可能急於将摩西除掉。摩西杀了监工后，匆忙逃往旷野，正与上述历史吻合。杜得模西士三世在主前1450 年逝世，让摩西有机可乘，以神的命令向法老亚门诺斐斯二世对峙："容我的百姓去。"

在吉萨的狮身人面像双掌之间，有一条花岗岩的柱石，上面刻有一段有趣的铭文，记载和如司神曾答允将埃及的王位给予亚门诺斐斯二世的继承人杜得模西士四世（主前1424-1417）。因此，杜得模西士四世很可能不是王位的合法继承人。倘若真的如此，那么，圣经记载法老的长子在第十个灾祸中丧生，便得以证实了（出十二29）。

## 写作目的和神学教导

出埃及记的目的，是要指出神对亚伯拉罕的应许（创十五12-16），如何在主拯救亚伯拉罕的后裔——以色列人——脱离埃及人的奴役一事上，得以应验。它亦解释了逾越节的起源、以色列凭着与神立约而开始立国，并在西乃山颁布律法。

出埃及记所述的动人故事，是有关一位大能的神、宇宙的创造者，祂超越时间和空间的一切限制，为着一群无助的奴隶而介入历史中。神击败了世上最大帝国的统治者，带领祂那些被压迫的百姓离开那地，重获自由。出埃及记述说一个家庭，因着神的恩典，而增长成一个群体。并且透过神的约，一个国家得以确立，也藉着律法，国家得以稳定，与邻邦分别开来。出埃及记讲述一位不平凡的人，他以80年作好准备，在王宫和草原中各度过40年。摩西并不乐於作领袖，但他公然违抗法老，与神面对面交谈，并且写了希伯来



圣经的¼。

出埃及记中的神尤为信实。祂作出应许，然后信守承诺。创世记十五章13至16节记载了一段令人惊讶的预言："耶和华对亚伯兰说：'你要的确知道，你的后裔必寄居别人的地，又服事那地的人；那地的人要苦待他们四百年。并且他们所要服事的那国，我要惩罚，后来他们必带着许多财物从那里出来……到了第四代，他们必回到此地。'"由於相信这个应许，约瑟"临终的时候，提到以色列族将来要出埃及，并为自己的骸骨留下遗命"（来十一22）。

这应许是出埃及记重点记述的救赎事件的背景。救赎可以界定为"脱离异族的管治，享受由此而来的自由"。它论及一位拯救者，以及祂为着施行拯救而作的事情。出埃及记充满了救赎的词汇。它提到神"记念"祂对希伯来列祖的应许（出二24，六5）。神"下来要救"以色列人（三8），或是"拯救"他们（十四30，十五2），从埃及"将他们领"出来（三10-12）。

1.主是救赎者。在出埃及记六章1至8节，当神应允摩西的祷告，拯救祂的百姓时，祂采用"我"这个代名词共18次，藉此强调发起这行动的是祂。亚伯拉罕的希伯来后裔主要是凭"伊勒"这个希伯来名称认识神；在古代近东，"伊勒"是至高神明的一般称号。但在出埃及中，以色列认识到神是耶和华。这是祂的名字，用以提醒人，祂是立约的神，祂亲自眷顾祂的百姓。在出埃及记三章14节，神告诉摩西："我是自有永有的"。有些学者认为这句话指出"耶和华"这个名字，来自希伯来文动词的"是"。无论如何，在希伯来文化中，"名字"这个观念是与"特性"同义。认识神的名字，就等於认识祂的特性。以色列人认识他们的神是自有永有，无论他们往哪里去，祂都与他们同在，眷顾他们（出三12，三十三14-16）。

2.救赎的原因，是基於神对以色列的列祖所作的应许。当神听见以色列百姓的呻吟，祂"就记念他与亚伯拉罕、以撒、雅各所立的约"（出二24；参六5）。为了回应他们的需要，祂拣选了一位施行救赎的代表——就是老大不情愿的摩西。摩西费尽唇舌来推搪，但神不接受他的藉口。摩西正是一个鲜明的例子，表明神如何装备、加力和支持祂所拣选的仆人，使用他们来达成祂的计划。

3.救赎是基於神的恩典和爱（出十五13，二十6，三十四6、7）。救赎的目的是让以色列和埃及人都能够认识神（出六7，七5，八10，十四18）。耶和华所作的，让所有牵涉其中的人，包括摩西、以色列人、法老和埃及人，都清楚知道惟独祂是神。希伯来人对知识的理解，基本上不是凭藉理性，而是靠赖经验。对神的作为，不是只在思想上同意，还要相信和顺服。

4.在出埃及的事件中，救赎是藉着神迹达成（四21），那就是由神超自然地控制的自然过程。它们以不同方式来描述，如"神迹奇事"（七3）、"重重地刑罚"（六6，七4）和"神的手段"（八19）。这些神迹并非轻率的愤怒表现，却是神有计划的作为。其中一些神迹证明摩西是奉神的差遣。那些神迹性的灾祸，证明神是至高无上的，因为每一个灾祸都是直接向埃及的神明发出挑战：阿西利斯神是河神，也桥神是蛙神，锐神是太阳神，亚化神是牛神。旷野中的神迹证明神会满足祂百姓的一切需要。

5.在救赎的过程中，法老的恶行，正呈现了人类如何悖逆神的命令（出四21-23）。法老10次硬着心，而这10次都是神使他硬心，以致他决意违抗祂。

6.逾越节标志着买赎（出十二23-27，十五16）。它是以替代来拯救的明显例子。当击杀的使者看见门框和门楣上的血，他就越过。"救赎"这个词语（出六6，十五13）意即"作为亲属的赎回者"，正如神在利未记二十五章25至37节所吩咐的（参得三12、13）。

7.在出埃及中，以色列人接受神的救赎。神以他们为祂特别的百姓（出六6），他们不可再任意而行。即使在出埃及前，祂已承认他们的身分，祂告诉法老："以色列是我的儿子，我的长子。我对你说过：容我的儿子去，好事奉我。"（四22、23）

8.救赎的条件是服从。神在祂拯救以

色列人脱离奴役的基础上，颁布十诫（二十1-17）和其余的律法，让他们遵守。百姓虽然立刻起誓遵从（出十九8，二十四3），但他们转眼便不服从了（三十二8）。由於耶和华是圣洁的，祂希望祂的百姓也是圣洁，并且全心全意爱祂（三十四14），故此祂必须惩治罪恶。可是，基於祂的怜悯，祂又会宽恕。在以色列的历史中，神多个世纪以来，透过先知，呼吁祂的百姓不要忘记祂如何领他们出埃及，并且悔改归向祂（参弥六3、4）。忠心的人怀着感恩的心，回应摩西的“救赎之歌”（出十五；参启十五3、4）。

## 内容提要

出埃及记可以分成4部分，每部分都从不同方面描述神在主前十五世纪与以色列人的关系。

**降临的神：启示**（出一至六）

出埃及记在开始时，叙述雅各的70名子孙，在饥荒期间前赴埃及与约瑟重聚（参创四十六至五十）。以色列人在歌珊安居乐业了一个世纪后，埃及出现一个新的朝代，当时的领袖对以色列人并不友善。为了制止希伯来人口的迅速增长，埃及人强迫他们服苦役，为法老建造积货城。

后来更要把刚出生的以色列男婴杀死。然而，监管接生的妇人没有依从这项命令，神称许她们，并不表示神赞同她们说谎，而是因为她们敬畏和遵从神，过於听从法老。不久，法老又颁下一道新的命令，要在尼罗河淹死所有以色列的男婴。有一个特别的婴孩，放在篮里，因被法老的女儿发现了，而幸免於难，这婴孩便是摩西。摩西的母亲更被公主雇用来抚育她的亲儿，摩西则成了公主的养子，在王宫中长大。

长大成人的摩西，宁愿认同他的希伯来亲族，这全归功於他敬虔的父母早年的教导（参来十一24-26）。他因为救了一个以色列人而逃往米甸——西乃半岛东面边缘，或阿卡巴湾北端的亚拉伯。摩西娶了叶忒罗（又名流珥）的女儿。流珥（“神的朋友”）大概是他的本名，叶忒罗（“卓越”）则是他的称号。由於他称为“米甸的祭司”（出二16），有些学者假设他是基尼人，以此为根据指出摩西接受了岳父的宗教，将它教导以色列人。圣经明言，摩西从神直接的启示中，建立他的信仰。叶忒罗似乎是在看见神拯救以色列出埃及后，才开始相信以色列人的神（出十八10、11）。

当以色列人将来的拯救者还在米甸，他们仍然遭受压迫，在困苦中向神呼求（二23-25）。神作出回应，祂“来是要救他们”（三8），要为着以色列人而插手干预。祂在荆棘丛中向摩西显现，承认自己就是应许列祖那“流奶与蜜”之地的神（三17）。摩西在他兄长亚伦的协助下，将会带领以色列人往那地去。

摩西得到神的同在，以及神迹奇事的明证后，他带同妻子西坡拉和两个儿子前往埃及。在路上，主与他相见，并要将他杀死（四24）。这大概是希伯来人所说的，神以肉身的疾病击打他。这位要去拯救神的百姓的摩西，忽略了立约的记号，忘记替他其中一名儿子行割礼（创十七14）。行了割礼的仪式后，摩西逐渐痊愈，继续往埃及去，在西乃山遇见亚伦。以色列人对他们的热诚接待，远胜於法老，因为法老不肯尊重那差派摩西前来的神。法老不单不准以色列人到旷野向他们的神献祭，更加重他们的苦役。百姓埋怨摩西，摩西便埋怨神。神再次向摩西显现（出六），重新向他保证以色列将会在神的大能下获得拯救。神的计划未曾失败——祂只是着手展开行动。

**拯救的神：救赎**（出七至十九）

第七至十二章记载了神令埃及人受苦的十灾。即使在降灾之前，法老已心里刚硬违抗神（七13）。每3个灾分成3个循环进行：

头3灾对埃及人和以色列人都构成影响；在最后6灾以色列人则没有受到波及。埃及的术士能够照样施行头两灾；但当遭受第三灾的打击后，他们也承认：“这是神的手段。”（八19）在蝇灾覆盖全地后，法老提出了4项妥协方式的头一项，然而，摩西一一拒绝了（八25-29，十8-11、24-29）。头一灾只令人讨厌，但最后一灾，却是毁灭性的，并带来沉重的痛苦。由於所有灾害都是该区常见的，它们本身不算是神迹。所指的神迹，在於此现象会一直扩展，但却准确地预言了它的开始和结束，而且它只限於埃及地的范围。



头9灾只令法老的心更加刚硬，所以神预备了最后的致命一击——击杀牲畜和埃及人的头生。神提醒以色列人准备离开。为了逃避那灭命的使者，以色列人必须取无残疾、一岁的公绵羊或山羊的血，涂在门框上。当他们吃逾越节的筵席，灭命的使者便开始巡行埃及地。法老在愤怒之余，赶以色列人离开。这群奴隶终於重获自由；以后每年都必须庆祝逾越节，永远记念神的拯救。正如神所应许的，祂走在以色列人的前头（人数约200万，民一46），日间以云柱、夜间以火柱引领。

法老的心很快又刚硬起来，他立即派军追赶。神用大风将水分开。这海的名称在字面解作“芦苇海”。它可能指任何浅水而足以让芦苇生长的海岸（参王上九26，那里的红海是指靠近以禄的阿卡巴湾）。无论所指的位置何在，神在那里给予埃及人最后的一击；拯救便彻底成功。

摩西和以色列人以更新的信心，以及一首胜利和赞美的歌（出十四31至十五21）回应神。可惜，感恩不久便因着苦水（十五22-26）、缺乏肉、面包（十六1-15）和水（十七1-7）而变成了怨言。神在每种情况下都供应他们的需要。祂亦让他们战胜亚玛力人（十七8-16）。当以色列人趋近西乃山，摩西的家人在叶忒罗的陪同下与他重聚。叶忒罗如今承认自己对以色列神的信心，并且与领袖们一同吃饭、相交。他在返回米甸前，还协助摩西重新组织司法制度（出十八）。

以色列人抵达那又称为何烈山的西乃山（三1），预备朝见耶和华，祂实践了祂对摩西的应许，拯救他们（三12）。耶和华与以色列立约，使他们成为祂的民，“作祭司的国度，为圣洁的国民”。他们立即回应：“凡耶和华所说的，我们都要遵行。”（十九5-8）

**要求的神：指示**（出二十至二十四）

神救赎了百姓——直接的意思就“将他们从奴隶中买赎回来”，有权向他们提出要求。神在西乃山颁布给以色列的诫命，并不是苛刻的要求，而是保护性的指引，显明他们的感谢和服从（二十2、3）。

在西乃山揭示的律法（或“妥拉”，即“指示”）包含了3部分：(1)十诫（出二十）指人与神和其他人的关系。十诫是依据神的属性制定，所以是永恒的，它们在列国的历史中也是独特的。(2)审判（出二十一至二十三）是作为神治的国家，用以管治人民的社会规则，在许多方面都与以色列邻国的法典相似。(3)条例（出二十四至三十一）是管理宗教的礼仪。这一切律法，均是摩西在山上与神一起的时候，神向摩西颁布的。

十诫成为了以色列所有律法的基础（二十1-17）。首5诫指出要尊敬神，后5诫则关乎要尊重邻舍。最后一条诫命所涉及的，是人的思想和意图，而不是特别的行动。它因此防备了前9条诫命所不包括在内的罪。百姓面对神的同在，都自然地战兢不已，於是他们请求摩西代表他们（二十18-20）。

记载在二十一至二十四章的审判，与主人和奴仆的关系（二十一1-11）、要处死的罪行（二十一12-17）、伤人或毁坏财物的赔偿（二十一18至二十二15）、不同的人际关系（二十二16至二十三9），以及安息年和安息日、节期和奉献初熟之物（二十三10-19）等有关。大部分的审判，都要到以色列在应许之地定居后才生效。同样地，这部分的律法在作结时，亦严厉地警告不可悖逆和采纳异教的方式。它同时包括了一个光明的应许：神会赶走以色列的仇敌，保护祂的百姓免於疾病，并赐他们昌盛，只要“你……照着我一切所说的去行”（二十三22）。

出埃及记二十四章记述了神与以色列再次立约，摩西更用祭牲的血盖印。神向百姓的领袖显现，让他们一睹祂的荣光，作为回应。接着，摩西再上山，领受刻上十诫的法版，以及有关会幕、设立祭司和敬拜的指示。

**内住的神：相交**（出二十五至四十）

主告诉摩西，当祂救赎以色列人后，“我要以你们为我的百姓，我也要作你们的神”（六7）。摩西看见这奇妙的应许已应验了，但还差一步。“又当为我造圣所，

使我可以住在他们中间。”（二十五8）由於神已降临拯救祂的百姓，又因着百姓承诺会满足祂的要求，所以神可以居住在祂的百姓中。神要求人甘心乐意的奉献，同时祂指示摩西建造会幕的详细样式和当中的陈设。亚伦和他的子孙将分别出来，在会幕中事奉。不同的祭，包括赎罪日的规定，亦一并提出。神告诉摩西，祂已经拣选比撒列和亚何利亚伯建造会幕和雕刻各种家具，并已将祂的灵充满他们。

与此同时，刚刚答允完全服从神的以色列人，对摩西在山上逗留40天之久，开始感到不耐烦。他们要求亚伦为他们制造一个偶像。亚伦在压力下依从，铸了一个代表着外邦神的金牛犊。他告诉他们：“以色列啊，这是领你出埃及地的神。”（出三十二4）

耶和华将百姓拜偶像、狂欢作乐和不道德的行为告知摩西，并且明言祂的怒气已足以将他们灭绝，然后祂再从摩西的后裔开始建立大国。摩西为以色列人求情，直至耶和华肯怜悯他门，他才下山责罚百姓。他一再求神赦免以色列，神亦以怜悯赦免他们可怕的罪行（三十四8-10）。

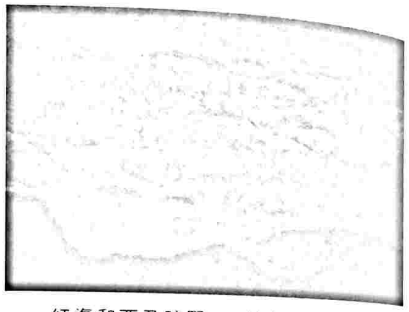
神再次提出与百姓立约（三十四10）。摩西再用了40天的时间与耶和华一起，在石版上写下诫命，以代替他看见金牛犊时所摔碎的那些法版。当他回到百姓那里，他的脸因曾与神同在而发光，他必须用帕子蒙脸。

如今以色列重获神的恩宠，可以着手建造会幕。由於奉献过於踊跃，以致摩西要制止百姓继续奉献。最后，一切准备妥当。摩西检视了会幕，便在第一个月的第一日把会幕立起来，那时离第一个逾越节将近1年。祭司被膏成圣，灯燃点起来，也献上首次燔祭。云彩降下，耶和华的荣光充满了会幕。神住在祂的百姓中，救赎的目的已经达成，出埃及记的记述亦告一段落。

*Kenneth L. Barker* 和
*Richard L.Schultz*

参“出埃及”226；“以色列的节期”2062；“以色列史”2077；“十灾”1420；“会幕，圣殿”596；“十诫”1410；“摩西”1066；“埃及”12；“底本说”306；“旧约年代学”789。

参考书目：H. Alford, *The Book of Genesis and Part of the Book of Exodus*; S.R. Driver, *The Book of Exodus*; J.G. Murphy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Exodus*.



红海和西乃旷野——以色列人出埃及时曾经过的路线。

## 初熟的果子
First Fruits
chū shóu de guǒ zǐ

希伯来人认为头生的孩子、牲畜或农作物最早的收成，都是圣洁和属於神的。初熟的果子是好收成的预兆，会先献给神，表示感谢祂供应的大恩。

初熟果子的奉献，所用的祭物可以是自然的收成，或是经过人工处理的，如面团、饼、酒、橄榄油和羊毛。人要视长子或所养头生的牲畜为属神所有的。奉献的人要把长子和不洁动物中头生的，用银子赎回；头生的牛犊、绵羊和山羊，则作为祭物献与神（民十八14-17）。

神指定所有初熟的果子要留给祭司。在旧约中，至少有3次提及“首先初熟之物”。这也许是指在初熟的收成中最先成熟的果子，或是指其中品质最好的果子。这些祭品特归祭司所有，他们当中凡洁净的都可以吃（民十八12、13）。其他有关初熟果子的记载，散见於出埃及记二十三章15至19节，三十四章22、26节；利未记二章14节，二十三章10至17节，和合本作“初熟的庄稼”；民数记十五章20、21节（“初熟的麦子”），二十八章26至31节；申命记二十六章1至11节（“初熟的土产”）。



向神奉献初熟果子的人要把所献的物，带到会幕（后期是圣殿；申二十六2），交给祭司。祭司取了奉献后，要於七日的头一天，在神面前伸开双手，把祭物摇动。同日，奉献初熟果子的人要献给神一只公羊羔，作为燔祭；又有混了橄榄油的细面作为素祭；并酒作为奠祭。50天之后，奉献者要再献另一次素祭。每个家庭要献上两个饼给神作特别的礼物；这也是要与合宜的牲畜、素祭和奠祭同献（利二十三9-22）。

在新约中，使徒保罗称耶稣基督的复活，为信徒在主再来时复活的初熟之果（林前十五20、23）。住在所有信徒心中的圣灵（罗八9），也被称为那将要成就的、全然救赎的初熟果子（八23）。“初熟的果子”一词，有时也会用在一个地区最早归主的人身上（罗十六5；林前十六15；和合本作“初结的果子”）。他们是那地将要得着的属灵果子的先声。

基督徒在一切受造之物中，也因分别为圣归与神，而被称为初熟的果子（雅一18）。同样，在启示录里，有144,000人，被称为是从人间买赎回来，作初熟的果子，归与神和羔羊耶稣基督的（启十四4）。

*Wesley L. Gerig*

参“祭祀”680；“以色列的节期”2062。

## 厨房
Kitchen
chú fáng

参“家庭生活和伦常关系”729；“食物和调制方法”1414；“房屋”389。

## 除皮山
Gibeath-haaraloth
chú pí shān

位於吉甲附近耶利哥和约但之间一地（书五3）。以色列人在旷野飘流40年时，约书亚就在该地为初生的男婴行割礼。

## 除污秽的水
Water of Separation
chú wū huì de shuǐ

在民数记十九章9、13、20、21节，三十一章23节中，指洁净罪恶或污秽的水。

参“洁净和不洁净的条例”763。

## 除酵节
Unleavened Bread, Feast of
chú xiào jié

参“以色列的节期”2062。

## 厨子，煮
Cook, Cooking
chú zǐ / zhǔ

参“食物和调制方法”1414；“职业（厨子）”2320。

## 处决
Execution
chǔ jué

参“刑法和刑罚”1775。

## 处女
Maid, Maiden
chǔ nǚ

参“使女／婢女／女子”1424。

## 船
Boat
chuán

小型水上运输工具。圣经提及的船有以桨推进的和以帆推进的两种，主要用於捕鱼、航行或大船的救生艇。

参“旅游和交通”928。

## 传道书
Ecclesiastes, Book of
chuán dào shū

旧约中的智慧文学。内容充满哲理，为人生的意义和本质发出令人深省的问题。

“传道书”是本书的希腊文标题，由七十士译本（旧约的希腊文译本）再翻成英文。本书按早期犹太人的习惯，以开首

数个字作为书名，希伯来文的传道书标题是“在耶路撒冷作王、大卫的儿子、传道者的言语”。因此也就称为“传道者”。

“传道者”一词是作者纵贯全书的自称（一1-2、12，七27、28，十二8-10）。它是希伯来的动词分词，意思是“聚集”，因此似乎是指到一个人在聚会中发言。此字在英文中常译为“the preacher”。虽然充满哲理，标题或许显示作者在一群智者中作为领袖的职分和地位。

## 作者

传道书的作者是谁，至今仍是相当复杂的问题。圣经学者的看法都难以一致。早期的犹太传统对於此书究竟该归於希西家及其学派，还是出自所罗门王笔下，也是众说纷纭。

此书的内容常表明所罗门就是传道书的作者。第一节就标明作者的身分是“大卫的儿子”。其他经文（一16-17，二6-7）也似乎指到作者是继承大卫作以色列国之王的所罗门。那些不承认所罗门为作者的人，则辩称这些附述不过是一些文学技巧，那是因为一名晚期不知名的作者，为了宣扬自己关於人生目的和意义的理念，才不惜利用所罗门对智慧的追求，作为本书的背景。

本书有许多章节曾用以支持非所罗门作品论。一些学者宣称，如果本书为所罗门所写，他不会使用过去式来说他“作过以色列的王”（一12）。但他们的对手则指出，希伯来动词“作过”也可以看作“已成为”，因此其实际意义是所罗门在耶路撒冷已成为王了。

有学者又宣称，一章16节认同那是一位生存年代远远晚於所罗门的作者。他们认为所罗门不可能说他的智慧“胜过我以前在耶路撒冷的众人”，因为这等於说在他之前有很多位君王登位。可是，作者可能意指声名显赫的智者而非诸王（参王上四31）。

关於所罗门为作者的主要问题是，旧约历史没有记载所罗门一生中有一段灵性复兴的时期，成为传道书的内容。不过，这并不具有决定性的争议，因为本书所记述的思想是具有强烈个性的。旧约历史书主要针对历史的进展，关於人类的个人方面，只在他们背负有神的目标、使命，才在民族历史提及。如果历史作者引用传道书中纯属个人的争战，那才叫人觉得奇怪。

作者问题确实难以解决，但仍无确实证据可否定所罗门为传道书的作者。

## 写作年代

赞成所罗门为作者的大多数学者，认为本书著於他作王的最后几年间（约主前940）。若是如此，本书必然是在以色列智慧的黄金时代，由提倡智慧教训的首屈一指的人所写。

反对所罗门为作者的人，对於著书年代持不同意见，但大多定为写於被掳归回后时期。以马加比时期为本书写作日期的论点不强（约主前165），因为本书残片已在昆兰的死海遗址发现，年代可追溯至主前二世纪。另外，极受传道书影响的次经《传道经》，也可能写於主前二世纪初。若本书在马加比时期，其写作和流传时间都甚短。

许多保守派学者如德里慈和杨以德将本书的写作年日定为主前五世纪。许多其他学者则主张那该是主前三世纪的文献。

### 书中内证

有人曾尝试从假定的历史性引述断定传道书的年代。但从诸如一章2至11节和三章1至15节这些经节粗略观察，除了作者对人生的虚空作结论外，再无其他透露。那些经文并不表示本书写於国家式微、社会腐败的年代，因为这样的时代与所罗门当朝时的情况并不相符。

学者又宣称本书含有希腊哲学概念，因此，它是写於受到亚历山大大帝征服（主前356-323）所产生希利尼化的叙利亚腓尼基世界以后某一时期。

其中一个哲学概念，就是亚里士多德所提出的“中庸之道”。这“中庸之道”正好反映在七章14至18节，当中呼吁人们在追求人生的满足时，不要过分殷切。在埃及的智慧文学（《阿曼尼摩比的训言》9.14）和亚兰智慧文学中，都可以找到相同的概念。在亚兰智慧文学一个最优美的《阿希夸智语》中，有云：“不要（太）甜，免得他们（吞吃你）；不要（太）苦，（免得他们把你吐掉）。”然而，中庸的概念不需指出一个特定的思想时期，它可能只在反映各时代各种族背景的人所共有的一种基本智慧。

### 语言学的因素

为传道书决定写作年日的同时，最具争议的问题是本书的语言性质。传道书的希伯来文是独一无二的，无论文体和语言学方面，都和以斯拉记、尼希米记、撒迦利亚书这些主前五世纪的旧约各卷迥异。

有些学者主张，传道书的语言深受亚兰文影响，因此，本书应写於亚兰文在说希伯来语的世界极有影响力的时期。另外一些学者则辩称，希伯来文的特色应从它和迦南腓尼基方言之间语言上的密切关系来理解。

一般学者主张，本书的希伯来文和较晚期的米示拿希伯来语相似，尤以关系代名词的运用为然。但在措辞方面，两者并不相似。

语言学的证据可能为本书的年代定得较晚，但也可以指出所罗门的写作文体深受腓尼基文学的影响。如此的文体，可能成为传道书所采取的文学模式的标准。所罗门当政时期，腓尼基和非利士之间的接触相当频繁。

### 写作目的及神学教导

传道书显示出未能脱离人类经验之外，将神包含在内的世界观是多么无意义。本书欲显示，在一个除了令人厌烦的生命循环、人们困於无法找寻出路的宇宙，仍可获得意义和满足。按照传道者的说法，人们只要敬畏神，相信祂最后公平审判万事，那未尝不能得着释放。因此，纵然身处历史演进和思想迥异的物质世界之中，人生依然有着一个目标和意义。

本书的首要神学教义是，神对人类之事及种种的不平并非漠不关心。祂将判断人所行的每一件事。因此，人生有其目的，人类的行为具有意义，因为他们将按终极标准，即创造主自己的意思来判断。

人们往往谴责传道者对人生悲观。正如一章12至14、18节及二章1至9、18至23节这些经文，人们在阅读时无法不感受到他在抒发人生空虚时的那种无助感。然而，传道者的悲观主义是与离开神的人生有关。对他而言，如此的人生并无意义。

本书流露一种积极的美善，人们却往往忽视了。传道者断然表示，对於在似乎无意义之世界中生活的人，有着一种绝对的善。这种善就是享有神给人的恩赐。因此，传道者并不是一个全然的悲观主义者。当他扩阔世界的眼光，看到神的手在世上作工，他便变成一个乐观主义者。只有当他看到生命没有神，他就转而为悲观者，因为如此的探求只叫他看到绝望。

传道者“满足的神学”在二章24至25节，三章10至13、22节这些经文中清楚可见。在二章24节似乎表达以吃喝为主要目标的享乐主义人生观。“吃喝”一词为闪族成语，似乎表示日常惯事（参耶二十二15；路十七27-28）。传道者运用此词语旨在指出，人们应该享受神的供应。人生的意义在於享受，并非忍受。

在三章10至13节，传道者提出人生大谜，就是神将永生的知识放在人心。也就是说，祂使人心可以越出肉体所存在的界限之外。只可惜单凭永生的概念，依然不能参透神一切的目的。因此，人最好接受人的限制，享受神所赐给的任何知识。

传道书三章22节是本书的困难部分之一，因为三章16至22节似乎表现出一种不可知论的人生观。传道者观察人生的种种不公平后得出结论；神容许这些事发生，是为了要“试验”人，使他们觉得自己与兽无异。同样的法则出现於八章11节，传道者观察到若恶人没有得到惩罚，便等於鼓励他们继续作恶。他在三章18节宣称，不公平之事所以出现於世界，是为了要从恶人中间分别义人。这节辩词的希伯来文应译为“在於和属於他们自己”。单就此而言，人若离开神，也莫强如动物。如果一个人的世界观里没有神，就无法知道死亡以外还存在什么（三21）。传道者所观察的种种不义，将只在审判日才能改正过来。因此，人理当为神所供给的满足，不要为明天忧虑（三22）。

要了解传道书，关键在於那句不断出现的“日光之下”。这句话为传道者的眼光定下界线。他判断所有的人类经验并非虚空。他观察“日光之下”或离开神的人

生才是虚空。使徒保罗在罗马书八章20至23节，对受造之物也作出同样的判语，但接着写道，神使万事互相效力，叫祂的子民得益处（罗八28）。传道者的观点同样充满盼望。

有些人常认为传道者在宣扬享乐主义的人生观，视吃与喝为福乐。但在二章1至8节，他“以喜乐试试”后，发现它也是虚空。於是他得出结论，喜乐并不是绝对的福乐。他所说的吃喝，乃是指享受神所赐的福分和生活所需。

## 内容提要

**万事万物周而复始尽属虚空**（一1-11）

传道者观察人生了无新事，及在自然过程中漫无目标，因而开始感叹人生虚空。人一切的劳碌，都是徒劳无益（一3），人生万事循环不息，毫无意义（一4-11）。

**传道者个人经验的虚空**（一12至二26）

在这戏剧性的经文里，传道者回顾他虚空的生命，就是别人看来具有极大价值的一生。他追忆自己曾如何追求智慧，却醒悟人生哲学原属捕风（一12-18）。他又追寻乐趣（二1-11），结果都是虚空。从这样的结论观察，传道者丝毫无意将享乐视为人生的至善。追寻智慧令人精疲力竭，结果也是捕风（二12-17）。人的劳碌也是虚空（二18-23），是因为他永远无法确知谁将坐享其成（二21）。传道者总结说，所谓至善就是悦纳神所赐予的（二24-26），在他的话中，谱出一个乐观的音符。

**人离开神的可悲**（三1-22）

传道者为人熟悉的话就是人生万事均有定时（三1-9），这话常理解为全然的宿命论。但这些经节所提出的，更可能是指无法掌握人生境遇。人类在周而复始的人生中，无路可逃；然而，人们仍可思索超乎物质以外的事物（三11）。这是人类之谜。当人脱离神，人与禽兽无异（三19-20）。

**传道者探求人生所得的结论**（四1-16）

作者从人生的阴郁光景开始（四1-3），继续为永恒的价值找出结论。例如，他指出面对人生的困难，两个人胜过独自一人承担（四9-12）。

**只为自己而活的虚空**（五1至六12）

传道者认为人应该专注神，并强烈谴责自私自利的人生（五1、2、4-6）。他对误用财富的指摘和对穷人的关切（五8至六9），也是其后新约重视的主题。

**生活的智慧**（七1至八17）

这则优美的旧约智慧文学典范，运用格言模式（七1-13）和本人的体验（七23-29），为如何寻找真正满足提出卓见。整章都在提倡属天智慧的美善。在传道者的知足神学观之下，他洞察到逆境和顺境皆源於神（七14）。他强调人们应该接受一切顺逆都是从神而来。把智慧应用在掌权的来说（八2-9），传道者也劝人当顺服执政掌权者。使徒保罗在罗马书十三章也提出同样的忠告。至此，传道者终於奏出乐观的音符（八13），称崇神的可畏。作者何尝是完全的悲观论者，因为他表示，敬畏神使人得着真正的满足。

**观察人生看似不公之事**（九1-18）

离开神来观看，“在日光之下”，众人并没有明显差异（九1-6、11、12）。行大事的，往往没有得到注意或厚待（九13-16）。然而，人应该知足常乐，因人生确实得着不少益处（九7-10）。

**智慧与愚昧**（十1-20）

基本上，在旧约里，所谓智慧是指认识神，愚昧则指弃绝神。传道者指出智慧如何带来荣耀和满足，愚昧则招致亏损。

**传道者的结论——敬畏神**（十一1至十二14）

传道书开始时申论一切受造物皆属虚空，最后，传道者终於在阴郁景象之外看见了神。第十一章最初宣称人类没有能力明了神的道路。人尽管努力去享受人生，却要知道，将来神必审判（十一9-10）。传道者将老年的光景（十二1-8），作了一番动人的描述后，勉励人要敬畏神，莫等闲白了少年头。随此之后，传道者说出结语。人的本分在於敬畏神（十二13-14）。少年的喜乐将如泡沫幻灭，没有神，人至终一无所有。惟有敬畏神，人方能获得满足。没有神的人生才是终极的虚空。

*Thomas E. McComiskey*

参“智慧，智慧文学”2334；“所罗门”1522。



参考书目：G.A. Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes*; F. Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*; R. Gordis, *Koheleth-The Man and His World and The Wisdom of Ecclesiastes*; A. H. McNeile, *An Introduction to Ecclesiastes*; A. L. Williams, *Ecclesiastes*.

# 传福音的

Evangelist

chuán fú yīn de

新约用词，指传扬耶稣基督福音的人。在新约中，此名词只出现3次（中译名在和合本中出现4次）。使徒保罗劝勉以弗所教会，行事为人要与蒙召的恩相称（弗四1-12）。他强调在灵的合一之内，各有各的恩赐。保罗解释说，升天的基督“所赐的，有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师”（四11）。保罗指出基督呼召这些人献身服侍，又将他们赐给教会。传福音的就是基督给教会的恩赐之一。名称的含义指出，负有此使命的人，是作为教会的发言人，向世界传扬福音。传福音者在功能上与使徒相似，只是使徒还包括与耶稣於世上传道期间的个人关系（徒一21、22）。传福音的和牧师及教师成对比。前者作最初的传扬工作，后者则继续跟进服侍，栽培信徒趋向成熟。圣经提到腓利为传福音的（徒二十一8），正好支持基督呼召教会里某些人作福音工作乃是一种蒙恩赐的职事之理念。

同一个人可以有一种以上的恩赐或职事。保罗吩咐提摩太负起作牧师和教师的责任。同时叮咛他“作传道的工夫”（提后四5）。因此，传福音的可指一个人蒙召作这指定的工作，也可以从事别人所作的工作。

参“属灵恩赐”1479。

# 船和航运

Ships and Shipping

chuán hé háng yùn

参“旅游和交通”928。

# 传统

Tradition

chuán tǒng

在基督教时代初期，犹太人对於口述的传统尤其尊崇。在这些传统中，最重要的就是《父老格言》，它收集了著名的拉比对律法之解释。期间，又有愈来愈多拉比为律法著书解释，两者於是为明文法典提供了权威性的注释。这样，就促使犹太人认为口传的律法与笔录的法典，具有同样重要的位置。法利赛人称之为“古人的传统”（太十五2；可七5），但耶稣在回应时，则指出那是“人的遗传”，叫人注意人的起源。事实上，祂在马可福音七章8节明确地把神的诫命高举在这些传统之上。

这些传统原是为了避免人在不知不觉间，违反摩西的律法，但这些律法却成为一个担子，并且不但不能令笔录的法典清晰明确，反而愈加含混不清。对於文士和法利赛人坚持这些传统的态度，耶稣加以强烈的批评（太二十三）。祂留意到他们视固有的传统，比当中的教训对道德和个人方面的影响，更为重要。古人的传统已单单沦为一套外在的法则，耶稣所关注的，是促使人遵守律法的内在动机。

保罗提及他成为基督徒之前，对“我祖宗的遗传”（加一14）的热心，无疑是想到他对口述传统的拥护。在歌罗西教会出现的假教训中，保罗所要处理的，部分似乎与这些犹太传统有关（西二8）。

参“法利赛人”378；“犹太教”2160；“圣经中的律法观”1373；“他勒目”1529；“口传”831；“传统评鉴学”241。

# 传统评鉴学

Tradition Criticism

chuán tǒng píng jiàn xué

一门圣经学科，也称为“传统的历史”。这是一个系统，用以分析和分辨圣经记载背后的传统，以及确定事件由发展至最后被记录下来的各个阶段。这方法是从古代民间文学的研究中发展出来的，并假设圣经的记载也同样经过从口传至笔录的时期。编辑评鉴学与传统评鉴学在叙述形式评鉴学的两个焦点上，

互相补足。传统评鉴学处理个别传统的发展，编辑评鉴学则从宏观角度研究不同传统的使用。

## 一般前设

这学派基本的理论是，圣经中的历史故事采纳了“民间”故事的形式；一个民间故事最早期的特色是简单，那就是说，这故事只有基本的结构，布局简单，人物也很少。复述这故事的时候，人们便按着听众的需要而加添一些细节。其实，见於圣经中的记载，已经过了许多阶段。藉着研究和把其文学形式分类，就可以定出各个阶段。

第二个前设是：故事的复杂性显示了故事所经过的不同阶段。学者把故事分门别类，并分析其结构，以找出重复的主题，并指出这些故事主题的原来背景。

第三，不同的圣经故事可能是依循着相同的发展过程。所以，类似的主题均指向以色列生活或早期教会原来的境况。

最后，一个传统的初期发展，可能是为了教义的缘故。许多人坚称第二律法（即申命记、约书亚记至士师记、撒母耳记至列王纪）乃源於主前七世纪，那时犹大国的约西亚王的改革，带来集中的敬拜、神人之约得以重新坚守，以及民族主义再次复苏。还有，学者把一些故事如路加福音五章1至11节中捕鱼的神迹，放在主复活后的背景（留意见於约二十一1-8）的平行经文，并认为那是后期教会所作的，目的是显出耶稣施行神迹奇事，祂是神人。

这些预设必须加以质疑。传统的研究并未能解释为何福音书和旧约历史书中，既有简单的故事，也有复杂的故事。有些故事好像已经过多次的改编（如耶稣受试探的记载），然而，有些则好像完全未经加工（如耶稣与母亲和兄弟那一幕，可三31-35）。一般的见解是，简单的故事在后期才出现，因而没有时间加以发展，但这往往只是循环论证的推论而已。还有，各种教义的根据并不能解释编年史的编写。许多学者已经留意到，申命记的神学思想，并未真正显示那是从见於五经中其余各卷的摩西律例发展出来的。此外，圣诗蕴含伟大的基督论，如腓立比书二章6至11节，是以如此强烈的闪族语言来表达，使许多人相信那是源於最早的巴勒斯坦时期。传统的研究倾向於说明学者本身的偏见，而不是原来的传统本身。最后，传统评鉴学的限制在结构紧密的故事里，如在约瑟的事迹和耶稣受苦的故事中，更形明显，我们几乎不可能在这些故事中，看到任何发展的“阶段”。故事本身似乎是基於一件单一的事件而“作成”统一而完整的故事。

## 方法论

正面地使用评鉴的标准来建立圣经的真实性而不是加以否定，以及阐明圣经的形式，而不是将形式从传统的元素中剔除，有时候也带来很大的帮助。我们抱着这态度，可以看见一些正面的标准，让历史家不但评估，更可以追溯圣经中不同传统的发展。下文就是按着轻重的次序列出这些标准，从那显示最大可能性的标准，至那表明一个传统、却不能追溯其始源的标准。

圣经中一些并非犹太教或后期教会中常见的句子或段落，可以看成是真实可靠的。虽然这标准有其限制，但在一些批判性的问题上，仍然得出最肯定的结果。例如耶稣言论中的“阿们”公式，及其在符类福音中“天国”的教训，均找不到平行的例子。在旧约传统的研究中，这标准就较为复杂，因为旧约牵涉多个年代。事实上，今天大多学者会在第二律法的著作中，指出一连串的传统。他们认为约书亚记第十三至十九章中有关疆界的描述，最少有部分是源於约书亚时代的。

除非某些特征是真确的，否则便不能存在於早期教会或旧约的环境中。一些与福音书的作者或初期教会之想法无关的说话，便可归入这一类。例如马可强调众门徒迟钝的反应，及耶稣的亲属以为祂癫狂了（可三21）；耶稣不知道末世的日子（可十三32），也是一例。这些记述似乎把耶稣与门徒放进不利的处境中，事实上，其他福音书的作者已把这些内容删掉了。



历史上“无意的”记号——即作者不会这样看某些事情，但这些事情却又显然是属於原来的背景的——也极可能是真确的。困难在於如何从“无意”中辨别“有意”的。马可所记述的细节，是一个恰当的例子。有些人认为经文显示这些记载是出自目击证人的手笔，但有些人则认为只是一个善於说故事的人，加插了好些细节以增强其真实感。

若一段情节在教会或以色列人的生活中，找不到适切的背景，那便可以追溯到最早的时期。例如，见於申命记之约的结构，跟主前2000年赫人的宗主国条约，以及主前七世纪的条约公式比较，则前者较为吻合。此外，申命记中未有经文提及君王，同时，中央圣所又在示剑而不在耶路撒冷，似乎都与约西亚时代的处境不符，却反映这是较早期的著述。其中的一个困难，是各时期倾向互相重叠，因而不能把某一特殊的处境抽离。例如，非福音派学者一般认为马太福音二十八章16至20节的大使命，源於稍后的外邦人时期，但却没有理由否定大使命也适切於犹太教中归信他教者的神学，并且可能是源於耶稣自己。

若所采用的语言和重点并非作者的特色，那便是一段传统的文字。例如，新约中所谓的“颂歌”（例：腓二6-11；西一15-20；提前三16）在语言和神学主题上，跟其上下文相去甚远，因此，这些所谓的“颂歌”，是源於较早时期。这标准也帮助我们回应耶利米书的论说。该著作的发展，包含了3个阶段，即从耶利米原来的预言，至巴录加添的内容，到最后由第二律法编辑所加添的内容。

亚兰或巴勒斯坦的特色，可能显示早期的起源。问题是作者可能引用七十士译本，而不是使用传统。然而，闪族的惯用手法，如希伯来的诗歌、平行句式和片语，指出一个早期的起源。例如，哥林多前书十六章22节的“主必要来”是亚兰文，并可能是新约中最早的祷文之一。

出现在多於一个独立传统（如马可福音及约翰福音）的特征，或许是可信的。当然，困难在於知道哪些经文显出其依存关系。例如，路加福音二十四章44至49节和约翰福音二十章19至23节两段有关差遣的经文，可能是独立的，但许多人认为约翰认识路加，尤见於对受苦的叙述中。

若一个情节或一种说法，在不同标准的基础下与其他证实是真实的传统相连，那大概也是可信的。这不能成为主要的试验标准，因为也在乎其他标准的准确性。然而，这是有用的，如在探究符类福音中“人子”的话时；那些话在其他经文中包含真确的成分，因此它们本身大概也是真确的。

## 结论

审慎地使用这些准则，有助学者作出关乎历史问题的决定。然而，要作出价值判断时，便应格外小心。这准则只是一些可能性，但在评定圣经文献时，却提供了富有极强乐观主义色彩的基础。使用准则时，圣经有两方面的限制是需要的。

首先，在诠释圣经作者时，必须建基於历史人物原来所说的话。例如，要了解耶稣在约翰福音中的说话时，就必须参考约翰福音十四章26节的话：“圣灵……要叫你们想起我对你们所说的一切话”，这是约翰自己所遵守的一个内在限制。其次，要知道早期的教会并没有大规模地创造一些故事。路加的前言（路一1-4）强调他所表达的历史事件的准确性，并指出他是严格地按着“传道的人从起初亲眼看见的”。

*Grant R. Osborne*

参“新约圣经评鉴学”1760；“旧约圣经评鉴学”799；“化除神话”587；“底本说”306；“形式评鉴学”1781；“马可先存说”973；“编辑评鉴学”166；“来源评鉴学”857；“符类福音”421；“传统”241；“口传”831。

# 传译员

Interpreter

chuán yì yuán

参“职业（翻译员）”2320。

## 船主
Shipmaster
chuán zhǔ

参“职业（水手）”2320。

## 疮/癣
Sore
chuāng / xiǎn

皮肤部位出现任何不正常的情形。生疮部位的皮肤必是不正常的。发炎和不正常的部分，与正常的皮肤有明显分别。每一个从头到脚都“长满了疮”的人，在疮与疮之间仍会有正常的皮肤。因此“疮”可说是一个广义词，包括了以下几种皮肤病：疖子、癣、火斑、痔疮、灾病及疤痕（或痕迹）。疖子在钦定本利未记十三及十四章中出现13次，较佳的翻译是疥疮。癣在钦定本出现9次，有时是指皮疹（利十三2、7、8，十四56），有时是指化脓的疮（利十三6，二十一20，二十二22；申二十八27；赛三17）。火斑是指一大片肿胀的皮肤，通常可见於生脓疮的部位。痔疮在申命记二十八章27节及撒母耳记上五章6节至六章17节出现（钦定本），大概是指一些不正常生长的皮肤组织（即肿块）或皮肤疮（即溃烂）。灾病麻疯（利十三）。疮的痕迹是指一些因灼伤（利十三23）及烧伤（第28节）所引起的不正常皮肤组织。

钦定本曾以此词指受伤和灾病（伯五18；诗三十八11）。而在所罗门的祈祷中，“Sore”是指苦痛或灾难（代下六28、29）。在提到祭司如何判断皮肤病的条例中，有些皮肤疮则称为麻风（利十三）。最后，圣经亦曾藉着那些身上长满了外露的、流着脓及难看的疮的人，来指出极使人讨厌的情况（赛一6；路十六20、21；启十六2）。

参“疾病”661；“医药”2008；“灾病”2264。

## 创世的神话
Creation Myths
chuàng shì de shén huà

有关宇宙万物起源和自然规律形成的宗教故事。米所波大米的一些创世神话与圣经的创世记载和太初故事都有若干相似之处。

有些创世故事在古代近东流传甚广，其来源多出自苏默人的创作，因为苏默人文化发达颇早，是最古的米所波大米文明之一。这些神话现在看起来自然觉得荒诞不稽，甚至可笑之至，但在古人眼中却十分神圣，且曾起过重大的政治作用。那时每有宗教盛典都要郑重其事地加以诵读，认为这些创世神话有法力使自然复荣、社会复兴。这些创世故事使崇拜者相信，众神所立的自然规律，必胜过瘟病、灾祸、荒芜、贫瘠、死亡等混乱自然的力量。

### 苏默的创世神话

苏默人的社会於主前4000至3000年之间，於米所波大米平原的南部颇为兴盛。苏默人并不是闪族人，但他们的宇宙观却对分布很广的闪族人（居住在巴勒斯坦、腓尼基、亚述、亚拉伯等地的部族）有很大影响，从而使他们也都接受了苏默的主要神祇。迄今为止，已有5,000多块镌有苏默文献片断的泥版被挖掘出土。从刻写的时间来看，泥版虽然多属后苏默时代前期（约主前1750）之物，但所镌的文献却要早得多，至晚也当是主前三千年代后半期的作品（约主前2500-2001）。其中专记宇宙起源的作品虽未曾见，但反映苏默人创世观的记述却散见於文献之中，尤其是诗作的序言，往往是叙及有关创世的数行短句，这似乎是当年苏默文士的写作惯例。最为可贵的是，迄今传世的有9篇较为完整的苏默神话，所讲的都是众神如何开辟宇宙，如何创造人类，如何建立文明等事。

苏默人的宗教是代表自然崇拜的多神教，在这一点上，除以色列人的宗教外，其他近东古民的宗教无不如是。他们崇拜的众神，实际上是各种自然力量（风、雷、雨、电、日、月、星辰、河、海、江、湖）的化身，对植物的枯荣、年景的好坏、人畜的兴衰，都各握有一定的权柄。由此可见，在古民的眼中，宇宙的起源是与众神的谱系密切相关的。

**天地**

从一块开列众神谱系的泥版可知，海神拿姆是“天地之母”；另一块泥版则记拿姆也是“万神之母”。由此可见，苏默人视原初的海为万事第一因，是万物所由生的原动力。他们相信，天地是从海而生。他们也认为天地是宇宙的两个主要组成部分。苏默语“宇宙”一词本就是个复合词，意即“天地”（正如创世记开篇所说：“起初，神创造天地”，实则就是指一个有规律的宇宙）。空气之神名恩里勒，在他将天地分开之前，宇宙本是浑然一体的大块，其底为地，其巅为天。

恩里勒在苏默众神中与人类关系最密切，因而是一个最显要的神祇。他也被称为“天地之王”或“大地之君”。苏默泥版中有一篇“创镐记”，所歌者即恩里勒开天造地之功，特别是他发明农具以利民生的事迹，兹录其中一节：

*恩里勒从大地育出五谷之种，*
*他把天和地分开，*
*他把地和天分开。*
*……他把镐赐给人间，*
*“日子”不再朦胧。*
*他教人劳动，确定命运，*
*他把“能力”赐给镐和篮子。*

看来，开天辟地给万物以生息之所，培育种子给万物繁衍之机，发明镐给农民作稼穑之具——苏默人将这些恩惠全归功於恩里勒了。

**日月**

据苏默神话说，苏默都城尼普尔於天地甫成，日月未造之时，曾是众神聚居之地。城内有老妇农巴舍古奴教其女妮里勒盛妆美容，以取悦於空气之神恩里勒。恩里勒很喜悦她，向她求爱，妮里勒畏其急进，遂拒绝他。恩里勒竟强奸她，并因此败行得罪众神，被贬往阴府（死人聚居之所）。妮里勒被奸受孕，生下月神那拿，遂跟从恩里勒一同被贬。

恩里勒怜惜女儿要长居阴府，不见天日，便与妮里勒复生3子以代之，月神那拿遂获自由，升腾入空，后与宁格勒生子乌图，就是日神。此即日月的由来。至於恩里勒那3个幼子则长居阴府，成为阴府三神。

**文明**

恩里勒虽已设计好宇宙，而大部分实际工作却是另一位神祇的功绩，这就是水神兼地狱和智慧之神的安基。安基的作为不止於创造自然界，更开展了人类文明重要的一页。一篇名为“安基和世界秩序”的神话，记水神安基去到底格里斯及幼发拉底两河河岸，该两河之水灌溉着米所波大米的沙谷，安基呼风唤雨，使两河满溢。然后，他为土地的耕耘作好准备，“他把山地变为肥田……用犁及…轭……作田畦，撒种下田。”安基又建筑房屋、牛棚、羊圈。他奠立地界。最后，他又发明纺织，称之为“妇女的工作”。安基规划、安顿好大地以后，把每一处地方委托一位神祇管理。

**苏默的“伊甸园”**

另有一则苏默神话，名叫“安基和宁荷沙：天堂神话”，所记者与圣经伊甸园故事略有相似之处。该神话发生於人类及动物未造之际，群神聚居在东方一个叫迪乐梦的地方。那是一片“纯净”、“清洁”、“至光明”的地方，没有疾病或死亡。水神安基不但使那地草木欣荣，果实累累，且使3位女神各怀了身孕：一位是“全地之母”宁荷沙，一位是他与宁荷沙的女儿尼姆，一位是他与尼姆的女儿宁可拉。宁荷沙取安基之精液造了8棵果树；这些果树均为禁果。安基因吃了禁果，遭宁荷沙咒诅。她在愤然离去之际发誓“决不再用生命的目光看他一眼，直到他死去为止”。由於她的咒诅，这片乐园草木凋萎，众神悲哀，连万神之王恩里勒也都束手无策。安基也倒下，奄奄待毙。幸而园内有一只野狐，将宁荷沙诱回了迪乐梦。她医好了安基，复苏了果园。

**人类的起源**

宁荷沙被视为万神之母，她也许是地的化身。在一篇“人类被造”的神话中，她和水神安基在人类起源上的作用十分重要。

众神存在於食物生产之前，故他们面对一个困境：

*他们没有粮食可吃，*
*没有衣服可穿；*
*他们像羊啮草，*
*从沟渠饮水。*

恩里勒和安基为解除这困境，便造了

牲畜之神和庄稼之神。顷刻之间但见牛羊成群，五谷遍野。但众神仍不能因此解决衣食问题，牲畜需要照料，五谷也要经过制造才可作食物。众神向安基投诉，并命他造奴仆照顾他们的需要。

安基应他们的要求，取地狱上边的黏土在宁荷沙监督下，捏成人类，服事众神，特别是为他们做饼。有一次，安基和宁荷沙饮醉了酒，笨拙地捏出了一些残缺不全的人，包括不育的女人和太监。然而，不论是男是女，是完美是残缺，都因是地狱的黏土所造，其本性都倾向混沌。再者，他们的命运都掌握在众神手中。这神话也稍为解释了为何米所波大米的君王，自视若神明，握有绝对的权柄。只有神的治理方可使国家维持秩序，控制人类不致走向混沌。

## 亚甲的创世神话

巴比伦和亚述文化都属於闪族文化，他们使用亚甲语，与非闪族及语言不同的苏默文化有不少差异。古代近东最著名的创世神话，是巴比伦的《伊努玛伊立殊》（这名称是故事开首的字词）。该神话清楚讲述了宇宙的创始，有多处与创世记所载颇为相似。这篇神话有亚述版本，其区别只是巴比伦的主神玛尔杜克换成亚述的主神亚设。

《伊努玛伊立殊》讲述叛神金古纠结背叛创世神玛尔杜克，因而被杀；人类是用他的血造成。在巴比伦神话中，人类也被视为有倾向混沌的本性。另有一则神话，保存於一段古巴比伦的残诗中，也提到人类是用一位被杀死的神祇的血造成。

*来造人吧！*
*他要服侍众神。*
*用泥造出外形，*
*用血给他生命。*
*安基开口，*
*对众神说话：*
*……他们要杀死一神，*
*……用他的肉和血*
*由宁荷沙混在泥内……*

后来的亚述版本描述女神马努如何用一堆黏土造成人类：

*她捏成了十四个泥人，*
*她把七个放在右边，*
*她把七个放在左边；*
*她把一砖放在中间，*
*……七个男和七个女，*
*七个是男人之始，*
*七个是女人之始；*
*……她造他们成双成对；*
*……马努造他们成为人类的样子。*

根据另一篇亚甲神话，众神造出一个邪恶的人，赋予他说歪理、撒谎、虚伪的本领。

## 埃及的创世神话

根据古埃及流传的创世神话（载於金字塔中的墓壁铭及《亡灵书》），创世之前是一片空虚，充满水、黑暗、混沌，看不见东西。这充满水的混沌的名字称为“能”，据神话所记，“这大神是自存的……是众神之父”。后来这空虚消退，露出一块原始大地，上有创世之神“亚顿”（意即万有）。亚顿创造了宇宙万有，规定各部分的位置和功用。亚顿的具体运作却因版本而异。一说亚顿手淫而生男女二神（他并无伴侣），让他们继续繁衍后代及创世工作；一说亚顿撕裂自己的肢体而造成男女众神。

另一部已考定为主前2300年的布赖默兰德蒲草纸文献记述锐神是众神之父，他先自交，然后从口中吐出男男女女的众神。

有一情节与米所波大米神话颇相类者，即空气之神舒把天神努特与地神盖伯分开，自己插身其间，天地从此被隔开。

埃及最著名的创世神话，称为“孟菲斯神学”，大约写成於主前2700年。它提出埃及应以孟菲斯为京城，因为那里是原来创世的遗址。该神话没有描述神怎样以外在的行动来创世，却指出宇宙之形成是出於创造之神的心（即思想）和舌头（即命令），根据该神话，有一个智慧的意志统管着宇宙。

## 黎凡特创世神话

“黎凡特”是指地中海东岸，自希腊至埃及之地，约於主前2250年以前，曾有一古国统治该地；近年来考古学家从马迪克废丘挖掘出一古城遗址，已考定为黎凡特古国的都城艾伯拉。艾伯拉在今叙利亚境内西北部，在亚勒坡市以南43哩。经初步研究艾伯拉创世神话后可知，古代居此的西部闪族从苏默神话中借用了不少素材。

据考，在叙利亚西北部的滨海城市乌加列，於主前十四世纪所祀奉的众迦南神祇中，伊勒被视为创世之神在名义上也是众神之首。阿里扬巴力（意为“胜利之神”），亦名“哈特”，是主司风雨的神，又兼管丰产，在众神中被迦南人尊为英雄，也成了众神之王。亚摩利人迁徙至迦南时，也带着他们的神而来。他们以哈特为谷神大衮之子；从乌加列（即拉斯珊拉）发掘的庙宇，都是供奉巴力和大衮的，却未见有奉祀伊勒的。在拉斯珊拉泥版中，巴力尽管从未曾像伊勒有“创世之神”的称号，他却受迦南人敬奉为主司风雨、赐生命的神。

一篇名“巴力与耶音抗争”的神话开首一段记述，伊勒赐耶音（原始混沌之海）统管众神的权柄，并下令为他建宫殿一所。耶音为保自己的权位，命令众神把象征生命与自然规律力量之巴力交出。巴力不肯屈服，结果於激战后销灭了耶音。

*巴力拉他出来，分散四方！*
*他销灭河伯！*
*……巴力作王！*

该神话的另一部分，开首数行描述为巴力设宴庆功：

*事奉得胜的巴力，*
*高举大君，全地之主！*
*起来，为他作好准备，*
*我要为他设宴。*

随后，巴力夺取了耶音的名衔。然而，为巴力而设的庆功宴转为一场大屠杀。巴力的妹子兼配偶亚拿特将巴力的敌人杀戮一尽；敌人的血高与腰齐，她在血中涉行。事后，巴力便封亚纳作爱神兼丰产之神，使饱受战争摧残的大地恢复繁茂。

*得胜的巴力传讯，*
*英雄之首如此说：*
*“你到不安定之大地来见我，*
*把爱播散全地，*
*呼出和平在大地之中，*
*我要把爱加於田地。”*

巴力制造闪电显示他创造的能力，在天堂为他建造了一座宫殿，好让他从窗户倾出甘霖和丰收。

希伯来人的诗歌有时也把耶和华神对敌人的胜利，比拟为胜过海怪、鳄鱼或拉哈伯（例：诗七十四13、14），这海怪显然类似耶音。先知以赛亚即曾以类似的比喻来赞颂神的最后胜利：“到那日，耶和华必用刚硬有力的大刀刑罚鳄鱼——就是那快行的蛇，刑罚鳄鱼——就是那曲行的蛇，并杀海中的大鱼”（赛二十七1）。先知呼吁在巴比伦为囚的以色列民作第二次“出埃及”之行时，也用了类似的比喻：

*耶和华的膀臂啊，*
*兴起！兴起！*
*以能力为衣穿上，*
*像古时的年日、*
*上古的世代兴起一样。*
*从前砍碎拉哈伯，*
*刺透大鱼的，*
*不是你吗？（赛五十一9、10）*

从上述及其他圣经的比喻（例：伯三8，二十六12、13；诗八十九9、10），可知被以色列人侵占其地的迦南人的创世神话，与近东其他古代神话大同小异。根据迦南的创世神话，象征生命自然规律的神，也是众神之王，他打败了与他敌对，压制和摧毁生命的宇宙诸神而获得崇高的地位。他打败他们以后，生命所必需的力量便得到了解放。

## 创世神话与创世记

旧约若干诗歌使用的神话比喻，显示了丰富想象力和生动的表现力。显而易见，以色列人对盛行於米所大米和迦南的神话是相当熟悉的；但不可因此而判定以色列人接受了这些神话。圣经的诗人只是借用它们的比喻，却没有接受它们的神学。圣经记述创世之事时似有意地排除一切神化成分。

创世记的“创世记述”和异教的“创世神话”相比较，至少可见有两大不同。第一是目的不同。异教神话的目的主要是在宣读这些神话时，能发挥保护生命和社会的法力。圣经的记载虽也隐含对生命和

社会的提示，但主要目的是在教导约民认识神，决没有任何玄秘的要求或能力。

第二是素质不同。创世记的创世叙述是神学真理的朴实、直接的表述。时至科学时代的今日，人们对自然现象的内在机制虽已有了相当的知识，但圣经的创世故事在人们心目中却丝毫不减其真实感和真理的力量。一个有丰富知识、智慧充足的人，也会接受创世记为关於自然界的意义和目的的权威宣言，并基於此而向创造主呈献一生。创世神话却恰恰相反，它们的神都是虚妄愚陋的，其道德也很卑下。最古老的神话或会因不同理由而吸引现代的“玄学家”，却不能使人相信为宗教真理。古代神话诸神已随古代文明一同埋於颓垣败瓦之下，或改头换面的转移到现代的多神宗教之中。惟有圣经的神是永远长存的。

创世记的文学形式并非神学论述，它并不是对神作条理性的表述。然而即使如此，它所描绘的神与创世神话中的异教众神相比，也仍有天渊之别。圣经的神“起初”即已存在。祂是独一无二的；祂创世的旨意是专一的，无可抗拒的。相反，异教神话描述的太始是渺无位格的一片混沌。混沌演变成宇宙，然后才在偶然的机缘下出现了众神；众神之间发生了斗争，结果才有天地的形成。此外，创世记的神有别於祂创造的天地，而且也比天地更大。但异教众神却是属物质的，与世界一样都是用同样的物质造成，而且世界比他们更大。

从人类学的角度来看，圣经和异教神话也迥然有别。创世记中的男人和女人虽有神的“形象”，却明显与神不同。人被造是要作神的管家来管理全地，由神委以明确的责任。异教神话中的人却与神同质，虽然他们较近於混沌，而距离造他们的神较远。异教众神造人的目的，是为满足他们的物欲以供其使役，因此众神对人的态度不是鄙视就是无视。受此影响，近东固有的世界观不仅是悲观的、消极的，而且是宿命论的，认为人生非但无任何天职和意义可言，而且人自出生之日起即已被确定了命运，不能稍加改变。因此，近东人民只求一生安定、温饱度日，为此他们要诵读古代神话以求诸神庇佑。而创世记之作为整个旧约教训的一个部分，却将导人与神建立一个活泼、个人的立约关系。

*Bruce K. Waltke*

参“创造论”254。

记载巴比伦创世神话的楔形文字泥版

## 创世记

Genesis, Book of

chuàng shì jì

圣经的第一卷书。

### 名称由来

英文“Genesis”一名来自希腊文的音译，解作“源头”或“开端”。圣经希伯来原文的希腊文译本（七十士译本），即以此名称呼这一卷书。创世记一名显示了此书的内容，同时解释了其希伯来文原名，即该书的头一个字*bereshith*，意谓“起初”。

### 作者

创世记的作者与旧约五经的作者关系密切。五经是圣经开首5卷书，希伯来文称为“妥拉”。圣经显示这几卷书的作者



是摩西。神数次吩咐摩西把不同的事情“写在书上”（出十七14）；“要将这些话写上”（出三十四27）。五经说“摩西将耶和华的命令都写上”（二十四4）；他摘录出埃及、在旷野的行踪和路线（民三十三2）；“摩西将这些律法写出来”（申三十一9）。（这处不能肯定是否指全部5卷书，但至少指申命记绝大部分经文。）出埃及记二十四章7节记述摩西将约书念给百姓听，那肯定是他刚写成的书。

旧约其他书卷亦证明五经由摩西写成。大卫提及“摩西律法”（王上二3）。约西亚时代在圣殿发现“摩西所传耶和华的律法书”（代下三十四14）。以斯拉天天阅读“神的律法书”（尼八18；参八1：“摩西传……的律法书”）。

新约记载耶稣提及“摩西的书”（可十二26；路二十37），并提及摩西的诫命和言论（太八4，十九8；可七10；参路十六31，二十四44）。犹太人亦习惯引用妥拉，认为妥拉传自摩西，而耶稣也没有提出异议。

单以创世记而言，可以说摩西既合时机，亦有能力著作此书。也许他是在埃及居留时或与基尼人一起时撰述的。作为众人公认的领袖，他应该有办法得到，甚至保管雅各从迦南带来的任何记录。他“学了埃及人一切的学问”（徒七22）；而且可能以书写几种语言，及不同的文字（象形文字、楔形文字及古希伯来文）。虽然以摩西的才干，书写创世记，实在胜任有余，但要记着这并非仅是人为的著作，乃靠神的默示而成（彼后一21）。故此，我们可以肯定地下结论，摩西就是创世记的作者。

关於创世记的作者，自由派认为此书乃编纂辑成，这理论源於一位法国医生亚实突。他说书中以不同名字称呼神，显示文稿来自不同文献或资料来源。现今仍有人持此说，甚至一些自称保守派者亦支持这看法。因为对神的不同称谓真的反映祂的不同属性。

德国的高等评鉴学家更把沿用各种文献撰写创世记的说法加以申论，阐述之为底本说，亦称为创世记作者的JEDP论。这论点称此书共有4个基本的文献来源：(1) J，以“雅巍”（YHWH，中译“耶和华”）为神之名的文献，始於主前九世纪，由犹大而来；(2) E，以“伊罗兴”（Elohim，中译为“神”）为神之名的文献，始於主前八世纪，在北国使用；(3)D，是申命记（Deuteronomy），据悉应该来自主前621年约西亚时代；(4)P，是有关祭司（Priest）的单元，是关於祭司及礼仪等，在主前五世纪或较晚时期合成。有些人甚至估计创世记某些部分在后来希腊时期才写作。根据这个理论，编者将不同的文献融合，因而产生JE或JED等拼本。

考古学把这些评论家的极端看法推翻，奥伯莱特及其追随者挽回创世记在历史上的真实可信性。过去数十年间，书中关於以色列先祖的叙述及约瑟的篇幅，再次受到质疑，但这些议论均过分极端，而由奥伯莱特和较早期的学者如威理逊及格连等举出的例证，则仍足以辩证。

### 写作年代

对於本书的写作年代，亦意见纷纭，甚至在赞同摩西为作者的人中，也对写作的时间持不同看法。按圣经的记载，摩西必是主前十五世纪的人（参士十一26；王上六1），然而许多学者却属意主前十三世纪为写作年代。

如上所示，根据自由派的看法，创世记的写作年代乃自主前九至五世纪，最后的编写时间约为主前五世纪左右，或甚至比这更晚。

### 写作目的

创世记描述了许多事物的来源：宇宙、地球、植物、动物和人类。它描述人类社会部族、职业及手工艺的起源，记叙罪恶和死亡的始源，并表露撒旦在人心深处的影响。最重要的，是创世记宣示将要来临的救世者（创三15），藉此揭开救赎历史的序幕。本书列举弥赛亚世系的先祖及希伯来民族之始，透过他们，圣经和救世主得以诞生。创世记也从神旨意的角度，来撰写一些人物和事件的历史。

## 结构

全书分为11部分，但并不均匀，每段以“……的后代记在下面”开始（二4，五1，六9，十1，十一10，十一27，二十五12，二十五19，三十六1，三十七2）。这公式只有3次刚巧在章首出现，通常称该句为章目或标题，作用是连贯前段与后段。

## 内容提要

**创世**（一1至二25）

多年来这两章在神学与科学方面争辩激烈，学者一直试解宇宙和生命源头之谜。提出的许多证据均无法通过科学的考验，因为科学的定义是：必须能以实验重造相同结果的，才算是可证实的事物。

不管如何，论及创世之源，创世记一章1节依然是最华美、简炼、准确的声明：“起初神创造天地。”祂藉着说话使无变成有（来十一3）；祂一下令，事就成了（创一3、6、9、11、14、20；诗三十三6、9）。

创世的日期无人知晓；对古人来说，时间并不重要。而时间的长短在神眼中亦无重大意义（参彼后三8），祂更注重按旨意定时（加四4：“及至时候满足”；罗五6：“按所定的日期”）。持自然划一论的宇宙起源论者（相信自然事物恒常依照一贯模式发生的宇宙研究学者，参彼后三3-7）一直推测宇宙始於过亿年前，但创造论支持者却假定世界只有数千年日子。

为协调地质年岁与远古已绝种之动物的生存时期，一些释经者提出创世记一章1节和一章2节及创世记一章2节至二章3节之间有一间距，可称之为第二次创世或新造。以创世7日来比拟地质年岁的概念，说服力极弱，可以反驳之处甚多。经中称一整天为昼和夜，按旧约所言，“日”一词专指24小时的一段时间。各式的神导进化论，不外是尝试把进化论和创造论之间的缺口连贯起来，或挨着两者的篱笆充作骑墙派，通常两边对此中立派均不表认同。

头3天和次3天有相连关系。第一日造光；第四日见发光体。第二日造天（称为“穹苍”更佳），分开水域；第五日出现雀鸟和水中群族。第三日神造地和植物；第六日造陆地上的动物和人。神依照自己的形象造人（第26节），“比天使微小一点”（诗八5），赋予人权柄管治地土。祂造万物“各从其类”，每类都独立而各有分别。祂创造工程的完美，以“神看着是好的”（一4、10、12、18、21）、“神看着……都甚好”（第31节）这重复句子肯定了。

第七日停止创造大工，作为人类安息日的预表（二1-3）。

圣经评论学者看二章4至25节为创世记一章1节至二章3节的平行经文，并视为互相冲突的一对经段。保守派认为第二章所述与前章同，不过采取不同观点：第一章按创世的先后次序描述，第二章以人为中心呈现神的创造大能。

第二章详述用“地上的尘土”造人（第7节），并用男人的肋骨造女人（21、22节）；她受造为配偶“帮助他”（8、20节）。他们甫成形即以成人模样出现，获赐讲话的能力，极有智慧。亚当富想象力和善用词汇，足以替所有动物品类定名（第19节）。

经文提供了伊甸园的位置（10-14节）。4河中的底格里斯河和幼发拉底河至今仍能准确辨认。人便在无邪的福荫之下生活於美丽的乐园中。

**自伊甸至巴别期之人类史**（三1至十一26）

**人的堕落**　伊甸园失落及人与神隔绝，乃人类历史上最悲哀的一页。蛇代表魔鬼，它使出常用的伎俩，卖弄一贯的哲学：怀疑神的话（三1）、否定死亡（第4节）和意欲与神等同（第5节）。他从3方面出击（第6节；参约壹二16）：(1)“好作食物”、“肉体的情欲”；(2)“悦人的眼目”、“眼目的情欲”；及(3)“是可喜爱的，能使人有智慧”、“今生的骄傲”。夏娃上了当，她把果子拿给亚当，亚当自愿接受，他是完全知道自己做的事，（创三6；参提前二14），后来却恬不知耻，竟埋怨神给他女人，说是女人给他禁果的（创三12）。人与神的关系就此破裂（第8节），但神仍前来寻找亚当，并找到他。



罪恶带来审判，神向蛇、女人、男人宣判各应得的惩罚。地亦“受咒诅”，至今仍叹息劳苦，等候更新之日（罗八21、22）。然而神予人希望，应允救世主会降临（创三15），要伤蛇的头。亚当和夏娃被逐出园后，再也无法回归。

人类总欠耐性等候，夏娃竟急不及待冀望儿子该隐成为应许中的拯救者。该隐却对神产生怨愤，嫉恨弟弟，还杀了他。神擒住他，指证其过犯，但该隐只是表现出自苦自怜，前往伊甸之东，建了一城（四1-16）。第四章的结尾则又是另一个对比：拉麦厚颜吹擂之诗，声称要复仇云云；但其他人却回转呼求神的名。

**亚当的后代。**第五章的族谱名表把人类的时空，连接到挪亚和洪水时期。洪水出现之前，列祖的长寿看似惊人，但得记紧当时地球未遭受污染，罪恶对人类的影响，仍只是轻微的。“就死了”一语重复多次，教人醒觉人总不免一死；以诺则蒙神恩宠，——他“与神同行，神将他取去，他就不在世了”（五24）。

**洪水泛滥**　人口暴增亦使罪恶勃发（六1-5）。人类为数愈众，腐败愈加严重。第5节称普世受咒诅，示意神的审判将届。但挪亚“在耶和华眼前蒙恩”，因为他正直无瑕疵，与神同行（8、9节）。

神遂实行灭绝人类，但决定救存挪亚和他一家。因为在神计划中以洪水灭世，神遂指示挪亚建造方舟，吩咐他领众动物上船，雌雄各一对，藉此留种。一切就绪后，大水临到，“大渊的泉源都裂开了，天上的窗户也敞开了”（七11）。雨下了40昼夜，覆盖最高的山峰，舟外的生物全灭亡。但“神记念挪亚……叫风吹地，水势渐落”（八1），方舟最后停於亚拉腊山上（第4节）。挪亚便向神献祭，神就定意此后永远不再以洪水毁灭地土。

神降水灭世之举，成为辩证之题。许多人称泛滥只及局部区域，仅肆虐於米所波大米之地一部分。考古学者尝试发掘米所波大米城冢，指出陷地的水灾土层足证确曾发生洪水祸殃，且重述该地祖传的洪水故事，说是创世记经文之源，吉加墨斯史诗记载一个英雄受命拜访乌纳比士庭（Utnapishtim是挪亚的楔形文字写法），求问得永生之道。乌纳比士庭口中的洪水故事与创世记所述有些相似之处，但两者的差距却更多。我们相信圣经始终保留真实的记录。

创世记的记载和新约的引述（参彼后三6），均同意洪水非仅殃及希底结河与伯拉河之地，而是史无前例遍临全球的大灾祸。基督徒地理学者肯定水患对地球造成的影响极其深远。洪水泛滥的故事，几乎普世流传，佐证它为祸全世界。

水退之后，神赐福挪亚和他的儿子含、闪及雅弗，并与挪亚立约，应允将来永不再以洪水灭世，更立彩虹为记。

挪亚是世上第一位耕地种田的人，他开垦了一个葡萄园（九20）。挪亚喝过自制的酒，醉后赤身躺在帐棚里。含见后告诉其他弟兄，闪和雅弗慎重地把衣物搭在父亲身上。结果，含和他儿子迦南受咒诅；闪和雅弗得祝福。

**列国表**　“挪亚的儿子闪、含、雅弗的后代记在下面。”（十1）第十章列出挪亚3个儿子的后代，次序由雅弗（2-5节）到含（6-20节）和闪（21-31节）。他们后裔中许多名字，都成了多个部族和国家的名字。

**巴别塔**　建造巴别塔（“神之门”）一事显露人的刚愎自用，总想脱离神而独立称雄。人跟魔鬼一样，欲替代神，因而衍生许多邪教。神为了拦阻人类建造巴别塔，遂变乱他们的口音，使工程不得不停止（十一1-9）。建塔的确实地点尚未能肯定，有些人说该地即拜斯宁录，邻近巴比伦城的废墟。

创世记十一章10至25节再次记述闪的族系，往下数至亚伯兰的父亲他拉。

**亚伯拉罕**（十一27至二十五10）**和以撒**（二十一1至二十八5）**的历史**

亚伯兰生於迦勒底的吾珥——一个富庶的文化之都。乌利曾率领工作人员於吾珥一地作大型发掘，发现城中有一壮丽的塔庙，另有许多庙宇、储物房屋和住舍。

亚伯兰及其妻子撒莱跟随父亲到叙利亚的哈兰。像吾珥一样，哈兰是一个拜祭月神辛（或安拿）的中心。

**亚伯兰蒙召**　神呼召亚伯兰，嘱咐他离开亲人，迁移到祂指示的地方（十二1；参

七23)。亚伯兰听从命令，虽已年届75岁，仍带同撒莱和侄儿罗得离开哈兰，前往示剑。耶和华在该地向他显现，应许把地赐给他的子嗣。

为了逃避饥荒，亚伯兰南下往埃及（十二10-20）。因撒莱貌美，他害怕有人会杀夫以抢妻，便假称撒莱是妹妹，这位“妹妹”即被纳入法老的后宫。直到神因此向法老降灾时，才揭发亚伯兰的谎话，撒莱方重归夫郎。

圣经评鉴者曾指十二章16节不实，因为经文记载亚伯兰的族队伍中有骆驼，但古埃及文字并无“骆驼”一词，而埃及考古资料中，亦鲜有这种动物。虽然如此，要证明他确拥有骆驼，证据是足够的；正因为此动物罕有，更显见它们的珍贵。

**亚伯兰和罗得** 亚伯兰和罗得回到迦南时，双方的牧人起了争执。亚伯兰建议两组人分道扬镳，且让罗得率先择地。罗得遂拣选水源充足的约但河谷，并住近平原上的所多玛和蛾摩拉两城（第十三章）。

**东方四王入侵** 沿约但河外王道进侵的四王身分很难确定。他们攻克平原5城，再向前推进，大肆搜掠，捉拿俘虏，罗得亦成为阶下囚。亚伯兰带领318个在家生养的壮丁跟随敌兵，出其不意突袭而剿敌，夺回罗得及失物。回程时亚伯兰遇见撒冷王麦基洗德，亚伯兰要向他奉献得物的十分之一（第十四章）。

**立约** 耶和华应许给亚伯兰一个儿子做承继人。一天晚上，神以独特方式与亚伯兰立约，答允把从埃及河至伯拉河之地赐予他（十五章）。撒莱长久不育，遂让埃及使女夏甲与亚伯兰同房。夏甲生以实玛利，他是亚拉伯人的祖先。其后两妇不和，撒莱迫走夏甲，按努斯泥版所载的近东习俗，撒莱的确有权这样做。然而神怜悯夏甲，应允使她子嗣众多（第十六章）。

神向亚伯兰重申应许，让他后代繁盛，并替他夫妇易名，由亚伯兰（“受举颂之父”）和撒莱改为亚伯拉罕（“多国之父”）和撒拉（“公主”）。与亚伯拉罕以割礼为立约的记号（第十七章），这习俗已在埃及人中实行了多个世纪。

**毁灭平原之城** 耶和华和两个天使向亚伯拉罕显现，宣布承继其应许的人会於年内诞生，并表明神将要毁灭所多玛和蛾摩拉两城，亚伯拉罕却为这两城与神讨价还价（十八22-23）。罗得及其家属获救，得以从所多玛城逃出来；神终於以硫磺与火焚灭两城（十九24-25）。后罗得两女儿为保家族存留后裔，遂灌醉父亲，和他同寝，结果，摩押和亚扪两族由此而出，后期成了以色列的仇敌。

创世记二十章1至18节中，亚伯拉罕再次因假称撒拉为妹而得罪基拉耳王亚比米勒。

**以撒** 以撒出世时（二十一1-3），撒拉和夏甲又生龃龉，夏甲再次被逐，却又得到神的看顾怜悯。

亚伯拉罕和亚比米勒为了一口井不和，终在别是巴立约，平息了这次纠纷（二十一25-34）。

神要求亚伯拉罕在摩利亚山把以撒献为燔祭，用以试验其信心。该处可能就是后来大卫从耶布斯人亚劳拿购得的地（撒下二十四16-25），此地也是圣殿之所在。亚伯拉罕正要下手杀他的儿子，神喝止他，使他看到有一只公羊扣在小树中。以撒因此得释放，公羊取代他成为燔祭。

撒拉在希伯仑逝世，亚伯拉罕为她向赫人以弗仑买来麦比拉洞置墓（第二十三章），他们采用的买卖办法是近东典型的交易方式。亚伯拉罕欲替以撒觅妻，便差派仆人以利以谢到哈兰一地，神引导以利以谢找着利百加（第二十四章）。

第二十五章记叙亚伯拉罕迎娶基土拉；其后，基土拉替他生了多个孩子。亚伯拉罕终年175岁，儿子以撒和以实玛利把他埋葬在麦比拉洞（7-10 节）。

**雅各和以扫的事迹**（二十五19至三十七1）

利百加生下以扫和雅各一对孪生子。孩子长大后，以扫为了一碗红豆汤，将长子的名分卖给雅各（二十五27-34）。

那地有饥荒，以撒效法父亲往基拉耳去（第二十章），且一如其父亲撒谎，假称妻子为妹子（二十六1-11）。其后他跟非利士人因争夺水井而起纷争，但以撒生性和平，宁愿另掘新井，免得为了旧井又起争竞（17-33节）。

以撒年老，眼睛昏花。利百加和雅各



合谋瞒骗以撒，把原属以扫的长子名分给了雅各。根据努斯泥版，这口宣的祝福赋有法律权力，不能反悔。利百加生怕以扫会杀害雅各，遂遣小儿子往哈兰去，在她的族人中寻觅妻子。神於伯特利在梦中向雅各启示。雅各梦见一个梯子（或梯级）从地上达至云霄。神并向他重述昔日赐给亚伯拉罕和以撒的应许（二十八10-22）。

雅各到了哈兰，找着舅父拉班，并替他作工（第二十九章）。雅各服侍7年的工酬，就是要娶拉班次女拉结为妻。拉班却以大女儿利亚代替拉结给雅各为妻，卒使雅各为拉结再服侍拉班7年。耶和华使雅各极其兴旺，但拉班总是为难他。神指示雅各归回迦南（三十一3），他便带同妻儿、财物悄悄离开。拉班追赶他，因拉班发觉家中的神像不见了（按努斯习俗，持有“神像”的人，有权承继原主的产业）。拉结确实偷了神像，却把它收藏起来，使父亲无法搜出，於是，拉班只有返回哈兰。

他们途经以东，雅各恐防遇见以扫，便先向兄长遣送礼物，同时，把自己的人口牲畜分成两队而行，以保万一。回程时，不料雅各遇见神人，且跟他摔跤，结果雅各的大腿瘸了，另得了一个新名字，称为以色列（第三十二章）。

雅各与以扫见面时并无不快，其后雅各往示剑（第三十三章），他的两个儿子却因妹子底拿遭示剑玷污，遂杀戮该族男丁（第三十四章）。神吩咐雅各去伯特利为祂筑坛，并除掉他们中间一切外邦神像（三十五1-4）。神又在伯特利再次言明祂的应许，要赐他们土地，并子孙繁多（9-15节）。

他们往伯利恒途中，拉结生了便雅悯便死去，这是雅各第十二子，也是最后一个。以撒死在希伯仑，终年180岁，由以扫和雅各把他葬在麦比拉洞。

创世记三十六章记载“以扫之后裔”（第1节）；文中亦称以扫为以东（意思是“红”；参二十五30）。

**约瑟的事迹**（三十七2至五十26）

雅各甚爱约瑟，因而引起众兄嫉妒。约瑟告诉哥哥们，他梦见全家向他下拜，於是哥哥们益发恨他。及至雅各给约瑟彩衣时，众人的怒气升至极点。哥哥们决定要杀约瑟，商议后，还是将他卖给商旅。商旅带约瑟到埃及，卖给埃及人护卫长波提乏作奴仆（三十七36，三十九1）。

第三十八章讲述一个寡妇成为亡夫兄弟的妻子。犹大的儿媳守寡，却不让第三个儿子为长子续后。这寡妇使计骗得犹大成为她孪子之父，迫他承认过错。犹大长子法勒斯的名字记载在路加福音耶稣的族谱中（路三33）。

耶和华祝福约瑟，让他很快成为波提乏的管家（第三十九章）。年轻的约瑟引起波提乏妻子的青睐，主母多次引诱他都无法得逞，最后便诬捏约瑟。他因此下狱，在狱中的约瑟蒙恩，并有机会替法老的臣仆解梦（第四十章）。后来埃及法老连作二梦，术士和博士都不能圆解。酒政想起约瑟来，王便召他出狱。约瑟告诉法老，那些梦表示7个大丰年，随之而来7个荒年。事后，约瑟升任为宰相，位仅次於法老，负责治理埃及全地（四十一37-44）。

饥荒临到巴勒斯坦，雅各遣子往埃及籴粮。约瑟认出他的哥哥们，却没有显露自己的身分。为了试验他们，约瑟指称他们是探子（四十二9），并以其中一个哥哥（西缅）作人质（第19节），要求他们带粮回家后，把其小兄弟带到埃及来（第20节，四十三3）。其后，迦南的饥荒甚大（四十三1），雅各终於容让众子带同便雅悯往埃及去。约瑟再次用计试验哥哥，暗把银杯放在便雅悯的粮袋里，要把他当贼子办（第四十四章）。

到了这时候，约瑟才向众兄弟表明身分（四十五4-15），大家喜得重聚。他说神派他到埃及（7-8节），是为了保全一家的性命。

后来，雅各来到埃及（四十六1），约瑟在歌珊地迎见父亲（28-29节）。以色列人得以在歌珊置下产业，并且生养众多（四十七27）。

雅各临终时，约瑟带同二子玛拿西和以法莲前来，接受祝福。雅各把长子之福赐给次子以法莲（四十八13-14、17-20）。

雅各给众子祝福后便死了，终年130岁。约瑟照埃及的习俗，为父亲的遗体薰香备葬（五十2-3），把亡父安葬在希伯仑的麦比拉洞后，兄弟们担心约瑟会报

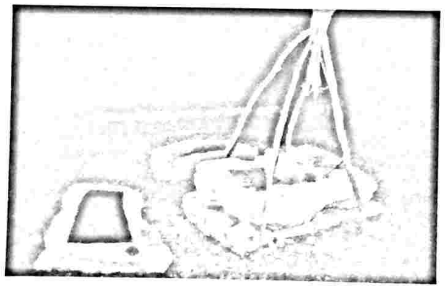
复，但约瑟宣称："从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全许多人的性命。"（第20节）

约瑟在110岁逝世，临终前吩咐兄弟和子孙们，声言以色列人从埃及归回时，他们得把他的骸骨从那里搬上去（五十25；参出十三19；书二十四32）。

*Carl E. DeVries*

参"列祖时代"915："底本说"306："亚当"1839："夏娃"1722："挪亚"1142："亚伯拉罕"1832："雅各#1"1810："约瑟#1"2243："人的堕落"1197："邦国"88："以色列史"2077："立约/约"897："洪水"577："创造论"254："割礼"460。

参考书目：G.Ch. Aalders, *Genesis*, 2 vols.; W. Brueggemann, *Genesis*; R.S. Candlish, *Studies in Genesis*; M. Dodds, *The Book of Genesis*; W.H. Green, *The Unity Of the Book of Genesis*; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*.



古井．创世记记载以撒曾与非利士人争夺水井。

# 创造论

Creation, Doctrine of

chuàng zào lùn

圣经神学的支柱包括两个中心主题：创造论与救赎论。两论既不相同，又相互关联；前者不能替代后者，后者也不能湮没前者。以色列的神就是那从混沌一片中创造天地、化无为有的神。创造是救赎的先设和背景，有了创造，才有救赎；救赎的终局则是创造的完成和归宿——一个新天地的诞生。

人类对圣经创造论的认识全凭神的启示，任何神学、哲学或科学的推论都不能令人认识创造。圣经指出，人对创造的知识须来自神的启示（参来十一3），所谓因信而致知，就是相信神的启示。

## 创造论的要点

研究创造论若以创世记的记载与现代科学的有关理论对照，这无疑是错误的起点。正确的入手方法是询问：创造论对圣经时代的以色列人意味着什么？以色列的先知如何运用创造论？以下是几点值得我们注意的答案：

1.创造即结束宇宙混沌无序的状态。古代世界的创世神话均从太初的混沌无序开始。结束这混沌状态的神便被视为永活的真神。

创世记第一章记述神如何使混沌的宇宙（创一2）变得井然有序。

圣经创造论中的某些描述可能会使今日的基督徒感到困惑不解，例如，提及"河马"（伯四十15）和"鳄鱼"（伯四十一1）的被造有何意义呢？原来这两种面目可憎又凶残无比的大兽，在圣经时代被人视为最可怖、最强大的动物。河马重达4吨半，冲刺起来，轻易把人撞倒；鳄鱼长逾20呎，遍体坚鳞如甲胄，利齿如锯，入口即成两断。神是这些动物的创造主，也管理着这些动物。没有别的神能够这样作。故此，河马和鳄鱼的创造主必为真神无疑。

2.创造是出於神的恩典。创造完全是神自发的行动，并非出於人的要求。神看所造的一切都是好的（创一4、10、12、18、21、25、31）。基督徒基於此而认为生命既是神的恩赐，也是美好的。这是基督徒的基本人生态度，与宗教史或哲学史上任何虚无主义和悲观主义是对立的。

3.创造论是对一切二元论（认为宇宙有两个本原之论）的否定。圣经明确指出，善与恶诚然是对立的，但善必战胜恶；物质与灵诚然是对立的，而神是个灵，祂必至终掌权（罗八1-11；林前十五42-58；启二十）。初看起来，神与魔鬼似乎相争相斗，不相上下，但事实全非如此。圣经的终篇便已显明，神最后将制服魔鬼与死亡。



4.受造之物的荣耀暂为罪恶的阴影所掩（罗八18-25）。圣经告诉我们，现今受造之物似不见了那原有的纯朴清净，所见的只是一个疑虑重重的世界。

5.受造物要依赖神。以弗所书四章6节将受造之物与神的关系表达得很清楚。神是超乎一切之上，指祂是超越的神；神是贯乎一切之中，指祂在万物之中工作；神又是住在一切之中，指祂与所造的万物同在、相近（诗九十，一〇四；参约一3；林前八6；西一16、17）。

6.神是用祂的话创世（创一；来十一3）。许多研究文学的人均认为这是人类最卓绝的思想。这真理的其中一个含义就是说这世界是由一位有位格的神造的。浩瀚的宇宙、无尽的星空，使人感到人生无甚意义。但每想到这一切是神的话造成，我们知道在这冷漠的星空后面，有一位有位格的神（诗八，十九；罗一20）。

7.圣经的创造论能经得起批判。学者们均认为，自古以来各种创世传说，都不如创世记包容之博大，神学思想之精纯统一。美国考古学家奥伯莱特说：以同样的有限篇幅，恐怕任何一个现代科学家也难有胜过创世记的记载。

## 创造论和神学

创造论是根据圣经各书有关创世的教导建立起来的学说。细读这些教导，略可归纳如下：

1.创造论是认识人类的基础。创世记告诉我们，神按照自己的形象造男造女（创一26、27），这说明人和动物尽管都是泥土所造成，且有许多共同之处，但人却因有神的形象而与动物有了根本的区别。有关"神的形象"的解释很多，但有一点是共同的，即人类可从与神的特殊关系中找到作人的意义、价值和归宿。

2.人与神的特殊关系，也见於人获授权管理受造之物，这又是人与动物之区别，人要向神负责（创一28，二15；诗八）。

3.男女均按神的形象所造，意味着男女两性都均平地享有神的形象；也意味着两性关系之於人类当较之於动物有更丰富的含义，因此也会受到更深的败坏（可十2-9；林前七1-5；弗五25-31；参来十三4）。

4.祈祷的教义教导"祈求就得着"，是基於神的眷佑，神的眷佑则基於创造论。祈祷的意义在於相信有一位至高的创造主，乐於垂听祂创造的人的祈求（太六5-13；西四2；彼前五6、7；启八3）。

5.人类的历史和以色列人的历史均从创世记一章开始，故而说创世是历史的根源。但创世并不仅仅是历史的前提，全能的创世主也是亚伯拉罕的神，是摩西的神，是众先知的神，是耶稣基督的神。

6.创世大功足以证明神的存在和神的本性（诗十九；罗一18、19）。神学有所谓"一般启示"之说。"一般"即是普遍之意，是人人可见的。

7.创世是指天地万物完全的造成。但创世记仅略述若干天体、海洋生物及陆地动植物之造成。生物的种类数以百万计，创世记并非全部列举，只是大概言之。神是万有的创造者（参约一1、2），信神的人不必顾虑会受到这宇宙任何一部分的威胁。只有一位神，其余都是假神，我们都归服这一位神。这一点的个人意义可见於罗马书八章38、39节，保罗告诉我们，他搜寻整个宇宙，却未见有任何一物能将信徒与耶稣基督的大爱分隔开来。

8.旧约向视膜拜偶像为大罪，这也是创造论在神学上的重要应用。拜偶像是古老的谎言，是淫乱、欺诈、蒙骗的根源。

9.新约教义的一个关键概念就是所谓"在万有之先的基督"。基督就是创世之主（约一1、2；来一3；西一16）。强调基督与创世的关系，显然是在向人们指明耶稣的本质：祂远不止是一世纪的一个犹太人，或一个寻常的巴勒斯坦百姓：祂是真神，是创世主本体的真象。

## 创世和科学

创世是否可经科学来证明呢？一些科学家认为，地球上适於生命发生和存在的种种条件即可以看作是创世的实证。这种理论已被称作"宇宙神学"。

另有关於宇宙起源的所谓"大爆炸"

理论，也被看作是创世的科学证明。该理论在宇宙来源各种理论中固然占有优势，但所解释的只是“原初的状态”，并不是万物的真正起源。基督教的创造论却远不止於此，它指在以色列和教会的真神掌握之下，万物从无到有的绝对起源和延续。

还有一种理论，企图用热力学第二定律和熵的概念来说明宇宙起源。热系统在不增加能量的情况下必要降温，故可知宇宙的年龄并非无限的，否则早已冷却（熵是指从高能状态向低能状态过渡中的量度）。从日月星辰的运转情况可以推想，宇宙是在一定年代之前创造的。另一个理论指出这宇宙必须逐渐减速，藉此供应热能给地球，於是，神和人这一幕史剧才可拉开序幕。

## 进化论

十九世纪中叶，达尔文提出生物进化说，当即遭到福音派基督徒的反对。尤其涉及人种进化的著述发表，他们的反对益趋激烈。在进化问题上拥护派和反对派的对垒，导致了两次著名的辩论。第一次是1860年在牛津英国学会上，主教威伯福与博物学家赫胥黎之间的论战。胜负虽无公判，但赫胥黎的论说似更得人心。第二次辩论竟闹到法庭上，这就是1925年经美国田纳西州代顿市法院审理著名的“史盖普斯案”。检察官布来恩站在护法的立场指控史盖普斯在课堂上宣讲进化论是犯罪行为；律师达罗为被告辩护。结果是人多倾向於进化论的辩护者达罗（布来恩代表他那一派所作的控词也很有力，并不像舆论所说的那么一无是处）。

罗马天主教和基督教福音派对这场大辩论的观点也颇不相同，现仅略举各说之要分列如下：

1.有人认为进化论有违圣经，是假科学之名来行诋毁圣经之实，因此绝无通融之理。

2.有人认为“神道进化论”提供了满意的解答。这学说对圣经和科学都同样的尊重。

3.有人发现“地质柱”所显现的地球化石层次与创世记所载的6个创造日大有相符之处，不可能是巧合，因此认为地质学和创造论可互为印证。

4.有人认为进化论也和其他科学理论一样，只能在实验室或野外作业中加以证实或予以否定，故无须比较创造论与进化论，因为圣经和科学是两个不同层面上的学说：圣经说明为何，科学则说明如何。

5.耶稣会古生物学家沙丹尝试把整个进化过程“基督化”，目的是挽救创造论，免被进化论淹盖。

6.英国作家鲁益师等主张将进化论和进化主义加以区别。他们认为进化论作为一项狭义的科学命题，其真伪自当由科学家来解决；至於那将宇宙之事囊括一尽的进化神话，却是人为的假创世论，无疑是不合乎科学的。

## 创世、科学、道德

世界人口之增长和工业之发展，造成了地区性和全球性的污染问题。有些科学家却把生态危机之过委於基督教的信仰，说全是因为人类以“被造者之管理人”自居，对被造物滥用滥伐，才酿成了这生态危机。其实，创世记一章26节所记神委任人类经管世界之责一事，与上述指摘刚好相反。我们从旧约许多篇章均可看到，圣经对人类履行治理神的世界之责是多么关切！由此可知，圣经的教训与今日生态科学所关切之事是并行不悖的。

科学之所为，实际就是通过不断修正和补充我们的宇宙知识，来扩大并强化我们的神学了解。因此，圣经创造论绝无必要在科学的进展下，畏缩不前，甚至后退。对基督徒来说，无论是科学家所研究的世界，还是哲学家所思考的世界，一律都是神所创造的世界。

*Bernard L. Ramm*

参“创世的神话”244；“神的本体和属性”1277。

参考书目：K. Barth, *Church Dogmatics III*; J.M. Houston, *I Believe in the Creator*; S. Jaki, *Cosmos and Creator and The Road of Science and the Ways to God*.



## 床
Bed
chuáng

参“家具”695。

## 吹的乐器/尼希乐
Nehiloth
chuī de yuè qì / ní xī lè

诗篇第五篇希伯来文的诗题；音乐指示，意谓“长笛”，显示该诗篇所采用的音乐伴奏。

参“音乐和乐器（尼希乐）”2125。

## 吹角节
Trumpets, Feast of
chuī jiǎo jié

一个严肃的安息日子，为记念神藉着西乃之约给其子民的供应（利二十三23-25）。

参“以色列的节期”2062。

## 锤
Hammer
chuí

参“工具”494。

## 春雨
Latter Rain
chūn yǔ

在巴勒斯坦每年春季（约3月下旬至4月上旬）下的雨。这时正好是果实收割之后，大麦及小麦成熟之前。一般而言，春雨过后便是雨季的结束，直至10月才会再下秋雨。在圣经的记载中，有没有春雨，通常与神是否喜悦以色列人有关（申十一13-17；伯二十九23；箴十六15；耶三3；何六3；珥二23；亚十1；雅五7）。

参“巴勒斯坦”68。

## 刺
Mote
cì

圣经中的特别用词，用以形容一些在“弟兄”眼中的微小的东西（太七3-5；路六41、42），现代译本多作“微尘”。

## 刺棒
Goad
cì bàng

一端尖锐的棍棒，通常顶部缚着金属，用来驱赶或引领牛群，尤其在牛耕种时使用。

参“工具”494。

## 次经
Apocrypha, Old and New Testament
cì jīng

### 旧约次经

**定义**

次经是一批继旧约正典之后出现的犹太典籍，大约成书於主前三世纪至主后一世纪之间；那时犹太人经历乱世，次经反映了该民族对乱世的反应和对未来的盼望。“次经”源出希腊文，意谓“隐匿之事”。其实，次经所记内容并无诡秘可言。直至新约次经问世，“次经”一名仍习用於指旧约次经，因为这些次经原稿均用希伯来文或亚兰文所写，且各书的主题又与旧约正典各书相关。

除上所指，“次经”也可作较广义的用法，指一批较次要的伪托作品，也称为“伪经”，计有：《以诺书》（共一、二、三书）、《所罗门诗歌》、《亚当与夏娃生平》、《以赛亚殉难记》、《十二列祖遗训》。七十士译本（希腊语旧约）虽然收录了次经，但恐怕连早期犹太人也一直未作正典看待；而这些次经后来却被说希腊语的基督徒定为正典。他们对这些来历不明、内容也有疑问的作品并未作辨伪决疑的工作。七十士译本把13部次经（《以斯拉二书》阙如）与同体裁的正典混排在一起。例如，《以斯拉一书》排在以斯拉记、尼希米记之前；《马加比一书》和《马加比二书》置於各先知书之后；《所罗门智慧书》和《传道经》归入正典智慧书之列，《巴录传》则顺理成章为耶利米书之继。拉丁文的武加大译本在编排上也仿照七十士译本。但从1535年问世的科威特勒译本起，英译本在编排的体例上便作了明显的变动，把次经一律排在正典之后，显然已有彰明主次之意了。

次经在英译本圣经中的排列次序是：

《以斯拉一书》、《以斯拉二书》、《多比传》、《犹滴传》、《以斯帖记补篇》、《所罗门智慧书》、《传道经》、《耶利米书增篇》（巴录书、耶利米书信）、《三童歌》、《苏珊娜传》、《彼勒与龙》、《玛拿西的祈祷》、《马加比一书》、《马加比二书》。这些作品的总篇幅相当於新约全书的⅕。

**史书类**

一．**《以斯拉一书》** 成书当晚於主前150年。所记载的已多见於正典以斯拉记（按：正典“以斯拉”英译“Ezra”；次经“以斯拉”英译“Esdras”，仍保留希腊形式），惟记事始於犹大王约西亚在位18年庆祝逾越节的事，早於正典以斯拉记的记事。书中记述犹大国末年的史实，与历代志下三十五及三十六两章的记述可对观。结尾处记以斯拉宣读律法书事，与尼希米记八章所记雷同，但对声名显赫的尼希米却只字未提。次经作者似立意填补以斯拉记和尼希米记之间的历史空白，但其年次记叙时有颠倒，叙事未免混乱。《以斯拉一书》大部分内容已记於正典，惟三章1节至五章6节却是独笔，故事颇引人入胜，记大利乌王的3位青年术士之斗智。王问何为世上之最强者，术士甲的答案是“酒”，因为酒能使任何人，不论其阶层或境遇，受到巨大、无可抗拒的影响。术士乙的答案是“帝王”，因为帝王的命令所有臣下都要遵守。这答案比术士甲更胜一筹。跟着是名叫所罗巴伯的术士回答：女人是最强的，因人人为女子所生，也赖女人而活。再者，一个男人会为他心爱的女人甘心尽献所有。所罗巴伯继论另一题目：真理。他说虽然地广天高，太阳迅速消逝，一切的创造物均在显现一个真理：“所有人服膺其行，她的判决毫无不义，历世历代的能力、王位、权柄、尊荣都属於她。真理的神是可称颂的！”（《以斯拉一书》四39、40）众人听后均说：“真理是最伟大的，是强中之强。”（四41）比赛的结果自然是所罗巴伯获胜，他要求的奖赏，是求王履行重建耶路撒冷的诺言。

《以斯拉一书》对基督教早期教父的思想颇具影响，如居普良（约200-258）和奥古斯丁（354-430）把这段论真理之伟大的至理名言与基督联系起来，指出基督就是这真理的活现（参约十四6）。

二．**《马加比一书》** 该书被认为是最有吸引力的一卷次经。马丁路德认为此书是极其必要且大有益处的。科尔雷基（1772-1834）称《马加比一书》是极有灵感之作，几与真受灵感无异。该书以希伯来文写成，其成书约在主前100年，所记主要是主前175至134年之间的希伯来历史。其时叙利亚王安提阿古四世在犹太人中强力推行异神崇拜，终使犹太人联合起来，发动武装起义，获得了一次大胜利，继之则有哈斯摩宁家族领导的数次战争，哈斯摩宁王朝之兴起、许尔堪之统治。该书於最后赞扬许尔堪在位期间的显赫功绩。

作者的目的是在表彰马加比家族的丰功伟业，并记述以色列民族的壮烈大举，把这光荣归於全以色列民族。书中极力称扬神的权能，人类脆弱的谋算在祂面前不能站立。与此同时也强调军事策略的重要性，并指出在民族危亡之秋率先发难的敬虔之辈的重要地位。全书字里行间均洋溢著作者对律法和圣殿的崇拜之情。

犹太人修殿节的缘起和庆典仪式在《马加比一书》中有详尽的记载。犹太人战胜了叙利亚人，光复了圣殿，是夜以万灯齐明来庆祝这件大事，所以修殿节又称“烛光节”。传说当年殿中一盏圣灯仅以一小壶油竟神奇地点燃了8昼夜。迄今犹太家庭都备有一个8灯盏的灯台。每逢修殿节，每天燃起一根蜡烛以纪念这件不寻常的事件。一说认为因马加比家族的世俗作风冒犯了当时极具影响力的法利赛人，遂在拉比的反对下而未将“烛光节”纳入正式庆典。

三．**《马加比二书》** 成书不早於主前120年，作者是一位名耶孙的古利奈犹太人，他著有一部极冗长的史书，《马加比二书》即该书的节略本。作者持有正统法利赛人的观点，特别强调洁净礼仪、庙堂的圣洁，并主张殉道者复活说。由於作者过分偏重道德说教，往往不免要牺牲史料的准确性。所以比较起来，倒是《马加比一书》更有史料价值。《马加比二书》史料所涉是从安提阿古四世即位前不久（主前175年）至主前160年这个历史时期。记叙的重点，是正统犹太教徒抗拒西流基王朝异教化运动的斗争。论及的主要问题有：逆境中的诚信（六18-31）；天使的代祷（十29，十三2）；死者的复活（七11、23）；神对人管教的爱心（六10-12）；为死者代求和献祭（十二43-46）；神独一的创世权能（七28）。作者在书中向耶路撒冷圣殿顶礼膜拜，欢呼神显奇迹——遣天上的骑兵临世为英勇的马加比人助战。《马加比二书》虽是用希腊文写的，但作者以犹太人的信仰策励、指导同胞之热忱是十分明确的。显而易见，希伯来书的作者是熟读了《马加比二书》六至七章的（参来十一35），这两章对敌兵的暴行有生动的描写。

**哈加达**

按照拉比的分类，《多比传》、《犹滴传》、《以斯帖记补篇》、《但以理书补篇》（包括《苏珊娜传》、《彼勒与龙》、《三童歌》）都归入於“哈加达”里。哈加达是希伯来的口碑文学，即寓道德教训於传奇故事中的口传作品，犹太家长均用作教育后辈的传统教材。现将这哈加达类的6部作品略作介绍如下：

一．**《多比传》** 这是一位名叫多比的以色列人所讲的故事，约写於主前200年。先是多比於亚述陷撒玛利亚之后被远徙他乡居住。故事记述多比遣其子多比亚往玛代，向一房远亲讨债以解燃眉之急。多比亚一路受到天使长拉非勒的引导和看顾，才免遭恶魔亚士魔丢之害。故事显然是在波斯民间传说的影响下写成的，处处可见二元论的痕迹。恶魔亚士魔丢也是波斯鬼谱中有名的。作者在讲故事中涉及了许多宗教问题。书中提及神时，用了很多称谓如“圣者”、“大王”、“天国的王”、“世世代代的王”（十二12、15，十三15，十三7、11，十三6、10），显然是要突出神的大能和荣耀，同时一再指出神爱世人的本质，如他是怜悯人的（三2）；他通过天使的代求垂听百姓的祈祷（十二12）；他复兴百姓的福祉（十四5）；他的垂顾要越过以色列的边界而远及万邦，那里的百姓终会得救（十三11）。

该书的主旨是要人们务以良善顺服为本，来谨守神的律法。书中尤其强调的是善行。如《多比传》十二章8、9节提到施舍是蒙恩得救的前提之例。禁食和祈祷也是虔信的重要标志，甚至适当安排死者的葬礼都是虔信之人必须做到的。

1549年版的公祷书中有“婚礼祈祷词”一则，是引自《多比传》的。那是记述天使长拉非勒如何救助多比亚和他妻子撒拉的一段。

二．**《犹滴传》** 这是一篇具有浪漫色彩的故事，表明公正的神必为祂的百姓预备、伸冤。犹滴是一位年轻貌美的寡妇，以姿色诱杀了巴比伦大将荷罗否南，从而拯救了阖城百姓。该书误把荷罗否南说成是尼布甲尼撒手下的将军，又把这位君王说成是尼尼微亚述人的统治者。但从全书的叙事来看，可以肯定作者对巴勒斯坦的地理、掌故是了如指掌的。作者常使用类似密码法的名字去掩饰真名。成书的时间可判定为马加比人与安提阿古四世衅起之后，作者决心鼓励他的同胞坚守信仰、谨遵律法。

犹滴被写成一位十分敬虔的妇人。她禁食、热切祈祷、恪守以色列的节令典制，遵行一切洁净仪式；另一方面她又是一位豪强、狡黠、勇敢的女性。在作者的想象中，这显然是以女子面貌出现的犹大马加比的英雄形象。她活到105岁，享受了长久而显赫的一生；她的死引起了全以色列深切的哀痛（十六21-25）。

三．**《以斯帖记补篇》** 以斯帖记正典未提神之名称，“补篇”似意在弥补此憾。“补篇”的故事情节都为原篇之续，并列举史实向异教世界显示真宗教和以色列神的独一性（十四3、4）。作者是耶路撒冷的居民，名吕西马古（十一1）。他在耶稣降生之前100年左右，用大量材料来增补以斯帖记，所用的本子又非原经，而是原经的希腊文译本，致使成书后的《以斯帖记补篇》在叙事上显得缺少连贯性。“补篇”照原经增加107节。为求脉络清晰，最好与原经并读；如欲按年排事，就更当如是。

《以斯帖记补篇》的另一特点是重申犹太神学的重要信念，即：神的全知（十三12）、全能（十三9）和公义（十四6、

7)。“补篇”也强调神是以色列民的救赎者，神早在与亚伯拉罕立约时就应许必拣选以色列民（十三15-17）。该书也把祈祷视为虔诚的重要指标（十三至十四19）。

**四·《苏珊娜传》** 该篇可称文学中的瑰宝，在历史上哺育、激扬了无数作家、艺术家、音乐家的灵感和想象。《苏珊娜传》写一位品德贞洁的少女如何受两位满腹邪念的长老诬控，但以理又如何见义勇为，为少女辩护而终使公义得胜。但以理小心求证，把长老的诬控不一致之处暴露出来，保存了这位女英雄的尊荣，也显示了她的敌人的丑恶。

作者根据自己的道德观指出，作为神的民最重要的莫过於3件事，即：圣洁、祈祷和信靠神。作者还告诫说，那些达不到神高超道德标准的人必受惩罚无疑。一些学者以为该书表现了作者对当时法统、法制虚伪性的辛辣讽刺。且不论这一观点正确与否，事实上仅但以理在故事中出现，已予人以希望：可见神必拣选公义的人并通过他们使人类社会得到必要的改革。

**五·《彼勒与龙》** 这是对偶像崇拜的严厉谴责，故事短小精悍。时有70祭司专司供奉巴比伦的大神彼勒（也称“玛尔杜克”）。但以理以奚落伪神而触怒了70名祭司。他们齐向王施加压力，要求把但以理投进狮坑喂狮子。但以理置身狮坑之际，神也及时显奇迹，派天使把先知哈巴谷从犹大地带来，照应但以理所需。一周既过，国王把但以理从狮坑释出，而把害人未遂的70名祭司投了进去。他们一进去，就被狮子吃光。故事以国王的欢呼为结尾：“但以理的神啊，你真伟大，岂有他神可与你同列哩！”

**六·《三童歌》** 是但以理书增篇，具体地说，是但以理书三章23节和24节之间的插叙。《三童歌》是唯一以实际事件补充但以理叙事的增篇。

亚伯尼歌（又名“亚撒利雅”）在烈火中潜心祈祷，认自己的罪，并代国人认罪。他祈求神大施怜悯（第18节）。神派圣天使救了他和他两位诚信的伙伴。这段叙述之后，便出现了所谓“三童歌”。这首祈祷词显示了马加比人与安提阿古四世斗争时代那砺炼人的境况。在磨练中，作者劝勉他的国人去寻觅神的面，信靠神的拯救（16-18节）。这歌号召万物都崇拜唯一的真神。歌中有一阕反覆出现的祷词更加重了这一层意思：“向祂齐唱颂歌，永远把祂高举。”（35-38节）

**智慧文学**

次经中有两篇著述当属“智慧文学”类：一篇是《传道经》（又名《西拉子耶数的智慧书》）；另一篇是《所罗门智慧书》。

**一·《传道经》** 在最有影响的次经中当数《传道经》的篇幅最多，大约在主前180年成书。作者耶数是一位广历博闻的人（三十四11、12），对旧约的几部智慧书十分熟悉。他曾就一些重要的论题开班授课（五十一23），以后把口述的材料加以归纳，用圣经希伯来语形诸於文，那便是《传道经》的原本。半个世纪之后，其孙把《传道经》译成希腊文，遂在亚历山太的犹太社团中广为流传。

《传道经》行文好用平行对句，颇肖箴言文体；论题十分广泛，诸如神学主题、饮食节制、桌食规矩（包括如何咀嚼）、婚姻关系、教育子女等方面的问题几无所不涉。其“贤士论”一题占了7章的篇幅（四十四至五十章），要算是谈论最详的一个题目。该书充满撒都该派精神，例如论及何为“不死”时，则认为是备受尊重的人，死后为后代纪念、流传之意。该书且指出，若要受人尊重，就必须谨守律法；对每个人来说，惟有神的诫命才是防止犯罪倾向的良方。人若追随邪恶，神也可以利用人的悖逆配合祂永恒的计划。

《传道经》四十四章16节说：“以诺因蒙神喜悦，从地上被取去”，这一思想与希伯来书十一章5节极为吻合（以创五24依据）。

**二·《所罗门智慧书》** 该书为严格正统的犹太教著作，其伪托所罗门之名的目的，显然是意在自重，以利广传。该书所颂扬的“智慧”，神已经把它活现，从历史——尤其是从以色列人蒙拯救的历史——中清楚地显示出来。作者猛烈抨击偶像崇拜，义正而词严，大有保罗在罗马书的风范（参《所罗门智慧书》一18-23，



十二24，十三1、5、8，十四24、27）。学者多以为该书成於主后40年，时值罗马皇帝该犹下令在耶路撒冷圣殿为他立像之际。作者持灵魂不死说，这与但以理书十二章2节所表达的圣经观点和新约的复活观有所冲突。也有人认为该书对希伯来书作者的思想渐有影响（参《所罗门智慧书》三5、6；来十二10、11）。

**三·《巴录传》** 考该书的作者是公元初期的人。作者在观点和风格上似有意效仿旧约先知书的笔法。该书假托巴录著作，巴录即耶利米的忠心同工；但估计真正的作者至少有两人。作者承认以色列人的罪；认为只有谨遵律法才能获得智慧；并预言以色列人最终必得解救，重建於应许地。该书第一部分是诗体，记载以色列人流徙巴比伦之事，指出根本原因全在於罪；继而是为以色列民的复兴祈祷，并有类似旧约智慧书的大量箴言。书中也有不少慰勉的话，却往往为悲伤之情冲淡，尽管全书仍以胜利的信息为重点。

早期基督教作者有人以为三章37节是作者暗指智慧的化身。

**四·《耶利米书信》** 是《巴录传》的姊妹篇。“耶利米”当然是托名；“书信”也名不副实，倒不妨说是一位忧国忧民的以色列人对同胞的恳挚规劝：告诫他们万不可遗弃传统的信仰而自贬其格，甘愿过那种道德卑下的愚昧生活。其成书似很早，约在主前300年左右。该书的风格主要是讲章，猛烈抨击异神崇拜，作者一再大声疾呼：“那些偶像绝不是神！”（参16、23、29、30、40、44、49、52、56、64、69各节）。

**五·《玛拿西的祈祷》** 是一篇祈祷词，发现於主后三世纪的一批文献当中。据说是犹大王玛拿西被亚述人掳往巴比伦去的时候（代下三十三11-13），痛心疾首，深悔前愆，而向神作了这篇认罪祈祷。祈祷词虽然是附会之作，但写得合情合理，且有史料依据。疑是某位圣经学者因发现历代志下三十九章19节所指的祷告阙如，便拟情设境，写了这篇很符合那位亡国之君思想、心理的祈祷词。篇幅虽短、含义殊深，指明神怜悯一切真心忏悔的人。作者使人看到，神的爱是如何博大，对玛拿西这个作王55年、被评为“多行耶和华眼中看为恶的事”（代下三十三6）的人，仍不吝施恩怜悯。

**六·《以斯拉二书》** 是次经中唯一当归为“启示性作品”类的书，流传於公元早期。当时同类作品流传於世的极多，但被纳入次经的只有《以斯拉二书》。该书主要讲7个预示未来的异象，据论都是身在巴比伦的以斯拉所亲见。作者的思想明显倾向於犹太基督教神学，预言犹太教必衰，基督教必兴。结尾数章指斥罪恶，并历数恶行累累的诸国之名。文体的诗歌性明显可辨，但也不乏费解和怪异的象征。作品中弥漫的悲观情调因作者对神公义、怜悯、宽恕所抱的坚定信念（十六67）而大大化解了。

## 新约次经

除旧约15部次经外，尚有新约次经若干部。所谓新约次经者，是指主后二世纪至九世纪之间出现的一批作者不详、却颇具影响力的宗教作品，其笔调多摹仿福音书或使徒书信，意在补充、修正新约各书，甚或取而代之。福音书言之不详或略而不言之处（如耶稣童年和少年时代事略），次经福音书辄予以详述。属此类次经者《亚美尼亚圣婴福音》、《雅各福音》、《多马福音》。另如《尼哥底母福音》、《巴多罗买福音》则凭着想象描述耶稣死后3天内的经历，包括巡游地狱等事。也有若干福音书充满异端思想，如《彼得福音》为彼拉多的罪恶极力开脱；又如《埃及福音》竟自为一说（后来称作“幻影说”），认为耶稣所具的常人形象仅是一种幻影，而非实体。

也有人深感路加之使徒行传所记使徒布道活动太粗略而难尽意，遂操笔补叙。这类作品有《约翰行传》、《保罗行传》、《彼得行传》、《安得烈行传》、《腓利行传》、《多马行传》等。这些书除了记述使徒行藏之外，作者加插很多道德教训，目的是在深化、强化读者的基督教信仰。《保罗行传》有一段关於保罗在以弗所大竞技场面对狮子的记载。故事描述这头“基督教化”的狮子开口说话，向保罗表现出友善之情。这个情节不免使人想到奥鲁斯盖留

斯（约主后160）所写安卓可的传奇故事。

还有些摹拟使徒书信之著作，如《哥林多三书》、《保罗致老底嘉人书》（后者被早期叙利亚教会和亚美尼亚教会视为正典）。

也有不少启示作品，显然是仿效但以理书和启示录的笔调来预言未来的。这些作品多能生动而细腻地描述圣徒於将来如何福祉无边，而不知悔改的人又受到多么可怕的惩罚。这些作品当然也是伪托之作，保罗、彼得、多马以及早期殉道的司提反等圣徒之名是常被冒用的。

## 次经和教会

总的来说，说希腊语的教会均尊七十士译本圣经，所以对该本所收的全部次经自然也予承认。至於某些希腊教父则各有所见。如俄利根和亚他那修虽然只尊希伯来文旧约各书为正典，但在布道时并不避忌引用次经。奥古斯丁（希坡主教，396-430）则除希伯来文旧约各书外，也承认《多比传》、《犹滴传》、《马加比一书》、《马加比二书》、《传道经》、《所罗门智慧书》等为正典。西方教会的大学者耶柔米（死於420）则持审慎态度，以为正典与非正典绝不可混淆，且为非正典定名为“次经”，以别於正典。固然他也承认次经中不乏神所启示的著作，但不可为教义之根据。

宗教改革时期，复原派和天主教在看待次经各书的相对价值上大有分歧。天主教会於1546年在天特会议上宣布《多比传》、《犹滴传》、《以斯帖记补篇》、《但以理书增篇》、《巴录传》、《传道经》、《所罗门智慧书》、《马加比一书》、《马加比二书》这9卷书具有正典地位。一些复原派教派如路德教派和圣公会都采取路德的立场：虽不承认次经的正典地位，但认为“读之有益”。至於其他改革派教会则只视次经与世俗著作无异。这个信念在威斯敏斯特信条(1643-46)中有明显的宣布：

> *所谓“次经”各书绝非神默示之著，不属正典之列，故於神的教会并无权威地位，与世人其他著作无异，不可格外揄扬或引用。*

现今圣经各种版本已绝少有收次经的了，只在早年英语圣经版本中或偶有所见。第一批删除次经的英文圣经有威克里夫圣经（1382）和1560年的日内瓦圣经（1599年在日内瓦出版）。1611年圣经类王钦定本的译者将正典和次经一拼译成了英语；不数年阿伯特大主教即有教谕颁布，严禁圣经出版商再有删除次经之举，违者判处1年监禁。然而，1644年国会又发布一条法令，只准教会宣读圣经正典，这大概使圣经出版界在随后几年享有较缓和的气氛。美国印行的第一批英语圣经（1782）未有收录次经。英国及海外圣经公会於1826年也终於停止印行正次经合本的圣经。迄今，复原派教派中犹有使用次经的，只有英国圣公会了。

## 次经的评价

次经虽与圣经各卷有类似之处，但次经的问题实在太多，如作者的认定、史料的准确性、信仰的统一完整等等，都大有疑点。犹太拉比早就名之为“外典”，可见希伯来人向来就认为这些书不合正典。主耶稣基督和祂的门徒也从来只承认以色列人自古公认的正典。次经智慧书的某些说法在新约若干书的某些章节中虽有类似的表达（参弗六13-17与《所罗门智慧书》五17-20；来十一与《传道经》四十四），但这绝不意味着新约作者的灵感来自次经。我们在新约中向未发现有直接援引次经之例。

次经从圣经中剔除，并不是由教会一个特殊会议裁决，而是神的子民在阅读备受尊崇的正典著作时，次经的价值无法与正典相比是很明显的事。

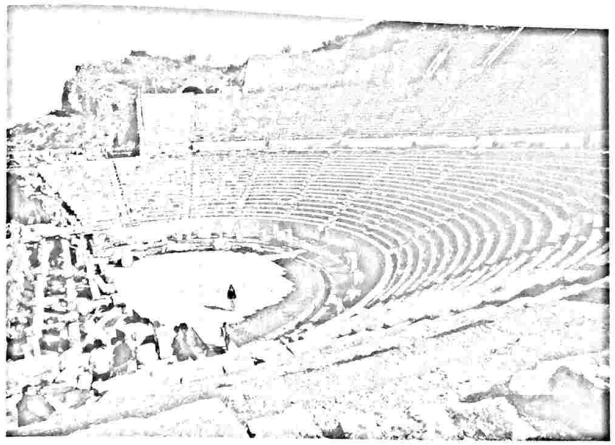
然而，次经的重大贡献也不容抹煞，尤堪珍视的是次经所提供的某些历史材料，我们藉此对耶稣同代和以后的社会、政治、宗教环境，获得了更多的知识。旧约时代以后至耶稣降生之前这数百年犹太人的历史生活，幸有次经的记载，才得昭然於世。再者，次经之中持久的属灵价值，对后世圣徒很有帮助，对艺术也产生了启迪的作用。

*Stuart D. Sacks*

参“圣经正典”1360；“启示文学”1179；“犹太教”2160；“法利赛人”378；“智慧，智慧文学”2334；“诺斯底主义”1142。

参考书目：R.H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT*; E.J. Goodspeed, *The Story of the Apocrypha*; M.R. James, *The Apocryphal NT*; J.M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*; R.M. Wilson (ed), *NT Apocrypha, 2 vols.*





以弗所的大竞场。《保罗行传》记载保罗曾在此面对狮子。

## 刺山柑
Caper Plant
cì shān gān

矮茎蔓生植物，其果实可作药用，有消食开胃之效。

参“植物（刺山柑）”2292。

## 刺藤／荆棘
Bramble
cì téng / jīng jí

灌木，蔓藤植物，多刺，丛生於野。希伯来文有多个字词，均指这类植物。

参“植物（刺藤、蓟、荆棘）”2292。

## 刺猬／箭猪
Hedgehog
cì wèi / jiàn zhū

身上满布短刺，吃昆虫的哺乳类动物（赛十四23；番二14）。

参“动物（刺猬）”329。

## 刺绣，刺绣工人
Embroidery, Embroiderer
cì xiù / cì xiu gōng rén

参“服饰”423；“职业（刺绣工人）”2320。

## 枞树
Fir Tree
cōng shù

旧约圣经中数个希伯来字词的翻译，可能是对针叶树类的统称。确实指哪一种树，则无法肯定。

参“植物（枞树）”2292。

## 粗麦
Rye
cū mài

参“食物和调制方法”1414；“植物（斯佩耳特小麦）”2292。

## 醋
Vinegar
cù

参“食物和调制方法”1414。

# D

## 答巴俄
Tabbaoth
dā bā é

在被掳后期，与所罗巴伯一同返回耶路撒冷的一个殿役家族的祖先（拉二43；尼七46）。

## 答比匿
Tahpanhes, Tahpenes
dā bǐ nì

❶位於尼罗河三角洲东部一个重要的埃及中心城市。在圣经中，与挪弗（孟斐斯）同被列为以色列的敌人（耶二16），这地也是主前586年基大利被杀后，犹太人带同耶利米前往埃及时所住之处（耶四十三7-9，四十四1，四十六14）。以西结曾预言这城的审判（结三十18）。

今天学者认为答比匿，就是赛得港西南偏南26哩的底弗尼废丘。彼特里发现在森美忒库一世（主前664-610）的时代之后，才有人住在这城，森美忒库一世在这里筑了一座城堡，并留下了一队希腊雇佣兵驻守。耶利米曾在“答比匿法老的宫门”那里，藏了几块大石头，预言尼布甲尼撒必进侵（耶四十三9）。学者认为这法老的宫门，就是森美忒库的城堡。在尼布甲尼撒王37年新巴比伦文件的残片中，提及了一些攻击法老亚马西士和一队希腊驻军的战役。

❷在大卫（主前1000-961）与所罗门（主前970-930）统治期间出现的埃及皇后。法老把答比匿的妹子赐予以东人哈达为妻。答比匿的妹子给哈达生了一个儿子，名叫基努拔（王上十一19、20）。

## 答玛
Temah
dā mǎ

被掳时期结束后，与所罗巴伯一起返回耶路撒冷的某家族的祖先，其家族作殿役（拉二53；尼七55）。

## 搭模斯，搭模斯月
Tammuz
dā mó sī，dā mó sī yuè

主要的苏默神祇，其名源於苏默文。他是掌管生殖、植物和农耕，以及死亡与复活的神，也是牧羊人的守护神。他是夏斯他，即依妮娜的儿子和配偶，代表着每年植物生长的循环，死於炎夏，复生於秋雨和春雨，如亚甲诗文中所叙述的：“依妮娜下到地狱”。巴比伦人每年在新年节期中都庆祝这生命的复苏与死亡的落歇。在旧约中，先知以西结在异象中看见妇人在圣殿北门为搭模斯哀哭，显示耶和华的殿将要被亵渎（结八14）。

在苏默文化时期（主前三千年代）之后，对搭模斯的敬拜仍然持续；它无疑是溶入了巴比伦的玛尔杜克，亚述的亚述神，迦南的巴力，弗吕家的亚底斯，和叙利亚（亚兰）与希腊的亚度尼斯等偶像的敬拜中。学者在古代米所波大米文化中发现了许多详述搭模斯崇拜的礼仪和挽歌。在被掳后时期，希伯来日历上第四个月命名为“搭模斯月”。

参“历法”877。

## 达大
Dara, Darda
dá dà

玛曷之子（王上四31），属犹大支派、谢拉家族（代上二6作“大拉”）。圣经记载玛曷与其两兄希幔、甲各均以智慧闻名，但不及所罗门（王上四31、32）。历代志上二章6节记达大之名为“大拉”，且增“心利”为其长兄，疑均属传抄之误。该处又记大拉（即达大）为“谢拉的儿子”，这“儿子”显然是“子孙”的意思。故可以肯定达大的生父为玛曷，谢拉为其先祖。



## 达分
Dalphon
dá fēn

哈曼之子，因哈曼陷害末底改的阴谋未遂而被犹太人所杀（斯九7）。

## 达昆
Darkon
dá kūn

以色列某宗族的祖先，其子孙随所罗巴伯於被掳后返国（拉二56；尼七58）。

## 达利克
Daric
dá lì kè

波斯金币名称。

参“钱币”1182。

## 达买
Talmai
dá mǎi

亚米忽的儿子（撒下十三37），玛迦的父亲（撒下三3；代上三2）。玛迦为大卫生了他第三个儿子押沙龙。押沙龙杀了暗嫩后，曾逃往达买的基述小国去。

## 达们
Talmon
dá mén

在圣殿中作守门的一个利未家族之族长（代上九17）。他的后裔与所罗巴伯从被掳之地归回，在重建之圣殿中仍作守门的人（拉二42；尼七45，十一19，十二25）。

## 达莫
Tadmor, Tamar
dá mò

❶在圣经中只出现了一次的古城（代下八4），就是出现在记录所罗门功绩的清单中。所罗门建造或重建了一些城市，包括积货城和屯车辆马兵的城。在这些城中，有“旷野里的达莫”。达莫位於大马色东北约140哩，曾在亚述王提革拉毗列色一世（约主前1114-1076）的记录中提及。

达莫在希腊罗马时期称为巴尔米拉，其遗迹至今天仍可见。这绿洲城市是商旅路上一个重要的停留站，因此在所罗门庞大的贸易事业上必定有极大的价值。巴尔米拉在哲诺比亚女王统治期间最为著名。罗马皇帝奥理良在主后273年摧毁了这城。后来虽经重建，但已不能恢复昔日的光辉了。

列王纪上九章15至25节是关於所罗门之建筑的平行经文。第18节作“国中（犹大）旷野里的他玛”（修订标准译本；注：和合本也作“达莫”）。他玛（“棕树”）据说是何瑟泉或比较北面的埃亚鲁斯泉，现在称为他玛泉。

虽然两段是平行经文，内容也相若，但并不一样。历代志提及叙利亚的哈马和利巴嫩的建筑（代下八4、6），大概就是以巴尔米拉为达莫。列王纪上所指的，则似乎较认同达莫是位於犹大的境内。

❷位於犹大支派境内死海西南一座城。这是所罗门为了增强希伯来王国的势力和威望而多番征战下所修筑的其中一个地方。他细意地在其上筑垒，以保护从以拉他海港至亚拉伯南部之间的一条重要贸易路线（王上九18）。

有些学者认为这达莫即本条目#1所述的那一个（代下八4）——大马色东北面一个富裕的商业中心。有些则认为两者是不同的城市，因两段经文的记载并不一样，列王纪上指这城是在“国中”（大概指犹大；王上九18）。其位置是在以拉他与希伯仑之间，即现今的库尔努卜。

## 达乃
Tattenai
dá nǎi

伯拉河以西一省的波斯省长，他在犹大人被掳归回的时期，曾反对在所罗巴伯带领下重建耶路撒冷圣殿和城墙的工程（拉五3、6，六6、13）。

## 达太
Thaddaeus, The Apostle
dá tài

起初的十二使徒之一，其名字出现在马可福音三章18节和马太福音十章3节。

他极可能是路加福音六章16节和使徒行传一章13节所指的雅各的儿子犹大（不是加略人犹大）。

参“使徒”1424。

## 打场的／打粮／禾场
Thresher, Threshing, Threshing Floor
dǎ cháng de / dǎ liáng / hé chǎng

参“农业”1136；“职业（农夫）”2320。

## 打猎
Hunting
dǎ liè

跟踪追捕动物，作为食物或取得其他制品的行动。打猎也是一项运动。几乎自有人以来，便已有打猎。在圣经时代，圣经所论及的每一处地方，都有人打猎。早在族长时代以前，创世记十章9节已经提到宁录“在耶和华面前是个英勇的猎户”了。在人类历史早期，打猎是为人提供食物、衣着、工具的重要方法。后来文化开始发展，打猎仍在农耕之外，补充了食物的种类。

以色列邻近地区，都有绘画及浮雕把打猎的情况描绘出来。在古埃及，打猎发展成为一项运动。埃及人经常藉着猫狗的帮助，猎取鸟兽。他们利用犬只或人类，把猎物驱入围场、深坑或陷阱内。同样，打猎在米所波大米也甚为普遍，不少浮雕都描述了野鹿被困网中的情景。在亚述，如狮子等野兽都是普遍的猎物。尼尼微发掘到不少浮雕，显示猎人的技术。

巴勒斯坦在很早的时期，便已有人打猎，在很早期的考古发掘场地中，已经找到猎物的骨头，足以为证。在族长时代稍后的中青铜时代（主前1800-1500），打猎极为普遍。圣经记载以扫善於打猎（创二十五27），在务农和打猎并行的时代中，他应当是其中的典型。主前二十世纪埃及的《辛奴亥故事》，记载了利用猎犬来打猎的事。

圣经中也好几次提及作为猎物的鸟兽的种类。申命记十四章4至6节列出算为洁净的动物。以色列人可吃的动物，种类颇为繁多，其中当然不乏家畜，但需要猎人运用巧智捕捉的野兽，也有不少：山羊、鹿、羚羊、麀子（参王上四23）、野山羊、麋鹿、黄羊、青羊。但每种动物的血，都必须倒净。以色列中有一句箴言，说懒惰的人，不烤打猎所得的（箴十二27）。

旧约有好几个有关为自卫而杀死野兽的记载（士十四6；撒上十七34-37；撒下二十三20）。牧人经常带着棍子或机弦，以保护羊群不受野兽之害（撒上十七40；诗二十三4）。

可作猎物的鸟类也有不少。撒母耳记上二十六章20节就记载了鹧鸪（申十四11-18）。

圣经也有记载打猎所用的器械：弓箭（创二十七3）、棍棒（伯四十一29）、甩石的机弦（撒上十七40）、网罗（伯十九6）、捕鸟人的网罗（诗九十一3）、隐蔽的陷坑（诗七15，三十五7；箴二十二14，二十六27；赛二十四17、18）。圣经提到两种捕鸟的机槛（书二十三13；赛八14），其中一种似乎是自动的（摩三5），动物碰触到（参诗六十九22；何九8）或捕鸟人拉动绳索（诗一四〇5；耶五26），便会从地上弹起。圣经多次提到捕鸟人的网罗和机槛，显示好几种候鸟的主要航线，都经过巴勒斯坦（参出十六13；民十一31-34）。部分打猎的用语，更成了象征及比喻的素材（伯十八10；耶五26）。

耶利米书十六章16节和以西结书十九章8节，似乎提到把动物驱入陷阱的方法。从马太福音二十二章15节、路加福音十一章54节及罗马书十一章9节（参新国际译本）的比喻来看，新约时代显然也有打猎。基督教初期拉比的著作中，也证明了圣经时代结束后不久，打猎的活动依然存在。

*John A. Thompson*

## 打印的戒指
Scarab
dǎ yìn de jiè zhǐ

图章戒指的一种，仿照金龟子科甲虫塑造，在古埃及时出现。

参“印”2141。



## 大巴设
Dabbesheth
dà bā shè

城镇的名称，在西布伦支派地业的西陲（书十九11），确址不详。希伯来文“大巴设”意指“驼峰”。

## 大比大
Tabitha
dà bǐ dà

亚兰名字，意思是“羚羊”，希腊话翻过来是多加（徒九36、40）。

参“多加”362。

## 大比拉
Daberath
dà bǐ lā

城镇名称，属以萨迦支派地业，划归利未支派之革顺家族（书二十一28；代上六72），位於以萨迦及西布伦交界之他泊山以西，学者以为即现今之德布伊耶。

参“利未人的城邑”893。

## 大鹬／角鸱
Marsh Hen
dà fán / jiǎo chī

利未记十一章18节与申命记十四章16节所提到的一种鸟。

参“鸟（水鸡）”1123。

## 大衮
Dagon
dà gǔn

米所波大米一带崇奉的神祇之一。据旧约记载，大衮是非利士人的主神（士十六23；撒上五2-7；代上十10），以色列境内也有祀大衮的神坛或庙宇（如伯大衮，书十五41，十九27）。

参“非利士”395；“迦南神祇和宗教”719。

## 大海
Great Sea, The
dà hǎi

即地中海。古代的近东人，因见它的面积比他们所知的海较大，因而命名（民三十四6；书一4）。

参“地中海”318。

## 大河边
Amaw
dà hé biān

幼发拉底河畔附近之地，包括毗夺城在内，习称“大河边”。摩押王巴勒差派人於那里寻访巴兰（民二十二5）。伊德利米铭（主前1450？）和肯纳孟墓志（主前十五世纪末）均载有此名（按：肯纳孟是法老亚门诺斐斯二世的宰相）。

## 大祭司
High Priest
dà jì sī

参“祭司和利未人”669。

## 大理石／汉白玉／白玉
Marble
dà lǐ shí / hàn bái yù / bái yù

参“矿物、金属和宝石（大理石）”833。

## 大利大古米
Talitha Cumi
dà lì dà gǔ mǐ

耶稣所说的一句亚兰文，被马可记录在其福音书中（可五41）。加利利地区一个管会堂的人睚鲁求耶稣医治他那患病的女儿；然而，在耶稣到达之前，女孩已死去了。耶稣来到女孩那里，拉着她的手，说：“大利大古米”，即“闺女，起来！”“大利大”是一个充满感情的词语，意思是“羔羊”或“青年”。“古米”是叫她起来的一个命令，马可译作：“我吩咐你起来！”

马可在福音书中引述耶稣所说的亚兰文，以显示其作品并非出於抄袭（可三17，五41，七11、34，十一9、10，十四36，十五22、34）。在其他福音书中，马太只记述了一句亚兰文（各各他，太二十七33），路加则没有任何亚兰文的记述。有些学者认为马可保存这些原来的用字，是为了让外邦读者对耶稣所行的神迹留下深刻的印象。也许一个更好的解释是，马可欲保存耶稣实际说过的话，尤其是在较

重要的事件中。

## 大利拉
Delilah
dà lì lā

参孙的情妇，曾将参孙出卖给非利士人（士十六）。当时，非利士人占以色列南部领土并据为属郡（约在主前1070）。神遂拣选参孙为以色列士师来解救其民。非利士王屡为参孙所败，便收买大利拉，欲打听参孙神力之谜。

大利拉是梭烈谷人氏，居但地东南角，距参孙家琐拉仅数哩。她究竟是以色列人或是非利士人，圣经虽无详载，但她谋害参孙的动机却显然并非因忠於非利士之故，只是为了金钱（非利士王许她5,500舍客勒银子）。大利拉与男子姘居而毫无遮掩，疑是以作妓女为业的。

参孙的大力是神所赐的，他生为拿细耳人（参民六1-8），是分别出来事奉神的，他的长发是拿细耳人的标记，故决不可剃（士十三5）。大利拉3次探问参孙的秘密，都告失败，终於第四次迫使参孙泄秘，并趁他熟睡时剪去了他的长发，然后将他交在非利士人手中。

后世以参孙之死为题材的油画为数不少，其中以荷兰画家伦白朗（1606-69）所绘最能表现其惨烈之状：只见大利拉一手拿剪，一手执长发匆匆而出，那边厢数名非利士大汉正在剜掉参孙的双目。至於大利拉以后的事则不详。

参"参孙"1273。

## 大利乌／大流士
Darius
dà lì wū / dà líu shì

波斯阿曷米尼王朝的帝谱中有3位称大利乌的皇帝。圣经以斯拉记、尼希米记、哈该书、撒迦利亚书提及一位波斯王大利乌；但以理书则记述一位玛代族的大利乌是"迦勒底国的王"（但九1）。

### 大利乌一世（主前521-486）

亦称大利乌舒士他斯伯，大利乌大帝；刚比西斯二世死后，大利乌一世篡位为帝。大利乌虽也是阿曷米尼后裔，但终属旁支，各省诸侯多有不服，叛者纷纷而起。大利乌铁腕靖乱，使帝位得以巩固，国本既定，便兵加四方，使帝国边界西达多瑙河，东临印度河，辖域之广，已史无前例。继而发动与希腊的战争。这两国的冲突延续一个半世纪之久，直至亚历山大大帝於主前330年东征，攻克波斯方告一段落。先是大利乌兵占特拉吉亚和马其顿，继有两伐希腊之举。第一次以舰队出发爱琴海西征，舰队被风暴吹毁；第二次出兵希腊，为雅典军所败，这便是著名的马拉松战役（主前490）。

大利乌一世重商兴利，颇善於治国。他设计了一套统一的度量衡制度，开凿了从尼罗河入红海的运河，开辟了从印度河至埃及的航海线。

大利乌在位期间，波斯的建筑艺术自成一派，直至国没方衰。他将巴比伦、亚马他、书珊均建为帝都；他最伟大的建设是兴建波斯城，以代替旧王城帕沙加地。他又修筑御道，自书珊直达吕底亚的首府撒狄。大利乌承继古列宽容的宗教政策，允许埃及和耶路撒冷各建自己的庙宇圣殿。

大利乌一世即圣经以斯拉记、哈该书、撒迦利亚书所载的"波斯王大利乌"。以斯拉记五至六章记载所罗巴伯和耶书亚在哈该和撒迦利亚的帮助下，在大利乌在位期间指挥犹太人建成圣殿。其时"河西总督"（即叙利亚省）为达乃。所罗巴伯和耶书亚归回耶路撒冷的时间是古列二世在位期间，时约主前538年（拉二2）；圣殿於大利乌6年竣工（拉六15）。

考大利乌一世6年是主前516年，大利乌二世6年则是主前417年。前者与上述诸年代恰相吻合，后者则明显过晚。另发现一件巴比伦的古文献，也记载当时的"河西总督"为达乃，文献上的日期是主前502年6月5日，时间大致相符，可为上说旁证。

以斯拉记第四章提及3位波斯王，即：大利乌（5、24节）、亚哈随鲁（第6节）、亚达薛西（7-23节）。该章经文简述犹太人建殿筑城所受的种种阻力。四章24节记述："於是，在耶路撒冷神殿的工程就停止了，直停到波斯王大利乌第二年。"



圣殿是在大利乌一世6年竣工，故肯定圣殿停工不可能在亚达薛西之子大利乌二世（主前421），因圣殿早已在主前515年完成。所以，以斯拉记四章24节在年代上不应是前面第23节的延续，而是引介随后两章的事，即记述圣殿的建造。

### 大利乌二世（主前423-404）

本名奥古士，绰号"大利乌诺浮士"（意即"私生子大利乌"），是亚达薛西一世与一巴比伦宫女所生。大利乌二世即位前曾为许干尼亚总督，署里海沿岸之地。至主前423年，其同父异母兄弟苏典奴斯弑薛西二世，篡位自立；奥古士又杀苏典奴斯，遂登基为波斯王，号大利乌二世。未几其胞弟亚西底反，也被他擒而杀之。大利乌二世在位时期吏贪民叛，是一代不治之世。

大利乌二世与斯巴达结盟攻雅典，参与伯罗奔尼撒战争，军事上颇有所获，终於结束了希腊在爱琴海地区的霸主地位，恢复了波斯在小亚细亚沿海一带的属地。主前404年，大利乌二世死於巴比伦，伯罗奔尼撒战争也在这年停止。

圣经只有一处提及大利乌二世。尼希米记十二章22节下有："波斯王大利乌在位的时候，作族长的祭司也记在册上"一语，又於23节说："利未人作族长的记在历史上，直到以利亚实的儿子约哈难的时候"。"约哈难"之名已见於从埃及伊里芬丁发现的亚兰文献。该文献写於主前407年，谓约哈难为当时耶路撒冷的大祭司。此时波斯王的在位者便是大利乌二世。

### 大利乌三世（主前336-330）

亦名大利乌可多曼奴斯，其祖奥士他尼是亚达薛西二世之弟。大利乌曾任亚美尼亚总督，当时的太监巴阁亚斯毒毙亚达薛西三世，扶亚悉斯即位；不久又毒杀他，扶大利乌即位。大利乌不为所扼，巴阁亚斯想再施毒计，反为大利乌所俘，强迫他饮毒酒而死。

大利乌三世在位未久，国祚已衰。主前334年，亚历山大大帝越赫勒斯滂海峡，引军东指，大败波斯军於格拉尼库斯河，再败之於伊苏斯（主前333）；复挥军南向，将腓尼基、巴勒斯坦、埃及诸地一举荡平。波斯想跟亚历山大订盟，但被拒绝。主前331年，两军会於尼尼微稍西的高加米拉，波军大溃，大利乌引残兵逃往亚马他。亚历山大乘胜进入波斯腹地，下巴比伦，克书珊，焚波斯城，然后尾追大利乌至亚马他，进军许干尼亚。主前330年7月，巴克特里亚总督毕苏斯叛，将大利乌三世杀死。至此，统治波斯和中东大部分地区越两个多世纪之久的阿曷米尼王朝始告终结。

据一世纪的犹太史家约瑟夫记载，亚历山大东征时期任耶路撒冷大祭司的是一位年高德劭的长者名押杜亚。如果约瑟夫所记不错，那么这位押杜亚与尼希米记十二章22节所载者当为同一人。如此一来，则经文该处所谓"波斯王大利乌"者既然与押杜亚为同代人，而当时的大祭司并非约哈难，则显然当为大利乌三世而非大利乌二世。

### 玛代人大利乌

这个圣经名称在巴比伦时代和波斯时代的有关文献中均得不到印证，其身分有好几个可能。最主要的有3个推测：古列二世（但六28所谓"波斯王古列"）；刚比西斯二世（古列二世之子）；古巴鲁（是历古列和刚比西斯两朝，兼署河西、巴比伦两省的总督）。

据但以理书记载："迦勒底王伯沙撒被杀。玛代人大利乌年六十二岁，取了迦勒底国"（但五30、31）。大利乌是玛代族、亚哈随鲁之子（但九1），被立为迦勒底国王时已62岁（但五31）。但以理从未提及大利乌是玛代王，更未提及他是波斯帝国之王，只说他是迦勒底（即巴比伦）的王。巴比伦帝国的范围只有米所波大米（巴比伦和亚述）与叙利亚及巴勒斯坦之地（叙利亚、腓尼基、巴勒斯坦）这两大部分；及至波斯帝国，始置巴比伦与河西两省，任巴比伦总督署理。另据但以理书可知，大利乌曾立"一百二十个总督"；而且玛代大利乌之年显然是在波斯古列3年（主前536）之前（但十1至十一1）。

据两件拿波尼度在位期间的楔文铭版（拿波尼度编年史和以波斯诗体写成的拿波尼度本纪）可知，古列兵犯巴比伦之前，拿波尼度一直在提玛隐居，并已将国位传给儿子伯沙撒。主前539年10月12日，古列的大将乌巴鲁攻克巴比伦城。古列於29日入城，并任命一个叫古巴鲁的人作巴比伦总督。古巴鲁又复任命他手下的若干总督。大将乌巴鲁死於主前539年11月6日。

从以上两份材料可以看出，自拿波尼度而伯沙撒而古列，政权的易手是相当紧凑的，并无玛代人大利乌插足其间的空隙。因此，“玛代大利乌”或可能是古列本人，或可能是古列的一位重臣，或可能是皇储刚比西斯。但以理书在行文中是将“波斯王古列”和“玛代王大利乌”作为两人并提的，这就排除了大利乌即古列的可能性。再者，刚比西斯二世册立之年不可能已62岁；且已知他是主前529年即位作波斯王后，也同时作巴比伦王的，因此他的“元年”无论如何不能在“古列3年”（主前536）之前。又古列和刚比西斯的先祖均无称“亚哈随鲁”者。古列和刚比西斯的母系可能是玛代人，但他们均祖述父系，即波斯开国皇帝阿塞米尼的后代。他们自称波斯人，而非玛代人。

综上所述，可知这位“玛代王大利乌”必是古列二世的臣属，伯沙撒被杀后他就受封辖其地而为“迦勒底的王”。这虽然只是个诸侯的封号，但在他的臣仆眼中，却如一方之王。这位大利乌王之执政治事显然与古列同时，而绝不能在古列之先（但六28）。符合这些条件的便只有那位接管伯沙撒领地作巴比伦总督，且又有权任命属下总督的古巴鲁了。至於古巴鲁的年岁、国籍、先祖之名等无可稽考，但他大概就是那位62岁的玛代人，父亲或其祖为亚哈随鲁。至於以斯帖记四章6节所载的“亚哈随鲁”是3代之后的一位君王，已考定为薛西一世。

记载古巴鲁事略的巴比伦古文献为数不少。从中可知他任巴比伦及河西总督凡14年（主前539-525），权高位重，其名是违法官吏的最后警告。有文献提及古列二世或刚比西斯二世者，记述在巴比伦干罪犯法之事必说得罪古巴鲁，而不说得罪古列或刚比西斯。巴比伦及河西之地是波斯帝国最肥沃之地，人口众多，属邦和语言不计其数。如此有权势的总督被其臣仆呼之为“王”，也实在是极自然的事。不过，这个结论尚因缺乏直接证据而非最后定论，至多只能认为是诸多推论之中最好的一个。在进一步的证据出现之前，以“迦勒底的王”玛代人大利乌为巴比伦及河西总督古巴鲁的称号，我们认为是最可信的说法。

*John R. McRay*

参“波斯”181；“玛代人”960。

## 大马哩

Damaris

**dà mǎ lī**

雅典城里的一位妇女，是保罗在该城布道之后首批归信基督的人之一（徒十七34）。路加特别提及她的名字，想必是一个很有影响力的人物（参徒十三50，十七12）。

## 大玛努他

Dalmanutha

**dà mǎ nǔ tā**

位於加利利海西岸，近革尼撒勒平原之南缘的一个地区，确址已无从考据。耶稣行了叫四千人吃饱的奇迹之后（可八10），即与门徒登舟离去，在大玛努他稍作逗留。有法利赛人前来试探主，要主从天上显个神迹给他看，主回答：“没有神迹给这世代看”（可八12），之后便与门徒上船离开。

最好的新约抄本均记作“大玛努他”，尽管有其他抄本作“马加丹”或“抹大拉”，可与之对观的另一段记载则作“马加丹”（太十五39）。因此，其确实名称和位置都难以肯定，可能是同一地方的不同名称，或是同一地区的两个地方。

参“马加丹”966；“抹大拉”1078。



## 大马色／大马士革

Damascus, Damascenes

**dà mǎ sè / dà mǎ shì gé**

### 地理位置

大马色地处叙利亚绿洲，三面环山，为古代商旅必经之处，与南面的耶路撒冷相距约160哩。“大马色”也可指大马色城附近之地区及南叙利亚。大马色虽位於沙漠边缘，但物产丰饶，盛产巴旦杏（扁桃）、杏、棉、亚麻、谷物、大麻、橄榄、阿月浑子、石榴、烟草、葡萄、胡桃等，因其地受两河灌溉之利所致。拜拉达河（意即“清冽”，圣经中称为亚罢拿），自西北山区流经深谷至大马色城；阿沃季河（意即“弯曲”，圣经中称为法珥法），自西流向东方。两河总灌溉面积达400平方哩以上。当年叙利亚元帅乃缦即大马色人，以身患大麻风而向先知以利沙求医，乃缦起先不肯按先知之嘱於约但河沐浴，因为大马色这两条美丽而重要的大河，远非混浊的约但河可比（王下五）。

经过大马色的数条商道，其一通至推罗即折而向南，沿地中海岸而下；其二则经米吉多而远达摩弗和埃及；其三则直趋阿卡巴湾。

### 历史

大马色是最古老的城市之一，可惜建城的年代却无法稽考。据犹太历史家约瑟夫记载，首建其城的是挪亚之曾孙，闪之孙，亚兰之子乌斯。圣经所记亚兰一名是指叙利亚地区（民二十三7），特别是指北部的叙利亚和米所波大米接壤一带，这可印证约瑟夫之说，因为亚兰之子大有可能沿着古商道南移至绿洲之地，定居建城。

在主前十六世纪，杜得模西士三世命人编辑的地理名表中有大马色之名，这要算是最早记有大马色之名的文献；其次於亚马拿泥版（主前十五至十四世纪）中也数见其名。从各种泥版记载可知，大马色曾是一个相当有影响力的王国，且为摆脱埃及的控制而时有所动，不过至主前十二世纪以前一直未能遂愿。亚伯拉罕携眷沿商道西迁时必曾途经大马色，他大概是於此收以利以谢为仆，作他的管家。后来，以利以谢更成了亚伯拉罕的嗣裔，直到以实玛利出生（创十五2）。后来，亚伯拉罕派往拿鹤去为以撒娶亲的那个仆人大概就是以利以谢。

### 圣经中的大马色

圣经首次提及大马色之处是创世记十四章15节，记述亚伯拉罕追击四王联军至大马色，将其侄罗得一家并财物夺回之事；此后则直至大卫时代（约主前1000），圣经才再次提到大马色。

以色列占据米所波大米和埃及之间商道上的重要地位。虽然在约书亚及士师时代，以色列民与其近邻如亚摩利人、摩押人、非利士人、亚扪人、米甸人等时有争战，跟叙利亚人却大抵相安无事。

在扫罗时代，大马色以北有亚兰人的琐巴王国兴起，构成对以色列民的威胁。当时大马色似与琐巴结盟，以色列必须奋起对抗（撒上十四47）。后来大卫王击败琐巴王哈大底谢，且派兵进驻南叙利亚和大马色。大将约押督军北陲，稍有异动即举兵进剿，大马色遂年年向耶路撒冷进贡称臣。不久，哈大底谢的部将利逊叛变，领兵於大马色一带展开游击战。至所罗门即位，利逊已将以色列人的势力排除殆尽，并於主前940年左右在大马色自立为王（王上十一23-25）。

便哈达在位期间（约主前883-843），来自大马色的军兵围困撒玛利亚，便哈达最先逼以色列王亚哈接纳的条款较为合理，亚哈迅即首肯；便哈达犹觉不足，再提出要亚哈无条件投降，并将城门大开，任叙利亚兵尽情抢掠，方会退兵。这个苛刻而屈辱的条件使以色列民决心据城作殊死战。结果将胜券在握的便哈达打得大败而归。不久，便哈达又统兵来犯，再被打败，亚哈率兵追至大马色城下。但亚哈的降款只着重贸易上的利益，毫无摧毁叙利亚之意。此后，两国面对亚述的威胁，便结成联军，却被撒缦以色三世击溃，联军遂解体，亚哈转而与犹大的约沙法和好，结成南北之盟，遂使便哈达受到严重的威胁。便哈达认定只要杀死亚哈，以色列和犹大的联盟立即崩溃。结果亚哈於基列拉末一役虽改装上阵，仍中箭身亡，联盟也

就不解自散了，时在主前851年左右（王上二十二34-36）。

此后，便哈达抗击亚述颇有成效，大马色王国的势力乃达於顶峰。其时，亚哈之子约兰继位为以色列王；元帅乃缦患大麻风，遵以利沙所嘱沐浴於约但河而获痊愈等事，即发生在此期间。

便哈达因杀死亚哈王而大败以色列，自以为是灭敌上策；遂於不久再派兵攻打撒玛利亚，派人行刺约兰王或先知以利沙，但神保护了他们，叙利亚军徒劳无功。然而先知以利沙之名已遍获叙利亚臣民的尊敬。数年之后，以利沙勇敢地去到大马色城，预言叙利亚王便哈达之病虽无大碍，但必死於非命。不久，便哈达果为其部将哈薛所弑。哈薛遂为叙利亚王。主前838年，大马色与亚述战，败北，但不到数年，元气又复。主前830年，又见以利沙的预言应验。哈薛挥军入巴勒斯坦，攻陷之地甚广。犹大王献出圣殿金银宝器贿赂叙利亚兵将，才算保存了耶路撒冷（王下十二17、18）。

至便哈达二世即位（也许是哈薛之子，王下十三3），叙利亚欲对以色列继续施加压迫，但反遭亚述攻击，叙利亚屡战屡败，元气大伤，已经自顾不暇了。主前803年，大马色向亚述进贡，其北方的兵力已难守疆土。在亚述一再施压之下，大马色国势日益衰落。主前795年，以色列反攻，大马色再无还手之力；至以色列王耶罗波安二世在位之际，叙利亚人已向撒玛利亚俯首进贡了（王下十四28）。

主前738年，利汛即位为叙利亚王。他与以色列王比加合力攻伐犹大，一路攻城掠地，颇有所获，但受阻於耶路撒冷城下，久围不下（王下十六5、6；代下二十八5）。在叙以联军兵犯犹大，气势凶凶、不可一世之际，先知以赛亚（赛八4，十七1）和阿摩司（摩一3-5），及后来之耶利米（耶四十九23-27），分别预言了大马色城面临的厄运。当时，犹大王亚哈斯不顾神的憎恶，竟动用圣殿宝物为贿去向亚述乞援。亚述王提革拉毗列色三世（普勒）大军西指，先败以色列，后攻叙利亚，攻陷大马色城，大肆洗掠一空，并按亚述的惯例，将城民悉数东迁，又移来外地之民填补大马色城民之缺。自此以后，大马色不再是一独立的城邦了。

不过，因大马色城地理位置优越，亚述帝国於叙利亚置省，仍以大马色为首府。亚述文献提及大马色城至少有4次：主前727年、主前720年、主前694年，以及亚述巴尼帕在位期间（主前669-627）。其后，亚述的霸权地位为新巴比伦所代替，新巴比伦又为玛代波斯所代替。在波斯帝国时期，大马色一向是重要的行政中心。及至亚历山大大帝统治期间，大马色的重要性就大不如前了，因为安提阿已经崛起，在战略和经济地位上均压倒了大马色。

在两约之间时期，大马色曾数易其主。亚历山大大帝死后，埃及的多利买王朝和巴比伦的西流基王朝曾先后统治大马色。主前100年左右，叙利亚一分为二，大马色便成了基利叙利亚的都城。此期间，坐镇大马色的外族王几无宁日可享。经济困迫於内，强敌围伺於外。所谓强敌，是东部的帕提亚人、南部的哈斯摩宁家族和拿巴提人。从主前84至72年，拿巴提王亚哩达曾控制大马色城。其后，控制权落入马加比的后裔哈斯摩宁家族之手，再转至以土买人（希律家族）手下。主前65年，叙利亚败於罗马，大马色便成了罗马帝国的属城。

基督死后不久，拿巴提人重掌叙利亚控制权，於彼特拉委派一地方总督坐镇大马色。圣经记载大数的扫罗求得犹太当局手令，到大马色追捕基督徒之时，大马色即由拿巴提王亚哩达四世的总督管治（林后十一32）。路加的记载和保罗的自述，互相印证。当时，扫罗赴大马色途中见异象，突然失明受警，从而悔改归信了基督（徒九，二十二5-21，二十六11-23）。早年先知以利沙求神使围困他的叙利亚士兵"眼目昏迷"（王下六18-23）之处也许在该地的附近。保罗住在直街的一座房子里，待眼睛复明并受洗之后，就开始传主的道。可以想见，大马色的犹太教首是必欲置保罗於死地的。他们可能已得到总督的默许，便肆无忌惮地捉拿保罗。便徒行传九章23至25节记载保罗如何逃离大马色城，乘夜急奔耶路撒冷。自此以后，大马色之名便不复见载於经文之中了。

*Hazel W. Perkin*

参"叙利亚"1790。

大马色城门

## 大马色的亚兰
Aram of Damascus
dà mǎ sè de yà lán

亚兰（即叙利亚）境内的城邦之一。该城邦的首府即大马色，曾被大卫王征服（代上十八3-6）。

参"大马色／大马士革"271。

## 大麦
Barley
dà mài

圣地主要的粮食及农产。

参"农业"1136；"食物和调制方法"1414；"植物（大麦）"2292。



## 大拿
Dannah
dà ná

城镇名称，在犹大地的山区，位於梭哥和基列萨拿（底壁）之间（书十五49）。

## 大数
Tarsus
dà shù

扫罗（保罗）出生及长大的城镇，也是罗马在小亚细亚基利家省之省会和重要城市。圣经只提及这城5次，且多半在使徒行传中。扫罗归信后，主指示亚拿尼亚前往探望扫罗：主吩咐他去寻访"一个大数人，名叫扫罗"（徒九11）。后来扫罗回耶路撒冷，发现有人设计谋害他，那里的基督徒便打发他往大数去（九30）。巴拿巴在叙利亚的安提阿事奉，需要帮助时，曾前往大数要求扫罗与他同工（十一25）。有一次，千夫长把保罗从圣殿的暴徒中拯救出来后，欲知晓保罗的身分，保罗便说："我本是犹太人，生在基利家的大数，并不是无名小城的人"（二十一39）。他在愤怒的群众面前为自己辩护时，曾用希伯来话说："我原是犹太人，生在基利家的大数"（二十二3）。

大数位於基得努斯河畔，距地中海约12哩处。这城所在的平原十分肥沃，因该平原是由基得努斯河及其他支流从托鲁斯山带下来的冲积土形成的。

小船虽可沿基得努斯河航行至大数，但大数的陆路交通才是最重要的。罗马人接管小亚西亚之前许多年，当地已交织着许多道路网络。其中有两条主要路线源自东方，一条始於米所波大米北部，经迦基米施或亚勒坡，再穿过阿马努斯山峡。另一条从尼尼微经马拉蒂亚和安提阿，到达叙利亚门。这两条路线在大数以东约50哩，即该撒利亚附近汇合。在罗马帝国时期，"东部旧路"以巴比伦为终点，沿这路向西行，经过亚勒坡、叙利亚的安提阿、阿达纳、大数、基列家门、特庇、路司得、以哥念、彼西底的安提阿、希拉波立、歌罗西、老底嘉、以弗所、士每拿和特罗亚，其中多半在保罗的著作和启示录中都很著名。

大数之克丽佩脱拉拱门的一部分

基列家门是一个狭窄的山峡，多个世纪以来，旅行者、商人和军队都经此通过托鲁斯山。这位於大数以北35哩的短狭谷，曾有赫人的士兵、波斯的军队、赞诺芬的10,000人，和亚历山大大帝的军队经过，前往伊苏斯攻打大利乌。

大数是一个教育中心，其大学以其学术著称，斯特拉波称大数超越了雅典、亚历山太，及其他城市，成为一个学术中心地。大学所开设的学科范围甚广，其中一个专门学科是哲学，称为斯多亚学派，保罗对此也很熟悉。虽然保罗没有明说他曾在大数的大学求学，但他在那里受教育的说法颇为普遍。

在历史上，大数曾在撒缦以色三世（主前858-824）的黑方尖碑上被提及。此外，大数一名也出现在赞诺芬的《远征记》书中（约主前400）。庞培在主前64年把基利家定为罗马其中一省，自亚古士督的时候始，大数便成为一个自由城。蒲鲁他克甚至记载了埃及皇后克丽佩脱拉一次前往大数的旅程。

基於保罗的缘故，我们也许亦有兴趣知道，大数是一个织帐棚的中心；保罗曾受这方面的专业训练（参徒十八3）。托鲁斯山因寒冷和积雪，其中的山羊都长着长毛，这些山羊毛便制成适宜织造帐棚的布料。

有人形容大数是“希罗世界的心脏地带”和“东西交汇的地方”。在这样的环境下，大数的扫罗既熟悉希腊和罗马文化，又在迦玛列门下受教育，正是神特别为把福音先传给犹太人，再传给希腊人而特别预备的人选。

参“保罗”90。

## 大坍
Dathan
dà tān

流便人，以利押之子，亚比兰之弟。旷野飘流时期为以色列人领袖之一，与可拉等结成叛党反对摩西，被神除灭（民十六1-27，二十六9；诗一〇六17）。

## 大卫
David
dà wèi

以色列最显要的君王。大卫的王朝在旧约史上最能显示以色列国强威远的盛景。

旧约撒母耳记上自十六章起记大卫早年故实；撒母耳记下和历代志上均记大卫王朝事略；诗篇之大半均出自大卫亲笔。大卫王之影响远达新约时代。新约记他是耶稣基督的祖宗，是弥赛亚王统之所承。

### 早年

**家境**

大卫之父耶西属犹大支派，有8子，大卫为幼子；世居伯利恒，在耶路撒冷以南6哩。大卫的曾祖母路得是摩押人（得四18-22）。大卫宗谱远溯犹大，即族长雅各的第四子（代上二3-15；太一3-6；路三31-33）。

**幼具异禀**

圣经记载大卫儿时事甚少，仅知大卫少时在家中替父照管羊群，曾杀死袭击羊群的恶熊猛狮。大卫年稍长，曾当众承认是神给他能力并助他保护他手下的羊群（撒上十七34-37）。



大卫幼有音乐禀赋，尤擅奏琴。扫罗王征募宫廷琴师，大卫首膺其选。

大卫最年幼，家居地位也最微。一次，名闻全国的先知撒母耳登门造访，耶西带同7子拜见，大卫却在野外牧羊。撒母耳是奉神命来膏耶西家之一子作王。撒母耳固不知神的意向，但面见7子时，却知道均不是神的心意，便诘问耶西，耶西承认尚有幼子。撒母耳要求见大卫，并立即知道大卫正是神命他膏的人。於是便正式为大卫举行了受膏礼。自此以后，耶和华的灵降临在大卫身上（撒上十六1-13）。大卫父兄对他受膏的意义是否领悟并无明载，不过可以看到他在家中的地位似并无改变，他还是照旧牧羊。

### 承担大任前的磨炼

大卫虽受膏，却一如既往，专以谦卑事人为己任。一次，他奉父命，到两军阵前为从军的兄长送食物。不料，此行却是他平步青云的起始。

大卫年纪虽轻，却敏於事神敬神。他在阵前听到非利士勇士歌利亚诋骂耶和华的军队，便义愤填膺，不顾众兄的斥责而毅然接受了强敌的挑战。大卫坚信曾助他制服狮熊的神，也必助他战胜强敌。大卫凭着对神的信心，再加上他平时熟练的百发百中甩石功夫，击毙了巨人歌利亚（撒上十七12-58）。

**声高震主**

大卫杀死歌利亚之事，使他成为全以色列的英雄，并使他与扫罗王家有亲近的关系。但是声高足以震主，心胸狭隘的扫罗见百姓拥戴大卫而顿生嫉妒，终迫使大卫远走他乡。

**与皇室的关系**

扫罗先应许把长女米拉许配大卫，后食言而改以次女米甲许配给他。扫罗要求大卫杀非利士人百名为聘礼，冀望大卫死於非利士人之手。但大卫杀敌成功，终於娶了米甲。扫罗王疑惧益深，杀大卫之志也更坚（撒下十八6-30）。

与此同时，太子约拿单却敬重大卫的人品，与大卫情深义笃，结为生死之交。约拿单将弓、剑、腰带赠予大卫为信物。扫罗欲破坏约拿单与大卫的关系，但他们的友谊日益坚固。因扫罗要杀大卫，大卫终不得不逃出宫廷。

经约拿单报信，大卫知扫罗杀他之心不死，便逃到拉玛见先知撒母耳。撒母耳与他同往附近的拿约藏身。扫罗派多人往擒大卫，最后更亲自出马。但扫罗及他的手下为圣灵所阻，於拉玛因感於圣灵竟身不由己整夜的说预言（撒上十九）。

大卫暗与约拿单商议，知扫罗的嫉恨愈积愈深，已视大卫为死敌。约拿单也看出，这以色列的王位将来是非大卫莫属的，於是求大卫照顾其后裔（撒上二十）。

**逃亡**

大卫在扫罗王的迫害下远避他乡，开始了流亡生活。他先到挪伯，饥急交加之下向挪伯祭司亚希米勒骗取了食物和兵器（原是非利士勇士歌利亚的配刀）而去。不幸此事被扫罗的司牧长以东人多益窥见，终导至挪伯大劫。大卫由挪伯逃至迦特，但为迦特王亚吉所不容（撒上二十一）；只好往伯利恒西南10哩的亚杜兰洞藏身，其亲族和各方勇士约400人前往投奔他。大卫又至摩押地米斯巴，求摩押王蔽翼其家人，尤其是父母。先知迦得提醒大卫迦特非久留之地，大卫也同意，便又潜回犹大地，入哈列树林藏身（撒下二十二1-5）。

由於多益告密，扫罗探得大卫行踪，怒不可遏，便以私通叛匪的名义杀了祭司亚希米勒及其余84名祭司，更将挪伯居民斩尽杀绝。祭司亚比亚他投奔大卫，并把扫罗的暴行告知大卫（撒上二十二6-23）。

非利士人总是伺机进攻以色列民。一次大掠基伊拉（伯利恒西南12哩），大卫忍无可忍，率兵重创非利士人。扫罗闻讯乘机追击大卫，大卫只好退往希伯仑附近的西弗旷野。大卫在此得与约拿单见最后一面。

在扫罗军的进剿下，大卫继续南逃，已进入荒无人烟的玛云旷野。扫罗追至玛云，忽闻非利士人突袭后方，遂仓皇退兵（撒上二十三）。

大卫在死海西岸的隐基底又遭扫罗3,000人马围剿。一次偶然的机会使大卫可杀死扫罗，但大卫不愿轻杀“神所膏的

以色列王”，便放过了他，只留给他一个警告。扫罗得知大卫的忠诚，便承认自己穷索大卫性命为有罪（撒上二十四）。

大卫领兵出没於玛云、西弗、隐基底一带旷野期间，对地方颇有保境安民之功。当地富户拿八以牛羊成群、庄田千顷，受益尤多。后来大卫派人索捐，拿八非但不给，反口出恶言。大卫怒极，欲出兵惩之。拿八有贤妻亚比该，闻讯急备足够食品往迎大卫，在中途请罪，终使大卫释怒而返。当大醉方醒的拿八得知大祸仅免，一惊之下心病猝发，10日后去世。亚比该后来改嫁大卫（撒上二十五）。

未几，扫罗又引3,000兵马入西弗沙漠进剿大卫。大卫乘夜潜入扫罗大帐，再次放过扫罗。扫罗感愧之下终於醒悟，从此不再追杀大卫（撒上二十六）。

**借地栖身**

大卫在扫罗王国境内仍不自安，便再入非利士境，见迦特王亚吉。亚吉终以大卫可用而拨洗革拉城给大卫屯兵。大卫居此约16个月，养精蓄锐，且从犹大及其余以色列地投归者众，兵力乃大增（撒上二十七；代上十二19-22）。

这时非利士王亚吉将出兵与扫罗军会战於米吉多平原。大军启行时尚以大卫军殿后，途中部将多以为不妥，亚吉王遂遣大卫军返回原驻地留守。至大卫率兵回到洗革拉，才知亚玛力人趁城防空虚，大肆洗掠。大卫留下守兵，亲率主力追赶，不但夺回家眷和财物，且收获甚多。在分配战利品时，大卫力排众议，立下前线兵员与留守兵员得分相等的规矩（撒上二十九，三十）。当时，非利士人在基利波山大败扫罗军，扫罗3子（包括约拿单在内）俱阵亡。扫罗王也身负重创，自戮而死（撒上三十一）。

## 作王时期

大卫君临以色列达40年之久。关於他的统治，我们有限的资料不足以排列完整准确的年代。大卫是在希伯仑即位为犹大王，统治犹大约7、8年。扫罗的继承人伊施波设死后，大卫始被各支派尊为以色列王，并定都耶路撒冷。随后的10年，他藉着军事上和经济上的扩展，统一了以色列王国。跟着的10年，皇室内乱；大卫在位的晚年则集中筹备建圣殿事，经由其子所罗门完成其事。

**希伯仑时期**

大卫称王之前曾历尽磨难，他在扫罗麾下曾与非利士人长期作战，屡建奇功，累积不少军事经验；逃亡时期出没於犹大南部的沙漠地带，有保境安民之功，与南方的居民和牧主结成了密切的关系；大卫被视为匪徒，曾与非利士人和摩押人打过交道。

扫罗与约拿单阵亡之耗传到时，大卫正偏居於非利士之地，他作了一首辞藻优美的哀歌致悼，表达了他对先王的忠心、对挚友的深情（撒下一）。

大卫靠神的引领重返故乡，犹大众首领在希伯仑拥立他作犹大王。大卫首先派人向基列雅比人宣旨，奖励他们善理扫罗父子后事之功，这当然也有安抚边民之意。

扫罗死后，以色列暂时出现了混乱局面。非利士人占据了大片土地；而以色列各支派首领各自拥兵，多承旧志，追随旧王遗裔；犹大支派则坚决拥立大卫。

大卫军与扫罗嫡系终由对峙而至交锋，这差不多是以色列的一次内战。大卫军颇得民心，归附者日众；扫罗部将押尼珥（此时他已立扫罗幼子伊施波设为王）已有势单力孤之感，便请与大卫讲和。大卫的条件是要与公主米甲复婚，显示对扫罗皇室并无敌意。押尼珥取得伊施波设的同意，便奉公主抵希伯仑，并欲正式表示对大卫王的支持。不料大卫麾下的大将约押为报杀弟之仇而手刃了押尼珥，不久，伊施波设也为部将所杀。大卫厚葬押尼珥，并处死了杀死伊施波设的两名凶犯。扫罗的王朝到此终结，大卫被视为合理的继承人，於是以色列全民归心，一致拥立大卫为全以色列的王（撒下二至四）。

**建都耶路撒冷**

大卫作了以色列王，第一件事便是驱除非利士人（撒下五；代上十四8-17）。大卫军力强盛，兵到功成。经此一役，以色列的国土得以统一。

大卫决定以耶布斯人的坚城耶路撒冷作为都城。约押攻城有功，被晋升为元帅，耶路撒冷也获“大卫的城”之称号（代上十一4-9）。

大卫流亡时，曾有一支骁勇善战的亲军与共死生，称王后，大卫即以该队为基干（号称“三十勇士”，参代上十一1至十二22），组建以色列各支派的全军（代上十二23-40）。定都耶路撒冷后，首先与腓尼基人通好互市。大卫於新都建王宫，即雇用了大批腓尼基匠人施工（代上十四1、2）。大卫又计划将耶路撒冷建成全以色列的宗教中心（撒下六；代上十三至十六）。大卫运约柜受挫之事，使他明白虽贵为君王，仍需谨照神的指示行事。

耶路撒冷的国都地位既定，大卫欲建圣殿而请询先知拿单。拿单即时回应同意大卫的计划。当夜，神却向拿单指示不许大卫建圣殿。但神应许大卫的王位必永存，他必有一子继位，使国长存，并将由他建成圣殿（撒下七；代上十七）。

耶路撒冷的瓦伦井穴道，约押经此道攻入城。

**立业安邦**

起初，大卫所辖之地只是一个犹大支派，后来则南达尼罗河，北连腓尼基，西濒大海，东到两河平原，成为地域相当广阔的王国。这个开疆扩土的过程虽於圣经的记载不多，但圣经记述以色列王国於约主前1000年为“肥沃月弯”最强国，却也未见驳於任何史书，其真实性当无可疑。

以色列人与西部的非利士人长期因领土而争战，至大卫称王，才制服了这股西部顽敌，迫使他们纳贡称臣。据圣经记载，非利士人在扫罗时代垄断了冶铁技术（撒上十三19-21）。及至大卫王朝末期，大卫已可随意用铁（代上二十二2），显示以色列的经济已有极大变化。

大卫在以东地的设防建成，是以色列王国向南发展的标志；进而更征服了摩押人和亚玛力人，他们都以金银为贡品向大卫进贡；东北的疆土则已趋近大马色（亚兰人的都城），亚扪人和亚兰人已尽在大卫王的掌握之中。大卫对敌对友的政策使其国力日益强盛（撒下八，十）。

大卫是一位出色的军事统帅，能运用各种资源、方法克敌制胜，但他谦卑地把荣耀归神（撒下二十二；参诗十八）。他也守誓约、重友道，对约拿单所遗之子米非波设始终加以善待（撒下九）。

**家乱**

撒母耳记下以很大的篇幅（十一至二十章）记叙大卫家乱，对大卫一家的倾轧、淫逸、乱伦、叛逆等罪均直书无讳；对大卫王本人的罪孽也秉笔直书，无所顾忌。这清楚地表明，以色列王本人干罪也不能逃脱神的惩罚。

多妻制虽说是近东社会地位的一个标志，但有律法禁止以色列君王多立妃嫔（申十七17）；大卫王也有多妻，其中有所谓“政治婚姻”（如娶扫罗之女米甲，娶基述公主玛迦）。家中发生逆伦、谋杀、反叛之事，使大卫饱吃苦果，更险些丢了王位。

大卫正当在军事上的成就和开拓疆土达至高峰的时候，与拔示巴犯奸淫，罪上加罪，密谋在前线把拔示巴的丈夫乌利亚害死。大卫在这段日子似乎将神完全置若罔闻，但当先知拿单直接进谏，大卫立即认罪，在神面前忏悔求赦（参诗三十二，五十一）。神终於宽恕了他，但他却为自己的放纵和家中缺乏管束，吃尽苦果达

10年之久。大卫在军事、政治、外交上均精干卓著，但在家事上却优柔寡断。因此，罪恶在大卫家中滋长。为父的自我放纵反映在暗嫩的乱伦逆行，继而便是押沙龙的杀兄谋反。

押沙龙杀兄后自知必被处死，便逃至外祖基述国王处躲避。3年后经大将约押求情，大卫王免了押沙龙的罪，准许他归国。押沙龙却利用其地位，暗结叛党，伺机而起，向全国宣告自立为王。押沙龙的党羽势众，迫得大卫王在仓皇之中弃城而逃。不过，大卫却不愧为久经风雨的战略家。他用间布疑，赢得了聚集王军的时间而终将叛军剿灭，押沙龙也在突围中被杀。押沙龙的死讯使大卫十分悲伤。

大卫王返回京都后，即修复暴乱所造成的破坏。他所属的犹大支派竟参加了叛军，大卫必须挽回人心；另有便雅悯支派的示巴也举兵造反，终被约押率兵剿平，这样国中才逐渐平靖安稳。

## 晚年

大卫虽不能如愿於耶路撒冷亲建圣殿，但晚年时致力於兴建圣殿作准备。他储备大批建筑材料，安排本地及外聘的劳工，编定圣殿敬拜各项事务（代上二十一至二十九）。

大卫的建军和政府组织似仿效埃及的模式。军队（包括雇佣兵）受忠心事王的将领严密管制；王又任用忠诚的大臣来管理全国各地的皇室产业，如农场、牧场、园林等（代上二十七25-31）。

此外，大卫也作了一次人口普查（撒下二十四；代上二十一）。大卫不顾元帅约押的谏阻，执意在各支派中清点人口。后来，大卫承认在这事上犯罪，故这事可能是出於大卫的好大喜功、炫耀武力（全国兵力大约150万人）的动机。神的惩罚也可能是因以色列民支持押沙龙和示巴叛乱的罪行。

神通过先知迦得命大卫选择惩罚的方式，大卫甘受3天瘟疫的袭击。他率众长老忏悔祈祷时，看见一位天使显现，立於耶布斯人阿珥楠的禾场上。大卫购下禾场，在那里向神献祭，并为民祈祷。大卫便以该地为将来其子所罗门建圣殿之处（代上二十一28至二十二1）。

## 大卫的影响

### 诗篇

诗篇是以色列人自古以来最喜爱的圣经书卷之一，也是历代以来，无数的人中，颂读最广的书卷。诗篇亦可在崇拜仪式中诵读或歌唱。诗篇中有73篇被认为是大卫所著，俱出於作者个人与神及与人的关系。

### 大卫部分诗作与他的个人经历

| 诗篇 | 史实参考 |
|---|---|
| 五十九 | 撒上十九11 |
| 五十六 | 撒上二十一10 |
| 三十四 | 撒上二十一13 |
| 一四二 | 撒上二十二1 |
| 五十二 | 撒上二十二9 |
| 五十四 | 撒上二十三19 |
| 五十七 | 撒上二十四1 |
| 七 | 撒上二十四11、12 |
| 十八 | 撒下七1，二十二 |
| 三十二 | 撒下十二13、14 |
| 五十一 | 撒下十二13、14 |
| 三 | 撒下十五16 |
| 六十三 | 撒下十六2 |

诗篇卷一（1-41篇）和卷四（90-106篇）大概是大卫所辑，因主要是他自己所著；卷二（41-72篇）则可能是所罗门所辑，其中五十一至七十一篇为大卫所著。这些诗可在崇拜仪典上歌咏，后来的人陆续加上其他诗歌，直至以斯拉的时代。

大卫的诗为崇拜仪典提供了诗歌，他又设置了演奏的乐器，组织祭司和利未人奏乐领唱（代下七6，八14），他创立的一切在历代以色列人的宗教生活中成了定制。

### 先知书

大卫是以色列最伟大的君王，旧约各先知书也常以大卫为比较的标准。以赛亚（例：赛七2、13）和耶利米每提及当朝的君王，常说他们是“大卫家”，或“在大卫的宝座上”；每指斥离神悖道的君王，则预言弥赛亚将要“在大卫的宝座上”行公义和正义的统治，直到永远（赛九7；耶三十三15）；以赛亚预言那将来的王是出自大卫之父耶西（赛十一1-9）；他还预言未来那普世太平的日子，那王国必建都於锡安，即大卫的城（赛二1-4）。

以西结预言神必定立祂的“仆人大卫”为众民的王（结三十七24、25）和全以色列的“牧人”（结三十四23），这是指末世的弥赛亚。何西阿也以大卫代表那即来的君王（何三5）。阿摩司说神到那日必修复大卫的“帐幕”（摩九11），使以色列民永受庇护。撒迦利亚则5次提及“大卫家”（亚十二，十三），激励民心盼望大卫尊荣的王朝的复兴。大卫在位时蒙神应许永固王位，这应许在先知的信息中延续不断，尽管他们正对当朝的君民宣布审判将临。

### 新约

福音书的作者常提及大卫之名，他们追溯耶稣是“大卫的子孙”。神曾与大卫立约，应许必有永恒的王从大卫家兴起（太一1，九27，十二23；可十48，十二35；路十八38、39，二十41）。据马可福音十一章10节和约翰福音七章42节所记，耶稣时代的犹太人均相信弥赛亚（基督）必为大卫的后裔。福音书在肯定耶稣是大卫苗裔的同时，也明确宣告耶稣是神的儿子（太二十二41-45；可十二35-37；路二十41-44）。

使徒行传视大卫为承受神的应许，而这应许应验在耶稣基督的身上；同时也视大卫为受圣灵感召而写成诗篇的先知（徒一16，二22-36，四25，十三26-39）。

在启示录，耶稣被称为掌握“大卫的钥匙”者（启三7），是“犹大支派中的狮子，大卫的根”（启五5），并记耶稣基督说：“我是大卫的根，又是他的后裔。我是明亮的晨星”（启二十二16）。

## 神学意义

大卫是最有恩赐和才能的旧约人物之一，在以色列人历史中，其地位仅次於摩西。他深知神拣选他建立王国（诗十八；参撒下二十二），并且也承受了弥赛亚永久王国的应许。

大卫亲历艰难、逼害和几濒绝境的际遇，使他写下富有预言含义的诗歌，表征弥赛亚的受难和死亡（例：诗二，二十二，一一〇，一一八）。正如使徒彼得在五旬节的讲道指出，诗篇十六篇早已预示了复活的喜讯（徒二25-28）。

大卫比从前任何人更意识到个人与神的重要关系。大卫深知，单靠墨守律法或谨遵仪典并不足以为神所悦纳；光凭献祭奉祀而缺少谦卑悔悟之心，不足以清愆赎罪。大卫许多祷词既可作旧约时代敬畏神者的心声，也可适切地表达新约时代基督徒对神的敬拜。大卫的著作表明，在旧约时代，认识神也和使徒保罗的时代一样真实，尽管神藉耶稣基督的完全启示尚在未来。

*Samuel J. Schultz*

参“以色列史”2077；“弥赛亚”1013；“基督论”636；“王，王权”1597；“神国／天国”1302；“旧约年代学”789。

参考书目：W.G. Blaikie, *David, King of Israel*; R.E. Clements, *Abraham and David*; G. de S. Barrow, *David: Shepherd, Poet, Warrior, King*; D.M. Gunn, *The Story of King David*; W.O.E. Oesterley and T.H. Robinson, *A History of Israel, vol. I*, pp. 200-238; D.F. Payne, *David: King in Israel*; A.W. Pink, *The Life of David*.

# 大卫城的台阶

Stairs of the City of David

dà wèi chéng de tái jiē

建在大卫城的南部，在石墙垣中开凿的一道楼梯，尼希米在有关重建耶路撒冷的记载中，曾提及它（尼三15，十二37）。在耶路撒冷同一区域已发现这台阶。

参“耶路撒冷”1945。

# 大卫的城

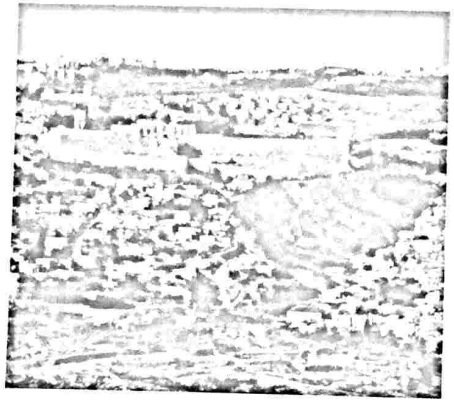
City of David

dà wèi de chéng

❶ 旧约称耶路撒冷为“大卫的城”。故址在今日耶路撒冷城内东南角的一座小山上（小山名“俄斐勒”）。早年居耶路

撒冷的耶布斯人在山上建有城堡，大卫攻克以后，遂从希伯仑迁都耶路撒冷（撒下五1-10），并将俄斐勒山上的城堡改建为王城，称为“大卫的城”，亦名“锡安”（王上八1）。大卫、所罗门并历代诸王都葬於大卫的城（王上二10，十一43）。由於耶和华的约柜置於城内，故所罗门视该城为“圣所”，而将其异族妻子（埃及法老之女）迁离大卫的城，为她另建别宫（代下八1）。

所罗门朝以后，“大卫的城”用作泛指耶路撒冷全城，包括新建的圣殿殿址。在圣殿殿址以下的耶路撒冷旧城，却仍特别的冠以“大卫的城”的称号（尼三15）。大卫王的墓靠近西罗亚池，旁边有石级走下大卫的城（尼三15、16）。



大卫城耶路撒冷

主前702年，犹大王希西家於亚述军围城之前即未雨绸缪，先堵塞城外水源，又修筑城墙及大卫城的米罗城堡（代下三十二5）。神派天使杀灭了围困耶路撒冷的亚述大军后（代下三十二21），希西家为大卫的城另辟水源。王城东墙外的山岩间有基训泉，清冽的泉水源源流入汲沦谷。希西家为了不使水源落入敌手，且又可供应城民之需，於是，“塞住基训的上源，引水直下，流在大卫城的西边”（代下三十二30）。工程的难度相当大：须凿穿俄斐勒山的坚岩，挖一条⅓哩长蜿蜒的水道，将基训泉水从地下引入城内，注入西罗亚池。施工工匠分两路相向挖进，於中间会合。

参“耶路撒冷”1945；“锡安”1641。

❷新约称伯利恒为“大卫的城”（路二4）。伯利恒是大卫的故乡。大卫自从应扫罗王之召入宫作琴师，就离别了乡里（撒上十六16-23）；作犹大王时则按神的指示定都於希伯仑（撒下二1-11）。耶稣是大卫的后裔，也生於伯利恒（弥五2；路二11）。

参“伯利恒#1”190。

## 大卫的高台
David, Tower of
dà wèi de gāo tái

❶据雅歌四章4节所载，大卫的高台是有千面盾牌为饰的一座兵器库，为大卫年间所建。圣经其他各书均未见载。

❷耶路撒冷城有雅法门，附近有塔楼也称“大卫塔”，是中世纪所建。

参“耶路撒冷”1945。

## 大卫的根
David, Root of
dà wèi de gēn

启示录用语，指耶稣基督（启五5；二十二16）。一般来说，“根”有“本源”之意，但启示录用以表达耶稣是大卫的王裔，正如二十二章16节随后的平行句子所说：“是他的后裔”。耶稣生於大卫王的家系，犹如树枝从树根盘地的树身生出（参赛十一1）。

参“耶西的根”1995。

## 大鱼
Monster
dà yú

用以指海里多种生物的名词。

参“动物（鳄鱼、龙）”329。

## 戴安
Dion
dài ān

低加波利（即十城区）其中一城，为亚历山大大帝死后，他的士兵所建。戴安城饶有希腊风范，因此吸引了不少希腊移民；她也是一个商贸、兑换中心。十城中只两城具马其顿名，戴安即其一；另一为珀拉。城址在巴勒斯坦境内，居约但河东，大概在雅穆河旁，与加大拉为邻。

参“低加波利”302。



## 贷款
Loan
dài kuǎn

以收取利息而借出的款项。

参“货币和银行业”621。

## 代求
Intercession
dài qiú

参“祷告／祈祷”290。

## 戴胜／戴鸢
Hoopoe
dài shèng / dài rèn

欧亚大陆的几种鸣禽，属不洁的鸟类（利十一19；申十四18）。

参“鸟（戴胜）”1123。

## 代罪羔羊
Scapegoat
dài zuì gāo yáng

在赎罪日送往旷野去的山羊，象征除去百姓的罪孽（利十六）。

参“赎罪日”1478。

## 单峰驼
Dromedary
dān fēng tuó

骆驼的一种，背部有一个驼峰，行走迅速，产於阿拉伯、北非和印度。

参“动物（骆驼）”329。

## 单户篾
Tanhumeth
dān hù miè

西莱雅的父亲，来自犹大的尼陀法城。在巴比伦统治期间，西莱雅统领一队尼陀法人的军队在基大利的手下服役（王下二十五23；耶四十8）。

## 胆
Gall
dǎn

❶黄棕色的肝脏分泌（伯十六13）或含胆汁的器官（二十25）。

❷极苦涩的毒性山草，名字不详，有说是毒胡萝卜、山瓜或罂粟。这词的希伯来文在旧约间歇出现，有几个中译，例如在(1)申命记二十九章18节的“茵陈”；(2)约伯记二十章16节虺蛇的“毒气”；(3)诗篇六十九篇21节给人作食物的“苦胆”或“醋”；(4)神惩罚以色列的“苦胆水”（耶八14，九15，二十三15）；(5)以色列受神审判的“苦楚”经历（哀三5、19）；(6)神惩罚以色列像田垄间突发的“苦菜”（何十4）；(7)以色列使公平变为“苦胆”，歪曲公义（摩六12）。

❸在新约中指“令人不悦之苦物”。马太福音二十七章34节说，士兵拿苦胆调和的酒给十字架上的基督。马可福音十五章23节提到“没药”，可能是混在酒中之物。使徒行传八章23节中，彼得形容行邪术的西门的属灵境况，像“正在苦胆之中”。

参“植物（药西瓜）”2292。

## 但
Dan
dàn

❶族长雅各之第五子。但为拉结的使女辟拉所生（创三十1-6）：有胞弟拿弗他利（创三十7、8，三十五25），圣经常一起提及他们二人（例：出一4）。但的子孙居於以色列北地，俯视胡列平原，那本是划归拿弗他利的地业（书十九32-48）。

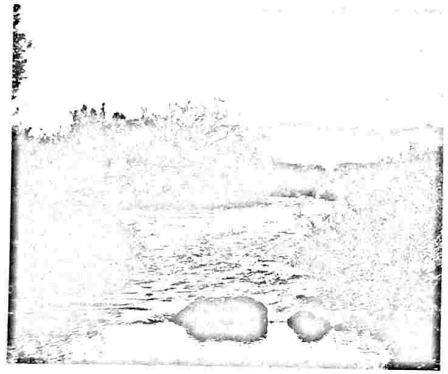
拉结虽非但的生母，却视但若己出。先是拉结与其姊利亚同嫁雅各，利亚已生4子，拉结却一无所出，古代妇女视为羞辱，同时，拉结又嫉妒其姊。其婢辟拉生子以后，拉结认为是神公平的审判，除去她的耻辱，便为孩子起名但，就是“伸冤”的意思（创三十6）。

但仅有一子名户伸（创四十六23）或书含（民二十六42、43）。雅各临终为众子祝福，谓但必判断其民，却又说他盘

伏阴险如蛇（创四十九16、17）。这些话如何应验於其后代已无从考究。圣经中有关但的资料甚少，同样，他的后代在以色列中的地位也不显著。

参“但#2”281；“但支派”289。

❷原是腓尼基人的城市，本名利善（书十九47）或拉亿（士十八7），后为但支派北移时所征服，遂更名为但。但城处於黑门山南麓，伯利合附近之谷地；距西顿约一天的路程（士十八28）。但位於以色列王国疆域之极北，有所谓“从但到别是巴”之说（参士二十1；撒上三20），就是以但为北疆的标志。但处於大马色至推罗商道要冲之地，故也是极重要的贸易中心。约但河的主要源头之一勒顿河发源於此，遂形成但城脚下的胡列平原土地肥沃，草木繁茂；并无夏日干旱之苦；农耕畜牧均大得其利。



约但河的源头之一，地近但废丘。

今已考定但城的遗址即加迪废丘（意即“士师土丘”），其周成方形，占地约50英亩。1966年於该地开始的考古发掘证明，该处於早青铜时代，甚至在主前3500年稍前即已有人居住。其原因之一是该地有多处水泉，另也因位处交通要道。从属中青铜时代一层挖出一座坚城遗址，已考定为杜得模西士三世（约主前1490-36）年代志所指的拉维萨。另有两份古代文献也载有这座中青铜时代坚城之名，一是主前十九世纪的一份埃及咒文，一是从米所波大米出土的马里泥版。从铁器时代层发现了大量迦南陶器，又有主前十二世纪中期的若干非利士器物。从这些古文物可知，迦南人均称但城为利善（书十九47），或者拉亿（士十八7）。从城址的遗址可知，当时的坚城均以坚实的壁垒为垣。一项令考古学家瞩目的收获是，从但城遗址下竟挖出了一座迈锡尼古墓，内有成人和儿童骨架共45具；葬品既有当地的陶、石器皿，也有从迈锡尼越海输入的精巧的陶器。从陶器制成的先后年代可知该墓穴於主前十四世纪中期曾连续使用了60年之久。

从考古发掘可以看到，这座古城在铁器时代早期曾繁荣於一时，这与士师记十八章7节所载正可互为印证；然至主前十一世纪中期却突遭摧毁，这大概就是但人入据之时。国分南北之后，北国以色列王耶罗波安一世曾於两处设坛祀拜金牛，其一就是但城。近从加迪废丘（亦即但废丘）已挖掘出设坛的高丘，那是一个61呎乘20呎的矩形石台，不过直至1977年尚未找到那尊供人祭拜的金牛偶像。

但废墟

以色列王耶户虽然曾有清除巴力崇拜之举，但并不彻底，金牛崇拜仍见於但城（王下十28-31）。其实，於叙利亚王便哈达在位期间，但城已在叙利亚的控制之下（参王下十32）。耶罗波安二世（主前793-753）乘叙利亚忙於抵抗东侵的亚述大军之机光复了但城，然而不久却沦陷於亚述之手。亚述王提革拉毗列色三世（主前745-727）将倾城之民徙往亚述（王下十七6）。不过但城的人烟却并未因此而



中断（参耶四15，八16），城的北边的高丘或卫城，仍作为崇拜异神之所。该处经希腊和罗马两个时代的扩建，且於罗马时代又加祀了一座亚富罗底特女神像。至新约时代，但城的重要性已为仅4哩（罗马里）之遥的该撒利亚所遮蔽。据约瑟夫的《犹太战争录》（4.1）记载，主后67年，罗马大将提多在但城曾剿平了一次犹太起义。

参“但#1”281；“但支派”289。

## 但雅安

Dan-jaan

dàn yǎ ān

大卫王国极北的边城（撒下二十四6），约押核查人口到此而止，可见是把但雅安作为北疆界标。今学者对此城的存在多有所疑。一说该地并无“但雅安”一城，疑是传抄之误；一说“但雅安”意即“林中之但”，疑是但地的别称（修订标准译本）；一说则以为是但地的一个城镇，或名雅安，早已湮没无闻了。

## 但以理

Daniel

dàn yǐ lǐ

❶以他玛的后裔，从被掳归回后与尼希米等人一起签立以斯拉约书的一位祭司（拉八2；尼十6）。

❷巴比伦朝廷上的一位犹太籍官员及先知，其事迹详载於但以理书。关於但以理的家世，只可推断他出身贵族，且可能是犹太宗亲（但一3），其余不详。倘若他生於犹大王约西亚的宗教改革时期（约主前621），入巴比伦时应是16岁。他和另外3位少年贵胄哈拿尼雅、米沙利、亚撒利雅显然都是被尼布甲尼撒从耶路撒冷掳到巴比伦去作人质的，目的是防止犹大皇室反抗。

尼布甲尼撒命人从犹太宗室贵胄中挑选“通达”、“俊美”、“聪明”的少年受3年训练，以备入朝事奉，但以理也在选，并被更名为伯提沙撒（意即“愿（神）保佑他的性命”）。不久，但以理即以睿智明敏，尊神虔信而备受重视；满了3年即奉召见王，遂供职朝中达70年之久（但一21）。於3年受训期间，一日尼布甲尼撒梦见一尊巨像被石击毁，醒来尽忘所梦而召人解梦。但以理因得神启示而预知梦的内容和隐义，便入宫解梦，王大喜，封他为巴比伦省总督，但以理婉辞不就，并请荐三挚友分任其事，得王准许。

尼布甲尼撒晚年又得一梦，但以理在神的启示下再次圆梦（但四）。此梦预示王必得癫狂之症，但以理谏王悔罪从善（但四27），王不听，结果狂症缠身7年之久。

主前562年，尼布甲尼撒去世，此后但以理也消声匿迹多年，疑在朝中或仅任闲职而已。於摄政王伯沙撒在位第一和第三年（主前555和552），但以理曾多次得见异象（但七，八）。主前539年，一日伯沙撒在宫内大宴群臣，并命人端出从耶路撒冷圣殿掠来的金银器皿，斟酒布茶，亵渎圣物。狂饮之际忽见一手从壁内伸出，於墙上写下：“弥尼，弥尼，提客勒，乌法珥新”。阖座大惊。伯沙撒急召但以理，但以理明告警句的意思：巴比伦国必亡在旦夕。那一夜，波斯人果然破城而入，杀死伯沙撒（但五30）。

在玛代王大利乌朝中，但以理跻身王国三总督之列，且为首席（但六2）。他的地位、才华，和行政能力引起波斯同僚的妒恨。经他们奏请，大利乌下诏，严禁任何人於限期内，向王以外任何神祇祷求，违者即投入狮洞喂饿狮。但以理的虔信不为诏令所动，遂以抗旨罪被投入狮洞。然而在神的佑护下，但以理却毫发无损。这奇迹使他立获宽赦，并官复原职（但六17-28）。

但以理书后半部写但以理所见预示未来的四大异象：四猛兽的异象（但七）；未来列国的异象（但八）；弥赛亚的异象（但九）；叙利亚和埃及的异象（但十一，十二）。先知以西结曾论及但以理的智慧（结二十八3），又认为他的义可与挪亚、约伯同列（结十四14、20）。

*Donald K. Campbell*和
*R. K. Harrison*

参“但以理书”284；“被掳”108；“先知，女先知”1723。

# 但以理书

Daniel, Book of

dàn yī lǐ shū

旧约大先知书第四卷。该书的主要特点是：有大量生动而深刻的象征和比喻，以及反映犹太人被掳巴比伦时期一些发人深省的英雄事迹。但以理书寓意深奥，需要仔细研读和思想方可理解。连但以理本人论及所见异象时也说："我因这异象惊奇，却无人能明白其中的意思。"（但八27）

按犹太圣经分类法，但以理书当归第三类，即"著作"，与诗篇、箴言、约伯记等同属一类。传统分类法未将但以理书归为"先知书"；因该书的一部分虽可从先知预言的角度解释，但以理本人却从未被视为先知。但以理书可分两大段：但以理在巴比伦的经历（一至六章）和但以理所见之异象（七至十二章）。

## 作者

但以理书本身既未明说，也未暗示作者是谁，这在古代是不乏其类的。现有之抄本有书名"但以理"，只表明该书所讲的主要对象。

书的前6章均使用第三人称来讲说但以理其人的故事，及至七章2节才转用第一人称，俨如是但以理自述其经历。虽然基督教中承袭犹太教传统观点，认为但以理书是但以理所著，但没有足够证据。耶稣虽曾指出是"……先知但以理所说的……"（太二十四15）。但也没有明确说明谁是全书的作者。耶稣征引的话是出自但以理书的后半部，也清楚表示是但以理的话，但前半部究竟是谁人所著，仍不能确定。

无论如何，但以理是这部书的主人翁，这一点倒是无可否认的。迄今为止，关於但以理的资料全在此书。但以理是来自犹大国的希伯来人，生於主前七世纪后期，大概是一位宗亲贵胄；主前605年，但以理尚在少年时期即被掳至巴比伦（今伊拉克南部），经过3年学习宫廷礼仪、语言文学（但一4、5）之后，即入宫为侍。前6章虽写但以理的经历，但并非一篇全面、完整的生平传略。

"但以理"之名的希伯来原义为"神是我的审判官"；但徙至巴比伦后，被更名为"伯提沙撒"，巴比伦语义为"（求神）保佑他的性命"。

## 写作年代

不能确定作者，也不能确定写作年代。若全书为但以理所著，则写作年代当以主前六世纪后半期为宜；若该书为他人所著，则写作年代当於较后期。一般来说，保守派主张书成於主前六世纪；最普遍的一种观点则认为书成於主前165年左右。

实际上，这两个日期各有一定的证据。较后期成书，也即非但以理著作的证据基於两方面，即历史的和语言的证据。

**历史的证据**

从经文可以断定，但以理书的作者对主前六世纪至二世纪这300多年近东地区的帝国历史相当熟悉，但在主前六世纪后半期一个很重要的历史问题上却出了严重的纰漏，而这个时期恰好应是但以理在世的时代。这种矛盾现象足可以说明但以理书成於较后期。

持保守观点者也同意历史证据的第一部分，但以理书的作者确表现了对上下300多年的近东历史有相当丰富的知识。关键的问题在於，这知识是但以理得之於事件之后的普通知识，还是他受神的启示而得之於事件之前的特殊知识呢？要回答这个问题，则要清楚人们对预言及其他因素持哪种观点。

至於第二部分则较为复杂和专门性。作者对主前六世纪的历史知识是否真有纰漏呢？最主要的问题在於玛代人大利乌的身分（但五30、31）。但以理书记述玛代人大利乌征服了巴比伦，后来则传位古列。但遍查经外史料，当时并无提及大利乌其人，且都记载征服巴比伦的是古列。较后期成书论者认为这是支持他们主张的铁证。赞成早期成书者不易回答这疑问，有人认为经文中的"大利乌"和"古列"是同指一人。这假设以但以理书六章28节为据，该节的原文可译成："如此，这但以理在大利乌在位的时候，即波斯王古列在位的时候，大享亨通。"同类的例子还有历代志上五章26节，"亚述王普勒"



和"亚述王提革拉毗尼色"也是同指一人。综上所述，这种历史上的证据尚不足以解决但以理书成书年代的问题。

**语言上的证据**

从语言上来确定但以理书的成书年代，其复杂性也不稍减於前者。对不熟悉该书原文（希伯来文和亚兰文）的人来说，尤为棘手。较后期成书论的论据有3：（1）书中的亚兰文是典型的晚期亚兰文（主前二世纪以后）；（2）书中杂有波斯语汇，更可证明但以理书中的亚兰文属晚期；（3）书中也杂有希腊语汇。故但以理书的亚兰文当属亚历山大大帝东征之后（约主前330）。他们视第三条证据为最有力，以为在主前六世纪晚期，即亚历山大大帝东征前两个多世纪的经文中，无论如何不会出现希腊外来语。

这些论据似很有说服力，然而经早期成书论者的缜密推敲，对上述3个论据逐一作了辩驳：

1.亚兰文於近东通行，始於主前九世纪，至主前八世纪已被亚述帝国定为官方语言；但以理书所用的亚兰文90%是属於这种古老的亚兰方言（通用亚兰文及帝国亚兰文），余下的10%则出现於但以理书后面的经文，既有可能是晚期写作的，也有可能是早期用法中本已有的非习用语汇。

2.亚兰文杂有波斯外来语一事（但以理书中的波斯语凡19词），固然可证其晚（晚期亚兰文确曾掺入了不少波斯语），但也同样可证其早。但以理书的背景有一部分是波斯人主政的宫廷故实，其时波斯人统治全帝国，上呈下行的公文虽然使用亚兰文，但波斯语的渗入是不可避免的。在持早期成书论的学者看来，但以理书的成书，正是在波斯语对亚兰文影响最大的时期，即主前六世纪后半期。

3.亚兰文之杂有希腊外来语（共有3个），也不一定令人信服。自主前八世纪以来，希腊人（最早称"伊奥尼亚人"）已频频来近东经商。主前七世纪之后，近东地区各国之战争每有希腊雇佣军参加。於但以理时期，尼布甲尼撒即常雇用希腊匠人来修造巴比伦城。凡此种种，均说明大可不必硬将希腊文渗入亚兰文的时期限定在亚历山大大帝东征之后，因为这位皇帝绝不是第一个踏足近东的希腊人。

**结论**

综上所述，历史的论据或语言的论据均不是但以理书成书早晚的决定性依据。要确定其成书年代，我们应该将眼界扩大，从更多的因素上加以考究，诸如作者的身分、写书的意图，以及如何理解书中的预言部分等等。至目前为止，就所有的证据来看，似俱有利於以但以理为作者的假设。至少迄今从昆兰发现的死海古卷，但以理书的其中部分并无显示是较后期写成的。所有但以理书的手稿和片断均已考定为主前二世纪的抄本，故其原稿的年代必早於主前二世纪。根据古文书学，其抄本之一与已有定论的以赛亚古卷如出一辙，必是出自同一时期，即以赛亚书昆兰抄本以前数世纪。从昆兰古卷的其他抄本均可看出，旧约正典各书的成书年代并无晚於波斯帝国时代。总而言之，并无证据证明但以理书成书於主前二世纪。

## 语言

但以理书最具特色之处就是以两种语言写成。但以理书一章1节至二章4节上和八至十二章是用希伯来文写成，与旧约其他各书相同；中间部分（但二4下至七28）则用亚兰文写成，亚兰文与希伯来文是同族异支的语言。使用两种语言的原因，各种解释极之纷纭。一说以为原书本是亚兰文，后经另一位作者以希伯来文加上头尾，遂出现前后希伯来文，中间亚兰文的现象；一说以为原本成於希伯来文，但其中间部分散佚，遂以亚兰译本的相关部分补遗，乃成这同书异文的现象。其他繁复而新奇的解释尚有很多，但均未为多人接受。

另有说法以为但以理书反映了成书时代的双语文化环境。最后，这种同书异文现象可视为该书神秘性的另一方面，使人更难理解该书。

## 背景

我们可以从两方面来考察但以理书的背景：一是考究但以理本人也置身其中的被掳巴比伦的历史（主前六世纪前半

期）；二是根据书中异象所预示主前二世纪的历史事件。

**被掳巴比伦**

主前605年，但以理被掳至巴比伦。其实被掳的主要阶段始於主前586年，继犹大国破殿毁之后。但以理书覆盖了尼布甲尼撒和伯沙撒两个巴比伦王的统治时期和波斯王古列称霸的初期（主前539年陷巴比伦）。这个历史时期对犹太人来说，既是亲历亡国之痛、流徙之苦的艰苦时期，也是在神学上反躬自省的大悟时期。这两方面都可见於但以理书。

**西流基王朝的统治**

但以理书后半部诸多异象涉及的，应是巴勒斯坦的西流基王朝，尤其是该王朝的暴君安提阿古四世的统治（主前175-163）。不论但以理的异象究属预言性（预言未来事件）还是讽喻性（讽喻眼前事件），认识西流基王朝的历史事实都是理解但以理书的一把铜匙。

在安提阿古的统治下，巴勒斯坦的犹太人经历了十分艰苦的考验。他们的传统信仰受到极度的屈辱：耶路撒冷的大祭司职被公开拍卖，由出价最高者充任；圣殿被玷污糟践；犹太人受到种种逼迫，要他们改教易制、毁弃律法而去符合希利尼（即希腊）文化。固然有人屈从了强权，但多数人坚决抵制，固守着自己的信仰。终於，反抗安提阿古暴行的起义於主前168年爆发。至主前164年，起义者已大致成功地消除可憎的暴行。西流基王朝对忠诚虔信的犹太人来说，是一个邪恶当道的时期，他们的信仰受到极大的压迫。但以理书的伟大信息之一，就是对历史的神学理解，使人在危难关头，仍坚守信仰活下去。

## 写作目的和神学教导

旧约的“著作类”有不同的作用，如诗篇可供以色列人在崇拜仪典上诵读；箴言可作学校的课本；约伯记旨在解决一个人生困局和神学疑难。

然而但以理书的目的却很难一言以蔽之，因该书的结构和内容复杂。但以理书基本上可说是故事，是有关但以理生平片断的传记；严格来说，它不是一本预言书；根据现代意义，也不算是历史书。该书所载有很多是梦境和梦之解释。不过，从“历史”这角度可引出本书的目的。但以理书是要揭示历史的神学意义。包写但以理并他的3个朋友的几项经历，目的不是要以一波三折的故事情节来满足读者的好奇心，而是要向读者显示深刻的道理和教训。旧约神学一贯强调的是，以色列的神亲自参与人类的生活和历史，所以读圣经的历史就是要发现神干预人事的种种见证，得知神人关系如何连合。但以理书开篇数章即向读者显示了一个笃信神的人如何生活，如何面对生活中出现的各种事端。这不啻是一段教人如何生活的历史记载。

后6章专述但以理的梦。这6章的梦境和解梦之说虽然不易理解，但“历史”的主题仍显而易见。但以理书七至十二章的重点并非记录历史事件，而是揭示历史的意义和世界的未来。从圣经观点来看，人类社会现今或未来的事都如同过去的历史。但以理所见的种种异象，虽然有关各国霸业的兴替，但更基本的主题是神的权能远超万国万民之上。人类历史往往似为混乱和争斗的结集，实则却全在神的掌握之中，并按着神的旨意向着既定的目标移动。尽管但以理书书末的细节意义含糊，身处危难的人仍得以心存盼望。书中所谓“末时”（但十二9）的含义，现今虽不能理解，但对笃信神的人来说，那历史的尽头却充满了无限的希望（但十二13）。由此可以说，但以理书的目的即在於揭示历史的意义：一方面从过去的历史学习，另一方面对现今及未来的发展充满盼望。

但以理书也涉及一些重大的神学论题，如人的信仰、神的救恩、启示的性质等，尤值得注意的是该书所提出的复活观。

人死后复活而接受审判之说是新约的重大论题之一，然而并非旧约的中心大题。希伯来人信仰的焦点尚停留在人世的现实生活上。一些经文虽然也透露过对死后生命的希望，但未作清晰明确的正面阐述。及至旧约后期的著述，尤其是以西结书和但以理书，才有较清晰的复活观。

但以理书的复活观主要见於十二章2



节：“睡在尘埃中的，必有许多人复醒。其中有得永生的，有受羞辱永远被憎恶的”。复活之教义使人在理解现今和未来的历史时有了盼望的基础。各国之间的争战动乱是历史常事。我们相信神是历史主宰，但历史的洪流不断，已死的人却又如何呢？但以理书对这个疑问作出了明确的回答。它指出，死者要复活，神要根据每人在历史上的表现审判他们；一些人要得永生的奖赏，另一些人则要永远的定罪受辱。

但以理笔下的死后生命与希腊人的灵魂不死观是迥然有别的。以色列人所谓的生命是内在之灵与外在之体的总合，包括了外在与内在的生命。故此希腊人所谓脱离身体之灵魂不朽说，对犹太人来说，死后仍有实质生命延续是充满神秘的概念。

但以理书的复活观在这黯然无光的世界上给世人看到了希望之光，并知道人在世上的所作所为的重要，那将是未来审判的依据。复活论使人对生命有更深远的观点，看到生命并不以身体死亡为终点。现世尽管未见正义伸张，但终极来说，必有公义昭雪的一天；现世得意的恶人在死后将要受到神正义的审判。

因此，但以理书所讲的就是历史和希望。面对今世的生命，但以理书前6章以但以理的人生经历示范於人；而在战争和普世动乱之中，但以理书七至十二章显示神的主权和祂在历史中的目的；最后，关乎死亡，但以理书提出了复活和审判之事。

## 内容提要：但以理的故事（一至六章）

**但以理及其友**（一1-21）

早在耶路撒冷城破，全民被掳之前19年，但以理并其三友哈拿尼雅、米沙利、亚撒利雅即被掳往巴比伦。4人在王令下，以年少健美而入选受训3年，以备进宫服侍。

受训期间，每餐由御膳房特备美酒佳馔；但犹太律法对饮食自有严格的规定（参申十四），但以理等4人为敬畏神之故，要求吃素菜，喝白水。事情的发展顺利，直至3年期满，但以理入朝作了王的侍官（相当於顾问）。

此事反映了全体犹太俘虏面临的一个主要问题：身处异邦，在异风异俗异教的包围之下，如何不改素志、坚守神的信仰呢？但以理之所行树立了极好的榜样。他既有不向权势妥协的大勇，也有委婉以成其事的机智。他的忠诚赢得了神的赏赐。从事件的结局可见，但以理满有神特赐的智慧和恩赐。他的一生不断在展现神的恩赐。

**尼布甲尼撒的梦**（二1-49）

一日王得一梦，醒来情节尽忘，只觉心绪烦乱不安，遂召一班解梦专家入宫圆梦，众人无法解决王的烦恼，王大怒，要把他们全都杀掉。当时，但以理并其友已受训期满，也有为王解决疑难之责，故他们也在被杀之列。但以理遂自荐解梦，并请王宽赦刑期。但以理先向神祈祷，并蒙神启示，已知尼布甲尼撒的梦境及解释，於是便一一述之於王前。王大喜，激赏有加，并任但以理及其三友以国家要职。

尽管圣经详载但以理所述的梦境和解释，但今日读者的问题是如何理解但以理对梦的解释。尼布甲尼撒梦见一奇怪的巨像：金头、银胸、银臂、铜腹、铁腿，足则铁泥参半。但以理的解释为：巨像的金头是尼布甲尼撒；其余不同材料的器官则代表继巴比伦王国之后而起的3个王国。而今的争议在於：后起者为哪3个王国？有两个解释最为普遍。其一认为组成巨像的4国为：迦勒底帝国（金），玛代波斯帝国（银），希腊（铜），罗马（铁泥参半）；另一个解释则为：迦勒底帝国（金），玛代（银），波斯（铜），希腊（铁泥参半）。但过分偏重於辨认这4个国家，会使我们忽略了经文的宏旨要义。二章44节指出，在这些世上王国之外，“天上的神必另立一国，永不败坏，也不归别国的人”。巴比伦王所作之梦预期一个最伟大的王国，即耶稣基督的王国即将来临。

**火窑**（三1-30）

这是但以理的三友沙得拉、米煞、亚伯尼歌（俱是后起的巴比伦名字）的故事。尼布甲尼撒铸金像一尊，高90呎，诏令阖朝文武行开光典礼，随鼓乐起止顶礼膜拜。这3个年轻的犹太人拒拜金像，结果被传召到王面前；他们仍坚决抗命，於是

王大怒，下令把他们投入火窑烧死。十分奇妙，他们没有被烧死，并见在火窑中有第四人与他们一起。王急忙下令把他们放出，他们丝毫无损；王颂赞以色列神拯救的大能，并重赏他们。

此事显示被掳巴比伦的以色列民的另一个考验。神的诫命说："除了我以外，你不可有别的神"（申五7），然而坚守此诫的人在惨死的威胁下当如何措置呢？3位以色列青年忠信凛然，全然不为所动。他们并非以为神必定拯救他们，即或不然，他们仍然坚守立场（但三17、18）。结果，神拯救了他们；他们被捆绑着投入火窑，出来的时候却已自由。这个故事的寓意极为深刻：以色列民因为相信神的大能足以将他们从迫害中解救出来，但即使见不到被救的可能，仍当坚定不移地相信神。

**尼布甲尼撒得第二梦并患癫狂**（四1-37）

尼布甲尼撒曾两次宣认对真神的信仰：第一次是但以理解释巨像之梦以后（二47）；另一次是见3位以色列青年经烈火无损而大为震撼（三28）。但王的信仰只基於一时的感动，其信仰的基础是极其浅薄的。第四章的故事给人看到信而无恒所带来的可怕结果。8年之后，尼布甲尼撒回复正常，又第三次的宣认神（四37）。故事的形式是一个布告，由尼布甲尼撒通谕全国。先是王梦见一棵枝叶扶疏，高可顶天的大树，有天使下令将大树砍倒，只留树不与地下的树根。树不又被描述为人的模样，他的心换为兽心，在7年内，这人举动悉如野兽。

但以理奉召解梦，指所梦者即王本人。尼布甲尼撒就是那高可顶天的大树，忽然被砍倒，7年之久他将如野兽般生活。一年后，神的惩罚来临，一切果如所梦：尼布甲尼撒精神失常，行动一如野兽，7年后始愈。

这则故事的教训是说王的疯癫并非出於偶然，而是神的惩罚。他骄横不可一世，自以为有神的权能，结果遭受极重的报应（四30）。尼布甲尼撒所得的是一种异乎寻常的精神分裂症，现今称为"狼狂症"。故事还有更深一层的寓意，即凡以自己为神，认为有绝对权能掌握自己的命运甚至他人命运者，就是癫狂症患者。这样的人在真正明白至高权能和绝对权威只属於神的时候，方能痊愈。

**伯沙撒的宫宴**（五1-31）

故事转至巴比伦末代王伯沙撒在位期间发生的一件奇事。伯沙撒是拿波尼度（主前555？-539）之子，他大概是代父摄政，不过在巴比伦地区享有较大的权柄。此则故事的寓意与第四章颇相似。一日伯沙撒大摆宫宴，酒酣耳热之际命人从上从耶路撒冷圣殿掠来的金银器皿斟酒豪饮，并向异神举杯，肆意亵渎圣物。凡此种种大干神怒；只见有手指在墙上写字，阖席震惊。经但以理释读，始知是预告神的惩戒在即（五26-28）。伯沙撒虽然对但以理大加褒赏，但对壁上文字的意义却漫不在意，更将其祖尼布甲尼撒所得的教训忘得一干二净（五18-22）。那夜，玛代大利乌的军队攻克巴比伦，伯沙撒被杀。历史的真神掌握并指挥人类社会的万般事件，以完成祂的最高旨意，那些逆神意而行、骄矜自大的狂人，都逃不过神的严惩。

**狮坑**（六1-28）

第六章的主题与第三章相似，所不同者，只是第六章故事的主角是但以理。在这一章里，他为人的原则又一次昭示於众：只要顺乎神的律法，他即遵从大利乌的王命，否则，决无屈从的余地。先是大利乌颁旨严禁向他以外的任何人或神祈求，违者即投入狮坑。但以理却明知故犯，仍坚持向神祈祷，一如既往。与他为敌的同僚便纷纷参他抗旨，并奉旨将他投入狮坑。然而神使他在饿狮群中安然无恙。大利乌王释放了他，并惩处了加害於他的人。

这则故事有两个教训：一是神的仆人当无所畏惧，任何威胁也不会动摇他对神的敬拜和祈祷，神必保佑他脱离因此而来的一切灾难；二是但以理的笃信和得教使以自己为崇拜中心的大利乌明白了何者才是真正当崇拜的（六25-27）。信心影响之大，即如投石击水，击起的涟漪可数十倍於击水的小石。



**内容提要：但以理所见异象**（七至十二章）

但以理书自第七章直至结尾，各章涉及的年代差异甚大。第一个异象是在伯沙撒元年（七1）；其后的异象则有晚至波斯王古列年间（十1）。这6章都是以神秘的梦境和象征来强调历史的真义和神主宰历史的权能，可分为4段：（1）四巨兽的异象（七1-28）；（2）公绵羊和公山羊的异象（八1-27）；（3）但以理的祈祷（九1-27）；（4）末时的异象（十1至十二13）。

第一个异象涉及的四王国主题已见於尼布甲尼撒的第一梦（但二）。第二个异象集中显示波斯和希腊这两个王国的事。最后一个异象涉及的末时，所显示者主要是主前二世纪，安提阿古四世在位期间的诸般事件。3个异象同有一个寓意，即：人的王国於乱世相争，但全能的神可通过这表面的纷乱实现祂救世的旨意，从而将世界引向祂预定的目标。

至於异象的疏解，基本上可以从过去的历史事件取证，但更深一层的弥赛亚预言却必须参详新约。这更深的层次（即对弥赛亚的预言）主要见於第七章。我们看到，在四兽大显淫威之际，神施行审判的宝座出现了，主持审判的便是那"亘古常在的"全能的主（七9）。继而来临的更有那像"人子的"（七13）。虽然"人子"一语后来被视为弥赛亚的称号，在但以理书中则尚无此义，故但以理书七章13节可谓是耶稣以"人子"自称的主要来源。尤可注意的是，耶稣在受审时自称"人子"的那次可谓是直接引用但以理书第七章（太二十六63、64）。

但以理所见异象中只见世上的王国争霸，及至耶稣始建立了神的王国。然而神的王国现在才只有部分显现，到耶稣第二次降世之时才能全部彰显。但以理的信息介於已显现的神国及将要完全彰显的神国两者的张力之中。现今的世代只是人为的国度在喧嚷，并不见神普世性的国度的彰显。这些人为国度的权柄看似很大，仿佛未来也全在其掌握之中。然而从但以理宣告的信息可知，未来决不在这些国度之手，因为神是世界的真主宰，祂的国度的权柄将必全然彰显。

要对但以理的异象作进一步的论析，则须万分审慎。汲汲於将异象所示诸国辨认为现代世界各国的作法，将偏离了但以理的原意。但以理甚至在天使指示之下都难解自己的梦，现代读者就更不可轻信己智了。不过但以理在结束这部神秘莫测的著述时，留下充满希望的一笔，即："你且去等候结局，因为你必安歇。到了末期，你必起来，享受你的福分。"（但十二13）

*Peter C. Craigie*

参"但以理#2"283："被掳"108："预言"2179："以色列史"2077："先知，女先知"1723。

参考书目：J.G. Baldwin, *Daniel*; D. Ford, *Daniel*; C. F. Keil, *Biblical Commentary on the Book of Daniel*; J.A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*; R.S. Wallace, *The Lord Is King*; D. J. Wiseman, et al, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*; E.J. Young, *The Book of Daniel and Daniel's Vision of the Son of Man*.

## 但以利

Daniel

dàn yǐ lì

大卫次子，为亚比该所生（代上三1），又名"基利押"（撒下三3）。

参"基利押"648。

## 但支派

Dan, Tribe of

dàn zhī pài

以色列部族之内以雅各第五子但为宗祖的一个支派。但支派的第二代先祖名户伸（民二十六42、43作"书含"），是但的独生子，生平庸庸，无善可陈。圣经记载旷野飘流年代之初，曾提及3位但支派的成员：一是但人亚何利亚伯被任为会幕工匠（出三十一6，三十五34，三十八23）；二是一位但人（其母嫁予埃及人），因亵渎神的圣名而受惩罚（利二十四11）；三是出埃及后任但支派族长的亚希以谢（民一12）。

以色列民於旷野第一次人口统计的结果表明，但为人数居第二位的支派（拥有壮丁62,700人，民一38、39）。大队扎营时，但、亚设、拿弗他利3支派被指定结帐於营盘正北（民二25-31）；行军时则以但支派殿后（民二31，十25）。入迦南前夕作第二次人口统计时，但支派的壮丁仅增至64,400人，仍是以色列第二大支派（民二十六42、43）。在征服战中，但支派似无显绩可传（申二16至三29；书；士一）。摩西选6支派於以巴路山宣告咒诅，但支派是其一（申二十七13；参书八30-33）。摩西在临终的祝福中称但支派为以色列民的“小狮子”，并说要“从巴珊跳出来”（申三十三22）。有人以为这是预指但支派将自行北迁去开拓新地，并在那里定居为业。

圣经记载但支派诸事中，最重大的一件便是其北移拓疆之事（书十九46-48；士十八）。先是在地业划分中，已指定但地西起地中海岸，在犹大（南）和以法莲（北）两地之间（书十九40-46；参士五17），然而但支派却征伐不力，只占了琐拉和以实陶中间的一方谷地（士十三25，十八2），其余的大片仍为亚摩利人所盘踞（后则为非利士人所占）。无奈之下，但支派之一部乃北上谋地，占据加利利海以北约25哩的拉亿为业，并改名为但（士十八27-29）。但城位於以色列疆土极北，故而有俗语“从但到别是巴”来喻指全以色列的国土（士二十1；撒上三20）。

从圣经记载但人参孙的故事可知，南部的但支派留守原地有一段时期（士十三至十六），后来则渐与犹大支派合流，最后不复见於旧约各书了。至大卫时代，但人也被提及为忠於大卫的军队之一（代上十二35，二十七22）。

以色列人征服迦南时期，好几个支派不能从自己的地业中逐出所有迦南人，但支派也是其一（书十三4、5；参士一34、35）。约书亚曾於示罗召集众支派，加以激勉（书十八1-4，十九40-48）。最后，但支派放弃努力，避难就易，擅自北迁，给以色列的腹地留下长期后患。该支派又在但城立“雕刻的像”，又擅立一利未人为祭司（士十八30、31）。正因为但城拜偶像之传统，国分南北之后，北国以色列王耶罗波安就选中了但城，设坛把拜“金牛犊”（王上十二28、29）。但支派与北方其他支派继续离神悖道（王下十29），最终因此被徙往亚述为奴（王下十七1-23）。

先知以西结预言国土恢复、圣城重建的情景时，也提及但支派之名（结四十八1、2、32）；而新约使徒约翰在列出以色列各支派的名表中，却略去了但支派之名（启七4-8）。

参“以色列史”2077；“但”281。

## 当头
Pledge
dāng tóu

参“货币和银行业”621。

## 刀／剑，持刀／剑的人
Sword, Swordsman
dāo / jiàn / chí dāo / jiàn de rén

参“武器和战争（刀剑）”1616；“职业（士兵）”2320。

## 祷告／祈祷
Prayer, Supplication
dǎo gào / qí dǎo

向神说话和祈求。向一位或多位神明祷告是多半宗教（若非所有宗教）的特色，但这里的解释只限於圣经中的教导和其引伸的含义。基督徒对祷告的一个传统定义是：“把我们的意愿献呈给神，求祂的旨意成全，并奉基督的名，承认我们的罪，认知祂的怜悯而献上感谢。”（威斯敏斯特信仰问答简要）。正如圣经中的资料所显示，基督徒的祷告是一个最后的成果，在此之前，人与神的关系经过一个很长的改变和发展过程。

### 旧约中的祷告

刚被造的人曾“与神同行”，因为他是为了与神团契相交而造的，但罪却打破了这种亲密而直接的关系。不过，神与亚伯拉罕立恩典之约时（创十五），约之双方的关系也是直接的，最少跟后来的情况相比是如此。亚伯拉罕为所多玛和蛾摩拉



祈求时（创十八），他的祷告既大胆又坚持，并认知自己与神相比时，是多么渺小和卑微。雅各在毗努伊勒与天使摔跤时也是如此（创三十二）。然而，大胆与直接并不等於不分彼此，圣经中的祷告往往反映祈祷者承认创造主与被造物之间的分别，也明白人的罪和神的恩典之间的距离。人藉着祷告亲近神，不单基於“人要寻求神”，也基於神的恩典，祂主动寻找人，与人立约，并基於那约，神应许帮助和拯救人。就是这盟约的关系保证人类向神祷告的权利。因此，在列祖时期，祷告、献祭和顺服是分不开的。

以色列人从埃及被拯救出来时，民族意识再一次重建，也形成圣经中另一阶段的发展。摩西不单是以色列人政治上的领袖，也是神所委任的一位中保和代求者。他在旷野飘流期间，不能确定前路，或面对以色列人的不信和背逆时，便不断“呼求耶和华的名”。“呼求耶和华的名”并不是一种咒语，而是对神的一种提醒，告诉祂在祂的自我启示，祂是怎样的一位神。（要了解这一点，必先知道神曾在荆棘火焰中向摩西启示祂是谁。）在这启示自己的过程中，神曾给予子民一些应许，摩西在祷告中就是提醒神；祂曾作这些应许。摩西并不是唯一的代求者，亚伦、撒母耳、所罗门和希西家也曾为以色列民代求。

形成了祭司制度，以及订立了会幕和后来圣殿的敬拜礼仪后，人与神的距离似乎比前疏远了。圣经很少记载以色列民个别向神祈祷，而且除了申命记二十六章1至15节外，并没有其他地方指示以色列人在敬拜中如何祷告。然而，诗篇指出献祭和祷告是一起进行的（诗五十7-15，五十五14）。许多诗篇都明显地描述人如何表达自己的困窘，跟着“与神争辩”，而最后冲突得着解决（例：诗七十三）。

先知是经常祷告的人，而神的话似乎就是在祷告中临到他们（赛六5-13，三十七1-4；耶十一20-23）。耶利米事奉的特色是常在祷告中与神冲突（十八19-23，二十7-18），而在祷告中问题得着解决，与神密契相交（十23-25，十二1-4，十四7-9，十五15-18）。被掳期间，各地设立了会堂，公祷成为犹太人敬拜中一个要项。他们在祷告中寻求神的面（诗五十三1，一〇〇2），而被掳归回后则强调自发性的祷告，并强调敬虔而非机械式和例行的祷告（尼二4，四4、9）。

### 新约中的祷告

新约中有关祷告的教导主要在基督的榜样和教训。基督不住的祷告显出祂是倚靠天父来完成祂作中保的工作，而这情况更在大祭司的祷告（约十七），以及客西马尼园痛苦中的祷告，和十字架上的祷告中达到高潮。然而，基督清楚地描述祂与父神的关系是独特的（约二十17）。基督有关祷告的教导，尤其是山上的宝训，是与当时犹太人的做法大相迳庭的，但却并不违背旧约的理想。祷告是要表达内心真诚的愿望。祷告不是把一些神所不晓得的事情告诉祂，而祷告的有效性也不在乎祷告的长度和重复性。私祷要在暗中谨慎地进行（太六5-15）。

比喻是基督的教训另一个主要的来源，其中强调祷告要持之以恒（路十八1-8），要朴实和谦卑（十八10-14），以及不屈不挠（十一5-8）。基督的教训第三个来源是主祷文。主祷文既直接（“我们……的父”），也有尊卑之分（“在天上……愿人都尊你的名为圣”）。主祷文中的恳求首先是关乎神，关乎祂的国度和荣耀，然后是门徒祈求饶恕，祈求每天的支持和拯救。有时，主的教导似乎指出我们所求的任何事，都会毫无限制地得着成就。但这等教导必须本於基督对祷告的全面教导（“愿你的国降临，愿你的旨意行在地上，如同行在天上”）。

基督说保惠师圣灵来到之后，门徒便要奉基督的名向神祷告（约十六23-25）。因此，我们发现圣灵在五旬节降临之后，初期教会的特色就是在使徒的带领下（徒六4）常常祷告（徒二42）。教会因神赐下祂的儿子和祂的灵而赞美祂，并在困难的时刻向祂祈求（徒四24，十二5、12）。

祷告的神学在保罗书信中发展得最完善。新约的信徒不单是仆人，也是儿子。基督得胜了，圣灵便来到教会，使人得儿子的名分，基督徒可把神当作父，把他们

的需要带来到神面前。在保罗的心目中，最重要的是在基督里有根深蒂固的信，对神有爱，而又愈发欣赏和回报神的爱（弗三14-19）。祷告是基督徒防卫撒但攻击的武装之一（弗六18），神的道能否被传开，也在乎神子民的祷告（弗六18、19），而基督徒要一起用感恩的心为各样事情祷告（腓四6），以至可以一无挂虑。保罗祷告的榜样也正如他的教导一样，能给予信徒指引。

客观来说，基督徒的祷告是扎根於基督的代求，主观上，是在於圣灵之授权。教会是一个祭司的国度，祭司要献上赞美和感恩的灵祭（来十三15；彼前二5），但基督是“至高的大祭司”。这观念在希伯来书发展得很完善，由於基督体恤人的软弱，祂中保工作的能力（即胜利的代赎），以及祂超越了旧约亚伦家系的祭司制度，作者鼓励教会勇敢地来到神的施恩座前，在需要时寻求神的恩典（来四14-16，九24，十19-23）。对基督来说，祷告和顺服是连在一起的，祂从受苦中学会了顺服（五7、8），在教会的情况中也是一样（十21-25）。

旧约中的祭司制度虽然是神所设立的，但只纯粹含象征的意义。旧约大祭司的代求跟牛羊的血一样，不能除去以色列民的罪（来十4）。此外，旧约和新约均不鼓励人向神以外的任何个体祷告。除了基督之外，圣经从没有暗示神与人之间，还有别的中保（提前二5）。

## 祷告的要素

虽然祷告是一种典型不自觉的行为，祷告者在其中是把自己敬献给神，但我们仍可分辨祷告中一些不同的要素，而只要参详一下圣经中的资料，这些要素也是明显可见的。赞美是认知神是谁，以及祂作了什么事。赞美是“把荣耀归给神”，意思不是增加神的荣耀，因为那是不可能的，而是愿意（或在适当时候，公开地）承认神是神。典型的赞美可见於诗篇（诗一四八，一五〇）。一个人的祷告若因神作在他身上或别人身上的工作而承认神的美善，这就算是感恩的祷告，为生命本身，为宇宙的用处和荣美，为基督及其恩典（“感谢神，因他有说不尽的恩赐”，林后九15），及为了祷告蒙应允而感恩。认罪的祷告是承认神的圣洁及其至高的道德权威，并承认自己有个人承担罪的责任。因此，认罪包含承认神赦免和称义的权柄，以及人清楚而坦白地承认自己的罪——不管是产生犯罪的意念和倾向，或是实际在行动上犯罪。诗篇五十一篇——大卫因与拔示巴行淫而认罪——是圣经中认罪祷告的典型例子。祈求的祷告可以是关乎祈祷者本身，或关乎其他人的（关乎别人时，就是代求了）。圣经从没有说为自己祷告是有罪，或不合道德的，因为主祷文的模式中也有为自己祈求的部分。为他人祷告是爱邻舍一种明显的表达方法，而爱邻舍是圣经伦理的基本要求。

## 祷告的难处

被造物竟然能向神祈求，又得到回应，这是一件奥秘的事，圣经并没有申述其中的理论，但却断言这是一个事实。因此，祈求式的祷告在圣经所反映的宗教信仰中占重要的地位。然而，许多人对祈求式的祷告发出疑问，神为何应允某些祷告，却不应允其他的祷告呢？更基本的问题是，神怎么可能对祷告作出回应？

这里尝试回答第一个问题时，读者必须记得祷告并非机械化的；祷告包含个人与神的关系。因此，神应允某些祷告，却不应允另一些祷告，并不在乎祷告本身的多寡与长短。祷告既包含个人与神的关系，这关系的挚诚及不变是最为要紧的。正如上述已提及，祷告不可以虚伪，也不可徒具形式。祷告的长度可以暗示祷告者的意愿有多强，也可以与此无关。圣经中的祷告，有长的也有短的。

假设祷告是真诚的，那末关键就在乎祷告者与神之显明旨意的关系。祷告唯一的根据和保证是神命令我们如此行，也愿意我们如此行；为某些特别的事祷告，而非为别的事祷告的唯一根据，则是神愿意或可能愿意成就这事。要正确地了解祈求性的祷告，以及在祷告中要有正确的态度，最基本的工夫便是认识神在圣经中所启示的旨意。

我们需要分辨有些事情神是明说，若



人真心祷告，祂就必定赐予；而有些事情，人若真心祷告，神就可能赐予。祷告的指标并不是祈求者本身的需要——无论是实在的或想像的需要，也不是他祷告时的感受和精神状态，或是他与别人对未来的推测；祷告的指标只是圣经。圣经可以帮助我们分辨哪些是关乎救赎的事情，哪些是信徒自己的意愿，虽好却不一定是最好的。比如说，健康和财富，或某一种职业，虽然都是人所想望的，也是合法的，但在神的智慧中，在某个时刻对某个人来说，可能并不是最好的。保罗“肉体上的刺”（林后十二7-9），以及大卫和拔示巴所生儿子之死（撒下十二15-23），就是祷告不蒙允的例子。因此，虽然人可能诚心和正当地祷求健康或财富，但神在其智慧和主权中，可能不会赐下这些东西，因为这些东西并不在“万事都互相效力，叫爱神的人得益处”（罗八28）之列。

相反，神却常给那些诚心祈求的人赐下救赎的恩典——如恕罪、成圣，以及为完成任务而需要的能力和智慧（诗八十四11；路十一13；约六37；帖前四3；雅一5）。就是这等无条件的恩典，也可能要经过明显的耽延才来到，或从一些意想不到的来源出现。要判断祷告是否蒙允，我们也必须考虑这些因素。向神祈求时，有一件重要的事，是训练自己把私意降服在神已显明的旨意和奇妙的眷佑工作之下。这样看来，祷告对信徒来说是富教育意义的。真诚的祈求者所关心的是：“不要成就我的意思，只要成就你的意思。”顺服神明确的旨意，就是凭信心祷告的操练。否则，信心成为了推测，谦卑成为了自大。

在“为何神答允某些祷告，却不答允另一些祷告”这问题背后，有一个更深的难题。神怎么可能应允祷告？这问题通常是来自一些神学或科学的理论。若神知道（并已注定）将来有什么事会发生，祈求性的祷告又怎会有效呢？或说，若这物质的宇宙是循着一定的规则，是没有例外的，那么祈求性的祷告又怎会有效呢？这些难题可以表达如下：在一个结果已注定或决定的处境中，祈求性的祷告怎会有效？宇宙间若有物理的定律维持整个自然界的秩序，神又怎能因应允祷告而干预这秩序？回答这些问题的时候，我们必须留意反对祈求性祷告（若有效的话），也就是反对任何形式的人类活动。若在神的主权中，祈求性的祷告被看为不可能的，一些如走路和说话的基本活动也是不可能的。因为神若已注定将来会如何，人类作任何事也是没有用的。

自从十八世纪的启蒙运动开始，尤其透过自然神论和康德（卒於1804）的影响，人类便有一种倾向，就是把祷告限制为被动地接受和听从神的旨意。根据立敕尔（死於1889）的说法：“祷告是为表示谦卑与忍耐，而且也可藉此确认自己有这些美德”，他们对祷告采取某种限制性的看法，因为他们认为祈求式的祷告跟宇宙的定律不一致，而且他们判定为自己祷求是不道德和不敬虔的。

可是，这类看法却基於一个根本的误解。圣经所描绘的神并不是一个使宇宙机械式地运转的神，祂从开始已知道结局，却根据祂自己所策定的计划来成就这些事，并用其能力维持和支撑万有（赛四十六9、10；来一3；弗一11）。神用了人类的活动如走路、说话和祷告来进行这些事。在神整体的照管上，祷告是神用以达到祂预定之目的的许多方法之一。祂制定了许多目的，而信徒祈求性的祷告则是达至那些目的之途径。在以西结书中，耶和华应许要给祂的子民赐下新心和新的权利，但祂盼望以色列人也为这些事祈求（结三十六33-38）。正如圣诗作者哈特非凡却精辟的语句所说：“祷告是被委托去传达神预定要赐下的福气。”

然而，对於一些预兆或应许，神说“后悔”的事件又该如何解释呢（出三十二14；撒下二十四16；代上二十一15；耶二十六19；拿三10）？祂这样做是否跟祂的本性和意旨一致呢？这些事件岂非给我们一个印象，就是祈求性的祷告实际上改变了神的旨意？神对希西家王说他不会复原时，祂是否诚实的呢？因为不久之后，祂又应允希西家的祷告，使他康复（王下二十；赛三十八）。神是否预定希西家复原呢？解答这难题最理想的方法，是紧记在圣经中神的应许，是任何祷告的保证。神说：“希西家不会痊愈”时，我

们应了解背后有一个条件，如“除非他为自己的康复祷告”。因此，神预定希西家为自己祷告时，便得着康复，因为祂知道他会祷告。换句话说，在神的智慧里，祂愿意在人为某些事情恒切祷告时，便把所求的赐给他们，而祂坚称“希西家不会痊愈”，是意图诱出他那带着信心的祷告；神预先已设定那是希西家得医治的途径。这事件并没有任何跟神的不变性，或对所有事物的预知性，或祈求性祷告的功效，有不一致的地方。

若有人问“神为何要这样做”，我们便要从两方面寻找答案。一是祷告的教育功能——教导子民为自己的好处而完全倚靠祂；二是神的主权可见于其子民每时每刻对祂的倚靠。

至於另一个观点，即祈求式的祷告确实改变了神的旨意，那是满有问题的。这观点表示神要按被造物的意愿不断调整祂的旨意，并暗示神并不知道祂的宇宙会有什么事发生，直至祂的子民向祂祷求，祂才按着他们的要求，决定该作什么。

从科学律的观点所产生的问题，原则上似乎跟以上所讨论的并没有两样。有人指出自然科学给我们看见宇宙是完全“封闭着”的，完全倚赖一些定律的运行。他们问：祷告在这些情况下怎能真正地奏效呢？例如，人生病完全是由於身体机能产生问题，神又怎能用应允祷告来使他康复呢？这些问题忽略了从有神论者的立场看，物质定律只是人类对可见的规律所下的解释。从有神论者的观点去看大自然，神不单定立自然界的定律（科学定律与此相近），也根据这些定律发生时的实际过程定立事情。万物终极的原动力并不是自然力量的运作和“起初”某些意外的事件，而是神那创造的意旨。祂定立了各种规律，也定立规律以外的例外事件（若祂选择这样做）。因此，对於祈求性的祷告，从科学角度所提出的问题，跟以上的神学性讨论并没有分别。

在此必须强调，我们并不是解决了所有与祷告有关的难题，才去祷告。根据圣经，祷告的责任和权利是基於神命令我们祷告。

## 祷告的动机

从广义而言，人之所以祷告是因为神命令人这样做。从狭义而言，祷告的动机是为了荣耀神，也为了祷告者与祷告中被记念之人的好处。这些目的并没有冲突，因为圣经让我们看见神在子民蒙福时，便得荣耀（弗一6）。更详细来说，圣经为我们提供许多不同的祷告动机，帮助说明了祷告本身的特质。在祈求性祷告的情况中，这些动机中较显著的是：人需要罪得赦免（约壹一8、9），从忧虑中得释放（腓四6、7），从试探中得拯救（太二十六41），以及暂时的需要得着供应（太六11）。在这些动机的背后，人知道要得着各样好处，就必须倚靠神。毫无疑问，祷告之所以在基督教信仰中占一个显著的地位，原因之一是祷告使人承认这种倚靠神的心，并把焦点放在其中。

## 祷告和敬拜

祷告既是个人也是群体的活动。祷告在教会敬拜中是不可或缺的，因为若没有祷告，敬拜的精粹——尊神为“你”——就不能表现出来。因此敬拜若不包括祷告，便不能符合圣经。

这不单是说敬拜中必须有祷告一项，而是基督教福音为敬拜所提供的架构，若没有祷告，便不能达成。这架构可以表达如下：罪——恩典——信心。敬拜开始时，是人认知自己的罪和需要（因而有认罪的祷告），随之是注意到神给予的赦罪、公义，和基督里的新生命，这又引往信心的回应（为神的赦罪而祷告和赞美，为了神“说不尽的恩赐”而感恩，以及为盼望别人同样蒙恩而向神祈求）。因此，祷告不单是福音性敬拜中的要素；敬拜若没有祷告，亦不能成形。

至於祷告是否必须跟从固定的祷文和形式，不同的信徒和教会各持不同的意见。有些人坚决认为固定的礼仪会造成形式主义，使敬拜没有生气，面对种种环境的改变和突然的需要时，也不够弹性来应付，而且会“消灭圣灵的感动”。另一些人则认为固定的礼仪可保证敬拜是真正群体性的，可减低敬拜中领导人不得体或过分表彰自己的危险。然而，要解决这问题，



不应只考虑敬拜能否顺利进行，更不应考虑教会的习惯和传统，问题是圣经到底有没有要求我们使用这类固定的祷文？若细研旧约，我们会看见一些强制性而严格的礼仪模式，然而，在新约却看不见这等架构。每一个祷告的例子都是一些即席的祷告（主祷文除外）。但纵使在主祷文的例子中，我们也可以说主是在指出一种祷告的模式，而不是提供一个形式化的礼仪。更进一步和更基本的问题是：圣经的权威是否说任何没有清楚指示的，就是禁止的？不同的答案不单影响会众祷告的实行，也影响有关教会的教义，以及整个神学性的讨论。

在历史上，当固定形式的祷文被教会正式制定成教条时，固定祷文与即席祷告之争进入了最激烈和困扰的阶段，因为这做法违背了许多人的良心；有些人纵使同意固定祷文间中亦可采用，却不能同意强制性地使用。这些冲突中，最著名和影响最深远的一次，发生在1660年代的英国。在1662年，数百名英国牧师因不肯赞同公祷书的使用而被逐出教会。这次事件，连同较早期的清教徒移居美国事件，对公众敬拜中的祷告以及许多其他事情，都产生了深远的影响。

在今日这时代，教会的敬拜处於一个中间的地位；神的国已开始了，但却未完成。教会以感恩的心回顾神在基督身上已成就的，并前瞻祂将要成就的。教会所祈求的是：愿你的国降临。当这世上的国度都成为主和主基督的国度（启十一15），当死亡给胜利吞噬了（林前十五54），这等祈求便会停止。到时，祈求将会消失在赞美声中。

*Paul Helm*

参“赞美”2264；“敬拜”779；“主祷文”2348。

参考书目：P.R. Baelz, *Prayer and Providence*; D.G. Bloesch, *The Struggle of Prayer*; F.H. Chase, *The Lord's Prayer in the Early Church*; F.D. Coggan, *The Prayers of the NT*; P.T. Forsyth, *The Soul of Prayer*; O. Hallesby, *Prayer*; F. Heiler, *Prayer*; J.G.S.S. Thomson, *The Praying Christ*; G.P.Wiles, *Paul's Intercessory Prayers*.

哥拉汛会堂之祈祷室的遗迹

## 道

Way, The

dào

最早用来称呼基督徒团体的一个名称（徒九2）。犹太人和世俗团体明显地都有使用这名称，对教会的评价有褒有贬（徒十九9、23，二十二4，二十四14、22）。保罗在腓力斯面前用这名称，为自己所信的道辩护，由此可知，这名称至少已得到半官方的接纳（徒二十四14、22）。

在旧约中，“道”时常用作隐喻人类行为的样式，有时单指行为，而没有表明好或坏，但大多包含道德的评价，将“好的”和“坏的”加以对比（“好的”：诗一6；箴八20，十二15、28；“坏的”：诗一6，一一九101、104、128）。“道”也时常用来表明神向祂子民所显明的道德指引（创十八19；出十八20，三十二8；申八6，二十六17）。这“道”有别於人的道路；因人的道路无可避免地引人走向罪恶（士二19；伯二十二15；箴十二15，十六2）。

虽然旧约为这个词语发展出丰富而全面的资料，然而，新约的应用基本上是根据主耶稣的说话：在约翰福音十四章6节说祂是“道路”。这虽然经常在第一世纪使用，但不久之后，似乎就很少使用。伊斯兰教的穆罕默德后来在《可兰经》中借用这词语作为伊斯兰教的一个称号。

参“基督徒的名称”640。

# 道成肉身

Incarnation

dào chéng ròu shēn

直译就是“成了肉身”的意思。从神学方面来说，那就是神藉着拿撒勒人耶稣成为人，并且是具有神性和人性的肉身。在历史上，道成肉身的教义是教父时期辩论基督论的重心。最近，这教义再次成为学术圈子的论题。根据圣经，这教义表达了耶稣的身分之奥秘。

## 新约证据

### 符类福音

马可福音没有道成肉身的记载，而且强调耶稣的弥赛亚身分过於祂的神性。结果有人相信它代表教会神学发展较早的时期，在道成肉身的教义产生之前。这说法使人存疑，原因有二。首先，有关道成肉身的经文，例如在腓立比书的诗歌（腓二6-11），很可能是早於马可福音成书的日期。其次，马可福音对基督的神性和人性，有一套完整的神学。马可虽然着重耶稣的人性，但亦强调祂的神性。在耶稣受洗及改变形象时，有天上的声音称祂为“爱子”（可一11，九7）。污鬼说祂是神的儿子（可三11，五7），也有罗马的百夫长称祂为神的儿子（可十五39）。耶稣称神为“阿爸”的祷告（十四36），表明祂晓得自己神性的身分。而且，祂被控告妄称为“当称颂者的儿子”（61-62节）。故此，马可福音虽然没有清楚地陈述道成肉身，但这观念却被含蓄地肯定了。

马太及路加明显讲述道成肉身。耶稣降生的记载当然着重事件本身。马太强调耶稣是弥赛亚的君王身分，路加则强调圣灵的见证。马太福音以基督为中心，路加福音则集中於基督是救主。或者，更精确地说，路加是把焦点放在救恩历史方面。虽然马太展示耶稣的人性，他也强调其主权（太二十三6-10）及神子的身分。由此，道成肉身便意味着神住在众人中间的普世性意义（太一23，十八20，二十四14，二十八18-20）。路加对耶稣在地上生活的兴趣最浓。可是，路加福音并不如马可福音那么着重耶稣的人性。路加把耶稣描绘成为历史中的救主（路二11，四16-30）。他把耶稣的弥赛亚职分及神性合一，表明道成肉身的神子受苦和被高举，是为了要将人类带到神的面前。

### 约翰的著作

使徒约翰谈论道成肉身的教义，比较其他使徒较为明显。他不单只教导耶稣的神人地位，同时也提及其先存的“荣耀”（约一1-18）。他表达的重心是耶稣与父神原为一体（约十29、30，十四8-11；约壹二23）。那“自有的”（或“我是”），是耶稣的一个主要称号，采自旧约对独一真神的称号，并很可能代表神的名称“耶和华”）来到自己的人中间去表明神（约一4、5、14、18）。约翰对於道成肉身亦有最平衡的叙述。神的道或话（约七1-18）是完全人性的例证（约四7、31，十一35）。道“成了肉身”（约一14）去照亮人（约一5、9），并且叫他们得“永生”（约三14-18；约壹一1-3，四9）。

### 使徒行传

有许多人主张使徒行传并没有陈述一个道成肉身的基督论，而是立嗣的观念。此书把耶稣描绘成为神的选立者或受膏者，而没有任何神性方面的提示（例：徒二22，十38）。可是，一些旧约的称号，例如“圣洁公义者”（徒三13、14，七52）、“生命的主”（三15），尤其是“主”的称号（二36，十六31，二十24），都有明确的崇高意义。五旬节时，在彼得的讲道中，耶稣是那把圣灵浇灌下来的主（二33-36、39）。其他经文继续同一的主题，就是荣耀复活的基督；表明使徒行传的基督论是复活被高举的主，并非嗣子论。

### 保罗书信

使徒保罗提出，道成肉身是耶稣走向受苦及救赎的途径。加拉太书四章4至5节中记载，道成肉身（“为女子所生”）在“时候满足”或到了救恩历史的顶峰，要“把律法以下的人赎出来”。在腓立比书的诗歌里（腓二6-11），指出道成肉身中包含了先存（“他本有神的形像”）、降卑（“虚己……卑微”）及顺服（“存心顺服，以至於死”）。道成肉身的目标是十字架（“且死在十字架上”），而结局就是基督被升为至高。在新约中，这首诗歌可能是有关道成肉身的最重要神学宣言。耶稣的肉身生命是“虚己的”，拒绝抓紧祂神性的特权（“不以自己与神同等为强夺的”）。



保罗形容基督是末后的亚当（罗五12-19；林前十五45-47），祂使人类可以再次获得亚当所撇弃的东西。藉着取了人的形象，基督成为救赎者，使人与神得以和好（罗三25；林后五19；提前一15）。然而，保罗所强调的，是被升高的基督使人得着新生命（罗六4-6；林后三17、18；西三1-4）。在歌罗西书的一首诗歌里（西一15-20），保罗引用犹太人的智慧思想，以及希腊主题来显明基督是“首生的”，并且是神“一切的丰盛”。祂是常存的神，藉着祂那牺牲的代死，祂成了复活的主，并且把人带到神的面前（参罗一3、4；提前三16有关“肉身和灵”的主题）。

### 希伯来书

希伯来书极强调道成肉身的观念。开始的诗歌（来一2-4）便强调基督崇高的地位，是神本体的“真象”，与祂救赎的工作并论（“洗净了人的罪”）。基督比天使更崇高（来一4-9），但是祂成为人，为了拯救人而受苦（二9，五7-9）。道成肉身再次与罪人需要救主相提并论。希伯来书的目的是表明基督的位分，是旧约的祭祀所难以比较的，同时亦强调祂的救赎工作。基督所受的试探（来二18，四15）及祂的无罪（来四15，五9，七26），是人类罪恶的拯救。道成肉身是基督的达成一次而功效永久的赎罪，并且胜过罪恶的途径（七28，九26）。

## 历史发展

第一批挑战道成肉身之传统教义的人是诺斯底派。在主后二世纪，他们否定耶稣是真实的人。他们根据的希腊信念认为躯体是邪恶的，故此否定道成肉身的教义。他们相信耶稣是个半灵体，只是看来有人的形体。受训於诺斯底派门下的神学家马吉安（死於约主后160），也接纳以幻影说来解释基督论（祂的人性只是个幻影）。当时，马吉安以他的教义来对抗旧约或犹太化的基督教。144年，马吉安被逐出教会之后，便创立自己的教会。接着的两个世纪里，他的学说广泛地散播开去。正统的教会统一了他们的教义，部分原因是回应马吉安的基督论异端。

在三、四世纪，正统教义又面对另一个挑战，就是亚流、亚波里拿留及涅斯多留等派别的思想。亚流主义认为道成肉身是全面的，所以基督这“道”已不再是完全的神。同时，祂也不是完全的人。故此，基督是介乎这两种本性之间的。尼西亚会议（主后325）肯定耶稣实在是神和人。其后却又有另一问题出现，那就是这两种本性之间的关系。亚波里拿留（主后310-390？）认为只有耶稣的身体是人性的，而祂的灵魂是全然被纳入那神性的道之中。涅斯多留（主后381-451）认为这两种本性在基督里必定时常独立，它们共同运作，但在祂本身内是分开的。迦克墩会议（主后451）肯定这两种本性在耶稣里是合一的。有许多反对迦克墩的人兴起，名为基督一性论派。他们相信耶稣只有神性，只在某种意义上是人。这运动导致严重的政治及宗教分裂，而君士坦丁堡会议（主后680-681）重新肯定迦克墩会议，并且建立正统道成肉身的神学。

在八世纪的时候，嗣子论的争辩盛行於西班牙及法国。嗣子论主义认为耶稣出生的时候是人，但在祂受浸时经历“第二次的出生”，就被“立为嗣”成为神的儿子。这种说法在一连串的宗教会议内均受到谴责，直到现代才有较多支持者。在经院哲学盛行的时代，伦巴都（1095？-1160）鼓吹所谓“虚无主义”。道成肉身对耶稣的神性，并没有产生根本性的改变，但祂的人性却是非实体和不重要的。这种看法同样受到教皇亚历山大三世（1159-81）的谴责。在当时，另一项争论则集中於人的堕落与道成肉身的关系。阿奎那（1224-74）断定其中有因果关系。他认为道成肉身是罪所带来的需要，而非在堕落以前预定的。

罗马天主教及复原教，基本上接纳相同的道成肉身的正统教义。宗教改革的纷争焦点是救恩论。然而，有些偏离正道的反三位一体运动，则利用教会的权力分裂情况。瑟维特（1511-53）提出道成肉身的泛神论观点，重点是神的灵在耶稣的肉

身显明出来。因此，这道在神体内并非一个独立位格，而且祂和每个人内里的“天才”，也没有基本的分别。与此同时，拉里斯苏西尼（1525-62）及其侄儿浮士德苏西尼（1539-1604）提倡神体一位论。道成肉身并非神本质的转移，而是神圣权威和启示的传递。因此，基督的死不是作为赎罪，而是一个道德榜样。瑟维特及苏西尼等皆受到天主教和基督教的谴责。

在十七及十八世纪，“虚己主义”（由希腊文“倒空”一字而来）认为道成肉身的道是完全“虚己”（腓二7），把祂的神性都倒空了。这项教义是经院哲学时期对於耶稣两个本性之间的实在联系所作最后阶段的论题。祂的人性是否使祂无所不能呢？如果不是，作为人的耶稣又如何运用祂的神性呢？虚己学说相信耶稣是完全的人，而在祂升天之前，其神性是处於静止状态。祂行神迹的能力是外在的，是圣灵所赐的。反对这种观点的神学家中，大部分认为耶稣在任何时间，都是神和人。而且，在腓立比书二章6至8节中，耶稣并没有把神的属性放在一旁（祂仍然展示那“神的形象”），而是把神性的尊贵放下。

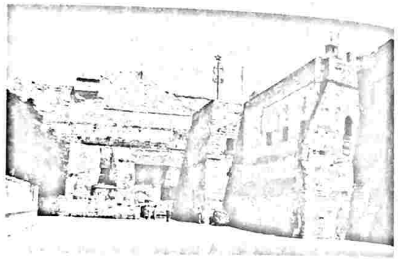
在十九世纪和二十世纪，亦兴起一种观点，认为道成肉身是一个“神话”。那是形像化地描述神怎样藉着耶稣说话。历史上没有童贞女生子，而福音书内所记的神迹奇事，并未曾发生。反之，福音书所载的事迹，是后期教会虚构的，为的是描绘耶稣对这运动的影响。可是，福音书里正确的历史记载，使这个观点难以令人相信（参路一1-5；约十九35，二十一24）。

## 应用

近来关乎道成肉身的神学，有时对了解基督的人性和神性难以取得平衡。有些神学家过分强调基督的人性，结果忽略了祂的救赎工作。由此，祂成为神恩待人的例证。这种不平衡的情况，出现於对“化除神话”运动反应过烈的人身上。他们强调历史的耶稣，甚至使祂成了理性思维的客体。

另一方面，有些现代神学只集中於基督的神性。布特曼学派把“信仰的基督”与“历史的耶稣”分开，使祂成为希腊式的英雄。有些福音派人士也犯了相似的错误，就是使耶稣的教导脱离真实的历史世界，而把它们置於主观的宗教经验范畴。於是，耶稣成为了宗教热诚的模糊对象，与真实世界脱离了关系。

另外有些人，认为教会是“基督的身体”的意思，就是在某程度上，教会在世上继续基督的道成肉身。可是新约并没有教导这种思想。这说法是基於一个隐喻过於明确的圣经教义。而且，这样应用此主题可能误导教会，使之误解其拥有的属灵权威，远超过教会所真正拥有的。



伯利恒的主诞堂：耶稣降生在伯利恒。

## 结论

新约对道成肉身的教导，是在基督的人性和神性上力持平衡。在任何神学系统内，这两项事实必须和谐共存，因为二者在神的救赎计划中，都是绝对需要的。在道成肉身里，耶稣成为一个完全的人。当神成了有肉身的人，祂以无罪的代替那有罪的受惩罚。作为神又作为人，耶稣同时显明神对人的旨意，以及使罪人藉着祂完全的生命和死亡，得以与神和好。由於道成肉身，相信基督的人可以与神和好，并且从神那里得着新生命。

*Grant R. Osborne*

参“基督论”636；“耶稣基督的生平和教训”1970；“耶稣为童贞女所生”1991；“耶稣基督的家谱”1966。

参考书目：N. Anderson, *The Mystery of the Incarnation*; D.M. Baillie, *God Was in Christ*; H.E. Brunner, *The Mediator*; O. Cullmann, *The Christology of the NT*; J. Murray, *Collected Writings*, vol 2; R. L. Ottley, *The Doctrine of the Incarnation*, 2 vols; K. Rahner, *Theological Investigations*, vol .I; B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ*.



## 德丢
Tertius
dé diū

为保罗抄写罗马书的书记（罗十六22）。由於这是一个普通的罗马名字，所以他大概是一名罗马人，并为罗马书之读者所认识。有人推想德丢就是西拉，因为两者的名字在拉丁文和希伯来文中意思相近，但这说法缺乏圣经或传统的证据。

## 德拉
Diklah
dé lā

约坍之子，为挪亚之子闪的后裔（创十27；代上一21）。该名的希伯来语义是“棕榈树”，可能是指居於盛产棕榈之地的一个亚拉伯部族或区域。

## 德拉克玛
Drachma
dé lā kè mǎ

古希腊银币，约相当於罗马币迪纳里斯。

参“钱币”1182。

## 得荣耀
Glorification
dé róng yào

按较广泛的圣经概念，救恩乃建基於神荣耀的教义。“荣耀”一词的希伯来文原解作“有分量、沉重或重要”。这个原意用以描述有影响力、富有或显赫的人物。古文化风尚藉美服和珠宝，来显出其富豪及权贵的身分。故此，个人的荣耀即是钱财与势力这类虚浮矜夸的特征。荣耀亦指向美丽，因为华服和珠宝乃为美物。这概念遂引伸来形容神。

### 神的荣耀

旧约中神的荣耀意指一些显明神的事物。出埃及记满是述说神荣耀的经文。其中有火柱和荣光，充满会幕的至圣所（参出四十34-38）。

建造会幕揉合了荣耀与美善的概念（出二十五，二十七）。摩西目睹神的美善（出三十三19），也可以说成是美丽，故神的荣耀就是祂的美丽。

新约延续旧约的主题，称神为荣耀的神（参启四，神充满荣耀的异象）。然而，新约主要以基督的荣耀为中心。约翰福音则独一无二地成为荣耀的福音。神的儿子凭道成肉身，显示祂身为父神独生子的荣耀（约一14）。救活拉撒路的神迹，便是基督显露神荣耀的例子（约十一40）。约翰福音十七章所录耶稣的祷词，有关基督的荣耀的注释，其中也确保了主的门徒将要分享这份荣耀。

基督改变形象一章，是敞开祂显示荣耀之门（太十七1-8）。使徒保罗称耶稣为荣耀之主（林前二8），并说祂脸容散发神的荣光（林后三18）。

### 信徒得荣耀

哥林多后书三章18节形容成圣乃由荣耀导向荣耀的过程。文中暗示获得荣耀是从荣耀达至荣耀的最后一个里程。保罗谈及得救过程时，把得着荣耀列为至终的一项（罗八28-30）。经文中的动词（第30节）用了过去式，人们理解文意，说这时态肯定取得荣耀一事是确实和至终的。获得荣耀是得救获完成、极致、完美与整全的实现。

信徒得荣耀，是在审判之日在神面前完美和无可比拟地站立（罗五6-11）。信徒之前还未懂得敬虔，仍然无助、犯罪、敌挡神的时候，基督已为他们死了。如今信主的人凭信称义。保罗预期神愤怒之日到来，说圣徒倘若藉基督的死而得着拯救，在那日他们将因着基督的生命（或代求）而得着完全的赦免（第9节）。在罗马书八章38、39节，保罗说什么都不能把信徒与基督的爱隔绝，无论现在、将来亦然。置身荣耀中的信众，他们的控罪会完全被免去。

得着荣耀是成圣得以成就的结果，这是关乎个人的内心品格、自我以至整个人。圣经并没有广泛地阐释这个主题，但以弗所书五章27节却可算是完全的阐释。

文中保罗向基督呈献教会，但他对於教会的期望亦适用於每一个基督徒。耶稣使自己的教会成为“荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，是圣洁没有瑕疵的”。正如提摩太后书二章10节所言：“所以我为选民凡事忍耐，叫他们也可以得着那在基督耶稣里的救恩和永远的荣耀。”

荣耀的另一方面是，基督徒将与基督共掌王权。保罗广义揭示基督的统治权柄（林前十五20-28）。他在一段训言中说，能够持守到底的，将会和基督一同作王（提后二12）。有关与基督一起统治，属於荣耀的经历的另一个说法，见於以弗所书；经文呈现了末世时候基督徒的荣美情景。以弗所书二章7节尤其对题，预言信徒会获赐座，得见神在基督里为得救者预备丰富无穷的宝藏。

启示录包含了最强而有力的章节，显示和基督共掌王权，乃基督徒罪蒙赦免及分享荣耀的一项美事；详见言及殉道者的数篇（启一，十一，十五，十九，二十一）。保罗说，信徒是神的继承人，并与基督联袂继承一切，跟祂一同受苦的，将会和祂共享荣耀（罗八17）。

除了个人内在的生命会得着荣耀之外，信徒的肉身亦然。保罗称身体的复活为肉身得赎（罗八23）。在腓立比书三21节，保罗说这受辱的躯体（即受罪恶及腐朽所玷污），会转化变成酷似基督复活荣耀的身体。完成这过程的力量来自神，祂也藉此大能掌管万有。

最广泛论及肉身得荣耀的经文，见於哥林多前书十五章，而哥林多后书五章亦附带有关的内容。哥林多前书十五章中，保罗的论点是基督徒既有亚当泥造躯体会败坏的形态，同样，他们亦会承受神儿子不朽的形象。保罗把这两个身体作出对比：在世的身体会枯朽，但复活的身体将永远不死；现有的形体会受辱、损坏，然而，复活的身躯将充满荣美；今日软弱，他朝拥有力量；今天身体受在世的生理秩序所规限，来日复生后会永恒不灭、属灵。

荣耀之终极是神再行创造万物：“看哪，我将一切都更新了”（启二十一5），这表示困於罪恶、失败和腐朽中的旧世界会过去，永恒荣耀的新秩序将取而代之，故将会出现新天新地和新耶路撒冷。若天地所有未经更新重造，拯救大计便并未完成。

拯救包括今世称义、再生和成圣。将来的生命意指内在的灵性得荣耀，躯体在荣美中重活。然而，这个荣美的形体必须生於荣耀之境，因此，圣经按理以荣耀的新天地及新耶路撒冷，为拯救大业的终结。

*Bernard L. Ramm*

参“荣耀”1207；“天／天堂”1563；“新创造，新造的人”1742；“复活”437。

## 得撒
Tirzah
dé sā

❶玛拿西支派西罗非哈的女儿（民二十六33）。由於西罗非哈没有儿子，得撒及西罗非哈的其他女儿（民二十七1；书十七3）便要求承受父亲的产业，她们也成功了。这事以后，产生了一条关乎产权的法例，订明女儿若要继承家业，便必须嫁与同一支派的人（民三十六11）。

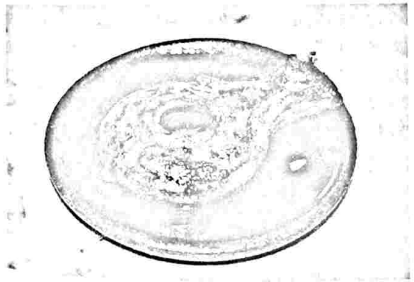
❷王国分裂后，以色列北国早期的首都（王上十五21、33，十六6-23）。得撒是约书亚所夺取的城市之一（书十二24），但直至耶罗波安在那里兴建皇室寓所，得撒才受人注意（王上十四17）。虽然巴沙曾打算迁都至拉玛，但经过一场与亚撒对阵的战役后，他又返回得撒（王上十五21）。在以拉、心利，以及暗利执政首6年期间，均建都於得撒。暗利在任期间，建立了撒玛利亚，并用作首都，得撒的重要性因而减弱了。也许由於得撒与撒玛利亚之间有所竞争，米拿现於主前753年背叛沙龙的时候，便以得撒为基地（王下十五14）。我们只知道得撒是位於高山上一座美丽的城（歌六4），但不能确定其所在地。学者对得撒的所在地有好几个不同的说法，却没有真凭实据支持这些说法。

## 灯，灯台
Lamp, Lampstand
dēng，dēng tái

以色列人的灯，是沿袭主前2000年的迦南人所通用的灯。灯的形状像贝壳或有边的小碟。虽然大部分灯是用陶泥造的，但也有用石、金属及贝壳造的。在巴勒斯坦发掘了一批泥造的灯，有不同的款式。

最先流行的是泥造的碗形灯，灯边是摺起的，以便盛载灯油。在灯的一边捏有小口，可放置灯芯。这种灯点得久了，它塔干的泥会呈现深啡色。后来，灯边变得愈来愈尖。灯芯一般是用亚麻造的（赛四十二3），但有时会用旧麻布来造。若要灯火更明亮，可在灯芯加少许盐，许多时候还加上更多灯芯。这样，便逐渐发展了多管口的灯，就像在多丹废丘所发现的主前1200年的油灯一样。

橄榄油常是点灯的燃料（出二十五6，二十七20；太二十五3、4），而灯盛着的油，常足够燃点到天亮。虽然如此，持家的妇女一夜会起来数次，料理灯芯，使灯燃亮（箴三十一18）。在会幕或圣殿中，是用蜡剪来灭灯火的（出二十五38，三十七23；民四9；王上七49；赛六6）。在圣经的时代，蜡烛并未为人所知，故此在钦定本中有关的翻译并不正确。



油灯

碟形的灯并不适用於夜间旅途用，因为它容易打翻灯油。因此，夜间旅程常用火把（士七16-20）。除此以外，碟形灯的灯芯，在晚上是很容易吹熄的。

在坟墓里，常会发现灯及食物祭品。由於灯火与生命相关，故常放在坟墓中，象征生命的重燃。

虽然后来出现一种“杯碟”形的灯，在中央点火，但碟形的灯仍然最为流行。在巴勒斯坦所发现希腊式的灯中，最早的一盏可追溯至主前630年，已显示后期遮盖式的灯的模式。在主前六世纪至五世纪期间，出现了一种平底的碟形灯。

主前三世纪，流行一种精致的希腊式轮形灯。这些灯的设计大多简单，遮盖式、圆形，中间的孔可盛油，并有放灯芯的小口。

在主前二世纪，这种轮形的灯被设计得更精致的陶瓷灯所取代。这种灯有较大的灯芯管口。在巴勒斯坦南部，曾发现此类从埃及进口的灯。节日的时候，可能使用多管口的灯。在同一时期，也有希腊式的铜灯。这种灯的款式，是一个坐着的人，手里伸出一盏碟形的灯。在希腊时期的末后，灯的形式倒退，因为它的管口变得厚及粗短。

在基督的时代，流行一种设计简单的小巧圆轮型的灯。这可能就是那妇人寻找她的一块钱时，所用的那种灯（路十五8）。那些愚拙的童女所拿的灯已修剪了灯芯，可点大概5小时，就是由天黑至半夜时分（太二十五1-12）。

犹太人的灯是家居的宗教象征之一。这大概可追溯至守安息日的时候，是禁止生火的条例（出三十五3）。圣经有多处提到灯，例如眼睛是灯（太六22、23；路十一34-36），以及基督是世上的光（太五14-16；约八12）。圣经也提醒我们要注意教导，就像灯照在黑暗处（箴六23；彼后一19）。神的灵及人的灵都被喻为灯（撒下二十二29；箴二十27）。在箴言十三章9节，“灯”与生命的要素同义。无论有没有灯台，都是犹太人死亡、哀悼及埋葬的礼仪的一部分。

在新约初期的发掘区内，发现了一些代表着当地手艺的灯，还有一些受到希腊文化影响的款式，以及一些纯罗马式设计的灯。

一些在主前1900至1000年之间，用陶瓷、铜或铁造的灯台被发掘出来。那为碟形灯而造的陶瓷灯台，可能是用於圣所内的。然而，大多数的灯台似乎是以木造的。在以利沙的故事中（王下四8-10），他下榻的地方所用的灯，可能配有木造的灯台。它可能是一盏有底座的灯，又或者是家居常用连着灯台的灯。

在希腊时代，富有的人可以买到大型的、有雕饰的灯台。它们是巴勒斯坦罕有而名贵的进口货。在受希腊文化影响的犹太人家庭中，可能会有一些高身、典雅的金属灯台，设计极富有腓尼基人的特色。耶稣曾说要把灯放在灯台上，使它的光可以照亮四周（太五15；可四21；路八16，十一33）。家庭用的灯及灯台，跟耶路撒冷圣殿中所用的华美灯台，有很大分别，亦有别於在希流坡立的犹太殿堂中所挂的金灯。

在会幕中安放了一座华丽的金灯台。灯台的主干每边伸出3个枝子，在花朵形状的盛器上，可燃点7盏灯。耶路撒冷圣殿中的金灯台形状，可以在罗马提多拱门上的浮雕看到。这座7个枝子的灯台，类似所罗门王圣殿中所摆设的10座灯台。

对於犹太人的信仰来说，7个枝子的灯台是有特别的象征意义。自从安提柯的统治（主前40-37），7个枝子的灯台图案便出现在钱币上，直到今天。

*Hazel W. Perkin*

参“家具”695；“会幕，圣殿”596。

## 登山宝训
Sermon on the Mount
**dēng shān bǎo xùn**

参“八福”63；“耶稣基督的生平和教训”1970。

## 灯心草／芦荻／蒲草
Rush
**dēng xīn cǎo / lú dí / pú cǎo**

见於以赛亚书十九章6节和三十五章7节的一种植物。

参“植物（灯心草）”2292。

## 瞪羚／羚羊
Gazelle
**dèng líng / líng yáng**

亚洲或非洲种的中型羚羊。

参“动物（瞪羚）”329。

## 低法
Diphath
**dī fǎ**

即利法（创十3），是歌篾之子（代上一6）。

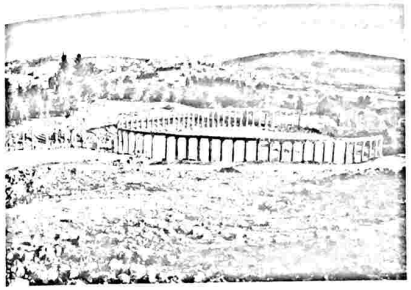
参“利法”881。

## 低加波利
Decapolis
**dī jiā pō lì**

巴勒斯坦东北的一个地区，由10座希腊城邦组成，故名“低加波利”（希腊文意即“十城”），为主前四世纪亚历山大大帝东征时徙大批希腊移民所建。10座城中，有9座均在加利利海东南，惟西古提波利斯一城居约但河西。主前77年，罗马作家皮里纽记十城之名为：加拿撒、大马色、戴安、非拉铁非、莱法拿、加大拉、格拉森、希坡、珀拉、西古提波利斯。这是最早的一份十城名单。

主前二世纪，犹太民族势力抬头，哈斯摩宁王朝的亚历山大杨纽曾取十城区之部分置於犹大辖下。至主前63年，庞培东侵，十城便全为罗马所控制。耶稣在世期间，低加波利已是较为发达的商业地区。后来十城均加入了罗马为镇压犹太起义所组织的“城邦联盟”。

描绘主后70年，罗马人从耶路撒冷圣殿掠走金灯台的浮雕。



低加波利最大的罗马城市——加大拉。

新约提及低加波利者共3处：马太福音四章25节记耶稣早年在加利利一带传道期间，跟随祂的人颇众，其中不少是从低加波利来的（有希腊人和迦南人）；马可福音五章20节记耶稣在加利利地区治愈了一名被鬼附的人，该人因感戴之深，便在低加波利各处作主的见证；马可福音七章31节记耶稣从推罗西顿东赴加利利，曾途经低加波利。

西索波利的古剧场遗迹。西索波利(即伯珊)是低加波利之城市之一。



## 滴拉音
Diblaim
**dī lā yīn**

先知何西阿的岳父，即歌篾之父（何一3）。“滴拉音”的希伯来文原意为一种葡萄饼，是异教徒祭祀生殖神的祭品，故有人怀疑此名，是对滴拉音的女儿为娼一事的暗讽。

## 低米丢
Demetrius
**dī mǐ diū**

使徒约翰在约翰三书12节中推荐的一位信徒，疑即带此书信的人。

参“约翰书信”2230。

## 低土马
Didymus
**dī tǔ mǎ**

耶稣门徒多马的别称，希腊词义为“孪生子”（约十一16，二十24，二十一2）。

参“多马”362。

## 狄安娜
Diana
**dí ān nà**

希腊女神亚底米的罗马名称，是朱庇特和拉妥娜所生之女，与阿波罗为孪生兄妹。女神厌恶婚姻，疑因见其母临产之苦所致，故终生不嫁，向被视为纯洁不染的处女。她主司月亮与狩猎，常有两犬侍卫其侧。

以弗所有狄安娜神庙，庙内有主柱百根，是世界古代七大奇迹之一。传说庙内的狄安娜像是从天而降的（徒十九35）。据皮里纽记：庙廊之上原有巨石一方，据说为狄安娜所置。据此可推想早年曾有陨石坠於此，遂至演化出女神像自天而降的故事。狄安娜庙香火颇盛，祭典礼拜均由已阉割的祭司主持。

各地出土的狄安娜神像颇不一，有的显示为多乳房的女性，也有端立於神龛内，两侧有猛狮拱卫者。当年以弗所的银匠即以打制女神小像为业，生意兴隆，视保罗传道如断其财路而恨之入骨（徒十九23至二十1），遂聚众滋事，狂呼鼓噪，

高喊："大哉，以弗所人的亚底米"（徒十九28、34）。考大英博物馆所藏古碑铭刻有"大亚底米"为女神名字。狄安娜的崇拜在一世纪左右，几风靡罗马帝国全境。其崇拜仪式已不可考，疑与生殖神崇拜的仪式相似。

狄安娜女神像

## 敌基督

Antichrist

dí jī dū

据约翰一书所载，凡否定耶稣为基督，否定耶稣为神的独生子，否定耶稣是道成肉身的，就是敌基督。该圣经用语更重要的是特指一个人物，上述的否定在他身上表现极致，他在历史的终结阶段担当一重要角色。

### 圣经的记载

"敌基督"一词在圣经出现凡4次，且均在约翰书信中（约壹二18、22，四3；约贰7）。约翰一书二章18节指出"有好些敌基督的"，约翰说这话，似知道他的读者均听说过敌基督，且为此而作好了准备（约壹二18-27）。约翰认为"有好些敌基督的出来"是末时到了的标志。他约翰也告诫说，最后还有一位敌基督，同样是否定耶稣为基督的，将来必会出现。

约翰更进而指出，凡"不认耶稣"的人或言论，其内里必有敌基督的灵（约壹四3）。约翰在第二封信中又强调，"有许多迷惑人的"将"不认耶稣基督是成了肉身来的"（约贰7），按约翰的说法，"这就是那迷惑人、敌基督的"。

及至启示录，约翰以"那兽"（启十三1-18，十七3、7-17）为敌基督的象征。从约翰记载可知，这兽不仅与基督敌对，且充满撒但的灵，假冒基督。此兽（敌基督）虽明明有别於羔羊（基督），却受多人膜拜，神的选民除外。

帖撒罗尼迦后书二章3节提到"大罪人"一名，也当指那敌基督而言。这一节的意义虽难测，但所指的与约翰后来标志为"兽"的却俨如一人。使徒保罗与约翰均视当时发生的那些事必是未来事件的前奏。保罗向帖撒罗尼迦教会宣讲基督第二次降临之道（帖后二1-12）时即强调，在基督再来以前，大罪人必先出现。这人将反对一切对神的敬拜，并且自己宣布为神（二4），但最后终会被第二次临世的基督所废（二8）。这人及其所行便是历史将尽的征兆。

关於"敌基督"的思想无疑是源自耶稣在福音书中的教训。福音书以不少的篇幅记述了耶稣向门徒预言即来的大患难、大迫害，并说这事发生之后，祂将作为荣宠的人子再度临世（可十三；太二十四，二十五；路二十一）。然而基督来临以前，先有许多"迷惑人的"和"假基督"出现。"假基督"一语，圣经仅用两次（太二十四24；可十三22），与约翰所谓"敌基督的"虽颇有相似之处，但无论是"迷惑人的"还是"假基督"，在福音书中只用作复数，而约翰和保罗的著作中，"敌基督"和"大罪人"都曾以单数出现。



### 教会史的记载

在教会历史中，曾有不同的人试图指认敌基督为某时代的某人物或团体。圣经中引起最多推测的是启示录十三章18节，经文记载兽的数目为666（也有抄本作616）。其中一个诠释把这数目化整为零，分配给各希伯来字母，便凑出一个总值仍为666的名字，即"Kaisar Neron"。最早且流行最久的说法，是以其为再世的尼禄——第一个大肆迫害基督教会的罗马暴君。至五世纪早期，据耶柔米和奥古斯丁所记，尚有许多人坚信使徒约翰仍未去世，并在等着要把那敌基督的尼禄指认出来。那些以屠杀基督教徒为务的早期罗马皇帝，都曾被看作是有"敌基督者的灵"（约壹四3），或是敌基督者的化身。因为宣扬异端也是敌基督者的一大特征，所以另一个倾向是把异端邪说的代表人物定为敌基督，如亚流——四世纪的一个教会领袖，因宣扬基督有被造性且逊於神的教义而为当世所不容。

宗教改革家往往把罗马教皇看作是敌基督，如马丁路德也时有此议论。时至现代，则又有倾向把某种反基督徒及邪魔影响力的学说或运动看作是敌基督，於是这个概念便由指一个人而转向指一群人。那些按字义理解启示录且坚持千禧年前说观点的人，一般都认为敌基督必是撒但影响下的一个人物。譬如第二次世界大战期间，这一派人士即把希特勒或墨索里尼看作是敌基督。

从历史上看，对敌基督的身分或性质多次费尽心机的指认，已屡次证明为不确了。惟有谨守圣经所言而不妄加附会臆断，才能避免重犯这种错误。

*Hobert K. Farrell*和
*Donald M. Lake*

参"假基督"736；"兽的印记"1468；"假先知"737；"兽"1468；"启示录"1170。

参考书目：R. Anderson, *The Coming Prince*; S.J. Andrews, *Chistianity and Antichristianity*; W. Bousset, *The Antichrist Legend*; A.L. Mosee, *The Parousia in the N.T.*; A.W. Pink, *The Antichrist*; G. Vos, *Pauline Eschatology*.

## 底巴利雅

Tebaliah

dī bā lì yǎ

米拉利家族的利未人何萨的儿子，是在圣殿作守门的，於被掳前时期供职（代上二十六11）。

## 底本

Dibon

dī běn

❶摩押地一古城，位於死海以东，亚嫩河以北。底本原当亚摩利境内的"御道"之冲，以色列人在旷野漂泊中曾在此结营（民三十三45）。以色列人欲过亚摩利境而请於亚摩利王西宏，西宏不准；双方交战，以色列得胜，并占据底本。於征服迦南全境后，底本划归迦得支派为业（民三十二3、34），故亦名"底本迦得"（民三十三45、46）。圣经另有一处则称底本划归流便支派为业（书十三17）。

士师时代，摩押王伊矶伦强盛，底本似曾被他控制，至以笏为士师似又光复了底本（士三12-30）；至大卫王朝，底本已为以色列所固有（撒下八2）。

被掳之前，底本显然又为摩押人所控（赛十五2；耶四十八18、22）。先知以赛亚曾指斥"底们"为摩押诸恶城之首（赛十五9）。所谓"底们"，与"底本"谐音，其字根本意为"血"，预言底本血腥的命运。

1868年，著名的摩押石碑从底本出土，是摩押王米沙所立。米沙建都城於盖尔哈。盖尔哈可能是代替底本的一座新都，但也可能仅是底本的新名称而已。今说多以为底本可分两层，较高的一层为盖尔哈，下面一层为底本。盖尔哈实为底本的卫城，垣高壁坚，建有一个水塘及几个水池，并有一座王宫及一所基抹神坛（即赛十五2所谓的"高处"）。基抹是摩押人所崇拜的主神。

1950至56年再对底本作考古开掘（底本今名"底班"，在约旦境内），发现了主前3000年的古城遗迹。有证据表明，主前2100至1300年曾有一支游牧部落时来时往；从主前1300年起始有定居之迹。从该处发现了5个不同时代的城垣遗迹，

最古的当建於主前3000年。最坚固的一座厚达7.5至11呎，是用凿成方形的大石块砌成的，已考定为米沙时代所建。

❷犹大南地一城市，尼希米时代犹太人从巴比伦归回后，再有人移居该城（尼十一25）。

## 底本迦得

Dibon-gad

dǐ běn jiā dé

摩押城市，底本的另一个名称，见於民数记三十三章45、46节。

参“底本#1”305。

## 底本说

Documentary Hypothesis

dǐ běn shuō

考据摩西五经成书过程的一种评鉴假说。根据这假说，摩西五经被分析为由4个底本（JEDP）组成，每个底本各有背景及成书的过程。这假说的形成是基於摩西五经中有重叠之处、有风格迥异之处、有相互矛盾之处、有神名不一之处、有观点不同之处。犹太学者和基督教学者却多不同意此说，而认为摩西五经除若干章节是他死后由别人补充之外，主要都是摩西的作品。

评鉴学者亚实突虽然无意作评鉴学派之父，但他写了一部论创世记的著作（1753），首次将创世记的材料来源分作“摩西以前的”（A）和“摩西的”（B）两类。继他之后则有艾思汉（1780）、盖兹（1800）、维特尔（1802-05）、德维提（1806-07）、埃瓦德（1823）、瓦特克（1835）及胡普斐得（1857）等人，均对五经作了重要的评鉴分析，后来这些人在革拉弗、坎宁和威尔浩生3人著述的影响下归为一派。革拉弗的理论提出利未记所载的律法，都是被掳归回后拟定的，而摩西五经藉以成书的4个底本（JEDP）的先后次序和年代，也考定为：（1）J本（称神为“耶和华”，著於王国时代早期，约主前850）；（2）E本（称神为“伊罗兴”，著於以色列民被掳前不久，约主前750）；（3）D本（即申命记原本，著於主前621）；（4）P本（祭司著述，著於以斯拉时代，约主前450）。各底本在主前650至400年期间，由一些编纂者作了不同阶段的编辑工作。今日之摩西五经和约书亚记的全部材料，都可按不同的来源，分别归到这4个不同底本的名下。这便是“底本说”之名的由来。

革拉弗的理论后来又为坎宁和威尔浩生所发展。威尔浩生把底本分析和按进化模式重组以色列史的工作结合起来。他认为J本和E本反映了以色列人起初对神、对他们周围的世界、对他们独特地位的一种意识。那时的以色列民还是一个由许多各有不同传统和地方神龛的部族组成的松散联盟。在先知的推动下渐渐发展了较具道德要求的一神论思想，直到约西亚改革成功（主前621），始综合了崇拜传统和众先知的教诲。从这个综合体制，兴起了对宗教集中和人民联合的关切（D本作者是这一思想的代表）。以色列史多是在D本作者的观点下写成的，所以处处强调统一。崇拜制度主要是在被掳之后才趋於完备，而这个过程则应归功於P本的鼓吹。如此一来，底本说又为以色列史的重整提供了重要的线索。

### 底本说的发展

持底本说的研究者均奉该说若信经教条，无论是文献评鉴，还是历史研究，都墨守着威尔浩生的模式，绝少有人提出要对此说作出批判。威尔浩生的观点成了圣经研究界的“哥白尼革命”，被奉为确定的教义。这种教条精神和推翻传统的作风，当然要引起主张摩西成书说和五经统一说的学者（前者如格连、阿里士、杨以德、奥达士；后者如卡舒吐）强烈的回应。

在进一步的把底本来源分化（著名的有艾斯斐德、费化），以及对以色列的历史和信仰上的许多定论提出质疑（例：阿尔特、诺马丁、赖德的学说），保守和批判两派学者的分歧就更大了。也有一些学者对某些底本的存在和年代，提出了种种疑问（例：威尔契、拉德、卡夫曼）。

1951年，罗列发表《旧约与现代研究》一书。他指出每一部底本的历史，其复杂程度当不亚於4底本历史之和。这判断是由於对所谓口述传统、生活背景（例：



地理环境、崇拜情形、知识状况、先知言论）和编辑过程的发展作过分推论性的研究。

### 现时的争论

对这假说的批判主要循3大路线：第一，以宗教和历史的角度来评鉴所谓的“底本”来源。庚克认为，仅分析圣经书卷的底本来源是不足够的，每一个著述必须置於其原来的生活背景下来理解。不同的著述必然反映不同背景，庚克所创的形式评鉴学，就是通过这原则研究出以色列宗教信仰的发展特点。与形式评鉴法相关的还有传统评鉴学，该评鉴学专以发掘和研究文献材料背后种种口述传统的发展。基於形式评鉴学的发现，进而兴起了编辑评鉴学。

第二，考古证据对历史作了重新评价。奥伯莱特考古学派（亦称“美国考古学派”）的发现确立了圣经史的真确性。以色列史不再受到怀疑，任由来源评鉴学者随意的切割。奥伯莱特、布赖特、韦特及其他学者都发表了研究以色列史和信仰的重要著作，确立了更全面的架构。

第三，古文献（乌加列文献、马里文献、努斯文献、艾伯拉文献）的比较研究，也对圣经文献的发展研究提供了新发现。乌加列古文献的发现已对文字证据的运用，作了许多重大的修正。原来根据语言和风格分析而认为晚出的材料，竟然从极古的文献中得到了印证。100多年前虽被认为大成问题的名称、习俗、习语，而今通过古文献的对比，已经从古近东的背景中找到了确证。

更近期的研究发展，则有柴尔斯倡导的正典评鉴学。该法以摩西为五经作者是一个神学上的肯定论点，但同时也以开放态度接受对五经来源的评鉴。柴尔斯的进路是开放地作进一步考据的同时，没有把五经分割得只剩下一些零星片断。他说：“摩西五经的现有面貌可作为对传统的一种特殊理解，现今的评鉴任务就是：一方面要找出正典现状的实际特征，另一方面要确定这现状的神学意义。”（柴尔斯：《旧约典籍导论》，页128）

### 评价

圣经评鉴学者认为，评鉴的方法确定了史实，史实则显示了信仰的发展轨迹。福音派学者很欢迎文字考据方法的细致深入和历史的确证，但拒绝接受以所谓的历史史实来固定信仰的发展模式。过去的100年来，圣经评鉴在方法、结论、神学各方面，是流派纷纭、莫衷一是的。正典评鉴学树立了继续开拓、广泛探索的开放性研究态度，也提出了富有创意的方法，来研究每一圣经书卷的神学贡献，并鼓吹学者深入理解这些古代著作和当代读者之间的诠释关系。

福音派学者的研究成果也十分可观。他们在研究古代近东（例：基奇、威斯曼）、约的形式（例：克林）、摩西以后的材料（例：奥达士）等方面，均作出了巨大的贡献。然而，他们的考究成果对学术评鉴的思想产生极为轻微的影响，或几等於无（参哈里森：《旧约导论》，页516-41）。从积极方面来说，通过维护摩西五经的统一性和摩西的作者身分，为福音派的旧约研究领域建立了巩固的基础。但从消极方面来说，福音派学者在回应评鉴派学者奉为金科玉律的方法时，也有过分强调之处。我们认为奥达士严谨审慎的态度并未引起同仁重视，实在是一件令人遗憾的事。现在，福音派已进入了平稳的发展时期，对经文及其正典现状采取开放的态度，进深的研究摩西五经，正是当务之急。

100年以来，底本说尽管有了相当的变化，但始终未脱威尔浩生教条的窠臼。形式评鉴学和编辑评鉴学的发展只是提出补充和修正，而并非取代底本说。福音派和评鉴学者之间的鸿沟将依然存在，且有加深的趋势。正当学者们对考古发现信心一致和对文字材料的怀疑，不断腐蚀奥伯莱特学派较保守的结论，福音派学者面对一个挑战，要正面的回应这些问题，而不是因恐惧评鉴作出消极的反应。

*Willem A. VanGemeren*

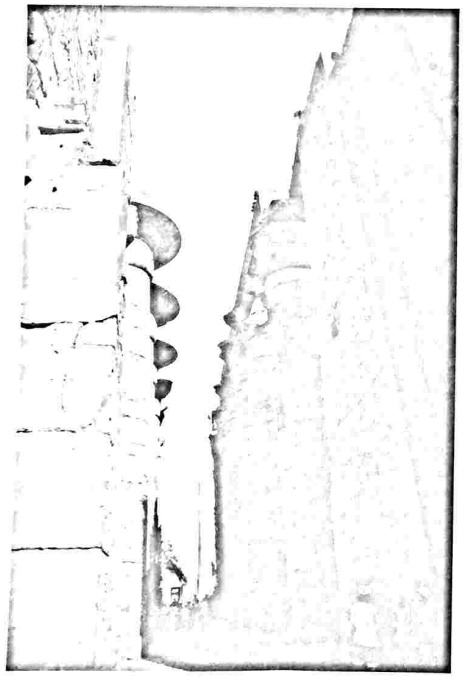
参“编辑评鉴学”166；“来源评鉴学”857；“传统评鉴学”241；“形式评鉴学”1781；“申命记作者”1273。

参考书目：B. S. Childs, *Introduction to the OT as Scripture*; R.E. Clements,

*One Hundred Years of OT Interpretation*; K.A. Kitchen, *The Ancient Orient and the OT*; M.G. Kline, *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy*; G. Maier, *The End of the Historical-Critical Method*.

## 底比斯
Thebes
dǐ bǐ sī

这城在旧约中出现的名字是“挪”，或“挪亚们”。“挪”是城的意义，相等於埃及文的*Waset*，或希腊文的*The bai*（底比斯）。挪亚们的意思是“亚扪的城”。底比斯只出现在旧约的先知书中，并且只在审判的背景里（耶四十六25；结三十14-16；鸿三8）。底比斯会遭受审判，人口减少，但不会全然毁灭。这些预言在古时已应验了。主前525年，波斯刚比西斯的军队曾掠过这城，主前30年，罗马的皇帝迦鲁则因底比斯一次叛变而惩罚这城。



为亚扪神而建的卡纳克神庙

在埃及帝国时期（约主前1570-1100）的大部分时间，底比斯都是埃及的首都。当时希伯来人正在埃及受奴役，后来发生了出埃及的事件。当时亚扪成为了埃及的主神，多位法老都花费国家的财富，在底比斯兴建大型的亚扪庙，期望这神可帮助他们得胜仇敌。

古代底比斯的活人之城位於尼罗河东岸，日出的那一边，死人之城则在西岸，日落的那一边。活人之城在高峰时期估计约有人口1,000,000。斯特拉波在主前24年探访底比斯时，说其废墟广达9哩。

现代的卢克索占据着古代底比斯的原址。在尼罗河东岸有两座大型的建筑物：北部的大卡纳克神殿一带，及南部的卢克索神殿一带。这些大神庙即使是遗迹，也十分壮丽。

卢克索神殿是多幢建筑物的组合，全长858呎，主要由亚门诺斐斯三世兴建，其后兰塞二世再增建一些华丽的建筑物，亚历山大大帝则建了一座小教堂，其壮观的情况可从以下建设窥见一二：兰塞二世之塔门的入口处有4座王的坐像（现只遗下两座），每座高76呎。亚门诺斐斯三世的柱廊上有7对刻有铭文的圆柱子，高53呎。从卢克索神殿通往卡纳克神殿的大路上，两旁有狮身羊首的石像，全长2哩。

卡纳克神殿比卢克索神殿更宏伟；两神殿都是为亚扪神而设。卡纳克神殿实际上是由多座神庙组成，包括了中期王国至主前各世纪的君王致力兴建的庙宇。神殿中最显著的建筑是薛提一世及其子兰塞二世的次风格大礼堂。这个共有134根沙岩石柱的柱林，所占的面积约为66,000平方呎。中央的大道共有12根宽阔而刻了文字之柱头的圆柱，高度达70呎，是世界上最高的柱子。礼堂内较矮的柱子则有53呎高。

尼罗河西岸有米迪奈哈布的兰塞三世大陵墓，在代尔巴利的赫斯苏特大殿，和孟嫩（即亚门诺斐斯三世）的多座巨像，之前是亚门诺斐斯之庙。帝王谷（有图坦卡门之陵墓）、皇后谷和贵胄谷也都在那里。这些庙宇和陵墓的墙壁上都有重要的画像及铭文。



## 底壁
Debir
dǐ bì

❶伊矶伦王，曾作耶路撒冷王亚多尼洗德的盟友。后被约书亚处死（书十22-27）。

❷迦南城市，原为亚衲人所有，后为以色列人攻占（书十一21，十五15）。征服底壁一事，约书亚记前后的记载似略有出入（书十38、39和十五13-17）。前载底壁城为约书亚所下，后载则说俄陀聂在迦勒悬赏之下攻克了底壁。关乎俄陀聂的记载可能是较详细的叙述；另一个可能是底壁城得而复失，遂有先为约书亚所下，后为俄陀聂攻克的记载。但后者似乎与关乎约书亚攻下底壁的记载并不吻合，因圣经的记述似乎这事已无下文。故此，前者的解释较可接受。

后来底壁并其“属城的郊野”分给了祭司亚伦的子孙为业（书二十一15；代上六58）。这样分配似不无道理，因底壁的神庙是闻名遐迩的，底壁曾名“基列萨拿”（书十五49），意即“文士之城”，又曾名“基列西弗”（书十五15），意即“书卷之城”。对底壁的遗址，今也有争议，不过多数人则以为当在犹大南部山地，距拉布德废墟不远。

❸迦得支派地业中一城市，位於约但河东岸，近加利利海（书十三26）。该底壁或即后来的罗底巴（撒下九4、5，十七27）。约拿单的遗孤米非波设被大卫王宣诏入都之前曾寄居於此。

❹犹大北界的边城，在耶路撒冷东北10哩许（书十五7）。今耶路撒冷东北8哩之图格列特底布，或即底壁之故址。

## 底波拉
Deborah
dǐ bō lā

旧约有两位女性名叫底波拉。该名的希伯来文原义为“蜜蜂”（诗一一八12；赛七18）。

❶利百加的乳母（创三十五8）。与利百加几终生相伴（创二十四59-61）；后来随雅各全家往伯特利，死於途中，所葬之处称“亚伦巴谷”，意即“哭泣的橡树”，足见其蒙爱之深。

❷以色列的女先知兼士师（士四4-6）。圣经记载的女先知尚有：米利暗（出十五20）、户勒大（王下二十二14），及亚拿（路二36）。底波拉作为女先知，表明她传讲的信息是出於神的；她的女先知身分虽非独有，也不寻常；但她之为女士师却是圣经中独见的一位（士四4），这称号是在她所行之大事以前。她的丈夫拉比多却寂寂无闻。

底波拉号称“以色列之母”（士五7），虽偏居一隅之地，但访者不绝，都是来求排难断事的以色列百姓。200多年之后当士师记辑成之时，底波拉住处的棕榈树犹茂盛如昔。底波拉虽家居便雅悯境内（士四5；参书十六2，十八13），其籍隶却不属便雅悯支派。一说她隶属以色列北方大族以法莲支派；一说则以她为以萨迦支派（士五14、15）。总之，早年以色列的支派组织尚极松散，百姓到处流徙，多不固守地业。

在底波拉英明领导之下，於以斯德伦谷一役（士四15），她利用基顺河水势及周围的有利地形，使拥有900辆铁甲战车的迦南人全军覆没（士五21、22），从而创造了弱兵全歼强敌的光辉战例。自此一役，迦南人便退至米吉多的他纳一带（士五19），不再滋扰以色列。

士师记中的“底波拉之歌”（士五）是有关第四章之记述的一篇叙事诗。

参“士师记”1460；“巴拉#5”65。

## 底伯利
Dibri
dǐ bó lì

示罗密之父，属但支派。示罗密嫁给埃及人，生下1子，其子因亵渎神名，被石头打死（利二十四10、11）。

## 底但
Dedan
dǐ dàn

❶挪亚家谱中含的后裔，其祖为古实，父拉玛，兄示巴（创十7；代上一9）。

❷亚伯拉罕与继室基土拉之孙（创二十五3）；父约珊，兄示巴；亚书利族、利都是族、利乌米族皆其后裔。

❸古为以东地之一部，在亚拉伯半岛中部，近欧拉绿洲，有数条商道经此，故住底但的以东人多以经商为业。耶路撒冷为巴比伦人所陷时，邻国之民颇有拍手称快者，底但居民也在其内，故耶利米和以西结两先知预言底但居民必“倒在刀下”，其地也要变为“荒场”（结二十五13，三十八13；耶二十五23，四十九8）。底但人的商队售卖“高贵的毯子、鞍、屉”（赛二十一13；结二十七20，钦定本作“用高贵的毛毯兑换战车”）。据学者考，所谓“高贵的毯子”当指鞍鞯和各种骑乘用的衣料。

## 底亥人
Dehavites
dǐ hài rén

古代部族名，圣经记载亚述巴尼帕从他处徙至撒玛利亚的移民之一（拉四9）。犹太人自被掳地归回后，有重建耶路撒冷城垣之举，底亥人即联名上书亚达薛西抗议。有学者以为“底亥人”即“大涅伊人”，是波斯之一支，世居里海南岸；另有学者以为，希伯来语“底亥”意若“即是”或“也就是”，故以斯拉记四章9节应是：“……书珊迦人，即以拦人…”。

## 底连
Dilean
dǐ lián

犹大一条村落，近拉吉，旧约仅提及1次（书十五38）；确址不详。

## 底马
Demas
dǐ mǎ

保罗布道的助手之一，在保罗坐牢时，曾陪伴左右。保罗在歌罗西书四章14节和腓利门书24节中曾称他为“同工”，并代他向两会的信徒致意；但保罗在提摩太后书四章10节中说：“因为底马贪爱现今的世界，就离弃我往帖撒罗尼迦去了”。其余不详。

## 底买
Timaeus
dǐ mǎi

瞎子巴底买的父亲，耶稣曾在耶利哥城门附近治好巴底买（可十46）。

## 底们
Dimon
dǐ mén

摩押城市，见於以赛亚书十五章9节。死海古卷之以赛亚书卷同处作“底本”。其遗址即今城迪姆奈废丘，在赖拜市西北约3哩。

参“底本#1”305。

## 底米丢
Demetrius
dǐ mǐ diū

❶为安提阿古五世犹帕陀之继位人，称底米丢一世（主前160-151）。在位期间，犹大马加比领导的起义正如火如荼。底米丢一世屡伐而无功（《马加比一书》七1-10；《马加比二书》十四1-15，十五25-28）。在位末期有亚历山大巴拉兴兵与争王位，将底米丢杀於阵中（《马加比一书》十46-50）。

以弗所的偶像石雕

❷底米丢一世之子，称二世，於其父殁后逃亡到革哩底，引雇佣兵返叙利亚，南联犹太人，打败巴拉，遂於主前145年即叙利亚王位（《马加比一书》十一32-37）。底米丢二世制服另一对手崔复时也颇得助於犹太人，但后来却毁约叛盟，转与犹太人对峙（《马加比一书》十一54、55）。底米丢二世在位期间，犹太人在西门马加比（约拿单之弟）领导下赢得独立（《马加比一书》十三35-42）。主前138年，底米丢二世为帕提亚国王亚萨基六世（也称米特拉底斯一世）所俘（《马加比一书》十四1-3），10年后始获释，但复位不久即被弑（主前125）。

❸底米丢三世，是二世之孙，主前95至88年在位，其时王朝正适多事之秋。曾应犹太法利赛派之请，出兵助其政变（法利赛人欲黜大祭司及国王亚历山大杨纽，遂起内战），不克而返。

❹以弗所打制神像的银匠。他见福音传播之广危及了他的生意，便聚众滋事，欲对付保罗及其门徒（徒十九23-41）。当年以弗所是希腊亚底米女神（罗马人称狄安娜）的崇拜中心，有古代世界七大奇迹之一的神庙，城中与此偶像崇拜有关的生意，包括打制女神银像。

底米丢代表同业声称保罗的传道工作，威胁他们的生意和对女神的崇拜。在群情汹涌下，有暴徒将保罗的3名同伴拉进剧场。在这紧急的关头，幸有负责地面治安的书记官赶到，力劝暴民有冤可诉诸官府，这才将扰乱平息了。

## 底摩拿
Dimonah
dǐ mó ná

犹大南地的一个小镇，临近以东边界（书十五22）。该镇位於别是巴境内，别是巴境内共有29个城镇。一说以为底摩拿即尼希米记十一章25节所载之“底本”，确址已无从稽考。



## 底拿
Dinah
dǐ ná

雅各的女儿，为利亚所生（创三十21），该名的希伯来语义为“惩罚”。底拿随家人居於示剑（创三十三18），一日出访邻近异族女友，为希未人首领哈抹之子示剑玷污（创三十四1、2）。事后示剑请求雅各，欲娶底拿为妻。雅各众子闻之大怒，视此事为以色列家的奇耻大辱，遂表面答应，却暗图报复。哈抹不知是计，竟按雅各家的条件命所有男丁行割礼；西缅、利未遂乘他们伤口未愈，行动不便之际大开杀戒，连同哈抹父子全部斩尽杀绝，夺回妹子底拿，又将示剑城的妇孺财物洗掠一空而去。他们自以所行为义，因那迦南人示剑待他们的妹妹如妓女（创三十四27、31）。

后来雅各於临终前，咒诅西缅和利未，说“他们的刀剑是残忍的器具”（创四十九5），即指此事。

示剑的发掘场地，示剑是发生底拿事件的地点。

## 底拿人
Dinaite
dǐ ná rén

原是亚述的一个部族，后被亚述王迁至撒玛利亚定居，以代替发往巴比伦的以色列人。犹太人被掳归回后有重修耶路撒冷圣殿之举，不料竟招致外地移民的反对，上书亚达薛西竭力阻挠，底拿人也在其列（拉四9）。“底拿”之名是亚兰文，意即“法官”，主前五世纪的亚兰政府文献（蒲草卷），曾以此词指称一些法官。

## 底撒哈
Di-zahab
dī sā hā

地名，申命记一章1节将该地与巴兰、陀弗、拉班、哈洗禄4地并称，以表明摩西向以色列民发表最后演说的地点。确址已无从考，估计是在阿拉伯以东。

## 底珊
Dishan
dī shān

何利人西珥之第七子，为一个部族的族长（创三十六21；代上一38）。何利人原居死海西南的山地，其地亦称“西珥”，后则为以东人所占（申二12）；后期旧约各书时以西珥、以东共指一地。

## 底顺
Dishon
dī shùn

❶西珥之第五子，何利人族长之一（创三十六21；代上一38），其族裔终为以东人驱出西珥。

❷何利人族长，西珥之曾孙，亚拿之子，其妹阿何利巴玛嫁给扫罗为妻（创三十六25；代上41）。

## 地
Earth
dì

这词是指我们所居住的行星、与天堂和地狱有别的世界、陆地、土壤等。圣经对这词的用法与现代一样有广泛意义。

希伯来文所翻译的“土”字，也用来形容“人类”或亚当（创二7、19）。此字指到创造亚当身体的微红色土壤。另一个译作“地”的字，是指一个国家（创二十一21）。此外，译作“尘土”的，就是指地或旱地（创三19）。在新约，译作“地”的希腊文，表示陆地或国家（太二十七45）。一个从“普世”一词引伸而来的希腊字，则指整个人类居住的世界（路二十一26），或那时候的罗马帝国（路二1）。

起初“神称旱地为‘地’，称水的聚处为‘海’……神说：‘地要发生青草’”（创一10-11）。在某些经节中，“地”在现今看来，本质上指大地（伯一7），悬在虚空（伯二十六7）。至於提到“地的四方”（赛十一12；结七2），则暗示指南针上的4个方位，跟地球的形状无关。“地球大圈”或许指地平线的圆周（赛四十22；参伯三十八13）。圣经有时更把地描绘得像支撑在柱子上（伯九6；诗七十五3）或立在根基上（诗一〇四5；箴八29；赛二十四18；耶三十一37）。由於提到“地”的经文，通常以诗歌或预言的比喻出现，故此对於希伯来的宇宙观，揭示不多。

“地”有时指农夫所耕作的土壤（参王下五17）。根据圣经记载，始祖犯罪被咒诅（创三17-19），使地在太初之时受影响（创二6）；现代生态学家似乎认为地球受到损害，根源於人类的贪婪和自大。亚伯的血落在地上以后，该隐辛勤耕作仍不足糊口，正是要永远谴责他杀害兄弟之罪（创四8-12）。

以色列人寄居在神的土地上（撒下二十19），神吩咐他们每7年休耕一次（出二十三10-12；利二十五4-5），让土壤得以补充养分。经过了这样7个“安息年”后，土地即在“禧年”归还本家（利二十五10-17）。这条例不仅提醒人民，神具备支配万物的最终权力，更防止垄断地业的“地主”出现。

摩西律法向以色列人指明，土地的状况是他们与神关系的属灵量计。旱灾或荒灾是神人关系破裂的征兆（利二十六；申二十八）。以色列人受到警告，如果罪恶极大，主会将他们逐出该地（参利二十六37；申二十八64）。万一这事发生，神最后仍和他们重修旧好，使土地成“有夫之妇”（赛六十二4）。

新约记载，地或世界是服在那恶者之下（约壹五19），藉此让人醒悟到，地上许多人仍活在神的团契之外（参弗二1-2）。耶稣曾强调“地上的”和“天上的”两者之间的基本分别（约三1-12）。这也是雅各（雅三13-17）和保罗（西三1-5）屡次申述的题目。世上的智慧不能叫人明白神的事（林前一20-21）。基督徒地上的身子，虽然是“圣灵的殿”（林前六19），却也很难与未来不朽坏的身体相比拟（林前十五40-44；林后五1-4）。

许多经文提到“来世”，那时，这世界要“脱离败坏的辖制”，一切受造之物“叹息劳苦”，指望得赎（罗八19-23）。

圣经描绘出地有一段时期要经过大规模的重修（结四十七；珥三18-19；摩九13-15；亚十四6-9）。但终有一天，“天必大有响声废去，有形质的都要被烈火销化，地和其上的物都要烧尽了”（彼后三10）。不过，使徒约翰所看到的异象是“先前的天地已经过去了，海也不再有了”，他却盼望看见“一个新天新地”（启二十一1）。

*Louis Goldberg*



## 第八/示米尼
Sheminith
dì bā / shì mǐ ní

原来的希伯来文不容易理解，其意为“第八”。在历代志上十五章21节及诗篇六篇和十二篇，它是否作为乐理指示或乐器就不得而知。

参“音乐和乐器（示米尼）”2125。

## 第伯拉他
Diblah, Diblath
dì bó lā tā

古坚城名，即利比拉。主前588-586年尼布甲尼撒攻伐耶路撒冷，即以该城为基地（结六14；参耶五十二9-27）。

参“利比拉”872。

## 第二次的死
Death, The Second
dì èr cì de sǐ

新约用语，仅见於启示录，指神对罪恶所作的最后判决。原是拉比用语，谓名不见於“生命册”（启二十15）上的人必经历“第二次的死”。这“第二次的死”即被丢进“火湖”（启二十14）或“烧着硫磺的火湖”（启二十一8），那是凡“胆怯的、不信的、可憎的、杀人的、淫乱的、行邪术的、拜偶像的，和一切说谎话的”最终的归宿（启二十一8）。那些在今生已得胜的人则无须畏惧第二次的死（启二11）。

参“死亡”1511；“末世论”1081；“人的堕落”1197；“最后审判”2375。

## 第二个亚当/末后的亚当
Adam, The Second
dì èr gè yà dāng / mò hòu de yà dāng

神学名词，指基督是被赎之民（第二种人类）之首。这是把地上第一个人，与他所象征的那一位，即主耶稣基督，互作比较和对照，会发现相似之处。有两段重要的经文表达了这概念，基本上，它们均说明虽然亚当的原罪为人类带来可怕的后果，耶稣基督完备的工作，却使人类从这结局中完全得赎过来（罗五12-21；林前十五22、45-49）。基于这个观念，保罗认为亚当所犯的罪是具有代表性的，即是他所做的不单作在他自己身上，也影响了他所有的后裔（罗五12；林前十五22）。正如圣经清楚指出，每个人都被原初叛逆的玷污了（诗五十一5；赛五十三6；罗五18、19）。

仔细察看亚当和基督之间互相对比之处，便教我们惊叹神伟大的救赎。他们同是神的儿子，都有着独特的始源（路三22、38）。虽然如此，第一个亚当没有好好作一个顺服的儿子，遂使他的后裔堕入灭亡中。他的罪使全人类的生命都被肉体和属灵的死亡所辖制（罗五17、18）。虽然亚当不能代表人类蒙神接纳，耶稣基督却成功地履行了父对完全公义的要求。再者，天上的父神满有恩典和能力，把祂藉救赎所成就的义赐给世人（罗三24、25，五15-21）。因着父神把人和祂儿子联合起来，在他们的关系和爱中，使他们得到彻底的改变（林后五17）。藉着神白白的恩典，得以与基督连合，以致除去了亚当犯罪所带来的负面影响，也让相信末后的亚当是他们活着的救主和王的人，得称为义。

参“预表”2176；“基督论”636；“亚当”1839。

## 第二圣殿时期
Second Temple, Period of the
dì èr shèng diàn shí qī

这时期是指由主前516年投入重建耶路撒冷圣殿，直至它在主后70年被罗马人拆毁之间的时间。

参“犹太教”2160。

## 第二以赛亚
Deutero-Isaiah
dì èr yǐ sài yà

一说称以赛亚书的作者除先知以赛亚之外，尚有一不知其名的作者，遂以“第二以赛亚”名之。早在十八世纪就有人怀疑以赛亚书的统一性。至十九世纪末乃成一说，认为以赛亚书四十四至六十六章是另一作者，即“第二以赛亚”所著，该人也在被掳巴比伦的犹太人中间。继而更有“第三以赛亚”说，主张以赛亚书为3人所著：一至三十九章为以赛亚所著，四十至五十四章为第二以赛亚所著，五十五至六十六章为第三以赛亚所著。

第二、三以赛亚说之缘起并非在以赛亚书文笔风格上有何不一致之处，而在旧约先知能否作出预言，尤其是以赛亚书那么准确的预言。唯理派学者认为以赛亚预言百多年后耶路撒冷之陷落、巴勒斯坦之复兴、波斯王古列释放犹太人回国等事，犹如纪实，说是“预言”殊难置信。

然而，多数保守派圣经学者却完全肯定这古犹太的传统，认为全书是统一的，为1人所著；书中的信息则是出自神的启示。

参“以赛亚书”2055。

## 地极
Corners of the Earth
dì jí

象征性用词，意若“天涯海角”，指非常僻远的地方（伯三十七3；赛十一12；结七2；启七1，二十8）。

## 第来雅
Delaiah
dì lái yǎ

❶大卫年间的一名圣殿祭司（代上二十四18）。

❷示玛雅之父。示玛雅曾危言阻吓尼希米重建耶路撒冷城垣（尼六10）。

❸一族长，其子孙随所罗巴伯从被掳地返犹大后，因遗失家谱而不能证明是真以色列人（拉二60，尼七62作“第素雅”）。

## 第莱雅
Delaiah
dì lái yǎ

❶以利约乃之子，先祖为所罗巴伯、大卫的后裔（代上三24）。

❷一族长，其子孙随所罗巴伯从被掳地返犹大后，因遗失家谱而不能证明是真以色列人（拉二60作“第来雅”；尼七62）。

❸约雅敬王朝（主前609-598）的文士。时先知耶利米作预言，由巴录笔录成卷，后为约雅敬焚毁，第莱雅谏阻无效（耶三十六12、25）。

## 第一次犹太革命
First Jewish Revolt
dì yī cì yóu tài gé mìng

主后66至70年，一连串由於罗马巡抚管治不善而引起的暴动。最后的一位犹太君王亚基帕一世（徒十二的希律），在主后44年去世。随后的20年，对巴勒斯坦的犹太人说来，是充满了迫害和屈辱的。民间的不安只消一点的火花，便会触发成公开的动乱。主后64年上任的罗马巡抚格修弗罗，便触发了那一点火花。他向圣殿的库房勒索金银，加上罗马兵丁肆意屠杀与掠夺，促使犹太人在主后66年起来反抗。

动乱很快便蔓延到整个巴勒斯坦，在地中海东岸的好几个城市，又在犹太人和异教徒之间发生了斗争。巴勒斯坦的动乱是由奋锐党领导，他们素来盼望脱离罗马的统治。当犹太人在伯和仑的隘口取得首次胜利后，尼禄王便差派手下最出色的将



军维斯帕先负责镇压叛变的人。主后67年秋，加利利全地和其他北方的地区，重归罗马管治。在67及68年，罗马人在撒玛利亚和犹大采取进一步行动，结果，犹太人手上只余下4个据点。那时，罗马人的镇压忽然纾缓下来。尼禄在主后68年自杀，之后曾有3个皇帝相继登位，但任期都很短。直到主后69年，维斯帕先将军统治整个罗马帝国。他的儿子提多帅领驻扎巴勒斯坦的军队，在主后70年围困耶路撒冷。

首都内的犹太人若能乘着罗马混乱的日子，善用机会增强自己的实力，并调解各派系之间的纷争，或者可以有较好的准备。结果，直到提多率领80,000大军兵临城下的一刻，各派的犹太人才联手为圣城作最后的抵抗。

提多拱门，坐落於罗马的广场内，纪念提多在主后70年攻取耶路撒冷。

耶路撒冷被围困达5个月，罗马士兵步步的进迫，却遇到城中的人顽强抵抗。主后70年8月初，是犹太人历史上一个悲痛的时刻。多个世纪以来，圣殿首次断绝了早晚的献祭。约在8月29日，在不明所以的情况下，圣所被火焚烧，全殿被毁，这样就应验了耶稣的预言（太二十四1、2；可十三1、2；路十九43、44，二十一5-7）。抗争仍然持续了约1个月之久，但到了9月底，争战在破落的城中结束。总的来说，在整个动乱中，大概有1,000,000名犹太人被杀，被掳的约有900,000人。

*William Travis*

参“耶路撒冷”1945；“犹太教”2160；“以色列史”2077。

## 地狱
Hell
dì yù

失丧、不肯悔改、邪恶的死人，将在这里受惩罚。

### 定义和解释

地狱是不信的人最终的归宿。圣经用不同的比喻来表达这个地方：火炉、永火、永刑（太十三42、50，二十五41、46）、外边的黑暗、哀哭切齿的所在（太八12）、永远的罪（可三29）、神的震怒（罗二5）、永远沉沦、离开主的面和祂权能的荣光（帖后一9）、无底坑（启九1、11）、永远受苦之处（启十四10、11）、火湖、第二次的死（启二十一8）、为魔鬼和他的使者所预备的地方（太二十五41）。这些经节充分表示，下到地狱的人，在那里直到永远。

其他的经节也表示恶人在地狱是永久的：“不灭的火”（太三12），“在那里，虫是不死的，火是不灭的”（可九43、48），有些罪是“今世来世总不得赦免”的（太十二32）。只要按着正意解释圣经，就可看出圣经从来没有表示不信的人在地狱所受可怕的苦，会有完结的一日。他们的痛苦是永无穷尽的；他们悲惨的处境是个肃穆的结局。有一点值得留意的，就是把地狱形容得最透澈、最无可争辩余地的，是

主耶稣自己。

把圣经对地狱的教训归纳起来，可以看见地狱是一个完全没有良善、惩罚邪恶无良者的悲惨地方。身在地狱最可怕——但应得的——是完全和神并一切纯全、圣洁、美丽隔绝。在地狱的人，还明白到他们在神的震怒底下，要忍受公义审判的咒诅，是故意甘心犯罪的结果。

圣经对地狱的形容，虽然是用自然、实在的文字表达，我们却不当把地狱的概念和特征局限在被虫咬、受鞭打、被火烧等物质的范畴之内。这并不表示地狱中的情况，相对就没有那么可怕、那么严重；因为根本上就没有什么情况比与神隔离、被恶心折磨更坏。对於身在地狱的人来说，地狱之所以为地狱，主要是因为他们与神为敌，与神为敌的结果，必然是和人疏远。人所要受的苦，没有比这种刑罚更大的。跟神永远地完全分离，又和周围的人彼此仇视；这种情况的另一个恶果，就是敌视自己——被罪疚和羞耻撕裂内心。地狱是什么呢？地狱就是和神、和人、和自己完全的冲突。圣经对地狱的描写，或许都不过是比喻和象征，但这些象征所能表达的，却远不及实际情况的万分之一。

圣经一贯的教训，都是罪必受罚。审判的教义贯彻整本圣经（例：创二17，三17-19，四13；利二十六27-33；诗一四九7；赛三11；结十四10；摩一2-20，二1-11；亚十四19；太二十五41、46；路十六23、24；罗二5-12；加六7、8；来十29-31；启二十11-15）。

## 圣经用词

旧约主要用“苏奥”（和合本作“阴间”）这个字，来表达“坟墓、深坑、死人要到之处”（创三十七35；伯七9，十四13，十七13-16；诗六5，十六10，五十五15；箴九18；传九10；赛十四11，三十八10-12、18）。旧约似乎没有清楚辨别善人恶人最终的归宿。人无论善恶，都要到坟墓，到下面的世界里去。这个世界是黑暗、疲乏、死荫、朽坏、不再被记念、远离神（伯十20-22；诗八十八3-6），但神仍可操纵（伯二十六6；诗一三九8；摩九2）。这个地方的特点，是寂静（诗九十四17，一一五17）和安息（伯三17）。但其他的经节又似乎说人在阴间，是清醒、有盼望、有沟通的（伯十四13、15，十九25-27；诗十六10，四十九15；赛十四9、10；结三十二21）。几处的经文暗示人死后会受神的审判（诗九17，五十五15）。整体来说，阴间在旧约的时代，给人恐慌和不祥的感受（申三十二22；诗三十九13；赛三十八18）。

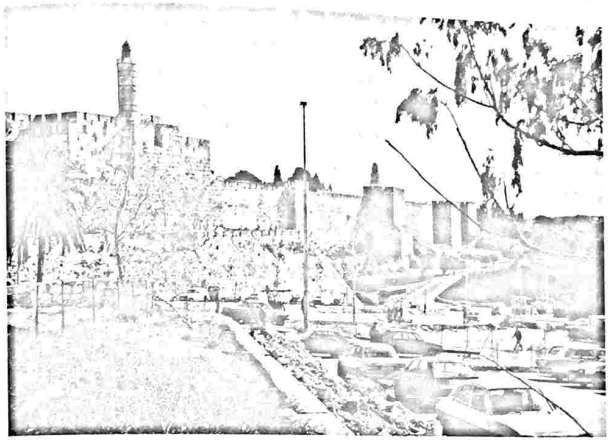
到了两约之间时期的犹太文学，才清楚分辨义人和不义的人，死后有不同的结局。这个时期发展了阴间分开善人和恶人两个界限的概念。虽然他们的概念仍是模糊不清，但犹太人无疑相信人死后会继续存在，旧约圣经也反映了这个信念。

新约“希得斯”（和合本也是译作“阴间”）这个词，和旧约的“苏奥”十分相似。实际上，七十士译本的译者把旧约翻成希腊文时，也是选用了这个词，来翻译“苏奥”。它所指的，是死亡的状况或死者的去处、坟墓，或死亡的本身。除了上述的解释外，新约没有很明确地给“阴间”一词下定义。很多用到这字眼的地方，都没有在死人的实况上，给我们进一步的启示。然而，也有一些段落，比旧约的“苏奥”有更“进一步”的用法。新约某些段落，清楚把阴间形容为恶人所到之处，和刑罚罪人的地方。在这种情况下，我们可以把它译作“地狱”（路十六23）。

部分圣经学者基於路加福音十六章19至31节，相信阴间分为两个区域：一个是拉撒路所到、称为“亚伯拉罕怀里”的乐园，另一个是财主受苦之处。但这个信念，基於路加福音的少，基於希腊异教的多。这段经文似乎是比对“亚伯拉罕怀里”与另一处，和拉撒路的所在完全不同的地方。它看来不是指阴间的两个不同部分，而是指两个被不能渡过的深渊所分隔、截然不同的地点、截然不同的景况。这段经文的目的，不是要形容死人所在的地形，而是警告那些不为来生作好准备的人。

新约好几处地方，都用到“革赫拿”（希腊文*Gehenna*），来代表一个用作惩罚恶人、炽热的地方。一般的译本把它译作“地狱”（和合本）或“地狱之火”





耶路撒冷外的欣嫩子谷，曾是个有火不断燃烧的垃圾场。

（太五22、29、30，十28，十八9，二十三15、33；可九43、45、47；雅三6）。圣经通常把这个字和最后的审判相提并论，不时暗示这刑罚是永远的。“革赫拿”原来是旧约希伯来文“欣嫩谷”或“欣嫩子谷”的音译。这个在耶路撒冷南面的山谷，以前是祭偶像的中心。有人曾经在这里把自己的儿女烧死，作为献给假神摩洛的祭物（代下二十八3，三十三6）。约西亚王以死人的骨头和耶路撒冷的废物污秽了这个地方（王下二十三10-14），这山谷就变成了垃圾场，成为可憎之地。由於谷中有火不停燃烧，欣嫩子谷便代表地狱不灭之火，焚烧失丧的人。对於拜偶像和悖逆的人，这是神审判的象征（耶七31-34，三十二35）。

另一个代表地狱或“下界”的希腊文，是“塔塔雷斯”（*Tartarosas*，彼后二4，和合本译作“地狱”）。这是古希腊文中，形容永远刑罚之所。使徒彼得说，堕落了的天使被扔在这个地方，“交在黑暗坑中，等候审判”。

如上面所说，圣经除了这些用词以外，又有生动明确的描述，清楚教导本文前面述及的有关地狱的教义。合乎圣经的教义所依据的，主要是这些片语明确的讲述，而不是我们常用但含义没有这么清楚的字眼，如“苏奥”、“希得斯”等。

## 永远刑罚是否公义

我们都是罪人，实在很难明白圣洁的神，祂公义的审判。祂一方面恨恶邪恶，另一方面却爱邪恶的人，以至牺牲独生子，把他们从罪中拯救出来。神因罪而震怒，是必然的，因为祂是圣洁的神，憎恨一切违反祂公义本性的事物。慈爱的神对悖逆的人提供了对罪唯一的解救，要求他们与祂和好。人若拒绝的话，神就再没有其他办法，只得任凭罪人走向自我选择的道路。对於在道德上和它相反的恶，圣洁无可避免的反应，必须是惩罚罪恶。只要邪恶的情形继续存在，惩罚就不能止息。圣经完全没有提到，失丧的罪人在地狱中有能力悔改相信。今生有最好的环境及各样的机会，使人可以转离罪恶，接受基督。在来生一切吸引人相信神、离弃罪的条件都不复存在了。以为今生不愿意悔改的人，在来生可能会愿意，是不合理的。罪疚和罪恶一日存在，刑罚就不能停止。人至终的罪，是拒绝圣灵使人知罪的工作，如此，悔改得救就变得不可能了。因为永远的罪（可三29；启二十二11）要受永远的惩罚；圣经描述地狱的刑罚和天国的福气，都是用同一个字——永远——来表达的（太二十五46）。

人类决意堕落这个可悲的现实，是在地狱里不可能悔改相信的另一个理由。人不断违抗神，确定了自己的意志。罪在意

志中自我繁殖，人的性格便不再有改变的可能。神对不断犯罪的回应，就是不断的惩罚。

但慈爱的神怎么可以把人送到永远的地狱里去呢？其实选择这个结局的，并不是神，这结局是人凭自由意志选择的。神不过是容许他们这样做，并启示他们所选的道路的后果而已。不要忘记神不但慈爱，更是圣洁、公义的。一次的反叛为这宇宙带来了严重的后果。神是不可能不伸张正义的。

虽然对於一切选择这道路的人，地狱的惩罚都是永远的，但刑罚的程度，却因各人所犯的罪不同而有分别，也惟有神才能够断定。祂会照着每个人负责的不同程度，完全的依照公义判定刑罚。圣经几处地方都显示有不同程度的刑罚（太十一20-24；路十二47、48；启二十12、13；参结十六48-61）。这些经文显然是说，处罚的程度，和个人的地位、知识、机会有相对的关系。

上面所讨论的一切清楚证明，很多观点都是不合圣经的。无论这些观点听来是何等合理、在某些时代是何等广泛地被接受，都应当被否定。普救派、死后灭亡说，和人死后还有第二次悔改机会的教训等，虽然听起来很有说服力，但都是谬误的。地狱的教义，不论对於人自然的理性或感情是何等的难以接受，我们总要记着，圣经才是我们信仰的准则。圣经清楚地说，地狱是可怕而永恒的。教会若是拒绝或忽略这个真理，便会在她属灵的健全和使命上，带来严重的恶果。

*Ralph E. Powell*

参"死亡"1511；"死人的住处"1509；"苏奥"1514；"阴间／希得斯"2123；"居间境界"806；"欣嫩子谷"1746；"亚伯拉罕的怀里"1836；"神的愤怒"1285。

参考书目：J.A. Beet, *The Last Things*; J.S. Bonnell, *Heaven and Hell*; H. Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*; W. Eichrodt, *Theology of the OT*, vol. 2, pp.210-28.

## 地震

Earthquake

**dì zhèn**

指耶路撒冷经常出现的地势变动，这主要因为死海和加利利海周围的火山变化所致。发生地震的主要地方计有上加利利、示剑附近的撒玛利亚山地，以及靠近吕大的犹太山脉的西境。

地震一词在希伯来文指巨大的声响和可怕的哮啸，可见以色列人对於地震及巨响印象颇深。

圣经有关地震的例子有：（1）神在西乃山将律法赐给摩西时（出十九18）；（2）以色列人在旷野飘流期间，可拉及随同他的人背叛摩西，他们因这刑罚而灭亡（民十六31-33）；（3）约拿单率军与非利士的防兵作战时，在非利士人中发生地震（撒上十四15）；（4）以利亚杀掉巴力先和激怒耶洗别后，仓惶逃命，当他躺在罗腾树下为自己叹息愁烦之时，发生地震（王上十九11）；（5）乌西雅王期间（摩一1）；（6）耶稣钉死在十字架时（太二十七51-54）；（7）耶稣复活时（太二十八2）；（8）保罗和西拉在腓立比的牢中（徒十六26）。地震现象也跟"耶和华的日子"（亚十四4-5），及今世的结局（启六12-14，十一19，十六18）相提并论。

犹太历史家约瑟夫曾记述，在艾克田一战期间，发生地震，有许多动物和3万余人罹难。优西比乌记述，当哈德良执政时，该撒利亚和以马忤斯曾遭地震破坏。尽管巴勒斯坦从远古至近代都曾经历地震，耶路撒冷一直尚算安然无恙。

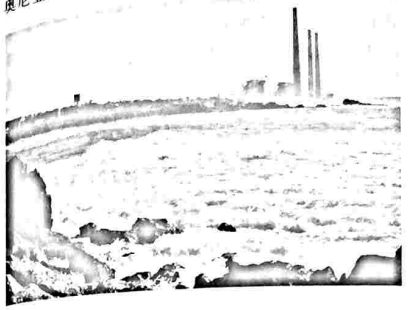
## 地中海

Mediterranean Sea

**dì zhōng hǎi**

位於巴勒斯坦西面，常称为大海的水域（民三十四7；书九1；结四十七10、15）；也称为"海"（民十三29；书十六8；拿一），"西海"（申十一24，三十四2；珥二20；亚十四8）；"非利士海"（出二十三31）；"约帕之海"（拉三7"浮海运到约帕"，原文作"约帕之海"）。

地中海由直布罗陀至黎巴嫩，长约2,196哩，阔度由600至100哩不等，而最深处达2.7哩。其分域有亚得里亚海、爱琴海、伊奥尼亚海、利果里亚海，以及提兰尼亚海。



地中海

由北面的伊斯肯得伦湾至南面的阿里殊湾，长约450哩，海岸线颇为笔直，很少深湾或山岬。沿着叙利亚的海岸向南至贝鲁特海岸线，有许多从水中冒出来的岩石。在阿卡，海岸又凹进去，沿岸山坡渐渐向上伸展，直至以斯德伦平原。再向南是陡峭的迦密山，从这里突出海岸。从迦密山南面山坡向南延伸就是沙仑山谷，山谷向南走，与非利士平原融合在一起。由那里至尼罗河三角洲，海岸线几乎是一条没有间断的弧线。

古时叙利亚腓尼基一带的海岸有好几个优良的港湾，地中海在这一区的发展上，担当了十分重要的角色。在主前1000年之前，比希罗斯勒是海上一个大势力，而主前1000年之后，推罗和西顿则以她们在海上的勇武而驰名。罗马人在庞培（主前63）的带领下，征服了巴勒斯坦，之后，便大大利用地中海的水利，并称之为"我们的海"。

以色列虽然位处地中海岸，邻国也以航海为生，以色列却从未发展任何大型的海上贸易或军事发展。究其原因，有以下各点：第一，以色列人是一个畜牧和务农的民族，他们的根在於土地而不在海上，因此，他们致力向内陆发展。第二，以色列人在巴勒斯坦地主要的精力集中在征服迦南地和保管所得之地，因此无暇发展海上事业。第三，海上领域皆受制於腓尼基，又有小部分受制於非利士。从出埃及的时候开始，腓尼基人已在沿岸各要点建立势力，并由北面的奥朗底河至南面的约帕，组织了海上同盟。南下沿海地带，在以色列有史以来，差不多一直被非利士人所控制。所罗门曾一度在红海的以旬迦别组织舰队（王上九26、27），后来约沙法也在同一地点组织舰队（二十二48）。最后一个原因，是以色列人所占领的海岸部分，并没有天然的港湾。沿岸有好几个港湾如亚实基伦、多珥、约帕和亚柯，但以色列人在王国时期可到达的港口明显只有约帕。所罗门建圣殿时，木材就由利巴嫩用船运至约帕，然后再运至耶路撒冷。

地中海的沿岸

新约圣经记载耶稣曾一度前往沿海地区，那一次，祂"到推罗、西顿的境内去"（太十五21），治好了一名叙利非尼基妇人被鬼附的女儿。使徒保罗在宣教旅程中，也多次经由地中海航行；自巴勒斯坦的该撒利亚至义大利的部丢利都有他的足迹。在罗马的统治下，地中海的交通颇为繁忙，商人、政府官员、军人和教师皆使用海上的交通。保罗和其他早期教会的基督徒利用了罗马陆路和海路的通达，在地中海一带把福音传开了。

*Wayne C. Hensley*

## 癫痫
Epilepsy
diān xián

中央神经系统的疾病，特征是失去意识和痉挛。发作起来会产生“癫痫小发作”（脸部或手部扭曲，剧烈腹痛，可能会暂时失去意识）或“癫痫大发作”（痉挛，口吐泡沫，以及失去意识持续5至20分钟）。病因虽仍然不明，但可用药物来预防或抑制其发作。

在圣经时代，人称“摔倒病”的癫痫是无法得到有效治疗的。耶稣曾医治一个显然患此病的男孩（太十七14-18；可九17-27；路九37-42）。马太福音中用来称呼这病的希腊词（字面意义为“月击病”）反映出古时人相信某些疾病和月亮的盈亏有关。根据圣经记载，耶稣将鬼或“污鬼”赶出来后，少年立即痊愈。

参“医药”2008。

## 奠祭
Drink Offering, Libation
diàn jì

把液体，例如油或酒，倒在地上作为祭物的仪式。

参“祭祀”680。

## 殿里的幔子
Veil of the Temple
diàn lǐ de màn zǐ

在圣所中的幔子，用以分隔圣所和至圣所（出二十六31-33）。

参“会幕，圣殿”596。

## 玷污
Defile
diàn wū

圣经指道德或礼仪上之不洁为“玷污”。

参“洁净和不洁净的条例”763。

## 殿中歌唱的
Singers in the Temple
diàn zhōng gē chàng de

曾受训的乐师，於大卫和所罗门时代，在敬拜中事奉。在这时期之前，关於音乐的制作与使用，我们所知不多。以色列人在红海打败埃及人后，米利暗曾带领妇女唱歌和跳舞（出十五20-21）。耶弗他从战役归来时，他的女儿带着妇女，拿着鼓跳舞，出来迎接他（士十一34）。撒母耳时代的一班先知也有作乐（撒上十5）。

大卫立利未人的首领为乐师，希幔、亚萨和以探，以及他们某些家族成员则成为会幕敬拜中作歌唱的，他们伴着乐器，欢欢喜喜地大声歌颂（代上十五16）。在所罗门即位初期的38,000名祭司中，有4,000人使用乐器“颂赞耶和华”（二十三3-5）。希幔及其众子在殿中歌唱，敲钹、弹琴和鼓瑟，曾学习颂赞耶和华的共有228人（二十五6-7）。他们掣签分成24班，每班12人，轮流在圣殿中奏乐歌唱。

第一圣殿行奉献礼的时候，歌唱的利未人、亚萨、希幔和耶杜顿，连同他们族中的乐师在这荣耀的时刻敬拜神，“都一齐发声，声合为一”（代下五11-14）。奠立第二圣殿的根基时，歌唱的利未人——亚萨的子孙——也伴着乐器在诗班中唱歌（拉三10、11）；后来，以斯拉和尼希米为耶路撒冷城墙行告成礼时，诗班分作两队，歌唱的似乎采用了启应和轮唱的形式（尼十二27-47）。米示拿中有许多处提及第二圣殿时期的诗班和乐器，但自从圣殿被毁后，当时的乐曲也随之失传了。古代会堂所奏的音乐，有些可能就是第二圣殿时期的赞美诗。

参“音乐和乐器”2125；“会幕，圣殿”596。

## 雕／鹰
Eagle
diāo / yīng

鹰科食肉大鸟，特点是力大，视力敏锐，飞翔姿势优美。

参“鸟（雕7）”1123。

## 雕刻
Sculpture
diāo kè

参“艺术”2114。



## 雕刻，雕刻匠
Engraver, Engraving
diāo kè / diāo kè jiàng

参“职业（石工）”2320。

## 雕刻偶像
Graven Image
diāo kè ǒu xiàng

用木、石或金属，制成偶像的形象或表记。

参“偶像，拜偶像”1146。

## 调用百合花／所珊念
Shoshannim
diào yòng bǎi hé huā / suǒ shān niàn

诗篇四十五及六十九篇的标题上的希伯来字句；可能是演奏诗篇时一种常用的古代曲调。

参“音乐和乐器（所珊念）”2125。

## 调用朝鹿／亚以列沙哈
Aijeleth shahar
diào yòng cháo lù / yà yǐ liè shā hā

曲牌，意译为“朝鹿”，诗篇二十二篇即照此调而写，此调大概是一首为人熟悉的古调。

参“音乐和乐器（亚以列沙哈）”2125。

## 调用麻哈拉利暗俄
Mahalath leannoth
diào yòng má hā lā lì àn é

诗篇八十八篇的调子名，或译作“忧伤困苦”；可能是古时所流行的曲调，为诗人所寄用。

参“音乐和乐器（调用麻哈拉利暗俄）”2125。

## 调用慕拉便
Muth-labben
diào yòng mù lā biàn

诗篇第九篇诗题上的用词。“调用慕拉便”可译作“调用‘儿子之死’”，也许是一首熟悉的古调，诗篇第九篇可用这调子来唱颂。

参“音乐和乐器（调用慕拉便）”2125。

## 调用为证的百合花／书珊以笃
Shushan Eduth
diào yòng wéi zhèng de bǎi hé huā / shū shan yǐ dǔ

诗篇六十及八十篇标题上的希伯来字句，英文的新国际译本翻译作“To the tune of The Lilies of the Covenant,”；可能是指演奏诗篇时常用的一种古代曲调。

参“音乐和乐器（书珊以笃）”2125。

## 调用休要毁坏／艾勒他斯希夫
Al-taschith
diào yòng xīu yāo huǐ huài / ài lè tā sī xī fū

希伯来语，见於诗篇五十七、五十八、五十九、七十五篇的诗题，也许是弹唱诗篇时所用为人熟悉的古代曲调。

参“音乐和乐器（艾勒他斯希夫）”321。

## 调用远方无声鸽／约南以念利可金
Jonath-elem-rechokim
diào yòng yuǎn fāng wú shēng gē / yuē nán yǐ niàn lì kě jīn

诗篇五十六篇的诗题，也许是给这诗篇伴奏一个为人熟悉的古老调子。

参“音乐和乐器（约南以念利可金）”2125。

## 丁拿
Dimnah
dīng ná

属利未人的城市之一，亦称“临门”，在西布伦境内（书二十一35）。

参“临门#4”916。

## 叮人的小昆虫／蠓虫／虱子
Gnat
dīng rén de xiǎo kūn chóng / měng chóng/ shī zǐ

细小会飞的昆虫。这词见於马太福音二十三章24节，泛指细小的苍蝇。

参“动物（叮人的小昆虫）”329。

# 钉十字架

Crucifixion

dīng shí zì jià

"钉十字架"是用以处死耶稣基督的酷刑。圣经提到的"钉十字架"，来源有二：其一是异教徒的十字架死刑刑具；其二是犹太人"挂在木头上"的刑罚。耶稣钉十字架是祂为世人赎罪的方法。耶稣也曾以"十字架"来喻指作耶稣的门徒所当作出的牺牲；使徒保罗也以十字架来象征成圣过程中旧我的死亡。

## 背景

### 异教徒的十字架死刑

"十字架"的希腊文原意是指削尖的木桩，可作多种用途，包括用作残酷的刑具。作为一种刑具，它可以是一根竖立的木桩，把罪犯挂在其上；或加桁木於木桩的中部（十）或顶部（T），把罪犯钉或者缚在十字架上示众。据考，使用钉十字架刑罚的鼻祖是玛代人和波斯人，后来之亚历山大大帝（主前356-323）、迦太基人、罗马人也一直沿用。希腊人和罗马人以钉十字架过於残酷而只施於奴隶，对本国公民则禁用；至罗马帝国时代，对外省居民也有施行此刑，但主要限於颠覆国家的暴乱罪。

自古以来，钉十字架就是公认的酷刑。事实上，在东方，钉十字架只用作对已处决之犯人的羞辱，即如"枭首示众"或"悬尸示众"之类。而在西方，已判的犯人先被鞭笞（往往就在刑场附近），之后颈悬罪状牌，背负桁木，被押赴已立好木桩的刑场；犯人颈上的罪状牌被除下，钉在木桩顶部，犯人双腕缚在桁木上，或用巨钉穿透，钉在桁木上（按：因掌骨承不住体重故而钉腕）；然后，将悬犯人的桁木举起，钉在木桩上。若执刑者欲使犯人痛苦地慢慢死去，则在木桩下部加钉方木，承着犯人的臀部或双足。如此惨状可持续数日，犯人终以失血过多，冠状动脉枯竭而亡。有时将犯人胫骨打断，使其足不能蹬，被缚或被钉的手腕受力更甚，以速其死，其痛楚尤甚。犯人咽气后，有时准许亲属即时收尸，但一般则要待尸臭体烂方许解下埋葬。

### 犹太人"挂在木头上"的刑罚

从旧约的记载可见东方式的"钉十字架"。例如，非利士人割下扫罗王的首级，尸身钉在伯珊的城墙上示众（撒上三十一9、10）。波斯王大利乌下旨，宣布凡有违抗建殿谕令者，即被悬挂在木头上（拉六11）。另据申命记二十一章22、23节可知，希伯来人也沿用这刑罚，但有一个附加条文，即悬尸不得过夜，理由是罪犯"受神咒诅"（参加三13），故不可让其罪体玷污神赐的地业。犹太人在早期历史上没有使用西方式的钉十字架；然而，据犹太史家约瑟夫的记载可知，也曾有过一次例外，那就是哈斯摩宁王朝的亚历山大杨纽於主前76年，竟一次将800名法利赛派犹太人钉死在十字架上。杨纽的暴行曾遭到犹太人的广泛谴责。另据学者考证，主前二世纪之后，犹太法庭也开始实施西方式的钉十字架酷刑。

## 基督被钉十字架

### 耶稣的预言

福音书记载了耶稣预言自己将被钉十字架者凡3处（可八31，九31，十33-34；并其他福音书的相应经文）。再者，约翰记载"人子"将"被举起来"的话也有3处（约三14，八28，十二32-34），恰与耶稣的预言相符。上述的经文也引出了下列几个重点：(1)基督所受的苦（指基督在十字架上所遭受的一切）是神救赎大功的重要部分（可八31，请注意该节中"必须"二字）；(2)罗马人和犹太人都须承担直接和间接杀害耶稣的罪责；(3)基督的死将因祂的复活得以昭雪；(4)基督的"死"成了祂的"荣耀"（见於约翰所谓"被举起来"之象征）。此外，福音书中隐指基督受难的言论也不少，如耶稣论先知之被害（太二十三29-39；路十三33）；如耶稣论到先知和"儿子"之死的种种比喻（太二十一1-14："娶亲的筵席"；可十二1-10"凶恶的园户"）；如耶稣论到门徒将一同受难的教训（太十24-28；可八34、35；约十五18-25）。

### 史实

耶稣被钉十架之事有罗马人的分，也有犹太人的分，罗马人和犹太人在处死耶稣之事上均须当罪。尽管福音书的作者为了各自的辩证目的，强调犹太人的罪责，但论述中却很注意将犹太首领和一般民众加以区分。发动拘捕耶稣的是几个犹太首领（可十四43），把耶稣交给公议会审讯的也是这些犹太首领（十四53-64）。至於代表罗马当局的彼拉多，虽在处死耶稣之事上似乎有踌躇，且"洗手"表明杀义人之罪不在他（太二十七24），但也绝无卸责之由。须知犹太公议会本无处决之权，惟彼拉多一人操生杀之权，所以钉十字架的判决在他，同时，行刑的也是罗马士兵，可见罗马人杀耶稣之罪是责无旁贷的。

在耶稣被钉十架的过程中，罗马人的惯例可见於宣判后祂被鞭打，遭士兵戏弄，剥夺其衣，犯人自负桁木赴刑场，犯人被钉於十字架上，打折旁边二名犯人的胫骨等。刑场设於高冈以奏示众之效。十字架的高度是在7至9呎之间，这从某人以芦苇秆缚海绒蘸醋给耶稣喝可知。行刑者在竖桩的顶端钉了一块罪状牌，上面写着："犹太人的王"，这显示桁木是在木桩顶端以下。至於犹太的规矩，则可见於拿没药调酒给耶稣喝（可十五23），以及用海绒蘸醋给耶稣喝（可十五36），还有在日落和安息日前急忙解下耶稣尸体（约十九31）等等。

总的来说，耶稣被钉十字架的史实极少受人质疑。然而有人发现福音书的记载上彼此各有异同，便怀疑那些不同的细节是为了满足先知预言的应验，或为了增加基督教与犹太教的辩证效果，或是为了某些宗教性原因而加上的。但是，我们不能因福音书记载的歧异而指这些细节并非史实。福音书作者选择性的记述并不能证明这些歧异是出於虚构。

### 各福音书的重点

每一本福音书记述之耶稣受难，都经作者选择题材，以表达对耶稣被钉十架的情景的一个特殊角度。学者现多已同意，福音书的作者不止是史家，且更是神学家；他们选择记述的情景和言论，都是要表达他们所认为对基督教信仰有重要意义的事。他们这种选择性的做法在耶稣被钉十架的记述中，更是鲜明可见的。



### 马可福音

马可和马太的记述均着重於表现世人处死弥赛亚的可怖。马可对耶稣受难的前半部描述，对照了群众对耶稣的侮辱与耶稣之死的真义。马可的记述中两次提到"救自己吧"（可十五29-31），也重述了耶稣宣告在3天内可重建圣殿的话，那是预指祂的复活说的。马可记述的后半部描叙天地昏暗（十五33）、耶稣的呼喊（十五34）、群众继续的讥诮（十五35、36），都是强调这可怖的情景。

### 马太福音

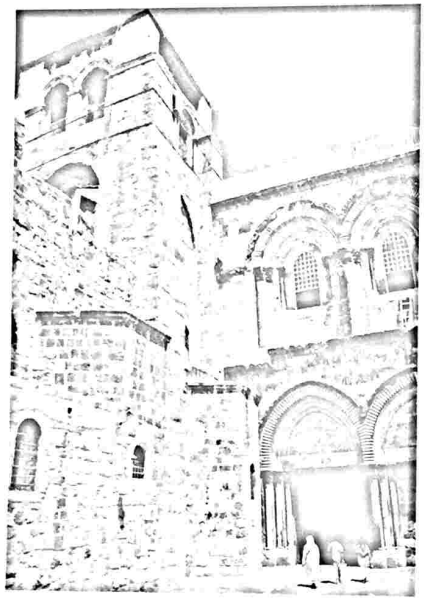
马太的记述把马可的对照作进一步的伸延。马太记述有人"拿苦胆调和的酒给耶稣喝；他尝了，就不肯喝"（太二十七34），因那酒有麻醉作用。后又记述耶稣死时"交出他的灵魂"（二十七50；和合本作"气就断了"）。

马太的用意是要强调耶稣是完全清醒地自愿面对死亡，一切都在祂掌握之中。马太的记述也含有讽刺和隐喻的成分，同时对照了耶稣的受难和祂的昭雪。表明祂的昭雪的记述如：殿里的幔子裂开（二十七51），百夫长的证言（二十七54）。马太福音二十七章52、53节更记载了一幕使人惊异的超然景象：耶稣一死，马上有地震发生，坟墓打开，"已睡圣徒的身体多有起来的"。马太必定知道，这些事件都包括在末日要发生的事件中，那是神施行拯救的一个新时代，死亡的权势被打破，世人都可从神领受生命。

### 路加福音

路加的记叙也自有其明显的特色，主要有两方面。一是路加着意刻画耶稣是一位公义殉道者的完美榜样，祂宽恕了祂的敌人，祂的态度改变了一些敌对祂的人。领袖和士兵对耶稣的侮辱态度已被改变，群众"捶着胸回去了"（路二十三48），连执刑的百夫长也说："这真是个义人"（二十三47）。二是路加的记述有一种庄严和敬拜的气氛。他略去了酒与没药，略去了耶稣呼喊"为什么离弃我"，也略去了提及以利亚等细节，而代之以几件只见於路加福音的情节，特别是耶稣的3次祈祷：(1)求神赦免行刑的人，对照士兵的种种戏弄；(2)回应那信主罪犯所求的应

许；(3)将自己的灵魂交付给神。与马太、马可的记叙相比，路加的记叙显得庄严肃穆，耶稣被钉十架的情景似成了一个敬拜庆典。



圣墓教堂，传统认为耶稣被葬之地。

**约翰福音**

约翰福音的神学重点又有不同。约翰比路加更进一步，他略去那些触目惊心的情节，如天昏地暗和对基督的百般嘲弄等，他记述的情景是一片平和。他强调耶稣对祂的处境的主宰权能，这钉十字架的行刑场面变成了对主耶稣基督的加冕典礼。福音书的4位作者，惟独约翰记载那钉在耶稣十字架上的罪名牌，是用罗马、希伯来和希腊3种文字写的，因此，这指控等於向世界宣布基督为万国的王。牌上所写“犹太人的王拿撒勒人耶稣”，不啻是耶稣与彼拉多就王权问题对话的结论。约翰对马太的神学重点作了补充：耶稣不仅是现在作王，祂一直都在掌权，这位王也兼行大祭司的职能，且将自己献上为祭。惟独约翰提到牛膝草（参出十二22，以色列人於逾越节用牛膝草蘸羊羔血抹在门楣门框上），以及耶稣最后的呼喊：“成了”（约十九29、30）。还有，约翰独自记述士兵用枪刺耶稣肋旁（十九31-37），一方面显示祂真的已死，另一方面也有象征意义，正如耶稣的预言：“从他腹中要流出活水的江河来”（约七37、38），都是象征救恩在新时代的倾流。

由此看来，每一本福音书都从不同的角度描绘基督受难的意义，综合来看，就可对十字架的意义有全面和崭新的了解。故此，各福音书的叙述非但并不矛盾，反而是一幅引人入胜的全景的不同部分。

## 十字架的神学

十字架在基督教神学中起着双重作用。一些神学家突出耶稣基督在十字架上受难的历史意义，以及这一事件为全体基督徒所成就的大功；另一些神学家则强调十字架在信徒个人生活中的象征意义。

### 直接意义

拿撒勒人耶稣的死和复活是基督教神学的中心。十字架的全部意义俱来自那死於其上的人和祂的死所成就的大功。

**一．信经的基础** 多数释经家均以保罗为“十字架的神学”的创始人，因为新约中传讲这一神学的，主要是保罗书信。不过，保罗所说也有所本，那就是原始信经的基本条文。哥林多前书十五章3至5节大概是最早的信经，保罗引用拉比两个常用以表示传统的字词，即“领受”和“传”。显然，保罗从初访耶路撒冷时就从使徒手中得到了这原始信经（加一18、19）。这信经首先肯定的便是“基督照圣经所说，为我们的罪死了”（林前十五3），其中包含两个主题，即：这事成就了旧约的预言；基督代替性的赎罪。该原始信经也强调基督的死而复活（林前十五4）。这可谓是早期信经的基本主题。涉及这一主题的另几处信经表述尚有：罗马书四章25节，六章1至8节，八章32节；歌罗西书二章11、12节；彼得前书一章21节及三章18至22节。

**二．福音的能力** “十字架的道理”是初期教会福音宣讲的核心论题。十字架事件是神於历史上的主要拯救行动，远超一切以上；所以这虽是一往昔事件，仍有现今的意义。基督被钉死及复活，永远是教会宣讲信息的核心（加三1）。

哥林多前书一章17节至二章5节是论十字架之道的主要篇章。从中可以见到“十字架的道理”（一18）与“世俗的智慧”（一17）的对比。在信奉希腊哲学和犹太律法的人看来，“十字架的道理”是愚不可及的，是不可容忍的（参加六12-15），然而我们却是靠着他们眼中的“软弱”和“愚拙”，才得见“神的大能”（林前一18），就是透过基督“十字架的道理”，经历神的大能（参一17）。十字架在教会的宣讲中使我们看清神行事的模式：祂拣选世上愚拙软弱者，加以锻炼而使之充满能力和智慧（一26-30）。由於人的哲学推想是以人的智慧来代替神的信息，从而消灭了十字架的意义，故此保罗摒弃一切哲学上的“高言大智”。他只传讲“钉十字架的基督”。保罗的“软弱”（二1-5）显明了圣灵的大能。神从看似失败的情况中显出胜利，从软弱中显出能力，这就是福音的核心。

**三．救恩** 保罗书信中强调十字架是代赎的基础（弗二16；西一20，二14）；使徒行传则着重於基督的复活（徒二33-36，三19-26，十三37-39）。二者有不同重点，是因为写作的目的有别。在论及救恩的基础时，十字架是用於教诲性的经文，复活则用於护教性或福音宣讲的经文。就实质而论，两者在救恩史上是二而一的事件，因为“耶稣被交给人，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义”（罗四25）。

保罗用3个词来表示十字架的意义，这3个词是：“救赎”、“挽回祭”、“称义”。前两个概念含有“代替我们”这个信息，可上溯至旧约那位受苦的义仆（赛五十三10-12），祂为“多人的罪”而死。“救赎”的观念在新旧两约中均指赎回俘虏所缴的赎金。据新约解释，赎价已在十字架上付出，原来在罪恶掌握之中的人类可脱罪自由了（可十45；多二14；彼前一18）。加拉太书三章13节指出耶稣的死是“为我们”受咒诅（申二十一23；参罗五10、11、18；林前十一24；弗一7，二13）。保罗也以十字架为称义的本源。耶稣在十字架上受难，使人得称为义，可脱罪享自由（罗六6；加二19-21）。人的罪转移到十字架上，并在十字架上蒙救赎，使一切蒙受福音大能的人获得神合法的宽赦（彼前一18-21，二24，三18）。最后，十字架也是和好的本源：纵向是人与神的和好（西一20），横向是人与人的和好（如犹太人与外邦人的合一，参弗二13-16）。

### 引伸意义

除了上述约2,000年前在犹大地、耶稣基督钉在其上的那个十字架的神学意义外，十字架对今日信徒也有象征意义。

**一．背负十字架** 新约记载耶稣以“背十字架来跟从祂”为作门徒的必要条件的教训共有5处，主要分两种不同说法：一为否定式，见於马太福音十章38节和路加福音十四章27节；另一为肯定式，见於马太福音十六章24节、马可福音八章34节和路加福音九章23节。耶稣的说话有两个重点：第一是源於罪犯自负十字架走到刑场的比喻，说明作门徒的必要条件便是天天为基督的缘故舍弃一切和受苦（路九23）。其中心要义不是受死，而是受辱，门徒必须准备好被社会丢弃。第二个重点可能源出以西结书九章4至6节，该处提到凡义人要被“画记号在额上”，以跟恶人区别。那“记号”是希伯来字母表上最后一个字母，古写为“X”或“十”。有人将“背十字架”视为认信的象征，标明在末日归属耶稣。无论怎样解释，背十字架显然是象征自我否定和甘愿受苦。

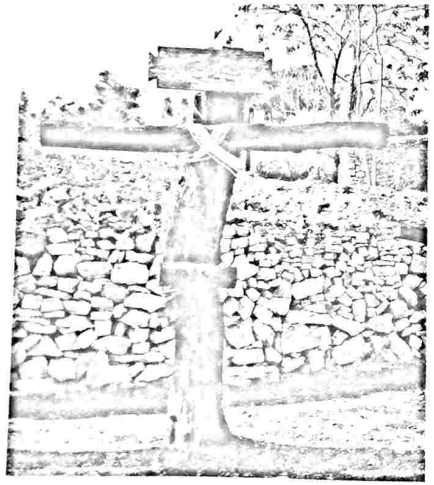
**二．同钉十字架** 保罗又将钉十字架的比喻推及信徒己身之死。他在罗马书六章1至8节中指出，受洗成为基督徒即意味着藉洗礼而归入死，“和他一同埋葬”。这是源自早期教义问答中的洗礼信条。保罗解释信徒与主同死就是说“我们的旧人和他同钉十字架，使罪身灭绝，叫我们不再作罪的奴仆”（罗六6）。保罗在哥林多后书五章14至17节中又进一步说，凡与基督同死又同复活者，“就是新造的人，旧事已过，都变成新的了”（林后五17）。保罗在加拉太书中也表达同样的观点，将信徒己身之死与犹太律法主义者的法统相抗衡。保罗说，一个真正的信徒既然“已经与基督同钉十字架”，其结果必是“现

在活着的不再是我”（加二20），因为他“已经把肉体连肉体的邪情私欲同钉在十字架上了”（五24）；既然是这样，一个基督徒就当“断不以别的夸口，只夸我们主耶稣基督的十字架”（六14上）。为什么呢？“因这十字架，就我而论，世界已经钉在十字架上；就世界而论，我已经钉在十字架上。”（六14下）总而言之，信徒必须先经历十字架上的死，然后方能体验复活的生命。

*Grant R. Osborne*

参“赎罪”1475；“刑法和刑罚”碧1775；“救赎，救赎主”787；“以利，以利，拉马撒巴各大尼”2033；“最后七言”2373；“各各他”489。

参考书目：J.A. Fitzmyer, *To Advance the Gospel*, pp. 125-46; M. Hengel, *Crucifixion*; E.C. Hoskyns and N. Davey, *Crucifixion- Resurrection*; L. Morris, *The Cross in the NT*; H.W. Robinson, *The Cross in the OT*;V. Tayler, *Jesus and His Sacrifice*.



耶稣的十字架

## 丁税／供物
Tributary, Tribute
dīng shuì / gòng wù

参“税”1493。

## 订婚
Engagement
dìng hūn

和另一个人订定婚约。

参“婚姻”613，“婚姻风俗”613。

## 定罪
Damnation
dìng zuì

参“地狱”315；“审判”1319。

## 丢大
Theudas
dīu dà

迦玛列在公会的人面前解说时，所提及的一个造反者，他以丢大为前例，说明纵使他们不加以干预，假的弥赛亚也自然会衰亡（徒五36）。丢大显然曾带领反罗马的叛乱，但失败了，他与400名追随者最后被杀。约瑟夫记载丢大是在革老丢执政期间造反的（约主后44），即迦玛列公开演说后7至10年，这便形成了年代方面的问题。虽然评鉴学者指出这年代上的错误，显示路加（或一些较后期的编辑）的记载失实，但其实还有几个方法可解决这问题。错误可能在约瑟夫而不在路加，又或所指的丢大是两个不同的人。大希律在位的末年，当地发生了好几次叛乱，其中一次可能就是由丢大煽动的。有人认为（但没有明显的证据）希律的奴隶西门重获自由时，可能取了丢大一名，后来他曾造反背叛希律。虽然丢大的身分仍未可证实，但不必因此否定路加之记载的准确性。

## 丢珥
Deuel
dīu ěr

以利雅萨之父。以利雅萨於旷野飘流时代，是迦得支派的族长（民一14，二14，七42、47，十20）。

## 丢尼修
Dionysius
dīu ní xīu

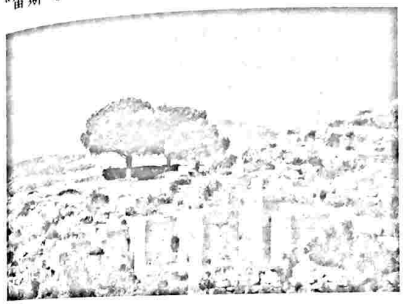
一名显著的雅典人，亚略巴古成员。



亚略巴古相等於雅典的最高法院。保罗传道雅典，信者寥寥，丢尼修却是其中一位（徒十七34）。

## 丢斯／宙斯
Zeus
dīu sī / zhòu sī

希腊众神之首，相当於罗马的朱庇特；和合本作“丢斯”，现今一般译作“宙斯”。



位於别加摩的丢斯祭坛遗址

初期的丢斯，是精灵崇拜的天神，雷是其主要的表彰。但早在荷马时代之前，丢斯已经成为费列希腊居民主要的个人神祇了。拜祭的地点则集中在奥林匹亚山。到了新约时代，丢斯被视为具有至高能力的希腊父神。使徒行传十七章28节中，保罗所引克利安提（及／或亚拉突）的诗句：“我们生活、动作、存留，都在乎他”，原来所指的，就是丢斯。

在圣经之中，有关丢斯最重要的记述，是保罗和巴拿巴在路司得遇见丢斯祭司的段落（徒十四8-18）。保罗和巴拿巴治好了一个瘸子，路司得人便试图崇拜他们，称巴拿巴为丢斯，保罗为诸神的信使希耳米（第12节）。这类张冠李戴的事，并非异乎寻常，因为希腊神话经常描述神祇化成人形，介入人间的事务。丢斯及其伙伴和真神不同，往往喜怒无常地对待世人。把保罗和巴拿巴称为“神”，给他们机会指出希腊神话和基督教神学的主要分别（15-18节）。

参“希腊”1670。

雅典的巴特龙神庙遗址。雅典是异神偶像泛滥之地。

## 丢斯双子／迦斯托／坡路克
Castor and Pollux, Dioscuri

dīu sī shuang zǐ / jīa sī tuō / pō lù kè

希腊主神丢斯的孪生子。在希腊神话中，双子神主司航海的安危，以双子星座为代表。保罗被航解罗马，途中数易其舟，最后搭乘的是一艘亚历山太航船，船首饰有双子神标记（徒二十八11）。

## 丢特腓
Diotrephes
dīu tè féi

使徒约翰在致该犹信中指斥的一名教会成员。该人在教会专断跋扈，好为人首（约叁9）。他抗拒约翰之使徒权柄，拒收约翰的信，且“恶言妄论”（约10）；他非但自己不接待行旅的弟兄，且将好善乐施的信徒逐出教会（约10）。该人可能在教会中担任某职事，但他的行为亵渎了圣职。

## 东方的星
Star in the East
dōng fāng de xīng

引导博士找到婴孩耶稣的星（太二2、7、10）。那几个博士本住在东方某地（可能是帕提亚、巴比伦或亚拉伯），他们去到希律那里，声言他们在家乡看见犹太人之王的星。希律差他们往伯利恒去（太二8），那星便引导他们到耶稣出生的地方（太二9、10）。

学者们采用了不同的理论来解释此现象。在十七世纪时，克卜勒认为一颗遥远的星爆炸（超新星）时，会发放异常的光芒。虽然每年均记录这样的爆炸（但很少是可以用肉眼看得到的），在基督的时代却没有任何记载。古人对彗星甚为着迷。最早看见哈雷彗星，并把它记录下来，是在主前240年；若哈雷彗星每77年回归一次，那应在主前12至11年出现於犹大。显然这较耶稣诞生的日子早很多；而且在古代，彗星通常被认为是与灾难有关的。古代的人非常擅於运用占星学，标明星座的位置及行星的路线。任何罕见的行星相遇，都会经过研究及解释。例如，主前7年，木星与土星在黄道带的双鱼座汇合（这现象每隔257年便出现）。根据这观点，木星代表世界最高的统治者，土星则代表叙利亚及巴勒斯坦一带，双鱼座则代表末后的日子。虽然中世纪的犹太教引用弥赛亚来解释这相遇的现象（甚至冀望弥赛亚於1464年来临），但很难理解一世纪时的帕提亚人或犹太人到底相信些什么。

在一世纪时的信徒——犹太人或希腊人，对於有新星预告耶稣的出生并不感到惊奇。马太福音二章2节中，“在东方”可能是指“在它的升起处”。换言之，几位博士因看见新星，便把它解释为将有新的事件发生。在希腊和罗马的社会，上天经常预示或解释历史大事（如罗马的建立、亚古士督的出生等等）。犹太教也看重星，约瑟夫在记载主后70年耶路撒冷被攻陷的事件时也记录了星空的现象。此外，众拉比在解释民数记二十四章17节有关巴兰的异象时（尤见於七十士译本，民二十四17），把那星象征他们所盼望的弥赛亚。在昆兰群体，这也是常见的《开罗大马士革文献》七19起；《战争卷》十一6；参《利未遗训》十八3；启二十二16）。自从巴柯巴（“星之子”）的叛乱爆发，钱币上都铸有一颗星。

参“天文学”1569。

## 东方人
People of the East
dōng fāng rén

位於迦南的东面和东北面的部落，其中许多都公然与犹太人敌对。圣经在创世记二十九章1节第一次提及这些民族；雅各往哈兰途中经过一个地区，这地区称为“东方人之地”。

这词所包含的范围十分广泛，曾用以指游牧民族（结二十五10）或米所波大米人（王上四30）。这词也与某些民族相提并论，如亚玛力人（士六3）、亚摩利人（结二十五4）、以东人（赛十一14）、基达人（耶四十九28）、米甸人（士六33），以及摩押人（结二十五10）。

旧约中，与东方人有关的最突出人物是先祖约伯，他被誉为东方人中至大的一位（伯一3）。约伯的家乡乌斯地，大概是在死海东南面的以东地之内，如此看来，约伯跟以色列人的关系可能是属灵方面多於血统方面。

## 东风
East Wind
dōng fēng

指一般在5月、9月和11月所刮的风。此风酷热，故称热风。东风对农作物造成破坏（创四十一6；结十七10），又令花朵枯萎（诗一〇三16），泉源干涸（何十三15）。耶和华藉东风退去红海之水，让以色列人横过（出十四21）。东风也用来描写神的审判（赛二十七8；耶四11，十八17）。一阵偏东北的风，把使徒保罗的船只吹离航道（徒二十七14；那风名叫“友拉革罗”）。此风往往在地中海西边出现，称为“强烈东风”。

参“巴勒斯坦”68。

## 东海
East Sea, Eastern Sea
dōng hǎi

盐海或死海的别名，因它位於以色列地的东界而得名（结四十七18；珥二20；亚十四8）。

参“死海”1501。



## 东门
East Gate
dōng mén

耶路撒冷城墙之门（尼三29）。“东门”也指以西结书十章19节，十一章1节和四十三章1节所提到的殿门。

参“耶路撒冷”1945。

## 冬青属植物/柞树
Holm Tree
dōng qīng shǔ zhí wù / zuò shù

以赛亚书四十四章14节提到的树木，其木料可作柴枝和雕刻偶像。它确实的品种不能肯定。

参“植物”（冬青属植物）”2292。

## 栋梁
Beam
dòng liáng

经砍削成方木的树干，作建筑用。据旧约记述所罗门建殿，“安置香柏木的栋梁，又用香柏木板遮盖”（王上六9；代下三7）；建造利巴嫩宫也是“用香柏木柱三行，柱上有香柏木柁梁”（王上七2、12）；至於雅歌提到“香柏树为房屋的栋梁”，大概是指其气味清香（歌一17）；哈巴谷书二章11节谓那些作恶多端的人多行不义，连“房内的栋梁”也发出响声，似指控其罪行。

## 动物
Animals
dòng wù

按圣经用法，动物界中除人类以外的各种类别均称为“动物”。圣经全书从创世记至启示录载有多种动物的名称。时至今日，世界各地的动物已有很大变化，古代许多的动物已变异或灭绝，圣地的动物也不例外。有鉴於此，以色列一家以保护圣地罕有及濒临绝种动物为宗旨的民间组织海巴协会，於1965年公布了一项详尽的保护计划，其对象以沙漠动物为主。以色列政府划拨土地来建立保护区。协会於1968年又向全世界呼吁，在欧美各大动物园和野生动物商的协作下，又经过有计划的部署，搜罗圣经载名的各种动物。1971年美国一群关心动物保护人士又成立圣地生物保护基金会，协助海巴协会发展野生动物保护区。

今天，圣地已开设了两大保护区，其一已於1977年底对外开放。该区占地8,000英亩，在南地沙漠埃拉特北约12哩，近约特瓦塔。以色列原已绝迹的几种动物如旋角羚、索马里野驴、弯角大羚羊、埃塞俄比亚鸵鸟、波斯野驴等经引入后繁衍。有些动物虽已无从引入，但可通过繁殖的工作使其“再生”，如阿拉伯大羚羊即属此类。保护区还设有猛兽隔离地，常见的有狼、斑鬣狗、林猫等食肉动物。

第二保护区设於迦密山，占有2,000英亩茂林地带，是海法市拨赠的。该区是温带动物栖息地，目前虽只有瞪羚和欧洲鹿居於此，但不久将有米所波大米鼠鹿、红绵羊、山绵羊、野山羊等陆续引入。海巴协会在加利利尚拥有一片未开发的土地，已定名为拿黑迪深，待资金齐备，就要在此开设第三自然保护区。

海巴协会的保护野生动物的计划开始时，巴勒斯坦地只剩数目稀少的努比亚的北山羊、巴勒斯坦瞪羚羊、多加瞪羚及阿拉伯瞪羚。协会执行严格的捕猎法律，这些动物的数目才显著增加，巴勒斯坦瞪羚不致绝种。野山羊已有逾千只。近期，协会成员努力救援稀有的西奈豹，已见於犹大沙漠及约但河谷，并有照片为据。

圣经记载的事件常牵涉动物，如神的创世、人的沉沦、大洪水、埃及十灾、希伯来的祭祀、耶稣的生平等均如是。圣经时代人们与大自然接触较多，各种飞禽走兽也司空见惯，所以圣经各书作者和耶稣基督本人在诲人喻事时往往取譬於动物。

圣经的动物分类法跟现代动物学家的分类系统颇不相同。现今动物学的分类系统上溯至林耐（十八世纪瑞典生物学家），此系统是以动物的内外构造为依据；圣经的动物分类却是以动物栖息之所为依据，如创世记即将动物分作水中动物（一20）、空中动物（一21）、爬行动物（一24）、牲畜（一24）、野兽（一24）等。利未记十一章，以及圣经各处所用的动物分类，大致如是。鉴於分类法有上述差异，本文分述圣经所载的动物；一概把爬行类、鱼

类、无脊椎类（如飞虫、蜘蛛、爬虫、蛆、寄生虫等）归纳於“动物”条目之下；鸟类则另立条目记述。

## 蝰蛇

以色列及其邻国有毒蛇20种，蝰蛇为其中一种，蛇剧毒，上颌有尖利的牙，攻击人畜时即行突起并充满毒液。角有时会袭击牛马之类的大牲畜，其身长12至18吋，昼间全身伏在沙内；只露双目及触角，状甚险恶。

耶稣和施洗约翰多次提及“毒蛇的种类”（太三7，十二34，二十三33），即指此蛇类。使徒行传二十八章3节所载必为小蛇。此蛇动作极速，性暴易怒，多见于南欧；呼吸伴以丝丝声，有剧毒，能破坏呼吸系统和红血球，可致死。

参“动物（蛇）”329。

## 蚂蚁

群居性昆虫，圣地随处可见，不过圣经仅两处提及蚂蚁，悉见於箴言所罗门谓蚂蚁“在夏天预备食物，在收割时聚敛粮食”（箴六8），此语为后世学者诟病多年，以为是所罗门缺少常识的表现。他们指出（按他们当时的知识），蚂蚁并无贮食习性，他们以为所罗门踩开蚁洞而误把蛹谷当作谷粒，或见蚂蚁向巢内搬运树叶、谷粒等物而误以为贮藏食物。

今经考察可知，至少有3种贮食蚁：两种见於以色列，一种见於地中海沿岸诸国。所罗门提及的（箴六6-8，三十24、25）当为穑蚁。此蚁於地下挖土筑仓，仓为扁平小室，四向无规则分布，间有通道相连，通称蚁穴，深约1呎，宽（直径）6呎。蚂蚁将从地面或植物上敛取的籽粒先去胚以防芽化，再去壳，然后将壳拽出穴外，堆积於洞口而成蚁蛭。单个穀仓宽（直径）约5吋，高约½吋。据所见，大蚁穴约直径40呎，深6至7呎，并有多个出口。

## 羚羊

“羚羊”是牛科一属类的通称，种类极多，圣经所载仅一、二种而已。其一似是白羚，见於申命记十四章5节（“羚羊”）和以赛亚书五十一章20节“黄羊”）。从以赛亚书五十一章20节可知猎羚须张开网，这是捕捉大猎物的手段，可见羚羊之强壮有力。方法是於羚羊常出没之一处狭隘之地，以大索系紧於两头，置於地上，旁边插桩，覆以网；然后逐羚羊进网，桩倒，羚羊纠缠於网内时，可乘势捕杀之。白羚角大易捕，其肉可食。

圣经记载另一种名叫旋角羚，即申命记十四章5节所谓“麋鹿”，该种为北非特产，背部毛色白灰相杂、额有白斑，角回环弯曲。

旋角羚大小如驴，全身有短毛覆体，颈下有短鬃，故头部看来像山羊。蹄阔而平，尾巴像驴。常见於非洲及阿拉伯，阿拉伯人以隼及猎犬追捕旋角羚。旋角羚的速度比犬只快。

羚羊体形极美，奔驰时头颈昂然，雌雄皆有长形洞角终生不脱换。白羚角直、后向；旋角羚角弯曲，二叉分歧。羚羊性机警谨慎，视力甚锐；喜群居，少则1对，多则5、6对。羚羊虽温驯，负伤或情急之下犹能一搏，此时则俯首作势，利角前倾，以便进攻。羚羊以青草及灌木枝叶为食，饮泉溪之水。缺水时则食瓜类或植物球茎解渴。上述两种羚羊於犹太律法均定为“洁净之物”，可以为祭。

羚羊

## 无尾猿

巴勒斯坦原不产灵长目动物，旧约记无尾猿的经文有两处（王上十22；代下九21，和合本作“猿猴”），皆指出是所罗门王的商船队从外地运入，同船运入的还有各种其他珍宝。但对无尾猿的来历仍有两种不同的意见。一说以为同船运入者既有“象牙”，则足证无尾猿是来自东非，可断定为长臂猿科，无尾的灵长目动物。另说以为这首批无尾猿实际是来自印度或锡兰，那里有一种学名狒狒的大型猴类（灵长目，猴科），向被当地人奉为妥特神的供物。雄狒狒多被供养於庙内；较为温驯的雌狒狒则先被拔去獠牙，磨平利齿，然后置於家中作宠物饲养。在埃及古墓中曾发现大批狒狒干尸，足见其受人尊重。北非尚有叟猴和狒狒种以外的其他种类，以色列人必也认识。



## 眼镜蛇

圣经提及之有毒的大蛇（申三十二33），似指埃及眼镜蛇。此蛇惯栖於岩缝墙洞，激怒时肋骨运动而引起颈部膨胀，状若扁盘。毒甚剧，能於30分钟之内使遭咬噬的人死亡。蛇身长约80吋，其毒牙直立不动（北美毒蛇多为蝰蛇，均生动牙；惟有一种美国的珊瑚蛇生不动毒牙）。眼镜蛇所分泌的毒液可破坏神经系统引致肌肉麻痹。埃及人视此蛇若灵物，供之如保护神，因其以毁坏庄稼的啮齿动物为食。圣经所谓“火蛇”者（民二十一6；申八15），或即眼镜蛇，因中毒者多发高烧，伤口痛如炮烙。以赛亚书十四章29节及三十章6节两处所谓“飞龙”，相信是指颈部膨胀如盘的眼镜蛇。

参“动物（蛇）”329。

## 驴

用以载人驮物的牲畜。今日所见的欧洲驴一般体形矮小，性情执拗，与当年圣地常见的驴已大不相同。圣经时代，驴是美丽、驯良、友善的动物。驴子毛多棕褐色，大致有3个品种，均产自非洲。西北非种今已绝迹；东北非种虽尚存在，但已为数寥寥；惟索马里种安然无恙，只是少有驯养者。东北非种又称努比亚驴，於文明初期在尼罗河流域曾广有驯养，那时便可驮骑兼用。圣经首先於创世记记载亚伯拉罕从埃及赶回不少牲畜，驴也在其中（创十二6）。驴子主要用於驮人载物，不加鞍鞯，由人从旁驱行。从中王国时代（约主前2040），埃及已渐用之於骑乘，不过经常以驴代步的还是以犹太人和努比亚人为主。驴子也用於打谷和耕地。今日在阿拉伯国家的农民仍有使用驴、牛、骆驼并驾拽犁。犹太法典则规定禁止驴牛共轭（申二十二10）。自主前960年所罗门时代起，巴勒斯坦始盛行用马。从此马用於行军打仗，驴子则为旅者代步。

驴子

驴素为犹太人所重，并看作是家业中的一项重要资产。居家度日至少要有匹驴子（伯二十四3）；衡量一个人的财富也往往根据他养驴的数目（创十二16，二十四35）。驴子也可作馈赠的礼品（创三十二13-15）。驴与其他役畜也可享有安息日（申五14）。圣经时代的妇女出门多以驴代步（书十五18；撒上二十五23；王下四24），通常须请人从旁驱驴而行。夫妻出门，若只有一驴，则妻乘夫随（出四20）。驴子向不配鞍鞯，骑乘时仅於驴背搭一毡垫或给驴嘴套上缰绳即可。耶稣的门徒在棕榈节那天把衣服搭於驴背（太二十一7），就是让耶稣骑於驴上。

以色列人从被掳地返国时带回了大批牲畜，其中驴子的数量是马和骆驼数量的10倍（拉二66、67；尼七68、69）。约伯遭祸之前有驴500匹（伯一3），及病愈后则增至1,000匹（伯四十二12），这可视

为其财富的指数。约瑟众兄从埃及购粮回来就是以驴队驮运的（创四十二26，四十三24）。亚比该犒赏大卫军的食物也以驴驮运（撒上二十五18）。大卫称王后置12名皇室产业总管，其一即专司牧养驴群（代上二十七30）。

中亚野驴或叙利亚野驴，是介乎驴和马之间的野生动物。其耳长於马耳，却短於驴耳；前蹄窄小，仅前肢有角胼胝（是马属动物四肢的皮肤角质块，生於前肢者位於前膊部内侧下方，俗称“夜眼”）；尾根毛少，至尾端始有撮毛，状若牛尾。

苏默人（古米所波大米人）曾驯养野驴，但终因野驴性蛮悍难驭而代之以马。吾珥城邦曾以野驴驾战车。此事可证之於一王冢的发掘，从中发现有野驴驾战车的葬品，其时约为主前2500年。有证物表明巴比伦和亚述诸王均有猎驴之好。

昔日在距以色列不远的荒漠之地即有成群的野驴，逍遥驰骋。圣经描述野驴为酷爱自由的沙漠动物（伯二十四5，三十九5-8；诗一〇四11；赛三十二14；耶二24；何八9）。圣经谓以实玛利“为人必像野驴”（创十六12），显然是指他的放荡不羁，不肯就范於传统教化的束缚。圣经记述巴比伦王尼布甲尼撒因狂傲而至疯癫，遂去与野驴同居（但五21）。后来因连年大旱，致使野驴数量为之锐减（耶十四6）。今日遗存的野驴已进化不少，其形体大概如圣经时代的叙利亚野驴。

参“旅游和交通”928。

## 蹄兔，獾

一种有蹄的哺乳动物。圣经称之为“沙番”。据学者研究，圣经所载的“沙番”，即叙利亚岩蹄兔，是蹄兔类中唯一不产於北非的品种。蹄兔是一种小型有蹄动物（其爪骨呈蹄状），居於死海谷地至黑门山一带的岩石。蹄兔纯属植食性动物，大小如兔，但耳小尾短，貌似豚鼠。前肢4趾，后肢3趾，趾甲扁平，趾间连以厚皮，状若蹼；足蹠棘皮如吸盘，攀附陡岩峭壁如履平地。毛色棕黄，有硬须，长约7吋。俗名熊鼠，因其貌似无尾硕鼠。

蹄兔喜群居，七、八只或数十只为一族，常於岩石上悠然晒太阳；但必於周围设警戒，遇有危险即尖鸣示警，族类闻讯立即逃避，所以很难捕捉。圣经赞赏蹄兔藏身於岩石间（诗一〇四18），造房於磐石中，“甚聪明”（箴三十24、26）。蹄兔虽被称为“软弱之类”，但情急时也能一搏，且其利齿也足可畏。蹄兔多在日间活动，偶於和暖的月夜也出洞觅食。

蹄兔不是反刍动物，其咀嚼之状或被误以为“倒嚼”，以至犹太律法以“倒嚼不分蹄”的标准（利十一5；申十四7），将其列入“不洁之物”。不过，有阿拉伯人却认为蹄兔是不可多得的野味。

圣经记述覆盖会幕（出二十五5；民四6、8、10-12、14）和制作高级靴鞋（结十六10）所用的精致兽皮，今已经考定为獾皮（和合本误译为“海狗皮”）。

## 蝙蝠

据现代动物分类法，蝙蝠属於具有飞翔能力的哺乳动物。全身披毛，以乳汁哺育幼儿。凡岩洞、树缝、古屋、墙隙都可能是蝙蝠的栖息之所，有时也能径居树上。按圣经的分类法，以其为空中生物。寒带或亚寒带的蝙蝠有冬眠或按季节迁徙的习性。其栖姿一般为倒挂；飞翔时颇似在空中游泳，因其四肢并划带动翼膜振动如游水状。

蝙蝠的第一趾不连於他趾，且具钩形爪，可用作倒挂的工具；后肢五趾皆直向；其胸肌发达以适应飞翔之需要；飞翔靠声波反射定向，因此听觉特别发达。

多数蝙蝠以昆虫为食，能在飞行中捕食；也有兼食水果者。另有蝙蝠为植食性，往往整群活动，常见於四季有水果的热带地区，圣地也偶有所见。植食性蝙蝠较虫食性蝙蝠体大，两翼张开宽约5呎。

第三类蝙蝠是花食性的，以花粉和花露为食，其头尖长、舌长、体小，这类蝙蝠仅见於热带和亚热带地区。另有3种吸血蝙蝠，都是在其他动物身上吸血为食，因而得名，并不在圣地出现。此外尚有捕食鸟类、蜥蜴、蛙类的肉食性蝙蝠，以及盘桓於水面以鱼为食的食鱼蝠。

圣地的蝙蝠有8种，其中小褐蝠广布世界各地，虫食性，大概是哺乳动物中分布最广的一种。该类多穴居，繁殖力极强，结成以雌性为中心的小群体。一个群体中蝙蝠之数常以万计。

另有两种鼠尾蝠也常见於圣地，尾极长，几等於头长与身长之和；食昆虫，群居，石窟、岩缝、枯井、古墓、弃屋、遗宫全是其栖息之所。另一种称凹面蝠，虫食性，群居，常以6至20只为一小群体。

圣地所见的蝙蝠大者如田鼠，展翼可达20吋阔；小者如小家鼠。

犹太人以蝙蝠为不洁之物（利十一19；申十四18），且视为灾祸的象征（赛二20、21）。

## 熊

哺乳纲动物，体形肥大，大头短尾，四肢粗短有力，小眼睛，耳也甚小。熊为蹠行动物，行走时掌部着地，如人之行走方式。巴勒斯坦所见的为叙利亚棕熊，体高约6呎，重约500磅。

熊的视觉和听觉较差，但嗅觉极灵。杂食性，主要以植物、昆虫、鱼类为食。

熊性憨厚，不轻易犯人，但往往为自卫（哀三10）或保护幼熊（撒下十七8；箴十七12；何十三8）而变得凶猛可怕。熊掌的一击足以致命，难怪大卫以能制熊而自豪（撒上十七34-37）：他年幼时曾从熊口中夺回父亲的羊羔，其勇力实非寻常。

圣经某些经文似说熊也无故伤人（箴二十八15；摩五19）。从以利沙的故事来看（王下二24），神也用熊作惩罚恶人的工具。圣经以狮熊相提并论（撒上十七37），足见此两物是圣地最大的猛兽，故而常用作力量和恐怖的象征（摩五19）。

圣经时代熊在巴勒斯坦几乎随处可见，今则已仅存於东黎巴嫩山一带，且为数已寥寥无几了。

## 蜜蜂

昆虫分类有所谓“家养昆虫类”：一为蚕，一为蜜蜂。蜜蜂於花间采蜜，同时也散播花粉。蜜蜂以“蜂舞”传递信息，相互报告蜜源的方向和远近；蜜蜂对光色有辨识能力，尤对蓝绿、黄绿、蓝紫、紫外光（人眼不可见）4种光色最敏感。

圣地有野蜂，常犯人畜，其凶暴十分可怖。蜂中惟雌性工蜂善螫人畜，其毒性於热天尤剧。圣经多处借喻蜜蜂易怒善攻的特性，以及被其叮螫之痛楚（申一44；诗一一八12；赛七18）。

圣经有一处记载半沙漠地带狼籍野间被鹰豺撕掠之后的动物残骸，经日晒而干枯，便往往是野蜂栖息的佳巢（士十四5-9）。

埃及人以蜜蜂为神物。古希腊已知取蜂蜡制烛。圣地的养蜂业约在希腊化时期才发展起来（约主前二世纪）。不过从以西结书二十七章17节来看，以色列人似早於这个时期以前就有采集野蜜之事了。旅客也常在岩隙采蜜。非利士人及赫人也有养蜂。

圣经多处提及蜜蜂和有关产品。蜂蜜虽不昂贵，但蜂群却很值钱。古人往往把蜂蜜与蜜房并食（歌五1）。蜂蜜除食用外，还用作防腐剂。古代近东以蜜为甜食的主要原料，其重要性自不待言（参士十四8、9）。希伯来语的“蜜”字不仅指蜂蜜，也指从无花果、海枣和葡萄中提取的果蜜。圣经说迦南为“流奶与蜜之地”（出三8），显然并非指其地多出蜂蜜，而是比喻其地富饶肥美。

参“食物和调制方法”1414；“蜜”1041。

## 河马

圣经中曾提及“河马”。考其原文所指则语焉不详，因此解释也颇纷纭。有说是野牛的，有说是猛犸的，也有说泛指体大的动物。今经多方考证，已认定为河马无疑。河马是两栖的哺乳动物，体大、皮厚、腿短、有蹄（即趾端表皮成蹄状），头部重大，全身并无长毛。

约伯记四十章15至24节的描述与河马的特征十分吻合，仅尾部似略有小异。今日河马多见於非洲的河流湖泊；然而考古勘察已从圣地发现了河马化石，证明早年确有河马於该地栖息，多半是在加利利北部的沼泽地带和约但河谷。

河马有发展极佳的感觉器官，且各器官的位置与其生活习性十分配合，如河马虽藏身水中，却可使其眼、鼻、耳微露出水面，则视、听、嗅俱不受妨碍。河马口极大、有獠牙，颈粗短。由於四肢太短，

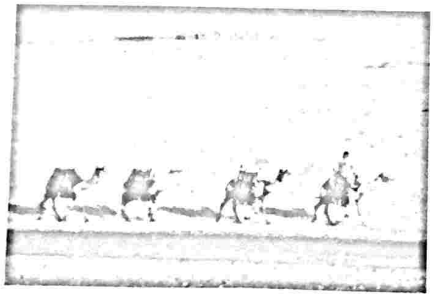
在陆上时其腹部几可触地；植食性，以草类和水生植物为食。水草不足时也登陆觅食，往往在夜间行动。河马虽体躯笨重，但奔走极速。

河马

## 骆驼

能负重至远的动物。性执拗乖戾，但对沙漠居民和商旅来说却是天赐良友，因为骆驼极适应沙漠生活，素有“沙漠之舟”的称号。骆驼足蹠有很厚的结蒂组织，能在灼热的沙地上行走；极耐饥渴，可长时间不饮不食，且能以盐咸地植物为食。其鼻孔开闭自如，在沙漠风暴中可防沙粒侵入。

骆驼可用於乘人载物。单人乘之日行60至75哩；负重可达600磅以上。骆驼在近东香料贸易中起了很大作用（创三十七25），古来有骆驼商队长年行走於亚拉伯、埃及和亚述之间。战争时骆驼也可供人骑乘以冲锋陷阵（士六5）。有些地方也用骆驼拽犁耕地。



骆驼

骆驼早春脱毛，可积存以纺线织衣或造帐。一只骆驼每次可下毛10磅。施洗约翰穿的那种粗厚的驼毛衣（太三4），至今犹是贝都因人的常服。驼毛长袍也是先知们的标记（亚十三4）。

单峰驼可分两种：一种是负重用的，行走缓慢，创世记三十七章25节所载者即是；一种是乘骑用的单峰驼，行走极快。撒母耳记上三十章17节所载的当属此类。

快行的单峰驼身高7呎，长9呎。胃分3室，可储水15至30夸脱，於荒漠行路可无缺水之虞。夏季可5日、冬季可25日不饮。驼峰积有脂肪，可使骆驼於沙漠旅途中只吃极少量食物也能忍受。

另一种骆驼是双峰驼，圣地颇常见。其体躯较单峰驼长大笨重，行动也较迟缓。以赛亚书二十一章7节所指的或许就是此种。

旧约时代，骆驼、牛、羊、驴为圣地四大要畜。圣经有66处提及骆驼，其中22处是与其他动物并提的。

骆驼反刍而不分蹄，因此被犹太人视为不洁之物而禁食其肉（利十一4；申十四7）。不过阿拉伯人却不忌骆驼肉，且以驼奶为上等饮料（参创三十二15）。

亚伯拉罕的骆驼是来自埃及的（创十二16）。约伯先有骆驼3,000匹（伯一3），病愈后则增至6,000匹（伯四十二12）。广泛驯养骆驼的年代约为主前1000年稍前（士六5），但古巴比伦时代的苏默文献已载及驯驼之事。目前於近东出土的骆驼骨和骆驼雕像均考定为主前1200年以前之物，说明驯养骆驼的时间较该年日更早。

参“旅游和交通”928。

## 毛虫

经历完全蜕变之昆虫的幼虫。这类昆虫在个体发展中要经过4个阶段：卵、幼虫（即毛虫）、蛹、成虫。蜜蜂、苍蝇、蛾、蝴蝶等均属此类。

修订标准译本有4处出现“毛虫”一词（王上八37；代下六28；诗七十八46；赛三十三4），和合本则一律译作“蚂蚱”（珥一4，二25）。从昆虫学来看，蝗虫和蚂蚱是蜕变成长的昆虫，其个体发展过程只经过3个阶段：卵、幼虫、成虫。幼虫的形态与习性已与成虫相似，只是体躯较小，且翅膀尚未发展完全。幼虫也有几个阶段，查考希伯来原词显然是指幼虫后期其中一个阶段：其时翼已清晰可辨，只是仍藏在囊中尚未展开罢了，体长已达1吋。

参“动物（蝗虫）”329。



## 牛

哺乳类，牛科，是圣地四大家畜之一。旧约常赞誉牛之壮美。埃及为产牛之地，尤以尼罗河三角洲的歌珊一带为盛，约瑟曾率希伯来人居於此地。

学者以为古代养牛主要在取用其奶，食肉却在其次，因为文明初期肉的来源主要还是狩猎。后来应战争的需要，皮盾代替了木盾，宰牛取皮便成了养牛的一大目的。牛粪是重要燃料，可济缺柴之急（结四15）。牛还可驮物拽犁。轴轮运载的发明，大概与牛的使用最有关联。

圣经也以“牛”代表所有牲口，家畜（创一24，二20，七23，四十七6、16、17；出九3-7；民三41、45）。有时则用作代表一切大型的畜牲（民三十一9，三十二26），有时则指羊及山羊（创三十32、39、43，三十一8、10；赛七25，四十三23）。

当年圣地饲养的牛类非止一种。犹大南部的牛种体小腿短，角也甚短，毛色或黑或棕。这种牛宜於役使，很适应农业区的需要。沿海一带有大牛种。约但河东的旷野地带多见一种躯体庞大的黑毛牛。

族长时代即已盛行养牛（参创三十二15；伯二十一10）。米所波大米法典和以色列律法对牛牴人畜而致伤致死的人都有严明的处置案例（出二十一28-36）。公牛的形象常被用来比喻威猛和强暴（申三十三17；诗二十二12，六十八30；赛十13）。公牛也有专用於配种的，1匹可配30匹母牛；但公牛多是用作拉车载物的。

以色列多以公牛作祭牲。满8天的公牛犊才可用作祭牲（利二十二27）。一般的祭祀（利二十二23；民二十三1）和特别的祭祀（士六25；撒上一24）均可以牛为祭牲。必须以牛为祭牲的祭祀有：祭司受职礼（出二十九1）、立坛礼（民七）、利未人洁净礼（民八）、赎罪祭（利十六）、月朔燔祭（民二十八11-14）、逾越节（民二十八19）、七七节（民二十八27）、吹角节（民二十九1、2）、赎罪日（民二十九7、8）、住棚节（民二十九12-38）。住棚节使用的牲畜数量是所有节期中最多的：8天的节期需宰牛71头。

希伯来语“牛犊”有时可解作“牧人之子”（创十八8；撒上六7，十四32）。无论牡犊或牝犊都可作为和平的象征（赛十一6），但又可喻指列邦（诗六十八30）。牛犊往往在牛棚养肥（摩六4；玛四2；路十五23）或拴在住房附近。隐多珥的巫婆家里就饲有牛犊一只，顺手杀来以饷贵客（撒上二十八24、25）。牛犊肉鲜嫩可口，富人常以款待上宾（创十八7）。阿摩司说富贵人家吃“棚里的牛犊”，是指斥其生活的奢华（摩六4）。扫罗军击败非利士人后即宰其牛犊大嚼（撒上十四32）。烤或煮“肥犊肉”是盛宴上必备的佳馔（创十八7；太二十二4；路十五23）。

圣经的“初生物”也适用於牛（出十三12）。牛群是财产的标志（创十三2），也是当然的战利品（书八2）。首任大祭司亚伦曾擅造金牛作偶像（出三十二；申九16、21），他的本意是在为看不见的神立形造像，却犯了拜偶像的罪，更因牛犊是埃及和迦南人生殖神祇的形像而大干神怒。耶罗波安一世（主前930-909）也造了两个金牛像，供在伯特利和但的圣所内（王上十二28-33），何西阿指斥之牛犊崇拜，即指这两个圣所而言（何八5、6，十三2）。

阉过的牛称犍（亦称公牛），较小的为小公牛。这类牛用於使役（民七3；申二十二10，二十五4），饲以青草（民二十二4；诗一〇六20）、谷物和拌盐的草料（赛三十24），养於棚内（路十三15）。犍牛因受阉割而不可作祭牲（利二十二24）；其肉虽可作食物，但吃者甚少。在古代的农业社会，饲养一牛一驴是一个家庭的起码财产（伯二十四3；参出二十17）。

当年在近东购买一对牛是一件大事。

购者先要赶到田里去试用一番，看看与牛贩子吹嘘的情况是否相符（参路十四19）。牛棍或刺棒也可作战争的兵器。经载珊迦即用这类武器击杀了600个非利士人（士三31）。耶稣在收服扫罗（归主前的保罗）时说："你用脚踢刺是难的"（徒二十六14），此处的"刺"是指刺棒而言。

旧约时常提及"奶油"，那是一种很贵重的奶制品，大概是酥酪一类的食品。亚伯拉罕以奶、奶油及肥美的牛犊肉款待贵客（创十八8）。大卫军抵玛哈念，饥急交加，当地居民即奉上蜜与奶油来迎迓（撒下十七29；参赛七15）。圣经所谓"奶饼"（撒下十七29）就是干酪。

母牛由於性情温驯，用於负重拉车较之公牛易於驾驭，因此运载约柜时以母牛牵引。然而大卫时代於约柜失而复得之后，忽略了这一点。他用公牛牵拉而出了"牛失前蹄"的事故，乌撒也因手扶约柜犯了亵渎之罪而殒命（撒下六6、7）。公牛虽也作驮畜使用（代上十二40），但其耐久力却远逊於骡、驴和骆驼。

参"农业"1136；"食物和调制方法"1414；"祭祀"680。

## 变色龙

蜥蜴之一种，也称变色蜥蜴，和合本所谓"蝘蜓"（利十一30）或即指此。按旧约律法，变色龙属不洁之物，不可食用。希伯来语原词有"喘气"之意，因蜥蜴类肺部较大，古人以为是以空气为食的，故名。

变色龙左右目可各自活动，有时可一目望天，一目观地；尾颇长，往往以尾盘枝，栖居树上。

参"动物（蜥蜴）"329。

## 珊瑚

由一种叫"珊瑚虫"的海洋生物的石灰骨骼聚集而成。红珊瑚产於地中海和红海，多用作装饰品和药材。珊瑚虫结合并固定於水下，色绿，状如树枝，看来似水下植物，出水则质转硬，色变红。采集的可以利器砍断，或以网兜起。

古时近东曾以珊瑚为货币，与金、银、宝石、珍珠同列。耶利米哀歌四章7节所谓"红宝玉"，有学者认为是指珍珠而非珊瑚；约伯记二十八章18节和以西结书二十七章16节提到的，才是珊瑚。

## 蟋蟀

直翅目昆虫，与蚂蚱、蝗虫同目。利未记十一章22节提及蟋蟀可食，疑所指的是蝗虫的某一变体。

蟋蟀触角细、后足善於跳跃。前翅坚实，后翅为膜质，用於飞行。

## 鳄鱼

是今日仅存於世的最大爬行动物，其长可逾20呎。体形似巨大蜥蜴，四肢粗短，趾间有蹼；额前有扁平的长吻；口内有楔形利齿，齿下有分明的牙槽，经常长出新齿替换旧齿；躯干背面及尾部均覆有角质鳞；鳞片呈方形，大小不一，紧相衔接，纵横排列成行；眼有睑，入水即闭合。

鳄鱼主要生活在水中，以鱼为食，也捕食水鸟和在河边饮水的小动物。鳄鱼虽体大腿短，在陆上拽长尾抵肚而爬，但行动极为迅速敏捷。所过之处每必留下一道明显的痕迹。

二十世纪以前西巴勒斯坦的近海河域和沼泽地带都有鳄鱼的踪迹。埃及人曾以鳄鱼为圣。

据主后一世纪的罗马作家皮里纽记载，圣地迦密山南部曾有一城邑名鳄鱼城；晚至十九世纪尚有访者证实在这一带常有鳄鱼出没。

约伯记四十一章生动的描述了鳄鱼的种种形象。至於以西结书二十九章3节比喻法老为大鱼，以及耶利米书五十一章34节也比喻尼布甲尼撒为大鱼，相信都是指鳄鱼而言。

学者以为利未记十一章30节所谓"龙子"是指一种巨蜥，生於巴勒斯坦南部沙漠地带、西奈和埃及，长约55吋，具长吻及利齿，形似鳄鱼而非鳄鱼。

## 鹿

是一种大型反刍动物，仅雄性有角（枝形角）。鹿角坚实，与羚羊和瞪羚的角不同，每年脱换一次。鹿角长成后即完全骨化，已无皮无血，一定时间后即自行脱落。

鹿的口鼻光滑，这是鹿科动物的标志之一。鹿胃有4室，2室存放粗嚼食物，经倒嚼后咽入另两室进行消化。

巴勒斯坦原有鹿3个品种：赤鹿、黇鹿、狍，今殆绝迹。1914年有人在圣地捕获一鹿，据说已是最后一只。圣经所谓鹿、小鹿、母鹿者都属赤鹿。这种鹿高约4呎（从鬐甲至地面），群居，每群有固定的栖息地；吃草必晨昏两次（哀一6）。雌雄分群。赤鹿善跳（赛三十五6），善攀山（诗十八33；歌二8、9、17，八14；哈三19）。圣经也以鹿渴慕溪水为喻（诗四十二1）。

鹿

鹿角大而扁平（王上四23），状若5指张开的手掌，被毛棕黄色，常成小群活动，晨昏以青草为食。

狍子（申十四5；王上四23，和合本作"麀子"）躯体小巧，夏季毛色棕红，冬季转为灰黄。角长1呎，分三杈。狍喜居於树木稀少的河谷和山的低坡，在开阔的草场上觅食。牝狍和幼狍组成一个同栖共息的家族群。狍胆小而好奔，惊慌时鸣如狗吠，善泅泳，感官极为敏锐。

有人怀疑列王纪上四章23节所指的是狍子；今多以为是黇鹿。不过巴勒斯坦南部的西奈沙漠一带并非黇鹿的栖息地，其家乡当在巴勒斯坦北部水草富饶之域。

犹太律法以牡鹿（即雄性赤鹿）为洁净之物，肉可食（申十二15、22，十四5），但向不用作祭牲。牝鹿一般每次产一崽，产双崽者偶或有之（伯三十九1；诗二十九9；耶十四5）。妊娠期为40周。牝鹿临产前夕先在深山密林中寻一安全藏身处，平安地生下小鹿。产后的头几日母鹿从不离小鹿远游。小鹿於出生数小时后便能站立。耶利米书十四章4、5节暗示了母鹿恋犊之情，只在大旱之时，才弃犊而去。约伯记三十九章1至4节描绘了母鹿临盆之苦。牝鹿娟秀怡目（创四十九21；箴五19），其幽黑温柔的眸子和纤巧的腰肢常喻指美丽的少女（箴五18、19）。

## 狗

狗要算是最早驯化的家养动物，用於打猎已相当久远。一说狗源於印度狼。圣经时代的狗尖耳、尖鼻、长尾，大概颇似今日之德国牧羊犬。

圣经时代狗颇受蔑视（箴二十六11；彼后二22），圣经作者似料想不到人犬关系能发展到今日这样亲密。古代狗被描写成满街觅食舐物的牲畜（出二十二31；王上二十二38；太十五26；路十六21）。郊野的弃尸也常被狗啮食（王下九35、36）。在古人眼中，狗与鹰鹫之类的恶鸟猛禽无异。圣经提及狗者凡41处，均含贬抑、卑薄之意，甚至以狗性指喻卑鄙龌龊的人格。以赛亚书六十六章3节指斥偶像崇拜者以狗为祭。埃及古墓中有以狗助猎的壁画。约伯记三十章1节提及以狗牧羊。看来狗的警觉性早已受到以色列人的重视（赛五十六10）。

然而，圣经时代"狗"一词仍充满了轻蔑之意（撒上十七43；撒下十六9），只用来指那些卑下（撒下九8；王下八13）、淫秽邪恶的人（赛五十八10、11；太七6；腓三2；启二十二15）。希伯来语所谓"娈童所得的价"（申二十三18）直译就是"狗所得的价"。

狗贪食如猪，且无所不食。曾有异邦女子请耶稣医治她的女儿，耶稣比喻说："不好拿儿女的饼丢给狗吃"（太十五22-28；可七25-30）。耶稣时代的犹太人普遍以"狗"来骂指外邦人，意谓外邦人像狗一样龌龊；尽管耶稣的用词（"小狗"）减低了对"狗"的轻蔑之意。耶稣因那女子的信心便慨然应允了她的请求，把"儿女的饼"分给了外邦人。

## 龙

陆地和海洋巨兽的通称。圣经中的“龙”殊非欧洲神话中那个喷焰吐雾、蛇身鸟翼的怪物。希伯来语原文有两词，钦定本均译作“龙”，现今译本则有较准确的译法。第一个希伯来词是指某种沙漠野兽，修订标准译本译为“豺”，学者多以为极符原义；和合本则译为“野狗”，义也相近（诗四十四19；赛十三22；耶九11；弥一8；玛一3）。

参“动物（豺）”329。

另一希伯来词的意义则较难确定。今译本於不同章节或译为“蛇”或“大蛇”（出七9、10、12；申三十二33；诗九十一13）；或译为“大鱼”（创一21；伯七12；诗一四八7）。根据文义来看，其中两处所言当为某种海兽（诗七十四13；赛二十七1）；而另有3处所言当指鳄鱼（赛五十一9；结二十九3，三十二2），喻指出埃及时期的法老。耶利米书五十一章34节也可能是指鳄鱼。

参“动物（鳄鱼）”329。

巴比伦神话描写了天地肇始的大冲突：玛尔杜克神与巨兽、恶龙的战争。巨兽、恶龙代表邪恶与黑暗，圣经（尤其是先知书）提到“龙”也寓有此义。启示录更以龙象征撒但，即神及其子民的头号大敌（启十二3-17，十三2、4、11，十六13，二十2）。

## 鱼

水生动物。圣经提及之处甚多，但每不指其种属之名，也不作特征描写，所以很难确定其种类。人类捕鱼为食由来已久，可上溯至远古。世界许多地区皆以鱼为蛋白质的主要来源。渔业贸易在圣经时代已很发达。耶路撒冷城还专设了“鱼门”（尼三3；番一10）。据利未记十一章10至12节所载，律法仅以有翅（鳍）有鳞的鱼为可食，有翅而无鳞如鲶鱼之类则禁食。

埃及壁画反映了多种捕鱼方法。非利士人是地中海上的渔民。以色列人不是以海为业的民族，可以肯定其鱼多出自内陆湖河，尤以加利利海之鱼为大宗。据载此湖产鱼多至36种，如河鲈、鲤鱼、鲃鱼、沙丁鱼和鲶鱼等均是加利利海的特产。

新约时代捕鱼主要使用拖网。船行至水深之处（路五4），即下大网，随即拖网向岸缓行，有时或两船并拖一网，抵岸，则将捕获的鱼倒出分置器皿（太十三47、48）。捕鱼多在夜间，一则因夜深水凉，鱼喜游於水面；二则乘天夜撒网，鱼不易觉察。

犹太人捕鱼除用拖网外，还用其他方法，如用鱼钩、鱼线垂钓（太十七27）；用倒钩枪扎或鱼叉叉鱼（伯四十一7）；也有使用张网的（结四十七10）。哈巴谷书一章15节记载了以鱼钩、鱼线、结网和围网捕鱼之事。

烹调鱼为食也有多法，如煮、蒸、煎、熏、醋渍、盐腌。腌咸成鱼大概要算是最为普遍的贮存方法。既便於远运，又利於久储。耶稣喂饱五千人的大概就是这种鱼（路九10-17）。

最早期的基督教会曾以鱼来象征基督和基督教信仰。罗马墓窟的墙壁上即镌有鱼的图象，显然是早期基督徒所为；今日於某些教堂的墙壁、长凳、祭坛、幔帐上犹可见鱼的图案。这个象征来源於希腊语的鱼字（*ichthus*）。该词的字母正是由希腊文“耶稣基督，神的儿子，救主”这几个词语的首个字母组成。

约拿书一章17节中的“大鱼”可能是鲸，也可能是鲨。

参“动物（鲸）”329；“食物和调制方法”1414。

## 蚤

小型体刺激性昆虫，通称“跳蚤”或“虼蚤”（撒上二十四14，二十六20）。巴勒斯坦有很多种类，最常见的是“人蚤”。世界上已知的种类达1,000多种。蚤为无翅寄生虫，具刺吸式口器，吸食人和动物血液；体形侧扁如楔，易潜伏於皮肤的皱褶处。雌蚤产卵於屋角的废尘内；卵孵为极小而白的幼虫；幼虫在茧内蛹化，蛹则化为成虫。成蚤一出现便立即寻找宿主寄生。雌蚤急需吸食血液以产卵。

跳蚤咬处有刺痛感，继而红肿、奇痒。跳蚤喜温热，在温湿度俱宜的情况下一只成蚤可活达一年以上而无需进食；而一旦进食，其食量也极大。跳蚤善跳跃，一只饥饿的雌蚤在平滑的木质表面上可跳至11½吋高。

跳蚤以传播淋巴腺鼠疫菌者为最危险。主前时期记录在案的淋巴腺鼠疫共有41次。



## 苍蝇

属双翅目昆虫，世界到处皆有，巴勒斯坦也无例外。最常见的一种为家蝇，多聚於粪堆和垃圾周围。雌蝇产卵，卵生白色幼虫，即“蛆”，滋生於污物中，数日后蛆结茧，又数日，变为成蝇，生长很快，夏季约12天即可繁殖一代，一只蝇一年可繁殖20代。

巴勒斯坦也多马蝇，刺吸牲畜血液，传染疾病，为害甚大。其他如虻科昆虫，包括虻及其他变种，在巴勒斯坦也极常见。幸好能传染昏睡病的舌蝇尚未北达埃及和圣地。马蝇和虻通称“牛虻”，因其叮刺之痛甚於钢针刺肉。巴比伦王尼布甲尼撒入侵埃及即被称为“牛虻”（耶四十六20）。另如丽蝇，包括具金属光泽的反吐丽苍蝇、狗蝇、蠓虫，以及其他许多种蝇类，在巴勒斯坦也不乏见。

以色列人出埃及之前，神遍降大灾，蝇灾是第四灾：到处是“成群的苍蝇”（出八21-31；参诗七十八45，一〇五31），恐怕是上述各种蝇类的大泛滥。至於约伯记二十五章6节和以赛亚书十四章11节所谓的“蛆”，并出埃及记十六章24节和约伯记七章5节及十七章14节所谓的“虫子”也必是蝇类的幼虫。

以革伦城的非利士人崇拜异神巴力西卜，意谓“高处之神”，希伯来人谑称之为“虻神”（王下一2）。巴力西卜在新约记载中作“别西卜”（太十25，十二24、27）。

传道书十章1节所引的一句俚语，大概是指家蝇垂涎於膏油之香，及入瓶舐食，竟溺毙其间，继而腐烂、发臭，败坏了这一瓶香膏。以赛亚书七章18节以苍蝇象征埃及，以赛亚所想的必是那食人畜血液的牛虻。

参“十灾”1420。

## 狐

犬科动物，体形较狗小，肉食性，尾大而多毛，几达半体之长。圣地所产赤狐酷肖北美赤狐，较狼为小，性喜独居，夜间出游觅食。狐杂食性，昆虫、鸟类、植物、水果、鼠类几无所不食，但对腐尸烂肉却绝少问津。尤嗜葡萄甜汁，常挖洞潜入果园，危及葡萄树（歌二15）。狐性机敏多疑，以狡诈闻名（路十三32）。狐善跑，一小时可达30哩，也颇有耐力。狐体轻，犹太人重建圣城时，其城墙被讥为狐跳其上，也会倒塌（尼四3）。狐之视、听、嗅三觉俱敏，有时且使人觉其幽默。

圣地的中部和南部也发现有埃及狐，躯体似较一般的赤狐尤小，背部毛色赭赤，腹部色浅。叙利亚狐产於圣地北部，毛色金黄，有光泽。

耶利米哀歌五章18节之“狐狸”实应作“豺”。豺非狐，群居，以残骸腐肉为食。

## 蛙

两栖类动物，蛙属，以水陆并为生息之所。青蛙和蟾蜍（癞蛤蟆）同属，皮肤滑润无毛；成蛙无尾，后肢远比前肢长且发达，善远跳。考圣经所指之蛙或为林蛙，常可见於埃及和圣地的湖泽间。

雌蛙产卵於水中，约一周孵化为蝌蚪；复经变形，尾渐脱，代之以足。蛙之吸取氧气不仅以肺，且以皮肤，故须保持其湿润，所以必择近水之处而居；食昆虫。

巴勒斯坦低洼地区产蛙，仲夏之夜，蛙鸣常不绝於耳，以色列人颇厌蛙，视之为污秽之物，并以与“地上爬物”同列，在祭祀上属不洁之物（利十一29-31）。另有所谓触之使人污秽的动物，蛙则不在其列。

据启示录十六章13节所载，某种“污秽的灵”，其状似蛙。据知古埃及以蛙为生命及出生的象征，其职司生育的女神赫科忒就是蛙首人身，为新生婴儿赋以生命。神降十灾於埃及时，第二灾即为蛙灾（出八1-14；诗七十八45，一〇五30），这正是那女神的象征，遂使其声名扫地。酿成大灾的蛙种可能是一种埃及黑斑蛙或

林蛙。

参“十灾”1420。

## 瞪羚

一种小型羚羊，体态轻捷秀美，具回形洞角，雌雄均有角。圣地有两种瞪羚，一种为多加羚，毛色黄褐，高约22吋；另一种为阿拉伯羚，烟色，高约25吋。

至今圣地沙漠和草原地区犹有瞪羚，尤多见於南地沙漠；往往5至10只为一群，某些种类常於秋季结大群徙往低海拔地区重觅草场。瞪羚植食性，非常胆小，常置小群视察周围，有险象即向同伴示警。

在圣经时代，瞪羚大概是以色列人常猎之兽（箴六5；赛十三14）。据载法老图坦卡门即喜猎瞪羚和鸵鸟。羚是所罗门王食谱上例定的美味（王上四23）。瞪羚奔驰极速，比鹿更快，捕捉颇不易（撒下二18；代上十二8；箴六5）。捕捉瞪羚有多种方法：或张网围捕，或驱之入围圈而落入陷阱，或逐之入狭谷而以乱箭射杀。贝都因人以鹰犬助捕：纵群鹰飞啄羚首以乱其步，犬乘势追及而捕获之。

雅歌二章7节、四章5节、七章3节均以瞪羚的形象比喻美女。

## 壁虎

爬行类、壁虎科动物，见载於利未记十一章30节。犹太饮食律例中，以壁虎为不洁之物，圣地有7种壁虎，悉以昆虫为食。

壁虎常在壁上活动，以此而得名。其趾底皮瓣似吸盘，藉此可在天花板、壁面行走自如，但有时也会坠落房间之中，犹太主妇视之不洁，极为厌恶（利十一31-38）。

壁虎速颤其舌，使撞击上颚发出低鸣。古代讹言壁虎从人体爬过即引起麻风病。

参“动物（蜥蜴）”329。

## 叮人的小昆虫

泛指躯体极小、会叮人有翅昆虫，圣经用法也相同。埃及十灾之第三灾称为“虱灾”（出八16-18；诗一〇五31）；酿成“虱灾”的小昆虫、可能包括蚊子、卷螨、蠓虫、虱、蚋等多种小型害虫。蚋之毒不下於蚊子，且叮咬之痛尤甚，而其飞行时没有蚊子的嗡嗡声，又因体小，一般蚊帐不能防，常袭人畜於不备。

这些小飞虫时常落入酒缸，沾污了一缸酿酒。耶稣责备法利赛人“蠓虫你们就滤出来，骆驼你们倒吞下去”（太二十三24），即是以此生活现象为喻。

参“十灾”1420。

## 山羊

反刍哺乳类动物，偶蹄目，羊属；眼大，耳大下垂，且不时抽动；角呈镰刀状，向后弯曲，雌雄皆有角。巴勒斯坦山羊躯体较绵羊轻小。

山羊是反刍动物中驯化最早的，其祖先是伊朗野羊。巴勒斯坦的野山羊也驯化颇早。圣经时代的羊可能是叙利亚种，或称曼伯尔种。野山羊一胎产崽1至2只，家羊一胎可产4只。

巴勒斯坦山羊多为黑毛；黑毛间杂有褐纹或白斑者为少数。由此可见雅各的要求实在是微乎其微（创三十32）。巴勒斯坦山羊或有毛色棕红的。〔参撒上十六12，十九13；大卫的发色棕红（和合本译作“面色光红”），米甲曾以羊毛装作大卫的头发。〕

山羊全身对以色列人极为有用。全羊可用为牲祭；羊肉可食（利七23；申十四4）；羊奶是奶制品的主要原料（箴二十七27）。暮春剪毛，可压制羊毛毡，用途广泛（出三十六14；撒上十九13、16）。在西乃山制造的会幕便是用山羊毛毡制成的（出二十六7）。

公山羊味膻腥且质肉粗糙，不宜食用，故多留种以繁衍羊群。羊羔肉是筵席上的佳馔，用来款客，以表示主人殷勤好客之情。山羊奶较之牛奶和绵羊奶更富油脂，用途也广。一只山羊平均一日产奶3夸脱，除饮用外主要用制奶油和酸奶。设若一只山羊的全部产品都充分利用，那足可供应一个普通希伯来人家庭的日常需用。

羊皮可鞣制成皮革。整张羊皮若缝合腿颈的孔洞，可作盛水或酒的皮囊（创二十一14；书九4）。羊皮应用极广，许多希伯来乐器也以羊皮为材料，如奈巴琴（一种大竖琴）即是以羊皮为共鸣座；手鼓也多以羊皮为鼓面。



圣经时代山羊和绵羊是混合牧放的，但各有头羊领群。耶稣描述最后审判的情景，显然即借这种混牧的羊群为喻（太二十五31-46）。

奶用以养绵羊为宜；但在水草不丰、遍野荆棘的环境下，其他牲畜已难保全，此时山羊就尤显重要。山羊能耐恶劣的自然环境，且产奶量不减，这是胜过奶牛和绵羊的地方。但山羊脂少肉薄，羊毛质粗量少，这是不及绵羊之处。

山羊食量极大。所过之处，使土地损毁，踏平台地，丛莽光秃，吃尽地面植物，使水土流失，地的根基损毁。

山羊也被视为产业之一，犹太的头生律例也包括山羊在内（民十八17）。头生山羊满8天，才可拿去献祭。逾越节要献一岁公山羊一只（民二十八22）；赎罪祭要献山羊2只（利十六7-10）。尚有许多情况均指定以山羊为祭。圣经作者常以山羊设喻：雅歌四章1节和六章5节用以比喻新娘的乌发；马太福音二十五章31至46节用以比喻恶人；以西结书三十四章17节和但以理书八章5至8节用以比喻各个君王。

迄今仍有少量北山羊（一种野山羊）生活在死海附近的巉崖峭壁上。古代的岩铭有关於北山羊的记载。北山羊与一般野山羊的区别在於其臀狭小，其角细而向后弯曲；其蹄端尖利，使其在险窄的岩脊间蹦跳自如，在峭陡的悬崖上如履平川。

在岩缝间觅食的野山羊

北山羊居高山的近雪线处，在巉崖与高山草地之间（诗一〇四18）。约伯记三十九章1节称之为“山岩间的野山羊”，群居，一群为5至20只不等。北山羊多在午后出动觅食，有时於月夜在山间吃草。每逢犹太新年和禧年，在耶路撒冷圣殿便有羊角号吹鸣，向众人宣告节期的莅临。这羊角号便是用北山羊大角制成的。

北山羊肉鲜美异常，远胜过羚羊肉，以色列人也以其为洁净可食之肉（申十四5和合本作“野山羊”）；肉味虽美，但北山羊难捕。大卫率众居於隐基底时，就是靠猎捕北山羊为食（撒上二十四2）。

以赛亚书十三章21节和三十四章14节所记“旷野的走兽”，即有野山羊在内。这种长毛的动物曾被北国以色列王耶罗波安一世奉为圣物，其像跟金牛一起供在圣殿让人崇拜。

参“农业”1136；“食物和调制方法”1414；“祭祀”680。

## 蚱蜢

直翅目大昆虫，具嘴嚼或咬噬部分，翅分前后两对。前翅短而稍厚；后翅膜状，用以飞行，飞毕收如摺扇，藏於前翅下。雄性搓双翅而鸣，其雌雄同类皆可辨其声。蚱蜢属不完全蜕变型，卵孵为幼虫，经渐变而为成虫。幼虫与成虫习性、形态全然相似仅躯体小，翅膀发育未全而已。幼虫经数次蜕变后翼丰而为成虫。

圣经中常提及蚂蚱、蚱蜢与蝗虫，蚂蚱和蚱蜢常可互指，事实上蝗虫是蚱蜢的一种。其他昆虫如蚱蝉往往也称为蝗虫。蚱蜢与蝗虫的区分主要不在形体，而在於习性。蚱蜢喜散处独居，不迁移；其成群迁移者则称为“迁移蚱蜢”或“蝗虫”。旱、涝、荒灾而造成的食物不足，即可引起蚱蜢迁移。气候失常如冬季干暖也会刺激其迁移。

蚱蜢和蝗虫是近东人的重要食物，美国南部的印第安人也喜以为食。以色列人的蚱蜢为洁净之物，在可吃的动物之列（利十一22）。

参“动物（蝗虫）”329。

## 野兔

哺乳类、兔科，圣地属种有3：欧洲兔、阿拉伯兔、非洲兔，均栖息於开阔地区如农田或农田附近的草地树林（野兔喜居落叶林而不在常绿林），属植食性啮齿动物。野兔在习性上不同於家兔，后者不产於巴勒斯坦。据现代动物分类法，野兔不属反刍动物（胃无4室）；但兔似确有反刍现象：粗略咽下的食物先不能被胃壁细胞所吸收，必须吐到口腔，重新细嚼一次，因此可以说兔虽非反刍动物却有反刍习性。

近东的野兔有长长的耳朵和修长有力的后肢；四肢绒毛丰密，与美国西部的长耳大野兔极为相似。与家兔不同，野兔绝无打地洞以栖的习性。野兔夜出觅食，昼间则躲在草木丛中；食青草及其他草本植物，也食柔嫩的树枝和树皮。野兔繁殖能力极强，出生6个月就可配种。

犹太饮食律例以野兔为不洁之物（利十一6；申十四7），显然是因为野兔虽似反刍，却非偶蹄动物。据说古代亚拉伯、中国，拉普（在斯堪的纳维亚半岛），这些民族也禁食兔，然而其他民族却争相猎食之。野兔善跑、多产、胆小、谨慎，使其在强敌觊觎的恶境中，能繁衍至今而毫无绝种之虞。

## 刺猬

哺乳类，猬科，虫食性：与箭猪不同。后者属啮齿目动物，体躯较刺猬大。刺猬行走缓慢，左摇右摆，但跑起来很快，善游泳，夜间活动，卷曲时脊椎如垫，能起保护作用。

刺猬拱开朽木落叶寻索食物，以蛴螬、甲虫、蜗牛、小蛇、蜥蜴、幼鸟、鼠类及各种动物的尸体为食。浑身毫刺，惟腹部裸露，所以遇敌害卷曲成球状先以护其腹。刺猬种类很多，常见於圣地的有3种。

埃及人视刺猬为不祥之物。圣经以刺猬（和合本译作“箭猪”）出没，象征居住之地荒凉凋蔽。以赛亚书十四章23节、三十四章11节及西番雅书二章14节3处经文同用一词，在翻译上却大见歧异（修订标准译本於赛十四23、番二14两处作“刺猬”，而於赛三十四11则作“箭猪”；钦定本均作“鸬”；和合本一律作“箭猪”）。惟西番雅书二章14节似是关键所在，该处描写尼尼微凋蔽荒凉，飞禽走兽栖息其间，其中列举的禽兽，除该有疑问的词外，余皆为禽鸟；另又提到“鹈鹕和箭猪要宿在顶柱上”，显而易见，箭猪竟能爬到柱顶去与飞禽同宿，似大悖常理，所以学者多以为该指某种鸟类。除非那些柱子都一片瓦砾，散落在它们身旁，是故某些走兽如刺猬栖息在“柱顶”，当然并无不可。

## 马

今日驯养的马是欧洲野马的后裔。普氏野马原产蒙古，经历代战火，尤其是第一次世界大战近代武器的摧残，已近绝迹。欧洲野马原产南俄罗斯，自1851年起已於乌克兰的绝种。据考，最早驯马的地区是阿富汗和印度以北的突厥斯坦，今在俄罗斯境内。

马的耳短小且竖立，额、颈上缘及尾部有长鬃，这与驴大不相同。马的嘴唇柔软而敏感。古代战争用马不仅供武士骑乘，且拉拽战车。那种无弹簧的木毂战车是冲锋陷阵的威慑武器。

马有挽用和骑乘用二型，希伯来人驯养的马早就有了这种区分。以色列人居住的巴勒斯坦并不产马，那里的马是从外地逐渐引入的。

神早就警告以色列民不可秣马厉兵而步埃及人穷兵黩武的后尘（申十七14-16），但是由於战争的需要，大卫和所罗门二王还是从埃及购入了大量马匹并加以繁殖。

约书亚指挥以色列人与迦南人作战，运用了砍马腿的战术，即挥刀斩断对方骑兵战马的腿腱而使其丧失战斗能力（书十一6、9）。大卫与琐巴争战，掳获大批战马，挑选出足够百辆战车使用的良驹，余则尽割断其腱以废之（撒下八4）。所罗门大兴养马之风，在许多城邑均设立御马营（王上十26），如坚城夏琐、米吉多、基色等都设有皇家马厩（王上九15-19）。列王纪上十八章5节提及亚哈的良马；撒缦以色三世碑铭记载了亚哈以2,000战车与亚述对抗之事。



早期，以色列人的马为异邦穷奢极欲和穷兵黩武的象征（申十七16；撒上八11；诗二十7；赛三十一1），加之马在异教崇拜中用作祭祀（王下二十三11），故令以色列人抗拒。贩马业早在创世记四十七章17节中就有记载，至所罗门朝已大盛，分别贩马於埃及，亚兰及赫人之地（王上十28、29）。圣经提到马的地方多指战争用途，不过马肯定也是用於运输的。马之用於骑乘似不如用於驾车普遍。骑兵的形式是晚至主前十二世纪才经玛代人传入的。如约瑟乘法老副车招摇过市（创四十一43），押沙龙车乘驾仪大摆威风（撒下十五1）；乃缦也是乘马车远行（王下五9）。后来马在耶路撒冷已渐渐多起来，不仅王宫专设“马门”（代下二十三15），耶路撒冷城也设了“马门”（尼三28；耶三十一40）。末底改蒙亚哈随鲁王赐骏马一匹，确是莫大的荣耀（斯六8-11）。

王宫富豪多有骑马打猎之好，圣经则仅记了一件猎鸵鸟的事（伯三十九13-18）。马肉在禁食之列，但撒玛利亚被叙利亚围困期间曾被迫开了此禁（王下七13）。农业上似少有用马负重拉车。以赛亚书二十八章28节提及以马打谷之事，但不能确定。圣经经常以马设喻（诗三十二9；歌一9；耶五8，十二5），特别是提及审判的时候（哈三8；亚一8，六1-8；启六2-8，九17，十九11-16）。

圣经时代尚未采用马蹄铁，所以蹄底坚硬被视为良马的重要条件（赛五28）。其时尚无马镫，只流行作鞍鞯用的背毡（士五10；结二十七20）。先知撒迦利亚曾提及马的各种毛色有红、黑、白、深灰斑纹（亚六2、3）。

马既代表尚武好战，骑者多武士，耶稣在进耶路撒冷时以驴代步，这表明祂是以和平之王的身分莅临圣城的。

参“武器和战争”1616；“旅游和交通”928。

## 鼠狗

一种躯体粗壮的肉食动物，毛粗硬，颈背间有长鬃，常居山崖和河岸的洞穴中，夜间活动。一般情况下较安静平和，但其叫声令人厌恶。鼠狗喜食腐尸，其颔劲齿坚，嗑骨断筋如寻常事。如寻不到腐尸也会袭击羊群或其他小动物；遇敌则咆哮如雷，鬃毛倒立，但撞斗撕咬之事却极少见。其体形如大犬，后肢较前肢短弱。

非洲鼠狗常徜徉於村外，觅食腐尸烂肉。巴勒斯坦产斑鼠狗，是一种很寻常的肉食动物，群居於多岩地带，有时也盘踞墓穴，人尸常被蹂躏。

由於鼠狗素有掘墓毁尸的恶名，以色列人凡力所能及者，於墓穴必放巨石为门，以防鼠狗。约押於旷野刺杀大卫王逆子押沙龙后，就地埋葬，并叠巨石覆其墓，其意也在防鼠狗为害（撒下十八17）。

旧约有多处提及鼠狗（赛十三22，三十四14；耶五十39）。另希伯来语“鼠狗”一词也用作人名或地名。人名如“祭便”（创三十六2、14、20），地名如“洗扁”（创十四2-8；申二十九23；撒上十三18）。后者大概以其地常有鼠狗出没，因而得名。

## 豺

肉食类动物，犬科，较狼小而尾短，形似狐而头稍阔，耳短而四肢长；狐喜独处而豺好群居；狐尾长而不平，豺尾则作上翘或下垂状。夜间常有豺嗥於野，或一呼一应，或同聱齐吠，其声惨厉，时若婴啼，时若妇号（弥一8；参伯三十29）。其实豺嗥之意是在召聚同类以共同猎食。

豺喜居旷川，捕食小走兽及飞禽，也以植物、野果及动物尸体为食。昼伏於草丛杂树之间，夜出寻猎，时常寻获大形走兽吃剩的零屑。其奔跑甚速，可达每小时33哩。

豺躯高约20吋，相当於德国牧羊犬之大小。背毛浅黄，两侧毛色深暗几近於黑。耳部内侧有白毛；唇色深黑。

旧约不少经文提及野狗，主要指其徜徉於圮城瓦砾之间，游荡於苍凉荒野之上（尼二13；诗四十四19；赛十三22，三十四13，三十五7；耶九11，十四6，四十九33，五十一37；哀四3，五18；玛一3）。钦定本多处译为“龙”，和合本均译为“野狗”；惟应以“豺”之译法为最准确。

参“动物（龙）”329。

## 水蛭

蛭纲环节动物，俗称蚂蟥或马蜚，体狭长而扁，长约5吋，前后各一个吸盘，前吸盘下，有牙3枚，用以刺穿寄主的皮肤。水蛭体腺分泌物注入人畜体内，能抗凝血以利其吸食。

从南地沙漠至加利利的泉水湖沼都有一种医用水蛭，时常吸附在下水的人畜体上，注入抗凝血素即饱食其血液。

箴言三十章15节提及的蚂蟥大概是一种叫作马蛭的品种，所强调的是其寄生和贪婪的本性。这种小型水蛭乘牲畜饮水之机潜入其口腔或鼻腔。马比人更易受其害，所以又叫马蜚。一只重½盎司的水蛭可吸食血液½盎司，然后便可15个月不吃不喝。

## 豹

大型猫科动物中分布最广的一种。一般栖息於山岩地带或密林之中；至於在旧约时代的圣地，则多居於黑门山一带（歌四8）。

豹躯体较虎略小，长约5呎，尾长约30吋，其体形构造较虎匀称，善以潜伏突袭之法捕食小动物。经常窥伺於村边水畔，为达目的可久候不懈。

豹机敏狡诈、凶悍残暴（耶五6；何十三7；另参赛十一6）。豹素居圣地，迄今犹未绝迹，在他泊山和迦密山一带偏远地区仍时有豹子出没。

豹於平川善跑（哈一8），在林间善跃，动作雄健优美。毛淡黄，有黑色斑点（耶十三23）。但以理和约翰都曾在异象里见到豹子，象征世俗权柄（但七6；启十三2）。

豹凭藉其斑驳的毛色，隐蔽在变幻多端的密林光影下，实在是难以察觉，不仅对家畜，而且对人类也构成极大的威胁。

豹子时常戕害羊群，极难对付，致使以色列人有点谈豹色变。圣经有几处地名均含“豹”字，如宁拉、伯宁拉、宁林。这说明该地附近可能是豹子出没之地。这两个地方都在死海以北。

## 海中巨兽

圣经多次出现，原文指神话的海怪，代表邪恶（伯三8，四十一1；诗七十四14，一〇四26；赛二十七1和合本均译作“鳄鱼”），可能原是泛指海中一切较大的动物如水母、鲸鱼、鲨鱼等；或指大型两栖动物如鳄鱼等。关於“海中巨兽”究竟何指，今圣经学者多持两说。一说以为是指早已绝种的动物，例如鱼龙和蛇颈龙（恐龙类的海中爬虫），或是指半栖於浅海、湖沼中的某种恐龙；另说以为圣经凡用此词之处大多情况是指鳄鱼。

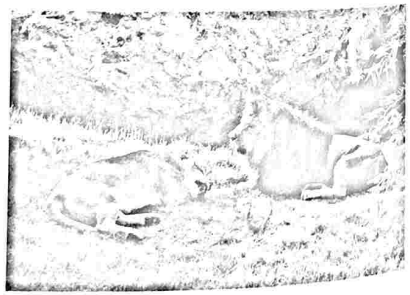
参“动物（鳄鱼）”329。

## 狮子

大型猫科肉食动物，黄褐色，主食蹄类动物，主要以近距离腾跃捕捉动物。在历史上不同时期分布於非洲、欧洲、近东3个地区。古代近东有非洲狮和波斯狮2个品种。

见於圣地的主要是亚洲狮或称波斯狮；雄狮从头到颈长满浓密的鬃毛，鬃毛遮盖腹部。波斯狮不能爬树，昼伏夜出，主要栖息在树林稀少的沙地平原。不过据圣经记载，似也居於密林中（耶四7，二十五38；鸿二11、12）。

波斯狮躯长约5呎，尾长约30吋，尾端有长毛丛，身高自肩到地有35吋，是身躯最小的一种。



狮子

亚述诸王多喜以猎狮作乐。旧约时代圣地各处似都有狮子。希伯来语表示“狮子”或“幼狮”的词至少有7个。旧约各书提及狮子的不下130处之多，在所载的



野兽中列居首位。至新约时代，狮子显然已没有那么普遍，而且每况愈下。至主后1300年之后，於巴勒斯坦地区已无迹可寻。不过，米所波大米平原的狮子却一直留存到十九世纪末。

狮子多偶居，也有群居，称狮群。巴勒斯坦的狮子显然多出没於约但河谷的亚热带植物区。傍晚出猎，遇小动物，可一掌击毙；捕大动物则直噬其喉。狮子无久居之所，不数日即徙其地。狮子7岁为最雄壮之年，体重在400至600磅之间。

狮子按习性多不攻击人，但也有食人的，凡大型猫科动物皆如是（王上十三24-28，二十36；王下十七25、26；诗五十七4；但六7-27）。狮子伤人多由於饥饿或出於自卫。幼狮一旦吃了人，便嗜食人肉而变得十分凶险。被狮群淘汰的年老狮子因已失去攫取瞪羚之类善跑动物的能力，也会以人为攻击目标。

狮子多在饱餐之后咆哮，这是一种满足的表示（诗二十二13；结二十二25；摩三4）。狮子是胆大（撒下十七10；箴二十八1）而凶险的动物（诗七2；耶二30；何五14；弥五8），是畜群的大敌（摩三12）。狮子咆哮，使家畜震慑（摩三8；彼前五8）。

近东的政治和宗教素以狮子为重要象征（王上十19、20）。亚述和巴比伦视狮为王兽（但七4）。犹太人以狮子为百兽之首，且有王者的威仪（箴三十29-31），因此狮子总是首领权威的象征（创四十九9、10；民二十四9），且由此而成为基督的称号（启五5）。犹大支派以狮子图形为旗号，所罗门王也以狮形雕来装饰宫阙和圣殿。

东方君王常设“狮坑”作为对犯人刑戮之所（结十九1-9；但六7-16）。这些狮子都是以陷阱，罗网诱捕来的。东方君王向以狮子为最喜爱的玩兽；古实王在被戮以前，常展示其“王狮”。

参“打猎”266。

## 蜥蜴

爬行类，有鳞亚纲动物，身披角质鳞。蜥蜴以昆虫为食，当属益物。卵生，卵壳软质（鸟类卵壳较坚硬），卵黄与卵青无明显区分。体内无体温调节机制，属“冷血动物”，天冷则处僵木状态。

蜥蜴能生活在贫瘠干热地区。於近东的阿拉伯沙漠、西奈半岛和犹大旷野均多有所见。据考，圣地的蜥蜴多达44种。

有一种叫长尾龙的蜥蜴产於南地沙漠，长约24吋。这种蜥蜴是多食性的，与一般虫食性蜥蜴殊不同。其皮肤粗硬，长满绿鳞，有棕色斑点；头短而圆；尾部环以刺壳，极其有力，可用作自卫的武器。

犹太律法以蜥蜴为不洁之物（利十一29-31），也许因其爬行以肚着地之故。严守教规的犹太人触及一条死蜥蜴即认为是大受污秽（利十一32-36）。利未记十一章30节所载的几种蜥蜴，和合本译作“壁虎、龙子、守宫、蛇医、蜴蜓，另一些圣经翻译家和注释家则提出不同的译法，包括“乌龟、白鼬、蜥蜴、蜗牛、鼹鼠”，甚至“水鸡”。其差异竟如此之大！由於希伯来原文这些词在经中仅出现1次，所以欲确定其究竟实无从着手。

参“动物（壁虎）”329。

## 蝗虫

属蝗科昆虫。圣经中指称蝗虫的名目多达21个。看来希伯来语这些指谓蝗虫的名称，大概包括由幼虫到成虫的各个阶段的名称或其为害特点。蝗虫有成群迁移的习性，至今仍是农作物的极大威胁；蚱蜢则散居而不迁徙，这是两者的主要区别。

旧约提到了若干种蝗虫。利未记十一章22节所指的似为偏脸蝗（秃蝗）、树蟊或蟊斯。申命记二十八章42节似指蝼蛄。至於约珥书一章4节，二章25节和那鸿书三章16、17节显然是指蝗虫成长过程中的各个阶段。其中“剪虫”为最初阶段，“蝗虫”为中间的阶段，“蝻子”为较晚阶段（但尚非成虫），“蚂蚱”为成虫，其色由棕红而变土黄，翅膜有褐色网脉。

圣地共有数百种蝗虫，其中只有3种可发展成蝗群，而只有荒地蚱蜢（属直翅目蝗科）蔓延至圣地全境。荒地蚱蜢源出苏丹（非洲），体长不过2吋，而翼展却达5吋。就其生活习性来看，大略有3个阶段：散居阶段、过渡阶段、群居阶段。

由幼虫至成虫的不同阶段，在生理、形态、颜色都有分别。

降雨量和降雨的季节分布是影响蝗虫结群的重要因素。蝗虫产卵阶段需要潮湿的土壤。每只雌蝗产卵囊1至6只，每只囊含卵28至146个；15至43天之内卵孵为幼虫。

蝗虫一旦进入结群阶段（第二阶段蜕变之后），便产生一种强烈的流动趋向，此时大量蝗虫结队飞动，到处栖落，几无可阻遏（珥二4-9）。此时，气温是左右其行动的唯一因素。极高或极低的温度均可扼制其流动并解散其群。蝗群密集，一飞遮天蔽日，可跨越1,200哩的距离。其运动似乎是受内分泌的控制，其运动方向则受风向影响。所过之处，绿色植物几乎吃光，只有角豆树、西克莫无花果树、蓖麻、夹竹桃树丛尚可幸存。至今蝗害仍为一大灾难，尤以东北非为甚。一次蝗灾所造成的损失，可超过3,000万美元。

圣地的庄稼收割期是在四月，那时蝗虫仍在幼虫阶段，食量最多。惟幼虫虽有翅膀，仍不能飞。

蝗灾是古代世界的大灾难之一（申二十八38）。约珥书二章1至11节对蝗灾的可怖有生动的描述，可看作是神施严惩的象征。据说在规定的日子内祈祷、禁食、吹羊角号或可得免蝗灾（王上八37、38；代下六28、29；珥二12-17）。蝗虫喻指穷凶极恶的敌人，他们把别人长年劳苦积累的产业全部毁於一旦（士六5；赛三十三4；耶四十六23，五十一27；那三15）。

蝗虫的腐尸累积盈野，又能引起瘟疫。据知非洲某些地区地面被蝗尸覆盖广达2,000平方哩，其臭气可远达150哩之外。

贝都因人食蝗有方，生、烤、煮皆可食；也可晾干穿串以贮存；又可剁碎加以烹调或佐面饼以食；有时也与蜜和枣混合制成甜食。希腊人将干蝗用石臼杵成粉状，谓之“蝗面”。

古人以为蝗虫的后肢（所谓“跳肢”）独立，故另予起名以示区别。由此可知，蝗虫之被描写为有四肢，是指前面的四小肢而言，若谓“四肢行走”意即爬行，与后肢跳跃的动作相对，并不意味着蝗虫仅有四肢。因蝗虫有这两个跳肢，便与不洁的爬虫区别开来，不在禁食之列（利十一20-23）。后来，他勒目又进一步规定了可食蝗虫的范围，只限於那些翅膀能覆蔽全身的蝗虫。

参“十灾”1420。

## 鼹形鼠

哺乳类动物，啮齿目，鼹鼠科，躯长6至9吋，在土壤松软地区掘土生活。就其动物属性来看，介乎鼹与鼠之间，圣地常见，尤以耶路撒冷郊区为多。

鼹形鼠无尾，貌似鼹，但纯鼹或鼩鼱向为圣地所无。鼹形鼠齿极尖利，呈外突状若松鼠，颈粗短，体浑圆似香肠，四肢短，掌宽有爪，宜於掘洞；毛厚而软，黑灰色；耳朵细小；眼睛也是细小如豆，殆无视力，为皮毛所盖。民间传说触及鼹鼠的人必致眼瞎。

在多雨的冬季鼹形鼠筑巢繁殖，巢外观似土冈，与囊鼠的巢相似；夏巢虽较简单，但内部也都是密若蛛网的通道系统。鼹鼠食植物根部（球根、块根）及其土下部分，对农业危害极大。

以赛亚书二章20节所译的“田鼠”该是鼹形鼠；利未记十一章30节的“蝘蜓”（钦定本），似也是鼹形鼠之误，不过也有不少学者赞成该译作蜥蜴。

参“动物（变色龙）、（蜥蜴）”329。

## 蛾

异角亚目昆虫，产卵於毛皮或毛织物上，幼虫即以为食。圣经多处提及蛾的破坏本性（伯十三28；诗三十九11；赛五十9；何五12；太六19、20；路十二33和雅五2，各节原文作“蛾”，和合本悉作“虫”，都以蛾之幼虫为蛾之代指），以赛亚书五十一章8节又特指其幼虫之害。蛾象征那种起败坏、蛀蚀、削弱作用的恶势力。其实，害人者全是蛾的幼虫；蛾本身以花蜜为食，并无多大害处。蛾很容易被捻碎（伯四19，和合本译作“蠹虫”）。圣地除了有损害织物的螟蛾外，还有数百种以上的蛾子，他们的幼虫以叶、花、果、树种为食，危害极大。

每年5月或6月为螟蛾产卵期，傍晚潜入人的居室产卵，一周之后幼虫悉出，马上展开破坏工作，蛀蚀一切以动物毛皮制造之物。

蛾之为害与那遮天蔽日而来的蝗虫不同，是在暗中悄然进行的。古时货币经济尚未发达，财产全以拥有的物产计算，其中毛皮制造的衣服为昂贵财物，所以蛾灾患使人倾家荡产。耶稣的登山宝训即为此有感而发（太六19、20）。

## 鼠

啮齿目动物，鼠科，多为沟鼠属，四肢短，被犹太律法视为不洁的爬物（利十一29，和合本译作“鼩鼠”），尾长，体毛灰褐或赤褐，较野鼠色暗；昼伏夜出，善攀爬和游泳。野鼠杂食性，植物的种子、根、叶、茎无所不食，也贮藏粮食。希伯来语“鼠”一字（利十一29；撒上六4、5；赛六十六17），当理解为泛指一切鼠类。就近似鼠类的啮齿目动物而言，圣地至少有23种。它们与人类共栖一室，盗食毁物，传播疾病——伤寒、斑疹热、淋巴鼠疫等都是老鼠传播的致命疾病。非利士人罹患的“痔疮”（撒上六5），实际即鼠疫所引起的淋巴肿块。被掳前迦南人崇拜异神，有食鼠肉的习俗（赛六十六17），所食的是仓鼠，与老鼠颇相近。近东阿拉伯人喜食的多种啮齿动物，据说以沙鼠肉最鲜嫩。

希伯来语“鼠”字的本义含有“毁坏谷物”之意，表明其破坏庄稼的习性。

参“动物（田鼠）”329。

## 骡

公驴和母马所生的混种，也称“马骡”，一般无生殖能力。公马和母驴所生的混种则称“驮驴”，因躯体过小而无实用价值。

犹太律法既有“不可叫你的牲畜与异类配合”之禁（利十九19），以色列人的马骡大抵是从腓尼基引入的，因为当时推罗（今之南黎巴嫩）是输入马和骡子的港口（结二十七14）。於大卫王朝，可能由於马的数量不足，才见有骡的输入（撒下十三29）。是时骡子仅为皇室亲贵所有，可知的如大卫王骑骡；所罗门之受膏即骑骡而往（王上一33）；押沙龙兵败也是骑骡落荒而逃（撒下十八9）。犹太人自被掳归回后重建家园时期，骡仍不如马、驴、骆驼普遍（拉二66）。古代的小亚细亚以产骡著称。

骡载人物俱佳，尤适於干热多山地区；骡的食量不大，有耐力，步伐稳定如驴，且灵活、高大、强劲、勇敢如马，实兼具马驴之优点；其抗病力强，几从不生病，寿命也比马长。脚力极强，驮300磅之重物仍可日行30哩。骡的性情顽固，不过圣经并无提及。

参“旅游和交通”928。

## 猪

“猪”（pig）一字原指小猪，现指一切猪科动物，故其意义非常广泛。中东的家猪是由野猪衍生而成，生殖力强，是肉和脂的重要来源，皮下有很厚的一层脂肪，这是家养的特点之一。猪不宜驱赶迁徙，所以只为定居务农者所重。希伯来人原为游牧民族，少有饲养家畜者。据载，一位主前1500年的埃及王公拥有多达1,500匹的庞大猪群。这反映了不同民族的畜牧状况。

猪貌虽笨拙，性情却活泼，行动也灵敏迅速。猪最显著的特点是其唇端呈平面状，鼻孔位其上，活动颇自如；其上下颌有巨齿，常生，在上颌的向外上方生长，成獠牙状，为其他动物所无。

猪粪奇臭，单一只猪的味道已莫可近，群猪更甚，往往未闻其声已先辨其味了。

圣地的犹太人从不养猪。耶稣将污鬼驱入猪群之处在加大拉，已是约但河以东的非犹太地区。是时，那群猪就在俯瞰加利利海的山崖上吃食（太八28-32）。

野猪在圣地也不罕见。诗篇八十篇13节指出野猪对庄稼的破坏性。一群野猪於一夜之间可把整个葡萄园或庄稼夷平，把一切吃光、践踏及毁坏。

古代米所波大米以猎野猪为常事。野猪一般无伤人习性，唯一旦被惊扰就十分危险。它们往往是6至50只为一群，傍晚或凌晨活动。猪长满僵硬的鬃毛，也间有稀少的细毛。它们主要吃植物，树根、树

茎、坚果，谷物皆可为食；今犹多见於黎巴嫩山区、东黎巴嫩山，约但河谷，以及其他森林地区如他泊山。

严守信条的犹太教徒甚至忌言“猪”字，而代呼之以“那可憎之物”；以色列人身触猪鬃也视为莫大的污辱。在希伯来人心目中，猪是污秽与丑恶的象征，因猪以粪物、蛆虫、鼠类、腐尸为食（彼后二22）。箴言十一章22节以“金环带在猪鼻上”，比喻两样大不相称的事物。马太福音七章6节也将类似的事比作“把珍珠丢在猪前”。路加福音十五章15至16节记述穷途潦倒的浪子以放猪为生，甚至以猪食充饥，表示那万难忍受的穷困和屈辱之境。

犹太律法有禁食猪肉之条例（利十一7；申十四8）。然而，圣地的迦南人却自有其杀猪吃肉的自由。两约之间时期安提阿古四世的领土也包括以色列，他竟然以猪作为对犹太人强行“希腊化”的手段。他先以希腊人嗜吃的猪肉引诱犹太人食用，来拦阻他们对犹太信仰的忠心（《马加比二书》六18）；继而又以祭祀丢斯为名，令人把猪血洒在圣殿的祭坛上。这一亵渎的恶行终於激起了犹太人的叛变（《马加比一书》一47）。

异教崇拜当有以猪为祭（赛六十五4，六十六3、17），这也许是犹太人憎恶猪的另一原因。在基色，从一石砌祭坛下面的洞穴中发现大量猪骨；在得撒一处地窖中也发现了盛小猪骸骨的器皿。其时可确定为中铜时代（约主前2000）。这显示早於希腊时期以前，已有献猪只为祭之举。另有一猪形石膏雕像的残片也被挖掘出土，该雕像是一只预备作祭牲的猪。希腊人在农祭中供奉亚度尼斯神，据载是猪的守护神。在希腊和小亚细亚，猪也是祀女神亚富罗底特的祭品。在盟誓订约的仪式中，也有杀猪为祭的习俗。《以利亚特》就记载了亚加米农以牡猪一口，向丢斯与赫利俄斯献祭的故事。由上可见，犹太人视猪为污秽和异教的象征，自有其原因。

起初禁食猪肉可能还有别些卫生原因。即如，猪肉含有大量旋毛形线虫，可能会引起寄生虫病，固然许多所谓“洁净”的畜肉也会引起此病，但以猪肉为甚。加之猪食腐尸，也颇为人所厌恶。有些人在热天对猪肉会有过敏症。这些都可能是犹太禁忌的内在因素。除犹太教之外，伊斯兰教和埃及的某些社会阶层也有此禁忌。

## 箭猪／豪猪

啮齿目动物居於林地、岩丘、峪壑、山谷，迄今圣地犹不乏见。箭猪全身密布长刺，遇敌则竖立如冠；夜间四出觅食，白昼以山石罅隙为穴，卧伏不出。欧、亚、非种多不善爬树，美洲种则攀爬颇能自如。体重可达60磅。植食性，主食野果、树皮、树根等，偶也以动物尸体为食。箭猪肉虽可食，但根据犹太律法，不在洁净可食的动物之列。以赛亚书三十四章11节所载大概跟和合本所译的箭猪无疑，但若干经文原指为“豪猪”或“刺猬”，实际却是一种长胫水鸟，名叫鸬。

参“动物（刺猬）”329。

## 蝎

节肢动物，蜘蛛类，钳蝎科，圣地有10多种，但十居其九为黄蝎，体长3至5吋，岩蝎也颇多见，其厚如人指，长约5至7吋。蝎行动缓慢，昼伏於石块下，夜出捕食昆虫及其他蜘蛛类动物；其尾端有毒刺，可致其他昆虫於死，蜇人也剧痛难忍（启九3、5、10；参王上十二11、14），对儿童尤危险（参路十一12）。先知以西结曾以蝎子来象征他恶毒的同胞（结二6）和撒但的能力（路十19）。从圣经记载来看，西乃旷野是蝎子群集之处（申八15）。

蝎有3至4对腿；头胸部有附肢4对，另有1对蟹钳状的螯肢，用以捕捉猎物，尤喜食蝗虫和甲虫。交配后雌蝎即以雄蝎为食，这是蝎种动物的习性。蝎子卵生，孵期极短。蝎喜温热，常於夜间爬入居室藏於被褥下或衣袜之内。

## 蛇

泛指爬行类，蛇目的各种动物。圣经指蛇的词有很多，其中希伯来词有9个，希腊词有4个。最常用的希伯来词为一拿声词，源出摹拟蛇激怒时发出的呼呼声，或爬行时鳞片擦地的沙沙声（参耶四十六22）。蛇是卵生（赛五十九5），但有些母蛇把卵藏於体内直至孵出小蛇为止。蛇是爬行类动物分布最广的一种，除南极以外，世界各洲无不有蛇。就种类和数量而言，以赤道地区最盛，趋向两极则渐减。

巴勒斯坦及其邻国共有蛇33种，其中20种为毒蛇。圣经作者指出，蛇有两个阴险的特性：一是游动迅速而无声，一是极善於隐蔽潜伏。

蛇口部有伸缩机制，能吞入较自己身躯大数倍的动物；四肢已退化，眼睑固定不能活动；定期蜕皮；舌细长而深，分歧，实际起耳的作用，能感受气流的振动和热浪。

蛇毒为一种稀薄透明的分泌液，通过毒牙注入受害者血液。蛇毒有两种：一种为血清毒素，如蝰蛇毒，能破坏红血球，并影响呼吸困难；另一种为神经毒素，如眼镜蛇毒，能引起肌肉麻痹等症。圣经所谓“毒蛇”，可能指蝰蛇和眼镜蛇这两种。

迦南宗教也有拜蛇，其他民族也多有崇拜蛇神，所以蛇在以色列人的心目中，就成了各种恶神的象征。圣地和叙利亚出土的铭柱多雕有巨蛇缠身的人像，可能是蛇神或拜蛇者的象征。以色列人曾仿效异教的仪式燃香供奉“摩西的铜蛇”（民二十一8、9），直至希西家王进行宗教改革时始予取缔（王下十八4）。

尽管某些宗教以蛇神为崇拜对象，在犹太和基督徒的传统中，蛇却始终是邪恶和魔鬼的表征。这个联系始於伊甸园（创三1-15），也见於启示录的异象中（启十二9，二十2、3）。

参“动物（蝰蛇）、（眼镜蛇）”329。

## 绵羊

偶蹄目家畜。圣经提及绵羊之处达700次以上，除通称绵羊外，也称母羊、羊羔、公羊等。

绵羊代表牧民的主要产业和生计来源。其肉可食，奶可饮，皮与毛可制衣、造帐、做铺盖；连羊骨也有各种用途。此外，羊还是交易媒介和祀神的祭品。在古代，绵羊增殖极速。当年摩押王米沙每年向以色列王进贡10万公羊的羊毛和10万羊羔（王下三4）；以色列人也曾从夏甲人那里一次便取得绵羊25万头（代上五21）。

剪羊毛的日子多在节庆（撒下十三23）。绵羊四蹄使其侧卧便可开剪。从始至终羊皆默然不动，十分温顺（赛五十三7）。留献燔祭的羊不剪毛，向神呈献的祭牲不可有所保留。

从羊毛到衣料要经过一系列加工过程，先要洗毛，往往是在开剪之前在羊身上予以清洗、剪毛；继而是梳理和过秤；然后是纺线。纺线惯常是妇女的专业（箴三十一19）；最后是在织布机上把毛线织成毛料，这主要是由男人来作。

经载“亚伯是牧羊的”（创四2），足见牧羊业开始之早。考驯化最早的是盘羊。盘羊则源於东方盘羊，这是迄今犹存於突厥斯坦和蒙古的一种山地绵羊。於主前2000年有5个品种伸展到米所波大米，全都是东方盘羊。

以色列的羊种是所谓粗尾羊，一尾重约10至15磅，其肉鲜美异常，故此这种羊尾被作为向神献祭的特选部位（出二十九22-25）。

粗尾羊仅公羊有角，圣地的其他绵羊种中的母羊也有角。公羊角甚大，直径在2至3吋之间，是很厉害的武器。公羊角可用作羊角号（书六4）或盛油器皿（撒上十六1）。

绵羊与山羊不同之处，在其前额低平；公羊螺旋状大角后回旋，角尖向前；羊角如螺旋弯曲，绵羊毛浓密，多为白色（诗一四七16；赛一18；但七9；启一14）；无“山羊须”。

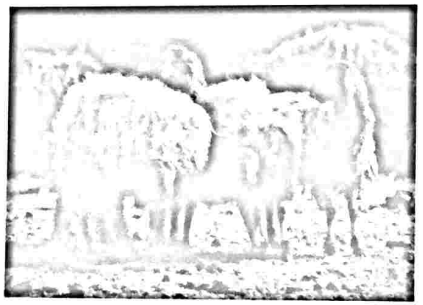
圣经中所谓“小牲畜”，当包括绵羊和山羊。两羊相比，绵羊不仅数量多，而且价值高。

从圣经文化来看，羊肉当属美食。所罗门王的御膳谱规定每日用绵羊百只（王上四23）；然而普通百姓则非到节庆是难吃到羊肉和羊羔。肉用多选小公羊，因母羊是羊群繁衍的资本。羊肉多用大锅煮。羊奶极浓。圣经时代的习惯，是先让奶稍凝而饮。以色列人也有在居室内豢养羊羔，视如宠物（撒下十二3、4）。

野外牧羊，夜间要围以羊栏以防猛兽侵袭。村外草场往往设固定的羊栏，夜间

雇佣替牧者看守羊群。从耶稣降生的记载可知，“野地里有牧羊的人”（路二8）；他们没有羊栏，可能只用羊毛毡和树枝搭个简单的遮棚。圣地向缺水源，这使牧者给羊饮水造成很大困难（创十三8-11）。

在地中海一带山地辄见有野羊出没（申十四5）。申命记提及一种羊，高5呎，有长大的弯角，可能是指一种非洲挽羚，钦定本译作“岩羚羊”；另也有可能是北非胡羊。这种羊常成小群，居於北非、埃及和西奈嵯峨的山地。只是真正的岩羚羊在巴勒斯坦却向来未见。



绵羊

圣经也常用绵羊设喻。公羊代表大力，在但以理所见异象中则是玛代和波斯十分贴切的象征（但八3）。绵羊本性温纯驯良（赛五十三7；耶十一19）、孱弱（弥五8；太十16），总需要引导和看顾（民二十七17；太九36），这被视为基督徒的品质，因此新约有很多处以羊群喻指信徒，以牧羊人喻指耶稣（可六34；约十1-30；罗八35-37；来十三20、21；彼前二25）。耶稣复活之后，谆谆嘱告彼得的话是：“你喂养我的小羊……你喂养我的羊。”（约二十一15-17）

参“食物和调制方法”1414；“祭祀”680；“职业（牧羊人）”2320。

## 石龙子

是一种中等大小的蜥蜴，具有光滑闪光的鳞片。凡石龙子科的动物都有坚硬的表皮，其鳞（即真皮）下有骨板。某些石龙子四肢已经退化；另有一些则具有完整和短短的四肢，奔跑极速。

石龙子在和合本中作“蛇医”（利十一30）。这类动物均被以色列人看作“不洁之物”。看来，以色列人对一般的石龙子动物都相当熟悉。

## 蜗牛

腹足类软体动物。旱蜗牛在近东地区颇为常见。另有一种淡水蜗牛可能成为血吸虫的中间宿主。血吸虫生於水中，能引起可怕的血吸虫病。蜗牛爬动时分泌一种黏液，被人以为是在融化，故而圣经有“愿他们像蜗牛消化过去”之语（诗五十八8）。

古时，各种色调的紫色染料是极贵重的物品。一种皇室专用的紫染就是由一种海蜗牛，即海螺的分泌液制成的。据说这种工艺是早在主前1500年经腓尼基人、埃及人和亚述人发展而来的。罗马帝国时代甚至出现了垄断海螺捕捞业的渔民公会，可见此业之盛。捕捞这种染色海螺要趁秋冬两季，因为一待海螺入春产卵，就不再可用；而至夏季海螺藏身海底，便难於捕捞。海螺多栖息於革哩底和腓尼基一带海域。最著名的是所谓“推罗紫”，这是当时腓尼基的染业中心推罗城出产的一种经两次加工而成的紫染。考古学家在地中海岸一带发现有厚厚的螺壳沉积层，足以证明当年染业之盛。以色列人不擅此行，只好进口紫染（结二十七16）。圣经记载吕底亚是“卖紫色布疋的妇女”（徒十六14），她的布就是用这种染料染成的。紫色被认为是高贵之色（参出二十五4；二十八5、6、15；民十五35；代下二7；斯八15；箴三十一22；歌三10；结二十七7；但五7）。

出埃及记三十章34至35节所谓“施喜列”，是一种薰香的重要成分。“施喜列”是一种蜗牛的厣（是蜗牛类介壳口圆1½状的盖，蜗牛退入介壳以其封闭壳口）。这种蜗牛在世界上分布很广。蜗牛之用厣，既可以进攻，又可以防守，还可以行走。厣燃烧时能放出一种强烈的香气。此物混以其他的香料，便可制成飘飘柔和的薰香。“施喜列”是从希腊语引伸而来，意即指甲或爪。



参“漂染”1158。

## 蜘蛛

蜘蛛目动物，圣地有600至700种之多。蜘蛛头胸部共有足4对而非3对，这是其同於蝎子而别於其他昆虫之处。其体内有毒腺，毒性之强弱随种类而异：有仅可毒杀昆虫者，也有能杀害鸟类和鼠类的。

大多蜘蛛腹下有与丝腺相通的吐丝器，可以喷丝织网。圣经以蛛网象征虚无、不足倚靠之事（伯八14；赛五十九5、6）。

## 海绵

多孔海洋生物，分无骨与有骨两种，其体多孔，由无数细管和细胞所构成。

自古地中海一带就有海绵捕捞业，尤以亚拿多利亚和叙利亚沿海地区为盛。捕捞者需潜水搜取，由於水上情况多海深、风急、浪大，此业向被视为艰险的行业。海绵多用於吸贮液体，在圣经中已有记载（太二十七48；可十五36）。

## 田鼠

啮齿目，仓鼠科。圣经所指的极似近东田鼠。不过据某些学者判断，以为撒母耳记上六章4、5节所指可能是某种家鼠，与人共居，身上带有跳蚤，传播淋巴腺鼠疫和伤寒，为害甚大。故此，撒母耳记上五章9-12节所谓的“痔疮”，如解释为因鼠疫而引起的淋巴肿块，当更为恰当。

田鼠尾短，以此而有别於家鼠；喜居温暖潮湿的草原，尤其是沼泽地区，常可见有田鼠走过的足迹和圆而浅的鼠洞，也有以岩石罅隙为穴。田鼠是纯植食性动物，以植物的种子、根、皮、叶为食，且食量极大，24小时之内消耗的食量几与其体重相等。近东田鼠不仅危害庄稼，且也传播疾病。

田鼠的繁衍是周期性的：有增减交替的现象。

## 黄蜂

也称胡蜂。膜翅目，胡蜂科昆虫，有群栖性。另有大黄蜂也是该科动物，群栖性极强，密集的六角洞所构成的蜂巢，往往是千只以上同居一巢。圣经以胡蜂群喻神指派的大规模军事行动（出二十三28；申七20；书二十四12）。

## 鼬

小型肉食性哺乳动物，鼬科。圣经把鼬鼠列为“地上爬物”而归为不洁净之类（利十一29）。从所举的习性来看，恐怕不当为鼬，而更像是鼹鼠。

参“动物（鼹形鼠）”1919。

鼬体小巧而修长，四肢短小，有很发达的肛腺。喜独居，夜出凭嗅觉猎食。以中小型居多。小型的可穿过仅半指宽的孔洞。毛皮柔韧华美，极有价值。圣经时代肯定有大量鼬鼠栖居於圣地。

## 鲸

是古往今来世上最大的动物。鲸是用肺呼吸的哺乳动物，鲸目。

有两种鲸经常造访圣地的海域。其一为长须鲸，体重在200吨左右，主要栖息於北极海，偶或南下，穿过直布罗陀海峡而游入东地中海。长须鲸无齿，以鲸须滤取海内小生物为食饵；其食管很狭窄。其二为抹香鲸，体长约60呎；其头形很怪，若攻城锤状，有巨齿且食道宽大；雄鲸下颌齿长7吋左右，以大鱼，甚至鲨鱼为食。

创世记一章21节和约伯记七章12节所谓“大鱼”，可能就是鲸；以西结书三十二章2节之“大鱼”可能是鳄；至於约拿书二章1节所描写的“鱼”，不一定是鲸，可能是鲨或鲨鲸一类大鱼，其长70呎，并无鲨鱼那样尖利的牙齿。然而不管是什么鱼，约拿被吞而又被吐上岸，肯定是一个神迹。希腊语中“鲸”字有时可指大海兽或大鱼，马太福音十二章40节所用一词也许就是泛指大鱼。

## 野牛

体躯高大，性凶暴难制，头狭长，脊背长而直，臀削斜，奔跑迅速。约伯记三十九章9-12节所指的为野牛无疑。其两角前指如牴牾状（这是野牛突出的特点），几与头等长（申三十三17；民二十三22，二十四8；诗二十二21）。君王的头盔常以野牛角为标记，象征君临天下的威猛

（参诗九十二10，一三二17、18）。以色列人常以野牛角为酒器，大者可盛酒4加仑。

亚述诸王常以猎野牛为乐。据载，提革拉毗列色一世於主前1100年曾於利巴嫩山猎野牛（参诗二十九6）。希伯来语的“野牛”一词与阿拉伯语“直角大羚”一词颇相近，所以过去曾把约伯记三十九章9至12节所指之野牛误译为大羚羊或羚羊，把野牛译作“独角兽”，从耶柔米的武加大译本（主后四世纪的法定拉丁译本）到马丁路德的德文译本都把野牛译作“独角兽”。

## 狼

大型狗科哺乳动物，往往一个家族群同栖共息，一群可多达30只。常於晚间单独或成群出洞觅食（耶五6）。听觉、视觉俱锐，嗅觉更为发达。多凭追袭猎食。狼素有强暴、凶残、贪婪、狡诈的恶名（创四十九27；哈一8），其捕杀常逾所需。常以小动物（鼠、鱼、蟹等）和兽尸为食。

狼躯长约3呎，尾垂於后肢之间，长约18吋，貌似瘦削的德国牧羊犬，毛粗短，多灰黄色。

狼徘徊寻觅，向无静态，在饥饿的驱使下不停迁徙。狼群聚散随季节而异。春秋喜独处或雌雄偶栖；夏季常同窝为伍；入冬则联群结队行动，结成大帮。狼性机敏而亲其类，颇有集群意识。雌雄配对终生。单狼似很怯懦，常规避人类，一旦结帮成伙，则可谓是最凶残险恶的野兽。

埃及、希腊、罗马均曾崇拜狼。圣地狼也颇多，至今仍时有所见，也见於小亚细亚一带。狼常结伙袭击畜群，是牧人的大敌（约十12）。

族长雅各在预言便雅悯支派的命运时，大概想到狼的勇敢和残忍（创四十九27）。圣经提及狼的经文仅3处是按表面意思解释（赛十一6，六十五25；约十12），其余都是比喻。狼多被用作仇敌和邪恶的象征（例：结二十二27；番三3；徒二十29等。）

## 虫

圣经提及的“虫”，多指昆虫之幼虫而言，例如蝇的幼虫蛆（参本条目之“蝇”）。吗哪因“生虫”而变臭（出十六19、20），尸体被“虫”遮盖（伯二十一26，二十四20；赛十四11），伤口因“虫”而溃烂（伯七5）等；这些“虫”显然都是蛆虫。马可福音九章48节所说地狱的虫，也是指蛀蚀尸肉的蛆虫。除蛆虫之外，也有指其他种类的幼虫（赛五十一8）。使徒行传十二章23节记希律王“被虫咬死”，可能是指腹内的寄生虫病。申命记二十八章39节和约拿书四章7节所载的虫子，显然是指葡萄象甲虫，这种虫子蛀食葡萄植物的茎部，危害极大。

把人比作虫，其意在教人谦卑自省（伯二十五6；诗二十二6；弥七17）。这种喻指人的虫，可能是栖於地下，以土和腐叶为食的蚯蚓。

*John W. Klotz*

参“鸟”1123。

## 斗／撒顿

Saton

dǒu / sā dùn

干货容量，相等於旧约时的细亚，约等於1配克。

参“度量衡（撒顿）”354。

## 豆

Bean

dòu

指任何一种豆类植物，圣地居民的粮食之一。

参“农业”1136；“植物（豆）”2292；“食物和调制方法”1414。

## 督工

Taskmaster

dū gōng

参“奴隶”1138；“职业（督工）”2320。

## 毒疮／坏疽

Gangrene

dú chuāng / huài zǔ

身体某部分因欠血液供应而死亡的肌肉组织，通常四肢末端部位如手指或脚指会转为黑色；医生须切除死肌以防坏组织扩大，危害四肢或病人生命。

“毒疮”一词只在经文出现1次（提后二17）。保罗忠告提摩太说：不敬虔的言语会衍生更多世俗空谈，像坏疽蔓延到周围的组织。

亚撒的脚疾（代下十六12）虽然没有说明病症，但推测可能是坏疽。米利暗患麻风，皮肤就如肉已半烂的死胎（民十二12）。

参“医药”2008。

## 独角兽／野牛

Unicorn, Wild Ox

dú jiǎo shòu / yě niú

一种有角（多於一只角）、力大而凶猛的动物，和合本作“野牛”（民二十三22，二十四8；申三十三17）。

参“动物（野牛）”329。

## 髑髅地

Skull, Place of the

dú lóu dì

耶稣在耶路撒冷被钉十架的地方（太二十七33；可十五22；约十九17）。亚兰文“髑髅”一词的希腊文音译是各各他。

参“各各他”489。

## 毒蛇

Viper

dú shé

参“动物（蝰蛇）”329。

## 独生的

Only Begotten

dú shēng de

在基督教的用语中，这已被确立为形容耶稣的一个用词。传统上译为“独生的”这词，其实并没有“生”的意思，其字面的意思是“仅有的”、“独特的”。在新约和七十士译本（旧约的希腊文译本）中，这用法随处可见。

这词在新约出现了9次，但只有5次是指耶稣，且全出现在约翰的著作中。另外有3次是指独生子或独生女（路七12，八42，九38；参七十士译本：士十一34）。由於这词常指独生的孩子，所以往往蕴含钟爱或宝贵之意。余下一节非约翰著作的经文是在希伯来书十一章17节，说以撒是亚伯拉罕“所钟爱”或“独特”的儿子。以撒并不是亚伯拉罕的“独生子”，因为亚伯拉罕还有其他儿子，但以撒是他所钟爱的，也是应验了神应许的独特的儿子。七十士译本中，在诗篇二十二篇20节和三十五篇17节，诗人求神拯救他时，也用“独生”这词去代表自己的生命，因为这是极其宝贵的。这两节圣经的希伯来文只能解作“独有”，并没有“生”的意思。

这词用在耶稣身上时，也不是“独生”，而是“独一”或“独特”的意思。“独生的”与“儿子”一起用，应理解为神“独一的”儿子，表明神喜爱祂，也指出祂的独特性（约三16、18；约壹四9）。符类福音记载耶稣受洗和登山变象时神的宣告：“这是我的爱子……”，表达了同样的意义。事实上，七十士译本以“心爱的”和“独一的”二词同义，去翻译同一个希伯来字。在约翰福音一章14节单用“独一”一词，来强调成了肉身的道是从父而来的独特的一位。约翰福音一章18节很特别，因为有些版本作“独生子”，有些则作“独生神”。由於文士易受约翰福音其他的经文影响而写出“独生子”，另由於“独生神”的版本更优越，所以后者似较可取。这词指成了肉身之道。没有人见过神，但在父怀里独特的（或独一的）神把祂彰显出来了。

“独生的”并不是一个准确的翻译，在那9处经文的任何一处都不应如此翻译。这词源自拉丁文的武加大译本（五世纪的圣经译本，对其他译本有颇大的影响），并反映了某些有关基督的位格的神学争议。虽然二世纪已有道从神而生的说法，但最著名的还是在主后325年，於尼西亚会议订立的信经上的用法。这信经说明神的儿子是父神所生的，是独特的——出於神的本质——从神而来的神，从光而来的光，出於真神的真神，首生的，不是被造的，与父神同质。这信经的产生是为了针对视神的儿子是首先被造的异端。“首生的，不是被造的”一句后来引起了神学家所谓“神子永恒而生”的教义，就是说子是从父而来的，但祂也与父一样永

在。然而，这只是试图解释三位一体奥秘的论调，却远超於圣经所载的；有没有经文提及神子是父神所生的，至少是一个疑问。使徒行传十三章33节、希伯来书一章5节和五章5节引用的诗篇二篇7节（“你是我的儿子，我今日生你”），不过是指基督的复活与高升。圣经中使用“首生的”（罗八29；西一15、18；来一6）一词，只是强调基督的主权，而非出生。唯一可能论到神子从父所生的经文是约翰一书五章18节，但学者对“从神生的”这句话有不同的意见，这是因为版本差异和文法问题所引致。这句话可能是指基督徒，而不是指神子。

“独生的”是一个错误的翻译，它强调的意念其实是耶稣与父神独特的关系。

*Klyne R. Snodgrass*

参“基督论”636；“神的本体和属性”1277。

## 笃藕香／栗树

Terebinth

**dǔ nòu xiāng / lì shù**

一种落叶乔木，也称松油树，以长寿和树脂丰富而备受珍视（赛六13；何四13）。

参“植物（藕香）”2292。

## 杜得模西士

Thutmose

**dù dé mó xī shì**

参“埃及”12。

## 杜鹃／布谷鸟／鱼鹰

Cuckoo

**dù juān / bù gǔ niǎo / yú yīng**

北禽名，译自利未记十一章16节和申命记十四章15节两处的同一希伯来词，钦定本译作“杜鹃”已属大误，和合本作“鱼鹰”也不确，经考证当译“海鸥”为宜（参修订标准译本和现代中文译本）。

参“鸟（杜鹃／布谷鸟）”1123。

## 杜拉平原

Dura, Plain of

**dù lā píng yuán**

尼布甲尼撒曾於“巴比伦省”的“杜拉平原”立金人像一尊，命百官礼拜如仪（但三1）。其确址虽无从考，但想必在巴比伦城东南，甚至即在外墙以内之一处。其地势必高旷而平坦，以利百官聚典之便。又考“杜拉”希伯来语意若“高台”，故但以理书三章1节所指，或即“巴比伦城内的台地”。

## 度量衡

Weights and Measures

**dù liáng héng**

古代世界的度量衡单位，大多取自实物作为标准：手臂的长度、一日的旅程、一只驴能驮的货物等。这类方便的方法却未能带来统一的标准。人的手臂有长短，驴能驮的重量也不一样。所以度量衡在历史上，也成为了寻求标准和准确的历史。可是，旧约时代还未能达到以上的目的，这要到新约时代在希腊和罗马的影响下，才慢慢成形。

故此，我们必须知道，要尝试从古代的量度方法转变到现代的单位，只能做到最接近，而非绝对准确。在埃及是由高级行政官员负责管理度量衡。在历代志上二十三章29节，利未人就被委任负责管理这项职务，他们要注意贯彻始终、正直和正确无误。即使有正确的标准，但工具、设备也不能达至或保持精确。某一个地区在某个时候使用同样的名称，但在不同的时期或区域，价值上也不免有一些分别。尝试辨别圣经记述的价值观念，偶然也会发觉缺少资料去鉴定量度的名称。这类名称为以色列人熟悉，故作者认为无须加以解释。

结果，在某些经文中，很难武断地指出所提及的度量衡的真正性质；然而，一般也能知道这些数字的近似值，足以了解经文中的意思。

在旧约中使用的度量衡也常见於米所波大米人、埃及人和迦南人的记载中。以色列人并没有自己一套独特的度量衡制；但不同地方共用这些名称，结果经常有名称相同，但意义不一的情况出现。

到了新约时代，新增了其他不同的名称。当时，以色列人仍然沿用旧约时代发展下来的度量衡单位，并夹杂使用希腊和罗马的度量衡制度。有些时候，以色列人大量使用新近外来的名称，但有时候，希伯来人的名称却套用在希腊罗马的标准上。更有其他情形是，处理有关政府的事务时，显然使用罗马的名称居多，至於希伯来的名称，则仍在人们日常的生活中应用。

在大多数度量衡的类别中，基本的单位（即其他单位均以它作为基数）是最不能确定的。所以，肘（长度）、舍客勒（重量）、贺梅珥（干量）和罢特（液量），都存在着不同程度的争议性和不确定性。这就使所有其他量度单位也同样不确定了。以下尽可能列出各单位的量值幅度，并尝试表达较一致的研究结果。

### 旧约的长度

旧约量度长度和深度，一般是根据身体的一部分用作量度的，基本的单位是肘，其他大多数的量度单位也与此相关。旧约时代，缺乏准确量度距离的器具；量度距离最常用的方法，是列出从一处到某处所需的日子，一日的旅程往往有20至25哩。

**肘**

从食指尖到肘弯，肘有长短，不仅在以色列人中使用，在米所波大米和埃及也使用。以西结书四十章5节解释，长肘等於一肘加一手掌的长度。埃及的肘定为17.7吋，长肘则为20.65吋。亚述皇室的肘为19.8吋。以色列标准的一肘与埃及相类。希西家王（主前715-686）所建西罗亚水道内的铭文，指出水道全长1,200肘，实际的长度确定为1,749呎。计算下来，即每肘为17.5吋。经参考其他资料，可知在以色列，每肘为17.5吋应是很接近估计，而这也定出了长肘的长度约为20.5吋。

肘经常用来量度建筑物或物体的高低大小（如窗帘、柱子、家具等）；也有用来量度巨人歌利亚的身高（撒上十七4）。以肘来量度的最大的建筑物，就是挪亚所造的方舟；有300肘长（创六15）。在圣经中所用最大的肘数是2,000肘，是在过约但河时，以色列人与约柜的距离（书三4）。利未人居住的城邑，每边占2,000肘，约相等於⅔哩。

**指或趾**

手指的宽度，等於手掌的¼，即¾吋。圣经中只有耶利米书五十二章21节用过（柱的厚度），但在他勒目中，则经常使用。

**短肘**

只见於士师记三章16节（和合本作“肘”），即以笏之短剑的长度。根据上下文推测，一般认为是相等⅔肘，或1呎（按：希伯来原词指由肘弯至握拳时指节突出处之长度）。

**掌**

手掌的宽度。等於⅙肘，½虎口或3吋。这名称只出现5次，其中见於量度放置陈设饼的桌子边缘的阔度（出二十五25）和所罗门铸造的铜海（王上七26）。

**步**

指一个人平均跨步的距离，约有1码。在旧约中只出现1次，就是当约柜从俄别以东家中抬到大卫城时，抬约柜的人走6步，大卫就献祭给神（撒下六13）。

**竿**

一种高长的草，生长在河边，坚韧，约有6肘长，接近9呎。在旧约中只在以西结书四十章3至5节，说明量度的竿“长六肘”；在以西结书四十二章16至19节，以竿量度圣殿的庭院，每边为500竿。

**虎口**

把手张开，从指尖到指尖的距离，等於½肘或8¼吋。在旧约中，只出现7次，其中4次用以描述大祭司的胸牌（出二十八16，三十九9），从不以复数出现。

### 新约的长度

新约中，一些量度长和深度的单位，代表希腊罗马的标准，旧约的一套则仍然沿用。

**肘**

罗马的肘等於17.5吋，为每呎的1.5倍，标准的1呎为11.66吋。刚巧与旧约的肘相同。

**法顿**

双手张开，从左手指尖到右手指尖的距离。只见於使徒行传二十七章28节（和合本作“丈”），约相等於6呎。

**苇子**

等於旧约中的竿，约6肘或105吋。在启示录十一章1节和二十一章15节，用以量度神的殿。

新约如旧约一样，并未能精确地表明所指的距离，例如掷一块石头的距离、一日的旅程。然而，有少量的名称是从罗马的文化中借用过来的。

**伏尔朗／史达第**

古希腊赛跑场的长度，相等於1/8罗马里制，或略超过200码。在一半的情况下，通常用以指出大约的距离。但在启示录二十一章16节，用苇子量度新耶路撒冷的长宽，结果是12,000史达第（和合本作“四千里”）。

**迈尔**

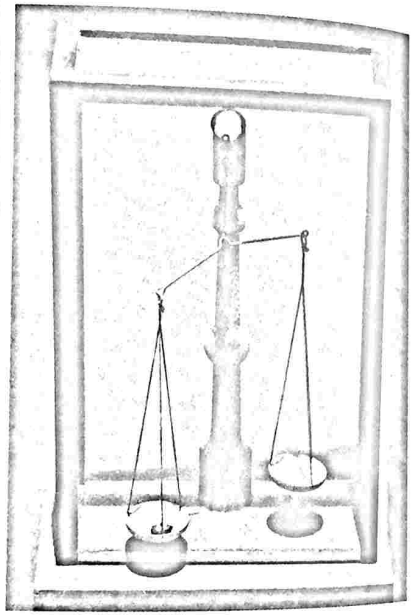
这名称只见於马太福音五章41节（和合本作“里”），罗马人的1迈尔为1,620码，大约等於9/10哩。

## 重量

用以量度重量的名称，考古学的佐证最有帮助，出土的有时刻有本身的衡量单位。得知石头的重量后，可大概知道这些单位的量值。然后以一些有关的经文作为基础，比照上述的资料，就可作出相当正确的判断。每一地区的相对的衡量制度，都比绝对的量值更为重要。

一些衡量重量的制度已有统一的标准，但始终很难达至精确。以色列人的制度，与米所波大米人和迦南人所使用的相似。旧约时代大部分期间，重量的制度也作为算金钱的制度。波斯人发明铸造钱币以前，银子、金子或其他通商货品，都必须先行量度重量，以致以物易物或买卖都可以进行，这使量度轻重的制度成为古代经济的核心，同时也解释了圣经为何强烈痛斥以量器欺诈人的行为（利十九36；申二十五13；箴十六11，二十10、23；弥六11；何十二7；摩八5）。这方面不独以色列人关注，早在主前二十一世纪，米所波大米南部吾珥第三王朝的创立人吾珥南模，据说“统一了量度弥拿的标准，并统一了量度银子和石头的舍客勒标准，相对於弥拿”（《吾珥南模的律法》序言，II 144-49）。

在天平上以石头砝码作为衡量的标准，是古代市场交易的通常做法。在一些更为精密的天平中，用来衡量的石头是经精巧的工艺制成的。但也有使用一些不曾处理的石头，重量只接近彼此同意的分量。



古代秤黄金的天平

在旧约圣经中，有6次提及天平和秤，但没有一次实际与交易有关（伯六2，三十一6；诗六十二9；赛四十12；结五1；但五27）。天平一般是杠杆式，两边各有一小盘。

**舍客勒**

是重量的基本单位，除了正规的舍客勒以外，还有“重”舍客勒或“皇室”的舍客勒（撒下十四26）。根据出土的砝码（上刻“比加”，即1/2舍客勒）的重量计算。舍客勒估计约是0.4盎司。然而其他相信是舍客勒单位的砝码，重量则从0.39盎司到0.46盎司不等。例如在特毕美森找到的砝码，每舍客勒平均为0.4盎司，在吉卜、米吉多和拿士伯废丘找到的砝码，每舍客勒平均为0.45盎司。

在圣经中用的舍客勒，几乎都是指金钱的价值，无论是银子、黄金、大麦或面粉。舍客勒的估值便指出日用品在经济上的相对价值。例外的是歌利亚的盔甲和枪（撒上十七5、7），则以舍客勒来描述它们的重量。

**比加**

有7颗刻有比加这单位的石子，重量由0.2至0.23盎司不等。在出埃及记三十八章26节，这是以色列人按人数交出的税项，那里指出1比加相等於1/2舍客勒。另一处记载在创世纪二十四章22节，那里指亚伯拉罕的仆人给利百加的金鼻环，也相等於1/2舍客勒。

**季拉**

等於1/20舍客勒或0.022盎司。这名称用过5次（出三十13；利二十七25；民三47，十八16；结四十五12），且每次也以相等价值的舍客勒说明。在这些记述中，季拉都用於指金钱价值。

**平因**

这单位只见於撒母耳记上十三章21节，是非利士人向以色列人收取磨犁的工价（和合本没有译出）。据出土的砝码计算，1平因的重量为0.25至0.3盎司，约等於2/3舍客勒。

**弥那**

根据乌加列古城所得的迦南人资料，弥那等於50舍客勒，而当时巴比伦的弥那则相等於60舍客勒。在以西结书四十五章12节是60舍客勒，但不清楚这是否从以前的标准改变过来。在列王纪上十章17节，所罗门王造300面盾牌，每面用3弥那黄金。在以斯拉记二章69节和尼希米记七章71、72节中，圣殿库内奉献的银子有5,000、2,200和2,000弥那。

**他连得**

出埃及记三十八章25、26节清楚地指出，1他连得等於3,000舍客勒，但并没有清楚指出1他连得相等於多少弥那。结果，不知3,000是否代表60弥那，每弥那50舍客勒，还是50弥那，而每弥那60舍客勒。无论如何，所发掘出来的他连得，重量由65到80磅不等。在旧约时代，他连得只用来秤贵重的金属，一般是银子和黄金（参出三十八29，铜）。在列王纪上十章14节，记载所罗门王每年收得进贡的金子有666他连得，明显这是颇为庞大的数目。大卫把100,000他连得的黄金和1,000,000他连得的银子遗留给所罗门，为建造圣殿之用（代上二十二13）。

**奎士他**

这重量只出现3次（创三十三19；书二十四32；伯四十二11，和合本都作“银子”）。1奎士他代表多少重量，则无法知道，但从上下文估计，大约在1/2和1舍客勒之间。

在新约时代也用旧约所用的重量，尤其是舍客勒、弥那和他连得。另外还加上一个单位——力揣。在约翰福音十二章3节和十九章39节记述有关香膏的重量时，使用力揣这单位和合本作“斤”。根据希腊的文学所提供的资料（包括约瑟夫），1力揣约相等於12盎司。

## 旧约的容量

衡量干货侧重以实物来量度，如驴子一般的驮重量，一日之内撒种的数量，或在某面积的土地所需要撒的种子。为了量度其他类型的物品，量度重量的单位也标准化，以它们作为分数和倍数的基数。

**贺梅耳／歌珥**

最普遍的干量，相等於一匹驴子的驮重量，估计的标准大小有很大的差别，由3.8到7.5蒲式耳。除了在以西结书四十五章11至14节中，出现6次以外，这名称在旧约中只出现4次，其中3次是称量种子或大麦（利二十七16；赛五10；何三2），1次在以色列人於旷野收集鹌鹑时出现。“歌珥”出现了9次，用於称量其他不同的货品上，包括油、面粉、小麦和大麦，重达20,000的数目（王上五11）。

**伊法**

相等於1/10贺梅耳（结四十五11），或3/8至2/3蒲式耳。这名称在称量和农产品中经常使用，有好几十次，似乎最多用在商业买卖。在撒迦利亚书五章6至10节，伊

法是指一种能装1伊法产品的容器，很像现代1蒲式耳的篓。

**细亚**

很多人认为以赛亚书四十章12节所说的“升斗”（原意是1/3）是细亚的别名，那么，一细亚就相等於1/3伊法，是贺梅珥的一小部分，幅度很广，估计细亚一般是指2/3至1配克（按：1配克等於8夸脱或2加仑）之间。这名称出现过9次，所用的数量从1至5，用来秤面粉、种子、大麦和谷物。除撒母耳记和列王纪之外，只有一次用在创世记十八章6节，亚伯拉罕以3细亚面粉为3位访客预备饼。

**俄梅珥／伊撒朗**

这名称只出现1次，就是以色列人在收集吗哪时用的数量（出十六22），代表吗哪一日的配量，指明等於1/10伊法（蒲式耳；出十六35）。伊撒朗的本意是1/10。在出埃及记、利未记和民数记中出现了25次之多（最多用於民二十八，二十九），只用於秤细面。

**卡夫**

这单位只见於列王纪下六章25节（和合本作“升”）。约瑟夫估计1卡夫约为1/18伊法，一般都采纳这算法。

**利帖**

这单位只在何西阿书三章2节中出现（和合本作“一贺梅尔半”），早期的圣经译本把它译为1/2歌珥或1/2贺梅珥。

在旧约中有两种基本的量度单位，是用来衡量液体的。

**罢特**

量度液体的基本单位。圣经的资料（结四十五11、14）定1罢特的液量等同干量的1伊法，即1/10贺梅珥；考古学家同时能提供一些资料支持这说法。在拉吉和

## 旧约

| | | |
|---|---|---|
| **长度** | | |
| 肘 | 44.5厘米 | 17.5寸 |
| 长肘 | 52厘米 | 20.5寸 |
| 指／趾 | 1.85厘米 | 0.73寸 |
| 掌 | 7.4厘米 | 2.92寸 |
| 竿 | 2.7米 | 104寸 |
| 虎口 | 22.2厘米 | 8.75寸 |
| **重量** | | |
| 舍客勒 | 12克 | 0.4盎司 |
| 季拉（1/20舍客勒） | 0.6克 | 0.22盎司 |
| 比加（1/2舍客勒） | 5.7克 | 0.2盎司 |
| 平因 | 7.6克 | 0.3盎司 |
| 弥那（50舍客勒） | 571克 | 1.26磅 |
| 他连得（3000舍客勒） | 34.3千克 | 75.6磅 |
| **干量** | | |
| 歌珥／贺梅珥 | 220公升 | 50加仑 |
| 利帖（半贺梅珥） | 110公升 | 25加仑 |
| 伊法（1/10歌珥） | 22公升 | 5加仑 |
| 细亚（1/3伊法） | 7.3公升 | 6.6夸脱 |
| 俄梅珥／伊撒朗（1/10伊法） | 2.2公升 | 2夸脱 |
| 卡夫（1/18伊法） | 1.2公升 | 1.1夸脱 |
| **液量** | | |
| 罢特（1/10歌珥） | 22公升 | 5.8加仑 |
| 欣（1/6罢特） | 3.7公升 | 3.9夸脱 |
| 罗革（1/12欣） | 0.31公升 | 0.32夸脱 |

旧约度量衡的单位



拿士伯废丘找到一些瓶子，刻着“王的罢特”，而在特毕美森找到的瓶子也有“罢特”的记号。那些瓶子并不完整，所以他们的容量必须按复制品计算。据此，1罢特就约为5.8加仑。这估计套用在列王纪上七章23至26节中，提供了可以接受的结果。在经文中，所罗门为圣殿铸造“铜海”，周界30肘，直径10肘，深5肘，能存放2,000罢特的水。

**赫因**

1/6赫因的水，是每日维生所必需最少的份量（结四11，和合本作“欣”）。1赫因等於1/6罢特，约为1加仑，这是用来量油、酒和水的单位。但在以赫因来量度的记述中，没有经文提及多於1赫因的容量，而只有少於1赫因的。这单位只在出埃及记、利未记、民数记和以西结书出现，多数在有关奠祭的经文中使用。

**罗革**

这单位只见於利未记十四章10至24节，相等於1/12赫因，即约2/3品脱或1/3公升。

## 新约的容量

下列是新约中的干量。

**柯尼克斯**

只见於启示录六章6节（和合本作“升”）；1柯尼克斯略多於1夸脱。在希腊的文学中，看成是男子一日可得到的谷物数量。

**摩底俄斯**

这也是一种量器，和合本作“斗”，指人点灯不当藏在斗底下（太五15；可四21；路十一33）。一般等於7.68干夸脱，约为1配克。

**撒顿**

这等於旧约中的细亚，从而估计约等於1配克。在新约中，只出现2次，见於以发酵的面比喻天国的两段平行经文中（太十三33；路十三21；和合本都作“斗”）。

**罢特**

与旧约中的罢特相同，只见於路加福音十六章6节（和合本作“篓”）。

**色斯提斯**

这量器只在马可福音七章4节出现（和合本作“罐”），约等於1品脱，是罗马人的量器，不只见於拉丁文的文献中，在约瑟夫的作品中也有使用。在马可福音中，这可能是描述一杯子的容量（如圣经以外的用法），而不是特定的量器。

**梅翠提斯**

只在约翰福音二章6节使用（和合本作“桶”），那里描述这些容器中的水变为酒。约瑟夫指出，这单位等於希伯来的

## 新约

| | | |
|---|---|---|
| **长度** | | |
| 肘 | 44.5厘米 | 17.5寸 |
| 法顿 | 1.8米 | 6尺 |
| 史达第／伏尔朗 | 170-190米 | 189-215码 |
| 里 | 1,480米 | 1,618码 |
| **重量** | | |
| 与旧约相同 | | |
| 力揣 | 327.5克 | 12盎司 |
| **干量** | | |
| 柯尼克斯 | 1.1公升 | 1.2夸脱 |
| 撒顿 | 7.3公升 | 6.6夸脱 |
| 摩底俄斯 | 7.4公升 | 7.7夸脱 |
| **液量** | | |
| 罢特 | 22公升 | 5.8加仑 |
| 梅翠提斯 | 39公升 | 10加仑 |

新约度量衡的单位

罢特，但希腊人的用法则以此等於10加仑。

### 面积的量度

**色麦**

一队牛只在一日之内犁地的面积（撒上十四14；赛五10）。和合本译作“亩”，但在米所波大米的计算，则不到½亩。

**犁沟**

这测量方法只在撒母耳记上十四章14节和诗篇一二九篇3节出现，可能是指犁沟的长度，约20至30码。

## 度玛
Dumah
dù mǎ

❶以实玛利之子，是亚拉伯部族的十二族长之一（创二十五14；代上一30）。度玛的族裔或世居峞夫地区，但无确证。

❷以实玛利12部族的居地（创二十五14；代上一30），境内多绿洲，据说即峞夫，今名“度玛剑得勒”，从大马士革往麦地那，行至¾处即达该地。

❸一山地城镇，属犹大支派（书十五52），疑其址即伊多麦，在希伯仑西南约10哩。

❹希伯来文，意若“寂静（之所）”，是“墓地”的委婉说法（诗九十四17，一一五17）。

❺见於以赛亚书二十一章11节，可能指以东或以东人。

## 杜松
Heath
dù sōng

一种常青的矮树。

参“植物（桧）”2292。

## 渡鸦／乌鸦
Raven
dù yā / wū yā

参“乌（渡鸦）”1123。

## 短号／角／钹
Cornet
duǎn háo / jiǎo / bó

参“音乐和乐器（哈索兹塔）”2125。

## 断定谷
Decision, Valley of
duàn dìng gǔ

约珥书三章14节记神将於此处审判那些聚集起来攻击犹太人的众外邦国家，与“约沙法谷”同指一地（珥三2、12）。

参“约沙法谷”2246。

## 兑换银钱之人
Money Changer
duì huàn yín qián zhī rén

古时一种职业。这些人所提供的服务有许多类似现今的银行服务，尤其是在兑换货币方面：把一国或一省的钱币兑换另一国另一省的钱币，或大小面额钱币之间的兑换。这些服务通常需要收取一些手续费。

这种货币制度在主前七世纪以后才出现。在这以前，人秤量一块一块的银子来交换商品（创二十16，三十七28；士十七2）。小亚细亚采用了固定价格的钱币后，其他地方便争相仿效，但由於各国的货币制度有所不同，兑换银钱的人便要算出不同钱币的兑换率。

这种兑换银钱的程序在巴勒斯坦一带尤其重要，因为每一个犹太的成年男子都要献上半舍客勒的殿税（出三十11-16）。从各地上来奉献的犹太人可能带着许多不同的钱币，圣殿当局需要规定一种钱币用来缴纳殿税；所规定的是推罗的半舍客勒银币或希腊银币（参太十七27，耶稣吩咐彼得把从鱼口得来的钱币为耶稣和彼得自己缴纳殿税）。米示拿指出（示夸琳1：3）省内兑换银钱的人在亚达月（逾越节之前一个月）第十五日收取这税。逾越节前10天，兑换银钱的人便移到圣殿的院子去协助从外地来的犹太人。

耶稣“洁净圣殿”的时候，曾与这些兑换银钱的人对抗（太二十一12、13；可十一15、16；路十九45、46；约二13-22）。耶稣这行动的动机引起不少争议，



有些人认为敬拜的人实在需要取得这半舍客勒去缴纳殿税，他们也需要购买雀鸟、牛羊或饼来奉献。可是，这样大规模的买卖和银钱兑换不宜在圣殿的范围内进行，因为圣殿是一个神圣的地方（参可十一16），尽管耶稣也曾清楚地赞同缴纳殿税（太八4，十七24-26；可一44；路五14）。另一个可能性是那些兑换银钱之人和售卖献祭用的牛羊雀鸟之人，为了自己的利润或为圣殿负责人的利润，收取过高的费用。其实这些交易活动可在距离圣殿较远的地方进行，免致这些东方市集论价的噪音骚扰圣殿院内的祷告和献祭（参耶七11）。

参“货币和银行业”621；“钱币”1182。

## 盾牌，持盾牌的人
Shield, Shield Bearer
dùn pái , chí dùn pái de rén

防护武器，提着盾牌的人是指士兵，或提着盾牌和兵器的仆人。

参“武器和战争”1616；“职业（士兵）”2320。

## 多比雅
Tobiah, Tobijah
duō bǐ yǎ

❶被掳后与所罗巴伯一同返回耶路撒冷的一个家族之祖先。他们并不能证明自己的犹太族谱（拉二60，尼七62）。

❷一个重要贵族家庭的成员，其血统可追溯至耶路撒冷的一个贵族，他们在基列拥有大量物业，并在耶路撒冷和基列的政治方面担任重要的角色。“他比勒的儿子”（赛七6），可能是多比雅家族的一名成员。

尼希米约於主前445年抵达耶路撒冷时，多比雅是家族中的首领。他被称为“为奴的亚扪人”（尼二10、19），这称谓是指一个担任高职如省长的人。他与参巴拉、基善，和其他反对重建城墙的主要人物，都是波斯帝国中的高官。他娶了亚拉之子示迦尼的女儿，他儿子约哈难则娶了比利迦之子米书兰的女儿（六18）。他与耶路撒冷贵族家庭的婚姻关系，使他与耶路撒冷的贵族紧密联系起来；这联系又藉着恒常与犹大的贵胄通信，而得以加强。圣经指这些犹大贵胄“与多比雅结盟”（六18）。

尼希米必须面对多比雅及其有影响力之同盟的威胁。尼希米被控告，意图带领耶路撒冷居民背叛亚达薛西王（尼二19）。尼希米等人正进行修筑城墙的时候，多比雅便参与攻击耶路撒冷的阴谋（四8）。尼希米只吩咐犹太人作好防御。他们在武装的保卫下，继续修筑城墙，当敌人临近时，每一个工人便一手拿工具，一手拿兵器（四7-19）。他们相信“我们的神必为我们争战”（四20），因而大得鼓励。完成了修筑城墙的工程后，多比雅又参与杀害尼希米的阴谋（六2-4）。尼希米其后更面对着进一步的考验，有报告诽谤他造反；又有一名耶路撒冷人被多比雅及其同盟贿赂，指使他引诱尼希米进入圣所，以损害尼希米在有信心之人中的地位（六10-13）。尼希米解脱了许多烦扰之后，便离开耶路撒冷，回到亚达薛西那里作汇报。尼希米离开耶路撒冷期间，多比雅又再与那些仍旧对他忠心的人，重建关系。祭司以利亚实也向多比雅降服了，他把圣殿中从前用来收存祭物的大屋子腾出来给多比雅（十三4、5）。多比雅每当来到耶路撒冷，便住在这些房子中。尼希米返回耶路撒冷后，首先做的，便是把多比雅逐出圣殿（十三8、9），让圣殿中的房子回复原来正当的用途。

❸约沙法王差往犹大各城各镇教导律法的其中一名利未人（代下十七8）。

❹从巴比伦带着金银返回耶路撒冷的4人中其中一个，他们的金银用来为大祭司约书亚制造冠冕（亚六10、14）。

## 多大瓦
Dodavahu
duō dà wǎ

南国犹大玛利沙人氏，其子以利以谢为犹大国的先知，曾向犹大王约沙法发预言，谏阻他与以色列王亚哈谢王结盟（代下二十37）。

## 多单
Dodanim
duō dān

挪亚之幼子雅弗的后裔（创十4）。新国际译本、修订标准译本等已改其名为“Rodanim”，和合本又称之为“罗单”（代上一7）。

参“罗单”947。

## 多珥
Dor, Naphath-dor, Naphothdor
duō ěr

巴勒斯坦一设防港城，今名“埃布里”，北邻迦密山，南望该撒利亚港，两城相距仅8哩。多珥建邑极早；从经载可知，士师时代和统一王国时代的历史时涉及该城（书十七11；士一27；代上七29）。多珥大概即“多珥山冈”（书十一2，十二23；王上四11）。以色列民在征服迦南的战争中，曾与参加耶宾联盟的多珥王战（书十一2），大溃之（书十二23）。后来，玛拿西支派分得此邑，但未能将其原有的居民尽数逐出（士一27）。

## 多加
Dorcas
duō jiā

多加是犹大地约帕城的一位女基督徒，以乐善好施闻名（徒九36-41）。使徒行传九章36节称多加为“女徒”，即“门徒”的女性称谓，在新约中仅有此例。多加虽是希腊名，但在犹太人和希腊人中，均十分普遍，故仅以其名难以断定多加的国籍。该名之亚兰语是“大比大”，意即“羚羊”。

多加病殂於约帕，正值彼得在邻邑吕大传道，有两人向彼得求救。彼得赶到时，见多加已在停尸楼上，只待入殓，遂遣去众人，独自跪下祷告，竟使多加从死里复活。这是使徒叫人复活的神迹的先例。

## 多利买
Ptolemais
duō lì mǎi

巴勒斯坦北部一个城市亚柯的别名，见使徒行传二十一章7节。

参“亚柯”1858。

## 多马
Thomas, The Apostle
duō mǎ

十二使徒之一，其名字在4卷福音书皆有出现。这是一个亚兰名字的音译，意思是“双生的”，在希腊文新约圣经中作*thomas*。在希腊基督徒中，却多使用希腊名字低土马（didumos，即“双生的”）；这名字在约翰福音中出现了3次（约十一16，二十24，二十一2）。希腊文蒲草抄本有足够的证据，证明低土马这名在新约时代是很普遍的。

多马出现在每一个符类福音的使徒名单内（太十3；可三18；路六15；参徒一13），但仅此而已。在约翰福音中，他的出现却颇为注目。这现象十分有趣，因为在约翰福音中连使徒名单的记载也不齐全。多马在书中表示了他对最后进入耶路撒冷的旅程感到绝望（约十一16），也曾催促耶稣解释祂在楼房上所说离别的话（约十四5）。约翰福音的结语是一个著名的插段，其中记载多马怀疑主的复活（约二十24、25），后来得到了无法否定的证据（约二十26-28）。多马甚至在约翰福音的跋文——彼得在加利利捕鱼——中出现（约二十一2）。

在使徒后期，教会对多马再次产生兴趣。叙利亚传统（参《多马福音》和《多马行传》）称他是双生子犹大，这传统说法在叙利亚抄本的约翰福音中得到证实。次经认为多马是耶稣的孪生兄弟。他与马太和腓力一起，受命记下耶稣给教会的教训。

哈马迪的两份文件也与这位使徒有渊源。《多马福音》全文记载了多马保存下来的114句“耶稣活着时所说的奥秘之言”。《竞争者／比赛者多马的书》记载了一段多马所作的诺斯底式启示性对话。

诺斯底式的《多马行传》（现存有希腊文和叙利亚文版本）说耶稣与多马是孪生兄弟（有相似的外貌和命运），并且多马得着奥秘的教导。这次经甚至解开多马命运之谜。多马在主的吩咐下，虽然不愿意，也前往印度去。他在那里遭印度王用矛刺死。多马得到复活，他的空坟墓则留下一些奇异的特质。今天在印度圣多马地的基督徒，自称他们是多马的信徒。

*Gary M. Burge*

参“使徒”1424。

## 多米田
Domitian
duō mǐ tián

罗马帝国第十二代皇帝（主后81-96），在位时曾大肆迫害犹太人和基督徒。教会传统认为在他统治下，使徒约翰曾被流放至拔摩，启示录即成於此岛（启一9）。

参“该撒／凯撒”441。

## 多坍
Dothan
duō tān

古城邑，在耶路撒冷以北60哩，在撒玛利亚以北约13哩，在米吉多东南约5哩；有大道经多坍直达沿海平原，其间有一险隘，左右有隐干宁（今名“杰宁”）和以伯莲二邑相拱卫，形成多坍的门户。

多坍遗址今称“多丹废墟”，高出周围平原约200呎，海拔1,200呎。丘巅有平地，方圆约10亩；立於其上四望，满目皆沃野、良田。其地多泉，水源充足，故自圣经时代以来，一直是牧人喜爱的去处。

多坍在旧约的记载中相当突出。约瑟在多坍被哥哥们卖给了以实玛利人（创三十七）；叙利亚王曾兵围多坍，要捉拿识破他用兵策略的先知以利沙（王下六8-14）；埃及法老杜得模西士三世曾陷巴勒斯坦数邑，多坍即其一；两约之间时期，荷罗否南兵伐犹大时，即结营於多坍附近（《犹滴传》三十九，四十六，七十三）。

1953至64年在费里博士主持下，在多坍进行考古开掘，其结论如下：该址於早青铜时代（主前3000-2000）即已建造，城基宽约11呎，外直而内倾，基上建垣，宽约9呎，现存高度16呎，猜想原高约达25呎。垣有巨门，从附近找到一个灰白色的陶碗，与埃及第一王朝古墓所藏陶碗（约主前3000）当属同代物。

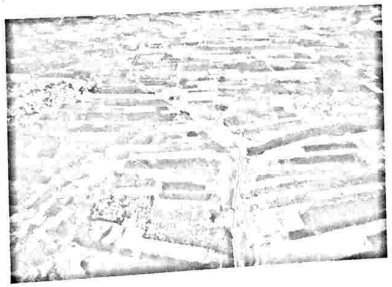


亚伯拉罕时（中青铜时代，主前1950-1550），多坍城防益坚，垣厚约4呎，其间已置城堡，堡内有10室。至晚青铜时代（主前1550-1200），垣间卫所多被毁，显然是以色列征服迦南的遗迹。又发现古墓一座，有4个不同的葬层，从晚青铜时代沿用至主前1100年。葬品有坛、罐、碗及其他陶器残片，可证均是塞浦路斯式和迈锡尼式的器皿；另尚有匕首、矛头、灯台等物并骸骨共160具。

从早铁时代（主前1200-1000，值士师时代后期和王国时代早期）发现两堵高墙，间夹一路，考古学家称之为“墙中卫”。

晚铁时代（主前1000-600，值王国时代）的发掘显示，多坍於所罗门王朝时期，曾是一个重要的行政中心。城内也发现一条街道，宽约4呎，残留长度111呎，两旁建有房舍。从这层废墟中发现了更多的进口陶器和各种玩具，并有一件14耳大碗；从其他房舍遗址也找到不少日常器物。

主前九世纪末，多坍遭焚毁，疑是叙利亚王便哈达或哈薛所为。多坍毁后重建，但未几又为亚述王提革拉毗列色三世所毁（王下十五29）。主前700年的多坍已属毁而复建的第四城，百年后又遭摧毁。



多坍

波斯时代（主前500-300）发现关於多坍的证物不多，仅有数个锡碗和陶罐，足以显示从被掳时期至归回早期，多坍人口锐减的情景。希腊化时代（主前300-50），多坍似在兴起，至少在丘巅又出现

了新居民区。这一层次的希腊化灯台、釉器、来自罗底的坛耳和一枚镌有“安提阿古王”的古币，均可说明多坍已成为希腊的殖民城市。罗马时代的多坍似又恢复其地位，从该层发现一枚镌有“SC”字样的大印（即“元老院令”的缩写）可以为证。

## 多益
Doeg
duō yì

扫罗的一名臣子，是奉命将挪伯城的无辜祭司和百姓屠戮一尽的刽子手（撒上二十一，二十二）。多益原是以东酋长，后投奔扫罗（或被俘而降，参撒上十四47），而官至司牧长（撒上二十一7；参代上二十七30载大卫王也多用外臣司牧）。先是多益在挪伯圣所窥得祭司接济大卫圣饼和武器之事（撒上二十一7）。多益在挪伯圣所的原因不详，可能是奉命打探情报；或是来祭司城履行拿细耳仪式（参民六13）而偶得大卫消息。多益便驰报扫罗以邀功（撒上二十二9、10；参诗五十二诗题），并奉命返回挪伯大肆屠杀。视其屠杀挪伯人之狠毒（撒上二十二18、19），也可知他是对以色列人毫无同胞手足之情的外族人。

## 朵代
Dodai
duǒ dài

亚哈希的后裔，在大卫王朝为领兵的十二班长之一（每班24,000人，代上二十七4）。撒母耳记下二十三章9节和历代志上十一章12节均载以利亚撒之父名朵多，疑是朵代之另称。

参“朵多#2”364。

## 朵多
Dodo
duǒ duō

❶陀拉之祖。陀拉是以色列士师，居於沙密，治理以色列12年（士十1）。

❷以利亚撒之父，以利亚撒是大卫王三十勇士之一（撒下二十三9；代上十一12）。历代志上二十七章4节提及之“亚哈希人朵代”，疑即朵多。

参“朵代”364。

❸伯利恒人氏，其子伊勒哈难是大卫的三十勇士之一（撒下二十三24；代上十一26）。

# E

## 鹅
Goose
é

参“鸟（鹅）”1123。

## 蛾/蠹虫/虫
Moth
é / dù chóng / chóng

一种有翅膀的昆虫，在幼虫阶段会蛀坏衣物（伯十三28；太六19、20）。

参“动物（蛾）”329。

## 俄巴底
Obadiah
é bā dǐ

❶亚哈家的总管（王上十八3-16）。以利亚在几年的饥荒之后遇见他，请他把亚哈带来，当时亚哈与俄巴底正在寻找水和青草（十八5）。俄巴底是管理亚哈家的大臣（十八3），他与他的主人不同，因为他对耶和华极其忠心，曾匿藏100个先知在洞中，并用饼和水供养他们（十八4）。

❷示玛雅的儿子，是第一批被掳后归回耶路撒冷的利未人中的一位。他住在尼陀法人的一个村庄（代上九16）。在尼希米记十一章17节，他称为押大。

参“押大”1799。

❸约沙法时期的犹大朝臣（代下十七7）。他与4名同僚及利未人在犹大各城教导律法。

❹约西亚时期一位作督工的利未人（代下三十四12），负责圣殿的修葺。

## 俄巴底雅
Obadiah
é bā dǐ yǎ

❶便雅悯支派亚悉的儿子，扫罗王的一个后裔（代上八38，九44）。

❷到旷野投奔大卫的山寨的一个迦得人。他是一名勇武的战士，能拿盾牌和枪，并且跑得极快（代上十二8、9）。

## 俄巴底亚
Obadiah
é bā dǐ yà

❶大卫的一个后裔（代上三21）。

❷属以萨迦支派，伊斯拉希的一个后裔（代上七3）。

❸耶歇的儿子（拉八9），他带领218名男丁，与以斯拉一起从巴比伦返回耶路撒冷。

❹在以斯拉之约上签名的一位祭司（尼十5）。

❺在耶书亚的儿子约雅金的日子，负责在库房守门的一个利未人（尼十二25、26）。

❻预言以东灭亡的一位先知。以东因巴比伦人在主前597年攻取了耶路撒冷而高兴，因此必遭神咒诅。俄巴底亚在预言中描述以东人的行为（俄11-14），并预言神向以东所作的审判（俄2-10、15）。俄巴底亚书是旧约最短的一卷书。

参“俄巴底亚书”365；“先知，女先知”1723。

## 俄巴底亚书
Obadiah, Book of
é bā dǐ yà shū

小先知书的第四卷。俄巴底亚是一个尊贵的名字，意思是“耶和华的仆人”。本书是旧约最短的一卷书。

### 作者

实际上，我们对先知俄巴底亚一无所知。前言中连他父亲的名字或他家乡的所在都没有提及（第1节）。

### 历史背景

俄巴底亚很可能是来自犹大的先知，因为他极其关注以东在犹大人被灭的日子侵略犹大地的事（第12节）。他大概是在尼布甲尼撒摧毁犹大（主前586），和耶路撒冷陷落后不久，看见有关以东的异象（第1节）。本书的预言不大可能在以东地

向以东人宣告，可能是在被掳的早期发出的。虽然近年已有一些有关以东的考古资料，但有关以东在第二铁器时期的资料仍然很少。一些主要的以东城市已被挖掘，包括主前八至六世纪有人居住的泰维兰。尼布甲尼撒可能在主前582年侵略以东，但没有确实的历史文献提及此事。巴比伦王拿波尼度有几年时间逗留在蒂玛，而在阿卡巴湾附近的凯勒费废丘在主前六世纪初曾极其繁盛。然而，以东在该世纪却进入一个衰落时期，因为受到亚拉伯和南部的贸易伙伴，如提马和底但的侵扰。

## 内容提要

先知宣告以东的覆没（1-4节）。显然，以东邻近的亚拉伯部族正密谋联合起来攻击她，这使先知的信息更为有力（第1节）。这些部族并不知道他们攻击以东的计划也在神的计划之内。

先知宣布以东将要灭亡（2-9节），并描述了她覆没时的实际情景（2-4节）。以东虽然建於高山，安稳於岩石的棱堡里（第3节），但神要把她拉下来（第4节）。神要彻底地推翻以东（5、6节）。正如盗贼晚上来洗劫一个地方，以东也同样地被抢掠，房屋和葡萄园被毁坏。虽然有时盗贼也会手下留情，但抢掠者不会向以东施怜悯。即使盟友也靠不住（第7节），同盟存心欺骗，他们的宾客也摆设陷阱。以东在毫无准备之下，轻易地成了别人的掠物。以东遭祸的日子来到，她那些知名的智慧人都被除灭（第8节），勇士也惊惶被杀（第9节）。

跟着先知一一指出以东的罪行（10-14、15节下）。在巴比伦人攻击犹大的日子，以东也心存恶意。她不单不加以援手，反而袖手旁观，而且好像犹大的敌人一般欢欣（10-12节）。以东竟幸灾乐祸，嘲笑犹大居民（第12节），并伸手抢夺他们的财物（第13节）。以东又协助巴比伦，阻截逃亡者的去路，把他们交给犹大的仇敌。以东所作的，必遭受报应（14、15节下）。

在耶和华的日子（15上、16-21节），神要审判万国，以东也要一同受罚。耶路撒冷在主前586年遭受灾难，但神要另立一个日子，为以色列进行昭雪和审判。

犹大的余民（17、21节）必得存留，锡安山必复归以色列，而以东人将受制於以色列的余民。以色列像火焰一样，把以东的碎秸烧毁（第18节），收回失去的领土（19、20节）。

在神学观念上，本书的预言强调在犹大被残酷地侵吞时，神的主权是在其中左右。历史的主宰在过去和现在各项事件中，成全了祂的计划。祂也是未来之事的主宰，故预言在耶和华的日子，要审判以色列的敌人，也是祂自己的敌人。锡安要被重建，成为一荣耀之国，满有尊荣的首都，永远不再被外邦轻蔑污辱。

*John A. Thompson*

参"先知，女先知"1723；"预言"2179；"以色列史"2077。

参考书目：L.C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*; R.J. Coggins and S.L. Re'emi, *Nahum, Obadiah, Esther*; G.A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*; C. von Orelli, *The Twelve Minor Prophets*.

# 俄巴第雅

Obadiah

é bā dì yǎ

伊施玛雅的父亲。伊施玛雅是管辖亚布伦人的军官（代上二十七19）。

# 俄巴路

Obal

é bā lù

约坍的后裔（创十28），即以巴录（代上一22）。

参"以巴录#2"2012。

# 俄备得

Obed

é bèi dé

❶路得与波阿斯的长子，耶稣家谱中列祖之一（得四17、21、22；代上二12；太一5；路三32）。

参"耶稣基督的家谱"1966。

❷耶拉篾的后裔，以弗拉的儿子（代上二37、38）。



❸大卫军中一名勇士（代上十一47）。

❹示玛雅的儿子，是一位大有才能的领袖，为父亲管治家务（代上二十六6、7）。

❺亚撒利雅的父亲，耶何耶大的一名官长（代下二十三1）。

# 俄别以东

Obed-edom

é bié yǐ dōng

❶大卫把约柜从基比亚运往耶路撒冷途中，曾把约柜存放在俄别以东家中（撒下六10-12；代上十三5-14）。圣经说他是"迦特人"，显示他是生於迦特的。这迦特不是非利士人的城，而是在但境内利未人的城，称为迦特临门（书十九45）。俄别以东大概是一个利未人，所以有资格看守约柜。乌撒因牛失前蹄，卤莽地伸手扶持约柜而即时被击杀。大卫见状，惊惶惧怕，重新考虑是否把约柜运往耶路撒冷。俄别以东的家想必就在附近，因此把约柜留在他家中十分方便。3个月后，大卫听闻耶和华大大赐福给俄别以东，就知道乌撒被击杀，是因为搬运约柜的方法没有遵照律法的指示（民四15，七9），而不是因为耶和华向他发怒。於是，大卫就吩咐人以正确的方法，把约柜从俄别以东的家运往耶路撒冷（代上十五25-28）。俄别以东因忠心的事奉，而被派在耶路撒冷於约柜前作守门的（代上十五24，二十六4、8、15）。不过，有些学者认为守门的俄别以东是另有其人。

❷在约柜前事奉的一名利未乐师（代上十五21，十六5、38）。他是大卫时期一名主要唱歌者耶杜顿的儿子。有些学者又认为该乐师与该唱歌者是两个不同的人。

❸在圣殿里负责看守金银和器皿的一名利未人，他被约阿施抓了去作人质（代下二十五24）。

# 俄得尼

Othni

é dé nǐ

利未人示玛雅的儿子，在所罗门圣殿内负责守门（代上二十六7）。

# 俄珥巴

Orpah

é ěr bā

一名摩押女子，是以利米勒和拿俄米的儿子基连的妻子（得一1-14）。拿俄米夫亡子丧之后，决定返回犹大。媳妇俄珥巴和路得都决意与她同去，但在拿俄米的劝导下，俄珥巴就回娘家去了。

参"路得记"934。

# 俄斐

Ophir

é fěi

所罗门曾派遣一队商船，往俄斐购买黄金和各类珍贵的外国货品。俄斐的位置未能确定，多半人认为她在亚拉伯的西南面。俄斐与阿斐可能有关（按：俄斐与阿斐原文为同一个字），阿斐是闪的后裔，是约坍的儿子，列於各邦国的名单中（创十29；参代上一23）。约坍和他的众子分布在亚拉伯的南部和西部。

列王纪上九章26至28节记载所罗门在阿卡巴湾，靠近以群的以旬迦别制造商船。推罗王希兰也派船员与所罗门的船员同行。这次远征为所罗门带来420他连得黄金。列王纪上十章11节又补充说："希兰的船只从俄斐运了……许多檀香木和宝石来。"

后来，约沙法又制造他施船只，要往俄斐运金，但船只在以旬迦别遇难。亚哈的儿子亚哈谢就请缨说可差遣他的仆人与犹大的海员同去，但约沙法拒绝了（参王上二十二48、49）。

俄斐主要的出产是精金。提幔人以利法曾说，人应以全能者为珍宝，而非俄斐的黄金（伯二十二24-25）。约伯自己则说"俄斐金"不能与智慧较量（二十八15-16）。诗人形容王的荣耀时说："王后佩戴俄斐金饰站在你右边。"（诗四十五9）以赛亚预言耶和华的日子来临时，耶和华"必使人比精金还少，使人比俄斐纯金更少"（赛十三12）。

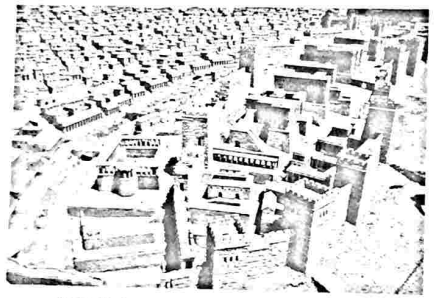
有些学者认为所谓他施的船只（王上十22），就是那些前往俄斐，三年一次把"金、银、象牙、猿猴、孔雀（或作狒狒）"运回来的船只（有些商人甚至从遥远的印

度，把货品运到俄斐港口，所罗门的商队就在那里购货。

## 俄斐勒
Ophel
é fěi lè

❶撒玛利亚一处山冈，以利沙居於此（王下五24）。

❷在古耶路撒冷城东南面，由约坦（代下二十七3）和玛拿西（代下三十三14）修造的城堡，在山坡上高高的俯瞰汲沦溪。以赛亚预言神对耶路撒冷的审判时，曾描述城堡被毁坏的情况（赛三十二14；按：俄斐勒是山冈的意思）。被掳归回的时候，殿役就住在那里，并修筑那里的城墙（尼三26、27，十一21）。约瑟夫指出俄斐勒是在圣殿附近。考古学家在耶路撒冷城堡旧地发现一些由以色列史前至马加比时代的防御建设遗迹。



俄斐勒山(也称为大卫之城)，位於汲沦谷西面。

## 俄弗拉
Ophrah
é fú lā

❶犹大支派悯挪太的儿子（代上四14）。

❷便雅悯境内的一座城（书十八23）。非利士的掠兵在密抹与扫罗对垒之前，突然转向俄弗拉（撒上十三17）。俄弗拉可能就是以法莲（撒下十三23；代下十三19作以法拉音；约十一54）。学者一般认为俄弗拉就是现今的泰怡比，位於密抹以北5哩，伯特利西北4哩。

❸位於玛拿西境内，基甸的父亲亚比以谢族约阿施拥有的一座城（士六11），也就是基甸的家。耶和华的使者在那里向基甸显现，差遣他作神的工人，从米甸人手里拯救以色列人（士六12-24）。基甸在慎重考虑回应这呼召之前，要求使者给他证据，证明他是从耶和华那里来的。使者就给他证据，用杖头生火，然后使者就消失了。基甸后来拆毁了城内的偶像，触怒了城里的人，受到当面的审问（士六28-35）。在神的命令下，基甸原来招募的义勇军降至300人，但这勇敢的军队打败了米甸人。这次胜利使基甸声誉大振，以色列人欲立他为王，他却拒绝了。但令人费解的，基甸竟用战利品制造了一个偶像（士八22-28）；以色列人在偶像前“行邪淫”。这在俄弗拉设立的偶像就成了基甸及其全家的羁绊。基甸年纪老迈而死，葬在俄弗拉（士八29-32）。基甸的儿子亚比米勒野心夺权，在俄弗拉杀了他的兄弟；70人中，仅有约坦幸免（士九1-6）。

## 俄弗尼
Ophni
é fú ní

以色列人占领巴勒斯坦后，便雅悯支派分得的邑镇（书十八24）。其确实的位置不详，但有些早期的学者认为俄弗尼就是在撒玛利亚至耶路撒冷的公路上的高富拿城（即现今的依富拿），从基比亚向北行约需一天的路程。若这是正确的位置，则便雅悯的北界是在伯特利附近以北。现今的依富拿在伯特利西北面3哩以外。

## 俄兰
Ochran
é lán

帕结的父亲，在旷野飘流时期，他是亚设支派的族长（民一13，二27，七72、77，十26）。

## 俄立
Oreb
é lì

以法莲支派的人所杀的两个米甸首领之一（另一个是西伊伯，士七25）。事情经过如下：米甸人在耶斯列谷摩利冈附近安营时，基甸向他们进行突袭。米甸人向东撤退，需渡过约但河。基甸派人通知以法莲人把守约但河渡口，截断米甸人的退路。以法莲人执行命令，阻截那正在逃走的米甸军队，包括两个著名的领袖俄立和西伊伯。他们把两个首领杀了，并把两人的首级送给基甸，作为战利品；那时基甸正在约但河东面杀敌（士八4）。

这两人被处决的地方后来都按他们的名字起名为“俄立磐石”和“西伊伯酒醡”。有些学者认为这两个地方的名字是由不知名的米甸首领起的，但这论点可能性不高。这两个地方的确址未能肯定，不过法里阿河和约但河交汇处一带地区与圣经的描述最吻合。

在以色列后期的历史中，人认为俄立和西伊伯之死是神对祂子民的仇敌极大的胜利。诗人在诗篇中恳求神消灭当时以色列仇敌的首领，像祂昔日消灭米甸领袖一样（诗八十三11）。耶和华透过先知以赛亚保证祂会消灭亚述人，“好像在俄立磐石那里杀戮米甸人一样”（赛九4，十26）。这暗示了昔日的胜利不单是制伏了敌人的领袖，而是对米甸的入侵势力一次重大和有策略性的打击。



## 俄立磐石
Oreb, Rock of
é lì pán shí

以法莲人杀戮米甸首领俄立的地方（士七25；赛十26）。

参“俄立”368。

## 俄梅珥
Omer
é méi ěr

捡拾吗哪时的容量单位（出十六16、18、22、36）。

参“度量衡（俄梅珥／伊撒朗）”354。

## 俄梅戛
Omega
é méi jiá

希腊文最后一个字母的音译。

参“阿拉法和俄梅戛”2。

## 蛾摩拉
Gomorrah
é mó lā

两个“平原的城邑”之一，因行恶而被神降火毁灭（创十九）。

参“平原的城邑”1161；“所多玛、蛾摩拉”1519。

## 俄南
Onan
é nán

犹大与迦南人书亚的女儿所生的第二个儿子（创三十八4-10，四十六12；民二十六19；代上二3）。犹大要他续娶兄嫂他玛，为亡兄珥立后，因为珥和他玛没有儿女。俄南因为知道所生孩子不归自己，而是亡兄的产业继承人，於是就拒绝使他玛怀孕。由於俄南没有尽作弟弟的本分，为兄长生子立后，耶和华就杀死他（创三十八8-10）。

## 额上经文
Frontlet
é shàng jīng wén

希伯来原文的意思，是指任何系在额前的东西（出十三16；申六8，十一18）。在耶稣的时代，13岁以上的以色列男性，每天早晨祷告时，都要戴上佩经盒（太二十三5）。盒内有4段经文（出十三1-10，十三11-16；申六4-9，十一13-21），写在羊皮纸上；这小盒子是用皮制成的，系在前额和左臂上。至於它是羊皮纸或小皮盒，便众说纷纭了。没有证据显示摩西时代的以色列人，曾制造这些佩经盒。可能这命令原是喻意性的，刻画了无酵节的纪念价值，神的律法在人民生活中的重要性。但那些法利赛人却以外表的行为，来取代以神话语的大能来改变心灵（太二十三5）。

参“佩经盒”1153；“符囊”423。

## 俄陀聂
Othniel
é tuó niè

以色列的士师，基纳斯的儿子，迦勒的侄儿（或是兄弟）。俄陀聂把以色列人

从古珊利萨田的暴政下拯救出来，在此之前，他曾夺取底壁，表现其超卓的才能（书十五15-17；士一11-13，三8-11）。

在迦勒的鼓舞之下（迦勒应许谁攻下底壁，就把女儿押撒嫁给他），俄陀聂夺得了基列西弗（底壁），并娶了押撒为妻。迦勒把押撒和一块地送赠俄陀聂时，押撒要求父亲赐她水泉，迦勒就把“上泉下泉”赐给她（书十五19；士一15）。

后来，俄陀聂拯救以色列人脱离欺压他们的古珊利萨田。古珊利萨田是米所波大米的王，以色列人因得罪神而受他管辖8年之久（士三7）。以色列人呼求神的时候，神就兴起了俄陀聂。他拯救以色列时，圣经说“耶和华的灵降在他身上”（士三10）。他作士师40年（士三9-11）。

参“士师记”1460。

## 噩
Og
è

巴珊王，以身形巨大魁梧而知名。“利乏音人（或译作巨人）所剩下的只有巴珊王噩。他的床是铁的，长九肘，宽四肘。”（申三11）

约书亚战败亚摩利王西宏后，旋即又击败巴珊王噩（民二十一33-35）。巴珊位於约但河东的北部，噩的领土由雅穆河的下游向东北伸延，那地巍峨高耸的山峦使他免受沙漠的热风吹袭。

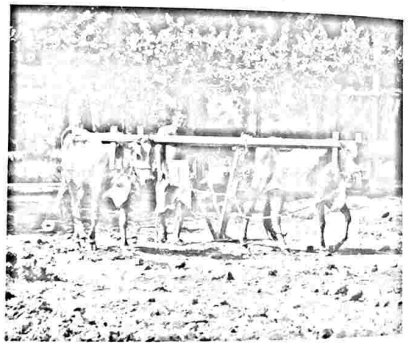
噩和他的国民有好几个居地，主要是亚斯他录和以得来（书十三12）。

噩建立了60座有坚固高墙的城。大概由於他过分自信，终被摩西的军队彻底毁灭，城中的居民尽都被杀，只剩下一些牲畜和财物（申三5、6）。

以色列中的3个支派拟定居约但河东，因该地宜於牧放牛群。因此在击败西宏和噩之后，摩西把这新占的领土分配给迦得、流便和玛拿西半支派（民三十二33；书十二4-6）。

## 轭
Yoke
è

字面的意义是指一根木杆，用来把两头（或更多）拖着东西的牲畜系起来，以至它们能有效地一起工作（民十九2；王上十九19；伯一3）。除了字面的意义外，圣经常赋予这词象征性的意义，指某些工作或束缚（创二十七40）。束缚人的轭不单指外邦的欺压者，也常用来指以色列的君王（王下十二4-14；代下十4-14）。在先知书中，束缚人的轭一般与神的审判有关（哀一14），因而神的拯救临到，就好像那束缚着以色列人的轭被折断了（赛九4，十27，十四25，五十八6；耶二20、五5）。耶利米与哈拿尼雅争论犹大是否即将从巴比伦的控制得释放的时候，两者都以束缚人的轭作比喻（耶二十七8-11、二十八1-17）。在新约中，耶稣把“轭”变成正面的用法，呼吁人背起祂的轭，因为祂的轭是轻省的（太十一29、30）。



令两头牲畜一同工作的轭

## 厄巴大
Gabbatha
è bā dà

一个未经确定的亚兰文音译词。希腊文意译为“铺着石块的”，指耶路撒冷宫廷前高起的台阶，巡抚站在该处进行正式判决。彼拉多坐在特别升高的审判台上，主审耶稣（约十九13）。该地点现被广认作锡安之母修院的地窖，位於希律之安东尼亚塔旁。在该处曾发掘出一个地面经铺砌完整的法庭，面积约25,000平方呎。



## 恶草
Cockle
è cǎo

指荆棘、苍耳、蓬蒿之类的野草（伯三十一40）。

参“植物（蓟，荆棘）”2292。

## 恶鬼／恶魔
Evil Spirit
è guǐ / è mó

鬼的另一个名称。

参“鬼，鬼附”525。

## 鳄鱼／龙子
Crocodile
è yú / lóng zǐ

大形爬行动物，善水，肉食，状若巨蜥，头部扁平，吻尖而长，四肢粗短，尾长有劲。约伯记四十一章提及之鳄鱼，有人以为是指一种巨大海兽。

参“动物（鳄鱼）”329。

## 恶者
Evil One
è zhě

新约对撒但的称呼。

参“撒但”1215。

## 恩赐
Charismata
ēn cì

指教会从圣灵所得的恩赐和能力（林前十二）。

参“属灵恩赐”1479。

## 恩典
Grace
ēn diǎn

圣经启示的信仰的一个特征。无论在过去或现在，其他宗教思想的系统，对神的恩典的重视，均不能与圣经比拟。

作为一般的定义来说，神恩典的教义，是有关神的作为多於祂的特性。虽然神是满有恩慈，祂这个特质，只在祂与所创造之物的关系和救赎的事上显露出来。换言之，恩典是要从神的格性动感的表现来理解，而不是从祂静态的属性来观察。恩典是神的作为，促使神面对人的漠视和背叛时，给人无穷的赦免和赐福。神的作为满有恩慈。

### 旧约

神恩典的教义均蕴藏在旧约和新约的思想中。不过，旧约只是预期和准备，而恩典的完全表达，则在新约中显示。

在早期旧约的叙述中，神启示祂自己是一位“有怜悯有恩典的神，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实”（出三十四6）。结果，不配的人可在祷告中亲近祂：“主啊，我若在你眼前蒙恩……”（第9节），由於神的主动，以致远离神的人因祂而得着不配得的接纳，就这样，人得以与神和好，并得着救赎。

神的恩典早在伊甸园施行，当人堕落的灾祸临到，神就以救赎的应许（创三15中）和关切的看顾（第21节），而不是以弃绝或惩罚性的毁灭对待他们。神呼召亚伯拉罕，是恩典的延续，不只是对他个人而言，普天下的人也是藉着他要得着恩泽。神应许要个别赐福给亚伯拉罕，并要赐福他的子孙后代，更要藉此带来普世性的福祉（创十二2、3）。结果，拣选亚伯拉罕和应许向普世赐福，都在神所赐的约上表明，目的是把神的恩典伸展到全人类。神庄严地与亚伯拉罕立约，神肯定地说：“我与你立约：你要作多国的父……我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约，作永远的约。”（创十七4、7）这应许得以实现，乃基於恩典，不是种族；所以就适用於亚伯拉罕所有的后裔——不只是犹太的信徒（他的子孙），也包括了他属灵的后裔，就是像亚伯拉罕一样，公开认信的万民（罗四16）。这样，从神的恩典的角度来看，神拣选亚伯拉罕和以色列民族，并不仅止於此。神的计划是要把祂的救赎计划，伸展到全世界所有的信徒。神在向亚伯拉罕施恩时，开始建立教会——恩典的团体。

亚伯拉罕蒙拣选，并接受神的恩典，显明了恩宠论在神的救赎历史中，成为所有被神使用的人的典范。亚伯拉罕、大卫、众先知及后期的使徒们，都是蒙神呼召，

领受了神的恩典，同时也为了成全神为那与亚伯拉罕有共同信仰的团体——教会，所立的约，尽上他们的贡献。在神向以色列民、以色列国的列祖和领袖所施的恩惠中，祂正奠下向普世教会施恩的基础。神满有恩典的设立旧约，目的在於显示教会在神救赎目的中的终极地位。旧约的先知在事奉时，知道这并不是为自己而作，乃是为了教会（彼前一10-12）。

## 新约

旧约的制度既然不过表达神恩典中过渡的时期，便只在短时间内有效；当新约最终彰显了神的恩典时，旧约的制度就被取代了（来八6、7）。於是，旧约已成为过时，由新约取代，而这新约则展示出神完全的恩典（第13节）。从这种角度，在律法和恩典之间的张力，就变得容易理解。如以色列人蒙拣选和律法，就是旧约中最明显的标志，暂时的表达了神的恩典，并等候着和预备着藉信靠耶稣基督得称为义的新约（加三23-29；来十1）。

恩典的观念就是神为了祂的被造物的需要，而生出的积极作为，这一点在新约中更为清晰。神的恩典明显地展示出充满动力的本质，且祂救赎的事工亦应验了旧约中救赎的应许，就是神向人应许的恩典（约一14）。

## 恩典的果效

神在耶稣基督里显明的恩典，使神能赦免罪人，且把他们聚集在教会——新约的团体中。耶稣传道时，重复地向许多罪人宣告赦罪的话，并向各种急需援助的人提供神慈爱的帮助。藉着如浪子回头和寻找亡羊的比喻，耶稣清楚显示祂来是为寻找和拯救失丧的人。但最终，祂为救赎罪人在十字架上受死，为悔改的罪人打开了得救之门，罪人藉此可得着神的赦免及与神和好的恩典。这简单的真理就制定在因信称义、靠恩得救的教义中（罗三23；多三7）。按这教训，神藉著基督的代死所赐予的恩典，使祂能以宣告悔改的罪人“为义”或“无罪”的裁决，且也把他们收纳在祂永恒的计划中。结果，他们能进入神恩典作为的范围里，这就使他们配合圣灵而完成个人成圣的过程。

神在耶稣基督里显明的恩典，亦让神可向信徒赐予他们不配得的好处，以致他们得享丰盛的生命，且在教会——基督的身体中——联合在一起。他们被接纳乃基於神的恩典，藉此他们就被赋予一个新的地位，成为神的儿女，是神家里的成员；所以他们与神的关系更新了，神是他们的天父（加四4-6）。结果，他们成为了神的团体中的一分子，那里不拘种族、阶级和性别，因他们已一同成为要承受神自古向亚伯拉罕应许普世性的祝福的后嗣（加三28、29）。为了丰富他们个别的生命，以及确得他们在新团体中的参与及贡献，圣灵满有恩典地赋予信徒不同的恩赐，好应用在事奉上，造就教会（罗十二6-8）。其中，最重要的是使徒的恩赐，这跟神恩典的供应有紧密的连系（罗一5，十五15、16），因它连同旧约先知的事奉，一起作为教会的根基（弗二20）。因为神丰富的恩典，充足地赐给信徒在地上群体的生活中（一7、8）；教会藉着她的存在展现出永恒之道，彰显神在耶稣基督里那测不透的丰富恩典（二7）。

最后，神在耶稣基督里显明的恩典，让神能使信徒在他们的品德和关系上，反映神的恩典。要接受神的恩典，那不折不扣的条件，便是谦卑（雅四6；彼前五5）。这种对神的谦卑，能操练信徒也要向别人谦卑。他们处於蒙恩者的地位，便能放弃自私和自大，从而以谦卑待人（腓二3、4），彼此存着一种服侍的态度（弗五21），且有彼此饶恕的心（太十八23-35）；所以，即使是他们的言语，也能展示神的恩典（西四6）。既然耶稣基督的恩典是信徒的生活和关系之由来，圣经作者於是劝告信徒不可滥用神的恩典，像那不虔诚的人所行的（犹4），却要在耶稣基督的恩典上长进（彼后三18）。

## 恩典的意义

在圣经中，恩典的主要意义，是指神善待所造之物的性情。神恩慈的性情，至高体现在耶稣基督身上达至完全的体现。根据它的定义，这恩典是人人可得，没有先决条件，只需一个悔改的心（多二11、12）。结果，人远离神和祂的计划的状况，转为可进到神的宝座前，这宝座代表了神不可亲近的威严，但祂的恩慈使祂的恩典成为我们随时的帮助（来四16）。而拒绝神恩典的可悲，结果就是毫无盼望地远离神；或是尝试寻求以功劳讨神喜悦，因而毫无果效，注定失败（罗一21）。神无条件地接纳罪人，而唯一的拦阻是人的拒从。既然基督代表神恩典的完成、体现，祂向人施予神的恩典，因此，早期的基督徒直言，神的恩典是“我们主耶稣基督的恩”。这恩典被认为是那么基本，影响他们整个的生活，并且是他们这信心的团体的基础，以致他们按传统彼此问安时，除了提及“平安”（沙龙），也同时提及耶稣基督的恩典。这就解释了为何基本的问安方式在变化多端的组合中，仍如同出一辙，几乎在每卷新约书卷中都可以找到“愿我们主耶稣基督的恩常与你们众人同在”（帖后三16、18）。

*Gilbert Bilezikian*

参“神的本体和属性”1277；“爱”28；“怜悯”903。

参考书目：P. Fransen, *Divine Grace and Man*; R.M. Hals, *Grace and Faith in the OT*; E. Jauncey, *The Doctrine of Grace*; J. Moffat, *Grace in the NT*; C.R. Smith, *The Biblical Doctrine of Grace*; N.P. Williams, *The Grace of God*.

## 儿女
Child, Children
ér nǚ

参“家庭生活和伦常关系”729。

## 儿子
Son
ér zǐ

参“家庭生活和伦常关系”729；“家谱”724；“神的儿子”1282。

## 儿子名分/嗣子论
Adoption
ér zǐ míng fēn / sì zǐ lùn

神学用语，指神接纳信徒作“神家”的成员，享有一切权利和义务的作为。圣经常用“神的儿子们”一词，是包括神的所有男女子民在内（赛四十三6；林后六18）。

新约告诉我们，人按其本性皆为罪人，因此人被称为“可怒之子”（弗二3）。然而，那些蒙神所爱的人，凭着神的恩典成了“神的儿女”（约壹三1）。神立嗣的行动是源於祂的爱，也是基於耶稣基督——神的独生子。神学家认为，“神的儿子”一语，首要在强调基督的神性（太十一25-27，十六16、17），因祂的本质和荣耀与父是浑然为一的。基督是三位一体的第二位，与父的区别仅在他是父的“独生子”。在基督里的信徒，虽蒙神收纳为嗣，却不可与那非受造的神子等量齐观。

罪人在爱子里，在永恒中已蒙圣父所爱，并预定经立嗣收纳他们作神的儿女（弗一4-6）。这立嗣的行动因基督救赎主获得确定，基督以祂的死和复活战胜了罪孽和死亡，使罪人成义并获得新生命，可作神的儿子。

虽然“新生”是立嗣的必须途径，但一些神学家却把“立嗣”和“重生”视为两事。“重生”是指神使罪人的生命经历剧变，以致一个死在罪恶中的人在基督里活过来，故此这“新生”也称为“复活”或“新造的人”。至於立嗣，所指者并非罪人的转变经历。这是一个法律用语，指已蒙转变的信徒获赐权柄，成为神的儿子（约一12、13）。这与现代法律“立嗣”的规定相同，养父母根据法律的规定认养非亲生子女为自己的儿女。

从神学观点看，“立嗣”与“称义”密切相关，有时更被看作称义的一部分。这两个术语都指出，罪人自己虽然不配得此名分，但靠赖基督的救赎而蒙神接纳，从而得赐通往永生的“名分”。“称义”所强调的是信徒的合法地位，在神的眼前被赦罪，被接纳为义人。“立嗣”则是这合法性的进一步发展，即与神建立子与父的亲密关系。“立嗣”是神的选民蒙恩获福的极点，是崇高的特权。至於“成圣”这另一神学术语，是指信徒悔罪愈深、圣洁愈增的过程。在这过程中，神赐能力给祂立为嗣的儿女，使他们所言所行符合神的子女的名分。

信徒是与圣父、圣子、圣灵都有亲密的契合。但很自然的，在新约的用语中，信徒被视为与圣父有父子的关系（约二十17；罗一7；帖后二16）。父深知其子女在物质和灵性上的需要，便在祂的供应照管中，赐他们各样恩惠，可享今生及永远的福乐（诗一〇三；太六8）。子女的头发也都被父数过了，一发之落都须经祂的允许（太十30）。

自由主义神学有一个特征，即强调神为万有之父的教义。圣经确有因神创造万有而以祂为万有之父（创一、二；路三38；徒十七24-29）。只是那老一代的自由主义神学对由罪所引起的人神隔阂，没有足够的重视。圣经指出，儿子的名分和立嗣的祝福惟有在赎罪的基础上才可得到。因此，只有罪得赎者才能成为神的子女。不信神的人被称为魔鬼之子（约八42、44；约壹三10）。

尽管神立为嗣的儿女奉神的唯一亲子耶稣基督为长兄，但绝非与祂同等。基督是“新约”的中保，是为首为大的；祂的众弟兄姊妹则是因受德泽於新约而得为神的后嗣，并与基督同作后嗣（罗八17）。神赐他们圣灵，也是祂儿子的灵，为后嗣的灵（罗八15；加四6）。圣灵的内住使信徒们确信自己是神的儿女，并使他们可呼叫神为父（罗八15、16）。在祈祷中能与这创世并救世之神，有这样亲密的关系，正是儿子名分所享的特权。基督使祂的子民成圣，又按祂的形象使他们重生，所以祂称他们为弟兄也不以为耻（来二11、12）。祂的灵在他们身上，使他们不再受旧日的罪性约束，引导他们过圣洁的生活，使他们愈来愈像神的子女（罗八12-14）。圣灵的引导也包含有管教，因为神管教他们正是把他们作儿子看待（来十二7、8）。在基督里的虽已不被定罪，但罪孽也必干神怒。因此，悖逆的儿女应每日诚敬认罪，祈求父的饶恕（太六9、12）。

“儿子的名分”是神的选民在旧约之下蒙神所赐的特权（罗九4）。以色列民无论集体或个人，都知以神为父（赛六十四8、9；何十一1）。不过新约却指出，作神后嗣只有通过耶稣基督方可成全。故此说，在道成肉身以前，以色列之为嗣只是孩童时代的身分，与奴仆的地位并无区别（加四1-7）。藉着耶稣基督，那为嗣的特权已从犹太一民扩展至外邦万民（加三25-29）。神的子民现今虽已可享为嗣的特权（约壹三1），但那全备的福乐要等到末时神的子民复活，进入新天新地之时方可成全（罗八21、23）。

*Norman Shepherd*

参“称义”213；“产业”208。

## 珥
Er
ěr

❶犹大和一个名叫书亚的迦南妇人所生的长子（创三十八3）。耶和华在珥和妻子他玛生儿育女前将他处死（创三十八，四十六12；代上二3）。

❷犹大之孙，利迦之父（代上四21）；是上述#1的侄儿。

❸约细之子，马利亚的丈夫约瑟的祖先（路三28）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

## 耳巴奴
Urbanus
ěr bā nú

一位信徒，被称为保罗在基督里的同工（罗十六9）。

## 耳环
Earring
ěr huán

参“服饰”423。

## 珥拿辖
Irnahash
ěr ná xiá

提欣拿所建的城镇。其位置不详。提欣拿是犹大支派伊施屯的儿子（代上四12）。

## 二城中间的门
Gate Between the Two Walls
èr chéng zhōng jiān de mén

耶路撒冷城东南面的入口，可能与泉门相同（王下二十五4；耶三十九4）。

参“耶路撒冷”1945。



## 二分法
Dichotomy
èr fēn fǎ

参“人观”1199。

# F

## 法珥法
Pharpar
fǎ ěr fǎ

乃缦曾提及的两条河之一，在大马色境内或附近（王下五12）。我们不能确定法珥法究竟是现今哪一条河，一种传统看法认为法珥法就是陶拉河，是流经大马士革的巴拉达河支流出来的水道之一。另一种见解认为法珥法就是阿沃季河，是源於黑门山山脚，流经大马士革以南约10哩的河流，这河早期的河道是陡峭而急速的。阿沃季河在春天会因黑门山溶雪而涨溢，夏天则因太阳的热力蒸发而水退，这河使大马士革南部的平原物产丰饶，其河水比阻塞的约但河流得较为急速。

## 法官
Magistrate
fǎ guān

城镇官吏的名衔，他的职务包括司法和行政。亚达薛西王曾命令以斯拉拣选士师，与审判官一起，治理返回巴勒斯坦地的百姓（拉七25）。在尼布甲尼撒王为所立的像行开光之礼时，曾聚集了所有的官员，法官也在其中之列（但三2、3）。路加福音十二章58节描述这官职拥有管治的权柄，他的裁判是最后的判决。

罗马时代，每个罗马的殖民地都有两位这样的官长，他们主要的工作是审判违犯国家法律的刑事案件。保罗和西拉在腓立比时，也曾被带到官长面前受审，他们被指控的罪是传罗马人所不可受、不可行的规矩（徒十六20-38）。他们在官长面前被剥去衣服，用棍打了，然后下监。官长中最高级的称为司法官，这是对最高级官长的称谓，以示分辨。

## 法柜／法版
Eduth
fǎ guì / fǎ bǎn

希伯来原文只作“法”，意为“证明”、“见证”或“诫命”。论到帐幕（民十七7-8，十八2；代下二十四6）、约柜（出二十五16）、十诫（出三十一18），和耶和华的律法时（诗十九8），曾使用此字。

此外，也见於诗篇六十篇及八十篇的诗题，即“为证的百合花”。

参“音乐和乐器”2125。

## 法老
Pharaoh
fǎ lǎo

治理埃及的君王，也称为“上下埃及的王”。法老的王宫称为“大屋”，那是他权力的象征，埃及“王宫”一字，只应用於新王国（约主前1550-1070）的诸王身上。作为埃及的王，法老是埃及诸神的化身，来管治埃及全地。第十八和十九代王朝常使用“法老”一词，而不再指出该法老王本身的名字。

法老这名称并非官方的名衔，而是对王一般的通称。在旧约里，有好些不同年代的人物都曾被称为法老，他们是代表不同的王朝的。在某位法老统治的时期内，或对一些熟悉法老的人来说，这种不具名的称谓已足以说明他是谁。然而，对我们来说，却很难确定某位法老是谁，以及他代表哪一个王朝。

在旧约里，法老这尊称有单独出现（创十二15），有加上“埃及王”这注释的（申七8），也有加上法老的名字的，如尼哥（王下二十三29）。创世记用法老这尊称可能有时代上的错觉；摩西在叙述列祖与埃及有关的事迹时，用了一个人们普遍接受的名词“法老”，列祖时代，“法老”这称号并未流行（创十二15-20、三十七36）。

法老被看为锐神和亚孟在地上之化身，他们维持埃及中的宗教纪律，并支持庙宇的制度。法老既是国家事务的领袖，又是宗教事务的领袖，所以他拥有独特的权力，跟其邻近国家诸王的情况不同，他的权力不容易为暴乱所倾覆。

现今仍不容易辨明列祖时代的诸位法



老是谁。亚伯拉罕和约瑟曾与中期王国和第二个居间时期的法老相来往。至於谁是压迫以色列人和让他们出埃及的法老，则没有令人满意的答案，那些主张以色列人在较早期出埃及的人，认为杜得模西士三世就是那不认识约瑟和开始压迫住在埃及之以色列人的法老（出一8）。根据这观点，亚门诺斐斯二世（约主前1440），即於杜得模西士三世死后继位的法老（出二23），就是以色列人出埃及时的法老。另一种观点假定这压迫始於第十八王朝，并延续至第十九王朝。根据这观点，兰塞二世就是以色列人出埃及时的法老（约主前1290）。在联合王国时期，以色列在国际上的势力不断扩展，大卫把以色列边境四周的列邦征服，约押攻取了以东后，一名以东首领哈达逃至埃及，向法老寻求保护。在大卫时代，统治埃及的是第二十一王朝，可能法老西亚门欢迎哈达，目的是用他作为对付日渐强盛之以色列的政治武器（王上十一14-22）。法老西亚门可能也就是那位入侵非利士沿岸地区，征服基色，并在他女儿嫁给所罗门时，以此为嫁妆送给所罗门的那一位（王上三1、2）。以色列的联合王国分裂后，第二十二王朝的法老示撒攻打犹大和以色列，并掳去不少战利品（王上十四25、26）。北国曾指望埃及帮助她抵抗亚述，但徒然，北国被掳后，古实王特哈加曾出兵攻打亚述，但也战败而回。法老尼哥在米吉多击败犹大军队，并在战斗中杀了约西亚王（王下二十三29）。犹大最后一个王（西底家）也曾盼望埃及能帮助他，当时正是第二十六王朝的法老合弗拉在位，但同样是徒然。先知曾严厉地指摘埃及的君王；以西结写道：“主耶和华如此说：埃及王法老啊，我与你……为敌……（你）必为列国中最低微的，也不再自高於列国之上。我必减少他们，以致不再辖制列国”（结二十九3、15）。在波斯的政权下，法老的势力衰弱不堪，应验了先知的话。

参“埃及”12。

## 法老的女儿
Pharaoh's Daughter
fǎ lǎo de nǚ ér

❶拯救了摩西并收养他为儿子的埃及公主（出二5-10；徒七21；来十一24）。若接受出埃及日期为较早期的见解，则这位养育摩西的母亲可能是赫斯苏特。有些接受出埃及日期为较后期的学者认为压迫以色列人的法老是兰塞二世；若是这样，这位公主便可能是薛提一世的女儿，或第十八王朝后期一位法老的女儿，她似乎是一个王妃所生，而这王妃大概住在歌珊地附近的皇室后宫。

❷米列（迦勒的后裔）两个妻子中的一位，生了3名子女（代上四17）。她的名字（比提雅，即“主的女儿”）暗示她已归向敬拜以色列的神。她父亲是哪一位法老却不得而知。

❸所罗门为了与埃及结盟而迎娶的公主。这位公主的父亲可能就是西亚门（主前978-959）。西亚门把基色城送给所罗门，作为女儿的嫁妆（王上三1，九16，十一1）。所罗门在耶路撒冷为她建了一所王宫，因为不想她住在大卫的宫里（王上七8，九24；代下八11）。

## 法老合弗拉
Pharaoh Hophra
fǎ lǎo hé fú lā

埃及第二十六王朝的第四个王，於主前589至570年统治埃及（耶四十四30）。

参“合弗拉”562。

## 法老尼哥
Pharaoh-necho, Pharaoh-nechoh, Pharaoh-neco
fǎ lǎo ní gē

又称为尼哥，埃及第二十六王朝的法老，於主前609至594年统治埃及（王下二十三29）。

参“尼哥”1106。

## 法勒
Peleg
fǎ lè

希伯的儿子，拉吴的父亲（创十25，十一16-19；代上一19、25；路三35）。

在法勒的日子，世界给划分了（“法勒”的意思是划分或水路），这划分实际是指什么仍然备受争议，各种不同的见解包括：（1）随着巴别塔事件的惨痛经验，人类被驱散各地，语言被变乱（创十一1-9）；（2）挪亚后裔的散居；(3)亚法撒人与约坍的亚拉伯人之分离（创十24-29）；(4)因灌溉水道而形成的土地划分（这词在赛三十25，三十二2；伯二十九6，三十八25的用法就是这样）。法勒是闪以后第四代的人（在路加的记载中为第五代）。这名字的来源通常追溯至法勒加城，法勒加城位於幼发拉底河和卡布尔河的交汇点以北。

参“耶稣基督的家谱”1966。

## 法勒斯

Perez

**fǎ lè sī**

犹大的儿子，其名字源自一个希伯来字，意思是“那跳出来的”；这名是指他出乎意料地，在其孪生兄弟谢拉出来之前，抢先从他玛腹中出来（创三十八29）。法勒斯生了两个儿子：希斯伦和哈母勒，并成为法勒斯族的祖先（创四十六12；民二十六20、21；代上二4、5，四1）。从他儿子希斯伦的家系，他成了大卫和耶稣基督的祖先（得四18-22；太一3；路三33）。这家族在犹大支派中备受尊敬，从伯利恒城的人给法勒斯家的祝福可见一班（得四12）。法勒斯族一个名雅朔班的后人曾作班长，在每年正月负责统管大卫的军长（代上二十七2、3）。犹太人被掳后从巴比伦归回时，有468个法勒斯族人被选派住在耶路撒冷城中（代上九4，尼十一4、6）。

## 法利赛人

Pharisees

**fǎ lì sài rén**

新约时期活跃於巴勒斯坦的一个宗教党派。各卷福音书一致地描述法利赛人为耶稣的敌对者。学者一般认为法利赛人代表了一世纪早期的主流犹太教，他们以各种令人反感的道德观念著称。因此，多半圣经辞典和同类的参考书籍对法利赛人的形容都是贪婪、虚伪、缺乏公义感，和过分关注守律法上表面的条文，对旧约的属灵意义一窍不通。上述各点加上一些其他的特征，也通常被看为犹太教的典型。

这种对法利赛式犹太教的普遍看法存在着几个问题。首先，各卷福音书本身就有一些重要的资料，似乎与这看法并不一致。其次，拉比犹太教中一些主要的文献（如米示拿、他勒目和米大示）都是正面和值得赞扬的。此外，在主后70年之前，法利赛人在一个极之多元化的社会里，只占一小部分，这在死海古卷被发现之后，已愈来愈清晰；无论法利赛人多受欢迎和有多大的影响力，也不能被看为普遍犹太教的代表。

这3个因素加上这一代基督徒和犹太人之间寻求合一的努力，使许多人以低调处理福音书中法利赛人的反面图画。保守派的基督徒会怀疑这些看法会否降低圣经的权威，尤其是耶稣教导的权威，这是可以理解的。要描绘一帧可靠的法利赛人画像，我们必须以严肃的态度来看主耶稣对这些犹太领袖的评价；毕竟福音书中救恩教义的特色是针对法利赛人的行为而形成的。另一方面，我们不能假设教会传统对法利赛人的看法中，每一点都是正确的；我们必须尽力去了解所有现存的资料。

### 起源

法利赛人的起源是含糊的。根据犹太传统，法利赛派（＝拉比）的犹太教可追溯至以斯拉时期，和主前五世纪文士运动的创始期。另一个极端的看法是，既然在主前二世纪前的历史文献并没有明确地提到法利赛人，法利赛主义则可能是马加比叛变（主前167）后突然出现的。许多专家的立场是，也许早至主前三世纪（如《便西拉智训》，又称《传道经》），我们已看见法利赛主义的雏型，文士在其工作有关的学术研究上可能也与法利赛人的发展交上关系。另一个可能性是在马加比叛变之前，哈西典人（“敬虔的人”，是一些反对希利尼文化影响犹太社会的传统派人士）的发展中已出现一些法利赛式的处事方法，根据一个普遍而合理的解释，哈西典人对马加比王朝的统治者感到失望，



因为他们的行为在某些方面违反了犹太人的意识。有些哈西典人把自己从民族中分隔出来，发展成出俗派，如爱色尼派；那些仍留在民间的，则尝试影响其他犹太人的生活，并发展成法利赛派。

无疑法利赛人在下一个世纪里，对犹太人的生活影响重大，虽然有时他们在政治舞台上也没有甚么声望，但到了新约时代，他们普遍被公认为宗教上的领袖。约瑟夫告诉我们，他是属於这教派的，他在一世纪末的作品中这样说：法利赛人“在同城的人中极具影响力；崇拜中所有的祷告和圣礼，都是根据他们的解释来进行的。各城的居民在生活和言论中实践那最高的理想，以此来歌颂法利赛人”（《犹太古史》18.15）。我们不能确定这描述是否适用於主后70年之前的时期，但各卷福音书本身的证据已在某程度上证实这情况。例如，在税吏和法利赛人的比喻（路十八9-14）中，主责备那法利赛人，但惟有我们明白句子中的角色转换（那凶恶的税吏——而不是那被公认为义人的法利赛人回家去比那人（法利赛人）倒算为义了），才能真正欣赏这比喻的意义。

若法利赛人像某本圣经辞典所描述，是“常遭欲望、贪婪和骄傲奴役的人”，则我们便不能解释，为何犹太人多半以法利赛人为道德的榜样。当然，我们的主（尤其在太二十三）曾质疑文士和法利赛人的道德标准和人格，然而，我们必须记得耶稣谴责的重心并不在此，而且，我们要知道并非所有法利赛人都是一样的，耶稣自己就曾赞赏一个有智慧的法利赛人（可十二34；参尼哥底母的行动，约七50、51）；拉比文献中也有警告某些法利赛人不要骄傲和虚饰自己。耶稣的批评极有可能不是针对所有（甚至并非大部分）法利赛人，祂的批评只是一个非正式的普遍性的警告而已。毕竟，自大是人类一种引诱，由於法利赛人处於受尊重的地位，他们就特别容易在这事上跌倒了。

### 基本特征

由於学者对法利赛人的基本特性有极不一致的看法，所以我们不可能准确地说出他们的特征。有些学者基於法利赛这名称的假设字源（从希伯来文而来，意即“分别出来的人”，但也有其他不同的说法），强调其“分别出来”的意义。一个经过更小心分析的说法指出法利赛人极关注礼仪上的洁净（参可七1-4）；有些证据显示法利赛人欲把祭司的礼仪普遍地应用在一般平民身上（这点有助於解释法利赛人在主后70年后，为何这样容易适应没有圣殿和献祭的宗教生活）。还有一种见解认为法利赛人是一群学者，他们与文士（律法专家）亲密的关系支持这观点；许多后期的拉比文献反映一种学术上的研究，尤其在关乎五经的意义和应用上，更有详细、逻辑性的论证，这也是上述观点的明证。

**两重律法**

上述不同的观点并不是互不相容的。此外，似乎许多学者都同意法利赛主义里有一个很基本的神学信念，就是他们确信两重律法。两重律法就是写下来的律法（旧约，主要是五经）和口传的律法（拉比代代相传的传统）。这个肯定是他门跟撒都该人不同的地方之一（参约瑟夫：《犹太古史》13.297-98）。撒都该人只接受摩西五经的权威，并且认为法利赛人把口头传统看得那么重要，是不必要的修改。这些为调整众民在神面前之生活而设的传统，假以时日，变得愈来愈繁琐，最后被收集成册，写成了一份单行的文件——米示拿（日期约为主后210）。在这传统的发展期间，开始有人认为口传律法也是由神传给摩西的，因此跟圣经有同样神性的权威。

仔细查考新约的时候，可发现这特色比其他任何东西更能解释法利赛人之观点和福音信息起冲突的基因。例如，使徒保罗常把他所传的道，跟他年轻时热切追求的“祖宗的遗传”（加一14）作强烈的对比，藉以强调福音的独特性。马可福音第七章特别富教导性；这里记述法利赛人质问耶稣说：“你的门徒为甚么不照古人的遗传，用俗手吃饭呢？”（第5节）基督则以一个严重的控告回应他们的批评，祂说：“你们是离弃神的诫命，拘守人的遗传……这就是你们承接遗传，废了神的道”（8、13节；参太十五1-6）。

**对律法的注释**

法利赛人把他们对律法之注释看得十分重要，因而减弱了神之启示的权威；更糟糕的是，那些注释的特征是降低神的标准，结果歪曲了恩典的教义。耶稣在马可福音七章10至12节所用的例子，指出一个拉比遗传——各耳板——使人可以漠视第五条诫命，并且觉得这样做是对的。虽然我们常以为法利赛人是十分严守律法的，但在某个重要的意义上，他们的法律条文使人可以更容易"遵守"律法。一位知名的犹太学者认为法利赛人跟旧约那些理想主义的先知不同，他们发现人性的弱点，并考虑到现实的生活境况，於是调整了那高不可攀的律法标准。这种对现实境况的适应使法利赛派犹太教在主后70年的大灾难之后仍能生存。

法利赛人的规条多得令人烦恼，但至少这些规条是人可以做得到的。那些严谨地遵守拉比传统的人会面对一个危险，就是以为自己的行为已满足了神的要求（参保罗对自己悔改前的态度之描述，腓三6）。他们的罪便沉默地与一种错误的属灵安全感携手并进；倚靠神的怜悯显得不再重要，这就是税吏与法利赛人之比喻的重点（路十八9-14）。耶稣的教导与此不同，祂劝谕人追求那比法利赛人更高的义："你们要完全，像你们的天父完全一样"（太五48）。

*Moises Silva*

参"撒都该人"1219；"他勒目"1529；"犹太教"2160；"犹太人"2169；"妥拉／律法"1591；"传统"241；"口传"831；"爱色尼派"34。

参考书目：I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*; L. Baeck, *The Pharisees*; J. Bonsirven, *Palestinian Judaism in the Time of Jesus Christ*; J. Bowker, *Jesus and the Pharisees*; W.D. Davies, *Introduction to Pharisaism*; J. Finkelstein, *The Pharisees*, 2 vols.; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 2 vols.; J. Neusner, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*; M. Simon, *Jewish Sects at the Time of Jesus*; R. T. Travers Herford, *The Pharisees*.

## 法路

Pallu

**fǎ lù**

流便的儿子，以利押的父亲（创四十六9；出六14；民二十六8；代上五3），也是法路族的祖先（民二十六5）。

## 法内力

Phanuel

**fǎ nèi lì**

女先知亚拿的父亲。婴孩耶稣在圣殿行奉献礼时，亚拿曾预言有关耶稣的事（路二36）。

## 法术／邪术

Enchantment, Magic, Sorcery

**fǎ shù / xié shù**

运用超自然能力，来影响或控制人或事件。使用这种能力，往往需要进行某种仪式、诵念某些符文或咒语。而法术师曾出现於古代埃及（出七11）、亚述（鸿三4），以及巴比伦（但二2）的最高法庭之内。

有一个时期，人都认为邪术只出现在未开化的原始文化中。邪术被视为未有科学文明的民族，由於不了解自然界的因果法则，而企图用此方法控制事物。在现今这个科技高度发展的时代，邪术竟然再度复兴，实在令人感到惊异。

有些邪术，其实不过是一种玩意，是一种"掩眼法"。但有些邪术倒是真有其事，使用超自然的能力去控制及影响人和事件。真的邪术分为两类：妖术和善意的法术。这两种分类是根据邪术的目的来划分的。妖术会造成伤害，令人或事物受损。善意的法术则可为人带来益处。一般来说，善意的法术是用来破除妖术的。

今天，人多使用人类学和心理学等名词来解释邪术。人类学的观点基本上认为，邪术可以解释人类理解能力以外的事物。但心理学的理论则认为心理的力量，以人的意愿为例，是可以令人的意欲达成。施行邪术的人，要象征性地提供一个环境，令这些事情发生。一般认为邪术与人类文化的发展有关，但我们不可忽略，不少传统或当代对邪术的解释，都建基於反超自然的世界观上。



圣经也有提到邪术。但有人认为，圣经只是否定妖术，但宽容善意的法术，正如别的宗教一样。圣经中某些字眼，都可包括在广义的法术范围内。

申命记十八章9至14节提到几个这样的名词。在以色列当中，是禁止行邪术的（申十八10），行邪术且会被判处死刑（出二十二18）；而保罗也把行邪术列为其中的一项罪（加五20）。神的子民受到教导，应弃绝邪术，因为神藉着先知亲自向他们启示。但是，以色列后来却信靠法术师（王下十七17；代下三十三6；弥五12），使神的怒气临到他们（赛五十七3；玛三5）。

邪术会导致人产生虚假的盼望，或虚假的恐惧，因而令人离开神的真理。虽然邪术不及神的先知所预言的精确，但圣经并不否定，邪术的背后可能也有超自然的能力。

以赛亚书三章1至3节、18至23节，清楚地将犹大地的符文咒语和施咒者定罪。第1至3节指出犹大领袖所作的，会导致神的审判。百姓不能分辨谁有权作教导；他们将"审判官和先知、占卜的和长老、五十夫长和尊贵人、谋士和有巧艺的，以及妙行法术的"混为一谈（2-3节）。三章20节提到女人的衣物上也有符咒，第18节又提及月牙圈。

在旧约的出埃及记，记载了埃及的术士和摩西对抗。圣经并不是说，术士所行的只是虚假的骗术，因为他们初时确是有点成功（出七，八）。但从第八章开始，他们的邪术就失效，在第九章亦然。圣经并非根本否定施行邪术的人会有邪恶的超自然能力，圣经所要清楚显明的，是这种能力与神并不相合，也不能胜过神的旨意。

再者，巴兰无法咒诅以色列，只能祝福他们（民二十三23）。在尼布甲尼撒宫廷里的智囊团中也有术士，不过，但以理及其三友要比他们聪明10倍（但一20）。术士无法追忆尼布甲尼撒王已遗忘的梦境（二2-27），也解不了第二梦（四7）；以后到伯沙撒当朝时，他们依然译不出墙上的文字（五7-15）。根据先知以赛亚的预言，巴比伦法术的魔力再大，也不能挽救其最终的灭亡（赛四十七9、12）。诗人进一步以比喻的语气写道：恶人"不听行法术的声音，虽用极灵的咒语也是不听"（诗五十八5）。

新约的使徒行传，也有涉及邪术问题。当腓利下到撒玛利亚，他遇见了一个名为"行邪术的西门"的人。西门十分引人注目。圣经说："他们听从他，因他久用邪术，使他们惊奇。"（徒八11）众人相信腓利所传的信息，就开始到他那里去。西门看见了腓利施行的神迹，以为这些能力可凭按手的仪式而获得；但腓利清楚说明，他所行的神迹，是不可以用钱买的，而是藉着神的恩典，临到悔改的人。

另一段重要的经文是使徒行传十九章11至20节："神藉保罗的手行了些非常的奇事"（第11节）。行这些神迹的能力，不是出於人欺诈地或在特别的仪式中运用耶稣的名字。某些犹太驱魔者以为，他们可以在赶鬼的时候，以行法术的方式使用耶稣的名字（第13节）。但结果是："恶鬼所附的人就跳在他们身上，胜了其中二人，制伏他们，叫他们赤着身子受了伤，从那房子里逃出去了。"（第16节）这段经文正好说明了，使徒施行神迹的能力，是基於他们与耶稣基督个人的关系。以上事件的结果很是重要，它使以弗所人清楚辨别出主的话和他们所行的邪术是不同的："平素行邪术的，也有许多人把书拿来，堆积在众人面前焚烧"（第19节）。由於神的能力得以戏剧性地彰显，也因为人察觉需要对神忠诚，福音就进一步传开了；这是一个重要的关键。神的能力彰显，不是叫人注意保罗，而是注目在神的启示上："主的道大大兴旺，而且得胜，就是这样。"（第20节）

圣经最后的一卷书，清楚地表明圣经反对邪术："惟有胆怯的、不信的、可憎的、杀人的、淫乱的、行邪术的、拜偶像的，和一切说谎话的，他们的分就在烧着硫磺的火湖里，这是第二次的死。"（启二十一8）圣经由始至终都反对邪术。圣经并不排除，撒但会利用邪术来达成邪恶的目的。圣经否定邪术，因为这些都能令人产生虚假的盼望和虚假的恐惧，远离神

的话语。基督徒的盼望，是建基於复活的主和神在圣经中的启示。基督徒如果确知他们与神的个人关系，产生的能力足以保护他们，他们就不用惧怕邪术了。约翰论到灵体的真实性时，他说不是所有灵体都从神而来："小子们哪，你们是属神的，并且胜了他们，因为那在你们里面的，比那在世界上的更大。"（约壹四4）

*Paul K. McAlister*

参"迦南神祇和宗教"719；"观兆的"517；"兆头"2276；"符囊"423；"额上经文"369；"博士"194。

## 法庭和审讯

Courts and Trials

fǎ tíng hé shěn xùn

圣经时代刑名诉讼之事，如今已成了社会生活的一部分，但法庭运作和审讯方式却与今日的司法程序有很大差异。所以欲正确理解圣经有关审讯的记载，必须认识古时的法律风习；如果仅凭现今之法律程序推想，则势难得到正确结论。

圣经对古代法院的职能和审判程序虽未作专门记载，但其叙史纪实的文字却常有涉及刑名、审案、判决之事，如果把这些有关之处掇集起来，就不难窥见古代法制的概貌。另外，考古发掘在圣地四邻找到不少有关法制的有关文献，例如从美索不达米亚和埃及就出土了大量有关审讯、法制的铭文。这对旧约的司法记载是相当有力的说明和必要的补充；古罗马的律令文献遗留至今者尤多，更有助於我们理解耶稣和保罗在罗马占领时代受审的具体情节。

### 米所波大米的法律程序

古代米所波大米（即幼发拉底和底格里斯两河之间地区，相当於今之伊拉克和东叙利亚）有大量法典和案例记录的铭文遗世，可供我们研究。这些珍贵的文献向我们显示出主前2500至500年之间，这地区的各个古国所行的法制。最值得注意的是巴比伦王汉模拉比（主前1792-1750）所颁布的一部法典。它对古代立法和司法的影响是最为重要的。希伯来人族长亚伯拉罕早於汉模拉比时代以前就携家从米所波大米迁至迦南，毫无疑问，他必将故土的法制思想和传统也带到了新地。

在古巴比伦人的观念中，一国的君王是最高的立法者兼法官。据传，神授予君王以制定良法和公平决狱的特殊智慧。各级法庭委决不下的疑案都须上呈御审，由国王来作最后裁断。古代的法庭往往设於圣殿或城门口。充任法官的有祭司、律法师；在乡村则由德高望重的长老或绅士来担任主审。除了君王以外，各法庭常是由一组法官合审；君王则有谋士参议。

古代司法是私诉公判制，尚不存在公诉制。如有人起诉某人，原告与被告要一起上堂。原告须有两个证人以上，起诉的罪名方成立。例如告某人盗窃，则须当场捕获或有赃物为证方可立案。在证据不足的情况下，被告可起誓谓如若撒谎则甘受神惩，以求开释。若被告不肯立誓，则视为认罪。如法庭确认被告有罪而只欠实据，便只好上呈神断，办法是将疑犯引至河边，令其跳入水中，如其有罪则一定淹死；如其脱险不死，则必清白无辜，遂当场开释。

一般的诉讼程序是：法庭接到投诉即传召当事双方出庭，听罢双方申诉并验过证据后，即行宣判。判决书一式两份，一份留档，一份交胜诉一方。诬告者须受本施於干罪者的刑罚。摩西律法也有这样的规定（申十九18、19）。按米所波大米惯例，法庭只管宣判，执刑则是胜方的责任，必要时法院可派员协助。

### 埃及的法律程序

古埃及的法制也很完备，惟其法典遗存至今的却很少，远不如米所波大米法典之详尽。不过从仅存的文献犹可看，这两个古文化发源地的法制体系是很相似的。埃及法老也被认为是神赐的立法者和大法官。在地方法庭主持审判者或为法老的代表，或为一个地区的长官，都是由一组法官审理。埃及也与巴比伦一样，法制是以民法为基础的，所以起诉和执刑全是个人的事，政府多不参与。



### 旧约的法律程序

**从出埃及记到申命记**

出埃及记、利未记、民数记、申命记四书记录了旧约律法之绝大部分，且也记载了诉讼和审讯的程序。这4本书卷描写了以色列立王之前的法治情况；王国既立（约主前1000），法制也有了相应的改变，这在旧约其他书卷中另有记载。

旧约以神为至高的立法者和大法官，摩西和列王只不过是神所委任的代表。摩西并没有创立律法，对一些疑难大案他也须聆听神的旨意（参利二十四10-23；民十五32-36，二十七1-11）。当以色列诸领袖有了纷争，神会介入裁定谁是谁非，并给干罪者以应有的惩治（民十六，十七）。由此可见，旧约律法被视为神的启示这一点，是其区别於巴比伦法典的重大特征。

一般的情况下，神的旨意均有前事可鉴，无需临时祈示。以色列长老被选立，为民审裁各事，减轻摩西的担子（出十八13-27）；但遇疑难大事委决不下时，则由摩西判断或诉诸於神。申命记十六章18节记载各城均设审判官来断案决疑；另处则称秉公断案者为"长老"（申十九12）。显然，地方的"审判官"并非专职官员，而是村社或部族中德高望重的长者，经大家选举来兼任此职的，地方不能解决的疑难大案，要转呈"中央法庭"来裁决。在那里充当审判官的是祭司，士师时代则是民事或军事首领（申十七8-12）。例如底波拉和撒母耳也都是为百姓理事断案的"审判官"；撒母耳甚至在几座大城设流动法庭，作为他巡行全国时理事断案的地点（士四4、5；撒上七15-17）。

以色列民也与其他古代社会一样，在司法程序上只有私诉而无公诉，只有受委屈的人告上公堂，法庭方立案审理。但也有两个例外：奸淫和背教，要受公众的裁判和刑罚（申十三，十七2-7）。除此以外，甚至连杀人罪的追捕、惩处都属受害者亲人的私事。死者的一位亲戚（称"报血仇者"）要追捕凶犯，直至邻近的"逃城"，该城的长老才开庭审理（民三十五10-34；申十九1-13）。

以色列的公堂也都设在大庭广众之前，如城门口（申二十一19）。审案时，审判官端坐，原告、被告、证人均肃立听审。须有两个证人以上方可判罪（申十九15）。证人必须是案情的目击者。在人证、物证不足的情况下，如产权纠纷，双方就要以对神明誓的方法来表明自己的供词真实（出二十二8-13）；另如丈夫疑妻子不贞而又苦无证据者，可要求妻子接受神的判决，在祭司面前饮下"致咒诅的苦水"来证明自己的清白（民五6-31）。

审判官在证据充分的情况下宣判，胜诉一方须亲自执行判决，例如，判犯奸淫罪者以乱石砸死，那么证人就须投第一块石（申十七7）。法庭设专人书写判决书并监督判决的执行（申十六18）。然而判决虽下，胜方也可能因惧於罪犯财多势大而无法执行。

**旧约其他书卷**

以色列立国之后法制也有所更改。最根本的一点是君王成了至高的裁判，审断最难至大的案件。列王纪上三章16至28节记载，所罗门王巧断二母争子的疑案，显示了英主的智慧。诗篇七十二篇12节说："……穷乏人呼求的时候，他要搭救，没有人帮助的困苦人，他也要搭救"，反映了社会对君王的期待；希望他们以手中掌握的国法王权来扶助弱者，解除社会上孤寡贫弱者的苦难。

但实际上，列王多有负於这个理想，连众望所归的英主也不能例外。大卫王的儿子押沙龙曾向进京告御状的各地百姓揭发其父王不秉公执法的阴私（撒下十五1-6）。押沙龙虽是有意撒布反叛的种子，但总还是道出了部分真象。至於其他君王利用手中权柄曲刑枉法的事就更不胜枚举了。例如，北国以色列王亚哈为霸占拿伯的葡萄园，不惜制造冤案陷害拿伯。他授意长老在城门口开庭审判，并买通了两个恶棍作假证，指控拿伯犯有亵神渎王的大罪，终於在群情被蒙蔽的情况下把拿伯拉到城外处死（王上二十一10-13）。正所谓王权无边，颠倒黑白的冤案也可经冠冕堂皇的司法程序泡制成功。另如先知耶利米曾多次被诬为煽动叛乱而身陷囹圄（耶二十六，三十七11-21，三十八）。

旧约的先知有时形容神把以色列控於

法庭，神历数以色列之罪，并要他们自辩其所为。有时天、地、山岭都被召来作证，证明神的指控不虚。最后则要宣判神的判决（赛一2-26，四十三；耶二4-37；弥六等）。

约伯记全书其中一个主题便是约伯喊冤求审。约伯自觉一生清白无瑕，却屡经忧患，深以为不公，一腔委屈亟欲向神申诉（参伯十三，二十三）。最后神垂听了他的呼求。在经过一系列的问答之后，约伯终无言以对，怨怼之情也烟消云散了（伯四十二1-6）。

## 新约的法律程序

新约记载了数次审判。耶稣曾受犹太公议会（即犹太之最高宗教法庭）和罗马总督的审讯。使徒行传也记载了犹太和罗马当局曾多次审讯使徒，企图制止基督教的传播。作者路加准确而生动地描述了罗马帝国省级法庭的运作情形；也写了保罗被解往罗马上告於该撒，受罗马皇帝尼禄亲自审讯的概况。罗马帝国的司法程序已相当周密，一系列规章制度已颇具现代司法制的雏形，如：大案须由检查官提出公诉；主持法庭的必须是一位主审法官；控方和辩方都有自己的律师等等。

此外，罗马帝国在犹大并其他几个省份所实行的是司法双轨制，即并不取消当地的司法体系，小案和宗教案可由当地法庭按其传统法规审理（徒四，六12至七60）；但事涉死刑的大案则必须呈交罗马当局的法庭审理。犹太公议会宣判了耶稣“冒称神的儿子和弥赛亚”的渎神罪，就必须将案子移交给罗马驻犹大总督彼拉多，因为渎神之罪在犹太刑法上是死罪，但犹大公议会却“没有杀人的权柄”（约十八31），所以非移交不可。按罗马法，只有总督以上的大吏才有处死的权力。然而也有例外。例如与基督教有关的两案的处理即属违例。一是犹太史家约瑟夫所记使徒雅各被犹太当局处死之事，该事发生在两个总督交替之际；另一是司提反被乱石击毙之事——其时彼拉多已在任，这显然是他的失职，也是犹太人的违法越权（徒七）。

### 耶稣受审

耶稣曾两度受审。第一次是受犹太公议会审讯，由大祭司坐堂主审。时值逾越节前夕，便连夜开堂审讯，这从犹太较后期的法制标准来看，实属反常，因为那时间不应对罪犯进行审讯。可能耶稣时代尚未形成后来的法制，但犹太公议会是明知并无行刑权柄的。

犹太公议会给耶稣判了罪，便立即解往坐落於城西旧王宫内的总督府，其处距今日的雅法门不远。犹太领袖们知道罗马当局不会单凭宗教上的罪名而判耶稣死刑，便又加上一条政治罪名，即所谓“诱惑国民，禁止纳税给该撒，并说自己是基督，是王”（路二十三2）。但彼拉多却看出他们的虚假，实际上是犹太教内部的纷争，他不愿卷入这漩涡，又适值“加利利的分封王”希律安提帕住在耶路撒冷，便作了顺水人情，将耶稣解到希律王那里任他处理。但希律并不作处置，又遣人解还彼拉多。

彼拉多於无奈之下，本拟判耶稣以鞭打惩戒，然后释放了事（路二十三16），可是犹太领袖率众鼓噪，迫彼拉多判以叛乱罪，否则他们就要以纵逆之罪名上告皇帝。彼拉多本就政声不佳，官位不固，对这番威胁不能无动於衷，於是便以“作犹太人的王”的罪名宣判将耶稣钉十字架处死。耶稣在钉十架前先遭残酷鞭打，这并非祂当受的刑罚之一，但它却常随同其他刑罚一并施行。另一个罗马人的司法特色就是耶稣的衣物被执刑的士兵分去；刽子手可瓜分死刑犯的财物作“外快”，已成陋规。

### 保罗受审

使徒行传记载了保罗受审的详细经过，清楚地反映出犹太当局和罗马当局在司法权上的分野。保罗被捕后先在犹太公议会受到预审（徒二十三），然后即被解送总督衙门的所在地该撒利亚。总督腓力斯审而不判，一拖便是两年。按路加的说法，他这样作是为了取悦犹太人。其实，罗马官吏间都习惯把案件留待继任者来处理。

新到的总督波求非斯都接案后，即有将保罗移交耶路撒冷犹太当局之议，但保罗不愿落到犹太领袖之手，便以罗马公民身分上告於该撒（徒二十五10-12）。据使徒行传所记，保罗终於被依法解往罗马听候御审，且一等又是两年，但两年后受御审的详情已不见载。据知，当时在位的罗马皇帝是尼禄，他绝少审理案件，总是委任法官代审像保罗这类上诉案件，故保罗未必受过尼禄的亲审。

另从使徒行传可知，罗马公民的法律权利除向皇帝上诉一条外，於定罪前也不得施加体刑。保罗在腓立比和耶路撒冷被捕后，都曾提出这项权利（徒十六37，二十二24-29）。

*Gordon J. Wenham*

参“刑法和刑罚”1775；“民法和公正”1044；“报血仇的人”106；“逃城”1539。

## 发
Hair
fà

参“服饰”423。

## 发网
Headband
fà wǎng

参“服饰”423。

## 燔祭
Burnt Offering
fán jì

以色列人的一种祭祀，经挑选的祭牲需完全烧尽（利一）。

参“祭祀”680。

## 饭餐的意义
Meals, Significance of
fàn cān de yì yì

在家庭、社交和宗教各方面，进餐的时间均占一个十分重要的位置。晚餐是全家所有成员聚集在一起的时候，因此是一段家人相交的重要时间。为客旅预备膳食是一种社交责任，也是一种宗教责任，而理想的社交生活就是让友人在家中擘饼，在油灯的微光之下讨论日间所遇到的问题。在犹太教中饭餐最重要的意义集中在逾越节；在基督教则集中在圣餐的礼仪上。



### 古代近东的进餐习惯

在古代近东一带，一天通常有两次进餐时间。第一次是午餐，一般干活的人在田间进食，食物包括细小的麦饼或干面包、无花果或橄榄，可能还有羊奶造成的干酪或凝乳。这是一顿简单的膳食，目的只是果腹。此外，在烈日当空的时候，稍为歇息一下，用点食物，也可以恢复精神（得二14）。他们认为早餐是不需要的，而圣经也很少提到人在早上用膳（士十九5；约二十一12）。

埃及人的主餐是午餐，而对於希伯来人，晚餐才是一天之中最重要的时间。人经过一天劳碌的农耕，可以回家松弛一下，全家人一起用膳，享受温暖的家庭生活。晚餐时间是傍晚，昏暗的环境也不容许人继续在田间工作。

劳动者的膳食包括用手磨面粉造成的饼或面包、羊乳制成的干酪或凝乳、蔬菜（特别有豆荚、扁豆、韭葱和豌豆，这些蔬菜不一定常有充足的供应，但多样化的菜蔬是十分受欢迎的），还有无花果、橄榄、葡萄干和枣子。通常都有一些肉，但对大部分人来说，那是奢侈的食品。烹调多用橄榄油，而蜜糖则可加添食物一点甜味。

晚膳是全家一起享用的。在普通人家，屋子内并没有另设饭厅。在列祖时代，人是坐在地上用膳的，地上放置一张席子，用作饭桌（创三十七25）。后来，希伯来人承袭了迦南人的生活习惯，开始用椅子和一些小桌子（王上十三20；诗二十三5；结二十三41）。埃及人斜倚着吃饭的姿势是当时的时尚。这习惯直至罗马时代仍十分盛行。在节日期间，晚餐有时会有音乐、舞蹈和猜谜游戏，娱乐家人和宾客，因为在近东的社会中，用膳时间通常也就是娱乐的时间。

### 君王的筵席

君王所摆设的筵席通常是盛大豪华。在埃及，午间宴会中的女宾客都穿着华丽的轻纱细麻布衣裳，头戴黑色假发，衬以

香球，而眼部的化妆也极其浓艳。矮桌子旁摆放着卧榻，食品则有许多不同类的烤肉，包括家禽，伴以蔬菜和多种甜品。进食的时候，啤酒和葡萄酒可以随量饮用。筵席经常维持许多天，像米所波大米所记载的一场筵席连开了10天，宾客有7万人。

以斯帖记反映了主前五世纪的宴会习俗。第一次筵席举行了180天（斯一4），随着是两次时间较短的筵席，可能每次是一星期。第一次筵席是为宫廷内的官员而设，而第二次是皇后为妇女而设的（一5、9）。筵席的摆设十分华丽、色彩缤纷；其中一次筵席设於御园的院子里，有白色、绿色、蓝色的挂帐，用细麻绳、紫色绳从银环内系在白玉石柱上。有金银的床榻摆在红、白、黄、黑玉石铺的石地上（一6）。

直至所罗门王在位的时候（主前970-930），希伯来人的筵席就好像所罗门的财富和装饰一样，变得铺张和精巧。主前五世纪，尼希米为150人预备膳食时，开列的清单是“每日预备一只公牛，六只肥羊，又预备些飞禽……”（尼五18）。

## 新约时代的进餐习惯

到了新约时代，房子上层的房间通常用作饭厅。客人用左手斜靠在床榻上，以便彼此靠近交谈。在所有正式的宴会上，座位的编排严格按着阶级划分（参创四十三33；撒上九22；太二十三6；可十二39；路十四8），最高的位置在仆人进门后的右边，而最低的就在他的左边。

宾客在饭前和饭后都要洗手。他们通常都会从饭桌中央共用的盘子上取食，有炖好的肉或菜，匙状的面包可以代替餐具；各人拿在手里，蘸盘子中的食物。通常只有一个主菜需要烹调，因此负责烧菜的妇女也可以与宾客一同享用，达到了用膳时聚首一堂的理想。

新约好几次提到耶稣与门徒和朋友一起用饭。在加利利迦拿的一个婚筵中，耶稣和祂的跟随者都是座上的宾客（约二1-10）；在马太所设的筵席（太九10），和法利赛人西门的筵席上（路七36-50），他们也是赴宴的客人。耶稣也曾出乎撒该所意料，到他家中用晚膳（路十九6、7）。圣经有好几次提到耶稣在伯大尼与马大、马利亚和拉撒路同进晚膳（路十38-42；约十二2）。按着小镇和乡村的风俗，过路的人可能也被邀请进屋内与耶稣寒暄一会，或许也跟其他客人交谈。

## 含救赎意义的晚餐

### 逾越节晚餐

圣经两次提到含救赎意义的晚餐，都是非常重要的；一次关乎旧约，一次关乎新约。第一次是摩西带领以色列人离开埃及时所设立的逾越节晚餐（出十二）。逾越节是除酵节的开始部分，在逾越节的礼仪中，以色列人要在该月第十四日，每家献上一岁以内的公羊羔（第6节）。祭牲的血要涂在门框和门楣上，肉则要用火烤了，与无酵饼和苦菜同吃，苦菜中可能也有菊苣和生菜，剩下的食物要用火烧了，守节者要穿着准备上路的装束，并要赶紧地吃。当神击杀埃及地头生的时候，门楣上的血可保护以色列各家免受灾祸（第13节）。由於逾越节是一个纪念日，神吩咐以色列人世世代代都要守这节（第14节），往后7天要继续守无酵节（利二十三6）。这段期间要举行圣会，人不可作工。最初定立逾越节的时候，家长要向家中大小讲解守节的意义，说明耶和华如何拯救以色列人脱离埃及为奴之地（出十三8）。犹太家庭每年守逾越节时，都要按照这传统。如此看来，逾越节晚餐是见证神的怜悯和能力的永久纪念，说明神在摩西的日子里，把祂的子民从为奴之地释放出来。

### 圣餐

圣经所载第二个含救赎意义的晚餐是圣餐（太二十六26-30；可十四22-26；路二十二17-20）。这晚餐是耶稣亲自设立的，发生的时间在逾越节礼仪刚完成的时候，耶稣拿起无酵饼，擘开，分给与祂一同用膳的人，告诉他们那饼象征祂的身体。然后，祂又拿起杯来，递给门徒，叫他们喝，因为那酒是代表耶稣立新约的血，是为赦免人类的罪而流出的。

约翰福音并没有提及最后晚餐，而路加福音所记载的晚餐程序又与马太和马可不同。这只是由於在基督的时代，逾越节晚餐的仪式已比出埃及记十二章所指定的有所增加，或许早期基督徒守圣餐的方法亦各有不同。有些福音书的希腊文抄本称这约为“基督宝血之约”，有些则称之为“新约”。基督吩咐门徒守这餐，以记念祂在加略山上为人类成就的救赎工作。这样，圣餐在基督教会中的意义可比逾越节在旧约时代以色列人中的意义。

诗人和先知都常提及神把以色列人从埃及为奴之地拯救出来的神迹（诗七十八，八十，一三五；赛十24；耶二6，七25）。逾越节晚餐则是一个宝贵的教材，把神大能的作为活现在人眼前；那带领以色列人出埃及的神，也是一位有能力、常使顺从祂的以色列夸胜诸仇敌的神。在一个敬虔的逾越节晚餐中记念神的救赎，说明这救赎不单含有历史意义，更含有宗教信仰的意义。逾越节是以色列人庆祝他们从压迫中得释放的节期，他们一旦进入了迦南地定居，就享受到神在圣约中给他们的应许。一年一度的守节晚餐也提醒以色列人要信守他们在约中的责任。

福音书赋予逾越节晚餐一种新的意义，因为它成为圣餐礼仪的开始。弥赛亚耶稣在晚餐中宣布祂要为救赎人类而受死，并吩咐门徒守这晚餐，以记念祂在十字架上使人从罪中得着释放。

那些吃基督的肉和喝基督的血的人（约六54-56）得以活在基督里面，而基督也活在他们的生命里，赐给他们赦罪和平安的恩典。耶稣当日设立圣餐时，再次确立逾越节的信息就是人可以从压迫中得释放，弥赛亚愿意流出祂的宝血，使世人从罪的捆绑中得着释放，每一个悔改的罪人，都可以从那为不义之人而设的永死中得拯救。

保罗解说最后晚餐的时候（林前十一23-26），圣餐已渐失去了逾越节的色彩。虽然仍有一些互通的特色，如擘饼和传杯的仪节，但圣餐已拥有本身独特的性质，它象征了神在基督里的赎罪和拯救。圣餐告诉我们耶利米在多年前所应许的新约（耶三十一31），现在已经成为事实，它也是信徒得着喜乐和能力的来源。

保罗采用了逾越节晚餐的教育模式，提醒他的读者，每逢他们举行擘饼和喝杯的圣礼仪式时，他们实在是宣告基督受死的救赎能力。在基督再来之前，圣餐在礼仪上是有效和有用的，因为它指出基督是神救赎人类的代表，又是每个人得着恩典和属灵生命力的来源。

*Hazel W. Perkin*

参“家庭生活和伦常关系”729；“食物和调制方法”1414，“以色列的节期”2062；“圣餐／主餐”1325。

传统犹太人进餐的罗马时代三面卧桌



## 犯罪／绊倒

Offend, Offense

fàn zuì / bàn dǎo

这词在圣经中有两个含义：自己犯错，或使别人犯错或跌倒。

### 犯错

在旧约的希伯来文和新约的希腊文中，各有好几个用词，跟“罪”有关，并有许多不同的译法。至於“犯罪”一词，主要的意义是指得罪人或违反律法的罪，可以是得罪神或人。

罪主要是指犯罪得罪神。例如：以东人向犹大报复，“犯了严重的罪行”，因此在审判时，神大大惩戒他们（结二十五12、13）。以色列人敬拜巴力，“犯了罪”（何十三1）。破坏神的律法就是“犯了罪”（申十九15，参二十二26，二十五2）。在新约，雅各也提到得罪神和违反律法的问题（雅二10，三2）。

圣经有多处地方记述某人得罪别人的事，例如：亚伯拉罕得罪亚比米勒（创二

十9）；法老的酒政和膳长得罪了法老（四十1）。有时只是被人指称犯罪，并没有实际的罪行（例：创三十一36；王下十八14；耶三十七18）。保罗在罗马巡抚非斯都面前为自己辩护时说："无论犹太人的律法，或是圣殿，或是该撒，我都没有干犯。"（徒二十五8）

最后，圣经谈到犯罪得罪神和人的时候，应如何处理。人先要承认自己的罪（何五15）。正确的解决方法是向神说："我不再犯罪。"（伯三十四31）他需要改过迁善，并饶恕他人的过犯（箴十七9，十九11）。耶稣基督为我们的过犯死了（罗四25，五15-21），因此，我们若归向祂，所有的罪就得以赦免。

### 使人犯罪

"犯罪"也可指一个人被绊倒，或被引诱去做错误的事。有以下3种情况：

1.一个人本身也许有些因素使自己跌倒。耶稣指出这情况的严重性，祂用隐喻的方法，说明如何防止跌倒（太五29-30，十八8-9）。

2.一个人也许有些事情会绊倒别人。耶稣说："这世界有祸了，因为将人绊倒；绊倒人的事是免不了的，但那绊倒人的有祸了！"（太十八7）事实上，新约许多经文都强调人在生活上不要绊倒别人（罗十六17）。使徒保罗说："不可因食物毁坏神的工程。凡物固然洁净，但有人因食物叫人跌倒，就是他的罪了。无论是吃肉，是喝酒，是什么别的事，叫弟兄跌倒，一概不做才好。"（罗十四20—21；参林前十32；林后六3）

3.然而，有时传达真理的人没有犯错，领受的人却可能会因真理绊倒。以赛亚说神是"向以色列两家作绊脚的石头，跌人的磐石"（赛八14），因为百姓不能行神所要求的，也不能信靠祂。新约也说基督的福音是绊脚石（罗九32、33；彼前二8）。在耶稣传道的时候，也有人因祂跌倒，或因祂卑微的出身（太十三57），或因祂所言所行的（十五12），或因跟随祂要付出的代价（十三21）。即使在门徒中，也有人跌倒退后（约六61）。至终，所有门徒都跌倒，离开祂逃跑（太二十六31、56）。最后，使徒保罗说传基督的十字架也叫人跌倒。他可以选择传众人爱听的信息而免受逼迫，可传一个"不令人讨厌的信息"（加五11）。然而，他选择了传钉十字架的基督，尽管"在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙"（林前一23）。

参"罪"2371。

## 方伯
Proconsul
fāng bó

罗马元老院委派管理一省的省长。从亚古士督时代开始，罗马元老院委派省长治理某些元老院的省份——一些被看为安全而无须驻军的省份。方伯的任期为1年，那是他们由Practor升任为Consul的一个过渡期（按："practor"与"consul"的中译均为"执政官"）。他们跟巡抚不同，巡抚是由皇帝委任，是无限期地管治帝国省份的长官。在使徒行传中出现了两位方伯：居比路的士求保罗（徒十三7-12）和亚该亚的迦流（十八12-17）。

参"迦流"712；"迦流铭文"712；"士求保罗"1458。

## 房顶/雉堞
Battlement
fáng dǐng / zhì dié

碉堡上作防卫用的矮墙，墙上一排窗洞用以射弩放箭；推而广之，该词也用以指建於房顶边缘的矮墙或护栏。近东房屋多平顶，可有多项用途；喇合曾将以色列的两个探子隐匿於房顶（书二6）；扫罗曾睡在撒母耳的房顶上（撒上九25）；大卫在房顶远眺而偶见拔示巴沐浴（撒下十一2）；人们有喜庆，也到房顶上庆祝（赛二十三1、2）；彼得曾在房顶上祷告（徒十9）。有那么多活动在房顶上举行，所以律法上特别注明："你若建造房屋，要在房上的四围安栏杆，免得有人从房上掉下来，流血的罪就归於你家。"（申二十二8）

坚城在城门之上或墙角之处，多设有城楼，是一种防御工事，这种防御设施的希伯来文，译成中文便是"城楼"（代下二十六15；番一16）。



参"建筑"745；"武器和战争"1616；"房屋"389。

## 防腐香料
Embalm
fáng fǔ xiāng liào

参"殡葬风俗"175。

## 房角石
Cornerstone
fáng jiǎo shí

新约用此语喻指耶稣在神国的崇高地位。耶稣在恶园户的比喻中，用此词来比喻自己（太二十一42；可十二10；路二十17）。耶稣讲这比喻是在祂洁净耶路撒冷圣殿之后，那是祂在世事奉的最后阶段。犹太人的领袖质问耶稣所作所为，耶稣的回答部分用了很多比喻，其一便是恶园户的比喻。耶稣在比喻中以葡萄园主比喻神，以葡萄园比喻神的子民，以恶园户比喻犹太人领袖。恶园户租赁葡萄园，非但不按数交出园主应得的葡萄，反欲将葡萄园据为己有，且杀了园主的儿子。这比喻也暗示了耶稣将要死亡。耶稣最后引用诗篇一一八篇22、23节（参赛二十八16），祂解释为预指祂将被弃和被高举，即犹太人的领袖弃绝耶稣，但神却立祂为房角石。新约第二个用此词者是使徒彼得，见於使徒行传四章11节。是时彼得在耶路撒冷被犹太人领袖捉拿。彼得在辩护中指出，将圣殿门前的瘸子治愈一事，完全是奉耶稣基督之名所成就的，此人正是被他们钉死在十字架上，又於3天之后复活了的拿撒勒人耶稣（徒四10）。於此，彼得还援引了诗篇一一八篇22节的预言以肯定此事完全符合经训。彼得之意甚明：磐石遭人遗弃是指耶稣之受死；磐石终被立为房角石则是指耶稣之复活、升天。"房角石"自然是喻指耶稣与父神同享的尊位。彼得前书二章6、7节又有"房角石"一词，是新约第三次使用此词。彼得在二章4节一处将"弃石"（诗一一八22）、"精选的宝石"（赛二十八16）和"活石"（这是彼得从耶稣复活一事所得的启示）这3个概念合在一起，形成了更为完整的思想。他劝勉读者归信基督，以期也可成为"活石"而被建造成属灵的圣殿（彼前二5）。这个意义丰富的比喻显示了耶稣崇高的本质。彼得指出，耶稣对信者来说，是精选的宝石（彼前二6；引自赛二十八16的概念）；对不信者来说，则是一块"弃石"（引自诗一一八22的概念），是一块"绊脚的石头"（彼前二7、8；引自赛八14的概念）。彼得之心意，显然是在确立耶稣的崇高地位，并鼓励读者记念那位要他们悉心跟从的救主耶稣。

显而易见，"房角石"的概念源出於旧约，新约则恰当地归结在耶稣身上，一方面强调祂与父神共享的崇高地位，另一方面激励信徒全心全意地信靠祂。

最后，以弗所书二章20节也用了"房角石"的比喻，指耶稣基督是教会的基础。

## 房屋
Homes and Dwellings
fáng wū

圣经时代人类居住的地方。

### 最早期的屋宇

人类什么时候在巴勒斯坦出现，已不可考。主前10,000年前的人类，以渔猎和收集食用果实根叶为生，住处在山洞和临时的遮蔽处。1929至1934年间，加罗德教授在迦密山附近穆迦拉河的山洞，发掘到一层层从旧石器时代（约主前25,000-10,000）到中石器时代（约主前10,000-7500）人类的遗迹。这些山洞是旧石器时代人类的居所。这个时代结束时，这里的居民已经懂得放牧山羊、绵羊、牛群，又学会了耕种谷物。进入新石器时代（约主前7500-4000），最重要的发掘场地是耶利哥。新石器时代的耶利哥，已经发展成为面积10英亩、有巨型城墙和了望台的城镇，人类已迁出山洞，建造房屋；这些房屋可能类似早期猎人的原始帐棚。它的设计是圆形或曲线的，墙壁的基层向内倾斜，显示屋顶可能是圆拱形的，用枝条或柴枝编成，上面涂以黏土或泥浆。室内的地面低於外面的街道，每间屋子都有石阶或斜道通往街外。墙壁用手模的平凸形砖块造成，砖头的底部平坦，顶

部弯曲，墙内或会夹有木柱或枝条。这些屋子只有一个房间、一个门口，可能并没有窗。大部分的屋子都是圆形的，但也有一小部分是多边形、正方形或长方形的。在约旦南部的贝大，发现了一幢屋子，有4个房间围着一个庭院。这屋子的结构，与陶器前新石器时代A时期（约主前7000）耶利哥的屋宇相仿。

陶器前新石器时代B时期，耶利哥屋宇的设计及建造有显著的进步。这些屋子的房间较大，门户较宽，旁边有木柱支持。房屋的设计是方形的，墙角略呈圆形。墙壁直而实心，用手模的砖块砌成，而这些砖块和早期模造的砖头略有不同。室内的地面和墙脚，涂以一层红色或淡黄色的、坚硬的石灰灰泥。主室旁边有些小室，可能是储物室。墙边又建造涂了灰泥的池子，用来储藏雨水。这些房子都是围绕着院子建造的。不少的院子中，都发现了颇厚的炭层，显示院子是煮食的地方。白色石灰石造成的碗子是他们唯一的器皿，但他们无疑也有使用皮或木造的器皿。

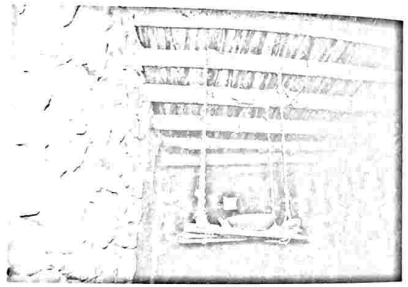
陶器的发明，带来了更多的改变。陶器新石器时代A时期的人类，住在从山丘上掘出来的坑中。但他们以后的陶器新石器时代B时期的人，却建造了长方形独立的房屋。这些房屋以泥砖造成，建在石基上。

## 铜石器时代（约主前4000-3150）

接下来的铜石器时代，在屋宇设计方面，有很多变化。巴勒斯坦南部别是巴一带，有很多地下的居处。而在阿布马他，也发现了好几个作为居所的洞穴。这些洞穴是从压紧但未成地层的风成土（即地质学上的“黄土”）挖掘出来的。这些洞穴的入口，有时是地平入口，有时是在山丘的侧面，有时是陡直的竖坑，坑道凿了着手着足处。这些居室通常是14呎乘10呎大小，用走廊相连，5至7个房室一组。墙边有坑，有些还涂上灰泥，用以储水。房间或走廊下面，还有储藏谷物的地窖。火炉则可能在土丘的外面。这个村落最后迁居地面上，建造屋子，墙壁立在石基上，与地面成直角。

在沿岸地区，今日的特拉维夫以北，可能有另一种屋宇。从该撒利亚附近的黑得拉和这个区域的好几处地方，发掘到一些骨瓮。这些储藏死人骨头的罐子，形状如单室的房屋，一端有门户，屋顶呈三角形。有些骨瓮还有4只小足，表示屋子建在支柱之上。部分学者相信，这些模型可能代表了铜石器时代的另一类屋宇。

这个时代最突出的房屋，位於死海北面不远，约但河东3哩处的特里拉加苏。这地方有一整个的村落，房屋大致方形，紧紧相连。这些房屋都有石基，墙壁用泥砖造。有些墙壁之上，还保存了当年的灰泥；灰泥上还保留着动物、鸟类和人物的图画，颜色鲜明。屋子旁边发现铺了石的打谷场、储物坑、玄武岩制的手磨、火炉，以及火窑里陷在地内的烤炉。证明煮食和磨谷等家常杂务，显然是在屋外进行的。



传统犹太人房屋的顶部

## 早青铜时代（约主前3150-2200）

铜石器时代建立的模式，一直延续到早青铜时代。好几个重要的地点，都可以研究这个时期的屋宇。虽然单室房屋依然存在，但最普遍的是两室的屋宇，一般是正方或长方形的。法拉废丘（圣经中的得撒）发现了一幢房屋，每边长16呎，墙厚2呎，下半部用粗石紧密地砌成，上半则是泥砖造成。内墙旁边是一张石造的长凳，高14吋。屋内的陶器，相信是主前2600年的产物。屋子旁边又有几间规模较小的单室房屋。而在南巴勒斯坦、别是巴东面的亚拉得，有一个面积不小的地方，发现了有定居的痕迹。在此地发现的屋宇，也是源自这个时期的（约主前2850-2650）。这里的屋子，大部分都有一个大房间，附有一个小室（厨房或储物室）和一个院子。房屋的大小，从8码乘5.5码到4.6码乘3.6码都有，其中以大的较为普遍。屋内的地面和墙脚铺了石灰的泥灰。门户必定开在最阔的墙上，有几级阶梯从屋内较低的地面走上街道。门口的左侧有门枢的插口。大部分的墙壁，都附有矮长凳。每间屋子通常都有石座，用来安放支持屋顶的木柱。发掘出来一个陶器的房屋模型，似乎证明这些屋子是平顶的。几乎每个房间，都发现大量的陶器碎片、灰泥、手磨，这些似乎是当时居民的家庭用具。容器内发现大量烧焦了的谷物，让我们知道当时有什么农作物。

耶利哥同样也有早青铜时代屋宇的好例子。一连串又牢固、又宽敞的房屋，证明当时都市发展蓬勃。其中一间屋子的墙壁、高度更在15呎以上，表示有些屋宇是双层的。然而普遍的房屋依然都是两室的，这样的屋宇结构，一直延续到早青铜时代结束为止。主前2200年至2000年，是个人口严重减少的时期，耶利哥、伯珊、艾、得撒和米吉多，都有人口锐减的迹象。在这段时期之后的中青铜时代，又发生了转变。

## 中青铜时代（约主前2000-1550）

中青铜时代就是圣经中的族长时代。以色列人的先祖进入迦南地时，主要住在帐幕等临时居所。然而中青铜时代的迦南人所住的屋子，已经有相当规模了。他们的房屋有几个房间，绕着院子而建。

这些新式屋宇最简单的一种，有一个房间和一个院子。房间通常建在院子的西面，免得最常有的西风把烟吹入室内。谷仓通常建在室内，而不是在院子里。别是巴西北的拿基拉废丘，有好些这种单室房屋的例子（年代约为主前1700）。其中3间这样的屋子，房间大小为10乘7呎，院子则为10乘16呎。室内有时也有隔墙，墙壁用粗石和泥砖砌成，漫上泥土造的灰泥，但墙壁的厚度，不足以承受建造第二层楼的压力。屋子互相靠近，以便共用后墙；门户通往院子，街道大致平行。每间屋子的墙边，都有一张石或黏土造的长凳。



有时在院子的一边，会建造几个房间。这类屋子中最堂皇的一所，位於特毕美森，可能是当时的统治者或贵族所有，鉴定为主前1600年的建筑。约35呎乘19呎大的院子的西面，至少有6个房间。墙壁的厚度，证明楼高两层；两层楼合起来，室内面积共有1,500平方呎。楼下可能部分是作日常家务之用，有两个畜舍、两个储物室。这类房屋，较简陋的例子只在这个废丘的E层（约主前1700），才有发现。

夏琐城门口的卫所和城墙内房屋的遗迹

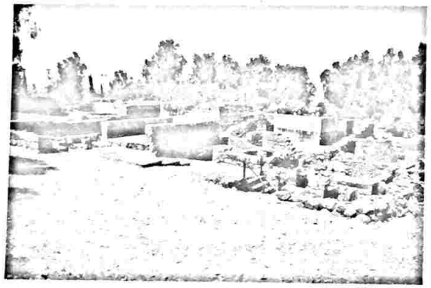
中青铜时代的第二种屋宇，有一条室内门廊。房间建在门廊的一旁或两旁；房间建在一旁的屋宇，在特毕美森有个很好的例子，鉴定是主前1800年的建筑。在大型长方门廊的纵线上，有3块又平又大的石头，作为支持屋顶木柱的基础。瓦砾当中又找到一些木椽，以及苇草造成、外涂泥浆的屋顶。西面3个房间的入口都设在门廊。石基和泥砖的墙壁十分牢固，能够支持第二层楼的建造，由屋外的木阶级或梯子可通往二楼。地板用泥、灰、稻草铺成，并扫得平滑。

第三种屋宇有露天的院子，相连的两边建有房间。特毕美森也有这种房屋的例子。这类房子是建在上述有室内门廊房屋的废墟上面，於是，原来有盖的门廊，便成了这间房屋的院子。在他纳废丘，有另一间中青铜时代2B期（约主前1700）的屋子。屋子结构极之坚固，墙厚3呎，以灰泥黏牢。院子里有一个蓄水池，在屋子东面一个房间里，更找到一个烤炉。一楼的地板都漫上了灰泥，面积约2,300平方

呎。室内有一道楼梯，通往二楼。

有些屋子的房间，筑在院子相对的两面。伯示麦（鲁迈利废丘）和米吉多都有这类房屋的遗迹。伯示麦的城墙，成为了一间房屋的南壁。房间在院子的东面和西面。其中一个房间，有门户通往外面的街道。其余的房间，则从院子进入。外墙厚度超过3呎，内墙1½呎。墙上都盖上了湿泥和石灰。

米吉多的北面城墙，同样建有房屋。在废丘的第十二层（约主前1700-1750），找到了3间保存得很好的房屋。分隔房屋的墙壁，与城墙成直角。每一个房屋都有一个出入口，从外面进入一个房间，再由房间进入院子。院子由小石块或小圆石铺成，烤炉也在院子里。其中一间房屋有一个蓄水池。



古代的犹大房屋遗迹

第四种中青铜时代的屋宇，把房间建筑在院子的3面。这些房间不论大小或是用途，都有很多不同之处。主前1600年左右的米吉多第九层，有这种房屋的例子。那所房屋面积约42呎乘39呎，有9个不同大小的房间。院子盖了石灰，中央有个大烤炉。东面一个房间又有另一个烤炉。每个房间都有门户通往院子。这间屋子和中青铜时代其他的屋子一样，在屋子底下都有坟墓（撒上二十五1和王上二34的小字，提供了铁器时代的例子）。

巴勒斯坦不同种类的屋子，都显示中青铜时代的人，比早青铜时代丰裕得多。不论是房屋还是坟墓，都找到了不少外表美观、手工精细的家庭用具。

## 晚青铜时代（约主前1550-1200）

有关晚青铜时代的资料十分有限。一方面是因为发掘时的意外；另一方面，是在这个时代的末期，很多地方都被以色列人、海上民族和埃及人严重破坏。特毕美森有一所早期的房屋，是依照原本的设计重建的；相信重建的是一个以色列人，但他的工艺，远不及早期房屋的精细。有院子的房屋，依然很普遍。伯示麦一个住宅，有49呎乘39呎大，但3呎厚的墙壁，却极为粗糙。院子里有一道石阶梯，显示屋子还有二楼。主前1400年左右，米吉多一个屋子的院子四面都有房间。有无数中青铜时代屋宇的耶利哥，因为严重侵蚀的缘故，连一间属於晚青铜时代的屋子都没有。

## 铁器时代的以色列房屋（约主前1200-600）

很多住宅的例子，都来自这个时期。以色列人的建筑起初十分简陋，后来逐渐进步。在加西利废丘一所主前十二世纪穷人的屋子，院子旁边只有一个房间。伯示麦有一间同一时期较大的房屋。房屋的基础是未经琢磨的大石，院子的面积约34呎乘20呎，一边有3个房间，大小约11呎乘10呎半。院子和其中两个房间，铺了未经琢磨的石头。考古学家益基勒雅丁在夏琐发现了一间屋子，房间在院子的一边，鉴定为主前900年的建筑。半个院子是有顶的，由石柱支持。这类石柱是铁器时代巴勒斯坦屋宇的特色，在许多发掘出来的遗迹中都可找到。

在晚青铜时代和中青铜时代，院子两旁建有房间的模式，在铁器时代也很普遍。主前1050年左右，米吉多第五层就有一个好例子。房屋分为两个部分，每个部分都可以从外面沿着一条走廊进入。走廊通往3个房间，院子在走廊尽头，院旁有阶梯通到二楼。铺地的材料是石灰灰泥。屋子里找到各种上等陶器，证明这家的家主颇有势力。在这所大屋旁边有很多小屋子，里面找到手磨、磨器、石碗、烤炉等用具。

犹大和以色列王当政时，最常见的是在院子3面建筑了房间的屋宇。加西利废丘（在特拉维夫附近）、米吉多、拿士伯废丘（可能是圣经中的米斯巴）、沙伊迪那废丘（位於约但河东加利利海和死海之间）、得撒、夏琐、示剑，都有这类通称为“四室房屋”的例子。院子横面建了一个长室，在院子的纵线，则每边建筑了一个房间。院子有两行柱子，沿着院子的纵线竖立，把院子分为3部分。这些柱子支持着屋顶，又有支持墙壁的作用；有些墙壁只有半高，不及屋顶。要进入屋子，便要从街道先进入院子，院子一般是安放烤炉和谷仓的地方，但也有例外。若要扩张基本的结构，可以在现有的房室外面，沿着院子的纵线加建一列房间；或把长室分隔为小室；若墙壁坚厚，更可加建二楼。示剑有一间经过扩建的四室房屋，是极佳的例子。那所房屋的年份，约为主前748至724年。院子里有储物箱、大型的开口炉床、手磨、石磨，又有安放在石座上面陶瓶的底部。加建的房间更有承接屋顶雨水的装置，把雨水引入地下的储水系统。还有一个大谷仓，建在一个房间中，连接到厨房里面。

在夏琐也发掘到主前八世纪，设计大致相同的其他屋子。这些屋子的院子两旁通常都有房间，房间的入口也通到院子里。在院子的一边，有一行石柱，似乎用作支持屋顶。烤炉和储物瓶，都放在院子里。夏琐有些屋子只有一两个房间。

有证据证明铁器时代一些较大的屋宇，是工、商业用的建筑。从特毕美森的部分屋宇，发掘到染缸和织布机的锤子。其他地方又发掘到大量的手磨，显示已有磨麦工业。此外，又发现大型的酒桶、陶匠的工具和商店的痕迹。有些房屋内有作宗教用途的房间，房间中发掘到香座、小型的塑像、小祭坛等物。

甘嘉莲在耶路撒冷发掘到犹大亡国以前的建筑。这些房屋面积较小，形式较不规则，但基本设计仍和犹大山地发掘到的相若，同样是以一列支持屋顶的石柱，把院子分为两半。

部分城邑中大小房屋的对比，可能印证了先知书中所提及，社会中的不平现象。主前九、十世纪时，到处都有大量的小屋，和几间的大屋。但到了八世纪，得撒等城市只有3、4间大屋，却有无数简陋的小屋。

伯珊大道两旁的商店

## 巴比伦、波斯、希腊时代

主前586年，尼布甲尼撒王攻陷耶路撒冷以后，巴勒斯坦接连被巴比伦（主前586-539）、波斯（主前539-332）、希腊（主前332-307）统治。今天有关巴比伦和波斯时代的考古资料，不甚完备；其中一个原因，是巴比伦人所造成的严重破坏，另一个原因，则是很多波斯时代的遗迹，都被希腊和罗马时代大规模的建造遮盖了。这个时代的房屋，圣经中也有提及（尼七3、4；该一4、9；亚十三6、十四2）。在拉吉、麦加莫、麦伏拉克等地，波斯时代的遗迹主要是一个巨型的宫殿式房屋。这房屋建在土墩之上，可能是行政中心。这些城邑的住宅区域，建筑在土墩外围。波斯时代的城镇，明显地已经依照希腊方形的模式设计，房屋沿着平行的街道建筑。马里沙是希腊化城镇的最佳例子。城中有两类的建筑物：大屋的房间围绕着天井式的院子而建，小屋内房室的安排则没有一定的格式。部分的屋宇设有炉床、盆子、架子，以及通到屋顶和地窖的阶梯；一间屋子还有一个谷仓。这些设计揉合了希腊和东方的色彩。这个城市还有一个排水系统，连接到每一所私人屋宇内。

## 新约时代

房屋、屋顶、门户、根基、阁楼、油灯等，新约之中都曾提到。耶稣在其中一个比喻中，曾提到两种根基（太七25）。

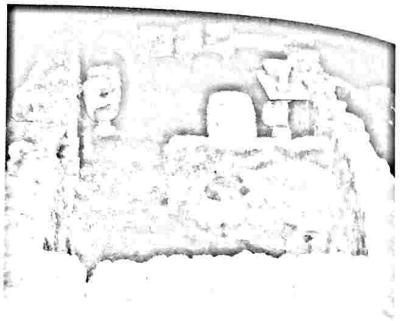
一个瘫子的朋友，把他带到耶稣所在的房屋顶上，拆了屋顶，把他缒到耶稣面前（可二4）。耶稣提过要在房顶上宣扬信息（太十27；路十二3），彼得曾在房顶上祷告（徒十9）。找寻失物时，需要打扫屋子（路十五8），又需要点灯照亮（太五15）。新约又提到很多人的屋子（可八3；路十5，十六4，十九9；约十一20；徒四34，九11，十32）。一些房屋的屋顶上面建了阁楼，从屋外的楼梯到达。耶稣最后的逾越节晚餐，就是在这样的阁楼中举行（可十四12-15）。耶稣死而复活之后，门徒也住在类似的阁楼中（徒一13）。有贼挖窟窿来偷窃的，也是指这种较大、较上等的房屋（太六19；可三27；路十二39）。这样的屋子有时有仆人（徒十7），也有客房（可十四14）。新约的资料给我们的结论，是耶稣时代的屋子有不同的大小、不同的美观程度。在犹大地和加利利典型的街道上，从小屋（25至30平方呎）到上流社会的府第都有。这些府第通常有两层或以上的高度，有一列一列的柱子和其他建筑上的装饰。

至於这些屋子确切的特点，我们得转向考古上和文献上的证据。拉比和约瑟夫的著作，提供了很多细节。罗马时代早期（又称希律时代，主前37至主后70）的发掘，又提供了更实在的资料。在耶路撒冷犹太人区的发掘，更是考古的宝库。一间209平方码的大屋，中央有一个院子，院子中有3个煮食用的烤炉和一个储水池。有些墙壁上面有大型的壁龛，里面找到陶器的碎片，相信这些都是橱柜。地板上有嵌花的痕迹，墙壁上盖了灰泥，这间屋子的富丽程度，在此可见一班。院子旁边有好些房间，可能多至10个。第二圣殿时代后期还有其他高级住宅的遗迹，在屋子西面发掘出来。其中最显著的例子，是今日锡安山上的亚美尼亚坟场。这里的屋子有美丽的壁画，绘画着独特的鸟类。其他屋子又有嵌花的地板，全是几何图案，没有违反不可造像的禁令。

新约时代，富有人家的屋子和罗马式的建筑相仿。院子的形式，和庞贝城发掘出来屋子的前庭一样，两者同样有通道通往房间。从主前63年开始，巴勒斯坦便已被罗马军事占领。罗马帝国的总督和官员，依照罗马的风格建造房屋，本地的犹太人则维持着历世以来传统的建筑方法。

*John A. Thompson*

参“建筑”745。



罗马时代一所屋子的房间

## 纺线，纺织工人

Spin, Spinner, Spinning

**fǎng xiàn，fǎng zhī gōng rén**

参“布料和纺织”202；“职业（纺织工人）”2320。

## 非比

Phoebe

**fēi bǐ**

坚革哩教会的女信徒；坚革哩是哥林多城东面的一个港口。保罗在罗马书十六章1至2节向收信人称赞非比，因为她常服侍其他信徒，保罗要求罗马书的收信人，无论非比有任何需要，他们都要帮助她。

保罗称非比为“执事”。这词所指的，大概与腓立比书一章节那“执事”的职务的相同，但也可能指“传道者”，跟保罗用在自己和其他人身上的意义相同（林前三5，林后三6，六4）。

## 非各

Phicol

**fēi gè**

亚比米勒军队的长官；亚比米勒跟亚伯拉罕和以撒立约时，他的名字也被提及（创二十一22、32，二十六26）。亚比米勒军中有军长跟亚伯拉罕相形之下显得脆弱的形势，成了强烈的对比，但因敌人认识亚伯拉罕的神那超然的能力，所以宁愿与亚伯拉罕和平共处。



## 非拉铁非

Philadelphia

**fēi lā tiě fēi**

❶低加波利的一个城。这城并没有出现在新约任何一卷书中。非拉铁非位於约但河以东约25哩的高原上，从前被称为拉巴或拉巴安曼，现今约旦王国的首都安曼就在於此。约在主前三世纪中期，埃及的多利买非拉铁弗征服了这城，便以自己的名字重新给这城命名。

主前63年，巴勒斯坦归入罗马的管辖范围，征服这地区的罗马将军把这区重新组织，他设立了一个由10个自治的城或城邦连成的联盟，这些城多半位於约但河以东，在10个城中，非拉铁非是最南端的城，大马色则是最北端的一个。在福音书中，这区被称为“低加波利”。

参“低加波利”302。

❷小亚细亚西部的一个城市，是启示录作者致信的七个亚西亚城市之一，曾在启示录一章11节和三章7至13节提及。

这城约在主前140年，由别迦摩城的亚他乐二世所建立，他欲以非拉铁非作为中心点，向全区，特别是向弗吕家的居民，传播希腊文化。这城位於一片肥沃的平原上，她因葡萄园和酿酒业而变得富庶。亚他乐二世又称为“非拉铁弗”；这城的名字就是源於王的这个别名。

亚西亚的非拉铁非在主后17年因地震而遭受严重毁坏。罗马王提庇留为了重建这城而给她颁下天灾援助。

约翰於一世纪末在拔摩岛写启示录时，亚西亚西部的众教会正受逼迫，非拉铁非教会就是其中之一。这教会忠心地忍受逼迫，而致非拉铁非的信（启三7-13）中，并没有一句责备或警告的话，信中全是鼓励和应许。

数年后，基督教的主教和殉道士，安提阿的伊格那丢，也写了一封信给非拉铁非教会。他在信中表达探望他们后，感到十分欣慰，并鼓励他们在基督里合一。

小亚细亚城市非拉铁非的遗迹

## 非利士

Philistia

**fēi lì shì**

非利士是一个细小、野心勃勃的国家，位於巴勒斯坦西南部、地中海沿岸；非利士人属爱琴海民族，徙置并定居於迦南沿海平原。

### 资料来源

有关非利士人的资料多半来自圣经、埃及的碑文和记录，以及非利士各城的考古发现。圣经的资料集中於历史书中，不过先知书和诗篇也曾提及非利士人。埃及诸王的史记提到他们曾与非利士人接触，其他埃及文件则有亚马拿信札、征服约帕的故事、一个摩哈尔人的传说、哈黎斯蒲草卷一，以及维那门历险记。有关非利士人的墙画及浮雕则发现於提班墓地，在米迪奈哈布的兰塞三世庙宇中尤多。

历来考古学家发掘了非利士多个城市，从麦卡李斯特的发掘到较近期的发掘，其中包括的地点有亚实突、摩尔废丘、

加西利废丘，还有最近期的亚实基伦。

## 版图

严格来说，非利士就是称为非利士平原那一部分的沿海平原，从南面的阿里殊河（即埃及河）向北伸展70哩至奥耶河，即约帕以北5哩。这平原最宽的地方在迦萨附近，约有30哩。在海岸附近间有河丘，但其余大部分土地都很肥沃，出产丰富的谷物（参士十五1-5）和果实。

连接东部地区与埃及之间的主要公路是沿着海岸而筑的。这使非利士人占商业上的优势，但亦使他们易受外族入侵。神叫以色列人出埃及入迦南时，并没有带领他们走捷径，通过非利士地，因为祂不想以色列人这么快便遇到非利士人（或驻守在那里的埃及驻军）猛烈的攻击（出十三17）。非利士人显然并不惧怕埃及人，因为有些学者认为埃及人是有分把非利士人安置在巴勒斯坦地的。

非利士人很快便感到有需要从这细小的地区扩展出去，通过高原的山路，非利士人可直达以色列的山区，他们在以色列境内设立防营，在扫罗及其众子被杀的战役中，非利士人更控制了伯珊城(撒上三十一10)。

## 非利士人

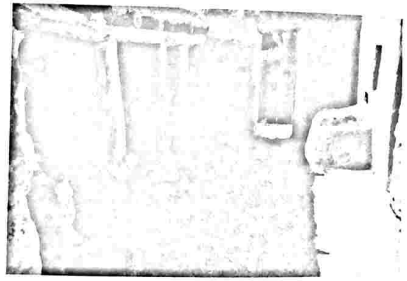
非利士人的起源至今仍未能确定。圣经说非利士人来自迦斐托（申二23；耶四十七4；摩九7），一般认为是革哩底，但有些学者则认为是在小亚细亚。非利士人的服装，从米迪奈哈布所示，与革哩底人十分相似，尤其在头饰方面。通常的意见认为基利提人就是革哩底人，因为两名皆有相同的子音。基利提人明显是非利士人的一个分支，住在南地，离洗革拉不远，洗革拉就是大卫落难於非利士时的住处（参撒上三十14），基利提人与比利提人，还有600名迦特人，都是大卫的随从（参撒下十五19，二十7、23；代上十八17）。

“非利士”一名在好几种语文中都可辨认出来；在希伯来文中，他们被称为“*Pelishtim*”，音译过来就是“非利士”。在埃及的典籍里，他们被列在海民中，有关他们的事迹，最为人熟悉的是他们曾与海民一起入侵埃及，在三角洲的海陆战役上被兰塞三世打败，这场战争的详情刻在一块米迪奈哈布的浮雕中，浮雕位於兰塞三世庙宇北面的外墙，即卢克索对面。这些描述让我们对非利士人的服装和军备略知一二；从他们的头饰我们可以很容易地把非利士人辨认出来，那些头饰是用羽毛（或芦苇）编织而成的。

这些人被兰塞打败后，便定居於巴勒斯坦沿岸，但有一部分人可能在前往埃及的路上留居迦南。在列祖时期以前，也可能曾出现过一次涌入巴勒斯坦的移民潮。

## 语言

非利士人所操的是什么语言，我们不得而知；他们并没有留下碑文或其他记录。在亚实突所发现的印鉴上一些符号，可能是非利士人的文字，但这些符号仍未被辨读出来。



主前十一世纪所见重建后的非利士人住所，位於加西利废丘。

## 政制

非利士没有一个统管全地的统治者；所有城邑都是独立的，他们以城邦制来运作，城邑的首长并不称为王，圣经说是“首领”（例：撒上五11，六12，二十九2）。非利士人有5位首领，分别统治非利士的5大城：迦萨、亚实基伦、亚实突、迦特，和以革伦（撒上六17；参耶二十五20）。有关切身的事情，民众可以提出意见，如送走约柜的事（撒上五6-12），但重大的决定则由5位首领来投票。大卫和跟从他的人住在洗革拉的时候，非利士人计划了一场攻打以色列的大战役，大卫当时正投奔迦特王亚吉，亚吉便请他加入非利士人的军队，一同攻打以色列；大卫答应了亚吉的要求，但非利士众首领发现大卫在军中，则大感不满，投票决定把他赶走（撒上二十九1-11）。



## 风土文物

非利士人是一个具野心和好战的民族，他们也有优越的武器，因为他们会使用铁器，并在该区操纵制铁的专利权。他们控制了以色列，禁止以色列人从事锻铁工作，甚至磨利铁器等小差事，以色列人也被迫求助於非利士人（撒上十三19-22），以色列人的军备极其贫乏，只有扫罗和约拿单有刀或矛枪（撒上十三22）。炼铁的设施发掘於亚实突、加西利废丘、耶玛废丘，以及摩尔废丘，有人认为发现於外约但的代尔亚利雅的类似设备，可能也是由非利士人所建的。

米迪奈哈布的浮雕显示非利士人携带矛枪和长而直的武器，并以大圆盾来保护自己。他们有3人的马车，上装置了6个有辐条的车轮，载人则用4头牛拉动的实心二轮车。他们的船装上了方形的帆，像埃及人的船一样；并有一个鸭子状的船首，可能是用来撞击敌方船只的。

私人的住所，如在亚实突的屋子，是用泥砖建成的，内有几个房间。一所房子有一个大院子，以两根石柱承托着，使人想起迦萨的大衮庙（参士十六26-30）。

有关非利士人的风土文物，最大量的资料来自设计独特而统一的陶器。出土於亚实突的最早期的非利士陶器上，有鱼和其他图案，像居比路人的陶器，其上的装饰设计包括几行间竭的几何图案。雀鸟的画像是常见的，尤其是正在理毛的雀鸟——一只翅膀提起，头转向后方。有趣的陶器包括一种有两手柄的宽口碗，和单手柄、有滤网瓶嘴的啤酒瓶。

## 宗教与礼仪用具

无论非利士人原本敬拜的是什么神，他们似乎很早便舍弃了这些神祇，转而敬拜迦南的诸神。圣经所提及的非利士主要神祇是大衮——一个谷物的神。考古学家在拉斯珊拉和马里都发现敬奉大衮的庙宇，圣经曾提及在迦萨（士十六23-30）和亚实突（撒上五1-5）的大衮庙。

在非利士的亚实基伦发现，刻有埃及女神埃色斯及其子和如司的石雕遗迹。

宾夕凡尼亚大学的大学博物馆所进行的发掘工作，在胡森废丘（即伯珊或伯善）出土了两座主前十一世纪的庙宇。南部的庙宇可能是大衮庙（代上十10），北面的庙宇可能是亚斯他录的居所（撒上三十一10）。亚斯他录并不是非利士人的神，而是从迦南人借用过来的。以革伦有一个神名巴力西卜（王下一2、3；太十二24；可三22），即新约所提及的别西卜。

加西利废丘有一座非利士神庙，其圣所有两根柱子，令人想起迦萨的庙宇。庙宇内有许多祭祀用的物件，包括一个鸟形的容器和一座香坛。在亚实突的屋宇和小神庙里，有许多小泥像，有男的也有女的，被看为一对对的神祇。那里也有一个古怪的泥塑祭祀用品，称为“亚实都达”，是一张四脚椅子，椅背由一位裸体女神的上身构成，另一个有宗教用途的陶器是用作摇钟的空心瓶子，上挂着小型的器皿和各类飞禽走兽头状的小像。

## 丧葬风俗

在沙卢汗废丘所发掘的一个非利士人墓穴是迈锡尼式的，有台阶直通往一个长方形的墓室，中间挖空成两张长椅子，在两边相对着；一边摆放死者的尸体，另一边摆放墓穴里的装饰。有些人认为在非利士地发现的棺木——泥造的人像石棺，两臂、两手和面部轮廓雕塑得很逼真——是

非利士人制造的，反映他们受埃及文化的影响；然而，较近期的学者则认为这些棺木是从埃及运来的。有一种同类的，但却别具一格的棺木称为“怪异型”。

## 非利士人与圣经

非利士和非利士人出现在旧约有近300次之多，多半在士师记和撒母耳记。最早出现的地方是创世记十章14节，该处称非利士人来自迦斯路希，是一个与迦斐托人有关，但身分未明的民族（参代上一12）。

在列祖时代，亚伯拉罕和以撒皆曾因与妻子有关的事件，在基拉耳跟非利士人有接触（创二十，二十六）。在这些事件中，非利士人并非居住在沿岸地区，而是在基拉耳，甚至远至别是巴（创二十六33），在两段记载中，基拉耳王都名亚比米勒，那是一个闪族的好名字。有学者认为那时的非利士人是早期从革哩底迁徙过来的，但此论点却并未被证实。

以色列人征服迦南地后，非利士人便开始控制以色列人。以色列人很早期便背叛神，耶和华则用非利士人来惩戒祂的子民。珊迦曾用赶牛的棍子打死600个非利士人，拯救了以色列人（士三31）。在有关参孙的记述中，多有涉及非利士人生活的地方（士十三1至十六31），这段记载显示有以色列人与非利士人通婚，违背了旧约的律法。

撒母耳记上四章1节描述以色列人与非利士人之间的战役，当时以色列人在以便以谢安营，非利士人则在亚弗安营。非利士人赢了那一场战役，并把约柜掳去了（撒上四17）。但他们7个月后便把约柜归还以色列，因为耶和华降瘟疫在他们身上（撒上五1至六21）。后来，当撒母耳作以色列人领袖，非利士人又在米斯巴攻击以色列人，但神却让以色列得胜，撒母耳立了一块石头作纪念，称之为以便以谢（“帮助之石”，撒上七12）。在撒母耳有生之年，非利士人没有再入侵以色列，以色列则取回那些曾给非利士人夺去的城邑（撒上七14）。

非利士人在以色列境内所作最大的行动发生在以色列第一位王扫罗在任年间，圣经中谈及非利士人的经文超过80处，是出自这段时期。非利士人在以色列的不同地区设立了防营或驻防兵（参撒上十5，十三3）。约拿单在迦巴打败了非利士的驻防兵（撒上十三3）；他在撒母耳记上十四章1至15节的行动中，使非利士人溃败四散。

非利士和以色列的军队又曾在以拉谷对垒。非利士人向以色列人发出挑战，叫以色列人派一个人出来与他们的战士歌利亚单独战斗（撒上十七1、11），年轻的牧羊人大卫把歌利亚击杀了；大卫成为了以色列的英雄，但扫罗的嫉妒却使大卫被追杀。在逃避扫罗的追兵期间，跟从大卫的人从非利士人手中救了基伊拉的居民（撒上二十三1-5）。后来，大卫向迦特王亚吉寻求政治庇护，亚吉将洗革拉赐给他，大卫便从那里攻取了南地（撒上二十七）。

非利士人准备与以色列人争战时，亚吉请大卫加入非利士的军队，大卫也答应了，但非利士的众首领反对让大卫加入，因为他们恐怕大卫会倒戈相向（撒上二十八1、2，二十九1-11）。在该次战役中，扫罗及其众子在基利波山被非利士人击杀了（撒上三十一1-7），非利士人把扫罗的首级割下来，把他的盔甲放在亚斯他录的庙里，并将他的尸身钉在伯珊的城墙上（撒上三十一8-11）。

非利士人听闻大卫作了王，便上来攻击他，但大卫却把他们击败，“从迦巴直到基色”（撒下五17-25）。大卫挫败了非利士人的势力，虽然他们曾再次向以色列宣战，但却无功而回（撒下二十一15、21）。

乌西雅曾攻击非利士人；他拆毁了迦特城、雅比尼城，和亚实突城的城墙，并在非利士境内筑了一些城（代下二十六6、7）。亚哈斯在位期间，非利士人侵占了高原和南地，并征服了许多城邑（代下二十八18）。希西家曾攻击非利士人，直至迦萨（王下十八8）。

先知书中较少提及非利士人，不过耶利米也用的短短的一章经文来谈及非利士人（耶四十七），所谈及的时期是“法老攻击迦萨之先”。非利士人后来逐渐溶入迦南的文化中，以致他们的名字在圣经和世界历史中都消失了，只剩下巴勒斯坦一名，纪念着他们的存在。

参考书目：T. K. Dothan, The Philistines and Their Material Culture; E.E. Hindson, The Philistines and the OT; K.A. Kitchen, "The Philistines" in D.J. Wiseman (ed.), Peoples of OT Times, pp. 53-78; R.A.S. Macalister, The Philistines, Their History and Civilization; T.C. Mitchell, 1967, "Philistia," in D.W. Thomas (ed.), Archaeology and OT Study; N.K. Sandars, The Sea Peoples: Warriors of the Ancient Mediterranean, 1250-1150.



## 非罗罗古

Philologus

fēi luó luó gǔ

使徒保罗早期认识的基督徒，保罗曾在书信中给他问安（罗十六15）。在一连串的问安中，非罗罗古与一位名犹利亚的妇人并列。

## 非尼哈

Phinehas

fēi ní hā

❶以利亚撒的儿子，亚伦的孙儿（出六25），亚比书的父亲（代上六4、50）。以利亚撒当大祭司的时候，非尼哈是负责管理看守会幕的人（代上九20）；亚伦当大祭司的时候，非尼哈的父亲以利亚撒也是负责管理看守会幕的（参民三32）。非尼哈曾因以色列人在什亭与巴力毗珥连合和犯罪而伤心，并杀了一个以色列人和一个米甸女子，因为他们在以色列中行淫（民二十五7）。这事以后，耶和华对以色列人的怒气转消了，并与非尼哈立了一个平安的约，是给他和他的后裔，作为“永远当祭司职任的约”（民二十五11、13）；非尼哈这作为“就算为他的义，世世代代，直到永远”（诗一〇六30、31）。除了以利曾有一段短时间作大祭司外（参撒上一至三，十四3），非尼哈及其后裔一直执行大祭司的职务，直至主后70年，耶路撒冷的圣殿被罗马人摧毁为止。在巴力毗珥的事件后，非尼哈与其他以色列人一起在战役中击败米甸人（民三十一6）。

进入迦南之后，非尼哈分得以法莲山区的基比亚城作为产业（书二十四33）。他曾与其他以色列领袖一起被差派，往基列地质询住在约但河东的众支派，为何在约但河岸筑坛（书二十二13、30-32）。后来，非尼哈在伯特利应许以色列人必在战役中胜过便雅悯支派（士二十28）。他的后裔文士以斯拉（拉七5）和革舜（拉八2），在被掳后举家返回耶路撒冷。

❷以利两个儿子之一，曾在示罗任祭司（撒上一3）。非尼哈是一个可鄙的祭司，他与其兄弟何弗尼一起亵渎百姓所献的祭（撒上二12-17）和圣所（撒上二22），并蔑视以利（撒上二25）。一个神人曾向以利预言非尼哈的死（撒上二34）。后来以色列人与非利士人争战的时候，非尼哈在妻子为他生下儿子以迦博的同日被杀（撒上四11、17、19，十四3）。

❸以利亚撒的父亲。在被掳归回时期，以利亚撒协助米利末，并利未人约撒拔和挪亚底，记录圣殿里金银和器皿的分量（拉八33）。

## 非尼基

Phoenix

fēi ní jī

革哩底岛南岸一个港口位於佳澳以西，在高大岛附近。保罗往罗马途中，同船的人曾打算在非尼基过冬（徒二十七12）。船主不听保罗的忠告，开船离开佳澳，向西驶往非尼基，船正向非尼基航行的时候，便遭一股强烈的东北风吹袭，强风把船吹向西南面，经过高大岛，并迫使船横过地中海，向北非赛耳底那些危险的浅滩推进（徒二十七9-17）。

虽然非尼基确实的位置不详，但历史记载指出她坐落在毛洛斯角上；毛洛斯角是革哩底岛南岸向海面伸出的一个半岛。这地区以其全年气候温和而知名。路加形容非尼基“一面朝东北，一面朝东南”（徒二十七12），暗示毛洛斯角东岸的路特罗城就是古城非尼基的所在。路特罗朝东北和东南，有一个水深的港湾。然而，根据希腊文圣经的字面意义，非尼基港是朝着“西北和西南面”（参新译本），若是

这样，非尼基便是位於毛洛斯角西面的城费尼加。这水深的港口显然是古代船只躲避冬天季候风侵袭的好地方。费尼加的名字也源自古代非尼基一名。

## 飞禽
Fowl
fēi qín

雀鸟的另一种叫法，为钦定本经常采用。现代一般的用法和在修订标准译本中，则专指家中所饲养的雀鸟或一些供人食用的野生禽鸟。

参“鸟”1123。

## 腓吉路
Phygelus
féi jí lù

一名亚西亚的信徒，他与其他人都“离弃”了提摩太后书的作者（提后一15）。与腓吉路相提并论的，还有黑摩其尼；这两个人的生平，除了这事件外，我们一无所知。

## 腓理徒
Philetus
féi lǐ tú

一名假教师，他跟同伴许米乃对信徒复活持一种错误的看法——宣称复活的事已过（提后二17；参第11节）。

## 腓利
Philip
féi lì

一名希腊化的犹太人，也是耶路撒冷教会所委任、负责分配日常饮食给教会里的穷寡妇的七个人之一。这7个人，包括腓利，都有希腊名字，而其中一人尼哥拉，是改信犹太教的人（即并不是犹太裔人）。从使徒行传的记载，我们不能绝对确定这7人是否被看为执事；不过，一般人却接受这是执事制度之始（徒六1至7）。7人中，只有司提反和腓利其后再出现在新约的记载中。圣经对这7人的品评是：“有好名声、被圣灵充满、智慧充足的人”（徒六3）。

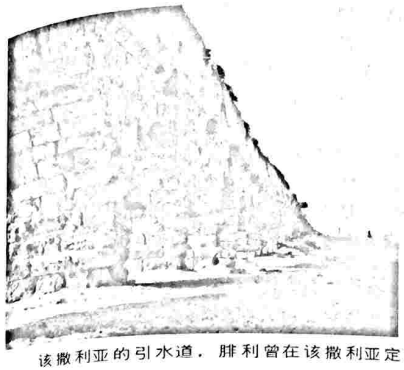
从使徒行传二十一章8节，明显看见腓利已被称为“传福音的腓利”。腓利是配得这称谓的，因为大数人扫罗逼迫教会，耶路撒冷的基督徒四散的时候，腓利就往撒玛利亚城去，他带着能力宣讲福音，许多人便因此欢喜地归向基督（徒八1-8）。

腓利正展开这叫人惊讶的工作之际，神却叫他离开撒玛利亚，下到南部的旷野地方去。在人的角度看来，要腓利离开那些对福音有热烈反应的群众，前往南部人迹罕至的地区，似乎令人十分费解，甚至是愚蠢的。但腓利表现出他不单敏感於神的指示，也十分顺从神的旨意，他毫不困惑地跟从了这指示。在旷野里，他看见的不是一群人，而是一个可以传道的对象，那是一名埃提阿伯的朝廷要员，探访过耶路撒冷之后，正在返回非洲途中，那时他正在阅读旧约一段重要的福音经文——以赛亚书第五十三章。在此神指示腓利到这里来的智慧，完全显露出来了。腓利告诉他一个好消息，就是他所读的预言，以及其他旧约预言，已在耶稣基督里应验了。那埃提阿伯人便相信了，并受了洗，然后欢喜快乐地回国（徒八25-40）。这人的悔改不单意味着腓利是第一个传福音给外邦人的人，并且福音会由这位埃提阿伯大臣带至非洲大陆去。

犹太人一直都有一种民族优越感，以致他们鄙视撒玛利亚人，并看外邦人为不洁的；但腓利迫切地把基督首先传给撒玛利亚人，然后传给埃提阿伯人，反映了福音如何冲破社会藩篱，消除种族歧见，并显示神的恩典在基督耶稣里是任何人都可以自由地得到的。

其后，腓利在该撒利亚沿岸的城镇定居下来，保罗和路加完成了第三次宣教旅程，途经该撒利亚返回耶路撒冷时，腓利曾热诚地款待他们。路加告诉我们说，当时腓利有4个未出嫁的女儿与他在一起，都是会说预言的（徒二十一8、9）。这事过后不久，保罗在该撒利亚被拘禁两年；相信这段期间腓利出於善意和友情的相待，对保罗来说必定是十分重要的（徒二十三31-35，二十四23、27）。





该撒利亚的引水道，腓利曾在该撒利亚定居。

## 腓力
Philip
féi lì

❶一名使徒，他的名字在十二使徒名单中总是排在第五位，在两对兄弟——西门彼得和安得烈、雅各和约翰——之后（太十3；可三18；路六14）。约翰记载说，施洗约翰见证耶稣，宣告“看哪，这是神的羔羊！”之后，他的两名门徒便跟从耶稣去了。这两人中，一个是安得烈，他随后告诉他的哥哥西门彼得说：“我们遇见弥赛亚了”，并带他见耶稣（另一位不具名的门徒大概是约翰自己，即福音书的作者）。翌日，耶稣前往加利利，并在那里遇见腓力，於是呼召他：“来跟从我吧。”约翰在记述中补充说，腓力是从伯赛大来的，腓力又找着拿但业，对他说：“摩西在律法上所写的和众先知所记的那一位，我们遇见了。”拿但业怀疑拿撒勒能出什么好的东西，腓力便请他亲自去看耶稣（约一35-51）。从这段记载中，我们可知腓力是属於最先跟从耶稣的那一批人，他更争取时间去劝导其他人跟从主。

然而，像其他使徒一样，他并未清楚基督其人及其能力，仍有待学习。后来耶稣在五饼二鱼的神迹中用了一个问题来试验他。耶稣说：“我们从哪里买饼叫这些人吃呢？”腓力便很为难地回答说：“就是二十两银子（即一个可观的数目，约一个人半年的工资）的饼，叫他们各人吃一点也是不够的。”其后的神迹让腓力知道，对这位创造天地万物的主来说，要喂饱这众多的群众并不是一件困难的事（约六5-7）。腓力再一次在福音书中出现，是在基督荣耀地进入耶路撒冷之后，当时有“几个希腊人”（即说希腊话的非犹太人）来见腓力，求他说：“先生，我们愿意见耶稣。”腓力去通知安得烈，并一起带他们见耶稣（约十二20-22）。这事件也许显示腓力是一个容易接近的人，并且他是说希腊话的。在被捕和受审之前，耶稣在楼房上曾给予腓力进一步的教导，当时腓力说：“求主将父显给我们看，我们就知足了。”也许腓力是诚心地盼望获得特殊启示的权利（叫人想起摩西的要求，出三十三18）；但耶稣却教导他，祂自己作为道成肉身的神子，足以向人类启示父神的形象（约十四8-31）。

我们很容易把使徒腓力与相同名字的传福音的腓利混淆起来（按：中文译本以不同译名把两者分别出来）。然而，腓力似乎有可能在不同地方传道之后，便定居在罗马亚西亚省的一个城——“希拉波立”；并可能死在那里，不过他是死於自然还是殉道，却不得而知。

参“使徒”1424。

❷大希律和克莉奥帕达的儿子，也是安提帕同父异母的兄弟；安提帕的母亲是玛尔他丝。腓力在路加福音三章1节被称为希律，从主前4年至主后39年，安提帕是比利亚和加利利的分封王；腓力是以土利亚和特拉可尼（加上某些别的区域）的分封王，其封地位於加利利的东北面，任期则为37年（主前4至主后33年）。他的妻子是侄女撒罗米，撒罗米曾为了施洗约翰的头而舞（太十四3-12；可六17-29）。

参“希律，希律家”1683。

❸大希律和玛利暗的儿子，是撒罗米的母亲希罗底的丈夫；希罗底离开了腓力，改嫁给腓力同父异母的兄弟希律安提帕。施洗约翰就是因为指摘这种乱伦的行径，而被希律下监和斩首的（太十四3-12；可六17-29；路三19、20）。

*Philip Edgcumbe Hughes*

## 腓立比
Philippi
féi lì bǐ

原本是特拉吉亚的一个小村落（古时称为葛勒尼第，是“泉水”之意），直到主前357年左右，亚历山大大帝之父，马其顿王腓力二世征服这地，加以重建，腓立比才显得重要。腓力二世以自己的名字给这城重新命名为腓立比（意为“腓力的城”），把她改建成军事基地，以征服这城一带地区，并且开采附近的金矿。200年后，到了罗马帝国时期，马其顿分为4个罗马区域，腓立比就是其中一区的重要城市。可是，由於腓立比距离港口尼亚波利约有10哩，所以其发展也受到限制，附近的暗妃坡里（西南面）才是罗马政府的中心。

位於腓立比的剧院

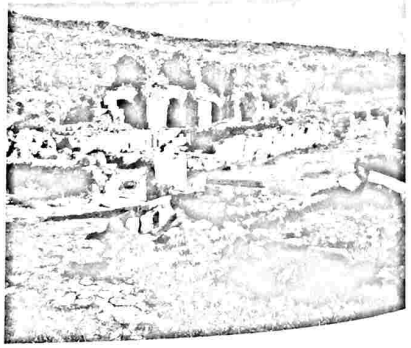
主前42年，腓立比变得举世知名，因为当时安东尼和奥克他温的帝国军队战败了共和党的将军布鲁特斯和迦西乌斯（两人是暗杀凯撒大帝的凶手），这次胜利为奥克他温（即亚古士督）统治下的罗马帝国政权开了路。

从主前42年的战争和其他战役退伍的军人，通常定居於腓立比，当保罗来到腓立比，这城仍显出其拉丁及军事的传统。腓立比位於伊格那丢大道上，也是这条连系着亚得里亚海和爱琴海之军事要道上的一个停留站。由於腓立比是一个罗马殖民地（享有许多专利，如免税等），以拉丁文为官方语文，并住了许多罗马公民，所以这城拥有一种特有的公民自豪感。腓立比城的政府架构是根据罗马的市政组织（其领袖全使用罗马的官衔），市民也感觉自己是身处义大利一样。正如路加在使徒行传十六章21节记载，腓立比的市民看自己是“罗马人”。

保罗在第二次宣教旅程中探访腓立比，并在若干年后写了一封信给当地教会。使徒行传详尽地记载了保罗探访腓立比的情况，叙述中经常提及这城的罗马传统：不单保罗成功地以其罗马公民身分自辩（徒十六37），就是城的官长也拥有一个威严的拉丁官衔（中译作“官长”，徒十六20、22、38）。这里似乎有一个细小的犹太团体，教会以一些信主的犹太妇人开始，她们在城外聚集，因为城内并没有会堂，后来她们在一名悔改归主的妇女领袖吕底亚家中聚会（徒十六14、15、40）。

有些人认为路加可能对腓立比特别有兴趣，不单因为路加对这城有细腻的描述，并且使徒行传这一部分是用“我们”来叙述的。第一个“我们”段落（路加加入保罗的行列）在腓立比开始，也在腓立比结束（徒十六10、40），暗示路加在保罗离开后仍留在这城。后来在第三次旅程，保罗途经腓立比时，路加再次重投保罗的行列（徒二十6）。

考古学家在腓立比的遗迹（现今的非利伯泽）中发现一些基督教曾传入这里的证据。基督教碑文和拉丁式十字架可能发源於二至四世纪。此外，两座大的长方形会堂（五或六世纪）也被发掘出来。



腓立比



## 腓立比书
Philippians, Letter to the
féi lì bǐ shū

### 作者

腓立比书像哥林多后书、歌罗西书、帖撒罗尼迦前后书，和腓利门书一样，是以保罗和提摩太的名义发出的。然而，提摩太的名字出现在这些书信的开头，可能只因他是保罗的书记，而并非在著作上曾有任何重要的参与。

### 特点

腓立比独特之处在於她是罗马的驻军殖民地（徒十六12），在义大利以外只有几个城市有这特权。福音传入腓立比（约主后50；徒十六12-40）之前约90年，这城满是罗马的军人，他们都是由官长派遣，定居在这里的，故腓立比便取得“驻军殖民地”这令人羡慕的地位。作为驻军殖民地，居民在各方面都享有特权，正如置身於义大利一样；这城也完全采用罗马式的行政系统。保罗在三章20节暗示了这种地位，他教训信徒说，基督徒也是一样，虽然仍是地上的居民，却好像是另一个城——天上的城——的居民。腓立比是一个富庶而繁忙的地方，是马其顿重要的生活中心之一，因而也是许多不同东、西方宗教的“基地”。腓立比有一个很强的犹太群体，同时也有各种不同宗教信仰的人混居其中，这些特色都在腓立比书中留下记号。

### 写作年代和地点

虽然我们很清楚保罗是在监狱中写作此书（一12、13），但却不知道当时他被囚禁在哪里。最大的可能性是罗马，若是这样，便是在主后62年左右。然而，有些人认为四章16节和二章25至26节所暗示的旅程，使罗马这遥远的地方显得不甚可信（腓立比人听闻保罗被下监，便派以巴弗提把礼物送给保罗；以巴弗提在罗马听闻腓立比人知道他病了）。因此，另一些建议的地点是以弗所（约主后55）和该撒利亚（约主后58）。我们知道保罗曾在该撒利亚遭监禁（徒二十三33-35），若本书是在那里写成，则很难解释“在该撒家里的人特地问你们安”这句问安语，虽然名字刚巧相似。以弗所与腓立比较接近，可以容易解释人和物的来往和交换，但使徒行传并没有记载保罗曾在那里被囚禁，若依这说法，我们就要假设路加在使徒行传十九章的记载不完全，也许保罗在当时的暴乱中受到软禁的保护（参徒十九30、31），但这种监禁并不会使保罗担心“离世与基督同在”的时候已到（一23）。在写这信的时候，他显然是面临一个足以把他置诸死地的控诉。

传统所指出的地点似乎是最令人满意的，尤其是当我们想起保罗在罗马被囚最少有两年之久（徒二十八30），而罗马与腓立比之间的路程约需3星期。

### 神学

在某种意义上，保罗的被囚不单是有关本书背景的一件“事实”，更是本书信息的中心。在囚禁中，他经历了四章12节所说的“卑贱”，这“卑贱”跟二章8节形容基督自己卑微至死所用的字眼是相同的。二章6至11节的伟大“颂赞诗”正好描写了耶稣传道的模式——荣耀随着谦卑而来，这模式成为了保罗自己的生活模式，也是保罗在腓立比人面前所展示的异象。除了卑微和受苦，喜乐是本书信另一个大主题，在受苦和自我牺牲中，产生真喜乐。事实上，腓立比书被称为“喜乐的书信”是很合宜的。其他显著的主题包括福音、主的日子。除了第二章著名的“颂歌”之外，还有保罗昔日犹太教的经历与今日基督教的经历之比较（三4-16）。

### 内容提要

**问安与祷告**（一1至11）

保罗一开始便表达了他心思里经常浮现的主题；他个人对腓立比人的热爱是即时可见的：“你们常在我心里……切切地想念你们众人”（7、8节），这种全部摆上不惜受苦的爱意，贯串着整卷书信。我们也可留意，本书信以“恩典”和“圣徒”的主题为开头，也以此主题为结束（一1、2，四21-23），基督纡尊降贵的恩典感动罪人，并转变其生命，把他从世界分别出来，这思想充沛在保罗的信息中。“圣徒”

是那些被恩典所感动，心思意念都改变了的人，因此他们的爱心“在知识和各样见识上多而又多”（第9节）。

这里还有两个大主题。希腊词原文*phroneō*（即“思想”），出现在腓立比书的次数比任何一卷保罗书信都要多，不下9次（在罗马书出现了7次）。可惜的是，这词在中文译本并不一致，以致中文读者不能看见这词重复的情况，以及所强调的重点；这重点是关乎如何正确地使用心思，对保罗来说，这是重要的：我们思想的方法是基督徒生活的中心——在这开首的经节里，他清楚指出他对腓立比信徒的爱念，就是基督徒想念对方时的一种方法（第7节直译是“我这样思念你们，是应当的”）。这重点自然地引来另一个主题——成长。因为基督徒的心思并非忽然出现的，而是渐渐发展，需要努力栽培，才可以“多而又多”的（第9节）。因此保罗期盼这心思成长，使腓立比人有分辨是非的能力，改变他们的品格，准备迎接“基督的日子”（10、11节；参第6节）。

最后，我们留意在这启始的祷告中，保罗强调了福音和团契这两个“孪生”的题目，保罗为腓立比人“同心合意地兴旺福音”的感恩祷告把两者连系在一起（第5节；参第7节），他也介绍了喜乐这大课题（第4节），这3个重点在全书中都是要紧的。

**保罗及其被囚：基督被高举**（一12-26）

保罗以自己的境况来表达信息的中心。他说：“我活着就是基督”（第21节），他的意思不单指他醒着的每一刻都是与主团契和事奉祂，他也是说，在他自己的人格和经历里，他展示着基督，并“活出”基督。后来他又说：“你们在我身上所学习的，所领受的，所听见的，所看见的，这些事你们都要去行”（四9）。今天很少基督教牧者敢这样说话了！然而，保罗认为，作为基督的使徒，他的权利不单是代基督发言，更是亲身活出基督的生命，纵使要受苦和被藐视也在所不计。

这里有两个历史上的难题。首先，我们很难重构12至18节所提及的情况，罗马的教会（若那是他所在之地）在保罗被监禁这事情上显然有分歧的意见，实际上有些信徒因保罗被囚禁而高兴，保罗被囚，他们便开始用他们那一套来传福音；但是保罗不单没有因此而感到烦乱，反而是欢喜！他说“这有何妨呢？”（第18节）无论是出於善意或敌意，因着保罗的捆锁，基督就得以用一种新的方法被传开（第14节）。保罗通常很快便会为道理之纯正而辩护，因此这些“敌对者”所传的大概也不会太偏差。

另一个历史上的问题环绕19至26节。保罗一时似乎不知道他这次被囚的后果将会如何（19-21节），其后他又暗示他可以“选择”生或死（第22节），最后他告诉腓立比信徒说，他肯定会“住在世间”（第25节）。最佳的解释是保罗相信圣灵已经向他保证，这次被囚并不会以死刑来结束。

无论如何，他对自己死亡的态度是最感人的。他期望“得救……无论是生是死”（19、20节），并有一个不动摇的信心，知道死是“好得无比的”（第23节），因为死了便可以“与基督同在”，故这段以喜乐来结束，实在是很奇妙的。

**与福音相称的生活**（一27至二18）

这段跟前一段一样，以“喜乐”来结束，而整段信息的撮要，在开首第27节那句勉励的话已经道出来了。保罗盼望腓立比信徒是一群言行一致的人，他们所信的福音也就是他们所活出来的福音。这段经文分4部分，标题可界分如下：(1)一章27至30节：在敌对的尘世中过一个与福音相称的生活；(2)二章1至4节：在基督徒团契中过相称的生活；(3)二章5至11节：鼓舞我们的福音；(4)二章12至18节：与福音相称的生活次序。

保罗不想腓立比人感到他的境况比他们更坏，他说：“你们的争战，就与你们在我身上从前所看见、现在所听见的一样”（一30）。因为在满怀敌意的尘世中受苦，是作基督门徒的一个重要部分。基督与神同等，却愿舍弃天上的荣耀，道成肉身，不单如此，最终更经受一次可怕的死亡（二6-8），若我们宣称所信的是这样一个福音，那么我们不能看受苦为一个无可逃避的厄运，而是一种权利！“你们蒙恩……要为他（基督）受苦”（一29）。



为要成功地面对世人的敌意，信徒必须要合一；他们必须“同有一个心志，站立得稳，为所信的福音齐心努力”（一27），相信同一个福音会产生联合的阵线，与世界对垒——并且也不纯粹是一个保卫性的阵线。这合一的论题伸延至第二章，在这里保罗转向论述基督徒团契的生活（二1-4）——好像说无论何境况，他们在一个爱心、一个圣灵和一个目标里要有合一的心思意念，否则便不能在世人面前有合一的表现（二2），这种合一必须发自他们中间“慈悲怜悯”的心肠（二1）。“慈悲怜悯”一语把第1节的爱心进程带进高潮——这高潮又引入二章6至11节那首知名的颂歌。慈悲之心不会长留在心内，除非他们相信诗歌中所描述的福音。

二章6至11节实际上是否一首在早期基督教崇拜中颂唱的圣诗，我们不能确定。虽然这段并非以诗词的形式写成，但保罗在这里所用的语调，则肯定是具有诗歌的特质。许多学者坚称这几节经文并不是保罗亲笔所写的，而是从一份著名的仪文中节录过来的。我们只能肯定地说，在这诗中他说话的风格与惯常不一样，但所表达的观念则仍与其他的作品一致（因此很难去解释）。

这诗歌美妙地与上下文揉合在一起，而且更形成了全书的中心，因为我们在这里看见保罗的被囚与释放，以及受苦与喜乐的经历，如何使他进入基督的经历中——祂死而复活，降卑而得高升，得尊荣。生活与福音相称的好例子（二19－30）。

保罗又再谈及他自己的境况和计划，但是像先前一样，这段文字并非只关乎一些实际事情的安排，表面上，他似乎只是解释为何请以巴弗提，而不是提摩太把这信带来，但实际上，他是举出这二人作为活出福音的实例，活出福音的教训正是他上文的主题。提摩太“实在挂念你们的事”（第20节），因为他不像“别人”，他不求自己的事，只求耶稣基督的事（第21节），换言之，他活出了福音，也致力於“兴旺福音”（第22节）。以巴弗提虽然藉着不同的方式，但仍是兴旺了福音，他与基督的联合，并不在於为福音和圣徒而自我牺牲，乃在於忍受疾病和分离之苦，像耶稣一样，他几乎要死（第30节），又像耶稣一样，他再次得着生命（第27节），现在他要与他亲爱的腓立比信徒重聚，他们一同经历的喜乐会是福音更进一步的见证。

**前进和站稳**（三1至四1）

此段经文同样以喜乐来开始和结束（三1，四1）——这并非偶然。保罗所描述的十字架道路，同时也是喜乐之道（参来十二2）。本段又以“弟兄们”来开始和结束，这也同样不是偶然的，因为保罗再一次述说自己的经历和背景，而其中的基本思想是，他的经历是典型的，他的读者应在自己的生命中预期和寻找相同的生活模式。他说：“弟兄们，你们要一同效法我，也当留意看那些照我们榜样行的人”（三17）。保罗在二章19至30节举出提摩太和以巴弗提作榜样后，这里又以自己为信徒的榜样。

三章2节的语气有了戏剧性的转变，保罗转过来警告腓立比人要防备“犬类”，这些犬类大概跟一章28节所说的“敌人”是相同的一群人。他在第一章最关注的是腓立比人抗敌的内在基础，因此没有特别指出那些敌人是谁。但现在他要更清楚地验明他们是谁，好让腓立比人知道基督徒生活的价值观与敌人完全相反。这些敌人似乎是犹太人，使徒行传十七章5节指出在帖撒罗尼迦附近反对保罗传道事工的那些人。他们相信自己是神的选民，但保罗认为那只是“靠肉体”夸口（第4节）。他们以为自己已得着称义的途径——就是在生活每一个细节都严格地遵守神的律法；但保罗认为那是寻求“自己的义”（第9节），跟神所要赐予的义完全无关。他激动地坚持说，作神子民的真正方法是舍己，因此他身为犹太人时所看重的，现在都已被视如“粪土”（第8节），他“因基督（把那些东西）都当作有损的”（第7节）。唯一可以称义的途径是透过相信基督（第9节）：你若要“晓得他复活的大能”，就必须“效法他的死”（第10节）。对保罗来说，与基督同死不单指为基督的缘故忍受监禁和许多其他的侮辱，更是放弃所有他在犹太教中所拥有的珍贵东西。

如此我们很容易看到为何犹太人，甚至犹太基督徒也对保罗生疑。但对保罗而

言，救恩第一是基督，最后也是基督，任何事物若占据了祂的位置，都要丢弃。人把信心建立在犹太人的遗传上，就是“以地上的事为念”（第19节）；把信心放在基督里，就是心向天上的城邑，期望将来被带往那里去（20、21节）。

**思念、喜乐、分享……**（四2-23）

保罗的语气在这一段也再突然转变（四2及四10），这转变的程度甚至使一些学者认为腓立比书是由一位编辑从一些原本不同的书信编纂而成的。可是，这观点没有摸着保罗的思路和信中一条隐藏着的脉络，这脉络只有细心推敲才可发现。

当保罗在四章2节转而向友阿爹和循都基说话的时候，其实他并不是真正改变了话题。这一段跟上一段的联系就好像一章27至30节跟第二章第一段的联系一样：若基督徒不团结，而且彼此相争，他们在面对“基督十字架的仇敌”（三18）时，怎能保持自己的立场呢？若福音只有一个，则基督徒彼此不和的时候，福音就不是完全生效了。因此保罗勉励友阿爹和循都基“在主里同心”（第2节），跟着也提醒她们从前如何“在福音上……同劳苦”（第3节）。

保罗勉励她们达致的“协议”不是指在所有问题上都要意见完全一致，而是要求她们在爱主和爱福音上要同心。保罗其后又指出在实行上，这同心的意思是什么——其应有的意思及对腓立比人已产生的意义。运用思想是重要的，保罗在4至9节描绘了一幅基督徒生活的图画，指出不管在任何境况下，只要谨慎和有智慧地祷告，以及刻意思念“凡是真实的……”（第8节），便会产生一种平安和喜乐的生活（第7节与第9节下平行，第4节则带领着整段经文）。

这勉励引入本书的末段，保罗为这教会感恩，因为腓立比教会虽然有一些不甚协调的地方，但整体来说，却已表达了上述真基督徒的“思想形态”。他们差以巴弗提把礼物带来，表示了他们为福音的缘故与保罗同心。保罗说：“你们和我同受患难”（第14节），这句话引我们回想二章6至11节的诗歌，我们同受患难源出於福音，这福音说那位从天上来的，肩负我们的重担——保罗面对其处境的态度也起源於此，他说：“我知道怎样处卑贱（用词与二8相同），也知道怎样处丰富……”（第12节）我们与那位基督连合了，就不会为自己的需要而切切寻求（第17节，参第6节），而是与祂及其他人同享祂所赐下的境况，无论是卑微也好，是高升也好，心里坚信“我的神必照祂荣耀的丰富，在基督耶稣里，使你们一切所需用的都充足”（第19节）。

*Stephen Motyer*

参“保罗”90；“腓立比”402。

参考书目：D. Guthrie, *Epistles from Prison*; G.F. Hawthorne, *Philippians*; J. H. Michael, *The Epistle of Paul to the Philippians*; J.J.Muller *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon*; A. Plummer, *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians*; R. Rainy, *The Epistle to the Philippians*.

# 腓利门

Philemon

**féi lì mén**

一名基督徒，只可从保罗写给他的信中对他略知一二。新约其他书卷并没有提及腓利门。腓利门书中，与腓利门并提的有亚基布（也许是他的儿子）；从歌罗西书四章17节，我们清楚知道亚基布是歌罗西人。虽然保罗从没有探访该城（西二1），但他显然对腓利门有颇深入的认识。保罗称他为“我们所亲爱的同工”（门1）；也许保罗在以弗所3年工作期间，腓利门曾与他同工（徒十九8-10，二十31），保罗也知道他能够为腓利门那逃走的奴隶阿尼西母向他求情。

参“腓利门书”406。

# 腓利门书

Philemon, Letter to

**féi lì mén shū**

## 作者

使徒保罗在本信中指出他自己就是作者。这是他一贯的作风，也是当代书信的格式。他说他写这信时因为见证耶稣基督而被囚监中（9、10、13、23节）。



## 写作地点

我们很难确定保罗写这信时正在什么地方被囚。在该撒利亚、以弗所和罗马3个有可能的地方中，以弗所和罗马，似乎跟本书及（与本书关系极密切的）歌罗西书的资料（西四7-14；参门23、24）吻合。保罗在信中说马可和路加是他的同伴，则又支持了罗马是本书写作地点的说法（第24节）。然而，以弗所跟腓利门在歌罗西的住所十分相近（约100哩），加上保罗宣布他将要探望歌罗西（第22节），则又支持以弗所是被囚之地的看法。虽然使徒行传没有明确地提到保罗曾在以弗所被囚，但保罗的宣教队在该城传道的记载，清楚指出他曾遇到颇为激烈的反对（徒二十19），保罗自己描述那时的情况所用的语气暗示他曾被捕下监（林前十五32；林后一8-10）。

## 收信人

本书常被看为保罗写给腓利门的私人信件，腓利门是被保罗引领悔改的信徒和朋友，也是歌罗西教会的领袖和奴隶主。事实上，这信是寄给腓利门、亚腓亚（大概是腓利门的妻子）、亚基布，以及在腓利门家中聚集的众信徒的（1、2节）。信中的问候是来自以巴弗、马可、亚里达古、底马和路加，这些人代表了一群使人刮目相看的教会领袖（23、24节），保罗提及他们的目的是叫腓利门知道，他对所求的事之回应，并不是一个私人的决定，而是要向所属信徒群体交代的一个决定。在基督的身体里，关乎信徒关系的事情，是整个群体所关注的，这类事情不可看为私人的问题，因为事情会影响整个教会（太十八15-20）。

信中清楚显示保罗和腓利门之间有一份温暖的弟兄之爱维系着，保罗称腓利门为他“亲爱的同工”（第1节）；他以感情横溢的言词赞赏腓利门参与传道的事工（5-7节）；他基於爱向腓利门求情（第9节）；他提起他们两人是同伴（第17节）；他温婉地提醒腓利门他也在救恩上亏欠保罗（第19节），并相信他会按保罗的要求，甚至过於所求地去行事。

## 处境

保罗写这信的缘由涉及第三者——阿尼西母，一名从腓利门那里逃走了的奴隶。这奴隶在主人家里做了一些信中没有明言的错事后，便逃走了。他逃到一个大城市，便企图在不同种族的人中隐姓埋名；当时任何大都市都有一群由不同种族杂处的低下阶层。透过神的安排（但实际情况仍是一个谜），这逃脱了的奴隶受到保罗的影响，悔改归了主（第10节）；并受保罗钟爱，成为保罗心上的人（第12节）；他参与了保罗的福音工作，以致保罗有意把他留下侍候，作他“亲爱忠心的弟兄”（第13节；西四9）。

保罗知道，若他把阿尼西母留下作同工，腓利门也会勉强同意他的决定（13、14节）。然而，保罗决定利用这不明确的处境来使腓利门思想，如何把他所信的应用在奴隶制度上，令他释放阿尼西母，并把阿尼西母提升至弟兄的位置；不单在属灵的意义上（“按主说”），在社会的地位上也是如此（“属肉体说”，第16节）。腓利门保存了这信，证明他已答应保罗的要求，让阿尼西母重获自由，若腓利门拒绝这要求，他应已把信毁灭，免得人以这信为证据，控告他不顺从保罗。

这故事还有一个有趣的后记：在伊格那丢写给以弗所人的书信中，一位名阿尼西母的老监督一再被提及，这老监督是在二世纪早期带领以弗所教会的。学者认为这位监督跟腓利门的奴隶是同一人，因为伊格那丢在信中，也使用了保罗在腓利门书11和20两节中，有关阿尼西母一名的双关语（阿尼西母的名意是“有用”或“有益处”）。若确实是这样，可能这先前作奴隶的人，就是收集保罗的书信的人；这些书信后来被列入了新约的正典中，包括了腓利门书。

## 写作目的

保罗这书信的目的是戏剧化地表达奴隶制度与基督教的不协调，因而争取释放阿尼西母。信中没有显示保罗曾担心腓利门会根据罗马法律，对这名逃走了的奴隶施以严厉的处分。然而，保罗所关心的却是腓利门是否不再待他如奴隶，而是接纳

他如腓利门家中正式的成员并给他尊严，至少像他尊重保罗那样（17、21节）。

## 教导

这短短的书信里面藏有很丰富的教训，其中值得在此一提的有3项。

第一，本书见证了福音给社会中充满罪的制度，带来革命性的挑战，因此，这书包含了对奴隶制度的指斥。耶稣不许祂的跟从者占有或控制另一个人，在基督教的群体里，身为主人或领袖的，要藉着服侍人来完成他的任务，他要从社会上最低下阶层的人做起，而不是按着一般分权的观念，站在权力的顶峰（可十42-45）。如此基督徒中间是没有阶级之分的，在基督里，并没有奴隶和自由人之分，因为在祂里面，所有人都已合为一体（加三28）。作奴隶的基督徒若有机会得自由，就要好好利用那机会（林前七21）；那些本是自由的人，就要小心避免成为人的奴仆（林前十23；加五1）。相反地，基督徒的奴隶主，要作他众奴隶的仆人（弗六9上），所有基督徒都要作奴仆，彼此服侍（加五13）。这样，腓利门就要接纳阿尼西母，并且看他“不再是奴仆”了（第16节）。

第二，人若连於福音，就不可故步自封，也不能激烈地推翻现状，福音的革命性是以作仆人的姿态表达，而不是用武力去达至。保罗建议阿尼西母以顺服地返回腓利门家中来表明这解放神学，容让圣灵把他们两人的关系作彻底的改变。用撒但的方法来制造天国，只会摒除神的干预，并带来变本加厉的压迫。

最后，本书提供了一个属灵的圣职人员的极佳模范。腓利门和阿尼西母当时的处境需要有一个和解者在他们中间，这人必须受腓利门尊重，才能有效地为阿尼西母说话。保罗使用了一些心理战术来取胜，他先对腓利门加以赞赏（4-7节）；其后又强调自己为福音的缘故也宁愿牺牲（第9节）；他利用腓利门行善的心意（第14节）；又以个人的友谊来求情（17、20节）；他主动承担责任，补偿腓利门所蒙受的损失（第18节）；他提醒腓利门，指出他对保罗也有亏欠（第19节），并声明将会与他见面，那么，腓利门若拒绝这要求，便可能会在见面时感到尴尬（第22节）。保罗利用了个人的关系以及牧者的身分，他的态度是友善的，但也是志在必得的。这正好展示了坚决和婉转两者的平衡；也示范了真正的基督徒领袖，应如何透过游说和恳求，而不是靠高压和权威来完成任务。

虽然腓利门书是圣经中最短的文件之一，却可作为永久的记录，铭记着基督赐给所有人尊严和平等，不分阶层、性别、地位或身分。这书也赐给基督徒一个命令和方法，来寻求有效的社会改革。

参“保罗”90；“腓利门”406。

参考书目：F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*; J. Knox, *Philemon: Among the Letters of Paul*; J.B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*; R.P. Martin, *Colossians and Philemon*; C.F.D. Moule, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*; L.B. Radford, *The Epistles to the Colossians and the Epistle to Philemon*.

# 腓力斯

Felix, Antonius

féi lì sī

由革老丢指派，继库马纳之后在犹大地出任罗马巡抚（主后52-60），腓力斯的继任人是波求非斯都。腓力斯的兄弟帕拉斯是一个比他更为重要、更有影响力的罗马人，他曾在腓力斯被尼禄王召回罗马后，替他向王求情。腓力斯以高压手段管治人民，任内曾借助贼匪的力量，谋杀大祭司约拿单。他的暴政被指为是他卸任后6年，所爆发的犹太战争之导火线。腓力斯有3名妻子：一位不见经传；另一位是安东尼和克莉奥帕达的孙女；第三位是亚基帕二世的妹妹，犹太女子土西拉。土西拉本是伊米撒王亚瑟索的妻子，16岁离开丈夫，改嫁腓力斯。她后来为腓力斯生下一个儿子，取名亚基帕。

使徒保罗在耶路撒冷的骚乱过后，被带到该撒利亚受审一事，正发生於腓力斯在任期间（徒二十三24至二十四27）。经过5天的延误后，犹太人的辩士帖土罗等人前来提出控诉。腓力斯声称不肯在千夫长吕西亚作证之前下判决，便把保罗拘留狱中。腓力斯希望得到一笔的贿赂才释放保罗，结果，保罗被拘禁两年之久，期间他常与腓力斯交谈。使徒对“公义、节制和将来的审判”所作的讲论，使腓力斯非常惧怕（二十四25）。至於他被尼禄召回后的事迹，却无从稽考。



# 腓尼基

Phoenicia

féi ní jī

位於利巴嫩群山山脚，统治叙利亚沿岸平原的一些城邦。这平原由南部的迦密山伸展至北部的亚发城，全长约200哩。腓尼基平原没有一处宽达4哩。称之为一个平原似乎不太恰当，因为腓尼基被一些山脊和河流或小河划分为许多小块。一些独立的城邦在这些肥沃的平原上兴起；因此腓尼基在政治上或地理上都不是一体的。

腓尼基人既没有优良的天然港口，便被迫建立人工的港口。幸而他们领土中的利巴嫩群山可供应大量优质的杉木，因此，他们有质优的木材，卖给缺乏木材的地区，这是他们主要的收入来源。海上生产一些地中海最优良的骨螺，可作染料，使他们出产质优的纺织品和染色物品。除了这两项之外，其他经济来源包括品质极佳的金属和玻璃工具制品，以及航运；他们用腓尼基船只运载货物和客人。过了一些时候，腓尼基人在他们的商贸路线上建立了一些腓尼基殖民区，其中著名的有迦太基。

## 腓尼基与圣经

主前1000年初期，腓尼基已出现在圣经历史中，当时大卫向推罗的希兰一世购买极受欢迎的利巴嫩香柏木来建造王宫。所罗门也从希兰购入香柏木来建造王宫和圣殿。他聘用了腓尼基的工匠来建圣殿；又在战略中心建堡垒；在红海阿卡巴湾的以旬迦别增建主要的港口设施。所罗门时代，许多希伯来人的建筑工程都使用腓尼基的设计，腓尼基的造船专家也协助所罗门建立商船队。船只下水后，腓尼基的水手便在其上工作（王上九10-28）。

在主前九世纪前半期间，腓尼基人对以色列人的影响主要是宗教上的；一位推罗公主耶洗别嫁给了亚哈，把巴力崇拜引进北国以色列。

过了一个多世纪，腓尼基成为了先知谴责的对象。以赛亚（主前700之前，参赛二十三）和以西结（约主前600，参结二十六2-19，二十八21、23）都预言推罗和西顿的受苦和被毁。

在新约时代，使徒保罗在其第三次宣教旅程末期，返回耶路撒冷途中，曾在推罗与一群基督徒共度了一周（徒二十一2-7）。

## 腓尼基在文化和历史上的重要性

腓尼基人是古代最优秀的航海家，因此在主前一千年代前半期，腓尼基人雄踞地中海，大半时间也统领着爱琴海。作为勇敢的航海家，他们不但运载货物，也提供航海的意见和方法，并参与许多文化上的交融。

虽然没有证据证明腓尼基人发明字母，但他们把字母传播甚广，以致字母被称为腓尼基字母。尤其重要的是他们把字母传入希腊（至少在主前750以前），希腊人加上母音之后，又再传入西方国家。

腓尼基人也在地中海西部许多地方设立殖民地，尤其在主前八世纪期间。这些殖民区中最强大的要算是迦太基，迦太基在其巅峰时期，控制了北非的西部、士班雅的大半领土，以及许多地中海的岛屿；在主前三世纪，迦太基也几乎令罗马臣服其下。

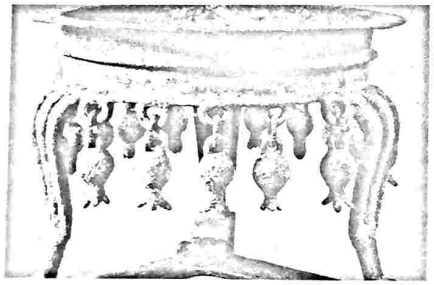
此外，腓尼基人更发展先进的金属炼制技术；有些学者认为埃及人，可能还有一些爱琴海民族的制作方法，都是来自腓尼基的。有些古代作者说腓尼基人发明玻璃的制造，事实可能并非如此，但我们可以肯定腓尼基人在这技术的发展和这知识在古代世界的流传上，都作了不少的贡献。腓尼基人出口许多紫色染料或染色布匹，此外他们的香柏木是远近驰名的，这个上文已经稍有提及，利巴嫩的杉木不但运往巴勒斯坦，同时也运往埃及、米所波

大米和遥远的伊朗。

在腓尼基“出口的产品”中，最受圣经严重谴责的是巴力崇拜。巴力崇拜透过耶洗别与亚哈的婚姻流入以色列国，又透过他们的女儿亚他利雅与约兰的婚姻传入犹大国。

## 腓尼基的宗教

较之其他古代民族，腓尼基人的宗教可知的资料甚少，主要的原因是腓尼基本身的文献没有存留下来，我们不能确定腓尼基附近，即叙利亚的古代乌加列的资料，是否正确地反映腓尼基各城的宗教活动和信仰。我们也不应假设腓尼基各殖民地的宗教是从腓尼基传来，而没有经过任何改动。可惜的是，旧约谈及迦南宗教时，并没有区别个别腓尼基城邑的信仰和宗教活动。以下的资料几乎完全是从腓尼基本身的资料中搜集而得的。



腓尼基出土的文物

腓尼基的宗教里有一些一般性通用的名字。“伊勒”是闪族语的神，也是统领诸神的那位神。“巴力”的意思是“主”，但也是“伊勒”的儿子。“巴力尼”的意思是“主母”，但也常用以称呼某个神明，如迦巴勒或比布罗斯的“巴力尼”。米卡（希伯来文作“米勒”）是“王”或“统治者”，但也可用作组成神明名字的部分，如迈勒加（“城的统治者”），是推罗的主神。

正如在希腊的城邦，腓尼基各城有一些守护神，但不一定是诸神之首。在女性方面，所有城市真的只敬奉一个神明，就是母神和生殖女神亚斯他录，即巴比伦的伊施他尔。她被看作为诸神、人类，以及植物带来后代的那位，她的特色是男女混交，宗教上的淫行就是以她的名义来进行。

象征生殖，因而与亚斯他录一致的迦巴勒神是比布罗斯显著的神明，但亚度尼斯也非常重要，他是一个死而复活又年轻的神，所以他与植物每年的枯死和再生有关。

在西顿的诸神中，亚斯他录也是比其他神优越的。她出现在许多铭刻上，许多庙宇为她而建，诸王诸后更称自己为她的祭司。参与西顿人生活最多关连的男神是伊施门，他在功能上相信可比亚度尼斯。在希腊人眼中他是医治之神亚克里皮奥。

推罗的主神是迈勒加，是推罗的“巴力”和主宰。每年庆祝复活的节期是为向他表示敬意，因此他是等同於西顿的伊施门和比布罗斯的亚度尼斯。希腊人看迈勒加为赫拉克里。推罗开始统管其他腓尼基城市的时候，迈勒加也冒升至一个优越的地位，比众城的诸神都要超卓。迈勒加可能就是亚哈在位时引入以色列的巴力，当时亚哈娶了推罗的耶洗别。推罗的主要女神是亚斯他录。希兰在推罗为迈勒加和亚斯他录建庙。所罗门在位时，把亚斯他录的敬拜带入耶路撒冷（王上十一5）。她的邱坛一直是犹太人的灾祸，直至约西亚在主前七世纪末进行宗教改革为止（王下二十三13）。以利亚讽刺巴力可能是睡着了，要把他唤醒，无疑是针对他作为大自然之神的功能，以及他对大自然每年的死亡和再生的参与（王上十八27、30）。

推罗



敬拜巴力的地方通常是在山上的邱坛（包括一个祭坛，和一根代表巴力的石柱，还有代表亚斯他录的树或杆）或一些用石来围绕着的场地，内有一个祭坛、一根石柱，和一棵树，有时敬拜的地方是有盖的庙宇。所献的祭包括牲畜和植物；在大灾难时，更会献上人为祭。大型的宗教节日是根据神明与四季的关系来举行的，当神明和大自然都死了，便有哀哭和丧葬的礼仪；也许还有伤害自己身体的仪式。庆祝神明复活和大自然中有新生的春季节期，一般都有礼仪上的行淫，为要刺激大自然的繁衍。巴力崇拜中的偶像敬拜、人祭和淫乱是耶和华真神所特别谴责的。

## 腓尼基的历史

虽然约在主前4000年的时候，源於地中海的民族已占据利巴嫩，但直至迦南人抵达该区，即主前3000年之后，利巴嫩才有重要的政治或文化上的发展。约在主前2000年，亚摩利（闪族）人入侵腓尼基、叙利亚和巴勒斯坦等地，把迦南（含族）的文化和民族混乱。后来，闪族便成了该区的主要民族。

远在闪族人到达之前，埃及人已跟腓尼基建立商业上的关系。在旧王国时期（约主前2700-2200），埃及人几乎是控制了贝鲁特以北25哩的比布罗斯。比布罗斯是腓尼基把木材输出埃及，以及把埃及的蒲草纸和影响力输入腓尼基的主要港口。

虽然在埃及第一个居间时期（主前2200-2050），其影响力变得微弱了，但在中王国时期，其影响又完全恢复。有些人说在埃及的中王国时期（主前2050-1800），腓尼基大部分已在埃及的管治之下，但另一些人则认为埃及的控制力只在经济上。其后整个地中海东岸，就落在许克所斯的统管下了。

在埃及的帝国时期（约主前1580-1100），埃及人起初有效地控制了腓尼基各城，甚至在其中驻军。但到了该时期的后半，埃及人与赫人为腓尼基的统治权而争战。到了主前1100年，埃及人和赫人的帝国都结束了，腓尼基便进入一段独立时期。

在其后的两个世纪里，推罗建立了势力，并成为了其他腓尼基城市的霸主。在这权力的冒升里，希兰一世有很大的功劳。同时，希伯来人的联合王国也在建立阶段，於是两股势力便为了相互的利益互相合作。在主前九世纪，情况又改变了。亚述的亚述那斯保强迫腓尼基各城邦纳贡，他们便又再度失去了自由。但在亚述人的统治下，腓尼基人十分兴盛，在西方设立了许多殖民地。到了主前八世纪末，以赛亚对推罗的兴盛加以谴责（赛二十三3-8）。

然而，时间慢慢过去，腓尼基人因亚述愈来愈限制他们的自由，便变得不安。约在主前678年，西顿反抗亚述王以撒哈顿，却彻底失败；愤怒的亚述人杀害和掳去许多西顿居民，并把全城铲为平地，因而吓怕了所有腓尼基人。不过，后来亚述的势力减弱，推罗约在主前625年又再独立，推罗的伟大部分仍留存，以西结对其成就作了一个超卓的描述（结二十七）。

巴比伦的尼布甲尼撒在主前586年毁灭了耶路撒冷之后，便把注意力转向腓尼基，很容易便征服了重建的西顿，却用了13年去征服推罗。然而，那时他只取了推罗在大陆上的城市，海岛城市安然无恙，因为尼布甲尼撒并没有舰队。然而伟大的推罗已逝去了；其内陆城市没有再重建。

古列大帝在主前539年征服巴比伦帝国的时候，腓尼基人平静地被波斯吸收了。但约在两个世纪之后，他们参与一次反抗波斯人的叛乱。主前325年，波斯军队兵临西顿城下，居民面对着家园快要被毁，自己将要被卖为奴的时候，便宁愿纵火焚城，同归於尽。据说当时有40,000人在大火中丧生。其他腓尼基城市便无心再继续这叛乱了。

亚历山大大帝在主前332年经过腓尼基的时候，多半城邦都盼望能从波斯的辖制中得着释放，因而城门向他大开。然而，推罗却没有这样做，终於在7个月的围攻后，全然被毁了。推罗再被重建时，住满的是小亚细亚的移民，与早期的民族已没有甚么关连。腓尼基的海上霸权永远被毁灭了。

其后，腓尼基曾经过多利买王朝（主前286）、西流基王朝（主前198），和罗马（主前64）的统治。在罗马统治期间，腓尼基是叙利亚省的一部分，并在基督教时代的第一、二个世纪，即罗马统治下的太平盛世，享受另一次的富强。那时腓尼基大部分已希腊化了，早期的闪族特色已不复存在。

参“迦南神祇和宗教”719。

参考书目：D.B. Harden, *The Phoenicians;* S. Moscati, *The World of the Phoenicians;* J.I.S. Whitaker, *Motya, A Phoenician Colony in Sicily.*

## 肥皂

Soap

féi zào

由各种含硷的植物提炼而来的洗涤用品。把这些植物烧掉后，便可从灰烬中收集硷，以制成清洁剂。古代希伯来人所认识的含硷植物，是亚西亚西面出产的鳊藜、肥皂草及海蓬子。肥皂主要是作清洁用途。耶利米书二章22节提到以肥皂洁净身体；玛拉基书三章2节则提及以肥皂清洁衣服。

## 斐罗

Philo Judaeus

fěi luó

### 背景

一位受希腊文化薰陶的犹太哲学家（约主前25至主后40），他的思想代表了圣经信仰与希腊思想首次主要交流的例子。斐罗出身於一个显要的亚历山太家族中，所接受的教育有犹太人的信仰，也有希腊的哲学及文化。对於他的生平事迹，我们所知甚少，只知道他在主后40年曾带领一个亚历山太犹太社群的代表团，往罗马见卡里古拉大帝。

亚历山太的犹太社群是已彻底希腊化的，就是所读的圣经也是希腊文的译本。称为七十士译本。虽然这些犹太人居住和活在希腊文化之中，但他们仍保留着犹太人的传统。斐罗也不例外，一方面，他谨守摩西的律法，并视之为神向选民犹太人和外邦人，完全无误地启示的旨意；另一方面，他是十分希腊化的。他对希伯来文大概并不精通，在希腊导师下，他接受各种文艺教育。他认为五经是最具权威的典籍，但却只阅读希腊文的译本，由於斐罗认为七十士译本是神所默示的，因此他不会参看原版的希伯来文圣经。

要了解斐罗的著作，我们必须明白，犹太人与希腊文化妥协不单基於实际需要，更由於犹太教是一个往外宣道的宗教。犹太人不能罔顾希腊社会，因为先知曾命以色列人要作外邦人的光。斐罗经过一些研究之后，也相信希腊哲学中有不少真理。於是，他便设法把圣经所启示的真理与哲学家的道理扣上关系，并协调起来。

### 斐罗的哲学思想

斐罗用寓意解经法来协调圣经和哲学家之道理。在斐罗之前已有许多人采用这种解经法，在他以后也有许多人仿效他。透过这方法，创世记可以被解释为一个当代的神话，是描写人类的境况和人对救恩的追寻，而不是一个古老没有经过太多修饰的故事。他认为正确地研读创世记，可以找到的不是远古的历史和地理，而是哲学和道德上的真理。根据斐罗的看法，摩西蒙神指引，又已到达了哲学的最高峰，所以他不像诗人和学者那样，要诉诸像神话一般的虚构故事；他可以清楚地表达他的思想。斐罗透过寓意解经，在历史叙述和礼仪律法中找到一个内在属灵的意义，可与他在希腊思想中找到的真理结合。

大致上，我们可以说斐罗在处理有关神的概念时，是存批判的眼光去看希腊思想，他拒绝那些违反圣经的思想。然而，圣经在处理世界的组成时观念很模糊，斐罗便自由地采用任何在哲学家眼中看为合理的思想。他坚持神是摩西律法和希腊哲学真理的源头。人的头脑是按着“神的道”之形象来造的，因此在官感之外，有能力接受和发现一些有关实存的真理。

在芸芸哲学家之中，斐罗认为柏拉图的观点最近乎真理。神在创造世界之前已存在，创造了世界之后，祂也继续存在於世界之上和之外。神是主动的动因，这世界是被动的世界，凭着自己不可能有生命和动作；然而，神把世界模造、转动，并给予它生命之后，这世界就是祂最完美的杰作。此外，神并没有忽略祂自己亲手创造的，而是对它爱护有加，这种爱护称为神的眷顾。希腊人也谈一种宇宙性的保养，大自然赖之以保持其运作。但对斐罗来说，保养有一种新的意义，那就是神对人类个别的眷顾，因此，有需要时，祂也能摒弃自然律。



神只有一位，但却是多样化的事物的源头，祂是不变和自足的，因此祂并不需要这世界，创造是源於祂的恩慈。柏拉图的观点是对的，他肯定万物之父和创造者是美善的，因此，祂不会吝啬不让人分享祂自己至善的本质。

虽然摩西说神用了6天来创造世界，但我们必须看神可在同时造成万有，6日创造的记载只是用以显示凡事皆有秩序。这可见的世界是从不存在的无有中创造出来的。所有物质都被用在创造中，因此这世界是独特的。世界是按着神的旨意而创造的，它可能是不朽坏的。斐罗认为柏拉图跟摩西的说法一致，坚持世界是被造的。这世界是透过道而造成的。

有关道（“洛格斯”）的教义，显然斐罗是一面依赖希腊哲学，另一面又予以批判。柏拉图肯定创世的工匠在创造的时候，是依照某些永恒的观念；斐罗不接纳这思想，因为只有神本身是永恒的。斐罗把两个观点协调起来，认定在永恒的亘古里，这些观念已存在，是神的思想，但惟有当神定意创造这可见的世界，这些观念才成为一个完全有形体、有智慧的世界。这些观念在神的理性里面，而这些观念就是神创造这官感世界的模式。

这道不只是造成这有形世界的工具，道也被形容为“思想中的思想”，是那非被造之父的首生子，是“第二位的神”，是人类理性的原型，以及“神人”。道是那维系整个受造物之等次的主要力量；道是神的副手，向所有受造阶层传达启示；祂站在创造主与创造物之间，祂是大祭司，代表人类向神祈求，祂出现在烧着的荆棘中，并住在摩西里面。有些人认为道就是神，其实祂是神的形象。虽然我们可以肯定斐罗没有看道是一个人，但道与神之间的确实位分究竟如何，他却没有清晰的看法。斐罗的思想有好些方面都受到基督徒思想家的拥护，最显著的是：道就是神用以创造世界的工具。

上述思想的渊源，可追溯的甚少，似乎道的观念在希腊化的犹太教中是流行的。在斐罗的思想里，道的功能似乎是哲学方面的构想，过於圣经方面的构想；但圣经方面才是他的教训中最重要的一环。在这情况之下，斐罗对道的看法，是一个新思想演变的一个阶段，这思想指出在神里面，有不同的层次，思想一直发展到普罗提诺就达致高峰。有学者指约翰福音序言中的道，在某些意义上，是源於斐罗的立场，但现在这论点似乎已不被认同。

属天的灵体是一些拥有思想，却不易受罪恶引诱的活物，但人则有混合的本性，这些本性有对立的倾向。人可以同时是聪明和愚拙的，公平和不公平的。神亲自创造所有美好的事物，但由於人有善也有恶的倾向，所以神创造人就需要同工的帮助。因此，在摩西的记载中，神说：“让我们造人”，那么，在人类的情况中，受造便包括一次堕落。这说法又指出创造有两个步骤。首先，人是按着神的形象造的，这是一个概念或表象，是一种思想而已，是无实体的，不是男也不是女，本质上是不会朽坏的（创一26）。后来，圣经说：“神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里”（创二7），这人成为了一个有感官的物体，有身体和灵魂，是男人或女人，本质上是会朽坏的。女人成为了男人犯罪的生活之始。男人和女人看见对方时，便产生了欲望，这欲望带来肉体的快感，快感是犯罪和违犯律法之始。伊甸园也需看为象征性的，而不是一个实际存在的地方，那里从来没有生命树和分别善恶的树，这些树也永远不会出现在世上。生命树象征对神的尊敬；分别善恶树则象征道德上的谨守。

我们可以察觉斐罗有二元论的倾向，即灵是善的，物质是恶的。这看法源於柏拉图主义，斐罗则把这思想读进旧约里去。斐罗同意斯多亚学派的看法，即灵的善才是唯一的善。神让我们使用世界，而不是拥有世界；一个人要提升至属於思想

的永恒世界，就必须压抑所有对官感世界的反应。大致上来说，斐罗的道德观念倾向於否定世界的禁欲主义。

惟有一个纯洁的心灵才配得起成为神的殿宇，真正的宗教在於内心的虔敬，而不是外表的。在世上的生命里，灵魂只是一个过客，像亚伯拉罕，像飘流於旷野的以色列人。透过属灵的自我操练，人的心灵开始知道肉体是达致完美的主要障碍。操练的目标是看清楚神，“靠近那吸引我们心灵的神”，藉着心灵，神是可知的，但神在祂自己本体里，却是不可知的；我们只能知道祂的存在，却不知道祂怎样存在。斐罗认为，灵魂寻找至善的时候，最终会发现他必须停止倚靠自己，承认善是神的恩赐。人若发现自己的有限就已认识神，并认识自己对神的倚靠。此外，斐罗也谈及与这恩典论题有关的另一个题目，就是忘我的状态。摩西在当大祭司进入至圣所的礼仪中，象征了这种心灵的境况。

## 斐罗的影响

斐罗最大的影响是在基督教的学者和作家中。在随后两个世纪，希腊化的犹太教变得较不重要，因为拉比的犹太主义成为了规范。第二和第三世纪的基督徒则与斐罗有许多相同的观点，斐罗著作的不少部分已翻译成拉丁文和亚美尼亚文，希腊教父中的革利免和俄利根，以及拉丁教父中的安波罗修尤其蒙受斐罗思想的恩泽。

*Arvin G. Vos*

参“希腊化的犹太教”1673；“犹太教”2160；“寓意法”2190；“亚历山太”1865。

参考书目：N. Bentwich, *Philo-Judaeus of Alexandria*; E. Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, 2, 184-209; J. Drummond, *Philo Judaeus*, 2 vols.; E.R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*; J. La Porte, *Eucharistia in Philo*; R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*; H.A. Wolfson, *Philo*, 2 vols.

# 废丘

Tell

fèi qīu

阿拉伯文，意指一些经多层古城废墟堆积成的人工山冈。其中每一层代表一个古城，由下而上则显示年代由古至今，好像一件千层糕。把这些废丘逐层发掘是实地考古学家最大的挑战之一。各层的日期主要根据在其中发掘出来的陶器来鉴定。彼特里在1890年经过6星期在赫西废丘的发掘工作后，为巴勒斯坦的陶器年代学与地层考古学定下了基础。这发掘地点位於巴勒斯坦西南部，其地层结构因一道绕山而流的水道而轻易地暴露出来。

这些废丘通常有阿拉伯名字，这些名字有时也颇有趣而富娱乐性。扫罗王的故乡富勒废丘（基比亚）意指“豆子之山”。特毕美森可译作“骑快速骆驼者之家山冈”。其他近代的名字则保持着古城的名，如他纳废丘就是圣经中的他纳；耶色废丘就是圣经中的基色。

圣经提及这些废丘的地方有很多，但通常翻译成了“山冈、高堆、荒堆”等。耶和华吩咐以色列人说，一个城若行了可憎恶的事，则必需用火将城烧尽，“永为荒堆，不可再建造”（申十三16）。约书亚记十一章13节指出，除了夏琐以外，建造在山冈上的城，以色列人都没有焚烧。约书亚曾将艾城焚烧，“使城永为高堆、荒场”（书八28）。当耶利米论到以色列地的复兴，他宣告说：“城必建造在原旧的山冈；宫殿也照旧有人居住”（耶三十18）。在一个审判亚扪人的预言中，耶利米说：“拉巴要成为乱堆”（耶四十九2）。以西结在书中记载他曾前往巴比伦尼亚之亚毕废丘，住在迦巴鲁河边被掳的以色列人那里（结三15）。

圣经还提及几个地方名字是以“废丘”（中译作“特”）为字首的。自巴比伦返回耶路撒冷的民中，有从特米拉（“盐山”）和特哈萨而来的人（拉二59；尼七61）。

参“考古学”815；“考古学和圣经”824；“陶器”1539。



# 分别善恶的树

Tree of Knowledge of Good and Evil

fēn bié shàn è de shù

伊甸园中的一棵树，其果子能给予人知识，但却会带来死亡（创二9、15-17，三1-24）。引诱人的蛇诱惑夏娃说，她若吃了分别善恶树的果子，便与神同等，并暗示神禁止他们吃这果子，是出於祂的妒忌。在事件中，吃禁果所带来的是分辨性别的知识与羞耻感，而不是死亡。其后，神把亚当和夏娃逐出伊甸园，以免他们吃另一棵树——生命树——的果子，而得以不死灭。得着“分别善恶的知识”的观念，在申命记一章39节、以赛亚书七章15、16节，以及希伯来书五章14节再次出现，形容小孩子从纯真无邪发展至有道德经验的阶段，其中也关乎性方面的自我意识。这暗示创世记的故事，是象征人刻意地悖逆神、意图成为神的时候，便会失去人的纯真和神的同在。

参“生命树”1324；“亚当”1839；“夏娃”1722；“伊甸／伊甸园”2000；“人的堕落”1197。

# 分别为圣

Consecration

fēn bié wéi shèng

把人、用具、房屋、土地等，从俗务、俗用中分别出来，专供圣职、圣用。从圣经可知，“分别为圣”须通过一定的宗教仪式才能实现。“分别为圣”的希伯来词，有“分别出来”（出十三2；利八10-12；申十五19）、“奉献”（利二十一12；民六9）、“授圣职”（出二十八41；王上十三33）等含义；新约用该词不多，仅有的几例都含有“圣洁”之意（约十36；林前七14；提前四5）。

在教会的用法中，尤以天主教会的用法，多指圣职委任之事，诸如选立主教或委任其他神职人员的隆重仪式；也指圣坛、教堂、圣骨匣或弥撒的“祝圣”；某些器皿、房屋之献归圣用，也需经过分别为圣的仪式。

复原教一向强调信徒皆为祭司，故每个基督徒都是“圣徒”（“圣徒”与“分别为圣”同字根），意指将生命奉献给神的人。罗马天主教的教义谓教会可以对有卓越贡献的基督徒死后，使这个基督徒“分别为圣”，授予他“圣徒”称号。

“分别为圣”不论对神或对世界的关系都有重要的意义。使徒保罗在罗马书十二章1、2节中，将我们献身予神的意义阐述得十分透彻。彼得前书的基本主题便是论述人与事脱俗成圣的重大意义。基督徒在日常生活中，都要为神的荣耀作一个“君尊”和“圣洁”的祭司（彼前二9）。

基督徒认为，由於圣灵的作工而使自己的人格分别为圣，是灵性成熟的重要标志。

# 分封的王

Tetrarch

fēn fēng de wáng

罗马省级官员的职衔。分封王是一些辅助性的首领，其重要性未足以被称为王。这职衔用於费列、加拉太、和叙利亚等罗马省份。这名称的起源似乎来自一些统治¼区的长官，如大希律死后之叙利亚的情况。然而，到了新约时代，这意义已失去了，故分封的王只是指次一等的首领。圣经曾提及3个分封王。路加说希律（安提帕）是加利利的分封王，腓力是以土利亚和特拉可尼的分封王，吕撒聂是亚比利尼的分封王（路三1）。3人中，只有希律在圣经中再次被提及（太十四1；路三19，九7；徒十三1）。希律的犹太臣民称他为“王”，也显示他较重要（太十四9；可六14）。

# 分散的犹太人

Diaspora of the Jews

fēn sǎn de yóu tài rén

指从以色列分散到异邦的犹太人。希腊文*Diaspora*，有“分散”、“播散”之意。旧约七十士译本常用以指犹太人被掳之事（耶二十五34；参赛十一12；结二十23；番三10）。新约两次使用该词（雅一1；彼前一1），均指散居在巴勒斯坦以外各处的犹太基督徒，他们是因以色列史上几次移民浪潮而散居在外的犹太人的后裔。此词可指侨民或侨居之地。

## 犹太人分散的原因

以色列人的分散有多种原因，有时缘於政治上、经济上的成就；有时则是宗教上信守不专，反道败德所致。

**自愿的分散**

军事、政治、商业上的成就，势必引起相当规模的外移运动。这是以色列人的事业心所导致的向外扩张和发展。大卫王国的疆界已北抵大马色（叙利亚），东达幼发拉底河。大卫为巩固和监管这些土地，而“在大马色的亚兰地设立防营，亚兰人就归服他，给他进贡”（撒下八6）。所罗门王的国界更远，圣经记述：“所罗门统管诸国，从大河到非利士地，直到埃及的边界。所罗门在世的日子，这些国都进贡服事他。”（王上四21）军事占领开辟了殖民区和商贸活动，停止了军事行动之后，战败国变成了藩属国，政治的监管则继续。

商贸的发展也为以色列人造成了分散的机会。红海北端的以旬迦别是所罗门王国的海事要港，有巨大的船坞制造远航大舰。商船泛海，一航3年，沿北非海岸经商贸易，至远可达印度，甚至锡兰（王上九26-28）。所罗门的商队与基利家人、埃及人、赫人、叙利亚人交易，售出土产，购入马匹与车辆（王上十28、29）。约100年后叙利亚王便哈达二世因战争失利，准北国以色列王亚哈（主前874-853）在大马色开埠设市。为了尽用这良机，以色列必须在距以色列京城百余哩的大马色城，设立相当庞大的殖民区（王上二十34）。

犹太商人在异地经商有时需停留一年半载（雅四13），后来则因经营成功而不忍舍去，便一延再延，遂成了“自愿的流徙”。思乡之情固然难免，但重利之心却更强，於是由羁旅转为长留，定期的朝圣代替了还乡之心。

**被迫的分散**

离散流移之苦临到以色列民，也往往是出於神的惩罚，这是先知早已预言的。摩西曾以祸福二途警诫以色列民，若以色列人顺服神，神应许赐福给他们，说：“我要赐平安在你们的地上；你们躺卧，无人惊吓”（利二十六6）；但他们若叛逆，则必遭离散毁灭之祸。神说：“你们若不听从我，不遵行我的诫命，厌弃我的律例，厌恶我的典章，不遵行我一切的诫命，背弃我的约，我待你们就要这样”（利二十六14-16），那就是：兵连祸结，惶无宁日；五谷歉收，饿殍遍野；瘟疫猖獗，死者无数；野兽横行，强敌肆虐。神最后还要将以色列民驱离故土，使其流徙於外邦之地（利二十六16-33）。出埃及40年后，摩西在以色列民进取迦南的前夕，又严厉地警诫他们万不可弃信不忠，否则必受四散流离之苦，直至恍然悔悟为止（申四27、30、31，二十八64-68，三十1-5）。

当流离失散之祸终於临到以色列民，神的众先知晓谕以色列民，指出降祸的主宰并不是以色列民的仇敌，而是神，是神对其民之罪的惩罚；祸的根源是他们的贪婪、榨取、诳骗、倨傲、拜偶像，以及其他一切悖逆神的恶行，尤其是欺压贫弱孤寡之罪，结果招致神的严谴重惩（赛三16，五8；耶五28；结八；摩二7，四1，八4-6；弥二2，三2，六11）。

## 几次大流散

自主前八世纪以来，犹太历史即屡经几次重大的分散。

**北国的分散**

所罗门死后，国家分裂为二。北国以色列在离神悖道的罪中愈陷愈深（王下十七14-18），其第一代王耶罗波安实为祸首，以后诸王均取法先王；“不离开耶罗波安使以色列人陷在罪里的那罪”，这是历史给他们的墓志铭（王下十31，十三11，十四24，十五9、18、24、28）。主前722年，北国以色列为亚述所灭，27,000多人全遭掳走，这是先知早有预言的事（王下十七23）。这批以色列民被远发至幼发拉底河支流一带或玛代，散居在亚述帝国的各城。以色列本土则徙入了巴比伦各城的异教民，成了亚述帝国的殖民区（王下十七6、24）。

**南国的分散**

南国犹大也历受被掳之苦。犹大人被掳至巴比伦、埃及。巴比伦王尼布甲尼撒在主前605至586年之间，曾数次俘掳犹大人。第一次是攻陷耶路撒冷后，将圣殿的金银器物劫掠几尽，并将王公大臣、尊贵领袖、兵将、巧匠并黎民百姓（除极贫弱者外）共10,000人发往巴比伦（王下二十四12-14；参代下三十六10；耶五十二29、30）。第二次是犹大王西底家密谋叛变事败后，皇室一家全被发往巴比伦，惨遭凌辱（王下二十五1、6、7；耶五十二4-11）。第三次是尼布甲尼撒19年复兵攻犹大，入耶路撒冷，将王宫、圣殿夷为平地，城垣也拆除一尽，又掳走大批百姓，只剩下最贫穷的人（王下二十五8-21；耶五十二12-16）。

埃及也是犹大人流徙之地。早在主前十世纪，埃及王示撒即曾入境掳民，犹大失去人口与圣殿财物甚多（王上十四25、26；代下十二9）。大约400年后，约哈难为逃避尼布甲尼撒而率众逃往埃及，并胁持先知耶利米和一班犹大人同行，他们居於答比匿、密夺、摩弗3城；未几巴比伦人控制了埃及，约哈难党遇害者不在少数（耶四十三5至四十四30），但余下的人便世世代代留居於此。当地发现有犹大人的产业纪录，以及一祭坛遗物，证明曾有犹大人居留（赛十九18、19）。

**其他时代的分散**

埃及王多利买一世（主前323-285）曾於主前300年，将大批犹太人徙往埃及。这批犹太人多居於亚历山太城，该城其后成为犹太和希腊的学术中心。叙利亚王安提阿古三世（即安提阿古大帝，主前223-187）曾将巴比伦的犹太侨民外徙至弗吕家和吕底亚。主前一世纪，罗马大将庞培也曾把大批犹太人掳往罗马为奴，罗马城中有相当大的犹太人区。

新约时代犹太人分散之广，可从使徒行传的一段记述略见一二。据路加所记，从世界各地到耶路撒冷参加五旬节聚会的犹太人有：“帕提亚人、玛代人、以拦人……住在米所波大米……加帕多家、本都、亚西亚、弗吕家、旁非利亚、埃及的人，并靠近古利奈的吕彼亚一带地方的人，从罗马来的……犹太人……革哩底和亚拉伯人”（徒二9-11）。

保罗在宣教旅程中所经马其顿各城，如帖撒罗尼迦、庇哩亚、哥林多等，也均有犹太社团（徒十七1、10，十八2-4）。主后一世纪中，罗马皇帝革老丢颁令，“命犹太人都离开罗马”（徒十八2），足见罗马城犹太社团之庞大，已使当局感到威胁。据学者统计，在耶稣诞生时，全巴勒斯坦的犹太人口可能在400至600万左右，散居在外的犹太人则要数倍於此。仅就小亚细亚、米所波大米、亚历山太的犹太社团而言，恐怕每个社团的人口都在百万以上。现今，犹太人的国家已经恢复，但散居在外者仍比国内人口要多许多。

## 散居的境遇

历世以来，散居的犹太人受尽凌辱和苦难，但也饱享丰富与福祉。

**社会地位**

犹太人流离於异国他乡，固然难免受歧视和冷遇（但六5-17；来十一37、38），但赢得声望荣誉的人也有不少。例如，一位被掳的犹太少女以斯帖，因她的美貌和聪明，被亚哈随鲁一世（主前485-465）选入宫中立为皇后。圣经记述：“王爱以斯帖过於爱众女，她在王眼前蒙宠爱比众处女更甚。王就把王后的冠冕戴在她头上，立她为王后。”（斯二17）当时波斯的宰相哈曼力主排犹，以斯帖在倒哈曼之事上，起了重大作用。另一位虔诚的犹太人末底改（以斯帖之叔父），则被波斯王擢为宰相以代替哈曼；这也是以斯帖之功（斯七3-6，八2）。

后期又有一位能力卓绝的犹太人尼希米，被亚达薛西一世（主前464-424）封为“酒政”。这在波斯官制中是一个相当

提比哩亚哈末的犹太会堂地上的砖画

崇高和有权力的官位（尼二1-8）。但以理也以囚虏之身被晋升，入巴比伦王宫参与朝政，其官位和权任也俱重要（但一19、20，二48）。

综观古今历史，散居异国的犹太人在文化、科学、政治上卓有成就而成为世界闻名的科学家、哲学家、音乐家，实在是数不胜数；但犹太人同时又是种族歧视和宗教仇恨的牺牲品，饱受了历代国王、教皇、沙皇及各式独裁者的残酷迫害。

**犹太人的连结**

犹太人虽散居世界各地，但始终固守着同一的信仰和风俗习惯，与巴勒斯坦的犹太人有共同的习尚，如：（1）庆祝节日，如逾越节、收割节、住棚节等（出二十三12-17；申十六1-17），各处犹太人仍恪遵至今；（2）圣殿捐项（出三十11-16）在散居外邦的犹太社团中照募不辍；圣殿虽毁，仍厉行不竭；（3）各处的犹太人均承认犹太公议会的权威。

**正面的结果**

犹太人在被掳中渐自悔悟，抛弃了使他们与神疏远的偶像崇拜，於所到之处必设犹太会堂，作为祈祷和教育的机关。亚历山太的犹太人更致力於圣经的翻译，将旧约译成了当时的国际通用语——希腊文，这便是新约作者常引述之旧约版本——著名的七十士译本。

从基督教的观点来看，分布在各地的犹太社团不啻是传播福音的桥头堡，福音先传至犹太社团，旋即突破社团的范围而进入周围的外邦社会。故此，神使用了遍布各地的犹太社团，把福音传给外邦人（罗一11-15；林前十11、12；参诗六十七；但三28、29，四34-37）。

散居的犹太人为西方文化的科学、文化、艺术的发展作出了极大的贡献。世界上持守自己一套顽固民族思想、饱受凌辱，却为人类产生那么多卓越文化成就的民族如犹太人者，实在是绝无仅有。耶稣基督的教会已经成了“新以色列民”和“被拣选的族类”（彼前二9），但无论是历史还是圣经均可以证明，神对犹太人始终是另眼相看的。

*James L. Mason*

参“以色列史”2077；“被掳归回时期”112；“犹太教”2160；“犹太人”2169；“被掳”108。

## 坟墓

Grave, Sepulchre, Tomb

**fén mù**

参“殡葬风俗”175。

## 粉饰眼目的颜料

Eye Paint

**fěn shì yǎn mù de yán liào**

参“服饰”423。

## 粪厂门

Dung Gate

**fèn chǎng mén**

在尼希米时代，耶路撒冷城共有11道门，粪厂门是其一（尼二13，三14）。该门位於城的西南角，出城门不远就是堆弃垃圾秽物的欣嫩子谷。粪厂门在泉门与谷门之间，重建城墙时，由利甲之子玛基雅负责修复（尼三14）。及城墙修复完毕，曾举行告成庆典，举行之处距该门不远。犹太史家约瑟夫记该门之名称为“爱色尼门”。

参“耶路撒冷”1945。

## 奋锐党

Zealot

**fèn ruì dǎng**

耶稣十二门徒之中的第二个西门的名号。圣经用这个字眼，把他和西门彼得加以区分。依照原文，路加所用的是希腊文“西罗提斯”（路六15；徒一13），而马太（十4）和马可（三18）所用的，则是亚兰文的同义字“卡拿乃俄斯”。两字的字义都是“热心的保卫者、酷爱某事的人、热衷於获取之人、狂热分子”。亚兰文这字的字根，意思是“燃烧的热心、嫉妒、迫切的渴求”（参出三十四14的“忌邪”；《马加比二书》四2）。圣经曾依照这字的一般意义，形容基督为神的殿心里焦急（约二17）；又形容其他人热衷於属灵恩赐、行善、良善、律法；保罗也为了祖宗的传统和神，十分热切（徒二十一20，二十二3；林前十四12；加一14；多二14；彼前三13）。西门和其他门徒的分别，是他对宗教极为热心。

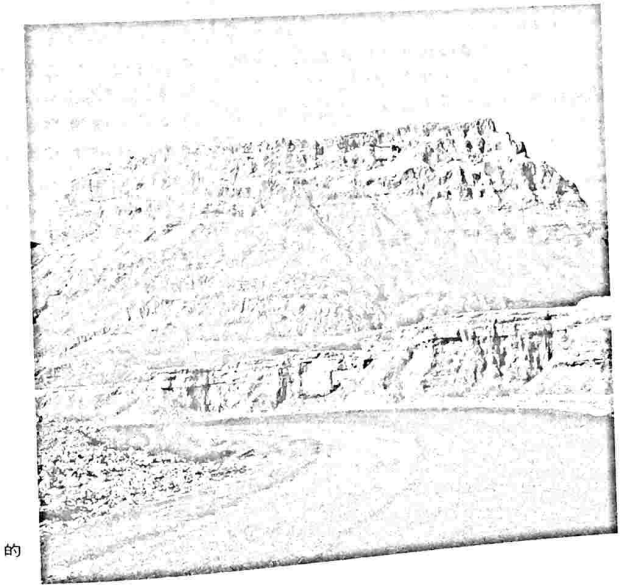
然而到了路加写作之时，西罗提斯一字已经变成一个激进、反罗马、宗教与政治并行的革命党派名称了。这个党派可能在大希律死后，於主后6年左右，由加利利人犹大和法利赛人撒都成立。但这运动的根源，却是马加比革命对外来统治和影响的反抗（参《马加比一书》二15-28“为律法热心”）。摩西时代的非尼哈“以神的忌邪为心”（原文作“以神的嫉妒而嫉妒”）、“为神有忌邪的心”（民二十五10-13；诗一〇六30、31）。他和以利亚（王上十九10、14）遂成为这个运动所尊崇的英雄人物（主后一世纪初期之《马加比四书》十八12，有“奋锐者非尼哈”之语）。

奋锐党反抗罗马统治的根源，是他们热心於律法，深信神是他们唯一的王。奋锐党徒自命为神审判和救赎的器皿，坚定无惧地与拜偶像、离道叛教，并与外人合作的行为作对。他们相信弥赛亚将要成为他们的领袖。但他们和昆兰的隐居者除了同样地热衷於律法之外，还有什么关系，却不能确定。

随着罗马和犹大之间关系的紧张，宗教的热诚逐渐和民族意识融合而成为了“圣战”。马加比革命是为了自卫而武装，但奋锐党却朝向军事化的路而发展。略具偏见的约瑟夫，称他们为土匪与强盗（《犹太古史》18.1.1-6；《犹太战争录》4.3.9）。他们的拉丁文名称是“西喀里”，即刺客；支持者却称他们为爱国游击队。在与罗马的战争中（主后66-70），他们的支持达到了顶峰。马萨他是他们最后的避难所和根据地。此地於主后73年被征服时，余下的960人集体自杀。

由於路加写作之时，西罗提斯已经有了这个确实的意义，西门可能在主后30年左右，是（或曾经是）这运动初期的党员。然而加略人犹大（“加略人”一字可能就是“西喀里”）和称为“雷子”的两兄弟（可三17），则并无确据显明他们是属於奋锐党的。而加利利的犹大（徒五37、38），甚至保罗（二十一38），都被视为奋锐党。

参“第一次犹太革命”314；“犹太教”2160。



主后73年奋锐党的最后根据地马萨他

## 奋锐党的西门
Simon the Zealot
fèn ruì dǎng de xī mén

耶稣的门徒之一（路六15；徒一13）。

参“西门#5”1697。

## 风笛／瑟／笙
Bagpipe
fēng dí / sè / shēng

一种古代的管乐器，与今之笙相去不远，当年尼布甲尼撒宫中有此乐器（但三5、7、10、15）。

参“音乐和乐器（派珊妥灵、森波尼亚）”2125。

## 枫树
Chestnut
fēng shù

考创世记三十章37节和以西结书三十一章8节两处的希伯来文当为“悬铃木”，盛产於巴勒斯坦。“枫树”（和合本）为误译。

参“植物（悬铃木）”2292。

## 风信子
Hyacinth
fēng xìn zǐ

土生於圣地的植物，花香色蓝。

参“植物（风信子）”2292。

## 风仙花
Camphire, Henna
fēng xiān huā

矮身，叶淡绿，花簇生、白、粉、黄色不一，极芬芳（歌一14，四13）。

参“植物（散沫花）”2292。”

## 弗
Put
fú

❶含的第三个儿子，他极有可能在非洲北部定居，并可能是埃及和吕彼亚民族的祖先（创十6；代上一8）。

❷古代国家，由弗的后裔组成。学者普遍认为弗就是吕彼亚，不过也有人坚持弗是埃及记录中的潘特，约位於非洲东北沿岸一带，也许就是索马利亚。弗与埃及古实和迦南的关系，以及这名字在旧约中的用法，使人觉得弗就是吕彼亚的可能性较大。在旧约中，吕彼亚人常被称为“路比人”，这名字常以复数出现。

古代的吕彼亚位於埃及以西，现在的吕彼亚（即利比亚）则位於北非的地中海沿岸。埃及人把吕彼亚人分为好几群。住在沿岸一带的车哈努人主要是牧人；在埃及艺术中，他们被描述为蓄长发的人，身上只束着腰带和配上一块遮盖下体的小布。埃及人把他们列为九把弓之一——九把弓是埃及传统中9个敌人。车哈努人是游牧民族，生理上跟其他非洲民族不同，他们有金色的头发和蓝色的眼睛。他们与埃及的关系可追溯至埃及的旧王国时期，而他们时刻都设法侵入埃及。利布人（吕彼亚因他们而得名）和麦斯威斯人（西吕彼亚人）给描述为皮肤白晰、纹身和穿着长皮衣的人。

埃及人跟吕彼亚在商业和军事上一直都有接触。吕彼亚人不时会尝试从西北面渗入埃及中。在王国中期出现了辛奴亥的故事（约主前2000），这故事从亚曼念纪一世之死开始，当时他的儿子辛奴赛特正在三角洲西部与吕彼亚人争战。后来，吕彼亚人确曾潜入三角洲，但薛提一世和兰塞二世把他们控制了。提及以色列的每纳他碑文（约主前1224-14），大部分是描述埃及人战胜吕彼亚人的事迹。兰塞三世成功地在陆上和海上战胜海民的时候，也把吕彼亚人逐出三角洲西部。

后来，吕彼亚人控制了埃及，并设立了埃及的二十二王朝（约主前946-720）和二十三王朝（约主前792-720）。他们的王拥有外族的名字如示爽（旧约中的示撒，王上十一40，十四25；代下十二2-9）、奥梭冈和提克洛特。

弗首次出现於圣经是在列国的名单上（创十），那里指弗与古实、麦西、迦南同为含的儿子（创十6；参代上一8）。

耶利米书四十六章第9节谈及迦基米施之战，说“手拿盾牌”的古实人和弗人战士，都在埃及的军队之中。以西结指出波斯人、路德人和弗人都在推罗的军队中作战士（结二十七10）。那鸿提到“弗人和路比族”是提比斯的同盟，提比斯却不能阻止亚述人向埃及的突袭（鸿三9）。但以理预言吕彼亚人、埃及人、古实人和其他人会跟从敌基督（但十一43）。

在以赛亚书六十六章19节，希伯来文版本作“普勒”（*Pul*），希腊文译本则作“弗”（*Phoud*）；和合本按希伯来文翻译，多半英文译本则按希腊文翻译。这里弗给列在他施和路德之间；他们将要听闻神的荣耀。

同样地，在以西结书三十章5节中，希伯来文作“古巴”（*Cub*），希腊文则作“弗”（*Phoud*）。由於弗曾在该节上半出现，所以和合本把第一个*Phoud*译作“弗”，小字注“又作吕彼亚”，第二个*Phoud*（*Cub*），则译作“古巴”。

在波斯王薛西（主前485-465）的记载中，吕彼亚是属於薛西的国家之一。



## 伏兵
Ambush
fú bīng

参“武器和战争（伏击与夜击）”1616。

## 伏尔朗
Furlong
fú ěr lǎng

长度单位，约相等於202码。

参“度量衡（伏尔朗／史达第）”354。

## 弗勒干
Phlegon
fú lè gān

罗马的基督徒，保罗曾在书信中向他问安（罗十六14）。

## 符类福音
Synoptic Gospels
fú lèi fú yīn

马太福音、马可福音及路加福音的统称，因为这3卷福音书均以大概相同的方式来叙述耶稣的事迹，但与约翰福音的观点却有很大的差别。

这3卷福音书有若干相似的地方，包括使用了一个相同的大纲：引言，施洗约翰传道及耶稣的受洗和受试探；耶稣在加利利传道；在撒玛利亚、比利亚及犹太乡间之行程及传道；耶稣在耶路撒冷受苦、受死及复活。他们也记录了耶稣的教训的相同重点——神的国的临在、性质及实现。此外，这3本福音书使用相同的资料来源，往往顺着相同的次序，有时更使用相同或相似的字词。

除了有相似的地方，在马太福音、马可福音及路加福音之间，也存着差异之处。这些差异之处，与相似的地方都属同一类别——大纲、资料来源、组织及用词。马太福音与路加福音还采用了一些共同的资料来源，是马可福音所没有的。马可福音除了在医治百夫长的仆人一事外，主要是记载耶稣的言行及教训。每卷福音书都有耶稣的一些教训及行事的独特记载。这使符类福音在相通之余存有分歧，从不同角度描述耶稣。马太福音的重点是耶稣的犹太背景，及祂的身分和工作与旧约的关系。马可福音扼要的记述，显示耶稣是一位工作无间的人，祂是神的儿子，却在世人中间成为奴仆。路加福音以优美的希腊文体写成，似乎是向那些有文化的外邦人，说明耶稣是那些受人排斥的群体的朋友。

要找出这些福音书之间为何同时有相异的地方，那正是构成“符类福音问题”的原因。解决的方法有许多，例如早在二世纪，他提安把4卷福音书合而为一；以后，这类福音“合参”便不断出现。自十七世纪，学者尝试透过翻查福音书的材料，找出如何形成现有形式的种种过程，来了解这些相同和相异之处。形式评鉴学企图从口传阶段中找出各种影响因素；来源评鉴学或文学评鉴学是研究那些曾被福音书作者引用，但还未证实的文献。编辑评鉴学企图找在耶稣的教训及行事记载中，最终编写者的写作目的及取向。另有些意见使我们注意：为特定的观众而选取的材料、符类福音记述耶稣的教训与犹太拉比所著作的他勒目平行的记载有相同之处。迄今，符类福音的问题尚未有圆满的答案。事实上，圣经的确为我们从不同角度阐述了耶稣的生平事迹。谨慎认真的读者应从这些颁布“神的儿子，耶稣基督福音”（可一1）找出神的目的。

*J. Julius Scott, Jr.*

参"马太福音"992；"马可福音"966；"路加福音"937；"来源评鉴学"857；"编辑评鉴学"166；"形式评鉴学"1781；"福音"429。

参考书目：W.R. Farmer, *The Synoptic Problem*; K.F. Nickle, *The Synoptic Gospels*; J.H. Ropes, *The Synoptic Gospels*; W. Sanday (ed.), *Studies in the Synoptic Problem*; E.F. Scott, *The Validity of the Gospel Record*; B.H. Streeter, *The Four Gospels*; V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*; B.F. Westcott, *Introduction to the Study of the Gospels*.

## 弗吕家
Phrygia
fú lǚ jiā

土耳其西部一个地区，位於亚拿多利亚的高原上，这地区确实的界线无可稽考。弗吕家人原是欧洲人，希腊人称他们为弗吕格斯，他们从马其顿和特拉吉亚横过赫勒斯滂到这里来定居，这种迁移与其他欧洲人入侵小亚细亚的模式同出一辙。弗吕家人组成一个强大的联邦，在赫人衰亡后与吕底亚帝国兴起前（即主前十三至七世纪）一段时间内，在这地区盛极一时。

他们的宗教首府在米达斯城，即现今的雅悉利卡雅，位於安卡拉西南约150哩。米达斯城内有一个山寨，以一堵有了望塔的城墙和一个下城作防御，在一个大山洞内有一股水泉，人可从山石凿成的阶梯拾级而上；这泉为上城和下城供应食水。著名的米达斯王墓穴或纪念碑上，有用弗吕家文刻着的碑文，提到米达女神，就是母神区伯利，依据神话的传说，她是米达斯王的母亲。法国考古学家在1948至49年间发现一些遗迹，显示米达斯城是在主前六世纪被毁的，约一个世纪后再重建，最后在主前三世纪再被毁灭了。

古代弗吕家的首都是哥迪音，位於今日土耳其首都安卡拉东南37哩。古代的哥迪音建於早青铜时代，到了主前八世纪，成为弗吕家的主要城市。哥迪音经过多次盛衰，后来给森美里人入侵（主前684）；继森美里人之后侵略此城的有吕底亚人、波斯人（主前546）、马其顿人，最后是罗马人。根据一个古老的传说，人若能解开一个系在战车上的"哥迪音绳结"，便可以统治整个亚西亚。亚历山大大帝用剑把这结砍开了（或说除去了一颗钉子，然后把结解开）。

传说这民族是好战和善感的。他们主要的女神是区伯利，她后来成为了整个亚拿多利亚的生殖女神。人以饮酒狂歌的祭礼敬拜她，其后还有行淫，用意是促进人类、牲畜和农作物的繁衍。伊奥尼亚人和希腊人定居在米利都和以弗所后，区伯利变成了亚底米，即希腊的生殖女神；位於以弗所的亚底米神庙是世界七大奇观之一，亚底米神像是黑色的陨石（参徒十九35）。她后来成了草木之神亚度尼斯的妻子，他们的生殖礼仪在中东一带都十分盛行。这女神后来传入了罗马，罗马帝国组成了不久，一所敬奉她的神庙便建於加比多连山上。

在保罗到达此地之前3个世纪，高卢人已入侵弗吕家，使该区的人口分布改变，以致政治、地理，和种族的划分都不一致，以前的弗吕家由於高卢人的迁入改称为加拉太。不过，旧的名字仍有人使用。今日我们根本不能再分辨种族与地理的分区，在疆界问题上，政治成为一个决定性的因素。

亚述诸王皆鼓励犹太人定居於此。犹太人是这社区中的重要成员，每个大城市都有他们的会堂。保罗从吕高尼前往特罗亚途中，"圣灵既然禁止他们在亚西亚讲道，他们就经过弗吕家、加拉太一带地方"（徒十六6）。福音首次传入这区，可能是透过前往耶路撒冷朝圣而听闻彼得讲道的人。这些人在耶路撒冷惊奇地听见门徒用他们的乡谈，包括"帕提亚人、米底亚人、以拦人，和住在米所波大米、犹太……弗吕家、旁非利亚……的人"的乡谈，"讲说神的大作为"（徒二8-11）。其中有些人悔改归了主，便回乡传扬这好信息。

我们可以相信基督教在很早的时候便传入这区，并得着不少信众，因为二世纪中期，教会中一名热心的领袖孟他努，曾起来呼吁教会返回五旬节的原始动力中。孟他努教派因而兴起；教中领袖有时被看

弗吕家希拉波立的废墟

为成了肉身的圣灵；从好处看，这运动鼓励了信徒返回原始的基督教，对教会中日益严重的形式主义，提出了无声的抗议。根据优西比乌的记载，到了三世纪，整个区域几乎都已基督化了。

基督教的福音可以把一群像弗吕家人那样狂野而感性的人改变过来，足可见证"救恩本是神的大能，要救一切相信的人"。比出征的军队行列更有力量的，是基督教的信息，这无声的酵责备人内心牢固的偏见与昔日那"无知的日子"的各项传统。

## 符囊
Amulet
fú náng

项链之类随身佩带的小饰物，用作驱灾、辟邪、却病或抵御对人身体、精神有威胁的种种邪恶。该词本身或源於拉丁文，或来自阿拉伯语，意为"佩带"。符囊可用多种材料制成，形状也各异。金属片，画有神秘符号的羊皮纸条，甚至动、植物的标本都曾被用作符囊。人们也常在次等宝石饰物上刻上一句咒语以用作符囊。

在巴勒斯坦境内发掘出的许多符囊，均为古埃及式。它们的形状是埃及诸神（如阿西利斯、埃色斯等）、动物（猫和类人狼）、果类（莲蓬和石榴）、人的四肢，也有的形状如圆月和穿透的贝壳、戒指等。符囊多半为红色，因为血红表示富有生气，也有蓝色，那是一种驱魔辟邪的颜色。

圣经中并无一希伯来语或希腊语可直译为"符囊"。但对佩带符囊这种作法却是意含禁斥。例如：以色列人逃出埃及以后所戴的金耳环，曾被亚伦收集起来做成了金牛犊，也算是一种符囊（出三十二2-4）。先知以赛亚曾咒诅他那时代的女子佩带的各种装饰品，其中也有符囊（赛三16-23）。不少学者认为犹太人佩经盒和门柱经文，亦属符囊的一种。

*Carl Wayne Hensley*

参"服饰"423；"佩经盒"1153；"法术／邪术"380；"额上经文"369。

## 服饰
Fashion and Dress
fú shì

圣经提及衣着，时常笼统地称为"内衣"、"外衣"或"袍子"。由於少有描写当代服饰细节的文字，我们只好倚靠图画、陶器、装饰品、雕像及浮雕等物，作为研究当日服装款式的线索。我们要知道许多埃及和巴比伦的艺术制品上，刻划了以色列人俘虏或哀求者的形象，所以他们的服饰亦异於社会各阶层的市民。

在发展纺织技术之前，许多古代近东地区的居民（包括以色列人）都会畜养羊群，取皮为衣。后来，人们又从绵羊身上剪下羊毛和收集羊群擦过树枝时留下的羊毛，造成毡状一样的布料。羊毛始终是整个圣经时代中，最重要的制衣原料。

当过着半游牧式生活的以色列民，生活渐趋安定，他们便开始种植亚麻。他们又把麻织成布匹，作为另一种常用的布料。亚麻可以制成不同等级的布匹，由极粗到极幼都有。山羊毛和骆驼毛也用作制成一些粗糙、厚重的布料。至中青铜时代初期（约主前2000），精制的丝绸开始由中国传入，近东一些地区也开始出产生丝的制品。棉布在埃及已为人所知，但似乎尚未见於圣经时代的巴勒斯坦地。

### 对衣着的态度

衣物常常被视为财富的象征。战利品中有时包括衣服在内，如以色列人进攻迦南的日子，参孙给非利士人猜谜语时（士十四12、13），奖品就是30套麻布衣裳。以利沙的仆人基哈西因要求两套礼服，表

现他的贪念（王下五22、26）。拥有过量衣物会被贬为不必要的奢侈。同样，为衣着而愁烦的人，也被视作顾念物质（太六25，十10）。犹太人认为神会把衣食赐给祂的子民（申十18）。在财主和拉撒路的故事里（路十六19-31），他们在社会地位上的差异，可以从描写衣服的文字中反映出来。财主所穿的是紫色细麻布，与贫穷乞丐所穿的有天渊之别。那一种布非常名贵，如黄金一般贵重，其价值仅次於由中国入口最上乘的丝绸。细麻布是由埃及（参结二十七7）或印度入口的。

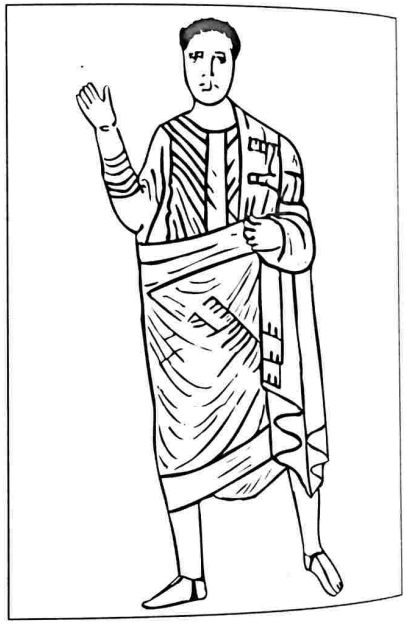
近东地区普遍都十分重视衣物的保养，尤其是一些上好的布料。对於犹太人来说，洗衣服换衣服经常带有宗教含义，例如雅各吩咐全家上下更换衣裳，作为自洁之礼的一个步骤（创三十五2、3）。洗衣服是祭司诊断麻风病的程序之一（利十三47-59），也是洁净麻风病康复者（利十四8、9），并使曾与不洁净的人物接触的人，得到洁净的程序之一（利十五2-27）。

在忧伤的时候，人们也会更换衣服。所以，大卫在儿子死后，就换过衣裳（撒下十二20）。为了表示悲伤或愤怒而撕裂衣服，是一件常见的事（撒下一11；王下五7）。在守丧（创三十七34）或是忏悔（耶四8）期间，他们会穿上用山羊毛织成的粗布衣裳。衣饰也可用作显示欢乐和喜庆的表征。路得去找波阿斯时，就被吩咐要穿上她最好的衣服（得三3）。亚伯拉罕的仆人为以撒聘娶利百加时，便是以衣裳和珠宝作为礼物（创二十四22、47、53）。婚礼是展露漂亮、华丽衣饰的好机会："王女在宫里，极其荣华；她的衣服是用金线绣的。"（诗四十五13）

后期犹太人对待服饰的态度，可见於他勒目所载的规条中。例如在安息日，应否在一所正发生火警的房子中，把衣服抢救出来。按照拉比的传统教导，在这种情形下取回衣物，可算是工作，故不可在安息日进行。不过，人可以在火场中抢救18件指定的衣物，只要是穿在身上而不是用手去拿便可以了。

## 男性服装

圣经时代的早期，缠腰布是男性服饰重要的部分，且见於社会各阶层男性的服饰。在主前2000年之前，所有的埃及人，从最低贱的劳工到法老王，日常都是以布缠腰。但是到了后期，这种腰布只有在军装出现（结二十三15）。内衣（袍子或衬衣）是以羊毛或麻做的，在颈和手臂的地方开口，多是长袖的，但间中也有做成中袖的款式。内衣是贴身的衣物，长至膝部，更多是长至脚跟；经常束有腰带。希腊人的长衣*chiton*和罗马人的袍子，均是指类似这样的内衣。若一个人身上只穿着这内衣，是被视作"赤身"。耶稣被捕时，在客西马尼跟着祂的少年人，大抵也是如此装束（可十四51、52）。



犹太男性服装

一般说来，外衣是由一块方形的布料做成，当作一件斗篷或披风穿上；上面开缝，好让手臂可以穿过；穿着的时候，就披搭在一边或两边的肩头上。

不穿外衣对一个希伯来人而言，算是衣冠不整。他们不得向别人借外衣，也不可以取来当作抵押品。晚上，当脱下身上的衣物后，那用兽皮或羊毛制成的外袍，便成了他们的毡子（出二十二26、27；申二十四13）。像施洗约翰所穿的外衣，是用山羊毛或骆驼毛做的（太三4；可一6），在晚上就特别暖和。那些粗糙的外衣，可能就是以色列人称为耐用，甚至能捱过整个旷野旅程的衣服（申二十九5）。工作时，人们会把外袍脱下。

雅各为约瑟所做的彩衣，大抵是一件条子的衬衣或是以皮革或毛绒缝制而成的外袍。整件衣服可能还镶上羊毛的褶边（创三十七3）。哈拿每年给孩童撒母耳所做的衣服，相信也是外袍或斗篷之类的衣服（撒上二19）。

外袍通常有缝边；在马太福音九章20节中，那妇人请求耶稣医治的时候，摸的正是耶稣的衣裳缝子。罗马的兵丁戏弄耶稣时，替祂披上代表王权的紫袍，大抵是罗马军官日常穿着的紫色披风（太二十七28、31；可十五17；约十九2）。在希腊和罗马时期，外袍的四角通常会钉上流苏。在罗马男性的服饰中，最著名的就是"托加"，一种沉重、宽松而又多褶的外袍。托加是罗马人力量和财富的代表，严格规定只有罗马的公民才能穿上，在托加里面，需要先穿上一件白色、长及膝盖、短短的紧身内衣。浪子回家后（路十五22），他的父亲以上好的食物、衣服和珠宝相赠，庆祝他的归来。父亲给他穿上的，是一类似希腊款式的袍子。保罗所穿的外衣（提后四13），可能是主后一世纪流行的圆形斗篷。

内衣所用的腰带，是以褶至约5吋宽的布条做成。布的质料有时是皮（太三4）或细麻布（箴三十一24），但最普遍的，还是采用较坚韧耐用的羊毛。腰带又可当作衣袋，用以收藏钱币、小刀或食物。在旅途中遇上尘土飞扬或是要做一些体力劳动的工作时，他们会把内衣的下半部，拉起来塞在腰带四周。从耶西的后裔而出的弥赛亚，就被描绘成以公义及信实作带子束腰（赛十一5）。启示录的作者在异象中，看到"有一位好像人子，身穿长衣，直垂到脚，胸间束着金带。"（启一13）

不同性质的衣服也能显示地位和职业的分别（赛三6）。文士和先知穿着与众不同的外袍，代表他们的职事。以利亚穿的是先知的外衣（王上十九13、19；王下二8、13、14）。在新约时代，文士也有特别的袍子（可十二38；路二十46）。

以色列的君王身穿细麻布的以弗得和外袍（代上十五27）。当约柜被抬进耶路撒冷城的时候，大卫所穿的是一件细麻布的衣裳（撒下六14）。外邦的君王多以他们华美的刺绣衣服著名（结二十六16）。衣角钉有流苏的外套，是皇室人员喜爱的衣饰。戴着类似头巾的冠冕，也是王权的标记（结二十一26）。在特别的场合，皇室人员会穿上薰香的衣服（诗四十五8）。王袍多是非常宽大、染成红色和紫色，又以流苏和金线、银线等作为装饰。国王脱下王袍而披上麻衣的时候，便意味着那是一个很严肃的场合。这事发生在尼尼微城，当王听到约拿的宣告后，下令全城禁食举哀（拿三6）。希律王在宝座上"穿上朝服"，使百姓相信他是神明，这是效法当时罗马君王的习俗（徒十二21）。

基督和祂的门徒大抵都是身穿外袍、凉鞋，带着钱囊和杖（太十9、10；可六8；路九3，十4）。耶稣被钉在十字架之后，罗马兵丁把祂的衣物瓜分（约十九24），他们为祂的内衣抽签，那件衣服并没有裁开，可能是由羊毛织成的；这是耶稣身上最贵重的衣服。

## 希伯来祭司的服饰

祭司所穿的衣服，特别是大祭司的衣服，是精制的细麻布长袖袍子，衣长到脚，且饰以刺绣。祭司所束的腰带或饰带，也是以细麻布精工织成的。出埃及记二十八章4至8节，详细描绘了大祭司的衣袍。

以裤子作为内衣的记载，只见於描述祭司衣着的记录中。这些细麻布裤子，是特意用来遮盖由腰部到大腿的位置（出二十八42）。只有在两个礼仪中，才把裤子穿上：一是把燔祭的灰由坛上拿走（利六10）；二是在赎罪日那天（利十六4）。以西结书劝诫，祭司穿上正确的服装，才可担当圣职，其中也包括裤子（结四十四17、18）。

在外袍或内衣之上，大祭司会穿上一件蓝色的细麻布袍子，上面镶有蓝色、紫

色和朱红色的石榴。那石榴可能是织在布上或是绣上去的。在石榴之间有以黄金做成的铃铛，大祭司走动的时候，就会发出轻柔的铃声（出二十八31-35）。在这件袍子上，由肩头到腰间罩着以弗得（好像一件背心），是用细麻混合金色、蓝色、紫色和朱红色线织成的。其上还规定要戴上一个以相类材料造成，且镶满宝石的胸牌（出二十八15-28）。亚伦的儿子所穿的服装，没有大祭司的那么讲究，只是一件白色细麻布的袍子。大祭司又有一个特别的头饰，以布料做成，通常是细麻布。其他的祭司则戴较简单的帽子（出二十九9）。

## 女性服装

女性的内衣基本上与男性相似，但稍为长一点，直到脚跟；而且，袍子的领口比较高，在穿着时可把衣服披搭在一边的肩头上。希伯来妇女所穿的袍子，可有特别的意义，尤其是君王尚未出嫁的女儿（撒下十三18）。在米吉多出土的象牙器皿上，绘有精致的袍子，以缝子作为装饰。罗马的妇女穿着长及脚跟的内袍，外面再加一块长方形的绒布或长袍（*Stole*）；她们在公众场合，就会把披巾蒙在头上。

犹太女性服装

寡妇会穿上丧服以示忧伤（创三十八14、19；撒下十四2）。这种粗糙、不舒服的布料很可能是以山羊毛做成的，可以穿在内袍之上或直接穿在身上。在申命记二十四章17节，以色列人不得取寡妇的衣裳作为抵押品，因为跟男性的外袍一样，这件衣服在晚上便是她们所盖的毯子。

以赛亚书三章18至24节详细描述贵妇的衣饰。从而，可知腰带也是女性服饰的一部分。妇女所用的腰带，通常颇为讲究，且可能比整件衣裳的价值还要高。

## 头饰

在纪念碑上的雕刻显示，以色列人大多戴上简单的头箍或是布条制成的小圆帽。新郎会在婚筵中戴上特别的冠冕（歌三11）。

最常见男女通用的头饰，就是一块蒙在头上、直垂到肩、盖着上身的布，有时称为面纱（创二十四65，三十八14）。女性常会以一个圆形的饰物，来固定面纱的位置，一般是用钱币串成，这也成了她们嫁妆的一部分。男性的头饰大抵与今天犹太人祈祷时用以蒙头的头巾十分相似；多是以一根小绳或布条固定位置。

## 鞋

圣经时代，人们脚上穿的有鞋子和凉鞋，是衣着中最重要的部分（代下二十八15；徒十二8）。有些凉鞋的底部是用木做成的，但以皮革居多。典型的凉鞋是用条状的皮革作鞋面，有些只有鞋底和用来缠在脚部或小腿上的皮条；有时也会有前面密封、后跟开露的款式。女性的凉鞋被视为在她的衣饰中具吸引力和时尚的部分（《犹滴传》十4，十六9）。

有需要进行长途的旅程时，人们便会把凉鞋拿在手上，留待走到下一个城镇时才重新穿上，以免损耗（在城镇中赤脚是赤贫的表现）。由於凉鞋的设计是这样开



露，我们可以很容易理解为客人洗脚的仪式，实在是切合实际的需要。

有装饰的鞋或靴可在埃及贝尼哈桑废丘的壁画中见到。在圣经时代，一般人是无法负担这样精巧的鞋子的。古代近东一些地区的人，间中或会穿着一种密闭式的鞋子。新娘或新郎所穿的凉鞋，该是用上好的皮革，可能是牛皮造成的。以西结在一个预言中，套用了新妇穿着名贵的海狗皮鞋的景象，来描绘耶路撒冷的命运（结十六10）。

在圣殿或所有的圣地里，是不穿鞋子的（出三5；书五15）；人们进到屋里，也会把鞋子脱下来。守丧的时候，人们也有脱去凉鞋的风俗。以色列人在旷野飘流时所穿的鞋子，并没有穿破（申二十九5）。

## 化妆品

眼膏原来是为了医学上的目的，为防止苍蝇停在人（尤其是正在睡觉的人）的眼上而传播病菌。所用的成分如硫化锑粉、孔雀石、锑等，有收缩和消毒的作用，故可当作药用。这些矿物被磨成粉，再跟水或树脂混合成为糊状。这膏在小碗中掺合后，便用抹刀或手指涂在眼盖上。在巴勒斯坦不同的地区都发现了大量这类的碗，是属於主前800年的。在埃及发现有更早期的碗，那里的妇女采用绿色的孔雀石作为眼膏。到了罗马时期，眼膏普遍以锑制成。

当眼部的化妆成为一种时髦的美容程序后，人们会把眼睛的外形用黑线描出来，使用一些矿物如硫化铅，使眼睛看来大一点；这种做法在埃及、巴勒斯坦和米所波大米尤其流行。至於眉毛，人们也会用一种黑色的膏把它弄得深色一点。约在主前841年，耶洗别在她戏剧性的死亡前，曾用化妆品来装饰她的眼睛（王下九30）。在圣经时代的犹太社会，只有一些行为不检的妇女才会在眼部化妆（耶四30；结二十三40）。人们也会以指甲花制成颜料，涂在身体上，如手、脚和指甲、趾甲上。

虽然圣经中没有提及，埃及和巴比伦的人，不论男、女，都会用胭脂在两颊添上色彩。考古的发现更显示红色黄色的赭石和碳酸铅曾被用来制造红色、黄色和白色的粉末，涂在脸上。苏默人的化妆以黄色为主，巴比伦人则偏好红色。圣经中唯一提及用粉末来化妆的文字，见於雅歌三章6节。作化妆用途的香粉，很可能是放在盒子或小口袋中，以便携带。在一般的梳妆用品中，最早的粉扑是在埃及发现的；唇膏也属常见。在希腊和罗马时代，涂口红十分普遍。

人们把油，通常是有香味的油，涂在皮肤上，作为防晒之用。以油抹在别人身上，是甚受重视的仪节。所以当犹大王亚哈斯的军队在主前730年回国后，所受的款待是衣服、食物和膏油（代下二十八15）。以油抹在客人的脚上是一般款客的行动；这行动或许同时具有卫生作用。许多人也认为使用香品远比洗澡方便，尤其是在水源短缺的日子里。

一玉瓶的香膏（路七37）由於需由外地进口，所以是极为贵重的礼物。在拉吉的考古发掘中，曾有一个精致的象牙香膏瓶出土，约是主前十三世纪的文物。一个巴比伦的铭文上形容到一种从亚拉伯入口、以姜草的根制成的香膏。在新约时代，名贵的香膏多是由印度入口。考古学家在马里发现一家香水厂的遗迹，香水厂坐落在主前十八世纪的王宫中，且在当时业务兴旺。香水和香膏在圣经中常有提及，且被用作礼物和个人装扮（斯二12；歌一12）。

古埃及女子的化妆用品

## 头发和胡须

在巴勒斯坦及整个近东地区，男性都蓄短发，女性则留长发。在新约时代，女性若把头发剪短，会被误以为是异教的女

祭司而蒙羞（参林前十一15）。

希腊和罗马社会中，女性的头发常梳成髻，挽在颈后，前额则围着一堆僵硬的小发圈。把头发编成辫子渐受女性欢迎，甚至有小部分的男性仿效。金环或珠串会用作固定长而精致的发型位置。

使徒彼得警告基督徒妇女，不要只顾追求精致复杂的发式（彼前三3）。婚后，女性的发型会稍有改变，倾向一种比较成熟的外观；她们也会使用卷发钳和发油。在圣经时代，深色头发较受欢迎，不过，代表成熟的灰色头发也很受尊重。有些人喜欢使用流行的黑色或红色染发剂。据传说，大希律曾用指甲花的颜料，把自己灰白色的头发染成深色。

用油抹头发是节期的习俗，但也常用作款客（诗二十三5；路七46）。诗篇中又提到膏油流在大祭司亚伦的胡须上（诗一三三2），作为他承接圣职的仪节的一部分（出三十22-30）。基督曾命祂的门徒，在禁食时要用油膏头（太六17），这跟法利赛人的习惯正好相反。

在犹太人的文化中，修剪胡须与头发有独特的方法。以色列人曾受教不可剪掉额角的发鬓和剃去胡须的周围（利十九27）。这是为了使以色列人在各方面都跟迦南和其他地区拜偶像的人，分别出来（申十二29、30）。胡子使希伯来人和不蓄须的埃及人，明显有别；虽然埃及人在一些礼仪中，有时或会挂上假胡子。剃去或剪掉战俘的胡须，被视作胜利者加诸敌人身上最大的侮辱。不过，把头剃光亦可视为完成了所起的愿后，得着洁净的记号（利十四8、9；徒十八18）。把胡子剃去通常是守丧的标记（赛十五2），也可以代表审判的来临（赛七20；耶四十一5，四十八37）。一把齐整的胡子，是主人引以为傲的事。

罗马的男子要剃胡子时，大多会先用热水和油使胡子软化。早在主后一世纪，罗马人已发现了炼钢的技术。他们所用的锋利剃刀虽然昂贵，但跟早期那笨拙的火石和小刀相比，却已有极大的进步。大概在基督教兴起的同期，蓄髭的习惯已开始在巴勒斯坦出现。

秃头在旧约时代并不流行，这可能是与剃去全身毛发的做法有关。有一些时期，祭司、年幼的男童和军人都把头发剃去。

头发蓬松是哀伤的标记之一；拔头发是人在狂乱中的表现（拉九3）。剪断别人的胡子是使他人蒙羞的行为（撒下十4-6）。

## 珠宝首饰

近东地区的男女都会配戴首饰。他们大量使用黄金，白银也甚流行；次等的宝石则多用来镶在项链或其他首饰上。在靠近波斯湾的吾珥古墓中出土的王族帽冠，显示出主前2700年的珠宝工艺。用以装饰头发的发带和发夹，在近东许多的考古场地都有发现。镶有精工雕琢宝石的戒指和纤幼的金链，极为普遍；鼻环在中青铜时代也有人使用（参创二十四47）。可作印鉴用的戒指或粗大的金链，是权位的表征（创四十一42）。手镯和护身符会戴在手腕或臂上。有一种镶有装饰的别针，在式样和用法上都与现代安全别针相似，常用来把衣服扣合在一起。

以赛亚书三章18至23节对女性的衣着和饰物，有极为详尽的描述。先知提出警告说："到那日，主必除掉他们华美的脚钏、发网、月牙圈、耳环、手镯、蒙面的帕子、华冠、足链、华带、香盒、符囊、戒指、鼻环、吉服、外套、云肩、荷包、手镜、细麻衣、裹头巾、蒙身的帕子。"

## 小结

一般而言，近东地区的服饰，在圣经时代改变甚少；且款式多受气候和职业的限制。天然的布料比较适合近东炎热的气候，所以时至今日，仍然流行。

*Hazel W. Perkin*

参"布料和纺织"202。

# 福徒拿都

Fortunatus

fú tú ná dōu

哥林多教会的一位成员。福徒拿都是一个罗马名字的希腊文译音，在新约中只出现过1次（林前十六17）。保罗为福徒拿都、司提反和亚该古3人，到以弗所来探访自己而感到欢喜。在"公认经文"（一本十六世纪编纂的希腊文新约抄本）中，记载这3人为保罗送信给哥林多人。



# 福音

Gospel

fú yīn

这字从盎格鲁撒克逊人的godspell衍生出来，意指"好音讯"或"好消息"。

## 旧约

### 所宣告的福音

可能是关乎一个儿子要诞生的信息（耶二十15）；从个人的痛苦中得拯救（诗四十9）；选立一位君王（王上一42）；战争胜利（撒上三十一9；撒下一20，四10，十八19-31；王下七9；代上十9；诗六十八11）；或以色列从外国的诸般势力下得着拯救（代上十六23；诗九十六2），特别是亚述（鸿一15）和巴比伦（赛四十9，四十一27，五十二7，六十一1）——最后外邦人自己要传说神的大能并赞美神（赛六十6）。这样的消息自然被广泛地传开（例：撒上三十一9；诗四十9，九十六2、3；赛四十9，五十二7），也被快速地传开（撒下十八19-31；王下七9；同时注意："传好消息的……大群"，诗六十八11），这消息也要欢乐地宣告和接受（撒下一20；诗九十六2、11、12；赛五十二7-9，六十一1-3；耶二十15）。

### 救赎主

那好消息是以色列人的福音（参撒上三十一9），且乃基於事实（参王上一42、43），这消息只有一个，表明是与神有关的（耶二十15）。福音靠赖神的作为而存在，并见证神的作为，而且，祂的作为的特性乃是拯救。在撒母耳记下十八章，不仅是大卫得从仇敌的手中被救出来，而且是神成就了这事（19、28、31节）。神的一次直接行动，使叙利亚人逃跑（王下七1-9）。诗篇四十篇9节的"好消息"，是论及神的"救恩"（诗四十10；参代上十六23和诗九十六2）。君王发命令，传好信息的妇女成了大群，如飞行的使者要去传扬（诗六十八11），全能的神要赶散列王（第14节）。那鸿书一章15节的福音，指神已折断了亚述的轭（第13节）。神的拯救是以赛亚书四十至六十六章的主题。好消息是全能的神正回到锡安（赛四十9、10），藉着古列的手征服了巴比伦（赛四十一25、27）。报"平安"传"救恩"者，在五十二章7节中宣告，是用祂统治的权能得胜（"你的神作王了！"）见证祂拯救的作为，万国要赞美神（赛六十6；参4、9、16节）。有好信息给受苦的人（赛六十一1），因为"耶和华的恩年"已经来到（第2节）。

### 救恩的基础

在所有提出的经文中，以赛亚书为新约中的福音，提供了最重要的背景。按照以赛亚书的福音，只有神能拯救，当中并没有文字解释拯救的行动。以色列是不配得救的，相对於她在被掳的日子，她现在不再配得神的慈爱。不论怎样量度，她所付出的也只能抵偿过去的罪（赛四十2），她仍然是有罪的百姓（赛四十二25、四十六12、13，四十八1）；只有神的恩典使她得救（赛五十五1-7）。按照神的计划，以色列的救恩不能倚靠她自己的义，只能倚靠神的义（赛四十一10，四十五24，四十六13，五十一5、6）。因为没有公义，神便在以色列中创造公义（赛四十五8，六十一3、10、11）。但正如这些经文所指，救恩不是靠行义来成就的，以色列犯罪的赎价，是要全然付上的。神的怜悯在此显示出来，因为赎价并不是从祂的子民而来，而是由祂所指定的仆人来担当的（赛五十三4-12）。藉着这仆人的作为，许多人得以称义（第11节）。那些自己无义可呈的人（赛四十三25-28），得以成为无罪。

### 救恩的功效

得听宣告和接受福音之人的喜乐，最终表达在他对神的赞美。亚希玛斯向大卫报告胜利的消息说："耶和华——你的神是应当称颂的"（撒下十八28），祂已施行拯救。诗篇第四十篇的福音，是在公众敬拜中宣告的（9、10节）。那时以色列民正在节期中，庆贺神登宝座的行列，那喜乐的信息重现在诗篇六十八篇11至14节中。以赛亚书四十章9节福音的中心，是"看哪，你们的神"的宣告。在以赛亚

书五十二7节，那使者传的佳音是："你的神作王了"；这主要不是使者显现，或被掳的得释放，使守望者"为欢乐而歌唱"，而是"因为耶和华归回锡安"（第8节）。那传佳音者的身分，在以赛亚书六十一章1节中并不显露，所肯定的是神已膏了他（第1节），而他宣告耶和华的禧年（第2节），而且神要藉着他所传的道而得荣耀（第3节）。根据以赛亚书六十章6节，众民"要传说耶和华的赞美"。诗篇九十六篇召唤全地要传扬祂的救恩（1、2节），这样，便要"称颂他的名"和"述说他的荣耀"（2、3节）。

**救恩的应许**

以色列人被掳后从巴比伦归回，在以赛亚书中宣告的福音，只有部分得着实现。以色列人受苦，不等於已成为过去，那些外邦的国家，并没有迹象要与他们一同敬拜神（见於赛六十和诗九十六）；这样，列国仍会欺压以色列。以色列也根本没有脱离罪的束缚，她的不义已是根深蒂固（参玛拉基书）；而那仆人指定要背负她的罪愆（赛五十三），不过，这事情在当时还没有出现。就如以赛亚清楚指出，救恩要完全实现，得等待那新时代的黎明——神以拯救的行动所创造的时代。在旧约终结时，仍要等待这新纪元的开始。因此，我们要为新约中所宣布的福音，作好准备。

## 新约的第一阶段

耶稣受死之前所宣布的福音，必须查考、研究。

**福音和旧约**

新约中只有两处（加三8；来四2、6）论及在基督纪元之前，已有传扬福音的事。这是很值得注意的，因当中提出了：(1)在旧约中已有福音的存在；(2)在新约中，福音中专有名词的广度（这名词出现了76次，动词有54次）；(3)新约中提出的事实，指基督是应验了旧约的预言，且大量倚重旧约以解释祂的为人和工作。这不只是值得注意，而且是非常重要的。这指出新约不仅依赖信息的特性（救恩的真理），而且也根据历史的事件。几乎没有例外，新约严谨地把福音的专门名词应用於宣告上，见於应验的时期——那时候实际是成全了在旧约中所应许的救恩。新约所专注的，不是所应许的救恩，而是救恩的信息。按照马可福音一章1至4节说，"福音的起头"不在於旧约，而是在於施洗约翰，他的工作应验了旧约的预言。在罗马书一章1至5节，福音代表了旧约中赐福的应许，但实际要耶稣来到才赐下（参徒十三32、33）。加拉太书三章8节不如最初骤看是例外的，因这里所用的话乃指一种提前的宣告，向亚伯拉罕宣告福音，不是传福音，而是预告福音的信息。

**基督降临的好信息**

应许施洗约翰的诞生是好消息（路一19），不只对他的父母（一7、24、25），也对所有百姓而言。约翰被差遣要预备他们迎接弥赛亚的降临（14-17、67-79节）。约翰所传的福音（路三18），也为这同样的理由。弥赛亚的来临，要执行审判，乃包括定罪和拯救双重的步骤（3-17节）。约翰向罪人宣告的信息，是劝告他们悔改的福音：危险毁灭已迫近，趁那斧头未砍下之前就要回头悔改（7-9节）。这是为使人悔改的福音，人们保证得着赦免（第3节），且可成为弥赛亚团体中的一分子（第17节）。宣告救主亲自降生，是"大喜的信息"（路二10、11）。

**按照耶稣的福音：神的国降临**

神授权给耶稣，且以圣灵膏祂传扬福音（可一14；路四18）。祂传道的中心是宣告"日期满了，神的国近了。你们当悔改，信福音"（可一15；另参於太四23，九35，二十四14，二十六13；可八35，十29，十三10，十四9；路四43，八1，十六16）。这是好消息，理由有几点：(1)神的国近了。耶稣敬拜的神，是永远统治祂所创造的一切。但似非而是的反论指出，祂的管辖并非完全：祂的旨意未成就在地上，如同在天上；错谬和不义，随处可见。但按照耶稣所说，这些情况最终要改变。随着神国的降临，祂的统治会得以完成，犯罪要受审判，公义要被建立，而祂的子民要蒙福。(2)神的国现已开始。耶稣宣告："日期满了"（可一15上），这日期指旧约的应许已经应验。(3)神国的完成不再是遥远的景象。神的统治快将得到完全的实现（第15节中）。(4)神设立祂的统治，目的为要拯救。这暗示了耶稣呼吁人要悔改（第15节下）；这一点尤见於下文所述。



**按照耶稣的福音：穷人的拯救**

耶稣在拿撒勒的会堂，被邀读圣经。祂翻到以赛亚书六十一章，经文说："主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告：被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由，报告神悦纳人的禧年。"（路四18、19）耶稣读完了先知的预言后，宣告这经文在祂自己的传道事工中应验了（第21节）。祂来是要释放身体上有疾病、痛苦的人，如瞎眼的（第18节）和长大麻风的（第27节）。（参：医病的神迹，见於路四23、33-41；在传福音和医治两者之间密切的关系，见於太四23，九35，十一5及路七21、22，九6；至於太十二22-29及路十三11-16，则指出身体受苦是给撒但捆绑，现在已被耶稣释放了。）同时，也包括了物质上有缺乏的——像那个寡妇，在饥荒中得到以利亚的帮助（路四25、26）。在路加福音六章20、21节，字面上说贫穷和饥饿的人要耶稣祝福（参24、25节说那富足和饱足的人有祸了；而在30至38节主吩咐要善待和给予有需要的人），实际是指灵性上的贫穷。耶稣在马太福音五章3节，所说"虚心的人"，仍然是应用以赛亚书第六十一章。这些人心灵破碎、愁苦和贫穷、受欺压、遭不平，受着痛苦和死亡的威胁，面对民族的背道和个人的罪恶——他们极度需要转向神，以及渴望等候主给他们带来公正、怜悯，并等待祂建立神的国。主耶稣正是要为这些人带来好信息（太五3-10）。神已差遣祂来进入祂的国度，拯救失丧者、释放受奴役的、医治受伤的、裹好他们心灵的创伤、赦免犯罪的（可二5、10、17，十45；路四18-21，七48、49，十五1-32，十九10）。

**按照耶稣的福音：神的恩典**

神国的来临，并不是人的努力所带来的果效或赏赐，而是神对人类困境的回答——神赐给祂所喜悦的人的恩典。与此相关的是解释穷人的救恩，也不是靠着别的，而只在於神自己的本性。就像浪子自己所承认的，他不配作他父亲的儿子，连做父亲的仆人也不配；他没有作什么，即使他悔改，也不能解释那父亲的慈爱（路十五11-32）。在马太福音二十章1至16节的比喻中，那个最后受雇的工人，竟得着全日的工价，也全是出於雇主的慈爱。在马太福音十八章23至35节的故事中，第一个欠债人得不到什么，他只可被卖作奴仆；但那君王免了他所欠的那笔巨大债项。那个税吏没有什么可献给神，只有向神认罪，求神怜悯，就得称为义（路十八13、14）。在穷人中坚持同样真实的信德，就如马太福音五章7至10节所描述的人一样。他们的德性是真实的，不是想象的；而在遵守神的诫命上，他们并不亏欠神，只是尽他们的本分（路十七7-10）。再者，即使是最能怜悯他人的，也需要神的怜悯（太五7）。因为就算那些最热衷於顺服神律法的人，也不能完全符合律法的要求（参十一28-30）。在马太福音十八章23至35节中，第一个仆人所欠的钱财，在那个时代中，远超过一个人所能偿还的——这把那个王的慷慨夸大了。恩典在乎善待那些没有能力报答之人（路十四12-14）。

**按照耶稣的福音：呼召人接受救恩**

以色列人毫不例外地也是有罪的人，他们全都需要耶稣所赐的救恩（太一21；路一77）。耶稣在展示神的恩典中，向全国宣告福音（太四23，九35，十五24；路四43，九6，二十1）。从最受人尊敬的，到地位最为卑微的，所有人都奉召顺服神的治理，也被邀请白白享受祂所摆设的筵席（路十四16-24）。但神所赐的救恩，必须要接受，才能享有（可十15）。救恩的确是白白领受的，领受的不用付上什么代价，但救恩却是无价之宝；只有智慧人愿意放弃其他一切来获得（太十三44-46；只有拒绝福音的代价，才是无法抵偿：太十一20-24；可八34-39；路十四24、33）。耶稣吩咐说："当悔改，信福音！"（可一15）自以为义和自满的人，必须除去虚假的安全感，谦卑地承认自己需要神（路六24-26）。只有这样，耶稣的信息，对於饥渴慕义的人，才被视为福音。宣告得释放、获自由的信息（路四

18、19），只有对於那些被奴役的，并知道自己被奴役的人而言才是福音。这吩咐也可应用到贫穷和受苦的人身上。其中，那些没有为罪悔改而大大哀痛的人，必须学习个人与神建立关系，顺服神的管治，像孩子顺服父亲那样，才能蒙福（太五3-10）。但更重要的，是必须作出完全的回应。一个人若不顺服，就不可能相信耶稣的福音（太十一28，十八6；参约三16）。即使那些“虚心的人”（如前所述的那样），并没有真正的蒙福，直等到他们承认耶稣宣告的真理（太十一6），且把自己的一生降服於主，遵行祂的旨意（七21-27）。这就准备了我们行出下一个阶段。

**向第二阶段迈进**

耶稣在世的整个传道事工中，祂福音的主题仍然是：神的国即将来到（太四23，二十四14；路四43，十六16）；而且，这几乎是专向犹太人传讲的信息（太十5、6，十五24）。但耶稣也让人瞥见如祂在世的工作一旦完成后，福音将要如何。(1)在马可福音八章35节和十章29节，耶稣论及个别的人，他们“为我（耶稣）和福音”作出极大的牺牲。这里耶稣一方面把祂个人和福音分开，另一方面却带出两者最为密切的关联。时间已逼近，宣告福音的耶稣，要成为被宣告的那位。(2)在马可福音十三章10节和马太福音二十四章14节，耶稣预告说，福音要传遍外邦。(3)马可福音第十四章中，解释一个妇女的行动（第3节），是在祂埋葬前膏祂的身体（第8节）。耶稣宣称：“我实在告诉你们，普天之下，无论在什么地方传这福音，也要述说这女人所做的，以为记念。”（可十四9；参太二十六13）这声明有力地暗示耶稣个人和祂受死的事，会在信息中明显地表示出来，这信息要被宣扬。否则，福音和这特殊的行径竟如此严肃地联在一起，便显得奇怪。其实，这就指明耶稣的死何等重要；祂的死是为了预备宣告在祂福音里的救恩（参可十四22-24），且为外邦人打开传福音之门（太二十28，有力地解释了太十五24至二十八18-20的转移）。

## 新约的第二阶段

至於在耶稣复活之后才宣告的福音，也仍需考虑。主要的资料包括使徒行传和保罗的书信。福音书以外“传福音”的43个例子中，15个见於使徒行传，21个见於保罗的书信。“福音”的64个例子中，2个见於使徒行传，不下60个见於保罗的书信。

**神的福音**

神是福音的作者，祂把权能赐给人，让人能宣告福音（徒十五7，十六10；罗一1-5，十五15、16，十六25-27；林后十一17；加一11-16，二7-9；弗三6-8，六13-15；帖前二2、4、8、9）。不止这样，神自己是一位传道者，藉着人个别宣告祂自己的福音，并以这方法呼召人得救（徒十36；林后四4-6；加一6；帖后二13、14；启十7）。保罗的福音既是神恩典的见证，又是神所表达的恩典（徒二十24；西一5、6）、权能（罗一16，十六25；林前一17-25）和荣耀（林后四4-6；提前一11）。这样，接受福音就是转向神（徒十四15；帖前一5-9）。相反，不服从福音就是丧失了认识神的机会（帖后一8）。尤其使保罗忧伤的，是加拉太人离弃真实的福音而转向虚假的道理，他们正在转离神（加一6）。在启示录十四章6、7节中那“永远的福音”，召集万国万民在审判来临之前，认识神并敬畏那位独一的真神（参彼前四17）。

**基督的福音**

耶稣基督从死里复活以后再次传福音（弗二16、17），是藉着祂所拣选的代表（罗十五16-18；林前一17，九12-18；加四13、14；弗四11；提后一9-11）。更重要的，是基督成为了福音的中心主题。当日的宣告者（耶稣）成了今日被宣告的，这在使徒行传中重复地确定了（五42，八4、5、35，十一20，十七18）；也同样见於保罗的书信中（罗一1-4，十8-17，十五19、20；林后四4-6，十一4；加一16；弗三8；腓一15-18；提后二8）。马可以“耶稣基督福音”来描述他全本福音（可一1；基督作为传道者的思想可能也包括在内，参14、15节）。新约总是说“耶稣基督的福音”，而不说：“这些福音”。



第二个福音这话是令人无法想象的，也如第二个基督一样，并无需要。这独一的福音是神授权的（例：罗一1-17）、且宣告的（例：帖后二13、14；按照帖前三2的一个解释，提摩太被称为“在基督福音上作神执事的”）。加拉太书二章7至9节说，没有两个福音，只有两种福音的工场。保罗向未受割礼的人传福音，彼得向已受割礼的人传福音，二人均同受托传基督的福音（加一7；参林前十五1-11），这福音就是神立他们向犹太人，同样向外邦人所传的信息（罗一16）。保罗在加拉太书一章6至9节和哥林多后书十一章4节公开指摘“别的福音”，并不是有关耶稣的另一个福音，而是“另传一个耶稣”，因此这信息就不是真正的福音，只不过存在於那些传假道理人的思想和信息中。要传扬这位真实的基督，就是要传扬真正的福音，不论那人的动机如何（腓一15-18、27）；而对福音正确的回应，是转向基督（徒十一20、21；罗十8-17；加二14-16）。

**福音是得救的明证**

福音在各方面见证基督的救赎工作：从祂的降生（罗一3；提后二8）和公开的事工（可一1；徒十36-38），到祂第二次再来（西一5、23，参三1-4；帖前一5-10）和那最后的审判（罗二16）。基督的受死和复活，是成就救恩最重要的因素，也是在福音的见证中最为突出的。马可以这些事件作为所宣告之事件的最高峰（可十五，十六），而且每一件事都为这些作为准备（可八31，九31，十33、34，十二6-8）；特别着重耶稣的受死，是拯救人脱离罪恶的方法（可十45，十四3-9、22-24）。在保罗所传的福音中，也是以主耶稣的受死和复活为中心（罗四25；林前十五1-4），以十字架占据正中（林前一17至二5）。保罗争辩，基督若没有从死里复活，那传扬十字架的道理便是浪费时间（林前十五14、17；参罗六3-11）；但现在基督已经复活，祂的受死配受特别的重视，因那是神提供世人从罪中得救赎的处境（罗三21-26，五6-11；林后五14-21；弗一7）。按照使徒行传，福音是宣布耶稣的受死（八35，二十24、28；参十36-43），并显著地宣告祂的复活，藉此祂战胜了死亡，且得以升高成为主，要审判万民（徒十36-43，十三32、33，十七18、31）。按照彼得前书一章12节，天上差来的圣灵，把福音传给人，正如旧约的先知，预言基督先受苦难，后来要得荣耀（彼前一11；参一18、19，二21-24，三18-22）。

**福音是拯救的大能**

这福音远多於过去事件的记载和教义的说明。保罗在哥林多前书一章17、18节，并在罗马书一章16节，再次解释这福音“本是神的大能”——不单是见证祂的权能，而且也正好表达祂的权能。所以，这福音不能被捆绑（提后二8、9）。保罗在帖撒罗尼迦前书一章5节指出：“我们的福音传到你们那里，不独在乎言语，也在乎权能……”，他指出福音不是随着权能作工（虽然有这样的事发生；参罗十五18、19），但福音本身就是神大能的作为。神藉着圣灵作工（罗十五18、19；林前二1-5；帖前一6）。再者，神行使能力单一的目的，是要改变人的生命；释放他们脱离罪恶和死亡，且使他们与祂和好；简言之，就是要拯救他们。福音有能力使所宣告的救恩生效，且给予人得着所应许的生命（例：罗一16，十8-17；林前一17、18，十五1、2；弗一13；帖后二13、14；提后一8-11；彼前一23-25）。人若要经历救恩，就必须先听见，而且相信这福音。在整个信息中，救恩的能力彰显在基督的位格和工作里（尤其是祂的受死和复活），向人传达，且在信徒的生命中发生功效。圣灵同样与福音联系，或是接受福音带来的直接结果，内住信徒里面（徒十36-44，十五7、8；林后十一4；加三1、2）。总之，福音有决定性的地位，使罪人与救赎主可以相遇。

**恩典的福音**

按照彼得在耶路撒冷大公会议中的见证（徒十五7-11），是福音的主要部分——外邦人与犹太人同样可藉着主耶稣的恩典得救（第11节；参彼前一10-12）。当保罗将要结束他的宣教事工，他说明他最关心的，是“证明神恩惠的福音”（徒二十24；参西一5、6）。要理解这话，只

有联系到保罗对神公义的观念，尤其在罗马书中所指出的。保罗在这里不但详述神的一项属性，更是戏剧性地述说神的一项作为——彰显了神的公义，是现在的，是“今时”的（罗三21、26），是在那新时代的——由耶稣的降临展开。这现象是双重性的。把两者在福音的光中一起研究，分别由以赛亚和耶稣宣告（两者对保罗的影响力很大），这就帮助我们明白保罗为何说：“神恩典的福音”。

1.*这福音是神恩典的明证*——神藉着为世人的罪牺牲祂的儿子（罗三25上），展示祂的公义（第25节中、26节）。这就是说，藉着耶稣的死“宽容人先时所犯的罪”（第25节下），祂成为神所恨恶（参罗一18）和审判的对象。虽然神正要公平地、决断地对付罪，但祂仍然向罪人彰显祂的恩典。因为审判罪恶，不是以罪人为目标，而是针对那位被指为代替罪人受罚的（罗四25，五6、11；参林后五21；加三13）。在这基础上，罪人白白地得赦免（罗三24）。对罪人而言，“主耶稣的恩”（徒十五11）也是显而易见的，因祂愿意背负他们的罪孽，为他们的过错受苦（加二20；参林后八9；腓二6-8）。

2.*福音是输送神恩典的管道*——保罗说：“神的义正在这福音上显明出来。”（罗一17）他的意思是说，福音不是论及神的公义（虽然有时是这样），而是说神的义在福音中积极地作工。这作为反过来解释福音怎样成为“神的大能，要救一切相信的”（第16节）。而问题就只在於神怎样在这阶段展示祂的公义。简单来说，是将救恩白白赐给有罪的人类。神的公义不变，但藉着祂的恩典，这义与人类有分。此外，人必须个别与耶稣联合，才能与神的义有分。从保罗的观点来看，得救的人，就是那被神宣告无罪和称义的人。裁决的基础不是我自己是义的（称罪人为义乃在於神，罗四5）；神也不是以我过去好像是义人来看待我。按保罗的体验是，我被称为义，是因我的确是义人——不在乎我自己，乃因在基督里（林前一30；林后五21；腓三9）。这种联合是藉着启示被建立的——是白白赐予的。神的义在福音中（罗一16、17）。

**回应福音**

福音要求三重性的回应。

**一．相信** 保罗说：“这福音本是神的大能，要救一切相信的。”（罗一16）保罗认为信心是放弃倚靠以“遵行律法”来称义（罗三28），而是完全倚靠神在基督的工作里所展示的恩典，尤其是祂的受死（第25节）。这样，加拉太书一章6节和哥林多后书十一章4节所说“别的福音”，就是伪造的，因它所宣传的救恩，是藉着个人的功绩多於基督的作为而获得的（参加二16）。最终的信心乃是倚靠神（罗四24；帖前一8、9），并信靠基督（罗三22、26；加二16、20），但也必须相信福音（徒八12，十一20、21，十五7；罗一16，十8-17；林前一17-24；腓一27；来四2），因正是通过这途径，神的救恩让人知道，并产生调解的作用。再者，相信福音必须悔改（徒十四15，二十21、24；帖前一5-10）和顺服（罗一5，十五16-18；来四6）。那些拒绝顺服福音的人，是危害自己的生命（帖后一5-10；彼前四17；参启十四6、7）。

**二．成长** 福音不仅是接受一个信息，也是一个站住的立足点（林前十五1、2）。主是生命的维持者，也是生命的赐予者。作为一个基督徒，成长并不是转离福音去亲近其他事物（转离福音，就是离开神和基督；加一6），而是要在福音的真道上不停地进深。在罗马书一章15节，保罗向罗马的基督徒表示，他迫切盼望到他们那里传扬福音。在罗马书其后的几章中，他正期望在访问期间可以阐释福音最深刻之处——祂所持的真理，永远高深莫测；祂拥有的权能，永远不灭。

**三．盼望** “福音的盼望”（西一23），不仅包括基督的再来和天上的荣耀（西一5，三1-4；帖后二14-16），也同时包括了最后的审判。因那些拥护福音的人，不会畏惧最后的审判；那施行审判的主，已拯救他们脱离将来的愤怒（帖前一10），那些与祂联合的人，不需恐惧会被定罪，无论是现今或是末日（罗八1）；相反，最后的审判要为他们作最终的辩护（林前四5；加五5）。因此，这主题并非只是一个必然的结果，而是构成福音的一部分



（罗二16）。那些信了福音而已经死了的人（彼前四6），似乎如一般人那样受苦，甚至承受没有守律法的人所要承受的谴责。其实，他们向福音作出回应，就是确保了他们要得着再来的主的称赞（彼前四5、6，五4），并可享受天上那永不朽坏的基业（彼前一4）。

*J. Knox Chamblin*

参考书目：K. Barth, *God, Grace, and Gospel*; C.F. Burney, *The Gospel in the OT*; J. Denney, *Jesus and the Gospel*; C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Development and Gospel and Law*; J.A. Fitzmyer, *To Advance the Gospel*, pp.149-61; R.H. Mounce, *The Essential Nature of NT Preaching*; E.F. Scott, *The Gospel and Its Tributaries*.

## 斧
Ax, Axhead
fǔ

参“工具”494。

## 复和
Reconciliation
fù hé

指从前是敌对和疏离，后终於恢复友善的关系与和平。复和一般也包括除去那破坏和平与和谐的罪恶，在神与人的关系中尤其如此；基督为罪人牺牲，除去神与人之间的不和。圣经先谈及基督的功劳，代替罪人死，发动神与罪人和好的可能性；又谈及罪人凭信可白白获得这礼物；所应许的赦罪和救恩藉着恩典成为罪人所拥有的东西；最后，便是与神和好（罗五10；林后五19；弗二16）。

“和好”（罗五10；林后五19）一词首先指神与世人复和，表达了神先向罪人改变态度。若质疑不变的神会否改变其心意，我们便没有正确地处理这问题；相反地，因为基督代替人类献上自己，所以现在神与罪人之间出现了一种不同的关系。复和的要点是，神因基督的缘故，现在感到罪人好像从没有得罪祂一样。这复和是完全和完美的，广泛而彻底地庇护了人类，即赦免了所有罪人和所有罪。神与罪人之间的裂痕现已得着愈合，这真理完全与人类的心情或态度无关。虽然罪人仍是神发义怒的对象，但基督与天父满有恩慈的旨意完全协调，祂为了罪人的缘故，也为了恢复和谐的关系，把自己介入此事。这真理是很基要的，若没有客观的复和，便没有救恩、重生、信心，及基督徒生命等观念。此外，复和的意念完全是出於神的，神透过福音——祂的话——向罪人启示，祂因基督的缘故，已跟罪人完全和好了。

那么，基督替代性的赎罪或救赎，是神与人和好之基础。复和并非神行使祂的能力，颁下神令而达致的，乃是藉着基督的介入，祂作了人类的替身，服在律法的谴责下。因此，了解替代性的赎罪，是了解圣经所陈述和教导的复和教义之秘诀。基督“为我们成为罪”；祂并没有穿上圣洁之衣（那是祂应有的属性），而是穿上了不义，并负起律法的要求；完美地成全了律法，并完全担当了人类的罪责和刑罚。罪恶和过犯都加在祂身上；祂在律法下所达致的义则归给了人类。马丁路德强调加拉太书三章13节所用的“为我们”这几个字的重要性（参赛五十三4-7；太二十28；林后五21；加四4、5；彼前三18），并教训人说，基督为所有人的缘故，“成了世上空前绝后最大的罪人、杀人犯、强奸犯、强盗、反叛者、亵渎神的人等”。这若不是一个奇妙的真理，人若骄傲地“轻蔑基督，离弃祂为人类成为咒诅的真理”，他们便要自己“承担这些咒诅，并在咒诅中死去”（《路德文集》，第26册，页277及以下）。

人类的困局，正是人无论如何，都没有能力改变或矫正人与神之间那破裂和敌对的关系。基督就是一道桥梁。祂道成肉身的目的就是履行这代罪的使命。祂牺牲性命，受苦与死亡，加上得胜的复活，促成了人类的救赎工作（罗四25）。基督忍受死亡，并非因为这是所有人无可逃避的命运，乃是为罪付上了工价。

祂为所有罪代赎，满足神的要求，是圣经的中心教训。所有教训实际上都赖此而立。这中心思想说明人类的转捩点，乃来自神，祂藉着基督与世人和好。这并不

是一个因敬神而想象或构想出来的观念，不是因关心人类命运而捏造出来当作真理的理论，乃是一件已发生的事实（赛五十三6；林后五21；来九12、14；彼前一19）。这是神的解决方法；在一位公义、愤怒的神和有罪、悖逆的人之间存在着一种痛苦和敌对的状态，惟有这方法才可解决问题。纵使今天，神仍然恨恶所有罪和所有罪人，要施加惩罚（诗五5；弗二3）。然而，奇妙地，神对罪人有难以形容的怜悯和恩惠："神在基督里，叫世人与自己和好"（林后五19）。

人若要解答"为什么神的愤怒和爱会同时存在"这难题，必定要从人类本身所处的绝望困境着手，而不是从神圣洁的本性中得到答案（罗十一33-36；提前六16）。解决或调协神的愤怒与爱，跟正确地分辨律法和福音，有直接的关系。人类语言所无法表达的，神在人类历史中，已经用协调的工作表明了。神藉着律法和福音照顾了人的需要。

纵使批评神之拯救行动的人说，神叫世人与自己和好的方法是没有价值的、是缺乏道德意义的，或是不足和有缺陷的，但事实始终不变：圣经说神和罪人之间的处境得到改变，全是因为基督的工作，因为罪归在基督身上，祂的义却归在罪人身上。此外，圣经从没有忽略基督工作那广阔的范围；祂是为所有人的罪而代赎（约三16；约壹二2）。在神的义怒面前，基督是罪人的盾牌。基督的代赎是足够的，不单因为神认为足够；基督的代赎在真理中更是足够和完全的（太二十28；罗三25；来七26-28；提前二6；约壹二2）。

因此，福音就是神藉着基督与罪人和好的信息，有力地说服罪人凭信心接受这真理，如使徒保罗说："你们要与神和好"（林后五20）。教会要传讲这拯救的福音，因为神已把这"和好的道理"托付了我们（五19）。所以，世界与神复和有客观的一面，也有主观的另一面，就是罪人凭着信得与神复和。因此，抓着基督在十字架上为罪人成就救恩的客观事实，信心便可叫人称义。信心也是一项好行为，因为信心伴随着基督徒对神的话和神旨意的顺从。由於基督住在祂的跟随者心中，并激励他们，所以信心是生命更新的源头和起点；这生命更新随着在基督徒生活中的信而来。因此，复和是在信心之前，是神所作成的工，是基督的门徒要传给普世的福音内容（太二十八19）。无论如何，信心不能带来复和，只能接受复和这礼物。人能得着神所赐出人意外的平安（腓四7），并不是由於罪人制服了心里对神的敌意，而是由於基督在其圣洁的肉身中，废除了律法针对罪人的冤仇（弗二14、15；西二14）。罪人既"靠着祂的血称义"，便得着平安、公义，得以来到神面前，也得着盼望，和面对各种试炼的力量（罗五1-11）。

神与罪人和好这伟大而客观的真理——可凭信心接受的福音——若被更改或削弱了，往往只得一种结果，人企图透过某种自我改变、自我救赎，或凭善行称义等方法，寻求与神复和。这种虚假的复和在神的审判中注定是失败的。

*Eugene F. A. Klug*

参"赎罪"1475；"新人和旧人"1747。

参考书目：R. J. Banks, ed., *Reconciliation and Hope*; J. Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation*; J.A. Fitzmyer, *To Advance the Gospel*, pp.162-85; R. P. Martin, *Reconciliation*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*.

## 府库

Archives, House of the

fǔ kù

主前二千年代近东国家常见的一种建筑物，用於存放案卷、法令和史料（拉五17至六1）。大利乌王（主前521-486）在波斯王的夏宫亚马他城的典籍库里找到了古列王（主前559-530）的圣旨，准许犹太人归回之后重建耶路撒冷圣殿（拉六2）。根据这一旨令，大利乌王也支援这重建工程。这工程由於当地人的反对，已停顿了16年（参该一1；亚一1）。



## 复活

Resurrection

fù huó

从死亡中给唤醒，这词在圣经中有3种不同的含义。复活指藉着神迹使一个死去的人重获世上的生命，如以利亚使一个男孩复活（王上十七8-24）；以利沙使书念妇人的儿子复苏（王下四18-37）；耶稣叫睚鲁的女儿（可五35-43）和拉撒路（约十一17-44）复活；彼得叫多加复活（徒九36-42）；保罗则令犹推古复苏（徒二十9-12）。圣经并没有暗示这些使人复苏的行动会防止将来的死亡。复活的另一个意思是指末时为惩罚或奖赏而出现的复活（约五29；参启二十5、6）。最后，复活常指耶稣基督的复活。

### 复活与希腊人

希腊人的二元论——身体与灵魂是分开的——并不能帮助他们接受复活的观念，一些神迹故事中的复苏事件则除外。

希腊人并没有关乎复活的学说，他们所发展的是一套灵魂不灭的主义。他们认为身体是一件可弃置的物质外衣，灵魂则是不朽坏、历世不变的。希腊人循环式的时间观念帮助他们发展成灵魂转生这复杂微妙的看法。

无论雅典人有没有误会保罗，他们对保罗传耶稣及其复活的反应（徒十七16-32）跟希腊人的思想颇为相符。一个死人真正复活，进入一个永远不死的状态，无论指一般人或某一人如耶稣，这观念在希腊的哲学里都是不可思议的。

### 在旧约和犹太教里的复活

复活的概念在以色列中发展得十分缓慢。生与死乃关乎在这世上肉体的存在；死亡就是离开这世界，进入一个幽暗的地方，这地方称为阴间（赛十四11），是一个绝望的地方（伯七9、10；撒下十二23）。阴间的惨况是一个人断绝了与神的交往。在那阶段的以色列思想里，复活的希望似乎十分渺茫（诗六4、5，八十八10-12）。

但在个人未来的绝望境况中，以色列人建立了对神忠心的意识。虽然将来尚不明朗，约伯无助地呼喊说："人若死了岂能再活呢？"（伯十四14）约伯在寻求一些似乎不可能的事，但约伯记十九章25、26节这段难解的经文，暗示了这问题在一位活着的救赎主身上可能会有答案。同样地，以色列的赞美诗开始肯定神的无处不在，例如："我若在阴间下榻，你也在那里。"（诗一三九8）

虽然有些人极力主张何西阿书六章1至3节暗示复活的观念，但对以色列人来说，那更像是神的一个应许：纵然以色列败在敌人手中，神仍不断看顾。保罗是否看何西阿所说的第三天是指耶稣复活，我们很难评估。这段经文与别的经文如以西结书的枯骨复生（结三十七），主要是论到以色列在失败中仍有希望，但也可能是以色列人那发展中复活观念之一部分，就是人死后并不表示一切已完结。

然而，但以理书十二章2节肯定是谈及死人的复活。这节经文宣布了犹太人双重的复活：有些人复醒得永生，有些则永远受羞辱。但这里却没有暗示所有人皆复活。

以诺和以利亚的故事对来世的生命提出了另一些难题。以诺的故事虽然简单（创五23-31），但十分吸引，因为以诺是亚当以后第七代的人，他与神同行，共活了365年。在两约之间时期和在希伯来书十一章5节，"神把他接去"均被理解为以诺升了天。在以利亚及以利沙的故事里，能力之迁移可见於以利沙见证以利亚升天。以利亚随着旋风上了天堂（王下二1、11）。虽然以诺和以利亚的故事均未确证复活的观念，但无疑有助於发展复活后之生命这概念。

在两约之间时期，这些观念开始成形。神学观念牢固的保守派撒都该人对复活和来生等新概念不闻不问。他们继续坚持摩西并没有复活，且生命只囿限於这世上的范围，未来的盼望是透过人的子孙才能享受到的（《传道经》四十六12等）。在死人的居所——阴间，人与神再没有关系，落到阴间是一件不幸的事（《传道经》十11；十四16；十八28等）。基督徒普遍知道撒都该人对复活的意见，因为撒都该人曾以七兄弟共享一妻的难题留难耶稣。耶稣纠正了他们对复活、对神和对圣经的

错误观念，指出其不足之处（可十二18-27）。随着耶路撒冷陷落，以及他们在圣殿权力失落之后，那现世化、政治上妥协的撒都该人也不复存在。

法利赛人与爱色尼人及他们的昆兰弟兄均相信复活。著名的末世经文《以斯拉二书》七章和《巴录二书》五十至五十一章指出了复活的双重模式。两段文章可能都是晚至主后一世纪的作品。在主题类似的《以诺一书》中，犹太人中的义人可期望复活，但恶人则不可作此奢望（四十六，五十一，六十二章）。但在以诺书的其他地方，却显示一些恶人会复醒受审判（二十二，六十七，九十章）。这些文章中所讲述的义人复活，一般都关乎属灵的身体，但在《马加比二书》七、十四章及其后，这方面的观点似乎还未完全发展，其中较多是关乎物质之身体的。与黑暗之子——如法利赛人——进行属灵争战的昆兰盟约群体，则期望在耶和华的大日子能得享复活。

虽然在犹太教中，在末后的日子有复活和审判这个意识愈来愈强烈，但却没有弥赛亚复活的观念。这样一个观念要到耶稣实在活於历史中才得以建立。

## 耶稣基督与复活

基督的复活是基督教的中心信息。对保罗来说，复活的观念十分重要，他的教训与信心都是建基於复活之有效性。他认为基督教若缺乏了复活，一切便是空洞和没有意义的（林前十五12-19）。复活对保罗来说，实在是神在耶稣里显明祂弥赛亚的能力（罗一4）。

基督的复活同样也是新约其他经文的前设。重生带来的活泼盼望乃建基於复活（彼前一3）。复活是见证神，以及与神相交的基础，因为活着的主曾被看过和摸过（约壹一1-4）。复活也是传道事工与选立使徒的基础论题（徒一21-25）。被高举坐在父神右边的基督，是了解希伯来书对忍耐之呼召的关键（来一3，八1）。得胜的羔羊虽曾被杀，却仍站立，就是启示录中胜利之期望的大前提（启五6）。同样地，福音书若不以基督的复活作结束，也不算是“福音”。

花园墓穴

## 复活的记载与学者的争论

虽然耶稣基督的复活是基督教的精髓，但也引起好些争议。学者常留意到圣经各卷记载中的差异。有多少个妇人来到墓旁？在墓旁的天使或人是一个（可、太）还是两个（路、约）？妇人是来膏耶稣（可、路），还是来看坟墓（太）？那人或天使说“他在你们以先往加利利去”（可、太），还是“当记念他还在加利利的时候怎样告诉你们……”（路）？妇人因害怕而没有把这事告诉任何人（可），还是她们回去向门徒述说这事（太）？耶稣显现的次序如何？祂是在耶路撒冷（路、约二十）还是在加利利（太、约二十一），又或在两地均曾向人显现？这些有关耶稣显现的记载是否协调？耶稣复活后所拥有的是怎样的身体？上述各疑问及许多其他的问题，都是当代许多学者所争论的议题。

上述问题中许多都不是近代学者首先发现的。他提安在第二世纪就曾编著一本《四福音合参》来剔除这些问题，期望基督徒会以他这没有差异的记载来代替四卷福音书。虽然基督徒都喜欢其中谐协的记载，但他们仍继续忠心地传流四卷福音书，因为他们相信，这些福音书是神透过圣灵的默示，要为其儿子提供有力的见证。今天许多人仍沿用协调的方法，意图



处理历史问题中的一些细节，但他们往往忽略了每一卷见证的独特性。有些人则强调其中的差异，推测福音书如何构成；但在这些人类构想的细节中，复活的事实往往失落了。其实两种方法都是尝试从不同途经来维护信心与理性的精髓。

**空坟墓**

有些学者认为保罗没有谈及空坟墓，乃因为空坟墓的传统说法是错误的，并且是后期才形成的。然而对於一个受过训练的法利赛人来说，身体即表示有一坟墓，没有身体也就没有复活（参林前十五35-57，其中论及身体、死亡和改变）。

另一方面，坟墓是空的。耶稣的遗体可能被门徒偷去（太二十八13似乎有这含义），但这样，教会便是建立在谎言上了。犹太人可能把耶稣偷去了，或门徒可能找错了坟墓，但那遗体始终会给他们的敌人找到的。耶稣可能曾陷入昏迷状态，后来才在冰冷的坟墓中苏醒过来，但这结果不可能导致基督教会产生的能力。上述的解释都是努力从理性方面着手，而且是基於耶稣并没有真正复活的先存观念的。

尽管资料上有差异，福音书作者在空坟墓的事上，用了许多相同的材料，他们自己却避免以这事件作为相信复活的基础。除了约翰福音二十章8节外，空坟墓所引起的是惊异和惧怕。这故事看来实在是一派胡言（路二十四11）。但使人产生信心的，并不是空坟墓的故事，而是复活之主的显现。

**显现**

关乎耶稣的显现，并不像空坟墓的故事，因为各卷福音书甚少记述相同的资料。然而，多次的显现却是信心的基础，叫人相信那难以置信的事情实在是发生了。因看见复活主的显现，教会的敌人像保罗，也改变为热心的使徒（徒九1-22）；多虑的渔夫像彼得，也撇下他的渔网（约二十一）；多疑的人像多马，竟说出了早期基督教最伟大的认信（约二十24-28）；两名在往以马忤斯途中疲累的旅客，也火热起来，赶快奔回耶路撒冷，与人分享他们看见复活了的耶稣的经历（路二十四13-35）。

学者曾为这些显现的状态而争论。从保罗所列出的各次显现开始（林前十五5-8），有些学者坚称每一次显现的性质都是一样的；使徒行传中记载耶稣在大马色路上向保罗显现时，是灵性上的出现（徒九1-9；参徒二十二6-11，二十六12-19），他们便认为每次显现的性质也是同样灵意化。他们拒绝某些记述如复活的耶稣是可以触摸的（太二十八9；路二十四39；约二十27），及祂曾吃东西（路二十四41-43）。他们认为这些说法，是后来才加诸早期异象式的传统记载之上。这种论证是基於一致论和非肉体存在的前设，同时轻视了保罗自己述说的经历中，所承认的不一致之处（林前十五8）。

另一种理论是基於历史中的耶稣和信心中的基督之区分。根据这种观点，复活不被看为一件历史事实，而是众门徒的一种信心的经历。然而，问题是新约中的见证人并不是证明神在他们身上成就的事，而是神如何藉着耶稣来作工。虽然两者可能有关连，但保罗解释他与基督的相遇，却用了救恩、生命的改变，及“在基督里”等观念。他大概不能同意说这些与基督相遇的经历，就是复活。

## 复活与诺斯底主义

诺斯底的末世论源自灵魂不灭的希腊思想，并且包含皈依者的灵魂上升至诺斯底的天堂时，肉身的躯壳便脱落的观念。由於诺斯底有其特别的用字方法，《腓力福音》能帮助我们了解诺斯底派如何把观念扭曲。在书中，作者坚称：“那些说主是先死后复活的人是错误的；因为祂是先复活（然后）才死去。若一个人不是先得着复醒，他会不死吗？”（五十六15-19）复活不再是末世的观念，也并非一种未来真实的盼望，乃是现世一种已实现的灵性醒悟。《腓力福音》也帮助我们了解，提摩太后书二章17至19节为何这样严厉地批评许米乃和腓理徒称复活的事已过之说法。明显地，已实现的末世观出现在诺斯底主义中的时候，跟从保罗的人和教会都反对其观点。二十世纪的教会也应继续拒绝这观点。

### 关乎复活的一般观念

保罗指望主的日子快来到，那时，在基督里死了的人先复活，那些仍然活着的，要在最后的胜利中加入他们的行列（帖前四15-18）。在保罗的思想中，这复活无疑是一个荣耀的盼望，并且关乎各个人的身体，这身体不是物质性的，而是灵性的（林前十五35-44）。保罗并没有像约翰一样，提及两次复活（例：约五29），他只谈到复活以得生命。要了解这新约思想中的难题，也许约翰的启示录可给予最佳的提示。其中谈及在头一次复活有分的人是有福的（启二十5、6）。虽然在启示录中，复活一词并没有与审判连用，但主在审判宝座上之显现，及在火湖里有第二次的死之判决，显示复活接受审判，跟复活以得生命并不可同日而语。

*Gerald L. Borchert*

参"主再来"2354；"死人的住处"1509；"末世论"1081。

参考书目：J. Alsup, *The Post Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition*; E. Bode, *The Gospel Account of the Women's Visit to the Tomb of Jesus*; R. C. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*; O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead*; R. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*; M. J. Harris, *Raised Immortal*; G. E. Ladd, *I Believe in the Resurrection of Jesus*; W. Marxen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*; C. F. D. Moule, *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ*; H. von Campenhausen, *Tradition and Life in the Church*, pp. 42-90.

## 父母
Parent
fù mǔ

参"家庭生活和伦常关系"729。

## 父亲
Father, Human
fù qīn

参"家庭生活和伦常关系"729。

## 父神
Father, God as
fù shén

参"神的名称"1287。

## 缚西
Vophsi
fù xī

窥探迦南地的十二探子中，拿比的父亲，属拿弗他利支派（民十三14）。

# G

## 该南
Cainan, Kenan
gāi nán

❶亚法撒的儿子（路三36；七十士译本创十24，十一12）。

❷亚当的曾孙（创五9-14；代上一2；路三37）。

❸亚当的第四代后裔（创五9-14；代上一2）；在基督的族谱中亦有提及（路三37）。

参"耶稣基督的家谱"1966。

## 该撒/凯撒
Caesars, The
gāi sā / kǎi sā

"该撒"本是该撒犹流（主前100-44）的姓氏，后来历代罗马皇帝和西方君王用作称号，冠在名字的前面，以至成为通衔，如德国皇帝称"Kaiser"，荷兰皇帝称"Keizer"，俄国皇帝称"Czar"等。路加福音提及了两位该撒，即："该撒亚古士督"（路二1）和"该撒提庇留"（路三1）；而使徒行传所说的"该撒"，按年代和事件看来，当是该撒尼禄（徒二十五11、12、21，二十六32，二十七24，二十八19）。新约时代经历了12位该撒的统治，只有6位是该撒犹流的宗裔。

### 该撒的宗系

#### 该撒犹流（主前100-44）

犹流晚年虽已获君王之权柄，但终未敢称帝。当时古罗马已有500年的共和历史（实则贵族专政），君王之称因与法统不合，百姓也表憎恶，所以该撒犹流一直是个未加冕的独裁者，不过"共和国"却早已名存实亡了。面对此种情况，贵族共和分子深以为忧，便密谋除掉犹流，恢复共和。主前44年3月15日，该撒犹流在进入罗马元老院时遇刺身亡。共和派的行刺虽然得手，却始终不能达到目的。犹流的甥孙奥克他温在继起的内战中打败了共和派，於主前31年登基作首任罗马皇帝。

#### 亚古士督（主前63至主后14）

亚古士督的本名是奥克他温，是该撒犹流的甥孙（其姊犹利亚之孙）。犹流遇刺时，奥克他温年仅18，尚在希腊求学，按遗嘱被立为犹流嗣裔，继承权位，遂使他陷入了权利斗争之中。主前43年奥克他温与安东尼、李必达结成"三头政治"，巩固了他们的势力。一年之后有腓立比（在马其顿，今希腊境内）之役，奥克他温打败反犹流的主要共和分子迦西乌斯和布鲁特斯。是时安东尼掌罗马东部各省（包括希腊、埃及），李必达掌高卢和西北非。奥克他温由希腊返师义大利，适值李必达失势，即取其权而代之。奥克他温与安东尼早有宿怨，自此则角逐益剧；艾克田一役大败安东尼（主前31），遂统辖全罗马并进而登基称帝。

奥克他温用兵御将的本事不及其舅祖，但政治才能却过之。他善於平乱息争，安定民生，深得百姓拥护。在他的统治下，罗马经济蓬勃发展，文化更达致鼎盛，其中尤以文学和建筑为著。他创建禁卫军制，置9,000精兵为宿卫侍从。此制本为保皇帝权位，但在历代相沿之间竟至养虎为患，有几个朝代连废立大事，竟全控於禁卫军将帅手中；元老院已形同虚设，这也是始料未及之事。

主后27年，奥克他温接受"亚古士督"的称号，其意为"至高者"，这意味着罗马帝王崇拜的开始。其实，帝王崇拜早在该撒犹流主政时已见端倪。他早已自宣为"无敌的神"和"国父"，亚古士督延续了这种意识。起初他还略有约束，只准在礼拜罗马女神的仪典中，附带进行对他的崇拜，然而不久，"亚古士督"与"罗马"已并立为二神，而且，皇帝已被视为"世界的保护神"了。在雅典建有亚古士督的神庙，连大希律也为亚古士督建庙。

亚古士督登基伊始，便着手整饬全帝国的行政。是时各省一片混乱，兵燹之后百废待举，他便从贯彻财经新政入手。

## 新约时代的罗马皇帝

| 译名 | 原名 | 生卒年代 | 在位时间 |
|---|---|---|---|
| 该撒犹流 | Julius Caesar | 主前100-44 | 主前49-44 |
| 亚古士督 | Augustus | 主前63至主后14 | 主前27至主后14 |
| 提庇留 | Tiberius | 主前42至主后37 | 主后14-37 |
| 卡里古拉 | Caligula | 主后12-41 | 主后37-41 |
| 革老丢 | Claudius | 主前10至主后54 | 主后41-54 |
| 尼禄 | Nero | 主后37-68 | 主后54-68 |
| 盖尔巴 | Galba | 主前5至主后69 | 主后68-69 |
| 鄂图 | Otho | 主后32-69 | 主后69 |
| 威特留 | Vitellius | 主后15-69 | 主后69 |
| 维斯帕先 | Vespasian | 主后9-79 | 主后69-79 |
| 提多 | Titus | 主后40-81 | 主后79-81 |
| 多米田 | Domitian | 主后51-96 | 主后81-96 |

该撒亚古士督之名在新约中，虽仅出现1次，但那雷厉风行的全国各省人口普查，必给圣经读者留下了深刻的印象。首次的普查正是耶稣诞生前夕，实际情况不详；第二次的普查於主后6年举行，引致加利利犹大的造反（徒五37）。

亚古士督在位共44年（主前31至主后14）。在此期间，大希律得皇帝宠信，在犹太为王多能自行其是；为报知遇之恩，特以二城来尊荣其名：一是将扩建后的撒玛利亚城，命名为“塞巴斯提”（按：希腊文的“塞巴斯提”即等於拉丁文的“亚古士督”）；二是命名新建的地中海港城为“该撒利亚”。

大希律家众子争权，主前12年亚古士督代为排解，便暂归平息；嗣后家乱复起，皇帝下令交由法院判决，并依法处死了希律二子——亚力山大和亚里多布勒，时在主前7年；再后於主前4年又颁令杀希律长子安提帕特。

不久大希律去世，遗诏3子（亚基老、安提帕、腓力）分承其国，并上奏亚古士督恩准。在此期间，亚基老与安提帕分别往罗马谒帝，请求皇帝准其承继大统；而同时犹太人代表团也赶到罗马，以希律家族不能代表犹太人为由请废其王统；时又值犹太发生暴乱，驻叙利亚的罗马军团奉命往剿。

在这种形势之下，亚古士督再三考虑，乃作出折衷的决定。一方面中止希律王统，由罗马设省於其国，另方面也尊重大希律遗命：(1)封亚基老为族君，辖犹太、撒玛利亚、以土买（新建省之半）之地；(2)封安提帕为列侯，治加利利和比利亚（新省¼）；(3)封腓力为列侯，治以土利亚和特拉可尼（为加利利以东地区，也是新省¼，参路三1）。和合本称他们为“分封王”。后来，亚基老因治理不善而见黜，流放至法国南部的小城维恩，时在主后6年。

主后14年，亚古士督一病不起，诏令提庇留继位。

**提庇留（主前42至主后37）**

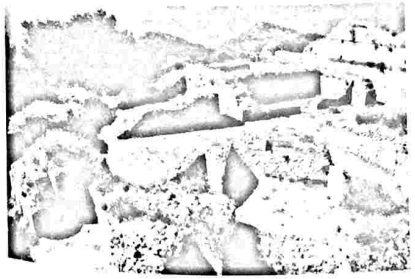
亚古士督的继子。其母里维亚与前夫离异，携4岁的提庇留，改嫁奥克他温。主后13年，提庇留奉诏以太子身分佐政，次年继位，帝号该撒奥古士督提庇留。

提庇留一生颇不如意。早年婚姻失意（继父给他指定了一个不合意的妻子），即位后，又多方受罗马元老院的掣肘；主后26年，他悉将军国大事委於罗马提督赛雅奴代摄，自己避地到义大利西部的卡普里岛蛰居起来。5年之间，赛雅奴竟欲黜君自立，经一番周折之后，提庇留终於处置了叛臣逆将。虽然有此波折，但总的来说，提庇留的统治是开明、睿智、宽大而富责任感的；他继承先君力求和平、安民的国策。

据考，主后26年提庇留蛰居之前，即已任命本丢彼拉多为犹太巡抚（即总督）。按定制，巡抚是直接向皇帝负责的，如其地方不靖或民怨鼎沸而达於帝听，那么他的官位可即时被皇帝革除。有鉴於此，则彼拉多在审讯耶稣时，何以那样迁就犹太地方势力就不难理解了。犹太人控告耶稣的罪名是“自立为王”，这不啻是直接威胁罗马皇帝的大逆，所以彼拉多虽明知耶稣无罪且有释放之意（约十八33-38），但犹太人警告他说：“你若释放这人，就不是该撒的忠臣。凡以自己为王的，就是背叛该撒了。”（约十九12）彼拉多知道若犹太人上告於皇帝，那时他必官位不保，遂决定顺从民意，将耶稣钉十字架处死。

新约提及提庇留之名仅一处，路加福音记施洗约翰传道，是始於“该撒提庇留在位第十五年，本丢彼拉多作犹太巡抚”之时（路三1）。不过，这“第十五年”究竟从提庇留佐政算起，还是从他正式登基算起，已无从可考。

提庇留是一个出奇谦厚的皇帝，他要求永不要称他为神（这是元老院对前任皇帝的尊称）。崇拜皇帝之风大为收敛。他把神的名号和仪典，只限於前任两位皇帝；也停止了以当朝皇帝之名，来命名月份的定制（例：7月“July”源於犹流“Julius”；8月“August”源於亚古士督“Augustus”，却没有源於“Tiberius”的提庇月“Tiber”）。提庇留一生为政事、民事所扰，身心衰竭。事实上，他仍不失为一位卓越的统治者。



卡普里岛的提庇留行宫

**卡里古拉（主后12-41）**

原名该撒该犹犹流，继提庇留为罗马皇帝，时年25。他本是罗马名将杰马尼古之子，提庇留遵亚古士督旨意收他为养子，并册为嗣裔。杰马尼古早年镇守法国莱茵河一带，常携小该犹於军中，年幼的该犹也全副戎装，军卒戏称之为“卡里古拉”（意若“小马靴”），遂渐成正名。

卡里古拉初即位曾大赦天下，释归大批流犯，其意在赢得民心；但同时他却奢靡无度，将国库挥霍一尽，乃加税增捐来补偿亏空，所以他初立的声望，很快便一扫而尽了。

他登基6个月即身罹重病，大概脑神经受损，以致行为举止常乖戾不经。例如，他册封一匹马作国家一品的执政官；对文武官员恣情侮辱，随意惩罚；处分大臣不经过任何司法程序，常常未经审讯而杀人。他忽然觉得雅麦尼亚（地中海岸的一座犹太港埠）的城民对皇帝涉不敬之嫌，便下令把他的塑像置入犹太圣殿以示报复。幸而叙利亚总督彼罗尼斯办事稳健，阳奉阴违地未予遵旨，一场大乱方早早平息。不久，这位皇帝终於死在一个受辱图报者的剑下。

据犹太史家约瑟夫记载，他在位办的“正事”之一，便是立希律亚基帕一世（即使徒行传十二章所说的希律）为加利利东北的分封王。亚基帕早年求学於罗马时，即与登基以前的卡里古拉有少年之谊，后乃成为知交，各自掌政之后也仍常晤於罗马。所不同者，亚基帕是一位精明干练的能君；但也有共同之处，即二人都自视为神，这大概是东方帝王的通病。卡里古拉实际又恢复了罗马的帝王崇拜习尚，他且狂妄地宣旨要与罗马主神朱庇特等同。元老院却并未作出正式的承认。

**革老丢（主前10至主后54）**

提庇留之甥，里维亚（再嫁亚古士督）之外孙，生於法国的里昂。主后37年，经卡里古拉任命为执政官，卡里古拉崩，即被禁卫军拥立为帝，元老院也予以承认。

革老丢即位后当务之急，便是修复被卡里古拉破坏危殆的各方关系。他立即阻止了亚力山太城迫害犹太人的暴行，并驰谕埃及加以安抚。据约瑟夫载录其为：“该撒提庇留革老丢亚古士督杰马尼古，国民的大祭司和主教，宣谕：我并下令停止剥夺犹太民权之举，此乃该犹疯症所

致。着即恢复犹太民前所享有的一切权利，并准其奉行本来习俗。”

这政策的改变，反映了革老丢与希律亚基帕一世的私谊甚笃，他登基一事颇得亚基帕的支持；革老丢还将犹太和撒玛利亚划归亚基帕辖属，使他王国的版图恢复到他祖父大希律治下的规模；旋又赐亚基帕罗马执政官的荣衔，且对这位希律王治国之能益加赞赏，遂将罗马的犹太省制完全撤销，以示优渥之隆和信任之专。

亚基帕虽然从罗马皇帝那里得到的荣宠有加，但在位却为期甚短。他为了获得犹太人的支持而处死了使徒雅各（西庇太的儿子）；又将使徒彼得下监，准备逾越节过后於次年春（主后44）行刑（徒十二1-3），只因彼得越狱而未逞。是年夏，他身穿镶金绣银的衮服，威仪凛凛，在宝座上正高谈阔论，众民欢呼，称他为神（徒十二22），不料神遣天使攻击他，5日而亡。

革老丢对犹太人采取怀柔政策。但於亚基帕死后第五年，罗马皇帝颁布敕令，将犹太人悉数逐出罗马城。从路加的记载可知，亚居拉和百基拉夫妇便是当时从罗马城被逐出的犹太人（徒十八2）。罗马传记作家和史学家绥屯纽记述：“皆因罗马城的犹太侨民，在克列斯托的鼓动下一味滋事，他（革老丢）便下令将他们尽数逐出城去。”该文中的“基列斯督”（是一普通的奴隶名字），疑即“基里斯督”（即“基督”）之误，因这两个词语的发音是一样的，作者可能写错。绥屯纽似乎想指出“基列斯督”是一个运动（基督教？）的创始人。

卡里古拉在位时管理不善，致使粮食年年歉收，及革老丢即位（参徒十一28），危机便爆发出来。据约瑟夫记载，是时（革老丢治下）犹大、撒玛利亚、加利利遍遭饥馑。亚底亚本王的母后赫琳娜从埃及购入谷物，从居比路买进无花果干，聊解耶路撒冷之饥，其时大约是主后45至46年。那几年的饥荒远不限於巴勒斯坦，罗马城并其他许多省份也成为灾区。这在塔西图、绥屯纽、优西比乌等人的著作中，均有反映。这些地方连逢歉年，已濒於绝粮之境。

革老丢私生活之不检，颇影响他的声誉。他的第三房妻子麦沙林娜因丑闻累累而终被处死，他则娶了自己的侄女亚基皮娜。亚基皮娜与前夫有一子名尼禄。当她

探知革老丢欲立麦沙林娜之子布里坦尼为嗣时，即毒死了革老丢，矫诏立尼禄为帝，时为主后54年。元老院正式封革老丢为神，遂使他成为罗马第三位有神称号的皇帝。

**尼禄（主后37-68）**

原名卢修多米修亚罕奴巴伯，他的生父官至元老兼执政官，早逝；母亚基皮娜是杰马尼古之女，以富有和貌美称著於罗马，改嫁革老丢后，卢修乃为帝裔，易名该撒尼禄革老丢杰马尼古。

尼禄登基初期，由专制的母后秉政。当时的罗马，政治阴谋满布，刺杀之事十分普遍。尼禄亲政的头5年，即先后杀了王兄布里坦尼和母后亚基皮娜，后又将妻子奥塔维雅幽禁，旋即加以杀害。

然而，此期间教会在罗马却有蓬勃的发展。使徒保罗在罗马书最后一章，曾列出长长的信徒名单，此信是主后58年在哥林多写的。其时保罗尚未入罗马，但当地已有如此众多的知名信徒，使人瞩目。

保罗在该撒利亚狱中立状，欲上诉罗马皇帝时（徒二十五11），尼禄在位已5年有余。保罗上诉的动机有二：一是力争无罪开释；二是在最高当局面前为福音辩护，争取基督教的合法地位。

从史料可知，尼禄早年常不理政务，更不必说问案，向来是把御审的要案，委於禁卫军长官审理；但於62年初，他竟一改旧习，亲自审讯一案件，这种状态持续多久却不得而知，所以保罗的案子究竟是否得到了皇帝的亲审，实在难加判断。不过，有一点似乎可以肯定的是，如果无原告出面，恐怕根本不会审讯。然而，从腓立比书一章7节和12至14节可知，保罗在写此信时仍期待着一次审讯。

主后62年，尼禄的重臣布鲁斯辞世。布鲁斯执掌禁卫军，与元老院之辛里加共辅朝政。在尼禄缅於荒嬉酣宴之际，国事却能依然井井有条，实在是两位辅臣之功。但布鲁斯一死（辛里加於3年后也被迫自杀），则皇帝便更肆无忌惮起来，整日被贪得无厌的佞臣包围着，将国库的积存挥霍一尽，财政危机遂接踵而至。尼禄为人狂妄，意欲作救世靖难的雄君，他的救世策略，实际是把善恶颠倒。

主后64年，罗马大竞技场起火，风助火势，烧了3日3夜，使京城大半成了废墟。着火时，据说尼禄正在城南33哩之遥，他出生的庄园安丢米消闲；闻讯即驰回罗马组织纾难。也许是因为他名声太坏之故，当时就有传言，说纵火者不是别人，正是皇帝自己。

罗马皇帝尼禄

尼禄却把罗马城的基督徒当作代罪羔羊，诬告他们纵火，於是惨遭杀害的基督徒不计其数。使徒彼得在彼得前书四章12节所记，就是指尼禄在位最后数年内，信徒遭受的苦难。尼禄可能是受第二任妻子波比雅的唆使，把罗马的焚毁归咎於基督徒。当时教会的数量日增，信徒日广，塔西图的记载曾隐约指出教会信徒的众多，他记述说：“大批人受到指控，但罪名是‘仇恨人类’，却不是纵火。”

使徒彼得和使徒保罗极可能是在这次大迫害中殉难的。早期教父罗马的革利免在致哥林多教会的信中（约写於主后95），

提及两位信心的英雄说："他们是离我们的时代极近"，无疑，这正是指彼得和保罗这两位为道献身的使徒。

主后66年，该撒利亚发生犹太人革命，尼禄急遣大将维斯帕先驰剿，自己则把国事尽委於提督希王代署，跑到希腊等地去周游。这时法国、士班雅、北非的各路总督已有不臣之象，他遂途穷自尽，时在主后68年。尼禄一死，该撒犹流一系的帝位，也就宣告完结了。

## 异姓皇帝

**盖尔巴（主前5至主后69）**

尼禄一死，禁卫军立刻拥立塞维斯寿比斯盖尔巴为帝。盖尔巴历任法国、日耳曼、士班雅、北非4省总督，官声甚佳，但这不意味他能作一位成功的皇帝。他简朴、不尚仪礼的作风，反使他皇帝的身价在百姓和军队眼中急剧贬抑。首先是罗马驻日耳曼军团倒戈。该军团早有贰心，终於主后69年公然拥立奥流斯威特留将军为帝

继而盖尔巴又在立储问题上走了错棋，未立支持他称帝的主力之一马古斯沙维斯鄂图为储君，这不啻是自掘了坟墓。鄂图早已取得禁卫军的支持，於是自立为帝，将盖尔巴处死，且立即获得了元老院的承认。

**鄂图（主后32-69）**

鄂图称帝仅95天，便与威特留交战，兵败自刎。

**威特留（主后15-69）**

威特留军容仪仪地进入罗马城之际，也正是犹太战争方兴未艾之时。威特留之称帝仅靠金钱收买他的军队。但是，东部军团已宣誓效忠於他们的统帅提多佛拉维维斯帕先将军，维斯帕先遂经埃及行政官提庇留犹流亚力山大的宣立而正式称帝，於是兵分两路，留其长子提多率一路继续平乱，自己则率一路疾驰罗马。大军未到，先锋队已攻克罗马，俘获威特留，就地问斩了。

**维斯帕先（主后9-79）**

主后69年秋，维斯帕先已使罗马全境基本恢复了和平、稳定、秩序的局面。这位税吏的儿子颇精於理财，自己则生活简朴。他重建财政，重组军队，且重新振兴原共和国的组织形式。据绥电纽所记，维斯帕先治下刑讼清明，冤狱几近於绝迹。每有罪犯处死，皇帝都不胜悲痛。

为了填补尼禄遗留的财政亏空，维斯帕先也只好增收税款，并新立税目，结果不免谤怒四起，广传他是贪婪无度。其实他从政清廉，也很能体恤下情。那些贫困的元老和解职的官吏，都定期得到津贴；在战乱和地震中被毁的城邑，也都得到重修和扩建。他还大力推进科学和艺术。为纪念耶路撒冷攻克，犹太起义剿平的战功，他在罗马城兴建了一座"和平庙堂"；另如中心广场的创建，朱庇特庙的修缮、圆形体育场的动工，也都是他政迹之一斑。

维斯帕先在位10年，帝国全境得以重享太平。他的儿子提多结束了巴勒斯坦战争，其他战将也定平了日耳曼的骚动。鉴於他政治有方，罗马早年的道德风气得以再现，民心归服。维斯帕先将长幼二子俱立为储君，便安然长逝了。

**提多（主后40-81）**

提多曾在日耳曼、不列颠的罗马军团中任军校，犹太乱起，即随父往巴勒斯坦征剿。5年后，维斯帕先回军罗马，他就升任为将军，统帅巴勒斯坦的罗马军队。主后70年9月26日攻克耶路撒冷，夷城毁殿，杀了无数犹太百姓；稍后，提多带着大批俘虏和从圣殿劫掠的战利品班师罗马，与父王一起欢庆胜利。罗马城内有提多门，就是为纪念他征服耶路撒冷班师回朝的凯旋门。

归朝后，提多与其父同摄朝政，直至帝崩。他名义上是维斯帕先的国务秘书，草拟敕令和出席元老院代表皇帝演说。提多是一位天赋极高的人才，不仅政事干练，而且精通音乐。他曾锺情於亚基帕二世的姊妹百尼基皇后（参徒二十五，二十六），据说他曾答应娶她为妻，但后来亚基帕兄妹乱伦的丑闻，使他毅然取消前约，可见他是很重操守的人。

在提多治国短短的两年中（主后79-81），灾难连绵不绝：先是南义大利的威苏威火山爆发，庞贝、斯塔彪、赫库兰尼姆3城灭於一夕之间（主后79年8月）；



继而罗马大火，3日3夜不熄（主后80）；最后是京都大疫，久不得解。据绥电纽所记，提多在灾难中尽心尽力为百姓纾难，爱民之心犹慈父之爱子女。

提多遽崩，全国为之哀悼。他的政绩为元老院及平民百姓齐予赞扬。

**多米田（主后51-96）**

提多掌政之时，多米田心怀怨愤，不耐於第二皇储的地位，公然的争权，又暗夺兵符。他为提多遽逝，私心欣庆，并极力贬抑，甚至诋毁其兄崇高的声望。多米田的人品虽如此卑劣，但其施政手段却很高明。他修复了惨遭火洗的卡皮托山、朱庇特庙；新建弗拉维庙（祀其先考）、大广场、大运动场、大音乐厅和操演水战的庞大人工湖；又首倡加比多连节（朱庇特节）；发展科学、艺术事业；开办图书馆。

多米田仿效先帝的榜样，也自宣为神，并命臣下呼之为"神帝"，不过元老院从未正式予以宣立，而且还时常抵制他的命令，限制他的王权。他则施加压力，对公然不屈从的元老百般迫害。他为了巩固其帝位，便以高俸收买禁卫军。财政的亏空便以加税的方式转嫁于百姓，甚至不惜勒索敲诈。犹太百姓受其苛捐杂税的荼毒最深。他在位的晚年，复又掀起了迫害基督徒的仇教运动。

早期基督教作家如爱任纽、特土良、优西比乌等，都记述多米田朝大肆残害基督徒的事。作为一个无情的迫害狂，他是仅次於尼禄。他甚至杀害家人，他的妻子多米蒂亚因倾向基督教而有被置於死地之虞，她便串通几位密友和自由民秘密将他杀掉了。

多米田统治罗马15年，遇刺而亡。对他的死几无人哀悼，也许他的禁卫军或会念念不忘那优薪，但他给天下万民留下的，只有备遭迫害的惨痛记忆。

*Simon J. Kistemaker*

参"罗马"949。

参考书目：E. Stauffer, *Christ and the Caesars*; Suetonius, *Lives of the Caesars*; Tacitus, *Annals*.

## 该撒家里的人

Caesar's Household

gāi sā jiā lǐ de rén

指皇帝专用的仆役（包括自由民和奴隶），人数极多，不仅在罗马侍候皇帝，且在各省奉皇帝的差使办事，形成社会上有特殊地位的阶层。保罗在腓立比书结尾，曾转致他们向腓立比基督徒的问候。

据写於二世纪的《保罗殉道记》载，保罗解抵罗马时，就曾受到许多"该撒家里的人"的欢迎。保罗与当地犹太首领多有交往，向他们"放胆传讲神国的道"（徒二十八17、31），不少人因此归信了基督（徒二十八23、24），想其中也必有"该撒家里的人"。保罗所传的道，且已达到"御营全军和其余的人中。"（腓一13）一些学者考究，罗马书十六章所问候的人中，就有一些是"该撒家里的人"。

参"该撒／凯撒"441。

## 该撒利亚

Caesarea

gāi sā lì yà

大希律王於主前22至10年，在地中海岸所建之名城，为纪念当时的罗马皇帝亚古士督。故址在今海法市以南25哩，踞美丽的沙仑平原西缘，方圆8,000亩，规模十分可观。罗马占领期间，名为该撒利亚马利添，一向是巴勒斯坦的行政首府。3届罗马总督（和合本译作"巡抚"）腓力斯（徒二十四）、非斯都（徒二十五1、4、6、13）和彼拉多均常驻於此，遇有特别事故，才往耶路撒冷（约十九）。从该撒利亚出土的大剧场基石，发现镌有"彼拉多"字样。新约时代，该撒利亚是犹太地的重要海港。巴勒斯坦海岸线南段素乏良港，大希律遂辟此港城，修有两道防浪大堤，商船停泊港内可不受风暴之扰，故素有"该撒利亚海港城"之称。

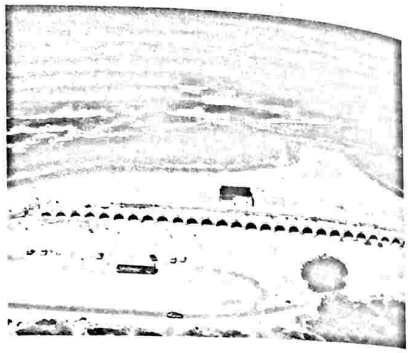
新约所载的许多事迹，均与该撒利亚有关。如罗马官员哥尼流归信基督教，即在该撒利亚（徒十1、24）；稍后，使徒保罗曾专程来该撒利亚拜访住在那里的著名教会领袖腓利（徒二十一8）；再后，保罗系狱，在该撒利亚关押了两年多（徒二十四27至二十五1），并从此地以舟解

往罗马（徒二十七）。以后的历史尚记载主后70年，罗马大将提多兵伐耶路撒冷之后，回到该撒利亚，以及主后73年，席尔瓦於摧毁犹大南部的马萨他和希罗底姆两城堡之后，回军该撒利亚之事。

1971年开始对该撒利亚进行考古发掘以来，获得了大量资料。例如：希律曾设暗渠将东北部的清泉引往迦密山，再建高架渠道将水由山上引至该撒利亚，供城民饮用；又建一较小渠道，引城北一水质咸涩的水源，作灌溉之用；尚有一条巨大的排污管道贯穿城下（与犹太史家约瑟夫所记相符），其端与海相通，藉潮汐作用可将污物冲走。城东有一座具3万座席的大竞技场，大约建於主后二世纪，但640年在回教徒入侵时被夷为平地。同遭凌夷的，还有一座设於海滨的古籍藏书馆。今从其遗址已有若干铭版出土（原为镶嵌饰板），其中有一段罗马书十三章3节的希腊经文，足堪珍贵。经红外线探测可知，有一座圆形大剧场尚埋藏於地下，只待发掘重见天日，其址在竞技场西北。

该撒利亚剧场

据约瑟夫记载，该撒利亚是在一座希腊城堡旁边建造的，1976年的考古发掘已首次证实了斯特拉顿楼的存在。希律码头之巨大堡垒的正北，有一座犹太教堂出土，建於十字军远征时代。码头区排列着许多石砌库房，今业经考查者仅7座，余73座尚待出土。据考定，七座之一曾被罗马军团用作米特拉神庙（米特拉是波斯日神），这种神庙在巴勒斯坦境内尚属首见。该撒利亚於十三世纪毁於回教徒之手，自此再没有重建。



该撒利亚引水道

## 该撒利亚腓立比

Caesarea Philippi

gāi sā lì yà féi lì bǐ

在巴勒斯坦北陲一城市，踞黑门山南坡，与但城相去不远。此地位於约但河三源头之一，今名巴尼亚河。

主前二世纪，该处有一洞，专供奉希腊潘神，遂称其地“潘尼翁”。据希腊史家波力比阿所记，主前200年叙利亚王安提阿古三世曾大败埃及多利买大军於此；又据犹太史家约瑟夫记（参《犹太古史》15.10.3），泽诺多雷斯统治潘尼翁时，潘神庙“乃一山穴，其下有一大窟，洞深而陡峭，内有一潭；洞窟之上为大山，而在洞窟下面涌流清泉，就是约但河的源头”。

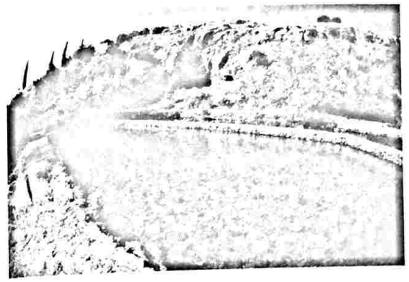
泽诺多雷斯死后，亚古士督大帝将该城赐给希律王，据约瑟夫记：“他修建整饬这本已十分雄伟的城市”；还特为亚古士督修庙一座，用白石砌成，光洁如玉。主前4年大希律去世，其子腓力获封潘尼翁城周围领地，其地称为“潘尼亚”。约瑟夫记载：“腓力於约但河源潘尼亚地区建该撒利亚城”（《犹太战争录》2.9.11），腓力建都於此，易其名为该撒利亚腓立比，一方面为尊敬当时的罗马皇帝革老丢，另一方面也为了高抬自己。此外，也为了有别於南巴勒斯坦的海港重埠该撒利亚。约瑟夫记述维斯帕先和提多二帝均曾“由海边之该撒利亚北上，



抵达该撒利亚腓立比。”（《犹太战争录》3.9.7）

使徒彼得宣认耶稣“是基督，是永生神的儿子”的名言，也是在这该撒利亚腓立比城发出（太十六13-16；可八27-29）。

主后50年，亚基帕二世拓建该撒利亚腓立比，并易名为“尼禄城”，以取悦当时的罗马皇帝尼禄。今名为“巴尼亚”，是“潘尼亚”的阿拉伯文发音而已。



该撒利亚腓立比

## 该撒亚古士督／凯撒奥古斯督

Augustus Caesar

gāi sā yà gǔ shì dū / kǎi sā ào gǔ sī dū

自主前31年至主后14年在位的罗马皇帝。

参“该撒／凯撒”441。

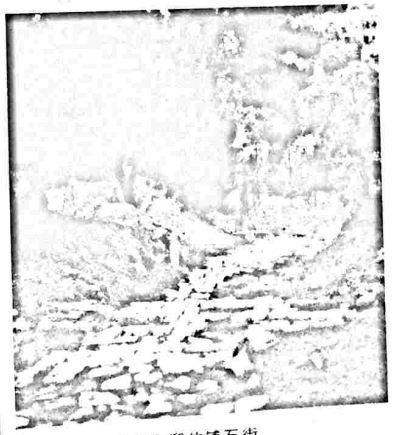
## 该亚法

Caiaphas

gāi yà fǎ

耶稣在世时，该亚法是犹太人的大祭司。大祭司是犹太人最高的合法首长，罗马占领时期其地位仅次於总督；他主持犹太公议会（最高法院），维持社会法规，并向罗马当局负责犹太民的奉公守法。有鉴於此，耶稣的传道事奉带来与日俱增的声望和其平众的力量，自然引起该亚法的密切注视，他惟恐耶稣的传道会对民众的政治不稳和普遍存在的革命情绪发生刺激作用。那时奋锐党的活动正渐趋激烈，将必酿成公开的起义。

拉撒路死而复活之事（约十一）引起的巨大骚动，终於使该亚法的不安达至顶点。他恐怕民众寻求政治弥赛亚的强烈愿望，会导致罗马人的武装干涉，於是便提出必须将耶稣处死的建议（约十一48-50）。约翰福音的作者指出，该亚法在他的建议中，不自觉地预言了耶稣之死有赎罪救世的性质（约十一51、52）。该亚法在耶稣被捕和受审之事上，都起了主要作用。犹太首领们商议处置耶稣，是在该亚法的府邸密议的（太二十六3-5）；初审耶稣也是在他的府邸，且是由他主持的（太二十六57-68）。当耶稣在他追问下，承认是“神的儿子基督”时，该亚法撕袍裂裳，大呼“他说了僭妄的话”（太二十六63-66）。五旬节之后，该亚法又主持公议会，在众犹太首领参与下会审彼得和约翰二使徒，并作出禁止使徒传道的决议（徒四5、6）。福音书在记载耶稣被捕和初审一事上，略有不同。约翰福音十八章13节记耶稣被捕后，先押去见该亚法的岳父亚那，然后才带至公议会受审，但马太、马可、路加三福音书均略去此事；另外，马可、路加记公议会初审耶稣时仅提到大祭司，但未称该亚法之名。



通往该亚法府邸的铺石街

亚那是该亚法前任的大祭司，虽已卸任，但在犹太国事上犹有举足轻重的影响。既此已可以解释何以路加记施洗约翰之传道，是在“亚那和该亚法作大祭司”（路三2）之时；且记初审耶稣的公议会

也提到大祭司亚那（徒四6）。约翰记耶稣被捕后先押去见亚那，显明亚那在一般人心目中仍为“大祭司”。

据犹太史家约瑟夫记载，该亚法之任命是在主后18年，去任是在主后36年。大祭司的一切政教措施，都要仰承罗马总督的指令，他竟能维持18年之久，足见他是一个很有政治手腕的人。该亚法为罗马总督威特留所黜，后事则不详。

## 该隐
Cain, Kain
gāi yīn

❶亚当与夏娃生有2子，长子名该隐，次子名亚伯。该隐务农，亚伯放牧。一日二人同向神献祭，该隐见神悦纳亚伯之祭，便勃然动怒而杀了亚伯（创四3、4、5-8）。据希伯来书十一章4节，亚伯因诚信献祭与神，遂蒙神悦纳，可见该隐是因诚信不足而遭神回拒。然而他非但不生悔悟之心，反滋生恶念，杀弟以泄愤。该隐的恶行，成了后世的警戒（犹11）。圣经论及该隐行凶杀人的根由，只简单归结为他本属於那恶者（约壹三12）。神指摘他的罪恶，裁治了他，使他受咒诅，并将他放逐到伊甸园之东的挪得（创四9-16）。后来他向神申诉罚得太重，因为此后凡看见他的都会把他杀死。神於是给该隐立记号，并警告世人凡杀该隐者必遭报7倍。该隐在挪得之地建城一座，以其长子以诺之名命之（创四17）。该隐的后代很多，成为一支很大的宗族。早年营帐牧养之业即兴於此族；稍后的铜铁匠人和乐师也均出自该族门下（创四18-22）。

❷在犹大地业南部山区一城市（书十五57），与玛云、迦密、西弗、淤他4座名城为邻（书十五55）。经考定已知该隐的故址，即今日的尤金废墟，在希伯仑西南面。

## 该犹
Gaius
gāi yóu

❶马其顿人。该犹是保罗第三次宣教旅程的同伴，他和亚里达古在以弗所因银匠底米丢煽动的暴乱而被捉拿（徒十九29）。

❷吕高尼的特庇人，与保罗一同从以弗所旅行至马其顿（徒二十4）。有人认为他与本条目#1所述是同一人。

❸罗马的重要信徒，保罗和该地教会在他家里聚会（罗十六23）。

❹保罗为两个哥林多人施洗，该犹是其中一人（林前一14）。因罗马书在哥林多写成，此该犹据称与本条目#3所述同。

❺约翰三书的收信人（约叁，1）。

## 改变形象
Transfiguration
gǎi biàn xíng xiàng

耶稣在世上传道时所发生的事件，在新约4段经文中均有描述（太十七1-8；可九2-8；路九28-36；彼后一16-18）。根据马可福音九章2节和马太福音十七章11节，耶稣是在彼得於该撒利亚腓立比认祂为基督后第“六天”改变形象的；路加福音九章28节，则作“说了这话以后约有八天”。这种差异颇有可能是因为马太和马可所指，并不包括首尾两天，路加的记载则包括在内。耶稣变象和彼得认主为基督不但在时间上相近，甚至在意思上也是相关的，因为登山变象也必须按着在该撒利亚腓立比发生的事件来理解。

### 改变形象的地点

新约并没有说明耶稣改变形象的确实地点。马太福音十七章1节与马可福音九章2节只是说耶稣上了“高山”。至於是哪一座山，学者则有不同的意见；传统的说法指那是他泊山；他泊山位於以斯德伦平原，即加利利海西南约10哩的一座圆顶山冈。然而，这种说法带出两个主要的问题。其一是称他泊山为“高山”并不正确，因为它的高度还不到海拔2,000呎。其二是在耶稣的时代，他泊山上有一队罗马驻军驻扎在那里，因此耶稣按理不会带领门徒登上这山。另一个推测说那是位於海岸的迦密山；可是，在该撒利亚腓立比的事件发生后，耶稣所走的主要路线上，并不包括这山在内。第三个推测则认为那是黑门山，这山超过9,000多呎，并位於该撒利亚腓立比东北约12哩。黑门山确实是一座“高山”，并且位於该撒利亚腓立比附近。然而，早期教会及福音书作者主要关注的，并不是准确的历史细节。对於他们来说，能否确定其位置，并不重要。重要的，是发生了一件举足轻重的事。



### 事件经过

该撒利亚腓立比事件之后的第六天，耶稣带着彼得、雅各和约翰登上一座高山。正如在另外几次事件中一样，只有这三个门徒与耶稣在一起（参可五35-43，十四32-42）。有人认为耶稣并非真的在山上改变形象，那只是三个门徒主观的异象。事实上，马太福音十七章9节在原文称这事件为一个“异象”，然而，异象也可指一些实际可见的事物。在申命记二十八章34及67节，七十士译本也以这词来指“眼中所看见的”，但所指的事件并非主观和空想的，乃是客观和历史性的。此外，经文指出的时间，尤其加上彼得当时所说的话，清楚显示那是历史性的事件。

根据各卷福音书的记载，耶稣改变形象的时候，发生了3件事情。

“祂改变了形象。”不同的记载同时都见证了耶稣一次不寻常的改变。耶稣改变了形象：“脸面明亮如日头，衣裳洁白如光。”（太十七2）马太和马可以*metamorpheo*来形容这改变，这动词正是“变形”一字的字根。此外，这改变不单是衣裳的变质，更是指向耶稣本身的改变。

摩西和以利亚出现，并跟耶稣谈话。这两人无疑是代表着律法书和先知书，路加福音九章31节说他们跟耶稣谈论祂“出去”或去世的事。路加福音九章31节用来形容耶稣“出去”或去世的用词，是颇为不寻常的，并且显然看耶稣之死并不是一个悲剧或一次失败，乃是一项胜利。

彼得说他们3个门徒能在那里见证这事真好，并建议搭3座棚——一座为摩西，一座为以利亚，一座为耶稣。之后，天上有声音说：“这是我的爱子；你们要听他。”（可九7）这话显然是一个责备。责备的第一部分并非指彼得要搭棚来延长这经历，而是因为他看耶稣与摩西、以利亚同等。搭3座棚（一座给摩西，一座给以利亚，一座给耶稣）显出彼得忽视了耶稣是谁，那从天上来的声音便指出他的错误。“这是我的爱子！”正如希伯来书三章5、6节指出：“摩西为仆人，在神的全家诚然尽忠……但基督为儿子，治理神的家。”从天上来的声音指出了这个分别。责备的第二部分，则必须按着彼得在该撒利亚腓立比所说的话来理解。

### 事件的意义

若要了解登山变象的意义，我们必须比较登山变象时的声音与耶稣受洗时的声音。耶稣受洗的时候，马可福音一章11节和路加福音三章22节，均显示那声音是对耶稣说的：“你是我的爱子”，然而，在登山变象的时候，那声音并不是对耶稣说的，而是对彼得、雅各和约翰说的：“这是我的爱子”（可九7）。显然登山变象的记载主要是集中於门徒，而不是耶稣：“（祂）就在他们面前变了形象”（可九2）；“有以利亚同摩西向他们显现”（可九4）；“有一朵云彩来遮盖他们……‘你们要听他’”（可九7）；“不再见一人，只见耶稣同他们在那里”（可九8）。从上述引句明显可见，这事件并不是为耶稣而发生的，却是为了门徒。这事件与该撒利亚腓立比的事件那么接近，似乎显示神要藉着耶稣改变形象，肯定彼得在该撒利亚腓立比所认信的。耶稣确实是基督，是神的儿子。这一个事实透过改变形象与天上的声音向门徒显明。

在彼得后书一章16至18节，作者把耶稣改变形象时的荣耀与祂再来时那将来的荣耀，相提并论（尤见於第16节）。根据彼得后书一章16至18节，登山变象最少是让人预先窥见耶稣将来作为人子时，“有能力，有大荣耀，驾着天上的云降临”（太二十四30）的那一种荣耀。另一方面，一些学者按着约翰福音一章14节（“我们也见过他的荣光”），诠释登山变象，并认为这一节经文实在是指登山变象的事件。据此看法，登山变象是神子真正的形象，暂时脱离了其人性的外袍而显现，门徒所看见的是祂先存的荣耀。然而，最明智的做法是同时从这两种角度来诠释登山变象。在耶稣改变形象的时候，3个门徒

见证了神子留在成了肉身之道里的先存的荣耀，以及祂复活以后，及祂再来审判世界时，所有人都会看见的将来的荣耀。在这方面，腓立比书二章6至11节可能是一篇颇实用的注释。在耶稣登山变象的时候，门徒片刻看见祂的荣耀，“他本有神的形象……反倒虚己”（腓二6、7），并且“神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名”（腓二9）。

从天上来的声音说：“这是我的爱子”，责备了彼得在山上所说的话。从天上来的声音所说的第二句话，也是一个责备。在该撒利亚腓立比，彼得因拒绝耶稣预言受死的话而受到责备。对彼得来说，“弥赛亚必须受死”是难以置信的。结果，耶稣责备他说：“撒但，退我后边去吧！”（可八33）耶稣登山变象时那从天上来的声音，也因这事责备彼得说：“你们要听他”。由於耶稣在改变形象的山上并没有说话，所以门徒要听从和注意的，必定是祂从前所说的话。根据各卷符类福音的时间次序，在这事件之前所发生的，便是彼得在该撒利亚腓立比认耶稣为基督，然后是耶稣的责备。那声音吩咐门徒要听的，就是神子六天之前，在该撒利亚腓立比所说的话；当时“他教训他们说：‘人子必须……被杀，过三天复活。’”（可八31）在登山变象的事件中，那声音向彼得、雅各、约翰，尤其是彼得，肯定地说，耶稣那关乎祂必须受死的教训，实在是正确的。

## 改变形象原是主复活的记载

在过去一个世纪，有许多学者认为改变形象，原来是主复活的记载，只是意外地或无意地加插到耶稣的传道事工中。他们多半认为是马可首先这样做。一般来说，为支持这理论而提出的论点，包括那些有关记载中所运用的词汇与形式等问题。一些用词如“显现”（可九4）是经常，但不是必然，都与复活有关。其他用词如“云彩”（可九7）、“高山”（可九2）及“荣耀”（路九32），也常与复活的基督同时出现（参徒一9；可九2；太二十八16）。登山变象像一个复活的记载，过於像耶稣生平的事迹；以利亚和摩西的出现，则令人联想天使在主复活中的出现。然而，若进一步加以考证，我们便可清楚看见，基於一些原因，改变形象永不会是一个复活的记载。首先，若这是一个复活的叙述，耶稣便应被称为“主”而不是“拉比”（可九5）；拉比是耶稣传道时，人对祂的称谓。第二，一种如改变形象的改变可与复活的情景吻合，但在复活主的身上，这“荣耀”之失落是难以解释的；这样短暂的改变反而与耶稣的传道工作吻合。另一个反对此看法的论点是当时只有彼得、雅各和约翰在场。耶稣在世传道时，他们3人曾有几次同时出现（可五35-43，十四32-42；参可一16-20、29，十三3），但在耶稣复活后的显现中，并没有一次是只有他们3人在场的（参林前十五3-8）。因此，有些学者在重写改变形象的事件时，索性删除雅各和约翰。此外，还有两个论点，反驳改变形象原是主复活之叙述的看法。其一是马太福音、路加福音与彼得后书，一律同意改变形象是耶稣在世传道时发生的，确证了马可福音的叙述。最后，很难有假设彼得所犯的错误——建议搭3座棚，把耶稣等同摩西和以利亚——是出现在主的复活，因为他不可能看复活的主是与摩西和以利亚地位相同（可九5）。当耶稣在世传道时，这事是有可能的，但不会在主复活之后。因此，所有证据皆清楚显示，改变形象的叙述必须被看为耶稣生平中的事件，并且与该撒利亚腓立比的事件息息相关。

*Robert H. Stein*

参“耶稣基督的生平和教训”1970。

# 盖头
Head Covering
gài tóu

为保护或宗教缘故，用来遮盖头部的衣物。

在烈日下，男人用帽子、裹头巾、帕子来保护头部。帽子类似今日的无边帽子，有时为穷人所戴。裹头巾（赛三23）是一块厚麻布，缠绕在头上，末端塞在摺缝中。祭司的裹头巾前面，系着一块金牌，上刻“归耶和华为圣”（出二十八36）。蒙头的帕子是一块一码方形的布，对摺成三角形，两端垂在肩膊，中央的尖角则垂到背后，上面有用绳子造的头带束紧。约在主前二世纪，犹大男人开始佩带经盒。这些用皮造成的小盒里面藏着特别的经文，早祷和节期的时候戴在额上。安息日却不用佩带。

吾珥的头饰

女人在公众场所通常都用头巾蒙面，但这个习俗历代以来都有变更。利百加看见以撒时，还没有蒙脸（创二十四65）。新约时期的女人，一般都要蒙头（林前十一6）。女人也用帕子蒙头，但质料和颜色，都和男人所用的不同。很多时候，这些帕子都是钉在硬帽上面，又有饰物装饰。已婚女人的帽子前面，盖满了这些饰物和其他特别的钱币，这就是她的妆奁（参路十五8-10）。女人有时又会用十分复杂的辫发，来装饰头部。引致彼得警告女信徒，不要过分关心外表的美貌（彼前三3、4）。

参“服饰”423。



# 肝
Liver
gān

腹部的器官，提供生命所需的多项功能。当箴言的作者注意到肝受箭伤会致命后（箴七23），他才明白到这个器官的重要性。在圣经大多数的例子里，描述以动物为祭时，便会提及肝脏（出二十九13、22；利三4、10、15）。

在古巴比伦，有时会用羊肝来占卜。占卜者小心验明羊肝形状的每个细节，作为吉凶的征兆。在考古的发掘地点，曾掘出一些用铜及窑泥造的羊肝解剖模型，年代可追溯至主前十六世纪。这显然就是以西结书二十一章21节所记载，巴比伦王以这些肝作占卜之用。直到希腊时代，用羊肝占卜是十分普遍的，它与占星术同时盛行了多个世纪。

# 干草
Hay
gān cǎo

用作动物饲料的干草。

参“植物（草）”2292。

# 干大基
Candace
gān dà jī

古埃提阿伯女王的称号。早期教会领袖腓利从耶路撒冷南下迦萨，途遇任干大基府库总管的太监，於是向他传道，并为他施洗，使太监归信了耶稣（徒八27）。其时，埃提阿伯也称努比亚（今之苏丹），在位的干大基当是亚曼妮泰，主后24至41年执政。

# 干尼
Canneh
gān nǐ

叙利亚北部一城市，是“甲尼”之另名（结二十七23）。

参“甲尼#2”737。

## 甘松／哪哒
Nard
gān sōng / nǎ dá

多年生草本植物，根部壮大、芬芳。

参“植物（甘松）”2292。

## 甘心祭
Freewill Offering
gān xīn jì

一种自愿奉献的平安祭（利七16；申十二6）。

参“祭祀”680。

## 甘蔗
Cane
gān zhè

参“植物（甘蔗）”2292。

## 赶鬼
Exorcism
gǎn guǐ

驱逐魔鬼和邪灵的法术。

参“鬼，鬼附”525；“职业（驱魔人）”2320。

## 橄榄，橄榄树
Olive, Olive Tree
gǎn lǎn / gǎn lǎn shù

参“农业”1136；“食物和调制方法”1414；“植物（橄榄，橄榄树）”2292。

## 橄榄山
Olives, Mount of; Olivet
gǎn lǎn shān

犹太地众山中一个从南向北伸展的著名山脉，位於耶路撒冷和汲沦谷东面。其特色是有3个山峰，山峰中间有两个山谷分隔。北面的山峰是斯科匹山，这山峰以南是一个小鞍部，一条通往耶利哥的古罗马道路就经过此处。中央的山峰就是传统称为橄榄山（2,684呎）的山峰，从圣殿山（哈兰艾斯薛列夫）横伸过来。君士坦丁在此建了一座宏伟的纪念耶稣升天的教堂，献给他的母亲赫琳娜。橄榄山以南另一个鞍部之上是往伯大尼的一条现代道路。从南部的山峰可俯瞰耶路撒冷和大卫城，这山峰名犯罪山，因所罗门在此为其外邦妻子建造庙宇。犯罪山下面是阿拉伯人的司列温村落，和汲沦谷与欣嫩谷的接合处。

橄榄山上因有茂密的橄榄树林而得名，这山在古时已很有名（亚十四4；可十一1）。橄榄山西面收集了从地中海吹来的雨水，加上分解了的石灰石，形成一片肥沃的果园。另一方面，东面的山坡却是干旱的犹大旷野的边缘。靠近东面山坡有两个新约时代的村落：伯大尼和伯法其。

旧约第一次提及橄榄山是大卫因押沙龙背叛而逃亡的时候。大卫逃离耶路撒冷，从东面登橄榄山，再往前走下裂谷去（撒下十五30）。所罗门曾在这山上兴建西顿、摩押和亚扪等外邦神祇的邱坛（王上十一7），这些邱坛后来被约西亚一一毁灭了（王下二十三13）。以西结曾记述神的荣耀离开圣殿，停在橄榄山的异象（结十一23）。最著名的描述是撒迦利亚的异象（亚十四1-5）：“那日，他的脚必站在耶路撒冷前面朝东的橄榄山上；这山必从中间分裂，自东至西，成为极大的谷。”

后来，橄榄山受犹太人关注的情况可见於米示拿。在橄榄山上焚烧红牝牛的仪式有详尽的描述（民十九1-10）。再者，由於人可从东面清楚地看见这山，於是就用它作为指示月朔的座标。

新约记载耶稣在受难周一直都在橄榄山上，除了往伯大尼探望马利亚、马大（路十38-42）和拉撒路（约十一17-44）以外。祂满有荣耀的进入耶路撒冷的路线，是从东面的耶利哥，越过橄榄山，再下汲沦谷（可十一1-10）。在下山要进城的时候，祂曾停下来为耶路撒冷哀哭（路十九41-44）。

耶稣在世的最后一周，常在橄榄山上教训人（可十三），晚上也留在山中（路二十一37；但也可能是在伯大尼）。最后晚餐之后，祂来到橄榄山祈祷（可十四26）。在一个榨油石磨附近的园子里（即客西马尼园），祂被拘捕了（十四32、46）。基督在世最后的事件——祂的升天，门徒也是在橄榄山上观看（徒一12）。



橄榄山很快就成了基督徒敬拜的中心。在拜占庭时代，山上有24座教堂，教堂里有很多修士和修女。山上最主要的一座教堂是纪念基督升天，由君士坦丁所建。在四世纪，橄榄山甚至成了耶路撒冷众主教惯常安葬的墓地。

犹太人和回教徒都很尊重这地方，因为它将来是神施行审判的所在。他勒目指出义人会在耶路撒冷和橄榄山之间复活。相信这就是山上布满回教徒和犹太人坟墓的原因，西面山坡的坟墓更多。基督徒、犹太教徒和回教徒都视橄榄山为末后耶和华的日子的一个主要地方。

*Gary M. Burge*

橄榄山

## 感谢
Gratitude, Thanksgiving
gǎn xiè

蒙受祝福、保护或爱心对待后，为表谢意的自然回应。在犹太基督徒的传统中，感谢不是操纵神旨意的工具，也绝不是人心所能强制或伪装出来的；感谢乃是欢乐地把自己献给主。

在旧约，向神感恩，是使人享受生命的唯一条件。对犹太人而言，神创造的万有，都明证神是万有的主宰。希伯来人因着宇宙的壮丽而感谢神（诗十九1-4，三十三6-9，一〇四1-24）。他们得到好信息时，因神的良善和大能的作为而称谢祂（代上十六8-12）。他们听到坏消息时，也存心感谢，信靠神是位公义的神（伯一21）。

这样的情感，在其后犹太人的作品（例：他勒目）也流露出来。以色列人感谢神，因祂忠诚信守所应许的约：(1)神拯救他们脱离仇敌（诗十八17，三十1，四十四1-8）和死亡（诗三十8-12；赛三十八18-20）；(2)赦免他们的罪孽（诗三十二5，九十九8，一〇三3；赛十二1）；(3)垂听他们的祷告（诗二十八6，六十六19）；(4)怜悯他们所遭受的苦难压迫（诗三十四2，七十二12）；(5)施行公义（申三十二4；诗九十九4）；(6)继续引领他们（诗三十二8；赛三十20、21）。

感恩在以色列人的宗教中十分重要，在大多数的礼仪和习俗里不能缺少。感谢祭即承认从神得到祝福（利七12、13，二十二29；诗五十14）。欢呼（诗四十二4）、颂赞（诗一四五7，一四九1）、奏乐和跳舞（诗一五〇3-5），这一切加强敬拜中感恩的心。节期和宴会是记念神在历史中永不止息的慈爱（申十六9-15；代下三十21、22）。大卫王指派利未的祭司要向神献上感谢（代上十六4）。以后的君王如所罗门（代下五12、13）和希西家（代下三十一2），以及那些被掳归回的人（尼十一17，十二24、27）都奉行这习俗。

在新约中感恩的对象，是神藉基督的救赎工作表达祂的慈爱。使徒保罗为着神所赐的恩典（林前一4；林后九5）和传福音的能力感谢神（林后二14；提前一12）。保罗又感谢神，因他在属灵的恩赐上有分（林前十四18）。在他的书信中，他也为着信徒的信心和爱心而充满感恩（罗六17；弗一15、16；腓一3-5；西一3、4；帖前一2、3）。

由於表示感恩的心与信心是密切相关，保罗鼓励信徒要凡事谢恩（罗十四6；帖前五18）。他吩咐信徒要奉基督的名祷告谢恩（腓四6；西四2），因祂使所有感谢成为可能（弗五20）。保罗教导该怎样在圣餐中记念主时，特别提出，基督徒当存感谢的心领受主的饼和杯，正如主当日亦先行“祝谢了”（林前十一24）。

## 感谢祭
Thank offering
gǎn xiè jì

参“祭祀”680。

## 赶逐
Banish, Banishment
gǎn zhú

将某人或某群人逐出国家或一个群体的一种处罚手段。圣经用“赶逐”及其他同义词，来表达神对亚当、夏娃（创三23、24）和对该隐（创四9-14）的惩罚；押沙龙之逃亡（撒下十三37-39，十四13、14），以色列民之被逐离应许地（申三十1；赛十一12；耶十六15；结四13），也被描述为赶逐；被掳时期，亚达薛西将赶逐（和合本译作“充军”）列为惩治违背神道和王命的人的刑罚之一。

摩西律法有所谓从神的子民中“剪除”的惩处，罪例有：男子不受割礼者（创十七12、14）；逾越节期间吃发酵饼者（出十二15）；不依例宰牲献祭者（利十七1-4）；吃动物血者（利十七10）；故意干犯神律者（民十五30、31）；触摸了死尸而不奉行洁净礼者（利十九11-20）。“剪除”大概是将干犯律例者，摈除於社会及宗教生活之外（参约九18-23、34）。被掳后，以色列民体验了赶逐的滋味，也把“抄家”和“永远逐离神子民的会中”，列为正式刑罚（拉十7、8）。罗马人也效法以前的占领者，施行不同形式的“放逐”刑罚。罗马皇帝革老丢为了压制基督教的发展，便下令将罗马城的犹太人一律逐出，这在犹太人内部造成了极大的纷争（徒十八2）。启示录的作者在罗马大迫害中，放逐到拔摩岛囚禁多年（启一9）。更严厉的赶逐形式尚有终生放逐，褫夺公民权，充公一切财物和产业等。

*Walter R. Hearn*

参“被掳”108。

## 膏
Ointment
gāo

### 制法

膏有许多不同的制炼方法；一般是有香气的油质软膏。在巴勒斯坦，橄榄油是各类香膏的主要成分，而橄榄油本身也是一种膏油。旧约没有分辨“油”和“膏”。在埃及和米所波大米，许多种类的植物油和动物脂肪都用来炼制膏油。在植物油中，较重要的包括：蓖麻油、芝麻油、亚麻油、葡萄油、柯罗辛油，以及各类硬壳果的油。

古时，膏油显然是十分重要的。在炎热干燥的近东一带，膏油能保护皮肤。膏油也广泛地作药用，可止痛和辟除体臭，因此对各阶层来说，膏油都是一种必需品。在兰塞三世（约主前1183-52）的时候，提比斯陵墓的埃及工人就曾因缺乏膏油而进行罢工。希西家连膏油也列入国家财宝之一（王下二十13），可见它的价值。

除了制造膏立用的圣油之外，香膏的制炼并没有专利（出三十33）。然而，旧约曾提及一些专门制造香膏的人（撒上八13；代下十六14），甚至一群组织成公会的技工（尼三8）。

膏油一般的制造方法是把有香味的东西放在油里一起煮（参伯四十一31）。香膏是把几种原料与特别调制的油混和。在旧约里，曾用“馨香”（歌一3）、“美好”（传七1）等词形容香油。膏油可以盛放在不同的器皿里，但最好是放在雪花石膏的瓶子里。马利亚在伯大尼膏耶稣用的珍贵香膏，就是放在雪花石膏的瓶子里（可十四3）。

### 用途

膏油的用途很广。特别在闪族人里，膏油有很重要的意义。亚伦、他的儿子、会幕和会幕里一切物品，都要用圣膏油分别为圣。这种圣膏油是没药、玉桂、菖蒲和桂皮，混和了橄榄油制成的（出三十23-25）。群王和先知都要被膏立，但不是用这种圣膏油。

香膏作化妆的用途，可辟除体臭。人把香膏涂在身上（撒下十二20）、衣服上（诗四十五8），或私人用品上（箴七17）。妇女用香膏洁净皮肤，使皮肤看来更幼嫩（斯二12）。某些膏油的香味是特别容易吸引异性的（歌四10），无怪乎雅歌里常提到膏油的香气。

在古代近东地区，用膏油使客人清爽舒畅是一种待客之道。埃及人爱用漏斗盛载香油，放在客人的头上，让油流遍客人的全身（参诗一三三2）。膏客人的头是一种尊重的表示。耶稣曾斥责一名法利赛人忽略这种传统的待客之道（路七37-40）。马利亚曾用一瓶珍贵的哪哒香膏浇耶稣的头，这种香膏是用一种印度香草的根部提炼而成的（可十四3）。

膏油也作丧葬的用途。埃及人常用膏油来制木乃伊。新约提到人先洗净尸体（徒九37），然后用香膏膏抹全身（可十六1），跟着就用细麻布加上香料和膏油裹好（约十九40；路二十三56）。犹太人和罗马人都爱用哪哒香膏涂抹死人。埋葬耶稣时却是用没药和芦荟混合而成的香料。

膏油常作药用，可涂在伤口上（路十34）。乳香大概是一种有香味的树胶，其药性用途十分闻名，并且常与基列一地相连（耶八22）。乳香是巴勒斯坦的出口货品之一（创三十七25；结二十七17）。圣经曾提到老底嘉城制造和出口一种著名医眼的膏油（启三18）。事实上，在罗马时代，膏油是一种重要的商品（启十八13）。

用油膏抹常与欢欣喜乐的事相连（诗四十五7；赛六十一3），因此，举丧期间，人不可用膏抹身（撒下十四2）。没有油膏抹被视为一种审判（弥六15）。盾牌也需要用油涂抹，使其滑溜，可以使投射物偏向（撒下一21）。

参“油”2150；“医药”2008；“植物（橄榄，橄榄树）”2292。

## 高大
Cauda, Clauda
gāo dà

革哩底南面的一个小岛，保罗被航解罗马的途中遇到风暴，在高大岛避风（徒二十七16）；水手依岛为屏障，先将小船拽到大船的甲板上，并设法加固船身，然后降帆飘过岛去，然而终未幸免於船毁。

高大岛今名高多斯岛。圣经古卷的写法颇不一，故译名也多歧异。

## 高等评鉴学
Higher Criticism
gāo děng píng jiàn xué

参“新约圣经评鉴学”1760；“旧约圣经评鉴学”799。

## 高粱／海绒
Sorghum
gāo liáng / hǎi róng

一种逾6呎高的一年生草本植物，中等高度。它可能就是主在钉十字架时，那绑在“牛膝草”上蘸满了醋的海绒（太二十七48；可十五36；约十九29）。

参“植物（高粱）”2292。

## 膏抹／受膏的
Anoint, Anointed
gāo mǒ / shòu gāo de

用膏油涂抹或浇在人或东西上面的仪式。

### 膏抹的仪式

膏抹作为一种宗教仪式，是要把神的属性授予受膏者。自古以来，希伯来人在其本国官员的就职典礼上，总是把一种特制的膏油抹在就职者的头上。这种作法也同样用之於物，以表示该物品分别为圣，归神所用。希伯来文的“膏抹”一词首次出现在创世记三十一章13节，那里记述雅各用油浇在伯特利一块石头上（创二十八18、19）；这浇油的仪式后来再次使用（创三十五9-15）。这仪式明显是一种宗教仪式，表示某物已分别作神圣用途。

圣经记述了膏抹仪式的某些细节。雅各将油浇在石上后，随即有所宣告，这是近东一种古老的仪式。膏抹以色列第一位君王时，先知撒母耳把扫罗领到一边，传神的话给他听（撒上九25-27），然后就“拿瓶膏油倒在扫罗的头上，与他亲嘴，说：‘这不是耶和华膏你作他产业的君吗？’”（撒上十1）。膏抹会幕和祭司时，更要用一种特制的膏油，那种膏油只可用於这些场合。精巧的工匠将上品香料（没药、香肉桂、菖蒲、桂皮）与橄榄油调和，制成圣膏油（出三十22-25）。耶和华晓谕，凡是献给神的一切器皿，包括会幕、法柜、桌子及桌子上的一切器皿、灯台和灯台的器具、香坛、燔祭坛、洗濯盆等，都要用这圣膏油涂抹；亚伦大祭司及他的众子也都要接受膏抹（出三十26-32）。

经膏抹后，会幕、一切器物和祭司都成为圣洁。

其实，膏抹不仅有宗教或礼仪上的重要意义，埃及人及叙利亚人都以涂抹膏油作医疗和美容之用，圣经也提到以色列人的习俗中有这种非宗教性的做法（撒下十二20；得三3；弥六15）。反之，不抹膏或不涂香料往往表示哀恸或悲伤（撒下十四2；但十3；太六17）。

新约又提到，如果一个病人要求，则地方教会的长老就应用油膏抹病人，并为他祷告以求得医治（雅五14-16）。用油膏抹也是使徒医治事奉的一部分（可六12、13）。

## 受膏的领袖

以色列人中，一个先知、祭司和君王任职时都要受膏。先知有时要接受正式的受膏（王上十九16）。他们或会称为神的受膏者（代上十六22；诗一〇五15）。在利未人中，承接圣职的祭司全要受膏，包括亚伦的众子和亚伦本人（出四十12-15；民三3）。后来，一般祭司不再受膏，这仪式变成专为大祭司而设（出二十九29；利十六32）。

在以色列人立王以前，便已知道膏抹是君王就职的仪式（士九8、15）。从扫罗王开始（撒上十1；王上一39），犹大和以色列的诸王就职时，全要接受这神圣的受膏仪式（王下九1-6，十一12）。大卫曾受膏3次（撒上十六1、13；撒下二4，五1-5）。"耶和华的受膏者"成了希伯来诸王的常用称号（撒上十二3、5；撒下一14、16；诗八十九38、51；哀四20）。

## 受膏者

新约描绘耶稣基督是承担着先知、祭司和君王三重职务的人。祂诚然是神最高的受膏者。弥赛亚的希伯来文意即受膏者；基督一词是希腊文，意与弥赛亚同。真正的受膏（诗二2；但九25、26）是属灵方面，也就是说，是由圣灵来完成的（赛六十一1；路四1、18、19）。拿撒勒人耶稣实在就是那位旧约中预言的受膏者（弥赛亚），祂被圣灵所膏和祂以后所行的众多神迹可以为证（约一32-51；路四33-37）。引伸来说，基督徒也应是受圣灵恩膏的人，圣灵使他们认识自己的信仰，并过敬虔的生活（林后一21、22；约壹二20、27）。

*Robert D. Culver*

参"弥赛亚"1013。

# 膏油
Oil, Anointing
gāo yóu

参"膏抹／受膏的"457。

# 高原／萨非拉
Shephelah
gāo yuán / sà fēi lā

音译作"萨非拉"，是巴勒斯坦的一段纵向地带，位於地中海岸平原及西部高原或犹大高地之间（王上十27；代上二十七28；代下一15，九27，二十六10，二十八18；耶十七26，三十二44，三十三13；俄19）。高原一词的字根，意为"低下"，钦定本译作"山谷"，新美国标准译本作"低地"，新国际译本的翻译最准确，译作"西边的山麓或小丘"。所以高原相对於高山来说，是指小山。

高原只有数哩阔，却自北方的迦密，伸延至南方的别是巴，全长约70哩。

该地区是一块重要的耕地，因为山谷盛产五谷，山上适宜栽种葡萄树及橄榄树。高原还带有军事意义，因其中的山谷可通往中央平原及耶路撒冷。有鉴於此，通往首都之路，均建有坚固的防卫城镇作捍卫。这些城镇计有下伯和仑、基色、伯示麦、亚西加、拉吉及底壁（基列西弗，参王上九15-19）。

参"巴勒斯坦"68。

# 缟玛瑙／红玛瑙
Onyx
gǎo mǎ nǎo / hóng mǎ nǎo

镶嵌在大祭司胸牌上的一种宝石（出二十八9）。

参"矿物、金属和宝石（缟玛瑙）"833。



# 歌
Song
gē

参"音乐和乐器"2125。

# 歌伯
Gob
gē bó

大卫与他的随从曾两次在此迎战非利士人（撒下二十一18、19）。另一段平行经文历代志上二十章4节，以基色而非歌伯为作战之地。

# 歌唱的
Singer
gē chàng de

参"音乐和乐器"2125；"殿中歌唱的"320；"职业（歌手）"2320。

# 歌珥
Cor, Kor
gē ěr

干量单位，相等於1贺梅珥（约3.8至7.5蒲式耳）。

参"度量衡（贺梅珥／歌珥）"354。

# 歌斐木
Gopher Wood
gē fěi mù

挪亚用来建造方舟的木材（创六14）。

参"植物（柏树）"2292。

# 歌革
Gog
gē gé

❶流便支派示玛雅的儿子（代上五4）。

❷米设的王子，统治玛各（结三十八2-21，三十九1-16）。玛各显然离巴勒斯坦很远，那里的居民企图攻击耶路撒冷，推翻神的子民。神藉着以西结预言歌革将惨败。

有人尝试将歌革等同为历史上的一位统治者，但不能叫人信服。吕底亚的盖古兹驱逐了入侵的森美里人，他可能就是亚马拿泥版提及的迦加，并撒比城的王迦基。有些则指歌革是神话中恶者的象征，与善为敌。歌革在圣经中肯定是一个不敬畏神的国，如歌篾、弗、波斯、示巴和他施，被描绘成带领世界与神为敌的联盟势力。歌革也在启示录中出现（启二十7-9），那里撒但动员歌革和玛各（即世上的邦国），在最后战争中攻打神的圣徒。从字面看，敌军攻打耶路撒冷（参亚十四），而象征性的解释则预见善恶之间最激烈的战争。

*R. K. Harrison*

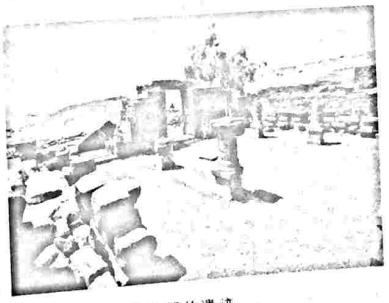
# 歌拉珊
Borashan
gē lā shān

亚珊的别名，原为犹大支派的地业（撒上三十30）。

参"亚珊"1894。

# 哥拉汛
Chorazin
gē lā xùn

巴勒斯坦一城之名，其城民对耶稣所行的异能和所讲的道俱无回应，始终不知认罪悔过（太十一20），因而受到了耶稣的谴责和咒诅。与哥拉汛同受严谴的，还有伯赛大和迦百农两城（太十一21-24；路十13、14）。



哥拉汛会堂内部的遗迹

已知迦百农在加利利海西北岸，而哥拉汛和伯赛大均在迦百农邻近。早期教父耶柔米曾指出，哥拉汛距迦百农仅2哩之遥。据学者考，在迦百农废丘之北的基拉斯废墟，就是哥拉汛的遗址。经考古发掘

哥拉汛

可知，该城在宗教上的地位也不稍逊於迦百农。据考城内有一座四世纪的犹太教堂，堂内主座雕饰精美，并镌有铭文，可以推见圣经所谓“摩西的位”（太二十三2）即如是状。犹太他勒目记载哥拉汛盛产小麦。

## 哥赖雅

Kolaiah

gē lài yǎ

❶便雅悯人；被掳归回后居住在耶路撒冷的一个家族的祖先（尼十一7）。

❷亚哈之父，在耶利米时代，假托耶和华之名，和西底家一起散播虚假预言的假先知（耶二十九21）。

## 哥兰

Gaulanitis, Golan

gē lán

❶加利利海东面的小省份，位於黑门山和雅穆河之间，大约伸展至约但河。哥兰省因古镇哥兰得名，考古学家已在加利利海东面17哩发掘一很大的废墟，认为是哥兰遗迹。摩西把该地定名哥兰，作为约但河东玛拿西半支派的逃城（申四41、43）；约书亚则把她指派给革顺利未人（书二十8，二十一27；代上六71）。据约瑟夫称，亚历山大杨纽在该处惨败，后哥兰城遭毁（《犹太古史》8.2.3）；又称一名犹大的哥兰人曾发起反对税制的叛变；而路加则说他是加利利人（徒五37）。后来约瑟夫亦说他是加利利人（《犹太古史》20.5.2；《犹太战争录》2.8.1）。这位犹大可能曾在不同时间在那些地方居住过。

主前4年希律死后，腓利接管哥兰，重建首都，并以该撒亚古士督的女儿之名，称首都为伯赛大犹利亚斯。耶稣曾到过该地（可六45，八22）。哥兰一直在罗马人的管制下，直至主后66年犹太战争爆发之时，期间犹太叛军在此高原地带匿藏与罗马人在该处发生数次战役。

参“哥兰#2”460；“希律，希律家”1683。

❷巴珊一城邑和地区，分给玛拿西支派，是在约但河东最北的逃城（申四43；书二十8），是分给利未支派革顺家族的（书二十一27；代上六71）。约瑟夫认为哥兰是一块肥沃的土地；优西比乌则认为是一个乡村。最有可能是位於亚伦河以东的示含约兰。

参“逃城”1539；“利未人的城邑”893。

## 割礼

Circumcision

gē lǐ

割除阴茎包皮的宗教仪式。在圣经时代，割礼代表神和亚伯拉罕立约的印记（创十七1-14）。割礼起源於部族时代的宗教仪式，而今日西方世界自二十世纪初



而通行的割除包皮手术，则是一种卫生预防措施。许多医生认为割除包皮是避免男女双方性器官癌病变的有效措施。以北美为例，几乎全部新生婴儿都要经过这个小手术。只是，在犹太教以外的这种割包皮手术已与宗教毫不相干了。

### 古代割礼

可以断言，割礼比希伯来人更古。岩画证明史前时代已有此习俗。从埃及的庙画可以清楚地看到，在主前4000年或更早的时候，割礼即已相当普遍。上古的割礼几遍及各大洲：中、南美的印第安人、波利尼西亚人、新几内亚人；澳洲和非洲的许多部族；埃及人、前伊斯兰教的阿拉伯人等都有此俗。可兰经对此虽无明文规定，但由於穆罕默德遵行此礼，所以也即成为伊斯兰教的男性人人遵奉的教规。阿拉伯人的祖先是亚伯拉罕之子以实玛利（创十七20），因以实玛利是在13岁行割礼的（创十七25），故伊斯兰教的割礼也在孩童13岁时举行。

西部闪族中，亚扪人、摩押人、以东人、米甸人、腓尼基人也都奉行割礼（耶九25），惟有非利士人不行此礼（士十四3，十五18；撒上十四6，十七26、36，十八25、27，三十一4；撒下一20，三14；代上十4）。

这些部族的割礼均行於男性成年之时，一来是婚前准备，二来也标志作为部族正式成员的开始。惟有希伯来人的割礼行於婴儿时期，这表明希伯来之割礼与崇奉生殖之宗教仪式毫不相干。

### 旧约中的割礼

旧约的割礼始於创世记十七章，是神与亚伯拉罕立约的记号。神在约中应许亚伯拉罕赐他土地；又赐他后裔，且子孙后代繁衍无穷，君王也出自他的后裔；神不仅赐福亚伯拉罕，且要使世上的万族因亚伯拉罕而得福（创十二1-3）。约既立定（创十五），神命亚伯拉罕并其家族中的一切男子均行割礼为记（创十七9-13）。

割礼也是信心的表达，即坚信神的应许必然实现。亚伯拉罕虽亲见神可畏的显现（创十五9-17），但他的信心也曾动摇（创十六）。所以割礼便作为神的应许留在亚伯拉罕及其子孙后裔的身上，成为一个永远的提醒（创十七11）。这印记就是约的标志，所以割礼有时候称为“约”（创十七10；徒七8）。

割礼行於婴儿出生后第八天（创十七12；利十二1-3；参创二十一4；路一59，二21；徒七8；腓三5），旧俗是婴儿之父亲自行割（创十七23，二十一4；徒七8），割罢即给婴儿命名（路一59，二21）。古时多用石刀（出四25；书五2、3）。后来执者多是专业人员（称作“莫伊勒”）。医学研究证明，婴儿出生第八日血液中的凝血酶原最旺，所以割礼行於此时於伤口的止血和愈合都是最适合的。

### 神学意义

割礼是有关神对亚伯拉罕后裔之应许的实现（创十七9-12）。割礼把约的印记留在生殖器上，以此标志神应允亚伯拉罕子孙后裔必繁衍不衰；割礼之行於落地八天的婴儿身上，表明神应许之满有恩惠并人自出生起就需要洁净之恩（利十二1-3）。故此，从婴儿出生起，神便以割礼的印记向每一代的选民重申他的应许，早在这受约者作出信或不信的回应以前。然而，无论信或不信，均不能对神给予亚伯拉罕及其后裔的应许的最后实现，有丝毫推动或阻碍。

割礼也和神赐土地的应许有关（创十七8）。这地是神的圣地，所以以色列人若不先自行洁净便不能拥有此地。约瑟及其子孙客居埃及的时候，代代奉行割礼不误。但是以色列人出埃及后，在西乃犯下大罪，而信仰不坚的以色列人在旷野飘泊时竟终止了割礼。因为新一代的以色列人未受割礼，他们不能进入应许地。神遂命约书亚给以色列民补行割礼。在面对强敌的情况下，以色列战士个个接受割礼，甘冒一时不能作战之险，但他们对神的顺从和信心却使他们安然无恙（书五2-9）。

由经载可知，从最初起就有非属亚伯拉罕宗族者参与立约（创十七17）。出埃及记十二章43至49节也明确指出，凡以色列以外的人，只要接受割礼，便可和以色列民一样过逾越节，因为接受割礼即意味自愿奉行神的约。

然而，受割礼作神子民的条例却被雅各众子破坏了。他们设诈，骗示剑的男丁行了割礼，却趁他们伤口未愈、不能动武之机，将他们斩杀一尽，奸淫其妇女，洗劫其城寨，以报其妹被污辱之仇（创三十四）。

约的印记是生命攸关的大事，决不可等闲视之。创世记十七章14节记载神的子民中有未行割礼者要受到“剪除”的惩罚；出埃及记四章24至26节有一段奇特的记载，说神因摩西忽略给儿子行割礼而欲杀掉摩西，幸而摩西之妻西坡拉及时醒悟，用石刀割下儿子的阳皮，掷在丈夫脚前，才免除了神的惩罚。神在大用摩西之前，似用这段插曲告诫摩西，要紧记神与亚伯拉罕立约的条例。

**属灵意义**

这个自洁的措施也象征着龌龊之民欲与圣洁的神缔约，就非先自我洁净不可。

起初，神只是让割礼本身向人自显其意义。在创世记十七章9至27节，割礼只说是约的印记，神没有告诉亚伯拉罕它有更多的含义。后来摩西曾以“未行割礼的嘴”一语来说明自己的拙口笨舌（按：和合本取意译法，出六12、30）。而以色列民进入应许地后，那地树上结的果子头3年不可食，因为其不洁如“未受割礼的”，第四年的果子才是圣洁，方可向神献祭（利十九23、24）。

显而易见，於出埃及之时，割礼在肉体和道德上的双重意义已为以色列人所知。申命记十章16节记摩西规导以色列民要在心里行割礼；至申命记三十章6节，这规导以一个应许的形式出现：“耶和华——你神必将你心里和你后裔心里的污秽除掉（直译作：在心里行割礼），好叫你尽心尽性爱耶和华——你的神，使你可以存活。”

选民的罪恶行径使他们的割礼在神面前一文不值。摩西为此而规劝以色列民一定要谦卑他们那“未受割礼的心”（利二十六41）。众先知进一步把这教训演绎。耶利米敦促犹太人民尽速“自行割礼……将心里的污秽除掉”，以避免神的愤怒因他们的恶行而发作（耶四4）；他又指摘以色列民未受割礼的耳朵听不见神的话（耶六10）。埃及、以东、亚扪、摩押及犹大诸国必受惩罚，神说：“看哪，日子将到，我要刑罚一切受过割礼、心却未受割礼的……因为列国人都没有受割礼，以色列人心中也没有受割礼。”（耶九25、26）神藉先知以西结的口严谴以色列民将身心俱未受割礼的外邦人领入圣地、玷污了神的圣殿（结四十四7、9）。先知以赛亚则预言，终有一天新耶路撒冷将巍然屹立於圣地之上，且永不再受不洁者、未受割礼者的玷污。

## 两约之间时期的割礼

被掳巴比伦期间（主前586-530），割礼成了犹太教的独特标志。亚历山大大帝占犹大后（主前332），希腊文化的强烈影响也随之而至。他们在耶路撒冷建起了一座希腊竞技场，与犹太圣殿比肩而立。希腊的运动员嘲笑犹太人的割礼。一些犹太人经不起他们的嘲弄，便暗中作了一番痛苦的手术，好使自己看起来如未受割礼的一样（《马加比一书》一15；参林前七18）。安提阿古四世（主前175-164）有消灭犹太宗教之心，曾下诏严禁割礼，违者处死（《马加比一书》一48、60、61；《马加比二书》六10）。及马他提亚起义爆发，又强令未经割礼的男童复行割礼（《马加比一书》二46）。因此，在耶稣生前两个世纪之内，割礼成了犹太人忠心报国的重要标志，且有严厉措施加以监督，以防废除割礼之风再起（参约七22、23）。

至罗马皇帝哈德良（主后117-138）在位期间，为压迫犹太教，又下禁割礼诏，违者处极刑。於是引发巴柯巴的起义（主后132-135）。

## 新约中的割礼

施洗约翰、耶稣、保罗先后均受过割礼（路一59，二21；腓三5）。耶稣没有否定割礼（约七22、23），祂把祂的医治事奉与割礼作对比。司提反在受石刑前曾提及割礼为约的记号，他指斥攻击他的犹太人亦如他们的祖先一样，是“硬着颈项，心与耳未受割礼的人，常时抗拒圣灵”（徒七8、51）。



**割礼的争论**

起初，基督徒也遵奉犹太教的各种仪礼、习俗，甚至参加圣殿敬拜（徒三1，五21、42），及至外邦教会兴起，便出现了争论。一派认为，既然同为与神缔约的民，便一律要接受割礼；另一派则认为在仪式上不必强求一律。保守派的理论是，弥赛亚的应许既然是神赐给犹太人的，那么外邦人若不首先接受割礼而成为犹太人的一员，就没有在基督中蒙恩得救的资格。

耶稣时代有许多犹太人误解了割礼的意义，他们把肉体上的割皮手术当成一个人蒙恩得救的必要条件和保障。对他们来说，这割礼不但是宗教特权的象征，简直还成了种族优越感的资本（腓三4-6）。这些犹太人只看到这个仪式在摩西律法中的条文意义，而忘记了神向亚伯拉罕的应许（约七22；徒十五1）。只因希腊人和罗马人不奉割礼，这些犹太人便把世人分作两大类：一类是他们自己，即所谓“奉割礼的”（徒十45，十一2；罗十五8；加二7、9；弗二11；多一10）；另一类则是外邦人，按照旧约的叫法（结二十八10，三十一18、19，三十二19-32），即“未受割礼的人”（加二7；弗二11）。

有若干犹太基督徒访该撒利亚时惊奇地发现，许多未受割礼的外邦信徒竟得蒙圣灵浇灌的恩赐（徒十44-48）。其实，摩西曾预言神要将割礼施於其民的心上，要将他们心里的污秽除掉，好尽心尽性爱他们的神（申三十6）；以西结也预言神要用清水洒在其民身上，赐给他们新的心，并将祂的灵放入他们心中（结三十六25-27）；约珥则更明确地指出，神以后要用祂的灵浇灌凡有血气的（珥二28；徒二17）。犹太基督徒如今看到那些预言在外邦人身上一一应验，便恍然醒悟：割礼所象征的内心蒙神洁净，不一定先要有身体上的标志。於是他们立即给那些外邦信徒施洗。

但并非所有犹太信徒都愿意接纳外邦信徒。当彼得自该撒利亚回到耶路撒冷，向议会覆命时，却颇遭那些“奉割礼者”的非议。彼得便把外邦信徒被圣灵充满的情形详述一番，然后指出：“神既然给他们恩赐，像在我们信主耶稣基督的时候给了我们一样；我是谁，能拦阻神呢？”至此，那些原先坚持割礼的犹太信徒方无言以对，大家便一起赞美神也给外邦人以“悔改得生命”的恩惠（徒十一1-3、15-18）。

有几位法利赛派的犹太教分子，在安提阿教训门徒说，若不按摩西律法受割礼，就不能得救（徒十五1、5）。保罗与巴拿巴跟他们争持不下，便往耶路撒冷去请教使徒和长老（徒十五2）。彼得认为，神早已将圣灵赐给了外邦人，“又藉着信洁净了他们的心”，他说：“我们得救乃是因主耶稣的恩，和他们一样，这是我们所信的”（徒十五8、9、11）。於是雅各和耶路撒冷的其他教会领袖都一致同意：割礼不必强行於外邦信徒中间（徒十五13-21）。

他们也作出结论：彼得、雅各和约翰是奉派在“奉割礼的人”中间传播福音；而保罗和巴拿巴却要在“未受割礼的人”中间传播福音（加二7-9）。保罗认为，福音是普世万民的福音，所以在传播政策上要坚持在属灵的事上人人平等的原则，同时又要考虑在接受方式上的差别（林前九19-23）。例如，提摩太因母亲是犹太人而被犹太社团视为同种，所以保罗便给他行了割礼（徒十六2）；提多是外邦人，所以保罗坚决反对让他也行割礼的主张（加二3）。至於犹太信徒按惯例给自己的儿子行割礼，保罗则决不加以干涉（徒二十一21）。

**保罗的教训**

保罗指出，那些以守律法为由，硬要加拉太基督徒受割礼的人，自己却并不遵守律法。保罗说，他们只不过害怕为基督的十字架受到逼迫，才藉加拉太人的肉体夸口罢了（加六12、13）；至於保罗，他却极愿为基督的十字架承受任何迫害，并以此为荣（加五11）。法利赛人曾扬言，若不按摩西律法受割礼就不能得救，保罗就揭露他们的虚伪说：他们既然受了割礼，就必须遵守全部律法，不要有半点阳奉阴违，否则，就必取灭亡（加五2、3）。保罗对加拉太信徒说，如果有人“要靠律法称义”，那么基督对他们还有何益？加

拉太人若凭律法条文称义，这就证明他们已经“与基督隔绝，从恩典中坠落了”（加五2-4）。这些基督徒心被人引诱，“去从别的福音”（加一6、7）。

犹太教分子对在基督里得自由的福音发出莫大的恐吓，保罗咒诅这些骚扰加拉太信徒的人最好“把自己割绝了”（加五12）。保罗称那些犹太教分子为犬类、作恶的人。他说，惟有基督徒才是“真受割礼的”，因为他们是“以神的灵敬拜、在基督耶稣里夸口”，而不相信靠虚设的繁文缛节或人的作为就能得救的谎言（腓三2、3）。

保罗也教导说，割礼之於犹太人也确有价值，因为割礼是“神的圣言交托他们”的印记。这便是神所应许的救世之恩（罗三1-3）。保罗告诫那些以弗所信徒说，他们作为外邦人，从前“在所应许的诸约上是局外人”（弗二11、12；参西二13），因而在肉体上也没有承受约的印记，保罗同时指出，犹太人也无骄傲的理由，因为顽梗悖逆使他们身上的印记一文不值，他们也被视为“未受割礼”的了（罗二25）。

保罗并其他使徒都遵从摩西和众先知的教导，即真正的割礼是行之於心的。新约更进一步指出，虔诚的信徒虽然肉体上未受割礼，但在神的眼中，却是受了割礼的，因为“外面作犹太人的，不是真犹太人，外面肉身的割礼，也不是真割礼”（罗二26-29）。无论犹太人还是外邦人，都是靠主耶稣的恩得救（徒十五11）；无论受割礼的还是未受割礼的，都是因信称义，而不在乎恪守律法的条文（罗三28-30）。

亚伯拉罕是“因信称义”的典范（罗四3；参创十五6）。保罗指出，无论外邦人还是犹太人，都只能是因信称义，因为亚伯拉罕早在行割礼前就已经因信而称义了。亚伯拉罕绝不是因受割礼而称义的。至於他所受的割礼，是“他未受割礼的时候因信称义的印证”，所以亚伯拉罕既是未受割礼而因信称义者之父，也是受了割礼而仍遵循亚伯拉罕因信称义之例者之父（罗四9、12；参加三6-9）。

没有任何属灵的理由要求未受割礼的基督徒去接受割礼，或已行割礼的基督徒去废除割礼，因为“割礼算不得什么，不受割礼也算不得什么”，要紧的是由表“守神的诫命”（林前七18、19），坚守“使人生发仁爱的信心”（加五6），且至关重要的是“作新造的人”（加六15）。故此，基督徒之中岂有种族的区分呢（西三11）？大家都是属基督的，都是亚伯拉罕的后裔（加三28、29）。

新约信徒也行割礼，但这个割礼却不是人手所行的，而是“基督使你脱去肉体情欲的割礼”，这便是“受洗与他一同埋葬”，因信“与他一同复活”（西二11、12）。保罗认为，割礼与洗礼是同一内在真谛的象征。所以，旧约的割礼与新约的洗礼是互相对应的。

神在旧约中应许以割礼洗净选民的心（申三十6），这项内在的大工现在已由“基督的割礼”实现。基督所立的新约，使罪得到清洗和赦免，将神的律法写在万民的心上（耶三十一31-34），并将祂的灵放入他们心中（结三十六25-27）。所谓“在基督里”（西二11），就是要有一颗经受割礼的心（西二12；罗二29）。圣灵住在基督徒的身上，这标志着神已通过基督成就祂应许给百姓的洁净内心的工作（徒十一15-17）。

**现代的割礼**

现在世界上只有一个基督教会还在遵奉割礼这一古老的仪式，那就是埃塞俄比亚的亚庇西尼亚东正教教堂。他们是先在婴儿生下3至8天行割礼，后行洗礼。

还有些教会遵行教礼年，以1月1日为割礼节，据说耶稣诞生后於此日行割礼（路二21），这是耶稣代表全体信徒遵守律法的象征。该节起源於主后六世纪的西班牙和高卢，至十一世纪始行於罗马。

参“洗礼”1709；“洁净和不洁净的条例”763；“未受割礼”1605。

## 歌利亚

Goliath

gē lì yà

主前十一世纪，迦特的非利士战士。他向以色列人挑战（撒上十七），结果被少年大卫打倒了。歌利亚身高超过9呎（第4节；按：和合本作“六肘零一虎口”），铠甲重约125磅，且佩有重达15磅的长枪。他的刀保存在挪伯，稍后给了大卫（二十一1-9，二十二10）。他可能是亚衲族人的后代（参书十一22）；他如此高大，可能因为曾患脑下腺肿瘤。在撒母耳记下二十一章19节，伊勒哈难杀死了歌利亚，而在历代志上二十章5节亦指伊勒哈难杀了歌利亚的兄弟。



## 哥林多

Corinth

gē lín duō

希腊名城，今译“科林斯”，使徒保罗曾布道於此，是时为罗马帝国亚该亚省的首府。哥林多位於伯罗奔尼撒半岛东北部，东边有哥林多地峡与希腊本土相连。哥林多古城（主要是罗马时代的哥林多）遗址距今城约4、5哩之遥，据考，新石器时代已有人聚居。城中有岩山岔起，作下俯之势，称“上哥林多”。许多古迹今犹历历在目，足可显示希腊时代该城的盛况，其阿波罗庙巨柱环立，雕工壮丽，是古代建筑艺术的珍品。当年城外有宽阔笔直的大道迳达城门，通到市中心为止；再有数路均可达上哥林多。使徒时代哥林多城是工商麇集之所，市贸繁荣，城民几达700,000。

### 历史

主前八世纪中，扼东西商道之冲的哥林多已是繁盛的城邦。主前350至250年，哥林多是希腊举足轻重的战略要邑；其后因受到欲称霸世界的罗马帝国的冲击而形势渐衰。主前146年，城毁人亡，荒废达百年之久。至主前46年，该撒犹流徙各地流民（主要是义大利人和失去产业的希腊人）於此，才渐趋复兴。不过，新城已非昔日的希腊城邦，而是罗马的殖民城了。城内罗马大理石庙宇比比皆是。城中水源靠水井供应。哥林多遂又成为闻名遐迩的通都大邑，吸引着四面八方的游客和商人；随着商业文化的繁荣，哥林多也就成为奢靡、荒淫、邪恶的中心。从圣地迁出的犹太人也渐来哥林多聚居，而形成了一个规模不小的犹太社团。使徒保罗在哥林多布道，无疑也是由於城中有犹太社团。

1896年，雅典的美国古典研究学校获准在哥林多进行考古发掘，所获甚丰，对考证哥林多书信的贡献尤大。其一是发现一块石匾，镌有“希伯来人会堂”字样，可能就是保罗“每逢安息日……辩论，劝化犹太人和希利尼人”（徒十八4）的那座会堂；其二是在市场中心发现了一座审判所，保罗当年在那里面见亚该亚的方伯迦流（徒十八12-17）；其三是发现了许多铭文，俱足证明迦流抵哥林多执政的时间不早於主后51年7月，而保罗上公堂面见方伯之时，已经是他在哥林多传道18个月之后的事了（徒十八11），由此可知保罗抵哥林多的时间当在主后50年之初。

### 地峡竞技会

哥林多也以在那里举办的地峡竞技会著称。早在主前776年，即有奥林匹亚竞技会，每隔4年举行一次；自主前523年起，据传薛西弗斯（一神话中的国王）又首倡地峡竞技会，每两年（奥林匹亚竞技会休会期间的第一年和第三年）举办一次。原有3个主要比赛项目：马术、体操和音乐，至新约时代又增设了罗马人喜爱的赛车等项。保罗在书信中曾提及赛跑和打拳之事（林前九24-26），显然使徒在哥林多期间必曾目睹竞技盛况。竞技优胜者要佩戴蒲桃、橄榄、松柏等枝叶编结的花环，并获民族英雄称号，还有优厚的物质奖励，如奖金、免税、给子女享有某些优惠等。

### 宗教

哥林多人一向祀奉亚富罗底特，是主司美、爱情和丰产的希腊女神，与罗马女神维纳斯对等。上哥林多有亚富罗底特神庙，一千多名“圣妓”或奴隶身分的女巫侍奉其间，其风习的败坏已可想而知。哥林多世风之坏连同样崇拜异神的罗马都望尘莫及。

哥林多在教会史中占一席位，是因保罗在赴马其顿途中得见异象（徒十六9、10），遂往哥林多传道。他一路传扬福音，先后建立了腓立比教会、帖撒罗尼迦教会、庇哩亚教会，也许还有雅典教会。使

徒行传十八章记保罗到了哥林多，先向犹太人传道，在他们中间遇到了强烈的反对（徒十八6）。保罗在哥林多布道时间之长，当仅次於在以弗所布道的时间。哥林多教会诞生於异教文化、异教势力最猖獗之处，“临产”所历的磨难是不言而喻的。保罗致哥林多教会的长信，充分反映了主后一世纪的基督徒的各种问题，与今日基督徒面对的各种问题似无两样。

*Richard I. McNeely*

参“哥林多前书”470；“哥林多后书”466。

## 哥林多后书

Corinthians, Second Letter to the

gē lín duō hòu shū

### 作者

一般公认哥林多后书的作者为使徒保罗。不过，有些学者以为二章14节至七章4节和十至十三章这两大段是出於保罗另外的书信；另有学者更质疑六章14节至七章1节这一段是否真为保罗所写。不错，这段文字显然是有些离题，但若说有一位编者把这段文字加插在这里，却更是叫人感到奇怪。此外，七章2节重复六章13节的思想，显明保罗觉察他已离题，故重复上文的思想，带领读者回到上文的主题。这做法在保罗的著述中并非罕见。

### 写作年代和缘起

保罗在以弗所期间（主后55）写过“前信”（参林前五9）和哥林多前书之后，继续留在那里工作。翌年，哥林多教会危机突起，保罗曾渡过爱琴海，到哥林多作短时间的逗留。但因教会中一领袖（似是持有耶路撒冷教会荐信的一名滋事分子）与他对立，故未能解决危机，而不得已地返回以弗所（林后二1、5）。保罗在这次“痛苦之行”以后，差遣提多送去一封措辞严厉的“泪书”（他写给哥林多教会的第三封信，参林后二4，七8、12）。结果使哥林多教会深自悔悟，并把那位领袖革离教会。可惜这封信已失去。与此同时，保罗在以弗所也身陷险境，几遭杀身之祸（参林后一8、9；罗十六4；徒十九23-41记述之事可能是这危险的始源，保罗后或因此被捕；按林前十五32所说，他在以弗所可能早已有麻烦）。保罗没有被杀，他的逃走也是一个神迹。

保罗於主后56年春离开以弗所，北赴特罗亚，本欲一见提多，了解哥林多教会的情况。由於他挂心哥林多教会的情况，就急不及待地放弃在特罗亚布道的机会，越海赴腓立比。他在那里遇见提多，始知哥林多教会可喜的变化。哥林多后书一至九章就是保罗对这消息的反应，而在八、九两章透露他将再访哥林多，要他们作好准备。不久，保罗收到新的消息，哥林多教会对他又有新的攻击。於是他写了哥林多后书十至十三章为使徒职分自辩。信发出后，保罗於当年年底始再访哥林多（徒二十2）。至於哥林多后书引起的反响和保罗这最后一次造访的结果却已无从知道；只是从一世纪末一位著名教会领袖致哥林多教会的信中可以看出，那里的纷争日后犹未消弭（参《革利免一书》）。

### 背景

哥林多家庭教会常有纷争。有人喜爱亚波罗，对保罗粗鲁的作风颇不以为然；有人听从彼得过於保罗，他们倾向於耶路撒冷最早期的使徒，以及他们的犹太习俗（林前一）。於是，不少持耶路撒冷使徒荐信的巡回教师来到哥林多教会，轻易地吸引了一批跟随者，并对保罗的权威，甚至於人格百般诋毁（耶路撒冷使徒若知道他们这样利用使徒的荐信必深恶痛绝）。连保罗发起之对耶路撒冷的捐献募集也被搁置起来（林前十六1-4），一则因为与保罗有关，二则是那些教师的开支费用全由地方教会捐献。面对这种情况，保罗基於与哥林多教会重新和好的关系，写信重申他对哥林多教会的爱，并为那班教师的诬告而辩护。

### 目的和神学教导

全信分两部分。第一部分有两个目的。第一个目的是在巩固双方已经恢复的关系，澄清情况，宽恕攻击他的人，省思事奉的性质。对保罗来说，事奉使人备受苦楚，但也使人得安慰。他因环境的逼迫和共事者的攻击而屡受肉体上和情感上的



苦痛；但他既知将来的奖赏，又体验着神在他身上所施的大能，由此而产生的欢乐和欣慰更是不可名状。保罗多次出生入死的经历使他省思死后之事。他所期待的，是死后与耶稣同在，并得到复活的身体；他对死亡并不畏惧，因那是他的人生目的，他可以看见那未见之事的实体。

第二个目的是使教会恢复进行募集对耶路撒冷教会的捐献。於此，保罗也论及有关基督徒捐献的教训和当行的经济原则：基督徒当效法基督乐於捐助的精神；并当按照经济均平的原则来彼此施受。

第二部分是保罗对使徒职分所作的辩护。他力斥那班搞事分子的自认优越，指出基督徒的事奉既不是靠辩才，也不是靠门第，而是凭神的呼召。

从这两个部分可以看出保罗维护教会团结的强烈愿望，包括地方教会内部的团结一致，也包括教会与神所选派的教会领袖如保罗等之间的亲密和谐。

### 内容

**问候**（一1-7）

先是例行的祝问（一1、2），继是保罗常作的谢恩（一3-7）。保罗感谢神在他患难之中所赐的安慰和使他绝处逢生的拯救，这是本书一至七章的主题。保罗深知受苦的滋味，但受苦也使他体验神的安慰，他也将这安慰传给哥林多教会。

**解释**（一8至二13）

保罗提及在以弗所碰到的危险，几乎使他失去了生存的希望。他的得救不啻是死而复活，这更使他相信，惟有神才是基督徒的避难所，而人之力量决不可恃（一8-11）。保罗又说，他唯一敢於夸口的便是在种种险恶环境中，他对神始终不渝的那颗清白的良心（一12-14）。

保罗先曾计划两访哥林多（参林前十六5、6），但除了那次短暂的“痛苦之行”外，原先的计划均未兑现（林后一15至二4）。有人为此指摘他的计划不是出於圣灵引导，也有人指他出尔反尔，保罗特别作出解释。保罗证明自己一向是言行一致的（参雅五12），因为他的生命反映了神在耶稣基督身上已应验的应许。保罗说他之改变原意是形势所迫，因为他不愿重演那次“痛苦之行”；这种改变纯是出於爱心，而不是轻诺寡信。

先是哥林多教会读了保罗的“泪书”之后即有所觉悟，便将那位与保罗为敌的“领袖”（不是林前五章所指者）革离教会；后保罗听说该人已深自忏悔，便呼吁哥林多教会本着宽恕的精神重新接纳他。革离教会是为了对付不肯悔改之徒，只要那人悔改，处罚的目的已达到（二5-11）。

保罗遂开始讲述他从以弗所到腓立比的经历，怎样听见他那封“泪书”带来的回响（二12、13）。但他只说到放弃在特罗亚布道的机会，而赶去腓立比会晤提多，然后插入一段不同主题的叙述。

**使徒事奉的性质**（二14至七4）

使徒的事奉是耶稣事奉的延续，是经苦难而达至荣耀的历程，保罗也有分於这事奉。即使在苦难之中，仍有在基督里的胜利，因基督徒有分於基督的胜利。恰如罗马人胜利凯旋时散发的香气，对胜利者是意味欢欣高兴，对被俘掳的囚犯意味死亡；耶稣的胜利也是给信徒以生命，给不信者以死亡（二14-17）。

以胜利者自诩似有夸口之嫌，但保罗毫无自我炫耀之意。试想，那些滋事分子是凭着耶路撒冷的荐信自夸，但保罗完全无此需要，因为哥林多教会便是他事奉的明证（三1-3）。他所夸耀的不是他自己，而是在圣灵里的新约。这新约与旧约不同，它既不会凋萎或褪色（此处保罗根据犹太人对出埃及记三十四29-35的解释指出，摩西以帕蒙面，不使以色列人看到逐渐退去的荣耀），也不必遮掩神的临在；它是永恒的，并藉着圣灵直接显现神的存在。保罗不必向信徒隐瞒或讳言任何信息，因为这些信息都不是关於他的，而是关於耶稣的，耶稣自己就是光（三4至四6）。

保罗作为信使，只是一个平凡、易破的瓦器，却载了无价的宝贝，藉此显明福音的唯一能力就是神的大能。这个软弱与能力的对比，可见於使徒的受苦，使徒天天受死是效法耶稣的苦难，藉此将耶稣的生命流传到别人身上（四7-15）。

因此，不管遭遇多苦，保罗的勇气和信心依然如故，因为他目光所瞩已超越今

生，而远见到那永恒生命的奖赏。他事奉的动机是不凭眼见，全凭於信，因他是为那未见的实体而生活（四16-18）。他期待死后可获得永恒的复活的身体。他的盼望不是成为脱离身体的灵魂（“赤身”），而是於死后立即进到一个荣耀的生命，这是圣灵的同在早已作出的保证。这个希望是保罗从以弗所死里逃生时的一大收获：他面对死亡时必曾真诚地祈祷并有彻悟（五1-5）。那将来的事包括基督的审判，因此，保罗是在这审判的光照下努力生活，这是他藉信心早已看见的（五6-10）。

保罗的一番表白并不是抬高自己，只是表明心迹（知他者都当承认）：他满怀对基督的爱，并相信人人都当为基督而活，非为自己（五11-15）。他指出，我们看人，包括看保罗，甚至看基督，都不应再根据一般世人的眼光（保罗归信之前曾用世人的眼光看基督，归信后使他的观点发生了剧变），而应根据新造之人的眼光。保罗的任务便是宣告神已与新人和好了，神早经承认了这和好的新约，现在只等待人的认可和接受（五16-20）。

保罗作为神的同工，宣告神的救恩。他为了传扬这个信息而采取了神所喜悦的一切方式，为了显示神的大爱受尽了人所能想象的一切苦难（六1-10）。保罗对哥林多教会并无任何芥蒂。如果说在双方的关系上仍有什么障碍的话，问题是出於哥林多信徒方面（六11-13）。

**论圣洁之道**（六14至七1）

保罗可能猜想横梗在他和哥林多教会之间的障碍，也许是他们对俗世的贪恋，或是他们犹未肃清哥林多前书所指的那些毛病，所以他稍为转离上文的主题，插入一段关於与未信者分别的教导，指出光明与黑暗、基督与魔鬼，信者与不信者是绝对对立的两方，是丝毫不能通融的。正如出埃及记二十五章8节、利未记二十六章11、12节、以赛亚书五十二章11节、以西结书三十七章27节、何西阿书一章10节（引自不同经文的句语合成一段文字的方式，是犹太人所熟悉的）的教导，基督徒不可与不信者通婚共事，以防他们清白的道德受到污染。

**再论使徒事奉的性质**（七2-4）

保罗再接回六章13节的话，他指出，他不认为哥林多教会有什么实质的事可指控他，因为他并没有作过任何有损於他们的事。他对他们所说的一切不是批评他们，只是以爱心叮嘱和规劝他们罢了。即使现在，他也愿意为他们而死。

**解释的结束语**（七5-16）

至此，保罗结束了这大段插论，重返二章13节有关他的行程的话题。他说，他从提多口中得知哥林多教会读了他的“泪书”后不但能知错，而且萌生真正悔改之意，从而生出热心、圣洁和喜乐；另也得知他们对提多极为友善和尊重，提多自己的感受也使保罗深感欣慰。

**为耶路撒冷募捐之事**（八1至九15）

在双方言归於好的情况下，保罗又重提为耶路撒冷教会募捐这个敏感的话题。犹大地於第一世纪四十年代的饥荒，使耶路撒冷教会贫困不堪。在保罗看来，这种募捐不但是济困扶危的善行（参徒十一27-30；加二10），而且也是犹太教会与外邦教会合一和团结的象征。

自身也极贫困的马其顿教会曾踊跃捐助，不遗余力，故提多来哥林多，帮助那里的教会完成年前即已开始的募捐（大概因与保罗的矛盾而停顿了，参林后八1-7）。保罗对捐献所本的原则有3项：(1)哥林多教会应效法耶稣，祂为人成为贫穷；(2)捐献当各尽所能，不在乎多少，因为神所悦纳的是施舍之行，而不是施舍之量；(3)各教会的经济需均平，不要有人富裕，有人不足（参出十六18）。这经济均平的原则可应用到分隔两洲的两个教会的关系上（八8-15）。

教会委派提多和另外两位可靠的弟兄来监理捐募事务（保罗不涉财务的具体工作）。须知教会理财之清廉十分重要，不仅要无愧於神，也要在世人面前清白（八16-24）。

保罗指出他无须多谈募捐的意义，因为哥林多教会在年前开始捐献时即已有清楚的认识；保罗此次只是加以督促，希望当他率各教会代表携各自的捐项到达哥林多时，捐款业已备齐，且不会让人觉得富足的哥林多教会竟然未有预备，因为保罗早曾夸赞过他们在年前那次募捐中的热心与慷慨。保罗这一段文字显示他思考缜密、循循善诱的特点；他表示对他们有极高的期望（九1-5）。然而在陪同保罗往耶路撒冷送捐的各方教会代表的名单中，却未见有亚该亚（暗指哥林多）代表之名（徒二十4）。

保罗如耶稣所教导，指出金钱的唯一价值在於施出（太六19、20），但不希望哥林多教会的施舍是出於某种罪念或勉强。施捐者当深信神施惠於人的大能和慷慨，以致可欢畅快乐地施出。受施者必当感谢神的恩典并为施者祷告，从而使全教会在爱的融洽中结成牢不可破的整体。保罗结束本段时再提醒人注意神给我们极大的恩赐。

**自辩**（十1至十三14）

我们可以发现，从十章1节起，信的语气出现了陡变。一章1节至七章16节的和解语气，转为驳辩，语气也严峻起来。保罗感到愤怒，是因为保罗的使徒职分受人无端攻击，他必须起来捍卫自己的职分。

实际上，保罗是个十分谦卑的人，他决不愿轻易动用他的权威；但在受迫无奈之下，保罗不单运用使徒权柄，更有属灵能力，可粉碎攻击他的论点，驱使人服从耶稣。如有必要，他会在哥林多运用这能力，尽管到目前为止，保罗在哥林多教会中仍是谦逊的，只在他的信中表现出他事奉的另一面（十1-11）。

保罗的敌人常吹嘘自己的资格，而将他人贬抑得一无是处。保罗不会与他们比较，神已为他界定事奉的范围，就是他曾建立教会的地方。保罗是哥林多教会的创建者，那里自然应属他的工作范围，而不属於那班滋事分子。他们藉保罗的成果来吹嘘自己，但保罗指出，事奉是神所赐的，只有神的评定才有效（十13-18）。

哥林多教会的背叛使保罗不得不起而自辩。他说万没料到教会这么轻易地转向一些新的教义，这实在使保罗震惊（十一1-6）。

保罗因拒收哥林多教会的资助反遭非议（他却曾接受过其他教会馈赠，参林前九）。保罗仍继续拒受他们的资助，以反驳滋事分子的指控。他们若真的只为了事奉神，可以像保罗一样的做法。然而，他们是存虚假之心，他们事奉的是撒但，不是神，他们希望从教会取钱。使保罗惊讶的是，向以才智聪明自诩的哥林多教会却看不透这班滋事分子的虚假。在这种情况下，保罗只好愚昧自辩，希望哥林多教会至少会支持他；他们自以为聪明，能容忍保罗的愚昧。保罗对教会一贯的关怀、细心、宽和，却被滋事分子指为“软弱”，并用作反对他的话柄，说保罗自知使徒职分是假的，所以不敢像他们那样向教会取利（十一7-21）。

那些滋事分子手中持有使徒的荐信，又都是犹太人，自认为有耶路撒冷教会的权柄。可以肯定，耶路撒冷的众使徒是绝不会支持他们这种劣行的。为人谦和的保罗极不愿和他们论门第，比资历。其实，若说他们是犹太人，保罗也是纯粹的犹太人；若说他们是事奉基督的，保罗的工作和经历的苦难又岂是他们可望其项背的？我们根据保罗在这里历数的遭遇，可以补充使徒行传所未记，也可见保罗不止息的辛劳，包括多日的禁食和多夜的祈祷（十一21-29）。

这样的夸耀是保罗厌恶的，他转而提说一次受苦经历，就是从大马色缒城而逃的那次经历。这故事的起始显示了他作为一个传福音者的作用（成了迫害的目标），但亦使他羞愧，因他无力自卫，竟要乘夜而逃，他的自尊心受到极大的伤害。但他的软弱之处却正是他的荣耀（十一30-33）。

他的敌人又吹嘘他们从神所得的启示。这在保罗看来，实在毫无意义。在这种情况下，他只好告诉他们他自己亲历更超越的启示：他被提到天上（他不知道究竟是异象还是他的实体经验）。此事发生在主后42年，保罗尚在大数等待巴拿巴到来之际（徒九30，十一25）。保罗将此经历告诉人，委实有些勉为其难，神的能力在他的软弱上更是显明。保罗的敌人就是魔鬼加诸於他的烦恼，神之所以任其所为，为了要藉此使保罗保持谦卑，并从保罗的软弱中显示神的权能（“我肉体上的一根刺”是比喻身边的敌人，参民三十三

55和书二十三13；保罗在十二10中说得更为透彻）。如果人的软弱可以显示神的权能，那么保罗倒甘愿承受这份软弱（十二1-10）。

保罗实在以自己的夸耀为耻。然而，滋事分子吹嘘自己是出自耶路撒冷“超级使徒”门下，保罗因此不能不指出，他并不在那些使徒以下，但其实都算不得什么。神早已在保罗的工作上加盖了赞许的印记。保罗复请哥林多教会为他不向他们索取而见谅；这是一句讽刺的话（十二11-13）。

保罗说，他即将三访哥林多，届时仍将坚守分文不取却将自己全部奉献给他们的素志，因为这正是耶稣在地上所行的。非但他，且他的一切随行人员也要如此行。没有人可控诉他欺诈或虚伪（十二14-18）。

然而，保罗对此行也不无顾虑，因他们不仅与保罗敌对，教会内部也是一片混乱。教会的纷争和道德的靡败最使保罗痛心。他要依靠神的大能严厉地对付罪恶（十二19至十三4；参林前五；提前一20）。

保罗告诫哥林多教会，一定要自我省察：自己是否真的在跟随耶稣？若然，他们应看出保罗也是跟随耶稣。保罗所系念的决不是自己的地位——他早已惯於遭人背弃了（即所谓“我们软弱”）；而是教会是否能追随真道。他劝勉他们真心悔过，其意不在自保，只是希望无须在他来到时严厉惩治他们（十三5-10）。

说到这里，保罗从书记手中取过笔来，亲自写下结束语。他恳请大家诚心悔过，维护教会的团结；他且代表马其顿教会向哥林多致意；最后则是正式的祝愿词（十三11-14）。

*Peter H. Davids*

参“哥林多前书”470；“保罗”90；“哥林多”465。

参考书目：C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*; C. Hodge, *An Exposition of the Second Epistle to the Corinthians*; J. E. McFudgen, *I-II Corinthians*; A. P. Stanley, *The Epistles of St. Paul to the Corinthians*.

# 哥林多前书

Corinthians, First Letter to the

gē lín duō qián shū

## 作者

哥林多前书乃使徒保罗所写，这是绝无可疑的事实，圣经学者均以为是定论，并已考定是保罗写於第三次宣教旅程的途次，当时他在以弗所。时保罗年约55，已於地中海沿岸¼的土地上遍立教会，他自己也是一位资深望远、灵性成熟的传道人了。

## 写作年代和缘起

保罗在哥林多传道，时逾1½（主后50-52），返回耶路撒冷作短暂的停留后，又开始第三次宣教旅程，途次以弗所（徒十九），在那里逗留达3年之久（主后53-55/56）。期间保罗至少曾先后写过3封信给哥林多教会，并有一次短暂的造访。第一封信已散佚（通常称为“前信”，参林前五9-11）。根据哥林多前书五章9至11节记述，这封信有遭哥林多教会误解之处；但我们已无法获悉信中详情。

主后55年某日，保罗从“革来氏家里的人”（参林前一11，大概是指革来家庭教会的成员）得知哥林多教会内部有派系之争，当即口述了第二封致哥林多教会的信，即今所谓哥林多前书一至四章。信未及发出，即得哥林多教会来信，送信者且补充了哥林多教会的情况。保罗遂又口述哥林多前书五至六章，针对这些情况作出回应。哥林多前书七至十五章，则是直接回覆哥林多教会来信中所提的问题；第十六章则是信的结语。哥林多前书大概是由司提反、福徒拿都和亚该古3人带回哥林多的（林前十六17）。

其后保罗曾作致哥林多教会的第三封信，即所谓“泪书”（参林后二3、4），该信已失落。最后，保罗又写了哥林多后书。

## 背景

哥林多是著名的港埠，主前146年为罗马人所毁，主前46年在犹流该撒治下复得重建。自主前27年置亚该亚省起，哥林多即为首府，是总督府衙所在（徒十八12）。哥林多其实是由3部分组成：一是城府东8哩的坚革哩港，从爱琴海来的航船泊此卸货；二是城府西1哩的利可翁港，北路货物以马车或“旱船”装滑轮的木船）经哥林多地峡到此装船；三是居高临下的城府本身。

城府的至高点上哥林多有亚富罗底特女神庙一座，规模宏伟，选用一千名女奴昼夜侍奉庙内的女神。城内有一座犹太会堂（徒十八4）。新兴的哥林多原是罗马的殖民地，城民以义大利人居多，后来地中海岸各地均有人陆续迁入，犹太人也不在少数。

## 写作目的和神学教导

哥林多前书显示，保罗最关切的一件事就是教会的合一。因为哥林多教会存在着以自我为中心的严重倾向，所导致的结果则是：教会内分门结党、互相倾轧；夸示自己的知识，强调个人的自由，行可耻之事；在事奉上各行其是，自我炫耀。

除此之外，还有两件使保罗为哥林多教会忧虑的事，也在信中表达得十分清楚。一是异教社会的各种恶俗，尤其是淫乱之风，严重地威胁着教会的圣洁，保罗则致力於筑堤以防；二是信徒对肉体复活的信仰产生怀疑，保罗深知这个问题直指基督教信仰的核心，因此对复活坚决捍卫，不遗余力。

许多学者从保罗所关切和忧虑的事上（尤其是哥林多教会对知识的着重），认为哥林多教会内正滋长着诺斯底主义的倾向，故保罗是在针对诺斯底的主张。严格地说，诺斯底主义是基督教教义与希腊哲学并东方宗教的某些成分的混合，是主后二世纪的一种异端运动，由此可见，若称哥林多教会的思想倾向为诺斯底主义，显然是为时过早。不过细考哥林多的社会环境，至少可以说是后期的诺斯底主义的渊源。我们虽可承认哥林多有诺斯底前期的思想，但仍当根据一世纪的历史背景来解释哥林多前书。

简言之，保罗关切的核心是教会，并其合一和纯洁。保罗竭力维护的是使教会在教义和道德上保持一致的信念和准则，消除结党纷争；再者，他要使教会高举复活的主耶稣。



## 内容提要

**序言**（一1-9）

开始是问安和祝福。这里有两个值得我们留意的要点。一是保罗在问安中提及的“所提尼弟兄”是谁？此人必为哥林多教会所熟知，故可能是使徒行传十八章17节所载的哥林多犹太会堂的主管所提尼。他的前任基利司布早就信了主（徒十八8），所提尼显然稍后也信了主。

二是保罗特别强调神在耶稣基督里赐给哥林多教会的恩惠——知识、口才和恩赐。他们拥有这些恩惠固然是千真万确的事实，然而他们却滥用了神的恩惠。保罗的处理办法是，不去贬抑他们，更为他们感谢神的恩惠，但要他们从一个新的角度来看这些恩惠。

**革来氏家里人的报告**（一10至四21）

哥林多信徒结党纷争，且各举一人作领袖，有“保罗派”、“亚波罗派”、“矶法（即彼得）派”，甚至还有“基督派”。各派的主张虽不详尽，但我们可以推断，“保罗派”必强调保罗自由的口号，“彼得派”必恪守犹太的传统习尚，“亚波罗派”则必侧重哲学和雄辩。凡此种种，使保罗看到了一个危险的趋势，此趋势足以破坏教会在基督里的合一。因此保罗的回应中，首先说明他的所作所为绝非在建立什么门派，而是要高举基督。他并不理会曾为谁施洗，由谁来施洗并不重要，重要的是受洗者全都归於基督。

保罗继而论到那根本的问题。当时哥林多教会颇有人自以为才智出众，别人都没有他们的洞见。他们孜孜以求的所谓“智慧”，实际与保罗传讲的福音大相径庭，两者互相抵触之处有以下6点：

1.基督死在十字架上而又复活的信息（即所谓“十字架的道理”，参一18），按犹太人或希腊人的智慧和价值观来看，是毫无意义的。能领受此道者，必须从一崭新途径——神的途径，来看生命。

2.神拣选人并不在於他们的社会地位；但神赐给他们的唯一地位却是同等一律的（一26-31）。

3.他们信，非因保罗的口才，而是保

罗所显明的圣灵恩赐（“用圣灵和大能的明证”，二4），使他们看见神在保罗身上作工。由此可见，哥林多信徒得以到神面前，是圣灵的工作，并非人的理论。故继续向他们启示神旨意的，也是圣灵，而不是人的智慧。若非他们成为世人所认为的“愚拙”，恐怕绝难以从圣灵的角度去再思生命；圣灵赐人真智慧，并使人在基督里合一。

4.哥林多教会中的派系各推保罗或其他人为领袖，绝非属灵的做法。这些行动显示了人的恶念（即“属肉体”，或“出於堕落的人性”），因为他们高举工人，而不是高举那位一视同仁地透过工人作工的神。

5.这些工人的共同使命是在耶稣基督这坚固的基石上建造一所神的圣殿，即教会。只有神可以审判每一位信徒在建立教会的工作上的功过；分裂教会的人必将受神的惩罚，“若有人毁坏神的殿，神必要毁坏那人”（三17）。注意，此“圣殿”是一个集合概念，指全教会而言；第六章的“圣殿”则指个人，每个基督徒都是圣殿。

6.最后，保罗指出他们过早实现的末世观的谬误，因他们以为拥有属灵恩赐（这是真实的）和自夸有智慧（世俗的智慧），就自称与基督一同作王了（参四8-13）。保罗以辛辣的讽刺，指出这种态度与使徒的生活何等不同。使徒们效法基督受苦，将来也必高升；但哥林多信徒却期望现今就高升，而不愿先有十字架的经历，即自我的否定。

保罗在结束这段时温言劝勉那些肯听从他的哥林多信徒，要他们效法他，因为神的教训不仅要口传，也要有正确的生活方式来表明。教师本身就是信息（四14-16）。提摩太也将在他们面前忠诚地活出真理。最后，保罗警告教会中那些自高自大者（四18），说他到哥林多时，必质问他们属灵的权能，而不是他们所说的话。不论他们在教义上如何能言善辩，他们在圣灵面前须赶紧悔改，免得他们的生命凋萎，“因为神的国不在乎言语，乃在乎权能”（四20）。

**送信人的报告**（五1至六20）

保罗现今转而讲论哥林多教会信使向他口述的3个问题。第一个问题是教会的纪律（五1-13）。保罗举出极大的恶事，有人在父死之后娶年轻的继母为妻（或姘居）。保罗指摘的，主要不在这罪恶的性质（性放纵），因为保罗在五章11节中列举了其他恶行，并要求哥林多教会一律对待犯这些罪的人。保罗的指摘是因这事的伤风败俗，连异教徒都不能容忍，这不同於其他违反基督徒原则的事。更有甚者，是教会对这等劣迹竟不闻不问，且以宽容自夸，大概是曲解了保罗所说脱离律法，在基督里的自由。

保罗就此还提出3项原则作为教会纪律的依据：（1）教会纪律的首要目的是使违犯者真心悔改、重新做人；（2）教会纪律的第二个目的是在保护教会的纯洁与健康（五6-8）；（3）教会的纪律不是为了制裁世上的恶人，那是神的责任，但对教会内的恶人恶事却丝毫不能姑息（五9-13）。在以下3章中，保罗的立论也均以这3项原则为出发点（参七12-16）。

第二个问题是信徒之间的争讼（六1-11）。哥林多社会争讼成风，本不足怪；使保罗震惊的是，信徒之间也动辄告上公堂，且不以为耻，反以为荣。保罗指出，基督徒要审判这罪恶的世界，怎可反将世界引入教会来审判自己？教会的事完全可以在教会内解决（雅二2-4显示了教会与世间不同的处事原则），而不当“派教会所轻看的人（按：指异教徒的法官）审判”（六4）。

保罗另提出一个比上法庭更好的办法，就是宁愿自己吃亏（六7）。保罗依据耶稣基督的教训（太五38-42），教导他们本着“情愿受欺”的精神相处。可惜，哥林多的信徒却欺压主内弟兄，为自己应有的权利相争。

根本的问题是：这些信徒的心中是否仍存在着贪欲和邪念（六9-11）？保罗可以接纳很多过去犯各样恶行的人，因耶稣以自己的血洗清了他们的罪；但任何信徒如仍旧贪婪、行淫，必不能进天国，不管他们的信仰如何。哥林多信徒当从争讼的事上深自悔悟，认真省察内心隐秘的意念。



第三个问题是：是否有行淫的自由（六12-20）？哥林多社会是个男尊女卑的社会。妇女为了出嫁就必须恪守贞洁；而亚富罗底特庙内却集中了数以千计的奴妓可供人发泄。嫖妓是淫行的主要形式。教会中的放任派提出两个口号：“凡事我都可行”，这可能是出於曲解保罗的自由论；“食物是为肚腹，肚腹是为食物”，意味人身既有七情六欲，可见这是造物主的安排。保罗对这两个口号并未断然否定，而是作了正确的限定。“自由”必须受其他目的规范（六12、20）。我们的身体并不属於我们自己，而是属於神的，我们不能随心所欲地滥用，而必须服从神的旨意——这是复活表明的道理（六13、14）。

再者，男女结合不像吃喝，是关乎整个人之大事（保罗此语本於创二24和太十九5）。行淫即等於以基督的肢体（个别信徒）去与娼妓联合（六15-17）。其他的罪尚属体外之恶，惟有行淫却是改变和败坏人本身，玷污圣灵的居所，毁坏神的圣殿。须知基督徒的身体已於基督救赎之后不再属他们自己，而全然是属神的了，这是一个万不可轻忽的事实。

**覆哥林多来信所提的问题**（七1至十六4）

以上保罗已经回应了若干问题，继而在这个基础上答覆哥林多教会信中所提的问题。

**一·婚姻问题**（七1-24） 哥林多教会中的禁欲派（大概是对“纵欲派”的反驳）的口号是“男不近女倒好”（不结婚之意）；这不仅是对未婚者的呼吁，对已婚的男子，他们也主张禁绝夫妇的性生活。保罗在解答时先表示对此论有同意之处，因为他确实认为男子的性生活并非是必需的事，然后马上予以修正而否定了它的正确性。其论点有三：第一，完全禁欲是有违常情的，会导致不道德的事发生（七2、7-9）；第二，夫妻是互属的，双方均不可忽视对方的需求（七3、4），拒绝对方的性要求即等於剥夺属於他或她的基本权利；第三，如果为了集中心意祈祷而作短期的分房则未尝不可，但务须先得对方同意（七5）。

保罗於七章25至40节将更详尽地讨论独身和寡居的问题，於此他顺便提及他很满足於自己的独身生活；但他又指出，各人领受的恩赐既有不同，那么对许多人来说，与其勉强禁抑自己，倒不如顺天承理地结婚为佳（七7-9）。

保罗认为基督徒不可离婚，这也是耶稣已经论及的观点（太五31-32；可十11-12；路十六18），只是保罗并未说到任何例外（也许他尚不知太十九9有“除非妻子不贞”那个含义；也许他认为“不贞”是指婚前之事，那就可以解除婚约，并非婚后通奸而离婚），在他看来，夫妻的暂时分居因或有之，但并不是可以另行嫁娶的离异，总应期待言归旧好的一日，因为耶稣的教导，使他认为男女的结合应是终身的事（七10、11）。

论到基督徒与非基督徒的婚姻，这方面耶稣并无清楚教导，保罗提出3项原则，基本上也是从基督的教导中演绎出来的。第一，耶稣关於不可离婚的教导也适用於这种婚姻，故基督徒不可提出与未信主的配偶离婚（七12、13）；第二，若对方坚持离婚，基督徒可任由之，因为基督徒不能左右或论断非基督徒的言行（七15）；第三，基督徒不会因这婚姻关系受到玷污（与六15所说的那种关系决不可等论），可努力使这关系圣洁，使子女蒙恩，也可使对方得救（七14、16）。总之，保罗认为，信与不信的婚姻也应保持下去。当然，如对方有虐待或淫乱之行，则不在此例。

保罗认为，一个人的处境或生活方式不一定为了信主而非有所改变不可（七17-24），即如已婚或独身，犹太身分（行了割礼者）或外邦身分，自由民或奴隶，均无碍於一个人在基督里的地位。显然，保罗所谓保持现状，并非指道德行为和品格的现状，而是指上述社会或自然现状。保罗还特别提及奴隶归主的问题，其观点是：能争取自由则当尽量争取，否则，也决不影响其事主的能力和在神面前的地位（七21-23）。

**二·独身和寡居的问题**（七25-40） 保罗认为鳏寡结婚是无可非议的；不过依他个人之见，倒认为不必自寻累赘，因为现

世即将过去，何必去制造更多的牵挂（七25-31）？此外，婚后总要为配偶分心，未免会牵扯事奉神的精力（因为既已结婚就不可漠视对方的需求），远不如孑然一身，可全无挂虑地一心事主（七32-35）。再者，若有女儿已达适婚之龄，为父的可决定或为女儿的缘故（或为家庭的缘故），使女儿出嫁，或留下女儿，终生养育她。最后，保罗复述他的普遍原则作为结束（七39-40）。

**三．祭品可食与否的问题**（八1至十一1）当时市场上出售的肉类多有两个来源：一是专为献祭而饲养的牲畜，屠宰后择其一献给庙堂，余者便拿到市场上出售；另一是从祭坛上取下的祭牲，直接拿到市场上去出售。拘泥律法的犹太人对购食这种肉类不免疑虑重重。有些基督徒竟应邀去赴异教徒的家宴，或到他们庙堂区去游乐，或参加同业商会的筵席。教会内对这些事的对错是非议论纷纷，莫衷一是，遂写信求教保罗。保罗便借题发挥，从更广阔的视野来探讨基督徒的行为准则。

哥林多阿波罗庙遗迹

第一，德行的要旨是爱，而不是知识（八1-13）。有些哥林多基督徒知道庙里供奉的偶像不过是泥胎木雕，而非真神（真神只有一个），所以献过祭的祭肉仍是寻常好肉，可照食无虞；但是这些人自以为见识高人一等，不管他人的感受。保罗先表示同意他们的观点，但接着便纠正他们说："知识是叫人自高自大，惟有爱心能造就人"（八1）。的确，神所关注的不是我们知道什么或吃什么，而是我们是否爱神、爱人、爱主内弟兄。在弟兄面前大嚼祭肉，主要的危害不是引起一些人的愤慨，而是损害了一些心志未坚者，他们目睹弟兄吃祭肉，他们的良心尽管认为不对，也随同别人吃祭肉。因此，他们会自以为背离真道（得罪基督）。这引人误入歧途者的行为决不是爱。因此，宁可不吃肉也不可引人犯罪。

第二，保罗指出，基督徒要放下自己的利益，关心他人的益处，尤其要关心基督和福音的好处（九1-23）。无论是其他使徒的先例（参路十5-7），还是圣经的教导，都说明保罗有权从教会取得自己的报酬。然而，保罗从不求取报酬。他一向以织造帐棚来维持自己的生活和事奉，尽管他也接受教会的馈赠。保罗是避免有人以为他藉宗教以营利（九12），或为求满足自己（九16、17）。以上不过是保罗顺发感慨，其主旨仍在说明基督徒个人的好恶与利害，均当置於基督及其福音的好处之下。

第三，保罗指出，那些自夸"坚强"，为求自由而罔顾其他信徒的人，灵性正面临危机（九24至十22）。基督徒的生活，必须成全才有奖赏；这是一个有纪律的生活，不可休闲怠惰（九24-27）。以色列人在旷野之事就是明鉴：他们也曾"受洗"，也曾吃"主的筵席"（十2-4），与教会蒙的恩惠一样，然而他们当中的多数人却无福分到达应许地而倒毙於旷野。神击毁他们的原因很简单：他们舍神而归罪。有鉴於此，基督徒万不可掉以轻心，自以为有信心，有自由，结果没有慎防罪恶而从信上坠落（十12）。但另一方面，基督徒也不必惊怕，因为任何试探都不会超出我们所能抗拒，神必为我们开一条出路（十13）。

再以此理来看祭偶像的食品（十14-22）。在圣餐上我们分享了基督的血和身体，与以色列人奉献在圣坛上的祭品并无二致；同理，如果吃祭偶像的食品岂不等於和魔鬼同餐共食吗？因为隐在偶像背后的是魔鬼。如此同食两桌之餐的恶行，就正如当年以色列人之所行，必引起神的盛怒（十22）。这样看来，基督徒决计不可参加在异神庙中举行的任何宴席，包括同业商会所举办的正式盛宴。



最后是保罗对八、九、十这3章所论的总结（十23至十一1）：食物不会因祭过偶像而有所改变，因为食物均属於神，所以凡市场上所售的食品均只管购而食之，而不必多有所虑（十25、26）；同样，基督徒可赴非基督徒的家宴，饮食也可无所忌讳；但若有人指出食物是祭过偶像的，则不当食，倒不是因为食物有什么伤人之力，而是应顾及他人的良心，这是基督的爱心表现（十27-30）。当效法保罗，因为保罗是效法基督的舍己为人。不论作什么，包括饮食在内，都要以荣耀神为优先考虑（十31）。不要绊倒任何人，要关顾他们的好处，引领他们获得救恩（十32）。

**四．聚会的秩序问题**（十一2至十四40）哥林多家庭教会每有相当热闹的聚会，可惜多不能显示在基督里的和谐一致，反而被许多人用作自炫自耀的场合。保罗之意，不在改变他们聚会的内容，只欲纠正他们的礼拜方式。

保罗先谈及已婚妇女在聚会时的作风（十一1-16）。昔日妇女以蒙戴面纱为已婚的标志，如同今日之戴戒指，妇女在聚会上朗声祈祷、讲道、说预言，保罗均不表反对，但是她们因预尝复活后的生命（参第十五章），自以为可脱离丈夫的约束，可去掉面纱（参可十二25）。保罗强调，夫妻的关系密切，人与神的关系也同样密切（十一3）。所以，人不可羞辱神，却要荣耀神；妻子也该同样的对待丈夫。为妻的不戴面纱，即有诱惑人之嫌，於有圣天使同在的庄重崇拜聚会中尤不相宜（十一10）；另也当尊重既有的文化风尚（十一13-16）。再者，这面纱也是表示对教会权柄的服膺（十一10）。保罗虽认可妇女在教会事奉，但认为应以婚姻为先。

保罗继而又谈到聚会上所流露的阶级差别（十一17-34）。早期教会有每周一次圣餐的规矩，是由全体信徒共同聚餐。这种聚餐形式至三世纪才废除，改由弥撒上的献祭仪式来代替。哥林多中上阶层的信徒便利用聚餐的机会摆阔炫富。他们总是早於规定的时间就开席，美酒玉食，琳琅满桌。当时教会是仿效异教聚餐的方式，各人可随意提早进食，只要供应简单的食物给不能早来的奴隶、农民便可（十一21）。如此，贫穷的信徒受到屈辱，使他们感受到教会中之阶级分别（十一22）。保罗严斥这是对圣餐的亵渎（十一20）。

保罗重申参加圣餐的信徒是在分享耶稣的身体和血（参十16、17），而不是吃他们自己的食物。哥林多信徒那种不当的做法，带来教会的分歧和阶级观念，是亵渎了圣餐，不能藉此表现基督身体的合一（即"不分辨是主的身体"，十一29）。结果必然招致神的惩罚（他们已经在受罚了）。保罗劝告这些信徒认真省察内心的动机，真诚的聚集成一体，来共享主的圣餐。

接着，保罗又论到教会当如何运用圣灵的恩赐（十二1至十四40）。哥林多信徒中可能有些人受类似诺斯底思想的影响，认为灵魂善而物质恶，他们自觉被圣灵充满而高呼"耶稣是可咒诅的"（他们把人性的耶稣和属灵性的基督对立）。保罗指出，此语决非出自圣灵，因为圣灵在我们里面与我们一同宣认："耶稣是主。"

教会中也有人刻意标榜自己独受的恩赐，尤其是说方言的恩赐，聚会时只顾自己高声喊叫，不给别人说话的机会。保罗指出，恩赐都是一位圣灵赏赐的（十二4-6），圣灵彰显在每个信徒身上，不仅是为了信徒个人，更是为了教会全体的好处（十二7）。信徒拥有的是圣灵，不只是一些恩赐，故在不同聚会中可有不同的恩赐彰显。这同一个圣灵又使多个基督徒在基督里结合为一（十二12、13），因此，圣灵不仅赐全体基督徒各样恩赐，一切恩赐都同是圣灵所赐，所有恩赐都同是为了使基督的身体发挥功能（十二14-26）。故任何人都不可因缺少某项恩赐而以为自己是个无足轻重的肢体或器官；恰恰相反，不为人注意的恩赐，却可能是更为重要的。由此可见，在基督的身体里，圣灵在聚会中藉着不同的人会有不同的彰显；身体上的各肢体各有不同的事奉或功能（十二27-31）。

由此可知，一个人的灵性表现不在於他有什么恩赐，而在於他如何运用或显示他的恩赐，是否出於爱心的运用恩赐（十

三1-13)。一个人即使真有恩赐，却只用以利己，那就毫无价值（十三1-3），因为利己和爱人是互不相容的（十三4-7）。圣灵的恩赐都是暂时的，只是用於基督两次临世之间的时期，等到神的国完全彰显，万军之主就要亲临降世，圣灵的恩赐便再无存在的必要（十三10、12）。那时，基督徒藉以受赏的凭据，不是他们所有的恩赐，而是信、望、爱这三大品质，其中以爱为最重要，因为在神国里，基督徒将与基督耶稣和其他信徒共同生活在完全的爱中（十三13）。

保罗本着爱的教义指出，基督徒应羡慕恩赐，但在聚会时，当以讲道为最能体现爱的恩赐（十四1-25）。显而易见，哥林多信徒最看重的是说方言。然而方言若不经过翻译，则除对说者本人之外，对大家便毫无意义可言。因此，说方言并不造就人，或反使教外人以为疯狂。当然，在教会聚会之外，方言也有特殊的作用，可作为审判的标记（十四21），或可作个人与神的灵交（十四18）。但在聚会中则非有翻译不可。然而讲道却能造就人，能使人归信，因此在聚会中当求讲道的恩赐。

在教会聚会中，恩赐和秩序都同样重要（十四26-40）。恩赐运用的目的是彼此造就，而不可作自炫的手段（十四26）。说方言者必须有人翻译。说方言和讲道应轮流进行，每隔数人便要停下来，让大家来领会所讲的意义（十四27-33）。妇女不可在聚会中交头接耳，这显然是从犹太会堂因袭来的坏习惯：那里的妇女被隔开，不得参与聚会，除闲谈之外别无他事可作。保罗请女信徒注意听讲，认真领会，有不懂的问题可回家请教丈夫（十四34-36）。

保罗最后总结，真正属灵的人当承认以上所说均出於主的命令。保罗并不反对在教会里说方言，只是强调讲道的价值和重要，并且聚会要有秩序（十四37-40）。

**五．死人复活的问题**（十五1-58） 上述哥林多教会的种种问题如：败俗伤风（林前五，六）、禁欲（林前七），或自以为已经复活（林前十一）等，均说明有人尽管承认耶稣复活及灵魂不灭，但不相信肉体复活的事。

保罗重申，耶稣复活是整个福音的核心（十五1-19）。全教会一致地相信耶稣不仅死了，且又复活了，并向无数证人作了显现（十五3-11）。如果“反复活论”成立的话，那么耶稣复活之事便未曾发生，福音的信息也全属虚幻，最终得救的希望也就全归枉然了（十五12-19）。

因为基督徒是与基督连成一体的，所以基督复活，基督徒也必复活（十五20-28）。人类以往经历在亚当里的结果，现在也经验在基督里的新结果。然而复活并不是立即发生的事，而是有先后的过程：基督先复活；基督徒於祂再来时复活；基督君临世界，要将一切鬼魔势力（包括死亡本身）消灭，使普天下成为基督的王国；基督将这完美、至善的国度奉交给神（十五23-28）。

基督徒因抱着复活的希望，所以才有代死人受洗的风尚（是指由活着的基督徒代替已经信主但未及受洗便死去的基督徒受洗的仪式，十五29）；以及甘愿为基督殉道之事（十五30-32）。

有人对复活之事不理解，也实属难免，但保罗指出，只要明白在复活中有继续存在和不再存在的事，便可了悟（十五35-50）。正如种子和植物，既一而非一；另如万物，各有不同的形态。人的复活也是如此。必朽的、卑污的、软弱的、属肉体的（即属亚当的）变成不朽的、荣耀的、强健的、属灵的（即属基督的），惟有基督徒才能像基督，作属天的人，才可成为神国的成员。

保罗兴奋地分享他对那未来的转变的盼望（十五51-58）。他指出，於基督再来时，不仅死者要复活而改变形体，还活着的人也要在霎时间改变，永不再有死亡，那时，他们才真知道基督的复活表明的胜利（十五54-57）。保罗在结论中指出，这些教训可给予他们确据，为主劳苦的必得蒙主的奖赏（十五58）。

**六．为处境困难的耶路撒冷教会捐献的问题**（十六1-4） 第一世纪四十年代之时，大地屡逢灾年，弄得耶路撒冷教会贫困不堪。保罗在自己所创办的几处教会中募捐，一是为扶困救贫，同时也是为了各地教会的合一。他指出，大家当各尽所能，



每周均有捐助，而不要等他到来时临时募集（十六2）。保罗说他将派哥林多教会的人南下送款，至於他个人是否同往则未作定论。凡此种种，也在消弭他会从捐项中取利的议论（参林后八至九）。

**结语**（十六5-24）

保罗在结语中首先提及他的行程，表示颇愿在离开以弗所之后，到哥林多长住一段时期（参林后一）；其次则说提摩太或先往哥林多送信，或转经他处再往哥林多，并嘱咐教会善待他；再其次则强调他曾促请亚波罗往访哥林多。说这话似意在消除哥林多信徒以为保罗拦阻亚波罗访哥林多的猜疑。保罗在最后的祝愿中，又重申教爱坚信之旨。他赞扬了送信的几位哥林多弟兄（十六15-18），并代亚居拉和百基拉（是助保罗建立哥林多教会的两位同工，参徒十八2、3、18）向教会致意。保罗请信徒按当时教会的礼节互吻问好（十六20）。保罗口述至此，从记录者的手中拿过笔来，亲自写上向他们的问安并咒诅不爱主者的话；还有“主必要来”一语，是早期教会於礼拜结束时的通用语，原是亚兰文；最后则又重申他对哥林多教会的爱心（十六21-24）。

*Peter H. Davids*

参“哥林多后书”466；“使徒行传”1435；“保罗”90；“哥林多”465。

参考书目：C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*; T. C. Edwards, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*; C. Hodge, *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians*; A. Robertson and A. Plummer, *First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC); G. B. Wilson, *I Corinthians*.

## 歌罗西

Colossae

gē luó xī

小亚细亚一古城，故址在今土耳其的西南部，以保罗写给歌罗西教会的信而闻名於世（西一2）。歌罗西建於米安达河的支流吕吉斯河畔，於主前六世纪繁盛一时。据希腊史家希罗多德记载，波斯王薛西斯一世曾驾临此城，其时规模极大；又据另一位希腊史家赞诺芬记载，波斯帝国的开创者古列大帝远征希腊时，曾途经歌罗西，时当更早。

歌罗西所在地古称弗吕家，位於自以弗所往东之大道之中，为一商贸中心。至罗马时代，往别迦摩之北上大道迁移，歌罗西的贸易地位为以西10哩的老底嘉所代替，盛势渐衰。两城经济均倚重於毛纺业。“歌罗西”一名源出拉丁语，意即“紫羊毛”。

至使徒保罗时代，歌罗西已降为小城，城民主要是弗吕家人、希腊人和犹太人。保罗在以弗所传道甚久，对居於歌罗西的希腊人和犹太人自必多有教诲（徒十九10）。歌罗西人以巴弗曾往罗马探望保罗，向他报告歌罗西教会的情况（西一7，四12），后又与保罗一同系狱（门23）。其他知名的歌罗西信徒尚有腓利门、亚腓亚、亚基布和作过奴隶的阿尼西母（门16）。以后，歌罗西教会的情况便渐无所闻，史书也不见载了。伊斯兰教统治时期，歌罗西城更趋衰败，至十二世纪遂彻底荒废了。

1835年考古学家在乔拿斯附近之歌罗西城遗址，挖掘出古卫城、剧场和其他建筑物，并若干铭文。该遗址今称许玉克废丘，考古工作犹在进行之中。

## 歌罗西书

Colossians, Letter to the

gē luó xī shū

新约中保罗四本“监狱书信”之一。保罗在狱中共写了4封信，即腓立比书、腓利门书、以弗所书和歌罗西书。保罗指出他写歌罗西书时正身在狱中（西四3、10；参弗三1，四1，六20；腓一12-14；门9、10）。他把其中3封信分别送给小亚细亚的3所教会，且都委托同工推基古送达（西四7-9；弗六21、22）。由此可知，3书几作於同时，且由推基古同时送出。

### 作者

歌罗西书为保罗所作一事已有确据，但今日一些学者仍有质疑，其疑点可归纳为神学思想和写作风格两方面。

**神学思想方面**

在某些神学观点的表达上，歌罗西书似有异於保罗其他各书。其一是歌罗西书以一章15至20节对基督的颂赞为全书基督论的立论基础。经文说：基督“是首生的，在一切被造的以先”；万有的起源和存在全在於祂；在祂身上有神体的“丰盛”；祂的死不只是对罪、对律法、对死亡的胜利，更是对宇宙中之权能和力量的胜利。一些学者据此而以为歌罗西书中的基督论较保罗其他各书更为“超越”。但保罗之高举基督乃是他始终如一的特点。他在哥林多前书八章6节宣告耶稣基督是万物之源；在腓立比书二章6至11节的另一首颂赞中，指明耶稣基督是君临宇宙万有的主。至於歌罗西书中有关基督的陈述，则全然是出於当时处境的需要，因为歌罗西教会出现的异端邪说使保罗必须作出声明。

另外，歌罗西书的末世论及有关洗礼的教义，似有异於保罗其他各书之处。保罗在哥林多书信中论述末世的事时，是以犹太教的“两世论”为基础。该论以为“今世”是在邪恶势力的蹂躏之下，而在“来世”，神便要将世界从魔鬼手中解救出来。保罗却认为“来世”随着耶稣的第一次降世已经来到（惟尚未完全），他认为基督两次降世之间的时代是一个充满冲突的时代。“基督必要作王，等神把一切仇敌都放在他的脚下。”（林前十五25）基督的使命，就是从魔鬼的掌握之下解救这个世界，不过这冲突一直要等到祂再来时才会结束。故基督徒要在对主再来的切盼下生活。但歌罗西书所强调的，似非企盼那未来的因素（参西三1-4），而是强调那已存在於天上的盼望（西一27）。

至於歌罗西书的洗礼观也因强调已实现之盼望的影响，而有异於保罗在其他各书中所表述的观点。保罗在罗马书中指出，受洗的基督徒因信与复活的基督一同活着，并满怀希望地等待将来的复活（罗六1-11；尤见於5、8节）；歌罗西书则认为，受洗的基督徒不仅与基督同死，且已经与祂同复活了（西二12、13，三1），信徒对未来的希望就不在於复活，而在於那“与基督一同藏在神里面”的生命的显现（西三2、3）。再者，保罗在罗马书中说，基督徒受洗就是在罪上死了，因此就不再作罪的奴仆；而歌罗西书却说基督徒在基督里，就在“世上的小学”上死了（西二20）。所谓“世上的小学”，一些人解释为世上宗教的基本教训，但就歌罗西书来看，显然是指“宇宙的基本精神”（修订标准译本）。不管如何解释，歌罗西书所强调的，似与罗马书的不同。

以上这些歧异，使许多学者以为歌罗西书必非出自保罗之手，可能是保罗一位门徒於较晚时的伪托之作。然而，以上所举的歧异只是论说角度与着重点之不同，绝非神学观点上的根本对立。

**写作风格方面**

歌罗西书在文学风格和用词上似有异於保罗其他各书。其迥异之处，一在歌罗西书短短一信中，竟用了保罗其他书信均不见用的字词达34个之多，而保罗惯用的一些词语於当用之处却不见用；二在保罗写作惯用辩证体，极似当时犹太文士间流行的一种议论文，而歌罗西书的文体却极似仪典上的祝颂词或犹太人与早期基督徒中间流行的一种经训体式，这种文体仅与以弗所书略同，而与保罗其他各书均不相谐。

以上便是怀疑保罗不是歌罗西书作者的理由。然而即使这些理由全部成立，仍不足以使人相信该书非保罗所作。今日学者对歌罗西书是否为保罗所作，意见仍有分歧。下面我们试探讨歌罗西书中如何运用传统观念，希望能找出解决上述问题的钥匙。

无疑，过往对保罗事奉的独立性和他思想的开创性，是有过分强调之嫌。保罗的归主很戏剧化，而保罗也曾强调耶路撒冷众领袖与他的蒙召并不相干。故有人以保罗为一独特的伟人，他高超的智慧开创了重大的神学观念。然而，尽管保罗有非常的智慧，但若说他的神学是完全独立於先贤传统学说之外，则属不确。

保罗作书，常征引教会的传统，这足可显示他对初期教会传统的尊奉。我们从他的书信可以看到，凡援引传统之处必用“领受”或“传给”这两个固定的用语，以示崇笃之情；所引者范围也广，有关於教义的论述（例：林前十一23-25，十五3-7），有对行为的规训（林前十一2、17；帖前四1-8；帖后二5，三6），有些是取自颂赞基督的诗歌（腓二6-11；西一15-20），或取自认信表述（罗一3、4，三24、25，四25），也有取自主耶稣基督的话（例：林前七10、11，九14；帖前四15），还有其他的传统材料。

细读歌罗西书就会发现，其援引传统之多超於保罗其他书信。欲将书中所援传统一一准确标出，确有困难，但下列数处很显然是出自早期教会用於敬拜和训导的传统：(1)歌罗西书一章12至20节，二章14、15节是颂赞基督创世和救世之功的诗歌和认信表述；(2)歌罗西书三章5至14节表列出恶行与德行，想是根据早期洗礼所用的材料；(3)歌罗西书三章18节至四章1节是早期教会用以规诫家中成员的所谓“家规”，类似材料也见於以弗所书、教牧书信，和同时代的某些经外著作。

此外，歌罗西书的结构反映一固定的书信格式，全信约⅓是基於传统材料，自然对其风格、词汇和神学角度均有显著的影响。而上述关於作者的种种疑问正是针对这些段落而发的。

歌罗西书传统材料比重之大，说明保罗认为这些材料对读者十分重要。保罗的训导将这层意思表达得十分透彻，他说：“你们既然接受了主基督耶稣，就当遵他而行。在他里面生根建造，信心坚固，正如你们所领的教训，感谢的心也更增长了”（西二6、7），请注意“所领的”和“教训”两词的用法。基督徒理应按有关耶稣基督的权威教导来规范自己的道德行为。基於此，保罗谆谆告诫歌罗西的基督徒慎防“理学”和“虚空的妄言”的诱惑，因为这些理论背离基督的教导而屈从於人间的传统和世俗的精神（西二8）。

## 写作年代和地点

歌罗西书的写作年代需根据保罗被囚禁的地点而定。传统上，学者们以为4封“监狱书信”均作於罗马。根据这个观点，歌罗西书自当作於主后60至62年之间。

据使徒行传记载，保罗系狱之地有腓立比、该撒利亚、罗马3处。保罗写哥林多后书是在囚於该撒利亚和罗马之前，且从该书可知，那时他已坐牢多次了（林后十一23）；而囚禁之地至少有以弗所（徒十九，二十；林前十五32；林后一8-10）。今日愈来愈多学者主张保罗的4封监狱书信当作於以弗所。如果此见不谬，歌罗西书的写作时间当在主后52至55年。

以弗所说较适用於腓立比书，罗马说则更合於腓利门书、歌罗西书和以弗所书所提供的情况。所以，我们仍以歌罗西书作於主后60至62年之间为宜。

## 背景

欲确定哪些异端邪说曾渗入歌罗西教会，实在是极不容易的事，原因并非材料太少，而是太多太杂之故。从史料记载可知，一世纪流传在罗马世界的各种信仰和教派多如牛毛，小亚细亚则尤是各种宗教滋生蔓衍的沃土，以一身而奉多教者不乏其人，将各种宗教思想和实践混而事之的风气也很普遍。当时的基督徒大部分难於摆脱这种倾向的影响。

**歌罗西的异端邪说**

保罗对渗入歌罗西教会的异端邪说并未加以细分，而仅就各种问题作出回答。因此，现今的歌罗西书读者需根据保罗的评论而将当时虚假的教导予以复现。

一些学者以为当时的异端邪说多出自所谓“灵肉二元论”，稍后希腊和东方的诺斯底教派均有此特点。诺斯底派认为物质都是罪恶，只有摆脱物质才能达至善境；另有一些学者根据保罗反对恪守某些饮食律例及节日、安息日、割礼的戒律，而认为渗入基督教会的伪说是出自犹太教的信仰。有鉴於当时盛行着多说合流的倾向，我们认为以上两种观点都是正确的。

保罗将异端邪说归结为恪守人间传统的“理学”（西二8）。他为歌罗西信徒的祈祷（西一9-11）和对他们的训诲，均可显示他是在辩驳一种观念，以为某种“理学”能使某些人得到神奇的“灵智”。其实，保罗指出，这理学的基础不过是“世上的小学”而已。

那么，何谓“世上的小学”呢？有两个主要的解释可互为补充。一说以“小学”的基本意义是“一系列的事物”（如字母

表中的字母），稍加引伸，可指事物的基本原理，如希伯来书五章12节所谓“神圣言小学的开端”。另一说以“小学”是指早期希腊人认为组成世界的空气、水、火、土等四元素。

保罗用於评说歌罗西异端邪说的那些用语，早在主前一世纪的一篇论及哲学家毕达哥拉斯的门徒的希腊语文章中即有所见。文中说，诸神派使者将灵魂携入世界诸元素之中。元素中以水为至高，土为至低，纯净的灵魂附於高等元素，否则，即附於下等元素。人类惟有藉自我否定和特定的崇拜仪式才能“净化”自己的灵魂。居於最高空中的日月星辰是掌握人类命运的众神；围绕世界的大气中也布满可敬畏的神灵。世界的元素与诸神灵联合，操纵人的命运。人类却可借助於“灵智”和宗教仪式，不仅可摆脱神灵操纵的命运，更可左右神灵，以求己福。

总而言之，所谓“世上的小学”，既可指宗教的根本教训，也可指宇宙间的神灵。从歌罗西书的表述来看，当以后者为宜。保罗在书中明确指出，基督在十字架上已胜过那些灵界执政者的权势，并把他们暴露在万民面前（西二15）。宇宙万物的创造者和统御者是基督，而不是那些神灵（西一16-20）。神本体一切的“丰盛”都住在基督里面，而不属於遥不可及的神灵（西一19，二9）。灵界的一切权能都在基督之下（西二10），也是因基督才存在（西一16）。“敬拜天使”（即敬拜空中的神灵）是愚不可及的恶行，必招致严重的恶果（西二18）。

**异端邪说的主要特征**

歌罗西理学的一个主要教导是说神遥不可及、高不可攀。该说之要点有二：一谓人不能直达於神，必须通过一连串的中介，这便是前文所讨论的众天使和神灵，基督则被视为中介之首；二谓人欲达於神必须先从罪恶的物质中解脱出来，这便是该“理学”所信守的灵肉二元论，此论将至高的神与祂所造之物分隔开来。

那么，人怎样才能绕过众神灵的阻碍而远达於神呢？又如何能从罪恶的物质中解脱出来呢？该理学指出要靠神秘的“灵智”和洞见。藉着崇拜天使，恪守节日、仪式等（西二16-18），或会感动神灵而获准通过，遂可达於那神性的“丰盛”之中。又藉着自我的刻苦、否定，可获见异象（西二18、21-23），并可使他们脱离物质的羁绊。自我刻苦的操练，如禁食、禁色（西二21之“不可摸”）似只限於一定的禁期之内，以求得见神的异象，其他的日子则大可以纵欲胡为（西三5-11）。

## 写作目的和教导

歌罗西书二章8节的告诫指出了保罗作书的目的，就是要读者们“谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传和世上的小学”，就把他们掳去。显然，伪说已渗入歌罗西教会中间，威胁着教会的健康，所以保罗驳斥这异端邪说。

保罗以正说来与伪说针锋相对。所谓正说，便是读者所领受传统的教训，大概是通过以巴弗向歌罗西教会传讲的（西一7，四12、13）。神通过祂的爱子基督确立了教会作祂的选民（西一12-14）；然而异端邪说却劝诱歌罗西的信徒脱离教会之首基督，从而使他们失去作神子民的资格（二18、19）。为此保罗重申之传统，主要是有关基督和教会（西一15-20，二9、10）。

**基督**

歌罗西书一章15至20节赞颂基督为先於一切的创世主，为救赎万民的真神。“一切”即宇宙万物，包括天上的、地上的、可见的、不可见的，教会和宇宙间一切权能。万有（包括灵界有权能的）都是因基督被造，也是为基督被造。基督决不是横亘在人神之间的诸神灵中介之一，而是拥有神体一切丰盛的至高者（西一19，二9），人类只有在祂里面才找到生命的满足（二10）。

保罗特别强调基督之死的意义。歌罗西书第一章赞颂基督“藉着他在十字架上所流的血，成就了和平”（第20节）。保罗比较读者过去与现在的状况：他们过去在态度上和行为上均远离神；今则藉着基督肉身受死得与神和好（西一21、22）。因人与神和好，神也改变了人的本性。

基督之死不仅使人类与神的关系得以和好，而且将人类从“掌权者、执政者”的控诉下解救出来。那些“掌权者、执政者”是指鬼魔，他们根据律法来指控人类的亏欠。保罗却向歌罗西人宣布神已除去这些指控的根据，钉在十字架上（西二14）；在十字架上，祂已把这些指控者暴露出来，并已胜过他们（西二15）。基督的受难并非悲剧，而是改变生命，对罪恶和魔鬼势力的极大胜利。



**教会**

基督是教会的元首及其生命的源泉（西二19）；教会则是基督的身体（西一18、24）。教会蒙神悦纳并得与圣徒共享神国的基业；神将教会从黑暗世代的恶势力下解救出来，并让她分享那未来王国的权柄（西一12、13）。因此，教会无须惧怕世上“执政的”、“掌权的”，只管分享基督打败魔鬼的胜利。

**洗礼**

教会当如何分享基督之死所换取的胜利呢？保罗提出割礼和洗礼来回答这问题。这两个圣礼喻指基督徒与主同死同复活（西二11-15）。

歌罗西书中，洗礼的主题也隐藏在以下经文中：“你们若是与基督同死……”（二20-23）；“所以，你们若真与基督一同复活……”（三1-4）；“所以，要治死你们在地上的肢体……”（三5）；“你们已经脱去旧人和旧人的行为，穿上了新人”（三9、10）；“所以，你们既是神的选民，圣洁蒙爱的人……”（三12）。基督徒因受洗而进入基督里，藉此分享基督之死带来的胜利，以及祂生命的大能。

## 内容提要

保罗写歌罗西书用的是标准书信体，即：问安、谢恩、祈祷、主要内容、结语。问安是保罗自己并代表提摩太向教会所作的祝愿（一1、2）。继而是为教会的成就而感谢神的恩惠（一3、8），并祈求神使歌罗西的信徒得蒙属灵的智慧，深明神意，并在自己的善行中结出果子（一9-11）。

信件主要内容的第一段号召歌罗西信徒一同赞美神，并援引对基督的赞颂辞（一12-23）。此段又可细分为3小部：(1)感谢父神引领歌罗西人作祂的子民（一12-14）；(2)颂扬基督为万有的创造者和救世主（一15-20）；(3)歌罗西人也是基督和解之功的蒙受者（一21-23）。

主要内容的第二段简述保罗的事奉（一24至二5）。他的使命是宣扬神的奥秘，就是使外邦人得知耶稣基督的福音（一24-29），特别是使老底嘉教会和歌罗西教会认识这奥秘（二1-5）。

主要内容的第三段表达保罗对歌罗西教会的关切。他们务当谨守已蒙领有关基督的教导（即他们初次蒙领有关基督的一切教训），且要警惕莫作伪道的俘虏（二6-23）。他们务当谨遵已领受的教导行事（二6、7），严防伪道以假乱真（二8）。保罗重述一章15至20节对基督的赞颂，强调基督的神圣主权（二9、10），并谓一切执政的、掌权的均已屈服在祂足下（二11-15）。继而劝勉歌罗西人既已尊这样的基督为主，则万不可再去奉行异端邪说的庸规俗法（二16-23）。

主要内容的第四段号召教会要过无愧於基督徒称号的生活（三1至四6）。与基督同复活的人当一心追求天上的事（三1-4），当弃绝一切邪恶败行（三5-11），当承袭种种德行品性（三12-14）；教会的敬拜生活要同心合意，合乎圣徒的规矩（三15至四1）。称为“家规”的一段（三18至四1）是关於婚姻、子女、主仆的教导，夹於有关敬拜的论说之中（三15-17，四2-6）。“家规”有特别勉励为妻者和为奴者的话，因为他们最向往福音所应许的平等（参加三28；西三11）。因此，保罗显然也以“家规”作为教会在敬拜中应遵循的规矩。

保罗於结语先谓主内弟兄推基古和阿尼西母（是新归主的奴隶）将把他的近况转达教会（四7-9），然后致以一连串问候和祝愿（四10-18）。

*George E. Cannon*

参“歌罗西”477；“保罗”90；“使徒时代”1426；“使徒行传”1435。

参考书目：F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*; G. Demarest, *Colossians*; R.C. Lucas, *Fullness and Freedom*; R.P.

Martin, *Colossians and Philemon*; H.D. McDonald, *Commentary on Colossians and Philemon*; H.C.G. Moule, *Colossians and Philemon Studies*; E. Schweizer, *The Letter to the Colossians*.

## 歌篾
Gomer
gē miè

❶雅弗的儿子，挪亚的孙子（创十2；参代上一5）。歌篾有3个儿子：亚实基拿、利法和陀迦玛（创十3；代上一6）。他是古代森美里人的祖先。按先知以西结的预言，森美里人会联合玛各人的领袖歌革，践踏以色列人（结三十八6）。

❷滴拉音的女儿，是一名妓女，何西阿因神的吩咐而娶她为妻。她为何西阿生下孩子，便堕落不贞，但得到丈夫的救赎。她的行为正比喻以色列人对神的不忠（何一至三）。

参"何西阿"566。

## 歌楠雅
Conaniah
gē nán yǎ

❶利未人，在希西家王朝任圣殿仓房总管，掌管献给圣殿的礼品、什一奉献等物（代下三十一12）。

❷约西亚年间一利未人族长（代下三十五9），疑即次经《以斯拉一书》一章9节所记之"耶哥尼雅"。

## 哥尼流
Cornelius
gē ní liú

据使徒行传记载，哥尼流以一个罗马驻军的百夫长而归信基督，从而开了外邦人入基督教的先例。

哥尼流因使徒彼得传道信主的始末见於使徒行传十章1节至十一章18节。哥尼流归信之前即以善名闻於犹太人中，他知道敬畏神，经常祈祷，也时作施舍。

教会初立时，成员都是犹太人，由於恪守律法的犹太人不与外邦人交往，故初期教会也不愿向外邦人传福音。使徒彼得起初就恪守律法，不肯进入外邦人的家门，更不沾律法所定的"不洁之物"。后来神向彼得显示异象，将他引到哥尼流家，并向其全家及亲朋好友传讲福音。在彼得讲道之中，还没有为他们施洗，或按手，神已将圣灵的恩赐浇灌在听道者的身上，表明神悦纳外邦人加入教会。事后，彼得在哥尼流家逗留数日，一方面分享其归主之喜乐，另一方面在信仰上又作了认真的指点。

哥尼流归主之事意义重大，它代表初期教会摆脱犹太教思想束缚的第一步。哥尼流无须履行犹太人那些繁文缛礼（如割礼、吃"洁净"的动物）。自此以后，外邦信徒与犹太信徒一样，都只凭信心加入教会。

参"使徒行传"1435。

## 哥尼雅
Coniah
gē ní yǎ

犹大王约雅斤之别名（耶二十二24、28，三十七1）。

参"约雅斤"2259。

## 歌散
Gozan
gē sàn

近幼发拉底河的城邑和地区。哈博河（现今的卡布尔）流经此地。这地约在西拿基立入侵犹大之前（主前701），被亚述人征服。亚述王西拿基立曾提及这事，他以亵渎的语气送信给犹大王希西家（王下十九12-14；赛三十七12-14）。稍后，这地成为亚述的领土之一，而战败的以色列人被驱逐出境。歌散经挖掘，寻获优质的陶瓷。

## 哥桑
Cosam
gē sāng

耶稣的远祖之一，其子亚底，其父以摩当。仅见於路加所载的耶稣家谱（路三28）。

参"耶稣基督的家谱"1966。



## 歌珊
Goshen
gē shān

❶埃及境内的地区，以色列人从约瑟的时代到出埃及，便在那里寄居。创世记四十六、四十七章提供了一些有关歌珊的资料：

（1）是埃及的一部分。（2）约瑟与父亲分隔了许多年后，当雅各全家移居埃及，便在那里与他的父亲重逢。（3）这地区适合畜牧。歌珊地与埃及的拜牛宗教有关，也是重要的畜牧业区；有一段时期，即使那地仍为许克所斯控制，底比斯的王子在歌珊三角洲的草原放牧他们的牛群。圣牛可能也由埃及人在那里牧放。（4）在两节经文中，那地都称为"国中最好的地"（创四十七6、11），且是"兰塞境内的地"。（5）这地的东面边界可能是军事的前哨，没有太多埃及人住在那里。

"歌珊"一名原不是埃及文，却是闪文，证明闪族人早在埃及新王国之前已在那里居住。七十士译本在创世记四十五章10节和四十六章34节称"亚拉伯的歌珊"，而不是歌珊地。地理学家托勒玫说，"亚拉伯"是埃及的名字，指尼罗河三角洲东面的边界，即七十士译本所述的地方。

歌珊的面积约900平方哩，包括两个区域。西面的一半从琐安到比伯实；从北到南大约相距35哩。这地区是一个有河水灌溉的平原，是埃及最肥沃的土地之一。在地中海岸约15哩宽，在实加齐和南面的凯比废丘之间缩窄至10哩。东面的地区包括尼罗河平原和苏彝士之间的一大片沙漠，又伸展到南方，从达夫尼到土米拉河，从东到西增阔至约40哩，南面较多沙漠区，伸展到南方的苏彝士；也从东面的苦湖到西面的希流坡立。歌珊在地理上的重要性，决定了出埃及的路线。从前面的描述，土米拉河是人们赶着牛群羊群往红海最合理的路线。从比伯实附近琐安田的南面向东行，往旷野的边境和苦湖去。

❷以色列人在约书亚的领导下，征服并占领的区域（书十41，十一16）。可能是犹大的山区，在希伯仑和南地之间。

❸犹大边境的城（书十五51），可能就是上述#1所言该地区的中央城镇，但未能确定。

## 哥士
Cos
gē shì

爱琴海斯波拉提群岛中的一个岛屿；岛上有城一座，也名哥士。哥士岛与小亚细亚的卡里亚仅一水之隔，保罗於第三次宣教旅程之末，从马其顿起程返耶路撒冷，绕过以弗所而从米利都登舟南航，首泊之港就是哥士（徒二十一1）。据次经《马加比一书》十五章23节记载，犹太战争期间，罗马执政官卢修曾颁令哥士及其他各地，不许屠杀犹太居民。

哥士（今译科斯）自古就是爱琴海中的重要转运中心，其小麦、膏油、葡萄酒、丝绸都很著名，后来更成为东地中海的金融重镇。

哥士是希腊"医学之父"希波克拉底的出生地，他早年曾在此岛行医（约主前五世纪末至四世纪初）。大希律在位时，曾给予哥士岛长期税收，哥士城民曾立希律安提帕（大希律之子）雕像一座以示对他的尊敬。

## 哥斯
Koz
gē sī

犹大支派的后裔，可能是哈哥斯祭司家族的祖先（代上四8）。

## 哥斯比
Cozbi
gē sī bǐ

一米甸女子，因与希伯来人心利野合而双双被亚伦子孙非尼哈处死。纪律既得整饬，当时袭击以色列营的瘟疫也随之而止（民二十五15-18）。

## 哥西巴
Cozeba
gē xī bā

犹大地一城镇（代上四22），亦名亚革悉（书十五44）或基悉（创三十八5）。

参"亚革悉#1"1848。

## 哥辖
Kohath
gē xiá

利未之子（创四十六11；出六16），暗兰、以斯哈、希伯伦和乌薛之父（出六18；民三19、27；代上六2），是负责在会幕事奉的利未支派哥辖家族的祖先（民三30-32）。摩西、亚伦和米利暗也是哥辖的后裔（出六18-20；民二十六59；代上六3，二十三13-17）。

利未支派的3个主要分支，是革顺、哥辖和米拉利，传统上称它们为利未最早的众子的名字（创四十六11；出六16；民三17；代上六1、16，二十三6）。哥辖是利未支派一个杰出的家族。他们在民数记四章、约书亚记二十一章、历代志上六章16节和历代志下二十九章12节的排名次序，显示他们比革顺或米拉利家族享有更荣誉的职事。在希伯来的早期著作中（出六18；民三19、27、29、30，四2、4、15、18、34、37，七9，十21，二十六57；书二十一4、5、10、20、26；代上六2、18、22、33、54、61、66、70，十五5，二十三12；代下二十19，二十九12，三十四12），无论是“哥辖族”或“哥辖众子”的地位和职责，都有记载。

当以色列人离开埃及，在旷野飘流期间，哥辖族奉派负责南面的会幕（民三29）。要搬移会幕时，他们负责肩抬约柜和其他圣物（七9）。立起会幕时，即数点哥辖男子人数参与事奉（民三27、28，四1-4、34-37）。

众支派在迦南地定居后，哥辖族的事奉似乎告终。不过，神明确吩咐，他们要和其他利未支派的家族一样得到眷顾。哥辖族分得许多城邑（书二十一4、5、20-26；代上六66-70）。

大卫登基后，他将利未人分成3班（代上二十三6）。哥辖族的代表希幔，奉派“在耶和华殿中管理歌唱的事”（代上六31），另一组的哥辖族人则每逢安息日负责管理“陈设饼”（代上九32）。大卫将约柜运往耶路撒冷时，哥辖族的乌列奉命监督整个运送过程（代上十五3-5）。

王国分裂时期，摩押人和亚扪人联合攻打犹大。约沙法王承认单凭己力，实无法拒敌，就寻求主的帮助。哥辖族带领百姓高唱赞美诗，也可能同时领导军队；到了次晨，王和犹大战士便出击那些入侵者（代下二十19-22）。

犹大国式微时期，发生了两次重大的改革运动。第一次发生於希西家作王时（主前715-686；王下十八；代下二十九，三十）；第二次发生於约西亚执政期间（主前640-609；王下二十二，二十三；代下三十四）。至主前621年发现律法书，约西亚的改革达到巅峰。哥辖族在这两次运动中担任重要角色。希西家时代，他们参与洁净耶和华的殿（代下二十九12-16）；在约西亚时代，有两位著名的哥辖人也奉派监督修殿工作（代下三十四12）。

被掳以后，也有提及哥辖族，但资料不多，不足评论其事奉所带来的意义。身处灵性倒退的时期，他们是少数仍坚持忠心事主的人（代上九19、31；拉二42；尼十二25），永远留名於圣经中的少数人，大多职位卑微。

*Cyril J. Barber*

参“会幕，圣殿”596；“祭司和利未人”669；“利未支派”893。

## 歌亚
Goah
gē yà

与迦立山相连，就是耶路撒冷重建的城墙伸展所及之处。歌亚位於迦立以南（耶三十一39）。

## 哥亚
Koa
gē yà

可能是住在巴比伦东北部的人。他们和巴比伦人、比割人、书亚人并列，作为神审判以色列的工具，攻打耶路撒冷（结二十三23）。他们或许和亚述铭刻上常提到的古图为同一族人。

## 戈印
Goiim
gē yìn

❶在创世记十四章1、9节，提及由提达王统治的人或地区。提达和示拿的暗拉非、以拉撒的亚略、以拦的基大老玛，一同攻击死海附近西订谷的城邑。他们击败了那山谷的五王，掠夺他们的城，又俘掳了亚伯拉罕那住在所多玛的侄儿罗得（第12节）。亚伯拉罕听见这事，就聚集了他的壮丁去追赶那些战胜的君王，重重击败他们，且救回罗得（13-16节）。

❷地名；约书亚曾战胜该地的王（书十二23）。这地点的位置不明确。希伯来圣经称“吉甲”，而七十士译本作“加利利”。



## 鸽子/斑鸠
Dove, Pigeon
gē zī / bān jīu

鸽的一种，体形较小。

参“鸟（鸽）”1123。

## 鸽子粪
Dove's Dung
gē zī fèn

据列王纪下六章25节记载，叙利亚王便哈达围困撒玛利亚，城中粮绝，百姓无以充饥，连鸽子粪也作食物，其危急可以想见。

从直义上理解，鸽子粪当然是指鸽子的粪便；但也有学者指出，近东特产一种百合科植物，其球茎可食用，俗称“鸽粪”，烤、煮或晒干磨粉均可，撒玛利亚百姓用以充饥的；可能是这种植物，而不是真正的鸽子粪。

## 革迦撒人
Girgashites
gé jiā sā rén

应许给犹太人（创十五21；申七1；书三10）属迦南支派的土地（创十16；代上一14），终为犹太人所得（书二十四11；尼九8）。此支派的位置不详，然而，他们也许曾居於卡奇沙城（见於赫人的文献），或者底格里斯河东面的卡奇沙提。“革撒”一名见於主前十三世纪乌加列的文献，可能是一个部族的名称。马太福音八章28节、马可福音五章1节和路加福音八章26节中分别译为“加大拉”、“格拉森”的一地，可能还保留着聚居巴勒斯坦众革迦撒人的传统风尚。

## 格拉森
Gerasa, Gerasene, Gergesa, Gergesene
gé lā sēn

低加波利的一个城镇及地区。格拉森坐落外约但的山区，是罗马管治下一个著名的城市，距加利利海东南面约35哩，离约但河东19哩。虽然新约并无提及这城，但马可福音五章1节及路加福音八章26及37节所述“格拉森人的地方”，就是耶稣医治那个被鬼附的人，及其后猪群投到加利利海淹死之处。马太福音八章28节所记叙的同一事件中，称该地为“加大拉人的地方”。

被鬼附的猪群可能就在此山崖冲下来

在较完整和准确的新约抄本中，马可及路加福音的“格拉森”写法（Gerasenes），比后来经修改的“加大拉”（Gadarenes）和“格拉森”（拼作Gergesenes）较为可取。加大拉是低加波利一个重镇，低加波利管辖的领土，伸延至加利利海东岸。可能后来抄写的人为使马可和路加两书，跟马太福音的内容一致而加上新译名。格拉森是加利利海东岸一城，此名加插在马可和路加两福音书经文中，大概是为了使耶稣施行神迹的所在地更加易於确定。不论如何，“格拉森”这个地名的抄本根据是较佳的，应是马可和路加所记耶稣驱鬼及施行神迹之地点。对於巴勒斯坦以外的罗马及希腊的读者，加大拉这个小地区是不见经传的；然而，谈

及富庶的罗马城格拉森，则广为人知；耶稣在加利利海此地行神迹再适合不过。

格拉森是由亚历山大大帝约於主前333年建立的希腊城。在主前85年，犹太君王亚历山大杨纽征服该城。自此格拉森为犹太人所占，直至主前63年，才由庞培夺取，归罗马人管治。那时格拉森已并入叙利亚省内，后更成为低加波利的一部分。昔日的格拉森，相信就是现今的杰拉什。

*H. Douglas Buckwalter*

参“低加波利”302。

## 革来
Chloe
gé lái

一希腊女子名字，据哥林多前书一章11节记载，她“家里的人”（很可能是奴仆）告知保罗，哥林多教会内部有纷争。至於革来家住哥林多还是以弗所，甚至她是否信徒等，俱不得其详。

## 革老底亚
Claudia
gé lǎo dǐ yà

一位女基督徒，保罗和提摩太均认识她（提后四21）。

## 革老丢
Claudius
gé lǎo dīu

罗马皇帝，主后41至54年在位，新约曾两次提及他（徒十一28，十八2）。

参“该撒／凯撒”441。

## 革老丢的法令
Claudius, Edict of
gé lǎo dīu de fǎ lìng

从拿撒勒发现的一块大理石铭版，镌有罗马皇帝严禁盗墓的诏令，已考定是革老丢在位期间（主后41-54）所刻。

参“铭刻”1056。

## 革老丢吕西亚
Claudius Lysias
gé lǎo dīu lǚ xī yà

耶路撒冷的罗马守将，曾呈文罗马巡抚腓力斯报告保罗案情（徒二十三26）。按其官衔之希腊文意义，相当於千夫长。其事仅见於使徒行传，经外史料均不见载。因“吕西亚”是个典型的希腊名字，故可以推想他本是希腊人，捐得罗马民籍（徒二十二28）之后，便又取了个罗马姓氏，遂称“革老丢吕西亚”。

革老丢吕西亚的军营设在圣殿大院以北。使徒行传所谓“营楼”者是指大希律时代所建的安东尼亚堡，革老丢吕西亚大概是用作司令部。先是保罗在圣殿险遭犹太暴民之毒手，幸因革老丢吕西亚率军赶到方得脱险。保罗被带回营楼，并获准在台阶上对百姓讲话（徒二十一40）。安东尼亚堡有两道台阶与圣殿的“外邦人院”相通，保罗登上其中一道台阶讲话。吕西亚得悉保罗有罗马民籍后，免保罗受鞭刑（徒二十二22-29）。当吕西亚知道犹太人有杀保罗於耶路撒冷的阴谋后，便急派重兵将保罗秘密解往该撒利亚（徒二十三16-25）。

至於路加从何处得见革老丢吕底亚给巡抚腓力斯的呈文一事，已无从考证。这一呈文对保罗的品格行为，在巡抚面前无疑有很重要的澄清作用。

## 革勒士
Crescens
gé lè shì

保罗的同工。保罗被囚於罗马时，他去了加拉太（提后四10）。

## 革哩底／克里特
Crete
gé lǐ dǐ / kè lǐ tè

即克里特岛，是地中海第四大岛；位於希腊东南60哩，土耳其西南110哩。岛东西长约160哩，南北宽约36哩，面积为3,200平方哩。岛上山脉绵延全岛，岛中部的山峰被称为神圣的艾达山（海拔9,000呎）。岛上山脉南陡北缓，故北岸为居民集中的区域。



革哩底岛文化发达颇早，以漫长而持久的米诺斯时代（主前3000-1100）为全盛时期。这高度文明的瑰丽古物由英国考古学家伊文思在克诺索斯古城发掘出土的最为可观。早在主前1950至1900年间，革哩底岛即制作精美的陶器向邻国出口；冶炼业也极为发达，且有了线形文字。不过，这古代文明却骤然之间於主前1700年神秘地中断了，可能是毁於火山爆发或大地震。此后，岛上又出现了城邑和宫殿建筑，并开始了最为繁荣的阶段。部分恢复旧观的米诺斯王宫，其壁画、楼梯、石柱的超卓艺术使访古者叹为观止。然而这一阶段又於主前1450年全毁於一夕之间，大概是邻近的珊托拉林岛火山大爆发所致。

革哩底岛在教会史上也占有重要地位。保罗被解往罗马途次因遇风暴，船沿革哩底岛南岸强行至佳澳港避风（徒二十七8）；后来，他们试图往另一大港非尼基过冬（二十七12），但风高浪急，航船失控，竟随风漂至革哩底西南的一座名“高大”的小岛附近搁浅（二十七16）。保罗於罗马获释后或曾有革哩底岛之行，因保罗写给提多的信中说：“我从前留你在革哩底……”（多一5）；许多学者且据此和其他若干证据而断定保罗获释后，再有一段颇长的事奉时期，直至他再度被囚并殉道（提后四6）。保罗曾引革哩底当地一位诗人的话说：“革哩底人常说谎话，乃是恶兽，又馋又懒”（多一12），可见保罗对革哩底岛民实没有什么好感。然而后来经福音的传播，岛上的情形必大有改观。今天，岛上不少村镇、教会、修道院等仍在纪念提多之名。

由於土地的富庶和地理位置的重要，革哩底岛向来是商业和军事的中心要地。主前67年，该岛为罗马人占领，遂成了罗马一省。

革哩底岛先后在罗马人和希腊基督徒（拜占庭时代）的治理下，均有过长时期的繁荣。主后823至960年，萨拉森人（回教徒）占据了该岛。以后，经过了数世纪的基督教统治，再於1669至1898年，为土耳其的回教君主侵占，当时岛上文化已趋衰微。自二十世纪以来，革哩底岛已归属希腊，仅於第二次世界大战期间，曾被德军短期占领。

## 革利免
Clement
gé lì miǎn

保罗在腓立比教会的一名同工，与他一同为福音事工而劳苦；保罗指出革利免和其他与保罗同工的，都列在生命册上（腓四3）。早期教父多有以该革利免即后来作罗马教会第三任主教的革利免，但此说尚无确证。

## 革流巴
Cleopas
gé liu bā

耶稣的一个门徒，在往以马忤斯的路上与复活后的耶稣相遇并作详谈（路二十四18）。一说以为革流巴即约翰福音十九章25节所记马利亚的丈夫“革罗罢”，但此说并无确证。

参“革罗罢”487。

## 革罗罢
Clopas
gé luó bà

耶稣钉十字架时，站在旁边的一位妇人马利亚的丈夫（约十九25）。从希腊文的行文尚难确定“革罗罢的妻子马利亚”是否耶稣母亲的姊妹。一传统以革罗罢为约瑟之兄；另一传统以革罗罢即路加福音二十四章18节的“革流巴”（按“革流巴”是出自希腊语，“革罗罢”则出自希伯来语），第三个可能性是以“革罗罢”为亚勒腓之别名，若然，则亚勒腓之子雅各（太十3；路六15；徒一13）就是马利亚之子雅各（太二十七56；可十五40），而这马利亚也就是约翰福音十九章25节所说的革罗罢的妻子。但这些看法只属猜测，其实，革流巴、革罗罢、亚勒腓也可能是3个不同的人。

## 革马拉
Gemara
gé mǎ lā

犹太拉比对米示拿（口述传统）讨论

的重点撮要。革马拉和米示拿合组编成他勒目（犹太人认之为信仰的权威著述）。革马拉亚兰文的意思是“后天取得的学识”。这意义反映了拉比们的教学方法，他们教导学生凭记忆把革马拉的经训传诵下去，而不靠笔述。革马拉的希伯来文字根解作“完成”；因为革马拉逐段阐释米示拿，补充其不足之处，因而使之完整。

历史中有两个学派曾对革马拉资料的演进作出贡献，其一於主后三或四世纪在巴勒斯坦兴起（主要在提比哩亚）。其二来自庞贝狄法、苏拉和尼克底亚几个巴比伦城（自主后三世纪至五世纪末）。

革马拉取自犹太拉比口述的讨论及辩论，是拉比解释米示拿的智慧结晶。要是米示拿与律法之间有明显冲突之处，或不同的拉比持异见，则由末后的拉比来尝试解决这些问题。假若引述的某拉比的句子含糊不清，他们也会尝试澄清，并按他们时代的需要而应用。

故此，革马拉汇聚了许多不同类别的传统和思想。其中一些在新约以前，一些与新约同期，另一些则记於新约之后，是理解犹太人思想领域的重要材料。

他勒目的版面编排，以米示拿居中，一段段的革马拉印在旁边。解释米示拿中类似的经文时，革马拉用不着再三引述。革马拉的内容并非全是米示拿的释义，它亦包括民间故事、天文学、占星学、医药、说教的譬喻和一些伟大拉比的生活榜样。

参“他勒目”1529。

## 革尼撒勒
Gennesaret
**gé ní sā lè**

加利利海北岸一地，位於迦百农和抹大拉之间。耶稣曾在革尼撒勒施行很多治病神迹（太十四34；可六53）。

革尼撒勒的平原，蜿延长达4哩，由海边到山区平均阔约1哩。地形大致平坦，沿山之地缓缓起伏。革尼撒勒以泥土异常肥沃，四周环绕着溪涧和河流，以出产富庶著称。气温介乎炎热与温和之间，提供了长时间的种植季节，故此谷物丰盛。革尼撒勒出产的水果极珍异，拉比甚至不准在节期时摆放这些异果，以免人们只为一饱果实的鲜美前来。拉比称此地为神的花园；耶稣在世时，该地且得“巴勒斯坦园胜”之名。要种植胡桃、棕榈、橄榄和无花果等树，均需要多种不同的生长条件，但这些植物在革尼撒勒都生长茂盛。葡萄、胡桃、米、麦、蔬菜、瓜类及野生的花树随处可见。虽然近年部分区域已清理改善，恢复生产，然而，经过多世纪的荒废，平地肆生荆丛。

路加福音五章1节称加利利海为革尼撒勒湖，这别名无疑是因接壤的平原而得名。

革尼撒勒也是基尼烈城后期的名字（书十一2）。基尼烈乃一古城，到了耶稣时代，已日久荒废。

## 革尼撒勒湖
Gennesaret, Lake of
**gé ní sā lè hú**

加利利海的别名（参路五1）。

参“加利利海”711。

## 革尼土
Cnidus
**gé ní tǔ**

小亚细亚西南角的一座岛埠，保罗被航解罗马时曾途经那里（徒二十七7）。主前二世纪，该埠即住有一支犹太移民（《马加比一书》十五23）。今该岛与大陆间已为沙洲连接。

## 革舜
Gershom
**gé shùn**

❶摩西与西坡拉所生的儿子；摩西出埃及时於米甸所生（出二22，十八3；代上二十三15-16）。

❷约拿单之父。革舜及其儿子都是但支派的祭司。他们雕刻了一个偶像，供但族人膜拜（士十八30）。

❸细布业之祖先。大卫作王期间，细布业掌管圣殿府库（代上二十六24）。



## 革顺
Gershom, Gershon
**gé shùn**

❶非尼哈之子；被掳后随以斯拉归回（拉八2）。

❷利未之长子，与以色列同往埃及（创四十六11；民三17；代上六1），也是跟摩西出埃及的利未支派之祖（出六16-17；民三18、21）。

在利未所得为业的城邑中，革顺族是以色列的利未子孙中一个大族（书二十一1-7）。一些经文显示在某些时期，他们在执行圣职的利未支派中为首（创四十六11；出六16；民三17，二十六57；代上六1、16，二十三6）。

以色列人在旷野飘流期间，革顺人在帐幕后西边安营（民三23）。出埃及的翌年初，革顺男丁数目约达7,500名（第22节）。只有那些年届30至50岁的族人，方可在会幕事奉，据早前的核点民数，这些男丁数目共2,630名（四39-40）。他们负责搬运和看守会幕之物（三25-27，四24、27-28），获派两车及4只牛接载；由亚伦和他儿子监管（四27）。

在迦南地刚安顿后，革顺人获分13座城，它们位於以萨迦、亚设、拿弗他利和巴勒斯坦北部的玛拿西等支派的地业中（书二十一6）。

大卫王在位时期，他们是奉命在圣殿事奉的利未人（代上二十三6-11）。革顺族的拉但和耶希伊利掌管耶和华殿里的府库（二十六20-22）。大卫分派亚萨及其子孙弹奏音乐；亚萨也是革顺人（二十五12）。

希西家王在位期间，负责洁净圣殿的利未人中，也有革顺人（代下二十九1-6、12）。

在被掳归回时期，为圣殿立根基（拉三10）及举行城墙告成礼时（尼十二46），革顺的人负责奏乐歌颂。

参“利未支派”893；“祭司和利未人”669。

## 革顺的子孙
Gershonites
**gé shùn de zǐ sūn**

参“革顺#2”489。

## 革夏纳欣
Ge-harashim
**gé xià nà xīn**

一盛产木材之山谷，地近罗德和阿挪，为犹大支派之约押所开发。因谷内手工艺业发达，故其后裔称此地为革夏纳欣，意谓“匠人之谷”（代上四14）。主前五世纪，便雅悯支派再入住该地（尼十一35：匠人之谷）。

## 各耳板
Corban
**gè ěr bǎn**

一希伯来字的希腊文音译词，意即“奉献”，仅见於马可福音七章11节。

犹太人的律法准许在奉献与神的事奉或财产上作出标记，表示不可再为俗用，定为献予神的供物。作“各耳板”是严肃决定，终生不可悔（参米示拿“许愿篇”第五章），否则要受神的严惩。在马可福音第七章，耶稣严谴法利赛人和文士教人藉“各耳板”，作为拒绝赡养父母的藉口，指出这是“废了神的道”，因为十诫之五明明说“当孝敬父母”，法利赛人的作为，使拉比传统有违摩西律法。更有甚者，若儿子欲反悔，或以仓猝立愿为理由，意图奉养父母，由拉比组成的法庭必下令禁止（可七12；参民三十1、2）。

参“祭祀”680。

## 各各他
Golgotha
**gè gè tā**

耶稣和两个强盗钉十字架的地方，在耶路撒冷附近。这地名只在新约圣经有关钉十字架的事件中出现。3卷福音书中采用希伯来的亚兰文名称“各各他”（太二十七33；可十五22；约十九17）。有1卷用希腊文名称“髑髅地”（路二十三33，意即“头盖骨”）。

为何称这地为“髑髅地”，无人知

道；但学者提出了几种解释：(1)早期的传统明显是源自耶柔米（主后346-420），他断定那里是一个刑场，四周都散布着被处死的罪犯的头骨，在一世纪证实了这观点。(2)有人认为那是处死犯人的刑场，用以象征死亡。(3)俄利根（主后185-253）提出基督教之前的早期传统，指亚当的头骨就埋葬在那里，因而起名。这可能是对这名字最古老的解释，在俄利根之后也有几位作者提出。(4)另外有人说，那钉十字架的地方，位於小山坡上，地形很像头盖骨。除此之外，没有找到早期的资料证实这观点，而新约圣经也没有指那地是一个小山坡。

那地的位置也引起争论。圣经只是大概指出它在城外（约十九20；来十三12）。可能在较高的位置，所以从远处亦能看见（可十五40）。或许靠近大路，因为提到“从那里经过的人”（太二十七39；可十五29）。约翰记述那里靠近一个花园，里面有一座新坟，即那埋葬耶稣的地方（约十九41）。“那髑髅地”指明它是人所共知的地方。

直至主后四世纪，人们才对各各他产生兴趣。曾住在耶路撒冷好几年的优西比乌说，君士坦丁王吩咐马卡利斯主教找寻主钉十字架和埋葬的地点。稍后有人记述那位主教得到皇太后赫琳娜在异象中的指引，找到遗址。他在那里设有希腊爱神亚富罗底特的神庙，后被君士坦丁拆毁；据传他在那里找到基督的十字架一些碎片。他在那里建造了两座教堂，就是现今的圣墓教堂。自君士坦丁时代以来，它虽曾被毁坏，又经几次重建，仍保持了原址。

1842年，鄂图提出各各他是一座小山，在大马色门东北约250码。他的论点建基於他断定那是犹太人用石头来打死人的地方，位於城外，地形如头骨。后来，哥登将军也支持这论点，於是那地称为“哥登的髑髅地”。

*Wayne C. Hensley*

参“钉十字架”322；“耶路撒冷”1945。

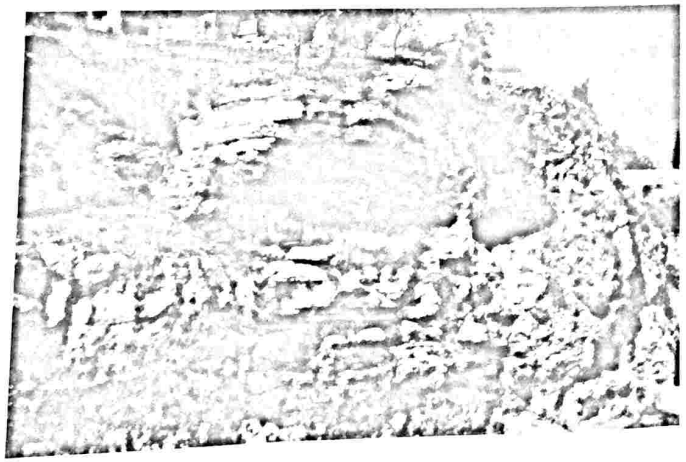
## 各荷西
Col-hozeh
gè hé xī

沙仑之父。沙仑是耶路撒冷米斯巴区的管理人（尼三15）。

## 亘古常在者
Ancient of Days
gèn gǔ cháng zài zhě

但以理形容神这位审判者时所用对神的称呼（但七9、13、22）。

参“神的名称”1287。



哥登的髑髅地



## 更次
Watch
gēng cì

这是新旧约圣经中，主要用以划分夜间的时段。旧约时代，晚上共分为3个军事守望的时段。第一段从黄昏起，由日落到晚上10时左右（哀二19）；中间或夜更一段是从晚上10时到凌晨2时（士七19）；早上一段，大约在凌晨2时至日出时分（出十四24；撒上十一11）。在罗马统治时期，更次就从3次增至4次，分为黄昏、午夜、鸡啼和早上（太十四25；可六48），以数字代表4段，就是第一、二、三、四。各段的终止时间，分别为晚上9时、午夜、上午3时、上午6时。更次主要为了安全和军事目的而划分，故也提到“守望的”或“看更的”（耶五十一12）。

## 攻城锤
Battering Ram
gōng chéng chuí

古代攻城器械，以一大木椽冲撞城墙或城门，有时椽头装上铁角。

参“武器和战争”1616。

## 公会／公议会
Sanhedrin
gōng huì / gōng yì huì

犹太教的最高仲裁议会，设於耶路撒冷，由71个成员组成。福音书有关基督受难和受审期间的记述，突出了公议会的形象；使徒行传中，记载公议会审查和迫害日渐增长的基督教会，使公议会作为审讯法庭的形式又再出现。

### 历史

公议会的历史是难以重整的。米示拿所记载的犹太传统，认为公议会是源自摩西和他的70人议会，但这却令人怀疑（米示拿小册《公议会》一6；参民十一16）。这可能是支派的长老的非正式聚会（王上八1；王下二十三1）。公议会的起源可能始於被掳归回时期，当时在没有王的统领下，那些重建以色列的人，使古代的统治家族成为权力基础。那时出现的立法议会，是由地方权贵和祭司贵族联合而成的（参拉五5；尼二16）。那些贵族在波斯人统治下享有较大自由，从而增强了议会的权力。

主前四世纪，希腊文化出现於以色列，肯定了这个组织的权力。希腊的城市普遍均有多个民主集会和一个议会。耶路撒冷也组织了一个具有贵族政治特性的议会，并为它定立一个恰当的希腊名称，名为“公会”（*Gerousia*）。约瑟夫记载安提阿古三世强占耶路撒冷后，颁下法令，首次提及这个议会（《犹太古史》12.3.3）。尽管政治气候变化急剧，议会依然稳操权力。犹太马加比驱逐了老一辈的长老，转而从哈斯摩宁家族拣选另一个世袭的统治体系。公会因而持续成为一个贵族议会。然而在主前一世纪，正当撒都该人与法利赛人之间的矛盾分化了犹太教的架构，议会亦经历了转变。自亚历山大的时代（主前76-67），法利赛派别的文士进入议会。自此之后，公议会依着一个协议成立：一方面包含贵族阶级（一般贵族和祭司），另一方面则包含德高望重的法利赛人。

罗马对於议会置之不理，却谨慎地规定其职权范围。正因犹太教丧失了它自治的政府，议会也丧失了大部分的立法和政治权力。但罗马委任了该地真正的权威人士，例如大希律上任时，与旧有的贵族阶层发生严重的冲突，最后处死了大部分的公议会成员（《犹太古史》14.9.4）。行政长官负责委任大祭司；自主后6至36年，他们将祭司的圣衣保存在安东尼亚堡中，作为权力的象征。

“公会”一名最先出现在希律大帝统治时期（《犹太古史》14.9.3-5）。这个名称连同“长老”（路二十二66；徒二十二5）和“公会”（*gerousia*，徒五21）一并使用，见於整个新约圣经中（22次）。米示拿提供更多名称：大审理团（《公议会》十一2）、大公议会（《公议会》一6），和71人的公议会（Shebuoth二2）。

主后70年的大战以后，犹太残余的自治权也被罗马摧毁，公议会重新在雅麦尼亚召开。然而它的权力仅限於理论层面（主要处理宗教问题），而罗马对它也不大关注。

## 性质

我们不大清楚进入公议会的程序，但由於议会的发展源於贵族政治（即并非真正的民主），其成员可能是从祭司、文士领袖，和一般贵族中间委任。米示拿规定要当上公议会成员，唯一的考验是曾接受拉比的教导，又是真正的以色列后裔（《公议会》四4）。议会由71个成员组成（《公议会》一6），成员分为以下3类：祭司长、长老和文士。

### 祭司长

他们通常带有撒都该背景，且在公议会中势力最大。有些学者相信，议会依据某些希腊和罗马城市的模式成立了一个由10位富有和杰出的市民所组成的执行议会。以加利利的提比哩亚为例，就是由这样的一个议会所管治（《生命》13、57），约瑟夫也提及它是一个“十位最重要人物”的团体（《犹太古史》20.8.11；参徒四6）。当中有一位是管理圣殿事务的守殿官，也是圣殿的守卫官（徒五24、26）。其他的担任司库，掌管祭司和工人的薪资，以及监察从圣殿而来的庞大金额。那时收入的来源是奉献和买卖税收，而在希律重建圣殿期间，领薪的人有18,000人之多。公议会中由一位主席领导议会，称为“大祭司”（《犹太古史》20.10.5；《亚匹温辩》二23）。在新约，他是领袖人物：该亚法在耶稣的时代任大祭司（太二十六3），亚拿尼亚则在保罗的时代出任大祭司（徒二十三2），在路加福音三章2节和使徒行传四章6节，亚那被称为大祭司，自从他在主后15年退位，他的称号仅是荣誉头衔。

### 长老

这是公议会内的主要成员，在犹太代表了祭司和财权的贵族统治。有些突出的非圣职成员，好像亚利马太的约瑟（可十五43），与撒都该人一同抱有传统观点，令议会有着现代国会的多元化意见。

### 文士

这是公议会最后加入的成员。大部分是法利赛人，他们是专业的律法师，曾受神学、法学和哲学的训练。他们组成同业公会，经常追随备受赞誉的教师。著名的公议会文士迦玛列，曾在新约出现（徒五34），他是拉比学者，保罗曾在他门下受教（徒二十二3）。

### 在耶稣的时代

正式来说，公议会的管辖范围仅限於犹太，但其实际的影响力却伸展至加利利，甚至大马色（参徒九2，二十二5）。当有不同意见出现，议会主要关注有关犹太律法的仲裁事务（《公议会》十一2）。在任何情况下，公议会的决定是不能改变的。公议会也检控亵渎的罪行，正如耶稣（太二十六65）和司提反（徒六12-14）在公议会前受审所见，他们也参与刑事的审判。

公会是否有执行死刑的权力，至今还不能确定。斐罗似乎暗示，在罗马时期，亵渎圣殿会被起诉（《加乌斯的使团》，39）。这可解释了司提反（徒七58-60）和雅各（《犹太古史》20.9.1）为何被打死。不论什么情况，外邦人被发现非法进入圣殿范围内，都会受到警告，他们更可能招致死刑。另一方面，新约和他勒目对此并不认同。审讯耶稣时，当局被迫找来彼拉多，他是唯一可置耶稣於死地的人（约十八31）。根据他勒目所述，公议会“在圣殿被毁前四十年”（《公议会》之耶路撒冷他勒目I 18a，34;VII 24b），已失去这特权。

## 审判程序

尽管耶稣受审时的程序极不合常规，公会律法的正式程序规定法庭需公正裁决，且非常关注审判不公的情况。不幸地，在米示拿内有关诉讼程序的附注，只是为较小的法庭（23个成员的公议会）提出指引，但我们可合理推测类似的规条也适用於71人的大公会。在米示拿专论公议会的第四及第五篇中，仔细陈述了这方面的指引。

公议会按半圆形排列座位，以致成员可彼此对看。两名书记坐在两端，摘录笔记和记录表决结果。议会成员的对面，坐着3排学生，通常是文士领袖的门徒。被告站在中央，面向众长老，并需表现得卑下：他好像举哀般穿着黑袍，头发也乱蓬蓬的（《犹太古史》14.9.4）。问话完毕，他要退席，裁决前的商讨并不公开。



死刑个案的诉讼程序说明了对公正的关注。首先是听取被告人的辩护，然后是控方的陈词。一位长老既为辩方说话，便不可质问被告。学生则只可以为被告辩护，却不得质问他（但非死刑的讼案中，他们可两者兼任）。成员要站起来表决，由最年轻的起首进行。判罪必须超过对方两票方可通过。

在非死刑的讼案中，日间进行聆讯，晚上便可提出裁决。至於死刑的个案，聆讯和判决均要在日间进行，以致能公开让更多公众监察。而且任何裁决可在当天决定。对於死刑的诉讼，判罪（随即是处死）则要延搁一天，因为最终的结果是不能推翻的。因此，这类审讯不会在安息日或节日的前一天进行（《公议会》四1）。

福音书中所载耶稣受审的过程，显示了多处背离公议会审判的惯常方式，当然，权高势大的人物或利益团体或许有权缩短或完全推翻惯常的诉讼程序。假若福音书中有关耶稣的审讯叙述是详尽无遗的，那么，耶稣的被捕、审问和受死看来是处理不公了。

*Gary M. Burge*

参“希腊化的犹太教”1673；“犹太教”2160；“法庭和审讯”382；“耶路撒冷大公会议”1957。

## 公鸡／鸡

Cock

gōng jī / jī

家禽，指雄性成年的鸡。

参“鸟（鸡）”1123。

## 工价

Wages

gōng jià

劳工因他所做的工作而获得的报酬。工价一般是以市场货币，如金钱等作为计算，但也可以货物或服务代替。雅各为得拉班的小女儿拉结，工作了7年（创二十九18-20）；可是，拉班食言，於是雅各又要再做工7年。后来，雅各的工价是选择有点、有斑的绵羊和山羊（创三十31、32，三十一8）。尼布甲尼撒攻取推罗，就得了埃及的财物作为他的工价（结二十九18-20）。

一般的工价是按雇主和雇工双方同意的协议而定（创二十九15-19；太二十2），但有时候，则由雇主自行决定（太二十4）。

支付合理的工价给忠心作工的工人，是圣经所提出的原则（路十7；提前五18）。神所设立的律法包括了这一项原则，不遵守这规则的人，都要受到审判。工价要及时支付（利十九13）；剋扣或亏欠不给工价的，圣经定为有罪（雅五1-6；尤见於第4节）。神宣告要对作恶的人施以审判，其中包括那些欺压雇工，“亏负人工价的”（玛三5）。

雇主和雇工之间经常因工价而引起不满和纷争。当一些兵丁前来要求施洗约翰给他们施洗，并询问以后当怎样行时，约翰力劝他们“要以所得的粮饷为足”（路三14，现代中文译本；参来十三5）。雅各和拉班在工价的问题上不和，雅各且两次埋怨，说：“你十次改了我的工价。”（创三十一7、41）

要得着工价，就得在神的面前负起一定的责任。先知哈该宣告：“得工钱的，将工钱装在破漏的囊中。”（该一6）神说：“你们盼望多得，所得的却少；你们收到家中，我就吹去。”（该一9）这是因为人们自我放纵，忽视神的殿和祂的工作。

圣经也论及以不正当的手段得来的工价，如妓女所得的，就不能带到神的殿中（申二十三18）。神也警告百姓，不可跟随巴兰的旧路，他因“贪爱不义之工价”，以致败坏了以色列人（彼后二15）。

然而，有些工价是人不希望接受，却又不可避免的；“罪的工价乃是死，惟有神的恩赐，在我们的主基督耶稣里，乃是永生。”（罗六23）

参“穷人”1191；“财富”206；“货币和银行业”621；“圣经中的工作观”1371。

## 弓箭手／箭术

Archer, Archery

gōng jiàn shǒu / jiàn shù

参“武器和战争”1616；“职业（弓箭手）”2320。

# 工具

Tools

gōng jù

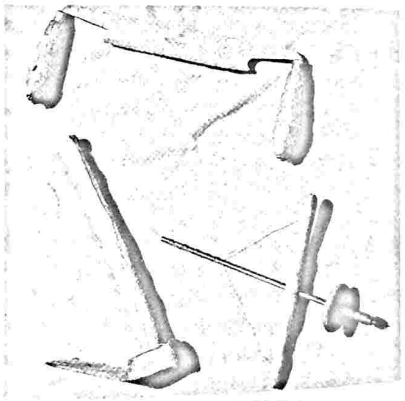
为达到各种目的而使用的用具。最早期的工具并不是由人制造出来的，而是随便可以拾取的一些尖利的火石、鹿角或骨头。两块火石互相敲击时，石片很容易会剥落，人於是发现火石可造成更合用的形状；第一件手制的火石工具便是这样的开始被人使用。考古学家在特拉维夫附近的何仑，发现了一件配合手形而设计的利斧，手持斧头的人，会感到舒服自然。它被定为史前时代的器具。虽然在史前时期，火石是主要的工具，但木、贝壳、角、骨和石头，也被广泛使用，尤其当人需要一件尖锐或圆形工具的时候。在圣经时代，黄铜、青铜和铁器的制造，不但影响人民普遍的生活水平，更影响了各民族的发展水平，和他们在战争中的胜负。

## 火石

一种在白垩地区常见的石。只要把细小的圆形火石块砍削，便可制成一件十分锋利的工具，例如火石斧头、刮刀和镰刀形状的用具，这些都是数千年来常用的工具。这类锋利的工具在各种制造过程中都十分重要，如在剪布和整理皮革的过程里。后来发展出一种用以砍切的工具。

在中石器时代（约主前8000）迦密山区的发掘场地里，发现了一些用以狩猎的火石用具。住在这一区的纳图夫人是老练的狩猎者。一些在鹿角和骨头上加上火石锯齿、用以除草的镰刀，也在相同的场地里发掘出来。从苏丹废丘（即旧约的耶利哥）发掘出来的农耕用具，有刻上图案的把手。属於约主前8000年、凿子状的火石已经出土。约但河谷一带的居民采用的是水利灌溉的方法；在四周的山冈上，则发现一些火石制成的镰刀和锄头。在哈拉夫废丘发现的、主前十世纪的铭刻，显示一个皮制的投石器，是由两条皮带穿起来的，貌似袋子。早期较简单的投石器是用牡鹿的角制成的。

在新石器时代的民居里，尤其是埃及文化的发祥地，可以看见已确立的农耕模式。人们用石制的锄头翻土，大麦和小麦则以火石制成的镰刀收割。然后以手磨器把谷粒研成粉末。当时，人们也用骨制的鱼钩和线以原始的方式捕鱼，并使用弓和精妙地缀以火石箭头的箭狩猎。人不断发明各式各样的用具，同时，也开始把这些工具嵌进骨制或木制的手柄上；这些工具包括：石锤子、镰刀、锄头、磨亮的石斧头及短柄的扁斧、凿子、刮刀、箭头和火石刀。在火石、铜和盐矿里，发现了一些装有把手的锤子。木制的把手可能是用纤维或腱来固定位置的，但多半已腐烂失存。人类开始利用黄铜和青铜后，火石制成的工具仍然继续使用了一段长时间。人宁可使用火石刀来刮胡子，因为火石刀的刀锋持久锋利。火石刀也在礼仪上和为了各种宗教目的而为人采用。摩西的妻子西坡拉就曾按传统的规矩（参书五2、3），用火石刀为儿子行割礼（出四25）。



古代工具；現藏於特拉維夫博物館。

由於农耕和狩猎的工具与技巧不断改进，人类在求生之余，便有了一些空闲时间。大约自主前5000年开始，人便利用陶器碎片来刻划一些图案，有时把陶器刻成酷似篮子的模样。在陶器上加上釉彩的图案，也始於这个时期。人也可能使用鹿角或骨头的尖碎片；在皮革和木头上穿孔。有孔的贝壳、象牙、鹿角、兽骨和牙齿手工艺品也给发掘出来了。这些孔的制法可能是徒手用树枝在器物上快速地转动，树枝下大概要加上一些可供磨擦诸如砂粒的东西。用4根支柱支撑着一块木板，造成类似板凳或工作台的用具，也在这时开始使用。



## 金属

约在主前4000年，中东有了另一个新发现。人们发觉某些看像石头的物质被敲击时，并不会一片片地剥落，只是形状有了改变。天然的金银若加以锤打，就可以造出各种不同的形状，但这两种金属太软，若是作为工具，很难保持其原有形状。不久，人们多以金银制造首饰和各类装饰。在相若的时间所发现的天然的铜，则比较实用。铜在冷却的时候，可随意打成不同的形状，锋利的边缘也可以持久。把铜重复地锤薄、插进冷水中并加以锤打，令铜变得较为坚固，然后便可锤成箭头、刀和其他工具。

陨铁虽然并不普遍，但苏默人和埃及人都认为陨铁是“从天而降”的。陨铁像铜一样，也给锤成不同形状，以制成各种工具。然而，由於陨铁十分罕见，所以，陨铁也用来制成一些首饰。后来，人们发现把金、银、铜加热、熔化，然后倒进陶模中，不但可以复制许多一模一样的形状，还可以把金属，尤其是铜，重复使用。这做法也意味着一件工具的大小，已不再是由一块铜的大小决定，更可以把几片较大的铜块熔铸，制造大小不同的工具。差不多1,000年以后，人们才发现高温、木炭和风对铜的作用，这熔炼的过程可能意外地把铜和锡混和，造成了第一种合金——青铜。早期的铜凿子在设计上，跟古老的火石凿子相似，形状颇长。其边缘因不断的锤打而变得锋利和坚硬，可用来敲凿木头或较软的石头。我们在埃及的沙岩和石灰岩上，常见有凿子敲凿过的痕迹。

由於金属用品需要以高温处理，人们便需要钳子来提起那些盛载液体金属的器皿。初时所用的是一束束的树枝或树苗，但约在主前3000年，这些钳子无疑被金属钳子取代，因为处理热炭也得用上金属钳子。

位於约旦的一个村庄特里拉加苏，出产一些原始的铜斧头和大量的火石工具。在整个青铜器时代里，木匠的锯子和凿子仍多以铜制成，所使用的钻则较为复杂，铜钻部分固定在一个木柄子上。人们用钻时，需要一个箱子和一条皮带，皮带是用以增加钻子的速度。在随后的1,000年里，金属并没有完全取代火石，尤其在乡村地区；然而，在各个发达的贸易和文化中心，人们很快地已经改以金属制成日常的用具。在许多遗迹里，早於主前3500年的铜已被发掘出来，显示铜在当时已愈来愈为人使用。在吾珥发现的、约为主前2500年的手工艺制品显示，使用青铜的技巧已发展至一个十分先进的水平。

在一块约属主前2500年的埃及浮雕上，刻有一柄黄铜或青铜斧子，刀身呈弯曲形状，嵌有一个木柄，这刀身并不常见。柄子较短的扁斧则常在浮雕上出现。考古发掘也显示从米所波大米出土、自主前2700年开始出现的扁斧和斧子，斧头头部都有一个穿孔，好把柄子嵌上。那穿孔在铸造斧头的模型里，已经设计好了。自主前2000年始，有穿孔给系着手把的双头斧是以青铜铸造而成的，并在其后继续使用。

一种简单的埃及弓钻也见於早期的年代。到了青铜时期，设计便得到改良，尖锐的钻针取了箭的形状，两端有幼细的钻头。锯子的发明是重大的进步，比从前的铜制器具又优胜一筹。埃及人兴建金字塔时已使用锯子，并在青铜时代广泛地用於各类木工上。青铜制的锉刀於主前1500年的埃及已使用，青铜的锉则比其他铜锉更为短小、更为方便。在木工里，埃及人有一种高水准的技巧；他们制作任何像箱子的物品时，都使用接缝的方法。最早期的刨可能是把一块光滑的石，放在一些有磨擦力的物质上（如铺有砂粒的物质），在一块木上磨擦。在埃及的壁画上，可见一块木头用绳绑在一根直立的柱子上，这个可能就是原始的虎钳。

金属经常需要锤打，也许自青铜器时代开始，便开始使用铁砧。埃及人也使用水平仪和直角尺作建筑的辅助工具。最早期的犁是在一块木头的底部加上黄铜或青铜制的金属边制造而成的（王上十九19）。中东一带的人一直是用木棒子来打谷的

（得二17），申命记又显示他们也用牛来踹谷。此外，打谷的用具还有一种用来翻谷的铲子，和用来扬净谷粒的簸箕（赛三十24；耶十五7）。

在青铜时代，战车的轮子和陶匠的轮子也渐为人们普遍使用；陶匠的轮子一般是石制的。在1970年代早期，俄国的考古学家在亚拉腊山一带有大量发现。他们发掘了许多自主前2500年以来的熔炉，这些熔炉是用来炼铁和锌，以及铜和其他金属的。这里也许就是土八该隐打造各样铜铁利器的地方（创四22）。若铁——不是陨铁——确实在这一带熔炼，那便大概是最早期的炼铁事例。熔炼的过程需要保持高温，同时有一股很强的气流。炼铁的方法实际上与炼黄铜和青铜大同小异。由於铁是一种常见和坚硬的金属，所以常用以制造武器和各种工具。上述的发现约可追溯至主前2500年，铁器其后（约在主前1600）为赫人普遍采用。到了大约主前1200年，炼铁的技巧得到进一步的改良，以铜制成的套也可以从锻铁制造出来。

以色列人并不是最先发现金属的民族。他们面对敌人的时候，发觉自己处於极为不利的位置，因为敌人在武器的发明方面，已愈来愈先进。非利士人攻击扫罗的军队时，不但有厚重的铠甲、头盔和盾牌，还有金属制造的护足。然而，使他们在战争中取得优越位置的，是一种镶嵌了用铁造成矛头的矛——如歌利亚所拿的（撒上十七7）长枪和铁造的战车（士一19，四3）。考古学家在法拉废丘发现一柄匕首和一柄小刀。在基比亚出土了一些铁制的武器，但最重要的发现则可追溯至扫罗王（约主前1000）时期的铁犁头，其后证实那是巴勒斯坦地最古老的一种犁头。

以色列王国建立初期，那铁器以外的工具渐渐被淘汰。希伯来人初时要取得铁制的用品时，遇到一定困难，因为非利士人控制了铁制武器和铁器工具的制造和供应（撒上十三19-22）。但在大卫的统治之下，非利士人的势力渐渐式微；到了所罗门的时候，以色列已有许多铁制的工具和武器（参代上二十九7）。

铁器时代开始以后（约主前1300），人便渐渐使用一些今天的工匠所熟悉的工具。自主前700年开始，人已认识铁制的锯子（王上七9）。铁砧则用以配合石匠所用的大铁锤（赛四十一7；象征性的用法可参耶二十三29）。早期铁匠用一种可以回弹、像小钳子的钳子。到了约主前500年，他们则普遍使用装有铰链，可关键开合的那一种。

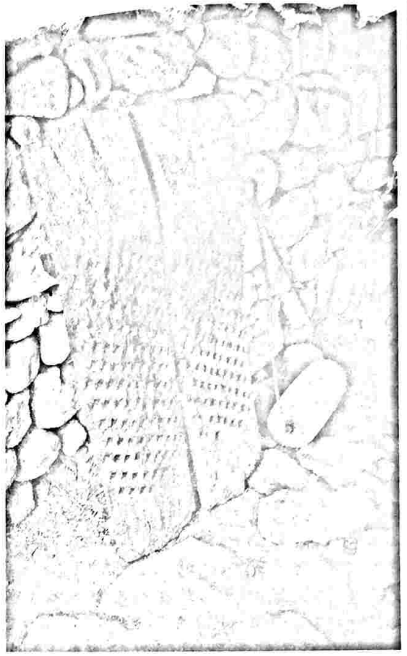
界尺、水平仪和直角尺都是建筑工人和木匠所使用的建筑工具。他们还有做记号的工具、圆规、准绳（摩七7、8）、一种类似早期刨子的磨削工具（赛四十四13）、各种锉子，以及木槌（士五26）、铁斧头（王下六5）、钳子和锤子（赛四十四12），还有更先进的凿子、锥子（出二十一6；申十五17）、钉子（耶十4）和弓钻均在以色列中普遍使用。在农耕方面，比在扫罗的首都基比亚发现、更为精巧的犁头（珥三10），给用作翻土，铁制的镰刀也早已取代了先前以火石制成的镰刀。然而，有些镰刀仍仿照古老的特色，就是在刀身嵌上火石制成的刃，目的是较易磨利，及在收割时可更贴近泥土。早期各种赶牛棒在希伯来王国中发展起来，后来更在棒头加上铁刺。

*Hazel W. Perkin*

参"农业"1136；"矿物、金属和宝石"833；"职业"2320；"轮"945；"工商业"497；"武器和战争"1616；"建筑"745；"打猎"266；"房屋"389。

参考书目：L. Aitchison, *A History of Metals*, 2 vols.; D. Bayly, *The Geography of the Bible*; J. Bordaz, *Tools of the Old and New Stone Age*; R.J. Braidwood, *Prehistoric Man*; C.S. Chard, *Man in Prehistory*; R.J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity; and Studies in Ancient Technology*, I-4; F.C. Howell, *Early Man*; K.P. Oatley, *Man the Tool-Maker*; T.A. Rickard, *Man and Metals*, 2 vols.; C. Singer, et al., (eds.), *A History of Technology*, vol. 1.





古代犹太人用以压谷的工具

## 公牛

Bull, Bullock

gōng niu

指雄性的牛或小牛。

参"动物（牛）"329。

## 工商业

Industry and Commerce

gōng shāng yè

国家或人民的经济活动。圣经时代的工商业资料有不同来源。在主前2000年至主后100年之间，有不同数据显示这期间的工商业活动。圣经本身提供了显著的资料，并且有埃及、亚述、巴比伦、波斯，以至希腊及拉丁的原始资料。除了有关的文献外，也有考古方面的证据证明当时已有商业活动。这些证据有文件、印鉴、砝码、铭刻的器皿、钱币及类似的东西。埃及、亚述、波斯及其他地方的图画和浮雕，都提供了生动的图象证据，显明这些地方与巴勒斯坦有贸易来往。其中一些发现亦提供有关工业的资料，发掘工作亦发现了不同的工业装置，例如陶窑、大染缸、大的储酒窖、榨橄榄的工具及熔解的器具。织布机锤子表明已有纺织业。金属工具或武器的铸模意味着有铸造厂。货仓表示有分发中心。象牙物件及金属物件或钱币的收集，意味着某种商业活动。

远在族长时代（约主前1900-1700）之前，古代中东的人民已经发展了有相当规模的工商业活动。因此，在巴勒斯坦的法拉废丘发现，保存得最好的陶窑，是属於早青铜时期，或许早至主前2800年。在墓穴中发现大量的陶瓷，同时在废墟中发现陶器碎片，显示陶匠的活动。而且，早期所用的泥砖及窑砖表明有造砖工人。事实上，人手造的每项制成品，都证明每个年代的某种工业活动。再者，在巴勒斯坦发现早青铜时期的黑曜岩片，表示与远地有贸易，例如亚拿多利亚。在较近代的耶利哥内所发现的贝壳，或在阿布玛他废丘（近别是巴）所发现的铜矿，都证明耶利哥与沿岸通商，以及别是巴与南面接近阿卡巴湾的铜矿地区有贸易。

### 族长时代的工商业

族长时代的事迹，对巴勒斯坦和埃及之间的商业活动提供了一些证据。以实玛利人的商队带着树脂、香油和没药到埃及（创三十七25-28）。其后，雅各的儿子在饥荒年间到埃及买粮食（创四十二至四十七）。亚伯拉罕在这地的往来，可能涉及买卖货物。尤其是在希伯仑附近的麦比拉，那购买以弗仑的田地的故事（创二十三），提供了明显的证据，证明了正常的卖地交易情况。雅各的时代，曾记述在示剑有贸易及买卖土地（创三十四）。其中一些商业行动，以及无数的商业程序，在主前二千年代的亚洲西部地区，已有泥版记录。在此期间，有许多证据显示这些地方的商队贸易。在埃及的本尼哈森所发现的一幅重要墓穴壁画，描绘了典型的商旅队伍从外约但而来，那时大约是主前1900年。按考古学的说法，在二千年代的早期，即中青铜时期。经发掘的城市，例如耶利哥及其墓地，都发现有大量陶

器。这些陶器一定是由陶器店所购来。台、凳及床的残骸表明当时有木匠。铜制的武器及装饰品表示有冶金工人，而镶嵌着骨骼的小盒显示有工艺巧匠。耶利哥内的狭窄街道，排满了房屋。火烧全城之后，这些房屋的下层遗有载满销售谷物的坛子。由此可推断房屋的下层可能是商店。上层的房间及一切物品都在火中倒塌了。许多的织布机锤子，表示有纺织业。在一些房屋内，还有许多小型手磨及磨石，显示有磨谷的活动，而且亦发现大型的盛谷坛子。

## 以色列早期

以色列人在巴勒斯坦兴起的时期，是主前十三世纪。在圣经中的约书亚记、士师记及撒母耳记上、下，都说明了王国时期之前的情况。按考古学的说法，这是青铜时期及铁器时代一期。

在此期间，非利士人担当重要的角色。显然，他们的冶金技术比以色列人更进步，因为以色列人需要他们来帮助磨利工具。“那时以色列全地没有一个铁匠，因为非利士人说，恐怕希伯来人制造刀枪”（撒上十三19-21）。在特拉维夫市郊的非利士城镇加西利废丘之发掘区内，发现了冶金的小型熔炉，并且相信其他地方都有同类的熔炉。但以色列一定有冶金工人，因为他们许多时都是自制武器的。到了所罗门时期，以色列的工艺巧匠肯定已能为圣殿制造器皿。虽然他们仍需要腓尼基工人的帮助（王上七13-50），但至少有些铸造是在约但河谷，在疏割和撒拉但之间的黏土地进行的（王上七46）。

士师时期是晚青铜时期。那时候，巴勒斯坦从大量入口的美丽彩陶器中得到丰富收获。其中有许多形状特别的彩陶，都是从居比路及爱琴海一带输入的。这都证明了巴勒斯坦与这些地方之间的商业和贸易。

在以色列早期，有一群重要的石匠。他们精细的石工，成为了王国时期（铁器时代二期）的特色。但是，有证据显示，早於王国时期以前，已经开始有这项工业。虽然大多数纺织是家庭式手工，但在发掘区有大量的织布机锤子，亦证明有纺织业。从底比斯的一幅壁画，证明该地与埃及有贸易，日期可追溯至亚门诺斐斯三世之时（约主前1403-1364）。那幅壁画描绘了一艘载着大坛子的船，可能载满了谷物或油。那些坛子具有巴勒斯坦晚青铜时期的特色。

## 以色列的王国时期

### 商业贸易

根据圣经及圣经以外的许多记载，加上考古学方面的发现，都证实了以色列在这时期的工商业活动。战争的一个结果，就是胜方在败方之地开拓市场。因此，大马色的便哈达要接纳以色列工人进入大马色的市场。但同样地，便哈达的父亲在战胜以色列后，也曾经在撒玛利亚建立市场（王上二十34）。从连串的侵略者在以色列取去的战利品来看，显然这些人特别喜爱各种制成品（王下十六17，二十四13，二十五13-17）。亚述人的记录肯定了这点。故此，西拿基立（约主前705-681）宣称不单只在耶路撒冷取去金银珠宝，还拿走镶嵌了象牙的床、椅子及其他宝物。其中有些物件是本地的工匠制造的。

在先知书中，记载了一些关於商业活动的有趣参考资料。在阿摩司书八章5至6节，卖粮的商人受到严厉的责备，因为他们渴望安息日快些过去，好使他们可以卖粮；他们用小升斗卖出，用大戥子收银，并且用诡诈的天平欺哄人。特别制造的伊法（一种量器）和舍客勒（一种砝码），使他们可以骗财，就是卖出少於1伊法的粮，却收入多於1舍客勒的银子。他们用诡诈的天平，并且将坏了的麦子卖给穷人（摩八6）。以赛亚指摘抢夺土地的人（赛五8），就是那些买卖房屋的人。耶利米提及陶匠（耶十八，十九），也提及卖麻布的人（耶十三1、2），并且详细述说转让土地的手续（耶三十二9-12）。在约拿书一章，我们可以稍微认识当代的海上贸易，并且从以西结书二十七章可以更全面的看见其国际贸易。以西结书二十七章描述有许多商品由腓尼基的船只运来，在当地市场售卖。毫无疑问，这些商品也流入以色列的商人手中。经文也有提及水果，显示在以色列人的生活中，果园及葡萄园担当重要的角色（耶二十四；摩八1、2）。

### 建筑业

旧约也记载建筑业，最显著的就是建造所罗门王的圣殿及王宫（王上六、七）。还有记载建造设防的堡垒和城邑（王上十五21、22，十六24；代下二十六9、10），重修城墙及建筑物（王下二十二3-7；代下三十四9-13；尼三1-32），以及为上流社会而建设的房屋（摩三15，五11）。其中提到建筑时所用的准绳（摩七7、8），显示了当时所用的技术。从尼布甲尼撒的俘虏名单中，可以想象到犹大境内工匠的数目。“木匠、铁匠一千人”，被掳到巴比伦去了（王下二十四14、16）。

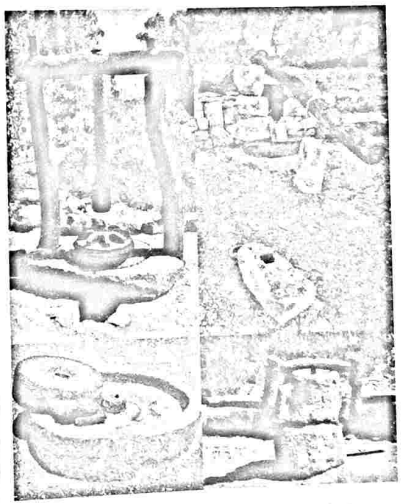
发掘工作找出很有帮助的材料，可以重建铁器时代的工商业情况。在伯利恒南面的特毕美森，有许多种类的陶器。有些刻有铭文的陶器碎片，刻有“btl-mlk”字样，即“御用罢特”之意；“罢特”是量度容量的单位。在其他地区也发现类似的量度容器，直至现今，所得的碎片，已足够重造出一个可量度5加仑左右的器皿（参王上七26；代下二10；赛五10；结四十五10）。在同一处发掘场中，发现了一些没有铭文的砝码。

### 工业

工业方面，有趣的发现，要算是特毕美森的数个大染缸。现存只是原有的圆形石染缸的碎件，原物高和阔约27至35吋，有一个直径大约12至18吋的椭圆形底部，以及约有六吋阔口。沿着大缸的边口有一浅槽，用来承接在搅拌时溢出来的染料，然后通过一小洞流回缸中。这些大染缸在镇内不同的地方都可以找到。由於漂染业需要用水，每间染厂的邻近地方均有一个蓄水池。这个地点只发掘了一部分，便发现了这么多东西，我们由此可以推测，这是一个漂染业中心。其他巴勒斯坦的发掘地点，如：伯示麦、伯特利及拿士伯废丘，都找到有关当时漂染业的证据。

在特毕美森也有橄榄压榨器。在那里发现了两个浅底石盆。一个是55吋乘31吋，另一个是62吋乘31吋。它们被放在一个房间内，离墙7、8吋。现场有许多穿孔的大石，看来是压榨装置的配件。一枝穿过墙上洞孔的木柱，是可以藉着其杠杆支点而在大盆内移动。这支点是墙上的壁龛，距离地面约19½吋。这种装置，跟用了许多世纪的简单橄榄压榨器是很相似的。

大量生产，以供应本销及外销的葡萄酒，看来是一项极发达的工业。一个酿酒业的典型例子，就是普里得在古基遍发掘出来的。主前八世纪及七世纪，这市镇是一个生产和出口葡萄酒的中心。在1959至60年的发掘期间，发现了63个石地窖，可以把葡萄酒储存於摄氏18度的稳定温度。这些石地窖是瓶形的，平均约有9呎深，底部的直径约6½呎。顶部的直径平均是26吋。在同一个地方，亦发现葡萄酒榨。它们是用石凿成的，有管道将葡萄汁引进发酵槽及沉淀盆里。载葡萄酒的瓶子，可容纳9至10加仑。因此，那63个地窖，共可容纳25,000加仑的葡萄酒。在体积较小，用以分发葡萄酒的瓶子手柄上，都印上名称。在这些瓶子上的名称，以“基遍”这地名甚为常见。这是在考古地区发现其原来名称的好例子。此外，瓶塞和漏斗也有发现。



四种榨橄榄的工具

还有存放谷物和葡萄酒的仓库，并用作分发点的好例子。示巴废丘的发掘点（接近现今的别是巴），在城门右面有3座这样的仓库。每个仓库分成3部分，两旁是用来储藏东西，中间是给运载货物的动

物停留的。在这些房间内，发现有大批储物的坛子，它们的形状及体积各有不同。米吉多市比别是巴有更多这类的储物仓库。除此以外，米吉多有一个很大的筒仓，用以储存新鲜的饲料。其顶部直径约有37呎，底部直径是23呎，深23呎。它的容量大概是12,800蒲式耳。在旁边有两度蜿蜒而下的楼梯。在没涂灰泥的墙上，发现有糠和谷物遗留在墙上碎石的缝隙中。可是，我们并不能肯定这是为了买卖用途，抑或是税收的安排。

发掘工作也找到有关石匠工作的资料。在耶路撒冷城墙外面，显然是有一个古石矿场。它位於现今圣墓教堂附近，在罗马时代是堆满瓦砾的。它的最后使用时期是在主前七世纪，并且有证据显示石匠是如何切石。从许多例子，可以看到古代墙上精美的石刻工艺，但是，仍不及暗利和亚哈王宫的殿墙，以及撒玛利亚的城墙。在古巴勒斯坦地区，对石匠的需求一定甚大，而且某些石匠的手艺必定极佳。

## 被掳归回时期和希利尼时期的巴勒斯坦

主前586年耶路撒冷沦陷之后，再没有独立的以色列国，因为以色列及犹大都不复存在。这国土及余下的居民，皆受制於别国。首先是巴比伦，其后是波斯，然后是亚历山大大帝的希腊后继人。在这些年间（主前586-63），都有工商业活动的痕迹可寻。

哈该书提及有天花板的房屋（该一4），以及重建圣殿的决定。这圣殿在主前515年3月完成（拉六14、15），但考古学家却找不到这殿的遗迹。若干年后，尼希米重建耶路撒冷的城墙。重建的工程由居民合作努力而成，其中包括有金匠、造香的，还有商人（尼三）。尼希米所建造的城墙，近年来已被发现。它是由未经雕琢的石块所建成，与以色列王国时期的撒玛利亚精美石工相比，实在相去甚远。可是，这城墙建得很坚固，约有9呎厚。不过，手工却粗糙得很，这是一群混杂工人，在快速的情况下建成，其结果可以理解。

犹大人花了很长的时间去重建尼布甲尼撒严重毁坏的地方。因此，在波斯时期并没有杰出的成就。然而，始终存在的陶匠，却制造了类型独特的陶器。在波斯时期的墓穴，不单只发现陶器，也发现一些精致的工艺品。其中包括有银碗及长柄水杓，有一个水杓的长柄是裸体少女的形状。由希腊输入的红色及黑色的肖像器皿，证明与爱琴海地区有贸易活动。而且，巴勒斯坦的铸币厂开始跟随希腊的模式来铸造钱币。

希利尼时期为巴勒斯坦带来生活上多方面的改变。当地陶匠所制造的坛、壶、碗、灯及同类制品，都受到希腊模式的影响。他们会用较精细的粘土，并且用高温焙烘所造的器皿。这些器皿较薄、较精致及易碎。

建筑业方面愈来愈希腊化。有些城镇例如马里沙、拉吉、伯新、撒玛利亚、示剑、基色及其他市镇，都有大量的资料，可以供给我们研究工匠、陶匠、珠宝工人及建筑工人的工作。从外地来到此地驻扎的军队，也带来商业贸易。用罗底的酒坛来盛载入口的葡萄酒，显然比本土所酿制的酒更受欢迎。主前63年，当庞培进入巴勒斯坦时，这块土地便改由罗马统治。

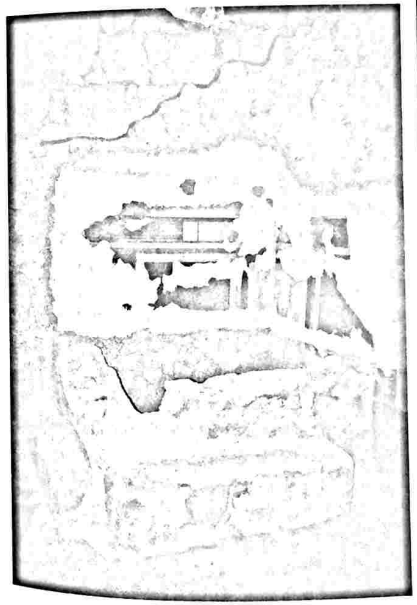
## 新约时代的工商业

主前37年，罗马皇帝指派希律做巴勒斯坦全地的王。希律及其家族统治这地的大部分，直至接近第一世纪末期。期间在犹大地区，由於亚基老（主前4至主后6）不能胜任，因此被罗马的巡抚取而代之。自此以后，直至犹太人於主后66至70年的革命，一直有不同的巡抚驻於该撒利亚，管治犹大地。主前37年至主后70年间，在考古学上视为罗马第一期，或称希律时期，那就是耶稣及早期基督教会的年代。对於罗马社会工商业的情况，我们知道得相当多。当代的文献及发掘出来的遗迹显示，巴勒斯坦和整个罗马社会均有这方面的活动。

新约有提及商人（太十三45，二十五16；启十八3、11、15、23），买卖紫色布疋的商人（徒十六14），还有在殿里“兑换银钱之人”（太二十一12；可十一15）。新约也提及商业交易或交殿税所用的各样钱币，其中有犹太钱币雷普顿，或



作“寡妇的小钱”，可十二42；路二十一2），也有希腊钱币，例如：德拉克玛（路十五8，和合本作“钱”）、二德拉克玛（太十七24），“半块钱”、斯他提或四德拉克玛（太十七27），和合本作“一块钱”；罗马钱币有科转得（太五26，“一文钱”）、阿斯（太十29；路十二6的“银子”），以及迪纳里斯（路十35，“银子”）。在马太福音二十五章27节所提及的“兑换银钱的人”，就是那时一般的银行家。其中有一群是专门在圣殿内经营，替人兑换圣殿所接纳的钱币。虽然巴勒斯坦缺乏良好的港口，但同时代的罗马文件显示，有主要的贸易活动是经水路和陆路的。因此，在该撒利亚建造了一个人工海港。从盛载酒及其他商品的外国陶制器皿来看，显然是有货物输入巴勒斯坦的。



马萨他的壁画，表现新约时代的工艺。

关於建筑活动，我们得到的证据不断增加。希律王在这地各处进行雄心万丈的建筑工程。在他的成就中，有一项是在耶路撒冷建造一所新的圣殿。这殿建立在一个500码乘325码的大平台上，这平台是用巨大的石块铺成。已发现的最大一块石，长16½呎，阔13呎。每一块石的四周有明显的斜边，因此，石面会凸出其边缘外。在近年的发掘工作中，显示於希律时期，有一座桥（威尔逊拱桥）横跨泰路平谷，直达西面山丘，那边有漂亮房屋及其他建筑物另一座位於南面的拱桥（罗便臣拱桥），通往一道可直抵街上的阶梯。有一条令人赞叹的路绕着墙，并且在殿的南面有阶梯。这阶梯由一个广场通往进入殿内的入口。在这样的结构中，展示了不凡的工程，并且是巴勒斯坦其他地方同类技术的典型。

在耶路撒冷镶嵌在地面的花纹和壁画、面对死海的马萨他堡垒的房顶及其他地方，都有许多美丽的工艺。

挖掘民居时，发现有小型石桌及其他石造的器皿，也有甚多陶器、铁具、铜器、骨器、石制砝码及钱币。其实，骨工是一项成熟的工艺，以骨制成精细的用具及饰物，例如针、扣、匙、手柄、锥子、刮铲、钮扣及同类的东西也不少。

耶路撒冷的重要特点是水利装置、蓄水池、水塘、圣礼用的浴室、蒸气浴室、地下水道及引水管。

墓穴内也有美丽的工艺，其中有许多精美的雕刻。

据估计，那儿也有很多工业用设施，用以酿酒、漂染、压榨橄榄、纺织、铸造钱币及制造工具和武器。这些设施在这时期的巴勒斯坦各地，都可以找到。

*John A. Thompson*

参“职业”2320；“布料和纺织”202；“货币和银行业”621。

参考书目：A. Edersheim, *Sketches of Jewish Social Life in the Days of Christ*, pp. 182-212; R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*; H. Hodges, *Technology in the Ancient World*; M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*; A. van Deursen, *Illustrated Dictionary of Bible Manners and Customs*.

## 公堂／审判台／比玛

Bema

gōng táng / shěn pàn tái / bǐ mǎ

指罗马帝国审判官或法官的坐席。尽管也译作“立足之地”（徒七5），并“脚掌可踏之处”（申二5），但在主后一世纪时主要用来指循级可上的高台；在台上或进行政治演讲，或作出法院判决。在哥林多城的考古挖掘，已发现了一个设於市场中心，布置华丽的审判台。

在新约里，耶稣曾被带到彼拉多的审判台前受审（太二十七19；约十九13）。希律亚基帕一世也曾坐在“公堂”上，向推罗西顿的人讲话（徒十二21）。保罗在哥林多也曾被带到迦流的公堂前（徒十八12-17），及在该撒利亚非斯都的公堂前受审（徒二十五6、10、17）。

保罗在两处用这个词来代表神的审判台。在罗马书十四章10节里，他警告那些轻视并论断别人的人说，我们都将要站在神的台前。在哥林多后书五章10节里他又说，每个人的行为必在基督的台前显露出来（参林前三13-15）。

参“审判”1319；“审判台”1321；“最后审判”2375。

哥林多的迦流审判台遗迹

## 公羊

Ram

gōng yáng

参“动物（绵羊）”329。

## 公义

Righteousness

gōng yì

符合和顺应某一些期望，而这些期望会随着角色身分之不同而有别。公义或义是满足某种关系中之期望，无论是人与神或人与人之间的关系。公义可应用於社会上的各阶层，也适用於生活中各个层面。因此，公义是表示已满足各种关系中之期望，包括夫妇之间、父母子女之间、市民之间、雇主与雇员之间、商人与客户之间、君王与臣民之间，以及神与人之间的关系。一个人若已满足了与身分相符的期望，便可称为义人，他的行动和言语也可被称为义了。义的相反是“恶”、“坏”或“错”（参诗一6；番三5）。公义是维系着社会、宗教和家庭的要素；公义可令身处的社群更幸福安宁。一个敬畏神（跟现今“虔诚”的意义不同）的人被称为“义人”，“义人”是一个有智慧的人，他的“义”能为其家人（箴二十三22-25）、城市（箴十一10）和神的子民（箴二十九2）带来喜乐。

在以色列，公义的概念改变了整个生活，包括宗教方面和世俗方面的。神呼召以色列作为一个分别出来的国民，耶和华要透过他们向列国见证祂普世性的治权、祂的本性，以及祂对人生活在世上的期望。这意味着以色列需要有从神而来的启示，使他们知晓祂的旨意，并蒙指引去维系一种与神相交的关系。人与神关系的素质直接与他和别人的关系有关。神是公义的（代下十二6；诗七9，一〇三17；番三5；亚八8）。耶和华的公义是一个动态的概念，因为那包含祂为其子民所作的事，及祂与子民之关系的本质。

公义是基於圣约关系而产生的品格。以色列接受了神的启示，以神的创造、从埃及的拯救及赐下迦南地等，为神“公义”的表达。神的所有作为都是义的（参申三十二4；士五11；诗一〇三6），神的子民因神公义的作为而喜乐（诗八十九16）。以色列在宇宙万物，并在神统管列邦及其救恩的行动中，看出神与这世界及与其子民之间多重关系之秩序和设计。神对其创造物，尤其对其选民之忠实态度，表现了祂的公义。由於这个启示，以色列看历史的进程为直线的，神的计划按时逐步进行。因着神的恩典，以色列人能在神的历史秩序中占一席位；他们永不能说他们在救恩历史中有分，是由於他们的义（参申九5、6）。从神为其约民作出的拯救行动，可见神仍继续其统治。神在创世和拯救中的行动是公义的，因为这些行动是要把祂的天国计划带给人类（诗十一；参彼后三13）。

神是公义的，在其大能的作为中彰显祂的义。不单如此，祂也期望人行公义，反照创造他的主之本性。神期望人以公义来回应神之统治，就是顺从祂的管治和旨意。在这基本的意义上，挪亚被称为“义人”，因为他与神同行，而且跟他同代的人比较，他是正直的（创六9）。人类之堕落和反叛在洪水和巴别塔事件达致高峰后，神在亚伯拉罕及其后裔身上更新祂与人类的关系，亚伯拉罕是义人，因为他按着神所彰显的心意来过活（创十五6；参十七1下，十八19，二十六5）。

至於人如何与神相交，又如何彼此相交，耶和华向以色列启示得更清晰。律法设立是为了帮助神的子民按着祂的旨意来生活。一个以敬拜和生命来事奉神的人被称为义人（参玛三18）。那么，公义就是在人与神，及人与人的关系中，以行为和言语表达的完整人格。耶和华在其创造、维持和拯救中的行动都是公义的，祂甚至期望人能在说话和行动上彰显公义（何十12）。

耶和华——那位公义的——自由地与以色列人立约，以慈爱救赎他们，并以恩慈应许作以色列及其后裔的神。圣约的关系并不在乎以色列的义行——不管是过去、现在或将来。为成全祂的计划，神拣选了大卫及其后裔来引导神的子民进入公义之中。律法只是一件工具，需要一位公义的领袖来成全，如在摩西和约书亚的日子，藉着领袖，公义才能推进。

神期望以色列的君王带领祂的子民进入公义里。作为神治权下的委任君王，他反映了神的荣耀和威严。不过，王还有另一个相关的任务：他要维护神的秩序，并制造一个领域来鼓励神的子民行神的旨意，以确保神的祝福。为这缘故，大卫劝勉所罗门说：“你当刚强，作大丈夫，遵守耶和华——你神所吩咐的。”（王上二2、3）所罗门也曾祈求能得着公义（诗七十二），以致他可以公正地治理以色列，公义得以彰显，使国民可以享受神的祝福，“大山小山都要因公义使民得享平安”（诗七十二1-7）。

期望一个公义年代来临的思想，蕴藏在那有关弥赛亚统治和神国之建立的先知启示之中（赛十一1-9），这统治将伸展至列国（10-16节），并永远存在（九7）。以赛亚以细腻的笔触，描写神国带着荣耀而胜利降临的启示，那时神的仇敌都被征服，祂的子民要聚集在一起，活在神面前一种和平的境况中。在先知以赛亚的理解中，以色列从被掳归回至神国最后之降临的复兴行动，都表明了神公义的作为。祂饶恕、修补，保持信实、慈爱，并差祂的灵来更新其子民，及赐给他们那更新了的圣约关系中的各样好处。犹太人和外邦人都可以因祂这些公义的作为而得益（赛四十五8、23，四十六13，四十八18，五十一5、8、16，五十六1，五十九14、17，六十17，六十一10、11）。在这新纪元里，“你的居民都成为义人，永远得地为业”（赛六十21），耶和华则“以拯救为衣”，“以公义为袍”给其子民穿上（赛六十一10）。

由於神关心其子民之得救及其永恒国度之建立，所以祂差遣自己的爱子来彰显其公义。基督的来临象征了一个新纪元。神更新了祂与人的关系，更新了约，并更新了祂在世上的国度。旧约由摩西传达，更新的约则由那“尽诸般的义”（太三15）的神子来成全。耶稣的信息与旧约一致，因为祂也看神的国即神的义（太六33，参罗十四17；林前六9）。耶稣十三43；参罗十四17；林前六9）。耶稣教导人说，神要求所有人都遵神的旨意而行（太七21），而不是单单仿效别人的义（太五20）。神以耶稣作为最后的启示，指出神要求欲进神的国、过公义生活的人做什么。神要求每个人都悔改，信靠基督，并跟随弥赛亚；这是进入神国的途径。耶稣在“八福”和登山宝训中以崭新的角度解释神国的律法（太五1至七27），在其

中祂并没有意图把旧约的启示搁在一边，而是要肯定昔日的启示。

耶稣教训说，律法上的义本身从没有意思要成为最终的目标。义人凭信心与神同行，他们跟从耶稣的脚踪，并与圣灵契合。对保罗来说，公义也不是一个律法上的制度（罗九30，十5；腓三6；加二21）。

使徒保罗多方面发展公义的教义，他把人的义与神的义分别出来。首先，公义是法律性的词语。一个人不能达致公义，只能把公义看作神的礼物来接受（罗三21至五21）。除了耶稣基督以外，世上并没有义。"神的义正在这（耶稣的）福音上显明出来；这义是本於信，以至於信"（罗一17；参哈二4），因此，父神要求人接受祂的儿子为指定的称义之途径（罗三25、26，五9）。公义有一个法律上的重要意义，在这意义上神能称人为义（罗八33、34；林后三9，十一15）。神饶恕人的罪，与罪人和好，并把自己的平安赐给他们（罗五1、9-11；弗二14、15、17）。

其次，义是一个关系性的用词。神宣布为义的人可以享受一种新的关系。他们被立为后嗣，成为"神的儿子"。

第三，义是新生活中动力的表现。父神以公义与儿女相交，并期望他们也以公义与祂相交。公义作为动力的本质，在圣灵里的新生活中表达出来，这圣灵里的新生活是神白白赐给那些得称为义之人的（罗八9-11）。公义的生活在爱中彰显了自己（加五22-26；雅三17、18）。

第四，公义也是盼望的表达，因为神的义行从起初的创造伸展至耶稣基督的新创造。保罗为盼望下定义为：所迫切等候的义（加五5），那就是以赛亚所说的复兴纪元。完全的义会在我们的主耶稣再来时得以彰显，到时所有得称为义的人都会得荣耀（罗八30）。救恩历史的目标朝着神国最后荣耀的彰显迈进，到时所有受造物都会在"义"中更新，那就是说，在每一方面均与神在耶稣基督里的计划一致（罗五17、21；彼后三13）。

*Willem A. VanGemeren*

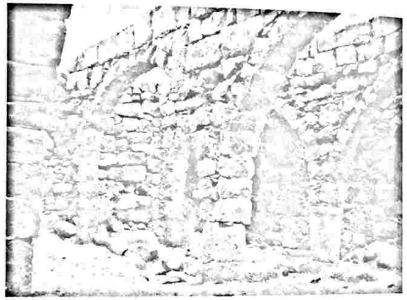
参"圣经中的律法观"1373："以色列的宗教"2068："神的本体和属性"1277："成圣"215："称义"213。

## 拱门
Arch
gǒng mén

一种弧形结构，多为砖石建造，建於门洞以支撑上盖重量。拱顶石，或称冠石，是最后放置的，是拱门最重要的部分，因为它把两边的弧形支柱连接起来，又将上盖的重量通过它们平均地分散到地基去。

拱门建筑并不用於古代以色列。该词在圣经里出现，纯属误译之故。钦定本以西结书四十章记述圣殿的异象中，译为"拱门"的希伯来原词所指，实际上是廊子（和合本译为"廊子"）。

参"建筑"745。



哥拉汛的拱门遗迹

## 供物
Oblation
gòng wù

参"祭祀"680。

## 沟渠／水沟
Conduit
gōu qú / shuǐ gōu

引水的渠道。原来的希伯来词可指雨水冲出的溪道（伯三十八25；结三十一4），也可指人挖的沟渠，如以利亚与巴力（迦南的丰产神）的众先知对抗时，绕圣坛挖掘的沟（王上十八31-38）。

希西家在位时，曾挖水道将耶路撒冷城外的基训泉水引入城内（参王下十八17，二十20；尼二14；赛七3，二十二9、11，三十六2，按：这几处中译均作"池"），然后将泉口封闭，以绝围兵水源。该水道是在耶布斯人（原耶路撒冷居民）所开一条隧道的基础上挖掘而成的。疑大卫当年攻打耶路撒冷，即沿该隧道突入城内（撒下五8）。

参"建筑"745："西罗亚池"1695。



## 狗
Dog
gǒu

参"动物（狗）"329。

## 孤儿
Orphan
gū ér

"孤儿"一词的字根是"孤单"或"丧父的"之意，可能是丧父或双亲皆亡。在以色列的社会中，孤儿没有合法地位，不受保护，并且贫乏，更常遭欺压（参哀五3）。

由於神要特别照顾无父的孤儿（出二十二22-24；申十18；诗十14、18，二十七10，六十八5，一四六9；赛一17；何十四3），旧约律法就特别照顾他们，保障他们继承产业的权利（民二十七7-11；申二十四17；箴二十三10），也保障他们在田间和葡萄园内拾取遗穗和果子的自由（申二十四19-21），并参与每年的大节期的权利（申十六11、14）；每3年便把土产的十分之一抽出部分给他们享用（申十四29，二十六12）。此外，也警告欺压他们的人会受到极严厉的咒诅（申二十七19；玛三5）。

虽然以色列的孤儿有时会受到亲朋的援助（伯二十九12，三十一16-18），可是往往都不能达到律法的要求，圣经的作者常因此指控百姓（伯二十二9，二十四3、9；诗九十四6；赛一23，十2；耶五28；结二十二7）。所以，先知常为孤儿申诉（耶七6，二十二3；亚七10）。

"孤儿"这词在新约只出现两次，一次是广泛地形容那些"孤寂"或"无人安慰"的人（约十四18），另一次则特指"无父的孤儿"（雅一27）。雅各以旧约先知的精神，宣称真诚的信仰应包括看顾孤儿寡妇。

## 姑珥巴力
Gurbaal
gū ěr bā lì

亚拉伯人占据的南地小城，可能与以东为邻。犹大王乌西雅曾征服该地（代下二十六7）。确实位置不详。

## 姑珥坡
Gur, Ascent of
gū ěr pō

邻近以伯莲的高地，犹大王亚哈谢就在那里遭北国以色列的将军耶户所杀。亚哈谢从姑珥逃到米吉多，就死在那里（王下九27）。虽然地点尚未确定，有人指出该是亚甲古拉，离杰宁南面约1¼哩。

## 沽尼
Guni
gū ní

拿弗他利的儿子，雅各的孙（创四十六24；代上七13）。他的子孙是沽尼族（民二十六48）。

## 古巴人
Cub
gǔ bā rén

"古巴"是古代地名，见於以西结书三十章5节，考即北非利比亚之古称（参修订标准译本注），其地之民称"古巴人"。

参"吕彼亚／利比亚"926。

## 古代书信
Epistle; Letter Writing, Ancient
gǔ dài shū xìn

从君王或高官发出的通讯，内容通常会是命令、公布或者报告。现存的信件中，有皇室医师亚拉得拿拿写给主人亚述巴尼帕的书信，内容是有关王的脊椎炎及一位年轻王子的眼疾。著名的亚马拿信札是巴勒斯坦的小国首领的报告和恳求。他们为法老亚肯亚顿在那地区软弱的外交政策而烦恼。有一封充满挑逗性的信，是由图坦卡门的寡妇写给赫人的一位君王，涉及婚礼的安排。

一些旧约书信的例子，包括大卫写给约押，有关谋害乌利亚的信件（撒下十一

14、15)，也有耶洗别冒充亚哈签名，而发给耶斯列长老的信（王上二十一8、9），以及亚兰王给以色列王的信，有关乃缦的麻风病（王下五5-7）。这些书信的内容都记录在旧约中，它们没有惯常的问候语及礼貌用语。在以斯拉记四章11至23节，五章5至17节，七章11至26节，尼希米记六章5至7节及耶利米书所记载的书信，看来都是整封信的内容。圣经通常只记书信的大意、缩写或者只是报告内容（尼二8；斯九20-31）。

旧约中以书信方式往来的官式通讯，亦在埃及的蒲草纸文献中发现。举例来说，在主后42年，有一封由革老丢写给在骚乱中的亚历山太人的信，提及城中犹太人的问题。在二世纪早期，一封由埃及统治者发出，有关人口统计的公函，跟基督降生的事迹有极大关连。西塞罗的信件对於那动荡的时期，提供了无价的资料，使人看见古罗马元老院统治的结束，以及罗马帝国的建立。皮里纽的书信显示了，在一世纪末期之基督教年代，罗马社会最兴旺的情况。当时，他是庇推尼的总督，他的书信提供了许多关乎国家与教会首次冲突的资料。

古代的书信清晰地显示了希腊罗马时代，以及基督教世纪早期的平民生活及一般职业概况。新约的著作也提供了相类的资料。它提供了背景、例证、评语，还有时提供了直接的历史证据。例如巴柯巴的书信档案。他是领导第二次犹太革命的领袖（主后132-35）。在死海附近的一个山洞中，发现了巴柯巴用来埋藏其书信及是次运动的文件的地方。他那些精简的命令，看来甚怪。其中一项命令是："凡以利沙所说的，都照办。"另一项命令是要拘捕以实玛利之子他农，并没收其小麦。还有另一项命令是要惩罚那些修补家园的人，因为这些人违抗了焦土政策。一切的命令都是冷漠、苛刻及极为卑劣的。

保罗对於当时习用的礼貌称呼，都有留意及应用。开始的时候，先是问候语，接着是为收信人感恩及祈祷。然后，就提到要表达的特别题目，向朋友问安，也许以祷告结束。以下有一封二世纪时候的书信，与保罗书信的风格十分相似：

*阿蒙尼写信向她亲爱的父亲问安。当我收到你的来信，并且知道按照众神的旨意，你得蒙保守，令我极为欣慰。与此同时，我趁机给你写信，急於向你表达我的尊敬。请尽快处理紧急的事情。孩子的要求，可一律照办。送信的人给你的小篮子，是我送给你的。你所有朋友都向你问安。西拿向你问安，与他一起的人都向你问安。我为你的健康祷告。*

保罗谈论的范围，包括讽刺哥林多人的自负，以致严厉斥责异端，亦提及一些朋友的消息，以及一些宝贵的书卷和他留在特罗亚的外衣。

新约书信采用教诲性的写作模式，这种写作方法可以追溯到柏拉图及亚里斯多德的作法。新约的作者除了写信给某一群体外（罗马书、哥林多书信、加拉太书、腓立比书、以弗所书、歌罗西书、帖撒罗尼迦书信、希伯来书），也写信给众教会（彼得书信、犹大书、雅各书，以及约翰一书），也写信给个人或是某基督教团体。在使徒行传第十五章所记载的使徒书信，可能是这种写作形式的起源。启示录第二及第三章内的书信，确实是写给7间教会的。这7间教会都是约翰在亚西亚巡回牧养的，而且毫无疑问，这些收信人能够把书信看得明白，因为他们都懂得解释那些比喻的要诀。

*E. M. Blaiklock*

参"著作和书籍"2360；"拉吉信集"852；"古代图书馆"506。

# 古代图书馆

Libraries, Ancient

gǔ dài tú shū guǎn

收集记录与文件，储存於庙宇或私人住所，例如王宫等的档案室。后来的图书馆收藏书本及其他材料，以供人阅读和研究。同时也有参考资料，提供给不同阶层使用。

## 中国和印度

差不多在同一时间内，不同的地方已经兴起和发展了写作及保存作品的系统。有人认为最早发明造纸术及活版印刷术的中国，可能是发展图书馆的先驱。可是，中国最早显示有系统地搜集文献的时代，只能追溯至春秋鲁国时期的藏书阁（主前634）。大约自主前600年始，书写记录似乎较受重视，虽然这些记载和作品仍然握在士大夫的手中。因此，中国在图书馆的发展上，是属於后来者。



许多印度的梵文材料得以保存，并且翻译成其他文字。可是，这些也是较后期的作品。

## 米所波大米

现今所知最古老的著述，就是来自古代米所波大米的图书馆中。考古学家从米所波大米主要古城的瓦砾中，发现了许多图书馆。其年日可追溯至主前3000年左右，那时正开始保存书写记录。这些著述并非感情丰富的作品，亦非哲学性、辩论性或语言学上的著述，而只是日常生活礼仪的守则，例如有关婚姻、葬礼、每年的时节、朝圣旅程和誓言等。

**苏默**

圣经所提及的"示拿地"（创十10，十一2）。古时的苏默看来是一个文化的摇篮。考古学家在古苏默的庙宇瓦砾中，挖掘出数以千计的泥版。从这些楔形文字的泥版中，可获得更多有关这古代文明的知识。

在每一个主要的城市中，似乎都建立了纪念当地神灵的庙宇。其中主要的苏默城市包括吾珥、亚甲、尼普尔、拉加斯。这些城市的邻近地方，都被认为是属於神灵的，并且长年租给佃户。由此而产生的商业契约及经济往来的记录，均交由地方祭司管理。这些庙宇图书馆的泥版刻录了相当多的商业契约——提货单、生意账目、私人公司总账等。文件也由立约双方及见证人"签署"（即盖印）。

那时候，这些图书馆包含文法练习本、数学课本、医药及占星学论文，还有诗歌集、祷文和咒语。当著述落入富人的手中，一些私人住所内便设立了图书馆，尤其在皇室的宫殿内就更为普遍。

**巴比伦**

苏默人的图书馆最后落在巴比伦人手中。这些征服者没法从苏默人的榜样获益，结果要重新学习别人早已有的经验。因此，律法家汉模拉比（主前1792-50？）声明所有事务文件，必须记录及签署，这做法早在2,000年前已进行了。

著名的图书馆建立於巴比伦的马里及努斯。马里位於一个重要的商旅驿站，有一座神庙是献给伊施他尔的，还有一座庙塔，以及一所可追溯至巴比伦第一王朝（主前1850？-1750？），且有300个房间的王宫。在这宫殿内，挖掘了约20,000块楔形文字的泥版。马里诸王跟汉模拉比同时期，他们的图书馆提供了不少引人入胜的宫廷生活记述。

努斯图书馆内发现了大约4,000块泥版，比古代近东任何单独的资料来源，提供了更为完备的古代城市生活图画。这些发现比马里泥版所获得的大量资料，对於圣经研究更为重要。

**亚述**

虽然巴比伦人占据米所波大米南部，亚述的文化却在北部发展起来。但它的本土文学创作甚少，因为亚述的经济是属於军事性质。直到亚述巴尼帕统治期间，才试图在学术上向巴比伦挑战。亚述人较巴比伦人更喜爱发展上古祖先的文化，并将其收集、辑录，记载在泥版上。他们甚至复制一些较古老的泥版，并重新以亚甲文对照。这些双语的文本保存在皇室图书馆中，这样便开展了撒珥根二世（主前722-705）及他的继承者大型的皇室图书馆。他在尼尼微创立的皇室图书馆，由他的儿子西拿基立及孙儿以撒哈顿接管，并在曾孙亚述巴尼帕时达至顶峰。亚述巴尼帕扩大皇室图书馆的容量，添置大量早期有关米所波大米文化的史料，这图书馆储存相当多不同类别的泥版。其中最有趣的是歌颂神灵的诗歌，有部分更在本质和形式上跟希伯来诗体极为相似，连表达与感受亦相似。

尼尼微出土的泥版证明亚述在学术上有长足的进步。所知的约有500种有效药物，但这些医学知识是由宗教信念所支配，包括对若干神灵的信赖。皇室成员的起居生活，看来受着星座预言及其他似乎无关重要的兆头来决定。这图书馆也藏有英雄传奇，例如吉加墨斯史诗。

## 其他近东国家

### 波斯

主前606年，尼尼微城被玛代及波斯人攻陷，著名的撒珥根王朝图书馆也随之被毁而荒废，直到1845至53年，才由赖尔德将部分遗迹出土。

圣经记载了古代近东在波斯统治期间，几段关於图书馆的有趣资料；最先出现於以斯拉记（四1-24，五17，六1）。被掳归回后，犹太人展开重建圣殿的工作，仇敌便要求彻查巴比伦的档案，看看波斯王古列是否曾下诏准许圣殿重建（拉四1-24）。结果在亚马他城的“巴比伦皇家档案”，发现了诏书（拉五17，六1）。耶柔米宣称这所“档案室”，便是一所官方的图书馆。

大约同一时期，以斯帖的叔父末底改有数事“在王面前写於历史上”（斯二23）。其后，当王晚上不能入睡，他“就吩咐人取历史来，念给他听”（斯六1）。这种记录存案显然是由玛代及波斯人有系统地辑录整理的，因为在以斯帖记最后一章，便指出这些王都记在历史典籍中（斯十2）。

### 叙利亚

另一个拥有庞大图书馆的古城是乌加列（现代的拉斯珊拉）。位於叙利亚以北的乌加列，跟小亚细亚的赫人和埃及人保持接触。正如马里一样，叙利亚是地中海和米所波大米文化的交汇处。那里发掘了大量皇室墓穴、两座大庙，并多类工艺品，说明城内已有国际的商业往来。其中以图书馆的发现最为重大，收藏了数种近东语言的资料文物，包括从前不为人知，现今已为人认识的闪族语言——乌加列文。由於以色列接触迦南文化，而先知警告以色列人防备拜偶像，故乌加列文物提供了宝贵的背景资料，显明神对选民的关注。

其中一个新近发现的图书馆，是在叙利亚以北的艾伯拉（玛迪克废丘）。这发掘位置直到1968年才受人注视，在那一年，有一尊献给女神亚斯他录，并刻有艾伯拉王以别林名字的雕像出土。因着这发现，更鼓励发掘工作，终於在1974年，考古学家找到了42块楔形文字泥版。翌年，再有15,000块泥版出土；过了1年，另有1,600块泥版被发掘出来。艾伯拉的发现使它成为近代最重要的考古学发现之一。

### 希伯来

从圣经角度来说，宗教历史是始於“亚当的族谱”（创五1）。旧约的写成可追溯至摩西的时代。就如早期以色列战胜亚玛力人，摩西听命，将“这话写在书上作记念.”（出十七14）。之后，摩西领受十诫（出二十1-17），向百姓宣读这些诫命（出二十四4、7），而且后来安放在约柜内（出四十20；申十5）。

当摩西教导以色列人有关将来的王要秉承的责任，他强调作王的要为自己抄录一份律法书（申十七18、19）。从这些指示，可见摩西预期作祭司和利未人的，要管理圣书（参申三十一24-26；撒上十25）。明显地，这些圣书最初存放在约柜内，其后收藏於会幕里；当圣殿在耶路撒冷落成，圣书无疑便放在圣殿里。

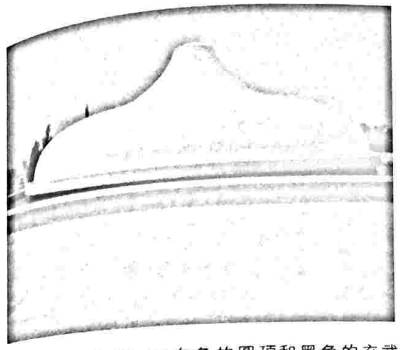
当约书亚率领以色列民进入应许之地，并展开征战，一个名为“基列西弗”或“底壁”的迦南城经常出现（书十38，十一21，十二13，十五15、16）。这名的意思是“书城”。基列西弗是山上的王城，分给犹大支派。她的名字显示她可能相等於今天所称的“大学城”。考古学家仍未找到这个早期的学习中心究竟在哪里，若是找到的话，这发现必定极具价值。

此外，尚有其他有关神的选民的编年史，没有为后人存留，这些包括耶和华的战记（民二十一14）、雅煞珥书（书十12、13）、先知易多的传（代下十三22）、先知拿单的书、先知迦得的书（代上二十九29；参代下三十三19）。同样，一定包括家谱，因为这类族谱占了历代志上相当多篇幅，尤其提及以斯拉和尼希米，而且更可能是马太及路加福音所记载基督家谱的根据。

主前五世纪，一些犹大人从巴比伦被掳归回后，要求以斯拉宣读“摩西律法书”（尼八1-8）。以斯拉既为文士，必定藏有载有神话语的书卷，这是百姓明显知道的。

随着旧约时代的完结（主前300），很少图书馆在重要性及影响上，能与1947年在昆兰发现的死海古卷相比。值得雀跃的是在那里发现了历来最大量的手稿，这些古卷不论完整或残缺的，均包含了爱色尼派的文学著述。这些手稿是主前200年至主后50年间写成的，包括了旧约（除以斯帖记外）、他们的《纪律手册》、《大马色文献》、《光明之子和黑暗之子的战争》等。





圣书博物馆——白色的圆顶和黑色的玄武岩墙壁象征了庙内所藏著名的《光明之子和黑暗之子的战争》。

### 埃及

现存最古老的埃及象形文字，属於约主前2000年的文献。埃及神庙是著述活动的中心，每所神庙均有专责的文士，他们都享有崇高的地位。虽然妥特神的圣书是集合了埃及宗教和科学而成的一套完整的百科全书，但他们的职事皆属宗教性质。

有时书籍不单存放在图书馆，还见於王墓内。最著名的图书馆可追溯至主前十四世纪，就是希罗多德与戴阿多若所指，在艾孚的“蒲草纸之家”墙上铭刻的书目。不过最著名的图书馆却在底比斯、卡纳克和单底那神庙。亚马拿位於尼罗河东岸，现代的开罗以南约190哩，因占有军事位置，多与邻近列国有建立外交的书信往来。因此，考古学家及旧约学者宣称亚马拿信札，是约书亚领以色列民征服迦南前，了解迦南文化不可少的文献。虽然若干美坦尼王有时会用何利文书写，这些信札，指出亚甲文是当代的国际外交语言。此外，信札内的字汇及文法，给闪系语言学家对摩西之前的迦南词语和风俗提供不少启迪。

当亚历山大大帝这位马其顿的统治者向东扩展，学术中心也散布各处。自他死后（主前323），他的帝国便由他的将领瓜分，而多利买王朝却奋力振兴埃及。一群学者及科学人员会集首都。看来，多利买苏他王（主前323-285）开始征集文献，直到多利买非拉铁弗王（主前295-246）统治期间，才在不同地方组织及设置图书馆。可是，多利买非拉铁弗只保存了希腊及亚洲各处最有价值的作品，却没有耗资去增添图书馆的藏书。据说他的继承人多利买尤雅基提曾以抄本作为交换，搜罗由外地带进埃及的著作，以丰富他的图书馆。如此许多埃及人的珍藏和希伯来文学，因翻译成希腊文而得以保存。

在亚历山太有两座图书馆。较大的位於布兹翁区，并附设一所学府；而较小的在撒拉彼翁。撒拉彼翁图书馆拥有藏书约近42,800册或卷，而布兹翁图书馆藏有490,000份文稿。书目的初步研究已完成，还制定了亚历山太图书馆的目录。

不幸地，当该撒犹流在亚历山太港向船只进行火攻，烈火蔓延至布兹翁这较大的图书馆，把它烧毁了。

### 希腊

古代希腊的公共图书馆为人所知甚少。私人藏书似乎颇为普遍。坡律加得、欧几里得、欧里披蒂及亚里士多德都是著名的书籍收藏家。但希腊看来没有建立大型的图书馆，即使有许多优秀的学者，都在多利买王朝的图书馆及学府研习。

一些受希腊影响的城市建立了重要的图书馆，其中包括小亚细亚的别迦摩及安提阿。

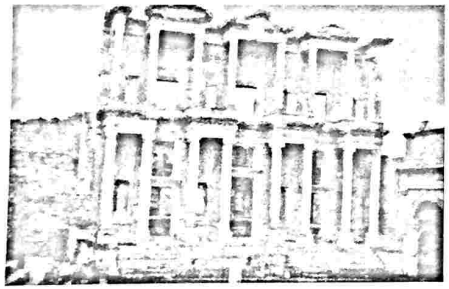
### 罗马

罗马人在保存记录方面非常仔细。他们保存官方文件档案，却疏於建立图书馆。他们是注重军事和实务的民族，以致不大热衷於促进文学。直至共和国的最后一个世纪，罗马才有图书馆出现。然而在推广罗马升平统治的气象下，广泛收藏书籍便成为富者的时尚。第一所公共图书馆

约在主前37年在罗马建立，但在君士坦丁年间（主后337逝世），据闻单在罗马便有28所图书馆。

亚古士督在罗马巴列丁山亚波罗神庙邻近，建立了一所著名的图书馆。从出土的碑文可见图书馆分为两部分，一部分是专存放希腊文学，另一部分是拉丁文文库。可惜在尼禄王统治期间，罗马发生一场大火，烧毁了不少有价值的收藏品。

亚古士督的继承者不像他热衷支持文化学术。不过，他们仍维持传统，兴建图书馆。亚古士督的直接继任人提庇留在巴列丁的华丽宫室设置图书馆。维斯帕先於尼禄王焚城后，在和平庙堂内建立一所图书馆。多米田重建大火中毁坏的图书馆，从不同地区征集图书，甚至遣人到亚历山太抄录副本。加比多连图书馆相传也是由他建造的（虽曾有历史学家主张归功於哈德良）。那最闻名和重要的皇室图书馆，却是犹彼斯他雅努创立的，并称为“犹彼斯图书馆”。它起初位於他雅努市集，其后迁往戴克里先浴场。



以弗所图书馆

从此以后，公共图书馆蓬勃起来。随着图书馆数目增加，图书馆管理员由以往一般都是奴隶或释奴任职，转变为认可的官员。

对於这些图书馆的藏书分类和目录编排方法，所知甚少。

## 别迦摩

富丽堂皇、蜚声国际的多利买图书馆，激起别迦摩王争竞之心。为了超越埃及的统治者，他们鼓励文化学习；虽然多利买王禁止蒲草纸出口，亚他里图书馆的藏书竟超过20万册。

安东尼竭力修补该撒犹流对埃及造成的损害，并答应把别迦摩的图书馆赐给克丽佩脱拉。若这成事，别迦摩的藏书可能转到布兹翁图书馆。但不幸地，这图书馆也遭受毁坏。

## 基督教图书馆

传统上，基督徒都是爱书者，最早有关基督徒的研究，可见於路加福音的序言。新约圣经证明会堂各自拥有不同经卷的抄本，并且可能因着这些先例，不同教会也开始获得使徒著作的抄本。

使徒保罗也是爱书者，他认为在罗马没有什么比阅读更佳（提后四13）。在他较早期的事奉，他劝勉年轻的提摩太以读圣经为念（提前四3），暗示了提摩太拥有那些书卷，从路加福音一章1节可见其他人也拥有书卷。

出现於主后二世纪的教父作品，有《十二使徒遗训》及护教文学，显示除了新约圣经外，基督教文学已趋成熟。这些作品受到学者收集和广泛应用。安提阿的伊格那丢便说：“他的藏书就是耶稣基督”（按：为祂护教）。

虽然没有证据直接证明这时期出现教会图书馆，但有理由相信它们确实存在。在添格（位於阿尔及利亚）一座小型基督徒建筑物内的铭刻上，指出这是一间图书馆；另外在波士那（位於义大利）一个基督徒墓地的一块碑文，提及“一个有书籍、塑像的图书馆”。

主后二世纪末，亚历山太教会看来拥有一所图书馆，并在那里附设一所研究教理的学校。特土良曾引用他熟悉的若干圣经作品；亚历山太的革利免的著作，显示他丰富的文学知识；并且从爱任纽的著述中，指出里昂（位於法国）也有图书馆。

该撒利亚（位於巴勒斯坦）成为基督徒的学术中心之一，俄利根在此完成他的6种旧约经文译本——《六文本合参》。旁非罗储存大量学术著作；教会历史学家优西比乌和耶柔米也相当倚赖这些著述。可惜罗马皇帝戴克里先迫害犹太人，有计划地拆毁图书馆，并损毁早期许多作品。

另一个基督徒研究中心是君士坦丁堡（位於土耳其）。在君士坦丁离世时，藏书数量已达7,000册。当犹利安在361年作王，他大幅增加藏书数目，因此在四世纪狄奥多西时代，图书馆的藏书已接近10万册。

当基督教及其文学日益散播，图书馆也变成教会组织的一部分。耶路撒冷内的教会图书馆可追溯至主后三世纪。看来每间教会都有一套书籍用来训练初信者认识基督教教义。最大的图书馆是在该撒利亚，优西比乌可在那里遍览3万册藏书。北非希坡主教奥古斯丁，将私人藏书赠给幸免汪达尔人毁坏的希坡教会图书馆。

由此可见，古代信徒和异教徒均十分注重文献记录，基督徒尤其应为流传下来的遗产而自豪，并十分努力研习传给他们的成果。

*Cyril J. Barber*

参“古代书信”505；“著作和书籍”2360。

## 谷歌大
Gudgodah
gǔ gē dà

可能是曷哈及甲的别名，是以色列人在旷野飘流时其中一个停留的地方（申十1）。

参“曷哈及甲”563。

## 谷何西
Col-hozeh
gǔ hé xī

玛西雅的祖父。玛西雅於被掳归回时期是犹大支派的一个族长，定居耶路撒冷（尼十一5）。

## 古利奈
Cyrene
gǔ lì nài

古利奈是古代北非的一个港城，为沿海之古利奈加的首府。其居民称古利奈人。主前七世纪一群希腊人来到这里拓土务农，古利奈城遂逐渐形成。主前五世纪希罗多德所著的《历史》，论及古利奈说：“古利奈是利比亚的至高点，向为游牧部落所据……最显著的特点是有一年三收之利，连续8个月的丰收季节使古利奈人十分富足。”（4.199）主前331年，古利奈为亚历山大大帝征服，嗣后又归属罗马帝国。新约时代，古利奈城民中的犹太人口比重已相当可观，他们主要是从东部的亚历山太城移入的。有一个叫西门的古利奈人在耶稣被钉十架之时到访耶路撒冷，被迫背负着主的十字架走了一程路（太二十七32）。50天之后，彼得在五旬节讲道，听者如云，其中也有从古利奈来的犹太人（徒二10）。在攻击司提反的犹太人中，就有来自古利奈犹太会堂的（徒六9），但后来他们当中有不少人归信了基督，并成为传道人（徒十一20）。他们传福音远至北方的安提阿，那地教会中就有一位杰出的基督教教师古利奈人路求（徒十三1）。

## 古利奈人西门
Simon of Cyrene
gǔ lì nài rén xī mén

被兵丁勉强背着耶稣的十字架往各各他的人（太二十七32；可十五21；路二十三26）。

参“西门#4”1697。

## 古列/塞鲁士
Cyrus the Great
gǔ liè / sài lǔ shì

古列（也译作“塞鲁士”）全称“古列二世大帝”（主前559-530），是阿曼米尼王朝和波斯帝国的创建者，其父刚比西斯一世（主前600-559）兼领帕书玛什安山和帕尔萨之地；其母曼丹尼是玛代公主，为玛代王亚士他基（主前585-550）之女；太祖阿曼米尼被奉为王统之始。主前559年，古列即位，定都帕沙加地。古列雄才大略、智勇过人，即位之后即把各散族零邦尽收肘腋之下，壮大了波斯的国本，然后举兵攻玛代。亚士他基部将见大势所趋而纷纷领兵投诚，玛代遂亡。这时波斯与巴比伦已成对峙之势。古列复以强本固末之策先远征小亚细亚，迫得富冠一城的吕底亚王克利萨斯举国归降；然后又挥兵北转，将里海和印度西北角之间的广

阔山区一并征服。此时的波斯已备称霸之资了。

主前539年，古列发动攻巴比伦之战。先是巴比伦署以拦总督携军归降，波斯军威为之大振，遂一路势如破竹，攻取巴比伦城，俘巴比伦王拿波尼度，颇善待之。16日之后，古列率百官入城，博得城民的热烈欢迎。

以赛亚曾预言古列是“耶和华所膏的”（赛四十五1）。以色列人均视古列为蒙召受命於耶和华而特来释放他们的使者；古列不但释放了被掳至巴比伦的犹太人，且允许他们重修惨遭破坏的耶路撒冷城和圣殿（赛四十四28）。从旧约的记载可知，古列入巴比伦的当年，即诏令在耶路撒冷为天上的耶和华建造殿宇（代下三十六22、23；拉一1-3，六2-5）；他还将尼布甲尼撒掠至巴比伦的圣器全数送归圣殿。圣经所载的诏令虽未见有重修圣城的旨意，但此举与古列政策肯定无碍。

考古学家华森贺姆西在挖掘巴比伦遗址时（1879-82），发现了一件刻有铭文的圆柱形陶器（古列铭简），所记者正是古列陷城经过及嗣后的种种政策。以赛亚书和历代志所载正反映了古列铭简的内容：诏令各族被掳人民全归本土，并准其各造庙宇祀奉自己的神祇。

关於古列的死因，从现存的史料来看，他亡於战阵的结论似已毋庸置疑。至於和谁作战，如何败绩等，记载则颇多异词。综观史料，似当以希腊史家希罗多德的记述最可信。据他说，波斯军在和东部山地部落马萨盖特人作战时惨败，几至全军覆没，率军亲征的古列也死在军中。至今在伊朗的帕沙加地犹有波斯古列大帝二世的陵墓。

参“波斯”181。

描述古列王及其侍卫的雕塑

## 古门
Old Gate
gǔ mén

耶何耶大和米书兰在尼希米的监督下修造的耶路撒冷一个城门（尼三6）。后来在奉献耶路撒冷城墙时，走北路的一队欢庆的人就经过这门（十二39）。古门位於耶路撒冷北面城墙，在鱼门（三3）和宽墙（三8）之间。

参“耶路撒冷”1945。

## 谷门
Valley Gate
gǔ mén

耶路撒冷城门。尼希米从这门出去察看城墙，其后又从这门进城（尼二13-15）。谷门位於城西，面对着泰路平谷。圣经说乌西雅王曾在这门筑一城楼，并设要塞（代下二十六9）。

参“耶路撒冷”1945。

古列的铭简



## 古尼
Guni
gǔ ní

押比叠的父亲，属迦得支派（代上五15）。

## 古沙雅
Kushaiah
gǔ shā yǎ

米拉利族利未人基示在历代志上十五章17节的另一个名字。

参“基示”658。

## 古珊
Cushan
gǔ shān

部族名和地名，仅见於哈巴谷书三章7节。一说以为古珊即旧约提到的古实或埃塞俄比亚（圣经英译本多把古实译作“埃塞俄比亚”）。但哈巴谷书三章7节将古珊与米甸并列，又提到提幔和巴兰山，如此看来古珊似在以东和米甸的外围之地，在死海东南。

参“古实#3”513

## 古珊利萨田
Cushan-rishathaim
gǔ shān lì sà tián

一位米所波大米君王，曾奴役以色列民达8年之久，后来神使基纳斯之子俄陀聂兴起，打败了古珊利萨田，使以色列民摆脱了他的奴役（士三8、10）。

## 古施哈立的约翰
John of Gischala
gǔ shī hā lì de yuē hàn

他来自加利利的古施哈立，在第一次犹太革命中当领袖。他与受指派担任加利利巡抚的约瑟夫为敌。当维斯帕先在主后67年派遣儿子提多攻打古施哈立，约翰便逃到耶路撒冷，参加防御工作。约瑟夫控告他勾引极端主义的以土买人进入耶路撒冷，把约瑟夫出卖；后来，当他们离弃他，他就与奋锐党的领袖西门相斗。他向罗马投降，后被囚於义大利。

## 古实
Cush
gǔ shí

❶含有4子，古实居长（创十6；代上一8）。其他3子之名是代表3个地方（埃及、利比亚、迦南），因此，大概古实也代表一个地方，一般以为是指今日的埃塞俄比亚。

参本条目#2：“埃提阿伯／衣索匹亚”25。

❷据诗篇七篇之标题，古实是一个便雅悯人，当年曾参与追剿大卫的战役。

❸地名。埃及文、亚甲文、希伯来文之“古实”一名可包括埃及以南、上尼罗河流域的广泛区域。狭义地说，古实也指尼罗河第二、第四两瀑布之间的地区，约相当於今日的北苏丹（古称努比亚）。旧约所说的“古实”多是指该地区。希腊人则称之为“埃塞俄比亚”，此名已为今日的埃塞俄比亚（较原区域向东、向南都有延伸）所沿用。

不过，创世记中“古实”一词却有歧义，需略加解释。在有关伊甸园的记述中（创二13），“古实”当在两河流域的米所波大米平原（二14），疑即卡施族所在之地。该族统治米所波大米达500年之久（直至主前十二世纪），史称“中巴比伦王国”。至於创世记十章6至8节的“古实”则有两指：努比亚（创十6、7）和米所波大米（创十8），因后者与一古实人宁录有关，而他的活动范围全在米所波大米。一说且以为创世记二章13节和十章8节两处的古实可能是米所波大米的重镇基士，洪水之后的苏默王朝即建祚於此。

至於圣经提到的“古实人”，一般都是指非洲之努比亚人。惟有民数记十二章1节之“古实女子”，则未能确定来历。

圣经记载大卫王的元帅约押於歼灭押沙龙的叛军后，曾派一古示人向王告捷（撒下十八21-32）。从这段叙述可以看出，这个报信人一则路途不熟，不知有捷径可走；二则也不谙王的心理，所以脱口即说出押沙龙的死讯。这两点可说明他是个外地人。钦定本译作人名“古示”是不当的。

民数记十二章1节记摩西之妻为“古

实人”，对此可作3种解释：一是摩西娶一努比亚人为妻，是他另一个妻子，不是西坡拉；二是她来自古珊，或即米甸人，可能就是西坡拉；三是作形容词用，谓摩西之妻皮肤深黑，属外邦血统，可能是指西坡拉，也可能另有所指。

大多数现代译本把圣经其他各处之“古实”一词都译作“埃塞俄比亚”及“埃塞俄比亚人”。

参“古珊”513；“古示”514；“埃提阿伯／衣索匹亚”25。

## 古示
Cushi
gǔ shì

❶犹底的曾祖。犹底是犹大王约雅敬朝中的重臣，与先知耶利米同代（耶三十六14）。

❷先知西番雅之父（番一1）。

## 古示人
Cushite
gǔ shì rén

很可能就是“古实人”，指古代东非努比亚地区的居民。撒母耳记下十八章21至32节记述大将约押剿平押沙龙之乱后，曾派一古示人向大卫王告捷。

参“古实#3”513。

## 古他
Cuth, Cuthah
gǔ tā

位於巴比伦南部的一个城镇（王下十七24）。主前722年，亚述征服以色列后，其居民从该镇移往撒玛利亚。古他之名在亚述和巴比伦的历史文献中也有记载。经考古学家华森贺姆西於1881至82年勘察，已在巴比伦城东北约20哩之处找到了古他的遗址，今名易卜拉欣废丘。该地原有一座祀匿甲神的庙，匿甲为古他的保护神（王下十七30）。

古他人在众族杂聚的撒玛利亚城民中似占大多数，因犹太人於被掳归回后常称撒玛利亚城民为古他人。撒玛利亚人的宗教是多族宗教的混合体，古他的神祇也是祭祀的对象。信仰杂芜的撒玛利亚人与信仰纯一的犹太人一向势若水火，这种宗教上的敌对一直延续到耶稣的时代（约四7、9）。

## 骨头
Bone
gǔ tóu

人或动物骨骼的组成部分。尸体的皮肉易腐，遂往往以“骨”来代称尸体，如骸骨或遗骨等。古代以色列人也有尊重骸骨的习尚（创五十25；撒上三十一11、13；王下二十三14-18；结三十九14、16；摩二1；来十一22）。

先知在异象中所见盈谷的骸骨，象征已绝望的以色列人等待神的灵赐生命（结三十七1-14）。活人的骨骼与其他组织一样也有再生能力，所以以西结知道断骨可重愈（结三十21）。按逾越节例，食过的羊羔须保持其全身骨骼完整，“一根也不可折断”（出十二46；民九11、12）；故新约记述，当“神的羔羊”（约一33-36）耶稣基督被钉十字架，竟未按罗马行刑的惯例断腿折骨，致使祂的骨骼完好无损，这正应验了经上的预言（诗三十四20；约十九30-37）。

圣经有不少用语均借“骨”字表示感受之切（伯二5，十九20，三十30），与今所谓“刻骨铭心”、“寒风刺骨”等相类。也有表示关系亲密的，如“骨中的骨、肉中的肉”等（创二23，二十九14；士九2；路二十四39）。

## 瓜／西瓜
Melon
guā / xī guā

多种子葫芦科果实的通称。

参“食物和调制方法”1414；“植物（瓜）”2292。

## 括土
Quartus
guā tǔ

一位曾与保罗一起向罗马教会问安的基督徒（罗十六24）。



## 寡妇
Widow
guǎ fù

一个死了丈夫的妇女，时常与丧父的人或孤儿同列（申十四29，十六11，二十四20，二十六12；诗九十四6）。律法规定要特别照顾她们，且要保护她们不被狂妄人欺压。

为人妻子的主要职责是生育，没有孩子的寡妇，因未能为他的家族生下男丁，以继承夫家的香灯，将使她的家蒙羞。可能为了这个理由，死者的兄弟要娶这个寡妇，头生子要作死者的儿子看待。这弟娶寡妇为妻的婚姻制度（参申二十五5-10），在路得记有很好的例子，而这种制度的起源可能为要承继家业；死者的兄弟有权继承死者的产业，包括他的遗孀。但这类婚姻的原意，可能经以色列人改变，以致最基本的目的转为延续家族的名字，使其永垂不朽，以纪念祖先。

在律法上，寡妇承受产业的权利是被漠视的，丈夫若是英年早逝，对其人的生活一种审判，寡妇也就成为指摘的对象，部分原因是由於她未能预防丈夫的死（得一20、21；赛五十四4）。若无儿无女的寡妇是祭司的女儿，她就可以回娘家，再归於父亲（利二十二13；参得一8）。在法律上的地位唯一得到改善的地方，是她所起的誓获得接纳，再没有丈夫废除她的誓（民三十9）。

再婚是解决寡妇问题的理想办法，但祭司不得与寡妇结合（利二十一14；得一9、13；撒上二十五39；结四十四22；提前五14）。寡妇可能要穿上特殊的服饰，使她表明自己的身分（创三十八14）。

一些律法条文承认了寡妇的苦况，这些条文的目的是保障寡妇，甚至她的生命，神是她合法的保护者（诗六十八5），使她得到食物和衣服等基本供应（申十18）。那些对她不公的人，要受神的咒诅（申二十七19）。在收割的季节，寡妇可以捡拾田间剩下的谷物、葡萄和橄榄（申二十四19；得二2、7、15-19）。她也可从第三年的十分之一税收中得到一些补助。然而，常有寡妇饱受穷困和残酷对待，很多经文的描述足以证实这一点（伯二十四21；诗九十四6；赛一23；玛三5）。有一条律法特别提到寡妇的外衣不能因欠债而作为抵押品（申二十四17）。

在早期基督徒的教会中，有一群寡妇被认可接受慈惠救济。她们一般年过60，只结过一次婚，贫穷而没有亲属供养，而且行为无可指摘，常表现基督徒的善行（提前五9-16）。

“寡妇”一词似乎用以比喻人可能沦落的最低地位。在以赛亚书四十七章8、9节和启示录十八章7节，该词用来指巴比伦的命运；还有昔日威荣华美的耶路撒冷变得荒凉的情景，也就像一位妻子变为寡妇一样（哀一1）。

*Hazel W. Perkin*

参“家庭生活和伦常关系”729；“婚姻．婚姻风俗”613。

## 挂在木头上
Impalement
guà zài mù tóu shǎng

将一支尖柱插进人体。这看来是流行於古埃及、亚述、巴比伦、波斯，也可能流行於以色列的做法。但是，要明白其中真义，以及在旧约中个别经文的意义，就要面对许多问题了。

在希腊文的文献中，挂在木头上或被钉十字架实在难於分辨，因为同一个希腊词语，可以表示这两种意思。（被钉十字架，是指身体被钉在木柱上，而不是被尖柱插进体内。）

而且，被挂在木头上的，是活人或是死人，也没有清楚表明。可能是两种情况都有，挂活人在木头上是行极刑的方法，而挂死人在木头上则是将尸首暴露给野兽撕咬，并对死者公开羞辱。

此外，旧约中所说的“悬挂”，并没有清楚表示是否用尖柱插进人身体内。也许，“挂在”这个写法，在某程度上就表示了是插在木柱上的意思。

从米所波大米的资料来源，可以了解一下挂在木头上的本意。在米所波大米，这明显是执行死刑的方式。其中一个例子，是一个妇人为了另一名男子而杀害丈夫（汉模拉比法典，153）。另一个例子就是某妇人自己进行堕胎而被处死（中古

亚述法律，53）。后者的法律清楚说明，无论堕胎的女人是死是活，都要被挂在木头上。亚述王将战俘挂在柱上，这些情况可以在亚述的战争图画中见到。在这些画像里，绘画了被挂在柱上的人体。柱子会插进胸部，支撑全身，而头则向下垂。或者，穿进两腿之间，使身体直竖在柱子上。

大利乌王降旨，无论谁更改他的命令，都会被“悬在其上”，这可能是指挂在木头上（拉六11）。如果“挂在树上”（创四十19；申二十一22；书八29，十26；斯二23；这与撒下十七23所形容亚希多弗的死有别）是指挂在木头上，有时至少会清楚地说明所挂的是尸体（书十26）。这种解释亦应用於申命记二十一章22节，其中记载的是先把犯人治死，然后挂在木头上。与基督被钉十字架（加三13）相同之处，是所受的耻辱，而非行刑的方式。其他可能是挂在木头上的例子，记载於撒母耳记下四章12节和二十一章6至13节。

*David K. Huttar*

参“刑法和刑罚”1775。

## 怪物
Lilith
guài wù

在以赛亚书三十四章14节提及之夜间怪物。根据希伯来人的神话，怪物是一只女魔。

参“鸟（红角）”1123。

## 冠冕
Crown
guān miǎn

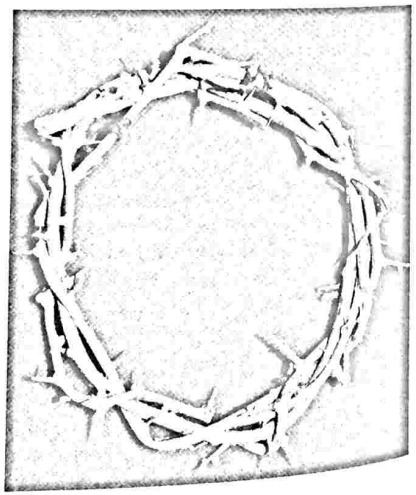
象征崇高地位和荣耀的头饰。旧约提及3种冠冕，并冠冕的象征意义。

一是大祭司和希伯来君王所戴的圣冠和王冕。在锦帛的缠头上系以精金的冕牌，上镌“归耶和华为圣”字样，即构成大祭司的圣冠（出二十九6，三十九30），它象征大祭司分别为圣，在神面前作选民的代表。希伯来君王的冠冕可戴以出征（撒下一10），故必轻软便捷，可能是一条系在头上的镶满珠宝的锦带。王冕也如大祭司的圣冠，象征是神指派的职位（王下十一12；诗八十九39，一三二18）。二是异教君王和偶像所戴的精金及镶满珠宝的金冠（撒下十二30；斯一11）。先知撒迦利亚亲手加於大祭司约书亚头上的，就是这类冠冕，它象征王权和圣职的合一（亚六11、14）。三是宴会庆典上象征喜庆、吉祥的花环头饰（歌三11；赛二十八1；《所罗门智慧书》二8）。

冠冕象征的意义，可指权势或王位（参鸿三17，“首领”原文是冠冕），可指尊荣（伯十九9；诗八5；结十六12），可指欢乐（结二十三42），可指高傲（伯三十一36；赛二十八3）。

新约所用“冠冕”一词多指桂冠（以月桂枝叶编结的花环头饰），在隆宴庆典上戴着以示欢庆，或用作授予杰出人物的光荣标志。保罗即以体育比赛的桂冠为喻，勉励基督徒自律自强，去争取那不坏的冠冕（林前九25；提后二5）；保罗且把随他归主的信徒看作是他的“喜乐”和“冠冕”（腓四1；帖前二19）。

优胜者的桂冠也用作象征基督的荣耀（来二7、9）和基督徒坚持信仰后所得的永生（雅一12；彼前五4；启二10，三11）。启示录所描写蝗虫的胜利（九7）、孕妇的胜利（十二1）和基督的胜利（六2，十四14），也均以希腊语中的桂冠为喻。



刑冠



另一个希腊词意指“王冠”，启示录先用以指红龙（十二3）和海兽（十三1）头上的冠冕，后来则指基督再来时所戴的那象征万王之王、万主之主的许多冠冕（十九12）。

行刑的士兵在耶稣临刑前给祂戴上荆棘编的环圈，代表胜利者的桂冠（可十五17、18），又给他披上紫袍，拿着一枝芦苇（太二十七27-29），并在钉祂的十字架上标以“犹太人的王”字样（可十五26），凡此种种，是刻意讥讽耶稣为一个妄想自己为弥赛亚的失败者。

## 棺木
Coffin
guān mù

参“殡葬风俗”175。

## 官长
Ruler
guān zhǎng

参“职业（掌权者）”2320。

## 观兆的
Soothsayer
guān zhào de

指作预言的人。观兆是异教的风俗，在以色列是受禁止的（申十八10、14）。据圣经所载，比珥的儿子巴兰（书十三22）和犹大王玛拿西（王下二十一6；代下三十三6），都曾进行观兆；先知以赛亚曾把雅各家比作非利士人中作观兆的（赛二6）；参与观兆的人，同列在犹大的假先知中（耶二十七9）。在新约时代，观兆是腓立比人藉以牟利的一种职业（徒十六16）。

参“法术／邪术”380。

## 管会堂的
Ruler of the Synagogue
guǎn huì táng de

新约时代会堂中的高级职员。一般认为任何一所会堂都只有一位这样的职员。

他的职责是照管会堂崇拜的各项安排，维修整座建筑物及物料，并决定吩咐谁宣读律法书和先知书，或带领公众的祈祷。这职位有时只在某一段期间委任，有时则是终身之职。

新约在4个不同的事件中提及这职衔。睚鲁显然是管理迦百农会堂的人。他的女儿病了，便向耶稣求助，后来耶稣叫女孩从死里复活过来（太九18-26；可五21-43；路八41-56）。路加福音十三章14节里记载了另一个管会堂之人，他对耶稣有敌意，反对耶稣在安息日於会堂教训人后去医治人。

保罗在几次宣教旅程中，每到一处，总是以探访会堂来开始他的传道工作。在彼西底的安提阿（徒十三15），管会堂的人欢迎保罗，鼓励他传讲福音，并请他在下一个安息日再来。哥林多城里管会堂的基利司布更信了主（徒十八8），而后来所提尼（基利司布的继任人）遭群众击打，因为犹太人在亚该亚总督迦流面前控告保罗（徒十八12-17）。

参“会堂”611。

## 管家
Steward
guǎn jiā

负责家中职务的人。

参“职业（内侍臣）”2320。

## 管教
Discipline
guǎn jiāo

“管教”即管束，教导以端正品行之意。英文“管教”源出拉丁文，意谓“教导”或“训练”。管教的对象可能是一个人或一群人；管教的目的是在使某个人或某群人遵守良好的道德规范，表现良好的行为。以为管教必然严酷是一种误解。拉丁文中，“管教”与“门徒”的字根相同，门徒意指学习追随的人。

### 圣经教导

“管教”之原文，在不同的圣经译本中，或不同的上下文意中，除译作“管教”外，也有译作“惩治”、“责罚”、“责备”、“督责”、“训诫”，也有较正面的译作“教训”、“训诲”、“教导”、“培育”、“教育”、“训导”等。

总的来看，旧约使用“管教”一词似较之新约更偏於惩处的意味。这是因为神对待在摩西旧约下的以色列民较着重於律法方面；至於对在新约时代的教会，则“管教”包含较多积极意义。然而，无论侧重之处有何不同，新旧两约“管教”的目的却是一致的，即追求公义。由此可知，旧约的管教虽着重惩罚，但其动机是积极的，其目的是富建设性的。旧约强调报复之处，都是在使侵害别人者明白侵害所造成的恶果。为有冤者伸冤，也就是伸张神的正义。伸冤是发扬神的正义的重要途径。由此观之，则惩罚也是必要的手段。悖犯约法的人必受约的咒诅（申二十七26），即受到某种形式的惩治。神的报复可重建律法的权威，并可教人尊重祂公义的准则。

使这惩治管教更趋完善的，便是较为正面的管教，这可加强达到管教的目的。神常施管教；至於管教的方式，於可能的情况下往往以积极教导为主，在必要时也会诉诸於责备和惩治。

圣经记载，神对以色列民（利二十六23；申四36，八5；耶三十一18）、对列邦（诗九十四10）、对个人（伯五17；诗九十四10、12；来十二5-11；启三19）都施以管教。以色列家长对子女的管教责任是十分严格的，不容有丝毫轻忽或推诿（申二十一18）。管教众子，责在父亲（箴十三24，十九18，二十二15，二十三13，二十九17；参弗六4；来十二7-10）。在教会，管教则是牧者的责任（提后二25）。

神的子民对神的管教多怀畏惧之感是可理解的（诗六1），但只是神的震怒是应当畏惧的；神的震怒只向那些有敌神行为的人发出（申十一2、3）。神的管教不同於祂的震怒，但也绝不可以轻慢（箴三11）或忽视（来十二5）。只有愚顽的人和邪恶的人才憎恨管教（诗五十17；箴五12；耶三十一18）。神的管教俨如慈父之管教爱子（申八5；箴三11、12；来十二5-7）。有智慧的人必喜爱管教（箴十二1，十三24；提后一7；来十二5、9）。

接受管教者必得知识（箴十二1），并使为父的喜悦（箴二十九17）。蒙神管教的人是“有福的”（伯五17；诗九十四12）。神施加管教的目的有时没有说明，但管教无疑是善意和正义的（申四36；伯三十六10；箴十三24；启三19）。圣经称管教为“生命的道”（箴六23）。管教使人免於毁灭（箴十九18），免於愚昧（箴二十二15），免於和世界一起受咒诅（林前十一32）。遵从神管教的人得分享神的圣洁（来十二7），并“结出平安的果子，就是义”（来十二11）。

反过来看，不遵从神的管教便是愚顽到底，乃至於被神遗弃（利二十六23、24），其结果便是死亡（箴五23）和毁灭（箴十九18）。

箴言劝诫人要逃避淫行、淫欲（箴五12-23，六23、24）。淫荡、放浪的妇女显然是各种险诈、诱惑处境的象征。青年人面对这种处境要有成熟和负责任的行为，就必须遵从父母的教诲而约束自己的生活。他们的本性有了正当的约束，那么自必顺从本性，有正当的行为；就是当邪恶不期而至，也能避免。

箴言和希伯来书均一再谆告我们，对神的管教只应遵从，绝不可抗拒。希伯来书更指出两种必不可有的错误态度，即“轻看主的管教”（来十二5；箴三11）。我们不应视管教为毫无价值或可有可无。此外“被他责备的时候也不可灰心”（来十二5）或“厌烦他的责备”（箴三11）。这就是说，不要被管教过程中必要的惩戒蒙蔽了管教的目的，受管教者不可灰心丧志。我们要牢记经上的两段话：“你们所忍受的，是神管教你们，待你们如同待儿子”（来十二7）；同时，“凡管教的事，当时不觉得快乐，反觉得愁苦；后来却为那经练过的人结出平安的果子，就是义”（来十二11）。圣经的劝勉是不要抗拒管教，也不要因此失意，正确的态度是接受管教，并从中得着指导。

## 自律

主耶稣基督公义的伦理不仅成全了，而且超越了旧约的律法（太五17-48）。基督徒不再像法利赛人那样拘泥於条文律例，而是在基督里得以“脱离罪和死的律”，从而蒙赐“生命圣灵的律”（罗八1-8），使他们内心有能力来遵从神的旨意。基督徒不再作律法条文的奴隶，乃是靠着内住的圣灵而充分享有自律的能力。属灵的转变也带来心意的更新（罗十二2），对自己和自己的动机及态度，都有了新的认识和要求。

历代以来，教会体验了新约所勉励的“属灵操练”的价值。罗马天主教建立了自己一套修练制度（例：神父、修女、修士等）。祈祷（参路六12；徒六4；罗十二12；彼前四7）、禁食（太六16-18）、读经（徒十七11；提后二15，三16、17）、行善和施舍（太六1-4；徒十一29、30；林后九；提前六17-19）等都包括在属灵操练之中。复原教教会则不重於设立追求属灵操练的宗教制度或团体，而是强调倚靠圣灵在教会内促使个人生活的自律，并追求团契和教导。福音派似对属灵操练的需要有新的领悟。一个满有规律、完美和自由的生命，也必定是一个自律的生命。

这样的理想和生活方式与今日西方文化中盛行的自我放任，是大相径庭的。今日的青年人只有表面的功夫，只求短暂的关系，即时的回报，追求自由而毫无责任感，纯以自我为中心。基督徒父母有重大的责任，就是培养子女自律的能力来对抗这样的压力。成年的基督徒的自律要以圣经的操练模式为根据，这样的自律应自童年开始。

## 父母的管教

家庭迄今仍是人类社会的基本单位。在这个关系最为密切的单位中，教导子女一向是父母的天职（申六7；箴二十二6）。圣经对人的观点，基本上不以人性为完美；故告诫父母决不可放任儿童让他们自然发展。在此异教文化泛滥的社会环境中，一个不受管教的儿童，无疑将成为这文化的牺牲品。父母欲履行自己的天职，尽应尽的责任；除了教导和纠正之外，自己也要在价值观、行为和态度上作子女的榜样。

父母的管教要以正面教育为主，如谆告、规导、劝诲、勉励、家庭崇拜、教会聚会、主日学等都是极为必要的教育方式；然而，在一定情况下采取较严厉的措施，如下禁令或施以惩罚等也属必要。对幼小的儿童温言相劝，有时难奏其效，偶尔稍加体罚也未尝不可（箴十三24）。不过体罚之前，必须要让那小小的心灵知道为什么要受罚。基督徒父母切忌以孩子来发泄，且不可有丝毫的个人憎恶，更不可叫孩子有任何损伤。这种惩处永远是最不得已的下策，而且必须有明确的教育目的，应尽量驱除对孩子的怒气（弗六4）。

人类的堕落（创三）意味着人自少就有自我中心的劣根性（参诗五十一5）。因此儿童从小就当学会尊重自己，又尊重别人。如果放任不管，任这堕落的社会来影响我们的孩子，其结果便会使他们长成悖逆的一代，给自己和他人的生活留下痛苦的创伤。圣经教导我们，真正的疼爱并不排除严厉的管教，甚至责罚。一个有道德与爱为后盾的环境，必然会使儿童的人格得到健全的发展。

## 教会纪律

教会就是一个大家庭，信徒都是这个家庭的成员。教会之任务是把神的本性透过每个成员的信仰、崇拜和生活之中反映出来，因此教会虽是一个社会团体，却与社会上其他团体有别。

然而教会决不是一个冷漠孤立的社团，而是开放的、关心世情的；她以深切的同情向绝望无助的人伸出救援之手。基督徒的生活方式与异教徒的生活方式有绝大的差异，这个差异往往会在“失落者”和基督徒之间造成某种隔阂，以致教会不能将神的福音达於急需者的耳中，将他们从孤独、失意、沉溺、迷惘、离异之苦等缠绕中解救出来。教会当十分审慎，殊不可有意或无意地在非教徒走向教会的路上设置人为的障碍。不过也须承认，主张开放和力保纯洁这两种意见之间的对立，往往是难以化解的。教会若权衡不当，则不是陷於闭门自守，便是失诸放任自流。这两个极端均有损於教会的声望。

教会欲解决这一矛盾，就一定要根据圣经的教导建立一套明确的纪律准则。圣经已给予教会充足的指示，去设立一套行为准则（例：出二十1-17；林前五11，六9-11；弗四25-32，五1-21；西三5-

11)。但我们仍需分辨何为圣经绝对的命令，何为文化的模式。例如，新约禁止醉酒，却无禁酒之令，於是有些教会不准醉酒，却不禁饮酒；有些教会则规劝成员最好戒酒；也有些教会规定入教会者必须戒绝烈酒。新约也承认在基督徒的自由和义务之间，往往会有一定的矛盾，并为解决这些矛盾作出了重要的指示（林前八）。

教会的纪律必须保持一致，又要使人信服，故对於形诸於外的罪行，或内心犯罪的态度，都要对付。严谴奸淫、凶杀、醉酒，同时，也责备嫉妒、争竞、恼怒、自私、怨恨、论人之短；无论犯了哪一样，均不能进神的国（加五19-21）。有时一个非信徒往往因吸烟或饮酒这些较次要的问题，而受到教会的冷淡对待；但教会对自己内部的蜚语流言、自私自利、怨恨嫉妒等，却讳莫如深而不予以应有的管教。正确的做法是既要保持和提高教会的纯洁性，又要加强其助人为乐、广结博纳的事奉，发扬基督徒的爱。

新约不仅强调教会纪律的必要，且指出实施管教的步骤（太十八15-18；林前五3-13；加六1）。对有过失的成员首先要私下接近规劝；如果对方拒而不纳，并坚持错误，则要将此案提交教会领导会议，甚至由全教会公开训诫；如仍无效，就只好以表决方式将他革离。但即使不得不采取这最后的步骤，也仍然要本着一真诚愿望，希望他能悔过自新，重返教会（帖后三14、15）。

圣经所强调的3种管教——自律、父母的管教、教会纪律，其必要性已从现代社会世风日下的情形得到了证明。神对世人之爱，集中表现在教人当如何生活的训诲中，圣经的论述和耶稣基督的范例，俱已明示无遗。没有人能逃脱神的管教。不接受正面管教者也必要接受惩罚性管教。凡本着爱的原则严於自律并管教子女而又敏於相互砥砺的基督徒，不仅是在荣耀主，并透过规范自己的生活，也就是帮助他人认识神的旨意。

## 鹳／鹤
Stork
guàn / hè

参“鸟（鹳）”1123。

## 罐／色斯提斯
Xestes
guàn / sè sī tí sī

液量单位，约相等於1⅙品脱。

参“度量衡（色斯提斯）”354。

## 灌溉
Irrigation
guàn gài

用人工方法来洒水种植。

参“农业”1136。

## 灌木／荆棘
Bush
guàn mù / jīng jí

参“植物（灌木）”2292。

## 光
Light
guāng

### 在旧约中

在旧约中，光具有多方面的观念。这个名词通常用以形容一般可以看见的光，但也用於属灵真理上。神创造了天地后，光是神所创造的第一样东西（创一3）。神也创造了个别的光体，例如太阳、月亮和星宿（创一16）。有时，光被拟人化，其所在之处遥不可及（伯三十八19；参伯三十八24）。同时，也有制造出来的光源，例如会幕中燃点的灯光（出二十五37）。

**佳美**

光自然地象征着喜悦、美好或鼓舞，又或是与重要的人有关连，尤其是神。传道者说：“光本是佳美的。”（传十一7）在埃及发生的十灾，其中一灾是埃及人在黑暗中，而以色列人家中则有亮光（出十23）。以色列人离开埃及，神便在旷野中引领他们。神在日间以云柱领他们；夜间则以火柱光照他们的路程（出十三21）。法老的军兵追击以色列人时，神把云柱立



在两者的营中间，使以色列人得亮光，而埃及人则处於黑暗中（出十四20）。后来，以色列人常记念耶和华没有离弃祂那些犯罪的百姓，使火柱常在旷野中领他们走正确的路（尼九19；参尼九12；诗七十八14，一〇五39）。

**福气**

光象征耶和华的赐福。约伯说：“他将深奥的事从黑暗中彰显，使死荫显为光明。”（伯十二22）约伯在他苦恼的日子中，回想神的“灯照在我头上，我藉他的光行过黑暗”的岁月（伯二十九3）。同样，以利法也指出约伯若听从劝诫，必得喜乐：“你定意要做何事，必然给你成就；亮光也必照耀你的路”（伯二十二28）。以利法所用的表达方式，显示是当时的人常用的。对於诗人而言，当神点着他的灯，就算是福气（诗十八28，一一八27；参诗九十七11，一一二4）。箴言说：“义人的光明亮，恶人的灯要熄灭。”（箴十三9）

**神是光**

光与神是有密切关系的。事实上，神可说是光；就正如经上说：“耶和华却要作你永远的光；你神要为你的荣耀。”（赛六十19）诗人高兴地说：“耶和华是我的亮光，是我的拯救”，并且继续问道：“我还怕谁呢？”（诗二十七1）神被形容为披上亮光，如披外袍一样（诗一〇四2），而且光明也与祂同居（但二22）。对神而言，黑暗不是问题，因为在神看来黑暗和光明都是一样（诗一三九12）。先知弥迦用光来表达他的信心，他说：“我的仇敌啊，不要向我夸耀。我虽跌倒，却要起来；我虽坐在黑暗里，耶和华却作我的光……他必领我到光明中；我必得见他的公义。”（弥七8、9）弥迦以神为光，并且以神为带领仆人进入光明之主。这两种看法都肯定神是赐福及胜利的主，因此神的仆人永远不用惊惶。

**君王**

有些时候，君王会被视为光。因此，当以色列人决定大卫王不应再在沙场上冒生命危险，他们说：“以后你不可再与我们一同出战，恐怕熄灭以色列的灯。”（撒下二十一17）这个隐喻继续流传下去，因为神应许大卫，耶路撒冷城中继续有“灯光”，这意味整个王国不会被耶罗波安所占据（王上十一36；参王下八19；代下二十一7）。百姓认为君王是他们光明之源，同时也可能认为继承大卫王位的人，会为这位伟大的君王带来荣耀。

**恩宠**

用光来形容神的赐福，与“仰起脸来，光照我们”是有关连的。这种表达方式的含义，可从诗篇四篇6节表明出来：“有许多人说：谁能指示我们什么好处？耶和华啊，求你仰起脸来，光照我们。”这平行句表明“好处”是与神“仰起脸来”从而“光照”人，有相同的意思。同样，胜利是从神面容的光照而来（诗四十四3；在这里，神的右手和膀臂，是跟祂喜悦祂的百姓有关），那些在神的面光中行走的人，是有福的民（诗八十九15）。这种表达方式也有另一面的含义，因为隐藏的罪是摆在“你面光之中”（诗九十8）。神的明察秋毫是没有任何东西可以躲避的；但最主要的概念就是神的百姓在神的眷顾下蒙福。在某个情况下，这片语是用来描写某人对别人的恩宠（伯二十九24）。

耶和华藉着祂的仆人，给世界带来光，以扩展祂的福泽（赛四十二6，四十九6）。神的仆人可以带领人来到神的启示及福祉中。

**公理**

当耶和华说：“训诲必从我而出；我必坚定我的公理为万民之光”（赛五十一4），光便与公理有关连了。公理的意思是指恶人有麻烦了，因为“以色列的光必如火；他的圣者必如火焰。在一日之间，将亚述王的荆棘和蒺藜焚烧净尽”（赛十17）。神的光在施行公理的时候，就是毁灭之火了。有些时候，神用收回的光来表达祂对以色列的审判，正如经上说：“想望耶和华日子来到的有祸了！你们为何想望耶和华的日子呢？……耶和华的日子不是黑暗没有光明吗？不是幽暗毫无光辉吗？”（摩五18、20；参赛十三9、10）

**好行为**

有时候，光与好行为相提并论。正如箴言所说：“但义人的路好像黎明的光，愈照愈明，直到日午。”（箴四18）又说：

"因为诫命是灯，法则是光。"（箴六23）在但以理的例子中，光与聪明、智慧相关，以显示但以理如何胜过巴比伦的所有智者（但五11、14）。以黑暗为光明，或以光明为黑暗，都是颠倒是非曲直（赛五20；参伯十七12）。

**灾难**

旧约引用没有光明作为灾难的同义词。有些人是"无光，在黑暗中摸索"（伯十二25）。比勒达认为恶人的光必在惩罚和死亡中熄灭（伯十八5-17）。恶人必会"从光明中被撵到黑暗里，必被赶出世界"（伯十八18）。在巴比伦毁灭了耶路撒冷之后，就有哀歌如此说："他引导我，使我行在黑暗中，不行在光明里。"（哀三2）

## 在新约中

新约圣经所指的亮光，通常含有比喻的意思。因此，在大马色的路上，大数人扫罗遇见了"从天上发光"的情景（徒九3；参二十二6、9、11，二十六13）。那光是不是我们所认识的光？抑或另有所指呢？同样，照耀在彼得牢房中的光（徒十二7），又是什么性质的光呢？在另一个牢狱中，禁卒叫人拿来的灯，是一般的油灯或火炬（徒十六29）。在圣城中的光，并非世间所见的光，"因为主神要光照他们"（启二十二5；参启二十一11、23、24）。

**神是光**

在新约圣经中，把神与光连在一起的情况屡见不鲜。使徒约翰写道："神就是光，在他毫无黑暗。"（约壹一5）雅各视神为"众光之父"（雅一17）。此外，神又被视为是住在光里的，是没有人可以靠近的光（提前六16；参约壹一7）。耶稣说："我是世界的光"（约八12，九5），又说："我到世上来，乃是光，叫凡信我的，不住在黑暗里。"（约十二46）耶稣吩咐祂的门徒要相信这光，并且趁着有光行走（约十二35）。这些经文强调基督带来神的启示，但祂不仅揭开启示。根据使徒约翰所说的话，基督本身就是那个启示（约一1-10）。施洗约翰到来是要为光作见证，目的是带领人相信这光（约一7、8）。那些接待耶稣，相信这光的人，就会得着权柄，作神的儿女（约一9-12）。有时候，光是用来表达当人认识神，并且明白祂的救恩信息时，所得着的光照（太四16；路二32；徒十三47，二十六18）。

**光明与黑暗**

约翰也许想着当时一个普遍的观念，即光明与黑暗之争。故他说光照在黑暗里，黑暗却不接受光（约一5；参约壹二8）。约翰告诉我们："光来到世间，世人因自己的行为是恶的，不爱光，倒爱黑暗。"（约三19）爱黑暗会带来定罪，现在既被定罪，在最后审判中也会被定罪。约翰指出作恶的人不来就光，恐怕他们的恶行被显露出来。但那些"行真理的必来就光"（约三20、21）。在约翰福音记载拉撒路复活的经文中，耶稣提及人在白天走路极少会跌倒，在黑夜中走路却会，"因为他没有光"（约十一10）。人的"里面"缺乏了光，是耶稣所关心的一个属灵过程。跟随耶稣的人会"得着生命的光"（约八12），显示了耶稣说这话时心里想着什么。

**属神的**

那些对光有回应的人，可以区别为"光明之子"（约十二36）。他们选择光明，不与黑暗为伍。这等人忠於光，而且以行为作证。这个观念并不限於约翰福音，因为这观念亦见於路加福音（路十六8），以及保罗所说帖撒罗尼迦的基督徒是"光明之子，都是白昼之子。我们不是属黑夜的，也不是属幽暗的"（帖前五5）。这与"光明的子女"（弗五8），和在"耶和华的光中"等经文相关。后者的意思虽然清楚，但难以详细解释。当保罗把"光明所结的果子"指为好行为，他是用一种所谓混合隐喻的表达方式。稍后，保罗又说光会把邪恶的行为显露出来（弗五13）。约翰说要行在光明中（约壹一7），并且认为基督徒的行为正好以光来象征。它可指到神那"召你们出黑暗入奇妙光明者的美德"（彼前二9）。

**信徒的见证**

当耶稣对门徒说："你们是世上的光"（太五14），这种对基督徒生活方式的观念便达至顶峰，因此，那应用在耶稣身上的字眼，也应用於门徒身上了。当然，我们是世上的光，但跟耶稣是世上的光不相同。当基督被称为光，是指祂就是救主，而非只是启示真理者。当信徒被称为世上的光，很清楚表明当中没有拯救的要义。他们没有达成救赎世人的工作。可是，他们会向人指示救恩。作为蒙救赎的人，他们要活出得救之人的样式。这等人要显出属神子民应有的生命素质，并且以此生命素质成为世上的光。他们要让这光照在世上，以致世人因为看见他们的好行为而赞美神（注意：并非赞美那些有好行为的人；太五16）。在这地位的人，要善用所拥有的光。在他们里面的光若变成黑暗，真是可悲（太六23；路十一35）。这隐喻的表达方式并不适合现代人，然而，其中的基本教训则十分清楚。我们受到基督的光照亮，而基督是住在祂的子民中间。如果我们忽视祂所带给我们的光，并且生活得像在黑暗里的人，我们其实是活在极度的黑暗中。我们比那些不信的人更糟，因为我们认识这光，也明白它对我们的意义，却将它摒弃。耶稣曾说施洗约翰是明灯，当时的人也有一段时期喜欢他的光（约五35）。他们的回应是短暂的，而且他们因为不认真听从约翰的话，而受到责备。可是，问题在於约翰乃是点着的明灯。那些人知道他代表的是什么。保罗督促罗马的信徒要带上"光明的兵器"（罗十三12）；这隐喻指着同一方向。

**从黑暗中分别出来**

保罗问道："光明和黑暗有甚么相通呢？"（林后六14）信徒不应与黑暗相交。他必须时常儆醒，因为撒但可以装成光明的天使（林后十一14）。在古代的文献中，有多处地方提及光明与黑暗的对立。其中最引人注意的，就是死海古卷（有一卷专论光明之子与黑暗之子的战争）。有人认为我们需要钻研这些，犹如它们是圣经比喻的出处；但这是不大需要的。光明与黑暗的对立是自然产生的，并且可以在许多文学作品中找到。我们已经在旧约看到了，无需再找下去。对於新约的作者而言，这是适切的观念，它有力地带出各项重要的真理。

*Leon L. Morris*



参"黑暗"574。

参考书目：K. Barth, *Church Dogmatics 4.3.1, 38-165;* C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, pp.201-4; E.R. Goodenough, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism.*

# 广场

Forum

guǎng chǎng

罗马城市中的露天场地，用作进行商业、政治和司法活动。这种广场通常建在平地上，呈长方形，4面均有庙堂、法院、柱廊和其他的公众建筑物。

位於罗马以南43哩的亚比乌广场，是亚比亚大道上的一个驿站，保罗被押送往罗马时，便是在此受到罗马的基督徒迎接（徒二十八15）。

最重要的广场，是位於罗马城中。它们是在不同年代建成，现存的广场，面貌都因历代不断的改建而起了变化。保罗前往受审时的罗马，就拥有数个广场，包括由该撒犹流（由他开始兴建，但实际要到亚古士督时才大功告成）和该撒亚古士督所兴建的。其中最重要的，是罗马广场；它在保罗的时代，是世界的中心。罗马城坐落在7座山中间，此广场正好位於中央的2座山之间，有许多石柱、雕像、艺术品和罗马帝国在政治和宗教上重要的建筑物。

倘若当日押解保罗的百夫长，是把他直接带进城中的话，保罗在往广场的路上，应曾经过亚古士督的凯旋门、丢斯双子的庙堂和敬奉犹流和亚古士督两位皇帝的庙宇。当保罗抵达罗马广场后，他会注意到在西北面有著名的市中心（亦即全国的中心），在西南方有镀金的里程碑，标明了由罗马往各地的距离，西达伦敦，东到耶路撒冷。碑的背后，就是罗马众偶像之首丢斯的庙宇。南面有一座大型的建筑物，名叫犹利亚会堂，在主后12年建成，保罗可能就是在此被判死刑。北面是艾美尼亚会堂，后来的人就是用这会堂的云石石柱，来在传统指为保罗下葬之处，兴建一座教堂。该教堂於主后398年完成，曾

屹立1400年之久。

罗马广场西北面不远处，是美麦田监狱，相传在主后60年间，保罗和彼得两人被尼禄王处决前，就囚禁在这监狱内。

参"亚比乌广场"1829。

## 龟
Tortoise
guī

参"动物（蜥蜴）"329。

## 归算
Imputation
guī suàn

在圣经中，这是指神记录罪与救恩的法律用语。圣经有关归算的教导，代表着基督教信仰中一个主要的教义。虽然这个名词不见於圣经，但其动词"归罪於"却常在旧约及新约中出现。在圣经的用语中，"归算"是指"归在一个记录或一个账目中"。在关乎救恩的教义时，这个字是一致地含有法律意义。腓利门书18节中，使徒保罗肯定承担阿尼西母的债。在此刚可说明这个字在神学用语上的意义："他若……欠你什么，都归在我的账上。"

因此，当圣经谈及好或坏的归账时，并没有涉及道德品格上改变的含义。圣经肯定一件事，就是从神的角度而言，义或罪算在每个人的账上。广义来说，圣经教导我们，神参与算账的过程（诗三十二2），就正如人算账一样（撒上二十二15）。通常，好行为归入被赐奖赏的账里（诗一〇六30、31）。而恶行则归入受到惩罚的账里（利十七3、4）。

圣经说出归罪的3个不同神学观念。虽然不同，却又彼此相关。首先，圣经肯定亚当的原罪是算在全人类身上。在神至高的计划中，第一个人的不顺服行为，就算在人类的每一个成员的账上。因此每个人都有分於原罪的罪咎和刑罚。其次，人类的罪及罪咎是算在基督的账上。故此，虽然救主不是罪人，祂却要承受罪所带来的刑罚。最后，圣经教导我们，基督赎罪工作的结果，使祂的义算在信徒的账上。虽然信徒仍未完全圣洁或为义，他们却在神的律法面前称义，而且"穿上"基督所归给他们的义。

### 归罪和原罪

圣经中有关罪的教义，必然要涉及亚当的罪算在他后代身上的问题。创世记三章1至13节描述罪如何进入世界，16至19节详述神对亚当和夏娃不顺服的惩罚。虽然这里的看法是限於犯罪的结果怎样影响亚当及夏娃，但人类的经验显示，他们早年的罪已影响整个人类。在罗马书第五章里，使徒保罗肯定指出，正如亚当不顺服的行为把灵性的毁灭带给人类，基督顺服，死在十字架上就带来义及永生。罪是从一人入了世界，死又从罪来，於是死就临到众人，因为众人都犯了罪（罗五12）。当保罗这样写的时候，他并非只是说所有人都犯罪，都要死。除此以外，他强调亚当的罪所带来的罪咎及刑罚，是直接归到他的后代，於是，所有人都要因此而死。保罗在多处经文重申这个事实："若因一人的过犯，众人都死了"，"因一次的过犯，众人都被定罪"，"因一人的悖逆，众人成为罪人"（罗五15、18、19）。保罗在哥林多前书十五章22节宣告"在亚当里众人都死了"，进一步突出圣经在这方面的教导。亚当原来不顺服的行为，都算在全人类的身上。

余下的问题就是：人类如何有份於亚当的过犯。虽然圣经并没有明确地谈及这问题，现存有两个理论，把圣经中不同的教导融合：（1）作为人类之首及代表，亚当的行为代表着全人类（联合观）；（2）全人类，包括魂和体，就遗传而言已存在於亚当里面（"实在"论或"种籽"论）。后者引用希伯来书七章9至10节作为支持。这两节经文说亚伯拉罕的后裔利未，纳了1/10给麦基洗德王，那就是说在族长时期，亚伯拉罕纳了1/10给王的时候，利未已在他的身内。

### 归罪和献祭

对於将人类的罪合法地归在基督身上，圣经没有明确地用"归罪於"的字眼，但基本的概念已存在。旧约的祭祀制度已预表把罪归到基督身上。献祭是把献祭者的罪象征性地转移到被献的动物身上。於大赎罪日，在公山羊身上所作的礼仪（利十六20-22），象征着把人的罪和罪咎转移到神指定的替身身上。当大祭司把手按在羊的头上，并承认百姓的罪时，他就是把百姓的罪转到羊的身上。"这羊要担当他们一切的罪孽，带到无人之地"（第22节）。以赛亚书五十三章充满献祭的意味。它肯定人的罪已经算在耶和华的仆人身上。"他诚然担当我们的忧患，背负我们的痛苦"，"耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上"，"他却担当多人的罪"（赛五十三4、6、12）。

使徒保罗把基督在十架上承担信徒罪的刑罚之主题，充分地加以阐释。因此，他写道："神使那无罪的，替我们成为罪。"（林后五21；参来九28）同样，他形容基督是承受了摩西律法的咒诅（加三13）。最后，对照以赛亚书五十三章的说法，使徒彼得肯定基督"被挂在木头上，亲身担当了我们的罪。"（彼前二24）全世界的罪恶都归到无罪的救主身上这意念，解释了基督在十字架上的呼喊："我的神！我的神！为什么离弃我？"（太二十七46）

### 义的归算

基督的义算在信徒身上，这也包括在归算的主题中。亚伯拉罕生平的一件事，表明了义的归算是基於信。当神应许亚伯拉罕有物质上及属灵上的福祉时，创世记十五章6节说他"信耶和华，耶和华就以此为他的义"。圣经教导我们，没有人天生具备神所要求的义的标准（诗一三〇3；赛六十四6；罗三10）。然而，在祂满有恩典的救赎计划中，神亲自使公义临到人，以满足祂圣洁的本性（赛四十五24，五十四17；何十12）。那就是说，当人凭信心接受基督所作成的工，以满足律法的要求时，神就把基督的义归算为信徒的义。把神的义归算为信徒的义，是保罗写罗马书的一个重要主题（罗三21至五21）。所以，保罗谈到有福的人是"那在行为以外蒙神算为义的人"（罗四6）。而且因为基督的义归算在信的人身上，使人可以在神的法庭面前称义（罗五18）。圣洁的神宣告罪人无罪，是基於基督的死所带来的义，归算在罪人身上。保罗得胜地肯定，藉着基督的牺牲，祂"成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎"（林前一30）。当保罗祷告说自己会"得以在他里面，不是有自己因律法而得的义，乃是有信基督的义，就是因信神而来的义"（腓三9），他的思想正是跟哥林多前书所说的意念相同。在保罗的写作中，"神的义"出现了9次。保罗被这深奥的事所抓着，那就是神藉着人对基督救赎工作的信心，把客观的义归算在信徒身上。

故此，圣经教导有关亚当的罪所带来的毁灭性影响，对於相信基督的人来说，已经有效地完全推翻了。把人的罪归算到基督身上，基督的义便可以归算给信徒。神合法地把义归入不配的人账下，就叫那些陌生的及疏离的人能同享亚伯拉罕的特权身分，成为"神的朋友"（雅二23）。

*Bruce A. Demarest*

参"罪"2371；"亚当"1839；"基督论"636；"人的堕落"1197。

## 鬼，鬼附
Demon, Demon Possession
guǐ，guǐ fù

鬼是堕落的天使，本是神所造的超自然体，后来却在撒但领导下悖逆神。"鬼魔主义"是指实行鬼魔之道；"鬼魔学"或"鬼魔论"是研究鬼魔及他们的活动，为的是要认识仇敌的诡计（林后二11），好正确地运用神的权柄，胜过他们（路十19）。

### 鬼之所指

"鬼"，英语称"demon"，源於希腊文*daimōn*，本义为神（即"伪神"，参林前十20）。真神只有一位，其他任何矫称"神"的灵物都是与神为敌的伪神，故而称其为"恶灵"、"邪灵"或"鬼"。钦定本把希腊文*daimōn*译作"devil"（魔鬼），是不确的，因为"魔鬼"（源自希腊文*diabolos*）是指群鬼之首，天地之间只此一物，圣经对他的称呼有很多。

在圣经中，"灵"也可用来指"鬼"，再缀以各种形容语，如"恶鬼"（徒十九12、13），"污鬼"（太十1；可一23、26；徒五16），"病鬼"（路十三11），"聋

哑鬼”（可九25）。这些鬼灵按其所施之恶，又可分为“杀人之鬼”、“自杀之鬼”、“色欲之鬼”、“抑郁之鬼”、“恐惧之鬼”、“谎言之鬼”等等。这些鬼带来不同的罪恶、悖神的态度。凡此种种，即圣经列举之“情欲的事”（加五19-21）。

鬼也有个别的名字，听来十分奇特古怪。如“塞埋”，“西姬”，本是埃及蝎神之名，曾被供作图坦卡门神龛的保护神。

希伯来文旧约并无一字可译作“鬼”，却曾使用“恶魔”（士九23；撒上十六14-23，十八10，十九9）、“谎言的灵”（王上二十二22、23；代下十八20-22）、交“鬼”（直译作“熟悉的灵”，代上十13；代下三十三6）、“乖谬的灵”（赛十九14）、“沉睡的灵”（赛二十九10）、“淫心”（直译作“淫乱的灵”，何四12，五4）等来代表“鬼”。

旧约曾提及一特别有能力的鬼：“波斯国的魔君”，他拦阻天使长加百列前来向但以理报讯，后有天使长米迦勒前往帮助加百列（但十13）。

鬼魔的数目无人知道，似乎是有很多，不能数算。据启示录十二章4节，似暗示1/3的天使受撒但唆使。但同时意味着天军的数目为鬼魔的两倍。以弗所书六章12节提示了鬼魔中的等级：“执政的”、“掌权的”、“管辖这幽暗世界的”、“天空属灵气的恶魔”。

鬼也属受造之物，有位格，是不死的，与神永无复和之日；其能力虽远非人类能比，但不能与神相比。神把祂的权能赐给我们，所以鬼魔必服从奉耶稣基督之名行事的信徒，犹如服从主一样。

## 鬼之所为

天使之受造是为敬拜神、赞美神、事奉神，并作神的使者。圣经说：“天使岂不都是服役的灵、奉差遣为那将要承受救恩的人效力吗”（来一14）。堕落的天使，其职能也相类，不过却另有其主。他们归服在魔鬼（撒但）权下，在其胁诱之下供其使役。他们伺机在人类中施展作为，目的是在实现魔鬼的计划，与神为敌。他们对人施以诱惑、试探、欺骗，要将他们引入永刑。他们与神为敌，对神的子民进行打击、压抑、困扰、阻遏、指控。

撒但既非无所不在，便须驱遣为他服役的鬼魔来实现其旨意。例如在撒种的比喻中（太十三3-9；可四1-20；路八4-15），他们每见有道种播入人心，便设法在生根前将它拿去（可四15）。撒但往往藉着逼迫，使信心未坚者倒退（可四17）；撒但更以“世上的思虑、钱财的迷惑和别的私欲”，使人心中的道无法生长，使其无从结实（可四19）。

## 鬼的伎俩

鬼之施恶布惑大抵不出三招，即如魔鬼早年向夏娃所施的伎俩：（1）否定神的话，予以歪曲；（2）否定死亡的真实（最典型的是以转生说来掩盖死的真象）；（3）利用人尚虚荣，好骄傲的心理，骗他们可自己为神（创三1-5）。一切偶像崇拜和虚假的宗教均基於这3种基本的方法。

鬼魔利用谎言、欺骗、胁迫之法寻隙乘间，一有机会便钻入人心中，潜伏起来（路八30，二十二3），逐渐将该人的思想行动置於他的控制之下。鬼魔的作为有时可分“压制”和“附体”。前者是来自外在的攻击，后者则发自内在的控制。鬼魔附体或称“鬼附”，是只能施之於非基督徒的，因为基督徒是属基督的，他们的灵是有圣灵的印记（弗一13）。邪灵恶鬼对这印记均望而却步。

“鬼附”一词的希腊语*daimonizomai*，意谓“鬼化”，最清楚的译法是“有鬼在里面”。

鬼魔也可以进入动物身上（可五13）。他的作为可连於巫书（徒十九19）、偶像（林前十19-21）、物神、符牒（如护符之类）。鬼魔常使人患病或身体残缺，如圣经记载那个“被鬼附着病了十八年，腰弯着一点直不起来”的妇女（路十三11）；鬼魔也常攻击人的心思、感情，不少精神病患都与他的工作有关，如那个为癫痫病所苦的男童（太十七14-18）。另如偏执狂，可能是恐惧之鬼的作为；精神分裂症，可能是若干邪灵同时附体所致。耶稣曾从抹大拉的马利亚身上赶出7个恶鬼（路八2），足见一人能为多鬼所附。附在格拉森人身上的鬼自称为“群”，“这是因为附着他的鬼多”之故（可五9；路八30）。“群”的原文可解作一罗马军团。按亚古士督时代建制，一个军团主团6,000人，副团6,000人，共计12,000人，数量可观。

所谓“熟悉的灵”也是鬼，只是装作已死的人。其实，并没有“鬼魂”。从路加福音十六章26节可知，死者之灵魂是有定处的，殊无任意游走之理。撒母耳记上二十八章8至25节的例子，撒母耳之灵魂是神遣来向扫罗传信的，隐多珥的女巫不能招他上来。

鬼附可循不同的途径发生。有些人因受咒诅而招致鬼魔的滋扰，如拜偶像而受诅者，其罪延及3、4代子孙（出二十5）；不合法的婚姻受诅更深，其罪延及10代子孙（申二十三2）；凡作法、念咒、行巫术者也要受咒诅。加拉太书三章13节说“基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅”。通常，基督徒是不会受咒诅的；但若给魔鬼留了地步，就可能会再招咒诅（弗四27）。“留地步”如吸毒、奸淫、拜偶像，或干犯圣经禁止的任何行为，都会造成招引鬼魔的渠径；另如测字、算卦、看相这些勾当，虽看似无损，但已给撒但可乘之机，进入人身施恶。

## 鬼魔作为的显露

鬼通常喜隐藏他的作为，於暗处作祟，以便於不受阻碍地操纵人。然而，一旦受到挑战，也会猝然发作，丑恶、可怖、怪异之态毕露。鬼有超自然之力（参启十六14），可直接或通过其牺牲品显现出来。我们看那被鬼附的格拉森人，竟有超常的力量，任何脚镣铁链都锁他不住（可五4、5）。他栖居墓穴，昼夜奔走，喊声惨厉，常以石自伤身体。

再看那被鬼附的男孩（可九）。污鬼使他又聋又哑，又使他摔倒在地，到处翻滚，口吐白沫（可九18、20）；鬼又使他牙关紧锁，浑身僵直；鬼更企图杀害男孩，使他跌入水中、火中（可九18、22）。污鬼在耶稣的命令下不得不离去时，犹作了最后的大发作：只见那孩子全身抽搐、大声喊叫一阵之后（可一26），倒地一动不动，状若死人。耶稣将他扶起后，他才复如常人（可九27）。这种病例今日也有所见。

## 赶鬼

驱魔赶鬼是耶稣在传道中常行的事，祂也教导和命令祂的门徒要如此行。这命令从没有废止，尤於今日魔鬼势力猖獗之时，就更不可忽略。驱魔赶鬼的下列原则是就耶稣之所行、圣经之所载，以及个人的观察和体验略作归纳而得。

1.耶稣斥责污鬼并命令其出来（可一25，九25）。耶稣赶鬼，是用祂的话（太八16）。耶稣将奉祂之名赶鬼的权柄授予门徒，并以此作为信徒的标志（可十六17）。但耶稣的圣名并不是任何人都可用的万灵符咒，只有诚信的门徒才有此权柄。如士基瓦的7个儿子冒用耶稣之名赶鬼而大受其挫的例子足可为戒（徒十九11-18）。

2.耶稣赶鬼是“靠着神的灵”（太十二28）。神“以圣灵和能力膏拿撒勒人耶稣”，於是祂便有权柄和能力“医好凡被魔鬼压制的人”，“因为神与他同在”（徒十38）。

3.基督曾有“先捆住那壮士”的教导（太十二29；可三27）；又有关於“捆绑”与“释放”的训诲（太十八18），两者均说明一个道理：欲救世必先制鬼。

4.祷告是灵界争战的重要武器。门徒曾问耶稣赶鬼的诀窍，耶稣回答要“祷告”（可九28）。古卷於此尚有“禁食”字样，祷告与禁食时常并行。

5.启示录十二章11节证明在制服魔鬼的战争中，“羔羊的血”有何等的威力。鬼魔最顾忌耶稣的宝血，每闻之必惶恐不安或咆哮如雷。

6.同处又提及圣徒“所见证的道”，也是打败魔鬼的有力武器。魔鬼也最怕听闻他的败绩和向神的赞美，每听闻必仓惶而去。

7.神赐予信徒的全副武装是与鬼魔争战的致胜利器（弗六10-17）。

8.主耶稣基督在驳斥撒但诘难时，每必准确地征引圣经。我们已蒙赐圣灵的宝剑，即神的道（弗六17；来四12），在灵

战中无论攻防，都可无虞。

9.耶稣的信徒要充分运用自己的属灵恩赐来与魔鬼争战（林前十二至十四）。属灵的恩赐是神赐的能力，远远胜於人的才能。

10.我们与地狱的群鬼争战，是凭藉我们在天上的地位（弗二6），而不是限於我们在地上的一切。

11.我们必须确知耶稣已经赢得了终极的胜利，因为主之临世已摧毁了魔鬼的作为（约壹三8），且也剥夺了他掌死的权柄（来二14-16）。耶稣在十字架上最后喊叫："成了"，即是宣布救赎之功已经告成；待祂从死里复活，则更显示祂的权柄已胜过死亡。我们在基督的胜利中有分，也就可以得胜。

### 鬼的归宿

圣经记载，神曾把那些犯了罪的天使"丢在地狱，交在黑暗坑中，等候审判"（彼后二4）；主也曾提及"为魔鬼和他的使者所豫备的永火"，那也是犯罪而不悔的人最后的去处（太二十五41）。最后，当末日来临之际，撒但及其手下众鬼便都要被扔在硫磺的火湖里（启二十10）；那里也将是名不见於生命册者受永刑之所（启二十12-15）。

*Carl E. DeVries*

参"撒但"1215；"天使"1567。

参考书目：E. Langton, *Essentials of Demonology and Good and Evil Spirits;* S.V. McCausland, *By the Finger of God;* H. Schlier, *Principalities and Powers in the NT;* M. Unger, *Biblical Demonology and Demons in the World Today.*

## 诡论
Paradox
**guǐ lùn**

一种看似自相矛盾或荒谬的表达形式，但从另一个层面看，却是表达了一种基要的真理。这种理论形式常用来使听者更深入地思考。它与夸张法也十分相似，不过诡论必有一个明显是矛盾的成分，能吸引人的注意，并且几乎是要求人去思量。

在耶稣的教训中，我们会发现这种诡论，如成人也必须重生，尼哥底母问耶稣："人……如何能重生呢？岂能再进母腹生出来吗？"（约三4）财主欲进入天国时，耶稣又回答他说，骆驼穿进针的眼（一件不可能的事），比财主进神的国还容易（可十25）。对付这些经文时，我们不应集中去看字面的说法，或逐字去斟酌，我们必须了解其基本的目的。在上述财主的例子中，耶稣是用一种"震骇人"的形式，迫使财主承认他处理财产的态度终究会把他摒弃於天国门外。

在耶稣的教训中，大部分的诡论都是用来显示天国中判别事物的观点，或价值观，跟众人生活中的价值观完全相反。那些失去生命的，要得着生命（太十39）；在后的要在前，在前的要在后（路十三30）；谁愿为大，就必作众人的仆人（可十43；路二十二26）。耶稣自己服侍人的传道方式，确实圈点了天国中这种逆转的真理；耶稣替门徒洗脚后，便说："你们称呼我夫子，称呼我主，你们说的不错，我本来是。我是你们的主，你们的夫子，尚且洗你们的脚，你们也当彼此洗脚。"（约十三13、14）

基督教神学中要以人的语言去谈及神的时候，也出现了一些诡论，如神是"在万世之先"。"道成肉身的神"也是似是而非，但却千真万确。人只能以自己的经验来谈及神，这是难以避免的，但神却不受这些经验或言语的限制，因为祂无限伟大。因此用语言这种工具来讨论那无限的神，就不免觉得有所限制了。

## 跪
Kneeling
**guì**

表示敬拜、尊敬或顺服的姿势。强壮的膝象征拥有信心力量和目标的男子，因此，屈膝表示向尊长顺服。例如，在君王、统治者、巡抚或神面前要屈膝。创世记四十一章43节描述人民向法老和约瑟下跪。人在耶和华跟前跪下是很常见的（赛四十五23；罗十四11；腓二10）。在灾荒临到，以色列人纷纷离开主，那些忠贞的人被称为"是未曾向巴力屈膝的"（王上十九18；罗十一4）。



坚定的膝代表力量，所以击打膝，就表示摧毁其力量（申二十八35）。以赛亚求主使他无力的膝稳固（赛三十五3）。软弱无力的膝一般用来表示信心不坚（伯四4；来十二12），但有时也指健康衰退（诗一〇九24）。以西结提到有些人膝弱如水（结七17，二十一7）。

在主前屈膝的姿势，表示敬拜（诗九十五6）和祈祷（但六10）。基督在客西马尼园跪下祷告（路二十二41），彼得、保罗和司提反都立下相同的榜样（徒七60，九40，二十36，二十一5）。所罗门在主前屈膝祈求（王上八54）；有一次，他甚至筑了一座高台，好攀上去，在以色列会众面前跪下向主祈求（代下六13）。

有些人怀着忏悔的心，像以斯拉那样，在晚祭时跪下祷告（拉九5）；彼得则为自己的信心不足，俯伏求主饶恕（路五8）。也有些人跪在先知面前恳求，视他为神的代表（王下一13）；又有许多人跪在主前求医治（太十七14；可一40）。但以理因敬畏而在天使前俯伏（但十10）；伯沙撒惧怕起来时，双膝颤抖（但五6）。在新约中，有王者之尊的基督，忍受兵丁的戏弄，他们在祂面前跪下，称祂为"犹太人的王"（太二十七29；可十五19）。

## 贵橄榄石／水苍玉／黄璧玺
Chrysolite
**guì gǎn lǎn shí / shuǐ cāng yù / huáng bì xǐ**

据启示录二十一章20节，作为新耶路撒冷基石的第七颗宝石是黄璧玺；以西结书一章16节描述四轮的异象，也提及此物（和合本译作"水苍玉"）。此物是橄榄石族矿物，化学成分为硅酸铁镁，硬度极大，色泽艳丽，呈橄榄绿色或黄褐色。

参"矿物、金属和宝石（贵橄榄石）"833。

## 果子
Fruit
**guǒ zǐ**

参"食物和调制方法"1414；"植物（果子）"2292。

## 过犯
Transgression, Trespass
**guò fàn**

参"罪"2371。

## 过阴
Necromancer, Necromancy
**guò yīn**

与死人沟通，是律法严厉禁止的（申十八10、11）。

参"法术／邪术"380。

# H

## 哈巴谷
Habakkuk
hā bā gǔ

旧约第八卷小先知书的作者。“哈巴谷”这个名字的意义不能确定，可能是希伯来文“拥抱”一词的衍生字。

除了哈巴谷书所提供的资料以外，我们对哈巴谷本人一无所知。好几个关於他生平的传说，都极不可靠。次经《彼勒与龙》记载，但以理在狮子坑中之时，神施神迹把哈巴谷送到但以理那里。一个犹太的传说宣称哈巴谷是列王纪下四章8至37节所载，书念妇人的儿子。这个传说的根据，显然是因为先知以利沙预言书念妇人要“拥抱”一个儿子。但基於年代的难题，证明这两个传说都不大可靠。

哈巴谷生活的年代，是在迦勒底人兴起之前（哈一6），约雅敬作犹大王的时候。他作先知的任期，约在主前605至589年之间。

哈巴谷书中的哈巴谷，是个富有怜悯的人。他深深关切社会的不公，他的祷告（哈三）更显示出他的敬虔和对社会的关怀。

*Thomas E. McComiskey*

参“哈巴谷书”530；“先知，女先知”1723。

## 哈巴谷书
Habakkuk, Book of
hā bā gǔ shū

旧约十二小先知书中的第八卷。

### 作者

除了哈巴谷书本身提供的资料以外，我们对作者哈巴谷的生平，所知甚少。一章1节和三章1节称他为先知，即以色列中神的代言人。

第三章的祷文使用了几个音乐标记（1、3、9、13、19节），似乎显示作者在圣殿里也有担任音乐方面的事奉。如此，哈巴谷便是利未人了。次经《彼勒与龙》说哈巴谷是“利未支派耶稣的儿子”，可能也反映这个传统。

本书所描述的哈巴谷，是个道德观念极重的人。他对当时社会的不公，深切痛恨。

### 写作年代

虽然哈巴谷先知宣讲预言的日期并不容易确定，但经文的内容提供了几处有用的线索。一章5至6节说，神要“兴起迦勒底人”。这些迦勒底人，原是几支组织松散的部落，占据了亚述帝国一大片的土地。他们经常滋扰他们的亚述统治者。最后，迦勒底人终於推翻亚述，尼布普拉撒即位（主前625-605），建立巴比伦帝国。他从原有的巴比伦开始，大规模扩张领土。由於巴比伦人从主前625年开始强大，不少学者都相信哈巴谷的预言，当在这个日期之前不久发表。如此，这本书便是约西亚王年间（主前640-609）的作品了。可是，哈巴谷书一章6节所指的，不一定是迦勒底人最初兴起之时。哈巴谷形容他们“残忍暴躁”、“占据那不属自己的住处”、“马兵……从远方而来”（一6-8），他们好战暴虐，似乎已是众所周知的事。巴比伦王尼布甲尼撒於主前605年在迦基米施大败埃及的军队，奠定了巴比伦作为一级强国的地位。哈巴谷所描绘的迦勒底人，似乎更切合这个时期的巴比伦。此外，巴比伦的名声，也可能来自他们在主前612年攻陷尼尼微城的战绩。

神兴起迦勒底人，并不表示巴比伦在国际舞台上崛起，成为一个新兴的国家。这个词其实也可以解作“鼓动”的意思，表示神预备使用这原已强大的巴比伦，作为祂烈怒的器皿，来惩罚犹大国。

哈巴谷所形容的社会状况，似乎和主前609年犹大王约西亚死后的情景，较为吻合。约西亚重修圣殿时，发现了律法书，带动了影响深远的全国大复兴（王下二十二8）。哈巴谷形容他的社会充满了“暴虐和强暴”（一3）。司法制度不公正，义人遭受压迫（第4节）。这些情形不像约西亚时代的社会状况。故此，哈巴谷的预言，最有可能是在约雅敬王（主前609-598）即位后不久，主前608至605年之间所宣讲的。



### 背景

约西亚王之死，掀开了犹大国历史中悲哀的一页。主前612年，巴比伦人攻陷了尼尼微城，又在两年之内，完全肃清了米所波大米所有的亚述据点。亚述昔日的盟邦埃及，进军幼发拉底河滨的重镇迦基米施，来争取亚述帝国西部的控制权。约西亚截击埃及军队，却战死沙场。

埃及人废除了约西亚的合法继承人约哈斯，另立约雅敬作王。约雅敬成了埃及的藩属，向埃及朝贡。从此犹大便永久丧失了自主权。

我们不难想象，很多人的信心因当时的局势开始动摇。约西亚王的大复兴，不但没有为国家带来祝福，反而使他们失去了自由。社会由平稳而变得充满了欺压和强暴（参耶二十二17）。

主前604年，巴比伦进侵叙利亚、巴勒斯坦一带，只遇上一些轻微的抵抗。随着尼布甲尼撒的军队继续南下，约雅敬改为效忠巴比伦。埃及法老尼哥率军反攻，双方两败俱伤，於是尼布甲尼撒退回巴比伦。优柔寡断的约雅敬，又转向效忠埃及。主前598年巴比伦再次进军叙利亚、巴勒斯坦，这场战役，导致耶路撒冷在主前586年陷落。

### 写作目的和神学教导

哈巴谷书的主要目的，是宣告敬虔的人应该以什么态度来面对世上的罪恶。它又谈到审判罪恶的神，祂公义的本质。

本书的教训，用一个很特别的方式表达。先知用一连串的疑问，诘问神在历史之中的作为。这些疑问所反映的，也许是先知本人的挣扎，也许是当时人所关心的问题。然而，从书末的诗歌可以看出先知明白神的计划，愿意完全臣服在祂的面前。先知的一大疑问是，为何作恶的不受惩罚，神似乎毫无行动。神的回答是，祂会在祂自己所选择的时间，用祂所选择的器皿，审判罪恶。罪恶不会长久得胜，历史也见证暴君和邪恶的国家终会毁灭。敬虔的人，因此可以从信心的角度理解历史，从中学习信靠，并且肯定神实在是以公义治理世界。

哈巴谷书没有解释神为什么容许罪恶在世上存在。但它肯定，义人可凭信心，在历史之中看见神的作为。哈巴谷在第三章回顾历史，叙述神为祂子民所施的慈爱、所行的大能，有力地表达出全书的主题。

书中最重要的神学教训之一，是神在历史中的主权。哈巴谷指出神掌管历史，即使是邪恶的国家，也受到祂的控制。邦国的兴亡，并非出於偶然，而是由神命定。

### 内容提要

**第一个诘问和回答**（一1-11）

哈巴谷的预言以一连串的问题作为开始。这些问题反映出他对社会充斥罪恶的愤慨和不平。第一句开始，他就问神说，他向祂呼求，不蒙应允，要到什么时候。很多人看见神所统治的世界，充满了邪恶，都问过同样的问题。

神给予先知一个异乎寻常的答案。祂对这个罪恶社会的审判，就是祂会兴起迦勒底人，作祂烈怒的器皿，来惩罚犹大。

一章6至11节用生动的比喻把迦勒底人描述为一股进侵劫掠的可怕力量。先知也和常人一样，诧异神为何会使用这样的器皿，来成就祂的计划。

先知的第一个诘问，反映出几个令人困惑的问题。神为何袖手旁观，不理会罪恶？神为何容许罪恶继续存在？人盼望神施行审判，神却迟迟不作出回应。

神终於应允了先知的祈求：祂要使用巴比伦人，来惩罚犹大人的罪恶。哈巴谷的祈求蒙了应允，但神的答案，却不是他预期的答案。神竟要使用一个可恨、邪恶的国家，来惩罚祂子民的罪行。虽然哈巴谷十分惊愕，但他可以因为历史依然在神掌握之中（一6）而得到安慰。邦国兴亡，由神决定，祂也可以利用邪恶的国家，来成就祂的旨意。

**第二个诘问和回答**（一12至二5）

哈巴谷第一个诘问的答案，不能令他

满意。他一方面承认神“派定他为要刑罚人”、“设立他为要惩治人”（一12）；但另一方面，他指出神“眼目清洁，不看邪僻”，但为何神见到“行诡诈的”，却“看着不理”，在“恶人吞灭比自己公义的”时，却“静默不语”（第13节）？哈巴谷言下之意是，神虽然眼见迦勒底人的邪恶，却不惩罚他们。他依然不懂，神怎能使用一个邪恶的国家，来惩罚祂自己的子民。

从神第一个回应中，哈巴谷学会了一些功课。他第二个诘问，用肯定的语气开始：“耶和华——我的神……啊，你不是从亘古而有吗？我们必不致死”（一12）。他说这话时，可能想到了第11节说，迦勒底人以自己的军事力量为神。犹大的神是亘古而有的，与军兵、国势等转眼即逝的力量，构成强烈的对比。

只是，哈巴谷依然不能解决他的困惑。他接着描述迦勒底人掠夺的本性，奇怪神怎能使用他们责罚犹大。他形容迦勒底人是以网捕人的渔夫，又敬拜他们的鱼网（一15-16）；哈巴谷质问神为什么他们可以屡次倒空网罗，杀戮列国（第17节）。

然后，先知静候神的答覆（二1）。神回答说，祂的回应必须用大字清清楚楚地写在版上，因为这是确实的话（第2节），但不会立刻成为事实（第3节）。

神接着说的，是整卷旧约之中，有关信心最伟大的一节经文（二4）。“义人因信得生”，是改教运动的标帜。使徒保罗解释因信称义的真理，一再引用哈巴谷书二章4节（罗一17；加三11）。这节经文在新约的希伯来书（来十38、39），也同样重要。

“信心”这个词，在旧约的基本意义是“坚稳”和“力量”。这个词的字根，用作形容门柱（王下十八16）和钉稳钉子的坚固处（赛二十二23）。当这个词用来形容神的时候，是指神的信实，以及祂永不动摇、必定成就应许的决心。这个词用在人的身上，就是形容人因着神的应许，绝不动摇地倚靠。旧约中的信心，不是抽象的概念，而是对神的委身。信心的特征，不是行动，而是全心倚靠神的态度。

神在二章4节保证，真正的义人若绝不动摇地倚靠祂，必能存活。这种倚靠，是在试炼中仍然坚定不移。耶稣在撒种的比喻中所描述的（太十三21），和雅各书一章12节所谈到的，正是这种信心。

神给哈巴谷的回答是，祂必然惩罚罪恶。但这惩罚，只会在祂自己所定的日期，用祂自己所定的方法执行。真正的义人，不会因罪孽没有立刻消灭，或恶人没有在眼前受罚，而失去信心。信心可投靠在神以公义统管世界的主权之下。

**讥讽迦勒底灭亡的诗歌**（二6-20）

先知哈巴谷暗示迦勒底必定衰亡之后，又作了一首讥讽的诗歌，描绘这个国家灰暗的前景。后来巴比伦帝国被玛代、波斯联军所灭，这首诗歌便成为了历史事实。

先知预言说，欠巴比伦债的，会起来攻击她（二7；和合本作“咬伤你的”，亦可译作“欠你债的”，参修订标准译本、新国际译本）。这句话暗示，巴比伦会被一些突然兴起的国家所毁灭。

巴比伦败亡的原因，写在二章8节：“因你抢夺许多的国……所以各国剩下的民都必抢夺你。”这是旧约报应式的赏罚。可见神所立定的道德律，对信徒和非信徒都同样有约束力。

巴比伦王尼布甲尼撒在位时，曾大兴土木。二章9至11节所说的，似乎就是那些大规模的建筑。先知说，甚至是这些城的石头和栋梁，都会呼叫，似乎在抗议这以鲜血建成的城（12-14节）。

哈巴谷不单指斥迦勒底人残忍、不人道，更责骂他们对待俘虏可耻的行为。先知用生动的词句，描绘俘虏所受到的待遇。就如使他们喝醉，好看见他们下体一般（二15）。

这首讥讽的诗歌，以责备迦勒底人拜偶像作结束；指出敬拜木石所造之神，是何等愚昧（二18-19）。一如其他不信真神之人，迦勒底人也是把他们的战绩，归功於偶像。但这些偶像既没有能力帮助拜它的人，信靠偶像的巴比伦，也必然衰败。

哈巴谷接着强调，耶和华神和这些人手所造的神，是何等不同：“耶和华在他的圣殿中；全地的人都当在他面前肃敬静默”（二20）。神是真实的神，也是有绝对主权的神。全地在祂面前，都要肃然无声，因为祂的审判快要来到。

**哈巴谷的祈祷**（三1-19）

先知哈巴谷的预言，以类似旧约诗篇形式的祷文作结束。像诗篇一样，这个祷文也包括了一个题目（三1）和几个音乐的标记。有些学者指出这章圣经和前面的叙述不相连贯，不可能是原书的一部分；他们认为这首诗歌是被掳归回以后，才加上去的。

但这首诗歌，其实大有可能是哈巴谷所作，并由他自己或书记，录在预言之后。诗歌有了音乐标记，也不能表示这就是后期的作品。因为有很多经过语言和历史的考据，鉴定为被掳之前的诗篇，都有同类的标记。

这个祷文和哈巴谷的信息十分相似：它强调神会审判祂的敌人（三16），又赞美神的主权（第3节）。这两点都是第一和第二章的中心主题。

这篇诗篇充满了对神的大能和公义的确信。由於这卷书主要描述先知为神护佑的问题而挣扎，这首诗是个合宜的结束。它说明先知观看神在历史中的行动，他的信心已到了不可动摇的地步。

*Thomas E. McComiskey*

参“哈巴谷”530；“以色列史”2077；“预言”2179；“先知，女先知”1723。



参考书目：D. E. Gowan, *The Triumph of Faith in Habakkuk*; C. F. Keil, *Biblical Commentary on the OT: The Twelve Minor Prophets*, vol. 2; D. M. Lloyd-Jones, *From Fear to Faith: Studies in the Book of Habakkuk*; E. Marbury, *Obadiah and Habakkuk*; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, vol. 2; C. von Orelli, *The Twelve Minor Prophets*.

## 哈巴洗尼雅

Habazziniah

hā bā xī ní yǎ

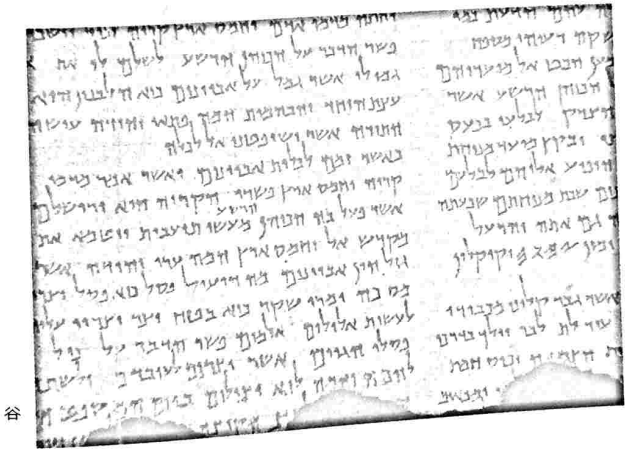
雅撒尼亚的祖父。雅撒尼亚是利甲族的族长。利甲族是一族勇士，他们的先祖曾吩咐他们不可喝酒。先知耶利米以酒试验他们（耶三十五3），他们却谨守先祖的吩咐。耶利米便以他们为例，劝导犹大的人民忠於神。

## 哈巴雅

Habaiah

hā bā yǎ

跟随所罗巴伯自被掳之地回到巴勒斯坦的一个祭司家族首领。因为不能证明自己祭司的谱系，不准供祭司的职位（拉二61；尼七63）。



死海古卷中哈巴谷书注释的一页

## 哈拔大拿
Hashbaddana
hā bá dà ná

以斯拉宣读律法时，站在他左边的人。他可能是个利未人（尼八4）。

## 哈波拿
Harbona
hā bō ná

亚哈随鲁王七个太监之一。亚哈随鲁王命令这7个人，把皇后瓦实提带到他举行狂饮的宴会中，来满足他的虚荣心（斯一10）。后来建议把哈曼挂在他为末底改所造的木架上的，也是哈波拿（斯七9）。

## 哈博
Habor
hā bó

即今日的哈布尔河。哈博河发源於亚述中北部歌散的群山，在尼尼微西南约250哩，流入幼发拉底河。在歌散以北，哈博河有更多的支流。亚述王撒缦以色把以色列人掳到亚述，就把他们安置在哈博河边（王下十七6；十八11；代上五26）。

## 哈达
Hadad
hā dá

❶以实玛利12个儿子中的第八子，亚伯拉罕的孙儿（创二十五15；代上一30）。和合本在创世记作“哈大”，历代志上则作“哈达”。

死海和死海东面靠近利珊半岛的群山脉。哈达曾在此大胜米甸人。

❷比达的儿子。以色列人未到埃及以先，他在以东作王。他曾在摩押平原大胜米甸人（创三十六35、36；代上一46、47）。

❸另一位以东王。是少数被提及其妻子名字的人之一。他的妻子名叫米希他别。他的首都叫巴乌（创三十六39；或作“巴伊”，参代上一50、51）。

❹以东的一位王子。大卫和约押攻占以东后，他逃到埃及。他在埃及长大，蒙法老宠爱，并赐皇后的妹妹给他为妻。大卫死后，他渴望回到以东，对抗所罗门（王上十一14-25）。有些学者认为本条目#3和#4的哈达是同一人。

## 哈达临门
Hadadrimmon
hā dá lín mén

两个“风暴之神”的混合名称。哈达是乌加列文献中的风暴之神，临门则是巴比伦的风暴之神。以前的学者曾以为哈达临门是一个地方。拉斯珊拉的资料把哈达和农神巴力，视为同一个神。迦南人为了农作丰收而敬拜巴力。他们的生殖崇拜礼仪包括：巴力的妻子亚拿女神定期为已死的巴力哀哭。撒迦利亚书十二章11节所提及的，就是这个礼仪。撒迦利亚把耶路撒冷为弥赛亚哀哭，和米吉多一带为哈达临门悲哀的礼仪相比。

参“迦南神祇和宗教”719。

## 哈大
Hadar
hā dà

以实玛利之子（创二十五15）；亦作“哈达”（代上一30）。

参“哈达#1”534。

## 哈大底谢
Hadadezer
hā dà dǐ xiè

大卫在位时的琐巴王。琐巴位於亚兰（今叙利亚）。他的领土可能由南面的亚扪伸展到东面的幼发拉底河。撒母耳记下八章3至12节（代上十八3-10称他为“哈大利谢”）说：“哈大底谢往大河去，要夺回他的国权”，却被大卫在战场上击败。撒母耳记下十章1至3节记载，亚扪王拿



辖死了，大卫便差遣臣仆安慰他的儿子哈嫩，但哈嫩却侮辱了他们（撒下十4）。亚扪人和亚兰人结盟，要对抗大卫，大卫便差派约押带兵攻打亚扪（撒下十6、7），结果约押大胜（撒下十15-19；参代上十九16、19）。哈大底谢於是从“大河那边”调兵过来，和大卫在希兰对抗。最后也是败北，只得求和，向以色列进贡。

参“以色列史”2077；“叙利亚”1790。

## 哈大利谢
Hadarezer
hā dà lì xiè

即琐巴王哈大底谢（撒下八3），历代志称为哈大利谢（代上十八3）。

参“哈大底谢”534。

## 哈大沙
Hadashah, Hadassah
hā dà shā

❶犹大高原的一座城。在迦特附近，洗楠和麦大迦得一带（书十五37）。至於正确的地点，今日已无法稽考。

❷以斯帖的本名（斯二7）。

参“以斯帖”2097。

## 哈得拉
Hadrach
hā dé lā

利巴嫩西北的一个村庄。圣经提到这地方时，也提到推罗、西顿、哈马和大马色（亚九1）。在亚述的记录中，把哈马、大马色和哈他利维亚并列，所以一般考证，都把哈得拉和哈他利维亚作为同一个地方。

## 哈得莱
Hadlai
hā dé lái

以法莲人亚玛撒之子（代下二十八12）。亚玛撒反对将掳回来的犹大人作战俘。

## 哈底大
Hatita
hā dǐ dà

圣殿守门人中一族的祖先。他后裔中，有人随所罗巴伯，在被掳后归回耶路撒冷（拉二42；尼七45）。

## 哈第
Hadid
hā dì

参“哈叠”535。

## 哈叠
Hadid
hā dié

便雅悯地的一个城镇（尼十一34）。从被掳巴比伦归回的721个便雅悯人中，他们的籍贯有罗德、阿挪和哈第（即哈叠，拉二33；尼七37）。根据《马加比一书》（十二38，十三13）的记载，西门马加比和罗马皇帝维斯帕先（主后69-79在位）加强防御的亚底大城，就是哈第。另一个比较可靠的说法，是指哈第为吕大东北3至4哩的哈迪达。

## 哈多兰
Hadoram
hā duō lán

❶约坍的第五子。哈多兰是挪亚的第六世孙（创十27；代上一21）。

❷约兰的另一个名字（代上十八10）。

参“约兰#4”2235。

❸亚多兰的另一个名字（代下十18）。

参“亚多尼兰”1845。

## 哈珥哈斯
Harhas
hā ěr hā sī

沙龙的祖父。沙龙的妻子户勒大，是个女先知。神藉着她传达一个有关约西亚王所寻获的律法书之预言（王下二十二14；代下三十四22作“哈斯拉”）。

## 哈腓拉
Havilah
hā féi lā

❶古实的后裔（创十7；代上一9）。

❷闪的后裔，约坍的儿子（创十29；代上一23）。

❸伊甸附近的一个地方，地点已不可考。圣经描述那地有比逊河浇灌，又出产金子、珍珠、红玛瑙（创二11、12）。哈腓拉的地点引起了很多争论。撒母耳记上十五章7节记载扫罗在哈腓拉和亚玛力人作战。这两个哈腓拉不可能有任何关系，因为圣经描述的伊甸园，是在两河流域，不在巴勒斯坦。基於同样的理由，一切认为哈腓拉位於阿拉伯南部、索马利兰，或印度的观点，都是错误的。比逊河可能是一条供灌溉之用的运河，因为在亚甲文，“河流”和“运河”是同一个字；在米所波大米，大型的灌溉运河，习惯上都当作河流称呼。可能就是因为这个原因，运河消失了很久以后，“比逊”的名字依然存在。自伊甸流出的河，分为4道支流，比逊是其中一道。由於描述的观点，是从上游的角度看，哈腓拉应该是在河的北面。这个地方可能是在示拿平原一带，由一条大型的灌溉运河浇灌。但哈腓拉和这条运河，都早已不存在了。

## 哈弗连
Hapharaim
hā fú lián

以萨迦支派所得的一个城镇（书十九19）。今址不详，但有人认为，哈弗连就是伯珊西北10哩左右的泰怡比。

## 哈该
Haggai
hā gāi

旧约十二小先知书中，第十卷的作者。哈该的名字，可能是“节日”的意思。我们不知道他的家庭和社会背景，圣经中也只是称他为先知哈该（该一1；拉五1，六14）。他在被掳归回的人中，显然有令人注目的地位。根据犹太人的传统，他在巴比伦时，已是人所共知的先知了。他的先知事工的重点，是鼓励人民重建被掳时拆毁了的圣殿。

参“哈该书”536；“先知，女先知”1723。

## 哈该书
Haggai, Book of
hā gāi shū

旧约十二小先知书中的第十卷。

### 作者

哈该书的作者是先知哈该。他在主前520年宣告神的话。哈该是被掳归回以后，住在耶路撒冷的犹太人之一（拉五1、2，六14）。神给予哈该4个信息，要他传达给指定的人。第一个信息是给省长所罗巴伯和大祭司约书亚的（该一1）。第二个信息是给所罗巴伯、约书亚和余下的百姓（二2）。第三个信息是对众祭司而发（第11节）。第四个信息是专给所罗巴伯的（第21节）。

### 写作目的

哈该书的钥句是“你们要省察自己的行为”（一5、7；二15、18）。神给犹大领袖和人民这些信息，是要提醒他们，他们有属灵的责任。哈该的对象有两种人，两者都患上了漠不关心的毛病。第一种人是真正的信徒，他们以为他们祖先犯罪，罪无可恕。哈该要提醒他们神的慈悲，使他们知道情况是依然可以补救的。第二种人是假冒为善的人，他们想要的，只是神所应许的祝福。他们弃绝了一种偶像，又随从了另一种偶像。神的祝福没有来到时，他们就气馁了。

贯彻全书的信息是：我们不能凭眼前的境况，得悉神将来的作为。人不能凭眼见的事，判断神有否完成应许。哈该书有责备和鼓励双重的信息。神责备被掳归回的人漠不关心，祂也在他们困难之中安慰他们。

### 教导

哈该书是一本言论切实的书卷，讲论信徒对神的事奉。历代以来，拖延和漠不关心，都是使信徒瘫痪、不能事奉的罪，关怀和迫切的心，无论什么时候，都必定讨神的喜悦（罗十三11-14）。

神的同在是刚强壮胆和除去沮丧的原动力（太二十八19、20；弗三8-21；来十三5、6）。

所有信徒都要远离罪和其他不良的影响（林后六14至七1），否则便不适合事奉神（提后二19-26）。

神会拒绝赐福，并且管教不肯顺命的儿女（来十二3-13；雅四1-3）。

哈该的信息是，神必然审判罪行，并建立弥赛亚的国度。这个信息对於当时的犹太人和新约的信徒，都同样带来盼望（罗十五4-13；彼后三10-18）。

哈该书的钥句“你们要省察自己的行为”，和哥林多前书十一章28节及哥林多后书十三章5节，互相呼应。本书对於罪之恶果和神之祝福的讲论，和犹大书的信息也很相近。

哈该用“万军之耶和华”来称呼神，全书共有14次之多。这个称号，是被掳归回以后的先知（撒迦利亚、玛拉基）常用的字眼，出现了超过80次。“万军之耶和华”形容神是全能的，又是众天使和世上一切生灵的主宰。

哈该又见证神话语的特质。神的话语是神所默示的，具有属天的权柄。先知多次（在28节的篇幅中，起码25次）讲及，神怎样和他说话，又是他信息的来源。

### 内容提要

**第一篇信息**

先知哈该传给犹大人的第一篇信息，是在“初一日”发表的（一1）。依照民数记二十八章11至15节的规定，以色列人每月的初一日（月朔），都要到圣所献祭。神就选择了这个时候，揭露人民没有建成圣殿的罪。

神这一篇信息，特别针对犹大人的领袖（一1）。所罗巴伯是省长，是政治领袖。约书亚则是大祭司，是属灵的领袖。神子民的行动是积极还是怠惰，他们两个人都必须负责。

神的话揭露出人民的拖延（一2）。神殿未能重建，是因为人民私自决定说：“建造耶和华殿的时候尚未来到。”神子民把他们的精力和资源，都自私地用来建筑自己的住处（第4节）。

神用“现在”（一5）这个词，令这些犯了漠不关心之罪的犹大人，注视在祂今日的要求上。他们应当思想目前属灵上和物质上的状况：“你们要省察自己的行为”。哈该书这句钥句，直译可以翻成：“把你的心放在你的道上”或“把你的道放在你心上”。他们自我反省便会知道，拖延所盗取的，不止16年光阴这么简单。

第6节说，他们生活贫困，是神对他们的管教。神依照盟约的规定，停止赐福给他们（参申二十八15-31）。

神再次劝告他们，要省察自己的行为（一7）。然后告诉他们，要从这个受咒诅的处境中解脱出来，必须“建造这殿”（第8节）。他们所以贫乏，是因为在重建圣殿的事上，违背了神（9-11节）。

领袖和人民，作出了积极的回应。重新开始建造的工作，明显地证实了他们对神话语的信心（一12）。即时的回应也表示出，他们接纳了哈该是“耶和华的使者”（第13节），他是传达耶和华信息的人。

**第二篇信息**

一个多月以后，神再次呼召哈该（二1）。这篇信息继续用第一篇信息结束时鼓励的语气来表达。建造的人，可能开始感到事工的压力。从前的怀疑和沮丧，可能再次削弱了他们的信心。仇敌再次出现，拦阻他们的工作（拉五3至六12）。哈该这篇信息，可能正如以斯拉所说：“神的眼目看顾犹大的长老”（拉五5）。神不单看见他仆人的需要，也会照顾、激励他们。

第二篇信息发表的时间，是住棚节的最后一天（利二十三33-34）。以前神在旷野和先祖同在的荣耀，与现时的情景相比，难免使他们沮丧。所以，神不单对领袖，也对人民说话（该二2）。他们当中，有谁在被掳之前，见过神的荣耀居住在所罗门的圣殿之中呢（参王上八1-11；拉九1至十一23）？他们今日所重建的圣殿，相形之下岂不是如“无有”一般（该二3）？巴比伦他勒目列出了5项所罗门圣殿曾具备，而新圣殿却没有的事物：（1）约柜；（2）圣火；（3）舍建拿（即神同在的荣光）；（4）圣灵；（5）乌陵

和土明。

神再次用“现在”这两个字，要他们注视祂补救的方法。“当刚强！”这命令，连续出现了3次（二4）。每次发出命令，都是针对其中一个对象（参第2节）。而终结的命令，就是“工作！”他们可以刚强，应当工作，是因为神的同在。圣灵看来虽然不在圣殿之中，但照神立约的话，神仍住在他们中间（第5节；和合本作“那时，我的灵住在你们中间”，也可翻作“我的灵依然住在你们中间”，参新美国标准译本、新国际译本）。

神启示这个圣殿将来的荣耀，来激励作工的人（二6-9）。度过了一段审判的日子以后，这荣耀便会来临（6-7节）。至於这荣耀是什么，要看“万国的珍宝都必运来”（第7节）这句话如何翻译。这句话有两个译法：一个译法是“万国所羡慕的必来到”（和合本小字、钦定本、新国际译本），另一个译法，是“万国的珍宝必都运来”（和合本正文、新美国标准译本）。

第一个译法相信这是弥赛亚的预言。支持这个译法的理由如下：（1）大部分基督教和犹太教的学者，都相信本节所指的是弥赛亚。（2）“渴想”这个抽象的名词，可以有“所羡慕的”这具体的概念。（3）虽然“来到”这动词是复数，和单数的“所羡慕的”不符；但依照希伯来文文法，动词的单复数，和所有格结构复合主词的第二个名词（“万国”）相应，也是可以的。（4）事情发生的次序十分合适：神审判万国以后，基督的来临便逼近眉睫了。（5）还有一个译法，没有文法上的困难，但仍可以维持弥赛亚预言的性质：“他们（即上句所说的万国）来到万国所羡慕的面前”。

虽然第一个译法理由充分，第二个译法所代表的观点却似乎更好。支持第二个译法的理由如下：（1）大部分早期基督教和犹太教的学者的理解都是根据拉丁文武加大译本（约主后400年）的译法，第二个译法则和较早期希腊文的七十士译本（约主前300）相合。（2）单数的“渴想”，可以是个集合名词，指“特色”或“财宝”。（3）希伯来文容许“万国”和“来到”这动词相合的文法原则，只在诗歌书中出现，而且十分罕见。哈该使用了这种罕有的句法，不立刻解明，似乎不大可能。（4）上下文中提到金银都属於神（二8），已解决了疑难。（5）这几节经文中隐含的国度信息，和以赛亚书六十章5、11节，以及启示录二十一章24节等平行段落互相呼应。

这段激励性的信息，以这殿将来的荣耀作结。这殿将来的荣耀，必大过所罗门圣殿的荣耀（第9节；参第3节）；因为神的荣光（舍建拿）将要再临（第7节下），殿必变得华美（参该二8；赛六十13、17）。到祂的国降临，在将来荣耀圣殿建成的时候（参赛九6、7，六十六12；亚六13），神必赐下平安（该二9）。

**第三篇信息**

约两个月以后，神赐给哈该第三个信息（二10）。这篇以劝诫为主题的信息，对象是祭司（第11节）。哈该请问有关摩西律法的问题，来教训他们罪能污秽人。圣洁的物，不能把它的圣洁传给其他东西（第12节）；但不洁之物，却能使洁净之物变为不洁（第13节；参利二十二4-6；民十九11）。

这个原则对犹大人有明显的意义：他们在悖逆之时献给神的祭物，因为他们本身不洁，不能得到神的悦纳（该二14）。

神重提以往的悖逆和管教，劝诫这些犹大人，要“追想”（二15、18）悖逆的恶果。这样的思想，可使他们将来不致再次漠视属灵的事。这个信息的结论，再次提到神赐给顺命之人的福气（第19节）。

**第四篇信息**

在同一日，神赐给哈该另一篇信息（二20）。这篇信息的对象是所罗巴伯（第21节）。他是大卫的继承人，应当因这职分的永久性而壮胆（参一1；代上三1、5、10、17；撒下七4-17）。列邦的势力要受神审判，这世界的国将会被倾覆（该二6、7、21、22），预备神国的降临（参启十一15-18）。

在70年的被掳，以及归回者所加上的16年停滞之后，神对所罗巴伯说出哈该书二章23节的话。在此，神重新肯定了祂对大卫所应许的一切，指派所罗巴伯作祂的“印”。这个“印”，就是手上打印的戒指。打印的戒指代表本人的权柄以及签名的真确。君王用它在谕旨上盖印（斯三10，八8-10），并肯定代表人的权柄（创四十一42）。神以所罗巴伯为印的意思，指所罗巴伯是神继续拣选大卫家的证明。弥赛亚将要从大卫家出来，统治万有（参太一12；路三27）。

参“哈该”536；“以色列史”2077；“被掳归回时期”112；“预言”2179；“先知，女先知”1723。

参考书目：J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, and Malachi*; N. E. Barnes, *Haggai and Zechariah*; C. F. Keil, *Biblical Commentary on the OT: The Twelve Minor Prophets*, vol. 2; E. B. Pusey, *The Minor Prophets*, vol. 2; G.A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, vol. 2; C. von Orelli, *The Twelve Minor Prophets*; H. Wolf, *Haggai, and Malachi*.



## 哈哥斯
Hakkoz
hā gē sī

王国时代一个祭司家族的名称（代上二十四10；和合本作“哈歌斯”）。以斯拉时代，哈哥斯的子孙因为在族谱中寻不着自己的谱系，不准供祭司的职任（拉二61；尼三4、21，七63）。

## 哈歌斯
Hakkoz
hā gē sī

参“哈哥斯”539。

## 哈革摩尼
Hachmonite
hā gé mó nī

大卫的勇士雅朔班的称号（和合本称哈革摩尼为他父亲，代上十一11），又名约设巴段（撒下二十三8）。撒母耳记下二十三章8节称他为“他革扪人”，但这可能是抄录的错误。

## 哈古巴
Hakupha
hā gǔ bā

尼提宁（即殿役）一家族的祖先。族人随所罗巴伯在被掳后归回（拉二51；尼七53）。

## 哈海雅
Harhaiah
hā hǎi yǎ

乌薛的父亲。尼希米的时代，银匠乌薛有分参与重建耶路撒冷的城墙（尼三8）。

## 哈忽
Halhul, Harhur
hā hū

❶约书亚征服迦南后，分给犹大支派的一座城。位於希伯仑北面4哩，伯夙和基突之间（书十五58）。

❷尼提宁（即“殿役”）一族的祖先。他的后代有人随所罗巴伯，在被掳后归回耶路撒冷（拉二51；尼七53）。

## 哈基
Haggi
hā jī

迦得的儿子，哈基族的始祖（创四十六16；民二十六15）。

## 哈基多琳
Haggedolim
hā jī duō lín

撒巴第业之父撒巴第业是尼希米时代，住在耶路撒冷128名大能勇士的长官（尼十一14）。

## 哈基拉
Hachilah
hā jī lā

希伯仑附近某地。扫罗追杀大卫时，大卫曾逃到此地（撒上二十三19，二十六3）。

和土明。

神再次用“现在”这两个字，要他们注视祂补救的方法。“当刚强！”这命令，连续出现了3次（二4）。每次发出命令，都是针对其中一个对象（参第2节）。而终结的命令，就是“工作！”他们可以刚强，应当工作，是因为神的同在。圣灵看来虽然不在圣殿之中，但照神立约的话，神仍住在他们中间（第5节；和合本作“那时，我的灵住在你们中间”，也可翻作“我的灵依然住在你们中间”，参新美国标准译本、新国际译本）。

神启示这个圣殿将来的荣耀，来激励作工的人（二6-9）。度过了一段审判的日子以后，这荣耀便会来临（6-7节）。至於这荣耀是什么，要看“万国的珍宝都必运来”（第7节）这句话如何翻译。这句话有两个译法：一个译法是“万国所羨慕的必来到”（和合本小字、钦定本、新国际译本），另一个译法，是“万国的珍宝必都运来”（和合本正文、新美国标准译本）。

第一个译法相信这是弥赛亚的预言。支持这个译法的理由如下：（1）大部分基督教和犹太教的学者，都相信本节所指的是弥赛亚。（2）“渴想”这个抽象的名词，可以有“所羨慕的”这具体的概念。（3）虽然“来到”这动词是复数，和单数的“所羨慕的”不符；但依照希伯来文文法，动词的单复数，和所有格结构复合主词的第二个名词（“万国”）相应，也是可以的。（4）事情发生的次序十分合适：神审判万国以后，基督的来临便逼近眉睫了。（5）还有一个译法，没有文法上的困难，但仍可以维持弥赛亚预言的性质：“他们（即上句所说的万国）来到万国所羨慕的面前”。

虽然第一个译法理由充分，第二个译法所代表的观点却似乎更好。支持第二个译法的理由如下：（1）大部分早期基督教和犹太教的学者的理解都是根据拉丁文武加大译本（约主后400年）的译法，第二个译法则和较早期希腊文的七十士译本（约主前300）相合。（2）单数的“渴想”，可以是个集合名词，指“特色”或“财宝”。（3）希伯来文容许“万国”和“来到”这动词相合的文法原则，只在诗歌书中出现，而且十分罕见。哈该使用了这种罕有的句法，不立刻解明，似乎不大可能。（4）上下文中提到金银都属於神（二8），已解决了疑难。（5）这几节经文中隐含的国度信息，和以赛亚书六十章5、11节，以及启示录二十一章24节等平行段落互相呼应。

这段激励性的信息，以这殿将来的荣耀作结。这殿将来的荣耀，必大过所罗门圣殿的荣耀（第9节；参第3节）；因为神的荣光（舍建拿）将要再临（第7节下），殿必变得华美（参该二8；赛六十13、17）。到祂的国降临，在将来荣耀圣殿建成的时候（参赛九6、7，六十六12；亚六13），神必赐下平安（该二9）。

**第三篇信息**

约两个月以后，神赐给哈该第三个信息（二10）。这篇以劝诫为主题的信息，对象是祭司（第11节）。哈该请问有关摩西律法的问题，来教训他们罪能污秽人。圣洁的物，不能把它的圣洁传给其他东西（第12节）；但不洁之物，却能使洁净之物变为不洁（第13节；参利二十二4-6；民十九11）。

这个原则对犹大人有明显的意义：他们在悖逆之时献给神的祭物，因为他们本身不洁，不能得到神的悦纳（该二14）。

神重提以往的悖逆和管教，劝诫这些犹大人，要“追想”（二15、18）悖逆的恶果。这样的思想，可使他们将来不致再次漠视属灵的事。这个信息的结论，再次提到神赐给顺命之人的福气（第19节）。

**第四篇信息**

在同一日，神赐给哈该另一篇信息（二20）。这篇信息的对象是所罗巴伯（第21节）。他是大卫的继承人，应当因这职分的永久性而壮胆（参一1；代上三1、5、10、17；撒下七4-17）。列邦的势力要受神审判，这世界的国将会被倾覆（该二6、7、21、22），预备神国的降临（参启十一15-18）。

在70年的被掳，以及归回者所加上的16年停滞之后，神对所罗巴伯说出哈该书二章23节的话。在此，神重新肯定了祂对大卫所应许的一切，指派所罗巴伯作祂的“印”。这个“印”，就是手上打印的戒指。打印的戒指代表本人的权柄以及签名的真确。君王用它在谕旨上盖印（斯三10，八8-10），并肯定代表人的权柄（创四十一42）。神以所罗巴伯为印的意思，指所罗巴伯是神继续拣选大卫家的证明。弥赛亚将要从大卫家出来，统治万有（参太一12；路三27）。

参“哈该”536；“以色列史”2077；“被掳归回时期”112；“预言”2179；“先知，女先知”1723。

参考书目：J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, and Malachi*; N. E. Barnes, *Haggai and Zechariah*; C. F. Keil, *Biblical Commentary on the OT: The Twelve Minor Prophets*, vol. 2; E. B. Pusey, *The Minor Prophets*, vol. 2; G.A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, vol. 2; C. von Orelli, *The Twelve Minor Prophets*; H. Wolf, *Haggai, and Malachi*.



## 哈哥斯
Hakkoz
hā gē sī

王国时代一个祭司家族的名称（代上二十四10；和合本作“哈歌斯”）。以斯拉时代，哈哥斯的子孙因为在族谱中寻不着自己的谱系，不准供祭司的职任（拉二61；尼三4、21，七63）。

## 哈歌斯
Hakkoz
hā gē sī

参“哈哥斯”539。

## 哈革摩尼
Hachmonite
hā gé mó nī

大卫的勇士雅朔班的称号（和合本称哈革摩尼为他父亲，代上十一11），又名约设巴段（撒下二十三8）。撒母耳记下二十三章8节称他为“他革们人”，但这可能是抄录的错误。

## 哈古巴
Hakupha
hā gǔ bā

尼提宁（即殿役）一家族的祖先。族人随所罗巴伯在被掳后归回（拉二51；尼七53）。

## 哈海雅
Harhaiah
hā hǎi yǎ

乌薛的父亲。尼希米的时代，银匠乌薛有分参与重建耶路撒冷的城墙（尼三8）。

## 哈忽
Halhul, Harhur
hā hū

❶约书亚征服迦南后，分给犹大支派的一座城。位於希伯仑北面4哩，伯夙和基突之间（书十五58）。

❷尼提宁（即“殿役”）一族的祖先。他的后代有人随所罗巴伯，在被掳后归回耶路撒冷（拉二51；尼七53）。

## 哈基
Haggi
hā jī

迦得的儿子，哈基族的始祖（创四十六16；民二十六15）。

## 哈基多琳
Haggedolim
hā jī duō lín

撒巴第业之父撒巴第业是尼希米时代，住在耶路撒冷128名大能勇士的长官（尼十一14）。

## 哈基拉
Hachilah
hā jī lā

希伯仑附近某地。扫罗追杀大卫时，大卫曾逃到此地（撒上二十三19，二十六3）。

## 哈基利
Hagri
hā jī lì

历代志上十一章38节所载，弥伯哈之父。但撒母耳记下二十三章36节的平行记录中，“哈基利的儿子弥伯哈”却作“迦得人巴尼”。基於经文校勘的理由，撒母耳记的记载较为可信。

## 哈基雅
Haggiah
hā jī yǎ

利未支派米拉利族示米亚之子，亚帅雅之父（代上六30）。

## 哈及
Haggith
hā jí

大卫王的妻子之一，亚多尼雅的母亲（撒下三4；王上一5、11，二13；代上三2）。大卫在希伯仑作王时，她产下亚多尼雅。在撒母耳记下的记载中，她和亚多尼雅在大卫妻儿中皆名列第四。

## 哈迦巴
Hagaba, Hagabah
hā jiā bā

尼提宁（即殿役）一家族之祖先。他的子孙中，有跟随所罗巴伯在被掳后归回（尼七48；拉二45）。

## 哈加达
Haggadah
hā jiā dá

犹太人的一种解经方法，属讲道性质。犹太人通常都是用负面的方式来界定：所有不属哈勒迦的拉比教训，都算是哈加达。哈加达和哈勒迦，有相辅相成的作用。哈勒迦把法度、律例、典章等，教导犹太人遵守。哈加达的目的，是训诲、灵感、敬虔、委身，兼顾宗教和伦理。哈勒迦讲明律法，哈加达则勉励遵行。“哈勒迦”直译是“行走”的意思，它的功用，是告诉敬虔的犹太人，怎样走在“神的道上”。哈加达的意思则是“叙述”或“说故事”，讲述的内容，包括箴言、比喻、讲道。这种训诲方式的特点，就是在艺术性的讲述中，含有道德伦理的原则，使听者明白如何正确地生活。这两个解经方法之中，哈加达较受普遍的欢迎。这些故事的主旨，是要感动人心，“使人认识造物主，持守祂的道”（《薛斐一申命记》49），又如另一位犹太学者所言，哈加达的目标，是“把天国带到人间，把人提升到天国”。由於哈加达只是一种解经的方法，不是哈勒迦，它也包括了不少其他的资料。形而上的猜测、以色列过去的历史和传奇故事、对将来的憧憬，以及天文和医药等科目，都列为哈加达的一部分。

参“他勒目”1529；“哈勒迦”541。

## 哈迦利亚
Hacaliah
hā jiā lì yà

尼希米的父亲（尼一1，十1）。

## 哈加坦
Hakkatan
hā jiā tǎn

押甲的子孙，约哈难之父。约哈难和以斯拉一起从被掳之地归回耶路撒冷（拉八12）。

## 哈甲
Hagab
hā jiǎ

尼提宁（即殿役）一家族的祖先。他的子孙中，有人跟随所罗巴伯在被掳后归回（拉二46）。

## 哈拉
Hara, Hariph
hā lā

❶亚述王提革拉毗尼色把流便、迦得、玛拿西半支派的人，掳到这里（代上五26）。列王纪下十七章6节和十八章11节，“玛代人的城邑”取代了“哈拉”，可能是误录。希腊文译本则作“玛代的众山”，这是底格里斯河谷以东一带。相信所指的是一个区域，不是单单一处地方。

❷被掳之后，随所罗巴伯归回的一族人的祖先（尼七24）。在以斯拉记的平行记录中，他的名字作“约拉”。这个家族差派了一位代表，和尼希米等人，在以斯拉誓忠於神的约上签名（尼十19）。



## 哈拉大
Haradah
hā lā dà

以色列人出埃及以后，第二十处安营的地方，也就是西乃之后第九站。哈拉大在沙斐山和玛吉希录之间，详细地点已不可考（民三十三24、25）。

## 哈拉人
Hararite
hā lā rén

大卫勇士的名单中，有几个人称为哈拉人。大卫最英勇的勇士之一约拿单（不是扫罗之子，大卫的朋友约拿单）的父亲沙玛，是个哈拉人（撒下二十三11、33；代上十一34作“沙基”）。沙玛的父亲亚基（撒下二十三11），和亚希暗的父亲沙拉（撒下二十三33；代上十一35作“沙甲”），都称为哈拉人。“哈拉”可能不是地名，但确实意义不详。

## 哈拉山
Halak, Mount
hā lā shān

约书亚攻占迦南，最南面以此山为界（书十一17，十二7）。这山在亚拉巴西部，可能是今日玛拉河西北的哈拉克山。

## 哈腊
Halah
hā là

亚述地名。主前722年撒玛利亚陷落后，部分居民被掳到此地（王下十七6，十八11；参代上五26）。

## 哈兰
Haran
hā lán

❶他拉的儿子，亚伯拉罕的幼弟，罗得的父亲（创十一26-31）。

❷迦勒的妾以法之子，属犹大支派，哈兰的儿子名叫迦卸（代上二46）。

❸利未支派革顺的子孙，示每的儿子（代上二十三9）。

❹米所波大米北部的一个城镇。创世记十一章31节最先提到这个地方。亚伯拉罕的父亲他拉离开了迦勒底的吾珥，迁居到这里。他在哈兰居住，直到离开世界。亚伯拉罕75岁时，神呼召他迁到祂所指示的地去（创十二1-4）。然而，亚伯拉罕的家族，依然有人留在哈兰。亚伯拉罕的孙儿雅各，因畏惧以扫，逃亡到哈兰（创二十七42、43；参创二十九1-14）。雅各在哈兰居住了很多年。他在那里服侍他的舅舅拉班，娶了利亚和拉结为妻，又获得不少牛羊、仆婢、骆驼和驴子（创三十43）。

这个所谓“拿鹤之城”，在主前三千年代建立。她在幼发拉底河的位置，迅速使她成为重要的商业中心。古时连接大马色、尼尼微、迦基米施的商道，可能经过哈兰。先知以西结也提到哈兰和推罗之间，有生意上的来往（结二十七23）。哈兰是亚兰人的城市，因拜祭月神辛和尼加勒而知名。这个祭礼制度，源自吾珥的苏默文化，影响深远。甚至迦南和埃及，都有人拜祭辛和他的妻子尼加勒。到了新约时代，这个宗教依然存在。他的庙宇，在十三世纪为蒙古人所毁。哈兰是个偶像盛行的地方，难怪神命令亚伯拉罕离开。今日哈兰的名字，保存了楔形文字的拼法。

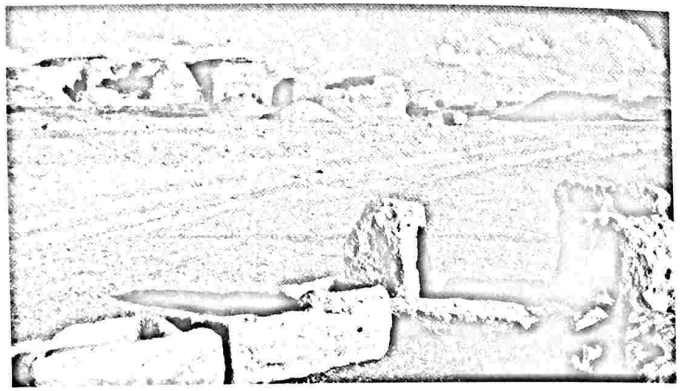
## 哈勒
Hareph
hā lè

犹大支派迦勒的子孙，伯迦得的建立者或祖先（代上二51）。

## 哈勒迦
Halakah
hā lè jiā

犹大律法概括的名称。哈勒迦是犹大生活方式的权威。这个词其实是“行走”的意思，它根据米示拿的内容，指示犹大人“当行的道、当作的事”（参出十八20）。

哈勒迦首要的基础，是包括了书面律法和口头律法的圣经律法诫命。书面律法就是圣经开首、称为摩西五经的5卷书。



哈兰

口头律法根据犹太人的传统，是神在西乃山赐给摩西，世代口传，最后写在他勒目的律法。摩西五经里的哈勒迦，以律法形式表达，例如：安息日不可作工。可是，这里所讲的“作工”究竟是什么意思呢？书面的律法没有说明。我们在他勒目里，找到了帮助。他勒目的哈勒迦是律法的解释，它告诉我们怎样才算“作工”。

此外，哈勒迦又建基於历代犹太学者流传下来、拉比的案例和判语。书面和口头的律法，以及犹太人历代律法研究的成果，这一切加起来，便成为哈勒迦，也就是正统犹太人作出宗教和法律判决的基础。

哈勒迦是包罗万有的，人生遭遇的一切问题，都有谈及。无论是饮食、性生活、商业道德、社会交际，还是娱乐，哈勒迦都有规条约束。哈勒迦足以准确地表达犹太人的想法和特性，故此有时亦称作“犹太生活之道”。总括来说，哈勒迦是合乎犹太人律法的实际生活指南。

参“他勒目”1529；“哈加达”540。

## 哈利
Hali
hā lì

亚设支派属地边界的一个城镇（书十九25）。哈利可能位於迦密山西面，但不能确定。

## 哈利尔／赞美诗
Hallel
hā lì ěr / zàn měi shī

“哈利尔”在希伯来文的意思是“赞美”。他勒目和拉比著作使用哈利尔这个名字时，特别指到几组的诗篇。诗篇一一三篇至一一八篇，称为“埃及哈利尔”。根据主后一世纪犹太人的传统，这些诗篇是摩西的作品。圣殿时期每年有18天需要宣读埃及哈利尔。晚上则只在逾越节的筵席，分段宣读。在晚餐之前，未斟第二杯酒以先，要念诵诗篇一一三篇和一一四篇；斟过最后一杯酒之后，则要念诵一一五至一一八篇。依照圣经记载，最后晚餐过后，耶稣和门徒“唱了诗，就出来往橄榄山去”（太二十六30；可十四26）；他们所唱的，可能就是这些诗篇。无酵节、五旬节、住棚节、修殿节，都要宣读这几组诗篇。诗篇一三六篇称为“大哈利尔”。但这个名称，有时也包括诗篇一二〇至一三六篇。诗篇一四六至一四八篇，则算为一首哈利尔。会堂每早的崇拜，都要宣读这些诗篇。

参“他勒目”1529；“哈利路亚”542。

## 哈利路亚
Hallelujah
hā lì lù yà

重要的基督徒用语，在教会早期的崇拜和仪式中，已广为使用。“哈利路亚”在旧约的希伯来文，原本是两个字，新约的希腊文把它音译为一个字。这两个希伯来字是崇拜的宣召，意译出来，就是“你们要赞美耶和华”。早在基督降生以前，散居各地不说希伯来话的犹太人，已在他们会堂的礼拜之中，使用这句音译的话。依照古代希伯来人的传统，“哈利路亚”虽是两个字，但除了在诗篇一三五篇3节以外，一概要写为一个字。这个字在旧约圣经中，出现过23次，每次都用於诗篇。第一次出现，则在诗篇一百零四篇35节。诗篇一一一至一一三篇，每篇都以“哈利路亚”（和合本作“你们要赞美耶和华”；下同）开首；一一五至一一七篇，则以“哈利路亚”作结。诗篇一四六至一五〇篇，每首的开头和结尾，都是“哈利路亚”。

在七十士译本里，诗篇一一三至一一八篇每篇的题目都作“阿利路亚”，而非“哈利路亚”。拉丁文的武加大译本采用了这个拼法，教会至今仍然有人使用。“阿们”和“哈利路亚”，由旧约一直沿用到新约，也是教会广泛使用的两个主要希伯来崇拜用语。和合本旧约把希伯来文的“哈利路亚”意译为“你们要赞美耶和华”；新约的“哈利路亚”既是希腊文音译，和合本也照样音译为“哈利路亚”。

称为“哈利尔”（即“赞美诗篇”）的诗篇一一三至一一八篇，在希伯来人逾越节、五旬节、住棚节这三大节期的崇拜仪式中，都有颂唱。犹太人在家中庆祝逾越节时，饭前先唱诗篇一一三、一一四两篇；饭后则唱诗篇一一五至一一八篇。马太福音二十六章30节和马可福音十四章26节，记载主和门徒吃过逾越节的筵席以后，唱了“诗”，才离开最后晚餐的地方。他们所唱的，就是诗篇一一五至一一八篇。

“哈利路亚”这句话，新约只在启示录十九章1、3、4、6节出现。这些经节描述天上的圣徒，用这句话歌颂神。所以在很早的时候，教会的仪式和诗歌，都已开始使用这句话。由於“哈利路亚”是表达喜乐的词句，复活节特别常用；奥古斯丁（主后345-430）的记载告诉我们，早在他的时代，便已经是这样了。教会选择了诗篇一一三、一一四、一一八篇这几首哈利尔在复活节歌唱，正显出复活节和它所取代的逾越节，一脉相承。

*J. G. S. S. Thomson*

参“哈利尔／赞美诗”542。

## 哈列
Hereth
hā liè

犹大地的一个树林。大卫和跟随他的人，曾在此地躲避扫罗王（撒上二十二5）。

## 哈琳
Harim
hā lín

❶大卫王指派负责圣殿事务的祭司之一（代上二十四8）。

❷犹太人一个家族的祖先。他的子孙中，有人随所罗巴伯从被掳之地归回（拉二32；尼十5）。这族人中，有人犯了和外邦女子通婚的罪（拉十31）。他们终於和这些外邦女子离婚，并差派一个代表，在以斯拉的约上签名（尼十27）。

❸一个祭司家族的祖先，子孙中有人随所罗巴伯从被掳之地归回（拉二39；尼七42）。可能和本条目#1的哈琳是同一个人。这族人中，有人犯了和外邦女子通婚的罪。

❹玛基雅的先人。玛基雅在尼希米的时代，修造了耶路撒冷城墙的一部分（尼三11）。可能和本条目#2的哈琳是同一个人。

❺被掳归回的祭司之一（尼十二3；他的名字在此误录为“利宏”）。他的儿子（或孙儿）押拿，在约雅金作大祭司的时候，是一位族长（尼十二15）。这家族后来有一位代表，在以斯拉要以色列人效忠於神的盟约上签名（尼十25）。

## 哈律
Harod
hā lǜ

❶基甸和他的军队跟米甸人作战之前，在哈律泉旁安营（士七1）。扫罗王领兵和非利士人作战前安营之处，可能也是这个泉旁（撒上二十九1）。哈律泉就是今日基利波山北麓，东南偏东2哩左右

的雅路泉。

❷大卫的两名勇士沙玛和以利加的故乡（撒下二十三25）。历代志上十一章27节的平行记载，把以利加的名字略掉，又把沙玛的家乡从“哈律”改为“哈罗”。后者其实是抄录圣经的文士，误把希伯来文的“d”抄作“r”所致。和合本两处经文都作“哈律”。

## 哈律弗人
Haruphite
hā lù fú rén

历代志上十二章15节对示法提雅的形容。示法提雅属便雅悯族，大卫在洗革拉时，来投奔大卫；他是一位左右手都便利的勇士。但哈律弗究竟是指示法提雅的家族，还是指他的家乡，则不能确定。

## 哈鲁斯
Haruz
hā lǔ sī

犹大王亚们的外祖父（王下二十一19）。

## 哈路抹
Harumaph
hā lù mǒ

耶大雅之父。耶大雅在尼希米时代曾协助修筑耶路撒冷的城墙（尼三10）。

## 哈仑
Harum
hā lún

犹大支派亚哈黑的父亲（代上四8）。

## 哈罗黑
Hallohesh
hā luó hēi

在以斯拉之约上签名的一人（尼十24），他有个儿子叫沙龙（尼三12）。

## 哈罗以
Haroeh
hā luó yǐ

朔巴之子利亚雅的别名（代上二52）。

参“利亚雅#1”897。

## 哈马
Hamath
hā mǎ

❶叙利亚的大马色北面约125哩，奥朗底河滨的一个城市和地区。这个地方早期的居民，显然是含的子孙，迦南的后裔（创十18），然而他们后来却被闪族人取代了。哈马是以色列地的北界（民三十四8；书十三5），称为“哈马口”（希伯来文作“尼布哈马”）。但历史中只有王国的早期，以及耶罗波安二世的时代（主前793-753），以色列的版图才伸延到这里。哈马口的确实地点不详，只知在黎巴嫩和黎巴嫩山脉之间。有些学者相信尼布哈马是个地名，并认为此地就是今日奥朗底河滨的尼布维。又有另一些学者，谓哈马口在叙利亚的其他地方。

哈马城原在新石器时代建造，主前1750年左右被毁。毁灭哈马的，可能是许克所斯人。重建以后，又被法老杜得模西士三世（主前1502-1448）占领。埃及攻占叙利亚时，哈马日益昌盛。在该地挖出的几个赫人铭刻，都证实了主前900年以前，哈马曾是一个小型赫人王国的首都。

大卫王打败了琐巴王哈大底谢以后，哈马王陀以差派儿子来祝捷（撒下八10）。后来所罗门王在哈马地建立石造的城堡（代下八4），有人相信在这时候，哈马已成为以色列的藩属。以色列王亚哈在位时，亚述皇室的铭刻记述，哈马王伊户利尼和大马色、以色列及沿海12个王联盟，要抵挡撒缦以色三世（主前860-825）的进侵。这个联盟拦阻了亚述的侵略，但叙利亚仍不时受到侵扰。主前846年，撒缦以色终於击败了叙利亚联盟，哈马成为亚述的属国。主前730年，哈马王因尼伊路向提革拉毗列色三世进贡。主前720年左右，撒珥根二世把4,300名亚述人殖民到哈马，又把哈马和亚述帝国其他不同地区的人民，迁到撒玛利亚（王下十七24）。以赛亚书十一章11节似乎表示，以色列人也有被迁到哈马去的。旧约记述亚述攻取哈马之处颇多（王下十八34，十九13；赛十9，三十六19，三十七13；摩六2）。哈马后来可能受大马色的统治（耶四十九23）。几位先知都曾预言，以色列的疆土会再度伸延到哈马（结四十七16、17，四十八1；亚九2）。

到了马加比时代，约拿单马加比曾率军和德美特雷斯在哈马交战（《马加比一书》十二35）。根据约瑟夫的记载，安提阿古四世把哈马易名为依比芬尼亚（《犹太古史》1.4.2）。希腊人和罗马人都用这个名字称呼这个地方。今日的哈马城，建筑在古哈马的原址。

❷根据历代志下八章3节，所罗门王攻取的地方，包括了哈马琐巴。有人认为哈马琐巴就是上面提到的哈马；但也有人认为，这是在琐巴地的另一个哈马。这个城市的地点，仍未能确定。

参“哈马琐巴”545。

## 哈马口
Hamath, Entrance of
hā mǎ kǒu

神赐给以色列应许之地的北界（民三十四8），确实地点不详。以色列人到了王国时代，才把此地归入版图（王上八65；代上十三5；代下七8）。

所罗门王死后，王国分裂，北方的领土逐渐丧失。直至约阿施的儿子耶罗波安二世在北国以色列作王时（主前793-753），哈马口才再次成为以色列的一部分（王下十四23-25）。

先知阿摩司和以西结，都在他们对以色列的预言中，提到哈马口（摩六14；结四十七15-20，四十八1）。一些学者认为哈马口就是古城尼布哈马，也就是今日的尼布维。

## 哈马琐巴
Hamath-zobah
hā mǎ suǒ bā

以色列王所罗门攻取的一座城（代下八3-4），确实地点不详。这个名字在整本圣经中只出现过一次，当时楔形文字的文献，也没有记载这个地方。有些学者认为，共有两个哈马。在名字后面加上琐巴，是避免和较著名的哈马相混淆（参结四十七17）。历代志下的经文，又同时提到了哈马和达莫。故此，哈马琐巴可能也在叙利亚的东北部。

## 哈麦
Ham
hā mài

基大老玛和同盟的王在此地杀败苏西人（创十四5）。今日利宅拉河边的一个村庄附近的哈麦废丘，掘到了不少铜器和铁器时代的遗迹，可能就是这个地方。

## 哈曼
Haman
hā màn

亚甲族哈米大他之子。以斯帖时代波斯王亚哈随鲁属下的大臣。哈曼十分憎恨皇后以斯帖的养父末底改，因为他不肯随众跪拜哈曼。哈曼便密谋杀尽波斯国所有的犹大人（斯三8）。在他设计要杀末底改的时候，宠爱以斯帖的亚哈随鲁王，得悉末底改曾经立过大功。哈曼的阴谋被揭露，他被判死刑，挂在他预备悬挂末底改的木架上。他10个儿子也被杀悬挂在上面。希伯来文圣经把这10个人的名字由上而下直写，可能表示他们悬挂的次序。从此犹大人历代庆祝普珥日，记念揭露哈曼的阴谋。在这欢腾的日子，有绞死哈曼的像，或把他的名字写在鞋底，以示轻侮的传统。

参“以斯帖记”2097。

## 哈们
Hammon
hā mén

❶亚设支派属地中的一座城（书十九28），确实地点不详，可能在推罗南面，亚设支派的西界。

❷历代志上六章76节哈末的另一个名字。

参“哈末#2”547。

## 哈门
Harmon
hā mén

先知阿摩司说，巴珊的人将要被掳到此地（摩四3）。“哈门”在圣经中只出现过一次，我们也不知道有任何地方以此为

名。由於这个名字在经文鉴别学上也有其疑难之处，不少学者都提出了修正。部分的希伯来文手卷，把它写作“宫殿”（钦定本），而不当为地名。七十士译本，则作“临门的山”，可能是指临门以东的山（参士二十45-47；书十五32，十九13）。

## 哈们歌革
Hamon-gog
hā mén gē gé

歌革的军队被灭后，葬在这个山谷（结三十九11、15）。这山谷在约但河东。

## 哈米大他
Hammedatha
hā mǐ dà tā

波斯王亚哈随鲁的大臣哈曼之父。根据以斯帖记的记载，哈曼是犹太人的大仇人（斯三1、10，八5，九10、24）。

## 哈米弗甲门
Muster Gate
hā mǐ fú jiǎ mén

尼希米时代耶路撒冷的一道城门，位於商人房屋的对面（尼三31）。确实地点不详。有些学者认为它是圣殿的一道门，或是大卫城外墙的一道门。

参“耶路撒冷”1945。

## 哈米吉多顿
Armageddon
hā mǐ jí duō dùn

见於启示录十六章16节的一个希伯来词语，意为“米吉多山”。一般认为是指巴勒斯坦西部沿海与北巴勒斯坦广袤之耶斯列平原中间的军事据点米吉多。米吉多所处地带是商业和军事要地，又是以色列史上发生多次战役的战场。耶和华曾在那里帮助底波拉和巴拉的军队击溃西西拉（士四，五）；基甸曾战胜米甸人和亚玛力人（士六）；扫罗王及其军队曾被非利士人打败（撒上三十一）；约西亚王在战役中被法老尼哥的埃及军队杀死（王下二十三29）。漫长的战争历史使这地方成了战场的象征。这也正是使徒约翰在写启示录时心中的想法。

启示录第十五、十六章描写7位天使把盛载神大怒的七碗倒在地上。第六位天使把碗倒在伯拉河上，河水就干了（启十六12-16），为那从“日出之地所来的众王”预备道路。又有3个污秽的灵去到普天下众王那里，叫他们在神全能者的大日聚集争战（启十六13、14），他们聚集之地就叫哈米吉多顿（启十六16）。

正如启示录大部分经文一样，这段话很令人费解。按字面解释，就是说有许多军队聚集在近东的某一地区。照象征性的解释，则可认为约翰在描绘邪恶的人类与主基督之间，将要进行一场世界性的最终争战。

不论是字面解释，还是象征性的解释，这段文字清楚地描绘了一场最终的争战，而主基督是胜利的一方。这场争战就叫“哈米吉多顿大战”。这一术语甚至已不止用於宗教领域，例如有人说“核子哈米吉多顿”。

参“启示录”1170。

## 哈米勒
Hammelech
hā mǐ lè

希伯来文原意为“王”。和合本译作“哈米勒的儿子”（耶三十六26，三十八6）的地方，比较正确的译法是“王的儿子”。

## 哈米亚楼
Hundred, Tower of the
hā mǐ yà lóu

耶路撒冷城墙极北之处，在城墙横过泰路平谷附近的一座城楼。它位於羊门以西，哈楠业楼附近（尼三1，十二39）。

## 哈摩利吉
Hammolecheth
hā mó lì jí

玛吉的女儿，也就是基列的妹妹（代上七18）。

## 哈摩拿
Hashmonah
hā mó ná

以色列人在旷野流浪40年，所经过的一站（民三十三29、30）。今址不详。

参“旷野飘流”842。

## 哈摩那
Hamonah
hā mó nà

约但河东一地。歌革的侵略军队，将在此地被以色列人所灭（结三十九16）。

## 哈摩尼
Hachmoni
hā mó ní

耶歇家族的名字。耶歇是大卫的仆人，他显然是大卫众子的伴读或师傅（代上二十七32）。

## 哈抹
Hamor
hā mǒ

示剑一带希未人的领袖（创三十四2）。雅各从巴旦亚兰回来以后，向他买了一块地。哈抹的儿子示剑玷辱了雅各的女儿底拿。在示剑的请求之下，哈抹应允以重聘，求雅各和他结亲，并互相联盟。雅各的儿子西缅和利未，假作友善，说服全城的男丁受割礼。在他们还未痊愈之时，却杀了全城的男丁，以报妹妹受污辱之仇（创三十四1-31）。

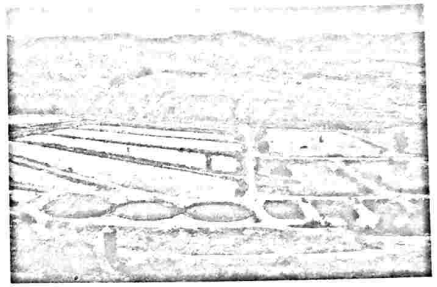
“哈抹”这个词，在旧约常用以指“驴子”（例：创四十二26；出二十17；士十五15；赛一3；亚九9）。雅各祝福众子时，用这个字形容以萨迦（创四十九14）。

## 哈末
Hammath
hā mò

❶利甲家的祖先（代上二55），我们对他一无所知。

❷一座坚固的城（书十九35），可能是今日的哈万他巴利业。此城筑在加利利海西岸的温泉区中，可能与哈们（代上六76）和哈末多珥（书二十一32），以及约瑟夫所提及的以马忤斯（《犹太古史》18.2.3），是同一处地方。





哈末温泉

## 哈末多珥
Hammoth-dor
hā mò duō ěr

约书亚记二十一章32节中，利未人的城镇哈末的另一个名字。

参“哈末#2”547。

## 哈默兰
Hamran
hā mò lán

底顺长子欣但的另一个名字（代上一41）。

参“欣但”1744。

## 哈母勒
Hamul
hā mǔ lè

法勒斯的幼子（创四十六12；代上二5），哈母勒族的祖先（民二十六21）。

## 哈母利
Hammuel
hā mǔ lì

西缅支派米施玛的子孙（代上四26）。

## 哈慕他
Hamutal
hā mù tā

立拿人耶利米的女儿，约西亚王的一个妻子。她是约哈斯王和西底家王的母亲（王下二十三31，二十四18；耶五十二1）。

## 哈拿
Hannah
hā ná

居住在以法莲支派的利未人以利加拿的妻子，先知撒母耳的母亲。哈拿因为没有生育，就在每年一次到示罗献祭时，向神求一个儿子，并许愿使他终身归与耶和华。

神答允她的祷告，她便生了一个儿子，起名叫撒母耳。他断奶以后（3岁左右），哈拿就把他带到示罗，在耶和华的殿事奉。自此撒母耳就和祭司以利长住在示罗，他父母只在每年一次朝见神的时候，才和他见面。除撒母耳外，哈拿尚有3个儿子、2个女儿（撒上一1至二21）。

她的预言诗歌（撒上二1-10），预表了马利亚赞美神的诗篇（路一46-55）。

## 哈拿顿
Hannathon
hā ná dùn

西布伦北界的一个城镇（书十九14），亚马拿泥版（约主前1370）和亚述王提革拉毗列色三世（主前745-727）的记录，都提过她。正确地点已不可考，有人认为她是临门附近的阿纳村，又有人认为她是拿撒勒北面的贝德维叶废丘。

## 哈拿篾
Hanamel
hā ná miè

先知耶利米叔叔沙龙的儿子。耶利米向他买了他在亚拿突城的一块地（耶三十二7-12）。神要耶利米买下这块地，象征祂将使以色列人於被掳后归回，再可以拥有地业。

## 哈拿尼
Hanani
hā ná ní

❶亚撒王贿赂亚兰王便哈达，来攻击北国以色列。责备他的，就是先见哈拿尼。亚撒王因此将他囚禁（代下十六1-10）。责备以色列王巴沙（王上十六1、7）和犹大王约沙法（代下十九2）的先知耶户，是他的儿子。

❷大卫的先见希幔之子。他在圣殿以音乐事奉神（代上二十五4、25）。

❸听从以斯拉劝告，休弃他外邦妻子的祭司（拉十20）。

❹尼希米的兄弟。他告诉尼希米耶路撒冷和犹大的情形，引起尼希米的关注（尼一2）。尼希米后来指派他管理耶路撒冷（尼七2）。

❺重建耶路撒冷城墙落成时，一位参与奉献典礼的乐工和祭司（尼十二36）。

## 哈拿尼雅
Hananiah
hā ná ní yǎ

❶所罗巴伯的一个儿子，大卫的后代（代上三19、21）。

❷便雅悯族沙煞的儿子（代上八24、25）。

❸希幔的儿子之一。他是圣殿24班乐师中，第十六班的领袖（代上二十五4、23）。

❹乌西雅王手下的一位将军（代下二十六11）。

❺比拜的子孙。被掳归回后，照以斯拉的指示，休了他的外邦妻子（拉十28）。

❻作香之人，在尼希米手下修造城墙（尼三8）。

❼示利米亚之子，和哈嫩合作，在尼希米手下修筑城墙的一段（尼三30）。他和本条目#6的哈拿尼雅，可能是同一人。

❽耶路撒冷营楼的长官，尼希米指派他和自己的兄弟哈拿尼，一同管理耶路撒冷。他为人忠信，又敬畏神，所以尼希米要他负起领导看守城门和城墙的责任（尼七2、3）。

❾在以斯拉的约上签名的领袖之一（尼十23）。

❿被掳归回后，约雅金在耶路撒冷作大祭司的时候，祭司耶利米族的族长（尼十二12）。

⓫基遍人押朔的儿子，是个假先知，犹大王西底家（主前597-586）4年，他在圣殿公开预言说，耶和华要折断巴比伦王尼布甲尼撒（主前605-562）加在犹大身上的轭；并且在两年之内，被掳到巴比伦的人民和器皿，将会归回。先知耶利米，得神启示，知道这是假预言之后，便斥责他的谎言，又预言他当年必死。哈拿尼雅两个月后便死了（耶二十八）。

⓬犹大王约雅敬（主前609-598）属下，西底家的父亲（耶三十六12）。

⓭但以理三位犹大朋友之一，巴比伦王把他的名字改为沙得拉（但一6-19，二17）。

参"沙得拉、米煞和亚伯尼歌"1252。

## 哈拿尼亚
Hananiah
hā ná ní yà

耶路撒冷便雅悯门的守门官伊利雅的祖父。伊利雅因为怀疑耶利米投降巴比伦人，把他逮捕（耶三十七13）。

## 哈难
Hanan
hā nán

❶沙煞之子，便雅悯支派的领袖之一（代上八23）。

❷便雅悯族亚悉之子（代上八38，九44）。

❸大卫王三十个勇士之一（代上十一43）。

❹尼提宁（即殿役）一家族的祖先，他后裔中有人随所罗巴伯在被掳后归回（拉二46；尼七49）。

❺以斯拉宣读律法之后，向百姓解明律法的利未人之一（尼八7）。

❻随尼希米等人，一起签署以斯拉的约书，表明向神尽忠的一个利未人（尼十10）。

❼,❽两个和尼希米等人一起签署以斯拉的约书，表明向神尽忠之政治领袖（尼十22、26）。

❾尼希米差派管理库房的副官，是利未人（尼十三13）。

❿伊基大利之子，一群先知的领袖。先知耶利米就在这群先知的屋子里，请利甲族人喝酒（耶三十五4）。

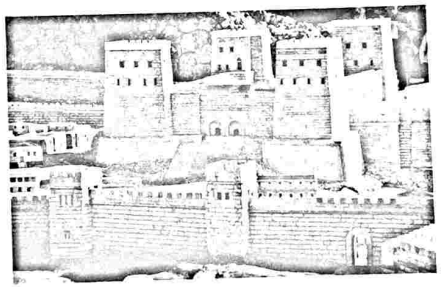


## 哈楠尼亚
Hananiah
hā nán ní yà

尼希米在耶路撒冷城墙完成时的奉献礼中，一个负责吹号的祭司（尼十二41）。

## 哈楠业楼
Hananel, Tower of
hā nán yè lóu

耶路撒冷城北墙，羊门附近的一座城楼（尼三1，十二39）。在马加比时代，许尔堪在此地建立了一座堡垒，主前63年被罗马的庞培所毁。后来大希律王又在这个地点建立安东尼亚堡，来监视圣殿。圣经有两处的预言，提到哈楠业楼是耶路撒冷重建时的边界（耶三十一38；亚十四10）。



安东尼亚堡(旧约的哈楠业楼)模型

## 哈内斯
Hanes
hā nèi sī

埃及的一座城。以赛亚书三十章4节说这城和琐安（即泰尼斯），一同被称为埃及的行政中心，接待外国使臣的地方。这似乎证明她是王朝的所在地之一。有人认为哈内斯就是罗马时代上埃及的首都摩弗南面的赫拉波利孟拿，有人则认为尼罗河三角洲东部的赫拉波利帕梵，才是哈内斯。

## 哈嫩
Hanun
hā nèn

❶亚扪王拿辖的儿子，也是王位的继

承人。拿辖死后，大卫王差遣使者安慰他，并向他表示两国继续友好。但哈嫩指摘使臣为间谍，羞辱他们，也藉此侮辱大卫。他这行动，燃起两国战火，最后战败受辱（撒下十1-14，十一1，十二26-31；代上十九1至二十3）。

❷尼希米时，负责修筑耶路撒冷谷门的居民之一（尼三13）。

❸萨拉之子。尼希米时，负责修筑耶路撒冷城墙的一段（尼三30）。可能与本条目#2的哈嫩是同一人。

## 哈尼弗
Harnepher
hā ní fú

亚设支派琐法的儿子（代上七36）。

## 哈诺
Hanoch
hā nuò

❶米甸的儿子，亚伯拉罕的妾基土拉的孙儿（创二十五4；代上一33）。

❷流便的长子（创四十六9；出六14；代上五3），哈诺族的祖先（民二十六5）。

## 哈皮鲁
Habiru
hā pí lǔ

哈皮鲁是一群人的代称。主前十九至十二世纪的古代近东文献，几乎都提过他们。尽管经过半个世纪的发现和研究，学者仍然未能完全确定这个名字的读法、来源和意义，也不能达到一致的意见，以肯定哈皮鲁究竟是一个民族、一个社会阶层、一种职业，还是什么的名称。哈皮鲁人和希伯来人有什么关系，也没有人清楚知道。

### 名称

自从发现了乌加列文，又在埃及的文献中辨明了这些人，我们几乎已能确定，这个名字来自西闪族语系，正确的读法该是'*Apiru*。哈皮鲁（*Habiru*，或作*Hapiru*）这个字的传统写法符，其实是古时亚甲人的文士把外文名字翻成楔形文字的结果。依照当时楔形文字的写法，第二个音节可以读b，也可以读p，因而产生了两个拼法。在楔形文字的记载中，这个名字也经常用"SA.GAZ"表达。可惜这个名字的意思，仍未能考证出来。当时西闪族语中，'*pr*这个字根唯一可以证实的字义是"尘土"。因此，哈皮鲁可能是指一些因经过沙漠或长途跋涉，而风"尘"仆仆的人。但这样的字源考据，流於牵强。

### 考古资料综览

主前二千年代的重要文献中，几乎每一个都提及哈皮鲁人；而提到他们所担任的角色，又各有不同。这些文献经常提及他们是军旅，服役地方的君王或城市（例：马里、阿拉拉赫），驻在各地作为保护（例：小亚细亚赫人的文献），并由国家供给他们粮食和衣物（例：巴比伦和努斯）。但另一方面，他们又经常被形容为对抗秩序、从事劫掠的分子（例：马里和亚马拿泥版）。另一些记载提及他们的富有，曾被扣留以换取赎金（加帕多家）；又和君王订立条约（阿拉拉赫和赫人的首都）。又有一些文献提及"哈皮鲁人的众神"（赫人）和"哈皮鲁的亚勒坡"（乌加列）。努斯有几个文献的内容，提到哈皮鲁的男女自愿成为富人的奴隶。

为数最多的记载，来自主前1400至1350年的亚马拿泥版。根据这些文献的记载，哈皮鲁是法老和忠於他的诸侯的强大敌人。地方的诸侯有很多和他们结盟，记载常常控诉说，法老的地方被他们占据。然而，埃及派驻大马色的军长，手下却有哈皮鲁人。显然这些都是雇佣兵。

埃及帝国时代（约主前1500-1200），大量的哈皮鲁人住在巴勒斯坦。几个埃及法老都从巴勒斯坦的战役中，俘掳了大量的哈皮鲁人。埃及第十九个王朝的文献（约主前1300-1200），记载埃及的葡萄园和石矿，有哈皮鲁人工作。这些可能是战俘。

### 哈皮鲁人的身分

以上资料的时间、来源和对哈皮鲁人角色的形容，十分复杂，实在难以串连成一幅连贯的图画。最普遍的看法，是认为哈皮鲁人是下层社会的一个阶层。他们有些是当雇佣兵的，有些是难民，有些是土匪。他们可能是没有国籍、离乡别井的人，为糊口而工作，或反抗现有的政府。这观点有几个严重的毛病：它与大部分的资料不能符合；而且如果有这样一个阶层，几乎1,000年之久，被不同语言、不同地方的人，用同一个W字称呼，也实在不大可能。最符合现有资料的解释，是以哈皮鲁为一个种族的名字，或有种族涵意的字眼。他们是一个闪族的游牧或半游牧部落，在边疆地方，和叙利亚、米所波大米、巴勒斯坦一带，渐渐由游牧而定居。有些哈皮鲁人和治理当地的政权和平共存，有些却和他们对抗。

### 哈皮鲁和希伯来人

哈皮鲁人和希伯来人之间有没有关系，我们只能推想。有人以为"哈皮鲁"和"希伯来"是同一个字；但这个看法，已随着发现'*Apiru*是正确的发音，而变得不大可能了。又有人认为哈皮鲁人和希伯来人，在历史上是同一个民族。但哈皮鲁人在历史舞台出现的时间很长，出现的地域又十分广泛，所以这个看法是没有可能的。再者，没有一个圣经以外的文献，对哈皮鲁人的描述，和圣经描写的希伯来人，有任何雷同之处。可是，我们也不能说，两者之间没有任何连系。

在旧约中，外邦人常用"希伯来"这个字眼来称呼以色列人；以色列人对外邦人也用这个词自称。扫罗王（约主前1000）之后，旧约就再没有用这个词了。这个词汇从以色列人口中消失的时间，正和"哈皮鲁"从圣经以外文献消失的时间大致相同。此外，哈皮鲁和希伯来之间，也有很多相似之处。两者都是由半游牧转为定居的部落社会，定居过程大都牵涉武装冲突。他们都在同样的地带出现。例如：他们都做过埃及国家的奴隶，都和巴勒斯坦的城邦作战；此外，哈皮鲁人又常在米所波大米西北部出没，这正是圣经所述，以色列人列祖的家乡。有人假设，哈皮鲁是一个西闪族部落，大规模迁移趋向的统称。多个半定居的部落，在不同地方，以不同方式定居。希伯来人，正是其中之一。

*Frederic W. Bush*



## 哈辟悉
Happizzez
hā pì xī

大卫指派在圣殿供职的祭司，是一个班次的领袖（代上二十四15）。

## 哈撒底
Hasadiah
hā sā dǐ

所罗巴伯众子之一（代上三2 0，和合本作"所罗巴伯的孙儿"）。

## 哈撒哈提干
Hazer-hatticon
hā sā hā tí gān

标明以色列北界的一个地方（结四十七16）。参照下文的哈撒以难和民数记三十四章9、10节，哈撒哈提干可能是抄写时候的误录。

## 哈萨迦大
Hazar-gaddah
hā sà jiā dà

应许之地南面边界的城邑之一，属犹大支派（书十五27）。今址不详。

## 哈萨玛非
Hazar-maveth
hā sà mǎ fēi

闪的后裔，约坍的儿子（创十26；代上一20）。他的子孙住在亚拉伯南部（创十30）哈拉冒特河一带。经考古学家的发掘，发现主前五世纪，此地有蓬勃的经济发展。这个以乳香为骨干的贸易系统，在主前二世纪得到复兴，增强了本区的繁荣和影响。

## 哈萨书亚
Hazar-shual
hā sà shū yà

犹大南部属西缅的城邑（书十五28，十九3；代上四28）。被掳归回的犹太人，也居住在这个城镇中（尼十一27）。

## 哈萨苏撒
Hazar-susah, Hazar-susim
hā sà sū sā

犹大属地之内，分给西缅支派的城邑（书十九5；代上四31）。所罗门王从埃及买马，转售给赫人和亚兰人，可能以此地为转运站——“哈萨苏撒”，就是“马站”的意思。这个城镇，就是今日法拉河东面的示巴拉阿布苏善。

## 哈萨亚达
Hazar-addar
hā sà yà dá

一个城镇，和押们同为犹大地的南界（民三十四4）。一般相信加低斯巴尼亚邻近的古德拉特废墟，就是这个地方。约书亚记十五章3至4节的平行段落，列出了4个地方作为犹大的南界：希斯仑、亚达珥、甲加、押们。有人认为哈萨亚达就是亚达珥，有人则相信她被易名为希斯仑，来避免和亚达珥混淆。

## 哈萨以难
Hazar-enan, Hazar-enon
hā sà yǐ nán

以色列地东北角的城镇（民三十四9、10）。以西结书四十七章17、18节和四十八章1节也提过这个地方。她是今日黑门山下的哈达尔。

## 哈赛雅
Hazaiah
hā sài yǎ

犹大支派玛西雅的祖先。玛西雅是被掳归回后，耶路撒冷的领袖之一（尼十一5）。

## 哈沙
Harsha
hā shā

尼提宁（即“殿役”）中一族的祖先。他子孙中有人在被掳后随所罗巴伯返回耶路撒冷（拉二52；尼七54）。

## 哈沙比雅
Hashabiah
hā shā bǐ yǎ

❶以探的祖先，属利未支派米拉利族。以探是大卫在位时圣殿的一位乐师（代上六45）。

❷从巴比伦被掳归回后，协助重建圣殿的一族利未人的祖先（代上九14；尼十一15）。

❸耶杜顿之子，大卫王在位时担任圣殿乐师的利未人（代上二十五3、19）。

❹一群希伯仑族人的首领，在约但河西的以色列地，负责管理宗教和政治事务（代上二十六30）。

❺基母利之子，大卫当政时，他是管理利未人的一位族长（代上二十七17）。

❻犹大王约西亚（主前640-609）守逾越节时，参与其事的利未人领袖之一（代下三十五9）。

❼一位随从以斯拉一同自巴比伦返回耶路撒冷的利未支派米拉利族人（拉八19）。

❽随从以斯拉一同自巴比伦返回耶路撒冷的祭司（拉八24）。

❾被掳归回后，基伊拉地区一半的统治者。他也有参与重建耶路撒冷的城墙（尼三17）。基伊拉是犹大地一个城邑，在犹大高原立拿、玛利沙一带。

❿在以斯拉向神效忠盟约上签名的利未人（尼十11）。

⓫被掳归回后，在耶路撒冷管理利未人的长官乌西的祖先（尼十一22）。

⓬被掳归回后，约雅金作大祭司时，在巴勒斯坦作族长的一位祭司（尼十二21）。

⓭被掳归回后，约雅金作大祭司时，利未人的一个族长，是圣殿的乐师（尼十二24）。可能和本条目#9的哈沙比雅是同一个人。

## 哈沙拿
Hashabnah
hā shā ná

被掳归回后，和尼希米等人一同签署以斯拉向神效忠之约的一位领袖（尼十25）。



## 哈沙尼
Hashabneiah
hā shā ní

❶哈突的父亲。尼希米时，哈突曾协助重建耶路撒冷城墙的工作（尼三10）。

❷在立约签名之仪式上，负责向神祷告的一个利未人（尼九5）。

## 哈深
Hashem
hā shēn

一位大卫战士的祖先（代上十一34），撒母耳记下二十三章32节作“雅善”。

参“雅善”1822。

## 哈舒巴
Hashubah
hā shū bā

所罗巴伯之子（代上三20，和合本作“所罗巴伯儿子米书兰之子”）。

## 哈述
Hasshub
hā shù

❶利未支派米拉利族的族长。他的儿子示玛雅，在被掳归回后，定居在耶路撒冷（代上九14；尼十一15）。

❷巴哈摩押之子，尼希米时负责修筑耶路撒冷城墙的一段，以及炉楼（尼三11）。

❸修筑耶路撒冷城墙的另一人，对着自己的房屋修筑（尼三23）。

❹一位在被掳归回后，和尼希米等人一同签署以斯拉向神立尽忠之约的领袖（尼十23）。

## 哈顺
Hashum
hā shùn

❶随所罗巴伯自巴比伦被掳之地归回之族人的一个祖先（拉二19，十33；尼七22）。

❷以斯拉宣读律法时，站在他左边的以色列人（尼八4）。

❸被掳归回后，和尼希米等人一同签署以斯拉向神立尽忠之约的一位领袖（尼十18）。

## 哈斯拉
Hasrah
hā sī lā

历代志下三十四章22节，沙龙祖父哈珥哈斯的别名。

参“哈珥哈斯”535。

## 哈斯摩宁
Hasmonean
hā sī mó níng

主前167年激起犹太人反抗希腊统治的犹太人家族，即马加比家族。

参“犹太教”2160。

## 哈苏巴
Hasupha
hā sū bā

尼提宁（即“殿役”）中一族的祖先。他子孙中有人随所罗巴伯在被掳后归回耶路撒冷（拉二43；尼七46）。他和尼希米记十一章21节的基斯帕可能是同一人。

参“基斯帕”659。

## 哈琐
Hazo
hā suǒ

拿鹤的第五子（创二十二22）。他的名字可能用作拿鹤子孙一族的称号。记载亚述王以撒哈顿在亚拉伯战绩的铭刻，提到亚拉伯北部山区有一个区域叫作“哈数”，相信就是这族人的名字。

## 哈他革
Hathach
hā tā gé

波斯王亚哈随鲁指派服侍皇后以斯帖的太监。他把末底改的口讯传给以斯帖，以斯帖因此得悉哈曼谋害犹大人的阴谋（斯四5-10）。

## 哈塔
Hathath
hā tǎ

俄陀聂的儿子，基纳斯的孙儿（代上

四13)。

## 哈提法
Hatipha
hā tí fǎ

尼提宁（即“殿役”）中一族的祖先。他后裔中有人随所罗巴伯，在被掳后归回耶路撒冷（拉二54；尼七56）。

## 哈替
Hattil
hā tì

尼提宁（即“殿役”）中一族的祖先。他子孙中有人随所罗巴伯，在被掳后归回耶路撒冷（拉二57；尼七59）。

## 哈突
Hattush
hā tū

❶大卫的后裔，示玛雅的儿子（代上三22），和以斯拉一起从被掳巴比伦后归回（拉八2）。

❷哈沙尼的儿子，参与尼希米重建耶路撒冷城墙的工作（尼三10）。

❸随所罗巴伯自被掳巴比伦后归回的祭司之一（尼十二2），曾签署以斯拉效忠於神的盟约（尼十4）。

## 哈倭特睚珥
Havvoth-jair
hā wō tè yá ěr

根据民数记三十二章41节，哈倭特睚珥是睚珥所攻取，在约但河东，巴珊地边缘一连串的乡镇，属玛拿西半支派。根据约书亚记十三章29、30节，这一连串的城邑共有60个。这些城邑，可能和历代志上二章22、23节所提及的60个相同，但根据历代志的记载，属於睚珥的，只有23个。申命记三章14节，甚至将巴珊地和哈倭特睚珥等同。士师记十章4节提到一个名叫睚珥的士师。他有30个儿子，管理30个称为哈倭特睚珥的城邑。明显地，这位士师和民数记三十二章的睚珥，不是同一个人。如果城邑真有60个，他儿子又控制了30个，他自己可能便是其余30个的统治者。历代志上二章22、23节反映了犹大和玛拿西之间的关系。睚珥原来只有23个城邑，后来基述人和亚兰人把睚珥的城邑，以及基纳和附近的乡村夺取了，数目一共是60个。虽然城邑的数目造成了疑难，但历代志的叙述，可能是要表示犹大支派有主权治理基列地。

## 哈西典
Hasidim
hā xī diǎn

“哈西典”是希伯来文“虔诚人”的音译。主前三至四世纪时，希腊风俗开始威胁犹太人的生活方式。在日常生活中，犹太人需要使用希腊语言，希腊文化的影响便随着语言而来。在主前二世纪的巴勒斯坦，这个过程变得更为明显，犹太人中便产生了两个相对的派别。一派的犹太人以友善的态度对待希腊；另一派的目标是坚守犹太教的原则。这第二派的人，便是称为“虔诚人”的哈西典人。他们的理想，是忠心恪守和神所立的约（申七9）。到了马加比时代，他们主张使用武力，使他们能够依照摩西的律法敬拜神。他们可能是犹大地几个宗教团体之一，次经称他们为亚西典人。安提阿古四世（主前176-164）在位时，企图废除犹太人的崇拜，建立纯希腊的仪式。哈西典人和大部分的犹太人，奋起抵抗，为要保全传统的信仰。《马加比一书》二章42节形容他们是“以色列大能的战士，每个人都甘心为律法献上自己”（参《马加比一书》一63，二34；《马加比二书》六18-20）。哈西典人当初虽然接受了犹大马加比的领导（《马加比二书》十四6），后来却反对马加比家族僭夺大祭司的地位。和犹大马加比决裂，是他们衰落的主要原因之一。哈西典主义可能是法利赛人和爱色尼人的根源。

*R. K. Harrison*

参“爱色尼派”34；“犹太教”2160；“法利赛人”378。

## 哈悉勒玻尼
Hazzelelponi
hā xī lè bō ní

犹大支派以坦的女儿（代上四3）。



## 哈西拿
Hassenaah
hā xī ná

西拿的别名，见於尼希米记三章3节。

参“西拿”1699。

## 哈西努
Hassenuah
hā xī nǔ

便雅悯一族的祖先。他子孙中有人在被掳后，随所罗巴伯归回犹大（代上九7；尼十一9）。哈西努可能和西拿（拉二35；尼七38）及哈西拿（尼三3）是同一族的人。

参“西拿”1699。

## 哈洗录
Hazeroth
hā xǐ lù

以色列人在旷野流浪时所经过的一站，从西乃山算起，这是第三个站（民十一35，十二16，三十三17、18；申一1）。米利暗和亚伦就在此地，因为摩西娶了古实女子而毁谤他，并怀疑神是否单与摩西说话（民十二1、2）。此地可能是今日莫瑟山东北30哩的加迪拉泉。

参“旷野飘流”842。

## 哈洗逊他玛
Hazazon-tamar
hā xǐ xùn tā mǎ

依照历代志下二十章2节，哈洗逊他玛就是隐基底。在亚伯拉罕的时代，住在这里的亚摩利人，被基大老玛和同盟的东方王所降服（创十四7）。所罗门王在达莫设防（王上九18），也就是先知以西结提到，在以色列东南部的他玛（结四十七18、19，四十八28），有人相信也是哈洗逊他玛。哈撒塞河显然也是得名自这个古城。

## 哈辖斯他利
Haahashtari
hā xiá sī tā lì

犹大支派亚施户之子，母亲是拿拉（代上四6）。

## 哈薛
Hazael, Haziel
hā xuē

❶亚兰（即叙利亚）王（主前843?-796?）。他得位的方式，是行刺原来的王便哈达（王下八7-15），另立新的王朝。撒缦以色有一个铭刻，提到哈薛是个“无足轻重的人之子”，又提到他篡位。神曾差遣先知以利亚，膏他为亚兰人的王（王上十九15）。

哈薛即位后，承继了便哈达的政策，抵抗亚述军队进侵巴勒斯坦。虽然到了主前841年，亚述已经操纵了巴勒斯坦大部分的地方，但哈薛仍能在敌方围攻大马色之时，继续顽抗，保持独立。直至主前837年，亚述始终没法攻陷大马色，终於退兵。哈薛於是便可以自由，对以色列发动一连串的攻击。结果，亚兰控制了巴勒斯坦的大部分地区。

以色列王耶户在位的后期，哈薛占领了加利利山区和约但河东，属以色列的地方（王下十32）。耶户死后，亚兰继续侵扰以色列，又攻取了大部分的非利士地。如果犹大王约阿施不是重金求和，哈薛下一个目标，便是耶路撒冷了（王下十二17、18）。哈薛死后，他的儿子一直维持着亚兰对巴勒斯坦的控制，直到亚述王亚大得尼拉力三世进侵亚兰，迫纳极重的贡金，他的霸权才告结束。没有了这个压力，以色列便得以重收哈薛所夺的失地（王下十三24、25）。

考古学家在亚尔斯兰塔什发掘到一张床的残余部分。床上的象牙镶嵌，刻有“给我们的主哈薛”字样，相信是大马色的贡品之一。大马色在哈薛统治之下，显然有极高的文化水平。根据约瑟夫的记载，哈薛在大马色建立庙宇的功绩，久被记念。

*George Blankenbaker*和
*R. K. Harrison*

参“叙利亚”1790。

❷大卫时代利未人示每之子（代上二十三9）。

## 海底
Channels of the Sea
hǎi dǐ

指海床的沟壑或峡谷。大卫有感於神救他脱离一切仇敌并扫罗之手的大恩大能，乃作赞美诗说神的大能，谓祂的鼻息足以使海水退去，露出海底（撒下二十二16；诗十八15）。

## 海狗
Rock Badger
hǎi gǒu

参“动物（蹄兔，獾）”329。

## 海绵／海绒
Sponge
hǎi mián / hǎi róng

参“动物（海绵）”329。

## 海鸥／鱼鹰
Gull
hǎi ōu / yú yīng

候鸟之属类。修订标准译本在利未记十一章16节和申命记十四章15节称为“海鸥”（钦定本则作“杜鹃”），然而尚未能确实。

参“鸟（海鸥）”1123。

## 海索草／牛膝草
Hyssop
hǎi suǒ cǎo / niú xī cǎo

叙利亚或埃及出产，一种唇形科草本植物（出十二22；利十四4）。

参“植物（海索草）”2292。

## 海中巨兽／鳄鱼
Leviathan
hǎi zhōng jù shòu / è yú

海上的巨兽，或是生於水中的大型爬行类动物（伯三8；诗七十四14）。

参“动物（海中巨兽）”329。

## 含
Ham
hán

含是挪亚的次子（创五32，六10，七13，九18、22，十1、6、20），古实、麦西（“麦西”是埃及的希伯来文名字）、弗、迦南的父亲。故此，圣经视含为非洲人、埃及人（埃及后来似乎多了一些混杂的人种）、亚拉伯人、迦南人的祖先。

洪水之后，挪亚种了一个葡萄园。有一次喝醉以后，赤身而卧（创九20-24）。含看见父亲的丑态，告诉了兄弟闪和雅弗。闪和雅弗於是小心遮盖着挪亚。挪亚酒醒以后，知道了“小儿子”向他所做的事（有人以为这“小儿子”是含），便咒诅含的儿子迦南说，他必作闪、雅弗和他兄弟的奴仆。但如果创世记九章24节所说，得罪了挪亚的“小儿子”是含的话，挪亚为何咒诅迦南呢？最合理的解释，认为24节所讲的不是含。“小儿子”中的“小”，希伯来文十分清楚，是“最小”而非“较小”。圣经每次提到他们3兄弟时，年龄的次序总是十分清楚（创五32，六10，七13，九18，十1），说明含是挪亚的次子，雅弗的哥哥。希伯来文所属的闪族语系，“儿子”和“孙儿”是同一个词。故此，“小儿子”所指的，必定是最小的孙儿迦南。他向挪亚作了一些圣经避讳没有记载的丑事，因而受到咒诅。是以圣经所说受挪亚咒诅的，是迦南而非含。迦南（和他的子孙）将要成为闪和雅弗的奴仆；到了新约时代，迦南一族已从历史中完全消失了。

参“邦国”88；“挪亚”1142。

## 汉模拉比法典
Hammurabi, Law Code of
hàn mó lā bǐ fǎ diǎn

### 出土

前巴比伦王朝最后一位大君王汉模拉比（主前约1790-50）所立的法典，目的是保障巴比伦公民的权利，并阐明他们的责任。这法典刻在石柱之上，立在市集之中或庙宇旁边，所有人都可以看见。现存最完整的碑文，制於汉模拉比当政的后期。这个用黑色闪长岩造成的石碑，是法国考古学家发现，1901年在书珊城出土。这石碑高8呎，上面有浅浮雕，描述汉模拉比从沙马士神手中，领受王权和法律的象征。浮雕下面的铭刻，以一篇诗歌形式



的序文开始，跟着是282条法律。后面的结语同样用诗歌的体裁写成，歌颂汉模拉比的德行，他怎样爱民，怎样顺服大神玛尔杜克和公义之神沙马士的旨意。结语又向这两个神呼求，请他们咒诅违背碑上律法的人。

这个石碑是以拦人的战利品，主前1160年运到书珊，今日则存放在巴黎的罗浮宫。碑上法典的根据，是苏默人和早期闪族人的法律。汉模拉比法典和亚述人、赫人、希伯来人的法律，有无数类似之处。

### 内容

**明显罪行的刑罚**

法典首先列出的，是对比较明显的罪行的刑罚。这些罪行包括了拐带、偷窃、接赃、入屋行窃、抢掠、伪证、诬告、窝藏逃犯。这些罪行，每一项都可以判处死刑。尤其严重的，是抢劫庙宇或国有财产，以及在死刑案件上作假证供。

一切有效的判决，都必须在证人面前执行。证人的口供必须可靠，才能够解决争论。入屋行窃被判有罪的人，必须就地正法：“人若在房上挖窟窿，他们便必须在窟窿前将他处死，并把他堵上窟窿”（第21条）。有关趁火打劫的法律，则是：“若有人家中起火，进去灭火的人看见家主的财物，便据为己有，此人必须丢在火中”（第25条）。

**公民责任**

法典的第二个段落，是保障封建权利和责任。正如士兵对国家当尽义务，长官同样也要对属下的士兵尽上责任。军人入伍以后，他的财产受到法律保障。佃农有责任小心善用租来的田地。如果田产在收成之前被洪水所毁，法律也保障他当年不用交付租金。他在灌溉之时，也有责任小心他人的作物不致被淹没（第30-56条）。

**商业**

关於合同和商业法律，法典有详细的讨论，证明当时这类交易十分普遍，种类繁多。有人向放债商人借钱，因为无力偿还而被没收抵押品，可以用货物（如收成的率子等）还债。合法的贷款利率，约20%。债主不可以借钱借粮时用轻砝码，收回本息之时用重砝码。这样的行为如被揭发，欠债的人可以不用偿还。卖酒的妇人不得欺骗客人（第108条）。赊账买酒，必须付极高利息。这种早期的信用贷款，相信甚少有人使用。

合股经营的生意结束，必须“在神面前”拆伙（即在庙宇之内进行），以保证公平分配。行商有息借贷，应当赚取利润，可以连本带息还债。如果他不能赚取利润，他就是个无用的商人，要双倍还债。贷款如果是善意的资助，生意失败便只须还本，不用还息。行商若在途中被土匪抢掠，便不须还债。收条必须盖印，保证公平交易。放债者和行商若有争执，裁定债主有理，行商便要缴付3倍的本金。行商若胜诉，债主便要付他6倍的本金（第98-107条）。

债主不可以未经欠债的人同意，便私取他的金钱或粮食。他如果这样做，必须归还所夺之物，欠债者也不用还债。在某些情况下，可以抵押人口。如果作押之人在期间死於自然，欠债者不能要求赔偿。但如果作押的人曾受虐待，债主须依照作押者的身分赔偿。如果作押的是社会阶层最低的奴隶，债主要赔还银子⅓弥拿，并免了所欠的债。如果作押的是儿子，便要杀死债主的儿子偿命。欠债者的妻子或儿女若做奴仆还债，为奴的限期是3年（第113-117条）。

代别人保管财物，便要负责物件的安全。如果因房屋建筑不牢固而遭偷窃，必须赔偿物主的损失。虚报失物的人必须向市议会交付双倍的罚款。

**婚姻及家庭**

在两性关系及婚姻方面，也有详细的法律（第127-162条）。和其他的交易一样，婚姻若没有约书，便算无效。奸淫通常都是死罪，但丈夫可以为妻子求情，免她死刑。被奸的受害人不会受到惩罚。依照摩西的律法，强奸若在城内发生，被强奸的也同样有罪，因为她有责任呼喊求救。但强奸若在城外发生，她就没有罪，因为她呼喊也没有人能听到。汉模拉比法典特别关顾被遗弃，或丈夫成为战俘的妇人。她如果不能自给自足，便可以和别的男人同居。

被休的妇人可以收回嫁妆。她若没有嫁妆，丈夫便要给他一弥拿银子。丈夫若是农夫，则只需付⅓弥拿。但她在家里若忽视了作为妻子的责任，丈夫就可以不付钱休她，或不休她而另娶，迫使她在家中做奴婢。

为主人生过孩子的女奴不可出卖。娶妻时妻子若已有病，丈夫即使要另娶，也必须让她住在家中，终生供养她。为情人而弃夫的女人，要插在尖柱上处死（第153条）。乱伦的惩罚是死刑或放逐。毁约通常要付嫁妆的双倍价钱。妇人死后，嫁妆成为她给儿女的遗产。她若没有儿女，父亲又已归还聘金，丈夫就不可以吞没她的嫁妆，必须还给她的父亲（第162-163条）。年幼未婚儿子和婢女为主人所生的儿女，权益都受到保障。儿子除非犯了大过，父亲不可剥夺他的承继权。寡妇也受到保护，免受儿女在金钱上的过分需索。自由女人和奴隶结婚，所生的儿女都是自由的。奴隶死后的遗产，妇人可以保留嫁妆，并和奴隶主人平分婚后所得一切的财物。在庙宇工作的女人也受法律保护。

根据希伯来人的法律，父亲有责任教导儿子维生方法。汉模拉比法典指定，收养的儿子也得同样受训。如果他在任何事上，没有受到亲生儿女同等的待遇，他便可以回到自己家中。

人生了儿女，要把养子驱逐，养子有权带走那人⅓的财物。但那人的地业和房子，是亲生儿女的产业，养子不可带走。若有孩童在乳母照顾之下死亡，乳母另找工作时，不把这事告知新的雇主，便要割去乳房。

**侵犯他人身体**

汉模拉比法典最有名的部分，是关乎侵犯人身的规条："若有人损毁贵族中一人的眼睛，他们必须损毁他的眼睛。"同样，他若打断别人的骨头，或打掉别人的牙齿，也要遭受同样的对待（第196、197条）。如果受伤的人是平民，赔偿1弥拿的银子，便算是毁眼折骨的刑罚了。受伤的如果是个奴隶，便要赔偿他½弥拿银子。简单的伤人罪，刑罚要看双方的阶级而定。当事人如果宣誓，说是无意伤人，赔医药费便可以了。其他的处罚，则要看伤人是否致命，有没有导致流产而定（第209-214条）。

外科医生的收费，也有法定。为贵族施行救命的手术或眼科手术，可以收费10舍客勒银子。平民则只可收5舍客勒，奴隶收2舍客勒。贵族若在医生的青铜刀下死亡或失去眼睛，医生的手可能被砍下（第218条）。奴隶在手术下死亡，医生要赔还另一个奴隶。接骨和治疗扭伤的筋骨，医生可以依照病人的阶级，收费5、3或2舍客勒（第221-223条）。

**其他**

这个法典的最后一部分，包括了以下的法律：保障人民不受粗劣建造的房屋或船只的伤害，管制牲口租赁和雇用工人的规则，偷窃农具、雇工的工价、买卖奴隶等的规则（第228-282条）。

人若私自把主人的牛租赁出外，不在他自己的田地耕作，要用谷物补偿正常租用田地的价钱。如果他没有能力缴付，便要绑在牛后，在田上拖过。

**与摩西律法的比较**

汉模拉比法典和摩西律法的文化背景既是如此相近，两者之间有相近之处，实在一点都不希奇。两个法典都把奸淫（法典第129条；利二十10；申二十二22）和拐带（法典第14条；出二十一16）定为死罪。出埃及记二十一章23至25节和申命记十九章21节中"以眼还眼、以牙还牙"的原则，法典之中也多有反映，较重要的有197、210、230几条。但汉模拉比法典和摩西律法两者之间不同之处，也同样显著。法典给予女人同等权利可以离婚（第142条）；摩西律法却没有相应的条款（参申二十四1-4）。汉模拉比法典以实用为本质，虽然宣称是以公正之神沙马士的名义颁布，也没有提到什么伦理或圣灵的原则。和摩西的律法相比，汉模拉比法典较不重视生命的价值。

*Hazel W. Perkin*

参"圣经中的律法观"1373；"刑法和刑罚"1775；"民法和公正"1044。



## 汉尼业

Hanniel

hàn ní yè

亚设支派乌拉的儿子，是个战士（代上七39）。

## 汉聂

Hanniel

hàn niè

以弗的儿子。摩西安排分地之人，汉聂代表玛拿西支派（民三十四23）。

## 号/号角

Horn

hào / hào jiǎo

❶乐器名，通常用公羊角制造。

参"音乐和乐器（哈索兹烙）"2125。

❷角是力量的表征（王上二十二11），代表胜过弱者（结三十四21）、破坏（亚一18-21），或拯救受欺压者（王上二十二11；代下十八10）的力量。故角的特点包括了两方面：帮助和表示力量（撒下二十二3；诗十八2）。角的生长，可以代表皇室的延续（诗一三二17）。诗篇七十五篇10节宣告恶人的角要被砍断，义人的角要被高举。但以理书和启示录也是用角来象征能力和权柄的（但七，八；启十三，十七）。

公羊、山羊、野牛的角，都可以用来盛放液体。礼仪上盛放膏油的，也是角（撒上十六1、13；王上一39）。然而牛角不能作宗教或礼仪上的用途。

会幕和圣殿的祭坛的四角上，各有一个角形的突出部分（出二十七2，三十2、3）。坛角是圣所的一部分，要抹上祭牲的血（出二十九12；利四7、18）。米吉多发掘出来的祭坛，便有坛角。

## 浩兰

Hauran

hào lán

约但河东东北部的一个区域，在今日里查的德鲁泽山。以西结描述疆界时，提到这个地方（结四十七16、18）。亚述王撒缦以色三世在主前841年的军事记录中，已经记载了这个地方。他的军队在围攻大马色以后，曾经到过浩兰鲁山，才穿越加利利，前往迦密山。

主前733至732年亚述王提革拉毗列色三世攻陷大马色，把周围一带划分为省。其中一省称为浩兰连那，亦即是浩兰。后来亚述巴尼帕王的年谱在记述他和亚拉伯人作战时（主前639-637），也提及这个省。

旧约希腊文译本把浩兰翻作俄兰里特。季诺蒲纸文献也曾提及俄兰那。此地显然在主前三世纪为埃及的马其顿统治者多利买王朝所控制。此外，约瑟夫也曾多次论及这个地方。据他记载，浩兰（俄兰里特）和邻近的特拉可尼，都是赐给大希律的土地。后来他的儿子腓力继承了这个地方。

## 何巴

Hobab

hé bā

摩西岳父的名字之一（民十29）。他是米甸地的一个祭司（出十八1），基尼人的祖先（士四11）。圣经通常称他为叶忒罗（出三1，四18，十八1-12），但有时亦称他为流珥（出二18）。何巴这名字所造成的困惑，至今尚未有人能作出令人满意的解释，士师记四章11节似乎说何巴就是叶忒罗。又有些古卷在士师记一章16节"摩西的岳父（和合本作'内兄'）基尼人中"，并在出埃及记二章18节"流珥"的名字中，加上"何巴"这个名字。但何巴可能是叶忒罗的儿子，民数记十章29节上可以读作"摩西的岳父米甸人流珥的儿子：何巴"。摩西在此要求何巴和以色列人同行，在旷野作他们的向导兼顾问。

参"叶忒罗"1999。

## 何把

Hobah

hé bǎ

亚伯拉罕追击基大老玛的军队，直追到这个地方（创十四15）。此地的位置已不可考，学者对此有几个不同的意见。有人认为何把在大马色西北50哩左右。有人认为这是亚马拿信札中提到的乌比区

域。又有人认为何把是大马色东面10哩的沙利希特废丘。

## 何达威
Hodevah
hé dá wēi

尼希米记七章43节中，何达威雅的别称。

参"何达威雅#3"560。

## 何达威雅
Hodaviah
hé dá wēi yǎ

❶约但河东玛拿西半支派一个族长（代上五24）。

❷便雅悯支派哈西努的儿子，米书兰的父亲（代上九7）。

❸被掳到巴比伦后归回的利未支派一个家族的祖先（拉二40）。以斯拉记三章9节称他为"犹大"；尼希米记七章43节称他为"何达威"。

## 何大雅
Hodaviah
hé dà yǎ

大卫的子孙，生在被掳归回以后（代上三24）。

## 河得
Hod
hé dé

亚设支派琐法的儿子（代上七37）。

## 荷第雅
Hodiah
hé dì yǎ

❶属犹大支派的一个人的名字（代上四19；和合本，修订标准译本）；但也有可能是他妻子的名字（代上四19；钦定本）。

❷签署以斯拉之约的其中3个人的名字都叫荷第雅（尼十10、13、18）。其中有两人可能有分在以斯拉宣读律法时，向会众解释经文（尼八7），并在更新盟约时，站在利未人的台上（尼九5）。

## 核点民数/报名上册
Census, Enrolment
hé diǎn mín shǔ / bào míng shàng cè

对人口进行登记和普查谓之核点民数或报名上册，目的主要在於征兵和课税。圣经记载了几次的核点民数。

第一次核点民数是在以色列民出埃及后第二年，在西乃山之时。为了估计全民的战斗力，对20岁以上的男丁进行了全面的清点，得数为603,550人（民一1-3、46），又对能供圣役的利未人进行了清点，当时利未男子（从满月的男婴算起）的总数是22,000，可供圣役的男丁则为8,580人（民三15、39，四46-48）。

据民数记二十六章记载，以色列民在旷野飘流40年后，又进行了一次大清点。这是以色列民进攻应许地前，集结在摩押平原的什亭地方所作的一项战略准备。统计的结果是，能上阵打仗的以色列男丁共601,730人（民二十六51），另有23,000利未人则不在此数，他们免了兵役，也不得地业（民二十六62）。按规定，每个男丁要交"赎价"半舍客勒（出三十11-16），约等於白银½盎司，"免得数的时候，在他们（以色列民）中间有灾殃"。

第三次核点民数是在大卫末年（撒下二十四1-17）。前两次统计是顺应神意，这次却惹神发怒。按圣经记载，耶和华"激动大卫"（参代上二十一1）。圣经对大卫此举的动机并未明言，可能是为了征兵课税或炫耀手下军力。奉诏主其事的大将约押虽已发觉此举非其时，但谏止无效，只好遵办。这一次兴师动众的核点民数，究竟是否完成却记述含糊（参代上二十一6，二十七23、24），总之，大卫事后知悔。然而神的震怒已不可挽回，祂给大卫在3罚之中选择1罚。这3罚是：3年饥馑、3月被敌人追杀或3天灾疠。大卫甘受灾疠之惩；结果是3日之内死者7万。核点民数的数目如下，以色列男丁已达800,000，犹大男丁已达500,000（撒下二十四9）；另一记载则说以色列能上阵的男丁有1,100,000，犹大有470,000（代上二十一5），外加可服圣役的利未人38,000（代上二十三3）。

这次核点民数的结果颇使学者困扰



**以色列民的两次核点民数**

| 支派 | 第一次核点民数（民一20-42） | 第二次核点民数（民二十六5-51） | 人口的增减数字 | 百分比 |
|---|---|---|---|---|
| 流便 | 46,500 | 43,730 | -2,770 | -5.96 |
| 西缅 | 59,300 | 22,200 | -37,100 | -62.56 |
| 迦得 | 45,650 | 40,500 | -5,150 | -11.28 |
| 犹大 | 74,600 | 76,500 | +1,900 | 2.55 |
| 以萨迦 | 54,400 | 64,300 | +9,900 | 18.20 |
| 西布伦 | 57,400 | 60,500 | +3,100 | 5.40 |
| 以法莲 | 40,500 | 32,500 | -8,000 | -19.75 |
| 玛拿西 | 32,200 | 52,700 | +20,500 | 63.66 |
| 便雅悯 | 35,400 | 45,600 | +10,200 | 28.81 |
| 但 | 62,700 | 64,400 | +1,700 | 2.71 |
| 亚设 | 41,500 | 53,400 | +11,900 | 28.67 |
| 拿弗他利 | 53,400 | 45,400 | -8,000 | -14.98 |
| 总计 | 603,550 | 601,730 | -1,820 | -0.30 |

注：所统计者仅20岁以上的男丁。

（先不管两处记载的出入），以色列民丁口比前两次的数额竟有成倍的增长。虽有种种解释欲圆其说，但依然未有完满答案。

第四次核点民数完成於被掳归回之后，据以斯拉记二章记载，那时以色列男丁总人口是42,360，奴隶（男女均算在内）总人数是7,337，另有200名歌唱者（男女均算在内）。

新约在记述耶稣诞生时，提及了1次核点民数："当那些日子，该撒亚古士督有旨意下来，叫天下人民都报名上册。这是居里扭作叙利亚巡抚的时候，头一次行报名上册的事。众人各归各城，报名上册。"（路二1-3）

据犹太史家约瑟夫记述，居里扭於主后6年就任叙利亚总督伊始，便遵旨进行了一次大规模的人口彻查；然而据马太福音二章的记载，耶稣明明诞生在大希律在位之际，而大希律是死於主前4年的。

有欲证明约瑟夫之说不确者，俱不成功；至於路加的记载，无论是他的福音书还是使徒行传，都下笔有征，似绝无在此事上独出纰漏之理；也有人欲归咎於校勘者之误或史料上的张冠李戴（如早期教父特土良即曾指出，在保民官撒土尼努主持下，也有过一次普查），但也都不能言之成理而立为定论。后有一说以为，在耶稣在生之年确曾有清点人口之令颁布天下，但并未实行，直至主后6年或7年，也正是居里扭由副巡抚擢为正巡抚之时，才雷厉风行地进行了统计。

另一说则指出路加记载中有"头一次"3个字（路二2）。这说明路加特意强调耶稣生年的那次为"第一次"，以区别於主后6至7年的另一次更为著名的"报名上册"。路加於使徒行传五章37节，也提及了第二次核点，显然路加知道有两次的核点。考埃及於是时，也先后进行过多次报名上册，以此推诸巴勒斯坦，连续两次作核点民数是完全可能的。

所以，可以大致确认，居里扭於擢升正巡抚之前，在他主持下先就进行过一次"报名上册"，其时正是耶稣诞生之年。

考路加记载居里扭主持下的那次报名上册，至少有两个目的：一是为耶稣生年提供参数；二是为约瑟与马利亚归回故里伯利恒作出解释。据史料可知，罗马治下的犹太人是免服军役的，但军役虽免，捐税难逃，所以那一次报名上册的目的，显然是在课税。"众人各归各城"也反映了两个情况：一是希伯来人宗族观念浓烈，向来念念不忘寻根归祖，这也是希伯来宗教的重要特点；二是罗马皇帝亚古士督的犹太政策，尊重其民的宗教习俗。

*Morris A. Weigelt*

## 何珥玛
Hormah
hé ěr mǎ

南地别是巴附近一城，正在犹大和西缅两支派属地的边界。原居本城的是迦南人。约书亚记十五章30节把这城分配给犹大支派，但十九章4节却又把她拨给西缅支派。到了王国初期，犹大支派又成了这城的主要居民（撒上三十30）。士师记一章17节记载这城的迦南名字叫作洗法，希伯来人攻取后才易名为何珥玛。大卫躲避扫罗王时，何珥玛附从了大卫（撒上三十30）。大卫把夺回洗革拉时得到的掠物，分了部分给何珥玛，作为奖励。约书亚记十五章30节形容这城位於南部，在基失和洗革拉附近，但确实地点已不可考。从民数记十四章45节来看，何珥玛可能在加低斯巴尼亚以南，以色列人在旷野流浪的地方。可能是何珥玛的地点，还包括别是巴东面7哩的米列废丘，以及别是巴西北面12哩外的示利阿废丘。

## 何珥山
Hor, Mount
hé ěr shān

❶以东边界附近的一座山（民二十23，三十三37）。这是以色列民流浪40年之后（申二14）所到的第一个地方（民二十22）。由於以色列人不信神能领他们进入迦南地（民十四33、34），以致除了约书亚和迦勒以外，没有一人能进入这地（民十四30）。摩西的哥哥亚伦，因为在米利巴违背了神的命令，神也禁止他进入迦南（民二十7-13、24）。亚伦把祭司圣衣脱了下来，穿在儿子以利亚撒身上之后，便死在何珥山顶（民二十25-29）。亚伦死时123岁，正在以色列人出埃及后第四十年的5月1日（民三十三38、39）。类似的惩罚，后来也加在摩西身上。摩西死在尼波山顶（申三十二49-51），情况和亚伦死在何珥山相仿。申命记十章6节是申命记中一个颇长的附记的一部分，记载亚伦死后葬在摩西拉。摩西拉可能即是民数记三十三章30、31节的摩西录，这个地方必然和何珥山十分相近，甚至可能是何珥山的一部分。

何珥山的确实地点依然不能肯定。传统认为是何珥山的地点名叫拿比哈伦山（意即“先知亚伦山”），高达4,800呎，是以东地最高的山峰。回教徒宣称山顶一座小型的建筑物，就是亚伦的坟墓。然而拿比哈伦山在彼特拉附近，以东地的中心，离开加低斯东面很远。可能性比较大的地点，是加低斯东北15哩外，以东地西北界上的马德拉山。无论如何，希伯来文中“何珥”一字，意思很可能即是“山”（原文的创四十九26是个例子）。故“何珥山”可能不是山名，而是“山中之山”或“高山”的意思。

❷以色列地尽北的另一座山（民三十四7、8）。一般鉴定为黑门山或亚卡尔山。同样，这山也可能只是一座特别高的山而已。

*Ronald F. Youngblood*

## 合弗拉
Hophra
hé fú lā

沙米示之子，主前589至570年，埃及二十六王朝的统治者。耶利米书四十四章30节称他为法老合弗拉，他的别名包括了亚庇里斯（希罗多德II.161；狄奥多罗斯I.69），以及俄挪弗拉（马尼？，七十士译本的耶四十四30）。虽然在犹大国末期的记载中，圣经好几次都提过他（耶四十三8-13；结二十九1-3，三十一1-18），但他的名字只在耶利米书四十四章30节出现1次。

合弗拉在父亲死后，继承了王位。主前589年，他出兵犹大，援助西底家敌挡尼布甲尼撒王的巴比伦大军，但显然因为敌强我弱而退兵，结果耶路撒冷失陷（耶三十七5）。耶利米（耶四十三9-13，四十六13-26）和以西结（结二十九，三十）都预言他会战败。主前569年，亚马西士篡夺王位。主前566年，合弗拉终於败在亚马西士手下。合弗拉被杀，应验了耶利米的预言（耶四十四30）。



## 何弗尼
Hophni
hé fú ní

非尼哈的兄弟。二人同在示罗作祭司（撒上一3）。他是一个恶人，藐视献祭的律法（撒上二13-17），又作出不道德的行为（撒上二22）。何弗尼受神的咒诅，在战争中被非利士人所杀（撒上四11）。

## 曷哈及甲
Hor-haggidgad
hé hā jí jiǎ

以色列人在旷野飘流时所停留的其中一站（民三十三32、33）。可能和申命记十章7节的谷歌大是同一个地方，亦即是今天的加大克河。

参“旷野飘流”842。

## 曷拉
Hoglah
hé lā

西罗非哈五个女儿之一（民二十六33，二十七1；书十七3）。西罗非哈属玛拿西支派，没有儿子，死后产业归给女儿。神命令他的女儿与同支派的人结婚，好使“产业仍留在同宗支派中”（民三十六12）。

参“伯曷拉”188。

## 荷兰
Horam
hé lán

基色的王。领兵援助拉吉时，被约书亚击败杀死（书十33）。

## 何利
Hori
hé lì

❶罗坍的长子，是以东地何利人一族的祖先（创三十六22；代上一39）。

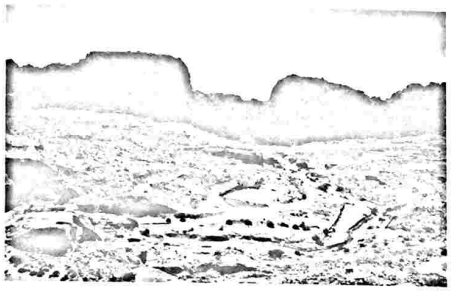
❷西缅支派沙法的父亲。沙法是十二探子之一（民十三5）。

## 何利人
Horim, Horite
hé lì rén

根据传统，何利人是西珥山的穴居人。以东人未曾占据西珥，何利人称为西珥的子孙（创三十六20）。圣经记载他们曾被基大老玛和他的盟邦所击败（创十四6）。他们由族长统治（创三十六29、30），后来终於被以扫的后裔所灭（申二12、22）。

自从胡利人被发现为好几个近东民族的祖先后，学者对圣经中“何利人”的字源，便发生了争论。胡利人原居於山上，并非闪族人。主前2000年左右，他们迁徙到米所波大米的东部和东北部，后来又迁移到叙利亚和巴勒斯坦一带。由於胡利人的语言在约但河西十分普遍，并且希伯来文“何利人”的发音和经外的“胡利人”十分相近，好几位学者和译经者都把“何利人”译为“胡利人”。又有人把圣经中的希未人，等同於何利人。希未人不论在语言还是文化上，都属於胡利人的一部分。这些经评家假设很早期的抄写出现错误，把何利人（hori）的r字母，和希未人（hiwwi）的w字母，互相混淆了。创世记三十六章20至30节，称祭便为何利人，但第2节却说他是希未人。约书亚记九章7节和创世记三十四章2节，在马所拉经文都是“希未人”，但七十士译本却作“何利人”。七十士译本又有部分古卷，在马所拉经文为“希未人”的，译作“赫人”（书十一3；士三3）。在创世记三十六章2节，希伯来文误把“何利人”写作“希未人”。旧约的记录并没有把何利人等同於胡利人；圣经中，何利人的名字属於闪族语系，和所知胡利人的名字也不相符（创三十六20-30）。相信何利人是来自约但河东，是以东地的原居民（创十四6）。后期有关何利人的记录，所指的可能是西何利人。这些西何利人可能便是非闪族的胡利人（赛十七9）。他们和以东地的原居民东何利人，是完全不同的民族。创世记三十四章2节和约书亚记九章7节的希伯来文，和七十士译本译者所用的抄卷，可能属於不同的古卷系统，保全了独特的民族传统。我们最好把希未人和何利人，看作和胡利人有类似的语言及文化。

参“胡利人”583；“希未人”1703。



彼特拉——何利人曾居於此

## 何利施
Horesh
hé lì shī

希伯来词，英译本在撒母耳记上二十三章15至19节译为地名（西弗旷野内）。大卫逃避扫罗至此，暗中与约拿单见面。在历代志下二十七章4节，英译本把该词译为“树林”（和合本在两段经文均译作“树林”）。

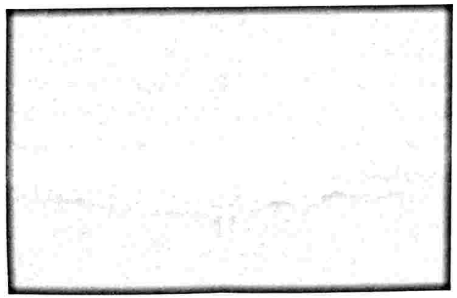
## 和琏
Horem
hé lián

为国防而建造的一座城邑，位於拿弗他利的山地（书十九38）。确实地点不详，但毫无疑问是在加利利北部。

## 何烈山
Horeb, Mount
hé liè shān

西乃山的别名。

参“西乃／西奈”1700。



西乃山的日出

## 何仑／何伦
Holon
hé lún / hé lún

❶犹大山地一城镇（书十五51），是分配给利未人的城邑之一（书二十一15）。历代志上六章58节称她为“希仑”。何伦可能是今日希伯仑西北面的阿连废墟。

参“利未人的城邑”0893。

❷摩押平原希实本附近的城邑（耶四十八21）。确实地点不详。

## 和伦人
Horonite
hé lún rén

反对尼希米重建计划的参巴拉，称为和伦人。这可能是指他的住处，又可能是他的出生地点（尼二10、19，十三28）。这个名字，可能是从上伯和仑和下伯和仑这两个城邑而来。

## 何罗念
Horonaim
hé luó niàn

摩押人的一个城镇，位置已不可考。指摘摩押的预言中，曾提及此镇（赛十五5；耶四十八3、5、34）。亚历山大雅尼斯曾攻占这个地方。然而哈斯摩宁王朝的承继人许尔堪却把她归还给亚哩达王（约瑟夫：《犹太古史》13.15.4;14.1.4）。

## 河马
Hippopotamos
hé mǎ

参“动物（河马）”329。

## 荷幔
Homam
hé màn

罗坍的儿子希幔在历代志上一章39节的别名。

参“希幔#1”1696。

## 和如司神
Horus
hé rú sī shén

参“埃及”12。



## 何萨
Hosah
hé sà

❶大卫运约柜入耶路撒冷时，在存放约柜的帐幕负责守门，属米拉利族的利未人（代上十六38）。他守门的责任有他的众子分担（代上二十六10-16）。

❷推罗以南一城邑，属亚设支派（书十九29）。确实地点已不可考。

## 何赛
Hozai
hé sài

记载犹大王玛拿西一生事迹的人，他的书也收录在“以色列诸王记”上（代下三十三18、19）。七十士译本把何赛译作“众先见”，不少解经家都认为这是正解。

## 和散那
Hosanna
hé sǎn nà

希伯来语，出自诗篇一一八篇25节，意思是“求你拯救”。耶稣来到耶路撒冷时，群众呼叫“和散那”欢迎（太二十一9；可十一9、10；约十二13）。

诗篇一一八篇是在困苦时，信靠耶和华拯救的宣言。这首诗是一组诗篇中的一首，这组诗篇称为赞美诗，在重要的节期时唱出。第25节特别用於犹太人的住棚节。崇拜中读到本节时，群众挥舞番石榴树、柳树、棕树的树枝。此外，在其他节日或欢腾的时间，可能也会挥舞树枝。次经《马加比二书》十章6、7节记载圣殿重新洁净后，行重献圣殿之礼时，也有挥舞树枝。然而群众在挥舞树枝之际，更呼叫“和散那”、“奉耶和华名来的是应当称颂的”（诗一一八26），可见他们心中所想的，是住棚节的庆典。

这个行动的意思，是群众以迎接弥赛亚的礼仪，来欢迎耶稣。早在耶稣降临以前，犹太人已经相信“奉耶和华名来的是应当称颂的”这句话，是用於弥赛亚身上。而“和散那”这词可能也含有指向弥赛亚的意义。在记载耶稣进入耶路撒冷时所提的其他词句，也证实了这一点。马太福音二十一章9节记载群众称耶稣为“大卫的子孙”；马可福音十一章9节提到“那将要来的我祖大卫之国”；约翰福音十二章13节说祂是“以色列王”。每一句都有指向弥赛亚的意义。

群众呼喊“和散那”，不一定抱着在政治上得拯救的指望。他们可能不知道耶稣会在哪一方面拯救他们。我们只能说，他们相信耶稣是神所差来的那一位，为要拯救他们。假若耶稣不认为他们的行动，有正确崇拜的成分，祂也不会接受他们的赞美了。我们要到祂的死和复活以后，才能真正明白，祂弥赛亚身分的意义。

*J. Gordon McConville*

参“弥赛亚”1013；“哈利尔／赞美诗”542；“哈利路亚”542。

## 何沙玛
Hoshama
hé shā mǎ

耶哥尼雅的子孙（代上三18）。

## 何沙雅
Hoshaiah
hé shā yǎ

❶犹大人的一个首领。耶路撒冷城墙重建之后，他领导一组犹大首领行告成典礼（尼十二32）。

❷亚撒利雅（又名耶撒尼亚）的父亲（耶四十二1，四十三2）。耶路撒冷陷落之后，亚撒利雅是人民的领袖。

## 何坦
Hotham
hé tǎn

❶历代志上七章32节中，希连的别名（参代上七35）。

参“希连#1”1681。

❷沙玛和耶利的父亲。沙玛和耶利是大卫的勇士（代上十一44）。

## 何提
Hothir
hé tí

一个利未人。大卫作王时，他是24班圣殿歌唱者中，第二十一班的首领（代上二十五4、28）。

# 何西阿

Hosea

hé xī ā

❶嫩的儿子，摩西的继承人，约书亚的本名。摩西为他易名约书亚（民十三8、16）。

参“约书亚#1”2248。

❷以色列古时，北国的一位先知。除了何西阿书中的记述以外，我们对他所知不多。他在主前八世纪，担任先知的职事。他名字的意思是“帮助”或“帮助者”，其字源和希伯来文“拯救”一词有关。

我们相信何西阿在北国工作，主要是因为何西阿书的内证。书中信息的对象，主要是北国的各支派。以法莲可说是北国的别名，这称号在书中一再使用。而写书所用的方言，似乎也是北方的土话。

何西阿的婚姻，是他先知信息的催化剂。神命令他和歌篾结婚，而歌篾显然是个淫妇。他的婚姻，恰好比对了在属灵上犯了奸淫罪的以色列。

学者对於这事件，多有争论。然而怀疑它是否史实的理由却不多。何西阿为了顺服神而作出的牺牲，正是神对人牺牲之爱的写照。

*Thomas E. McComiskey*

参“何西阿书”566；“先知，女先知”1723。

# 何西阿书

Hosea, Book of

hé xī ā shū

旧约十二小先知书中，依照传统编排的第一卷书，书成於主前八世纪末期。何西阿信息的对象，是濒临沦亡的北国以色列。先知之中，只有何西阿居住在北国，又在当地传道。神给予何西阿的使命，是揭露北国触目皆是的背道和败坏情况，劝告同胞悔改归神。何西阿藉着他的家庭生活，描绘了神对以色列坚定不移的守约之爱。

## 作者

何西阿的事工，延续了至少34年（约主前756-722）。他似乎很有学识，可能是农民，也有可能属於以色列中比较富裕的阶级。

何西阿娶妓女（和合本直译原文，作“淫妇”）歌篾为妻，当时可能颇受非议。对於后世的圣经读者和释经家来说，更是备受争论的题目。然而最合理的解释，似乎是把歌篾看为一个人所共知的妓女。神命令何西阿和她结婚，目的是描绘以色列的背道和神守约的爱。

## 真实程度

即使是高等批判家，也没有质难何西阿书的真实和统一性。引起争论的部分只有提及犹大的段落（何一1、7、11、四15，五5、10-14，六4、11，八14，十一12，十二2），以及提及将来福祉或国度拯救的段落（例：十一8-11，十四2-9）。

然而何西阿提及犹大是理所当然的。作为属神的人，他当然不会喜欢以色列与大卫家分离。不敬虔的王，令北国长久活在神审判的边缘。除了关乎以色列的启示外，神显然也给予何西阿有关犹大的启示。

何西阿提到将来的祝福和对以色列的拯救，不一定会抵销对以色列罪恶的谴责。正如何西阿对淫妇歌篾恒久的爱，又与她复和，并没有抵销她所犯严重的罪。赦免与复和，并不表示否定罪状。

## 历史和考古资料

何西阿生活的时代，是北国在耶罗波安二世（主前793-753）治理之下，最为富足的时代。然而，何西阿亦看见了北国被亚述侵略（主前722），国家灭亡，人民被掳。

何西阿书一章1节列出了以下几个王：南国的乌西雅、约坦、亚哈斯、希西家；北国的约阿施和耶罗波安。乌西雅与约阿施和耶罗波安同时。以色列被亚述所掳时，亚哈斯作犹大国王。当时希西家似乎也和亚哈斯一同作王。

耶罗波安二世作以色列的王共41年（王下十四23），始终不离开尼八的儿子耶罗波安（一世）所犯拜金牛犊的罪（王下十四24）。

耶罗波安二世作王时，以色列国势虽然富裕兴盛，但政府的腐败和人民属灵生活的堕落，已为后来诸王的混乱时代铺路。

当时的经济和道德逐渐衰退、败坏，国王和大地主欺压农民，迫使小地主从农村迁移到城市，造成了社会的变动，以色列不久陷入一片败坏之中，成为无政府状态（何四1、2，七1、7，八3、4，九15）。

## 写作年代

何西阿的先知事工，从耶罗波安二世在位时（主前793-753）开始，直到犹大王希西家的时候（主前715-686）。

好几个证据证明何西阿在以色列王何细亚（主前732-722）统治之下，依然作先知：（1）何西阿书十章14节的沙勒幔，可能是何细亚在位初期，侵略以色列的亚述王撒缦以色（王下十七3）。（2）何西阿书五章13节和十章6节的耶雷布王，可能是撒珥根二世（主前722-705）。（3）有关亚述侵略的预言，似乎是指即将发生的事（何十5、6，十三15、16）。（4）书中提到埃及和以色列对亚述的倚赖，似乎也符合何细亚时代的情形（七11，十一11）。这些证据，证明了何西阿的信息编写成书的时间，可能十分接近以色列亡国之时（主前722）。

## 写作地点和收信人

何西阿宣讲信息时，居住在以色列。他称撒玛利亚的王为“我们的王”（何七5）。他对以色列的描述，显示他对北国的地理环境，有相当的认识。他似乎亲自观察过基列，才会这样提及此地（六8，十二11）。北国的先知中，可能只有何西阿，在其事奉的年日中，都定居於以色列国。

## 写作目的

何西阿向以色列宣告悔改归神的必要。他形容以色列的神，是有耐性、有恩慈的神，忠於盟约的应许。这个重点，是何西阿书的特色（参二19）。

“慈爱”一词，最能表达耶和华本乎盟约的信实与大爱。何西阿的家庭生活，则将这种慈爱，活生生地描绘出来。



## 内容提要

何西阿书的落和主旨，可见於下面的大纲：

一、序言（一1）

二、神对何西阿的晓谕（一2至三5）

甲、神命令娶歌篾生子（一2至二1）

1.歌篾子女与以色列被弃绝（一2-9）

2.神的儿女与以色列的复兴（一10至二1）

乙、歌篾的淫乱比作神和以色列间争辩（二2-23）

丙、神命令再娶歌篾（三1-5）

1.例证（三1-3）

2.应用（三4、5）

三、神对以色列的晓谕（四1至十四9）

甲、以色列离弃神（四1至七16）

1.神对以色列的指控（四1至五7）

2.神对以色列的警告（五8-14）

3.神对以色列的呼召（五15至六3）

4.神对以色列的关爱（六4-11）

5.关乎以色列的结语（七1-16）

乙、以色列受惩罚（八1至十15）

1.以色列遭受审判（八1-14）

2.以色列被掳（九1-17）

3.以色列的报应（十1-15）

丙、以色列的复兴（十一1至十四9）

1.父坚定的慈爱（十一1-12）

2.父坚定的审判（十二1至十三16）

3.父坚定的邀请（十四1-9）

**神对何西阿的晓谕**

何西阿书开首3章，主要是记述何西阿的家庭生活。其重点是何西阿对他不忠的妻子的忠诚和爱。

神命令何西阿与妓女歌篾结婚，又和她生养儿女（一2至三5）。这命令对部分的释经家，构成了难处。因为以色列的先知和祭司，根本不会和妓女结婚。故中世纪的犹太学者，认为这记述只有象征意义而非历史事实。后来，又有学者把第一章

和第三章割裂分论。他们认为第三章是对何西阿亲密的婚姻关系的叙述，第一章则是他作为先知早期的一些概略回忆而已。但部分学者则相信这两章所记叙的，都是史实。又有某些学者认为第一章所载的是史实，第三章则是何西阿对自己婚姻的寓意解释。至於歌篾婚前的性行为，自然是备受争论的问题。最主要的看法有两个：（1）歌篾在婚姻的初期，是个忠贞的妻子。原文说她是个“淫乱的妻子”（和合本译“淫妇”），不称她为“妓女”，是指她罪恶淫乱的本性。神后来把这本性揭示，为要描绘以色列拜偶像的罪行。（2）歌篾是个众所周知的妓女。神命令何西阿娶她，是要描绘以色列拜偶像的罪行，以及神的信实和坚定不移的爱。第二个看法，最为福音派的学者接受。同时，根据文意、文法、历史背景释经的原则，这也是最直接的解释。

有些学者认为“他情人所爱的”女子（三1）不是歌篾，而是另有其人（和合本的翻译似乎也采取了这个立场）。但既然歌篾代表了以色列，其外再无他国，所说的女子便极有可能是歌篾。至於何西阿为何要买赎她，原因不明；也不能确定她的赎价，为何部分是粮食，其余则是金钱。可能整个交易，都是要象征神将来要在被掳中拯救以色列。然而照我们所知，北国的10个支派被亚述掳走后，并没有归回。这个解释不能应用在犹大国身上，因为何西阿信息的对象并非南国，只是犹大也受到警告（六11）。

神这命令的用意，记载在一章2节的下半部分。何西阿的婚姻，要描绘出以色列与耶和华之间的关系，“因为这地大行淫乱，离弃耶和华”。

神为何西阿和歌篾的儿女，起了有象征意义的名字。长子名耶斯列（一4上），代表神为亚哈一家在耶斯列被屠杀一事，审判耶户家族（王下十1-11、30，十五8-12）。

第二胎的女儿，名叫罗路哈玛（何一6上），意思是“不蒙怜悯”，象征以色列必受审判。北国在属灵方面败坏极了，将要被击败掳掠（一6下）。

第二个儿子罗阿米的名字，是“非我民”的意思（一8、9）。然而神不过是暂时抛弃盟约之民以色列（一10至二1），纵使个别世代悖逆神，神与亚伯拉罕（参一10；创二十二17）和摩西（出十九1-7）立约的应许，始终要成就。

何西阿宣告因淫乱而休弃歌篾，反映了神离弃以色列，是因为她的淫乱（何二2；参耶三1至四2）。而何西阿的子女所代表的，是当时以色列国个别的人民（何二2-5）。

歌篾不满和丈夫之间的关系，因而追寻其他情人。以色列犯了属灵的淫乱，崇拜外邦神祇，追寻的也是这种虚无飘缈的满足。他们把怜悯他们的神所赐的恩典，当作是外邦神祇的赏赐（二8、12）。当以色列人发现犯罪并不能恒久使他们满足，便悔改归回最初所爱的（第7节）。

在第三章，歌篾的复原精彩地刻画出以色列历史的概要。何西阿为歌篾付出的赎价（何三2），象征以色列受罪和撒但的捆绑（来二14、15）。赎价是一个女奴的价钱，因为歌篾受她的罪所捆绑，成为奴隶（参出二十一32）。歌篾必须独居，一如以色列必须被掳，使得以洁净（何三3；参申二十一13）。

被掳了一段时间之后（“后来……在末后的日子”），以色列将会回到丈夫那里，享受经过更新之关系。一个有关弥赛亚的预言描写大卫将要复活，把以色列引到神的面前（何三5）。

**神对以色列的晓谕**

何西阿书的第二个大段落，详细解释第一至三章所描绘的，并稍加解说过的事情。何西阿宣讲了以色列的背道（四至七）、惩罚（八至十）和复原（十一至十四）。

以色列充满了不敬虔的行为，与神隔绝（四1、2；参出二十1-17）。人民的漠不关心，以及祭司的谎言，使他们拒绝听从神的话（何四6-9；参赛五13；摩八11、12；番一6）。以色列人仿效属灵领袖的败坏，正如他们的君王跟从先王败坏的领导一样（何四9）。以色列以求问偶像和占卜，取代了神的话语（12、13节）。以色列终於失去了祭司的身分（第6节；参出十九6），因为导致全国背道的，主要是祭司（何五1）。



向北国提出指控后，神又警告他们（五8-14）。角声将要在以色列和犹大中间的缓冲地带——便雅悯山地吹起。这警报是表示以色列已被侵占，犹大正面临危机（9-12节）。北国倚靠的是人的命令，不是神的命令（第11节）。以色列转向亚述寻求帮助，亚述却背信弃义，击败他们（第13节）。何西阿在预言以色列被亚述所灭时，描述神是至大的责罚者（第14节）。

启示了责罚之后，神立刻呼吁他们悔改（五15至六3；这段经文的章节分段不宜，六1-3和五15实属同一段落）。归回耶和华的呼告，有可能是何西阿得到启示之后，从心底发出的回应。然而，最合适的看法，是把六章1至3节作为将来归回的余民口中所说的话。亚述和其他一切国家，都不能医治以色列；只有神才能在属灵、政治、物质上医治她（六1；参出十五26；申三十二39；赛五十三5；结三十七1-14；玛四2）。

呼召人悔改之后，神再次讲述以色列的罪过（何六4-11，参四15）。以色列转离了创造她的主，违背了祂的命令（六7）。基列只是以色列凶残性格的其中一个例子而已（第8节）；即使祭司，也是以暴虐闻名（第9节；参撒上二12-17；耶五31）。以色列的罪确实“可憎”（何六10）。

第七章是神对以色列的结语（1-16节）。神每次试图呼召以色列悔改，只更清楚地展露了他们的罪过（第1节）。他们以为他们犯罪，神不会记念（第2节；参诗九十8；太十二36、37）。他们的人民与君王首领同等败坏，反使他们的政治领袖欢喜（何七3）。全以色列都惯行淫乱（第4节），并没有从异教的人中分别出来（第8节；参出三十四12-16；林后六14至七1）。他们好像“没有翻过的饼”一样，在属灵和政治上，都没有平衡，一面烤焦了，另一面却仍是生的。

在外交的事务上，以色列“好像鸽子愚蠢无知”，辗转向埃及和亚述献媚（何七11）。他们在有需要的时刻，没有向神寻求指引，却倚靠世上的势力。他们对神缺乏信心，又没有和罪分离，因此必须面临神的责罚（第12节；参林前十一32；来十二5-15）。

描述亚述俘虏的浮雕

第八章讲述以色列终必受审判（参第7节）。有警报警告人民亚述的来临（何八；参结十七2-21）。亚述来攻击以色列（“耶和华的家”，何八1），因为以色列背叛了西乃山的盟约（参申二十七9至二十九29），又触犯了摩西的律法。以色列虚假地呼求神从责罚的杖下拯救他们（参赛十5），并不会得到神的回答。亚述会继续追击她的10个支派（何八2、3）。以色列受审判的其他罪状，包括没有神的指引而立王（第4节上），以及拜偶像（4下-6节）。因为国家的悖逆，以色列的祭物不蒙收纳（第13节；参撒上十五22；赛一11-15）。他们将要被掳，好像初时被掳到埃及一样（何八13）。

被掳的主题，一直延续到第九章。以色列不会有喜乐（第1节）。土地的出产不会再供养她，因为她不再住在这地了（2、3节）。部分的以色列人将要逃亡到埃及，余下的人则被掳到亚述。一切的祭祀都要停止，献祭所用的酒、肉，只会为满足人的口腹而吃（4、5节）。逃到埃及的以色列人，将被埃及人所杀（第6节）。

第十章继续叙述以色列所受的报应。以色列好像一棵茂盛的葡萄树（何十1），但她却妄用自己的丰足，献在异教的祭坛上。他们被神判为有罪，神要毁灭他们的祭坛，取去他们的君王（2、3节）。

这里提及基比亚（参九9），是要提醒以色列，背道不但有传染性，更是难以洗雪的（十9）。“两样的罪”可能是指在

伯特利和但的两个金牛犊偶像，这些罪会带来神的管教（第10节）。所判的刑罚，就是重轭下的苦工，还要负起被亚述人所骑的重担（第11节，参和合本小字）。

何西阿书的十一至十四章，预言以色列要在将来复兴（十一1至十四9）。以色列能够复兴，第一个理由就是父神坚定不移的爱（十一1-12）。神把以色列当作儿子一般，从埃及呼召出来（第1节；参出四22、23）。

然而以色列并没有对父神的爱作出回应，她只是追寻和异教联盟（十一5），招来审判（5-7节）。耶和华的话，启示了祂不可逆转、完全圣洁公义的审判（十二1至十三16）。以色列的罪，只能为他们带来公义的报应（十二1、2）；以色列自己必须完全负起北国被灭的责任。以色列虽然罪孽重大，但神仍可以成为她的帮助（十三9）。

以色列应当速速悔改，然而她却没有这样做（十三13）。但耶和华的怜悯，至终会除去死亡，使以色列得以在灵性上、政治上，甚至肉体上存活（第14节；参结三十七1-14；但十二1、2、13）。

父神在何西阿书最后一章，以慈爱邀请以色列，藉着认罪、祷告、赞美，悔改归向祂（十四1-9）。"嘴唇、牛犊"所指的，是常常献上牛犊的感谢祭（出二十四5；利七11-13；参诗五十一17-19，六十九30、31；来十三15、16）。以色列必须承认，亚述的政治联盟和一切的偶像，都不能使她得救（何十四3）。

神一再应许（留意十四4、5的"我必"），要在以色列复兴时赐福给她。耶和华会医治以色列的灵性，无条件地爱她，使她完全富足，并保护她（4-7节）。以色列会变得好像百合花，像香柏树般坚定，像橄榄树般多结果子。

## 教导

全书最后一节（十四9），总结了何西阿书的主要重点。智慧人会敬虔度日，愚昧人则不会。敬虔人会得到复兴，胜过死亡（十三14），蒙受福祉（十四4-7）。

一切僭夺神在人心中独特地位的，都是偶像。以色列人用异教神祇（四12-19）、民族的骄傲（五5）、宗教仪式（六6）、政治上的利益（七3）、政治联盟（七11）、政府力量（八4）、建筑工程（八14）、自私的财富（十1）和拜祭偶像（十三2），取代了神的引领、帮助、赐福和拯救。其实，只有神才能给他们真正的福气和保障（十三4、9，十四4-7）。

何西阿的信息，带出了罪的严重性和神可怕的审判（一4，四1-5，五2、4、9，六9、10，七13、16，八7，九11-17，十4、8、15），又强调了神的怜悯和慈爱（一7，二19-23，十一4、8、9，十四4-7）。

何西阿形容背道是传染性的。背道的恶性循环，可能由属灵的领袖开始，也可能由人民开始，然后互相传染（四9）。背道的人接受的惩罚，会按其责任的轻重而定（四14，五1，十三9）。

参"何西阿#2"566；"以色列史"2077；"预言"2179；"先知，女先知"1723。

参考书目：C.F. Keil, *Biblical Commentary on the OT: The Twelve Minor Prophets*, vol.1; G. A. F. Knight, *Hosea*; J. L. Mays, *Hosea*; M. Scott, *The Message of Hosea*; G.A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, vol.1; N.H. Snaith, *Amos, Hosea, and Micah*; C. von Orelli, *The Twelve Minor Prophets*; H.W. Wolff, *Hosea*.

# 何细亚
Hoshea
hé xì yà

❶以拉的儿子，北国以色列19位国王中的最后一位（王下十七1-6）。他作王9年（主前732-723）之后，被亚述所掳。北国末年，亚述在提革拉毗列色三世（主前745-727）的领导下，控制了中东的大部分地区。北国的疆土，只剩下以法莲、以萨迦和约但河西玛拿西半支派的属地。

比加（主前752-732）统治北国时，曾和大马色（亚兰／叙利亚）结盟，又试图强迫犹大的亚哈斯王（主前735-715）和他们联手抵抗提革拉毗列色（王下十六5；赛七1-6）。亚述便出兵帮助犹大。比加被弑，何细亚是密谋人之一（王下十五30）。於是，提革拉毗列色立何细亚为王，治理北国余下的土地，以作奖励。何细亚成了亚述的藩属，要交纳极重的贡银。直到主前727年提革拉毗列色驾崩，他都忠於亚述。撒缦以色五世继任为亚述王，何细亚停止纳贡，企图独立。他开始和埃及王梭磋商（王下十七4），得到积极的回应：因为亚述倘若控制了巴勒斯坦，埃及便唇亡齿寒，故埃及颇为愿意帮助何细亚对抗亚述，希望撒玛利亚能够成为埃及和亚述之间的缓冲国。撒缦以色不久便出兵攻打撒玛利亚（主前725），何细亚发现与埃及联盟对他毫无帮助。他恢复了进贡，希望能消弭灾难（王下十七3），但撒缦以色不再信任他，亚述继续进兵。何细亚不久便被俘掳，亚述却围攻了撒玛利亚3年。主前722年，撒玛利亚陷落，承继撒缦以色的撒珥根二世（主前726），把大批以色列人掳到亚述各地，结束了北国的国祚。

参"以色列史"2077。

❷阿撒细雅的儿子，大卫王派他管理以法莲支派（代上二十七20）。

❸在以斯拉之约上签名的人之一（尼十23）。

*R. K. Harrison*

# 何咸
Hoham
hé xián

希伯仑亚摩利人的王，由於基遍和约书亚议和，便和其他4王联盟攻击基遍（书十3）。他们在玛基大洞兵败被杀（书十16-27）。

# 赫
Heth
hè

含的后裔，迦南的儿子（创十15；代上一13），赫人的祖先。

参"赫人"571。

# 鹤／白鹤
Crane
hè / bái hè

见於以赛亚书三十八章14节和耶利米书八章7节两处，希伯来原词所指尚难肯定。

参"鸟（鹤）"1123。

# 贺得
Hodesh
hè dé

便雅悯支派沙哈连妻子的名字（代上八9）。

# 贺梅珥
Homer
hè méi ěr

重量单位。估计约为现代4至6½斗（即140-230公升）。

参"度量衡（贺梅珥／歌珥）"354。

# 赫人
Hittites
hè rén

圣经记述的一个民族，居住在神赐给亚伯兰子孙以色列民的应许之地。正史从前没有记载赫人的存在，以致批评圣经历史的人，把他们当作是虚构的民族。但近代的考古学家和历史学家已经发现了赫人存在的证据，知道他们曾经建立一个以小亚细亚为中心的帝国。他们的军力庞大，足以挑战自负的兰塞二世的埃及大军，并在奥朗底河畔的加低斯，与兰塞二世打成僵局。

大部分的圣经记载，都没有把赫人当作是一个重要的民族。然而赫人诸王和埃及，曾与所罗门王作过马匹的贸易。王国分裂时代，他们又曾介入亚兰和以色列之间的纷争，证明当时赫人也是举足轻重的大国。

## 名称

研究赫人的专家认为，"赫人"这个名称有3个意思：（1）亚拿多利亚的原居民族，专家较喜欢称他们为"赫提人"；（2）通称为"赫人"的印欧民族；（3）叙利亚北部保存了部分赫人文化的几个小城邦，一般称为"新赫人"。新赫人的兴盛时期，是在主前一千年代以后。但在赫人帝国时代（约主前1400-1190），这些

城邦全都是小亚细亚之赫人的藩属。

主前一千年代之后，亚述、希伯来人等邻邦都没有理会语言和人种的分别，而用“赫人”的名称，泛指早期的赫人帝国，以及后来叙利亚北部的城邦。

## 地理

赫人的帝国以亚拿多利亚（小亚细亚，今天的土耳其）为中心，首都在黑里斯河弯（今日土耳其的克改勒河）的哈图沙什（今日的波格斯凯）。帝国的版图，有时会比亚拿多利亚为大，但由於版图也包括了一些藩属城邦，所以没有明显的疆界。这些藩属城邦和帝国只有条约上的关系，不算是帝国的一部分。赫人居於巴勒斯坦和叙利亚，埃及也受其影响，他们亦成为埃及艺术和铭刻的重要主题。巴勒斯坦有赫人居住，在圣经中已有明证，一些巴勒斯坦城市如希伯仑等，早在列祖时代，便已见赫人的势力。

## 历史

赫提人是主前三千年代，住在亚拿多利亚高原的几个民族之一。他们不属闪族，也不属印欧民族。约在主前2000年，印欧民族侵占了这个地区，取得这地的政治势力。

亚拿多利亚的信史时代，在主前1900年左右，随着亚述商人的到达而开始。这些商人在不同的城市定居，以楔形文字写在泥版上，和本乡通信。其中有不少书信被保存下来，在奇色里附近的库勒泰（古代的加尼西）发现得最多。信件中记录当时赫人君主之间，互相争夺亚拿多利亚的霸权。信中又提到安尼特斯王，在后期的赫人文献中，也曾记载此人。

**古王国（约主前1740-1400）**

赫人君王的祖先名叫拉巴拿。有关他在位时的记载，已经完全湮没。但后来的铭刻，却记载了他的事迹。继承他的哈图西里斯一世（约主前1650-1620）遗留了一篇演辞。大部分有关当时政治情况的资料，都是这篇演辞提供的。他在位时，哈图沙什（今日的波格斯凯）成了帝国的行政中枢。

穆尔西尼一世（约主前1620-1590）甚至在主前1600年攻取了巴比伦。但他被弑身亡，帝国陷入一片混乱。东方的胡利人进侵，赫人又在南方失势。古王国时代余下的日子，都是在不安和内部不和中度过。

主前1525年，德里皮奴篡夺王位，又铲除了敌人。不安的局面因而稍得改善。他颁布了一项有关继承王位的诏令。诏令的序言简述了赫人的历史，又列明君王和贵族的行为准则。

这个时代末期的日子虽不明朗，却留下了一部著名的法典。这部法典是在波格斯凯发掘出来的，是最重要的文献之一。

**帝国（约主前1400-1190）**

胡利人的霸权，在主前十五世纪被埃及王杜得模西士三世打破。但胡利人的另一个王国米坦尼，不久之后又在亚西亚西面称霸。米坦尼虽是赫人的隐忧，但赫人帝国在雄心勃勃、精力充沛的君王苏庇鲁利马一世（约主前1380-1340）领导下，回复以往兴盛的国势。亚马拿信札就是在这个时期写成，见证了当时巴勒斯坦及叙利亚一带的混乱局面。

苏庇鲁利马发动一场出色的战役，击败了米坦尼；并运用他的军力和外交才能，设立了一个由藩属的城邦构成的缓冲区。藩属与赫人帝国之间条约的抄本，已经与其他的赫人文献一起被发掘出来。

主前十四世纪，亚门诺斐斯三世昏庸无能，亚肯亚顿又只关心宗教，以致埃及在亚西亚的势力渐渐衰弱。但第十九王朝肇建，埃及又蠢蠢欲动，要收复失地。奥朗底河畔的加低斯一役，是巴勒斯坦及叙利亚争夺战的高潮。赫人的战车一开始便占了上风。虽然兰塞二世在此役中仅仅保住性命，却自称打了一场胜仗。赫人君王模瓦得利也自称得胜，但这场战役却没有导致政治权力的转移。下一任的赫人君王哈图西里斯三世在兰塞二世21年和兰塞二世签署和约。哈图西里斯三世又把女儿嫁给兰塞，以保证两国之间的友好。

主前十三世纪中叶，赫人受到西方亚希雅华人的侵扰。这些亚希雅华人大概是亚该亚人和海上民族。这些海上民族不断的攻击，终於在主前1190年左右灭了赫人帝国。他们继续横扫地中海东岸，直到兰塞三世在尼罗河三角洲把他们抑止。



**新赫人王国（约主前1190-700）**

统治叙利亚北部独立城邦的君王，依然使用赫语的名字，他们所立的纪念碑，也是用赫人的象形文字。亚述人继续称这地区为赫提地，旧约则称这些国家的统治者为“赫人诸王”。这些小国迅即成为亚述的附庸，并在撒缦以色五世和撒珥根二世当政之时，成为亚述的省份。这两位亚述王在主前721年又攻陷了撒玛利亚，灭了北国以色列。

## 语言和文学

波格斯凯所发现的文献包括了8种语言。皇室记录所用的语言，只有赫语和亚甲语两种。亚甲语是帝国的通用语，也是亚马拿泥版的主要语言。此外，只有胡利语，才有整篇文献用一种语文写成的例子。其他的语文，主要是在赫人宗教文献中的小段落出现，而其中一种语文能凭几个术语来鉴定。这8种语言是：

（1）赫语，又称尼西语。何鲁斯尼鉴定这种语言，属印欧语系的一支。他的论点曾一度不为学术界接受，但今天已经完全得到证实。（2）赫提语，亚拿多利亚原居民的语言。祭司执行和赫人众神有关的祭礼仪式时，便会使用这种语言。（3）路维语，这种语言也属印欧语系，和赫语有密切的关系。（4）巴拉语，也属印欧语系，我们对它所知甚少。（5）胡利语，在很多仪文之中出现。现存的文献，包括了吉加墨斯史诗胡利文译本的残片。亚马拿泥版中，有一封信是米坦尼王图施拉塔写给亚门诺斐斯三世的，这封信也是用胡利语写成。此外，尚有（6）米坦尼统治者所说的雅利安语言；（7）亚甲文；和（8）苏默文。赫人除楔形文字外，又使用象形文字书写。象形文字的铭刻，有刻在石上的，也有刻在铅块之上的。

赫人的文献包括了官方的文件，如：条约、法律、指令、君王的年史、信件，和其他历史记录。此外，尚有不少宗教性文献，如：神话、传说、史诗、咒文、仪式、征兆、祷文，以及庆典和节期的记录。

## 人民

赫人文化不论在语言还是人种上，都变化多端。这种情形在帝国辽阔的领土上，更为显著。从赫人的浮雕和埃及人的纪念碑上，可知道赫人的外表。在他们描绘中，赫人的相貌平庸，他们日常的衣饰是厚重的衣服、又高又尖的帽子，和尖端翘起的鞋子。

## 宗教

赫人众神的名字，可见於碑铭之上；而在浮雕上，可识别众神祇的形象有如下特点：右手拿着兵器或工具，左手拿着标记，又有翅膀或类似的附属品，并可能站在代表他的动物之上。

赫人主要的神祇是气象之神，代表这个神的动物是公牛。众多的地区性神祇，组成了公认的众神。众神的领袖是太阳女神雅利娜，她是国家和君王的至高神。赫人的条约通常列出众多神祇的名字，作为盟誓的见证。

## 圣经中的赫人

“赫人”一词在旧约出现了近50次，在新约则没有出现；如果我们把赫人的祖先“赫”的名字计算在内，则有超过60次之多。其中大部分都提到赫人住在迦南地。根据创世记十章15节的记载，赫人的祖先赫是迦南的次子（参代上一13）。“赫的子孙”主要在记述亚伯拉罕买麦比拉洞事迹的段落中出现（创二十三）。和合本把“赫的子孙”和“赫人”一概译作“赫人”。

旧约提及赫人的段落包括：创世记二十六章34节，二十七章46节（赫人的妇女），四十九章29至32节，五十章13节（以弗仑）；出埃及记三十三章2节；民数记十三章29节；申命记七章1节，二十章17节（被灭）；约书亚记十一章3节，十二章8节（居於迦南地）；撒母耳记上二十六章6节；撒母耳记下十一，十二章（大卫手下的勇士）；列王纪上九章20节，十章29节（所罗门手下的奴仆和商人），十一章1节（所罗门的妃嫔）；以斯拉记九章1节（外邦人）；以西结书十六章3、45节（耶路撒冷的祖先）。

*Carl E. DeVries*

参考书目：F.F. Bruce, *The Hittites and the OT*; C.W. Ceram, *The Secrets of the Hittites*; O.R. Gurney, *The Hittites*; S. Moscati, *The Face of the Ancient Orient*; A.H. Sayce, *The Hittites*; C.L. Woolley, *A Forgotten Kingdom*.

## 黑暗
Darkness
hēi àn

无光即黑暗。圣经较少提到黑暗的直接意思，多用作喻义。

神创世之初，原本无光，於是神创造了光；神又将光明与黑暗分开，称光明为昼，称黑暗为夜（创一2、4、5、18）。黑暗的直接意义也见於神施诸埃及的十灾，第九灾即黑暗之灾，那黑暗沉滞凝重，伸手可触（出十21-23）；黑暗3日不散，且专对付埃及人。他们走到哪里，黑暗便跟到那里；以色列人的地方则有光明。以色列人离开埃及时，有云柱在前引路，也把敌人隔离，一面给以色列人光明，向埃及人的一面却是黑暗（出十四20）。圣经又说，盗贼和奸淫之徒总是在黑暗中或夜里为非作歹（伯二十四16、17）。

新约使用黑暗的直义者有两处。一处说耶稣被钉在十字架上，从正午12时至下午3时，共3个小时，遍地都黯然无光（太二十七45；可十五33；路二十三44）；另一处则说耶稣再来时的征兆之一，即“日头就变黑了，月亮也不放光”（太二十四29）。

圣经有数处说神出现时有黑暗在祂的周围，这“黑暗”已非直义。例如，神在西乃山召见摩西时即在“幽暗”或“密云黑暗”之中向他说话（出二十21；申四11），或说从黑暗中说话（申五23）。黑暗被描写为神的“行宫”，在祂的周围（撒下二十二12；诗十八11，九十七2）。光明和黑暗都是神所创造（诗一〇四20，一〇五28；赛四十五7）；神在光明和黑暗之间划出界线（伯二十六10）。神自处於幽暗之中（王上八12；代下六1），并置黑云在祂的脚下（撒下二十二10；诗十八9）。

圣经的诗歌著作如约伯记、诗篇、以赛亚书提到黑暗，多为喻义。一般来说，黑暗往往代表不认识神的旨意。既以认识神为“光明”，那么，不认识神即处於黑暗之中（伯十二24、25；太四16；约一5，八12，十二35、46；约壹一5，二8、9、11）。

约伯咒诅其生日最好让黑暗吞没（伯三4-6），这黑暗好比虚无。另有经文以“黑暗”代表死亡，代表远离日光的死亡之所（伯十20-22，十五23，十七12、13，十八18；传六4，十一8）。

黑暗也时常象征苦难与忧虑，或代表恶人遭遇的灾祸和毁灭（创十五12；伯五14，十二25，十五22、30，十九8，二十二11；诗三十五6，一〇七10、14；传五17；赛五30）。道德败落也称为“黑暗”（箴二13，四19；赛五20，六十2）。

新约多以“黑暗”比喻道德败落或灵里无知（太四16，六23；路一79，十一35，二十二53；罗二19；西一13）。

旧约先知书有一个重要的主题，即“主的日子”，那日来临时必有黑暗出现（结三十二8；珥二2、31；摩五18、20；番一15）。新约提及基督再来时也把“黑暗”与末日的审判并提（太八12，二十二13，二十五30；彼后二17；犹6、13）。认识神的人被称为出黑暗入光明者（赛九2，二十九18，四十二7）；在神的面前，黑暗不能把人遮蔽起来（伯三十四22；诗一三九11、12；赛二十九15）。

使徒约翰提出光明与黑暗斗争的主题，象征恶者（撒但）与耶稣的抗争。光来到世上，黑暗不能胜过它（约一5）。世界本是黑暗的王国，耶稣却把光带给了世界（约三19，八12，十二46）。神本身就是光（约壹一5）。真光只有通过耶稣而来（约一9）。凡不认识神的仍在黑暗中，仍在灵里无知的状况中。

昆兰团体（即死海古卷的收藏者）将黑暗与光明之争的主题发展成灵的二元论，即真理的灵和邪恶的灵。根据他们的《纪律手册》，两种灵俱为神所造，而且力量相当。凡行公义的人必听命於“光明的王”，背义行恶的人则均受“黑暗天使”的支配。



参“光”520；“十灾”1420。

## 黑巴
Helbah
hēi bā

迦南人的坚固城之一，今址不可考。亚设支派在约书亚领导下得到这地方，但未能赶出这城的居民（士一31）。

## 黑本
Helbon
hēi běn

大马色以北的一区，以产美酒闻名（结二十七18）。可能是今日的哈尔本，此地今日仍有种植葡萄。

## 黑戒
Heldai
hēi dài

❶俄陀聂族尼陀法人巴拿之子，是大卫的勇士之一（撒下二十三29）；历代志上十一章31节称他为“希立”。历代志上二十七章15节说，他是管理24,000士兵的班长，在12月份供职。

❷一个从被掳地巴比伦归回的人。先知撒迦利亚从他得到金银，为大祭司约书亚作冠冕（亚六10）；撒迦利亚书六章14节作“希连”。

## 黑甲
Helkath
hēi jiǎ

分地时分给亚设支派22个城邑中的第一个（书十九25）。亚设支派把4座城给了利未支派革顺族为业，这城是其中之一（书二十一31）。历代志上六章75节称之为“户割”。她可能是今日的哈巴废丘。

## 黑勒施
Heresh
hēi lè shī

被掳后归回耶路撒冷的一个利未人（代上九15）。

## 黑马
Hermas
hēi mǎ

罗马的一个基督徒。保罗在罗马书里曾向他问安（罗十六14）。

## 黑门山
Hermon, Mount
hēi mén shān

摩西和约书亚在约但河东所攻占之地的北端就是黑门山。这座山是玛拿西半支派的北界，也是以色列全地的北界（申三8，四48；书十一17，十二1、5，十三11；士三3；代上五23）。黑门山矗立在利巴嫩平原（书十一17，十三5）和米斯巴平原之上。约书亚在米伦水边战胜迦南诸王以后，击杀他们直到米斯巴地（书十一3、8）。圣经中的诗歌，赞美黑门山崇高，称赞它降露在锡安（诗一三三3），又有各样的野兽（歌四8）。诗篇把它和他泊山（诗八十九12）、约但地（诗四十二6）相提并论。“黑门山”原文用的是复数，这复数表示山的宏伟，而不是指它有多个山岭。

虽然黑门山的名字没有在现存圣经时代的铭刻中出现过，但经外的文献，却提到过圣经中黑门山的别名。申命记三章9节记载：“这黑门山，西顿人称为西连，亚摩利人称为示尼珥。”部分的学者认为，主前十九世纪埃及的咒诅文中曾提及西连，但不能确定。在乌加列的诗歌中，西连和利巴嫩是盛产上等木材的地方。圣经也同样把利巴嫩和西连或示尼珥相提并论（诗二十九6；结二十七5）。亚述王撒缦以色三世（主前841）称它为“沙尼鲁，面对利巴嫩的一座山”。申命记四章48节又提到黑门山的另一个名字：西云。希伯来文的旧约和希腊文译本都取这个读法，但叙利亚文译本却作“西连”。

可能西连或示尼珥是利巴嫩山脉的名字，黑门则是最高山峰的名字。因为黑门山山顶雪白，今日的阿拉伯语称之为谢赫山，意即长老山。黑门山和巴力黑们（士三3；代上五23）、巴力迦得（书十一17，十二7，十三5），可能都有关系，这两处都是玛拿西边界的地方，可能是山麓下拜

祭神祇的地点。黑门山长13哩，高度是海拔9,166呎。

*Anson F. Rainey*

## 黑米
Hermes
hēi mǐ

保罗於罗马书中曾提名问安的一位基督徒（罗十六14）。

## 黑摩其尼
Hermogenes
hēi mó qí ní

亚西亚的一位信徒领袖，保罗在提摩太后书一章15节说自己被他“离弃”。这可能是因为他们在教义上产生了歧异，但更可能的情况，是保罗在罗马第二次被囚时，他因为怕遭受同样的命运，所以拒绝为保罗辩护。

## 黑色
Black
hēi sè

参“颜色（黑色）”1914。

## 黑实门
Heshmon
hēi shí mén

犹大南部伯帕列附近的一个城邑，只在约书亚记十五章27节出现。哈斯摩宁家族源自该城的说法，并没有根据。

## 红宝石
Ruby
hóng bǎo shí

参“矿物、金属和宝石（红宝石）”833。

## 红海
Red Sea
hóng hǎi

印度洋的支流，向西北伸展，介乎非洲与亚洲之间。红海是一个狭长的海域，长1,450多哩，阔约180哩。红海东面与阿拉伯半岛相接，非洲那一面的海岸则包括埃及、苏丹、厄立特里亚和衣索匹亚。在其西北面，西奈半岛伸入海中，苏彝士湾在半岛的西面，阿卡巴湾则在半岛的东面。在苏彝士湾之西北端是苏彝士城，红海通过苏彝士运河与地中海连接起来。在阿卡巴湾的末端是以色列的港口埃拉特，及约旦唯一的港口阿卡巴。红海的海域满布海洋生物、鱼类及其他海产，可供应邻近一带地区大部分的食粮。在红海沿岸，城市、修筑完善的道路、耕地都很罕见。

在希伯来文旧约里，红海被称为“芦苇的海”，但中英文译本一般作“红海”，这是学者一般所用的名称。在新约里，提到红海的经文有：司提反受审判时的辩护（徒七36）和“信心的英雄”那章经文之内（来十一29）。还有两次提到这地方，却只称之为“海”（林前十1、2）。

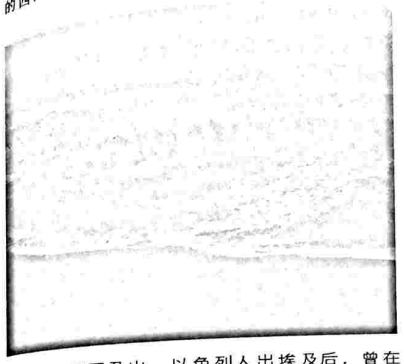
以色列人在出埃及时过红海的事迹，是犹太人至今仍庆祝和记念的一件重大的历史事件。他们渡海的正确位置备受争议，但无论是在哪里，明显的是，那海的深度使人不能涉水而过，其阔度也不容许人游泳渡过。而另一方面，其深度足以淹没埃及的军队，阔度也足以把他们全数淹死。以色列人面对红海，又被当时世上一流的军队和技巧纯熟的马车队紧追，耶和华直接干预，把他们拯救出来，祂在以色列人呼求之前，已使用了东风把海水分开，使他们在海床上走过去（参出十四10-31）。

耶和华把埃及的军队淹没在海中，完成了拯救以色列人脱离埃及威胁的工作。以色列人用诗歌来庆祝这次胜利（出十五1-21），他们也常在数算耶和华为以色列人所成就的工作时，记念这事件（例：书四23，二十四6、7；诗一〇六7-9、22，一三六13-15）。耶利哥城的人因听闻神在红海所施行的大能，而惧怕以色列的神（书二9、10）。新约曾引述过红海的事件，以之为一项充满信心的行动（来十一29）。

以色列人所行的路线初时是依着苏彝士湾的海岸而行的，他们离开以琳之后，曾在红海边安营（民三十三9-11），然后才转入内陆前往西乃山。

离开西乃山后，他们向东北方前行，十分贴近阿卡巴湾，极可能在以旬迦别时来到红海边（民三十三35）。他们尝试从加低斯巴尼亚进入迦南而失败，在何珥玛战败后，他们转向南行，到达阿卡巴湾畔的西珥山（参申二8）。





红海及西乃山，以色列人出埃及后，曾在红海安营，再前往西乃。

神指示以色列人应许地的最南端是红海（出二十三31）。所罗门的王国扩展至阿卡巴湾，他在以禄附近的以旬迦别设立了一队船队；这些商船把黄金和其他贵重的舶来品从俄斐运回来（王上九26-28；参代下八17、18）。后来约沙法也作类似的尝试，但他的船在以旬迦别遇险沉没了（王上二十二48；代下二十36、37）。

参“出埃及”226；“出埃及记”230。

## 红母牛
Red Heifer
hóng mǔ niú

参“动物（牛）”329。

## 红色
Red
hóng sè

参“颜色（红色）”1914。

## 洪水
Flood, The
hóng shuǐ

形容水位上涨，泛滥过地面，特别指挪亚时代的洪水。

### 圣经中的记载

有关挪亚与洪水的叙述，见於创世记第六至九章，是摩西五经所载篇幅最长的事迹。在圣经其他地方，亦常有提及这次洪水，每次均视之为一历史事件（创十1、32，十一10；太二十四38、39；路十七27；彼后二5）。根据圣经的记载，神使洪水灭世，是因为人类社会日趋败坏，至终成了一个“人在地上罪恶极大”的局面（创六5）。神决定要毁灭人类，然后从归顺祂的人中另作一个新的开始（参创一26-28）。在所有的世人中，只有挪亚、他的儿子和他的媳妇仍然对神忠心。在洪水毁灭世界之后，神用他们使人类再次遍布地面。准备的日子长达120年，期间，挪亚造了一艘大船，并且向人宣讲神的审判。然后，暴雨倾倒而下，水涌上地面，洪水就这样暴发了（创六3，七11；参来十一7；彼前三20；彼后二5）。陆上的动物中，只有被挑选带到船上的，才能逃过厄运。大水维持了超过1年的时间，才逐渐退去；地干了以后，人才可以再次居住其上（创七6、10-12、24，八3-6、10、12-14）。挪亚和他的家人离开方舟之后，便向神献祭，以示感恩。神也应许不会再以洪水毁灭世界。

### 圣经以外的传统

在世上所有史诗和神话文学中，没有一个主题比古代曾有洪水灭世或大片地土之事流传得更广。在中国、印度、希腊、马雅、南太平洋的岛国和其他地方，都有发现类似的故事。许多故事的内容，跟创世记的记载都有相类之处，古代巴比伦的说法更是出奇地与它相近。巴比伦人的历史和文化发祥於聚居在下米所波大米的苏默人，他们的创世故事也渊源於此。巴比伦人的记载，称为吉加墨斯史诗，其日期可推至汉模拉比的时代（约主前1750）。故事讲述主前3000年，乌鲁克著名的国王吉加墨斯的生平事迹。诗中记述一个名叫乌纳比士廷的虔诚人，如何建造一只方舟，以致能在众神施於舒鲁帕克的洪水中得以存活。他经过了7天的飘浮后，风暴止息了，船也在尼萨山上着陆。乌纳比士廷向伊亚利神献祭后，得以长生不死。

虽然很少人会否定创世记的记载，跟吉加墨斯史诗之类的洪水故事之间，有一

定的连系，但它们到底有什么连系，却仍有待商榷。可能性包括：（1）创世记的记述是由圣经以外的资料，转借过来的；（2）其他故事从圣经转借；（3）两者有同一个资料来源。圣经那种非神话性、超卓和一神论的特质，似乎使第一个推论不能成立。圣经以外的资料，则在比圣经完成的时间更早之前，已有不同文字的版本了；可见，除非早期的抄本已失传，否则第二个可能性也要剔除。对那些接受创世记是神所启示的历史记录的人来说，最好的解释，就是早期所有主要的记载，均论及同一次的大水。

## 洪水的范围

有学者赞成洪水的记载是历史，但在他们中间，却又在洪水范围的观点上出现分歧。从故事所提供的客观资料看来，似乎整个地球，甚至是最高的山峰（创七17-20，八4），都被洪水淹没。有人指出足以把“天下的高山都淹没了”的水能够盖过全地。但一些学者则回应说洪水只属於地域性的泛滥，指所记载的只是一种表面的情况（即是说对於挪亚而言，彷彿全地都被洪水淹没了）。况且，神的目的只是要毁灭人类，而当时他们都是聚居於米所波大米，所以根本不需要以全球性的洪水毁灭他们。好些人指出“地上”一词，在翻译上出现问题。在创世记一章1节，是习用古代惯用的语法，以“天地”作为整个宇宙的统称。“地”有时可用以形容某人的国家（创四十七13），也可指土地（创十三15）等其他意思。所以，不应就此假设创世记中有关洪水的记载所用的“地”字，是指整个世界。赞成洪水是全球性的人，以世界各个最高的山峰上均可找到海洋生物的化石，来支持他们的论点。不过，既然所有的山峰都是源出於海洋（创一9），那么在山顶上发现与其渊源有关的遗迹，亦是意料中事。我们对这次事件的看法，还需考虑神学和其他原则，来作最后的分析。

## 洪水的科学证据

当现代的考古工作在米所波大米开展以后，人们把基士、吾珥和舒鲁帕克等地一些洪水为患的证据，跟圣经中的洪水相连，已是很普遍的事。不过，那些地方是被不同时代的洪水毁灭的。而且，这些洪水的规模都太小，不足以跟创世记的记载相提并论。较近期，在保守派的圈子中，兴起了一个“灾变说”的运动；他们把世界地质各种主要的变动，视作挪亚洪水所引发的后遗症。那个观点并且提出其他理论，如这些地层的形成可能是在短期内（就在洪水期间）完成的，而且是发生於一个比较近代的时期（挪亚的时代）。虽然这个理论为很多人接受，反对者却指出计算日期的方法，显示这些地层的年期比挪亚的时代久远得多。

### 洪水的年代表

| 挪亚有生的第600-601年 | 从洪水开始计算的日数 | 事件 | 创世记经节 |
|---|---|---|---|
| 第2个月10日 | -7 | 动物和8人进入方舟 | 七4、7-10 |
| 第2个月17日 | 0 | 开始下雨 | 七11 |
| 第3个月27日 | 40 | 地下的水源裂开；雨水停止 | 七12、17 |
| 第7个月17日 | 150 | 洪水盖过众山；方舟停在亚拉腊山 | 七19、24，八3<br>八4 |
| 第10个月1日 | 224 | 其他山峰露出水面 | 八5 |
| 第11个月11日 | 264 | 挪亚放出乌鸦和鸽子 | 八6-8 |
| 第11个月18日 | 271 | 第二次放出鸽子 | 八10 |
| 第11个月25日 | 278 | 第三次放出鸽子 | 八12 |
| 第1个月1日 | 319 | 水都干了 | 八13 |
| 第2个月27日 | 375 | 地面全干了；动物和8人离开方舟 | 八14-19 |



地质学家在亚拉腊山区探索时，在山上发现在水底下形成，被称为“枕状熔岩”的火成岩。这种熔岩层在高达13,500呎、长年积雪的山顶之下形成，在某一个时期，水位的确明显到达该高度。有些人以这个现象，为确定创世记的洪水是普世性的证据，但这并不能证实那熔岩，就是在挪亚的时代於亚拉腊山上形成的。真正能确定的，只是那地层是源出於水底之下，如同所有陆地一样。

在亚拉腊山上的“砾岩”，是另一个证据，用来证明洪水曾遍及全球。这些岩石，体积由小到大都有，主要是因熔岩喷发时，跟猛烈震动的水融合而成的。然而，在13,000呎的高度上出现这种物质，也只能说明亚拉腊山的诞生过程，跟现代的小岛完全一样，并且，最高的部分跟海洋中的火山爆发有关而已。这些地质结构也不能表示亚拉腊山在洪水暴发期间，也正在形成的过程中。创世记没有提及挪亚的洪水发生时，有火山爆发的现象。况且，那些沉积物可能不是熔岩，而是淤泥罢了。

自1856年以来，创世记的洪水不时引起人们的兴趣，因为约有200人曾分别在23次不同的时间中，宣称在亚拉腊山上见到挪亚的方舟。当中，至少有一次报告是恶作剧，但很多人对於所见的物体也有一致的意见。纵使有了这些明显的证据，但一切有关的人都得承认，现在仍未有结论性的证据，可以确定挪亚的方舟是位於亚拉腊山上。1955年，拿威华曾在靠近山峰的一道冰缝中，掘出一片5呎长的木块，上面有人手雕凿的痕迹，那地距离那山颇远。但是，量度年期的碳-14年代测定报告，为这件人工制品带来多个差距很大的日期。即使运用了先进的摄影技术，仍然无法找到许多人认为是方舟遗迹的确实位置。

创世记所提及的洪水，到底性质如何，仍然是各方辩论的题目。但看来除非有人能在考古学或科学方面，提出一些崭新而有力的证据，否则这个问题将无法解决。无论是从创世记的叙述，或是从其他古代传统看来，地上曾经出现1次大型的洪水，是无可置疑的事实。然而，圣经中洪水的真确性质及洪水淹没的范围，仍有待一些不容争议的证据出现后，才能作出定论。

*Eugene H. Merrill*

参“挪亚”1142；“洪水神话”579。

参考书目：F.A. Filby, *The Flood Reconsidered*; H.M. Morris and J.C. Whitcomb, Jr., *The Genesis Flood*; A.M. Rehwinkel, *The Flood*; D.A. Young, *Creation and the Flood.*

# 洪水神话

Flood Myths

hóng shuǐ shén huà

一些传统故事，尝试去解释一次灾难性，甚至可能是全球性的洪水。这些神话几乎在所有国家和民族中都可以找到，在亚洲大陆和南部的岛屿并北美洲，尤为普遍。

虽然这些传统在历代流传中，时有变化，并且不时穿凿附会了好些怪诞的色彩，但它们都有3个共通点：（1）人类及其他生物被水毁灭；（2）某种形式的方舟或船只，成为了一个或几个人的逃生工具；（3）一个或更多的人得以保存，让人类再次在地球上繁殖。有时还加上另一个共通点：人的罪恶是引致洪水的原因。这些洪水神话的普及性，可支持洪水是全球性之看法，至少遍及凡有人居住的地域。

## 洪水记录的例子

几个随意抽取的例子，也可以说明这些神话的性质。在墨西哥传统的洪水故事中，干觉斯（又名达斯比）和他的妻子、儿女，带着一些动物和谷物乘船逃避一场大水灾。水退时，干觉斯首先放出一只秃鹰，但它是以腐肉为饲的，所以没有再回来。於是他又放出其他雀鸟；最后是一只蜂鸟带着一枝长着叶子的树枝回来，显示他们可以安全登陆。

在格林兰有一个传统的说法：当人类在地上住满了100代以后，就有洪水来到，除了有一个人生还之外，人类全都被毁灭。这人后来用杖击打地土，便造成一个女人；这对男女就成为了新人类的祖先。

夏威夷的神话叙述在人类活了很久以后，变得非常败坏。在他们中间有一个义人，名叫鲁如。他建造了一只庞大并有房舍的独木舟，他在船上载满食物，又带着植物、动物，和家人上船去。接着来了一场洪水，把所有人都毁灭了，只有独木舟上的人存留。后来，一位伟大的神明把一道彩虹放在天上，作为宽恕的记号。

在印度，印度教徒奉义人马努为新人类的始祖。一尾大鱼警告他说，大地将要被水淹没。他受命建造一条大船，在上面储藏各样的种子，并要把7个圣洁的人带到船上（总数是8人，跟挪亚方舟的人数一样）。后来洪水来了，是一尾大鱼把船拖到喜马拉雅山的一个峰顶上；在那里，马努获准可以重新开始人类的繁殖。

中国的版本则有洪水英雄法海。他跟妻子和3个儿子、3个女儿逃过了一次普世性的洪水。从他们中间，全世界的人类重新得以繁衍。

罗马人的洪水故事在俄维丢的《蜕变》（主后一世纪）中出现。书中提及人的被造、他无罪的本质和他在乐园中的快乐、他的堕落，并最后洪水成为了对人类悖逆的惩罚。朱庇特神在盛怒中发动一道大洪水，淹没全人类；暴雨的破坏力因着地下水源的涌溢变得更为可怕，这跟圣经中的记载相同。只有义人丢加良和妻子碧霞乘船逃命，到达帕纳苏山。在洪水之后，他们被吩咐把石头抛到背后；这些石头后来成为了男人和女人，人类就在地上重新繁殖。

## 巴比伦的洪水记录

在众多的洪水传说中，巴比伦的版本最为有趣，因它跟圣经的记载有许多可能或实在相似之处。有人认为巴比伦的故事，有助於肯定圣经的记载，因为两者不但相近，而且同指一个地域。另外又有人以巴比伦的记载，来向圣经提出质疑，指圣经的记述只是一个神话，跟世上其他的神话没有两样，不外是巴比伦神话“净化”或“一神论”的版本而已。

### 发现过程

世人首次留意到巴比伦的洪水故事，是在1872年12月3日，大英博物馆的史密夫佐治在伦敦的圣经考古协会中，公开宣读论文时提出了该项记载。内容只是洪水记录的片断，於亚述国王亚述巴尼帕（主前669-633）的图书馆所藏过万块泥版中发现。由贺姆西华森领导的一队英国考古发掘队伍，於1853年在尼尼微发现了这个图书馆，并且把这些泥版送返大英博物馆。

史密夫的报告引起要求重开尼尼微的发掘工作的呼吁，为要找出记载中散佚了的部分。次年5月，史密夫抵达尼尼微，只花了大约1周的时间，便发掘到洪水记载的残余部分！这洪水故事原是一套12块的吉加墨斯史诗中的第十一块。其中提到吉加墨斯被人人都要经历死亡的事实缠扰，以及他寻觅长生不死的过程。在第十一块泥版中，吉加墨斯（乌鲁克国王，圣经中称之为以力国王）会见了乌纳比士廷——“巴比伦的挪亚”，从他的口中获悉洪水的故事和他得着长生不死的经过。

史密夫后来又报导了另一个较早期流传於亚甲人中，有关洪水故事的片断，约在主前1600年写於米所波大米。这些片断现时名为雅特拉哈西斯史诗，直至1967年以后，才为人正确地理解。此外，较早期之苏默版本的巴比伦洪水故事（约主前1700），发现於尼普尔，并在1914年公布。剔除了各种考古学的细节不说，这些神话的片断见於米所波大米、小亚细亚中赫人的文献，甚至叙利亚的拉斯珊拉文献。这些发现使人更全面地认识整个事件，并且为那些含糊的段落提供准确的记述。这些文献中的故事都极近似，故事中的主角则分别为苏默语中的薛苏华和亚甲语中的雅特拉哈西斯或乌纳比士廷。

### 洪水的记载

记载中提到当地上人口增加，他们发出的声音太吵，以致风暴之神恩里勒不能入睡。所以，他决定用灾难来减少人口。但掌管灾难的神却被安抚了，人类的数目亦再次继续增加，且发出更大的声音。接着，恩里勒决定用旱灾和饥荒来削减地上的人口，然而，这个计划又被掌管地下泉源的伊阿神粉碎。最后，恩里勒决定以洪水来毁灭人类。

偏爱乌纳比士廷（或雅特拉哈西斯）的伊阿神被迫起誓跟恩里勒合作。但伊阿神想到折衷的办法，先透过梦境来通知洪水故事中的英雄，后来更向着草屋的一堵墙说话，好叫屋内的乌纳比士廷得到消息而预备逃脱恶运。乌纳比士廷得到指示要把草屋拆掉，改造一只船，并涂上松香以防水，然后带同他的家人、财物、走兽和飞禽走进船内。吉加墨斯史诗中特别指出所造的是一条极大的船，雅特拉哈西斯史诗却说那船颇为细小，并且船上的人只用了7天的时间把船造成和预备洪水的降临。

洪水历时7日7夜，船搁在尼萨山上。故事的主角放出3种飞鸟（鸽子、燕子和乌鸦）去探测情况。离船后，乌纳比士廷向众神献祭，结果得以长生不死。

## 比较米所波大米与创世记的记载

若我们把米所波大米的故事，跟圣经作一个对照，两者之间相同的地方实在令人诧异。两者均指出洪水是由神指令的，并向故事中的主角先行启示。主角亦同时得神的指示要建造一只船，里外要涂上松香；船上只会乘载少量的人，却会存留大量其他的生物；在船上的都不会被毁灭。两个记载中都特别指出引起洪水的确实原因、历时多久、船只着陆的地点和放出雀鸟。主角均在洪水过后献祭，因而得到神的赐福，并且得蒙应许人类不会被同样的灾难毁灭。

人们经常强调创世记跟米所波大米的洪水记载，是何等相似，以致忽视了两者有不同的地方。其实，两者相异之处多於相同之处。其中最重要的是，巴比伦和亚述的记载充满着多神的观念，创世记则高举独一的真神。

两者记载洪水的因由也各有不同。创世记清楚指出是神以洪水惩治人的恶行。在吉加墨斯史诗开始的时候，咒诅是因为众神的反覆多变而起的。雅特拉哈西斯史诗则指出恩里勒以洪水毁灭人类，是因为他们发出的噪音，令他不能入睡。

此外，圣经和非圣经的记载中，还有几个次要的差异：

1.宽限期——创世记六章3节记述人类得到120年的缓刑期，让他们有足够的时间悔改。但米所波大米的众神则严守秘密，不容人有回转的机会。

2.船的性质——以圣经中1肘为18吋，挪亚的方舟是450呎长、75呎宽和45呎高，排水量约为43,300吨。假定吉加墨斯史诗中所提及的巴比伦肘，一般是指20吋的话，乌纳比士廷的船是一个立方体，每边长200呎，排水量为228,500吨。再者，乌纳比士廷的分成7层，挪亚的船却只有3层。

3.登船的人——乌纳比士廷带同他的家人、亲属、工匠、船夫、金银和“田野的走兽”上船；挪亚却只带了妻子、儿子和儿媳，还有神所吩咐特定数目的活物（创六19-21，七2、3）。

4.洪水（或暴雨）的时间——苏默人的记述说下了6个昼夜的雨；巴比伦人说是7个昼夜。希伯来人的记载，则声称共下了40昼夜的雨（创七12）。

5.停船的地点——乌纳比士廷的船停在尼萨山上，一般认为即底格里斯河以东及波斯湾以北400哩的一座山。挪亚的方舟则停在亚拉腊山上，位置比前者更北，在土耳其东部或靠近俄国的地方。

6.雀鸟——根据楔形文字的资料，最先放出去的是鸽子，然后是燕子，最后是一只乌鸦。挪亚却先把乌鸦放出去，然后3次放出鸽子，一次一只。

7.主角所得的福——洪水之后，乌纳比士廷得着长生不死的祝福；挪亚却没有。

虽然我们注意到两者之间的差异，但到底相同的地方也不少，以致长久以来，学者对两者的关系感到困惑。可能性有3个：（1）是巴比伦人向希伯来人借用材料；（2）是希伯来人转借了巴比伦的神话；（3）两者均出自同一个资料来源。第一个假设的可能性极低，虽然希伯来人中间可能早已出现口传的版本，但米所波大米的记载是早於五经的。过去有许多人认为洪水和其他的事迹是希伯来人借用巴比伦的，只是希伯来人去除了其中多神主义的材料而已；但今日渐渐连自由派的学者都发觉，这种讲法愈来愈不可接受。

认为希伯来和巴比伦的记载，是同出一源的看法，很具说服力。毕竟，创世记

指出米所波大米是希伯来人的原居地，该处也是人类文化起源和洪水后再生之处。这样大规模的早期灾难被米所波大米的居民和从该处外迁的人记述流传，亦是很合理的事情。在接受这个解释时，我们并没有撇开上天启示的可能性。圣经的作者并非惯於不依据资料而写作，但神掌管和引导材料的取舍，最终也保证记载的准确程度。

*Howard F. Vos*

参"洪水"577；"挪亚"1142；"铭刻"1056。

## 宏他
Humtah
hóng tā

犹大山地希伯仑附近的一个聚居地（书十五54）。至今仍未确定这地点的遗址。

## 红玉
Carbuncle
hóng yù

一种艳红或深红的透明矿物，刚玉的一种；圣经记载祭司胸牌所镶的宝石中，即有红宝石（出二十八17）。

参"矿物、金属和宝石（红玉）"833。

## 红玉髓／红宝石
Carnelian
hóng yù suǐ / hóng bǎo shí

是玉髓的一种，颜色有深红、粉红，以至白中呈红不等。启示录二十一章20节记载新耶路撒冷城墙第六层墙基，即镶以红玉髓。和合本笼统地译作"红宝石"。

参"矿物、金属和宝石（红玉髓）"833。

## 后嗣
Heir
hòu sì

已经承继或将要承继产业的人，承受已死之人的财产。特别是指循合法的途径承受，而且一般都包括了遗嘱。新旧两约希腊文和希伯来文的用词，都包括了这个概念。

在创世记十五章，神重申祂对亚伯拉罕特殊的应许（5、13-16节），亚伯拉罕不明白这应许怎能成就。因为当时他没有亲生的儿子，只有大马色人以利以谢，才是"生在（他）家中的人"，有资格承继他庞大的产业（参创十五3、4）。在族长时代，人死而无子，家中的大管家便成为他的后嗣。亚伯拉罕从撒拉婢女夏甲所生的以实玛利，和从妻子撒拉所生的以撒相继出生以后，撒拉和夏甲之间起了不和。撒拉要求亚伯拉罕把夏甲和她儿子赶出去，因为她不愿意以实玛利和自己的儿子以撒同为后嗣（创二十一10）。

约押找了一个聪明的妇人，对大卫王说她有两个儿子。其中一个打死了他的兄弟，全家的人都想要把这个儿子处死偿命。如果真的实行这个判决，她亡夫便再无后嗣，不再"留名留后在世上"了（撒下十四7）。圣经另有一个实例，解明"后嗣"这个词的意思。耶稣所讲的比喻中，说到一个园户看见主人的儿子，就彼此说："这是承受产业的。来吧，我们杀他，占他的产业！"（太二十一33-43；可十二7；路二十14）

新约好几处地方，都用"后嗣"来形容信徒在基督里的身分。信徒作了神的儿女，便和基督同作后嗣，将来可以承受基业（罗八16、17）。得救这基业，在新约不同的地方都有论及。希伯来书六章17节，原文称信徒为"应许的后嗣"，即"承受应许的人"（和合本）。这应许就是神对亚伯拉罕所说："论福，我必赐大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来"（来六13、14）。同样，希伯来书十一章7节，也形容挪亚是"那从信而来的义"的后嗣。在雅各书二章5节，那在世上贫穷，在信上富足的人，也是神"所应许给那些爱祂之人的国"的后嗣。保罗说因为神的恩典，得称为义的人，可以凭永生的盼望成为后嗣（多三7）。

在希伯来书一章2节，"后嗣"一词独指神的儿子，照和合本的译法，父神"立他为承受万有的"。在这个情况之下，"后嗣"是指承受基业的人，但领受的时刻，却在较远的将来。

在圣经时代，长子是家业的主要承继人。在旧约时代，长子名分的权益，包括了父亲双份的财产，又可以成为一家之主（申二十一15-17）；他的弟弟则均分所余的产业。人如果没有儿子，女儿有资格成为后嗣（民二十七8，三十六12）。但承受了产业的女儿，却不准外嫁别的支派，以保存每支派产业完整。如果死人连女儿都没有，他的兄弟便可承受他的产业。如果他没有兄弟，产业便传给伯叔；没有伯叔，则给予最近的亲戚（民二十七9-11）。各支派的产业是如此的重要，难怪希伯来人这么注重家谱的保存。

*Wesley L. Gerig*

参"产业"208；"长子"2273。

## 呼召
Call, Calling
hū zhào

参"拣选"742。

## 狐／狐狸
Fox
hú / hú lí

细小的野生食肉兽，形状像狗的哺乳类动物；圣经时代的巴勒斯坦地，发现有好几个品种。

参"动物（狐）"329。

## 壶／瓶
Cruse
hú / píng

古代盛水或其他液体的器皿，陶制，高约4至6吋，应属罐类（王上十七12-16）。钦定本将另两个不同的希伯来词均译作"罐"，其实，列王纪上十四章3节所指应是"瓶子"，而列王纪下二章20节所指应是"盘"或"碗"。

参"陶器"1539。

## 胡巴
Huppah
hú bā

在大卫和所罗门王时代，负责领导第十三班祭司的首领（代上二十四13）。



## 胡利人
Hurrians
hú lì rén

又称为米坦尼人的一个民族。他们的语言不属闪族语系，又不属印欧语系，但他们在主前二千年代，近东的文化里，担任了很重要的角色。最为重要的，是他们把苏默和巴比伦文化，传播到了亚西亚西面和赫人之中。

要推断胡利人曾否在某地出现，有几个方法：在该地能否找到胡利语的文献；当地人有没有胡利语（或印伊语系，详见下文）的名字；旧约和其他古代文献有没有他们的记载。

主前二千年代初，胡利人在米所波大米的极北部出现，他们可能是从更北的地方而来。主前十八世纪，他们曾在马里和阿拉拉赫出现；主前十五、十四世纪在努斯、乌加列、阿拉拉赫、巴勒斯坦几个城市，和他们的政治中心米坦尼出现。在这个较后的时期，他们的统治阶级，其实已是印伊民族的人了。这些贵族通常保持印伊语系的名字，但在语言、宗教和文化上，已经完全被胡利人同化，事实上也跟一般胡利人无异。

胡利人的存在所留下的问题，是他们对巴勒斯坦的影响有多大。在这方面，我们所知确实不多。亚马拿信札是主前十四世纪，由米坦尼／胡利人诸王，以及巴勒斯坦的小王，写给埃及法老的信件。这些信件提到一些巴勒斯坦的君王，有胡利语（部分是印伊语系）的名字；其中一个例子，是耶路撒冷的押狄基帕。然而，这些由巴勒斯坦君王的书记，用亚甲语写成的信件，显露出来的是迦南语言，不是胡利语。但另一方面，埃及人称巴勒斯坦为胡利人的地；一个法老甚至宣称俘掳了36,000个胡利人，但这些可能只是巴勒斯坦的居民，而不是胡利人民。据亚马拿信札提供的证据，巴勒斯坦很可能只是在名义上称为胡利地而已。

再者，旧约究竟怎样为胡利人这个民族作出定义，也是一个问题。部分学者相信圣经中的何利人，就是胡利人（创十四6，三十六20-30；申二12、22）。在语言学上，这是可能的。然而何利人总是住在

西珥山，胡利人则出现在耶路撒冷、他纳、米吉多、亚柯、押煞、示剑，甚或希伯仑，却不大可能在西珥出现。此外。创世记三十六章所列何利人的名字，似乎都是闪族语系而非胡利语的。最后，以扫娶了一个何利人族长的女儿，似乎证明了西珥山的何利人和以扫同时期。假若按新发现的艾伯拉泥版显示，族长时代是属於较早时期的话，胡利人深入南方，和族长接触，在时间上是太早了。

第二个理论认为希未人便是胡利人。这两个名字在语言学上产生分歧，是因为后来的文士，把两个形状相似的希伯来文字母互相混淆了。希未人等於胡利人的理由，其一是希腊文的七十士译本在两个段落中（创三十四2；书九7），认为希未人便是胡利人。其二是创世记三十六章2节和29节，分别称祭便为希未人和何利人；而他们相信后者是指胡利人。可是，第一个论证过分依靠七十士译本，它可能是误译了；第二个论证，则无异於西珥山的何利人便是胡利人的理论。

第三个理论认为创世记二十三章的赫人便是胡利人。虽然“赫人”一词的意义甚广，可能包括了胡利的民族，但这个理论和第一个理论一样，有时序上的问题。然而，后期的赫人——如乌利亚及耶布斯人亚劳拿——可能是胡利人。很多学者都认为“亚劳拿”的名字，显然是胡利语。

上面几个理论，都假设任何民族，必定拥有独特的名称。但另一个可能性，是承认胡利人在巴勒斯坦居住，把他们看作和其他民族一起，以如“迦南人”等名字统称。

*David K. Huttar*

参“赫人”571；“希未人”1703；“何利人”563。

## 胡桃／核桃
Walnut
**hú táo / hé táo**

参“植物（胡桃）”2292。

## 胡兀鹫／秃鹫／狗头雕
Ossifrage
**hú wù jìu / tū jìu / gǒu tóu diāo**

秃鹰类中最大的一种鸟，是不洁的鸟类（利十一13；申十四12）。

参“鸟（胡兀鹫、秃鹫）”1123。

## 胡须
Beard
**hú xū**

男子面颊下面所生之毛，就是胡须。古代闪族男子蓄须是作为成年的标志，以色列人也不例外。蓄须也与各地文化有关，例如从埃及人像艺术品，可以看到古埃及男子是剃须的。约瑟入埃及后大概也剃净了胡须，以免触怒两颊净光的法老（创四十一14）。后来侵入中东的希腊人和罗马人，也都是剃净胡须的。

以色列人的胡须还带有宗教意义（利十九27）。利未律法规定祭司不可剃光头发和胡须（利二十一4-6）。大卫的使臣被亚扪王侮辱，强令剪去一半胡须，终导致两国兵戎相见（撒下十1-8）。不过，在一些特殊的情况下，以色列人可以剃净胡须。脸部和头部疑有麻风病者，必须把患处周围的须发剃净，以便於观察诊断（利十三29-37）。剃头、披麻、哀号是藉以表达遭遇灾难（赛十五1-3）。以斯拉自拔胡须和头发，表示对以色列人的败行痛心疾首（拉九3）。

参“服饰”423。

## 虎口
Span
**hǔ kǒu**

用手来量度的一种方法，1虎口相等於½肘（出二十八16，三十九9）。

参“度量衡（虎口）”354。

## 户珥
Hur
**hù ěr**

❶圣经所载以色列於利非订大战亚玛力人的事迹中，首次提到户珥。他和亚伦合力扶起摩西的手，直至以色列人击败亚玛力人（出十七8-13）。摩西上西乃山时，他又和亚伦一起负责管理以色列人（出二十四14）。根据约瑟夫的记载，户珥是摩西姊姊米利暗的丈夫（《犹太古史》3.2.4）。

❷米甸五王中的第四人。这五王和巴兰一起被摩西领导的以色列人所杀（民三十一8）。圣经又称他为米甸族长之一，和西宏联盟（书十三21）。

❸迦勒和以法他之子，比撒列的祖父（代上二19、20）。虽然有人认为本条目#1的户珥就是比撒列的祖父，但其他人却认为帮助摩西的户珥，和比撒列的祖父并不是同一人。

❹利法雅的父亲（或利法雅家族的名号）。利法雅是被掳归回者的领袖之一，帮助尼希米重建耶路撒冷的城墙（尼三9）。

## 户反
Hupham
**hù fǎn**

便雅悯支派户反族的始祖（民二十六39），可能和户平（创四十六21）、户品（代上七12、15）、户兰（代上八5）是同一个人。

参“户平”586；“户品”586；“户兰#1”585。

## 户割
Hukkok, Hukok
**hù gē**

❶拿弗他利和西布伦边界的城邑，列在亚斯纳他泊旁边（书十九34）。考证为今日革尼撒勒西北的雅夸喀。

❷亚设支派属地黑甲的别名（代上六75；参书十九25）。

参“黑甲”575。

## 户莱
Hurai
**hù lái**

历代志上十一章32节中希太的别名（参撒下二十三30）。

参“希太”1702。

## 户兰
Hiram, Huram
**hù lán**

❶便雅悯支派比拉的儿子（代上八5）。可能和户反（民二十六39）是同一人。

参“户反”585；“户平”586；“户品”586。

❷从推罗来的匠人，曾参与建造所罗门的圣殿。他的父亲是个推罗人，母亲是拿弗他利人（王上七13、14）。但历代志下二章14节却说他的母亲属但支派。圣殿内的好几项陈设，都是他的手工：两根铜柱、其上的柱顶、铸成的铜海、驮海的12只牛、10个盆和盆座、铲子和盆子。

在列王纪上，希伯来原文称他为“希兰”。和合本依历代志下四章11节称他为“户兰”。他又叫作“户兰亚比”（代上二13，四16；新国际译本；修订标准译本），即巧匠户兰的意思。在和合本的历代志下二章，把“户兰亚比”译作“我父希兰”。

## 户勒
Hul
**hù lè**

亚兰的儿子，闪的孙儿（创十23；代上一17）。

## 户勒大
Huldah
**hù lè dà**

住在耶路撒冷的女先知，与先知耶利米、西番雅同时期。户勒大是沙龙的妻子。沙龙在约西亚王宫中，负责总管礼服（王下二十二14；代下三十四22）。约西亚修理圣殿时，找到了摩西的律法书，他就差遣臣仆，为这事向户勒大求问。户勒大预言国家将要面临灾难（王下二十二16），然而约西亚因为在神面前谦卑悔改，便能免受此灾（王下二十二18、19），可以平平安安归到坟墓（王下二十二20）。虽然约西亚王后来死於战场，他仍然得到安葬（王下二十三30），不致蒙受尸身被野兽所吃之耻。约西亚得到了户勒大的信息后，便开始了他的宗教改革工作（代下三十五1-25）。

## 户利
Huri
hù lì

迦得支派亚比孩的父亲。他的子孙住在基列地的巴珊（代上五14）。

## 户品
Huppim
hù pǐn

户平的别名，出现於历代志上七章12、15节。

参"户平"586；"户反"585；"户兰#1"585。

## 户平
Huppim
hù píng

可能是便雅悯的儿子比拉的后代，父亲是以珥（或作"以利"，创四十六21；代上七12、15）。创世记称他为"户平"，历代志上则作"户品"。这两个名字，可能是户反的别名（民二十六39），户反是户反族的始祖。他在族谱中的渊源不易确定。

参"户反"585；"户兰#1"585。

## 户沙
Hushah
hù shā

以谢珥的儿子（代上四4），又可能是以谢珥所建的城邑。勇士西比该（撒下二十一18；代上十一29，二十4，二十七11）和米本乃（撒下二十三27）都称为户沙人。但"户沙"究竟是祖先的名字，还是家乡的名字（又或者两样都是）却不能确定。

## 户筛
Hushai
hù shāi

大卫的朋友兼参谋。大卫另一个谋士亚希多弗变节帮助押沙龙叛乱时，户筛依然忠於大卫。户筛依照大卫的指示，假装向押沙龙效忠，暗中却将押沙龙的计划，向大卫报告。亚希多弗力劝押沙龙，在大卫未有机会集结军力之时，追击逃亡中的大卫，押沙龙却听从了户筛的计谋，使大卫有机会逃到约但河对岸，终於击败了押沙龙的叛军。亚希多弗见自己的计谋不被取用，且可能已预见己方必以兵败收场，便上吊死了（撒下十五32-37，十六15至十七23）。户筛是亚基家族的人，来自以法莲及便雅悯边界的亚他绿（书十六2、7）。

## 户珊
Husham
hù shān

承继约巴作以东王的提幔人（创三十六34、35；代上一45、46）。

## 户伸
Hushim
hù shēn

❶ 但的儿子（创四十六23）。民数记二十六章42节称他为书含，是书含族的祖先。

❷ 便雅悯支派亚黑的儿子（代上七12）。

❸ 便雅悯人，沙哈连两个妻子之一（代上八8、11）。

## 护身符
Charm
hù shēn fú

指挂在颈上，能避邪消灾的小物体。

参"符囊"423；"法术／邪术"380。

## 护卫兵的门
Guard, Gate of the
hù wèi bīng de mén

位於耶路撒冷西北部或北部。虽然这门与护卫院无关（尼三25），却与王宫连接（尼十二39，钦定本指监门）；可能就是哈米弗甲门。

参"耶路撒冷"1945。

## 护卫兵的院
Guard, Court of the
hù wèi bīng de yuàn

或许是在主前七世纪，耶路撒冷被巴比伦攻陷时，一处紧急拘留俘囚的地方。虽然先知耶利米曾囚在那院子里，他仍然能照常活动；可见该地方可能是一个小庭院（耶三十二2-12，三十三1，三十七21，三十八6-28，三十九14、15；钦定本指那里是监狱的院）。



## 护膝
Greaves
hù xī

穿戴在腿上的防护武器（撒上十七6）。

参"武器和战争"1616。

## 护心镜
Breastpiece, Breastplate
hù xīn jìng

是古代盔甲的护胸物，也称"护胸甲"、"胸甲"或"胸铠"。圣经有多处以"护心镜"为喻，如以赛亚书五十九章17节记载神向仇敌报仇时，以公义为胸甲。使徒保罗教诲基督徒说，在与邪恶作战时也当以"公义当作护心镜遮胸"（弗六14），而在等待耶稣基督再来时，则更要"把信和爱当作护心镜遮胸"（帖前五8）。

参"武器和战争"1616。

## 花
Flower
huā

参"植物（花）"2292。

## 化除神话
Demythologization
huà chú shén huà

德国新约神学家布特曼提倡的一种释经理论。他於1941年的一次教牧会议上，号召神学界将新约的真正信息，从一世纪神话世界观的覆盖下解放出来。类似的观点前已有之，但布特曼的理论在好几个关键上有独到之处。

从前类似的理论认为，神话是科学思维发达以前的产物，多不可信，故应一概剔除。这一理论被用於解释新约时，则认为凡为后启蒙时代人类理性所不能接受的一切说法俱应剔除，惟此才有希望将其宗教和道德的精华保存下来。这种"化除神话论"虽名为"释经"，实际是在肢解圣经。按这种理论，新约福音的立论基础如道成肉身、代赎、复活等也难免被视为"神话"而遭砍削殆尽，那么，新约的福音何存呢？

布特曼掇取上述神话观并新约教义，揉合於他的理论。他也视神话为过了时的前科学思维方法的产物，且也认为新约福音的形成，对神话的依赖是不言而喻的。不过布特曼在此另辟蹊径，因他也持守一些新起的哲学和神学理论，这些理论只在十九世纪末和二十世纪初始为世人所瞩目。早期，他在宗教历史主义的影响下，极力反对自由主义学派将基督教仅归结为一套道德的原则。然而，他自己所作的"形式批判"研究，也指出新约不过是一世纪早期教会传讲之道。如果作为一个基督徒，不论在哪个时期，有其重要意义的话，则不管福音中包含若干神话成分，也不可丢弃。随后10年，布特曼致力於解决令第一次世界大战之后的青年学者感到困惑的问题：渗杂着种种神话成分的救恩信息，怎样能够让具有现代科学思想的人信服呢？

布特曼的答案反映了他此后一生持之不渝的基本信念。为了配合这个信念，他不仅要对上述问题重新诠释，且要为两个关键概念重新定义。这两个概念就是"神话"和"福音"。

布特曼承袭了母校马尔堡大学诸教授的学术背景——十九世纪路德神学和马尔堡新康德主义的特殊混合物。他就读该校之际，正是新康德主义盛行之时。该学说认为：数学物理和逻辑是解释各种确实"认知"形式的根据。"认知"并不依赖於感性资讯，而是纯理性活动；理性活动则是思维的"客体化"过程，即配合普遍法则来形成客体。人作为"认知者"，在使世界客体化的过程中，渐渐失掉了个人性；他与其他人变成由普遍理性法则所规定的一个超越个人、无限的理性系统的一小部分。这系统不容许个人的自由和独特性。然而在这个体系中，人的个人性也不是被剥夺殆尽的。新康德主义主张，在这"客体化知识"的边缘尚保留一个"感觉"的特殊界域，也可称为"直接经验"或宗教界域。人就是宗教经验的主体，尽管是

被动的，却具个人性，是独特的、自由的、不受理性规定约束的。

虽然第一次世界大战之后，新康德主义已摈弃了这个认识论，但布特曼跟随其老师赫耳曼，仍恪守不渝，并以此为解释“因信称义”的教义的根本，以此解释信心与行为的对立。他认为一切的认知（包括科学的、神学的等等），基本上都是根据普遍的法则而客体化的过程，故都属於“行为”的范畴。人在这行动中，独自的根据普遍法则，把有关世界、神及自己的概念塑造及系统化；范畴上与此对立的则是宗教经验。这经验的获得只能靠“恩典”，对恩典的回应则只能以“信”和“爱的顺从”。

根据这个认识论，要解决新约的神话问题，主要不在於它对世界的前科学思维化的描述，而是它对福音的客体化表达。如果只从表面上看新约，福音是关於一位在天的神与在地的人之间的直接关系，这个关系由於2,000年前巴勒斯坦一位行奇迹的犹太人，因祂那从理论上可证实的生、死、复活，而得以重新恢复。

这神奇的故事自当被现代人视为荒谬；布特曼指出，更重要的是，这故事不可能是“福音”。新约的故事把神藉基督所行的一切降低为一系列依赖人的客体化知识而留存的过去的事件。人不可能既是创造者，又是研究者，又是证实者，又是恩典的蒙受者。即使新约的福音全部得到证实，也只能使人相信人的作为，而不能使人归信於超越的神。

因此，原来的问题对布特曼来说便一分为二了，即不仅是如何使现代人能够理解福音，而且，如何使福音作为恩典信息的特性得以保存和显现。为解决后一个问题，不仅神话，且一切客体化思维的产物都应予以化除。使用相应於科学时代的语言来重述福音固然可以解决第一个问题，却不能解决第二个问题；因为科学化的表述纵属正确，仍与人类对世界的任何理解一样，其中包括神话，都是人类客体化思维的产物。布特曼陷入了一个释经的困境：福音既须摆脱人类固有的任何世界观来重新加以表述，又须向常受一定的世界观影响思维的人表述明白。显而易见，一个崭新的概念，不受客体化限制的概念，才可用来理解和传达福音的真谛。

布特曼的解答出自海德格的存在论。海德格是布特曼1923至27年的同事。他的存在论是试图避开客体化思维及其他事物来澄清“存在物”的意义。他认为首先要分析“人类”，并不是为了作成某种心理学或人类学的新论调，而是为了发现任何客体化分析或思维以前，人类经验在世上的一种存在模式。海德格欲找出人类的“自我理解”。布特曼从海德格的存在论分析获得灵感，认为福音也关乎人的自我理解。当传道者宣讲神在基督里成全的决定性行动，听者受到挑战而必须作出抉择：要保持旧的自我理解，靠自己的力量去获得平安，并去塑造世界（“行为”）；或要一个新的自我理解，接受神的启示，相信只有归信超越的神才可获得平安。在每一个决定性时刻，均能作出第二种抉择，即会导致自由的“新生”。

但是，布特曼的存在主义福音与新约所载的福音有何关联呢？在这一点上，布特曼又借重於海德格的学生约拿斯的理论。原来约拿斯以海德格存在论解释古代的诺斯底神话，认为这些神话的根本目的并不在描写宇宙，而在於表达一个诺斯底背景的自我理解。布特曼将约拿斯的解释普遍化，用来作为他对神话最后及全面的定义。其定义为：神话是前科学时代人类真实自我理解的客体化遗存宝库，存在主义的释经论是开启这宝库的唯一钥匙。按布特曼的说法，新约的神话需藉存在论解释，事实上，布特曼认为新约本身就已经透露了用存在主义化除客体化的方式去解释的意向，例如，当保罗论及末世种种时，总是尽量避免未来派的末世论，而倾向於一种个人化、“在基督里”的理解。

布特曼的“化除神话论”不同於早期类同理论之处，主要在於它确是一种释经理论。它对圣经的神话成分不是简单地剔除了事，而是先予以解释，才作剔除。布特曼深信经此疏解之后，沉淀下来的真正福音，是完全符合新约真正的用意，清除了神话成分，并可为现代人所理解的。

然而，认同布特曼的人却不多，他的目的是要使现代人更理解福音，但他的理论已肯定失败。布特曼“化除神话”的福音只有神学家和哲学家能够理解，甚至连他们读起来也困难重重又歧见纷纷。如果以得到广大回应和改变生命的力量为验证“可理解性”的标准，则新约“客体化”的福音远较布特曼的理论，更有效地越过那释经上的鸿沟。布特曼的存在论福音明显地剔除了不少“神话”，但其成效却微乎其微，因为几乎所有关键概念的定义已经布特曼一改再改，最初的问题早已面目全非了。

布特曼化除神话的理论，与其说是解决原来释经上的问题，毋宁说是证明布特曼作为一个思想家的一致性。即使如此，对布特曼理论的一致性也颇多非议，较为激烈的批评家甚至指出，他的理论从逻辑上看，根本不为“钉十字架的犹太拉比”留有任何地位。他们还认为布特曼强调宣讲耶稣钉十字架为引发自我理解的唯一媒介，不啻是证明他向新约神话的最后投降。对福音派人士来说，这无异是一个可喜的矛盾，但这不能和缓布特曼释经理论的主要问题。布特曼的理论不是解释福音，而是改变福音，这就有违於释经家的忠信。在许多关键之处，布特曼并不热衷於谨慎的再述新约的信息，而仅汲汲於格宁其玄奥莫测的哲学原理。上述种种并不否认布特曼在释经问题上的某些卓识高见（如对保罗的人类学观点），只在指出布特曼理论之弊病所在。布特曼对哲学的爱好，是毋庸置疑的，但可惜他只是为了一连串虚假的问题提出解答。

*Stephen Taylor*

参“底本说”306；“形式评鉴学”1781；“编辑评鉴学”166；“来源评鉴学”857；“传统评鉴学”241；“圣经的诠释”1335。

参考书目：R. Bultmann, “*New Testament and Mythology*” and “*Bultmann Replies to His Critics*,” in Kerygma and Myth, ed H.W. Bartsch, and “Religion and Culture,” in *The Beginnings of Dialectic Theology*, ed J.M.Robinson; R.A. Johnson, *The Origins of Demythologizing*; R.C. Roberts, *Rudolf Bultmann's Theology: A Critical Interpretation*; A.C. Thiselton, *The Two Horizons*.



## 化外人／野蛮人

Barbarian

huà wài rén / yě mán rén

意指不文明、不开化的外地人。这字的希腊原文源於一无意义的双音节：“巴巴”，仿似外地土语的怪声。在古希腊人的眼里，惟有他们才是世界上真正的文明民族，所有非希腊人都是“化外人”。罗马人承受了希腊文化，自视与文明的希腊人同等，视其他的民族、语言、习俗为“化外”。

新约使用该字的经文，说明了该字的不同意义。该字与语言的关系可见於保罗讨论藉圣灵说方言的话（林前十四11）。保罗说如果基督徒所说的方言不为人所懂，这样的基督徒之於保罗无异於化外人，反之亦然。路加记载保罗遇海难，船搁浅於米利大岛，碰见岛上的土人，但路加笔下“土人”一辞毫无贬义，因他描述他们善良好客（徒二十八2-4）。在其他地方（罗一14），保罗曾使用该词的一般希罗意义，说他既欠希利尼人之债，也欠化外人之债。此外，保罗曾宣告耶稣基督的福音，是为万民预备的：“在此并不分希利尼人、犹太人、受割礼的、未受割礼的、化外人、西古提人、为奴的、自主的；惟有基督是包括一切，又住在各人之内。”（西三11）

参“寄居的／外地人”667。

## 话语／道

Word

huà yǔ / dào

在普遍为文盲的社会中，倚靠所宣讲的话作为律法、贸易、宗教、婚姻和名誉的依据，就最为重要。收据、协议和记录，一般用途很少。个人的正直和诚实的说话是沟通中基本的条件，也是大多数人表达自己和维持稳定关系所需要的。诗人、先知、讲故事的和教导人所说的话，都小心保存下来。

### 人的话

因此，说话就经过慎重的试验，好加以辨认。愚蠢、谄媚、欺诈、口不对心、引诱的话，专为个人利益的提议，智慧的话、谎言、谣言、诽谤、敬虔和亵渎的话，

都能辨认出来。在商业、诉讼和民事等事上所起的誓言，都必须谨守。祝福的话也带着权力，不能撤销（创二十七30-38；太十12、13）；所起的誓（士十一34、35）和咒诅（创二十七12、13）亦然。而祭司、士师、审判官、君王或有权力者所说的话（传八4），也同样的有能力。

人所说之话的能力，在新约中同样显著。话语显示说话的人的内心，所以每一句不小心的话，伤害人和欺哄人的话，都必要受到审判（太十二34-37，五22）；亵渎（路十二10）和发假誓（太五34-37）亦然。保罗（弗四29，五4）和雅各（雅三1-12）持守了希伯来人对说话的尊敬态度。

## 神的话

在这种背景之下，神的吩咐更要受到绝对的尊敬。神曾对列祖说话，祂的话也保存在圣经中，是以色列国独特的信念，这也决定了它的民族特性和历史。神的话语可透过自然界（诗十九1-4，二十九；参徒十四17；罗一19、20）和异象（梦，创十五1，三十一11；参太一20；徒九10）认知。神的话临到先知，也透过他们去宣告（王上十二22；代上十七3；参路三2），先知讲出和实行神的话。神也藉着在西乃山颁赐的律法说话（出二十1），所以法令、诫命、训诲等都是“神的话”的同义词（例：诗一一九）。

当神的言语稀少，不常有默示，就被称为“饥荒”时期（撒上三1；摩八11）。神的应许带着警告和禁令，神所有的话都是可靠的，神不但对所出的话永不后悔（赛三十一2），祂的话更安定在天（诗一一九89；赛四十8）；神确保祂的话得以成就（耶一12；诗一一〇4；结十二25、28）。许多诗人求神“照着你（祂）的话”应验祂的应许。神的话语信实可靠，是毋庸置疑的。虽然以色列被敌国入侵，神的选民又被掳到巴比伦去，使以色列人的信心受到试炼，但先知仍可向以色列保证，神最终要应验祂的律法和应许。

表达神心意的话语不仅限於威吓或重担，也是喜乐和希望，且要保护人抵挡罪恶（诗一，一一九11、49；耶十五16）；人且靠神的话活着（申八3；太四4）。

如同有权力的人一样，神有权能成全祂的旨意，祂的话必不徒然返回，乃要成全祂的目的（赛四十五23，五十五11）。神单凭祂的话创造了世界，且藉着祂的话托住万有（创一；诗三十三6；参来一3，十一3；彼后三5）。神“发出他的话”医治病人，且溶解冰雪（诗一〇七20，一四七18）。

最后，神这种不断的启示，成了文字的记录，所写下的，同样是神的话（可七13；参路十六29-31；约五39）。

同样的真理、权柄和能力，也见於神藉耶稣赐下的话。教会在福音书中把耶稣的话永远存留。神将这道赐给以色列人，宣告基督将成就和平（徒十36）。主耶稣“说话行事都有大能”（路二十四19）；祂的教训带着权柄（可一22、27）；祂行事有权能，胜过海洋、疾病、魔鬼和死亡，祂的能力超越空间（太八8、13）。祂宣讲“天国的道”，是有生命的种子，落在好土里的，就是人听道明白了，为神结出果实（太十三23；可四14）。

基督赐给门徒的话语，就能叫他们洁净，他们若能持守祂的道，就能得着自由（约八31，十二48，十五3，十七14），但他们可能为主忠心而受到逼迫（太十三21）。只有属神的，才听从神的话，而这话最终要审判世界（约十二48）。对於听从的人来说，基督的话是灵，是生命（约五24，六63）。

基督的话跟有关基督的话结合，构成了“基督的道”。教会传讲的信主之道（罗十8、9、17），可称为“救恩之道”、“恩典之道”、“和好之道”、“福音的真理”、“公义之道”和“生命之道”。

这“福音之道”（徒十五7）不是人的话，乃是神的话；“神的道……运行在……信主的人心中”（帖前二13），是不受捆绑的（提后二9；参徒六7，十二24，十九20）。神的道是活泼而有功效的，比两刃的剑更快，能辨明人的心思（来四12）。在基督徒的武装中，“圣灵的宝剑”（弗六17）是唯一具攻击力的。有祷告的力量作后盾，可加速福音的遍传，得着荣耀（帖后三1），而且主的道是永存的（彼前一25）。

## 神的道

在约翰福音第一章，一连串为基督所作的见证中，福音书作者自己首先引述创世记第一章，指出基督是“道”，是於太初就存在，是神圣的，与父神有别，但和祂有亲密的关系。耶稣是所有生命和光的源头，包括每一个人灵魂中内蕴之光。祂来到世界，世界却不认识祂；祂道成肉身，充充满满的有恩典、有真理。这样，祂将不能看见的神完全启示出来，也表明神的心意，宣告神的目的，传递祂的权能——祂每一句话的功能（约一18；参约三34）。

约翰称这个无比的观念为“道”，而“道”是希腊哲学熟悉的观念，用以指理智这抽象的原则，即在这有秩序的宇宙中展示出来的理智，也是人里面之理智的源头。约翰用这名称，把耶稣跟在犹太人以外流行的文化，以及在第一世纪末流行的宇宙论相连起来。

但在犹太教中，很清楚知道有关神的心思和意念的启示，不是藉着事物（自然界）或别的话能够完全启示出来的。神是有位格的，也只有藉着另一位格的媒介，才能完全认识祂的位格。所以，犹太教日后才能慢慢地意识到，在超越的神和被造的世界之间，有一位具人格的中保（有别於容易犯错误的人类祭司）的概念。创造的智慧被模拟为一位有位格者（箴八12-31），这似乎不仅是一种诗体表达。在他尔根内，正如在拉比的作品中，出现了一个新名称*Memra*（阿拉伯语的“道”），指在神和人中间的一位中介。这样，可以说是神的道创造了世界，显现给亚当、亚伯拉罕、摩西看，祂又与雅各摔跤，带领以色列人出埃及，并且施行神迹奇事。

同时，在亚历山太，一位犹太的护教者斐罗，渴望在犹太教和希腊文化之间，建立沟通的桥梁。斐罗是与耶稣同时代的人，他早已把犹太神学中所讨论的智慧，视为希腊思想中的道。斐罗认为道在创造中、启示中和神对人的作为中，是神的权能的中介。即使这样，深信一神论的斐罗，也不敢认为那道完全是有位格的。



约翰在这段经文中的宣告，适用於犹太人和希腊人，且具说服力。这道太初与神同在，道就是神，道成了肉身，充充满满的有恩典、有真理——将神的心意完全表明，祂是传达神旨意的中介人和施展祂救赎权能的器具。在这宣告的背后，当然蕴含使徒时代教会对耶稣的崇高观念。

虽然“道”在约翰福音一章14节后，再没有提及，但约翰对耶稣的观念，无疑为他的福音书添上了色彩。当尝试重复约翰对耶稣的指称，而同时强调基督教信仰的基础，既非哲学，也非神学，而是实在的历史和个人经历，便在约翰一书一章1至3节，产生了断续而几乎不能解说的词句。在启示录十九章11至16节，这成了肉身的“道”成为万王之王和万主之主，且最后要审判全世界。

*R.E.O. White*

参“洛格斯／道”956；“圣经”1331．“启示”1168；“约翰福音”2224。

参考书目：G. Bornkamm, *Early Christian Experience*, pp.1-13; R.E. Brown, *The Gospel According to John*, vol. I, pp.519-24; R.G. Bury, *The Logos Doctrine and the Fourth Gospel*; W.F. Howard, *Christianity According to St John*.

# 化妆品

Cosmetics

huà zhuāng pǐn

参“服饰”423。

# 獾／沙番

Badger

huān / shā fān

一种小型的穴居哺乳动物，背部宽厚，后肢粗短，前肢爪特长。

参“动物（蹄兔，獾）”329。

# 鹮／猫头鹰

Ibis

huán / māo tóu yīng

涉水禽鸟，嘴细而长；利未记十一章17节将其列为不洁的雀鸟（和合本作“猫头鹰”）。

参“鸟（鹮）”1123。

## 环子
Ring
huán zǐ

参“服饰”423。

## 患难／灾难
Tribulation
huàn nàn / zāi nàn

在新约里出现了约45次的用词。不同译本有不同的翻译，如“患难”、“受苦”、“危难”、“困苦”、“烦恼”或“逼迫”等。一个相对的希伯来文，可见於4至5段旧约经文中，但从没有在先知书中出现。因此，集中以新约来解释患难一词，是适切的。

新约有数处用“患难”一词，来指一般世俗人在生活中所要面对的困难。例如：妇人生产的痛苦（约十六21）；在充满危难的世代里，世俗人为婚姻而烦扰的事情（林前七28）；以及寡妇所面对的苦况（雅一27），全都称为“患难”。更概括地说，像列祖时期曾打击埃及与迦南地的饥荒等灾祸，也被视为“大患难”（徒七11）。

狭义而言，“患难”一词特别指基督徒的经历。基督的教训为该词的意义提供基本的定义。耶稣指出，福音普传於世，世人却以逼迫的形式去表达其敌对的回应。世上有福音出现的地方，自然难免有患难与逼迫。福音的种子一旦播下，患难与逼迫便随之而来（太十三21）。

耶稣在橄榄山论及那关乎未来的事件，其中详述这个概念，说明教会时代无可避免的患难（太二十四，二十五；可十三；路二十一）。在圣经中，只有耶稣的教训明确地描述其跟随者要面对的患难，以及患难发生的次序。在其讲论中，耶稣预言了患难开始的时间、所达至的程度，以及结束的时间。耶稣把这关乎患难的教训，私下传给了12位门徒，因为这事与他们的生命有直接的关系（太二十四3）。耶稣告诉十二门徒说，人要把他们陷在患难里，这患难就是他们要为主的名受逼迫至死（第9节）。这教训的上下文指出耶稣所说的患难，会一直在各处影响基督徒。但事实上，耶稣向十二门徒预言，他们会在受苦的初期被陷在患难中（第8节），清楚显示了患难起头，是在门徒的有生之年。

同样，这些门徒会见证先知但以理所预言临到耶路撒冷的“大灾难”（15-21节）。显然，耶稣在橄榄山的讲论中所提及的，是耶路撒冷在主后70年的被毁。耶路撒冷在罗马军队手下被毁，应被看为长久的患难之原型。马太在二十四章15节所加插的注（“读这经的人需要会意”），证实了这一点；这注脚是要警告读者，指出耶稣的预言会在他们有生之年应验。此外，路加福音二十一章20至24节的一段平行经文，清楚指出犹太人的耶路撒冷荒凉后，耶路撒冷接着由外邦人长期统治，这事确实在主后70年后发生。

由於这有罪的世界受撒但的势力操纵，所以新约形容患难是这世界对福音自然的回应。耶稣曾向门徒断言，在这世上，他们要面对苦难（约十六33）。耶稣说了这些话不久，耶路撒冷早期教会的信徒便因司提反被杀，分散各地（徒十一19）。使徒保罗曾在亚西亚遭遇这样的苦难，他被压得太重，力不能胜，以致存活的指望也没有了，好像接受了死刑的宣判一样（林后一8）。同样，他在马其顿所设立的教会，也曾面对严峻的痛苦和大苦难（林后八2），跟那在患难中接受福音的帖撒罗尼迦人相似（帖前一6）。希伯来书的读者也曾遭遇患难（来十33），使徒约翰则寄信给7个教会，提醒信徒，他正与他们在耶稣的患难和国度里，一同有分（启一9）。耶稣给士每拿教会的嘉许，证实了这患难已在当时发生了。士每拿教会不但要遭受患难（启二9），而且魔鬼还要把患难延至10天之久（二10）。

然而，得胜的基督能将患难报应在那把患难加给信徒的人身上（帖后一6）。推雅推喇假的女先知及其跟随者，依次要同受“大患难”（启二22）。到了末日，历史中无数得赎的群众，从各国、各族、各民、各方而来，齐集天上（启七9）。他们是从“大患难”中出来的，在历代里，曾以蒙羔羊的血得洁净、得救赎的衣裳为装饰（启七14）。他们已在患难中被拯救出来；那患难是从耶稣第一批门徒之死开始（太二十四9），直至所有得救者於主再来时，齐集在永恒里为止（二十四29-31）。古耶路撒冷在主后70年被毁的大灾难，不过是历代教会信徒所面对之大灾难的缩影（第21节）。

新约若预先警告门徒，患难是无可避免的，它也必指定信徒应有的回应。他们应该喜乐，因为患难能生出忍耐和老练的性格（罗五3）。他们必须耐性地忍受苦难（罗十二12），因为知道神会安慰所有在患难中对祂忠心的人（林后一4），况且现今的苦难只是为预备永恒里无可比拟的荣耀而已（林后四17）。

除了少数特殊的情况，容让基督徒享受富裕和自由之外，历代多半的信徒皆要忍受苦难。教会一般的使命是在怀有敌意的世界里，忍受着作一个被围攻和逼迫的小群。一些蒙保守、免受患难的基督徒，容易以为患难是将来的事情。对那些忍受着敌对之痛苦的基督徒来说，患难是一件常存的事实。患难的毒害与程度会因应时地而有所不同，但基督的应许却始终真确，祂说：“在世上，你们有苦难；但你们可以放心，我已经胜了世界。”（约十六33）

*Gilbert Bilezikian*

参“困苦／苦难”846；“末世论”1081；“逼迫”118。

## 蝗虫
Locust
huáng chóng

杂色的昆虫，尤以其群居性、集体迁徙及对植物的摧毁而见称。

参“动物（蝗虫）”329。

## 皇帝
Emperor
huáng dì

主前27年，该撒亚古士督掌权时始用的罗马君主正式称号，源出“司令官”一词，是罗马元老院对凯旋而归的元帅所颁发之荣誉衔头。在圣经里，尼禄是唯一被称为皇帝的罗马统治者（徒二十五21、25）。

参“该撒／凯撒”441；“敬拜皇帝”781。



## 黄蜂
Hornet
huáng fēng

参“动物（黄蜂）”329。

## 黄瓜
Cucumber
huáng guā

葫芦科植物，园栽蔬菜。圣经记载以色列民在旷野飘泊时，想起埃及的黄瓜等鲜菜蔬果即大发怨言，遂干神怒（民十一5）。

参“食物和调制方法”1414；“植物（黄瓜）”2292。

## 黄色
Yellow
huáng sè

参“颜色（黄色）”1914。

## 黄铜
Brass
huáng tóng

参“矿物、金属和宝石”833。

## 黄杨树
Box Tree
huáng yáng shù

圣地常见的长叶植物，耐寒常绿（参赛四十一19，六十13）。

参“植物（黄杨树）”2292。

## 黄玉／红璧玺
Topaz
huáng yù / hóng bì xǐ

参“矿物、金属和宝石（黄玉）”833。

## 灰
Ashes
huī

灰本是物质经充分燃烧之后剩下的粉末状物。会幕或圣殿专设有祭坛，祭牲即烧於坛上，其灰烬的处理须按一定的规矩（利一16，四12，六10、11；参来九13）。

旧约数处也提及异神庙的坛灰（王上十三1-5；王下二十三4）。神与法老较量时曾命摩西向天扬灰，这灰便在全埃及“变作尘土，在人身上和畜身上成了起泡的疮”（出九8-10）。

据圣经记载，古人有扬灰於身的习俗，可表示极度悲苦、自轻自贱、悔过请罪等。在这一用法上，“灰烬”与“尘土”常交互使用。圣经的扬灰蒙尘，表达强烈感情的例子很多，例如：他玛被其异母兄强奸后痛不欲生，“把灰尘撒在头上”表示蒙受了奇耻大辱（撒下十三19）；末底改听说波斯王欲下诏灭犹大人，就“披麻衣，蒙灰尘”，痛哭哀号，表示大难临头（斯四1、3）；但以理也“披麻蒙灰”，代被掳之民向神祈祷认罪（但九3）；尼尼微王听罢约拿的预言，就“披上麻布，坐在灰中”，表示痛悔前愆（拿三6；参路十13）。除此之外，灰尘还可以用来指渺小（创十八27）、无价值或无用之物（伯十三12，三十19；赛四十四20），也可用以象征毁灭（结二十八18；彼后二6）。

参“哀哭”24。

## 灰石
Chalkstone
huī shí

学名石灰岩，是自然状态下的白垩，在空气中极易风化而成粉末状。巴勒斯坦的山多有石灰岩顶板结构。先知藉此物比喻异教祭坛的粉碎（赛二十七9）。

参“矿物、金属和宝石”833；“巴勒斯坦”68。

## 蛔蒿／苦艾／茵陈
Wormwood
huí hāo / kǔ ài / yīn chén

含浓烈苦味的植物，象征痛苦和忧愁（箴五4；耶九15）。

参“植物（蛔蒿／苦艾）”2292。

## 回转／归正
Conversion
huí zhuǎn / guī zhēng

在生活和道德的取向上完全的改变；对基督徒来说，是从不信神到认基督为主的转变。“回转”是以悔改入门和以信为新指向的过程。其希伯来词和希腊词的本义是“悔改”、“回转”。

在旧约，“回转”是指离开原来的人生歧路而转向或回到以色列神所引领的道路上。以色列民无论是个人（诗五十一）还是全民（耶四1），都曾多次迷途而返，也即有多次的回转（申四30）。外邦民族始终也要转向神（诗二十二27）。回转的性质必是从邪恶归向正义（结十八21、27，三十三9、11；二十六3，三十六3），从离神叛道而转为对神诚信和顺从（耶三十四15；赛十20、21，四十四2；何十四4）。回转是先有内在取向的改变，继而表现於一个崭新的生活形态。

在新约，施洗约翰开始呼吁人悔改（可一14；参太三2；路三3），他宣告“天国近了”，教人回心转意（是希腊词“回转”的本义），并强调“回转”的心必须有行动的改变，表示其真实（太三8；路三8）。耶稣也传同样的道（太四17；可一15），但祂补充说天国已因祂而临在，顺从祂就是回转归正。不肯彻底悔改的人便要蒙受咒诅（太十一20；路十三3、5）。回转是彻底而又简单的事：它要求回转的人有赤子之心，完全委身，丢弃与人计较、自私的态度（太十八3）。

除福音书以外，只有使徒行传常用回转一词，在使徒的宣讲中，常呼吁人回转（徒二38，三19，八22）；又以该词描述初信者之归信主（徒九35，十一21）；指出人生之回转即是从黑暗归向光明，从撒但权下归向真神（徒二十六18、20）。使徒书信中有提到先民回转之事（林后三16）；又挂虑信徒转向异教或犹太教（加四19）；并召唤背离真道、失掉信仰、将受神惩罚的基督徒赶快再次回转（雅五19、20；启二5、16、22，三19）。

施洗约翰和耶稣所讲的“回转”，如同旧约的教导，有3个重点：(1)回转须有所离弃，包括一切罪孽、假神和以自我为中心的生活态度（帖前一9；启九20、21，十六11）；(2)回转是神意的实现，是神施恩的结果（徒十一18；罗二4；林后七10；提后二25；彼后三9）；(3)回转是转



向神，即在耶稣基督里将整个生命奉献给神（徒十四15；帖前一9；彼前二25）。总之，回转意味着生活取向的完全改变，其方式可能是惊心动魄的、飞跃的、悲喜交加的，也可能是平淡无奇的、渐进的、心平气和的。但不管如何，却必然是完全转向归神的彻底改变。

参“悔改”595；“称义”213；“成圣”215；“恩典”371；“信心”1771。

参考书目：J. Bailke, *Baptism and Conversion*; W.E. Conn, ed, *Conversion*; E. Rontley, *The Gift of Conversion*; J. Schniewind, "*The Biblical Doctrine of Conversion*," *Scottish Journal of Theology* 5 (1952), pp.267-81.

## 悔改
Repentance
huī gǎi

字面的意义是指一种心意的改变，这改变并非只关乎某一个计划、意图或信念，而是整个人的改变，使人从一个敌挡神的罪恶道路上回转过来。这种改变有时称为“福音性的悔改”，因为这悔改源於向罪人宣讲神的恩典，及圣灵在信徒新生中相关的工作（约三5-8）。这种改变是基督得胜死亡的结果——祂高升至父神右边，作君王和救主后，赐给人的礼物（徒五31）。

这种悔改乃伴随着在基督里得救的信心（徒二十21）。若以为一个人不在意自己的罪，也不悔改，却可以相信基督能把人从罪中拯救出来，其思想便互相矛盾，也是不合理的。在归向基督一事上，悔改是十分重要的一环，因此圣经常强调悔改过於得救的信心。基督也曾说，一个罪人悔改，在天上的天使也要为他欢喜（路十五7）。使徒形容外邦人归信基督时，说神赐恩叫他们“悔改得生命”（徒十一18）。虽然一个人归信基督时可能只着意於某一方面，但事实上福音性的悔改和在基督里的信心是不能分割的。

这种忏悔并不是一个孤立的行动，而是一种意志上的动向，刺激人作出与神所启示的旨意相符的行为（包括向人作出赔偿；参路十九8）。认识日常的罪过和缺点，使人重新忏悔，并再次使用在基督里的信心。一次极深和值得注意的忏悔，是大卫与拔示巴行淫后所表达的痛悔之心（诗五十一）。有时神也呼召全教会一起悔改（启二5）。哥林多后书第七章详尽地叙述了一次令人感兴趣的集体悔改，其中包含的成分有：为罪忧伤，决意弃掉昔日犯罪的行径，并从今走上正轨。虽然悔改常伴有极深的情感，但悔改并非就是这种情感，而是罪人在圣洁的神面前，对自己亏负神的确认。

除了这种“福音性的悔改”之外，圣经也记载了许多别的悔改，如法老（出九27）、扫罗（撒上二十四16-18），及加略人犹大（太二十七3）等人的悔改。他们悔过并不是由於看见神向罪人施恩，而是惧怕承受恶果，因此在性格和思想上并没有真正的改变。

施洗约翰（太三2；可一4）和基督（可一15）都传讲悔改的道，呼召罪人，而不是呼召义人。使徒也按着大使命（路二十四44-49）继续传悔改的信息，在五旬节那天就是一个开始（徒二），而那天彼得所传的道也有显著的结果（第41节）。

根据罗马天主教会的规定，忏悔的圣礼包括悔罪、认罪和赎罪，神父则需要宣告赦罪。但新约并没有把忏悔与一套圣礼架构联系起来，也没有由祭司赦罪的规定；此外，罪人是需要亲自来到神面前悔改，并接受神透过唯一的中保——大祭司基督——的赦罪（提前二5），但上述的做法却跟这圣经道理不相符。

旧约常提到神后悔，如约拿在尼尼微宣告神的警告后，神曾后悔祂对尼尼微的审判（拿三10）。我们不可看这经文为解释神的忧伤，也不可视之为祂永恒旨意的改变，这只是因为人类有所改变，所以神改变或更新祂已宣布了的计划和祂与人之间的关系。正如加尔文及其他学者所说，圣经这样描写神与被造物之间的关系，是神按着人的转变而有相应的行动。

*Paul Helm*

参“回转／归正”594；“重生”225；“救恩”785；“认罪／认信”1204；“赦免”1266。

参考书目：W.D. Chamberlain, *The*

*Meaning of Repentance*; J. Jeremias, *NT Theology*, vol. 1, pp. 152-58.

## 贿赂
Bribe, Bribery
**huì lù**

以财物买通掌权者以影响他的决定或行为的，就是贿赂。旧约律法有严禁受贿的条例（出二十三8；申十六19）；先知也曾予以严斥（赛一23；摩五12；弥三11）。撒母耳为士师廉洁清正，从不纳贿（撒上十二3），但他的儿子却有贪赃受贿的劣迹（撒上八3）。

“贿赂”与“馈赠”有时难以分清。箴言二十一章14节说：“暗中送的礼物挽回怒气；怀中掖的贿赂止息暴怒。”这样看来，馈赠财物可调整关系、消仇解怨。圣经对馈赠礼物之事未置褒贬，却说可作开路工具：“人的礼物为他开路，引他到高位的人面前。”（箴十八16）不过当代圣经英文版却将这种“馈赠”解释为贿赂，而意译作“贿赂可行奇迹……”

综观全书，圣经对贿赂的态度是十分明确的。箴言十七章23节说：“恶人暗中受贿赂，为要颠倒判断。”（参撒上八3）贿赂通行的社会，公义必已废弛：富人财雄势大，贿通王公法官，贫者却有冤难伸。有钱的人犯罪也可藉贿赂逍遥法外（诗十五5下；赛五23）。更有用贿赂杀人谋命者，则属穷凶极恶了（申二十七25；结二十二12）。

## 会幕，圣殿
Tabernacle, Temple
**huì mù / shèng diàn**

神的居所，敬拜之处。

### 引言

会幕是圣殿的前身。自以色列民族在西乃成形，至王国早期他们最后在应许地定居下来的期间，他们都在会幕敬拜神。会幕是因应以色列人随时迁移的需求而设、可搬运的一座圣所。它是神与祂的子民同在的象征，因此，也表明神随时的关顾，亦是神传达其旨意的地方。在早期，神期望以色列人在得着平静和安全的保障后，便设立一个永久性的敬拜之所（申十二10、11）。但这期望直至所罗门把圣殿建立起来后才得以实现（撒下七10-13；王上五1-5）。会幕和圣殿在历史结构及神学基础上的相似，表明两者有着密切的关系。

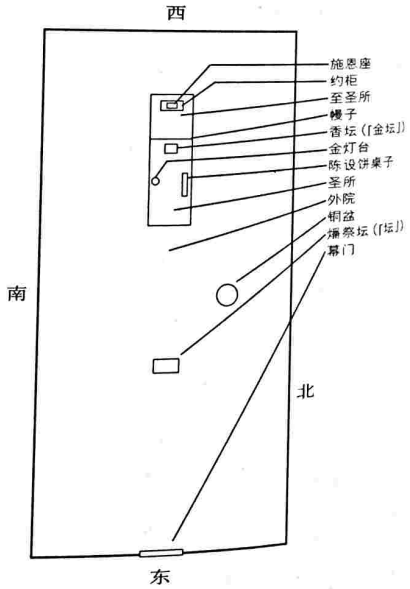
### 会幕
**用词**

圣经曾使用好几个字眼和描述性的短句：

1.“圣所”（出二十五8；利十17、18），这字源於动词“要圣洁”。

2.“帐幕”一词出现了19次，有时加上一些形容词如“法柜的帐幕”（民九15）、“耶和华的帐幕”（王上二28-30）、“会幕的门”（代上九23）及“会幕”（出三十三7）。最后一名出现了约130次。这词包含相约会面的概念，并指出会幕是神与摩西和祂的子民会面，并颁布祂旨意的地方。

### 会幕






3.“居住的帐幕”，源於动词“居住”。在出埃及记二十五章9节，这词指整个会幕，但在出埃及记二十六章1节则指其内部结构，包括圣所和至圣所。从这词衍生的变化有“法柜的帐幕”（出三十八21），强调了两块法版的存在。

4.“耶和华的殿”（出二十三19）。

**历史背景**

会幕和圣所那三分式的结构——一个公众的范围和两个限制进入的范围——并不是以色列人所独有的。在任何发展成熟、具有各级祭司组织的宗教里，都是主要分成3个接近神的层次：所有会众、一般祭司、主要宗教领袖，最后的层次是内部的圣所，通常被视为神明居住的地方。在巴勒斯坦和叙利亚出土的以色列时期前的多个异教圣所，均显示这种划分的形式。

也有广泛的证据证明在主前二千年代，已使用可搬运的、复杂的组合式帐幕。这些活动式的帐幕一般用作君王及其他高官的谒见室，或用作圣所。有固定居所之群体的君主，会在其国中巡游时使用这些帐幕（如埃及和少数迦南国家）。游牧民族或半游牧民族，如米甸人，也使用可携带的圣所。在摩西之前的埃及，工匠所用的技巧跟制造会幕所用的技巧也十分接近。

**会幕及其中的陈设**

一．**会幕所使用的物料**（出二十五1-7，三十五5-9）包括了各种珍贵或常见的物料。神设立了一个重要的原则，就是任何奉献给耶和华的东西，都必须出於甘心。圣经按着重要性，提及3种被使用的金属，主要圣所部分的陈设则只用精金。所使用之金属的总数量约为：金1吨，铜3吨，银4吨（三十八24-31）。数量较大的银子是以色列人奉献出来的（三十11-16），这是在埃及人所给予的金和银以外再加添的（十二35）。精工的细麻布是采用优质的麻线制成。

二．**至圣所内的陈设**（出二十五10-22，三十七1-9）在神关乎建筑所作的说明中，以圣所的内部作起点是具有深长意义的。在实际施工时，这些陈设是在会幕建成后才造成，以致可以立即安放妥当（二十五9至二十七19；参三十六8至三十七28）。

第一个列出的项目是约柜，那是一个木柜子，包以精金，约长$3\frac{3}{4}$呎，宽和高$2\frac{1}{4}$呎。这柜是神与以色列人立约的象征，常被称为“耶和华的约柜”（申十8）。约柜跟当时邻国一些类似的箱子不同，其中没有装载任何代表神的东西，有的只是十诫的法版（出二十五16），一瓶吗哪（出十六33），和亚伦的杖（民十七10）——全都象征神在不同方面的供应（参来九4）。

约柜是以两根穿在约柜四脚上金环的杠来扛抬的（出二十五13-15）。留在约柜上的杠会在幔子以下伸出圣所，藉以提醒会众那不可见之约柜的存在。

在约柜上有施恩座，那是一块长方形的金版，其上安放着两个基路伯。脸对着脸的基路伯和施恩座形成不可见之神的宝座（出二十五22）；圣经常形容神“坐在二基路伯上”（诗八十1，九十九1）。“施恩座”这名词源於一个动词，意思为“赎罪”。每年赎罪日的高潮，就是由大祭司把血弹在施恩座上（利十六14）。约柜位於施恩座之下（出二十五21），显示律法是在神的保护之下，并解释了约柜是祂的脚凳的说法（例：诗一三二7）。在至圣所内的二基路伯，像伊甸园中的基路伯一样（创三24），有相类的保卫功能。在古代世界里，一些有翅膀的象征性生物，如基路伯，都常用以看守宝座和重要的建筑物。

三．**圣所中的陈设**（出二十五23-40，三十七10-28）像约柜一样，“陈设饼”的桌子（出二十五30）也是用皂荚木造成，再包以精金。这桌子稍为细小，只是长3呎，宽$1\frac{1}{2}$呎，高$2\frac{1}{4}$呎。经文中也详细说明了各种器皿和用具的制作（第29节）；盘子大概是用来盛载陈设饼的。每一个安息日，12个特别制造的饼要分两行放在桌子上，用以象征神给以色列十二支派的供应（利二十四5-9），桌子则放在圣所的北面（出四十22）。罐和瓶的用法并没有列明；大概是作奠祭之用。

圣所的南面是有7个枝子的金灯台（出二十五31-39，三十七17-24，四十24）。

像基路伯和施恩座一样，灯台是用金子锤出来的，是圣所中最惹人注目的陈设。整个灯台都以杏花作装饰，并从主干杈出6个枝干，每旁3个。从圣经的证据看来，我们并不清楚灯是长明的（出二十七20；利二十四2），还是只在晚上供照明用（撒上三3）。利未记二十四章4节强烈地支持前者，撒母耳记上可能是反映了以色列人在士师时代的散漫态度。在圣经中，金灯台是象征约之群体不断的见证（亚四1-7；启二1）。经文清楚说明使用灯台所需的辅助物品，都是以精金制造，可见最微小的细节都注意到。若不是这样严谨地使用灯台，其上的光便会渐渐变得暗淡，圣所也会被熏黑和弄脏了（出二十五38）。此外，灯台上只可用上乘的橄榄油，以保证灯之光亮（出二十七20）。

圣经可能刻意把对香坛的介绍（出三十1-10）轻描淡写地略过，以让人更注意外院那用来献祭的坛，那坛通常只称为“坛”（三十18、20）。为了把香坛跟献祭用的铜坛分别出来，香坛被称为“金坛”（出四十5）。香坛摆放在圣所内，位於“陈设饼”的桌子和金灯台之间（出四十1-5、20-27），在幔子以外与约柜相对着。香坛用皂荚木制成，并包以精金，长宽18吋，高3呎。这坛有4角，四围又镶上金牙边。像约柜一样，其上有环子和杠，方便扛抬。大祭司每天早晨和黄昏要在坛上烧香，并在每年的赎罪日膏坛的角（出三十7、8）。所烧的香是特别研制的，只可供圣所之用，以色列民不可自用（出三十34-38）。香原本是用以表示一些从祭物上升的东西，一种令神喜悦的香气。香是用来向所敬拜之神表示感谢的（玛一11），在早期更用以指敬虔之人的祷告（诗一四一2）。香又用以遮蔽人的眼睛，使人不致直接看见神（利十六13）。

**会幕本体**

会幕的结构基本上是一个帐幕，以一个牢固的支架支撑着。描述会幕细则的记载分作3部分，像其他项目一样，用以强调会幕设计的重要性。规格说明载於出埃及记二十六章，建造工程在出埃及记三十六章8至38节，最后的建立则在出埃及记四十章16至19节。整个会幕的尺寸约为：长45呎，宽15呎，高15呎。

基本的框架是由一连串的竖板支撑，每一块高15呎，宽2¼呎，并立在两个银座上（出二十六15-25）。从前，学者以为这些竖板或支架是一块一块的皂荚木，但近代的学者多半已接受这些支撑物，其实是两旁直立的支柱，以一条一条的横木连接着，像梯子一样。这样的支架相当坚固，更可以保持其形状，并使人可以一窥圣所内美丽的幔幕内层。南面和北面均有20块这样的支架，西端则有6块。此外，西面的拐角还要加上两块，以钩环连接所有的墙（23-25节）。又有一批门闩穿过竖板上的金环，使帐幕更安全和更挺直（26-29节）。3面各有5闩。南北两面的中闩要从这一头通到那一头；其余4闩可能有一半的长度，以致每一面均有3根闩固定其位置。所有木制的部分皆包上金子。

在这框架之上有几层盖子，形成会幕的顶部、两边和后边。第一层的10幅幔子染成蓝色、紫色和朱红色，还绣上基路伯（出二十六1-6，三十六8-13）。每一幅幔子为42呎乘6呎。每5幅幔子幅幅相连，形成两组幔子。两幅连成的幔子以50个金钩穿过钮扣，再连成一个帐幕。有些学者认为这帐幕是悬挂在一枝横杆上，以防止帐幕因其重量而下垂。但圣经并未提及这样的横梁，或任何必须高於其他框架的柱子。幔子大概是像桌布一样盖过整个框架。可能在顶部有横闩，以承受幔子的重量，并巩固整个会幕，但圣经没有提及。

另一层是用山羊毛织成的11幅幔子或防水布，每幅为45呎乘6呎。分别把5幅和6幅幔子连起来，然后再用上述的方法把两片连起来，只是这一层用了铜钩代替金钩。山羊毛的防水幔子较长，用以保护内层的幔子，多出来的部分则用以盖着会幕的前后两端（出二十六9、12）。

另外两层是用来保证会幕能经得起风吹雨打，一层是海狗皮（第14节）。

一幅以底层幔子相同的质料造的幔子，把圣所分隔出来。幔子要悬在连合两幅幔幕的金钩之下，并以4根安在银座上的包金皂荚木柱子支撑着（31-33节）。



在幔子和幔幕上的基路伯都是圣所象征性的守卫。幔子更使至圣所形成一个长阔高皆为15呎的正立方体。层层相叠的盖子和谨慎的接合方法，加强了最内部的神龛的黑暗度。神给黑暗包围着，与任何无权见神的目光隔离（诗九十七2）。圣所占的范围是30呎乘15呎，正正是至圣所的两倍。一块以相同布料制成的帘子立在圣所和外院中间，用作主要的幔幕；这幔幕以5根包金并带铜座的皂荚木柱子和金钩系着（出三十六36、37）。这幔幕形成会幕东面的门帘，其上没有绣上基路伯。

会幕矮而宽，看似十分稳固，但也易於拆除、搬运和装嵌。根据当代的标准，那是一个十分适合神居住的地方，因为所用的是最佳的材料和最优良的技术。

**外院及其陈设**

会幕的院子是长方形的，南北两面均长150呎，东西两面则阔75呎（出二十七9-18，三十八9-19）。会幕本身位於西端。高7½呎，捻的细麻帷子包围着整个会幕。东面有一个中央入口，宽30呎。一幅高度相同而绣了花的帷子用作门帘，这门帘可能是凹进去的，方便人从两旁出入。所有的帷子都是以银杆来支撑。这些银杆是穿过包银和带铜座的柱子上之银钩子（三十八17）。

献燔祭用的坛（出二十七1-8，三十八1-7）放在院子的东面，靠近入口处，这提醒了以色列人，若不经过献祭，人便不能亲近神，这7呎见方的坛高4½呎，跟所罗门圣殿的巨型祭坛相比（代下四1），只是一个小坛而已。燔祭坛基本上是一个包铜的空心木架，十分轻便，可用包铜的杠穿过四角的铜环，把它抬起来。铜网（出二十七5）大概是放在坛内的中央，但有些学者认为铜网是伸延到下面和外面，以便通风，并且方便祭牲的血流到坛的底部。坛的四角可能象征了祭牲，并可用以栓住将要献上的牲畜。在以色列，人可以抓住祭坛的角以寻求庇护（例：王上一50），这行动也许象征了那人把自己献上给神，因而求神保护他。坛的下面可能堆了一些泥土，用以吸收祭牲的血（出二十24）。所有配件如盛灰的盆、用以铲灰和填土的铲子、盛血的盘子、肉铔子和火鼎，全部是用铜制成的（出二十七3）。

今天并没有留下关乎铜盆之大小的指示（出三十17-20，三十八8）。这铜盆是用会幕门前侍候的妇人之镜子做的。铜盆置放在祭坛与会幕之间。祭司供职前若不在铜盆里洗净手脚，便会被治死以示惩罚，这条例用以提醒人在为神执行任何任务之前，洁净和服从是必须的。铜座可能只是用以承托着铜盆，但也可能放着另一个盆，供祭司洗脚之用。

**会幕的建成与奉献**

神所指示的制造方法所需要的技巧，是在摩西和亚伦的知识范围以外的。制造工程的主要执行者是比撒列和亚何利亚伯（出三十一1-11），此外还有为数不少的“专家”作支援（第6节），他们的技巧大概是在埃及时学会的。可能以色列人在金牛犊的事件后（出三十二1至三十三6）灵里受责，因而在建会幕的事上十分出力；他们的奉献极其慷慨，摩西甚至要制止他们继续把礼物拿来（三十五20-24，三十六4-7）。此外，许多人还献出他们特别的技巧（三十五25-29）。为防止以色列人过分热心而忽略了安息日的条例，神特别强调他们要严守安息日（三十一12-17，三十五2、3）。

所有项目都作成了又安放好后（出四十1-33），除了施恩座和基路伯之外，每一件物件都以特别的油膏抹（三十22-33，四十9-11），象征性地为其特别的功能而分别为圣。圣经十分强调摩西在会幕工程的每一个小节上都完全顺从神的吩咐（四十16、19、23、25、27、29、32）。奉献礼的高潮是耶和华的荣耀充满会幕（四十34）。耶和华在其子民中间，其后日间有云柱，夜间有火柱，再次保证祂的同在和引导（四十36-38）。然而，以色列人亲近神时，绝不可放纵，就是摩西也不可进入至圣所内。会幕立起的时候，正好是以色列人离开埃及1年之后，并且只是西乃山的启示之后9个月（1、17节）。

自此之后，以色列人安营的时候，利未人都在会幕的3面包围着，摩西和亚伦的家族则占据余下的东边（民三14-38）。这做法是防止任何人未经授权而闯入圣地。以色列人起行时，也有明确的条例指

示会幕的搬迁（四5-15）。哥辖人负责搬运较神圣的物品，用杠来扛抬（四5-20）；革顺人负责处理软的器具，祭坛及其附件（四21-28）；米拉利人则负责扛抬硬的器具，如会幕的板、柱子和带卯的座（四29-32）。会幕在前进途中仍要保持在中央的位置，6个支派在前，6个支派在后（民二）。

**关乎会幕的难题**

批判性的学说常坚称，会幕是被掳归回后，人对所罗门圣殿一种想象性的重构。这观点的基本前设是，宗教在以色列中是渐渐地发展的，像摩西律法那样复杂的东西不可能在主前2000年左右便存在；而写作是直至主前九世纪才通行，因此任何说是在这时期之前写成的东西都是值得怀疑的。

然而，考古学发现显示了远在摩西时代以前书写已是普遍的事情。古代近东各种宗教在主前2000年的最早期已发展得极其完善。在古代以色列，国民与耶和华之间宗教性的约，及象征神与其子民同在的约柜，均是极有可能存在的传统。圣所是用来存放约柜，并成为国民生活与崇拜的中心点。这样一个中央圣所必须是一座适切合宜的建筑物。

虽然圣经已列出很多细节，但一些事实和指示仍未有明言，如施恩座与幕板的厚度、基路伯的大小，及两层皮制外罩的尺寸等。此外，为了耐热而以铜包裹木祭坛，但其制造方法并不清晰。然而，这些记录也并非实际的蓝图，故没有列出每一个细节。这些计划的完成要视乎工人的技巧而定，有些地方也留待主要工匠比撒列和亚何利亚伯来决定。

若说以色列人不懂得建造会幕及其中陈设品的技巧，则对他们在埃及地为奴时所做的工作一无所知。以色列人在埃及也许已学到一定的技能，只需要少数的工匠已可立即督导一群工人。时间问题并不重要；他们出埃及和在西乃与神相遇的经历，已提供了足够的动力，叫他们在6至8个月之内完工。另一个反对的理由，在於出埃及人数的减少（参民一、二十六）；大量的金、银、铜和其他原料，不可能由那一小群人提供。若如一些人所推测，以色列的人数只有2,000的话，就确实有问题。但学者按着其他经文来解释民数记中的数目，认为总数应在100,000至140,000之间。他们可以供应的原料之数量，也十分在乎他们在埃及人手中所取得的数量有多少（出十二35、36）。

有人声称那精巧的会幕跟简单的“与神相会之帐幕”（出三十三7、11）并不一致。这帐幕跟那位於以色列民中的会幕不同，是支搭在营外的。然而，要知道这在会幕建成之前存在的相会之帐棚，是会幕的先驱。再者，出埃及记三十三章7至11节的叙述明显是与金牛犊事件有关的（出三十二1至三十三6）。在营外的帐幕并不常有，而是对以色列所犯之罪的一种惩罚。若以色列民背逆神，那象征神同在的帐幕立在民中也是没有意义的。会幕一旦建成了，便常称为“相会的帐幕”。

## 所罗门时期之前的中央圣所

以色列人停留在加低斯巴尼亚，即应许地的南面入口，约有38年。由於他们背逆神，破坏了约的关系，所以象征立约的割礼在这段期间并没有执行（书五2-9），整个献祭系统也可能中止了（摩五25）。在征服迦南的早期，会幕位於耶利哥附近的吉甲基地（书四19，五10，九6，十6、43）。后来，中部的高地被征服后，会幕可能迁移至那里。虽然会幕所在的确实地点并不清楚，但其位置依次大概是在示罗（书十八1、10，二十二9、12；士十八31）、示剑（书二十四）、米斯巴（士二十1）和伯特利（士二十18、26）。会幕的流动性容许以色列人根据国情，把它迁移至最方便的位置。最后则迁回示罗。到了撒母耳的时候，示罗的圣所——称为圣殿——已安上门，似乎是较持久的结构（撒上一9，三3、15）。可能这建筑物已代替了早期的会幕，因为会幕经历了这么多年，又迁移多次，大概已破烂不堪。无论如何，几乎可以肯定的是，以色列人曾意图用约柜迫使神为他们争战，而两度败於亚弗后，位於示罗的圣所也遭非利士人破坏了（撒上四1-11）。考古学证实示罗约於主前1050年被毁，与圣经的记载一致。这事叫人想起士师时代示罗一次灾难性的审判，耶利米预见这事件是神审判圣殿的形式（诗七十八59-64；耶七12-14，二十六6、9）。无论是由於自然的损坏，还是战争的蹂躏，摩西时代的会幕大概也不会留存至这个时期。后来提及那位於挪伯（撒上二十一1-6）和基遍（代上十六39，二十29）的会幕，可能指一个取代旧会幕的圣所，而这圣所比起大卫将要安放约柜的耶路撒冷帐幕，却已残旧得多了（撒下六17）。基遍的邱坛沿用至所罗门时代（王上三4、5），但一些自摩西时代的会幕一直存留着的珍贵陈设，则移进了耶路撒冷的圣殿去（王上八4）。



## 圣殿

**背景**

大卫征服耶路撒冷（撒下五6-9）并以之为首都，是历史上的重大事件之一。耶路撒冷原为耶布斯人所占据，是大卫那联合王国南北两部之间的中立地带，并在政治上为两者所接纳。大卫把约柜移进耶路撒冷后，这城又成为了以色列国的宗教中心；约柜被非利士人掳掠后，几乎已给以色列人遗忘了（撒下六1-17）。因此，神对大卫和锡安的拣选是不能分割的（诗七十八67-72）。

大卫要为以色列的神建造更大的居所之冲动，起初也得到先知拿单认可（撒下七1-3）。但神却有不同的心意，祂把这心意向拿单启示，他便把神的计划转告大卫（撒下七4-17）。神用了语带双关的说法告知大卫，虽然他不可为神建立一个家（圣殿），他的儿子却会作成这事，此外，神会为大卫建立一个家（王朝）。神不许大卫建殿的原因是，在他统治期间，他进行了无数次的战争（王上五3；代上二十二7、8，二十八3）。神并非因这些战役所流的血而责怪大卫；事实上，要完成征服迦南的大功和建立和平，流血是必须的（申十二10、11）。大卫虽不能建殿，却热心地积聚了大部分所需的金钱和物料，并为圣殿绘画了蓝图（代上二十二3-5、14，二十八2、11-19）。

大卫也为建圣殿购买了一块地，这块地在大卫骄傲地数点全国人数、遭神降灾而使许多以色列人死亡时，竟避过了灾难（撒下二十四）。因此，圣殿立在这彰显神恩典和怜悯的地方是最适合不过的。那禾场范围并不大，实际的价钱是50舍客勒银子（第24节）；但历代志的作者可能把后来因要兴建整个圣殿中心而购买的庞大范围算进去，所以历代志所记载的价钱是600舍客勒金子（代上二十一25）。

**所罗门的圣殿**

一．日期　建殿的工程在所罗门王4年——约主前959年——动工，并历时7年才完成（王上六1、38）。所罗门的王宫则用了13年才建成，但原因可能是建圣殿所需的一切，包括工人，都已由大卫准备好了（代上二十八21）。在所罗门的各项兴建计划中，圣殿显然是优先的。

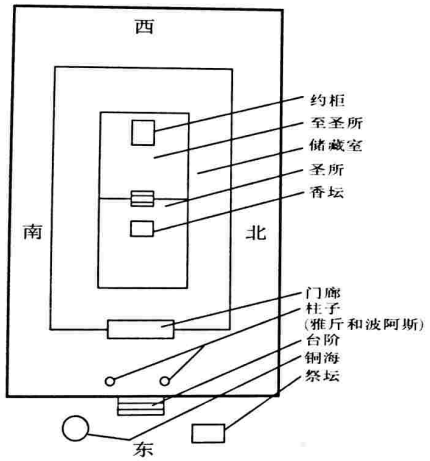
二．监督与施工队伍　铜制装饰和陈设的主要工程师是户兰，他是一名推罗铜匠从其以色列妻子所生的儿子（王上七13、14）。利巴嫩的香柏木由所罗门的盟友推罗王希兰的樵夫砍伐和运送而至（王上五5-9）。3万以色列人分作3队，被派往利巴嫩协助伐木。每一队人每3个月服苦工1个月（王上五13、14）。此外，所罗门征募了153,600名外邦人住在以色列，形成一群独立自足的樵夫和督工（代下二17、18；参王上九15-23）。也许迦巴勒人以他们特殊的技能，又组成另一队工人（王上五18）。兴建圣殿显然是一个庞大的国家计划。为了保持该地的神圣、清静，减低不必要的噪音，多半的石工和木工都是预先做好的（王上五18，六7）。

三．圣殿之描述　正如会幕一样，圣殿也有一些细节没有清晰指示；例如，至圣所之上用一块高15呎的木板遮蔽，究竟有何用处（王上六2、16）？然而，这些指示，再辅以以西结书对圣殿的指示——主要基於他对耶路撒冷圣殿的认识（结四十至四十八），大致上已足以让我们合理而准确地重构圣殿的图样。

旁屋可能建於与圣殿不同的地基或平台之上（王上六5、10；参结四十一9），并分3层，每层高7½呎，围绕着整座圣殿除了门廊以外的地方。每上一层比下一层宽1½呎，这些尺寸跟殿墙随着高度而渐薄的原理一致。地面的房间宽7½呎，第一层宽9呎，第二层宽10½呎。人可能是

靠螺旋的楼梯登上上层的房间（王上六8）。至於入口的位置则不能肯定，可能每边有一个入口，但圣经只提及一个（王上六8）。跟以西结的圣殿一样（结四十17、28），这圣殿也有两院：内院和外院（王上六36，七12；参王下二十三12），但其尺寸则不得而知。内院或“祭司院”紧贴着圣殿本身，也称为“上院”（代下四9，耶三十六10）。内院的墙是用3层凿成的石头建成的，并以1层香柏本紧系（王上六36），两院的门均包上铜（代下四9）。王宫建於外院的范围内，可能有一秘密通道跟圣殿相连，后来在亚哈斯年间才封闭了（王下十六18）。

## 所罗门的圣殿




圣殿本身长90呎，宽30呎，高45呎（王上六2），有一个深15呎，宽度与圣殿相同的门廊或门厅。门厅大概是在圣殿的东面，与以西结圣殿的方位相符（结四十三1，四十四1）。一进门，占主要圣所的大部分，是外殿，长60呎（王上六17）。外殿再进去是圣所的最内部——至圣所，那是长、宽、高皆为30呎的正立方体（第20节）。所有内墙都以香柏木遮蔽，并以花卉图案、基路伯，和棕树作装饰（王上六18、29），以致一点石头也不会露出来。内殿和外殿的墙都贴上精金（六20、21）。有些学者认为这些精金的装饰是镶嵌的，因为包金会损坏木刻的天然美。地面铺上松木板（六15）。窄小的窗开在墙的高处，高於外院那3层的旁屋，给圣所提供光线（六4）。殿顶以香柏木的栋梁和香柏木板遮盖（六9）。屋顶外部如何盖建并没有提及，但可能是采用了当时的技术，用一个格子状的木架，再填塞和铺上防水的石灰石胶泥。

外门口只是一个开放的地方，因为圣经没有提及任何门扇。进入圣所要通过两扇门，两扇都是可摺叠的，用松木造成，其上的装饰跟内墙完全一样（王上六33-35）。门框用橄榄木造成。在圣所内有香坛，用香柏木制成，并包以精金，这坛可能置放於至圣所前的正中央（六20、22；参结四十一21、22）。在圣所中还有“陈设饼”的桌子、10个灯台，分两行摆设，每行5个，以及祭司执行任务所需用的各种器具（王上七48-50）。这些器具和陈设全用精金造成，或包以精金。分两行的10张桌子可能是用以摆放器皿和其他附件的（代下四8）。

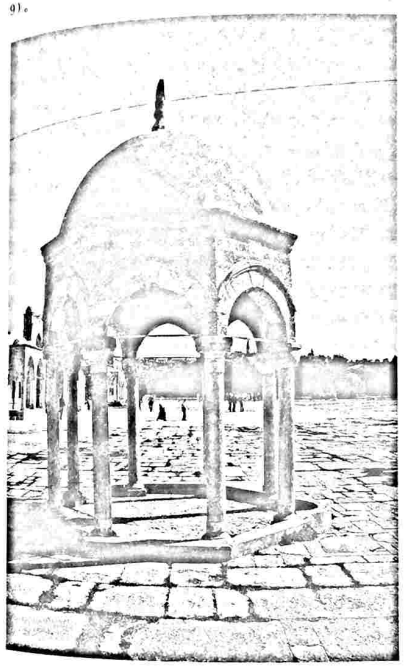
在圣所和至圣所之间是两扇用橄榄木造成的门，其上刻有基路伯、棕树，和花朵的图案，并包上精金。在两扇门以内，至圣所再用蓝色、紫色、朱红色线和细麻织成的幔子遮盖，其上还绣上基路伯作装饰（代下三14）。

如上文指出，至圣所高30呎，跟全座建筑物的高度相差15呎。由於圣经并没有提到由圣所进入至圣所需攀登阶梯，所以两者大概是在同一平面上的；至圣所以上则留了一些空间。然而，考古学发现，在主前一千年代间的各个时代中，外邦神庙都有一些阶梯引进那升高了的圣所内部；有些学者便按这构造重绘耶路撒冷圣殿的结构图。

至圣所中有两个基路伯，每个高15呎，用橄榄木造成，并包以精金（王上六23-28）。基路伯的每一个翅膀长7½呎。每个基路伯都有一个翅膀挨着墙，另一个翅膀则在至圣所中央彼此相接。在会幕中，神宝座予人的印象不及圣殿深刻，因为那里每个基路伯的一个翅膀，是与约



柜以上的施恩座融合的（出二十五17-22）。在所罗门的圣殿里，约柜则安放在更向前之基路伯以下，基路伯便象征性地保护着约柜。约柜是唯一从摩西时代存留至今的主要物件，其中仍放置着两块法版，但吗哪和亚伦的杖则遗失了（王上八9）。



位於昔日圣殿至圣所北面的回教建筑

在圣殿门外，殿廊两旁是两根空心的铜柱（王上七15-20；代下三15-17）。根据列王纪的记载，这两根柱子高27呎，圆周为18呎。金属本身厚4吋。柱子上安了百合花形的铜柱顶，高7½呎，宽6呎，复杂地以网子和链索作装饰，并以两行石榴环绕着。这些柱子的重量必定十分惊人。其大小有耶利米作证，他指出巴比伦人要把柱子打碎，才能运往巴比伦（耶五十二17、21-23）。这些柱子的功用及其名字——雅斤和波阿斯——的意义都备受争议。根据其大小，这些柱子大概不会是香坛。在其他古代近东国家，圣所附近的独立柱子或方尖石塔被视为王朝或宗教的象征，代表神祇对君王或祭司的支持。遇重要事故时，大卫王朝君王总站在“柱旁”（王下十一14，二十三3），可见在所罗门的圣殿里，柱子是王朝的象征，显示大卫王朝在神的保护下，会与圣殿并存。其名字可能由刻在柱子上之铭文、每行的第一个字并合而成的，适切的铭文可能是：“耶和华建立你的王位直到永远”及“在耶和华的能力中，王要欢呼”。在以色列的传统里，耶路撒冷圣殿与大卫王朝肯定是彼此相系的（例：诗一三二11-18）。

列王纪上第七章的记载中，没有列出铜祭坛。然而，献殿时则有提及这坛，并清楚显示它是放在内院中。其尺寸是长、宽30呎，高15呎。由於其重量不轻，所以可能是分几部分在所罗门设於约但河谷的铸造工场制成（代下四17、18），然后运往圣殿装嵌。

也许内院中最惹人注目的就是“铜海”，一个铜制的大圆盘，厚4吋，高7½呎，圆周为15呎（王上七23-26）。盘边向外开展如百合花（代下四2-5）。铜海以12头铜牛承托着，每边有4头；在盘边之下又铸有两行装饰，可能是野瓜或石榴，容量为10,000至12,000加仑。铜海可能有宇宙的意义，是关於一个异教的创世神话，其中提到在创世之前，制造混乱的海怪与定立秩序的神之间曾有一场争斗。旧约中常见到的鳄鱼和拉哈伯（例：伯四十一1；诗一〇四26；赛三十7，五十一9），也是源於相同的创造史诗。由於这些说法出现於一神论极强的书卷中，所以毫无疑问地，人并不相信有这些神秘生物存在。这些其实是用以强调神在创世和其后的统治中，所表现的伟大能力。所罗门殿中的铜海可能有类似的神学意义，指出那些人以为属於假神的能力，其实是单单属耶和华的。然而，一般以色列人作任何异教神话的附会显然都是危险的，迦南生殖崇拜的主要性象征——公牛——会加强这情况。以色列人敬拜的金牛犊（出三十二）与耶罗波安一世所铸的两个金牛犊是有关联的（王上十二28-30）。铜海有一个低微、实际的用途，就是供祭司沐浴用（代下四6）。铜海大概也包括某些

平台，因为这大盘子的盘边也离地约15呎高。

户兰也制造了10个大水盆，安在可移动的盆座上，然后分成5个一组，摆放在内院的南面和北面（王上七27-39）。基本上，盆座是一些铜盒子，长、宽6呎，高4½呎，在盆顶有9吋宽的边缘。每角系在安了轮子的轮轴上。4个装有辐条的轮子高27吋。在每个盆座上安设一个水盆，水盆容量约为220加仑，用以清洗祭牲（代下四6）。可能每个铜盆都放在一张桌子侧，桌子则用以剥皮或准备祭物（代下四8）。此外，还有盆、铲子，和盘子，全都是铜制（王上七40、45）。

**奉献圣殿**（王上八；代下五2至七10）

圣殿完工与奉献之间，相隔了11个月（王上六38，八2），其间一些主要的陈设都按位置摆放好了。奉献礼在第七个月举行，大概与住棚节和赎罪日同期举行（利二十三23-36）。约柜被运进其最后的安放处（王上八3、4），但内院则显然容不下大量用以献祭的牲畜（王上八62-64；代下七7）。

圣殿用了当代最复杂的建筑技巧来建成，而且在建筑、装饰，或制造器具上毫不吝啬。然而，所罗门在圣殿建成后便立即承认这殿完全不配让永生神居住（王上八27）。他的祷告也强调以色列人倾向於背弃耶和华，这倾向与神成为了强烈的对比，因神虽然是一个公正的审判者，但也是信实和怜悯人的。当火从天上降下，烧尽了燔祭，神的荣光也充满圣殿的时候，仪式便进入了高潮。

**在所罗门殿中敬拜**

以色列人的敬拜是经过细心安排和建构的，虽然有关实际圣殿崇拜的证据不多，殿中的敬拜亦是按着五经中记下的基本模式来进行。以色列人守逾越节、七七节和住棚节，还有每日和每月的例行献祭、什一奉献和献初熟的果子。在圣殿崇拜中，有浓厚的音乐传统，是大卫预先安排的（代上二十五；拉三10）。70首大卫诗歌为诗篇全集提供了基础。几乎所有诗篇都是被掳前写成的，并且在圣殿崇拜中有明确的位置，这些诗篇成为了国家和个人宗教的焦点。述说神为全以色列民所施的恩（诗一〇五，一〇六）也成为了敬拜时的焦点，因为这给个人提供机会，向会众作见证，他可以许愿、立誓或感恩（例：诗二十二22-31）。圣殿崇拜必定是多姿多采、有意义，且能提升人心灵的。

在秋天的新年节期中，王作为不可见之神一位可见的代理人，在每年庆祝神持续管理的主权时，担当了重要的角色。并非所有学者都接纳这说法，但另一些学者又走向相反的极端，接受神性王权的理论，把大卫王朝的君王等同於邻近诸国的祭司君王。知道神是以色列人真正的王，可限制以色列的君主政治（士八23）。王在敬拜中的角色受到严格的限制（例：王上十二32至十三3；代下二十六16-21）。然而，王却参与一年一度大卫之约的更新，庆祝神透过其代理人而执行的管治。肯定的是，在典礼中也一并庆祝耶和华对耶路撒冷和大卫诸王的拣选（诗七十八67-72），虽然圣殿并不禁止公众人士进入，圣殿却常被视为皇室的圣堂。

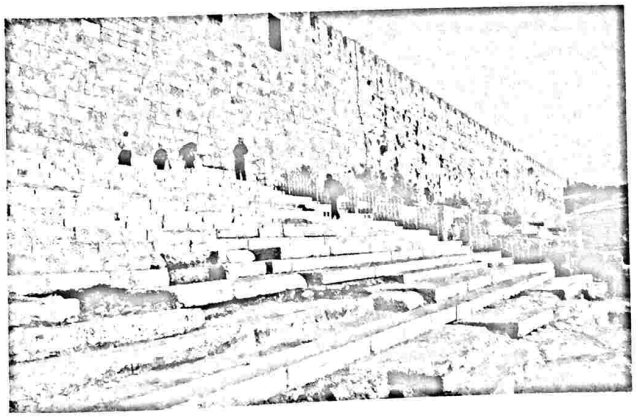
耶路撒冷的国家神殿对其后多个世纪有强而具保存力的影响。撒督家族的地位在祭司中不断提升，以致组织完美的祭司制度保存了敬拜的纯正。然而，其中却有一些危险。首先，纵然所罗门早已料到，但人仍倾向於看神只是宏伟之新殿中的神（王上八27）。与此有关的是，神拣选了耶路撒冷和允许了建殿的计划，导致以色列人相信无论国中发生什么事，神也不会容许那安置其圣殿的耶城倾倒。因此，来到圣殿便可确保安全。耶利米曾尝试粉碎这系於一座建筑物，而非神自己的迷信（耶七4-14）。最后，由於腓尼基人曾参与圣殿的铜器制作，虽然早期并没有产生明显的问题，但当迦南人的影响渐渐渗入，腓尼基人的影响便变得更有力。后来，迦南只重感官及下流的大自然崇拜，以及敬拜太阳的行为，便渗进了圣殿（王下二十三6、7、11）。

**圣殿的历史**

圣殿像许多古代的邱坛一样，凝聚了国家的财富和宝物，因而常常变成敌人攻击的目标。所罗门死后不足5年，埃及的示撒便来掠夺了圣殿中的财宝（王上十四25-28）。不久，亚撒王（主前910-869）又耗尽了圣殿中的金银财宝，以贿买叙利亚帮助他对抗那压迫他们的以色列王巴沙（主前908-886；王上十五16-19）。曾在未成年的时候，为逃避恶毒的亚他利雅而被藏在圣殿中（王下十一）的犹大王约阿施（主前835-796），在抗议祭司侵吞圣殿奉献后，准备修理圣殿（王下十二4-16）。但大祭司耶何耶大死后，约阿施又反过来受犹大众首领的影响（代下二十四15-19）。耶和华因约阿施的悖逆而容许叙利亚人来攻击犹大，约阿施则用圣殿的财宝作代价，收买他们退兵（王下十二17、18）。尝试重造圣物的工作刚开始，以色列王约阿施（主前798-782）又在挫击了犹大王亚玛谢（主前796-767）的自大和骄傲后，把圣殿再次掠夺净尽（王下十四8-14）。乌西雅王（主前792-740）曾进入圣殿，意图烧香。耶和华因而惩罚他，以大麻风来责打他（代下二十六16-21）。他的儿子约坦（主前750-732）为圣殿建了一个新门（王下十五35）。下一任的王亚哈斯（主前735-715）则完全屈服於亚述人，用圣殿的资源来争取他们初期的支持（十六7-9）。也许由於受到亚述的压迫，亚哈斯以亚述人的祭坛取代了内院的祭坛，并亲自在其上献祭，好像邻近列邦的祭司君王一样（十六10-16）。他又打掉10个活动水盆上的某些部分，并以石座取代承托着铜海的铜牛。据估计，这是为了向亚述进贡而实施的经济紧缩政策（十六17）。由於亚述直接施压，亚哈斯把连系王宫和圣殿的秘密通道除去后，他在圣殿中的权威也象征性地削弱了（十六18）。

希西家是其中一位进行宗教改革的君王（主前715-786），曾把圣殿彻底修葺，并恢复了在亚哈斯末年已停止的圣殿崇拜（代下二十九1-19，三十一9-21）。希西家在圣殿中耶和华的面前把亚述人一封羞辱和傲慢的书信展开后，便奇妙地得以脱离亚述王西拿基立的攻击（王下十九14）。然而，这次获释却带来不幸的结果。以色列人中流传着一个谎言，说神所关心的并不是祂的子民，而是安置了其圣殿的城，因此耶路撒冷永不会遭破坏。耶路撒冷不能被攻陷之说，被耶利米推翻了（耶七4-15）。玛拿西（主前696-642）的政策跟其父完全相反，他把迦南人和米所波大米人的敬拜形式引进圣殿中（王下二十一3-7）。虽然他晚期悔改，并在圣殿中实行了一些改革措施（代下三十三12-19），但仍不足以令他逃过最后的审判，其统治仍给犹大历史留下了一个污点（王下二十一10-16）。

玛拿西的孙儿约西亚（主前640-609）是第二位伟大的宗教改革者。他在主前622年统筹了圣殿的修葺，期间发现遗失了的律法书——几乎可以肯定是申命记（王下二十二3-13）。结果，约西亚的改革得到了一个新方向和一种推动力（二十二14至二十三3）。其改革包括彻底清除殿中的偶像（二十三4-7、11、12），并



从南面登上圣殿山的台阶

恢复各种传统的节期（例：王下二十三21-23）。然而，可悲的是，约西亚的改革也跟他的生命一起消逝了，犹大则在背逆的约雅敬（主前609-598）治下，继续走下坡。耶列米在其著名的圣殿讲章中预言圣殿的被毁（耶七1至八3，二十六1-19），这使他与其他宗教领袖疏离。主前601年，尼布甲尼撒因约雅敬的背叛而突袭犹大（王下二十四1），他攻陷了耶路撒冷（主前597），把圣殿中的许多财宝都运往巴比伦（代下二十四7）。圣殿本身似乎未受损毁，但犹大在西底家治下再次背叛时（主前597-586），圣殿却被破坏了（王下二十五8-10）。圣殿所剩下的财宝亦被取去（王下二十五13-17）。对巴比伦人来说，圣殿的被毁显示了他们诸神的大能，但耶利米却宣告说，圣殿的器皿必在神所定的时候运回耶路撒冷（耶二十七21、22）；这预言后来显著地应验了（拉一7-11）。至於重要的物件，如约柜等，则下落不明（耶三16）。

**重构圣殿的困难**

虽然圣殿的主要细节已在圣经中清楚列明，但要重构圣殿却遇到不少问题，因为圣经所记述的并非一个准确的建筑蓝图。例如，其中并没有列明殿墙的厚度，或圣所与至圣所之间有没有墙壁和门。至圣所也可能高於圣所，需要拾级而上，像其他当代神庙的建筑模式一样。雅斤和波阿斯两根柱子可能是建筑的一部分，也可能是独立的。殿顶的构造和东面的外观也没有详细说明。进入旁屋的路径并不清晰，祭坛的构造也不详细。院子和门厅的石墙和香柏木板又如何接合（王上六36，七12）？考古发现只能有限地解决这些困难，因为发掘出来的圣殿都已损毁至地基那一层。然而，学者仍多次尝试重构圣殿。早期的尝试似乎大受后期的建筑文化影响，因而显得过分细致精巧，不能造出巴勒斯坦／叙利亚的简朴风格。

**所罗巴伯的圣殿**

**一．建造过程**　在被掳期间，圣殿虽已被毁坏，但殿址仍是犹太人朝圣的地方（耶四十一4、5）。在主前538年，波斯王古列一反早期帝国的传统，采取了自由的政策，容许犹太人返回故土，并授权他们重建圣殿，更从波斯的国库给予他们经济上的支持。授权的法令以两种形式保存了：公开的宣告（拉一2-4），及国家典籍库内一份平淡无味的备忘录指出，圣殿主要的建筑规格和波斯所答允要提供的帮助（拉六1-5）。大概只有少数的犹太人选择离开米所波大米较舒适的环境，而冒着各种危险，长途跋涉地返回他们那满目疮痍的家园。但在设巴萨（拉一8、11，五14-16）和所罗巴伯（二2，三2、8，四2）等等的带领下，仍有42,360名关心家园的人和他们的仆婢作出回应。在他们的热心努力之下，祭坛在圣殿的原址上重建起来，传统的敬拜模式也再次得以建立（拉三1-6）。不久，犹太人藉着波斯王所赐的金银，加上他们自己甘心奉献的礼物（拉二68、69、三7），开始计划建筑第二圣殿和奠立殿的根基（拉三7-13）。由於遭受当地居民的反对（拉四1-4、24），加上一些人自私的行径，及农作物的失收等影响（该一2-11），他们起初的冲劲很快便消失了。在主前520年（拉四24；该一1；亚一1），因着先知哈该和撒迦利亚的训诲，犹太人在所罗巴伯与大祭司约书亚的领导下，开始了重建的工程。虽然受到官方的猜疑——若不是直接的反对——工程仍然继续，而圣殿终於在主前515年建成和奉献了（拉五1至六22）。

对於所罗巴伯的圣殿，可知的详情极少。指出这殿比所罗门的圣殿大大逊色的结论（该二3），只是根据早期的建筑工程而言。事实上，第二圣殿屹立了500年之久。以斯拉记六章3节所指出的尺寸是不完整的，但新殿的大小应与前殿相若，并可能是建在相同的地基之上。建筑技巧似乎是沿用原来的方法，即以木材制成框架，再加上层层的石头（拉六4）。明显地，圣殿里有一些附着的房屋，像所罗门圣殿的旁屋（尼十三4、5）。若波斯的帮助真如所答应的不断临到（拉六8-12），第二圣殿应比一般人所预期的建造得更华丽和宏伟。

**二．后来的历史**　旁经、伪经、拉比著作，和历史家约瑟夫都曾谈及第二圣殿，帮助我们了解其历史，以及构造与陈设的细节。约瑟夫引述阿比得拉的赫卡蒂乌（主前四世纪）的话，指出圣殿是一所庞大的建筑物，总面积有500呎乘150呎，以石墙包围着，并有一个用经砍伐的石头造成的祭坛，大小跟所罗门圣殿的铜坛一样（代下四1）。在圣所中有一个金香坛和金灯台，其上的灯火不断。阿立斯蒂亚信件的写成日期从大约主前200年至主后33年，因此其中所谈及的，可能是指希律的圣殿，而不是所罗巴伯的圣殿。他提到埃及王非拉铁弗多利买（主前285-246）给圣殿送赠了厚礼，又提到圣殿四周用100呎高的殿墙巩固，及殿院内有源源不绝的水泉，但后人却没有发现任何证据。约瑟夫也指出西流基王安提阿古三世（主前223-187）取代多利买人作耶路撒冷的霸王时，曾给予极大的支持。他的支持包括提供修葺和扩建圣殿的经费，并立铭文禁止外邦人进入圣殿的范围。便西拉在主前二世纪早期曾赞许大祭司安尼亚的儿子西门，因他在圣殿范围内进行了巩固和修葺的工程。《马加比一书》为安提阿古四世（主前175-164）压迫犹太人期间和圣殿所遭遇的命运，提供了宝贵的证据。其中详述了祭坛遭亵渎，以及金灯台、香坛、献祭用的桌子、幔子和其他宝物遭掠夺的情况。马加比家族成功地夺回圣殿的控制权后，便把西流基人取去的物件安放於原位，但由於祭坛已被亵渎，於是给打碎而以一个月用来曾雕凿的石头造成的新坛取代。显然圣殿也用作堡垒。在马加比时期，犹太人用以对抗那留在耶路撒冷的西流基驻军，而在其后的哈斯摩宁王朝，圣殿也在多次冲突中用作防卫之地。庞培在主前63年夺取了耶路撒冷后，便进入圣殿宣布其治权，但没有进行掠夺，可见他对圣殿之尊重。主前37年，希律在罗马的协助下，取得耶路撒冷的控制权后，便一直保护圣殿免遭任何重大的损害，但约在主前21年，他便开始拆毁圣殿，准备兴建他自己的大圣殿，所罗巴伯圣殿的历史便在此结束了。

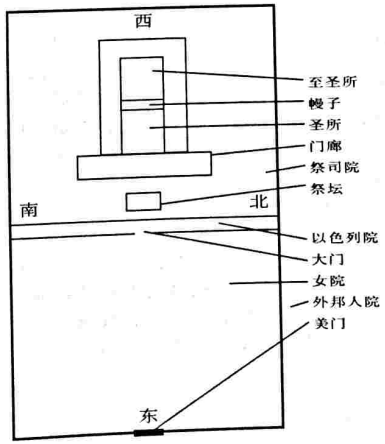
**希律的圣殿**

**一．建造过程**　除了新约有100多次提及希律的圣殿外，我们主要的资料来源是犹太史家约瑟夫和犹太拉比的部分著作——米杜特。两者的记载有颇大的差异，因此后人不可能因企图重构这圣殿而作任何肯定的解释。由於约瑟夫与这殿同期（他约於主后37出生，死於二世纪早期），因此他的资料可能比较后期更可靠；米杜特的成书日期约为主后150年，其中似乎偶有夸大之处。考古研究对确定外墙和殿门的位置很有帮助。

希律兴建这殿的动机是政治性多於宗教性的。作为一个以土买人，他欲藉着兴建一座如所罗门圣殿般宏伟的圣所，以安抚其犹太臣民。他训练了1,000名祭司作石工，并在工程开始之前囤积了所需材料，以减轻犹太人的恐惧和忧虑，因为他们也许会担心圣殿被亵渎，或现存的圣殿拆毁后永不会重建。希律的圣殿也仿照先前两殿的结构，分作3部分，但其门廊则大了很多。这殿以当时的希罗建筑风格建造，因而与所罗巴伯的圣殿截然不同。工程在主前20年开始，虽然主要的圣所很快便建成（在10年内已可以启用），但整个计划至主后64年才完成，即遭罗马人破坏的前6年。

希律首先清理和夷平了一个范围，从南至北约500码，从东至西约325码，作为兴建的地盘。这准备工作包括砍掉某些地方部分的山冈，在另一些地方则以粗石

**希律的圣殿**



加高。以平均长15呎、高4呎的石块筑成的外墙，部分仍然存在。位於南墙墙角的石头，有些重达70吨。

圣所本身的大小跟所罗门圣殿的圣所完全一样，并划分为圣所——长60呎、宽30呎、高60呎；与长宽高皆为30呎的至圣所。至圣所内没有任何陈设，只以一幅幔子与圣所分隔着。圣所内有那分为7枝的灯台、陈设饼的桌子和香坛。这殿跟所罗门圣殿的主要分别是壮丽的门厅，宽度和高度50呎。外面是一个门口，约宽30呎、高40呎，内门约为外门一半的大小，引进圣所之中。为了在至圣所和圣所上留一些空间，殿顶的高度一致为150呎。殿顶的金钉子可防止雀鸟停留和弄污圣殿。这殿像先前的圣殿一样，方向是朝着东面，其余3面则以高60呎的3层房子包围着。所用石头是本地的白石，砍成巨大的石块，并且磨得十分光亮。

从祭司院进入门厅要登上12级台阶。放在门厅中央，离入口33呎的地方，安放祭坛。这坛用未经砍凿的石头砌成，共有多层；底部长、宽48呎，高15呎。以色列的男人在住棚节期间，每年一次可以来到这里，在祭坛附近走动。否则，他们只可留在以色列院子中。位於以色列院东面，以15级台阶和用哥林多铜来装饰的大门分隔着的，是女院。女院中放置了为圣殿开支而设的奉献箱子（可十二41-44）。在女院之外是更大、更低层的外邦人院，这院子围绕着整个内院，并以栏杆和许多警告牌子分隔着。考古学家发掘了两个警告牌子，其上用拉丁文和希腊文写着禁止外邦人进入内院，否则会被治死的字眼。外院的用途很广。紧贴其内墙是一个门廊，以4行柱子支撑着，南边（皇室门廊）高约40呎，其余每边有两行，东面的门廊称为所罗门廊（约十23；徒三11，五12）。在皇室院有兑换银钱之人和商人的摊子，公议会成员也在这里见面；基督和文士亦是在这里辩论和教训人（可十一27；路二46，十九47；约十23等等，在初期教会遭犹太教拒绝之前，也曾在这里聚集（徒三11，五12）。圣殿的西北面是安东尼亚堡，罗马巡抚在耶路撒冷期间便住在此处；那里也有一队罗马驻军，准备随时处理任何骚乱（徒二十一31-40）。城堡虽然监视着圣殿，但却以一道宽阔的濠沟隔着。大祭司的祭袍收藏在这堡垒中，作为罗马治权的象征。进入外邦人院的通道有西墙的4扇门；南墙有两门，门外便是山谷的斜坡，这地常被视为“殿顶”之所在（太四5；路四9）；在东墙和北墙则各有一门。

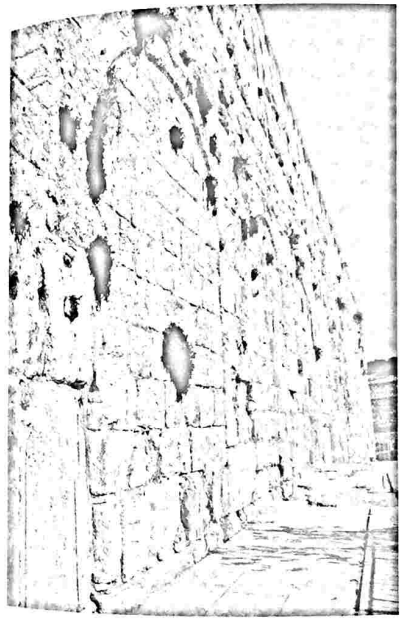
**二．考古资料**　现今的回教复合建筑物在东南西3面显然是紧依着希律圣殿的范围。但希律圣殿的周界则细小得多。其北墙可能只是位於现在的金门的北面，正如东墙在该处出现的偏差所显示的。金门自拜占庭时代已存在，位置大概与希律门相同。在东南角落处，希律石造建筑的遗迹吸引了不少游客，其位置是现今地平线以上14层和以下21层。现今南墙上三个堵塞了的门的其中两个，即因其拱门入口而称为三重门或两重门的，大概相等於米杜特和约瑟夫所提及的两个门。

南墙以下是一个广场，敬拜者於进入圣殿前可以在那里聚集；他们进入圣殿，要通过一层宽阔的纪念阶梯和两重门。这地以南的大蓄水池供应众多朝圣者的需要。在西南角落附近，西墙上有著名的罗便臣拱门。据现在所知，它是从一条与西墙平行的街道登上圣殿的阶梯。在西南角那凌驾於殿墙之上的一座塔，加上一块在附近碎片堆中发现的希伯来铭刻，刻着“往吹角处”，暗示那里是宣布安息日开始时吹角的地方。从罗便臣拱门稍向北移，是堵塞了的巴克莱门，位於现今的摩尔斯门以下。巴克莱门以北是哭墙，下面是希律时期的石墙，上面则是阿拉伯和土耳其时期的石墙。在哭墙以外，紧贴着现今主要的门——链门，是一列地下室和威尔逊拱门。这大概是从希律王宫通往圣殿的通道。在威尔逊拱门以北的西墙上，还有两个门。其中最南部的华伦门像巴克莱门一样，是在街道那一层，并较其他门低许多。

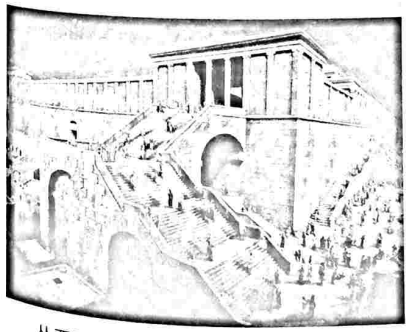
**三．重构的困难**　如上文指出，约瑟夫和米杜特的记载上之差异使重构显得困难。有些人在进行重构时，并不知道希律的圣殿在大小上跟现今的回教建筑物不同。希律圣殿的位置跟现今石顶清真寺那



圣石的关系也不能确定。多半近代的圣经地图，如《威斯敏斯特圣经历史地图》(1956)和《牛津圣经地图》(1974)都会根据可靠的考古证据提供一些平面图。但由於今天不能得到圣殿中央建筑的一点痕迹，所以这古代世界其中一座最华丽之建筑物的确实细节，仍不得而知。



从南面进入圣殿的三重门



从西面进入圣殿山的罗便臣拱门(重构图)

## 会幕和圣殿的神学意义

### 在旧约中的意义

**一．敬拜的中心**　会幕乃支派联盟的集中点，当大卫把约柜运进这新划定的首都后（撒下六），耶路撒冷便自然成为了众支派的中心。纵使北国首任君王耶罗波安一世曾在伯特利和但设立邱坛，尝试把注意力从耶路撒冷转移（王上十二26-30），但耶路撒冷却从未失却其显赫的位置。希西家和约西亚都自然希望把改革延至北部的各个支派（代下三十1-12，三十四6、7），耶路撒冷纵然被毁，但仍是北方支派的朝圣中心（耶四十一5）。众先知更预言耶路撒冷最后要成为普世的人前来敬拜神的中心点（赛二1-4）。

**二．神在祂子民中间的居所**　以神的荣耀和云柱作象征神的同在，跟帐幕（出三十三9-11）、会幕（出四十34-38），及最后的圣殿（王上八10、11）都有关系。矛盾的地方是，虽然神是完全不受限制，但圣殿却是“你永远的住处”（王上八13、27）。神拣选了锡安，正如祂拣选了大卫（诗六十八15-18，七十六2，七十八67-72），因此圣殿被视为祂的居所（诗二十七4，四十二4，八十四1-4）等等。众先知既接受这神圣的拣选，便看耶路撒冷为神之审判的出发点（摩一2；弥四1-4）。几乎所有被掳后期的预言都是关乎圣殿的重建（哈该书及撒迦利亚书），或在那里重新设立纯洁的敬拜（玛拉基书）。由於圣殿中并没代神的偶像，所以神的超越性与内在性之间的张力也得以减弱，至圣所中的云彩和极深的黑暗显示一种不可思议的状况，同时也显出了启示。神把祂所拣选的地方“立为祂的名”之概念，可能也为了防止人误会祂的肉身是住在圣所中。

**三．复兴的理想象征物**　以西结仔细地描绘的理想圣殿（结四十至四十八），并不是用作所罗巴伯建殿的蓝图。事实上，由於以西结在主前597年被掳之前，必定已对所罗门圣殿十分熟悉，所以他的描述应更可帮助我们确定第一圣殿中一些不清晰的细节。以西结所关心的、是一种纯洁、完全忠贞的敬拜之本质，这种敬拜不会受到任何污蔑。这种敬拜会让那已从败坏了的所罗门圣殿离开的神之荣耀（结九

3，十4、18、19，十一22、23），重新返回圣殿，以致耶路撒冷可再一次称为“耶和华的所在”（四十三1-5，四十八35）。这思想跟以西结那神的灵住在忠心敬拜的人里面的重要观念互相连系（结三十六24-28），预示了信徒就是圣殿的新约教训。最后，撒迦利亚书六章11至15节的预言，原本谈及大祭司约书亚，却也鼓励以色列人期待末世的一位弥赛亚君王，祂是完美圣殿之建筑师（太十六18；约二21）。

**在新约中的重要性**

**一．基督与圣殿**　基督极之尊重圣殿。祂12岁那年便在圣殿的门廊与拉比讨论，并称之为祂父亲的居所（路二41-50）。对祂来说，“神的居所”是有神住在其中的（太十二4，二十三21）。基督已两次在义怒中洁净圣殿（太二十一12、13；约二13-16），也为圣城即将被毁而哀哭（路十九41-44）。基督常在那里教训人，但其实祂比圣殿还要大（太十二6；路十九47）。祂向耶路撒冷表明祂是预言中的弥赛亚，并以神迹证明，但仍遭拒绝，於是祂预言耶城将无可避免地遭受毁灭（太二十四1、2）。五旬节之后，初期教会也有一段短暂的时间，以圣殿作为聚会的地方，直至不断增加的反对之声把信徒逐出耶路撒冷（徒五12、21、42，八1）。

**二．教会是圣殿**　保罗看教会为亚伯拉罕的子孙、属灵的以色列、被召的约之群体、新耶路撒冷，和有神住在其中的圣殿（罗四；林前三16、17；林后六16-18；加三，四21-31；弗二18-22）。结果必然是纯净无瑕，包括个别基督徒有圣灵的内住（林前六19、20；林后七1），并且合一，而地上的分界已失效（加三27-29，弗二11-18）。

**三．会幕与圣殿的预表**　以犹太基督徒为对象的希伯来书，将新约与已荒废之旧约比较时，带出新约的优越，因为其读者正处於意图返回犹太教的危机之中（来八13）。书中指出基督的祭司职分远远超越亚伦的祭司职分（四14至五10，七1至八4）。若与新的“天上之圣殿”比较，摩西的会幕只是“地上的影象”而已（八2、5）。书中描述会幕中的陈设，藉以介绍亚伦祭司职分之功能，强调这些功能若与基督完美的中保工作相比，效力非常有限（九1-18）。信徒带着充足的信心，完全地进入至圣所，就是神即时的同在，比会幕和圣殿更宝贵，因为会幕和圣殿只是“照着天上样式作的物件”（九23，十19-22）。

**四．约翰启示中的圣殿**　约翰在其最终之属灵群体的异象中，虽然仍继续使用耶路撒冷和锡安山的意象（启三12，十四1，二十一2、10、22），却废去了任何物质性的圣殿。这其中主要有3个彼此相关的概念。首先是殉道教会的概念，在神殿里的忠心会众立在属灵的锡安山上，正如物质的圣殿立在古时的耶路撒冷之上（三12，十四1）。当殉道者的人数不断增加，这殿也不断增长（六11）。另一个概念是以圣殿为进行审判的地方（十一19，十四15，十五5至十六1）。最后，在新时代里，不再需要任何圣殿，“因主神——全能者和羔羊为城的殿”（二十一22）。最终将会是神与人同住（二十一3）。形如立方体的城，可能暗示神临在至圣所之中（二十一16）。当人认识到荣耀与优越的神（林前十五28）跟完全的教会里的信徒合一是何等完美（参弗二20-22），所有不重要的象征都会褪色。

*Arthur E. Cundall*

参“约柜”2208；“以色列的节期”2062；“祭司和利未人”669；“祭祀”680；“陈设饼”211；“洁净和不洁净的条例”763；“大卫”274；“所罗门”1522；“施恩座”1392；“以色列的宗教”2068；“圣所”1389；“殿中歌唱的”320；“犹太教”2160；“第一次犹太革命”314；“祭坛”687。

参考书目：R.E. Clements, *God and Temple*; A. Cole, *The New Temple*; R. de Vaux, *Ancient Israel*, pp. 274-344; A. Edersheim, *The Temple: Its Ministry and Services*; D.W. Gooding, *The Account of the Tabernacle*; M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*; A. Parrot, *The Temple of Jerusalem*.



## 会堂
Synagogue
huì táng

会堂的英文名称是从希腊文*Synagōgē*直译而来，意思是“一起聚集”。这词在新约中出现超过50次，主要是指在耶路撒冷及分散於各地的犹太群体进行宗教聚会的地方。*Synagōgē*往往是旧约希伯来文中，“聚集”或“人的聚会”的希腊文翻译。在某些旧约英译本中，只有1处是用“synagogue”一词（诗七十四8，钦定本）。诗篇七十四篇主要讲论圣殿的拆毁，而第8节可能译为“每一处敬拜神的地方”更为合宜（新国际译本）。令人疑惑的是，在诗篇写成的时候，究竟会堂是否已设立呢？

### 起源和早期历史

没有人知道会堂何时及怎样以一个机构的形式出现。我们可以想象在主前586年，圣殿被巴比伦人毁坏后，耶路撒冷的境况。那些仍留在城市及邻近的人民，欲忠心谨守他的信仰，便会觉得有需要聚集敬拜，在其中继续教导律法书及先知书的信息。所以有些人认为会堂可能就在这样的情况下产生的。分散在各处的犹太人也有同样的需要。以色列人被掳后，犹太的长者与先知以西结一起聚集（结八1，十四1，二十1），不过，我们并没有这么早期的真正会堂的证据。尼希米记八章1至8节中。那些被掳归回的群众在耶路撒冷聚会，“文士以斯拉……祭司”携带律法书来，站在“木台”上读出，讲明意思“使百姓明白所念的”，并且“以斯拉称颂神”，“百姓低头敬拜”。这些是后来会堂敬拜的基本元素。第一个毋庸置疑的会堂证据，是来自主前三世纪的埃及。从主前一世纪起，有关会堂的证据便大量涌现。

### 新约时代的会堂

福音书予人的印象，就是在耶路撒冷各处都设有许多会堂。耶稣经常在会堂中教导人（例：太四23，九35），特别是与祂在加利利的传道有关，不过，也可能包括犹太地。在约翰福音十八章20节中，耶稣在大祭司面前受审讯时说：“我从来是明明地对世人说话。我常在会堂和殿里，就是犹太人聚集的地方教训人。”

使徒行传提及在耶路撒冷（徒六9）、大马色（九2）、撒拉米（十三5）、罗马省内的加拉太（十三14，十四1）、马其顿及希腊（十七1、10、17，十八4）和在亚西亚省的以弗所（十九8）都有会堂。保罗常常直接到会堂那里，若不受禁止，便会在会堂内传道。

### 会堂的敬拜

福音书及使徒行传提出大量的证据，显示犹太人於安息日在会堂聚集敬拜。百姓也在每星期的第二及第五天聚集敬拜。路加最先描述会堂敬拜的情形。米示拿指出会堂敬拜的模式包括：宣讲信仰；诵读示玛（它包括申六4-9，十一13-21及民十五37-41）；祷告（例：犹太教会的十八祝文）；读经（主要是律法书，参徒十五21，根据3年一循环的方式诵读；也会诵读先知书，但会较为随意）；解释（由於在耶路撒冷，人们对希伯来文字的知识下降，在诵读希伯来文圣经后，便会使用亚兰文来翻译，而分散各地的犹太人则会使用希腊文的翻译）；致词（读经完毕后，任何合乎资格的人也可以向百姓致词，如耶稣和使徒保罗经常作的）；最后祝福。

### 仲裁功能

行使公义的判断，也是会堂的工作之一。违反律法书，或任何抵触犹太宗教的人士，都会被带到会堂的长老面前。在特殊情形下，他们可以把犯人赶出会堂（参约九22、34、35，十二42）或把他鞭笞。耶稣提醒门徒要准备面对以上任何一种可能的刑罚（太十17；约十六2）。扫罗逼迫基督徒时，持有“给大马色各会堂的书信”，有权力逮捕信徒，并“捆绑带到耶路撒冷”（徒九2）。在使徒行传二十二章19节中，他说他把那些被捆绑的信徒鞭打及监禁；保罗自己也曾在会堂内被鞭打39下（林后十一24）。

### 律法书的教导

诵读律法书是会堂崇拜的主要项目。

把律法书向百姓讲解，特别是小孩子，与会堂有很密切的关系。要作教导时，他们便会使用会堂，或是学校。

## 组织

新约特别提及在会堂中的两个职位（例：可五22；路十三14；徒十八8、17），即："管会堂的人"，负责看守会堂，及拣选诵读圣经的人；另外还有执事（路四20），负责收取经卷，并且执行体罚。后来更立了一位负责带领祈祷的人。

## 建筑

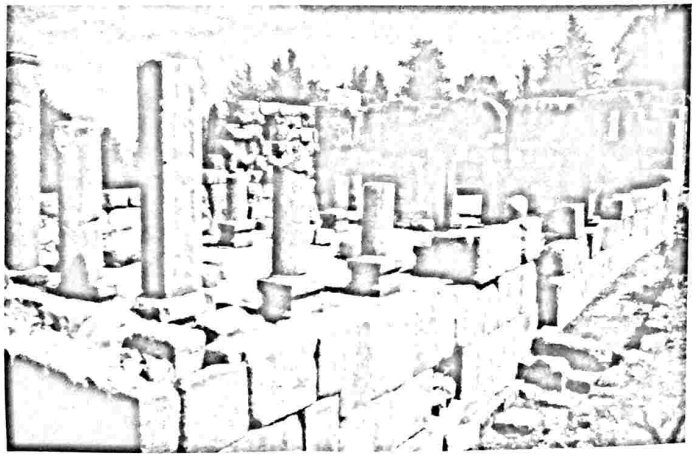
在结构上，会堂似乎是根据圣殿的模式建造。它一般是建造在高处，并让百姓可以向着耶路撒冷而坐。有一个可搬运的箱子，以放置律法书及先知的经卷，并有一个平台用作向群众读经及宣讲；此外，男女是分隔而坐。耶稣曾提及文士喜爱坐在向着百姓的"高位"（可十二39）。许多会堂都以葡萄叶、七灯台、逾越节的羊羔和盛满吗哪的瓶子为装饰。早期的会堂，也有一个圣所，是放置残旧经卷的阁楼或地下室。由於这些经卷都附有神的名字，是以它们非常神圣，不容毁坏。

*Francis Foulkes*

参"犹太教"2160；"管会堂的"517。

参考书目：C. W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*; J. Gutman, *The Dura-Europos Synagogue*; L.A. Hoffman, *The Canonization of the Synagogue Service*; L. I. Levine (ed.), *Ancient Synagogues Revealed*; I. Levy, *The Synagogue: Its History and Function*; W. O. E. Oesterley and G. H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue*; E.L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*.

甘拉会堂遗迹



位於上加利利的巴林会堂遗迹



## 会众

Congregation

huì zhòng

一群人的集会，特别是指宗教的集会。圣经称以色列民族为神的"会众"，因他们是与神立约的民族，这个民族被视为神的子民（出三6-8、15、16，四22，十二6；赛一2-4）。

以色列民为神所拣选，因而具有独特的地位（赛四十二1，四十五4，六十五9、22）。她的使命是向旧约时代的其他民族展示神的伟大（申四6-14）。由於这个使命，以色列民被称作"以色列全会众"（民十四5；参利十四13；民十六3）。

新约的教会从旧约神的会众承继了主要的属灵遗产，两者的关系在新约多处均有详细的阐述（参来二10-13；彼前二9、10；加六16；罗九1-8）。

参"教会"753。

## 婚姻，婚姻风俗

Marriage, Marriage Customs

hūn yīn / hūn yīn fēng sú

男人和女人的结合，是神所设立，藉此持续家庭生活的途径。婚姻这观念是神制定的；当时祂吩咐亚当说，人应当离开父母，与妻子联合，成为一体（创二24）。第一次真正提到婚姻这词是在创世记三十四章9节（中译：结亲）。

希伯来社会由游牧生活发展至农耕和村落生活；随着社会的发展，婚礼的风俗也渐渐复杂起来。婚礼的仪式加添了婚宴、游行和跳舞等。直到基督徒时代，婚礼才被视为一种圣礼。

### 母系传统

旧约圣经提到几种婚姻模式，最早期的好像是根据母系传统的原则，到了中铜器时代和王国早期，似乎还有这种痕迹，纵使此时在埃及（也许还有其他地方），母亲在延续后代的事情上，仍扮演决定性的角色。但在圣经中，有关母系社会的传统仍不能肯定。雅各与拉班一家同住，是因为他要为拉班工作，作为迎娶新娘子的聘礼。拉班表示从雅各这段婚姻所生的孩子是他的孩子，属於他的族人（创三十一43）。骤然看来，雅各为两个妻子服侍拉班14年后，又自愿多留下6年（三十一41），似乎有点奇怪。不过，他留下的原因可能是逃避以扫向他报复（二十七42-45），也可能以为他与拉班之约是终身的约。

基甸有一个妾，婚后仍与自己家人同住（士八31），而她的儿子也视自己为母亲的同族人（九1、2）。参孙想看望他的非利士妻子时，要往妻子的娘家探望她（十五1、2）。然而，我们要留意这几个例子中，基甸所面对的只是一个妾侍，而参孙所面对的是一个外族妻子，况且，两人都没有成为妻子娘家中的成员。一般来说，新娘子婚后都会离开父母，与丈夫的族人同住，利百加就是一例（创二十四58、59）。"娶妻"这用语是从"作主人"这字根演变出来的（申二十一13中"作丈夫"原文是"作主人"），而妻子通常也待丈夫和称丈夫为主。

### 父系传统

从希伯来人家谱中看到他们的后代是循父亲的家系延续下去的（创五，十，三十六9-43；民一1-15；得四18-22；代上一1-9）。为孩子起名是拥有孩子者的特权，在圣经中，这权利差不多是由父亲和母亲平分的（参创四1、25、26，五29，三十五18；撒上一20，四21；赛八3；何一4、6、9）。儿子通常沿用父系先祖的名字，并且与他们认同。

在列祖时代的社会，父亲在家里是一个权威人物。妻子和孩子被视为他的产业，跟他的田地和牛驴差不多（出二十17；申五21）。他有权把女儿卖给别人（出二十一7；尼五5），甚至对儿女操生杀之权。

父亲要负责供养全家，在经济上支持他们，并保障他们生命平安。商业上的决策通常由父亲作主，虽然事前他也许已跟妻子商议妥当。妻子所许的愿要得丈夫的同意，才可生效（民三十3-16）。男人只

要把妻子休弃即可终止一段婚姻，可见他在家庭中的权力有多大（申二十四1-4；参申二十二13-21）。

## 叔嫂婚配

希伯来人又设立了为兄弟立嗣之婚俗来保存一个家庭的名字和产业。一个男人死了，供养其寡妇和孤儿的责任便落在死者至近的男性亲属身上。负责者的次序已列在申命记二十五章5至10节。一般来说，死者族中同住的兄弟有责任与遗孀结合。若寡妇无子，结合所生的第一个儿子便要归在死者名下，迦南人、亚述人和赫人都有这种婚姻制度。

旧约中最为人熟悉的叔嫂婚配的记载在路得记，不过这事件没有严格地按照申命记二十五章的律法而行；路得需要找一个男性的近亲娶她为妻，以保存丈夫的名字和产业，那位至近的亲属拒绝这责任，因为感到这是一种双重负担。他不单要买赎土地和供养路得，而且生下来的长子还要归在亡兄名下，以后要继承那土地。不过按照律法，人确实是可以拒绝这种婚姻的（申二十五5-10；得四7、8）。在路得的例子中，波阿斯这位次近的亲属愿意负起这责任（得二20至四10）。

珥的寡妇她玛在叔嫂婚配的制度下，许配给珥的弟弟示拉。在某方面来看，订婚与结婚的效力一样，所以当她的家翁犹大以为她在有婚约之下，与别人行淫有了身孕，便据理定她的罪，吩咐人把她活活烧死（创三十八24）。

## 一夫多妻

很早以前，人已感到开枝散叶，扩大家族的重要性，既可保存家业，也可供应军力资源。为了达到这些目的，一夫多妻的情况十分普遍；不过很少人可以负担两个以上的妻子。然而，许多人拥有一个，甚至多个妾侍，特别在妻子不育的情况下。就是在这环境下，撒拉把婢女夏甲给亚伯拉罕作妾（创十六3），雅各娶了两姊妹——拉结和利亚，两人都把婢女给丈夫作妾（三十3-9）。雅各的哥哥以扫也娶了3个妻子（二十六34，二十八9，三十六1-5）。虽然这风俗在士师时代和早期王国时代稍受禁制，但圣经说基甸仍有“许多的妻”，很可能还拥有多过一个妾侍（士八30、31）。列王纪中记载了一个一夫多妻的大家庭；所罗门有“妃七百，都是公主，还有嫔三百”（王上十一1-3）。在这些家庭里，妻妾和孩子互相争竞的情况，是可想而知的，特别是当一个妻子不育（撒上一6）或丈夫偏爱某个妻子（创二十九30、31；撒上一5），情况更厉害。虽然如此，希伯来社会对妾侍及其子女的权力与尊严是有所维护的。

汉模拉比法典（约主前1700）说明，惟有第一个妻子不育，丈夫才可再娶，但妻子若把婢女给他作妾，他就不可再娶。即使妻子能生儿育女，丈夫也可以娶一个妾侍；但除非那妾侍不育，否则他不可再娶第二个妾侍。在亚述法典（约主前2000）中，后宫的妇女是在妻子和妾侍的地位之间，她们可以被提升至妻子的地位。

虽然旧约有许多一夫多妻的例子，但无疑大部分以色列人都是一夫一妻的。在普通人家中，鲜有一夫娶大量妻妾的例子。

神本来给亚当的吩咐是“人……与妻子连合”（创二24）。希伯来律法一般暗指一妻制是最为人接纳的婚姻（出二十17，二十一5；利十八8、16、20，二十10；民五12；申五21）。本来在王国时代这已是一个惯例，但像所罗门这样的王却没有跟随这希伯来传统。被掳归回以后，以色列人的婚姻主要是一夫一妻制，不过许多都以离婚为结束。到了新约时代，一夫一妻制似乎已是定例，但有些人如大希律仍奉行一夫多妻。基督教训人婚姻是一生之久的，人若离弃妻子，在她有生之年另娶，是犯了奸淫的罪（太五27-32）。

## 近亲通婚

以前以色列人通常有近亲通婚的情形，因此为了保持优良的血统，不得不对这种情况有所限制。在列祖时代，人可以娶同父异母的姊妹（创二十12）。在利未记二十章17节，这种婚姻是明明禁止的；但是直至大卫时代，这事仍有发生（撒下十三13）。在申命记的婚姻律例与利未记的圣洁律例中，有关婚姻的法例似乎互有冲突（申二十五5；利十八16），可能利未记中较严格的规限曾被修订。表亲通婚如以撒和利百加、雅各与拉结、利亚等，均十分普遍。若有亲戚来提亲，几乎是没法拒绝的（《多比传》六13，七11、12）。摩西的父母就是侄儿与姑姑的关系（出六20；民二十六59），按照利未记的规定，这是应该禁止的（利十八12、13，二十19），雅各同时娶两姊妹也是不许可的（创二十九30）。

最理想的婚姻是与同族也同支派的人通婚，与另一个支派的人结婚也是可以接受的。不过，最受关注的是与异族通婚的问题，因为这会破坏那牢固地维系希伯来民族的传统，而且当外邦妻子把异教的神祇带进家里时，会危及约民的宗教信仰。

## 异族通婚

以色列人进入迦南地之后，许多人与迦南地的女子结婚，这情况令那些定意维持希伯来宗教信仰纯净的人感到惶恐（王上十一4）。异族通婚在摩西律法中是被禁止的（出三十四15、16；申七3、4）。但许多以色列人都不理会这禁例，继续纵容混婚。若一个外邦女子被俘掳了，而她又愿意放弃本国的国籍，则可算是例外（申二十一10-14）。上文也提过，参孙娶了一个非利士妇人，那妇人婚后仍与本族人同住，她丈夫间中去探望她，维持夫妇的关系（士十四8-20，十五1、2）。

以扫娶了两个赫人女子（创二十六34），也娶了他的堂姊妹；而约瑟既住在埃及地，就顺理成章地娶了埃及女子为妻（四十一45）。摩西的妻子是一名米甸人（出二21），而拿俄米两名儿妇皆摩押人（得一4）。在大卫的妻子中有一名亚兰妇人（撒下三3）。在所罗门后宫中，有许多邻国的代表，包括法老的女儿，也有摩押人、亚扪人、以东人、西顿人和赫人（王上十一1）。亚哈的妻子耶洗别是一位推罗公主（王上十六31），她把巴力崇拜带进了北国。有些以色列女子也嫁给了外邦人，如拔示巴选择了赫人为丈夫（撒下十一3），而铜匠希兰的母亲则嫁给了一名推罗人（王上七13、14；代下二13、14）。

被掳归回后，宗教领袖认为与外族通婚大大危害了希伯来宗教的纯正，因而命令所有娶了外邦女子的犹太人与妻子离婚（拉九2，十3、16、17）。这行动的意思是，纵使家庭被粉碎了，信仰也必须保持纯正。就是到了新约时代，保罗也公然责备与非基督徒结婚的行径（林后六14、15）。

## 择偶

青年人成婚的年龄很难估计。才15、16岁的男孩已被视为成人，而在较后期的犹太传统中，通常少年人到了13岁，长者便为他们举行成年祝典。大概玛伦和基连因病去世时，仍很年轻（得一5、9）。押沙龙死时约20岁，但当时他已独立生活了5年，可能已经结婚（撒下十三19）。实际上，王的儿子与平民的平均结婚年龄可能很不相同。一般认为男孩的结婚年龄最少是13岁，女孩则是12岁。

一般来说，少年人的父母会为他选择媳妇。有关婚事的讨论，都由新郎的父母与新娘的父母负责，而通常都不会征询两个少年人的意见。年长的先结婚并不是必须的（创二十九26）。亚伯拉罕认为以撒应该结婚时，就差遣仆人往米所波大米他的亲属中选择一个媳妇。仆人与新娘的兄长联络（创二十四33-53），而利百加在事后才有机会表示同意与否（57、58节）。若她父亲仍在世，也许她连表示意见的机会也没有。迦勒为女儿安排婚事（书十五16），扫罗也为米拉安排婚事（撒上十八17、19、21、27）。参孙欲娶一名非利士女子时，也是到父母面前求问（士十四2、3）。

纵使父亲没有实际为儿子拣选妻子，通常他也要指引儿子作合宜的选择。以撒指示雅各娶母舅的女儿为妻，甚至以扫也在婚姻事上考虑父亲的意愿（创二十八8、9）。长老多比雅也记下他对儿子选择妻子的意见（《多比传》四12、13）。当然也有青年人自己表达意愿（创三十四4；士十四2），或不理会，甚至反对父母的意见（创二十六34、35）。女子作主动的，如扫罗的女儿米甲表示爱大卫，则属少有

的情况（撒上十八20）。

## 聘金

一般年轻人都没有能力娶第二个妻子，其中一个原因是以色列人有付聘金的习俗；新郎要把聘金交给新娘的父亲。年轻人也可以为新娘父家工作或完成一项任务来代替聘金（创二十九15-30；撒上十八25-27）。处女若被强奸，强奸者要买赎她，圣经清楚说明了在这情形下，应付的聘金是50舍客勒，由於这是一种惩罚，所以估计一般聘金的数目大概在10至30舍客勒之间（利二十七4、5）。

在第二圣殿的时代，一个处女新娘子约值50舍客勒，而寡妇或离婚妇人则是这数目的一半。那时候人通常在一个星期的中间把处女娶过来，因为丈夫若发现她不是处女，仍可在翌日把证据带往法庭，赶得及在安息日前处理这事。寡妇或离婚妇人一般在相等於现今的星期四那天过门，这样，她的丈夫在安息日前有两整天的时间观察试验她。

虽然娶妻的过程，好像是纯粹在岳丈与新郎之间的交易，但确实的情况并非如此。希伯来人从不会把妻子看作奴隶。她有一定的权力管理丈夫的家，作为她儿子的母亲，她也受到相当的尊敬。

父亲所收到的聘金，死后可能就归给女儿；若女儿丧夫，聘金也会归给女儿，以解决她的生活问题。在亚述人的律例中，聘金是交给女儿的。根据汉模拉比法典，聘金要交给女子的双亲，但婚约一旦瓦解了，他们就要把聘金双倍奉还。在希伯来人的习惯中，新郎要送礼物给新娘和她的家人，不过，大概不会像以撒送给利百加的礼物那么多和贵重（创二十四53）。巴比伦的律例，却是新娘的父亲送礼物给新郎，但他只可以使用而不可以拥有，若新娘成了寡妇或没有犯错而被休弃，这些礼物就要归给她。

## 定婚约

婚姻是两个家庭互定的约或联盟。婚约把两个家族联合起来，藉着亲属的扩展，整个群体的人数也增加了。在一个无论亲属多么疏远都彼此照顾的社群里，这种联合是十分重要的。盟约的观念也可以有政治上的含义，比如所罗门与埃及公主的婚约（王上十一1），或以色列的亚哈和推罗的耶洗别之婚约（王上十六31）。婚姻之约与神和以色列人所立的约相似。从这个观点来看，以一夫一妻制为正常的婚姻模式又多了一个支持的据点。

婚约的订定仪式就是预送礼物，藉着这些礼物送礼者以及新娘子的财富和地位都得以确立（创三十四12）。在古代近东一带，送礼物，就是把送礼者的一部分送出去，因此，送礼者事实上是献出了自己的一部分。确立婚约的礼物同时也确立了送礼者在新娘子身上可行使的权力。

## 订婚

婚事的另一个阶段是订婚。“受聘”一词首先在出埃及记二十二章16节提及，在申命记也用过好几次（申二十7“聘定”，二十二23、25“许配”）。订婚在法律上的地位与结婚一样（申二十八30；撒下三14），若有人侵犯一个订了婚的处女，根据申命记中侵犯邻舍之“妻”的律法，要被石头打死（申二十二23、24）。订婚包含“占有”的意思，类似接受供物。然而，订婚跟娶妻仍有一些分别（申二十7）。订婚之后，将要作新郎的男子可以免服兵役。订婚被看为正式夫妻永久关系的开始（太一18；路一27，二5）。

男子订婚时，已被看为未来岳丈的女婿（创十九14）。约瑟的未婚妻马利亚事实上已好像他的妻子一样，虽然他们在耶稣出生后才同房。若他们按一般惯例而行，则要等到婴孩断了奶（通常在3岁左右）才可以同房。

## 婚礼

以割礼为男子婚前成年之礼的惯例，可追溯至主前1500年的巴勒斯坦和叙利亚。希伯来人大概在迦南地时已开始进行割礼，无疑在埃及地仍沿袭这惯例，而施礼的时间可能是在男子的青春期。神在西乃山向摩西宣布律例时，吩咐以色列人在男婴出生后第八天便替他们行割礼（利十二3）。在创世记三十四章，割礼与婚姻有关；割下摩西儿子的阳皮，使这父亲成为“血郎”（直译血的新郎，出四24-26），这观念似乎也暗示当时割礼与婚姻是有关连的。



圣经第一次提及婚宴的庆祝是在雅各的故事中（创二十九22）。“伴郎”则在参孙的婚礼中提及（士十四11；诗四十五14）。圣经没有实际记录任何婚姻契约，旁经《多比传》（七12）却有提及。这契约要在一对新人同住了一星期后才生效（创二十九27；士十四12、18）。参孙在7日期满前离开了新娘子，新娘的父母就当婚约无效，把女子嫁给别人（士十四20）。

一个传统的婚约誓词在伊里芬丁蒲纸的合约中被发现。作丈夫的要宣布：“她是我的妻子，我是她的丈夫，从今日直至永远。”到了主后二世纪，这誓词被简化为：“你要成为我的妻子。”

婚礼是全家大喜的日子。新郎新娘有特别的礼服（赛六十一10；结十六9-13）。新娘穿上华美的衣裳，通常饰以珠宝和其他饰物（诗四十五14、15；赛六十一10）；新郎也穿上华服，并戴上头冠（歌三11；赛六十一10）。新娘要用帕子蒙脸（创二十四65；歌四3），到了新房才可除下。这惯例解释了利百加看见未婚夫以撒时，为何要拿帕子蒙脸（创二十四65），同时也解释了为何拉班可以轻易在雅各的新婚夜，以利亚代替拉结（二十九23-25）。

婚礼仪式中的一个特色，是新郎和他的朋友手拿摇鼓和其他乐器列队游行（耶七34）。在较晚的时期，新郎和新娘的队伍会分头出门，然后相约一个地点会合（《马加比一书》九37-39）。游行之后，通常会返回新郎家享用婚筵（太二十二2）。以色列人乐於有藉口可以享用佳肴和尽情欢乐、喧闹，而婚筵会延续7天（创二十九27；士十四12），甚至14天（《多比传》八20）。

在订婚或结婚的礼仪中，有时候会有一些象征性的仪式，如路得要求波阿斯用衣襟遮盖她，表示波阿斯愿意娶她为妻，另一个仪式是新郎在新房中把新娘的腰带解下；新房是特别为一对新人而设的房子或帐篷，婚姻高潮通常是在初夜（创二十九23；《多比传》八1）；染了血的布会留着，作为新娘童贞的证据。

## 离婚

与婚礼的繁文缛节相反的是，离婚手续极为简单。一个人若在任何事上发现妻子有错，便可以把她休弃。这休妻的权利直至主后十一世纪才被取消。然而，当时社会并不鼓励离婚，离婚的手续也渐渐变得繁复，有种种方法拦阻这事的发生。

若丈夫控告新婚妻子不贞，而这控告被发现是假的，丈夫便不能把她休弃（申二十二13-19）。若丈夫婚前已诱骗了妻子，则他终身不可将她休弃（申二十二28、29）。若妻子被人绑架了，丈夫有责任把她赎回。若妻子於婚后才变成聋子、哑子、疯子或酒徒，丈夫也不可把她休弃。

由於离婚的法律繁复，手续上的花费也愈来愈大。到了后期，多由律师或拉比来辅导，特别在财物的事情上，他们忠告丈夫把应属於妻子或其父母的财产归还给女家。

若妻子犯了奸淫，丈夫有权把她休弃。即使他怀疑妻子不贞，也是如此。丈夫若认为妻子违反了正常的道德标准，变了节，或没有管家的能力，便可以休了她。若妻子拒绝与丈夫同房已有1年，丈夫也可以休了她。其他休妻的理由包括：行为羞辱丈夫及其亲属；染上不治之症；或当丈夫迁往另一处居住时，妻子拒绝与他同行。

在拉比时期，妻子在某些情况下，也获准与丈夫离婚。在圣经时代，妇人欲与丈夫离婚，便会被抨击为违反犹太律法，而在马可福音十章12节，这被看为一种外邦人的行径。有一些证据显示，主后二世纪，在巴勒斯坦地，妇人可以与丈夫离婚。在伊里芬丁的犹太人殖民地，丈夫写了休书之后（参申二十四1、3；赛五十1；耶三8），妻子就可以自由改嫁（申二十四2）。

在汉模拉比法典中，虽然丈夫可以在宣读了公式的离婚誓词后，即可把妻子休弃，但他仍需给她金钱上的补偿。在亚述律法之下，人无需作任何补偿，而妻子也不能要求离婚。若婚礼中曾涉及嫁妆，双方离异后，嫁妆通常会归还给妻子及其家

人。

一般来说，妻子的地位是低的。尽管她事实上有权为丈夫提供意见、管理家务、教育子女，以及在需要时与丈夫并肩作工，但丈夫仍是主人，妻子的责任只是服从。她虽然不是奴隶，但只是比仆人优胜一点而已，因为丈夫虽然不能卖她，但可以把她休弃。

## 象征意义

至於婚姻在旧约的象征性用法，新郎和新娘通常是代表神和希伯来人（赛六十二4、5；耶二2）。耶利米则用婚筵的庆祝与犹大即将变得荒芜作强烈的对比（耶七34，十六9，二十五10）。何西阿也使用象征性的描述手法，他说神不再以以色列为妻子（何二2），但以色列若回转，向祂忠心，祂会随时准备再次接纳她（何二19、20）。

在新约，施洗约翰以新郎的朋友在婚礼中的喜乐来比喻他快乐的心情（约三29），而耶稣则以聪明和愚拙的童女的比喻来说明婚礼的准备（太二十五1-12）。在娶亲筵席的比喻中（太二十二1-14），基督不经意地提到赴婚筵的客人有礼服为他们预备。以基督的新妇比作基督教会，在哥林多书信、以弗所书和启示录都有出现。

到了他勒目时代，生活的各方面，包括性生活，都受到严格的宗教律例限制。婚姻被视为民间一种盟约，而不是一个圣礼。在早期的基督教时代，人以保持童贞为最纯洁的阶段，最为神所悦纳的。婚后守独身或配偶离世的阶段次之，婚姻生活则只排在第三位。虽然婚姻生活是基督所认可，也是保罗所接纳的，但早期教会有一段很长的时间仍歌颂独身生活，因而对婚姻生活造成极大伤害。

*Hazel W. Perkin*

参"家庭生活和伦常关系"729；"割礼"460；"刑法和刑罚"1775；"奸淫"740；"离婚"864；"民法和公正"1044；"性"1784；"童女"1580；"寡妇"515；"蓄妾"1795。

参考书目：D. Atkinson, *To Have and to Hold*; D. S. Bailey, *The Mystery of Love and Marriage*; G.W. Bromiley, *God and Marriage*; R. de Vaux, *Ancient Israel*; A. Edersheim, *Sketches of Jewish Social Life in the Day of Christ*; W. J. Harrington, *The Bible on Matrimony*; K. E. Kirk, *Marriage and Divorce*; H. Thielicke, *The Ethics of Sex*.

## 火湖
Lake of Fire
huǒ hú

是撒但及其随从，以及不悔改的人最终之归宿。

这个地方只在启示录中提及（启十九20，二十10、14、15，二十一8），但已清楚地说明它的可怕。它被形容为一湖烈火，或烧着硫磺的火湖，被扔在其中的有：(1)被羔羊打败了的"兽"及其"假先知"；(2)经最后反抗的撒但；(3)死亡和阴间；以及(4)名字没有记在"生命册"上的人。这称为第二次的死，因为在复活和最后审判之后，就永远与神隔绝。

这火湖也许就是耶稣所称的地狱（太十28；可九43；路十二5）、"外边的黑暗"（太八12，二十二13，二十五30），以及"那为魔鬼和他的使者所预备的永火"（太二十五41；参赛六十六24）。这比喻是取自耶路撒冷城外欣嫩子谷里的火，又或许是取自从耶和华的宝座流下来的火河（赛三十33；但七10；参赛三十四9、10）。这是犹太人及基督徒作家所熟悉的图画（《摩西升天记》十10；《以斯拉二书》七36）。无论是什么形象或名称，它们都是指不悔改的人永远受苦、与神隔绝的一处地方。

参"最后审判"2375；"欣嫩子谷"1746。

## 火盆
Hearth
huǒ pén

参"房屋"389。



## 火蛇
Fiery Serpent
huǒ shé

摩西奉神的命令，为拯救以色列人而造的铜制塑像。

由於以色列人悖逆的怨言，神就使致命的毒蛇进到他们中间，当时被蛇咬死的人很多（民二十一4-9）。於是，察觉到自己有罪的人就向神呼求，神就吩咐摩西造一条火（铜）蛇挂在柱上；凡被蛇咬的看见这被高挂的像，便得痊愈。

耶稣基督曾指出这铜蛇，是祂钉十架之拯救大能的预表。人凭着信心仰望被挂的基督，罪就得着赦免，并承受永生（约三14、15）。使徒保罗也曾以这项旧约事件，警告那些试探神、妄自尊大的人（林前十9）。

## 火石
Flint
huǒ shí

一种深色、坚硬、纹理幼细的硅石，用以制成工具的锋刃。火石与其他坚硬物件相击时，会产生火花，故被用来生火。

参"矿物、金属和宝石"833。

## 火炭
Coal
huǒ tàn

指燃烧的木炭。圣经中表示该义的希伯来词和希腊词有数个，都不是指"煤"（巴勒斯坦不产煤），而是指木炭。炭火可用以取暖（赛四十七14；约十八18）、烧饭（赛四十四19；约二十一9）、炼铁（赛五十四16）；也可用来举行宗教仪式（利十六12）。

该词在喻义上也多有所指：指神无尽的光辉和荣耀（撒下二十二9、13）；指神的启示（诗十八8）；指神的惩罚（诗一四〇10）；指在神宝座周围的活物（结一13，十2）。此外，灼热的炭火也象征生命（撒下十四7），象征巨兽的气息（伯四十一21）；又以"在火炭上行走"来比喻纵欲恣情者的危险（箴六28）。

## 火柱
Fire, Pillar of
huǒ zhù

神显示与人同在的超自然现象，曾在以色列人飘流旷野的日子引导他们。

参"旷野飘流"842；"火柱和云柱"619。

## 火柱和云柱
Pillar of Fire and Cloud
huǒ zhù hé yún zhù

旧约里神向人显现时常用的形式之一；这种神临在的彰显可见於出埃及、西乃之约、旷野飘流和献圣殿等故事中。圣经以不同的方式来描述这现象：云柱和火柱（出十四24）；云柱（出三十三9、10；民十四14）；火柱（出十三21；民十四14）；云彩（出四十34、35；申一33）；火焰（申一33，四12）。这种云彩和神之显现常被称为"舍建拿荣耀"，或只称"舍建拿"（虽然这用词并没有在圣经中出现）。"舍建拿"出自拉比文学，现已成为基督教的神学用语。圣经还有不少经文暗示这种神在云中显现的情景，但却没有使用特别的用词。

### 神学意思

云柱和火柱所带出的神学意象主要是"以马内利的概念"；神的计划本是与具有祂形象的人同在，但这意愿却被人的犯罪堕落所打断，以马内利的概念就是代表这计划的初步应验。由於神的光是人不能靠近的，没有人能看见神而仍能存活（出三十三17-23；约一18，六46；提前六15、16），所以神的荣光便藏在云彩中，以致人在神同在时得着保护（出十六10，十九16-20，二十四15-17；诗十八11、12，九十七2、3）。

**神与人同在**

神在云中显现带有许多不同的功能；这些功能的共通点是神的临在成为可见的事。云彩充满了会幕，并日夜停留在那里，见证神与人同在（出四十34-38）；神於赎罪日出现在云彩中（利十六2）。献殿时，云彩的出现又显示了神悦纳以圣殿为祂的居所（王上八10、11；代下五13、

14）。

**作保护**

云也作了以色列人的保护。云首次出现在以色列人出埃及的事件中，其位置是在埃及人的军队与以色列人之间，一边把埃及人笼罩在黑暗中，另一边则发火光以照亮以色列人的前路（出十四19、20）。诗人在诗篇中曾回想神如何“铺张云彩当遮盖，夜间使火光照”（诗一〇五39）。

**作引导**

云柱、火柱在以色列人出埃及和旷野飘流期间，都作以色列人的引导。“日间，耶和华在云柱中领他们的路；夜间，在火柱中光照他们，使他们日夜都可以行走。日间云柱，夜间火柱，总不离开百姓的面前”（出十三21、22）；“云彩几时从帐幕收上去，以色列人就几时起行；云彩在哪里停住，以色列人就在那里安营”（民九17；参15-23节）。虽然以色列人犯罪，但耶和华神仍“在你们前面行，为你们找安营的地方；夜间在火柱里，日间在云柱里，指示你们所当行的路”（申一33）。其后各世代的人，仍可详述神如何日夜作他们先祖的引导（尼九12、19；诗七十八14）。

**发神谕**

云彩也有发出神谕的功能（诗九十九7）。神不单在西乃从云彩中说话（出十九9、16，三十四1-25；申四11、12，五22），以色列人反叛的时候，祂也从云彩中说话（出十六10；民十四10，十六42、43）；还有在亚伦和米利暗责骂摩西的时候（民十二1-15），以及摩西委任70个长老的时候（民十一25），神都在云彩中说话。但只有摩西可以亲耳听见神的话，摩西进入会幕的时候，“云柱降下来，立在会幕的门前……耶和华与摩西面对面说话，好像人与朋友说话一般”（出三十三9-11）。摩西临终的时候，耶和华在会幕里的云柱中显现，预言以色列民要背叛祂（申三十一14-29）。其他临在的记录，若含有云、火和光的特征，或三者的组合，都很可能是与火柱和云柱有关的。申命记三十二章10、11节和创世记一章2节的用语十分相似，暗示在创世的时候，神也在云雾中显现。亚伯拉罕在梦中看见冒烟的炉和烧着的火把，反映那是神的火柱（创十五8-21；参赛三十一9）。荆棘中的火焰也就是颁布律法时围绕西乃山的火焰（出三，十九16-19）。以西结曾看见一朵包括闪烁火的大云，云的周围有光辉（结一4）；他在其中看见火焰服侍神的活物，也看见神的宝座，以及叫人敬畏的那一位坐在宝座上说话（结一5-28）。以西结也在异象中看见神的荣耀离开圣殿，后来又看见荣耀返回圣殿（结十，四十三）。

## 云彩的异象

以西结在荣耀之云彩的异象中，看见神的战车给轮中套轮的4个轮子推动（结一15-21；参但七9）。在旧约中，神在多处被描述为驾云而行（申三十三26；诗十八10-12，六十八4、33、34，一〇四3；赛十九1）。巴力是一个掌管天气的迦南神，他在乌加列文献中被称为“云上的骑士”；虽然诗篇六十八篇4节存在着一些问题，但其中用在耶和华身上的称号却跟上述相同。

但以理在亘古常在者的异象中，看见“有一位像人子的，驾着天云而来”，领受权柄、荣耀和国度（但七13）。“人子”一词成为福音书中耶稣最喜欢自称的名字。耶稣登山变象彰显荣耀时，云彩遮盖着祂（太十七5；可九7；路九34）。耶稣升天的时候，是被接到云里去，天使亦提醒信徒，主曾应许祂再来时也是这样（徒一9-11；参太二十四30；可十三26；路二十一27；启一7）。

以赛亚站在主前八世纪的时代里，等候有一天，荣耀的云彩不只是遮盖着圣殿或会幕里一个细小的房间，而是成为一个天篷，遮盖着“锡安全山……使白日有烟云，黑夜有火焰的光……白日可以得荫避暑，也可以作为藏身之处，躲避狂风暴雨”（赛四5、6）。启示录中的新耶路撒冷，全城都充满神的荣耀（启二十一，二十二）；云柱、火柱不是在一个细小的空间之上，而是变成了整个城市。

*Raymond B. Dillard*
“舍建拿”

参“神的显现”1298；1265；“荣耀”1207。



# 货币和银行业

Money and Banking

huò bì hé yín háng yè

**货币**

货币的兴起是为了使商品的交易过程简便化。起初有好几个世纪，货币的制度跟以物易物的制度是同时运作的，后来前者就取代了后者。从列祖时代至今日，财富一直都是以货物和贵重金属——尤其是金和银——来衡量，今日全球仍接受金和银作为交换的货币。创世记十三章2节形容亚伯拉罕“金、银、牲畜极多”。

**以物易物**

在游牧和半游牧民族中，一个人的财富通常以他所拥有的牛只数量来计算；因此，人普遍都接受以牛为交易的媒介，在为数庞大的交易中，牛只更是方便计算的单位。拉丁文金钱*pecunia*一词是从*pecus*（意即“牛”）一词演变而来的，可见人以牛只为价值、财富和交易之标准的普遍程度。在宗教生活方面，以牛来缴纳殿税或奉献是最被接纳的，这不单使人更公认牛是交易的媒介，同时圣殿也因此成为容纳许多牛只的牛栏；并且容纳了许多小型的禽畜及农产，若这些牲畜不能直接用於宗教礼仪上，还可用以交换其他需用的货品。容易朽坏的食品较少用来作交易，不过木材、酒和蜜糖可正式用作货币（撒上八15；王上三4；结四十五13-16），政府和私人的税项、贡品、各类的借贷均可用这种货币清缴。所罗门为答谢推罗王希兰在建造圣殿时所提供的帮助，便以小麦和橄榄油相赠（王上五11）。在主前八世纪，税款通常是以瓶装的酒或橄榄油来缴付的，列王纪下三章4节记载以羊和羊毛来缴纳贡品。

上述各项用作交易的物品都是可量度或数算的，而物品之间也有一个标准的兑换率。

**以贵重金属交易**

银是古代近东最常见的贵重金属，因此也常用於买卖上；初时是用重量来衡量，后期则用钱币。圣经首次记载以银作交易的经文在创世记二十章14至16节，当时亚伯拉罕接受亚比米勒交付的银子，重1,000舍客勒，另外还有牲畜和仆婢。亚伯拉罕也曾用400舍客勒银子购买一块田和麦比拉洞（创二十三15、16）。根据当时的习俗，这些银子需要在卖方面前秤好，再由见证人查核（参耶三十二9、10）。

由於这些事件发生於约主前二千年代的初期，因此这舍客勒，并不是后期所用的钱币，而是指银子的重量。在较后的时间，约瑟的兄弟以20舍客勒银子把他卖给一些商旅（创三十七28）。创世记三十三章19节提及另一种金属的重量单位，那是雅各购田所用的；这重量单位在约书亚记二十四章32节和约伯记四十二章11节又再提及。这单位（希伯来文作*qesitah*）可能相等於一只羊的价值。

后来人们渐渐感到以体积庞大的动物和物品作为交易货币似乎太累赘，因此金属便愈来愈受欢迎。然而，运送大量的贵重金属仍是一个问题，因此有需要设定另一个方法，使某些有价值的金属容易辨认，容易到手，也方便收藏。

多年以来，用以交易的金属被设计成某些固定的形状；银子可以叠起或捆成一束，正如埃及的浅浮雕所显示的；雅各的众子也曾用类似的方法把银子带往埃及买粮（创四十二35）。约在主前1500年，市面上流通着许多铸成不同形状的金属，有锭、条、舌，或动物的头形，同时也有一些金块和金环。也许最普遍通用的货币是一些手作首饰配戴的金和银。以色列人从米甸人取得的战利品包括黄金的链子、镯子、打印的戒指和耳环（民三十一50）。镯子和戒指可能都有标准的重量，因此容易用作货币。利百加收到未婚夫所送的礼物，是一些有固定重量的饰物：一只金环，重半舍客勒；两个金镯，重10舍客勒（创二十四22）。约伯的亲友每人送他一个金环（伯四十二11），这种金环若不是代表一定的价银，他们没理由会赠送相同的礼物。

在申命记十四章25节，摩西吩咐以色列人“将银子包起来”，再一次暗示那些银子是厚片，可以捆成一束，或是环子，可以串连在一起。这两种做法在携带方面都较为方便。

摩西时代，银子的价值可从其购买能力获悉。两舍客勒银子可购买一头公羊，

而50舍客勒则可购买4蒲式耳大麦（利二十七16，和合本作“一贺梅珥”）。在以利沙的日子，若是丰年，1舍客勒银子可买细面1配克半或大麦3配克（王下七16，和合本作“一细亚细面”、“二细亚大麦”）。不用说，这些货币的价值会受经济条件如供求等问题所影响。

凭肉眼来判断货币的价值是不准确的，在称量和检定金属的价值时，无疑经常会有欺骗的情况出现。称量货币是每一次重要买卖的主要部分，也是十分费时的。为了确定法码的准确重量，这些铜、铁或经磨亮的石头上，都会刻上一些印记。这做法一旦普及，每一件用作货币的金属，无论是舌、条或镯子上都刻上印记，便十分便捷；顺理成章地，下一步的发展便是在银子上打印，以确认其在货币上的价值。这就是钱币的前身。在被掳之前，古代近东的人并未有钱币。因此，那时期所谓金钱就是指打了印或未打印的银条、银镯子、环子或其他金属物件。

**铸造钱币**

最早铸造的钱币来自小亚细亚的吕底亚王国，传统认为是吕底亚一位极其富有的国王克利萨斯（主前560-546）所发明的。吕底亚的钱币用琥珀金制成，是一种天然的金银合金，上有一头狮子和一头公牛的形象。像许多早期的钱币一样，背面只是一个戳印。

初时一个钱币不单代表一种币值，其本身的重量就是那银币或金币的面值。因此，早期的钱币许多都有很深的割痕，被疑心重的人割开以确保钱币是纯银，而非包了银的平价金属。

钱币之金银纯度也是其是否受欢迎和被接受的因素。在希腊和罗马时期，推罗银币的金属纯度极高，所以是最广为人所接受的。

钱币之使用并未能免却称量的步骤，因为自主前六世纪以来，钱币的边缘常被人刮去。这种作弊的行径，困扰其后所有钱币的发行，直至十八世纪末期，英国才开始在面值较高的钱币边缘轧上齿状图案，以解决这问题。

主前六世纪犹太人从巴比伦返回耶路撒冷时，各人奉献钱币作重建圣殿之用，同时也奉献其他金银制品。所提及的金币称为“达利克”，这词明显是从波斯大帝大利乌一世（主前527-486）之名演变过来的。这词广泛使用，后期写成的经文在记述大利乌在位之前的事迹时，也套用这名词（参代上二十九7）。

主前六世纪之前，懂得造钱币技术的工匠为数甚少，因此最早期的达利克金币可能都是在撒狄铸造的。波斯人后来夺得那地，接管了铸币厂，照旧制造钱币。

在波斯帝国的西部，银币可能比金币更普及。根据一些传统说法，大约在吕底亚人开始有钱币的观念时，钱币的制作便已经在希腊的爱珍娜开始。到目前为止，这种银币被发掘出来的，最早的是主前六世纪，而铸造的地方是希腊北部。

与此同时也流行另一种钱币，就是主前五世纪雅典制造的银币，这种银币两面都铸有图案，一面是雅典娜女神的头，另一面是神圣的猫头鹰。

虽然当时许多钱币的白银成分已降低，但雅典的银币始终保持起初极高的纯度。这情况自然增加其被接纳的程度，尤其是在政治动荡的地区，因为在这些地区钱币的纯度特别可疑。由於雅典银币纯度十分稳定，而希腊帝国的扩展也异常迅速，所以雅典的银币在300年内不断被铸造和使用。考古学家已在地中海东部一带的钱库发现许多雅典银币。

到了主前四世纪，无疑犹大地已有一间本地的铸币厂，因为在那里发现了一些模仿雅典银币的银钱，上刻有“伊胡得”一字。

由於希腊和罗马时代的贸易范围十分广阔，所以大铸币中心铸造的钱币，在地中海沿岸一带都广受欢迎，在内陆地区也一样被接纳，尤其是在位於贸易路线上的地方，和隶属於大帝国的地区。

迦萨、约帕和推罗约於主前四世纪末建立铸币厂，制造一些当地流通的货币。在这段时期，西顿仍是银币的主要供应地，正如她在主前五世纪时一样。

西流基王朝在主前198年控制了犹大地，叙利亚人意图把犹太民族希腊化，展开了一段政治动荡的时期。犹太人排斥希腊文化，抗拒所有干预犹太传统和信仰之事物，这情势愈益严重，直至马加比家族的元首马提亚起来，领导犹太人起义，并在主前167年开始展开游击战。

巡抚本丢彼拉多(主后30-31)，及罗马王提庇留(主后14-37)的钱币。

当马加比家族暂占优势，叙利亚的安提阿古王便把犹太人铸币的权利授予西门马加比（《马加比一书》十五6）。可惜在他还未享受到这独特的权利之前，政治局势又再一次逆转，犹大回复附庸的地位，而铸造钱币的权利也马上被收回了。

后来西门的儿子许尔堪成功地推翻那势力已减弱的叙利亚人，在主前129年宣告独立。主前111至110年间铸造的铜币，正面是一个花环，上刻有“大祭司约翰与犹太人国”字样，反面则是两支羊角状物，末端有罂粟状装饰，这两样物件都是希腊人表示丰饶的象征。这是真正由犹太人铸造的第一枚钱币。

犹太人中没有铸币的巧匠，也没有一所好的铸币厂，难怪铸造出来的钱币简单而朴实，与当代那些精巧、设计细致的钱币显然有别。

另一方面，西流基王朝继续下令在腓尼基的城市推罗和西顿铸造银币，而这些银币仍然是巴勒斯坦一带日常交易中最受欢迎的银币。这情况持续至罗马时代，纵使到了罗马时代，这些银币仍与罗马钱币同在市面上通行。

## 银行业

如现代的银行业在古代近东并不存在。然而，当时已提供了许多现代银行的服务给需要的人。这些服务包括供应储存金钱的地方，钱币的兑换：面额较小的钱币可兑换面额较大的，以及国际货币的兑换：这些货币可换成某种特殊场合所需用的东西；这种兑换可以是一个推罗的舍客勒兑换圣殿的税钱，或兑换成某种货币向商人购买物件。

**储存库 — 神庙**

由於神庙是一个神圣的地方，因此是各类财宝的理想储存库，圣殿周围有神秘的气氛，人对其存有迷信的观念，所以通常都不敢劫掠圣殿。早至主前三千年代，吾珥的庙塔已有这种功能，同时也以收取利息的方法，贷款给一些农民，以他们的农作物作抵押。由那时开始，已建立银行系统的雏型。当主人要差派一些重用的仆人往远处时，通常会授与一些相等於信用证书的文件。

在汉模拉比时代，人若把银子存在庙宇里，庙宇方面会发出一些收据，而这种收据也可用作货币，类似现今的钞票或支票。信用证件、国外汇票、涉及金钱的契约，还有支票，都可在古代的吾珥找到，而且都是以银子为单位，并根据大麦的售价来衡量。苏默的大城市如拉加斯，可能也有一个像吾珥那样发展完善的银行系统，而拉加斯的财政簿记比王的政绩还要长。似乎那时的人已晓得以分类账项来处理金钱，这样一个簿记系统可能与亚兰的巴比伦银行中心有关系，因为亚兰受亚述人控制时，有许多人从那里逃了出来。在主前八世纪和七世纪，尼尼微有一座非常大的巴比伦银行，而当时在各地所开采的贵重金属都用来铸造货币。亚兰和腓尼基的商旅把设立银行系统的技术带出来，在希腊设立了另一个类似的银行系统来处理金钱。在他们的影响之下，许多住在近东的人对米所波大米一带处理财政的方法都有基本的认识。

主前五世纪金融业内发生了一次危机，当时钱币的供应出现短缺，许多银矿都已被开采，而工人的短缺又使情况变得更加复杂。那些拥有钱币，尤其是广被接受的希腊银币的人，都想保存这些银币，而国外的人更将之大量地囤积。在雅典和大部分地中海港口，陶制的钱币便广泛地流传。

到了主前四世纪，希腊大部分的财务运转都落在神庙当局、公共团体，或私人机构手上。他们接纳存款、安排借贷，城与城之间可以用信贷形式，而无须用货币来交易，进行商业活动。到了罗马时代，把欠款交到银行去成为一种可接纳的还债方法。

**兑换商**

兑换商像银行一样，兑换外币的服务需要收取费用。由於每一个成年男子都需要缴纳殿税半舍客勒，通常是用价值极高的、在推罗铸币厂铸造的银币来缴交，因此兑换商便在各区的中心设立服务站，以方便人兑换银币来缴纳殿税。每年到了庆祝逾越节的时候，耶路撒冷都聚满国外来的人，需要兑换钱币，兑换商的桌子便布满了圣殿的周围。

试想那些欲以金币或银币作装饰的人，必定需要用好几年的时间把铜币储蓄起来，然后藉着兑换商的帮助，才可换取那珍贵的钱币。

**商业借贷**

虽然约从主前2000年开始，在巴比伦已有商业借贷的制度运作，但对以色列人来说，借贷是一种慈惠的工作，目的是使面对失收的农夫可以顺利渡过难关。到了新约时代，这观念已有改变，路加福音十六章1至8节的欠债人是指佃农或以货物抵押的商人。

高利贷——在旧约时代是指“利息”——在以色列人中是不受欢迎的，因为他们认为这样做是乘人之危博取利益，是不能接受的。在出埃及记二十二章25节、利未记二十五章35至37节和申命记二十三章19至20节清楚指出，放债取利是被禁止的；不过若借钱给外邦人，这规条可以放宽，取利是可以的。无疑在汉模拉比法典中，收取利息是商业活动中正常的部分；甚至在巴比伦的早期历史亦然，根据当时的记录，食物方面的利率可高至33%，金钱的利率则可至20%。

像许多五经中的禁令一样，人若漠视放债取利的禁令，必收恶果。以西结和尼希米都曾鼓励以色列人留意早期的律法，但却徒劳无功（尼五6-13；结十八8、13、17，二十二12）。以色列人为了抵押产业，连儿女也可以被迫当奴隶，这是直接违反了圣约的观念，因为以色列人在圣约之下是神的子民，是自由的。

到了新约时代，放债取利的观念面临改变。耶稣自己容许人智慧地投资，以赚取金钱（太二十五27；路十九23），但他担心私人借贷中会有过高的利率。

贷款的保证通常是一些抵押品。若是小额和暂时的借贷，抵押品可以是一件私人物品（申二十四10-13；伯二十四3）、物业（尼五1-13），或甚至是一个担保人所说的话（箴六1-5，十一15，二十16）。申命记所概述的律法特别列出什么可以和什么不可以用作保证或抵押品。日常生活的必需品，如上磨石，不能用作抵押品（申二十四6）。若一个人拿了外衣作抵押品，对方必须在日落之前把外衣还给他，因为他要用这外衣作盖被（出二十二26、27；申二十四12、13）。此外，借钱给人的不可以进入欠债者的屋里去取抵押品，必须在见证人面前在屋子外收取。

欠债的人要冒着被卖作奴隶的危险，正如上文所说，这是违反了圣约中自由的观念。虽然一家之主和他的儿女有时会被卖作奴隶（参王下四1），但这些事并不是经常发生的。每逢第七年，因欠债而产生的债项或奴役，在律法的规定下要自动取消，这样可使欠债人有喘息的机会（申十五1、2）。7个安息年之后就是禧年，那时不单债项可豁免，就是因各种原因而卖出的田地、屋子也可物归原主（利二十五10）。即使在罗马时代，把一个无力还债的人收监也不是一个理想的解决方法。圣经并不是鼓励人在财务或其他事情上不负责任，而是体恤有些人确实常陷於经济的困境，这可能由於他们生来就是穷苦的人，或实在不晓得怎样有效地运用金钱。

*Hazel W. Perkin*

参“钱币”1182；“兑换银钱之人”360；“矿物、金属和宝石”833；“职业（银行从业员）”2320；“税”1493。

参考书目：F.A. Banks, *Coins of Bible Days*; R. deVaux, *Ancient Israel*, pp.139-42, 164-77; R. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire*; G.R. Halliday, *Money Talks About the Bible*; K. A. Jacob, *Coins and Christianity*; F.W. Madden, *History of the Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testaments*; H. Mattingly, *Roman Coins*; R.S. Yeoman, *Moneys of the Bible*.

# J

## 基阿
Chios
jī ā

爱琴海中部偏东的岛屿，岛上多山，以5哩宽的海峡与大陆相隔。保罗返耶路撒冷途中，曾泊舟於该岛对面的撒摩和米利都之间（徒二十15），时在第三次宣教旅程期间。岛上土地虽不肥沃，但所产葡萄酒、无花果和香树脂却极著名。保罗时代岛上的基阿城，是罗马亚西亚省境内的一座自由市，今名赛欧。

## 基比顿
Gibbethon
jī bǐ dùn

巴勒斯坦中部以西的城市，位於但地境内（书十九44），属哥辖的利未族人（二十一23）。以色列从非利士人手中夺取基比顿时，巴沙在该地杀了拿答王（王上十五27）。大概在26年后，暗利在基比顿称王（十六17）。

参“利未人的城邑”893。

## 基比亚
Gibea, Gibeah
jī bǐ yà

❶犹大支族基列之孙（代上二49；参书十五57）。

❷犹大山区的城镇（书十五57），其正确位置不详；为希伯仑东南部犹大境内众城邑之一。基比亚坐落的肥沃高地，大抵还有玛云、西弗和迦密。

❸便雅悯境内的城邑，又名为“扫罗住的基比亚”（撒上十一4，十五34；赛十29），该地的居民称为基比亚人（代上十二3）。这地名最先在便雅悯所得为业之地提及（书十八28），其后，士师记十九至二十一章记叙一个利未人及其妾的故事，提到基比亚匪类之恶行，使这城的名字更为人认识。

基比亚亦因为是扫罗的家乡而闻名（撒上十26）。扫罗受膏为以色列王后，返回基比亚去，也许这城自此便成为他的家乡及首都（十26，二十二6，二十三19）。

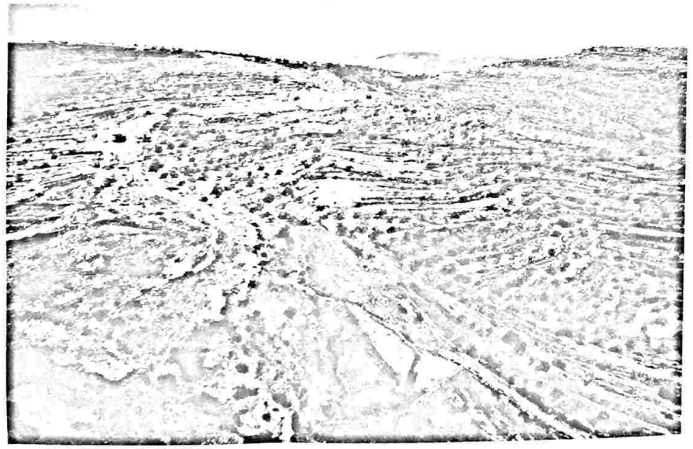
另一个悲剧记载在撒母耳记下二十一章。以色列一连3年出现饥荒，经文指出这次饥荒是因扫罗而起，因他“杀死基遍人”（第1节）。大卫遂问基遍人他当怎样行才好，众人要求把扫罗的子孙7人悬挂在基比亚山上；於是大卫把扫罗的2子5孙交在基遍人手里，基遍人便把他们悬挂起来（撒下二十一8-9）。

基比亚的遗址，一般相信是现今的富勒废丘。据旧约所载，基比亚地在耶路撒冷以北的耶路撒冷与拉玛之间，邻近山区贯通南北的主要大道（士十九11-19）。富勒废丘距耶路撒冷北面约3½哩，并位於该山脉其中一处高地。据考古学显示，主前十二世纪那里曾出现一个村落，后来被火焚毁。约在十一世纪，人们用石建筑了一座城堡，其角楼存留至今；这大概是扫罗的军营兼王宫居所。约在主前1000年，另一座堡垒兴建，但随着大卫立耶路撒冷为以色列首都，该城堡便遭废弃，此后成为首府之外的防守地。多个世纪以来，该处屡遭拆毁及重建，直到安提阿古三世和托勒玫五世争战时彻底毁灭。据约瑟夫记载，罗马统治期间，基比亚曾有一个村庄，然而，罗马攻陷耶路撒冷后，该城再不复见（主后70）。

❹以法莲山地的一个城邑，后为以利亚撒之子非尼哈所得，也是以利亚撒埋葬的地方（书二十四33）。七十士译本加以补充，指出非尼哈也葬在该处。其确实位置不详，据推测有以下几个地方：尼比撒尼赫，离吉夫纳西北约6½哩；距吉夫纳西北4哩的吉比亚；吉夫纳东北及辛吉勒南部的埃切废丘；及邻近示剑的阿韦他。

❺基比耶林附近的山，约柜从非利士人运回来后，就安放在那山上亚比拿达的家里，直至大卫把它运到俄别以东的家中（撒下六1-4）。

*Wayne C. Hensley*



扫罗的家乡基比亚



## 基遍
Gibeon
jī biàn

地方名称。从约书亚时代至尼希米时期，旧约经常出现这城的名字。基遍显然就是距耶路撒冷北面约5½哩的吉卜；此说早於1838年经鲁滨逊提出。从1956、57、59、60及62年多次发掘此地，发现了31个刻有基遍名字的瓶柄，令这说法看来毋庸置疑；不少地理及年代因素也支持这说法。基遍位於耶路撒冷以北，在大卫、所罗门及耶利米的时代，可通往耶路撒冷，加上连接艾城的西南面，这些地理因素的配合，亦支持上述论据。此外，考古学显示在吉卜多次遭受占领的时间，与旧约所述的历史资料相同。

### 圣经记载

圣经首次提及基遍及基遍人，是在约书亚记九至十章，约为主前1200年。基遍人、基非拉人、比录人和基列耶琳人得悉以色列人大败耶利哥和艾城，於是定意与以色列人订立和约。他们假充使者，穿上破衣旧鞋，带着又干又霉的饼，得以欺骗约书亚跟他们立约。骗局揭穿后，他们受到惩罚，为全会众“劈柴挑水”（书九21、23、27）。邻近的耶路撒冷、希伯仑、耶末、拉吉和伊矶伦人听见基遍与约书亚立约的事，遂在耶路撒冷王亚多尼洗德的率领下，联合攻打基遍。基遍人随即向约书亚求援，以色列人遂打发人从吉甲上去，追赶他们的敌人直到伯和仑下坡，在那里天降冰雹，使以色列人大获全胜。当日日头停在基遍之上（书十9-13）。除了基遍人外，没有一城与以色列人言和（十一19），不久，基遍且成为便雅悯地业的一部分（十八25，二十一17）。

大卫在位时，扫罗的士兵曾与大卫的侍从在基遍相遇，且竟然在“基遍池”旁进行战斗。双方各有12名仆人，彼此都因刀刺而死（撒下二12-17）。其后双方再次争战，这趟大卫的仆人得胜（二18-32）。不久，大卫的侄儿亚玛撒，亦即押沙龙叛兵的统帅，在“基遍的大磐石”处遭约押袭击（二十8），弃於大路上淌血而毙。大卫年间，因扫罗杀了基遍人，违反了基遍与以色列从前所立之约（二十一1-6），大卫把扫罗的子孙7人交在基遍人手里，悬挂在山上以雪冤仇（二十一1-9）。

从前摩西在旷野所造之耶和华的帐幕及燔祭坛，在大卫年间，仍然屹立在基遍的高处（代上十六39，二十一29）。据列王纪上三章3至9节，所罗门就在基遍献祭后作梦，并祈求神赐他智慧聪明来治理以色列（参代下一2-13）。耶和华第二次向所罗门显现，也在基遍，神告诉所罗门他的祷告已蒙应允，且吩咐他要谨守遵行

神的道（王上九2-9）。主前十世纪后半期，基遍是埃及法老示撒所攻夺的其中一个城。列王时期，大抵基遍依然是重镇。耶利米时代，基遍出了一个先知，然而他所预言的并没有应验（耶二十八1-4）。主前586年，耶路撒冷失陷后数月，以实玛利叛变，杀了巴比伦的省长基大利及其兵丁，又掳走了忠心的犹大人，於是约哈难同着他的众军长要跟以实玛利争战及夺回被掳之民。他们在基遍巨池旁与以实玛利相遇，救回被掳的人，以实玛利却逃脱了（四十一11-16）。

一些基遍人被掳至巴比伦，当中有些归回（尼七25），还协助尼希米修筑耶路撒冷城墙（三7、8）。后来约瑟夫记述塞斯提在主后66年在基遍安营，攻入耶路撒冷《犹太战争录》2.515-516）。圣经所概述的年份由主前1200至445年，从考古学角度看，即由铁器时代第一期，通过第二期，直达波斯时期，即铁器时代第三期。由此推断，应至少可以发掘到这段时期的遗物和古迹。事实上，所占据的时期是从主前3100年的青铜器早期直到罗马时代初期。

## 考古发现

基遍在早青铜时代一期（主前3150-2850）已有人广泛聚居，较之圣经所记述的还早。中青铜时代（主前2200-1550）及晚青铜时代（主前1550-1200）也有人居住，但期间仍存留的遗迹不多。到了早铁时代起（主前1200-1100），基遍渐趋富庶，直至晚铁时代（主前1000-586）仍旧繁盛。由主前六世纪末至主前一世纪，该地再次兴旺，但至今所得有关该时期的资料甚少。

除了一些事前预备工作外，在基遍大规模的发掘工作，在普里查得率领下，於1956至62年连续5个夏季进行。部分出土的古物，具有重大意义。

**基遍大池**

圣经多次提及，现已鉴别出来。大池周长37呎，深82呎，呈圆柱状，往下筑有石阶，石下至池底共79级，呈螺旋状，可从地面通到80呎下的池子取水；大池设在城墙之内。

**地下通道**

围城时，城内备有另一取水的途径，地下通道共有93级石阶下达一地底水塘，其中储存的水是来自城底石层的喷泉。人们寻找水源，并掘出引水道让泉水通往水塘。水若满泻，会溢流到一条渠道通至下面的村落。这是一项建造非凡的水利工程。地下通道深达80呎，全长167呎，墙边开设小洞放置油灯。大概这就是“挑水的人”打水的地方（书九27）。

基遍的池子

**铭刻和皇室印鉴**

据发掘所得，有61个瓶柄刻有古希伯来文字；其中31件全部或部分是有关基遍的。另外的80个瓶柄则刻印着*lmlk*等字，表示“皇帝御用”。旧约有些著名的人物如亚撒利雅、亚玛利雅、哈拿尼雅、尼利亚，以及一些地名如希伯仑、梭哥和西弗，均在这些铭刻上出现。

**生产坊**

考古发现一个重要的工作坊，位於基遍池南北两边，当中设有无数榨酒器、酵桶和63个冷却大酒瓶用的仓库。整个地方逾1,100平方码，酒窖陷进石灰洞中，有些深达7呎，其上加有石盖。据估计，瓶内可藏酒25,000加仑。罗马时代，部分酒窖还用作陵墓，但到拜占庭年代及至现时，都一直作酒库用。仔细察看，地窖成樽状，平均7.2呎深，底部宽约6.6呎。窖口顶部平均周长2.2呎。酒瓶的容量是9.75加仑。在旧约时代，酿酒业对基遍的经济极为重要。



**防卫建设**

基遍全地筑有城墙，不同时期围绕此城的两堵显著石壁已经出土。虽然屋墙、陶瓷和墓地等遗迹显示在青铜时代早、中、晚期均有人於该地居住，但有关该段时期的城墙遗迹却至今未见。发掘人员遂推算早期城墙建於主前十二世纪。较后期的则在主前十世纪筑成，一直沿用到主前七世纪。墙壁平均厚约13呎。整座护城墙周长3,125呎。

**安葬之地**

基遍的坟地位於城西石墟之间。许多墓穴存留骸骨、陶器、打印的戒指和其他手工艺品。墓地面积大小不一，但大多呈圆柱状，边缘垂直到底，周长约3.7呎，深度由3.3呎至13呎不等。坟墓以一块巨石或几块小石辊着，坟墓的密室则开启一边。

*John A. Thompson*

参“吉罢珥”661；“征服迦南”2283。

## 基别
Geber
jī bié

❶便基别的别称。根据列王纪上四章13节，他是所罗门王的军事勤务官。

参“便基别”170。

❷乌利之子，负责为所罗门皇室供应食物。其管理的地区可能在基列的拉末以南（王上四19）。与本条目#1及#2两项或有关连。

## 基柄
Gebim
jī bǐng

耶路撒冷北面一个小镇。以赛亚书十章31节预言，当亚述大军入侵时，基柄居民会落荒而逃。其正确位置不详。

## 基博罗哈他瓦
Kibroth-hattaavah
jī bó luó hā tā wǎ

位於旷野，那些因贪慕鹌鹑肉而遭击杀的人，就是葬在这里（民十一34、35，三十三16、17；申九22）。基博罗哈他瓦在西乃山和哈洗录之间，但确实位置不详。这个名字意即“贪欲者之墓”，是指上述的鹌鹑事件。

参“旷野飘流”842。

## 基伯先
Kibzaim
jī bó xiān

征服迦南地后，利未支派的哥辖宗族从以法莲支派所分得的其中一个城邑（书二十一22）。此城可能与历代志上六章68节所记的约缅为同一地方，但与列王纪上四章12节所记的约念并不相同。此城的确实地点不详。

## 基达
Kedar
jī dá

❶以实玛利的次子，亚伯拉罕之孙（创二十五13；代上一29）。

❷族名或地名，主要出现在所罗门至被掳期间的先知书中。在以赛亚论亚拉伯的预言中（赛二十一13-17），曾两次提及基达（16、17节）。基达跟亚拉伯、底但和提玛一样，面对被毁灭的威胁。第16节所提的“荣耀”显示基达人颇富裕，而第17节的军事口吻正指出他们是善战的民族（参结二十七21）。在耶利米书四十九章28节中，基达和夏琐同为尼布甲尼撒军事侵略的受害者。虽然在圣经以外，没有其他文献记载尼布甲尼撒攻击基达，然而，亚述王亚述巴尼帕也曾提及基达之役。此役可能发生於主前650年，即巴比伦人发动攻击前的半个世纪。除了亚述巴尼帕的记载外，圣经以外唯一一处有关基达的参考资料，就是一个银碗；此碗是献给埃及三角洲亚拉伯女神汉尼那的，上面有一个简单的名字：“该隐，基善之子，基达王”，其年代则确认为主前五世纪。基善极可能是尼希米的敌人（尼二19，六1-6）。

圣经描述基达人为以实玛利的后裔，在沙漠中游牧为生。他们虽不认识耶和华，惟亦包括在未来的天国中（参赛四十二11，六十7）。他们所居住的沙漠环境，局限了他们只能从事放牧及贸易。又因沙漠水源不稳，需要时常迁徙，所以他们多

住在帐幕，而非固定的房屋（参诗一二〇5；歌一5）。正因如此，考古学家未能找出一处名为基达的遗址。我们只能推测基达位於以色列东面偏南，即现今约旦的南部。基达人可能湮没了，或同化於周围诸国中。

## 基大老玛
Chedorlaomer
jī dà lǎo mǎ

以拦王，他与另3王组成联军，讨伐死海平原南缘的5个城邦小国（创十四）。创世记十四章1节列出四王的名次，置基大老玛於第三位，但从随后的记述可知，基大老玛显然是盟主。这5城邦小国向以拦王称臣12年，於第十三年反叛，次年基大老玛即组织联军兴师问罪；四王得胜，掳获大批人口，财物北归。因亚伯拉罕之侄罗得也遭俘掳，亚伯拉罕闻讯即率领家丁穷追不舍，直至大马色城下，打败基大老玛，乃将掳获的人与物救回。“基大老玛”是一复合词，前半意若“奴仆”，后半大概是以拦神祇之名。“基大老玛”原名虽未见载於经外文献，但前后两个独立部分，却已分别见於主前二千年代早期的文献中，这与圣经记载此事的时间，恰相吻合。

## 基大利
Gedaliah
jī dà lì

❶亚希甘之子、沙番之孙（沙番乃约西亚御用文士）。主前586年，巴比伦王尼布甲尼撒委任基大利督管留在以色列的犹大人，要他们耕田、种植葡萄和果树（王下二十五12、22）。

基大利在米斯巴成立总部，先知耶利米及曾於耶路撒冷失陷时逃脱的犹大军长、游击部队（耶四十6-8），都加入这个总部。基大利向他们保证若他们服从巴比伦的管辖，安心定居及和平共处，一切都不成问题（王上二十五23、24；耶四十9、10）。基於这个承诺，许多散居约但河东和其他国家的犹太人都归回以色列，努力耕种，出产富庶的农作物（耶四十11、12）。

虽然约哈难等警告基大利说有人图谋对付他，但他仍然款待主谋人，经遭杀害（王下二十五25；耶四十11、12，四十一1-3）。在一些圣殿朝圣者陪同下，以实玛利捉了人质逃往亚扪，免受约哈难的报复（耶四十一10、15、16）。

参“以色列史”2077。

❷基大利是大卫作王时期，属耶杜顿家族的圣殿乐师（代上二十五3、9）。

❸耶书亚之子，以斯拉改革时期被吩咐与外邦妻子离婚（拉十18）。

❹巴施户珥之子，乃一耶路撒冷长官。他煽动西底家王把耶利米先知处死，因为耶利米宣告亲巴比伦的预言（耶三十八1）。

❺亚玛利雅之子，即希西家王之孙，先知西番雅的祖父（番一1）。

## 基大利提
Giddalti
jī dà lì tí

希幔之子。在大卫选立并在父亲带领下於圣殿唱歌（代上二十五4）。在殿中的24班次，第二十二班的事奉是由基大利提负责（第29节）。

## 基德
Geder
jī dé

迦南三十一个王城之一，该地君王曾遭约书亚打败（书十二13）。地点不详。基德可能就是犹大山区中的基突（十五58）或伯迦得（代上二51）。

## 基得拉人
Gederathites
jī dé lā rén

历代志上十二章4节提及一位来自基得拉的人，名叫约撒拔。

参“基底拉”631。

## 基低拉
Gederah
jī dī lā

犹大之地，其中的居民是窑匠（代上四23）。



参“基底拉”631。

## 基低罗
Gederoth
jī dī luó

指高原上的城镇，是犹大支派得为业之地（书十五41），其后被非利士人从亚哈斯王的手中夺去（代下二十八18）。

## 基低斯
Kedesh
jī dī sī

❶犹大南地之城（书十五23），因靠近亚他亚，使这城有别於加低斯巴尼亚。

❷在拿弗他利境内（书二十7）上加利利之逃城，是为利未支派革顺族人（书二十一32；代上六76）与巴拉家（士四6）而设立的。在主前732年，这城被提革拉毗列色所征服（王下十五29）。约拿单马加比在此打败底米丢（《马加比一书》十一63、73）。一般认为这是胡列湖西北4哩半之盖德斯废丘。

参“逃城”1539。

❸以萨迦支派的利未城邑（代上六72），以及基善的属城（书二十一28）。这城可能是他纳与米吉多之间，耶斯列谷西南面的阿布古达斯废丘。

参“利未人的城邑”893。

## 基底拉
Gederah
jī dī lā

指犹大支派所得为业之高原上的城镇（书十五36），乃窑匠基低拉居民的住处（代上四23）。历代志上十二章4节提及一来自基得拉的人约撒拔。该城可能是现今的耶大拉，而非福音书中的加大拉（即乌姆盖斯）。

## 基底罗他音
Gederothaim
jī dī luó tā yīn

犹大地高原的村庄（书十五36），位置不详。希伯来文抄本中记录了14个城市，独欠基底罗他音（33-36节），但希腊文译本却记载“基底拉及其羊舍”（第36节）。“基底罗他音”一名可能是后来文士抄写之误，无意中把“羊舍”一词抄成第十五个城市。

## 基底玛
Kedemah
jī dī mǎ

以实玛利之子（创二十五15），其族亦以此名为称号（代上一31）。

## 基底莫
Kedemoth
jī dī mò

约旦东部之城，大概位於亚嫩河上游。从基底莫的旷野，摩西差遣使者往见希实本王西宏，请求让他们安全经过他的地土（申二26）。基底莫是分给流便支派为业之地（书十三18），及后归入米拉利人名下的利未城邑之一（书二十一37；代上六79）。这城可能是现今的萨法伦堡或雷梅尔废墟。

参“利未人的城邑”893。

## 基甸
Gideon
jī diàn

以色列士师，玛拿西支派亚比以谢族人约阿施的儿子。圣经对以色列12个士师的记述中，有关基甸的经文最多，其次是参孙。以基甸为中心的内文所述年代，较基督教时期大约早11个世纪。

以色列遭米甸人压制了7年，就呼求耶和华（士六6）。耶和华差遣先知告诉以色列人，他们之所以受苦皆因忘记专一事奉独一真神。耶和华的使者临到，语带幽默，称基甸为“大能的勇士”，然而，那时基甸却因惧怕米甸人，而在酒醡那里打麦子（第12节）。但耶和华让基甸知道，祂的能力临到他身上（14、16、34节），故此这样称呼他。基甸自知软弱乏力，神却委以重任，乃因基甸是成就神所托付拯救大功的理想器皿（参林前一27；林后十二10）。

基甸的首要任务是拆毁父亲敬拜巴力的祭坛，还要除掉旁边巴力的女神亚舍拉（参赛四十二8）。基甸察觉众人无意如此

行动，遂与仆人夜间起来拆毁这些迦南人的偶像。翌日俄弗拉人为复仇跟基甸对峙，欲杀死他。不料约阿施竟为儿子基甸辩护，指出巴力若是神，就该为自己辩论。经此一事，人称基甸为“耶路巴力”（意思是“让巴力与他争论”）（士六32）。

然而，基甸信心并不坚定。他一再向神要求保证，但并没有因而受神责难，耶和华满有恩典和忍耐，在露水与羊毛一事上一一应允基甸的祈求（士六36-40）。接着，基甸知道并非人多就能确保胜利（参诗一一八8、9，一四七10；传九11上）。况且，以色列的得救是藉着耶和华，这点毋庸置疑（士七2）。透过一个异常的淘汰方法，基甸的全军由32,000减至300人（3-7节）。基甸奉命潜入敌营，在那里，基甸和仆人普拉听见一个米甸兵述说梦见以色列将大获全胜（13、14节）；基甸因而士气益增。因这额外的鼓励，基甸就敬拜耶和华（第15节；参六24）。

基甸的军队兵分3队，夜间驻守在米甸人营的四围。基甸一示意，各人就吹角（用动物的角制造），打破手中的瓶，喊叫说：“耶和华和基甸的刀”（士七20），呐喊声势如排山倒海。米甸人惊慌乱窜，误以为敌军人数众多，无法招架，遂横越约但东遁。基甸大军恃势狂烈追剿，并从拿弗他利、夏琐和玛拿西全地聚集援兵，一直追赶敌人至约但河外。其后奉召助阵的以法莲人擒杀了两名米甸首领。以法莲未获召派与米甸人争战而大感愤怒，质问基甸，但基甸智慧地回答，平息了他们的怒气（八1-3）。

或许圣经描述并不照年代先后，经文记述了基甸等人追赶米甸人的两个王西巴和撒慕拿，疏割（在迦得境内）及毗努伊勒的东面近邻（参创三十二22-32）的以色列人，惟恐米甸人会报复，故不允参战支援。按当时的简约公理来说，基甸向这些同胞恶言斥责，并无不当（士八7-9；参15-17节）。

米甸人在死海以东的偏远河谷加各大胜后，最终却全军覆没。人们意欲立基甸为王一事，正好流露出他的高尚无私（士八22、23）。不过，基甸的确从战利品中得了大量的财物（24-26节）。

不幸地，基甸的一生晚节不保，因他竟用战胜所得的黄金制造了一个以弗得，也许这是一袭仿制祭司服饰的衣裳，或是一尊竖立的偶像。这偶像迷惑百姓，他们在俄弗拉敬拜这以弗得（士八27）。撒母耳记下十一章21节中，基甸的别名由耶路巴力改为“耶路比设”（比设乃“羞辱”之意）。

基甸既富有，便不再忠直，余生尽享安逸。从他而出的亚比以谢族共有70个儿子，但第九章所述凶险的亚比米勒，却是基甸与迦南城示剑的妾所生。

基甸死后，以色列人又随从诸巴力，以巴力比利土（立约之主）为他们的神。以色列人不单忘记耶和华他们的神，也不再记念“基甸向他们所施的恩惠”，不“厚待他的家”（八35）。

基甸是个谦卑的人，曾坚决依理申辩，拒作可保世代相传的君主（八23），因此得以在希伯来书中称为信心之英雄，他倚靠神而非仗赖血气，使耶和华得着荣耀（来十一32）。在以赛亚时代，“米甸的日子”便已成为藉神之手而非人力成就拯救大功的谚语（赛九4）。

*Stuart D. Sacks*

参“士师记”1460。

## 基督
Christ
jī dū

新约对耶稣的正式称号，意谓祂是神所膏立的救世主，只有祂具备担任这拯民救世大任的资格。“基督”一词源於希腊词*Christos*，即希伯来语的“弥赛亚”（约一41）。两词原由动词衍生，意若“以圣油膏身”，用作称号，便是“受膏者”之意；耶稣这称号表明祂的职分和工作，都是神所指派的。

新约多把“基督”这个称号和主的名字连合，如“基督耶稣”（例：加三26；弗二10，三11），或“耶稣基督”（例：太一1；可一1；罗一1）；有时则加上冠词（例：罗七4；按：和合本只译作“基督”）或称“主基督”（例：罗十六18等）；也有单用这名号代替耶稣的名字（约二十31；罗十五3；来三6，五5；彼前一11、19）。

旧约的3种人物：先知、祭司和王，预示了耶稣的职分和工作。以利沙之受膏於先知以利亚（王上十九19），说明古时的先知也是膏立的，只是律法书未予记载罢了。摩西是旧约第一位先知（申十八18），他的事奉引发对弥赛亚的盼望，等候那位先知的来临（约六14；来一1）。亚伦是祭司之祖，从他开始，凡祭司任职都要经过隆重的受膏圣仪（出二十八41，二十九7-9，三十30）。以色列诸王自扫罗和大卫始，便都以受膏象征神的拣选和悦纳（撒上九15-17，十1，十六13）。在这3类人物的就职仪式上，膏油涂头是中心环节（出三十22-33），它象征受膏者已领受了圣灵的恩赐。撒母耳记上十六章13节记大卫受膏时说：“从这日起，耶和华的灵就大大感动大卫。”受膏者并不能独行其事，无论是先知、祭司，还是君王，其言谈行事都要奉神的圣名，在神的百姓面前，只是神的代表而已。

我们从福音书的描写中看到，耶稣默然领受了弥赛亚——基督的称号和权位。祂的受洗应该看作是受膏就任先知、祭司、王者三合为一的总职位。耶稣接受约翰主持的洗礼（约翰是新以利亚，参太十一14），也领受了圣灵的浇灌和神的委任，开始祂的事奉（太三16至四17）。约翰明确否认他自己是弥赛亚，而指出耶稣就是基督（约一20；路三15-17），耶稣第一批门徒跟随祂，因为他们深知祂就是弥赛亚（约一41）。连魔鬼都承认祂是“神（所膏）的圣者”（可一24；参太八29）。众人以耶稣为那先知，为“新摩西”（约六14、32）而跟随祂，及后发现祂的国是属灵的，与地上的政权无干，便又纷纷地离开了祂（约六66）。惟十二门徒笃志不改，他们说：“我们已经信了，又知道你是神的圣者。”（约六69）彼得代表其他门徒宣认耶稣是神的启示：耶稣“是基督，是永生神的儿子”；这话且得到了耶稣的认可（太十六16）。耶稣受审，祂被判罪的主要原因，就是祂承认自己是基督（太二十六63、64、68，二十七11、17、22、37）。

宣告耶稣就是基督——这是早期教会宣讲的主要内容（徒二36，三18、20，九22，二十八23、31），且是基督教最早（太十六16）、最根本的信条（林前一23；约壹五1），确认耶稣作为神的仆人，为了神的百姓而成全了先知、祭司、君王三者合一的职务（路七16；林前十五25；来七22-28；启十九16）。

参“耶稣基督的生平和教训”1970；“弥赛亚”1013。

## 基督的日子
Day of Christ
jī dū de rì zǐ

指基督第二次临世。该语见於使徒保罗的书信（腓一10，二16）。

参“主的日子”2350。

## 基督的身体
Body of Christ
jī dū de shēn tǐ

此圣经用语有3方面的意义：（1）耶稣基督的肉身；（2）圣餐仪式上，饼和葡萄酒所象征基督破碎的身体和祂流出的血；（3）地方教会或普世教会；代表基督的身体。

### 耶稣基督的肉身

新约记载圣子（三位一体中的第二位）有人的身体，这是圣父为祂预备的（来十5）。祂的身体是由圣灵感孕，藉童贞女马利亚生下来的（太一20）；生下来的耶稣，按人来说是大卫的后裔（罗一3），但祂也是“神的儿子”（路一35）。使徒约翰强调耶稣基督有真实的肉身（约壹四2、3），这是驳斥当时有人以为基督的身体，只是幻身之谬说。耶稣是“道成了肉身，住在我们中间”（约一14；参赛五十三1-4）。耶稣的肉身具有常人的一切特点和局限，因此，耶稣基督也有悲伤（来五7、8；约十一35）、困乏（约四6）、饥渴（约十九28）、疼痛（约十九1-3）。

当耶稣将灵魂交给神的时候，祂的肉体便死於十字架上（约十九30、33）。新约宣称祂被钉在十字架上的身体，担当了世人的罪（彼前二24；约壹二2；另参赛五十三5、6）。祂的死被称为罪人更美的

赎罪祭（来九12-14、26-28），祂牺牲肉身的生命使信徒在祂里面成圣、称义（林后五21；来十10）。

基督的遗体作了一般的安葬准备后（太二十七59；可十五46；路二十三53、56，二十四1；约十九39、40），就放置在亚利马太的约瑟所献出的墓穴中（太二十七57-60；约十九41）。第三天，果然如耶稣生前的预言，祂的肉身复活了（约二19-22）。人们目睹祂复活的身体（太二十八9；路二十四31、36；约二十10-19、26），人们可以听祂讲话，触摸祂，拥抱祂（太二十八9；路二十四39；约二十17；约壹一1）；祂身上的钉痕，可以触摸（路二十四39；约二十27）；祂可以进食，证明祂复活的身体仍是那血肉之躯（路二十四42、43）。但同时祂的身体已经"得到荣耀"，不再受常体的限制，而能出没自如，来去无踪（路二十四31、34；约二十19、26）。

圣经指出，基督的肉体复活是给主内信徒的保证，说明他们也必会经历肉体复活的荣耀（林前十五20-23、50-57）。保罗说："我们却是天上的国民，并且等候救主，就是主耶稣基督从天上降临。他要按着那能叫万有归服自己的大能，将我们这卑贱的身体改变形状，和他自己荣耀的身体相似。"（腓三20、21；参腓三10、11）

## 圣餐中基督的身体

在最后的晚餐，也是逾越节的筵席（太二十六26-29；可十四22-25；路二十二15-20；林前十一23-26），耶稣拿起饼来说："这是我的身体"；饭后又拿起一杯葡萄酒说："这是我立约的血"（太二十六28）。耶稣以擘开的饼喻指祂将受鞭笞酷刑及钉十字架的身体（路二十三33；约十九1、2）。使徒保罗说："……我们逾越节的羔羊基督，已经被杀献祭了"（林前五7），意指旧约的逾越节羔羊，是预表"神的羔羊，除去世人罪孽的"（约一29）。

基督徒在圣餐擘饼，象征耶稣为世人破碎身体（太八17；彼前二24；参赛五十三4、5）。杯中的酒象征耶稣为与世人订立新约而流洒的鲜血，即如耶稣所说："是用我血所立的新约"（路二十二20）。圣餐仪式也是记念主耶稣基督为罪人而死，使罪得赦的恩惠（林前十一25、26；太二十六28）；此外，也提醒基督徒既已与基督联合，即成为祂身上的肢体（罗六1-11；林前十16；加二20；腓三10）。

## 基督的身体——教会

"基督的身体"也用以喻指全教会，即信徒整体连於基督，也靠赖基督；每一个信徒便称作"基督的肢体"（林前十二27），与基督联合，也得祂属灵的供应（弗五25下、29）。比喻"神的子民"的用语尚有很多，如"葡萄树"（诗八十8）、"神的殿"（林前三16、17）、"活石和灵宫"（彼前二5）、"神在地上的家"（弗三15）。这些比喻强调"基督的身子"（信徒）与神互相联合、契通的关系，以及信徒对神的倚靠。

保罗也时常用"肢体"（基督的肢体）一词，来提醒地方教会是基督身体上的一部分。保罗向罗马教会说："正如我们一个身子上有好些肢体，肢体也不都是一样的用处。我们这许多人，在基督里成为一身，互相联络作肢体，也是如此。"（罗十二4、5）保罗又教导哥林多教会说，他们无论是个人或是整体，都是基督身体的一部分（林前十二27）；他们跟保罗一样，都在圣灵里受洗，归入基督的身体（林前十二13；弗五30）。

新约以"基督的身体"比喻普世教会和每一个地方教会。无论是普世性或地方性，教会都是一个属灵的群体，信奉基督的犹太人和外邦人合而为一（弗二14-16，三6，四4），基督救赎了教会（弗五23下），祂作教会的元首（西一18），是教会的主宰（弗一22、23），教会的力量和合一全基於祂（弗四15、16；西二19）。

基督徒受洗归入基督的身体，"不拘是犹太人，是希利尼人；是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮於一位圣灵。"（林前十二13）圣经也形容洗礼是人藉圣灵蒙获"重生"（约三3-5），成为在基督里"新造的人"（林后五17）；他们经历"重生的洗"和圣灵的更新（多三5、6）。组成基督身体的全体信徒，都从基督获取生命的粮（约六35），这便是圣餐仪式中同领圣饼的象征（林前十16、17）。

凡为肢体者都得蒙圣灵特殊的恩赐，并以此在身体内事奉基督（罗十二6；林前十二11）。圣经多次提及这些恩赐，有作使徒、作牧养、作劝慰、作慈惠等（罗十二7、8；弗四11）。事奉需由全体信徒分担，如救助贫困（徒十一29、30；林前十六1-4；林后八1-5），如相互代祷（弗一15-23，三14-19，六18-20），事奉无贵贱高低之分，因为都是神所拣选，在身体中各尽其能，各守其职（林前十二14-26）。恩赐的目标就是"建立基督的身体，直等到我们众人在真道上同归於一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量"（弗四12、13），并且"凡事长进，连於元首基督"（弗四15、16）。

*W. Harold Mare*

参"身体"1274；"教会"753；"圣餐/主餐"1325；"复活"437。

参考书目：E. Best, *One Body in Christ*; A. Cole, *The Body of Christ*; P.S. Minear, *Images of the Church in the NT*, pp.173-220; E. Schweizer, *The Church as the Body of Christ*.

## 基督的死
Death of Christ
jī dū de sǐ

参"赎罪"1475；"钉十字架"322；"耶稣基督的生平和教训"1970。

## 基督的新妇
Bride of Christ
jī dū de xīn fù

新约用语，比喻教会；即以基督为夫，教会为妻。

使徒保罗致信哥林多教会时说，他把教会献给基督，好像"贞洁的童女"许配一个丈夫（林后十一2、3）。考古代近东风俗，为父的在婚礼中把女儿交给新郎，并担保女儿的贞洁。保罗是教会属灵的父亲（林前四15），自然视教会为女儿。从教会方面说，作为基督贞洁的新妇必须具备"向基督所存纯一清洁的心"；保罗却担忧这年轻的新妇（教会）犯淫乱，顺从"另一位耶稣"、"另一个灵"、"另一个福音"（林后十一4）。作为婚配的双方，教会和基督的关系是基於双方的信约，不忠背信便是毁约。

保罗的比喻在旧约已有长远的背景。神与以色列民所立的约常被喻作婚姻盟约，以色列是神的妻子。神藉先知耶利米对以色列民说："你幼年的恩爱，婚姻的爱情，你怎样在旷野，在未曾耕种之地跟随我，我都记得"（耶二2）；神继而历数以色列民如何不忠，崇奉别神，不啻是与人苟合，成为淫妇（耶三6-9、20）。

以西结书十六章与何西阿书也描述以色列民有如背弃亲夫。"行淫"、"淫乱"、"奸淫"的指斥，就是说他们对神不忠而改奉他神的行径。所以，"奸淫"与"崇拜偶像"变为同义词。先知何西阿透过自己不忠妻子的打击，体验到神因遭以色列民背弃之痛和望其回心转意的殷念。神又给何西阿看见一个异象，他预见到神与以色列民重立婚约，以永远的爱和忠诚迎聘他们（何二19、20）。保罗可能受这异象影响，转而将教会比作基督的新妇。

保罗在以弗所书五章22至33节以基督和教会的关系，跟丈夫和妻子的关系作比较。那是就当时一般的夫妇关系而言。教会对基督的顺服比作妻子对丈夫的顺从；不过这一段经文是强调丈夫的角色：作丈夫的要爱妻子，如同"基督爱教会，为教会舍己"（弗五25）。基督向全教会显示了自我牺牲的爱。正如夫妻互相连合，二人成为一体，基督和祂的教会也联合为一（弗五28-33）。丈夫爱妻子，总是切望她完美无瑕，神爱教会也同样期待她能够完全成圣（弗五25-27）。

施洗约翰为主作见证时，自拟为"新郎的朋友"（约三29）；按犹太习俗，新郎的朋友要负责婚礼的安排。弥赛亚被喻为新郎，祂拯救的人就是属祂的新妇，祂将要来接新妇。看来约翰必谙熟拉比的一个传统说法：在神与以色列民的婚礼上，摩西就是"新郎的朋友"。

在启示录十九和二十一两章，教会是弥赛亚的新妇的比喻，有更进一步的发挥。启示录十九章7、8节描述了羔羊（基督）婚宴的盛况。新妇（教会）“穿光明洁白的细麻衣”，而这细麻衣就是“圣徒所行的义”；启示录二十一章描述“圣城新耶路撒冷由神那里从天而降，豫备好了，就是新妇妆饰整齐，等候丈夫”（第2节）；约翰又应邀去观赏新妇，即“羔羊的妻”（第9节）和那“从天而降的圣城耶路撒冷”（第10节）。这“新耶路撒冷”和“羔羊的妻”俱指神的选民，神要与他们永远同在。

*Manfred T. Brauch*

参“教会”753；“新耶路撒冷”1750。

## 基督复活

Bodily Resurrection of Christ

jī dū fù huó

参“复活”437。

## 基督论

Christology

jī dū lùn

“基督论”是研究耶稣基督的位格和工作的学问。基督教信仰的核心就是承认耶稣是基督，是永生神的儿子，这原是使徒彼得在该撒利亚腓立比发自肺腑的宣认（太十六16）。凡基督徒都具备这一信念；基督教的神学也是在这个基础上思考和阐发这个信念的意义。教会的首次重要神学决议，便是这种思考的结果：肯定神的儿子耶稣具有神的本质；耶稣基督和圣父、圣灵是一体同质的（这就是主后325年尼西亚会议提出的三位一体信条）。因这信条是有关那位“拿撒勒人耶稣”，教会便无可避免地面对进一步的问题：一个人如何会同时是神和人呢？祂怎么会从无限而转为有限，从永恒而变为暂时？神又何能是人呢？

为了解答这个问题，教会宣告了“道成肉身”的教义。此教义的确立，先后曾经历了多次大辩论。在辩论过程中，教会一方面否决了一切为保耶稣的神性而牺牲祂的人性的理论（幻影说）；另一方面，也否决了一切为保耶稣的人性而牺牲祂的神性的理论（嗣子论）。前者主张圣子只是看似有人的身体，或如亚波里拿留派的说法，圣子是有一真正的身体和魂，而人的灵则为属天的洛格斯（道）所代替。后者的主张，则以为耶稣是人，他的道德不断进步，终於可提升至作神儿子的地步，遂为神收纳为嗣子。另有些人强调耶稣受洗时，圣灵降临在祂身上，那就是祂被神收纳为嗣子之时。亦有人引述使徒行传十三章33节：“你是我的儿子；我今天作了你的父亲”（现代中文译本），来证明耶稣成为神的儿子是以复活为起始的。此外，教会也否决了以耶稣同时是神又是人的主张（涅斯多留派）；以及认为耶稣的神和人的本性是融合一起，成为一个本性的说法（基督一性说）；这些都是企图解决耶稣兼具神人二性这难题的尝试。

### 迦克墩信经

主后451年的迦克墩教会议会，终於有了结论如下：

我们的主耶稣基督既是真神，也是真人，祂与父共质而为神，与我们共质而为人。为人则百事与人皆同，惟无罪；为神则早於创世之先即为父神所生。祂为拯救世人乃投胎圣母童贞马利亚而降生为人。祂是基督、神的独生子、我们的主，有神、人两性。此两性不可混同，不可互易，不可割裂，不可分化；两性合一却又各自存在，两性的特质仍自保留，而两者共存於一个位格、一个实体存在之中。我们相信圣子不是分为两个位格，只有一位子、神的独生子、神的道、我们的主耶稣基督。

这个教义后来至宗教改革时代，为改革宗全部接受下来。

迦克墩的基督论虽未解决道成肉身的奥秘，却把对基督位格的信念的范围，说得一清二楚；这在基督教思想史上起了重大的作用。上述迦克墩信经之中有两个关键词语（概念），应当加以说明。其一是“性（质）”，教父所指者并非是外在或物质性的存在，那是自然科学的研究对象；而是一种与外在形象相对的存在或真体。由此可知，说耶稣基督禀有神性，便是肯定神的一切属性、特点、品质，耶稣也都具备。简言之，耶稣基督就是神，不是“像神”。同样，说基督禀有人的属性，不是说祂化身为人，祂的确是人。祂不仅是神，又不仅是人，祂是一个成为人的神。祂成为人并不是说祂不再是神，祂不是把神性换了人性。祂取了人性，祂既是神，又是人。

其二是“位格”，当年教父藉此指耶稣是一自觉、自主的本体。耶稣自称“我”，其对称便是“你”，这是祂自我意识的流露。祂是神与人之间的中保，兼禀神、人两性。没有“性（质）”就没有位格；但并不是说两词毫无区别，因为有“性（质）”的并不一定有“位格”。举例来说，一件物体可能具有石头的“性（质）”或特性如：灰色、坚硬、圆形、光滑等，但没有位格，它不能自觉、自主。

我们说道成肉身的基督是一个位格，而兼有神、人两个本性，意思是基督既具有神的一切本性，也具有人的本性（包括肉体，和外在的、客体的存在，这便是所谓“道成了肉身”；参约一14）。但是，我们不能说祂有两个位格。祂有神的位格，又取了人的本性，却非取了人的位格。所有人都有其生命的起点，不论在何处、何时，我们可辨析自我的起始，例如受孕之时、在母体中胎动之始、出生之时，甚至幼年自我意识初萌之时。惟其可以肯定，於胚胎在子宫中形成以前，没有人会有主体意识的。然而，“拿撒勒人耶稣”却在这一点上与人不同。祂宣布说：“还没有亚伯拉罕就有了我。”（约八58）这话既不是后世神学的虚构，也不是一个自大狂的呓语，而是一个伟大的真理。这个人曾坐在山坡上讲道，曾立於海边呼唤渔民跟从祂。祂是永恒的，当海滨尚无渔民，山巅尚无听众的时候，甚至山未造、海未成的时候，祂早已存在。

拿撒勒人耶稣并非因得“洛格斯”（道）的启迪和临在，赐祂道德与宗教的卓见，而成为基督的。人子耶稣本就是神永恒的儿子，神永恒之子成了拿撒勒人耶稣。神的儿子并非取了人的位格，而是在祂本有的位格中取了人的本性。祂虽获得了人性，祂的位格却未有丝毫改变。祂可以一个在历史中有自我意识的主体讲话，也可以一个超越历史有自我意识的主体讲话，尽管祂讲的是同一个的句子。例如：“我在地上已经荣耀你，你所托付我的事，我已成全了。父啊，现在求你使我同你享荣耀，就是未有世界以先，我同你所有的荣耀。”（约十七4、5）从这段话可以看出，耶稣先以祂在世的身分说：“我”成就了在世的工作；然后祂又以祂在未有世界以前的身分说：“我”在创世之前，就一直与父共享的荣耀。所有尝试用理性解释这奥秘，即教会所谓“道成肉身”的，都有偏离真理的危险。有些人理解基督是神幻化为人（或称“幻影说”），另有人认为耶稣这个人获得了神的位分（嗣子论），或与神相等的价值（立敕尔派）。

迦克墩信经为了维护基督神性、人性的两全无损而提出“四不可”，指出道成肉身不可能发生的事，即“不可混同”、“不可互易”、“不可割裂”、“不可分化”。虽有人讥之为空洞无物，但这“四不可”对我们理解“道成肉身”却不无价值，只要有违其一，便会有损我们对基督的基本信仰——“我们的主耶稣基督是神唯一的儿子，祂既有完整的神性，也有完整的人性”。

信经除了肯定这“四不可”外，也有正面教义的肯定。信经宣告神人两性在同一位格中合一，那位格就是神永生之子；这在基督里合一的神、人二性是有位格的，就是神的儿子的位格；这就是道成肉身这奥秘的核心。然而我们只能停在这里，因为无人能够解释无限之神是怎样变成有限之人的。神学家们都在殚精竭智地思考这个问题。不过，迦克墩信经未能尽答一切问题。

神学术语习称在道成肉身的救主身上，神、人两性的合一为“合於一身”（*unio hypostatica*，拉丁语，直译为“合於一个位格”）。我们要说明这合一是有位格的，以及其原因何在。神学家说这合一是有位格的，因为这是神的儿子，成了肉身的道这位格的行动。意思是说，道成肉身的救主的位格是神的位格，是基督徒敬拜的对象。祂不可能好像其他人一样，只是人的位格，因崇拜人就是拜偶像。

另因神、人二性在神的位格中的合一是真正的合一，故救主是只有一个位格，不是两个位格。如果说崇拜人是拜偶像，那么崇拜神又崇拜人两个位格不是更属荒唐么？这道成肉身的位格，兼具合一的神、人二性，神学家称之为“神亦人”，只要不会使人误会为“半神半人”，这说法也可以接受；只要我们认定这是说耶稣基督的位格是神人二性的合一，那就完全符合迦克墩信经的原意了。

## 迦克墩以后的基督论

当有人提出有关基督人性的位格问题时，解答便愈觉困难，说法也愈趋纷纭了。所谓“基督无位格的人性”是与迦克墩信经最为一致的说法，也为复原派教徒普遍接纳；近代又有3位神学家大力主张，他们是瑞士人巴尔特和卜仁纳、荷兰人鲍浩华。

所谓“无位格的人性”，并非说道成肉身的圣子在人性方面没有表现其位格，而是说祂的人性不能脱离神的位格而独自存在，圣子是在道成肉身时取了人性。拿撒勒的耶稣之作为人，是透过道，就是神的位格而存在。在神学上，有所谓“神的内蕴性”，意思是说神在一切被造物之中。然而不管我们怎样理解神大能的护佑和祂的救恩，却绝不会把神与受造物等同。即使教会按照新约的讲法，说基督徒“有圣灵的内住”，也不会把信徒与圣灵等同。人与神不可能有本体上的合一。然而人子耶稣却又当别论了，祂是绝对独特的人；祂与神等同，因为祂本就是“道成肉身，住在我们中间”的。因此，巴尔特说：“所以，祂不仅透过神的位格而活，祂与神同等，祂本身就是神。祂不是‘独立’或‘自存’的。祂的真体、存留和存在完全而绝对地是属於神，就是藉着道而行动的神。祂的人性只是祂本体的属性，神取了人性是一种难以想象的屈尊降卑，为要藉着道，就是主耶稣，在我们中间行事。”

换言之，主耶稣作为人，是与神合一的；祂作为人，必与祂作为神同时的存在。所谓“神外无格”的教义是从反面陈述这真理，耶稣的人性在神的本体以外，不能具有位格而存在。而“神内有格”则从正面陈述这真理，肯定耶稣特殊的人性与圣子的位格合一，才能有祂的位格表现。并不是拿撒勒的耶稣成了神的儿子（嗣子论），而是神的儿子成了拿撒勒的耶稣。道成肉身是神独特的行动，并非人对神的特殊体验。道成肉身的主体是神，不是人。这行动的主体是神，永恒之圣子，成了拿撒勒人耶稣；这拿撒勒人耶稣并非象征神子，而真是神子，也是唯一的神子。

道成肉身的经文依据，当然包括福音书的全部记述，并保罗书信的若干章节；腓立比书二章6至8节更被视为新约最重要的基督论。该处保罗记下了初期教会原始的信仰，表白：“他（耶稣）本有神的形象，不以自己与神同等为强夺的；反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式。”

迦克墩信经没有解开“道成肉身”的奥秘，遂使后世神学家努力以求解决这疑难。最著名的一个理论，即是根据上述腓立比书的经文作出的“基督虚己说”。该说以为神子降世为人时，祂倒空了祂部分的神性。但腓立比书的经文，并未说基督倒空了任何东西，而只是说祂“虚己”。这是一个很有力的修辞，表示基督的“折节屈尊”（现代中文译本作“他自甘卑微”）。尽管有这释经的问题，但“基督虚己说”仍以不同形式流传下来，在英国神学界尤为盛行。另一个尝试理解道成肉身之说称为“神性隐匿说”（丹麦哲学家祁克果首创之名称），认为耶稣向一般人隐匿了神的本性，惟有诚信者的眼睛才能看出来。这样一来，道成肉身成了神的启示，一方面把真理隐蔽，另一方面又揭示真理。

在改革家神学中，又有所谓“属性相通论”。该说以为，说主耶稣是神或人，或又神又人都无不可。例如，圣经记载：“当希律王的时候，耶稣生在犹太的伯利恒”（太二1），又记耶稣的话说：“还没有亚伯拉罕就有了我”（约八58），这两个记载都是事实。尽管希律是亚伯拉罕死后多个世纪的人物，那在希律王时期，由马利亚所生的耶稣，也同是那早在亚伯拉罕以前的耶稣。信义宗却与改革宗不同，提倡“属性传入说”。该说以为主耶稣的人性既与神性统合於救主身上，神的属性也传进人性。此说主要应用於信义宗的圣餐观，认为复活主的身体虽已升天，但仍在圣餐中显现，祂的身体和血都在圣餐的饼与酒之中。



## 结论

上述的“传入说”、“相通说”、“虚己说”、“隐匿说”等神学术语，都表明基督论那不能破解的奥秘，也是基督论的核心：耶稣基督的神、人二性的关系。为了解决这奥秘，一向便有人说耶稣是宗教上的“奇才”或德行高洁之士，以此解释耶稣的独特性。其实，伪经福音书早有类似的尝试，描述耶稣的表现，即如后世以“神童”来形容莫扎特。（与此相反的，则有克里索恶意地指控耶稣利用埃及的法术和巫术。）那些以耶稣为“天才”、“旷代奇才”，是基於德国理想主义的基督论的中心论据，耶稣在他们的解释中，成了绝顶的宗教天才和人类宗教进化的极致了。

福音书详尽地记述了那位超越人类的限制，像神一样行动的耶稣的事。这些记载并没有试图解决这矛盾，反而往往把两方面相对的事并列，似更加深了这矛盾。例如：福音书记述耶稣在船尾困乏而眠，酣然入睡，如常人一样；醒后却斥责风浪，海就平静，这是神大能的彰显（可四38、39）。另记述耶稣从伯大尼出来，饥饿难耐，欲食无花果充饥，这是很寻常之事；但祂见树不结果，就咒诅树，树立时枯死，这却是极不寻常的事（可十一12-14、21）。还有，耶稣某次询问门徒不知携带的食物还剩多少，这是很平常的做法；但他随后以五个饼、两条鱼喂饱了五千人，却是十分奇特的事（可六38-44）。

再看两例。耶稣自谓无知，不测人子将至的日期和时辰（可十三32）；然而祂却察见人心，洞悉那些尊奉祂名的人心里在想什么（约二24、25）。耶稣一时说无知，一时却能洞悉人心，又是个难以解释的现象。马可福音记述耶稣对最后审判的日子毫无所知，继而又记祂对未来的事了如指掌，清楚指出某人於何时会作何事，且作几次，例如在马可福音十四章30节，祂对彼得说：“就在今天夜里，鸡叫两遍以先，你要三次不认我”，而彼得当时强烈否认会有如此行为，这又是一个不可思议的矛盾。对数以千计的这类矛盾，我们委实提供不出满意的解释。若以“虚己说”来解释，则神受限於人身上；或以“属性传入说”解释，则人被抬为神，这样的解释不仅无法解决疑难，反制造更多问题。

有人以为这一传统的神学难题，可以从近代心理学所提供的新知识得到解决。最先有心理学家詹姆斯的研究指出，认为人对神的感知往往是在下意识之中的。继而有心理学家桑迪著（《在基督里和我们里面的位格》，1911），率先用心理学来研究耶稣的终极真相。他又用詹姆斯的理论，提出道成肉身的圣子的神性，是在耶稣的下意识中。后来则更有马修斯著（《廿世纪的基督问题》，1950），从心理学角度来研究基督论。他指出士莱马赫的基督论，是出於他所谓耶稣独特的“神的意识”；佛洛伊德和容格则研究了“无意识”的性质，以及超感观知觉研究所显示的人类意识的复杂性等，从而总结说：现代神学罕见把这些成果和方法，用於反思“道成肉身”的教义，实在是一种羞耻。

其实，根本的问题是，以心理学来研究这课题，并不适合；至於现代心理学作为一门科学尚欠成熟，其理论往往还不稳定倒在其次。上述现代心理学各范畴如“下意识”、“无意识”、“预感”、“超感观知觉”、“天才”等等，至多可适用於理解能力出众的“超人”，但耶稣不是“超人”，祂是神的儿子，是道成肉身的神，是取了人性的神。心理学没有一个范畴或观念模式可以用来阐明这样一位神的内在生命，因为这个生命是独一无二的，是无可类比的。

总而言之，心理学虽无法解开神学上这难解的结，神学也不能忍受一个充满心理学矛盾的基督论。基督论的某些推论和宣告很接近这个极端，例如说基督“有两种不同的智力”、“有两个不同的意志”，这是某些教父的主张；但这种说法使道成肉身的圣子，成了“人格分裂”。我们既然知道完整、统一、和谐是精神健康的必要前提，那么我们难以想象在基督一身的

人性和神性，会如这种理论所说的分化、割离。

我们究竟是否能解释耶稣的内在意识呢？回答是否定的。那么，“道成肉身说”是否悖论呢？相信“神变成人”是否一种“牺牲理性”的迷信呢？我们的回答是：“道成肉身”绝非悖论，但同时也须承认，这独一无二的现象是不可解释的；且相信此说绝不等於扼杀理性，只能说是对人类理性的局限性，予以承认罢了。

“道成肉身说”源於约翰福音一章14节的话：“道成了肉身，住在我们中间”。我们不可能把这话倒过来说：“肉身成道”，意谓人可以越过区分造物主和受造者的界线，而成为神。有人以为按照达尔文进化论，变形虫既然可以进化成人，那么人变为神似也未尝不可；然而这是绝对不可能的。利用进化论来解释基督论的奥秘，与利用超心理学来解释一样无效。须知不是人进化为神，而恰恰相反，是神屈尊为人，这是我们相信的“道成肉身”。神“差遣他的儿子，为女子所生”（加四4），因此，马利亚的儿子同时是神的独生子。“道成了肉身，住在我们中间”，所以，这“肉身”就是“道”。这些话是不容颠倒的。根据约翰在约翰福音书序言部分所说，这成了肉身之道就是神之道、创世之道、救世之道，创世主来到自己所创的世界；祂赐那些接纳祂的人作神子女的特权；祂与神并存，祂就是神。因为道就是神，所以祂才能变成人。至於祂这一切是如何成就的，则纯属神的秘密，这是祂的奥秘。

参“道成肉身”296；“弥赛亚”1013；“耶稣基督的生平和教训”1970；“话语／道”589；“比喻”154；“神国／天国”1302；“耶稣为童贞女所生”1991；“耶稣升天”1990；“基督”632；“神的儿子”1282；“人子”1202。

## 基督徒

Christian

jī dū tú

耶稣门徒的称谓，首行於安提阿（徒十一26）。

参“基督徒的名称”640。

## 基督徒的名称

Christians, Names for

jī dū tú de míng chèn

早期跟随基督的人（包括个人和整体）的各种名称。基督教时代初期，教会是统一的，教派的名称如浸信会、天主教会等，尚不存在。各地方教会也没有什么特殊的名称，只是以地名辨别，如“以弗所教会”、“哥林多教会”等；对新兴的基督教运动也没有任何正式名称。不过，对信奉基督的人却有很多称谓；而在不同的历史环境下也有不同的名称。很多信徒只认为自己是追随耶稣的犹太人而已。

### 教外人对教徒的称谓

耶稣复活升天之后，门徒便四出传讲福音，一时之间，信者纷纷，在其他犹太人眼里不啻是一次新兴的宗教运动。当时一般人对基督教团体大抵有4种称谓，分述如下（从其含义来看，未必都是出於好意）：

**加利利人**

耶稣是加利利人，十二门徒也多为当地人，教外人很自然地以“加利利人”泛指基督徒；再者，“加利利人”也意在否认这个新兴宗教的正统性，似有“旁门左道”的意味。有释经家以为路加福音二十二章59节的“加利利人”是一个称号；而使徒行传一章11节和二章7节则仅仅是以地命人，并无他义。古罗马斯多亚派哲学家伊比德（主后50?-135?），有感於基督教徒的殉道精神曾发为议论，可肯定他对基督徒所用的称呼便是“加利利人”。此名在当时的通用范围虽不详，但可知至少已从犹大传至居於罗马的伊比德。

**拿撒勒教党**

耶稣素有“拿撒勒的耶稣”或“拿撒勒人耶稣”之称，故此，其信徒也称“拿撒勒教党”。此名最先见於使徒行传二十四章5节。该处记帖土罗指控保罗是“拿撒勒教党里的一个头目”，其贬义是显而易见的。当时的基督徒则未必会以此自称。不过，后来犹太基督徒和诺斯底教派确曾有“拿撒勒人”的自称，甚至有一部早期教会的著述，题目就叫作《拿撒勒人福音书》。



**信奉这道的人**

基督教绝非一种抽象的信仰或学说，而是一条生命之道。对教内教外的人来说，这信仰是一套崭新的立身行事的准则，以耶稣的言行为榜样。因此，不久便有了“这道”的代称；基督徒便也称作“信奉这道的人”。扫罗（保罗归主前的名字）曾被派往大马色，去捉拿那些“信奉这道的人”（徒九2）；基督徒也如此自称；路加提及当时的基督教运动，也称“这道”（徒十九9、23，二十四22）。大约在基督徒众多称谓中，惟有此名称是教内教外人所共用的。

**基督徒**

当基督教运动发展到叙利亚的安提阿时，福音便突破了犹太人的范围而开始达於广大的外邦人了。福音运动标志着基督教已不再是犹太教的一个宗派，而是一个崭新的、独立的宗教了。“基督徒”是安提阿的外邦人给信奉这新宗教的人所起的绰号。因为这宗教的成员时常讲论基督，於是称他们为“基督徒”，意即基督一伙或一党的人。此名称也可能含有嘲讽成分。例如：“亚古士督派”（指拥护尼禄亚古士督的一派人）或“希律派”（指亲希律的一伙人）是当时已有的组织，他们就仿效拉丁文构词法，创造了“基督徒”这个名称。但对外邦人来说，“基督”是一个不常用及无甚意义的名字，有些异教徒便改以“基里斯督”代替“基督”，该名意为“美好”、“善良”。因此，后来罗马传记作家绥屯纽记载主后49年罗马城的驱犹事件时，曾把起因归咎於“基里斯督”。

早年的基督徒未必喜欢这名称，却也无可奈何地沿用至今。新约用“基督徒”一词总共不过3次：使徒行传十一章26节记该名的缘起；使徒行传二十六章28节记亚基帕讥刺保罗说：“你想少微一劝，便叫我作基督徒啊”；彼得前书四章16节则鼓励信徒，莫因作“基督徒”受苦而感到羞耻。嗣后，直到主后二世纪，才有安提阿的主教伊格那丢称信徒为“基督徒”。罗马总督皮里纽（彼得前书所致者即皮里纽辖区内的教徒）上呈他雅努皇帝的书函，提及审讯“基督徒”的情况。从那时开始，“基督徒”便由绰号而渐成为正名，由“罪名”而成为荣耀无比的称号。还有何名能比自宣为基督的信徒更加荣耀呢？

安提阿，“基督徒”一词始用於此。

### 基督徒团体的自称

基督徒的自称有团体与个人之分，且每类不止1名。其团体称谓有以下3名：

**教会**

旧约有称以色列人整体为“会”。自以为是属灵的真以色列人的团体，也自称为“会”。死海古卷的作者和早期基督徒，都自称为“会”，其义即等於“教会”。基督徒整体常自称“教会”或“会”（可意会为“神的教会”）。这名称可指全世界信徒的总合，也可指一城一域的信徒整体。她代表了在某地整体的神的子民。正因为“教会”这个概念可包容普世信徒，所以新约凡用此词总以单数形式，即使提及多个信徒团体，仍是如此1个（徒九31；林后一1）；复数形式罕见使用（徒十五41，十六5）。信徒小组或整体都有神的同在（太十六18，十八17），神已用祂儿子的宝血将教会买赎（徒二十28）。

**会众**

该词也如上述的“教会”，代表基督徒整体。死海古卷常用“会众”或“众人”，指称一群真正的以色列民，圣经也用以称谓早期的基督徒（徒四32，六5，十五12）；在罗马革利免的著述（主后96?）和《黑马牧人书》（主后二世纪）也有使用。此名称显然是“称义的会众”或“神的会众”等之简化形式；基督徒被称为“会众”，意指整体基督徒。

**羊群**

意即“神的羊群”，也是基督徒整体常用的称谓（徒二十28；彼前五2、3；也见於罗马革利免的著述）。希伯来语汇原就有“羊群”的比喻，是指以色列民，见於次经和伪经中（《以诺一书》九十；《所罗门诗歌》十七45）；耶稣也曾用以指称信徒（约十）。后来便成为定名，专指基督徒整体，基督徒是羊群，神就是牧人。

## 基督徒个人的自称

早期基督徒的自称，至少有9个名字。

**门徒**

追随耶稣基督的男女信徒，聆听祂讲经解道，观察并效法祂的为人行事，他们被称为“门徒”，这是古代对学生的常用名称（太十1；路六17；约六66）。耶稣基督授命门徒要走遍天下，使万民作基督的门徒；不仅为他们施洗，且要以耶稣所吩咐的，来教训他们悉心遵守（太二十八19、20）。早期基督徒称为“拿撒勒人耶稣的门徒”，简称便是“门徒”，是十分恰当的（徒六1、2、7，九36，十一26），因他们恪守耶稣的教训，效法耶稣的生活。他们被视为一个“学校”或群体，身体力行他们老师的教训。约翰一书强调：只有遵守基督的诫命，才是对神真正的爱（约壹二3-6，三10、11）。

**仆人**

有5位新约作者，自称是“耶稣基督的仆人。”（罗一；加一10；腓一1；西四12；提后二24；多一1；雅一1；彼后一1；犹1；启一1）在很多地方，“仆人”即“基督徒”的同义词。为什么“仆人”会成为基督徒的名称呢？在旧约，神是祂子民的王，祂的子民是祂的奴仆，王可以随意对待他们；以色列民也自以为神的奴仆。

古时称“国王的仆人”意指为王服务的官长，所以这个称号是相当尊荣的。犹太著述均称摩西和其他先知为“神的仆人”（民十二7、8；启十五3）。由此可见，“仆人”这一称号中，即包含“顺从”和“荣耀”两个意味。新约用此称谓究竟强调哪个意味，似很难一概而论。肯定常有强调“顺从”之意（林前七22；腓二7），但若用在新约作者身上，则显然是意在突出他们在神家中的荣耀地位；同时也表示他们对基督的顺从：凡基督所命者必严格遵从。正因为“顺从”当是基督徒重要的特点之一，所以“基督的仆人”便成为那新兴教会成员的称谓了。

**选民**

也称“蒙召的”、“蒙拣选的”、“被召的”。我们从旧约看到，神选召以色列民，把他们从寄人篱下的奴隶建立为自成一国的民族，因此以色列民便有了这“神的选民”和“被神所拣选的”的称号。新约称耶稣为神的最高拣选（彼前二4），那么耶稣的信徒也称自己为“选民”（罗一6，十六13；西三12；提后二10；彼前一2；约贰13；犹1；启十七14；参太二十二14），则是因为他们自知是属神的，且是以色列选民的真正继承者。这个称谓一则表明，基督徒是神应许的继承者，他们在神的计划中占有特别的地位；二则指出他们这地位并非由於自己有什么功劳，而全在乎神的恩选；神凭自己的意志选召，蒙召者是无能为力的。这荣耀的地位全是神恩典的赐予，人无可夸耀。

**义人**

旧约称誉的义人，是在神面前敬虔、圣洁的。这些旧约经文有被新约征引的（例：罗一17引哈二4；罗三10引诗十四1；彼前三12引诗三十四15）。对基督徒来说，耶稣是唯一真正的义人（彼前三18；约壹二1）。基督徒视自己因信耶稣被称为义；又因顺从神而活，他们便可以这旧约的尊名自称（罗五19；加三11；雅五6；彼前四18；启二十二11）。也许这称号未有普遍地作名称使用，但也并不罕见。

**圣徒**

以色列人蒙召在神面前作“圣洁的人”（出二十二31；利十一44）；耶稣被称为“神的圣者”（可一24）。这称号的背景却大概是来自次经，是指以色列忠心的余民，是神的选民（但七18、21-27；《以诺一书》三十八4；参诗七十九2的用词；《所罗门诗歌》八40，九6，十7；参《马加比一书》二42，七13所谓“虔



虔的人”）。我们看到，这里所强调的并非“神圣”，而是作为选民中的一员，当遵守神国的律法，为神的缘故与世俗分离。

使徒保罗最爱用“圣徒”二字来称呼基督徒（罗一7，八27，十二13，十五25、26、31，十六2、15；於保罗其他书信中另有31次使用此称谓）；其次便是启示录的作者，用此称谓共14次；新约其他作者也有使用者（来六10，十三24；犹3）。这称谓的意义，是表示神在期待基督徒成为圣洁的人（来十二10；启二十二11）；基督徒分别为圣归与神，作圣洁的祭司，摆脱那世俗的道路（彼前二5、9；参一15、16）。不仅如此，圣徒且是未来世代的子民，他们将和神一起统治这世界，连天使也在他们辖下。在早期基督徒的心目中，“圣徒”可算是至高的称号了。

**信徒**

新约既强调对耶稣的信，那么基督徒之称为“信徒”，应是理所当然的事。这“信”不仅意味着一种思想倾向，而且要求一个人对耶稣基督完全的委身。基督徒的“信”远非仅止相信某事而已，而是指将自己全部奉献给神。新约作者虽常强调“信”，但较少以“信徒”来称谓基督徒，仅有数例（徒四32，十45，十九18；提前四3、12）；多作为修饰语，而并非称谓（徒二44，十五5，十八27）。“信徒”这称谓是指对耶稣基督完全委身的人。

**朋友**

耶稣曾称祂的门徒为朋友（路十二4；约十五14、15），那么基督徒自称为“（基督的）朋友”似也理所当然。这个称谓本出自古希腊哲学团体内同仁之间的互相称呼。该称谓於新约仅见1次：“犹流宽待保罗，准他往朋友那里去。”（徒二十七3）这一称谓并不普及，恐怕是由於听起来显得疏远，不足以表达“一家”成员的亲密关系。

**弟兄（姊妹）**

有充分的证据显示，在耶稣时代，犹太人之间是常以弟兄相称的（徒二29、37，七2，二十二5，二十八21；罗九3）。这样看来，犹太基督徒之间的互称弟兄（“弟兄”有同胞手足之意，是无分性别的；参徒一15、16，九30，十一1），也是很自然的事。外邦之异教团体也以弟兄互称，故外邦教会也习用此称（徒十七14；罗一13；林前一1、10等，这一称谓在保罗致外邦教会的书信中几俯拾即是）。据统计，“弟兄”、“门徒”（在使徒行传）和“圣徒”（保罗著述和启示录向用复数）这3个称谓使用最广；而雅各书和约翰一书且仅用“弟兄”之称。

“弟兄”既可指个人，也可谓整体，鲜明地表达了会众彼此情同手足的亲密关系（实际上要亲於手足，参可十23-31）。在约翰一书和雅各书，弟兄的关系提醒我们，对贫穷信徒要有切实的关顾（雅二15；约壹三10-18，四20、21）。这一称谓也是教会成员一律平等的标志。

**神的儿女**

旧约称以色列民为“神的儿女”（出四22；赛一2；何十一1），并且称以色列的君王为“神的儿子”（诗二7）。在父子的关系中，最重要的是儿子要像父亲。君王既是神的儿子，所以君王的统治必须像神那样正义。对於所有义人也是一样，因他们的行为都像他们的父一样（何一10；《所罗门智慧书》二18）。耶稣称行义行善的人为“神的儿子”（太五9、45；路六35，二十36），这也是因为他们的德行像神的缘故。教会也沿用了这一称谓，为了强调基督徒的行为要像神，便称他们为“神的儿子”（罗八14，九8；弗五1；腓二15；约壹三1、2、10，五1、2）。

如果有人多行不义，却怡然自称“神的儿子”，这便是僭妄，是亵渎神。“神的儿女”还有另一层意思，即指基督徒是蒙神选召，成了神家里的人（约一12，十一52；罗八16-21；加三26）。这两层意思互为补充，因为既成了这家里的人，那么，行为就该有这家的风范。

“神的儿子”用於指基督徒是用复数，单数则特指耶稣基督。早期基督徒时常自称为“神的儿女”。

*Peter H. Davids*

参“名字的意义”1062。

## 基督显现
Appearances of Christ
jī dū xiǎn xiàn

耶稣基督复活以后，被人目击祂出现的几次事例。

参“复活”437。

## 基顿
Chidon, Gidom
jī dùn

❶地名。乌撒欲扶住约柜，被神击杀於基顿的禾场（代上十三9）。撒母耳记下六章6节则作“拿艮的禾场”。为纪念此事，基顿遂改名“毗列斯乌萨”，意谓“乌撒杀身之处”（撒下六8；代上十三11）。

参“拿艮”1091。

❷便雅悯人与其他以色列人发生内战时，便雅悯大军被驱逐至这地（士二十45）。位置不详。

## 基多
Gedor
jī duō

❶约珥之子，乃扫罗王之祖先。基多一家住在基遍（代上八31，九37）。

❷基多乃犹大支派其中一家毗努伊勒所建立之城市（代上四4）。

❸犹大支派雅列建立之居所（代上四18）。

❹西缅支派人所定居下来的城市（代上四39）。

❺便雅悯领土内一城，耶罗罕儿子犹拉和西巴第雅之故乡（代上十二7），或者与基突同。

## 基多尼
Gideoni
jī duō ní

以色列人逃离埃及行经西乃旷野期间，基多尼是便雅悯支派的领袖，亦即亚比但的父亲（民一11，二22，十24）。在祝圣会幕之日，为首的基多尼呈献其族的奉献（民七60-65）。

## 基珥
Kir
jī ěr

参“吉珥#2”663。

## 矶法
Cephas
jī fǎ

使徒彼得的亚兰文名字（约一42；林前一12；加一18）。

参“彼得”121。

## 基法阿摩尼
Chephar-ammoni
jī fǎ ā mó ní

城名。以色列民入迦南后，便雅悯支派分得此城为业（书十八24），确址不详。

## 基非拉
Chephirah
jī fēi lā

原是希未人的城邑，因基遍人施诈与以色列人订约，使基非拉人也得以保全（书九17）。以色列征服迦南后，基非拉城便分归便雅悯支派所有（书十八26）。以色列民从被掳地返犹大时，基非拉人也重归故邑（拉二25；尼七29）。考其故址即今之凯非莱废墟，在古基遍地之西南。

## 基哈西
Gehazi
jī hā xī

以利沙的仆人（王下五25）。一名慷慨的书念妇人善待以利沙，基哈西教先知以利沙如何报答她。基哈西试用以利沙的手杖欲救活妇人死去的儿子，但不成功，要由以利沙亲自使孩子复活（四32-37）。乃缦曾送财物给以利沙，但为以利沙拒收；基哈西贪取那些财物，结果得了乃缦的大麻风（五20-23）。在列王纪下八章1至6节，当那位书念妇人向以色列王请求，基哈西再次遇上她。



## 饥荒
Famine
jī huāng

长期及极度缺乏食物的情况。在人类的经验中，饥荒与其他灾难（如战争和疾病），是屡见不鲜的。有时候，雨水充足，且及时降下，但有时候雨水却来得太早或太迟，或是雨量不足（利二十六19；摩四7、8）。希伯来人和其他近东地区的居民视饥荒为神的审判。神作为世界的创造者及维护者，有控制大自然的能力。祂可以随意利用创造的规律，所以饥荒绝非出於偶然；不论是因为雨量不足、冰雹，还是其他原因，饥荒是出於神。

在古时，引致饥荒最普遍的原因是缺乏雨水；这一类饥荒就曾在亚伯拉罕（创十二10）及以撒（创二十六1）的时代出现。约瑟最关心的是解决埃及饥荒的问题（创四十一至四十七）。尼罗河通常为埃及人提供足够的水源，作为灌溉之用；不过，上游地区的水量一旦减少，埃及便会出现饥荒。

除了天旱不雨之外，尚有其他原因，引致饥荒，例如冰雹及雷暴（出九28、31；撒上十二17）。蝗虫及其他害虫对农作物的滋扰，有时亦会引致饥荒（出十15；摩四9）。还有外敌的入侵（申二十八53；王下六25，二十五3；哀四9、10）等。饥荒通常又会连带引起其他灾病（王上八37；耶十四12，二十一9）。

饥荒曾转变了拿俄米与路得的生活（得一1）。神在饥荒中使约瑟升为宰相。饥荒也影响了大卫王（撒下二十一1）、以利亚（王上十七）、以利沙（王下四38，六25）和西底家（王下二十五2、3）等人的生活。

神曾使用饥荒作为警告（王上十七1）、管教（撒下二十一1）及惩罚选民或异教徒（耶十四12、15）的工具。耶稣与启示录的作者都曾经预言，饥荒是审判的兆头（可十三8；启十八8）。

使徒行传十一章28节，曾提及一次很严重的饥荒。

## 基拉
Chelal, Gera, Heglam
jī lā

❶巴哈摩押的后裔，於被掳归回后，他接受以斯拉的劝诫，休掉了异族妻子（拉十30）。

❷便雅悯众子之一（创四十六21）。但此名并没有在民数记二十六章38至41节所载的同类族谱中出现。

❸士师以笏之父（士三15）。

❹示每之父。押沙龙叛变期间，示每咒骂大卫，向他掷石；其后示每向大卫求饶（撒下十六5，十九16-18；王上二8）。

❺便雅悯支派比拉之子（代上八3、5、7）。

## 基拉耳
Gerar
jī lā ěr

南地以西一个城镇，表明迦南地从西顿至迦萨疆域西面境界的地理标记（创十19）。亚伯拉罕曾暂居此城，也就在这段期间，他欺骗亚比米勒王，使他误以为撒拉就是他的妹子（二十1-2）。后来以撒也定居此城，为怕城内的人报复，亦隐瞒他与利百加夫妻二人的身分。以撒最后因与非利士人发生冲突，离开该城，移至附近的基拉耳谷。在那里，基拉耳的牧人跟以撒的仆人为了一口井起争执，非利士王亚比米勒和以撒立约才平息此事（二十六1-26）。基拉耳王亚比米勒（创二十2）与非利士王亚比米勒（二十六8）是否同一人，尚未能确定。亚比米勒也许是一个姓氏或官衔。

列祖时期，基拉耳属南地一个重要的迦南城；然而，约书亚报述攻取之地时，并没有在众多已攻陷的非利士城邑中提及这城（书十三2-3），或纳入所得之地中（书十五21-22）。后来到了列王时代，基拉耳称为最南端之城，在遭受犹大王亚撒（主前910-869）及其军队攻陷前，基拉耳是古实人逃抵的地方（代下十四13-14）。或许早前哈麦之子（参创十9）聚居之肥美谷地基多（代上四39；参创二十六17），与基拉耳是同一地方。基多可能是后来文士抄写出错，误把希伯来字母

r写为d。

基拉耳的位置证实是今阿布胡赖需废丘一地，地沿谢里亚河岸，距离别是巴西北15哩，迦萨东南12哩。

## 基拉莱
Gilalai
jī lā lái

以斯拉时期，为重建耶路撒冷城墙献祭的乐师（尼十二36）。

## 基拉雅
Kelaiah
jī lā yǎ

《以斯拉一书》九章23节提及的利未人，曾娶外邦女子为妻，并誓言把她休了。在以斯拉记十章23节，他亦称为“基利他”（意即“跛子”），这名字（或绰号）同见於尼希米记八章7节、十章10节及《以斯拉一书》九章48节，记载了他就是那位协助以斯拉讲解律法书，并且在以斯拉的约上签署的人。但不能肯定基拉雅与基利他是否同一人。

## 基兰
Cheran
jī lán

何利人底顺之子，何利人是以扫时代的一个部族（创三十六26；代上一41）。

## 基利波山
Gilboa, Mount
jī lì bō shān

位於北面的加利利和南面的撒玛利亚（今为富古亚山）之间，以斯德伦平原东部的山岳。该处战事频仍，底波拉打败西西拉之战为其一。当日起自基利波的基顺河水涨泛滥，大有决胜之功（士五21）。基甸攻打米甸人，也可能设营於此（士六33）。圣经述及扫罗为保基利波力抗非利士人一战中，方才提到。众子既泯於此，扫罗亦继而自尽（撒上三十一1、8；撒下一6、21，二十一12；代上十1、8）。倘若以色列人留守高原而向非利士平原推进，便能威胁埃及和大马色之间的商道，这样，扫罗及其一家也许不致灭亡。

基利波山俯瞰耶斯列谷，是一段经风蚀的石灰岩山脉，高达海拔17,000呎。

参“扫罗#2”1248。

## 基利家
Cilicia
jī lì jiā

罗马帝国的行省之一，位於小亚细亚东南部，其首府大数是保罗的出生地（徒二十一39，二十二3）。因此，保罗作为犹太人而享有罗马公民身分（徒十六37）。

据犹太史家约瑟夫记载，主前二世纪安提阿古大帝（三世）徙犹太民2,000户至小亚细亚的吕底亚和弗吕家（《犹太古史》12.3.4），这大概就是基利家犹太人的由来。

基利家古名“库尔”（王上十28；代下一16；和合本漏译），是联结今之土耳其及在其东南之叙利亚的桥梁。基利家在地理上有东、西之分，东称“基利家佩达斯”，为平原区；西称“基利家特吉亚”，为山区。从陆路入土耳其（古代的小亚细亚）须经托鲁斯山系中的基利家隘口。早期基利家东部与叙利亚并置一省（约主前38），新约称为“叙利亚和基利家”（加一21）。基利家西部曾由马可安东尼（於主前36）划赠埃及女王克丽佩脱拉，不过至保罗时代，已归由希腊王古马根尼的安提阿古四世（主后38-72）统治。主后72年，罗马皇帝维斯帕先将东西两部并置一省，称基利家。

迫害司提反的也有来自基利家的犹太人（徒六9）。保罗归主后曾归回大数，后又随巴拿巴去安提阿（徒十一25、26），自此，叙利亚和基利家便成为基督教在外邦的第一个中心，并由此而传播到罗马的其他省份。

参“库尔”832。

## 基利绿
Geliloth
jī lì lǜ

记载便雅悯疆界时提及的地方（书十八17），通常认为就是吉甲。

参“吉甲#4”664。



## 基利司布
Crispus
jī lì sī bù

哥林多犹太会堂的主管，於保罗在该城布道期间，全家归信基督（徒十八8、11）。保罗自谓在哥林多只为有数之人施洗，而基利哥布即其一（林前一14）。

## 基利他
Kelita
jī lì tā

参“基拉雅”646。

## 基利提
Cherethite
jī lì tí

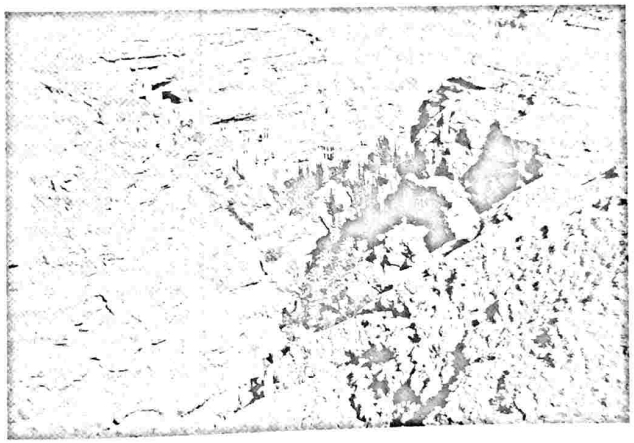
圣经将基利提和比利提相提并论（撒下八18）。基利提是居於犹大南部的一个部族，其居地离希伯仑不远（撒上三十14）。从以西结书二十五章15至17节可知，基利提人与非利士人也息息相关（另参番二5）。这两族人都因仇视以色列人而干犯神怒，神要把他们与“沿海剩下的居民”一起灭绝。已知非利士人原是地中海的岛民，革哩底岛是其故土之一。故此，“基利提人”大概即“革哩底人”。至於“比利提人”则可能就是“非利士人”的另名。

基利提人与非利士人的关系既然如此密切，那么对非利士人的知识，自然有助於了解基利提人的情况。革哩底壁画、埃及墓画和庙宇浮雕，俱反映出非利士人习戴翎羽头饰；再考非利士、革哩底和希腊的陶器制品，更可看出这些地中海岛民有极近的文化渊源。

基利提人与比利提人均骁勇善战，大卫王曾雇用他们，组成亲兵精锐；虽为雇佣军队，也曾多次急难护驾，颇忠勇可用（撒下十五18，二十7、23；王上一38）。以后诸王显然也沿用了这支军队，列王纪下十一章4和19节两处称“迦利人”者，大概就是基利提人。

## 基立溪
Cherith, The Brook
jī lì xī

圣经记述先知以利亚预言，天必降大旱於以色列来惩治亚哈王的罪孽，王大怒，必欲杀之。神命以利亚避地基立溪畔，渴则饮溪水，饥则吃乌鸦朝暮送来的食物（王上十七2-6）。传统说法向以盖勒河为昔日基立溪之故道，现有一座以以利亚命名的希腊修道院建於该地，其址在约但河西耶利哥城附近。但今说却以为该溪当在基列地，那正是以利亚的故乡，且符合圣经所谓“约但河东边的基立溪”一语（王上十七3）。



基立溪

由基利心山上往下望向示剑

## 基利心山
Gerizim, Mount
jī lì xīn shān

以巴路是宣布咒诅的地方（申十一29）；同样，基利心山（现今的陀尔山）乃宣讲祝福的山岭。神选定的两座山，互相对立。要宣告祝福或咒诅时，6个支派站在基利心山，另6个则站在以巴路山。利未人站在两山间的谷中，“高声”诵读关乎祝福及咒诅的事（二十七11至二十八68；书八33-35）。山丘靠近示剑，距撒玛利亚城东南约10哩。约翰福音四章20至23节中，撒玛利亚妇人提及“我们的祖宗在这山上礼拜”，所指的就是这山。事实上，亚伯拉罕真的在此地筑了一座坛（创十二6-7，三十三18-20）。多个世纪以来，这处却是撒玛利亚人敬拜的地方。妇人言下之意，是想问耶稣，基利心与耶路撒冷，哪个才是敬拜的地方，耶稣答谓敬拜的地点并不重要，重要在於敬拜的态度。

此处亦是约瑟骸骨埋葬之地（书二十四32），亦是约书亚召集人民，重新归向他们列祖之神的地方（25-27节）。约瑟夫在《犹太史》中，记载参巴拉答应让玛拿西保留祭司的职分，又允许在基利心山兴建一座如同耶路撒冷的圣殿（11.8.2、4）。这圣所后来显然遭许尔堪辖下的马加比人所拆毁（13.9.1）。撒玛利亚人仍然在基利心山脚的纳布卢斯礼拜，但这族人已渐见稀少。撒玛利亚五经历史悠久，然而，在大多数学者眼中已不如从前那么重要。

## 基利押
Chileab
jī lì yā

大卫的次子，为亚比该所出（撒下三3），也称“但以利”（代上三1）。

## 基连
Chilion
jī lián

犹大伯利恒人以利米勒与拿俄米之子（得一2），因饥荒全家避地摩押，娶当地女子俄珥巴为妻（得一4，四9、10），后客死於摩押（得一5）。

## 基连哈朴
Keren-happuch
jī lián hā pú

约伯第三个女儿，耶米玛与基洗亚的妹妹。她的名字记载於约伯从苦境复兴后的家族名单内（伯四十二14）。

基列地

## 基列
Gilead, Kiriath
jī liè

❶玛拿西支派玛吉之子（民二十六29、30，二十七1，三十六1），摩西时代，是其后嗣中的族长（民二十六29，三十六1）。

❷士师时期，耶弗他之父（士十一1、2）。耶弗他是基列人的领袖，亦是以色列的士师。

❸迦得支派米迦勒之子，初抵巴勒斯坦时住在巴珊（代上五14）。

❹约但河以东地区，概括外约但所有以色列支派的根据地（士二十1；王下十33；耶五十19；亚十10）。基列也专指外约但横卧雅穆河和亚嫩河之间，为雅博河分开之地。

这地被称基列的穹地，是犹大山区中部伸延之高地，高达约但谷之上逾3,000呎。很多河流及支流灌溉山和谷，使田野较平坦的土地宜於耕种，尤宜种植橄榄、葡萄和谷物（参耶八22，四十六11；何二8）。丛林茂密，山野崎岖凹凸，有时与利巴嫩的旷野相提并论（耶二十二6；亚十10）。这地成为飞禽的荫庇，能防止敌人的追赶（参创三十一21；撒上十三7）。

基列区域原本分派给流便、迦得和玛拿西支派（民二十一）。士师时期，以色列受米甸人和亚玛力人攻击，但都被基甸的军防平息（士六，七）。半个世纪以后，耶弗他再蒙召停止流放生涯，拯救基列脱离亚扪人的高压统治（士十，十一）。联合王国期间，扫罗领基列雅比逃出亚扪人的掌管（撒上十一1-11，三十一8-13；撒下二1-7）；押尼珥受命伊施波设，在基列对付大卫（撒下二8、9）；大卫向前驱进到达以色列的边境时，击败控制基列的亚扪人（撒下八12，十1-19）。押沙龙叛起兵变，大卫便避往基列匿藏（撒下十五至十七）；到押沙龙在以法莲林中被杀，大卫最终恢复王位（十八，十九）。南北分裂后，基列依然战火不息，先有以色列人跟叙利亚人（亚兰人）打仗（王上二十23-43，二十二1-4，29-40；王下十三22；摩一3）；然后是以色列人抵抗亚述人，这敌人在主前733年自比加手中强夺基列地，赶逐以色列人，使基列与北国分割（王下十五27-31）。

参“低加波利”302；“约但河外／比利亚”2202。

❺也许是基列雅比或基列拉末的简称（参士十17、18）。圣经中形容“基列是作孽之人的城；被血沾染。”（何六8）

*Andrew E. Hill*

❻约书亚记十八章28节基列耶琳的简称。

参“基列耶琳”651。

## 基列巴力
Kiriath-baal
jī liè bā lì

约书亚记十五章60节和十八章14节基列耶琳的别称。

参“基列耶琳”651。

## 基列的拉末
Ramoth-gilead
jī liè de lā mò

位於约但河东基列的一座城市，可能就是拉蔑废丘，但也有人认为是胡森废丘。圣经称此地为基列的拉末（申四43；书二十8，二十一38），后来这城又被称为“基列拉末”。复名的使用是为了防止人把这城与其他地方的拉末混淆，基列的拉末是迦得支派的产业，最初在圣经中出现时，是约但河东的三个逃城之一（申四43），后来则列入所有以色列人的6个逃城里（书二十8）。这城是分配给米拉利族人作四十八个利未城之一（书二十一38），并且极有可能位於王道之上，因王道横跨该区。

在所罗门时期，基列的拉末成了著名的地方，因为她是该区最高官员便基别所管辖的第六个行政区之中心，又是他的寓所所在地（王上四13）。王国分裂后，这边境城镇由亚兰人夺取了，因而成为以色列和亚兰共同争夺之地。亚哈王最后的一场战役是因他意图夺回基列的拉末而起。为了争取盟友犹大王约沙法支持他这次作战行动，亚哈招聚了许多先知来说预言，这些先知都对王说他必定得胜（王上二十二；代下十八）。约沙法并未因此被说服，他透过耶和华的先知米该雅求问耶和华，米该雅则警告说必有灾难临到。亚哈没有理会这信息，终於在基列的拉末被杀了。亚哈之子约兰也在基列的拉末与亚兰争战，并在战役中受伤（王下八29；代下二十二6作“拉末”）。这事以后不久，以利沙差了一个先知门徒往基列的拉末，在那里膏立了耶户作王统治以色列（王下九1-14）。

参“利未人的城邑”893；“逃城”1539。

## 基列的乳香
Gilead, Balm of
jī liè de rǔ xiāng

近东几类药用松香之一，但未能鉴定。此物不在基列生长，但因由基列运至埃及和腓尼基而得名（创三十七25；结二十七17）。基列乳香大概有止血、防腐和其他医疗的功效。

参“医药”2008；“植物（香树脂）”2292。

## 基列胡琐
Kiriath-huzoth
jī liè hú suǒ

摩押境内的城镇，巴兰和巴勒在往巴末巴力前所到的地方（民二十二39）。可能就是基列亭，但无法确定。

## 基列萨拿
Kiriath-sannah
jī liè sà ná

又名底璧，约书亚记十五章49节记载为一个犹大城市。

参“底璧#2”309。

## 基列亭
Kiriathaim
jī liè tíng

❶摩押高原上的城镇，在四王与五王之战中提及（创十四5），土著以米人也在此受到攻击。其后，以色列人从西宏手中夺得此地（民三十二37），由流便支派继承（书十三19）。据摩押石碑所记，摩押王控制高原后，在此筑城，至主前七世纪，她仍在摩押的控制下（耶四十八1、23；结二十五9）。优西比乌将她置於米底巴以西10哩。有人认为此城即米底巴西北面6哩处的古赖珥废墟，或西北偏西3哩处的夸雅默哈叶。

❷拿弗他利支派境内的利未城镇（代上六76），在约书亚记二十一章32节称为加珥坦，可能是地方语言的变音。有人认为是南黎巴嫩的伊伯尔泉东北面的古赖珥废墟。

参“利未人的城邑”893。



## 基列西弗
Kiriath-sepher
jī liè xī fú

约书亚记十五章15节所载犹大城底璧的旧名。

参“底璧#2”309。

## 基列雅比/雅比
Jabesh, Jabesh-gilead
jī liè yǎ bǐ / yǎ bǐ

又名雅比。这个城的名字曾出现在旧约圣经一些富震撼性的历史事件中。士师记十九至二十一章记载了一宗不幸的事件，使圣地分裂和蒙羞。这件事记述基比亚人向一个利未人的妾所行的恶事，使以色列人向便雅悯支派大兴问罪之师，并向基列雅比施行残酷的报复，因为基列雅比没有派人参加战事。这是圣经中第一次提到此城。此城后来被邻近的基列人占住，圣经在撒母耳记上十一章，第二次提到此城。雅比在约但河以东，易受亚扪人攻击，亚扪人拿辖於是强迫雅比投降。拿辖要剜去所有居民的右眼，作为对以色列人的羞辱，并且毁灭边防的军事力量。扫罗被迫上阵应战，这事表现出他在军事上的英勇本色，建立了新王的声誉。扫罗一举成名后，获得约但河外各支派的支持，於是强大的亚扪人引致的军事威胁，就大大减少了。后来，扫罗王被厌弃，又和儿子约拿单在抵抗从西北入侵的非利士人之役中丧生，基列雅比人深深怀念扫罗王。当扫罗和约拿单的尸体被斩首，悬挂在伯珊的城墙上，基列雅比人突袭，把尸体抢去，以表示他们对前任君王的尊敬（撒上三十一8-13；代上十8-12）。当大卫登上王位，他也感激地报答基列雅比人。基列雅比像伯珊一样，位於约但河两岸高原往东的商道上。

今天的雅比斯河仍保存雅比的名字，这条小河直接流进加利利海南端的约但河。根据优西比乌可靠的记载，雅比城位於格拉森路上的珀拉以南约6哩。梅尔拉废丘阿布海拉宰废丘这两个位於雅比斯河旁的城邑和优西比乌所记载的位置吻合，比其他建议的位置，例如迈格立废丘更为吻合。梅尔拉废丘和阿布海拉宰废丘都在约但河谷东面的边缘。这也和历史上的记载吻合——扫罗被迫由比色和基列雅比的通道，退到巴珊。

*E.M. Blaiklock*

## 基列亚巴
Kiriath-arba
jī liè yà bā

希伯仑的古名，族长的墓地麦比拉洞就在附近（创二十三2；书十四15；士一10）。

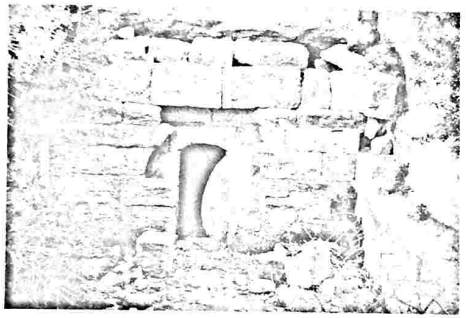
参“希伯仑#2”1654。

## 基列耶琳
Kiriatharim, Kiriath-jearim
jī liè yē lín

从耶路撒冷至特拉维夫途中的村庄，位於耶路撒冷西北约10哩处。经法国人挖掘后，发现了7,000年前的古代民居，居民已从放牧改为农耕。她现今的名称是阿布高锡，这名字取自以抢掠耶路撒冷朝圣者为生的一个亚拉伯酋长家族，直到埃及的巴谦柏夏在十九世纪初执政时，此家族才终止其暴行。十字军误认此村为耶稣复活后，向两名路人显现的以马忤斯（路二十四13）。因此，在十二世纪时，他们在提多曾驻军平定犹太叛乱的罗马堡垒废墟上，盖了一座教堂。教堂底下的大地窖里，还有一道泉，名“以马忤斯泉”，以纪念第一次十字军东征。

在士师时代，此村是基遍人的四个城市之一，他们曾设下诡计，与约书亚及以色列众长老签订共同防御条约（书九3-27）。由於位於犹大和便雅悯支派的边界之间，故划归犹大支派（书十五9，十八14）。在撒母耳时代，非利士人夺取约柜后（撒上四11），发现持有这约柜实在十分危险，於是归还给以色列。他们把约柜送回伯示麦时，在那里偷窥约柜的70个人，全遭天谴。由於约柜出现之处必有危险，他们不得不把它送往基列耶琳，“放在山上亚比拿达的家中”（撒上七1）达20年之久。大卫王第一批官员的任务，就是将约柜从巴拉（基列耶琳）运到俄别以东的家中，然后再护送至耶路撒冷（撒下六）。

先知乌利亚责备约雅敬朝纲不振，终被处决（耶二十六20-23）。乌利亚就是基列耶琳土生土长的人。在被掳归回的人中，就有基列耶琳的居民（拉二25；尼七29）。



基列耶琳的一个墓穴，墓口由一块圆形大石块封闭。

从基列耶琳许多名字及各种翻译的不同拼写中，可反映出基列耶琳源远复杂的历史。她先后称为巴拉（书十五9）、巴拉犹大（撒下六2）、基列巴力（书十五60，十八14）和基列（书十八28）。

## 基绿
Chelub, Cherub, Keros
jī lǜ

❶书哈之兄弟，米黑之父，属犹大支派（代上四11）。

❷以斯利之父。以斯利在大卫王朝为官，执掌王田（代上二十七26）。

❸以色列人自被掳地归回时，居於巴比伦其中5城的以色列人未能按族谱查明身分；基绿即五城之一（拉二59；尼七61）。次经《以斯拉一书》则以基绿为一族长之名（五36），而非城名。

❹其中一名殿役，他的后裔与所罗巴伯一同归回耶路撒冷（拉二44；尼七47）。

## 基禄
Cheluhi
jī lù

巴尼的后裔，於被掳归回后，他也听从以斯拉的劝诫，休掉了异族妻子（拉十35）。

## 基路拜
Chelubai
jī lù bài

希斯伦之子，耶拉篾之兄弟（代上二9）；另於历代志上二章18、42节两处，基路拜又称“迦勒”。

参“迦勒#2”704。

## 基路伯
Cherub, Cherubim
jī lù bó

一种有翼的活物，圣经提及之处颇多，与撒拉弗、天使同属超自然的受造类别。一说以为“基路伯”的字源，是出自亚甲神话文献中“卡利保”（中保）一词，即米所波大米艺术所表现为格里芬（半鹰半狮的怪物）者或鸟翼人者，甚至以为斯芬克斯（狮身人面鸟翼兽）也与其同源，但此说却未得证於圣经。

先知以西结所描写的“四个活物”，各有4张脸面并两副翅膀（结一5-24），以西结视这些活物等同於基路伯”（结十2-22）。以西结又描写推罗王的尊荣，好比遮掩约柜的基路伯（结二十八13-16）。有学者以为这是反映撒但堕落以前的情景，他曾为天使长，在神面前服侍。

以西结对基路伯的描述尽管鲜明生动，但仍难据以确定基路伯的形象。如以西结书四十一章18至19节描述以西结在异象所见圣殿的基路伯有人、狮两面，这与前叙有4面的基路伯殊不相符。以西结书一章10节记所谓“四个脸面”为人、狮、牛、鹰4脸；而十章14节则记4脸为：基路伯的脸、人的脸、狮子的脸和鹰的脸。将这两处描述加以比照，则“基路伯的脸”很可能就是牛面。这或许是古近东艺术中常以基路伯为“四足兽”的原因，但除此以外，近东艺术的描绘常是与圣经的记述不同。圣经又提及基路伯有翅膀，且“腿是直的，脚掌好像牛犊之蹄”（结一7）。

基路伯复杂的形象使许多学者亟欲从非以色列民族的造型艺术中探索其渊源。比布罗斯王亚希兰的宝座两侧表饰的斯芬克斯（狮身人面鸟翼兽）雕像，便被人说成是基路伯。从米吉多发现的牙雕盒，从撒玛利亚、尼姆鲁德等处发现的各种牙雕饰品，均证明斯芬克斯似乎是古代近东一个很普遍的造型艺术的形象。其他饰物造型也不外是人、兽、鸟三者的不同复合体，并且普遍都有显著的翅膀。但没有一种可完全吻合圣经基路伯形象。

启示录描述的4个活物与以西结书所述者或无差别，只是没有飞轮（启四6-9）；在随后的记述中对4活物的描述，并无任何改变补充（启五6-14，六1-8，七1-11，十四3，十五7，十九4）。

创世记三章24节描述基路伯为伊甸园的护卫。古来近东人的心目中，超自然的天使作守卫也是很普遍的观念。从以西结书十章可知，基路伯还掌管行刑施罚之任，它把火炭撒到那恶贯满盈的大城之上（结十2、7）。

在早期以色列人的观念中，神的宝座是在基路伯展开的翅膀之上的（撒上四4；撒下六2等）。神向摩西讲话之处，便是在法柜之上，二基路伯的翅膀中间（出二十五22）。以西结在异象中所见的一景，便是基路伯驾四轮车凌空飞翔，有光耀异常的神端然坐在车上（结一26，十1）。希伯来诗歌也写神以云彩为车（诗一〇四3；参赛十九1）或驾基路伯行空（撒下二十二11；诗十八10）。基路伯展翅拱托宝座这思想，在近东艺术中，也可见於异神驾兽御鸟的形象。

在以色列的会幕装饰中，基路伯是必不可少的。法柜上必饰以金子打成的基路伯（出二十五18-20，三十七7-9）；会幕的幔子和间隔至圣所的帘，也须绣上基路伯。

所罗门圣殿的至圣所，有两只平展双翅的基路伯，翼宽与殿宽同，且都是橄榄木精雕包金的；此外，殿墙、殿门、“铜海”基座也都有基路伯的雕饰，每与棕榈树雕饰相杂错（王上七29、36）。先知以西结在异象中所见的圣殿，也有基路伯和棕榈树交错的壁雕（结四十一17-20）。

*R. K. Harrison*

参“天使”1567；“撒拉弗”1229。



## 基伦
Kitron
jī lún

分给西布伦支派的城邑，但迦南地的居民仍留居那里（士一30）。她与加他（书十九15）、法尔废丘和古但尼废丘为同一地方，但确实位置不详。

参“加他”728。

## 基罗
Giloh
jī luó

犹大南部山区一个乡村的名称（书十五51）。大卫的谋士亚希多弗，就是基罗人（撒下十五12，二十三34）。基罗就是现代的雅拉废墟，刚好位於希伯仑的东北部。

## 基罗特金罕
Geruth Chimham
jī luó tè jīn hǎn

伯利恒附近一块小地（意即“金罕的居处”）。金罕乃基列人巴西莱之子。巴西莱曾服侍大卫王有功（撒下十九31-40；王上二7），金罕可能因此获赐该地。耶路撒冷失陷后（主前586），加利亚之子约哈难及其众军长准备逃往埃及时，就在基罗特金罕安营（耶四十一17）。

参“金罕”767。

## 基玛利
Gemalli, Gemariah
jī mǎ lì

❶亚米利之父。亚米利是摩西派往窥探迦南地的十二个探子之一（民十三12）。

❷希勒家之子，亦是西底家王遣往见尼布甲尼撒的使者，他把耶利米的信传送给被掳於巴比伦之民（耶二十九3）。

## 基玛利雅
Gemariah
jī mǎ lì yǎ

文士沙番之子。在圣殿基玛利雅的屋内，巴录宣读耶利米的经卷（耶三十六10-12、25）。

## 基玛林
Chemarim, Chemarims
jī mǎ lín

希伯来词的原意为“邪教祭司”（例：王下二十三5作“拜偶像的祭司”；何十5作“喜爱牛犊的祭司”；现代中文译本番一4作“事奉巴力的祭司”）。於西番雅书一章4节和合本将该词译作专名“基玛林”，其来源尚难考定。

## 基抹
Chemosh, Chilmad
jī mǒ

❶摩押人的主神（民二十一29）；亚扪人也拜此神（士十一24）。

参“迦南神祇和宗教”719；“摩押”1076。

❷米所波大米一城市，以西结书二十七章23节历数与推罗贸易诸城，基抹即其一，确址已不可考。

## 基母利
Kemuel
jī mǔ lì

❶亚伯拉罕兄弟拿鹤所生的第三个儿子，亚兰的父亲（创二十二21）。

❷以法莲支派其中一个领袖拾弗但的儿子。共有12人获选负责分地予以色列各支派，基母利是其中一人（民三十四24）。

❸大卫在位期间，利未支派领袖哈沙比雅的父亲。

## 基拿
Kinah
jī ná

位於犹大南地的城镇（书十五22），可能因在此居住的基尼人而得名（士一16）。根据於亚拉得发现的一封书信，得知在以东人的一次入侵中，军队就是从基拿被派往支援南地拉末。旧有的名称，则在位於南地东面的奇尼河沿用。

## 基拿拿
Chenaanah
jī ná ná

❶西底家之父。西底家是一个假先知，他预言亚哈与约沙法必胜叙利亚王，是纯属臆造的谎言（王上二十二11、24；代下十八10、23）。

❷比勒罕的众子之一，他们都是大卫时代耶叠宗族的族长，属便雅悯支派（代上七10、11）。

## 基拿尼
Chenani
jī ná ní

一利未人，被掳归回后协助以斯拉当众宣读和解释律法书（尼九4）。

## 基拿尼雅
Chenaniah
jī ná ní yǎ

❶利未人族长，精通音律，在大卫所组织的迎约柜入耶路撒冷的仪式上，他领导歌唱班（代上十五1-3、22、27）。

❷利未人，在大卫王朝任民政官，其众子也俱任公职（代上二十六29）。

## 基纳
Ginath, Kenath
jī nà

❶提比尼之父。提比尼试图争夺以色列的王位而未能成功，反而给暗利当上皇帝（王上十六21、22）。

2位於浩兰，被挪巴攻占的城镇（民三十二42）；其后基述人和亚兰人夺取了这城（代上二23）。从主前十九和十八世纪的埃及古籍中，以及杜得模西士三世的征战记录，并亚马拿信札中，均有记述此乃迦南地的城镇。在古希腊时期，基纳成了低加波利的一个城镇。从巴比伦归回的犹大人，曾在这里定居，而很多拉比均认为此乃应许之地的一个边缘城镇。

参“低加波利”302；“卡纳他”815。



## 基纳斯
Kenaz
jī nà sī

❶基尼洗族的英文单数词；神应许将其地赐给亚伯拉罕的后裔（创十五19）。旧约记载中有3人均以基纳斯为名，究其原因，可能由於基纳斯族早於以色列人入主前，已散居以东及犹大地南部。

❷以扫的孙，以东人的族长（创三十六11、15、42；代上一36、53）。

❸俄陀聂（书十五17；士一13，三9、11）及西莱雅（代上四13）的父亲。

❹迦勒的后裔（代上四15）。

参“基尼洗人”656。

## 基尼烈
Chinnereth
jī ní liè

❶拿弗他利支派境内一坚城（书十九35）。主前十五世纪，埃及法老杜得模西士三世立表详列所征服的城邑，即有“基尼烈”之名。考其故址在加利利海西北岸，即欧雷麦废丘所在之处。有古物证明该地早於主前2000年至900年间，已有人居住。

❷拿弗他利领内一区域名称，上述基尼烈城即在该区城之内。主前九世纪初，北国以色列王巴沙在位期间，该区为叙利亚王便哈达攻取（王上十五20）。

❸加利利海故名“基尼烈湖”（民三十四11；申三17；书十一2，十二3，十三27）。究竟是湖从城名（参本条目#1）还是城从湖名，已难以论定。不过另有一说以为“基尼烈”有里拉琴（一种希腊七弦琴）之义，可能指加利利海的形状而言；若依此说则显然是先有湖名的。至新约时代，“基尼烈湖”的发音已变成“革尼撒勒湖”了（路五1）。

参“加利利海”711。

## 基尼烈湖
Sea of Chinnereth
jī ní liè hú

加利利海的早期名称。

参“加利利海”711。

## 基尼人
Kenites
jī ní rén

亚伯拉罕时代，迦南十个部族之一（创十五19）。可是，到摩西时期，却不包括在平行经文内（出三17）。显然是因为他们当时跟以色列关系较佳。“摩西的内兄（岳父）是基尼人，他的子孙与犹大人一同离了棕树城，往亚拉得以南的犹大旷野去，就住在民中。”（士一16）因此，有人认为基尼人就是米甸人。他们可能是半游牧式的次等部族，在当时可随意列入别的部族内。

撒母耳记上十五章6节清楚表示，以色列继续善待基尼人。当扫罗的军队起行攻打亚玛力人，他预先警告他们。这样的厚待似乎反映了从前流珥的儿子何巴，如何在旷野作向导帮助以色列人（民十29-31）。

在士师巴拉及女先知底波拉时代，加利利有基尼人的分支。士师记四章11节说：“摩西岳父何巴的后裔，基尼人希百曾离开基尼族，到靠近基低斯撒拿音的橡树旁支搭帐棚。”这基低斯位於加利利，有别於西乃旷野的加低斯巴尼亚。

基尼族人分散各处，亦可从他们在受雇的先知巴兰所预言遭以色列打败的敌人名单内，显示出来。这必定是另一支基尼族人，因为巴兰说罢亚玛力人终必沉沦后，便向栖身山崖的基尼人宣告：“你的住处本是坚固；你的窝巢做在岩穴中。然而基尼必至衰微，直到亚述把你掳去。”（民二十四21、22）由此可见，最少有部分基尼人居住在以东及阿拉伯河附近。

基尼这个名字在阿拉伯及亚兰文中，与铜匠有关，可能这族就是闲着待聘的工匠商会。游牧式的铁匠部族，在主前二世纪，已为近东一带所认识；这些技工出现於主前十九世纪埃及本尼哈森墓穴的壁画内。到了现代，最少有一个阿拉伯族的铁匠或技工，像吉卜赛人般，沿着这条商线寻找工作。

据圣经有关基尼人之资料记载，这些遍布的民族，对希伯来人的生活文化产生很大影响。明显不过的，是摩西采纳了他那基尼人／米甸人岳父叶忒罗的建议，制

造了铜蛇（民二十一4-9）。或许擅於冶金术的基尼人，也将技术传给神立约的子民，使他们的国家得以建立。有人提出摩西的神学思想，就是耶和华一神观，乃来自叶忒罗——“米甸的祭司”（又称“流珥”）。但这样的见解，可以从圣经及历史两个角度来判断。

圣经特别记载从最早的一代起，耶和华已是敬虔的人个人的主：“塞特也生了一个儿子，起名叫以挪士。那时候，人才求告耶和华的名。”同样要注意的，是摩西的母亲（有人认为她是女先知）名约基别，即“耶和华是荣光”的意思。明显地，摩西放逐於米甸旷野时，并非初次从他的岳父那里听见耶和华的名字。历史证据显示，除了西乃那可搬移的会幕外，任何在别是巴以南的地方，都没有祭坛（敬拜中心）。在这城的北面，神曾於不同地点向列祖显示；在南面，祂向摩西宣称祂就是亚伯拉罕、以撒及雅各的神（出三6）。虽然神在那地方首次向他们显现，但以色列人再没有回到西乃山敬拜了。

故此，叶忒罗显然是透过摩西认识耶和华神，而非摩西从叶忒罗那里认识神。这些基尼人藉归化成了神子民的家庭成员，并且在以色列人的见证下，进入了与雅各之神立约的关系中。

有趣的是，历代志上二章55节将同化了的利甲人之祖哈末，放在犹大支派的家谱内。同样，大卫把基尼人跟犹大南方的居民连在一起（撒上二十七10）。耶利米书三十五章提到利甲人仍旧保存他们祖先简单的游牧生活，一直到被掳巴比伦时期；这亦与基尼人的本性吻合。

*Milton C. Fisher*

## 基尼洗人
Kenizzites
jī ní xǐ rén

以扫之孙（创三十六11、15），与基纳斯有关。属以东裔，居住在犹大的东南面，邻近基尼人。推测他们是以色列占据迦南之前的迦南地人（创十五19）。他们的领土连同亚摩利人、基尼人及迦南人，一并归予以色列人（创十五19-21）。

民数记及约书亚记同样记载忠心的探子迦勒是基尼洗人：“惟有基尼洗族耶孚尼的儿子迦勒和嫩的儿子约书亚可以看见，因为他们专心跟从我。”（民三十二12；书十四6、14）据历代志上四章15节，迦勒的家谱追溯至犹大支派（代上四1）。但迦勒与基尼洗人的关系却没有清楚说明。迦勒在基列西弗建立他的地业（士一11-13）；这地在犹大境内，靠近基尼洗人之地界。从评鉴的观点看，基尼洗族并非以色列人，他们占领希伯仑、底壁和南地最南端的山区，后来在政治上归入了犹大版图。

## 基努拔
Genubath
jī nǔ bá

以东王子哈达之子。哈达年幼时被带往埃及，以躲避约押之屠杀。哈达在该地与答比匿皇后的妹子成婚，生下基努拔，由皇后视作法老之子抚养（王上十一20）。

## 基撒仑
Chesalon
jī sā lún

城名，在犹大地北部与但地交界之处，踞耶琳山北坡，一般以为即今城基司拉，在耶路撒冷西9哩。基撒仑之名在圣经中仅见1次，时在约书亚领以色列民入巴勒斯坦之初（书十五10）。

参“耶琳山”1945。

## 基色
Gezer
jī sè

即现今的耶色废丘（亦称阿布舒舍废丘）；位於高原北部军事要塞的一个重要古城，距耶路撒冷西北偏西约18哩。1873年，经克孟甘诺鉴辨，并由麦卡李斯特（1902-09）、阿伦罗尔（1934-35）、韦持和德弗（1964-73）等人进行发掘。最初居於此地的非闪族人显然有火葬死人之习俗。基色建於主前三千年代，护城的砖墙后来由13呎厚的石墙取代。主前二十至十四世纪是这个迦南城的全盛时期。城的外墙厚14呎，围绕的面积达27亩。迦南人所建的高地（主前1600），竖立着

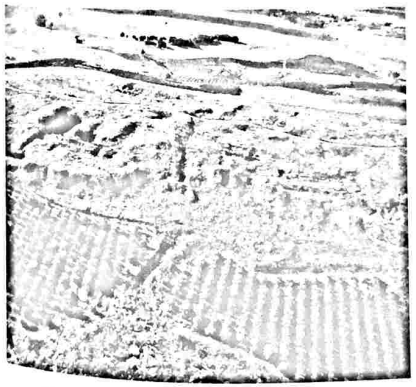


10根柱子或柱石（高达10呎），还有一石坛或盆地。一条长216呎的地下道直通到涧内的水泉，好使基色跟基遍和其他巴勒斯坦等要地一样，在围城之时不致断绝水源。出土的古物显示基色与埃及有文化交流和商业往来。出土的基色年历是刻有希伯来字的石版，记录了一年内不同月份的农作活动。这石版的制成年日可追溯至主前十世纪。

基色的名字最初见於埃及文献中，是杜得模西士二世（约主前1469）其中一个夺得之城。十四世纪的亚马拿泥版亦铭存基色王弥鲁和其继承人杨巴户的书信，从中可见基色辖管亚雅仑和琐拉一带地域。

基色王荷兰遭约书亚率领的以色列军击杀（书十33）。基色原属以法莲支派境内的利未城（十六3，二十一21），但是，以法莲不能逐出迦南人（士一29）。埃及第十九王朝的每纳他（约主前1225-15）把基色连同亚实基伦和杨诺姆记在以色列石碑上，石碑上还刻有其显赫战绩。

大卫在位时期，非利士人攻伐以法莲平原，耶和华却带领以色列军成功伏击敌人，“从迦巴直到基色”，把非利士人击退（撒下五25）。



基色

所罗门娶了埃及法老之女为妻，此埃及王身分不详，但据说他曾占领及焚毁基色城，并将这城赐给女儿作嫁妆（王上九16）。后来所罗门重建基色，以及多个城镇，用作积货城并屯车和马兵的城（参15-17节）。他又在基色加强防卫，以4组大柱承托城门，就像兴建夏琐和米吉多一般。

所罗门的儿子罗波安王第五年，埃及王示撒上来攻打以色列（王上十四25）。卡纳克庙宇的墙上，铭刻了当时攻取的城邑，基色亦名列其中。

亚述王提革拉毗列色三世（主前745-727）占领基色一事，在宁录（经上称迦拉）王宫的壁上浮雕也有描绘下来。亚述人把从别国掳掠来的人安置在基色，就像从前安置在撒玛利亚那样（王下十七24）。楔形文字泥版刻有的契约，证实这些城确曾存在。

参“利未人的城邑”893。

## 基色人
Girzites
jī sè rén

居於迦南西南面的人，在洗革拉为大卫所攻掠（撒上二十七8）。希伯来文称为基色*girzi*，但两个边缘辅音对调为*gizri*，即“基色人”；希腊文译本则依照希伯来文中的对调。这些名字一早就混淆不清。若“Gerzites”是原字，基色人可能是住在基利心山区一迦南部族。但如果原来为“Gezrites”，基色人便可能是来自基色的移民。除此之外，旧约中再没有提及。

## 基珊
Geshan
jī shān

雅代之子，迦勒子孙，犹大支派的后裔（代上二47）。

## 基善
Geshem, Kishion
jī shàn

❶尼希米的亚拉伯人仇敌。基善嗤笑、藐视那些有意重建耶路撒冷城墙的人（尼二19，六1-2、6）。他可能住在北亚拉伯沙漠，据悉与底但地亚拉伯铭刻所载沙赫之子加顺乃同一人。正如参巴拉和多比

雅，他的经济利益会因着耶路撒冷的重建而受到威胁。

❷分给以萨迦支派的城邑（书十九20），再划归哥辖族的利未人（书二十一28）。

参“利未人的城邑”893。

## 基失
Chesil
jī shī

犹大南地一城，与以东交界，属犹大地业（书十五30）。该城又名“比土力”（书十九4），或作“彼土利”（代上四30），也可能称作“伯特利”（撒上三十27，勿与耶路撒冷以北的伯特利相混）。据经文校勘家考证，“彼土利”或“比土力”为该城的原名，“基失”之名是晚出抄本的异文。

参“彼土利”152。

## 基士
Kish
jī shì

❶基比亚的便雅悯人，扫罗王之父，在社群中有相当地位（撒上九1）。他的家世可以上溯4代，直至撒母耳之父以利加拿，而膏立扫罗为王的，就是撒母耳（撒上十1）。在有关基士的家谱资料里，有些记载得不太清楚。在撒母耳记上九章1节，他父亲名亚别。如果这位基士和历代志上八章30节所提的基士同为一人，那么，我们必须推断亚别也称为耶利。然而，这第二位基士也有可能是扫罗父亲的叔叔。但在历代志上八章33节和九章39节，又有含混之处，在这些经文里，基士的父亲是尼珥而不是亚别。可是在撒母耳记上十四章51节，亚别育有二子，一个叫尼珥，另一个叫基士。为了求解，我们只好假设历代志经文的误抄，原来的经文可能是“尼珥是押尼珥的父亲”。然而，在扫罗的事迹中举足轻重的押尼珥，不可能不在这家谱中出现。又有些学者认为，在历代志提到的尼珥，是较早的祖先，或许是亚别的父亲或祖父。若是这样，尼珥和基士之间的父子关系，就应该像旧约的其他地方一样，从广阔的角度来看。关於基士的生平，再也找不到其他详细资料。他的坟墓位於便雅悯的洗拉（撒下二十一14）。

❷利未人，米拉利之孙，抹利之子，耶拉篾之父（代上二十三21、22，二十四29）。

❸亚伯底之子，米拉利家族中另一个利未人。在协助希西家洁净圣殿时，他是其中一个利未人（代下二十九12）。

❹便雅悯人，末底改的曾祖父。主前597年，末底改和国王约雅斤及先知以西结一起被尼布甲尼撒掳去（斯二5）。

## 基示
Kishi
jī shì

米拉利家族中的利未人，在大卫当朝时，其子以探在圣殿担任歌唱者和乐师（代上六44）。在历代志上十五章17节，他又名古沙雅。

## 基述
Geshur
jī shù

❶约但河外一地及其居民，位於玛拿西半支派所得为业之地境内（书十三11）。许多圣经地理学者指基述靠近巴珊，即加利利海东北近东岸之地。以色列人攻伐基述时，打败巴珊王噩，玛拿西的睚珥占据巴珊，直达基述人和玛迦人的边界（申三14）。虽然基述人的地给了约但河外的支派（书十三11），以色列人并没有赶逐他们（第13节）。后来，基述和亚兰在约但河外夺取了以色列人的60座城（代上二23）。

大卫娶了基述王达买的女儿玛迦为妻，她生了儿子押沙龙（撒下三3；代上三2）。

押沙龙为复仇杀了暗嫩，逃到基述向外祖父达买求援（撒下十三37），在那里住了3年。

参“叙利亚”1790。

❷非利士以南一地名和该地人名。约书亚年老时所述未得之地土中，包括“非利士人的全境，和基述人的全地。从埃及前的西曷河往北，直到以革伦的境界”（书十三2）。大卫在迦特王亚吉的领土洗革拉居住期间，突击基述及别族的人，“从书珥直到埃及”（撒上二十七8）。

*Carl E. DeVries*



## 基顺
Kishon
jī shùn

从耶斯列谷流出的河流。其长不过25哩，却将沿河南北面发源於山区的无数小溪汇聚起来。它始於撒玛利亚高原之北，将一些支流北引，另一些则向西流下多坍平原。当它从撒玛利亚山坡北面向西北而流，流入以斯德伦平原途中，许多小溪便注入主流。夏季时，上游区会干涸，但到了冬季（雨季），则会变成急流。从杰宁至奎西斯废丘（祭司丘），河流很窄，而且急跌约250呎。河道循迦密山脊而流，沿途有不计其数的小溪，从迦密山脉向南，并从加利利群山向北流入主流。由於这片地区比河的上游有较佳的雨量，基顺河的最后一段便终年不息。它最后的6哩是沿迦密山奔流，然后在距海法港以北约2哩处流入地中海。在入海处，河的宽度达到65呎。

由於山区流量大，尤其春雨时分，再加上以斯德伦平原地势平坦，沿着河道形成沼泽，在古代曾对运输造成严重的障碍。近年来，其中游流域大多干涸。由於流量不稳定，阿拉伯人称此河为穆盖泰河（意为“刻凿的河”）。

在基顺河区曾发生两件圣经中的大事。西西拉在此被巴拉和底波拉击败。迦南人的战车陷於基顺的沼泽，终被以色列人攻破（士四，五）。底波拉作诗赞美此河（士五21），诗篇八十三篇9节追述此事迹。其后，在迦密山受到以利亚羞辱的巴力众先知，在基顺河畔被屠（王上十八40）。有些学者认为“米吉多水”（士五19）和“约念前的河”（书十九11），都是指基顺。罗马史家皮里纽、亚拉伯作家和十字军，都提及这条河。近年来，这河的最后一段已经加深和扩宽；以它984呎长、164呎宽和13呎深的河道，为海法港，尤其是当地的渔船，提供了一个辅助港口。

## 基斯流月
Chislev, Kislev
jī sī líu yuè

为犹太历的3月，相当於公历11月中至12月中（尼一1；亚七1）。

参“历法”877。

## 基斯伦
Chislon
jī sī lún

以利达之父，属便雅悯支派。旷野飘流期间，以利达为便雅悯人首领，曾被摩西指定参加分配迦南地业（民三十四21）。

## 基斯帕
Gishpa
jī sī pà

尼希米时期，圣殿事奉人员的主管（尼十一21）；也可能与以斯拉记二章43节和尼希米记七章46节的哈苏巴同为一人。

参“哈苏巴”553。

## 基苏律
Chesulloth
jī sū lǜ

镇名，属以萨迦支派（书十九18），亦名吉斯绿他泊（书十九12），即今之伊克萨勒，在拿撒勒东南3哩。

## 基孙人
Gizonite
jī sūn rén

大卫其中一位勇士哈深的称号（代上十一34）。基孙可能是古时一批迦南居民的名字。一些学者把经文修改为“古尼”、“沾尼”（参代上五15，七13）或“来自瑾锁”（参代下二十八18）。

## 基他音
Gittaim
jī tā yīn

比录人逃抵的一个便雅悯城，他们在基他音受到庇护（撒下四3）。尼希米记十一章33节把基他音列为被掳后、人民后来定居的地点之一。但两个章节所提及

的地方或许各不相同。若两地相异，第二个基他音也许位於耶路撒冷西北面。然而，某些学者认为只有一个基他音，即地近比录的那一个。但到现时为止，位置仍未确定。

## 基提
Kittim
jī tí

居比路岛的古希伯来名字（创十4；但十一30）。

参"居比路／塞浦路斯"805。

## 基提利
Chitlish
jī tí lì

城名，属犹大支派地业（书十五40），确址不详。

## 基帖
Gether
jī tiē

闪的孙及亚兰之子（创十23）。历代志上一章17节所载，基帖是闪的儿子。

## 基突
Gedor
jī tū

基突乃分派给犹大支派的城镇，位於高原（书十五58），与哈忽、伯夙、玛腊、伯亚诺与伊勒提君并列，与伯利恒附近希伯仑北之基多废丘乃同一地方。

## 基土拉
Keturah
jī tǔ lā

亚伯拉罕的第二任妻子。但究竟亚伯拉罕是在撒拉死前或死后娶她，则不清楚（创二十五1）。基土拉给他生了6个儿子：心兰、约珊、米但、米甸、伊施巴和书亚（创二十五2）。她的地位却低於撒拉，只称为妾（创二十五6；参代上一32）；她的儿子除了领取财物外，没有继承产业的权利。基土拉的儿子就是以色列征服迦南后所遇到的部族的祖先，尤其是米甸和约珊之子示巴及底但（创二十五3）。这些部族也许居於幼发拉底河北面的北部及中部地区，并亚拉伯沙漠的中央。他们是商人（创三十七）及牧羊人（出二16），也从事国际贸易："成群的骆驼，并米甸和以法的独峰驼必遮满你；示巴的众人都必来到；要奉上黄金乳香，又要传说耶和华的赞美。"（赛六十6）约珊的后裔示巴女王，也来到所罗门那里，开拓贸易关系："跟随她到耶路撒冷的人甚多，又有骆驼驮着香料、宝石，和许多金子。"（王上十2）

参"亚伯拉罕"1832。

## 基悉
Chezib
jī xī

犹大一城市（创三十八5），又名"亚革悉"（书十五44），或作"哥西巴"（代上四22）。

参"亚革悉#1"1848。

## 基希拉他
Kehelathah
jī xī lā tā

以色列人离开埃及地前赴西乃山途中，其中一个扎营地点，位於勒撒及沙斐山之间（民三十三22、23）。其确实地点不详。

参"旷野飘流"842。

## 基洗亚
Keziah
jī xǐ yà

约伯的次女，在他复兴后出生（伯四十二14）。

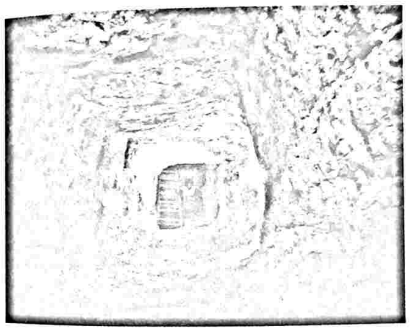
## 基薛
Chesed
jī xuē

亚伯拉罕之侄，其弟拿鹤之子，为密迦所出（创二十二22）。

## 基训
Gihon, Spring of
jī xùn

位於耶路撒冷，所罗门就在泉边受膏为王（王上一33、38、45）。耶路撒冷的活水，来自两个水源：(1)云达拉泉（旧约亦称"基训泉"、"步伐之母活泉"，基督徒称之为"处女泉"），位於东部山脊；(2)艾犹井。耶路撒冷遭围攻时，希西家就曾以断绝敌人水源、只供水给护城者为策略，基训泉尤其重要（王下二十20；代下三十二30；参王下二十五4；代下三十二3、4；赛七3）。希西家发掘水道，把基训的泉水自汲沦谷（东面）引入中部的山谷，即现今的西罗亚池。被掳归回后，泉水不克供应耶路撒冷所需；及至罗马时代，人们建造水沟增加导水量。

参"西罗亚池"1695。



基训泉的发掘情况

## 基亚
Giah
jī yà

这地无法稽考；只知道基亚是约押和亚比筛追赶押尼珥所到之处（撒下二24）。

## 基伊拉
Keilah
jī yī lā

❶迦勒的后裔，属犹大支派，历代志上四章19节称之为"迦米人"。有人认为此名称该指犹大地的一个城镇，而非人名。

❷分给犹大支派的城镇（书十五44；代上四19），位於非利士地边界附近高原的东南面。此城镇亦即现今的库拉废墟，位於希伯仑西北8哩半外。



大卫曾带兵往基伊拉，讨伐抢夺该地禾场的非利士人。大卫也曾在此居留，并盼望当地居民向他效忠，但他们却筹算如何将大卫及他的随从交给扫罗，於是大卫转而逃到西弗旷野（撒上二十三1-14）。

被掳归回后，犹太人复居於基伊拉，把城分为两区，由哈沙比雅及巴瓦伊二人管理。在帮助尼希米修建城墙的名单中，此二人亦榜上有名（尼三17、18）。

## 基址门
Foundation Gate
jī zhǐ mén

历代志下二十三章5节叙述女王亚他利雅被杀时，曾提及的建筑物。在列王纪下十一章6节的平行经文，作"苏珥门"；七十士译本则作"道路之门"，反映出希伯来经文中一些难解之处。

参"耶路撒冷"1945。

## 机轴
Beam
jī zhóu

圣经时代织布机或织毡机上的圆木杆，横置於机架上以卷附织件，便於织作。巨人歌利亚使用的枪杆（撒上十七7；撒下二十一19；代上二十5）；及死於大卫的勇士比拿雅手上之埃及人的枪，都形容为"粗如织布的机轴"。

## 吉罢珥
Gibbar
jí bà ěr

随所罗巴伯归回耶路撒冷的一个家族之先祖（拉二20）。尼希米记七章25节在同一回归者的谱系中所载的是"基遍人"，故推想"吉罢珥"一名可能是抄写之误。以斯拉记二章21节似乎认同这观点，因该处经文是以家乡的名字为首，而不是按家族的名字来列记归回之民。

## 疾病
Disease, Illness, Sickness
jí bìng

在圣经的用法中，与"疾病"同义的有下列各词："软弱"、"灾病"、"瘟疫"。

但“灾病”多指极多患者的流行性传染病；“瘟疫”的直义为“毁灭”，通常形容死亡率极高的传染病。另有所谓“困苦”、“祸患”等词，其义较广，虽然可能包含疾病或瘟疫，但圣经却向不用它们作“疾病”的同义词。

## 圣经的概念

在圣经成书的时代，人们尚无解剖学知识，对身体各器官的功能了解不多。凡觉身体不适、精神不爽、动作无力，就知道是“生病了”。译作“疾病”的希伯来原词，是从“软弱”这一动词衍生出来的同根词。约翰福音记载毕士大池旁有一个希望得救的病人，被形容为虚弱不能行动（约五7）。

我们不妨再了解一下圣经对“健康”的概念，或可增加对疾病之概念的认识。所谓“健康”便是“完整”之意，那么“痊愈”自然便意味着恢复原来完整的状态（太十二13）。这“健康”概念的主旨，就是人作为一个单元，由许多部分组成，即器官和肢体。人体各部有各部的功能，每个部分必须与其他部分协调工作，才能成为一个完整的人。保罗论及教会的性质时，便使用了健康人体的概念为喻（林前十二）。他指出，信徒都是教会不同的器官和肢体，一些肢体虽看似细小，甚或“不体面”，但可能比那些大而明显的器官更为重要（林前十二22-25）。

然而，圣经对健康的概念并不仅是肢体器官正常的协调工作。一个健康的人必须对人、对己、对神保持正确的关系。耶稣教导说，一个人和神的正确关系要比他的眼睛重要得多（太五29）。耶稣还告诉他的门徒说，只能杀害你身体的人并不足惧，可惧的是那有权柄将你投入地狱的神（路十二4、5）。由此可见，圣经衡量人的“健康”，视人的属灵状况较之生理和心理状况更为重要。

## 疾病的起源

按圣经的观点，疾病有4个来源：神、撒但、祖先之罪及违反律法（包括自然法则、精神法则和道德律）。

### 神

初民将万事万象归因於超自然之力——不是众神就是诸鬼。希伯来人与众不同，是坚定的一神论者，他们认为万有均在那位向他们显现的真神主宰之下（赛四十五21）；不仅福、寿、康、宁，而且疾病、灾祸均由神支配（赛四十五7；诗一〇三3）。神不论是赐福还是降祸，赐下健康或疾病，都有祂自己的原因和目的。

神赐疾病的一个目的，是在惩戒其民的倒行逆施和犯罪作恶（撒下二十四1、12-16；林前十8）。有时发病、致死的原因虽很明显，例如被毒蛇啮伤而死亡，但在以色列人看来，该作的并不是去杀尽天下的蛇类，而是当反躬自省自己的罪孽并祈神饶恕（民二十一4-9）。“麻风病”一词希伯来语的直接含义是“鞭笞”，意味着这种可怕的疾病是神加诸於犯罪悖道者的惩罚（民十二；王下五27）。神有时也以疾病灾祸来显示其权能和作为，例如降“十灾”於埃及；或为保存其子民，曾以大瘟疫杀灭亚述王西拿基立的军兵（王下十九34-36）。

### 撒但

撒但和其他恶灵也是疾病的来源之一。不过圣经指出，撒但的作为，叫人患病是得到了神的准许。约伯的经历即清楚表明，撒但是在神的严格控制之下为害的（伯一12）。从新约的记载可知，尽管有魔鬼附体，驱人倒行逆施，但撒但之逞恶是有限期的，其彻底失败、终至灭亡的命运是已经注定了。

### 祖先之罪

祖先犯罪也会遗恶於后代而引起疾病（出二十5；利二十六29；王上十七18；伯二十一19；哀五7）。例如：大卫因与拔示巴犯奸淫，而使其子夭折（撒下十二15）。这观念至新约时代犹沿袭不绝，耶稣的门徒似也持有这观念（约九2）。

### 违反律法

律法是要将以色列民从其同时代的诸民中分别出来。摩西律法广涉以色列民身体、精神及道德各方面。人若违犯任何一项，均会是罹灾致病的原因，故此，以色列民都有责任，须严格遵行律法，才能避祸免灾。以色列民中的任何人不仅对自己的健康，而且对全社会的健康都负有重大的责任；人并不是被动的成为超自然力量的牺牲品。

摩西五经就是基於这个观念而制定了一套详细的律例法规，其目的是维护以色列民，不论个人或整体，都有健康的生活。律法对饮食、个人卫生、公共卫生、安息日、洁与不洁，以致夫妻的性生活，均有详细的规定。以色列民只要严格遵守这些法则，便可摆脱疾病（出十五26），得享长寿（箴三1、2）。即使从现代卫生学的角度来看，摩西律法也极有意义，远比同时代其他任何一个古代民族的法则，更加合理。

了解疾病是因违反自然法则而来，会引致一个后果，就是不向祭司，而转向医生求治，病源既出於超自然，那么欲从自然中寻求医疗途径的努力，则均属徒劳。希伯来人也熟知埃及的医生，他们大概也作保存尸体的工作（创五十2）。在以色列的历史上一直都有医生作业，但发展缓慢（代下十六12；耶八22；可五26；西四14）。圣经一方面肯定医生的治病（太九12）和药物疗疾（箴三十一6；提前五23）之效；但同时也强调教会和长老对病人的责任（雅五14）。

## 耶稣基督和疾病

耶稣对待罹患疾病者的态度显然已与旧约大不相同。他并不视病者为被社会遗弃的人，却是照样视他们为有价值的人。祂满怀着真诚的关怀他们的痛苦，抚摸他们，安慰他们，医治他们。耶稣向他们说话，跟其他人无异。

耶稣显然也视疾病为拦阻人作一个完整的人，如同被造时一样。耶稣在安息日见到了一个脊椎严重变形达18年之久的妇女，便毫不犹豫地将她治好，并指出她是“被撒但捆绑了这十八年”（路十三16）。久治不愈的绝症，经耶稣一语即除，证明了耶稣就是弥赛亚（路七19-23）。耶稣的事奉是要拯救一切男男女女，使他们得生命，并且得的更丰盛（约十10）。耶稣没有将疾病全归诸神的惩罚（约九3）。一个麻风病患者怀着忐忑的心来见耶稣，深怕神不会让他痊愈；耶稣立刻解除了他的病痛（可一40；路五12、13）。

耶稣基督所关注的，不仅是各种疾病的症状，更是人的健康、完整和健全。凡人被引到祂的面前求医，祂往往是先从属灵问题入手。耶稣在井旁与撒玛利亚妇人的一席谈话，目的是要消除她生命中的困扰（约四5-30）。耶稣的登山宝训，从根本上说，是教人为人处世要有正确的态度和动机。如果人人能够遵奉不违，那么个人或社会的痛苦至少会大大减轻。在耶稣看来，所谓健康，绝不止是没有生理和心理的疾病，而是意味着一个人所当具备的完整和健全。

*David E. Van Reken*

参“医药”2008；“瘟疫”1605；“灾病”2264。



# 吉德

Giddel

jí dé

❶被掳后，随同所罗巴伯归回耶路撒冷的人中，一群在圣殿供职的人之先祖（拉二47；尼七49）。

❷被掳到巴比伦后，随所罗巴伯归回的其中一群人之先祖（拉二56；尼七58）。

# 吉珥

Kir

jí ěr

❶米所波大米的城市，亚兰人从这里移居大马色，以后再被亚述人掳回此地（摩一5，九7）。从吉珥逃往亚兰，有如以色列人出埃及。被提革拉毗列色放逐回吉珥，一定是极为辛酸的经历（王下十六9）。此城是否真的存在，颇具争议，但已成为奴役和被掳的隐喻。

❷常与摩押古都同列的城堡。从吉珥来的兵马和以拦的兵马会师（赛二十二6）。吉珥又称基珥；在以赛亚对摩押所发的哀歌中，基珥同样被比拟为亚珥（赛十五1）。因此，摩押的基珥或许就是吉珥哈列设（王下三25；赛十六7），位於死海南端11哩的卡拉克。

参“摩押”1075。

## 吉珥哈列设
Kir-haraseth, Kir-hareseth, Kir-haresh, Kir-heres
jí ěr hā liè shè

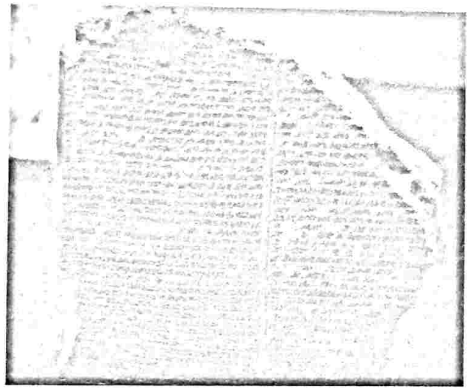
常被视为摩押的古都的一个城堡。

参“吉珥#2”663。

## 吉加墨斯史诗
Gilgamesh Epic
jí jiā mò sī shǐ shī

巴比伦故事，载於12块泥版上，讲述吉加墨斯追求长生不死；第十一块泥版则记录了那场洪水。

参“洪水神话”579。



吉加墨斯史诗的第十一块泥版

## 吉甲
Gilgal
jí jiǎ

❶耶利哥附近的一座城。巴勒斯坦给以色列众支派割据，吉甲就被分给便雅悯支派。多年来，吉甲都是宗教、政治和军事各方面的重镇，於征战迦南期间和扫罗治国早期，尤其重要。

以色列人神奇地渡过约但河后，吉甲是他们在巴勒斯坦安营的首个地方（书四19）。因为以色列人占领了吉甲一段时间，并以此作共和国的核心地，会幕无疑就在这里搭建。在吉甲发生过几件重要的宗教事件：40年飘流期间，所有於旷野出生的希伯来男性，都在此受割礼（书五2-9）；庆祝逾越节（第10节）；停降吗哪（第12节）；“耶和华军队的元帅”指示约书亚关於神的旨意（13-15节）。

在军事上，吉甲是以色列在迦南的第一个立足点，也是向前驱进的基地。约书亚以吉甲为起点，领导以色列征服耶利哥（书六）和艾（书八3）；与基遍人立约（书九3-15）；攻打亚摩利五王（书十6-43）；以及在北方展开他的战役（书十一）。犹大、玛拿西和以法莲，亦在吉甲获派巴勒斯坦的分地（书十五，十七）。

会幕从吉甲迁移至示罗后，吉甲仍旧是以色列的要塞。撒母耳当士师时，经常巡行审判的地方，就包括了吉甲（撒上七16）；吉甲也是献祭的主要地点之一（撒上十8，十三9、10，十五21）。便雅悯人扫罗就在吉甲受膏为王（撒上十一14、15），后遭免去王位（撒上十三4-15，十五17-31）。押沙龙叛变后，大卫往返巴勒斯坦的途中，在吉甲遇见犹大的人（撒下十九15）。及至主前八世纪，吉甲依然是宗教重地，这从何西阿和阿摩司谴责吉甲为异端邪教祝圣及献祭之处，可见一班（何四15，九15，十二11；摩四4，五5）。

考古学家对吉甲的准确位置，意见分歧。有称她位於尼切勒废墟，即现代的耶利哥城以东约2哩。其他则认为是离古时的耶利哥（苏丹废丘）1哩左右的米夫尔废墟。根据约书亚记四章19节，吉甲就在耶利哥东面的疆界，还有约瑟夫提供的资料，显示自约但涉水地到吉甲相距约5.8哩，吉甲则在耶利哥以外大概1.2哩的地方（《犹太古史》5.6.4）；这些数字与米夫尔废墟最为吻合。

❷可能是耶利哥附近的地方（申十一30）；不过，按文章语意所示，吉甲邻近以巴路山和基利心山。

❸出现於约书亚记十二章23节的地方，钦定本译为“加利利的戈印”。其位置虽然不详，但内文说她在巴勒斯坦北部的加利利境内。

参“戈印#2”484。

❹犹大北部边界的统称（书十五7），地近亚都冥，也许跟约书亚记十八章17节中的基利绿相同。

❺记述以利亚和以利沙经文中提及的地方（王下二1，四38）。这处显然比本条目#1之地，距离约但河较远。以利亚升天的故事中，他和以利沙正从吉甲往伯特利，再往耶利哥。因为按文中所示，伯特利位於吉甲和耶利哥之间，这不可能就是上述的吉甲。此地或是现代的吉勒吉利耶，即巴勒斯坦中部一座山顶上的城镇，约在伯特利以北7哩以外。



## 荆棘
Briar, Brier
jí lí

多次出现於圣经，指有刺的灌木丛。

参“植物（刺藤、蓟，荆棘）”2292。

## 汲沦
Kidron
jí lún

谷地及河床，在耶路撒冷西南面城墙之下，把城与东面的橄榄山分隔；从耶路撒冷转向东南，并经过一些弯曲的河道进入死海。汲沦可以形容为山洪的河床，经常近乎干涸，只在雨季有水流动，由两条不定量的泉水基训及隐罗结维持流量。

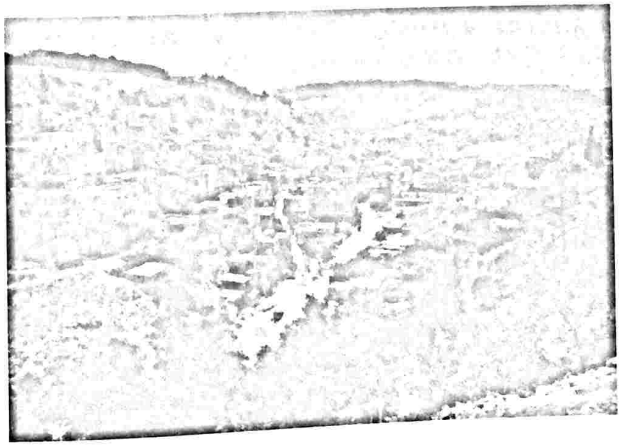
汲沦是大卫旧城的主要水源。到希西家时期，一条从石凿出来的地下水道，确保围城时，城内仍有足够的水供应，而且供应了城内的西罗亚池。

约翰福音十八章1节的“溪”，最好译为“冬流”，因为这词语本身已表达了一条季节性小溪的特性，多於把它看作河流。

汲沦带给耶路撒冷两个重要的功用：军事和丧葬。大部分城墙都耸立於山谷之上；它的陡峭令敌人极难攻击。多个世纪以来，附近的颓垣留下的碎石，已令谷地升高了不少。现今地面比历史的记录约高出40呎，所埋藏的山洞墓穴，不计其数。城南的宽阔处，就是汲沦与泰路平谷及欣嫩子谷的交汇点。附近有两条泉水可供灌溉，故此这里经常是皇室花园的理想地点。

自主后400年，汲沦被称为“约沙法谷”（珥三12），就是末世审判万民之地；这传说在回教徒及犹太人当中极之盛行。今天这地盖满了坟墓，甚至在被掳前已经是一个著名的墓园（王下二十三4-12是指到一般人的墓地及弃置偶像之物的垃圾场；参代下三十四4、5）。

首次提及汲沦（谷），是在撒母耳记下十五章23节，记载大卫与民渡过汲沦，向旷野走去。这个策略性的迁移可以让他们有路可逃；尤其当背叛了的押沙龙率军攻城。王与众民都同声哭泣（撒下十五23、30），连大卫王也不战而弃下锡安山。其后，所罗门禁止犯事之示每横过汲沦，否则处以死刑（王上二36-38）。约瑟夫提及阴险的女王亚他利雅在这里处以死刑（《犹太古史》9.7.3），但从列王纪下十一章16节，却没有清楚说明骑兵是由汲沦进入王宫的。



汲沦谷

最后提及汲沦，是耶稣领着门徒在被卖那夜，经过此地（约十八1）。此段与大卫渡过汲沦是平衡的对比，很有趣味。特别要注意的，是大卫的身分象征着王与王国的建立。从末世角度看，耶利米便预言日子来到，汲沦要“归耶和华为圣”（耶三十一38-40），并作为复兴以色列的一部分（35-37节）。

参“耶路撒冷”1945。

## 吉斯绿他泊
Chisloth-tabor
jí sī lǜ tā bó

城名（书十九12），亦名“基苏律”。

参“基苏律”659。

## 蓟／蒺藜
Thistle
jì / jí lí

参“植物（蓟，荆棘）”2292。

## 祭便
Zibeon
jì biàn

以扫所娶迦南女子阿何利巴玛的祖父（创三十六2、14）。创世记三十六章2节称他为希未人，但他和何利人西珥的子孙祭便，可能是同一个人（创三十六20、29；代上一38）。可能“希未”是他的部落名称，“何利”则指他是穴居人。也有可能创世记三十六章2节的“希未”，是抄录上的错误。祭便是亚拿的父亲，亚拿在旷野发现了重要的温泉（创三十六24；代上一40）。

## 记号／神迹／预兆
Sign
jì hao / shén jī / yù zhào

记号一词表示在一件可见之事上，传达该事表面所含的弦外之意。

### 旧约

旧约若干的例子中，“记号”是指天体的运行，可能是带有占星学的观念（创一14；耶十2），或是指到“神迹奇事”，作为神在世界历史中超自然作为的记号（申四34，六22；尼九10；诗一〇五27；耶三十二20）。在其他情况，它是用作摩西之约的标记。因此，将律法佩戴在手腕上和前额上，并遵行安息日，都成了以色列与神所立之关系的重要证据（申六8，十一18；结二十12、20）。

“记号”出现最多、使用最广的，是在旧约先知的话之中。由摩西开始，记号之采用，是要表示神确实曾向先知说话。因此，当摩西知道神要领埃及的以色列人脱离法老之手，神给他两个记号为证：他的杖变作蛇，以及他的手长了大麻风（出四1-8）。这些事显示了摩西并非作梦，他所说的乃是神所吩咐的话，而不是他自己捏造的。先知听到耶和华吩咐他的话，便向人宣告，神继而以一个记号印证祂的信息，这记号可能与该信息无关。一篇后期的诗篇哀叹说，随着先知的别去，再没有从神而来的标帜了（诗七十四9）。

假先知也曾使用神迹奇事和记号。神所赐的记号应验了，以色列的王还要察验先知的话，看是否引导百姓远离神。若是的话，那得着记号的先知就要被治死（申十三1-5）。

记号的类别繁多，而往往都是神迹奇事。旧约中有些大神迹是先知的记号，例如，神使日影在希西家的宫上往后退十度，以证明以赛亚预言王必从病中得愈是真实无误（王下二十8-9；赛三十八22）。许多时候，记号只是预示，百姓可以看看事情有否如期发生，来验证先知所说的话，就如先知预言以利的两个儿子必在同一天死亡，便是一个例证（撒上二34；参撒上十四10；王下十九29；赛三十七30）。有时，记号是经过细心计算时间的，先知便会告诉接受者记号的出现，显示是时候行事，以应验先知所说的话（撒上十7-9）。在其他时候，所预告的事情就在先知的生命中表明出来。这些象征的行动显示了先知的话的可信，例如，以赛亚露体赤脚行走3年，以表明那些信靠埃及的能力之人的结局（赛二十3；参结四3）。

犹太人对记号的观念有别於希腊人。在希腊的宗教，记号先以事件、梦境或异象的形式显现；然后召请先知或占卜者来作解释。这情况在旧约中出现了两次，那



时以色列还寄居在外邦中。约瑟曾为酒政、膳长及法老解梦（创四十1至四十一36）；但以理也曾为尼布甲尼撒的梦境及伯沙撒王墙上有人的指头写字，依照希腊的方式作解释（但二1-45，五1-28）。例如，从墙上有手指书文的事例可见，该记号显明一件事；那神秘的手出现并带来神的信息，是无人能理解的。但以理被召来解释该记号时，神赐给他独特的智慧，使他能解明那记号内隐藏之意。

### 新约

新约出现记号的次数，与旧约相若。其中提及天上的记号将会出现，作为末期的预兆，那些有特别识见的人会明白末期将近（太二十四3、30；可十三4、22；路二十一11、25）。这些启示文学的记号并不如旧约那样带有占星学的含义。罗马书四章11节提及割礼，也是指这记号是神与以色列的约之间的印证。

正如在旧约一样，新约中记号的主要作用是确定神所颁布的说话，祂的话就是透过众使徒向教会宣告。因此，其中相当强调神透过使徒施行神迹奇事的能力，来证实他们所宣扬的信息（徒二43，四30，五12，八13，十四3；罗十五19；来二4）。

在马太福音、马可福音和路加福音中，耶稣的神迹并不算为记号。惟独在使徒行传二章22节，彼得宣称耶稣的话是透过祂所施行的神迹奇事证明出来。然而，耶稣的神迹看来是施行神的大能与怜悯。当犹太人要求耶稣显个神迹，受到耶稣的拒绝，耶稣指出除了约拿的神迹外，再没有别的神迹给他们看（太十二38、39，十六1；可八11、12；路十一29、30），这神迹是指到基督的受死与复活。约拿在大鱼肚腹中三日三夜，因此人子也要这样三日三夜在地里头（太十二40）。

然而，在约翰福音记载，耶稣的神迹是以光显明出来，而视之为记号。由变水为酒开始（约二1-11），神迹就称为记号，是要引导那些人看见祂所行的神迹，就信了祂的名（二23）。耶稣甚至哀叹人不会相信，除非他们看到神迹奇事（四48）。约翰写福音书的目的，是要描述耶稣的神迹，好叫那些来到神面前的人，可以透过这些神迹而相信祂（二十30）。福音书中的记号明显是经过拣选的，为的是要人建立真正的信心。

在约翰福音，耶稣的神迹是要验证耶稣的教训。在符类福音中，神迹是要彰显神的大能和怜悯。在约翰福音中，那些神迹是经过小心的选择，从中显示耶稣如何向世人表明自己。这方面，它们有点像以赛亚和以西结那些象征的行动，当中说话的人把神的信息形象化地传达出来。耶稣用五个饼和两条鱼喂饱五千人后，祂在迦百农的会堂中宣告：“我是从天上降下来生命的粮。”（约六51）祂告诉他们不要为这世界必朽坏的粮而劳劳役役。同样，耶稣医治那生来瞎眼的人后，也藉此指出祂是世界的光（九5）。耶稣又透过拉撒路的复活，表明“复活在我，生命也在我”的信息（十一25）。此外，约翰福音所记述的神迹，不单彰显了神的能力，也启示了耶稣的神性。在此，除了验证祂的信息外，还表明了祂的性情和使命。

参“神迹”1312；“预表”2176。

## 寄居的／外地人
Alien, Foreigner
jì jū de / wài dì rén

非市民或异邦人、暂时停留的旅客、寄居者或陌生人。希腊文prosēlutos，意即外邦人，原指一些加入犹太教的外族人（太二十三15；徒二10，六5）；也可用来形容转而信奉基督的人。

希伯来文中，形容外地人的词汇，在修订标准译本中每次都有正确的翻译，但在钦定本中，只有两次译出其真正含义（申十五3；俄11）。在大多数的情况下，钦定本把这词译作“外人”、“外邦人”、“外路人”（申十四21；伯十九15；诗六十九8；哀五2）或“寄居的”、“客旅”（创十五13；出二22；利二十五35）。把另一个意为“住客”（利二十五35；代上二十九15；诗三十九12）或“居留者”的希伯来字翻作“外地人”。

客旅或寄居者通常是指一些作短时间居留，或由一民族迁徙往别处，而想得到跟当地居民相同权利的人。有时甚至有全族人，一同寄居在以色列的情况，就如基

遍人（书九）和比录人（撒下四3；参代下二17）的例子。连以色列人自己也曾在埃及（创十五13，二十三4，二十六3，四十七4；出二22，二十三9）和其他地方寄居（得一1）。

身处以色列地的外地人或寄居者，可拥有某些权利，但他们亦受到一定的限制。他们可以献祭（利十七8，二十二18），但只有受过割礼的，才可以进入圣所（结四十四9）。他们可以参与犹太人3大节期的庆典（申十六11、14），但要接受割礼后，方可享用逾越节的筵席（出十二43、48）。外地人并非强制要信奉以色列人的宗教，但仍可分享其中一些福分（申十四29）。在安息日和赎罪日，他们均不可作工（出二十10，二十三12；利十六29；申五14），并且会因辱骂或亵渎神的名而被石头掷死（利二十四16；民十五30）。外地人也不准吃血（利十七10、12），不过却可以吃一些自然死亡的动物（申十四21）。至於以色列人的道德规律，外地人也要遵守（利十八26）。以色列人是严禁与外地人通婚的，然而这却屡见不鲜（创三十四14；出三十四12、16；申七3、4；书二十三12）。

摩西的律法准许外地人在法律上享有与公民平等的权利（出十二49；利二十四22），可以循相同的法律程序受审和受罚（利二十2，二十四16、22；申一16）。以色列民要礼待外地人（出二十二21，二十三9），怜爱他们如同爱惜同胞一般（利十九34；申十18、19），善待他们当中贫穷的，也要让他们拾取田间剩余的庄稼和果子（利十九10，二十三22；申二十四19-22）。他们在危难时，可得到护荫（民三十五15；书二十9）。外籍的仆人跟希伯来的仆人，都应享有同等的待遇（申二十四14）。外地人不可一同审议支派事务，或被立为王（申十七15）。以西结先知预言在弥赛亚的国度中，外地人将与神的子民同享地业（结四十七22、23）。

另有一个希伯来字，特别用以形容那些离乡别井，走到异邦的人（结七21；诗五十四3；何七9，八7，钦定本）。

在新约中，“外地人”可用在撒玛利亚人（路十七18）和迦南人（来十一9、34）身上。基督的工作使所有的外地人，得以成为神家里的人（弗二11-19）。基督徒应视自己为寄居世上的客旅（来十一13；彼前二11）。

参“化外人／野蛮人”589；“邻舍”917。

## 季拉
Gerah
jì lā

重量单位，一季拉就是1/20舍客勒；舍客勒乃闪族人的基本重量单位。

参“度量衡（季拉）”354。

## 记念
Memorial
jì niàn

一些使记忆活现眼前的东西。在旧约的希伯来和新约的希腊名词，“纪念”和“记念”这两个词的意思是息息相关的。因此，我们必须了解“纪念”和“记念”的用法和意义。

虽然“记念”的意思通常只是回想一些过去了的事物，而“纪念”则是指对过往事物之记忆的保存，但在圣经中这词还有另外一个层次的用意。在圣经里，“记念”不单是回忆过往的事物，它有更广阔的意思，就是暗示和包括了一些因回忆而产生的行动。它所指的不只是把旧事重温，而是在重温旧事当中，人的情感、思想和行动也受到影响。例如，创世记八章1节说神“记念挪亚”，并非单指神记得挪亚在方舟中。这句话当然包括上述的意思，但更是指神要为挪亚做一些事。同样，创世记三十章22节说神“顾念（原文作“记念”）拉结”，意思是拉结虽多年不育，但神应允她的祷告，要赐她一个孩子。

“记念”一词的观念在旧约中最显著的用法，就是在诗篇中诗人劝勉以色列人记念神在过往为他们所施行的大能作为（诗七十七11，七十八7，一〇五5）。在这里，“记念”不光是回顾神过往的历史，而是在回顾过往的作为中，活出今日的生命。从神过往的作为中，以色列人要体会其中的意义，并以坚固的信心来面对今日的困难和挑战。以色列人在这方面的失



败，终导致他们屡次背叛和不顺服（诗七十八11、42，一〇六7、13、21、22）。

综览“纪念”一词的用法，也可看到它同样有上述那一个层面的含义。我们可从逾越节的记载中观察“纪念”一词的用法，出埃及记十二章14节说，逾越节要作为一个纪念的日子。守逾越节要成为一个定例，使以色列人回想昔日神把他们从埃及的奴役和罪中释放出来，而从中取得亮光过今日的生活。如此看来，这个纪念的日子就不光是回想出埃及的情景，单把它看作一宗历史事件而已。

同样，约书亚记四章7节记载以色列人在约但河中立12块石头，作为“纪念”，记念神行神迹带领以色列人过河，进入迦南地。“这些石头要作以色列人永远的纪念”，提醒他们过往神曾施行拯救，好叫他们有勇气去面对当前的环境。

这词的另一个用法涉及大祭司以弗得两条肩带上所镶的“纪念石”（出二十八12、29，三十九7）。这些宝石的重要性是把以色列众子的名字带到耶和华面前，其用意不是叫神记得他们的名字那么简单，而是向以色列人保证神常常照顾他们的需要。

“纪念”一词在利未记二章2、16节的素祭中有不同的含义。素祭中“作为纪念的”，是祭司献在坛上的那一部分，剩下的则为祭司自己所用，作为纪念的那一部分是代表了全部的：它的用意并不只是让神记得整个祭，而是记念这个祭代表的整个意义。这个纪念的意思就是记念它代表的意义。

在新约中，“纪念”一词甚少出现，不过有一处是极具重要性的，就是在耶稣设立圣餐的礼仪中，这一个新约的礼仪等於旧约的逾越节。耶稣对门徒说：“这是我的身体，为你们舍的，你们也应当如此行，为的是记念我”（路二十二19）。守圣餐是纪念基督受苦与受死，然而，圣餐绝对不只是回想一件历史事件；在纪念中，信徒受恩感，这感激之情就决定他今日如何生活了。

## 记念册
Book of Remembrance
jì niàn cè

旧约只有玛拉基书用“记念册”一名，指神手中专以记录敬畏神者之名的案卷（玛三16）。先知玛拉基的时代正值世风日下、道德沦丧之秋，侮慢神的却冒称正义，骄矜不可一世；违法背道的却饱享富贵而逍遥不受惩罚。玛拉基面对这种境况，便宣告神对这一切不是视而不见，而是一一记录在“记念册”上，只待时候一到，便要赏善罚恶。

参“生命册”1323。

## 祭司和利未人
Priests and Levites
jì sī hé lì wèi rén

### 引言

在古代以色列，宗教人员基本上分为3类：先知、哲士、祭司与利未人。正统的先知要接受训练，但先知却并非一种专业；他们并非受薪，而且只是为回应神特别的呼召而工作。哲士参与治理和教育方面的工作，虽然他们也负责道德上的教导，但有些职责却是世俗方面的。祭司与利未人主要负责各种宗教上的职务，大约与今天的牧师职务相同，他们是宗教上的专业人士，由於他们全时间参与宗教工作，所以生活上也得到供应。

从以色列宗教整体来看，祭司的角色便可以看得十分清楚。以色列宗教的中心是一种与神的关系，作为以色列人或犹太人，就必须认识永生神并与祂维持关系。这种关系外在有各种不同的表达形式：约、圣殿、敬拜，及日常生活的各方面。宗教被看为一种关系，也有两种层面：与神的关系，及与人的关系；而这些关系也有个人和群体两方面。祭司就是这两种关系的监护人和仆人，而这两种关系就是旧约宗教的心脏；从神与以色列人之关系的背景中，我们最能了解祭司各项的工作。先知也是这盟约关系的仆人。祭司是正常宗教生活中的管家，而先知的职责则是在面对危机的时候，呼召一群懈怠的民回复与神的正常关系。

旧约经常提及祭司与利未人；然而，

在许多经文中，两者的分别并不清晰（参申十八1-8）。从学术的角度来看，祭司与利未人之间的明确关系，一直是一个未完全解决的问题。大致上，只有亚伦的后裔可以执行祭司职责；所有其他的利未人都会有宗教方面的工作，但原则上却不能担任祭司。虽然这分别在大部分的经文中都是明确的，但在某些经文中却并不是那么确定和清晰。然而，祭司（亚伦家族的利未人）和利未人（亚伦家族以外的利未人）全都有专责的宗教任务，这是无可置疑的。这些职责的确实性质在以色列历史的进程中，随着时间而有所改变。

## 祭司职的始源

以色列的祭司制度是在摩西和亚伦的时代开始的，但希伯来人祭司制度开始的背景和它的前身，则出现於创世记。

### 祭司职的背景

创世记中多次提及“祭司”，不过那些都不是希伯来人的祭司。埃及安城的祭司波提非拉曾把女儿亚西纳嫁给约瑟为妻（创四十一45），波提非拉的存在表示多半古代近东的宗教都有祭司。埃及祭司拥有土地，并从法老取得常俸（四十七22、26）。创世记也曾提及一位名麦基洗德的祭司（十四18），他在神学上的意义於新约中显得更为清晰。在创世记中，麦基洗德给形容为祭司君王；他在亚伯兰的时代管治撒冷城；同时也是“天上至高神的祭司”。除了他为亚伯兰祝福外，其他可知的事情并不多（十四19、20）。

虽然创世记中并没有明确地提到希伯来人的祭司，但好几段经文都说明他们需要有祭司，并且期待后期祭司活动的出现。由亚当的时候开始，已有祭司职的需要；亚当的罪瓦解了人与神之间的关系，因而显出两者之间需要有一位中保。旧约时代的祭司就是担当中保的角色。从创世记多处叙述中都可见希伯来人注意到这破裂的关系，尤其是在描述献祭的经文中。挪亚在洪水之后筑了一座坛，并献祭给神（创八20）；亚伯兰与神立约时曾献祭（十五9、10）；而雅各也曾献祭（三十一54）。在所有献祭的事情上，一家之主都充当祭司，不过他们并未被称为祭司；他们代表自己的家人站在神面前，寻求、建立和维持与神的关系，这关系是人类存在的基础。以家庭为单位的列祖宗教发展为以色列的国家宗教时，以色列人便需要有正式和专业的祭司。

### 摩西时代所建立的制度

列祖宗教转型为以色列宗教是在摩西时代发生。出埃及不单是一群希伯来奴隶得到解放的标志，同时也是以色列国诞生的标志。出埃及时诞生的国家藉着西乃之约获得其宪法。这约中的律法建立了祭司职的基础和始源。律法让我们清楚了解3个基本的圣职类别：大祭司、祭司、利未人。

**一．大祭司** 任何庞大而复杂的组织都需要有一个领袖，在希伯来人的祭司中也不例外（虽然早期只是一个细小的组织）。约是透过先知摩西而设立的，神透过他与以色列人立约，并定下这关系的内容，带领约中的宗教生活是祭司长的职责，而第一位祭司长就是亚伦。

在最早期的祭司制度里，祭司长的职位可能较为非正式；他是众祭司的领袖。当时也有一个职衔，但这职衔主要目的是阐明其职责：“在弟兄中作大祭司”（利二十一10）。然而，其职位是重要的，并且有特别的接任礼仪、特别的服饰和某些特别的职责。虽然大祭司的职务原则上跟其他祭司相若，但他也有某些独特的责任。在某程度上，他是负责行政上的职务，管理所有他辖下的祭司。然而，他的职位比一个行政长官更重要；正如所有祭司是盟约关系中的仆人和管理人，大祭司便是主要的仆人和主要的管理人。他负责神所有子民的属灵生活，而其职位真正的尊荣和重要性就在於此。

大祭司这属灵位分的崇高，在他所执行的某些以色列人崇拜事务之中清楚可见。最显著的例子可见於每年的赎罪日礼仪中。大祭司只可在那日进入至圣所，站在“施恩座”前，为全体以色列民寻求神的饶恕和怜悯（利十六1-9）。在这礼仪中，以色列人盟约之信仰最清晰可见。以色列人的宗教是关乎一种与圣洁之神的关系，而人类的罪却使这关系破裂了。虽然

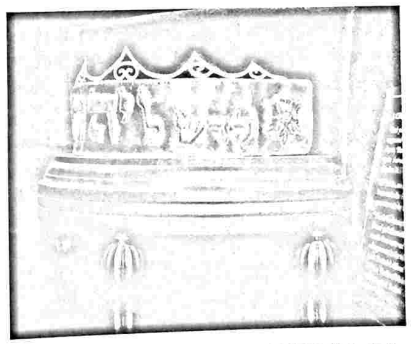


所有敬拜和献祭都是有关这关系的延续，但赎罪日才是一年中最严肃的一天，因为所有以色列人的注意力都集中於他们存在的意义。只有能保持与神的关系，生命才有意义；大祭司拥有为全以色列民寻求神之怜悯的尊荣和重任。

大祭司和亚伦——第一位大祭司——的授命或按立仪式进一步说明这职位的本质。按立礼仪维持整整一个星期，在出埃及记二十九章和利未记第八章有详尽的描述。那是一个联合的仪式，不单包括按立亚伦为大祭司，也包括按立他的儿子为祭司。这礼仪在会幕门口，於所有以色列人面前举行；事实上，以色列人就是为这仪式而聚集。按立典礼包含许多象征性的活动，这些活动全都显示这礼仪的本质和重要性。被按立的人得先用水洁净身体，象征作大祭司和祭司事奉神的人必须纯洁无瑕，其后他们要穿上特别的袍子，用油膏抹（如会幕一样），表示分别为圣，为神所用。礼仪中要献上一些祭牲（一只公牛和两只公绵羊），而被按立的人也参与献祭的工作；这些祭象征将要被按立的人的认罪和赎罪，也代表他们向神感恩，及奉献自己做神的工作。贯穿整整7日按立礼仪的主题是祭司的圣洁和献身；亚伦及其儿子为了正确地事奉神，需要保持圣洁和奉献自己，因为他们被按立去事奉的，是一位圣洁的神（出二十九44）。这仪式由摩西主持；虽然摩西平常不会被称为祭司，但可能因为他在按立第一位大祭司和第一批祭司的典礼中所担当的角色，所以他也曾一度被称为“祭司”（诗九十九6）。

大祭司亚伦及其继任人所需穿着的特别服饰，也象征了这职分的性质和重心。基本的圣服是一件格子花纹的内袍。内袍上要穿上以弗得的外袍，那是一件很简单的蓝色袍子，其上开一个洞作领口，使头穿过；袍子周围底边上间隔地系上立体的石榴图案（用蓝色、紫色和朱红色线造成）和金铃铛，大祭司进出至圣所时，金铃铛的响声都可听见。以弗得外袍上是以弗得本身，是用金线和蓝色、紫色、朱红色线，并交织的细麻，以巧匠的手工造成的。以弗得有两条肩带，肩带上安上两块红玛瑙，每块刻有6个以色列支派的名字。胸牌的做法跟以弗得一样，是一个正方形的小囊，从四角的金环用绳子系在以弗得上。胸牌上镶有4行宝石，每行有3块宝石，这些宝石分别代表以色列的12个支派。胸牌内藏有乌陵和土明；虽然我们不能确实肯定乌陵和土明的用处，但这些应是神透过大祭司向子民表达其旨意的方法。（乌陵和土明可能是两块扁平的石头，上刻有相等於“是”（土明）和“否”（乌陵）的符号。）大祭司腰间束上一条上等刺绣的腰带。他头上戴着冠冕，而在冠冕前端又用一条蓝细带子系上一面金牌或“圣冠”，其上刻着“归耶和华为圣”。

大祭司这特别的服饰象征了其职分的性质和重要性；虽然并非每一个象征的意义都可以确定，但其中一些意义已在经文中清晰说明。在象征的使用中有3个特别的主题。第一个主题是美丽。所有服饰的品质和设计，加上所用的颜色和宝石，都显出一种美感。而圣服之美又集中在胸牌上；译作“胸牌”的希伯来字的基本意思是“美丽”或“超卓”。服饰象征美丽，而美丽也就是其职分的性质。另外两个象征的主题带出了这职分的超卓性。



祭司头上的冠冕，上刻“归耶和华为圣”。

第二个主题是祭司在神面前代表全体以色列人的角色。以弗得两块宝石上刻有以色列支派的名字，胸牌上又镶有12块宝石，都明确地显出了这是大祭司职分中重要的层面。大祭司来到神面前，祈求神不要审判（胸牌等同於审判；参出二十八15，和合本作“决断”）其子民，并求神

常常记念以色列民（出二十八12），正如肩带上两块红玛瑙所象征的。

第三个主题是大祭司在以色列人中代表着神。这个层面可见於胸牌内的乌陵和土明，神藉着乌陵和土明向以色列人说明祂的旨意。大祭司亚伦穿着全套圣服时，是一个辉煌的形象，而其圣服的光彩正显出授任於他的圣职之庄严和伟大。

大祭司之职是世袭的（通常大祭司是有家室之人），不过到了后期，以色列人并没有严格遵守这做法。亚伦死后，这职分便传给亚伦四个儿子之一——以利亚撒。

**二．祭司** 祭司职分并非基於特别的呼召，而是根据祭司家系的传递。第一批祭司是亚伦的4个儿子：拿答、亚比户、以利亚撒和以他玛；这4位祭司在亚伦被按立为大祭司时同时被按立（出二十八1）。像亚伦一样，他们有特别的服饰，而他们的服饰基本上跟大祭司相似，只是少了大祭司一些独特的圣服（以弗得、胸牌和冠冕）。他们的祭司职也是由儿子继任。

神透过一些特别的律法来保持祭司职分的神圣。一个祭司首先必须是亚伦的后裔，但他仍需要达到其他各种要求。他不可以娶离婚或曾作妓女的女子为妻（利二十一7），他若感染了某些疾病或有先天的缺陷，就不可以担任祭司之职（如眼瞎、瘸腿、断手断足、驼背或矮矬；利二十一16-23）。其原则跟献祭的祭牲相类似，只有那些没有残疾的才可供圣职。

圣经提供了一些资料是关乎最早期祭司的个别任务。以利亚撒负责会幕和献祭的整体事务（民四16），在多项职务上协助摩西，如数点民数和分地（民二十六1、2，三十二2），而后期更担任约书亚的顾问。以他玛负责会幕的搭建（出三十八21）及管理革顺和米拉利两家族（民四28-33）。拿答和亚比户则因在祭司职务中犯罪，而在按立后不久死去了（利十1-7），他们所犯的罪可能与醉酒有关（十8、9）。

大致上，祭司职务分3部分（申三十三8-10）：第一，他们与大祭司一起负责向以色列民宣告神的旨意；第二，他们需负责宗教上的教育，把神的典章和律法（妥拉；申三十三10）教导以色列人；第三，他们要在会幕中作仆人，参与以色列的献祭和敬拜。他们可能还有许多其他的职务，是与利未人一起分担的。

祭司与所有利未人并不像其他以色列支派一样占有土地，他们的任务全然是直接事奉神。不占土地，也等於说他们不像其他人一样可以支持自己的生活或养活自己。所以律法便特别注明以色列人要因这些人的事奉而支持他们的生活。他们要从敬拜、献祭者取得祭牲的一部分，还有谷物、酒、油和羊毛。

**三．利未人** 利未人在广义上也包括祭司，因为亚伦的子孙是属於利未支派的。然而，实际上，利未人是指祭司以外的利未支派。利未人虽然只处於一个从属的地位，但也实际参与会幕中的事奉。他们也是专职的事奉者，并因其事奉而获得金钱和实物的酬劳。虽然他们没有承受自己支派的领土，但以色列境内却有许多城是划分给他们的（民三十五1-8），而城外的牧场也是指定给他们牧放牲畜的。

利未人主要分为3个家族，分别是哥辖、革顺和米拉利的后裔（民四）。对於管理和运送会幕，每一个家族都有自己特别的任务；哥辖的后裔负责扛抬会幕的家具（在祭司盖好家具之后）；革顺的后裔负责管理罩棚和幔幕；而米拉利的后裔则负责扛抬和安装会幕的骨架。至於祭司，他们则负责运送神的约柜。作为会幕中的仆人，每一个利未人的职责都有限定；一个利未人执行其专职的年岁在25至50岁之间（民八24-26）。

虽然利未人的职责多是日常琐事，但他们也在宗教上有一个十分重要的角色。律法要求所有头生的，包括头生的儿子，都要归给神，以记念出埃及时杀长子的事迹。利未人在宗教上的角色就是代替以色列人一切头生的长子，归给神（民三11-13）；他们的牲畜也可代替以色列人中头生的牲畜。在摩西时代所进行的人口普查中，以色列人的长子数目超过了利未人的总数，於是以色列人要为每一个超出的人交付赎银5舍客勒，归入祭司的银库（三40-51）。利未人这代表和代替的性质，在以色列人的宗教之中清晰可见。大体来说，利未人像祭司一样，也是神与以色列人之间的中间人。



申命记中的律法指出了许多落在祭司和利未人身上的职责（不过经文却是不明确的）。这些职务包括参与法庭活动，可能特别在一些宗教的罪行上担当判官之职（申十七8、9）；保管律法书（十七18）；控制麻风者的生活与健康（二十四8），以及直接参与主持更新圣约的典礼（二十七9）。

## 祭司制度的历史

理论上，摩西的律法已决定了以色列未来历史中，祭司与利未人职责的性质和方向。然而，实际上，历史环境和以色列宗教与文化形态的变化，也时常改变祭司职的形态和利未人的角色。而更重要的是，当职的人忠心与否，决定了这些职分的形态与功效。

### 王国前的祭司职

在摩西时代和扫罗与大卫建立王国之间的一段时期，以色列人的宗教经历了一个松懈和不定的时期，这情况影响了祭司与利未人，也影响了国民生活的其他部分。要写出这段时期完整的祭司历史就不大可能了；但从描述一般状况的资料中浮现出一些普遍性的片断，而几个特别的记载则提供了一些关於某些人的资料。

在约书亚时代，祭司仍执行扛抬约柜的重任。利未人则协助划分那刚占领的土地，分配给以色列各支派。约书亚记二十一章详细记述了分给祭司和利未人的城邑，这做法是要履行较早时所立的法例。在以色列人定居后的日子，有些证据显示利未人承接了运送约柜的祭司职务（撒上六15；撒下十五24）。

士师记的作者记下了两个故事，揭露了某些利未人的生活。第一个是米迦的故事（士十七、十八）。故事描述米迦在家中造了一所神堂，并派儿子任祭司（但他并不是利未人，更不是亚伦的后裔）。后来米迦雇了一名寄居的利未人作他神堂内的祭司，但稍后那利未人给劝服作但支派的祭司。虽然这故事可能是说明当时以色列人的宗教陷於混乱的状态，但其中的情节很难套入祭司与利未人理论上的模式。这故事的重要性在於特别反映祭司的职务；那利未人祭司的主要职责是说预言（十八5、6）。士师记中第二个故事是关乎一名利未人及其妾侍的一个可怖的记载（十九）。这故事说明当时以色列中的道德十分败坏，也没有律法和秩序，但这故事也稍为阐明利未人的角色。

到了主前十一世纪，即王国成立前夕，圣经提供了更多有关祭司职的资料。会幕（当时可能已是半永久的建筑物）和约柜都在示罗。管理示罗圣所的祭司是以利，他可能是亚伦之子以他玛的后人。以利的两个儿子何弗尼和非尼哈也担任祭司职务，这显示在祭司制度里，世袭的原则仍然沿用。虽然以利是一位忠心的祭司，但他两个儿子却滥用了职权。

撒母耳在这期间的任务并不清晰。他主要是士师和先知，至於他是否也任祭司，则很难确定。虽然诗篇九十九篇6节可以解作其祭司职责，但在历史叙述中，他并没有被称为祭司。然而，圣经中有不少经文指出他所做的就像是祭司的实际工作，例如，他主持献祭（撒上七9-10）；他年轻时在示罗的圣所内供职，并穿着以弗得（撒上二）。此外，一个圣经中的家谱暗示他是祭司的后裔（代上六23-30）。虽然如此，圣经通常不会称他为祭司，而他的故事开始时，圣经也介绍他是以法莲人，而不是利未人，因他父亲是以法莲人（撒上一1）。若我们看祭司为圣所里终身的仆人，如以利，则明显地撒母耳并不是一名祭司。撒母耳担当祭司之职，可能由於母亲在他仍是年幼时，便把他“归与”神（一28）。

### 大卫与所罗门时代的祭司职

大卫和所罗门在位期间，祭司职有了一些重大的改变；这些改变主要是由於耶路撒冷建了一座固定的圣殿，约柜也安放在那里。以色列在第一位君王扫罗的时代，社会结构基本上跟士师时代没有分别。作为君王，扫罗是军事上的领袖，但他在宗教上的地位和跟祭司职责的关系则不能清楚确定。

大卫在许多重要地方上改变了这情况。他征服了耶路撒冷城后，便把这城建成以色列国的政治和宗教首都，约柜连同

会幕移进耶路撒冷后，耶城作为宗教中心的地位便确立了。耶路撒冷成为了约柜永久停留的地方，因此也成为了永久的宗教中心；同时，各种在王国时期之前所建立的地区性神舍，也渐渐除去了。

这些改变对祭司与利未人来说有许多含义。在大卫执政期间，以色列中有两位主要的祭司——亚比亚他和撒督。亚比亚他是挪伯的前任祭司，在大卫掌权之前便投靠他；他似乎是以利的子孙，即亚伦之子以他玛的后裔。撒督的背景较不清晰，不过他的家系似乎可追溯至亚伦另一个儿子——以利亚撒。这两名祭司在叙述大卫在位的经文中常被列在一起，而撒督的名字往往列在亚比亚他之前。虽然早期的经文并没有明确地指出谁是大祭司，但有一些证据暗示亚比亚他担任大祭司之职（王上二35）；在新约时代，作者清楚指出亚比亚他是大祭司（可二26）。在大卫执政期间，撒督可能是特别负责看管约柜的（撒下十五24、25）。这两位祭司在大卫皇室的设立过程中，有着重要的地位；他们可能也分担祭司的全部职责，而这时祭司的生活已集中在耶路撒冷圣殿之内。

大卫多半时间集中在为神筹建一所永久之圣殿的事情上。在预备建殿，以及所罗门建殿完工的期间，我们可以看到利未人一些新的活动。（永久之圣殿建成后，利未人先前负责搬运和管理会幕的工作便自动取消了。）许多利未人在实际建殿的工作上被聘用为工人，另一些利未人则在敬拜神的事上找到一些新的任务。在大卫在任期间，他们在会幕里事奉，到了圣殿建成后，他们便在圣殿中事奉。利未人在敬拜中主要负责音乐方面的事奉，尤其是希幔、亚萨和以探3人；其中不单有歌颂，也包括在圣殿的乐队中弹奏各种不同的乐器。利未人还有其他各种不同的任务；他们在圣所作守门的人，协助祭司预备献祭用的祭品，保持圣所清洁，有些更担任一般行政和法律方面的官员（代上二十三1-32）。其他利未人的工作像银行家，主要负责管理圣殿中的府库（代上二十六20-28）。

大卫死后，皇室内产生了继任人的冲突，最后，所罗门成功地争取了王位。所罗门在位期间，建成了圣殿，国民的日常敬拜活动便在那里举行。在王位继承的事上，亚比亚他支持了失败的一方，因而所罗门登位后，亚比亚他在宫廷中也失势了。所罗门执政期间，控制祭司职分的权力移交至撒督手上。

**王国分裂期间的祭司职**

由大卫创立、所罗门持守的大帝国，在所罗门死后便瓦解了；从残破的国土中，两个国家出现，这两个国家在相形之下都比不上以前的大帝国。南国犹大仍以耶路撒冷为首都，以圣殿为敬拜中心。北国以色列建都於示剑，其后再迁往得撒。

在南国犹大，祭司与利未人继续在耶路撒冷圣殿中执行正常的任务。大祭司的职责继续在撒督的家族相传下去，因撒督在所罗门执政期间担任大祭司之职；这家族一直保持这职位，直至第二圣殿的日子。撒督家系的世袭制度约在主前171年才被扰乱。虽然宗教生活在耶路撒冷延续着，犹大国却没有好好持守她的信仰，第一位君王罗波安在位时已做得不好，其继任者执政时情况也相仿。罗波安在位时，犹大国的宗教衰落了，祭司职也败坏了，在邻国的影响下，他们带进了一些当时盛行的异教形式（王上十四22-24）。南国的历史中，往往是随着宗教衰落之后，就有改革运动。这些改革通常是先知指摘后的结果。祭司甚少担任属灵领袖的角色，相反地，他们往往是先知指摘、批评的对象（例：耶二8、26）。

北国第一位君王耶罗波安一世无可避免地要在宗教上引进一些巨大的改变；耶罗波安不能承认耶路撒冷的圣殿，一方面由於圣殿在其国土以外，另一方面因为圣殿与大卫的皇室有密切的关系。於是耶罗波安在北国建立了两座主要的神庙，而两者在北国短短的国祚中（200年）都保持着其重要地位。第一座在伯特利，即以色列国土的南部，邻近犹大的边境（距耶路撒冷以北仅12哩左右）。第二座神庙或圣所位於但，在以色列国极北的地方。

这两个圣所都与希伯来的古代传统有渊源。早在亚伯兰时代，伯特利已被提及（创十二8）；而但的圣所则从士师的历史开始，已为人所知（士十八）。在这两个地方，可能确实仍有祭司和利未人居住，他们可能是从前在圣所供职之人的后裔。然而，耶罗波安却使利未支派以外的人在这些圣所，并在各细小的神庙或“邱坛”任祭司，如此，北国的宗教传统与犹大的传统就更形分裂。位於伯特利的皇室圣所，跟耶路撒冷那么接近，可能是为了刻意与犹大的圣所“较量”。

北国的祭司历史不见得比犹大国的更好。许多先知——包括阿摩司、何西阿和耶利米——都谴责北国的圣所与祭司。何西阿的谴责十分强烈，他说：“强盗成群，怎样埋伏杀人，祭司结党，也照样在示剑的路上杀戮，行了邪恶。”（何六9）选民把属灵生命交付祭司之手，但祭司却甚少能肩负这重任。

**被掳期间与被掳归回的祭司和利未人**

北国在主前722年给亚述的军队打败而结束了，宗教生活在犹大却持续一段较长的时间。最后，南国在主前586年左右也结束了；犹大给巴比伦人击败后，耶路撒冷及其中的圣殿亦随之被毁（哀二20）。巴比伦护卫长把大祭司西莱雅，及其助手西番亚，连同其他官员带往利比拉；他们都被杀了（王下二十五18-21）。巴比伦人订立了一个放逐的政策，最重要和最有影响力的犹大人都被掳至巴比伦，而重要性较低的人则可以留下，因为他们大概也不会引起什么麻烦；在被掳的犹大人中，有许多可能是祭司（耶二十九1），因为他们是有影响力的人。相反地，被掳的利未人数目似乎远较祭司为少，这也许反映了他们的社会地位是较低的。

在耶路撒冷城中，正常的宗教生活在被掳期间甚少进行；祭坛已被毁坏，直至归回时才得以重建。无疑某些活动仍有进行，但那只是一种贫乏的宗教形式。多半祭司都被掳至巴比伦，但他们却不能工作，因为巴比伦没有圣殿，也没有圣所。以西结暗示神自己是被掳之人的唯一“圣所”（结十一16）。直至以色列人从被掳之地归回，耶路撒冷和圣殿重建了，祭司和利未人的正常工作才得以恢复。

巴比伦帝国衰亡后，新的波斯统治者设立了一个怀柔政策，容许流亡在外的希伯来人返回他们的家园。在回归的人中，有4,289人是祭司和祭司家族的成员，而只有341人是利未人（拉二36-42）；这种不平衡的现象反映起初被掳的祭司和利未人的数目可能也是不平均的。在祭司耶书亚和所罗巴伯的带领下，重建的工程开始了。归回的第一年，在重建耶路撒冷圣坛的工作中，众祭司出了不少力量，因而献祭和敬拜才得以恢复。祭坛重建后，建殿的工作便随即在归回后的第二年开始了。在这工程里，祭司和利未人都有参与，而新的圣殿根基也立定了。根基立定之后，祭司和利未人都参与奉献的礼仪；众祭司穿上礼服，利未人则充任歌者和乐师（拉三8-13）。耶殿重建的工程完竣后，祭司和利未人也再一次参与奉献的礼仪（拉六16-18）。然而，以色列人要重建的，不单是建筑物，同时也包括道德和宗教方面的操守。虽然祭司和利未人也协助这项工作，但他们本身也有受牵连的，例如，他们中间有许多都娶了外邦女子为妻（拉九1），因此也要顺应以斯拉的改革政策休妻。

在某程度上，祭司和利未人在归回时期的崇拜中已恢复他们正常的工作。祭司负责带领圣殿的崇拜，利未人从旁协助。他们有担任殿役的（尼十一3），有担任管理府库和收取十分之一奉献的（十37-39），也负责把神的律法教导众民（八7-9）。虽然如此，这时期的祭司历史也并非没有瑕疵，在对祭司滥用职权的谴责中，再没有比玛拉基先知的谴责更强烈的了（玛一6至二9）。玛拉基所列出的祭司罪行的清单，使人想起王国时期那些败坏的祭司。

归回后，撒督的后裔继续担任大祭司，而约书亚就是那时期的第一位大祭司（该一1）。然而，不同的政治环境改变了大祭司职分的性质。在王国时期，大祭司是协助君王的，但在归回时期，以色列人中并没有王。从政治的角度看，犹太人是一个省或殖民地的成员，实际上，他们是一个基於同一信仰而聚集起来的群体。大祭司不再隶属於世俗的权力——犹太君王，他在宗教上有颇大的权力，在某些方面，他的工作就类似被掳前的君王的工作。

**马加比时期的祭司职**

主前二世纪期间，祭司职分有了一些改变，尤其是大祭司的职分，这些改变标志着旧约时代的结束，并成为了新约时代的背景。在第二世纪，犹大由西流基的君王统治，他们是承受了亚历山大大帝所建立的大希腊帝国之一部分。犹大省内部由大祭司管治，而大祭司的权力则从西流基君王而来。

主前二世纪的首30年，大祭司职仍由撒督的后人担任；大祭司是安尼亚家族（撒督家系）的成员：安尼亚三世（主前198-174）；安尼亚三世的兄弟雅逊（主前174-171）。就在雅逊年间，有一连串的事件发生了，以致撒督家系的传统也结束了。

安尼亚三世反对安提阿古四世（即伊彼芬尼）的希腊化政策，因为这政策对犹太信仰的根基有所威胁。安提阿古以雅逊代替了安尼亚的大祭司职，而实际上雅逊的大祭司职是从西流基王处购得的。雅逊购买其祭司职分的行动，立下了一个危险的先例；因为他虽然也是撒督的后人，但他这做法暗示祭司职分是可以用金钱购得的，那么世袭制度便变得不重要。雅逊的反对者多比雅得人撤除了他的祭司职，而委任了他们自己挑出来的门尼老斯（并不是撒督的后人）代替雅逊任大祭司。这次行动酿成了支持雅逊的人和支持门尼老斯的人之间的内战，而战争又引致安提阿古伊彼芬尼用残忍的方法来镇压；耶路撒冷遭大屠杀，圣殿也被亵渎（主前167）。亵渎圣殿一事引起了马加比的叛变，结果犹太人重获一个短时期的独立。门尼老斯保持大祭司的职分直至主前161年，其后由亚基穆斯（主前161-159）接任。

其后犹大有7年时间没有一位大祭司。纵使撒督家族任大祭司的制度自所罗门王时代已被建立，但当时的政治气候使撒督家族重获大祭司之职的机会显得渺茫。约拿单马加比於主前152年在西流基王的批准下取得耶路撒冷的控制权；西流基王正式把大祭司袍授予约拿单。西门在主前143年接任为大祭司和统治者，他也是取得西流基王朝（底米丢二世）的批准。於西门在位的第三年（主前140），其大祭司职在一个大型的宗教集会中得到公众的承认，而西门的家族更成为了“永远的大祭司”（马加比一书十四41-47）。那事件正式结束了撒督的传统，却奠立了哈斯摩宁家族世袭的基础。

在撒督家系以外定立大祭司的职任并非没有面对任何挑战。一个犹太教的派系——现在称为爱色尼派——可能就是因抗衡西门的大祭司职而诞生的。爱色尼人——以遗存至二十世纪的死海古卷而知名——似乎是由一位撒督家族的祭司所建立的。他拒绝西门任大祭司，因此，在某种意义上，撒督家族的祭司仍继续存在。

**新约时代的祭司职**

在新约时代初期，祭司与利未人仍在犹太教内执行他们的工作。施洗约翰的父亲撒迦利亚是属於“亚比雅”班的一名祭司（路一5），而撒迦利亚的妻子也来自祭司的家族。天使向撒迦利亚显现时，他正在耶路撒冷的圣殿中供祭司职；当时祭司分成许多班，各班负责在圣殿供职一段时间，然后回家去（路一23），由另一班来接任。祭司和利未人的分别在新约中仍保持不变（约一19），在耶稣所说有关好撒玛利亚人的比喻中亦可见一班（路十31、32）。在最早归信基督教的一群人中，也有祭司和利未人；巴拿巴是来自居比路的利未人（徒四36），而好几位祭司对福音也作出了回应（六7）。

新约经常提及大祭司这职位。几位大祭司的名字也被提及，当任和前任大祭司共同供职的情形，反映这职位的性质，主要是一种政治上的要任，有别於其古老父传子的传统。新约中最重要的祭司就是耶稣在世时任职的两位。亚那约由主后6至15年任大祭司，而后来他虽正式停止担任此职，却仍透过其女婿大祭司该亚法（约主后18-36）发挥其影响力。他们两人在耶稣的审讯中都是重要的人物。后期在保罗受审期间，尼底比乌的儿子亚拿尼亚任大祭司（约主后47-58）和犹太公会的领袖。

在新约时代，祭司拥有颇大的权力。罗马帝国之犹大省中多半内务和宗教事务，犹太公会都有权管理，虽然罗马政府只赋予犹太公会有限的权力去管理某些事务，但犹太公会却俨如一个省政府一样。犹太公会的成员包括现任和前任的大祭司，以及数目庞大的撒都该人，撒都该人中有许多是属於有影响力的祭司家族的。祭司在犹太公会中的影响力，表示主后第一世纪时，圣殿跟犹太人的生活仍有密切的关系。

主后70年，随着耶路撒冷的圣殿被毁，祭司在犹太教中的重要性有了根本上的变化。圣殿不复存在，祭司存在的目的也就失却了。虽然祭司职大致一直持续，直至主后135年巴柯巴的叛变才终止，但这时期祭司存在的年日已相当有限。自第一世纪末年开始，犹太教一直在没有祭司的情况下发展，从那时直至今日，其发展的路向都一直由拉比来导引，而拉比就是法利赛人属灵的后裔。

## 圣经世界中的祭司

以色列人宗教中的祭司观念和形式并非独一无二。在古代近东的文化中，苏默人、赫人和埃及人的宗教，以及波斯帝国的祆教等，都有祭司制度的存在。叙利亚和巴勒斯坦的宗教祭仪中也有祭司的存在，而在这些地区中有关祭司职的用词，甚至也跟旧约的用词一样。在新约时代，罗马帝国中的好几种宗教也有祭司；使徒行传曾提及一名丢斯的祭司，那是一个住在路司得的人。几乎所有宗教都有一些关乎祭司的观念，因此以色列人的宗教有祭司和利未人的存在，并不足为奇。

祭司撒迦利亚像

祭司和利未人的角色跟其他宗教之祭司的角色相似。例如，在亚述和巴比伦的宗教里，祭司被分成不同的等级，负责不同的职务。有些负责行政和管理的工作，有些则肩负敬拜和献祭的职责，有些专职唱歌和奏乐，有些负责占卜，还有一些负责行法术。很多时候负责某种特别职务的祭司常组成一种社团之类的组织，这种组织的起源可远溯古时先贤的时代。祭司会穿着特别的袍子和独特的头冠；在某种赎罪的仪式中，他们还穿上紫色的袍子。亚述和巴比伦一般的祭司所执行的任务跟以色列的祭司与利未人一样。然而，古代世界的祭司职既是那么普遍，要准确地追溯以色列人祭司的前身似乎没有可能。

在旧约祭司和古代近东祭司亦有不同之处。其中有一个主要和原则上的分别，而其他的分别是源於这分野。以色列的祭司和利未人事奉以色列的神；以色列人的信仰是一神的信仰，他们事奉一位单一、全能的神。在这一点上，他们跟其他文化中的祭司不同，因为后者在近东泛神的信仰中，事奉许多不同的男神和女神。因着所事奉的神本质上的分别，祭司的职责也有所不同；以色列的祭司不能行邪术（这是使用神授的能力来达成个人的目的），因为以色列的神禁止他们这样做。正如圣经信仰的许多其他特色都可在其他宗教信仰中找到相类似的，祭司职也不例外，惟有细心比较他们分别敬拜的独一真神和诸假神，才可找出其中基本的分别。

## 祭司职的神学意义

**旧约**

祭司和利未人是神的仆人，而从另一个角度来看，是圣约的仆人。他们的事奉在人性和神性层面上的特征，都可从圣约的背景中得见。作为神的仆人，他们代表神述说祂在这世上的主要目的，就是祂对选民之平安的关爱；人只有与神保持正常

的关系，才能经历这平安。作为以色列的仆人，他们负起特别的责任和领导工作，是关乎人类生活之中心的，那就是为了保持与神有美好关系而进行的敬拜生活。

从上述的解说，可知祭司和利未人拥有作神与以色列人之间中保的角色。在某些重要的情况下，他们代表盟约的一方向另一方说话。以色列人之所以需要有一位中间人，有其实际上的原因。在列祖和家庭宗教时代，他们并没有正式的祭司，因为家庭的单位细小。但以色列是整个民族，是以圣约维系於神的民族；祭司与利未人的存在，是因为这么大的一个群体，需要有一班人分别出来，长期执行看管和照顾人神关系的任务。然而，中保的存在，也基於对神之本性的一种了解。虽然神是父，但祂也是可畏和神圣的一位。普通人——不论男女——都不能轻易亲近神，因为祂是圣洁的。祭司与利未人负起重大的任务，代表全体以色列人来到神面前。

从祭司职的种种需要看来，祭司职在某方面也可以说是不需要的。列祖时代并没有祭司。在被掳时期，祭司是存在的，但却起不了作用，被掳的人在没有正常祭司供职的境况下，仍照样生活。在诗篇里，不同的诗歌和哀歌均显示，一个普通人，没有祭司的协助，也可以直接来到神面前。同样地，诸位大先知的角色也显示神可以直接向子民说话，不需要祭司作中保。

虽然如此，祭司职的存在为这宗教之本质提供了基本的概念。宗教是人与永生神的一种关系。然而，人类察觉他们与神之间有一道鸿沟，或有一些距离。罪人欲凭己力去消除这鸿沟，几乎可以说是一种放肆的做法。然而，祭司可以按着一些步骤去消除那隔膜，不是因为祭司本来比其他人优胜，而是神本着祂的怜悯，委任他们执行这任务。因此，从旧约的角度看，祭司职的存在并非证明以色列宗教创始人的天赋，而是神怜悯子民的一种明证。

旧约祭司职还有一个重要的神学意义：祭司服侍以色列，正如以色列要服侍列邦。神在西乃山与以色列立约时，说出以色列人显著的权利："你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民。"（出十九6）正如以色列人需要祭司代表他们来到神面前，世上列国也需要祭司代表他们。从基督徒的角度看，耶稣基督代表世人，也可解明以色列国整体作为祭司的角色。

**新约**

在有限的程度上，旧约祭司的神学也延续至教会时代。最早期的犹太基督徒不会自动放弃耶路撒冷圣殿的敬拜（徒三1，二十一26）；那就是说，他们继续透过圣殿中的祭司来敬拜神。不过，在主后70年圣殿被毁后，这种敬拜就不可能再继续。然而，事实上，藉着福音的光照，他们对祭司的理解已有了根本上的改变。福音的中心信息是神已藉着耶稣基督，为我们提供了中保。从前祭司和利未人以有限的方式，在延续性的基础上所作的，现在已透过耶稣基督的死和复活，在永久的基础上完成了。

耶稣基督作中保的主题已渗透在福音书中，希伯来书则更详尽地解明这真理。作者在书中详述整个祭司和利未人的传统，就是要证明这传统在福音中已圆满地成就了。但希伯来书的焦点是在大祭司之职分上；耶稣是新约里完全和最后的大祭司，从前透过每年的赎罪日来进行的中保工作，祂已完成了（来二17）。耶稣不是按着亚伦或撒督的传统而作大祭司，否则祂仍属於旧约的，耶稣是"照着麦基洗德的等次"（六20），由神选任为大祭司，因为麦基洗德"无父，无母，无族谱，无生之始，无命之终，乃是与神的儿子相似"（七3）。耶稣永远的大祭司职超越了旧约暂时性的祭司职。

新约祭司的观念仍有一方面是极之重要的，那就是信徒皆祭司的观念。彼得指出，基督徒是"有君尊的祭司，圣洁的国度，属神的子民"（彼前二9）。但信徒皆祭司的概念纵使是真确的，也并不意味他们不再像旧约时那样需要有祭司作代表；其实他们是有耶稣基督作大祭司。此外，那又暗示所有基督徒必须作全人类的祭司。正如旧约的群体——以色列，蒙召代表列国作祭司的国度，新约的国民——基督徒，也蒙召代表所有人类，来到神面前，同时也代表神来到所有人面前。

*Peter C. Craigie*

参"祭司职分"679；"祭祀"680；"会幕，圣殿"596；"敬拜"779；"祷告／祈祷"290；"以色列的节期"2062；"亚伦"1869；"利未支派"893；"利未人的城邑"893；"以色列的宗教"2068。

参考书目：A. Cody, *A History of the OT Priesthood*; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 344-405; W. Eichrodt, *Theology of the OT*, I: 392-436; G.B. Gray, *Sacrifice in the OT*; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*; G. Oehler, *Theology of the OT*.



## 祭司长

Chief Priest

jì sī zhǎng

是祭司和利未人中最高级的神职人员。惟大祭司有权进至圣所，为全以色列民主持一年一度的赎罪大祭。

参"祭司和利未人"669。

## 祭司职分

Priesthood

jì sī zhí fēn

指祭司的职责或功能，以及祭司的身分。主教制度的教会（罗马教会、东正教和圣公会）即以"priest"此词（法文作*pretre*，德文作*priester*），来称呼教牧人员。圣经也形容教会整体是"有君尊的祭司"（彼前二9）。要考究这用法怎样形成，及了解祭司的意义，我们必须先简单看看圣经和神学两方面的发展。

### 旧约

在神与以色列人之间的约中，以色列全民被看为"祭司的国度"，因而是圣洁的国民（出十九6）。在这段经文里，特殊的祭司活动属於3个等次的人——大祭司、祭司和利未人。祭司是由亚伦后裔中的男丁担任（民三10），利未人则是利未支派的男丁。祭司的主要工作是在圣殿中执行的，他们负责管理礼仪用的器皿和负责献祭。他们执行任务时，要穿着特别和具象征意义的袍子。他们也是教师，负责把以色列国神圣的传统传下去，这些传统包括医药知识等（利十三至十五）。大祭司是以色列人的属灵领袖，他有特别的工作，如在赎罪日进入至圣所等（利十六）。利未人协助祭司，在圣殿中为会众服务。他们会唱诗，保持圣殿整洁，预备某些祭品，同时也负责教导的工作。

以色列的祭司制度，就是透过这3个等次来实行。藉着祭司制度，以色列民向神献上敬拜，向神祈求和代祷，并探究神的旨意。如此看来，正如每一个敬虔的家庭有家长带领敬拜，在圣殿则以较大型和更仪式化的方式来举行。

### 新约

在新约中，值得注意的是"祭司"一词，从不会用在教会牧者身上，也不存在於教会制度中。无疑犹太教和外邦宗教仍沿用这词（徒四1、6，十四13），但却从未用於教会之中。希伯来书指出旧约祭司的职分，已在耶稣基督里履行了。首先，神已委任祂为大祭司（来五4-6），而祂的祭司职分比亚伦更超越（来七1-28）。其次，祂完全体恤罪人的需要，并像他们一样，在各方面受过试探，但祂却没有犯罪（来四15，七26）。第三，祂并不以牲畜献为祭，却是把自己献上，作无残疾的羔羊，为了除去世人的罪，这是一次完全的救赎（来七27，九24-28，十10-19）。

旧约的献祭制度不单完成了，而且是以基督独一无二、不需再献和无限的祭来完成的。祂既从死里复活，便永远为祭司（来七17），而且祂"昨日、今日、一直到永远"都是一样的（来十三8）。祂的大祭司职分，包括了为其子民代求（来七25）。祂是更新和更美之约的中保（来七22，八6，九15）。罪人只有透过祂，才得以来到神圣的天父面前，被接纳为神的儿女（约十四6；林后五18-20；提前二5）。因此，基督徒领受任何祭司职分，都是透过基督——他们的大祭司和中保。

新约形容信徒为："圣洁的祭司，藉着耶稣基督奉献神所悦纳的灵祭"（彼前二5）；"父神的祭司"（启一6）；"成为国民，作祭司归於神"（启五10）；"作神和基督的祭司，并要与基督作王一千年"（启二十6）。这一些的声言都是回应出埃及记十九章6节所说："你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民。"（并参诗一三二9、16；赛六十一6）明显地，

这观念是根源於旧约，而在新约中，藉着基督带出了新而更广的内容。

那么，新约中的信徒皆祭司，是什么意思呢？基督的大祭司职分可解释为祂对父神完全的奉献和顺服，以及对人类无限的爱。这职分的中心是祂在十字架上的舍身。本於此再加上信徒与基督的联合，基督徒作祭司的意义就是指他们全心顺服神，这包括灵里的敬拜、爱神和爱人，并为人类祷告。保罗说："将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的，你们如此事奉乃是理所当然的。"（罗十二1）每一个基督徒把身体献给基督；而每一个地方教会也把自己全然献给基督；基督又把祂的身体（教会）献给神。这样，在基督里和藉着基督，信徒的祭司职任便得以实行和奏效。在信徒心中有内住的圣灵，而靠着圣灵的能力，信徒献上神所喜悦的事奉和敬拜。基督自己是大祭司，也为祭司的身分定下了蓝图。

## 祭司职分的本质

作祭司的具体内容可阐述如下：

1.直接来到神面前。藉着信心，所有基督徒均可透过基督亲自直接来到神面前（罗五2；弗二18）。

2.向神献上灵祭。基督徒整个生命是爱的事奉——"当作极美的香气，为神所收纳、所喜悦的祭物。"（腓四18）所有工作、活动、祷告和赞美，都要敬献给神。

3.宣扬福音。基督徒要用言语和行动彰显神在基督里的爱。他们要"宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德"（彼前二9），并且他们要肯定，就是外邦人也看见他们的行为是好的（彼前二12）。

4.像地方教会一样敬拜神。他们要为所有人"恳求、祷告、代求、祝谢"（提前二1）。要为全教会执行洗礼和圣餐两项圣礼，因为教会要事奉神和延展祂的国度。

概括地说，祭司职任是一种活动和功能，是属於基督徒整体的，不过也包括个别基督徒事奉生活中的需要。若单从个人主义的角度去看——我与神亲近、我解释圣经的权柄、我分辨神意旨的能力——则祭司职任的完全意义便失却了。

参"祭司和利未人"669；"会幕，圣殿"596；"敬拜"779；"祭祀"680。

Peter Toon

# 祭祀

Offerings and Sacrifices

jì sì

这是以色列宗教的主要礼仪，同时进行的其他礼仪有奠酒、流血和圣筵。以色列人复杂的礼仪蕴含的意识概念使他们在古代近东一带显得异常独特。旧约礼仪的概念也构成新约神学的基础，指信徒透过基督代赎的死，得以赦罪及与神和好。

## 献祭的施行和次序

利未记第一部分（利一至七）对献祭的施行步骤，有详细的描述。这七章圣经又分两部分。第一部分（一1至六7）是教导性的，谈及两类的献祭：一类是"馨香的祭"，即燔祭和素祭（一1至二16），以及平安祭（三1-17）；另一类是代赎的祭，即赎罪祭（四1至五13）和赎愆祭（五14至六7）。经文描述了每一个礼仪的细节，并且按着逻辑或概念上的连系分别述说。

素祭记在燔祭之后，因素祭常随着燔祭献上（民十五1-21，二十八至二十九）；也常与平安祭同时献上（利七12-14；民十五3、4）。献祭时特别强调要把内脏全烧在坛上，"献与耶和华为馨香的火祭"（利一9、17，二2、9、12，三5、11、16）。耶和华"闻那馨香之气"（创八21），代表神的悦纳，若神拒绝闻那馨香之气，则表示祂不喜悦（利二十六31）。明显地，负责献祭的祭司懂得察看神的心意，并告诉献祭者他所献的是否已蒙悦纳（撒上二十六19；参摩五21-23）。

赎罪祭和赎愆祭是代赎性的（利四1-7、20）。经文清楚交代了在什么情况之下需要这类献祭，并特别强调在礼仪中如何处理祭牲的血。

这段经文第二个主要部分（利六8至七38）侧重於不同的祭祀中祭司的工作。这部分包括分配祭物的一连串指示。祭物的一部分归祭司，一部分归献祭者，其余部分要烧在坛上或弃於营外。那些"至圣"的祭只可供祭司中合资格的人食用（利二3、10，十12-17，十四13；民十八9）。

经文首先谈及燔祭，因为这是全烧在坛上的（没有人可以取作食用）。跟着谈到的是献祭者可分祭物的祭（利六17、25、29，七16），而最后谈及平安祭，这祭的祭物主要部分归献祭者所有。

经文描述祭祀的次序，也根据它们在圣历上出现的次数（民二十八、二十九；代下三十一3；结四十五17上）。这对於在圣殿事奉的祭司和利未人来说尤其重要，因为他们要负责日常献祭礼仪的种种准备工作，在大节日期间，工作尤为繁重；单看圣殿仓库的管理，已是不简单的任务（代上二十三28-32，二十六15、20、22；代下十三10、11，三十四9-11）。

在讨论不同祭祀的各段经文的结尾，都提及该祭祀独有的准备工作或步骤。跟着是前述事情的撮要（利七7-10），而这部分又以平安祭的处理作结（七11-36）。除了在五旬节之外，平安祭在圣历中并不是一个重要的祭（二十三19、20）；在其他节期中，平安祭纯粹是甘心呈献的祭，因此不在任何固定的簿记记录上。

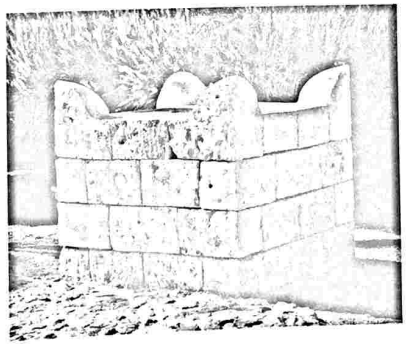
在其他经卷中，各项祭祀是根据相同的"簿记"或"执行"次序列出：燔祭、素祭和奠祭；赎罪（或赎愆）祭；有时包括平安祭。记录各支派族长为立坛而作的奉献的名表，是一个很好的例子（民七）。资料的编排次序好像圣殿仓库日常的账项记录；结束部分是根据每个奉献者各自的奉献（民七15-17），把所有祭牲分成燔祭、赎罪祭和平安祭几个大类（七87、88）。利未文士作这记录的目的有两方面：一是记下奉献者，一是记录圣殿的财物和食物供应的进账。事实上，大部分的祭牲和祭品都是分配给负责献祭的祭司（民十八8-11；代下三十一4-19）。

列出应献祭祀的种类和数量的条例时（例：民十五24），通常都按照这种记账的次序。圣历中节期献祭的条例就是如此。先是燔祭、素祭和奠祭，至於赎罪祭，则在以下各节期随后献上：月朔（民二十八11-15），逾越节的每一日（民二十八16-22），七七节（利二十三16-20；民二十八26-30），吹角节（民二十九1-5），赎罪日（民二十九7-11），以及住棚节的每一日（民二十九12-38）。

至於在某些特殊情况下献的祭，所需祭物也是根据这次序列出（如产妇的洁净，利十二6、8）。至於拿细耳人离俗的日子满足后所献的祭，是燔祭、赎罪祭和平安祭（还有一些特别的素祭，民六14、15）。然而，祭司施行礼仪却是根据不同的次序；首先是赎罪祭，然后是燔祭，最后是平安祭（六16、17）。若拿细耳人重新立愿，先要献赎罪祭，然后献燔祭（六11）。要使拿细耳人的头再次成圣，需另献一个赎愆祭——这是独有的礼仪（六12）。

有关后期以色列领袖献祭，所记的两种祭祀次序，也同样有上述的差异。在各节期，领袖带来燔祭、素祭和奠祭，但献祭的次序则是赎罪祭、素祭、燔祭和平安祭（结四十五17）。为重献祭坛而献祭时，也是根据另一个次序，即赎罪祭先於燔祭（结四十三18-27）。

在其他情况，也有根据同样的次序：大麻风得洁净，先献赎愆祭和赎罪祭（利十四19），跟着才是燔祭（十四12-20）；男人患漏症，要献赎罪祭和燔祭（十五15）；女人患漏症也是一样（十五30）。赎罪日献祭，也按着这相同的次序（十六3-6、11、15、24）。



别是巴的角坛

利未记中，按正确献祭次序来献祭的有两个例子。一个是为按立亚伦和他的儿子的献祭（出二十九；利八）。首先是献

赎罪祭，然后是燔祭（出二十九10-18；利八14-21）。这礼仪的重点是按立或“承接圣职”的礼祭，是一种特别的平安祭（出二十九19-34；利八22-29）。第二段经文是亚伦在会幕正式就职时的献祭（利九），亚伦所献的祭是赎罪祭和燔祭，跟着是为百姓献的祭：赎罪祭、燔祭、素祭和平安祭（九7-22）。

希西家王在耶路撒冷洁净和修复圣殿时也按着相同的次序献祭（代下二十九20-36）。首先是一个大型的赎罪祭（二十九20-24），随后是燔祭，并有奏乐和歌唱（二十九25-30），跟着王宣告众民归耶和华为圣（二十九31）；众民在蒙洁净的状况下，才可以分享献身的祭（燔祭）和感谢祭（平安祭，二十九31-35）。

祭祀的次序蕴含了在旧约中人如何亲近神的概念。首先，人要付罪的赎价，然后把自己全然献上；这些就是赎罪或赎愆祭，以及燔祭和素祭分别代表的意义。当这些条件满足了，奉献者就可以进一步表达他的心愿，再献上燔祭，及与神分享的祭（平安祭），祭牲大部分归献祭者所有（可以与他的朋友和周围的穷人分享，申十二17-19）。

## 祭祀的详述

以下各类祭祀的详述是根据献祭的次序，即象征人亲近神的各个阶段。

**赎罪的祭**

这两个祭是为了补偿罪恶和过犯而献的。

**一．赎罪祭**（利四1-35，六24-30）　根据奉献者不同的阶级，要求献上不同种类的祭牲。大祭司要献公牛犊（四3），会众全体也需献公牛犊（四14），除非是违反了礼仪的罪（民十五24），官长需献公山羊（利四23），平民则可献母山羊（利四28；民十五27）或绵羊羔（利四32）。若他是穷人，可献两只斑鸠或两只雏鸽（其中一只要献作燔祭，利五7）；又若他是极之贫困的，则可以十分之一伊法的细面来代替（利五11-13；参来九22）。

奉献者要把祭牲带到会幕门口，然后把手按在其上（利四4）。他这行动并非表示认罪，因为祭牲仍未送出去（参阿撒泻勒的山羊，利十六10、20-22）；他只是与祭牲认同。献祭者要把祭牲在祭坛的北面宰了（利四24、29；并参一11）。祭牲从不会在坛上被宰杀。

负责献祭的祭司要把血装好；若那是为他自己或为会众献的公牛犊，他要把血弹在圣所的幔子上（利四5-7），并涂一点在香坛的四角上（利四16-18）。在赎罪日，他要把祭牲的血带进至圣所（利十六14、15）。至於其他祭牲的血，要涂在燔祭坛的四角上（利四7、18）；而鸟的血则要弹在祭坛旁边（利五9）。无论是什么祭牲，余下的血都要倒在祭坛下面（利四7）。

内脏的上好部分，即盖脏的脂油和脏上所有的脂油、两个腰子和腰子上的脂油，以及肝上的网子，全都要烧在坛上献给耶和华（利四8-10）。若是为祭司和全会众献的公牛犊，尸体和其他内脏要搬到营外烧掉（利四11、12、21）。若是为膏立祭司而献的公牛犊，也是如此处理（出二十九10-14；利八14-17）。至於其他祭牲，可吃的肉要归献祭的祭司，作他的分。他要在圣所的范围内吃这肉，而煮祭肉等一切准备工夫，都要按非常严格的洁净仪文来进行（利六25-30；参十16-20）。每一次圣节期都要献一只公山羊作赎罪祭，这些节期包括：月朔（民二十八15）、逾越节的每一日（民二十八22-24）、五旬节（民二十八30）、吹角节（民二十九5）、赎罪日（民二十九11），以及住棚节的每一日（民二十九16、19）。大祭司也要为自己献上公牛犊，然后把赎罪日的两只山羊中的一只献为祭。在某些洁净的仪文里，人可献较轻的赎罪祭，即绵羊羔和雀鸟，这些洁净仪文包括：生产（利十二6-8），大麻风得洁净（十四12-14、19、22、31），脓疮和血漏得洁净（十五14、15、29、30），或有愿在身而沾染了污秽（民六10、11）。

**二．赎愆祭**（利五14至六7，七1-7）赎愆祭是一种特别的赎罪祭（参利五7），人忽略了他应尽的责任，就要献这祭。若诈取了财物，便要按该物件的价值如数偿还，另外加上⅕作罚款（利五16，六5）。所献的祭牲通常是公绵羊（利五15、18，六6）。大麻风得洁净的人和沾了污秽的拿细耳人要献一只公羊羔（利十四12、21；民六12）。献祭者要像献赎罪祭一样把祭牲交给祭司，只是祭司要把血弹在坛的四周（利五9）。内脏则照样烧在坛上（利七3-5）。祭司要取些血，抹在大麻风得洁净者的右耳垂上和右手的大拇指上，并右脚的大拇指上（十四14）。同样地，大部分的祭肉要归给祭司作食物（七6、7，十四13）。令别人遭受损失的，就要献上赎愆祭。若违反了律例，如未经授权而吃了“圣物”（五14-19，二十二14），就要按其价值偿还，因为这原该归给耶和华；另外还要加上⅕作罚款，归祭司所有（五16；王下十二16）。患大麻风者也归这一类，因为他在患病期间，不能完成事奉神的本分。拿细耳人若在离俗归圣的日子被玷污了，也要献上赎愆祭（民六12）。侵犯了别人的业权，也必须以赎愆祭和另加⅕的罚款来代赎。所谓侵犯别人业权，包括在别人所交付之物上，或在交易上行了诡诈，或抢夺人的财物，或欺压邻舍，或拾遗不报，或起假誓，不肯作证等（利六1-5）。与许配了人的婢女交合也是侵犯业权（利十九20-22）。若被侵犯的一方已离世，又没有近亲，罚款就归祭司所有（民五5-10）。

**祭祀的功效**

违反律例就要以赎罪祭及赎愆祭代赎（利四14、22-24，五2-6；民十五22-29）。旧约中各项祭祀礼仪是一种表达信心和委身的行动，反映人类通常以外在的行动代替内心的态度（何六6）。所有不是故意犯的罪都可以藉着献祭来代赎（利四2、13、22、27，五14），但犯罪者必须先认罪（四13、14；参四22-23、27-28，五17；民十五24）。其他可以献祭代赎的故犯之罪就是欺诈的行为（利六1-5；参出二十二7-15），以及不按规矩作证起誓（利五1、4）。然而，放肆妄为的罪（民十五30、31）却不得代赎。一切致死的罪行都归入这类别。一般来说，这些罪行就是违反了十诫，例如，第二诫——拜偶像（利二十2；申十三6-10，十七2-7）、把儿女献给摩洛（利二十3）、行巫术和说假预言（出二十二18；利二十6、27；申十三5，十八20；撒上二十八9）；第三诫——亵渎神（利二十四14、16、23；王上二十一10）；第四诫——不守安息日（出三十一14，三十五2；民十五32-36）；第五诫——打骂父母（出二十一15、17）；第六诫——杀人（利二十四17、21）及拐带（出二十一16）；第七诫——犯奸淫（利二十10；申二十二22）、乱伦及不正常的性关系（出二十二19；利十八29，二十11、14）、不贞（利二十一9；申二十二23-24），以及强奸（申二十二25）；第九诫——在法庭上作假证供（申十九16-19）。圣经记下了一个违反安息日的判例（民十五32-36），清楚指明了应有的惩罚。人不守安息日为圣，就代表他违反约的要求，因此必须处死（出二十8-11；申五12-15；参出三十一12-17）。

违反圣历礼仪及有关的律例所受的惩罚，大概就是这概念的延伸，因为不按献祭条例而行就是违反圣约，而这圣约是藉着祭礼设立的（出二十四3-8）。这些罪行包括：不守逾越节（民九13）或在逾越节吃有酵的饼（出十二15、19）；不守赎罪日（利二十三29、30）；吃血（利七27，十七14）或吃了祭牲的脂油（利七25）；不在圣所宰杀燔祭或平安祭的祭牲（利十七4、9）；在不洁中吃了祭肉（利七20、21，二十二3、4）；在吃平安祭祭物的时间以外吃余剩的祭肉（利十九8）；摸了圣物（民四15）；因不洁而玷污了圣所（民十九13、20）；误用圣膏油（出三十32、33）或香（出三十38）。

第二个“放肆妄为之罪”的先例是可拉党的叛变及百姓其后的怨言（民十六）。这背逆的罪太大，以致不能以赎罪祭来代赎；然而，透过代求，就是以焚香来象征迫切的代求，赎罪的行动始告成功（十六46、47）。百姓拜金牛犊的时候，摩西也同样地为他们代求，救赎了一部分的罪（出三十二11-13、30-35）。

若犯了极大的罪（杀人及奸淫），不能用任何礼仪去代赎，但若能有一个“忧伤痛悔的心”，也可蒙神赦免（诗五十一1、16、17；撒下十二13）。虽然以赛亚

及百姓都心灵不洁，不能藉献祭来洁净（赛六5；参一10-17），但透过祷告和代求，他们的过犯也得蒙赦免、罪恶得赎（赛六6、7）。总括来说，对於轻微违反第八、九诫，以及破坏某些礼仪的罪，赎罪祭和赎愆祭是有功效的，但犯罪者必须完全清楚自己的责任，并必须加以补偿。至於一些较严重违反十诫的罪，没有任何礼仪可赎罪；不过，若犯罪者真诚悔改，也有蒙赦罪的可能。

**委身的祭**

提到“奉献”的时候，人通常都会想到这些祭礼。这些祭礼代表个人的委身，并同时以赎罪祭和赎愆祭来表达悔改的诚意。委身的祭也是在相交分享之祭以先所当献的。

一．**燔祭**（利一3-17，六8-13）　燔祭可以用公牛犊（一3-5）、绵羊（一10），或雀鸟（一14）。献祭者把祭牲带到会幕，按手在祭牲头上，然后在祭坛的北面宰杀祭牲（一3-5、11）。若献雀鸟，则只需交给祭司（一15）。祭司取了祭牲的血，奉上给神，然后把血洒在坛的周围（一5、11）。若祭牲是鸟，他就把鸟的头揪下来，把血流在坛的旁边（一15）。虽然宰杀祭牲和洒血的行动与上述的赎罪祭相类似，但这里的重点是在於宰杀祭牲，洗净不洁的部分，然后小心地一块一块排放在坛上（一6-9、12、13）。这些都要烧在坛上，献给耶和华作“馨香的祭”。只有祭牲的皮是归给祭司（七8）。由於燔祭是早晚都要献的祭，因此要备有足够的柴。负责献祭的祭司要穿着整齐，保持坛上的火燃烧不灭（六8-13）。

在各节期里，燔祭都占一个很重要的地位。“常献的燔祭”一天要献两次；早晨一次，黄昏一次，每次要献1只公羊羔（出二十九38-42；民二十八1-8）。每逢安息日，要多献2只羊羔（民二十八9、10）。

在这些节期，除了每日献的燔祭以外，通常会加上1只山羊作赎罪祭。每月的月朔，要加献2只公牛犊、1只公绵羊、7只公羊羔（民二十八11-14）。逾越节的每一日（民二十八19-24）和五旬节（民二十八26-29），所献的祭也与此相同。在吹角节和赎罪日，当献的祭是1只公牛犊、1只公绵羊和7只公羊羔（二十九2-4、8）。

羊是以色列人常用的祭牲

住棚节盛会的特色是一连串的燔祭，加上每天1只公山羊作赎罪祭。头一天要献13只公牛、2只公羊和14只公羊羔（民二十九12-16）。

每一天，公牛犊的数目要减1只，直至第七天，只需要献7只（公绵羊和公羊羔的数目则不变；民二十九17-34）。在第八天，要按吹角节和赎罪日的条例献上祭牲，就是1只公牛犊，1只公绵羊和7只公羊羔（民二十九35-38）。一些洁净的条例也要求除赎罪祭以外，另献上燔祭，如：生育后（利十二6-8）、患漏症（利十五14、15）、血漏（利十五29、30），或有拿细耳人的愿在身而沾染了污秽（民六10、11）。虽然上述各种情况没有声明要加上素祭，但大麻风得洁净后，以及拿细耳人满了离俗归圣的日子，则清楚说明要加上素祭（利十四10、19、20、22、31；民六14-16）。

二．**素祭**（利二，六14-23）　“素祭”一词在希伯来文的意思是“礼物”或“奉献”，也包括牲畜的奉献（创四3-5；士六18；撒上二17）。但特指不同祭祀的时候，素祭是指献上细面、橄榄油和乳香等祭品，也可以用这些材料做成的细面饼、薄饼，或分成块子的细面作祭品。若献初熟之物，就要“轧了的新穗子”（利二14）。素祭上不可有酵或蜜（利二11），不过酵和蜜却可作初熟的供物（利二12）。这些



祭品不用烧在坛上，而是交给祭司。献祭者要把烘好的无酵饼或薄饼带往圣所。祭司会从中取一把烧在坛上，作为纪念（利二2），余下的则归祭司作食物（利六16，七9）。但祭司若是为自己献上素祭，则会把祭物全烧在坛上（利六22、23）。

素祭通常都与燔祭同献，尤其在节期所献的燔祭（民二十八，二十九）。细面和油的数量是根据所献的祭牲而定：献公牛要预备细面 3/10 伊法和油 1/2 赫因，献公绵羊要预备细面 2/10 伊法和油 1/3 赫因，献公羊羔则预备细面 2/10 伊法和油 1/4 赫因（民十五2-10）。其他欢乐场合需献素祭的情况包括大麻风得洁净（利十四10、20、21、31；若献鸟作燔祭，则素祭并无特定的数量），以及拿细耳人离俗的日子满了（民六13-15）。虽然有些情况没有特别声明，但妇人生育后得洁净（利十二6-8），以及漏症（利十五14、15）和血漏（利十五29、30）得洁净后，大概也会献上素祭；然而，在上述这些情况略去素祭也许是有意的。在赎罪日，大祭司和会众献燔祭的时候，也没有提及素祭（利十六3、5、24）。

素祭必然与平安祭同献（利七12-14；民十五3-4）。祭司从两个无酵饼或薄饼中取一个，其余的全归献祭者，在他自己所选的地方，与祭牲的肉同吃。

有一个特殊的情况，人可以献大麦面 1/10 伊法作疑恨的素祭；这祭不可加上油或乳香（民五15、18、25、26）。极穷困的人可以用 1/10 伊法没有油或乳香的细面作赎罪祭（利五11-13）。

三．**奠祭**（民十五1-10）　标准的奠祭数量是献羊羔时用酒 1/4 赫因，献公绵羊时用酒 1/3 赫因，献公牛犊时用酒 1/2 赫因。（出二十九40）又称“醇酒”（民二十八7），大概是用以替代其他民族所用的血（诗十六4）。奠祭也归类为“馨香之祭”（民十五7）。像燔祭一样，奠祭的酒要全然献上，一点不留给祭司（民二十八7）。

奠祭也与日常的祭（出二十九40、41；民二十八7）、安息日的祭（民二十八9）和月朔的祭（民二十八14）同献。住棚节的第二天开始，也提到要献奠祭（民二十九18、21）；而第一天略去了奠祭，大概并不是故意的（民二十九12-16）。至於逾越节、初熟节和吹角节，可能也是无意的遗漏（民二十八16至二十九11；参结四十五11）。拿细耳人的愿完结时也需要献奠祭（民六17），大麻风得洁净时却不用献奠祭（利十四10-20）。

**相交之祭**

这些祭是出於献祭者的祈愿，通常律法中并没有指定，但拿细耳人（民六17）和住棚节（二十九39-40）的律例则例外。献祭者献上了赎罪和委身的祭礼后，就可以献上相交之祭。燔祭常与相交之祭同献，以表达更深的奉献。

一．**平安祭**（利三，七11-36；摩五22）　平安祭是所有相交之祭的基本祭礼，其他的祭礼只是平安祭的延伸。在圣洁的要求或规限方面，平安祭并不像其他祭那么严格。祭牲可以用公或母的牛或羊（利三1、6、12）。祭牲仍必须是无残疾的；但在甘心祭，四肢长短不一的牲畜也可用作祭物（二十二23）。无酵饼也是必须的，至少在感恩祭（七12、13）和还愿的祭（民六15、17、19）中是如此。这3种祭会按其特征再加以讨论。

礼仪的第一部分，即呈献祭物和按手，跟其他祭无异。不过，祭牲是宰於会幕门口，而不是在祭坛的北面（利三1、2、7、8、12、13，七29、30）。祭司取了血要洒在坛的周围，如献燔祭一样（利三2、8、13）。脏腑的上好部分要烧献为“馨香的祭”（三3-5、6-11、14-16）。

祭司也可得到祭物的一部分。他可以在任何按礼仪看为洁净的地方吃这祭物，并可与家人分享（利七14、30-36；民六20）。而他在其他祭所得的祭物，则必须在会幕中吃（利十12-14）。祭司可从献祭者的供献中取一个饼，以及作摇祭的祭牲的胸和右腿。右腿即所谓“举祭”；“举祭”一词是从字根“高举”衍生出来，意思是“那被高举的”。举祭并不一定真的指一个特别的礼仪。

平安祭这礼仪的高潮是爱筵。除了烧在坛上和归给祭司的部分外，余下的祭牲会交还献祭者。他要把祭牲煮了，与家人和邻近的利未人同享（申十二12、18、19）。这筵席要设於圣所（十二6、7、11、

12、15-19、26；参撒上一3、4），赴席者要谨守圣洁律例的要求（利七19-21，十九5-8）。这跟一般的宰牲吃肉不同，可以在各城里的祭坛上进行（申十二15、20-22）。感恩祭的祭肉要在献祭当日吃完（利七15），而还愿祭和甘心祭则可在翌日吃完（七16-18）。逾期剩下的祭肉要全部用火焚烧。

圣经只有3次指定以色列人要献平安祭，即七七节（利二十三19、20），拿细耳人的愿完结之时（民六17-20），以及膏立祭司的时候。至於在公开的礼仪场合献平安祭的，包括圣殿的落成奉献（王上八63；代下七5）。因全国性的事件而献平安祭的包括：战争胜利（撒上十一15），瘟疫之后（撒下二十四25），立王储（王上一9、19），灵性复兴（代下二十九31-36）。地区性的事件则有每年的家庭团聚（撒上二十6），或在其他节日如初熟节的时候（出二十二29-31；撒上九11-13、22-24，十六4、5）。

**二．摇祭**　平安祭中先取的一部分，在耶和华面前“摇一摇”（利七29-31），表示祭司代表神吃这祭肉（实际的动作显然仿似摇动锯或棍，赛十15）。“摇祭”同时也用在其他供献之上，如献金银作会幕的器物（出三十五22，三十八29），及大麻风得洁净之人献赎罪祭（利十四12）。

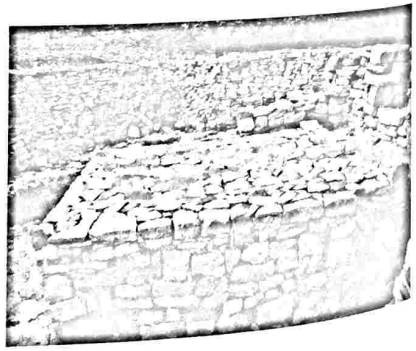
**三．甘心祭**　在一年3次的圣会中，以色列人把礼物带到圣所（出二十三14-15，三十四20；申十六10、16、17；代下三十五8；拉三5），是他们甘心乐意的（利七16，二十二18、21、23；民十五3，二十九39；申十二6、17）。像还愿的祭一样，甘心祭可能是燔祭，而不一定是平安祭（利二十二17-24；结四十六12）。若是平安祭，祭肉必须在第二天吃完，留到第三天的就要用火焚烧（利七16、17）。此外，甘心祭不像其他平安祭，因为祭牲的四肢可以是长短不一的（利二十二23）。

**四．就职之祭**　这用词在希伯来文是指宝石的镶嵌（出二十五7，三十五9、27；代上二十九2）。这礼仪是用手膏立，象征把人分别为圣去事奉神（出二十八41；参三十二29），也要求人合乎礼仪上的洁净，并有忠诚的心灵（代下二十九31）。

有两段经文详述了膏立第一位祭司的细节（出二十九1-30；利八1-36）。仪式由摩西主持，因为亚伦和他的儿子不能膏立自己。摩西献上公绵羊作分别为圣之祭，几位祭司把手按在祭牲身上。跟着摩西把祭牲宰了，祭牲的血却有特殊的用法：他把血涂在每位祭司的右耳垂、右手的大拇指和右脚的大拇指上，其余的洒在坛的四围。摇祭同样有特别的处理，脏腑的上好部分、素祭的3个饼和祭牲的右腿，都放在候任祭司的手中，在耶和华面前摇一摇，然后全烧在坛上，献给耶和华作“馨香的火祭”。虽然右腿没有给摩西，但祭牲的胸则归他所有，他自己以此为摇祭。最后，他把膏油和坛上的血混和，弹在祭司和他们的衣服上。他们可以把剩下的祭肉在会幕门口煮了吃。像同类的祭一样，祭肉不可留到第二天。

参“以色列的节期”2062；“赎罪”1475；“以色列的宗教”2068；“会幕，圣殿”596；“洁净和不洁净的条例”763。

参考书目：M.F.C. Bourdillon and M. Fortes, eds., *Sacrifice*; A.B. Davidson, *The Theology of the OT*, pp.306-356; R. de Vaux, *Ancient Israel*, pp.415-456, and *Studies in OT Sacrifice*; G.B. Gray, *Sacrifice in the OT*; F.D. Kidner, *Sacrifice in the OT*; J.H. Kurtz, *Sacrificial Worship of the OT*; G.F. Oehler, *Theology of the OT*, pp.261-323; F.M. Young, *Sacrifice and the Death of Christ*.



用石块筑成的祭坛



# 祭坛

Altar

jì tán

行祭神典礼的高台，典礼可能包括宰杀祭牲或焚香祝祷（出三十1-10）。希伯来文“坛”与“宰”有共同的字根*zbh*（亚兰文的同根词为*dbh*），意谓向神献祭牲以赎罪。希腊文的“坛”字也有“宰牲献祭”之义。近东设坛献祭之俗并不限於以色列，而是相当普遍的风俗，如以色列人的近邻迦南人就有自己的祭坛和礼仪。坛总是设於高耸之地。

## 迦南人的坛

迦南人的坛多为长方形或椭圆形，有些只是以大石堆砌而成。坛是古人以牺牲奉神赎罪之所，一般筑有台阶或土坡。以色列人的坛是用土或未经修凿之石垒成（出二十24-26），但禁设台阶，大概是有意与迦南人不同；经载的理由是为避免登坛献祭者“露出下体来”（出二十26）。

以色列人进到迦南地，那地的庙、坛、龛到处可见。从米吉多出土的迦南神庙和祭坛均证明是以色列人进入迦南之前数世纪已有的。这些坛多为矩形，仅发现一椭圆形者，高4.6呎，直径26呎，用小石砌成，有台阶可登（参出二十25、26）。另於伯珊、拉吉、夏琐等地也发现有迦南神龛、神坛，构造均极典型。拉吉一神庙遗址，於主前1480至1260年间先后设置三庙。年代最近者（主前1325-1260）内设一坛，坛体大约2.6×2.6×3立方呎，用泥砖叠成，有侧阶。於瓦砾堆和一个大坑中还发现有大量动物尸骨，多为小牛、小羊（山羊、羚羊和绵羊）之右胛骨（参利七32）。另於米吉多、伯珊、拉吉等处还发现大批香坛，是采用方形的石灰石砌成，形体较小，最大者高不过2.2呎。坛顶四角隆起如兽角状。这些考古发现可以说明迦南的偶像崇拜已相当蓬勃，早在以色列人来到之前已沿袭数世纪之久。迦南人和以色列人的崇拜制度有若干相似之处，这给以色列宗教造成了不少扰乱。

## 圣经中的坛

### 族长时代之坛

圣经记载了几位族长建坛献祭之事。挪亚“为耶和华筑了一座坛，拿各类洁净的牲畜、飞鸟献在坛上为燔祭”（创八20）；亚伯拉罕在示剑（十二17）、伯特利（十二8）、摩利亚山（二十二9）各设一坛；以撒设坛於别是巴（二十六25）；雅各设坛於示剑（三十三20）和伯特利（三十五7）；摩西於利非订（出十七15）和何烈山（出二十四4）各建一坛。各坛之立均有所因，是为纪念神在某事上的眷佑。

### 会幕之坛

会幕中设两坛。一坛为皂荚木质，铜包裹，长宽各1肘，高3肘，是用以献燔祭的（出二十七1-8，三十八1-7）；另一坛较小，也是皂荚木质，精金包裹，长宽各1肘，高2肘，置於至圣所外，以幔隔开，是祭司烧香之所（出三十1-10，四十5）。

### 地方祭坛

出埃及记二十章24至26节记神指示以色列民用土或石建坛，以献燔祭和平安祭，凡称神名之地都当设立此坛。这种坛建造简便，似允许人人随时设立。如约书亚建坛於以巴路山（书八30、31）；流便人、迦得人、玛拿西半支派的人建坛於约但河东（书二十二10-16）；基甸建坛於俄弗拉（士六24）；大卫全家设坛献祭於伯利恒（撒上二十6、29）；大卫筑坛於亚劳拿禾坊（撒下二十四25）；以利亚筑坛於迦密山（王上十八30）等等。上述诸坛除以利亚之坛外，均建於所罗门圣殿落成之前。

### 所罗门圣殿之坛

殿内也设两坛。一为燔祭坛，铜质，20肘见方（约25平方呎），10肘高（约12.5呎）。在此坛献祭向为礼拜的中心内容。亚哈斯王朝曾一度迫於亚述王提革拉毗列色的压力，把铜坛从其中心地位移向殿的北侧（王下十六14）；后来希西家王又复其位（代下二十九18）。另一坛为香坛，香柏木质，精金包裹，设於内殿约柜幔前（王上六20-22）。

### 列王时代的伪坛

先知对於与神律法相违的伪坛辄有严

厉的谴责（何八11；摩三14）。考古发掘证明，这种坛确不乏其例。於别是巴发现一坛，高约4.5呎，坛顶有4角，是城毁之后集城墙上独特石块筑成；亚拉得城遗有圣殿废墟，遗物中包括一燔祭坛，形体颇巨，是以土石砌成（参出二十25）。另有若干神龛圣所，俱无定式，在拉吉、但，甚至耶路撒冷均有发现。

**以西结异象中的殿和坛**

被掳期间，殿圮坛毁，满目荒凉，然而以西结却在异象中见到耶路撒冷圣殿复兴的盛况。只见那金碧辉煌的圣殿中有精工建造的燔祭坛一座，分3层，高10肘，下设坛座，20肘见方。坛虽属异象，但反映了以色列民赎罪的迫切要求（结四十三13-17）。香坛则并无提及。

**第二圣殿的坛**

所罗巴伯率众含辛茹苦重建的燔祭圣坛（拉三2），后来遭到安提阿古四世的亵渎，大概是指他设立异神丢斯的偶像（《马加比一书》一54）。殿内本还有一座金制的香坛，也被安提阿古於主前169年挪走了（《马加比一书》一21），但后来因着犹大马加比，两者都得以恢复（《马加比一书》四44-49）。

**希律圣殿的坛**

经希律扩建的圣殿仍设置燔祭和焚香两坛。耶稣曾教导一献祭者把祭礼留在坛前，先去同弟兄和好，然后再来献祭（太五24）；撒迦利亚则在异象中见天使站在“香坛”的右边（路一11）。这两处所指的显然均是希律圣殿中所设的坛。

**新约的坛**

由於耶稣基督之死已为世人献上了最后的赎罪祭，所以基督徒的崇拜已无需设坛献祭了。不过，新约中仍不时提到燔祭坛（太五23、24，二十三18-20、35；路十一51；林前九13，十18；来七13；启十一1）和香坛（路一11）；不仅在地上的圣所，也涉及了天上的圣所（启六9，八5，九13）。使徒行传也提及雅典的一座供奉未识之神的坛（徒十七23）。

参“会幕，圣殿”596。

参考书目：R. de Vaux, *Ancient Israel*, pp.406-14; P.Fairbairn, *The Typology of Scripture*, 2 vols.; G.B. Gray, *Sacrifice in the OT*; E.M. Lerner, “Altar,” *Encyclopedia Judaica* 2:760-71; H.M. Wiener, *The Altars of the OT*.

## 佳澳

Fair Havens

jiā ào

革哩底南岸一个小港口，被鉴定为今日之李门尼斯卡利；位置在马塔拉角之东约5哩，靠近拉西亚城。押解保罗前往罗马的船只（徒二十七8），曾因风向不顺而在此暂避。

## 迦巴

Geba

jiā bā

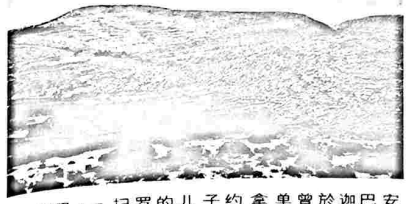
现今的耶巴，便雅悯领域内一个利未城（书十八24，二十一17），约距耶路撒冷东北偏北7哩，坐落密抹隘口之南（撒上十四5；赛十29）。人们常把迦巴与基比亚混淆，基比亚是扫罗的故乡，亦是便雅悯境内一城，位於迦巴西南面。两地名均是“山”之意，“从迦巴直到别是巴”一句代表犹大支派的南北疆界（王下二十三8）。

在扫罗时期，非利士人派兵在迦巴驻守（撒上十5，十三3）。约拿单打败了这个前锋阵营，使非利士人乱了阵脚，他们涌到以色列，军队人数远远超过扫罗的兵卒。扫罗和他的军队先在迦巴（十三16），后进入基比亚（十四2）。非利士人在密抹遣兵戍守，就在加巴对面。约拿单向替他拿兵器的人建议一同潜入密抹军营，假如有非利士人叫他们过去，即是神把敌人交在他们手里的记号。非利士人真的叫他们上去，两人趋前，杀死约20名非利士人，使敌方全军大乱。

大卫统治期间，也击败了另一群非利士侵略者，“从迦巴直到基色”（撒下五25）。犹大王亚撒修筑迦巴和米斯巴，所用的石，原是以色列王巴沙用来修筑拉玛城的（王上十五22；代上十六6）。

以赛亚以预言方式描写亚述军进攻耶路撒冷：“在密抹安放辎重。他们过了隘口，在迦巴住宿。”（赛十28、29）撒迦利亚预言迦巴会变为平原：“从迦巴直到耶路撒冷南方的临门”（亚十四10）。





迦巴 — 扫罗的儿子约拿单曾於迦巴安营，攻打在密抹的非利士人。

犹太人被掳往巴比伦后重归国土，曾提及从迦巴来的人（拉二26；尼十一31）。重建耶路撒冷城墙的献礼中，迦巴地歌唱的人也有参与（尼十二29）。

*Carl E. DeVries*

## 迦巴勒

Gebal

jiā bā lè

❶在腓尼基和叙利亚最早期的村落之一（同期的有拉斯珊拉和犹大底废丘），希腊人称之为“比布罗斯”（意即“书本”）。迦巴勒位於地中海，离现今的贝鲁特以北约20哩。迦巴勒曾是埃及的殖民地，当时埃及的外交及商业势力影响遍及叙利亚，迦巴勒亦成为商业重镇，是利巴嫩硬木的出口及交易中心。根据亚马拿信札（约主前1400-1350），迦巴勒城自成一国。该处发掘出来的极早期印字铭刻说明：迦巴勒是巴勒斯坦和叙利亚的主要交易通道之一，其居民称为迦巴勒人（书十三5）。虽然该地掌商贸交通枢纽，但迦巴勒人更重要的成就，是他们模仿埃及文制作了一套音节文字，经由腓尼基至希腊继承，成为今天外文字母的始祖。邓能在1919年发掘出一系列的文物，自新石器时代（主前5000）延续至十字军时期。主前4000年前，有一个民族住在迦巴勒，他们搭建只有一房间的长方形屋宇，并惯把祖先埋葬在屋舍涂了灰泥的地下。亚述人在此得到厚重的贡品，是来自推罗、以东、摩押、迦萨、亚实基伦、以革伦、迦巴勒、亚发、森闪密伦那、伯亚明和亚实突的王。迦巴勒其后相继受巴比伦、波斯、希腊和罗马控制。

❷死海东南面的地域，与亚扪和亚玛力一同称为以色列的敌国（诗八十三7）。

*Paul L. Kaufman*

## 迦巴鲁

Chebar

jiā bā lǔ

巴比伦的一条运河。犹大人被掳住在迦巴鲁河边，先知以西结也在其内。他在此处看见了神所显示的种种异象（结一1、3，三15、23，十15、20、22，四十三3）。考巴比伦铭文载有“拿尔卡巴鲁”之名，相信指的就是这条运河。今有学者以为迦巴鲁河即今之沙坦尼奥。

## 加百列

Gabriel

jiā bǎi liè

圣经中连名提及的两位天使之一（另一位是米迦勒）。加百列以人的形貌向但以理显现，解释异象的意义，展示审判日会发生的事，又赋予他智慧和知识，让他明白（但八16，九21、22）。新约中加百列向正在圣殿事奉的撒迦利亚显现，宣布他儿子施洗约翰将要诞生（路一11-20）。6个月后，加百列向马利亚显现，宣告她会成为期待已久的弥赛亚耶稣之母（路一26-33）。加百列常被称为天使长，但圣经却没有这样称他。

圣经以外的犹太著作中，有许多关於加百列的描述。《以诺书》描述他是四位天使长之一，其余3位是米迦勒、拉菲勒和乌利尔（《以诺一书》四十3、6）。他是其中一位神圣天使（二十7），从天上俯视世人，是主要的代求使者（九1，四十6；《以诺二书》二十一3）。他奉派消灭恶者（《以诺一书》九9、10），把他们扔进火焰（五十四6），其地位高於其他天使（四十9）。米迦勒坐在上帝的右边，加百列坐在左边（《以诺二书》二十四1）。米迦勒任以色列的护守天使（参但十二1），是天堂的大祭司，多负责天庭的事，

但加百列是神的使者，从天上到地上，执行神的旨意。

*Wayne C. Hensley*

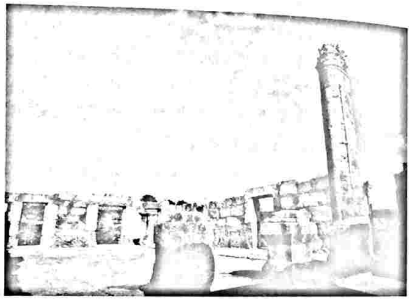
参“天使”1567。

## 迦百农
Capernaum
jiā bǎi nóng

加利利一个城市，仅见载於四福音书，是耶稣传道常驻之地，位於加利利海（亦称革尼撒勒湖）西北岸，但遗址迄今不详。其名原义为“拿鸿村”，至於“拿鸿”究竟是旧约的先知抑或其他人，已不可考。马太福音四章13节指出了迦百农的位置，记述耶稣“后又离开拿撒勒，往迦百农去，就住在那里。那地方靠海，在西布伦和拿弗他利的边界上。”拿弗他利疆土是在加利利海之西。圣经记述了迦百农两个人物的事，进一步显示迦百农的位置，必在约但河口岸，也是政治势力分界的前线之地。从“百夫长”之事（太八5；路七2）可以推知，该城设有一队百人兵力的驻军，守护这座边关小镇；再从利未（即马太）归主的故事（太九9；可二14；路五27），可知该城设有税卡，其边城特征益加明显。

以上所述仍不过是一鳞半爪的线索，考古调查至今尚未找到迦百农遗址的直接证据。今疑为迦百农遗址之地有二：一为汉米尼亚，亦称米尼耶废墟；一为呼姆废丘；两地相距仅2哩。迄至上世纪末，研究者多倾向於米尼耶废墟。该址位於提比哩亚至赛费德公路7哩处，有里程碑为志，筑路的青石即取自该处。鲁滨逊确定米尼耶废墟即迦百农，没有说明理由。犹太史家约瑟夫曾赞誉该处（参《犹太战争录》3.10.8），说其地据革尼撒勒四乡之沃壤，又提及迦百农的泉水如涌，长流不歇。他所指大概是约但河与革尼撒勒湖交汇处之塔布法三角洲，素有“七井泉”之称，其一井是加利利地区水源最丰的涌泉。自古以来，泉水即用於推动水磨并灌溉田亩。当年米尼耶废墟东北尚有一罗马浴场，其用水即由该泉经由两个蓄水池供应。

犹太人较古的看法则倾向呼姆废丘，认为希腊名称“卡法农”在《米大示高希列》（1.8，7.26，约成於主后110年）中，译成希伯来文之“卡帕拿鸿”，可见晚至主后二世纪迦百农仍然存在。然而，以后再无任何典籍提及该城。一直到1160年，始有图德拉的便雅悯提及，“卡法农即卡帕拿农”。购下该址的方济各会修士从呼姆废丘挖掘出大量古钱和一座犹太会堂的遗址，已考定都是主后三世纪之物。只可惜并未从该遗址的下面，找到一个更古的会堂，可证明是路加福音七章5节所载为百夫长所建。由於缺乏进一步的证据，以色列政府将这一考古疑案悬而待决，并称呼姆废丘为“拿鸿村”。



迦百农城墙及会堂遗址

总而言之，迄今所知关於迦百农的材料，仍以福音书为最详。当年迦百农是一重要的城邑，有罗马驻军，耶稣从拿撒勒被逐后即来此城，并称之为祂“自己的城”（太九1）；祂视此处犹如自己的家（可二1），并多次於该城行神迹（可一34），如医好了百夫长的仆人（太八5），治愈了彼得的岳母（可一31），赶逐了污鬼（可一23；路四33）等。耶稣之传道事奉以该城为中心，祂因见城内居民不知悔罪，而予以严厉的咒诅：“迦百农啊，你已经升到天上，将来必坠落阴间。”（太十一23；路十15）

## 迦拜
Gabbai
jiā bài

被掳巴比伦后，随所罗巴伯回耶路撒冷的一个家族之族长（尼十一8）。



## 迦本
Cabbon
jiā běn

犹大高原上一城镇（书十五40），在拉吉以东，即今日的希伯拉。一说以为迦本即抹比拿（代上二49），但无实据。

## 加布
Carpus
jiā bù

可能是保罗引领的一位归主者。保罗有件外衣留在特罗亚城加布处，后在狱中致书提摩太，嘱他探监时一并将那件外衣带来（提后四13）。据传加布后来成为贝雷多（在特拉亚）主教。

## 迦步勒
Cabul
jiā bù lè

❶亚设支派所属城镇，近迦密山，在以色列与推罗两国之间的边界上（书十九27）。

❷所罗门建殿，推罗王希兰以120他连得黄金资助之，所罗门割北地加利利省回赠（王上九13、14）；北地贫瘠多山，希兰不悦，旋即归还所罗门（代下八2），并称该地为“迦步勒”，意谓“如同无物”。

## 加大拉
Gadara
jiā dà lā

低加波利的一个城镇和居民，只在新约较详尽的抄本提过1次（太八28）。耶稣过了加利利海东岸，治好被鬼附的人，赶出称为“群”的污鬼。祂是在“加大拉人的地方”遇见他们（太八28）。在马可福音五章1节和路加福音八章26、37节中译作“格拉森”，可能因为格拉森在地理上指较广泛的地域，而加大拉是其中一城镇。地理学家指出猪群冲进水中最有可能的位置是格拉森附近岸边的斜坡，是该区较细小而不甚重要的地方。这也配合另一说法，证明马太是当地人，因此能指明确实地点，而马可和路加则只向希腊和罗马等读者报导大概的位置，因为加大拉地小且不甚著名，但格拉森却是颇重要的希腊城市。

“加大拉”一名显示该城居民的先祖是闪族人。加大拉城距加利利海东南5至6哩，地域包括雅穆河以北的哈美温泉。首次记载於历史中的有关事迹是主前218年安提阿哥三世掳掠该城。亚历山大杨纽（主前103）在位时，则被犹太人夺得，居民遭受奴役，被迫改奉摩西律法为法治之规条。犹太人曾毁城，但庞培大帝收复后重建该城（主前63），在其统治下成为自由城，与约但河跨岸的希腊城市合并，称为低加波利。该撒大帝亚古士督把加大

加大拉

拉纳入大希律（主前30）管辖的领土内，大希律死后并予叙利亚（主前4）。犹太叛变中（主后66-70），维斯帕先夺取该城，续繁盛多年。自主后325年至回教徒征服为止，加大拉城是一个基督教主教的所在地。

加大拉被认定为现代约但河东岸的乌姆盖斯，虽然该城未被发掘，明显的迹象显示她的圆周为2哩，并具希腊城市的特色，包括两个剧场、一个大会堂、一所庙宇、几个公众浴室、一条柱廊街道及一条水道。

*Wayne C. Hensley*

参"低加波利"302；"格拉森"485。

## 迦得
Gad
jiā dé

❶雅各十二个儿子之一（创三十五26；代上二2），是利亚的使女悉帕所生两儿中的长子。利亚因雅各再得一子而欢喜，为孩子起名作迦得，意即"万幸"（创三十11）；后来，迦得跟家人随雅各迁往埃及（出一4）。雅各祝福儿子的时候，预言迦得将会不断受外族袭击，但会抵抗成功，赶绝他们（创四十九19）。迦得有7个儿子（四十六16），始创迦得支派（民二14），是以色列十二支派之一（申三12、16）。

参"迦得支派"692。

❷辅助大卫的先知和先见。他劝大卫离开摩押的米斯巴，返回犹大故地（撒上二十二5）。大卫因数点以色列的壮丁而犯错，迦得向他宣告神的惩罚（撒下二十四11-14、18、19；代上二十一9-19）。他又曾帮助大卫和拿单设立圣所中的敬拜次序（代下二十九25），及后撰写大卫生平事迹（代上二十九29）。

❸是以色列人膜拜的迦南偶像，是时运之神（赛六十五11）。

*Wayne C. Hensley*

参"迦南神祇和宗教"719。

## 迦得谷
Gad, Valley of
jiā dé gǔ

撒母耳记下二十四章5节一希伯来文的译名，按字面意为"迦得河或河床"。迦得谷是大卫进行核点民数时的起点，而该"河"或"谷"无疑是指亚嫩河。

## 迦得支派
Gad, Tribe of
jiā dé zhī pài

雅各第七子迦得的后裔（创三十11；民一24、25），在随摩西出埃及的十二支派中，人数列第八位（按民一1-3、24-25所述的壮丁人数计算）。他们是牧牛人，在战场上素以凶猛见称（民三十二1；申三十三20）。

在旷野飘流期间，迦得支派由丢珥的儿子以利雅萨领导（民一14，二14，七42，十20）。以色列人扎营时，迦得族位於会幕南面，流便和西缅之后。（民二10、12）。圣经在叙述众支派为会幕献祭，及神给以色列降瘟疫，两处经文均提及此支派（七42-47，二十六15、18）。玛基的儿子臼利代表这支派组成十二探子，奉摩西派遣进入迦南地（民十三15）。

旷野时期结束前，迦得、流便和一半玛拿西的族人求准於约但河东安营，因为该地是好牧场（民三十二1、2）。他们得到许可，但必须参与迦南的征战（民三十二20-22；书一12-18）。

约书亚统领征战时，圣经中只在耶利哥一役中提及迦得（书四12）。战争终止后，迦得、流便和玛拿西半支族定居於约但河东所分配之地（民三十四13、14；书十二6，十三8）。

迦得承受的土地位於北面玛拿西和南面流便两支派之间。3支派之间似乎并无固定的边界，整个地域通常被称为基列和巴珊（王下十33），领土北至基尼烈（加利利）海，东面有山丘相隔，最远只达雅博河，南面则以亚罗珥和希实本两城为疆界（申三12、13；书十二1-6，十三24-28）。

迦得的历史，自定居至被掳，都和两个相邻的希伯来支派密切相连。征战后归



回本土不久，3族即差点因设立大祭坛而展开内战（书二十二10-34）。士师时期，基列（包括迦得）受到亚扪人骚扰（幸未遭侵占），直至耶弗他打败亚扪人才告中止（士十一）。大卫被追逐时，有些迦得人在洗革拉向他投奔（代上十二14、37）。大卫王统治第十四年，3个支派正式合并，由耶利雅（和他的兄弟；代上二十六30-32）管辖。

分国时期，约但河外的部族屡受袭击。耶户在位时（主前841-814），哈薛吞并了约但河以东所有地方。继由亚述皇帝提革拉毗列色占领（王下十五29；代上五26、27）；最后亚扪人侵占迦得地（耶四十九1）。

被掳时期之后，迦得一名在圣经只再出现1次，就是在以西结所见的以色列复国异象（结四十八1、27、28、34）。

新约中，"迦得"一名只在启示录盖印名单中提及（启七5）。

参"以色列史"2077；"迦得#1"692。

## 加低斯
Kadesh
jiā dī sī

参"加低斯巴尼亚"693。

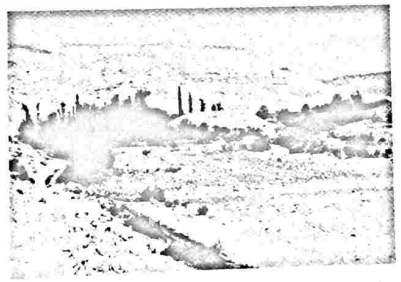
## 加低斯巴尼亚
Kadesh-barnea
jiā dī sī bā ní yà

这是以色列人38年来，在旷野飘流时的居所。在辽阔的西乃地区有两个主要的绿洲：费兰河位於南面，近摩西山（即西乃山或何烈山）；加低斯或加低斯巴尼亚则位於北面。前者是颁布律法的地方，后者则是十二支派出埃及后的大本营（申一46）。

加低斯巴尼亚邻近有4个水泉：库得斯泉、库律泉、夸思梅泉、穆维拉泉。库得斯泉（即加低斯泉）又称为"神圣之泉"，是罗伦斯於1842年在当地贝度因人协助下发现的，她的位置则由特朗布尔考察团於数年后确定。较早时（1838），鲁滨逊认为怀比维拜泉就是加低斯巴尼亚的原址。但这地方位於亚拉伯北部，与以色列人的行程并不吻合；因为以色列人由西乃山往加低斯巴尼亚时，是经过那"大而可怕的旷野"（申一19），而非沿着亚拉伯走，故二者并不相符。

加低斯巴尼亚除了是西乃北部最大的绿洲外，它更位於一条重要通道附近；这通道是连接阿卡巴湾及地中海的。

在亚伯拉罕时期，加低斯巴尼亚曾被以拦王基大老玛侵占（创十四7，安密巴）。在这地方发生过很多事情：夏甲从她主母撒莱那里逃出来（创十六14）；米利暗死并埋葬在这里（民二十1）；以色列人为喝水而起争闹，以致为那水起名"米利巴水"或"加低斯的米利巴水"（民二十2-24；申三十二51；结四十七19，四十八28）。可拉党也是在这里背叛摩西和亚伦的领导（民十六，十七）。这地方更是以色列民族永不忘怀之地，因在这里他们听到10个探子的回报，但他们不信，以致延迟了38年，才能进入应许之地（诗九十五8-11；参来三7-19）。



加低斯巴尼亚

近期研究指出在中铜器时代，这地区由游牧民族占领，与列祖时代的情况相似。格鲁克则发现这地区可能长期是农民的聚居地。格鲁克总结说："由加低斯巴尼亚向东伸展的整个地区，是中铜器时代第一期至铁器时代第二期一个极重要的地方，以色列人出埃及后，也住在这里，故此以色列人一定熟悉这地。"

由於加低斯巴尼亚有水源、草原和农地，加上迦南近在咫尺，故那地成了以色列人进入应许之地前最理想的居住地方。

参"米利巴"1029；"旷野飘流"842。

## 加低斯的米利巴
Meribath-kadesh, Meribah-kadesh
jiā dī sī de mǐ lì bā

加低斯巴尼亚的别名（申三十二51；结四十七19，四十八28），以色列人在旷野飘流时曾长期安营於此。

参“加低斯”693；“加低斯巴尼亚”693。

## 迦底
Gaddi, Gadi
jiā dī

❶玛拿西支派的代表，被摩西派往侦察迦南地的探子（民十三11）。

❷米拿现的父亲。米拿现谋反，刺杀了以色列王沙龙，篡位为王（王下十五14、17）。

## 加叠
Gaddiel
jiā dié

西布伦支派梭底的儿子，曾被摩西派往迦南地侦察（民十三10）。

## 加珥他
Kartah
jiā ěr tā

西布伦支派属地中利未人的城市。约书亚记二十一章34节记载分派予利未支派米拉利子孙的城市中，曾提及加珥他；但记载同一事的历代志上六章77节，则没有提及此城。未能确定此城的确实位置。

## 加珥坦
Kartan
jiā ěr tǎn

拿弗他利支派分给利未人的城镇（书二十一32），历代志上六章76节称为基列亭。有人认为此城乃北加利利的古赖珥废墟。

参“基列亭#2”650；“利未人的城邑”893。

## 迦斐托，迦斐托人
Caphtor, Caphtorim
jiā fěi tuō / jiā fěi tuō rén

迦斐托是一地方名称，该地的居民称为迦斐托人。

旧约的族裔名表以迦斐托人为含族，迦斐托之后裔，而迦斐托是麦西（即埃及）之子（创十13、14；代上一12）。上引经文之末本谓“非利士人是迦斯路希人的后裔”，但由於耶利米书和阿摩司书俱指出非利士人出自迦斐托（耶四十七4；参摩九7），所以许多圣经译本将经文略加更动，改作“从迦斐托出来的有非利士人”（参和合本）。不过，也有人认为非利士人原属迦斯路希人的一支，后殖民至迦斐托人的地区。

亚甲文称迦斐托为“卡普他拉”，乌加列文称其为“卡普尔”，埃及文称其为“卡夫提”。这些名称最早见於主前2200年，最晚的也在主前1200年。从埃及文献看来，迦斐托显然就是指革哩底岛；但犹太人却另有其论，以为迦斐托人来自加帕多家，以至於七十士译本将“迦斐托”都译作了“加帕多家”。有人据此则另立一说，以为所谓“迦斐托”者，是指小亚细亚的沿海地区或卡帕托岛。至主前十三世纪，“迦斐托”更被指为包括全爱琴海地区，非利士人便出自该界域之内。

圣经也记载一支迦斐托人南侵，攻入迦萨之地，驱走亚卫人，并居於那地（申二23）。看来，在以色列人过约但河进入迦南地之前，迦斐托人早已据有了迦萨一带。也有人以为，这一支迦斐托人其实就是非利士人。

## 加各
Karkor
jiā gè

约但河东的一个城邑，基甸曾在此攻打西巴和撒慕拿两位米甸王（士八10）。士师记八章11节只是简述她的位置，说她在挪巴和约比哈东边，在约旦安曼的西北面7哩。较合宜的位置是在疏割（代尔阿拉废丘）和毗努伊勒（哈艾谢吉耶废丘）古城附近，这两座城都分给在基列的迦得支派。



## 迦哈
Gahar
jiā hā

被掳后随所罗巴伯归回耶路撒冷的圣殿工人的宗祖（拉二47；尼七49）。

## 迦含
Gaham
jiā hán

亚伯拉罕兄弟拿鹤与妾所生流玛之子（创二十二24）。

## 迦基米施
Carchemish
jiā jī mǐ shī

古城名，踞幼发拉底河上游西岸，距亚勒坡东北约65哩，是古代兵家必争的要塞。今日其遗址半在土耳其，半在叙利亚。“迦基米施”之本义，迄今尚无确说。有人从艾伯拉出土之发现，推释其义为“基抹之城”（基抹是摩押主神）。

古来南北商道（大抵沿河而行）和东西商道（连接尼尼微和地中海），均经迦基米施。据出土的陶片可知，其地於史前时代即已有人居住。艾伯拉泥版是最早记载其名的古代文献（约主前2400）。迦基米施去哈兰仅75哩，估计当年亚伯拉罕入迦南时或曾过此。

早年迦基米施曾先与马里订盟，后又倒向亚勒坡。主前1355年为赫人所占而成为赫提帝国的东都，自是，迦基米施的居民便接受了赫人的文化和语言。数百年来，亚述诸王曾多有并吞之图而未果，至撒珥根二世大愿始遂。主前717年攻陷其城，并设重兵把守，使成亚述帝国的西北坚城（赛十9）。待尼布甲尼撒的新巴比伦王国兴起，打败亚述，势如破竹，而迦基米施却是其最后攻克的亚述城邑（主前605年）。埃及法老尼哥二世派兵曾增援困守危城的亚述军（代下三十五20；耶四十六2），但终未免一败。自此，迦基米施的地位，也就衰微下去了。

1911年对迦基米施作了考古初探；继而在1912至14和1920年，又进行两度大规模的考古开掘，由乌列和劳伦斯（阿拉伯的劳伦斯）主其事。出土文物现藏土耳其的赫提博物馆。迦基米施的建筑艺术，兼具赫人与亚述人的双重传统。原城傍河而建，於陡峭河岸上建高墙垛口，易守难攻。城内至高点设一卫所，绕以坚壁；有宫殿一座，附设庙堂和阶梯。

## 家具
Furniture
jiā jù

在家庭、宫殿和庙宇中使用的器具。以色列由於在地理上与邻近国家接壤，故此，跟邻近地方的文化，有十分广泛的接触层面。历史研究确实显示，以色列人使用的家具与其他民族和国家所用的，极为相似。

### 资料来源：考古学和圣经

考古发现提供了最清晰的文化资料。在古代的墓穴中，有时候会发现一些家具；尤见於埃及和米所波大米。特别是埃及，墓穴的墙上多饰以壁画或浮雕，提供有用的资料。类似的资料亦常在希腊陶器的图画中找到。祭祀用的家具器皿，於出土的庙宇中常有发现。以赤陶制成的家具模型，则曾在不同的地区发现。有关家庭中使用的桌子、床、卧榻、椅子、脚凳等物，资料丰富，在神殿和庙宇中使用的家具，资料也不少。故此，有关埃及、希腊和罗马人家具的知识，是颇为丰富的。

圣经曾提及家居用的床、脚凳、卧椅、桌子、围幔、以象牙镶嵌的器具和灯。会幕里的陈设，在出埃及记中有详细的描写。以色列君王的宫殿中有王座、脚凳、桌子、幔子和许多其他的家具。

### 埃及

历代以来，透过商队与航运，埃及的文化与巴勒斯坦地的人民有多方面的接触，远及以色列北部。故此，埃及的家具模式极有可能影响到巴勒斯坦的家具工艺。

考古学家曾发现埃及第一王朝（约主前3000）时的一张床。柔软的细麻绳子紧密地编成床褥，牢牢地系在低矮的木框上。这是历代以来，埃及地盛行不衰的床榻款式。在基撒出土的第四王朝（约主前

2600）和德费俄皇后的墓中，发现更精致的卧室陈设，包括椅子和镶有黄金的天蓬。这一张床附有银制的枕头和嵌有彩色陶瓷的尾板又可以随意拆除，现摆放在埃及博物馆。另外一些精美的床榻是在新帝国（约主前1552-1306）末期，於法老图坦卡门的墓穴中发现。那时期的床多有弯曲的床头架，并饰有高企的床尾板。这些床脚大多刻有精巧的花纹，是当代一般富有的埃及家庭的家具款式。

皇室和贵族所用的宝座和椅子，虽有许多例子可寻，不过，其他阶层所用的椅子，却鲜有发现。考古发现所得最早的埃及椅子图样，可能就是於主前3000年，在希拉贡波立出土之双人坐像所显示的模样。另一幅早期的绘画，描写第一王朝（约主前3100）的拿王玛，坐在王座上欣赏歌舞。他的王座不过是一块凿出来的石头，没有靠背和枕手处。贵族普遍采用椅子，是在第三王朝金字塔时代（约主前1600），苏撒在位之后才出现。椅子用木制成，座位部分用皮编织，再加上坐垫。后来的人又加上扶手和靠背，而椅脚则雕成野兽腿部的形状。

皇室通常还有装饰华美的脚凳。在近东地区的艺术和文学作品（参诗一一〇1）中，常以把敌人踏在脚下，作为得胜的象征。一般的平民则会采用一些款式比较简单的脚凳，这些脚凳约1呎高、方脚，且有以皮织成的座位。

在古埃及，人们明显没有使用桌子。在浮雕和绘画中出现的食物，均是盛在托盘和支架上。在旧帝国时期（约主前2900-2200），人们会在房子的入口处或花园中摆放一些木架，上面搁着盛水和酒的瓶子，旁边又有好些架，用以盛放食物。在浮雕和绘画上，又绘有一些精致的箱匣，有储藏衣物和家居用品之用。

到了帝国中期（约主前2100-1700），家具的使用更为广泛，连不大富有的人也拥有床、桌椅和凳等家具。

在第十八王朝时期（约主前1552-1306），许多家庭都趋向一种较奢华的生活，当时的款式亦一直流传至后来多个世纪。

## 米所波大米

巴勒斯坦地跟东方一带地区的接触，历史悠久。最早的希伯来民族，就是来自米所波大米（即后来的亚述和巴比伦）。在犹太人被掳到巴比伦（参王下二十五）和归回后的日子，亚述在政治方面对他们影响深远。可能因此在家具方面，亦会把一些新的潮流引进巴勒斯坦地。

从浮雕所见，古代米所波大米的主要家具包括床、凳、椅子和箱匣。这些家具在制作方面跟埃及的形式相似，但比较笨重，而且没有埃及式的弧形图案。装饰方面多是以幼条的铜、骨或象牙做成；金属的饰钉和圆环是典型的装饰。

由於米所波大米的土壤大都不宜於保存木制的器物，经济较差的家庭所用的家具已无迹可寻，故后人在全面性的认识方面，产生困难。今日所知的，多是较富有人家的生活方式，因为只有他们才能负担制作浮雕的费用。木床明显为人普遍使用，至少富有人家如此。在现存的医学典籍中，亦有提及床，可能是当时已有为病人供应卧床的做法。一些浮雕显示，神祇在桌前用餐；另外又有描绘富有人家进食的情景。在亚述的王宫中，有脚、有背，甚至有扶手的椅子，十分普遍。工匠用的脚凳，早在主前3000年已经出现。在一些出土的宫殿中，曾找到泥砖造的长凳，还有木制的储物箱和大大小小有盖的匣子。

巴比伦（米所波大米南部）的家具，跟亚述的颇为相近。贫穷甚至是中等阶层的巴比伦人，可能也只是睡在草席、小地毡或床褥上。较富有的居民、贵族和统治阶层，则睡在高床上，床的一方会做成枕垫的样子。

跟亚述一样，浮雕显示病人睡在床上，军人（通常是官长）的帐棚内也有床。

巴比伦人会坐在棕榈木制的凳或一种有扶手的椅子上，这一种椅子更有以芦苇编成深弧形的靠背。其他的家具则包括柜子和箱子。

有推测指米所波大米家具的款式，对后来欧亚地区的家具，均有影响。那些款式包括弧度甚大的脚、罩布上的缝子、进食或交谈时可让人侧卧的卧椅、放置食物用的小桌和供仆人或乐师坐下的小椅子，方便他们娱乐和服侍靠在卧椅上的主人。当时形成一种“谁当卧、谁当坐”的尊卑次序，且一直流行於中世纪。即使在今天，这种观念仍然有迹可循。



## 旧约时代的巴勒斯坦

除了考古学的重要发现以外，旧约经文是研究古代巴勒斯坦地家具的主要资料来源。旧约中经常提及床，所用的希伯来名词至少有3个。圣经曾描写雅各在床上坐起来（创四十八2），并在床上气绝而死（创四十九33）的情景。摩西威胁要使青蛙进入埃及法老的卧房，登上他的床榻（出八3）。扫罗的女儿米甲把家中的神像，放在大卫的床上（撒上十九11-17），好哄骗扫罗派来捉拿大卫的人（15、16节）。大卫王曾斥责一些人的行径，他们趁人睡在床上、无法自卫时，把对方杀害（撒下四7、11）。先知以利亚把一个死了的男孩，放在自己的床上，使他复活过来（王上十七19）。

亚哈王曾在床上闷闷不乐（王上二十一4），亚哈谢王则卧病在床（王下一4、6、16）。先知阿摩司责难那些只知躺卧在象牙榻上的富人（摩六4）。以西结先知则以一个妓女坐在华美的床上，前面放着桌子，桌上摆设着耶和华的香料和膏油，来象征耶路撒冷的悖逆（结二十三41）。以赛亚应许义人要在床上安歇（赛五十七2），但也提及不义的人在拜偶像的人中间安设床榻（五十七7、8）。诗人以泪水使床榻漂浮（诗六6），箴言书又提到懒人在床上的情形（箴二十六14）。

犹太古村中的家具

“桌子”在旧约中，可指圣殿中摆放陈设饼的桌子，或是在王宫及家居中进食或饮宴用的桌案。迦南王亚多尼比色迫使他的俘虏在他桌下，拾取零碎食物（士一7）。大卫没有在扫罗的桌前，和他共进晚餐（撒上二十29）。扫罗的儿子约拿单离开父亲的餐桌，以示愤怒（撒上二十34）。约拿单残疾的儿子米非波设，获准与大卫同席（撒下九7、10-13，十九28）。所罗门的饭桌曾数次被提及（王上二7，四27）。示巴女王眼见所罗门宫中盛宴的珍馐美味和仆人侍候的气势，深感佩服（王上十5）。先知也常提及桌子（赛二十一5，二十八8，六十五11；结四十39-43）。

提及椅子的经文则较少，多是描写人靠在卧椅上进食（摩六4），而非坐在椅子上。经文中却多处提到宝座，包括：（1）法老的宝座（创四十一40；出十一5）；（2）大卫的宝座（撒下三9、10，七13）；（3）所罗门的宝座（王上十8）；（4）以色列和犹大诸王的宝座（王上二十二10）；（5）神的宝座（王上二十二19；诗九4、7，十一4，九十三2）。旧约的作者有时候亦提到一些饰以象牙的宝座（王上十18）。

浮雕和壁画在以色列并不流行，因此很难确定巴勒斯坦地家具的特色。不过，在耶利哥的考古工作，曾发掘出宝贵的线索。在中青铜时代的墓穴中，找到保存妥善的桌案、凳子和箱子，可藉以研究古代的细木工技术。多种款式的小型饰物盒，表现出骨器镶嵌和切割的装饰方法。一些大片的木板可能是床。虽然所发现的家具，基本上是迦南人所用的款式，但也能反映在随后的世代，以色列人的家具模式。

## 希腊

大量花瓶、浮雕、铜和赤陶制成的塑像及文字的描述，给历史学家对希腊家具有更充分的认识。考古发现显示，希腊的家具颇受先前文化影响。资料显示一般的陈设都比较简单，跟后期满屋堆塞着家具的习惯，大相迳庭。

希腊人所制造的椅子有几类：（1）王座，通常附有靠背和扶手，椅脚则有好

几种形状；（2）靠背的弧度较浅，有扶手的椅子；（3）四脚的小凳；（4）脚部交叉、仿效埃及式的小摺凳；（5）长凳。主前八至二世纪的古物显示，希腊坐椅的款式，是模仿埃及和亚述的原型发展而来的。

希腊人在卧椅上睡觉和斜倚着进食。脚凳用来停放双脚或作阶梯用，以登上较高的卧椅。卧椅的脚与一般椅子的脚相类，有不同的款式和形状。有些会雕成野兽的腿部，有些是弯曲的，长方形的也有。约由主前六世纪起，椅脚从整个支架突出。后来，更发展出供坐者用以靠头和放置双脚的枕板来。在希腊时期，这些枕板都雕上花纹，并镶了刻有儿童、神话人物和动物图象铜制的圆形雕饰。弯曲的脚取代了长方形的脚，成为时尚。除了有以铜或云石造的制品以外，卧椅一般都是用木制成的。

桌子在用餐时用来摆放碟子和食物，餐后便会收藏起来。所用的多是木、铜和云石制的桌子，通常是4足的，不过，3足的桌子亦偶尔用到。

至於收藏衣服、珠宝和其他物件的大小箱子，一般是用木制成的，但也有铜制的。

## 罗马

罗马人的家具沿用了许多希腊的款式。主后79年威苏威火山爆发，在其熔岩流内就保存了许多完整的罗马家具。

在赫库兰尼姆出土的一张碳化了的床，是主后一世纪在赫库兰尼姆和庞贝常见的样式。

有靠背的椅子比希腊人所用的，更为沉重，且为人普遍采用。凳子的款式有几种：可摺叠的（以木造的为主，小量以金属制成）；和一些新式的4足凳，这些凳有铜制的装饰，凳脚呈弧形，刻有涡卷形图案。

卧椅的类别也多。有些是仿照希腊款式的，但也有罗马人自创的款式。保存下来的物件中，有完整的铜床架。可能当时是用条状的皮革或绳子，在架子上交叉织成十字状。用作装饰品的，包括有金、银、龟甲、骨和象牙，有时甚至会贴上一些罕有的木夹板。稍后，义大利和其他地方的卧椅，背和旁边都提高了。罗马人似乎比希腊人更爱使用桌子。它们固定的用以摆置花瓶和其他物件。桌子一般是长方形、4足的，但匠人也会制作一些3足，甚或独脚支撑的款式。由主前四世纪开始，圆形的案面，加上仿效动物足部的台脚，成为一种时尚。那些朴实、没有装饰的桌案和长凳，则用於厨房和工场。户外用的桌子通常以云石制成，脚部的雕刻有兽足的形状或动物和鬼怪的肖像。

日常使用的箱匣有多种。架子和食橱的使用，也远比希腊时代普遍。

## 新约时代的巴勒斯坦

要认识新约时代的家具，最好是从同期的罗马模式入手。新约圣经曾在几个地方提及床。有人把一个瘫子连他的床（按：和合本作褥子），一同抬到耶稣跟前（太九2、6；路五18）。当使徒进入所罗门的廊子，人们把患病的人放在床上，抬来求医（徒五15）。叙利腓尼基妇人的孩子病卧在床（可七30）。耶稣说过人点灯，要放在灯台上，并非放在床下（可四21；路八16）。祂又描述在主来的日子，睡在床上的人将会碰到的遭遇（路十七34）。在另一个比喻中，耶稣论到一个有需要的人，在深夜向已经一家在床上安寝的友人借饼（路十一7）。贫民和病人的床，大抵只是草席或褥子之类（可六55；约五8）。当人们斜倚着进食，他们应是靠在卧椅上（约十三23）。

新约中有多处提到桌子。耶稣曾论到富人桌上掉下来的食物零碎（太十五27；可七28；路十六21）。耶稣在圣殿中，推倒兑换银钱之人的桌子（太二十一12；可十一15）。耶稣和门徒在桌前，同进逾越节的筵席（路二十二21），当时祂应许门徒要在神的国中，坐在祂的桌前吃喝（路二十二30）。使徒为要专心传道，所以，不必分担在饭桌方面的服侍（徒六2）。

家居中使用的灯，亦屡被提及（太二十五1；可四21）。从考古的发掘中，找到了大量家庭用的赤陶油灯。

*John A. Thompson*

参“房屋”389。

## 迦拉
Calah, Galal
jiā lā

❶亚述古城是宁录所建的数座大城之一，遗址即今日伊拉克之尼姆鲁德，踞底格里斯河东岸，在尼尼微城以南24哩。迄今为止，迦拉遗址已经历两次考古发掘：第一次是1845至49年，由考古学家赖尔德主持；第二次是1949至63年，由伊拉克之不列颠考古学院负责。据考，该址从史前时代至希腊时代一直未断炊烟，其文化蕴藏之丰可想而知了。

从迦拉出土的重要发现有：庙塔（济库拉）一座，庙堂数座——俱是祭祀宁努他和拿布的；大碉堡一座——是撒缦以色一世於主前十三世纪所建；宫殿一座——是亚述那斯保二世（主前883-859）所建。另有撒缦以色三世（主前858-824）和以撒哈顿（主前680-669）所建的两座宫殿，已部分廓清。此外还发掘出撒缦以色三世所立的黑岩方尖碑，这是对圣经研究关系重大的考古发现，铭载以色列王耶户向亚述王献上贡品。此碑现藏大英博物馆。

据史载可知提革拉毗列色三世（主前745-722）和撒珥根二世（主前721-705）征伐以色列和犹大均自迦拉起兵。在这先后两役中，提革拉毗列色与犹大王亚哈斯联盟，攻伐以色列和叙利亚（赛七1-17），而撒珥根则兵陷撒玛利亚。迨主前612年，迦拉城乃毁於巴比伦人和玛代人之手。

❷利未人，米迦之子，被掳巴比伦后归回（代上九15）。

❸利未人，俄巴底之祖先。俄巴底被掳於巴比伦后归回（代上九16；尼十一17，和合本作“加拉”）。



## 加拉太
Galatia
jiā lā tài

一个由高卢人自西方移居於小亚细亚中部平原成立的古国。早期的迁徙行动，使高卢人（赛尔特人）於主前390年掠劫罗马一城。其后高卢人欲进侵希腊地，却遭顽抗事败。是次进侵希腊事败，使该族转移向小亚细亚。他们深入小亚细亚，占据大部分地区，却於主前230年被亚他乐一世攻克，将其疆域限於该亚西亚地区，后称加拉太。当时高卢人共有3族，即特斯米、托理斯多布之和德托沙格斯，各据塔维暗、别西诺斯和安塞拉3城。主前189年，加拉太人受罗马人镇压，但获准自行管治。

主前25年亚明达死后，加拉太成为罗马帝国一省份。其疆域除了加拉太本区之外，还加上吕高尼、爱所里亚和部分弗吕家及彼西底。故此这新省份，包括特底、路司得、以哥念和彼西底的安提阿等城市，这些都是使徒保罗第一次宣教旅程所经之地。“加拉太”一词有两个不同用法：其一用以划分北面高卢人所占之地；其二用来形容整个罗马省份，包括南面城镇。此不明处引致难以界定保罗所写加拉太书的收信人是谁。

加拉太北部的原居民乃弗吕家人，在主后一世纪，仍有许多裔民存留，他们与希腊人和为数不少的犹太人共处。虽然该地为各族杂处的大都会，却具强烈的塞尔特色彩。塞尔特人以强悍独立见称，但也以嗜酒及好宴乐出名；他们好奇心重，容易受新思想影响，尤其是有关宗教的事；但却把持不定主意，容易见异思迁。宗教方面，有证据证明他们极端迷信，特别信奉区伯利神之疯狂礼仪。故当基督教福音传至时，对当地人的冲击，可想而知。保罗致加拉太书即反映了高卢人的某些特性。

在南部地区，希腊文化的影响则更深，其特色在区内教育水平较高的成员中更加显著。不过在低下层的圈子里，弗吕家的风格依然明显。他们大部分也信拜区伯利神，虽然这区的敬拜礼仪已受希腊风气所陶化。在彼西底的安提阿，他们敬奉

的女神原称为安提阿的珍尼亚斯，但在以哥念却被希腊化而称为雅典娜宝利亚斯。

从地理环境来看，北面的城镇位於水源充足的高原上，有大马路连贯西部的爱琴海岸，成为商业繁盛的重镇。但南北交通网络则不甚发达，以致通讯欠佳，因为导向高原的道路多山而崎岖。南部市镇位处叙利亚与亚西亚通路之间，是军事要塞，故此在保罗第一次宣教旅程到达这时，就有好些教会在此建立（徒十三，十四）。

加拉太与弗吕家关系密切，在使徒行传十六章6节和十八章23节可见一班；但保罗曾否探访北部地方或在该处成立教会，则没有清楚记录。

新约中其他提及加拉太的记载，大概也是指南方的城镇（林前十六1；提后四10；彼前一1）。

*Donald Guthrie*

参“加拉太书”700。

# 加拉太书

Galatians, Letter to the

jiā lā tài shū

加拉太书是新约重要的书卷，书中活现保罗的性格，也反映他的教训。故称之为基督徒自由宪章，所言不虚。

## 作者

本书言简意赅地叙述作者成为基督徒之前的经历，他提及在犹太教门下的日子（一13），曾极端狂热信奉犹太教，这事实对本书信内容具重要的影响。他忆述这宗教狂热使他激烈逼迫神的教会。他向加拉太信徒提出这一点，表明犹太传统对他曾有极大意义；无疑他一度以为猛烈打击教会是宗教虔诚的至高表现。他对犹太教的极度敬虔，跟信主后发生的不寻常转变，成为强烈的对照。他坚信从神来的启示赐他权柄写下此书。

他提出他归信基督教的两项特征，影响他至深。第一是神在他的生命中的旨意，他认定这旨意在他出生之前已经下来了（一15）。保罗虽无详释，但从不厌烦诉说神的恩典；他后来的地位并非出於自己，保罗全然丢弃凭己力立功绩以争得奖赏的观念。第二项回转的特点，亦令他感受深刻，就是明白到神呼召他传道，早在他戏剧化归主的一刻显明了。向加拉太人布道时，他带着从上而来的权柄，因为清楚确定自己接受了神托付的使命。他传福音的托付并不是出於使徒和教会的长者，仍是出於神，况且，保罗亦同样深信他所传讲的不是出於自己，而是从耶稣基督的启示而来（第12节）；这并非人为的福音。

为什么保罗如此着重他自己的地位？他用了一些篇幅表明自己从神领受使徒的身分（一1），不但意识到神呼召他传道，并且召唤他行使使徒的权柄，跟耶路撒冷的使徒地位相同。固然他似在替自己辩护，但事缘是在加拉太教会发生了一些事，促使他这样做。也正为了这缘故，他才写成加拉太书。

书中保罗自述了一件事，是其他书信中从未提及的，就是归主后他去了亚拉伯（一17）。保罗没有解释到该处做什么，但可能在那里安静地重整他的思想。根据使徒行传，保罗返回大马色后，极有力地证明耶稣是弥赛亚（徒九22）。另外书中亦提及探访叙利亚和基利家（一21），应该是在第一次宣教旅程之前进行的。

## 写作地点和年代

未讨论写作地点前，无法推断写作年代。

**地点**

保罗此信是写给加拉太人的；但对於他们所居之地，则众议不一，因为“加拉太”一词有两个不同的意思。一方面用以描述一个省份，南界小亚细亚南部的旁菲利亚，向北伸展至北海岸的本都边境；另一方面也是指该省北方的地区，那里的居民来自高卢。因此“加拉太”可以指地理上的北部地区或整个省份。要确定保罗笔下的“加拉太”一词之义并不容易。历来有两派意见，一个看法认为该词是地理名称，故应解释为：保罗去信北方一些教会（北加拉太说法）；若此“加拉太”属政治名称，那么收信者便是保罗在第一次宣教旅程於南加拉太设立的教会（南加拉太说法）。这问题看似不甚重要，但其结论足以影响写作年代，而且在某种程度上与书信的背景和目的有关，故此必须综览两方面的意见。



直至二十世纪，似乎无人反对保罗此信的对象是该省北方地域的居民。这意见与该名称的最初用法相同。因为加拉太省到主前25年才成立，但之前北部已住有加拉太人。此解释十分合理，设想该地南方人理该也不大愿意轻易接受“加拉太人”这个称谓。所以当日人们一听见这词，即联想起北方的加拉太人。

路加在使徒行传书写地名时，习惯用地理名称，而不用政治称谓。例如称路司得和特庇为吕高尼的城市，而非加拉太的城市。因此使徒行传十六章6节和十八章23节两处所述的吕弗家和加拉太，是指保罗走过北方的地区。该区有3个主要城镇，即安塞拉、塔维暗和别西诺斯，照此推想保罗必定已在当地建立教会。可是事情并不如表面那么简单，因为路加叙述保罗行程时也偶用政治性的地名，譬如说到圣灵阻止保罗和西拉进入亚西亚和庇推尼（徒十六6、7），即可见这一点，这事件的记录与提及加拉太的经文有相连关系，故此在作出结论前，得留意这点。

按地图显示，若保罗等人不能进入亚西亚和庇推尼，他们很自然会到加拉太北部，虽然要绕道而行，仍是可能的。若能证实有教会在该地成立，则此说更有说服力。

另一常见的论点是高卢人以性情易变著名，可解释为何他们这么快背离保罗传讲的福音（参一6）。这点颇有趣，但无人能肯定这种反应不会出於南方人。

有人质疑这北加拉太的传统说法，他们提出，虽然路加爱用地理名称，但保罗却喜用政治名称来划分各地的教会。本信中他提及犹太的基督教会（一22），另一处却称之为“亚西亚的众教会”（林前十六19）。又某几次说到马其顿（例：林后八1，九2；帖前四10）和亚该亚（林前十六15；林后一1）的信徒，而上述两者都在罗马书十五章26节、哥林多后书九章2节和帖撒罗尼迦前书一章7节并论。这似乎是保罗的一贯习惯，在这情况之下一封寄给加拉太人的书信会给加拉太省所有教会传阅。

支持南加拉太说法的人不赞成南方人会抗拒“加拉太人”这个称谓，因为要称呼这地的人，除了这称呼之外没有其他名字可用。加拉太书里有一个颇有力的证据：保罗在信中曾说他首次向加拉太人布道是由於生病（加四13），从地图（特别是立体的地图）可见北行路线全是峭壁峻岭，很难叫人相信一个病人会尝试行走该路程。南方旅途则较短，也没有那么危险，正合南加拉太的说法。

另一个支持南加拉太说法的论点是：假设使徒行传二十章4节所载伴随保罗赴耶路撒冷的人，就是支援犹太地贫穷教会的众教会所差派之代表。如这推测正确，则可见北部并无代表，而该犹和提摩太均来自南方。假若使徒行传中的名单清楚提及筹款一事，此论点便更有说服力。

最后一点，是信中有3次提及巴拿巴（二1、9、13），表示读者认识他；而根据使徒行传，巴拿巴只在第一次宣教旅程与保罗同行。

要达成结论并不容易，但南加拉太说法比旧说稍胜。

**写作年代**

根据北加拉太说法，本书信於使徒行传十八章23节所述事件发生之后写成，即在第三次宣教旅程途中，当时保罗可能在以弗所，或者在访以弗所不久之后书写。

假若本信写给第一次宣教旅程中建立的南加拉太教会，则书信可能在该旅程后任何时间写成，包括上述第三次旅程中。但较早的书写时期可能性更大，因为这比较配合本信的背景。事实上此信或许是保罗最早期的作品。

最大的问题是在加拉太书第一、二章，保罗记述了两度往耶路撒冷之旅（一18，二1），然而使徒行传所载（或暗示）的旅程却有3次（徒九26，十一29、30，十五2）。传统说法认为第二次探访（二1）所述与使徒行传十五章事件相同。若此属实，则保罗就是在信中以他个人的观点来报导耶路撒冷会议的决定。这点值得商榷。这两段经文之间有些共同点：(1)两文均有提及巴拿巴；(2)两者都提出外邦

人接受割礼的问题；(3)两段均称保罗和巴拿巴向耶路撒冷教会领袖报告该事。主要的问题是加拉太书二章1节的文字显示这事件发生在保罗第二次赴耶路撒冷时，但使徒行传十五章却记述这是他第三次探访耶路撒冷。传统说法的解释是第二次到城中保罗和巴拿巴并没有与使徒们见面，只把从安提阿教会收集的献金交给长老（参徒十一30）。不过这说法有一困难：加拉太书二章只记录他跟耶路撒冷3位使徒领袖的对话，没有提到全教会（徒十五则清楚指出此点）。保罗所指的并非教会的决定，而是他与称为教会柱石的使徒之间的协议。当然也可能在使徒行传十五章的大会开始之前，保罗和巴拿巴与领袖们先行会见，遂选择记下与他们达成的协议，而不提全教会大会的议决。这也解释了另一不明之处——文中欠述耶路撒冷教会规定外邦人遵行的禁戒（徒十五20）。保罗仅简说要记念穷人之需要（加二10）。然而传统说法另一问题，就是保罗在与耶路撒冷使徒们有了一个共议之后，竟然在外邦与犹太人相交一事上，跟彼得起了意见分歧（11-14节），这样就把彼得放在一个妥协之位置上，彼得态度如此不一致，实在难明——他可以同意外邦人不用受割礼，但在相交一事上却犹豫不定。

另一解释是保罗和巴拿巴带着捐款到耶路撒冷，同时私下与使徒领袖商议。使徒行传十一章29、30节的背景是使徒受到政治迫害（徒十二记录雅各殉道及彼得被捕），这是会议以不公开的形式进行的原因。此说亦解释了何以保罗未有写下教会的决定，因为私下会议先於耶路撒冷大公会议。假如在私下商讨后，全教会对这事情才有正式的讨论及决定，这样彼得於安提阿的行动就较易理解。按此推断，保罗致加拉太书可能是他写於最早期的书信。

然而上说亦有数项疑点。使徒行传十一章30节并无叙述保罗和巴拿巴跟其他使徒开会，也没有提及保罗说要带同的提多（加二1）。而且，保罗在文中谈到向外邦人传道（第2节），似乎在第一次宣教旅程后另有一个日期，若他意指他在安提阿的犹太兼外邦教会中的事工，则作别论。

上述两个写作年代的说法，难定孰是孰非。按年序推论（依照二章1节保罗写的14年计算），似乎较后期写作之说稍微更为足信。根据教义设想，此说也稍胜，因为加拉太书与罗马书的思想极接近，而罗马书的写作年代是写於第三次宣教旅程结束之时。

## 写作目的和神学教导

加拉太教会内起了争端，因为其中有些人坚持外邦人一定要接受割礼。这批人一定是割礼派犹太信徒，他们认为除非外邦人受割礼作为入基督教仪式，否则没有得救希望。他们连带对保罗的使徒地位有微言，这些敌对者声称得到比保罗位高权重的耶路撒冷使徒支持。如此即可解释为什么保罗清楚肯定该分歧是对他所传福音的挑战，信中深切表达他明白情况的严重性。

断定写作年代会稍微影响内文的解释。若写於耶路撒冷大公会议之前（徒十五），则割礼问题尚未提出和解决，加拉太发生的事件就造成首个主要危机。但若耶路撒冷大公会议其时经已召开，南加拉太教会应已收到大会的决定，那么他们就是让割礼派的犹太信徒来影响他们，采取比耶路撒冷使徒更强硬的立场。如信中所指的是北部教会，却无直接显示他们曾接收到大会的规条。

总括来说，保罗此信有两个目的——确定他的使徒地位和他所传福音的无伪。在书信第一部分，他表明与耶路撒冷称为教会柱石的使徒之关系，以示他与他们地位同等，但同时保罗亦强调其独立性，他的使徒地位从神而来，而非来自世人。而且重申福音只有一个，暗示敌对者妄称他宣扬别的福音，他宣告其福音乃由神启示，而非从人而得。

在加拉太书中，保罗表达了一些重要的神学真理。书中主要部分极力提醒信徒不能墨守律法主义之成规，这真理除了在保罗当时面对的加拉太教会情况之外，也适用於任何依赖律法规条作为得救的主要条件之情况。若一个外邦人未受割礼就不能成为基督徒，他们就不仅使一项外在的



仪式成为基督徒得救的条件，亦即表示要遵行全部犹太律法教规。保罗不同意因行律法守行为而称义，且藉此彰显因信称义的超越性。全卷书信高举恩典的教义。

虽然要驳斥藉行为称义的教义，但保罗并不赞同在属灵方面任意放肆。他清楚知道律法主义固然不可取，但亦不应除去所有禁制。纵使基督已为信徒取得自由，却不表示这自由容许他们放纵情欲（五13）。事实上，保罗在信中说明基督徒的人生应该追求高尚的道德规律。他宣称自己已经与基督同钉十字架（二20），以此定为基督徒的标准。此信不仅是论基督徒自由的宪章，更是基督徒生活的指标。

## 内容提要

**序言**（一1-5）

本信的开首较其他保罗书信来得突然。他删去一般的感谢词，却加长了常用的问候语。在开首几个字即极力断言他的使徒地位来自神。

**敌对者**（一6-10）

保罗诧异加拉太人这么快便受到歪曲福音的人所影响，认为传讲别类福音的人该受咒诅。

**为使徒地位作辩**（一11至二14）

保罗为自己的使徒地位作的辩文，分几个阶段。他声称自己的教导得自神的启示，而非来自人，可见他意识到神不单呼召他为使徒，并认可他传的福音。他明确指出自己的地位并非倚靠别人而得，这十分重要，虽然他继而表示与使徒领袖地位相同（一11-12）。跟着他述说以前狂热信奉犹太教，以对比后来奉召传扬福音，再次强调他所接受的呼召是由神而来的（13-17节）。

然后保罗提及两次与耶路撒冷的使徒会面，他们向他用右手行相交之礼，以示他们之间并无意见分歧。他们同意保罗负责向未受割礼之人宣教，而彼得则负责向受割礼者传道，他们并没有质疑保罗的使徒地位，并一致同意基督徒有责任记念穷人（一18至二10）。

为了更明确地肯定他的使徒地位，保罗记述对彼得的一次公开指摘。彼得的行动前后不一致，怕得罪一些从耶路撒冷雅各处派来的人，他们是主张外邦人行割礼的代表。保罗对彼得的挑战，揭开了加拉太书教义部分（二11-14）的序幕。

**为福音作辩**（二15至四31）

保罗立刻引进行律法称义这个问题，并与因信称义的原则对比。保罗视这项争论为基督与律法两者之间的抉择（二15-21）。

他的目的是说明在得救一事上，基督教信仰远胜於犹太教。他首先提出加拉太人已藉圣灵成为基督徒，诧异他们受何方驱使，竟想转回守犹太律法；保罗认为守律法就是想靠“肉体”得救（三1-5）。

讨论中提到亚伯拉罕，可能因为对方坚持只有亚伯拉罕子孙才能承继神的产业，而割礼就被视为立约子民必要的印记。但保罗指出甚至亚伯拉罕也是因信称义，而非靠赖律法（三6-9）。

事实上，律法只会替不守法者带来咒诅，保罗进而说明基督如何为了我们受咒诅，故此声称藉着基督，我们仍然能够承继应许给亚伯拉罕的祝福（三10-14）。

保罗猜想有人会说，以给亚伯拉罕的应许来驳斥行律法称义是无效的。於是，他指出给亚伯拉罕的应许比律法还要早4个世纪，故不能被律法废掉（三15-18）。

这点引发保罗思想律法的作用，他指出律法揭示人类的需要，及显露它无法赋予生命，藉此为基督铺路。保罗称律法为我们的监护人，作用是保护和引导儿子，直至他成年独立（三19-29）。

受监护和完全独立自主的儿子有很大分别，这对比促使保罗思想作为儿子的优越地位。神的灵让信徒能够称呼神为“阿爸！父！”（父亲），这是律法无法做到的（四1-7）。

保罗已陈明他的论点，但他进一步以个人关系向加拉太人投诉。他提醒加拉太人归信前被奴役的情况，痛惜他们如今竟回复从前的境况，想仿照犹太传统守那些节期。保罗又忆述他们最初成为基督徒时，以亲切态度对待保罗，他为他们现今的敌对态度深感不安（四8-20）。

保罗再使用一个圣经寓言来支持他的论据。他举出以撒和以实玛利做例子，同

为亚伯拉罕的儿子，却分别代表儿子和奴隶两种关系。这一点保罗先前已提过（四21-31）。

**实际的劝戒**（五1-六10）

保罗续指出信徒不依循真理教义的实际后果，并指示藉基督得到自由后的人应当如何过生活。他们不该靠遵行割礼而归信犹太教（五1-6）。保罗且再次指摘领加拉太信徒走歪路的人（五7-12）。代替律法主义的新准则是爱，只有活在圣灵里才能实践爱；不但要抗拒肉身情欲的恶行，更须长进结属灵的果子（五13-26）。属神的人会关心受压迫者，亦会设法帮助人，特别是主内弟兄姊妹（六1-10）。

**结论**（六11-18）

书信至此，保罗执笔写结语。他刻意作一个对比：保罗本身的目标是荣耀基督的十架，而敌对者的目标却是体贴肉身。

加拉太书结尾没有问候语，只请求人不再搅扰他。

*Donald Guthrie*

参"保罗"90；"犹太派信徒"2166；"加拉太"699；"圣经中的律法观"1373。

参考书目：H.D. Betz, *Galatians;* F.F. Bruce, *Commentary on Galatians;* E.D. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians;* R.G. Gromacki, *Stand Fast in Liberty;* D. Guthrie, *Galatians;* J.B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians.*

## 加莱
Kallai
jiā lái

在约雅金作大祭司时，他任祭司兼撒来祭司家族的族长（尼十二20）。

## 迦勒
Caleb, Gaal
jiā lè

❶基尼洗族的耶孚尼之子（民三十二12；书十四6），其兄是基纳斯（士一13），他的后裔称为"迦勒族"。当年摩西派出12名探子侦察迦南，迦勒即其一。探毕复命时，惟迦勒与约书亚二人主张立即攻迦南，其余的人均以迦南兵强城固为不可攻。以色列民不信神的应许，遂致飘泊旷野40余年（民十四12-23、34、35）。

迨以色列民在约书亚统帅下占领迦南时，迦勒已85岁了（书十四6、7、10），他获希伯仑为业，遂率其族人尽逐土著亚衲人（书十四13、14），又应许将女儿押撒嫁与攻下邻城底璧（基列西弗）之勇士。结果，迦勒之兄基纳斯之子俄陀聂，夺得头功，遂娶押撒为妻（书十五16、17）。

希伯仑嗣后成为利未人辖下的"逃城"（书二十一13；代上六55-57）。大卫亡命时，曾避地於迦勒的地业内；大卫之妻亚比该即当地人士；其前夫拿八是迦勒族的富户（撒上二十五3）。圣经记载亚玛力人侵掠犹大南方和"迦勒地的南方"（撒上三十14），大卫的妻子也被他们掳去。

❷希斯伦之子，耶拉篾之弟（代上二18、42），亦名基路拜（代上二9）。今有学者以为，这迦勒与本条目#1的迦勒同是一人，其理由是：(1)前后两位迦勒之女儿，均名押撒（代上二49）；(2)在家谱中突出一位不为人所知的迦勒，似乎无甚道理。据这些学者之见，迦勒被列为希伯伦之子，犹大之孙，显然是要确立迦勒在犹大支派中的正统地位。但事实上，迦勒原是基尼洗族人耶孚尼之子，他后来率其家族归宗犹大支派。另有人举出"迦勒"为何利人姓氏，以支持此说。

❸以别的儿子；曾游说示剑众人谋反以色列的士师亚比米勒。但是，乱事很快便被平息，而示剑亦遭毁灭（士九26-41）。

## 迦勒底
Chaldea
jiā lè dǐ

米所波大米东南部古称迦勒底，其居民称迦勒底人。其名来自迦勒底部族，该部族与其他部族如苏默人、亚甲人等，共住两河流域东南部。前巴比伦帝国为亚述吞没后，迦勒底人等到尼布甲尼撒作王才再建立新巴比伦王国，统治中东近一世纪之久。希伯来人的先祖亚伯拉罕本是迦勒底人氏，其原居地为"迦勒底的吾珥"（创十一28）。



**疆域**

"迦勒底"的概念本指巴比伦南部一隅之地，但至主前八世纪却发生了巨大的变化：迦勒底人快速地争霸成功，不到100年，便把疆域扩大到整个巴比伦地区，也就是说，从巴格达沿底格里斯河直至波斯湾，再沿幼发拉底河北上直达希特城。迦勒底通常被指为底格里斯和幼发拉底两河之间的地，但实际却远不止此，其东疆达至底格里斯河和扎格罗斯山脉中间的高原；西疆则可包括幼发拉底河右岸的若干地区，而止於亚拉伯沙漠。其疆界东西绝少超过40哩，面积8,000平方哩，相当於美国的新泽西州。从今日地图来看，迦勒底包含在伊拉克境内，惟其南端与科威特王国的领土接壤。

**物产**

迦勒底是"肥沃新月"（指从尼罗河三角洲沿地中海岸北上，再沿两河南下而至波斯湾这个弧形地带）最丰沃之地。这块土地的丰饶，是与其水利灌溉系统的发达有直接的关系，故迦勒底诸王向以其地运河交错、灌渠纵横而夸耀；水利一旦废弛，则土地也立即荒芜，近代土耳其统治所造成的后果便是一例。

迦勒底人善用水利（运河、水道、沟渠），其农作物产量之高在当时已达到了惊人的程度，例如：大麦、小麦、野麦、无花果、石榴、大枣均名冠中东。亚述王西拿基立对迦勒底的园林果树赞不绝口；其高原在春天水草丰盛，是极佳的天然牧场。沿湖泊河流的沼泽地均宜放牧牛羊；渔业也很发达。

**贸易和运输**

迦勒底少矿，惟希特城附近沥青储藏尚丰，因此迦勒底人以食物和羊毛换入建筑材料如木材、大理石、金属等。

部分物产经由波斯湾海路运进，其余则循陆路由东部和北部输入。在巴比伦境内，运输多循水路。此地有无数小河、运河将各城相连。两河均可放排，运载力极大。幼发拉底河水势较平稳，可逆水北上，回程则由底格里斯河顺流而下，水流湍急，筏行极速。圣经所谓"大河"者，即指幼发拉底河（创三十一21；申一7；书一4；启九14）。另也有商道从波斯湾直通叙利亚、巴勒斯坦，以至埃及；向东也有商道可通以拦和波斯。由此可见，迦勒底的繁荣系於商贸之利和水陆运输网之四通八达。

迦勒底人因缺乏木石便只好代之以砖、瓦、陶。制坯可从沼泽地取冲积土为材料，然后加以焙烧，所成之砖瓦陶，是当地主要的建筑材料。他们也以同样的陶泥造成泥版，以楔形文字铭刻其上；这些泥版经焙烧后可久存，为今日考古学解开了不少秘密。

**城邑**

迦勒底人本赖渔牧为生，故起初城邑不多；待人口渐增，便兴建了很多名城大邑，今天仍可见她们的遗址废墟。米所波大米大部分城邑，都建於南部一带。靠近波斯湾的有埃利都、吾珥、拉撒、乌鲁克（即创十10的"以力"）；巴比伦的中部有尼普尔，北部有波尔西帕、巴比伦、库比、基士。有些反映苏默和亚甲文化的古城，早在主前三千和二千年就已经名闻於世了，是时迦勒底尚称为"苏默和亚甲"。考吾珥和埃利都原都是傍海之城，但由於两河冲积土的充塞，波斯湾北部被填满，两城离海已渐远。

**历史**

最早记载"迦勒底人"之名的古文献，当为亚述那斯保二世（主前885-860）的亚述年纪。学者据此推断迦勒底人之进入巴比伦，大约是在主前1000年左右。有一支来自亚拉伯沙漠的闪系亚兰部族不断东侵，进入米所波大米地区；这支部族虽尚难断定就是迦勒底人，但二者至少是有密切关系的。他们大部分定居於巴比伦南端，波斯湾北岸之地，其时当在亚述年纪记载其名之前数百年。

约伯记提及3股迦勒底匪徒劫掠约伯的骆驼，并杀戮其奴仆之事，其地大概在以东附近或亚拉伯北部一带。迦勒底人於这一带出没，并不表示他们的老巢就在附近。试看示拿（在巴比伦）和以拦不是早在数世纪前，就时常兵扰巴勒斯坦吗（创十四1、2）？

### 亚述治下的迦勒底人

即使在亚述帝国的统治时期，偏居南隅的迦勒底人住在湖泊沼泽间，仍享有高度的自由。外侵的军队在沼泽中行军困难，因此，他们拒付捐税，抵制徭役。当亚述欲加紧控制，迦勒底人就进行游击战和政治颠覆。他们可随时背约，看风驶舵。在亚述的统治下，巴比伦原居民一般都甘心就范，而迦勒底人则成了一股独立运动的领袖。亚述人需长期以强权压制迦勒底人要求自治的行动，达250年之久。

终於，在主前721年，迦勒底人的首领玛尔杜克押拿伊典那二世（即米罗达巴拉但，见於王下二十12和赛三十九1，记载他遣使往谒犹大王希西家一事）攻入巴比伦城并自宣为王（此王位早经亚述王派定）。此人颇多权谋机变，竟在亚述虎视眈眈之下作了10年巴比伦王，最后才被撒珥根二世出兵逐回了本土。主前705年撒珥根甫崩，米罗达巴拉但便又卷土重来。新即位的西拿基立王大溃迦勒底军，并将巴比伦城屠掠一空，以示惩戒。

迨西拿基立的儿子以撒哈顿继位，便改弦易辙，对巴比伦人实行了怀柔政策，又不惜工本，给他们重修了巴比伦城。这政策使迦勒底人不臣之心颇得抚慰，遂换来了30年的相安无事。直至亚述巴尼帕在位期间，迦勒底人又张反帜。这次实际是分封在巴比伦的亚述亲王搞篡位兵变，迦勒底人之参与是顺水推舟，以达到自己的目的，但主前648年被亚述巴尼帕剿平了。

### 新巴比伦帝国

20年后，亚述巴尼帕既崩，帝国便出现了分崩离析之象。原任迦勒底总督的尼布普拉撒乘机而起，将亚述人一举逐出巴比伦，并於主前625年登基。他东联玛代，乘胜追击，於主前614年攻下亚述大城，再於主前612年攻占尼尼微，就此与玛代瓜分了攻占的部分领土，自己则吞并了底格里斯河以西的地区，合南部领土而成了新巴比伦帝国（1,000多年以前汉模拉比所建者，称为前巴比伦帝国）。至此，就整个中东而言，迦勒底与巴比伦已成为等义词了。

尼布甲尼撒二世继父位为巴比伦王。他雄才大略，治国有术，且在位时间最长，使巴比伦帝国经历了鼎盛时期。主前605年，他尚为太子时，曾於迦基米施一役大溃埃及兵（代下三十五20），自此便建立了巴比伦在近东的霸权（王下二十四7）。同年，南国犹大向巴比伦称臣纳贡，成为属国。尼布甲尼撒称帝后，曾3次入侵耶路撒冷。第一次是犹大王约雅敬反，尼布甲尼撒兵迫其降，掠圣殿宝物和俘宗室贵胄一批而归（王下二十四1；代下三十六5-7；但一1-4）；第二次是主前597年，犹大王约雅斤在埃及怂恿下谋反，尼布甲尼撒遂兴兵将圣城洗掠一空，掳犹大王并犹大贵胄往巴比伦（王下二十四8-16）；第三次是主前594年，迦勒底人所立之犹大王西底家反叛，主前586年尼布甲尼撒兵洗耶路撒冷，俘犹大王并全城百姓往巴比伦为奴（王下二十四20至二十五12；代下三十六11-21）。尼布甲尼撒用劫掠的财物在巴比伦大兴土木，建成了古代世界最豪奢的王宫帝都。"空中花园"成为古代世界七大奇观之一；另如伊施他尔门和长达17哩的城郭，也都极其雄伟。然而尼布甲尼撒引以为骄傲的成就，终於导致了神的惩罚（但四30-33）。

尼布甲尼撒传位其子亚妙尔玛杜克（即以未米罗达，见於王下二十五27和耶五十二31，记述他对在囚的约雅斤王所施的恩惠），在位两年，为兵变所弑，篡位者是他的姐夫尼甲沙利薛（耶三十九3）；尼甲沙利薛在位4年传位其子；其子登基甫数月，即被另一篡位者拿波尼度所害。

### 巴比伦亡

尼布尼杜斯是迦勒底最后一位王者。当时，北方的玛代已日渐强大，有雄据中东之心，对迦勒底来说，玛代这个原先的盟友已变成了潜在的敌手。迦勒底众将帅之拥立拿波尼度为王，是以他为一代雄君，可领导迦勒底人对付玛代的威胁。他是否有制敌的良策姑不必论，单就他即位后的两项内政来看，即可认为他是有负众望的：一是他对巴比伦宗教所进行的改革，却以极端不得人心而告终；二是他对巴比伦的经济所行的振兴措施，也一无所成。他在失意之下把国事委於儿子伯沙撒



摄理，自己则出京远走，到某处隐居起来。但以理书以伯沙撒为王，且记他有权使但以理"在我国中位列第三"（但五7）者，皆因他当时正处在摄政的地位上。

伯沙撒摄政期间，宫内发生了"手指书文於壁"的事件，这是巴比伦将亡的预兆（但五）。其时，以拦军已在袭击帝国防线的东翼，且有传言北方的波斯将兵犯巴比伦。拿波尼度闻讯即赶回巴比伦，然而归抵京门之日，也正是城陷国亡之时。波斯王古列一世兵不血刃而下巴比伦，迦勒底政权便随着新巴比伦帝国一同灭亡了。

### 迦勒底人的占星术

迦勒底人的帝国久经消灭以后，"迦勒底人"的名称却盛传不衰。无论是在希腊化的埃及，还是希腊本土，抑或罗马，"迦勒底人"即等於法术师、占星家或占卜师的别称；但以理时代已有了这种用法，"迦勒底人"与术士、用法术的、行邪术的相提并论（但二2、10，四7，五7）。

古巴比伦人早就以精湛的天文知识著称於世了。按他们的习俗，凡重大事情均靠占星问卜来加以委决。大约主前700年的一件巴比伦铭文，对黄道带已有了较详细的描述，且提及了15个星座之名。时至今日，一些星座仍沿用着古巴比伦的命名，如金牛座、双子座、天蝎座、山羊座等。但以理书二章2节和四章7节所提及的那几种与"迦勒底人"并称的人士，其中之一是古巴比伦的祭司，他们执掌的就是祈天问卜，降福施咒。这些人在古代社会占有十分重要的地位，考古发掘出的铭文也有关於训练这种祭司的纪事。从但以理书也可知，犹大族的贵胄宗裔被掳至巴比伦后，即择其优者令他门学习迦勒底语言文字（但一4），他们所受的是相同的训练。

*Herbert M. Wolf*

参"巴比伦／巴比伦帝国"55；"亚述／亚述帝国"1898；"迦勒底的吾珥"707；"但以理书"284；"被掳"108；"占星学"2268；"尼布甲尼撒"1104。

## 迦勒底的吾珥

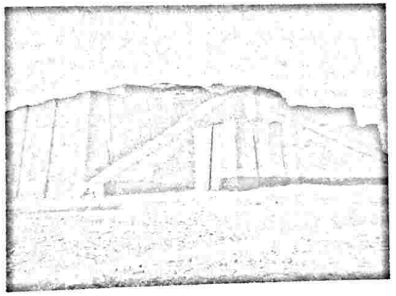
Ur of the Chaldees

jiā lè dǐ de wú ěr

亚伯拉罕之父他拉的家乡，亦是亚伯拉罕和撒拉的出生地。这个地名在圣经只出现4次（创十一28、31，十五7；尼九7），并且常是以全名"迦勒底的吾珥"表达。虽然司提反在公会前辩道时，并没有提及吾珥，但他清楚指出神呼召亚伯拉罕时，他还未入住哈兰，那时亚伯拉罕"就离开迦勒底人之地，住在哈兰"。这就作为他信而顺服的举动（徒七2-4；来十一8）。

现代的位置称为木卡雅废丘，就是布陶曼山丘。考古学研究结果指出，亚伯拉罕是来自一个具有文化、复杂而强大的大城。

那地以一座庙或庙塔占了重要位置，全城是由一个多神的宗教管理；主要的神祇是那拿或辛，为月神；哈兰人也敬拜他。庙塔附近又有一座庙，是奉给他的皇后女月神宁格勒的。



吾珥城月神庙遗迹

吾珥出土的泥版，很多是有关城中日常的生意，并集中庙务及其收入。那里有工厂设立，例如纺织行制造毛衣。有些泥版却是有关宗教、历史、法律及教育。学生学习阅读和书写楔形文字。他们也有学习乘除数，有些更懂得开方及平方根。

家居建筑已有高度的发展。楼宇上、下两层，且有多个房间，有些还设有私人庙堂。细小的宗教泥像（希伯来人供奉的神像或家庭偶像），也有发现。

在皇室的陵墓中，发掘了极多以贵重金属及高价物料制成的工艺品。这些墓穴

还有不少陪葬侍从的遗骸。众多发现中具有历史文化价值的有：吾珥南木的碑文、吾珥南木的法典、吾珥的“度量衡”、精致的竖琴和七弦琴、黄金匕首及剑套、精金器皿、多款女性的头饰（特别是书巴女王），以及名为“密丛中受困的公羊”的著名雕塑。

吾珥不单是一个宗教、文化及经济中心，她更是一股政治权力，影响往往远及米所波大米北部，甚至远达叙利亚。

在吾珥有一层8至10呎的水积泥，代表着洪水相当高的高度。因此，有人将此层与圣经记载的洪水事件连在一起，不过这是不可能的，因为这城市的大部分地方，并未受到波及。

## 迦勒挪
Calno
jiā lè nuó

在叙利亚北方一城市（赛十9），为“甲尼”之别称。

参“甲尼#2”737。

## 迦勒以法他
Caleb-Ephratah
jiā lè yǐ fǎ tā

可能是一希伯来地名（代上二24），但据七十士译本（旧约最早的希腊文译本），以法他为迦勒的第二房妻子；部分现代译本均从此说。

## 迦累得
Galeed
jiā lěi dé

这名称字面意思是“一堆见证”。雅各与岳父拉班立约，证明两人之间的友善关系，遂叠了一堆石块作记，拉班称石堆为“伊迦尔撒哈杜他”，而雅各则称那石堆为“迦累得”（创三十一47、48）。石堆的位置不详。

## 迦立
Gareb
jiā lì

❶大卫勇士之一（撒下二十三38；代上十一40）。

❷耶利米书三十一章39节所提耶路撒冷城附近的山，将来可能作为该城南面或西面之疆界。

## 加利利
Galilee
jiā lì lì

巴勒斯坦北面地域，在以色列早期历史，该地并没有清楚划分的边界，但於罗马统治时期则较为明确界定。“加利利”的名字源自两个希伯来字，意指“巡回区”或“地域”。

### 历史背景

在旧约时代以色列人的生活中，加利利一名并无特别重要性，但到了新约时代，却是重要的犹太人口聚居地方。圣经首次提及加利利，是指出拿弗他利山区的逃城基低斯的所在地（书二十7；参二十一32；代上六76）。

加利利地区原本指定分给拿弗他利、西布伦（赛九1），也有可能包括亚设（假如书十九27的迦步勒和王上九11-13所说的是同一城市）等几个支派。没有一个支派能够完全逐出迦南居民（士一30-33），因此加利利成为异族混居之地。所罗门王把加利利一些城市送给外邦国推罗的希兰王（王上九11），也许就是因为该地外族杂处，以致所罗门选中那些城市，也因此以赛亚书九章1节形容该地为“外邦人的加利利”（参《马加比一书》五15和太四15）。

在王国时期，加利利是以色列和叙利亚之间的缓冲地带；叙利亚入侵以色列时，加利利亦是首当其冲之地。先知以赛亚曾叙述此事，但视之为更荣耀之日的前奏，因为作王的弥赛亚将会统管。加利利曾被叙利亚便哈达王攻克（王上十五20），继由以色列王亚哈恢复，其后加利利被亚兰人在哈薛领导下征服（王下十32，十二18，十三22），再由耶罗波安二世收回（王下十四23-25）。由於亚述王提革拉毗列色三世在主前732年征占大马色及加利利地（王下十五29），致令更多外邦人入住该地，而很多犹太居民却被驱逐，故此外族影响自然更大，也更受外族支配。在



巴比伦、波斯、希腊和亚述的相继影响下，加利利常经历异族渗入及移居。自亚述进侵以色列至大约主前二世纪末，加利利人口以外邦人为主，只有少数犹太人。

主前164年，西门马加比把留在加利利的犹太人带到犹大（《马加比一书》五21-23）。后来亚利多布一世（主前104-103）征服加利利，迫使当地居民受割礼，遵从犹太律法；此事可能早已由许尔堪策动（主前134-104）。

大希律王（主前37-4，罗马的领导者）把加利利归附他的国土，吸引更多犹太人返回。据约瑟夫记载，加利利有240个城市和乡村，另有100,000人可以备战罗马人。大希律王死后，希律安提帕斯在任期间（主前4至主后39），加利利被列入其四分封疆域中。安提帕斯於主后39年被逐，加利利归入希律亚基帕的管理下，直至他在主后44年逝世为止。直至希律亚基帕二世主治前，加利利由罗马直接管辖。犹太人叛变发生之际，亚基帕二世依附罗马人，得保其位至主后100年。虽然加利利人曾试争取独立，但革命党於主后67年被维斯帕先平复。希律亚基帕二世死后。加利利成为罗马叙利亚省一部分。

随着主后70年耶路撒冷陷落，犹太公议会和南巴勒斯坦其他犹太人都涌到加利利。结果提比哩亚和撒弗利变了犹太居地，而散居各处的犹太人便以加利利为中心区域。提比哩亚成为他们的学术中心，亦在该地衍生了文化上重大的贡献，如希伯来子音经文上的母音标点称为“提比哩亚式母音系统”，以及米示拿和巴勒斯坦他勒目的组成等等。自主后451年至七世纪回教统治开始时，加利利是由耶路撒冷的基督教元老会治理，该会是主后451年在迦克墩议会通过成立的。自七世纪以后，回教势力接管加利利，不过亦曾受十二世纪十字军出征及第一次世界大战所中断。自1948年以色列复国以来，加利利全地拔归新成立的以色列国。

### 疆域

加利利东面以上约但河和加利利海为界，南面止於以斯德伦平原（它是加利利和撒玛利亚的天然分界）。在新旧约之间时期，此平原有时归入加利利域（《马加比一书》十30，十二47、49）。在加利利历史中，北面边界并不明确，屡有变化。但到了新约时期，北域达胡列湖；西面沿地中海至迦密山。

自分国时期到亚述征服（主前734）期间，加利利是以色列国至北之地，又分为上加利利和下加利利，以迦百农和多利买两区之间的拉玛平原为中界（参《犹滴传》一8；《马加比一书》十二49，及《犹太战争录》3.3.1）。据米示拿（早期犹太拉比解释律法书而编纂的经书）记载，加利利按平原、山区及高山等天然分界，分为3部分。罗马统治时期，加利利自东至西横约25至35哩，自北至南长约35至40哩。

### 地理

加利利地理环境怡人，由石灰岩山及肥沃的冲积土平原形成，气候比巴勒斯坦其他地区清凉，优美风景及肥美土壤与南巴勒斯坦之贫瘠山地成了强烈对比。

加利利的地形不一，从北面的高山至南面以斯德伦平原。东临他泊山，西至迦密山。上加利利大部分地域高达海拔3,000呎，新约时期森林广布，人口比下加利利少。下加利利海拔1,500至2,000呎不等，向加利利海突遽下降至600呎。

加利利水源除了每年平均25吋的雨量以外，部分水源也来自山泉流下的小溪，汇流成杰宁的基顺河，成为巴勒斯坦最大河流。北面利巴嫩山脉造成季节性气候，凝结的湿重露水滋润了土壤。

### 城市

据加利利初期历史，较著名的城市有逃城基低斯（在拿弗他利山地；书二十7，二十一32；代上六76），还有位於加利利海以北约10哩的夏琐（书十一10；王上九15）。在基督时代，著名的城市包括哥拉汛（太十一21）和迦百农（四13，十一23），都处於近加利利海东北部。迦百农似是耶稣在加利利工作期间的中心（太四13；可二1，九33等）。拿撒勒的重要性在於它是耶稣的成长地（太二22、23；路二39，四16等）。拿因（路七11-

17）坐落现称小黑门山之北麓；另外加利利的迦拿（约二1-11）在基督传道史上亦很重要。在罗马管治期间，撒弗利和提比哩亚都是重镇。

## 道路和交通

加利利路贯纵横，新约时期罗马政府所兴建和维修的公路更发达。

最著名的公路之一是“马里斯公路”（意即“大海之路”），此路源自大马色直通埃及，其间横越加利利。另一条主线由加利利海附近的提比哩亚直达腓尼基海岸的海港亚柯。主要的商队路线使加利利与东方的市场保持联系。公路干线分支各处，成交通网，把整个加利利连贯起来。

## 居民

加利利的居民在宗教和民族观念上，基本上都忠於犹太传统，但成员结合了不同的民族。异族混合的影响所及，足使该地语言与南巴勒斯坦日用语有可见的分别（参太二十六69、73）。加利利人比犹太地的犹太人较多吸收希腊和罗马的文化风尚。外族渗入、语言迥异和地域位置，使南犹太人对加利利及其居民存有轻视（约一46，七41、52）。

下加利利村落密集，新约时期人口约3,000,000。土壤肥沃、耕种丰收，令该处犹太民众兴旺繁盛，在基督以后数世纪尤其如是。

## 政府

在基督时期，加利利受辖於罗马大帝亚古士督和提庇留。罗马城堡遍布加利利，叫人不断看见罗马帝国在该地的治权和影响。基督传道时期，罗马政府设立了总督希律安提帕（可十四1；路二十三5-7）统领该地，上任时仅17岁，塞法里斯是他的第一个首府，主后22年继在加利利海傍建新首都，为纪念提庇留大帝而命名提比哩亚。

## 出产

加利利出产丰富的农作物，其产品在主后一世纪中期左右可供应腓尼基的推罗和西顿城。主要农产品包括葡萄、石榴、橄榄和谷物。新约时代，加利利海捕渔业是重要的行业（可一14-20）。

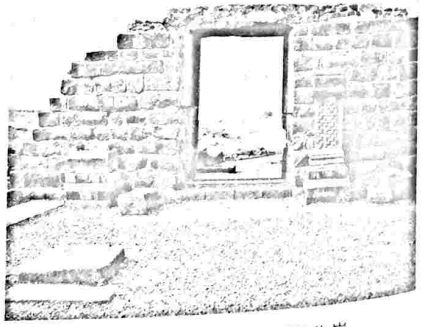
## 耶稣和加利利

耶稣在加利利长大（路四16），12个门徒中有11个是当地人（只有犹大是犹太地人）。

加利利的文化、商业、农务和渔业等构成耶稣的事奉背景，从祂所说的比喻中可见一班（太二十1-8，二十一33；可四3；路十三6-9）。首3卷福音书以大量篇幅描述耶稣在加利利的事工，其中许多事情发生於加利利海四周。祂大部分比喻（32个比喻中的19个）都在该处讲述，而绝大多数的神迹（33个之中的25个）也於加利利施行。该地人对耶稣也作出最多回应。登山宝训也在那里宣布，众山之中的一个是主改变形象之地；不少跟随基督和服侍祂的妇女也属当地人（太二十七55）。基督复活后两个重要的显现亦是在加利利（太二十八16-20；约二十一1-23），而基督其中一个名衔——拿撒勒人耶稣（约一45），表明祂是加利利人。

*Henry W. Holloman*

参“巴勒斯坦”68；“加利利海”711。



哥拉汛会堂，位於加利利海北岸。

# 加利利的犹大

Judas of Galilee

jiā lì lì de yóu dà

加利利人，由於反对居里扭於主后6年施行户籍调查，他领导犹太人起来反抗罗马的统治。使徒行传五章37节中，法利赛人迦玛列说犹大引诱百姓跟从他，最后失败了。约瑟夫说他是奋锐党的始创人。该党提倡激进的革命运动，推翻罗马人的统治，重新建立犹太人的主权（《犹太战争录》2.8.1）。

# 加利利海

Galilee, Sea of

jiā lì lì hǎi

也许对福音书的读者来说，加利利海是他们最熟悉的近东水域。在历史中它有很多名字。在旧约时代，加利利海叫基尼烈湖（民三十四11；书十二3），因基尼烈城而得名（书十九35）。其后名字改为革尼撒勒湖，因为革尼撒勒城就位於基尼烈，亦即泰勒乌拉米（路五1；《马加比一书》十一67）。较为人熟悉的名字“加利利海”得名自西邻的加利利省（太四18）。西南岸的提比哩亚城镇又使它得提比哩亚海之名（约六1、23，二十一1），约主后26年，希律大帝儿子希律安提帕在哈马温泉附近建了一城镇，以皇帝的名字替它命名。福音书中提到的“海”通常指加利利海。这海的现今希伯来名是“基尼烈海”。

## 位置

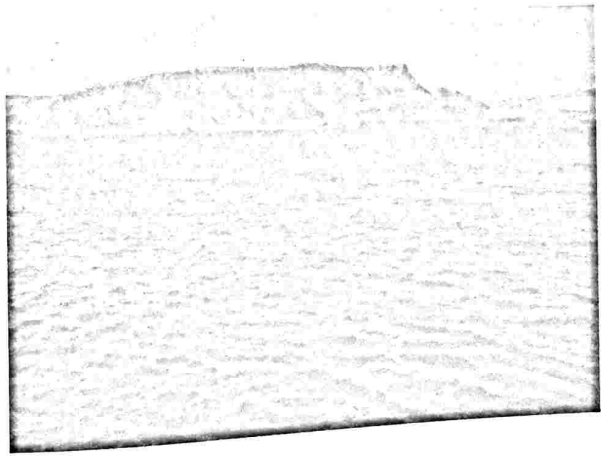
加利利海在群山之中，位於约但谷下部，约在耶路撒冷以北60哩。湖的西北面群立上加利利众山，海拔高达4,000呎，东西两面的山则高约2,000呎。海的西、南、东面是低加波利。

在湖的西北角，山势低平形成丰沃的革尼撒勒平原，在东面海拔高於2,000呎，伸延至东北肥沃的贝提拉，亦是约但河流进大海之处。新约时期，围绕加利利海的城镇有迦百农、伯赛大、哥拉汛、马达拉、提比哩亚等。

加利利海与约但河关系密切，黑门山（超过海拔9,000呎）溶流下来的积雪汇聚约但河和利巴黎众水流注入加利利海。约但河自加利利海至死海一段长65哩的流域，河床跌降590呎，即平均每哩下降9呎。

## 概述

湖面约13哩长，6哩阔（在马达拉对面最宽处阔7½哩）。加利利海面低於地中海700呎，水最深有200呎；形状像竖琴。一些学者认为“基尼烈”一名源自一解作“竖琴”的希伯来字。气候属亚热带，加上提比哩亚的硫磺温泉，多个世纪以来成为人们游览胜地，不少人前往养病。湖盛产鱼类，故捕渔业是重要作业（太四18-22；可一16-20；路五10-11）。因冷暖气流撞击，常刮起突发而猛烈的风暴（太八23-27；可四35-41；路八22-25）。



加利利海西岸

### 重要性

耶稣基督一生的事迹大都在加利利发生，尤以革尼撒勒附近为多；革尼撒勒是巴勒斯坦人口最稠密之地。据记载，祂曾在迦百农居住（太四13），在那里施行了许多神迹（十一23）。河的西岸是疗养胜地，故耶稣接触该处许多病人，并医治他们（可一32-34，六53-56）。其他与加利利海有关的事件包括：登山宝训，按传统说法发生於迦百农附近（太八1、5）；格拉森遭鬼附的猪群在加大拉淹溺；对哥拉汛的咒诅（十一21）；平息风浪（太八23-27；可五35-41；路八22-24）；耶稣在海面上行走（太十四22、23；可六45-51；约六15-21）。

参"巴勒斯坦"68；"加利利"708。

## 加利亚
Kareah
jiā lì yà

约哈难和约拿单之父（王下二十五23）。当耶路撒冷被尼布甲尼撒的军队攻陷之后，加利亚这两个儿子就在米斯巴归顺基大利（耶四十8至四十三7）。

## 迦琳
Gallim
jiā lín

扫罗和亚拿突在便雅悯小城基比亚附近的村落，位於耶路撒冷以北，地近巴户琳（撒上二十五44；赛十30），可能就是今日的卡哥废墟。

## 迦流
Gallio
jiā líu

安尼阿斯辛尼加的儿子，即哲学家辛尼加之兄弟，生於主前3至主后65年，在西班牙哥多华出生。提庇留在位期间，迦流前往罗马，得到马卡斯安尼阿斯诺瓦吐之名。但他跟从雄辩家路斯迦流之后改名迦流。路斯富甲一方，把他训练为管理及从政的人才。

迦流於主前51及53年任亚该亚的罗马方伯。保罗首次访哥林多时，当地犹太人把他带到方伯前裁决，控告他游说人民非法进行宗教活动（徒十八12-17）。迦流草率地取消控诉，因为这关乎犹太规例而非罗马法律，由此可见罗马执政者对宗教分歧所持的一贯态度和做法。

迦流后因健康问题被迫离开亚该亚，返回罗马任尼禄辖下长官。后因牵涉谋反尼禄事件，虽获暂时特赦，但终被迫自杀。

## 迦流铭文
Gallio Inscription
jiā líu míng wén

在德尔斐发现的希腊铭刻，上面载明日期，记述迦流当方伯，并确定了保罗首次访哥林多的日期（参徒十八12-17）。

参"新约年代学"1754；"铭刻"1056。

## 加略
Kerioth
jiā lüè

❶犹大南地之城，称为加略希斯仑（书十五25）。希伯来原文显示加略与希斯仑是两个不同的城，后者更被视为与夏琐同为一城（书十五23？）。据称她就是玛云以南约4哩之盖亚登废墟，则颇有疑问，因为后者是在山区，而非南地。

❷摩押之城（耶四十八24、41；摩二2）。从摩押石碑显示，她位於摩押盘地西南面，亚大录对面；从那地往基抹，必定经过一座神庙，可能便是凯雷亚废墟。但这不算为迦得及流便支派之城邑（民三十四；书十三）；在其他名单中，当提及亚珥，加略便省略了（赛十五，十六）。由此，学者视亚珥和加略为同一城邑。

## 加略人犹大
Judas Iscariot
jiā lüè rén yóu dà

参"犹大#12"2151。

## 加略希斯仑
Kerioth-hezron
jiā lüè xī sī lún

城镇名，在约书亚记十五章25节提及。

参"加略#1"712。



## 迦玛
Gamad
jiā mǎ

据以西结书预言所载，是在推罗军营作雇佣兵的勇士之家乡（结二十七11）。迦玛地可能位於叙利亚，或许与亚马拿信札中之谷米地同。

## 迦玛列
Gamaliel
jiā mǎ liè

❶比大蓿的儿子，亦是玛拿西支派的领袖或族长（民十23）。摩西拣选迦玛列在西乃山附近旷野进行核点民数（民一10），并且统领该族前往应许之地（民二20）。会幕完成之后，摩西召各首领举行祭坛奉献典礼，迦玛列参加了一连12天的特别仪式（民七54、59）。

❷犹太学者。生於主后一世纪，死於罗马统帅提多在主后70年攻陷耶路撒冷之前18年。

使徒行传二十二章3节中迦玛列被称为老师，保罗年少时在耶路撒冷受教於他门下。

彼得和其他使徒被带到咄咄逼人的耶路撒冷公会前受审，甚得公会尊敬的迦玛列给予慎重的忠告，在当时的情况下可能救了使徒们的性命（徒五27-40）。

以色列在该段时期出现了一些训练拉比的学校，其中最具影响力而互相敌对的是希列和煞买两个法利赛学派。两学派的老师均对犹太思想文化影响深远。希列学派着重传统甚於律法，煞买学派则推崇律法，认为比传统更具权威。但希列学派最影响人心，许多日后的拉比都持守其学说。

按传统迦玛列是希列的孙子，尽得祖父在哲学及神学方面的教诲。迦玛列是公议会的成员，於罗马皇帝提庇留、卡里古拉和革老丢在位期间，任公议会主席。他与其他犹太教师不同之处，在於能够接纳希腊学术。

迦玛列的教学非常著名，影响重大，是七位被冠以"拉班"名衔的犹太学者之一；他又被誉为"律法之荣美"。他勒目甚至说："自迦玛列拉班逝世后，律法之荣耀亦消失"。

## 加们
Kamon
jiā mén

位於基列的城市，是埋葬士师睚珥的地方（士十5）。虽然未能确定她的位置，但现今的昆兰（一个位於加利利海东南面的小村庄），可能就是它的原址，因"昆兰"一词可能源於加们。

## 迦米
Carmi
jiā mǐ

❶流便之子（创四十六9；出六14；代上五3），随祖父雅各下埃及的宗裔之一，他的后人称迦米族（民二十六5-7）。

❷亚干之父，属犹大支派（书七1、18；代上二7，四1）。

## 迦米人
Garmite
jiā mǐ rén

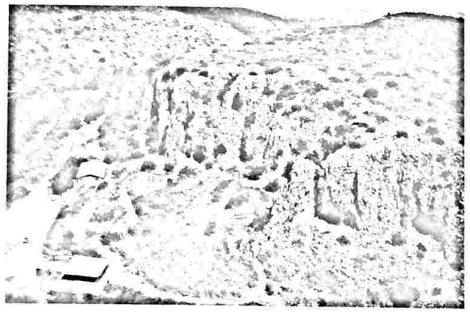
历代志上四章19节给基伊拉的称呼。"迦米"一字似乎代表力量，字意是"多骨"（伯四十18及箴二十五15亦见同一希伯来词）。有谓该字专指某一地方，但确实地点无法肯定。

## 迦密
Carmel
jiā mì

❶山名，主脉沿地中海岸向东南绵延20哩而楔入耶斯列平原，最阔处13哩，至高点1,742呎；地质构造为白垩石灰岩，与巴勒斯坦中部山脉的构造相同；其北端形成亚卡湾南的岬角，海法市依山势而建，踞迦密山西北坡，是亚卡湾的良港。迦密山坡不乏犹太村落，还有两个德鲁兹派的大村（按：德鲁兹派是回教的一派系，其信仰有犹太教和基督教的成分），山之南端则止於沙仑平原。

迦密山素以林木葱翠、风景佳丽闻名於世（赛三十三9，三十五2）；古时多橡林、橄榄林，葡萄园也极一时之盛。"迦密"本希伯来缩写词，意即"果园"

或“神的花园”。迦密山林深树茂，巉崖绝壁间多幽谷暗穴，自古就是强人逃犯藏身之所（摩九3）。至今山上树木依旧茂密，大部分已设为自然保护区。雅歌有称赞新妇的诗句说：“你的头在你身上好像迦密山”（歌七5），其意在以迦密草木繁茂浓密比喻美人秀发，其盛景可以想见。



迦密山

迦密山横截南北军事及商业通道，军旅多绕山脚而行，穿过耶斯列平原往东而去，或穿过西布伦谷往东北而行。山中有险要隘道，惟经过南端之山坡则豁然开阔，沙仑和以斯德伦两大平原展现在眼前；这条通道曾两度被外敌攻占。第一次是主前十五世纪初，埃及法老杜得模西士三世控制了全路；第二次是1918年英国艾伦比勋爵在征服巴勒斯坦时，也扼制了这条南北通道。以色列4支派（亚设、西布伦、以萨迦、玛拿西）的地业皆交汇於迦密山，但山中高处的归属却向未划定。

迦密山又有很特殊的宗教意义。先知以利亚与巴力众先知较量的一幕，即发生在此山中（王上十八）。迦密地处腓尼基和以色列的边界，不仅在领土上屡起衅端，且也是巴力神同以色列神交锋之地。据列王纪上十八章30节记载，以利亚於此“重修已经毁坏耶和华的坛”，可见山中早已有祀耶和华的圣坛，建坛迦密并非自以利亚始。据传，那次较量的场所是海拔1,581呎的盖仑峰，从那里可俯瞰耶斯列平原。有基顺河流经该谷（王上十八40），再转向北流，从亚柯湾入海。

纪元前希腊人在迦密山中也设有丢斯祭坛，数百年未废。据说罗马大将维斯帕先於主后69年曾在“迦密”神坛献祭，并求得一签指他必称帝，后果应验。主后570年山中尚有一座以先知以利沙命名的修道院，显然是纪念以利沙曾上迦密之事（王下二25，四25）。另有迦密修士团（约成立於主后1156）曾建修道院一座於西北峰；1767年山中尚建有圣母院一座，拿破仑曾用作野战医院，旋被毁，1827年复得重建。

迦密山上的岩洞在古时常作匿居之处。1929至34年考古学家加罗德和马康曾加以发掘，在较低的西面山坡获古燧石场和古人遗骸，可断为旧石器和新石器时代之物。

❷犹大支派一城镇（书十五55），考即今之基米勒，在希伯仑以南7哩。扫罗曾立碑纪念大败亚玛力人於此（撒上十五12）；拿八即该处人士，此人为富不仁，拒助大卫（撒上二十五2-14）；死后其妻亚比该嫁与大卫；另大卫三十勇士之一的希斯莱，亦迦密人氏（撒下二十三35）。

## 迦末
Gamul
jiā mò

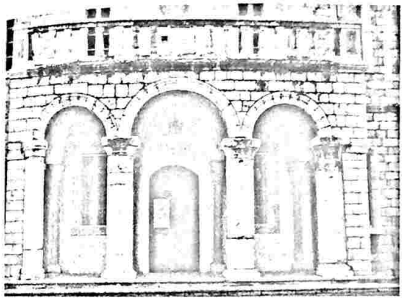
大卫时代奉派负责圣殿职事的祭司（代上二十四17）。

## 迦拿
Cana
jiā ná

加利利一小镇，耶稣行第一次神迹，即在该镇的一家婚宴上（变水为酒，参约二1、11）。耶稣复至迦拿时，应一官长之请，遥将其远在迦百农的垂危之子治愈（约四46）。耶稣的门徒拿但业即迦拿人士（约二十一2）。

第一次犹太战争时，起战军以迦拿为大本营，法利赛派的约瑟夫曾在此参与指挥加利利地区的战斗。兵败后被俘往罗马，后来成为著名的犹太史家。主后70年，耶路撒冷城陷殿毁后，迦拿即成为以利亚实祭司家族的势力中心。约翰福音称其为“加利利的迦拿”，意在区别於腓尼基之推罗附近的加拿（参书十九28）。

关於迦拿的故址，自拜占庭和中世纪以来，一向以为是拿撒勒以东4哩的迦拿村，正当拿撒勒至提比哩亚的古道。村中（现属阿拉伯人）有一方济各会教堂，据传耶稣当年行婚宴神迹的旧屋，即坐落於此。教堂地板下是石砌地面，内嵌一方铭石，镌犹太之亚兰文字，据考是三至四世纪之物。离教堂不远有“拿但业小教堂”一座，据传拿但业的故居在此。但传说中关於耶稣行神迹的故址又有分歧。东正教徒多以公路附近的东正教堂，为耶稣行神迹的旧地所在。



加利利迦拿镇内的一座教堂

现代的圣经学者几乎一致坚持，圣经迦拿的故址即今日的加拿废墟。这一古墟在拿撒勒以北8哩，位於巴图夫平原之北边，该地的阿拉伯居民至今仍称之为“加利利的迦拿”。从该处出土的古陶器有希伯来列王时代的（主前900-600），也有希腊时代、罗马时代、阿拉伯时代和十字军东征时代的。

## 加拿
Kanah
jiā ná

❶以法莲以北及玛拿西以南的河流，这河流成为这两支派的天然疆界（书十六8，十七9）。这河向西流，与耶尔康河汇合，这汇合地离地中海约5哩，在现代城市特拉维夫（即圣经中的约帕）北面。这河经常干涸，即现今的加纳河。

❷亚设边境的城市（书十九28），在推罗东南面约6哩，坐落在其中一条连贯东北与西南的主要通道上，这通道经过加利利的北面。有一个碑文，记载了法老王兰塞在位第八年（约主前1290）所占领今的黎巴嫩境内，城名没有更改，城址亦没有迁移。



## 迦南
Canaan
jiā nán

约但河以西的巴勒斯坦，古称迦南，以色列人於约书亚领导下入居其地；其北疆与叙利亚毗连，所以叙利亚南部一带有时也算为迦南的一部分，向无明确疆界。所谓“迦南人”，即是以色列人进入之前，巴勒斯坦土地上各部族的通称，但不包括叙利亚北部的居民，以及乌加列（拉斯珊拉）等地的人。

### 名称

“迦南”一词的来源，虽经多方研究，迄无确说。一说以为来自闪语“低”这个字根；后从努斯（在伊拉克东部）出土的文物中发现有Kinahhu（“紫红”）一染色名称，学者便多有以为此即“迦南”名之前身，因古时迦南以盛产“骨螺紫”染料而驰名中东，於是渐以其物产名其地；嗣后又有人从语言学上分析，证明此论牵强无据。所以至今“迦南”的来源仍是一谜。

### 土地和居民

创世记十章15至19节开列的初民名表，记载挪亚之曾孙迦南有后裔11族，分布在叙利亚和巴勒斯坦一带；这11族是：西顿人、赫人、耶布斯人、亚摩利人、革迦撒人、希未人、亚基人、西尼人、亚瓦底人、洗玛利人、哈马人。前6族居於西顿以南，后5族居於西顿以北。北部各族多住在狭长的沿海平原，南部各族则分布至东部山地。迦南的疆界，北达乌加列稍南的拉塔基亚，东至哈马，南接南地沙漠，无明确地界。旧约圣经清楚地指出，迦南人居西巴勒斯坦谷地和沿海一带，山地上则有亚摩利人和其他部族（民十三29；书五1，七9；士一27-36）。

“迦南”之名最早见诸马里泥版（主

前十五世纪），上载一名军官窥探“贼人和迦南人”的军情报告。埃及法老亚门诺斐斯二世（约主前1440）所立的孟斐斯柱碑上也提及迦南族。此外，亚勒坡（乌加列以西）国王伊德里米曾逃至迦南海港亚米亚，后成为阿拉拉赫（在乌加列稍北）国王，在他的伊德里米铭文中也提及迦南人之地。及至亚马拿时代（主前十五至十四世纪），巴勒斯坦在政治上已受制於埃及，从埃及亚马拿泥版可见，异族统治者常用“迦南”一名来称巴勒斯坦之地。当时埃及人所指之迦南地，南起迦萨，北至利巴嫩山脉，东达奥朗底河一带。早期埃及文献统称叙利亚及巴勒斯坦之地为“莱台努”，称其民为“亚细亚人”，至亚门诺斐斯二世才称巴勒斯坦人为“迦南人”。亚拿斯塔西蒲草纸文献，称叙利亚及巴勒斯坦为“胡鲁”，将迦南南界定在亚里殊河；据圣经载，北疆则越过利巴嫩山脉，直达奥朗底河谷的哈马口；东界已入沙漠（参民三十四1-12）。旧约的迦南还包括乌卜省（似不在埃及人的控制下）和大马色及巴珊一带。

“迦南地”既指全巴勒斯坦，那么“迦南人”自然便是以色列人入居西巴勒斯坦以前，这片土地上的全部居民，这是一个超越部族的通称。亚摩利人是从米所波大米，来到巴勒斯坦的首批移民，时在主前二十世纪，他们定居在约但河夹岸的高山地带；定居在示剑附近和利巴嫩的所谓“希未人”（创十17-19），据考可能就是何利人。现有一说以为小亚细亚的赫人与迦南的赫人，并不相干（创十15，十五20，二十三3）。

旧约似以亚摩利人居住的领土为迦南（创十二5、6，十五18-21，四十八22）；主前十九世纪的阿拉拉赫泥版，以“亚摩鲁”为叙利亚及巴勒斯坦的一部分。同期的马里泥版也载及夏琐的亚摩利王，其地是在北巴勒斯坦。嗣后埃及的亚马拿文献（主前十四至十三世纪）记述利巴嫩地区的亚摩鲁王国垄断沿海的贸易和商业。因此，在摩西时代，以致整个晚铜时代（约主前1550-1200），亚摩利人和迦南人相提并论是不足为怪的。

晚铜时代末期，“海上民族”（主要是非利士人）灭了赫人帝国，又在兰塞三世时代进而占据了西巴勒斯坦沿海一带（约主前1180）。而以色列人攻占巴勒斯坦，使迦南人和亚摩利人的城邦崩溃；加上南巴勒斯坦沿海地区非利士人城邦联盟的兴起，则使迦南土著的领土进一步缩小。及至铁器时代之初，迦南文化便集中地收缩到推罗和西顿这两个城邦之内，那里的腓尼基人成了迦南文化的承继者，他们也颇以“迦南人”自诩（参太十五21、22；可七24-26）。

## 语言

早於以色列住在巴勒斯坦的各部族所讲的各种方言，恐怕均属西北闪族方言。地域广，部族多，再加上亚摩利语、何利语、乌加列语参杂其间，所以要给“迦南语”下一严格界定，实在相当困难。

考古学家从叙利亚挖掘出一批极古的典籍，已考定是艾伯拉王国（主前二十六至二十三世纪）的国家档案。从记载於档案的楔形文字可知，艾伯拉语跟圣经希伯来语和腓尼基语非常相似，不过要早过这两种语言1,000多年。亚摩利语一向被认为是西闪语族最古的语言，但艾伯拉语与亚摩利语并无亲缘关系。乌加列是北方沿海的著名港城，其地向被认为在迦南领土之外，乌加列语与圣经希伯来语非常相近，故也被视为迦南语。由此可以说，西闪语族主要包括乌加列语、艾伯拉语、圣经希伯来语。所谓“迦南语”，也是该语族中的一个成员。

## 历史

西巴勒斯坦早在旧石器时代，就已有人居住。旧石器时代、新石器时代和铜石器时代都有文物出土。估计耶利哥、米吉多、比布罗斯於主前3000年，已有闪语民族居住。马迪克废丘（艾伯拉）的出土文物证明，主前2600年一个强盛的艾伯拉帝国已存在於叙利亚。可以肯定，主前2000年亚摩利人和迦南人，已是叙利亚和巴勒斯坦固有的居民了。迦南人之入居巴勒斯坦，今有最佳的证明是出自青铜时代中期和晚期（主前1950-1200）。那时，这块土地已是布满迦南人和亚摩利人的城邦。



埃及从第五和第六王朝起，就时常侵略迦南，至其第十三王朝（主前二千年代）叙利亚及巴勒斯坦的政治和经济已俱在其控制之下。今发现有主前十九世纪埃及的咒敌书（相当於檄文），历数巴勒斯坦城邦和邦主之名颇详，可作若干地点的对照。另从拉斯珊拉、比布罗斯、米吉多等地，也都有证明埃及人在迦南活动的古物出土。

从马里和乌加列出土的铭刻文献证明，早在主前2000年，迦南人与米所波大米已有来往。亚摩利人、何利人、早期亚述人和其他部族不断移居迦南，为迦南地输入了各种政治思想和社会风俗。

迦南的土地为独立的城邦所分割，加之中铜时代外来部族不断徙入，对各移民之间的统一文化极其不利，这种缺乏内聚力的状态终於招致埃及的乘虚而入。至主前十六世纪末，迦南诸邦几乎全成了埃及的属国；最北的几个城邦，则在不到两世纪内先后屈服於赫人治下。

主前1800至1500年间，许克所斯人称霸迦南和埃及，给迦南历史又增添了新的复杂因素。许克所斯人原是亚洲的混种游牧部族，善骑射，凭藉以铁加固的快马战车和小亚细亚弓，纵横驰骋，所向披靡。许克所斯人先入迦南，占夏琐、耶利哥诸邑，然后长驱南下，攻入埃及，统治达200多年（主前1776-1570）。及埃及新王朝建立（主前1570-1100），便整军经武，将这支强悍的游牧部族一举逐出疆土，许克所斯人遂退居迦南南部的几个坚城，以后便销声匿迹了。

以色列人之出埃及而入迦南，可谓是正当其时。是时埃及人对迦南的控制已经消失，而迦南诸小国正孱弱不堪，摇摇欲坠。后来埃及第十九王朝的法老兰塞二世又进兵叙利亚攻伐赫人，主前1220年每纳他（兰塞的继承者）发兵惩治迦南的几个城邦（包括基色），终使迦南势力完全瓦解。

“海上民族”侵入北方沿海地区，使赫人文化及其传统城邦日渐衰落，终至完全解体。从大约主前1100年起，迦南文化便只限於推罗、西顿及其他几座城邑之中。而“海上民族”的主要成员非利士人，则在迦萨一带引介他们的爱琴文化。非利士人与以色列人争战不断，直至所罗门时代才逐渐被以色列人消灭殆尽。铁器时代之初，迦南和亚摩利人的势力中心，便落入亚兰人的掌握之中，因此腓尼基之地，也就成了迦南文化的最后基地了。

迦南时期的北边首都夏琐遗迹

## 社会结构

迦南人和古代近东其他部族多定行城邦制。以一城为中心，连同周围的耕地和村庄所组成的独立社会经济单位，便是城邦；这显然是应生产和生活的实际需要而产生的。城邦由一王统治，王产、王田往往占城邦领土和产业的大部分，国王设总管经营其产业、土地，耕地租给佃农耕种。从马迪赫废丘出土的文物证明，城邦制度渐成官僚化，富人也仿效王的做法，於是便形成了一个以土地、财产为基础的贵族政治阶层，而自由民、半自由民（“佃农”）和奴隶，则组成其余的邦民。圣经记载先知撒母耳警告以色列百姓说，他们要求的“王”正是近东社会那种典型的邦主，与神所选立的领袖大相径庭（撒上八11-18）。撒母耳描述了城邦王权之所及：一邦之内，人民、土地、财货全由王来役使、支配，他的权威差不多就是封建君主。

迦南城邦在经济上以农业为主，也兼营其他行业如冶锻、木业、建筑、商业等。祭司、匠人、兵卒、乐师已有协会组织。迄今关於西巴勒斯坦社会组织的资料，尚无直接得之於迦南典籍，而须根据其他资料重建，如乌加列和阿拉拉赫出土非“迦

南人”的铭版。这些文献说明，诸小国的经济均由皇室垄断，名行各业和工人均受皇室支配。另从主前二千年代的何利和印度亚利安系的文物可知，当时已存在“马利安奴”阶层。所谓“马利安奴”，据主前1440年埃及法老亚门诺斐斯二世的一份叙利亚战俘表可知，它是一贵族军人集团（“马利安奴”的本义是“显赫的战车武士”），显然是一支职业正规军，由王及城邦优俸供养，以备战时出阵杀敌。

从乌加列的亚甲铭版可知，国王时常以土地封赐文臣武将，受封者除尽忠报效外，还须定期晋献金钱或土产作税项。迦南自由民和半自由民都是土著，多是农民和匠人；奴隶则为战争中掳获的外邦人。土著因某种原因卖身为奴者，也偶或有之；奴隶在邑民中的地位最低。至於迦南使用奴隶劳动的普遍程度，则已难考其详。不过可以肯定的是，迦南诸小国蓄奴的数量，较近东各国肯定要少得多，且占邑民人口的比重也微乎其微。

从墓葬的考古挖掘可知，至晚在中铜时代，迦南人的生活无论贫富贵贱都还十分朴拙。日用必需品多为本地自制；至於金银宝石则更为罕见。但到了先知阿摩司时代（主前八世纪），以色列人已竞相仿效埃及人、腓尼基人和其他近东民族的奢风糜俗了，先知严词指斥的正是此事（摩三12，六4-6）。

## 文字

跟语言一样，“迦南文字”也难以界定。但中铜时代的迦南是字母表的发源地——这一点确是言之有征的事实。在字母文字出现以前，曾有图画文字、楔形文字（刻在软泥版上的节或词，形如楔状）、象形文字（埃及发展至较高阶层的图画文字）通行於一时一地。时至晚铜期，迦南之地曾出现一种线形拼音文字，同时使用的尚有乌加列的楔形文字、腓尼基比布罗斯的音节文字、亚甲的楔形文字和埃及的象形文字。拼音字母经希伯来人和腓尼基人传至希腊人，希腊人再发展成为今日拼音字母的古典形式。

1929年发现了大批乌加列古典文献，但犹绝少见到有纯粹的迦南文献。这一大批乌加列文献的语文称为“北迦南语文”，虽仍有若干疑点，看来是典型的迦南文献。

这批文献中，有一歌颂巴力神及其配偶亚拿特女神的史诗（约成於主前2000之后）；一篇关於亚哈特（大概是一位国君，约成於主前1800之后）的传奇故事；一篇加列王（约成於主前1500）的传奇纪事和若干有关宗教、医药、政令的零篇散简。

从乌加列出土的一批主前十四世纪的文献，已考定是更早期文献的复制件。在亚马拿时代，近东地区在文化上是一个统一的复合体，所以乌加列文献可反映西巴勒斯坦的普遍传统，迦南自然也在其中了。

## 宗教

关於迦南人的宗教，於乌加列的一批古籍出土之前，除圣经所载的材料外，几一无所知。在迦南各地如米吉多的“高地”陆续发现的一些宗教器物，提供了迦南人的宗教生活的大部分。从乌加列出土的古物，显示了大量当地的宗教生活的资料，但不能作全迦南宗教的代表，这是因为迦南的文化十分复杂，例如，在高地设坛可以说是迦南宗教的主要特征之一，但在乌加列的发掘中，却绝无这种户外祭坛的痕迹。

在迦南的诸神中，为首的是“伊勒”，被尊为“人类之父”，但其神格却颇模糊；他的3个配偶分别为亚提拉（即以色列人所谓的“亚舍拉”）、亚斯他录和巴力提斯。伊勒的儿子巴力是职司兴风作雨的丰产神。巴力继父位为万神之首；据说其神宫运在北天之极。在乌加列出土的一块纪念碑，描绘巴力左手拿霹雳、右手握权杖。

从乌加列发现的巴力史诗说，巴力的敌人是掌管干旱和死亡的摩特。他杀了巴力，又带来7年饥荒；但掌管争战的女神亚拿特（巴力之妻）杀了摩特，於是巴力复活，万象复苏，庄稼又得好收成；以后巴力又被杀，再复活，轮回更始，人间的福祸也交迭不断。迦南有些部族称巴力为“哈特之妻”，也主风雨；但有些文献以哈特为伊勒，有些则以他为大衮（粟神）。神治记载中的亚舍拉（伊勒之妻）、亚斯他录（哈特之妻）和亚拿特（巴力之妻）的神格和身分，都十分混淆。

从西巴勒斯坦一些中铜和晚铜的遗址，还发现了大批陶土人雕，表现了极突出的女性特征，据考，这些都是上述女神的塑像。从腓尼基的比布罗斯挖掘出一个亚拿特神庙遗址，经考查可知，这里有庙妓和祈求丰产的淫乱仪式，另发现很多裸体的女性塑像。这里的拜神器物还有一杆“神柱”，一座木雕，显然是丰产女神的雕像。

亚马拿时代可以说是迦南纵欲宗教的鼎盛时期，其影响已越出近东的范围，不但东部的巴比伦宗教，就是南部一向以保守著称的埃及宗教，也在某种程度上接受了它的影响。迦南人有4大节期，都与农时有关，每节必开坛祭神，同时也恣情纵欲一番。迦南宗教的性欲崇拜已达极点，堪称古代此类宣淫宗教之最。

在叙利亚及巴勒斯坦地区的考古发掘中，有迦南神庙出土之地为数甚多，如盖特拉、乌加列、阿拉拉赫、拉吉、伯珊、耶利哥、示剑、法拉废丘等；每地至少有一庙，而米吉多和夏琐则各有两庙，甚至还多。迦南庙多不大，其格局大多是一供神像的“圣所”，加一前堂。从安曼挖掘出一晚铜时代的方形神庙，规模较大；圣所居中，四周有数室环绕。

## 迦南宗教对以色列人的影响

从西乃律法可知，以色列民的道德准则，与迦南宗教习俗是截然不同的。非仅如此，且以色列人的伦理观和一神信仰，与迦南宗教恣情纵欲的多神的自然宗教崇拜，在许多方面是针锋相对的。神的律法一再告诫以色列民，要弃绝迦南人及其生活方式（出二十三24，三十四13-16；申七1-5），以色列民必须不与迦南人往还杂处，坚守神的约法，忠贞不渝。由此可见，两教是绝无共存之理的。然而在当时的环境下，坚守律法却远非易事。以色列民一入迦南即发现那里的居民不仅语言相近，遣词用语几无二致；而且开石筑屋、制造巧具利器方面，都远超自己数筹。以色列人常需迦南人的帮助，在所罗门王建殿时，还要重金聘腓尼基的迦南工匠设计。这就是当时的社会心理现实。再加上两个宗教在表面上还有些相类之处，如都有素祭与和平祭，对神的称呼也颇相像等，就更使得以色列文化难以特立独行了。

以色列民除了在初取耶利哥城时，神要他们把城中财物全部毁灭外，以后都可取用战争中缴获的迦南器物。如此一来，那必将迦南人连同其宗教清除一尽的决心，便逐渐消灭了，直至亚哈王朝，推罗的巴力崇拜竟在北国以色列大行其时，以色列民在属灵和神学上的独特性，已濒临消失。连身负教导人民谨守约法的祭司，都改弦易辙，竞相仿效迦南异教恣情纵欲的方式，而且怂恿以色列人追随其后（参撒上二22）。

在全民危亡之秋，先知们指摘以色列人陷入了迦南的罗网，并预言他们非经过国破家亡、远徙他乡为囚的惨痛教训，将不能洗清他们的罪孽，以色列民藉此始知改过自新，重新恢复自己的信仰。

*R. K. Harrison*

参“迦南神祇和宗教”719；“以色列史”2077；“巴勒斯坦”68。



# 迦南神祇和宗教

Canaanite Deities and Religion

jiā nán shén qí hé zōng jiào

## 多神宗教

研究迦南的多神宗教，极有助於认识古以色列的宗教。希伯来人的神学和宗教体制是神赐予的，但他们也生活在各种异教包围和影响之下。为了对以色列的一神信仰作出充分评价，我们也要了解古以色列民置身其中的多种宗教环境，他们的生活和民族的统一受到莫大的挑战。

古近东不同宗教混处的环境所导致的结果是，既有剑拔弩张的对峙，也有潜移默化的融合，即观念和习俗的互借。比较迦南和米所波大米两地的多神宗教，其中不乏令人惊讶的相同之处，若非两地社会时有往还，是不可能出现的事。例如，学者指出，这两种文化皆尚以天神为拥有最高权力的神。但这仅是权力的抽象概念，

而权力的实施则需要其他的神。亚努虽是米所波大米至尊的天神，但实施权力的却是风暴之神恩里勒。迦南的宗教也有同样的情形：伊勒是名义上的万神之首，但实权全掌握在另一个人格化的风暴之神哈特手中；他就是巴力，或万神万民之主。

亚兰人和非利士人定居迦南之后，便接受了迦南人的宗教习俗；同样，亚摩利人迁入米所波大米，也吸收了苏默人的宗教。然而惟独希伯来人，却是个独行其是的民族。他们坚持自己的一神信仰和律法，他们的神是独一无二、超越宇宙的神，祂要求其民有坚贞不二的笃信。这一观念和当时的任何宗教都大相径庭。

## 资料来源

迄至二十世纪中叶以前，我们关於迦南宗教的知识主要是得自於圣经；其次是十九至二十世纪之交的考古发掘，从腓尼基出土的零篇断章得到的有限资料；再其次则是早期的经外著述，如希罗多德的历史著作，但这位主前五世纪的希腊史学家关於迦南神话的记载，多是传闻的掇拾，并非第一手材料，故多不可信，仅资参考而已。

至1928年，从拉斯珊拉有大量泥版出土，遂使迦南的宗教研究大有改观。拉斯珊拉是古叙利亚城乌加列的遗址，发现的泥版中有关迦南宗教生活的记载，都是前所未闻的新知识。其文字是楔形字母，语言也是一种前所未知的西北闪语方言，与希伯来语、亚兰语、阿拉伯语都极相似。史学界和考古界称这批典籍为“乌加列文献”或“拉斯珊拉泥版”。

自此可谓敲开了神秘之宫的大门。学者从这批典籍中获得神话著作的重要资料，不仅知道了许多神祇的名称和职司，且也获得了关於迦南社会的宝贵资料。

## 迦南众神

迦南神祇有两大特点：一是神格和职司更易无定；二是名称及其含义俱很显浅，易溯其源。根据这两个特点并有关的宗教神话的性质，便可看出迦南宗教尚处在相当原始的发展阶段。

迦南文字一般用以表达“神”这概念的字，本义为“强大有能者”。万神中为首的是伊勒神（意即“大能者”），是一个隐晦、遥远的神，其所在离迦南遥不可测，是在“两河之源”，即乐园（按：创二10-14谓伊甸园在四河之源）。伊勒被称为“岁月之父”、“人类之父”、“人神之父”。他有3位姊妹兼妻子，即亚斯他录、亚提拉（圣经作亚舍拉，亦名伊勒他）、巴力提斯。他主领群神会，众神都是他的儿子。他威慑众神，干怒者必杀无赦；虽然如此，他的形象却是个须发皆白的老人，且素有“仁者”之称。

伊勒虽为众神之首，但不及风暴之神巴力重要，他才是众神之王。巴力本是伊勒的辅宰，但后已有取而代之之势了。“巴力”又是神的通名，意即“主人”。任何神都可称“巴力”。不久闪族古老的风暴之神哈特，便成了至大的“巴力”。哈特也被称为“天神”、“得胜者”、“大地至高的主宰”，他已被视为独统一切的神了。他治下的王国被认为是“永世长存”的；他是丰产、生殖的赐予者。他若一死，则万生俱灭，繁庶之象也立止。他还是正义之神，是恶人的惩治者。据说巴力是“大衮之子”；大衮是谷神，也是亚实突的守护神（参撒上五1-7）。巴力的配偶有两位，一是伊勒的女儿亚拿（见於乌加列和埃及文献），另一为伊勒之妹亚提拉（即旧约圣经称“亚舍拉”，参王上十八19）。

迦南人对大自然变化的解释，全托之於众神的活动。每一神皆代表一种自然力量；日、月、星辰、风、雨、雷、电都有一个神的名字和神的品格。巴力就是风暴之神，把大自然的力量人格化。

乌加列文献记有一则神话，关於巴力在四季变化中的作用。据说巴力遇上了凶敌摩特（死神），不幸死在他手中。这繁殖之神一死，生灵万物立刻失去了繁衍的能力，一切都枯萎凋败了。巴力死去7年，地上遂也大旱7年。巴力之妹兼配偶亚拿特立意为巴力报仇。她寻到了摩特，将他杀死。描写她杀敌的文字，可说是神话故事中最残暴的一段：

*牝牛惜犊，*
*雌羊恋羔，*



*亚拿特也思念巴力。*
*她捉住摩特神，*
*用刀把他劈开；*
*扇风点火把他焚烧；*
*用磨磨碎扬到田里；*
*雀鸟啄他的骨灰，*
*飞来飞去吃尽方止。*

摩特一死，巴力就“复活”了，他立刻和亚拿特交合，使枯萎的大地又生意盎然。

这个故事成了迦南宗教的核心。自然力的拟人化（或“神化”）和他们之间的胜败消长，正代表四时八节的更迭变化。4月至10月底的干旱，正是年年春天巴力败於摩特之手的结果（拉斯珊拉文献则说是“吞噬者”，其身分和摩特是一样的）。10月一过，巴力复生，大地也顿沐甘霖，一直连绵到翌年4月。迦南人还相信，大地的生命力皆来自巴力和亚拿特於此季的交合，因此他们在这一季频开仪典，来效法意想之中主神的性行为，这遂成为迦南宗教恣情纵欲的神学背景。

关於迦南3女神的名称和身分，说法颇纷纭，难有定论。亚斯他录的写法有“Athtarat”，“Astarte”，“Asbtaroth”（申一4），“Astaroth”（士二13，钦定本）；而“Astarte”即“Asbtar”，就是金星。亚拿特的写法是“Anath”，在旧约是亚拿突城之名，又是珊迦之父亚拿之名，但缘起未详。亚提拉圣经作“亚舍拉”，原是海神，后为伊勒之妻，故又名“伊勒他”（伊勒的阴性词）。这3位女神的联司是交合与战争。她们的主要作用是与巴力每年定期的交合。但是她们都永保“童贞”，她们被称为“伟大的女神，孕而不育”。

可笑的是，这些女神实为圣妓却都被尊为“圣者”。她们的偶像都是裸体的，女性特征都刻意突出。早期宗教之荒淫祭祀怎样开始已难考其详，但可以肯定，迦南神庙中有男性及女性的庙妓。

这些司繁殖的女神也都兼为战神。从乌加列发现的史诗记载，亚拿特嗜血如命。埃及新王朝也有典籍记载，亚斯他录是一位性情暴烈的骑士，她手持盾、矛，骑马裸驰。

和合本与钦定本均从七十士译本（主前三世纪旧约的希腊译本），将“亚舍拉”译成“树木”。考亚舍拉是以某种雕刻木柱象征，立於“高处”，在香坛和石柱的旁边。

迦南人奉祀的神祇还有很多。例如：列射是冥神，主战乱和瘟疫（哈三5的“瘟疫”或即列射）；修曼伊殊曼则是起死回生之神，是列射的对立面。至主前1300年左右，则两神合而成“列射修曼”，是一个善恶两极合一的神祇；他既能降瘟布灾，又能医病救命。这种双重神格是迦南神的普遍特点（例：巴力神能死而复生）。

腓尼基的大城推罗奉祀迈勒加神，即古时的哈们神，是阴间的王，在阳世司土地的肥沃。革哩底奉祀寇沙神，亦名“哈西斯”（意即“精巧聪慧”），是主司工艺的神（例：器皿、工具、兵器的发明制造）。迦南宗教不重天文，所以日月星辰诸神的神秩是很低的。如亚特塔神主司灌溉，曾与巴力角逐而败北，圣经称为“明亮之星”、“早晨之子”者（赛十四12），便是该神（其名音译为喜尔路）；米沙铭文（主前九世纪）将该神视为摩押国神基抹。他有时被称为“可怕者”或“王”。奉祀此神时有以活人为祭的，可能与摩洛（利十八21）是一神二名。“摩洛”古希伯来文中的本义，就是“以人为祭”。

乌加列的巴力史诗载有巴力死而复活的故事，也记载了一些无甚关连的故事。有一则故事讲述巴力与亚拿特同猎，交媾於野，亚拿特托牝牛之身为巴力生了一只牡牛。另一则故事载亚拿特连胜恶兽，有“耶音”（海），有“坦宁”（巨蟒），有“利维坦”（海怪），这些巨兽在圣经中都有反映（“大鱼”，伯七12；“鳄鱼”，诗七十四13、14；“快行的蛇”、“曲行的蛇”，赛二十七1）。

迦南人在求生的斗争中，对那些有助於生存繁衍的自然现象，便予以神化而加以膜拜。祭祀而得悦於神，神便庇佑，并赐以丰产。迦南人设坛於“高处”，是献祭的“圣所”。考古学家从一些神庙祭坛如伯珊等处的遗址，发现了大量大小均有的骸骨。伯珊城即因其庙而得名，“伯”

意为“庙”；“珊”是该城守护神之名。

如前所述，迦南宗教是实行以活人为祭的。列王纪下三章27节记载，摩押王米沙为突破三王联军之围，将长子活活烧死，作为人祭献给基抹神。

## 迦南宗教和旧约宗教的冲突

以色列人一进入迦南，便面对一个堕落而邪恶的宗教。他们被严禁随从迦南恶俗，但从民数记二十五章的记载可知，以色列民还是犯了“拜偶像”和“行奸淫”两大罪，显然也有人效法迦南的淫乱祭祀。据此可以明白，神何以事先晓谕以色列民，将迦南人及其宗教涤荡一尽了。

以色列人的神是超越於自然之上的，这是使以色列宗教从根本上，区别於迦南宗教的重要神学思想。以色列人所崇拜的唯一真神是不可见的。诗人的仇敌讥讽祂：“你的神在哪里呢？”（诗四十二3）因为他们的神，是有可见的形象。以色列人的神不在自然力量的控制之下，也非自然的一部分。祂是大自然的创造者，天地万物，日月星辰，无一不是出自神的创造（参诗十九，二十九）。在诚信的以色列人心目中，耶和华是创世及维护万有之主；祂是无所不能的神、至圣的神、权能至高无上的神。诚如神自己说：“你们将谁比我，叫他与我相等呢？你们向上举目，看谁创造这万象……”（赛四十25、26）

从圣经的观点来看，迦南人完全背离神所显现的本性。在亚伯拉罕以前，人都敬事“别神”，连亚伯拉罕本家的先祖也不例外（书二十四2）；然而，亚伯拉罕却蒙神呼召另行新路，与神立约，宣认神是独一满有权能的神，是至高的创世主。自此以后，以色列人便不再祀奉众神，而一心崇拜独一无二的真神（申六4）。迦南人的词汇中有“女神”，然而，希伯来语汇却没有表达这个概念的词语，而只能直呼神名（例：亚舍拉等）。

然而迨以色列人进入迦南，且成为强大而有组织的民族之后，周围多神教的影响，就成为对其坚守一神信仰的严重挑战。神曾多次警告他们万不可崇拜异神或自制偶像，然而他们却终於抵不住拜偶像之风。神於盛怒之下，容让以色列人惨败於凶敌之手以示教训，於是有主前722年撒玛利亚的陷落和主前586年耶路撒冷的倾覆。

希伯来宗教和迦南宗教的对立，是不可调和的；但希伯来人与迦南人透过共通的语言，双方都有一些相同的宗教词汇。语汇并无善恶之分，例如，神的位格这基本观念，是这两种宗教共有的特点。惟希伯来人把迦南众神的职司，都集中在一位至高无上的神身上了。神的位格十分明确，旧约间以拟人法来描述神，提及祂似乎真有人的身体。

尽管在圣经时代以后，这种拟人法给某些犹太人造成困扰，然而圣经作者的描述正如每一种语言为求丰富其语意，都会使用各种现成的修辞手段一样。早在希伯来人形成部族之前，西北闪族语中就有了对神作拟人表达的丰富手段，有一些则来自於迦南宗教。例如：乌加列文献记有这样一段话：“啊，巴力王子，我岂未向你讲过？啊，在空中驾云的，我岂未向你宣告？”诗篇六十八篇4节也用了类似的短句（“为那位驾云的预备道路”，参圣经现代中文译本）。

以色列人从3方面处理与迦南宗教的接触：一是神学方面，二是崇教仪式方面，三是语言方面。在神学与崇拜仪式这两方面，两种宗教的对立是不可调和的。以色列的神表明自己是唯一的创世主，是独一无二的真神，是宇宙至高的主宰。因此，神在十诫中首先强调的，便是：“我是耶和华——你的神……除了我以外，你不可有别的神……不可跪拜那些像，也不可事奉它，因为我耶和华——你的神是忌邪的神。”（出二十2-5；申五6-9）以色列神的本性，在道德律法中表现出来。这神不会因谄谀和贿赂违反其本性行事（申十17），与迦南异神的通融苟且相比，是多么鲜明的对照。

在崇拜仪式方面，双方也有势难两立的冲突。尽管双方在祭祀的名目上和圣殿的格局上，有若干相似之处，但在祭礼的道德标准上，却有极大的冲突。我们要知道古以色列的律例礼仪是为了针对迦南的恶俗，才能了解这些律例的意义。利未记十八章3节下的一段话，说得十分明确：“我要领你们到的迦南地，那里人的行为也不可效法，也不可照他们的恶俗行。”

申命记二十章17、18节明确指出，神命以色列民清除迦南诸民的原因：“只要照耶和华——你神所吩咐的将这赫人、亚摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人都灭绝净尽，免得他们教导你们学习一切可憎恶的事，就是他们向自己神所行的，以致你们得罪耶和华——你们的神。”“可憎恶的事”之最显著者，就是偶像崇拜，这不啻是教人否认唯一真神的权能地位，其他可憎的事尚有以成人或儿童为祭牲、庙妓、自残身体、巫术问卜等。另如迦南宗教尚有设专门“圣所”，以供人兽交媾者，这在以色列律法是以死刑严禁的（出二十二19）。申命记二十三章17、18节有严禁以色列民作庙妓的条例：“以色列的女子中不可有妓女；以色列的男子中不可有娈童。娼妓所得的钱，或娈童所得的价，你不可带入耶和华——你神的殿还愿，因为这两样都是耶和华——你神所憎恶的。”申命记十八章10至12节也有严禁以人为祭和巫术问卜的规定：“你们中间不可有人使儿女经火，也不可有占卜的、观兆的、用法术的、行邪术的、用迷术的、交鬼的、行巫术的、过阴的。凡行这些事的都为耶和华所憎恶。”

自残身体的恶俗在迦南丧祭的仪典中，是司空见惯的。乌加列文献有一则描写，足可显示这种迦南人的哀悼仪式。

*他把哀伤的灰倒在头上，*
*满头满脸都是泥灰。*
*他身披麻衣，*
*於山中徘徊、哀泣，*
*愁苦地穿过森林。*
*他划破脸颊，割损手臂。*
*他割破胸膛如以犁耕地，*
*刺伤背部如挖沟槽。*
*他扬声喊叫：*
*巴力已死！*

申命记十四章1、2节上力谴这种恶俗，并严禁以色列民仿效：“你们是耶和华——你们神的儿女。不可为死人用刀划身，也不可将额上剃光；因为你归耶和华——你神为圣洁的民……”。以色列民若仿行此俗，便是离弃了对独一真神的敬拜。

出埃及记三十四章13节记神晓谕以色列民说：“……你要摧毁他们的祭坛，砍倒他们的神柱和亚舍拉女神像。”（现代中文译本）诗篇一〇六篇34至41节则记载了以色列民，竟然悖逆神的旨意，非但未将迦南人灭绝殆尽，反而效法他们拜偶像、献人为祭等种种恶风败俗，大犯淫邪的禁律，因而引起神的盛怒，使神憎恶他们而暂时遗弃他们。

至於在语言方面，以色列人却颇能从迦南宗教中吸取其长处为己所用。需知每种文化都须从现成的、通用的语言中，寻求最恰当的形式来表达其神学思想。迦南宗教的用语，尤其是表达神之位格的用语，便被希伯来人用来表达他们的一神观念。如前所述，“驾云者”一语本是迦南人常用以描述巴力的，以色列人则借来指称自己的神（诗六十八4，参现代中文译本）。这个用语或可用以说明该段经文成文之早，然而却不一定是指希伯来宗教的原始阶段；相反，倒可证实当时以色列人的宗教已灵活充沛、用语丰足。马加比时代（主前二世纪至一世纪）则不可能使用此语，因为那时的经学家反对拟人化的表达，且宗教语言也多是僵硬晦涩的。诗篇六十八篇的作者使用满有诗情的惯用语，描写神驾御自然的大能；他大概完全没想到这惯用语的多神教渊源。虽然圣经作者可自由的选用迦南人的惯用语，他们的态度却是谨慎的，只选用在神学上可接纳的概念。

## 结论

据圣经所言，人类最初对神本有正确的认识，但后来这认识却逐渐模糊，乃至出现了严重的歪曲。希伯来圣经纠正了种种谬说误传，而将唯一真神的真道昭示在世人面前。即使如此，可以说所有宗教中仍含有若干真理，甚至迦南堕落的多神教也不例外。本此可知，今日的各种宗教，无疑也是包含着若干真理在其教义之中的。

*Elmer B. Smick*

参“迦南”715；“神，女神”1276；

"以色列的宗教" 2068; "偶像, 拜偶像" 1146。

## 加宁
Karnaim
jiā níng

位於王道并雅穆河东北分流上的一个城，在加利利海东面22哩约但河东的高原上。阿摩司先知曾责备加宁，预言她的邪恶所招致的毁灭，已迫近眉睫（摩六13；按：加宁名意为"角"，和合本采用意译，故作"角"）。

当她的姊妹城亚斯他录衰亡后，加宁便在该区排行第一，成为主前七世纪亚述行省的中心。在主前163年，遭犹大马加比掳掠（《马加比一书》五26、43、44）。基督教及犹太传统，均相信这是约伯的家乡。

她的确实位置，甚具争议。有人认为她是亚斯他录东北面3哩之现代城市谢赫萨阿德；又有认为此乃阿实塔拉废丘的亚斯他录（亚特律加宁，参创十四5）。

## 加帕多家
Cappadocia
jiā pà duō jiā

加帕多家是小亚细亚东部的多山高原。旧约未载其名，惟七十士译本（旧约最早的希腊译本）将"迦斐托"改为"加帕多家"（申二23；摩九7）；有学者以为加帕多家是非利士人的发祥地。

新约提及有些来自加帕多家的犹太人，远道造访耶路撒冷，听使徒在五旬节聚会上，用他们的乡音讲话而大感惊奇（徒二5-13）；加帕多家后来也成了基督徒聚居的城市，使徒彼得曾写信给他们（彼前一1）。

加帕多家的四邻北有本都，东为叙利亚和亚美尼亚，南接基利家，西达吕高尼。其地盛产牛、马、小麦、雪花石膏、云母、银、铅。过其境的重要商道非止一条，如过基利家山西北而入本都的大道即其一。加帕多家曾先后遭赫人、亚述人、巴比伦人、波斯人、希腊人、西流基人、罗马人等统治或控制。

《马加比一书》十五章22节记述一封致加帕多家王亚利亚提的信，显示主前二世纪初就有一批人数可观的犹太社团定居那里；新约记载五旬节访耶路撒冷的加帕多家人必是来自这社团。基督教之传入加帕多家，大概是信徒从大数沿大道北移的结果。迨主后四世纪，加帕多家已成了居教会领导地位的重要地区。

## 家谱
Genealogy
jiā pǔ

家族世系的记录和考究。追查某国家、部族、家庭或个人以往的祖先。古代世界中，希伯来人并非唯一注重编纂保存家谱的民族，苏默人远在主前3000年已有帝王谱详列米所波大米的早期领袖。据巴比伦的记录，"儿子"一词往往意指"后裔"。埃及特哈加王（主前685）称呼那位距他1,200年前的西努色三世为"父"。希腊人和罗马人亦保存家谱资料。但在近东的古代文学之中，圣经的家谱是独一无二的，其中创世记及历代志上一至九章尤其独特。内容这样广博的家谱记录，直到伊斯兰时代的早期才再出现。甚至现代，闪族部落像阿拉伯游牧民族仍然锐意查究家谱，一个阿拉伯人能够准确地追溯10至15代，历数百年的祖先名字，是并不罕见的事。

### 所用的词汇

"家谱"一词作名词用，只在旧约出现过1次（尼七5），该处提及被掳期结束时跟所罗巴伯回耶路撒冷的人登记。同一字的动词用法见於历代志上、下、以斯拉记和尼希米记共20次。用於创世记和旧约其他地方的词语："某某人的后代"或"后代的记录"也表达相同意思。新约的同义词载於提摩太前书一章4节、提多书三章9节（"家谱"）以及马太福音一章1节——那处提及耶稣基督的"家谱"。

### 记录家谱的目的

在古以色列，保存家谱记录十分重要，并且有些实际的目的。神应许赐一地给亚伯拉罕及其子孙，故需存留家谱以订定和保持所得之地域；家谱记录可作继承祖先产业的合法证件；此外，也必须以家谱维持由摩西律法树立世代相传的祭司制度。在约瑟夫的时代，每个祭司都要拿出证据来证明他的族系。

保存家谱记录的另一大原因，乃建立并巩固大卫世系在犹大的皇室继位权。弥赛亚来自大卫一家的信念，使这记录更形重要。

这些家族资料的其他用途，包括按家族指派军事职责（民一2、3）。出埃及时的扎营和行军队伍，都是根据支派和家族来分派的（二2、17，十1-28）。神的祝福也由一人传给他的后代（创二十七）。为了保存纯种的以色列人（申七1-4，二十三1-8），完整的家族记录是必须的证件，被掳归回期间尤其如此。以斯拉及尼希米坚持种族纯正，要从民众之中清除外族（拉二59-63，十9-44；尼十三23-28），表明族系纯一的文字证物变得必要；被掳后人们编纂家谱的兴趣益发浓厚。

普遍来说，家系只追查族中男性，甚少提及女性（例：创十一29的撒拉和密迦，二十二23的利百加，以及民二十六33至二十七11所述西罗非哈女儿的产业继承权）。

### 圣经中的主要家谱名单

旧约的家谱资料主要来自创世记、民数记、撒母耳记下、列王纪上、历代志上下（记载了圣经中最多的家谱资料）、以斯拉记和尼希米记。新约中只有马太福音第一章和路加福音第三章记载了耶稣基督的族谱，它们同时列载了自亚当至基督的家谱。

根据历史时段来排列，圣经中主要族谱名单如下：

**洪水泛滥之前**

此时期共有3个族谱。第一组名单见於创世记四章17至22节，追录该隐7代后人，并说明某些职业和工艺行业的起源。第二组名单是创世记四章25、26节，记述亚当后人塞特的子孙，塞特敬虔忠於神，与该隐的不敬虔子孙成了强烈的对比。第三组名单在创世记五章1至32节（参代上一1-4），追溯亚当后嗣由塞特至洪水时期挪亚及其儿子。



**由挪亚至亚伯拉罕**

创世记十章1至32节（参代上一4-23）通常被称为"列国表"，列举继挪亚儿子（闪、含和雅弗）后各国名单。创世记十一章10至27节（参代上一24-27）自闪的后裔查究至亚伯拉罕时期，而创世记十一章27至30节（参创二十二20-24）亦列出亚伯拉罕兄弟拿鹤之子嗣。

**自亚伯拉罕至下埃及的后代**

亚伯拉罕跟夏甲、撒拉和基土拉的子孙名字，详载於创世记十六章15节、二十一章1至3节和二十五章1至4节（亚拉伯人被列为亚伯拉罕的后裔）。创世记十九章37、38节藉亚伯拉罕的侄儿罗得把摩押人和亚扪人跟亚伯拉罕连系起来。这时期一段非常重要的家谱资料就是雅各的后代名单，详载了十二支派创立者的家系、出生背景及定名（创二十九31至三十24，三十五16-20）。以扫被列为以东人的祖先；以东人的后裔出自他的3位妻子（创二十六34，三十六1-43；代上一35-54）。雅各进入埃及时的家族成员共70人，名单见於创世记四十六章1至27节（参出六14-16；民二十六1-51；代上二至八）。流便、西缅和利未家族首领的部分名单列於出埃及记六章14至25节；记录该族谱的主因乃定立亚伦和摩西为利未支派成员。

**由出埃及至征服迦南**

出埃及后，当各支派仍在旷野，曾进行一次核点民数，计算以色列人的总数（民一4-54，二2-33），并同一时期编纂亚伦的家谱，又另外算出利未支派的人口（民三1-39）。侦察迦南地的十二探子及其隶属支派名单，记於民数记十三章4至16节，其中的重要人物乃迦勒及约书亚。旷野末期民中再作点核，总数约与40年前的人数相若（二十六4-51,57-62）。距应许之地不远时，又列出分地的各支派代表名单（三十四16-29）。

**士师时期**

士师时期只存很少的实用家谱资料，该段历史记载不同的士师事迹，而非按照家谱记录的格式。路得记四章18至22节所载大卫祖先的资料则属例外（参代上二9-15）。

**君王时期**

整个君王时期历时400多年，此时惟独关连大卫家谱的记录具有深远意义，他的后裔追溯及20位登基的犹大君王，直至国家於主前586年陷入巴比伦手中（王上、下；参代上十一1至代下三十六21）。大卫子孙的名单在撒下三章2至5节和五章14至16节有所详述（参代上三1-9，十四4-7）。他的勇士就是精锐分子，名单列於撒下二十三章8至39节（参代上十一10-47）。他在洗革拉征召的战士，记於历代志上十二章1至22节。当约柜搬进耶路撒冷时，同行的乐师及守门人等众名单见於历代志上十五章1至24节（参代上十六5、6、37-43）。历代志上二十三至二十七章述及国家的政治及宗教组织，包括利未人、祭司、歌手、守门的人和其他皇室官员及军长。虽然所罗门王朝在文学上甚为蓬勃，但这段时期所保留的族谱只有所罗门诸臣及十二官吏的家谱记录（王上四1-19）。先知的族谱，则追溯至4代祖先（番一1）。

**被掳归回时期**

被掳归回期间，由於以斯拉和尼希米的努力，族谱的保存可说得到全力的推行，因为两位领袖坚持维持种族纯正，从民中清除异邦人，随所罗巴伯归回的被掳者名单则记录在以斯拉记二章1至70节（参尼七6-73，也可见同一名单）。以斯拉记八章1至20节亦列出随以斯拉归回的人名。以斯拉个人的家谱亦有记载（七1-5）。另有一名单写下与外邦女子通婚的祭司、利未人、歌唱的、守门者和其他以色列人（拉十18-44）。尼希米记八章4至7节录载当以斯拉公读律法时，辅助他的利未人及其他人。尼希米亦保留一份参与立约仪式的人名单（尼十1-27），也记下住在耶路撒冷及其他城市等人的名字（3-36节）。他特别重视祭司的职事，遍载随所罗巴伯归回的祭司及利未人的名单（十二1-9）、自耶书亚至押杜亚的大祭司姓名（10-11节）、祭司家族族长名单（12-21节），任职大祭司以下的利未人和守门者名单（22-26节），及重建耶路撒冷城墙后献礼时出席的族长和祭司之名（31-42节）。

最后一个必须提及的族谱是自亚当至扫罗的家系（代上一至九），乃圣经族谱资料中篇幅最长的。佚名的历代志作者（有些人认为是以斯拉），在主前400年收集资料时，从众多记录和文件中，将此家谱适当地纳入被掳后编纂的族谱中。撰谱的目的似乎是保持复国后子民的纯正血统，坚持要遵行神的律法，国家才会兴旺。

**新约时期**

新约中有影响力的家谱，只有在马太福音一章1至17节和路加福音三章23至38节中的耶稣基督家谱。

*F.B. Huey, Jr.*

参“耶稣基督的家谱”1966。

## 迦萨

Gaza

jiā sà

### 地理位置

巴勒斯坦岸距耶路撒冷南偏西约50哩的城市；自古以来差不多一直为别国所占。现代的迦萨在阿拉伯人及以色列人的纠纷中，扮演重要角色。圣经称该地居民为迦萨人。

迦萨位於非利士平原的中央，是块肥沃的农地，盛产小麦和同类谷物。迦萨离地中海只有3哩左右，但是她成为巴勒斯坦的贸易中心，并非因海利，而是从陆路而来，这里的公路从肥沃月弯各地带来很多商队。然而这便利之处却也是牵累，由於沿岸道路便於埃及、亚述、巴比伦、波斯、希腊和罗马的军队通行，故迦萨往往成为战乱中军旅路过的受害之地。

### 历史记述

在世界历史中，有关迦萨的记载首先见於卡纳克庙宇中杜得模西士三世的年鉴。杜得模西士征伐亚西亚时，定下有利的时间策略，使能紧接埃及收成季之后好掠夺巴勒斯坦的丰收。

在亚马拿信札第289号之中，耶路撒冷的押都希伯承认迦萨忠於埃及，但投诉说巴勒斯坦的埃及统领亚达雅，驻留迦萨，却夺取了法老差派给耶路撒冷的卫戍部队。自主前十三世纪末，坊间流传着一封用以训练文士的讽刺式信件。此信由一文士写给另一文士，意在讥笑对方，信中显示不同的旅行计划，包括自埃及边疆至迦萨的路程。

法老尼哥（主前610-595）在犹大的约西亚王就任时期（参耶四十七1、5）占领及摧毁迦萨和亚实基伦。

提革拉毗列色三世（主前745-727）曾提及迦萨的哈诺王在亚述侵占迦萨之前又逃往埃及。西拿基立（主前705-681）在东方研究院棱柱和希勒纪事棱柱上记述他入侵巴勒斯坦，及如何禁锢希西家，“像捉入笼中之鸟”。他攫取了46个希西家巩固的城，分给3个次级的王，包括迦萨的悉拉、以撒哈顿（主前681-669）和亚述巴尼帕（主前669-633）。巴比伦王尼布甲尼撒二世（主前604-562）亦曾在其史迹中提及“迦萨之王”。

主前332年，亚历山大大帝攻占迦萨，并施以严惩。迦萨人守城顽抗达两月之久，故触怒了亚历山大，结果他杀掉所有男人，把妇孺卖作奴隶。马加比时期，亚历山大杨纽征夺迦萨，并屠杀该城居民。

### 圣经中的迦萨

圣经中迦萨地名在创世记十章19节首次出现，描述迦南人之地由西顿伸展至迦萨。概述约书亚征伐的记载中述说，征地之一乃“从加低斯巴尼亚攻击到迦萨”（书十41）。约书亚歼灭该地所有亚衲族人，但有余民留在迦萨和其他非利士城市（书十一22）。另一古代民族，就是“先前住在乡村直到迦萨的亚卫人”，亦遭受诛灭，由来自迦斐托（今之克里特）的族人所取代（申二23）。迦萨和属她的城镇村落被列为犹大支派的继承产业之一（书十五47）。约书亚年老时，迦萨和非利士五城中之四城被视作还未收复的属地（书十三3）；士师记一章18、19节则记载犹大已取得该地。

士师时期，米甸掳掠队席卷以色列，大肆劫掠杀戮，征伐直到迦萨（士六4）。

这段期间，圣经篇幅集中报导参孙事迹及功业。参孙的弱点是迷恋非利士女人。他前往迦萨，找来一名妓女，与她发生关系（士十六1）。迦萨人知道参孙来到，决定早上杀他，但参孙半夜起来，前去城门，拿起大门、门柱及门栓，带着前往希伯仑对面的一个山顶。

他又与另一非利士女人大利拉纠缠不清，结果非利士人捉住他，挖掉他的眼睛，掳至迦萨（士十六21），迫他在监牢推磨。大衮殿一个节日中，宴乐狂欢的信众召见参孙，要戏弄他。参孙得回气力，神应允他的祷告，向仇人报复。他用力使外邦殿宇中支承着石板屋顶的两条廊柱倒塌；参孙就这样死去，许多迦萨人也葬身其中。

以利当大祭司的时候，非利士人在战中夺走约柜，当作战利品，放在亚实突的大衮殿中（撒上五1、2）。神降灾予这假神和非利士城市，5城的首长决定把约柜送返原地，并献上黄金赔罪，祈使神息怒（六17）。

所罗门统治时期，迦萨被定为以色列南面的疆界。所罗门“管理大河西边的诸王，以及从提弗萨直到迦萨的全地”（王上四24）。

希西家打败非利士人，征伐至迦萨（王下十八8）。后来他反抗亚述王，西拿基立便夺去希西家管治下的46个城市，赐给迦萨王和其他两王。

耶利米书四十七章记载了一个不利於非利士的预言，神在“法老攻击迦萨之先”告知耶利米（耶四十七1）。阿摩司也曾作迦萨遭殃的预言（摩一6、7）。西番雅亦称迦萨会见弃（番二4）。在撒迦利亚书第九章中的审判宣谕神说迦萨会惧怕，“甚痛苦”，必不再有君王（第5节）。

新约只有一处提及迦萨（徒八26）。腓利正在撒玛利亚讲道，天使告诉他向南走，“往那从耶路撒冷下迦萨的路上去”。途中遇到古实国的司库，这位太监坐在车上，正读以赛亚书五十三章。腓利向他传福音，其后给他施洗。

*Carl E. DeVries*

参“非利士”395。

## 迦散

Gazzam

jiā sǎn

一批圣殿工作人员的先祖，他们被掳后随所罗巴伯归回耶路撒冷（拉二48；尼七51）。

## 迦施慕
Gashmu
jiā shī mù

钦定本对这个出现於尼希米记六章6节的阿拉伯文名字的拼写。

参“基善”657。

## 迦实
Gaash
jiā shí

❶距示剑西南约20哩的山丘。约书亚被葬於以法莲山地的亭拿西拉，在迦实山附近（书二十四30；士二9）。

❷迦实山附近一河溪名，是大卫的勇士希太的故乡（撒下二十三30；代上十一32）。

## 迦斯巴
Gaspar
jiā sī bā

向耶稣献礼的其中一位博士之传统名字（太二1、2）。

参“博士”194。

## 迦斯路希
Casluhim
jiā sī lù xī

挪亚的子孙；从挪亚的儿子含、孙子麦西（某些版本作“埃及”）而出，也就是非利士人的祖先（创十14；代上一11）。

## 加他
Kattath
jiā tā

分给西布伦人的城镇（书十九15），可能与士师记一章30节提到的基伦为同一地方。有人认为此城乃古坦拿废墟。

参“基伦”653。

## 迦坦
Gatam
jiā tǎn

以扫孙儿，以利法和一位以东族长的第四位儿子（创三十六11、16；代上一36）。

## 迦特
Gath
jiā tè

一个设有城墙的城市（代下二十六6），亦是非利士五个主要城市之一，其余4城是迦萨、亚实突、亚实基伦和以革伦（书十三3；撒上六17），位置在巴勒斯坦南岸或附近。迦特人常与以色列人发生争战，这城市到了大卫时代才被征服（代上十八1）。该地市民属迦南族，即巨人歌利亚（撒上十七4）和其他身裁极高之人（撒下二十一18-22）的家乡。亚衲族遗民甚至在约书亚进行大规模征伐之后，仍留该地（书十36-39，十一21、22）。

迦特——旧约圣经最常提及的非利士人城市(共33次)。

非利士人夺去神的约柜后，带着它从以便以谢到亚实突，再到迦特和以革伦（撒上五8）。众多非利士人死亡及长疮后，把约柜归还以色列；行程是首先达伯示麦，继往基列耶琳（六14，七1）。大卫曾避扫罗追赶至迦特，在迦特王亚吉面前装疯（撒上二十一10-15）。押沙龙叛变期间，600名迦特人做大卫的雇佣兵（撒下十五18）。根据历代志下十一章8节，罗波安巩固迦特城。列王纪下十二章17节记载叙利亚王哈薛於主前九世纪夺得该城，但乌西雅攻陷城墙时，迦特显然重落非利士手下（代下二十六6）。主前八世纪经撒珥根二世围攻征服后，迦特城即消失影踪（参摩六2）。迦特现址不详，圣经资料显示在高原某处，大概於亚实基伦东北数哩和亚实突以东10哩范围之间。有说沙非废丘是迦特现址。



因为古以色列地广种葡萄，巴勒斯坦许多城市都称为“迦特”（意即“酒醡”，例：书十九45之“迦特临门”和王下十四25之“迦特希弗”），有些见於亚马拿泥版。

参“非利士”395。

## 迦特临门
Gath-rimmon
jiā tè lín mén

❶分派给但支族作承继产业之土地的一城（书十九45），定为但族哥辖人驻居的四个利未城市之一（书二十一24）。失守败於迦南后，迦特临门由以法莲复得，成为其利未子嗣的城市之一（代上六69）。其位置经鉴定为现代的耶里沙废丘。

参“利未人的城邑（迦特）”0728。

❷给约但河西玛拿西利未人的两城之一（书二十一25），其名字可能有抄写之误，应作“比连”（参代上六70）。

## 迦特希弗
Gath-hepher
jiā tè xī fú

加利利一市镇，位於西布伦境内，是约拿出生地（书十九13；王下十四25）。现代的米沙即迦特希弗的原址，并以一纪念约拿的回教墓地见称。

## 迦特乐器
Gittith
jiā tè yuè qì

见於诗篇八篇、八十一篇和八十四篇的诗题中，不甚明确的希伯来名称；迦特可能是一种乐器或音乐棒，演奏诗歌时表达某类情怀。

参“音乐和乐器（迦特）”2125。

## 家庭
Household
jiā tíng

住在同一处地方，组成家庭或有亲属关系的人。圣经时代的家庭，包括了父亲、母亲（一个或多个）、儿女、祖父母、仆人、侍妾、寄居者。雅各一家不算媳妇，共计66人（创四十六26）。家族的荣辱，全家都有责任（撒下三27记载了家人复仇的例子）。亚伯拉罕全家的男丁都要受割礼，作为立约的记号（创十七23）。新约中也有全家一起受洗的例子（徒十一14）。

参“家庭生活和伦常关系”729。

## 家庭生活和伦常关系
Family Life and Relations
jiā tíng shēng huó hé lún cháng guān xì

在圣经时代，家庭的成员除了父母、子女和其他的亲属与妾侍以外，还包括仆婢、旅客，甚至异族。总之，任何栖身於同一所房子里的人，都被视作那家的成员，也就受到一家之主的保护。例如，雅各的家庭，就包括了3代的成员（创四十六8-26）。在圣经中，“家庭”一词与“房子”是互通的，故“建房子”可解作另立居所或建立新的家庭。更广义的说，家庭可解作整个国家（“以色列家”）。在被掳后时期，一位由巴比伦归回的族长有时要照顾多达数百名家庭成员（拉八1-14）。家庭是构成一个宗族与支派的小单位。在游牧时期，各人都会以较大的家族为效忠与尽责的对象。

同宗族的人都知道，他们要为大众的利益而努力，也要共同承担全体的责任。有需要时，每一位家庭成员都会受到保护及协助。

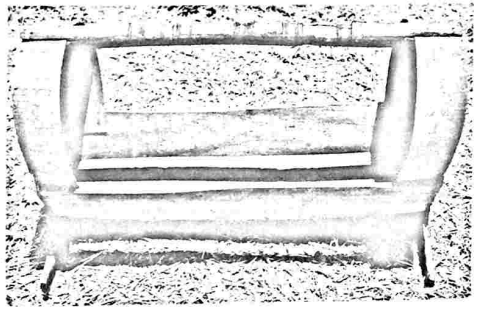
当以色列人的生活日渐安定下来，这些家族便聚居成为乡村，并在四周开辟农地，耕种小麦、大麦和亚麻；又有草场畜牧绵羊和山羊。每个村落都是由一些彼此通婚、互相倚赖的家族组成，好像聚居於琐拉和以实陶的但人一般（士十八11）。在生活艰苦的日子，若要生存，就需要全族忠心不二地分工合作。

及至工艺与贸易日趋发达，人民的生活也日渐安逸。儿子承继父业，延续家族的事业。这样，就可能引致全村均以同一种工艺谋生（代上四14；尼十一35）。不过专营某一种行业，就大大地减低了这些村落自给自足的能力。他们需要更加倚赖农民供应食物，也要其他专营的村庄供应所出产的布匹（代上四21）和陶器（四23）。

随着城市的发展，相关的群体便聚居在特定的地区。据尼希米（尼十一4-8）和历代志作者（代上九4-9）记载耶路撒冷的人口调查所示，便雅悯和犹大支派的许多成员，都被列入名单之内。城市生活影响家族关系，引致分裂。当大家庭的连系日渐松懈，以丈夫、妻子及儿女同居一屋而组成的家庭单位，便慢慢增多。从观察出土的房子大小得知，就可以排除旧约时代惯常以较大的家庭单位聚居的错误观念。

在王国时期，虽然大卫王与仍未出嫁的女儿他玛同住在王宫中，大卫王的儿子暗嫩和押沙龙却各有自己的房舍（撒下十三7、8、20）。在当时的希伯来社会中，奴隶并不常见，但也被视为家庭的成员。当大家庭的联系松懈了，一家之主的权势也因而减弱，整个社会都归在王的统治下，所有的人民也就是王的臣民。

以色列早期的君王曾在国中鼓吹建立中央集权的制度。人民可笼统地分为雇主和雇员两大类，相等於社会中贫富两个阶层。到了主前八世纪，不再有宗族的成员在族长的权下，为大众谋福利；代之而起的，是个人各为其直系亲属的好处而奋斗。因此，国民劳力和心思的焦点都变得狭窄多了，至终得益最大的却是君王——国家的个人象征。



古代的摇篮

较小的家庭单位日益显著，也意味着昔日在较大的群体中甘愿承担的职责，也慢慢被人忽视。在有需要的时候，人们不一定就会向亲族施予援手；有许多时候，尚要别人去提醒他们自己的本分，特别是在照顾寡妇和孤儿的事情上（赛一17；耶七6）。家族之间长期的不和也减少了，因为家族的成员已不再感到有责任去复仇，以维护本族的名誉（撒下三27，十六8；王下九26）。然而，尼希米却期望以色列人为自己家族的名誉争战（尼四14）。在新约时代，一个人所欠下的债务，可以引致全家被卖（太十八25）。

希伯来人的宗教，由於在某些庆典中强调家庭的参与，实际上是巩固了细小的家庭单位。以逾越节为例，一般的庆祝方式是全家同进感恩的晚餐（出十二3、4、46）。先知撒母耳的双亲每年都会上示罗敬拜祭祀（撒上二19）。在现代社会中，每个犹大男童在踏入成人阶段前，都会举行一个受诫礼，予以庆祝。由於希伯来人极重视宗教礼仪，故也保存了家庭在宗教礼仪上参与的传统。

耶稣讲道时，曾以家庭来象征神与其子民的关系（太十九14，二十三9；路八21）。主在十架上，把照顾母亲的责任交付了使徒约翰（约十九27）。

新约时期，耶路撒冷教会的圣餐聚会是在信徒家中举行的（徒二46）。由於遭到当权者的反对，早期的基督徒多是在各人家中聚会。使徒行传记载了许多全家归主的例子（徒十24，44-48，十六15、31、32）。提摩太是从他的母亲和外祖母得闻福音的（提后一5）。

## 家庭成员的地位

### 丈夫

由游牧的年代起，父亲的权力已是维系全家的中心，他就是家人安全的表征。在古代族长的社会，父亲是一家之主，拥有绝对的权力，甚至是家人的生死；他的权威，没有人可以违抗。虽然他也要肩负照顾全家的重大责任，但他的权力却令人畏惧，他的地位是公认的。

男性所拥有的财富，包括他的妻子、仆人、奴隶和牲畜（出二十17；申五21）。事实上，希伯来文“娶妻”一词的字根，就含有“成为妻子的主人”之意。丈夫是妻子的主人，有如他是房舍和田地的主人一般。因此，妻子需要像奴隶尊称主人一样，以一种恭顺卑屈的态度称呼自己的丈夫（创十八12；士十九26）。古代家庭中女儿的地位也如一般妇女地位低微。女性常常活在男性亲属的权下：先是父亲，后是丈夫；倘若她成了寡妇，便受制於丈夫最近的男性亲属，是她的“救赎者”。丈夫为娶妻所付的聘礼（创二十九18、27；出二十二16、17；撒上十八25；撒下三14），虽不可算为向该女子之父购买其女儿的价钱，但这种金钱的纠葛到底使她的地位贬损。聘礼数目的多寡，视父亲的地位而定（创三十四12）。一般大约是20至30舍客勒银子。一个处女若被玷污，侵犯她的人便需付出50舍客勒，作其聘礼，这数目大抵含有惩罚的意味（申二十二29）。新娘从未婚夫那里获得珠宝、饰物和衣服作礼物，有时还会从聘礼中得到一些金钱或物质（书十五19；士一15）。当她的父亲或丈夫死后，这笔钱通常会归她所有。

订了婚的女性已被视为未婚夫的产业，如同已经出嫁一般（申二十二23-27）。婚后，女性会离开父家，与丈夫的家人同住，成为其中一员。女性再婚的人选，通常都是夫家其他的成员。

在米所波大米，根据汉模拉比法典，新郎需要向新娘的父亲赠送礼物。不过一旦解除婚约，新娘的家庭必须双倍偿还所得的礼物。根据亚述的律法，新娘和双亲均可获赠礼物。不过，这些礼物很大部分都会归新娘个人享用。至於巴比伦的妇女，她们不会有什么嫁妆，但出嫁时会得着父亲送赠的礼物。虽然这礼物不属於她的丈夫，但他也可以享用。丈夫死后，寡妇仍然拥有这些礼物。

### 妻子

纵然一家的主母在法律上的地位低微，她的生活却非如想象中那么坏。她作为合法的妻子，并不是一个免费佣工；她经常在家事方面向丈夫提出建议，担当着一个重要的角色。除了生儿育女外，她最重要的功用是打理家务；她在这方面一般是很受尊重的。妻子就是从战争中掳掠得来的（申二十一10-14），也不可以像对待奴隶或儿女一样把她卖出去（出二十一7；尼五5）。

然而，她的地位并不稳定，因为丈夫只要简单地宣告：“她不再是我的妻子，我也不再是她的丈夫。”之后，便可与她离婚，脱离关系。原因可能是他不满意妻子的厨艺，或是他看上了另一个女人。总之，丈夫知道只要他的妻子违背他的心意，不论是一个指示或是一个眼神，他都可以因此而提出离婚（参《传道经》二十五26）。不过，作妻子的也可获得休书，得到某种程度的保障，从中她正式重获自由。按犹太人的传统，妻子是无权向丈夫提出离婚的。

古代的米所波大米，根据汉模拉比法典，一个人只需说出一句特定的声明，就可以休妻，但仍要负担她的赡养费。假若妻子能提出证据，证实丈夫的罪行，她也可以要求离婚。亚述的律法则没有规定丈夫要支付任何的补偿给被弃的妻子，妻子也完全没有要求离婚的权利。

在家庭生活的礼节方面，希伯来人的妻子是不会被介绍给丈夫的宾客认识的；就因为这个传统，令亚伯拉罕的妻子撒拉（创二十16）大感尴尬。女性惯常在公众场合以面纱蒙脸（创二十四65，三十八14；赛四十七2）。

王国统治期间，太后的地位比皇后超越（王上二19），大抵是因为尊敬长者而不是尊重女性之故。

箴言十九章13节及二十七章15节，描绘了一幕生动的情景，以好争论的妇人比作在雨中连连滴漏的房子。旧约圣经中，清楚地教导了女性应有的行为。她应是娇媚迷人、语调温柔、谨慎和安静的（箴九13，十一16、22，二十一9）。她又该是负责任、有条理、聪明、体贴、敬虔、善於持家及理财的（箴三十一10-31）。妇女还要虔诚与美貌兼备，而且，按新约的教导，要顺服丈夫，以温柔安静的心作为妆饰，有如无价的珍宝（多二4、5；彼前三2-6）。

圣经和次经中也记载了几位妇女，她们一生的角色，似乎就与前文所形容那种软弱、被动的女性形象截然不同。《犹滴传》和以斯帖记详细叙述以色列国的命运，如何因一位女士的勇敢而扭转。底波拉和雅亿都是有名的女英雄（士四，五）；犹大国也曾被邪恶的亚他利雅统治

了好几年（王下十一）。不过，这些成为公众人物的女性，到底只是例外的少数。譬如犹滴，她是一个富有的寡妇，在以色列就十分罕见。

## 子女的权利

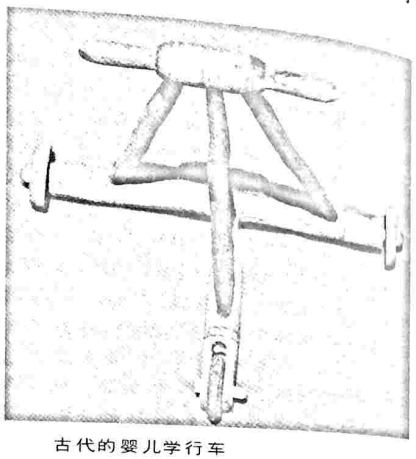
父系社会的本质为男童和女童，带来极不幸的分别。女儿既可以任意卖为奴隶或妾侍，甚至再三被转卖给别的男性（出二十一7-11），地位自然不比儿子。不过，在族长时期，不管是儿子还是女儿，若是违背了一家之主的命令，都可能会被处死。那时的人又会在宗教的祭祀中，把儿女献为祭物（参创二十二；士十一）。以色列邻近的国家，包括迦南和亚扪，可能都有献婴孩为祭的做法。

当摩西颁布律法以后，儿童的权利大大提高。父亲在处死孩子之前，必须先把事件呈交众长老审议（申二十一18-21）。无论儿子或女儿，都可带到长老跟前，控以悖逆、贪吃或酗酒的罪名。如被定罪，他们就要被石头打死。儿子婚后若是与父亲同住，父亲绝对的权威甚至延伸到已婚的家室身上。律法也禁止为人父母的，要求儿女为自己所犯的罪，承担责任（申二十四16）。在大卫王的时代，被社会公众定罪的人，有权向王提出上诉（撒下十四4-11）。

父母在希伯来的家庭中，是甚受尊重的。双亲两人都当受孝敬（出二十12），不论儿女冒犯了父或母，都会受到律法的惩治（出二十一17；利二十9；申二十一18，二十七16）。在智慧文学中，常见尊敬母亲的主题（箴十九26，二十20；参《传道经》三1-16）。

## 婚姻的保障

为人妻子的，生下第一个孩子以后，尤其所生的是个儿子的话，她的地位便得以提高。对丈夫和家族而言，妻子最基本的责任，就是传宗接代（创一28，九1）。她一天未能产下一个儿子，一天她都害怕自己的地位会被其他的妻妾取代；特别是在富有的家庭中，一夫多妻制的婚姻是十分普遍的。这种制度把家庭隐隐分裂成两个阵营，由不同的母亲各自控制自己的一派，但父亲仍然统管全局。这就造成无可避免的嫉妒与纷争。



古代的婴儿学行车

圣经时代，女性的法律地位，一直甚低。丈夫不需提出任何证据，就可指控妻子奸淫之罪，她就要被迫面对神明裁断的审讯。她要卑屈自己身分、起誓、吃尘土与素祭、喝苦水。同时，若她真的犯罪，祭司会宣布审判，后果极为可怕：她会被逐出社群，失去一切生存的指望。但若她能保持镇静，没有大腿消瘦、肚腹肿胀的征状出现，她的贞节便算是经得起“考验”。这样，她便可重获自由，丈夫则无需为他虚假的控诉，接受任何指摘（民五12-31）。

一个女人所起的誓，必须有她的父亲或丈夫允许，才算合法。若她成了寡妇，誓言仍然有效，用以约束她（民三十4-15）。以色列的妇女常常是在男性的保护之下，或是她的父亲、祖父、曾祖父、兄弟、丈夫或是丈夫家族中的其他男性。她所拥有的法定权利不多，而且，与巴比伦的风俗相反，以色列的妇女是不能承继丈夫的遗产的。难怪寡妇会跟孤儿和外邦人，与需要受到怜悯的穷人并列。没有孩子的寡妇有时会返回父家居住（创三十八11；利二十二13；得一8），这样，她就重归父亲的权下。希伯来的寡妇也可以继续与亡夫的家人同住；如此，她便会归到她的“救赎者”——亡夫家族中一位负责



照顾她的男性亲属——名下，受其保护。若丈夫死时未有给妻子留下子嗣，丈夫的兄弟就有责任娶寡嫂为妻。这样结合所出的长子，将被立为妇人首任丈夫的承继人。

在正常的情况下，一般人都会接纳这种娶寡嫂为妻的婚姻。有些时候，亡夫的兄弟是可以拒绝的，但会被视为是无耻的，因为替兄弟立嗣留名和保存家庭的财富，是每个男性当尽的本分。

“救赎者”有很多责任。除了婚姻之外，他可能还要为家族的声誉向仇敌报复，他又要确保家族的财产增加和不致受家族以外的人操纵。

假使一个以色列人欠下债务，被迫把自己卖为奴隶，通常他其中一个亲属，会把他“赎回”（利二十五47-49）。若是这人在贫困中，需要变卖田地和房舍，那“救赎者”就享有优先权，他决定不要，别的人才有机会。“救赎者”很重要的责任是防止家族的产业，落在陌生人的手中（利二十五25）。先知耶利米就在类似的情况下，从他的表兄弟哈拿篾手中把地买下（耶三十二6-15）。

旧约中最为人熟知的记载，叙述没有孩子的寡妇与其“救赎者”联合，为亡夫立嗣，是见於路得记。拿俄米有两个儿子，其中一个娶了路得为妻。路得的丈夫死后，她的婆婆拿俄米在穷困中决定离开在摩押的家，返回伯利恒去变卖家中部分的田产。虽然有一位近亲愿意买地，把地保留在家族的名下，但他却不准备跟路得结婚（得三12，四4）。他知道这段婚姻所生的儿子将算为死者所有，不但从了亡夫的名字，至终还会承继那地（四4-6）。继那人以后，家族中与路得的亡夫最亲的，算是波阿斯。他愿意肩负买地和迎娶路得的双重责任（四9、10），也就是成了路得的“救赎者”。

## 名字

在古代近东地区，能替人命名者，表示对该人有控制的能力和权柄（创二19、20）。如此，一个人若不知别人的名字，便不能向那人加害或行善（出三十三12、17）。在古代世界，一个人的名字在某程度上反映出他的性情和工作。当这人或其身处的环境起了变化，他的名字也会更改，就如亚伯兰（亚伯拉罕）与雅各（以色列）一样。法老作为约瑟的主人，就在约瑟的地位有了转变以后，替他改名为撒发那忒巴内亚（创四十一45）。当以利亚敬被立为犹大王，法老给这一位犹大君王另外起名叫“约雅敬”（王下二十三34）。被掳期间，但以理、哈拿尼雅、米沙利和亚撒利雅也被迫由太监长替他们改名为“伯提沙撒”、“沙得拉”、“米煞”和“亚伯尼歌”（但一6、7）。

新约时代，施洗约翰的名字是由天使代表神替他起的；同样，耶稣的名字也是由天使颁布的。神为这两个孩子取名，象征着神掌管施洗约翰的权柄和祂与耶稣独特的父子关系。在圣经中，婴孩的名字是在出生时由母亲（创四1、25，三十五18；撒上一20）或父亲（创四26，五29）所赐的。

## 子女的地位

一般来说，子女都是深受爱护的，只是他们的童年颇短，且常要在家中或田里帮忙。根据长子继承权的制度，长子有权得到双份的产业（申二十一17）。如此，他便稳得一家之主的地位。甚至是父亲仍然在生的日子，长子的地位已远较他的弟妹为高（创四十三33）。遇上孪生的情况，首先离开母腹的一个，便算为长子，可以拥有特权（创二十五24-26，三十八27-30）。

若长子犯了严重的罪行，可因此失去长子的继承权（创三十五22，四十九3、4；代上五1）；但也有自动放弃长子名分的情况，好像以扫就把与生俱来的权利卖给弟弟雅各（创二十五29-34）。律法中有保护长子、不容父亲偏爱幼子的规定（申二十一15-17）。不过，大卫王却把王位传给他最年幼的儿子所罗门（王上二15）。

一个家庭若是没有儿子，女儿就可以承继产业（民二十七8）。父母为儿女安排婚事的时候，很少会征询儿女的意见。婚姻往往被视为两个家庭的联盟或契约，所以个人的意愿和关怀，就显得不重要。

恋爱结婚的情况是很少有的，不过偶然也有儿子在婚事上违抗父母意愿的情形，像以扫一样（创二十六34、35），虽然，青年人很少会公开表达他们对婚事的感受和意愿，但扫罗的女儿米甲却说出了她对大卫的爱慕（撒上十八20）。没有确实的资料，可以肯定圣经时代一般的结婚年龄。

在希伯来人中没有正式的收养记录，但是收养孩子已见於古代的米所波大米。特别是一些没有儿女的夫妇，收养孩子可保障他们的田地有人耕作；他们年老时，有人照顾。旧约圣经中提及的收养事例，都是见於以色列境外的（出二10；王上十一20；斯二7、15），而且都不是真正的收养，使孩子终生成为家庭的成员。

## 希伯来家庭的日常生活

在希伯来的家庭中，父亲的责任是要维持家庭的幸福，并且供养全家。他可能是在田间工作，种植亚麻、小麦或大麦；或许他有一门手艺，以织布、建筑、漂染，或作陶匠、铜匠为生；居住在海边的，就多半会成为渔夫。

父亲也需要负责使家庭有良好的宗教生活。他有责任接替母亲从小教导儿子有关希伯来宗教的宗旨（出十2，十二26；申四9，六7）。他并且要解释律法的各个方面和述说以色列民族的历史。

父亲是家中负责纪律的一员，用杖责打孩子以收教诲之效（箴十三24，二十二15，二十九15、17）。虽然儿女会受到爱护和重视，他们却不会被溺爱（《传道经》三十9-12）。被掳归回后，教导的工作也会在会堂中进行，普及的小学教育则已在基督降生前不久开始推行。父亲也必须把一门手艺，通常就是自己的行业，教导儿子；这样就可以避免儿子日后无以为生，以致捱饿或沦为贼匪。父亲另一个重要的职责，便是替家中的男丁选取妻子。

儿女最早期的教育，是由母亲负责的（箴一8，六20）。通常是从孩子牙牙学语开始，母亲便教导他们唱诗和祷告。稍后，父亲会接管教育儿子的工作，但女儿则仍由母亲施教，训练她们纺线、织布、烹调、打扫、修剪灯芯和熟习持家所需的各种技巧（箴三十一13-31）。

由於家具很少，清洁房子时只需扫去地上的尘垢即可。煮食是难易参半的一件事：容易，是因为多数的菜式都是煮成汤类或焖炖的形式，不然就是做饼，在浅铁锅上烤；难的方面，却是要用手把粟米磨成粉状和每天都要烤饼。

母亲也要懂得把羊毛用刷梳理干净，抽织成线，再纺成布匹，给家人做衣服。此外，在收割的季节，她还要下田去协助丈夫。由於许多家庭多少也种有橄榄树、几棵葡萄和无花果树，母亲又要帮忙采摘果子。加工处理橄榄和葡萄时，她会在压榨器那里工作。踩葡萄的任务，则多是由夫妇二人一同承担的。至於到井旁汲水的工作，由於被视为较卑贱，所以由妻子负责，有时或会分派给儿女去做（创二十四15、16）。

压葡萄池

虽然希伯来没有以童年和青少年期为独特的发展时期，但一如在所有的社群中，儿童总有欢笑玩乐的时候（亚八5；太十一16）。3岁以下的孩童算是在哺乳期中，一旦他们能照顾自己，便算是进入男童或女童的阶段。幼儿会坐在母亲的膝上被逗弄（赛六十六12）。我们没有找到任何证据，看到儿童举行具组织性的体育活动。在巴勒斯坦地发掘到一些玩具，包括哨子、拨浪鼓、洋娃娃和小型的厨具。

男孩子成长至某个阶段，便得承受和担当他在家中的地位和责任。在他负责的事情中，包括了收集燃薪（耶七18）。年幼的孩童，不论男、女都要照顾羊群。羊群需要受到保护看守，以防猛兽的袭击或提防它们走近山岩裂隙；它们又需要被引导到水草丰美之地；羊只受伤或生病，就要抱回羊圈中（参创二十九6；出二16）。照顾羊群也是孩童的责任（撒上十六11）。男童又需要接受各样的军事训练。

孩子有时会到田间与父亲一起，成年人也总喜欢他们出现。最早的时候，特别是男孩子会细意观察父亲工作的情况，直到他们自己也能够拿起工具，尝试作业；女孩子则向她们的母亲学习。幼童常会在城门口或村中，聆听长者的说话。节期时，往圣殿朝圣是举家的事情，也是一个学习的好机会。孩童耶稣就曾伴随马利亚和约瑟，走到耶路撒冷的圣殿去（路二42-47）。

年幼的女孩子有出奇大的自由，到处办理委派给她们的工作。她们不必幽居家中或挂上面纱，可以不受拦阻地与朋友和邻居来往（创三十四1）。她们也可跟男性交谈而不必觉得尴尬（创二十四15-25，二十九11、12；撒上九11-13）。

进餐被严格规定为家人共聚的时间。他们可能没有吃早点的习惯，下田的或会在田间草草地吃过午餐。一天最重要的一餐是由母亲预备，在黄昏时享用的晚膳。虽然食物的种类有限，却在预备方面得花上很长的时间。

节期含有很重大的宗教意义，家人在一起参与的各种富象征性的礼仪亦然。在以色列人中间，有几种食物在宗教礼仪上是不可缺少的。在家中举行特别的欢宴使家庭的合一和国家的宗教并在一起。

古代人民的生活很受日光的限制。虽然较后期的人晓得利用油灯照明，他们仍会惯性地日出而作、日入而息。妻子则会在黎明前起床，至日落后仍然不住工作。

到了新约时代，对那些追随希腊和罗马式生活的人说来，生活变得更优雅。纵然如此，在许多家庭中，成员的地位并没有很大的变动。富有人家拥有更多的奴隶，孩童受正规教育的机会增多了，有时因而减少在家务方面的承担。不过，即使到了罗马人统治的时代，律法仍然容许父亲接纳或抛弃他的孩子。

妇女的地位在新约时代，已大大地提高了。年长的罗马妇女备受尊重，且能对丈夫有强大的影响力。她不但不必像希腊的妇女一般，被分派在家中的职务，更可以管理和监察家中大小的工作。她会在业务上协助丈夫，在剧院、运动场和宗教庆典中也有她自己的位置，有时她甚至会管理自己私有的产业。因着耶稣对妇女的态度及这态度对早期教会的影响，巴勒斯坦的妇女也开始享有崭新的地位和尊严。

*Hazel W. Perkin*

参“婚姻，婚姻风俗”613；“教育”757；“食物和调制方法”1414；“饭餐的意义”385；“性”1784；“寡妇”515。

参考书目：A. C. Bouquet, *Everyday Life in NT Times and Everyday Life in OT Times;* R. de Vaux, *Ancient Israel,* pp.19-55; A. Edersheim, *Sketches of Jewish Social Life in the Days of Christ;* E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century;* A. Van Duersen, *Illustrated Dictionary of Bible Manners and Customs.*



## 迦西斐雅

Casiphia

jiā xī fěi yǎ

地名。以斯拉率众回归巴勒斯坦时，曾派人往该地邀利未人同返，以添补圣殿职司之缺（拉八17）。迦西斐雅或即泰西封，位於底格里斯河畔，与今之巴格达相距不远。

## 迦卸

Gazez

jiā xiè

哈兰之子，即迦谢之侄（代上二46）。

## 迦谢

Gazez

jiā xiè

迦勒的妾以法所生的儿子，是哈兰的弟弟（代上二46）。

## 家燕／燕子

Swallow

jiā yān / yān zǐ

参“鸟（家燕）”1123。

## 家中的神像
Teraphim
jiā zhōng de shén xiàng

一些与外邦宗教行法术的仪式有关的偶像。在旧约中，家中的神像是指一些放在家庭神龛中，有保护作用和超常力量的物件（创三十一19、34）。这些就是拉结在父亲家中偷去的偶像，这事件并导致拉班愤怒地追赶雅各等人（创三十一17-55）。许多人假定拉班的愤怒反映了一个努西人的传统，即家中的神像会给予拥有者承继产业的权利。但拉结把神像偷去，似乎只是为了保障旅途顺利和安全。

米迦意图建立私人祭司制度的事迹中，也提及家中的神像（士十七5）。但人迁入拉亿后，便把米迦家中的神像和以弗得偷去，作敬拜之用（士十八14-20、31）。这些神像通常是细小的，但有时也有如真人那么大。米甲就曾把家中的神像放在床上作替身，好让大卫能逃过扫罗的谋害（撒上十九13、16）。在以色列的王国时期，以色列人仍继续使用家中的神像来举行异教的仪式。约西亚曾致力把家中的神像、行巫术的和交鬼的从国中除去，但他的宗教改革似乎只是短暂的（王下二十三24）。众先知常常责备人用这些神像来占卜，指这是异教中可恶的行为（结二十一21；何三4；亚十2）。

参“偶像．拜偶像”1146。

## 甲各
Calcol
jiǎ gè

玛曷的三子之一，属犹大支派；甲各兄弟均以智慧且通音律著名（王上四31；代上二6）。

## 假基督
False Christs
jiǎ jī dū

假称自己为基督或弥赛亚的人。假基督一词只出现在马太福音二十四章24节及马可福音十三章22节，记载耶稣对未世的讲论中。

当时，耶稣把将来的事教导门徒。祂预言耶路撒冷的圣殿将要被毁，又警告门徒要面对迷惑和逼迫。耶稣采用了圣经预言一贯精简而富透视性的特质，把耶路撒冷被毁和祂要以人子的身分再来一事，一起提及。

祂特别警告门徒，在圣殿被毁的可怕日子中，千万不可被那些假基督和假先知迷惑（可十三21-23）。这种迷惑的特点，就是有人会宣称基督在某处出现（第21节）。那些迷惑人的甚至会显出神迹奇事，以迷惑选民。但耶稣已预备了门徒的心，教导他们在人子再来之先，必有各种的天象预兆（可十三24、25）；并且，当祂再来，必带着能力和荣耀，人皆可见。

从历史中，我们知道耶稣的教导使基督徒，避过主后70年耶路撒冷与圣殿被毁一役，又曾使他们抵挡假基督的迷惑。今天，教会仍在等待耶稣身为荣耀的人子再来的日子。

*Hobert K. Farrell*

参“敌基督”304。

## 甲迦
Carkas
jiǎ jiā

亚哈随鲁王（薛西斯）的七名内侍太监之一（斯一10）。一日王设盛宴，着七太监请皇后瓦实提赴宴，甲迦即其一。

## 甲加
Karka
jiǎ jiā

犹大南疆一个不知名的城（书十五3），在巴勒斯坦西南面，加低斯巴尼亚和阿里殊河（比梭溪）之间。

## 甲篾
Kadmiel
jiǎ miè

与所罗巴伯一同从被掳之地归回的利未人族长（拉二40；尼七43，十二8）。有些学者认为甲篾只是归回者的祖先。不过，他的名字出现在监督重建圣殿者的名单中（拉三9），他又在所立的约上签名（尼十9），并且在赞美敬拜中占重要的席位（尼九4、5，十二24）。这些都足以叫人相信，甲篾也是其中一个归回的以色列人。



## 甲摩尼人
Kadmonites
jiǎ mó ní rén

闪族人。他们所拥有的地，是神应许赐给亚伯拉罕后裔的（创十五19）。这名与希伯来文“东方的”这形容词相同，由此可见，这族是东方人或住在东方的（创二十五6；士八10；王上四30；伯一3）。

## 甲尼
Calneh
jiǎ ní

❶和合本创世记十章10节指其为巴比伦的一个城市。但有学者以为希伯来词“甲尼”，应改译作“所有这些”，所以创世记十章10节这句话应译作：“他国的起头是巴别、以利、亚甲，所有这些城市都在示拿地。”

❷古城名，已考定其址即今叙利亚北部的库兰尼，距亚勒坡以北约20哩。此说的经文考据有3：一是阿摩司书六章2节记以色列北方3城由北至南的顺序为：甲尼、哈马，迦特，从而提供了甲尼的地理位置；二是以赛亚书十章9节以迦勒挪与迦基米施比拟，而迦基米施在甲尼东北约50哩，故疑“迦勒挪”即“甲尼”；三是以西结书二十七章23节提及之“干尼”，其地理位置与甲尼无异。因此，甲尼（摩六2）、迦勒挪（赛十9）和干尼（结二十七3），俱为一城之不同叫法。该城於主前741年，为亚述王提革拉毗列色所陷。

## 甲示拿
Carshena
jiǎ shì ná

亚哈随鲁王的七名大臣之一，是波斯和玛代明哲之士；王也要向他们询问法理之事（斯一14）。

## 假先知
Prophet, False
jiǎ xiān zhī

为他人说假话的代言人、传令员或传信者。假先知的动机通常不是要向神尽忠，而是盼望受人欢迎。这是耶利米跟同期先知的主要分别。耶利米预言有灾难（耶四19），假先知却在战争临近时向众民保证有平安（耶六14，八11）。众民宁愿听假先知的话，他们说：“不要向我们讲正直的话；要向我们说柔和的话，言虚幻的事……”（赛三十10）

假先知的信息常诉诸以色列人所夸耀的东西——以色列是神的子民，神的殿在他们中间，因此一切将会安好（耶七10）。然而，耶利米警告他们不要那么愚蠢，以为他们有了圣殿便不会受苦（耶七12-15）。神的先知与国家宗教对峙之现象，在阿摩司面对祭司亚玛谢的事情上显露无遗；亚玛谢指控阿摩司图谋背叛以色列（摩七10-13）。但主前722年北国败於亚述人，人民被掳，历史证实了阿摩司是对的。这也是先知作为“先见”的最佳例子；先见就是一个奉神的名宣告灾难即将来临，叫人加以提防的人。

假先知传信息通常基於个人利益，而所说的话是取悦人的。他不一定是企图说假话，但说话出於错误的动机时，信息便往往会出错；意思是说，真先知有时也会成为假先知，而假先知也会被神使用，去作对的事。例如，摩西在米利巴击打磐石两下时（民二十11、12），便作了假先知；而非以色列人的巴兰，在神给他看见异象，他便发现自己在两难之间，因他要取悦雇用他的巴勒，又要满足那向他说话的以色列的神（民二十二，二十三）。列王纪上十三章记载了一段有趣的故事，其中两个没有记名的先知——一真一假——突然转换了角色，因为说谎的先知说了真话，而真先知因不顺从而证实是说了假话。耶利米曾与押朔的儿子哈拿尼雅对峙，两位先知在祭司和众民面前於圣殿相会，以预言对说。虽然哈拿尼雅似乎是一位合法的、从基遍而来的先知（耶二十八1），但却证实是假先知。他讲说耶路撒冷的人爱听的预言，就是巴比伦即将衰亡；然而，其后的事件证实这只是一个梦想而已。因此，我们可以说假先知是自我中心、动机错误和脱离现实的。

假先知的观念也在新约中延续着。主

耶稣警告信徒要防备那些扮作驯良的羊的人，因为他们实际上是狼，随时会杀害信徒。耶稣警戒门徒说："凡称呼我'主啊，主啊'的人不能都进天国"——我们可以凭着人所结的果子认出他们来；只有好树能结好果子（太七15-21）。祂在马太福音二十四章11节又重复了这警告。假基督也会起来迷惑神的选民（太二十四24）。

早期教会必定已受"假先知"所害，因为使徒在书信中也警告信徒防备这些人（参彼后二1；约壹四1）。在这些书信中，虽然"先知"和"教师"在原文都是"假先知"，但它们是可以互换的。他们假装基督徒，其实是欺骗人的教师，因为他们的教导是错误的。这些人纵使能行神迹，也只是靠着邪恶的灵，而不是靠着基督的灵（参启十三11-15）。

假先知乖谬的灵和错误的教训，是教会中一再发生的问题。信徒必须经常防备那些巧妙地歪曲真理的人（参弗四14-16）；小心分辨诸灵，看他们是从那恶者来的，还是从神来的（林前十二10、11）。我们不可相信所有自称是传神信息的人，却要"试验"那些灵，看他们的信息是否从圣灵而来，是否与神儿子基督的灵一致（参约壹四1-3）。

*Jakob Jocz*

参"敌基督"304；"预言"2179；"先知，女先知"1723；"假基督"736。

## 甲薛
Kabzeel
jiǎ xuē

位於犹大极南端之城，邻近以东（书十五21；在尼十一25又名"叶甲薛"）。大卫的英勇战士比拿雅就是来自这城（撒下二十三20；代上十一22）。尼希米记显示犹大人从被掳之地归回时，到过这地方。虽然有人认为霍拉废墟是这城的原址，但其准确位置仍未能确定。

## 嫁妆
Dowry
jià zhuāng

女子出嫁时娘家陪送的财货、衣物或产业。

参"婚姻，婚姻风俗"613。

## 鹈
Bittern
jiān

参"鸟（鹈）"1123。

## 监督
Bishop
jiān dū

早期教会领袖的职称。提摩太前书三章2至7节与提多书一章6至9节，论及教会监督必具的品质。"监督"一词源自希腊文，可译作"长老"、"督导"、"牧者"、"监护"等多种称谓，其意义相当於"牧师"。圣经曾称耶稣为"灵魂的牧人监督"（彼前二25）。

在新约，"监督"与"长老"指同一教职，此可见於保罗在给提多的指示中，先说当在各城设立"长老"，继而论说任此职者当具的品质时，又称"监督"（多一5、7）。另保罗於米利都召集以弗所教会的长老，后来向他们讲道时，又称他们为"监督"（徒二十17、28）。保罗在腓立比书开头，即称"诸位监督，诸位执事"（腓一1）。当时腓立比教会和以弗所教会有多位监督，可见该职尚未演变成后来的情形，即一位监督管理一个或数个教会。

监督无疑是教会的领导职务只是新约各书未予明确的界说，但其职责从有关经文仍可概括为：驳斥异端邪说（多一9），讲解教导经文（提前三2）。此外，也有一些证据显示他们管理教会财务，赈济贫困及照顾教会会众。从保罗致提摩太和提多的书信中可知，使徒对监督的人选十分重视，看来当时担此职者已被视为教会领袖及教会的代表了（提前三7）。

参"长老"2270；"牧养的／牧师"1085；"执事，女执事"2290；"属灵恩赐"1479。

## 坚革哩
Cenchreae
jiān gé lǐ

坚革哩在哥林多以西8哩，是哥林多的海港，但也自成一镇。主前五世纪雅典人进攻哥林多，坚革哩始被提及。哥林多地峡运河凿通以前，从亚洲经欧洲的客商都须从坚革哩登陆，经哥林多而到达利基翁。

坚革哩港

从1963年起，在坚革哩所作的考古探查颇有所获。其一是确定了港口防波堤的位置；其二是发现了一世纪初的一座仓库遗址；其三是发现了一座二世纪的石构建筑；其四是考定一座老教堂为四世纪之建筑物，证明其时基督教在该处确有极大的影响；其五是从哥林多城出"坚革哩门"原有古道直达东港，今在该港的"市集"废墟上已找到了这条古道的遗迹。

据圣经记载，保罗曾在坚革哩剃发还愿，然后越海往叙利亚，这是他第三次宣教旅程期间的事（徒十八18）；保罗在致罗马教会的书信中，特别推荐一位坚革哩教会的女执事非比，她以热心事主而深得保罗的赞许（罗十六1）。

## 监护人
Custodian
jiān hù rén

古代富户雇来陪伴、照顾或管束未成年儿子的家仆。

参"职业（监护人）"2320。

## 坚忍
Perseverance
jiān rěn

一种保持坚定不变的行动或状况。旧约的以色列人，世代以来都在等待各种应许的成就，但许多信徒都不能在有生之年看见这些应许的应验（来十一1、13、21、22、39）。神给亚伯拉罕的应许支持以色列人心存盼望有数百年之久，其后他们才得进入迦南美地。以色列人永不会忘记旷野飘流的教训，那时他们起初的热诚渐渐减退，以致不能进入应许之地（来三16-19）。众先知常能轻看目前的失败和伤痛，眺望遥远的美景，培养一个恒忍的信心（耶三十二1-15；何三4、5；珥二28、29；哈二1-3；但七，十二11-13——"等到……那人便为有福……"）。

新约各处都劝人要培养同样的坚忍。在好几个表达坚忍的希腊词中，有一个常用的词，字根的意义是"不断留意，恒常地信奉"（可三9；徒八13，十7；罗十三6），并且译作"常常"、"恒常"、"不断"等。

这种持久忍耐的态度表现在祷告中（8次，路十八1-8；西四2）；在行善时（5次，罗二7；加六9）；在教会的教导中（4次，徒二42；提后三14）；用以"紧系"（於主、元首、我们的信心、我们的道、我们的认信、永远的生命、"我

们所有的”。这些教训在圣经中曾多次出现）；在困苦中（帖后一4）；恩典中（徒十三43；林后六1）；信心中（徒十四22；西一23）；神圣的爱中（约十五9；犹21）；一般是指“站稳”（7次，林前十六13；帖后二15）；“住在基督里”（约十五4-10；约壹二28）；“忍耐奔走”（来六12，十二1）；“免得……存着不信的恶心，把永生神离弃了”（来三12，四1-10）；“儆醒不倦”（弗六18），以及“使……所蒙的恩召和拣选坚定不移”（彼后一10）。

我们必须紧记犹大、底马和许米乃在坚忍上的失败，以及我们也有可能忽略这么大的救恩（来二3），被弃绝（林前九27），以为自己站稳时便跌倒（林前十12），甚至叛教（来六1-8）。因为正如主说：“惟有忍耐到底的必然得救”（太十22，二十四13）。

这样不寻常地强调坚忍的态度并不是偶然的事。外邦社会的种种压力、受迫害的危险、得着一些奇妙经历之后的情绪反应，以及其中暗示的“即时救恩”，都使基督徒不能不明白“你们常存忍耐，就必保全灵魂”（路二十一19；罗五3；西一11）。

然而圣经从没有暗示坚忍完全在乎人的努力。在旧约里，神的救赎目的是坚定的；神的约虽然也要更新，但仍是坚立的（耶三十一31-34）；神圣的爱隐含不变的忠贞；神“为着自己的名”，“永不会失信或丢弃我们”。新约中的保证是，基督会在末日叫那些属乎祂的人复活——没有人可以从基督或父神手中把他们夺去，基督会保守我们不失脚，神是信实的，祂会运行在我们心里，使我们按祂的心意去行事，而且不会让我们承受一些过於我们所能承受的试探，在天上或地上、现在或将来，都没有东西能把我们与神的爱分隔。我们已受了圣灵的印记，保证可得着永远的救恩，并且有神的大能保守我们，直至我们得着那仍未完全显露的救恩。

圣经在劝勉持守与神必保守之间的张力，引起两方面的争辩，一些人坚持每一个信主的人都必得救，因为救恩是永恒不变的，另一些人则承认救恩全在於神，但并不否定人有神所赐的自由去选择。这理性上的矛盾只可藉属灵的经验得到解决，属灵的经验告诉我们要完全彻底倚靠神，但亦要知道人有责任寻找和接受神的帮助。

*R. E. O. White*

参“背道”106；“确据”1195。

# 奸淫

Adultery

jiān yín

## 圣经对奸淫的看法

圣经所谓“奸淫”，主要是指违犯夫妇“一体”的婚姻关系而言。凡已婚男女与自己妻子或丈夫以外的任何异性发生性关系的行为，均谓之“奸淫”。

旧约时代尚未以一夫多妻的婚姻为奸淫（参申二十一15）。丈夫寝婢（参创十六1-4，三十1-5）、宿娼（创三十八5-18）均不被视为犯奸淫。不过，宿娼则被指为失德（林前六15）。

耶稣就离婚和再婚的问题的教导，否定了男女之间的不平等。耶稣没有排除因淫乱之故离婚的可能（太五32，十九9），但不论以任何理由，双方再婚都属犯奸淫之罪。保罗根据耶稣的教训又补充了一个前提条件，即：原配在世而再婚者才是犯奸淫（罗七2、3）。

耶稣把旧约对奸淫的定义更推进一步，施诸人的思想。任何人心中动淫念（不仅是受到试探），即使没有具体行动，就是在心中犯了奸淫（太五27、28；参伯三十一1、9）。

圣经对奸淫的谴责，无论在旧约的律法书、先知书，还是智慧文学，都引以为重诫。十诫对奸淫有明确的禁令（出二十14；申五18）；先知们历数干神盛怒、受神惩处之罪恶时，奸淫也是其中一项（耶二十三11-14；结二十二11；玛三5）；箴言更指行淫者为无知，必毁掉自己（箴六23-35；参七6-27）。

新约也有同样的明令督责。行奸淫而不知悔改者，必不能承受神的国（林前六9）。“奸淫”与“爱邻舍”是正相悖谬的（罗十三9、10），故此必受神亲自的审判（来十三4）。



## 对奸淫的刑罚

旧约记载对行奸淫男女的惩罚是双双处死（利二十10；申二十二22）。如果已订婚的处女遭到另一男子强暴，这个男子必被处死（申二十二23-27）。“把那恶从你们中间除掉”（申二十二24）这句重复的话，即充分说明“奸淫”不仅被看作是对一个家庭的破坏，而且被认为是严重危害社会健康。

后果既如此严重，那么确立一个人的清白与否，便是极为重要的事。若妇人涉嫌犯奸淫但又无确证指证其罪，就要举行一个考验的仪式，包括立重誓、饮苦水等。试验的结果是毋庸置疑的，因为她是“站在耶和华面前”（民五11-31）。

在罗马时代，奸淫罪已从死刑律例中排除了。这情况也可说明耶稣对那在行淫时被捉的妇人所持的态度（约八1-11）。这并非说耶稣对她的恶行置而不问；耶稣的宽容只意味着奸淫并非神厌恶众罪之首要，奸淫也并非不能悔改，不得赦免的罪。

## 奸淫的喻意

奸淫一语在圣经中也用作比喻，是指人对神之悖逆不忠。例如先知把神与选民的契约关系比作婚姻（赛五十四5-8；启二十一2），所以在他们看来，人若毁约，尤其是因崇异拜邪而破坏人与神的关系，就等於是在灵魂上行了奸淫（耶五7、8，十三22-27；结二十三37）。

耶稣也用同样的比喻指那背离真道的人，也指那对耶稣小信，常要求神迹证明耶稣的神性的人（太十二39，十六4；可八38）。

雅各有一段极生动的描述，把神比作恋爱至於嫉妒的丈夫，要向那些行淫乱的人算账，因为他们与世俗为友（雅四4、5）。

“奸淫”也是先知何西阿特别讲论的主题。何西阿的婚姻因妻子的淫行而破裂，神便以他的遭遇来教训那些对祂悖逆不忠的人（何二2-6），并表达盼望与他们重修旧好的心意（三1-5）。灵魂上的失贞就如同肉体上的行淫一样，必招致主的审判。然而神对失贞者——不论其罪在灵魂或肉体，都始终抱以大望，期待他们以真诚悔罪之心与主重修旧好（耶三1-14；结十六1-63）。

*David H. Field*

参“离婚”864；“婚姻，婚姻风俗”613；“淫乱”2137。

# 监狱里的灵

Spirits in Prison

jiān yù lǐ de líng

这名称曾出现於彼得前书三章18至20节中。学者们对於“监狱里的灵”是指什么，以及为什么主耶稣要去向他们宣讲，仍未有一致的结论。马丁路德认为第19节“是令人惊异的一节，正如新约中其他的经文一样，不能看透，而我也不能肯定自己已明白圣彼得的意思”。由於有太多不同观点及不明确的地方，所以在此列出几个可能的解释。

第一，很多解经家认为“监狱里的灵”是指那些从前不听从挪亚的人的灵魂，这些灵现已在阴间里——即不信者被隔绝的地方。有些人认为基督会向他们传福音，使他们能相信及得救（新约中，从没有支持未相信而死去的人会有第二次得救的机会）。但也有些人认为基督只是宣告祂已胜过撒但，及神所赐的福祉，这些福祉是这些灵曾一度拒绝接受的。

其次，有些解经家认为“监狱里的灵”不是人的灵，乃是彼得前书三章22节所说的超自然之物——邪恶的天使、有权柄的及有能力的。他们都与创世记六章1至4节所提到的“神的儿子们”有关。为要证实他们的说法，他们指出，向这些灵说话，并不是在主的复活以前，而是之后，因此，祂不是下到死人中，而是上到“天空”（参弗六12）那些叛逆的灵体所居之处。并且，在基督时代之前的犹太人著作《以诺一书》中，描写以诺向那些堕落的天使宣告他们的命运。因此，基督被视为新以诺，向“监狱里的灵”宣告祂在十架上的胜利及他们最终被打败了。

最后，另有一些解经家认为基督的传道，不是向超自然的属灵之物或居住在阴间的灵而发的。基督的传道是在挪亚的日子出现，是向挪亚同时代的人传达的，因为他们不相信，现在囚在监狱中。换句话

说，彼得前书一章11节中所指的基督的灵，曾在基督道成肉身以前，感动挪亚向那些人传道。在这项解释中，并没有“降至阴间”，也没有向堕落的天使宣告这些事。经文只是简单地指出，基督在挪亚的日子，曾藉祂的灵传道而已。

以上每一种解释都可以和彼得前书的内容有牵连。第一种解释是，纵使在挪亚的世代中，基督的救赎已成就了，因此，每人确实应向怀敌意的世代作见证，并带领人们信主。第二种解释是，因着基督已向邪恶的势力彰显祂的胜利，宣告他们的失败，因此，每一个人都应有信心抵挡那仇敌，坚固自己的信心（彼前五9）。最后，第三种解释是，即使基督亲自向挪亚的世代传道，也只有几个人——共8个——藉方舟得救。这例子正好说明，信徒在敌对他们的社会中不过是小数目。虽然如此，我们不应失望。因基督正在工作，虽然信的人并非很多，但他们都得救。

参“彼得前书”132。

## 剪虫
Palmerworm
jiǎn chóng

参“动物（蝗虫）”329。

## 剪毛的人
Sheepshearer
jiǎn máo de rén

参“职业（牧羊人）”2320。

## 碱水
Lye
jiǎn shuǐ

浓度很高的碱性物质（可能是碳酸钾），作清洗之用。

参“矿物、金属和宝石”833。

## 拣选
Elect, Election
jiǎn xuǎn

按现代的解释，可以指由一群人选举一位领袖或代表。由於候选人有多个，要在其中选择一人，故牵涉有选择的要素。

### 词义

当动词“拣选”作为神学性质用於圣经中，通常以神作为主语。在旧约中，这个词用於神选择以色列作为祂的子民（参徒十三17）。以色列人成为神的子民，不是因为他们决心要归属祂，乃是神采取了主动，拣选了他们。神的选择也不是根据祂的子民有什么出众的表现，乃是为了成就祂赐给他们的先祖亚伯拉罕的应许（申七7、8）。神挑选像扫罗和大卫这样的领袖（撒上十24；撒下六21），并不采用民选方式。因此，这个词指出神的权能，无论人的选择为何，祂具有选择权柄。

新约可找到同样的思想。神的子民称为“选民”，就是在耶稣说到人子再来，要将神的子民招聚一起时提及的（可十三20、27）。祂要为他们的苦难，为他们等候祂再来时的忍耐伸冤（路十八7）。在彼得前书二章9节，神的子民称为“被拣选的族类”。这个词最初是指以色列民（赛四十三20），此事实际表明旧约中的神的子民，和新约中的基督教会是一脉相连；神向以色列所发的应许，今天在教会中得到成就。

保罗在罗马书九至十一章，讨论以色列人作为一个民族，当外邦人接受了福音的时候，他们为什么还将之弃绝。他说在现时仍有以色列的“余民”存在，他们蒙拣选，都是出於神的恩典。这一群人称为“选民”。他们是蒙拣选的人，得着了一切以色列人所应得到的，而大部分人没有得着，是因为他们犯罪，以致“顽梗不化”（罗十一5、7）。

无论如何，神并没有取消拣选以色列作为祂的子民。尽管大多数犹太人均反对福音，以致外邦人得以承受神的赐福，但他们仍然为神所眷爱，神不会违背对他们最初的选召（罗十一28）。保罗因此深信，时候一到，以色列民会重新归向神。

“拣选”一词的译名通常是复数词，或指神的全体子民，或指一个特定的地方教会信徒（罗八33；帖前一4；提后二10；多一1；彼前一1、2；彼后一10；启十七14；罗十六13；及约贰13都是单数词）。使用复数词，其部分原因，或许因为大多数新约书信是向一群人而言，并非针对个别的人。不过，更可能的是，神的拣选与子民的被造有关，而非呼召个别的人。

“拣选”一字的使用，强调神的子民的身分是出於神在创立世界之前的主动作为，也在人类的回应以前（弗一4；参约十五16、19）。神已经呼召了男人和女人作祂的民，凡回应的就是选民。神的呼召不看人类的任何行为美德。事实上，祂却拣选了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又拣选了世上软弱的，叫那强壮的羞愧；神也拣选了世上卑贱的，被人厌恶的，以及那一无所有的，为要废掉那有的（林前一27、28）。拣选的结果，是叫人类找不到任何口实夸耀自己的成就和地位。无论选民是什么人，他们都属乎神，决不该炫耀自己，或者拿自己跟别人相比。

神的选民是享有权能的子民。他们如今靠着神，没有人能控告他们和定他们的罪（罗八33）。他们是有君尊的祭司；他们是神的仆人，有权到祂那里去（彼前二9）。使徒为此忍受艰难困苦，好叫他们得着救恩和永远的荣耀（提后二10）。

选民为人所知，是凭着对神的信心（多一1）；他们蒙召，是要显示与神的子民相当的品格（西三12）。他们必须持守他们的呼召和拣选；也就是说，他们务必表现自己的生命品质属神所有（彼后一10）。他们必须对呼召他们的那一位永远忠心（启十七14）。

神的呼召和人的回应之间的关系，可从马太福音二十二章14节得到解释：“因为被召的人多，选上的人少”。神虽然透过福音呼召许多人，但只有信祂的人才能成为祂的选民。经文没有就为什么只有某些人成为神的子民提供解释。当一个人回应神的呼召，确实是由於福音传到他或她那里，是“在乎权能和圣灵，并充足的信心”（帖前一4、5）。人们不接受福音，是因他们的罪以及相信自己的工作，以致心里刚硬。圣经和信徒均没有为这点多加解释。

“拣选”也用於神挑选人事奉祂。耶稣从一大群跟随祂的人中间选出十二门徒（路六13；徒一2）。同样的思想亦出现於约翰福音：耶稣说，祂虽然拣选了12个人，但其中一人竟然是魔鬼（约六70，十三18）。教会感到需要另选一人来代替犹大时，就向主祷告，求祂在两个人中，显示该由哪一个来填补十二使徒的空缺（徒一24、25）。彼得将他在外邦人中传福音一事，归功於神的“拣选”（徒十五7）。保罗也是神所拣选的器皿，要在外邦人面前传道（徒九15）。基督徒使命出於神，是祂拣选人以特定方式服侍祂。

耶稣被称为“神所拣选的”（路九35；参路二十三35中人们对祂的揶揄）。耶稣改变形象时，天上有声音回应以赛亚书四十二章1节的话，指出耶稣是神的仆人，蒙拣选作祂的工作，将光明带给万国。耶稣也同样是“所拣选的房角石”（彼前二4、6；参赛二十八16）。

### 拣选论

在奥古斯丁和加尔文的教训里，拣选论是基要的一项。他们两位都指出，神在创造世界以前，就拣选了世上一些人，拯救他们脱离罪恶，免受审判，并且赐予永生。那些被选上的并没有作出配得此恩宠的事，他们的行为，决不会比那些因罪而受审判的人好。可是，慈爱的神决定要拯救一些人，因此，祂选了他们，并且差遣耶稣作他们的救主。圣灵使人重生，藉着“有功效的呼召”，那些蒙拣选的人因信得生。神的灵带有能力，使他们每个人都来接受福音，好叫他们都能领受永生。

神选择某些人得救，看来并不公平。但事实上，神并非一定要向谁表示怜悯，乃是祂喜悦谁就怜悯谁。人们不能因为自己不是选民，永远没有得赎的指望而有异议，他们说什么也不配有这机会。然而，任何听到福音并且有所回应的人，可以知道他自己正是选民之一。弃绝福音的人，只有归咎於自己的罪。

有许多信徒不接受这个拣选论的解释。他们坚持说，这理论在逻辑上虽然跟圣经一致，却使神成为祂自己计划的俘虏。祂对某些人的拯救的预定论，只使祂陷入一个千头万绪、宿命的和单方面行动的路线，而将人的作为变成一种毫无意义的猜谜游戏。神不再是回应人们需要的一位了。

按照批评者的说法，奥古斯丁和加尔文的拣选观，也将神说成是任凭己意挑选选民。其结果是，机会掌握在人类宿命的裁决者，而非圣洁慈爱之神的手上。据他们说，这些问题的产生，是因为圣经的教导已被压制在曲解经意的人为逻辑系统中。

有些基督徒为避开这些难题，认为神所拣选的是“他预先所知道的人”（罗八29），也就是那些祂预先知道会相信福音的人。奥古斯丁曾简略同意这观念，但终於加以排斥。许多人认为这样的“解答”，甚至产生了更大的逻辑难题，也亏损神的主权。

巴尔特提出另一个解答。他没有指出神选择拯救某些人，疏忽另外一些人，或弃绝他们，而是着意於圣经如何把耶稣说成是“所拣选的一位”。耶稣同时是父神所撇弃和拣选的对象。巴尔特辩称，人类从祂被撇弃，为罪受审判；但人类也从祂得蒙拣选，得着拯救。因此，我们在基督里蒙神拣选（弗一4）。可想而知，巴尔特的解释倾向於普救主义（即全人类将蒙拯救），但巴尔特明确表示，这不一定就是结论。他坚持人可以弃绝祂的呼召和拣选。虽然如此，问题依然存在。一直有人指出，巴尔特的观点过分着眼於某一些经文，另外，也将神拣选耶稣传道，和拣选祂去拯救全人类一事混淆了。

圣经的教训不应该过度系统化。威斯敏斯特信条表示，拣选是一件“高度的奥秘……务必以异常谨慎和缜密的心思来处理，留心神在祂的话语中所启示的旨意，并且甘心顺服的人，可以凭着他们有功效的蒙召，确保永远得赎”（三8）。

*I. Howard Marshall*

参“预知”2191；“预定”2177。

参考书目：G.C. Berkouwer, *Divine Election*; F. Davidson, *Pauline Predestination*; P.K. Jewett, *Election and Predestination*; J. Jocz, *A Theology of Election: Israel and the Church*; H.H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*; B.B. Warfield, *"Predestination" in Biblical Doctrines*.

## 剪羊毛之处／伯艾吉

Beth-eked

jiǎn yáng máo zhī chù / bó ài jí

在耶斯列和撒玛利亚之间。耶户曾在那里把亚哈谢的弟兄们，杀死在坑边或水池边（王下十12、14）。

## 箭

Arrow

jiàn

参“武器和战争（弓）”1616。

## 见证

Witness

jiàn zhèng

一个在法庭上讲述他所见或个人经历的人（参约三11），也可指个人所作的见证。在圣经中，见证也可能是一件纪念品或遗作，表明曾有某一项行动或协议发生。

### 旧约

旧约记述的司法程序中，一个见证人并不足以控告某人，必需两个或三个见证人（申十七6，十九15）。这原则在犹太人的律法中影响极深，且在新约中重申（参太十八16；林后十三1）。

真实的见证非常重要，以致圣经在十诫的第九条中，明确禁止作假见证（出二十16；申五20；参可十19；路十八20）。箴言常提出要禁戒作假见证（箴六19，十四5，二十五18）。然而假见证却常发生（诗二十七12，三十五11），且有惊人的例子，不只一个见证人被贿赂，为要害死无辜的人。拿伯和他的葡萄园，就是这著名的事件。亚哈王的妻子耶洗别贿赂两个人作假见证陷害拿伯，拿伯因而要被石头掷死，使她邪恶的丈夫得以夺取他人的葡萄园，以满足他的贪欲（王上二十一）。主耶稣接受不合法的审讯，期间，祭司长要找假见证陷害祂；那些作假见证的人，所提出的证供各不相合，并没有效用（可十四15-59）。

见证可由审判官试验。见证一经发现是虚假的，那诬告的人所要受到的刑罚，乃照着他所指控人的罪而受报（申十九16-21）。箴言也论及作假见证的刑罚（箴十九5、9，二十一28）。

旧约记载了几宗法律诉讼，也提及见证。大多数的诉讼涉及买卖和转让产业。路得记四章7至12节则关乎波阿斯从拿俄米那里赎回田地。以赛亚用笔写在大牌上有关产权的事，找到“诚实”的见证人（赛八1、2）。耶利米为使人们确信他的预言，就是他们会从被掳的巴比伦归回，在见证人面前买下一块地，他也为那产业画押（耶三十二6-15）。

在旧约中，纪念品或遗迹常成为某事件或协议的见证。一堆石头，可作为雅各和拉班之间立约的见证，并以亚兰文和希伯来文，称那堆石头为见证的石堆（创三十一44-50）。那些居於外约但的支派在帮助他们的弟兄征服迦南地之后，回到他们承受产业之地，筑坛为证，称为“证坛”，以证明他们是以色列的一部分（书二十二21-34）。

约书亚在示剑向以色列人的临别信息中，也在总结部分宣称以色列人是自己的见证，证明他们选择事奉神；他跟着立起一块大石头，宣告这石同样可作见证（书二十四22-27）。

以色列民被称为神的见证（赛四十三10，四十四8、9）。他们见证神的存在、祂的独一无二、圣洁、权能和慈爱。当他们不认神的独一无二和圣洁，而转拜假神时，神就使他们被掳到外邦，就如祂曾警告的，因他们失去见证，反给神的仇敌趁机亵渎神。

### 新约

在新约中，有不同的字均意指见证，它们主要是源於字根martureō，意即“作见证，作一个见证人”。“殉道”这词则显示见证最极端的方式，就是可能要将自己的生命摆上，为真理或为耶稣基督作见证。

施洗约翰既是见证人，也是殉道者。作为弥赛亚的先锋，他的使命是要为光作见证，且要确认基督是神的羔羊（约一7、8、19-36）。

耶稣的跟随者，特别是十二门徒，是为耶稣的位格和本性作见证。他们熟悉祂，听祂的教训，又观察祂施行神迹；其中3位更目击祂在山上变象（太十七1、2；彼后一17、18），而很多人是祂复活的见证（路二十四48；林前十五4-8）。他们在主升天时更特别受托作祂的见证（徒一8），又领受应许，有圣灵与他们同工（徒一4、8）。使徒行传充满了圣灵藉着顺服的信徒所作的见证。

神自己是最大的见证，祂说：“必速速作见证”（玛三5），要警戒行邪术和起假誓的。父神为子作见证（约五37，八18）。耶稣基督被称为那“诚实作见证的”（启一5），祂的工作见证祂是谁（约五36）。所有先知都为耶稣的救恩作见证（徒十43）。神把圣灵赐给门徒（徒十五8），为信祂的人作见证，圣灵也见证他们是神的儿女（罗八15-17；参约壹五9-12）。

*Carl E. DeVries*

## 箭猪／豪猪

Porcupine

jiàn zhū / háo zhū

参“动物（箭猪／豪猪）”329。

## 建筑

Architecture

jiàn zhú

“建筑”通指造屋、架桥、修路等工程在设计与施工方面的科学、艺术和行业。建筑是把工程与艺术结合在一起的实践。旨在“美观实用”。建筑师把创造想象与工程技术综合使用，便可产生具备引人注目、归一、力量、便利等优点的建筑物。我们观看一座房屋、陵墓或纪念碑，往往是着眼於其艺术和结构两方面。

我们观赏埃及神庙或哥林多圆柱，可透过它们窥视古代的文明与文化。艺术是一扇窗户，可藉以窥察一代人的精神风貌，建筑也是一种艺术形式，把这风貌和传统保存下来。所以，研究古代建筑是发现昔日文明的重要途径之一。

圣经不乏关於各类建筑的记载，如房屋、城垣、宫阙等，当然还有圣殿。以色列的建筑受到不同时代统治以色列的诸帝国的影响。所以，欲了解巴勒斯坦的建筑，还必须考察那些与圣经历史有关的诸帝国

的建筑。

## 苏默人的原始建筑

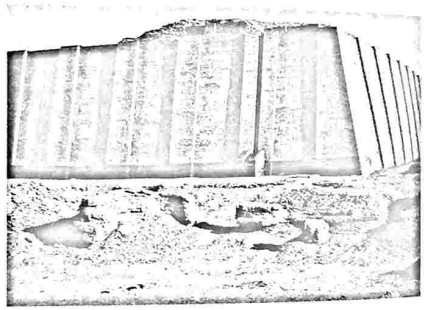
近东的建筑业始於苏默人。苏默人是一支非闪族语系的民族，据考先是在波斯湾内的巴林岛定居约1,000年，然后才北迁到内陆。他们把底格里斯和幼发拉底河两河在汇流入海处泛滥的一片沼泽治理一清，便生息繁衍在这块肥沃的土地上。苏默人是一个非常迷信的民族，他们相信诸神与人类生息相关，所以对诸神极为崇敬。故此，凡苏默人定居之处，必有祀天祭神的建筑，这在苏默人的建筑活动中占有极突出的地位，也属最早期的建筑之一。

苏默人於文化初萌之始，便以建筑为主要的艺术任务，而庙堂的建筑更是他们的艺术表现的最高峰。庙堂的基础为自外地运入的大石；上层建筑则用泥砖。在埃利都曾有这种建筑的最原始产品出土。这种建筑较后期的庙堂圣所自然简陋得多，但结构格局已具定型，为后代同类建筑所师：有泥砖垒砌的献祭台，台后是墙洞或壁龛，为某神的偶像之位；圣所面积为12乘15平方呎；后来埃利都人口增多，便在圣所周围加盖屋宇；有祭坛立於与献祭台遥对的壁下；内壁以凸出的扶壁和凹入的壁龛为点缀。埃利都神庙是建在台地上的，稍后的以力神庙（约建於主前三千年代）却择小丘而建，格局、规模俱与前者相近，只是外壁增涂了一层白粉。

及至欧盖尔神庙出土，便可见到建筑观念已大有发展。该庙也建於台地，其高略等於以力小丘的⅓，但庙本身却增加了一层，成为双层结构，这便是苏默著名的“庙塔”的原型，可谓是米所波大米为后世圣、俗建筑所作最独特的贡献。人们常从庙塔联想到欧洲中世纪的尖顶教堂：那最高的尖顶充分表达了人们向神呼求的热切心情。不过，苏默人建庙塔的初衷却不在此。对他们来说，那屹立在山丘或台地上的庙塔汇聚了散播生命的自然力，他们以为神已临在这殿中，敬拜者需到圣所朝见神。

不久之后，庙堂内壁便出现了各种装饰。以力的伊拿神庙以数千枚五颜六色的泥锥作点缀，组合成各种几何图形。欧盖尔神庙则涂上彩带为饰，上缘绘成曲线花边状；花边与天花板之间的区域有人、兽图形的彩绘。

在观赏庙塔雄伟外貌的同时，不能不慨叹它的设计师——苏默祭司兼建筑师——在建筑力学方面的卓越知识。如果没有他们设计的分力法，这多层宝塔建筑恐怕无法建成。他们发明了壁龛结构：突出的龛壁与基墙成直角，伸向中央。这种结构在塔的底层形成许多小龛或小室，分担了上层泥砖投在基墙上的极大压力。后世庙塔的壁龛建筑虽然日趋精致，但其分承的功能却不变。埃及人师法苏默人的建筑艺术，学会了分力法，旧王朝时期的金字塔才相继建成。



吾珥的庙塔

主前2000年，米所波大米的一个神庙地区，一般包括一座庙塔、若干库房、小圣所、工作坊及祭司的房舍。庙塔常是3层结构：外层墙壁由焙烧的砖甃沥青建成；内壁由晒干的泥砖建成；上层有扶梯或坡道可达，往往在顶部设一小龛为地方神之位。

苏默建筑师於各种文饰的间隔墙和圆柱之外，还发明了拱的建筑艺术，如拱门、外拱尖、内拱顶等，这又给建筑物增添了雄伟高远的气象。吾珥南模在吾珥兴建的大庙便是一座别具一格的革新建筑。其内外结构的边线采用略为回转的曲线条，绝少用笔直的棱线，其效果是消除了那种古板外貌而给人以轻柔、优雅之感。这一风格於数世纪之后在著名的雅典巴特农神庙的结构上又重放异彩。



苏默人的住宅建筑并无独特之处。城邑的房屋多为双层，沿狭街而立，3面建墙，敞开的一面背街内向。富户的巨宅居室可达20余间，有些更有供婢仆居住的“下房”。室内浴室设施主要靠一根外接地下渗井的排水管。有的宅邸利用房基内的面积建成地下墓穴，可埋葬家内的死者。亚甲人、赫人、埃及人、希腊人都曾师法苏默人的建筑技术，这已是毋庸置疑的事实。

## 埃及人的建筑

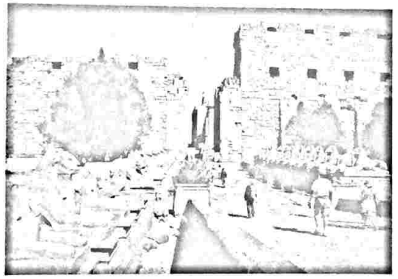
埃及人创造了流传最久的建筑形式，为世界其他文明望尘莫及，因此大量古埃及建筑如庙宇、陵墓、金字塔能够经世不废而保存至今。当年建筑用的巨石是自很远的采石场运来，埃及大规模的使用奴隶劳动，为了尊崇埃及帝王进行多项建设。

埃及古建筑以金字塔为最突出，经考察可知，金字塔全部建成於旧王朝时期（约主前2700-2200）。苏默人的壁龛结构曾被用於处理堆垒无数巨石的均力问题。若非这技术，欲建成像大金字塔这样重达6,000,000吨的巨型建筑是难以设想的。大金字塔算是地球上定位最佳的建筑物之一：正南北定位误差只有0.003至0.04度。从许多巨石看来，垒切对缝严密准确，只可插入一张纸的间隙也没有。金字塔本是大兴此工的法老们为自己的遗体准备的长眠之所，但建筑本身却成了人类创作力的纪念碑。

最著名的金字塔群坐落於开罗西南，这些数千年以前的古老建筑群看起来依然风貌如昔。另有众多的高庙大寺如卡纳克（底比斯遗址）的圆柱庙堂、基撒的大狮身人面像等。“圆柱式”一词出自希腊语，意谓“以柱承载”。卡纳克庙即是由许多圆柱组成，每柱直径可达10呎，高至175呎。撒卡莱和卢克索的帝王各有国王和皇后的陵寝。最著名者当数1922年发现的图坦卡门墓。大量墓葬品是当年埃及人生活方式的绝佳证物，现藏於开罗博物馆。

最能代表埃及古风的一种构筑是“柱和楣”，由竖立的石柱和石版桁梁构成。故此，各种建筑物中常见石柱密集如林。墓壁、殿墙往往有各种雕饰、彩绘和象形文字。庙宇在构造上多有严格的对称。这种结构宜於举行御剧表演或隆重仪典，不外是向百姓渲染帝王的威严和权力。

仔细地审察埃及的建筑，可认识他们宗教的多方面。埃及人於孩童时期便要为死亡及随后之审判作准备。这些准备是埃及庙图墓绘的主题；例如，在阿西利斯面前置天秤称死者的心，一端是“真理的羽毛”，另一端是死者的心；若死者的“用心”和“善行”不足称，便要被抛去喂鳄鱼了。另如法老的墓庙，内壁上绘满了这位法老一生的伟迹。庙宇中央有无数石柱，四周环以若干小房间。底比斯有赫斯苏特皇后的墓庙。该庙建筑突出之处在於其庙堂圆柱均有凹槽，这是近东首次出现的“多利亚柱”，后来为希腊建筑师承袭了。



位於上埃及的卡纳克神庙

## 亚述人与赫人的建筑

以色列东北的亚述人也早有大型建筑屹立於世，不过因地理条件、建筑材料、宗教观念之不同，这些建筑物与埃及人所建者也迥然有别。亚述人善造宫殿，雕塑如鸟翼人面的公牛。他们也师法苏默人的一些建筑结构如石砌拱门和拱顶，只是亚述建筑并无埃及式的圆柱和对称构造。

亚述的神庙建筑承袭於苏默人，只是把庙塔的范围扩大，层数增多。波尔西帕的庙塔是一座相当雄伟的7层神庙建筑。庙基约272平方呎，庙身高160呎。自外观之，一层较一层收缩而呈梯形宝塔状。外壁涂以不同颜色的灰质粉。每层似代表

一个星宿。塔顶也按苏默人的作法造一小龛，是为尼波神位。圣经学者多以为被神击毁的巴别塔（创十一），就是一座庙塔建筑。

主前八及七世纪，亚述人的宫阙建筑宏伟壮丽、雕绘盈壁，描绘君王各项要迹。当时，亚述的艺术发展达至高峰。亚述建筑构局雄浑而又工於精雕细凿。宫、庙建筑之前多有巨石兽雕守门，与亚拿多利亚（小亚细亚东部）赫人的雕塑艺术颇有相似之处。

於波格斯凯及其他地方均有赫人建筑出土，其规模与壮观皆不下於亚述建筑。广宇、长厅、高柱是铜器时代赫人宫殿建筑的基本特点，於通都大邑随处可见。古都波格斯凯，以巨石垒墙，间有了塔与防堡建於城上。城门的两边为方塔，内设小室多达6间；两塔之间置内、外门。巨大门柱上面有支柱凸出，使门看似椭圆形。建筑材料均用粗岩大石，虽参差错落，但其垒切对合正如埃及金字塔般天衣无缝。从卡拉泰佩的浮雕艺术也可见到埃及建筑的影响，雕绘的主题也可见於亚述的浮雕。

赫人庙宇多仿效巴比伦所流行的建筑格式，即数座建筑物围绕一方空场而建。其不同处在於有一列进口可直入主圣所，并有一外廊在周围的建筑物旁边，廊子突出建筑物以外，也可直达圣所。圣所凸顶开若干小窗，让光线进入。赫人其他建筑多设大窗，以与整个建筑风格保持协调一致。多数赫人庙宇均有柱廊，窗子开在正面圆柱间的壁板上。

## 希腊人的建筑

建筑艺术至希腊时代已臻全盛。在多项因素配合下，形成了经世不衰的美丽建筑。这些因素包括气候、环境、政府、民族，其中尤以民族为最重要，因为希腊人能够任其想象力自由驰骋，以此而发展起来的设计艺术和建筑结构，至今仍然使我们神往。

希腊建筑的主要特征可用一个“美”字来概括，仅从巴特农神庙的建筑就可见一班。该庙坐落於雅典，可以说体现了建筑与环境的理想结合。其线条设计承苏默人之遗风而稍呈弯曲，反加强了中正平直的视觉效果。边端廊柱稍向内倾，使外倾的不谐之感得以矫正。柱距以中央稍疏，两端趋密，从而产生了更好的对称效果。处处可见美是希腊人追求的目标。

这崇高的想望於主前五世纪的建筑艺术中得到了最完美的表现。伯里克利时代（主前461-429），巴特农神庙和雅典卫城的入口建筑重新改建；另於该地又加盖了厄瑞克西乌殿、纪斐斯多殿（是巴特农神庙的翻版，但已大为逊色）和亚里斯神龛。主前五世纪的许多雕刻装饰都出自巴特农神庙的设计者、著名雕刻家菲狄亚斯及其学生之手。独立式石雕像首创自苏默人，由於神学上的思想，苏默艺术家总使雕塑的人物俯首在神面前准备受审判。希腊人却大不相同。他们认为好的雕塑品当是人体解剖结构最逼真、最准确的再现，因此这些雕塑家也如亚述人一样，都悉心研究解剖学，这终於使希腊人成为全世界的雕塑圣手。

使建筑与环境完美地融为一体，是希腊建筑的一大特点。例如，建筑家多把剧场建在山上，既有一层一层的座位，又有美丽山势为背景。是时，建筑上已大量使用大理石。光线效果也充分得到重视，建筑物的位置使阴影增添其美观。使徒保罗在访雅典城时，无疑是看到了这些建筑盛景，但是他“看见满城都是偶像，就心里着急”（徒十七16）。希腊这些美丽的建筑多是为那些希腊异神而建的，为此，保罗在俯瞰雅典群庙的亚略巴古山（又名玛尔斯山）上，宣讲了那篇著名的布道讲章。

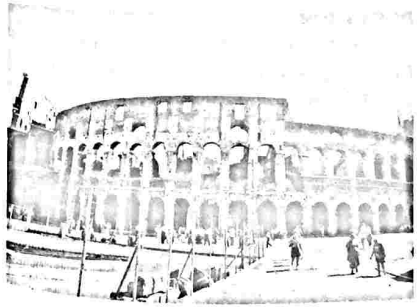
## 罗马人的建筑

承继希腊帝国的罗马人也是一个富有建筑才华的民族，他们在世界建筑上也留下了自己的印记。亚古士督自夸，他创建罗马之初，尚是砖城一座，后来已成大理石城。

影响罗马建筑风格的因素有多项。首先是罗马人承继了前期帝国，也承继了它们的建筑艺术。在罗马人的建筑设计中，埃及的影响固不乏见，但希腊人的求美和大理石的应用，影响更大。另一个因素是罗马人发现了水泥和混凝土。罗马人利用火山灰烬混以石灰而制成了一种黏合力极强的胶凝剂，遂能建成无需立柱支撑的石砌拱顶，这就大大加强了富丽堂皇的建筑效果；他们也在多层建筑上使用水泥，罗马圆形剧场便是一例。

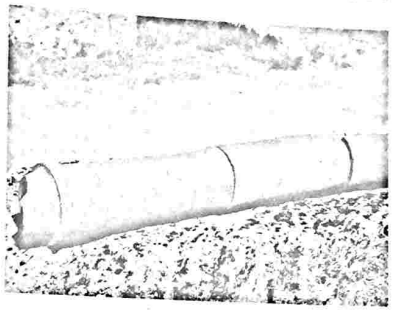
罗马建筑的另一特点是中心广场的格局。广场设於市中心，周围建有公共建筑如寺庙、商店、游廊等，中央立碑塔、拱门以纪念功业卓著的皇帝。罗马人的城市计划概念在帝国各地都争相仿效，巴勒斯坦也不例外。

在罗马人统治的区域内多有干旱缺水之地，这促使他们考虑引水灌溉之法，遂有一批引水设施之建成。铅管用於近距离，远距离输水则以沟渠为主。不过沟渠引水并非罗马人始创。据亚述文献记载，西拿基立（主前705-681）曾建沟渠与另一条引水道交错，该水道由一列石拱支撑的90呎长的桥承载。早於主前2000年，巴勒斯坦就曾利用一条穿过山岩的暗渠引水，不过这不算是一项建筑特色。罗马人像当年亚述人一样，需要解决一个难题：如何形成足够的坡度，使水可在重力作用之下从远方源源流至？罗马人的水泥沟渠解决了大部分的困难，然而漏水的问题依然存在。据考，在整个罗马帝国统治时期，引水道的设计始终不变。渠基连於一列的拱形桥孔；石制的沟渠建於桥面，以水泥填缝；水渠上往往有拱盖。若地势许可，有设地下水渠和水闸，可作高架石渠之辅。

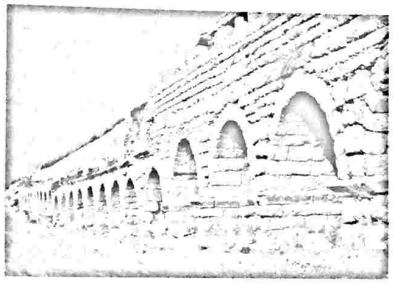


罗马的圆形剧场。其工程始於维斯帕先，成於其子提多和多米田，主后80年正式使用，可容观众7万人。





罗马的引水管



该撒利亚引水道

## 巴勒斯坦的建筑

巴勒斯坦的建筑与上述几个帝国的建筑形式都有相似之处，大概是主动引入或占领者强加的。遗存至今的建筑物以希腊和罗马这两个时代的居多。不过，我们的兴趣还是在旧约和新约这两个时代的建筑上，如城邑、防城、城门、屋舍、庙宇等。

以色列民在约书亚领导下攻入应许地迦南之后，即发现他们在许多技术上都远逊於当地的迦南人。例如，迦南人已懂得用石造屋，而以色列人还只是居於营帐；他们至多不过是半定居的民族，一直没有永久居屋的需要，故不会以石造屋。到了定居迦南，发觉建筑乏术。今日示罗、伯特利、底壁诸遗址的考古发掘证明，以色列人曾一度有在迦南人原屋基上重建屋舍的尝试。迦南各王城的建筑更使以色列工匠的手艺相形见绌。以色列的城镇多是随用随建的，毫无统筹规划可言，因而造成诸多不便和居民过密的现象。直至主前五世纪，以色列人的房舍仍多显得窄小，其

原因之一，恐怕是受了建筑师技术的限制。他们造屋顶的办法无非是以桁梁搭於两壁，然后以平板作盖，因此房屋的宽度就要以桁梁的长度为限。拱形结构只於波斯时代才在以色列首次出现，且被视若标新立异之举，保守的犹太人都拒绝采用。直到罗马时代，拱门、拱顶才广泛使用，这是由于大希律的影响。

## 旧约时代的建筑

### 城邑

旧约时代的城邑多建於山冈之上，围以城墙。城内房舍随遇而建，凌乱错落。舍间有弯曲狭窄的小径相连。贫者环城而居，作於田野，有战事即入城避险。

城邑最需要充足的水源，因此，建城之处或附近必有地下水源。今日以色列北方之米吉多有一座考古博物馆，可以看到古代米吉多的供水系统，以及这防城如何仰仗水源渡过难关。有些城镇以蓄水池和缸、钵之类的器皿积储雨水，来补充供水之不足。若水源在城外，城内必有隧道与水源相通，以防敌兵围城而断绝水源。

### 城防

旧约时代，以色列人防城之法多是沿用青铜时代的古老技术。主要防护物是石或砖垒的城墙，高可达25至30呎，有时墙下设人造斜坡或护城沟，以防敌人使用攻城锤。

列王时代也曾建造复墙，由两道平行的城墙构成，中以短壁相连，间隔成小室，塞入灰土，於防攻城锤甚为有效（结二十六9）。有时20呎厚的城墙上缘还砌有突檐，可防攻城者攀缘而上。使徒保罗在逃离大马色城时，“从窗户中，在筐子里，从城墙上被人缒下去”（徒九25；林后十一33），可见城墙内设有小室。耶路撒冷旧城至今尚有城墙，不过已非原物，而是主后70年城毁之后很久，土耳其人重建的。

### 城门

城门的设计和建筑也十分重要。耶路撒冷城有多道城门，但一般城邑以设前后两门者为多。一门容骆驼商队、战车及大型车乘进出；另一门是行人、驴和较小牲畜出入的通道。城门多为双扇（赛四十五1；尼六1），木质包铜（赛四十五2），门栓或木或铜（王上四13）或铁（诗一〇七16），两侧门柱（士十六3）设栓口。

城被攻击时，城门是最易突破之处，所以城门的位置极为重要，而且多数城市的城门不多。通向城门的道路的方向，使左手持盾的攻城兵右侧暴露於城墙及防城者之下。有时，城门是整座门楼的一部分（代下二十六9）。塔楼内有楼梯，为哨兵登楼了望之用（王下九17）。也有城门与门洞走向成90度角，这种设计显然是防止敌方弓箭手的箭矢直射进门。

从米吉多、拉吉、米斯巴及其他遗址均有城门出土。这些设防的坚城，城门设计也极讲究：入门之后要沿城墙走一段距离，然后转弯入门洞，通过门洞之后方算进入城内。为使攻城者更难於进城，一路上设有多段阶梯，又设凹陷处派兵把守。

### 屋舍

以色列中等以上家庭的房舍均设屋室多间，面向庭院（撒下十七18）。最大的房间供家人起居；一间饲养牲畜，一间作库房。外壁多为石砌，以胶泥勾缝。间壁用砖垒泥抹。只有富户以雪松或柏木为壁。地以坚实的硬泥或抹平的泥灰为面。屋多为平顶，以木为梁，覆以木板或灌木枝条编织的棚盖。外有阶梯可登屋顶。或有在屋顶建小室，成了两层的楼房（王上十七19）。房屋的平顶可供睡眠、休憩之用。摩西律法现定屋顶需设栏杆以为防护（申二十二8）。各家房舍均需自己动手营建，因石工瓦匠专以修造宫室庙宇为务。

### 所罗门圣殿

以色列建筑之最高杰作大概就是所罗门王监盖的圣殿了。大卫王曾有建殿之想，但没有实现，全部计划是由他儿子所罗门王付诸实行的。殿址就在当年亚伯拉罕欲以爱子以撒为祭之处（创二十二）。建殿工程耗时7年半。圣殿以其雄伟壮观和重大的意义而闻名於世。圣殿基本是按早年会幕的格式构建的，但面积增加了1倍，高度增加了3倍。墙壁是石砌贴金（王上六22）；地面、天花也均贴金。至圣所与圣所之间有香柏木包金的内壁。至圣所有橄榄木包金的双扇雕花大门，圣所与至圣所之间以幔障为界。殿外有两个庭院：内院为祭司聚集之地，外院是一般会众伫候礼拜之所。

以色列素乏筑宫建殿的能工巧匠，所罗门只好聘用腓尼基工匠，故建筑风格是典型腓尼基式，其平面结构与从叙利亚泰拿废丘出土的迦南神庙（建於主前八世纪）极为相似。圆柱和门廊是所罗门圣殿的两大特征。但其中两根独立大柱，一名雅斤，一名波阿斯，究竟有何功用，至今尚无定论。修琢磨光的石工技术显然是从所罗门时代起传入以色列。撒玛利亚也有琢磨成方形的建筑石料出土。从撒玛利亚和米吉多也出土了若干雕花的壁柱，地方风味极其浓郁，可以看出是迦南人的艺术。

献殿礼的祭典长达7日，有感恩、献祭、祈祷等圣礼，期间且“有火从天上降下来，烧尽燔祭和别的祭”（代下七1）。主前556年，巴比伦人攻占耶路撒冷，把城夷为平地，且将所罗门圣殿焚掠一空。待以色列民被掳回归后，於主前525年重建新殿，但第二圣殿无论规模、气势及构造均远不如前者，且至大希律年间（主前27-4）极需修建。

旧约对所罗门圣殿的雄伟壮丽和金碧辉煌虽多有所渲染，但当时依附王宫而建，像附属的圣所；至被掳归，新殿才脱离皇室而独立，一般百姓方可进殿礼拜。这先后两座圣殿的规模都谈不上宏大，这是当时的建筑技术所限：殿的宽度受梁木长度的限制，那时建造顶盖舍此并无他法。当时扩大建筑规模的唯一办法，也是近东的一般方法，就是在正堂周围加盖房舍。

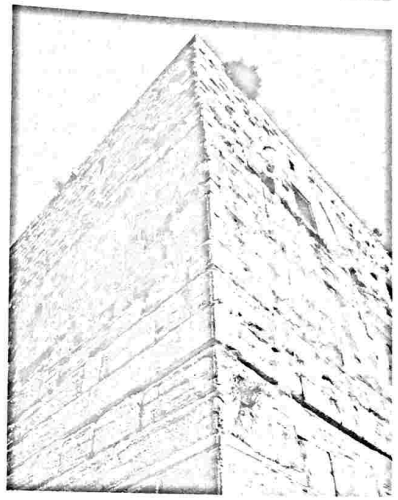
## 新约时代的建筑

新约时代的建筑包括希腊与罗马两个时代的建筑在内。这两个帝国当时先后统治以色列。例如，希腊人在整个地中海地区所建城邑总数达350座，巴勒斯坦占30座。希腊城邑可作建筑模式：街衢按规划分布；公共建筑必有拱门、剧场、浴室、庙宇及市中心的市集广场。不过，犹太人自建的房屋还是狭小的平房，背街面院。

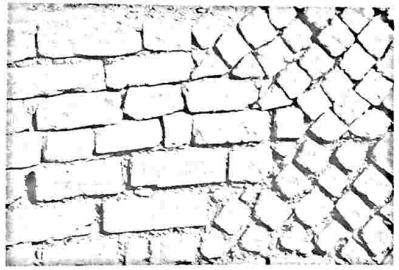
新约时代最伟大的建筑成就是出於在罗马帝国辖下的大希律王朝（主前37-4）。希律主持的重大建筑项目有引水渠、蓄水池、狱堡、宫殿和整座城邑（如该撒利亚）。大希律最伟大的工程要算重修圣殿。不过，他非但未以此达到收买人心的目的，反招致犹太人的怨愤。希律圣殿费时83年方告竣工，然而显赫不足6年，便於主后70年复夷为平地。有关该殿的描绘多来自犹太史家约瑟夫的记载。今天挖出圣殿遗址的部分，对约瑟夫的描述时有所纠正。

希律圣殿是一个新旧风格兼而有之的建筑物。从表面上看，那精雕细刻的门面、檐下柱廊、大理石圆柱等，都是最时尚的希腊建筑构造；但从整体来看，该建筑却显然是在腓尼基的老传统之上扎根的。希律圣殿甚至可说是主前六世纪旧圣殿的复





圣殿山围墙的石块

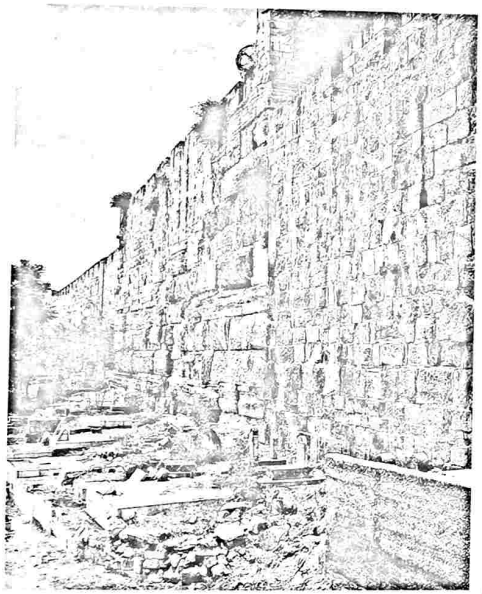


矩形和菱形砌砖法，是大希律时代以色列建筑的独创式样。

原，只是比原殿的规模轮廓大了不少。多个庭院和游廊环绕着重建的圣所；宽大的门廊为整个圣殿增添了庄严气象。入门廊后经由一条宽敞的通道始达一较小的内门，入此门即是圣所。可惜，主后70年的浩劫竟没给这圣殿留下一块完整的结构，致使约瑟夫的记载成了关於希律圣殿知识的主要来源。

*Edgar C. James*

参“艺术”2114；“柱顶”2359；“城市”219；“房屋”389；“会堂”611；“会幕，圣殿”596；“戏园”1717。



耶路撒冷圣殿的东墙遗迹

## 浆果
Berry
jiāng guǒ

果实之一种，肉质多汁，子多，不硬。

参“植物（刺藤、刺山柑）”2292。

## 匠人
Artificer, Artisan, Craftsman
jiàng rén

泛指有专门技术的手艺人，如“打造各样铜铁利器的。”（创四22）、“匠人”（代上二十九5）、“木匠”（代下三十四11）、“有巧艺的”（赛三3）；此外还有陶匠、首饰匠、石匠、银匠等。列王时代的工匠是希伯来社会中产阶级的重要组成部分。

参“职业（工匠）”2320。

## 匠人之谷
Craftsmen,Valley of
jiàng rén zhī gǔ

山谷名，匠人聚居之地，在沙仑平原南端之谷地（代上四14；尼十一35）；又名“革夏纳欣”。

参“革夏纳欣”489。

## 教法师／律法教师
Doctor of the Law
jiāo fǎ shī / lǜ fǎ jiāo shī

使徒行传五章34节所载“律法教师”的别称。

参“法利赛人”378；“职业（教师）”2320；“迦玛列＃2”713。

## 交鬼的
Medium
jiāo guǐ de

一个替人类与灵界沟通的媒介人。

参“法术／邪术”380。

## 角／锁发
Shophar
jiǎo / suǒ fā

利用动物的角制成的原始乐器。

参“音乐和乐器（锁发）”2125。

## 脚钏
Anklet, Anklet Chain
jiǎo chuàn

参“服饰”423。

## 脚凳
Footstool
jiǎo dèng

承托双脚的矮凳。所罗门王所得的许多金子中（代下九18），部分便是用来替他的象牙宝座制造脚凳。约柜和圣殿都曾被称为神的脚凳，因为它们都是神休息（祂的荣耀停留其上）及施行管治（代上二十八2；诗九十九5，一三二7；哀二1；参赛六十13）之处。虽然所罗门的宝座和脚凳十分惹人注目，但在以天为座位、以地为脚凳的神面前（赛六十六1），便显得渺小。

弥赛亚的敌人将要作祂的脚凳，即要在神的大能下完全臣服（诗一一〇1）。新约中所讲及的脚凳（字面解作踏在脚下的东西），往往是用来与旧约期望弥赛亚至终要得胜仇敌的记载作类比（太二十二44；可十二36；路二十43；徒二35；来一13，十13）。

另一个旧约观念，说大地是神的脚凳，也见於新约（太五35；徒七49）。

参“家具”695。

## 角豆树
Carob Tree
jiǎo dòu shù

豆科常绿乔木，近东颇普遍，籽豆状，生荚中，可食。

参“植物（刺山柑）”2292。

## 角门
Corner Gate
jiǎo mén

耶路撒冷的城门之一，大概位於城之西北角。圣经记载角门之处有四：一是以色列王约阿施擒犹大王亚玛谢於伯示麦后，即率军攻克耶路撒冷，将城墙从以法莲门至角门一段尽数拆毁（王下十四13；代下二十五23）；二是犹大王乌西雅重建被拆除的城墙，并於角门、谷门和城墙转弯之处均建城楼加固（代下二十六9）；三是先知耶利米预言耶路撒冷“从哈楠业楼直到角门”必有重建之日（耶三十一38）；四是先知撒迦利亚预言耶路撒冷的城墙，包括角门在内，必完整无缺地屹立於犹大，以此象征一个安定繁荣的时期（亚十四10）。

参“耶路撒冷”1945。



## 绞刑架
Gallows
jiǎo xíng jià

直立的框架，有一横木，木上系着绳索，用来吊死囚犯。以斯帖记内提及一个木架，受刑者被悬吊示众。

参“刑法和刑罚”1175。

## 轿
Litter
jiào

大型的长榻，用以乘载权贵（歌三7-10；赛六十六20）。

参“旅游和交通”928。

## 教会
Church
jiào huì

### 词义

“教会”一词原指为了一定的目的而招聚或集合起来的一群人。福音书中仅出现两次（太十六18，十八17），多见於使徒行传和保罗大部分的书信，以及其他书信，尤其是约翰的启示录。

新约之使用这个词有两个渊源：一是旧约，二是希腊世界。前者指以色列人的大会，特别是为宗教事宜或宣布法律而召集的大会（申四10，九10，十八16，三十一30；士二十2；徒七38）；后者则泛指一群人的聚集、会议，有时也指定期开会的政治团体。使徒行传十九章32、39、40节3处使用的就是该词的一般意义。

从新约的使用来看，该词作为基督教的特殊用语也有4种不同的含义：(1)“教会”指基督徒的聚会。这基本是沿用了旧约的用法，如保罗对哥林多的信徒说：“……你们聚会的时候”（林前十一18），这“聚会”即指基督徒作为神的子民聚集起来举行对神的崇拜。(2)“教会”也指某地方的基督徒群体，如马太福音十八章17节、使徒行传五章11节、哥林多前书四章17节和腓立比书四章15节中的“教会”均含此意，在这种情况下，往往在“教会”二字前加其所在的地名，以强调该团体的地方性，如“耶路撒冷教会”（徒八1）、“哥林多教会”（林前一2）、“帖撒罗尼迦教会”（帖前一1）等。(3)

"教会"也指在某家庭固定聚会的信徒，如在百基拉和亚居拉家中聚会的信徒即有此称（罗十六3；林前十六19）。(4)"教会"也是普世信徒的总称。新约中处处可见这一用法（例：徒九31；林前六4；弗一22；西一18等）。马太福音十六章18节记载耶稣基督论及奠定基督教运动的基础时，便首先在这广义上使用了"教会"一词，祂说："我要把我的教会建造在这磐石上；阴间的权柄不能胜过他。"

保罗把教会的性质说得清楚不过，不管是普世性或地方性的教会，都是"神的教会"（例：林前一2，十32）或"基督的众教会"（罗十六16）。如此一来，源自希腊语的这个普通词汇便获得了独特的基督教意义，而特指一个殊异於其他任何世俗或宗教团体的基督信徒聚会、组织或群体。

从新约的记述可以清楚地看到，基督的教会知道自己是身逢末世，是因神於末世之启示，及道成肉身的拿撒勒人耶稣的感召而存在。故使徒保罗向哥林多的信徒说："……我们这末世的人"（林前十11）。神亲自临到祂创造的世人中间，从犹太人和外邦人中召集一群新人，并赐他们圣灵的能力，在世上传扬祂对世人毫无条件的大爱，就是福音的信息（弗二11-22）。福音书告诉我们，耶稣所拣选的12个门徒便是这群新人的基础。这显然是对比以色列的十二支派，表明教会是建基於犹太宗教，同时也实现了神呼召以色列的心意："我还要使你作外邦人的光，叫你施行我的救恩，直到地极。"（赛四十九6；罗十一1-5）由於这层渊源，保罗才称这包括犹太人与外邦人的新团体，这群新造的人，为"神的以色列民"（加六15、16）。在这新的群体中，一切把人分隔的阻碍如种族、社会阶层、性别等，全都消除，"并不分犹太人、希利尼人，自主的、为奴的，或男或女……在基督耶稣里都成为一了"（加三28）。

新约使用一系列的概念和象征来描述教会，每一个都启示了教会的性质和使命的某一方面，也是初期教会对自身的意义的理解，同时向我们阐明了教会广大的意义。

## 属灵的团体

福音书作者路加在其两部著作——路加福音和使徒行传中均指出，教会是圣灵临在并藉其作工的团体。因此可以说，教会就是在拿撒勒人耶稣身上开始的工作的延伸。福音书记载了施洗约翰宣布那即来者将以圣灵施洗（路三16）。我们从使徒行传也看到了这预言在圣灵浇灌下应验的情景（徒一5，二）。耶稣被圣灵充满去履行祂的使命（路三21、22）；教会也要得着圣灵的能力去作世上的见证（徒一8）。耶稣——这充满圣灵的人——在传道之始遇到种种阻碍（例：路四1-13、28-30）；教会——这被圣灵充满的团体——也经历了种种逼迫，要她放弃使命（徒二12、13，四1-22，五27-42）。满有圣灵能力的耶稣宣扬福音，改变人的生命，使他们经历复和、释放和复兴（路四18、19）；圣灵充满的教会也与人分享福音，互相关顾（徒二43-47，四31-37）。耶稣这充满圣灵的人向弱者、贫者、被巴勒斯坦社会所遗弃者伸出救助的手（这是路加福音的一大重点）；教会这被圣灵充满的团体也一直以救危济贫为己任（徒四34、35，六1-6）。这种种可以并排等观之处不胜枚举。显而易见，路加是将耶稣与教会的事奉一体视之；后者只是前者的延续罢了。不过，如果没有耶稣的工作所奠定的基础，那么教会显然就绝无可能存在和发展。

## 基督的身体

新约诸作者中，只有保罗以"基督的身体"来喻指教会（林前十二27；罗十二5；弗一22、23，四12；参林前十16、17，十二12、13），或以教会为"身体"，基督为"元首"（弗四15；西一18）。

关於这一用法的来源，众说颇多，但惟有两说特别能表明保罗的思想：一谓源於保罗大马色途中的经历。从使徒行传的记载可知，耶稣是将自己与受迫害的基督徒等而视之的（徒九3-7，二十二6-11，二十六12-18），这就是说，当年保罗追捕基督徒，就等於迫害耶稣基督本人。估计保罗后来在反省这段经历时，以复活的主既与其教会认同，便有了基督为首、教会为体的领悟；故这是出於其亲身体验的真理。二谓源於希伯来人的整体合一的概念。保罗是纯粹的希伯来人（腓三5），他的观念与思路自不会脱离犹太人的模式。犹太人认为个人与他所属的民族是一个不可分割的整体；个人离开民族便失去了存在的意义；同时，个人也可代表整个民族。故此，"以色列"一词既可指个人，也可指全民族。以赛亚书四十二至五十三章所论的"仆人"，便既可指个人（赛四十二，五十三），也可指国家（赛四十九1-6）。这种整体合一的固有观念便成为保罗思想的一个背景，如他视"首先的亚当"与有罪的全人类的关系；以及"末后的亚当"（基督）与全体新人的关系（林前十五45-49；参罗五12-21）。

保罗将基督及其教会之间的密切关系，比喻作人体的完整合一（罗十二4-8；林前十二12-27）。在保罗看来，"最后的晚餐"似更可以显示这一密切关系，他说："我们所擘开的饼，岂不是同领基督的身体吗？我们虽多，仍是一个饼，一个身体，因为我们都是分受这一个饼。"（林前十16下-17）既如是，保罗更进一步论说，身体各器官当分工合作，各尽其职。体内（即教会内）之分门结派恰说明这个机体患了毛病。显然，保罗一再告诫教会内部必须团结一致，就是以教会为"基督的身体"这个形象概念为基础的。

以基督与教会的关系比喻为身体，使我们对基督徒生命的性质有新的认识。保罗说因信而有的生命就是在基督里的生命；又说，"若有人在基督里，他就是新造的人"（林后五17）。但是保罗并不以此仅为个人的经验，即信徒与基督之间的神秘联合；因为事实上，"在基督里"也同是"在教会里"。"受洗归入基督"（加三27）就是成为教会的一员，在那里，人类社会的传统隔阂已被涤荡一尽；信徒"在基督耶稣里都成为一了"（加三28）。再者，"在基督里"即表示"从一位圣灵受洗，成了一个身体"（林前十二12、13），因为"你们就是基督的身子，并且各自作肢体"（林前十二27）。因此，在保罗看来，没有单独作基督徒，与基督保持单独关系的情况存在。作基督徒即成为教会的一分子，在这个"基督的身体"中，逐渐成长，表彰基督的真实，在共同生活和共同工作中具体地显明基督的完美。



## 神的殿

保罗在努力消除哥林多教会内部的分裂现象时指出，教会不仅是基督的身体，也是神的圣殿，是圣灵所居住的地方（林前三16、17）。值得注意的是，该处所谓"神的圣殿"并不是指基督徒个人，而是指基督徒的集体，是指他们的共同生活和共同工作——这与多数人的解释是相反的。对保罗来说，哥林多教会和世上任何地方的教会一样，都是神的拣选，是神拣选来代替分崩离析的俗世社会的。因此，凡以纷争、仇恨来毁坏圣殿者，就是破坏神的拣选，终必招致神的惩罚（林前三17）。信徒整体就是神"所建造的房屋"（林前三9），每个信徒都有责任用最坚实的材料为构建这房屋作出贡献（林前三10-13）。实际上，基督徒本身就是建筑材料，在主的联络下结合成"主的圣殿"（弗二20-22）。

神居於一群会众之中的思想最先出自旧约，继而通过耶稣的理解和早期教会类似的观点而达於保罗。在古以色列民的信念中，会幕或圣殿是神与其民同在的标记（出二十五8，二十九42-46；利二十六11、12；结三十七27）。因此，以色列民被掳巴比伦后的绝望心情是可想而知的。圣殿既毁，以色列民也失去了神的同在。但是，旧约除了强调神在圣殿的思想，也同时指出神与民同在是不受地点之限（赛六十六1、2）。律法既不再以石刻为限，神的临在也不限制在至圣所的约柜之上了，因为神说："我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上。我要作他们的神，他们要作我的子民。"（耶三十一33）耶稣进一步演绎这个思想。祂在与撒玛利亚妇人的谈话中，否定了非堂皇的圣所不能敬神的传统观念，而是强调以诚为贵，因为神必与那用心灵和诚实拜祂的人同在（约四20-24）。耶稣还指出，耶路撒冷的圣殿终不免被人手所拆毁（太二十四1、2；可十三2；路二十一5、6）。殉道者司提反在与犹太公议会的抗辩中，也同样批判

了圣殿的崇拜，他说："其实，至高者并不住人手所造的。"（徒七48）他还引证以赛亚书六十六章1、2节的话来支持这个观念。约翰记述耶稣所谓圣殿必毁而在3天内重建的预言（约二19），他理解这是耶稣预指其身体的死而复活。既然教会的兴起是基督复活的直接结果，那么以耶稣复活之体为"圣殿"，并相等於因主复活而建立的"教会"，其事理之明是显而易见的。

保罗的论说是否导源於这个思想已难确定，不过，他也是当时的传统洪流的一分子，理解神临在一群为了特定目的而分别为圣的会众之中，正如旧约的圣殿。

## 其他的比喻

另有一些对教会的比喻，虽不如上述诸说的普遍，但所含的某些观点，也可以丰富新约的教会观。限於篇幅，仅择其二略述如下：

**基督的新妇**

新约多次将教会喻为"新妇"，将基督比作"新郎"（林后十一2、3；弗五22-31；启十九7、8，二十一2-14）。这比喻描绘了神与其民的亲密关系，显然是沿用了旧约将以色列民比喻为神的新娘的话（耶二2；何二，三），这个比喻的要点是强调忠诚和笃爱。

**神的民**

以色列民普遍地相信他们是被神拣选，归在神的名下作神的子民（出六6、7，十九5；申七6，十四2，二十六18）。约的观念也本於此（利二十六9-12）。在旧约先知的教训中，时常提到神的惩罚将导致的灾难与灭亡；但同时期望惩罚之后，神必重聚遗民，再建祂的百姓（耶三十二37、38；何二1、23；结十一20，三十六28）。自被掳回归后，在犹太教的发展时期中，才有一个逐渐呈现的观念，认为惟有未来的以色列民，也即末日时代的弥赛亚王国，才真正可当"神的民"这个称号。

从新约多处可见，教会确知自己为神末世的子民。经文记载此意最明确之处便是彼得前书二章9节："惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民。""君尊的祭司"和"圣洁的国度"二语显然是承之於出埃及记十九章6节，清楚有力地指出了神委於其民的大任，即与神共治，并在世上为祭司。神的初民蒙选召是为了宣告神拯民救世的大工（赛四十三20、21），神的新民蒙召则是"宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德"（彼前二9）。使徒且援引何西阿书二章1节及23节的话论证了教会就是神的新民（罗九25、26；彼前二10）。

Manfred T. Brauch

参"基督的身体"633："基督的新妇"635。

参考书目：G.C. Berkouwer, *The Church*; A. Cole, *The Body of Christ*; R.N. Flew, *Jesus and His Church*; E.G. Jay, *The Church*; K.E. Kirk, ed, *The Apostolic Ministry*; P. S. Minear, *Images of the Church in the NT*; E. Schweizer, *The Church as the Body of Christ*; H. B. Swete, ed, *Essays on the Early History of the Church and Ministry*.

# 教会职事

Officers in the Church

jiào huì zhí shì

参"监督"738："执事，女执事"2290："长老"2270："牧养的／牧师"1085；"属灵恩赐"1479。

# 教牧书信

Pastoral Letters

jiào mù shū xìn

近代圣经研究用以称提摩太前后书和提多书的用词。自二世纪以来，基督教传统便把这3卷书组合起来，这3卷书的对象都是个人而非教会，然而，书末的祝福却又假设读者是一群人。大致上来说，这3卷书给收信人提供了一些劝勉，都是关乎教会组织、假教义、领袖标准和教会生活之监督等。

参"提摩太前书"1559："提摩太后书"1555："提多书"1549："保罗"90。



# 教师／夫子

Teacher

jiào shī / fū zǐ

参"教育"757："职业（教师）"2320。

# 教育

Education

jiào yù

犹太教育的原意，在於教导儿童认识神，了解他们与神的特殊关系，训练他们服侍神，教育他们"成圣"。以后的犹太教育包括了品德发展和神的子民的历史（特别着重祂的拯救作为）。透过如此的教育，犹太人知道了摩西律法和他们自己的历史，在外国强权压迫之下，仍能保持民族的尊严。直至近代，他们重新复国（1948）。

## 家庭教育

教育得到重视，是由於儿童在犹太家庭中的重要性。儿女是神的赏赐和最大的喜乐（诗一二七3-5）。孩子懂得说话后，约在3岁时，就开始家庭教育。父母带领孩子祷告和唱诗，儿童就像今天的孩子学儿歌一般仿效背诵。

在家里，儿童对一些宗教事物和象征逐渐熟悉。家人鼓励他们询问逾越节礼仪的意义（出十二26），在整个希伯来历史中，逾越节表明了神的能力在人类生活里的意义和重要性，一向是基要的教训。儿童对於所见之物好发问问题，无论是圣物、饰物、用於会幕或圣殿崇拜的衣着，或者是日常生活中的世俗事物，总要问个究竟。

父母在教育上的责任清楚不过。父亲负责教导儿子有关宗教和希伯来人民的知识。他必须教授儿子一门手艺，通常是他自己所从事的；犹太人有一句谚语："不授子业，纵子成贼"，反映教授专门技术的重要。父亲其他的责任，还包括给儿子求觅妻子，教他游泳等。

拉比认为妇女不可学律法，因为她们"心情浮躁"。圣经里，具影响力的妇女计有底波拉（士四至五）、雅亿（士四18-24）、提哥亚妇人（撒下十四2-20）、亚比拉的聪明的妇人（撒下二十16-22）、罗以、友尼基和百基拉等（徒十八2；罗十六3；林前十六19；提后一5）。

犹太人的成人奉献礼，犹太人自小便要学习律法。

犹太人母亲在儿童教育上，特别在幼年时期，担当着相当重要的责任。母亲虽然要协助教导儿子，但主要的责任在於训练女儿。女儿既不如儿子那样得到重视，那就只能在家中接受教育。母亲要负责将女儿训练为成功的持家妇女，使之成为柔顺、勤劳，和贤淑的妻子。女孩要学习烹饪、纺纱、编织、染布、照料孩子和管理奴仆。她们还要学习磨谷，协助收割。有时候她们也要看管葡萄园。如果家中没有兄弟，还要帮助照料牲畜。

女孩可以学习音乐和舞蹈，并需培养良好的行为举止和高尚的道德标准。她们学习读书识字，有一些还学习写作和计算重量及大小。在某些特殊情况下，女孩可以私下在家中接受家庭教师的高等教育。

甚至在教育完全以家庭为中心的时候，最富有的人家，特别是皇室儿童，仍可以按照其他近东人民的传统，由家庭教师来教导。

## 宗教教育

儿童在幼年时，随父母参加宗教活动。每逢大节日，他们可以听到人们讲述犹太历史上曾发生的大事。务农为生的犹太人相信农业知识由神启示而来，耕耘土地是人类的基本责任。他们像其他近东民族一样，认为土地为神所有，他们只是佃户而已。收成不佳，是由於神不降雨；但

只有因为人们犯罪，神才如此行。

逾越节、五旬节和住棚节都随着收割时候庆祝。在整个圣经时代，这些节日一直和耕种的季节息息相关。这些时日均是教育儿童的良好时机。他们晓得，逾越节是纪念他们的祖先得赎，脱离埃及为奴之地。五旬节时，犹太人不会忘记神如何在西乃山将律法赐给摩西。为庆祝住棚节，他们会用树枝搭建成绿棚，提醒犹太人昔日他们进入应许地前，跋涉似乎茫无尽头的艰辛路程期间，神如何信守祂的应许。

在3大节期中，逾越节是跟收割最没有直接关系的，但这节期的仪式却是最好的教材。节后紧接着的是为时7天的无酵饼筵席（利二十三6），随之开始4月份麦子的收割（以色列人出埃及就是在这个时候）。

在举行逾越节仪式时，祭司会取初熟的庄稼一捆，在耶和华面前摇一摇（利二十三9-11）。在这以前，人们随意选一块麦田，将最好的麦子捆一束，立在那里。到次日傍晚，有3名男子带着镰刀和篮子下田收割这些特别预备好的麦捆。这时有许多人围观仪式的进行，当中包括儿童在内，收割的人会向观众发问几个传统问题。孩子们年复一年观看礼仪，听人发问及回答。收割了的麦子会拿到殿院打谷去糠。然后取出一些与油及香混和，作为祭品。剩下来的则送交祭司。

## 正规教育

圣经时代的犹太教育内容，包括汲取耳熟能详的律法知识，研习犹太民族史，并学习阅读、写作和一些算术。有时还会附加一些课题，例如学习某些草木的医疗价值（参王上四33）。

### 教师

从摩西时代以来，将有关神的知识教导人民，是祭司的职责之一。利未人身为会堂的人，亦需同时担任教导的角色（参申三十三10；代下三十五3）。在被掳前，先知充当教师，将历史遗训传授人民，并且对社会的不公不义加以批评。他们的责任，就是为当代的社会解明律法。到主前四世纪，先知作为教师的职分，传给了文士，以及经过选立作为教师的人。

基督降生前几个世纪，文士不但要抄写和保存著书写作的传统，也要学习和解释律法。文士又称为教法师（路五17）、律法师（太二十二35），和拉比（太二十三8）。所有的高等教育全掌握在他们手上，他们於是建立了那繁复的教训规范，称为“古人的遗传”（太十五2-6）。文士虽然需要利用余暇好作学术研究，但他们并不轻视工人。事实上，他们大多数在需要时，也会从事一门行业，以维持生活。

在基督时代，文士虽然颇有影响力（太二十三1-2），但他们无疑会发现，他们的话并不经常有人听从，就如从前的先知一样。对当代的生活及道德具有重要影响力的文士，均强烈敌视耶稣（可二6）和早期教会（徒四5，六12）。

在新约时代，整个社会都有意建立和维持小学教育。对於贫穷人家的子弟和孤儿，社会也有责任给予教育资助。犹太人一向极敬重祭司、先知和文士，加上犹太人非常看重教育，因此教师也极受人尊崇。神所赐的律法是何等重要，负责阐释律法的神的仆人因此也是社会中最重要的人。当上教师，终生受到尊崇，难怪成为人人羡慕且最有意义的职业。

人们期望教师除了显示学术内涵外，还要流露卓越的品格。他们要阻止儿童接触任何有害的事物，不可偏爱或嫌恶某个孩子。对於有罪的，不可用语言威吓，乃是要指出其是非与害处。教师要向孩子们信守诺言，免得他们听惯了食言和谎话。教师应该心平气和，决不可烦躁，或不求甚解，要常作准备，再加解释。常言道：待孩子要像待小牛，负担随日而增。过分严厉的教师会遭罢免。

教师切不可和学生过分友好，诸如在他们面前开玩笑、吃喝等，以免损害自己为师的尊严。

### 教材

启蒙教育包括学习聆听和念诵律法，以及研读经文。律法的内容包括3个主要范围：礼仪、民事和刑事。学生务必好好掌握，以准备像大人一样负起守法的义务。

圣经载有不同种类的著作，除了让学生阅读、书写、计算以外，也有提供学习



宗教、历史、律法、道德和礼仪的素材。他们使用诗篇、箴言和传道书为教学材料，又研习伟大的文学作品和律法。死海经卷显示，在新约时代仍然有人说希伯来古语。一般讲亚兰语或希腊语的学生，在学习旧约希伯来文时不免感到困难。希伯来文在书写时缺少母音，学习时益加困难。他们只好将原文的子音和文字结合，一并强记。

由於古代希伯来人公认是近东最优秀的音乐家和歌唱家，所以他们歌唱和演奏笛子及竖琴等基本技巧，相信就是在家中练习而来。以后，虽然在殿中充当乐师和歌手的人一定受过正式教导，但音乐似乎还不能成为犹太男孩正规教育的一部分。希伯来圣歌虽然从不存有什么音乐形式，但圣殿歌唱家对於迦南人中间所知的音乐理论，几乎定必熟悉。（从乌加列（即拉斯珊拉）出土的黏土，记载了一首民谣和一首圣诗的乐谱，是用时间久远无法鉴定的奇特乐符刻成的。这件约在主前1800年的迦南文献，被称为“世上最古老的音乐”。）

在被掳时期，为了保存希伯来文化的特色，人们竭力记录和保留古老的习俗和礼仪。被掳的人深知在异国文化中生活，保存自己的民族遗产是非常重要。

在被掳期间建立的会堂，成为追求信仰和祈祷之地，自然变成教导犹太信仰的中心所在。以前耶路撒冷的殿是献祭的唯一地方。当时仪式既不可能在巴比伦进行，会堂对於崇拜和教导自然益形重要。

除了纯粹在宗教方面，犹太人在被掳之地的生活也带来根本的变化。犹太被掳之民接触了巴比伦比较完备的文化，使其教育受到相当大的冲击。巴比伦法典内容精确，对生活各方面均有顾及。巴比伦的学校和图书馆已经建立了好几个世纪。米所波大米在医药、天文、数学、建筑和工程等方面的知识，远比犹太人优越。如此的学术环境中，犹太文学得到新的启示；以西结书和但以理书也就在这时期出现。

在后被掳时期，教学主要着重箴言、次经的《传道经》及《所罗门智慧书》。犹太人从这些经典领略到美好生活的实际操练。文士指出，智慧从神而来，凡是顺服诫命的人会将喜乐与荣耀带给他人。

主前六世纪波斯统治时期，犹太人听从劝言，归回耶路撒冷重建圣殿。主前332年后，亚历山大大帝击败波斯王大利乌后，极力使战败的人民希利尼化。希腊文随着希腊宗教、政治程序和教育方法一并引入。在多利买王朝（统治埃及的马其顿家族）和西流基王朝（叙利亚王朝）时代，希利尼化继续流传。在异族统治的同时，犹太的祭司职分在犹太省的政治事务中渐次得势。某些犹太统治者的审美学可看到希腊的影响。

虽然犹太的教育没有涉及希腊的哲学和运动，在希利尼时代的犹太宗教和道德水准仍显著下降。有些犹太人渴望藉着吸收希腊文化，从而在异族名师那里增进知识。有些人则不惜奋力维护自己的犹太遗产。在罗马时期，忠心的犹太人无时无刻都蔑视外邦影响。

## 教学方法

教学方法从记诵律法开始发展，强调强记的重要。儿童从懂得说话开始就学习记忆，务求将全文背得一字不差。字母经过书写练习可以帮助记忆。学生用准确整齐的书法，将成文律法抄了又抄。任何抄写有丝毫错误，可能误导学习的人，而酿成严重的后果。此外，他们相信大声朗诵有助加强记忆。

为协助学习，老师要给每一个男孩子挑选一句经节，以他们名字的首个字母开始，最后一个字母结束。学生一旦晓得背诵，就可以得到一个书卷，上面写着申命记六章4节的话：“以色列啊，你要听！耶和华——我们神是独一的主”。在后被掳时期，他们每天早晚要将这节经句，连同赞美诗、创世的故事、利未记所载律法的主要部分一起背诵一遍。

教学也有采用箴言或比喻，耶稣其后也常使用这手法（可四1-2）。公开教授知识，曾在“问与答”时期出现（耶稣在12岁时在圣殿听道就是一例，路二46-47）。

在基督纪元初期的教育情况如何，没有多少资料可循。我们只知道耶稣曾读经解经，凭渊博的知识跟殿里的学者讨论神

学。他或许曾在家中学习，像那时代的男孩一样接受基础教育。

**管教**

管教往往是教育中的重要部分，对古代希伯来人同样不可或缺。在赏惩制度里，体罚极为普通。为了教导子民，惩罚正是神的爱护和关切的外在表记（诗九十四8-13），只是犹太人总是学不会功课（耶五3；摩四6-13）。男孩子要像马一样“奔驰”，“不加驯服的马不听驱使，不受约束的儿子难免放任不羁”（《传道经》三十8）。

**成人教育**

文士以斯拉从巴比伦带回一卷律法书，利用它来教导利未人和百姓。这些材料加上箴言书，以及被掳前及被掳期间的文献，成为犹太教育的基本教材。到后被掳时期，祭司周游各城镇，利用安息日往会堂，或在人们往市集的日子到广场演说。有些人可以跟众长老论道，来增加知识（参结八1）。

对於那些有志继续求学的人，可进而追随文士学习。文士是犹太一个教派的领袖，称为法利赛人，以斯拉的精神经他们发展，成为守什一奉献、洁净礼仪和会堂崇拜等严谨的规条。年轻的大数人扫罗，曾在名拉比迦玛列门下受业（徒二十二3）。那时候的课程，除了深入研习既成文的和口传的神学律法外，还包括学习犹太文化里的仪式和礼仪。

**学校建筑**

在新约时代，有些学校是在特别的建筑物内开办，有些则在教师自己的家中设立，但大多数学校都附属於会堂。当设计一幢独立建筑时，都尽量避免建於人口拥挤的地区，如在大城镇，尤其是该城给河流一分为二时，他们总会兴建两所学校。学校在白天最热的时候（上午10时至下午3时）不上课，7月和8月每天只上课4小时。每班人数预算为25人，满40名学生则需教师和助教各一，增至50名学生时，则需两位教师。男孩子在学校，都是坐在老师脚前学习圣经。学校因此成为“书舍”。

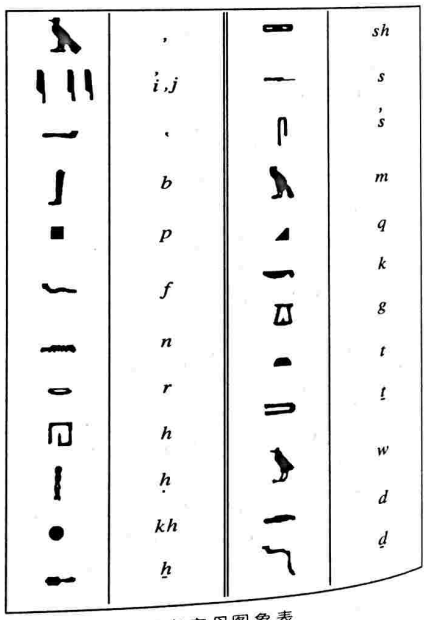
## 四周文化薰陶下的教育

希伯来着重神学教育，跟希腊和罗马的教育目标形成强烈对比。当然，那些社会也关注到发展独特的品格。

在斯巴达，教学训练旨在将青年发展成以国家利益为己任的斗士。透过去除奢侈浮华的观念，有系统地以体育活动操练身心，可以达到人格发展的目的。求生技术激励学生发挥智谋和进取精神。为了使妇女养成强健的体格，女孩子也要接受这样的教育。

雅典人视教育为人生要务。由於文化的承传可以使男孩子成为健全的公民，凡是文学、音乐、伦理和礼仪、数学和体操（建立健康的体魄）都必须学习。在理想上，教育是一种高尚的追求、心智的训练，也是每一个公民与生俱来的权利；但实际上，只有小部分贵族阶级才能享有。谋生糊口，这种生活方式，是受过教育的人不屑为之，且认为那只管用於奴隶。妇女并不享有受教育的权利。小学教师的地位较低下。

罗马的教育在於为男孩预备身心，好




埃及的单辅音字母图象表



从事耕种、作战，或任何国家所需的任务，教育是家庭的责任，男孩首先受教於母亲，然后受教於父亲。学习的内容包括阅读、写作、算术、语文结构和论辩技巧，有些时候，由私人家庭教师传授。学校建成以后，似乎变成由薪水微薄的教师所经营的吵嚷活动场所。女孩则在家中学习持家之道。

至於埃及男孩，则上“书舍”学习阅读和初级算术。在蒲草纸上学写象形文字是最困难的功课。埃及男孩像别国文化的学生一般，也会受到体罚。埃及教师认为“男孩子的耳朵长在背后”，一经认罪，便受责打。

## 犹太人的识字水平

多少世纪以来，犹太人的识字水平很难确定，但从一些个别例子可略见一二。约书亚记描述每支派要各选3个人，按照各支派应得的迦南地业，划明地势，写在册上（书十八4、8-9）。以后，基甸捉了一名少年，命他将城中重要人物列出（士八14）。自从鼓励以色列人书写以来，下笔为文可能已是一种普遍技巧（申六9，二十七2-8）。简单的数学名词可能已经写成，以供学生学习，有迹象显示，他们已熟知圆形的半径和周长的关系（代下四2，圆周概念）。草写稿本的发展，表示至少在主前八世纪，人们已广泛写作。值得注意的是，从会堂事工可以由会众中任何10名男子来分担一事，可以推测在任何会堂，均有超过10个人具有履行此义务的知识能力。

主前一世纪，惟恐希腊文化影响日益强大，以及犹太教面临威胁，那时有明令规定，每个犹太男童务必上小学就读。由於这制度可能早已存在，该法令只对於所有年满16或17岁的男性青年才有约束力。其理由无疑使人民具备知识和恪守律法，这对於犹太遗产的承传亦极为重要。

一般认为迦马拉之子约书亚（大祭司，主后63-65）是普及教育之父。他严令在村镇设立学校，凡年龄为6岁或7岁的男童都必须入学。凡城镇聚居了10个犹太人家庭，社区就有责任在该处设校，并且维持一位教师。作父亲的要负责监督儿子上学。一个家庭如果住在一个隔离的地区，则有一名教师经常和这家人同住。文士虽然不直接收学费，但教师的酬劳则由家庭负责，或由社区税收支付。不过，以普及教育为目标的效果究竟如何，却难以知道。

*Hazel W. Perkin*

参考书目：A.J. Grassi, *The Teacher in the Primitive Church and the Teacher Today*; G. Hodgson, *Primitive Christian Education*; H.I. Marrou, *History of Education in Antiquity*; N. Morris, *The Jewish School*; H.F. Swift, *Education in Ancient Israel*.

# 接待客旅

Hospitality

jiē dài kè lǚ

时常和“客人”、“外人”、“寄居者”连在一起的圣经概念。我们应当把“接待”这个观念，局限在恩待熟悉的友人之外。因为这个词的希腊原文意思，是“对陌生人的爱”。圣经完全赞同这个概念，它也清楚存於经外的文化中。游牧民族更把供给食物、住宿、庇护，看为必须的责任。

旧约中有不少接待的例子：亚伯拉罕接待3位过客（创十八2-8、16）；拉班接待亚伯拉罕的仆人（创二十四15、61）；玛挪亚接待天使（士十三15）。主人有时需要作出特别的行动，来庇护他的客人，即使是有损自己的家人，也在所不惜（创十九1-8；士十九14-25）。虽然以利沙不是陌生人，但书念那家人的殷勤，也是“接待”的一个好例子（王下四10）。

在新约里，也是因为有接待的习俗，耶稣才能差派门徒传道（路十7）。祂自己的传道旅程，也是有赖他人的款待。周游的传道人广传福音，接待他们的信徒也因此得到称赞（来十三2；彼前四9；约叁5-8）。教会的领袖也不可忽略这方面的事奉（提前三2；多一8），不尽责者会受神审判（太二十五43）。

*David K. Huttar*

参“寄居的／外地人”667。

在之道德规范（如十诫）两者之关系，正是旧约神学的重要课题之一。从整部旧约来看，“不洁”与“罪”实属同义词，将“罪孽”描写成“不洁”的经文相当不少（例：利十六16、30；民五11-28；亚十三1）。礼仪上和道德上的洁净两者的关系可见於下列经文，一方面提及清洁的手，另一方面又提及清洁的心（撒下二十二21；伯十七9，二十二30；诗二十四4，五十一10，七十三14；箴二十9）。先知以赛亚在神面前自愧於自己的“嘴唇不洁”，於是有“红炭”沾他的唇（赛六5-7）。这“红炭”显然是象征赎罪与赦罪的。也有许多经文以洁净代表在神面前的清白无愧（伯十一4，三十三9；诗五十一7-11；箴二十9），而认为不洁是来自於罪恶（诗五十一2；赛一16，六十四6）。

## 引致不洁的原因

从摩西律法来看，有5个引致不洁的途径：

1.食物。食物有洁与不洁之分，不洁之物是不可吃的。律法中申明，要把“洁净的和不洁净的，可吃的与不可吃的活物，都分别出来”（利十一47）。惟洁物可吃，因为这是神所允准的（参申十四3-21；徒十五28、29）。

2.疾病。某些疾病，尤其是大麻风，也使人不洁（利十三，十四），如乃缦的故事也说明大麻疯的不洁（王下五1-14）；福音书也常常提及大麻风患者（例：太八1-4，十8，十一5；路四27）。许多红肿、火斑、溃疮、结疖也都被列为大麻风之属（包括汉森氏病，即现代麻风）。凡被这类病人接触之物也均属不洁（利十四33-37）。

3.人体排泄物。男精女血均属不洁，无论是排泄者还是接触者都有一定时间的不洁期。正常情况如男子行房（利十五16-18）或梦遗（申二十三10），不洁期为1日；病遗的不洁期为7日（利十五1-15）；女子经后也有7日的不洁期（利十五19-24；撒下十一4）。经期不得行房，否则双方均属不洁（利十五19-24，二十18）。触及不洁者的唾液，也要有1日的不洁期（利十五8）。

4.尸体。对死者的遗体、遗骨也须避忌，触及者即属不洁（民十九16），要守1个月的不洁期，此期间不得参与圣事和节庆，但於不洁期届满后可以补祝逾越节（参民九6、11）。大祭司因圣职在身，甚至不得参加双亲的葬礼（利二十一10、11；参民六7；该二13；太二十三27）。

5.拜偶像。拜偶像是引致灵里不洁的主因。以色列全民曾因崇拜偶像而玷污（诗一〇六38；赛三十22；结三十六25）。故此，与外邦人交往者也被视为不洁之尤。由於福音是为普世预备，这不与外邦人交往的观念后被废弃（例：约四9；徒十28；参加二11-14）。与拜偶像相关的是因“污秽的灵”引致的不洁（亚十三2；参太十1；可一23-27）。

**器物戒律**

律法的禁忌说明了不洁是会传染的。尸体可玷污与它碰触之人和物，昆虫和爬行之物的尸体也一样（利十一29-38）。但谷物、水泉、蓄水池中的水不会因此玷污，也许恐怕会引致饥荒，因在农业社会中，在谷物和食水中发现死的昆虫和老鼠是常见的事。不洁的瓦器要被打碎，但木器洗净即可（利十五12）。有死人之屋则甚至屋内未加盖的器皿也均不洁（民十九15），入此屋之人也不洁。

由於异教徒均有拜偶像之俗，所以他们的衣物也均不洁；战争中缴获的战利品必须经过火和水的洁净后方可留用（民三十一21-24）。麻风病人穿过的毛、皮、麻等衣服也属不洁，要经过严格的检验，如搁置一段时间之后，衣上出现红、绿斑点，则必须付之一炬（利十三47-59，十四33-53）。

**处所戒律**

以色列的土地和百姓是圣洁的，但却会因欺压抢夺和崇拜偶像遭受污染而致不洁（书二十二17-19；结二十二24-31）。耶路撒冷虽是圣城，但城民的罪孽（耶十三27；哀一8）和被杀者的血（哀四15）会使这座圣城变为不洁。

圣殿也会受不洁者污染。如犹大王亚哈斯兴拜偶像之风，至希西家继位，便将圣殿作了彻底的清洗，以祛除污秽（代下二十九15-19）；再如多比雅僭居圣殿之



屋，污秽了圣殿，尼希米将他逐出后，又作了一番除污祛秽的工夫才可复用（尼十三9）；再如赎罪日的内容之一，就是祛除一年来以色列人的罪孽对圣殿的玷污（利十六16-19、31-33）。

受麻风患者污染的房屋必须拆除，且要将砖瓦石块抛到城外不洁之处（利十四45）。欣嫩子谷在两约之间时期已成为耶路撒冷的大垃圾堆，后来新约末世论以该处比喻地狱永恒的刑罚。以色列人的营帐被视为圣所，便溺之处要远设在营盘的外围，且须掩埋（申二十三12-14）。这不啻是一项重大的防疫措施，因古代行军途次时有瘟疫发生。

**食物戒律**

律法规定一些动物为不洁之物，在禁食之列（利十一；申十四3-21）：凡死於老年、疾病、跌伤或被其他猛兽啮伤之动物均属不洁，不可食；凡不是反刍和偶蹄的动物（如猪、骆驼、白兔等）不可食；凡无翅或无鳞的鱼类不可食；凡食肉食腐的死禽不可食；凡有翼的昆虫不可食，但有翼而能跳的昆虫例外（如蝗虫、蚂蚱、蟋蟀等）；凡“爬物”均不可食，如虫、蜥蜴、蛇、鼬、鼠等。此外，动物的血在不洁之列，绝不可食（创九4；利十七14、15；申十二16-23；徒十五28、29）。

## 洁净仪式

**限时除秽**

某些污秽是有限期，有的是1天（利十一24），或7天、14天、40天、80天不等。触尸和月经的不洁期均为7天（民十九11；利十五19）。产妇的不洁期为：生男者7天，生女者14天。产后也有一段时间不可触摸圣物，生男者33天；生女者则66天。

**清洗除秽**

接触不洁之物（如排泄物等）需以清水洗涤手和衣服，且要守一天的不洁期（利十五5-11）。

**圣物除秽**

在洁净仪式上也有使用某些有象征性的东西来除秽，如宰红毛牝犊焚之，取其灰合水（民十九1-10）；如用香柏木、红线、牛膝草、鸟血等物来为大麻风患者祛秽（利十四2-9）等。在圣坛前行洁净礼则非用牲血不可，因为圣坛是献祭赎罪之所（利十六18、19；结四十三20）。

**牲祭除秽**

献牲祭是洁净仪式的最高规格。患漏症者痊愈后要献斑鸠或雏鸽为赎罪祭和燔祭（利十五14、15、29、30），以祈祛秽免罪。产妇於不洁期满后要献一只羔羊，一只雏鸽或斑鸠为燔祭和赎罪祭，以祈祛秽除罪（利十二6）。穷人可免献羔羊而另以1只雏鸽或斑鸠代之（利十二8，十四21-32；路二24）。牺牲的血象征生命，流血即表示死亡，因疾病或罪孽引致的不洁转移到祭牲身上，献祭后就把不洁除去（利十四7）。献祭杀牲常含有代替的意思，而牲血才有涤污祛秽的功能，故祭祀就是一切洁净仪式的根本。

**焚烧除秽**

一些污染之物如金属器皿等（民三十一22、32）需经火烧方可除秽。对乱伦者不仅要处死，且要焚其尸才能除祛污秽（利二十14）；清除拜偶像的恶俗首先要砸碎偶像并投之一炬（出三十二20）；祭拜异神的城邑也要经火洗方可除尽污秽

## 新约的洁净说

新约并未扬弃旧约的洁与不洁的观念，只是加以新的解释。新约是突出了其道德含义，且以不洁为罪。

**耶稣的教训**

福音书是以旧约律法与法利赛派和撒都该派的教导为背景的。耶稣遵奉律法，却与那些曲解律法原意，於后来兴起的犹太教派时时相左。

耶稣教训说，邪恶出自罪人内心，并非来自外界的污染（可七14-23；路十一41）。祂的主旨是在抨击法利赛人拘泥形式，只顾外表的礼仪。可以说，耶稣是将律法“内心化”，或更确切地说，耶稣所重的是律法的精神实质，祂所强调的是律法对人们内心生活的各项要求。

四福音书俱称魔鬼为“污秽的灵”，不啻是揭出了魔鬼的邪恶本质。我们还

可以看到，凡用“污秽”之处，必指心灵而言，这一细节可表明，新约已把着眼点从礼仪、外在的不洁，转到罪恶的问题。

**使徒的教训**

使徒行传十章有一段关於早期教会生活的重要记载，神以异象晓谕彼得，指出外邦人并不污秽，应当接纳他们，於是，便有外邦人哥尼流归主。

耶稣关於污秽来自内心的论说，导致了使徒保罗的基督徒自由说。保罗本是法利赛人，他颇有资格以遵仪守礼自诩，但他却看到了万物本身并无洁净与污秽之分（罗十四14），他且断言“凡物固然洁净”（罗十四20）。他还指出，“凡事我都可行”，但并非事事都有益处（林前六12），因为“凡不出於信心的都是罪”（罗十四23）。显而易见，这“凡事我都可行”的说法是对仪礼主义的直接否定。

新约书信的教导指出，洁净是因得救重生，以致向神顺服的结果，故这是基於救赎大功的洗罪能力（参罗六19；帖前二3、4；此两处的“污秽”纯是指道德方面）。正如约翰一书一章7至9节所说，我们若认罪悔过，耶稣的血便会洗净我们一切的罪。

**赎罪**

耶稣的宝血是罪的最后清洗剂；使人脱罪而成义（来九14、22；约壹一7）。牛羊的祭血只是预表，耶稣的血才是实体。因此，“曾用羔羊的血”洗净的人（启七14），都“穿着洁白光明的细麻衣”，享受天国的福祉（启十五6，十九8-14）。

耶稣在十字架上流血死亡，其宝血的洁净大能并无神秘之处。这血象征基督奉父的旨意献上生命，为人而死充分满足了三位一体的真神公义的本性。父神的公义即由此而昭见於天下，遂使罪人有了蒙恩得赦的可能。神在历史上是永恒不变的：祂自己是公义的，且又使在基督里的信徒蒙恩称义（罗三24-26）。

**重生与信**

连旧约的信徒也都知道，仅靠献祭尚不足以达到洁净的目的，必须还要有内心的改变。所以，大卫祈求神说：“神啊，求你为我造清洁的心”（诗五十一10），因为任何祭祀礼仪都不能替代真正痛悔的心（诗五十一16、17）。耶稣向祂的门徒指明洁净与重生的关系，祂说：“现在你们因我讲给你们的道，已经干净了。”（约十五3）使徒保罗也提到“重生的洗工”（多三5），那是圣灵藉着道的洁净而成的工（弗五26）。使徒彼得也以“洁净”来描写道在人的内心，配合人的信而产生的重生（彼前一22）。

参“洗礼”1709；“割礼”460；“未受割礼”1605；“祭祀”680；“圣经中的律法观”1373；“饮食的条例”2139。

## 姊妹
Sister
jiě mèi

参“家庭生活和伦常关系”729。

## 疥
Itching Disease, Scab
jiè

在圣经里曾5次提及皮肤病。利未记第十三章所记，对於不同皮肤病的情况，均有不同的禁例。以此为指南，祭司可以因而宣称一个人是洁净的或是不洁的。限於圣经中的形容，对於这些皮肤病不能有精确的诊断，但其主要观念是把一个有散播病菌伤口的人隔离於群体社会。

任何人若患有“疥癣”之皮肤病，均不可以成为祭司（利二十一20）。“癣”、“疥”在此是指有脓液的伤口，和结痂的皮肤病伤口。

以色列人被警告，破坏神的律法会导致被不同的皮肤病煎熬。其中包括“埃及人的疮”、“痔疮”、“牛皮癣”及“疥”，这都是不能根治的病（申二十八27）。这里所提及的疥病，可能是一种类似疥癣的恶性皮肤病。约伯也曾经受疥病（毒疮）之苦，并且用瓦片刮身体（伯二8）。

参：“疮／癣”244；“医药”2008；“疾病”661。



## 界标
Landmark
jiè biāo

刻上符号的石头，作为田地、区域或国界的记号（创三十一51、52）。在大多数近东的国家中，搬动界标是一项严重的罪行。在以色列，这是违反摩西律法的行为（申十九14，二十七17）。搬动界标则可代表改变古时的习俗及法律（箴二十二28，二十三10；参伯二十四2）。

参“铭刻”1056。

## 芥菜
Mustard
jiè cài

作香料用的植物，以种子细小而知名（太十三31）。

参“植物（芥菜）”2292。

## 借贷，债主
Borrow, Credit, Creditor
jiè dài / zhài zhǔ

借贷指货币借出和借入的信贷活动，也包括货物的赊借；放款或赊借的人则称债主。摩西律法对债主和借贷作了若干规定（申二十三19、20）。

参“货币和银行业”621；“职业（银行从业员）”2320。

## 诫命
Command, Commandment
jiè mìng

参“新命令”1745；“圣经中的律法观”1373；“十诫”1410。

## 金
Gold
jīn

黄色软金属。

参“钱币”1182；“矿物、金属和宝石”833；“货币和银行业”621。

## 金槽
Filigree
jīn cáo

用以镶嵌宝石或饰物的金属线状物，通常是以黄金制成（出二十八11-25，三十九13-18）。

参“服饰”423。

## 金罕
Chimham
jīn hǎn

财主巴西莱之子（据约瑟夫记载）。大卫王逃亡玛哈念时，得巴西莱供应饮食（撒下十九32），还都时邀其移居耶路撒冷享受荣华。巴西莱以年迈推辞，而转请垂顾其子金罕，王应允（撒下十九37-40）。大卫临终不忘所许，遂遗命所罗门“恩待基列人巴西莱众子”（王上二7）。数百年后，约哈难从以实玛利手中救出以色列百姓，有亡走埃及之图，中途曾在一地停留，该地名为基罗特金罕（耶四十一17），可能与当年之金罕有关。

参“基罗特金罕”653。

## 金合欢属植物／皂荚木
Acacia
jīn hé huān shǔ zhí wù / zào jiá mù

产於巴勒斯坦的一种木材，约柜即用此木制成（出二十五10）。

参“植物（金合欢属植物）”2292。

## 金匠
Goldsmith
jīn jiàng

参“工商业”497；“职业（金匠）”2320。

## 金牛犊
Calf, Golden
jīn niú dú

亚伦听从以色列百姓之吁请，用他们的金银首饰铸造的牛形偶像（出三十二1-4）。当时摩西在西乃山上领受神的十诫，他从山上下来，见百姓向金牛犊敬拜及种种淫乱行为，遂大怒，立毁法版，并将金牛犊在火中熔化，捣成粉末，扬於溪中，令百姓饮其水（出三十二15-20）；干罪的百姓有些被杀戮（出三十二25-29），有些则遭受瘟疫的惩戒。

亚伦的金牛犊大概是仿照埃及的牛神亚皮斯制造，亚皮斯和另一埃及神阿西利斯常相提并论。古埃及人敬拜公牛，视为亚皮斯神；公牛死后，则称为“阿西利斯——亚皮斯”（按：阿西利斯是主管阴司的冥神），两约之间时期则改称“色拉皮”。圣经中有多处提及亚伦制造金牛犊之罪（申九16、21；尼九18；诗一〇六19、20；徒七39-41）。

北国以色列的第一代王耶罗波安（主前930-909），曾於北陲的但和南疆的伯特利两城建造邱坛，供奉金牛犊，要跟耶路撒冷的圣殿分庭抗礼（王上十二26-33；代下十一13-15）。以色列的先知告诫其民，金牛犊绝非真神，不可妄拜（何八5、6）。“伯特利”的本义是“神的家”，自耶罗波安供金牛犊偶像於该城之后，即被先知称作“伯亚文”，意即“偶像之家”（何十5、6）。自此之后，以色列信仰废弛，世风日下，百姓跪吻牛像的恶俗沿袭了200年之久（何十三2），而终於导致主前722年北国都城撒玛利亚的毁灭，举国君民沦为囚虏的历史性灾难（王下十七16）。

## 金雀花 / 罗腾树
Broom
jīn què huā / luó téng shù

巴勒斯坦地生产的一种灌木，枝大叶茂可遮荫（王上十九4）。

参“植物（金雀花）”2292。

## 金诗 / 米谭
Miktam
jīn shī / mǐ tán

诗篇十六篇和五十六至六十篇的诗题，可能也是希西家的痊愈诗（赛三十八9）的标题。这词的准确意义未明，“金诗”一词与亚甲文“遮盖、补偿”一词很相近，可能指赎罪而言；其他的解释包括困难或神秘之诗。

参“音乐和乐器（米谭）”2125。

## 今世，来世
This Age, Age to Come
jīn shì, lái shì

参“世代”1445。

## 金字塔
Pyramids
jīn zì tǎ

参“埃及”12。

## 锦葵 / 咸草
Mallow, Saltwort
jǐn kuí / xián cǎo

灌木植物（伯三十4）。

参“植物（锦葵）”2292。

## 瑾锁
Gimzo
jǐn suǒ

犹大一镇，亚哈斯王期间遭非利士人所夺（代下二十八18）。瑾锁即现代的吉姆祖，位於吕大的东南面。

## 近顿
Ginnethoi, Ginnethon
jìn dùn

❶被掳归回后期，在以斯拉所立的约上签名的祭司（尼十6）。

❷被掳后约雅金大祭司时期，米书兰家族的祭司和首长（尼十二16）。

## 禁食
Fast, Fasting
jìn shí

按需要或自愿地只吃少量食物，甚或完全不吃。在医学方面来说，禁食是透过禁止进食以解除体内的毒素。

宗教性的禁食需要放下其他活动及减少进食，取而代之，是要操练祷告和专注属灵的事情。新约中，“禁食”一词原意是指一个人没有进食，空着肚子。

禁食通常可分为3类：正常的，指在一段特定的时间内不进食，但可以饮用流质；部分的，限制进食，但仍可进食少量食物；绝对的，完全不用任何食物或饮品。



### 旧约

在旧约中，禁食被视为一种自责的行动，是为了要平息神的愤怒和打动祂施行恩典。在情况危急的时候，人们会禁食祈求神，从迫在眉睫的灾难中救拔他们（士二十26；撒上七6；王上二十一9；代下二十3；耶三十六6、9）。有个别的人希望藉着禁食，以祈求神从困境中释放他们（撒下十二16-20；王上二十一27；诗三十五13，六十九10）。禁食跟祷告同时进行，以确保神会回应人的祈求（拉八21；尼一4；耶十四12）。在整本旧约中，禁食者常是以忧伤的态度，不断恳求神帮助求告的人。

一般的禁食会维持1天，由早晨到黄昏，晚上便可以进食（士二十26；撒上十四24；撒下一12）。不过，也有更长的禁食纪录，例如末底改提出3天禁食的呼吁，并且说明包括晚上和日间（斯四16）；扫罗死时也有7天的禁食（撒上三十一13；撒下三35）。其他特别的禁食，有摩西在西乃山上40天的禁食（出三十四28）和但以理得着异象前，有长达3周的禁食（但九3，十3、12）。

禁食在旧约的时代中，一般可以说是被人误用了。许多人的禁食并非是真诚地自责和向神顺服的表现，只是虚有其表，以求为自己建立敬虔的形象。因此，先知的呼喊正要针对这种麻木不仁的伪善。耶利米曾记载耶和华的说话：“他们禁食的时候，我不听他们的呼求”（耶十四12；参赛五十八1-10）。

两约期间，拉比的传统日渐形成，禁食成为了判别犹大人是否敬虔的记号。不过，大部分人禁食，仍然只是一种礼仪而已，这种背景就形成了人们在新约时代对禁食的观念。人在起誓时，要禁食以表明誓言的真挚（《多比传》七12），在忏悔时要禁食（《以斯拉四书》十4），祷告要以禁食来支持（《马加比一书》三47）。人们开始持守更多特别的禁食，有些还是自愿增添的（《马加比二书》十三12；《以斯拉四书》五13）。

这种情况发展成为一种拉比传统，使禁食被视为一种功德，也是表示敬虔的基本行动。然而，这只是一种假意的虔诚，不过是人在外表上公开或私自在禁食日装模作样罢了。所以，当耶稣出来传道，除了像施洗约翰的门徒那些苦行、禁欲的组织外，一般人禁食时都是带着忧伤愁苦、无可奈何或是自我刻苦的心态。

### 新约

耶稣对禁食的理解，正好标志着禁食在角色上的转变，所以意义十分重大。耶稣起初的态度毫无疑问地说明，祂在成长的过程中也应有参与一般的禁食，因此，也有接受当代流行的教导。但祂有关禁食成熟的教导，却与拉比的传统截然不同。

有两件重要的事情，提及耶稣和禁食：祂的禁食是祂在旷野受试探的一环（太四2；路四2），并祂在登山宝训中，有关禁食的教诲（太六16-18）。

耶稣所面对的试探，充满挣扎。在祂接受了水礼之后，圣灵便立刻把祂带到旷野去，作为末后的亚当的身分，面对撒但的试探。在试探中，祂禁食和祷告，并且引用了申命记八章3节和诗篇九十一篇11、12节的话。祂的禁食系於祂对神的倚靠。耶稣在登山宝训中对自发的禁食，提出了一个崭新的论点。耶稣除了斥责那些只重卖弄敬虔外表，以期取悦於人的禁食外，祂更教导人们应存着坚定的信心来禁食，单纯地寻求与神建立真挚的关系。耶稣没有责备或禁止人们禁食，但祂赋予禁食一个新的意义。禁食就是事奉神。

禁食这个新的观念，建立於拯救时代的初期。其时，新郎正与人同在，是一个喜乐的时刻，人们不应忧伤。故此，当时盛行那种强调伤痛和假装敬虔的禁食，与新时代的气氛绝不相配。

耶稣的教导可总结为：由末世时代开始，禁食已经提升了。弥赛亚的统治已经粉碎了邪恶世代的权势。在这个充满感恩和喜乐的世代，禁食已是不合时宜；因为基督徒的生命并不是由悲苦所约制，而是要充满喜乐和欢愉。不过，这国度仍未完全实现；人若清楚了解禁食的意义，是仍然可以进行禁食的。人禁食，就必须在基督里的新生命中，怀着喜乐和感恩去进行。

禁食与祷告相关，所以，人应存有与

祷告相同的心态：在神面前不卖弄外表，存心安静，因着内心的感戴而向神称谢，植根於信心，以寻求属灵的长进。

*Clarence B. Bass*

参“祷告／祈祷”290。

参考书目：I. Abrahams, *Studies in Pharisaeism and the Gospels*, vol. I, pp.121-28; D. E. Briggs, *Biblical Teaching on Fasting*; H. von Campenhausen, *Tradition and Life in the Church*.

## 进犹太教的人
Proselyte
jìn yóu tài jiào de rén

一些藉着割礼、洗礼和在圣殿献祭，来表示愿意归入犹太教的外邦人。

### 旧约

在旧约时代，一些颇为固定地寄居在巴勒斯坦的外国人，可以透过割礼完全溶入以色列人的宗教生活中（出十二48）。这种把心甘情愿的外邦人领进圣约群体的做法，在散居外地的侨民（即居於巴勒斯坦以外的犹太群体）之中更常出现。基於被掳、商业或军事理由而居於世界各地的犹太人，通常会把他们的宗教信仰和习惯带至当地。犹太人的生活方式，尤其是他们的一神信仰——不敬拜偶像只敬拜一位看不见的创造主，还有高尚的道德标准，吸引了四周不少多神信仰的外邦人。结果许多外邦人透过会堂的生活，以不同程度加入犹太人的信仰中（参赛五十六1-8；玛一11）。圣经以外的犹太（斐罗、约瑟夫）和罗马资料（如何拉丢、辛尼加、塔西图）显示犹太人（尤其散居外地的侨民）在基督降生前的几个世纪，及在新约早期，都颇为热心地向外邦人传教（参太二十三15）。

一些被吸引进犹太教而较热心的人可以透过三重的礼仪正式成为犹太群体的一员，这三重礼仪包括：割礼（若是男性）；一次表示脱离异教背景的洗礼；及在耶路撒冷的圣殿献祭一次。这些改教者既称为“进犹太教的人”，便需要遵守旧约的全律法。虽然他们的日常生活跟犹太裔人无大分别，但法律上的权利却仍受限制。

有些外邦人欣赏犹太教的一神信仰和高超的道德标准，喜欢会堂的生活，但不愿走上受割礼这一步。这些人就被称为“敬畏神的人”（参徒十22，十三16、26）或“虔诚人”（十2，十七4、17），为一些犹太人所接受，尤其在散居的侨民中更是如此；但有些犹太人则不接受他们，看他们有如外邦人。

### 新约

有些“进犹太教的人”接受了福音，他们都受到初期教会的欢迎（徒二10、11，六5，十三43）。然而，有些“敬畏神的人”听了宣教士在散居侨民的会堂中所传的道，希望对福音有所回应时，早期教会的人对他们却有各种不同的要求。许多耶路撒冷的犹太基督徒认为对福音有兴趣的“敬畏神者”若要得着救恩，除了相信基督外，还应受割礼和遵守旧约的律法。事实上，这些犹太基督徒称为“奉割礼派”，他们企图藉此扭转教会正在扩展中的外邦人宣教工作的方向（徒十一2，十五1-5；加二12）。彼得遇见哥尼流，并看见神的大能降临在这外邦家庭之后（徒十1至十一18），便相信割礼并不是神对“敬畏神者”得救恩的要求（十44-48，十一15-18）。然而，保罗才是最热衷向“敬畏神的人”和其他对福音有兴趣的人传福音（徒十三16、26、48，十六14，十七4、17，十八7），他为他们争取因信基督而得救的权利（加三11，五2-6）。在耶路撒冷议会（约主后48-49）中这争论到达了高潮，其中早期教会的领袖站在保罗的一边，判定割礼对外邦人的得救并不重要（徒十五）。外邦人若要归入基督教会，唯一的条件是相信基督和接受洗礼。

*David C. Carlson*

参“分散的犹太人”415；“犹太人”2169；“敬畏神的人”781。



## 鲸／大鱼
Whale
jīng / dà yú

参“动物（鲸）”329。

## 京城的权柄／母城的嚼环
Metheg-ammah
jīng chéng de quán bīng / mǔ chéng de jiáo huán

地名（原文意思是“母城的嚼环”；参撒下八1）。该地曾被大卫征服。这名字很可能指非利士人的首都迦特（代上十八1），首都通常被称为“母城”，周围的城镇则称为“儿女城”。嚼环是代表操纵和权力。

## 荆棘
Thorn
jīng jí

参“植物（蓟，荆棘）”2292。

## 经期／血漏／出血
Blood, Flow of; Hemorrhage
jīng qī / xiě lòu / chū xiě

指妇女月经期间排出的血。利未记十五章所记，摩西律法载有关於生殖器排泄物的条例。妇女於经期或经期后7日之内，均被视为“不洁”。此时，她们严禁参与圣事，非但不可进入会幕或圣殿礼拜，在街市上与人群来往也在禁止之列；凡在此期间接触她用过的衣物、床、椅，也属不洁（利十五19-28）。此期间不许有性行为（利十五24）。7日后待经血全止，该妇女必须通过祭司献两只斑鸠或两只雏鸽为祭，赎其不洁之罪（利十五29、30）。

符类福音书（太九20-22；可五25-34；路八43-48）曾记载，耶稣将一患出血不止（慢性或间歇性）达12年的妇女治愈的神迹。若该妇女排出的是经血，这么多年来被视为不洁和被隔离，必使她十分困苦。除了忧虑不安，且不能生育，并且她“在好些医生手里受了许多的苦，又花尽了她所有的”，非但毫无转机，“病势反倒更重了”（可五26）。在绝望之中，她不顾种种禁令，竟挤过人群，伸手摸了耶稣的衣襟。不想经此一摸，血漏立止，并且彻底根除了。

*David E. Van Reken*

参“医药”2008。

## 经文评鉴学
Bible, Textual Criticism of the
jīng wén píng jiàn xué

经文评鉴是指依据能够得到的一切资料，最准确、最翔实地重建圣经经文原貌的工作。经文评鉴也被称为“低等评鉴”，以别於考究圣经各书的年代、统一性和作者等重大问题的“高等评鉴”。

经文评鉴主要分4步进行：第一，搜集整理现存的抄本、译文和征引；第二，厘定校勘理论和方法，并藉此利用所收集的资料，将圣经材料最准确地复原为原始经文；第三，重建经文写作和辗转流传的历史背景，以发现可能对经文产生影响的种种外界因素；第四，根据有关经文各种证据、神学思想及教会史，对各种异文歧句作出评价和辨正。

### 资料来源

鉴於经书原稿已不存在，所以只好从搜集一切尚存的记录开始。最重要的资料，便是古抄本，这些抄本一般抄在兽皮、蒲草纸，甚至金属上。其次的资料便是各种语言的译本，早期维护或反对圣经信仰的作者对经文的征引，以及早期圣经版本的佐证。对这些搜集而来的材料严加比较、甄别，然后按一定次序编目，则通称之为“校勘”。

**旧约**

中世纪的希伯来经文抄本都显示一个相当标准的形式，这标准的形式是出於一群中世纪的抄经者，称为马所拉（主后500-900），他们抄录的经文被称为“马所拉抄本”。一位学者列举了60部重要的抄本，成稿年代俱在十一世纪或略后，全都显示基本一致的经文传统。

近世以来相继有很多新发现，更加证明马所拉抄本的可靠性。最著名的发现，便是1947年在昆兰附近找到的死海古卷。以赛亚书古卷是最受注目的，其他古卷也包含了希伯来圣经各书的片断，以斯帖记除外。死海古卷意义之大，是由於它们比

最古的马所拉抄本更早一千年，其成稿时间早在罗马平服巴勒斯坦叛乱（主后70）之前。

同样在死海附近的穆拉拜阿特河，也发现了大量古书卷，是主后132至135年巴柯巴时期的抄本，其中有五经（“五经”即旧约的前五书）和以赛亚书的片断，还有一部希腊文的皮卷抄本，内容包括小先知书的片断。此外，於开罗一座犹太会堂的卷籍收藏库发现有不少经文片断，主要是主后882年之物，当中不难发现希伯来圣经的传抄历史。

撒玛利亚五经和七十士译本是对照希伯来圣经最重要的译本。撒玛利亚五经是摩西五经的一个版本，字体为圆形，与通行的方形字体（亚兰字体）殊异。撒玛利亚人只接受摩西五经为正典。1616年，才有一份撒玛利亚五经抄本引起学者注意，该版本大约是撒玛利亚人与犹太人交恶之后，从他们沿用的希伯来圣经转抄出来。

七十士译本（常以罗马数字LXX代表）是最古的旧约希腊文译本。据传，该译本是由七十位学者在亚历山太（埃及古城）译成的，故称七十士译本。翻译的始末年月已无从考证，仅知五经约译毕於主前三世纪。另尚有亚兰文译本和希伯来圣经注释、别西大译本（叙利亚文译本）、古拉丁文译本、武加大译本，及阿拉伯文译本等，都可作希伯来原经文的参证。

拉比大量旧约注释中的征引和转述，也是可收集和校勘的材料，俾能更准确的还原旧约的经文。

**新约**

新约的古本典籍十分浩繁。据最新统计可知，蒲草纸抄本有88种（蒲草纸是以河边的一种芦苇制成的纸）；大字皮卷274种（以大写字体抄录的皮卷）；小字皮卷2,795种（用小字行书抄录的皮卷，为主后十世纪或略后的字体）；经课2,209种（将经文按圣礼日历编次，用作诵读的书卷），合计5,366种。不过，这些抄本大部分只载录了新约的部分书卷，例如四福音书；包括全本新约的仅有59份抄本。

最早期的新约手稿都抄在用兽皮或蒲草纸拼接而成的卷轴上，一般不超过35呎，大概可容一卷路加福音或一卷使徒行传的篇幅。至二世纪初，才开始使用较方便的书册形式，把一张或多张的纸摺成书状缝好，其大小及用处，都更方便，而且可双面使用。

现将新约抄本的主要类别略作介绍，可增进读者对经文评鉴的工作的了解。

**一．蒲草纸抄本**　重要的蒲草纸抄本有查士达毕替的P45、P46和P47（为毕替爵士於1930-31购得），以及包德默的P66和P75（为包德默於1955-56购得）。

P45现存30页（原本有220页，每页为8吋乘10吋），载有四福音各卷及使徒行传的片断，据该抄本的现代编辑考证，成书的时间当为三世纪前半期。

P46现存86页（原本有104页），也是三世纪之古本，原本载有保罗书信，次序如下：罗马书、希伯来书、哥林多前书、哥林多后书、以弗所书、加拉太书、腓立比书、歌罗西书、帖撒罗尼迦前书、帖撒罗尼迦后书。此抄本之收纳希伯来书颇引人瞩目，因为多有人以为希伯来书并非保罗所作。

P47现存10页（原本有32页），载有部分启示录；成书时间较前两本略晚，约在三世纪后期。

P66，据现代编者考据，当为主后200年约翰福音的抄本。原先只购得104页，其余46页是以后陆续购得的。

P75，该抄本载有路加福音及约翰福音，原本144页，现存102页。据编者考究，该本约成於175至225年之间。

**二．大字皮卷**　九世纪前，希腊文抄本，均以端正的大写字母书写。这些抄本称为大字皮卷，并以多个大写字母区分，称为A;N（希伯来字母“阿拉法”）、B、C、D和θ（希腊大写字母“菲他”）。

*西乃抄本*（N）——该抄本是在四世纪抄成，抄在皮卷上，载有整本希腊文新约及部分旧约。1844年提绅道夫从西乃修道院的一间废杂物库房中发现了这部抄本，立即成了经文评鉴界最瞩目的大事。若干遗页直至1978年始从同一座修道院中找全。

*亚历山太抄本*（A）——是主后五世纪初期的皮卷抄本，全本共773页，抄载全部希腊文圣经（间有若干删节），仅马太福音、约翰福音、哥林多后书有若干脱扔。1627年，该抄本晋献给英王查理一世。

*梵蒂冈抄本*（B）——1475年该抄本之名首见於梵蒂冈藏书目录，然而一向不对学者公开。直至1889至90年，方有摹真本问世。该抄本是四世纪初的羊皮抄本，载有希腊文圣经全书，原有820页，现尚存759页，散佚创世记大部分，诗篇31篇及新约大部分。

*以法莲抄本*（C）——这是主后五世纪的抄本，却於十二世纪时被抹除，另抄上四世纪叙利亚教父以法莲的讲章。现存旧约经文仅64页，新约经文145页。1843年经提绅道夫以化学方法处理之后，显示了原本的字迹，为学者们提供了重要资料。

*伯撒抄本*（D）——这抄本藏於英国剑桥大学图书馆，是伯撒於1581年捐赠。该抄本是五或六世纪之物载有四福音书（其顺序为马太、约翰、路加、马可）、使徒行传和约翰三书片断，原本510页，尚存406页。该抄本的明显特点是颇多随意的增加，间亦有删减。例如该本所载的使徒行传竟较原文增加1/10。

*科里德提抄本*（θ）——是九世纪之物，载有四福音书，但马可福音的经文与其他3卷福音书的传统记载颇不一致。

**三．小字行书抄本**　九世纪以后，希腊文抄本即用一种小字相连的书体抄写，故称为小字行书抄本。这种抄本以阿拉伯字码分别标记，如1、13、33、565、1839等；大多数的小字行书抄本，都呈现相当划一的经文格律，间也有保持很古的格律者。部分小字行书抄本因极为相近，可归为一个家系。例如：第一家系（於本世纪经雷克考究）包括1、118、131、209各抄本（都是十二至十四世纪之物）；第十三家系（1868年经菲拉耳考究）包括13、69、124、346及其他於十一至十五世纪之间的抄本。该33抄本以其质量之佳被称为“抄本之后”，载有新约各书（惟缺启示录），大概是九至十世纪之物；565抄本是用金字抄在紫色的皮卷上，高贵美丽，也是九至十世纪之物；1739抄本约成於十世纪，边页的旁注，是取自若干早期教父的著述，极有价值。

**四．译本**　早期教会的宣教热衷，引致新约圣经译成多种语言。这些译本，尤其是叙利亚文和拉丁文译本提供了有关早期经文的资料。不过由於翻译成另一种语言，也由於各译本究以何本为蓝本已难知其详，遂使这些译本提供的资料也显得很复杂。叙利亚文新约译本现存5种：古叙利亚文译本、别西大译本（为最通用的叙利亚文译本）、非罗森诺译本、哈尔克林译本、巴勒斯坦叙利亚文译本。古拉丁文译本是在二世纪为北非教会而翻译。四世纪末耶柔米译成了著名的拉丁语武加大译本，今日可见的武加大译本抄稿就有8,000种之多。其他重要译本尚有科普替译本、哥特译本、亚美尼亚译本、格鲁吉亚译本、埃塞俄比亚译本、斯拉夫译本等。

**教父的征引**

教父在其撰述中的经文征引，也可以作为经文评鉴的佐证之一。他们的征引涵盖极广，几乎包括整本新约，从中可见经文辗转抄录的演变。综上所述，可知重建新约经文可依据的材料真是十分浩繁。今天利用现代科学技术，对这些材料正进行的一点一滴的分类和整理工作。

## 经文传抄

发掘经文传抄的历史，是正确评鉴各种经文抄本一项重要的工作。要重建经文，必须综合广泛的资料来源，才可达致较可靠的结论。现将两约经文的传抄过程，按学者的推论略述如下。

**旧约**

细考死海古卷、撒玛利亚五经、七十士译本和古希伯来经文可知，早期经书的传抄明显并无一定的规格。显然，在早期阶段并无任何准则可言。例如，昆兰团体（即死海古卷发现之处）并没有因不同的经文抄本而困扰。学者试图将这种现象归结於两个原因：一是地区（不同地区各有不同抄本）；二是正典被认定之前，经文尚有极大的不定性（即正典化过程完成以前，人们并不以为准确传抄经文是十分重要的事）。不过应当指出的是，现代学术

界已经认定死海古卷是与原经文最接近的抄本（例：以赛亚书抄本）。

主后70年圣殿被毁，这事促进了经文的标准化过程。从穆拉拜阿特发现的经卷反映了一个新阶段的开始。最初报导这一发现的学者，对这抄本与马所拉抄本甚少歧异而深感失望。对学者来说，死海古卷的经文已是标准，并据此否定其他不同抄本。学者们过分认定於稍后发现的穆拉拜阿特抄本，为原始的马所拉抄本。

马所拉的标准化工作意指两方面：一是确定一个蓝本作为抄写经文的依据；二是根据蓝本的经文对其他抄本的经文进行校正。当然，希伯来经文只写子音，并不像英文那样有子音和母音拼合的写法。

旧约经文传抄的第二阶段是拼法和母音的标准化。这一过程始於新约时代之初，而持续了1,000多年之久。马所拉文士流传的经文注解，被称为犹太人的传统。马所拉文士的注解是基於两方面：一是尽量准确无误地抄录经文，为此於经书的边页或文后密加批注，於异文歧字、不寻常的风格、某些字词或语句出现的次数，字里行间出现大写字母的特殊意义等等都详予评注；二是为了诵读只有子音的经文，禁止在经文加上音标的传统，形成了在传递经文时，需要一个诵读方法的传统。加注音标的始源，有来自巴比伦和巴勒斯坦之别。提比哩亚的马所拉文士完成了一部最完整和准确的注音系统。从这个系统传抄的最古抄本，现在只有一部先知书抄本，这是896年出自开罗卡拉特犹太会堂的古本。今天希伯来旧约的标准本：祁特尔版本（第三版起），就是根据提比哩亚马所拉文士的传统而重建的。

子音经文及注音的标准化这两项工作都大见成效，以致现今存留的抄本都极为一致。至於个别的异文歧字，多无大碍，主要是抄写的错误，无关诠释圣经的宏旨。

**新约**

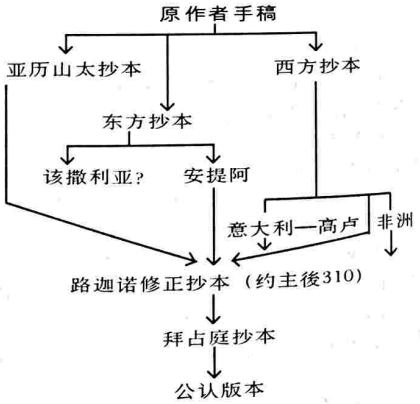
新约经文的传抄历史与旧约颇不相同。新约现存抄本距原经的时间很近，口传的时期短，成书的过程也短，早期亦无经文标准化的工作，因此，评鉴工作可通过校勘与整理而较为接近原文。

新约经文重建工作一般采用所谓“溯谱法”，就是反向追溯经文传抄的过程，分辨各抄本之间相承相因的谱系，并按谱系予以归类。在这方面最著名的学者有本特里（1687-1752）、威斯科特（1825-1901）、霍特（1828-92）、索登（1852-1914）、史垂特（1874-1937）。

史垂特的工作说明了整个传抄过程的方向。他的研究虽仅以四福音书为限，但他的图表和理论都适用於整部新约全书。史垂特的研究，从确定基督教世界各大中心通用的经本入手，他利用教父的征引为依据，辨认出各教会中心地区所用的经本。他认为经文的最大分歧是始於主后200年。下图代表了他的研究结论。

史垂特图表显示了经文地理分布的主要谱系。亚历山太抄本（因埃及亚历山太城得名）成於甚有学术传统的地区，梵蒂冈抄本、西乃抄本、P66和P72都是这谱系经文的实证。学者公认古代经文大体来说以亚历山太经文为最佳，反映二世纪初新约经文的原貌。

**史垂特经文谱系图**




西方抄本不大受原稿传统的规范，反映出较为没有标准的抄本。一些学者对於定规这些抄本为一谱系，尚有所保留。伯撒抄本、古拉丁文抄本是这谱系的代表，於经文中常见增润，并有颇惊人的省略。



西方抄本反映了早期的抄本，二至三世纪的教会作家如马吉安、爱任纽、特土良、居普良等都曾征引西方抄本的经文。

东方抄本的主要代表是该撒利亚抄本。科里德提抄本和两种不同原本的小字皮卷都属此系。这个抄本谱系是经俄利根（於主后253或254逝世）传入该撒利亚。这系抄本似是基於亚历山太系抄本，而又容纳了大量西方抄本。在这3个体系的抄本中，该撒利亚抄本是最不一致的，事实上，较近期的学术都质疑该撒利亚抄本是否存在。

至於拜占庭抄本，正如史垂特图表所示，是上述3系抄本的综合。拜占庭抄本的编纂者没有择优而取，而是兼容并收，这称作“和合法”。“和合”的结果使拜占庭抄本的独特性沦为次等。

以连写字体书写（小字行书皮卷）始於九世纪初，是时拜占庭抄本谱系已成一统之势，所有小字行书皮卷几乎都以这次等的抄本谱系为依据。

十六世纪印刷术兴起，希腊文新约圣经不久也印刷面世。首版的名字是康普鲁顿先多语圣经，该版本收集了各种语言的译本，复以印刷地为名（西班牙的亚尔迦拉，其拉丁名即为康普鲁顿先）。该版在1514至17年印刷，但却延搁到1521或1522年发行，是时已有一部希腊文新约印刷问世，这便是伊拉斯谟於1516年印行的新约版本。伊拉斯谟版本参照了6种小字行书抄本。最早的抄本（即出自十世纪的一号抄本）的使用率却最低，因为该抄本是依据较早的大字皮卷，而伊拉斯谟认为这抄本多有错谬。

1550年，巴黎出版商艾士天尼（又名史蒂芬努，1503-59）发行了他的第三版希腊文新约，该版与伊拉斯谟的第四版和第五版十分相近。接着於1633年又有艾泽维兄弟的版本问世，基本上也相类该版本的拉丁语序言说：“读者手中的经版是现今举世公认的版本，本书没有任何修改。”序言所谓“举世公认的版本”便是后来“公认版本”一语的来源。随后出版的几种版本，都忠於这“公认版本”。在1881年以前，基督教在欧洲的主要圣经译本（包括钦定译本），都依据伊拉斯谟的版本，而这个版本是基於拜占庭谱系中较后出现的若干抄本。

## 方法论

要处理不同抄本上的许多异文，必须有涵盖全面的方法，这又与我们对经文传抄历史的了解有不可分的关系。经文评鉴的根本问题是，用什么方法来决定各种异文的相对价值。欲下正确的结论，需要对很多因素作出评价。

**审察手稿**

现代科学为判别手稿提供了很多工具。科学判断年代的方法可判定书写材料的年代；化学技术可使缺损的字迹重现；而紫外线可使已经抹掉的墨迹（炭）重现原貌。

每一份手稿必须作整本研究，因它们各有“个性”。我们必须辨认抄稿文士的特征性谬误、疏忽或仔细的地方，以及其他特点。然后要比较每份手稿，以辨别其所属谱系。共有的谬误或加插都可作为追寻谱系的线索；其他如写作年月、成稿地点、作者等一切有关资料也都要小心求证。

抄写之误可明显的分为两类。第一大类为无意之误，最常发生在形近的子音之间；字词划分不当也常引致经文的缺损（最古的手稿为节省篇幅，常不留字距）；字音的混淆也是常有的错误（尤其是由一人诵读，数人执笔同时抄写数份的情况）。旧约的注音（加上母音）也引致一些谬误。略去一个字母、一个字或整句片语而成异文是常有的，而重复一个字母、一个字或一句片语也并非罕见。字、词、句之遗漏，术语称为脱漏，重复者称为重复误写。这多是因为抄写人的眼睛由一字滑向另一形近的字或字尾所致（字尾混淆称为相近字尾之误）。无意之误常造成文句不通，是比较容易发现的。

第二类为有心之误，是最难辨别和评价的。试图把相同事迹的记载统一是常有发生的事，有时是出於无心，尤其是符类福音中的相同事件，文士由於熟记经文，於抄写时，不知不觉地使用了相同的文字。有些好思辨的文士对经文的修润，产生了难以确定的异文，他们可能把一些不

能同意的地方略去或润饰；有时会用了同义词。另如所谓“和合法”（把异文兼收并蓄以解决相异的困难），也是屡见不鲜之误，这种谬误尤以拜占庭谱系新约抄本为最常见。

把较明显的错误找出及改正，又辨认出个别文士的殊异之处，并予以修正之后，继而使用较精细的准则，评定最接近原稿的经文。评鉴的方法，於新约和旧约都是适用的。

**评鉴方法的发展**

学者们在方法研究上已下了多年的工夫。经文研究每有新发现或对传抄历史有了新见解，也促使评鉴方法不断的精炼。经文评鉴方法的发展史，是一门充满启发性的学问。我们仅能以不多的篇幅，对评鉴方法发展的历史略加回顾如下：

圣经第一批印本的问世（十六世纪），迫使学者们理出经文评鉴的准则。首批印本依据的手稿，是当时所有最大量及编者随手可得的抄本。出现印本以后的300年，“公认版本”被视为希腊文新约“标准本”，使很多更早、更有价值的抄本一直默默无闻。

希腊文新约印本问世不久，搜求、评校各种异文的过程又开始了。在众多有贡献的学者中，本文只能略举几位加以介绍。

米勒（1645-1707）印行的一部希腊文新约，胪列了30,000条异文。本特里（1687-1752）对这些异文研究之后，认为数量并不重要，更重要的是抄本的价值；以多为准，并不足够。维特斯坦（1693-1754）与本特里同时，他印行了一套两卷的希腊文新约（1751-52），不但广列异文，且按谱系分类，他的分类法至今沿用。

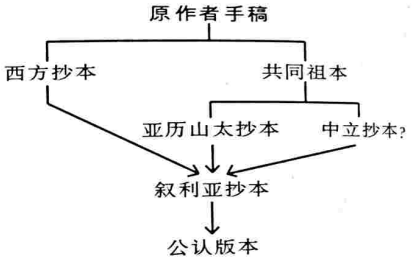
格利兹巴赫（1745-1812）仔细分析评鉴异文的过程后，归纳出15条细则可作依循。他技巧地应用这些评鉴细则，编纂了一部希腊文新约，於多处放弃了“公认版本”的经文。继之有拉赫曼（1793-1851），他是第一位被公认为完全脱离“公认版本”的学者，他依据公认的准则，自行重做一部完整的经文。

提绅道夫（1815-74）以发现西乃抄本著名，曾不辞劳苦地走遍全欧和近东之地，到处搜求新约抄本；他也把众多发现刊印成册。他将新的证据和旧版参照校勘，刊行了8部希腊文新约的不同版本。

在评鉴方法上最有建树的学者，首推威斯科特和霍特两人。他们都是剑桥大学的教授，生平致力於评鉴方法的精研，并着实应用於经文考究上。他们精心厘定的准则已成模范，现代经文评鉴学者仍然遵从。

威斯科特和霍特基於他们的调查研究，将圣经抄本分为4大谱系。（要了解他们重构各谱系抄本的关系，参“威斯科特和霍特抄本分类表”）。

**威斯科特和霍特抄本分类表**




叙利亚谱系抄本成於四世纪，编者显然是亟欲纂成一部内容简易和完整的稿本，将有碍读者理解的地方减至最低，有小部分删略，却有不少增润，多为统一和释义。霍特评叙利亚谱系抄本为：“文字通顺吸引，但文意和笔力软弱无力，只适宜作概略的阅读，深研细考则不宜。”

威斯科特和霍特将西方抄本独立一系，该系抄本反映了早期传抄的经文，马吉安、他提安、游斯丁、爱任纽、希坡律陀、特土良、居普良等都曾征引。西方抄本的特点是喜欢意译，自由删改，为加强语气和力量而增润，改用不同字辞，统一经文等。

亚历山太谱系抄本是亚历山太诸教父所征引的，如：革利免、俄利根、狄奥尼修、狄迪模斯、区利罗。该系经文反映了亚历山太的文风，强调句法和修辞。

中立谱系抄本的最佳代表是梵蒂冈抄本和西乃抄本。威斯科特和霍特俱认为该系经文混杂和讹误最少，因此也是最接近原来手稿。所以他们校考经文多以该本为据，除非有确证别有所指。

威斯科特和霍特的研究成果，标志着经文评鉴的转捩点，他们为希腊文新约的现代评鉴版本开辟了新径，也启发了一批现代译本。他们在考订工作上的主要贡献，是辨认叙利亚谱系（其他学者多称之为拜占庭谱系）为较晚出的抄本，且有异文和合的特征，尼西亚会议（主后325）以前的诸教父并无征引。

另有两位对发展经文评鉴方法卓有贡献的学者，一位是索登，一位是奈瑟勒（1851-1913）。索登收集多种抄本，特别致力於小字行书皮卷，於1902至13年刊行了一部堪作里程碑的希腊文新约；他还创立了一套校勘术语和符号。索登伟大的工作，却因他在方法上的错误和校勘上不够准确，而大打折扣。奈瑟勒根据当时盛行的校勘法，刊行了一部新约小型版，以令人赞叹的简明形式，提供了广泛的不同资料，迄今已出至第二十六版，最后一版为艾温奈瑟勒和阿兰德合编。

希腊文新约的最新版本是由联合圣经公会刊行（第三版，编者：阿兰德、布莱克、马蒂尼、麦茨格尔、魏克伦）。该版本的特色不在於胪列各种经文考据，而在於为译者建立译经的基础。因此，它只对与翻译有关的经文问题加以讨论。其附本经文评注说明了编者抉择取舍的方法。

**评鉴准则**

最近数世纪来，藉着经文评鉴学者的努力，已总结出一些基本准则。新旧两约经文评鉴的主要准则，现分别略述如下。

一. 旧约

1.以马所拉抄本为基础，因该本曾经仔细的标准化过程，并曾参考各古代译本的佐证。七十士译本由於其年代及基本上忠於希伯来经文，在经文考据上也占相当分量。他尔根（亚兰文译本）也是以希伯来经文为基础，但倾向意译和增补。至於别西大译本（叙利亚文译本）、武加大译本（拉丁文译本）、古拉丁文译本、科普替译本等均可据为旁证，只可惜译文在细节上往往难为确证。评鉴学者可藉这些译本，运用语言比较学，揭示早期引致原经失传的谬误。

2.异文比较，以最能解释其他异文之由来者为可取。研究经文传抄史可增进了解，认识抄写时的典型错误，有助评鉴者推断异文的成因。

3.异文比较，比较短者为可取。因文士在抄写中为解决句法、修辞问题，於文句多有所增润，而删减或浓缩的情况较罕见。

4.异文比较，以困难较大者为可取。这准则与第三条有密切关系。文士不会故意制造较原稿更困难的异文，而无心的错误通常是易於辨认；因此，没有什么困难的异文一般都疑是经文士修改。

5.异文比较，以跟相近经文不一致者为可取。抄经人常倾向於依据其他相近经文作修正统一（有时竟不自觉）。

6.若一切准则都不适用，评鉴者必须凭臆测来作出校正。要作出合乎学理的臆测，必须熟悉希伯来语文及作者的风格，了解与经文有关的文化、习俗、神学思想等等。凭臆测作校正，必须限於那些肯定丧失原稿的经文。

二. 新约

新约经文评鉴的基本准则与旧约并无不同。在这里可简略看看威斯科特与霍特的步骤，并加上新近的一些补充。

第一步要衡量各异文佐证的分量，诸如抄本的年代（注意其反映之经本的成稿年代）、各谱系抄本的通行地区、相互关系等等都当一一考证。

第二步根据抄经人的习惯，估量传抄的可能过程。以下是一些适用於两约的评鉴准则：(1)较困难的异文为可取，因抄经人多从表面修润经文；(2)较短的异文为可取，除非有无心之失；(3)与相近经文一致者较为可疑；(4)有润饰痕迹的异文大概是后期的修订。

第三步是根据文字风格来考证作者，这就要求校勘者从作者其他著述中，早已谙熟其文章风格和用词特点，深知写作的背景，该段异文的上下文，以及其神学和文化背景等等。

近年来，对谱系校勘法的功效有严重的诘难，结果是倾向於一种多元折合法，采纳广泛的证据。某谱系经本拥有

多数较可取的异文，并不表示该经本每一句异文都是可取的。霍特偏重於外证，这种多元折合法则强调内在的证据，也就是说，较着重於语言、风格、抄写人的因素等等。

经文评鉴绝不轻易也不可能机械化的运用这些准则和步骤。经文评鉴是一门艺术，也是一种技巧，要求训练有素、严谨精细的专家，尽可能的搜求各项因素，校勘衡量后作出决定。

## 结论

有一件事需要谨记，经文评鉴学是在发现两个或以上的异文时，才派上用场。大多数的经文，并无其他异文。消除了抄写错误和故意的修改后，只余下极小部分产生疑问的经文。经文评鉴学者坎扬爵士於1949年曾发表以下的言论：

*经文原稿撰成的年代和最早的抄本的年代，相距之近几可视若同时，而对圣经是否能按成书时的主体原样一直传流的怀疑，已再无依据可凭。新约的真实性和准确性可以说是确定无疑的了。*

作者对旧约的经文也表达同样的信心。

经文评鉴学是一门复杂的学问，对浩瀚的材料既要善於搜求，又要善於利用。鉴於经文评鉴学所处理的材料，是所有基督徒奉为信仰启示的权威，所以经文的考据论证时常与情感因素纠缠。

经文评鉴工作尽管颇多争议，但进步之大，尤其是近一百年来，是相当可观的。由於评鉴方法愈益精微，对於了解累积的材料大有帮助。相关的学术领域，如教会史、圣经神学、基督教思想史等，也有不断增加的学术资料，对经文评鉴也有助益。

现代经文评鉴学者从广泛搜集、整理起来的各种经文典籍中获得了强固的信念，认为神话语的传流，一直维持准确和可靠的形式。随着各种圣经版本的刊行问世，虽明显可见有异文的存在，但那些没有足够证据、次等的异文多被剔除。只有极少数经文需要凭臆测校正。关乎基督教救恩的记载，传抄的经文清晰无误，可作权威的根据。为此，基督徒应感谢那些为经文的可靠性献心尽力，并仍在努力不懈的经文评鉴学者。

*Morris A. Weigelt*

参"死海古卷"1502；"新约圣经评鉴学"1760；"旧约圣经评鉴学"799；"圣经正典"1360；"圣经"1331；"马所拉，马所拉学者"989。

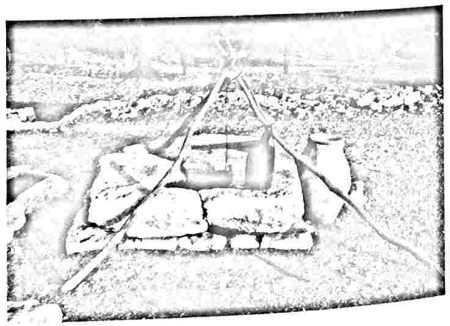
参考书目：F. F. Bruce, *The Books and the Parchments;* J.H. Greenlee, *An Introduction to NT Textual Criticism, and Scribes, Scrolls and Scripture;* F.G. Kenyon, *Handbook to the Textual Criticism of the NT;* K. Lake, *The Text of the NT* (rev. ed.); B.M. Metzger, *The Text of the NT* (2nd ed.); A. Souter, *The Text and Canon of the NT.*

# 井

Well

jǐng

人造水井，用来储藏地下的水泉或雨水。由於在圣地，大多是干旱和半干旱地带，井是人类、牲畜和农作物很关键性的水源。但不幸地，大多数的井只倚靠极少量的雨水，或间断的水泉（箴二十五26），并未能提供稳定的水源。所以，偶然发现活水井的泉源是极大的乐事（民二十一17、18）。人们常因抢夺水井而引起争端（创二十一25-30，二十六19-22；王下三19）。成功地发掘活水井和保卫个人的水源权利，时常是保障财产的决定因素（创二十一25-30，二十九2、3）。



一口水井

一般认为拥有好的水井是蒙神赐福的记号（创十六14，二十一19；民二十一16-18）。所以，圣经的作者常以活水井比作神为祂子民预备救恩（赛十二3；约四14）。活水井跟储水池的池水并不一样。前者是活水的泉源（是流动的），后者则只有雨水；两者的水质有极大分别。知道两者的分别，有助人明白主耶稣和撒玛利亚妇人谈道时，所说的"活水"（约四10-15）。

参"池子／井"225；"雅各井"1815。



# 敬拜

Worship

jing bài

向神表示崇敬。从亚伯拉罕到以斯拉时代（约主前1900-450）的1,500年里，古代以色列在敬拜的方式上有许多巨大的改变。亚伯拉罕是居无定所的牧人；神无论在那里向他显现，他就在那里筑坛献祭。在摩西时代，会幕是可以搬移的圣所，给以色列各支派在旷野的旅途中敬拜神。所罗门王用庞大的财宝在耶路撒冷建造圣殿，存留了300多年，直到主前586年，被巴比伦军队毁坏。当犹太人从被掳之地归回，建造了一座新的圣殿，虽然不及以前的那么辉煌，但至少那里是犹太人敬拜的中心，一直到了大希律重修圣殿的日子。虽在主后70年，圣殿被罗马人破坏，但根基仍然保留，且犹太人至今仍在西边的哭墙祈祷。

如果敬拜的方式会随着时代和环境而改变，敬拜的心意和中心却是不改。神向亚伯拉罕启示，应许他的后裔要承受迦南地为业。亚伯拉罕藉着祷告和献祭，表明了他的信心。在整个圣经时代，听从神的话、祈祷和献祭，是敬拜的要素。神对亚伯拉罕的应许，不断为以色列人所记念，作为他们立国和有权承受迦南地的根据。

现代人倾向把敬拜限制於在教会中的主日活动。古代的以色列人对敬拜神有更广泛的观念；他们一日数次在家中和圣殿里敬拜，不限於安息日和重大的节期，而且个别家庭和整个国家都一起敬拜。

## 家庭敬拜

经常默想神律法的重要性，是圣经所强调的。神吩咐祂的子民"要殷勤教训你的儿女。无论你坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论"（申六7）。神的子民必须将律法教导儿童，且要向他们解释律法的意义（申六7、20-25）；然而，口头上的提醒只是开始。以色列人把律法的经文写在家中的门框上。犹太人的习俗把律法的经文写下来，放在小匣子里，然后放在门框上，就是旧约吩咐的延续（申六8、9）。在每件外袍的衣角上要有缝子，好提醒织布的人记念遵行神的一切命令（民十五38-40）。

在旧约时代，社会上许多习俗，都有重要的宗教意义。例如，禁止混杂（申二十二9-11）、食物的律法（利十一）和坚持行洁净的礼（利十五），象征以色列蒙神呼召作祂清洁、成圣的子民。至於吃肉，必先要把血倒出（利十七10-16；申十二15、16）。谨守这些习俗，使以色列人每日都有机会忠心敬拜，且牢记神的恩典和要求。

在饭前、饭后感谢神，是主耶稣和以后的犹太人都照着遵行的习惯（路九16；约六11）。有关这种习惯，要追溯到旧约时代，但圣经没有明确地提及。不过，圣经有论述个人的祈祷。在旧约时代，伟大的圣贤都是祷告的人，他们为别人的需要代求（创十八23-32；出三十二11-13；撒上十二23；拉九6-15）。但以理每日3次祷告神（但六13），有诗人则在半夜起来赞美神（诗一一九62）。

## 全家在圣殿中敬拜

每个家庭也定时来到耶路撒冷的圣殿敬拜神。在男婴出生后第八日，要接受割礼，作为以色列一分子的记号；一、两个月之后，孩子的母亲要到圣殿献祭（利十二；参路二22-24）。

产下羊羔和牛犊的时候也要献祭。头生的牛羊要作祭牲献上（出二十二30）。同样，农作物方面，收割时第一篮已熟的果子，要献给神，而在最后，则要把所有收成的十分之一送给祭司，因他们是神的代表（民十八21-32）。申命记二十六章5至15节，记述了一个典型的祷告，适用於这场合。

有时候，人会因着个人的理由，献上祭牲。在危机中起誓许愿，也以献祭表示其确实（创二十八18-22）。然后当祷告得蒙垂听，就要献上第二次的祭（三十五3、14）。患上重病或犯了严重罪恶的人，也要献上赎罪祭（利四，五，十三至十五）。

所有作祭牲的动物，必须是没有瑕疵的；只有最好的，才配献给神，而不花献祭者任何代价的野生动物，就不被神悦纳。在旧约时代，人们有义务要献上十分之一给神，并摆上凡头生的，所以那时候的敬拜，可以是极其昂贵的。

这类献祭也颇戏剧化，敬拜者要带着祭物走到圣殿的院内，站在祭司面前，一手按在祭牲头上，这样就是把自己与祭牲认同，并要承认自己的罪或解释献祭的理由。然后，敬拜者要把祭牲宰了，且切成块，交给祭司放在铜坛上焚烧。有些祭祀（燔祭）要求把全只祭牲烧在坛上；而有的则把祭牲的一些肉，分给祭司，其余的就由敬拜者和家人分享。但每一次，敬拜者要从他自己的羊群中取出祭牲，由他亲手宰杀，这些献祭生动而明确地表明了罪恶的代价和敬拜者的责任。祭牲代表了为敬拜者代死，使敬拜者免死得生。当他宰杀祭牲，他回想他的罪本可使他致死，幸而神预备了一个救法，使他可藉着祭牲代死。

## 全国在圣殿中敬拜

一年中有3次所有成年的男子来到圣殿，庆祝全国性的节期（出二十三17；申十六16）：逾越节（4月）、七七节（5月）和住棚节（10月）。若是可能的话，全家就和家中的男人同往；但若是住得离耶路撒冷较远，他们就只好参加其中一次节期（撒上一3；路二41）。

这些节日非常盛大。数以万计的人集合在耶路撒冷，他们会住在亲属家里，或在城外搭棚或帐幕居住。圣殿里则挤满了敬拜的人。圣殿诗班颂唱配合节期的诗歌，而祭司和利未人就负责献上数以百计的祭牲；逾越节献上的祭牲更多，达数以千计。一群群的敬拜者情绪高昂，载歌载舞。那些比较冷静的人，则投入歌唱的行列，或只是安静地祷告。这些重要节日的主调是欢乐，因他们为着以色列人被拯救离开埃及而庆祝。在逾越节，每一个家庭吃烤羊肉和苦菜，以重演他们的祖先在离开埃及之前所吃的最后一餐（出十二）。在住棚节，他们用树枝搭棚居住7天，藉以记念以色列人在旷野飘流40年的日子（利二十三39-43）。这些盛大的节期，提醒他们神怎样拯救他们脱离埃及为奴的生活，并且神成就祂向亚伯拉罕所应许的，把迦南地赐给他们。

这3个节期均为期7天，但全年中有一天是完全不同的，那就是赎罪日。那天，每人要禁食，为自己的罪忧伤，大祭司要为全国认罪，按手在一只山羊的头上，然后山羊要被带到旷野，这象征百姓的罪得蒙除去（利十六）。

## 祭司在圣殿敬拜

在节期中，全国都参与敬拜，圣殿的事奉达到最高峰。但每一天，圣殿中的祭司在早上和傍晚都要献祭；而安息日和每月月初则要额外献上祭牲。民数记二十八、二十九章列出全年必须献上的祭。祭司亦要保持金灯台的灯不断燃点，又要预备饼，放在圣所中精金的桌子上（利二十四），也有圣殿的诗班在献祭时歌唱（代上二十三30、31）。

## 圣殿敬拜的结束

第一座圣殿被毁后一段时间，会堂就发展成为公共敬拜的地方。内容很像今天教会的敬拜：只有祷告、读经和讲道，而没有献祭。主后70年，重建的圣殿被毁，会堂成为了犹太人唯一公开共同崇拜的地方，就不再有献祭。这正好与新约时代吻合，因为耶稣是神真正的羔羊（约一29）。感谢祂的受死代赎，叫我们无须再献上祭牲（来十11、12）。旧约的献祭，表示了耶稣如何使神与人和好（来八5），但基督徒仍然要在公开共同的崇拜中聚集（徒二46、47；来十25）。旧约提供了一个真正敬拜的模式。每一个家庭应该是一个教会，而每一次用餐应有敬拜感恩的行动。每一个家，是神家中的一部分，就当一同聚集，庆贺神从罪恶中把他们救赎出来，且藉着基督的受死和复活，赐下新生命。

*Gordon J. Wenham*

参"赞美"2264；"祷告／祈祷"290。

参考书目：O. Cullmann, *Early Christian Worship*; D.G. Delling, *Worship in the NT*; A.S. Herbert, *Worship in Ancient Israel*; R.P. Martin, *Worship in the Early Church*; C.F.D. Moule, *Worship in the NT*.



## 敬拜皇帝

Emperor Worship

jìng bài huáng dì

将人类统治者尊为神明之举，尤其多应用於罗马皇帝，其举动包括为皇帝立神殿，并向之呈献祭牲。

帝王崇拜源於近东以王为神的习俗。如埃及法老被视作太阳神锐的后裔；米所波大米的传说提到王是"从天上降下的"；亚历山大大帝和其他希腊英雄死后都为人敬拜。在异教中君王在宗教礼仪上占首要的地位，故此统治者的神性观也特别受到鼓励。以色列在巴比伦为奴时期直接受到这种拜王风气影响（参但三）。

如此的背景为西流基王安提阿古四世立下了模式；他相信自己是希腊神丢斯的化身。於是他亵渎了耶路撒冷的圣殿，在其中立坛供奉丢斯（主前167）。犹太人对这件事永难忘怀，终於触发了解放巴勒斯坦的马加比战争。

罗马将领和皇帝侵入小亚细亚时，立刻也僭取了神格，该撒亚古士督在权力鼎盛时期更是如此（主前27）。亚古士督认为自己的登基，为罗马和世界开创了新的太平盛世。罗马人虽然颂扬他为"救世主"，他却仅自称为大祭司。东方各省在钱币上铸有罗马和亚古士督双庙。在安提阿的钱币上，将亚古士督描述为丢斯的化身或"值得敬拜的神子"，并且设坛供奉之。亚古士督觉得这种祭典在他那五花八门的帝国中不但是团结的要素，也是一种爱国主义的发扬，於是广为提倡。他死后，纪念他的庙宇建成，神性的象征移交给继任皇帝。数十年中，所有的新庙宇全用作皇帝崇拜。（在可十三以及有关纳税的平行经节所载，其钱币上可能题有"该撒提比留——神圣的亚古士督之子。"）

绰号加里古拉（主后37-41）的该犹，是在有生之年在罗马受到敬拜的第一位皇帝。他在雅麦尼亚听过犹太人和外邦人就敬拜他一事所作的激辩后，下令在耶路撒冷的殿中为自己立像。他的计划无疑曾引起普遍的叛乱，只有在希律亚基帕一世调解之下才平伏，但在继位的皇帝革老丢（主后41-54）和尼禄（主后54-68）统治下，这种敬拜竟达到荒谬狂热的程度。以后的皇帝虽在皇帝崇拜的认真程度上有差异，但仍然认为敬拜皇帝是对帝国忠贞的考验，与宣读爱国誓言或向国旗效忠的情形相似。故此为了帝国的团结，其他宗教也要设法容纳皇帝崇拜。

由於皇帝所拥有的称号如（"主"、"和平的君"、"神的儿子"、"救主"）等和基督相同，皇帝崇拜自然令基督徒感到为难。承认"耶稣是主"（罗十9）和宣告"该撒是主"必然引起冲突。於是，凡是不肯向皇帝献祭的基督徒均被控叛国。敬拜皇帝和基督教之间的冲突，一直是教会受逼迫的焦点，直到君士坦丁（主后306-337）执政时才停止。

## 敬畏神的人

God-fearer

jìng wèi shén de rén

"敬畏神的人"这名称可能是指尊敬神，对恐惧产生情绪反应，或是害怕神报复的人。

在旧约中，描述敬畏神的人时，常说神"当受敬畏"和"要惧怕他"（代上十六25；诗二十二23）。从敬畏神的统治者，能找到公正（撒下二十三3；代下十九7）；敬畏神的人能得到长寿的赏赐（箴十27，十四27，十九23）。一个敬畏神的家庭必倚靠神，在患难中得到帮助（王下四1；箴十四26）。敬畏神能驱走罪恶，那就是智慧的开端。

在新约中，敬畏神常用来把爱和事奉神的劝导连系起来（西三22；彼前二17）；在马利亚的尊主颂中，提到"他怜悯敬畏他的人"，是指尊敬和顺服（路一50）。在使徒行传，"敬畏神的人"特别翻译为加入犹太会堂的外邦人。保罗在讲道中介绍他们时，分别指出"以色列人

和一切敬畏神的人”（徒十三16）。哥尼流是一位诚实、慷慨和敬畏神的罗马百夫长，他虽然不是犹太人，却是敬畏神和蒙神喜悦的人（徒十2、35）。

旧约和新约都使用“敬畏神”，来表示畏惧或害怕神的全能和审判（创三10；申九19；伯六4，九28、29；诗七十六8；太十七7，二十八10；路五10，十二5；徒五5、11；提前五20）。

*Hazel W. Perkin*

参“进犹太教的人”770；“惧怕”808。

## 镜子
Mirror
jìng zǐ

一件表面十分平滑的东西，用来把影像反射出来。

在圣经时代，用以制造镜子的材料有铜、青铜、银、金或天然金银合金。这些材料被磨得光亮，好把脸孔反照得清晰玲珑。当时已有玻璃，但一般是不透明的（除了罗马的玻璃），并且在圣经时代过后才给人用来制造镜子。

主前十四世纪的埃及亚马拿泥版提到埃及送出了32块精磨的铜镜作礼物，同时也提及一面银镜。

圣经第一次提及镜子是在摩西的时代，那时刚从埃及出来，准备在西乃旷野建造会幕，镜子被用作洗濯盆的材料（出三十八8）。

亚历山大大帝把希腊文化传扬开去后，在圣经时代的世界中，镜子的使用就更普遍。在这以前，镜子只是宫廷中的妇女和民间妓女的专利品。

考古学家在巴勒斯坦挖出了许多铜镜，连同妇女的珠宝和衣饰一起出土，所鉴定的年代大部分是被掳之后至罗马的时代。镜子普遍呈圆形，有些还加上木制或象牙制的把手。

出埃及记说比撒列用铜做洗濯盆，“是用……妇人之镜子做的”（三十八8）。

约伯记三十七章18节把天空比作“铸成的镜子”。

以赛亚书三章16至26节描述耶和华惩罚祂的子民。由於以色列人的骄傲和诱惑人的行径，神特别惩罚犹大那些败坏的女子，夺去她们所珍爱的物件如“戒指”（三21）和“手镜”（三23）。哥林多前书十三章12节和雅各书一章23节也曾提及镜子。

## 酒
Wine
jǐu

从发酵的葡萄汁制成的饮料。

### 起源

在史前的米所波大米时期，人们已懂得栽种葡萄树和喝酒，约在主前3000年才带到埃及。希腊传说的酒神狄安尼索，憎恶地离开米所波大米，因那里的居民大多喝啤酒，虽然酒仍是当代流行的饮料。酒可能是由挪亚在亚拉腊山首先创制的（创九21）。但并不只限於在那里出产，因埃及人和希腊人稍后都喜爱这种饮料。

“酒”这个字可能是指葡萄树、葡萄园、黑葡萄等。酿酒的葡萄树，在近东的世界就时常和“生命树”连在一起。在埃及和米所波大米，人人相信有一位女神保护那树，指她是那“天上生命树的女主人”。这位女神名叫雪利斯，就住在亚述西北的山上。《以诺一书》三十二章4节，称葡萄树为知识之树。犹太人的传统则认为，葡萄树是由挪亚从洪水中救出来的。

### 酿酒

很少有关古代栽培葡萄树的技术流传下来，早期有几位植物学家，对栽种葡萄的经验和志趣就算是唯一的资料来源。亚里士多德最著名的学生埃雷索斯人提亚弗特斯曾著书《植物研究》，兼备实践与理论；稍后他又有另一著作《植物的生命》，提供了观察和栽培葡萄园的详细资料。他对何时栽种、怎样修剪、怎样移植及一般护理等有很好的介绍，流露出希腊人的才华。希腊人把栽种葡萄树发展为一门科学，而在过去的2,200年间，只有很少的修改。

希腊人对於酿酒的葡萄树，非常小心照料，以确保他们的收获。葡萄树的枝子接近地面，不用支架撑着。如此，容易惹来老鼠和狐狸吞食，故需不时锄地除草。总的说来，他们的方法很奏效。

9月初，葡萄在平原上采摘，到了月底，就在山上采摘。开始的时候，众人载歌载舞的庆祝，工人把一束束的葡萄带到酒醡那里。放进排列在低处一角的水泥桶中，然后工人就赤脚踩葡萄。最先压出来的果汁因为可酿制最优质的酒，所以价值最高。工人把剩下那踹过的葡萄放在布袋里再踩。第三级的酒，是加水搀杂，或把剩下的葡萄内放进一些水加热，好煮出一些酒来，但这类酒只有穷人才喝。

后来，希腊人发明了一种梁压的方法，一端是一根可以活动的长梁，而另一端则是重重的石头，用来压住层层的葡萄。古代近东的人采用不同的方法把酒压榨出来，但即使在希腊，用脚踩的方法还是人们最乐用的。

在希腊，酿酒发酵的阶段，一般是6个月，在这期间，要把液体的泡抹撇去。无论怎样，在古代近东地区，发酵过程多为3至4日，最佳的温度是77度，古代的人知道发酵时间过久会令液体发酸。

经适当的发酵之后，就要转到皮袋或瓦器里，以便运送或售卖。那些手柄或瓶盖，印上牌子或商标、葡萄的原产地或年代。这时的酒要以打了孔的金属筛或布来防止染污，以免被砂砾、昆虫弄脏。

最初，部分希腊人享有出口的专利权，把酒大量输出。埃及人特别喜欢希腊出产的酒，而古代近东地区，则以盛产酒徒和啤酒著称。

### 酒的种类

古代的诗人讨论不同牌子或商标的酒。希腊的文艺协会曾列出85种不同的酒。伽伦提出60种，皮里纽提出150种，斯特拉波30种。酒以不同的颜色（黑色、红色、白色或黄色）和味道（干、苦、淡或甜）来分辨。圣经里也提及很多不同种类的酒，有来自利巴嫩、黑本的；希伯仑和撒玛利亚，则以栽种葡萄闻名。希伯来语至少有9种不同名称的酒，希腊有4种酒见於新约。



### 酒的特性

旧约中少数是发酵的酒。然而，一些学者争辩，古代用某些方法制的酒是不经发酵的。他们指出希伯来文中的两个酒字各有不同的含义，“新鲜的酒”，意即葡萄汁（箴三10；何九2；珥二24；弥六15）。这些论据未能使人信服，可从下列各点看出：(1)出现此希伯来语的经文其实并无明确显示那是经发酵或不经发酵的酒。(2)此语常见於肯定提及发酵饮料的经文中（创二十七28；何四11；弥六15）；(3)乌加列文的类同的用语，肯定是指某种发酵的酒；(4)七十士译本的同义词也指发酵的酒；(5)古代的近东，只需约3天的时间发酵，情况有异於希腊；(6)米示拿没有提供实际的明证显示有不经发酵的酒，似乎没有记述提到尝试把不经发酵的酒保存，这几乎是不可能的事。仔细研究所有希伯来（包括其他闪族语文）和希腊文的“酒”字，证明了古代人对不发酵的酒所知有限。

有充分的证据显示，酒虽然通常经过发酵，但一般都跟水混和，这常见於古代及希利尼世界中。酒放在一个双耳长颈的酒瓶中，酒经过泸器倒进大碗，然后加水与酒调和，最后倒入杯或碗里喝。

每种酒的浓度各有不同。水与酒的比例最多可达20与1之比，显然是因为酒性甚烈（希腊诗圣荷马《奥德赛》10.208及以下）。

在地中海西方一带，“酒”是指酒和水的混合物。若是没有加水的酒，就必须加上“不扰水”的字眼，因为希腊人视喝不加水的酒为野蛮的行径。但在旧约中，似乎暗示所饮用的酒不曾搀入水。至於指把水与酒混合的词汇，则无从稽考了。以水把酒稀释象征灵性上的不贞洁（赛一22）。到了罗马时代，这种态度改变了。米示拿把水和酒的比例假定为2比1，稍后，他勒目的一些资料，则认为是3与1之比。

古代的酒之强烈令人困惑。天然而不经蒸馏，竟能含高达15%的酒精。倘若水和酒的比例为3比1，酒精含量则为5%，含量仍然相当高。问题是为何自然发酵的酒，酒性能强烈至要在1份酒内加入20份

水。皮里纽更称发酵过的酒，含有高度的酒精，能够燃烧。实验证明，混合的酒精若少於30%，就不会立即燃烧，但气温若停留在室内温度，有火头持续燃烧，则也会燃烧。可是，20%的酒精量，是不会在室内温度燃烧的。因此，皮里纽的话暗示古代一些酒的酒精含量非常高。在古代的记录中，没有证据证明酒经过蒸馏，然而，酒精是要经过蒸发的。

酒不但跟水混合，也可跟其他成分搀杂，类似今日的饮料。例如希腊诗圣荷马在“赞美德美特”的诗篇中，女神拒绝只喝纯酒，要喝混以玉米粉、水和淡薄荷的酒。当时以浓酒搀淡酒，造成更浓的酒，这是圣经中“搀”的意思（诗七十五8；赛五22；启十八6，十九13-15）。有一个时期，新酒的糖分高，用蒸发脱水，把浓缩了的葡萄汁加入酒内，可得出较高的酒精含量。

在旧约圣经中，浓酒似乎与米所波大米时代有密切的关系。这段时期的酒糖分很高，且必含高度的酒精。有一个希伯来字一直用来指“浓酒”（利十9；申二十九6；撒上一15；箴二十1，三十一6；赛五22，二十九9），与此相同的乌加列语，翻译为“醉”，与平常的酒字同义。一般来说，喝浓酒是要受责备的（赛五11、22，二十八7，五十六12），尤其禁止祭司在供职时饮用（利十9）。但虚弱和疲乏的人可以喝（箴三十一6；提前五23）。

## 旧约和酒

如上所提，旧约中的酒并不与水混合，并被视为可喜悦的，可以有节制地饮用。士师记九章13节提出：“使神和人喜乐的新酒”；诗篇一〇四篇15节有相似的描述：“酒能悦人心”（参斯一10；传十19；赛五十五1、2；亚十7）。节制用酒是正常的，且是生活的一部分（创十四18；士十九19；撒上十六20）。在圣殿供职的利未人（利十8、9）、拿细耳人（民六3）和利甲族人，都不准喝酒。

在旧约时代，酒有很多用途，其一是用以献“奠祭”（出二十九40；利二十三13），且敬拜的人也经常备酒献祭（撒上一24）。再者，圣殿中要备有酒，在祭祀时使用（代上九29）。有时，酒是用以帮助软弱、疲乏和患病的人（撒下十六2；箴三十一6）。但经文没有提及要把水搀入酒中，以便安全饮用，如一般人所接受的。现代水质染污的事例，在古代世界中并不普遍，但问题仍偶然会发生，例如在圣经时代，水井、泉水和河水都会不洁，而当时已有方法净化不洁的水。

旧约对於不节制的饮酒时加谴责，以赛亚指摘那些醉酒的人是犯了罪（赛二十八1-8）。圣经里又有许多经文，劝诫那些狂饮醉酒的人（箴二十1，二十一17，二十三20、21，二十三32-34）。

## 新约和酒

两约之间的时期，可作新约的背景。在米示拿，拉比的资料显示酒和水混合（一般是2份水混和1份酒）。但稍后他勒目的资料提出3份水混和1份酒。在新约时代之前，酒是逾越节礼仪中的一部分。米示拿提出在守逾越节时，人们要喝4杯酒，其中3杯有水混和。

在新约，酒是一种经过发酵的饮料，混合不同分量的水，也有与胆汁混合（太二十七34），以没药调和的（可十五23），单是浓酒而不搀入任何成分的，则代表神的愤怒（启十四10）。有证据强烈显示，主在最后的晚餐中所饮用的酒，是水和酒混合而成的，可能是符合米示拿所说的3与1之比。“葡萄汁”（太二十六27-29）通常解释为新鲜的葡萄汁，然而，新鲜的葡萄汁几乎不可能找到。

新约如旧约一样，强烈反对纵酒。圣经劝告不要醉酒（弗五18；彼前四3）。教会的领袖在用酒方面要节制（提前三3、8；多一7）。钦定本在提摩太前书三章3节和提多书一章7节的翻译均暗示任何酒都不可喝；提摩太前书三章8节则说不可多喝。其实这些经文都应翻译为“不要沉溺於酒”。保罗力嘱信徒为了未成熟的基督徒的良知，也要放弃某些行为，如吃祭过偶像的肉和酒，以免令他们跌倒（罗十四21）。

参“食物和调制方法”1414。

参考书目：H. Daniel-Rops, *Daily Life in Palestine in the Time of Christ*, pp.204-6; C. Seltman, *Wine in the Ancient World*.



## 韭菜

Leek

jiu cài

园中种植的草本植物（民十一5）。

参“植物（洋葱）”2292。

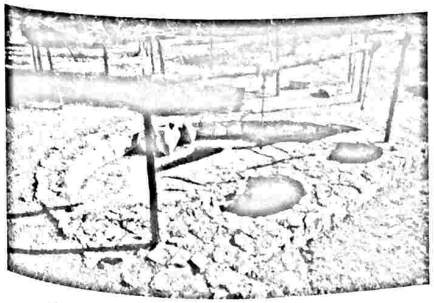
## 酒醡

Winepress

jiu zhà

低陷的地方（士六11），每到葡萄成熟，收成的季节，人们便把大量葡萄堆在那里。工人就按着传统的方法，一面唱歌欢呼，一面赤着脚踩踏葡萄（耶四十八33；参赛六十五8）。红色的葡萄汁从管子灌进瓶子里。压酒池满了，意味着丰收；但酒池干涸，便意味着灾难。人们踩葡萄，却仍然干渴，表示十分贫乏（伯二十四11；何九2）。公共的酒醡，是自然的界标（士七25；亚十四10）；私人的酒醡，可看出葡萄园主人小心的照管和物尽其用（赛五2；太二十一33）。

伯利恒的酒醡



耶路撒冷的酒醡

踩葡萄也被用作戏剧化的隐喻，指入侵的敌军无情的践踏（哀一15）。这个有关战争的生动隐喻，也意味着神的审判（赛六十三1-6），并预期天使有一天要积聚“地上的葡萄”，带着“神的愤怒进入酒醡”，作最后的践踏。

参“酒”782；“葡萄，葡萄园”1162。

## 酒政

Cupbearer

jiu zhèng

古代官名，专司在宫廷酒宴上为王品酒，意在防止酒内下毒以保障王的安全。

参“职业（侍酒者）”2320。

## 鹫/秃鹰/狗头雕/鹞鹰/鹰

Vulture

jiu / tū yīng / gǒu tóu diāo / yào yīng /yīng

参“鸟（鹫）”1123。

## 救恩

Salvation

jiu ēn

圣经中心信息之一。圣经将神启示出来，同时也启示祂为人类所定下的计划，那就是救恩。在这意义上，救恩是新旧两约共同的主题。由於启示的渐进性质，使人看到神不同层面的计划，但救恩的核心真理一直呈现於圣经各书卷中。神是拯救的神，渴望全人类都悔改和得救（结十八32；提前二3、4）。

## 在旧约中

在两约中，救恩的概念都是透过不同的用词和环境表达。几个意为“释放”或“拯救”的希伯来字词之中，希伯来动词yasha及其引伸而来的词语，是最常被英译本翻译为“拯救”或“救恩”的。至於“救恩”一词在英文圣经中出现的次数，则因译本而异。例如，在旧约中，“救恩”一词在新国际译本出现80次，修订标准译本90次，新美国标准译本111次，钦定本119次。旧约中的“救恩”并非专有名词，而是对个人和神均带有意义；正如参孙（士十三5）或大卫（撒下八6）这些领袖曾被神使用，为神的子民带来

拯救。

以色列人对救恩的观念根源於出埃及的历史经验。这件大事让人见证“耶和华所施行的救恩”（出十四13）。其后的诗人（诗一〇六8）和先知（赛四十三3；何十三4），每当回想起出埃及的经历，便再次述说神的救恩。以色列人对救恩的理解显示在历史的实例中，好像在主前701年，西拿基立攻击耶路撒冷，那时神宣告祂会为祂名的缘故拯救这城（王下十九34；参王下十八30、35）。以色列人得以透过不同的领袖和境况看到神的拯救，从而印证了神就是拯救的神。

以色列人对神的拯救，主要是以赞美作回应，在诗篇（诗三8，九14，二十一1）和早期的诗歌章节中（出十五2；申三十二15；撒上二1）经常可见。此外，他们向神求告，恳求祂施行救恩——不论在敌人手中（诗三十五3，三十八22）、病患（诗六十九29）或战争（诗一四〇7，一四四10、11），都凭着信心期待祂的拯救。神预定的救恩是为义人而设的（诗二十四5，三十七39，七十4，八十五9），故转而激发他们去宣扬神的公义和救恩。

先知强调救恩的末世方面。神在过往的伟大作为显示了神拯救的大能，因此激发人期望祂未来的拯救工作。这个未来的盼望是为以色列民而设的（赛四十五17），但预期传至地极（赛四十九6）。先知盼望从巴比伦的被掳中得拯救和归回（赛四十九25、26；耶四十六27；结三十六29）；然而他们也提到未来永远的救恩（赛四十五17，五十一6-8）。有些经文提及弥赛亚的盼望，指出有一个人将会带来神的救恩。以赛亚亦表示有一个仆人来，施行救恩，直到地极（赛四十九6）；耶利米记载神公义的苗裔会兴起施行拯救（耶二十三5、6）。撒迦利亚书九章9节指出那位带来救恩的王，反映了这个弥赛亚的信息；马太福音二十一章4、5节中，此话就应用在耶稣基督身上。

以色列人明白救恩是神的作为——他们看到神的拯救，向神呼喊求助，为此信靠祂，并以赞美回应祂。以赛亚书十二章2节的救恩之歌，取材自出埃及的经历（出十五2），并透过诗篇传扬出来：“耶和华是我的力量，是我的诗歌，他也成了我的拯救。”（诗一一八14）这是一个优美的例子。

## 在新约中

古希腊文中的动词*Sōzō*（“救”）和名词Sōtēria（“救恩”），是用作“解救”、“拯救”或“救恩”，甚至“平安”或“健康”等概念。七十士译本最经常用Sōzō去翻译希伯来文的*Yasha*（“救”），而新约基本上是将*Sōzō*及其引伸而来的词语，用於救恩的概念上。

这些希腊文词语在新约中常当作神学用语，但也有出现非神学的用法。在使徒行传二十七章，上述这些词语是指那些险遭海难的兵丁、水手和囚犯，在面对生命威胁时得蒙拯救（20、31-34节）。

福音书中的“救恩”，明显是与旧约中救恩的概念有关连，并在撒迦利亚的预言（路一69、71；参诗一〇六10，一三二17）和西面的赞美诗（亦称“西面颂”路二30）中，提到基督的来临。虽然Sōtēria并非经常在福音书中出现，但耶稣有关进入神的国（太十九24-26）和祂施行医治神迹所说的话（路十七19，十八42），却暗示着救恩的观念。

保罗在他的书信中，特别带出神救恩的普世性（罗一16；多二11）。虽然保罗主要是向外邦人传讲救恩的信息（罗十一11-13），但他是盼望看见犹太人得救的（罗十1）。

新约的教导指出救恩的根源是在耶稣基督里（提后二10；来五9），祂是救恩的“创始者”和中保（来二10，七25）。救恩是神的作为（帖前五9），也是藉祂的恩典赐下的（弗二8、9）。圣经中包含救恩的信息（提后三15），并由那些宣讲真理的人传达开去（弗一13）。对此当有的回应是悔改（林后七10）和信心（提后三15；彼前一9）；这是早期教会宣讲耶稣是唯一的拯救时所教导的（徒四12，十三23-26，十六30、31）。

圣经中有很多别的用语，是与救恩的概念联系的。新生论到在基督里得生（“重生”，约三3）。称义展望人在神面前得着合乎律法的地位，救赎则较多提到救恩的方法——付出代价将人带回神面前。复和是指神与人关系上的改变和挽回，因而引发旧约时成立献祭制度，藉以转移神的愤怒。这些字眼以及其他用语，都是以圣经的救恩概念为共同根据，并全都指向救主耶稣基督和祂的作为。

参“神国／天国”1302；“弥赛亚”1013；“钉十字架”322；“称义”213；“复和”435；“赎罪”1475；“救赎，救赎主”787；“回转／归正”594；“悔改”595；“永生”2146。

参考书目：E.M.B. Green, *The Meaning of Salvation*; E. Kevan, *Salvation*; H. R. Mackintosh, *The Christian Experience of Forgiveness*; H.D. McDonald, *Salvation*; U. Simon, *Theology of Salvation*; C.R. Smith, *The Bible Doctrine of Salvation*; G.B. Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation*.

# 旧利

Geuel

jiù lì

迦得支派玛基之子，摩西派遣的十二个探子之一，奉命侦察应许之地迦南（民十三15）。

# 旧人

Old Man

jiù rén

参“新人和旧人”1747。

# 救赎，救赎主

Redeemer, Redemption

jiù shú / jiù shú zhǔ

这词的中英文都有买回来的意思，希腊文字根指“解开”，因而有释放使其得自由的意思，用於把人从锁链、奴役或监牢中释放出来。在神学范畴，“救赎”一词指把人从罪之奴役中释放出来，也指为释放而付上的赎价。这思想可见於福音书，其中提到基督来，是要“舍命作多人的赎价”（太二十28；可十45）。

## 旧约所用之词汇

若要全面地了解救赎的概念，我们需要看看旧约。旧约中用了3个不同的希伯来字来传达救赎的观念，名词的用法皆因其特殊的处境而定。这些词语的意义是基於当时法律、社会和宗教上的习俗，对现今的文化来说是陌生的。若要了解这些词语及其用法，我们必先要了解当时的文化。

第一个解作救赎的词语有法律的背景。若以牲畜代替（或赎回）一个人或另一头牲畜，旧约便用*padah*这动词。从这动词字根演变出来的名词指赎价。在希腊文里，一般用动词*luo*——意指“解开”——来翻译这希伯来动词。从*luo*演变出来的名词是*lutron*，指为了释放而需付上的代价，即赎价。

若要赎回一个活物——人或牲畜，必须要有一个替身，或付上代价，否则便要杀死那活物（出十三13，三十四20）。然而，证据显示以色列人并非常常谨守这规条（出二十一8；伯六23）。

救赎的概念对头生的活物有特殊的意义。头生的雄性——无论是人是兽——都要归给神。理论上，头生的便要献给神，许多动物都是这样被献上，但人类的长子和某些头生的牲畜却往往被赎回（出十三13，三十四20；民十八15、16）。初时要赎回头生的儿子，是用一头牲畜来代替，但后来则是付上一定数目的金钱（民十八16）。不洁净的牲畜要用一只祭牲来代替，否则便要把它治死（出十三13，三十四20；民十八15）。

但有一个特殊的情况：若许了愿要把牲畜或人归给耶和华，便必定要献上，没有例外。耶和华不会让人有赎回这些必须献上之人或牲畜的余地。

然而，在扫罗王和他儿子的事迹里，却出现了一个例外的情况（撒上十四24-46）。扫罗曾咒诅任何在某个战日里进食的人，他知道儿子约拿单（不知情之下）违犯了他的禁令，吩咐人把他处死。后来众民加以干预，并以一头祭牲代替了约拿单。

第二个词语是希伯来字根*gāal*，这词主要用於与家庭律例和责任有关的事情，即管理家族业权和责任的律法。例如，某块地已不属於一个家族成员，其至近亲属

便有权利和义务赎回这块地。买赎的权利保障了家族的遗产。买回产业的人就是*goel*或赎回者。

一个以色列人若为偿还债务而把自己卖作奴隶，一个近亲或甚至是他自己都可以赎身（利二十五47-49）。土地也可用同样方式赎回（利二十五25-28；耶三十二6-9）。

买赎的权利也延及一些在特殊情况下的人。一个人有义务娶其兄弟的寡妇是众所周知的；在路得记里，买赎的权利延至一个远亲。在故事中，波阿斯不单赎回了产业，同时也赎回了路得，路得因而作了他的妻子（得三13，四1-6）。

第三个希伯来词语是动词字根*kāpar*，意即"遮盖"。从这字根衍生的词语意指遮盖罪、赎罪或补偿。所衍生的名词*kōpher*用於宗教方面时，是指为了遮盖罪而付上的代价。

这词用以指为任何失丧了的生命所付出的代价。触死人的牛之牛主所付上的代价是一个好例子。在律法之下，牛主的生命要被取去，但他可以付出所要求的*赎价*来赎回自己（出二十一28-32）。

这3个词语均翻译成相同的希腊文动词*luo*——意即"解开"。有时3个词语都以*lutron*（赎价）来翻译。这显示虽然希伯来人在不同处境下，用不同的字眼，但在所有情况下，都同样包含*救赎*这个重要的意义。救赎或释放的概念是主要的焦点。

## 神是救赎主

在旧约里，神救赎的对象是全体人民，或整个国家，并不是个人。

这国家性救赎的概念始於神把以色列民从埃及为奴之地释放出来。在他们受束缚时，他们的神把他们救赎了（出六6；申十五15）。

正如用作救赎的词语所显示，救赎涉及一个定额的金钱或一个代替的生命。

在救赎的概念中，神若是主体，祂是用权能——无须付上金钱——来释放人。"所以你要对以色列人说：'我是耶和华；我要用伸出来的膀臂重重地刑罚埃及人，救赎你们脱离他们的重担，不做他们的苦工。'"（出六6；申十五15）

这相同的思想也发生在其他危急和需拯救的时候；如在被掳的时候。神是民族的拯救者（例：赛二十九22，三十五10，四十三1，四十四22；耶三十一11）。

正如上述一样，这时旧约没有暗示神曾为释放其子民而付上代价。神是以其能力来救赎的。"耶和华如此说：'你们是无价被卖的，也必无银被赎。'"（赛五十二3）古列释放以色列人的时候，也未收取任何赎价（赛四十五13）。

先知强调，当神审判以色列人，容许其子民被掳，作为他们犯罪的惩罚，他们的过犯一旦被赎，罪被遮盖，便可靠神的大能再次得释放。

在基督徒群体里，尤其是最初几个世纪的教会里，产生了一种观念，说人需要为罪付上赎价，事实上，当时教会常教导说，罪人实际上是被撒但掳掠了，基督的死，是神为释放罪人而交付给撒但的赎价。可是这教导并没有圣经的支持。基督的死是因罪而作的代赎，但这并不是说祂的死是一种交给任何人的代价。圣经并没有描述神曾与撒但进行这种商业上的交易。我们必须看十字架上的救赎为神性的奥秘。

## 救赎与弥赛亚

在旧约里，救赎与弥赛亚的盼望紧密地相连。从出埃及时开始，圣经已启示神是拯救者。在被掳期间，蒙救赎的盼望是很强烈的。众先知不断指出神是救赎主，是拯救者。这盼望最终会透过神所膏立的那一位，也就是弥赛亚（他是大卫的后裔），而得着应验（赛九1-6，十一1-9；耶二十三5、6）。

弥赛亚的盼望在被掳和受逼迫时更显强烈。事实上，在长时期的逼迫里，这弥赛亚拯救者的盼望比从前任何时候都来得更强烈。这时间一般称为两约中间时期，维持了约4个世纪，由最后一位先知延续至施洗约翰和耶稣的时代。

## 救赎与耶稣基督

基督徒相信，在耶稣基督（或弥赛亚耶稣）里，我们看见了旧约救赎观念之应

基比亚——在此一役，约拿单犯了禁令，百姓为他赎罪。

验。救赎的形象在福音书中十分明显。施洗约翰描述拿撒勒人耶稣是神那救赎之国度的应验（太三12），因而是以色列的弥赛亚。人子耶稣来，献上了自己，作多人的赎价（太二十28；可十45）。弥赛亚的工作是代赎性的。

与此相同的思想尤其可见於保罗的著作中。基督是献给父神的赎罪祭（罗三25）。祂为一群买来的民献上生命，成就了救赎（徒二十28；彼前二9；参林前七22-24；林后五14-17）。这些就是用以表达救赎或赎罪之中心思想的词汇。耶稣基督就是在祂自己里面，应验了圣经的救赎观念，并藉着自己的牺牲，为罪人提供救赎的那一位。

救赎的概念对神的子民来说，有着极深的意义。在旧约里，这观念说明了神是约民之救主的真理。虽然以色列否定了神的律法，落入罪里，但神并没有毁灭他们，反而在他们悔改时再次悦纳他们。

先知书特别指出神的救赎工作要透过弥赛亚及其救赎性的牺牲来完成。耶稣的跟从者相信祂是弥赛亚，祂会为普世的人提供救赎。与这救赎观念连在一起的是神的爱，这爱的原动力是复和的基础（约三16）。那些相信的人可从罪的辖制中得着释放，并蒙救赎他们的神所悦纳。

*Warren C. Young*

参"赎罪"1475；"赎价"1473；"钉十字架"322；"祭祀"680；"救恩"785；"弥赛亚"1013；"悔改"595；"回转／归正"594。

参考书目：S. Lyonnet and L. Sabourin, *Sin, Redemption, and Sacrifice;* L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross;* J. Murray, *Redemption-Accomplished and Applied;* L. J. Sherril, *Guilt and Redemption;* B.B. Warfield, *The Plan of Salvation.*

# 旧约

Old Testament

jiù yuē

参"圣经"1331。

# 旧约年代学

Chronology, Old Testament

jiù yuē nián dài xué

圣经研究的一门分支学科，其任务是考定旧约事件的时序和年代。

旧约年代学所用的材料包括经内和经外两种。经内材料有：(1)个人和氏族世系的谱籍；(2)关於人物年事、君王在位和事件历时久暂的数据；(3)提及与事件同时发生之灾荒天象或君王掌政的记述（例：摩一1；亚十四5）。

在旧约，上述3方面的材料几乎俯拾即是，这或会使人以为确定旧约事件的时序日期并非难事。然而事实上，每类材料都有其特殊的问题，欲尽其用，则

非首先解决这些问题不可。有助於确立旧约年表的经外材料也相当丰富，而且随着考古发掘的进展而与年俱增。这类材料有：(1)埃及、巴比伦等古代强国的战纪及其他大事记；(2)祭天颂功的铭文；(3)帝王将相的功业年史记录；(4)陶器破片（包括朝廷与出征将帅或将帅之间的军情通报；也有信件、税款交收、钱银交易等记录）。

经考古学判断年代的这类陶器破片，往往可补充圣经的记载。圣经年代学者的任务，即在对经内经外的有关材料进行对比考查，从全部数据中找出相关环节，从而建立一个能够容纳绝大多数材料的可能年表。需加注意的是，每有新证发现，都可能给既定的年表带来某种变化。总的来说，圣经年代论的基本架构是相当稳固的，然而其内部的某些环节，无疑要随着新证的出现而不断有所变化。一般来说，事件愈古，则年代也愈难确定，误差幅度也愈大。例如，主前两千年代的事，年代误差往往可在百年之间；及至大卫和所罗门时代（约主前1000），断代定年的误差可在10年之内；而达主前九世纪中期，除一、两个特殊年代问题外，考究的精确度已可限於一、两年之内了。研究旧约年代的学者都须注意这个限制。

## 前族长时代

### 经内证据

创世记前11章记载了以下诸事：创世（创一、二）、堕落（创三）、该隐和亚伯（创四）、洪水（创六至九）、巴别塔（创十一）。这些事件都按其年代次序记述。据创世记五章可知，从创世到洪水整整有10代人的间距；他们各人的年寿平均高达847岁，但从亚当到洪水实际只相隔了1,656年。

又据创世记十一章所记，从洪水到亚伯拉罕又有10代（根据主前三世纪的七十士译本，希伯来语的马所拉抄本则有9代），期间每人的平均年寿是346岁（此数是按七十士译本创十一13，算入享年460岁的亚法撒之子该南；另参路三36）；而洪水到亚伯拉罕相距只520年。如果仅按这些数字计算，那么亚伯拉罕出生时，其先祖（从闪以下）大多尚在世，其时距创世仅2,176年。

### 对圣经数据的理解

若对圣经数据全按其字面记述接受，则必先有如下假设：宗谱所载的人名毫无遗漏，记录的数字并无间断重叠，而且这些数字也可按今人的数学概念来作解释。这些假设都必须置於已有定论的史实中间，加以严格的检验。其实，将圣经各书所载的相关谱籍略加对照，就会发现家族的人名时有遗漏，甚至时代最近的马太福音记录的家谱，也有这种情况。例如马太记录从大卫到耶稣的两组家谱共28代（每组14代），若与旧约几份家谱的相应部分对照，可知马太家谱遗漏的人名甚多；而路加所录的同期家谱凡42代，较马太所录家谱多十数代。再试将历代志上一至八章的家谱和创世记、出埃及记、民数记、约书亚记、撒母耳记上下、列王纪上下的相应谱籍比较，前者的遗漏也触目皆是。更需留意的是，近东古人记录的数字，与今人的数字记录有很大的不同。这种现象於经内、经外均不乏其例。例如，古文物中有早年统治舒鲁帕克城的8位苏默王的名表，据考是延德纳塞世纪（约主前3000）被“大洪水”淹没以前之事。名表记载每一王祚，平均都在30,000年以上。后来巴比伦玛尔杜克大神的祭司比洛舒（主前三世纪）将名表上的8王增至10王，且将每一王祚延至43,200年。这种巨大数字至少给我们提供了看待创世记数字的另一个角度。

从现有的证物来看，我们当然不妨认为创世记所记亚伯拉罕以前各族长的年岁，“对记存这些数字的人来说是有真实的意义。”（旧约学者哈里森语）不过，我们在计算各代的实际年限时，却不可纯按经文字面的记载来计算；更何况不同版本之间已有出入，如七十士译本和撒玛利亚五经与希伯来语的马所拉抄本，3者在许多细节上就颇有歧异。这说明创世记的数字记载及其他，早在古代经学家中已引起了怀疑。

### 经外证据

迄今为止，考古发掘尚未提出任何证据，足以给创世记一至十一章所载诸事（包括创世及其他）定年断代。此事之难，从洪水的考查已可概见。宣布洪水已为考古发掘所证实者虽不乏其人（有科学家、勘探家、神学家），但至今从巴勒斯坦和叙利亚所发掘的古城（包括举世最古的城邑），尚无一个能为洪水的存在提供佐证。

从米所波大米发掘的若干古城，确可显示历经水患的痕迹，但其中却有3大因素使我们极难把这些水患，与创世记六至九章所记的洪水等同。其一是水患遗迹的层位证明其发生的年代多不一致；其二是邻邑无水患之迹，说明水患是局部性而非普遍性；其三是未发现文化断层的迹象，证明这不是那令人、地一并毁灭的洪水。这3大因素证明经考古发掘所找到的那些水灾遗迹，并非创世记所载的那次洪水，而只是两河平原常见的一般水灾，与今日幼发拉底河的定期泛滥并无两样。由此可知，创世记中的一些问题仍是不可解答的谜。以圣经为神言记录的人，均以为创世记一至十一章的年代问题与它所展示的关於救世、信仰、顺从的神学真理比较起来，实在是极为次要的问题，丝毫无碍於我们理解神的真道。

## 从亚伯拉罕到摩西

### 族长时代

圣经学者同意亚伯拉罕、以扫、雅各实有其人，却在亚伯拉罕的年代问题上持有很大的歧见。给亚伯拉罕定代的意见有早晚两种极端。趋早说将族长时代定於主前2086至1871年之间；趋晚说力主亚伯拉罕是主前1400年左右的人。鉴於每说都强调其与圣经材料最为契合，所以有必要略作分析以定取舍。

旧约确有不少记载有利於趋早说。列王纪上六章1节记载：“以色列人出埃及后四百八十年，所罗门作以色列王第四年西弗月，就是二月，开工建造耶和华的殿。”按趋前说的意见，所罗门建殿是在主前961年，上溯480年，便是主前1441年，这是以色列民出埃及的年代；再上溯430年（参创十五13；出十二40），即主前1871年，便是以色列人家居埃及为奴之年。再看下面的圣经数据：(1)创世记十二章4节记：“亚伯兰出哈兰的时候年七十五岁”；(2)创世记二十一章5节记：“他儿子以撒生的时候，亚伯拉罕年一百岁”，可知其时他在迦南已度过25载；(3)60年后又生雅各（创二十五26）；(4)130年后雅各晋见法老（创四十七9）。以上4项数据显明，自亚伯拉罕入迦南，至雅各下埃及，共有215年，由主前1871年上溯215年，便是主前2086年，这就是以色列民之祖亚伯拉罕入迦南的年份；而他的生年是在主前2161年。

然而，上述推论在某方面尚欠考虑，致使这份亚伯拉罕年表，还远非无懈可击。例如，从出埃及到建所罗门圣殿共480年，也就是说，旷野飘流的40年、约书亚时代、其后继者的时代、士师时代、撒母耳时代、扫罗时代、大卫时代这7个历史时期，都包括在这480年中。尽管这几个时期的久远暂不详，但连最保守的估计，也以为至少非600年不足以涵盖那几个重大的历史变革。

再如，以色列民寄居埃及的历时也有问题。撒玛利亚五经和七十士译本，均将以色列民定居埃及的“四百三十年”（出十二40），视为包括亚伯拉罕宗族定居迦南的215年；这有新约保罗的话可以为证。从加拉太书三章15至18节可以看出，保罗认为神向亚伯拉罕颁赐应许，至以色列民领受律法，这中间恰有430年之隔。保罗所依据的，显然是当时流行的希腊文旧约七十士译本。可见，在研究圣经年代时，对七十士译本的数字是不可不顾的。

趋晚说则将亚伯拉罕的年期限於主前1400年左右，其理由有二：(1)创世记所描述的族长社会与努斯楔文泥版所反映者大致相符；泥版发现於米所波大米东北部的古城努斯（巴格达北175哩）；(2)努斯泥版已考定是主前十五至十四世纪之物，故此，与其相应的族长时代，也必不会超越这个时限之外。趋晚说避开趋早说所使用的那一套旧约数字，而取另一套也是出自旧约的数据。该说认为，约瑟在雅各入埃及时已任宫廷高官，年事必已很高；他享寿110岁，得见其曾孙出世（创五十23、26）。摩西亦属约瑟的曾孙辈，但其曾祖

利未是约瑟兄长，可想摩西较约瑟的曾孙年长。故摩西出生时，约瑟可能仍在世。神曾对亚伯拉罕预言说至“第四代”，其子孙必重归迦南（创十五16）。那么从入埃及的一代（约瑟）算起，利未——哥辖——暗兰——摩西，恰为4代（出六16-20；民三17-19，二十六58、59；代上六1-3），且总共是100多年之内的事（以约瑟终年为参数）。因此，以亚伯拉罕为主前1400年左右的人，是符合族长时代的年限要求的。

然而，将亚伯拉罕的年代划定在主前1400年左右的说法，却未能与圣经两个重要数据一致。一是创世记十五章13节和出埃及记十二章40节所载的寄居年限（430年）；二是旷野飘流的40年（或“一代”）。连一些持中的学者也认为，欲接受主前1400年之说，就非把旷野飘流的年限，由40年减至2年左右不可了。

简言之，趋早与趋晚二说各有其所据（前者与摩西家谱相符；后者与创世记、出埃及记的数据相符）。趋晚说认为在闪族社会，圣经家谱一般来说可提供更为可靠的信息；趋早说则处处以经载数据为准来计算年代。

鉴於以上两说各有顾此失彼之处，更多的学者在族长时代分期定年的问题上，采取容量更大的折中说。该说认为，从考古学上看，亚伯拉罕的生平事迹及其时代应是主前两千年代早期的事，而与任何较晚的年代推测均不相容，因此大致断定在主前1800至1600年之间；据此可制定一个较为宽容而可行的年代表，使经内与经外数据均可容纳其间。考古学提供了4方面的证据足以说明将族长时代划定在主前两千年代的早期是正确的。

(1)迄今所掌握反映族长社会的考古材料，除十五世纪的努斯泥版外，还有从其他古城发现的大量泥版，其年代多有早於主前十五世纪，所反映的社会制度和习俗，也与创世记和努斯泥版所载者大体相同，足见族长时代起始犹早，殊不可以以主前十五世纪为限；另考努斯人即何利人是从其他地方（大概是亚美尼亚）迁居米所波大米北部的部族，其社会组织、文化习俗的缘起无疑更早於努斯泥版。以上种种均可证明，以主前十五世纪为亚伯拉罕时代，显然是为期过晚。

(2)创世记所载亚伯拉罕诸先祖的名字，今已多可从米所波大米北部许多古城的名称得到印证。这些古城分布在亚伯拉罕起程往迦南的哈兰城附近（创十一31至十二3）。已知哈兰城的繁荣时期是主前十九至十八世纪，这可作为亚伯拉罕生活时期的重要佐证。

(3)主前2000年之后不久，即有大批来自沙漠地区的闪族游牧部落，涌入了“肥沃月弯”的文明社会，即旧约所谓的“亚摩利人”。他们在米所波大米北部及叙利亚一些城邑定居，发展自己的经济和文化，其最显著者就是主前十八世纪汉模拉比治下的巴比伦城。以前有学者以为汉模拉比即“暗拉非”（创十四9）。语言学分析虽已否定了该说，但从考古学上所看到的亚摩利人入侵后的社会状况，却证明创世记所述者基本出自同一背景。

(4)另一亚摩利古城马里，如今已是无人不晓的考古名城，因为从其王宫和藏书库竟有两万多件泥版文献被挖掘出土。马里在地理位置上与哈兰共一领域。泥版已经考定为主前十八世纪之物，是时的马里王为心利琳，与巴比伦王汉模拉比有大量书信往还。关於该区域不同部族及其流转移的情形，从泥版记载也可清楚得见。泥版中另有一批文献，所载之人名多有与亚伯拉罕（亚伯兰）、雅各、拉班之名极为相近者；也有不少西部闪族人名。这更可作为亚伯拉罕生活时代的佐证。

至今为止，关於亚伯拉罕、以撒、雅各等的存在和活动，尚未有直接的考古证明；当然，否定的证明也概无所见；至少在这两点上各派学者已达到了共识。然而，考古学却提供了不少资料，使圣经关於族长时代的记述愈益清晰和实在。

## 出埃及的年代

族长时期的年代难以确定与不能确定以色列人出埃及的准确年代很有关系。从根本上说，亚伯拉罕的年代不能确定，则约瑟或雅各入埃及的时间也无从确定，而以色列人寄居埃及的起止年代也没有确数。



多年以来，圣经学者均视列王纪上六章1节为确定出埃及年代的铁证；因为所罗门4年已可断定为主前967至958年（容许10年之误差）。在此数上加480年，自然便是以色列民出埃及的大致年代（主前1447-38）。然而，这个年代却与圣经的其他数据不符。如果细审从出埃及至建殿期间所发生的诸般事件（也即从民数记开篇至王上五18所记载的各事，可知那间隔不会是短短的480年，而至少需600年方合情理）。

出埃及年代既缺乏确证，学者们的意见便也多所纷纭；大致上有两个基本倾向。一是坚守列王纪上六章1节之说，将出埃及的时间定为主前十五世纪，其证据有5：(1)士师记十一章26节记述士师耶弗他宣布，其时以色列人占据希实本之地已长达300年之久。如果耶弗他作士师大概是在主前1100年，那么出埃及的时间显然正是主前十五世纪中叶。(2)主前十六至十五世纪连续3代法老均无子嗣，摩西之被收养可能即在此期间。再后，则19朝王（主前1306-1200）均有子嗣，当然就没有收养外嗣的必要了。(3)在埃及亚马拿废丘发现有“亚马拿泥版”，其一记载有哈皮鲁入侵迦南之事（主前1400-1350）。该事恰可与约书亚记所载以色列民攻占迦南之事，互为印证。(4)主前1220年的每纳他柱铭（在柱形石碑上刻埃及法老王功业的铭文），记每纳他统军入迦南时曾与“以色列人”相遇，暗示其时这支民族已居迦南多时。(5)考古学家嘉士登曾对耶利哥遗址作考古勘察，证实该城毁於主前1400年左右。

然而其他证据却多不利於此说，於是有另一种倾向，即把出埃及的年代定在主前十三世纪，具体地说，是在主前1290至75年之间。其依据如下：(1)列王纪上六章1节所谓的480年并非实际数字，而是一个概念化的数字，代表历代志上六章3至8节所载的12代，（从亚伦至亚布玛斯）如果每代平均不按40岁，而按25岁计算，总数当为300年。从所罗门建殿年代上溯300年，即出埃及当在主前1266年左右。(2)考古勘察已经证明拉吉、底璧、伯特利、夏琐等古城，均毁於主前十三世纪末，疑是约书亚军事行动的遗迹。(3)每纳他柱铭（主前1220）所载征迦南一事，竟不见於经载。设若埃及几位穷兵黩武的法老如薛提一世（主前1319-01），如兰塞二世（主前1301-1234）屡犯迦南之时，以色列人已定居其地，经书是必有所载的；故可想以色列人当时必尚未入迦南。(4)从出埃及记一章8节可知，以色列人在埃及曾参加了兰塞城的修建工程。据兰塞二世碑铭载，该城是他在位时兴建的都城。(5)考古勘测认为，外约但和南地沙漠在主前1900和1300年间概无定居的部落；而经载以色列民在这两个地区屡遇强敌，可证是主前1300年以后的事了。(6)以为“哈皮鲁”即“希伯来”之说殊无凭据，因为不仅亚马拿泥版，且其他泥版也多有提及“哈皮鲁”者，考其意是指任何地区（包括整个古代近东）的“入侵者”而言，加之两词毫无词源学、语义学上的联系，故该说大可以否定。(7)考古学家嘉士登关於耶利哥城毁於主前1400年之说，已被另一位考古学家甘嘉莲所修正。甘嘉莲认为该城毁於主前1800年或更早，这个年代显然与以色列人之征迦南已全然无涉。

时至今日，关於出埃及的年代仍不可能判定究竟是这两个年代中的哪一个。尽管多数圣经学者（包括与日俱增的持中派和一部分保守派）似倾向於十三世纪说，然而坚持十五世纪说的保守学者，却毫不相让。因此，一个统一的年代论现今尚难建立起来。根据多数圣经学者的意见，可暂以主前1290年为出埃及年代，以便解决嗣后一系列的定年断代问题。

## 征服迦南

研究征服迦南这一时期的年代学，主要是把约书亚记和士师记两书所载诸事，按年代次序排列於出埃及（约主前1290）至大卫王朝（约主前1000）和所罗门卒年（主前930）之间的时期。换言之，要把550年所发生的种种事件强行塞入290年这一狭小的时限之内。

如果采用“十五世纪说”（以出埃及为主前1447），尽管可在时限上获得157年的宽裕，但也不会解决一切问题，因为

两说的时限和事件进程的要求，仍是相距太远。一说以为当时有士师数人同时在位的现象。即使如此，只可略为减轻问题的严重性。

约书亚记是旧约记载征服迦南经过的主要文献。惟该书并无年代数据可供判定约书亚所行诸事的时间，而且又不引经外事件为参照，遂难确立对应的时间。约书亚记采用的是缩短记事法。在记述耶利哥城与艾城两战役后，紧接着是先南后北的征战；在席卷迦南全境的几大战役后，即概写各支派如何分疆裂土、划分地业；地业既定，各支派便清除自己疆土上的异民。约书亚记关於这些事的进程和时间，却全无记录可供我们参考。

士师记的记事则略有不同。无论记异族的压迫、士师的治理还是接踵而至的升平年月，多不乏明确的年限，而且可知这一时期的总年限为410年。当然，这个数字并不包括一些“小士师”的统治年限。我们知道，多数士师不过是一方一域的首领，因此他们的事迹可能是因时发生的，或至少有部分是同时的。可惜，士师记未能提供可互相对照的资料，使我们可以看到谁与谁是同时代的。也许我们只能以一般性的准则，来判定自摩西至大卫时期的年代。

研究这一历史阶段的年代学，必须把握两项事实：第一，从考古结果来看，征服迦南时期当始於主前1250年，而非主前1450年。这个年代所留的年限虽小，但若考虑到士师活动的共时性，仍不难把摩西至大卫这时期的人与事，置於一个与经外证据普遍一致的年代表中。第二，古代文士一向谨守40年为一代这个概念化的数字，且一直沿袭至国分南北时代，有固定的王朝纪年法引入方止。由於事事均按40或其整倍数计，遂造成圣经数字与经内外史料总难相符的现象。现在多数学者均质疑“40”之数是否实际数字。这个观点可使我们在按经内外数据重建年表的过程中有更大的宽容。

## 王国时代

### 证据

可用以考定列王年表的证据是相当丰富的。

旧约的资料有：(1)完整的列王名表（包括南北两国列王名表）；(2)列王（除扫罗王外）登基年岁；(3)列王在位年祚；(4)南北列王在位年代对照。

此外，重大事件之间多有共时参照可比对，也包括与经外重大历史事件的参照。

这个时期的经外证据也颇不少。迄今为止，最重要的一份年代参证是亚述的“厘母纪事”。这是亚述诸王的年史记录。亚述每一位君王在位期间，都有一份年史记录，每一年都以朝中一位大臣之名为名。君王即位之年即以王名命之，从次年起，便以臣属之名命年，以品位高低为序（原是抽签定序），直到另一位王者即位。而在每一年的名字前面，都有“厘母”一字，故这年史记录即称为“厘母纪事”。亚述的厘母纪事与太阳年的对应很准确，遂使这份文献的可信性大受重视。它除了逐年记载历史上的重大事件外，还将当年发生的显著自然现象也逐一记录下来。例如厘母纪事载布尔撒哥勒年有日蚀。后经天文学家计算，那次日蚀发生在主前763年6月15日。以这一年为中心上溯下推，便得到了一份主前891至648年的亚述高官名录。这实在是一份极为珍贵的参考材料。

亚述厘母纪事的年代经其他多种资料确立之后，可用来重建相应时期的圣经年表。尤当圣经作者指出犹大国或以色列国某事发生在亚述某王在位期间时，便更易於从厘母纪事上找到该王在位的年代，从而推出经载事件发生的年代。

经外材料尚有迦勒底（即巴比伦）列王表和稍后时期希腊一些历史学家的记录。例如主后二世纪希腊历史学家兼天文学家多利买，即建立了一份十分可观的列王年表，从主前747年的巴比伦王起，中经波斯诸王、希腊诸王、罗马诸王，迄至主后161年。另还有从亚述等地发现的碑、柱、器物上的铭文，从中也可以找到珍贵的资料。

### 疑点

列王时代虽多佐证，但在年代问题上仍不无疑点，解决起来当十分审慎。试看两个最明显的例子：其一是圣经纪年与亚述纪年极难统一，无从找到一个和谐的标准；其二是犹大和以色列这南北两国的纪年法也殊不一致。概而言之，有4大因素各可导致一个不同的纪年系统。所以在建统一的年表时要通盘加以考虑。

1.南北两国君王登基之年的计算方法不同，南北两国各有两种建元纪年的制度，且往往参错变换，这便给重建年表的工作造成极大的困难。第一种纪年法称“登基年制”：君王在位的第一年，是从他登基以后的新年起计；第二种纪年法称“非登基年制”：君王以登基之年为元年，也同是前王末年。犹大国从主前931至850年采“登基年制”以后，则转为“非登基年制”而迄至主前796年；从主前796年至被掳则复用前制。以色列国从主前931至792年采“非登基年制”以后，则改用“登基年制”，直至主前722年国破。这样的纪年，显然无法统一为一个年代表。

2.南北两国文士在为对方君王纪年时，均沿用自己的纪年制度，这便又造成一层混乱。

3.在南北两国的历史上常有二王共朝的情形，在纪年方法上也会引起歧异。圣经作者为某王纪年时，有时从其共参政事之日算起，有时则从其独立执政之日算起，混乱由此而生。

### 列王年志

亚述王撒缦以色三世在位时期的厘母纪事，可以作为对照基点来确定亚述、以色列、犹大3个王朝的共时年表。按诸厘母纪事，戴安亚述年，即撒缦以色三世在位6年，以色列王亚哈参与在夸夸河畔大战亚述军之役。由此可以确定，夸夸战役是在主前853年。

厘母纪事又载，12年后，即主前841年，撒缦以色三世曾与一位以色列王交往，据考该以色列王当为耶户。这样便有了两个确定的基本数据，可以推算圣经史料的相关年代。厘母记事虽无亚哈卒年的参据，但据经载可知其二子先后继王位。长子亚哈谢在位仅两年（王上二十二51），次子约兰在位12年（王下三1）。已知是时以色列采“非登基年制”，那么二王在位的所谓14年，实际当为12年。这样，耶户即位之年便与亚述王有所交往，恰合於主前841年这个数字；上溯12年正是夸夸战役，也可知亚哈王乃卒於当年。另据经载以色列王约兰与犹大王亚哈谢同时为耶户所弑（王下九24-27），可知南北两国新旧王更始於同一年，即主前841年。

从耶户上推，以色列共9王，年祚为98年，因9王均采“非登基年制”，故9王实际年祚当为90年。其中，心利仅在位7天（王上十六15-18），虽入王统，但未建新元，故不占年位。主前841年加上90年，即主前930年，这便是北国以色列王耶罗波安一世登基的年代，也是南国犹大王罗波安即位的年代。由此上溯40年（王上十一42），即主前970年，就是所罗门王即位的年代。大卫王或卒於此年，或稍晚一些，因为两王可能曾有短期的共治。由此也可推知，扫罗王的统治大约是在主前十一世纪末叶。

南国犹大从主前841年（亚哈谢卒）上溯至主前930年（所罗门卒），凡6王，年祚按经载是95年。不过，这一期间的年代计算要较为复杂，因为：(1)大约在主前850年左右，南国犹大有从“登基年制”到“非登基年制”的转换；(2)南国至少有两个二王共治时期（约沙法和亚撒；约兰和约沙法）；(3)南北两国历法歧异。考虑到以上诸项因素，经载的95年应减至90年，这样才差强将犹大国的各项数字与已建的亚述和以色列共时系统统一起来。

主前841年之后，一件已确定年代的圣经大事便是撒玛利亚的陷落。根据亚述王撒珥根二世（主前722-705，撒缦以色五世（主前727-722）之子）厘母纪事载，其年是主前722年。该年距以色列史上的那个已确定的年代，即主前841年，虽只有短短的120年，但此期间却充满了种种难以解释的年代学问题。过去学者们多倾向於把问题，归结为多王共治现象、文士纪年法的歧异或其他缘由等等。尽管在这个期间内疑难重重，但在列王时代的基本架构上，圣经纪年与亚述纪年已达到了协调一致。惟就以色列

王国的沦陷时间尚有4种不同的说法，看来，关键之处乃在於对何细亚在位时间的计算方式。下列一表，名为“止於主前722年的列王年表”，略可显示学者们在南北两国的列王年表上的基本一致。是表分“王祚”和“年代”两大栏；年代栏内有3小栏，是3个不同而又趋近的年表，各以提供者的名字命之，列在每小栏的上方。

## 以色列亡后的犹大

北国以色列亡於主前722年，从是年起，圣经便只记载犹大王朝，历时约135年，直至犹大亡国。此期间有两件大事可作为建立年表的基点：一是亚述王西拿基立兵困耶路撒冷，时在主前八世纪末；一是巴比伦人兵陷耶路撒冷，时在主前六世纪初。

### 西拿基立兵犯犹大

亚述入侵犹大事略（主前704-681），见载於列王纪下十八章13至16节，时在希西家王14年。西拿基立的铭文也记载了此事，较为详尽，可据以考定攻伐犹大是在主前701年；也可考定希西家即位是在主前715年。这段年代考定看似简单，但与其他史料对照，犹有不少疑点。例如，据经载可知（王下十九9），亚述王兵犯犹大，围困耶路撒冷期间，似曾与埃提阿伯王特哈加（主前690-664在位）交战。特哈加於主前690年始即王位，故是役不可能发生在主前701年。唯一的可能是，西拿基立王曾两次兵犯犹大：第一次是主

### 止於主前722年的列王年表

| 以色列 | 犹大 | 奥伯莱特 | 泽勒 | 哈里森 |
|---|---|---|---|---|
| 耶罗波安一世 | | 922-901 | 930-909 | 931/930-910/909 |
| | 罗波安 | 922-915 | 930-913 | 931/930-913 |
| | 亚比雅 | 915-913 | 913-910 | 913-911/910 |
| | 亚撒 | 913-873 | 910-869 | 911/910-870/869 |
| 拿答 | | 901-900 | 909-908 | 910/909-909/908 |
| 巴沙 | | 900-877 | 908-886 | 909/908-886/885 |
| 以拉 | | 877-876 | 886-885 | 886/885-885/884 |
| 心利 | | 876 | 885 | 885/884 |
| 提比尼 | | | 885-880 | 885/884-880 |
| 暗利 | | 876-869 | 885-874 | 885/884-874/873 |
| | 约沙法 | 873-849 | 872-848 | 873/872-848 |
| 亚哈 | | 869-850 | 874-853 | 874/873-853 |
| 亚哈谢 | | 850-849 | 853-852 | 853-852 |
| 约兰 | | 849-842 | 852-841 | 852-841 |
| | 约兰 | 849-842 | 853-841 | 853-841 |
| 耶户 | | 842-815 | 841-814 | 841-814/813 |
| | 亚哈谢 | 842 | 841 | 841 |
| | 亚他利雅皇后 | 842-837 | 841-835 | 841-835 |
| | 约阿施 | 837-800 | 835-796 | 835-796 |
| 约哈斯 | | 815-801 | 814-798 | 814/813-798 |
| 约阿施 | | 801-786 | 798-782 | 798-782/781 |
| | 亚玛谢 | 800-783 | 796-767 | 796-767 |
| 耶罗波安二世 | | 786-746 | 793-753 | 793-753 |
| | 乌西雅 | 783-742 | 792-740 | 792/791-740/739 |
| | 约坦 | 750-735 | 750-732 | 750-732/731 |
| 撒迦利雅 | | 746-745 | 753 | 753-752 |
| 沙龙 | | 745 | 752 | 752 |
| 米拿现 | | 745-738 | 752-742 | 752-742/741 |
| 比加辖 | | 738-737 | 742-740 | 742/741-740/739 |
| 比加 | | 737-732 | 752-732 | 752-740/739 |
| | 亚哈斯 | 735-715 | 735-715 | 735-716/715 |
| 何细亚 | | 732-724 | 732-723 | 732/731-723/722 |



前701年，第二次较晚，起码在特哈加即位以后。又据列王纪下十九章35至37节，西拿基立从耶路撒冷撤兵还都，旋即被弑，其子以撒哈顿即位，时在主前681年。根据这些材料，我们可以把第二次兵犯犹大的时间，定在主前690至681年这10年中的后4、5年内。

不过也有学者反对此说，认为特哈加可能於即位前，曾引军与亚述王交战，该役或在主前701年；至於列王纪下十九章9节称其为“古实王”，是用后来的称号，使在后期的读者可辨认他是谁。

以上问题不论如何解决，现在可以肯定的是：主前701年西拿基立兵伐犹大，是年是希西家在位14年。由此可知他即位於主前715年，但与其他材料参照，则又是一个疑年。我们知道，以色列亡於主前722年，即“希西家第六年”（王下十八10），按此推算，他应该在主前728年而不是715年即位。如何解释这个歧异呢？最大的可能是希西家王曾与其父约哈斯王共治13年。列王纪下十八章13节和以赛亚书三十六章1节所记，是从希西家亲政时期起算，而列王纪下十八章10节所记的，则是从他参政时起算。由此可知，从728至715年是亚哈斯与希西家二王共治时期，而从715至697年则是希西家独自掌政时期；从696至686年则是希西家与其子玛拿西的共治时期。

我们知道，从希西家於主前715年即位至约雅斤於主前597年被俘，据列王纪下所记，期间共历7王在位，时间总数当为128年又6个月。这10年的差数又如何解决呢？最好的办法似乎是假设玛拿西於主前697年与父王希西家共治，在位55年而卒（王下二十一1），时在主前642年；希西家於主前715年即位，在位29年（王下十八2），即至主前686年为止。主前697年（玛拿西参政）与主前686年（玛拿西亲政）之间相差的11年，恰是经内外两种计年法的差数。这样一来，歧异便可消弭了。

### 耶路撒冷陷落

巴比伦的共时记载可为犹大国最后存在的数年，提供确切的数据。经考古发掘，找到了巴比伦年代记的3个部分：主前626至623年、主前618至595年、主前556年。根据该文献和其他有关材料的记载，可以为该时期的犹大史确立3个可信的基数：一是约西亚死於主前609年；二是迦基米施大战发生在主前605年；三是约雅斤被俘於主前597年3月16日（根据巴比伦年代记，时在尼布甲尼撒7年之亚达月2日）。

约雅斤被掳后，西底家作傀儡王11年（王下二十四18）；於西底家9年10月10日，巴比伦复兵围耶路撒冷（王下二十五1），其时当为主前588年1月15日。耶路撒冷城民苦守18个月后，於西底家11年4月9日城陷（王下二十五3、4）；5月7日圣殿被焚。（参“以色列亡后的犹大年表”）

### 以色列亡後的犹大年表

| 王 | 奥布莱特 | 泽勒 | 哈里森 |
|---|---|---|---|
| 希西家 | 715-687 | 715-686 | 716/715-687/686 |
| 玛拿西 | 687-642 | 696-642 | 697/696-643/642 |
| 亚们 | 642-640 | 642-640 | 643/642-641/640 |
| 约西亚 | 640-609 | 640-608 | 641/640-609 |
| 约哈斯 | 609 | 609 | 609 |
| 约雅敬 | 609-598 | 609-598 | 609-598 |
| 约雅斤 | 598 | 598-597 | 598-597 |
| 西底家 | 598-587 | 597-586 | 597-586 |

## 主前586年之后

主前586年是耶路撒冷城毁殿焚的年代。旧约对这宗悲剧以后的史实，也有年代记载可资为据。耶利米书五十二章30节记载尼布甲尼撒23年(主前582或581)，耶路撒冷城民再被掳往巴比伦，是为第三次被掳。列王纪下二十五章27节和耶利米书五十二章31节，俱有约雅斤在巴比伦“受恩待”（即解除囚禁）的记载；其时，按巴比伦年代记，当为亚达月27日，也即主前561年3月21日。

主前539年，称霸天下的巴比伦也遭受败亡的厄运。是年，波斯的古列大帝亡巴比伦，接管了犹太并其他族裔的俘虏。古列实行宽容政策，便於古列元年下诏，使犹太俘虏遂得陆续返乡（拉一1）。次年第一日（提斯利月初一日），犹太人便在耶路撒冷建坛设祭（拉三6）；又次年

於尼散月（主前537年3至4月）即开始了重建圣殿的工程（拉三8）。

建殿工程困难重重，经停工一段时日以后，在先知哈该与撒迦利亚的鼓励下，於主前520年又再度兴工（拉四24；该一1、15），并於主前515年亚达月初三（即3月12日）竣工（拉六15）。

旧约年代学的最后阶段是以斯拉和尼希米年表。传统说以亚达薛西一世7年（主前458）为以斯拉时代的开始，而以亚达薛西20年（主前445）为尼希米时代的开始。今有不少学者则以尼希米时代在先（主前445年尼希米抵耶路撒冷），以斯拉时代在后（主前428年以斯拉抵耶路撒冷），其理由是怀疑以斯拉记七章7节所记之“亚达薛西第七年”（主前458）当是“三十七年”（主前428）之误。

另有学者不仅主张二人的先后次序颠倒，更将以斯拉抵耶路撒冷的时间，推迟至主前398年。该说怀疑以斯拉记所记的“亚达薛西”当为二世（主前404-359）而非一世（主前464-424），故若亚达薛西二世7年则是主前398年。

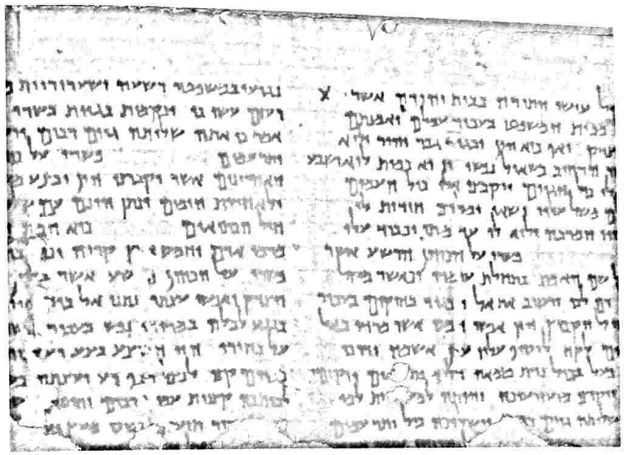
其实，这3说无一说能将史料中的疑点消弭一尽；犹太的传统都一致地认为以斯拉在先。以斯拉记七章7节被疑为错误者，在各种古卷版本中均无证据。且第三说将尼希米与以斯拉的工作分为两个时代，显然与经文所记诸事大为不符。因此我们认为传统说（以斯拉在先，尼希米在后）及其相应的年表至少不较其他两说无据，且可避免出现种种新的矛盾。

## 旧约大事年表
## （12种年表）

| 旧约大事 | 伯西拉比[1]（约主後150年） | 乌社尔[2]（1650年） | 安斯提[3]（1913年） | 恩格尔[4]（1954年） | 安德逊[5]（1957年） | 舒尔茨[6]（1960年） | 毛罗[7]（1961年） | 泽勒[8]（1965年） | 基奇[9]（1966年） | 胜弗耳[10]（1973年） | 布赖特[11]（1981年） | 麦里勒[12]（1987年） |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 亚当被造 | 3759 | 4004 | 4124 | | | | 4046 | | | | | |
| 洪水 | 2103 | 2348 | 2469 | | | | 2390 | | | | | |
| 亚伯拉罕生 | 1811 | 1996 | 2117 | 2161 | 1750 | 2166 | 2038 | | (?)约1950 | 约2000 | (?)约1950 | 2166 |
| 雅各入埃及 | | 1702 | 1827 | 1871 | (?)约1550 | 1877 | 1748 | | 约1700 | 1720 | | 1876 |
| 出埃及 | 1311 | 1491 | 1612 | 1441 | 1290 | 1447 | 1533 | | 约1280 | 1290 | (?)约1280 | 1446 |
| 渡约但河 | 1271 | 1450 | 1572 | 1401 | 1250 | 1406 | 1493 | | 约1240 | 1250 | 1250 | 1406 |
| 立扫罗为王 | | 1095 | 1102 | 1020 | 1020 | 1026 | 1023 | | 约1050 | 1020 | 1020 | 1051 |
| 国分南北 | 795 | 974 | 982 | 925 | 922 | 931 | 903 | 931 | 约937 | 925 | 922 | 931 |
| 撒玛利亚陷 | | 721 | 718 | 721 | 722/721 | 722 | 640 | 722 | | 722 | 722/721 | 722 |
| 耶路撒冷陷 | 421 | 588 | 585 | 587 | 587 | 586 | 507 | 586 | 587/586 | 587 | 587 | 586 |
| 古列下释囚诏 | | | 538 | 539 | 538 | 538 | 457 | | 538 | 538 | 538 | |
| 重建圣殿 | 351 | 515 | 520 | | 515 | 515 | | | 515 | 515 | 515 | |
| 以斯拉返 | | 467 | 515 | 约458 | 428(398) | 457 | | | 457 | 约428 | 458 | |
| 尼希米返 | | | 502 | 444 | 445 | 444 | | | 445 | 445 | 445 | |
| 玛拉基书完成 | | | 488 | 约400 | 500(450) | 460(444) | | | 约525 | 约450 | 432-425 | |

资料来源：1. Rabbi Jose, Seder Olam Rabbah, Nildah, 46b（约150年）。
2. James Ussher, Annales Veteris Testamenti (London, 1650)。
3. Martin Anstey, The Romance of Bible Chronology, 2 vols. (London: Marshall, 1913)。
4. Merrill F. Unger, Archaeology and the Old Testament (Grand Rapids: Zondervan, 1954)。
5. Bernhard W. Anderson, Understanding the Old Testament (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1957)。
6. Samuel J. Schultz, The Old Testament Speaks (New York: Harper & Row, 1960)。
7. Philip Mauro, The Wonders of Bible Chronology (Swengel, Pa.: Bible Truth Depot, 1961)。
8. Edwin R. Thiele, The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings (Grand Rapids: Eerdmans, 1965)。
9. K.A. Kitchen, Ancient Orient and Old Testament (Chicago: Inter-Varsity, 1966)。
10. Charles F. Pfeiffer, Old Testament History (Grand Rapids: Baker, 1973)。
11. John Bright, A History of Israel, 3rd ed. (Philadelphia: Westminster, 1981)。
12. Eugene H. Merrill, Kingdom of Priests (Grand Rapids: Baker, 1987)。





死海古卷的一页

## 结论

综合上述可知，旧约年代学的确立实非易事。以亚伯拉罕时代和以斯拉时代相距之遥，欲求一个绝对统一的年表是不可能的，因此教条主义的立场殊不可取。

年代学是一门科学，它要在各种证据、理论、假说、可能性中决定是非取舍；更往往要在若干同样不能解决所有问题的理论中，择其所从。旧约年代学是圣经学所必不可少的一门重要分支，因为年代学可帮助我们理解经文的历史背景；我们且认为只有通过旧约年代学，才能看清经文叙事是准确与连贯无误的。

然而，掌握数字、时序、共时性、系统性的能力，决不能影响圣经的要道，即关於神与人、罪恶与救恩、恩典与赎罪的种种教训。在基督徒的心目中，最为重要的年代学资料，便是使徒保罗所说：“及至时候满足，神就要差遣他的儿子。”（加四4）

参旧约各书之“写作年代”：“列祖时代”915；“出埃及”226；“旷野飘流”842；“被掳”108；“征服迦南”2283；“被掳归回时期”112；“以色列史”2077。

参考书目：E.F. Campbell, Jr., "The Ancient Near East: Chronological Bibliography and Charts," The Bible and the Ancient Near East, ed. G. E. Wright; J. Finegan, Handbook of Biblical Chronology; D.N. Freedman, "The Chronology of Israel and the Ancient Near East," The Bible and the Ancient Near East, ed. G. E. Wright; E. R. Thiele, The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings.

## 旧约神学
### Old Testament Theology
jiù yuē shén xué

参“以色列的节期”2062；“神的本体和属性”1277；“神的名称”1287；“以色列的宗教”2068；“犹太教”2160；“圣经中的律法观”：1373“中保”2339；“弥赛亚”1013；“祭祀”680；“祭司职分”679；“祭司和利未人”669；“预言”2179；“会幕，圣殿”596；并参看旧约各书卷神学教导一项的简单介绍。

## 旧约圣经评鉴学
### Biblical Criticism, Old Testament
jiù yuē shèng jīng píng jiàn xué

对旧约的来源作缜密的分析和学术研究，就称为“旧约评鉴学”。“评鉴学”常予人否定的意味，但在圣经研究，却不一定如此。圣经评鉴学的任务十分艰钜，

要对各书卷仔细分析，尽可能发掘它们的来源、它们的历史和属灵价值，以及转抄传递的历史。

一般来说，圣经评鉴学与其他的文献考证并无两样。某些学者（主要在往昔）的评鉴工作导致否定的结论，其实，问题在於他们的方法有误，而不应归罪圣经评鉴本身。圣经接受精审细考，是完全合理的事，因为神的启示的文字记录，需要人用心维护，确保这记载能原原本本地流传下去。圣经的写成，人也有参与的部分，因此至少人的部分应当细审。人不仅在启示过程有参与，并将这启示口传笔载的代代传谕下去。

## 评鉴方法

### 经文评鉴学

最早期的评鉴学是集中在经文本身，就是考证经文的字句。神学家们发现，如果经文的确实性不能肯定，那么也就不能清晰而确定地宣讲神道。经文评鉴学者就是按照他们所能知的，整理圣经的原文。尽量考证出作者成书时的经文原貌。圣经学者一直以为只有一个旧约希伯来文的版本流传，直至1947年死海古卷发现以后，始知在基督时代以前至少就有3种不同的经书版本通行於巴勒斯坦。这3种版本虽然并无很大的差异，但间有不同的字词拼写，甚至还偶有异文和增衍。例如从第四号死海岩洞发现的撒母耳记上片段，有“他要永世作拿细耳人”之句（撒上一22），但於现代希伯来圣经（传统的马所拉版本）之中并无此句。

经文评鉴学显示了抄写希伯来文时有些纯粹是古代文士的笔误。抄写人尽管敬谨从事，讹误仍是难免，例如转换字母的次序，重复一个字或字母，遗漏一个字母、音节或单字，以及其他常有的错误。腓尼基字母被方形的亚兰字母代替之前，抄写人常把字形差异甚微的字母混淆。及至改为亚兰字母，这种混淆仍有发生。再者，腓尼基文字及早期亚兰文字，向无留空字距的习惯，所以又增添了一些断词之误。如以赛亚书二章20节“田鼠”一词曾被抄写人误断为两词，变成“一窝田鼠”；约珥书二章1节句末有“已经临近”数字，也是出於断句之误，实在应置於二章2节句首。

抄写人遇有文句不通之处，有时会改写为似乎较合理的句子。如撒母耳记下二十二章33节，抄写人显然把句子改写为“神是我坚固的保障”，跟诗篇十八篇32节的相同句子对照，可见原文当为“那以力量束我的腰”；另如耶利米书二十七章1节的“约雅敬”，从上下文来看显然是“西底家”之误。经文评鉴学就是要弄清这些讹误，使读者能够看到经书的真貌。

早年亚基巴拉比（约主后132年卒）即有修纂希伯来圣经权威本之志。在他的指导下，一批有志於此的经学家开始了修经的工作；后来这番事业由马所拉经学家完成，主后500年左右，校考传抄之业已全由马所拉学者负担，他们传抄的经文便称为马所拉抄本。后来有两个主要的马所拉学者支系，产生了两个颇有差异的抄本；再后又有第三个抄本问世，这便是1516年版的普拉坦斯的拉比圣经。

圣经学者原来以为凭藉考订校勘之力，经书的原来面貌终可恢复；后来发现早於一世纪时，希伯来经书便有数种不同的版本并行於世，这一事实使得学者的理想目标成了泡影。

### 文献评鉴学

经文评鉴也称作“低等评鉴学”，以别於考究文献材料的“高等评鉴学”。高等评鉴的发展形式，集中在3方面，第一是考定文献的风格体裁，目的是找出原来的材料是否包含诗歌、散文、法律、历史、家谱、书信等。

第二是考定文献的来源。旧约各书极少像列王纪和历代志指明所记依据的来源。文献评鉴学（或称高等评鉴学）就是为了弥补这缺欠，但有时过於越分，臆测成分过浓。结果可能是否定过於一切，也排拒灵感与启示的概念。

第三为考定作者和成书年代。这方面的考证也颇多臆测，有时极为偏激。

### 历史评鉴学

圣经评鉴的第三个分支称作“历史评鉴学”。历史评鉴学的目的是在考证圣经中人物和事件的历史真实性。近百年来的考古发现源源而出，然而对文献评鉴来说，这些出土的文物证明许多早期的文献评鉴论据不确。结果使文献评鉴学和历史评鉴学愈见歧异，这对高等评鉴理论的可信性颇有损伤。

历史评鉴学早於二世纪已见兴起，当时诺斯底异端对基督教圣经猛烈抨击。有些评鉴家较为偏激，甚至拒绝承认旧约在圣经中的地位。那时期的开始，有人否认摩西是“摩西五经”（指圣经的前五书）的作者，推翻犹太人的传统。其主要论据之一是：摩西不可能自述其死状（申三十四5-12）；如果说此处是他人所写，那么究竟还有多少处是出於他人笔下？甚至那些承认摩西於五经成书中有重要贡献的人，仍相信后期的以斯拉把这些材料编辑成书。

### 来源评鉴学

高等评鉴学在十八世纪又有进一步的发展，就是“来源评鉴”的上台。有学者以神的两个名称：神和耶和华，作为文献分析的依据，因而产生一个新的理论。该理论认为摩西五经是两种不同底本的辑成，其一单使用“神”这名字，另一则只用“耶和华”。这理论初兴之时，学术界并不知道古代近东典籍从不以此法编成，故这理论也得到支持。学者们各自努力寻求文献的来源，对多项列为五经依据的来源的重要性和内容加以考究，却产生不少互相冲突的见解。这些所谓来源的主要困难，就是他们全是出於臆测。它们从没有任何真凭实据可以确定。

文献评鉴学之最洋洋大观者便是以黑格尔（1770-1831）进化哲学为基础的一说。该说的开创者是十九世纪的一群欧陆学者，在他们研究之下，摩西五经“二底本论”发展成“四底本论”。底本论中“神”字底本（E）和“耶和华”字底本（J）中，“神”字底本被认为是五经的根本依据。但五经中有部分内容似不属“E”或“J”两底本，故必须另有来源；申命记就是其中一例。十九世纪的学者认为申命记基本上是统一的，故主张它有其独立的来源，称之为“D底本”。被视为基础来源的“E底本”，经进一步的分析细审后，发觉该底本是出自两位作者的手笔，两位作者都使用“神”这名字。其中一位作者在语言和风格上似更接近於“J底本”的作者，再加上其他特征，需定出第四个来源，即称为“祭司法典”（P）。

“四底本论”主要基於想象有一位编者，取材自4种底本，揉合成一册记录。这样，评鉴学者为现存的摩西五经找到了一个很简便却并不可知的来源，但经文中仍有不少细节与他们根据的理论不符。

1850年以前，很多学者还都以为“P底本”是最早的底本，但1850年以后，这个“基础底本”却反被认为是后期的材料。这见解的依据从没有清楚说明，似乎只是凭感觉，而不是有任何理性依据。

自那时开始，学者们多以为“J底本”是摩西五经的根本来源，再加上“E底本”的部分，以及申命记和“P底本”的材料。这个评鉴理论最终以革拉弗（1815-69）和威尔浩生（1844-1918）集其大成，所以常以此二人之名称这理论。

尽管一些学者仍以为“P底本”是早期的材料，但威尔浩生坚持摩西五经的底本来源的年代次序应为JEDP，把“P底本”定於最后。革拉弗和威尔浩生比前人更进一步，为JEDP4个底本判断写成年代。威尔浩生推断，“J底本”出於主前九世纪，“E底本”出於主前八世纪，申命记出於犹大王约西亚年间（主前640-609），而“P底本”是最后成稿的，约在主前五世纪，部分内容是以斯拉文士的手笔。该理论且断言，至主前200年左右，有一位佚名的编者将所有底本重编，就成了今日的五经。

文献评鉴学者在其理论的整个发展过程中，从不以搜求实证为意。他们与古希腊的纯理论家一样，认为他们的建议只要有可能是事实，就已足够，无须进一步的证明。威尔浩生的观点比反对者的理论更受欢迎，不久即被视为文献评鉴的最大成果。这班热切的评鉴学者不顾旧约的传统，重写希伯来历史，倡言祭司法典晚出的思想。反对的学者虽大有人在，但这个评鉴理论与风行当世的哲学与生物学中之进化论似乎十分协调，因此，当时知识界的趋势，是把它奉为圭臬。

现代自由派的圣经学术研究大多仍基於这种高等评鉴的立场，只作轻微的修正，或稍为转移着重点。高等评鉴的结论仍以为摩西五经是旧约中成书最晚的一组经书，其最后定型当在主前200年左右。

**其他类型的评鉴学**

**形式评鉴学**

形式评鉴学是另一种评鉴方法，把圣经依据的来源考证出来后，再按其不同文学形式予以分门别类。从某种意义来说，形式评鉴学可谓是对五经四底本论的反应。虽然四底本论的目的是分析五经背后的不同来源，但对这些原始文献的早期历史却没有任何解说。这理论没有提出令人信服的资料，说明这些不同传统如何定型，或是由於以色列人的社会，或是由於传抄经文的经学家。文献评鉴学者常以此为出於某位编者的工作，特别是在希伯来经文中遇到与自己观点相悖的现象时，往往归咎为编者之误；但对编者在整理这些材料时，随意编修的程度，却并不多谈。他们含糊其辞却也有好处，因为如今已知古代近东经学家抄经的工作与十九世纪欧洲作家所想象的实在相去甚远。

形式评鉴学是要把文献传统追溯至成文以前的阶段，就是各种口传的材料，如：诫命、诗歌、誓言、盟约、祝福、哀歌、先知讲道等，后来才演变成现今旧约的形式。

形式评鉴是把文献材料对照以色列人一个真实的生活处境，无疑有它的贡献，从这些真实处境产生出来的文献或口传材料，不能说是非历史事实，而是植根於这个与神立约的民族的生活中。

庚克（1862-1932）和莫文克（1884-1965）是最早从事形式评鉴研究的两位学者，他们都选择了诗篇作为分析对象。庚克关注每一篇诗篇作为一个文学单位，如何表达作者的思想；莫文克则较注意产生每篇诗歌的真实处境，他认为这些处境就是以色列人的宗教信仰。赖德（1901-71）把莫文克的重点扩展，他根据申命记二十六章1至11节的叙述，指出在希伯来历史中，彰显出神的拯救活动的宣告。这见解很快为其他学者采纳，并藉此重建了古代以色列人的生活史实和制度。

庚克又用形式评鉴法研究创世记。据他所见，创世记中有神话、史话、传奇、爱情故事、民间故事等，可是惟独那最显著的形式被他完全忽略了。创世记一章至三十七章2节包含了一系列的泥版形式历史记述，是依据记述真实历史的美索不达米亚（即：米所波大米）泥版的形式。创世记中每一个单元都有题目、内容、尾注（注明这文献如何写成）3部分。这种3部结构的形式在美索不达米亚的出土文物中有极多证明。创世记中这些泥版记述的单元，可根据它们的尾注区分；这些尾注标示该单元的结束。创世记中有“……的来历乃是这样”或“……的后代记在下面”的句子，这正是每一个泥版单元的尾注。这样看创世记，对现代形式评鉴学提供了一个极有价值的修正，显明在早期的资料来源已有文字记录。

至今自由派学者犹多相信旧约於成文之前，必经过一个长时期的口传（民间传说）阶段。近年来，经研究古代近东经文转抄过程，业已证明口传与笔录常是并存的。口传是为了把信息广布於当代社会，笔录则为了把信息记录，传诸於后世。

形式评鉴学尽管有助於了解产生希伯来经文的历史环境，但由於它的假设脱离古代近东的生活与传统，故明显可见其限制。形式评鉴学者不能想象有“作者”这回事，他们只能接受资料搜集成编辑人的存在。这种立场不能从旧约中找到支持，因旧约一再强调其所载的每一重大内容肯定是某一特定时期的原著。

**编辑评鉴学**

另有所谓“编辑评鉴学”，是要明了正典书卷的编辑者的主要神学旨趣。编辑评鉴学者也尊重旧约书卷在历史上的演进，这显然是受了形式评鉴学的影响。但他们的研究重点是口传和文字材料的修辑过程，他们认为编辑者必会将新的重点加进这些材料中，有时也把它们连於圣经的主题。

除了明了编辑过程，编辑评鉴学者也希望知道编者想向读者回答什么问题。不过，编辑评鉴学与形式评鉴学同有一个内在的困难，就是刻意的划分作者和编者，甚至否认作者的存在。再者，他们举出许多经过编辑的痕迹，都是主观的臆测，并无真实凭据，这也是研究旧约的文献评鉴法的通病。

最后一点是，假设宗教和文化在历史上的演进是社会民族培育的结果，与个人的影响无关，这显然是对历史的曲解；证据显示结论该是相反的。

**传统评鉴学**

还有一种所谓传统评鉴学，致力於研究某一个传统（例：出埃及事件）在不同的历史时期的不同解释，例如在五经、诗篇和先知书中对该传统的诠释。就某程度而言，传统评鉴学试图揉合来源评鉴和形式评鉴的推论，因此，有人以为传统评鉴学提供了旧约著述口传和文字形式的传递历史。

狭义地说，传统评鉴学是要描述一个特定主题，如何从口传演变成后期的文字材料。这理论的弱点是显然易见的，因为它的根据是未经证实的假设，以为旧约材料成文之前，必先经过一段口传时期。

撇开上述种种评鉴法的缺点，若能尽量客观地应用於圣经研究，则仍不失为有用的方法。

## 评鉴研究的结果

针对五经所作文献评鉴的一套分析原则及演变，后来也应用到旧约其他各书的研究上。早在三世纪，即有一些评鉴学者认为但以理书是马加比时代（主前二世纪）之作，而否认其成书於主前六世纪，因为激进的评鉴研究不相信先知书中任何预言成分。自此，否定预言便成了现代评鉴学术的一条金科玉律，少数持异见者非遭讥讽便受冷落。

然而文献评鉴学者热切於把五经的底本分析法，运用到其他旧约书卷时，却没有评估检视他们的方法。他们说找到旧约书卷背后的一些来源，其实纯粹出於主观判断或臆测。

以赛亚书受到特别的关注。经研究该书内容后，评鉴学者认为四十至六十六章与一至三十九章的作者并非同一人。他们以为四十至六十六章是由一位被掳的不知名先知，在巴比伦写成，这被称为“第二以赛亚”。但某些学者不满意这样简单的划分，再把四十至六十六章分为好几位作者的作品。正如对五经的研究一样，没有两位学者对划分的细节完全一致。跟这个纯粹主观的结论相反的，是在昆兰发现的死海古卷中的以赛亚书卷轴，显明该先知书极可能是出於一位作者的手笔；作者使用两个形式，但卷一（一至三十三章）的主题，与卷二（三十四至六十六章）的主题是互相呼应的。

总而言之，文献评鉴学有一个明显的意向，即否认或贬低旧约的自证，而相当武断地将书卷的成书年代推断为较后的年代。历史评鉴学的考证已对文献评鉴学的主观倾向有很多的修正。

旧约记载的许多人、地、事已从考古发现得到了印证。考古发现也揭示威尔浩生认为摩西五经的祭司法典晚出的主张是完全错误。据现今考证发现，古代近东一切成文的祭司材料都是很早期的作品；而古代的祭司负有导民教民之任，所以要把他们的传统传递下去。文字著述的古老历史是威尔浩生永不以为是可能的。再者，革拉弗和威尔浩生的五经底本论不仅从考古发掘中未得到任何证实，相反，证据显示古代世界并无任何典籍，是按照五经底本论的方式编成的。

苏默文化的新发现使人对创世记一至十四章有了新的估价，这段记述明显是根源於米所波大米。威尔浩生的理论认为，一神崇拜是希伯来社会经过长期进化过程之后的产物。如今考古新发现却否定了这个理论，因证明早在主前4000年，居住在米所波大米的一些民族已奉行一神崇拜了。

近几十年来，在有关地点、事件的诸多新证之中，当以叙利亚马迪克废丘的考古发掘为最轰动。原来此地即是主前2500年盛极一时的闪族帝国都城艾伯拉的遗址。是时该帝国与米所波大米和埃及在军事上、商业上鼎足而立。

从艾伯拉发现的泥版铭文，提及了很多古城之名，其中有吾珥。迦基米施、蛾摩拉和耶路撒冷；艾伯拉的一位国王，可能与亚伯拉罕的一位世祖希伯有某种关联。我们相信，待艾伯拉泥版铭文全部解

释之后，必会为研究早期希伯来史提供更多的背景材料。

历史评鉴法也同其他评鉴法一样，有其本身的局限性。比如，同一批考古资料在不同的专家解释之下，就可能有不同的意义。如果期待以考古学来“证明”旧约的真理，势必会出现种种问题。考古学只是提供历史和文化背景的某些资料，可对照旧约的记载，并据此加以研究。

*R. K. Harrison*

参“经文评鉴学”771；“死海古卷”1502；“马所拉，马所拉学者”989；“底本说”306；“化除神话”587；“编辑评鉴学”166；“来源评鉴学”857；“传统评鉴学”241；“新约圣经评鉴学”1760。

参考书目：R.K. Harrison, *Introduction to the OT*; W.F. Lofthouse, *The Making of the OT*; P. Maas, *Textual Criticism*; D. Winton Thomas, "*The Textual Criticism of the Old Testament*," *The OT and Modern Study*, (ed) H.H. Rowley; R.H. Tyle, *The Canon of the OT*; E. Wurthwein, the *Text of the OT*.

# 旧约正典

Old Testament Canon

jiù yuē zhēng diǎn

参“圣经正典”1360。

# 救主

Saviour

jiù zhǔ

拯救或救助者。“救主”一词在圣经中常与神和耶稣基督有关。若明白到耶稣是救主，即认识到圣经信息中的重要真理。

## 旧约

在旧约中，常用“救主”去翻译希伯来字*yāshā*所引伸的不同字汇，这字意为“拯救”、“释放”或“救助”。它最常用於翻译动词*māshīa*的分词，意为“拯救者”，亦即“救主”。例如在士师记三章9、15节中，将这希伯来文分词译作“拯救者”，特别指到士师而言。

申命记二十二章27节基本解释了“救主”一词，是拯救或救助者之意。在那段经文中，律法预表了在有需要之时，救助者却不在旁的境况。这词也用在个人身上，正如俄陀聂和以笏也称为“拯救者”（士三9、15）；尼希米记九章27节提及士师时，是指神所差遣的一群拯救者。列王纪下十三章5节记载了耶和华赐给以色列人一位拯救者，使他们脱离亚兰人的手。有些人认为这位拯救者就是以色列王耶罗波安二世，其他人则认为是一位外邦君王，很可能是哈马的撒吉。可是，经文没有清楚指明这位拯救者是谁。该段经文的要点乃是神为祂的子民差派一位拯救者。在旧约中，大部分有关的经文指出神自己就是以色列的救主，尽管其他人也有如此的称呼，圣经也会清楚表明是神差遣或兴起他们。

以色列人明白神是他们的救主，并在赞美的诗歌（诗十七7，一〇六21）和求助的呼喊（耶十四8）中，宣扬这个信息。大卫对神的描写是：“他……是我的高台，是我的避难所……我的救主。”（撒下二十二3）诗人往往称耶和华是他们的“帮助”或“拯救”（诗二十七9，三十八22，四十二5、11，六十五5，六十八19，七十九9，八十五4，八十九26），进一步阐明了这个信息。

出埃及记无疑是神拯救以色列的最有力证明，亦加强了以色列人对神作为救主的认识。诗人回想以色列所犯的罪（制造金牛犊）时，宣告说：“忘了神——他们的救主；他曾在埃及行大事”（诗一〇六21；参赛六十三11；何十三4）。在以赛亚书中，“救主”常是神的称谓，这用语是强调神的独一无二，与外邦神明和偶像比较，惟有神才被视为救主：“惟有我是耶和华；除我以外没有救主。我曾指示，我曾拯救，我曾说明，并且在你们中间没有别神。”（赛四十三11、12）以赛亚进一步陈述，神会藉着在以后的赐福和以色列的复兴，来显示祂自己就是救主（赛四十九26，六十16）。救主这名称在旧约中并非直接指到弥赛亚，但就像撒迦利亚书九章9节的经文表示，救赎在於神的受膏者。



## 其他文献

有几卷次经和伪经将“救主”一词指到神身上，有些用极崇高的称谓，例如“永恒的救主”（《巴录传》四22），或是“以色列永远的救主”（《马加比三书》七16）。后者也说明了神就是拯救以色列的那一位。

希腊文献将*Sōtēr*（“救主”、“拯救者”，源自动词*Sōzō*“救助”、“拯救”）引用在神和人身上。例如，希罗多德在一个论点中，指出雅典人是希腊的“拯救者”（《波斯战事录》7.139.5）。在七十士译本中，*Sōtēr*（“救主”）是用来翻译希伯来文*yāshā*（“拯救”）所引伸的不同用词。

## 新约

*Sōtēr*在新约中出现了24次，特别指神和耶稣基督；有关神的有8次，提到基督有16次。在新约出现的24次中，10次是出现在书信，5次则在彼得后书。

从路加福音一章47节可看到救主与旧约的联系。经文所见，马利亚在她的赞歌中称扬神是救主。耶稣的名字（“约书亚”一名的希腊名称）意为“耶和华是拯救”，以预告祂身负救主的使命（太一21）。耶稣作为救主，完成了神所应许立一位拯救者的计划（徒十三23；多三4），为要救赎世人（多二13、14），并成为信徒的盼望（腓三20、21）。救主一词的固有观念，表明有一人要拯救或解救人脱离急难，进到安全境地。耶稣已将信徒从罪和死亡中拯救出来，以彰显那不能朽坏的生命（提后一10）。

虽然耶稣从未提及祂自己就是救主，但在祂出生时，天使却已宣告祂是救主（路二11），那些听见祂的话的人，亦对此认信（约四42），早期教会也宣称祂为救主（徒五31，十三23）。救恩是耶稣传道工作的核心（路十九10）。保罗教导信徒：基督是现在（弗五23）和将来（腓三20）教会的救主。

在教牧书信和犹大书25节中，神以救主为名，清楚表示神是万人的救主（提前二3，四10）。教牧书信也清楚指明耶稣是救主（提后一10；多三6），在某些例子中，亦与神有密切的联系（多二13，三4-6）。有些人认为在教牧书信中如此强调神和耶稣基督是救主，是对抗诺斯底主义的影响。

在彼得后书，共有5次称耶稣基督为救主，而约翰在他首封书信中，指出父为世人差遣耶稣作救主（约壹四14）。救主耶稣基督的信息就是基督门徒的见证（提后一10、11；约壹四14），也是今日相信耶稣基督的教会所传达的信息。

*Robert D. Spender*

参“救恩”785；“救赎，救赎主”787。

# 居比路／塞浦路斯

Cyprus

jū bǐ lù / sài pǔ lù sī

## 地理位置

今译“塞浦路斯”，是地中海东北部的一个岛屿，其北50哩为土耳其（小亚细亚），东70哩为叙利亚，南245哩为埃及。岛长110哩，南北阔50哩，特罗多斯马斯夫山和凯里尼亚山分别横亘於西南部和北部，中部是迈萨奥里亚平原，遂形成一条长40哩、阔5哩的沃土地带，自东北伸向西南。岛的四周多天然良港，各有航线通达小亚细亚、叙利亚、巴勒斯坦和埃及，其战略地位自古显要。居比路的铜矿於今虽已近罄竭，但古代向是岛民的重要资源。

## 历史

居比路在青铜器时代（主前四千年代晚期至二千年代）即经历了人口增长、经济繁盛的时候，在地中海诸国中已崛起。是时岛名亚拉西亚，这从艾伯拉（主前二十四世纪）、马里（主前十八世纪）、乌加列和亚马拿（主前十四世纪）等古文献中均已得到证实。旧约记有“以利沙岛”（参结二十七7）之名，疑即亚拉西亚岛。亚拉西亚（居比路）和叙利亚、巴勒斯坦、埃及均有贸易来往，以出口为主，尤以铜、油、木材、陶器著称。考古发掘於中东、北非多处常有亚拉西亚的陶器出土：於埃及有50处，巴勒斯坦25处，叙利亚17处；足可显示居比路古来陶业盛景。艾伯拉、马里、亚马拿之古文献都记载从亚拉西亚购铜之事。到青铜器时代末期（约主

前1270-1190），迈锡尼和亚该亚的希腊人已开始移民岛上，撒拉米和帕弗这两个殖民港就是在这个时期建立的。

至主前九和八世纪，腓尼基人开始向岛上移民而逐渐控制了居比路岛。从锡诺雅山发现之铭文可知，推罗国王希兰二世（主前741-738）曾将居比路岛纳入其版图。是时，腓尼基人在岛上的殖民城名基提翁，距今城拉纳卡不远，其城民则称基提人。希伯来人先曾以“基提人”称居比路人之岛民（民二十四24），后则凡海上民族概以“基提人”称之（但十一30；耶二10；《马加比一书》一1）。先知以赛亚曾预言基提（居比路）诸港将把推罗毁灭的悲惨消息，传给欲张帆东归的推罗水手（赛二十三1、12）。

描述居比路国土、土产及重要古迹的纪念碟。

至亚述帝国称霸中东（主前八至七世纪），居比路也沦为亚述属地。据撒珥根二世（主前721-705）柱铭记载，居比路岛有7王均受封於亚述。以撒哈顿柱铭（约主前670）记有居比路10王之名并其所领城邑。此期间，居比路更名为亚德南。及至亚述帝国解体，埃及王亚马西士（主前569-527）和波斯王刚比西斯二世（主前529-522）又先后统治过居比路。

主前333年，亚历山大大帝大败波斯军於伊苏斯，居比路曾出战120艘助其国攻推罗。主前323年，亚历山大死，埃及的多利买王朝（希腊帝国的一部分）取得对居比路的主权，统治该岛达200多年之久（主前294-58）。此期间，岛民得以休养生息，经济复又振兴起来，“居比路”（希腊语义为铜）之名即得於此时。

主前58年，居比路拼入罗马帝国。主前52年，西塞罗受命为居比路总督。主前22年，居比路改为院（元老院）辖省。主后46年，士求保罗任居比路总督。主后177年，岛上发生犹太起义，旋为哈德良剿平，自此便严禁犹太人在岛上居留。

## 圣经中的居比路

新约记载有关居比路之处甚多，例如：巴拿巴是居比路人（徒四36）；耶路撒冷犹太公议会藉司提反事件大肆迫害基督徒，许多犹太信徒纷纷逃往居比路岛避难（徒十一19、20）；保罗於第一次宣教旅程中偕巴拿巴自西流基起航，欲经居比路再折往小亚细亚（约主后47）；二人在居比路东部海港撒拉米登岛，西行而达居比路西部大港帕弗；於该处遇假先知巴耶稣，大挫之，遂使居比路总督士求保罗归信了基督；保罗偕巴拿巴从帕弗驶往旁非利亚的别加（徒十三4-13）；保罗於第二次宣教旅程中绕过居比路岛往他处传道，巴拿巴则偕约翰马可二访居比路（徒十五39）；保罗於最后一次往耶路撒冷途中，曾於帕大喇登舟，以居比路为航标，绕岛南行再东驶推罗（徒二十一3）；保罗被解往罗马时，船行至途中遇风暴，曾沿居比路岛背风岸行以避险（徒二十七4）。

# 居间境界

Intermediate State

jū jiān jìng jiè

人死后与复活之前的一个境况。有关这方面的教导，新约比旧约较为成型，然而，若以为旧约里完全没有提及此教导是错误的（伯十九25）。根据基督的论说，这居间境界是从出埃及记三章6节等经文演绎而来（太二十二32）。即使在新约中，有关居间境界的论述并不是直接的教导，只是从有关人的肉体死亡及复活的教导中推断而来，特别是提及信徒的死和复活之处。基督有这方面的教导（太二十二30-32），使徒亦有教导，特别是保罗（林前十五）。再者，圣经教导人是灵魂和肉体合一，而不只是一个寄住於躯体内的灵魂（创二7）。这教导隐含了人在死后的境况。根据这些，对於居间境界可以得出两个结论。第一，身体上的死亡，并非是个人生命之完全终结。而那个人会继续存在，不单活在生存者的记忆里，而仍是一个独特的个体。在信徒方面，会察觉到神那美好的同在（腓一23）。第二，这样的存在体并非是完全的人，乃是不完全或异於常规的存在体，因为有形的躯体是人拥有神的形象的要素。已死的存在者要等候躯体的复活。若他是“基督里”的人，他会经历完全的救赎，那是一个在基督里全然脱离罪的境界（林前十五50-58）。圣经对有关在基督以外处於居间境界的人，没有清楚说明，其中包括一段不易解释的经文，就是基督向那些在“监狱里的”宣讲（彼前三19、20）。

圣经没有清楚详述居间境界的生活是怎样的。保罗谈及自己时，说他在死后会“与基督同在……这是好得无比的”，但是，他却没有详细说明。况且，要从圣经的某些例子去找出有关的细节，是不智的做法。例如对扫罗在隐多珥见交鬼的妇人（撒上二十八7），有不同的阐释方法。甚至是基督关於财主和拉撒路的比喻（路十六19-31），也一定要小心处理，因为其中有明显的象征性质（第22节），而且这比喻显然是教训人现今生命对其永恒的命运之重要。也许，我们只能说，在基督里死了的人是“立即与神同在”，他们安息在神的怀中，直到复活的日子；不信的人则是在不舒适的情况中，等候复活时的审判（约五29）。

在基督教思想的历史中，有关居间境界的讨论是集中在3个不同的范畴，这有助於澄清圣经上的资料。首先，在希腊哲学思想的影响下，基督教的神学不断受柏拉图的影响，以致保罗所论述的肉体及灵魂的对比被误解，并且强调灵而忽略体，结果导致死人未来的复活及其末世情况受到忽视或完全抹煞了。这是因为受那宣称肉身复活就是不属灵的观点所影响。有些时候，关乎无躯体的灵魂是不朽的这个教义，取代了复活之前居间境界的观念，但这是没有圣经根据的。现代神学倾向於否定信仰的历史性，也同样地否定肉体的复活，他们顶多把死后的存在灵意化，或干脆否定人死后仍然存在。可是，圣经清楚地说明，居间境界就是在两个有形体存在之间的境况，那就是现今肉身形体的境况，与“属灵形体”状况之间的境界（林前十五44）。在基督再来的时候，属灵形体就会产生（林前十五23）。

其次，於宗教改革期间，加尔文与一些重洗派的信徒之间，争议有关“灵魂睡眠”的说法。加尔文坚持，居间境界是意识到神同在的境界，这说法被反对者所否定。对於加尔文来说，这否定就等於认为灵魂在死亡时便完全消灭，以及否定基督在死人复活之前是掌管着他们。加尔文的观点以保罗的论点为支持，保罗肯定没有任何东西可以使信徒与神的爱隔绝（罗八35、39）。圣经教导说，信徒的死是“睡了”（帖前四14），意思就是死了的人不再与地上活着的人有沟通，得以休息而不需要劳动干活。因此，“在基督里睡了”，就是在没有形体的境况下，享受与耶稣同在。现今经验中最接近的比喻，可能是造梦的时候。那时，造梦之人的知觉并不倚靠身体上的官感功能。

基督教思想有关这方面的第三个重点，就是人的永恒境况究竟取决於死亡的那一刻，抑或於死后人仍有机会悔改、灵性长进及赎罪。罗马天主教会教导说，对於不完全的人，死亡之后是到炼狱。在炼狱中，灵魂可以从剩余的罪中释放出来；而炼狱的时间，是可以因死者在生亲友之奉献、祷告及弥撒而缩短。这种看法为大多数的更正教徒所拒绝接受。因为这与圣经所教导基督已成全祂的工并不一致（来九28），一个人是无法替另外一个人去赚取恩典（路十七10）。而且，按圣经教导，灵魂的永恒境况，是取决於其死亡前的情形（来九27）。

*Paul Helm*

参“乐园”864；“地狱”315；“苏奥”

1514：“死人的住处”1509：“天／天堂”1563：“阴间／希得斯”2123。

## 居里扭
Quirinius
jū lǐ niǔ

耶稣降生时，叙利亚的罗马巡抚（路二2）。根据罗马史家塔西图（《编年史》3.48）的记载，居里扭於主前12年获委任为叙利亚的执政首长。约於主前7年，他与瓦如斯分别获委任为叙利亚的总督或巡抚。居里扭的任务集中在军事和外交事务，而瓦如斯则专注於内政。居里扭作巡抚多年，期间他成功地率军远征，制服位於小亚细亚基利家省一群叛逆的山地部族霍蒙拿丹斯；他又在其辖区内监督那由该撒亚古士督下令执行的全国报名上册。据路加记载，耶稣是在首次报名上册时诞生的，当时正是“居里扭作叙利亚巡抚”（路二2）；马太福音亦指出当时希律王在任（太二1），约为主前4年。

犹大地，居里扭曾下令犹太人报名上册。

主前1年，居里扭任该犹该撒的巡抚，并於主后2年迎娶了利底巴，但后来又跟她离异。主后6年，他再被委任为叙利亚的巡抚，担当此职约有两三年。在第二次任期内，居里扭又再监督犹大的报名上册的工作。然而，第二次征收不如第一次般根据犹太人的习俗执行，而是把犹太人看作罗马国家的从属公民来征收税项，因而引起了犹太人对罗马的不满和反抗。这大概就是犹太史家约瑟夫（《犹太古史》17.13.5）和迦玛列（徒五37）提及的报名上册。居里扭后来的工作可能都在罗马度过，至年老离世（约主后21）。

参“核点民数／报名上册”560；“新约年代学”1754。

## 举祭
Heave Offering
jǔ jì

献祭时，分别出来，留给神和祭司的祭牲部分。

参“祭祀”680。

## 锯
Saw
jù

参“工具”494。

## 聚会山
Assembly, Mount of
jù huì shān

指北方尽处的神山，这一概念显然源出巴比伦和迦南神话。以赛亚书十四章12至15节将巴比伦王比作一个微不足道的小神，却不知自量地妄想登上聚会山去与那“至上者”攀比，结果则“坠落阴间，到坑中极深之处”。

## 惧怕
Fear
jù pà

情绪上不祥的预感或对即将来临的烦恼或不幸，感到害怕或担忧。惧怕通常被形容为宗教的起源。然而，只有惧怕并不能产生真正的宗教，因为宗教会驱使人去靠近神，也就是他们敬拜的对象；但没有人渴慕去接近他所惧怕的事物。

圣经中，惧怕的观念所包含的层面，远比常见的英语用字所指的担忧或恐惧，来得广泛。虽然一般的解释基本上也是圣经的含义，却不是其中最重要的意义，特别是指向神那使人敬畏、尊崇的特质，就更是如此。

当然，人对神的畏惧中，仍含有那种层次较低的忧虑在内。圣经告诉我们：



“落在永生神的手里，真是可怕的！”（来十31）耶稣教导我们要惧怕那位惩治了人的罪恶后，又有权柄使人永远灭亡的神（路十二4、5）。惧怕能起一个积极的作用，就是使人清楚明白自己灵魂的失丧和认识自己需要神的赦免。这种惧怕或许见於创世记三章，亚当和夏娃公然肆意地违背了神的诫命之后，他们在圣洁的神面前退缩。他们曾受到严厉的警告，知道违抗神的话会带来严重的审判，所以他们的惧怕是合理的。惧怕是人犯罪后的自然反应（创三10，四13、14；箴二十八1）。圣经曾列出了许多不同的人物，是深受忧虑困扰的（例如该隐、扫罗、亚哈斯和彼拉多）。惧怕常抓着恶人（伯十五24），惊吓那些假冒为善的人（赛三十三14）和灭尽作恶的人（诗七十三19），这些人不信的生命的特点，是充满惧怕（启二十一8）。法老精锐的大军面对神的进迫时，都因惧怕以致瘫痪，不能前进（出十五16）。约伯的朋友比勒达曾提到神的审判，要追赶恶人的脚跟（伯十八11）。

惧怕会使人不能动弹或叫人的活动严重地受到影响。这对於那些在属灵上不肯委身的人，尤其真确。扫罗惧怕百姓，因而违背神的命令（撒上十五24）。那生来瞎眼的人被主奇妙地医治后，他的父母因为害怕犹太人，就不敢支持基督（约九22）。在一个论及才干的比喻中，耶稣提到一个因为惧怕而不能完成本分的人（太二十五25）。

耶稣基督透过祂代赎的死亡、复活和在天上为信徒代求，成为了独特的解放者，使人不再惧怕。使徒保罗曾鼓励罗马的信徒，当他们归向基督的时候，他们要得着的不是一个奴仆的心，使人胆怯，而是一个儿子的心，使人敢於称神为“阿爸！父！”（罗八15；亚兰文的Abba为一般犹太儿童对父亲常用的称谓）。我们的主耶稣亦以此称天上的父神；基督徒成为神家里的人，也可以如此向神说话（加四6）。得着神爱的人也领受了一种能力，可以除去心中的惧怕（约壹四18）。保罗被神的爱激励，说：“神若帮助我们，谁能敌挡我们呢？”（罗八31）

神子民的努力有时会被毫无根据的恐惧所影响。神曾警告耶利米不要惧怕敌人（耶一8），免得神容他落在惊惶之中（一17）。类似的召命亦曾临到跟耶利米同代的以西结，并许多其他的人（书一7、9；结二6）。可见，就连属神的人，也会受到惧怕所试探，有时甚至敌不过它（诗五十五5）。所以，神不断劝勉祂的百姓，不要向这试探屈服（赛八12；约十四1、27）。祂教导他们要把忧虑卸给神，因祂就是那位施行拯救，又无比顾念祂群羊的神（彼前五7）。故此，信心是无畏的先决条件，正如以赛亚说：“坚心倚赖你的，你必保守他十分平安，因为他倚靠你。”（赛二十六3）诗人亦不断强调，信心能使人胜过惧怕（诗二十七1，四十六2，一一二7）。

真正的信心可以透过一份敬畏的情怀去表达和得着激励；这也是圣经中惧怕神的基本含义。人若没有从心中涌出一种因认定神统管万有的主权而产生的敬畏，就不能在心中拥有真实的信心（诗五7，八十九7）。当神被称为“以撒所敬畏的神”（创三十一42），显明列祖了解耶和华的伟大，永恒不变。以撒的父亲亚伯拉罕，眼见基拉耳地的居民不敬畏神，因而感到忧虑（创二十11）。甚至耶稣，在祂的事工中也存着敬畏神的心（赛十一2、3；来五7）。虽然基督徒在面对人（来十三6）、死亡（来二15）和生命中的忧虑（提后一6、7），都已经得着释放，他们却永不能失去对神的敬畏。这种敬意不但把人领到真正的智慧（诗一一一10），更成为神的儿女一生的指引（腓二12；弗五21）。

敬畏神的特点就是对独一的真神完全忠心。撒玛利亚人心想一面事奉神，一面拜祭偶像，结果被神弃绝（王下十七33、41）。那些爱神的人可查考圣经，即神的话语，去学习敬畏神（箴二3-5）；古代的以色列人曾受命要谨守和遵行神的话，以表明他们对神的敬畏（申六2）。在使徒行传十章2节，哥尼流和他的家人被称为“敬畏神的”，因为他们十分尊重以色列的神，并且在神面前心存

虔诚。真正敬畏神的人必须持之以恒地以善行和圣洁的生活，去表明出来（林后七1），其中应包括远离罪恶（出二十20），并且在日常生活中实践神话语中的指示（传十二13）。这种圣洁的惧怕其实是信徒喜乐的根基（诗二11）和生命真正的泉源（箴十四27）。敬畏神的心远比最丰厚的物质财富，更为宝贵（箴十五16），因为神喜爱敬畏祂的人（诗一四七11）。

*Stuart D. Sacks*

## 卷 / 弥基录

Megilloth

juàn / mí jī lù

希伯来文原词音译是“弥基录”，这词在耶利米书三十六章出现了好几次。约雅敬王不接受神的话，把耶利米交给他的书卷焚烧了。

“弥基录”也用以指旧约的雅歌、路得记、耶利米哀歌、传道书和以斯帖记，这就是所谓“五书卷”。犹太人在每年重要的节期都会宣读这些书卷：逾越节宣读雅歌，五旬节（初熟节）宣读路得记，耶路撒冷遭巴比伦毁灭的周年纪念宣读耶利米哀歌，住棚节宣读传道书，普珥日宣读以斯帖记。

## 眷顾 / 护佑

Providence

juàn gù / hù yòu

神在历史中供应人类——尤其是那些凭信心跟从祂的人——需要的活动。

### 眷顾的意义

神眷顾，因为神关心整个宇宙及住在其中的每一个人。自人类存在以来，一直有人因着神的眷顾而感到很大的安慰；神的眷顾使我们体验到神曾在我们生命中临在。这证明了神并没有把地球抛弃於偌大的宇宙外，或有一刻忘记人类的处境。神来眷顾我们、抚摸我们，与我们沟通，掌管和介入我们的活动；在人面对困境之前，神就降临其中。神的眷顾，就是人要感恩的缘故。

### 有关眷顾的虚假观念

不信的人对神的眷顾有许多错误的观念，这证明了眷顾是一个十分实在的问题。每一个圣经以外的说法，骨子里都是要否定神的位格。代替神的是一些冷漠的原则或力量，它们支配着人类，并与人性相牴触。这些原则或力量可能是普遍性的或局部性的；可以是理性或非理性的；一致的或随意的。虚假的眷顾包括：

1.*命运*——无数人相信自己是被有时变幻无常，但却经常是注定的命运牢笼着。他们说：“命该如此！”

2.*运气*——生命有时确实叫人感到意外。乐观的人会说是“幸运”，比较不认真的人说是“运气”。然而，运气是不具位格的，因此便有算命者的出现，又有人凭空想出了“幸运女神”这人物。

3.*机缘*——这是指有些人平常会在无意中发现一些美好的事物，从而得着益处。然而，这种人并不肯承认神和感谢神。

4.*历史*——有些承认历史发展规律的人曾提出他们的主张说：“历史站在我们这一边。”他们的意思是，在他们能力以外的一些无可避免的事件将要发生。在上述句子中，“历史”似乎是用以指一个神性的层面。同样，当西方国家领袖断言说“命运注定”他有超越的能力去领导西半球或全世界，当时他们所采用的，也是与上述承认历史发展规律的人，具有相同的论点。

5.*进步*——科学和工业技术、教育和社会的发达，以及土地被征服等情况的发展，使一些人迷信进步过於实情。在两次世界大战之前，人类有一种错觉，认为世上有一种令世界永远向上和向前永不罢休的推动力。在某个角度来看，进步只是眷顾的另一个名字，但绝不是说人类可以夺去那属於神的荣耀。

6.*大自然*——有些人像十九世纪美国新英伦的爱默生和索洛，认为眷顾是“大自然”的恩赐。大自然是抽象的，下一步就是把大自然人格化为“大自然之母”。

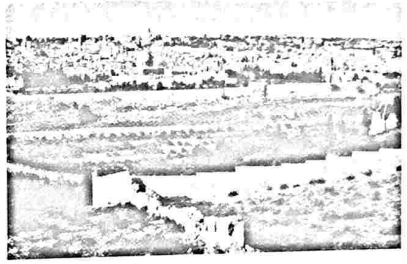
7.*物竞天择和适者生存*——达尔文有关生物进化的经典著作《物种的起源》在1859年出版。这书的出版使当时较为新的两个理论流行起来。对数以百万计的人来说，“物竞天择”这神秘的现象比神的眷顾更能引起肯思想的人的兴趣。而“适者生存”的观念则必然地使神的眷顾变得没有需要。

8.实际知识或应用科学——许多人觉得人本身已有能力促使所有事情发生，包括好事和坏事。若人愿意的话（而天气也配合），发展完备的混种粮食足可喂饱全世界的人口；在数千人的努力下，人类可以从月球把石头带回地球，并可拍摄地球的照片；电脑所储存的丰富资料可为人寻找适合的伴侣。对於那些切望能掌握自己生命的人来说，科学杂志提供了许多实际知识。但人若以“自己的悟性”代替全面眷顾人的神，他便以孤单代替与神同在的振奋经验。

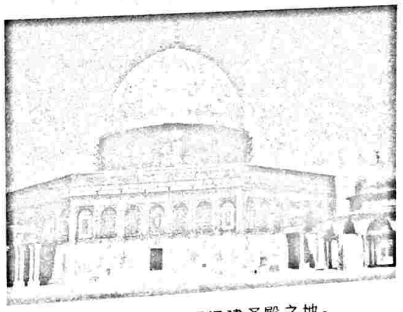
上述各种虚假的观点可与神之眷顾的观念争竞，但当然它们不都是真确的。这些观点也不能满足那强烈渴想得着个别眷顾的寻问者；他们所盼望的个别眷顾，反映眷顾者必须对受顾者个人的需要和独特性有所了解。只有基督教的教义，才能提供这种个人的眷顾。

### 圣经中有关眷顾的意义

眷顾基本上是*神给予人的及时供应*。最典型的声明，可见於亚伯拉罕在一生最艰难的考验中所作出的信心认信。神命令他献上一件难以付出的祭物——他的儿子，他在两难之间，或要失去儿子，或要失去神的友谊。当以撒问及献祭用的祭牲在哪里时，亚伯拉罕回答说：“我儿，神必自己预备作燔祭的羊羔。”（创二十二8）眷顾一词字面的意义是“预先看见”，因而暗示“为那境况作一些事”。在亚伯拉罕的事件中，摩利亚山上原来已经有一头合适的祭牲，是“一只公羊，两角扣在稠密的小树中”（创二十二13）。若从一个不信的角度来分析这处境，人只会看这事件为一件十分寻常的事，即一头牲畜被困在稠密的丛林中，而亚伯拉罕和以撒又恰巧来到那地方。但对相信神的亚伯拉罕来说，当时神已带领他走了3日的路程，在一定的时间下，来到一定的地点，并急切需要神的预备，因此他很清楚，无论过程是怎样，都是神亲自把公羊放在那里，供他使用。“眷顾”也源自“供应”这动词，但在神学方面，两者却有不同的用法。眷顾是指在许多情况下，神是基於其先见之明，而为人提供所需。亚伯拉罕有感於这次事件，因而给摩利亚山起了一个新名，记念神的眷顾，他用了两个希伯来字来称呼那山，音译是“耶和华以勒”，字面意思是“耶和华必看见”（我的需要，并在将来给我供应，像祂曾在这里所作的）。这名字最少沿用了500年。



图的中上部分为石顶清真寺，位於摩利亚山，神在此为亚伯拉罕预备献祭的祭牲。



石顶清真寺，所罗门建圣殿之地。

新约中有关眷顾的重要经文，也设於一次叫神喜悦的献祭中。保罗赞赏腓立比信徒在他宣教工作上的供献和支持，他这样做是有理由的，保罗向他们表达了其对神之眷顾的无限信心，他说：“我的神必照他荣耀的丰富，在基督耶稣里，使你们一切所需用的都充足”（腓四19）。基督为我们的牺牲确定了眷顾的教义，并且是以最可靠的确实性来保证。神对亚伯拉罕的要求（他的儿子）没有实现，但神竟要求自己去做，并在二千年后实现了。预见

人的需要，并供应他们所需，是神的本性。

## 眷顾与神的本性

使徒保罗再次向腓立比信徒保证神的眷顾这宝藏（“祂荣耀的丰富”——腓四19）后，立即写下了赞美“父神”的颂歌（腓四20）。

这适切地描绘出神的父职中对人的眷顾。作为一个父亲，是神的属性，而眷顾就是祂实践其父职之表现。作父亲的，会供应子女的需要，并给他们指引；作父亲的，会为儿女制造机会，但却不会剥夺他们的自由；作父亲的，会在关顾的大前提下施行管治。因此，神的眷顾是祂从其道德本性中流露出来的行动。人若要列出神作父职的特质，他必须把神所有的特质都列出来——若是可能的话——因为神的眷顾是关乎祂整个性情的全部。

## 普遍的眷顾和特别的眷顾

神为这地球作了极为复杂的准备，其中有生命支援的系统，这显示了普遍眷顾的一个层面。例如，神在许多世纪以前，使有机物质堆积成泥煤田，让其慢慢地变质，以致今天我们可以烧煤来取暖和发电。此外，神普遍的眷顾也可看为重申神的保存。神学家均谈及神创造和保存大自然的秩序。虽然神因人犯罪而容许自然界有混乱的情况和死亡，但无论生存在世是多么困难，神的保存仍胜过自然界的解体。神仍控制和支持着自然界的生活，虽然在这堕落后的世界中，祂只是间接地去做。

当我们着眼於大多数的人，我们也可谈及普遍的眷顾，因为神管理全地。操纵列国和宇宙的主权，是神给人类整体施予供应的基础。若主权是涉及神在历史中所容许（发生）的事，神的眷顾则是在历史进程中供应所有的美好事物。

地球并不是一个人工游乐场，并非像摩天轮一样每一卡车都有固定的车轨。人类是自由地在世上活动，而特别的眷顾临到神的子民身上，给他们的生活平添意义和鼓舞。诗人想到他整个人生的处境时，他唱颂说：“你在我前后环绕我，按手在我身上。”（诗一三九5）一个人若像诗人一样开始把神特殊的眷顾记录下来，他便会发现事情的复杂，因为在他曾到之处，以及他要去之处，他都遇见神，并且以无可胜数的方法与神会面。

## 关乎眷顾的圣经例子

就是似乎较次要的经卷如以斯帖记和腓利门书，也证实了关乎眷顾的神学理论。神把一些连波斯官员也不知道的事情告诉以斯帖（斯二21-23），以致神的计划实行出来后，住在外邦之犹太人的性命最终能得以保存。在芸芸外邦人中，神特别眷顾了腓利门的奴仆阿尼西母，把他从千里以外引导至保罗面前。保罗供应了他灵性上的需要，而他也正如其名字的意义一样，在保罗面前成为“有益的”（门11）。

约瑟在埃及的经历常被用来证明神的眷顾（创三十七1至四十七25）。约瑟能从少年时坎坷的遭遇转入壮年时荣耀的身分，全应归功於神。由恶行（兄长把约瑟出卖）转为叫多人蒙福之美事（作为埃及的农业大臣，约瑟成为了近东一带人民的救星），这一连串事件愈延长，我们愈看见神眷顾人的美丽景象。

神为了纠正约拿的路向和观念，安排了一种最大和一种最小的生物走进他的旅程。神基於眷顾约拿而使用了大鱼和小虫，但却没有扰乱它们的本性或天然居所（拿一17至二10，四7）。

杀害了耶稣的罗马政府，在神的眷顾下，在保罗的晚年曾被神使用来保存保罗的生命达4次之多：在哥林多（徒十八12-17）；在耶路撒冷殿门以外（徒二十一32-36）；在犹太公会中（徒二十三10）；以及从犹太人暗杀他的阴谋之中（徒二十三12-35）。

## 实际应用

1.对一些赌徒来说，赢的意愿——潜意识中一种望神庇佑的意愿——是强於实际得着金钱的意愿。那些真正明白神在过去、现在和将来如何供应他们所需的信徒，是不会堕入那种引诱之中的。

2.神的眷顾保证在每一个试探中，都有一条出路（林前十13）。

3.一个最难以置信的思想是：你一生中会遇见的人是远少於你同代的所有人的万分之一，而你可以真正认识的面孔和名字在比例上又是更少。我们必须接受一个事实，就是我们一生中，有数以千万的有意义人物，是我们永远没有机会遇见的。但神的眷顾可以成为我们的安慰：凡我们所要遇见和认识的人，神都把他们带进我们的生命中（例：创十四18-20，二十四15，二十九4-12；出二5、6；撒上九17，二十五23、24；王上十八7；徒二十一16）。

4.神的眷顾这真理对神的子民来说，是把机遇这回事挪去。那就是说：“签放在怀里，定事由耶和华。”（箴十六33）当扫罗王的命令在无意中被违反了，他用抽签的方法找出约拿单来（撒上十四24-45）；刚诞生的教会要在两名同等资历的候选人中选任一位担任使徒这重要之职时，曾以祷告和摇签来确定他们对神眷顾的信念（徒一21-26）。

5.占星术假设星象对人类的性情和事件有影响，但那只是一个差劣的赝品，模仿圣经中神眷顾的观念。

6.信心的眼睛认出神合时的介入，其他眼睛却不能看见神的作为。

7.对神之眷顾的正确回应是向那有位格的神感恩。承认运气的存在即否定神的眷顾。

*William Graham MacDonald*

参“神的本体和属性”1277；“预定”2177。



# 均
Cun
jūn

叙利亚一城市，曾为琐巴王哈大利谢所辖。大卫王陷均城，掠走大量铜器，后来主要用於铸造所罗门圣殿的铜柱（代上十八8）。对照另一相同的记载，疑均亦名“比罗他”（撒下八8）。

参“比罗他”148。

# 军队
Army
jūn duì

作战士兵，特别是陆地大型作战的士兵组织。

参“武器和战争”1616。

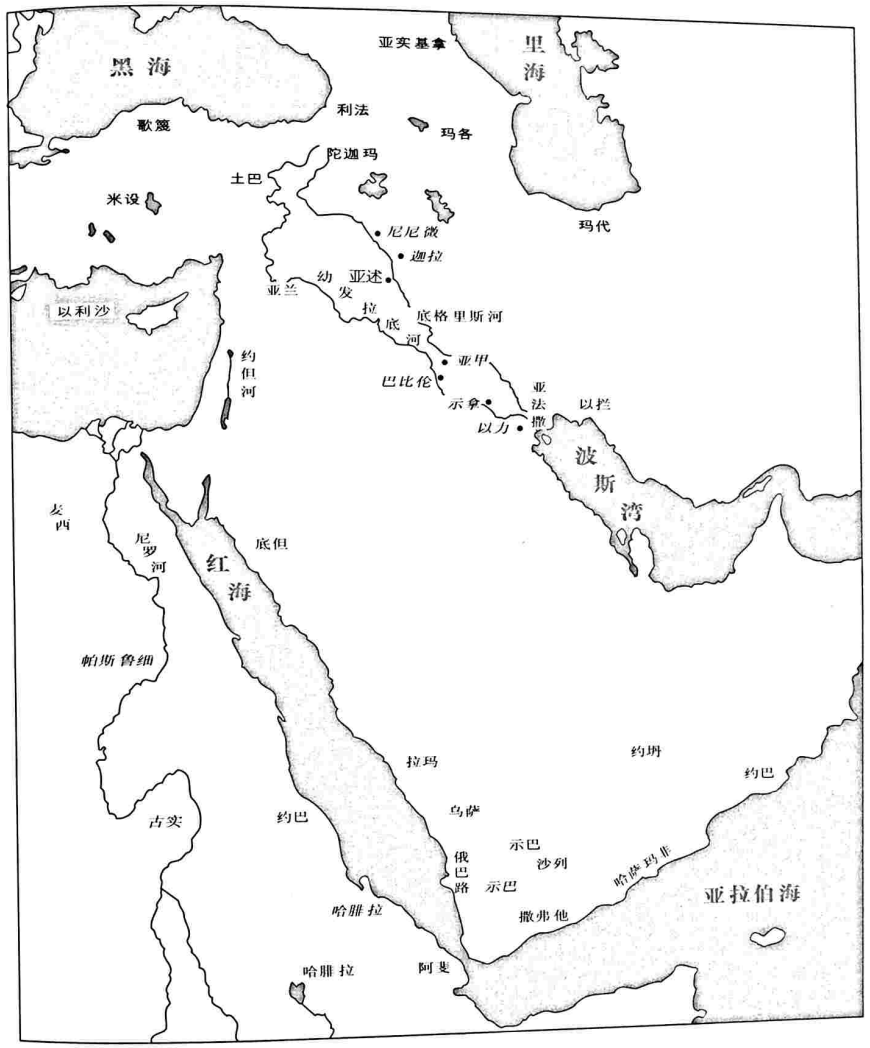
# 骏马
Stallion
jùn mǎ

参“动物（马）”329。

他施
提拉
路低
雅拿
地中海
多单
迦太拉
路德
利哈比
迦斯路希
弗
拿弗土希
巴勒斯坦各族
亚摩利人
亚基人
亚瓦底人
迦南人
革迦撒人
哈马人
赫人
希未人
耶布斯人
比利洗人
西顿人
西尼人
洗玛利人
雅弗的后裔
含的后裔
闪的后裔

列邦分布图

（创十）


黑海
亚实基拿
里海
歌篾
利法
玛各
陀迦玛
土巴
米设
玛代
尼尼微
迦拉
亚述
幼发拉底河
亚兰
以利沙
底格里斯河
约但河
亚甲
巴比伦
亚法撒
示拿
以拦
以力
波斯湾
友西
尼罗河
底但
红海
帕斯鲁细
拉玛
约坍
约巴
古实
约巴
乌萨
示巴
沙列
俄巴路
示巴
哈萨玛比
哈腓拉
撒弗他
亚拉伯海
哈腓拉
阿斐