

BS
649. J5
H87
2001

目 錄

自序

緒論：「聖經中的希伯來人」之思想與文化特徵

第一部份 地理與方向篇

1. 山是神顯現之處 _____	15
2. 海是邪惡之源 _____	25
3. 東面是前而西面是後 _____	31
4. 左右的分別 _____	39

第二部份 神的作為篇

5. 創造是「從亂到序」 _____	47
6. 過紅海事件是另一次創造 _____	59
7. 善惡必各有其報的因果觀念 _____	65
8. 病患是神對人的懲罰 _____	77
9. 苦難有積極意義 _____	83
10. 對善惡必報傳統信念的挑戰 _____	91
11. 希伯來人對「新事」的理解 _____	103

第三部份 十誡與典章篇

12. 從第一誡看希伯來人的大神觀 _____	113
13. 從第二誡看希伯來人的圖象文化 _____	125
14. 從第三誡看希伯來人的名字觀念 _____	141
15. 從第四誡看希伯來人的節期文化 _____	149
16. 從第五誡看希伯來人的祖先後裔觀 _____	171
17. 從第六至第十誡看希伯來人的和諧觀 _____	181

「聖經中的希伯來人」 ——漫談聖經希伯來人的思想與文化

作者：禰浩榮

設計：鄧國雄

製作及督印：天道書樓有限公司

一九九九年八月初版

二〇〇一年六月第二次印刷

版權所有

Hebrews in the Bible

by Huen Hoo Wing, Joseph

Designed by Peter Tang

Produced by Tien Dao Publishing House Ltd.

1999 by Huen Hoo Wing, Joseph

1 st edition, August 1999

2 nd edition, June 2001

All Rights Reserved

ISBN: 962-85301-3-5

18. 從摩西律法看希伯來人的一體性	195
19. 從摩西律法看希伯來人的奉獻觀念	205

第四部份 希伯來人在新約與舊約的不同思想

20. 希伯來人的靈界觀念	215
21. 一神觀的出現	227
22. 從聖殿為中心的信仰轉為以律法為中心的信仰	231
23. 復活與永生、天堂與地獄	251
24. 彌賽亞的觀念	267
25. 分別為聖的觀念	279
26. 護教概念及系統神學的出現	293

第五部份 文學描寫篇

27. 寫歷史主要是記載意義而不是史實	299
28. 數目字是用來表徵意義	311
29. 希伯來人的神權觀念	321
30. 希伯來人的詩歌文化	331

第六部份 文化及生活雜談篇

31. 希伯來人的家庭生活	345
32. 希伯來人的社會生活	383
33. 希伯來人眼中的「智慧」、「公義」與「美麗」	401
34. 希伯來人的立約文化及飲食文化	415
35. 希伯來人的梳洗文化	431
36. 頭髮的屬靈意味	439
37. 希伯來文化與古代近東文化的關係	443

參考書目

自序

提起猶太人，你想起甚麼？是他們在第二次世界大戰時被納粹德軍屠殺的厄運？是他們經商時給人們那種很有頭腦，亦較為吝嗇的感覺？是他們跟阿拉伯國家的長期糾纏瓜葛？是他們那種對傳統文化的執著與堅持？

這書寫於二十世紀之末，若有人問你，在二十世紀內，哪個民族對世界產生最大影響力，你會答猶太人嗎？筆者認為是。從馬克思、基辛格、愛恩斯坦、到荷里活導演史提芬史匹堡，及跟世紀末亞洲金融風暴有密切關連的索羅斯，都是有猶太血統的人。這些人，在政治、經濟、文化、思想和娛樂等方面，深深影響著二十世紀。這世紀是資本主義和共產主義互相抗衡的時代，也是科技和傳媒突飛猛進的時代，而這一切都跟猶太人有關。沒有馬克思，可能就不會有共產主義。沒有愛恩斯坦，可能科技不會有現在的發展狀況。沒有猶太人，世界第二次大戰的歷史可能改寫（此戰爭跟希特拉對猶太人的仇恨，有微妙牽連），今日中東的局勢也會極為不同。即使是今日的美國，猶太人也有極大影響力。而根據聖經預言，猶太人在末世時代必會扮演很重要角色……

當然，本書不是論今日猶太人的影響力，而是論聖經中的猶太人（即希伯來人）。今日基督徒對聖經希伯來人的了解往往只限於他們常「敬拜偶像、多番得罪神、遭神懲罰」的負面理解，而較少認真地去探討他們的思想與文化，去認識他們。其實，他

們的智慧與文化，是聖經的重要背景，也是今日西方文化的重要基礎。希伯來人，不是已成過去的民族，在今日，在將來，他們都舉足輕重。認識他們的思想與文化，會幫助我們更認識聖經，更進一步去思想宇宙人生，同時亦對這個在今日及明日世界都有深遠影響的民族，有多一點的理解。

筆者願透過書中文字及一些圖片，跟你一起回到幾千年前聖經希伯來人的世界去。

緒論

「聖經中的希伯來人」 之思想與文化特徵

本書名為「聖經中的希伯來人」，在這緒論中，筆者會簡略解說「希伯來人」這名稱（為何不用聖經中更常用的「以色列人」？）及希伯來人思想與文化的主要特徵。

1 · 「希伯來人」(Hebrews) 的名稱

希伯來人是以色列人的另一名稱，都是指亞伯拉罕的子孫，例如出埃及記五章一節提到「耶和華以色列的神這樣說，容我的百姓去」，第三節則提到「他們說，希伯來人的神遇見了我們，求你容我們往曠野去」，顯示兩名稱等同。然而，兩名稱又略有不同含意，「以色列」強調的是國家，而「希伯來」強調的是民族與血統，就像「中國人」強調的是國家，「唐人」或「漢人」強調的是民族與血統。「唐人」或「漢人」多是在跟外族（如胡人、滿人、蒙古人）相提並論時用上的，藉以表示彼此不同民族，例如把中國人在外國城市聚居的地點稱為「唐人街」，就是要表明中外之別。

聖經用上希伯來人的名稱時，亦多是在跟外族（如埃及人、巴比倫人、迦南人、非利士人）相提並論的情況下使用的，例如創世記十四章十三節提到「希伯來人亞伯蘭」，因為下句是「亞伯蘭正住在亞摩利人（迦南一部族）幔利的橡樹那裏」。創世記四十三章三十二節提到埃及人為約瑟的家人擺設一筵席，也為和約瑟同喫飯的另擺一席，因為「埃及人不可和希伯來人一同喫飯，那原是埃及人所厭惡的」。出埃及時期，法老迫令「以色列人做工」（出一13），又下令把希伯來婦人所生的男嬰殺掉。那些希伯來的收生婆為保存男孩們的性命，就藉口說，「希伯來婦人與埃及婦人不同，希伯來婦人本是健壯的，收生婆還沒有到，他們已經生產了」（出一19）。留意該章前半部用的是「以色列人」的名稱，後半部則用「希伯來」的名稱，因為後半部是強調希伯來婦女與埃及婦女的不同。摩西後來因為「見一個埃及人打希伯來人的一個弟兄」，於是在怒氣中把那埃及人打死（出二9），這段記載用「希伯來人」的字眼，亦是要跟埃及人作相對。

約拿為避開神的吩咐而遠赴他施，神使船隻遇上風浪，船上的外族人用抽籤方式找出惹禍的約拿來，就問他：「你以何事為業，你從那裏來，你是那一國，屬那一族的人」，他就回答：「我是希伯來人」（拿一8-9）。這名稱當然亦是要跟船上的其他族人作相對。

「希伯來」與「以色列」有不同的使用含意，大概因為兩名稱有不同淵源。「以色列」(Israel) 的名稱源於列祖時期的雅各，雅各跟天使摔跤後就被賜名以色列（創三十二28）。「希伯來」(Hebrew) 的名稱淵源則未有定論，有人認為它源自閃族的希伯（Eber，創十24-25，十一14-15，代上一18-19）；有人認為「希伯來」的字根(eber) 可解作「過渡者」之意，故這字是強調這民族的遠祖亞伯拉罕曾離開吾珥，渡過幼發拉底河而來到迦南（參書二十四2-3，14，至於有人認為是指百姓曾渡過紅海或約但河，則明顯地可能性很低）。希臘七十士譯本大概基於這理解而把創世記十四章十三節的「希伯來人亞伯蘭」(Abram the Hebrew) 譯作「渡河而來的亞伯蘭」(Abram, the one who crossed over)。亞伯拉罕是希伯來人的遠祖（參徒七2，路三28，十六24），甚至可視為是首個希伯來人（其名字意思是「多國之父」，參創十二2，十七2），故此用亞伯拉罕這渡河者來稱呼這民族，也合乎情理。

也有人認為「希伯來」源自一個古代近東飄流民族的名字，Habiru（或作Khapiru），這字解作流浪者或被逐者。他們認為當時埃及人或迦南人把來自吾珥的亞伯拉罕及其家人視為是一些Habiru人，故此漸漸演變出「希伯來」這個名稱。但這說法沒有客觀依據。

雖然「希伯來」這字眼未能確定淵源，但明顯遠較「以色列」名稱的出現為早，故此用作為強調民族與血統的名稱。由於本書論到的是這民族並其很多根深柢固的思想與文化，故此多選用「希伯來人」這名稱，較為恰當。

至於另一名稱「猶太人」，則主要是希伯來人被擄巴比倫後才出現的。可能在被擄及回歸的人中，主要以昔日的猶大支派為主，故此

回歸後的希伯來人又稱為「猶太人」。時至今日，「猶太人」這名稱亦往往不再限於民族血統上的希伯來人，而可以僅是一個社會群體(a social group) 之一份子的意思。成為猶太人，就是投入該猶太社會群體的意思，包括相信耶和華是獨一真神、跟隨類同的生活模式、注重家庭和會堂生活、遵守割禮及各種節期等等。事實上，猶太人接納外國人仕歸化為猶太人，雖然猶太教中間並沒有甚麼宣教的活動。因此，今日有些「猶太人」本身未必有甚麼猶太血統，所以出現有北歐猶太人，蘇俄猶太人，印度猶太人，甚至中國、日本猶太人。另一方面，按今日猶太人習俗，母親是猶太人的人（無論父親是否猶太人）就生來是猶太人，但那些父親不是猶太人的猶太人卻未必會遵守甚麼律法傳統。所以，一個猶太人是否「宗教上的猶太人」(A religious Jew)，是他個人的抉擇。從這角度而言，聖經中的「猶太人」跟今日的「猶太人」略有不同意義。

* * * * *

此外，「以色列人」這名稱本身亦帶有一點含糊性，這是讀者要小心分辨的。在主前922年至721年之間，這國家曾經分為兩個國度，只有其中的北國才稱為「以色列」，其中的人民稱為「以色列人」，而南國則稱為「猶大」，其中的人民稱為「猶大人」。於是就容易產生混淆，例如列王紀下記載南北國相爭時，就說：「猶大人敗在以色列人面前，各自逃回家裏去了」（王下十四12）。當然，我們知道，這裏的「猶大人」其實也是「以色列人」。

同樣理由，用「以色列」這名稱去稱呼希伯來人所住之地，也有點不妥，因為在南北國分裂期間，只有北國才稱為「以色列」。要準確稱呼這段時期的整個南北「以色列」地區，我們就要稱之為「以色列及猶大」(Israel and Judah)。

「以色列」這地名雖有點不妥，但我們也難以找到其它更好的名稱去稱呼希伯來人所住的這個地區。有人稱之為「聖地」(Holy Land)，但這僅是基督徒所用的名詞。有人稱之為「巴勒斯坦」(Palestine)，

但這僅是希臘及羅馬人統治時期所用的名稱。而且很諷刺地，這名稱極可能蛻變自以色列昔日的敵人「非利士人」(Philistines)。非利士人來自歐洲愛琴海，後來居於「以色列」西南部海岸，長期與以色列人為敵。居於歐陸的希臘人及羅馬人大概較熟識非利士人，所以就稱非利士人所住之地的整個地區為「巴勒斯坦」。古代希臘歷史學家希羅多德(Herodotus)用希臘寫法把非利土地稱為Palaistine，這字可能是Palestine之始。

當然，也有人稱呼希伯來人所住之地為「迦南」(Canaan)，但這是希伯來人佔據這地之前的原有地名，故此使用這原有的外邦名稱(而且住在迦南的原有居民盡是邪惡至極之輩)，明顯有不妥之處。

比較之下，「以色列」仍是較恰當的地名稱呼。本書多以此為地名，或間中使用「巴勒斯坦」。

2 · 希伯來人之思想與文化特徵

要深入了解基督教，就不能忽略聖經中希伯來人的思想與文化，基督教很多背景都是由希伯來人而來。另一方面，希伯來的文化，特別是其道德觀念和法律思想，對不少現代西方國家都產生深遠的影響。有人說，現代西方文明是猶太道德倫理觀加上希臘哲學與科學探究精神，和羅馬政治觀所結合而成的，這說法雖不中亦不遠矣。

跟希臘文化不同，希伯來文化在科學或建築上可謂毫無成就可言。聖經中的希伯來人既不會造橋也不會築隧道，他們甚至沒有甚麼藝術成果，除了文學外，其他藝術如雕刻、建築、繪畫等都幾乎交了白卷。即使是昔日所羅門王著手建造的聖殿，也是出自腓尼基工匠之手(參王上五)，與希伯來人無關。甚至是建造聖殿的木材，也是來自利巴嫩的香柏樹。希伯來人不著重雕刻與建築，其一原因是源自十誡第二誡「不可為自己雕刻偶像」之例，但這決不能完全解釋希伯來人不發展雕刻、建築、繪畫等藝術的理由。故此，我們大概只能解釋這是一種民族性，對雕刻、繪畫等藝術沒有甚麼興趣。就正如昔日中

國一樣，對科學、數學等範疇也都少有深入探究。

希伯來人的這種特性對今日聖經史地的考古研究帶來很多不便，因著希伯來人不著重雕刻、繪畫等藝術，今日考古學家很難從巴勒斯坦找到希伯來人本身所留下來的雕刻或繪畫，找到的多是迦南人遺留下來的古蹟。幸而巴勒斯坦以外的諸國如埃及、波斯、希臘等皆留下了大量的古蹟文物(特別是埃及)，這些古蹟文物為我們提供了不少很有幫助的聖經考古資料，因為希伯來歷史本來就跟這些國家有緊密關連。

此外，希伯來人既是相當宗教化、相當有宗教敬虔的民族，宗教成為他們生活、思想、文化的一大部份。也因此他們是非常著重傳統宗教及文化(在很多方面，他們的宗教與文化無從分割)的民族，這便大大彌補了這民族本身在考古資料上的不足。他們自己就已是「考古資料」。他們是今日世間眾民族中少有地能經歷數千年而仍能保存很多傳統文化的民族，包括他們的文字、節期、律法、宗教禮儀，以至民族血統。事實上，他們在主後七十年被分散列國，即距今已近二千年，但竟能於1948年在巴勒斯坦復國，且能在期間不被列國文化同化，仍保持很多傳統文化，就已足見他們是何等重視這些文化。不重視、不努力薪火相傳這些文化，根本不可能有不被同化情況。

當然，希伯來人能在亡國二千多年後(他們在主前六百年被擄巴比倫後就一直沒有了自己的國家，期間他們一直被外族統治)仍能復國，實亦有賴他們能保持故有的文字、宗教與文化。希伯來語，仍是今日以色列兩種官方語言之一(另一是亞拉伯語)。雖然海外希伯來人都主要說所住之地區的語言，例如英語、法語等，但他們仍使用希伯來文作宗教用途。

主前六百年，約相等於中國古代春秋時代的初期，那時孔子還未出生！只要我們想想一個國家自那時起已亡國，卻在二十世紀中葉得以復國，這是何等令人難以想像的事(試想想，有人對你說，春秋時代的魯國後人在某地已復國，魯國再現人間，你會有何感想?)。由

於他們能保存很多傳統宗教儀式及文化，所以透過「今日的希伯來人」之思想及文化，可以在若干程度上幫助我們去了解「古代的希伯來人」之思想及文化。昔日的傳統如何，今日也如何，例如今日希伯來人仍繼續記念逾越節及住棚節這等有幾千年歷史的古老節期，也一樣替男嬰行割禮，甚至很多生活方式，也跟昔日相仿。此外，今日居於巴勒斯坦南部沙漠的亞拉伯遊牧民族（英文叫Bedouin）至今仍住在簡陋帳幕中，並逐草而遷移，所用的仍是非常原始的工具，例如是用整隻羊的皮來製造盛水器皿（把頭及四肢的「缺口」扎起來就成了）。學者一般相信，他們這種生活方式已維持了幾千年。換句話說，看看他們怎樣生活，就可了解昔日亞伯拉罕、雅各等列祖在迦南山區生活的情况。

由於今日希伯來人與古代希伯來人有很多相近之處，所以雖然本書書名是「聖經中的希伯來人」，但在若干地方筆者也會略為提到今日猶太人的類同情况，以作參考及比較。但也要留意，所謂「今日猶太人」也只是指部份猶太人而言。如上文所述，今日「猶太人」的含意可以很廣泛，即使是較純血統的猶太人，其中也有不少分別。人們因著他們對信仰的不同態度而對他們有不同稱呼，例如很傳統保守的正統派猶太教徒（Orthodox Jews），其中又有很敬虔、所謂「正統派中的正統派」的哈西丁猶太教徒（Chasidic Jews or Hasidic Jews，這些哈西丁教徒源於十八世紀的東歐，並不是兩約間哈西丁人的正式延續）；較開放和接納信仰上更新的改革派、自由派猶太教徒（Reformed or Liberal Jews）；當然，有些猶太人就對信仰很散漫。此外，巴勒斯坦本土的猶太教徒跟海外的猶太教徒（Jews of the Diaspora）亦有很大分別。所以，本書所論的今日猶太人僅是一般情况，不代表全部。但總括而言，猶太人是極為重視宗教的。

* * * * *

宗教與文化，是希伯來人最大的遺產。希伯來人不善科技或雕刻、建築、繪畫等藝術。他們的長處就是其文化中的哲學、民間智慧

及道德倫理，這些都集中顯示於聖經舊約，例如摩西五經的律法是希伯來人道德倫理的重要依歸，箴言蒐集了希伯來人歷代民間智慧，約伯記及傳道書亦有很深刻的哲學體驗。這些智慧與文化，值得我們去細心欣賞。更多認識希伯來人思想與文化，亦必對我們去認識聖經（特別是舊約），有很大幫助。

筆者曾著有「創造神學」及「但以理書與啟示文學」兩書，裏面在不同部份都有提到很多希伯來人的思想與文化，所以本書有若干地方都取材自該兩書。當然，大部份是新加增的資料。

筆者前兩書的進路其實都是以文化進路（Cultural Approach）去解構聖經。無論是從希伯來人及古代近東諸國的創造觀點去理解聖經的創造觀，抑或是從兩約間啟示文學作者的觀點及波斯祆教的思想去理解但以理書，都離不開「文化」二字。這書也不例外。

此外，有一個問題是筆者在本書中有意無意地避免去處理的（實際上也難以處理），就是究竟是神啟示希伯來人有這些文化，所以希伯來人有這些文化，抑或希伯來人本身有這些文化，所以神就因應這些文化而有適切這些文化的啟示方式？舉例說，希伯來人視山為聖、視海為惡，而神就一直在山上呈現祂自己，又把海視為要管治、要克制的對象。究竟希伯來人視山為聖、視海為惡的觀念是源自神本身的啟示，抑或是神因為百姓有此類思想（可能源於自然或古代傳統）而作出相應啟示，以致百姓更易明白？又例如，究竟希伯來人的圖象文化是源自神的啟示（神常以圖象方式去啟示祂的作為與屬性），抑或是神因為希伯來人慣以圖象方式理解事物，所以就用圖象方式去作啟示？這些都是「究竟先有雞抑或先有雞蛋」的複雜問題，而本書所論到的希伯來人諸思想文化，或多或少都牽著這麼一個問題。

筆者認為，我們今日已無從知道誰先誰後的問題，而事實上兩者亦可能相互影響。例如神開始時有某種啟示，而百姓就因此而出現並發展某種觀念，最後成為文化，後來神的啟示若要為百姓所理解的話，就無法抽離百姓的文化，結果就更深化這種文化。故此，我們今

日已無從確定這些文化的淵源。事實上，一個民族的思想與文化，本來就難以確定其淵源。

本書不會著意去處理文化淵源問題，只會嘗試去分析聖經中希伯來人的所思所想及其文化習俗。至於應否把這些思想文化視為「神的啟示」(當然，有些明顯可以，有些明顯不可以，有些則難以決定)，就留待讀者自己去作判斷。筆者的心願，只是想引領讀者去更為認識聖經中的希伯來人。

筆者得要強調，本書內容論到是聖經中的希伯來人，而不是今日的希伯來人，因為兩者思想與文化既有相同也有相異，所以讀者不能把本書所論的完全套用在今日一個希伯來人身上。我們甚至不能把一個舊約希伯來人的思想完全套在一個新約希伯來人身上(或把一個新約希伯來人的思想完全套在一個舊約希伯來人身上)，因為兩者在思想上已有所不同。本書第四部份就會集中討論希伯來人在新約與舊約的不同思想。

深切盼望，書中所論到的思想及文化，會對我們的思想及生活行為有所啟發。本書由筆者個人作校對，雖校對多次，但錯漏有時仍難避免，亦請讀者包容。

第一部份

地理與方向篇

上帝在哪裏？上帝無所不在。

但我們總會覺得上帝是在天上。因為天在我們頭頂之上，在世界之外，所以我們覺得神應該高高在天上，在遙遠的天際之外(雖然我們知道上帝遠在天外，但同時也內在於我們心中，祂是全在的)。相反，我們會覺得陰間是在地下深處。

古代希伯來人也有著這種宗教上的地理與方向概念，當然他們的觀念遠較我們為強烈。

第一章

山是神顯現之處



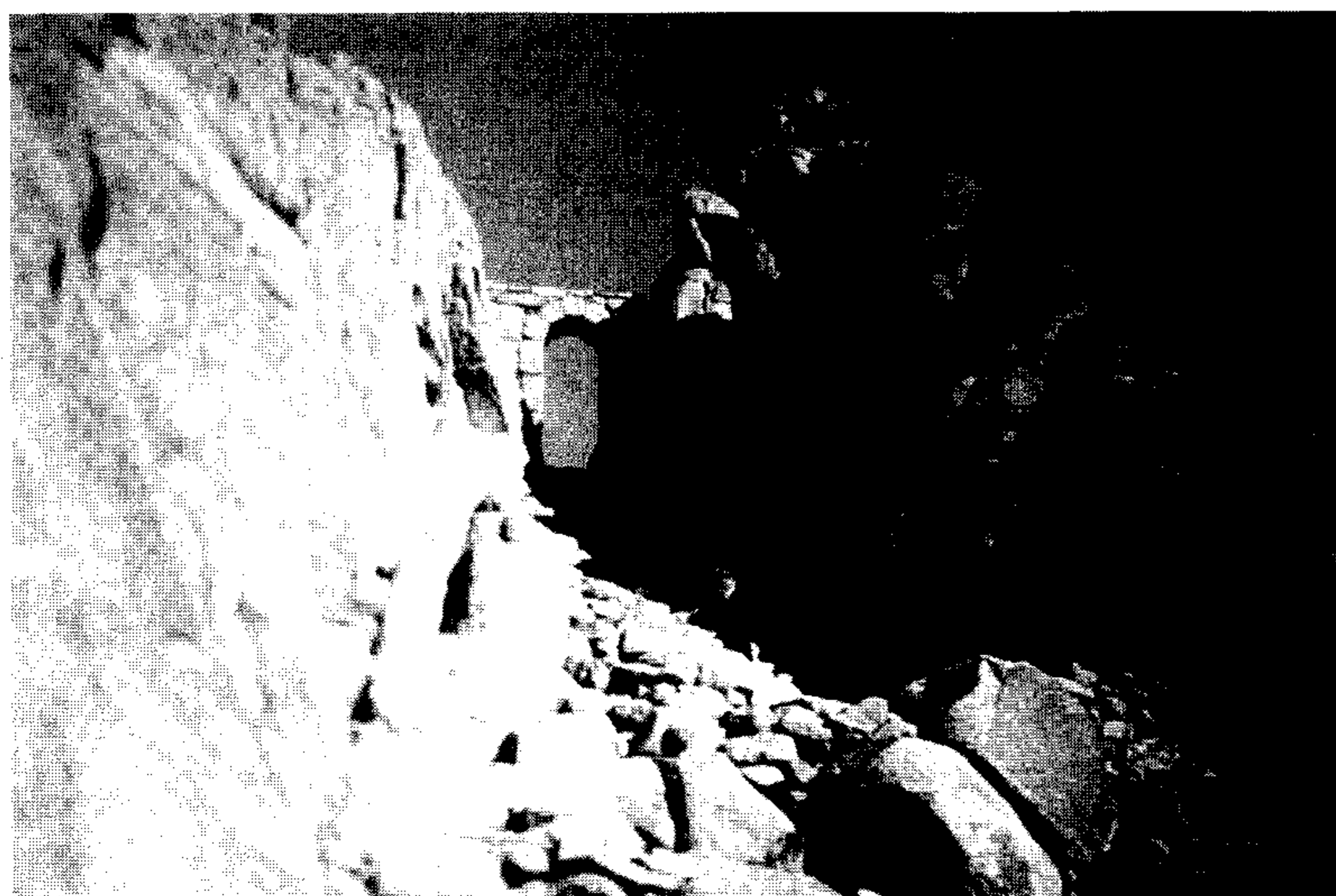
西乃半島南端一座高聳的山，相傳就是西乃山。

在古代，山常被人視為是神明的居所，例如中國不少名山都有很多佛寺或道觀，如泰山、峨眉山、衡山、武當山等。在古代近東國家中，很多宗教神話中的外邦神明都在山上建有殿宇，如迦南人的風神巴力（Baal），巴比倫的風神瑪督（Marduk）等等，他們在山上呼風喚雨，主管世間的天氣及農作業收成。迦南人的祭壇亦多建在高地或山上，「在高山、在小山、在各青翠樹下」（申十二3），都可找到他們的祭壇與柱像。在聖經中，迦南這些祭祀偶像的地方常稱作「邱壇」（參耶十九5，三十二35），「邱壇」原文是 *bamah*，意思就是「高處」，《中文和合本》亦有把這字直譯作「高處」（參結十六16）。

1 · 舊約的「山」

在聖經舊約中，山也常被視為神聖的，一方面可能因著人的自然

反應，山的高聳容易使人聯想到造物主的偉大與莊嚴，又是較接近天的，所以令人產生神聖的感覺。另一方面亦是因為山嶺常是神顯現或彰顯祂能力的地方。昔日神要亞伯拉罕往摩利亞地去，「在我所要指示你的山上」(創二十二2)，把其子以撒獻為燔祭。後來神就讓亞伯拉罕以公羊代替以撒。亞伯拉罕為那山頭起名「耶和華以勒」，意即耶和華必有預備。有人把該山稱為「耶和華的山」(創二十二14)。在數百年後，當神藉摩西帶領百姓離開埃及為奴之地後，就帶他們往西乃山，並在雷轟、閃電、密雲、角聲中降臨在山頂(出十九16-20)。就在這山上，神藉摩西向以色列人頒佈十誡及其它典章。當時神囑咐百姓不可以走上西乃山，「要在山的四圍定界限，叫山成聖」(出十九23)，只有摩西、亞倫、拿答、亞比戶及以色列七十位長老可以上山。經文記載他們上山之後，「他們看見以色列的神，他腳下彷彿有平鋪的藍寶石，如同天色明淨。他的手不加害在以色列的尊者身上；他們觀看神，他們又喫又喝」(出二十四10-11)。



「西乃山」之巔，乃神昔日頒佈十誡與典章之處。

當然，沒有人可以親眼見到神，人若見到神的面就不能存活(出三十三20)，所以他們僅是見到祂的腳或祂所坐的寶座。經文中的藍

寶石很可能就代表神的寶座，在以西結書第一章的記載中，先知以西結在異象中見有四活物，「在他們頭以上的穹蒼之上，有寶座的形像，彷彿藍寶石，在寶座形像以上，有彷彿人的形狀」(結一26)，「這就是耶和華榮耀的形像」(結一28)。寶座是王權的象徵，事實上，耶和華就正是要在西乃山上以君王姿態向以色列百姓頒佈律法典章，祂要建立一個神治國度，祂要百姓「在萬民中作屬我的子民，因為全地都是我的。你們要歸我作祭司的國度，為聖潔的國民」(出十九5-6)。

正如外邦神明如巴力及瑪督等在山上稱王及發出雷轟閃電一樣，真神耶和華亦是藉著高聳的西乃山及其上的雷電交加景象來表彰其王權，因為山在古代文化中就是神明之居所及彰顯能力之處。山，更隱喻著君臨天下的王權含意。耶和華雖像巴力及瑪督般一樣藉此表彰能力與王權，然而兩者仍有顯著分別，巴力是住在山上的，而耶和華卻是「在火中降在山上」(出十九18)，「耶和華降臨在西乃山頂上」(出十九20)。也就是說，耶和華並不住在山上(另參王上十九11-12)。雖然如此，但山嶺乃「神明顯現」之處，卻是古代文化所共通的。

出埃及事件後，西乃山再沒有以「聖山」姿態出現，一直到王國初期，先知以利亞因逃避王后耶洗別的追殺而逃往何烈山(亦即是西乃山)，在山上耶和華再次在風與火中向以利亞顯現。經文記載以利亞「到了神的山，就是何烈山」(王上十九8)。這裏稱此山是神的山，因為神曾在這裏頒佈律法，但不表示這山就有特別超然的身份。此山為聖，只因神在這裏顯現，正如神在西乃山下向摩西顯現時，就叫摩西把腳上的鞋脫下來，因為「你所站之地是聖地」(出三5)；神在耶利哥附近藉「耶和華軍隊的元帥」向約書亞顯現，也叫他把腳上的鞋脫下來，因為「你所站的地方是聖的」(書五15)。

雖然神在甚麼地方顯現，那地就在該段時間成為聖地，但聖經中神卻每多在山上顯現祂自己或祂的能力。祂吩咐百姓要在過約但河後，派遣六支派的人站在基利心山為百姓祝福，另六支派的人站在巴

路山宣佈咒詛（申二十七 11-13）。祂「要在巴蘭山發出光輝」（申三十三 2）。祂要年邁的摩西登上尼波山，向他展示應許之地（申三十四 1-4）。在迦密山上，神就藉先知以利亞擊敗了巴力的四百個先知（王上十八章），大大表彰了神那遠勝外邦神明的能力與權柄。以賽亞書預言新天新地之際，論到日後萬物和諧相處的美景，而地點是在聖山。「在我聖山的遍處，這一切都不傷人，不害物，這是耶和華說的」（賽六十五 25）。

當然，舊約中最重要的「聖山」，就是聖殿所在的聖殿山（或稱錫安山，雖然實際上聖殿山與錫安山並不同），而聖殿中之至聖所裏的約櫃上面，就是神的「施恩寶座」，象徵神之所在。昔日放置約櫃的會幕（Tabernacle），原意亦為神之住所。這些都表明聖殿表徵神之所在。因此，自古至今，聖殿山都是以色列人朝聖之山，是神的「聖山」（詩四十八 1），是耶和華之所在，是祂自己所造的住處，「你（耶和華）要將他們（以色列人）領進去（迦南），栽於你產業的山上；耶和華阿，就是你自己所造的住處；主阿，就是你手所建立的聖所。耶和華必作王，直到永永遠遠」（出十五 17-18）。「誰能登耶和華的山，誰能站在他的聖所」（詩二十四 3，另參詩七十八 53-54、68-69）。詩篇一百二十篇至一百三十四篇稱為上行之詩，因為這些詩都是以色列人向聖殿山朝聖時所唱的詩歌。如上文所述，神實際上並不住在任何山上，但以色列人仍然視山，特別是聖殿山，為神的居所。當然，他們知道神是在天上的。但天太遙遠不可及，故此較接近天的山就成為一種較可親近之「神的居所」，成為人朝聖時「向上」（有類似登天感覺）前進的地方。

聖殿山其實很矮，似丘多於似山，但以色列人既以山為神的居所，而聖殿又位於此丘上，故就以山稱此丘，以顯出其神聖地位。先知亦預言，在末後日子「耶和華殿的山必堅立，超乎諸山，高舉過於萬嶺；萬民都要流歸這山」（彌四 1）。山不會增高，但因這山是神王權彰顯之處，故此必高於眾山。「耶和華要在錫安山作王治理他們，

從今直到永遠」（彌四 7）。無論是西乃山抑或是錫安山，表徵的都是神的王權。所以出埃及記十五章在論到神在山上建立其居所之後，就跟著說，「耶和華必作王，直到永永遠遠」（出十五 18）。

也有學者認為錫安山（Mount Zion）的名字源自迦南神話中之巴力神所住的洗分山（Mount Zaphon），因為洗分在希伯來文可解作「北方」，而錫安山亦有時會被視為是位處北方，「錫安山，大君王的城，在北面居高華美，為全地所喜悅」（詩四十八 2）。有學者則從烏加列文獻分析中認為洗分不是北方之意，而是直接等同錫安山。這些觀點都有待進一步考證，但縱然名字方面沒有甚麼淵源，但兩者所要表徵的意義（神明之居所），卻無疑一致。

山是神顯現之處或祂的居所，這觀念大概可追溯至伊甸園，聖經經文雖未提到伊甸位於山上，但從園中卻有河流出來，滋潤園子，該河且分成四道，其中兩條是巴比倫的幼發拉底河及底格里斯河（創二 10）。既是大河源頭，則伊甸必在山上。神在「伊甸山」上設立伊甸樂園，並吩咐亞當要「生養眾多，遍滿地面」（創一 28）。後來，人因犯罪而招致神以洪水滅世，惟有挪亞一家八口藉方舟得救。洪水之後，方舟落在亞拉臘山上（創八 4），而神就像昔日吩咐亞當般，吩咐挪亞要「生養眾多，遍滿了地」（創九 1），因為洪水後的世界也是一個新的開始。當時大概挪亞仍在亞拉臘山附近，所以，人類的兩個開始（亞當和挪亞），都是在山上（伊甸山和亞拉臘山），都表徵神的所在或同在。

希伯來人視山為聖，有自然因素（如上文所述，山的高聳使人聯想起神的偉大莊嚴），也有啟示因素。對於啟示因素而言，究竟是因為神常以山為顯現之處，所以希伯來人便視山為聖，抑或因為希伯來人本身視山為聖，所以神便多以山為顯現之處？這個類似「先有雞抑或先有雞蛋」的問題，不在此討論（亦難以有定論，大概是相互影響），但這裏要指出的，是希伯來人觀念中的山，很有神聖意味。

此外，也得一提上帝在舊約的其中一個稱呼，就是「全能的神」

(God Almighty，參創十七1，希伯來文是 El Shaddai)，此稱呼在舊約共出現四十八次，其中三十一次出現在約伯記。在全部四十八次出現中，有七次是與 El 這「神」字在一起，其餘四十一次則沒有與 El 這字一起，只稱 Shadday，譯作「全能者」(參伯六4)。Shaddai 的意思雖一般作「全能」之意，而這解釋已有很久遠歷史，然而今日不少學者皆認為是跟亞甲人 (Akkadian) 的「山」字 (sadu) 有關連。即是說，El Shaddai 應作「山之神」(或「上帝住處」，因山被視為是神的居所)。若然的話，則可見在希伯來人觀念中，山與神何等密切。

列王紀上第二十章記載亞蘭人認為以色列人所敬拜的耶和華是「山神」(參王上二十23、28)。這種觀念大概源自兩個因素，首先是希伯來人本身視山為聖，故外邦人才有如此觀念。此外，無論是列祖時代(亞伯拉罕、以撒、雅各等人長居南部山區，特別是希伯崙附近的山區)，抑或是王國時期，以色列人都長期以南部山區為依據地(北部加利利、耶斯列平原、西面海岸等地區都長時間為外族所佔領)，故此導致外邦人視以色列人為山民，而耶和華則是山神。

2 · 新約的「山」

在新約時期，山仍然扮演很重要的角色。猶太人仍以聖殿山為朝聖之山，而撒瑪利亞人則以基利心山為聖山。由於兩者有時會過於執著聖山的重要性，所以耶穌就曾說過，真正的敬拜，不一定在基利心上，也不一定在耶路撒冷，「那真正拜父的，要用心靈和誠實拜他，因為父要這樣的人拜他」(約四23)。

此外，新約也出現所謂的「八福山」(Mount of Beatitude)，即是耶穌向門徒及眾多跟隨者講論八福及其他教訓的地方(太五至八章)。經文並未明載此山的名字，「八福山」只是教會傳統上對此山的稱呼。在其他福音書中，馬太福音所記載的這大段「八福山講章」(即所稱的「登山寶訓」，the Beatitudes) 分佈在不同時間及地點。事實上，耶穌在一山頭上作這麼長而內容廣泛的教訓，亦不合理。馬太

福音作者把耶穌不同時間、不同地點的教訓集中在此「八福山」，是因為他想把耶穌跟摩西作比較。昔日神藉摩西在西乃山頒佈十誡及其他典章，耶穌就在此山頭頒佈八福及其他教訓。事實上，馬太福音在記載耶穌幼年事蹟時(被希律追殺，他父母帶他往埃及避難，希律烈怒中屠殺伯利恆及境內所有兩歲以下的嬰孩，耶穌父母在該希律死後就帶耶穌回以色列地，參太二章)，都明顯在故事選材上刻意跟摩西作比較。昔日摩西幼年時，以色列男嬰也一樣遭埃及法老王殺戮，摩西倖免於難，成長後因在盛怒中打死一個埃及人而要逃往米甸，並在該法老死後才回到埃及(出一至二章、四19)。所以，「八福山」與西乃山是遙遙相對的，亦是在這「八福山」上，耶穌對摩西律法作出了肯定。「莫想我來要廢掉律法和先知；我來不是要廢掉，乃是要成全。我實在告訴你們，就是天地都廢去了，律法的一點一劃也不能廢去，都要成全」(太五17-18)。

除了八福山外，新約的「聖山」還有所謂的「變像山」(Mount of Transformation)。經文本身未提此山名字，相傳是巴勒斯坦中部的他泊山，也有人認為是黑門山，後者似較可信。在此山上耶穌在彼得、雅各及約翰面前變了形像，又有摩西和以利亞顯現，與耶穌說話(太十七)。另外，當然還有耶穌釘身十架的各各他山，並升天的橄欖山，都是神彰顯大能的地方。聖經又預言，耶穌再來時會重踏橄欖山，展開新的國度(徒一11，亞十四4-5)。

最後，也得一提黑門山，這山位於巴勒斯坦北部，是境內最高的山，山上終年積雪，溶雪後的水就流入向南畢直延伸的約但河，所以約但河終年不乾，為巴勒斯坦提供了重要的水源。巴勒斯坦降雨量不多，故以色列人極依賴井水，亦因此間接依賴黑門山。難怪以色列人很重視黑門山(參詩一百三十三3)。後來，耶穌就是在黑門山腳下的「該撒利亞腓立比」首次在門徒面前承認自己是基督，是永生神的兒子(太十六13-20)。耶穌主要活動範圍是加利利至耶路撒冷之間的地區，他極少去到加利利以北的地方。耶穌選擇來到境內最高山峰



從聖殿山遙望對面的橄欖山。

的山腳下首次揭露自己的彌賽亞身份（基督即彌賽亞之意），很可能有其深意。山，是神顯現之處，是神的所在。

古代希伯來人較難明白抽象事物，他們愛用圖象或實物來表徵所看不到摸不到的（對於希伯來人的圖象文化，可參看本書第十三章），所以神亦選擇以山為顯現祂自己及其能力之處。今日我們已不像古人般依賴圖象，這是否意味「山」的喻意對我們已毫無意義？筆者覺得未必，我們今日一樣也可以多善用圖象與實物去思想神或信仰。現代信徒喜歡從理性層面去思想信仰與人生，但其實宇宙星河，崇山峻嶺，都可以幫助我們去經驗信仰及經歷神。除了聖經這直接啟示外，大自然亦無疑是神啟示的一種。所以，我們有時間的話，不妨多去接觸一下大自然，並藉此親近造物主宰。

「我要向山舉目，我的幫助從何而來。我的幫助從造天地的耶和華而來」（詩一百二十一 1-2）。

「諸天述說神的榮耀，穹蒼傳揚他的手段」（詩十九 1）。

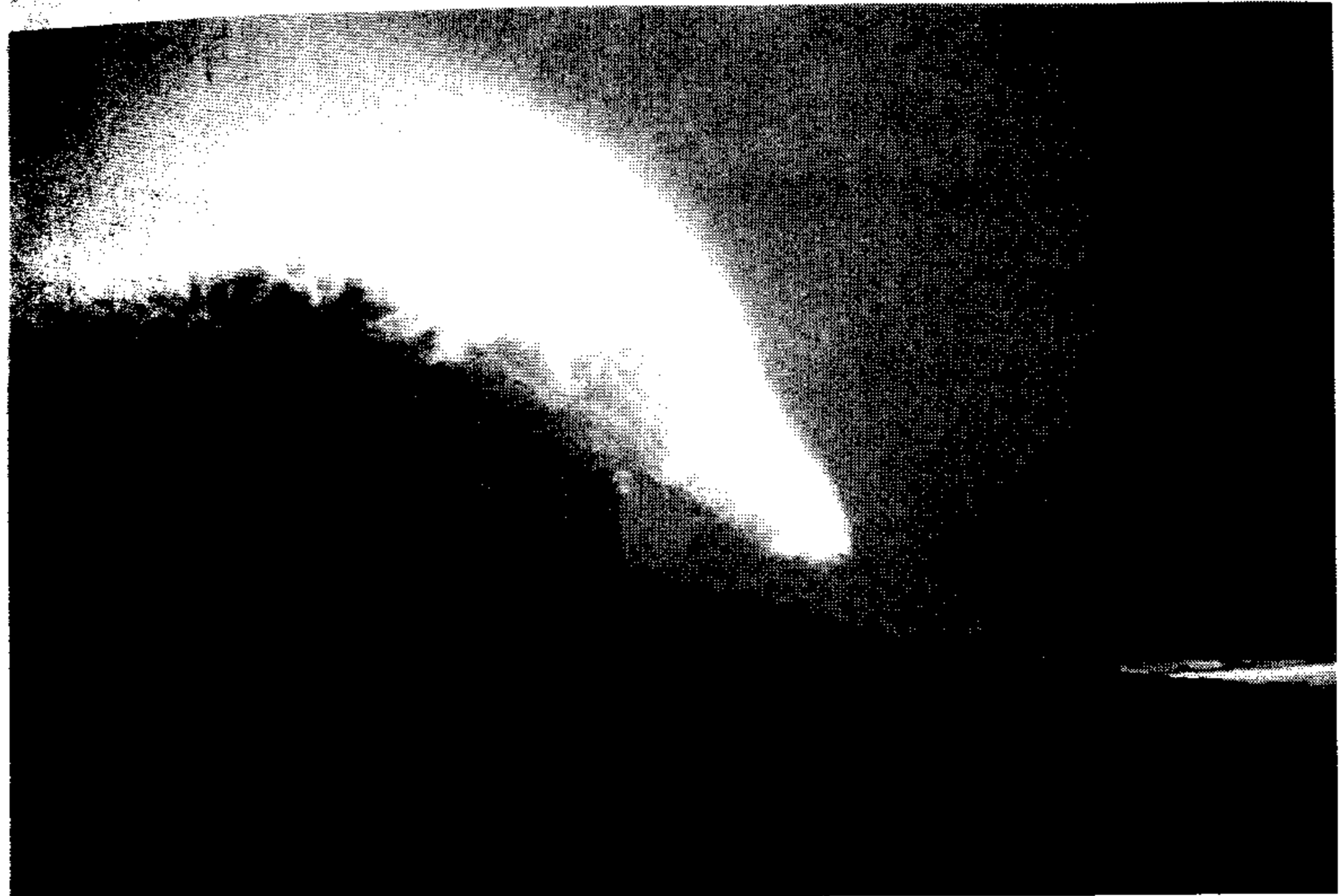
* * * * *

時至今日，雖然聖殿已不復在，而希伯來人也不再履行獻上祭牲

的古舊傳統（他們自兩約之間開始已轉以遵守律法、閱讀律法書來取代昔日聖殿及獻祭的重要性，參本書第二十二章），然而，聖殿山仍是很多希伯來人每年朝聖的地方。至於為數已甚稀少的撒瑪利亞人，則仍以基利心山為他們信仰的根據地，且保留按時在山上獻祭牲給耶和華的傳統。無論對猶太人抑或撒瑪利亞人來說，山，仍是神之所在。

第二章

海是邪惡之源



洶湧的大海，令人望而生畏。

在希伯來人觀念中，山是神聖的；相反，海卻被視為是邪惡的化身，被視為是破壞的力量，是可怕的。是人的仇敵，也是神的敵人：

「耶和華阿，你的斥責一發，你鼻孔的氣一出，海底就出現，大地的根基也顯露。他從高天伸手抓住我，把我從大水中拉上來」(詩十八15-16)。

「洪水泛濫之時，耶和華坐著為王，直到永遠」(詩二十九10)。

「耶和華阿，大水揚起，大水發聲，波浪澎湃。耶和華在高處大有能力，勝過諸水的響聲，洋海的大浪」(詩九十三3-4)。

「他使狂風止息，波浪就平靜」(詩一百零七29)。

「那時猶大為主的聖所，以色列為他治理的國度。滄海看見就奔逃，約但也倒流」(詩一一四2-3)。

「那時，波濤必漫過我們，河水必淹沒我們，狂傲的水必淹沒我

們」(詩一二四 4-5)。

水，無實形，有極大的流動性，是生命的必需物質，但同時又帶有很大的破壞能力，古時的洪水就表現了水的破壞力。水能將一切淹沒，在聖經中它被視為是最大的破壞力量之一。雅歌作者就這樣描寫著，「愛情，眾水不能息滅，大水也不能淹沒」(歌八 7 上)。

先知以賽亞預言亞述大軍迫向以色列，也以大水形容之，「因此，主必使大河翻騰的水猛然沖來，就是亞述王和他所有的威勢，必漫過一切的水道，漲過兩岸；必沖入猶大，漲溢氾濫，直到頸項」(賽八 7-8)，他也以海浪的沖擊來形容末後日子列國對選民的攻擊，「唉，多民鬨嚷，好像海浪匍匐，列邦奔騰，好像猛水滔滔」(賽十七 12)。事實上，洶濤之水的為害，縱然是科學昌明的現代社會也無法駕馭，何況是古時代的人。所以古代人普遍視汪洋大海為神秘的，混亂的，俱有毀滅性的力量。

1 · 希伯來人對大海的畏懼

以色列位於地中海的東面，地中海經常有大風浪。約拿遇風浪(拿一)，和保羅乘坐之船隻遇風浪而損毀的故事(徒二十七，林後十一 25-26)，都顯示地中海並不平靜也不安全，時常驟起風暴。這使希伯來人對海有莫明的陌生感和恐懼感。影響所及，希伯來人對海的興趣不大，更少有發展航海事業，僅在以色列聯合王國初期，所羅門在紅海地區藉航海業發展向外貿易(參王上九 26-28)，才稍有突破。除了有地中海本身不平靜因素外，亦有其它因素促使希伯來人對大海沒有好感及少發展航海事業。其中包括地理因素。巴勒斯坦只有西面臨海，而這沿海一帶沒有好海港，約帕只是其中稍好的一個。要到較北之腓尼基人的地方，才有像推羅和西頓這等良好的海港。這便大大限制了希伯來人航海事業的發展。

另一方面，以色列在其國家歷史中，只有很少時間擁有沿海地區，這些沿海地區大部份時間都落入外邦人手中，特別是來自愛琴海的非



羅馬浮屠顯示地中海的不測風浪。

利士人和來自南方的埃及人。結果，希伯來人之主要活動範圍是撒瑪利亞山區和猶大山區，後者是以色列的心臟地帶，是聖城耶路撒冷的所在。亦因此之故，希伯來人有時被外邦人視為是山民，所信奉的耶和華就被視為是山神(參王上二十 23、28)。既然歷來就少擁有沿海地區，希伯來人自然對地中海極為陌生。

此外，亦有信仰上的因素。希伯來民族相信海水的深處就是陰間，亦是一切惡勢力之源。例如「在大水和水族之下的陰魂戰兢，在神面前陰間顯露，滅亡也不得遮掩」(伯二十六 5-6)，「你曾進到海源，或在深淵的隱密處行走麼。死亡的門，曾向你顯露麼，死蔭的門，你曾見過麼」(伯三十八 16-17)。當約拿遇風浪、被大魚吞入腹中後，他認為自己被大魚帶到海之深處，即陰間的地方(拿二 1-7)。

為何希伯來人會視海之深處為陰間呢？為何海會被視為是邪惡之源呢？原因大概有兩個。其一原因可能是基於百姓本身對海之陌生與畏懼，另一原因則是源自希伯來百姓對神之啟示的了解。因為在創世記的記載中，水代表著一種原初的混沌狀態，經過神的整頓後，變得井井有條。「地是空虛混沌，淵面黑暗，神的靈運行在水面上...

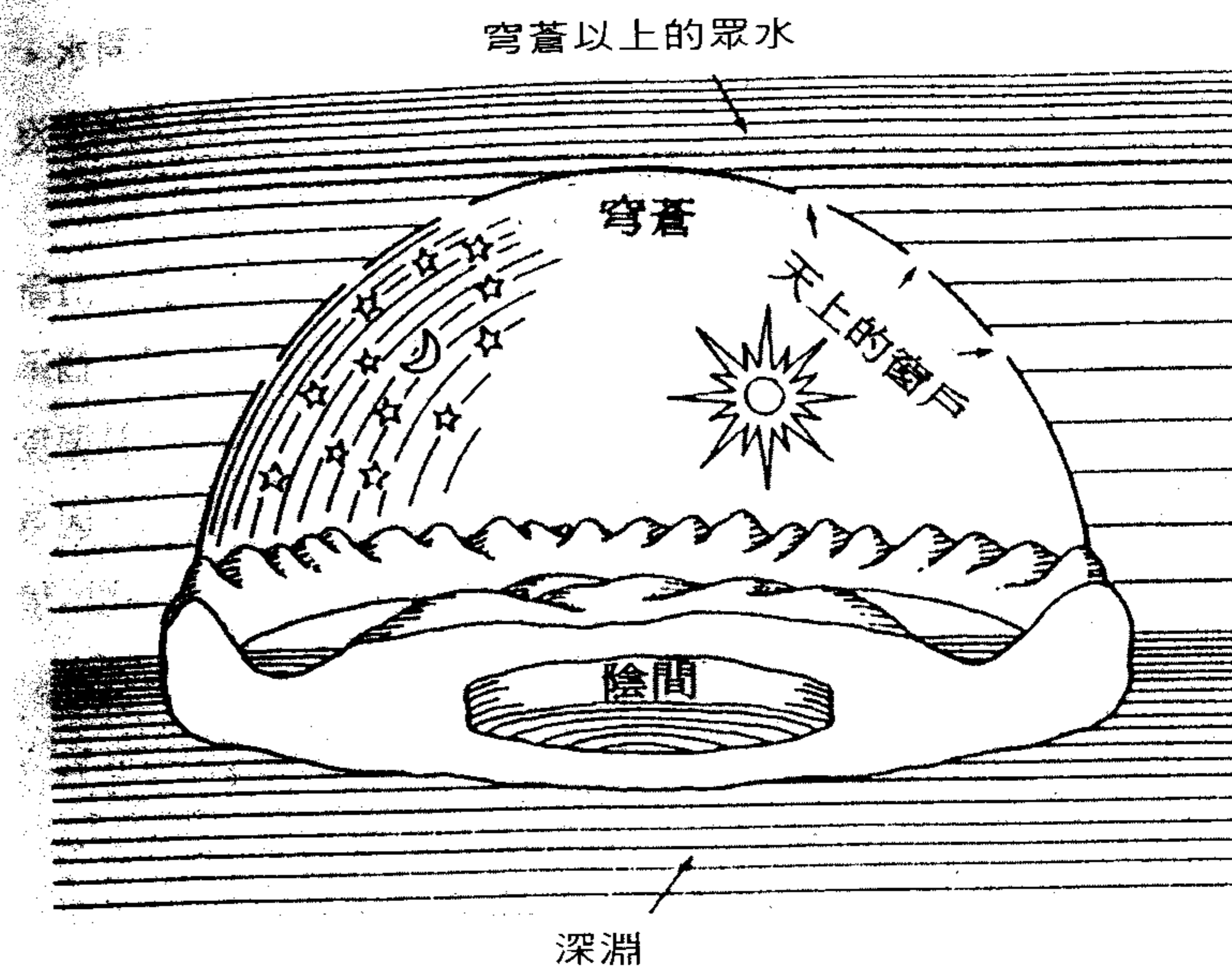
將水分為上下．．．天下的水要聚在一處，使旱地露出來」（創一2-9）。水的被整治就是神「從亂到序」的創造過程中的第一個步驟，且是極有象徵性的一個步驟，因為那代表混亂的水被整頓為有秩序的狀態（關於希伯來人的創造觀念，可參本書第五章）。

2 · 大水被規限著

當然，那原初混亂的水不是被消滅了，而是被規限著。希伯來人相信，世界在神創世後仍繼續有秩序，是因為神繼續用權能規限著那原初混亂的水（The Primordial Water）。耶和華向約伯形容祂之創造奇功時也提到「地的根基安置在何處，地的角石是誰安置的，那時晨星一同歌唱，神的眾子也都歡呼。海水衝出，如出胎胞，那時誰將他關閉呢；是我用雲彩當海的衣服，用幽暗當包裹他的布，為他定界限，又安門和門，說，你只可到這裏，不可越過，你狂傲的浪，要到此為止」（伯三十八6-11）。只要那原初混亂的水仍為神所定限，自然界就有秩序。

此外，箴言第八章二十二至三十一節亦把水的被規限情況清楚表達出來：「在耶和華造化的起頭，在太初創造萬物之先，就有了我。從亙古，從太初，未有世界以前，我已被立。沒有深淵，沒有大水的泉源，我已生出．．．為滄海定出界限，使水不越過他的命令，立定大地的根基」（留意這裏表示水被規限而帶出秩序，而且水是有少許被作者用擬人法表達的，因為它要聽從命令）。

那麼，那原初混亂的水被規限到哪裏？按希伯來人的概念，這原初的水在神於世界之初將它分為上下時，就被規限到了兩個地方，一個在上，即是穹蒼之外的空間。穹蒼之內是日月星辰與雲彩，穹蒼之外被大水所包圍。昔日神因人類犯罪而降洪水在大地之際，大水就是從那穹蒼之外的水而來。「當挪亞六百歲，二月十七日，那一天，大淵的泉源都裂開了，天上的窗戶也敞開了。四十晝夜降大雨在地上」（創七11-12）。洪水事件是一次「逆轉創造」（Uncreation）事件，大



希伯來人的宇宙觀

地因人的緣故而受咒詛，於是在創世時被限止的水不再被限止，世界回復當初天地不分、空虛混沌，只有混亂之水的境況。洪水後，神「不再因人的緣故咒詛地」（創八20-22），大地再次回復秩序。

原初混亂的水除了被規限在穹蒼之外的空間，亦被規限在大地之下。也就是說，世界被那原初混亂的水包圍著。汪洋大海之深處與那原初混亂之水接壤。所以，愈離開陸地，或愈深入海底，就愈接近那邪惡之源。如上文所述，希伯來人相信大海是陰間之所在，是一切惡勢力之源。所以，約拿到了海的深處，就認為自己已到了陰間入口。所以，啟示錄記載那末世魔君，即那所謂的獸或敵基督，是從海中而來（啟十三章、另參但七章）。所以，啟示錄記載說，在末日審判之際，死人是從海中出來的。「死了的人都憑著這些案卷所記載的，照他們所行的受審判。於是海交出其中的死人，死亡和陰間也交出其中的死人。他們都照所行的受審判」（啟二十12-13）。在這段平行體記載中，海與陰間是等同的。事實上，在整本聖經中，海就是死亡、陰

間、邪惡的代名詞。至於惡人在末日審判後的收場，也離不開水。「死亡和陰間也被扔在火湖裏，這火湖就是第二次的死。若有人名字沒記在生命冊上，他就被扔在火湖裏」（啟二十 14-15）。

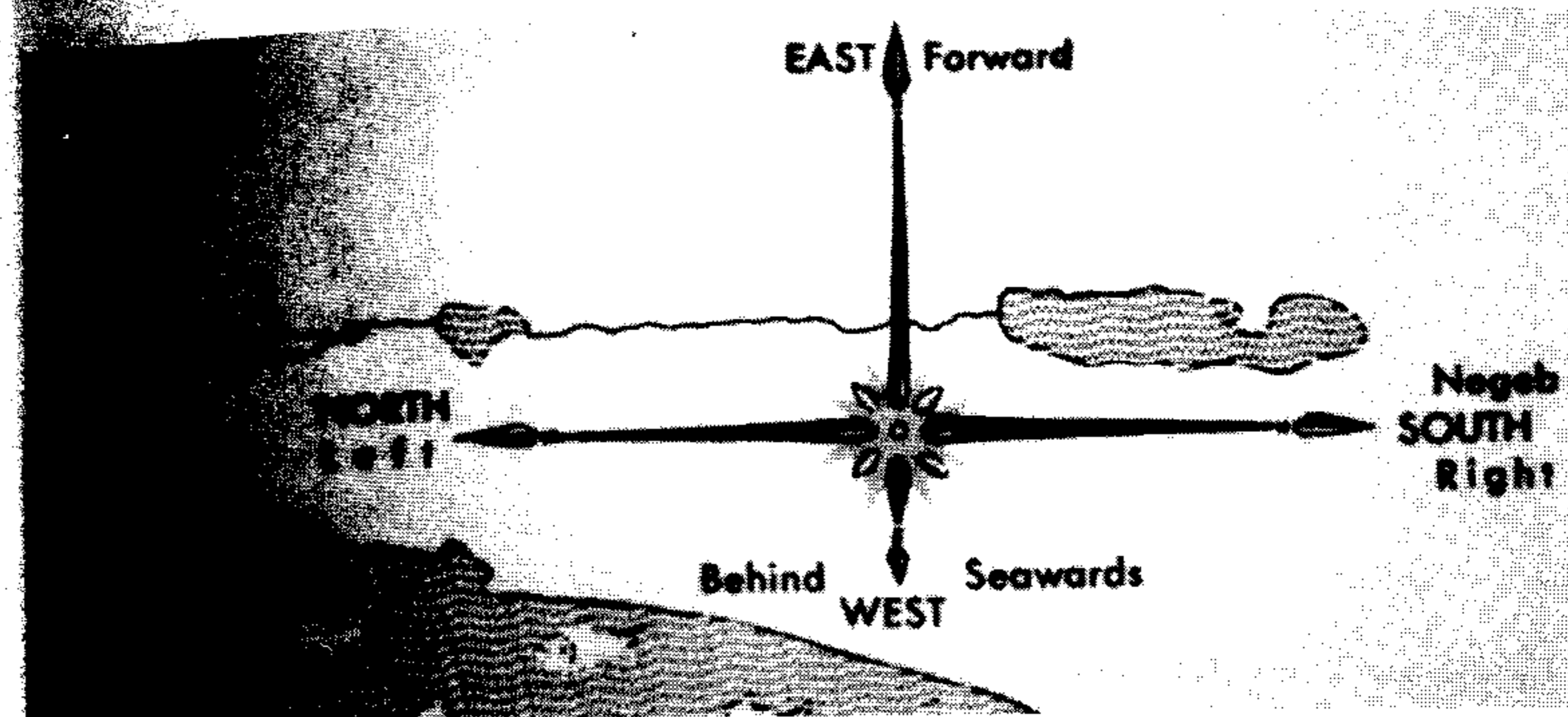
因此，我們明白為何啟示錄會記載在末世之後新的開始中，有新天，有新地，卻不會再有海（啟二十一 1）。因為新天新地是一個不再有死亡和痛苦的地方，所以不會有代表死亡和痛苦的海。「神要擦去他們一切的眼淚，不再有死亡，也不再有悲哀，哭號，疼痛，因為以前的事都過去了」（啟二十一 4）。當然，新天新地是個屬乎靈的境界，根本不會有新天或新地，「新天新地」只是神按人的有限理解而作的啟示。然而，經文特別提到「沒有海」，因為海是邪惡與死亡的象徵。

當然，我們得明白，以上僅是希伯來人對海和陰間的觀念，而不能代表現今穹蒼之外真的有原初混亂之水，或大地之下、海的深處真有原初混亂之水或陰間。

總括而言，受到自然、歷史、啟示及文化的影響，希伯來人視大海為邪惡的，而當大海被整治、規限之際，就帶來了秩序。當然，聖經有時也以水為善的，如耶穌所說的「活水」（約四 10-14），啟示錄提及之「生命泉的水」（啟二十一 6）等等。但在更多情況裏，聖經都以水來象徵混沌及死亡。舊約如是，新約也如是。哈巴谷書中，神對海水的管治表達出祂的威榮。「你乘馬踐踏紅海，就是踐踏洶湧的大水」（哈三 15）。新約中，耶穌也曾平靜海上風浪，表現出祂的大能（太八 23-27，留意耶穌平靜風浪的方法是「斥責風和海」）。耶穌亦曾履海（太十四 22-23），這履海的舉動可能跟哈巴谷書的「踐踏」意思相近，皆為駕馭、管治之意。耶穌又曾囑咐彼得和安得烈等門徒要得人如得魚（太四 19）。從海中得魚，當然是表徵救人離開罪惡，那麼這比喻中的海水也一樣象徵邪惡與罪孽，離開海水就是離開罪惡。此外，如上文提過，在啟示錄中那代表敵基督、帶來末世無邊混亂、且迫害聖民的獸，正是從海中出來（啟十三章）。海水，是撒但出處，是陰間所在。

第三章

東面是前而西面是後



巴勒斯坦的方向圖，下面是地中海。

希伯來人的方向觀與以色列的地理形勢有很大關連，希伯來人的方向感是朝東的，希伯來文的「前面」(qedem)亦是「東面」的意思，「右面」(yamin)是「南面」，「左面」(simel)是「北面」。以色列十二支派中的便雅憫支派位處最南方，而便雅憫的名字(Benjamin)亦正是「右方之子」的意思。死海位處以色列東面，故亦稱為「前面的海」或「東海」（結四十七 18）；至於地中海，希伯來人稱為「大海」（民三十四 5）或「西海」（申十一 24），因為它位於以色列西面。在希伯來文中，「西面」(yam)就是「海」的意思。

我們今日已找不到古代聖地的地圖，如果有的話，大概該地圖就會朝向東方，即朝向亞拉伯沙漠，而背向著西方的地中海。今日考古學家所找到最古舊的聖地地圖是一幅在米達巴(Medeba，位於死海東岸)某教會雲石地台上的地圖，這幅製成於主後六世紀的地圖正是朝向著東方。

由於希伯來人視東面是前面，所以耶路撒冷城的正門（即金門），就是朝東的。連聖城內的聖殿正門，並整個聖殿，都朝向東

hostility towards all his brothers」，意思最為準確。

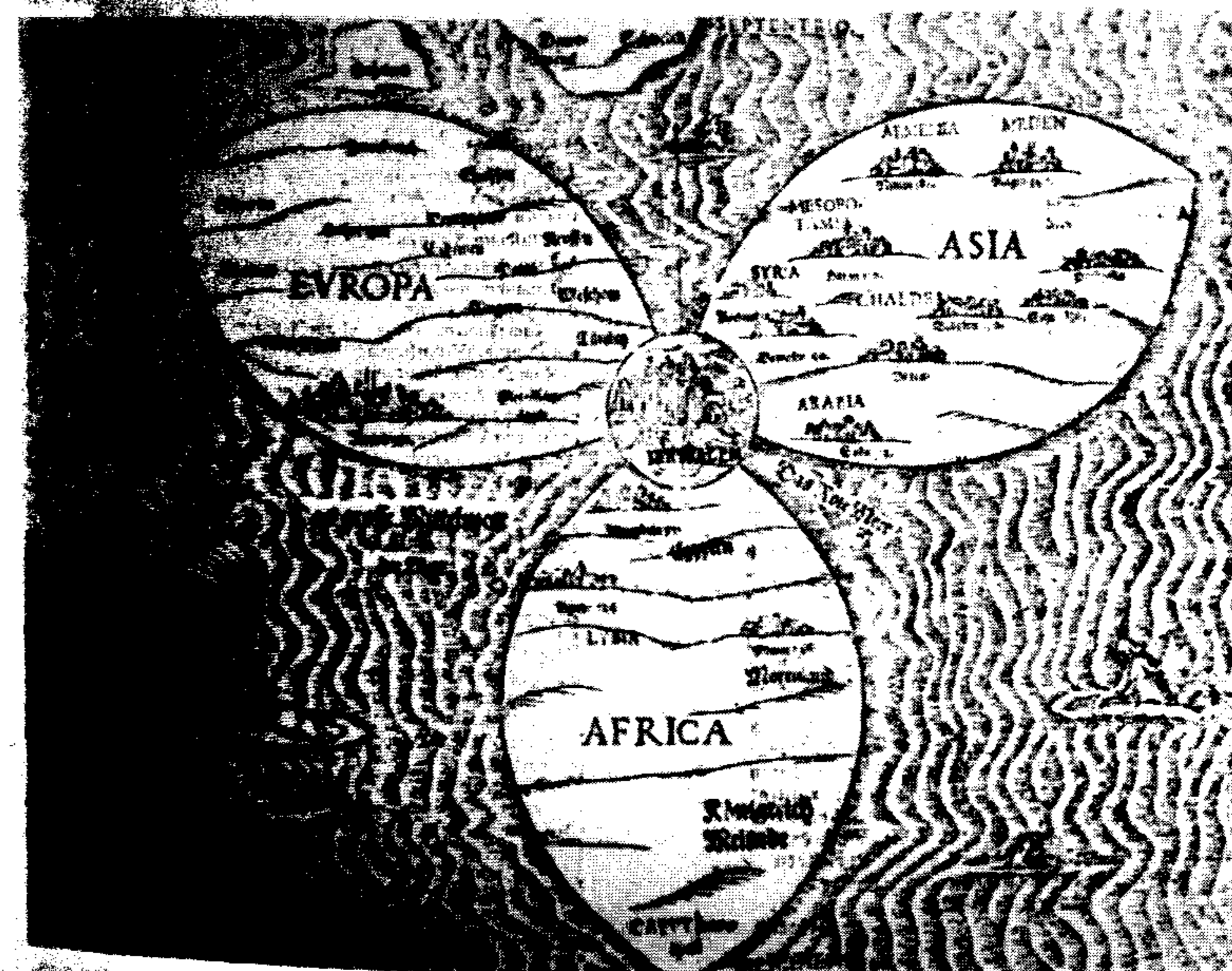
* * * * *

最後，也得一提，希伯來人可能認為自己既是神特別選召的百姓，所以所住的地方巴勒斯坦也應在世界位置上甚為獨特。他們認為以色列處於世界中間。以西結書第三十八章十二節亦以「世界中間」來形容以色列地，以賽亞書四十三章五節亦形容神會把被擄到東方、南方、西方、北方的希伯來人再次招聚回來，這亦顯示以色列的中央位置（另參賽四十九12）。事實上，若我們打開世界地圖，就會看到巴勒斯坦位處歐洲、亞洲和非洲中間，故其「中間」位置亦實至名歸。啟示錄預言末後世界會發生大戰，世界各國雄師將會在敵基督驅使下會戰於「哈米吉多頓」（啟十六16），亦即以色列的耶斯列平原一帶。會戰的原因除了可能有宗教因素（聖經預言敵基督會大力迫害神的選民猶太人）及經濟因素（有人認為以色列的某些天然資源—例如死海海床的豐富礦藏—會引起列國的爭奪）外，亦可能跟以色列的地理環境有關。敵基督或任何其他野心家，若要成為世界領袖，身處戰略要點的以色列就自然成為他要鯨吞之地。

希伯來人在初世紀及中世紀繪畫的世界地圖，不少都以以色列為世界中央。他們甚至相信，耶路撒冷是這世界中央的中央。根據猶太人的傳說，地球的被造始於一塊基石（foundation stone），這基石後來就是耶路撒冷聖殿中至聖所的位置。對於部份基督徒或歸信基督的猶太人來說，他們又相信，耶路撒冷內的聖墓教堂（相傳耶穌昔日曾埋葬在這裡三天三夜）就是世界中央點。



耶路撒冷聖墓教堂（組合式建築物，有圓頂及方頂的）。



十六世紀一本基督教書籍中的木刻地圖，耶路撒冷在中央，向外伸展成三大洲。

了。此外，是與伊甸園有關。昔日伊甸園建在東方，「耶和華神在東方的伊甸立了一個園子，把所造的人安置在那裡」（創二8）。創世記大概是摩西在晚年時把傳統的口述故事編寫而成（所以出現有兩個略為不同重點的創世故事，參創一至二章），故伊甸的「東方」位置是相對於巴勒斯坦而言。伊甸位處幼發拉底河及底格里斯河之間，即今日伊拉克，因此伊甸確位於「東方」。伊甸是人類的發源地，是神與人同在之處，故此希伯來人以此為前方，亦十分合理。

後來，神因世人的罪而以洪水滅世，洪水後挪亞一家在亞拉臘山離開方舟，開始繼續繁殖後代，洪水後「天下人的口音言語，都是一樣。他們往東邊遷移的時候，在示拿地遇見一片平原，就住在那裡」（創十一1-2）。亞拉臘山離伊甸原址大概不遠，這顯示早期人類主要活動範圍仍是兩河流域一帶（約即今日的伊拉克），他們往「東邊遷移」，亦可能有著「重回伊甸」的意識。

值得留意「東面」（qedem）除可解作前面外，亦可解作「古代」之意，例如約瑟所說「得上古（qedem）之山的至寶，永世之嶺的寶物」（創三十三15，另參詩五十五19）。把「前面」解作「古代」，大概不是因為古代是位於時間的前方，古代希伯來人不應有這種較複雜的時間觀念，他們連「時間」這抽象觀念也沒有（參本書第十五章）。「古代」意念應來自「東面」，因為東面就是昔日「古代」伊甸的位置。

可能因為「東方」是古代伊甸的位置，故在聖經中常帶有點神秘色彩。例如富有神秘色彩的約伯記故事就發生在「東方」，約伯「在東方人中就為至大」（伯一3）。約伯記故事大概是以約伯這個真實人物的經歷及其三友跟他討論苦難奧秘之事為基礎的，但這書記載之苦難發生的背景（神容讓撒但前往攻擊約伯，使他失去財富與兒女），卻未必是真事。神大概不會如此試探人（雖非祂親手攻擊約伯，但仍是間接使他受盡苦楚），這亦有違聖經整體教導。作者只是以一個虛構的背景（天上的商討）去幫助發揮他的苦難奧秘主題。因此，他的

故事十分虛無飄渺，似是極遙遠古代發生的事，其中的人物更不可能是希伯來人（其中的人名似乎與以掃後人有關，但又難以確定，參創二二章），故事發生在「烏斯」，亦是「地點不明確」的。作者可能有意增加故事神秘性，故此背景刻意弄得有點含糊而遙遠。也因此選用「東方」為故事背景，因為「東方」是帶有神秘色彩的地點。舊約之間的偽經「以諾書」中，記載有以諾（就是創世記記載與神同行三百年的以諾）在異象中被天使帶往七重天及「東方」參見以諾書，故事當然是虛構的，但亦表明「東方」的神秘意味。新約馬太福音記載耶穌降生之際，有幾位博士在「東方」看見天上有代表猶太人之王的星，就在星的引導下，遠道而來找尋這新王（太二）。博士、代表君王誕生的星、星的引導，以至「東方」，都帶有神秘色彩。

舊約另有一關乎「東面」特別描寫值得留意，就是神所吹的風多來自東面，祂用「大東風」使紅海一夜退去（出十四21），祂用「東風」施行懲罰（詩四十八7，伯二十七21），祂安排「炎熱的東風」和曝曬的日頭使逃避傳道使命的約拿感到發昏（拿四8）。「東風」跟「東方」一樣，都帶有神秘色彩。

此外，東面既是前面的意思，故此有時東面也可解作敵對之意。例如創世記十六章記載神藉天使向夏甲預言，她雖不被亞伯拉罕妻子撒萊所接納，但神仍會讓她生一個兒子，「他為人必像野驢，他的手要攻打人，人的手也要攻打他，他必住在眾弟兄的東邊」（創十六12）。日後夏甲之子亞實瑪利的後人（亞拉伯人）確與亞伯拉罕和撒萊所生之子以撒的後人（以色列人）長久為敵，但卻不限於住在巴勒斯坦的東邊。「他必住在眾弟兄的東邊」是指他必站在眾弟兄（以色列人）面前，亦即與他們為敵之意。所以，這句與上兩句「他的手要攻打人，人的手也要攻打他」的意思相連。《現代中文譯本》譯作「你兒子將像一頭野驢，處處敵對人，人也要敵對他。他要跟親族隔離，獨自生活」，意思較近。《英文NIV》把後句譯作「...and he will live in

hostility towards all his brothers」，意思最為準確。

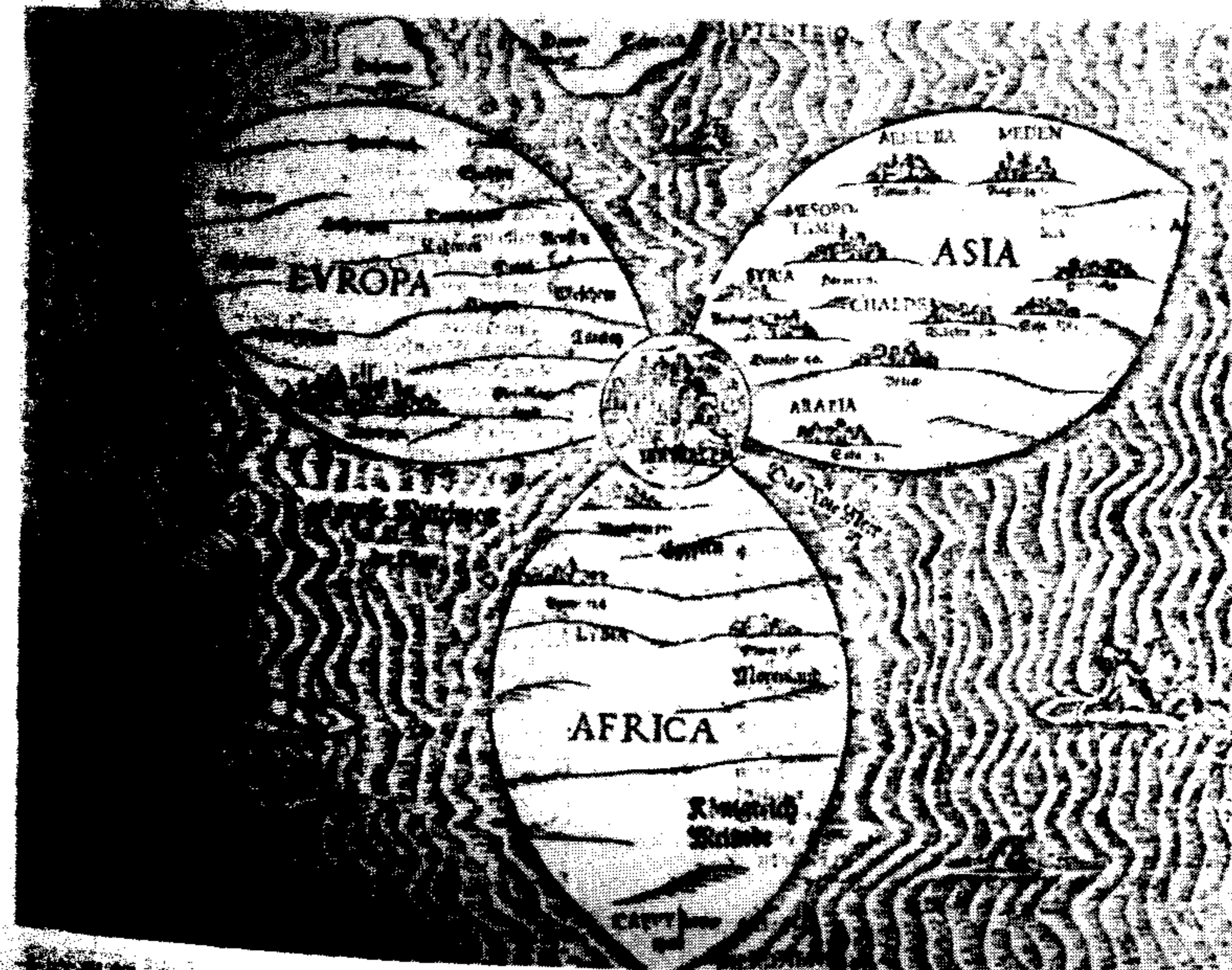
* * * * *

最後，也得一提，希伯來人可能認為自己既是神特別選召的百姓，所以所住的地方巴勒斯坦也應在世界位置上甚為獨特。他們認為以色列處於世界中間。以西結書第三十八章十二節亦以「世界中間」來形容以色列地，以賽亞書四十三章五節亦形容神會把被擄到東方、南方、西方、北方的希伯來人再次招聚回來，這亦顯示以色列的中央位置（另參賽四十九12）。事實上，若我們打開世界地圖，就會看到巴勒斯坦位處歐洲、亞洲和非洲中間，故其「中間」位置亦實至名歸。啟示錄預言末後世界會發生大戰，世界各國雄師將會在敵基督驅使下會戰於「哈米吉多頓」（啟十六16），亦即以色列的耶斯列平原一帶。會戰的原因除了可能有宗教因素（聖經預言敵基督會大力迫害神的選民猶太人）及經濟因素（有人認為以色列的某些天然資源—例如死海海床的豐富礦藏—會引起列國的爭奪）外，亦可能跟以色列的地理環境有關。敵基督或任何其他野心家，若要成為世界領袖，身處戰略要點的以色列就自然成為他要鯨吞之地。

希伯來人在初世紀及中世紀繪畫的世界地圖，不少都以以色列為世界中央。他們甚至相信，耶路撒冷是這世界中央的中央。根據猶太人的傳說，地球的被造始於一塊基石（foundation stone），這基石後來就是耶路撒冷聖殿中至聖所的位置。對於部份基督徒或歸信基督的猶太人來說，他們又相信，耶路撒冷內的聖墓教堂（相傳耶穌昔日曾埋葬在這裡三天三夜）就是世界中央點。



耶路撒冷聖墓教堂（組合式建築物，有圓頂及方頂的）。



十七世紀一本基督教書籍中的木刻地圖，耶路撒冷在中央，向外伸展成三大洲。

第二部份

神的作為篇

古代希伯來人不會去思想太抽象、太脫離現實世界的事情。

今日人們會問：上帝造人，那麼上帝是誰造的？上帝自己來自甚麼地方？上帝的本質是怎樣的？希伯來人從不會去問這些抽象而「不明實際」的問題，聖經亦從未認真討論過這些問題。聖經一開始就已開宗明義地說「起初神創造天地」。

今日神學家會抽象地、形而上學地、「憑空」地去思想或構想神的屬性，但希伯來人不會。今日很多神學家所激烈討論的神學課題，都從沒有困擾過希伯來人。

希伯來人只會從神在歷史中的作為本身去認識神（They know God by what He did in History），而神就藉著歷史、並祂在歷史中的作為，去呈現祂的屬性與旨意。所以，聖經（特別是舊約）基本上都是歷史記載。聖經就是 History（His Story）。

也可以說，對希伯來人來說，神不是他們尋思、探究的對象（an object of thought），而是眾多歷史敘述的主體（the subject of the narrative），導引著百姓朝著一個救贖性的目標去。

人（並其他便雅憫的人）亦確然如此。留意，以笏也是便雅憫人。此外，歷代志上第十二章亦提到，大衛在洗革拉逃避掃羅王追殺的時候，有一批勇士前來幫助大衛，他們是「善於拉弓，能用左右手甩石射箭」，這些勇士雖不是單善於用左手，但仍是懂得用左手，而且他們「都是便雅憫人掃羅的族兄弟」（代上十二1-2）。

當然這不是說只有便雅憫人才會用左手，但希伯來人視「左手便利的人」是不合乎正統、道德操守有問題的人，卻是可以肯定。而以上聖經故事對那些善用左手的便雅憫人，亦整體上有著負面評價（包括那屬便雅憫支派的掃羅王）。

再回說士師記。另一個說明以笏的「左手便利」特徵之貶意的印證，是作者的選材手法。作者在選材方面多選取百姓陷於混亂不安的日子，而少提「國中太平」的日子（士三11、30，五21），其實在士師時期太平日子比不太平日子為多。作者在介紹諸士師時，也多有提到他們「不大正統」的出身或背景，珊迦可能是趕牛的（士三31），睚珥和以比讚這兩個士師都各有三十個兒子，以比讚還另有三個女兒（士十4，十二9，暗示他兩人都有多個妻子），耶弗他是妓女的兒子（士十一1）。這亦顯出以笏的「左手便利」特徵，是表明他的出身背景有點問題。士師時期，是以色列歷史上極混亂的時期，連神所呼召出來作士師的人都多有不妥當的表現，例如以笏的狡獪與凶殘，基甸對神的幾番試探及後期的敬拜偶像（士六章及八章），耶弗他的魯莽許願（士十一章），並縱情色慾的參孫（士十四至十六章）。這段時期很混亂，很多事情都不能按常理理解。為何神會在士師時期呼召這麼差勁的人作士師？可能，是因為「蜀中無大將」，更可能，是因為這乃非常（即不正常）時期，故此神的作為也不能以正常情況論之。例如，我們不能因為神對基甸的試探作出回覆，而認為我們也可以用類似方法求取神的印證。該事件是神在這「非常時期」所作的「非常事」，並不能視之為「常」。

希伯來人視右手比左手更「正統」，甚至更「神聖」，故此出現

了創世記四十八章的描寫。約瑟帶兩個兒子去見父親雅各，好讓雅各給兩位孫兒祝福，他把長子瑪拿西對著雅各的右手，次子以法蓮對著雅各的左手，因為「右手」比「左手」好，而約瑟認為長子瑪拿西當得更好福份，因為按希伯來傳統，長子比其他兒子所得的會更多和更好，然而雅各卻伸出右手搭在以法蓮頭上，又剪搭過左手來按在瑪拿西頭上（創四十八14-16），然後才祝福他們。當然，上好的福份由次子以法蓮得到。這事令約瑟大感不快。這個故事也有可能是「左右手之分」的一個淵源。當然，在這事以先，人們也視右比左好，不然也不會發生此事，但此事卻大大增強了希伯來人心中的左右之別。雅各把所愛之妻拉結所生的幼子起名便雅憫，意即「（我）右手之子」，亦表明他對這排行最幼的兒子的特別偏愛。但諷刺地，如上文所述，便雅憫的後人卻是「左手便利」的，且在行為操守上出了問題，於是出現名字與表現不符的情況。

左右有別，這種分別在聖經中一直延伸著。「智慧人的心居右，愚昧人的心居左」（傳十2）。當然，這不可能是實情，卻表達出希伯來人右為好為善、左為次好或甚至不好的心態。當然，這種左右之別亦不是定例，有時希伯來人亦僅將左視為右之相對，兩者分別不大，例如箴言亦形容智慧之子「右手有長壽，左手有富貴」（箴三16），兩者似是等同。先知以賽亞形容在神施行審判之際，「有人右邊搶奪，仍受飢餓；左邊吞喫，仍不飽足」（賽九20），其中的左與右亦毫無分別。但舊約整體而言，希伯來人仍視左右有別。

約拿書記載神要約拿往尼尼微傳道，約拿逃避使命，遠走他施，但被神叫大魚把他吞下肚，藉以教訓他，最後他前去尼尼微傳道，尼尼微人竟全國上下信而悔改，約拿不悅，神對他說，「這尼尼微大城，其中不能分辨左手右手的有十二萬多人，並有許多牲畜，我豈能不愛惜呢」（拿四11）。這不能「分辨左手右手」的十二萬多人，不是指小孩子，因為小孩子很小就己能分辨左右手。這裏是指不懂禮教，或未受教育的人。稍有受過教育的，都會曉得右手為好為善，左

手為次好或不好的道理。

當舊約提到神的行事時，也多特別提到祂是用右手作事。祂用右手施行救恩（詩九十八1）。「耶和華阿，你的右手施展能力，顯出榮耀；耶和華阿，你的右手摔碎仇敵」（出十五6）。「我心緊緊的跟隨你（神），你的右手扶持我」（詩六十三8）。「他（神）帶他們到自己聖地的邊界，到他右手所得的這山地」（詩七十八54，另參詩四十四3，六十5，七十三23，賽四十一10、13）。詩篇十六篇十一節更記載那使人得福樂的，是神的右手，「你必將生命的道路指示我；在你面前有滿足的喜樂，在你右手中永遠的福樂」。

當然，神是個靈，沒有手或腳，故這些經文是以擬人法描述祂，而「右手」（或應說，是右邊）是希伯來人觀念中較好的手（或方位）。在詩篇一百一十篇這「彌賽亞詩篇」中，詩人敘述彌賽亞坐在神右邊，第一節「耶和華對我說，你坐在我的右邊，等我使你的仇敵作你的腳凳」，第四、五節「耶和華起了誓，決不後悔，說，你是照著麥基洗德的等次，永遠為祭司。在你右邊的主，當他發怒的日子，必打傷列王」。

在新約聖經中，左右分別更為明顯，例如馬太福音二十五章記載耶穌論到在末後審判的日子裏，人子會降臨，萬民「都要聚集在他面前，他要把他們分別出來，好像牧羊的分別綿羊山羊一般。把綿羊安置在右邊，山羊在左邊」（太二十五32-33）。綿羊因行公義憐憫而蒙神賜福，可承受天國，山羊則因多行不義、沒有憐憫而受咒詛，要往永刑裏去。

此外，新約也跟舊約一樣，形容彌賽亞被高舉在神之右邊（徒二33、35）。司提反在殉道前也被聖靈充滿，看到耶穌站在神的右邊（徒七55-56）。耶穌自己亦曾預言人子會「坐在那權能者的右邊，駕著天上的雲降臨」（太二十六64）。

今日我們當然不用有著希伯來人的左右分別，然而，將左右之別引伸向善惡之分，以至「平凡」與「蒙福」的對比，仍是甚有意義。

有否「分辨左手右手」的能力（有禮教，有道德，有分辨善力）？又有否努力去得著神「右手」的福氣？主再來之際，我是右邊的綿羊，抑或是神左邊的山羊？

罪行牽上關連。希伯來人雖沒有視所有病皆因犯罪而起，但患病的人無法從一般正常醫治方式得痊癒時，仍會求助於宗教層次。例如約翰福音記載在耶路撒冷城內有一個叫畢士大的池子，池邊躺有很多「瞎眼的、瘸腿的、血氣枯乾的，許多病人」（約五3），他們相信有天使按時下池子攪動池水，使水有醫治能力，哪個病人「先下去，無論害甚麼病就痊癒了」。畢士大池水有醫治功能，大概是個謠傳，但仍有很多已別無辦法治病的人在這裏等待著。這是想藉宗教層次治病的例子。可以說，整體上百姓仍不重視醫生（參路四23）。

此外，新約希伯來人也相信病患可以因鬼附而起，例如馬太福音記載「當下有人將一個被鬼附著的、又瞎又啞的人，帶到耶穌那裏，耶穌就醫治他，甚至那啞巴又能說話，又能看見」（太十二22），這裏大概暗示那附著人的鬼已被耶穌趕逐，離開了那人。路加福音記載在某安息日，耶穌在一會堂裏教訓人時，「有一個女人，被鬼附著病了十八年，腰彎得一點直不起來。耶穌看見，便叫過他來，對他說，女人，你脫離這病了。於是用兩隻手按著他，他立刻直起腰來，就歸榮耀與神」（路十三11-13）。「日落的時候，凡有病人的，不論害甚麼病，都帶到耶穌那裏，耶穌按手在他們各人身上，醫好他們。又有鬼從好些人身上出來，喊著說，你是神的兒子。耶穌斥責他們，不許他們說話，因為他們知道他是基督」（路四40-41，另參太十七14-18），這裏亦清楚表明那些病人中有不少是因鬼附而生病，故耶穌醫病之際，又一併要趕鬼。事實上，在耶穌所行的神蹟中，「醫病」與「趕鬼」很多時是不能劃分的。雖然這些人的病因鬼附而起，但對希伯來人來說，其原因跟「神對人的懲罰」相若，因為希伯來人相信，一切事情只有在神容許下才會發生，所以人被鬼附而生病，至終仍是因犯罪，得罪了神，而神就容許鬼去騷擾人（關於希伯來人這種神權觀念，參本書二十九章）。

也有些被鬼附的人沒有甚麼患病的表徵，只不過行為上有點失常，例如耶穌有一次在會堂裏教訓人時，「在會堂裏有一個人，被污

鬼的精氣附著，大聲喊叫說，唉，拿撒勒的耶穌，我們與你有甚麼相干，你來滅我們麼」（路四33-35）；馬可福音五章亦記載耶穌在格拉森地方遇到一個被鬼附的人，「從墳塋裏出來迎接著他。那人常住在墳塋裏，沒有人能捆住他，就是用鐵鍊也不能」，「他晝夜常在墳塋裏和山中喊叫，又用石頭砍自己」（可五3-5）。當然，對於一般希伯來人來說，這麼異常的舉動，也是一種病態。

跟新約比較起來，舊約就絕少提到病患是因鬼附而起。事實上，究竟舊約整體而言，有沒有「撒但」的觀念，也成疑問。筆者相信，舊約並沒有真正的撒但或魔鬼的觀念，這觀念在兩約之間及新約時期才出現（關乎舊約希伯來人對靈界的觀念，參本書第二十章）。當然，撒但並牠的工作在舊約已存在，但舊約希伯來人對牠並不理解。

到了初期教會時代，這種把病患跟罪行牽連起來的觀念仍然存在，希律的得病死亡被視為是神透過天使對他的懲罰（徒十二23）；保羅在解釋聖餐來源的時候，也提到人要在守聖餐時察驗自己的行為，「人應當自己省察，然後喫這餅，喝這杯。因為人喫喝，若不分辨是主的身體，就是喫喝自己的罪了。因此，在你們中間有好些軟弱的，與患病的，死的也不少」（林前十一28-30）。這亦是一種把罪與病患牽連起來的想法。

3 · 彌賽亞國度中再無痛苦

在希伯來人對彌賽亞國度的理解中，「沒有病痛」，是這國度的一大表徵。因為病痛帶來人的痛苦與不便，病痛亦是神對人的懲罰（這是希伯來人常有的理解，實情未必如是），故此彌賽亞國度中，就不該再有病痛。既無病痛，當然就不會有夭亡的嬰孩，也沒有壽數不滿的老人（這正是先知以賽亞對將來新天新地的憧憬，參賽六十五20）。耶穌在世時，不單要在十架成就救恩，使「被擄的（指被罪所擄）得釋放」，亦是要使「瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由」（路四18）。有人認為這裏的「瞎眼」是指心靈上的瞎眼，即不認識真神。

第五章

創造是「從亂到序」

何謂「創造」？神如何「創造」世界？按今日我們一般理解，是神在太初使一切由無變有，創造出世界。然而，希伯來人是沒有「無」之觀念的。完全的無，沒有時間、空間、物質，其實是很抽象的觀念，古代希伯來人根本無法明白這個觀念，而西方神學名詞Creatio-ex-nihilo（From nothing to being，即從無到有），亦只是舊約與新約之間數百年才出現的名詞（參馬加比二書七28）。希伯來人本身理解創造是一種「從亂到序」（From Chaos to Order）的過程，世界一開始就只有混沌，亦即創世記一章一節的「起初神創造天地，地是空虛混沌，淵面黑暗，神的靈運行在水面上」。這裏的「天地」、「地」、「淵面」不能按字面解，因為天、地、海要到第二日之後才告出現。這裏所述的是那彷彿原初就已存在的混沌，從這一節看來，該混沌的形態有兩種表徵，第一是黑暗，第二是水。創造，就是把混沌（亦即黑暗與水）整治、安排，帶來秩序的世界。若我們參看耶利米書四章二十三至二十八節及以賽亞書三十四章三至十三節的描寫，就可清楚看出「空虛混沌」其實就是「雜亂無章」、「混亂一片」的意思。把混亂變成秩序，是「創造」真正的含意。

當然，從今日的科學角度看來，世界不可能一開始就有物質，原初的混沌狀態不可能「自有永有」地存在著，所以最初的混沌也必是神所造。祂先造混沌世界，然後把它秩序化，成為井井有條的物質世界。祂這樣做，是要啟示出「創造」的真義是「從亂到序」。神不單要造出一個存在的世界，祂更是要造出一個有秩序的世界。然而，這只是今人的觀點（事實亦當然如此），對於古代希伯來人說，沒有「無」這一回事，世界一開始就有物質，只不過是處於混沌狀態而已，神把混沌整治，帶來秩序，就是創造（Creation）。

1 · 首六天的創造

神在世界首六天的創造過程亦清楚顯示出「從亂到序」的過程。神在第一日就造出光，這光不是指日月或天上星體的光，因為日月星體要到第四日才告出現（創一 16-18）。這裏大概是指某種宇宙光，然而更重要的，是在這頭一天，神就把混沌的其一表徵（黑暗）打破，世界不再陷在無邊黑暗中，於是開始出現了秩序。到第二日，神就著手整治混沌的另一重要表徵，就是水。經文並未提到水的被造，水彷彿一直存在著。神的靈運行在水面上（甚有靈風的意味），把水分為上下，於是出現了天空與水面。這天之創造的重點是象徵混沌之水被規限，於是世界有更多的秩序。如本書第二章所言，希伯來人相信這原初混沌之水被規限到穹蒼之上及大地之下，那大地之下的混沌大海更是陰間的所在。希伯來人一般視水為邪惡的，有極大破壞能力，這觀念可能源自水本身的破壞性，及歷史上希伯來人少接觸汪洋大海，但神在太初對混沌之水的整治，亦必是這觀念的淵源之一。

在世界首六天的創造裏，首兩天最為重要，因為代表混沌的黑暗與水都分別被管治（而不是被消滅），世界由亂到了序。第三日是大地的被整治，旱地出現了，而地上亦有了各種植物。

第四日跟第一日般，針對的是「黑暗」。天上有了日月和眾星，進一步驅散了黑暗。

第五日跟第二日般，針對的是「水」。水中有了各種魚類和動物，充滿生機。

第六日跟第三日般，針對的是大地的秩序。地上有了各種牲畜、昆蟲、野獸，並人類，一切都非常美好。

所以，第四、五、六日其實重複了第一、二、三日「黑暗、海水、大地」的整治次序。可以說，第四至第六日是首三天「從亂到序」過程的延伸。

留意這六天創造中提到的字眼都顯示著「從亂到序」過程，大水聚集起來「露出」了旱地（創一 9），地「發生」了青草（創一 12），

海中「滋生」了各樣有生命之物（創一 21），又用泥土「造成」了各種牲畜走獸、飛鳥（創一 24-25，二 19），和第一個人亞當（創二 7）。這些都全是由已有物質（如泥土）變成更有秩序之物質（不同形態的生物）的過程，是「從亂到序」，而不是「從無到有」。經文強調各種生物都「各從其類」，這是要突顯出生物界秩序井然。

「從亂到序」式的創造不是世界首六天的事，而是由太初至今日的事。神一直在維持著世界的自然秩序（如星體的運行，日月的轉動，潮汐的漲退等等）。祂也透過種種啟示及救恩去維持人間秩序，但同時亦容許人有絕對自由去決定自己的行為。神一直在「創造」這個世界。這種創造觀念是神的啟示，也是希伯來人的信念。這種觀念有極深遠的神學意義，讀者可參看筆者的另一著作「創造神學」。

2 · 神與混沌海怪之戰

神在太初整治混沌大水，帶來秩序，帶來創造。聖經其它地方記載神太初的創造時，往往會把太初時該「整治混沌之水」的過程描寫為神擊敗了一隻海獸，海獸被整治、被規限後（而不是被消滅），世界就有了秩序。當然，太初創造之際沒有出現甚麼海獸，故此該隻被神擊潰的海獸只不過象徵原初那混沌勢力。例如：

約伯記

「我對神說，我豈是洋海，豈是大魚，你竟防守我呢？」（伯七 12）。希伯來觀念中，自創世以來，神一直在管治、限制著混沌之原初大海，使世界能有秩序。約伯自問不是混沌的海或代表混沌大海之勢力的「海獸」，故不明為何神彷彿對他諸般規限，使他被眾多苦楚包圍。

「神將北極鋪在空中，將大地懸在虛空，將水包在密雲中，雲卻不破裂。遮蔽他的寶座，將雲鋪在其上。在水面的周圍劃出界限，直到光明黑暗的交界。天的柱子因他的斥責震動驚奇。他以能力攪動大

海，他藉知識打傷拉哈伯。藉他的靈使天有妝飾，他的手刺殺快蛇」（伯二十六 7-13）。這裏明顯是形容神在太初時的創造，而在這創造過程中，水被「包」著，被「劃出界限」，大海被「攪動」，以致世界能有秩序。為了突出水的混沌狀態，水被喻為是被神擊傷的海獸「拉哈伯」，是被神刺殺的水中怪獸「快蛇」。當然，在神創世之際沒有海怪出現，但卻有「從亂到序」的過程，而其中那被整頓之「混沌」是以海水為表徵。故此這裏的拉哈伯及快蛇皆喻及那混沌。

詩篇

「耶和華萬軍之神啊，那一個大能者像你耶和華？你的信實，是在你的四圍。你管轄海的狂傲，波浪翻騰，你就使他（有些中文譯本作「它」）平靜了。你打碎了拉哈伯，似乎是已殺的人；你用有能的膀臂打散了你的仇敵。天屬你，地也屬你，世界和其中所充滿的，都為你所建立。南北為你所創造，他泊和黑門都因你的名歡呼」（詩八十九 8-12）。在這詩篇中，詩人以神「管轄海的狂傲」來表達祂的大能與權柄，並且將海喻作海怪拉哈伯，這海怪是神的仇敵，是混沌邪惡勢力的象徵，牠必要被神打碎及打散，世界才可以有秩序。因此，當海被平定後，詩人跟著就提到神的創造。有些中文譯本把經文中的「他」譯作「它」，並不正確，因為經文是擬人法（或擬獸法）來描寫混沌的大海，故可譯作「他」或「牠」，不應作死物的「它」。

以賽亞書

「到那日，耶和華必用他剛硬有力的大刀，刑罰鱷魚，就是那快行的蛇，刑罰鱷魚，就是那曲行的蛇，並殺海中的大魚」（賽二十七 1）。這裏指的是神在末日之際重新一次克制邪惡混沌的勢力，就像祂在太初創世時所作的一般。鱷魚，快行的蛇及曲行的蛇，並海中的大魚，都象徵著那威脅世界秩序（也威脅著選民生命及安居）的混沌力量，而所用的字眼都來自古代近東神話。

「耶和華的膀臂阿，興起，興起，以能力為衣穿上，像古時的年日，上古的世代興起一樣。從前砍碎拉哈伯，刺透大魚的，不是你麼」（賽五十一 9）。這裏的「古時」，「上古」，「從前」等字眼都指向神在太初時的創造，神是「鋪張諸天，立定地基，創造你的耶和華」（賽五十一 13）。拉哈伯和大魚都表徵大海之混沌勢力，神打敗混沌之後，就帶來了創造。

這些聖經經文把神在太初的創造（對混沌作出整治）喻為是神把一隻代表混沌之海獸刺殺或擊敗，這表明太初創造的重點不是「從無到有」，而是「從亂到序」。這「混沌」或「亂」以海獸（不論是大魚，快蛇，鱷魚抑或拉哈伯，都是海中之獸）為代表，因為那原初的混沌狀態就是「水」。

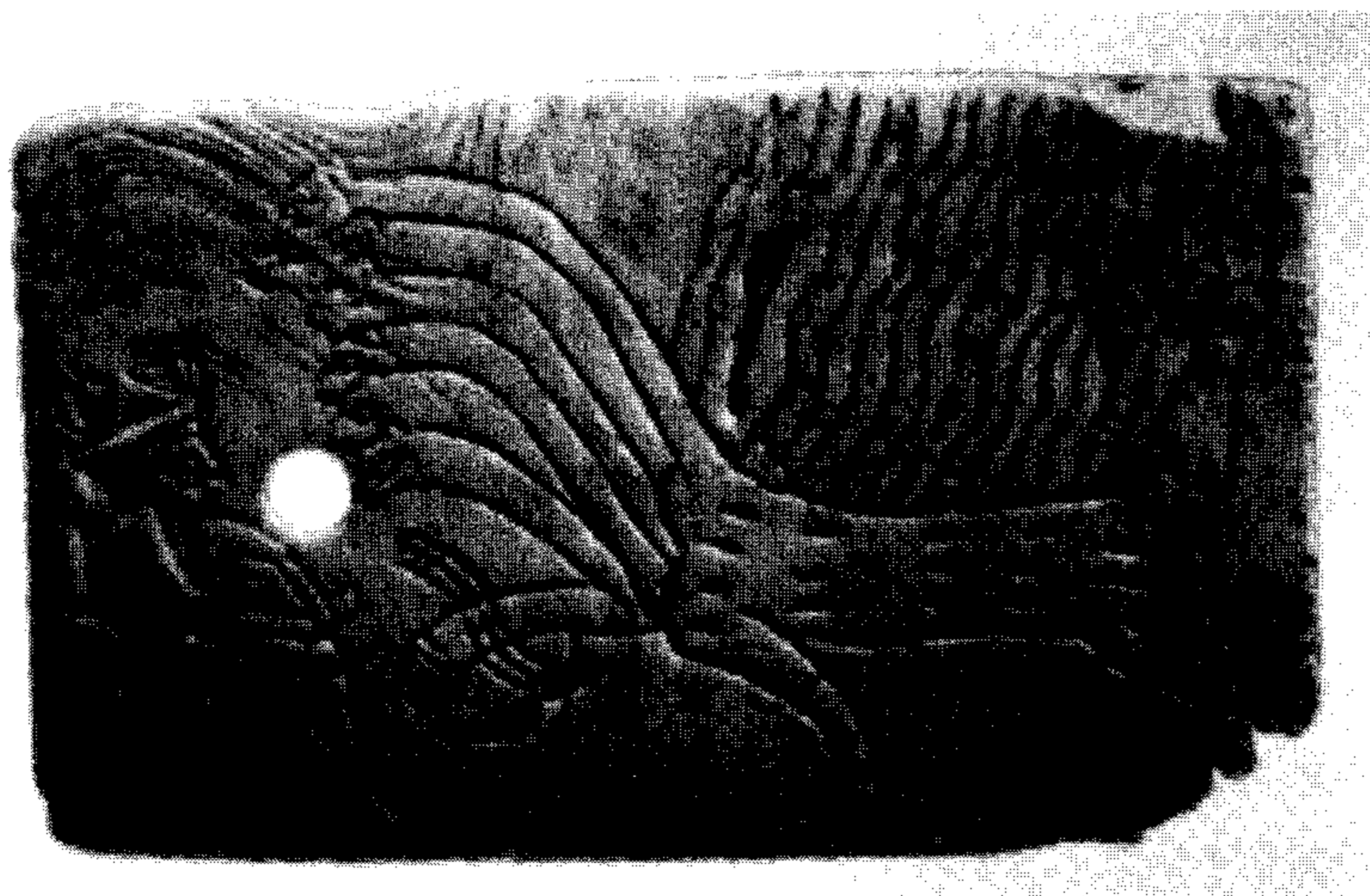
3 · 外邦神話的影響

聖經這些海獸的描寫可能是舊約作者在神啟示幫助下的一種創作，但更可能是受到外邦影響而有的概念，因為外邦也有這類象徵原初混沌的海獸，當這些代表混沌的海獸被代表秩序的力量擊敗時，世界就有了秩序，亦即被「創造」出來。

希伯來人視海為邪惡之源，其實其它古代近東國家也一樣。埃及、巴比倫、迦南等地均視大海為邪惡，混沌的勢力，常以海怪之類的描寫來代表海的惡勢力。這些國家的創造故事都有一個跟聖經創造故事共通的重點，就是強調「從亂到序」。當秩序的力量（一般以風神為代表，如迦南的風神巴力，巴比倫的風神瑪督）勝過混沌的力量（一般以海神或海怪為代表）時，帶來的就是世界的被造。這裏面其實包涵著古代人對「風調雨順」的期望。太多雨帶來水災，太少雨帶來旱災，當風能調節海水（雨是來自海水）時，百姓就有豐足日子。這就是古代人心中的「創造」。

聖經中代表原初混沌之海獸形態（大魚、快蛇、鱷魚或拉哈伯），都很可能受到該些外邦神話怪獸的影響，例如聖經中的「鱷魚」

(參伯三7，賽二十七1)，英文作 Leviathan，希伯來文是 liwyatan，牠絕不等同今日生物界的鱷魚，而是一神話式或喻意式怪物，一般學者都認為這怪物就等同迦南神所對付的一隻七頭怪獸羅頓 (Lotan)。此外，也有學者認為聖經「淵面」或「深淵」的希伯來字 tehom 是指巴比倫的海神 Tiamat。但其實二字根本不相同，不能混為一談。雖然如此，但二字背後的意思卻相近，都表徵混沌的力量。



古巴比倫地區出土的浮雕，顯示一個神明或英雄跟一隻七頭怪獸搏鬥。

以色列不是一個孤立的國家，在她周圍有不少國家，而相互之間亦在歷史中不斷有交接往來，彼此影響。事實上，文化與宗教交流，在古代近東是非常普遍的。正可能受古代近東之影響，故此聖經作者有時會借用外邦神話故事來形容神的創造，例如以海怪來代表混沌及邪惡，當耶和華把這些海水或海怪的勢力管治下來的時候，世界就有秩序，而這就是創造。當然，希伯來人借用外邦神話並不一定等於他們受著外邦宗教影響。因為「以海為惡」或「以海怪喻混沌邪惡勢力」大概已是當時整個古代近東的文化，而神可以藉著當時希伯來人的文化共識去向他們作出啟示。

希伯來人視海為惡、視山為聖、視創造為「從亂(以水為表徵)到序」之種種觀念不是獨有的，而是甚為普世性的。這種共通文化的情況，可能有兩個原因。一是眾傳統皆源自聖經的故事，因此大家都對海、對創造，有相似觀念。人類歷史始於中東地方，而人類最初的故事，例如神分開混沌之水為上下的「從亂到序」式創世故事，或挪亞避過普世洪水的故事，就隨著人類的分散而流傳到世界各處，再經穿鑿附會而成為相似而又不盡相同的種種故事。例如巴比倫有跟創世記一章相似的創世故事(神以靈風分開水為上下，創一6；在巴比倫創世故事中，風神瑪督Marduk把女海神底瑪Tiamat擊敗後，把她身體斬為上下兩份，上成為天，下成為地)，也有跟聖經洪水故事極為相似的神話記載(巴比倫洪水傳說中，神明因人類嘈吵而要以洪水滅世，並指明某人去造船避災，其中又提到船的構造，甚至提到生還者放出鳥兒去探看洪水已否退卻，這都與聖經洪水故事相仿)。中國也有跟創世記一章相似的「盤古開天闢地」故事(盤古王在宇宙混沌初開時，以頭頂天，腳踏地，把天地分開)，又有因天出現破口而降下洪水，結果女媧氏「煉石補青天」的故事。甚至有人認為中國的「船」字內藏一舟及八口，就是記念昔日挪亞一家八口藉方舟脫險之故事。聖經提到神以地上泥土造動物和亞當(參創二7，19)，同樣，中國也有女媧以泥造動物及造人的故事，相傳女媧用六日時間創造出各種動物，從頭一天起，先後用地上泥土造出了雞狗羊豬牛馬。女媧在第七日造人(所以農曆正月初七是「人日」，即人的生日)，跟創世記記載亦有相似，但相差了一天。

另一個可能性，是源自人類對相同自然環境的反應。例如山的高峻易令人感到偉大與超然，亦從而容易跟神明牽上關連。海的神秘與其隨時的風浪起伏，隱藏的危險，令人感到不安全和威脅。再者，古代人以農耕牧養為生，這種生活極依靠雨水的適當供應。太多雨水，或太少雨水，對人及農作業都造成傷害。如何能有合適的雨量呢？沒有科技幫助的古代人只有期望神明的幫助。由於古人明白雨量的多少

與季風有密切關係，故此迦南及巴比倫等古代近東國家的神話故事就強調風神勝過海神，帶來創造，帶來秩序，帶來農業收成。中國人期望的，也同樣是「風調雨順，國泰民安」的境界。古人對天氣的依賴，古人對「風調雨順」的期望，古人對茫茫大海的畏懼，都使他們共通地有著相似的觀念。

究竟這共通的文化是源自聖經抑或源自人類對環境之反應？筆者相信這已是個無法有肯定答案的問題。有些地方的傳說或傳統可能源自聖經，有些可能源自人類的本能感應，有些可能兩個因素都有，而相互影響，再也無法分清那是本源。但無論如何，「從無到有」(creatio-ex-nihilo)，是很抽象、很哲學的觀念。這觀念對遠古人類來說，甚難理解，亦跟實際需要沒有甚麼直接關係。現代人會思想很抽離現實的事，但古代人關心的卻是實際生活的事。今年會否豐收？明年會否旱災？會否風調雨順？「風調雨順」，「秩序」，是他們至為關注的。所以，不論以色列抑或巴比倫、迦南等古代近東國家，其創造觀念都強調「從亂到序」。創造者將混沌（以海為表徵）整治或擊敗，就帶來秩序，帶來創造。創造的重點，並不是「從無到有」或「無中生有」。「從無到有」的觀念根本不存在於古代希伯來人及其他民族心中。

4 · 新約中的浸禮

新約提到的浸禮與希伯來人的創造觀念有很大關連。由「從亂到序」的創造觀點來看，浸禮是要表明耶穌的救贖是另一次的創造。

耶穌是世人的救主，因為他是神的兒子，卻道成肉身，來到人間，捨身十架，以其寶血洗淨世人的罪，使凡相信他、接受他之代贖大恩的，都能藉他的血洗淨而得拯救，不致滅亡，反得永生（約三16）。舊的人已經與基督同死同埋葬，新的人與基督同復活。

「我已經與基督同釘十字架」（加二20）。

「當我們死在過犯中的時候，便叫我們與基督一同活過來」（弗二5）。

「若有人在基督裏，他就是新造的人；舊事已過，都變成新的了」（林後五17）。

這種「同復活」或「新造」的觀念顯示基督之救恩帶有創造之意味。信徒是新造的人，是新的開始。舊的我在罪惡捆鎖中被囚（像以色列人在埃及為奴之地一樣），身處混沌、黑暗、死亡之中。但藉著耶穌的拯救，領了我們離開罪的轄制（像摩西所作的一樣），從此我們得著自由，新的我有主耶穌居首位、掌王權（像西乃山下之百姓一樣）。這種「從亂到序」的過程，就是創造。但這跟太初時的創造不同之處，是過程中沒有牽涉到「水」。不過，卻有一種可以代表基督救恩之儀式是與水息息相關的，那就是浸禮或洗禮（Baptism）。

信徒得救是因信稱義（參羅十9-10），不是靠受浸禮而稱義。浸禮若可令人稱義，就等於行為稱義了，而保羅清楚提到「你們得救是本乎恩，也因著信，這並不是出於自己，乃是神所賜的；也不是出於行為，免得有人自誇」（弗二8-9）。但浸禮卻是一項對神、對人的見證，見證自己與基督同死同埋葬。但為甚麼要用水呢？因為水在聖經中就代表黑暗，混沌和死亡，而從水中而出的，是新的創造，是新造的人。洪水如是，浸禮也如是（洪水表明了浸禮意義，參彼前三21）。信徒浸入水中，就是以禮儀方式代表與基督同死同埋葬。從水中而出，就代表與基督同復活，而舊人已死在水中（與洪水故事十分相似）。

我們可能會問，浸禮既是信徒以禮儀見證自己與基督同死，但耶穌基督本身卻不是在水中死亡，那樣豈不相同或相似？其實，耶穌確死在水中。按馬太福音記載說，「當時有幾個文士和法利賽人，對耶穌說，夫子，我們願意你顯個神蹟給我們看。耶穌回答說，一個邪惡淫亂的世代求看神蹟，除了先知約拿的神蹟以外，再沒有神蹟給他們看。約拿三日三夜在大魚肚腹中，人子也要這樣三日三夜在地裏頭」（太十二38-40）。耶穌的意思是他們只可以看到他的死亡及復活之神蹟。耶穌把自己的死亡與復活跟約拿的遭遇作比較，因為在希伯來人

觀念中，海之深處就是陰間，所以耶穌在墳墓裏三日三夜，就如約拿在海之深處三日三夜般。相似的不單是時間（同是三日三夜），也是地點（在海裏，即在陰間，參拿二6，約拿把自己視為已在陰間）。三日後，約拿重回陸地，同樣，耶穌勝過死亡權勢，他復活了，自墳墓中走出來。所以，信徒自浸禮之水出來時，就象徵與基督一同復活，離開死亡。「我已經與基督同釘十字架，現在活著的，不再是我，乃是基督在我裏面活著」（加二20）。這就是受浸加入基督身體的意義，也是「以馬內利」境界。故此，浸禮，是「死亡之禮」，也是「新生之禮」。

所以，浸禮與洪水、紅海事件的意義是相通的，都有新造之意。過紅海事件也同樣是「新造」的事件（參本書第七章）。從洪水而出的，從紅海而出的，從浸禮之水而出的，均是新造的人，是「出死入生」的人（約五24；此外，初生嬰孩自母腹中破水袋而出，豈非也是自水而出的新生命？）。正因浸禮與紅海事件有緊密關連，保羅就把紅海事件跟浸禮作比較，「弟兄們，我不願意你們不曉得，我們的祖宗從前都在雲下，都從海中經過，都在雲裏海裏受洗歸了摩西」（林前十一2）。

「人若不是從水和聖靈生的，就不能進神的國」（約三5）。聖經幾次的「創造」都與水有關。對於保羅來說，信徒接受浸禮，就是在禮儀上「被創造」。當然，信徒真正被造是在信徒決志信主的那一刻，而浸禮只是透過禮儀來重演信徒決志信主的那行動。所謂決志信主，就是決志接受耶穌寶血的救贖，與基督同死同埋葬也同復活。

保羅認為救恩既帶有創造之意，就表明復活是新生命的開始，這並不是指將來新天新地的新生命，而是信主之一瞬間的事。也就是說，永生並不是始於信徒死後的時間，而是始於信徒信主的刹那。信主的刹那，信徒就是新造的人，有新的開始。既是新的創造，那麼，信徒就應該努力回復創造的原有境界，不單與天父重建關係，進入

「以馬內利」，更要與人、與自己、與萬物重建美善和諧生活。保羅這樣描述這種新造之人：「就要脫去你們從前行為上的舊人，這舊人是因私慾的迷惑，漸漸變壞的；又要將你們的心志改換一新，並且穿上新人，這新人是照著神的形像造的，有真理的仁義和聖潔」（弗四22-24）。保羅所說的，是要我們恢復人自亞當開始所失落或彎曲了之神的形像，回到伊甸園去。信徒要由昔日的亂境轉到序境，過一種有秩序、和諧的生活，回復創造的應有秩序；並體恤神創世心腸，參與神創造大工，努力創造美好世界。

5 · 「從亂到序」的啟示

創造的重點是「從亂到序」，這不單是因為神享受創造之樂（創世記第一章多番記載神對祂所造之物的評價：「神看著是好的」，參創一4、10、21，顯示神享受製造秩序與美善的過程），也因為祂要向人作出重要啟示，希伯來人既清楚理解創造是「從亂到序」，就必然明白這些啟示。其中兩項重要啟示如下：

創造的目的

神創造萬物的目的不單是要萬物「存在」（Being），更是要萬物存在於「秩序」（Order）或和諧（Shalom）中。Shalom 這字一般譯作「平安」，如「願你平安」（士十九20；撒下二十五6，35），「平安祭」（民十五8），但其實這字的含意遠比「平安」廣泛，它指完備、齊全、和諧、滿足，而特別指關係方面的滿足。伊甸園就是一個萬物和諧世界，其中諸種關係，包括人與神，人與人，人與動植物，人與大地，都處於萬物和諧關係（Shalom）中。這種和諧美善關係使萬物與神都心得滿足。希伯來人常以Shalom一語彼此祝福，意思是希望對方能享有與神、與人、與萬物的美善和諧關係。

人參與神的創造

創造的重點不是「從無到有」或「無中生有」，而是「從亂到序」。神對世界的「從亂到序」創造過程自太初開始，一直迄今，都從未止息。祂繼續以權能的命令托住萬有（來一3），讓天際星辰繼續運行，讓大自然繼續循環不息。人類不能參與「從無到有」的活動，卻可以參與「從亂到序」。透過創意的發揮、工作的責任、愛心的施與，並對人生的享受，人就可以參與神的創造大工。神在創造中發揮無窮創意、努力作事（參約五17）、施與愛心、並享受親手所造的一切，人也一樣可以有這些創造活動。事實上，這是有「神的形像」的最大彰顯。神創造，人也創造。神交託亞當（並全人類）去「生養眾多，遍滿地面，治理這地；也要管理海裏的魚、空中的鳥，和地上各樣行動的活動」（創一28），就是要人承擔「創造」的責任。對於這種責任，希伯來人是明白的，摩西律法其實就是透過律法精神要人承擔「創造」的責任，聖經中的智慧書（特別是箴言）就透過誠懇的教導勸戒要人履行「創造」的責任。先知們，就透過責備與警告，要百姓回歸「創造」原旨。

關於「從亂到序」種種意義或啟示，可參看筆者另一著作「創造神學」。

第六章

過紅海事件是另一次創造



紅海之濱，昔日耶和華彰顯創造神蹟的地方。

以色列歷史中一件最令百姓難忘的事，就是神拯救百姓離開埃及的統治。當以色列百姓在埃及受迫害之際，神藉摩西向埃及施行十災，使法老王不得不容百姓離去。然而，法老在百姓離去後又反悔，率大軍隨後追之。結果，在紅海之旁，以色列百姓被埃及大軍追至。在前無去路、後有追兵時，神藉摩西將紅海分開，百姓得以在水中經過。當百姓安然渡過後，神使海水復合，將尾隨而至的埃及大軍全都淹死。此後，紅海事件成為百姓記念神之作為的一大主題。

過紅海事件，有著很強烈的創造意味。在太初創造之際，神以靈風將水分為上下，又將天下的水聚在一處，使旱地露出（創一9），帶來創造。在洪水（另一次的創造）時代，神以風吹使洪水退去，露出地來。同樣，在紅海事件中，「摩西向海伸杖，耶和華使用大東風，使海水一夜退去，水便分開，海就成了乾地」（出十四21）。從

紅海之水而出的，是新的創造，新的百姓。他們本身亦視自己為新造之民，例如以賽亞書四十三章一節中，以色列被稱為是神所「造」的。神要建立一群新的百姓來彰顯其作為。聖經有時會以「神勝過海水或海怪」來描寫祂在太初的創造，而過紅海事件既有著新之創造的意味，所以日後的聖經作者有時也會用「神勝過海水或海怪」的比喻來形容這次事件。當然，在真實歷史中，神沒有在紅海打敗過甚麼海怪。在紅海事件及紅海之歌（出十五）中，雖然耶和華被稱為戰士（「耶和華為戰士，他的名是耶和華」，出十五1），但祂的敵人是埃及及法老的軍隊，而不是海或海怪。但因為事件有創造意味，而古代近東又有著「神勝過海水或海怪帶來創造」的觀念，所以後來的紅海事件記載有時會出現很濃厚的古代近東神話色彩。神擊敗了「紅海」這怪獸，於是創造了新的百姓。在這些聖經作者眼中，那在紅海事件中與神為敵，而至終被神擊潰的，不單是法老及其軍隊，更是海本身，是那象徵海之狂傲、海之混沌的海怪或海獸。以下是幾個較明顯例子：

詩篇

「神自古以來為我的王，在地上施行拯救。你曾用能力將海分開，將水中大魚的頭打破。你曾砸碎鱷魚的頭，把他給曠野的禽獸為食物。你曾分裂磐石，水便成了溪流，你使長流的江河乾了。白晝屬你，黑夜屬你，亮光和日頭，是你所預備的。地的一切疆界，是你所立的，夏天和冬天，是你所定的」（詩七十四12-17）。

這段詩篇一方面是一篇以神話字眼來描寫的創世事件，「大魚」及「鱷魚」都是表徵混沌之水的神話怪獸。神擊敗牠們（即管治了混沌），就帶來世間秩序，帶來創造。另一方面，這段詩篇卻又是指向一次地上之「拯救」行動。從「將海分開」、「曠野」、「分裂磐石」等描寫看來，作者其實也在描寫著出埃及的往事。神曾藉摩西把紅海分開，神又曾在曠野叫摩西以杖擊打磐石，結果，從磐石裏有水流出

來，使百姓有水可喝（出十七6）。故此，這詩篇是一篇「雙重指向」（Dual Reference）的詩篇，既指向神在太初的創造，也指向神在紅海的創造。前者創造出世界，後者創造出以色列國度。兩者都因神擊敗大海（鱷魚和大魚）而出現。這樣，紅海就不再是神攻擊仇敵埃及人時所用的工具，而是神攻敵的真正對象。

其實，在紅海事件中，神不單擊敗了那代表混沌的海或海神，祂也擊敗了巴力及瑪督這等外邦風神（參本書第五章），因為祂取代了他們那「擊敗海神」的角色。百姓過紅海之處附近有一地方叫巴力洗分（出十四9），大概是巴力祭壇之所在。在巴力祭壇前擊敗巴力，實在是對外邦信仰的一大諷刺。

以賽亞書

「耶和華的膀臂阿，興起，以能力為衣穿上，像古時的年日，上古的世代一樣，從前砍碎拉哈伯，刺透大魚的，不是你麼。使海與深淵的水乾涸，使海的深處變為曠民經過之路的，不是你麼。耶和華救贖的民必歸回，歌唱來到錫安，永樂必歸到他們的頭上，他們必得著歡喜快樂，憂愁歎息盡都逃避」（賽五十一9-11）。

這段經文所提的「古時的年日」，「上古的世代」應是指神在太初創世時征服了海怪拉哈伯和大魚（都代表原初混沌之大海），但隨後「深淵的水乾涸」，「海的深處變為曠民經過之路」的描寫又應是指神在以色列百姓出埃及時征服了海怪拉哈伯和大魚（代表紅海；神分開紅海，讓百姓經過，救出他們）；而「來到錫安」，「永樂必歸到他們的頭上」又似是指向百姓自巴比倫的回歸（甚至指向著百姓在末後日子的回歸）。其實以上的解釋都正確，因為作者正是要以古喻今，借太初時分開海水創造天地，並出埃及時神分開紅海救出百姓，來勸勉被擄的百姓去等候新的回歸，等候新的拯救、新的創造。而新的創造正是以賽亞書後半部的一大主題。時間像一刻間融合在過去與現在，再難分先與後。然而，這裏要強調的，是在這個貫通時代的描

寫中，過紅海事件也一樣被形容為「砍碎拉哈伯，刺透大魚」。紅海是神攻擊的對象而不是一個工具。耶和華的能力表現在祂對海的征服能力。「我是耶和華你的神，攪動大海，使海中的波浪匍匐。萬軍之耶和華是我的名」（賽五十一 15）。

哈巴谷書

「你乘馬踐踏紅海，就是踐踏洶湧的大水」（哈三 15）。先知哈巴谷這裏指的是過紅海的事件，卻以神話色彩字眼表達出來。「乘馬」象徵戰士，神分開紅海，勝過了大海的勢力。

* * * * *

無論是洪水事件抑或是過紅海事件，都既是拯救，又是創造。在百姓心中，拯救與創造（從亂到序）是分不開的。拯救，就是一種達成創造的方式。更簡單地說，拯救就是創造（Salvation is Creation）。因此，我們發覺聖經對記念安息日之原因有兩種不同的說法。出埃及記說是為了記念神的創造。「因為六日之內，耶和華造天，地，海，和其中的萬物，第七日便休息，所以耶和華賜福與安息日，定為聖日」（出二十 11）。但申命記卻說是為了記念神的救贖。「你也要記念你在埃及地作過奴僕，耶和華你神用大能的手，和伸出來的膀臂，將你從那裏領出來，因此，耶和華你的神吩咐你守安息日」（申五 15）。這不是矛盾，而是在百姓心中，救贖與創造是緊密關連的。

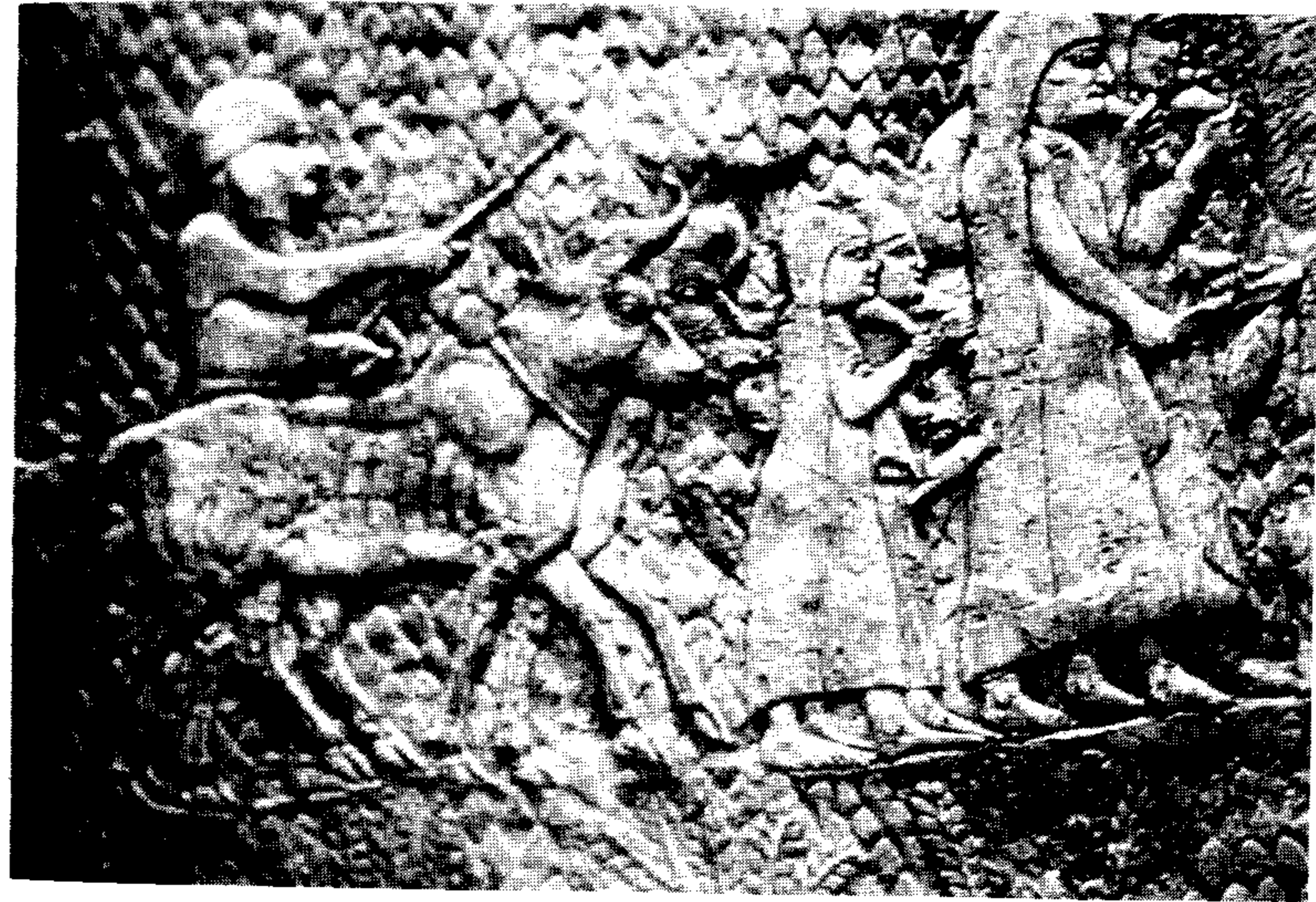
當日後以色列百姓回想出埃及事件時，他們多追述過紅海事件而不是十災或首個逾越節。過紅海事件，對百姓來說，是刻骨銘心的經歷，因為這事件標誌著以色列民族的誕生。事件既是救贖，也是創造。可以說，以色列人有兩個「創世記」，一個在創世記，一個在出埃及記。日後，以色列人有時將世界的被造與紅海時之「創造」相提並論，原因亦在此。如上文所述，新的創造是以賽亞書後半部的一大主題，事實上，舊約聖經除了創世記首兩章，最多提到「創造」字眼的是以賽亞書的後半部（即所謂的「第二以賽亞書」，Second Isaiah

或Deutero-Isaiah，指賽四十至六十六章），因為作者在這部份多番藉「創造」來論到神要把被擄的以色列百姓拯救回來。作者期望神再次「創造」百姓（亦即「拯救」百姓）。所以有學者認為以賽亞書後半部不是王國時期的作品，而是被擄時期的作品。這問題在基督教學術界中仍在爭議著。筆者不想在此討論寫作年代的問題，只想藉此指出，對於希伯來人來說，拯救就是創造。

希伯來人相信他們是神在萬民中特別揀選的民族，他們在神眼中是非常獨特的，所以神向他們施行拯救，並「創造」他們（賽四十三 1），祂是「以色列的聖者」（賽四十三 3）。也因此，他們視自己是分別為聖的民族，關於希伯來人分別為聖的觀念，可參本書第二十五章的討論。

第七章

善惡必各有其報的因果觀念



亞述浮雕中顯示希伯來人被擄的情況，對希伯來人來說，他們被擄是因為神要懲罰他們的眾罪過。

希伯來人一個很重要的信念，就是善有善報、惡有惡報的觀念。他們相信神是賞善罰惡的神，故好人必有福祉，惡人必得懲罰。這個觀念幾乎主宰著整本聖經，特別是舊約。以下只列出較明顯的記載：

創世記

自創世記開始，這觀念已告萌芽。亞當夏娃偷吃禁果，就被逐出伊甸（創一24）；該隱殺親弟亞伯，亦遭神趕逐（創一14）；古時人類陷於情慾與諸般邪惡時，神就用洪水滅世（創六至七章）；所多瑪和蛾摩拉二城極端邪惡，神就降天火毀滅二城（創十九）；雅各兩次以詭詐待父親以撒及兄長以掃（創二十五、二十七章），結果他自己後來也多番被岳父拉班欺哄（創二十九21-26，三十一6-7）。凡此

一切，皆可用善惡因果定律觀之，善惡必終有其報。

摩西律法

摩西律法亦表達出善惡必各有其報的因果定律。一方面是人為的因果關係，律法強調「以眼還眼，以牙還牙」，人犯了甚麼罪，就得相應的處罰，這是因果。另一方面是神施與的因果報應，善者得神施恩，惡者遭神懲戒，這也是因果，當中最清楚的記載，大概是申命記二十八章。這章前段先論到遵行神誠命者必得的福祉，「你若留意聽從耶和華你神的話，謹守遵行他的一切誠命，就是我今日所吩咐你的，他必使你超乎天下萬民之上。你若聽從耶和華你神的話，這以下的福必追隨你，臨到你身上：你在城裏必蒙福，在田間也必蒙福；你身所生的，地所產的，牲畜所下的，以及牛犢、羊羔都必蒙福；你的筐子和你的搏麵盆都必蒙福。你出也蒙福，入也蒙福。仇敵起來攻擊你，耶和華必使他們在你面前被你殺敗，他們從一條路來攻擊你，必從七條路逃跑。在你倉房裏，並你手所辦的一切事上，耶和華所命的福必臨到你。耶和華你神也要在所給你的地上賜福與你。你若謹守耶和華你神的誠命，遵行他的道，他必照著向你所起的誓，立你作為自己的聖民。天下萬民見你歸在耶和華的名下，就要懼怕你」(申二十八1-10)。

相反，若違反神誠命的，必受重禍，「你若不聽從耶和華你神的話，不謹守遵行他的一切誠命律例，就是我今日所吩咐你的，這以下的咒詛都必追隨你，臨到你身上：你在城裏必受咒詛，在田間也必受咒詛；你的筐子和你的搏麵盆都必受咒詛；你身所生的、地所產的，以及牛犢、羊羔都必受咒詛。你出也受咒詛，入也受咒詛。耶和華因你行惡離棄他，必在你手裏所辦的一切事上，使咒詛、擾亂、責罰臨到你，直到你被毀滅，速速地滅亡。耶和華必使瘟疫貼在你身上，直到他將你從所進去得為業的地上滅絕。耶和華要用癆病、熱病、火症、瘧疾、刀劍、旱風(註：或作“乾旱”)、霉爛攻擊你，這都要追

趕你，直到你滅亡。你頭上的天要變為銅，腳下的地要變為鐵。耶和華要使那降在你地上的雨變為塵沙，從天臨在你身上，直到你滅亡。耶和華必使你敗在仇敵面前，你從一條路去攻擊他們，必從七條路逃跑。你必在天下萬國中拋來拋去」(申二十八15-25)。

百姓因犯罪而招致上帝降下天災，這主題在後來先知書中亦續有發展，例如彌迦書一章二至七節所述的天崩地陷情況，並約珥書所述的可怕蝗蟲之災，都是百姓之罪帶來的。

約書亞記

在約書亞記中，善惡必報的因果之律亦非常清楚，百姓在約書亞的帶領並神的保守下攻打迦南的耶利哥城，結果他們僅用號角之聲已能把耶利哥城垣傾倒，成功奪城；然而，因為他們中有人犯了罪，取了耶利哥城中的「當滅的物」(書七1)，結果他們在攻佔艾城(遠比耶利哥為小的城邑)時，竟大敗而回。直到他們把犯事的亞干治罪之後，才得以成功攻佔艾城。善者，神必賜福，惡者，神必降罰，這是希伯來人一個很深信念。

列王紀

列王紀記載大衛及所羅門的聯合王國歷史，並分裂後的南北王國(猶大國和以色列國)的歷史，直到南北國相繼淪陷、猶大王約雅斤被釋放為止。其間一共約涉及超過四百年的歷史，當中南北二國各有十九位國王，北國共有九個朝代，南王則由始至終都是大衛王朝的延續。作者在記載南北國諸王歷史時，採用了一種統一量度君王好壞的標準，就是他們是否按神心意行事，在這量度標準下，南國猶大的君王好壞參半，如南王亞撒「行耶和華眼中看為正的事」(王上十五9)，約沙法「行他父親亞撒所行的道，不偏離左右，行耶和華眼中看為正的事」(王上二十二43)，約蘭「行耶和華眼中看為惡的事」(王下八18)。

至於北國以色列，則十九位君王盡皆為惡，而且作者記載他們的惡行時，大多指他們犯了北國首位君王耶羅波安的罪行。耶羅波安帶領北方支派脫離了南方羅波安（所羅門之子）的統治後，為怕國民前往南國首都耶路撒冷朝聖而影響自己的統治，竟然在但和伯特利兩地鑄造牛犢供百姓敬拜，結果使百姓陷在敬拜偶像的罪裏（王上十二25-30）。他既開先例，其後的北國諸王亦無一能避過敬拜偶像的網羅，難怪經文多以他為「典範」，例如北王心利「行耶和華眼中看為惡的事，行耶羅波安所行的，犯他使以色列人陷在罪裏的那罪」（王上十六19），暗利「行耶和華眼中看為惡的事，比他以前的列王作惡更甚。因他行了尼八的兒子耶羅波安所行的，犯他使以色列人陷在罪裏的那罪，以虛無的神惹動耶和華以色列神的怒氣」（王上十六25-26），亞哈「行耶和華眼中看為惡的事，比他以前的列王更甚，犯了尼八的兒子耶羅波安所犯的罪」（王上十六30-31，另參王上二十二52-53，王下三3）。

從列王紀作者觀點看來，南北諸王並其國度的興衰跟這些國王的善惡有很大關連。行耶和華眼中看為好的，則國家富強興旺，行耶和華眼中看為惡的，則國家必弱，外敵亦會乘機入侵。北國以色列早在南國猶大被巴比倫傾覆之前一百年就已亡於亞述之手，亦是因為北國諸王盡皆行惡，所以不能得到神的護蔭。

有學者認為希伯來舊約聖經中的「前先知書」（Former Prophets，即約書亞記到列王紀下的一系列歷史書）在很大程度上是以申命記所強調的善惡因果定律為述事依歸。作者們都以因果關係為準繩去量度任何人物或國家的得失與福禍。學者因此稱這系列書卷為「申命記系列歷史」（Deuteronomic History）。這無疑略為誇大了申命記的影響，類似觀念其實並不源自申命記，而是希伯來人自創世記時代開始就有了這種觀念。

箴言

在舊約聖經中，箴言的善惡因果觀至為明顯，善者必得善報，惡者必承受惡果。「凡貪戀財利的，所行之路，都是如此；這貪戀之心，乃奪去得財者之命」（箴一19），「愚昧人背道，必殺己身，愚頑人安逸，必害己命。惟有聽從我的，必安然居住，得享安靜，不怕災禍」（箴一32-33），「正直人必在世上居住，完全人必在地上存留。惟有惡人必然剪除，奸詐的必然拔出」（箴二21-22），「義人的路，好像黎明的光，越照越明，直到日午。惡人的道，好像幽暗，自己不知因甚麼跌倒」（箴四18-19）。

不單善惡必按因果律而各有其報，箴言書也廣論生活中其它範疇中的因果關係，例如智慧者必得尊榮，勤力者必得富貴飽足，好施捨者必得豐足等等。「得智慧，得聰明的，這人便為有福。因為得智慧勝過得銀子，其利益強如精金；比珍珠寶貴；你一切所喜愛的，都不足與比較。他右手有長壽，左手有富貴。他的道是安樂，他的路全是平安」（箴三13-17），「智慧人必承受尊榮，愚昧人高陞也成為羞辱」（箴三35），「我兒，你要聽受我的言語，就必延年益壽」（箴四10），「手懶的，要受貧窮；手勤的，卻要富足」（箴十4），「好酒貪食的，必致貧窮；好睡覺的，必穿破爛衣服」（箴二十三21），「好施捨的，必得豐裕；滋潤人的，必得滋潤」（箴十一25）。

在箴言的世界裏，一切都有著因果關係，一切都可以解釋。你邪惡，一定受罰；你有智慧，必得亨通；你勤力，必會富足；你懶惰，必致捱餓。箴言的世界，是一個樂觀的世界，因為一切皆在人的理解之內，沒有在因果定律之外發生的事。而箴言是希伯來人歷世歷代以來的智慧累積，故此很大程度上可代表整體希伯來人的觀念。

但以理書

主宰整卷但以理書的一個觀念，就是善惡必各有其報的觀念。善惡既必按因果定理各有其報，故此作者勸勉那些在苦難中的猶太人，

苦盡必甘來。但以理書第一章一至二節已清楚帶出這種觀念，「猶大王約雅敬在位第三年，巴比倫王尼布甲尼撒來到耶路撒冷，將城圍困。主將猶大王約雅敬，並神殿中器皿的幾分交付他手，他就把這器皿帶到示拿地，收入他神的廟裏，放在他神的廟中」（但一1-2）。因為猶大國在神面前犯了很多的罪，故此神藉巴比倫之手向祂的百姓施行懲罰，使他們被擄外邦，連聖殿器皿也被搶走。這就是善惡必報的道理，縱然是神自己的百姓，也在這定理掌管之下。

但以理書第一章中，但以理及其三友因宗教原故而甘願犯險，不肯進食巴比倫王所賜的王膳與酒。他們要求負責管理他們的委辦給他們十天的試驗期，在這十天內僅喫素菜飲白水，試試後果如何，結果神保守他們，他們在十天後比其他用王膳王酒的少年人更健康，於是以後不用進食該膳與酒。

但以理書第二章記載巴比倫王尼布甲尼撒的異夢，內容描寫那些敬拜偶像的外邦王國的相繼衰亡，並神之國度的永久興盛。

但以理書第三章記載但以理的三位友人因不肯向巴比倫王所立的大像下拜，結果要受烈火之刑，然而神保守他們，他們不單沒有受傷，反而被王升為高官。

但以理書第四章記載巴比倫王尼布甲尼撒的另一異夢，內容為他因驕橫狂妄而遭神懲罰，失去人性與王位，要到他肯回轉悔改才可復得人性與王位。這夢境內容後來果然一一實現。

但以理書第五章記載狂妄的巴比倫王伯沙撒在與群臣歡宴時，竟拿出昔日尼布甲尼撒王自耶路撒冷聖殿奪回來的器皿作盛酒之用，其褻瀆行為導致了巴比倫的突然傾亡。

但以理書第六章記載但以理在波斯王朝為官時，因不肯放棄傳統中的禱告之例而被朝中其他大臣借機設計陷害，結果波斯王大利烏下令把但以理扔入獅子坑，但神保守但以理，不為獅子所傷，且得大利烏之更大器重，而那些陷害但以理的人倒要喪身於獅子坑中。

但以理書第七至十二章記載聖民猶太人被外邦暴君大大迫害，然

而因為百姓的忠貞，神必至終保守他們，祂必復興他們，同時亦會把所有迫害聖民者一一消滅。

善必有善報，惡必有惡報，若然未到，只不過時辰未到。這是貫徹但以理書的一個信念。所以，但以理書作者勸喻所有受苦中的猶太同胞，務要忠貞地堅守信仰，凡忍耐到底的，必然得救。關乎但以理書的善惡因果觀念，可參看筆者另一著作「但以理書與啟示文學」。

約伯的三友

善惡必報觀念，是希伯來人一個非常主流的觀念，約伯記記載約伯受苦之際，他的三位友人前往安慰他，並與他長篇大論地討論到苦難的奧秘。他們相信約伯受苦，是因為他犯了罪，他們要約伯思想「無辜的人，有誰滅亡；正直的人，在何處被剪除」（伯四7）。神是賞善罰惡的神，故約伯受苦，自然因為他犯了罪。雖然三友的言論最後被神責備為無知的言語，但他們的言論其實正代表了希伯來人對苦難的傳統信念。他們的言論本身沒有錯，錯只錯在他們把這主流觀念套在約伯這例外情況中（參本書第十章的討論）。

約伯記，是作者對傳統善惡必報之因果定律的一個控訴。

土地是神所賜的

希伯來人另有一個很根深柢固的觀念，就是土地乃神所賜的。人並不永遠擁有土地，人能「暫時」享有土地，是神的恩典。當人順從神的吩咐時，人就可以繼續在神所賜的土地上安居；人若叛逆神的旨意，神可以把土地收回。所以，洪水滅世事件可被視為是一次神「收回大地」的事件。同樣，希伯來人能在巴勒斯坦這流奶與蜜之地安居，是神所賜的恩典，這地是神所賜的，百姓只是暫借土地者（參申二十一1，23）。王國末年，北國以色列及南國猶大之百姓分別被擄到亞述及巴比倫，離開家園，流落異邦，在希伯來人心目中，這充滿因果定律意味。百姓犯罪得罪神，自然失去了繼續在這個樂土安居下

去的權利。主後七十年，猶太百姓被分散列邦，亦是神將選民逐離應許之地的另一例子。對希伯來人來說，那令他們被擄巴比倫的，不是巴比倫人，而是神（參但一1-3），那令他們在主後七十年被分散列邦的，不是羅馬軍隊，而是神。這是希伯來人的獨特觀念，凡事若非神容許，就根本不會發生（參本書第二十九章「希伯來人的神權觀念」）。這些事件既是神對百姓犯罪的一種善惡必報式的因果性懲罰，亦是因為神要收回祂所賜之土地的因果性後果。

按新約彼得後書第三章或啟示錄的記載，神在末世時會像昔日洪水時一樣再次滅世（參太二十四38），但這次滅世會更為徹底，一切都會被銷化淨盡。這情況按希伯來人的理解來看，亦是因為人已不配再活在這地球上，故神從世人手中把它收回。土地是神所賜的，神有權賜與，當然也有權收回。「賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華」（伯一21）。

1 · 善惡必報乃建基於神的創造

希伯來人相信神是賞善罰惡的神，是公義的主，這信念建基於神的創造。神的創造帶來秩序與規則，這秩序與規則不單指向自然界的諸般定律並人際關係的種種法則（愛心的施與，和諧的相處，都可以帶來人間的秩序與美善），也指向善惡必各有其報的因果定理。如果神所造的世界沒有這種因果法則，人就很難掌握生命。也可以說，聖經中的因果定理為希伯來人提供了重要的生命掌握感或安全感。只要人肯勤力工作，他就可以富足；只要人肯敬虔，神就保守與賜福；只要人肯行善好德，必得福祉。這就是秩序，這就是創造定理。神所造的世界不是一個混亂的世界，而是個有法則有規律可依循的世界。對於古代希伯來人來說，善惡因果之定理對他們掌握生命，有很重大意義。對於部份希伯來人來說，只有賞善罰惡的神才值得他們去事奉祂；不然的話，事奉神就是徒然的（瑪三15）。

2 · 善報惡報必在今生

希伯來人的善惡必報觀在某程度上亦受他們之來生觀的影響。基本上，舊約希伯來人不相信，或應說，不知道有來生的事（關乎希伯來人的來生觀，可參本書第二十三章）。死亡就是生命的結束，沒有復活，也沒有來生或永世，既然如此，一個人的善行或惡行都只能在今生見到果效。希伯來人相信，神既是賞善罰惡、公義的神，就必不容善人今生無善報，或容惡人今生無惡報。所以，詩篇的詩人往往要求神去懲治他們的仇敵，他們甚至對迫害他們的敵人作出惡毒的咒詛（參詩一七一），這都因他們沒有復活與永生觀，所以善報惡報都只能在今生。亦因如此，摩西律法中才會出現如申命記二十八章那般強調「善有善報、惡有惡報」的祝福與咒詛。一般來說，新約希伯來人沒有舊約希伯來人般如此濃厚善惡必報觀念，大概亦因為經過了兩約之間的四百年，新約百姓普遍有較強的復活與永生觀。

3 · 沒有白白的「恩典」

從善惡必報觀再推前一步，我們可以說，希伯來人沒有甚麼真正的「恩典」觀念。智慧者得亨通，勤者得富足，愚者受羞辱，懶者要捱餓，善人得順景，惡人受懲治，一切都按著因果定規，順理成章地發生，當中沒有「恩典」這回事。「恩典」與「因果」本來就幾乎是對立的觀念。人種甚麼，就收獲甚麼，不會多得甚麼，也不會少得甚麼，其中不會有「額外的恩典」或「白白的恩典」。即使是神所賜之摩西律法中的獻祭制度，亦不能真的把犯事者應得的懲罰赦去（包括「贖罪祭」在內）。摩西律法的精神不容人或神對犯罪者有任何的寬容，因其精神是「以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳」（出二十一24）。關乎希伯來人的獻祭意義，可參看本書第十九章。

當然，聖經也有提到神是慈愛施恩典的主，如「耶和華有憐憫，有恩典，不輕易發怒，且有豐盛的慈愛。他不長久責備，也不永遠懷怒」（詩一百零三8-9），但一方面這是指向神的屬性本身，而不是指

祂對犯罪者而言，對希伯來人說，神帶來創造，賜下雨水，在百姓受苦之際施行救贖，凡此一切，已是神慈愛無限的表現；另一方面，這亦是指神雖按其公義或賞善罰惡的精神對百姓施行懲罰（例如透過外邦人去壓迫以色列人，甚至把他們擄走，失去國土與家園），然而神必不長久責備或永遠懷怒，審判過後，祂必息怒，並向祂至終所愛的百姓施行拯救。例如神因百姓的罪行而容讓他們被巴比倫擊敗，更被擄外邦，但刑罰期滿，祂就會懲罰巴比倫，並解救猶太百姓離開巴比倫，如先知耶利米宣告神的話說，「這些國民要服事巴比倫王七十年。七十年滿了以後，我必刑罰巴比倫王和那國民」（耶二十五 11-12）。也就是說，百姓犯罪，至終亦是要受懲罰的，因為神是賞善罰惡的神，是公義的神。這是希伯來人對神、對善惡必報的理解。

4 · 耶穌救贖的恩典

一直到了新約，耶穌以十架犧牲成就救恩，這時部份希伯來人才真正出現「白白恩典」的信息。「你們得救是本乎恩，也因著信，這並不是出於自己，乃是神所賜的」（弗二 8）。可惜，由新約時代直到今日，接受耶穌奇妙救恩的希伯來人，只屬少數。

從另一角度看來，耶穌的救恩也未必一定是「白白的恩典」，因為神仍然是要人承擔罪的後果，「罪的工價就是死」（羅六 23），只不過這「死」由十架上的耶穌承擔了而已。相信耶穌為救主，就是接受祂的死為我們的死，就是「與基督同死同埋葬同復活」（參羅六 4，西二 12）。故此，我們仍是按所應得的「死」了。十字架，既成全「因果」，又滿有恩典，既成全神的公義，又滿有神的慈愛。這救恩實是奇妙。

5 · 為義受苦

新約作者們對苦難的理解跟舊約略有不同，對於他們來說，受苦的往往不是壞人，而是好人。例如彼得就論到信徒會為義受苦（彼前

三 12-16），甚至到一個地步，受苦者應該歡喜快樂，因為為義受苦其實就是與基督一同受苦（彼前四 13）。事實上，耶穌亦曾警告那些跟隨他的人，他們要準備好背負他們的十字架（可八 34-35）。也可以說，信徒跟隨主，並不保證他就會凡事平順與亨通。相反，跟隨主耶穌，就要預備受苦。這是一種跟舊約善惡必報觀迥異的思想（雖然長遠來看，為義受苦的人至終也必享天家的福樂，「你們是與基督一同受苦，使你們在他榮耀顯現的時候，也可以歡喜快樂」，彼前四 13）。

新約作者這種為義受苦的概念並不能反映整體新約希伯來人的概念。對於新約時一般希伯來人，仍持守善必有善報、惡必有惡報的觀念。例如說，新約百姓很多時會視疾病是神對人的懲罰（參本書第八章）。甚至在意外中死亡的人（例如西羅亞樓倒塌，壓死了十八個人，路十三 4），有人也認為是因為他們犯罪而招致死亡的。

第八章

病患是神對人的懲罰



埃及浮雕中一個瞎眼琴師，對希伯來人來說，病患往往是罪行帶來的。

對於希伯來人來說，肉身的痛楚或病患有時是沒有甚麼原因的（參利十三，王上十七 17），有時是人疏忽飲食所致（參王下四 38-40），但有時卻也是神對人的懲罰（參撒五 6-12，民十二，撒下十二 15-18，但四），是善惡必報的因果關係。

1 · 舊約時代

神對人展開肉身上的懲罰，可遠溯至上古伊甸園中亞當夏娃犯罪後被神分別加以懲罰。祂多加增了夏娃（並以後所有的女人）懷胎和生產兒女的苦楚（創三 16），亞當則要「終身勞苦，纔能從地裏得喫的」，又必「汗流滿面，纔得餬口，直到你歸了土」（創三 17、19）。

摩西律法亦有提到神對犯罪者肉身上的攻擊。申命記的「善惡必

報」篇記載「耶和華要用癆病、熱病、火症、瘡疾、刀劍、旱風、霉爛攻擊你」（申二十八22），「耶和華必用埃及人的瘡、並痔瘡、牛皮癬，與疥，攻擊你，使你不能醫治。耶和華必用癲狂、眼瞎、心驚攻擊你」（申二十八27-28），「耶和華必攻擊你，使你膝上、腿上，從腳掌到頭頂，長毒瘡無法醫治」（申二十八35）。所以，當約伯「從腳掌到頭頂，長毒瘡」（伯二7）時，他的三友就認定他是因犯罪而遭神懲罰。結果，他們的觀點引起神的斥責。

既然疾病可以是神對人的懲罰，所以希伯來人有時會嘗試從宗教層次去使病得痊癒，神亦確曾宣稱祂能醫治人（申三十二29）。有時這會奏效的，例如亞蘭元帥乃縵得大痲瘋（這病症應不是今日所指的痲瘋病，而是某種皮膚惡疾）時，就去以色列找先知以利沙，而先知就叫他去約但河沐浴，從而得著潔淨（王下五），然而，神藉先知去替人醫病的例子，並不多見；巴比倫王尼布甲尼撒也因驕橫狂妄而患上狼狂症一類的病，結果他因悔改歸正而得痊癒（但四）。利未記十三至十四章記載檢驗大痲瘋之例及患大痲瘋者痊癒後要注意的事，雖然經文並沒有說到那些患痲瘋者是因犯罪而患病，但他們要到祭司處受隔離、潔淨及檢疫，直到病癒為止，病癒後且要被祭司抹油，及由祭司替他們行贖罪祭，這樣他們才真正「潔淨了」（利十四20）。這顯示人們仍視大痲瘋與罪行是有關連的。

縱觀而言，人的病患未必一定跟神的懲罰有關，這種關連是出於百姓的信念多於真的出自神的作為。摩西律法提到神藉病患向人施與懲罰，亦僅屬警告性質。事實上，我們很難按字面或實情去理解申命記第二十八章所論到種種祝福與咒詛。只有在很個別情況中，神才會透過疾病去懲罰人。約伯記作者就似乎要對百姓那種過於把病患歸究於人之罪行的想法，提出非議。

希伯來人對病患的看法也影響了他們對醫生的態度。他們認為疾病是神與人之關係破裂的表徵，所以只要人肯回轉，就可以康復，根本不用看醫生。因此，當時的醫生不多，也沒有甚麼社會地位，人們

也不重視醫術。舊約極少提到醫生（只有四次），即或提到，態度也不友善。「亞撒作王三十九年，他腳上有病，而且甚重。病的時候沒有求耶和華，只求醫生」（代下十六12）。「你們是編造謊言的，都是無用的醫生」（伯十三4）。到了主前二世紀，可能受到西方影響，醫生地位與聲望才稍為提高。便西拉智訓就提到神雖是醫治的主，但祂也會把藥物及醫病的恩賜給與人，使人藉此得癒。

2 · 新約時代

到了新約時期，醫生較為普遍，人們也多找了醫生治病（參可二17）。路加福音作者路加就是一位醫生。然而，希伯來人仍然把某些病與罪關連起來，例如有一次耶穌與門徒碰到一個生來瞎眼的人，門徒就問耶穌說：「拉比，這人生來是瞎眼的，是誰犯了罪，是這人呢，是他父母呢」（約九2），而耶穌就否認此人的眼瞎跟其罪行或其父母的罪行有關。雖然耶穌本人不把病患跟罪行牽連起來，但他醫好了一些患大痲瘋的人後，也要求他們去「把身體給祭司察看，獻上摩西所吩咐的禮物，對眾人作證據」（太八4，另參路十七11-19），因為當時的人仍視大痲瘋與罪孽息息相關，故此縱使痲瘋病者得醫好，仍須經過祭司察看及獻祭過程，才可以被眾人接受他真的潔淨了。馬可福音記載耶穌在一房子裏講道，有人從房頂縋下了一個癱子，耶穌醫治他之前，先對他說，「小子，你的罪赦了」（可二5），這裏並不一定表示耶穌認為那癱子的病是因犯罪而起，這可能僅是要顧及其他在場的猶太人而說，他們既視癱子的病是因犯罪而起，耶穌就先赦去他的罪，此情況跟耶穌叫那痊癒的痲瘋者去找祭司，道理一樣。此外，若我們留意馬可福音的記載，就當知道耶穌說該話，是因為他知道在場文士們心中的思念，故他要藉著該話來引發文士們的困惑，從而教訓他們。

除醫治大痲瘋後痊癒者須經過宗教潔淨禮儀外，耶穌所行的其他醫治神蹟都不需要類似潔淨禮儀，大概希伯來人並沒有把所有病都跟

然而，縱觀耶穌在地上的事奉，這「瞎眼」主要是指真正肉身上的瞎眼，並泛指所有的疾病。因此，耶穌和初期教會的門徒向人施行許多醫病趕鬼之事（關於保羅及彼得等人所行的醫治及趕鬼神蹟，可參徒三1-10，十六18，十九12，二十八8），亦正是向希伯來人表明，將來彌賽亞國度中不會有疾病痛苦，也沒有罪孽（因為希伯來人常理解病是罪的後果）。當然，從數量而言，耶穌及使徒們所行的醫病趕鬼神蹟只有極少數人受惠，但真正重要的，是這些只局限於少許時間（主後一世紀）及空間（主要是巴勒斯坦地區）內的神蹟，見證了神確有幫助人勝過疾病痛苦以至罪惡的能力。惟有待新天新地，人才會真正脫離疾病痛苦與罪惡，在那裏「神要親自與他們同在，作他們的神；神要擦去他們一切的眼淚；不再有死亡，也不再有悲哀，哭號，疼痛，因為以前的事都過去了」（啟二十一3-4）。

第九章

苦難有積極意義

希伯來人有一個根深柢固的觀念，就是神讓人經歷苦難，一方面是因為要施行懲罰，善惡必各有其報，故犯罪者必要受到懲罰或苦難，包括疾病在內。但另一方面，苦難亦有其積極意義，就是潔淨人心，使人悔改歸正。這個觀念由創世記開始，一直延伸至啟示錄。

1 · 苦難是罪的後果

首先，讓我們先看看希伯來人對苦難的主流信念，他們相信，很多苦難是因為人的罪而起。神是賞善罰惡的神，故善惡必各有其報，這點在前文已有提及，不再複述。因此，始祖亞當和夏娃犯罪之後，人類就離不開苦難（參看始祖犯罪後，神對他們的咒詛，創三14-19）。後來世人極端敗壞，神就以洪水滅世。摩西律法亦清楚表明很多苦難是因人的罪孽而起（參申二十八章）。士師時期，神因百姓的偏離真道而多番藉外邦人之手向以色列人施行壓迫，待他們呼求幫助時才興起士師施行拯救。以色列歷史上的一大苦楚，就是百姓失去家園的痛苦（包括王國末期時錫安淪陷、百姓被擄到巴比倫之苦，並主後七十年百姓被分散到列邦之苦），而這些災劫是因百姓的罪而起的。雖然，這種「個人或群體因犯罪而受苦」的觀念有時會受到質疑，甚至受到耶穌的否定（參約伯記，或約九章，路十三1-5），但整體上，這是希伯來人的主流觀念。

2 · 苦難的積極意義

另一方面，希伯來人很多時亦相信，苦難有其積極意義，人的苦難會成為自己或別人的祝福。例如約瑟雖經歷眾多苦楚，包括被眾兄長賣往埃及之苦、被主母誣告之苦、無辜入獄之苦，然而因著他的堅

毅與神的保守，他最後都逢凶化吉，甚至成為埃及宰相，權傾朝野。他又把父親及眾兄弟接來埃及，免得他們在迦南遭到飢荒。當約瑟回顧往昔苦楚時，他認為其苦楚令他及他的家人蒙受福氣（創五十 15-21）。耶穌在十字架所受痛苦也是叫別人得福的，「因他受的刑罰我們得平安，因他受的鞭傷我們得醫治。我們都如羊走迷，各人偏行己路，耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上」（賽五十三 5-6）。因一人受苦，眾人皆得益處（得蒙救贖），這是基督捨身十架的意義所在。基督受苦帶來救恩，是新約書信一大主題，不在此細述（參羅五，腓二，西一）。

苦難不單可以令別人得福祉，也會提升一個人本身的靈性或品格。經過試煉之後，信徒會更為堅貞。可以說，苦難就是神對人的一種管教。約伯受苦之際，以利法就以此為理由去安慰約伯，「神所懲治的人是有福的，所以你不可輕看全能者的管教」（伯五 17，另一友人以利戶對約伯也作類似的勸慰，參伯三十三 15-18，三十六 8-12）。

苦難亦可以令整個國家群體得提升，最明顯例子就是以色列人被擄巴比倫的沉痛教訓。被擄巴比倫，本身故然是神對百姓犯罪的一種懲罰，但也是祂對百姓的一種管教，為要使他們學習順服與敬畏。先知耶利米就如此宣告，「耶和華以色列的神如此說：被擄去的猶大人，就是我打發離開這地到迦勒底人之地去的，我必看顧他們如這好無花果，使他們得好處。我要眷顧他們，使他們得好處，領他們歸回這地。我也要建立他們，必不拆毀；栽植他們，並不拔出。我要賜他們認識我的心，知道我是耶和華。他們要作我的子民，我要作他們的神，因為他們要一心歸向我」（耶二十四 4-7），耶利米亦相信百姓可從被擄經歷中學習功課，「我聽見以法蓮為自己悲嘆說：你責罰我，我便受責罰，像不慣負軛的牛犢一樣。求你使我回轉，我便回轉，因為你是耶和華我的神。我回轉以後，就真正懊悔；受教以後，就拍腿嘆息；我因擔當幼年的凌辱，就抱愧蒙羞」（耶三十一 18-19，另參結

十八 25-32）。

從歷史角度而言，以色列人亦的確從被擄的沉痛經歷中學習了功課，因為百姓自被擄後就再沒有陷入敬拜偶像的網羅，他們這時才真正相信世上只有一位真神，此外再無別神。在這以前，百姓一直都是持著「大神觀」（Henotheism），即認為世上有著諸神，但諸神中只有耶和華為大，只有祂配得敬拜與事奉。關於希伯來人的大神觀念，可參看本書第十二章。到新約時期，猶太人不再像舊約百姓般敬拜偶像，他們獨一的敬拜耶和華。然而，這不等於他們再沒有信仰上的問題。新約百姓仍有其它問題，以法利賽人為例，他們對信仰極為敬虔，但卻陷身於律法主義的網羅中，結果遭到耶穌的嚴言責備。雖然如此，我們仍不能否認，被擄是對百姓的一個管教功課。

此外，箴言亦將神藉苦難對人的管教喻為是父母對子女的管教，「我兒，你不可輕看耶和華的管教，也不可厭煩他的責備；因為耶和華所愛的，他必責備；正如父親責備所喜愛的兒子」（箴三 11-12）。新約希伯來書也有很類似的說法，「你們所忍受的，是神管教你們，待你們如同待兒子；焉有兒子不被父親管教的呢」（來十二 7），「生身的父都是暫隨己意管教我們，惟有萬靈的父管教我們，是要我們得益處，使我們在他的聖潔上有分。凡管教的事，當時不覺得快樂，反覺得愁苦；後來卻為那經練過的人，結出平安的果子，就是義」（來十二 10-11）。

除希伯來書作者外，新約其他作者都有發揮這個思想，包括保羅、雅各與彼得。他們所論到之「苦難對人品格的提升」，比舊約或希伯來書更為全面與廣泛。「不但如此，就是在患難中，也是歡歡喜喜的；因為知道患難生忍耐，忍耐生老練，老練生盼望，盼望不至於羞恥」（羅五 3-5），「我的弟兄們，你們落在百般試煉中，都要以為大喜樂；因為知道你們的信心經過試驗，就生忍耐。但忍耐也當成功，使你們成全完備，毫無缺欠」（雅一 2-4），「忍受試探的人是有福的，因為他經過試驗以後，必得生命的冠冕，這是主應許給那些愛

他之人的」(雅一12)，「但如今，在百般的試煉中暫時憂愁；叫你們的信心既被試驗，就比那被火試驗，仍然能壞的金子，更顯寶貴；可以在耶穌基督顯現的時候，得著稱讚、榮耀、尊貴」(彼前一6-7)。

3 · 為義受苦是有福的

在新約作者中，使徒彼得對苦難課題有很深入發揮，他在彼得前書中臚列基督徒受苦的必然性和意義。他提到苦難除了可以試驗信心外，也是要成全公義。也就是說，苦難除了對人對己可以有益處外，苦難本身也可以滿有意義。「你們就是為義受苦，也是有福的；不要怕人的威嚇，也不要驚慌」(彼前三14)，「神的旨意若是要你們因行善受苦，總強如因行惡受苦」(彼前三17)。彼得又以基督之受苦為榜樣，勸勉信徒要準備好類似的受苦心志，「因基督也曾一次為罪受苦，就是義的代替不義的，為要引我們到神面前」(彼前三18)。他甚至認為信徒為義受苦其實就等於與基督一同受苦，這樣是應當歡喜的事，「親愛的弟兄阿，有火煉的試驗臨到你們，不要以為奇怪，(似乎是遭遇非常的事)，倒要歡喜，因為你們是與基督一同受苦，使你們在他榮耀顯現的時候，也可以歡喜快樂」(彼前四12-13，另參五9-11)。既然苦難可以成全諸般的美事，故此彼得勸勉信徒應對苦難的來臨作好準備。

總括而言，對於希伯來人來說，無論苦難是因別人的罪(如約瑟被兄長陷害的事件)或因自己犯罪而起，抑或是為義受苦而起，苦難往往都有正面意義。雖然苦始終是苦，苦難本身至終也不是好事(沒有希伯來人會歌頌苦難)，但也不是毫無益處。以保羅為例，縱使他面對陷身監獄之苦、教會內有紛爭之苦、甚至他要面對死亡，凡此種種，對他來說，都可以是神成全美事的途徑(參腓一12-23)，難怪他可以說「萬事都互相效力，叫愛神的人得益處」(羅八27)。很多時，這種信念是正確的，是今日信徒該持守的，然而我們亦不能過於

把這信念絕對化，就像約伯記那三位友人把「善惡必各有其報」或「苦難有積極意義」等信念絕對化一樣。約伯記作者就明顯反對人們把這些正確的信念無限化或絕對化。當一樣好的信念被無限化時，就可以成為很無知、很可怕、很邪惡的信念(參下一章對約伯記的分析)。

4 · 苦難是因世間有邪惡的勢力

在希伯來人觀念中，苦難是人的罪帶來的，也是神懲罰人(或要管教人)的手段。但以理書的觀點卻是一個例外，這書作者認為苦難可以因世間邪惡勢力而起。舊約聖經除了但以理書外，就極少提到這種邪惡勢力或撒但在世上的權柄。除但以理書外，只有三處經文把撒但描寫為一個普世性的「人物」，就是約伯記一至三章，歷代志上二十一章一節，和撒迦利亞書三章一至二節。可以說，舊約希伯來人一般沒有撒但或世間邪靈力量觀念。關乎希伯來人的靈界觀念，留待本書第二十章再作論述。

在舊約中，真正把苦難跟撒但勢力扣連起來的，只有但以理書。在但以理書後半部中，作者把「聖民」以色列人跟外邦國度對立著。外邦國度及其君王皆像獸一樣，殘害神的百姓，踐踏神的祭壇，褻瀆神的聖所。作者明顯抱著一種善惡二元觀念，認為世界有一種邪惡勢力在透過外邦的暴君來迫害神的百姓，亦與神為敵。這種邪惡勢力是一切世間苦難之源。世間正邪的力量一直在角力，而正邪之爭的高峰式表達，就是但以理書第十章的天上靈界大戰。雖然作者由始至終沒有稱這種邪惡勢力為撒但，但意義仍是非常清楚。新約啟示錄也有類似記載，例如但以理書第七章的四獸異象及啟示錄第十三章所描寫的獸(即那「敵基督」)就很相似，那裏就清楚提到該獸有著撒但的力量，「那龍(即撒但，參啟十二)將自己的能力，座位，和大權柄，都給了他」(啟十三2)。這亦可印證但以理書有著撒但之勢力的概念。

當然，但以理書中的邪惡勢力雖與聖民和上帝為敵，但至終也只

不過是神用來懲罰祂之百姓的工具，故此神預定的時間一到，神就會擊敗世間的邪惡勢力，釋放祂的百姓，且賜與他們永遠的國度。神容讓邪惡的外邦暴君或世間邪惡勢力迫害聖民，為的是要管教聖民，祂要使聖民「止住罪過，除淨罪惡，贖盡罪孽，引進永義」（但九24）。這種「苦難是神對人的懲罰」，並「苦難有管教意義」的觀念都跟舊約其他記載一致。然而，但以理書中那種苦難由世間邪惡勢力造成（雖然是神容許的）的觀念，在舊約中卻是獨樹一幟。根據筆者理解，但以理書後半部記載的並不是真正的異象，而是主前二世紀時的冒名著作，作者以主前六世紀真實人物但以理的事蹟寫成但以理書首六章，又以預言手法寫出對他當時代（主前二世紀）的歷史回顧，目的是鼓勵百姓要在當時的希臘暴君安提阿古四世的大力迫害下保持忠貞。所以，但以理書後半部所描繪的邪惡勢力或二元觀點並不能代表舊約希伯來人的觀點。兩約間出現的眾多啟示文學（但以理書大概是第一部啟示文學）皆出現類似的邪魔勢力觀點，這可能受當時波斯祆教思想所影響。關乎但以理書的寫作年代問題及這書跟啟示文學的種種關係，可參看筆者另一著作「但以理書與啟示文學」。

但以理書對「苦難由撒但或世間邪惡勢力造成」的概念，雖不能反映舊約希伯來人的整體觀念，卻無疑是兩約間百姓的普遍觀念，而且一直延伸到新約去。可以說，新約與舊約希伯來人對撒但及其相關的「苦難淵源」之看法，有很大不同。新約時，「苦難由撒但或世間邪惡勢力造成」的信念就遠為普遍，例如鬼魔（在神容許下）會令人患上各種病痛或行為失常，在耶穌及他的門徒施行醫治神蹟的過程中，很多時亦要涉及趕走污鬼（參路九38-39，十三16，徒十九11-12）。經文並未明載這些被污鬼附身的人都犯了特別的罪，但撒但能使人受苦及患病、死亡，卻是新約希伯來人普遍持有的信念。所以，耶穌的醫治神蹟要表彰的，就不單是他那勝過疾病的能力，而且也是他那勝過邪惡勢力的能力，這能力表明神的國確已來到，正如耶穌所說，「我若靠神的能力趕鬼，這就是神的國臨到你們了」（路十一20）。

為何鬼附事件在新約時才突然出現（舊約少有這類事件）？關乎此問題，留待本書稍後才作討論。

5 · 今日的希伯來人

自希伯來人被擄巴比倫開始，他們就一直承擔著種種苦楚。回歸後他們相繼被希臘及羅馬鐵蹄統治，主後七十年又被分散到世界各地，被列國排擠，第二次世界大戰時更被納粹德軍大量屠殺。很多猶太人都能在困苦中堅守信仰，他們傳統上這種「苦難皆有積極意義」觀念對他們承受諸般苦難有很大的幫助。他們在第二次世界大戰時的悲慘遭遇引起列國的同情，促成了他們在1948年神蹟地在巴勒斯坦復國之事。再次證明，苦難有時確有積極意義。

今日希伯來人仍對苦難有他們積極的看法。例如說，在一些希伯來婚禮結束時，新人會有一項「用腳踏碎玻璃瓶」儀式，一方面記念昔日耶路撒冷聖殿被毀的歷史，另一方面亦提醒新人及眾人：生有時，死有時，生活中有喜樂，但也總有哀傷，有美景，也總有苦難。希伯來人較能接受苦難，因為他們確信，苦難總有好處。

第十章

對善惡必報傳統信念的挑戰

在以上三章中，我們已分別看過希伯來人對苦難的三種主流傳統觀念，首先，善必有善報，惡必有惡報，他們認為這是必然的因果定理。其次，病患常常是神對人之懲罰的一種方式。第三，苦難常常有積極意義。然而，在實際生活上，是否真的好人有好報、惡人有惡報？每種苦難都是人犯罪的後果？每種病患都是神對人的懲罰？每種苦難都為要達成神之管教目的而出現？有時，聖經的確有這些實例，今日信徒亦的確在每日生活中可以碰到這些實例。但有時卻也未必如是，我們遇到的真實情況未必如此，聖經中某些希伯來人所體驗的情況也非如此，於是他們對這些主流傳統觀念提出控訴（如詩篇七十三，約伯記），或是提出世事總多虛幻的觀念（如詩篇三十九，傳道書）。雖然這些人未能認同主流的傳統信念，但他們卻未有因此而放棄信仰。可見以上所提的善惡因果等關係雖是希伯來人對神之公義的重要體會，亦有人把自己局限於這些觀念中，但亦有人能超脫這些觀念，以致無論他們所體會的世界是否善惡必報的因果世界，他們仍能保持對上帝的忠貞。這種不囿於因果或理性認知的信心，是一種超然的信心。在聖經中，約伯記最能表達這種信心，作者藉著義人約伯受苦的經歷去指出：希伯來人對因果的三種主流傳統觀念有時未必一定準確，善人未必一定有善報，病患未必一定是神對人的懲罰，而苦難亦未必一定是因神要管教人而起。在筆者討論約伯記中心思想之前，讓我們先看看其它一些跟以上主流傳統觀念相抗衡的記載。

1 · 詩篇三十九及七十三

詩篇作者整體上也認同神是賞善罰惡的神，世界是善惡必各有其報的世界，最顯著例子是詩篇第一篇，義人「像一棵樹栽在溪水旁，

按時候結果子，葉子也不枯乾。凡他所作的，盡都順利。惡人並不是這樣，乃像糠粃被風吹散。因此當審判的時候，惡人必站立不住；罪人在義人的會中也是如此。因為耶和華知道義人的道路，惡人的道路卻必滅亡」（詩一 1-6）。類似的善惡必報觀念在其它詩篇亦多有出現，如「因為作惡的，必被剪除；惟有等候耶和華的，必承受地土。還有片時，惡人要歸於無有；你就是細察他的住處，也要歸於無有。但謙卑人必承受地土，以豐盛的平安為樂」（詩三十七 9-11，另參 28-40 節）。另詩篇五十八篇十一節的記載亦非常「經典」：「因此，人必說，義人誠然有善報；在地上果有施行判斷的神」（另參詩三十二 10-11，三十六，五十八 11）。因著神是公義的神，是施行判斷的神，故很多詩篇都描述詩人如何在危難中向神呼求，求神施行公義，按其賞善罰惡屬性去懲罰惡人，解救詩人身處的困境。

但另一方面，也有個別詩人持有不同見解。詩篇三十九篇中，詩人一開始就說自己原本立志接受神的安排，故此對於神待他的不公平便不願置評或埋怨，免得自己「舌頭犯罪」（詩三十九 1），即使惡人在詩人面前張揚，他也閉口不言。但他終於按捺不住，愁苦在他心中發動，怒氣在心裏燃燒，結果他向神吐出他的哀號聲。在四至九節中，詩人慨嘆生命的短暫，又質疑神為何在這短促人生中仍苦待他。他甚至慨嘆人在這世上的一切努力（包括善行），終歸枉然。這種對生命的慨嘆、對人生無常的感觸，是眾詩篇中少有的。

詩篇七十三篇中，詩人就對所觀察的不公平現象提出種種指控。他看到的，盡是善有惡報、惡有善報的情況，「至於我，我的腳幾乎失閃，我的腳險些滑倒。我見惡人和狂傲人享平安，就心懷不平。他們死的時候，沒有疼痛；他們的力氣，卻也壯實。他們不像別人受苦，也不像別人遭災」「他們的眼睛，因體胖而凸出；他們所得的，過於心裏所想的」（詩七十三 2-7）。既然惡人可以常享安逸與富足，自己卻常遭災難，所以詩人甚至覺得自己「實在徒然潔淨了我的心，徒然洗手表明無辜」（13 節）。當然，這只是詩人怨艾的心聲，

他並沒有真的認為自己所作的盡是徒然。但現況中善有惡報、惡有善報的情況卻實在令他感到困惑，他無法明白世事怎會如此。於是他惟有進到神的聖所，去「思想他們的結局」（17 節），意思是他開始憑信心之眼去看惡人收場。當然，憑信心之眼所見的，是惡人終成荒涼、終歸滅盡的景象（18-19 節）。這裏不是說詩人遙看到他世的景象，因為舊約希伯來人基本上沒有復活與永生觀（參本書二十三章）。對他們來說，生命之終結是一切的終結。但既然惡人到死時也沒有苦痛（詩七十三 4），那麼該些「荒涼」、「滅盡」景象又是甚麼？這不是他世的景象，也不是作者對現世的將來盼望（即是希望有朝一日會出現善惡必有其報的情況），而是他「憑信心之眼」所出現的情況。也就是說，他肉眼見到的，是惡人得意、義人遭災，但其實惡人卻是陷身荒涼與沉淪（只不過這不是他有限的肉眼所能見的情況）。他不是「見到」惡人正沉淪，他是「相信」惡人正沉淪。雖然他的信心令他仍頌讚神的作為，但就現況而言，詩人仍是對世間善有惡報、惡有善報的情況提出了控訴，且是非常嚴厲的控訴。

2 · 傳道書

傳道書整卷書的調子都帶點灰灰暗暗，作者沒有對現況作出甚麼控訴，他只是用輕輕的筆觸去描述世事的種種虛幻無常。對一般希伯來人來說，「善惡必各有其報」是一種「常」規，但傳道者的觀察中，卻認為這種「常」規並不存在。對他來說，窮者富者的生活一樣虛空（傳二 1-11），智者愚者的歸宿都是一樣，就是死亡（傳二 15-16），智者比愚者好不了多少（傳六 8），惡人義人最後都被人遺忘（傳八 10），「凡臨到眾人的事，都是一樣；義人和惡人，都遭遇一樣的事；好人，潔淨人和不潔淨人，獻祭的與不獻祭的，也是一樣。好人如何，罪人也如何」（傳九 2），凡此種種，都是跟「善惡必各有其報」這主流觀念非常不同的概念。

傳道者不單覺得智者愚者、義人惡人其實沒有甚麼分別，都是活

在虛空日光之下的人，他也認為世上沒有公義這回事，「我又見日光之下，在審判之處有奸惡；有公義之處也有奸惡」（傳三16），「我又轉念，見日光之下所行的一切欺壓；看哪，受欺壓的流淚，且無人安慰；欺壓他們的有勢力，也無人安慰他們」（傳四1），傳道者認為世間充滿不義，到一個地步，他認為早死是一種福氣，「因此，我讚美那早已死的死人，勝過那還活著的活人」（傳四2），「有義人行義，反致滅亡；有惡人行惡，倒享長壽」（傳七15，另參八14）。

總言之，傳道者看到世上有很多不合常理的事，他「見日光之下，快跑的未必能贏，力戰的未必得勝，智慧的未必得糧食，明哲的未必得賞財，靈巧的未必得喜悅」（傳九11），「愚昧人立在高位，富足人坐在低位。我見過僕人騎馬，王子像僕人在地上步行」（傳十6-7）。若然箴言論的是「常」（常規、定理），傳道書論的就是「無常」（沒有常規定理）。箴言書的世界是個樂觀的世界，一切皆可掌握，種瓜得瓜，種豆得豆，不會有甚麼差錯。傳道書的世界是個悲觀世界，一切皆不可掌握，種瓜未必有瓜，因為根本沒有因果這回事，世事無常，禍兮福兮，無從預料，故此人只能聽天由命（參傳九12）。

雖然傳道書的觀點跟主流的因果觀念有異，但傳道者卻能超越眼前的無常事情，他仍然堅貞於信仰。有人認為他的解決進路是從日光之下轉眼定睛在「日光之上」，即是說，他從上帝那裏得著力量去面對虛幻人生，從而得著充實。然而，筆者縱觀傳道書全書，也找不到「日光之上」的字眼或概念，也找不到傳道者由虛幻人生轉向充實人生的改變。

面對生命的無常與虛幻，傳道者的解脫進路並不訴諸於因果或「日光之上」，而是訴諸於「莫強如」的觀念。所謂「莫強如」，就是「總是較好一點」的意思。這種思想貫徹全書，例如傳道者認為，雖然勞碌的人不會真有甚麼成果，但努力工作，並盡量享受工作的成果，和享受生活，也總好過不工作不享受，「故此，我見人，莫強如在他經營的事上喜樂」（傳三22，另參傳二25，三12-13）；雖然智者愚

者遭遇的相差無幾，有時甚至「多有智慧，就多有愁煩；加增知識的，就加增憂傷」（傳一18），但做智者總好過做愚者（傳四13，七11-12，八1，十12-14），「聽智慧人的責備，強如聽愚昧人的歌唱」（傳七5，另參九17-18）；雖然生命虛幻，但與人、與神建立美好關係，也總好過孤單度日，所以傳道者認為「兩個人總比一個人好」（傳四9）；跟上帝有真正親密關係，「勝過愚昧人獻祭」（傳五1）；跟妻子快活度日，總好過孤單愁苦度日（傳九9）。雖然，這一切都改變不了「人生虛空」這事實，但總是較好、較快樂、較充實的人生。雖然做義人或智者比惡人愚者實際上好不了多少，但做義人做智者，總是好些。

除了「莫強如」思想外，傳道者也像詩篇七十三篇作者一樣，用信心之眼去看義人和惡人的最終收場。「惡人雖然作惡，倒享長久的年日；然而我準知道，敬畏神的，就是在他面前敬畏的人，終久必得福樂。惡人卻不得福樂，也不得長久的年日；這年日好像影兒，因他不敬畏神」（傳八12-14），「因為人所作的事，連一切隱藏的事，無論是善是惡，神都必審問」（傳十二14）。雖然傳道者觀察的人生是無常的人生，甚至是善有惡報、惡有善報的人生，但他「相信」，善惡仍是終必各有其報。

雖然傳道者憑信心之眼見到的，並不是他肉眼觀察到的，但整體來看，傳道書仍是對主流因果觀念的一種質疑，甚至是一種控訴。這種思想跟主流的因果觀念起了重要平衡作用。人生，有時是有「常」的，善惡終必各有其報，但有時卻也未必，有些希伯來人（如詩篇七十三篇作者及傳道書作者）就觀察到現況可能未必如是，他們的觀察提醒其他希伯來人（亦間接提醒今日信徒），不要太執著於因果。有因果可推算，故若要感謝神，因祂確是賞善罰惡、公義的神，但假若看不出因果，甚至觀察到善有惡報等情況，也要感謝神，因為信仰不應該被因果信念所規限，而且善惡之報應有時也非人能憑肉眼觀察得到，所以，無論如何，我們也當感謝神，這正是使徒保羅的人生態

度，「凡事謝恩，因為這是神在基督耶穌裏向你們所定的旨意」（帖前五18）。

3 · 但以理書及哈巴谷書

但以理書非常強調善惡必各有其報的觀念（參本書第七章），在該書第三章中，當但以理的三位朋友因不肯跪拜巴比倫偶像而要遭到烈火焚身之災時，他們向巴比倫王尼布甲尼撒說，「我們所事奉的神，能將我們從烈火的窯中救出來；王阿，他也必救我們脫離你的手」（但三17）。這番話出自三友對神之賞善罰惡之屬性的理解，他們既為主受苦，祂必搭救他們。然而，他們並不以這種傳統因果信念規限了祂的作為，所以他們隨之就說，「即或不然，王阿，你當知道，我們決不事奉你的神，也不敬拜你所立的金像」（但三18）。即是說，縱使神不按他們所知的善惡因果定律去解救他們，他們仍然會堅貞向神，絕不向偶像跪拜。這種「即或不然」的氣慨，是出自一種「不問因果，沒有理由可解釋」的信心與委身。這種超越因果與認知的信心，是一種超然的信心，這種信心對但以理書全書強調的因果定理，起了重要平衡作用。但以理與其三友信神，因為神是賞善罰惡、公義的神。即或有時事情發展並非如是，神並沒有賞善罰惡，他們仍然會堅貞向神。

先知哈巴谷是舊約中少有的先知類型，他是個滿腹牢騷的先知，對神的公義與慈愛，他都有所質疑，哈巴谷書一開始已記載他的怨聲，「耶和華阿，我呼求你，你不應允，要到幾時呢；我因強暴哀求你，你還不拯救。你為何使我看見罪孽，你為何看著奸惡而不理呢」「因此律法放鬆，公理也不明顯；惡人圍困義人，所以公義顯然顛倒」（哈一2-4）。哈巴谷的觀察跟希伯來人一般的善惡因果觀念可謂全然兩樣，雖然上帝嘗試給與他解釋，他仍是諸多不滿（哈二）。但另一方面，他沒有被他觀察到的不公平不公義現象難阻他對神的敬虔與讚頌，哈巴谷書最後以一段「毫無理由可解釋」的信心凱歌作結：「雖

然無花果樹不發旺，葡萄樹不結果，橄欖樹也不效力，田地不出糧食，圈中絕了羊，棚內也沒有羊；然而我要因耶和華歡欣，因救我的神喜樂。主耶和華是我的力量」（哈三17-19）。縱使一切皆在哈巴谷的期望之外，甚至一切都沒有了，他仍要歌頌神。這種超然信心，是希伯來人一種高峰式的信心表達。這種超然信心，在約伯記故事中，表達得最為透徹。

4 · 約伯記

約伯記以一個義人受苦的故事為背景，去探討苦難奧秘。這書開始時記載上帝與撒但交談，上帝欣賞義人約伯的正直與敬虔，撒但卻認為約伯是因為神向他多有賜福才會這麼敬虔，若一切福氣沒有了，約伯就會棄掉神（伯一11）。於是，神容讓撒但對約伯作出種種試探和攻擊，為要看看約伯是否真的因神的賜福才会有敬虔表現。結果，在撒但連番攻擊下，約伯先後失去家財、牲畜和眾子女，自己亦患上惡疾，遍身長出毒瘡。然而，約伯並沒有因此而棄掉神，他在痛苦中仍歌頌神，說「我赤身出於母胎，也必赤身歸回；賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華；耶和華的名是應當稱頌的」（伯二21）。

四友論及苦難的因果

隨後約伯的四友，以利法、比勒達、瑣法和以利戶，前來安慰他，他們跟約伯展開了幾輪悠長對話，探討約伯受苦因由。他們的理由離不開希伯來人對因果的主流信念，例如神是公義的神，故此約伯受苦必因他或他之子女犯罪而起，他們要約伯去「追想，無辜的人，有誰滅亡；正直的人，在何處剪除」（伯四7）；「神豈能偏離公平，全能者豈能偏離公義。或者你的兒女得罪了他，他使他們受報應」（伯八3-4），「神必不丟棄完全人，也不扶助邪惡人」（伯八20），「你手裏若有罪孽，就當遠遠的除掉，也不容非義住在你帳棚之中」（伯十一14）。再者，他們認為神要藉病患痛苦來管教他，「神所懲治的人

是有福的，所以不可輕看全能者的管教。因為他打破，又纏裹；他擊傷，用手醫治」（伯五17）。雖然約伯這幾位朋友所說的全合乎「正統」的觀念，可是約伯卻全不聽進耳裏，因為約伯自己心裏知道，他自己並沒有犯罪，約伯記第一章一節亦清楚表明，約伯「完全正直，敬畏神，遠離惡事」。

約伯超然的信心

雖然約伯極力反對朋友們對他的「指控」，但他也無法擺脫希伯來人傳統對善惡因果的信念。也就是說，約伯自己一直也堅信神是賞善罰惡的神，這信念他一日不放棄，一日也間接指控著自己，因為神既賞善罰惡，他既受苦，自然就表示他犯了罪。於是他在這種因果邏輯規限下，內心受盡苦楚，「我雖有義，自己的口要定我為有罪；我雖完全，我口必顯我為彎曲」（伯九20）。這實在是一種很深很深的痛楚，自己的信念跟自己的遭遇並不一致，卻又死也不肯撇棄這個信念。只要他肯放棄這信念，只要他認為神是個「賞惡罰善」的神，他心底就不會如斯痛楚。但他始終維持他的信念，於是只有承受無邊痛苦。約伯雖痛苦至極，但他表現的信心，卻是一種超乎理性與因果的信心，是一種沒有理由可解釋的信心。他不明白為何神會這樣待他，或容許他這樣的義人受苦；他不明白義人為何仍會受苦。他雖不明白，但他仍然堅信神。他信，只因他信，沒有也不須要有理由去解釋。

神的答覆

經過約伯跟其四位朋友作長篇討論後，神在旋風中向約伯說話（伯三十八至四十一），祂指責約伯及其四友的言論都是無知的言語，這些言語使祂的旨意變得暗昧不明（伯三十八2）。祂隨之就廣論世界的各種自然奧秘，這些奧秘都是約伯他們所未到過或毫無認識的，例如「我立大地根基的時候，你在那裏呢，你若有聰明，只管說罷」

（伯三十八4），「誰為雨水分道，誰為雷電開路，使雨降在無人之地，無人居住的曠野；使荒廢淒涼之地，得以豐足，青草得以發生」（伯三十八25-27），「山巖間的野山羊幾時生產，你知道麼；母鹿下犢之期，你能察定麼；他們懷胎的月數，你能數算麼」（伯三十九1-2）。不知道，約伯他們對這些都不知道。神藉這些自然界奧秘指出，他們不知道的有太多，同樣，苦難的原因，都是他們所不知道的，或至少有些苦難（如這次約伯遭遇到的苦難）的原因是個奧秘，是他們（特別是約伯的朋友們）所不會明白的。約伯的朋友們所知道的善惡因果觀念是合乎聖經教訓、合乎希伯來人傳統的「正統觀念」，一般來說是正確的，但這次卻不合用。他們強把因果定律套在約伯身上，使本來正確的言語成了無知的言語。

結果，神責備約伯，因他在跟友人辯論苦難問題時曾多次向神發出怨言，但祂對他朋友們的責備就更為嚴厲，他們比約伯更局限於因果定理中，所以祂認為他們的議論還不如祂的僕人約伯（伯四十二7-8）。然而，神由始至終都沒有直接解釋約伯受苦的原因，祂只要約伯及其朋友們曉得，約伯的受苦，是個奧秘，沒有解釋，亦沒有人能明白。

約伯為自己的冒犯而認罪自責，其朋友們亦獻祭認錯。最後，神賜福與約伯，使他從苦境中轉回，且重新得回財富，並生下跟以前一樣多的子女，其女兒且是該地最美貌的（伯四十二10-15），約伯自己亦得高壽，「約伯年紀老邁，日子滿足而死」（伯四十二17）。

約伯受苦有否前因後果？

有人認為，約伯的受苦是有因有果的。約伯記第一至二章是全書序言，這序言記載了約伯受苦的「因」，神與撒但有協議，所以祂容讓撒但前往攻擊約伯，於是約伯就受盡各種苦楚。約伯記第四十二章七至十七節是全書結語，記載了約伯受苦的「果」，他經過試練，神就賜他比以前更多的福氣，可見苦難確有積極意義。也有人認為，苦

難除了令約伯後來得享兒女、財富、高壽等祝福外，他能在苦難中得見在旋風中顯現的耶和華，更是苦難帶來的一大福氣。「我從前風聞有你，現在親眼看見你」（伯四十二 5）。

但是，筆者相信，約伯受苦，是沒有因，也沒有果的。約伯記中，序言及結語部份都用散文體寫成，中間的討論部份及神的答覆（第三至四十二章六節）則用詩歌體寫成。筆者大膽假設，約伯記的序言及結語都不是真實歷史，這兩段只是要為中間的辯論提供一個故事背景，一個虛構舞台。故事本身應是真的，確有約伯其人其事，他亦確曾跟其朋友討論自己遭遇到的苦難。然而，故事背景（序言與結語）卻非真事，沒有天上的傾談與協議，沒有神對人的試探。作者只是以這些故事背景去加強約伯之遭遇的戲劇性及神學討論性。如果我們真的把此書故事背景當為真事，則必會遇上很多問題。首先，神根本不會如此試探人。「人被試探，不可說，我是被神試探，因為神不能被惡試探，他也不試探人」（雅一 13），更何況是如此慘絕人寰的試探。

第二方面，約伯記一章一節提到約伯是個「完全正直、敬畏神、遠離惡事」的人，這亦帶有明顯神秘色彩，因為世上根本不可能有完全的人，正如保羅所說，「沒有義人，連一個也沒有」（羅三 11），「凡有血氣的沒有一個因行律法，能在神面前稱義」（羅三 20）。

第三方面，序言及結語論到的是受苦的因與果，但因果觀本身正是正文部份所要批判的。約伯的朋友們被神責備，因為他們只懂得用因果觀念去看約伯的遭遇，結果把「莫須用」罪名強加在約伯身上，但其實苦難本身可以無因亦無果，苦難可以完全是個奧秘。可以說，序言及結語強調的是因果，正文卻反因反果。故此，序言及結語不單在文體上跟正文不同，連整個神學思想都不同、甚至是矛盾的。如果我們把序言及結語當作真事，就會無法處理這種矛盾。正文真正要帶出的，是苦難的奧秘性、是人執著於因果所帶來惡果，是約伯那種超然信心，但序言及結語論到的卻正是因果。此外，高舉序言及結語的因果觀，不單有違正文的教訓（特別是神在旋風中說出的啟示），亦

大大把此書對苦難探討的「層次」降低了。此書論到的是超乎理性與因果的信心，是一種極高層次的信心與苦難探索，但我們卻把這信心及苦難探索拉回到理性與因果的層次，亦即是約伯那幾位朋友對因果的理解層次。當然，約伯朋友們的這種理解層次正是申命記、大部份詩篇、列王紀等等的理解層次，是「正統」的層次。但約伯記作者卻想藉此故事對「正統」理解提出批判，並帶讀者往一個更高的層次去。

第四方面，可能由於故事背景是虛構的，所以作者亦故意把這背景弄得有點虛無飄渺。故事背景似是極遙遠年代，亦不似是發生在巴勒斯坦境內的事。其中人物又似非希伯來人。這書的人物與地方與跟創世記三十六章提到的以掃後裔（即以東人）及其住處似有點關連，例如創世記三十六章二十八節的「烏斯」，三十三節的「約巴」，三十四節的「提幔」地方，三十五節的「比達」，可能就是約伯記一章一節的「烏斯」地方，「約伯」，二章十一節的「提幔」地方，「比勒達」，但這些都難以確定。而且故事發生在「東方」（伯一 3），這位置在聖經中常帶有神秘色彩（參本書第三章討論）。

第五方面，約伯記第一、二章似為全書故事提供了故事背景，神與撒但商議後就對約伯展開試探，然而故事的正文部份（即約伯與四友的討論，並神向約伯的答覆）卻沒有再提到撒但，連結局也沒有提到。結局只提到神對約伯及其四友的責備，並約伯後來所享的福樂，但未再提到撒但或該試探的「收場」（不要忘記，按序言所述，整個故事是因該試探而起，這樣，結局豈能不再提該試探？）。這樣看來，該商議或試探並不是約伯故事的真正背景或重點所在。

最後，也得留意，約伯在勝過苦難的整個過程中，他根本不知道這苦難的因（天上的商討），也不知道會有果（日後的福樂）。他更不會知道他會藉苦難而得親眼見神。約伯勝過苦難，與這一切都無關，而僅是出於他對上帝有一種超然的信心。

縱觀以上討論，約伯記的教訓，是指向苦難的神秘性，並對傳統

善惡必報觀提出批判。約但序言及結局所顯示的前因後果，並不是此書的主旨所在（無論我們認為那天上的商議是否一件真事件）。

第十一章

希伯來人對「新事」的理解

基本上，希伯來人沒有真正之「新」的觀念。所有「新」事基本上其實都是舊事的重覆或更新。例如以賽亞書後半部的一大主題就是期盼猶太百姓被擄巴比倫後能回歸故土，這是另一次的「出埃及記」，另一次的創造（參本書第六章「過紅海事件是另一次創造」）。雖然這是「再一次的創造」，但以賽亞仍描寫之為一件「新事」（賽四十三19）。同樣道理，對於先知耶利米來說，每天都是新的。「每早晨這都是新的，你的誠實極其廣大」（哀三23），雖然每天早晨其實都是昨天早晨的再一次開始。耶利米雖形容早晨為新的開始，但希伯來人本身視日落才是新一天開始，所以他們的安息日不是始於星期六早晨，而是始於星期五傍晚。對他們來說，每天傍晚也是新的開始。因此，「不可含怒到日落」（弗四26），意思不是不可含怒到一日之盡，而是不可含怒到新一天的開始。既已是新的開始，何必再記舊恨？

「新」，是「舊」的重新開始。希伯來文的「新」字是 *hadash*，這字本身可解作更新或修理、使舊變新（*renew and repair*）的意思，例如重新修築城邑（賽六十一4）或聖殿（代下二十四4、12），聖壇（代下十五8），都用 *hadash* 這字。大衛曾祈求上帝更新（*hadash*）他，使他有清潔的心、正直的靈（詩五十一10）。先知耶利米曾祈求上帝復興百姓，「耶和華啊，求你使我們向你回轉，我們便得回轉，求你復新（*hadash*）我們的日子，像古時一樣」（哀五21）。詩篇一百零四篇作者如此歌頌神說，「你發出你的靈，牠們便受造，你使地面更換（*hadash*）為新」（詩二零四30，更換地面，是指將新生命賜與大地）。這些例子都可看出 *hadash* 一字是更新或修理、使舊變新的意思，而不是一種真正的全新意思。也可以說，希伯來人只有更新

(renew) 的觀念而沒有新 (new) 的觀念。

即使是以賽亞書第十一章及六十五章所論到的「新天新地」，也明顯不是「新」的。「看哪，我造新天新地，從前的事不再被記念，也不再追想。你們當因我所造的永遠歡喜快樂，因我造耶路撒冷為人所喜，造其中的居民為人所樂，其中必不再聽見哭泣的聲音，和哀號的聲音。其中必沒有數日夭亡的嬰孩，也沒有壽數不滿的老者。因為百歲死的仍算孩童，有百歲死的人算被咒詛。他們建造房屋，自己居住，栽種葡萄園，喫其中的果子。他們建造的，別人不得住，他們栽種的，別人不得喫」(賽六十五 17-22)。這裏描寫的不是他世式天堂，因為其中人們雖長壽，但始終仍會死亡；人們雖快樂，但仍要工作、建造、耕種。所以，這裏描寫的其實是作者憧憬中的「人間天堂」，是藉人的愛心與努力而可以在地上實踐的美麗境界。這個不算「新」的世界，對希伯來人來說，已是「新天新地」。

對於希伯來人來說，「新」是「舊」的再一次開始。這情況就如傳統中國人慶祝新春一般。經過春夏秋冬之後，又再次有春天，雖然實際上只是舊之「春」的再次出現，但中國人仍視為是新春，是新年，是新的開始，百物再次繁盛生長。這種「新」的觀念是現代脫離了農業社會的人難以完全理解的。對於我們來說，「新」應是未有過的事，而不是舊的再重覆。所以，現代人不再重視新年，不會有「一元復始，萬象更新」的興奮感。即使是信徒，也不易有「每早晨都是新的」那種共鳴。

希伯來人也有慶祝新年的習慣，他們重視年月的更替、季節的變化。可以說，希伯來人的生活圍繞著一個一個的季節循環，和一個一個跟季節循環有緊密關係的節期。每個循環都有新的開始(參本書第十五章)，希伯來人重視新年，因為新年是另一循環的開端，是「新」的開始(雖然只是「舊」的再次開始)。在這種循環觀念下，希伯來人並沒有真正「新」之觀念。

1 · 期望舊事的重現

可以這麼說，現代人是向前看的，但希伯來人的「向前看」其實是向後看。他們祈求舊事的重現，而這重現對他們來說，就已是新事的開始。因此，希伯來人常常祈求神再施行以往所行的救恩或神蹟奇事。「那時猶大和耶路撒冷所獻的供物，必蒙耶和華悅納，彷彿古時之日，上古之年」(瑪三 4)。如上文所述，他們會期盼被擄巴比倫後的百姓能經歷另一次的出埃及記，他們希望神重複祂在古時的作為。先知以賽亞就這樣求神，「耶和華的膀臂阿，興起，興起，以能力為衣穿上，像古時的年日，上古的世代興起一樣。從前砍碎拉哈伯，刺透大魚的，不是你麼」(賽五十一 9)，他心中所想到神昔日的作為，既是神遠古時對混沌的整治，亦是在出埃及時對紅海的整治，所以他隨即提到「使海與深淵的水乾涸，使海的深處變為贖民經過之路」(賽五十一 10)。

「耶和華阿，求你在這些年間復興你的作為，在這些年間顯明出來」(哈三 2)，先知哈巴谷心中所想到神昔日的作為，亦是昔日的出埃及記，所以哈巴谷書三章十五節提到「你乘馬踐踏紅海，就是踐踏洶濤的大水」。

希伯來人對將來的盼望永不離開昨天的事，無論是出埃及的拯救，抑或是對彌賽亞的盼望。他們的彌賽亞盼望的焦點是大衛的英明領導及他那時代國家的穩定、進取與富強，他們希望將來會有一位從大衛子孫而來的君王，帶領國家走向復興之路，回復昔日大衛時代般的昌盛太平。「從耶西(大衛的父親)的本必發一條，從他根生的枝子必結果實」(賽十一 1)。「伯利恆以法他(這城是大衛的家鄉)阿，你在猶大諸城中為小；將來必有一位從你那裏出來，在以色列中為我作掌權的；他的根源從亙古就有」(彌五 2)。今日以色列的國旗是一顆「大衛之星」，這徽號代表著他們對復興國家的盼望，並對昔日美景的追憶。

另一樣比大衛之星更表明希伯來人對昔日美景之追憶的事物，就

是今日耶路撒冷的西牆（Western Wall）。這西牆相傳是昔日所羅門所建之首個聖殿的僅有遺跡，故今日以色列人常常在此聚集禱告，為聖殿的重建和國家的復興而禱告、哭泣。所以，這西牆有個更著名的稱呼，就是哭牆。哭牆，代表他們何等祈求舊事的重現，而這重現對他們來說，就已是新事的開始。



今日在耶路撒冷哭牆下禱告的猶太人。

2 · 重覆或預表式事件

為何希伯來人對將來的盼望永不離開昨天的事？為何他們的「新」事基本上都是舊事的重覆或更新？可能這是希伯來人本身的特性。也可能，這是因為神的啟示或作為本身就常用重覆或重演方式，結果使希伯來人對歷史容易產生重覆或重演的感覺、期盼。例如古時的離開埃及、「離開巴比倫」（百姓被擄巴比倫後得以回歸國土，參斯一），以致後來的「離開列國」（主後七十年百姓被分散列邦，但卻在主後1948年得以從列國回歸，重建國家），都是不同時代的「出埃及記」（Exodus）。所以，先知們在祈求神讓百姓從巴比倫（或列國）回歸故

土時，就常以出埃及的往事為喻（參賽五十一9-11）。又例如耶穌論到末日景象時，亦表明昔日洪水前人類光景如何，人子降臨時也要怎樣。「當洪水以前的日子，人照常喫喝嫁娶，直到挪亞進方舟的那日；不知不覺洪水來了，把他們全都沖去，人子降臨也要怎樣」（太二十四38-39，另參路十七28-32節所提到耶穌徵引挪亞和羅得之事為證的記載，其預表含意更明顯和仔細）。



古時洪水降臨的日子如何，末世也將如何。

可以說，這些都是有預表成份的事件。但這些事件有預表成份，亦因為歷史常有其重覆性。所以，但以理書後半部論到那外邦暴君（應是指主前二世紀的希臘暴君安提阿古四世，Antiochus Epiphanes）的種種暴行，如殺害聖民、踐踏聖殿等，亦會在後來歷史中以不同方式重演著，包括主後七十年時那領兵攻克耶京的羅馬提多將軍，第二次世界大戰時那殺害六百萬猶太人的德國納粹狂魔希特拉，並末後日子的敵基督（耶穌就曾預言昔日但以理所提到「那行毀壞可憎惡的」會在末日之際再次站在聖地之上，參太二十四15）。

類似的重覆式、預表式事件在聖經中還有很多，例如：

亞伯拉罕在摩利亞地一山上要獻上獨子以撒為祭，但被上帝使者

阻止了（創二十二）；日後上帝的獨生子耶穌則在各各他山上，為世人的罪而獻上了生命，而這各各他山的地點大概就是昔日的摩利亞山地。

摩西和約書亞二人都可以被視為是耶穌的預表。像耶穌一般，摩西是百姓的拯救者，帶領百姓離開埃及，耶穌則帶領人離開罪惡（在聖經中，埃及亦常是罪惡勢力的表徵）。兩人生平事蹟亦有些相近。馬太福音作者就非常重視耶穌生平與摩西生平之平行處，所以他特別提到耶穌出生時被希律追殺的事件，因為摩西出生時也有類似經歷。他又特別把耶穌的教訓集中在「寶訓山」麓的講道中（參太五至七章），因為他要把耶穌在「寶訓山」上「頒佈」的教訓去跟昔日神藉摩西在西乃山上所頒佈的十誡與典章作平行。約書亞的生平事蹟亦跟耶穌生平有近似之處，例如摩西臨死之際，百姓仍未能進入並得著應許之地迦南，那真正帶領百姓進入迦南、使百姓得享安息的，是約書亞（希伯來書就提到摩西並未能帶領百姓進入安息，約書亞卻能，參來三至四章）。「約書亞」(Joshua) 這名字亦正是「耶穌」(Jesus) 的希伯來文寫法，兩者皆為「救主」之意。若我們從較為靈意的角度去看，則摩西代表律法，而律法並不能使人得救（參羅二至四章）或進入安息；約書亞則代表救恩，惟有救恩才可以使人進入安息。

出埃及事件之前的四百年「啟示真空」期間亦跟舊、新約之間的四百年「啟示真空」期間有很多相近之處。除了兩段時期長短相若外，在這兩段時期內，希伯來百姓都受外族統治及壓迫，出埃及事件中是被埃及壓迫，兩約間則相繼被巴比倫、波斯統治，繼而受希臘及羅馬較鐵腕的壓迫與統治（只有兩約間馬加比革命時百姓才有短暫獨立時期）。在這兩段時期內，百姓都是何等期望有拯救者臨到，結果出埃及事件中，摩西帶領了百姓離開埃及為奴之地，而新約時期開始時，當百姓「盼望以色列的安慰者來到」（路二25）之際，耶穌就降生，成了百姓的拯救者，他就是「主所立的基督」（路二26）。基督，就是彌賽亞，就是救世主。

約拿在魚腹中三日三夜的經歷亦跟耶穌在墳墓中的三天有預表性的關連（參太十二40-42）。

然而，究竟是因為希伯來人本身有這種「舊事重現」歷史觀，所以神就因應他們的觀念而以重現、預表方式向他們啟示，抑或神本身常以重現、預表方式向他們啟示，所以促成了他們有這種「舊事重現」歷史觀。這同樣是先有雞抑或先有雞蛋的問題，筆者不能給與肯定答案。筆者只想指出，希伯來人遙看將來之際，永不離開對昨天事件的記憶，無論是以此為鑑，抑或以此為盼望。「新」，是「舊」的再一次開始。

第三部份

十誡與典章篇

神藉摩西向希伯來人所頒佈的十誡與典章是極為重要的啟示，因為這些誡命揭示了神對人的基本要求，也呈現了祂的諸般屬性。另一方面，神的啟示既然不會離開受啟示者的文化，那麼十誡與典章也必然能夠反映希伯來人的思想與文化。

可能，因為希伯來人有這些思想及文化，所以神就以這麼的誡命來向他們作啟示，例如律法中的安息日、割禮，什一奉獻、不可吃血、不可殺人，以至「弟要娶兄之遺孀」、「人要把所沾污之未婚女子娶過來」等等條例，都是遠在摩西律法出現前就已存在的概念。也可能，因為神曾這麼向希伯來人作啟示，所以就促成了他們產生這些文化。然而，原因大概已難以分辨，兩種因素亦必然互相影響。無論如何，要認識希伯來人，就不得不先認識十誡與典章。

而且，十誡尤為重要，因為它們是全部摩西律法的基礎，其他所有典章的背後精神皆可在十誡中找到。因此，有些誡命典章會因環境變遷而未必可以在任何時代的（包括今日時代）都適用，但十誡卻是跨時代的，任何時代任何地方，十誡都是上帝對人的重要心意。

第十二章

從第一誡看希伯來人的大神觀

十誡的第一誡要求百姓專一敬拜祂。「除了我以外，你不可有別的神」(出二十3)。這誡命的重點不是說世上只有一位真神(亦根本沒有這個含意)，而是說：百姓在世間只可敬拜耶和華，不可敬拜別的神。像古代近東其他國家的人一樣，對於古代希伯來人來說，世上有很多神明，所不同的，是希伯來人在諸神之中只獨一敬拜耶和華。在討論以色列與古代近東國家宗教之關係時，我們不能忽略希伯來人這種諸神觀念。事實上，當時整個世界都信奉諸神，以色列既被信奉諸神的列國圍繞著，就不能避免地有著這種諸神觀念。

基本上，希伯來人受鄰國宗教之影響是文化性的。例如風神戰過海神帶來秩序、以海獸喻大海之邪惡、在山上建殿稱王等等觀念(這些觀念在本書第一及第二部份皆已提及)，已是古代近東諸國的共識文化(Cultural Common Senses)。所以，希伯來人持有這些觀念，或是神以類似的觀念為背景去施行祂的拯救，彰顯祂的屬性，也都可以從文化角度去理解，而未必等同希伯來人一定受到這些異邦宗教所感染。

今日我們信徒當然信奉一神觀(Monotheism)。我們相信世界只有一位真神，祂就是耶和華。然而，我們卻不能輕易把這種一神觀信仰套入古代希伯來人觀念中。古代世界諸國都信奉諸神觀(Polytheism)，即相信世間有很多很多神明。巴比倫如是，迦南如是，埃及就更如是。希伯來人呢？其實也一樣如是。希伯來人也相信世間有很多神明。然而，希伯來人卻相信眾神中只有一位是大的，只有一位值得他們去信奉，祂就是耶和華，其他神明都不能跟祂比較。也就是說，他們雖然相信有諸神，但真正敬拜的只有一位。我們不能把這種觀念等同一神觀，但也不能完全等同諸神觀。這種「眾神中只

信奉一位」的觀念，我們可稱之為「大神觀」(Henotheism)。

1 · 耶和華比萬神都大

正因希伯來人持有大神觀念，故此舊約經常出現耶和華高於諸神(留意，是高過諸神，而非高過撒但之類的邪惡勢力)的描寫。例如紅海之歌提到「耶和華啊，眾神之中，誰能像你？誰能像你至聖至榮，可頌可畏，施行奇事？」(出十五11)，摩西岳父葉忒羅提到「我現今在埃及人向這百姓發狂傲的事上得知，耶和華比萬神都大」(出十八11)。這個信奉米甸神明之米甸祭司葉忒羅隨之就向耶和華獻祭。在這事之前，以他的身份，他必定也知道耶和華的名字，也信奉祂，只不過他同時也信奉其他神明，特別是米甸的神明。但透過出埃及事件，他曉得耶和華比萬神都大。故此，出埃及記的拯救不單帶出神的王權，也帶出了神的不可比擬性(Incomparability)。故事中，耶和華勝過諸神，這是其他宗教神話中少有的事。這種不可比擬性在古代多神信仰的世界中，極為突出。正是耶和華這種獨特性，致令列國震驚(紅海之歌提到了以東、摩押、迦南的恐懼，另參書二)。

詩篇也有不少這種大神觀念。例如：

「諸神之中，沒有可比你的」(詩八十六8)。

「耶和華啊，諸天要稱讚你的奇事；在聖者的會中，要稱讚你的信實。在天空誰能比耶和華呢？神的眾子中，誰能像耶和華呢？」(詩八十九5-6)。這裏所提的「聖者的會」(另參伯五1)不是指聖賢之會，而是統稱天上之諸神(pantheon)。

「萬神哪，你們都當拜他」(詩九十七7)。「因為你耶和華至高，超乎全地，你被尊崇，遠超萬神之上」(詩九十七9)。

對於今日信徒來說，這種「大神觀」似與「諸神觀」有相近之嫌，但對於生活在諸神觀世界中的百姓來說，這大神觀已是一大進步。我們不能用今日的標準去衡量昔日情況。情況就好像昔日希伯來人仍沿用奴隸制度，而這制度在今日文明社會已不復存在。甚至摩西律法也

有關乎奴隸之例。為何神不廢止這不合人權的制度？為何到了新約仍有這制度存在而沒有人加以禁止或評擊(例如保羅所寫的腓利門書就沒有對此制度有所非議)？從另一角度看，昔日的世界本就是個流行奴隸制度的世界，無論是埃及抑或中國，奴隸都毫無人權、毫無尊嚴可言。在這種普世氣候下，摩西律法的奴隸制度已比較上對奴隸相當仁厚。律法要求百姓善待奴隸，例如在安息日和節期時讓僕婢們可以休息，甚至與主人家眷一同歡樂(參申十六11, 14節)，僕婢服事主人六年後又可以獲自由身，他們甚至有權選擇留下繼續服事主人(申十五12-17)。凡此種種，都表明奴隸在律法下仍享有很多權益。雖然聖經沒有廢止這至終不合人權的制度，但相對於當時世界，又確已進步不少。我們不能用今日的情況去評價昔日情況。

為何神不一開始就啟示一神觀？從上文討論看來，有兩個可能的解釋：首先，這可能是神的漸進式啟示(Progressive Revelation)。其次，就是在古代諸神觀的世界中，要希伯來人明白或接受一神觀，不是容易的事。大神觀已遠勝諸神觀。事實上，若百姓能真的獨一敬拜耶和華，則其實大神觀與一神觀分別不大。

此外，我們也有理由相信，希伯來人的信仰最早期也是諸神觀的，亞伯拉罕的父親他拉及其家族就明顯同時敬拜多位神明(參書二十四14-15)。亞伯拉罕及其子孫能有大神觀念，已甚為難得。

在這種大神觀的思想背景下，我們就更易明白在十災和過紅海時以色列人心中的感受。事實上，十災本身就是一場角力，神藉十災把埃及的尼羅河神(把尼羅河水變血)，牲畜之神(埃及把很多動物牲畜視為神明，十災中有幾災都針對動物牲畜)，太陽神(使埃及地黑暗)及生殖之神(殺長子之災)等等一一擊潰。無論埃及人抑或以色列人，都曉得該些神明，只不過前者信奉他們，後者知道他們存在而沒有信奉他們。藉著十災，神要讓埃及人知道，也要讓以色列人知道，神的能力遠在埃及眾神明之上，神藉十災已「敗壞埃及一切的神」(出十二12)。當百姓離開埃及之際，「埃及人正在葬埋他們的長子，

就是耶和華在他們中間所擊殺的；耶和華也敗壞他們的神」(民三十三4)。十災，是諸神之戰。同樣，過紅海事件，是耶和華與海神（並風神巴力）之角力戰。西乃山上的顯現，是耶和華完全取代巴力、在山上稱王的表徵。

2 · 不可敬拜別神

自亞伯拉罕離開吾珥起，大神觀念就已存在。所以他可以跟迦南祭司麥基洗德交往（創十四17-20，關乎麥基洗德的迦南祭司身份，可參閱筆者所著之「創造神學」第六章有關的討論）。亞伯拉罕一樣相信迦南的神明，只不過他們無法跟耶和華相比，不值得他去敬拜而已。同樣，這種大神觀使列祖可以轉化迦南宗教中的名字或祭祀地方為耶和華信仰中的東西，而沒有感到使用著「邪魔外道」之東西的難處，例如上帝（Elohim）字眼應源自迦南老神伊勒（El），不過變為複數寫法；伯特利、示劍本為迦南的祭祝中心。此外，他拉並他那些留在哈蘭的家人，以及後來雅各的家人，都明顯可以一方面敬拜耶和華，另一方面卻也敬拜巴比倫的諸神，結果雅各要積極清除家中各人所拜之外邦神明神像（創三十五1-3）。

在出埃及事件中，耶和華清楚表達祂高於諸神的能力和權柄。所以，祂有條件在十誡中要求百姓專一敬拜祂。「除了我以外，你不可有別的神」(出二十3)。這誡命的重點是說：百姓在世間只可敬拜耶和華，不可敬拜別的神。這誡命其實在字面上亦暗示其他神明是存在的。當然，我們知道世上只有一位神，但對當日百姓來說，情況不是如此，而此誡命要強調的，就是在諸神當中，百姓只可單一事奉耶和華。故此，出埃及記第二十二章二十節的字眼就更能表達這誡命的意義：「祭祝別神，不單單祭祀耶和華的，那人必要滅絕」。另外，詩篇十六篇四節也帶出類似意思：「以別神代替耶和華的，他們的愁苦必然增加。他們所澆奠的血我不獻上，我嘴唇也不題別神的名號」。

這裡也得一提，聖經說到神的屬性時，其中一種是祂乃「忌邪的

神」(a jealous God)，意即嫉妒的神。「嫉妒」，重點不是指其他神明存在與否，而是神不容百姓把祂與別神並列。故此，「嫉妒」，是指向神的排他性。祂要希伯來人心中只有祂。

對當時別的民族來說，他們既知道耶和華是神，卻認為祂及不上他們本身所敬奉的神明般偉大。這種「外邦人認識耶和華也是神」的例子有很多，例如出埃及記所記載的法老和他的術士，以至埃及眾百姓（參出八19，九20-21，27），摩西的岳父葉忒羅，迦南的民族（參書二8-11）；路得（得一17）；尼布甲尼撒（但二47）等等。

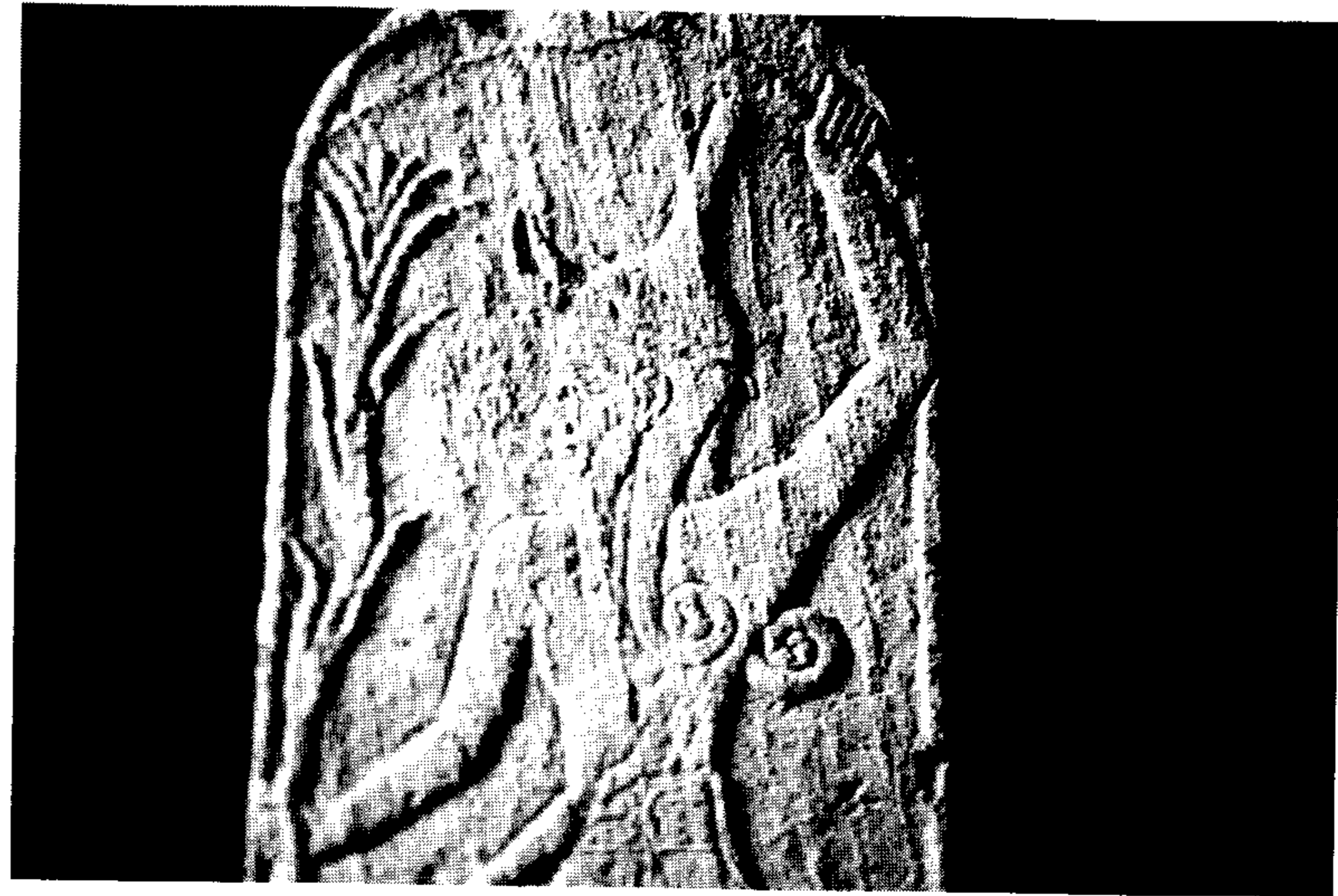
希伯來人其實也是類似情況。自亞伯拉罕、雅各等列祖開始，其家族就一直在敬拜耶和華的同時，也拜祭其他神明。雅各曾清除家中偶像，但這些偶像到了約書亞時期仍留存在百姓當中。約書亞就再次要求百姓專一敬拜耶和華，不要同時敬奉耶和華並埃及、迦南、巴比倫等地的神明。「若是你們以事奉耶和華為不好，今日就可以選擇所要事奉的，是你們列祖在大河那邊所事奉的神呢，是你們所住這地的亞摩利人的神呢；至於我，和我家，我們必定事奉耶和華」(書二十四15)。約書亞又申明，百姓若「並兼敬拜」耶和華和別神，就根本不能真正事奉耶和華，「因為他是聖潔的（亦即指別神不聖潔），是忌邪的神」(書二十四19，另參申四24)。

到了士師及王國時期，百姓仍一直持有這種大神觀。當然，在他們信心軟弱之際，巴力神就取代了耶和華的「大神」位置。例如在士師時期，「以色列人又行耶和華眼中看為惡的事，去事奉諸巴力，和亞斯他錄，並亞蘭的神，西頓的神，摩押的神，亞捫人的神，非利士人的神，離棄耶和華，不事奉他」(士十6)。但即使如此，他們仍是以耶和華為他們的神，只不過祂不再是他們事奉的對象而已。可以說，自亞伯拉罕開始，一直到舊約時代完結，希伯來人都從未試過不信奉耶和華。事實上，一個希伯來人根本不可能完全放棄耶和華信仰，因為這是他們國家的宗教，耶和華是他們列祖的神。然而，在他們信奉耶和華之餘，也認識別神的存在。這個不是關鍵問題，真正問

題在於他們若把其中一位別神的重要性放在耶和華之上，「偶像」問題就告產生了。結果，百姓惹動神的怒氣，遭神懲罰。也就是說，先知斥責百姓，或神要懲罰百姓，不是因為百姓沒有「一神觀」，而是百姓不單單敬拜耶和華（參士六30-32，賽二十七9），而且該些別神信仰又往往涉及各種邪惡淫亂的儀式，引人犯更多的罪（參何四12-13）。百姓拜偶像不等於就不把耶和華當作神，百姓從來沒有這樣想過。問題只是：誰是最大的？百姓有否獨一敬拜耶和華？

王國時期著名的「迦密山比試」也是這種「誰為最大」之爭。當亞哈作北國君王時，百姓在王后耶洗別的影響下，轉去敬拜巴力。他們不是完全背棄耶和華，不敬拜事奉祂。問題是他們在靈性上出現三心兩意的情況，而非單一的事奉耶和華。他們本來純全的信仰結合了巴力的宗教。他們既事奉耶和華，但同時又事奉巴力。所以，先知以利亞才會向以色列人發出這樣的挑戰：「你們心持兩意要到幾時呢？若耶和華是神（意即至高無上的神），就當順從耶和華；若巴力是神，就當順從巴力」（王上十八21）。以利亞催促百姓作出決定要順從哪一位。當然，以利亞本身並不把巴力看作為神，他信奉的只有一位。

然而，面對以利亞的質詢，百姓竟然「一言不答」，暗示他們仍不願意專一事奉耶和華。為何百姓常常不能專一事奉耶和華呢？經歷過耶和華這麼多的恩典與大能，百姓為何仍會三心兩意呢？原因是百姓進入迦南這流奶與蜜之地後，就在各方面受到所留下的迦南人在文化上及宗教上的薰陶。巴力是迦南人祭祀的風雨之神和農作業豐收之神（Fertility God），希伯來人為求豐收、為求更享安舒、享受物質上的豐裕，就「急功近利」地去敬拜巴力神。這點跟現代不少信徒在信主後受物質迷惑而漸遠離真道，實有點相似。神賜人的是平安、穩妥、福樂，但不少信徒卻日漸向現實妥協，追求更眼前、更物質、更情慾的享受和滿足。



迦南風神及生殖之神巴力，髮腳捲如風，手執閃電，額有牛角。

3 · 神是生命的主宰

不可敬拜別神，不單指百姓要獨一敬拜耶和華，以祂為最大，也指他們要以神為他們生命的主宰，事事以祂的旨意為依歸。簡單地說，百姓要順服神的命令，特別是祂透過誠命典章所彰顯的旨意。上帝會否賜福他們，保守他們，讓他們生活豐足與平安，就視乎他們能否謹守遵行祂的一切誠命（參申二十八）。「如何明白神的旨意」，是今日基督徒常常問的問題，但這問題卻少有困擾昔日希伯來人，因為透過誠命典章，他們清楚知道神想他們如何，問題只在他們能否按著祂的吩咐來行事做人。今日有些基督徒根本連聖經也不熟，就去問「如何明白神的旨意」這類問題，實在令人嘆息。

當然，有些非常個別情況，就難以從聖經或誠命中看到甚麼指引，這時希伯來人就會用其他方式來求問神的旨意。例如他們在某些重要事情上無法抉擇時，就會去找祭司，並透過祭司「決斷的胸牌」中所擺放的「烏陵和土明」（參出二十八30，民二十七21）來知道神的心意。「烏陵和土明」十分神秘，有點類似占卜物的一種神器，聖經未有詳細記載這兩件東西如何可以啟明神的旨意。一般相信，「烏

「烏陵和土明」分別代表是與否，神透過「是與否」方式來回答百姓問題，但實情如何運作，我們已無從知道。這「烏陵和土明」到了被擄回歸時期似乎仍在（拉二 63，尼七 65）。

另一種尋求神諭的方式，就是用抽籤方式來求問神的旨意，或解決人的紛爭。聖經稱這方式為「製籤」或「拈鬮」。例如約書亞用抽籤方式從百姓中找出犯事的亞干（書七 16-21）；征服迦南後，他亦用抽籤方式來幫助他為百姓分配土地（書十八 6-8）。撒母耳雖然已經膏立掃羅作以色列王，但他仍在百姓面前用抽籤方式選出掃羅，藉以表明這是神親自作揀選的（參撒十 17-24，十四 41-42）。有時祭司的班次亦由抽籤決定（代上二十四 5）。這方式似乎在外邦人中間也頗為流行，所以先知約拿因逃避神的使命而在海上遇到風浪時，船上的外邦人也用抽籤方式找出招惹神明動怒的禍首（拿一 7-9）。

到了新約時期，猶太人仍繼續沿用抽籤這傳統尋求神諭的方式，但隨著聖靈活躍的動工，這方式明顯已漸少被採用。使徒在耶穌升天後以抽籤來選出馬提亞去代替喪了命的猶大（徒一 23-26），但聖經再少提到馬提亞的事蹟，反而詳盡論到那自稱使徒的保羅的事工。這似乎暗示馬提亞並非真是神所揀選的使徒，而抽籤亦再非神曉諭旨意的方式。所以，我們今日也不能用抽籤方式去求問神的旨意，只能透過禱告、默想、本身的經歷並別人的意見來印證神的旨意。很明顯，我們越熟識聖經、越明白神的屬性與心意，就越能明白神對我們的旨意。無論如何，在昔日希伯來世界中，「烏陵和土明」，並抽籤之法，都是百姓以上帝為主宰的具體表現之一。

當然，更簡單地表達上帝為主宰的方式，是透過事奉。正如耶穌所說，「一個人不能事奉兩個主，不是惡這個愛那個，就是重這個輕那個」（太六 24）。所以，昔日約書亞亦呼籲百姓去把偶像除去，誠心實意的事奉耶和華。「至於我和我家，我們必定事奉耶和華」（書二十四 15）。「事奉」，在舊約時代指的主要是按時的獻祭和朝聖、記念節期、遵守誠命，並「盡心、盡性、盡力愛耶和華你的神」（申六 5）。當然，對希伯來人

來說，「愛」是永不空談的，愛須要有行動去實踐，才算為真愛。所以，百姓仍須要透過遵守誠命來實踐這愛。「你要愛耶和華你的神，常守他的吩咐、律例、典章、誠命」（申十一 1）。惟有這樣，百姓才算為以上帝為「大神」、「萬主之主，萬神之神」。

4 · 一神觀的出現

真正的一神觀（Monotheism）要到較後期才出現，特別是百姓被擄巴比倫之後。錫安淪陷，百姓被擄，對以色列人來說是極沉痛的打擊。這個教訓使被擄後的百姓孕育出一神觀來（也可能是神在此成熟時機作出的啟示）。所以，被擄後的猶太百姓再沒有出現敬拜偶像的問題。對於當時猶太人的一神觀念及這種觀念所帶來的問題，本書第二十一章「一神觀的出現」續有討論。

至於被擄前的百姓，特別是分裂王國の後期，百姓有否開始持有一神觀念，則仍是聖經學者爭論不休的問題。以賽亞書是爭論的主要對象之一，因為書中似乎清楚表達出一神觀信仰，而這觀點在列祖時代、出埃及時代及王國初期絕少出現。「我是耶和華，再沒有別的神」（賽四十五 18）。「除了我以外，再沒有神。我是公義的神，又是救主，除了我以外，再沒有別神。地極的人，都當仰望我，就必得救，因為我是神，再沒有別神」（賽四十五 21-22，留意三次重複論到「沒有別神」，另參賽四十五 5-6，14-16，四十三 12，四十四 8 等）。然而，我們也得留意：1) 以賽亞書後半部主題之一乃神為創造之主，創造大地，也創造以色列。故此，這裡強調的可能僅是「耶和華乃唯一的創造者，再沒有別的創造者」。也就是說，縱有別的「神明」，但他們既非創造者（無論是創造世界抑或創造以色列），就不算為「神」了。2) 以賽亞書後半部在神學上與描寫上皆與前半部有所不同，故有學者認為後半部不是出自先知以賽亞手筆，也不是王國時期作品，而是被擄期間的作品（即所謂的「第二以賽亞書」，指賽四十至六十六章）。此外，這部份多番藉「創造」論到神要把被擄的以色

列百姓拯救回來，或說，再次「創造」出新的百姓，這似乎更反映被擄時期的情況。若然這部份確是被擄時期作品，則這裏的一神觀便不能用來描述舊約一般百姓的觀念。以賽亞書後半部作者問題極複雜，在基督教學術界中仍在爭議著，筆者不能在這裏去處理。然而，縱使以賽亞書後半部確是出自以賽亞手筆或確是王國時期的作品，但其一神觀仍不能算是當時百姓的主流觀念。舊約整個時期百姓的主流觀念是大神觀，他們認為萬神中以耶和華為最大最有能力，而不是世間只有一位神。一神觀在被擄期及兩約之間才真正出現，而成熟於新約時期。

總結而言，在舊約時期，百姓要面臨的抉擇，不是從「只有一位神」(a God) 及「沒有神」(no God) 之間選其一，而是要從「只信奉一位神」(one God) 及「很多神」(many Gods) 之間選其一。

5 · 神靈與聖靈

最後，也得一提希伯來人對「聖靈」的觀念。雖然舊約希伯來人持守的是大神觀的觀念，即世間有很多神明，而以耶和華為最大，但另一方面，他們亦相信耶和華就是耶和華，沒有所謂「聖父」、「聖靈」的劃分。他們沒有新約之「三位一體」觀念，也沒有「二位一體」觀念。他們相信，神是一位一體的。

在舊約中提到的靈，就是神的靈，不是指「三位一體」中之「聖靈」。例如創世記形容「神的靈運行在水面上」(創一2)，「耶和華的靈降在他上，他就作了以色列的士師」(士三10)，指的都是神。神是個靈，當然就是「聖靈」。舊約中出現「聖靈」字眼只有幾次：

「嫩的兒子約書亞，是心中有聖靈的」(民二十七18)。

「不要丟棄我，使我離開你的面；不要從我收回你的聖靈」(詩五十一11)。

「等到聖靈從上澆灌我們，曠野就變為肥田」(賽三十二15)。

「他們竟悖逆，使主的聖靈擔憂，他就轉作他們的仇敵，親自攻擊

他們」(賽六十三10)。

民數記二十七章及以賽亞書三十二章原文皆沒有「聖」字。而以賽亞書六十三章第十四節亦提到「耶和華的靈」，明顯跟第十節的「聖靈」相同。可以說，這四句的「聖靈」其實都等同神或神的靈，無須限指「三位一體」的「聖靈」。

也有人認為舊約一些描寫暗喻著三位一體觀念，例如「神」字的複數寫法 Elohim，神亦有時以「我們」自稱，例如神見世人建巴別塔時，就說「我們下去，在那裡變亂他們的口音」(創十一7)，或者先知以賽亞讚美神時說「聖哉聖哉聖哉」，似含三位之意(賽六3)。當然，這些都是很弱的理由。「神」字用複數寫法，或神以複數自稱，都只是一種表彰其榮耀偉大之意，同時亦可跟迦南之神明伊勒(El，這字在希伯來文複寫就是 Elohim) 分別出來，其中並無甚麼隱意。至於以賽亞的讚美，也純是讚聲不絕之意，並非指向「三位」。即使我們認為這些確是一種暗喻，這些暗喻也只是對基督徒有含意。對於舊約及新約一般希伯來人來說，神是一位一體的，沒有「聖靈」，沒有「聖子」，甚至也沒有「聖父」(沒有子之相對，何來「父」?)。上帝就是上帝。

即使是新約時代，信徒對聖靈的理解亦其實跟神的靈很相似。神的作為跟聖靈的作為很難清楚劃分出來。耶穌所說「求父另外賜下一位保惠師」(參約十四16-17)的說話，是一種比方，因為我們不能說五旬節聖靈降臨於信徒身上之前的漫長日子裡，聖靈不在信徒身上，或不在世上。五旬節事件，是一種彰顯，不是真的那時才降臨。聖靈，在舊約，在耶穌時代，在任何歷史的時空，在永恆裡，都存在。

當然，筆者不是否定三一神觀。神確是三位一體，在創世之前，祂已經以三一方式永存著。而因應著拯救人類，三位作出了一些分工，如聖父負責計劃，聖子負責救贖，聖靈負責感動與督責。但這種分工並不是完全可以劃分出來的分工。對筆者而言，創世的，是聖父，是聖子，也是聖靈；感動人的，是聖父，是聖子，也是聖靈；甚

至道成肉身的耶穌，雖因道成肉身而跟聖父聖靈有所距離，但仍是關係密切的。只有在十架上，當耶穌喊叫「父阿父阿，為甚麼離棄我」的時候，聖子才完全與聖父、聖靈分離，而這種分離帶來聖子耶穌極大的痛楚，比肉身之苦、無辜被害、眾叛親離、甚至承擔世人罪孽之苦尤甚。永世皆一起的三位一體，在耶穌於墳墓裡的三天，真正的分開了。除此之外，三位一神從未真正分開過（另參筆者之「創造神學」第六章關乎三一神觀的討論）。

第十三章

從第二誡看 希伯來人的圖象文化

十誡的第二誡是「不可為自己雕刻偶像，也不可做甚麼形像，彷彿上天、下地，和地底下，水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉它，因為我耶和華—你的神是忌邪的神」（出二十 4-5）。

這誡命跟希伯來人的圖象文化有不可分割的關係。正如諸神觀是古代世界的共通文化，希伯來人也無法完全擺脫這種思想（然而他們的大神觀念已然超越其他鄰國）；同樣，圖象文化也是古代世界共通的，希伯來人一樣有著這種文化。十誡第二誡，就是要禁止百姓以圖象方式去把真神規限。

圖象（Picture），就是以實體來代替較抽象的東西，使之形像化、視覺化。古代人不像現代人般容易明白抽象的東西，所以他們會製造圖騰（Totem）或諸般的偶像來表達他們所信奉的神明。例如對於「從亂到序」的觀念，巴比倫就用風神（代表秩序）大戰海怪（代表混沌）來表達，然後就在每年新年節期中用戲劇及祭祀形式來重演這個創世神話（A dramatic re-enactment of Creation Myth）。在戲劇中，扮演「海怪」的人被象徵式地殺掉，藉以表徵大地再次有秩序，新的一年會有豐收。透過這些圖象表達，巴比倫人就更體驗神話中的意義。

圖象化的宗教儀式亦另有一大目的，就是使人更容易去操縱或控制神明（Manipulation of the divine）。人所不能控制的大自然，現在可以透過戲劇及祭祀來嘗試加以掌握。在巴比倫新年戲劇中，「海神底瑪」被殺掉，人民就心理上覺得未來一年會風調雨順。這種情況就如中國人在新春時藉燒炮竹來希望趕走惡運，帶來好景一般。此外，

巴比倫、迦南、埃及等古代近東國家的宗教都盛行用各種雕刻偶像來代表各神明，然後加以膜拜，亦加以操縱。在心理上，把神明雕成偶像後，就可把「它」搬來搬去，用祭物獻到「它」面前，於是達到操縱的心理滿足感。

1 · 不可雕刻偶像

當希伯來人要在迦南定居時，他們面對的是迦南種種偶像敬拜的試誘。上帝在他們進迦南前曾囑咐他們要把邪惡的迦南人盡行除去，但他們卻留下了不少迦南人（參書十六10，十七12-13），結果這些迦南人就成了他們的網羅。這些迦南人盛行用各種方式去「操縱」神明，例如他們「在高山、在小山、在各青翠樹下」建立神殿廟宇、祭壇和柱像（參申十二4），這些廟宇又設有「聖妓」。迦南人相信（其實很多古代近東人也有類似想法），土地是否肥沃，農作業能否豐收，很視乎主管肥沃和生殖之神巴力跟女神亞斯他錄（Ashtart，或作複數 Ashtaroth）的性關係情況。亞斯他錄是迦南人敬奉的一位神明，在神話中她是巴力的妹妹，也是他的妻子，她是掌繁殖與戰爭的女神（參撒七4，王上十一5），而迦南人就相信，男人往該些廟宇跟聖妓作性交時，就會有助刺激巴力與亞斯他錄之間的性交活動，從而促進農產的收成。

在先知以利亞與巴力數百先知在迦密山「比試」之際，巴力先知為求巴力神顯靈，就在壇四圍「踊跳」、「用刀槍自割、自刺」、「狂呼亂叫」（王上十八26-29），這些都反映昔日迦南人敬拜巴力的某些儀式，以自殘身體方式去驅使神明應允他們的要求。凡此種種，都反映迦南信仰中意欲「操縱」神明的行徑。以實代替虛，以實駕馭虛（至少在心理上如是）。這是很多外邦信仰的共通之處。

希伯來人在列祖時期以遊牧生活為主，對春雨秋雨之依賴不大，所以受迦南宗教影響也相應不大。但定居巴勒斯坦後，百姓轉為以農耕生活為主，亦相應地對雨水供應有更大依賴，故此也較易受迦南宗教影響。事

實上，不少希伯來百姓陷入迦南人的網羅，學效他們去「在各高岡上，各青翠樹下築壇，立柱像和木偶」（王上十四23），甚至也在其上藉著與聖妓行淫來刺激農業豐收，例如以西結書十六章十五至十六節記載，「你縱情淫亂，使行路的任意而行。你用衣服為自己在高處（High place，原文是 bamah，等同於迦南的邱壇）結彩，在其上行邪淫」。

故此，十誡的第二誡「不可雕刻偶像」就是針對百姓所要面對之迦南偶像敬拜情況。耶和華不容百姓敬拜別神或為它們雕刻偶像，更不容百姓為祂自己雕刻偶像。一方面因為耶和華的威榮權能根本不是任何人間雕像所能充份代表，這樣只會以不完美去代表完美，結果只會虧損神的完美。另一方面，用雕像去代表耶和華，很容易令百姓陷入意欲操縱耶和華的試探。耶和華要作人的主，而不容百姓在意識形態上作祂的主。偶像敬拜和真神敬拜的一大分別，就是耶和華信仰中，耶和華要作王、要作主；但在異邦信仰中，人卻可以透過偶像敬拜而「心理上」控制和操縱神明，也就是說，人自己才是王、才是主。在伊甸園中，亞當夏娃偷食禁果，也是不欲耶和華為主為王，他們要作主（神要他們不吃的，他們偏要吃），他們要「如神」曉得智慧（創三4）。在巴別塔事件中，人也要自己作主。神要人分散全地，但人偏要聚集。希伯來人常常陷身巴力敬拜，也是他們要「作主」（巴力敬拜中他們可以行使操縱之權）的一種表現。從某角度而言，整本聖經都可說是「神要作王」與「人要作王」之間的爭競。

耶和華禁止百姓去為祂雕造神像，但這類事情仍不斷發生。出埃及記第三十二章的拜金牛犢事件就是一例。亞倫帶領百姓鑄的金牛犢不是代表任何別神，而是代表耶和華。摩西上西乃山後遲遲未返，百姓感到不安，於是就藉著造牛犢來把「耶和華」現於眼前。這正是一種操縱表現。結果，百姓當然遭到神的責備和懲罰。後來，這種以牛犢偶像代表耶和華的情況仍有發生。耶羅波安就曾為避免北國國民往南國猶大的耶路撒冷敬拜，於是分別在伯特利和但這兩個地方造牛犢，供百姓敬拜（王上十二25-31）。除了造牛犢來「操縱」耶和華

之外，希伯來人也有種種嘗試「操縱」耶和華的表現。祭司以利兩個兒子抬著約櫃往戰場與非利士爭戰，就明顯是一種操縱表現（藉著帶約櫃去打仗而「耍」耶和華使他們打勝仗，參撒下四）。當然，耶和華不會被他們藉約櫃而操縱祂。結果，不單以色列人戰敗了，連約櫃也被擄走。人，不能藉任何東西去支配耶和華。神像不可以，約櫃不可以，祭祀也不可以。掃羅就曾想藉獻祭來支配耶和華（參撒下十三12），結果遭撒母耳斥責。

雖然在歷史上希伯來人未能真的不敬拜偶像假神，也未能真的不為真神耶和華雕造神像，但在另一方面，他們卻是十分「遵守」這誡命的，因為這誡命成為他們不去發展雕刻鑄造等藝術的一個重要原因。他們除了陶造一般日常生活使用的器皿外（希伯來人中有陶匠這職業），就極少雕造別的手工藝或任何有形像的陶瓷、金屬東西，甚至繪畫圖畫，以免一不小心犯了「不可雕刻偶像」的誡命。他們更從不會繪畫人像。結果，考古學家很難在巴勒斯坦找到甚麼古代以色列的重要遺物，找到的多是古迦南的東西。如果跟埃及、巴比倫、波斯等著重雕刻藝術的鄰國相比，希伯來人在這方面可謂交了白卷。這對以色列的考古研究造成很多不便。

很明顯，十誡第二誡並不是禁戒人去作「雕刻」，而是不可「雕刻偶像」而已，但希伯來人有時卻會偏向誡命的字面意思，或採取「寧濫勿缺」的態度，結果有時會造成不必要的規限，真正重要的誡命精神卻反遭忽略。到了新約時期，這種只看重誡命字面意義而忽略背後精神的情況就更為嚴重，出現了如法利賽人這種形式主義的人物。耶穌在登山寶訓中的很多教導都是要重提十誡的背後真諦（參太五）。

2 · 上帝藉圖象去啟示祂的屬性與作為

圖象文化是古代異邦宗教的一大特徵，也是異教人仕用以支配和操縱神明的重要手段，但耶和華向希伯來人作啟示時，也不能全然離

開圖象，因為這是古代人共通的文化。古代人不易明白抽象事物，所以要他們明白啟示，就不得不用圖象。整本舊約充滿種種圖象式啟示。洪水後的天虹是圖象式表達神的永約，割禮是圖象式表達百姓是分別為聖、屬於耶和華的，節期是圖象式表達百姓對神的感恩心情，祭司及祭祀是圖象式表達人對神的感恩與祈求。



今日猶太人在住棚節往耶路撒冷哭牆下禱告和唱詩。

人間的身份

神透過很多人間的身份向百姓表達自己跟他們的關係，如君王、審判官、父親、牧人等等，而希伯來人也常用這些身份去稱呼神。神是個靈，不能用任何身份全然表達，但此類幫助百姓理解神之屬性的圖象式身份卻又不能缺少。除了男性角色外，聖經也有用女性角色去形容神對子民的照顧栽培，例如提到女性的身體部份如母腹、胸部等，或女性身體的特有功能，如懷孕、產子、母懷的培育等等。「雅各家，以色列家，一切餘剩的，要聽我言，你們自從生下，就蒙我保抱，自從出胎，便蒙我懷搆」（賽四十六3，另參四十九14）。然而，

比之下，仍以男性象徵為主。

動物的特性

神也透過不同的動物去表徵祂的屬性。例如祂曾形容自己為鷹，百姓背在翅膀上，從埃及領出來（出十九4）。鷹是天上百鳥之王，獅是地上百獸之王者，希伯來人以獅為君王的表徵，而身為「君支派」的猶大支派就以獅為代表（參創四十九9）。以西結書第一中，先知以西結在異象中見著四活物，四活物各有四個臉，分別是的臉、獅子的臉、牛的臉、鷹的臉（結一10）。神可能藉著百姓對些人和動物的共識理解來表達祂的幾種屬性：祂是關心人的，是人朋友（人）；祂又是人類的君王（獅）；又是人類的僕人，願意為付出愛心，施予拯救（牛）；祂更是至高的神（鷹）。這就是圖象化。該四種身份，也藉耶穌的道成肉身而向人彰顯。馬太福音強調耶穌是君王，馬可福音強調耶穌是僕人，路加福音強調耶穌是個凡人，約翰福音強調耶穌是神。

神的巨大形像

神為要向百姓表彰自己的偉大，也常以身體的巨大來襯托其能力之巨大。創世記記載「天起了涼風，耶和華神在園中行走，那人和他妻子（即亞當和夏娃）聽見神的聲音，就藏在園裏的樹木中，躲避耶和華神的面」（創三8），其中就明顯有「巨人」在行走的景象。洪水事件中，耶和華把那體積巨大的方舟的大門關上（創七16）。巴別塔事件中，神從天上走下來看看世人所建造的城和塔，亦有巨人俯視大地的意味（創十一5，7）。

在西乃山上，摩西及眾長老「看見以色列的神，他腳下彷彿有平鋪的藍寶石，如同天色明淨。他的手不加害在以色列的尊者身上。他們觀看神，他們又喫又喝」（出二十四10-11），這段記載反映當時神是以一極巨大形像向他們顯現，他們最清楚看到的，只是祂的腳。若

我們把這段經文跟以西結書作比較，就更不得了。以西結書第一章記載先知以西結在異象中見到四活物，「在他們頭以上的穹蒼之上有聲音。他們站住的時候，便將翅膀垂下。在他們頭以上的穹蒼之上有寶座的形像，彷彿藍寶石；在寶座形像以上有彷彿人的形狀。我見從他腰以上有彷彿光耀的精金，周圍都有火的形狀；又見從他腰以下有彷彿火的形狀，周圍也有光輝。下雨的日子，雲中虹的形狀怎樣，周圍光輝的形狀也是怎樣。這就是耶和華榮耀的形像。我一看見就俯伏在地」（結一25-28）。很明顯，以西結所見的跟摩西及眾長老所見的相似，都是神坐在寶座上，這藍寶石似的寶座在那裏？寶座在那些於天空飛翔之四活物的頭頂之上的穹蒼．．．之上。難怪摩西見到神腳下彷彿有平鋪的藍寶石，「如同天色明淨」，因為神的寶座就是整個天際！他們向上望，只能見著祂的腳、腰和這寶座，根本不能再往上看。寶座如此大，神又坐在寶座之上，他們如何觀看神？

此外，但以理書第五章記載巴比倫王伯沙撒與一千大臣在宮中縱飲之際，神藉「人的指頭」（但五5）的形態在王宮的粉牆上寫字，令巴比倫王及眾大臣驚惶不已。能在牆上寫字而又讓眾人看到，這「指頭」亦必巨大無匹。

希伯來人亦深知神是個靈，全能全知，也全在（參詩一百三十九），絕不受限於一實物形體中。當然，也不會真的有手有腳，然而他們的文化始終是圖象的文化，所以他們觀感中的神仍是圖象化的。這圖象大概是一位巨人。難怪詩人會說，「我觀看你指頭所造的天，並你陳設的月亮星宿，便說，人算甚麼，你竟顧念他」（詩八3-4）。

會幕及其中的聖物

舊約最圖象式表達耶和華信仰的，就是會幕或後來之聖殿中種種事物。聖所外有洗濯盆，供人清潔身體。又有祭壇，供人贖罪，清潔心靈。聖所內再有至聖所，重重深入，當中又有幔子作相隔，這幔子沒有進出口，而唯一可進入至聖所的大祭司也一年才可內進一次，且



會幕充滿著圖象意識，表徵屬靈意義。

要俯身爬進去。一切都圖象式地表達出神的聖潔莊嚴與神秘。此外，聖所中的金燈台，香壇，陳設餅桌，並至聖所中的約櫃，約櫃上的施恩寶座，約櫃內的三件物事（亞倫的杖，法版，嗎哪。象徵道路，真理，生命？），以至大祭司身上的每件裝飾（特別是聖衣上有刻著十二支派名字的寶石，表徵神對全體百姓的護蔭，參出二十八），全都是圖象化地表達著種種屬靈意思。整個會幕就是一幅圖畫，描繪著神與人的關係，也描繪著神的種種超然屬性。絕不抽象，絕不難明白。此外，也得留意，會幕原意為神的住所，神藉會幕而圖象化地住在百姓當中，其中施恩寶座更代表祂之所在。而百姓安營時，十二支派分為四批在東南西北方向安營，會幕置在中央，藉以表達神在百姓當中（民二）。這就是圖象文化，這就是昔日的共通文化。神用圖象，因為神的啟示不會離開受啟示者的文化。

割禮的表記

希伯來人視割禮為跟上帝立約的記號（參創十七9），希伯來男嬰一般會在出生後第八天受割禮，即是把部份包皮割去，成為他們加入希伯來信仰群體的一個重要表徵（女性在希伯來社會中是附屬於男

性的，所以無須有類似表徵）。這個記號無疑是非常圖象化的表達方式，男性身體有受過割禮的就屬乎神的百姓，未受割禮的就不是神的百姓。其實，割禮不是希伯來人獨有的儀式，古代近東很多國家，例如埃及、巴比倫、亞述等，都有實行這個儀式（參耶九25）；此外，在亞拉伯人、非洲人、澳洲土著中，也有部族是實行割禮的（其中有些更包括女性在內，把女性部份外陰割去），而且施行割禮之原因也大多是宗教性的。但隨著歷史不斷發展，割禮越發成為希伯來人的記號，以至部份外邦人有時會被稱為「未受割禮的外邦人」（結四十四7，另參耶九26）。而且這稱呼常帶有不屑態度，例如掃羅臨死之際，要他的隨從把他殺掉，「免得那些未受割禮的人來刺我，凌辱我」（撒三十一4）。王國時期的希伯來人並不怎樣排外，故若一些在他們中間寄居的外邦人要成為他們中一份子，或想守逾越節，就須要接受割禮。

到了新約時代，雖然希伯來人仍有施行割禮，但教會卻不再認為割禮是上帝子民的表徵，使徒保羅就指出肉身上的割禮並不能使人得著神的悅納，人惟有藉著信靠神、接受耶穌的代贖，才可以得救（加五6，西二11-12）。真正重要的，是屬靈上的改變，是心的割禮。「因為外面作猶太人的，不是真猶太人；外面肉身的割禮，也不是真割禮。惟有裏面作的，才是真猶太人；真割禮也是心裏的，在乎靈，不在乎儀文」（羅二28-29，另參腓三3）。舊約時代的人須要割禮，因為他們之文化的一大特徵，是圖象文化。他們遠比新約的人更須要圖象。

3 · 不能供膜拜的圖象

在舊約時代，雖然神為要遷就文化而多方面用上圖象作啟示工具，但祂在很多方面卻也突出耶和華信仰與異邦信仰的不同處。例如說，「上台階敬拜」是古代圖象文化中的敬拜模式，所以，耶和華信仰中的祭壇就不能是「朝下式」的。然而，當迦南祭壇是用鑿成之石

頭砌成之際，神要求百姓不可用鑿成的石頭來建造祂的祭壇（參出二十 22-26）。異邦信仰多有雕刻偶像（如巴力之像），如上文所述，一方面這是出於人要操縱神明的心態，另一方面亦出自古代人的圖象文化。所以，耶和華信仰就不能完全沒有類似的東西去表徵耶和華，但這表徵卻又不能是任何偶像似的東西（這樣就會以「不完美代表完美」，亦易成為人欲操縱的對象）。於是就出現了會幕的特別設計。有聖所、至聖所、金燈台、陳設餅桌、香壇，種種皆代表了某種意義（這是圖象文化），但同時卻又不等同於神自己，不能成為膜拜的對象。至聖所中有約櫃，約櫃上有施恩寶座，寶座上有兩嚙路啣面對面朝著，中間是空的，卻代表著耶和華之所在。異邦神像有手有腳有頭有面，但會幕中沒有這種神像。

會幕的巧妙之處，是既圖象地表達神的臨在及種種屬性，但同時又將「成為膜拜或操縱對象」的可能性減至最低。我們不能說完全沒有可能，那個沒有神像的約櫃後來也被帶到戰場上，是為一例。人若要找點東西來膜拜和操縱，就總有他的辦法。正如神已盡量不留下甚麼「神聖遺物」（如約櫃、聖杯之類）給世人，但今日仍有人敬奉「聖徒遺物」、「裹屍布」、「十架遺木」等東西。亦有信徒拿十架裝飾作護身符，或甚至手執聖經去求神成就某些事情等等，這些都有違神的心意。

4 · 出埃及記的圖象文化

耶和華為因應希伯來文化而多用圖象作啟示工具。因此，神在出埃及事件中向埃及人施行十災，藉此來向以色列百姓表達祂那勝過埃及諸神的能力；又施行「分開紅海」的神蹟及在西乃山上以風火雷電來呈現祂自己。這兩次事件本身相當圖象化，清楚表明了神的大能與榮耀。試想，洶濤大海，竟在自己腳前分為兩邊，中間露出乾地，可讓自己及眾百姓經過，而經過時又可看到「通道」的兩邊仍是高高的水牆，這是何等奇妙、超乎想像的景象及經歷。又試想，百姓站在高

聳之西乃山腳下，抬頭望上煙霧迷離、雷電交加、角聲高響的山頂，又知道神正「在火中降於山上」、「降臨在西乃山頂上」（出十九 18-20），這又是何等扣人心弦、歷久難忘的一個景象。

再者，由於這兩次事件都令以色列人聯想起外邦的神話故事（風神大勝海獸；風神在山上、在雷電中稱王），於是成了「圖象中的圖象」。表面的圖象是神在他們眼前把浩瀚大海分開，並在高山之上，在風火雷電中呈現自己。深層的圖象是耶和華以風神姿態大勝了代表混亂邪惡勢力的海怪，亦取代了巴力等風神的原初位置，並且在山上稱王，完全取代了巴力等風神的「王權」。也就是說，在過紅海事件中，耶和華同時擊敗了海神和異邦風神，祂是真正的至高王者。結果，這種「圖象中的圖象」大大加強了事件在百姓心中的感染力。另外，如上文所述，摩西及眾長老在西乃山上見神顯現時，神「腳下彷彿有平鋪的藍寶石，如同天色明淨」（出二十四 10），這形象極可能是一個神坐在寶座上的形象（參結一 26）。當然，寶座表徵王權，故此也屬一個深層的圖象。神要透過這圖象向百姓表明祂就是他們的君王。

舊約作者有時用外邦神話故事式的字眼來形容耶和華的創造（並過紅海的「創造」事件），亦是受這種圖象文化的影響。「從亂到序」是一個相對上較抽象的概念，但「風神大勝海怪」，或「神打傷拉哈伯」、「刺殺大蛇」、「打穿大魚的頭」等等圖象，就更為傳神，更為生動，更被人所理解，亦更易感染受眾。

神選擇用「分開紅海」式的拯救，神選擇以海為混沌邪惡的表徵，神選擇以山為呈現祂能力權柄的地方，大概就是要因應希伯來人的文化共識，這文化共識包括外邦的神話，也包括對圖象的反應與理解。舊約除出埃及記充滿圖象意識（過紅海、西乃山、會幕等等）外，約拿書、以西結書、但以理書、何西阿書、撒迦利亞書等等其實也充滿各種圖象式啟示。

如上文所述，神雖然因應希伯來人的文化共識而多用圖象作啟示

工具，但祂也同時突出了耶和華信仰與異邦信仰的不同處。在出埃及記故事中，情況也是如此。一個明顯的例子，就是雖然神也像巴力般在山上呼風喚雨，雷電交加，然而巴力是住在山上的，而耶和華卻「在火中降在山上」（出十九18），「耶和華降臨在西乃山頂上」（出十九20）。也就是說，耶和華並不住在山上。西乃山為聖山，因為神在那裏降臨和顯現，事件過後西乃山就不再扮演「聖山」的角色。後來先知以利亞曾因逃避王后耶洗別的追殺而逃往何烈山，即是昔日的西乃山。在那裏耶和華再次在風與火中顯現，雖與迦南巴力顯現的景象相似，但卻又那麼不同。「那時耶和華從那裏經過，在他（以利亞）面前有烈風大作，崩山碎石，耶和華卻不在風中，風後地震，耶和華卻不在其中；地震後有火，耶和華也不在火中，火後有微小的聲音」（王上十九11-12）。在異邦宗教中，神明是在風與火裏的，但耶和華卻不是這樣，正如約櫃施恩寶座上，兩嚙嚙啞面朝面相對之處，表徵神之所在，但卻是空的。

此外，也得一提，神雖不是真的在火中，但在舊約及新約中，「火」確常是神顯現時的一種形態，一種圖象，表徵著神的威嚴可畏，也表徵祂施行審判的能力。很多時，火在，神也在。在伊甸園故事中，祂藉「四面轉動發火焰的劍」（創三24）把守伊甸園的入口，把犯罪的人類隔於門外。火之後就是神之所在，但人卻不得進去裏面了。在創世記十五章，祂藉火之形態出現，與亞伯拉罕立約。在西乃山麓下，祂從「荆棘裏火焰中」（出三2）向摩西顯現，呼召他去帶領希伯來人離開埃及。出埃及時，祂在曠野藉雲柱火柱引領百姓前進，甚至停留在會幕之上（出四十34-38）。在西乃山上，祂以火之形態向摩西及百姓（及後來的先知以利亞）呈現祂自己。先知撒迦利亞形容神要作「火城」（亞二5），為要保護耶路撒冷，亦為要表彰祂的榮耀。

新約五旬節聖靈降臨於眾門徒時，也是「有舌頭如火焰顯現出來，分開落在他們各人頭上」（徒二3）。在主再來之日，神會滅毀一

切，祂會用烈火把世間萬物銷化（彼前三10-13，另參詩六十六12，賽四十三2，亞十三9）。

「因為耶和華你的神乃是烈火」（申四24，另參來十二29）。在約翰所見之異象中的基督，也是眼目如同火焰（啟一14，二18）。紅紅烈焰之火，令人望而生畏之火，跟神之顯現往往是分不開的。這就是一種非常有果效的圖象。希伯來人的文化是圖象式的文化，向他們啟示，就不能離開圖象。

5 · 新約的圖象文化

圖象文化雖是舊約時代文化的一大特徵，但並不表示新約教會就沒有這種文化。耶穌在逾越節晚餐時設立聖餐，要門徒以後也要如此作，為的是記念他。逾越節本身是希伯來人以圖象方式記念耶和華之救恩的一種儀式，而耶穌就借此圖象去表徵另一個圖象，就是他在十字架上的犧牲。擘開的餅象徵他被擘開的身體，杯中的葡萄汁象徵他所流出的寶血（參林前十一章）。當新約信徒，以至今日信徒，舉行聖餐聚會之際，就正是以圖象方式去記念耶穌昔日在十架上所成就的救恩。「耶穌為我們而死」，「我們與基督同死同埋葬同復活」，「我與基督合為一」等等抽象觀念透過圖象式的聖餐禮儀而對信徒造成更大感染力。今日教會仍有聖餐（或說，昔日耶穌要教會世代施行聖餐之禮），是因為我們今日仍不能完全脫離圖象。

另一個今日教會仍保留的圖象式禮儀，就是浸禮。浸禮不是得救的條件或過程。信徒是因信稱義而不是靠受浸稱義。一個人只要「口裏認耶穌為主，心裏信神叫他從死裏復活，就必得救」（羅十9）。然而，透過圖象式的浸禮，全身浸入那象徵混沌邪惡之水中，又從水而出（代表重生，代表新的創造），這種與基督同死同埋葬同復活的具體體會，卻又是何等賦有意義。以實代虛，以具體代抽象，這正是浸禮至終要達成的（雖然那真正叫人得救的，是那虛和抽象的部份）。所以，不論聖餐抑或浸禮，以至其他一切「基督教表徵」，如十字

架、天使圖案等等，其實都是要達到「圖畫」的目的，讓參與者能「親眼看到」，「親手摸到」那本來看不到也摸不到的屬靈意境。

正如本章一再強調，神的啟示永不離開人的文化。今日教會的宣講又有否切合現代人的文化？今日世界盛行視聽科技與享受，這是否意味著另一類的圖象文化？今日教會除了文字宣講和講台宣講之餘，又會否因應這世代而有更多不同的傳福音方式？此外，教會的內部裝飾或敬拜儀式又有否多點利用圖象來加強敬拜感（但又不致陷入如禮儀教會那種極度儀式化、外在化的危機）？

* * * * *

從某角度而言，耶穌「道成肉身」，降生人世間，也是一種圖象式的表達。昔日耶和華已非常具體地、非常圖象地透過會幕與聖殿，住在百姓當中。這是「以馬內利」（神與人同在）的具體表達。然而，馬槽中的嬰孩耶穌又再進一步具體地、有血有肉地，呈現在世人當中。正如約翰所言：「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光」（約一14）。「論到從起初原有的生命之道，就是我們所聽見，所看見，親眼看過，親手摸過的」（約壹一1）。一切都耳可聞，目可睹，絕不抽象。

6 · 今日猶太教徒的圖象文化

今日的猶太教徒一樣很注重種種宗教性的圖象表達，例如他們仍遵行割禮，守安息日，及逾越節、住棚節等節期。逾越節前的清潔及除酵行動，並逾越節晚餐的各樣食物，都有表徵意義（參本書第十五章及三十五章）。部份猶太人也愛以長髮及黑衣、黑帽來表徵屬靈意義（參本書三十六章）。猶太男信眾又會在頭上戴上便帽（稱為 yarmulke），以表示對上帝的敬畏。男信眾也會在禱告時戴上特別為禱告而縫製的披肩（稱為 tallit，參民十五 38-39），或甚至是以繩索繫上兩個放有禱告經文「示瑪」（Shema，是最重要的猶太禱文）的小盒，一個繫在額前，一個繫在對著心房的左手臂上。這兩個小盒稱為

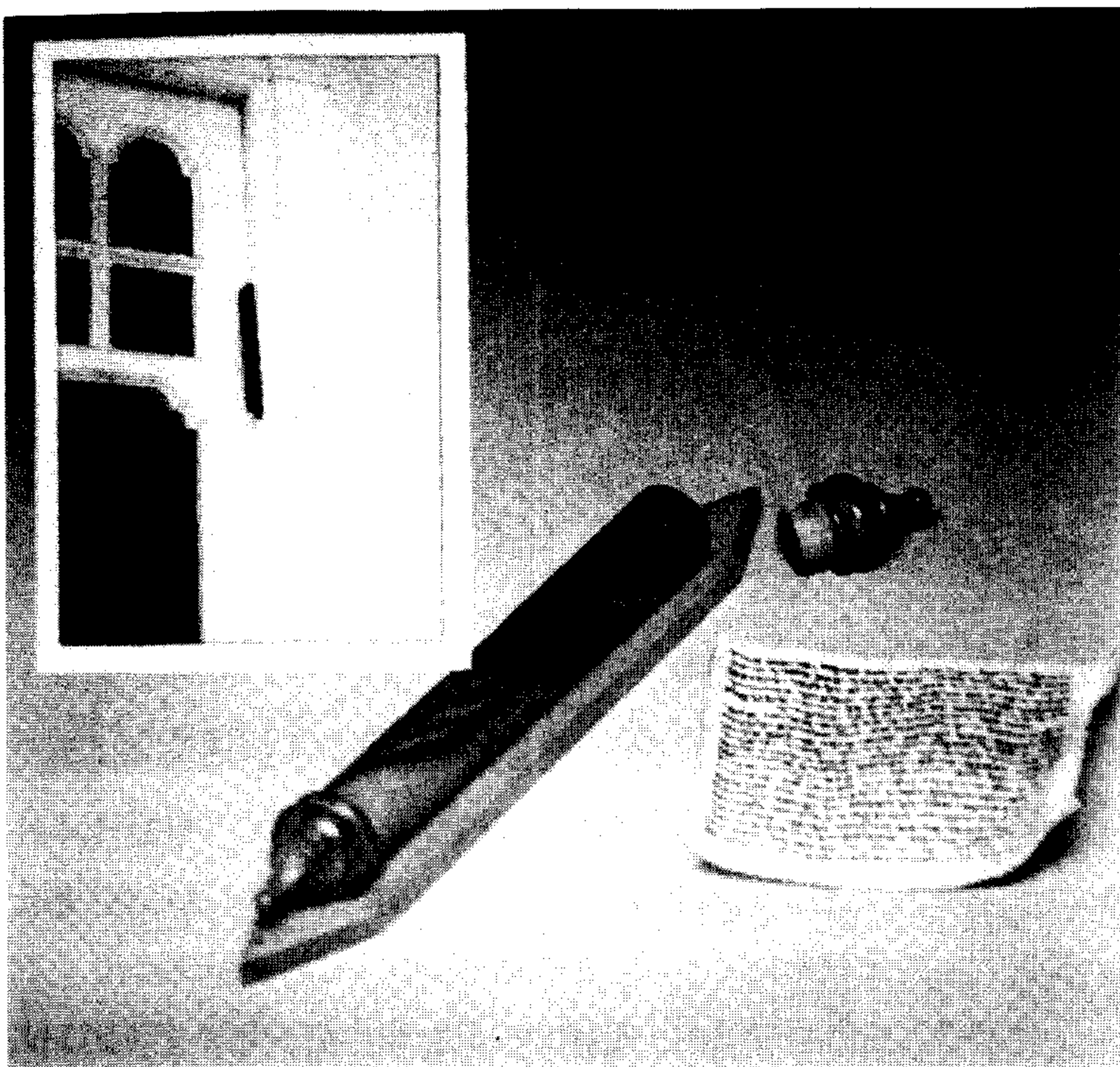


猶太人在會堂內替八日大的男嬰行割禮。

tephillin。此外，他們也會在家中各門框上（除了洗手間及浴室）掛上一個盒子，內藏有寫著「示瑪」的羊皮紙卷，稱為 mezuzah。

他們認為這是對律法的一種遵從，因為申命記六章八至九節記載百姓在教導子女關乎律法事宜之餘，也要把律法「繫在手上為記號，戴在額上為經文。又要寫在你房屋的門框上，並你的城門上」。經文原意是要百姓在行動（手）及心思頭腦（額）上都遵行律法，而且在家庭層面如是，在國家層面也如是。然而，今日希伯來人卻偏向以字面意義來理解這段經文。當然，除了這些圖象表達外，他們也有嘗試在行動和心思上去遵行律法的。

此外，猶太人今日仍重視梳洗文化，透過清潔身體來潔淨內心或清除罪污（參本書第三十五章）。這其實亦是圖象文化的一種。耶穌及保羅都曾斥責猶太人過於重視外在行為，今日不少猶太人無疑仍有這種心態。但另一方面，今日不少基督徒面對的危機之一，卻是太忽視信仰的外在表達，太講求「心靈誠實」的敬拜，太忽視圖象意念或身體語言。筆者相信，內心與外在，應該是相輔相成的。



內藏猶太經文 Shema 的盒子，放在大門框上。



左手臂纏着繩索（七圈，表徵完備）及經文盒的猶太人。

第十四章

從第三誡看 希伯來人的名字觀念

十誡第三誡是「不可妄稱耶和華你神的名，因為妄稱耶和華名的，耶和華必不以他為無罪」(出二十七)。神禁止希伯來人(及世人，因為十誡也是給與全人類的)妄稱祂的名，因為對希伯來人來說，名字非常重要，名字幾乎等同有該名字者。所以，得罪神的名字，就等於得罪神自己。

1 · 為孩子起名字

對現代人來說，名字的主要目的是方便識別，名字本身未必一定要有甚麼意思，例如筆者的名字「浩榮」就沒有甚麼意思，我和幾個兄弟是按「榮」字排的，所以只要叫起來順口就成了。至於那些似乎帶有意思的名字，如國樑、大志、家輝之類，其實也是很普遍而沒有多大意思。然而，對希伯來人來說(特別是舊約的希伯來人)，名字很重要，名字不單用作識別和供人呼喚，而且名字都是有意思的，這意思又與個人本身分不開。希伯來人相信，名字奠定了一個小孩的性格，亦會對他的整個生命帶來很大的影響。也就是說，人若知道某人的名字，就往往會對他的性情或特徵有初步的了解。所以，人們替小孩起名字時，是非常謹慎的。

希伯來人在孩子出生後立即就會替他們起名字，由於希伯來人是很重視宗教的民族，所以很多時他們為孩子起的名字都有耶和華信仰的色彩，特別是在名字中夾有耶和華名字的簡寫。耶和華的原文是 Yahweh (依原文作中譯，應作「耶畏」而不是「耶和華」，「耶和華」只是譯自一個英文錯譯字 Jehovah)，所以有不少名字都以 Jo 或 Jeho 起頭，例如約

書亞 (Joshua, 即「耶和華是拯救」), 猶大王約沙法 (Jehoshaphat, 即「耶和華建立公義」, 參代上三 10), 猶大王約蘭 (Jehoram, 即「耶和華被高舉」, 參代下二十一 2-4), 回歸時期的大祭司耶書亞的兒子約雅金 (Joiakim, 即「耶和華會興起」, 尼十二 10)。

除上帝的專有名稱「耶和華」外, 「上帝」(El) 這字亦常見於希伯來人名字中, 例如以西結 (Ezekiel), 意思是「願神堅立」(這孩子); 約珥 (Joel), 意思是「耶和華是(我的)神」; 利未子孫之一的烏薛 (Uzziel, 參出六 18), 意思是「神是(我的)力量」; 但以理 (Daniel), 意思是「神是(我的)公正」。

有時希伯來人為孩子起的名字, 是為了記念孩子出生時的某些環境。例如以諾為兒子起名瑪土撒拉, 這名字有「災難將臨」之意, 大概因為以諾得了上帝啟示, 知道災難快臨。結果, 瑪土撒拉死亡之年, 就是洪水滅世之時。亞伯拉罕按照神的指示 (創十七 19), 把兒子起名以撒, 「以撒」意思是「他笑」, 這名字可能要表明亞伯拉罕的妻子撒拉因老年產子而歡笑 (她說, 「神使我喜笑, 凡聽見的必與我一同喜笑」, 創二十一 6), 也可能因為亞伯拉罕及妻子曾對神的應許發出暗笑, 認為他們根本不會老來得子 (創十七 17, 十八 12)。

以撒妻子利伯加產下雙子時, 長子身體發紅, 渾身有毛, 結果被起名以掃, 即「有毛」的意思, 次子雅各因生出來時以手抓住哥哥的腳跟, 因此被起名雅各, 即是「抓住」、「騙子」之意 (創二十五 24-26)。事實上, 雅各長大後亦的確以奸詐手法奪取哥哥以掃的長子名份, 又以欺騙手段取得以撒的祝福, 故此其名字與其生平實很吻合。至於他那「有毛」哥哥以掃, 長大後亦確善於打獵, 常在田野, 且性情較有暴力傾向 (參創二十七 43), 故此亦切合其名字含意。以掃後人是以東人, 亦是強暴之民族, 先知俄巴底亞就曾對他們的暴行予以嚴厲責備及警告 (參俄巴底亞書)。

後來, 雅各的兩個妻子爭寵, 利亞雖失寵但能懷孕生子, 而拉結卻不生育, 利亞大喜, 就給孩子起名流便, 意思是有了兒子 (創二十

九 32)。摩西給孩子起名革舜 (Gershom), 意思是「因我在外邦作了寄居的」(出二 22), 寄居者的希伯來文正是 Ger。

也有些希伯來人名字是源自動物或植物的, 大概其父母希望子女能有著該些動植物的某種美好特徵或性情, 例如拉結是「羊」之意, 迦勒是「狗」, 底波拉是「蜜蜂」, 約拿是「鴿子」, 他瑪是「棕櫚樹」(參創三十八 26)。舊約人物的名字往往饒富意義, 值得我們讀聖經時留意一下。

名字帶有意義, 刻劃該人的一生或特徵, 這概念大概可追溯至創世記。上帝為第一個男人起名亞當 (Adam), 就是「人」的意思, 祂為第一個女人起名夏娃 (Eve), 「因為她是眾生之母」(創三 20)。

希伯來人看重名字, 因為他們認為神看重名字, 正如當神向摩西顯現時, 祂就說祂是按摩西的名而認識他的 (出三十三 18)。他們相信, 當神向惡人變臉時, 祂會「從世上除滅他們的名號」(詩三十四 16)。他們亦相信天上有冊子寫下了他們的名字, 神就會按該生命冊來向人施行賞罰, 所以當摩西為百姓的罪而向神代求時, 他就要求神從祂所寫的冊上塗抹他的名 (出三十二 32)。類似的生命冊及冊上名字的观念在舊約其他地方及新約亦有出現, 例如「願他們從生命冊上被塗抹, 不得記錄在義人之中」(詩六十九 28, 另參但十二 1, 瑪三 16, 啟三 5, 二十一 27)。

另外, 按摩西律法規定, 人死時若仍沒有兒子, 他的弟弟就有責任去娶嫂子, 與她同房, 其中原因亦與「名字」得以延續有關。「婦人生的長子必歸在死兄的名下, 免得他的名在以色列中塗抹了」(申二十五 6)。當然, 希伯來人不像今人般有名有姓, 兒子的名字不會用上父親的名字, 但他是「某某之子」, 則「某某」仍算是可延續名字。也可以說, 是血統的延續 (所以要找弟弟或至近親屬承擔責任), 多於真是名字的延續。

大衛作王時期, 其子押沙龍因為自己無子, 於是在耶路撒冷附近之王谷立了一根石柱, 為自己留名, 且叫那石柱為押沙龍柱 (撒下十

八18)。可見希伯來人何等重視名字的延續，這亦反映了希伯來人非常重視生養男孩子的其中一個原因。

2 · 更改名字

因著希伯來人對名字的重視，當名字意思跟事實有距離時，他們有時會把名字改掉。例如路得記記載拿俄米在外地遭遇不幸事情、返回故鄉伯利恆之際，當地的人認得她，說，「這是拿俄米嗎？」她就說，「不要叫我拿俄米（拿俄米就是甜的意思），要叫我瑪拉（瑪拉就是苦的意思），因為全能者使我受了大苦」（得一20-21）。由此可見希伯來人對名字之貼切的看重。

基於希伯來人對名字的重視，上帝有時也會替人更改名字，藉以表明祂對他將來的旨意、計劃與掌管，例如祂曾把亞伯蘭改名為亞伯拉罕（創十七5），因為神已立他「作多國的父」。亞伯拉罕（Abraham）原意就正是很多人之父，他是整個以色列民族的遠祖（按保羅的概念，甚至所有信徒也可以在屬靈層次上成為猶太人，亦即成為亞伯拉罕的子孫，參羅二28-29）。此外，當神應許亞伯拉罕的妻子撒萊會老年生子時，也要她改名為撒拉。後來，神又在雅博渡口要雅各改名為以色列（Israel），因為雅各「與神與人較力，都得了勝」（創三十二28）。以色列成為選民國度的名字，雅各十二個兒子成為以色列十二支派的遠祖，他的所有子孫都是以色列人。

除了上帝之外，有時也有些外邦君王會把別人原有的名字改變，藉以表明他對後者有掌管或控制的權柄，例如法老尼哥立約西亞的兒子以利亞敬作猶大君王時，就把他改名為約雅敬（王下二十三34）；這表明外邦人也很看重名字的含意。埃及人如是，巴比倫人也如是。當巴比倫王立約雅斤的叔叔瑪探雅代替他作王時，也把瑪探雅改名為西底家（王下二十四17）。

後來以色列百姓被擄巴比倫時，巴比倫人亦把那些被選入宮服侍君王的猶太貴冑青年改了新名字，都是充滿巴比倫宗教色彩的名字，

但以理被改名為伯提沙撒，哈拿尼雅被改名為沙得拉，米沙利被改名為米煞，亞撒利雅被改名為亞伯尼歌（但一7）。

新約時期，耶穌十二門徒中有一個叫西門的，耶穌「給他起名叫彼得」（可三16），彼得是希臘文，意即磐石。事實上，彼得的事奉亦確然像磐石般為教會建立良好基礎（參太十七18）。

3 · 耶和華名字的意思

出埃及記第六章三節記載神對摩西說，祂曾向亞伯拉罕等列祖顯為全能的神，「至於我名耶和華他們未曾知道」。當然，列祖時人們已知道神的名字耶和華，但這名字背後所含有的意思，卻藉出埃及事件才充分表明。「耶和華」（Yahweh）此名字含有 I Am Who I Am（直譯是：我就是我）及 I Will be Who I Will be（直譯是：我將會是我所將會是的）之意。前者指向神的全能，祂是那絕對的「我」，世間的「我」都需要別的人或物之相對才有意義（例如筆者是我妻子的丈夫，是兩女兒的父親等等），但神卻不需要，沒有其他人與物，祂也是完全的，在世界被造之先，祂就已完備全能地存在著。神是唯一「絕對的我」（Absolute I），天上地下只有祂才可以說，I Am Who I Am「我就是我」。後者 I Will be Who I Will be 指祂必成就所應許、所說過的話，包括祝福，也包括咒詛。《中文和合本》在出埃及記三章十四節把此名字譯作「我是自有永有的」，並不完善。

出埃及事件，無論是十災、逾越節晚上、抑或是過紅海事件，都彰顯出「耶和華」這名字的威力與誠信。列祖沒有類似的經歷，所以神說，「至於我名耶和華他們未曾知道」，這是指他們不會像摩西時代百姓般能體會這名字背後的威力與誠信。在出埃及事件中，希伯來百姓將會更明白上帝的名字「耶和華」的真正意思。

4 · 不可妄稱主名

「耶和華」的名字不僅是個稱呼，而是有豐富、威嚴無盡之含意

的，所以十誡第三誡就嚴禁人們妄稱耶和華上帝的名字。耶和華的名就幾乎等同神自己，當然輕慢不得。而且這名字是威力與誠信之意，一個人（無論是昔日的希伯來人抑或今日的基督徒）若根本不信神的絕對權柄與信實，卻口稱神為「耶和華」，當然也是妄稱耶和華的名。

此外，「耶和華」跟「上帝」這普遍名稱不同，後者可以是神明的泛稱（迦南至高神伊勒也是同一個字，El），前者卻是真神的專名，更是立約的名字。神在舊約多次自稱為「耶和華，你們（即希伯來人）祖宗的神，就是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神」（參出三15），因為「耶和華」是相對於選民而有的名字，是代表關係密切的一個名字。就好像廣東人在婚後把配偶稱為「老公」、「老婆」，這些稱呼可不是其他人隨意可用的。只有在婚姻關係中才可以用這種代表「婚約」的稱呼。同樣，「耶和華」是與人立約關係中的名字，一個人稱神為「耶和華」，就表示他是與神立約的人。一個人若沒有與神建立聖約及密切關係，就根本不應稱神為「耶和華」，不然就是妄稱耶和華的名。一個人既與神立約，他的行事為人是否匹配呢？他口稱神為「耶和華」，但行為上有否玷辱了神呢？

同樣，我們今日自稱為「基督徒」（即基督的門徒），但行事為人否彰顯出基督的榮美呢？行為與口所稱的不符，就是妄稱主名，「耶和華必不以他為無罪」。

希伯來人是非常小心使用「耶和華」之名字的，雖然他們的「小心」遵守誡命有時會傾向字面或形式化。例如為避免犯上「不可雕刻偶像」之誡命，他們就寧濫勿缺地盡量避免去雕造任何東西（參上一章的討論）。對於希伯來人來說，「耶和華」這名字太神聖了，為了避免妄稱耶和華的名，希伯來人就索性不去讀這個字，每當在經文中出現「耶和華」（Yahweh）字，他們就把它唸作「Adonai」（即是主的意思，英文是Lord）。究竟希伯來人何時開始這習慣，已不可稽考。希伯來文原本不寫母音，故Yahweh的寫法是YHWH。後來《英王欽定聖經》，即King James Version，在翻譯時就錯把Adonai的母音配上了

YHWH，於是出現了Jehovah這個錯譯字。《中文和合本》的「耶和華」一字，由此而來。筆者個人的習慣，是英文用Yahweh而不用Jehovah，中文則源用「耶和華」，而不用譯音更準確的「耶畏」，一方面是因已慣用「耶和華」這字眼，另一方面筆者認為中文譯音可以較為寬鬆。至於英文《新國際譯本》，即NIV，仍把Yahweh譯作Lord，筆者認為並不可取。

無論如何，筆者想藉以上例子指出，希伯來人是何等重視第三誡，亦何等重視「名字」這一回事。據說，昔日負責抄寫聖經的文士，每逢抄到「耶和華」或「上帝」的字時，就會先去洗手，甚至沖身沐浴，以免有損這些聖潔、不容干犯的名字。

5 · 上帝的「名」

對於希伯來人來說，上帝的「名」就等於上帝自己，所以舊約中會出現以下的描寫：

1. 舊約有時會把會幕或聖殿稱作「立為他名的居所」，例如申命記十六章記載百姓要一年三次節期時往「耶和華你神所選擇立為他名的居所」獻祭及慶祝。原文的意思是神之名字所居住的地方。當然，從今日角度看來，「名字」是不需要居所的，但當時人看名字就是神自己，所以名在，就等於神也在。

2. 在詩篇中，耶和華自己與祂的名幾乎是等同的，例如「神的眾子啊，你們要將榮耀、能力歸給耶和華，歸給耶和華。要將耶和華的名所當得的榮耀歸給他」（詩二十九1-2），「耶和華的聖民哪，你們要歌頌他，稱頌他可記念的聖名」（詩三十4，另參伯二21）。

3. 希伯來人有時會求神為祂自己之名的原故而向他們施恩或拯救他們離開困境，或懲治惡人。因為神名字的含意是全能與誠信，所以若義人不得保守，惡人得逞，就會有損祂的名字了。著名的詩篇二十三篇就這樣寫著，「他使我的靈魂甦醒，為自己的名引導我走義路」（詩二十三3）。「耶和華啊，求你因你的名赦免我的罪，因為我的罪

重大」(詩二十五 11)。「因為你是我的巖石，我的山寨；所以求你為你名的緣故，引導我，指點我」(詩三十一 3)。「拯救我們的神啊，求你因你名的榮耀幫助我們，為你名的緣故搭救我們，赦免我們的罪」(詩七十九 9)。

當但以理求神讓猶太百姓回歸故土時，他也多番以神自己的名作為祈求的基礎，「主，我們的神啊，你曾用大能的手領你的子民出埃及地，使自己得了名，正如今日一樣。我們犯了罪，作了惡」(但九 15)，但以理將神此番對百姓的懲罰(容讓百姓被擄外邦)跟出埃及事件作比較，神用大能的手從埃及領出百姓，「使自己得了名」，而現在祂一樣藉懲罰犯罪作惡的百姓而得名。兩者的「名」皆指向神的公義：祂必守約，拯救在埃及為奴的百姓；同樣，祂也必不肯乎自己，百姓既犯罪，祂就不會姑息他們。他們縱是祂所愛的，祂仍會按律法所言的施行可怕懲罰。跟著，但以理求神眷顧那「稱為你名下的城」(但九 18)。聖城、聖山、聖所、以色列民，都屬耶和華，故祂該為自己之名的緣故施行拯救，「為自己使臉光照你荒涼的聖所」(但九 17)，「為你自已不要遲延，我的神阿，因這城和這民，都是稱為你名下的」(但九 19)。

6 · 今日猶太人對名字的重視

今日猶太人仍重視生養兒子去延續血統，即使是起名字，也多選用已死之親屬的名字(他們認為用仍在世之親屬的名字，並不吉利)，一方面藉以記念先人，另一方面也更賦有延續意味。所以，猶太男孩常有已故祖父的名字，女孩常有已故祖母名字。但時移世易，有些太聖經化的名字已不合用，所以部份猶太人就會用上相關的英文名字，例如Reuben就用Roy或Rex代替，Moses(Murray, Morris)，Aharon(Harry)，Yehudah(Julius)，Jacob(Jack)，Abraham(Brian)。當然，他們仍將原來的希伯來名字留作宗教用途，所以不少猶太人都有兩個名字。希伯來人是非常宗教化的民族，而對他們來說，名字與宗教，是分不開的。

第十五章

從第四誡看 希伯來人的節期文化

安息日是希伯來人最特別的節日。其他的民族也有收割節或月朔(即新月，New Moon，這天是一個月的開始)，但只有希伯來人才有安息日。一般節日都是按季節循環來計算的，但安息日卻是每逢第七天就分別出來，所有希伯來人都要放下工作，休息一天。對於希伯來人來說，安息日是聖日，是屬於神的。

十誡第四誡是關乎安息日(Sabbath)的誡命，十誡以這一誡記載得最詳盡，可見神對此誡的重視。這一誡亦是唯一出現兩個稍為不同版本的誡命。

「當記念安息日，守為聖日。六日要勞碌作你的工，但第七日是向耶和華你神當守的安息日。這一日你和你的兒女、僕婢、牲畜，並你城裡寄居的客旅，無論何工都不可作；因為六日之內，耶和華造天、地、海，和其中的萬物，第七日便安息，所以耶和華賜福與安息日，定為聖日」(出二十 8-11)。

申命記第五章也記載了十誡，其中安息日之誡命內容略有不同。「當照耶和華你神所吩咐的，守安息日為聖日。六日要勞碌作你一切的工，但第七日是向耶和華你神當守的安息日。這一日你和你的兒女、僕婢、牛、驢、牲畜，並你城裡寄居的客旅，無論何工都不可作；使你的僕婢可以和你一樣安息。你也要記念你在埃及地作過奴僕，耶和華你神用大能的手和伸出來的膀臂，將你從那裡領出來。因此，耶和華你的神吩咐你守安息日」(申五 12-15)。

1 · 工作與休息的循環交替

出埃及記的版本強調神要人守安息日，是因為神創世時在六日創造後，就在第七日休息，人也要如此。申命記的版本強調神要人守安息日，是因為神是賜安息的神，當希伯來百姓在埃及為奴之際，神就釋放他們，讓他們離開埃及，進入安息（迦南）。同樣，人也當釋放自己及兒女、僕婢、牲畜，在一星期中享受一天安息。

這兩版本表面有點不同，但精神一致，因為神創造世界，本意就是要人得享安舒，進入安息，而救恩的目的，亦是要人重歸安息。所以，對於希伯來人來說，救恩就是創造（參本書第五章的討論）。

安息日是在每週的最後一天，亦即星期六（星期日是每星期的第一天，而不是最後一天），因為神在創造時是在第七日休息的。今日的主日是在星期日，人們亦在這天放假休息，這是源於基督教對星期日的重視，因為耶穌是在星期日復活的。

在安息日中，希伯來人要讓自己、僕婢及牲畜放下工作，不可收集食物（出十六 29-30），不可耕種或收割（出三十四 21），甚至不可生火（出三十五 3）、不可撿柴（民十五 32-36），不可作買賣（摩八 5）。但其實安息日針對的僅是「不可工作」，在此之外，希伯來人也會這天去找先知（參王下四 23）或往聖殿去（參賽一 13）。後來在兩約之間及新約時期，會堂漸漸取代了聖殿的重要性，百姓就在安息日往會堂去讀經或聽文士講解聖經，耶穌也有這個習慣，「在安息日，照他平常的規矩進了會堂，站起來要念聖經」（路四 16）。此外，安息日更是高興快樂的日子（參何二 11，哀二 6），就像年中的節期一樣。很明顯，像今日一樣，安息日是希伯來人每週期待的日子。把安息日變為人們的重擔，僅是新約時期那些律法主義者弄出來的，他們把安息日中不可做的事情大幅地增加（據說達三百六十多項），連走路的長短也受限制（參徒一 12），甚至在田間掐起麥穗來吃也遭禁止，在安息日救治病人也不可以，結果耶穌對他們的苛刻程度加以責備（太十二 1-8）。

由於安息日內不可執行死刑，也不可埋葬屍體，故羅馬人要在星期五這天內把耶穌治死，免得拖延至星期六安息日。耶穌死後，門徒也趕在星期五黃昏前把耶穌下葬，因為希伯來人是以黃昏為一日之盡、新一天開始的，故此過了星期五黃昏，就已是安息日（參路二十三 54）。這反映了新約希伯來人對安息日的嚴格遵守程度。

2 · 歡樂的慶祝

安息日的誡命清楚顯明，神不單要人工作，祂也願人享受生命。摩西律法中的安息日，安息年，禧年，以至年中的幾個節期，都是讓百姓（以及奴僕、牲畜、大地）可以有工作後休息，休息後工作的循環規律，並可以有享受工作成果的機會。事實上，舊約中的節期充滿歡樂慶祝。在逾越節，七七節，住棚節這三大朝聖節期裡（The Three Pilgrimage festivals），「你和你兒女，僕婢，並住在你城裏的利未人，以及在你們中間寄居的，與孤兒寡婦（他們及利未人，寄居者，都是當時社會上極需別人照顧的人），都要在耶和華你神所選擇立為他名的居所，在耶和華你的神面前歡樂」（申十六 11，14）。他們在節期中為田間的莊稼收成而感恩歡慶。這些節期一般以七天為期，這象徵著一種完滿的歡樂意思。舊約時代的婚宴一般延續七天（參創二十九 27，士十四 12），也是同一意思。

另一方面，以色列源遠流長的音樂傳統也反映出他們是愛唱歌、愛跳舞的。除了詩篇全是詩歌體裁外，舊約其它很多部份也採用詩歌體裁。善彈琴作詩的大衛王和聖殿中的詩班，並歌中之歌的雅歌的作者，都是這愛歌詠之民族的表表者。單從詩篇第一百五十篇來看，其中所描寫的眾多樂器亦足以表明這民族是何等的喜愛音樂。其音樂及跳舞傳統（另參出十五 20）反映出這民族是愛歡樂慶祝的。

事實上，昔日人類的生活較有節奏感。以色列的安息日，一年的三個節期，並安息年等等，都給與百姓清楚的作息觀念，以及「工作 - 慶祝（享受工作成果） - 工作 - 慶祝（享受工作成果）」的循環觀念。

他們非常重視安息日及各種節期，而隨著歷史的發展，他們又添加了好些節期，特別重要的是普珥日（The Feast of Purim），這是個令希伯來人興奮和熱鬧非常的節期，這節期源自以斯帖和末底改之時，他們在波斯亞哈隨魯王的時候，拯救了波斯境內的希伯來民族（參斯三，七章，九24-26）。此外，還有修殿節或獻殿節（Feast of Dedication，參約十22），這個節期源自兩約之間。主前二世紀時聖殿曾被敘利亞的統治者安提阿古四世所褻瀆，後來在馬加比革命中，猶太人成功收復並潔淨聖殿，且為聖殿舉行奉獻儀式，故此節期稱為獻殿節（參馬加比一書四52-59）。此節期今日稱為燭光節（Feast of Hanukkah），因為在這節期內各家和各會堂都會點亮燈台。

於是，希伯來人年中的節期計有逾越節和無酵節，初熟節，七七節（五旬節），吹角節，贖罪日，住棚節，修殿節，普珥日等等。除修殿節及普珥日外，其餘節期都是跟季節與耕收時節有關的，分別在春天、初夏和秋天舉行。他們為五穀的收成而向神感恩，也為神在歷史不同時段中的救恩而稱謝神，當時每個節期，也是他們大事慶祝，彼此高興一番、共享筵席的機會。藉著各種節期，他們放下工作，盡情慶祝，與家人共聚，並更為投入宗教情懷中。他們年中的節期，給與他們一種清楚的季節及生活作息循環的感覺，也令他們更與天氣、大地、並創造之主拉近距離，甚至可說息息相關。

到新約時期，希伯來人仍慶祝著舊約大部份的節期。耶穌之父母就在耶穌十二歲時帶同他，「按著節期的規矩上去（耶路撒冷），守滿了節期，他們回去」（路二42），同行的還有他們很多的親族和熟識的人。耶穌在成長後，也有前往耶路撒冷過節（參約四45）。他和門徒在耶路撒冷吃「最後晚餐」，本身正是逾越節晚餐。此外，耶穌最後一週在耶路撒冷時，要出城往伯大尼住宿（參太二十一17），因為在逾越節上聖城過節的猶太人很多，故客店不夠，許多百姓要住在城外。

希伯來人的生活就是圍繞著一個一個的季節循環，每個循環的開始都是全新的開始。希伯來人的「新」其實就是「舊」的開始（參本書第十一章的討論）。可能受循環觀念影響，希伯來人是沒有「時間」（time）觀念的，希伯來字也沒有正式等同今日「時間」的字眼，也沒有「過去」、「現在」或「將來」等字。希伯來文中最常被譯作「時間」意思的，是ayt，但這字其實僅是指某些事情發生的時段，而不是指向時間的進程，例如上帝曾向撒母耳啟示說，「明日這時候，我必使一個人從便雅憫地到你這裡來，你要膏他作我民以色列的君」（撒九16，另參傳三1-8，拉十13）。另一個字`olam，指一段無法計算的時段，無論是過去的（傳一10），抑或是將來（彌四7）。可以說，把過去、現在與將來作相對比較的「時間」概念，對於古代希伯來人來說，是太抽象的。他們理解中的「時間」，只會是某些事情發生的長或短時段。

3 · 慶祝節期的地點

在最早期，希伯來人是在家中慶祝節期的，後來就在節期內往當地敬拜神的地方向神獻上祭物。有了聖殿之後，他們慢慢開始集中在耶路撒冷舉行節期，於是出現了「朝聖」概念及眾多的朝聖詩歌。詩篇一百二十一至一百三十篇「上行之詩」就是這類朝聖之歌，他們一路向耶路撒冷走去，一路唱歌讚美神。在耶穌時代，耶路撒冷大概有四萬人口，但到了逾越節，前來朝聖的人就會多達十五萬（耶穌最後一週是在耶路撒冷渡過的，那週本來就是百姓來朝聖及慶祝節期的日子，參可十四12，太二十七15）。雖然律法說百姓要在節期時到耶和華「所選擇立為他名的居所」歡樂慶祝，但實際上當然不能全然實行，所以不少百姓仍是在家中或當地一些敬拜地方慶祝節期。

時至今日，猶太人仍很重視安息日和各種節期，他們雖然很多已脫離農耕生活，但希伯來人獨有的宗教熱誠，促使他們仍熱烈地投入各種節期慶祝。

昔日農業社會的中國其實也同樣有這種循環，年中的節日（特別是春節）成為他們大事慶祝收成，並舉家團聚的日子。紅封包，燒炮仗，穿新衣，吃糖果，食團年飯，一切都是那麼興奮和愉快的。

4 · 希伯來人的主要節期

逾越節及無酵節 (Passover and the Feast of Unleavened Bread)

逾越節是希伯來人非常重視的節期，它在尼散月（希伯來人曆法的一月）十四日之黃昏開始，即大概三、四月之間舉行。在該天晚上，每家會宰殺一隻羊羔，藉以記念神拯救希伯來百姓離開埃及的事蹟，當年神的使者越過每一個門框和門楣上塗上羊血的希伯來家庭，使他們的長子不會像埃及人長子般被殺戮（參出十二）。逾越節及隨後的一星期，他們會吃無酵餅（因此稱為無酵節），藉以記念昔日埃及法老最後容讓希伯來百姓離境、百姓倉猝預備的情況（參出十三）。逾越節，是一個記念神之救贖、釋放百姓去得著自由的節期。隨著歷史的進展，這節期也漸漸成為希伯來人一個家庭團聚的節期，逾越節晚餐更是像中國人吃「團年飯」的團聚晚餐。對希伯來人來說，一起進膳，可以表徵關係的建立（參本書第三十四章「希伯來人的立約文化及飲食文化」），故此逾越節同時有鞏固人與神之關係，並人與家庭關係之意義。

初熟節 (Feast of Firstfruits)

這是無酵節最後一天舉行的節期，他們把第一捆收成的小麥獻上給神。這節期也算為逾越節一部份，所以逾越節也是農業節期。

七七節 (Feast of Weeks)，又稱五旬節 (Pentecost)

這是一個正式的收割節，是感謝神恩、大慶豐收的日子，在逾越

節和開始收割莊稼後五十天（或七個星期再加一天）舉行，即約初夏時份。在兩約之間，五旬節開始漸漸脫離其農業意義，而跟希伯來宗教歷史牽連起來。禧年書視它為是記念神與挪亞之約（禧年書六 1 - 2 1）。主後七十年聖殿被毀後，五旬節開始被認為是記念神在西乃山賜與律法。人們把出埃及記十九章一節解作是表示逾越節及抵達西乃山之期共隔了五十天，而神是在西乃山賜下律法的。因此，五旬節在猶太教中，變成一個感謝神賜與律法的節期，稱為「記念神賜下律法的節期」(Festival of Giving the Torah)。兩約之間開始，希伯來人開始重新重視律法書（參本書二十二章），故把一個農業節期宗教化，並不為奇。

吹角節 (Feast of Trumpets)

每逢新的月份或所有大節期開始之際，百姓都會吹響羊角號，但在提斯流月（希伯來曆法的七月）的第一天，會有特別的吹角節，這是休息及敬拜神的日子。

贖罪日 (Day of Atonement)

在摩西律法中，一年中只有贖罪日是全國禁食的日子，贖罪日是在第七個月的第十日（即九月底十月初的日子）。這是希伯來人舉國向神認罪的日子，他們向神求赦免及祈求潔淨。大祭司會穿上白色細麻衣，先為自己及眾祭司的罪獻祭，然後為百姓的罪獻祭。此外，一隻羔羊會以「代罪羔羊」形式被送到曠野去，作為給上帝的祭牲。大祭司每年只有這一天才可以進入會幕或聖殿中最神聖的地方，即是聖所中的至聖所，並在裡面獻祭。

住棚節 (Feast of Tabernacles or Booths)

這是慶祝秋天五穀收成的歡樂節期，希伯來人在這一連七天（由希伯來曆法七月十五日開始計算，約即九月、十月之間）的節期裡，

在屋頂或屋外空地蓋搭棚屋，又在棚內擺放或掛上各種收成品，然後在棚內歡樂慶祝，一方面這是要感謝上帝一年之來的供應，並祈求神在下一個季節繼續降下甘霖，另一方面，這節期亦是要記念昔日希伯來人在出埃及時期於曠野到處安營居住的往事。

事實上，希伯來人三大朝聖節期本身都是農業節期，逾越節慶祝初熟，在春天舉行；五旬節慶祝收割，在初夏舉行；住棚節慶祝秋收，在秋天舉行。而在歷史的不同階段裡，這三個節期又全跟出埃及歷史牽連起來。逾越節記念出埃及，五旬節記念神在西乃賜下律法，住棚節記念飄流曠野的生活。

5 · 希伯來人每月之始及每年之始

希伯來人的一天以日落為開始，亦以日落為結束。每月之開始，是月朔。月朔就是新月 (New Moon)，即是初一。希伯來人像傳統中國人一樣，主要以陰曆 (Lunar Calender) 計算月份，即計算月亮環繞地球之運轉，而不是計算地球環繞太陽之運轉 (即陽曆 Solar Calender)。希伯來人在新月時會吹奏號角和獻上特別的祭。由於新月跟安息日一樣帶有創造的意味 (新月的來臨意味神創造並繼續維持一個有秩序的世界)，所以希伯來人慶祝月朔也跟慶祝安息日相似，在這一天他們一樣甚麼工也不作，而且一樣歡樂慶祝，享用筵席。「在你們快樂的日子和節期，並月朔，獻燔祭和平安祭，也要吹號」(民十10)。「大衛對約拿單說，明日是初一，我當與王同席，求你容我去藏在田野，直到第三日晚上」(撒下二十5)。

事實上，聖經常常把月朔與安息日一起提及，例如：

「你們不要再獻虛浮的供物，香品是我所憎惡的。月朔和安息日，並宣召的大會，也是我所憎惡的」(賽一13)。「我也必使他的宴樂、節期、月朔、安息日，並他的一切大會都止息了」(何二11)。「你們說，月朔幾時過去，我們好賣糧；安息日幾時過去，我們好擺開麥

子」(摩八5，另參王下四23)。

希伯來人記念每月之始，但每年之始呢？這問題不易回答，因為聖經幾乎沒有正式提過新年。一般相信，聖經時代希伯來人是有慶祝新年的，但學者對於那日子是新年，就有不同的意見。

一個較多人接納的日子，是七月份的第一天，即希伯來人的吹角節，原因大概如下：

(1) 七月是希伯來人的提斯流月 (Tishri，約是九月底十月初的日子)，這是希伯來人很多節期的月份，計有吹角節、贖罪日及住棚節，故此這必是希伯來人很重視的月份。

(2) 如上文所述，希伯來人每逢新的月份開始時 (即月朔) 都會吹角，而七月第一日 (吹角日) 卻特別註明是吹奏號角的日子，這明顯表明一個特殊慶祝，故此大概這就是當時的新年日子 (「吹角」，本身帶有慶祝新開始的意思)。

(3) 雖然這日子本身也是月朔，但律法規定百姓在這月朔日所獻的祭要較其他的月朔日為多 (參民二十九2-6，另參二十八11-15)，顯明這月朔日不同其他月朔日，這大概是第一個月朔日，亦即新年。

(4) 希伯來節期多在月中左右舉行的，如逾越節及住棚節皆在月滿時份 (Full Moon)，而吹角日是月首 (New Moon) 的。故此，這天充滿著「開始」的意味。

事實上，自被擄後開始，至今日希伯來人，都以七月 (提斯流月) 為新年的月份，而吹角節就是新年的開始。新年 (New Year Festival)，希伯來文是 Rosh Hashanah，意即一年的開始。Rosh Hashanah 一詞只在以西結書四十一章一節出現過，那裡譯作為「年初」，但並未顯示那是一個重要的節期，而且以西結書成書於被擄時期，並未能反映王國時期的情況。究竟在王國時期，提斯流月是否也是希伯來人的新年？事實上，聖經並未正式記載過提斯流月的第一天是新年。

希伯來人正式的一月是在尼散月 (Nisan，約即三至月間)，「你

們要以本月為正月，為一年之首」(出十二1)。這可能是受到巴比倫影響，因為尼散月是巴比倫的新年月份，而希伯來人最早是來自迦勒底之吾珥。然而，聖經從未記載尼散月是慶祝新年的日子，更未記載尼散月第一日有何特別。故此，學者對何時是新年有分歧意見。筆者較傾向七月為新年的說法。大概聖經時代希伯來人本身有兩種曆法，亦即有兩個新年。一種以尼散月為始，這是春分(Spring Equinox)的日子，後者以七月(提斯流月)為始，這是秋分(Autumn Equinox)的日子。真正的新年慶祝，是在七月，雖然他們仍然以尼散月為第一個月。

年代久遠，古代時間計算今日已難完全推算準確，但可以肯定的是，希伯來人有清楚季節性循環，其中有工作有休息，又有始有終(雖然我們無法確定哪時是始，哪時是終)。

在被擄巴比倫之前的舊約記載中，聖經只提過四個月份的名稱，就是一月的亞筆月(Abib，出十三4)，二月的西弗月(Zic，王上六1)，七月的以他念月(Ethanim，王上八2)，八月的布勒月(Bul，王上六38)。這些看來都是源自迦南曆法的名稱。被擄之後，希伯來人開始轉用巴比倫曆法的名稱，聖經提到的巴比倫月份名稱有七個：一月尼散月(Nisan，尼二1)，三月西彎月(Sivan，斯八9)，六月以祿月(Elul，尼六15)，九月基斯流月(Chislev，尼一1)，十月提別月(Tebeth，斯二16)，十一月細罷特月(Shebat，亞一7)，十二月亞達月(Adar，拉六15)。

由於希伯來人用的是陰曆，故一年只有354天，因此每隔三年左右(十九年中就會有大約七次)會有一閏月，他們稱之為惟亞達月(Veadar)，這閏月在亞達月及尼散月之間。

希伯來人的陰曆表(Lunar Calendar)

月份名稱	與今日陽曆月份比較
1. 尼散月 Nisan* (Abib**)	三月 / 四月 (春分)
2. 以珥月 Iyyar (Zic**)	四月 / 五月
3. 西彎月 Sivan*	五月 / 六月
4. 搭模斯月 Tammuz	六月 / 七月
5. 埃波月 Av	七月 / 八月
6. 以祿月 Elul*	八月 / 九月
7. 提斯流月 Tishri+ (Ethanim**)	九月 / 十月 (秋分)
8. 馬西班月 Marchesvan (Bul**)	十月 / 十一月
9. 基斯流月 Chislev*	十一月 / 十二月
10. 提別月 Tebeth*	十二月 / 一月
11. 細罷特月 Shebat*	一月 / 二月
12. 亞達月 Adar*	二月 / 三月

* 聖經中，源自巴比倫的月份名稱

** 聖經中，源自迦南的月份名稱

+ 慶祝「新年」的月份

6 · 今日猶太人的節期

今日猶太人仍持守他們祖宗所持守的安息日與節期。

安息日

大部份猶太人都會視安息日(星期五傍晚至星期六傍晚，因為希伯來人是以傍晚為一日之始)是個合家團聚的日子。他們亦會在星期五晚上預備特別的晚膳，並於進膳前點起燭光來標誌著安息日的開始。部份猶太人會在這時放一些錢進一個「慈善箱」(Charity Box)，

藉此幫助社會上的貧苦人仕。有些猶太人更嚴守安息日不可作工的誠命。他們不在這天煮食（所以逾越節晚膳要預先準備妥當）、駕駛、看電視、處理財務，甚至不打電話。他們在這天禁食，或休息，或閱讀，或往會堂去。在會堂中，他們除一般敬拜外，也會利用這天來宣告生兒育女、結婚等喜訊，或宣佈某些人病倒或病癒的消息，或舉行那些到達十三歲之男孩的成人禮（稱為 Bar Mitzvah）。總之，他們這天在會堂中會分享快樂，分擔憂傷。若有外地遊客來到以色列而遇上安息日的話，就會甚不方便，因為猶太人的店舖都會關了門，只有亞拉伯人的店舖仍然開門做生意。

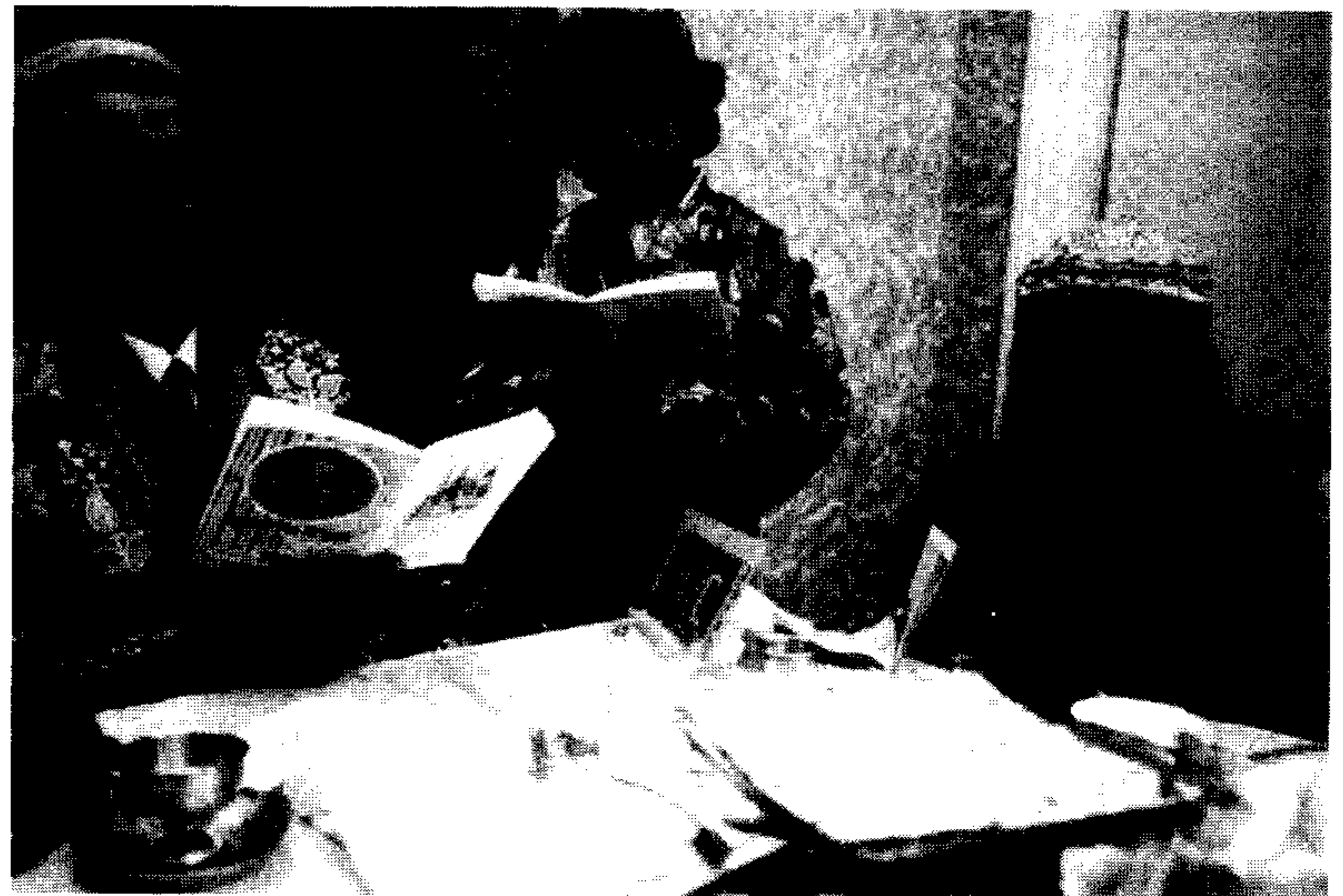
逾越節

今日猶太人視逾越節是一年中最重要的節期，一方面記念神昔日的救贖，另一方面亦以進膳來表達人與神、並人與家庭的進深、團契關係，是猶太人非常重視的家庭團聚日子。

在逾越節的一週內（英文是 Passover，猶太人稱之為 Pesach），他們會吃 matzah（即無酵餅）。而在逾越節首晚，猶太家庭會聚集，吃逾越節晚餐（他們稱之為 Seder meal）。在席間，家長會與其中一兒子（一般是長子）用一問一答形式把逾越節的由來複述一次。他們在複述時會用上一本稱為「哈加達」（Haggadah）的書，裡面寫有逾越節的故事、其它有關的舊約經文及逾越節本身的禮儀細節等等。這只是一本類似逾越節手冊的書，不同年代不同地方就有形式和內容細節都不同的「哈加達」。猶太人也會請朋友來吃逾越節晚餐，特別是那些孤獨無親的人。至於逾越節晚餐的食物，亦按聖經的記載而有羊肉、葡萄酒、無酵餅等等。但在悠悠歷史中，他們亦加增了不少新內容，例如鹽水（代表百姓在埃及為奴時的眼淚）、雞蛋（代表出埃及事件帶來新生命）、苦菜（代表在埃及的苦楚）等等。總之，桌上食物皆有特別意思。



猶太人一家吃逾越節晚餐。留意其中男女坐的位置之不同。



耶路撒冷一家庭在逾越節晚餐上朗讀 Haggadah。



一款 Haggadah 的內頁，講及十災及希伯來人離開埃及之事蹟。



逾越節晚餐賦有屬靈意味的食物。

猶太人又會在逾越節誦讀雅歌，大概因為這節期是個有關春天農作物初熟的節期，而雅歌亦是充滿春天氣色的書卷。

五旬節

如上文所述，五旬節已由農耕節期轉為是一個「記念神賜下律法的節期」。今日猶太人會在這節期感謝神賜與律法書。昔日百姓要在西乃山下潔淨三天來領受律法，所以今日部份猶太人也會在一稱為miqvah的特別浴池中作禮儀式的沐浴，並穿新衣，甚至整夜閱讀律法書和猶太經卷「他勒目」(Talmud)，藉以表示領受律法。由於這個本是農耕節期，所以亦有猶太人在這節期內用鮮花青草來綠化會堂及家居，情景有點像住棚節，但後者佈置的是臨時棚屋，用的是生果菜蔬。

猶太人又會在這節期內誦讀路得記，因為路得記是個發生在收割季節的故事（跟這節期原意相合），亦充滿農村生活風味；更重要的，是主人翁路得在投向律法書後就歸入了猶太教（這是部份猶太人對故事的理解），這跟節期的「律法書」主題也互相吻合。此外，由於猶太人相信神在五旬節賜下摩西律法，故此部份猶太人（特別是東歐的猶太人）就會在這節期內開始小朋友的正式教育。不少學校也會選擇這天舉行畢業禮。

吹角節及贖罪日

今日猶太人以吹角節為新年 (Rosh Hashanah)，隨後就有贖罪日 (Yom Kippur)。這段日子是全年至為神聖的，這兩天標誌著十天之懺悔日子的開始與結束。

在新年的那天，猶太人會吹角，這其中包括了幾個理由。首先，是因為這天是新月的開始；其次，是記念神的創造和祂的王權（在新年記念神的創造，可能受巴比倫傳統的影響）；第三方面，亦是宣告十天懺悔日子的開始，以角聲呼籲人們去思念過去一年的過錯。在新年，猶太人不會去工作或上學，他們主要在家中禱告，或到會堂聚



猶太人在新年及贖罪日都會吹角（該角稱為 Shofar）。

集。雖然希伯來人新年是神聖、嚴肅、要人開始「靜思己過」的日子，跟中國人歡愉地慶祝新春有點不同，但他們也一樣會在這天穿新衣，進食美膳，親朋見面也一樣會說 shanah tovah，意即「祝你有美好的新一年」（Have a good year）。

而在隨後的十天內，猶太人會為他們的過錯而懺悔。他們若得罪了別人，他們也會希望在這段日子去與該人再次和好。在贖罪日，猶太人就會禁食及整天禱告和悔罪（為過去十天所靜思出來的己過而悔罪）。他們又會在會堂內誦讀約拿書，因為這是一卷充滿「懺悔」信息的書卷。在這天，他們會彼此祝福，May you end this day with a good signature，大概可意譯為「願神悅納你今天的禱告」。在今日猶太人心中，贖罪日是全年中最神聖的日子。他們也會吹角，來提醒猶太人要在這天悔過。很多猶太人一年中只有在這天才會跪下禱告。

住棚節

在贖罪日過後，就有住棚節（猶太人稱之為 Sukkot）。他們會在會堂中或在家中後園搭建棚屋，有些人甚至會在棚內生活一個星期。



猶太人在住棚節於屋外臨時搭建的棚屋。

一方面慶祝農作物秋熟收割，另一方面亦記念昔日百姓出埃及的艱苦日子。有些猶太人會拿果實或樹枝往哭牆去，向上帝祈求雨水的供應。果實與樹枝，代表植物對雨水的依賴。他們會誦讀傳道書，一方面這書描寫的人生無常與無奈跟昔日百姓的曠野飄流生活互相對照，另一方面書中描寫之日出日落，大自然界的循環（傳一 2 - 5，三 2）亦是以農為生的百姓所「賴以維生」的創造原則。



棚屋內掛滿各種生果和穀物。

普珥日及燭光節

普珥日是猶太人快樂慶祝的日子，小孩子尤其快樂，因為他們可以作各樣古怪打扮。今日的普珥日有點西方「萬聖節」的氣氛，不過小孩扮的不是鬼怪，而是天使、古希伯來人，或波斯君王和以斯帖王后等角色。成人們就會開懷暢飲，即使平日很嚴謹的猶太人，在這天也會投入各項歡樂慶祝中，且較開放地跟異性交往。人們又會誦讀以斯帖記，這書述及普珥日的來源。

燭光節，是今日猶太人獻上感恩的日子，為他們祖先昔日勝過希臘政府而感恩。這節期也象徵猶太教跟外邦文化的不斷鬥爭。燭光節在基斯流月二十五日舉行，這日子經常跟聖誕節日期相近，所以坊間出售聖誕咭的時候，我們也不難找到一些供燭光節使用的賀咭，這些賀咭多以燈台為設計主題。逾越節及住棚節都是七天的（現代才發展為八天慶祝），但燭光節一直都有八天。而且聖經中的金燈台有七分枝，燭光節的燈台卻有八枝，因為傳說昔日修殿時，燈油不夠用，但人們卻發現一支竟可連續燃燒八天的燈（一般只可燃點一天）。故此人們就把節期定為八天，每天點著「八燈台」的其中一枝，直到全部點著為止，這是這節期稱為「燭光節」的由來。大部份猶太家庭都有這類八燭燈台（candelabrum）。有時又會在中央或燈台一邊附設一支長燃的燈台，稱為 shammash，用作每天點燈之用，所以看起來就成了九燭燈台（但計算上仍是八燭）。

此外，可能接近聖誕節的原故，所以猶太人也會在這段日子在屋外屋內張燈結彩。驟眼看去，跟聖誕燈飾相近，只不過聖誕記念的是耶穌降生，他們記念的是聖殿的重光。前者的燈飾多是聖誕老人、天使、或嬰孩耶穌，後者則是八燈台及大衛之星。雖然燭光節是記念猶太歷史中一段可歌可泣歷史，但對小朋友而言，它無疑已變成一個變相的歡樂聖誕節。因此，燭光節在歐洲及北美的猶太人中間尤為盛行。



猶太兒童在普珥日的奇裝異服。



燭光節中的八燭燈台。

其它節期

除了以上節期外，猶太人仍不繼增加了一些小節期。包括緊隨著住棚節的「為律法歡欣日」（Rejoicing of the Law），這歡樂日子標誌著每年讀畢全部律法書之循環的結束。人們會把律法書卷捲回開首處，以表示會再次由頭讀起。部份猶太人會拿著律法書、列隊圍著會

堂遊行七次，並一路唱歌跳舞，又有兒童拿著彩色旗幟和蠟燭跟隨著。

陽曆一、二月左右有「樹木新年」(New Year for Trees)，這日子是一個感謝神賜與植物的節期。對猶太人來說，樹木是生命的一種表徵，聖經亦常以樹來代表人，詩篇就常用結果子的樹來代表有好行為的人。隨著普世環境保護意識的流行，這節期也越來越受重視。世界各國不少猶太人在這天會在家附近植樹，或捐款給以色列的綠化計劃，這些計劃中有不少學童負責四處植樹。這節期也代表猶太人對將來的盼望，就是希望有朝一日，人人能像聖經所說般得坐自己的無花果樹下、無人驚嚇（參彌四4）。

逾越節至五旬節之間的五十天內亦有三個小節期，分別是以色列獨立紀念日 (Israel's Independence Day)，紀念以色列在 1948 年的復國；奧馬第三十三天 (Thirty-third of Omer)，這節期淵源不明，大概是記念 Bar Kochra 及其軍隊在主後七、八十年之間短暫地從羅馬人手中釋放耶路撒冷；耶路撒冷紀念日 (Jerusalem Day)，記念耶路撒冷城在 1967 年「六日戰爭」中再次復合成為一個城市（自 1948 年起此城就一分二）。

此外，陽曆七、八月間亦有耶路撒冷覆亡紀念日 (Commemoration of the Destruction of the Holy Temples)。猶太人相信昔日第一個及第二個聖殿都在埃波月的第九日被毀於外邦人之手，所以他們在這天作記念，禁食與哀哭。人們會在這天誦讀耶利米哀歌。

7 · 現代人生活沒有了節奏感

雖然今日大多數希伯來人都是猶太教徒，而並非基督徒，但他們的節期文化仍值得基督徒去借鏡。事實上，現代社會漸漸沒有了生活節奏感，我們天天都在忙碌，週末也一樣工作。我們也沒有了節期慶祝感。對很多人來說，節期只成為放假在家休息或往外地旅遊的日子（或是新春時「避年」的日子）。我們不再為任何節期而興奮。我們甚至沒有

了春夏秋冬四季的不同感（我們根本沒有心情或時間去留意大自然四季的變化），沒有了新年新開始的歡愉。

今日基督徒對於基督教本身的節期也一樣不大看重。復活節，聖誕節等節日只成為舉辦培靈會、佈道會的日子。當然，筆者不否認這些為世人所共知的節期是向外傳福音的好時機，但問題是我們無論舊約節期（如逾越節、五旬節、住棚節）或教會節期都不去好好慶祝的時候，我們就失落了一些很重要的屬靈體驗：生活的節奏、季節的循環、對大自然的讚嘆、對造物主賜雨水賜豐收的感恩。以住棚節為例，百姓將收成的莊稼放在棚下，然後一連七天在棚內感恩慶祝，那種與親人朋友共聚一堂的感覺，那種感恩與歡愉之情，那種與造物主的契通，是我們今日難以擁有的。事實主，今日一般信徒多看重上帝或基督的「救主」角色，而較為忽略其「造物主」的身份。跟其他居住於城市中的現代人一樣，我們少接觸大自然，少觀賞穹蒼宇宙，於是我們就少了一種很重要的感恩內容，亦難有詩人那種「諸天述說神的榮耀，穹蒼傳揚他的手段」的內心讚美。

當然，我們很難完全把昔日的情況跟今日比較。昔日的中國，昔日的以色列，是農業社會，與大自然的關係當然更為密切，對四季的變化當然更為關心。現代信徒用的是自來水，吃的是來自超級市場的食品，那能有那種對造物主賜雨水賜豐收的感恩？昔日希伯來人在住棚節時可把葡萄生果等收成掛在棚內，今日難道我們可把所賺的鈔票掛出來？更何況，有一點重要因素是「今非昔比」的。昔日農業社會中，生活比較單調，日出而作，日入而息，因此他們會發展出豐富的音樂傳統文化來調劑生活。古代以色列沒有文字書寫時，他們就用詩歌或口述故事方式把歷史一代代傳下來。這些都是他們僅有的娛樂。美妙的詩歌和音樂，節期的慶祝，是單調農耕生活的僅有調劑。現代人有著五花八門的娛樂方式，故此已不再需要依靠這些節期慶祝來調劑生活。

然而，時代雖不同，但神的心意卻一樣。神願我們忙碌工作之餘也

稍停下來享受一下人生。享受人生，使我們更懂得為生命而感恩。享受及欣賞大自然，使我們更與造物主親近。藉節期來慶祝，使我們生活更有節奏，更體會大自然的循環變化，亦更明白神的創世心腸。神願我們快樂，神願我們為生活和生命而雀躍。所以今日教會雖不能也不需要跟昔日以色列般有那種程度的節期觀念，但多些重視節期，多點歡樂慶祝，多點感恩會，也甚有意義。

生活的循環與節奏，並不是源自希伯來文化或其他古文化，而是源自神創造的美善心意。

今日希伯來人的節期

1. 提斯流月 Tishri (約陽曆九月/十月)
 - 新年, The New Year (Rosh Hashanah), 兩天
 - 贖罪日, The Day of Atonement (Yom Kippur), 一天
 - 住棚節, The Feast of Tabernacles (Sukkot), 八天
 - 為律法歡欣日 The Rejoicing of the Law (Simchat Torah), 一天
2. 馬西班牙月 Marchesvan (十月/十一月)
3. 基斯流月 Chislev (十一月/十二月)
 - 燭光節, The Festival of Lights (Hanukkah), 八天
4. 提別月 Tebeth (十二月/一月)
5. 細罷特月 Shebat (一月/二月)
 - 樹木新年, New Year for Trees (Tu Bishvat), 一天
6. 亞達月 Adar (二月/三月)
 - 普珥日, The Feast of Lots (Purim), 一天
7. 尼散月 Nisan (三月/四月)
 - 逾越節, Passover (Pesach), 八天
8. 以珥月 Iyyar (四月/五月)
 - 以色列獨立紀念日, Israel's Independence Day (Yom Ha'atzmaut)
9. 西彎月 Sivan (五月/六月)
 - 奧馬第三十三天, Thirty-third of Omer (Lag Ba'omer), 一天
 - 耶路撒冷紀念日, Jerusalem Day (Yom Yerushalayim), 兩天
 - 五旬節, The Feast of Weeks (Pentecost/Shavuot), 二天
10. 搭模斯月 Tammuz (六月/七月)
11. 埃波月 Av (七月/八月)
 - 耶路撒冷覆亡紀念日, Commemoration of the Destruction of the Holy Temples (Tishah B'Av), 一天
12. 以祿月 Elul (八月/九月)

第十六章

從第五誡看 希伯來人的祖先後裔觀



希伯來人極重視兒女，他們是生命、血統、信仰、傳統的不息延續。

十誡第五誡論到人與父母的關係。「當孝敬父母，使你的日子在耶和華你神所賜你的地上得以長久」(出二十12)。在十誡中，只有這條特別提及遵守者所蒙受的福氣。正如保羅所說，這是第一條帶應許的誡命(弗六3)，可見此誡命的重要。事實上，希伯來人是個非常重視父母和兒女的民族，再推而廣之，希伯來人亦非常重視祖先和後裔。

1 · 我與祖先原為一

要明白希伯來人的祖先後裔觀，就要先明白他們觀念中的「我」。對於個人主義高漲的現代人來說，「我」就是我，是一個單獨

的個體。父母不是「我」的一部份，父母是「他們」，因此「他們」老來無依，是「他們」的事。同樣，子女也不是「我」的一部份，「我」不需要子女去成全「我」自己。也因此，即使沒有子女，「我」也不會有任何虧損。事實上，對不少現代夫婦來說，子女困身、難教，又妨礙「我」兩夫婦之二人世界或事業，不要也無妨。這是不少現代家庭的寫照。我，就是我。

但對希伯來人來說，「我」並不是我那麼簡單。飲水思源，沒有祖先、父母（特別是父親），「我」就不會出現，所以祖先、父母都是「我」的一部份。希伯來人很重視祖先的觀念，他們清楚知道自已的歷代祖先是誰。而且在稱呼某人時，很多時會說「某某之子」，「某某之孫，某某之子」，例如士師記這樣介紹基甸的出場，「約亞施的兒子基甸正在酒酣那裏打麥子，為要防備米甸人」（士六 11）；列王紀上這樣介紹耶羅波安的出場，「所羅門的臣僕、尼八的兒子耶羅波安也舉手攻擊王」（王上十一 26）；撒母耳記上這樣介紹掃羅的出場，「有一個便雅憫人，名叫基士，是便雅憫人亞斐亞的玄孫，比歌拉的曾孫，洗羅的孫子，亞別的兒子，是個大能的勇士。他有一個兒子，名叫掃羅，又健壯，又俊美，在以色列人中沒有一個能比他的」（撒上八 1-2），這裏一共提了六代的人！士師記第一章一節也這樣記載撒母耳父親以利加拿的淵源，「以法蓮山地的拉瑪瑣非，有一個以法蓮人，名叫以利加拿，是蘇弗的玄孫，託戶的曾孫，以利戶的孫子，耶羅罕的兒子」。

希伯來人既看重自己的淵源，因此亦非常重視家譜。事實上，聖經常出現家譜，記載著某個生某個，某個生某個。著名的有摩西與亞倫的家譜（出六 14），歷代志上一至九章的「家譜篇」，耶穌的家譜（太一，路三 23-38）。對於沒有甚麼祖先觀念的現代人來說，長長的家譜沒有多大意義。但對希伯來人來說，就極為重要。家譜讓他們得知自己從何處來。家譜是他們之「我」的一部份。父母，更是「我」的一部份，是「我」的延伸。當然，希伯來人是個父權（也可說，是男

權）至上的民族，所以父親與「我」的延伸性又是母親所不能相比的。關於希伯來人對男女不同角色的概念，可參本書第三十一章「希伯來人的家庭生活」。希伯來人既重視飲水思源之理，故此他們重視孝道，是可以理解的。

2 · 我與父親榮辱與共

「我」與父親既源出於一，彼此就榮辱與共。例如大衛王既地位尊崇，他的父親耶西當然也沾上光采，故日後先知以賽亞預言大衛家的國度發展時，也以「耶西的本」、「耶西的根」（賽十一 1、10）為喻。相反，自己有臭名，父親也受累，雅各兒子西緬與利未以凶殘手段殺害示劍人，也使作為父親的雅各「在這地的居民中，就是在迦南和比利洗人中，有了臭名」（創三十四 30）

兒子犯罪，父親受連累，聖經中最明顯的例子，大概就是尼八與耶羅波安這對父子。耶羅波安是北國以色列首位國王，他帶領百姓敬拜偶像，而隨後的北國君王亦大多一樣敬拜偶像，所以聖經斥責北國君王的罪行，又多把他們跟耶羅波安相提並論，例如提到暗利時，就說他「行耶和華眼中看為惡的事，比他以前的列王作惡更甚。因他行了尼八的兒子耶羅波安所行的，犯他使以色列人陷在罪裏的那罪，以虛無的神惹動耶和華以色列神的怒氣」（王上十六 25-26，另參王上十六 30-31，二十二 52-53，王下三 3）。尼八實在非常無辜，生平沒有甚麼特別事蹟，但因為他兒子耶羅波安「遺臭萬年」，結果他也常被提及，一併被罵。

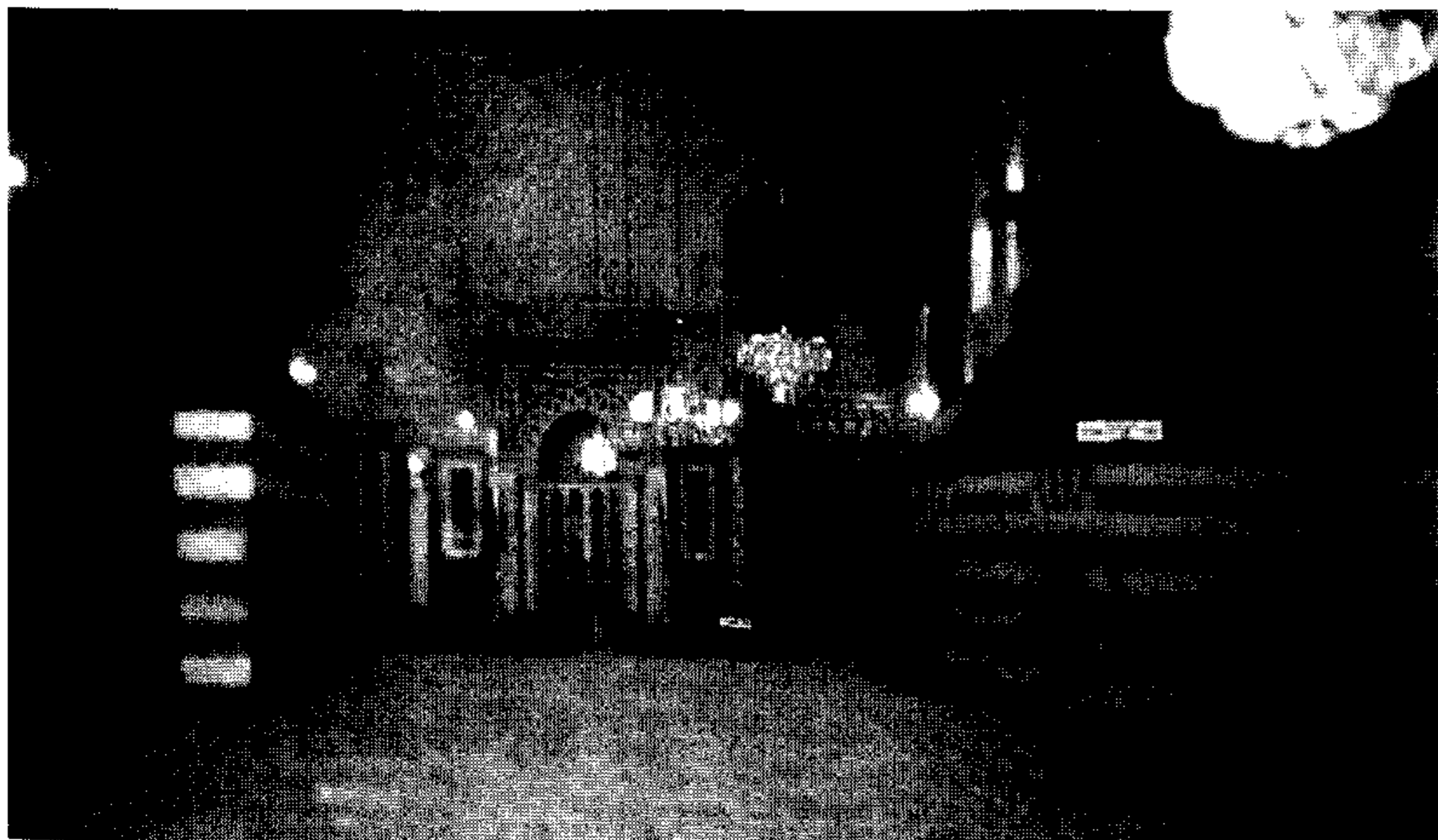
3 · 與列祖同睡

希伯來人既重視自己與祖先源出一根，也相信彼此至終也是同歸於一。希伯來人稱死亡為「歸到他列祖那裏」（參創二十五 8，四十九 29，33）或「與我祖我父同睡」（參創四十七 30，王上二 10）。而且實際上他們亦喜歡葬在一處，以方便靈魂睡在一起。所以亞伯拉罕

及妻子撒拉、以撒、雅各等列祖都葬在希伯崙的麥比拉洞。縱使他們死在異邦，也希望遺體能被帶返故鄉與祖先同葬，約瑟便是一例（參創四十九29-33，五十25）。這種落葉歸根的精神，其實中國人自古有之，可惜「四散海外，花果飄零」的現代中國人已漸漸失去這種情懷，變成沒有根的一代，少了一份安身立命的根源感，也少了「我」的一部份。



希伯崙的列祖墓堂，是希伯來人及亞拉伯人心中的神聖地方，因為他們都是亞伯拉罕的後裔。



列祖墓堂中的亞伯拉罕及以撒之墓。

4 · 父親的權柄

如上文所述，希伯來人是父權至上的民族，所以，他們也十分敬重父親。當然，他們也敬重母親，但父與母所擁有的權威是無從比較的。年代越古遠，希伯來人的「父親」（或可稱「家長」、「族長」）就擁有越大的權柄。在洪水之前並洪水之後的一段年日，即亞伯拉罕、以撒、雅各等族長時代，直到王國初期，「父親」就是家庭中的君王。當時是大家庭制度，「家長」可以有一位妻子或同時擁有幾個妻子（如果這「家長」較有財勢的話）。亞伯拉罕、雅各就有很多妻子。每個妻子都為這「家長」生下兒女，而無論是妻妾們、抑或是兒子、媳婦或他們所生的兒女，以至未出嫁的女兒，全都是這「家長」的產業。

此外，在這大家庭的蔭庇下，有時又會依附有僕婢、奴隸、寄居者、利未人，以至孤兒寡婦等一大群人。在這大家庭中，「父親」或「家長」就是「大波士」，他擁有一切，也主宰一切，他差不多可以向家庭中任何一位成員做任何事情，他有絕對權柄殺掉不聽話的兒子，或把女兒買掉，或把妻妾休去，而無須先過問任何人。兒女的婚事，當然亦由他作主（參創二十四4，三十八6-8）。但這「父親」的權柄又與現代的「專制君王」含意有點不同，專制君王是對他所不認識的子民實施專制統治，而希伯來人的「父親」卻是對他的親屬及所認識的人擁有無上權柄。他是大家庭中的主宰，他可以有絕對的決定權，他負責獻祭，他有權柄代表上帝向兒子作祝福（參創二十七，四十九）。在某程度上，希伯來人的「父親」簡直就是他之家庭與上帝之間的中保。他也有權去計劃家庭的未來動向，大家庭中的每一個人，都視他為力量之源，亦指引他們方向。當我們讀過亞伯拉罕、以撒、雅各等人之事蹟時，就不難感受他們在家庭中是何等大權的。難怪傳統上習慣稱他們為族長（Patriarch），他們所處的時期為「族長時期」。所謂族長，就是家中或族裏年高德劭的男性領袖，是家庭中或族裏擁有無比權柄的人。Patriarch 這字也可指早期基督教的監督、羅馬天主

教的高級主教，或東正教的大主教，全都有無比權柄的含意。

最早期，希伯來人採用大家庭及「族長」制度，這跟他們的生活方式亦有點關係。亞伯拉罕、以撒等族長以遊牧為生，遊牧生活相當艱苦，故此家庭關係亦相形緊密。一方面，他們更須要彼此幫助，另一方面，遊牧民族居無定所，住的是簡陋帳幕，當他們的牲口吃光一地方的青草後，他們就全家一起帶同帳幕搬遷。既是這樣，大家庭住在一塊，自然方便得多。故此，今日世界的遊牧民族亦多是大家庭制度。此外，遊牧民族既住帳幕，就不怕家庭人口增多會出現甚麼「居住空間問題」，因為他們隨時可以「左補右補」地加大帳幕，或索性在帳幕旁邊另架起帳幕，就可解決問題。此外，越多家人聚集居住，越是大家庭，就越容易孕育出「家長」或「族長」的角色，這點實不難理解。

但隨著時代變遷，希伯來人的大家庭制度漸漸瓦解，這裏牽涉很多因素，其中一個因素是多妻制度漸被取替，因為按摩西律法而言，百姓若要生活快樂，他們最好只娶一個妻子。其次，當希伯來人開始定居以色列、建立城邑村落時，大家庭就漸漸分散為小家庭。兒子結婚後可能就會搬到城鎮另一處居住，情況就跟現代家庭差不多。結果大家庭制度自然漸被淘汰。再者，王國時期每多戰亂，這亦影響百姓無法建立大家庭制度。無論如何，希伯來人在王國時期已少採用大家庭制度。「家長」或「族長」亦因而無復以往的無比權柄。雖然如此，希伯來人仍然非常重視家庭成員之間的連繫，骨肉之情仍是極濃，只不過「家長」或「族長」地位較為遜色而已。希伯來人依然非常敬重他們的父親，雖然後者不再像往昔般擁有無上的權威。

無論在甚麼時代，希伯來人都是那麼尊重父母（雖然父親始終得著更大的敬重）和祖先，推而廣之，他們亦敬重老年人（這有點像中國古諺曰：老吾老以及人之老）。所以，對於希伯來人來說，人越老就會越被尊重。因此箴言有說，「白髮是榮耀的冠冕，在公義的道上必能得著」（箴十六31）。箴言亦多番教導人要聽從父母的教訓，「我

兒，要聽從你父親的訓誨，不可離棄你母親的法則」（箴一8），「眾子阿，要聽父親的教訓，留心得知聰明」（箴四2，另參箴六20，十三1）。

5 · 克盡孝道

聖經從舊約十誡中「當孝敬父母」（出二十12）的誡命，到新約「要孝敬父母，使你得福，在世長壽，這是第一條帶應許的誡命」（弗六2-3）的勸勉，都很強調人要聽從、孝順父母。可見希伯來人重視父母及祖先的觀念，並不是繫於文化的，而是繫於神的心意。神既然願意人與萬物回復和諧關係，去愛萬物，去愛配偶，那麼對父母就自然絕不能忽略。十誡後六誡論到人與人之間的關係，而以「孝敬父母」位列榜首，顯示神對這誡命的重視（亦與中國人「百行以孝為先」的觀念不謀而合）。神自己亦以「天父」角色向人作啟示，這同樣顯示祂要人對地上之「父」有所尊重。

現代華人受個人主義及西方思想影響，愈來愈忽略對父母之孝道，少尊重和孝敬父母，也少好好供養年老無依的父母。結果不少老人要在老人院孤獨的渡過晚年，而老來無依的問題亦成為社會的重擔。在神的誡命中，打父母的固然要被治死，咒詛父母的也一樣要死（參出二十一15-17），可見神何等看重人對父母的應有尊重。信徒實不能忽略這種孝道。假若我們飽讀聖經而未能克盡孝道，孝順父母，供養父母，假若我們敬愛天父之餘而未能敬愛生育我們的父母，仍未算真正領會天父的創世情懷。認識天父，也當認識天父在自然規律中要我們所盡的天職。克盡孝道，反哺父母，是天職。作為天父的兒女，我們實不能忽視這天職。耶穌在世時，豈非也是個守孝道的人嗎？

希伯來人極重視人的父親和祖先。因此，希伯來人比現代人更能明白耶穌的話：「我與父原為一」（約十30）。聖經中父母祖先觀念，實是神形像在地上的彰顯。

6 · 兒女是希伯來人生命的延伸

祖先、父母是「我」的延伸；同樣，子女也是「我」的延伸，子女成全了「我」。對希伯來人來說，「我」是由祖先，加上自己，再加上後裔而組成的。所以，舊約以色列人雖然沒有復活、永生的觀念，但生命卻仍會因有後裔而得著延續、延綿不絕，永恆地在地上存活（舊約希伯來人也沒有末日災難，或災難後開始他世式新天新地的觀念）。可以說，有子有孫，生命就已是永恆。對於他們來說，沒有後裔，是極為痛苦的事。故此，希伯來人很重視生兒育女（特別是兒子）。一個不能生養兒女的婦女是非常蒙羞的（參撒上一）。而按摩西律法規定，人若死時沒有兒子，他的弟弟就有責任去娶他的遺孀為妻，以免他哥哥絕後（參申二十五5-10）。這亦可見希伯來人何等重視有子繼後香燈。

子女既是「我」的延伸，就自然與我共同承擔福禍，故此對希伯來人來說，父罪子承（甚至追討「直到三四代」，參出二十5），是天公地義的事。當耶穌無辜被審時，巡撫彼拉多洗手表示自己與此事無關，說，「流這義人的血，罪不在我，你們承當罷。眾人都回答說，他的血歸到我們，和我們的子孫身上」（太二十七24-25）。結果，耶穌無辜地被釘死在十字架上，而這些猶太人的子孫就在隨後的二千年間承擔著他們祖先所行的罪。二千年的無家可歸，無盡的痛苦與死亡（猶太人在第二次世界大戰時被德國納粹狂魔希特拉殺死了近六百萬人），都與「父罪子承」的觀念息息相關。以現代人一般之「一人做事一人當」的心態，是很難全然明白這種觀念的。其實，類似觀念也決非希伯來人獨有的，中國古時豈非也有「誅九族」的可怕牽連嗎？九族指九種由親至疏的親屬，這種牽連可導致一人犯事，幾百個家人、親人、甚至朋友枉死（或說，是陪死）。

禍既相連，福也當然相連。以亞伯拉罕為例，神應許他會擁有迦南地，雖然他離世時並未擁有應許之地（他所擁有的就只有那從赫人買來的麥比拉洞）。但對他來說，他後裔擁有應許之地跟他擁有應許

之地，是沒有分別的，故他仍能「遵命而去往將來要得為業的地去」（來十一8）。神對「他」（已等於連同他的後裔）的應許絕未落空。子孫得的，等於自己所得，這亦是現代人少有的心態。

7 · 今日信徒的反思

由於子女是「我」的延伸，所以我們明白為何神在創世時對人強調要「生養眾多，遍滿全地」（創一28，九1）。當然，今日世界已人口過多而資源愈來愈不足，所以信徒也不宜真的「生養眾多」。然而，生養兒女始終是神對人的心意，也是神對人的祝福。「兒女是耶和華所賜的產業，所懷的胎，是他所給的賞賜」（詩一二七3）。筆者有兩個女兒，故此深切感受其中的恩典。生養兒女，令我對生命的延續與神聖有更深的體會，也感覺到一種很奇妙的「人性成全感」，是我仍未做父親時所沒有的感覺，亦無法透過筆墨形容出來。「我」，若有所延續（無論是子是女都是一種延續，我沒有那種非要「有子繼後」不可的封建思想），「我」，就更為完全，彷彿更像一個「人」。同時，做了父親，就更明白「天父」的心腸。

筆者相信，人是按神形像造的，我怎樣期望女兒健康成長，有智慧，經歷人生，享受世間諸種美善關係，都是天父希望其兒女同樣經歷到的。所以，信徒實不應因為客觀因素（如政治不穩定，社會治安差．．．歷史中哪個時期不是這樣的？）或其他較自私理由（例如夫妻過二人世界會浪漫些，經濟會充裕些．．．）而不生養兒女。因不懂教養而不願生養？神給人有生養兒女的能力，就一定會給與我們教之養之的能力，除非我們本身對父母天職不盡責任。

生兒育女固然重要，適當的教養也一樣重要。聖經清楚教導百姓要教養子女。「要殷勤教訓你的兒女，無論你坐在家裏，行在路上，躺下，起來，都要談論」（申六7）。「教養孩童，使他走當行的道，就是到老他也不偏離」（箴二十二6）。「你們作父親的，不要惹兒女的氣，只要照著主的教訓和警戒，養育他們」（弗六4）。可見親身教

養兒女，特別是年幼之子女，是非常重要的。可惜，在現代這功利社會中，基於種種因素而不願（非不能）盡此父母天職的現代人比比皆是，情況實在令人惋惜。兒女被父母以外的人代為照顧與教養，沒有真正父母的關懷憐愛與教誨，結果成長過程深受影響，而這影響是一生一世的。基督徒實在不宜輕易放棄此責任。對作母親的信徒來說，更應明白這是她們最重要的天職與事奉，是神所交付她們去承擔的。在今日女權運動日益高漲的社會中，女性常為爭取更高社會地位或生活水平而將教養子女之責任假手於人。姊妹們實宜在此問題上多加思想，多去體恤天父的心腸。

總括來說，希伯來人的「我」是上一代加我再加下一代。沒有上一代，就沒有我。沒有下一代，我便無法延伸，亦無法發揮人性中天賦的父母之愛。這觀念並非源自希伯來文化，而是神原初心意乃是如此。神不單要人上敬父母，下育兒女，祂自己也以「聖父、聖子」的關係來呈現其屬性。聖父、聖子的關係何等密切，息息相關，這亦揭示出神對人間父母子女關係的要求。

第十七章

從第六至第十誡看 希伯來人的和諧觀

對於希伯來人來說，神的創造目的為建立一個萬物和諧的世界（參本書第五章）。摩西律法其實也是要在百姓中間建立一個有這和諧美善理想的國度。第一至三誡指向人與神的美善關係，第四誡安息日之誡命指向人與神、人與人、人與萬物的關係，第五誡指向人與父母的關係，第六至十誡則指向人與人之間的關係。

十誡第六誡是「不可殺人」（出二十 13）。這誡的真義不在禁止人把別人殺掉（Kill），而是不可在非情理情況下殺人，即是謀殺（Murder）。所以在正義之戰或執行合理處分的情況下，殺人是可以的。因此，聖經本身也記載上帝命令希伯來民族去殺盡邪惡的迦南人，「耶和華你上帝將他們交給你擊殺，那時你要把他們滅絕淨盡，不可與他們立約，也不可憐恤他們」（申七 2）。而且律法本身也強調殺人（指非法地謀殺）者死，觸犯其它律法者也要被處死。此外，這誡命之重點不單是要人不可謀殺別人，更是要表明人要尊重別人的生命。所有人在上帝面前都是平等的，每個生命都珍貴，沒有人有權非法地取去別人的性命。

第七誡是「不可姦淫」（出二十 14）。這誡命的重點亦不單是要人不可陷身姦淫網羅中，更是要表明人要尊重別人，特別是這誡所特別指向的女性（太五 27-30）。

第八誡是「不可偷盜」。這誡命不是指普通的偷竊，因為犯十誡者多會得死罪，例如祭祀別神者死（出二十二 20），殺人者死（出二十一 12），打父母者死（出二十一 1）。然而，偷竊卻僅是小罪，只需加倍賠償損失就可以了（參出二十二 1-4）。故此這裏主要指的不是

偷竊牛羊或任何財物，而是指「偷」人，即是非法地販賣人口。「拐帶人口，或是把人賣了，或是留在他手下，必要把他治死」(出二十一16)。在古代世界，販賣人口是常有的事，約瑟就被哥哥們賣往埃及，成為奴僕(創三十七)。摩西律法亦有關乎買賣奴僕之例(參出二十一2-6)。以色列本身自古已有僕婢的制度，亞伯拉罕、以撒、雅各等列祖家中都有僕婢。一個希伯來人可以因為被窮困父母賣出而成為奴僕，或因犯偷竊罪卻無法賠還而被賣作奴僕(這本是律法的條例，參出二十二3)，甚至是自願被賣的(利二十五39)。然而，非法拐帶或縛架，卻是律法所禁止的，因為這觸犯了人權、也漠視賜人生命的上帝。

第九誡是「不可作假見證陷害人」(出二十16)。這誡命重點不是應否說謊言的問題，而是不可以藉謊言去陷害別人。在希伯來民間司法制度中，地方的審裁主要靠一些德高望重的長老(詳情請參本書第三十二章「希伯來人的社會生活」)來執行，他們的裁決除了依靠物證外(參申二十二18)，也依靠人的作證。只要「憑兩三個人的口作見證」(申十七6，另參王上二十一13，次經蘇撒拿傳)，往往就可以把人定罪並治死。因此，十誡嚴厲地禁止人作見證去陷害人。「不可隨夥布散謠言，不可與惡人連手妄作見證」(出二十三1)。這誡命的精義，是公平與公正。

第十誡是「不可貪戀人的房屋；也不可貪戀人的妻子、僕婢、牛驢，並他一切所有的」(出二十13-17)。這誡命看來不易把「犯事者」定罪，因為人內心如何，別人無法得知。再者，毫無貪戀之心的人，世上大概絕無僅有。所以，這誡命針對的，乃是這貪戀之心所引發的進一步行動，亦即第六至九誡的誡條。人犯上殺人、姦淫、拐帶、作假見證陷害人等等罪行，皆多由於貪戀之心而起。人克服自己的貪念，自然就不會容易犯上前面幾誡。「你要保守你心，勝過保守一切，因為一生的果效是由心發出」(箴四23)。

第六至十誡(其實第四誡「當記念安息日」及第五誡「當孝敬父

母」也一樣)，重點在於表達人人平等，每個人都值得別人去珍惜與尊重，而且，人與人之間應該和平相處，彼此和睦。「和諧」與「平等」，一方面是上帝對希伯來人(並所有人類)的誡命要求，另一方面亦可反映出希伯來人傳統上對人際和諧與公平的信念。

1 · 和諧的觀念

先論和諧。希伯來人非常重視和諧，所謂和諧，是指一種萬物和諧的境界，在當中，人與神、人與人、人與土地，以至人與自己，都處於和睦美善關係中，而這些都是十誡本身所要達成的。一至三誡著重人與神的關係，五至十誡著重人與別人的關係，第四誡「安息日」則包涵面最廣泛，既著重人與神的關係，也著重人與別人的關係(讓子女、僕婢等人得休息)，及人與動物、大地的關係(人歇息，土地和平日要農耕的動物當然也同時歇息)，並人與自己的關係(善待自己，放假一天)。安息日，最能表達萬物和諧的境界。

一個希伯來人祝福另一個希伯來人時會說Shalom，這字在聖經中一般譯作「平安」，英文字典也這麼譯，但它的意思卻不僅限於此。它不單指國與國之間無戰爭或人與人之間無相鬥，它指向一切人間關係的完備與滿足，指向事物都在它應有的狀態中。對國家而言，Shalom可指以色列勝過敵國，以致國民得享安康，亦可指全地上再無戰亂，「戰士在亂殺之間所穿戴的盔甲，並那滾在血中的衣服，都必作為可燒的，當作火柴」(賽九5)。對個人而言，Shalom可指人能享有健康、長壽、富足、並與家人朋友都能和睦相處。聖經中，沒有一個字比這個字有更廣大更圓潤的包涵意義，也因此，這字很難譯得完備週全。筆者就喜歡譯它作「萬物和諧」。

聖經中的箴言書就很能表達「萬物和諧」的概念，這書很多篇幅都論到人要與配偶、父母、朋友、兄弟、鄰舍，保持良好與和諧關係。例如論配偶的有「要使你的泉源蒙福，要喜悅你幼年所娶的妻。她如可愛的麀鹿，可喜的母鹿；願她的胸懷使你時時知足，她的愛情

使你常常戀慕」(箴五 18-19)；論父母的有「我兒，要謹守你父親的誠命，不可離棄你母親的法則」(箴六 20)，「虐待父親，攆出母親的，是貽羞致辱之子」(箴十九 26)，「你要使父母歡喜，使生你的快樂」(箴二十三 24)。

論鄰舍的有「你那裏若有現成的，不可對鄰舍說，去吧，明天再來，我必給你。你的鄰舍既在你附近安居，你不可設計害他。人未曾加害與你，不可無故與他相爭」(箴三 28-30)。論弟兄與朋友與的有「朋友加的傷痕出於忠誠，仇敵連連親嘴卻是多餘」(箴二十七 6)，「你的朋友和父親的朋友，你都不可離棄，你遭難的日子，不要上弟兄的家去；相近的鄰舍強如遠方的弟兄」(箴二十七 10)，「鐵磨鐵，磨出刃來；朋友相感，也是如此」(箴二十七 17)，「朋友乃時常親愛，弟兄為患難而生」(箴十七 17)。此外，箴言作者極為痛恨任何破壞友誼的行為，其中特別強調閒言閒語之可惡(箴二十六 18-19，24，十八 8，二十六 22，六 16-19)。多管閒事，白造事非，是神特別憎惡的。

箴言書指向著一個Shalom、萬物和諧的境界。人的快樂至終非建基於物質富足之上，而在人際關係的美滿和睦之上，「設筵滿屋，大家相爭，不如有一塊乾餅，大家相安」(箴十七 1)。當然，快樂也建基在人與神的關係上，「不可使慈愛、誠實離開你，要繫在你頸項上，刻在你心板上。這樣，你必在上帝與世人眼前蒙恩寵，有聰明。你要專心仰賴耶和華，不可倚靠自己的聰明，在你一切所行的事上都要認定他，他必指引你的路」(箴三 3-6)。箴言書是希伯來民間歷世的經驗與生活智慧的累積，故此極能反映希伯來人心中對和諧生活的嚮往。

事實上，箴言和其他智慧書所論到的智慧(Wisdom)，都很強調關係的重要，人要愛神，也要愛人。其實這亦是律法書及先知書的重點。故聖經的教導是一致的，但三者進路不同。律法是規條式的(Do's and Dont's)，先知是責備式的(「萬軍之耶和華如此說」)，智

慧書是長者對後輩的循循善導(我兒啊...)，使百姓及下一代走向和諧美善的人際關係。智慧文學中的懲罰不是法治式的，而是因果式的，是自然法則式的，人不看重關係，自然就遇到種種不協調，甚至惡果。也可以說，律法是「可以與不可以」(must/must not)，智慧是「應該與不應該」(should/should not)。進路雖不同，卻殊途同歸。三者的目的，都是重回創造，重回伊甸。其基本論點(強調關係，人要愛神愛人)全是一致的。希伯來人的智慧觀源自創造觀念，以萬物和諧為依歸。故此智慧文學不多提到救恩，也跟歷史較為關係稀疏。可以說，智慧文學是抽離救恩歷史而發展的。但其根源始終是信仰，故「敬畏耶和華，是智慧的開端，認識至聖者便是聰明」(箴言九 10)。

此外，以賽亞書第十一章及六十五章所論到的「新天新地」，其實就是希伯來人對現世間萬物和諧之境界的一種憧憬。「看哪，我造新天新地，從前的事不再被記念，也不再追想。你們當因我所造的永遠歡喜快樂，因我造耶路撒冷為人所喜，造其中的居民為人所樂，其中必不再聽見哭泣的聲音，和哀號的聲音。其中必沒有數日夭亡的嬰孩，也沒有壽數不滿的老者。因為百歲死的仍算孩童，有百歲死的人算被咒詛。他們建造房屋，自己居住，栽種葡萄園，喫其中的果子。他們建造的，別人不得住，他們栽種的，別人不得喫」(賽六十五 17-22)。在這個境界裏，沒有國與國之爭戰，也沒有人與人之間的相爭，所以人們只有快樂，沒有哀傷；人們能得享自己工作成果，因為沒有人把這些成果搶走；既無戰爭，又生活富足與安定，當然人人健康與長壽。「豺狼必與羊羔同食，獅子必喫草與牛一樣。塵土必作蛇的食物。在我聖山的遍處，這一切都不傷人，不害物」(賽六十五 25)，連最凶殘的動物(喻惡人)都能與其他動物(喻善者)和平相處，這就是Shalom，這就是萬物和諧。

2 · 公平的觀念

六至十誡除帶出人際和諧相處的信息外，亦表明人人在上帝面前都是平等的。人人平等，人人有人權，所以不可妄奪別人性命，不可踐踏女性身軀，不可非法販賣人口，不可冤枉好人。此外，第四誡「安息日」的誡命亦同樣表明，人在安息日休息之際，也要讓自己的兒女、僕婢、牲畜、甚至在家中寄居的人，同樣安息。因為他們也是人（牲畜不是人，但也是生命，值得尊重），也有權去享受歇息。故此，這亦是要達成公平的一條誡命。

公平與窮者

因著公平的精神，摩西律法努力去保障社會上所有需要別人幫助的人，無論是僕婢、寄居者、利未人、以至孤兒寡婦，甚至是各種動物。這種保障可分幾方面，一方面是在日常生活中盡量供應他們生活的所需，例如是借錢給他們，但不可取息，除非對方是外邦人，「你借給你弟兄（指其他希伯來人）的，或是錢財，或是糧食，無論甚麼可生利的物，都不可取利」（申二十三 19）；「你在田間收割莊稼，若忘下一捆，不可回去再取，要留給寄居的與孤兒寡婦。這樣，耶和華你神必在你手裏所辦的一切事上賜福與你。你打橄欖樹，枝上剩下的，不可再打，要留給寄居的與孤兒寡婦。你摘葡萄園的葡萄，所剩下的，不可再摘，要留給寄居的與孤兒寡婦」（申二十四 19-20）。拿俄米及路得就是靠這制度得以在以色列生活下去（得二）。

「每逢三年，就是十分取一之年，你取完了一切土產的十分之一，要分給利未人和寄居的，與孤兒寡婦，使他們在你城中可以得滿足」（申二十六 12）。此外，亦有安息年的設立，安息年是安息日的延伸，每七年一次，在這年內，百姓不可耕種，讓自己、土地、牲畜、並奴僕們都可以歇息，同時，這年的出產既非人力勞動而得，所以「地在安息年所出的，要給你和你的僕人、婢女、雇工人，並寄居的外人當食物」（利二十五 6）。凡此種種，都是照顧貧苦的途徑。



今日伯利恆附近拾禾穗的女子。

另一方面，是盡量尊重他們，讓他們享有同樣的待遇，例如，如上文所述，人在安息日要讓僕婢、牲畜、寄居者一樣享安息。在逾越節、七七節、住棚節等節日裏，又要與他們同樂，「你和你兒女，僕婢，並住在你城裏的利未人，以及在你們中間寄居的，與孤兒寡婦，都要在耶和華你神所選擇立為他名的居所，在耶和華你的神面前歡樂」（申十六 11、14）。主人有自由，但奴僕沒有，所以奴僕工作七年後主人要容他自由離去（出二十一 1-11）。此外，律法亦禁止百姓刻意打死奴僕（但卻也容許主人打奴僕，「人若用棍子打奴僕或婢女，立時死在他的手下，他必要受刑。若過一兩天才死，就可以不受刑，因為是用錢買的」，出二十一 20）。甚至對待動物，也該有一份愛惜之意，因為大家都是神所造的。因此，人不可用牛驢一齊耕地（申二十二 10），因為牛驢步伐與氣力不同，一起耕地會使雙方不便甚至吃力。人縱然可利用牲畜作苦力，但仍應盡量善待牠們，減輕其苦。此外，「牛在場上踹穀的時候，不可籠住牠的嘴」（申二十五 4），遇上迷路的牛羊，要牽牠們回來（申二十二 1），這亦是善待動物的表現。至於百姓只可取雛鳥不可取母鳥之例（申二十二 6），則一方面是顧

全人道，另一方面亦是一種有長遠眼光的做法。申命記第二十章十九節那關乎不可過份砍伐果樹之例，也是同樣道理。這些律例跟安息日一樣，都含有善待萬物，珍惜神之創造的意思，亦極為合乎今日保護環境的精神。人與大地息息相關，人當愛大地及大地上的蒼生。希伯來文中，人是Adam，大地是Adam的陰性寫法Adamah，大概也暗喻人與土地不可分割的關係。

第三方面，要公正地對待貧窮人，不可因他們是「二等居民」而欺負他們。例如，「困苦窮乏的雇工，無論是你的弟兄或是在你城裏寄居的，你不可欺負他。要當日給他工價，不可等到日落」(申二十四15)，「不可在窮人爭訟的事上屈枉正直」、「不可受賄賂，因為賄賂能叫明眼人變瞎了，又能顛倒義人的話。不可欺壓寄居的，因為你們在埃及地作過寄居的，知道寄居的心」(申二十三6，8-9)，「你不可向寄居的和孤兒屈枉正直，不可拿寡婦的衣裳作當頭」(申二十四17)。

公平的對待

公平的精神也表現在很多其他律例中。例如按申命記第二十章記載，假若百姓中有人剛建造房屋而尚未奉獻（意指奉獻後真正擁有該屋），或剛種葡萄園而尚未吃所結的果子，或剛娶妻而尚未迎娶，都暫且不用出戰。這條例目的仍是保障人權與公平，免得出戰後若死亡，則自己曾付出之努力的成果會由別人佔有。甚至連懼怕膽怯的人也不用出戰，免得他的膽怯影響軍心，對戰友不公平。此外，百姓中誤殺人者可以逃到國中指定的逃城（即庇護城，參申十九1-13）。這是要對人生命安全與審判公正的一項保障。人不能出於怒氣及報仇心態而妄殺一個誤殺人者。同樣，律法中以「以命填命，以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳」(申十九21)條例強調的不是復仇，而是公平與人權。人不得在犯事者應得的懲罰之外再強加懲罰。

公平與土地

律法中關乎土地分配的條例亦跟公平精神很有關連。希伯來人是很宗教化的民族，基本上，他們相信所有土地都是屬上帝的。然而，上帝卻把土地交與人去管理，以致百姓可以擁有土地。但很明顯，這種擁有不是絕對的，大地至終屬於神。因此，律法要求百姓要每年把農產收穫的十份之一獻給上帝(利十八24)，這是要表明土地至終屬乎神自己。神把土地賜與人，以致人能從土地得收成，故人要獻上十分一給神，以作感恩（關乎希伯來人的奉獻觀念，請參看本書第十九章）。

律法中亦有條例表明土地不是任何人可絕對私有的，別人有需要時也可分享。例如「你進了鄰舍的葡萄園，可以隨意吃飽了葡萄，只是不可裝在器皿中。你進了鄰舍站著的禾稼，可以用手摘穗子，只是不可用鐮刀割取禾稼」(申二十三24)。這不是指一種「凡物共用」情況，而是大地既屬乎上帝，有路人因飢餓原因而稍為取食，並不為過(參太十二1)。此外，百姓打橄欖樹或摘葡萄時，不可連跌在地下的也取走，「要留給寄居的與孤兒寡婦」(申二十四19-20)；又如上文所述，百姓每逢三年，百姓要把土產的十份之一分給利未人和寄居的，與孤兒寡婦，使他們可以得滿足(申二十六12)，這些都基於同樣理由：土地不是任何人可以絕對私有和享用的，故他得要與別人分享，因為一切至終都是神自己的。

此外，律法亦努力嘗試把土地實際地平均分配，不容任何人屯積土地，造成貧富懸殊的情況（對古代希伯來人來說，土地就是最大的財富）。所以，進入迦南後，土地就平均分配給十二支派（只有負責獻祭事宜的利未支派除外），然後再平均分配給支派內各家庭。在一般情況下，律法不容百姓私下買賣土地，土地只可用父傳子方法世代傳下去，以確保土地能留在家族中，而不為任何人屯積。按摩西律法規定，人若死了哥哥，而他死時還沒有兒子，作弟弟的就有責任去娶弟兄遺孀為妻，以免他哥哥絕後，因所生之長子，仍會歸於死者名

下。一方面這使宗嗣得以延續，同時亦是要使哥哥的土地不會由外人佔得（失去丈夫的妻子不能承繼產業），再進一步，是使各族的產業不會流歸別的支派。這是一種保障人人及各族平等的做法。

這種兄弟迎娶弟兄遺孀之條例在列祖時期已流行（參創三十八），更早期亦另有一風俗，就是人若無子繼後，就可立家中僕人為後，繼承產業，亞伯拉罕未生子以撒前，也有此打算（參創十五2）。前者明顯較為合理，故摩西就把此風俗納入律法內。不肯承擔這作為兄弟之義務的人，會受到那女子及人們的唾罵（參申二十五5-10）。如果死者沒有兄弟，他至近的親屬也應負此義務（得四）。

當然，有時在情不得已下，百姓會把土地變賣。為此，律法亦另有條例去保障土地的分配，這就是禧年（Jubilee Year）的辦法。禧年跟安息年一樣，百姓不可耕種，但這年同時也是一個「自由年」，在這年裏，所有賣了的產業要歸還給原主，連從前被賣作奴僕的人也可以得著釋放（利二十五8-12）。這是要確保人的自由，並土地的平均分配。

摩西律法的一大精神，是讓人人都有公平待遇，人人都有基本的生活所需。在律法（並上帝）之前，人人平等，無論你是平民百姓，抑或帝王將相。列王紀上記載亞哈王想出錢購買拿伯的葡萄園，但拿伯說他不能把先人留下產業賣掉，亞哈王也無計可施，惟有回宮「悶悶不樂」（王上二十一4）。這就是摩西律法中人人平等的精神，而這是來自外邦的王后耶洗別所不明白的。為何身為一國之君，卻不能從一平民手中得著一塊土地？最後，她用卑鄙手段替亞哈殺了拿伯，奪了葡萄園。

公平與傳統

也許我們會問，摩西律法是上帝在出埃及時代頒佈的誡命典章，它能否代表希伯來人傳統思想與文化？但其實，神的啟示永不會離開人的文化，摩西律法中很多條例都延伸著希伯來人本身的傳統與文

化。當然，該些傳統與文化亦有著上帝的啟示，上帝不是在出埃及時才向人作啟示的，祂遠古就已不斷向人啟示。例如安息日之例或不可殺人之例，是很古時就有了的神諭（參創二1-3，九6）。希伯來人是非常有宗教敬虔的民族，他們的傳統與文化是不會抽離其宗教信仰的。

事實上，摩西律法中不少條例已在希伯來人過去歷史中流傳著，例如是割禮、什一奉獻。又例如說，上文提到的「弟在兄死後娶嫂為妻」之例，不是摩西律法出現時才有的，雅各之四子猶大的長子珥死後，猶大亦要次子俄南娶珥之妻，「向她盡你為弟的本分，為你哥哥生子立後」（創三十八8）。不可吃動物的血之例（參申十五23），亦自古有之（創九4）。人若把沒有許配人的處女污辱了，律例就要他交出聘禮，娶該女子為妻，終身不可休她（申二十二28-29），創世記亦有類似記載（參創三十四1-4，12）。

此外，箴言書是希伯來人民間智慧與傳統經驗的累積，其內容很多都與摩西律法的公平精神息息相關，可見後者可以在很大程度上反映希伯來人的傳統思想與文化。茲舉數例以說明箴言書中的公平信息，「你手若有行善的力量，不可推辭，就當向所應得的人施行。你那裏若有現成的，不可對鄰舍說，去吧，明天再來，我必給你」（箴三27），「詭詐的天平，為耶和華所憎惡；公平的法碼，為他所喜悅」（箴十一1），「好施捨的，必得豐裕；滋潤人的，必得滋潤」（箴十一25），「欺壓貧寒的，是辱沒造他的主；憐憫窮乏的，乃是尊敬主」（箴十四31）。總言之，跟摩西律法精神一樣，在一般希伯來人眼中，富人與窮人是平等的，在神面前都是一樣。「富戶窮人，在世相遇，都為耶和華所造」（箴二十二2）。

當然，希伯來人未必時常可以這樣善待窮人或公平地彼此相待，先知書就常責備百姓對別人不義，並一再提醒他們行公義、好憐憫的重要。而且貧富懸殊、富人獨霸土地的情況在王國中期以後就日漸嚴重。特別是北國耶羅波安二世及南國烏西雅兩王在位的一段時間。兩王統治年月皆甚長久（烏西雅統治五十二年，主前791-740，耶羅波

安二世統治四十一年，主前 793-753），統治期長往往表示國家較為安定。事實上，兩國國內當時都一片昇平安定，結果令好些百姓富裕起來，而這些富戶就往往貪婪地擴展財產與土地，結果相對地令不少窮人受禍。先知以賽亞（南國）及亞摩司（北國）皆是該兩王統治期過後不久起來事奉的先知，他們都分別斥責兩國所出現的種種不公平不公義現象。如先知以賽亞所說，那些人「以房連房，以地連地，以致不留餘地的，只顧自己獨居境內」（賽五 8，另參摩六 4-6）。在以賽亞對將來美麗世界的憧憬中，描寫到新天新地中的百姓「建造房屋，自己居住；栽種葡萄園，喫其中的果子。他們建造的，別人不得住，他們栽種的，別人不得吃」（賽六十五 21-22）。很明顯，以賽亞當時社會的情況是，窮人建造的房屋，被富人霸佔了，他們栽種的，被富人吃了。

雖然希伯來人未必個個喜愛行公義、好憐憫，以色列境內更未必常有和諧與公平，財富與土地亦未必能平均分享，但和諧與公平始終是一般希伯來人的心底願望。他們所說的Shalom 不僅是習慣上的祝福語，更是他們的憧憬與盼望。希伯來人心目中認為最和諧、公平與快樂的年代，就是大衛的年代，所以他們的彌賽亞（救主）盼望，也永不離開大衛的統治。昔日與今日以色列的國徽「大衛之星」就象徵他們對和平、公平與公義的嚮往。

「因有一嬰孩為我們而生；有一子賜給我們。政權必擔在他的肩頭上；他名稱為奇妙策士、全能的上帝、永在的父，和平的君。他的政權與平安必加增無窮。他必在大衛的寶座上治理他的國，以公平公義使國堅定穩固，從今直到永遠」（賽九 6-7）。

可惜，到了新約時代，很多希伯來人都不接受「大衛的子孫」耶穌就是那彌賽亞。雖然以賽亞書曾預言那要來的彌賽亞不會有佳形美容，且會為人的罪孽而被壓傷，因為「耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上」（賽五十三 6），但很多希伯來人仍要等待一個榮耀降臨的彌賽亞。結果，有希伯來人成為基督徒，但大多數都不接受，耶穌的



哭牆前，以色列的國旗「大衛之星」。

救恩福音反而在外邦人中間得到更大的廣傳（參使徒行傳）。昔日如是，今日也如是。今日猶太教教徒仍在等著他們心中之彌賽亞的來臨。這實在令人惋惜。關於希伯來人的彌賽亞觀念，另可參本書第二十四章「彌賽亞的觀念」。

3 · 今日猶太人

雖然因著政治因素及部份猶太人心中「分別為聖」的觀念（參本書二十五章），今日猶太人普遍對外人會有戒心甚至敵意；雖然從商的猶太人重視理財之道，容易給人「猶太人很吝嗇」的感覺，但他們本身其實亦是很重視和諧與公平的。他們認為對上帝敬虔的人，就理應盡量爭取建立一個公平的社會，對人尊重和憐憫，對弱者施與援手。例如說，有些猶太人會在安息日時儲錢在「慈善箱」中，去幫助社會中的貧苦者。他們會邀請別人，特別是平日較易被忽略的，去參加他們的逾越節晚餐。事實上，按猶太教教義，人當把收入的十份之一拿出來去幫助窮人。當然，猶太社會中一樣有窮人，但因著猶太人對同胞普遍有樂善好施之心，故此窮人也不會生活無依。此外，猶太

人很多節期都有農耕色彩，令他們對大自然和各種動植物有更多的感情與關注。他們在「樹木新年」慶祝中（參本書第十五章）會廣植樹木，造福生態，亦表明他們對環境、樹木的愛惜。最後，也得一提，猶太人對家庭關係的重視，並對自己身體健康的重視（他們認為保持身體健康及清潔，是作為猶太人的一種責任），其實亦是和諧人生的一種重要表達。



猶太人在逾越節常會邀請別人赴宴。



猶太兒童在「樹木新年」時植樹。

第十八章

從摩西律法看 希伯來人的一體性

希伯來人未必是個很團結的民族，他們也有內戰，甚至如分裂王國時般長久南北對峙，但另一方面，他們卻非常有群體精神。他們是聖民，是一起與神立約、一起領受律法之民。對他們來說，個人與群體，是分不開的，是一體的。「我們」（整個民族）就是「我」，「我」就是「我們」。每個希伯來人心中，都或多或少有著這種「集體個性」（Corporate Personality）。這種齊心的群體精神在舊約信仰群體中常有被稱頌著，如詩篇一百三十三篇所述，「看哪，弟兄和睦同居，是何等的善，何等的美」（這句原文並無「同居」之意，原意是弟兄「同心一齊」，而按下文的理解，則應是指同心一齊去朝聖）。

希伯來人這種重視群體、甚至將個人與群體等同起來的觀念，是個人主義泛濫的現代社會所難完全明白的。

1 · 集體性格的成因

有幾個很重要的因素促使希伯來人有這種集體個性。一是神本身視人類為一體，二是聖約的維繫，三是希伯來人本身對民族血統的重視。

神視人類為一體

創世記記載，神造始祖亞當、夏娃時，賦與他們生養兒女的本能，又給與他們管理大地的責任（參創一 28-29）。神雖是對他們說出這責任，但也是將此責任交與全人類。在神的心目中，人類均在亞當身上，亞當就是整個人類的代表。也可以說，所有人類都在亞當被

造時，也一併被造了。創世記第二章七節記載，「耶和華神用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裏，他就成了有靈的活人，名叫亞當」。雖然亞當的後裔不再有神的生氣吹進鼻孔中，但所有人類仍都是有靈的活人，因為人類都承接著神吹給亞當的那口氣，故此保羅曾說：

「創造宇宙和其中萬物的神，既是天地的主，就不住在人手所造的殿，也不用人手服事，好像缺少甚麼，自己倒將生命，氣息，萬物賜給萬人。他從一本（指亞當）造出萬族的人，住在全地上，並且預先定準他們的年限和所住的疆界」（徒十七 24-26）。

嚴格來說，只有亞當是神用地上塵土所造的，所以神對他說，「你必汗流滿面纔得餬口，直到你歸了土，因為你是從土而出的，你本是塵土，仍要歸於塵土」（創三 19）。亞當之後的人類（包括夏娃在內）都不是塵土造的。然而，由於亞當身上已包括了全人類，所以人類也算是塵土造的。既都是塵土造的，所有人都要歸於塵土。「你使人歸於塵土，說，你們世人要歸回」（詩九十 3）。「因為世人遭遇的，獸也遭遇，所遭遇的都是一樣，這個怎樣死，那個也怎樣死．．．都歸一處，都是出於塵土，也都歸於塵土」（傳三 19-20）。從這裏，我們可見到亞當就是全人類，全人類就是亞當。這大概是希伯來人的共同理解。事實上，亞當的原文就是「人」(Adam)的意思。正因如此，亞當犯罪，也等於全人類犯罪，被逐出伊甸的，不僅是亞當，也是全人類。為甚麼？因為人是按神形像造的。神是三，但本質是一，不能分割。人是眾數，但本質卻是「一」，不能分割。因此，「在亞當裏眾人都死了」（林前十五 22）。

「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的。於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。沒有律法之先，罪已經在世上，但沒有律法，罪也不算罪，然而從亞當到摩西，死就作了王，連那些不與亞當犯一樣罪過的，也在他的權下，亞當乃是那以後要來之人的豫像」（羅五 12-14）。同樣，「因一人的悖逆，眾人成為罪人，照樣，因一人

的順從（指耶穌的救贖），眾人也成為義了」（羅五 19）。「死既是因一人而來，死人復活也是因一人（耶穌）而來。在亞當裏眾人都死了，照樣，在基督裏眾人都要復活」（林前十五 21-22）。所以，耶穌能以一己之犧牲，為萬人代贖，使凡接受他為救主的，皆有復活得永生的盼望。

雖然希伯來人很多都不信耶穌是彌賽亞，也當然不接受他「以一代替眾」的救贖，但神透過創造亞當而彰顯的人類一體性，即亞當「以一代替眾」的觀念，卻是希伯來人所認同的。這種概念促成了希伯來人集體性格的產生。「以一代替眾」，往往是個人主義高漲的現代人所難以完全明白或接受的，但卻是神對人的原意。神要人互相幫助，互相看守（參創四 9），互相愛護，不分彼此，處處為別人設想。可惜，人犯罪後，無法再實踐這種「一體」的精神，人變得自私自利，一切以個人利益榮辱為依歸。

聖約的維繫

出埃及記一再提到神是「亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神」（出三 6，15，六 3-4），因為神並不跟任何一個人立約，而是跟亞伯拉罕及其後裔這個「群體」立約。同樣，神也並不是與摩西、或希伯來的任何個人立聖約的，祂是與整個希伯來民族立約（參出二十四），而律法亦是頒佈給整個群體。在西乃山下，他們全體領受十誡與典章。整個希伯來群體在聖約下都要作上帝的子民，作祭司的國度，為聖潔的國民（參出十九 5-6）。割禮就是這個聖約群體的標記，每個希伯來男性都要接受此禮，表示他們是那與上帝立約之群體中的一份子。約書亞記第五章就記載，過約但河的眾百姓仍未受割禮，於是就出現全民一起受割禮的情況。無論是聖約，抑或是摩西律法，對象都是整個群體，而不是個人。上帝是百姓的神，百姓的救主（而不像我們今日的個人化救主觀念，例如「耶穌是我們個人的救主」之類，這種觀念其實在新約並無出現，在舊約更是沒有）。

上帝與希伯來人所立的聖約使他們成為一「民」，如一人般的一「民」，彼此關係密切。另一方面，律法本身亦強調百姓不單要愛神，也要愛其他聖約之下的人（愛神愛人是律法的總綱）。在聖約之下，百姓成為一個「一體」、「一民」的群體。眾多的律例典章就是要去保障這群體的互助互愛性，人不得對群體中的其他成員妄加傷害。大家都是神的子民，彼此都是平等的。

此外，安息日及節期亦反映出百姓之一體性。在安息日中，所有以色列人並兒女，奴婢，城中寄居的都可一齊休息；在節期中，「你和你兒女，僕婢，並住在你城裏的利未人，以及在你中間寄居的，與孤兒寡婦，都要在耶和華你神所選擇立為他名的居所，在耶和華你的神面前歡樂」（申十六 11）。一切階級之分都沒有了，人與人之間毫無隔膜，大家一齊在神面前高興快樂，享受農收之喜樂。百姓原為一的觀念，在其中得以表達出來。事實上，希伯來宗教的一大特徵，就是群體信仰的表現，一起朝聖、獻祭、慶祝節期、禁食、頌唱詩歌。對他們來說，信仰是屬於整個群體的。

希伯來人本身對民族血統的重視

如本書第十六章所言，希伯來人極重視祖先，祖先是他們生命的源頭，甚至是他們生命的一部份。希伯來人稱死亡為「歸到他列祖那裏」（參創二十五 8，四十九 29，33），意即與祖先復原為一。將祖先或血統觀念延伸出去，整個希伯來民族其實也是骨肉之親，彼此都是亞伯拉罕的子孫。所以，大家都是一家人，是弟兄（參詩一三三）。雖然他們十二支派分地居住，後來甚至分為南北國，彼此相爭，但始終他們仍保持著這種民族一體的心態。政治形勢，利益衝突，有時難免令兄弟對立與相爭，但兄弟永遠是兄弟，這是希伯來人始終持有的心態。在南北國不相爭的日子，他們是關係密切的，且視「我的民與你的民一樣」（參代下十八 1-3）。同遭患難時，他們更會守望相助，同心抗敵（參代下十九 28-34，三十章）。相對來說，所有

其他民族都是「外邦人」，在以色列後期歷史中，他們對外邦人都抱有排斥的心態（參本書第二十五章「分別為聖的觀念」）。

2 · 集體性格與福禍相連

對現代人來說，一個人犯事，他就要個人承擔後果，與他的家人朋友都無關（除非他的家人朋友牽涉入他的罪行中）。但希伯來人卻不是這樣想。如上文所述，亞當一人犯罪，整個人類受牽連，這是希伯來人完全可以接受的事，因為對他們來說，個人與群體是分不開的，所以一人犯事，整個群體就必受牽連（即使整個群體都沒有任何人牽涉入他的罪行中）。在整個希伯來人歷史中，這種觀念亦一直延伸著。

一人犯罪，全體受牽連

正由於百姓是為「一」的，所以一己的得失成為群體的得失。難怪在舊約聖約群體開始之初，出現有亞干之貪心事件。在該事件中，亞干一人的罪竟牽連所有百姓都被神懲罰（就像亞當一樣），結果百姓在艾城之戰中大敗。亞干的罪既使全民一同「犯罪」，他及其家人就非被處死不可（書七）。掃羅因妄殺基遍人，結果牽連所有百姓被神藉饑荒懲罰，結果掃羅有七個子孫要被處死，以抵消昔日掃羅所犯妄流人血的罪（撒下二十一 1-9）。

在摩西律法中，亦有類似的觀念，例如一城若窩藏勾引人拜偶像的匪類，那些匪類，並那座城，都一樣要受罰（申十三 12-18），甚至若有人在田間遭謀殺，而兇手不知是誰，則離那被殺之人最近的城邑的居民，也一樣要承擔責任，城中長老且要為此獻祭贖罪及求神赦免（申二十一 1-9）。這些律法是講求「一人做事一人當」的現代社會所難明白的。但這些律法卻清楚帶出了一個信息：百姓是一體的，在這一體內任何人的事，都與別的人有關。因此，人就要小心行事，不要犯事牽連家人朋友或任何人，又或者人要多些關注周圍的人，不容

匪類藏於城中，也不對周圍發生的爭執置若罔聞或袖手旁觀、「各家自掃家前雪」。否則，自己或自己的家人至終也受牽連。

愛國情懷

從祖先的觀念及福禍相連觀念延伸出來，就是希伯來人的愛國情懷。希伯來人是極重視民族興衰與共的百姓。聖經中不少人物都願意為自己的國家而努力，甚至赴湯渡火。摩西救民於水火之中，但以理為國家而恆切禱告，尼希米千里迢迢回故國重建城牆，耶利米為國家之淪亡而痛哀，以斯帖為拯救同胞而冒險，保羅為「弟兄，我骨肉之親，就是自己被咒詛，與基督分離，我也願意」（羅九3，若我們以此跟腓一21-24作比較，就可明白保羅何等願意為同胞而犧牲），耶穌一生的事奉亦以同胞猶太人為對象，他亦幾乎一生也沒有離開過巴勒斯坦。這些憂國憂民例子在聖經實在太多。筆者深深覺得，希伯來人的愛國情懷是今日信徒應該學習的，我們實在需要愛我們的同胞，愛我們的國家（無論他們是怎樣的同胞，怎樣的國家）。

飲水思源，信徒對祖國又豈能忘情呢？

我與父家原為一

祖先，父親，既與我原為一，彼此就分享著榮辱得失。祖先或父家犯罪，就是自己犯罪。父親犯事，兒子就要受牽連（參本書第十六章的討論）。即使不是父子，而僅是同胞的關係，但既是骨肉之親，也就一樣會被牽連其中。

所以，有時希伯來人說話時，會把「我」與「我們」混合起來使用，例如民數記二十章十九節記載以色列人向以東王說，「我們要走大道上去；我們和牲畜若喝你的水（原文作「我們，就是我和我的牲畜，若喝你的水」），必給你價值（原文作「我必給你價值」）。不求別的，只求你容我們（原文作「我」）步行過去」。這段共有提過兩個「我們」，四個「我」。同樣，在某些詩篇中，詩人感恩或悔罪時的

「我」與「我們」往往混淆不清，詩人常把自己代入去整個民族群體中，例如在詩篇四十四篇中，就至少有六次由「我」轉為「我們」，或由「我們」轉為「我」。例如「你使我們在列邦中仍了笑談，使眾民向我們搖頭。我的凌辱終日在我面前，我臉上的羞愧將我遮蔽」（詩四十四14-15）。「我」，就是「我們」，即是整體百姓。

尼希米雖身在波斯，但父家在故鄉犯罪，他也不能身免。所以他禱告時會說：「願你睜眼看，側耳聽，你僕人晝夜在你面前為你眾僕人以色列民的祈禱，承認我們以色列人向你所犯的罪，我與我父家都有罪了。我們向你所行的甚是邪惡，沒有遵守你藉僕人摩西所吩咐的誠命，律例，典章」（尼一6-7）。很明顯，尼希米本身是義人，又身處波斯，不可能參與其父家在猶大所行的惡事；但對尼希米來說，父家犯罪，就等於他犯罪，因為二者原為一。同樣，但以理也為父家的罪行向神認罪，「我們犯罪作孽，行惡叛逆，偏離你的誠命典章．．．這一切災禍臨到我們身上，是照摩西律法上所寫的，我們卻沒有求耶和華我們神的恩典，使我們回頭離開罪孽，明白你的真理」（但九5，13）。「我」與「我們」，是分不開的。

此外，也得一提以賽亞書之「耶和華的僕人」。有時，這僕人是指那要來的受苦僕人，即彌賽亞（參賽五十三）。有時，這僕人卻是指以色列百姓，例如先知以賽亞責備那「僕人」沒有信心之際，就明顯不是指義僕彌賽亞，而是指百姓。「誰比我的僕人眼瞎呢，誰比我差遣的使者耳聾呢，誰瞎眼像那與我和好的，誰瞎眼像耶和華的僕人呢」（賽四十二19）。在這裏，先知以賽亞是以一個「僕人」去代表整體希伯來百姓。同樣，但以理書第七章所提的那位「人子」也不是指彌賽亞，而是以一個個體去代表整個群體，所以第十三節說「我（但以理）在夜間的異象中觀看，見有一位像人子的，駕著天雲而來，被領到亙古常在者面前，得了權柄、榮耀、國度，使各方各國的人都事奉他；他的權柄是永遠的」，而第二十七節就說，「國度、權柄、和天下諸國的大權，必賜給至高者的聖民；他的國是永遠的，一切掌

權的都必事奉他，順從他」。「人子」，就是至高者的聖民。基本上，但以理書並沒有彌賽亞的觀念（參本書第二十四章「彌賽亞的觀念」）。

3 · 新約信徒的一體性

新約群體同樣有著很明顯的一體性，這種一體性在某程度上亦延伸著希伯來人的一體性。雖然信徒不像希伯來信仰群體般彼此有血緣關係，但信徒仍是為一，因為我們都信同一天父，有同一信仰，故此所有信主的人都成了「弟兄姊妹」。教會生活亦為信徒提供一個空間，去實踐眾人合一、無分彼此的精神。使徒行傳所形容門徒那種凡物公用，一起共聚、擘餅、用飯的情況（徒二 44-47）就是「原為一」的實踐。

保羅在以弗所書四章的論述，最能表達出弟兄姊妹要在真道上和生命上同歸於一。惟有內在的合一才可以成就真正的合一，才可以叫弟兄姊妹真真正正成為「肢體」。「我為主被囚的勸你們，既然蒙召，行事為人就當與蒙召的恩相稱。凡事謙虛，溫柔，忍耐，用愛心互相寬容，用和平彼此聯絡，竭力保守聖靈所賜合而為一的心。身體只有一個，聖靈只有一個，正如你們蒙召，同有一個指望，一主，一信，一洗，一神，就是眾人的父．．．直等到我們眾人在真道上同歸於一，認識神的兒子，得以長大成人．．．全身都靠他聯絡得合式，百節各按各職，照著各體的功用，彼此相助，便叫身體漸漸增長，在愛中建立自己」（弗四 1-16）。保羅以身體喻教會，就是要強調教會是「一」體的，一而眾，眾而一，這正是神形像的一種彰顯。人類在犯罪後所失去的一體精神，藉教會而得著某程度的重現。

當舊約聖約群體開始之初，出現有亞干之貪心事件，在該事件中，亞干的罪竟牽連眾百姓都被神懲罰。同樣，在新約聖約群體開始之初，有亞拿尼亞的貪心事件（參徒五 1-11），亦同樣是一人犯罪而牽連眾人的事件，使全教會無法履行「凡物公用」的理想，故此亞拿

尼亞也非被治死不可。

這種相互牽連、得失與共的情況，正是伊甸園的寫照。伊甸園中的人與人，人與物的關係皆是如此關連的。故一人（亞當）犯罪，人類全體受牽連。西乃山下聖約之民，並新約之信仰群體，都是伊甸之重現，故此也有如此緊密連繫關係。事實上，人類原歸於一，彼此得失相連，苦樂與共。今日我們縱然自己沒有甚麼罪行，也一樣被世上之罪惡所影響，不得安寧。神造人，本來就是要人在關係中得著滿足與快樂。關係既因罪而受損，就沒有人能擺脫「一同歎息勞苦」（羅八 22）的遭遇。

此外，巴別塔時語言隔絕（創十一 1-19）之咒詛，以及新約門徒在五旬節時（徒二）被聖靈充滿，來自不同國家的人彼此打破言語隔膜，互相溝通，這都可以在「合一」的範疇去理解。人類原歸於一，本是神的旨意，但人的罪使人與人決裂，彼此間隔膜重重。然而在救恩的保守下，人類（或部份人類，即是信徒）得以再歸於一，毫無言語隔膜。在新天新地裏，信徒又可以走在一起，彼此真正毫無隔膜地在天上唱那新歌（啟十四）。

無論是舊約希伯來人抑或新約門徒，信仰中都帶著很重的群體意味。今日信徒有時不大看重到教會集體敬拜或與信徒相交的生活，或是不大熱衷去傳揚福音，其實或多或少跟缺乏信仰中的群體性有關。我們視信仰為個人的事，是信徒與神之間的事，所以就算「獨善其身」，不參與群體敬拜，不與其他信徒相交，不傳福音，也沒有甚麼大不了。我們認為耶穌是「我個人的救主」，但其實這詞並沒有在聖經出現過。耶穌是救主，但不是我們「個人」的。聖經整體上也沒有說信仰是個人化的事情。信仰是群體的事，主禱文也說，「我們在天上的父，願人都尊你的名為聖。願你的國降臨，願你的旨意行在地上，如同行在天上。我們日用的飲食，今日賜給我們。免我們的債，如同我們免了人的債。不叫我們遇見試探，救我們脫離兇惡」（太 9-13），留意當中多番出現的「我們」，並禱文中對「地上」（指全地或

全人類)的關注。信仰中的群體性，活現其中。

我們有機會傳福音時，也不妨避免去說那句不太合乎聖經教訓的慣用語：「願你接受耶穌基督作你『個人』的救主」。

4 · 今日的猶太人

時至今日，猶太人仍是非常合一、同心的民族。雖然在信仰細節上未必一樣，但卻大多擁有愛國、愛同胞情懷。加上列國對以色列常抱針對態度，故此更加強了他們團結一致之心（雖然相對地易給外人有過於內聚的感覺）。在宗教節期及禮儀上，猶太人就更顯示出很大的團結和融洽性。他們經常到會堂聚集。在逾越節、住棚節、普珥日等節期中，猶太人會一起朝聖、一起慶祝，再無分派系，再無分你我。在哭牆下，猶太人一起禱告唱歌，而且很多都是一式一樣的衣服，甚至一模一樣的敬拜動作。信仰的群體性，以前如是，今日也如是。



哭牆前聚集禱告的猶太人。

第十九章

從摩西律法看 希伯來人的奉獻觀念

在希伯來人的信仰中，奉獻是一種很重要的表達，而這奉獻主要是指將一些動物或植物獻上為祭，也就是說，是物質方面的。新約除金錢奉獻外，也提到一些非物質性的奉獻，例如鼓勵信徒將身心獻上作事奉，「將身體獻上，當作活祭，是聖潔的，是神所喜悅的；你們如此事奉，乃是理所當然的」（羅十二1）。甚至是讚美上帝的話，以至行善的事，也可以是對神的獻祭。「我們應當常常靠著耶穌，常常以頌讚為祭，獻給神，這就是那承認主名之人，嘴唇的果子。只是不可忘記行善，和捐輸的事；因為這樣的祭，是神所喜悅的」（來十三15-16）。

究竟希伯來人如何理解獻祭的意義？我們可以從以下幾方面去分析：

1 · 聽命勝於獻祭

在古代近東國家，偶像敬拜經常採用人們服侍人間君王之方式，例如人們會為神明建造宮殿（本身雖是廟宇性質的建築，但他們會稱之為宮殿），其中有祭司作服侍，又會向神明「朝貢」食物（即獻上祭品）。總言之，他們待神明跟待君王是差不多的，而在他們心目中，神明像人一般，需要食物來維生。

在很多方面，希伯來人的敬拜都跟其周圍國家的敬拜模式相仿，他們一樣有聖殿（且稱之為神的居所），有祭司，有獻祭制度。他們甚至會稱獻祭之物為「神的食物」（利二十一6）。但其中又有很多不同之處，例如聖殿中沒有代表耶和華的雕像，他們亦知道祂不會真的

居於人間的地方，也不會真的需要吃食物（詩五十 12-13）。

更重要的，是耶和華並不真的在乎人獻上的祭物（對外邦人來說，神明非常在乎祭物），獻祭至終只是一種心意的表達。上帝真正在乎的，是人能否按祂的旨意行事，能否順服祂藉律法所表明的命令。正如先知一再指出，人不能單靠外表的獻祭去敬拜神。真正敬拜上帝，就要遵守祂的誠命，聽命於祂。「耶和華喜悅燔祭和平安祭，豈如喜悅人聽從他的話呢，聽命勝於獻祭，順從勝於公羊的脂油」（撒十五 22）。假若百姓滿有惡行，則雖然他們守節獻祭，神也會討厭之。「公羊的血，羊羔的血，公山羊的血，我都不喜悅。你們來朝見我，誰向你們討這些，使你們踐踏我的院宇呢。你們不要獻虛浮的供物；香品是我所憎惡的；月朔和安息日，並宣召的大會也是我所憎惡的；作罪孽，又守嚴肅會，我也不能容忍」（賽一 11-13，另參摩五 21-22）。

2 · 獻祭是呈獻禮物

希伯來人信仰跟古代近東信仰有一點是非常共通的，就是獻祭的基本意義是向神明獻上禮物，討神明歡心（雖然，對希伯來人來說，耶和華不會真的把供物吃掉）。就像聖經記載的第一次獻祭一樣，當時該隱是種地的，亞伯是牧羊的，有一天，該隱拿地裏的出產為供物獻給神，亞伯也把他羊群中頭生的，和羊的脂油獻給神，而神就「看中了亞伯和他的供物，只是看不中該隱和他的供物」（創四 4-5）。這故事清楚表明當時獻祭的意義是呈獻禮物，而未必跟「贖罪」有甚麼關連。今日信徒容易因為基督救恩的原故而認為舊約獻上的祭物主要是用來「贖罪」的，就像耶穌藉他的犧牲來成全救恩一般。

的確，舊約獻祭跟耶穌的救恩是息息相關的。獻祭可以預表耶穌，他「像羊羔被牽到宰殺之地」（賽五十三 7），他就是「神的羔羊」（約一 36）。而且，祭司及祭物的完整無缺（參利二十一 16-24，瑪拉基書），除了表明獻祭的嚴謹性外，也預表基督的完美無缺。雖然

獻祭可以預表基督的代贖，對希伯來人本身來說亦帶有贖罪之意，但「贖罪」並不是舊約獻祭的主要意義。摩西律法的重要原則，是「以眼還眼，以牙還牙」（出二十一 24），即是人要為所犯的罪得著相應的懲罰。一個希伯來人犯事就要按律法之例受罰或甚至處死，包括殺人、姦淫、或褻瀆耶和華等嚴重罪行（參出二十一 12，民十五 30-31）。犯事者根本不能透過任何形式的獻祭得著任何方式或任何程度上的「贖罪」（指不用受罰）。實際的「贖罪」或「免罪」跟摩西律法精神是背道而馳的。獻祭的基本意義，只是一種呈獻禮物（Offering），而不是贖罪。祭物主要是一種禮物（Gift），而不是代罪者。獻祭後的人本身仍要按律法受罰。此外，也得留意，律法中提到的素祭本來的意思亦是「禮物」（參利二 3），「素祭」（minha），跟創世記第三十二章二十節所提到雅各為討哥哥以掃歡心而送他厚厚的「禮物」，或撒母耳記下第八章二節所提到摩押「進貢」給大衛之物，用的都是同一個希伯來字。

至於關乎獻祭之經文中一般用的「贖罪」一字（kapar），例如「祭司要為他們贖罪（kapar）」（利四 20），其意義亦難以確定是指「贖罪」，學者對此字含意意見紛紜。創世記第三十二章二十節記載雅各怕哥哥以掃仍想報仇，就心裏說，「我藉著在我前頭去的禮物（minha）解他的恨（原文動詞就是kapar）」。另外，「王的震怒，如殺人的使者；但智慧人能止息王怒」（箴十六 14），其中的「止息王怒」亦是用kapar這個動詞。筆者認為kapar應解作「以禮物討對方喜悅」之意。獻祭是獻祭者向上帝的一種心意表達，而非想藉此要神或別人把自己所犯之罪赦去，在摩西律法之下，「赦罪」或「免罪」，根本不可能。在「禮物」這角度下，希伯來人的獻祭意義跟古代近東其他宗教的獻祭意義是近似或共通的，就是獻祭基本上是向神明獻上禮物，討神明歡心。「各人要按自己的力量，照耶和華你神所賜的福分，奉獻禮物」（申十六 17，另參太八 4）。

按利未記記載，在百姓記念住棚節時，「要將火祭，燔祭，素

祭，祭物，並奠祭，各歸各日，獻給耶和華。這是在耶和華的安息日以外，又在你們的供物，和所許的願，並甘心獻給耶和華的以外」(利二十三 37-38)。這裏亦清楚表明，各種的祭都是獻給神的禮物，這種禮物式的獻祭除了可以在平日獻上外，也要在節期時獻上。值得留意，希伯來人的節期大都是不用工作、歡樂慶祝的日子，這些日子跟「贖罪」沒有甚麼關連。

即使是「贖罪祭」，其實也沒有甚麼贖罪含意（所以，這名稱有點誤導）。贖罪祭其實是一種潔淨之禮，這禮儀可以是群體式或個人式的。在群體方面，一般是為會幕或聖殿行潔淨之禮，獻祭時要把祭牲的血塗在會幕內及門口處(利四 6-7)。而且這種集體獻祭是一種恆常的獻祭，每逢月朔或一些節期中都要獻上(民二十八 15, 22, 30; 二十九 5, 11, 16, 19)，這顯示這祭跟贖罪未必有甚麼關連。

在個人獻上贖罪祭方面，有時是當某人誤犯事情而須獻上的。事實上，贖罪祭多與無意中犯事有關(參利四章)，既是誤犯，就可以藉獻祭來討神喜悅，求祂寬恕。摩西律法本身是保障誤犯者的，誤犯者不用受甚麼刑罰。就算是誤殺人者，也不用受罰(申十九 1-13)。但假若不是誤犯，而是故意犯事的，則無論獻祭與否，犯者一樣要受罰。獻祭，是不能除罪的(誤犯者除外)。民數記十五章二十四至三十一節就記載誤犯者可藉贖罪祭來「贖罪」(其實主要是潔淨之意)，蓄意犯事者則必被剪除。

希伯來人生兒育女也要行〔贖罪祭〕這種潔淨儀式，例如是當婦人生下孩子後，就要在孩子「潔淨的日子」屆滿時(男孩是出生後七天，女孩是出生後十四天)，為孩子獻上此贖罪祭，她要到會幕門口把祭性交給祭司，以獻祭表達為孩子求潔淨。幾天大的孩子當然沒有甚麼罪行可言，故這僅是一種潔淨儀式(參利十二 1-6)；有時是為大麻瘋者、患漏症者所行的潔淨之禮(利十四 19, 22, 十五 15, 30, 另參利十六 3, 民六 14-16)；有時這是某人沾了不潔時須獻上的祭，例如是他摸了不潔之物，如死獸死蟲之類，或是冒失發誓(利五 4)。

這些同樣不算是甚麼罪行，僅是須要潔淨而已。即使是誤犯了罪行，須要獻祭，其目的亦主要是「潔淨」，不是「贖」罪。

若祭司要同時獻上贖罪祭及燔祭，則必須先獻上贖罪祭，因為聖壇必先潔淨，才可作其他獻祭(利九 7-21；十四 19)。

雖然希伯來人的獻祭主要是向上帝呈獻禮物或作潔淨之意，但不能否認，獻祭仍是帶有一點贖罪意味。筆者試以一例說明。假若有一天筆者女兒在家犯了錯事，於是筆者就要按她應得的懲罰處罰她。她不能藉著送一份禮物給我來抵消她要得的懲罰(若我因收了禮物就不罰她，我就沒有公義了，「律法」也變得毫無意義)。然而，在她受罰後，她送給我一份禮物，以表示她的悔意，也表示對我的討好與賠罪。這禮物不是一種「代贖品」(因她本身仍要受罰)，卻也帶有一種贖罪之意(希望減少我對她的怒氣)。舊約的所有獻祭(包括最有贖罪意味的「贖罪祭」)也都是這個意思。我們不應因獻祭的預表意義而把其「贖罪」意義蓋過了原初的「禮物」意義。

在摩西律法下，有罪者受罰，此刑罰是不能用任何方式「代替」的。甚至可以說，在摩西律法下，寬恕式的「恩典」並沒有太大角色。然而，為要維持一個伊甸的境界，一個公義公平的社會，這種律法卻又是必需的。當然，從另一個角度看，百姓在律法下雖沒有甚麼寬恕式、赦罪式的恩典，但神仍是處處顯出了祂對百姓的豐盛恩典。出埃及的救贖是恩典，聖約是恩典，西乃山上所頒佈的律法更是恩典中的恩典。律法的最終目的不是要定人的罪，而是要幫助百姓重回伊甸，重歸和諧，重享安息，所以當然是一種恩典。再推進一步，舊約與新約的內容是一致的，而不是前者重律法，後者重恩典。事實上，兩者都重律法(創造之律，和諧之例)，兩者都重恩典。恩典中有律法，律法中有恩典。律法就是恩典。主耶穌也說，祂來不是要廢除律法，乃是要成全(太五 18)。這可見律法與恩典的息息相關。

正由於希伯來人觀念中的「奉獻」主要是呈獻禮物，故奉獻之物就絕不僅於祭牲或田間出產。對他們來說，行善和捐輸之事也是神所

喜悅的祭（參來十三 16，彌六 7-8），對上帝的頌讚（參來十三 15）及感謝（參詩五十 14，六十九 30-31），也是獻給上帝的祭。保羅亦認為，任何對上帝的事奉，都是一種「將身體獻上」的活祭（羅十二 1）。

3 · 奉獻是感謝神的供應

對於希伯來人來說，獻祭的基本意義，是向上帝獻上禮物。除了獻祭之外，百姓亦會把所得的十分之一獻給聖所。「地上所有的，無論是地上的種子，是樹上的果子，十分之一是耶和華的，是歸給耶和華為聖的」（利二十七 30）。「凡牛群羊群中，一切從杖下經過的，每第十隻要歸給耶和華」（利二十七 32）。事實上，以色列中，凡頭生的，無論是人是牲畜，都是神的，都要分別為聖歸給耶和華（出十三 2，二十二 29，三十四 19）。當然，這裏不是要百姓把長子殺掉獻給神，而是指終身服侍耶和華之意，後來摩西律法就說明上帝揀選了利未人去代替以色列人一切頭生的，而利未人就歸耶和華。過往以家長為祭司（代表全家）的制度改為由所揀選的利未支派擔任。當然，百姓要為他們的長子付出贖銀（民三 11，44-51，十八 15），雖然有利未人作替代，但「奉獻長子」的含意依然存在。以上這些奉獻的意義跟獻祭一樣，都是向上帝呈獻禮物。新約時耶穌父母也在耶穌出生後，「按摩西律法滿了潔淨的日子」（路二 22），帶著孩子往耶路撒冷去，要把他獻與主，因他是他們首生之子。他們亦照律法所示，獻上祭牲作代替。

遠在摩西律法出現之前，希伯來人就已有什一奉獻的觀念。雅各在伯特利承認耶和華為他的神，又願向神獻上十分之一（創二十八 22，另參創十四 20）。只不過什一奉獻未立為律法前是自發性質的。

按律法規定，百姓要向上帝獻上什一奉獻，除部份會獻在祭壇上外，其餘亦會供祭司及其他利未人之用。利未支派負責打理聖所及獻祭事宜，他們是唯一不獲分地的支派，故須靠賴百姓的供獻養生。百姓向

上帝所獻上的十分之一，亦會供應給他們使用。「祭司利未人和利未全支派，必在以色列中無分無業，他們所喫用的，就是獻給耶和華的火祭，和一切所捐的。他們在弟兄中必沒有產業，耶和華是他們的產業」（申十八 1-2，21）。雖然如此，利未人因沒有固定產業，故此沒有事奉崗位的利未人往往會成為百姓中較需要人幫助生計的一群。因此，律法中不少條文都要求百姓對利未人多加照顧，「你要謹慎，在你所住的地方，永不可丟棄利未人」（申十二 19，另參申十二 12）。

希伯來人除了要把田中出產的十分之一奉獻給神外，還另有兩種什一奉獻。一種是每三年奉獻一次的什一奉獻，作為賙濟窮人之用（申十四 28-29）。另一種是在節期慶祝中的什一奉獻，奉獻者可與家人一起享受所獻的東西（申十二 17，十四 22-27）。

4 · 對神之擁有權的認信

律法為何要百姓有十分一奉獻？為何要將首生的人和牲畜，或是地上樹上的初熟之果，獻上給神？除了要感謝神的供應外，這裏還涉及希伯來人一個很重要的概念，就是一切原初都是屬於神的。神賜人一星期七天，所以百姓要把其中一天（就是安息日）歸還給神，以表示其他六天也是神所賜的。神賜人土地（參申二十一 1，23），又賜雨水滋潤大地，所以百姓要把地所出的十分之一歸還給神，以表示其他九分都是神所賜的。神賜人生命，並動物的生命，所以人要把自己的長子及動物首生的歸還給神，以表示生命是神所賜的。正如摩西所說，「全地都是屬耶和華的」（出九 29），「看哪，天和天上的天，地和地上所有的，都屬耶和華」（申十 10，另參出十九 5）。

這也是詩人的讚美內容，「地，和其中所充滿的，世界，和住在其間的，都屬耶和華」（詩二十四 1）。「因為樹林中的百獸是我的，千山上的牲畜也是我的。山中的飛鳥，我都知道；野地的走獸，也都屬我」（詩五十 10-11）。一切既屬神，百姓就當從所享有的抽取其中一部份，歸還給神，以作感謝。同樣的觀念也可延伸至十二支派，神

賜百姓有十二支派，所以百姓要把其中一支派奉獻給神，即是利未支派。

因著這種奉獻觀念，當哈拿在懇切禱告後，蒙神應允而得子撒母耳，她就在孩子斷奶後把他帶往祭司以利那裏，「使他永遠住在那裏」（撒上一22），在那裏事奉耶和華。哈拿把撒母耳獻上，因為他是神所賜給她的。她獻上撒母耳後，神就讓她再有其他兒女。當人肯向神奉獻時，神必更大的賜福。

奉獻既是對神之供應與擁有權的一種認信，所以不奉獻的話，不單表示百姓沒有感謝創造主之心，而且更是把原本屬於神的東西視為自己的，包括那些「十分之一」及首生之人、首生之牲畜、並各種初熟之果，並其餘的「十分之九」及一切有生命的。所以，不奉獻，就等於奪取神之物了。「人豈可奪取神之物呢；你們竟奪取我的供物，你們卻說，我們在何事上奪取你的供物呢？就是在你們當納的十分之一，和當獻的供物上」（瑪三8）。

今日信徒也當重視身心的奉獻，並看重金錢上的十分一奉獻，不然，我們也一樣會犯上奪取神之物的罪名。

第四部份

希伯來人在 新約與舊約的不同思想

聖經分為舊約與新約，其間共約分隔了四百年時間。舊約與新約在很多方面都有所不同，最明顯的是舊約以希伯來文寫成，新約則用希臘文寫成；舊約多歷史式記載，或先知的宣講，或是詩歌智慧文學。然而，新約除四福音外，其餘就多用書信形式寫成（其實路加福音也以書信形式作開始），而且其中的神學辯證色彩是舊約絕無僅有的。新約與舊約有所不同，因為根本新約世界跟舊約世界已有了很多不同。不同的文化、不同的政治環境，自然產生不同的作品（雖然舊、新約都是神的啟示）。

即使是非常著重傳統的希伯來人，亦無可避免地受到種種沖擊，以至他們在某些思想上出現了新的改變。故此，本章所論到之希伯來人的思想，跟其他數章都有點不同，本章提到某些兩約間至新約期間出現的嶄新觀念，是舊約希伯來人從來想也未想過的。

當然，我們可以說，新約出現的嶄新觀念是神在新約時的啟示，跟兩約間文化或眾多次經、偽經等「人間著作」沒有關係（一般相信，神在兩約之間沒有啟示）。然而，從兩約間思想跟新約思想的種種延續性看來。前者影響後者，是極有可能的事，而前者亦似乎在某程度上受到波斯宗教或文化的影響。事實上，神藉兩約間百姓的一些文化共識去為新約世界的觀念或啟示作鋪路，並不為奇。

第二十章

希伯來人的靈界觀念

1 · 舊約時期沒有邪靈撒但觀念

舊約希伯來人基本上沒有鬼或魔鬼的觀念，他們也沒有復活與永生的觀念（參本書第二十三章「復活與永生觀」），人死後就進入睡著的狀態，其魂魄不會從陰間返回人間。所以，希伯來人一般沒有鬼魂的觀念，也沒有撒但或魔鬼的觀念。可以說，他們的觀念中只有屬乎靈界的神明、天使，與屬乎物質的一切存有物，而沒有屬乎靈界的鬼魂或邪靈。

舊約「撒但」不同新約「撒但」

舊約沒有提到魔鬼（Devil）的字眼，而提到撒但的經文只有三處。其一是約伯記第一及第二章，記載了撒但在神允許下向義人約伯展開迫害的故事。「撒但」（Satan）原意是「控告者」，故此經文其實可以作這樣理解：「控告者」是神的一位天使，專門負責在神面前控訴人類。經文本身並無顯示他是神的敵人或是邪魔勢力的領袖，反而似是神的僕人使者。事實上，這「撒但」能與神眾子一起在神面前侍立（伯一6），亦顯示他與新約的魔鬼撒但不能全然等同。再者，神與撒但如此親近，又彼此作協議，都跟整體聖經教導不一致。神是聖潔的，故此亞當犯罪後就被逐離伊甸，既然如此，祂就不會如此與惡者親近，更枉論有甚麼協議。故此，這裏的「控告者」是一位天使，不是邪惡的魔鬼撒但。把「撒但」視為是邪魔勢力之領袖的名字，似乎僅是被擄後才出現的情況，特別是在新約時期。此外，如上文所述（本書第十章），約伯記序言及結語無論在體裁抑或神學觀點方面都跟正文有所分歧，故此很有可能這是後期才加上去的故事（可

能是在被擄之後），我們很難以約伯記序言部份來建立任何系統神學或希伯來人信仰觀念。除了序言部份外，約伯記亦再沒有提到撒但的名字或角色。

另一處經文是歷代志上二十一章一節，記載「撒但起來攻擊以色列人，激動大衛數點他們」，結果大衛犯下大錯，竟去數點以色列民，而這是神禁止他去作的。從上下文看來，這裏並沒有涉及任何靈界事情或爭戰，故此經文中的「撒但」應僅是指人心中一種行惡、違背神旨的傾向，而不是真的指向邪靈撒但。此外，撒母耳記下二十四章一節記載同樣的事情時，所用字眼是折然不同的，「耶和華又向以色列人發怒，就激動大衛，使他吩咐人去數點以色列人和猶大人」。我們若把歷代志上二十一章一節的「撒但」解作邪靈撒但，就明顯是把邪靈與上帝牽連起來，這樣當然極為不妥。故此，該節的「撒但」絕不能真的指向邪靈撒但（或解作上帝藉撒但之手成就事情），而是大衛既心裏違背神旨，意欲數點以色列民，於是神就任憑他如此作。對於希伯來人來說，任何事情若非神容許，就不會發生，故此他們會視神為促成萬事者，關乎希伯來人這種神權觀念，本書第二十九章「希伯來人的神權觀念」會再行討論。無論如何，這故事全然與邪靈撒但無關。

另一段經文是撒迦利亞書三章，其中提到先知撒迦利亞在異象中見到天上彷彿有法庭在審訊著，這審訊由耶和華的使者主持，控辯雙方是撒但及大祭司約書亞。「大祭司約書亞站在耶和華的使者面前，撒但也站在約書亞的右邊，與他作對」（亞三 1-2）。首先，我們要明白，這異象不是真實的情況，因大祭司約書亞乃約撒答的兒子，亦即當時的宗教首長（拉五 2；該一 1），故此不可能出現於天庭審訊中。再者，天上也不會真的有這種法庭。第二方面，跟約伯記一樣，我們亦可解釋這「撒但」其實是一位在天庭中負責控告神子民的天使，在這段記載中大祭司約書亞就是神子民的代表。雖然這「控告者」遭到神的責備，但經文並無顯示他是神的敵人或是邪魔勢力的領袖。第三

方面，撒但在這段記載中與神亦非常親近，這與神的聖潔屬性有所抵觸。第四方面，撒迦利亞書寫成於被擄後回歸時期，而希伯來人在回歸後無論在信仰習俗抑或神學思想方面皆產生不少變化（例如開始出現復活與永生的觀念，一神觀的觀念，以至邪魔勢力之領袖的觀念等等）。所以，這段記載縱然真的指向邪惡領袖撒但，也不能代表希伯來人在舊約時期的整體觀念。在舊約時期，希伯來人是沒有惡魔撒但之觀念的。

此外，另有一些似乎與撒但有關係的記載，最著名的大概就是伊甸園中那誘惑亞當與夏娃的古蛇，新約啟示錄把該古蛇視為是撒但的化身，「大龍就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但，是迷惑普天下的」（啟十 9）。然而，舊約本身從未把該古蛇等同為撒但，把古蛇跟撒但等同起來，只是當兩約之間至新約期間、「邪惡勢力之領袖撒但」之角色出現後才有的事。

至於舊約常出現的「大魚」、「快蛇」、「拉哈伯」等海怪（參賽二十七 1，五十一 9-10，伯七 12，二十六 12），雖然牠們都被描寫為是上帝的敵人，但牠們都只是代表世界的混沌勢力，是上帝需要控制、整治、甚至「打破」、「擊傷」的對象，從而帶來世間有秩序與美善（參本書第二及五章）。牠們僅俱有象徵意味，象徵「沒有秩序」的狀態，而不是真的指撒但或任何邪魔力量。

有些教會傳統認為以賽亞書第十四章所提到的明亮之星就是撒但，而該章是形容牠如何從天上「墜落」的，「明亮之星、早晨之子阿，你何竟從天墜落，你這攻敗列國的，何竟被砍倒在地上。你心裏曾說，我要昇到天上；我要高舉我的寶座，在神眾星以上，我要昇到高雲之上；我要與至上者同等。然而你必墜落陰間，到坑中極深之處」（賽十四 12-15）。的確，這明亮之星狂妄自大而結局悲慘，跟新約對撒但下場之描寫有點相近（參路十 18，提前三 6，啟二十 3），但很明顯該段是先知作歌諷刺巴比倫王的其中一段內容，不是論撒但的。這段故事本身來自迦南神話，在該神話中，晨星是負責晨光的神明之

子，他狂傲地欲奪取至高神（日神）的寶座，結果被日神捉拿並擲下深淵。以賽亞以此諷刺巴比倫王的狂傲自大，並暗喻他必遭神嚴懲。

當然，我們也不能說舊約希伯來人觀念中完全沒有鬼魔靈界這一回事。巴比倫及迦南等古代近東國家都有交鬼占卜的惡俗，希伯來人對這些不可能完全不認識。摩西律法中就有條例禁止百姓去效法外邦偶像敬拜者般去交鬼占卜，「不可偏向那些交鬼的，和行巫術的，不可求問他們，以致被他們玷污了」（利十九 31），「你們中間不可有人使兒女經火，也不可有占卜的、觀兆的、用法術的、行邪術的、用迷術的、交鬼的、行巫術的、過陰的。凡行這些事的，都為耶和華所憎惡。因那些國民行這憎惡的事，所以耶和華你的神將他們從你面前趕出」（申十八 10-12）。

然而，希伯來人雖然常有陷身敬拜外邦假神之罪行，卻少有涉及交鬼占卜等惡俗，雖然民間仍然有人暗地裏（律法及政府都禁止交鬼、行巫術的事，參撒下二十八 3）幹「交鬼」的職業，但聖經很少提及有人涉及其中。我們有理由相信，鬼魔之說在民間並不盛行，跟兩約之間至新約時期鬼魔之說盛行情況根本不能比較。掃羅王在遭遇極度困迫時曾往找交鬼的婦女，藉她把撒母耳的「鬼魂」招上來（撒下二十八 8-14），但明顯那次是靈媒的一個騙局，不能當真，而掃羅的行徑亦遭到聖經的責備（代上十 13-14）。可以說，在整個舊約時期，一般希伯來人都沒有鬼魂（指在地上活動的鬼魂）、鬼魔或鬼魔領袖「撒但」的觀念。

降在人身的惡魔

聖經曾記載神使惡魔降在某些人身上。士師記第九章記載亞比米勒及他在示劍的眾母舅曾凶殘地殺戮基甸眾子，惹動神的怒氣，結果亞比米勒以士師身份管理以色列人三年後，「神使惡魔降在亞比米勒和示劍人中間，示劍人就以詭詐待亞比米勒」（士九 22-23）。撒母耳記上記載掃羅因犯罪惹怒了神，於是「耶和華的靈離開掃羅，有惡魔

從耶和華那裏來擾亂他」（撒下十六 15），後來掃羅在臣僕的推介下找來大衛替他彈琴，在彈奏後掃羅果然「舒暢爽快，惡魔離了他」（撒下十六 23）。從以上兩段記載看來，這惡魔（原意是 Evil Spirit，即邪惡的靈）是指一種心理上的困擾或枷鎖，而不是指外來（或甚至是從神那裏而來）的擾亂。示劍人因受亞比米勒教唆而妄殺無辜，故此內疚難除，惟有密謀要把亞比米勒除掉，希望挽回名聲及除去心魔。同樣，掃羅因違背上帝命令，遭神藉撒母耳加以責備，並宣告神會另覓更佳人選代替他作以色列王。這對心高氣傲的掃羅無疑是一大打擊，故此心理出現失衡情況，無法自拔。事實上，耶和華不會試探人，更不會有惡魔由祂那裏而來去攻擊人，這都跟聖經整體教導大有出入。再者，大衛的琴音可使掃羅心得暢快、惡魔離去，就明顯是指向掃羅內心的困擾而非真正的邪靈攪擾。真正的邪靈攪擾豈是琴音所能驅走？

但以理書的靈界惡魔

在舊約中，真正出現靈界惡魔的，只有但以理書。在但以理書第七至八章中，但以理在異象中見著一些與聖民為敵的政權。雖然所見的似僅是國與國之間的爭戰，但卻又似涉及靈界之爭，例如那些外邦政權中有一小角在肆虐地攻擊聖民，而且「他自高自大，以為高及天象之君，除掉常獻給君的燔祭，毀壞君的聖所」（但八 11，另參八 25）。這裏不單表示這小角與聖民為敵，他更是與神為敵。到了第十章，但以理就更在異象中看到靈界之爭，天使奉神命令向但以理報信之際，竟遭到外國魔君的攔截。結果，天使要花二十一天才可突破攔阻，得以往找但以理。報信後，天使仍要繼續去跟外邦魔君作戰，這顯示天上爭戰非因報信之事而起。天上，本來就有正邪之靈界戰爭。

但以理書雖出現靈界與邪魔，卻不能代表舊約整體希伯來人的思想。但以理書是以啟示文體寫成的。這文體盛行於兩約之間，以偽名及神怪靈界描寫，去寫出作者們在兩約間遭到外邦政權壓迫時，心中

12，十六18)。新約書信亦多有提到撒但的名字及其破壞的工作（參弗四26，雅二19，彼前五8）。到了今日，社會上仍有鬼附的個案，而信徒（特別是有經驗的教牧）奉主名趕鬼的情況亦時有發生。正如耶穌曾教導說，信徒要藉著禱告來趕走污鬼（可九29，另參徒十六18）。

雖然新約時期有很多「鬼」的作為，但都是來自撒但力量的，不是人死後變成的「鬼」。無論是舊約抑或新約，死去之人的靈魂都是睡著的（雖然新約出現了靈魂會在末後日子復活的觀念，參本書第二十三章），不會跑到人間來。人死後是不會變成在地上活動之「鬼」的，這是舊約及新約之希伯來人的共同信念。

4 · 為何新約會出現鬼魔？

這裏，讓我們稍為討論一個很難處理的問題。舊約百姓沒有鬼魔觀念，實際上也沒有。新約卻有，百姓觀念中有，實際上亦有，不是甚麼心理作用而已。耶穌事奉之初，就已經要被魔鬼試探四十天之久（太四1-11）。眾多的鬼附及趕鬼事件，都表明「鬼魔」在新約時期的肆虐。雖然兩約之間很多著作都提到鬼魔的事情，但似乎都是作者概念中的鬼魔，是虛構的，並非真有其事。鬼魔真正的肆虐，應是兩約之間較後期的事，而新約世界一開始，民間就已充滿各種鬼附事情。至於確實是甚麼時候開始的，則無從稽考。

為何舊約沒有鬼魔，而兩約之間後期至新約世界則有？聖經本身並沒有為此解釋甚麼，我們只能對此加以猜測。當然，鬼魔不是新約時才存在的，世間一直就有邪惡的勢力，魔鬼撒但也一直存在，牠一直在暗地裏影響人心，與上帝對抗。魔鬼亦會透過一切偽宗教來施展牠的能力，迷惑世人。事實上，很多外邦偶像都涉及超自然的事，例如埃及法老手下的術士能施行一些奇蹟（參出七至八章），申命記提到一些假先知能行「神蹟奇事」（申十三1），巴力先知的「求雨舞」（王上十八）在平日可能也有靈驗的時候。但這些雖明顯是撒但的工作，希伯來人卻不

是這樣想。對他們來說，這些是外邦神明的作為，只不過這些神明的能力不及他們所信的耶和華而已。

到了兩約之間後期，撒但才由暗轉明，明目張膽地開始了牠對人的攻擊工作，特別是使人患上各種奇病。為何會如此呢？筆者相信其中一個原因，是跟希伯來人本身觀念的改變有關。因著外來的影響（可能是波斯的祆教思想），希伯來人開始有關乎邪魔和邪魔領袖的概念，於是撒但就乘機向人展開攻擊。這就好像中國人對於鬼魔之事，有句說話是：「信則有，不信則無」。意思是不信有鬼的人就不會遇鬼，信有鬼的人就容易遇鬼。這一方面是心理作用，「疑心生暗鬼」，所見實是幻覺；但另一方面也可能是撒但藉著「信有鬼」的人本身的態度而對他們攻擊，結果他們就真的遇上了「鬼」。當然，任何鬼怪之事，都是出自撒但的把戲。即使人見著死去之人的鬼魂，也是撒但的偽裝而已。根據聖經，人死後不會以鬼魂方式出現世間。

換句話說，希伯來人在舊約時代沒有鬼魔概念，只有外邦神明概念，所以撒但就用外邦神明面貌向人們作引誘；到了兩約之間至新約時期，希伯來人沒有了別神概念，由大神觀（Henotheism）轉而信奉一神觀（Monotheism），但卻有了鬼魔概念，於是撒但就用鬼魔面貌向「信有鬼魔」的人們作攻擊，使人生病，使人喪失理性。除此之外，當然可能也有其他原因。例如兩約之間至新約時期是耶穌降世的日子，可能撒但是要展開牠的實力，藉以抗衡上帝國度的展開。

但是否撒但有能力可以隨時隨地附上任何人的身上呢？大概不是。聖經在這方面沒有提供很多資料，我們不知道那些人是如何被鬼附的。按今日的情況來說，很多被鬼附（或稱「鬼上身」）的人都是因為有過跟鬼怪打交道的經驗，例如是玩神打、碟仙、透過靈媒招鬼等等，結果就較容易有鬼魔纏身或受鬼魔困擾的情況。人若不跟鬼魔打交道，或根本不信有鬼，就極少發生這種事情。昔日新約時期的被鬼附個案，大概也是如此。

第二十一章

一神觀的出現

一神觀在被擄期及兩約之間才真正出現，而成熟於新約時期。在這之前，百姓從未真正相信宇宙只有一位真神。

舊約希伯來人相信世上有諸位神明，但他們在諸神中卻以耶和華為萬神之上的神，這是一種大神觀(henotheism，參本書第十二章「從第一誡看希伯來人的大神觀」)，有別於古代近東其他國家的多神觀(Polytheism)。雖然希伯來人由始至終都信奉耶和華，但當他們信心軟弱之際，他們就會轉而以別神為最大（特別是迦南的巴力神），這種敬拜偶像及隨之而來的道德淪落、罪惡囂張的社會情況，導致北國以色列與南國猶大的相繼淪亡。北國以色列亡於亞述，猶大就亡於巴比倫。

當巴比倫攻陷猶大、錫安淪亡、聖殿被毀、希伯來百姓被擄到巴比倫時，他們要面對失去家園而且長久被外族統治的痛苦，這使他們得了很清楚的教訓，亦學到了很沉痛的功課。他們明白這一切皆是他們不專一敬畏耶和華的後果。於是，自百姓被擄及回歸後，他們終於堅信宇宙只有耶和華一位真神，此外再沒有其他神明。一神觀(Monotheism)出現後，偶像問題在巴勒斯坦的希伯來人中間從此消失。新約時巴勒斯坦本土的希伯來人都沒有敬拜任何偶像，相反，他們大都表現出對耶和華信仰有很大的熱誠與敬虔。

新約時，有人問耶穌，誡命中哪一條是最重要的，耶穌就說，第一要緊的是：「我們的神，是獨一的主」（可十二29）。這是一種對一神觀的認定。世上只有一位神，再無其它神明。既是如此，百姓就更當「盡心、盡性、盡意、盡力、愛主你的神」（可十二30）。新約書信亦有強調這點，「我們知道偶像在世上算不得甚麼；也知道神只有一位，再沒有別的神」（林前八4，另參弗四6，提前二5）。

當然，新約仍然提到有人敬拜偶像，但大都是外邦人的問題，而不是希伯來人的問題，例如保羅踏足歐洲雅典時，就發覺他們同時敬拜很多神明（徒十七 22-24）。

雖然希伯來人不再敬拜偶像，而且甚為厭惡外邦人敬拜偶像之行為，但並不表示希伯來人就沒有別的問題。事實上，他們又陷進另一個嚴重情況中，就是矯枉過正，太重視律法，太宗教化，太著重律法的表面意思而忽略了律法的精神要義。耶穌在登山寶訓中對舊約律法的詮釋就是嘗試把律法的精義解放出來。耶穌常責備的「宗教專家」法利賽人就是律法主義者的典型例子。他們愛根據律法的表面意思而強加上他們的解釋，然後要人遵守很多摩西律法本身所沒有的規條禁令。這種態度令他們的信仰變得死沉沉、硬崩崩，甚至成了壓制他們和別人的重重枷鎖。「假冒為善的文士和法利賽人有禍了，因為你們好像粉飾的墳墓，外面好看，裏面卻裝滿了死人的骨頭，和一切的污穢」（太二十三 27）。法利賽人沒有敬拜偶像，但「律法」、「敬虔主義」、「外在主義」，又成了他們的另類偶像，甚至另類神祇。從這角度來看，他們一樣不是信奉「一神觀」。

按筆者個人的理解，世上只有「大神觀」，沒有真正的「一神觀」。一個信徒縱使沒有敬拜別神，專一地敬拜耶和華，但他另一方面又看重別的人或別的事過於耶和華，則那人或那事（無論是錢財、權勢，名或色）就成了他的「別神」，而這就犯了十誡的第一誡。正如本書第十二章「從第一誡看希伯來人的大神觀」所說，第一誡的重點不在乎世界有否別神存在，而是信徒在世間只可以敬拜神，以祂為生命的至高主宰，人不可把別的人或事的重要性放在耶和華之上。

故此，十誡第一誡可以引伸向生命中其他範疇。一個信徒若重視錢財、名利、愛情過於他的信仰，則縱使他沒有敬拜偶像，他也一樣在「祭祀別神」，因為名與利在他的生命中佔有第一位置，是他心中真正的神。所以，那個與耶穌談道的少年官雖然深明律法，又「從小都遵守」律法（路十八 18-23），但金錢卻在他的生命中佔了首位（即

以金錢為神），結果當耶穌要他作出取捨時，他不捨得放棄財富去跟隨耶穌，最後他憂愁地離去，亦無法承受永生。人重視別的東西過於耶和華，那東西就是他的「神」。少年官的「神」，就是金錢，因為他寧取金錢而不取神、不取永生。表面上，少年官認識並持守十誡，但其實他犯了十誡第一誡：「除我以外，你不可有別的神」。

所以，筆者認為，世上根本沒有所謂「一神觀」，有的只是「大神觀」。今日信徒一樣要在眾神（金錢、名氣、利益以至愛情）中，選擇把耶和華放在生命中的首位，以祂為主，以祂為王，要「盡心，盡性，盡力，愛耶和華你的神」（申六 4）。當然，名利和愛情等都可以是我們所看重的，但卻不應看重它們過於看重神。的確，今日信徒很易在現實生活中為求名利而敬奉一些「神」。所以，我們今日其實仍活在昔日滿佈偶像的時代中。究竟我們是三心兩意的，抑或專心一意的事奉神？主耶穌曾說：「一個人不能事奉兩個主，不是惡這個愛那個，就是重這個輕那個；你們不能又事奉神，又事奉瑪門」（太六 24）。瑪門，就是金錢之神，亦即代表金錢本身。

第二十二章

從聖殿為中心的信仰 轉為以律法為中心的信仰

1 · 舊約希伯來人的信仰是以聖殿為中心

正如本書第十三章所言，舊約希伯來人對神之作為的了解非常依賴圖象，他們的敬拜亦如是。他們不會怎樣「靈修」或「讀聖經」，他們很大程度上藉行動上的參與安息日及節期的記念、朝聖、並獻祭的事宜，來表達他們對神的敬畏與事奉。其中以獻祭尤為重要，獻祭在希伯來人信仰生活中佔了很大的比重。當然，他們對摩西律法其他道德上的條例是有所了解的，他們的父母或城中的長者也會教導孩童關乎律法的事（申六 5-9）。他們亦會按著律法的道德要求來行事做人，不遵從的時候，就會有先知加以責備矯正。但相比之下，律法中關乎獻祭的事，對他們來說，更能代表他們的信仰。事實上，在舊約時期，整個希伯來信仰是以會幕（並其中的獻祭）或後來的聖殿（並其中的獻祭）為中心的。祭司成為百姓與上帝接觸的重要橋樑，獻祭成為他們表達「敬虔」的主要媒介。

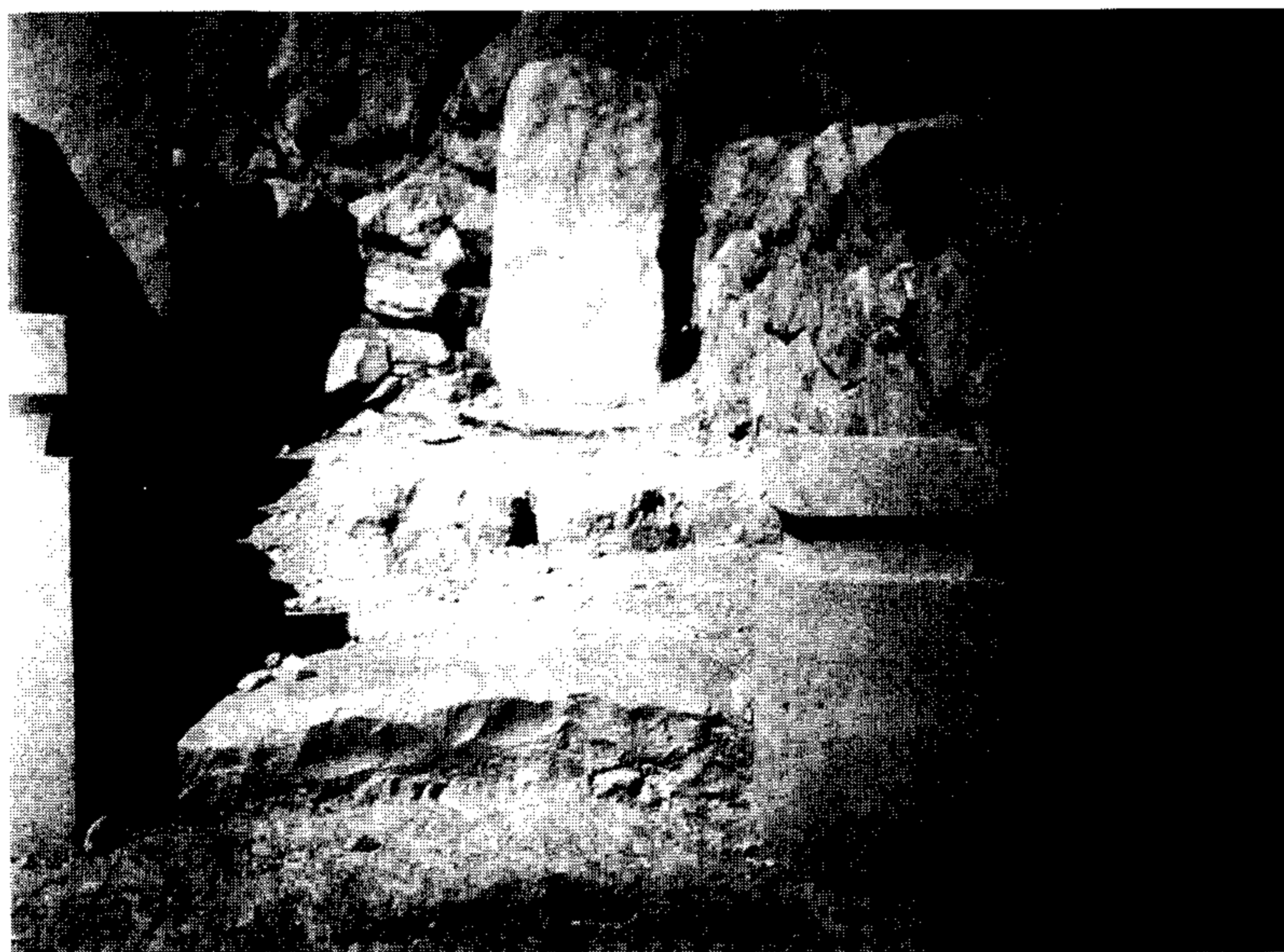
王國之前的敬拜地點

在洪水之前及洪水之後，一直到亞伯拉罕、以撒等列祖時期，敬拜方式很簡單，他們沒有正式祭司或神殿，也沒有固定敬拜模式。獻祭由家長負責，他們在露天的地方築起簡單而臨時的祭壇，然後獻上燔祭（參創八 7-8，十二 7-8，二十二 13，二十六 25）。雅各立起石頭為柱子，澆油在其上，就已是祭壇的意思（創二十八 18，三十五 14）。這樣子的敬拜在日後的觀點看來，大概都會被視為是敬拜偶像

(參出二十三 24，申七 5，王上十四 22-23)。

到了出埃及時代，上帝才正式透過律法確定獻祭地點、人物、及獻祭之種類與細節（參利未記）。地點是會幕（等於將來的聖殿），人物是利未支派，由他們負責作祭司，搬運及打理會幕，和代表百姓獻上祭物。這時才出現有真正的祭司。摩西岳父，即米甸祭司葉忒羅，並不是耶和華信仰中的祭司，雖然他也認識耶和華，且在出埃及記事件中曉得祂比萬神都大（出十八 11）。自西乃山領受誡命開始，一直到進入迦南，百姓都有嚴守律法中關乎會幕及祭司的制度。會幕（隨著百姓之飄流而不繼搬動著）、祭司、獻祭，可說在很大程度上代表了當時希伯來人的信仰。

神要百姓設立會幕及利未支派祭司的詳細制度，大概是要百姓知道敬拜與獻祭是要極為重視、謹慎的事，不可輕視。大衛時期就發生有人不按律法指示，以牛隻搬動約櫃，結果負責趕車的人被神擊殺之事（撒下六 1-6）。此外，中央聖所的制度亦是針對當時迦南人隨處敬



在亞拉得（Arad）發掘出來的以色列祭壇，位於小丘之上，有台階，大概跟迦南祭壇相仿。

拜假神偶像的情況。

到了士師時期，雖有會幕固定地設於示羅，而利未人亦被視為是作祭司的當然人選（參士十七 13），但個別百姓仍然繼續在自建的簡單祭壇上獻他們自己的祭物（士六 24-27，十三 19），這些祭壇大概跟迦南祭壇相仿。「那時以色列中沒有王，各人任意而行」（士十七 6），故此會幕與祭司制度也未能完全開展或被重視。而且個別利未人，甚至身負祭司職責的，都有很不道德表現（參士二十一章，撒上一二章），這對會幕及祭司制度的低落，亦有所影響。

先知撒母耳也曾在拉瑪（拉瑪位於高地）建一祭壇，在那裡獻祭和替以色列人作審判（撒上七 17）。有人稱撒母耳獻祭的壇為「邱壇」（High place），即高處之意。除撒母耳外，亦有其他先知使用邱壇作敬拜地方（撒上十 5），可見在最早期，在會幕以外作獻祭用途的「邱壇」是耶和華信仰中可容許的敬拜和獻祭地方。

王國之後的敬拜地點

即使是王國初期，所羅門在耶路撒冷建立宏偉的聖殿後，百姓自此有較為集中的敬拜地方，但他們仍未能按足律法所定，完全集中在中央聖所敬拜及獻祭，部份百姓仍繼續在家居附近自建簡單邱壇來獻祭（參王上十八 30，王下十八 22，代上十六 40）。原因之一，大概是古代交通不大方便，耶路撒冷亦非很大的城市，故此實際上全國居民較難都集中到耶路撒冷獻祭和敬拜，或一年三次節期時全部人都往耶路撒冷守節。

邱壇，希伯來文是 bamah，原意是較高的地方，故英文直譯作 High Place，而有時《中文和合本》亦譯之作「高處」，如「耶和華乘駕地的高處」（申三十二 13）。一般相信涉及祭祀時所用之字 bamah，不是單指地勢較高之處，而是指百姓在地勢較高地方所建的簡單祭壇，所以聖經譯之作「邱壇」。而且有時亦提到這些邱壇是要「築」起來的，故應是指人為的建築。這些築起來的祭壇大概是露天的。

邱壇不是希伯來人獨有的，邱壇本身是迦南人敬拜巴力及其他偶像的地方。例如耶利米書就提過迦南「巴力的邱壇」(耶十九5，三十二35)，故此很明顯地，希伯來人是沿用迦南習俗建起「邱壇」的。有些邱壇地點本來就是迦南邱壇的所在地，例如伯特利(參創二十八1-9)，示劍(創三十三18-，書二十四26，士九4-6，27，46)，但(士十八27-31)等地便是。希伯來人把這些本是迦南邱壇之所在地轉化而成敬拜耶和華的地方，甚至耶和華的很多名稱都跟迦南信仰有著關連。這類把外邦宗教某些表徵或地點轉化為耶和華信仰之東西的情況，在當時似乎十分普遍，尤以早期列祖時期為然。早期列祖雖信仰耶和華，沒有敬拜迦南神祇，但對一些屬乎迦南宗教之東西卻沒有很大的抗拒。

希伯來人在中央敬拜地方之外另建邱壇(或沿用迦南邱壇原址)，本意是為補足耶路撒冷之不足，如上文所述，邱壇在初期是耶和華信仰中所容許的敬拜地方。但隨著百姓的信心不足，邱壇又往往成為他們敬拜巴力等迦南假神的地方，甚至在其上有各種迦南式的淫亂邪惡情況，如出現聖妓及獻上孩童為祭等，結果引起先知們的嚴厲斥責。這種情況尤以王國分裂後的北國為甚。

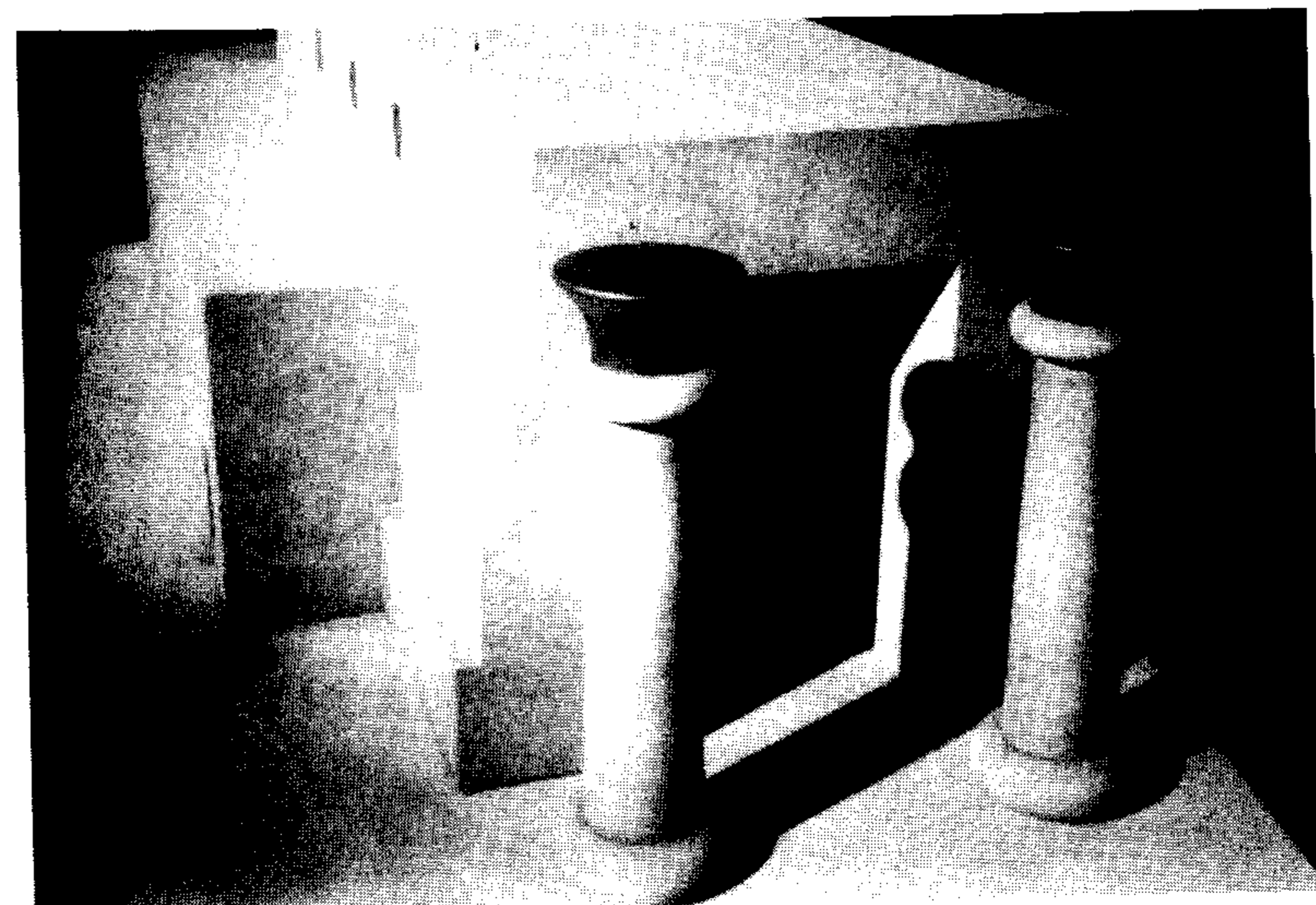
分裂王國後，北國首位君主耶羅波安為免國民往南國耶路撒冷聖殿敬拜，故在但及伯特利二地自建邱壇。一方面這已公然破壞「中央聖所」的原則，另一方面這兩地邱壇都以牛犢代表上帝(王上十二25-33)，這亦破壞了「不可為上帝雕刻偶像」的誡命，結果不單令當時北國百姓陷在罪中，連日後的北國君王及百姓亦多敬拜偶像。因此，相比之下，以邱壇作敬拜巴力等偶像的情況，以北國較為嚴重。當然，無論北國以色列或南國猶大，都曾是先知們斥責的對象。

「他們在各高岡(bamah)上，各青翠樹下築壇立柱像和木偶(這些都是迦南宗教祭祀的偶像)。國中又有變童」(王上十四23-24)，「你用衣服為自己在高處(bamah)結彩，在其上行邪淫，這樣的事將來必沒有，也必不再行了」(結十六16)，「他們在欣嫩子谷建築陀

斐特的邱壇(bamah)，好在火中焚燒自己的兒女；這並不是我所吩咐的」(耶七31，另參王上二十二43)。結果，在歷史不同階段，都有君王或先知要把這些邱壇毀去，例如希西家王便曾「廢去邱壇」(參王下十八4)。但最重要的廢邱壇事件，發生於猶大約西亞王時期。當時北國已亡於亞述，約西亞為免國家遭到一樣命運，就銳意復興國家，要復興國家，先要復興宗教，故他修理聖殿，在修理期間大祭司希勒家無意中尋到失去多時的律法書，於是按律法書所言的進行宗教改革，下令清除國中的眾邱壇(王下二十三5-9)。到這時候，以色列才真正按申命記所言的，國中只有一個中央聖所作獻祭地方。

聖城耶路撒冷的超然地位

雖然南北國時期百姓不斷有敬拜偶像之惡行，但整體上耶路撒冷聖殿作為耶和華信仰之中心的地位仍保持不變。對於不敬拜偶像的百姓來說，往聖殿敬拜、獻祭、朝聖守節，仍是一年生活中非常重要的事情。就是對於部份拜偶像的百姓，也是如此，因為他們可以同時敬拜偶像，又敬拜耶和華，縱使這種「心持兩意」(王上十八21)的敬



想像出來的所羅門聖殿模型。

拜不是上帝所悅納的。

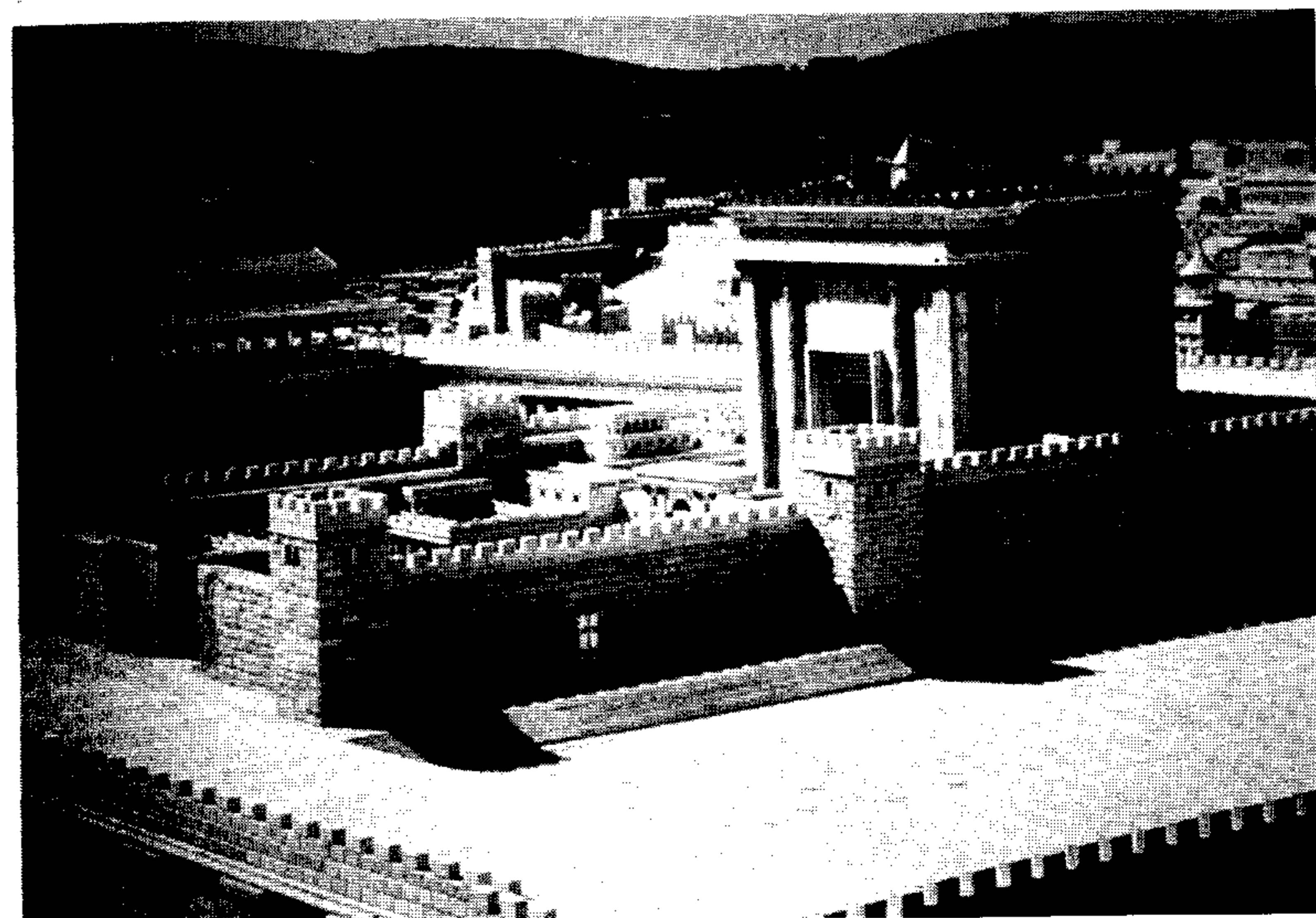
詩篇中的「上行之詩」（詩一百二十至一百三十四）就是形容百姓往朝聖時的歡樂心境。「我要向山（指聖殿山）舉目，我的幫助從何而來。我的幫助從造天地的耶和華而來」（詩一百二十一 1-2），「人對我說：我們往耶和華的殿去，我就歡喜」（詩一百二十二 1），「看哪，弟兄和睦同居（原文沒有「同居」之字，「和睦」亦應作「一齊」之意，故意思只是「弟兄一齊」，一齊做甚麼？當然是去朝聖），是何等的善，何等的美」（詩一百三十三）。對當時代的人來說，從家鄉往聖城朝聖（縱使只是一年三次節期的事），是不大容易的事，但他們既重視朝聖、節期與獻祭，當然就不以為苦。

可以說，在整個舊約階段，節期、朝聖、獻祭、聖殿（或以前的會幕），就代表著希伯來人的信仰。聖殿，是他們的信仰的中心。甚至可以說，聖殿是他們信仰、政治的中心。由於希伯來人是非常宗教化的民族，所以他們的宗教與政治就有著千絲萬縷的關連。上帝在西乃山要建立的國度，是選民的屬靈國度，也是地上的以色列國度；摩西律法是宗教律法，也是國家的律法；祭司，是百姓的祭司，也是國家的祭司；君王，是神所立的，其君權亦是神所賜的，所以他登位時要由祭司去膏立他，他的統治更不能離開律法書上的一切誡命（參申十七 18-20）。所以，在意義上，神權是在君權之上的。而祭司身上的「烏陵」與「土明」更是百姓與君王的判斷工具，神藉此而回答人們或君王的求問與諮詢（參民二十七 21、撒下二十八 6）。

聖殿，既是希伯來人敬拜的集中地，是神權的象徵地方，所以，對希伯來人來說，宗教上的聖殿比政治上的王宮更為重要，更有權威，更是國家的核心。因此，大衛在即位後立刻就把約櫃搬回耶路撒冷，又籌建聖殿（雖然因他過去征戰太多，殺戮太多，所以神不容他建聖殿，而由他兒子所羅門完成建殿大業），就是以人民對聖殿的重視與依靠來鞏固自己及子孫對這國家的統治。人民忠心於聖殿，支持聖殿，就等於忠心於王室，支持王室。王國分裂後，耶羅波安立刻在

但及伯特利建神殿供百姓獻祭，就是避免百姓去耶路撒冷聖殿這個既代表宗教中心，又代表政治中心的地方去。

後來巴比倫克服猶大，攻陷聖城，焚毀聖殿，又把百姓擄到巴比倫去。百姓心中極苦，不單因為亡國與被擄，更是因為聖殿被焚毀了。聖殿被毀，代表他們已不再有「宗教中心」與「國家中心」，代表神已不再與他們同在！殿在，國就在；殿亡，國就亡。亦因此，當日後他們獲波斯古列王容許返國時，他們首要的任務就是重建聖殿，是為歷史上第二座聖殿（參拉一，三）。這座聖殿在兩約之間後期毀於羅馬人之手，而羅馬人指派去掌管巴勒斯坦的希律王，為討好百



希律所建之聖殿的模型。

姓，就興建了一座富有羅馬色彩的聖殿，是為歷史上的第三座聖殿。

第三座聖殿在主後七十年毀於羅馬提多將軍之手，百姓隨即被分散到列邦，直到主後1948年才復國。今日屹立於昔日聖殿山上的，是回教的奧馬清真寺。希伯來人雖不再擁有聖殿，但他們仍經常來到相傳是昔日聖殿唯一遺下的西牆（Western Wall）前面，求復興聖殿，更求復興國家，前者指向宗教，後者指向政治，因為聖殿本就是百姓心

裡宗教與政治中心的共同象徵。他們在這裡禱告、誦讀聖經、並哭泣。所以，這西牆又名哭牆(Wailing Wall)。而根據聖經預言，聖殿終



耶路撒冷的哭牆，留意男女的分隔。



昔日耶路撒冷聖殿位置，現在屹立着回教的清真寺。

必會重建起來。

希伯來人的宗教離不開圖象，而聖殿就圖象地象徵神與百姓的同在，故聖殿對百姓的重要性是今日我們難以全然體驗的。

律法書在舊約的地位

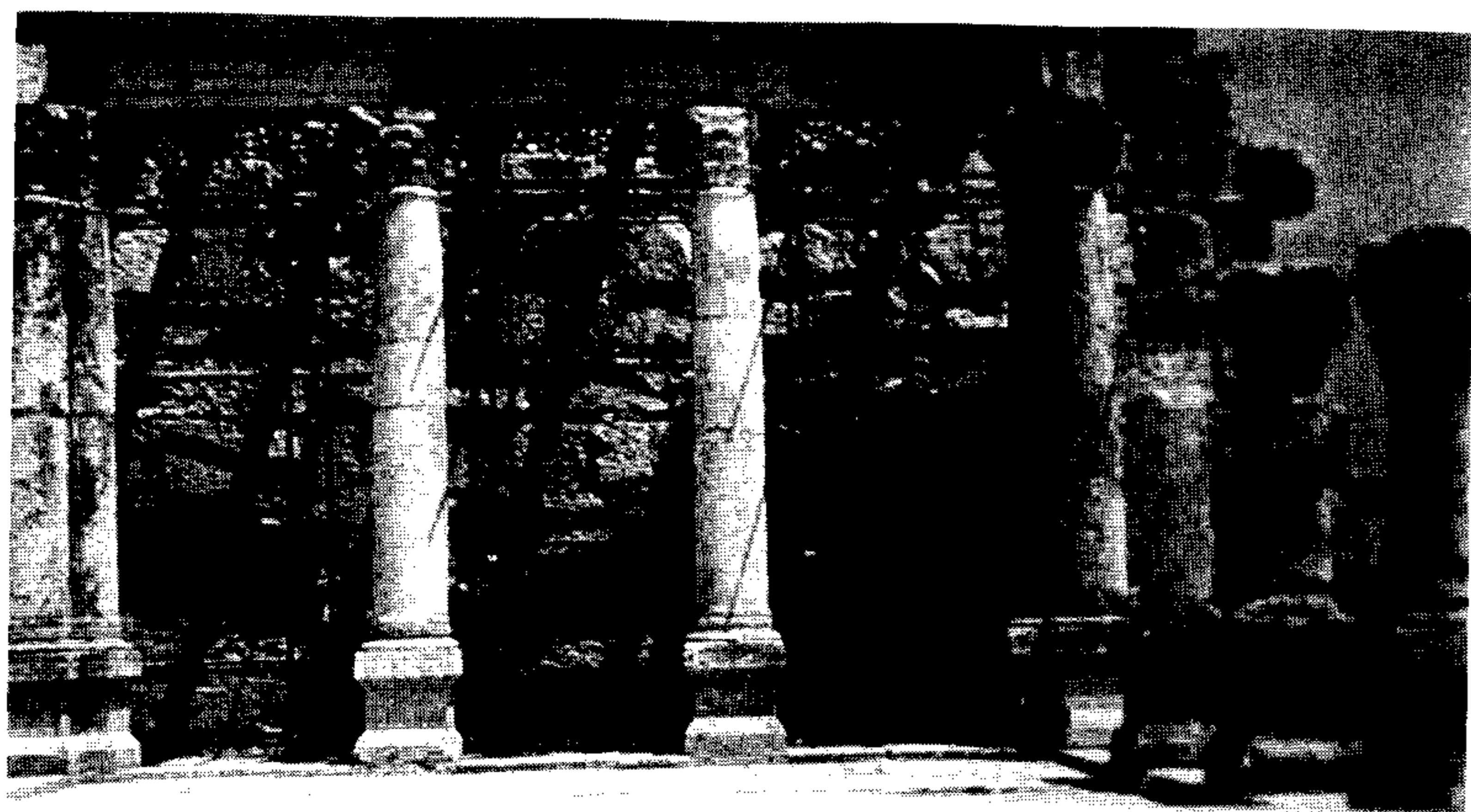
相對於聖殿而言，律法書在摩西以後的整個舊約時期皆不受到重視。一方面因為百姓常常敬拜偶像，偏離神的教訓與律法，自然也不會看重律法書；另一方面百姓本身常以朝聖及聖殿中的祭祀作為整個信仰的核心，相形之下，律法書顯得並不重要。他們不會「靈修」或「讀聖經」；行動上的敬虔，例如守節期、朝聖和獻祭等等，以及父母和長老們口頭上的道德教導，都代替了「聖經」（對當時而言，主要是指摩西律法書）的重要性。

第三方面，律法書本身並不是昔日人手一份的東西（這當然跟當日沒有印刷技術，也沒有良好抄寫工具有關），而是由祭司負責看管保存的，僅在節期等特別日子才拿出來向百姓誦讀（這是摩西的吩咐，參申三十一9-11，但日後祭司有否真的如此作，則是一大疑問）；除祭司擁有律法書外，就只有君王可抄錄一份律法書給自己參考（申十七18-20）。

這不表示百姓完全遠離律法的教導。他們仍有藉口頭的教導來傳遞律法的真義。先知們的宣講亦是以摩西律法書的精神為依歸的。但整體上百姓的信仰卻是以獻祭、聖殿、祭司為中心。事實上，在很長的時日裏，律法書根本就遺失了，直到猶大王約西亞時，大祭司希勒家才在修葺聖殿之際無意中找回律法書。約西亞便以此書作基礎，召集猶太人向上帝立約，謹守遵行律法書上所規定的命令（王下二十二章）。

2 · 被擄期間的改變

在被擄期間，猶太百姓身處外邦，由於沒有了耶路撒冷聖殿作中



在迦伯農的初世紀猶太會堂遺跡。

央敬拜的地方，於是漸漸興起了會堂 (Synagogue) 的制度。這種分散式的聚會方式更切合被擄百姓的生活形態。回歸巴勒斯坦後，百姓雖立刻著手重建聖殿，去代替昔日所羅門所建的首座聖殿，但他們同時也把會堂的制度帶回，繼續在國中推行。事實上，在以後的幾個世紀中，會堂都是猶太人宗教生活的中心，甚至取代了聖殿原有的地位。

重新重視律法書

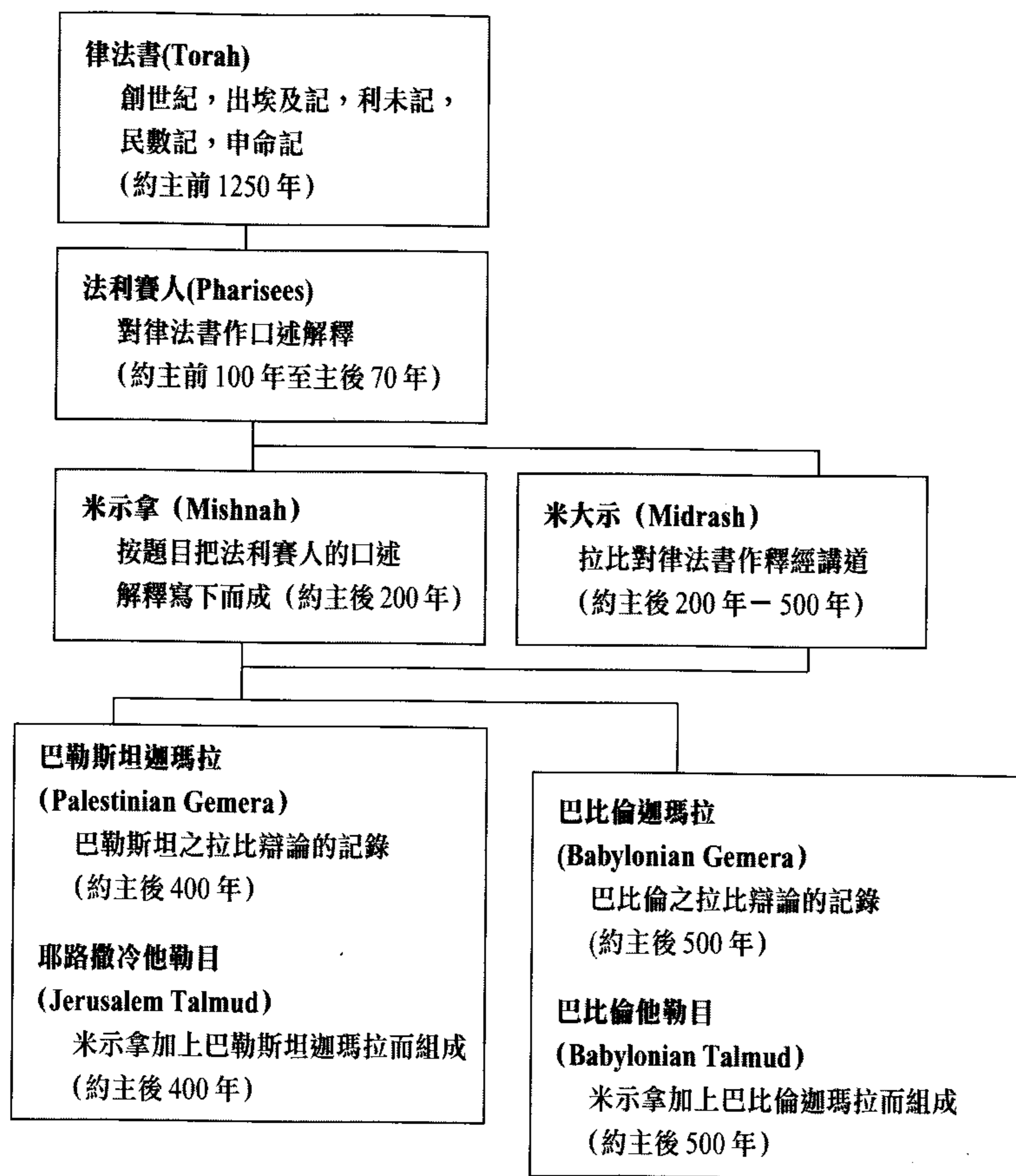
中央聖所中有祭司作獻祭，身處外邦的分散式會堂當然不可能有祭司作獻祭。代之而起的，是對律法書（指摩西五經）的重視與講解。沒有了聖殿，百姓只能著重律法書，該律法書在百姓中成了一個指導行為的準則，擁有無上權威。再者，家破國亡、被擄外邦等等悲慘經歷亦使百姓深切明白遵守律法的重要性。然而，被擄時期的百姓雖比昔日百姓擁有更好的書寫工具和紙張，但仍沒有今日的印刷技術。於是，他們就需要有專人抄寫律法書及其它舊約書卷供各會堂使用。這些抄寫聖經 (Scripture) 的人就是文士 (Scribes)。文士抄寫聖經之餘，亦負責在會堂中講解聖經。這種抄經人或解經者的角色，在舊約中是絕少有的。於是，被擄期興起的會堂成了抄寫和儲藏律法書，並解釋律法書的地方。猶太人亦開始了每逢安息日到會堂聚集，



今日專心抄寫律法書的拉比。

聽講聖經的習慣。

猶太文士在會堂對聖經的解釋日後被輯錄成為「他勒目」(Talmud) 文獻，主要分為「巴勒斯坦他勒目」(Palestinian Talmud) 及「巴比倫他勒目」(Babylonian Talmud)，其中主要是關乎律法內容的。猶太人在被擄後很重視聖經，連這些解釋（類似我們今日的註釋書）也被視為是很有權威性，甚至是帶有上帝啟示性，地位僅次於舊約聖經。直到今日情況也是如此。所以，猶太教經典雖然比基督教聖經少了新約部份（他們不信耶穌是彌賽亞，當然也不會接受新約），但卻多了很多他勒目文獻、兩約之間的次經和偽經著作，並很多其他傳統著作。希伯來人非常重視傳統，所以也重視這些傳統著作，他們要讀的「聖經」比基督徒更多更多。當然，他勒目這類文獻雖非真是神的啟示，但既有釋經性質，就對日後學者對舊約釋經工作有很大的參考價值。



猶太經典的發展

律法書 (Torah) 自文士以斯拉開始，成為猶太百姓宗教生活的核心。為要把律法適切地應用於日常生活，於是法利賽人就對律法書作口述解釋。主後二百年，有拉比把法利賽人該些口述解釋編成米示拿(Mishnah)。其後，亦有拉比把一些律法的講道錄集成米大示(Midrash)。米大示主要透過故事形式作倫理教導，米示拿則主要關乎律法的解釋。

後來，巴勒斯坦及巴比倫的猶太人分別把拉比們對米示拿及米大示的辯論編成迦瑪拉(Gemara)，成為一種「對釋經書的一種註釋」。最後，兩地的猶太人就把他們各自的迦瑪拉加到米示拿去，成為他勒目(Talmud)。兩者之中，巴比倫他勒目比巴勒斯坦他勒目更長篇幅，影響亦較為深遠。

律法書帶來了宗教復興

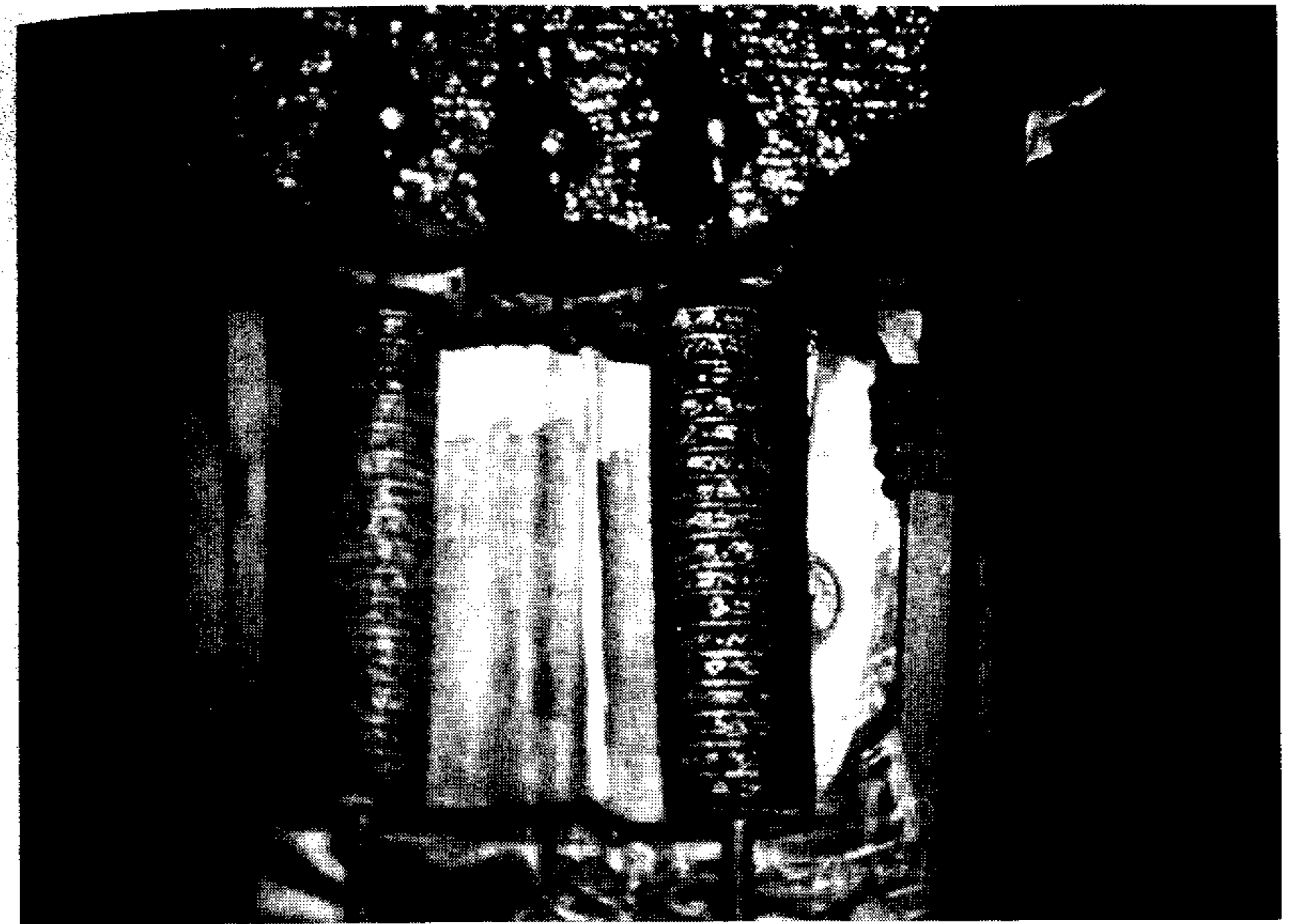
可以說，在被擄與回歸時期，猶太百姓的宗教形式因身處的處境而起了很大的變化。會堂代替了聖殿，文士代替了祭司，律法書代替了獻祭。舊約時，百姓的信仰是以聖殿為核心的 (People of a Temple)，而被擄以後百姓的信仰則轉型而成了以律法書為核心 (People of a Book)。回歸巴勒斯坦後，這種型態並未改變。如上文所述，雖然他們回歸後立即重建那被巴比倫軍隊毀了多年的聖殿 (拉一，三)，但聖殿已無復昔日的光輝。當聖殿根基建成之際，那些見過舊殿的老年人眼見新殿遠比不上舊殿般宏偉，就大聲痛哭 (拉三 12)。當然，聖殿的大小其實是次要的問題，真正的問題是百姓已習慣了 (或可說，重新重視了) 律法及律法書。故此，以斯拉記雖有論到聖殿重建之事，但更重要的主題是文士以斯拉藉律法書帶給百姓宗教上的復興。「以斯拉定志考究遵行耶和華的律法，又將律法典章教訓以色列人」 (拉七 10)。尼希米記八章亦記載了以斯拉在百姓面前舉行的「宣講律法書大會」。以斯拉「在眾民眼前展開這書，他一展開，眾民就都站起來」 (尼八 5)，以斯拉等人「清清楚楚的念神的律法書，講明意思，使百姓明白所念的」，百姓因「聽見律法書上的話都哭了」 (尼八 8)。這個大概是第一個有近似現代模式的「培靈研經大會」。百姓不單心有所感，並且坐言起行，他們立即按律法書所說的守住棚節，而在這為期一週的住棚節裏，「以斯拉每日念神的律法書」 (尼八 18)。尼希米記第十章二十九節更記載百姓發誓遵行摩西律法中的一切律例典章。這種對律法書的誦讀和重視，是自從神藉摩西頒佈律法以來，在整個舊約時期所未曾有過的事。當然，以斯拉最大的成就，是重新把舊約整理修輯起來。今日舊約三十九卷正典大概多是在當時正式確立。舊約的正式修輯定型，對律法書的倍受重視起了很大推動力。

希伯來人的舊約聖經

為方便參考，現簡述一下希伯來聖經的分類法。希伯來聖經共分律法書，先知書及其它著作三大系列。律法書 (Torah，即律法) 或稱五經，是舊約之首五卷書：創世記，出埃及記，利未記，民數記，申命記。這些書卷記載著以色列宗教的律法。在希伯來人眼中，律法書佔有最重要的地位，其權威性是其餘兩大系統所不能比擬的。當然，在五卷律法書中，又尤以其中的「律法」部份最為重要，因為這是上帝親自向百姓啟示的命令。

先知書 (Prophets)，在希伯來舊約聖經中分為前先知書及後先知書各四卷。前先知書包括約書亞記，士師記，撒母耳記及列王紀等幾卷記載希伯來歷史的書 (今日信徒往往稱這些書為歷史書)。後先知書則有以賽亞書，耶利米書，以西結書及十二小先知書合一卷。後先知書記載神藉眾先知傳達給百姓的話，亦即「神諭」。神諭的一大特色就是帶有權威的宣告口吻，常以「這是耶和華說的」或「耶和華如此說」作開首語或結尾語，表示先知的話是源自神的直接啟示。先知書在希伯來人聖經中的地位，僅次律法書。

其它著作 (Writings) 是舊約的第三部份，其中包括了約伯記，詩篇，箴言，傳道書及雅歌等五卷「詩歌智慧書」；路得記，以斯帖記，耶利米哀歌，歷代志，以斯拉記，尼希米記，以及但以理書。在猶太教中，有所謂供節期中誦讀的五卷書，這五卷書皆來自這個「其它著作」系列 (五旬節誦讀路得記，普珥日誦讀以斯帖記，住棚節誦讀傳道書，逾越節誦讀雅歌，耶路撒冷覆亡紀念日誦讀耶利米哀歌)。對於這 Writings 系統，有譯作「聖書」、「聖典」的，但筆者認為這系統原意是指「律法書」及「先知書」以外的其它著作，故應作「其它著作」較恰當。



今日撒瑪利亞人宣稱擁有最古舊的摩西五經 (舊約中他們只接納五經為真神的啟示)。

律法書	先知書	其它著作
創世記	(前先知書)	詩篇
出埃及記	約書亞記	約伯記
利未記	士師記	箴言
民數記	撒母耳記	路得記
申命記	列王紀	雅歌
	(後先知書)	傳道書
	以賽亞書	耶利米哀歌
	耶利米書	以斯帖記
	以西結書	但以理書
	十二先知書：	以斯拉記—尼希米記
	(何、珥、摩、	歷代志
	俄、拿、彌、鴻、	
	哈、番、該、亞、	
	瑪)	

3 · 兩約之間

在兩約之間，希伯來人相繼被巴比倫、波斯、希臘、羅馬等政權統治，苦不堪言。不單因為要被外邦統治，更是因為在文化上遇到種種沖擊。回歸後的百姓對律法有前所未有的尊重，故此當外邦文化跟律法的要求有衝突時，百姓就要面對痛苦取捨，有人妥協，亦有人為律法為信仰而犧牲。這種衝突在希臘西流基王朝時最為明顯，因為這王朝的君王都想繼承希臘亞歷山大大帝那種把國境內眾民都希臘化的理想。於是他們大力推行希臘文字、娛樂、運動、宗教以至各種文化、哲學。很多猶太百姓都要被強迫希臘化。

迫害的高峰，是在希臘安提阿古四世時期。他要猶太人放棄他們的信仰及祖宗傳統，他不准他們行割禮，不准守安息日，不准慶祝猶太節期，不准讀律法書，且要他們敬拜希臘宙斯神，甚至迫他們吃豬肉（猶太人認為豬肉是不潔淨的）。他更在耶路撒冷聖殿內設立宙斯祭壇，又在聖所內獻上豬隻為祭，大大褻瀆聖殿。很多次經、偽經，以至舊約的但以理書（參但七至九），都有涉及猶太人在這段時期內所受到的迫害，甚至是針對這種文化迫害而寫的，為要鼓勵同胞堅守信仰，不向強權、異邦文化及宗教低頭。

事實上，無論從歷史角度看，抑或從兩約間這類針對文化衝突的著作內容來看，猶太人在外邦統治下所受的真正迫害都是宗教或文化方面的，而不是政治方面。百姓覺得苦痛萬分，至終源自他們對律法書的敬重。為守律法，不少猶太人寧可犧牲生命。有些猶太人甚至只不過因為不肯吃豬肉而被害（參馬加比一書一62，二書六18）。兩約間轟烈的馬加比革命，也源於馬加比家族對律法的尊重，他們寧可跟政府對抗，也不願違反律法的要求。

4 · 新約時期的情況

到了新約時期，會堂及文士制度已相當普及，亦有專長於教導律法書和判斷關乎律法事宜的拉比（rabbi，即老師、夫子之意）。耶穌

初在加利利拿撒勒傳道時，就曾「照他平常的規矩」在安息日進到會堂，「站起來要念聖經。有人把先知以賽亞的書交給他，他就打開，找到一處，寫著說：主的靈在我身上．．．於是把書捲起來，交還執事，就坐下，會堂裏的人都定睛看他」（路四16-20）。這段描寫大概勾劃出昔日會堂的聚會情況：百姓在安息日於會堂聚集，誦讀經書，及聽拉比講解律法。此外，新約世界的法利賽人及很多文士都嚴守律法，精通律法書。對他們來說，律法書的重要性遠在聖殿及獻祭之上。他們對律法很多時出現偏執、過於保守的解釋及遵行，形式了一種律法主義或形式主義，只看重律法字面意思而忽略其背後的精神。例如他們認為猶太人不應在安息日作任何工作，故他們不滿耶穌門徒在安息日於麥地掐麥穗來吃（路六1-2），又常不滿耶穌在安息日為人治病或趕鬼（參路六6-11）。耶穌就責備法利賽人是假冒為善的人，「外面顯出公義，裡面卻裝滿了假善和不法的事」（太二十三28）。

另一方面，新約時聖殿雖猶在（這已是歷史上第三座聖殿，是大希律王所建的，去代替兩約之間後期被毀了的第二座聖殿），亦仍然是百姓聚集敬拜與獻祭的地方（參路一11-20，二22-24，可十二35，徒二46，二十一27），但整體而言已無復昔日聖殿的光采，甚至曾淪為人們買賣貨品的地方，耶穌就曾在聖殿內趕走那些作買賣的人，並指他們把這禱告的殿變為賊窩（路十九45-46）。至於大祭司及祭司等角色，也在新約中被提到。耶穌就曾在治好麻瘋病人後，叫他們去把身體給祭司看（太八4，路十七14）。但他們的重要性明顯無法跟舊約時代相比，而且大祭司該亞法更在耶穌受審之事上顯得甚為差勁，自私自利（參太二十六）。

簡言之，在新約時代，律法在百姓心中的地位已在聖殿之上。

5 · 今日的猶太人

今日不少猶太人仍然嚴守摩西律法中的種種要求。他們守安息日和各種節期（無論是摩西律法中的節期，抑或是歷史中不斷添加的節

期)。他們在各個節期都會誦讀不同舊約書卷。他們把原為農業節期的五旬節改變為一個「紀念神賜下律法的節期」，又加添一個「為律法歡欣日」，藉此鼓勵人們要每年讀畢一次律法書（參本書第十五章）。他們亦按時到會堂聚集，讀經唱詩，或聽拉比講解聖經。他們會戴上便帽，穿上披肩，甚至在額上及手臂用繩索纏上經文盒子，以表敬虔。很多猶太人早晚都會背誦經文，特別是「示瑪」(Shema)，這是猶太教最重要經文。不少猶太兒童臨睡前也會背誦示瑪。示瑪的開首是引自申命記的：「以色列啊，你要聽，耶和華我們的神是獨一的主，你要盡心，盡性，盡力愛耶和華你的神……」。

在節期中，我們在耶路撒冷不難見到列隊捧著律法書卷巡行的猶太人。在會堂中，他們把手寫的律法書卷放在最中央位置，以表示重視。可以說，今日猶太人的信仰仍像兩約間或新約間百姓一般，以律法書為核心，甚至有過之而無不及（當然，不是每個猶太人都如是）。

雖然不少猶太人仍持守摩西律法，但其中有些較受環境限制的律法已因時代變遷而不再有人遵行。例如說，摩西律法容忍奴隸制度及多妻，現在猶太律法已禁止這些。昔日人要在七年期限後豁免別人欠自己的債，今日也沒有人會這樣做。猶太人也不再向神獻上祭牲。



今日一所猶太會堂，有拉比負責講解聖經。台上中央位置有牆櫃放置手寫的律法書。這牆櫃稱為「約櫃」(Ark)。很多會堂的「約櫃」都朝向耶路撒冷。



在哭牆前空地閱讀律法書的猶太教徒。



今日猶太教信仰的核心，仍是律法書。



猶太拉比在哭牆前高舉律法手卷。

第二十三章

復活與永生、天堂與地獄

1 · 舊約沒有復活與永生、天堂與地獄觀念

基本上，舊約時代是沒有鬼魂或靈界邪魔觀念的（參本書第二十章「希伯來人的靈界觀念」），也順理成章地沒有復活或永生、人死後去的天堂與地獄等觀念，而只有人類所身處的物質界及神明所在之天上境界。

對希伯來人來說，天堂是世界穹蒼之外的天上境界，是神的居所（王上八30），是祂寶座之所在（賽六十六1，出二十四9-11）。先知以利亞曾被「烈火戰車」接昇天去了（王下二1-12）；以諾與神同行三百年，在三百六十五歲時「神將他取去，他就不在世了」（創五24），這亦可能是昇往天上去的意思。除了這兩個特殊情況之外，沒有人是可以到天上去的。舊約希伯來人是沒有「上天堂」、「落地獄」之觀念的。

希伯來人相信，人死後會與列祖同睡（參創二十五8，四十七30，另參本書第十六章「從第五誡看希伯來人的祖先後裔觀」），他們相信死亡是一切的結束，沒有死後重生這一回事。死亡，是「去而不返」（詩三十九13），「往而不返之路」（伯十六22）。人死後，不會有思想，也不會有任何作為，「活著的人，知道必死；死了的人，毫無所知，也不再得賞賜，他們的名無人記念。他們的愛，他們的恨，他們的嫉妒，早都消滅了」（傳九5-6）。「凡你手所作的事，要盡力去作，因為在你所必去的陰間，沒有籌算，沒有知識，也沒有智慧」（傳九10）。「死人不能讚美耶和華，下到寂靜中的也都不能」（詩一百一十五17）。不少詩人更以此為理由，求神在活人之地就向

他施行拯救，不然他死後就不能再讚美神了，「耶和華阿，求你轉回，搭救我，因你的慈愛拯救我。因為在死地無人記念你，在陰間有誰稱謝你」（詩六 4-5）。

這個「陰間」不等同地獄，它只是人死後安睡之處，故算不上甚麼靈界。在不少經文，這陰間幾乎與「死亡」是同義的。「她的家陷在死地，她的路偏向陰間」（箴二 18），「迷離通達道路的，必住在陰魂的會中」（箴二十一 16）。也因此，希伯來人一般也不信世上有鬼。人死後，陰魂是睡著的，不會復活，更不會以鬼魂方式跑到人間來。「你豈能行奇事給死人看，難道陰魂還能起來稱讚你嗎？」（詩八十八 10）。當時外邦普遍認為人死後仍可與活人有點聯繫，例如藉交鬼儀式（申十八 9-10）；在這方面，大部份希伯來人是跟他們不同觀念的。雖然民間仍有人當交鬼的職業，但歷史上少有記載希伯來人有交鬼的個案（參賽八 19-20）。掃羅招撒母耳之魂的事亦明顯是一個由媒婆所設的騙局（撒上二十八）。今日信徒也不該相信人死後會以鬼魂方式重回人間，有的只是撒旦的把戲，與死去的人毫無關連。

由於舊約希伯來人基本上沒有復活與天堂、地獄的觀念，他們才會如此強調今生的福與禍（參申二十八）。人既只有一生，所以行善所可享之福，必在今生，行惡所得之惡報，也必在今生。他們沒有所謂來生或死後審判的觀念。在這思想背景下，我們可以理解詩篇中為何會出現非常惡毒的咒詛詩（參詩一三七），因為詩人沒有來生報應的觀念，就惟有對敵人作出惡毒的咒詛。今日信徒明白有永生審判這回事，當然不用這般看重今生的福與禍。

這豈非說舊約希伯來人比新約信徒及今日信徒少了一種指望，一種生命延伸的感受？這又未必。舊約希伯來人雖然沒有復活與永生觀念，但他們有很強烈之「祖先與我與後裔原為一」的觀念（參本書第十六章），所以，有子有孫，自己雖死，但「我」卻因有後而延綿不息，而這種生命是可延伸至「永遠」的（參創十三 15）。所以，希伯來人很著重生養兒子。不能生兒子的女人，會蒙受極大的羞辱（參創

三十，撒上一）。

後裔延續著自身的生命，這信念令舊約希伯來人一樣對將來有指望。亞伯拉罕就是一個好例子。他沒有永生觀念，在死前亦沒有得著神應許的眾多子孫及廣大土地，但他老來得子以撒，而以撒之子子孫會替他開枝散葉，承繼神的應許美地。故此亞伯拉罕仍可以存著盼望與信心而死（參來十一 8-12）。

再推而廣之，整個希伯來民族都是自己生命的延續，所以希伯來人是非常關注國家能否延綿不息的。

2 · 舊約中幾段似是關乎復活的記載

約伯記

約伯在苦難中曾說「我知道我的救贖主活著，末了必站在地上。我這皮肉滅絕之後，我必在肉體之外得見神」（伯十九 25-26），然而，這僅是約伯在極悲痛中的呼求與渴想，並不能代表他的信念。在約伯的信念中，死亡是一切的結束，不會有所謂復活與永生的事。「雲彩消散而過，照樣，人下陰間也不再上來。他不再回自己的家，故土也不再認識他」（伯七 9-10），「求你停手寬容，叫我在往而不返之先，就是往黑暗和死蔭之地之先，可以稍得暢快。那地甚是幽暗，是死蔭混沌之地，那裏的光好像黑暗」（伯十 21-22）。「但人死亡而消滅，他氣絕，竟在何處呢。海中的水絕盡，江河消散乾涸，人也是如此，躺下不再起來，等到天沒有了，仍不得復醒，也不得從睡中喚醒。惟願你把我藏在陰間，存於隱密處，等你的忿怒過去，願你為我定了日期，記念我。人若死了，豈能再活呢」（伯十四 10-14）。

以賽亞書

以賽亞書十一章及六十五章所論到的新天新地是這樣的：

「看哪，我造新天新地，從前的事不再被記念，也不再追想。你

們當因我所造的永遠歡喜快樂，因我造耶路撒冷為人所喜，造其中的居民為人所樂，其中必不再聽見哭泣的聲音，和哀號的聲音。其中必沒有數日夭亡的嬰孩，也沒有壽數不滿的老者。因為百歲死的仍算孩童，有百歲死的人算被咒詛。他們建造房屋，自己居住，栽種葡萄園，喫其中的果子。他們建造的，別人不得住，他們栽種的，別人不得喫。因為我民的日子必像樹木的日子，我選民親手勞碌得來的必長久享用。他們必不徒然勞碌，所生產的，也不遭災害，因為都是蒙耶和華賜福的後裔，他們的子孫也是如此。他們若未求告，我就應允，正說話的時候，我就垂聽。豺狼必與羊羔同食，獅子必喫草與牛一樣。塵土必作蛇的食物。在我聖山的遍處，這一切都不傷人，不害物。這是耶和華說的」（賽六十五 17-25）。

這是何等美麗的一幅圖畫。人人快樂，人人長壽，人人豐衣足食，互不傷害。然而，這圖畫卻不等同新約啟示錄二十一章的描寫，因為那裏記載新天新地中，不再有死亡，不再有眼淚，不再有痛苦，「因為以前的事都過去了。坐寶座的說，看哪，我將一切都更新了」（啟二十一 4-5）。相比之下，以賽亞書所描寫的新天新地，雖然人人長壽，但仍有死亡，而且仍要生養兒女，仍要工作，仍要建造房屋，仍要親手勞碌。所以，這裏所指向的，不是一個他世式的新天新地，而是描寫一個在人間的美麗世界。這世界何時會出現？將來？大概不會，因為按耶穌的預言並啟示錄的預言，並今日世界的實際情況，世界只會一天比一天敗壞與衰殘，一天比一天走向滅亡。最後是七年大災難，然後是主再來，結束世界的歷史。所以，將來在地上不會有該種美景出現於人間。更何況，「豺狼與羊羔同食，獅子必喫草與牛一樣，塵土必作蛇的食物」，亦全部違反造物原理。

所以，這裏描寫的不是將來的天家（天家是屬「靈」的，根本沒有物質，沒有房屋，沒有葡萄園，也沒有獅子老虎），也不是將來某天在地球上所會出現的景象，而是表達著一種人間天堂的理想，一個伊甸園的境界，一個萬物和諧的理想世界。這理想世界在伊甸曾出現

過，在摩西律法中也曾出現過。眾先知所要達成的，亦是要盡量勸勉百姓回歸這個理想。先知不是要百姓「等待」該境界的來臨，先知是要百姓在生活中實踐該境界。「你們要洗濯，自潔，從我眼前除掉你們的惡行，要止住作惡，學習行善，尋求公平，解救受欺壓的，給孤兒伸冤，為寡婦辨屈」（賽一 16-17）。當百姓肯如此作時，那理想境界就會出現眼前。那裏有愛，那裏就有該境界。先知是要百姓建立天國於人間。

以賽亞書十一章也有類似六十五章新天新地的描寫。「豺狼必與綿羊羔同食，豹子與山羊羔同臥，少壯獅子，與牛犢，並肥畜同群，小孩子要牽引他們。牛必與熊同食，牛犢必與小熊同臥，獅子必喫草與牛一樣」（賽十一 6-7）。留意這段之後隨即有一段很特別的描寫：「以法蓮的嫉妒就必消散，擾害猶大的必被剪除。以法蓮必不嫉妒猶大，猶大也不擾害以法蓮」（賽十一 13）。以法蓮代表北國以色列，她與南國猶大本是長久為敵的，這段描寫卻把她們之間的敵意消除了，竟能互不傷害。若我們將兩段經文比較一下，就會知道第一段寫的不是他世式的天堂，而是在人間可以實現的美景。當人與人之間互愛互助，當平日敵對的南北國能和平相處，就好比獅子與牛犢能和平相處一樣時，美景就告出現。先知以賽亞面對國中充滿苦難、哀傷、不公平不公義的境況時，並不是把解決的進路指向一個烏托邦式的新天新地，而是指向一個「愛」的進路。惟有人與人公平友愛相待，民與民，國與國和睦相處，世間的苦況才會消除，美景才會出現。所以，以賽亞書並眾先知書真正著重的，不是對明天的盼望，而是人在今天所當作的努力。先知所憧憬的美景雖是在人間建立的，但從新約觀點看來，該美景也可遙指將來天家的和諧景象。多重的應驗（Multi-fulfilment），是聖經之應許的一大特色。和諧美景既可在人間藉人的努力而在某程度上得以達致，也在將來另一非物質的境界中得著終極實現（Consummation）。也就是說，先知寫的是現世，但神也透過先知的話預言他世的事。

以賽亞對當時社會之苦難所提之解決進路是「愛」。在這角度下，我們就更會明白以賽亞書中的幾首僕人之歌。以賽亞所預言的彌賽亞是個受盡苦楚的僕人，「他被藐視，被人厭棄，多受痛苦，常經憂患．．．他誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦．．．他為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷，因他受的刑罰我們得平安，因他受的鞭傷我們得醫治．．．他像羊羔被牽到宰殺之地」(賽五十三 3-7)。彌賽亞為人而受苦，為人而被釘死，為何可以成為解決苦難的進路？一方面，因為彌賽亞為世人成就了救恩，背負了世人的罪孽(賽五十三 11)；另一方面，是他的捨己無私精神正是當時代的人(並今人)所缺乏的。當人能像彌賽亞一樣，以愛待人，甚至肯捨身取義時，則世間很多因人之自私自利惡行而引發之苦難自會解除。故此，以賽亞書中的僕人之歌及書中對新天新地的憧憬有很大關連。以賽亞及眾先知所強調的，是人當努力實現美景於人間。

先知書所述之新天新地或將來的美好日子不是他世的，而是伊甸的重現，是現世的。指向的，是神原初創造的心意，是和諧的人間世界。先知書的重點是責備罪人，提醒百姓在道德上出現的危機，叫人回轉，順服神，而若人能歸向神，並以愛待人，則神國才會逐漸實現在地上，天國才會現於人間。這是先知的心腸。先知的信息雖也有強調末世的「那日子」，但卻非他世式的思想。先知並沒有把希望全部投諸於將來。先知盼望中那未來世界的和諧美善反映出今日人間苦痛的因由(人與神關係的破裂，人與人彼此的傷害，紛爭．．．)，也反映出百姓當努力的方向。也即是說，先知的著眼點是現世。先知的態度是積極、樂觀的。現世仍有希望，只要大家停止互相傷害，重歸和諧就可以了。

以西結書

以西結書第三十七章也述及復活之事。先知以西結在異象中見平原上有很多被殺之人的骸骨，而神就吩咐他向骸骨發預言，說他們必

會復活，而當先知遵命說預言時，就看到「骸骨上有筋，也長了肉，又有皮遮蔽其上；只是還沒有氣息」(結三十七 8)，神再要他發預言，說必有氣息從四方吹來，使這些骸骨真正得復活，結果，當先知說此預言時，就有氣息進入骸骨中，骸骨就活了，站起來成為強大的軍隊。

很明顯，這段記載並不真的論到復活或永生。先知以西結在靈感中所見枯骨復生之事是指以色列亡國後的復生。神藉先知預言以色列被擄列邦後將得以回歸，且成為更強大的軍隊。故此該段經文不算是真正關乎復活的。當主後 1948 年以色列人奇蹟地在巴勒斯坦復國之際，這段預言已告應驗。今日，以色列國的確是很強大的軍隊，軍備甚為充足，雖然被眾多亞拉伯國家虎視眈眈的包圍著，但仍屹立不倒。

3 · 舊約中真正關乎復活的經文

在整本舊約中，真正清楚關乎復活的，大概只有一段，就是但以理書第十二章的記載：「那時保佑你本國之民的天使長米迦勒，必站起來，並且有大艱難，從有國以來直到此時，沒有這樣的：你本國之民，凡名錄在冊上的，必得拯救。睡在塵埃中的，必有多人復醒，其中有得永生的，有受羞辱永遠被憎惡的」(但十二 1-2)。

舊約中只有但以理書最後一章出現復活及永生的觀念，筆者認為，是因為只有但以理書不是舊約時期的作品(參筆者另一著作「但以理書與啟示文學」)。但以理書成書於主前二世紀，是兩約間眾多啟示文學的其中一本，而且很可能是第一本。當時的啟示文學作者可能受波斯祆教的影響而有著復活與永生的觀念。在兩約之間，希伯來百姓相繼受到巴比倫、波斯、希臘、羅馬等外邦國度的統治，苦不堪言，特別是希臘西流基王朝對百姓的迫害尤為激烈，西流基王朝的安提阿古四世(Antiochus IV)更是暴君中的暴君，但以理書形容他為「卑鄙的人」(但十一 21)。猶太百姓既處身水深火熱中，故此啟示文學

作家深深嚮往復活及永生，從而脫離現世的諸般苦楚，這點不難理解。然而這些觀念似乎只在少部份人中間流傳，並未能成為普遍觀念，以至出現新約時很多猶太人仍不信或不能接受有死人復活之事。復活與永生，對一般猶太人來說，仍超乎想像與難以接受。復活觀念在兩約間雖未成為普遍觀念，但已為基督之來臨及其復活作好了人心方面的重要預備。

即使但以理書不是主前二世紀的偽名著作，而確是主前六世紀著作，這書的復活永生觀仍不能代表主前六世紀前的希伯來人主流觀念，回歸後的聖經書卷亦沒有類同的觀念。對一般舊約希伯來人來說，人只有一生，而死亡就是此生的盡頭，再沒有復活，更沒有永生。

最後一提的，是但以理書雖突破性地有復活與永生的觀念，然而這些觀念明顯未發展成熟。其復活與永生並不是像新約般指所有的人都會復活，然後信者得永生、不信者受永刑，而是單單指那些在安提阿古四世壓迫下的猶太百姓在將來的收場，那些為上帝真理殉道的百姓會復活得永生，那些在危難中背棄真道，甚至與暴君狼狽為奸、殘害猶太同胞的人，就會復活，「受羞辱永遠被憎惡」(但十二2)。換句話說，但以理書第十二章所提之復活與永生並不是關乎全人類的，而僅是關乎少數猶太人。也就是說，所論到事不是普世性的，而是只有最好的人才可復活得賞賜，也只有最壞的人才會復活得審判。至於其他的人，則仍會像往昔一樣，以陰影般生命狀態留在黑暗陰間的深處。此外，我們也不能從第十二章肯定作者所指的復活是指身體的復活抑或靈魂的復活，也不能肯定他所指的永生是地上延伸式的樂園，抑或是天堂式的樂園。這點大概連作者本身也不清楚，只能簡要地表明復活與永生之事，作為對當時代受苦群體的安慰與鼓勵。

4 · 兩約之間復活與永生觀念的萌生

在舊約時代，以色列百姓基本上沒有復活與永生的觀念，也沒有

他世式或天堂式樂園的觀念。他們認為世上國度會永遠延續下去，而先知們所論到的以色列復興亦僅是指她在地上復興的日子。可以說，鬼魂、邪魔撒但、復活與永生、天堂、地獄、末世大災難帶來全新非物質世界等等觀念，都不存在於幾乎只有物質界思想的舊約希伯來人思想中。他們除了物質界外，就只有神明所在之境界。

復活與永生、天堂與地獄等觀念在兩約之間至新約時才出現。兩約之間很多啟示文學都有提到人會復活和得永生，也提到天堂與地獄。在這方面，啟示文學與猶太傳統的鞏固信念是迥異的，而這些觀念可能是受到波斯祆教(Zoroastrian)思想的影響而出現的。祆教不單相信世界會有終結的一天，也相信死人會復活，然後要面對審判，並得著潔淨。最後所有人會被拯救，進到一個新天新地新時代去。

地上的樂園

啟示文學雖存著復活的觀念，而復活後的人就會長享福樂，然而，卻不是所有啟示文學都有天堂式新天新地的觀念。有時作者們清楚顯示彌賽亞國度的景象是在地上的，而死去的義人會起來在其中得享福份。也就是說，人在復活後所住的樂園仍是在地上的(參利未遺訓十八10及以下)，是屬於原初創造的一部份(參禧年書二7；以諾二書三十1)。例如以諾一書第六至三十六章記載以色列的仇敵會被消滅，代表義人的以色列會被聚集，聖城及聖殿得以重建。死去的義人會在肉身中復活，與活人分享地上的福氣。他們「活著，直到他們生下了千萬的兒女，他們會在平安中渡盡他們年青及晚年的所有日子」(以諾一書十17)。這「地上樂園」觀念與以賽亞書六十五章所形容的新天新地相近，所不同的，是前者有復活的觀念，後者卻沒有。

天堂式的樂園

另一方面，也有作者認為這個充滿罪惡不義的世界不是容納那永恆彌賽亞國度的適合地方，他們相信將來那樂園是天堂式的，是義人之

靈的最後住處（參以諾一書六十一-12，以諾二書八1及以下；巴錄二書四3；以斯得拉二書六27等等）。例如以諾二書記載死去的義人會復活，得著天上或屬靈的軀體，從而承受一個天上的國度，在其中「所有朽壞的事物都會過去」（以諾二書六十五10）。這是個全新和榮耀的天上世界，再非現今物質世界的延續。在這裏，再沒有義人在肉身中復活的情況。在以諾一書中，更提到人會變得像天上的天使一樣（以諾一書六十九11），與原初在地上的物質形象完全不同。

有神就有祂所住之天，舊約當然也有這種天堂的觀念，但那裡卻非人所能到達的地方，只有神或天使才可以從「天上」來到人間，例如上帝從天上而來到伊甸園；或在巴別塔事件中，神說「我們下去，在那裡變亂他們的口音」（創十一7）；或在西乃山顯現中，神從天上而來，「在火中降於山上」（出十九18）。然而，在啟示文學中，人卻可在異象或異夢中藉天使的帶領而到達天堂。天堂又有不同層次，數目並不一致，有作三重天，或七重天（啟示文學的幾重天觀念提醒了我們，不要太著意分析保羅在哥林多後書十二章所提之第三層天經驗在數目方面的實際意義），每層景物又各有不同。這天堂正是人復活後所到之處。

天堂雖是神之居所，是人復活後所到之處，但某些人卻可以在世活著時也可同時在天上的樂園或天堂得著榮耀。啟示文學有不少例子提到有些人在現世中就有機會先到天堂去逛逛。以下試舉幾例。按亞當夏娃傳記載，亞當曾被帶往三重天，那裏是「義人的樂園」（the Paradise of righteousness），在那裏他得以見著上帝（亞當夏娃傳二十五3）。亞當從樂園回來後，得著終會復活的應許：他會吃生命樹上的果子，從此永遠不死（二十八4）。在亞當遺訓（Testament of Adam）中，更清楚表達亞當化成了神明。神對他說，「亞當，亞當，不要害怕，你想成為一位神；我要令你成為一位神，但不是現在，而是在很多年以後」（亞當遺訓三2；參約十33-36）。無論是在地上抑或在天上，亞當都是非常顯赫有名聲的人物。以諾二書更提到亞當成為在地

上的天使（以諾二書三十11-13）。

按約伯遺訓記載，約伯在忍受苦難之際，神向他顯示天堂的境界，其中滿有福樂與榮華，再沒有眼淚苦痛。在約伯臨終之際，他見到有戰車臨到自己身上，帶他往天堂去。跟以諾及以利亞不同之處，是只有約伯的靈魂被帶走。其身體被埋葬，等待復活。作者沒有像聖經般提到約伯重得財富及兒女，大概表示天家的福樂更勝地上一切眼所見的。

按以諾一書記載，以諾在與神同行之際，被天使在異象中帶他去到物質世界以外的其它地方，包括墮落天使受刑之處的東方極地，人死後所去的地獄，並神所在之七重天。以諾最後被神接去，因其義行而得以往天上去。在復活之際，他全身溶化，靈魂被改變。

但無論是現世延伸式的地上樂園觀念，抑或是非現世延伸的天堂樂園觀念，對啟示文學作者來說，都算為是他世或來生的，即是新時代與現今時代全然不同。現今歷史在末世盡頭時結束，展開的是全新世界，全新的歷史（雖然對於抱著地上樂園觀念者來說，該全新的世界仍是屬乎物質的，仍是發生在這地球上的）。這種全新世界的意念跟舊約一般全屬現世延續式的復興觀念，不可同日而語。

陰間與地獄

啟示文學除了有天堂觀念外，也有獨特的陰間觀念。舊約沒有天上樂園式的天堂（指人可住在其中的天堂）觀念，只有陰間的觀念。以色列人把陰間描寫為死人所在的幽暗世界，人到陰間去，是「去而不返」的（詩三十九13，伯十六22），人在陰間「沒有籌算，沒有知識，也沒有智慧」（傳九10）。然而，在啟示文學中，陰間已不再是死人的永遠居所。在某些啟示文學中，陰間只是一種供中途停留的地方，死去的人在末後會在復活中從陰間離開，分享那彌賽亞國度的榮耀，或是受到他們罪孽所當得的懲罰。在便雅憫遺訓中，列祖會首

先復活，在地上國度中有份，然後是雅各的十二個兒子，各領著自己的支派，跟著，「所有人起來，有些得著榮耀，有些得著羞恥」（十6-8，另參但十二2）。

以諾一書亦形容以諾曾被天使帶往去參觀陰間。在陰間的魂不單有知覺，且有感情反應，甚至曉得在地上曾做過的不法行為（參以諾一書九10，另參以斯得拉二書七80及以下）。然而，在陰間這中途居所的人（魂）的生命並不像在地上生活般的完整及充實，只能算是「陰影」（Shadow）般的生命。這些沒有了身體的魂只可以與神作有限度相交，而這種相交惟有復活後才可以得到完全的實現。

在別的啟示文學描寫中，則只有義人才可以復活。至於罪人，那些已在今生中得到懲罰的罪人會永遠留在陰間（以諾一書二十二13），而那些在地上仍未得到應得之懲罰的罪人會由陰間去到基希拉（Gehenna，地獄之意），在那裏他們並邪靈都會受到火的折磨（以諾一書十八11-16，六十七8-9，一零八3-7，15）。中國人的「地獄」是在地下深處的，甚至有所謂「落十八層地獄」之說，但希伯來人的「陰間」或「地獄」概念都沒有指明一定要在地下深處，總之這些地方跟「天堂」一樣，都在靈界。

有人認為以賽亞書六十六章二十四節論到一種永久的刑罰，似乎帶有「地獄」觀念，「他們必去觀看那些違背我人的屍首；因為他們的蟲是不死的，他們的火是不滅的；凡有血氣的，都必憎惡他們」。但一方面這段經文本身意思並不清楚，另一方面亦未明示是指一個地方，三方面以賽亞書後半部亦可能成書於被擄後期，故此我們很難確定它能說明舊約希伯來人有地獄概念。

總括而言，無論是中途停居的陰間，抑或是折磨靈魂的地獄，都是舊約中所沒有的觀念。但自兩約之間開始，希伯來人就開始出現天堂（指人可置身其中的天堂）、地獄的概念，也開始了「往天堂」、「往地獄」的觀念。

身體的復活和靈魂的復活

此外，對於人復活後的形態，也有分歧的思想，有相信身體復活的，也有相信復活是指向人靈魂的不死，而不是身體的復活，例如所羅門智慧書及禧年書便有這樣的信念。禧年書二十三章三十一節記載「他們的骨頭在土中安息，他們的靈會有大喜樂」。事實上，復活及永生觀念在兩約間正處於萌芽階段，在模式上難免出現混淆，啟示文學作者對這些觀念各有不同的詮釋，甚至在同一著作中亦有前後不一致的混淆情況。有時讀者根本難以分辨作者所描寫的永恆國度是在一新造之地上抑或是在天上的，又或義人究竟是肉身復活抑或僅是靈魂復活。但無論如何，啟示文學作者們皆相信人是可以復活得永生的。在這分歧的細節描寫中，都共通地存有一個深刻的宗教信念，就是神造人，本意正是要人與祂有永恆的相交。

兩約之間復活與永生、天堂與地獄的種種概念雖不是神的啟示，也未發展成熟，然而都為新約時期作好了準備，使百姓可以更易明白耶穌並眾使徒所說的復活與永生、天堂與地獄。

5 · 新約時期的復活與永生觀念

新約時，有猶太人承接著兩約之間眾多著作的觀念，相信有死後復活之事，也有很多猶太人是不信的。例如那個來見耶穌、問耶穌他該作甚麼才可以「承受永生」（可十17）的人，就相信有復活與永生的事，但他卻不知道該如何作才可得著永生。法利賽人亦多信有復活與永生的事。撒都該人卻是不信的，因為舊約沒有這類記載，他們亦曾與耶穌辯論關乎復活的事（參路二十27-44）。然而我們得留意，以上所說的「復活」（Resurrection）是指永生式的復活，而不是指舊約以利亞使寡婦之子死而復生（王上十七，另參王下四）或耶穌使拉撒路死而復生式的復活，後者應視作復甦（Resuscitation）。復甦後的人會再次死去，復活的人卻不再死去，他們會得著永遠生命。我們不能把兩者混淆起來。

按這理解，世上第一個復活的人，不是舊約時那寡婦之子（王下四18-37），不是那因碰著以利沙骸骨而得復活的死人（王下十三20-21），也不是拉撒路，而是耶穌基督。他不單自己從墳墓中復活，走了出來，且向人們應許，凡相信接受他為救主的，都可以一樣復活，得永遠生命，「復活在我，生命也在我；信我的人，雖然死了，也必復活。凡活著信我的，必永遠不死」（約十一25）。由於血肉之軀始終會朽壞，所以復活得永生的人會身體改變，變成永不朽壞的非物質身體（參林前十五53-55）。既沒有身軀，當然也沒有了嫁娶，「人從死裡復活，也不娶，也不嫁，乃像天上的使者一樣」（可十二25）。

耶穌曾向門徒預言自己將會受死並死後復活之事，門徒聽是聽見了，但明顯沒有放在心上，因為死後復活之事對一般猶太人來說，仍太超乎想像與難以接受。結果，耶穌被捉拿了，且被釘死，門徒就四散，彼得更為求自保而三次不認主，因為他們心中都沒有復活這回事。耶穌三天後復活，向門徒顯現。但門徒仍半信半疑，門徒多馬甚至要用指頭探入耶穌手上的釘痕才肯相信，可見死而復活是何等令人難以置信。最後，耶穌在眾人面前升天，見證祂的真正復活與永遠的生命。耶穌的復活，徹底地改變了門徒的生命，也改變了整個世界。門徒由初時的怕事怕死變成無所畏懼的福音勇士，他們殉道的血使福音在短時間內傳遍歐、亞、非三大洲。十二使徒中除了約翰外，全部殉道而死。為甚麼使徒並眾門徒有如此大的改變？因為耶穌的復活。這復活的大能是耶穌真真正正復活後他們才知道的。他們的傳統信念沒有這東西，舊約也沒有這觀念。

當然，除復活與永生外，耶穌（並以後的新約眾書信作者）也有提到天堂與地獄的事。天堂是天父之家，耶穌將來會接眾信徒往那裡去，他說，「我若去為你們預備了地方，就必再來接你們到我那裡去；我在那裡，叫你們也在那裡」（約十四3）。至於地獄，耶穌說那是「火爐」一般的地方，人們會在那裡「哀哭切齒」（太十三42，49），受到永遠的刑罰（太二十五46）。啟示錄則形容到一個燒著硫磺的火

湖，惡人並魔鬼都會永遠在那裡受罰（參啟十九20，二十10，14-15，二十一8）。

雖然經過兩約之間的許多預備，百姓多已有了復活與永生、天堂與地獄的信念，但是他們大部份都未能因著耶穌的言行及其復活大能而歸信基督。他們期盼著他們素常所盼望的彌賽亞國度來到，帶給他們復活與永生。到了今日，猶太教徒仍在等候著這日子的來到。

最後，也得一提，由於舊約希伯來人沒有復活與永生、天堂與地獄等觀念，他們的「信」與「稱義」跟新約的「信」與「稱義」並不能完全等同。例如「亞伯蘭信耶和華，耶和華就以此為他的義」（創十五6），其中的「信」就指向亞伯拉罕對神之信實投以絕對的信任，「義」，則指他在神眼中成為合宜、合乎祂心意的人（參本書第三十三章「希伯來人眼中的智慧、公義與美麗」）。新約的「因信稱義」則有較廣闊含意，「信」不單指信任及順從神，也指相信上帝的存在（希伯來人從來沒有這方面的疑惑），相信耶穌的寶血可贖回我們的生命，相信稱義者可以「不致滅亡，反得永生」（約三16）。「稱義」不單指在神眼中看為義，也指向得以復活、上天堂、有永生之福樂等事實。



耶路撒冷古城東面的眾多墳墓，部份猶太人相信彌賽亞來臨時，在這裏埋葬的人會首先復活。

第二十四章

彌賽亞的觀念

今日信徒理解中的彌賽亞 (Messiah)，當然是救主，是基督的意思。但在舊約中，彌賽亞並不是指向救主，而是另有意思的。

1. 舊約的「彌賽亞國度」及「彌賽亞」

一個理想的國度

舊約不少經文都提到一將來的理想國度，在這公義和太平的國度中，以色列（或以色列中剩餘的百姓）會得到復興，而外邦諸國就會得到審判（參珥二至三，賽六十五）。這個國度一般被後人稱為彌賽亞國度，雖然在那些描寫理想國度的經文中，很多時都沒有提到「彌賽亞」這人物，或至少沒有用彌賽亞這名詞去形容在那國度中為首的領袖。事實上，在很多提到未來國度的經文中，根本就沒有提到一個領袖，而僅強調那國度是由上帝君王式統治著的。這暗示彌賽亞式的領袖並不是一個必要的人物。

一個理想的君王

在那些提到領袖的經文中，就清楚指出該國度會在一個神所選召的君王之統治下得以實現，該君王且會出自大衛家（參彌五 2 及以下，賽十一及以下，耶二十三 5 及以下）。先知們相信未來統治者出自大衛家的這信念大概是源自撒母耳記下第七章所記載有關神給與大衛之應許的。先知沒有稱這未來統治者為「彌賽亞」，而稱之為「大衛」或「大衛的苗裔」，表示他們相信他是個真實歷史中的王，一個帶來大衛家系的復興的君主。他會帶來國家和平與公義，他會釋放被壓迫的百姓。這個盼望一直都深深存在於舊約希伯來人心中。一方面

這是神藉先知所作的預言，另一方面以色列國在大衛時代的勵精圖治、國勢興隆、給百姓留下極深的印象，他們都希望國家能再有昔日大衛時代的興盛。這種情況很似中國唐朝的貞觀之治，唐太宗李世民留下給中國人的印象與憧憬，永不磨滅。

希伯來人相信，要再有大衛時代的光景，就要有像大衛這種偉大的人物出現，而順理成章，該偉大人物就應是出自大衛家（或是出自君王系統，但亦等於是大衛系統）。所以，在百姓憧憬未來理想國度時，有時就會出現一位來自大衛系的領袖人物。今日以色列的國旗之表徵是「大衛之星」，這顆星就代表百姓在這方面的期望，而從考古資料看來，這「大衛之星」的表徵已有很久遠歷史，在新約時期的出土古物中就有發現。但如上文所述，在提到未來國度的經文中，未必一定提到領袖，而僅強調那國度是由上帝君王式統治著，故此說明在百姓心中，大衛系出來之領袖並不是一個非要不可的人物。

以賽亞書第九章亦清楚表達這未來君王帶來的和平景象。「因有一嬰孩為我們而生，有一子賜給我們，政權必擔在他的肩頭上，他名稱為奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。他的政權與平安必加增無窮，他必在大衛的寶座上，治理他的國，以公平公義使國堅固，從今直到永遠」（賽九6-7）。和平、公平、公義，是先知對未來社會的期盼，是那要來之彌賽亞在世上所要達成的事。在他統治之下，再沒有貪污，再沒有徇私枉法的事，也再沒有戰爭。「他必在列國中施行審判，為許多國民斷定事非。他們要將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀，這國不舉刀攻擊那國，他們也不再學習戰事」（賽二4）。但以賽亞並未稱這和平的君為彌賽亞。

這裏也得一提，很多信徒認為彌迦書五章二節是預言那和平之君將會在伯利恆誕生。「伯利恆以法他阿，你在猶大諸城中為小，將來必有一位從你那裏出來，在以色列中為我作掌權的；他的根源從亙古、從太初就有」。但嚴格來說，這不算是「預言」，而是舊約希伯來人的共同盼望。因為他們期望中的理想君王是出自大衛家的，而大

衛的故鄉是伯利恆，所以和平之君出自伯利恆，是理所當然的。

對希伯來人來說，這位從大衛系出來之領袖、百姓的救主，是滿有權柄、榮耀和尊貴的，他會帶來以色列國度的復興、亦為百姓帶來平安福樂。雖然先知以賽亞也曾預言過一位受苦之僕，「他被藐視，被人厭棄，多受痛苦，常經憂患」，「他被欺壓，在受苦的時候，卻不開口；他像羊羔被牽到宰殺之地」（賽五十三3，7），但希伯來百姓明顯沒有把這位受苦之僕等同為那未來領袖。那未來領袖，那和平之君，應是榮耀、滿有權柄的，不應是如此卑微受苦的。先知以賽亞既預言會有一位榮耀和平之君來到（應指基督在末後日子的榮耀降臨），也預言會有一位受苦之僕來到，為百姓之罪被壓傷（應指基督的首次降臨，最後被釘身十架），但百姓只接受前者，只期望前者，一直到今日的猶太教，也是如此。事實上，以賽亞書的其中一個最重要主題，就是人有時強執於自己的信念或期盼，而妄顧神自己的心意。人愛用自己的心思意念去局限神的意念與作為，但神的意念與作為豈是人可以規限的呢？「耶和華說，我的意念，非同你們的意念，我的道路，非同你們的道路。天怎樣高過地，照樣我的道路，高過你們的道路，我的意念，高過你們的意念」（賽五十五8-9）。

舊約的「彌賽亞」

另一方面，在舊約那些採用「彌賽亞」這名詞的經文中，所提到的往往都不是一個理想中的人物，而是真實歷史中的人物，一般都是以色列的受膏君王。因此，在舊約中，「理想的未來國度」與「彌賽亞」並無必然性的關連。「彌賽亞」並不是一個表示未來理想國度之理想領袖的專用名字。它僅是一個形容詞，其希伯來原文 mashiah 本意是「受膏者」（the anointed），一個被神差派去完成某些特別事情的人。很多時這受膏者都是指向一些君王，因為昔日的君王作王時不少是以油來膏的，而非戴上冠冕。有時這受膏者是指先知（參王上十九16及詩二零五15）。在被擄之後，猶太人失去國土和君主，於是大祭

司就受膏，作百姓精神上的君王和領袖。所以，君王、先知、大祭司都可以被稱為「受膏者」或「彌賽亞」，卻不是指向救主式的「彌賽亞」，類似的救主式人物在整卷舊約中都絕少出現。

2. 兩約之間的「彌賽亞國度」及「彌賽亞」

在兩約之間眾多著作中（包括啟示文學在內），可就其對彌賽亞的不同觀念而分為幾個類別：

沒有提到彌賽亞

在甚多次經及啟示文學中（包括馬加比一二書，多比傳，所羅門智慧書，猶滴傳，便西拉智訓，禧年書，摩西升天記，巴錄一書及以諾二書），雖然作者們盼望新時代新國度的來臨，卻沒有提到一個彌賽亞式的人物。作者的重點只放在將來國度中的上帝王治之上，並百姓要謹守祂聖潔律法這首要事情之上，而不重視大衛系彌賽亞的盼望。

但以理書雖憧憬著一個新時代，一個復活得永生的理想彌賽亞國度。然而，彌賽亞這人物並沒有真正在書中出現過。雖然「受膏者」這名詞曾兩次出現。但以理書九章二十五節提到「受膏君」，以及二十六節提到「那受膏者必被剪除」，但這兩人大概分別指大祭司耶書亞及阿尼亞三世。但以理書七章十三節及以下形容「有一位像人子的」駕著天雲而來，被領到「亙古常在者」面前。這裏的「人子」明顯不是彌賽亞，且根本不是一個個體，而是在未來國度中得榮耀之以色列民的象徵。七章十八節亦清楚解釋這人子是「至高者的聖民」。以「人子」形容榮耀的聖民，可能是受以西結書影響的。在以西結書中，「人子」就是人的意思（另參詩八4-5）。這詞在該書中出現超過一百次。

利未系的彌賽亞

有些啟示文學作者似乎相信「祭司支派」利未系的後裔馬加比兄弟就是百姓期待中的彌賽亞。當時馬加比家族的革命使部份人認為他們會帶來新的國度，而猶大馬加比更是人們的盼望焦點，故此喚起了百姓對於一個來自利未支派之彌賽亞的期盼。例如馬加比時代寫的十二列祖遺訓就提到「在猶大會興起一君王，他必建立一個新的祭司職份」（利未遺訓八14），「然後耶和華必興起一新祭司，耶和華所有話語都會向他顯明；他便在地上多日施行公義審判。他的星必在天空中升起，如同君王」（利未遺訓十八2及以下）。然而，當大祭司制度在馬加比王朝中因與政治混合而日益腐化之際，利未系彌賽亞的盼望亦隨之消逝。

大衛系的彌賽亞

有些啟示文學承繼著舊約大衛系彌賽亞的觀念，最清楚的例子便是所羅門詩篇。「看啊，耶和華，為他們興起其君王，大衛的兒子」（十七23），「他（將會）從罪中得潔淨，以致他可以統治一大民族」（十七41）。而且跟舊約不同的，是「彌賽亞」這名字被正式用來描寫那要來之君王的名號。在所羅門詩篇十七篇三十六節中，「彌賽亞」就稱那要來之君王的名號，「他將會是一位公義的君王，是神所教導的，去治理他們。在他的日子裏，他們中必不再有不義之事，因為所有人，並他們的受膏君王，必成聖潔」。也就是說，「彌賽亞」（受膏者）這字句在兩約間才正式跟理想的未來君王連結起來，而彌賽亞亦正式跟彌賽亞國度連在一起。此外，十二列祖遺訓除了提到利未系彌賽亞之外，亦有經文顯示作者也有著大衛系彌賽亞的信念，例如「然後我國度的王權必照耀；從你根處必伸出一支條；從它身必生出一支外邦人之公義的杖，審判並拯救所有呼求耶和華的」（猶大遺訓二十四1及以下，另參猶大遺訓十七5-6，二十二2-3）。

這個大衛系的彌賽亞是個偉大的統治者，他會為以色列人勝過外

邦的勢力。這個承接著舊約的主流彌賽亞觀念似乎一直影響著百姓，以致耶穌在事奉初期一直拒絕宣稱自己是彌賽亞，也禁止門徒用這名稱形容他，因為這宣稱只會令門徒及百姓以為他會在政治上幫助以色列百姓離開外邦的統治與迫害。到時機成熟之際，就是他快要釘身十字架，成就救贖，帶來屬靈彌賽亞國度之時，他才站在大祭司面前公開承認自己的彌賽亞身份（可十四 61 及以下）。

人子，一個超越的彌賽亞

無論是利未系的彌賽亞，抑或是大衛系的彌賽亞，都是非常今世性及政治性的，是完全的一個人，一個統治者，一個替他百姓以色列人爭勝的君王。然而，兩約之間啟示文學亦出現了一個非常超越，永恆及普世性之彌賽亞的觀念。他不單是個恢復猶太國家及在地上建立理想國度的軍事英雄，他更是個和平之君，他的統治使地上重新出現樂園，甚至得享天上福樂。「他會啟開天堂樂園的門，並消滅那威脅著亞當的惡勢力。他會讓眾聖者可以去吃生命樹上的果子，又有聖潔之靈臨在他們身上」（十八 10-11，另參西布林神諭第五冊，以斯得拉二書，巴錄二書）。這種超世式救主的觀念極可能受到波斯祆教中之救主沙書隱的觀念影響。

在以諾一書的人子篇中（以諾一書 37-71 章），亦出現了一個稱為「人子」的神秘人物。這「人子」是一天物，並沒有在地上出現過。他在世界被造之先已被神所造，卻一直被神隱藏起來（四十八 6，六十二 7）。他的面貌「充滿恩慈，像聖潔天使的面孔般」（四十六 1）。他有著神性的榮耀（六十一 8），且藏有宇宙的奧秘。在末後的日子，他不再被隱藏，他會在「公義的人眼前出現」（三十八 2），又必站在上帝面前，審判天使和人，包括活人和死人（六十一 8）。他的顯露帶來了虔誠者的稱義（四十八 4-5），他們在人子國度中有份（六十一 5）。究竟這「人子」是否就等於彌賽亞？大概不是。以諾一書並未強調他是百姓的拯救者，這「人子」可能跟但以理書的「人子」一樣，

是形容著榮耀之聖民的，但在描寫上卻加上了很多富想像性的字眼。作者把但以理書的人子觀念人格化成了一個超世、永恆和普世的人物。

雖然「人子」這神秘人物在本源及特徵上都和傳統的彌賽亞不同，卻無疑對百姓的彌賽亞盼望產生了巨大的影響。人們會把超世式的「人子」投入彌賽亞盼望之上，而使彌賽亞成為一個真正超世式的君王。在後期的以斯得拉二書及西布林神諭中，都有描寫到「人子」，這人子跟以諾書的人子篇的描寫相似，所不同的，是他被描述為彌賽亞，百姓的拯救者。「每個經歷上述劫難的倖存者都會看到我做出的奇妙事情。我的兒子彌賽亞和他的隨行者一同出世。他將給全體倖存者帶來四百年的幸福快樂」（以斯得拉二書七 27-28），「你所看見的這位從海裏上來的男子，代表著至高上帝預備了許多世代的那一位。他將釋放自己所造的世界，並為倖存者建立新秩序。你看見從這位男子嘴裏噴出熱風，火流和暴風。你看見他不用矛槍和其他武器便一舉消滅了前來進犯的一大群人。這就意味著，至高上帝開始釋放世人的時代臨近了」（以斯得拉二書十三 25-29）。這彌賽亞不再是個大衛系的君王式人物，而是一個在永世前就已存在的超然人物。在末世之際，這人子會出現在義人面前，他會隨著天雲而來（以斯得拉二書十三 3 及以下），或會從海的深處出現（十三 51 及以下）。

3 · 新約時的彌賽亞觀念

如上文所述，在兩約之際，「彌賽亞」和「人子」並不是等同的名字，而且兩個名詞的意義都在某程度上帶有含糊性及演進性（不同時代有不同含義），它們的意思既可指向特別的人，也可指向超世式的人物。也就是說，我們絕不能把啟示文學中的「彌賽亞」（受膏者）或「人子」輕率地等同一個救主式的彌賽亞。當歷史不斷推進之際，部份百姓就愈發寄望一個救主式的彌賽亞之來臨，而這彌賽亞也變得越來越不屬這世界，越來越超然。當然，這只是少數人（包括啟示文

學作者)的觀念而已。對於大部份百姓而言，他們仍在盼望一個大衛系的君王之出現，從政治層面上把他們救離外邦人的統治。在他們心中，基督(是彌賽亞的希臘寫法)會是大衛的子孫(參路二十41)。他們等待的是一個人，而不是一個超世式的救主，一直到新約時代，百姓的期盼也是如此。然而，超世式彌賽亞觀念雖非主流，卻也如啟示文學其它觀念一般，為新約的來臨，為耶穌的出現，而作好了鋪路的工作。

在新約時期，猶太百姓飽受羅馬政權的壓迫，他們是極為渴望一位從大衛系出來之彌賽亞的降臨，拯救百姓離開外邦之枷鎖，而婦女們也熱切盼望自己所生的就是彌賽亞。跟舊約不同之處，是他們相信這彌賽亞是奉主名而來、釋放及拯救他們的「救主」，而再非一位「理想君主」那麼簡單。這位救主雖是一個凡人，不是真正超世式的人物，但也有超然意味。他是神為百姓預備的，是祂揀選的，是祂差遣而來的彌賽亞。他是「從天而來的」。當天使向馬利亞報喜信時，又特別說到耶穌之出身(大衛家系)時，馬利亞完全明白自己所懷的孩子，就是彌賽亞，故此她甚為喜樂，「我心尊主為大，我靈以神我的救主為樂。因為他顧念他使女的卑微；從今以後，萬代要稱我有福。那有權能的為我成就了大事；他的名為聖」(路一46-49)。後來，耶穌出生之夜，有天使向伯利恆野地的牧羊人報喜信說，「我報給你們大喜的信息，是關乎萬民的；因今天在大衛的城裏，為你們生了救主，就是主基督」(路二10-11)。基督，就是彌賽亞的意思，亦即百姓所熱切期望、一位來自「大衛之城」的救主。

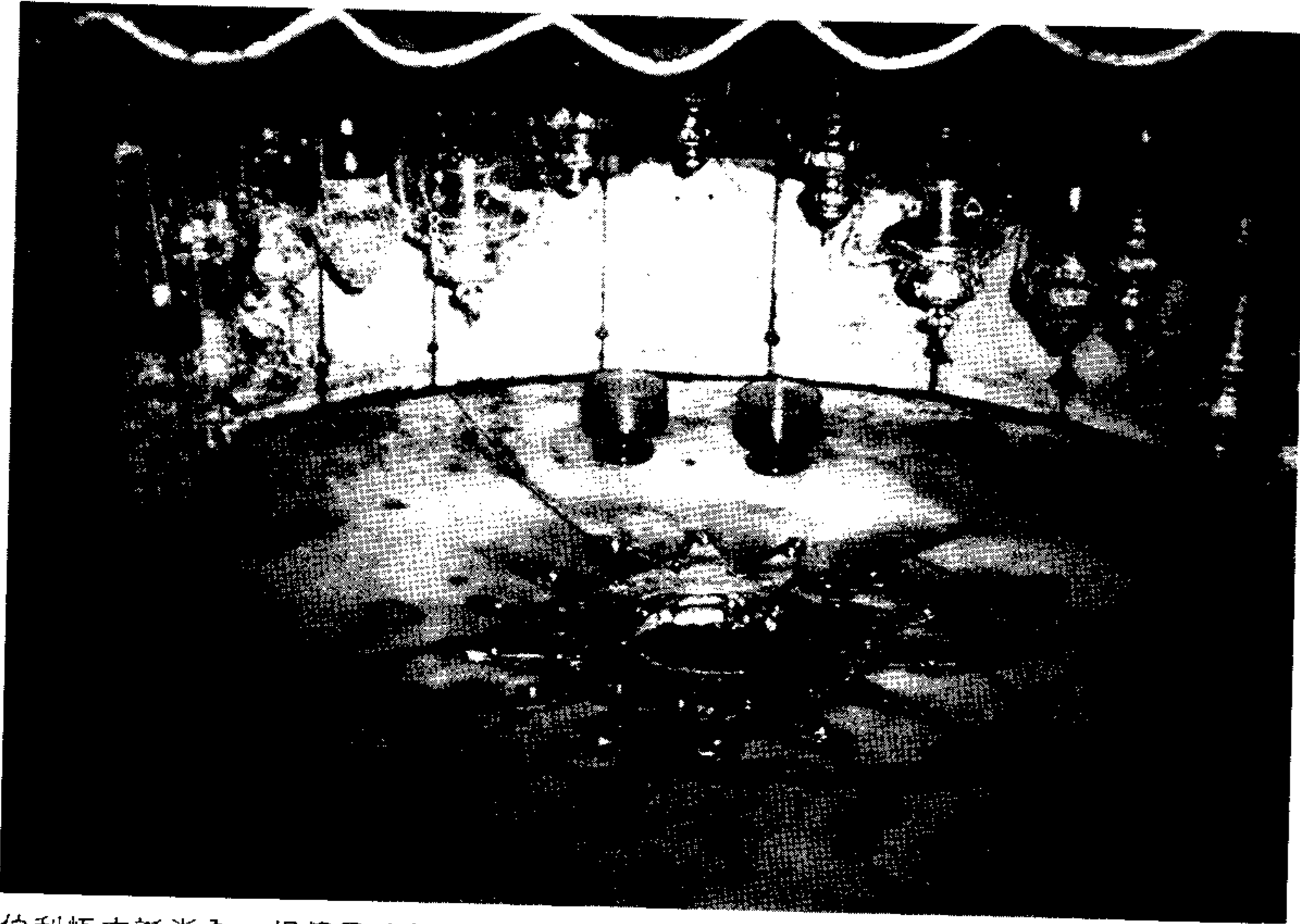
當馬利亞和約瑟帶嬰孩耶穌到耶路撒冷獻祭給神時(以獻上祭牲為代表，表示首生的要獻給神)，亦遇上一位叫西面的人，他「素常盼望以色列的安慰者來到」(路二25)。這「安慰者」當然就是彌賽亞。西面且為此仍是嬰孩的彌賽亞向上帝感恩，「我的眼睛已經看見你(上帝)的救恩，就是你在萬民面前所豫備的；是照亮外邦人的光，又是你民以色列的榮耀」(路二30-32)。

這些人物都代表了新約開始之際，百姓都共同地盼望著彌賽亞的來臨。當耶穌在地上施行很多神蹟奇事時，不少希伯來百姓都認為他就是那要來釋放他們離開生活與政治枷鎖的彌賽亞。他們亦因此特別留意耶穌那「大衛的子孫」之身份，因為要來的彌賽亞正是大衛的一個子孫(參太二十29-32，二十一9)。即使是耶穌的十二門徒，也是類似想法。

耶穌進入耶路撒冷城門時，其場面極有象徵意義。當時門徒「牽了驢和驢駒來，把自己的衣服搭在上面，耶穌就騎上」，而百姓就多半把衣服鋪在路上；還有人砍下樹枝來鋪在路上。前行後隨的眾人，喊著說，和散那歸於大衛的子孫，奉主名來的，是應當稱頌的；高高在上和散那」(太二十一7-9)。這是一幅迎接君王進入京城的圖畫。然而，耶穌進入聖城後並沒有作出怎麼震撼性的行動(最震撼的大概只是在聖殿趕走那些作買賣的人，又推倒了他們的桌子，參太二十一12)。當耶穌被羅馬兵捉拿時，門徒便離開他逃走了，彼得更三次不認主。這都是因為耶穌的遭遇並不是他們所預期的，他們由始到終都不是期待著一個受苦的彌賽亞，而是一個榮耀來臨的彌賽亞。雖然耶穌曾向門徒們多番論到自己會受苦，並且被殺(參太十二38-40，十六21-22，二十17-19)，但門徒明顯並不明白(或應說，並不接受)。他們仍是持有舊約時代那種對未來光榮領袖的期望，而不是一個會被捉拿、鞭打、甚至釘身十架的人。

一直到耶穌從墳墓裏復活出來，向門徒多方顯現，門徒才全然明白復活、永生、及彌賽亞十字架上犧牲的意義。耶穌帶來的不是政治上的釋放，而是屬靈上的釋放。他帶來的國度根本不是這個現世的國度，正如他所說，「我的國不屬這世界」(約十八36)。這種對復活、永生、彌賽亞國度的新理解，使門徒出現了極大的改變，由貪生怕死的人變成無懼死亡、甘心殉道的福音勇士，改變了初世紀的世界，也改寫了歷史。然而，對於那些仍持有舊約光榮式領袖觀念的希伯來人來說，他們仍等待他們之「彌賽亞」的降臨，直到如今。

最後，有一點要留意。耶穌在事奉初期為免門徒及百姓誤解，就盡量避免使用「彌賽亞」這詞。他使用的是一個可以指普通人（但同時又帶有相當神秘色彩）的名詞 - 「人子」。一直到他事奉後期，才宣稱自己是彌賽亞。也就是說，惟有到這時候，「人子」才可以與「彌賽亞」完全等同起來。



伯利恆主誕堂內，相傳是耶穌誕生的地方，地上安置一顆星，象徵君王、象徵彌賽亞。

4 · 今日猶太人的彌賽亞觀念

像新約時很多猶太人一樣，今日猶太人仍不接受耶穌就是彌賽亞。當然，他們也不相信新約是上帝的啟示。他們仍在期待著一個大衛系之彌賽亞的降臨。以色列的國旗「大衛之星」就代表著他們這方面的期盼。但要留意的是，像舊約時代的百姓一樣，今日猶太人期盼的「彌賽亞」並不是個救主或帶來救恩、令信者「得升天堂」的人物。他們期盼的，是一個帶來和平、公義、快樂社會，也帶來以色列國度復興的彌賽亞。對他們來說，彌賽亞主要是一個和平之君。此外，像舊約時代一樣，今日也越來越多猶太人相信將來那個太平安定的理想

世界是可以由人們的攜手合作來達致的。那是一個沒有彌賽亞的彌賽亞式時代（A Messianic Age without a Messiah）。

今日，很多猶太人會前往哭牆禱告，哭牆代表聖殿，也代表國家。他們在這裏為聖殿的重建而禱告（根據聖經預言，這必會實現），為國家的復興而禱告，也為彌賽亞的降臨而禱告。一切一切，都是著眼在「今生」，而不是「來世」。舊約百姓如是，新約百姓如是，今日猶太人也一樣如是。如何將耶穌是那真正彌賽亞的信息告訴這些等待彌賽亞或彌賽亞國度的猶太人，實在是今日基督徒任重而道遠的使命。

第二十五章

分別為聖的觀念

1 · 列祖時期

希伯來人在列祖時期跟外邦人最為關係融洽，沒有視外邦人為次等的人。希伯來人在列祖時期多住在山區，特別是南部希伯崙山區一帶，這可能涉及兩個因素。首先，是迦南平原已長久有迦南人居住，迦南人明顯不會很歡迎這些來自吾珥的希伯來人，結果亞伯拉罕、以撒等列祖就惟有長以山區為根據地。其次，這亦可能出自神的心意。迦南人極端邪惡，例如他們的偶像敬拜充滿邪淫與血腥，包括把孩童獻上為祭；而且他們的道德亦極敗壞，從所多瑪及蛾摩拉被天火滅城的事件中，就已可見一斑（創十八至十九）。因此，神不願意祂的百姓跟迦南人有甚麼接觸。所以，創世記很少記載列祖跟迦南人的接觸，希伯來人真正跟迦南人有接觸，就已是約書亞帶領百姓征戰迦南的時期，當時神要百姓把迦南人盡行殺掉，以避免受到他們的不良影響。

雖然如此，但從一些事例中，可看到列祖沒有怎樣仇視或排斥迦南人。例如羅得就居住在所多瑪城（創十三，十九），創世記十四章十七至二十四節亦記載亞伯拉罕跟迦南的所多瑪王和撒冷王麥基洗德有友善交往，亦曾向赫人買地安葬妻子撒拉（創二十三）。雖然赫人帝國本身位處小亞細亞，但不少赫人聚居迦南，為迦南眾族之一（出三17）。此外，列祖亦沿用不少迦南習俗，有些獻祭地點本來就是迦南邱壇的所在地，例如伯特利（參創二十八1-9）、示劍（創三十三18-22，書二十四26）等地便是。列祖把這些本是迦南邱壇之所在地轉化而成敬拜耶和華的地方，甚至耶和華的很多名稱都跟迦南信仰有著關連。而且「神」的原文 Elohim 亦很可能源自迦南信仰中的大神伊勒

(Ei)。伊勒是迦南最早期信奉的神祇，但後來其重要性被巴力神所取代。列祖就將伊勒的名字加上複數寫法，用來稱呼他們所信奉的耶和華。這類把外邦宗教某些表徵或地點轉化為耶和華信仰之東西的情況，在列祖時期似乎十分普遍。早期列祖雖信奉耶和華，沒有敬拜迦南神祇，但對一些屬乎迦南宗教之東西卻沒有很大的抗拒。他們似乎僅視之為一種文化，而不涉及宗教層次，情況就如基督教傳華之際，西教士以中國傳統信仰中的「上帝」、「神」、以至「天堂」、「地獄」等字眼來翻譯聖經中 God, Heaven, Hell 等字，都是屬文化層次多於宗教層次。

除迦南人外，列祖也不介懷跟其他外邦人接觸、交易、甚至通婚。例如亞伯拉罕曾跟埃及法老（創十二16-17）及基拉耳王交往（創二十，基拉耳王即非利士王），又娶了埃及女子為妾（就是他的使女夏甲，創十六2-3）。以撒亦有跟基拉耳王交往（創二十六8）。後來約瑟亦在埃及忠心作宰相，又娶了埃及安城的祭司的女兒為妻（創四十一46）。

可能由於迦南人甚為邪惡，故列祖雖不抗拒跟迦南人或迦南文化接觸，但跟迦南人通婚卻又是另一回事。列祖一般不願意跟迦南人通婚。亞伯拉罕本身雖然娶了埃及女子為妾，卻不願兒子跟迦南人通婚，他曾向僕人說，「不要為我兒子娶這迦南地中的女子為妻。你要往我本地本族去，為我的兒子以撒娶一個妻子」（創二十四3-4）。後來以撒也這般吩咐兒子雅各，不要娶迦南女子為妻（創二十八1），結果雅各也跟以撒一樣，在大河彼岸的哈蘭娶近親為妻。當以掃娶的是迦南赫人女子時，以撒及妻子利伯加就為此「心裏愁煩」（創二十六35）。但列祖身在迦南，就難免接觸到迦南人，故也有希伯來人跟迦南人通婚的例子。雅各之子猶大就娶了迦南女子為妻（創三十八2）。雅各的另一兒子西緬的家族亦有跟迦南人通婚（出六15）。但始終這只是少數的例外。

總結來說，希伯來人在列祖時期跟外邦人是相處配洽的。

2 · 出埃及時期

希伯來人寄居埃及的後期，受到了種種的虐待，結果神藉摩西把百姓帶離此為奴之地。雖然如此，希伯來人並沒有怎樣仇視埃及人或其他外邦人。可能因為針對百姓的只是埃及政府，一般埃及人並沒有怎樣惡待希伯來人，這從法老女兒願意收養嬰兒摩西之事上可見一斑。而希伯來人在埃及除了工作辛苦外，物資享受還是不錯的（參民十一5）。後來摩西在米甸曠野居住時，就娶了米甸祭司葉忒羅的女兒為妻，這亦可反映當時希伯來人對異族通婚的接納態度。當希伯來人離開埃及之際，有很多「閒雜人」（出十二38）跟他們一起同去，這些大概是一些不滿現況的埃及人及其他外邦人。很明顯，希伯來人並不抗拒這些外邦人。事實上，希伯來人中間常有「寄居的外人」（利二十五6），摩西律法亦要求百姓善待這些寄居的外者。

出埃及記三十四章十六節及申命記七章三節記載神勸戒百姓在進入迦南後，不要與迦南人通婚。留意以上記載都不是正式的律法條例，而僅是針對迦南人的假神敬拜惡習而言，神不願百姓受迦南人影響而轉去事奉別神，所以就作出如此勸戒。整體而言，古代近東諸國雖多有敬拜偶像假神，但除了迦南人之外，神在舊約中沒有要希伯來人敵視外邦人或不可與他們通婚。雖然在聖約之下，希伯來人要歸神「作祭司的國度，為聖潔的國民」（出十九6），但其中並沒有排外的意味。無論是神抑或是希伯來人本身，都沒有這種排外心意。事實上，萬民都是神所愛的。希伯來人是祭司的國度，因為祭司的角色是神與人之間的橋樑作用，神揀選百姓，就是要他們透過敬拜耶和華、也透過遵守律法誡命、有崇高道德操守，從而讓萬民認識道德，認識律法，認識耶和華。換句話說，希伯來人要成為神與萬民之間的橋樑。

舊約希伯來人整體而言雖沒有怎樣排外心態，但他們既作為神揀選的子民，當然就覺得自己在神眼中尤為重要，尤受重視。百姓是神的百姓，聖殿是神在人間的居所，錫安是神的聖山，故希伯來百姓心中有地位超然感覺，是不難理解的。正如詩人所說，「你們多峰多嶺

的山哪，為何斜看神所願居住的山；耶和華必住這山，直到永遠」(詩六十八16)。割禮是希伯來人作為神揀選之子民的記號，所以他們亦會以此為他們跟外邦人的重要分別，外邦人有時會被稱為「未受割禮的外邦人」(結四十四7，另參耶九26)。而且這稱呼常帶不屑態度，例如掃羅臨死時就要他的隨從把他殺掉，「免得那些未受割禮的人來刺我，凌辱我」(撒上三十一4)。這反映選民國度所帶給希伯來人的優越感或與別不同感覺。

3 · 王國時期

在王國初期，希伯來人雖常與列邦相爭，但由於以色列國國勢不弱，故此百姓對外邦沒有怎樣的敵視心態。所羅門王時代更是一個很有「國際色彩」的時代，例如所羅門王與埃及法老王結親，娶了他女兒為妻，且有近千的異族妃嬪(王上十一1-3,8)。當所羅門要興建聖殿之際，由於希伯來人本身不精於建築及雕刻藝術，以色列也不出產上好木材，他就從推羅引入工匠和利巴嫩的香柏樹(參王上五)。他與推羅王希蘭交往甚密，且彼此立約。後來所羅門不斷要建造各種宏偉建築，他徵召異族人服役(王上九14-24)。希伯來人歷來都不發展航海事業，所羅門卻突破性地地在以東地、紅海邊的以旬迦別製造船隻，並向紅海南岸國家拓展貿易(王上九26-28)。所羅門的國際名聲日隆，連示巴女王也來一睹他及其國家的風采(王上十)。

所羅門王為了與外邦交好而與外邦王親女子通婚，這種情況日後亦續有出現，例如亞哈王就娶了西頓王的女兒為妻，就是那邪惡的耶洗別，結果亞哈王並國民就被勾引去敬拜巴力。

到了王國後期，由於強大的亞述及巴比倫相繼壓迫希伯來人，而百姓又無力與之相爭，於是百姓開始孕育出一種對外邦國度的仇視。先知約拿不願往亞述尼尼微傳道，大概可以反映一些希伯來人對外邦人的態度。但這種仇外心態並不濃烈，因為國與國之間的爭戰自古有之，故百姓仍可接受。一直到北國以色列被亞述覆亡、南國猶大(主

要是猶大支派的人)亡於巴比倫，南國百姓被擄巴比倫，希伯來人才開始出現一種極度的仇外心態。



亞述浮雕中被擄的希伯來人。

4 · 被擄時期

對希伯來人來說，被擄巴比倫，是極慘痛的經歷。失去了家園，失去了聖殿，也失去了選民身份所特有的優越感及尊嚴。所以，被擄時期以後，希伯來人就變得極為排外、仇視巴比倫及其他所有外邦人。詩篇一百三十七篇是一篇非常惡毒的咒詛詩，大概可反映當時百姓對巴比倫人的痛恨。雖然巴比倫人及後來的波斯人其實整體而言算是善待希伯來人，但以理及尼希米等人可以在這些外邦王朝中做高官(但以理書前半部所描述的「迫害」事件只是非常個別的情況)，後來波斯古列王又容許百姓回歸故土、重建家園，但仍然無法改變希伯來人對外邦人的仇視。

被擄巴比倫的希伯來人以昔日猶大支派為主，故此就開始用上了「猶太人」(Jews)的稱呼，這名稱在回歸後就更為普遍。這名稱在很大程度上帶有排外的意味，只有正統的以色列人才是猶太人，外邦人

不是，連撒瑪利亞人(Samaritans)也不是。對於撒瑪利亞人的淵源問題，學者仍有不同見解，有一說法是撒瑪利亞人乃昔日北國以色列的遺民，但血統因為曾跟外邦人雜交而弄得不甚純正，故此遭到猶太人的排斥。無論撒瑪利亞人的淵源為何，他們世代居於昔日基利心山附近，嚴守摩西律法及很多古老宗教傳統，且宣稱自己是承受古以色列真正信仰的人。雖然他們信仰上（甚至可能也是血統上）跟猶太人極有關係，卻一直被猶太人排斥，因為被視為「非我族類」，一直到新約時代，也是如此（參太十5，約四）。

事實上，回歸後的希伯來人開始有了一種「血統的潔癖」，不與外邦人通婚，排斥與歧視不純正的希伯來人，包括了不是猶太血統的人，也包括與外邦人有染的希伯來人。當時有一個說法，凡被擄的年青希伯來婦女皆曾被巴比倫人玷染，於是即使是回歸之後，她們也遭到歧視。此外，文士以斯拉亦要求那些娶異族女子為妻的猶太人把妻子休了，藉此減除外邦人對以色列社會的影響（拉十）。

5 · 兩約之間

回歸故土後，巴勒斯坦仍屬波斯管治範圍，由波斯派人前往治理，尼希米就曾任省長之職（尼八9，十二26，這亦可反映波斯王對希伯來人的信任）。希臘大帝亞歷山大興起，很快就東征西討，攻佔腓尼基、埃及，最後覆亡波斯，而巴勒斯坦亦落入希臘的統治。可能因為他曾在希臘著名哲學家亞里斯多德門下受訓，故此他抱著一個要把其龐大國度希臘化的決心。到了新約時代，希臘文字仍是當時整個地中海世界的共通文字，可見其影響的深遠。亞歷山大對猶太人不錯，和平地治理巴勒斯坦，原因之一可能是當他凱旋進入耶路撒冷之際，受到當時祭司的英雄式歡迎。

亞歷山大死後，他的四個大將瓜分了他的帝國，其中較強盛而又與巴勒斯坦有緊密關係的是在南方埃及的多利買王朝(Ptolemy)和在北面敘利亞的西流基王朝(Seleucids)。希伯來人先被多利買王朝統



希臘亞歷力大大帝極力推廣希臘文化。

治近一百年，在這段時期內多利買王對猶太人尚寬，而希伯來百姓亦享有相當自由，不少希伯來百姓遷往多利買王朝的首都，即埃及亞歷山大港，這可反映希伯來人雖然仍然抱有仇外心態，卻也不怎樣抗拒這王朝的統治。

西流基王朝於主前198年擊敗多利買王朝，並接管了巴勒斯坦，這王朝遠為鐵腕地統治希伯來人，特別是到安提阿古四世(Antiochus IV)時，更是大大地迫害著希伯來人。他此人很是暴虐，非常奸惡，一方面他本身狂妄自大，另一方面亦好大喜功，想在短時間內徹底把猶大地區希臘化，結果為公（推廣希臘的文化）、為私（滿足自己的狂妄自大），他都把希伯來人陷於極大痛苦中。他的暴行包括廢止摩西律法，禁止希伯來百姓遵守安息日及割禮等律法要求，又要他們拜偶像、食豬肉、及採用希臘的生活方式。他的最大暴行是在聖殿內設立希臘祭壇，又在其內獻上豬隻為祭，並強迫猶太祭司吃祭牲豬肉。凡此種種，都令希伯來人對他恨之入骨。但以理書很可能是當時一個文士以主前六世紀但以理故事為骨幹所寫的「預言書」。在前六章中，作者選取了六個關乎但以理的故事，都是內容上跟安提阿古四世之暴行有強烈對比的故事。在後六章中，作者以預言或異象手法寫下了當時此暴君的惡行。有關但以理書這方面的討論，可參閱筆者所著之

「但以理書與啟示文學」。

無論但以理書是寫成於主前六世紀、一本真正的預言書，抑或是跟安提阿古四世同年代（即主前二世紀）的一個作者的喻意及勵志作品（鼓勵猶太百姓在苦難中要堅忍到底），但其中的仇視外邦國度的意識，都十分明顯。在整本書中，外邦國度都是迫害上帝子民的惡勢力，其中尤以後半部為然。上帝子民是「聖民」（但七21-22），外邦君王、國度以至子民都是俗的，是惡的，甚至是獸類（參但七，八）。事實上，在兩約之間的很多次經及偽經著作中，都有很明顯的善惡二元色彩。希伯來人是善的，是世間外邦惡勢力迫害的對象。

兩約之間，是希伯來人深受外來文化沖擊的年代，歷史中的希伯來人從未試過如此跟外邦文化緊密接觸（而且希臘政權又是如此熱衷於要希伯來人接受他們的文化，甚至訴諸於暴力也在所不惜）。有人接納了希臘文化，生活方式以至思想模式也變得西化，但也有擁護傳統的人堅決保衛固有文化。但以理書作者及很多次經、偽經的作者，無疑都屬後者。可以說，在兩約之間，真正的衝突，不是發生在希伯來人與外邦政權之間，而是發生在希伯來人與那些受「希利尼主義」（Hellenism）影響的希伯來人之間。這種衝突在新約時代更為明顯。



希臘人以豬隻為祭物，為猶太人所憎惡。



希臘人愛娛樂及各種裸體競技，保守的猶太人難以接受。

6 · 敬虔主義及分別為聖觀念的抬頭

希伯來人之敬虔主義的抬頭有幾點歷史因素：首先，百姓經過沉痛的被擄經歷，知道不敬虔只會遭到嚴厲懲罰。另一方面，由於當時的宗教型態已改變，律法、文士、會堂代替了獻祭、祭司、聖殿的重要性（詳情請參看本書第二十二章）。前三者比後三者更與百姓生活相連，更易接觸，故亦更易成為敬虔的媒介。第三方面，被擄後出現的一神觀使百姓更為敬虔。這理由不難理解，因為他們只能以耶和華為敬畏與敬虔的對象。第四方面，當時百姓回歸後要面對各種重建（城牆、聖殿、家園）的需要，要面對四面的楚歌，要面對國家復興的需要，故此百姓不得不更懇切祈求耶和華的幫助，這種懇切心態促成了敬虔主義的興起。在這主義下，百姓極為看重舊約律法並嚴加遵守，外在的敬虔被視為是屬靈的表徵。當然，敬虔本身是好的，但很多百姓卻矯枉過正，漸漸以外在的敬虔取代了內心的虔誠和愛心（無論是愛神或愛人），結果成了一種敬虔主義，失去了信仰的真粹。

此外，希伯來百姓這種敬虔主義亦孕育出一種息息相關的觀念：「分別為聖」的觀念。這觀念的出現有以下的因素：首先，這當然是受一神觀及敬虔主義的影響。只有耶和華是真神，只有以色列人敬拜的

是真神，於是百姓容易自恃為唯一聖潔之民。「分別為聖」的概念原是好的，是神對祂子民的要求，但百姓因此而自恃，排斥異己，對任何外邦人都容易有「非我族類」、「非善類」的看法，這便與「分別為聖」的原初精神有所不同。也許，我們可以更準確地稱之為「獨我為聖」的概念。第二方面，在被擄期間，百姓被迫遠離家鄉，又被迫與外邦人接觸，並受到某程度上的壓迫，於是仇外情緒高昂，增強了他們視外邦人為不潔的意念。巴比倫及波斯自始至終都沒有真正強暴對待猶太人，故此百姓的不滿其實主要來自「被擄」本身及彼此宗教與道德上的分歧。後來，回歸故土的以色列人相繼被希臘和羅馬鐵蹄統治，他們遇上了真正的迫害者，於是他們仇外之心更重，亦相對地更為「獨我為聖」。第三方面，猶太百姓亦極可能受到波斯國教祆教並（或）兩約間啟示文學的「善惡二元論」之「文化」影響，於是容易以己為善為聖，以外邦人為惡為俗。

敬虔主義及「獨我為聖」主義亦促成了保護主義，隔離主義，律法主義的抬頭。事實上，這些觀念都互相關連。當兩約歷史繼續演進，政局愈趨混亂，百姓愈遭迫害時，百姓就更為敬虔，更把自己分別為聖，更保護自己，更尊崇律法，產生了類似法利賽人般極端人物的出現，極尊重律法而同時又極為排外，最後發展了猶太教。這期間的過程是漸進的。

7 · 新約時代

新約耶穌時代，百姓在羅馬的鐵蹄統治下生活，心態上當然排外，而信仰上則保持極度敬虔，甚至偏執，其中的法利賽人就是表表者。耶穌就常常責備他們的偽善及形式、外在主義。法利賽人（並很多其他的猶太人）的偏執與守舊，使他們自以為義，無法接納社會上的罪人（參路十五1，太九11），無法接納耶穌的救主及君王身份。結果，他們要把他釘死在十字架上。他們在當時而言，自視（亦被視）為對上帝最敬虔、對律法最遵守的人。但最敬虔的人，卻把神的兒子

釘死在十字架上，這實在是一大諷刺，亦可見當時猶太人的偏執情況。猶太教由此而生。今日的猶太教徒仍只有舊約而沒有新約，心中只有上帝和他們所期待的彌賽亞的降臨，卻沒有救主耶穌。

猶太人的排外心態或「獨我為聖」主義不單孕育了法利賽人這類極端份子，也深深地影響著初期教會的發展。由於希臘曾大力推廣其文化文字，其效果亦十分成功，以至新約的地中海世界雖是羅馬統治的世界，但希臘文化文字仍得以延續。那些散居海外的希伯來人，以至住在巴勒斯坦本土的希伯來人，很多都深受影響。這些希臘化的希伯來人只懂讀、寫和說希臘語，跟其他希伯來人漸漸有了分歧，甚至對立。因著傳統希伯來人漸漸出現「獨我為聖」心態，就更加深了這種對立情況。

按使徒行傳記載，教會中說希臘語的猶太信徒與說希伯來語的猶太信徒曾產生芥蒂（徒六1-3），結果教會揀選七執事來辦理供給之事。這七執事表面上負責「管理飯食」，其實就是另作那些說希臘語的猶太信徒的領袖，與那些作說希伯來語的猶太信徒的領袖 - 即是十二使徒 - 起著平衡作用。這兩批信徒的分歧甚至可能構成了初期教會的一次大分裂。使徒行傳第八章記載耶路撒冷教會因為遭到大逼迫（經文並未註明是甚麼逼迫），於是「除了使徒以外，門徒都分散在猶太和撒瑪利亞各處」（徒八1）。這次因逼迫而作的分散很奇怪，因為身為教會之首（一般應是迫害的主要對象）的十二使徒竟全可留在耶路撒冷，而分散在外的又盡是那幾位執事及那些說希臘語的「希利尼」猶太信徒。這些分散在外的信徒後來就在安提阿（Antioch）建立了教會，門徒就是在這裏初次被稱作基督徒（徒十一26）。

我們有理由相信，當初的分散主要不是因受羅馬政府逼迫而起，而是因為教會內部出現分歧甚至衝突，這種衝突令說希臘語的猶太信徒無法留在耶路撒冷，結果產生了以「希利尼信徒」為主的安提阿教會及以希伯來語信徒為主的耶路撒冷教會兩大陣營，雙方都一直無法取得完全的協調與合一。使徒行傳十五章記載之首次大公會議就是要

處理這兩類信徒之間出現的種種分歧問題。使徒行傳十章記載之哥尼流事件及彼得所見那「凡物皆潔淨」之異象，更是要解開保守猶太信徒心中的一個結：他們認為自己是聖的，而外邦人或受外邦文化影響（特別是說外邦語）的猶太人，則是俗的，是救恩之外的群體。彼得藉著異象而有所醒覺，「神已經指示我，無論甚麼人，都不可看作俗而不潔淨的」（徒十28）。

保羅在歌羅西書亦特別提到福音是無分國界地臨到萬人的，「這新人在知識上漸漸更新，正如造他主的形像，在此並不分希利尼人，猶太人，受割禮的，未受割禮的，化外人，西古提人，為奴的，自主的，惟有基督是包括一切的，又住在各人之內」（西三10-11）。保羅如此聲明，因為一般猶太人非常看重這些分別。

凡此種種，都可見希伯來人「分別為聖」觀念的深遠影響。很明顯，這觀念成為初期教會發展的一大難阻。而事實又證明，福音在「希利尼」猶太教會中得著更快的增長。新約全部二十七卷書亦是以希臘文寫成的，而新約教會宣教的一大功臣，使徒保羅，也是一個很有國際色彩的信徒（既精通希伯來及希臘文化，又同時擁有法利賽人及羅馬公民的身份）。路加福音及使徒行傳作者，路加醫生，更是一個正式的外邦人。這些可見外邦文字、文化、以至外邦人，都可以成為神使用之工具，成就祂的救恩計劃。

8 · 復國的奇蹟

猶太人這種敬虔主義及分別為聖觀念本身雖然不大妥當，但對日後他們的文化及民族延續卻有所幫助。主後七十年，羅馬藉故派兵犯境，攻陷聖城，火燒聖殿，猶太人被迫四散海外。從此，猶太人再沒有自己的家園，且在海外仍受到了諸般的壓迫，在第二次世界大戰期間，猶太人更遭到德國狂魔希特拉的瘋狂殺戮，死亡人數達六百萬之多，但在如此延綿近二千年的漂流、寄居生活中，猶太人竟然一直保持他們祖宗的文字、信仰、以至很多宗教傳統習俗。這無疑跟猶太人

敬虔主義及分別為聖觀念有關，一方面因著過去的沉痛經歷，使他們可以在患難中仍持守信仰與敬虔，另一方面聖俗之分的觀念亦使他們不會被周圍的文化同化或吸納。

第二次世界大戰後，猶太人的悲慘遭遇引起了各國的同情，於是在聯合國的努力下，猶太人得以在1948年於巴勒斯坦重新建立以色列國。這時離開他們亡國的日子已近二千五百年了。雖然昔日猶太人從巴比倫回歸國土後能重建家園，但其實他們仍一直被外邦人相繼統治著，包括有波斯、希臘和羅馬。期間雖有馬加比家族的革命及其所建立的哈西摩尼王朝，但只是個短暫而弱勢的政權，很快就和希臘一併被羅馬所滅。如果我們把希伯來人被擄巴比倫算為他們失去國度的開始，則到主後1948年為止，就有近二千五百年歷史了。一個國家亡國二千五百年仍能復國，實在是一個奇蹟。這奇蹟的出現，一方面是源於他們在第二次世界大戰時的慘痛遭遇，另一方面也是因為他們一直保存著他們古代祖先的文字、文化與傳統，這成了他們能復國的一大條件（當然，他們能復國，也有著神的保守。是奇蹟，更是神蹟）。

時至今日，雖然有些猶太人已離開了他們祖宗的信仰，但一般猶太人仍是十分敬虔。他們遵守逾越節、住棚節等節期及其他宗教禮儀的情況，跟二千年前他們之祖宗時的情況仍然相仿。信仰在猶太人心中的位置，跟信仰在他們二千年前的祖宗心中位置，仍是一樣重要。在科技文明以至軍事裝備方面，以色列無疑是走在時代尖端，但基本信仰及宗教道德方面，他們數千多年來都沒有改變。

今日猶太人大多居於海外（主要在美國，特別是紐約市，在該城市大約每六個人就有一個是猶太人），故此很多方面已溶入當地社會，也多了跟非猶太人通婚，但卻仍未被同化。事實上，在歷史上不同時段中都有不同的人，想用不同方式，去使（很多時是「迫使」）猶太人不再是與眾不同的群體，但結果都不成功。他們仍是一個內聚力強、堅守固有信仰與傳統的群體。以前如是，今日也如是。將來，也將如是。

至於巴勒斯坦本土的猶太人，由於政治環境上被列敵包圍，故此對外國人仕仍是心存戒心，甚至有排他性（當然，對亞拉伯諸國人仕更是敵視萬分）。事實上，無論是國內或國外的猶太人，都有近似心態，自己人就非常團結同心，特別是堅持著舊約的宗教性團結，對外人就永遠保持一定距離。「猶太人」這詞，往往就帶有一種「內向」、「不大對外人開放」之民族、宗教團體的意味。猶太人的民族內向、執著固有傳統的心態，使基督教福音機構很難在他們當中展開傳福音的工作。如何向這群「信上帝」而「不信耶穌」的未得之民傳福音，實在一項巨大的挑戰。

最後，也得一提，按現時正統派猶太教觀念，猶太女子所生的子女都是猶太人（即使父親不是猶太人）。然而，猶太教面對的一大難處是越來越多猶太男子跟非猶太女子結婚，所生的子女就嚴格來說不是猶太人，於是猶太人就越來越少了。因此，近年猶太教領袖們都在尋求方法去擴大「猶太人」的定義，對外人歸化為猶太人之事也較為寬鬆，並鼓勵猶太人多以同胞為結婚對象。對很多猶太領袖來說，這是猶太教面對的一大挑戰。影響之下，也令猶太教較為向外開放。



今日猶太人仍是某些極端種族主義者針對的對象，這些猶太公墓被人塗上納粹徽號。

第二十六章

護教概念及系統神學的出現

在本書這部份中，我們可以看到希伯來人雖然是一個愛護傳統宗教與文化的民族，但在兩約之間，他們無可避免地受到外來文化的沖擊，以至他們出現了跟舊約時代迥異的靈界觀念、復活與永生觀、以至彌賽亞的觀念等等，而這些嶄新觀念又往往為新約的來臨、基督的降世，作了奇妙的預備。當然，我們可以說，這一切都是上帝慢慢轉變他們的觀念，以至一切能為基督的降臨而鋪路。但從兩約之間的客觀環境看來，筆者相信這些也是上帝藉著一些外來因素而使希伯來人出現的改變。祂讓「萬事互相效力」，成就祂的永世計劃。於是，雖然希伯來人的信仰核心不變，摩西律法也不變，但在其他不少方面，新約希伯來人與舊約希伯來人在思想上又是有點不同的。當我們打開舊約與新約作比較時，也可明顯見其不同處。最明顯的，大概是舊約乃希伯來文寫成，新約卻全用希臘文寫成。新約時希伯來人當然仍懂希伯來文，但新約作者卻選用當時通用於地中海世界的希臘文來寫成新約書卷。其中一大原因，大概是新約大部份書卷都是寫給海外「希利尼」猶太信徒或教會的書信，他們既只懂希臘文，這些書信當然也是以希臘文寫成。此外，作者們若要書信（或福音本身）廣傳出去，也不得不用當時通用於地中海世界的希臘文。而事實證明，希臘文寫成的聖經，包括本身用希臘文寫的新約，及從希伯來文譯成希臘文的舊約（即七十士譯本），對初期教會的福音工作，有很大幫助。

舊約與新約除了所用文字不同外，也明顯在內容形式上不同。舊約，無論是律法書、歷史書、詩歌智慧書、先知書，都是記敘式的，記敘所發生的歷史或神的曉諭，或詩人智者的個人情懷和思想。但新約除了四卷福音書及使徒行傳是記敘歷史之外，其餘都是以詮釋、辯明基督教教義或信仰真理為主的。舊約整體而言，是希伯來人歷史的

記述，而神就透過這歷史去彰顯真理。新約整體而言，卻是要去解釋、辯明神在舊約及耶穌之救恩中所彰顯的真理。後者帶有很強烈的護教及「釋經」意味，這是舊約所沒有或少有的。

為何會出現這種不同？筆者嘗試從以下三方面去理解。第一方面，是對象的不同。舊約是神向祂子民（即是希伯來人）的啟示與宣告，其中沒有太多需要「解釋」的地方。關鍵只在乎百姓能否接受指引與教誨，體恤神的心意，遵守律法，回轉歸正。新約卻是約翰、彼得、保羅等使徒要向教會辯明神之啟示及福音真義，又要向一些從未接觸過上帝信仰的未信者傳福音、辯明真理。當中都有很多須要詳細解釋的地方。

第二方面，舊約百姓在信仰上的問題主要是敬拜偶像，對神不專心，但到了新約，教會信徒卻要面對很多異端邪說，很多「人間的遺傳，和世上的小學」（西二 8），很多「異教」（指異端，提前一 3，六 3），這些異教把「基督的福音更改了」（加一 7）。此外，教會內又有不少結黨紛爭之事，當中不少涉及教義理解上的不同。於是保羅等使徒就不得不寫下書信去辯明真偽，分解是非，以致信徒能在真道上站立得穩，不被異端絆倒和「擄去」。保羅更認為自己是「為辯明福音設立的」（腓一 16，另參一 7）。因著異端之出現，及神學理解之分歧，於是教會開始孕育了「護教」的觀念及眾多著作。

新約時期之後，異端邪說之風更盛，於是護教書籍就相應增多，以保護正統信仰。很多教父的著作，都是以護教為主的。當時教會在大公會議所訂立的「使徒信經」（The Apostles' Creed）、「尼西亞信經」（The Nicene Creed）等，就是要表明基督教的重要信仰核心，凡離開這些核心的，都是異端。這些信經一直沿用至今。既要護教，自然就須要系統地解釋真理，於是這些因護教需要而產生的著作（包括新約在內），也就催生了基督教的系統神學。事實上，新約書卷可說是系統神學之源，羅馬書更是其中的代表著作，保羅在這書中對基督教教義及救恩真理作出了非常系統及嚴謹的詮釋，堪稱神學著述之典範。

第三方面，這也牽涉到整體文化氣候的轉變。在舊約時代，除了約書卷外，希伯來人沒有甚麼文學著作。他們是很宗教化的民族，因此他們的生活、文學，都不會離開宗教。舊約代表了他們的宗教核心，也代表他們的文學，而舊約在文學角度而言亦確然多姿多采。到了兩約之間時期，民間的文學作品突然如雨後春筍般多起來，很多人以筆為文，寫下為數眾多的次經及偽經著作。次經（Apocrypha）指那些被部份聖經版本納於其中的書卷，共約十五卷，如馬加比一、二書，多比傳，猶滴傳等，而偽經（Pseudepigrapha）指那些不為任何聖經版本接納的著作，數量極多，如以諾書，禧年書，摩西升天記等。為何這時期出現這麼多民間著作？首先，是因為神的啟示在這時期內止息了，於是便有人嘗試填補這種啟示的真空局面。

其次，在兩約之間時期，百姓飽受外邦政權種種壓迫，於是期盼聽到鼓勵的信息，大量充滿鼓舞、勸勉、及遙指他世式樂園美境的著作遂應運而生，以期幫助百姓去堅忍到底，在信仰上至死忠心。此外，更是因為部份希伯來人受到希臘的文化精神影響，希臘人崇尚自由民主，思想開放，又善於邏輯推理，凡此種種，都促使希伯來人更勇於創作如此多量、無論內容及文體形式上都多姿采的兩約之間著作。以次經蘇撒拿傳、比勒與大龍、所羅門智訓為例，就充滿了西方式的邏輯哲理。可以說，希伯來人的思想開始較為「西方化」，開始著重理性思維及辯理分析，他們更能懂得抽象理念，他們的思想已比昔日舊約時代的希伯來人較為「複雜」。這種情況一直延伸到新約。所以，新約書信就充滿了辯理分析，充滿了各種的「釋經」，這樣才可以滿足猶太信徒及外邦人的需要。舉個例，新約形容庇哩亞的猶太人在接觸福音時有這樣的反應，他們「甘心領受這道，天天考查聖經，要曉得這道，是與不是」（徒十七 11），這種要查考究的反應是舊約希伯來人鮮有的。再舉個例，新約羅馬書及希伯來書其實處處都充滿舊約的信息，但在不同世界（舊約與新約是相當不同的世界）的信徒的詮釋下，卻有了新的亮光與應用。真理不變，但亮光與應用

卻可以日久常新，峰迴路轉，成為新的啟示。所以，新約書卷本身雖是對基督救恩及已有之舊約啟示作出詮釋，但卻不僅是「釋經書」而已。新約，也是上帝的啟示。

第五部份

文學描寫篇

上帝對人的啟示，但當中亦有空間去讓作者們去發揮他們的特色、筆法、以至感情等等。所以，在亞摩司書中，我們可以看到一個感情澎湃激昂的亞摩司；在耶利米哀歌中，我們體會到耶利米心中的悲愴無奈；在羅馬書中，我們感覺到保羅在分析事理；在哥林多後書中，我們感受到保羅是何等的激動急

聖經是上帝的話，同時也是人的作品。既是如此，聖經就一定有該民族的寫作特色。認識這些特色，會有助我們以文學角度去讀聖經，而且更準確地認識上帝的啟示。有些希伯來文學特色（例如數字是表徵某種意義多於實際數目）會令人產生「聖經記載失實」的誤見，但這僅是關乎文學或寫作技巧之事，與失實無關。我們不能不應處處以現在的記述歷史標準去評估聖經的內容史實性。

筆者信主及研讀聖經約有二十多年，結論始終是：聖經是無誤的。

第二十七章

寫歷史主要是 記載意義而不是史實

一方面，筆者相信聖經是無誤的，但另一方面，筆者也不得不承認，聖經的記載有時不會完全與史實吻合。因為希伯來人記載歷史的態度與今日人們對記載歷史的態度略有不同。今人寫歷史要記的是全然準確的史實，但希伯來人記載歷史的目的卻主要是用來表達信仰的，而記載所曾發生的事僅是次要的目的。這方面（希伯來人的歷史觀）可涉及很廣泛的討論，超過本書內容所能討論的，故只能舉幾個較明顯的例子說明之。

1 · 創世記論的是淵源

創世記前十一章很明顯地要帶出一個主題，就是「淵源」(Origin)。它論到世界之源，人類之源，罪惡之源，種族之源，分化語言之源，聖約之源，選民之源，審判之源，救恩之源，應許之源。在這主題下，它選取要記載的歷史片斷。這些歷史片斷以史實為基礎，但有時卻也不會完全忠於歷史。該隱的幾個後裔未必真是牧養牲畜、彈琴吹簫、打造銅鐵利器的祖師（創四 18-24，留意當中並無父藝子承的情況）。未必所有文化都出於該隱後裔，但寫成如此，只是因為創世記第四章的家譜的重點是文化淵源，所以一切文化淵源就全歸此系列。這就好比中國人把鑽木取火的發明歸功給古代之「燧人氏」，樹居之發明歸功給「有巢氏」，牧畜、草藥之發明歸功給「伏羲氏」、「神農氏」等等，就不能真以史實觀之。事實上，文化很少會淵源於一兩個人。雅八是牧養牲畜的祖師（創四 20），其實之前的亞伯已是個牧羊的人。當然，我們有理由相信牧養牲畜、彈琴吹簫、

打造銅鐵利器等文化確是在這時期內得著很大發展。

閃、含和雅弗未必真的分別是創世記十章所載眾種族的祖先（人類的分佈豈能如此「祖先分明」）？但我們有理由相信這記載離事實不遠。巴別塔未必真是人類語言分歧的淵源。人類分散後豈能永遠共用一種語言？言語分歧是遲早的事。再者，按創世記十章十節記載，巴別城和巴別塔是含之後裔寧錄所建的，而非天下人都在一起時（創十一1-2）建的。此外，按創世記十章二十五節所記，「希伯生了兩個兒子，一個名叫法勒，法勒就是分的意思，因為那時人就分地居住」。法勒已是閃幾代後的人。挪亞及其三子（包括閃在內）並眾後裔不可能隔了那麼久才在巴別開始分散全地，而第十章明顯表示遠在法勒之前，人類已分散全地。因此，我們有理由相信。故事大概應是如此的：洪水後人類已分散全地，言語也因此逐漸分歧。含之後裔寧錄（與閃之後裔法勒同期）在示拿建巴別塔。這示拿地就是巴比倫地，「巴別」（Babel）亦是「巴比倫」（Babylon）之名稱的根源，今日古巴比倫遺址就有很多很高的高塔（稱為Ziggurat），是古巴比倫人祭祀天上神明所用的。巴別塔大概是這些高塔的一個前身，或甚至是最著名的一個高塔。當寧錄建巴別塔之際，神就使建塔者語言分歧，無法溝通，結果中途停工。後人就把含之某些後人中間發生過的「語言分歧」事件視為是語言分散的淵源。也就是說，巴別塔真有其事，語言在巴別塔事件中出現分歧也是事實。但不太合乎史實的，是事件似乎並未涉及全天下的人。

創世記一至十一章都是歷史，不是神話。其中所記載的事都曾在人類遠古歷史中出現過。然而，因著希伯來人獨特的歷史觀，這些「史實」有時未必完全吻合史實，但又絕不會離開史實太遠。我們仍可以藉此而明白遠古人類的大概情況，也可以藉這些歷史而明白神的旨意計劃，或從中整理出系統神學來。

此外，也得一提，創世記提到的一些地名，如希伯崙、別是巴、伯特利、示劍，本身都是古舊的迦南城市，遠在亞伯拉罕等列祖到達

前就已存在，其中的示劍和伯特利更是迦南偶像敬拜的邱壇所在地。創二十八10-22，特別是第19節，顯示伯特利並不是個荒廢的地點，而是一個古代迦南城市及邱壇所在地；士九4，27，46節也顯示示劍長久以來都是迦南祭祀中心。然而，在創世記的敘述中，這些地方卻彷彿是由列祖們建立和開拓的，且首先在那裏築壇向上帝獻祭。亞伯拉罕建立了希伯崙（創十三18），他又和以撒建立了別是巴（創二十一33，二十六23-25）；雅各建立了伯特利（創二十八18-22，雅各為它命名，另參三十五7，14-15）及示劍（創三十三18-20，三十四4，書二十四31，約四4-6）。很明顯，這些城市後來雖然都成了希伯來人重要城邑，但起初卻不是由列祖建立的。在列祖時期，列祖主要住在南部希伯崙一帶的山區，根本沒有怎樣住過以上這些城市。上帝不願他們接觸迦南人，迦南人本身也不歡迎這些外來的人。故此，他們只能算是首先接觸這些城市的希伯來人，卻不是真正的建立者。創世記的記述只是為這些城市給與一個較「正統」、較「屬靈」的淵源。

當然，創世記作者的這種追溯本源的做法不只反映作者個人的觀念，因為創世記本身就是希伯來人的一種集體記憶，只不過由某人（可能是摩西）編輯成集而已。故此，這做法其實是希伯來人本身的一種共有觀念。例如說，約翰福音第四章記載耶穌在示劍附近之「雅各井」旁與撒瑪利亞婦人談道，這婦人亦說「我們的祖宗雅各，將這井留給我們，他自己和兒子並牲畜，也都喝這井裏的水」（約四12）。年代久遠，雅各之井根本已不可能存留至新約，也不可能可以確認是哪個井，雅各更不可能會存心把井「留給」他們。故此，這想法僅是一種「溯源」式、較「屬靈淵源」式的想法，未必切合事實。今日以色列地的「大衛之墓」、「拉結之墓」、「希伯崙亞伯拉罕等列祖之墓」、「亞伯拉罕之井」等等，也源自希伯來人的類似心態。

2 · 約書亞記論的是勝利

約書亞記的主旨是「勝利」，所以當中只記載百姓在約書亞帶領下如何快速地征服迦南。他先攻下中部耶利哥、艾城一帶（書二至八），再征服南部城邑（書十28-43），「這樣約書亞擊殺全地的人，就是山地、南地、高原、山坡的人，和那些地的諸王，沒有留下一個，將凡有氣息的盡行殺滅，正如耶和華以色列的神所吩咐的」（書十40）。約書亞最後領百姓北上，在米倫水邊擊敗了夏瑣王耶賓及其北方聯軍（書十一），且將夏瑣焚燒，「於是國中太平沒有爭戰了」（書十一23），而約書亞隨即就把土地分配給十二支派。

但真實的征服明顯遠為複雜和漫長，約書亞記十二章記載約書亞所擊殺之王中，有很多是前數章那「旋風式」征戰所未提到的（包括了著名的迦南戰略中心米吉多），顯示戰事並不如此簡單和短暫。十三章提到約書亞的征戰還剩下很多「未得之地」（書十三1，這與書十40那「盡行殺滅」的記載有明顯出入），而約書亞記之後的士師記更記載約書亞死後，國家就陷入無邊戰亂中，這一切皆與「國中太平沒有爭戰了」（書十一23）有一段距離。可以說，約書亞征戰迦南、分配土地之後，國家並未得著太平或統一，一直要到大衛時國家才真正統一，得著太平。「國中太平沒有爭戰了」只是要附合「勝利」的主旨。

事實上，約書亞與士師記之間有不少重疊的地方。例如：1) 約書亞記記載約書亞曾攻打南部希伯崙、底壁等地（書十36-39），將一切滅絕。但士師記一章（是時約書亞已死）卻又記載以色列人攻打南部希伯崙、底壁等地。2) 約書亞記記載迦勒去攻打底壁時，俄陀聶曾助他把城攻取，而迦勒就把女兒給他為妻（書十五14-18），但士師記一章又重複記載了俄陀聶協助迦勒攻城之事，而到第三章就記載俄陀聶是第一個士師。3) 約書亞記記載約書亞往北方攻打夏瑣王耶賓，勝利後將夏瑣焚燒淨盡（書十一11-13），但是士師記四章卻又記載了女士師底波拉帶領百姓去跟夏瑣王耶賓爭戰，制伏了他，

此以色列人的手，越發有力，勝了迦南王耶賓，直到將他滅絕了」（書十24）。耶賓可能不是一個人的名字，而是夏瑣對君王的尊稱（就像埃及法老一樣）。但即使如此，也不能全然解決以上兩段「似乎前後倒轉了」的記載。所以，真正的情況有兩個可能性：a) 約書亞旋風式征服迦南時，並未取得完全戰利，無論是南方的希伯崙、底壁，以及北方的夏瑣，都有待日後百姓作長期爭戰。b) 約書亞征服南方時希伯崙、底壁時，並未取得完全勝利；該地很快就陷入戰亂狀態，而第一個士師俄陀聶就起來為百姓爭戰，於是開始了士師時期。換句話說，約書亞記與士師記在時間上是重疊的，這個解釋較為可信。

約書亞可能在征戰的早期就已死了（參書二十四29，士一1）。我們不要忘記他跟迦勒是當時惟一死剩的兩個老人家，當年因為百姓不信的緣故，所有二十歲以外的人都要死在曠野，只有他跟迦勒例外（參民十四24-30）。迦勒征戰之際也有點有心無力（參士一12），約書亞又豈能長久參與征戰？當然，如上所述，約書亞應有參與征服南方希伯崙、底壁的爭戰，但卻並未如約書亞記記載般取得完全勝利，南部的爭戰勝利是他死後的事（士一）。約書亞記不單把戰事簡化及縮短，而且把所有的戰事功勞幾乎全部歸功給約書亞一人，因為此書的主旨是「勝利」，而約書亞就是「帶領百姓得著勝利的人」。

無論如何，約書亞記十一章記載的「國中太平沒有爭戰了」並不是實情。征服迦南，是極為漫長的一個行動。而且要更清楚明白征戰迦南的歷史，就一定要把約書亞記和士師記一併閱讀。當然，即使如此，我們也很難得到一個完整圖畫，因為始終征戰迦南是希伯來歷史中一段最混亂、錯綜複雜的時期，我們只能知道大概情況：約書亞得到初步勝利後就分地給眾支派，各支派仍要面對分地內的內憂外患，而神就興起士師拯救他們，戰事一直延綿至掃羅、大衛時期。整段時期，都屬征戰時期。但真正的細節，卻很難詳細整構出來了。

3 · 士師記論的是人性的失敗

跟約書亞記相反，士師記的主旨是「失敗」，特別是人性方面的失敗。故此雖然士師時期沒有戰亂的日子遠較戰亂日子為多，但作者只記載戰亂日子之事。士師時期不是沒有美好的故事，例如路得記所記的美麗故事就發生在士師時期，但士師記作者只記取失敗的故事，為要表明「失敗」此主旨。

眾士師中沒有一個算是好的。俄陀聶似乎是為了要得著迦勒的女兒押撒才奮不顧身去奪取底璧（士一 12-13）。以笏用的是左手（士三 15），暗示他是個不甚「正經」的人（參本書第四章「左右的分別」），而他殺人的手段亦的確不光明磊落，甚至殘酷非常。巴拉身為男性，受神差遣去為百姓爭戰，卻要找女先知底波拉代他作領袖，結果「得不著榮耀」（士四 9）。底波拉竟稱讚希百之妻雅億的凶殘謀殺（士四 21-22，五 26-27）。基甸多番的試探神（士六），晚年又引領百姓陷身邪淫罪行中（士八 7-28），他兒子亞比米勒比他更差勁不堪（士九）。耶弗他是妓女之子，又跟匪類交往（士十一 1-3），作士師後又胡亂起誓，令女兒終身抱憾（士十一 29-40）。當然，還有參孫這個力大無窮，卻極度放縱情慾、至終弄至眼瞎、被拘禁、橫死的士師（士十三至十六）。總之，士師時期是極混亂的時期，「各人任意而行」（士十七 6，二十一 25），連作領袖、拯救者的眾士師中也沒有一個真算是好的。

最後，也不得不提附在士師記後面的兩個故事，一個是關乎一個利未少年人和以法蓮人米迦的故事（士十七至十八），一個是關乎一個利未人和他妾子、並便雅憫支派之基比亞人的故事（士十九至二十一）。兩個故事都充滿了殘殺、淫亂、強暴、自私、無法無天。兩個故事都是聖經中至為暴露人性醜惡的故事之一。兩個故事又都牽涉到應該是「比較聖潔的人」—利未人，但其實也一樣醜惡非常。宗教、政治、人心、彷彿在士師時期內都壞到了極處。

士師時期真的如此混亂黑暗？如上所述，士師時期沒有戰亂的日

子其實遠較戰亂日子為多，而路得記所記的美麗故事，一個極為表彰人性美善的故事，就發生在士師時期。故此，士師時期不是沒有美好的故事，但士師記作者卻只記載戰亂日子之事，也只記載那些暴露人性醜惡的故事，失敗的故事，為的是要表明「人性之失敗」此主旨。

事實上，大部份聖經書卷都是主題式的，抽取歷史某些片斷去表明某些主題（例如亞伯拉罕、以撒、雅各等列祖的生平記載就明顯是片斷式的，王國君王的生平就更是如此）。要藉聖經記載去完全掌握某段時間的歷史，並不容易。

4 · 列王紀上下及歷代志上下

列王紀上下及歷代志上下都是記載王國時期的「歷史」，但兩者的神學重點及觀點各異，故取材也有顯著不同。列王紀作者寫作目的是要向百姓解釋他們為何會遭到被擄外邦的厄運，一切皆因他們雖身為選民，卻多番犯罪，背棄了他們與神所立的聖約，結果惹動了神的審判。此書一再強調，選民的興衰，視乎他們有否忠於聖約，是否遵守神的律法。由於這種「順者昌、逆者衰」的思想跟申命記的重點相仿，故有學者把列王紀作者也列入「申命記系列歷史學家」（Deuteronomistic historian）。

由於列王紀的寫作目的不是要提供王國時期的歷史資料，而是從神學角度去評論和解釋希伯來人所遭遇的種種事情，以致後人可引以為鑑，故此作者並沒有仔細寫下所有歷史資料。他僅是按事件的神學意義和教訓來予以取捨。也因此，列王紀中提到的君王、朝代、各種人物所佔篇幅，都不是按其政治地位或成就來決定。掃羅治理國家四十年，但除長期對外戰事外，書中少有記載他的其他事蹟。以利雖有長達四十年的統治，但書中沒有提及他的政績。暗利在北國歷史中甚為重要，但在書中也只有六節經文提及（王上十六 23-28），反而政績遠不及暗利的亞哈王，由於他的作為甚能表達作者的神學思想，故此就佔了六章的篇幅。故此，列王紀作者是純粹從神學角度來寫希伯

來人王國歷史，而不是要詳細無遺地寫下這段時期的歷史。

歷代志雖然寫的也是王國歷史，但作者（可能是一位祭司）的主要焦點是放在聖殿及大衛家之上。他強調大衛是耶路撒冷聖殿的奠基者，所羅門是聖殿的建立者。至於後來的君王，作者就特別強調他們對聖殿的態度是否忠心和看重，這種忠心和看重肯定了他們的政治改革（尤其是希西家、瑪拿西、約西亞），也肯定了他們屬「真以色列」。輕忽聖殿者（特別是亞哈斯）則必遭厄運與敗亡。作者嘗試藉此指出只有忠於大衛家及注重聖殿的希伯來人（亦即南國的猶大支派和依附著猶大支派的便雅憫支派）才屬「真以色列」。跟列王紀作者一樣，歷代志作者也是純粹從神學角度來寫希伯來人王國歷史，而不是要詳盡地寫下這段時期的歷史。兩卷書都是王國史，但因著神學重點並取材不同，兩卷又是那麼不同的王國史。透過此兩書我們可明白作者要藉王國歷史所要表達的主題，但要藉此兩書去完全明瞭王國時期的歷史，並不容易。

5 · 四卷不同重點的福音書

新約四卷福音書的作者主要都不是要記載「耶穌的事蹟」，而是抽取耶穌生平某些片斷去發揮一些神學主題。馬太強調耶穌的君王身份，馬可強調耶穌的僕人身份，路加強調耶穌的人子身份，約翰強調耶穌的神子身份。要藉四福音去完全明白耶穌在世上的生平細節或事件次序，並不容易。根本很多事件次序在各福音書都各有不同。當然，四福音所記載的都以歷史事實為基礎，但也不會完全跟史實吻合，不然我們便很難去處理四福音之間出現的某些輕微出入之處。舉例說，對於耶穌何時及多少次往耶路撒冷去，四福音就有所出入。

馬太福音五至七章記載耶穌「一次」在山上的講道，但在其他福音書中，這次登山（這山被後人稱為寶訓山）講道的內容卻分散記載於不同時間及地點裏。客觀看來，耶穌也應該不會在一次場合中說及

一篇長篇而內容廣泛的題目。所以，情況應該是這樣的：耶穌確曾在「寶訓山」論福及其他比喻，但內容大概沒有馬太所記的這麼多。馬太把耶穌不同場合的講道集中在寶訓山上（另有其他集中式的講道錄，參太十三），為的是要跟摩西作對比。摩西在舊約曾在西乃山頒佈神律法典章，而耶穌就在「寶訓山」上頒佈新的誡命。馬太這種把耶穌跟摩西作對比的寫作動機在記載耶穌童年時就已清楚表達出來（參第二章所記載之約瑟帶耶穌往埃及，並希律殺以色列男孩的事件，事實上跟摩西嬰孩時的遭遇有近似之事）。

又舉個例，四福音對耶穌的出生事蹟都有不同的記載或選材。馬太福音一開首就說到耶穌是亞伯拉罕的後裔，是「大衛的子孫」，藉以表明他的君王身份。而且，在出生事蹟的選材上，也特意選取天上出現明星、三博士朝聖及希律王殺盡男嬰等故事來記載，因為這些選材最能襯托耶穌的君王身份。馬可福音對耶穌的出生隻字不提，因為這福音書要強調耶穌是僕人，既是「卑微」僕人，就不用說及他的出生，而且整卷馬可福音都主要記載耶穌所做的事，所行的神蹟奇事，因為他是「僕人」。路加福音強調耶穌是個人，所以關於他的出生也非常民間化、家庭化，提到他的親戚以利沙伯的懷孕，提到天使對他母親馬利亞的宣告，提到客店、馬槽、野地裏的牧羊人、他父母在殿裏的獻祭、並殿裏那在等候著的西面和女先知亞拿等人。這些選材都襯托出耶穌是個道成肉身的「人」。至於約翰福音，一本強調耶穌是神子的福音書，一開首就開宗明義地記載，「太初有道，道與神同在，道就是神。這道太初與神同在。萬物是藉著他造的」。沒有出生的記載，沒有提到馬利亞和約瑟，因為耶穌自太初就已存在。耶穌就是神。

四卷福音書，因著神學重點不同，就對耶穌之出生有不同記載。當然，這些「出生」故事都是真實的事蹟，彼此並不矛盾，更可以起著相輔相成的作用。四卷福音書也是如此，全都是真實的事蹟，只不

過取材重點與角度不同。事件次序方面誰最準確？這是個不易回答的問題（一般相信馬可福音最合次序），而且也不重要。最重要的，是作者（並上帝）要藉該福音書告訴我們些甚麼。

6 · 使徒行傳

使徒行傳記載初期教會情況時，有幾段記載是甚為值得商榷的。首先，經文記載有幾千人聽彼得講道，並信主和受洗（徒二 41，四 4）。但新約時的耶路撒冷根本沒有甚麼廣場供這麼多人聚會（參本書第三十二章「希伯來人的社會生活」），更缺乏充足的水源。何況當時聚會的地方很可能是在普通的「一間樓房」內（徒一 13，另參二 2）。

其次，使徒行傳記載「眾人都懼怕。使徒又行了許多奇事、神蹟。信的人都在一處，凡物公用；並且賣了田產、家業，照各人所需用的分給各人。他們天天同心合意恆切地在殿裏，且在家中擘餅，存著歡喜、誠實的心用飯，讚美神，得眾民的喜愛。主將得救的人天天加給他們」（徒二 43-47）。然而，使徒行傳所描寫的和諧美善景象是否確曾出現？有，不過不是人人如此作，而且維持的日子也不會多。信徒不可能天天在殿裏或家中聚會，「凡物公用」更是難以達成。有些人（如亞拿尼亞和撒非喇）沒有拿出所有的。門徒中仍有人有缺乏，甚至為此而有紛爭（參徒六）。彼得說自己「金銀我都沒有」（徒三 6）。教會曾出現財政危機（參徒十一 28-30）。不少信徒仍擁有他們的物業。保羅要靠織帳棚來幫助自己的生計。此外，耶路撒冷教會與外地教會（特別是安提阿教會）之間有嫌隙存在，並不是「同心合意」．．．所以，使徒行傳第二章所描繪的，大概不是初期教會的真正情況。

第三方面，使徒行傳第八章記載教會被害、門徒分散之事。「從這日起，耶路撒冷的教會，大遭逼迫；除了使徒以外，門徒都分散在猶太和撒瑪利亞各處」（徒八 1-3）。這次逼迫很奇怪，因為按常理而言，教會遭逼迫（當時情況而言，逼迫大概來自羅馬政府及民間的猶

宗教團體），首當其衝的應是為首的耶穌十二使徒。但他們在事後全部留在耶路撒冷，而被逼離開的，全是那些被選出來的七位執事。他們表面上是負責「管理飯食」，實則是負責管理那些說希臘語的「希利尼」猶太信徒。我們有理由相信，門徒當初的分散主要不是因教會受政府逼迫而起，而是因為教會內部出現分歧甚至衝突，這種衝突令七執事及說希臘語的猶太信徒無法留在耶路撒冷，結果產生了以「希利尼信徒」為主的安提阿教會及以希伯來語信徒為主的耶路撒冷教會兩大陣營，雙方都一直無法取得完全的協調與合一（參本書第二十五章「分別為聖的觀念」）。

使徒行傳描寫初期教會時，側重描寫教會當時所成就的事，包括大批百姓信主的情況，也包括信徒和睦同居、凡物公用的情況，筆觸無擬是美化了的，其中更對教會的內部紛爭作出種種避重就輕的描寫，以免影響整體上一幅「理想的教會」之圖畫。使徒行傳的描寫沒有完全忠於歷史，當然，也不會離開史實太遠。作者的取材涉及其神學觀念及著書的重點，跟他有否忠於史實記載沒有甚麼關連。路加醫生絕沒有任何「揣改歷史」的意圖。

總括而言，我們不應把今日的歷史觀或史實觀完全套入昔日希伯來人的歷史觀中。希伯來人有他們自己一套的記載歷史方法。他們寫歷史著重記載意義多於寫下詳盡史實。當然，這些記載都是以史實為依據的，絕不是子虛烏有的故事。

第二十八章

數目字是用來表徵意義



今日以色列信仰的表徵物是金燈台，有七分支，代表完全，也代表一星期的七天，中間一支為安息日。

希伯來人有時記載數字（特別是年代數字）並不太準確，因為對他們來說，數字是可以用來記載「意義」的。其中特別是三、四、七、十及一些與它們有關的數字，例如十二（三乘四），四十（四之倍數）、七十（七之倍數）、一百四十四（十二乘十二）等等。當然，這些數字出現時並不表示它們一定只有象徵性而不是指實數。很多時，這些數字都是指實數，只不過同時帶有象徵意義而已。也有時，並不是指實數，而純是一種象徵意義。這點要我們小心去作分辨。

由於希伯來人對數字另有其處理方式，這亦影響聖經中有時會出現數字不連貫情況，例如歷代志很著重數字的記錄，而這些數字又往

往比平行的聖經記載（如撒母耳記及列王紀）的數字來得稍大，例如歷代志下三章十五節記載聖殿前的柱子高三十五肘，列王紀上六章十五節卻說是十八肘。歷代志上的九章所記載的猶大支派領袖人數（六百九十人）及耶路撒冷祭司人數（一千七百六十人）跟尼希米記十一章記載的人數（分別是四百六十八人及一千一百九十二人），都有出入之處。歷代志上十二章二十三至四十節記載在希伯崙擁護大衛登基的軍旅人數，其數目亦龐大得有點不合理。這些可能因為歷代志上下的作者愛用整數及較大數目以表示聖殿的宏大、場面的偉大、人數的眾多。這是屬於文學修辭上的誇大法，並不算為錯誤。有時歷代志上下的數字也會較其他平行的經文為低，例如歷代志下九章二十五節說所羅門有套車的馬四千棚，列王紀上四章二十五節則說是四萬。

1 · 三

三，象徵全部。在希伯來人心中，上帝所創造的世界共分三部份：神所在之「天」，人所在之「地」，及靈魂所在之「陰間」。當然，神是三位一體的，即聖父、聖子、聖靈，但這觀念並不存在於希伯來人心中（參本書第十四章及二十四章）。希伯來人一年中共有三個主要節期，「你一切的男丁，要在除酵節（亦即包括逾越節）、七七節、住棚節，一年三次，在耶和華你神所選擇的地方朝見他」（申十七16）。「一年三次，你要向我守節」（出二十三14）。希伯來人亦似有一日三次禱告之習俗（詩五十五17，但六10），但這並不是律法的要求。此外，會幕及後來的聖殿劃分為外院、聖所、至聖所等三個部份。獻祭的祭牲，常以三歲為最好的年數（創十五9，撒上一24）。

百姓在西乃山下要自潔、預備三天，神才在火中降臨西乃山（出十九15）。約拿因逃避神的呼召而被困魚腹中三日三夜（拿一17）。新約時耶穌在墳墓裏三日三夜（太十二40），及彼得三次不認主（太二十六34），猶大出賣耶穌的那三十塊錢（太二十六15）。這些都可

為是代表「三」的象徵意義，象徵齊全之意。

2 · 四

四，亦有象徵意義。地上有東南西北四個方向，故「四」亦有完整、全部之意，但多與方向、地理及人物有關。「三」，多涉及神，「四」，多涉及地與人。例如是從伊甸園流出來的四道河（創二10），「地的四方」（賽十一12），「天的四風」（但七2，耶四十九36），先知以西結在異象中所見的四活物，各有四個臉、四個翅膀（結一10），使徒約翰也在異象中見著四活物，和四隻帶來不安與戰亂的馬，白馬、紅馬、黑馬、灰馬（啟六1-7），並四位天使，「我看見四位天使站在地方的四角，執掌地上四方的風」（啟七1）。此外，還有伯拉大河的四個可怕使者（啟九14）。

由「四」所延伸出來的「四十」，在聖經中亦常有出現，代表一段很長的時期。例如洪水氾濫四十天（創七17）。摩西兩番上西乃山頂都停留四十晝夜（出二十四19，三十四28），出埃及時百姓因小信而要在曠野飄流四十年（民十四20-24）。先知以利亞用四十晝夜時間由別是巴走到何烈山（王上十九8）。耶穌在曠野受魔鬼試探四十晝夜（可一12）。耶穌復活後，也在升天前向門徒顯現了四十天（徒一3）。

由於聖經常以「四十日」、「四十年」代表「很長的日子」，所以有時就未必可以作準，很可能是象徵意義多於真的表示「四十日」或「四十年」。當然，也不會離開實際時期太遠。例如士師記就幾番提到不同的士師（包括俄陀聶、底波拉、基甸）曾為百姓帶來「國中太平四十年」（士三11，五31，八28，另參撒上一18）或「八十年」（兩個四十年，士三30），或交付敵手「四十年」（士十三1）。這些數字都不宜盡信。此外，如摩西在埃及四十年，在米甸牧羊四十年，帶領百姓出埃及又四十年之類，或掃羅作王四十年（徒十三21，實際上應不足二十年），大衛作王四十年（王上二11），所羅門又作王四

十年之類，都未必是準確計算，而是代表很長久年日。創世記記載希伯來人會在埃及為奴四百年（創十五13），這亦僅是約數，表示很長年日，實數應為四百三十年（出十二40）。

類似的整數計算在中國文學的修辭裏亦屢見不鮮，例如著名古詩「木蘭辭」中，便在僅三百多字內容中出現幾次「十二」：「軍書十二卷」、「策勳十二轉」、「同行十二年」（跟另一句「壯士十年歸」有出入之處）。這裏的「十」、「十二」只是約數，不是實數，表示很多。

希伯來人對犯輕事者會施與笞刑，而律法規定是打四十下，而且嚴禁不可過此數，「若過此數，便是輕賤你的弟兄了」（申二十五3）。希伯來人為怕不小心責打過於四十下，於是寧可少打一下。保羅就受過希伯來人這種「四十減一下」的刑罰（林後十一24）。

3 · 六

在舊約中，「六」沒有甚麼象徵意義可言。只有新約啟示錄十三章十八節提到末後日子出現的獸的數目是「六百六十六」，而且說這是「人的數目」。「六」象徵人，可能跟神在第六日造人有關，也可能跟律法要百姓設立六座逃城給誤殺人者可以有地方避災有關（逃城明顯表示人人都得享應有公平）。但整體而言，舊約希伯來人似乎沒有把「六」象徵著「人」。

由於希伯來文和希臘文的字母也可作數目字用，所以每個名字都有一個數值（把名字的字母數值加起來）。約翰寫啟示錄時的羅馬皇帝是該撒尼祿（Nero Caesar），他的名字數值正是六百六十六。故此，約翰可能以暗喻方式指向這位殘害基督徒的羅馬暴君。

4 · 七

在聖經中，眾象徵數目中，大概以「七」為最重要。

七，在聖經中象徵完整、完滿，且常帶有神聖意味。「七」跟

雖有相仿意義，但「三」較多涉及「所有」、「全部」之意，指全體或某些單元、次數，如一年三次節期，聖殿的三個部份等等。

「七」較涉及完整的期限，指向一段相連的時間。這意義源自神以七天創造世界（六天創造，第七天休息），祂並且讓一星期七天成為人類律例，這七天以安息日為終結，就像祂在世界首星期時在最後一天休息一般。除安息日以七為循環外，安息年（每七年一次）及禧年（每七十四九年之後的一年，參利二十五8-55）等律例也以七為循環，而且目的皆為要讓人及大地得著適當休息。

「七」象徵一個完整時期。希伯來人的節期（包括三大節期在內，逾越節、以「七」為計算單元的「七七節」，及住棚節）都是為期七天的。在摩西律法中，「七」的觀念甚普遍，例如祭司行承接聖職之禮，就要行七天（出二十九35）。頭生牛羊要觀察七天才可獻給上帝（出二十二30）。生男孩的婦人，就會不潔淨七天，生女孩的婦人，就不潔淨兩個七天（利十二1-5）。凡接觸或接近過死屍的，就有七天「不潔淨」日子（民十九12-16）。在患大麻瘋者成潔之例中，就要處處皆「七」（利十四）：祭司把鳥血向病人灑七次，用指頭把羅革油向病人彈七次，病人又要在帳棚外住七天，病人的房子要封鎖七天等等。

「七日」或「七年」象徵完整，故此法老在夢中見著七年的豐年及七年的七年荒年（創四十一1-36）。

希伯來人為死人哀傷或禁食也是七天（創五十10，撒上三十一13；也有哀傷三十天的，參民二十29，三十四28）。約伯受苦，其三友來陪他一同哀傷「七天七夜」（伯二13），以表示最大的悲傷。但以理為求異象而禁食悲傷了「三個七日」（但十2），也是如此意思，且是三倍於七天的時間。

最大悲傷是七天，最大喜樂也是七天。所以，希伯來人的婚宴多是為期七天（參創二十九27-28，士十四12）。雅各要娶拉結，就要為岳父拉班服務七年，而當拉班只給與雅各另一女兒利亞時，雅各就

要多服務他七年才可得到拉結。

「七」的倍數「七十」也有類同意思。先知耶利米論到希伯來人被擄巴比倫會以「七十年為滿」（耶二十五12），這七十年象徵神審判百姓之期，期限一滿，神就會讓百姓回歸故土。但以理書則進一步把這同時表徵審判與寬恕的七十年延伸為「七十個七」年，其中又再分為七個七，六十二個七，及最後的一個七年（但九）。此外，但以理書第四章記載，巴比倫王尼布甲尼撒因狂傲而遭神懲罰，失去了理性與王位，期間要共歷「七期」之久（但四16）。跟「七十個七」一樣，這「七期」未必指向實際上的年份，而是指向「七」字本身所代表的完滿、齊全意思。「七」，代表完整的懲罰和懲罰後的寬恕，「七十個七」是更大的懲罰，更大的寬恕。新約耶穌所說「七十個七次」的寬恕（太十八21-22），也是同樣意思，我們絕不能真的把之解作「四百九十次」的寬恕。這種以「七次」及其倍數為懲罰或寬恕意義的情況，可追溯至創世記第四章，「凡殺該隱的，必遭報七倍」（創四15），「若殺該隱，遭報七倍，殺拉麥，必遭報七十七倍」（創四24）。「七次」、「七倍」都是完整的意思。如「耶和華的言語，是純淨的言語；如同銀子在泥爐中煉過七次」（詩十二6）。以利亞在迦密山上與巴力先知比試後，要僕人往山頂觀看有否下雨的跡象，僕人一共來回向他報告情況七次（王上十八43）。約書亞帶領百姓攻打耶利哥城時，吩咐七個祭司去圍繞城牆七次，而且「七個祭司要拿七個羊角走在約櫃前；到第七日你們要繞城七次」（書六4）。其中的「七個祭司」、「七個羊角」、「七日」及「七次」都代表完全的意思。此外，以利沙要患大癱瘋的亞蘭元帥乃幔往約伯河沐浴七次以求得痊癒（王下五10）。以利沙為救活書念婦人之子，就伏在孩子身上，那孩子打了七個噴嚏，就復活過來了（王下四35）。

「七」或「七十」除了多指時限及數限外，當然也有指向實體或人物，且是較「神聖」的實體或人物。洪水時神要挪亞把潔淨動物以七公七母之數帶入方舟（創七2）。洪水後出現彩虹，彩虹當然也是七

的。約伯在認罪後向神獻上七隻公牛和七隻公羊，代表全然的獻上（約一四十二8，另參民二十三1，代上十五26）。神藉參孫頭上的七根髮辮來賜力量給他（士十六19，另參士十六7）。聖殿中的金燈台有七個燈盞，象徵完備（出三十23）。雅各一家下到埃及的人共七十人（參創四十六27，出一5），「七十」，意即以色列人的祖先全都到埃及，在那裏寄居。摩西共帶七十長老上西乃山與神立約（出二四9-11），後來他又揀選七十長老來輔助他（民十一16）。上帝向先知以利亞說，他並不孤單，因祂在以色列中為自己留下了七千個忠於祂的人（王上十九18），意即很多、齊備之意。

申命記七章一節列舉了迦南七個民族的名字，「耶和華你神領你進入要得為業之地，從你面前趕出許多國民，就是赫人、革迦撒人、亞摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人，共七國的民，都比你強大」。學者們亦常以「迦南七族」稱之（另參書三11）。但其實這七族名字之象徵意義遠超其實際意義，「七」只是個代表完整的數目，把「七族」交給以色列人，是代表取得迦南全地之意。事實上，舊約所記迦南地的民族多達十二個（參創十15-18，十五19），也有少至兩個的（參創十三7）。聖經有時亦僅以亞摩利人代表所有迦南人（申一20，書二十四15）。

新約時，耶穌也設立七十個「宣教士」，差遣他們兩個兩個往各地方去（路十1-17）。教會最初也揀選了七位執事來辦理供給的事（徒六3）。這些「七」之數並不是偶然的。正如日後兩約之間，希臘君王要七十二位希伯來文士把舊約譯成希臘文，是為「七十士譯本」，其「七」之數也不是偶然的。

聖經中最多運用「七」這象徵性數目的，大概是新約的啟示錄。啟示錄（及舊約但以理書）是以啟示文體寫成的，故多用各種表徵符號來代表各種不同意義，其中「七」的應用甚為廣泛。例如「七教會」（啟一4）、「七靈」（啟一4）、「七個金燈台」（啟一12）、「七星」（啟一16）、此外，還有七印、七號、七碗、七天使、七頭上有七冠

冕的大紅龍等等，不能盡錄。這些「七」字，都不能按實數解釋。

此外，也得一提，在兩約之間的啟示文學如亞當夏娃傳及以諾書等，都提到天上有「第三層天」、「第七層天」等境界。「三」與「七」皆在聖經中有特殊含意，故此這些數目皆不能作真數目解。保羅曾提到自己被提往「第三層天」（林後十二2），這大概是以啟示文學為背景的一種說法。我們不能以此為基礎而認為天上真有第一、二、三層天等等的地方。

5 · 十

「十」在古代及現今世界都普遍象徵完整之意。但相比起「三」、「七」等代表完整的數目，「十」就明顯較為缺少了一點宗教層次的意味。例如舊約的十災；律法規定私生子十代子孫也不可入耶和華的會（申二十三2）；但以理書及啟示錄所說到那頭有十角的獸（但七7，啟十三1）；啟示錄說到，信徒會被試煉，「你們必受患難十日。你務要至死忠心」（啟二10）。很明顯，這裏的「受患難十日」是象徵完整之意，不是真指十天的患難。但以理初在巴比倫王宮中服侍時，也被試煉了十天（但一15）。

神所頒佈的十誡，也以「十」為整體。但「十」在聖經中最重要的地方，大概就是「十分之一」奉獻。從亞伯拉罕把所得的十分之一向麥基洗德獻上開始（創十四20），聖經就一直以十分之一為奉獻的應有數量。例如律法要求百姓向上帝獻上十分之一（申十二6，11；十四22-23；另參瑪三10），並每三年一次把土產的十分之一留給城中的孤兒寡婦（申十四28）。

6 · 十二

「十二」，自雅各生下十二個兒子成為以色列十二支派祖先開始，就一直象徵著以色列民本身。例如摩西在西乃山下「築一座壇，按以色列十二支派，立十二根柱子」（出二十四4）。在聖殿服侍的祭司的

聖衣上有兩條肩帶，分別連著刻有六個支派名字的寶石。兩條肩帶，就成十二支派（出二十八7-10），祭司胸牌上亦有刻著十二支派名字的寶石（出二十八22）。

摩西派人往迦南探地時，就每支派揀選一人前往，成為十二探子（民十三）。這大概要表示各支派皆同等重要。約書亞帶領百姓渡過約旦河時，也從十二支派各揀選一人，然後叫這十二個人在河中立石為記號（書四3），於是河上就有了十二塊石頭為記。日後在應許之地分地，當然也是分成十二份。總之，「十二」與希伯來人，是分不開的。即使日後有些支派已不復存在，又即使王國傾亡後，被擄及回歸的百姓以猶大支派為主，但「十二」始終是希伯來人的一個表徵。新約時耶穌選召十二門徒，就明顯跟舊約的十二支派相呼應。

使徒約翰在異象中見著聖城榮耀時，也形容聖城有十二個門，「門上有十二位天使，門上又寫著以色列十二支派的名字。東邊有三門，北邊有三門，南邊有三門，西邊有三門。城牆有十二根基，根基上有羔羊十二使徒的名字」（啟二十一12-14，另參太十九28）。這段記載也明顯把十二支派及十二門徒作一種比對。此外，城牆根基上的十二種寶石（啟二十一19-20），城內河道那結有十二種果子的生命樹（啟二十二2），皆離不開以上的喻意。

最後也得一提，啟示錄七章及十四章都提到將來在天上唱歌的人共有十四萬四千人，因為以色列各支派都有一萬二千人在其中。這些記載全以象徵意義來描寫，如「十二」支派，「十二」個一千（即一萬二千），「十二」個「十二」（即一百四十四）等等。我們不能以此為依據，說復興或復活的以色列人共有十四萬四千人，或甚至認為這是以舊以色列人表徵新以色列人（基督徒），即是得升天堂的基督徒共有十四萬四千人（留意在啟十四章中，只有這十四萬四千人得以在天上唱新歌）。歷世歷代的基督徒走在一起，豈止此數？「十四萬四千」，指的是「揀選」，是「聖潔」，是「完備」，是「眾多」。耶穌在被捉拿時曾提到「你想我不能求我父，現在為我差遣十二營多

天使來麼」(太二十六 53)，也含有這些意思，而不是真的指天上有那麼的十二營天使。

總結而言，啟示錄是以啟示文體寫成的，其中的數目多帶有象徵意義而不一定指實數，聖經其他地方有時亦有同樣情況，這是我們研讀啟示錄或整本聖經時必須留意的。

第二十九章

希伯來人的神權觀念

希伯來人有一種很傳統的觀念，就是他們認為凡事若非神的容許，就不會發生。所以從神之主權 (Sovereignty of God) 的角度而言，神可以被視為是促成「凡事」者，包括苦難在內。所以，當拿俄米在外地失去丈夫及兒子時，她就訴苦說：「因為全能者使我受了大苦。我滿滿的出去，耶和華使我空空的回來」(得一 20-21)。希伯來人相信，一切苦難都有神的意思在其中，一切苦難都有積極意義 (參本書第九章)。「凡事」，也包括人的一切順景逆景。茲舉幾個例子說明希伯來人這種「神權」觀念：

1 · 誰賣約瑟到埃及？

在埃及做官的約瑟與眾兄弟相認時，他沒有追究昔日眾兄弟賣他到埃及之往事，倒因為他在埃及的亨通而對他們說，「現在不要因為把我賣到這裏，自憂自恨，這是神差我在你們以先來，為要保全生命 . . . 這樣看來，差我到這裏來的，不是你們，乃是神」(創四十五 5-8)。若我們全然接受約瑟的理解，則昔日他眾親兄無情無義地賣他落埃及之事，就與他們無關，而是神「感動」他們如此作的。這解釋極為不妥，甚至危險。聖經整體的教導告訴我們，慈愛的神不會作這樣可怕的事。故此，實情是約瑟眾兄本身因嫉妒而動了可怕念頭，但神就保守約瑟 (當然他本身亦有不怕挫折、不受引誘、不念舊惡等等美德)，使他在埃及得以亨通，成為宰相。約瑟就從一個「認信」(Confession) 的層面宣稱是神差他往埃及的，因為若非神容許，一切事情就不會發生，而神在凡事上也總有祂的美意，正如保羅所說，「萬事都互相效力，叫愛神的人得益處」(羅八 28)。

2 · 誰使法老的心剛硬？

神差遣摩西去藉十災帶領百姓離開埃及之際，聖經多次記載「耶和華使法老的心剛硬」(出九13，十1，27，十一10)。表面看來，好像是法老想讓以色列百姓離去，奈何神使他的心剛硬，結果他一再不容百姓離去。當然，事實不是如此。事實是法老自己硬心，而神又容讓他這樣硬心，於是從以色列人對神的主權觀點看來，可以看成是「神使法老的心剛硬」。同樣，按約書亞記記載，迦南人不願與以色列人講和，寧可爭戰到底，是「因為耶和華的意思，是要使他們心裏剛硬，來與以色列人爭戰，好叫他們盡行殺滅，不蒙憐憫，正如耶和華所吩咐摩西的」(書十一20)，這也是同一情況，迦南人心裏剛硬，神就容讓他們如此，但描寫上卻是「使他們心裏剛硬」。

3 · 誰要百姓去窺探迦南？

民數記第十三章記載神曉諭摩西打發人去窺探迦南，結果十二支派各派一人前往窺地，但其中十人回來後報以惡信。百姓因懼怕而不願前往，最後他們落得在曠野飄流四十年的悲慘下場。整件事的起因，是「耶和華曉諭摩西」。神要百姓窺地，結果百姓因窺地而有悲慘下場，於是彷彿神對此也有責任。然而，在另一段記載中，情況卻不如是。按申命記一章十九至二十五節記載，當百姓快入迦南之際，他們去到摩西那裏，要求先去探地，而摩西認為這主意不錯，就派十二探子往迦南探地。整件事情中都沒有記載他們曾向神求問旨意，或是神曉諭他們關於窺地之事。整件事情都是摩西及百姓自作主張的事。究竟兩段記載中哪段才是事實真相？是神曉諭他們去窺探迦南，抑或他們自己因信心不足的原故，要求先去探地？為何聖經會出現這種不協調記載？其實，從認信角度來理解這件事，就會明白事情應是因百姓之小信而起，而非神曉諭他們往窺地。但因為沒有神容讓則事情就不會發生，所以也可以看成是神曉諭的。這是認信的層面。由於「認信」未必等同「事實」，所以在事實層面而言，百姓仍需要為自己

所作的抉擇承擔全部責任。

4 · 誰留下了迦南數族成為以色列人的網羅？

士師記三章一至五節記載了為何以色列人在征服迦南之際，沒有滅絕或趕走所有迦南人的原因。「耶和華留下這幾族，為要試驗那不曾知道與迦南爭戰之事的以色列人，好叫以色列的後代，又知道又學習未曾曉得的戰事。所留下的就是非利士．．．留下這幾族，為要試驗以色列人，知道他們肯聽從耶和華藉摩西吩咐他們列祖的誠命不肯」。這種解釋從某角度而言，甚為不妥，因為當日神很清楚地吩咐百姓要把迦南人盡行滅絕。「耶和華你神領你進入要得為業之地，從你面前趕出許多國民，就是赫人、革迦撒人、亞摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人，共七國的民，都比你強大。耶和華你神將他們交給你擊殺，那時你要把他們滅絕淨盡，不可與他們立約，也不可憐恤他們」(申七1-2)。這七族人就代表著迦南地的眾族，也即是所有迦南人。

神要百姓滅絕迦南人，一方面因為這些迦南人敬拜偶像，且在道德上極端敗壞，故非除去不可；另一方面神也不願以色列人日後定居迦南時會因為接觸這些迦南人而陷身試探網羅。「這些國民的城，耶和華你神既賜你為業，其中凡有氣息的，一個不可存留。只要照耶和華你神所吩咐的，將這赫人、亞摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人，都滅絕淨盡；免得他們教導你們學習一切可憎惡的事，就是他們向自己神所行的，以致你們得罪耶和華你們的神」(申二十16-18)。

以色列人初期征戰迦南時，也遵行神的吩咐，在攻克耶利哥城及艾城後，把所有城中的人及牲畜全部殺掉(書六21，八22-26)。基遍人為求存活，就設下詭計，欺騙以色列人說自己是來自極遠的人，並要以色列人與他們立約(立約後當然就不能消滅他們)。以色列人

可能因為貪戀他們的食物，於是就胡塗地受騙，在「沒有求問耶和華」的情況下與他們講和並立約，「容他們存活」（書九14）。這開了不殺盡迦南人之先例，雖然在日後的征戰中，以色列人也滅了很多迦南宗族，但也留下了不少迦南人（書十一22，十五63），而且有時要這些迦南人為他們作苦工僕人（書十六16，十七13，士一27-33）。

以色列人對少數迦南人的姑息，引起神的責備，「你們竟沒有聽從我的話，為何這樣行呢」（士二2）。而結果證明，那些留下來的迦南人確然成為百姓的網羅，令他們陷身偶像敬拜，離棄神去事奉諸巴力及周圍列國的神（士二11-13）。然而，在士師記二章二十二至二十三節，及三章一至五節的記載，卻說耶和華留下迦南幾族，是要讓以色列人及其後代有「學習戰事」的機會，並試驗一下百姓是否聽從神的吩咐。如果我們把這些記載視為「起因」，則當初百姓沒有趕走迦南人（甚至受基遍人所騙的事件），也不是基於百姓的錯誤與姑息，而是基於這是神的心意。這解釋明顯很有問題，因為在迦南人成為以色列人網羅以先，似乎神已為百姓設下很多網羅。

這當然不是實情，聖經清楚表明神是要百姓滅盡迦南人的。百姓不聽從這吩咐，是他們的錯誤，是他們把自己陷於網羅中。然而神也會在百姓的錯誤中成就美好事情，例如是成就「學習戰事」的機會。但「學習戰事」不能反過來說成是百姓不滅盡迦南人的「起因」。情況就好比一個疏於靈修的基督徒因不小心過馬路，遇上交通意外，結果要進醫院留醫，留院期間他有很多時間閱讀聖經，所以屬靈光景轉好。我們不能認為（他也不應該這樣認為）是神故意讓他碰上意外以致他能回轉的。是他自己不小心過馬路，致遭意外，與神無關，但神可以在人的錯誤中成就其美意。

雖然是以色列人的姑息態度導致迦南人成為他們的網羅，但從他們的神權觀念看來，卻是神把迦南數族留下的。

5 · 誰把神殿器皿交付敵手？

但以理書第一章記載，當巴比倫王尼布甲尼撒攻打耶路撒冷時，神「將猶大王約雅敬並神殿中器皿的幾分交付他手，他就把這些器皿帶到示拿地，收入他神的廟裏，放在他神的庫中」（但一2）。很明顯，神沒有感動巴比倫王來攻打以色列，也沒有把聖殿器皿交在他手，然後由他放置這些神聖器皿在外邦神廟中。是以色列人不再敬拜神，陷身各種罪行中，所以神不再保護祂的百姓，任憑外邦強權兵臨聖城，擄走君王、奪去聖殿器皿。

在古代人心中，國與國之爭，也等同該國之神明與那國之神明的相爭。這也是巴比倫人的觀念。故此，當他們攻克耶路撒冷時，就把聖殿器皿掠走，放在巴比倫神廟中，以表示巴比倫神明勝過了耶和華。當然，不是神敵不過外邦神，而是神容讓事情如此發生。既是神容讓如此，則在描寫上就可以寫成是祂作的事。類似之「神把百姓交付敵手」的描述，在聖經曾多次出現（參士二11，四1-2，撒上十二9）。

6 · 神有否預知一切？

希伯來人的神權觀念，也可幫助我們去理解聖經中一些關乎「預定」的描寫。

雖然在希伯來人心中，一切皆在神掌握之中，沒有祂的容許，事情就不會如此發生，但希伯來人卻沒有宿命思想。所謂宿命思想，就是一切都是既定的，在信仰而言，就是神已預定或預知一切。今日很多基督徒都有這種觀念，認為神是全能全知的，所以祂必定知道（即預知）明天的事、人類之將來。但聖經本身並沒有表示神是預知一切的，希伯來人也沒有這種思想。

對於希伯來人來說，神會後悔、會發怒。如果神預定或預知一切，後悔與發怒都沒有甚麼意思了。而且祂的作為亦會因應人的回應而有更改。例如亞伯拉罕曾為所多瑪城而求情（創十八22-23），且

出現跟天使「討價還價」的情況，但最後他無法在所多瑪找到十個義人，所以所多瑪城遭到天火之災。這顯示所多瑪被滅與否，視乎所多瑪的當時情況。亞倫帶領百姓敬拜牛犢，摩西怒碎法版後為百姓向神求情，結果神沒有嚴懲他們（出三十二至三十三章），這亦顯示神沒有預定甚麼。約拿向尼尼微人宣告神的審判將在四十日後來到，「再等四十日，尼尼微必傾覆了」（拿三4）。後來因為尼尼微人全城悔改，結果神「察看他們的行為，見他們離開惡道，他就後悔，不把所說的災禍降與他們了」（拿三10），這亦清楚顯示神沒有預定與預知一切。

如果神真的預定或預知一切，亞伯拉罕和摩西的求情，尼尼微傾覆的預言，以至祂的動怒與後悔，都沒有了意思。沒有預定與預知，神是可以「改變時候、日期」（但二21）的神，既可改變，就當然沒有預知或預定。希伯來人不信宿命，只相信因果報應，神是賞善罰惡的神，故百姓善必有善報，敬虔及公義者必得亨通，惡必有惡報，不敬虔及不公義者必遭逆景，這是希伯來人對「命運」的主要觀念（參申二十八章及本書第七章）。一切，都視乎百姓本身如何對神，如何對人。

當然，聖經記載了很多神的預言，但預言卻可用「計劃」去理解。今日我們可以對未來作出計劃，何況是神？我們可以在一年之初計劃一月作甚麼，二月作甚麼，何況是神？我們愈有權有勢，我們所計劃的事就愈有機會成就。故此，尼布甲尼撒可以「預定帶進少年人來的日期」（但一18）。神是萬有的主，祂當然可以更有能力成就所預算的事，當中根本不須要涉及甚麼宿命思想或預知未來。例如說，神吩咐撒母耳去找耶西，「因為我在他眾子之內，預定一個作王的」（撒上十六1），就可以是一種計劃要成就的安排，與「既定的事實」無關。正如我們計劃明天的事，不等於我們能夠預知明天的事。神掌管明天，不等於明天一切是既定或預定的。神可以在與時空並進的情況下用間接或直接的作為去掌管歷史的大致局勢及進程。

因此，神可以透過先知說預言，或透過某些事情去預表未來某些不同的事情。也就是說，聖經中預言的存在並不一定要指向「神預知明天」的這假設。例如說，神藉先知以賽亞預言百姓的被擄，預言巴比倫的傾覆，並預言百姓自巴比倫的回歸。這些被擄，傾覆，回歸事，都可以是神在與時空並進的情況下達成的事。神直接或間接地讓巴比倫強大，傾亡猶大，又直接或間接地使波斯興起，傾覆巴比倫。後來，神令波斯善待猶太百姓，又容讓百姓回歸。以斯帖記記載猶太百姓幾乎在波斯境內被消滅，但在神巧妙的安排下，百姓藉王后以斯帖的搭救得脫凶險。此外，關乎以色列人在主後70年的被驅逐到列邦或以色列國在主後1948年的復國，都全是神可以在與時空並進的方式下藉著各種感動，指引，幫助而成就的事，當中無須要干預人的自由抉擇，更無須要預知明天。神掌管明天，或神透過種種直接或間接的方式去讓明天事情去配合祂的永世計劃，並不等於神預定或預知明天。預定或預知，是屬乎宿命觀念的。

希伯來人沒有宿命思想，惟一的例外大概只有但以理書。但以理書後半部記載主前六世紀的但以理所得的幾個異象，其中清楚預言將來的事，而且多番強調「到了定期，事就了結」（但十一27，29，35），又有很強烈的時代論思想，就是把歷史劃分為整齊的時代，如第七章以四獸表徵四個相繼而來的國度，第九章以「七十個七」的年代來預言未來的準確歷史。但以理書更提到了天上的真確書及名錄，真確書記載人類的歷史（但十21），名錄寫上末後日子得救的人數（但十二1）。凡此種種，都表示著一種宿命思想，一切歷史都已是既定的，一切都按所定的發生。然而但以理書很可能是寫成於主前二世紀的，作者一方面記下主前六世紀之但以理的真實歷史事蹟，另一方面又以預言及異象筆法來寫出作者當時的歷史，藉以鼓勵當時受苦的百姓去忠貞到底。換句話說，其中的預言都不是真預言，其中的預知或預定思想更不能作準。

關乎但以理書中的宿命思想及但以理書的寫作年代討論，可參看

筆者的另一著作「但以理書與啟示文學」。無論如何，但以理書的神學在聖經中甚為特別，我們不能以此書來代表舊約希伯來人的整體概念。舊約希伯來人是沒有宿命思想的。對於重視「神權」思想的他們來說，神是用祂的全能全善、信靠及賞善罰惡的權柄力量去掌管明天的，而不是藉著預定或預知明天的歷史。只要神一直信實與慈愛，公義與公平，則明天就是穩妥的了。對他們來說，明天歷史是開放的，而且人類歷史也根本沒有盡頭（參本書第二十三章「復活與永生觀」）。人類歷史有盡頭，只屬兩約之間啟示文學（包括但以理書在內）及新約的觀念。

新約有部份經文似乎暗示著一種「預定」觀念。例如「於是王要向右邊的說，你們這蒙我父賜福的，可來承受那創世以來為你們所預備的國」（太二十五34）。這裏似乎暗示神已預定某些人可以承受國度。「因我們還軟弱的時候，基督就按所定的日期為罪人死」（羅五6-7）。這裏亦表示神已預定了基督為罪人死的這事實，甚至其死亡的日期。類似的觀念在以弗所書更為清楚：「就如神從創立世界以前，在基督裏揀選了我們，使我們在他面前成為聖潔，無有瑕疵；又因愛我們，就按著自己的意旨所喜悅的，預定我們，藉著耶穌基督得兒子的名份．．．這恩典是神用諸般智慧聰明，充充足足賞給我們的，都是照著他自己所預定的美意，叫我們知道他旨意的奧秘」（弗一4-9）。

要處理類似的經文記載，筆者基本上用兩個進路。首先，就是神在「與時空並進」的情況下所作的指引及計劃其實一樣可以視為是一種預定，而無須一定指向宿命的觀念。其次，是用認信的角度去理解。如上所述，希伯來人認為凡事若非神的容許，就不會發生。所以從神的主權而言，神可被視為是促成「凡事」者，包括人的信主與否。故此，以上提到的「預定」經文都可以用認信角度去理解。神預定或揀選某些人得救或不得救，是希伯來人典型的認信態度，不是真實情況。筆者在禱告中有時也會感謝神揀選我作祂的兒女，一方面這是我信仰層面上的認信（而認信未必等同事實），另一方面亦因為神賜

我有機會去認識祂。

總括而言，無論舊約或新約提到的預言，或「預定」、「揀選」等觀念，都不能與真正的宿命論相提並論。真正的宿命論，不單與聖經體體的教導互相矛盾，亦基本上不能從希伯來人思想或聖經中找到（除了但以理書之外）。假若但以理書是寫成於主前六世紀，作者僅以象筆法寫歷史的話，則其中的宿命思想當然也不能當真，這樣，整本聖經其實都沒有這種思想。

第三十章

希伯來人的詩歌文化

論到希伯來人的文化，就不能不論到他們的詩歌文化，因為希伯來民族是極喜愛詩歌的民族。除詩篇、雅歌、耶利米哀歌等全是詩歌體裁外，希伯來人的智慧文學亦大多數用詩歌形式來表達。此外，聖經其他書卷（例如摩西五經及先知書）也常有詩歌文體出現。善彈琴作詩的大衛王和聖殿中的詩班，並歌中之歌的雅歌的作者，都是這愛歌詠之民族的表表者。

今日有些聖經版本把那些原文應是詩或詩歌為體裁的都用詩體排法，以茲分別，例如《新標點和合本聖經》、《現代中文譯本》、《呂振中譯本》等便是。假若我們把它們跟沒有這種排法的聖經作比較，就可能發覺聖經中用詩體寫成的經文遠比我們想像的為多。事實上，全本舊約聖經約有三份之一的經文是採用詩歌體裁的。

1 · 平行體裁的詩歌

首次出現的詩可能是出自拉麥的。創世記記載：

「拉麥對他兩個妻子說，

亞大，洗拉，聽我的聲音，

拉麥的妻子，細聽我的言語，

壯年人傷我，我把他殺了，

少年人損我，我把他害了」（創四 23）。

在這詩中，亞大和洗拉即是拉麥的妻子，壯年人也就是少年人。這是一種平行式詩歌體裁（Parallelism），上下句意思相若，但配搭起來卻加強了意思和詩意。這是希伯來詩歌一種很重要的體裁。這種平行句有很多種方式，有時是如以上句子般意思相若的，有時是相反的（例如「手懶的，要受貧窮；手勤的，卻要富足」，箴十 4），有時是

問答式的（例如「誰能登耶和華的山，誰能站在他的聖所，就是手潔心清，不向虛妄，起誓不懷詭詐的人」，詩二十四3-4）。詩篇及箴言就充滿著這種平行詩體。

這種平行詩體的一大特色，就是兩句平行句一定要合併來看，不能分開解釋。例如「諸天述說神的榮耀，穹蒼傳揚他的手段」（詩十九1），就要一併解釋。我們不須費神去解釋「諸天」跟「穹蒼」的分別，或「神的榮耀」跟「他的手段」有何不同，否則只會把經文強解了。這是平行句子，意義相若的。「智慧之子，使父親歡樂；愚昧之子，叫母親擔憂」（箴十1），當然也不能分開解釋，否則為何歡樂的僅是父親？擔憂的僅是母親？合併解釋的話，就是智慧之子使父母歡樂，愚昧之子叫父母擔憂。這就正如中國古諺曰「父兮生我，母兮鞠我」，分開解釋就解不通了，一定要解作「父母生我育我」之意。同樣，詩篇十九篇七至九節用了複式的平行句，

「耶和華的律法全備能甦醒人心，
耶和華的法度確定，能使愚人有智慧。
耶和華的訓詞正直，能快活人的心，
耶和華的命令清潔，能明亮人的眼目。
耶和華的道理潔淨，存到永遠，
耶和華的典章真實，全然公義」

既是平行句子，我們當然不用強行解釋「律法」、「法度」、「訓詞」、「命令」、「道理」、「典章」之間的仔細分別。此外，保羅在羅馬書說「你若口裏認耶穌為主，心裏信神叫他從死裏復活，就必得救；因為人心裏相信，就可以稱義；口裏承認，就可以得救」（羅十9-10），亦明顯用上了平行意思。我們不能把「心裏相信」及「口裏承認」視為兩種回應（不然的話，聾啞的人豈非不能承認？），也無須去解釋「稱義」與「得救」的仔細分別。

希伯來詩歌這種平行體裁亦確然在文學上非常獨特出色，它不單令詩歌顯得生動和富感染力，其特性亦不會因不同語言的翻譯而變得失色。例如說，中國古詩很講求平仄與韻律，「床前明月光，疑是地上霜，舉頭望明月，低頭思故鄉」，就非常押韻，平仄公整。但若譯成英文，意思雖在，但平仄韻律必然全失，全詩當然亦黯然失色。希伯來詩歌不講求平仄韻律，只講求意思上的平行對稱，故此經過翻譯亦可維持意境。這亦是其詩歌體裁優異點之一。

希伯來詩歌雖不著重韻律，但也不是完全不重視其他規律的，例如詩篇一百四十五篇是為字母詩（acrostic poem），因這詩篇每節的首字的首字母是按希伯來文字母排列的。希伯來文主要有二十二個字母，故這詩就有二十一節（十三節應為兩節）。詩篇一百一十九篇也是字母詩，每八節一段，共分二十二段，即共一百七十六節，而每段內的八節的首字的首個字母都按希伯來文的字母次序來排列。耶利米哀歌也是以字母詩形式寫成的，故此第一、二、四、五章都各有二十二節。第三章則每三節為一段，每段內的三節都按字母排列，故此共有六十六節。這種規律大概是一種幫助百姓記憶的做法，因為古代希伯來人沒有書寫工具，故此很多時都要依靠口述方式，一代接一代地來傳遞信息。

類似的規律還有不少。例如詩篇四十二、四十三篇（兩篇原為一篇）每隔幾節就重覆出現「我的心哪，你為何憂悶，為何在我裏面煩躁，應當仰望神；因他笑臉幫助我，我還要稱讚他」（四十二5，11；四十三5）。此外，很多詩篇都在某些節句有「細拉」（Selah），亦可能是某種文章分段的規律（參詩三，四，五十二），但真正用法已不詳。

2 · 詩歌的應用

希伯來人的詩歌文化源遠流長，很早就有詩體出現，早期著名的有拉麥之詩（創四23），紅海之歌（出十五），巴蘭之歌（民二十三

至二十四)，摩西之歌（申三十二），底波拉之歌（士五）等等。這些詩歌似乎都不是詩人在家中慢慢作詩的情況下寫的，而是「隨口」地、即興地，詠唱出來的，且曲詞俱備。希伯來人經常浸淫於詩歌中，故此有這種即興作歌詠唱的本事。中國一些戲曲伶人也有類似的本事，不足為奇。

詩篇更是希伯來人歷代詩人的心血結晶。詩篇的詩都是詩歌，是供人唱詠的。其中有很多都註明所用的調子，例如詩篇六篇的調子是「第八」，詩篇二十二篇的調子是「朝鹿」，詩篇五十六篇的調子是「遠方無聲鴿」，詩篇五七至五十九等幾篇詩篇就同用「休要毀壞」作調子。當然，這些調子已失傳多時。我們雖不知道如何「唱」出這些詩歌，但也可感受到這民族是愛唱歌的民族。

很多詩篇亦註明所用的樂器，例如詩篇第四、六篇用「絲絃的樂器」，第五篇用「吹的樂器」，第八十四篇用「迦特樂器」等等。事實上，希伯來人發展了很多樂器，樂器的歷史可追溯至遠古時代該隱的後裔猶八，他乃「一切彈琴吹簫的祖師」（創四21）。單從詩篇第一百五十篇來看，其中所描寫的眾多樂器，如角聲、瑟、琴、鼓、絲絃樂器、簫、大響的鈸、高聲的鈸，都足以表明這民族是何等的善用樂器及喜愛音樂。每當他們快樂時，他們就會唱歌、擊鼓、跳舞。當摩西帶領百姓渡過紅海後，摩西的姐姐米利暗就「手裏拿著鼓，眾婦女也跟他出去拿鼓跳舞。米利暗應聲道說，你們要歌頌耶和華，因他大大戰勝，將馬和騎馬的投入海中」（出十五20-21）。當大衛把約櫃推往耶路撒冷時，「大衛和以色列的全家，在耶和華面前用松木製造的各樣樂器，和琴、瑟、鼓、鈸、鑼，作樂跳舞」（撒下六5），大衛又吩咐利未族長派善歌者在當中謳歌作樂（代上十五16-24）。「大衛穿著細麻布的以弗得，在耶和華面前極力跳舞。這樣，大衛和以色列的全家，歡呼吹角，將耶和華的約櫃抬上來」（撒上六14-15）。

希伯來人喜歡詩歌，大概因為詩歌可作為單調畜牧或農耕生活的調劑。大衛是個牧人，故此他也善於彈琴（撒上十六18）。著名的詩



喬琪地區出土的雕刻圖案，大衛彈的琴大概也是如此。

篇二十三篇就可能就是他牧羊時所唱的詩歌。另一方面，希伯來的詩歌跟其歷史故事傳遞有密切關係。如上文所述，古代以色列沒有書寫工具，很多遠古故事都要用口傳方式，一代一代傳下來。正因如此，創世記第一及第二章分別有兩個大同而小異的創世故事，因為作者（或應作「編者」，他大概就是摩西）是把兩個傳統創世故事都收錄起來。首個故事是以「神」為稱呼，第二個故事則用神的專名「耶和華」，而編者又保留這些稱呼，結果出現兩個故事，又各對神有不同稱呼。

當希伯來人以口述方式傳遞歷史故事時，很多時他們就會用上詩歌，因為詩歌是一種極有效而準確的傳遞方式，既幫助人易於記憶，又富有意義和趣味。我們可以想像一下：一個希伯來家庭，在完成一天工作後，眾人在屋前空地一起圍著爐火，然後有人彈琴，有人唱歌，然後家長就藉詩歌的內容把民族往昔的故事向眾人講述，並稱頌神的作為。很多聖經故事大概就是這樣傳下來的。

詩歌與樂器是希伯來社會各階層也喜愛的，牧畜及農耕者故然喜愛，那些躺臥在象牙床上的大戶人家也一樣「彈琴鼓瑟唱消閑的歌曲，為自己製造樂器，如同大衛所造的」（摩六5）。「他們在筵席上

彈琴、鼓瑟、擊鼓、吹笛、飲酒」(賽五11)。

此外，也得一提，詩篇是有五卷的(詩一至四十一篇為卷一，詩四十二至七十二篇為卷二，詩七十三至八十九篇為卷三，詩九十至一百零六篇為卷四，一百零七至一百五十篇為卷五)。這五卷詩篇其實原初就是五本詩集，後來才結合起來成為一本大詩集。正因如此，才出現有某種的重覆性，因為某些詩(全部或部份)可能同時收錄於兩本詩集中，故結合時就在不同卷集中都有出現。例如詩篇七十(屬卷二)跟詩篇四十篇十三至十七節(屬卷一)是相同的；詩篇一百零八篇(屬卷五)就結合了詩篇五十七及六十篇(屬卷二)。

五卷詩集在有關神之名稱方面各有不同，卷一多用「耶和華」而少用「神」，卷二多用「神」而少用「耶和華」，卷三則兩名稱相若，卷四全用「耶和華」，卷五亦幾乎全用「耶和華」。這種情況可能跟各卷編輯者的愛好有關，就好像今日「中文和合本聖經」也有「神」字版及「上帝」版的，甚至有「受洗」與「受浸」版。詩篇十四篇與五十三篇幾乎是一樣的，只不過前者屬卷一，故多採用「耶和華」而少用「神」；後者屬卷二，故用的是「神」。於是出現了這樣的不同：「耶和華從天上垂看世人，要看有明白的沒有」(詩十四2)，「神從天上垂看世人，要看有明白的沒有」(詩五十三2)。

這五卷的詩篇反映出希伯來人對詩歌的愛好，亦反映詩歌在百姓對神的讚美中是何等重要的。「我要稱頌耶和華；讚美他的話必常在我口中」(詩三十四1)，「我要歌唱耶和華的慈愛，直到永遠；我要用口將你的信實傳與萬代」(詩八十九1)。「來阿，我們要向耶和華歌唱，向拯救我們的磐石歡呼。我們要來感謝他，用詩歌向他歡呼」(詩九十五1)。

希伯來人讚美神時，用的不單是詩歌與各種樂器，也用跳舞及其他方式，例如「屈身」與「跪下」。「來阿，我們要屈身敬拜，在造我們的耶和華面前跪下」(詩九十五6)，但以理亦一日三次「雙膝跪在他神面前，禱告感謝」(但六4)。這種身體語言會在很大程度上幫

助信徒(無論是昔日的希伯來人或今日的基督徒)投入敬拜中。無論詩歌讚美、獻祭禮儀、節期慶祝、屈身跪拜、以至花數天時間往錫安山朝聖，都是希伯來百姓敬拜生活中的重要體驗，在某角度來看，亦是他們「圖象文化」的一部份(參本書第十三章)。他們的信仰側重的不是抽象思考，而是側重實在的行動、視覺的感受、身體的語言表達等等。

3 · 詩歌與宗教

希伯來人在日常生活中快樂時會唱歌讚美，在進行宗教慶祝活動時更離不開唱歌讚美。在五旬節、住棚節等節期中，他們會在「耶和華你的神面前歡樂」(申十六11, 15)；在安息日，他們會「大大快樂」(尼八11)，詩篇九十二就註明是首「安息日的詩歌」。詩篇一百二十至一百三十四篇都是「上行之詩」，是供希伯來百姓在往耶路撒冷朝聖時唱的詩歌，他們朝錫安山進發，一邊行一邊讚美。就是在一般獻祭時候，他們也一樣會歡樂慶祝(申十二7, 18)。歡樂時刻當然離不開詩歌讚美。

大衛作王時候，就在耶路撒冷聖殿中設立詩班，於是進一步把詩歌跟宗教事宜結連起來。歷代志上二十五章一節記載「大衛和眾首領分派亞薩、希幔，並耶杜頓的子孫，彈琴、鼓瑟、敲鈸、唱歌」，然後就詳細記載在詩班中供職之人員的名單。他們中「善於歌唱的，共有二百八十八人」(代上二十五7)，共分二十四班，可謂是個規模龐大的詩班。詩篇中很多詩歌都是供聖殿的詩班頌唱的，例如有些詩篇的標題提到「大衛的詩(也有可拉後裔、亞薩、希幔、以探等人的詩)，交與伶長」(參詩七十五、八十等)。大衛、可拉後裔、亞薩都是善歌者(參代上十五17, 二十五1-2)，他們把詩歌交與伶長，伶長是類似詩班長的角色，他會帶領聖殿詩班詠唱該些詩歌。很多詩篇標題都說是「大衛的詩」，但未必全部都是他寫的，因為原文除可譯作「大衛寫的詩」(by David)之外，也可譯作「為記念大衛而寫的詩」。

(for David)。雖然如此，大衛曾被稱為「作以色列的美歌者」(撒下二十三1)，其他聖經經文亦有提到他頌唱之詩(撒下一19-27，二十二，二十三3-7)，故此很多詩篇是他為聖殿敬拜而寫的詩歌，絕不成疑問。

聖殿的詩班、及供聖殿歌詠使用之眾多詩歌的存在，讓我們知道希伯來人的敬拜離不開詩歌。事實上，很多詩篇都屬感恩詩、祈禱詩、讚美詩，大概是百姓往聖殿敬拜及獻祭時所唱的詩歌(無論是他們唱出或又詩班代為唱出)。有些詩篇明顯是供人「對唱」或「啟應」式頌唱的(例如詩篇一百三十六篇全篇所有句子之下句都是「因他的慈愛永遠常存」)，可能由詩班自己對唱，或由詩班與獻祭者對唱或啟應。

新約希伯來人的宗教生活仍著重詩歌。當耶穌跟門徒在逾越節晚上吃「最後晚餐」時，也有一段唱歌的環節(太二十六30)，這大概是當時一般希伯來人守逾越節時的習俗。保羅在以弗所書中亦勸勉信徒，「當用詩章、頌詩、靈歌，彼此對說，口唱心和的讚美主」(弗五19)，可見保羅對詩歌的看重。無論是舊約百姓抑或新約信徒，詩歌與宗教都是分不開的。使徒約翰在異象中見著將來景象時，也看到信徒在那充滿水聲、雷聲及琴聲的天上唱著新歌(啟十四3)。

在後來的猶太教中，有所謂供節期中誦讀的五卷書，這五卷書皆來自希伯來聖經中的「其它著作」系列(Writings，有稱為「聖卷」或「聖書」系列)。在五旬節，他們誦讀路得記；普珥日時就誦讀以斯帖記；住棚節時誦讀傳道書；逾越節時誦讀雅歌；耶路撒冷覆亡紀念日時就誦讀耶利米哀歌。這亦可反映了猶太人心中之節期和詩歌的緊密關係。

4 · 詩歌中的感情

希伯來詩歌有幾個很重要的特色。首先，詩人都愛用平行體的描寫方式。其次，希伯來詩歌跟希伯來智慧文學是息息相關的，很多智

慧文字都以詩歌形式來表達，大概這跟智慧文字多涉及長輩對後輩的教導，而以詩歌體裁寫成的訓誨或智慧教導就來得比較生動，富有趣味，亦易於記憶。例如箴言就大多是以兩句為一節的詩句，簡短而意義清楚，極方便教導和記憶。

此外，在希伯來詩歌中，作者往往喜歡使用大量不同的修辭技巧，包括比喻法、擬人法等等。例如詩篇十八篇第二節把神喻作巖石和山寨，十七篇第八節把神喻作鳥類(另參詩五十七1)，二十四篇一至九節把城門擬為人物，要歡迎上帝的來臨，一百十四篇三至七節把滄海、河流、大山小山、大地，都擬為人物，因神的來臨而奔逃、顛覆或震動。

希伯來詩歌也善用誇張及渲染寫法來表達作者的感情，這些詩篇都不宜用字面意義去分析作者心中的心意或理解。例如詩篇一百三十七篇就極度誇張了詩人對巴比倫人的仇恨與咒詛，詩篇一百三十九篇以天馬行空、極為誇張的寫法來描寫神的全知、全能與全在。很多詩人都誇張地描寫敵人對他的迫害及他身心所受的苦痛，例如「求你不要遠離我，因為急難臨近了，沒有人幫助我。有許多公牛(喻敵人)圍繞我；巴珊大力的公牛四面困住我。他們向我張口，好像抓撕吼叫的獅子。我如水被倒出來。我的骨頭都脫了節；我心在我裏面如蠟鎔化；我的精力枯乾，如同瓦片；我的舌頭貼在我牙床上；你將我安置在死地的塵土中」(詩篇二十二11-15)，「耶和華阿，求你轉回，搭救我，因你的慈愛拯救我。因為在死地無人記念你，在陰間有誰稱謝你。我因唉哼而困乏；我每夜流淚，把床榻漂起，把褥子溼透」(詩六4-6)。

事實上，詩歌往往比散文較為易於表達作者的情緒。故此，一般而言，聖經的詩體部份都是較為感情豐富而洋溢的。以約伯記、雅歌、耶利米哀歌及很多詩篇為例，其感情之澎湃與激昂是其他聖經經文難以比擬的。詩歌能引發人的感情，這是我們也能輕易體會的事。也因此，聖經中很多詩歌(特別是詩篇)都對不少基督徒的靈修生活

有所幫助。

5 · 詩歌中的神話色彩

詩歌形式的表達不單讓作者有較大的自由及空間去流露他的感情，也讓作者有較大的自由空間去採納一些較少出現於散文中的內容。其中較為顯著的，是源自外邦神話故事的內容，這亦是希伯來詩歌的特色之一。大概舊約希伯來人都十分熟識這類外邦神話，故作者可借來作發揮，但這並不表示作者或讀者會認為這些神話內容是真實的。

例如說，約伯記的序言及結尾部份皆為散文體裁，但中間的正文部份則為詩歌體裁。在正文中，作者多次論到一些源自外邦神話的怪獸，這些怪獸都是邪惡與混亂的化身。「願那咒詛日子，且能惹動鱷魚的，咒詛那夜」（伯三8）。這裏的「鱷魚」並非是一般鱷魚（單看伯四十一之描寫就知道牠絕非尋常動物），而是指海怪Leviathan。這海怪與巴力神話中的Lotan是相等的。「我對神說，我豈是洋海，豈是大魚，你竟防守我呢？」（伯七12）。這「大魚」跟創世記一章十二節的「神造出大魚」的「大魚」一樣，希伯來文都是tannin。它並不指是普通的大魚，而是指海怪（《英文NIV譯本》譯作the monster of the deep，《現代中文譯本》直譯之為海獸）。

「神將北極鋪在空中，將大地懸在虛空，將水包在密雲中，雲卻不破裂。遮蔽他的寶座，將雲鋪在其上。在水面的周圍劃出界限，直到光明黑暗的交界。天的柱子因他的斥責震動驚奇。他以能力攪動大海，他藉知識打傷拉哈伯。藉他的靈使天有妝飾，他的手刺殺快蛇」（伯二十六7-13）。這裏明顯是形容著神在太初時的創造，那象徵混沌的水被喻為是被神擊傷的海獸「拉哈伯」，是被神刺殺的水中怪獸「快蛇」。

詩篇亦有很多這類外邦神話素材，例如「耶和華萬軍之神啊，那一個大能者像你耶和華？你的信實，是在你的四圍。你管轄海的狂

波浪翻騰，你就使他（不應譯作「它」）平靜了。你打碎了拉哈伯，似乎是已殺的人；你用有能的膀臂打散了你的仇敵。天屬你，地屬你，世界和其中所充滿的，都為你所建立。南北為你所創造，他和黑門都因你的名歡呼」（詩八十九8-12）。在這詩篇中，詩人以「管轄海的狂傲」來表達祂的大能與權柄，並且將海喻作海怪拉哈伯，這海怪是神的仇敵，牠必要被神打碎及打散，世界才可以有秩序。因此，當海被平定後，詩人跟著就提到神的創造。

先知書中詩歌體裁的經文也有類似素材，例如先知以賽亞提到耶和華的膀臂阿，興起，興起，以能力為衣穿上，像古時的年日，上古的世代興起一樣。從前砍碎拉哈伯，刺透大魚的，不是你麼」（賽五十一9）。這裏的「古時」，「上古」，「從前」等字眼都指向神在太初時的創造，神是「鋪張諸天，立定地基，創造你的耶和華」（賽五十一13）。拉哈伯和大魚都表徵大海之混沌勢力，神打敗混沌之後，帶來了創造。

聖經作者借用外邦神話素材主要是一種文化上的會通與轉化，而這種轉化除詩歌體裁外，就較少見諸於其它文體。大概詩歌體裁在取材方面有較大的彈性，所以能容納此類外邦神話材料。事實上，舊約含有的外邦資料多見於詩歌智慧書中，如故事背景極似是以東地的約伯記，箴言三十及三十一章的外邦王廷訓言等等。

第六部份

文化及生活雜談篇

聖經故事多圍繞著一些君王、士師、先知、祭司、或國家的戰爭，而較少去描述百姓整體的宗教生活，或他們在宗教道德上的敗壞。聖經較少去描寫希伯來人日常的家居生活及社會狀態。雖然如此，從聖經及一些考古學資料的有限及零碎篇幅中，我們仍是大概可了解到希伯來人的家庭及社會生活。

雖然在政治上，希伯來人經歷了很多時代的變遷，從定居迦南到被埃及統治，從被擄到被希臘和羅馬相繼統治，從分散列邦到本世紀的以色列國。然而，一般百姓的生活卻沒有因這些政治上的大變動而有很大變動。希伯來人的生活 and 宗教是分不開的，宗教既沒有太多變動，一般百姓的生活自然也相差不大。

本章所論的多是一般希伯來人的日常起居情況，或許讀來有點瑣碎，但在這種跟希伯來人的「近距離接觸」中，會把他們更有血有肉地呈現我們眼前，使我們更了解他們，亦從而明白一些需有此類背景認識才可理解清楚的聖經故事細節。

第三十一章

希伯來人的家庭生活

1 · 家庭中男女的角色

希伯來人是以男性為主導的民族，一切獻祭、決策、領導角色，都由男性負責，女性主要負責照顧兒女及打理家中要務。在信仰上，女性幾乎是完全隱於男性背後的。最明顯的例子，是希伯來男性以割禮為加入希伯來信仰群體的表徵，女性則沒有。即使是朝聖，也是男性的任務（出二十三17）。祭司職份固然沒有女性的份兒，連聖殿的內院也是只供男性內進的地方。今日很多猶太會堂仍是男與女分開就坐，一般是男在正中，女在後方或兩旁。

宗教上如是，家庭方面也如是。事實上，希伯來人是甚為父權至上的民族。他們十分敬重父親。年代越古遠，「父親」（或可稱「家長」、「族長」）就擁有越大權柄。在亞伯拉罕、以撒、雅各等族長時代，直到王國初期，「家長」簡直可說是家庭中的君王，如果這「家長」較有財勢的話，他可以同時擁有幾個妻子。亞伯拉罕、雅各就有很多妻子。每個妻子都為這「家長」生下兒女，而無論是妻妾們、抑或是兒子、媳婦或他們所生的兒女，以至未出嫁的女兒，全都是這「家長」的產業。在挪亞及方舟故事中（創七），特別提到了挪亞三個兒子及他三個媳婦，他們都是挪亞這家長之產業的一部份。約伯記故事亦是以族長時期為背景，主人翁約伯就是個大「家長」，所有兒女、牛羊駱駝、僕婢，都是屬於他的。

隨著時代的變遷，這種大家庭制度才逐漸瓦解，取而代之的是一夫一妻的小家庭制度（詳情請參閱本書第十六章「從第五誡看希伯來人的祖先後裔觀」）。雖然家長的權柄隨著大家庭制度的瓦解而減少，但在那多方面他始終是家庭中的決策者，包括兒子及女兒的婚事（除

非兒子在外面生活)。亞伯拉罕就為兒子以撒尋找合適對象，完全不須要兒子給與甚麼意見(創二十四)。雅各因為離家遠走哈蘭，所以可以決定自己的婚事，選擇自己的配偶(創二十九)，雖然往哈蘭找對象之事本身也出自他父親以撒的吩咐(創二十八2)。這種由家長「許配」女兒給別人的情況從舊約一直延伸至新約(參申二十二23，太一18-19)，而這種「許配」大概都是由父親作主(參申二十二16)。

父親比母親擁有更大權柄，兒子與女兒也如是。在各方面而言，兒子們都比女兒們更受父母重視，只有男孩可以承繼產業(長子會得到最多的產業，甚至得到父親更多的祝福，參創二十七)，女兒們甚麼也沒有，除非她沒有兄弟(民二十七8)。像古代重男輕女的中國社會一樣，希伯來人也一樣重視生男孩多於生女孩。例如他們往往只會記下所生之兒子，而少提到所生的女兒。就像亞當及夏娃除該隱及亞伯外，當然也有生下女兒，不然該隱如何有妻子(創四17)?但經文卻沒有提到這些女兒的名字。希伯來的家譜往往都只記載男性的血統延續(參創五)，少有提到女性，除非她們在該家系歷史扮演過特別的角色(如太一章之耶穌家譜中的喇合、路得及烏利亞妻子)。

希伯來婦女身份地位都依仗著男性(無論是丈夫抑或兒子)。正因如此，在希伯來世界裏，女性婚後未能生養兒女會很悲慘(參撒上一章所載之哈拿的例子)。相反，愈多兒女就愈有榮耀，也愈得丈夫歡心。所以，雅各的妻妾才會以生養兒女作為彼此爭相要得到雅各歡心及家庭中之地位的憑藉，其間更有使用催情藥「風茄」、希望增加男方的性能力(亦等同增加生殖兒女的機會)的情況(創三十14-16)。

當然，希伯來女性如果無夫無子，情況就會更慘。如路得記所記，拿俄米失去丈夫和兒子，兒媳路得失去丈夫，她們的境遇就很淒涼，難怪拿俄米為此而大大訴苦(得一20)。在當時代，寡婦要穿上「寡婦的衣裳」(創三十八14)，以表示她們的特殊身份。摩西律法就有很多條文保障這些寡婦(參申十四29，十六11，二十四20)及其他社會上無法自力謀生的人。

摩西律法規定，如果已婚女性被人姦污，那犯事男人就要被處死。但若被姦者是未婚的，則那男人就要把她娶來為妻，終身不可休妻(申二十二22-29)。這條例看來有點古怪，但在當時習俗來說，一個未婚女性若被姦污，就難以找到丈夫，也即境況類同一個寡婦，故此那犯事男人就一定要負責任，讓被姦者能有一個歸宿，免得終身痛苦。這亦可反映當時婦女身份地位都依仗著男性(無論是丈夫抑或兒子)的情況。

希伯來女性地位比不上男性，婦女除了身份地位都依仗著男性外，她們也比男性少了點自由，例如是社交活動的自由。希伯來女性是不可隨意「拋頭露面」的，她們的婚事是由父親作主的(參拉結及利亞的例子，創二十九；及迦勒以女兒為「獎勵品」的例子，士一12)，沒有自由戀愛這回事，而且未婚的女性常要用帕子蒙頭(參創二十四65，三十八14)，更且不可隨處走動(雅各女兒底拿自行出去走動，是大膽的行徑，並不合乎當時人心中之「體統」，創三十四1)。即使是已婚的女性，也不會隨意接近外人。當亞伯拉罕接待客人之際，他妻子撒拉就要躲在帳棚門口聽他們說話(創十八10)。此外，從羅得有權把女兒交出來、任憑匪類玷辱的例子看來(創十九8，另參士十九24)，當時女性是沒有甚麼地位可言的。

希伯來婦女並不會隨意出現在公眾場合，除非是特殊的場合，例如舉喪或特別喜慶的日子。以色列人過了紅海之後，女先知米利暗(即亞倫的姊姊)就「手裏拿著鼓；眾婦女也跟著她出去拿著鼓跳舞」(出十五20)。大衛戰勝歌利亞、凱旋回歸耶路撒冷時，「婦女們從以色列各城裏出來，歡歡喜喜，打鼓擊磬，歌唱跳舞，迎接掃羅王。眾婦女舞蹈唱和，說：掃羅殺千千，大衛殺萬萬」(撒上一十八6-7)。後來大衛迎約櫃回京，也記載大衛並以色列全家在上帝面前歡呼奏樂，「用松木製造的各樣樂器和琴、瑟、鼓、鈸、鑼，作樂跳舞」(撒下六5)，這裏並未明載有婦女在內，但大衛既跳舞，就很可能有婦女隨著跳舞，以致引起了大衛妻子亞甲的非議。大衛見亞甲不悅，就



今日住在曠野帳幕中的亞拉伯婦女，仍然面蒙長紗。

說，「你所說的那些婦女，他們倒要尊崇我」（撒下六 22）。

整體而言，希伯來人像其他古代人一樣，仍是離不開重男輕女的觀念。這種觀念亦見諸於摩西律法本身，例如生男孩的婦人，就會不潔淨七天，生女孩的婦人，就不潔淨兩個七天（利十二 1-5）。除了重男輕女外，我們很難解釋為何生女孩會比生男孩稍不潔淨。律法又記載，只要有合理的理由，男人是有權休妻的（特別是妻子與別人通姦，參申二十四），但律法卻從未提到女的也可休夫。

希伯來人身處普遍地重男輕女的古代世界（以古代中國為例，其實重男輕女觀念就遠較希伯來人為甚），故他們也不會全然沒有類似觀念。摩西律法一方面是神向人的啟示，另一方面也不能全然脫離當代人的思想文化及意識形態。舉例說，今日我們都知道奴隸制度是不人道的，然而，古代人都盛行奴隸制度，販賣人口之事更是無日無之，少年約瑟就被哥哥們賣往埃及。既然奴隸是古代世界的一部份，摩西律法就不能把這制度廢去。雖然如此，摩西律法也盡量要百姓善待奴

。同樣，摩西律法也不能脫離時代背景地完全做到甚麼也男女平等，然而在很多方面，律法也確然嘗試保障婦女的權益，及盡量做到男女平等。律法要人公正地對待妻子、不可胡亂加以譏謗（參申二十 13-21），要男人有合理理由才可休妻，又要人照顧社會上無助的孀婦。這些都是摩西律法善待女性的表現，比起中國古代女性連沒有生育能力（或甚至只是沒有生育「男嬰」的能力）也會被丈夫公然撇棄來說，摩西律法是遠為合理的。

到了新約時期，情況稍有不同，大概因為兩約之間時百姓多接觸外邦人及其文化，故凡事皆有較開放態度。例如有女先知的出現（路十一 36），耶穌也有不少跟隨者是女的，而且女信眾在初期教會中亦扮演極重要角色。雖然如此，男性在社會及宗教上的主導地位仍是不變。教會的領袖階層仍是由男性負責。保羅亦曾提到婦女不宜在會中講道（林前十四 34-36），即使在會中禱告或講道，也要蒙著頭（林前十一 5-14）。

聖經中男性的主導角色雖有其社會及文化因素在內，而且有時亦有點兒「重男輕女」，但也不能抹殺一件事實，就是「男主外、女主內」的角色本身也源自神的心意。神當然視男女為平等的（所以「重男輕女」決不合乎祂心意），但平等不等於相等。神創造男女，各有其性情特質，就是要他們在家庭及社會中扮演不同角色。祂要男性在家庭、社會及宗教方面作主導，要女性在各方面作輔助（參創二 18），特別是照顧家庭及子女方面。男女平等而不相等，在生活不同範疇或層次中，各有千秋。正因這樣，無論是舊約抑或新約，都沒有甚麼女性領袖出現。這是希伯來文化的現象，也是神創世的心意（再次重申，這不排除希伯來人有時會過於輕視女性的可能，以致不能達到神創造時那種男女平等的心意）。有關男女角色的問題，可參看筆者另一著作「創造神學」第六章的討論。

聖經中有否有職事的女性事奉者？當然有，例如使徒行傳二十一章九節就提到有女先知，但聖經中這類例子不多，而且她們也不是扮

演領導角色，至少聖經沒有對她們多加描寫。較為突出的女性事奉者大概只有兩位。其中一位是摩西的姐姐「先知米利暗」(出十五21)。但她的領袖地位或先知職份並不明顯，且因想挑戰摩西的先知權柄而遭神懲罰(民十二)。另一位是女士師底波拉(士四至五章)。底波拉帶領百姓與迦南將軍西西拉爭戰，將敵軍擊潰。可是，神呼召的原是巴拉，但膽怯的巴拉卻非要底波拉同去不可，結果，她說：「我必與你同去，只是你在所行的路上，得不著榮耀，因為耶和華要將西西拉交在一個婦人手裏」(四9)。在整個爭戰過程中，真正的領袖是巴拉，底波拉只是巴拉精神上的支持者。底波拉無意作領袖，在事件中亦處處協助巴拉扮回領袖的角色。所以，我們不宜將底波拉作為女性領導性事奉的例子。底波拉，是個深明大義的人。

聖經中的女性沒有怎樣作領導性事奉，但並不表示她們沒有成就或影響力。聖經中不欠影響深遠，留芳百世的女性，如路得、哈拿、以斯帖、耶穌之母馬利亞等等。但她們都是普通的女性，沒有職事，更不是領袖，然而她們豐溢的靈命與智慧令她們產生莫大的影響力。她們都是典型的傳統女性，順從丈夫，相夫教子。她們絕不是甚麼「女強人」。

希伯來人景仰大領袖，大先知，大君王，但也歌頌路得、哈拿等偉大女性。即使是一個成功地「相夫教子」的普通女性，也是他們深深景仰佩服的，箴言三十一章提到的那才德婦人，便是一明顯例子。「才德的婦人，誰能得著呢，他的價值遠勝過珍珠；他的丈夫倚靠他，必不缺乏利益；他一生使丈夫有益無損」(箴三十一10)。「豔麗是虛假的，美容是虛浮的；惟敬畏耶和華的婦女，必得稱讚」(箴三十一30)。嚴格來說，箴言三十一章仍是以男性為中心的世界，一切都以男性之得失榮辱為依歸。那才德婦人使丈夫「不缺乏利益」、「有益無損」、她的賢能又使他丈夫「在城門口與本地的長老同坐」的時候，能「為眾人所認識」。雖然如此，但仍無損這才德女人本身的光芒與榮耀。箴言三十一章，仍是稱頌這才德女子的。

時至今日，猶太女性地位已然大大提高。女性不單可擔任拉比(Rabbi)，甚至可以當兵。但在宗教禮儀方面，她們仍是不能與男性平起平坐。如上文提到，她們在會堂中往往要與男性們分開位置來就坐(當然，她們要坐在較不顯眼的地方)。在著名的哭牆下，男性與女性希伯來人也是「楚河漢界」地聚集禱告的，即使是外來遊客，也不能例外。



猶太人在會堂中的聚會，男在中央，女在兩旁。

2 · 家庭的其他成員

希伯來家庭中除了兒女外，還有依附著一些較大家庭的「非親屬」。例如摩西律法記載百姓在七七節、住棚節等節期時，「你和你兒女，僕婢，並住在城裏的利未人，以及寄居的，與孤兒寡婦，都要歡樂」(申十六14，另參出二十10)。這些都是希伯來某些較大家庭中的一份子，卻是「非親屬」性質。

僕役婢女

希伯來的奴僕跟今日的僕人不同，今日的僕人是有很多權利的，

可以自由往來，自由換主人，自由結束主僕關係等等。但希伯來的奴僕卻是毫無自由可言的，他（她）們全然隸屬其主人，是主人的財產之一，就像昔日美國的黑奴或昔日中國的奴婢一樣。

希伯來社會中有兩類奴僕。一類是源自外邦的奴僕，他們一般是戰爭中的俘虜，要為國家作苦工。大衛就曾驅使戰俘為他工作（參民三十一 25-47，王上九 21）。一類是本身乃希伯來人的奴僕，他們因各種理由而要賣身（例如太過窮乏，或欠債而無法償還，參利二十五 39），或是把兒女賣掉（參出二十一 7，王下四 1）。買賣人口是古代世界共通的現象，約瑟的哥哥就把約瑟賣往埃及去作奴僕。然而，賣身式的奴僕並不用終身作奴僕。只要那奴僕有錢替自己贖身，或別人有錢替他贖身，他就可以重獲自由。若他無法贖身的話，按摩西律法規定，奴僕作工七年後，主人就要還他自由（申十五 12-14）。或者主人傷害了那奴僕的身體，主人就要因此還他自由（出二十一 26）。這些都是對奴僕的一種保障。該奴僕甚至有權選擇留下，終身服侍主人（申十五 16-18）。由於在摩西律法之下，奴僕在家庭中是很有保障和得溫飽的，而且他們一樣可以享有安息日的休息和節期中的歡樂。這些好處對部份奴僕來說，是比自由更可貴的事，故他們寧可選擇留下。總括而言，舊約以色列雖有奴隸制度，但不及古代近東其他國家般普遍，以色列的奴隸亦享有較多自由。

新約時代，奴隸制度依然存在，而且很多奴隸成了基督徒（參西三 22-24，提前六 1-2）。保羅亦勉勵腓利門要善待其僕阿尼西母（門 15-16）。跟舊約比較，奴隸在新約時已不用再作艱苦工作。他們多半是財主家中或皇宮中的奴隸，而且數目也不及舊約般多。

寄居者

有些外邦人因為某些原故而來到以色列居住，他們在以色列不能擁有土地，亦因而很難獨立生活，一般都非常窮困，故此須要依附一些希伯來家庭來生活。他們不是僕婢，他們是絕對自由的，雖然在社

會上他們是次等的居民。

此外，也有其他一些無法在社會上獨立謀生的人會依附著某些家庭來生活，包括那些沒有自己家庭的孤兒與寡婦，並那些既不能擁有自己地土、但又沒有祭司職事可供餬口的利未人（參本書第十九章）。

按摩西律法規定，百姓在節期時要與家中僕婢，並家中的寄居者、孤兒寡婦及利未人等同樂。這表示百姓在生活中不能忽視這些較貧乏者的身心需要。

3 · 家居環境

人類在最早期就已懂得建造城和帳幕。按創世記記載，該隱獨力建造了以諾城（創四 17），是人類的首座城。該隱後裔雅八是住帳棚牧養牲畜之人的祖師（創四 20）。雖然這些記載大抵只屬溯源性質，未必跟史實相符（參本書二十七章），但人類一開始就有高度文化，該不成疑問。創世記十一章亦記載古代人曾在示拿平原（即迦勒底，亦即古巴比倫地區）建造「高得頂天」的巴別城和巴別塔，可見當時人類已有很高的建築技術。亞伯拉罕來自迦勒底吾珥，考古學家亦在該地方發掘出偉大的建築物。雖然如此，早期希伯來人並沒有建造甚麼偉大建築或發展甚麼建築技術或藝術，相比起巴比倫或埃及等古國，以至迦南的諸城邦，希伯來人在這些方面是相當遜色的。即使是王國時期，也有所不及，所羅門建造聖殿時就要依賴腓利基人提供的材料及建築人材。

事實上，無論是建築技術，抑或是雕刻藝術、鑄造金屬之技術，以至其他科學，希伯來人都及不上其他民族。當然，希伯來人在宗教、文學、道德倫理觀念等範疇的發展，又是其他民族所無可比擬的。

在列祖及出埃及時期，希伯來人都只是住在簡陋帳幕。今日以色列南部仍有遊牧於曠野中的亞拉伯人，稱為 Bedouin，他們住在以木、布塊「堆起」來的帳幕中，稱為 Bedouin Tent，其外形有點像今

日我們往野外扎營渡宿的帳幕，當然，Bedouin Tent 就不規則及雜亂得多，所用的布塊也只是把一塊塊山羊毛縫在一起而成的，甚為簡陋。一般相信，昔日在該地區生活過的希伯來人的帳幕也是那樣子的。他們用繩子和橛子（類同我們今日的營釘）來堅固帳幕，橛子愈堅固、繩索愈長，帳幕就可以起得更大（參賽五十四2-3）。不單希伯來人帳幕跟今日亞拉伯人的帳幕類同，大概其他生活方式在數千年來也沒有多大改變。事實上，除住帳幕外，該些 Bedouin 亞拉伯人的各種生活形態都很原始，例如他們仍是穿著粗布塊覆蓋成的簡陋衣服，仍沿用古法來烘製麵包及各種奶類食品（都是由婦女負責的）。由於沙漠地方打水不易，水源不足，羊奶亦因悶熱天氣容易變酸，所以他們會把羊奶弄成可以久放的乳酪。他們亦會用牛羊等動物來製造盛器或甚至渡江用的浮器，方法是先把動物的頭、手、腳部份斬去，再把動物的骨與肉全部「挖空」，只保留完整的外皮，然後把頭及四肢的「破口」扎實，成為袋狀的盛器，既可盛水或奶，又可助人渡江。昔日雅億打開「皮袋」，倒奶給迦南將軍西西拉喝，該「皮袋」很可能就是這種羊皮袋（士四19）。今日 Bedouin 不少亞拉伯婦女仍然蒙頭，男性們仍在市集聚首。我們若研究 Bedouin 亞拉伯人的生活起居，大概就可以知道昔日亞伯拉罕等列祖是如何生活的。

住帳幕的好處是方便遷移，羊群把附近的草吃光，希伯來人就隨時搬家，那裏有草原，就搬到那裏（一般也等於沿著水源而遷移），在那裏「支搭帳棚」（參創十二8）。今日的 Bedouin 亞拉伯人一樣為牧畜而四處「隨草飄流」。這類帳幕也方便希伯來人發展大家庭制度，因為他們可以隨時把「家居」擴大或加多來容納新的家庭成員，甚至每個妻妾都各有其帳幕，像拉班在雅各那裏搜查失去的神像時，就「從利亞的帳棚出來，進了拉結的帳棚」（創三十一33，另參創二十四67）。

當希伯來人進入迦南後，他們成了這地土的永久居民，於是他們開始興建房屋。他們由游牧為生轉為以務農為生。農耕生活是不用再



今日住在曠野之阿拉伯人的生活都很清貧。



住在帳幕中的阿拉伯家庭。

四處遷移的。希伯來人的家居一般不大，而且地板、牆壁、天花都是泥磚造的，不太穩固。馬可福音記載，當耶穌在一房子中講道時，有人想帶一癱子來見他，但因人太多，他們無法進入，於是就拆了屋頂，把癱子連所躺臥的褥子一併吊下，好讓耶穌看到他並醫治他（可

二1-5)。這故事反映當時的家居建築是不甚穩妥的。此外，照考古研究得知，他們的家居內一般沒有甚麼傢俱，進膳時一家人就圍坐著一張置於中央的矮石板、側臥在地上來進膳，睡覺就睡在以禾稈鋪成的床上。但大戶人家則會有床榻、桌子、椅子等等（參王下四8-10）。耶穌和門徒吃逾越節晚餐時，大概也是臥在地上的，正因如此，側臥在耶穌身旁的門徒（他是「耶穌所愛的」，約十三23，應是指約翰）才可以「側身挨近耶穌的懷裏」，又可以「就勢靠著耶穌的胸膛」向問他發問題。意大利米蘭之名畫「最後晚餐」中耶穌與十二門徒那種圍坐在長桌邊進膳的情況，大概與事實不符。

由於要避免風沙入屋，所以古代希伯來人家居不會有煙筒，而窗子都很細小。在耶路撒冷南部三十五里之亞拉得（Arad）所發挖到的一間古代石屋中，甚至完全沒有窗，而天花也只有約人身的高度。窗小，樓底低，室內自然較暗，所以就常要靠油燈來「照亮一家的人」（太五15）。窗小也使室內較悶熱，且有各種氣味（人的氣味，及小牲畜的氣味），所以希伯來人很多時都會走上天台活動。他們的屋子多有梯子通往天台，這些梯子是建在屋外的。他們的天台多是平的（參書二6，士十六27），故可容納一家人在上面休憩。今日我們一般生活在較多雨水地方，故此家居的天台多是斜的，以適合大雨的季節。由於巴勒斯坦氣候較乾燥，故此平坦天台也問題不大。他們會在天台納涼、曬乾穀物或麻糶。約書亞記二章六節就提到迦南女子喇合把兩個希伯來人藏身在房頂上所擺放的麻糶中（書二6）。在耶穌醫治癱子的故事中，當時很多人擠在房子中，但有人卻可以輕易走上屋頂及拆去部份屋頂來吊下癱子，就是因為那些屋子外面有樓梯通往屋頂。在天氣特別熱時，人們也會在天台睡覺。申命記二十二章八節亦規定百姓要在天台四圍安裝欄杆，免得有人不小心墮下受傷。

在王國初期，希伯來人房屋大致都差不多大小，但自王國中期開始，由於社會上貧富懸殊問題愈來愈嚴重（參摩六4-6），所以人們的房屋也有所分歧。富戶人家的屋又大又美，窮人卻受盡壓迫（土地有

富戶屋子與土地擴張當然表示窮人屋子與土地減少）。正如先知賽亞說，「禍哉，那些（富人）以房連房，以地連地，以致不留餘地的，只顧自己獨居境內。我耳聞萬軍之耶和華說，必有許多又大又美的房屋，成為荒涼，無人居住」（賽五8-9，另參摩六4-6）。

此外，也得一提，雖然帳幕漸漸被房屋取代，但帳幕一直存在，特別是一些在荒野地帶生活的人。使徒保羅就曾織帳棚為業（徒十八3）。如上文所述，今日以色列南部仍有許多住在帳棚中的亞拉伯人。

4 · 家務

就像今日 Bedouin 亞拉伯婦女一樣，希伯來人家中的一切雜務都由女人負責。她們要負責照顧小孩、烘薄麵包、煮食物、清理家居（對於當時周圍都是風沙的環境來說，清理家居不是易事）、紡織衣服，甚至要照顧牲畜、及在田間工作。箴言三十一章所描寫的才德婦人，就要負責多項家中雜務。現代人洗衣服有洗衣機代勞，希伯來婦女就要把衣服拿到溪水或井旁處清洗。這些也是她們彼此傾談問候的地方。此外，她們也要去打水。巴勒斯坦只有很少河流，雨量又不足，故此人們很依賴井水的供應。當列祖進入迦南時，他們要自己挖井取水，因為迦南人是對他們不甚歡迎的，而他們亦曾為井水之事而與外人爭執（參創二十六19-25）。而打井水的工作，是由婦女負責的。她們打水回家用，或是打水在槽中，讓羊群得水飲（參出二16）。耶穌就曾在井旁遇到一個來打水的撒瑪利亞婦女，他並向她講及活水的道理（約四）。由於井水供應有限，希伯來婦女往往要一清早就前往井旁打水。而且由於要較為平均地分配井水，故此這些井有時會以大石放在井口，待多人聚集時才把石頭拿走（參創二十九1-12）。

今日 Bedouin 亞拉伯婦女也負責扎營幕工作，希伯來婦女大概也是。士師記記載，當夏瑣的將軍西西拉被追趕之際，他逃進了「希百之妻雅億的帳棚」，後來在他熟睡時，雅億「取了帳棚的橛子，手裏



給羊群打水喝的婦女。

5 · 衣服與鞋

希伯來人的衣服都由婦女們自己為家人紡織，主要原料來自羊毛或駱駝毛，而男女衣著款式相近，都很簡單，內有裏衣，耶穌的裏衣就被人拈鬮撕開（約十九23）。外面就有外衣或外袍，這些外袍多是細麻或粗麻布所造，容易破裂，但也容易修補。很多時希伯來人在悲憤時會把灰塵撒在頭上，及把外袍撕裂（創三十七28，34，伯二9，撒下十三19），可見其易裂情況，而且舊約時代如是，新約時代也如是（參可十四63）。

舊約王國初期，先知亞希雅為要向耶羅波安表明預言的意思，就把自己身上新衣撕成十二片（大概沒有剪刀之類器具之助，王上十一30）。既是新衣，就表示不是舊得很霉爛的衣服，卻一樣可以撕成多片。

而且一般相信，這些外衣都很大件，以致它可以輕易遮蓋人的全身（參創九23），把刀收藏（撒上二十一9），把臉蒙起來（王上十九13），或收集穀類（得三15）或金飾之用（參士八25）。當他們的衣服被割斷一半時，就會「露出下體」（撒下十4）來，可見是很長



埃及墓壁中繪畫的遊牧人仕，可能是希伯來人，或衣著相近的中東遊牧者。

的衣服。由於外衣大件，所以他們常以布帶或毛巾束腰（參結十六10，約十三4），在困難日子裏，他們或會僅以繩子束腰（參賽三24）。

窮人甚至可以拿外衣作晚間蓋身保暖的被褥，所以摩西律法規定人若在借錢時把衣服當作抵押，債主也應該在日落前歸還衣服給他，以免他終夜暴寒（出二十二27）。事實上，對於很多貧窮人仕來說，外衣往往就是他們最貴重、也最賴以維生的東西。約伯形容極窮、極苦、極無助之人的境況，也以「終夜赤身無衣，天氣寒冷毫無遮蓋」（伯二十四7）為形容。當先知以利亞遇到正在耕地的以利沙時，他要呼召以利沙去跟隨自己去作先知。他把外衣搭在以利沙身上作為一種呼召的憑據，大概這外衣已是他所能給與新徒兒的最貴重禮物（王上十九19）。耶穌曾說，「有人想要告你，要拿你的裏衣，連外衣也由他拿去」（太五40），就含有「甚麼也都由敵人拿去」的意思。

從考古資料看來，迦南人都很著重衣服款式及顏色。他們的衣著比希伯來人的遠為華麗。有人相信「迦南」（Canaan）這字原本就是指一種由地中海沿岸某類貝殼提煉出來的紫或紫紅色顏料。當然也有人

不同意這解釋。無論如何，迦南人重視衣著，是毫無疑問的。但希伯來人就沒有承接迦南人這方面的風氣，他們的衣著簡樸得多，以白或灰白色細麻衣為主。事實上，希伯來人對「美麗」自有他們的一套理解（參本書第三十三章「希伯來人眼中的智慧、公義與美麗」），衣服的美麗並不是他們所看重的，女性也少有打扮，除非他們是極有身份的人，或是作妓女的（參箴七10）。希伯來人認為服裝的選擇是內心的外現，人內心怎樣，服飾也會隨之，所以他們愛穿白麻衣，以表示聖潔無瑕。甚至衣服也可反映人對神的態度，所以詩人說「當以聖潔的妝飾敬拜耶和華」（詩九十六9，另參二十九2）。律法亦禁止百姓男女易服（申二十二5），因為這會使內心走向淫猥。祭司的衣服極莊嚴神聖，反映祭司本身的高尚質素。穿白衣表示心中的潔淨無瑕，故啟示錄多次提到義人要穿白衣（參啟三4-5，六11，九9，十九8）。今日某些保守的猶太人就會長期穿上黑色的長褸長褲和黑鞋，以表敬虔，這改變可能跟人們認為頭髮代表聖潔有關（參本書第三十六章）。



埃及墓中壁畫，繪有迦南人向埃及法老進貢的情況，迦南人衣著非常華麗。



全身黑色衣著的哈西丁猶太人。

在舊約時期，特別染上顏色的衣服是甚為奢侈的事，所以當雅各將一件彩衣給了約瑟時，約瑟就遭到哥哥們的嫉妒（創三十七3-4）。在戰爭之際，彩衣可以成為人所搶掠的對象（參士五30）。即使在王國時期，也只有富戶或皇室成員才會穿上彩衣（參撒下十三18）。華麗衣服是國際間商業交易的其中一項重要商品（參結二十七23-24）。

箴言三十一章論到一才德婦人時，說她在下雪天不用為家人擔心，「因為全家都穿著朱紅衣服」（箴三十一21）。朱紅衣服不會令人更暖和，而且這種昂貴的染色布料也不太符合她「全家都穿著」的情況。這裏的「朱紅衣服」其實是指兩層或加厚的衣服，故此更為暖和。《呂振中譯本》在這裏譯作「因為她全家都穿著夾衣裳」。至於二十二節說她為自己作細麻和紫色布的衣服，則應是實情。如上文所述，地中海出產的某些貝殼可煉製紫色或紫紅色顏料。但這貝殼（一般相信是稱為 *Murex brandaris* 及 *Murex trunculus* 的兩類品種）產地不廣，數量亦不多，能提煉出來的顏料就更少，所以在當時是甚為貴重的。但該才德婦人經營有道，能為自己紡製紫色衣服，並不為奇。

紫色顏料得來不易，所以紫色一直有著尊貴的意味。紫色是祭司衣服的主要顏色之一（出二十八5，另參出二十五3）。士師記提到米甸王戴上月環耳墜，身穿紫色衣服，形態極為顯貴（士八26）。此外，所羅門王的華轎的坐墊是紫色的（歌三10）。在耶穌所說之「財主和拉撒路」故事中，財主是穿著紫色袍的（路十六19）。耶穌在被釘十字架時，曾一度被羅馬兵丁戲弄，替他穿上「紫色的袍，又用荆棘編作冠冕給他戴上；就慶賀他說，恭喜猶太人的王阿」（可十五17-18）。紫色，無論對希伯來人或羅馬人來說，都是代表皇室的顏色。無獨有偶，中國古代也是以紫衣為貴胄高官的公服，又以紫色喻皇室，「紫禁」，指皇帝居住的宮庭，因此北京故宮又名「紫禁城」。即使是今日，英國皇室也是以紫色為表徵的。

啟示錄十七章記載那代表巴比倫王國的大淫婦時，也提到這滿有權柄和財富的淫婦是穿著紫色衣服的（啟十七4，另參啟十八12，16）。

希伯來人一般衣著都相近（當然皇室及富人的衣飾會較為華麗），只有那些有職事的祭司及兵士之服飾是與眾不同的。祭司的聖衣極為講究，而且甚富屬靈象徵意味（參出三十九）。兵士們就會有戰衣、鎧甲和頭盔（參撒十七38，十八4，賽五十九17，另參弗六14-17），但應是統帥及較高級將領才有。此外，由於希伯來人認為衣服與人的內心是互相比照的，故他們在舉喪時會披上麻布作為孝衣（參撒下十四2）。即使是他們在日常生活中感到極度哀傷時，他們也會披上麻布。不單披麻，而且蒙灰。蒙灰就是把炭灰鋪在頭上及身上，以表心中傷痛。這種蒙灰也可以歸入「孝衣」或「哀服」類別。

耶穌曾向門徒說到，他若向推羅及西頓施展神蹟，他們必定早已痛改前非，「披麻蒙灰坐在地上悔改了」（路十12）。昔日約拿往尼尼微傳道，當地人信主時也都穿上麻衣，而尼尼微王更「脫下朝服，披上麻布，坐在灰中」（拿三6，另參伯二8，賽五十八5）。除「蒙灰」、「坐灰」外，希伯來人也會「輓在灰中」（參彌一10，耶六26），

或「把塵土向天揚起來，落在自己的頭上」（伯二12）。可見形式並無一定，總之在極傷心時有灰在身上就是了。塵土或爐灰，都是世人眼中最為低微之物，被萬物所「踐踏」，故希伯來人以此物代表自己痛苦之極，以至在世上微不足道，正如約伯在苦痛中說「神把我扔在淤泥中，我就像塵土和爐灰一般」（伯三十19）。「因為他知道我們的本體，思念我們不過是塵土」（詩一百零三14）。雖然神是用地上塵土造人的（參創三19），但希伯來人大概不是基於這點來把塵土與低微牽連起來的。他們只是因為塵土的本身特徵而以之代表低微，與神以塵土造人無關（在希伯來人眼中，神所造之人是尊貴的，參詩八）。塵土已是位置上最「低下」之物，以塵土揚在頭上或蒙在身上，就表示人還在塵土之下，也即是最最低微之意。再者，人的被造跟「爐灰」無關，但希伯來人在苦痛中卻可以蒙上塵土，也可以蒙上爐灰，證明苦痛中以塵土或灰蒙身，與創造之事無關。

衣服以外，就是鞋。今日很多沙漠地區居住的人都不穿鞋，但希伯來人很早已穿著草鞋。這些草鞋大概以蘆或荆棘編成，爛了可以修補（書九5）。由於風沙易弄污草鞋，所以他們進帳幕或進屋時都會脫鞋，以免弄污地方。久而久之，脫鞋已成為他們「進入居所」（特別是別人的居所）的一種禮貌，這亦是今日我們進到別人家居時一般當作的禮貌。當摩西在何烈山見著神從荆棘中向他顯現時，神就命他把腳上的鞋脫去，「因為你所站之地是聖地」（出三5，另參書五15）。既是聖地，當然就要脫鞋，就像我們「脫帽」所代表的尊重意思一樣。「脫鞋」也兼有卑微之意，摩西在神面前何等卑微，當然要脫鞋。

腳，對古代近東的人來說，象徵權力。埃及古代壁畫中就有描繪統治者用腳踐踏異族的圖案，也找到一些上面繪有被捆綁之異族人的鞋，表示他們終日要服在埃及統治者權力壓制下。腳，對希伯來人來說，也同樣象徵權力。被踏在腳下，就表示征服或佔有（詩一百一十一）。約書亞捉拿了耶路撒冷王、希伯崙王等五王時，也命軍長們把腳

踏在這些王的頸項上，以表征服（書十24）。希伯來人亦往往以腳掌所踏之土地為依法得到該土地擁有權的表徵（參創十三17，申十一24），故此脫鞋就另有一意思，就是放棄某種既得之權利。路得死去丈夫，而他之最近親屬願意放棄把路得迎娶過來的權利（雖然這權利也可算為是一種責任，參創三十八），於是他把鞋脫下，交給願娶路得之波阿斯，以表示權利的正式轉移（得四7-8）。此外，按申命記記載，人若堅持不盡兄弟的責任去把兄弟的遺孀娶過來，那女子就可以在城中長老面前把該人的鞋脫了，以表示那人放棄權利（也可解作不肯盡責任），並吐唾在他臉上以表輕視，而且該人的名在以色列中必被稱為「脫鞋之家」（申二十五10），意即此人不盡照顧弟兄遺孀之責，是何等羞恥之事。



埃及墓畫中的鞋底，上面繪有被綑綁的不同國籍奴隸。

當時草鞋質地甚為單薄，故此人們進屋脫鞋後，腳足往往仍有污垢或塵沙。若屋主有僕人的，僕人就會倒水、拿布塊替主人或其他來賓清洗腳部。耶穌和門徒在吃最後晚餐之際，由於那地方是借來的，當然沒有主人或僕人，所以他們的腳沒有人去加以清洗。但在席間，耶穌就離席，站起來脫了衣服，拿水替門徒洗腳，並用自己所束的毛巾替他們擦乾（約十三4-6），藉以表明門徒該彼此服侍。

雖然希伯來女性在衣服及鞋方面跟男性相仿，但她們一般也會配有各種裝飾，例如戴有耳環（亞倫所造之牛犢就是集合婦女耳上金環造的，出三十二2）、手鐲、金鍊，甚至鼻環（參創二十四22，47，結十六11）。從以下一段看來，一個希伯來婦女若真要打扮起來，是可以非常複雜，或甚至誇張的。

「耶和華又說，因為錫安的女子狂傲，行走挺項，賣弄眼目，俏步徐行，腳下玎璫。所以主必使錫安的女子頭長禿瘡；耶和華又使她們赤露下體。到那日，主必除掉她們華美的腳釧、髮網、月牙圈、耳環、手鐲、蒙臉的帕子、華冠、足鍊、華帶、香盒、符囊、戒指、鼻環、吉服、外套、雲肩、荷包、手鏡、細麻衣、裹頭巾、蒙身的帕子。必有臭爛代替馨香，繩子代替腰帶，光禿代替美髮，麻衣繫腰代替華服，烙傷代替美容」（賽三16-24）。

6 · 生產及小孩

古代希伯來人都重視生兒育女，特別是生養兒子，而且子女是越多越好，一方面他們認為這是上帝的心意，祂要人生養眾多（創一28，九1）；另一方面，對於古代務農或畜牧的人來說，子女是人力上的重要資源。再者，亦因為他們認為這是祖先及自己生命的一種延續（參本書第十六章「從第五誡看希伯來人的祖先後裔觀」）。例如利百加在離開哈蘭、往迦南去嫁給以撒時，她的家人向她這樣祝福，「我們的妹子啊，願你作千萬人的母，願你的後裔得著仇敵的城門」（創二十四60）。當然，這數目指的是她將來歷代的子孫，但也是指希望她

本身能生養眾多。在當時社會，無後，是很不幸的事。

如上文所述，希伯來人重視生子多於生女，兒子們是把家庭及家庭名字維持下去的重要角色。兒子擁有承繼產業之權利，又負責傳宗接代，故此非常重要。而在眾子中，長子地位尤為超越。他可得到更多產業。

希伯來人視血是生命之源（參創九4，利十七14），但卻會視女性的正常經血（利十五19，十八19）、或不正常之血漏病中的血（利十五25），以至生產時所出之血為不潔的。有人認為這是對女性的一種保障，例如保障她們免在經期內要與丈夫行房之類（參撒下十一4）。但筆者認為這是希伯來人本身對女性任何陰血的一種避忌或視為污穢，與「保障」無關。中國人其實也一樣有這種避忌（甚至視有經血的衛生巾是有邪氣的）。

我們也可以說，希伯來人視經血等為不潔的，這豈非出於神在律法中的曉諭？但神律法中的很多條例都沒有抽離希伯來人的思想文化，不少摩西律法條例在列祖時期就已是希伯來人的宗教或民間習俗，例如獻祭、割禮、弟有責任為亡兄留後之例（參創三十八1-8）等等。在摩西律法出現之先，希伯來人本身就已視經期中女性為不潔的（參創三十一35，利十九32）。按理而言，婦女經期及生產過程都是神創造定理之一，不應有「不潔淨」或「污穢」（參利十五20）之理。當然，為健康理由而在經期內或產後一段時間不與丈夫行房，是合理的，但律法中提到女性經期及生產後那種「凡接觸之物皆為不潔」、「不可摸聖物、進聖所」、「潔淨日子滿足後要獻祭贖罪」等等情況，卻遠非「健康」理由所能解釋。當然，若說神為要「保障」婦女而要把這本不污穢之事定為污穢，這解釋就更難接受。

希伯來人小孩出世後，母親並小孩都會有一段不潔淨的日子。若是男孩，就不潔淨七天，女孩就不潔淨十四天（利十二）。而男孩出生後八天就要受割禮，即是割掉部份包皮（關於割禮，可參本書第十三章「從第二誡看希伯來人的圖象文化」），以表示加入希伯來人的信

仰群體。假若他是長子的話，他父母就要為他而往聖殿獻祭。神在出埃及十災中曾拯救希伯來人中凡頭生的，故此希伯來人凡頭生的長子，無論是人是牲畜，都要分別為聖歸與神（出十三1-14）。頭生牲畜就作獻祭，長子當然不能作祭牲，故要以獻祭方式贖出來。雖有祭牲代替，但長子作「獻祭」的意思依然存在。當耶穌出生後，他父母就「按摩西律法滿了潔淨的日子」，帶耶穌往耶路撒冷，要把他獻給神，而方式是獻上祭牲（路二22-24）。

希伯來小孩跟成人一樣，是不會受浸禮的。浸禮只在新約時代才告出現，其淵源可能跟希伯來人的梳洗文化有關（參本書第三十五章「希伯來人的梳洗文化」）。但新約浸禮也只限於成人的信仰表達，並不涉及嬰孩或小孩。

今日希伯來人的男嬰也要在出生八日後在會堂中接受割禮，割禮後小孩才会有他的名字。這是一個很快樂和嚴肅的場合，稱為 Bris。相對來說，女孩受到較少重視，其父親只會在她出生後的首個安息日在會堂中宣佈她的名字。

古代以色列沒有學校，大部份教育都在家中進行。小孩年幼時，由母親負責教導，及至長大後，男孩就轉由父親負責教導。女孩就由母親照顧與教導，直到出嫁為止。父母對子女的德育成長要負起最大的責任，他們要「教養孩童，使他走當行的道，就是到老他也不偏離」（箴二十二6，另參弗六4）。當然，子女也要聽從父母的訓誨（參箴四1-3，弗六1）。若子女真不聽從，父母就要忍心地用上嚴厲責備方式，甚至以「管教的杖」責打子女，不然就只會害了子女（參箴十三24，二十二15）。

古代以色列也沒有紙張筆墨可供書寫（即使是王國之後，書寫文字也不是普遍之事），故此父母們主要用口述方式教導兒女關於希伯來人過去的歷史、律法、禮儀及各種傳統與文化，並各種道德倫理之事。當然，一切都圍繞著希伯來人的宗教。對於希伯來人來說，所有的教育，都是宗教教育。「我今日所吩咐你的話（律法），都要記在

心上；也要懇勸教訓你的兒女，無論你坐在家裏、行在路上、躺下、起來，都要談論」（申六6-7）。

除了家庭中的教導外，也有智慧老師在城門口、十字路口等地方，以循循善誘方式向孩童及少年人教導傳統智慧（參箴八1-2）。箴言就是這類傳統智慧的集成書卷，這些智者亦常以「我兒」來稱呼受教之人（箴五1，六1）。傳道書的作者大概不是所羅門，他是一個傳道者，一個智者，將他對人生的洞察向「我兒」（不是指他的兒子，而是指所有受教者）仔細分析。後來當會堂及文士制度出現後，這類街頭上的教導才逐漸多在會堂中進行，而智慧老師亦逐漸被文士及後來的拉比所取代。

希伯來小孩沒有學校教育，也沒有甚麼娛樂可言（成年人也沒有，「娛樂」或「運動」是希臘、羅馬時期才帶入巴勒斯坦的觀念）。然而，希伯來人的生活也並不全然枯燥。他們的節期慶祝就充滿歡樂氣氛，他們的信仰，以至他們的宗教教育，也與音樂息息相關（參本書第三十章「希伯來人的詩歌文化」），再加上希伯來人極為注重家庭相聚的時刻，所以無論是小孩抑或成年，也不愁生活沉悶。事實上，越注重娛樂、聲色犬馬的社會，人們才會越發容易感到沉悶。

最後也提提今日猶太兒童的情況。今日猶太小孩雖然要和其他國家小孩一樣地往學校接受常規教育，但不少猶太父母都會在小孩上課後或週日時把他們送往會堂去上堂，在那裏小孩們可以學習聖經故事、猶太歷史、希伯來詩歌。最重要的是他們要學習希伯來語文，以致他們可以用希伯來語來禱告。這種在會堂中的課堂稱為Cheder。這可反映猶太人對宗教教育的重視。

按摩西律法，希伯來人首生的兒子要獻給神作終身事奉，但可以用獻祭來代替。今日有些猶太人的首生兒子除了在出生後第八天受割禮外，也會在第三十一天接受一個類似的代贖禮儀（redemption of the first born）。到了男孩子十三歲時，就被視為可以接受成人的宗教教育了（猶太人相信，亞伯拉罕在十三歲時開始反對父親拜偶像的行為，

雅各也是在十三歲開始明白神的話語）。他們會在會堂或公眾地方（特別在哭牆之下）為他舉行一個稱為 Bar Mitzvah 的成人禮儀式，表示此孩子已告成長，正式成為信仰群體一份子了，此後他要對自己道德行為負上責任，他也有權利（責任）開始自己閱讀律法書。所以此成人禮中他要以希伯來文宣讀一段律法書。這儀式已有近五百年歷史了，Bar Mitzvah 意即「誠命之子」。在部份猶太社群中，也會為女孩舉行一個類似 Bar Mitzvah 的儀式，稱為 Bat Mitzvah。

今日猶太人有三種場合會與最多親屬相聚，就是 Bar Mitzvah 男童成人禮、婚禮和喪禮，可見人們對該成人禮及兒童宗教教育的重視。

在很多方面，今日猶太人仍然重男輕女。他們總希望生下的是男孩。猶太人若死去妻子時仍沒有兒子，會另行再娶，他們視之為一種宗教上的責任。此外，他們常想延續親屬中的男性名字，越多越好，所以有時他們會把一些男性名字女性化來給與女兒，於是出現 Davida，Issaca，Simona，Daniela 等。



猶太男童的成人禮，由拉比教導律法。



成人禮後，男童就是成人了。

7 · 婚姻

一夫一妻制度

創世記第二章記載神為亞當預備配偶夏娃，這清楚表達神願人建立一夫一妻制度的心意（創二 24，另參可十 6-9）。多妻或重婚雖不合神的創造設計心意，但卻不屬於一種刑事性的罪行。早期列祖就多有重婚情況，例如亞伯拉罕及雅各便是（參創二十五 1-3，二十九 15-30）。當列祖的妻子不能生育時，他們也會納妾（創十六 1-2）。由於這種行為只能算是一種「違反創造心意」的行為，而不能算為刑事性的罪行，所以聖經並未對列祖這種行為提出譴責。一般而言，聖經只把那些直接得罪或干犯神或別人的罪行，才視為是刑事性、須要懲治的罪行。例如十誡中的「不可敬拜偶像」、「不可殺人」、「不可姦淫」、「不可偷盜」（指不可拐帶或販賣人口）等都是刑事性的罪行，

犯者必要治死。但多妻或重婚是「雙方同意」的，所以不算為姦淫，也當然不算為刑事罪行。正因如此，摩西律法並未明文規定一夫一妻的制度。

因此，大衛、所羅門及很多以色列君王雖是多妻妾的，所羅門的妻妾甚至多達千人，但他們並未為此遭神譴責懲治。然而，大衛在姦淫拔示巴、殺害烏利亞之事上（撒下十一）卻同時犯了姦淫及殺人之罪，故此遭到神的嚴厲懲治（撒下十二 1-23）。

多妻或重婚雖非刑事罪行，但明顯不合乎神的心意，聖經雖不對亞伯拉罕、雅各、大衛等多妻者提出譴責，但也清楚表達多妻並非好事，反而容易帶來家庭紛爭，彼此傷害。聖經中首位多妻者拉麥就對兩位妻子說自己被一少年人傷害（其中極可能涉及多角感情的矛盾，參創四 23）。亞伯拉罕納妾並多妻，但妻妾們彼此不和（創十六），結果導致父子的分離，甚至導致日後希伯來人和亞拉伯人的長期鬥爭殺戮，禍延至今天（一般相信，亞伯拉罕之妾夏甲之子以實瑪利是亞拉伯人的祖先）。亞伯拉罕後來又把其他妻子所出的眾子，「趁著自己還在世的時候，打發他們離開他的兒子以撒往東方去」（創二十五 6）。老人們總會希望兒女在自己身邊，亞伯拉罕這樣做，大概是怕這些同父異母的兄弟為各種原因而起紛爭。亞伯拉罕心底應該苦痛萬分。

雅各也多妻，但其妻妾也彼此不和，明爭暗鬥不已（參創三十），甚至以競生兒子來爭寵。這個家庭，絕不融洽快樂。日後雅各眾子之行為每多敗壞及暴戾，大概也跟「出自不快樂及破裂家庭」有關。摩西律法雖沒有禁止多妻，但也表示多妻的關係並不會融洽（參申二十一 15-17）。

因此，希伯來人雖不認為多妻是一種違反律法或刑事罪行的事，但他們也多以一夫一妻制度為婚姻的常規。「歌中之歌」的雅歌更是對一夫一妻制婚姻的一種崇高表揚與讚美。在猶太法典他勒目中，也沒有一個拉比是多妻的。即使在人心敗壞、道德淪亡的今日社會，連

基督徒也有陷身重婚、輕易離婚、甚至同性戀的網羅中（尤以「基督教精神立國」的美國為甚），但猶太人仍然有較高的道德水平。他們仍然視一夫一妻制為上帝所喜悅的制度。雖然在很多情況中，猶太人都過於保守與偏執，但有時他們某些道德或傳統上的保守與偏執，卻應是今日基督徒當效法的。

男婚女嫁

當一個希伯來人要娶妻時，他要付出聘金和禮物給她的父親（創三十四12）。假若有人強暴了一個未婚女子，他就要把她迎娶過來，而那些聘金就成了一種賠償（參出二十二16）。

除了男方給與女方父親的聘金外，男方家庭亦要送其他禮物給女方及女方的家人。例如當利百加的哥哥（希伯來女子婚事是由父親作主的，這時大概利百加之父已不在世）肯把利百加許配與亞伯拉罕之子以撒時，亞伯拉罕之僕就代表男方把「金器、銀器，和衣服送給利百加，又將寶物送給他哥哥，和他母親」（創二十四53）。

既下了聘金，雖然未迎娶也未行婚禮，但女子已算是許配給人了，亦即算為「有夫之婦」。按希伯來人習俗，定婚和已婚有相同的約束力，除非一方死亡，或男的辦休妻手續，不然就不可解除婚約。若有人姦淫這個「有夫之婦」，他就要被治死（雖然她被姦淫時是個處女，參申二十二23）。

在許配與婚期之間，一般都分隔一段短日子。掃羅把女兒米拉許配給大衛，但到婚期時卻轉為把亞得列給了大衛。耶穌母親馬利亞也是「許配了約瑟，還沒有迎娶」（太一18，故此馬利亞懷孕之事令約瑟相當困擾）。舊約沒有提到文件式的婚約，直到兩約之間的著作中才有提到。例如多比傳七章十四節就提到拉格爾在一空白卷幅上為女兒寫上婚約。馬利亞與約瑟的婚約大概也有類似的婚約文件。

希伯來人喜歡以較近血緣的族人或親人為結婚對象。在列祖時期，以撒及雅各等人都遠赴哈蘭娶妻，因為那裏有他們的近親（參創

一27-32，二十四24，二十八2）。然而，太近血緣的婚嫁就會構成亂倫情況，這是律法所禁止的（利十八）。利未人因為要作神的祭司，故此在婚姻上所受的限制亦比一般希伯來人為大，他們不可娶妓女，連被休的婦人也不可娶來為妻（利二十一7）。

希伯來人的婚禮是充滿歡樂的，新郎由母親替他戴上華冠（參歌三11，賽六十一10），新娘亦穿上最好的衣服，並佩戴很多的妝飾，面上蒙帕子（創二十九23-25，歌四1）。新娘被帶往新郎家中，然後就在家中與親友們舉行盛大慶祝。這慶祝一般延續七天，代表最大的喜樂（參創二十九28，士十四12）。當然，今日猶太人的婚禮就簡單得多。

在兩約之間提到的婚禮習俗中，新娘在往新郎家的途中，新郎與親戚朋友會拿著樂器和鑼鼓去迎接新娘的隊伍（馬加比一書九章37-39）。到了新約時期，婚禮就劃分為兩部份，首先是新郎往新娘家中迎娶及履行宗教儀式，隨後就帶同新娘返回男方家中設宴慶祝（參太二十五1-13）。

此外，也得一提，在希伯來人社會中，男性把衣襟覆蓋在女性身上，是帶有婚姻含意的（參得三9，結十六8），掀開男性的衣襟，就等同跟對方進入婚姻關係中。故此在摩西律法中，人「不可掀開他父親的衣襟」（申二十二30），意即不可破壞父親的婚姻關係。

婚姻中的貞潔

希伯來人重視女性的貞操。女方在洞房之夜要有貞潔的憑據（指初夜的落紅，參申13-21），不然就會被帶回娘家，被人用石頭打死。希伯來人也重視男性在婚姻中的貞潔。與妻子以外的女性有染，是對妻子的不忠；與妓女有染，更是聖經所譴責的事，而且經常跟敬拜偶像之事牽連起來，因為迦南的偶像敬拜往往涉及淫亂行徑，故此這是一種「邪淫」（參出三十四15，申三十一16，士二17，何九1）。

在這裏，要交代一下希伯來人對「姦淫」的看法。在舊約時期，

姦淫指的是一個男人跟一個已婚或已受聘（定婚）的女子發生性關係。這是十誡「不可姦淫」的意思，希伯來人也只會在這情況才會執行「不可姦淫」誡命及刑罰。女子作此事時若出於情願，便視為對丈夫或未婚夫不忠，這樣，姦夫淫婦就會被一同處死。這一方面是要人重視和尊重婚姻，另一方面亦是要確保女人所出的子女是屬於丈夫的。希伯來人非常重視血統承繼及家族名字的延續，任何有損這些延續的事都是罪大惡極的事。

大衛姦污拔示巴，令她及其丈夫受損，是為大罪。「與鄰舍的妻行淫」（利十八20），也令其丈夫受損，是為大罪。如上文所述，聖經只把那些直接得罪或干犯神或別人的罪行視為是刑事性、須要懲治的罪行。姦淫人妻，直接干犯別人，故屬刑事性罪行，是十誡所禁止的（出二十14）。至於召妓，對希伯來人來說，當然犯了道德上的嚴重罪行，更是神不喜悅的事，但由於不算是「跟一個已婚或已許配給人的婦人發生性關係」，故像多妻或重婚一樣，都不屬刑事性的罪行。所以，無論是舊約或新約時期，希伯來社會中都存在著妓女及召妓者（參創三十八15，利二十一7，申二十三18，士十一1，摩七17）。賣淫者或召妓者故然是人所唾罵的，卻不會因此而遭死刑。

到了新約，姦淫的定義似乎較為廣闊。耶穌說，「凡休妻另娶的，就是犯姦淫，辜負他的妻子；妻子若離棄丈夫另嫁，也是犯姦淫」（可十11-12）。雖然定義較闊，但基本意義仍是一樣，就是人要尊重婚姻，「神所配合的，人不可分開」（可十9）。

一般而言，希伯來人是尊重婚姻的，跟一個已婚或已許配給人的婦人發生性關係，或休妻之事，並不多見。除了極特殊的情況外（如發覺妻子不忠於丈夫），律法是禁止人休妻的，希伯來人也絕少選擇休妻的做法。

至於聖經經常責備百姓犯淫亂之事，其實指的多是百姓離棄神、敬拜偶像之事。一方面因為敬拜偶像之儀式本身常涉及淫亂之事，另一方面，亦是更重要的因素，就是因為神與百姓是有聖約的（類同婚

在婚約之下，雙方要對對方忠貞不二），但百姓卻「移情別戀」，向別神偶像，與別神「有染」，故此犯了「姦淫」。此外，先知們會稱以色列國跟鄰邦發展政治關係、甚至結盟的事為淫行（以西結第二十三章就用非常露骨的放縱淫亂描寫來表達以色列人跟外邦聯之不當），因為這些都是敬拜偶像之國，以色列國不應跟她們「親」；再者，這種國邦之間的聯繫亦往往會進一步使希伯來人接觸外假神信仰，從而陷入更多宗教及道德罪行中。凡此種種，都表明先所斥責百姓的「姦淫」行為可以跟男女關係、或縱情色慾的行為，無關連，純是宗教上的一種心態表達。

撇除開「敬拜偶像」的有關因素，希伯來人本身並不是一個容易墮身色慾的民族。對婚姻，他們一般是視之為神聖不可侵犯的，而且也是神給與人的美好權利（享受夫妻相處之樂。其中的性愛，更是神賜人的一種福氣。雅歌亦對性愛的神聖作出美妙的歌頌）和交付的責任（生育及教養下一代）。對希伯來人來說，除非有神的特別呼召（如使徒保羅的情況），否則人成長後不結婚，或結婚而不生育子女，或生育子女而不盡心盡力去教養兒童，都是神不喜悅的事。

天長地久、一男一女的婚姻關係，婚姻中的性愛與忠貞，身心健康地成長的子女，都是神賜人的美好福氣。

* * * * *

猶太人重視婚姻，婚姻貞潔是宗教貞潔的一大表徵。他們也重視家庭。沒有家庭，就沒有猶太教。家庭生活簡直是猶太教的一個表徵。幾乎每個猶太禮儀都涉及整個家庭。男性家長在很多方面都有著家庭祭司的角色（例如主持逾越節晚餐聚會等）。此外，猶太人的宗教教育很大程度上是在家中進行的，教育在家庭，宗教在家庭。猶太拉比亦常會教導：家庭就是聖殿，是另一形式的會堂，當中有律法書（有些猶太人家中連各門框上也有經文盒），有敬拜，有教導，有彼此關懷。

筆者相信，猶太人的婚姻觀及家庭觀，有值得我們學習之處。



一對猶太人在會堂中舉行婚禮。

8 · 喪事

希伯來人一般不相信世間有鬼魂（參本書第二十章），當然也不會怕鬼魂。然而，他們卻對死屍敬而遠之。他們認為死屍是不潔的，所以凡觸摸死屍的人，或僅是接觸該死屍接觸過的東西或地方之人，都成為不潔的人，律法規定他們要守一段不潔淨的日子，期間要洗身、洗衣服、獻祭、獨處、遠離別人（參民十九 11-14）。不單是觸摸死人如是，連摸動物或昆蟲屍體也如是（利十一 24-32，當然獻祭或食用時接觸之動物屍體不在此例範圍），甚至乎連這些動物死屍碰過的東西或地方，也會被視為不潔淨一段時間。死屍為不潔淨的觀念，大概源自人對死屍的自然厭惡反應，也源自中東地方溫暖天氣使死屍容易出現腐化發臭的情況。

人死後屍體既然不潔，又因氣候原故不能久放，所以希伯來人會盡早把屍體葬起來，一般會在二十四小時內進行。希伯來人相信人死就是死者一切的結束，故此也不會對死者屍體有甚麼眷戀。摩西律法亦規定屍首不可留過夜，必要在人死當日就把他埋葬（申二十一 23）。新約時，亞拿尼亞因欺騙之罪而遭神擊殺，人們亦立即把他包

裹，然後抬出去埋葬（徒五 5-6，另參五 10）。耶穌亦是即日被埋葬（太二十七 58-60），一方面因為屍首不可留過夜，另一方面亦因為翌日是星期六安息日，猶太人不可以工作，更不可埋葬死人。安息日也不可以處死犯人，所以羅馬人要在星期五黃昏前（亦即星期六安息日開始之前）把耶穌治死。

希伯來人雖視屍體為不潔，但屍體仍是要被尊重，故此，任憑屍首在地上腐化或是被禿鷹、野狗等撕吃，是對死者極大的羞辱（王上十四 10-14，王下九 34-37）。人若在路旁見有屍首，就有責任去把他安葬（撒下二十一 10-14）。

聖經沒有仔細敘述希伯來人葬禮的情況。大概情況如下：人死後，長子或至近的親屬把死者的眼蓋上，因為希伯來人相信死亡就是進入永遠睡覺的狀態（參創四十六 4）；死者身體會被洗淨（徒九 37），被塗上香膏，以減少臭氣及減慢腐化速度（約十二 7，十九 39，可十六 1，路二十四 1）；身體及手腳被用乾淨麻布包裹著，臉部用手巾包著（約十一 44，太二十七 59）。由於希伯來人不信有鬼魂或來生之事，所以也不會有甚麼陪葬之物。

希伯來人葬禮是用土葬形式，除非是屍體太霉爛（撒上三十一 12，當時掃羅首級已被斬下，故在血淋淋情況下，不宜土葬），或恐防有疫症發生（參摩六 10），就會簡單地把屍體燒掉。後者是權宜之計，不算是葬禮或火葬。

在土葬之前，人們會把包裹好的屍首放在簡單棺木中，由朋友或親屬抬往安葬之洞穴（撒下三 31-32）。舉殯隊伍由一些專業的哭喪者在前引路（「打發人召善哭的婦人來，叫他們速速為我們舉哀，使我們眼淚汪汪」，也即是營造哀傷氣氛，耶九 17），後面則是其他的家庭成員（參伯二十一 33，傳十二 5，摩五 16，太九 23）。迦南宗教充滿邪情惡習，連葬禮也充滿血腥，例如用刀自劃身體以表示哀傷，摩西律法就明文禁止希伯來人這樣做（利十九 27-28，申十四 1）。



埃及墓壁中繪著的哭喪婦人。

挖地安置墳墓很花費時間與金錢，只有很有錢的人才會這樣做（參賽二十二 16），一般希伯來人的安葬地方都是自然形成的山間洞穴。安葬後人們會用石頭把墳墓穴口封閉。耶穌死後，人們就把他的屍體以後者方式處理（太二十七）。昔日亞伯拉罕也買了一塊「麥比拉」地，並以其中的洞來埋葬他妻子撒拉（創二十三 17-19）。由於希伯來人相信人死後是與列祖同睡的，故此他們往往會葬在一起。麥比拉洞就同時葬了撒拉、亞伯拉罕、以撒、雅各等人。在墳墓之上，希伯來人會以樹（創三十五 8）、墓碑（王下二十三 17）來作標記，也有用石頭為記的，但這記號常帶有不名譽之意（書七 26，撒下十八 17）。新約時代，猶太人較以往更著重宗教的外在形式，連墳墓也會塗上白色，以避免人們不慎碰到。他們大概認為這種碰撞會弄髒了墳墓。耶穌就曾斥責法利賽人是「粉飾的墳墓」（太二十三 27），意即外面好看，內裏卻充滿污穢不義。

由於雅各及約瑟死在埃及，且他們的社會地位亦崇高（後者是宰相，前者是宰相之父），故他們的屍體也按埃及人葬禮法處理，亦即由埃及醫生以香料薰屍，然後用布包裹全身，製成木乃伊，然後放入



一個猶太墳墓，洞口有大石封閉。

特製棺木中（創五十 1-2，26）。然而，希伯來人本身並沒有仿效這種做法。

希伯來人在葬禮過後，親友們會有一段為死者哀傷的日子，這日子並無一定期限，但一般都跟三、七等神聖數字有關。例如人們為雅各哀哭了七十天（創五十 3），為亞倫哀哭三十天（民二十 29），也為摩西哀哭了三十天（申三十四 8）。

今日希伯來人也承襲古人觀念，越早把死人屍首下葬越好。他們會清洗屍體，替他或她穿上簡單衣服，然後進行土葬。在土葬前，親屬會在家中有簡短儀式，其中會誦讀詩篇二十三及一百三十篇。隨後就往墳場去。至近的親屬也會撕裂衣服，以表哀傷。對猶太人來說，哀傷的表現是撕衣服，而不是穿黑衣。土葬進行時，親屬會讀詩篇二十三及十六篇（詩篇二十三是詩篇中最常被猶太人誦讀的）。隨後，親友們會為死者有一星期的哀哭日子，稱為shiva。在這期間內，死者近親盡少外出，靜靜留在家中。舊約百姓常為死者哀傷三十天，猶太人則在葬禮後一月內，為死去的親屬而停止所有娛樂。

第三十二章

希伯來人的社會生活

1 · 以色列國的行政架構

以色列國度的行政方式跟舊迦南時期有點相似。在希伯來人征服迦南之前，迦南不算是一個國家，而是一個城邦之國，有很多城市，而每個城市都是一國，亦即有很多國家，每國家都有一個君王管治該國及其附近的較小城邑。因此聖經提到了撒冷王（創十四18）、所多瑪王（創十四2）、耶利哥王（書六2）等等。這些國家之間沒有甚麼聯邦組織，平日分別為政，甚至互不往來，但當有外敵臨境時，部份迦南國家就會聯合起來抗敵，例如夏瑣王耶賓就曾聯合北方諸王去迎戰約書亞帶領的以色列大軍（書十一1-5，另參創十四3）。

希伯來人征服迦南後的初期，沒有正式領袖或軍隊，由民族英雄（就是士師記所記述的眾士師）來帶領百姓對抗外敵。當有戰亂時，這些民間領袖就呼籲百姓起來爭戰。當亞捫人犯境時，掃羅只是個在田間趕牛的人（撒上十一5），不是甚麼軍人。他知道敵人犯境時，就「將一對牛切成塊子，託付使者傳送以色列的全境，說：凡不出來跟隨掃羅和撒母耳的，也必這樣切開他的牛。於是耶和華使百姓懼怕，他們就都出來如同一人。掃羅在比色數點他們：以色列人有三十萬，猶大人有三萬」（撒上十一6-8）。

希伯來人由掃羅王時代開始建立王國制度，有首都和中央政府，設在耶路撒冷。後來南北分國後，就有兩個首都和兩個中央政府。雖然希伯來人有中央政府，但在行政上卻有點跟迦南時期相似。例如所羅門就把全國分為十二區，每區有官員負責為王收集稅款。中央政府除了按時派徵稅員向地方徵收稅款外，平日就甚少對地方城邑有甚麼

直接管治。只有少數大城市設有政府地方官來管理，其餘大部份城邑都是各自為政的。當有戰事發生時，諸城邑就會在中央政府的指令下各自派出百姓，組成聯合軍隊抗敵。早在立王之前，先知撒母耳就已警告百姓，君王將會強徵民兵。這種徵募制度大概在猶大眾王時期一直存在。此外，有需要時，政府也會從民間徵召勞工去工作。這些勞工跟奴隸（戰俘）一起建造道路、堡壘和殿宇。

也就是說，在平日就只有中央及少數大城市設有軍隊，一般城邑是沒有官員也沒有軍隊的。「你要在耶和華你神所賜的各城裏，按著各支派，設立審判官，和官長，他們必按公義的審判，判斷百姓」（申十六18）。但實際上，只有少數大城市設有這些審判官、官長，和軍隊。在戰事發生時，政府仍要招募百姓前往抗敵。摩西律法亦有提到一些百姓從軍之例，如「新娶妻之人，不可從軍出征，也不可託他辦理甚麼公事，可以在家清閒一年，使他所娶的妻快活」（申二十四5）。而在更多的情況中，各城的百姓要團結起來保衛自己的家園，不能過於倚靠國家的軍隊。

地方普遍出現政府軍，只是在希臘、羅馬等外邦國度統治巴勒斯坦時才告出現的事。所以，在新約時期，隨處都會見到羅馬兵，千夫長、百夫長，但在舊約時期，平常百姓是不會見到官和兵的。可以說，聖經時代希伯來人沒有完整的行政架構。

雖然只有少數城市設有官長，但大多希伯來城市都建有堅固的城牆和城門，以作防禦外敵。舉例說，伯利恆雖是「猶大諸城中為小」的（彌五2），但一樣有城牆、城門（參路得記第四章），可見城垣之普及。至於一些軍事要城，就更建有雙重的城牆，雙重的城門，外加護城河，例如拉吉便是。

2 · 城門口的聚集

長老

希伯來城市雖然大多沒有政府官員或軍隊維持秩序，也沒有任何

有秩序的民間組織（例如今日的鄉議會之類組織），但這並不代表她們就沒有秩序。負責在地方維持秩序的，是各地方的長老。

先讓我們看看一段聖經記載：

「人若有頑梗悖逆的兒子，不聽從父母的話，他們雖懲治他，他仍不聽從，父母就要抓住他，將他帶到本地的城門、本城的長老那裏，對長老說：我們這兒子頑梗悖逆，不聽從我們的話，是貪食好酒的人。本城的眾人就要用石頭將他打死。這樣，就把那惡從你們中間除掉，以色列眾人都要聽見害怕」（申二十一18-21）。

這些民間長老並不是由百姓選舉出來的，而是因著他們的人生經驗及成熟可靠，故此就自然地有權柄和信服力可以在民間主持公正，定斷各種爭議。「長老」之希伯來文（zāpen）意思是「長滿鬍鬚的人」，意即很老的人。在希伯來社會中，老人是甚得尊重的，「在白髮的人面前，你要站起來，也要尊敬老人」（利十九32，另參箴十六31，哀五12）。這種尊重跟希伯來人重視祖先的觀念很有關連（參本書第十六章「從第五誡看希伯來人的祖先後裔觀」）。故此希伯來人有甚麼民間訴訟，都會到長老面前求公正判斷。長老們義務地負責司法公正及民間訴訟，由來已久，摩西就曾招聚七十長老來協助他治理百姓（民十一16-30，另參出十八13-17，二十四1-11）。士師時期，雖然「沒有王，各人任意而行」（士二十一25），但仍有長老協助民眾去處理一些國家層面的重要決定（參士二十一16-22，撒上八1-11），或民間的一般裁決（參得四）。到了王國時期以後，長老就成為地方上的義務執法者，在很多時候更儼然是地方上的首長，手上雖無兵馬，卻可執行法紀，處人於死地。

長老作審判的地方主要在城門口。古時以色列的城市裏面沒有甚麼大空地作聚會用途。「廣場」，是一種很西方的觀念。至於運動場、音樂廳之類可供多人聚會的地方，也是西方的東西。舊約時期的以色列根本不會有這些地方，即使是新約時期，也是新興的城市才有這類建築，例如沿海新建的城市該撒利亞就建有巨大的音樂廳。古城

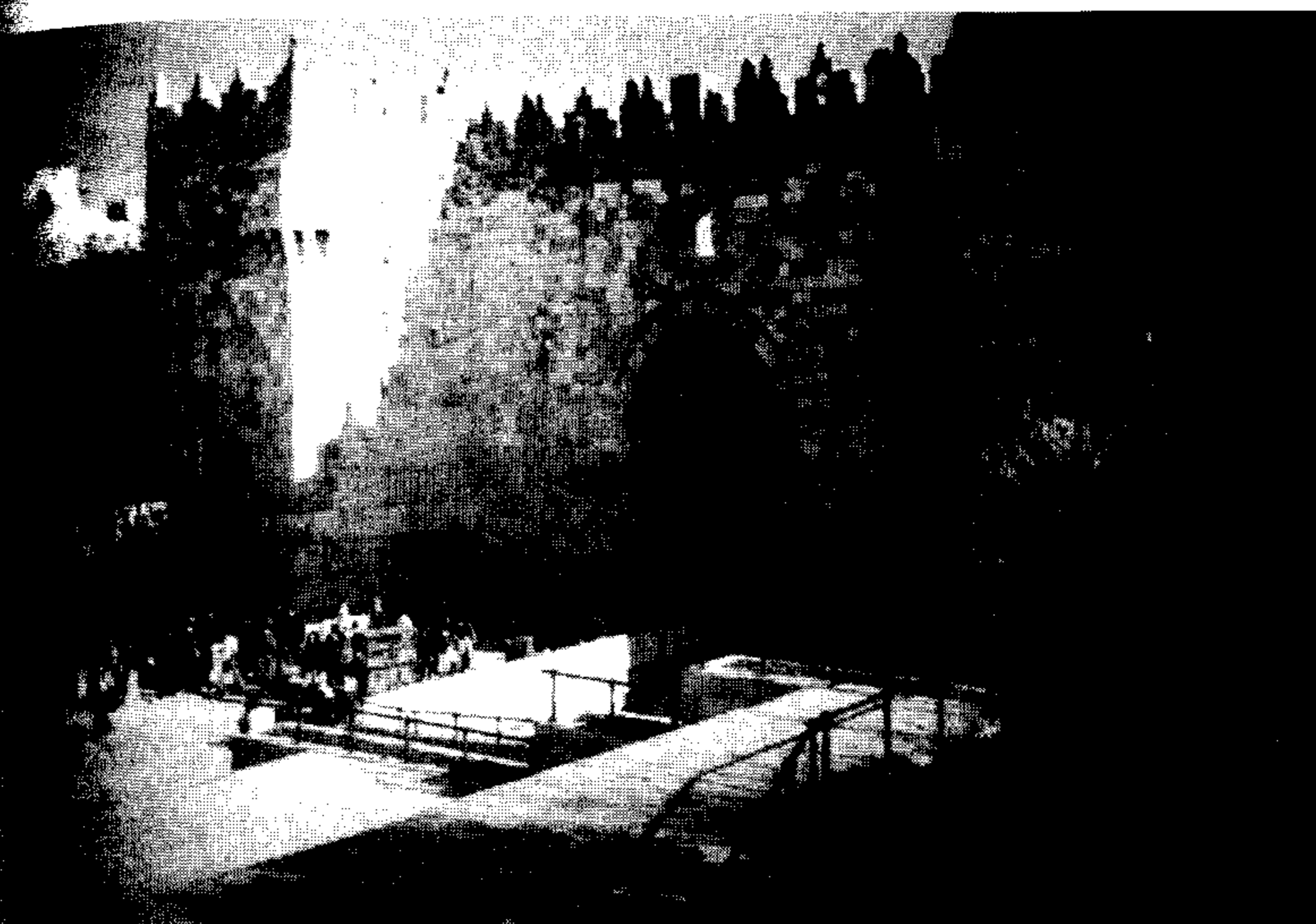
耶路撒冷內除了希律王所建的希臘式運動場（實際上多是供人與獸搏鬥之用）及競技場（實際上多是供戰車賽事）外，就沒有甚麼廣場了。今日的耶路撒冷古城也是如此，全是密密麻麻的橫路窄巷，連像樣一點的寬大道路也沒有。

正因如此，使徒行傳記載有幾千人聽彼得講道（徒二 41），就極成疑問，因為聖城內根本沒有甚麼公眾地方可容下這麼多人。運動場和競技場等地方當然不會給信徒作這般用途。唯一稍有可能的大概是聖殿，但按當時教會跟猶太人領袖及祭司階層的種種矛盾看來，這是極不可能的事。而按使徒行傳記載，當時門徒聚會的地方很可能是在普通的「一間樓房」內（徒一 13，另參二 2）。

至於說幾千人在同一天受洗（徒二 41），就更難以想像，因為聖城本身是個沒有空地，更缺乏水源的地方。有幾千人聽道、信主、以至受洗，大概都是歷史事實，但很可能不是在「一次」或「兩次」的場合中發生。這只是作者在描寫上要突出初期教會的興盛情況，就像馬太福音把耶穌的多次講道集中在一次「登山寶訓」中的情況般。

古時以色列的城市既沒有甚麼大空地作聚會用途，於是城門口或城內的十字路口就成為人們聚集傾談、作買賣的地方，其中以城門口尤為重要。即使是今日的耶路撒冷古城，除已封閉的金門外（新約時代，這是正門），其餘城門口仍是最多人聚集及作買賣的地方，例如雅法門及大馬色門等便是。

昔日長老們就在各城的城門口為人作判斷。按律法規定，一個人若犯罪，而又有兩、三個人肯作見證指證他或她（參申十九 15-17），則那人就會被治罪，甚至治死，無論他或她是悖逆的子女，是故意殺人的人（民三十五 30），是敬拜偶像假神的人（參申十七 1-7），抑或是犯姦淫的男女（申二十二 24）。當然，這種見證人是要在城門口向長老們作見證的，長老認可後，人們就可把「犯人」治罪，罰款或「拉到城門外，用石頭將他打死」（申十七 5，二十二 24）。一般希伯來城市沒有正式的官或兵，更沒有劊子手。只要長老認可，任何人都



今日耶路撒冷的大馬色門（Damascus Gate），仍是人們愛聚集的地方。

可以充當劊子手，而一般由見證人先下手。

長老的認可或判斷有時是基於一些證據的。例如若有人誣告新婚的妻子沒有貞潔的憑據（希伯來人極重視女性貞操），則女子的父母就要把他們女兒洞房時的布鋪拿出來，作為她貞潔的憑據。他們要把那布鋪在本城的長老面前。本城的長老要拿住那人懲治他；並要罰他一百舍客勒銀子，給女子的父親，因為他將醜名加在以色列的一個童女身上；女子仍作他的妻子，終身不可休他」（申二十二 17-19）。

但在更多的情況中，長老的認可只是基於那些見證人的指證，而不是基於甚麼物證憑證的。只要有兩三個人指證某人犯事，那人就會被定罪。所以嚴格來說，長老並不是充當法官的角色，而是見證別人的見證而已。只不過他們「年高」和權重，所以人們不敢輕易作假見證而已。由於城門口是裁判訴訟的地方，故箴言亦特別提醒百姓，「不可在城門口欺壓困苦人」（箴二十二 22）。

但始終，找兩三個人就可以指證別人，是那麼容易的事，所以十誡第九誡就嚴明地要人「不可作見證陷害人」（出二十 16）。這誡命的重點不在說謊與否，而是在「不可陷害人」。「不可隨夥佈散謠言，

不可與惡人連手妄作見證。不可隨眾行惡，不可在爭訟的事上，隨眾偏行，作見證屈枉正直；也不可在爭訟的事上，偏護窮人」(出二十三1-3)。這些誠命都是為要人作出誠實無偽的見證。當然，誠命雖嚴，但仍有人無辜犧牲，義人拿伯就是這樣被亞哈王害死(王上二十一)。

在兩約之間，情況依舊，兩、三個見證人就可以定人於死罪(參次經蘇撒拿傳)。到了新約時期，因為受西方觀念影響，才較講求實據。例如耶穌在公會受審時，就「有好些人來作假見證，總得不著實據」(太二十六60)。但基本上，新約百姓仍沿用「兩、三個人作見證」來幫助裁決之事，而信徒亦引用這舊約先例來解決教會內的爭執(參太十八16，提前五19)。

除了爭訟之事外，舊約的長老也要為百姓的重要買賣或交易作見證。例如路得記記載波阿斯要娶寡婦路得為妻時，由於路得還有至近的親屬，所以波阿斯就要從那親屬手中「贖回」路得。因為按律法規定，希伯來人有責任—或說是權利—把死去的兄弟的遺妻娶過來，以免其兄弟絕後；若死者沒有兄弟，則至近的親屬就有這個責任或權利(參申二十五5-7)。當時波阿斯到了城門，剛巧那親屬經過，於是波阿斯叫他坐下，然後在城門口找了十個長老為他們之間的贖回事件作見證(得四1-2)。結果，「在城門坐著的眾民和長老都說，我們作見證」(得四11)，並且為波阿斯及路得祝福。

按申命記二十五章記載，若有人不肯娶死去之兄弟的遺妻，則那女子有權去到「城門長老」那裏控訴那人，而長老們就要把那人召來質詢，若他執意不願承擔責任，則那女子就可以「當著長老到那人的跟前，脫了他的鞋，吐唾沫在他臉上，說，凡不為哥哥建立家室的，都要這樣待他」(申二十五9)。

假若爭訟的事連長老也無法處理時，人們就「當起來，往耶和華你神所選擇的地方，去見祭司利未人，並當時的審判官，求問他們，他們必將判語指示你」(申十七8-9)。這裏指的是耶路撒冷及其他有

政府官員的大城市。當然，這不表示有審判官的城市就不用長老的角色，兩者可以並存，很多時他們更會共同處理司法事情(參申二十一)。

但即使是耶路撒冷，城門口也仍是百姓處理爭訟的地方。撒母耳記下就記載押沙龍為爭取民心，就「常常早晨起來站在城門的道旁，凡有爭訟要去求王判斷的，押沙龍就叫他過來，問他說，你是那一城的人」(撒下十五2)。

當最後連耶路撒冷的祭司、審判官，以至君王這些「最高法院」都解決不了事情時，他們就會藉大祭司胸前那「決斷的胸牌」中的烏陵和土明來向耶和華求問旨意(出二十八30，民二十七21)。

無論是長老、祭司、審判官等人的司法權力、以至大祭司那「決斷的胸牌」，都表達出一個重要意念，就是上帝並祂所賜的律法，是民間一切爭訟或審判的最終依歸。這在很大程度上亦反映為何以色列大部份城市都沒有官也沒有兵(或紀律部隊)，只有靠民間的長老來「維持法紀」。因為希伯來人既有上帝並其賜的律法為法官和審判者，其他的執法人員就相對地顯得不重要。更可以說，人人若以上帝律法為依歸，就人人皆可為法官，人人皆可為紀律部隊(甚至可執行死刑)。當然，未必人人都有信服力，更未必人人都熟識上帝的律法，所以就須要「老成持重」的長老來執行法紀。

很明顯，城門口長老有很高的地位。能夠做城門口的長老，是極光榮的事，能夠在城門口與長老同坐的人，也極有光榮。所以，箴言三十一章稱讚那才德婦人時，也說她的才德令她丈夫沾光不少，更令她可以「在城門口與本地的長老同坐，為眾人所認識」(箴三十一23)。當然，那才德婦人雖然身為女性，不能有跟長老一起坐在城門口的權利，但其名聲也足以使她在城門口得著稱譽。「願他(指那才德婦人)享受操作所得的，願他的工作，在城門口榮耀他」(箴三十一31)。

從聖經的記載看來，長老大概是非常忙碌的一群，因為他們要負

責很多民間的決定事宜，無論是法律訴訟抑或重要賣買。除了長老的裁決外，聖經少有記載民間其他的執法人物或執法情況，大概聖經作者認為這類民間事宜跟宗教無大關連，所以就不去提及。對於希伯來人來說，只有跟他們宗教信仰有關連的事，才是重要的事，才值得寫在聖經中。

到了新約時期，雖然地方上已遍佈羅馬的官長與軍兵，而猶太長老已不復昔日儼如地方法官的身份，但他們仍扮演民間領袖的角色（參可十四43，路七3，徒四8）。而且他們已不再在城門口議事了，而是有「公會」的組織（參太二十六57-60）。即使在初期教會中，也有長老位處領袖階層（參徒十五2，二十一18，多一5）。

時至今日，無論是希伯來人抑或亞拉伯人，都仍存在著這類德高望重的長老，在民間層面替百姓處理宗教及各種訴訟問題。其實，只要一個民族敬老的話，長老就必然存在，就如中國昔日的「鄉紳父老」便是。



在別是巴市集附近議事的阿拉伯長老。

智慧老師

在各城的城門口和城中的十字路口，也是智慧老師（類似新約或舊約猶太社會的拉比）把傳統智慧和律法教導少年人的地方。箴言書更是這類傳統智慧的一本結集。箴言書常描寫有「智慧」在城門口、熱鬧街頭、十字路口，或街市等較寬闊地方作出呼喊（參箴一20，八13），呼籲人們要聽他所說的正直言語及智慧說話。這個擬人化的「智慧」指的其實是在城門口、十字路口教誨人的智慧老師。另一方面，箴言也把智慧的相反「愚昧」擬人化成為一個愚昧婦人或淫婦。她在城中較寬闊的地方作出喧嚷，呼籲人們去轉向無知，走向歧路。當然，沒有婦人會作出這種傻事。愚昧婦人根本不存在，箴言作者是用對比方式把智慧老師在城門口、十字路口的教導作戲劇或擬人化描寫。人若聽從智慧老師之教導的，就等於聽從了「智慧」。相反，人若頑梗不聽從智慧老師的教導，就等於聽從和跟隨了「愚昧婦人」。這「愚昧婦人」用各種方式引誘人走向愚昧，行徑類同妓女，故箴言作者也用「淫婦」稱之。

例如箴言第五章就把「智慧」跟「愚昧」所擬人化成為的「淫婦」作對比。「我兒，要留心我智慧的話語，側耳聽我聰明的言詞，為要使你謹守謀略，嘴唇保存知識。因為淫婦的嘴滴下蜂蜜，她的口比油更滑，至終卻苦似茵蔯，快如兩刃的刀。她的腳下入死地，她腳步踏住陰間，以致她找不著生命平坦的道。她的路變遷不定，自己還不知道」（箴五1-6）。另外，「保守我的法則，好像保守眼中的瞳人，繫在你指頭上，刻在你心版上。對智慧說：你是我的姊妹，稱呼聰明為你的親人，她就保你遠離淫婦，遠離說諂媚話的外女」（箴七2-5），也是把智慧與愚昧作對比。智慧老師的責任，就是盡量幫助少年人去得著智慧，遠離愚昧或「淫婦」。

所以，我們讀箴言書時就要格外小心。因為箴言書所針對的「愚昧婦人」或「淫婦」很多時都不是真有其人，而是一種擬人化描寫，指的是「愚昧」本身，與行淫和召妓可以毫無關連。舉例說，箴言第

七章用很長篇幅描寫一個人在他「房屋的窗戶內，從我窗櫺之間，往外觀看」（箴七6），見有個少年人被一個婦人勾引去行淫。該段描寫表面是敘述一件事情，但其中卻充滿種種不盡不實之處，例如描寫少年人時，是「愚蒙人內，少年人中，分明有一個無知的少年人」（七7），描寫發生的時間是「在黃昏、在晚上、或半夜、或黑暗之中」（七9），該個作妓女打扮的婦人是有夫之婦（七19），並不真是個妓女，卻「喧嚷不守約束，在家裏打不住腳；有時在街市上，有時在寬闊處，或在各巷口蹲伏」（七11-12），更明目張膽地拉住少年人，引誘他，要帶他返家行淫。在傳統和保守的希伯來社會裏，即使是妓女，也不可能這樣張揚，何況是個有夫之婦。按律法規定，有夫之婦作出牆紅杏之事，是犯了十誡的誡命，要被治死的，故她不可能這樣張揚。少年人跟隨了她返家，「好像牛往宰殺之地，又像愚昧人帶鎖鍊，去受刑罰」（七22），其結局是走向「陰間之路，下到死亡之宮」（七27），亦明顯有誇張之處。所以，這裏描寫的實是智慧老師對人生的一般觀察。他在他「房屋的窗戶內，從我窗櫺之間，往外觀看」，是指他的眼目對人生的觀察所得。他觀察到很多少年人不肯在城門口或十字路口聽從「智慧」，反被「愚昧婦人」或「淫婦」擄去。人走向愚昧，其歸宿當然就會在陰間的深處（參箴一32，九17）。

簡言之，箴言書高舉的，是「智慧」；針對的，是「愚昧」，不是「淫亂」。即使其中有些行淫描寫的確涉及人的淫亂行為，但其重點仍是人選擇行淫時，這行為本身所代表的「愚昧」。人若跟隨了一個妓女走向其家，他就不單跟隨著一個「妓女」，而是跟隨了「愚昧」。事實上，在箴言書中，「行淫」往往另有所指。在先知書中，「行淫」亦每多指向百姓敬拜偶像之事，或指以色列跟鄰國發展政治關係（而這種政治關係又往往進一步使希伯來人陷入更多的敬拜偶像行為中）。整體來說，希伯來人並不算是個容易縱情色慾的民族，其道德水平亦遠在古代近東其他諸國之上。以前如是，今日也如是。

其他人等

城門口是希伯來人聚集的地方，既有人聚集，就自然吸引一些低下階層的人來此「謀生」，包括乞丐、妓女。他們停留在城門口的時間大概比長老、一般百姓或作買賣的人還要多。雖然摩西律法已盡量要百姓照顧國中的窮人（參申十五7-8），但像古今中外很多社會一樣，乞丐與妓女仍是無法避免的社會現象（即使是在今日一些很好和很多社會福利的國家，也是如此）。

在聖經中，乞丐往往是一些身體殘缺不全的人，如在聖殿旁求乞的癩腿者（徒三10），在耶利哥城門附近討飯的瞎子（可十46-52，約九）。當然，聖經中最著名的乞丐，是耶穌所說之「財主與拉撒路」故事中的乞丐拉撒路。拉撒路也算是身體不全者，「渾身生瘡，被人放在財主門口，要得財主桌子上掉下來的零碎充飢，並且狗來舐他的瘡」（路十六20-21），境況實是可憐。雖然耶穌所說的可能僅是個喻意故事，但亦足可反映昔日乞丐的苦況。

城門口既是人流出入眾多之市集地方，一般百姓就不會選擇住在那裏，何況若遇外敵，城門口就會首當其衝。因此，城門口或附近的城牆位置就往往成為乞丐（及妓女）棲身的地方。再者，乞丐（及妓女）是被一般人排斥的一群，故要住在一些較遠離民居的地方。列王紀下第七章第三節記載了「城門那裏有四個長大痲瘋的人」，當撒瑪利亞城被亞蘭兵所困、城中脫糧之際，他們冒險出城找食物，結果發現敵兵已去，且留下大批財物。這四個癩者應該也是在城門附近（或甚至外圍）棲身和討飯的乞丐。按摩西律法所言，長大痲瘋的人不可接近百姓，要「獨居營外」（利十三46）。百姓在曠野飄流、住帳棚的日子，癩者要住營外。定居城邑後，他們就要住在城外。

在此，也得一提，詩篇八十四篇第十節記載詩人的心聲，「在你的院宇住一日，勝似在別處住千日；寧可在我神殿中看門，不願住在惡人的帳棚裏」。聖殿是沒有專人看門的，這裏原意是「寧可在我上帝之殿的門檻上站著」，意思應是指在聖殿門口站著的乞丐（參徒三

10)。換句話說，詩人寧可做聖殿門口的乞丐，孤苦渡日，也不願作生活安舒的惡人。

除乞丐外，常在城門口流連的人，也包括娼妓。娼妓是一很古老的「行業」。在列祖時代，雅各之子猶大就曾見到一個「坐在亭拿路上的伊拿印城門口」（創三十八14）的妓女，他不知道她其實是他之媳婦他瑪偽裝的，於是就與她交歡。這記載反映迦南城市是有娼妓的，而且她們會在城門口等人流多的地方找生意。約書亞記記載約書亞派兩個探子往迦南窺地，他們進耶利哥城後就往妓女喇合家裏住宿（書二1），因為陌生男人走進妓女家，是最不引起注意的。然而，他們的行蹤仍被發現，但喇合把他們藏起來，避過了追捕，且在夜裏用「繩子將二人從窗戶裏縋下去；因他的房子是在城牆邊上，他也住在城牆上」（書二15）。妓女喇合身份寒微，所以就要住在城牆的城方（從書二5-7節看來，這城牆地方應很近城門位置）。希伯來城市跟這些迦南城市大概是相仿的。

當然，妓女的活動範圍並不限於城門口，她們也會在其他地方活動（參箴七），唱歌吸引人的注意，先知以賽亞就這樣描述說，「你這被忘記的妓女阿，拿琴周流城內，巧彈多唱，使人再想念你」（賽二十三16）。

要留意的是，希伯來妓女分為兩種，一種是城市內普通妓女，她們的生活較為清苦，亦受人歧視，地位極低。另一種是「聖妓」，她們本是指迦南邱壇上專職與敬拜偶像者苟合的女性，迦南人相信這種交合會為農業帶來美好收成（參本書第十三章「從第二誡看希伯來人的圖象文化」）。部份希伯來人也受迦南宗教影響，敬拜迦南偶像，建立邱壇，與希伯來「聖妓」交合，甚至仿效迦南宗教般把兒女殺掉以獻為祭牲（參賽五十六5，何三12-14）。因為這些「聖妓」的「神聖」任務，她們的生活比一般妓女優越，也較為受到尊重。當然，「聖妓」受到希伯來宗教領袖猛烈的評擊。城門口的妓女固然破壞道德倫理，但廟宇中的娼妓卻參與著百姓偽宗教（且是極為褻瀆真神之偽

宗教）的行列，故此被認為是更大的惡行。

總言之，希伯來城市的城門口是人聲熱鬧（爭吵聲、買賣聲、教誨聲、歌唱聲，求乞聲等等）、忙碌、車水馬龍的地方。到夜裏，為安全理由，城門就會關上，禁止人進出，於是這裏就會回復平靜，直到天明。約書亞記就記載耶利哥城在天黑時會關上城門（書二5，7），士師記亦記載參孫往迦薩召妓時，當地人就終夜在城門悄悄埋伏，要等到天亮時把他殺了。因為城門在夜間是關著的，故參孫一定要等天亮時才可離開。然而，力大無窮的參孫卻知悉此事，於是「半夜起來，將城門的門扇，門框、門門、一齊拆下來，扛到希伯崙前的山頂上」（士十六3）。雖然約書亞記提到的是迦南城市，士師記提到的是非利士城市，但希伯來城市大概也是如此。

當然，希伯來城市內也另有一些街市、十字路口等較寬闊地方可作少許百姓聚會之處，例如先知耶利米就說「你們當在耶路撒冷的街上，跑來跑去，在寬闊處尋找，看看有人行公義，求誠實沒有」（耶五1），新約時代又有眾多會堂成為百姓聚集敬拜、聽講聖經的城方。然而，希伯來人最多和最愛聚集之處，仍是在最寬闊的城門口。

3 · 自成一國的城

今日在都市生活的人往往都是彼此很疏離的，人與人之間缺乏溝通，人情淡薄。鄉村人口較少，生活較簡單，所以相對而言情況就較好，「同村」、「同鄉」，都代表著一種較城市人密切的人際關係。都市的人對都市的其他人不會有甚麼「同都市」居住的密切感覺，對都市本身也沒有甚麼歸屬感，由一城市轉到另一城市工作及生活，更是常有之事，不會有甚麼依戀。

希伯來城市的一大特徵，是城市中人大多有一種很獨特的「一體」感覺。大家既同住一個城市，就要同舟共濟，彼此幫助，否則只會唇亡齒寒。所以希伯來城市都有很強的內聚力。舉例說，以利二子帶同約櫃出去打仗，結果大敗，報信之人回來報信時，「合城的人就都呼喊起

來」(撒上四13)。大事如此，小事也如此，當拿俄米與路得從摩押返回伯利恆時，「合城的人就都驚訝」(得一19)，顯示大家都認識拿俄米，但她卻是個普通市民。箴言亦有謂「義人享福，合城喜樂」(箴十一10)。新約時代，也是如此。耶穌進入耶路撒冷之際，「合城都驚動了，說，這是誰。眾人說，這是加利利拿撒勒的先知耶穌」(太二十一10)。昔日沒有電視，也沒有收音機，連擴音的工具也沒有，能夠合城在短時間內互通信息，一定要靠平日的緊密聯繫。

希伯來城市的這種緊密聯繫對城市的保衛工作有很大意義。希伯來城市一般沒有駐守的軍隊，有外敵入侵時就要靠團結起來抗敵。但也因著這種「一體」性，一人之事往往會連累全城的人。例如掃羅因為挪伯城的祭司曾協助其仇敵大衛，於是就屠殺了該祭司，並城中所有的人，無論是大人、孩童，抑或是牲畜(撒上二十二19)，因為他們是「同城」的人。

此外，也得留意，並不是所有人都住在城中的。有些希伯來人會住在曠野帳棚中，有些希伯來人會住在城市附近的小市鎮中。當約書亞攻打迦南城市時，經文往往會提到城市附近一些屬於該城市的城邑，例如「奪了希伯崙，和屬希伯崙的諸城邑」(書十37)，「奪了底璧，和屬底璧的城邑」(書十39)。希伯崙和底璧是較大的城市，有城門和城牆作防衛，而城市附近就有零散的市鎮，當然防衛能力就較弱，這些市鎮是依附較大城市而生存的，當有戰事時，就會在所屬城市的指揮下出兵(百姓臨時結集而成的「兵」)禦敵。希伯來的城市模式也是相仿。

4 · 城中的各行各業

希伯來人在定居迦南之前，主要以遊牧為生。定居迦南後，就主要以農耕為生，以牧畜為副。部份農民及牧畜者因工作關係，就住在城市外圍的小鎮或田野山間，部份也住在城邑之內。牧人生活很簡單，他們帶領自己的羊群，且認識每一隻羊，並晝夜輪流看守牠們(參路二

8，約十1-6)。住在曠野的牧人就隨著羊群四處飄移，生活很不安定，且枯燥無味，所以音樂成為他們生活中不可或缺的調劑。

農民生活雖簡單，但全年的工作都很忙碌。他們年中的工作可從各種節期看出大概。他們在秋雨降下時就開始耕種，三、四月的初熟節是他們慶祝農作業初熟的日子，五、六月的五旬節是他們正式收割的日子，九月底十月初的住棚節是希伯來人慶祝秋天五穀收成的歡樂節期。他們的農作物主要有大麥、小麥、葡萄、橄欖等等(參詩一百零四15，珥二19)。大麥、小麥是希伯來人主要食物，製成的麵包是他們的基本食糧。葡萄可作食物或釀酒，橄欖可製油作烹調、點燈、醫藥及清潔用途。此外，巴勒斯坦也出產甜瓜、無花果、棗、石榴等生果，及各種菜蔬。

農耕是以色列經濟的基礎，聖經提到農耕的工作亦遠比提到其他工作為多。創世記一開首提到人類時，就提到農耕的工作(參創二15，四2，九20)。農耕既如此重要，那麼對於很宗教化的希伯來人來說，農業與宗教當然是分不開的。摩西律法就藉各種節期及有關農耕的各種規條來把農耕與宗教配合起來(參利十九9，二十五3-5，申二十二9-10)。「因為他的神教導他務農相宜，並且指教他」(賽二十八26)。對於希伯來人來說，雨水與大地來自神的供應，那教導他們善用大地資源的是神，那使他們工作與作息、歡樂各有其時的也是神，所以他們也樂於把農作業的部份收成按時獻上給神為祭。當然，希伯來人敬拜上帝，不單因為祂賜人雨水與豐收，也因為祂賜人生命、智慧、家庭、子女、平安等等。然而，無可否認，「雨水與豐收」，是希伯來人敬虔生活的一大動力，也是上帝要百姓對祂敬虔及遵行誠命時的一大應諾(參申二十八)。我們應當理解，活在現代社會的信徒，對秋雨春雨的依賴並不大，我們可以有來自世界各地的物質供應。但對古代希伯來人來說，就大大不同了，他們對雨水與豐收的重視跟我們不可同日而語。

在希伯來歷史中，當百姓軟弱之際，他們就會轉向祈求巴力、亞

舍拉等迦南神明來希望得著豐收，甚至像迦南人般藉各種淫亂、獻子女為祭等活動來刺激百物生長。他們既視農耕與宗教是分不開的，故此他們所有敬拜偶像的行為都離不開「希望豐收」的動機。也就是說，他們往廟宇找「聖妓」並行淫，主要是出於迷信心態，而不是出於情慾泛濫。他們認為這樣就會使生活太平，衣食豐足。當然，惟有真神是賜人百物豐收的。故此，百姓敬拜偶像並不會帶來預期中的豐收。「你帶到田間的種子雖多，收進來的卻少，因為被蝗蟲吃了。你栽種修理葡萄園，卻不得收葡萄，也不得喝葡萄酒，因為被蟲子吃了。你全境有橄欖樹，卻不得其油抹身，因為樹上的橄欖不熟自落了。你生兒養女，卻不算是你的，因為必被擄去。你所有的樹木和你地裏的出產必被蝗蟲所吃」（申二十八38-42）。

除農民及畜牧者外，希伯來城市之內還有很多各行各業人仕，聖經提到的有很多，例如磨坊工人（參士十六21，哀四13）、烘製麵包和餅的工人（參耶三十七21）、紡織工人（參箴三十一13，19，徒十八1-3）、理髮者（參撒下十四26）、陶匠（參耶十八1-7）、木匠（可六3）、漂布者（瑪三2）、鎖匠（參士三24-25，尼三3）、鐵匠（王下二十四14）、開客店的人（路二7）、刻寶石工人（參出二十八11）、樂師（參王下三15）、專業的哭喪婦人（參耶九17）、醫生（代下十六2，可二17）、及布匹商、珠寶商等各類商人（參啟十八12）等等。另外，也有在回歸及新約時期才出現的文士。

在各行各業中，是沒有甚麼「建築工人」的。希伯來人不是個善於建築的民族，很少匠人可以製作精巧東西，建造聖殿等大型建設就要依賴外來的原料及工匠（參王上七）。希伯來人在埃及為奴時，曾學習製磚去建造偉大城市，但進迦南後，他們對建築似乎興趣不大。一般的城邑建造或家居建造就要百姓自己動手興建了。例如以賽亞書六十五章就提到百姓要自建房屋給自己居住（賽六十五22）。尼希米記亦記載百姓回歸故土後，就要自己動手修建城牆及自己家居附近的地方（尼三）。當然，較專業的木匠、陶匠或鐵匠可以為自建家居的

人提供若干材料或甚至人力上的幫助，但主要的建造，亦要由百姓（或屋主）自己動手。事實上，現代不少被視為是專業的工作，在當時都是由每個家庭分別承擔的。女人要織布及編織衣物，男人要建造房屋，這些非專業的技藝就世代相傳下去。

建造家居以至城垣者既非專業人仕，所以一切也自然力求簡單。事實上，希伯來人的家居一般不大，而且地板、牆壁、天花都是泥磚造的，不太穩固（參本書第三十一章「希伯來人的家庭生活」）。至於城牆城郭方面，大概也好不了多少。希伯來人未能像巴比倫人、波斯人、埃及人等留下大量城邑遺跡，一方面跟歷來多戰亂與破壞有關，另方面也跟希伯來人的「不專業建築」有很大關連。昔日十二探子探迦南後回報說，迦南城市又巨大又堅固（民十三8），希伯來人把這些城市摧毀，卻未能成功地再建造巨大城邑。希伯來的城邑簡陋得多，直到希臘、羅馬統治時期，巴勒斯坦才有偉大的建築。

5 · 城中的羅馬軍兵和稅吏

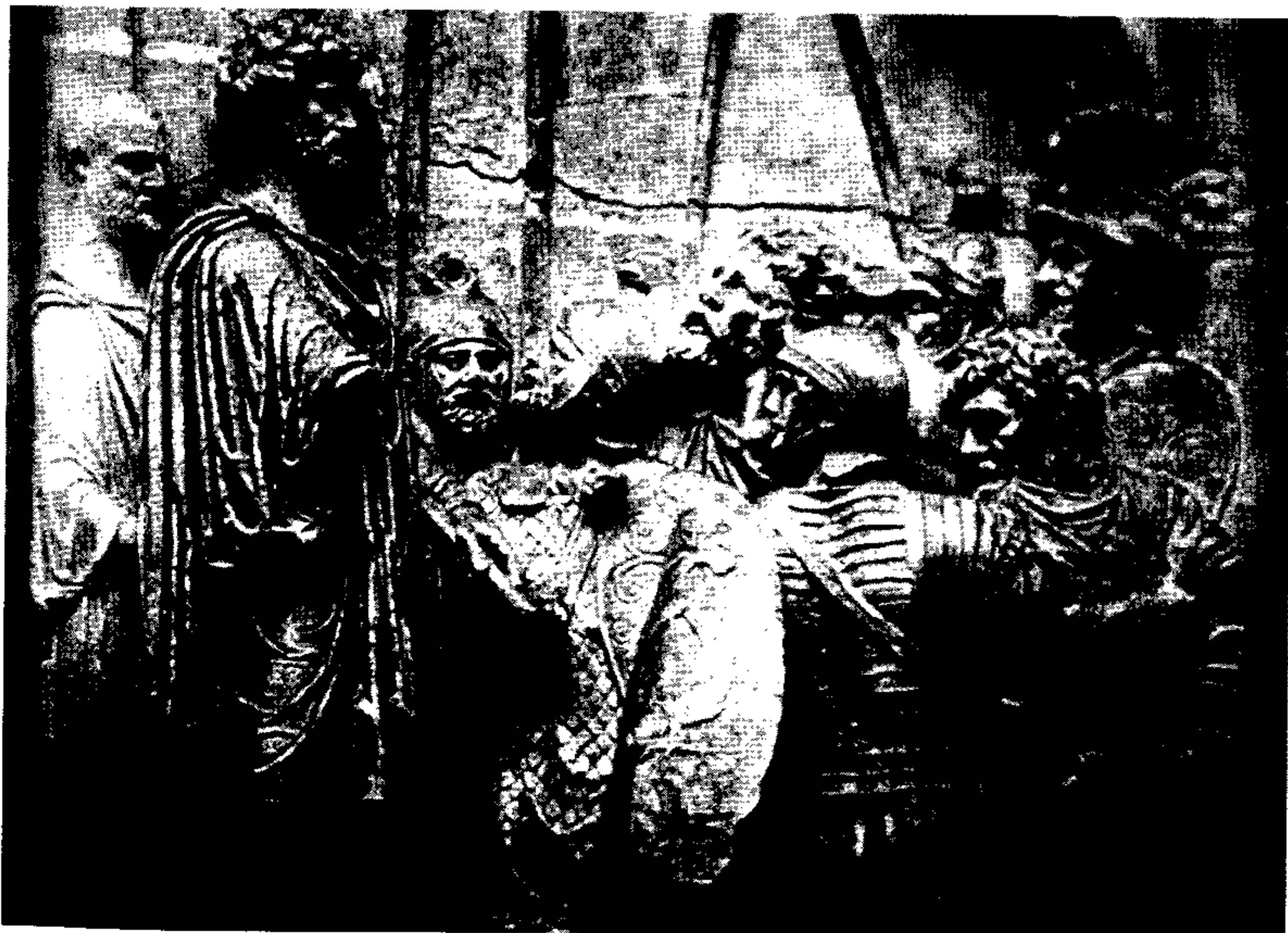
到了新約時期，巴勒斯坦已落入羅馬大帝國的統治中，羅馬派希律及巡撫來管理猶太人，地方上亦遍佈羅馬軍官及官兵，跟舊約時代已很不相同。這些軍官及官兵在地方上有很多的特權，例如他們有權要猶太百姓替他們帶貨物去走上一里的路程（參太五41）。猶太人在羅馬鐵蹄統治下苦不堪言，難怪他們都在期望彌賽亞的降臨，帶領他們脫離政治或現實生活上的種種枷鎖。

此外，羅馬政府也用稅吏去替政府徵收各種稅項。舊約時中央政府雖也會按時派員去百姓中間收取稅款，但卻不像新約時般廣設稅吏之職。這些稅吏一般由猶太人擔任，由於猶太人覺得他們替外邦人欺壓同胞，又加上這些稅吏常有貪污舞弊、多收稅款的情況（參路十九8），故一般被猶太人視為是與妓女般低賤的罪人（參路十五1）。

由於羅馬是個極強大的國度，故此新約百姓除了要受羅馬壓迫之苦外，並沒有甚麼外敵的威脅。事實上，新約時整個地中海沿岸地區

都是羅馬帝國的統治範圍。而且中央政府對地方的統治甚為嚴謹，跟舊約時代各城各自為政、跟中央政府關係疏離的情況有很大分別。雖然像舊約一樣，百姓中的長老（及舊約所沒有的文士階級）仍有很大的民間訴訟及司法權利（參太二十六 57-66），但在重要事情上他們卻一定要向政府交代及負責。所以雖然耶穌已受公會中的大祭司、文士、長老等人定罪，卻最後仍要交給真正的政府人員去處斷。

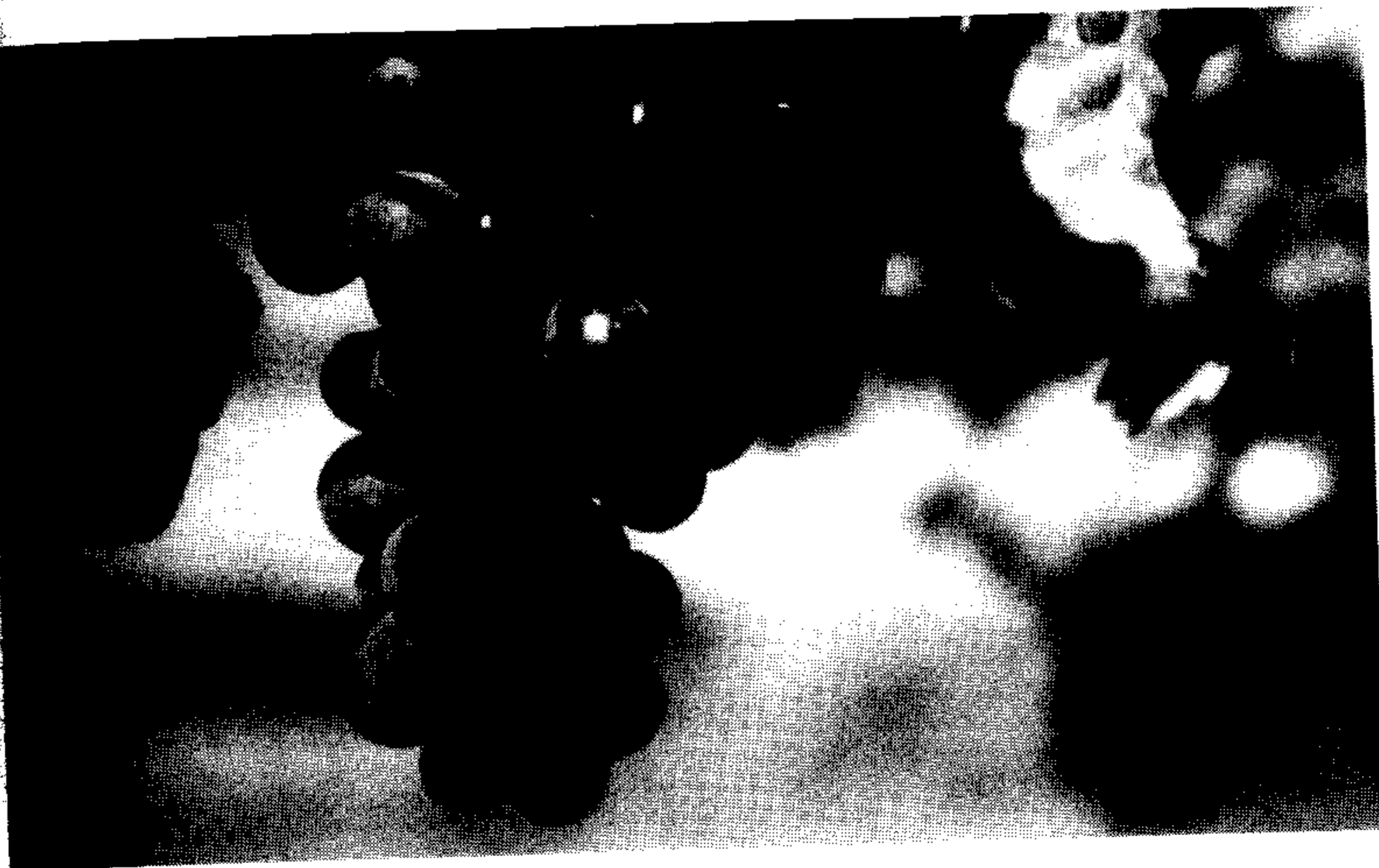
凡此種種，都令到舊約時「各城自成一國」及其中的緊密關係一去不返。可以說，舊約時，各城有很大的自決權。新約時，權力則集中於中央。當時，這個「中央」有時並不能仔細劃分。因為羅馬政府一方面派有「一半猶太血統」的希律家治理巴勒斯坦，一方面又從羅馬派巡撫去制肘希律家的權利，以免希律家坐大。這樣便間中會出現職權重疊情況，或出現不知誰應負責的情況。例如耶穌受審時就有兩方面都想推卸審訊責任的情況（參路二十三 1-17）。



羅馬軍隊對各地有很大的控制權。

第三十三章

希伯來人眼中的 「智慧」、「公義」與「美麗」



葡萄樹結果子，就算為公義的樹。

希伯來人對智慧、公義及美麗皆有其獨特的見解，值得我們去討論一下。筆者把三者放在同一章討論，皆因在希伯來人心中，這三者互有關連。

1 · 希伯來人眼中的「智慧」

希伯來人的「智慧觀」是很大很廣闊的一個題目，這裏只能略述其中一二。

智慧與實用

希伯來人心中的「智慧」，永遠與「實用」有關。希臘人（並今日的西方人）愛談抽象的哲學觀念、抽象的智慧。柏拉圖及亞里士多

德的智慧觀就絕非常人所能全然掌握。但希伯來人的智慧卻永不會離開人生，更不會離開日常生活。箴言書是一卷廣論智慧的書，但其中的智慧全是人的處世之道，例如努力工作、勤奮向上、遠離邪惡之路等等，及人與人之間相處的種種藝術，例如君臣相處之道，朋友相處之道，鄰舍交往之道，父慈子孝之道，夫妻恩愛之道，賢婦相夫教子之道等等，絕不抽象，絕不離開生活範疇。一種智慧，若不能教導人如何去做人處世，就不是智慧。即使單講理論，缺乏實際行為或行動，也決非真智慧。

智慧決非空談。箴言書強調這點，但以理書也如是。例如「民間的智慧人，必訓誨多人」（但十一33）。這裏稱那些在遭迫害之際仍然對真神信仰忠貞不二者是民間的智慧人。智慧，正是但以理這人物的特徵，他被稱為「有聰明智慧，好像神的智慧」（但五11），因為他多番在困境中堅守信仰。但以理書中，智慧是屬靈人的表徵，亦是一種抵擋試探罪惡的力量。猶太人的智慧是講求實用的，絕不抽象，這點在箴言書極為清楚。一個信徒若空有屬靈知識而沒有行為表徵，不算真智慧。一個信徒若能在苦難中堅守信仰立場，抵擋罪惡，就是有真行為表徵，就是有真智慧。所以但以理是個有智慧的人。

但以理書十一章三十三節之「民間」一詞亦與當時情況相同：起來叛變的馬加比家族，正是一芥平民，他們雖遇希臘暴君安提阿古四世在信仰上的猛烈迫害，但仍然堅守信仰。這些民間的智慧人不單自己忠貞，還「訓誨多人」，鼓勵他們要堅守信仰。事實上，猶太人的智慧非常著重教導別人，箴言書就一再強調教導蒙昧人和少年人的重要。獨善其身式的智慧，絕不是真智慧。但以理書作者寫作的動機，亦正是訓誨當時代的人要學習但以理，要有真「智慧」，堅拒外來試探與逼迫。

智慧與和諧

希伯來人心中的「智慧」，永遠與「美善關係」有關。希伯來字

Shalom不是單指平安、沒有戰亂痛苦之意，而是指人與神、人與人、人與自己、人與萬物，都處於一個和諧美善的關係中。故此，Shalom可解作為「萬物和諧」的意思。而一切智慧的目的，都是要達成萬物和諧的境界（參本書第十八章「從第六至第十誡看希伯來人的和諧觀」）。所以，箴言的智慧就是要教導人如何可以與親朋、鄰舍、配偶、兒女和諧相處，並從這和諧相處中得著滿足喜樂。物質財富與各種享受，決不能給與人長久和真正的滿足快樂，只有人與神、與人、與萬物有美善關係，才可以有真正滿足快樂。

由於希伯來人的智慧離不開生活，更離不開人際的美善相處，所以他們的智者永不會是「口講智慧」、但家庭關係卻差勁的人。他們中更不會有在深山中靜修、深研「智慧」的智者。舊約中，並新約中，我們不會找到一個「深山退修士」或「智慧隱士」。當然，有人會像以利亞、施洗約翰般暫離人群，但他們至終必重回人群中，服侍百姓。因為離開人群，離開社會，沒有了實際經驗中的悲歡離合，沒有投身於百姓的水深火熱中，沒有「關係」，根本就不會有真智慧。希伯來的智者，永遠是對世間、對人群，有熱情，甚至有悲情的人。箴言書中充滿這些智者對後輩的忠告，其中的「我兒，我兒」，就極能流露出這些智者的心腸。今日我們理解「智慧」者是指有學問、見識、洞見的人。希伯來人理解「智慧」者，是與人和睦、善與人相交、成就萬物和諧的人。

對希伯來人來說，智慧，就是愛神與愛人，也愛世間萬物。這也是摩西律法的總綱，也是先知書信息的主旨。正如耶穌所說，「你要盡心、盡性、盡意，愛主你的神。這是誡命中的第一，且是最大的。其次也相做，就是要愛人如己。這兩條誡命是律法和先知一切道理的總綱」（太二十二37-40）。故此，希伯來智慧的精神，跟律法精神及先知精神，殊途同歸。

此外，也得一提希伯來人之「認識神」的觀念。如上所述，智慧指向更美更深的關係。所以，智慧也要求人去繼續「認識神」。「你就明白敬畏

耶和華，得以認識神」(箴二5)，「認識至聖者，便是聰明」(箴九10)。作為一個希伯來人，不可能不「認識神」。然而，希伯來文的「認識」一詞不單指頭腦上的知道，而是指一種親密、進深的關係。甚至夫妻間的性關係也是用該「認識」一詞(例如創四章1節「亞當與夏娃同房」，原文是亞當「認識」夏娃)。所以，「認識神」指人要與上帝建立更美更深更和諧的關係，這是一種極高的智慧。

對於希伯來人來說，真正認識神的人，就不會把神視為「他」，而是「你」。因此，雅各年輕時，在父親以撒面前稱神為「耶和華你的神」(創二十七20)。在天梯異象中，他答應若神保守他平安，他就「必以耶和華為我的神」(創二十八21)。在哈蘭時，他仍稱神為「我父親的神」(創三十一5，三十二9)。從哈蘭回來後，他才稱神是「以色列的神」(創三十三20)，意即「我的神」，因為神已把他改名為以色列(創三十二28)。這種名稱上的轉變顯示雅各已跟神建立更深入的關係。詩篇中詩人亦大多以「我與你」(I and You)的關係來稱呼自己跟神的關係，如「耶和華阿，我的心仰望你。我的神阿，我素來倚靠你」(詩二十五1)，「我的神阿，我的神阿，為甚麼離棄我」(詩二十二1)，「耶和華阿，我要求告你；我的磐石阿，不要向我緘默」(詩二十八1)。

但以理書第十一章論到有信徒在迫害中不肯背道，也有信徒在迫害中放棄信仰。作者認為忠貞者不肯背道的原因，在乎他們確實認識神。「惟獨認識神的子民，必剛強行事」(但十一32)。背道者雖曉得神並其作為與屬性，卻未曾真正與神建立關係，故其信仰容易動搖。但以理能堅拒試探，因為他是個常常禱告親近神的人。「禱告親近神」不是「堅拒試探」的後果，而是後者的前因。正如耶穌向門徒囑咐說，「總要做醒禱告，免得入了迷惑」(可十四38)。

認識神的人，必明白神的屬性與心腸，也必是努力達成萬物和諧的人。「耶和華如此說：智慧人不要因他的智慧誇口，勇士不要因他的勇力誇口，財主不要因他的財物誇口。誇口的卻因他有聰明，認識

我是耶和華，又知道我喜悅在世上施行慈愛、公平和公義，以此誇口」(耶九24)。

智慧與受教

希伯來人的「智慧」，極注重受教之心。智慧可「使智慧人聽見，增長學問；使聰明人得著智謀」(箴一5)，相反，「愚昧人喜愛愚昧，褻慢人喜歡褻慢，愚頑人恨惡知識」(箴一22)，「因為你們恨惡知識，不喜愛敬畏耶和華，不聽我的勸戒，藐視我一切的責備，所以必喫自結的果子，充滿自設的計謀」(箴一29-31)。

對希伯來人來說，智者為智，因為他們肯聽教導，這樣，縱使他們天資不好，也會走向智慧之途；相反，愚者為愚，因為他們沒有受教的心，這樣，縱使他們本有聰敏，也會胡作非為，走上歧路，步向滅亡。所以，箴言書中的智者一直呼籲「我兒」要聽從(參箴一33，二1，四1，五1)並遵守他或父母的教訓。

「喜愛管教的，就是喜愛知識；恨惡責備的，卻是畜類」(箴十二1)。「不要責備褻慢人，恐怕他恨你；要責備智慧人，他必愛你」(箴九8)。「智慧子聽父親的教訓，褻慢人不聽責備」(箴十三1)，智慧子是智慧子，因為他肯聽教；褻慢人是褻慢人，因為他不受教導。這種界分「智慧」與「愚昧」的方法跟現代人對「智」與「愚」的分法有很大不同。

希伯來人的智慧極有公平意味。按現代人的智愚看法，則人的智愚往往是不由人自決的，天生智商高的，就為智，智商低的就是愚。這樣，箴言書一直強調之「智者亨通，愚者滅亡」的說法就會極不公平，因為天生智商低、「愚」的就註定走向滅亡。然而，按希伯來人的智愚看法，智與愚，全然可自行去取捨。肯受教，則生，不肯受教，則亡，何其公平。當然，現實生活中是否真如希伯來人的信念般「智者亨通，愚者滅亡」，則作別論。



今日希伯來人很注重學習律法書。

智慧與敬虔

希伯來人認為智慧的基礎是人對上帝的敬虔。「敬畏耶和華，是智慧的開端，認識至聖者，便是聰明」（箴九10），類似的經文，在箴言書中常有出現（參箴一7）。縱觀箴言全書，這裏的意思不是說，敬虔者便蒙神賜與智慧。智慧，是自己得著的。一個人肯受教，他就是智慧人，他也會得著更多智慧。智慧，絕不是神白白賜與給人的。故此，上述經文的意思，是人若敬畏神，就自會有謙卑受教之心，不單聽上帝的命令，也聽從神藉智慧老師及父母對己的教導。人有敬畏之心，就不會「自以為聰明」，倒肯「專心仰賴耶和華」（箴三5-6）。也可以說，敬虔者不會自自然然蒙神賜智慧，而是敬虔生謙卑，謙卑生智慧。所以，敬畏耶和華，實在只是「智慧的開端」，人仍要在這基礎上努力去學習，繼續去受教導，才能得著更大的智慧。

2 · 希伯來人眼中的「公義」

摩西律法要希伯來人作個公義的人，「你要追求至公，至義，好叫你存活，承受耶和華你神所賜你的地」（申十六20）。但何謂公義

呢？希伯來人心中的「公義」，最基本的意思是「合宜」、「正確」、「盡本份」。這「合宜」或「正確」的定準，主要基於神的創造法則及祂所頒佈的誡命典章。而這兩樣又幾乎等同，因為一切誡命典章的基礎都是神的創造法則。世事會改，人事會變，但神的創造法則不會改變（創造法則不變，所以律法也永不改變，參太五18），也既是說，「公義」的內容也永不改變。故此，這「公義」甚為客觀，不會隨社會客觀改變而改變，也不容人妄行去按己意而決定公義的標準。

人對神之義

人是神造的，神也供應人各種生活所需，故此人敬畏順從神，當然是合宜、正確、盡本份的事，是一種「義」。相反，人不敬畏真神，或甚至轉而敬拜偶像假神，當然就是不合宜、不義的事。新約所說的「因信稱義」，基本意思就是人肯接受耶穌的寶血救贖而再次成為神的子女，這在神看來，就是作回合宜的事，再次成為「義」人，再次合乎祂的創造法則（按其創造法則，人要對造物主敬畏順從，而神要對人保守帶領）。稱義帶來的後果，不單在今生有神的保守帶領，亦可有永生的福樂，「不致滅亡，反得永生」。

今日基督徒的信仰往往很著重救恩論，所以基督徒心中的「因信稱義」亦常有「因信耶穌，可以符合資格上天堂」的含意。當然，「上天堂」是神對信徒一個重要應許，卻非「因信稱義」的重點。重點是人在神眼中再次作義人，作合乎祂心意，也合乎創造旨意的人。

舊約的希伯來人沒有復活與永生的觀念（參本書第二十三章），所以他們沒有「犯罪者落地獄」的觀念，當然也沒有「信者上天堂」的觀念。順理成章，他們也沒有今日信徒理解中的「救恩」。他們的「救恩」，純是指向今生的生命，是神在此生中對他們之國家、民族、個人的種種搭救，把他們從人生諸般險境中挽回。對他們看來，犯罪的人得罪了上帝，不能得到祂的福蔭與看顧，在生活上就凡事不順利（參申二十八）；反之，敬畏神的人會討上帝歡心，亦得蒙祂在生活上

各種祝福與帶領。他們心中的「因信稱義」，是成為神眼中看為合宜、合乎祂創造旨意的人。

「亞伯蘭信耶和華，耶和華就以此為他的義」（創十五6）。有人認為這是聖經中第一次指示人信神得救的方法。但筆者認為就其時代背景而言，這句中的「義」是純指合宜、合乎情理、合乎神心意而已。雖然新約（如羅馬書第四章）會引此為例去解明信耶穌得稱義的道理，但其實兩者略有不同。例如說，舊約的「稱義」並不包含永生含意。舊約的「信」，指的是相信神的信實、對神投以絕對的信任依靠，就像亞伯拉罕對神之絕對信任順從一樣。新約的「信」，範圍較廣泛，除了相信神的信實和依靠神外，也包括相信上帝的存在（舊約希伯來人從來沒有這個問題，他們從無「沒有上帝」的觀念），相信耶穌的寶血救贖可使我們稱義，相信自己因犯罪而沒有條件上天堂等等。

神對人之義

神要人對祂盡義，祂也相對地向人盡義。神向人所施與的一切救恩、憐憫與恩典，都建基於「神要對人盡義」這事實上。在舊約中，神被稱為公義的神。「耶和華阿，你是公義的，你的判語也是正直的。你所命定的法度，是憑公義和至誠」（詩一一九137，另參尼九8）。

耶穌之道成肉身及十架捨身，更是神向人盡義的最高表徵。「神設立耶穌作挽回祭，是憑著耶穌的血，藉著人的信，要顯明神的義；因為他用忍耐的心，寬容人先時所犯的罪，好在今時顯明他的義，使人知道他自己為義，也稱信耶穌的人為義」（羅三25-26）。人能藉耶穌寶血而稱義，因為神先對人盡義。

人對人之義

對希伯來人來說，按著神的創造法則（或以創造法則為基礎而設

立的律法）去對待別人，就是「義」。茲以下面數例說明。創世記記載，猶大之長子娶了他瑪為妻，其長子死後，其次子就按希伯來人的習例就把他瑪娶過來，藉以為兄長留後。但次子其後也死了，猶大不肯讓三子娶他瑪。他瑪於是扮成妓女，引誘猶大同房。後來他瑪有了身孕，猶大就向她問罪，她就拿出物證證明所懷之胎其實屬於猶大。猶大無法否認，且說「他比我更有義，因為我沒有將他給我的兒子」（創三十八26）。這裏的「有義」，就是「合情合理」之意，因為按理而言，猶大確然不應不按該希伯來習俗行事。而該習俗的基本精神，是源自創造的法則，就是人人該受保障，兄長不應無後，其應繼承的產業也不應流入外人之手（這是要維持人人皆有土地的一種做法，參本書第十七章）。再者，嫂子無夫亦會孤苦無依，境況淒涼（在當時的情況而言），所以為弟的就當盡兄弟之責。當然，時移世易，這種習例今日已不再適用，但這習例背後所反映的創造美好法則，卻是人所當努力達致的。

「那時非尼哈站起，刑罰惡人；瘟疫這才止息。那就算為他的義」（詩一百零六30-31）。非尼哈有義，因為刑罰惡人是合宜的事。

掃羅要殺害大衛，大衛雖有多番機會先下手為強，去把掃羅殺掉，但他沒有這樣做，因他不欲殺害「神的受膏者」（撒上二十四10）。這亦是希伯來人根深柢固的觀念，君權是神授的，君王都是神的受膏者。然而掃羅卻恩將仇報，繼續加害大衛，有一次，大衛再放過殺掃羅的機會，掃羅就說，「你比我公義，因為你以善待我，我卻以惡待你」（撒上二十四17）。這裏的「公義」，也是合情合理之意。

當然，舊約中最常對「公義」的理解，就是對貧苦大眾應施與的援手幫助。人人平等，是神創造的法則。摩西律法亦有很多誡命是要百姓幫助社會上之老弱無依者及孤兒寡婦。先知常責備百姓沒有公義，意思主要是指他們沒有按創造法則或摩西律法的意思去善待貧苦人。先知以賽亞就為此嚴厲斥責百姓，因為他們欺壓窮人，又沒有為孤兒寡婦伸張正義。這就是他們的不義，這不義引來了神的審判。於

是以賽亞呼籲百姓「要學習行善；尋求公平，解救受欺壓的，給孤兒伸冤，為寡婦辨屈」(賽一17)。

當百姓願意善待窮人，官長不再「喜愛賄賂，追求贓私」，不再「不為孤兒伸冤，寡婦的案件，也不得呈到他們面前」時，他們就必得神的寬恕。「你必稱為公義之城，忠信之邑。錫安必因公平得蒙救贖，其中歸正的人，必因公義得蒙救贖」(賽一26-27)。在這裏，「公義」的意思很簡單，就是合情合理、盡本份地對待社會上的窮人。幫助有需要幫助的人，不加害無依無靠者，這就是創造中的公平法則，這就是人對人當盡之「義」的本份。

「世人哪，耶和華已指示你何為善，他向你所要的是甚麼呢？只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的神同行」(彌六8)。在整卷舊約中，「公義」與「善待貧苦者」，幾乎可以劃上等號。

智慧，指向萬物和諧的境界。公義，亦是如此。

樹木對神之義

樹木沒有感情，何來有「義」？但在希伯來人觀念中，人要公義，樹木也要公義。公義的樹(參賽六十一3)就是美好的樹，因為它的健康生長(亦即它的「義」)能反映創造秩序的美善性，也從而反映神的大能與「公義」。樹，理應如此，這是樹的本份。與公義的樹相反的，就是不健康生長的樹，或不結果的樹。同樣，公義的路(詩二十三3)指的是可行、易走的路。路，理應如此。同樣，公義的祭(詩四5，五十一19)，是合宜的祭。公義的佳音(詩四十9)，是合宜的佳音。

3 · 希伯來人眼中的「美麗」

希伯來人對「美麗」的理解頗為獨特。

今日我們覺得一個人很美，或一件事物很美，是可以很主觀的，是不能問「為甚麼」的。美，對我們來說，可以純是美感的一種體驗。覺得美，就是美。也可以說，美，就是美，無可解釋。美，是可

以孤獨存在的。希伯來人心中的「美麗」較為客觀，他們認為某一個人或一件事物美麗，往往有可解釋之處。這解釋之處就是該人及該物的美麗附合了神之創造法則或大自然本身的美麗。

簡單來說，希伯來人心中的「美麗」永遠不會孤獨存在，「美麗」必與創造法則或大自然整體的美麗互相牽連。按這種理解，「美麗」的相反就是「不合宜」，而不是「醜陋」。希伯來人是幾乎沒有美與醜之對比的，只有合宜之美(合乎神之創造秩序之美)與不合宜之美(脫離神的創造秩序的不美)之對比，而後者不是「醜」，而是「惡」。這種理解跟希伯來人對「公義」(義者，宜也)的理解極為近似。甚至到一個地步，對希伯來人來說，公義和美麗幾乎可以等同。公義的人就是一個美麗的人，公義的樹就是一棵美麗的樹。也可以說，一棵樹不會因它自身的美麗而受欣賞，因為它根本不能單獨存在。一棵樹美麗，因為它生得健康、多結果子(這些都附合了神創造之秩序)。一朵花美麗，因為它的盛放或凋謝枯萎能反映出生命的循環與節奏。因此，舊約只會描述到惡人、懶人、壞人、不結果的樹，不效力的橄欖樹，不出糧食的田地(這些都不能反映或符合神的創造，參哈三7)，而不會描述到醜陋的人、醜陋的樹木田地。

希伯來人不會因為一個人或一件事物本身的不美而認為他或它醜陋。聖經只有幾次用到「醜陋」這形容詞或觀念，其中三次是形容人赤身露體的醜態(賽四十七3，耶十三26，鴻三5)，一次形容乾瘦不堪的牛隻(創四十一3-4)，都與真正的「醜陋」意思無關。故此，希伯來人基本上是沒有「醜陋」觀念的，最近似的觀念是玷污、殘疾，無論這玷污或殘疾是肉身上的缺陷(人之殘疾，參但一4；祭牲之殘疾，參瑪一8)，抑或是道德上的缺陷(參箴一15-19，傳七20)。有身體缺陷的利未人不能做祭司(參利二十一17)，有身體缺陷的動物不能獻為祭物給神。如上文所述，不結果的樹也是一種缺陷，因為樹應是結果子的。總言之，任何人或物因某種原因而攔阻他或它發揮正常的果效，便是一種缺陷。這種缺陷是最接近希伯來人之

「醜陋」概念的了。

希伯來人欣賞一個人或一事件，永遠會從這人或這物在整個自然界中所扮演的角色，所彰顯的榮美等角度來欣賞之。觸動他們之「美」的感覺的，不單是視覺觸覺，更是理性的思維，這思維牽到了他們對創造、對律法，對道德，甚至對傳統、對群體、對救贖、對盼望的種種理解。因為美感與創造、律法、道德、傳統等範疇是緊緊扣連的，所以希伯來人心中的「美麗」是可以有解釋的。不能套入解釋範疇的美，就是虛假的美。所以箴言作者說，「豔麗是虛假的，美容是虛浮的，惟敬畏耶和華的婦女，必得稱讚」（箴三十一 31）。

虛假而沒有內涵的美，甚至是一種會導人犯罪的美。正如箴言所說，「你心中不要戀慕他的美色，也不要被他眼皮勾引」（箴六 25）。伊甸園中亞當夏娃的被試引，大衛與拔示巴的事件，都顯示了美感不與創造法則或道德扣連時所帶來的惡果。暗嫩暗戀押沙龍美貌妹子他瑪，且向她施暴，事後「暗嫩極其恨他，那恨他的心，比先前愛他的心更甚」（撒下十三 15），這事亦顯明那與道德無關的「美」，不是真正的美。美，不是獨立的，更不僅存在於該人或物之中，唯有它緊扣於它所處的整個正當關係網中時，才算為美。

希伯來人欣賞穹蒼宇宙之美，因為穹蒼宇宙表彰了神的榮美。「諸天述說神的榮耀，穹蒼傳揚他的手段」（詩十九 1，另參詩八 1）。

他們欣賞月亮星宿，因為月亮星宿反映了神的偉大和人的渺小（詩八 3-4）。

他們欣賞大地，因為大地佈滿了神的豐富（詩一百零四 24），因為大地山河可以加入人們讚美上帝創造奇功的行列，一起向神歡呼歌頌（參詩九十六）。

他們欣賞利巴嫩的香柏樹，稱之為佳美的樹木，因為香柏樹為人提供多量的木材與汁漿，又使雀鳥可在其中搭窩（詩一百零四 16-17，另參詩八十 10-11）。相反，利巴嫩樹木若枯乾的話，利巴嫩（雖然本身沒有感性思維）就理應為此而羞愧（參賽三十三 9）。

他們欣賞迦密和沙崙地的華美，因為他們表彰了「耶和華的榮耀，我們神的華美」（賽三十五 2）。

雅歌之新郎欣賞新婦（或是新婦欣賞自己）之美，也主要是因為她的樣貌身體能反映自然界整體上的創造秩序之美。「我是沙崙的玫瑰花，是谷中百合花」（雅二 1），「我的佳偶在女子中，好像百合花在荊棘內」（二 2），「我的佳偶，你甚美麗！你甚美麗！你的眼在帕子內好像鴿子眼。你的頭髮如同山羊群臥在基列山旁。你的牙齒如新剪毛的一群母羊，洗淨上來，個個都有雙生，沒有一隻喪掉子的。你的唇好像一條朱紅線，你的嘴也秀美。你的兩太陽在帕子內如同一塊石榴。你的頸項好像大衛建造收藏軍器的高臺，其上懸掛一盾牌，都是勇士的籐牌。你的兩乳好像百合花中吃草的一對小鹿，就是母鹿雙生的」（四 1-5）。

耶穌欣賞野地百合花之美，因為它能彰顯神對任何生命的顧惜愛眷，連小花也被穿戴上美麗衣裳（路十二 27）。

影響所及，希伯來人的衣著只側重實用方面而不大注重衣服外在的美麗，他們也大不注重美容、化妝（他們最肯花心思化妝的時候，大概是在婚嫁的時候，及替死人打扮好下葬的時候）、宏偉的建築、漂亮的家居等等。

雖然希伯來人在道德與思想層次有高度的發揮，而其文學、音樂及詩歌亦不失為一種藝術成就，但另一方面希伯來人卻不大發展科學、建築、鑄造等範疇，也不大發展雕刻或繪畫等藝術。這其中可能涉及他們對「不可雕刻偶像」的過份偏執理解，也可能跟他們對「美麗」的觀念有關。他們對「美麗」的觀念故然有其獨到之處，崇尚內涵而輕視徒有美麗的外貌，但也容易傾向忽略了其他方面的藝術發展，一切只夠實用就好了。即使是君王或富戶們，他們除了衣服料子名貴些、食物奢華些、家中妻妾及僕婢多些、屋子大些，田地和產業多些外，也不會有怎樣的「豪華裝修家居」和亭台樓閣式的建築（何況境內也

根本沒有這類建築工人，參本書第三十二章「希伯來人的社會生活」。以色列境內最豪華和宏偉的建築，就只有聖殿，而聖殿的建築要依賴外來原料及工人。

希伯來人似乎覺得，只有聖殿這種神特別曉諭的建設，及有特殊屬靈意義的建設，才值得他們去把它弄得美輪美奐。不然的話，他們對其他雕刻或建築藝術都有點抗拒。雕造偶像或任何肖像，故然容易陷人於迷信（參出三十二，賽四十 19-20，耶十 3）；即使是君王及富戶建造豪華的樓房，也被認為是奢侈的行為。先知耶利米就曾大力斥責這行徑（耶二十二 14）。特別當聖殿荒涼之際，百姓就更不應該只是著緊家中的裝飾（參哈一 4）。先知以西結亦斥責猶大國因看見外國的華麗裝飾而受到試探，因而跟外邦建立邦交，這種邦交只會陷百姓於崇邪背主。「阿荷利巴（暗喻猶大）又加增淫行，因她看見人像畫在牆上，就是用丹色所畫迦勒底人的像：腰間繫著帶子，頭上有下垂的裹頭巾，都是軍長的形狀，仿照巴比倫人的形像；他們的故土就是迦勒底。阿荷利巴一看見就貪戀他們」（結二十三 14-15）。

當然，我們不能因此說希伯來人對神的體驗純是抽象的。事實上，希伯來人的宗教體驗極依賴各種圖象，從會幕、聖殿、獻祭、割禮，到各種節期，也是如此（參本書第十三章）。只不過他們並不熱衷於繪畫雕刻等藝術表達而已。神常用圖象方式向人顯示祂自己，人向神的敬拜也不能全然沒有圖象。無論是希伯來人，抑或是聖經整體教導，對「美麗」事物都是採取相當正面之態度的，雖然「美麗」必要與創造秩序、道德、律法、群體、救贖等範疇互有牽連，才算真的是「美麗」。

故此，今日有些基督教教會過份強調「主觀體驗」、「聽道」、「屬靈境界」，而貶抑圖象和視覺聽覺等感官時，顯然與希伯來人或整體聖經的傳統背道而馳。

第三十四章

希伯來人的立約文化及飲食文化

希伯來人的立約程序常涉及飲食之事，故在此章一併討論。

1. 希伯來人的立約文化

立約儀式是古今人們彼此肯定誓言、互相要受到某種約束、互有權利與義務的一種做法。例如男女之婚約便是一種很普遍的盟約。此外，彼此餽贈禮物（參創三十一 50-52），簡單的起誓（參書九 15，20），彼此擊掌（箴十七 18），以至為僕人穿耳（出二十一 2-6），都是當時希伯來人立約的簡單形式。此外，聖經亦提到幾種特別的立約方式：

幾種特別的立約方式

聖經民數記提到一種鹽約（民十八 19），鹽能防止食物變壞，有永恆之意，故鹽約乃不變改之盟約的意思。雖然民數記所提的鹽約是神向以色列人的一種保證，應許那些到達迦南後不能分到產業的利未人能有上帝為他們的產業，但這鹽約大概也反映一種在民間的盟約方式。

路得記第四章記載波阿斯為要娶近親之遺孀路得為妻，於是就在城門口向另一個更近的親屬贖回她。城門口是希伯來人的市集地方，人們在這裏進行各種買賣，又有長老在這裏聽人訴訟，審理案件，見證財產買賣等法律手續（參本書第三十二章「希伯來人的社會生活」）。當時那人在長老們見證下把鞋脫下，象徵把迎娶路得之權利（或義務）放棄，讓給對方。這種脫鞋為證的做法，也是盟約的一種，

雙方以後皆不可悔約，可稱為「鞋約」。有人認為「鹽約」是立約雙方都帶一袋鹽來，然後各取對方一些鹽放入自己那袋鹽中。這樣混合起來當然無法再分出來，故代表盟約的不可收回。「鞋約」則是彼此交換一隻鞋來穿，也有不可收回之意。這個說法雖不無道理，但未有確實經文或考古證據作依據。

創世記十五章亦記載了上帝跟亞伯拉罕立約的一種儀式。當時上帝要亞伯拉罕把一些牛、羊等動物劈開兩半，一半對著一半地排列，到日落天黑時，就有「冒煙的爐，並燒著的火把，從那些肉塊中經過」（創十五17）。很明顯，是神自己從祭物中經過，表明神親立此約。其中之祭牲要分為兩半，表示如果人背約的話，就會得到相同下場。這立約儀式可能是仿效當時民間一種類似立約方式而有的。後來猶大國的首領也以此儀式與神立約（耶三十四10-20）。有學者稱這種沾血的約為「血約」。

立約與飲食

在古代及今日世界，「飲食」往往與「關係」有不解之緣。例如按中國人的習慣，若要向朋友表示親切，就往往會邀請他來吃飯。同桌吃飯，是表達一種友誼交往。希伯來人亦如是。大衛要恩待掃羅王之後人米非波設時，亦是容他可以與自己同席吃飯（撒下九）。能與王同席吃飯，是極光榮的事。故詩人遭那曾同桌吃飯的朋友傷害時，會說「連我知己的朋友，我所倚靠喫過我飯的，也用腳踢我」（詩四十一9）。

由於希伯來人認為共同喫喝表示親密，故此人與人之間立約的時候，就往往會以共同吃喝來表示雙方已在約的規限下有了更友好更親密的關係。例如雅各與岳父拉班彼此立約後，「大家便在旁邊喫喝」（創三十一46）。摩西、亞倫並眾長老在西乃山上代表以色列人與神立約之際，也「又喫又喝」（出二十四11）。這不是對神不敬，而是藉喫喝去表達與神有了更親密的關係（另參尼八9-12，詩四十一9，

約十三10)。也可以說，這種立約中的喫喝，也是立約儀式的一部分，絕非普通的飲食。

無論是舊約的逾越節（特別是其中的逾越節晚餐），抑或是新約的聖餐，也同樣帶有這樣的意義：藉飲食與神及與人建立或更新關係。兩者意義相近。逾越節是希伯來人記念神之救贖的節期，逾越節晚餐亦帶有跟神堅立聖約，並與家庭團聚、更新關係的意義。事實上，耶穌就是在跟門徒吃逾越節筵席時設立聖餐的，並以那本來代表逾越節羔羊之血的葡萄汁去喻及他之「立約的血，為多人流出來，使罪得赦」（可十四24）。當然，耶穌與門徒在聖餐所立的是「新約」（參林前十一25），跟逾越節晚餐所隱喻的舊約（亦即神與亞伯拉罕、以撒、雅各、西乃群體、大衛等所立之約）並不完全相同。

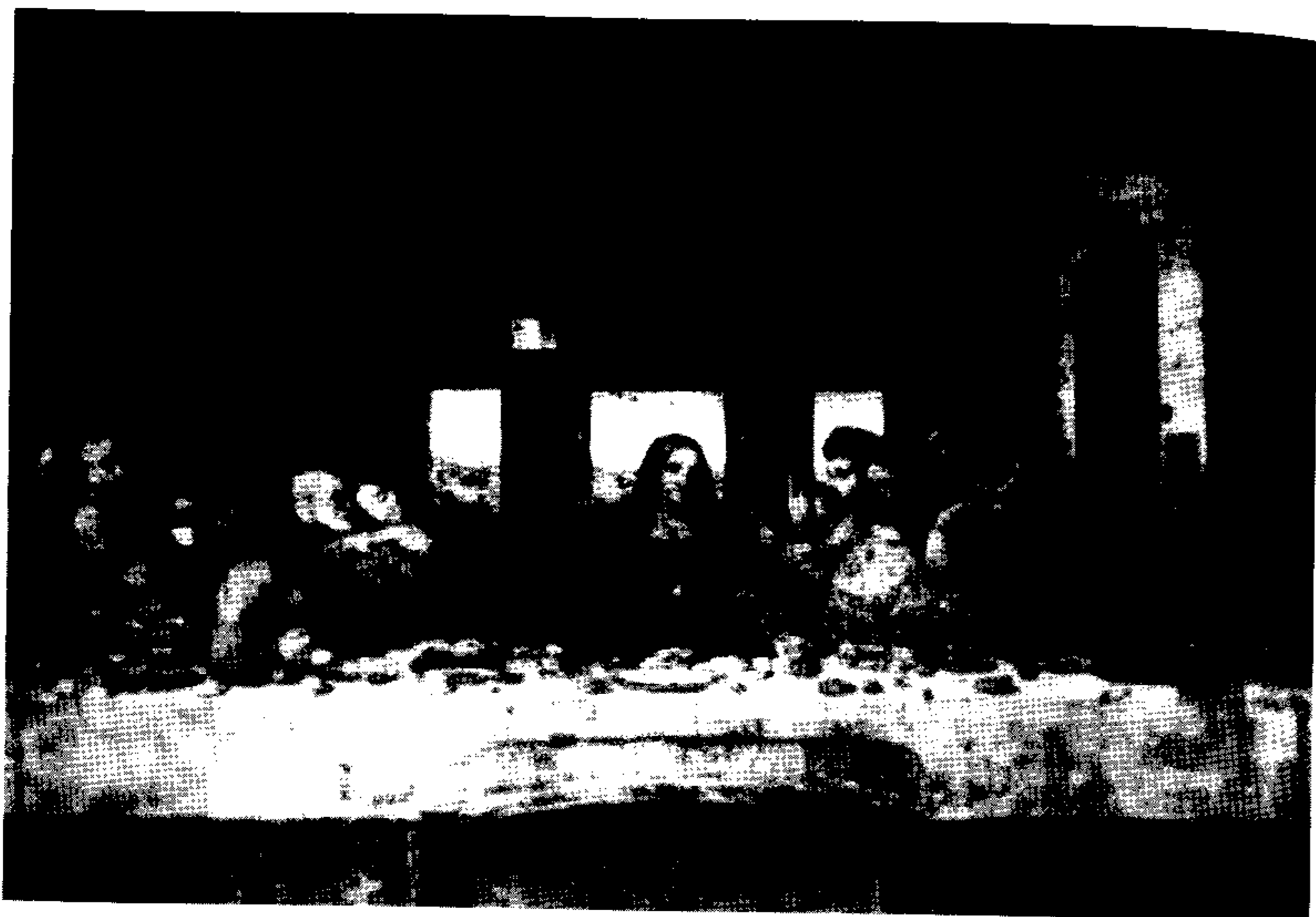
如上所述，逾越節晚餐除了有人與神堅立盟約之意味外，也是家庭團契，彼此建立更深關係的時刻。同樣，耶穌也在聖餐中賜與門徒一條新命令，「乃是叫你們彼此相愛；我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛。你們若有彼此相愛的心，眾人因此就認出你們是我的門徒了」（約十三34-35）。因此，在初期教會中，信徒是彼此在家中團契相聚時舉行聖餐的（徒二46-47）。聖餐，跟信徒相交是分不開的，聖餐之英文是 Communion，也是相交、團契之意，與神相交，也與人相交。

可以說，耶穌把舊約的逾越節賦予新的內涵，而聖餐的含意亦可反映昔日及今日希伯來人慶祝逾越節的種種心態。

立約與石頭

立石為證，是古代人常有的風俗。希伯來人也喜歡以石頭作為一種對某些事情或人物的記念，大概因為石頭本身有著永恆不變的意思。

約書亞帶領百姓來到約但河後，以帶同約櫃的祭司行在前頭，行進約但河，河水立刻在上游止住，結果百姓順利渡河，隨後約書亞就



最後晚餐，是立約的時刻。

命人從約但河取了十二塊石頭，立在所住宿的地方（另立十二塊在約但河中，「在抬約櫃的祭司腳站立的地方」，書四 9），以作記念。約書亞又對百姓說，「日後你們的子孫問他們的父親說：這些石頭是甚麼意思？你們就告訴他們說：以色列人曾走乾地過這約但河，因為耶和華你們的神在你們前面使約但河的水乾了」（書四 21-23）。此外，約書亞也曾在示劍與百姓立約，並將「大石立在橡樹下耶和華的聖所旁邊」（書二十四 26），以作見證。

當撒母耳大敗非利士人之際，也將一塊石頭立在米斯巴和善的中間，還替該石頭起了個名字，叫以便以謝（撒上七 12）。大衛作王時期，其子押沙龍曾因為自己無子，於是在王谷立了一根石柱，為自己留名，且叫那石柱為押沙龍柱（撒下十八 18）。今日猶太人在掃墓時也少會獻上鮮花，他們會放小石塊在墳墓之上，以作記念。電影「舒特拉的名單」(Schindler's List)在片末時也有這樣的場面。所以在猶太墳墓上，常可見到一排排的小石塊。

由於石頭含永恆之意，故此希伯來人立約時也常會以石頭作為立約的記號，代表彼此所立的約持久不變。例如雅各在伯特利見著天梯

的異象，於是就把所枕的石頭立為柱子，並澆油在上面，作為他與上帝立約的記號，亦以此石頭記念雅各與神在這裏的相遇。在這「單方面」的約定下，雅各要神賜他路上平安及衣食豐足，而他就將神所賜給他的一切的十分之一獻回給祂（創二十八 18-22）。其中的澆油乃是分別為聖的意思（參出三十 25）。可能因為有石頭作永久記號的原故，故此事隔多年後，雅各又再次回到伯特利，並在那裏獻祭（創三十五 14）。可見這種以石為記的風俗有其實際意義。

後來，雅各跟他岳父拉班立約，彼此起誓不會傷害對方。雅各把石頭立作柱子，又叫人堆聚一堆石塊在一起，然後在旁邊吃立約的飯。該柱子及石塊都是他們彼此立約的記號，如拉班所說，「這石堆作證據，這柱子也作證據，我必不過這石堆去害你，你也不可過這石堆和柱子，來害我」（創三十一 52）。



耶路撒冷橄欖山麓猶太人的墓地。

2 · 希伯來人的飲食文化

希伯來人一般對暴飲暴食都抱批判的態度。人類所犯的第一項罪行（亞當、夏娃偷食禁果）就與飲食有關；古時神以洪水滅世，原因



夏瑣一廟宇出土的石柱，古代很流行以石柱表徵祭壇及與神明立約記號。



考古學家相信這是約書亞在示劍與百姓立約、並立石為記的石塊。



神以石版寫下十誡，也含有立約的意味。

之一也是因為當時的人縱情於喫喝（參太二十四38）。以色列人在出埃及時於曠野多番發怨言，亦因他們貪戀埃及的美食（參出十六3）；約書亞等人被基遍人所騙，跟他們立不該立之約，結果遺害深遠，該次被騙事件亦可能是因百姓本身很想得到基遍人的食物（書九14）；箴言書亦曾多次提到好飲食的人不會有好收場。「好酒貪食的，必致貧窮」（箴二十三21，另參箴二十一1，二十一17，二十三1，3，6）。

但另一方面，希伯來人是十分看重飲食的民族，他們的節期慶祝離不開喫喝快樂，在節期時，「凡你心所想的，都可以買；你和你的家屬，在耶和華你神的面前，喫喝快樂」（參申十四26）。他們的婚宴更是一連七天的喫喝歡慶日子。喫喝，是快樂的一種表徵，甚至是一種屬靈的表徵。如上文所述，希伯來人認為飲食可以代表一種與神及與人的深入交往，故此他們很多時會視飲食是有屬靈意義的（只要不是縱情於飲食就可以了）。大衛在詩篇二十三篇中，對神所賜之福氣就作這樣的描寫：「在敵人面前，你為我擺設筵席，你用油膏了我的頭，使我的福杯滿溢」（詩二十三5）。其中的筵席就是以君王與大

臣之坐席交好來喻及神與他的友好關係。神既如此厚待他，則他實不用懼怕仇敵（另參路十四15）。事實上，啟示錄亦論到新天新地時有盛大的筵席，且是婚筵（參啟十九7-10），這婚筵表示極大的快樂，也表示人與神進入更深的關係中。

希伯來人認為外在事物可以反映內在敬虔，故此，他們看重衣服方面的莊重與簡樸，藉以表達內在的敬虔（參本書第三十一章「希伯來人的家庭生活」）。同樣，他們也看重飲食方面的潔淨，認為這可以代表整個人的潔淨，從而討神喜悅。

潔淨與不潔淨之物

動物分為潔淨與不潔淨，前者可作日常食物及獻祭之祭牲，後者不可以，這是希伯來人由來已久的觀念。洪水事件中，上帝就吩咐挪亞把每種潔淨動物都帶七公七母進方舟，不潔淨的動物就只帶一公一母（創七2-3）。因為人向神獻祭只可獻上潔淨動物，故此祂要挪亞多帶潔淨動物進方舟。摩西律法清楚列明潔淨動物是「蹄分兩瓣、倒嚼的走獸」，如公羊、綿羊、牛、鹿，並有鱗有翅的魚等，不潔動物是「那倒嚼，或分蹄之中不可喫的」（利十一3，另參申十四4-5），如駱駝、兔、豬、馬、驢，一切爬行之動物，並水裏一切無鱗無翅的動物。

聖經並未清楚表明這種分法的原因。大概其中夾雜了不同理由。其中有健康理由，例如百姓飄流曠野之際，不宜吃一些易有寄生蟲的動物，例如豬隻或一切貝殼類食物。也有宗教理由，例如豬隻是外邦祭祀（特別是迦南祭祀）中常有的動物，故列為不潔。也有一些較主觀的理由，由於希伯來人認為吃動物就等同跟這動物有著生命接觸的關係，故此他們寧可吃那些對人類較友善的動物。駱駝在最早期是野生的，未被人馴服，故列入不潔類。馬亦是百姓較少接觸的動物。但也有不易理解其分類原因的，例如驢是希伯來人的「好朋友」，卻入於不潔類。

禁戒吃血

縱然是潔淨、可作食物的動物，希伯來人也不會吃血或跟血尤有關係的內臟（如腎），因為血代表生命。「惟獨肉帶著血，那就是他的生命，你們不可喫」（創九4-5）。所以，當希伯來人因進膳而要殺生時，都會先行放血。利未記一章五節亦嚴格規定，在祭祀時，血只可獻給神，不可供人食用。若動物是被勒死的，由於身體內存留有血，故此也不可喫。

禁食的習俗

希伯來人認為飲食是快樂的一種外在表徵，故此當他們極不快樂，或心中充滿焦慮時，他們就會禁食。這不是律法的要求，也不是他們要神聽他們禱告的一種手段，而純是「不想再有快樂」、「以外在行為表達內心哀傷」的做法。其意義跟他們在哀傷時撕裂衣服的舉動類似。也可以說，是人之常情，心情不好就不想吃東西，只不過希伯來人較多以此表達心中情緒而已。例如掃羅戰死時，百姓就為他「禁食七日」（撒上一13）。哈拿因為不能生育，在朝聖時也「哭泣不吃飯」（撒上一7）。但以理為所得之異象而悲傷了「三個七日，美味我沒有喫，酒肉沒有入我的口」（但十2-3）。即使是波斯王大流烏，因為但以理遭陷害、被投入獅子坑中，故令他回宮後無法入睡，記掛著但以理，而且「終夜禁食」（但六18）。

有時，希伯來人禁食是為了要克己心，以至能夠讓自己更專心禱告（參拉八21，尼一4-11），但禁食更多時只是哀傷、焦慮的同義詞。雖然希伯來人禁食時期會禱告，但它不是希伯來人禱告時的必要相應動作。他們禱告未必禁食，禁食也未必禱告，純看當時心情而定。

除個人禁食外，有時希伯來人會集體禁食，他們在某些人（如先知或君王等）的呼籲下，一起禁食，以表示哀傷，為自己的罪過而哀傷（參尼九），為國家的悲慘遭遇而哀傷（亞七5，八19），或求神

拯救百姓（代下二十3，耶三十六9，珥一13-14）。

當然，有時部份百姓也會錯誤地把禁食視為是一種蒙神垂聽禱告的手段，或其禁食禱告的目的只出於自私心態。先知以賽亞就斥責這種偽善行為（賽五十八1-9，另參耶十四11-12）。耶穌也強調禁食要發自內心，不能僅是一種做給別人看的行為（參太六16-18），更不是一種律法指定式的要求（參可二18-20）。

總括而言，「禁食」對希伯來人而言，是個人的情緒表達，並不帶有很多的宗教或屬靈含意。耶穌提到信徒趕某一類的鬼時，一定要用禱告。「非用禱告，這一類的鬼，總不能出來」（可九29），有古卷寫作「非用禱告，禁食」，但這是後加上去的，不是原意。禁食，是個人心情表達，不是要得上帝應諾的方式。過份標榜禁食之方式或果效，有違聖經教導。

兩約之間的飲食之例

在衛生環境欠佳的曠野裏，律法中的飲食之例顯得尤為重要。希伯來人定居迦南後，環境改善了，故飲食之例變得不甚重要。縱使他們間有陷於偶像敬拜中，但一般也沒有學效外邦人般吃不潔食物。總括來說，在王國初期，百姓沒有受到飲食方面的沖擊，所以這律法沒有引起怎樣的注意。然而，當日後百姓受到外邦的威脅，甚至被擄到異地之時，他們就有很多機會遇到外邦的食物。這時，律法中飲食的條例就顯得異常重要了。先知何西阿就提到猶太人在亞述吃的是「不潔淨的食物」（何九3）。但以理書第一章亦描寫但以理在飲食方面採取堅決不妥協、甘願犯險的立場，寧死也不吃外邦王廷中的不潔食物。

在兩約之間，猶太百姓所受的迫害之一，亦正是飲食方面的迫害。次經多比傳就記載多比(Tobit)被擄到尼尼微時，他的兄弟和親屬都沒有諱忌吃外邦的食物，只有他仍舊堅持。「所有我的親戚朋友和猶太同胞都習慣了當地人的食物，然而我卻不甘同流，因為我嚴格持守至高上帝的誠命」（參多比傳一10及以下）。另一卷次經猶滴傳中

的女英雄猶滴(Judith)也為祖宗律法的原故而堅決不肯接受何樂弗尼(Holofernes)給她的食物。「何樂弗尼吩咐侍者領猶滴去進餐，餐桌上擺著銀器，並且用他本人專用的食品和酒來招待她。但是猶滴謝絕了。『我不能吃你們的食品』，她說，『因為那樣我就會破壞我們上帝的律法了。我只能吃隨身帶來的食物』」（猶滴傳十二2，另參八4-6）。這樣對律法中的飲食潔淨的看重程度是過去王國時期少有的。

然而，更大的飲食迫害是發生在暴君安提阿古四世執政期間。他執政時，曾強迫猶太人吃豬肉，並參加異教的禮儀和活動，否則就會被處以死刑。兩約間的猶太百姓對律法有以往從未有過的尊重程度，對他們來說，吃豬肉就是違反了神的律法。他們寧可一死也不願把不潔之物吃進肚裏。事實上，亦確有人為此而慘受迫害。例如馬加比二書六章十八節就記載一個年邁的文士以利亞撒的悲慘故事。他被人逼迫著吃豬肉，但是他寧願榮耀地死去，也不願意活著受污辱。馬加比二書七章記載一個母親和她的七位兒子因為不肯進食不潔之物，而被安提阿古下令逐一處死。另外，馬加比一書一章六十二節也記載到以色列人中有許多人剛毅不屈，立志堅決不吃不潔的食物，結果遭迫害致死。

新約時代的飲食之例

希伯來人這種對飲食律例的重視一直延伸到新約時代。豬肉等不潔食物仍是百姓禁戒的食物，更不可私下飼養豬隻給外邦人食用。耶穌在格拉森治好一個被鬼附之人時，當時附近山頭就有人暗地裏養了一大群豬（路八32），在當時來說，私下養豬是非法的事。

新約的律法主義者法利賽人非常看重飲食方面的潔淨，他們就為此而責備耶穌的門徒，而耶穌就回答他們說，「從外面進去的，不能污穢人，惟有從裏面出來的，乃能污穢人」（可七15），意思是真正能污穢人的，是人的內心，不是食物。事實上，當時著重傳統的猶太人不單重視聖物俗物之分，也執著於聖民俗民之別，對外邦人或希利

尼猶太人（受希臘文化影響，說希臘語的猶太人）都不大接納。初期教會時，門徒也對這類人不大接納，沒有視他們為傳福音的對象。於是，神就藉一異象向當時的門徒領袖彼得啟示說，「神所潔淨的，你不可當作俗物」（徒十15），意即彼得不應過於執著聖物俗物（潔淨及不潔淨動物），及聖民俗民之分。外邦人及希利尼信徒也是神所愛的，教會不得把他們摒諸門外。後來，耶路撒冷教會亦曾不滿那些希利尼信徒不重視割禮及飲食潔淨之律例，結果要在耶路撒冷大會議中去解決其中的衝突，結論是希利尼信徒「要禁戒祭偶像的物，和血，並勒死的牲畜，和姦淫。這幾件你們若能自己禁戒不犯，就好了」（徒十五29）。

跟昔日被擄外邦的猶太人一樣，新約時代那些受希臘文化影響的猶太信徒，或處身海外的猶太信徒，很難避免要接觸外邦食物。當時羅馬教會及哥林多教會的信徒就常為此問題而困擾。保羅也在羅馬書及哥林多前書中以很長的篇幅論及飲食潔淨之事。他的一個重要結論是：「我憑著主耶穌確知深信，凡物本來沒有不潔淨的，惟獨人以為不潔淨的，在他就不潔淨了」（羅十四14）。

縱觀新約的教導，飲食的潔淨已非神所重視的問題。昔日以色列人出埃及並進入迦南之際，既要在環境惡劣的曠野中長期居住，又要面對日後迦南人之宗教及祭祀食物的試探，所以神在西乃律法中詳細列明那些食物是潔淨的，那些食物是不潔淨的。然而，時移世易，這些針對曠野環境及迦南宗教的律例對王國以後的猶太人已不再重要，縱使百姓被外邦統治，但巴比倫、波斯，以至希臘等國度之宗教在祭祀食物方面對猶太人信仰的影響可謂微乎其微，根本無法跟昔日的迦南情況相比較。當時百姓極尊崇律法，加上又被外邦君主迫他們吃他們認為不潔的食物（特別是豬肉），所以才會作出如此大的反應。因此，今日信徒不宜像但以理及兩約間百姓般（或像回教徒般）過於重視潔淨與不潔淨食物飲品的分別，西乃律法中定為不潔淨的豬肉也非真的不可吃進我們肚裏。真正重要的，是我們有否重視上帝的律法。律

法中那些非處境性的誡命（例如十誡）又是否成為我們做人處事的堅定原則？我們曾否為堅守信仰原則而作出過犧牲？

今日希伯來人飲食之例

今日很多希伯來人仍嚴守各種飲食潔淨之例。他們只吃潔淨食物（他們稱之為kosher食物，意即合乎宗教律例、「合法」的食物，或可說，是宗教上視為潔淨的食物），絕不吃豬隻等不潔食物。他們也不吃血。他們並且認為，即使是潔淨動物，也一定要在無痛情況下被殺才算為潔淨。此外，正如律法禁止人把「山羊羔母的奶煮山羊羔」（出二十三19），他們今日仍在飲食時把肉與奶（及任何奶類食品）分開，甚至會分開兩套刀叉碗碟，以避免任何的接觸。他們稱這種全然潔淨的廚房為kosher kitchen。部份猶太人開的餐廳（或提供猶太食品的餐廳）外面也會大字標題寫著Kosher。

此外，希伯來人重視神之創造規律，包括其中的「各從其類」的原則，這態度亦影響他們的飲食習慣。例如今日猶太人也在飲食上嚴守不把動物混合起來吃之例。在他們的kosher（合乎宗教律例）菜譜中，各種動物是分別處理及擺放的。這種習慣很有可能源自古代以色列，例如摩西律法中亦很強調「各從其類」的道理。「不可把兩種種子種在你的葡萄園裏，免得你撒種所結的和葡萄園的果子都要充公。不可並用牛、驢耕地。不可穿羊毛、細麻兩樣攙雜料做的衣服」（申二十二9-11）。

由關注飲食潔淨之觀念再推而廣之，今日猶太人也十分注重身體健康及養生之道，他們認為這是律法中的一部份。所以一般猶太人不會過量飲酒、抽煙、吸毒，或作任何會傷害自己或別人身體的行為。對希伯來人說，身體健康或身材是「身份」、甚至「屬靈」的一種象徵。身體太胖的話，就表明此人對修身或屬靈修養都做得不足。這種對身心靈平衡的重視，也是現代人當學習的態度。

飲酒

在洪水之前，人類應該已懂得釀酒（參太二十四38），而挪亞醉酒之事則是人類飲酒惹禍的首次記載（創九20）。像地中海沿岸大部份人仕一樣，希伯來人大多喜歡飲酒，無論是日常生活，或喜慶筵席，他們都會飲酒（參創二十七25，箴九2）。葡萄酒容易釀製，而巴勒斯坦本身亦盛產葡萄。但一般而言，他們也清楚知道飲酒過量會帶來惡果，不單自己受損（參箴二十一，二十三20-21，29-30），亦令人忘記耶和華的作為（賽五12），忘記公義之事（賽二十八7），也忘記民間諸般的苦痛（摩六6）。巴比倫王伯沙撒就因為縱酒而導致他作出褻瀆上帝之事，結果招致國家覆亡（但五）。此外，縱酒也跟崇邪拜偶之事有關，當神藉先知何西阿責備百姓敬拜偶像時，說「姦淫的酒，並新酒，奪去人的心。我的民求問木偶，以為木杖能指示他們」（何四11-12）。啟示錄亦形容酒為可憎之物（啟十七2）。

但若然適量地飲酒，或不涉及敬拜偶像之事，希伯來人認為酒亦有很多正面、甚至屬靈意義。律法中的獻祭包括了以酒為祭（利二十三13），神聖節期裏也不能沒有酒幫助慶祝（參申十四26），逾越節晚餐必設有葡萄酒。婚宴亦是無酒不歡，耶穌施行的第一個神蹟，就是把水變酒（約二1-9）。酒是神的美好供應，使人心得快活（詩一百零四15）。箴言書以「調和的酒」（箴九5）來喻及智慧之美善。雅歌亦以酒來喻及人間愛情（歌七9）。保羅雖認為酒能使人放蕩，但他的重點是「不要醉酒」（弗五18），不是批判喝酒之事。他本身亦提過人在治病時要「稍微用點酒」（提前五23，關乎酒的藥性用途，可另參路十34，可十五23）。

聖經中，酒最富屬靈意義的，大概就是耶穌設立聖餐時，以逾越節的葡萄酒去喻及他那「立約的血，為多人流出，使罪得赦」（太二十六28）。葡萄酒或葡萄汁，表徵基督的血。自此，教會中的聖餐就有了葡萄酒或葡萄汁，表徵去記念耶穌十架犧牲的大愛。

今日，希伯來人進餐時，也總愛喝點酒。在記念逾越節、住棚節

等節期時，更會多飲點酒。他們會為酒祝福，又稱飲酒時間為kiddush，酒杯為kiddush cup，意即「成聖」。故此，對他們來說，適量的飲酒是神聖的。

第三十五章

希伯來人的梳洗文化



一些猶太人的洗腳儀式。

希伯來人將衣服視為是反映內心敬虔、甚至道德操守的一種外在表徵（參本書第三十一章中關乎衣服的討論），同樣，外在的潔淨也能反映人內心的潔淨情況。對他們來說，洗身，在某程度上而言，是可以把內心也潔淨的。這種觀念可能源自神的啟示，也可能源自希伯來人本身的傳統觀念，這兩種因素亦可以並存，彼此相輔相成。

1 · 潔淨身體和潔淨內心

在舊約記載中，人在朝見神時要潔淨自己，當百姓在西乃山等待神頒佈誡命時，要自潔三天、洗衣服，不可親近女人（出十九 14 - 15）。神要向人施行奇事前，人也要潔淨自己，當神要引領百姓渡過約但河前，就藉約書亞對百姓說，「你們要自潔，因為明天耶和華必在你們中間行奇事」（書三 5）。

律法中的潔淨之例

在摩西律法中，會幕和祭壇中間設有銅製的洗濯盆和盆座，盆裏盛水，給祭司往祭壇獻祭前洗手洗腳之用，不然就會招致死亡（出三十17-21）。這裏表明的意思很清楚：人既要藉祭壇的獻祭來贖罪及親近神，但也要潔淨身體，潔淨身體表徵人也潔淨內心、除去罪污。這個銅盆到了聖殿時期，就以體積大得多的「銅海」代替（王上七23），作用仍是洗淨身體。此外，在患大麻瘋者成潔之例中（利十四8-9），病人除了要隔離（離開神，也離開人）外，也包括洗衣服及用水洗身的過程。當然，患者還要獻祭，因為希伯來人認為病患（特別是大麻瘋這類惡疾，另參利十五，民十九）是因人犯罪而起的，故往祭司處悔罪獻祭是必要的過程。新約時，耶穌治好了麻瘋病者，但為求社會接納治癒者，耶穌就仍要他去把身體給祭司察看（參路五12-14），因為當時百姓仍認為這是宗教的事，一定要用宗教途徑解決。舊約中所提之麻瘋病不一定真是麻瘋，它可指各種皮膚病，利未記所述之病症變化很快，與今日醫學上所稱之麻瘋病（Hansen's disease）有所不同，故宜視之為皮膚病。

以上這些摩西律例都涉及人要潔淨身體，以致能夠除去疾病污垢，也除去心中罪污。外在的潔淨，反映內心的潔淨。律法中還有不少關乎衛生的條例，例如百姓若接觸人類或動物屍體，或吃了不潔淨動物，都會被視為不潔，要行潔淨儀式。又例如是基於公眾衛生理由而為軍營而設的法例。「你們中間若有人夜間偶然夢遺，不潔淨，就要出到營外，不可入營。到傍晚的時候，他要用水洗澡，及至日落了才可以入營。你在營外也該定出一個地方作為便所。在你器械之中當預備一把鏟，你出營外便溺以後，用以鏟土，轉身掩蓋。因為耶和華你的神常在你營中行走，要救護你，將仇敵交給你，所以你的營理當聖潔，免得他見你那裏有污穢，就離開你」（申二十三9-14，另參民五1-4）。

又例如女性的漏症或月經之不潔淨，律法也規定要用水洗淨，不

單人要用水洗澡，衣服要洗淨，連所有「不潔者」碰過的東西，停留過的地方，以至接觸過「不潔者」的人，都要徹底清潔（參利十五）。月經等女性自然生理現象不應有甚麼污穢或傳染力，理應不用如此潔淨程序。但律法（也反映希伯來人本身的心態）一律視之為禮儀上的不潔，故全要徹底潔淨，潔淨身體或沾染的東西、地方，也潔淨內心。而且不潔者全要獻祭，進一步為自己除去罪污。類似的心態一直流傳於希伯來人中間。在十九世紀前，希伯來婦女在月經這「不潔」時期，要浸身在一個稱為miqvah的特製水池中，以求得著宗教潔淨，幸好類似的習俗在今天已絕少出現（但miqvah仍有作別的潔淨用途，例如有部份猶太人於五旬節時會在池中沐浴，以表示準備領受律法書）。在某程度上，希伯來人是有點潔癖的民族。

以水來潔淨罪污

希伯來人一般都認為水有潔淨身體及內心之能力。亞蘭元帥乃慢患了大麻瘋，往以色列求先知以利沙幫助，以利沙叫他往約但河一連沐浴七次，就可得潔淨（王下五8-14）。這裏反映希伯來人相信病患往往因犯罪而起（後來以利沙之僕基哈西因貪戀乃慢的餽物，結果沾上了「乃慢的大麻瘋」，王下五27），而水有去除病菌及罪污的能力。大衛因犯罪而招致兒子死亡，他隨即就沐浴（撒下十二20），表示罪孽之除掉。此外，洗手也可以表明自己跟一些不知誰是凶手的罪案無關（申二十一6-9）。所以，詩人說「耶和華阿，我要洗手表明無辜」（詩二十六6，另參詩七十三13，賽一15-18）。新約時彼拉多也以洗手來表示自己跟耶穌被釘之事無關（太二十七24）。

此外，也有可能，對希伯來人來說，古時的洪水也帶有這種以水潔淨世間罪孽的含意。洪水過後，一切皆得潔淨。

新約時代

到了新約時代，人們仍重視潔淨身體和潔淨內心的緊密關係。施

洗約翰就在約但河畔為百姓施洗，「宣講悔改的洗禮，使罪得赦」（路三3）。很多百姓都受了洗，連耶穌也受了洗。正如逾越節晚餐跟聖餐雖有淵源上的相關，但彼此意義並不真正等同；同樣，約翰施行的洗禮跟後來教會的洗禮（徒三41）也並不相等。前者的洗禮基本上延伸舊約以水潔淨身體及內心罪污的觀念，後者則是信耶穌後、一種藉洗禮（或說，浸禮）禮儀去表明信徒與基督同死同埋葬同復活的經歷（參本書第十三章「從第二誠看希伯來人的圖象文化」）、一種加入基督身體、加入教會群體的表徵。前者重點是潔淨，後者重點是見證。當然，我們不能否認，洗禮是由前者潔淨之禮轉化出來的。耶穌轉化了逾越節晚餐的意義，成為對信徒另有屬靈意義的聖餐。門徒也在神的啟示下轉化了施洗約翰式的潔淨之禮成為對信徒另有屬靈意義的洗禮。

約翰福音亦記載耶路撒冷內的畢士大池，那裏躺臥著很多不同的病人，有瞎眼的，有瘸腿的、有血氣枯乾的（約五1-9），他們相信那些水有治療疾病、並有潔淨那導致疾病之罪污（參約五14）的能力。當然，這只是他們對那池之水的潔淨能力有近乎迷信的信念。畢士大池的水看來根本沒有這種潔淨能力。

此外，也得一提新約法利賽人的迷信式潔淨觀念。他們極重視清潔，尤其是飯前的洗手。對他們來說，飯前洗手已不單是為清潔衛生，更是一種宗教儀式。他們曾因耶穌的門徒吃飯前沒有洗手而對耶穌抱怨。「有法利賽人和幾個文士從耶路撒冷來，到耶穌那裏聚集。他們曾看見他的門徒中有人用俗手，就是沒有洗的手吃飯。（原來法利賽人和猶太人都拘守古人的遺傳，若不仔細洗手就不吃飯；從市上來，若不洗浴也不吃飯，還有好些別的規矩，他們歷代拘守，就是洗杯、罐、銅器等物）。法利賽人和文士問他說：你的門徒為甚麼不照古人的遺傳，用俗手吃飯呢」（可七1-5）。

當然，這其實不算甚麼古人的遺傳，因為摩西律法或舊約傳統都沒有這樣的規定，這些僅是這些法利賽人或部份猶太人自己加增出來

的規矩。律法只規定祭司吃聖物前須潔淨自己而已。新約百姓極重視律法，故容易在摩西律法之外加增很多口授的律法（或說，是強解摩西律法後加增上去的解釋和規條）。事實上，洗淨外表，根本不等於洗淨內心，難怪耶穌就曾這樣教訓法利賽人，「你這瞎眼的法利賽人，先洗淨杯盤的裏面，好叫外面也乾淨了」（太二十三26）。

今日的猶太人

今日的猶太人仍然很重視衛生潔淨，不單注重潔淨食物與不潔淨食物的分別（參本書第三十四章「希伯來人的立約文化及飲食文化」），也不單注重飯前洗手，視之為必要的宗教禮儀，而且也看重家居地方，特別是廚房的整潔。例如不少猶太人都會把星期四定為特別的煮食日子，因為到了星期五，廚房就要仔細清潔，以預備星期六安息日的來臨。此外，逾越節中的無酵餅有除罪、潔淨之意，所以每逢接近逾越節，很多猶太家庭就會舉行大掃除，一方面清潔家居去迎接神聖節期，另一方面亦仔細去清除廚房中任何的酵粉，以免有任何酵粉沾在逾越節食物上。這種逾越節前的清潔程序，可以長達數週至一個月之久。有些家庭為防萬一，甚至設有兩個雪櫃，一個是平日用的，一個是專為逾越節等重要節期用的「無酵」雪櫃。

2 · 以油抹身的傳統

希伯來人另一種跟以水梳洗潔淨觀念息息相關的傳統，是以膏油抹頭或抹身的習慣。他們用的一般是橄欖酒（申二十八40），有錢人家就會用「上等的油抹身」（摩六6，另參太二十六7）。對希伯來人來說，膏油抹頭或抹身有幾種相關的意義，包括潔淨身體及表示心情快樂。其實，現代人（特別是女性）愛在頭上或身上用各種的香水，其意義亦跟希伯來人的習慣極為相似，只不過在應用範圍上不及希伯來人般廣泛。



猶太人於逾越節前在街頭的「燒餅」儀式，表徵徹底除罪與潔淨。

潔淨

膏油抹身代表潔淨，有以水洗頭或洗身的相同含意，但「效力」更持久，氣味亦更芬芳。故希伯來人，特別是女性，多有抹油習慣（參斯二12，歌一3，四10），男人亦是如此（參撒下十二20，但十3）。當時，亦有一習俗，是有客人到訪時，僕人為客人洗腳潔淨之餘，也把香膏抹在腳上（參路七45-46）。在摩西律法中的大麻瘋病者潔淨之禮中，也包括祭司以油抹在病人耳上、手指腳指上、及頭上的程序（利十四10-18），表示抹油有潔淨之意。

此外，希伯來人認為死屍是不潔的，故他們會替快將安葬的屍體抹上代表潔淨（亦確有少許實際潔淨用途）的膏油。所以當耶穌被埋葬後，婦女們就帶著香料香膏往他之墳墓去（參路二十四1，另參約十九39）。耶穌在伯大尼之西門家中坐席時，有女人用極貴的香膏澆在耶穌頭上。耶穌對門徒說，她這樣做是「為我安葬作的」（太二十六12），表示她知道耶穌行將被害，故先行替他澆香膏。

喜樂

膏油的另一意義，是代表喜樂。「你（耶和華）用油膏我的頭，使我的福杯滿溢」（詩二十三5），「油能潤人心」（詩一百零四15）。但以理因得異象而心中悲傷，於是就禁食，而且「沒有用油抹我的身」（但十3），因為抹油是喜樂的象徵，故他停止進食，也停止抹油。當希伯來人在守孝之悲傷期間，也不會用油抹身（參撒下十四2，另參賽六十一3）。

宗教式的澆油

此外，膏油也有宗教上的表徵意義。雅各在伯特利立石頭作柱子記念與神相會時，就澆油在柱上（創二十八18，另參三十一13，三十五14），表示神聖之意。出埃及記記載會幕禮儀時，也提到大祭司、其兒子們及很多會幕中的設備（如法櫃、香壇等），都要用膏油膏抹，以表示分別為聖（出二十九，三十22-23）。

君王正式作王時亦要由祭司以膏油澆頭，表示正式加冕為王，而當中含有其權柄來自上帝的意思（參撒上一1，十六13，王上一39）。即使是作先知的，在「就職」時也要有類似的膏抹油儀式（參王上十九16）。舊約所說的「彌賽亞」，基本意思是指這些受膏者，無論是君王、祭司、抑或先知（參本書二十四章）。

總括而言，希伯來人是異常「潔癖」的。「你的衣服當時常潔白，你頭上也不要缺少膏油」（傳九8）。筆者認為，希伯來人的這種觀念有值得我們學習之處。家居及身體經常保持清潔整齊，不單是今日信徒健康生活的必要條件之一，也對心靈健康很有幫助。有諸於內，自然形諸於外，但外面環境也會影響內心。筆者有時心情煩亂、思緒無法安靜時，就會收拾一下房間或案頭上的雜物，或甚至去「沐浴更衣」，也對心境寧靜甚為幫助。當然，我們不能陷進法利賽人般對潔淨的執著或迷信。

第三十六章

頭髮的屬靈意味



猶太人多長髮長鬚，其中的哈西丁派系猶太人衣著尤為獨特。

今日正統派猶太教徒往往在外型上有一個特徵，就是留有長長的頭髮及鬚鬚，他們（特別是其中的哈西丁派教徒）更常配上他們常穿上的黑帽、黑長褸和黑皮鞋，就給人黑色一片的感覺。世界各地的哈西丁猶太教徒為數不多，只佔猶太教徒的少數，但由於他們的「黑色」形象突出，所以常使外人誤以為他們就代表著整體猶太教。此外，東歐、俄羅斯的東正教教徒也常常如此打扮。對他們來說，黑色的衣服是代表他們心中對上帝的敬虔，而長長頭髮及鬚鬚，也有類似的含意。這觀念大概始自舊約希伯來人對頭髮的重視。古代希伯來人以白衣為聖潔之意，現今有以黑代白之勢，筆者個人認為，這可能是今日部份猶太人把黑髮概念延伸向衣服。黑髮為聖潔，所以黑衣也為聖潔，而不是昔日的白衣。

舊約希伯來人認為頭髮帶有屬靈意味，摩西律法就規定那些分別

為聖的利未人「不可使頭光禿，不可剃除鬚鬚的周圍」(利二十一5，先知以西結在異象中所見之祭司也是如此，參結四十四20)。律法亦規定那些許願作拿細耳的人是特別分別為聖的人，這些人不可剪髮，因為他們的頭髮是其聖潔的表徵。「在他一切許願離俗的日子，不可用剃頭刀剃頭，要由髮絡長長了，他要聖潔，直到離俗歸耶和華的日子滿了」(民六5)，而且拿細耳人剪下來的頭髮可以獻為祭品(民六18)，可見其「神聖」程度。士帥中的參孫及撒母耳都是終身作拿細耳的人(士十三7，撒上一11)，當然他們不可剪髮。神亦透過參孫的頭髮給予他驚人的氣力。但後來參孫陷於情慾網羅，甚至透露了力量來源的秘密給敵人知道，結果敵人把他頭上七條髮絡剪去，他就失去了力量，且被捉拿，直到日後他頭髮再長起來，才再有力量，得以報復。

雖然嚴格不剪頭髮之例只適用於拿細耳人，但一般希伯來人也受近似的限制，律法規定百姓「頭的周圍不可剃，鬚鬚的周圍也不可損壞」(利十九27)。

因此，希伯來人普遍都蓄有長髮(除非是患頑疾時要特別清洗全身的情況，才會剃髮，參利十四8)，尤其是德高望重的人，就更是髮長鬚也長。在民間甚有權力的「長老」之希伯來文(zapen)意思就正是「長滿鬚鬚的人」，顯示人們對頭髮、鬚鬚的重視。他們亦以此來揶揄外邦人。「就是埃及、猶大、以東、亞捫人、摩押人和一切住在曠野剃周圍頭髮的。因為列國人都沒有受割禮，以色列人心中也沒有受割禮」(耶九26，另參二十五23)。希伯來人蔑視未受割禮的人，也蔑視不留頭髮的人。大衛之子押沙龍就以一頭美麗長髮為耀，惹人羨慕(撒下十四26)，然而他最後亦因其長髮而招致死亡(撒下十八9)。

頭髮既帶有屬靈、蒙福的意味，故此希伯來人在哀傷時不單會撕裂衣服，以灰蒙頭，有時還會把頭髮剃了，以表極度痛苦。約伯受盡打擊之際，就把頭髮剃了(伯一20)。百姓甚至會因哀傷而集體剪去

頭髮(參賽十五2，耶四十一5，結七18)。當時被擄的女子會剃頭髮及修指甲，大概也表示心中哀痛(參申二十一12-13)。此外，也可留意，希伯來人哀傷時以灰蒙頭的做法，多少跟頭髮代表蒙福有關。以灰蒙頭，有不再蒙福之意。

當大衛派人前往慰問剛喪父的亞捫王哈嫩時，哈嫩竟「將大衛臣僕的鬚鬚剃去一半，又割斷他們下半截的衣服，使他們露出下體，打發他們回去」(撒下十4)。這些對當時人來說，都是極大的恥辱(參林前十一6)。

頭髮除了長短(或全無頭髮)各有含意外，頭髮的整齊與否也有含意。不整齊之頭髮是一種羞恥，故此長大癡瘋者要作「蓬頭散髮」(利十三45)的樣子，被疑行淫的婦女也要作此打扮(民五18)。相反，祭司的頭髮就絕不可蓬頭散髮(利十6，二十一10)。

到了新約時代，大多希伯來人仍喜留長髮，耶穌就曾以頭髮來喻及神對人的愛惜(太十30，路十二7)。但可能受著西方的影響(希臘人崇尚自由，對頭髮長短沒有偏愛，也不大愛打理頭髮)，有些希伯來人似乎不再欣賞長頭髮的人，於是流行短髮，或剃光鬚鬚。保羅甚至對身處歐洲的哥林多教會信徒說，「你們的本性不也指示你們，男人若有長頭髮，便是他的羞辱麼。但女人有長頭髮，乃是他的榮耀」(林前十一14)。然而，這大概不能代表一般希伯來人的想法。

第三十七章

希伯來文化與 古代近東文化的關係

世間沒有文化是無中生有或完全不受其周邊民族的薰陶，希伯來人的文化也復如此。巴比倫、迦南、埃及、波斯、希臘及羅馬等外邦文化對希伯來文化都帶來了種種不同程度的影響。

筆者在這最後一章中，想帶出一點：由亞伯拉罕離開吾珥至王國時代、被擄與回歸、以至新約時代，以色列都不是一個孤立的群體（An Isolated Community）。以色列由始至終都與周圍列國保持交往，例如通婚，商業往來（如赫人與亞伯拉罕的買賣），消息往來等等，摩西律法與巴比倫法典的相似也證明百姓是對後者有所認識。不少箴言內容都與外邦箴言有近似之處（箴言書亦包括有外邦王廷的訓語）。不少神話式創世描寫皆取材自外邦神話內容。耶和華信仰中的獻祭方式、祭司制度、祭壇等，也非獨一無二。肥田月灣（指巴比倫兩河流域、迦南及埃及尼羅河流域所形成的月形地理範圍）的文化，是甚為共通的（其中以埃及較為特殊）。故此，百姓認識外邦文化及神明，毫不希奇。但認識，甚至轉化和應用外邦文化、宗教（如外邦神話），不等於百姓接受外邦宗教。

希伯來人的文化不能完全抽離外邦文化，這些外邦文化很多時成為他們一種文化共識（Cultural Common Senses），而神有時就會透過這種文化共識去向其百姓作出種種啟示。因此，要認識希伯來人文化，我們就不能不去理由古代近東其他國家的文化和宗教（希伯來人的文化和宗教是二而為一的，其他國家情況也是如此）。

因篇幅所限，本章所涉及的範圍不會很廣，只能略為勾劃一下外邦文化對希伯來文化的某些影響。

1 · 希伯來人與巴比倫文化

被譽為肥田月灣的古代近東地區，是人類文化的搖籃(The Cradle of Human Civilization)，其中主要有兩大文明：埃及及巴比倫。人類一切古遠的文化，莫不發源於此兩大文明。希伯來文化也不例外，何況希伯來的遠祖亞伯拉罕本身就來自古巴比倫地區（即迦勒底）的吾珥，故此所受的影響較為深遠，是很自然的事。

創世及洪水的故事

要論到巴比倫文化對希伯來人的影響，就不得不提到創世記，創世記中某些記載跟巴比倫故事有若干相似之處。這些相近之處顯示創世記與巴比倫神話有著某種緊密關連。

聖經及巴比倫的創世故事都強調「從亂到序」，亂的是原始之水 (Primordial Water)，而整治此混沌之水的是風。在兩個記載中，水都被分開為上下。此外，在聖經創世記中，那原初混沌之水是先於創造而有的（至少在描寫上如此）。同樣，在巴比倫創世記中，那「創造者」瑪督創造世界以先，那代表原初混亂之水的女神底瑪就已存在。由於內容相近，所以部份聖經作者就引用巴比倫式的「風神大勝海神」創造描寫來形容上帝在太初時的創造（參本書第五章「創造是從亂到序」）。

創世記所記之洪水故事及巴比倫洪水故事之間亦似有緊密關係。兩者相近之處包括：洪水的目的皆是要消滅世人，神明指示某人去造船避災、船的構造、義人得救等等。事實上，挪亞故事與巴比倫洪水故事十分相近，以致我們很難否認他們之間的密切關係。當然，兩者仍有些分別，例如在巴比倫洪水中，神明要滅絕世人的原因十分荒謬。只不過因為人類太嘈吵而已（這個亦正是在巴比倫創世故事中，最初的神明要殺絕所生之神明的原因）。比較之下，聖經洪水故事所提到的道德原因就更為合理。耶和華決定要消滅世人，因為人間充滿不法及暴力的事。然而，兩個故事主要大綱之間的相似性明顯比他們

之間的相異處來得更重要。

洪水在聖經創世記及巴比倫神話故事中都佔有一個重要角色，因為洪水的意義與創造的意義剛剛是個對比。洪水是一種「逆轉創造」(Uncreation)的過程。這種「從序到亂」的過程跟創造之「從亂到序」的過程剛逆轉了。當世界因著某種原故「不配」再享有秩序時（在巴比倫故事中是人的嘈吵，在聖經中是人的作惡行孽），世界就回復原初的混沌景況，甚麼都沒有了，只有漫天覆地的水。聖經洪水故事中提到很多不同的生物（創六7，七21），正是跟創世時所提到的生物作對應（創一20-26）。洪水之際，「大淵的泉源都裂開了，天上的窗戶也敞開了」（創七11），亦正是逆轉了神在創世時把水分為上下的過程。

列祖的信仰

除了創世記在故事方面與巴比倫神話有相近之處外，列祖究竟有否對巴比倫信仰保持某程度上的信奉？大概是有的，因為約書亞記提到列祖曾敬拜「大河那邊」的別神（書二十四14）。「大河」指伯拉大河，即幼發拉底河，而「大河那邊」就指米所波大米亞一帶地區，特別是指巴比倫。約書亞囑百姓離棄大河那邊的神明，這暗示百姓在約書亞時期仍維持著該些異邦信仰。百姓似乎一直沒有真正離開過巴比倫信仰。亞伯拉罕從迦勒底的吾珥移居到米所波大米亞西北部之哈蘭。吾珥和哈蘭在主前十九世紀是該地區的最大貿易中心。這兩個城市亦是宗教中心，敬拜蘇默人(Sumerian)之月神辛(Sin)。考古學家曾在吾珥遺址發掘出敬拜月神的塔式建造物，今日在吾珥仍可找到巨大的高塔(Ziggurat)遺址。因此，亞伯拉罕及其家人必定熟悉辛的信仰及與此有密切關係的巴比倫神話（巴比倫與蘇默無論文化及宗教都同出一轍）。亞伯拉罕時期很多名字都跟這些信仰有關連。拉班(Laban)，意即「成為雪白」或「月亮」。亞伯拉罕的父親他拉(Terah)意思可能是指「月神他達(Ter)為兄弟」。這月神他達是哈蘭一帶人

士所敬拜的神祇。雅各曾在哈蘭住上很長的年日，他也一定會認識這些神祇。利亞（Leah）的名字意即「野母牛」，這可能也跟月神敬拜有關連。拉結（Rachel）的名字意即「母羊」，母羊是月神辛之女兒艾撒他（Ishtar）所保護的動物。撒拉的名字可能是指「皇后」，而「皇后」正是月神辛之配偶納嘉（Ningal）的稱號。因此，列祖時期的名字都或多或少與當地的月神敬拜有關連。



吾珥建築宏偉的高塔。

即使列祖後來在迦南定居，但「大河那邊」的外邦神明仍影響著列祖，雅各之妻拉結從父親拉班那裏偷來的神像就屬外邦神明，這神像後來繼續留存在雅各家庭中，為這家庭帶來了不少煩惱，最後雅各不得不下令家人除掉家中所有的異邦神像（創三十五 1-3）。

在列祖時期，以色列人遭受周圍迦南民族的敵視，結果他們要長期居於南部希伯崙等山區地帶，這樣當然減少了百姓對迦南人的接觸。在這情況下，他們容易依附以色列古老的文化傳統及遠祖所信奉的別神，是可以理解的。雖然亞伯拉罕，以撒及雅各等族長都專一敬拜耶和華，但巴比倫宗教仍在族長家族其他成員中暗地流行著，一直到約書亞及更後的時期。

約書亞記二十四章二至三節這樣記載：「約書亞對眾民說，耶和華以色列的神如此說，古時你們的列祖，就是亞伯拉罕，和拿鶴的父親他拉，住在大河那邊事奉別神。我將你們的祖宗亞伯拉罕，從大河那邊帶來，領他走遍迦南，又使他的子孫眾多，把以撒賜給他」。這說明他拉是事奉別神的。約書亞隨之要百姓放棄他們對該些神明的敬奉（書二十四 15），這亦顯示昔日雅各那除掉外邦神的行動並不完全成功，以致到了約書亞時期百姓仍然受到該些神明的影響。百姓由始至終都似乎沒有完全脫離巴比倫的信仰。

摩西律法禁止百姓敬拜別神，其中提到「又恐怕你向天舉目觀看，見耶和華你的神為天下萬民所擺列的日月星，就是天上的萬象，自己便被勾引敬拜事奉他」（申四 19），這可能是針對月神辛之信仰。巴比倫信仰似乎一直留在百姓中間，即使到了耶利米先知的時候，不少以色列人仍然拜祭月亮及其他星宿（耶八 1-2），結果遭到先知嚴厲的責備。

西乃律法與巴比倫律法

摩西律法中之約書（Book of Covenant）亦與巴比倫著名的伊納拿法典（Code of Eshnunna）及漢模拉比法典（Code of Hammurapi）有不少類同之處。這兩本法典皆寫成主前 1725 至 1690 年之間。約書跟它們不單形式相仿，甚至連細節內容上也有相似。漢模拉比法典規定若有人被謀殺，則最近血案發生地點的那城，就有賠償死者家屬及死者所屬城鄉損失的責任，這例亦出現於摩西律法中（申二十一 1-9）。又例如兩者都強調「以命償命，以眼還眼，以牙還牙」的報復定律。

但彼此亦有不同之處，例如巴比倫的律法書就較為看重財物而忽視人的價值，但摩西律法卻極為看重人命的價值。例如按前者規定，人若忽視天台的安全而致有鄰舍兒童跌死，則他的兒子或女兒也要遭相同刑罰，後者對此疏忽之罪的懲罰則不涉及人命。對於摩西律法來說，「以眼還眼」，意思是要賠償「眼」的相若價值，而不是一定指

「眼」本身。對於維護女性尊嚴，和公平人道地對待奴僕方面，摩西律法都有較高的要求。此外，巴比倫律法書與摩西律法雖然有相似的結構及內容，但這並不意味後者淵源於前者，只能間接地指出希伯來百姓對巴比倫律法有相當認識，而神就藉著此文化共識向百姓作啟示，以致百姓更易明白。事實上，兩民族歷史淵源接近，文化互通，故律法上採取相同或近似立場和措施，並不為奇。

總結來說，希伯來人是對巴比倫文化及宗教有相當接觸和認識的。

2 · 希伯來人與迦南文化

列祖時代，希伯來人與迦南人甚少接觸，原因可能有二：首先，迦南人對外來的以色列人有所排斥，致令百姓長期以南部山地為根據地，令雙方少有交往。另一方面，也可能是神刻意要他們避免接觸迦南人，因為迦南人甚為邪惡，從亞伯拉罕往救羅得、天火屠城（所多瑪和蛾摩拉）事件中，就已清楚表明迦南人何等罪孽深重。此外，他們拜偶像之風亦很盛（參申十八9-14），不獨有邪淫的宗教儀式，更有以人作祭牲的惡習。故此，神不願列祖接觸邪惡的迦南人。後來百姓在約書亞率領下重回迦南之際，神要他們將迦南人趕走或殺盡，因為祂不願祂的百姓受迦南邪惡之風感染。但後來百姓始終留下了若干迦南人在他們當中，結果這些迦南人就成了百姓的網羅，為百姓日後陷身異邦敬拜種下了禍根。這亦證明昔日神要他們殺盡或趕走眾迦南族人是一正確的命令。

希伯來人在列祖時期與迦南宗教的接觸

列祖時期以色列人雖與迦南人甚少接觸，但身處迦南，接觸迦南文化及宗教仍是難免的事。麥基洗德事件就可能是列祖與迦南宗教的輕微接觸（參創十四）。此外，列祖在迦南住過或獻祭過的地方，如別是巴，伯特利等，本身都曾經是敬拜迦南神明伊勒（El）的地方，

且每地方各有對伊勒不同的稱號。也就是說，這些地方原初都是迦南祭壇的所在地，但當以色列人定居在迦南時，伊勒信仰已告低沉，以色列可能就將伊勒的名字並祭壇的所在地轉化為以色列信仰的東西。這種轉化並未帶來混淆。

以色列人對迦南信仰的轉化表示他們對此地的文化宗教有相當認識。迦南的宗教是採「開放式」的，多用公開的地方作祭祀敬拜。無論是高山、小山、各青翠樹下，都是他們築邱壇偶像，建造柱像的地方（參申十二2-3）。以色列人要認識並接觸這般公開的宗教，並不困難。後來以色列人雖到了埃及，但不等於他們就遠離了迦南宗教。歌珊地的位置在埃及的東北方向，即甚接近巴勒斯坦，故仍有不少機會接觸迦南文化及宗教。紅海之濱的巴力洗分（出十四9）亦可能是一迦南祭壇所在，對百姓自然有所影響。此外，迦南的宗教（特別是巴力的敬拜）在埃及也有出現。

針對迦南宗教的律法條例

摩西律法中有不少是針對迦南宗教習俗的。其中最常被徵引的例子是烏加列文獻提到一種把羊羔放在羊母奶中煮熟的祭祀方式，目的是為迦南土壤求雨水的豐潤。摩西律法特別禁止此儀式（出二十三19，三十四26）。摩西律法又提到，「你若為我築一座石壇，不可用鑿成的石頭，因你在上頭一動家具，就把壇污穢了。你上我的壇，不可用臺階，免得露出你的下體來」（出二十25-26），這例針對迦南之邱壇。迦南邱壇有上落用的臺階，用的是鑿成的石頭，所以摩西律法嚴明禁止類似的建壇方式，藉以清楚界分二者。迦南邱壇是「聖妓」活躍之處（參王上十四24），故此經文才會提到「免得露出你的下體來」（意即行淫）。十誡第二誡「不可雕刻偶像」亦可能是針對迦南宗教中很普遍的雕刻神像情況。亞倫在西乃山下所鑄的牛犢亦可能是源自迦南神明巴力之形象（亦有可能是源自埃及的影響）。此外，迦南宗教沒有固定敬拜地點，甚麼地方都可以設立邱壇作偶像敬拜的地方

(參申十二2-3)。為防止希伯來人偏離正道去敬拜偶像，也為設立一種跟迦南「遍地祭壇」折然不同的敬拜制度，故此摩西律法規定百姓只可以有一個中央聖所作敬拜上帝的地點(申十二5)。其中的獻祭亦要由專任的利未人負責，其目的之一亦是針對著迦南宗教。

迦南異教敬拜儀式中，男女易服，雌雄莫辨，一方面破壞神造男造女清楚有別、各有其角色之創造法則，另一方面亦容易陷人於淫猥行徑。故此，摩西律法規定，男女易服，男女不分，是神所憎惡的(申二十二5)。

律法又規定，凡外腎受傷的，或被閹割的，不可進入宗教聚會，這是要防止異教風俗流入百姓中(申二十三1)。因為迦南異教常有被閹男子作變童，參與拜鬼神的儀式，是在儀式中敬人玩狎的男妓(申二十三17)。後來這例才逐漸放鬆，連一些太監也可以參與猶太人聚會(參賽五十六3-5，徒八27，38)。

迦南宗教又有把子女獻上為祭牲之例，摩西律法當然禁止這血腥行為(申十二31)。猶大國亞哈斯和瑪拿西作王時，仍仿行這種人祭惡俗(王下十六3，二十一6)，到約西亞作王時才可正式廢除(王下二十三10)。迦南宗教實充滿各種邪惡，敬拜多神、殺嬰獻祭、廟妓及變童猖獗、充滿邪惡淫亂行為。故神要滅絕迦南地民族，絕非無因。祂要杜絕這些惡風俗，免得希伯來人受沾染(另參利十八24-29)。

當然，律法也有直接禁止以色列百姓拜祭迦南神明。例如「你們要將所趕出的國民事奉神的各地方，無論是在高山，在小山，在各青翠樹下，都毀壞了。也要拆毀他們的祭壇，打碎他們的柱像，用火焚燒他們的木偶，砍下他們雕刻的神像，並將其名從那地方除滅」(申十二2-3)。律法亦規定百姓中不可像迦南宗教般容許妓女及變童的存在(申二十三17)。

希伯來文化與摩西律法是息息相關的，而摩西律法又有不少是針對迦南宗教的，故此要認識希伯來文化，就不能忽略迦南的宗教及文化。

征服迦南及王國時期

到了約書亞時期，約書亞要百姓從耶和華、巴比倫神明和迦南神明中作出選擇。「若是你們以事奉耶和華為不好，今日就可以選擇所要事奉的，是你們列祖在大河那邊所事奉的神呢(指巴比倫神明)，是你們所住這地的亞摩利人的神呢(指迦南的神明)。至於我和我家，我們必定事奉耶和華」(書二十四14-15)。這表示百姓到那時期仍有敬拜迦南神明。

及至聯合王國及南北王朝年代，以色列就更為陷身於種種異邦信仰的網羅中，特別是迦南的巴力宗教。不少先知書的重點都是斥責百姓敬拜巴力之罪行。以利亞和巴力四百先知在迦密山的比試更是這種宗教角力的高潮式衝突。當然，最後耶和華大獲全勝(參王上十八章)。

總結來說，無論是百姓征服並定居迦南之前或之後，百姓都對迦南信仰有相當的認識。在列祖時期，耶和華信仰本身沒有很大的排他性，所以能採納迦南神明伊勒的名字及迦南的祭壇所在地，或是出現麥基洗德事件中那種互為交往的情況。另一方面，由於列祖時期迦南人一般都排斥以色列人，所以後者與迦南信仰的接觸就無法更深一步。再者，主要以遊牧為生的列祖對秋雨春雨的依賴程度不及迦南人般大，所以巴力這等風雨及生殖之神對列祖的意義始終有限。因此，迦南信仰對百姓的影響主要應該是在百姓寄居埃及時才出現。相比之下，前期的接觸就比較輕微，後期就轉為頻密。

3 · 希伯來人與埃及文化

亞伯拉罕曾在埃及一段短時間(創十二)。整體而言，列祖與埃及人及其文化宗教都甚少接觸。後來以色列人下到埃及，定居了近四百年，而聖經並未詳細記載這段時期內發生的事。因此，我們不能肯定出埃及事件中埃及文化宗教對以色列人的影響究竟有多深。然而，百姓無論如何也會對埃及文化宗教有一定的認識。在創世記中，約瑟

娶了埃及安城之祭司波提非拉的女兒亞西納（創四十一 45）。安城（On）就是希里波利（Heliopolis），這城市是個充滿偶像敬拜的大城市，故此至少約瑟會認識埃及的信仰，而其家人大概也會透過約瑟及其埃及妻子而對埃及信仰有所認識。

摩西在埃及王宮中長大，「學了埃及一切的學問」（徒七 22）。因此，摩西一定對埃及信仰有深切認識。但其他以色列人呢？他們飽受埃及人欺凌，似乎不易受壓迫者宗教的影響。但事實也未必盡然如此。在他們定居埃及之初，他們享有很大的自由及權利，直到後期他們才在一個不認識約瑟的新王之統治下受盡苦楚。故此，埃及信仰仍會對他們有所影響。有些以色列人甚至敬拜埃及的神明。亞倫在西乃山下帶領百姓所拜的牛犢（出三十二 4-5）及南北二國分裂之初，耶羅波安在北國的伯特利和但分別設立的金牛犢，其「牛」之形像都可能受埃及宗教影響。約書亞（書二十四 14）及以西結（結二十七 8，二十三 3，8）都說及以色列人並未放棄埃及的神明。看來埃及神話及宗教對百姓確有一定的影響。

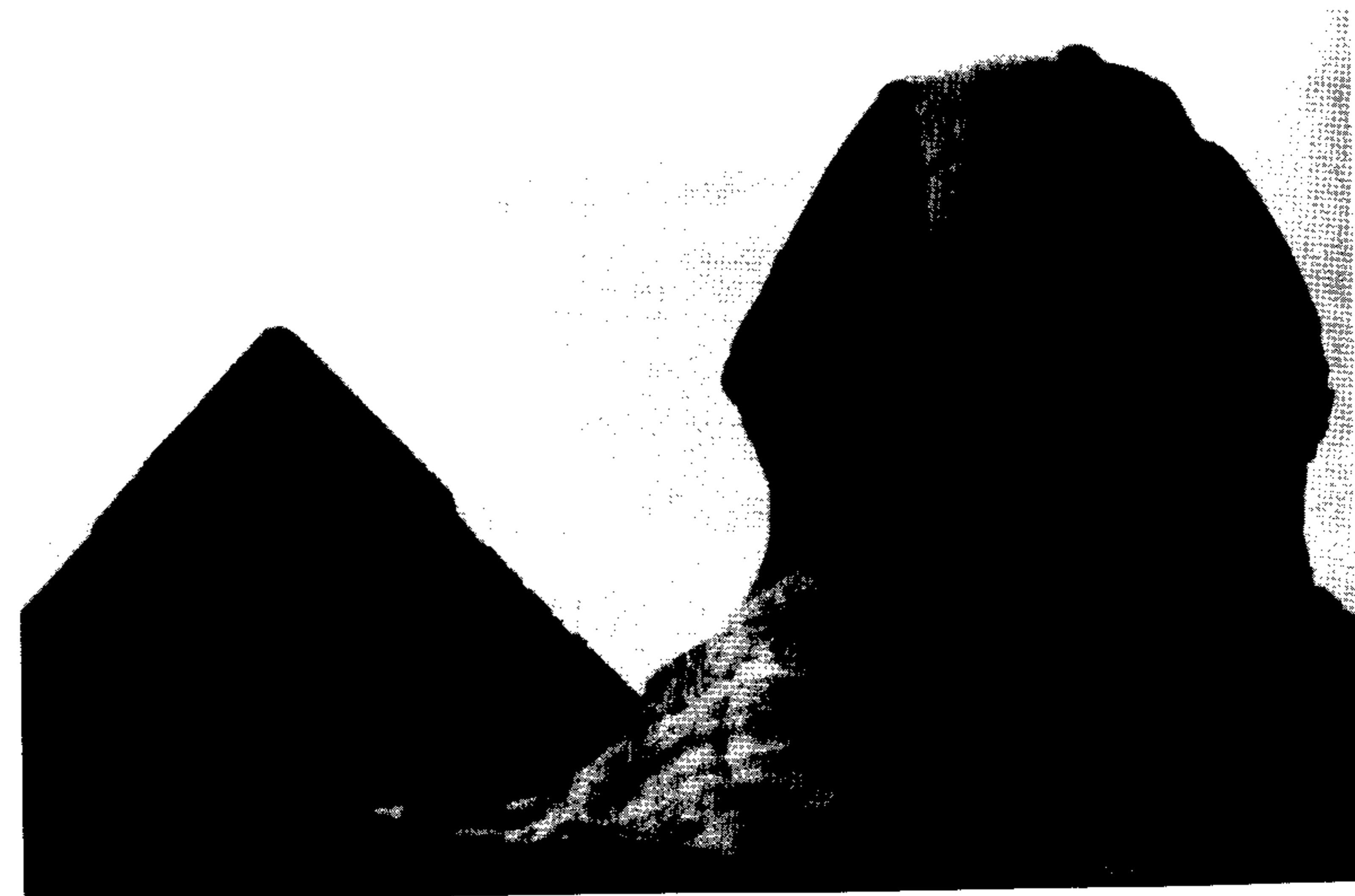
利未記二十四章十節表示有以色列人與埃及人通婚，出埃及百姓中亦可能夾有埃及人在內（出十二 38）。我們不知道有多少埃及人跟以色列人一起離開埃及，但那些離開的就會不斷影響著以色列人。至少我們可以假定很多以色列人會知道埃及那些神話故事，不然神藉十災向百姓顯明祂已擊敗埃及諸神，就沒有意義了。

此外，希伯來的箴言哲學有部份跟埃及的箴言亦很類似。例如箴言第三十一章那段給利慕伊勒王的勸勉，就有類似的埃及箴言，對象亦是王子。而箴言第二十二章十七節至二十三章十一節更與當時埃及之智慧言論集「阿孟尼莫的訓誨」內容很相近，顯示作者應有受到其影響，不過兩者雖均包涵道德教導，但後者較著重物質上的成就，前者則較著重敬虔、公義的生活。

雖然部份以色列人會知道埃及的信仰，甚至希伯來的箴言哲學有部份跟埃及的箴言很類似，但無論宗教或文化方面，其影響始終不

大，不能跟巴比倫或迦南對百姓的影響相提並論。其中的原因有幾個。首先，希伯來人曾受埃及人長時間壓迫，故減少了彼此間的接觸及影響。其次，埃及神話相當複雜難明，很多甚至毫無邏輯可言，故此思想較簡單的以色列人不易全然明白之。事實上，埃及宗教（以至文化）都與地中海東面的宗教文化（包括巴比倫及迦南）顯著不同，故不易為以色列人所接納。

第三方面，很多宗教都非常重視生與死的問題，而埃及人的宗教就特別著重人死後的生活。他們相信，人雖死，但生命卻仍可永恆不朽，故此他們所建的廟宇、金字塔、獅身人面像、墳墓中的眾多與葬禮有關的壁畫及浮雕製作，及可「永不腐朽」的木乃伊，絕大多數都是要為死人預備好死後的生活而做。從某角度而言，埃及人的宗教乃繫於他們對死亡的畏懼甚至否定。然而，希伯來人一方面不相信死後仍有生命；另一方面亦不大畏懼死亡，因為死亡只是進入永遠安睡的狀態。對他們來說，無子無孫繼後香燈，比死亡更可怕。因此，他們這些觀念令他們很難對埃及宗教有甚麼共鳴。



金字塔和獅身人面像都與死亡迷信有關。

第四方面，我們得承認以上所提約書亞及以西結之言不能全然作準。以色列人在埃及所敬拜的神明不一定就指埃及神明，而可以是指他們自列祖開始就已一直在敬拜著的迦南神明。縱使如此，百姓對埃及信仰有一定的認識，仍是肯定的。他們必定知道，在十災中，耶和華神已把埃及人所信奉的神明一一打倒。

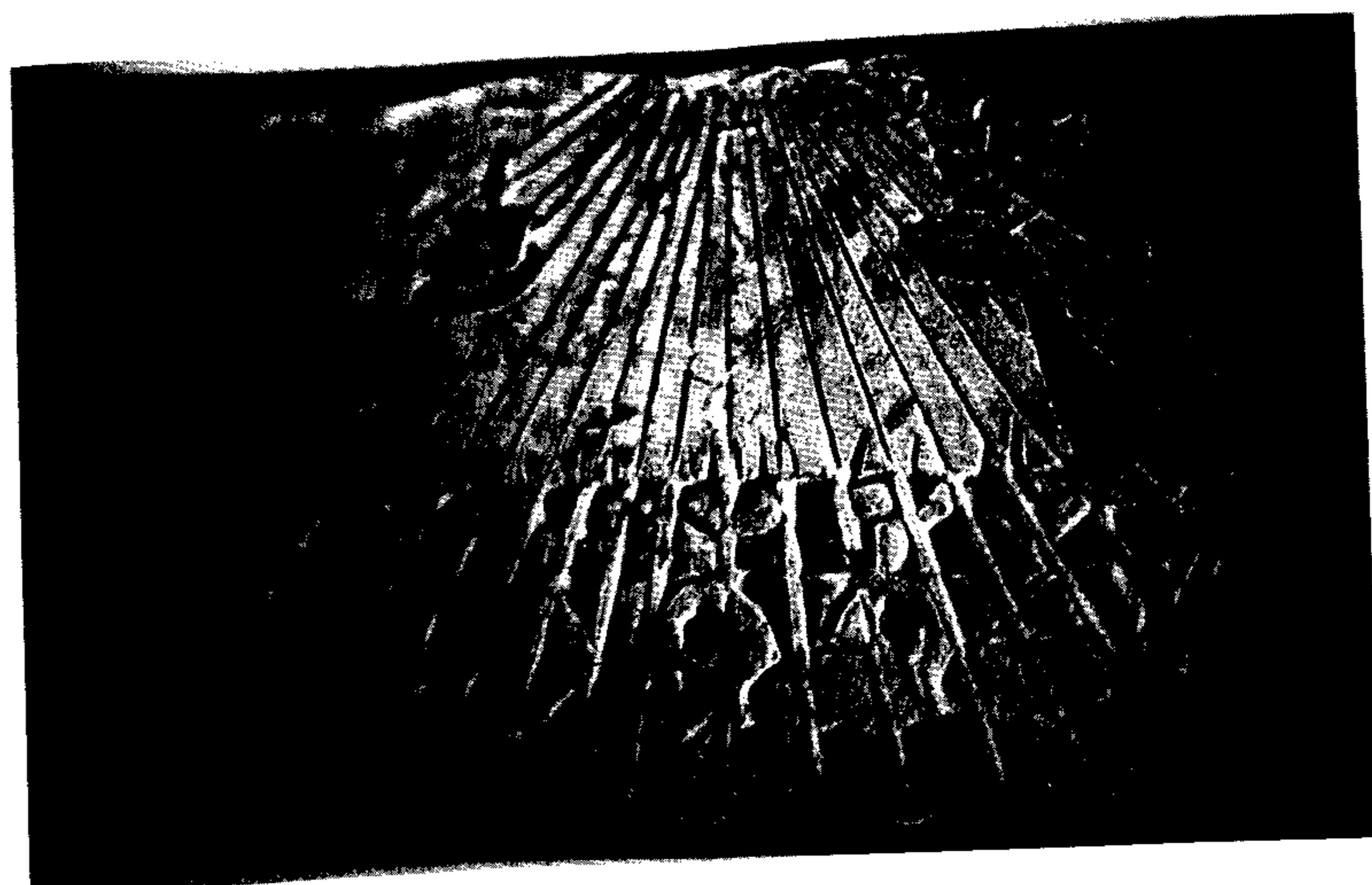
* * * * *

希伯來人受埃及文化影響雖不深，但有一個觀念卻可能是源自埃及的。古代近東國家普遍也有此觀念，大概也源自埃及。

古代近東國家的人相信，夜，是善惡相爭之時，是世界某種力量在對峙之時，是殺戮的時刻。我們可稱之為「夜戰」(Nocturnal War)。在埃及神話中，太陽神 Re 在夜間被黑暗之海所吞逝，要在黑暗中勝過海蛇 Apophis 所代表的邪惡勢力，才可以在次日早晨再次東升於天際。摩西幾番在清早往找法老，法老都在河邊，大概他是為太陽(神)能在清晨再次升起而於河邊獻祭感恩(參出七15，八20)。在出埃及記中，十災的殺長子之災就發生在晚上，當夜負責殺戮埃及眾長子的天使在境內巡行(參出十二29)。埃及大軍是在夜間被紅海淹沒(出十四24，27)，雅各在夜間與天使摔跤(創三十二22-26)，亞述大軍共十八萬八千人在夜間被耶和華的使者所擊殺(賽三十七36)，巴比倫國在一夜之間被大利烏王所傾覆(但五30)，耶穌亦是在夜間勝過死亡而得復活。

月黑風高，是殺人之夜。正因如此，但以理書第六章記載，但以理被波斯宮中的同僚設計陷害，結果被大利烏王命人投他進獅子坑去。大利烏王隨之就離開獅子坑，回到寢宮，且因記掛但以理而徹夜無眠。雖然如此，他沒有往獅子坑去看個究竟，因為他要留在寢宮等待「夜戰」的戰果。一到了黎明(大概是波斯一個在清早的既定時間)，他就急忙往找但以理，看他是否戰勝了。但以理既信靠上帝，當然絲毫無損。這事反映「夜戰」是古代近東所共有的觀念。

4 · 希伯來人與波斯文化



埃及人崇拜太陽神。

這是個不易討論的課題，因為很多問題未有定論。

希伯來人在舊約與新約之間有很多思想都產生了轉變，這種轉變由兩約間之很多民間著作(即眾多的次經與偽經)為開始，例如開始出現了鬼魔靈界的觀念，復活與永生的觀念，救主式彌賽亞的觀念，以至分別為聖的觀念。兩約間這些觀念之轉變都延伸到新約時期去。這些改變在本書的第四部份「希伯來人在新約與舊約的不同思想」已有討論，不再複述。這些觀念很多都跟當時波斯的宗教觀念很相似。波斯宗教(祆教)相信有鬼魔及靈界爭戰，信有復活與永生，信有天堂地獄，信有救主式的彌賽亞。

問題是，究竟兩約間希伯來人為何會產生思想上之改變的？當中有幾個可能性。有人認為這可能是神的啟示，雖然神在兩約間已無直接啟示，但祂仍可以用某種方式指引著一些人去寫下一些不是真正啟示的啟示。有人認為這是兩約間百姓自己孕育出來的觀念，兩約間政局混亂，百姓民不聊生，所以產生跟舊約迥異的一些觀念，這些觀念跟波斯宗教觀念近似，純屬巧合。也有人認為這很大程度上是受波斯

宗教或文化（在古代世界，宗教及文化往往無從分割）影響的，因猶太人曾在被擄期間跟波斯宗教及文化有所接觸。

筆者個人主要傾向波斯宗教影響的解釋（可參筆者另一著作「但以理書與啟示文學」），當然也不全然排除其他的可能性。以下，是基於「波斯宗教影響」為立論點的分析，或說，假設。

波斯宗教對兩約之間著作的影響

兩約之間出現有很多著作，包括很多次經及偽經，其中最重要的是以啟示文體寫成的著作，稱為啟示文學。次經及偽經的出現時間主要是兩約之間的時間裏。當時以色列百姓相繼受到外族（波斯、希臘、羅馬）的統治，百姓活在水深火熱中，飽受逼迫。於是有識之士就執筆寫出大量文獻來針對當時的需要，是為次經及偽經的來源。有些是藉寫歷史（如以斯得拉一，馬加比一、二書）來鼓勵百姓，有些藉歌頌民族英雄（如猶滴傳，多比傳）來表揚忠貞愛國精神；有些則以獨特的啟示文體（如巴錄書，以諾一書，以斯得拉二書）來安慰鼓勵百姓要在苦難中堅持信仰，使他們重新得著盼望，有力量去經歷苦難，而且在善行上恆久。這是啟示文學產生的主要背景，其中內容大多對時代提出控訴，力陳歷史的陰暗面，現實的殘酷。作者們嫉惡如仇，而同時對理想的他世之世界有無限的憧憬。

啟示文學中很多主流觀念都似受波斯宗教影響，它們像祆教思想一樣，相信世界是有靈界的，而其中又有天使、魔鬼，天際且充滿各種靈界爭戰；它們像祆教思想一樣，相信人會復活，得著永遠不死的生命；它們像祆教思想一樣，相信這世界不會有希望，任何努力都不能挽回世界，人類至終走向滅亡；它們像祆教一樣，相信會有超世的救世主出現，拯救義人。它們也像祆教思想一樣，相信世界是二元的，世間善惡勢力永遠對立，爭鬥不息；它們像祆教一樣（祆教認為世界共有一萬二千年，其中分為四個紀元，各長三千年），相信世界歷史可分為整齊而劃一的階段。它們像祆教思想一樣，相信宿命，相

信歷史是既定的、不可改變的。它們像祆教一樣，愛用各種神奇古怪的符號（如某些數目字、怪獸、暗語）。



波斯書珊城皇宮牆磚上刻有鷹翼、羊頭、軀體似獅的怪獸。

啟示文學最獨特之處，是很強調正邪不兩立，而且強調「邪終不勝正，真理正義至終掌權」的觀念。對現世，他們是絕望的，惟有期望一個非今生延伸出來的世界，將理想放在很遙遠的將來。除了很重的善惡二元論色彩，並著重他世、對今世消極、多用密碼式的符號外，兩約間的啟示文學亦有其他的特徵，例如多用偽名（如用聖經中以諾，摩西，亞當，亞伯拉罕等為作者名），這都可能是為了增加神秘（或權威性），或為避免當時執政者的留意吧。

簡言之，兩約間的啟示文學充滿怪異色彩。它們有獨特之出現背景，使讀者不能按字面理解其中的意義，有時要靠推測，有時根本不能理解——如果讀者（包括今日信徒在內）已不知道那些「密碼」的秘密。

受到波斯宗教或（及）兩約間次經、偽經的影響，兩約間及新約時期的百姓普遍有了嶄新之靈界觀念，復活與永生的觀念，救主式彌

賽亞的觀念，以至分別為聖的觀念。這些觀念很多都為基督之來臨而作出了奇妙的預備。

但以理書與啟示錄

那麼，我們如何去處理聖經中的兩本啟示文體著作（但以理書及啟示錄）呢？這兩卷書有異於其它聖經書卷，充滿了怪異的獸、數目、靈界之爭、天使、時代論（將歷史劃分為一個個時代）、善惡二元論、末世情懷，是典型的啟示文學作品。關乎這兩卷書的問題，牽涉太廣，不能在這裏一一解釋。在這裏只能很簡單的表明一點筆者的立場。但以理書及啟示錄，都可能是用一種當時流行的獨特文體（啟示文體，而這種文體本身似受波斯宗教影響甚深）寫成的，對象是當時在異族鐵蹄下受壓迫甚重的百姓（但以理書的對象是主前二世紀受希臘安提阿古四世所苦害的百姓，而啟示錄的對象是主後一世紀中頁後那些受羅馬壓迫殘害的百姓），而這些百姓又是熟識這些文體中的特別密碼和意義的。

如前文所述，波斯國教祆教為猶太百姓帶來新的文學體裁與新的概念，促成了啟示文學。新約文學在某程度上亦受啟示文學的影響，故亦間接受波斯宗教的影響。神的啟示往往會透過當時代的文化向人作啟示，而兩約間波斯宗教已透過啟示文學成了一種甚為普及的文化，故此新約著作受其影響，並不為奇。這情況就如在昔日摩西帶領百姓渡過紅海之事件中，因為當時百姓皆對異邦神話中那些關於風神勝過海神帶來世界秩序和風神之王權的故事有所認識，故此耶和華分開大海這神蹟就兼有神勝過大自然，神勝過外邦神明（包括海神和風神），並神為萬神之神，萬王之王等種種意義。

有人甚至認為新約是由啟示文學孕育出來，這點當然不可能。但無疑，啟示文學的確在很多觀念上為新約世界的來臨，也為基督的來臨，作好預備的工夫（例如他世式的新開始，復活與永生的觀念），但新約仍主要是神在當時代透過基督而帶來的啟示，而不單是啟示文

學的延續。事實上，啟示文學的善惡二元觀，消極的末世觀，天使觀，宿命論，都沒有在新約中得著發揮。唯一的例外大概就是使徒約翰的著作，他所寫的啟示錄及約翰書信，都有種種啟示文學的色彩（例如約翰一書第一章所提光明與黑暗的善惡二元式對比，並第二章所提的敵基督），啟示錄更是最典型的啟示文學著作。因此，啟示錄（並但以理書）的神學在聖經中別樹一幟，在解釋時就要格外小心，不能以偏概全，而忽略聖經整體上的教導。

5 · 希伯來人與希臘文化

在希臘人統治巴勒斯坦的期間，曾大力推廣希臘文字及文化。希臘的文化雖受到不少猶太人的排斥，然而亦對新約世界有不少正面的影響。最明顯的是，希臘文化的推廣（雖然帶有很強的強制性和壓迫性）為猶太百姓帶來一種跟當時世界共通的文字及文化，使一直以來少與外界接觸的猶太人能因此而有了新的世界觀，更多關注世界。新的世界語（新約整個地中海世界都通用希臘文），新的世界觀，對新約以「去」為主要策略的福音工作有莫大幫助。新約的宣教工作展開極快，跟當時世界（地中海世界）有共通文化及文字有極大關係。假若新約是以僅在巴勒斯坦流行的希伯來語寫成並流傳，或者舊約沒有被譯為希臘文，則福音工作之展開必然大受阻礙。

另一方面，啟示文學作者雖然一般都敵視希臘文化，認為是對傳統猶太文化宗教的一種沖擊，然而他們本身亦難免受希臘文化的影響。他們可能透過希臘宗教所包容採納的波斯宗教思想而接觸祆教的信仰及觀念。而且希臘文化崇尚個人主義，崇尚開放與自由，這種風氣有助推動猶太人接納新觀念新思維。兩約之間雖然沒有了神的直接啟示，但猶太著作卻如雨後春筍般湧現，產生了無數有新觀念新文體的著作。這與希臘文化的開放精神，實有密切關係。新約世界成了一個與舊約世界甚為不同的世界，就是百姓較為接受新事物新思想的一個明證。西方人喜歡推理與邏輯，講求辯證，善於分析，新約書卷出現

了系統神學及護教的概念，亦很大程度上受西方這類思維方式的影響（參本書第二十六章）。

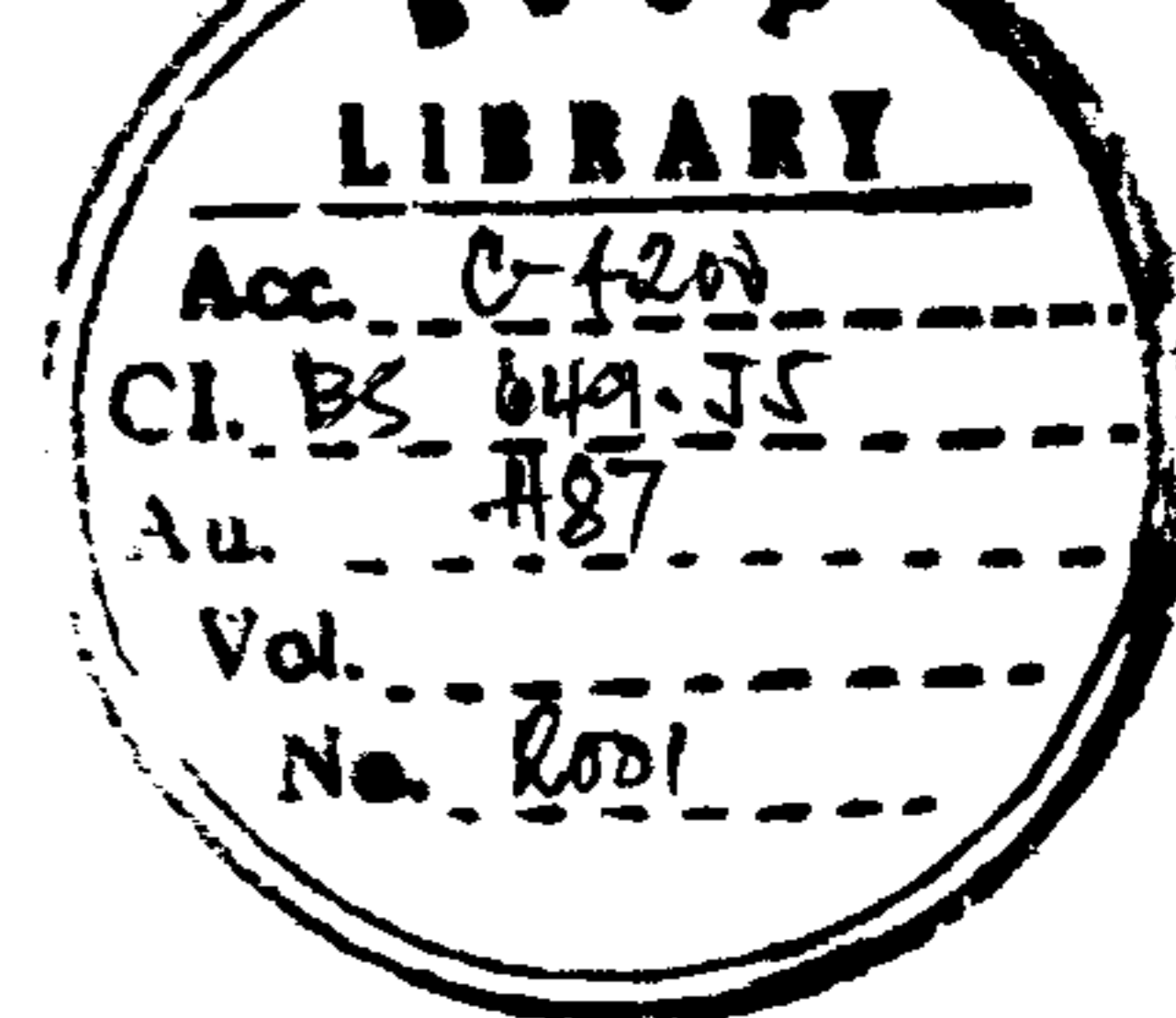
故此，我們不宜因啟示文學對希臘文化有所抗拒而誤以為猶太人全然拒絕希臘文化。關鍵只在於這些新文化有否與猶太信仰出現直接的矛盾衝突，若有衝突而又被迫去依從的話，他們中就會有人誓死反抗。情況就如但以理一樣，他可以順服地學習外邦文字及知識，可以盡忠地服侍外邦宮廷，然而當真正有衝突出現時，他就會誓死不從，堅貞到底。這種兼有認同及分別的態度，是主前六世紀但以理的態度，亦是主前二世紀但以理書作者的態度，也是兩約間一般猶太人的態度。

6 · 希伯來人與羅馬文化

羅馬是一個極講求效率，極強大的國度。雖然羅馬人對猶太百姓基本上維持壓迫的態度，然而在其統治下，國家卻算是一片太平。國民可自由出入其宏大國土的各地方，而無須擔心旅途的平安。這點對新約傳道工作有莫大益處。羅馬所建立的龐大道路系統（有所謂「條條大道通羅馬」）及道路上的驛站，成為新約之宣教士（例如保羅）所使用的道路。保羅是猶太人，且屬法利賽人（徒二十三6），在著名教法師迦瑪列門下受訓（參徒五34，二十二23，二十六5），但他所兼有的羅馬人身份（徒二十二28）使他享有特多的權益。此外，羅馬人對猶太人的壓迫亦使猶太人繼續期盼彌賽亞的降臨。

總結而言，猶太人在兩約期間所接觸的文化：波斯文化，希臘文化及羅馬文化，都對百姓產生了深遠的影響，以致新約教會能在一更完備的文化中孕育出來。猶太文化本身著重傳統與道德，希臘文化著重開放，民主與自由，科學精神。羅馬文化則著重實際，團結與效率，善用資源等等。三者的結合就成為一個更完整的文化體系。當然，猶太信仰核心的轉變（由聖殿，律法，祭司為中心的信仰轉為以會堂，聖經，文士為中心的信仰），也大大幫助了新約教會的發展。

參考書目



有關聖經希伯來人的文化習俗，及今日猶太人的思想和宗教傳統，

可參考以下書籍：

Pat Alexander, ed., The Lion Encyclopedia of the Bible (Lion Publishing), 1978. (中譯本：天道大眾聖經百科全書，陳惠榮編輯，天道書樓，香港，1982)

David S. Ariel, What Do Jews Believe? The Spiritual Foundations of Judaism (Schocken Books, New York), 1995.

Chaim Bermant, The Walled Garden: The Saga of Jewish Family Life and Tradition (Macmillan Publishing Co. Inc., New York), 1974

Leonard F. Hobley, Jews and Judaism (Wayland Publishers Ltd., England), 1979.

Jean Holm, Growing Up in Judaism (Longman, The Cambridge Project, UK) 1990.

Elrose Hunter, ed., Nelson's Bible Encyclopedia for the Family (Thomas Nelson Publishers, Nashville), 1982.

Reuben Turner, Jewish Festivals (Wayland Publishers Ltd., England), 1985.

Great People of the Bible and How they lived (The Reader's Digest Association Inc., Sydney, Australia), 1974

聖經中的希伯來人

——漫談聖經希伯來人的思想與文化

- 希伯來人認為東方是前方（所以聖城、聖殿朝向東方）。
- 希伯來人認為大海是一切邪惡的根源。
- 希伯來人相信善必有善報，惡必有惡報。
- 希伯來人認為病患是神對人的懲罰。
- 希伯來人沒有「時間」的觀念。
- 希伯來人認為頭髮是一種屬靈表徵。
- 希伯來人認為水可以洗淨人內心的罪污。
- 希伯來人沒有「醜陋」這概念。
- 舊約希伯來人沒有「魔鬼」這概念。
- 舊約希伯來人心中，沒有「天堂」，也沒有「地獄」。

聖經希伯來人在科學或建築上沒有甚麼成就可言。他們既不會鑿洞也不會築隧道，他們甚至沒有甚麼藝術成果，除了文學和音樂，其他藝術如雕刻、建築、繪畫等都幾乎交了白卷。然而，宗教與文化，是希伯來人最大的遺產。他們的長處是其文化中的哲學、民間智慧及道德倫理，例如摩西五經的律法是希伯來人道德倫理的重要依歸，箴言蒐集了希伯來人歷代民間智慧，約伯記及傳道書有很深刻的哲學體驗。這些智慧與文化，是聖經的重要背景，是今日西方文化的重要基礎，值得我們去細心欣賞。更多認識希伯來人的思想與文化，亦必能幫助我們更認識聖經，並進一步思想人生。

本書作者願跟你漫談聖經中希伯來人的種種思想與文化，書內有近百張圖片，幫助你回到幾千年前聖經希伯來人的世界去。

總代理：● 天道書樓



聖經中的希伯來人

漫談聖經希伯來人的思想與文化

禰浩榮 著