

多種基礎教育系列

Kernel of Wheat
**KW
BE**
Basic Equipments

舊約先知書概論



Interpreting the Prophetic Word

作者 ◆ 范甘麥倫 ◆ Willem A. VanGemeran
譯者 ◆ 湯定民、戎翰

舊約先知書概論

Interpreting the Prophetic Word



「《舊約先知書概論》滿足了對先知書最新、原創、徹底福音派觀點之教科書的需求。」

—— 朗文 (Tremper Longman III, 《21世紀舊約導論》作者之一)

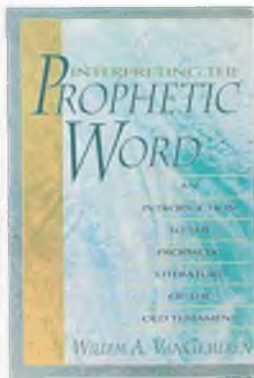
舊約聖經的先知書是一座不可或缺的橋樑，銜接了神在舊約聖經的信息和神在新約聖經的信息。本書避免一個常犯的錯誤，就是毫無根據地採取寓意解經的路線，把新約聖經回頭讀入先知書中，但作者也常常指出先知書與新約聖經的關聯，特別注意主耶穌與新約聖經的作者們如何使用先知書的特定經文。

先知的事奉和信息，是與他們時代動盪不安的歷史事件緊密交織在一起的，所以本書把先知書置於它們所屬的歷史場景，探究他們的信息對於當初聽見的人有何意義。但主要焦點不在於歷史背景，而是先知的信息，故作者採取宏觀的角度，說明先知書的文學意義。

此外，雖然本書盡量與最出色的學術研究成果互動，卻常常處理先知書的信息在今日的應用，幫助讀者問這個最基本的問題：「這與我們的時代有何關聯？它應該對我產生甚麼影響？」范甘麥倫博士以流暢可讀的寫作方式，配合九十一張圖表，深入淺出地為讀者呈現打開先知書的大門，幫助他們詮釋先知書，邀請他們聆聽先知震撼人心的信息，活出先知的話語。

長久以來，先知書的聲音在教會中一直都受到壓抑，或被用來支持與當代基督徒每日生活關係不大的末世論觀點。范甘麥倫卻強調他們的教訓何等適用於今日，他們的話語對於我們的心靈何等有益。就像原初的受眾一樣，我們需要被提醒：若有人違背神的聖約，祂必不寬容。就像餘民一樣，我們需要被提醒：我們的盼望還未實現，它大過我們今生所面對的任何苦難。我們生活的時代與先知的時代類似，他們向以色列人所說審判和救恩的話語，也是對我們說的。

本書分為三部份，每部份皆聚焦於特定的內容，卻又都與其他兩部份有清楚的關聯。第一部份介紹以色列歷史中的先知「現象」；第二部份與第三部份則分別綜覽「小先知書」與「大先知書」的主要信息、相關主題、以及理解這些書卷本身的聖經神學架構。





范甘麥倫

Willem A. VanGemeren

范甘麥倫是三一福音神學院（Trinity Evangelical Divinity School in Deerfield, Illinois）舊約聖經與閃語教授，也曾任神學研究博士班班主任。自1992年開始即在該校任教。之前，范甘麥倫博士曾在改革宗神學院（Reformed Theological Seminary）執教十四年，除了教授舊約聖經之外，也擔任舊約系主任八年。范甘麥倫博士也曾任教於日内瓦學院（Geneva College）、威斯康辛大學（University of Wisconsin）、與西敏斯特神學院（Westminster Theological Seminary）。除了教學經歷之外，他也在許多改革宗教會講道，逾二十年之久。

范甘麥倫博士原籍荷蘭，在荷蘭與美國多所大學與神學院求學，獲取威斯康辛大學哲學博士學位，主修希伯來文與舊約聖經，也曾在耶路撒冷的希伯來大學（Hebrew University in Jerusalem, Israel）從事研究工作。

除了散見於學術刊物與著作中的專文，范甘麥倫博士的著作有《救贖進程》（*The Progress of Redemption*，華神）、《詩篇》（麥種出版），亦擔任五大冊之《舊約神學與解經學辭典》（*New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*，簡稱NIDOTTE）的主編。

舊約先知書概論

作者 范甘麥倫 (Willem A. VanGemen)

譯者 湯定民、戎翰

出版者 美國麥種傳道會

地址：1423 Maple St.

South Pasadena, CA 91030

U.S.A.

電話：626-441-5543

傳真：626-441-5543

電郵：akowcm@gmail.com 網站：www.akow.org

字數 328千

初版 二〇一三年六月

版權所有・請勿翻印

Copyright © 1990 by Willem A. VanGemen

Originally published in the U.S.A. under the title

Interpreting the Prophetic Word

Published by Zondervan, Grand Rapids, Michigan

Chinese Translation Copyright © 2013 by

A KERNEL OF WHEAT CHRISTIAN MINISTRIES

1423 Maple St.,

South Pasadena, CA 91030, U.S.A.

1st Edition: June 2013

ISBN: 978-1-939-25103-9

All Rights Reserved.

Printed in Taiwan

13 14 15 16 17 18 19 20 年次 ❖ 刷次 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

美國麥種傳道會持有本書全球正體字與簡體字中文版權

舊約先知書概論

Interpreting the Prophetic Word

C O N T E N T S



編者序…………… 15
縮寫一覽表…………… 16
序言…………… 25



第一部份

以色列的先知現象 27

The Prophetic Phenomenon in Israel

第 1 課 | 先知主義的發展 ……31

引言 32
啓示與宗教 32
以色列先知主義的發展 47
複習 63

第 2 課 | 先知的傳統 ……67

引言 68
先知的職分、角色、和信息 68
以色列與猶大的先知主義 75
真假先知 90
複習 103

第 3 課 | 預言的視角107

- 引言 108
- 文化背景 111
- 文學視角 114
- 正典的功能 123
- 救贖歷史的視角 132
- 複習 141



第二部份

小先知書的信息 151

The Message of the Minor Prophets

第 4 課 | 何西阿書, 約珥書, 和阿摩司書11

- 何西阿書: 雅威的愛 156
 - 何西阿和他的時代 156
 - 文學形式與結構 160
 - 何西阿書的信息 162
- 約珥書: 耶和華的日子與恢復的靈 179
 - 約珥和他的時代 179
 - 文學形式與結構 181
 - 約珥書的信息 182
- 阿摩司書: 雅威是悲淒與恢復的創作者 190
 - 阿摩司和他的時代 190
 - 文學形式與結構 193
 - 阿摩司書的信息 196
- 複習 206

第 5 課 | 俄巴底亞書, 約拿書, 和彌迦書211

俄巴底亞書: 這世界的國度將成為主的國度 212

俄巴底亞和他的時代 212

文學形式與結構 213

俄巴底亞書的信息 214

約拿書: 這位偉大的王隨己意施憐憫 218

約拿和他的時代 218

文學形式與結構 219

約拿書的信息 222

彌迦書: 在神和彌賽亞國度裡的指望 225

彌迦和他的時代 225

文學形式與結構 226

彌迦書的信息 228

複習 237

第 6 課 | 那鴻書, 哈巴谷書, 和西番雅書241

那鴻書: 雅威是神聖的戰士 242

那鴻和他的時代 242

文學形式與結構 245

那鴻書的信息 246

哈巴谷書: 神的公義與信心的得勝 252

哈巴谷和他的時代 252

文學形式與結構 253

哈巴谷書的信息 254

西番雅書: 耶和華的日子與救恩的日子 260

西番雅和他的時代 260

文學形式與結構 261

西番雅書的信息 262

複習 269

第 7 課 | 哈該書, 撒迦利亞書, 和瑪拉基書……273

被擄後時代的介紹 274

哈該書: 現今就是應驗的日子 279

哈該和他的時代 279

文學形式與結構 281

哈該書的信息 282

撒迦利亞書: 錫安榮耀的異象 288

撒迦利亞和他的時代 288

文學形式與結構 289

撒迦利亞書的信息 293

瑪拉基書: 得勝屬於 *s^egullâ* 300

瑪拉基和他的時代 300

文學形式與結構 303

瑪拉基書的信息 304

複習 311

第 8 課 | 先知書主題綜覽……317

引言 318

耶和華的日子 319

創造之中神的國度 337

彌賽亞和彌賽亞的國度 346

復興的靈 350

神的新百姓 353

以色列與列國 358

複習 360



第三部份

大先知書的信息 363

The Message of the Major Prophets

第9課 | 以賽亞書的信息……367

- 以賽亞和他的時代 368
- 文學形式與結構 372
- 以賽亞書的信息 376
 - 雅威是以色列的聖者（一1~十二6） 376
 - 耶和華的日子與一切受造之物（十三1~二十三18） 390
 - 小天啓文學（二十四1~二十七13） 394
 - 審判與救恩（二十八1~三十五10） 398
 - 以賽亞和希西家（三十六1~三十九8） 403
 - 神榮耀的國度（四十1~四十八22） 403
 - 復興的職事（四十九1~五十五13） 411
 - 榮耀國度的責任與確實性（五十六1~六十六24） 418
- 反思這位傳福音的先知以賽亞 427

第10課 | 耶利米書的信息……431

- 引言 432
- 文學形式與結構 432
- 神受苦的僕人耶利米 437
- 救贖歷史中的危機 450
- 新時代的異象 462
- 複習 477

第11課 | 以西結書和但以理書的信息……481

以西結書 482

以西結和他的時代 482

文學形式與結構 488

以西結書的信息：疏離與和好 492

複習 506

但以理書 508

但以理和他的時代 508

文學形式與結構 511

但以理書的信息：國度是屬主和聖民的 514

第12課 | 活出先知的話語……529

引言 530

聖靈：與末世有關的倫理 531

整本聖經：根據耶穌的降臨來看先知書 549

救贖進程：生活於兩個時代之間 562

結論 573

附錄：先知書的語言形式……585

參考書目選……607

圖

1. 希伯來舊約聖經的書卷 30
2. 宗教和啓示 34
3. 宗教的參考架構 35
4. 占卜與魔術 37
5. 宗教與啓示 43
6. 先知運動的發展 49
7. 摩西定義神的先知 55
8. 撒母耳與新的世代 57
9. 以利亞與衆先知 60
10. 先知的職分、角色、和信息 69
11. 先知信息的層面 73
12. 撒瑪利亞和耶路撒冷 82
13. 真假先知 97
14. 詮釋先知之言的要素 112
15. 何西阿書的正典解讀 126
16. 解讀的穩定性與調適力 129
17. 創造與救贖裡的諸約 132
18. 舊與新 134
19. 主前與主後 139
20. 漸進的應驗 142
21. 啓示與救贖 149
22. 回應神的啓示 165
23. 真正的悔改 168
24. 雅威的作為與以色列的回應 170
25. 聖約的更新 176
26. 約珥書二17~32的詮釋 185
27. 恢復的靈 187

28. 約珥書二28~32中的首尾呼應 188
29. 聖靈工作的延伸 189
30. 阿摩司書裡的四首讚美歌 198
31. 阿摩司書裡的五個異象 200
32. 神的國度和餘民 204
33. 俄巴底亞的安慰 216
34. 約拿書信息的反諷 222
35. 彌迦書開頭神的顯現 230
36. 彌迦虔敬回應的典範 233
37. 彌賽亞是建立神國度的管道 236
38. 神的顯現 248
39. 雅威——神聖的戰士 252
40. 神公義的天平 255
41. 帶著異象而活的視角 258
42. 耶和華的日子 263
43. 西番雅書裡的餘民 267
44. 表徵與希望 285
45. 撒迦利亞的夜間異象 295
46. 耶和華的日子 322
47. 耶和華日子的闖入 333
48. 耶穌基督的日子 335
49. 神的國度在創造與救贖裡 338
50. 國度：現今與未來 342
51. 神國度的擴展 345
52. 救贖計劃的三位一體觀 351
53. 屬靈的與屬肉體的對比 354
54. 以賽亞書一至十二章：聖壇前三塊畫板相連的聖畫 377
55. 兩個國度的對比 382
56. 耶和華的日子 392

57. 舊與新之比較 398
58. 神的國度 405
59. 神救贖的計劃 409
60. 在以賽亞書中耶和華的僕人 412
61. 復興的時代 413
62. 摩西和耶利米 439
63. 耶利米與正統 454
64. 三次被擄 483
65. 以西結：祭司—先知—守望者 485
66. 以西結書中神自我啓示的套語 496
67. 轉化 499
68. 拯救和審判的神諭 502
69. 但以理和他的朋友們 509
70. 但以理書第二章和第七章 519
71. 但以理書的七十個「七」 524
72. 真正的門徒 531
73. 聖靈的工作 533
74. 君尊的倫理 538
75. 聖靈的特質 543
76. 聖靈在創造和救贖中的工作 548
77. 耶穌和舊約聖經 556
78. 救贖進程中的三一神與基督徒群體 562
79. 對福音的威脅 567

表

1. 以色列與猶大的先知 79
2. 以色列與猶大諸王，主前931–586年 81
3. 以色列的先知 84
4. 猶大的先知 85
5. 小先知書 154
6. 以色列末後的日子 159
7. 那鴻書的歷史背景 244
8. 被擄後時代編年 276
9. 以賽亞事奉年表 369
10. 耶利米年表 434
11. 猶大末後的日子 456
12. 神給衆先知的話語中盼望的要素 552

編者序

教會的力量所在，以及個別基督徒生命的活力，與聖經在其生命中所扮演的角色直接相關。初代信徒知道此一事實的重要性，並花了許多時間彼此團契、禱告、研讀神的話語。兩千年過去了，並沒有改變這個需要，但時間卻改變了許多聖經觀念的可親近性。時間使我們與舊有的時日疏遠，我們經常需要引導以便回到舊約聖經和新約聖經的世界。

針對此一目的，美國麥種傳道會致力於出版一系列創新的聖經教科書。此一系列的設計，使我們回到聖經文本的世界，以便我們可以如初代信徒一樣地理解聖經，同時以現代觀點、並為了現代的緣故理解聖經，使我們得以將聖經真理應用於當代處境中。

「麥種基礎教育系列」(A Kernel of Wheat Basic Equipments, 簡稱 KWBE) 包括了大學程度的課文內容，討論新舊約聖經的概論，所涵蓋的範圍可大可小。在這些基礎經文上建構的是進階的學術內容，涵蓋最常出現在神學院與教會成人主日學中教授的聖經書卷。

「麥種基礎教育系列」，是以基督教的觀點寫成，堅信聖經是絕對沒有錯謬的真理，而且永遠不會誤導我們。聖經是我們信心和生命堅定站立的根基，因為它必定準確無誤地帶領願意順服的讀者走向耶穌基督。

總校訂
潘秋松

序言

非常高興能與大家分享我研究先知書的一些心得。在寫這本書時，我儘量避免將先知的話語納入任何的末世論體系，因為我深願人們能夠聽到先知的聲音。作為神的僕人，這些先知所作的見證是和諧一致的，他們與我們的救主和使徒們的教導一起證明了，我們的天父已經為那些分別為聖歸於祂的人們預備了極大的榮耀，他們形成了一股抗衡的文化，即在地上建立神的國。聖經一再呼召神的百姓，要恢復對神的忠心，堅持不懈地去尋求神的國。聖經也一再呼召神的百姓，要放棄依賴文化、社會、政治、宗教或經濟結構來建立身份的做法。我們的主要求祂所有的門徒，要以完全的順服來跟隨祂，從而成為這世上的鹽。

眾先知的聲音異口同聲地見證了神在救贖歷史中的旨意。先知書的讀者容易忽略先知書中見證的多樣性，導致這種危險的原因有：(1) 將經文理解為只與基督的降生和再來相關，只與千禧年或永恆狀態相關，從而按這種邏輯將神的話語分割了；(2) 試圖將所有經文都套入末世論的框架，而小心翼翼地避免或曲解不太符合該框架的經文；(3) 以新約聖經作為舊約聖經的應驗，而將之讀入先知書，對於先知書在聖經中的持續適切性未給予應有的重視，但事實上，應該是根據它們來理解基督的使命、教導和本質；(4) 限制了神的話語對任何特定時代或特定人群的適用性。

惟願我們能夠聆聽先知書的話語，因為這是神給祂的兒女的啟示，惟願我們能繼續對聖靈恢復的力量保持敏銳的關注，好叫天父的旨意得以成全，我們的主救主可以悅納我們純潔的生活，基督的靈可以使用我們來建造永活基督的教會，向全世界見證我們是神國度的兒女。我會一直為此禱告。

（致謝詞從略）

最後，我將這本書獻給我的妻子 Evona，她在打字上給予了我很多幫助，並且用愛心、忠誠和智慧悉心呵護我們的家庭。我的三個女兒是如此有福，因為她們擁有一位活在聖靈更新力量中的母親。這本書就是獻給我所深愛的她。



P a r t 1

以色列的 先知現象



The Prophetic
Phenomenon in Israel

第一部份引言

舊約聖經中的眾先知是在摩西之約的執行過程中為神說話的人。他們已經看到了神的榮耀顯現，並以詩的語言記述了神的異象和國度、彌賽亞的 *shalom*（「平安」）時代、聖靈的工作、新的百姓、創造與人類的轉化。先知書有關救恩的信息（彼前一 10~12）是非常豐富的，關注三一真神如何將被造的世界恢復到 *shalom* 的狀態，在這狀態中，神的百姓生活於神的秩序之中，享受祂的福惠，並且永不再受制於撒旦、仇敵、誤解或肉體的痛苦。

我們的救主使用舊約聖經的這些書卷，來向我們解釋祂的使命。祂曾對門徒們說：「摩西的律法、先知的書和詩篇上所記的，凡指著我的話，都必須應驗」（路二十四 44）。藉此，我們知道舊約聖經中的一切最終都聚焦於耶穌基督身上。一個基督徒在閱讀舊約聖經時，必然會特別注意舊約聖經和我們救主之間的關係。舊約聖經的每一單元，包括先知書的部分，都和我們的救主有關。這些經文是神給予祂子民的話語，而且這些話語的權威並未因著耶穌基督的降臨而被廢棄。使徒們傳福音時就是以舊約聖經為基礎的。

我們的救主所提及的聖經的三個單元（律法書、先知書、詩篇）指的就是希伯來聖經的三個組成部分（*Tanakh*：摩西五經、先知書、聖卷）。¹ 其中，先知書（*nēḥîʾîm*）由「前先知書」（*nēḥîʾîm rîʾšônîm*：約書亞記至列王紀，除去路得記）和「後先知書」（*nēḥîʾîm ʾahʾrônîm*：以賽亞書至瑪拉基書，除去但以理書和耶利米哀歌）組成。（見〈圖 1〉。）

律法書、先知書和聖卷（包括但以理書和耶利米哀歌）構成了猶太人的聖經，也被基督教接受作為神的話語。² 基督教的聖經

¹ 見出色的猶太人譯本：*Tanakh—The Holy Scriptures: the New JPS Translation according to the Traditional Hebrew Text* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1988)。

² 關於舊約聖經正典的研究，見 Roger Beckwith, *The Old Testament Canon of New*

由兩部分構成：聖子前的神的話語，和聖子後的神的話語。這兩部分彼此相關，就像我們一般將撒母耳記、列王紀和歷代志區分為上下兩卷一樣。

神在基督前的使者（眾先知）和神在基督後的使者（眾使徒）都鼓勵我們，要繼續堅守對公義、公平和絕對喜樂的新時代的等待。所有憑著信心回應神應許的人，都是既活在神在今生給予的極大福樂之中，又活在對那新時代的實現和成全的盼望之中。先知書的啟示——作為神啟示彌賽亞的話語——搭起了一座連接摩西和耶穌的橋樑，但作為神對即將來臨之救恩的啟示，先知書又連接了摩西和新的創造。

摩西五經	先知書 (Nevi'im)		聖卷 (Ketuvim)
	前先知書	後先知書	
創世記	約書亞記	以賽亞書	詩篇
出埃及記	士師記	耶利米書	箴言
利未記	撒母耳記上下	以西結書	約伯記
民數記	列王紀上下	十二先知書	五卷軸
申命記		何西阿書	雅歌
		約珥書	路得記
		阿摩司書	耶利米哀歌
		俄巴底亞書	傳道書
		約拿書	以斯帖記
		彌迦書	但以理書
		那鴻書	以斯拉-尼希米記
		哈巴谷書	歷代志上下
		西番雅書	
		哈該書	
		撒迦利亞書	
		瑪拉基書	

圖 1. 希伯來舊約聖經的書卷

Testament Church and Its Background in Early Judaism (Grand Rapids: Eerdmans, 1958)。

1

先知主義的發展

引言

啟示與宗教

啟示

宗教

占卜

魔術

啟示與宗教對比

神的啟示的形式 (Forms of Divine Revelation)

啟示抗衡宗教

現實政治與群眾的聲音 (Realpolitik and vox populi)

啟示與智慧

結論

以色列先知主義 (Prophetism) 的發展

摩西：溪流的源頭

摩西：雅威的僕人

摩西：約的中保

摩西：末世論的先知

摩西：先知傳統的源頭

結論

撒母耳：先知的模範

摩西與撒母耳之間的時代

撒母耳：主的僕人

撒母耳：神權政體的守護者

以利亞：約的控訴者 (Covenant Prosecutor)

以利亞：結束的開始 (The beginning of the end)

以利亞：典型先知們的信息

以利亞的靈 (spirit)

複習

引言

先知們打開神偉大計劃的窗戶；藉著這些窗戶，希望之眼得以看見神早已為祂的百姓預備的。先知們是人在時空中被聖靈感動，在時間中說出神的話語。然而先知們超越時間來說話，因為他們的著作所反映的，超越了以色列先知們在歷史與文化條件下寫成之作品的集成。神藉聖靈賦予他們能力，宣告並記錄神給予他們的啟示，作為未來世世代代的見證。

先知們在歷史的脈絡裡，給那些因為自己的本領與成就而洋洋自得的人們，帶來轉化（transformation）的信息。他們講述神的審判即將臨到全人類，包括以色列與猶大；因為人類反叛神，榮耀的王。先知們宣告主國度的來臨、審判、以及受造之物的轉化。

先知對於神榮耀國度的異象，粉碎了人類國度與結構的現實，但亦塑造了餘民（remnant）與神和睦相處的異象。在神的國度與人類的國度、神的啟示與人類的宗教之間，先知設定一個鮮明的對照。在瞭解先知角色的本質、與先知信息的解釋上，區別啟示與宗教是非常要緊的。

啟示與宗教

啟示

主藉著啟示（revelation）恩待了以色列民。他們領受了祂的聖言，以及應許、諸約、兒子的名分、和祂榮耀的彰顯（羅三 2，九 4~5）。當祂帶領祂的百姓在他們一切的（個別的、禮拜儀式的、經濟的、社會的、與政治的）活動上成為君尊的祭司（出十九 5~6），祂與以色列人的關係，確實滿了恩典和應許。¹ 祂引導他們走智慧的路，以致他們可以得著祂的平安，祂的應許得以成就（賽

¹ 較詳盡的闡述，見：范甘麥倫著，吳劍秋譯，《救贖進程》（台北：華神，1995），179-197 頁 = VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 155-68。

四十八 17~19)。藉著愛神並順服祂的啟示，以色列注定會成為一個有智慧的國家，有主的引導、保護與賜福（申四 6~8，二十六 19）。

以色列民擁有神聖的啟示，這是絕無僅有的。² 神，這世界的大君王，曾將祂的啟示給予以色列民，他們可以藉著它而在地上昌盛。祂定意要帶領祂的百姓就近自己，應許要引導他們走在一條道路上，是可以引進安息與歡樂的世代的（賽四十八 17~19）。祂所期許的是忠心、獻身、和順服祂的教導。在這些條件下，以色列民會在萬國中發展出一種抗衡文化（*counterculture*），並享受神國度諸般的福祉（申三十 11~14；羅十 6~8）。

神的啟示是祂給予以色列民的禮物。祂曾將他們從埃及地領出來，進入迦南。祂曾教導過，安慰過，餵養過，引導過，管教過，並且應許過，無論在順境，在逆境，祂都會與以色列民同在。祂是以色列人的王和戰士，曾鄭重起誓，要留意顧念所有以色列民所關心的事！祂同樣應許現在要看顧他們，將來要保守他們。若要尋求任何其他的神明、或能力，實在毫無意義，因為雅威，萬有的創造者是王，萬事萬物皆在祂掌管之下。但啟示要求回應，即絕對的忠誠，以及順服這位說話的神。（見〈圖 2〉。）任何從啟示的道路走岔，縱使輕微，都會將啟示降格為宗教（*religion*）。

宗教

以色列周圍的列國也具宗教性。他們也在尋求「神」的引導。他們也渴望天下太平，享受昌盛。為了達到這些目的，他們透過職業占卜師、術士、迷幻師、以及一些解夢者，尋求明白諸神的

² Edward J. Young, "Appendix: Extra-Biblical 'Prophecy' in the Ancient World," in *My Servants the Prophets* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 193-205。見 Alfred Guillaume, *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites* (London: Hodder & Stoughton, 1938) 的廣泛研究。關於以色列之外先知主義的宗教—歷史概況，見 Johannes Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Blackwell, 1962), 1-46。

旨意。他們盡一切的努力，要維持人類社會與諸神世界之間的和諧。

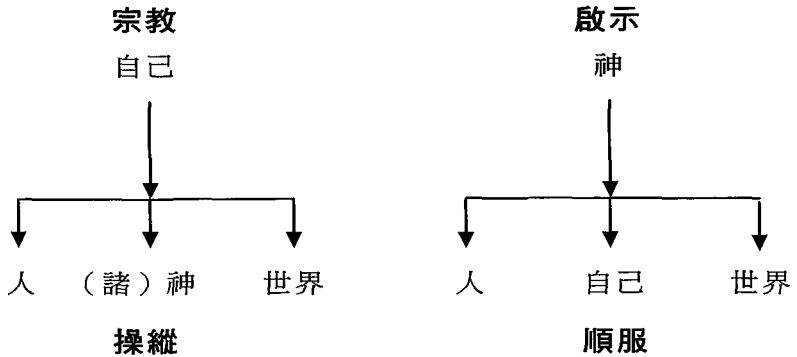


圖 2. 宗教和啟示

宗教是一套信仰與道德體系，它給人類一種意義感，但做為一種體系，這是由人類所界定和發展出來的。宗教為人類界定出他們如何與他們的環境和睦相處。³ 宗教以人為始，以人為終。

宗教試圖解釋過去已發生、現在正在發生、將來可能發生的事。在原始的社會裡，人們經常生活在恐懼中，生怕神明會莫名發怒。為了避免大災難，他們極力藉著各種設定的儀式去討好神明。在沒有啟示的情況下，他們依靠職業的祭司與占卜師，來確定這些神明的需求。不論在戰時或平時，在逆境或順境，他們都在尋求該怎麼做，以求得到更大的進展，掌握更多的好處。在這方面，人非常具有宗教性。這些宗教的表達，每一個社會的作法與性質雖各不相同，但在高度科技與世俗社會的人，卻與在非常原始社會的人有極大的共通性。迷信，科學，技巧，恐懼，將人帶到同樣的生命基本議題：我如何掌控我的命運？

³ 衣陸爾 (Jacques Ellul) 將宗教定義為「全球對於世界和生命的詮釋」(*The New Demons*, trans. C. Edward Hopkin [New York: Seabury, 1975], 127) 。

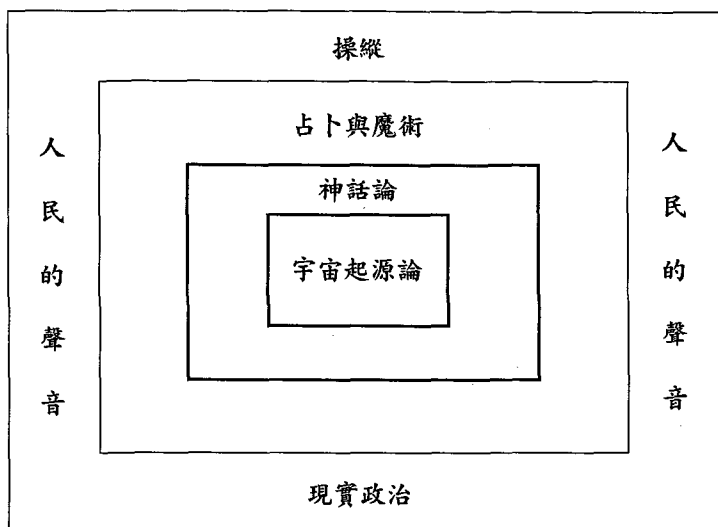


圖 3. 宗教的參考架構

宗教具有操縱性。遇到危機時，人非常熟練於尋找與發現解救之道。「拯救」(Salvation) 是一些行為、結構、以及典章制度的合成物，人類個別和集體地藉著它來定義、決定、和操縱他們的快樂。(見〈圖 2〉。) 拯救的解讀，因國家和文化而異，受到各自的宇宙論 (cosmology)、神話論 (mythology)、占卜 (divination) 與魔術 (magic) 影響。(見〈圖 3〉。) 宇宙論為瞭解這個世界如何產生、秩序如何安排、超自然現象如何與之相關，提供一個結構。神話論解釋人類的經驗和習慣。這是一個更為廣泛的架構，其中的個體與社會用以瞭解他們自己，根據這樣的看法，他們詮釋所有超過理性所能解說的一切。⁴ 占卜與魔術則在超自然界與世人之間搭起橋樑，人們藉此追求某些異常的洞察力或能力，來掌

⁴ 見衣陸爾對神話論的出色討論。他寫道：「神話始終是解釋性的。它解釋理性無法解釋的一種處境和目的。這特性從遠古神話到現代神話有驚人的改變。神話的所在地與目標已經改變，功用卻不變」(Ellul, 前引書, 93-94)。

控自己的未來。⁵

占卜⁶

占卜（預言）是預測未來的活動；它以兩種形態發生：誘導的（inductive）與憑直覺的（intuitive）。⁷（見〈圖 4〉。）當一個占卜師使用某一物件（「兆頭」）時，占卜是屬誘導型的。這物件或兆頭可能是一種自然狀況（天空的一些跡象），異常的現象（動物的行為或怪聲），⁸ 或者是涉及水、油、火、箭、或鬪。直覺式占卜的發生，是有一個人作為媒介，來傳達從神明來的話。

古人曾發展出許多占卜的方法。⁹ 在亞述和巴比倫，*bārû*（「觀看師」）祭司，是屬占卜師中的一個重要階級（caste），¹⁰ 專長於檢驗羊祭牲的內臟（剖肛占卜術）。他們藉「察看」體內器官的位

⁵ Wilhelm Koppers, "Prophetism and Messianic Beliefs as a Problem of Ethnology and World History," in *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions* (Tokyo & Kyoto, 1958), 39-50。

⁶ 更詳盡的背景，見 J. S. Wright, "Divination," *IBD* 1:391-92; J. S. Wright and K. A. Kitchen, "Magic and Sorcery," *IBD* 2:931-35; I. Mendelsohn, "Divination," *IDB* 1:856-58; idem, "Magic," *IDB* 3:223-25; D. E. Aune, "Divination," *ISBE* 1:971-74; idem, "Magic, Magician," *ISBE* 3:213-19; Thomas W. Overholt, *Prophecy in Cross Cultural Perspective: A Sourcebook for Biblical Researchers* (Atlanta: Scholars Press, 1986)。

⁷ 見 K. Koch, *The Prophets*, trans. Margaret Kohl (Philadelphia: Fortress, 1982), 1:7。

⁸ 雷麒帝 (Erle Leichty, "Teratological Omens," in *La Divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, XIV^e Rencontre Assyriologique Internationale [Paris: Presses Universitaires de France, 1966], 131-39) 114 報導了從出生的畸型兒而來的兆頭清單。

⁹ C. J. Gadd, "Some Babylonian Divinatory Methods, and Their Interrelations," in *ibid.*, 21-34; A. L. Oppenheim, "Perspectives on Mesopotamian Divination," in *ibid.*, 35-43; A. K. Grayson, "Divination and the Babylonian Chronicles," in *ibid.*, 69-76; Harry, A. Hoffner, Jr., "Ancient Views of Prophecy and Fulfillment: Mesopotamia and Asia Minor," *JENT* 30 (1987): 257-65。

¹⁰ J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 85-86。

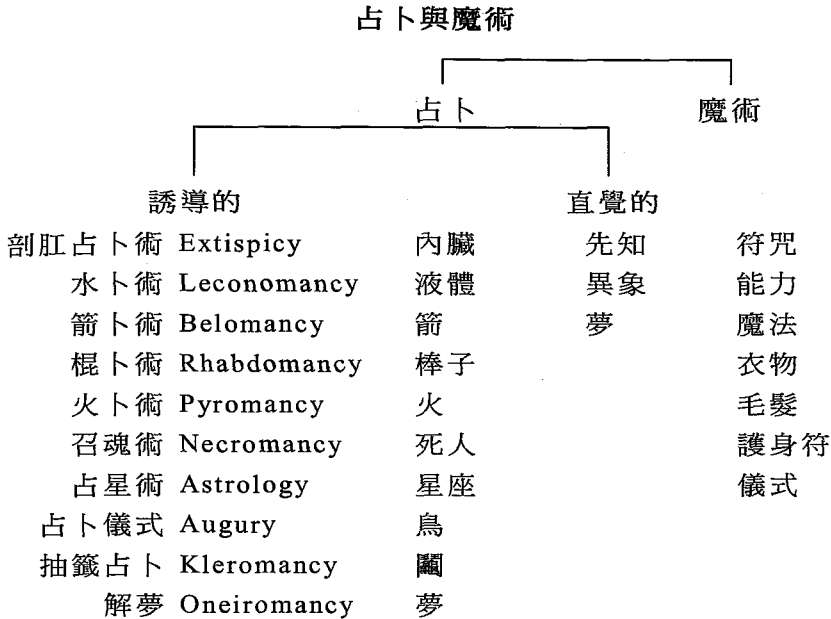


圖 4. 占卜與魔術

置（肝、¹¹ 膽、胃等）¹² 來找尋跡象。這些觀看師在宮庭接受君王諮詢，在戰場上被將軍們徵詢意見。¹³ 他們編寫手冊，教導新

¹¹ 一種特殊的占卜方式是察看肝臟（*hepatoscopy*）。在考古挖掘中，找到陶製的肝臟模型，充分證實了肝臟占卜術的盛行。見 H. Tadmor and B. Landsberger, "Fragments of Clay Liver Models at Hazor," *IEJ* 14 (1964): 201-18。

¹² Ivan Starr, "The *bārû* Rituals" (Ph.D. diss., Yale University, 1974; Ann Arbor: University Microfilms, 1981)。這種檢視動物內臟的一般做法謂之剖肝占卜術。

¹³ 「譬如，一塊肝臟，一條雙重的路徑，左邊的路徑搭在右邊路徑之上。敵人的兵器猛烈向王子們的兵器發威……這兒有五個不利的訊息，看不出有利的訊息，是一些不利的訊息……他要前往，和戰士們一起前去，亞述巴尼帕（Ashurbanipal）的軍隊，發動武裝衝突……和他們交戰？不樂觀。」引述於 B. O. Long, "Divination," *IDBS*, 242. Jussi Aro, "Remarks on the Practice of Extispicy in the Time of Esarhadon and Assurbanipal," in *La Divination en Mésopotamie Ancienne*, 109-17。

手占卜的技藝。

其他形式的占卜包括解夢，¹⁴ 液體，¹⁵ 和火；¹⁶ 拈鬮；¹⁷ 射箭；¹⁸ 投擲棒子；¹⁹ 作為諮詢死者的媒介（召魂術）；²⁰ 用家裡供奉的小神像（teraphim）；²¹ 觀看動物的行為；²² 觀察天體的跡象（占星術或占星法〔astromancy〕）。²³ 不論用什麼方法，占卜者相

¹⁴ 或作解夢。見：創三十七 5~11，四十一 1~36；民十二 6；申十三 1、3、5；撒二 二十八 6；賽二十九 7；耶二十三 25~32。見 A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1956); Hoffner, "Ancient Views of Prophecy and Fulfillment," 261-62。

¹⁵ 或作水卜術。這可能是約瑟杯子的目的（創四十四 5）。另一種相關的形式叫 *hydromancy*，藉水占卜。Giovanni Pettinato, "Zur Überlieferungsgeschichte aB-Olomentexte," in *La Divination en Mésopotamie ancienne*, 95-107。

¹⁶ 或作火卜術 (*pyromancy*)。

¹⁷ 或作抽籤占卜。見 Hoffner, "Ancient Views of Prophecy and Fulfillment," 260-61。

¹⁸ 或作箭卜術。見 J. Iwry, "New Evidence for Belomancy in Ancient Palestine and Phoenicia," *JAOS* 81 (1961): 26-34; Yigael Yadin, "New Gleanings on Resheph from Ugarit," in *FS Iwry*, 259-74。

¹⁹ 或作棍卜術。見：結二十一 21。

²⁰ 舊約聖經嚴厲禁止召魂術，雖然如此，它在以色列仍然被奉行（利十九 31，二十 6、27；申十八 11；王下二十一 6；代上十 13；代下三十三 6）；另見：可一 23~38；徒十六 16~18。在召魂術裡，「靈媒」擁有一神「窟」，藉著它，她能將死者的靈召上來（撒二十八章）。

²¹ 小神像與占卜的形式相互關聯，與祖宗敬拜有關（撒十五 23；結二十一 21；亞十 2）。

²² 見：撒上六 7~12。賀夫納 (Hoffner) 詳述野鳥觀測 (bird-watching) 的占卜儀式，以及其在赫族 (Hittites) 中的重要性："Ancient Views of Prophecy and Fulfillment," 260。

²³ 占卜術特別是從亞述與巴比倫發展出來的（但一 20，二 27，四 7，五 7、11）。亞述人尊崇索古特 (Sakkuth) 和克完 (Kaiwan)，農神 [Saturn；摩五 26，《呂振中譯本》旁註])，巴比倫人將伊施塔爾 (Ishtar，即天后，維納斯 [Venus]) 偶像化（耶七 18，四十四 17~19；見：八 2，十九 13）。舊約聖經將占星術視為異教（申四 19，十七 3；王下十七 16，二十一 3；代下三十三 5；番一 5），並

信上天諸神給人一個兆頭。占卜師並不認為這都是絕對無誤的，他只是提供可能性。因此他使用各種兆頭，而由尋求他意見的那一位來作最後決定。

直覺式的占卜近似聖經中的先知主義（biblical prophetism），相對之下，這些在以色列周邊的國家較少出現。在馬里（Mari）發現一些碑銘，給我們更深一層地看見直覺式的占卜。²⁴ 四十六座碑銘具有兩種獨特的「先知式」形態，令人可以洞察其中的堂奧：直覺式的先知（intuitive prophets），與占卜師式的先知（diviner-prophets）。²⁵ 直覺式的先知來自一種半游牧的背景。當他們預測的信息被抄錄，並被送達皇上或官府時，他們陷入狂喜。占卜師式的先知是屬職業性質，或非專業的占卜師。他們和國王的關係密切，是期待給王說些鼓勵話的人。職業的先知和非專業的又不同，他們可以允許「站著」或「站起來」²⁶ 講話。他們可以本著

以上主創造天體的論點來支持其看法（賽四十 26，四十七 13；耶三十一 35）。他們最早發展出算命用的天宮圖。新約聖經時代的做法則參馬太福音二章 1~12 節裡記載的東方博士的故事。保羅教導萬物皆在基督耶穌掌權之下，包括所有的星體（西二 15、20；羅八 39；弗六 12）。見 A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 224-25, 309-10; Eric Burrows, "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion," in *The Labyrinth: Further Studies in the Relation Between Myth and Ritual in the Ancient World*, ed. S. H. Hooke (London: SPCK, 1935), 43-70; Hoffner, "Ancient Views of Prophecy and Fulfillment," 259-60。

²⁴ G. Dossin, "Sur le Prophetisme a Mari," in *La Divination en en Mésopotamie Ancienne*. 77-86。見 Herbert B. Huffmon, "Prophecy in the Mari Letters," *The Biblical Archaeologist* 31(1968): 101-24; Friedrich Ellermeier, *Prophezie in Mari and Israel* (Göttingen: Ellermeier, 1977)。

²⁵ Abraham Malamat, "A Forerunner of Biblical Prophecy: The Mari Documents," in *FS Cross*, 33-52。

²⁶ 見下列聖經用詞：申十三 2，十八 15、18；耶一 17；結二 2，三 22~24；但八 17~18。

所看見的來講；而業餘的先知則講他們所夢見的。²⁷

先知文學在遠古近東（ancient Near East）是少見的。不像以色列的先知，直覺式先知所傳講的聖言是單獨的。如此說來，以色列先知的運動是獨特的。²⁸ 神的先知們在不同的時間，「多次多方地」（來一 1）講述神的話，但在這多樣化的情況下，它們形成一種廣闊的先知傳統。

魔術

魔術，這類神祕的行業，在遠古近東亦被廣泛使用。在亞述、巴比倫、埃及以及迦南，諸神明嘗試藉遵行特定的儀式，使自己較對方佔優勢，人也是一樣。這些古代的人對魔術的技藝十分老道，經常在社會上運用它，作為有力的「手法」。²⁹ 例如，巴比倫人的創造故事，高舉埃阿—恩基（Ea-Enki），這位巴比倫的守護神，魔咒的法力無邊：「無所不知的埃阿……為眾生創造了它，並且圍繞它樹立起一道魔術圈，他技巧地組成那無法抗拒、神聖的咒語。他吟誦著，使〔它〕發生在水面上。他將沉睡澆灌予他。」³⁰

魔術師通常是培養出來的，特別是埃及的魔術師。³¹ 他們寫手冊，定規出施法術的儀式，以及藉特別的顏色、護身避邪等物、以及一些宗教儀式，來擋掉魔術的法力。（見〈圖 4〉。）魔術影響

²⁷ Malamat, "A Forerunner of Biblical Prophecy," 44。

²⁸ Hoffner, "Ancient Views of Prophecy and Fulfillment," 265。其他的連接處，見 James F. Ross, "Prophecy in Hamath, Israel, and Mari," *HTR* 63 (1970): 1-28。

²⁹ 任格仁（Helmer Ringgren）長久觀察到魔術與宗教之間的緊密關係，*Religions of the Ancient Near East* (Philadelphia: Westminster, 1973), 35-36, 89-99, 168-69。Edith K. Ritter, "Magical-Expert (=ĀŠĪPU) and Physician (=ASŪ). Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine," in *FS Landsberger*, 299-321。

³⁰ Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 20。

³¹ 見 "The Instruction of King Meri-ka-re", in *ANET*, 414-18（約主前 2200 年）。

相互關係、生意、宗教、以及國際事務。魔術給人特殊的能力。³² 透過魔術，人使自己佔上風（生產、保護、繁榮、以及和平），同時也可以用同樣的手法，為他們的敵人製造出一些劣勢（不生產、毀壞、厄運、以及戰爭）。³³ 所有這些作法都是可以操縱的。

當扯斷關係時，魔術是一股破壞的力量。一些人生活在恐懼之中，而別人卻以為他們擁有特殊的能力。魔術本質上是具操弄性的，它掌握了個人或國家成功的前途，甚至不惜以犧牲他人為代價。由於這種種活動的普遍，這就解釋為何聖經禁止從事這類宗教崇拜邪淫的活動、穿戴異性的表徵、紋身、剪髮、以及展現魔力（charms）。³⁴

啟示與宗教對比

以色列民當初與列國一樣，因為他們都享有創造與反叛的原始歷史。就因為這樣，神在創世記一至十一章給予以色列一個簡單的史前記載。³⁵ 這幾章解釋神創造的王權（kingship），以及人類反叛祂的一些舉動。³⁶ 為了要建立自己的國度，人類甘心而不斷地棄絕神的國度。

創世記一至十一章，將神的國度與攻擊性的列國勢力相對照。神開始一個和諧、有意義、以及快樂的管理（一至二章），但人類藉反叛神、腐化神的秩序（三 1~十一 9），來遂行自我統治。

³² Edwin M. Yamauchi, "Magic in the Biblical World," *TBJ* 34 (1983): 169-200。

³³ 譬如在埃及，咒詛臨到所有不願順服她主權的人。在一個特別的儀式上，魔法師打碎敵人頭模樣的陶器，或毀掉記有敵人名字的字條，目的是為了要恐嚇敵人（"The Execration Texts," in *ANET*, 328-29）。

³⁴ Harry A. Hoffner, Jr., "Symbols for Masculinity and Femininity: Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals," *JBL* 85 (1966): 326-34。見：利十九 26~29、31；申二十二 5、9~11；賽三 18~23；結十三 18、20；鴻三 4。

³⁵ 更完整的論述，見：范甘麥倫著，《救贖進程》，31-106 頁 = VanGemeren, *Progress*, 40-97。

³⁶ Benjamin Warfield, "On the Antiquity and the Unity of the Human Race," in *Biblical and Theological Studies* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1952), 238-61。

離開神給予人類的恩典，人類的王國的特色是自治（不理會神，自行統治）、獨裁的勢力和壓制，最後導致一片混亂。這是人類王國真實本質的退化。雖然一個國家可以發展，達到文化上最大的成就，人的國度卻必然敗落！³⁷

這十一章解釋人類如何發展它自己的宗教結構。宗教可以有許多種形式：萬物有靈論（animism）、多神論（polytheism）、獨一神論（monotheism）、道德論（moralism），或甚至世俗論（secularism）。所有這些形式都有一共同要素，即背棄啟示的根本主張。作為一種系統或參考的框架，宗教幫助人類來解釋他們的世界，定義他們在這個世界的地位，以及帶有目的的作為。遠古近東各民族皆發展出宗教體系來。宗教對所有的手段（政治的、經濟的、社會的）皆是開放的，帶來人與人在社會裡、在自然界之間的和諧，³⁸ 唯有對啟示是封閉的。在宮庭裡，智慧人、宗教領袖、以及術士們聚集在一塊，給王建議。³⁹ 占卜師、魔法師根據他們對夢、兆頭、符咒、或特別儀式的解讀，來解釋諸神的意旨。他們這樣做，唯一的目的，就是要延續人類在地上的組織（structures）。

就像列國的百姓，以色列民的先祖一樣敬拜偶像（書二十四 2），但藉著恩典，主和以色列民建立一種關係，稱之為約。⁴⁰ 他們從萬民中被揀選出來，成為祂的子民（出十九 5；申七 6，十四

³⁷ Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers* (New York: Random House, 1987)。

³⁸ 迦南人的宗教背景，見 P. D. Miller, "Aspects of the Religion of Ugarit," in *FS Cross*, 53-66。

³⁹ 以西結提到巴比倫王站在岔路那裡決定下一步驟時，用了三種占卜的儀式（箭、神像、和肝）：「因為巴比倫王站在岔路那裡，在兩條路口上要占卜。他搖籤〔即箭〕求問神像，察看犧牲的肝」（結二十一 21）。

⁴⁰ 尼寇森（Ernest W. Nicholson）將約與眾先知連在一起，但實際上卻否認約在以色列早期存在的地位（*God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament* [Oxford: Clarendon, 1986]）。

2，二十六 18)，祂的國度（詩一一四 2），神聖律法的領受者（羅三 2）。雅威已經將他們從萬民中分別出來，因而他們得以建立一個新的秩序——一種建立在神啟示所特許的抗衡群體（counter-community）。啟示是反宗教的，因此神的子民理應藉著發展一種抗衡文化，從列國的文化中區隔出來。作為一種抗衡文化，⁴¹藉神的靈的催促鼓舞，神的子民被呼召，在地上建立祂的國度。神的啟示，藉著聖靈的內化，為要粉碎列國宗教的行徑。啟示是不能與宗教共存的。（見〈圖 5〉。）

主粉碎了人的結構。以色列民曾目睹神勝過了魔術師和占卜的。在埃及，主藉十災給予經濟、社會和宗教的結構極大的災難。甚至連埃及人的魔術師都得承認以色列人的神掌權：「行法術的就對法老說，『這是神的手段。』」（出八 10）。同樣，巴蘭——一個來自巴旦亞蘭（Paddan-aram）的占卜師——也不得不承認，

斷沒有法術可以害雅各，

也沒有占卜可以害以色列，

現在必有人論及雅各，就是論及以色列，說：

「神為他行了何等的大事。」

（民二十三 23）

宗教	啟示
操縱	順服
占卜與魔術	神的引導與保護
現實政治	屬天的智慧
群眾的聲音	抗衡文化

圖 5. 宗教與啟示

⁴¹ Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination* (Philadelphia Westminster, 1978), 28-43 = 瓦爾特·布魯格曼著，謝樂知譯，《先知式的想像》（中壢：中原大學，2009）。

神的啟示的形式 (Forms of Divine Revelation)

雅威反對所有人為的宗教形式，而人卻試圖掌管未來。祂獨自行作，統管天地萬有（賽四十一 4，四十四 6），祂隨意藉任何方法——藉鬮、夢、異象、烏陵土明、或祂的眾先知——顯露祂的意旨。拈鬮是一種正當的占卜（利十六 8；書十八 6，8，10；撒十四 41；徒一 26）。主也隨意藉夢（申十三 1；王上三 5~15）和眾先知，作為啟示的手段。此外，烏陵與土明不外是一些石頭，藉著它，祭司用來詢問神的旨意（出二十八 30；利八 8；民二十七 21；撒二十三 2，4，9~12，二十八 6；拉二 63；尼七 65）。

啟示抗衡宗教

舊約聖經有許多論及或暗示占卜與魔術之處，均表明以色列民當時是處在一個異教的環境當中。⁴² 由於占卜與魔法本身深具誘惑力，神禁止祂的百姓將雅威的敬拜與異教的敬拜摻雜：「因你所要趕出的那些國民，都聽信觀兆的、和占卜的，至於你，耶和華你的神從來不許你這樣行」（申十八 14）。除了上述「正當」的占卜形式之外，不論是古代或現代，祂禁止所有其他形式的占卜和魔術（利十九 26~29、31；申十八 10~11；王下九 22；賽三 2~3，八 19；耶二十七 9；結十三 18~20）。⁴³ 先知們也一樣，他

⁴² Burke O. Long, "2 Kings III and Genres of Prophetic Narrative," *VT* 23 (1973): 337-48; idem, "The Effect of Divination upon Israelite Literature," *JBL* 92 (1973): 489-97.

⁴³ 見：出二十二 18；利十九 26、31，二十 6、27；申十八 10~11；賽四十四 25；耶二十七 9~10；結二十二 28；彌五 12；亞十 2。占卜辭彙有下列字根之各種形式：*q-š-m*（「施行占卜」、「藉抽籤占卜」），見申十八 10；王下十七 17；*n-h-š*（「解釋兆頭」、「給一個兆頭」、「施行占卜」），見創四十四 5、15；王上二十 33；王下二十一 6；名詞形式則出現在民二十四 1；徵詢 *ʔ-ō-b* 的人（直譯「靈」），因此是「靈媒」，見利二十 27；申十八 11；王下二十一 6；*y-d-ʕ*（*yidʕōnī*，「有靈附身者」，「一個擁有死者的靈的人」），見申十八 11；王下二十一 6；以及其他術語：「諮詢（死者）」（*d-r-š*，申十八 11；賽八 19）；「占星師」（賽四十七 13；但二 2、10，四 7，五 7、11）。魔術辭彙有下列字根的各

們一致譴責這類的宗教表現。例如，以賽亞說：「有人對你們說：『當求問那些交鬼的和行巫術的，就是聲音綿蠻、言語微細的。』你們便回答說：『百姓不當求問自己的神嗎？豈可為活人求問死人呢？』」（賽八 19）。

在整個以色列的歷史，異教儀式，包括占卜和魔術，極具特別的吸引力。掃羅（撒下二十八 3）以及約西亞（王下二十三 24）曾嘗試去除這些異教歪風。但其他的王，例如瑪拿西，則鼓勵所有這類的異教崇拜，包括行巫術，發預言（代下三十三 6）。在耶路撒冷淪亡前的最後幾天，耶路撒冷城的婦女想逃避神的審判，藉編織護身符來擋開巴比倫的威脅（結十三 18~23）。當然，他們這些努力皆徒勞無功！

現實政治與群眾的聲音

然而，單靠神的啟示來生存，對以色列來說著實有極大的困難。她因而採取一種不健康的做法，將啟示與宗教融合。⁴⁴ 兩種經常的危險將啟示退化成為宗教：現實政治（*Realpolitik*）與群眾的聲音（*Vox Populi*）。（見〈圖 5〉。）現實政治，或實力政治（*power politics*），即個人、或群體，實際運用任何能賴以維持、或增進生活的一種技能。這是一種具操控性、犧牲他人、破壞啟示基本本質的行為。現實政治凝聚所有人類的結構（勢力、社會、經濟、與崇拜），並隨時適應新的情況或危機。譬如，當面臨亞蘭與以色列

種形式：*k-š-p*（「從事巫術」、「魔法」），見出七 11，二十二 17；申十八 10；王下九 22；代下三十三 6；耶二十七 9；鴻三 4；*h-r-ṭ-m*（「魔術師」、「占卜師—祭司」），見創四十一 8、24；但一 20；*ḥ-b-r*（「魔力」、「召喚出」、「施魔法」），見申十八 11；*heres*（「魔術師」、「占卜師」），見賽三 3；*ʿ-n-n*（*po'el* 形式，「召喚靈」，「觀兆」，《新國際版》作「魔法」），見利十九 26；申十八 10、14；王下二十一 6；代下三十三 6；賽二 6，五十七 3；耶二十七 9；彌五 11。見 O. Eissfeldt, “Wahrsagung im Alten Testament,” in *La Divination en en Mésopotamie Ancienne*, 141-46。

⁴⁴ 見：范甘麥倫著，《救贖進程》，211-249 頁 = VanGemenen, *Progress*, 182-208。

列聯盟時，猶大王亞哈斯遣人去見亞述諸王，尋求政治解決（代下二十八 16），他甚至祭祀亞蘭的神，來作為宗教的解決之道（23 節）。他相信藉宗教來操作：為了達到目的，可以不擇手段。在現實政治裡，為了達到目的，任何事一概可行。

「群眾的聲音」是現實政治的一種形式。在任何的社會，在尋求自由、繁榮與快樂之時，人們建立一種相對價值的神聖聯盟（sacred alliance of relative values），這些是形成律法、社會互動、政治、經濟、崇拜表現、以及傳統的基礎。

群眾的聲音獎勵所有支持共同理想的人，但對挑釁這些的任何人，則施予懲罰。群眾的聲音藉軟化信仰的激進本質（radical nature of faith），讚許大眾的期待，來迴避對啟示的絕對需要。以色列的假先知、法利賽人、和撒都該人，皆受制於群眾的聲音。真實的先知、我們的主、以及使徒們，則面對因現實主義（pragmatism，現實政治），以及對大眾的觀點與傳統（群眾的聲音）的委身，而引發對立的衝擊。

啟示與智慧

以色列不需藉宗教的操作來尋找神，因為神已經將啟示給了他們。雅威（Yahweh，《和合本》作「耶和華」）的第一個、首要的啟示是，雅威是誰。祂是大君王，萬有的創造者，是先祖和應許的神，以色列的救贖主（出三 15，十九 5，二十 2）。祂也是統管列國的大主宰（十五 11~16、18）。祂引導和保護順服祂王權的子民，祂賜智慧給所有懇勤尋求祂的人。祂賞賜所有放棄現實政治與群眾聲音的道路，而「行走義路」的人（詩二十三 3；箴三 5~8）。但神譴責任何一個依靠自己、占卜、行巫術、世人的結構（現實政治）、與世人的價值體系（群眾的聲音，參：箴六 16~19）的人。

但以理的情形，說明了啟示與宗教間的對比。但以理和他的朋友們被一些玩弄法術、與說預言的人圍繞著，然而他們始終不渝，依然向雅威忠心。他們相信神賜智慧，同時否定任何「哲士、

用法術的、術士、或觀兆的能告訴王所問的那奧秘事」(但二 27)。神抬舉但以理，高居掌管一切「術士、用法術的、觀兆的、與占卜者」的地位(四 7，五 11)，神使巴比倫的聖賢人看似愚蠢，祂貶抑尼布甲尼撒王，令他活得像隻野獸。

結論

在我們尋求與神、我們的世界、以及我們自己和平相處時，將宗教的行徑與神的啟示結合在一起來作選擇性的解釋，其危險自然會隨之而來。我們將看到以色列的這種融合主義 (syncretism) 的問題，現實政治與群眾的聲音，迄今仍舊持續。

在下一段，我們將探討：

1. 作為神的僕人，摩西的特殊地位；
2. 作為約的中保一代求者，摩西的特殊地位；
3. 摩西的啟示所界定之先知職分的本質；
4. 作為神的僕人，撒母耳的特殊地位；
5. 在先知角色的定義裡，撒母耳的特殊地位；
6. 根據先知作為約的控訴者的定義，以利亞的貢獻；
7. 典型的先知產業：摩西的啟示，撒母耳所定義的先知模式，西奈山上向以利亞啟示的信息。

以色列先知主義 (Prophetism) 的發展

以色列先知主義的發展，顯示出神與人活動的交織。通過眾先知，人們聽到神的「聲音」，領受生命的新異象(參：第 12 課，〈活出先知的話語〉[529 頁起])。作為雅威的發言人，先知們從神的制高點觀看人類種種的活動。他們談到審判，勸人悔改，預見一個經過轉化的人性，一個新的世界秩序：神的國度。眾先知，國度的報信者，從摩西到施洗約翰，形成一條不止息的潺潺溪流。

摩西是這條溪流的源頭，是先知運動的根源。這條流經救贖歷史的溪水渠道，曾在緊要關卡、或湍急處改道。先知們是神在

危急之秋的發言人，史考特（R. B. Y. Scott）說得好；「他們〔先知們〕在人的緊要關頭，應時說話，因為雅威公義的旨意臨在，祂的斷言何其迫切。」⁴⁵

第一次出現這種緊要關卡是在撒母耳年間，那時以色列正遭逢道德淪亡、族群爭吵不休、以及宗教的融合。撒母耳生活的時代，我們可以稱之為以色列歷史的「湍急處」，而他助長了先知模式的發展。以利亞面臨另一次的危機：以色列信仰的破產。他的使命是召聚一群餘民，在這方面，他的事奉決定了先知們的信息。以利亞開始了先知的一種職分，就是作為聖約的控訴者，他控訴神百姓的背叛，並且用神國度的盼望來安慰餘民。所有的先知，自以利亞至施洗約翰為止，都有一個共同的信息，就是對自滿者的審判，以及為所有仰慕神國度者帶來盼望。因此，我們可以認為施洗約翰是先知水流的最後一位人物。（見〈圖 6〉。）

摩西：溪流的源頭

摩西在救贖歷史上有一特殊的地位（來三 1~5）。神在管理祂子民的事上，摩西始終是神的僕人，一直持續至神子的降臨。他同時也是眾先知的源頭。摩西的啟示是先知信息的根源，正如使徒的教導（*paradosis*，或「傳統」）是建立在耶穌的教訓上。

摩西：雅威的僕人

在神的聖約的管理上，摩西佔有一獨特的位置。他作為主的僕人（**the servant of the Lord**），服事以色列民，並且因為和主有特殊的關係而被高舉（民十二 6~8；申三十四 1~12）。⁴⁶

摩西獲得一個崇高的地位，成為雅威與以色列之間的中保；當亞倫和米利暗因而抱怨時，摩西沒有因他們的攻擊而作出回應（民十二 3）。倒是主出來為祂的僕人辯護，

⁴⁵ R. B. Y. Scott, *The Relevance of the Prophets* (New York: Macmillan, 1944), 12.

⁴⁶ Young, *My Servants the Prophets*, 38-55.

你們中間若有先知，
 我耶和華必在異象中向他顯現，
 在夢中與他說話。
 我的僕人摩西不是這樣，
 他是在我全家盡忠的。
 我要與他面對面說話，
 乃是明說、不用謎語，
 並且他必見我的形像。
 你們毀謗我的僕人摩西，
 為何不懼怕呢？

(6~8 節)

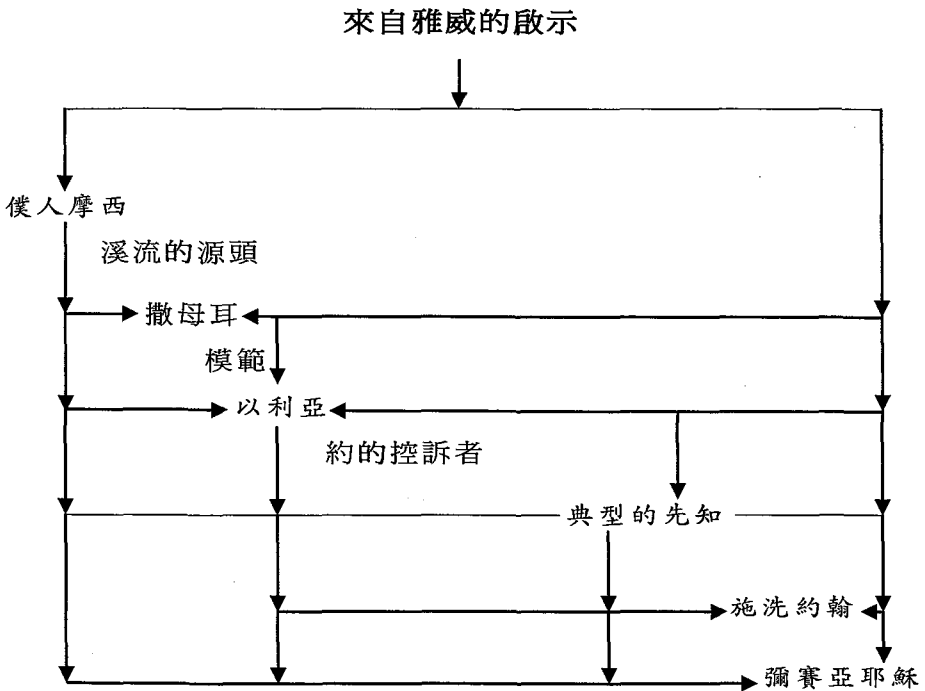


圖 6. 先知運動的發展

主確認摩西的權柄，是祂所揀選、作為溝通的器皿：「向他顯現……與他說話……」（民十二 6；見：申十八 18）。神將摩西分別出來，成為祂的僕人（出十四 31；申三十四 5；書一 1~2）⁴⁷——居上位者與居下位者之間的一種信任與友誼的關係。⁴⁸ 摩西極其獨特，他一直是神的僕人，甚至在他死後亦然；他作管理聖約的「頭」，直到新約在我們主耶穌裡來到（民十二 7；見：來三 2、5）。⁴⁹

摩西與他之後的眾先知獨特的差異之處，在於主是直接和祂所信任的這位僕人說話。作為源頭，摩西是第一個領受、寫下、並教導神的啟示的。這啟示涉及生活的所有層面：包含聖潔的律法、潔淨、各種儀式、家庭生活、工作、以及社會。⁵⁰ 透過摩西，神計劃將以色列民塑造成「一個抗衡的群體」。⁵¹ 神的啟示是要使他們不受異教徒的惡習影響，包括占卜與魔術。⁵² 藉著聖靈的能力而啟示的話，是要將以色列民轉化為成熟的子民。

摩西五經（Pentateuch）最後幾句話印證了摩西的重要性：

⁴⁷ 約書亞（書二十四 29）、撒母耳（撒下三 10）、大衛（撒下三 18）、和以利亞（王下九 36）也都是如此。「僕人」可能類似國會議員或國務卿。

⁴⁸ 對於「僕人」用法的研究，見 W. Zimmerli and J. Jeremias, *The Servant of God* (London: SCM, 1965)。

⁴⁹ 蔡爾茲（Brevard S. Childs）的結論如下：「因此，歸屬摩西的律法皆具權威性；反過來說，凡具權威的律法皆歸屬摩西。……若予以正確的解釋，以摩西作為五經的作者，是個重要的神學印證，是正典見證的一部份」（*IOTS*, 134-35）。

⁵⁰ Walter C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983) = 華德·凱瑟著，譚健明譯，《舊約倫理學探討》（台北：華神，1985）；Chr. J. H. Wright, *An Eye for an Eye: The Place of Old Testament Ethics Today* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1983)；范甘麥倫著，《救贖進程》，165-197 頁 = VanGemeren, *Progress*, 146-68。

⁵¹ Walter Brueggemann, "The Royal Consciousness: Countering the Counter-Culture," in *Prophetic Imagination*, 28-43 = 布魯格曼著，《先知式的想像》。

⁵² 見：利十九 26~29、31；申二十二 5、9~11。

以後以色列中再沒有興起先知像摩西的，他是耶和華面對面所認識的。耶和華打發他在埃及地，向法老和他的一切臣僕、並他的全地行各樣神蹟奇事，又在以色列眾人眼前顯大能的手，行一切大而可畏的事（申三十四 10~12）。

根據摩西職事的這個先知性的墓誌銘，摩西是神的朋友，佔有一席獨特的地位。他享有與主親密交往的特權，「耶和華與摩西面對面說話，好像人與朋友說話一般」（出三十三 11）。

摩西的地位和啟示，在在預示了我們的主那無與倫比的地位。摩西作為「僕人」，在神的全家盡忠（來三 2、5），而「基督為兒子，治理神的家」（6 節）。如同我們的主，摩西藉著神蹟與奇事，證明神的啟示（申三十四 12；參：出七 14~十一 8，十四 5~十五 21）。

摩西：約的中保

摩西是西奈之約的中保（出十九 3~8，二十 18~19）。舊約聖經將摩西與約、神權政體、以及西奈山的啟示連繫在一起。⁵³ 這約，亦稱為摩西（或西奈）之約（**Mosaic covenant**），是恩典與應許的管理，藉著它，主透過神律法的許可，將一群百姓分別為聖，特歸自己。主以恩典對待祂的百姓，賜下應許給所有相信祂的人，將他們分別出來，靠聖潔的律法，過規律的生活。⁵⁴ 約的管理是神國度具體的表現。神和祂的百姓同在，施行特別的治理。⁵⁵ 約的精髓就是應許，「我要做你們的神，你們要做我的百姓」（出六 7；申二十九 13；結十一 20）。

⁵³ 范甘麥倫著，《救贖進程》，182-185 頁 = VanGemenen, *Progress*, 158-60。

⁵⁴ 對於律法與恩典的動力所做的一個出色的論述，見 Thomas E. McComiskey, *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants* (Grand Rapids: Baker, 1985), 94-137。

⁵⁵ 范甘麥倫著，《救贖進程》，165-168、198-214 頁 = VanGemenen, *Progress*, 146-48, 169-77。

雖然摩西當時還不知道神在基督裡的啟示，他卻看見了神的「榮耀」（出三十四 29~35）。當使徒保羅寫信給羅馬教會時，他證實了神在摩西之約裡的恩典，「那兒子的名分、榮耀、諸約、律法、禮儀、應許、都是他們的；列祖就是他們的祖宗，按肉體說，基督也是從他們出來的，祂是在萬有之上、永遠可稱頌的神。阿們」（羅九 4~5）。

摩西：末世論的先知(The Eschatological Prophet)

摩西這位在耶穌成為肉身前最偉大的先知，論到另一位先知的職事（申十八 15~22）。⁵⁶ 他是神的見證人，向以色列家應許將來有一更大的應驗：「摩西……誠然盡忠，為要證明將來必傳說的事」（來三 5）。而那將來的本質，正是要在耶穌基督裡來到的安息（四 1~13），為了祂的緣故，摩西也同樣受苦（十一 26）。

摩西啟示的末世論盼望在於神和祂的百姓同在。以色列人的末世觀始自神和亞伯拉罕、以及和以色列民立約。⁵⁷ 摩西——神的僕人，代求者，聖約的中保——超越他的管理區，指向一個安息的時代。他談到享受安息，定規聖約團契的所有成員均需渴慕將來的安息，就是歡慶安息日的安息。安息日是約的證據（出三十一 14~17），是以色列人分別為聖、歸於一個神聖使命的憑據（13節），是承受神在創造裡所賜的諸般賞賜的記號（申二十六 18~19，二十八 3~14）。⁵⁸

摩西痛心地知道，百姓不能進入安息，是因為他的不順服，因為以色列人的悖逆（申四 21~26）。然而，他提到神的恩典、自由和信實（29~31節，三十 5~10，三十二 39~43）所打開的一個新紀元。摩西向前展望一個和平的時代：在應許之地的安寧，

⁵⁶ Howard M. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet* (Philadelphia: Society of Biblical Literature, 1957), 43-48。

⁵⁷ John Bright, *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Preexilic Israel* (Philadelphia: Westminster, 1976), 24-28。

⁵⁸ 范甘麥倫著，《救贖進程》，191-192頁 = VanGemenen, *Progress*, 161-62。

充分享受神的同在、福分與保護（十二 9~10，二十五 19；參：出三十三 14；書一 13）。⁵⁹

這個盼望乃是基於雅威的信實（申四 31）；最清楚表達這盼望的是摩西最後的見證，就是「摩西之歌」（三十二章）。在那首歌裡，他吟誦雅威愛的作為，對以色列民的眷佑（1~14 節），警誡以色列百姓不要悖逆，以及隨著悖逆而來的痛苦（15~35 節），並且以盼望安慰那些敬畏神的百姓，這盼望就是雅威必報應敵人，拯救以色列的餘民和列國（36~43 節）。他甚至暗示雅威對外邦人那偉大的愛（36~43 節；羅十五 10）。⁶⁰

摩西之歌具有末世論的深遠意義，迴盪在先知傳講的審判與盼望、公正與憐憫、排除與接納、報應與釋放的信息裡。⁶¹ 溫斐德（Moshe Weinfeld）評估摩西在舊約聖經末世論地位的重要性：「因此，對神必拯救世界這個最終啟示的信念，把以色列人的所有來源結合起來，從摩西的禱告，到現代的禮拜儀式。」⁶² 所以，摩西的治理從沒打算就此結束。它是實現應許過程的一個階段，而且就這方面來說是一個重要的階段！⁶³

⁵⁹ Gnana Robinson, "The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath," *ZAW* 92 (1980): 32-42。

⁶⁰ 《馬所拉文本》與《七十士譯本》、昆蘭（Qumran）文獻、及希伯來書一章 6 節不同之處，是在「你們外邦人當與主的百姓一同歡呼」（申十二 43）之後沒有「神的使者都要拜祂」這句話。

⁶¹ 白如格文（Walter Brueggemann，或譯「布魯格曼」）稱這種期望為「不接受世俗準則的摩西群體」（*Prophetic Imagination*, 11-27 = 《先知式的想像》）。

⁶² Moshe Weinfeld, "The Day of the Lord: Aspirations for the Kingdom of God in the Bible and Jewish Liturgy," *SH* 31 (1986): 371-72。

⁶³ 哈瑞爾森（Walter Harrelson, "Life, Faith, and the Emergence of Tradition," in *Tradition and Theology in the Old Testament*, ed. Douglas A. Knight [Philadelphia: Fortress, 1977], 30）將摩西的傳承定義為「雅威對於通往完滿實現之路所做的應許」。

摩西：先知傳統的源頭

作為先知傳統的源頭，在舊約聖經裡，摩西比任何人更多見過神自己榮耀的顯現（出三十三 18，三十四 29~35）。他藉神授予的權柄說話。誰質疑摩西，就是挑戰主。以色列人能找到安慰、恩典和福分，是因為約的中保與代求者的角色，在摩西的身上相會（三十二 1~三十四 10；民十四 13~25）。他為以色列人禱告，大膽地在神面前為他們辯護，鼓勵他們越過他去仰望雅威。⁶⁴

有了更多啟示的可能性，使摩西「正典」向著從神而來的啟示越發敞開。⁶⁵ 摩西並非神的啟示的結束，而是先知運動的起始、源頭。（見〈圖 7〉。）他給予先知（*nəḥîʾîm*）職分、職責、以及信息特定的指示。⁶⁶ 除了祭司（和利未人）、君王（申十七 14~20）、支派和地方領袖（長老們、官長、以及諸侯）之外，先知是在神權政體下，由一個階層的官員（*officers*）所組成的，藉著他們，上主導引聖約群體。

如同祭司和君王，先知是被主呼召和揀選來服事，成為祂國度的守護者。⁶⁷ 和祭司階級以及王朝不同的是，先知是個別的，不能有繼承權。⁶⁸ 他領受一種獨特的呼召，正如從這應許可以推論而得的：「主你的神要給你興起一位先知」（申十八 15、18）。作為神國度的官員，先知們蒙召牧養神的百姓。以色列的眾先知符合了摩西的啟示裡所設立的七個標準。（見〈圖 7〉。）

⁶⁴ 雷萬樓（Henning Graf Reventlow）認為：對比摩西的地位時，眾先知是權威的發言人，具中介身份；但他也認為先知與以色列的宗教迷信有關連（“Prophetenamt und Mittleramt,” *ZTK* 58 [1961]: 269-84）。

⁶⁵ 范甘麥倫著，《救贖進程》，201-202 頁 = VanGemeren, *Progress*, 171-72。

⁶⁶ 白如格文也將摩西視為「典範的先知」（Brueggemann, *Prophetic Imagination*, 15 = 布魯格曼著，《先知式的想像》）。

⁶⁷ 任鐸夫（Rolf Rendtorff）承認，「以色列先知歷史最古老的因素」顯示，先知具有神律法守護者的作用（“Reflections on the Early History of Prophecy in Israel,” *Journal for Theology and Church* 4 [1967]: 26）。

⁶⁸ 主與亞倫以及他的後裔立約（民二十五 12；瑪二 4~5），與大衛以及他的後裔立約（撒下七 5~16）。兩者，見：耶三十三 19~26；亞四 1~14。

誰是神的先知？

他是以色列人，被神呼召，被賦予聖靈的能力

他作為神的發言人來服事

他領受權柄和從神來的啟示

他是神群羊的好牧人

他藉神蹟展現神的話和使命

圖 7. 摩西定義神的先知

第一，作為一位以色列人，先知充分有分於約的傳統、神的啟示、以及諸約的應許；因此，新的啟示必須是摩西啟示的延續（申十三 1~5）。所有的先知——包括我們的主（太五 17~19）——都是如此。

第二，先知從主領受獨特的呼召。就像摩西一樣，他毫不猶豫地知道，他是帶著信息，被這位大君王差遣的。

第三，聖靈賦予神的僕人能力，敵擋他同時代的壓力，講述神的話語，忠心執行他的職分。聖靈的能力是摩西職事的特色（民十一 17），這能力同樣與眾先知同在。⁶⁹ 有些人，當靈將他們「舉起」（結三 12、14，八 3，十一 1、24，四十三 5），或「降在」他們身上時（撒上十九 20；代下二十 14；結十一 5），他們經歷明顯的改變。他們都經驗過聖靈臨在的強烈感受，對神曾經說話毫無疑問。這種感覺解釋先知的感受，一種的內在衝動（inner compulsion），就像是阿摩司的例子，

主耶和華若不將奧秘
指示祂的僕人眾先知，
就一無所行。……

⁶⁹ 至於早期先知職事與靈的關連，見：民十一 29，「摩西對他說：『你為我的緣故嫉妒人嗎？惟願耶和華的百姓都受感說話，願耶和華把祂的靈降在他們身上！』」

主耶和華發命，
誰能不說預言呢？
(摩三 7~8)

第四，作為代言人，先知宣告神的話。他不服事他自己，而是服事他的主（申十八 18~19；參：出四 10~16，七 1）。

第五，先知的權柄不是因他個人的本事，而是藉主名說話的那份特權（申十八 19~20、22）。

第六，先知如同摩西一般，他是神百姓的好牧人，他愛他們，為他們代求。

第七，一個真的先知可能行神蹟，證明主差派了他。神蹟／兆頭（*ʾôṭ*）印證先知是主所差派的（出三 12，四 8；申十三 2），見證他的信息是真實的。雖然神蹟各有不同——一種奇蹟（王上十三 5；王下二十 9），指明一個特定的時間（撒十二 16~19；賽七 14~25），一個特別事件（撒十 3~7、9~11；王上十三 3~5；王下十九 29），先知自己（賽八 18，二十三 3；結二十四 24），或是某物件的教訓（結四 3）——這都表明先知的使命是服事主，先知是神的出口。不論先知是否行神蹟，應驗（fulfillment）才能證實他信息的真實性（王上十三 26，十六 12；王下二十四 2；耶二十八 15~17；結三十三 33）。

神的百姓負責以舊啟示的標準（「正典」）來「測驗」新的啟示，並且驗證先知的「神蹟」（申十三 1~5，十八 20~22）。先知話語的真實性，也可以由以後的世代來驗證，正如以西結所寫的，「看哪！所說的快要應驗；應驗了，他們就知道在他們中間有了先知」（結三十三 33）。

結論

先知的傳統源起摩西的啟示、約、律法、認可、審判、應許、以及末世觀。主要興起一位末後的先知像摩西，這指望已在摩西

的啟示裡實體化。⁷⁰ 最終的墓誌銘（申三十四 10~12）成了一個提醒，就是敬虔的人要活在指望裡，神要興起一位先知像摩西，祂行作大奇事，能帶領神的百姓進入所應許的安息（來三 1~四 13）。敬虔的人因著撒母耳先知的職事、王的顧問——眾先知、以利亞、以及寫作先知——受到激勵。但摩西在耶穌裡找到他的對應和成全，耶穌的話和神蹟證明祂大過摩西（約一 14~18，二十一 25；來三 1~6）。

撒母耳：先知的模範

摩西與撒母耳之間的時代

撒母耳搭起摩西—約書亞、以及大衛—所羅門兩個時代間的橋樑。摩西死了之後，主的話臨到約書亞，以色列民不斷得到保證，主與他們同在（書三 7，四 14，六 27）。約書亞在他去世前不久，挑戰以色列的領袖們對主保持忠心不渝（二十三 1~11），因為他年紀老邁，無法將以色列人帶入「安息」之境（十三 1）。儘管摩西（申命記）、約書亞（二十三，二十四章）、神的眾僕人（士二 1~5，六 7~10）一再警告，以色列人仍然叛逆主，時常經歷神的厭棄。主試驗祂的百姓是否忠心（二 22~三 1），但以色列人，無論是個人，是支派，是國家，全都失敗了。既然在約書亞之下（書二十二 4），他們開始享受的「安息」受約制於對約的誠信（5 節），雅威終止了成就這安息之應許（士二 3、21；詩九十五 11）。以色列人在救贖的歷史上，陷入低潮。（見〈圖 8〉。）

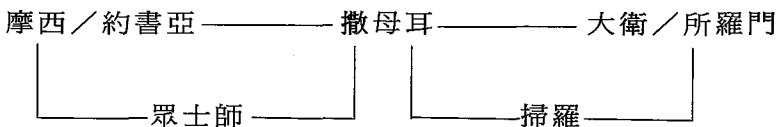


圖 8. 撒母耳與新的世代

⁷⁰ 見 Teeple, *Mosaic Eschatological Prophet*, 49-68。

撒母耳：主的僕人

撒母耳突出地成為第一位先知（徒三 24）。主呼召他成為主的先知（撒上三 1~14），既為先知，他體現出摩西的精神（耶十五 1）。他被認定是神的「僕人」，主藉著他向祂的百姓——個人（撒上九 6）和全國人民（七 2~4，八 1~22）——說話。撒母耳先知的職事如此獨特，以致眾支派皆曉：「從但到別是巴所有的以色列人，都知道耶和華立撒母耳為先知」（三 20）。⁷¹

主在以色列歷史的危急時刻興起撒母耳。⁷² 作為雅威的「士師」、「祭司」和「先知」，他服事以色列人。⁷³ 當會幕在示羅被毀，約櫃被非利士人擄去後，撒母耳成了以色列的祭司（撒上四 1~七 1）。像摩西一樣，撒母耳為以色列人祈求（七 9）。甚至以色列人誤入歧途之後，撒母耳還是繼續這樣做（十二 17、19、23）。作為最後一位士師（徒十三 20）以及第一位先知（三 24），⁷⁴ 他在士師和王國兩個時代間，成為轉折的人物。撒母耳是一位忠心的士師，他活出神權政體的理想，塑造以色列的政治生命，團結眾支派，戰勝非利士人（撒上七 13b~17）。但他並沒有給予以色列民她的「安息」。

撒母耳：神權政體的守護者

作為神權政體的守護者（*guardian of the theocracy*），撒母耳成了眾先知的模範。（見〈圖 8〉。）他彰顯了對所有十二支派牧者關懷的胸襟，帶來以色列的復興（七 6，十二 18~19），帶領以色

⁷¹ William F. Albright, "Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement," in *Interpreting the Prophetic Tradition* (New York: Ktav, 1969), 151-76。

⁷² 賀夫門（Herbert B. Huffmon）解釋先知主義的興起，與以色列歷史危機的關連（"The Origins of Prophecy," in *FS Wright*, 177）。

⁷³ 見：范甘麥倫著，《救贖進程》，222、241、244 頁 = VanGemeren, *Progress*, 189-90, 206, 208。

⁷⁴ Paul D. Hanson, *The Diversity of Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1982), 28 論及「撒母耳的妥協」。

列人敬拜，藉著他的忠告引導眾支派。他也帶領以色列民進入一段天下太平、國家安定與繁榮的時期。

作為神向百姓、以及向神權政體君王發言人的地位，撒母耳定義了眾先知的角色，即神權政體的守護者。⁷⁵ 他責備掃羅，因他抗拒撒母耳先知的權柄（撒上十三 1~14），宣告神對掃羅以及他後裔的審判（十五 22~26）。如同摩西和約書亞，在他的告別詞裡，他叮嚀以色列百姓要忠於雅威，否則神的咒詛將追趕他們（十二 1~25）。

數百年之後，以色列人仍然記得撒母耳的傳奇。歷代志記載約西亞慶祝逾越節，「自從先知撒母耳以來，在以色列中沒有守過這樣的逾越節；以色列諸王也沒有守過像約西亞、祭司、利未人、在那裡的猶大人和以色列人以及耶路撒冷居民所守的逾越節」（代下三十五 18）。詩篇作者將他列於摩西與亞倫之後，為神的祭司。

在祂的祭司中有摩西和亞倫，

在求告祂名的人中有撒母耳。

他們求告耶和華，

祂就應允他們。

（詩九十九 6）

以利亞：約的控訴者

提斯比人以利亞生活在另一個危機時期。⁷⁶ 亞哈娶了耶洗別，一位腓尼基公主，她將巴力崇拜和異教文化帶進以色列。亞哈追隨他父親暗利的政治野心，此時，以色列已逐漸成為國際聞名的政治軍事強權。正當以色列在諸國中成為「權勢」之際，亞

⁷⁵ 霍志恆（Geerhardus Vos）將先知定義為「開展中之神權政體的守護者，守護的職責在其中——國度——行使的」（*Biblical Theology: Old and New Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, 1948], 204 = 霍志恆著，李保羅譯，《聖經神學（舊約卷二）——先知時代的啟示》〔香港：天道，1981〕，7頁）。

⁷⁶ 見 Merrill, *History*, 345-46; 380-81。

哈政權將以色列朝向經濟繁榮、軍事強盛的偉大前景推展。百姓拒絕了約、啟示之道，逐漸迷上一種新的生活方式。現實政治勝利了。

以利亞：結束的開始（The beginning of the End）

以利亞在救贖歷史上有其獨特的角色。⁷⁷ 雖然他並沒有留下任何先知書，但以利亞的特殊地位僅次於摩西。如果摩西是源頭，撒母耳是先知溪水的湍急處，以利亞則塑造了典型的先知（**classical prophets**）的河道。（見〈圖 6〉。）由列王紀上十七至二十一章與列王紀下一章 1 節至二章 11 節所組成，圍繞著以利亞的事蹟，向我們呈現舊約聖經裡最偉大的先知之一。⁷⁸（見〈圖 9〉。）

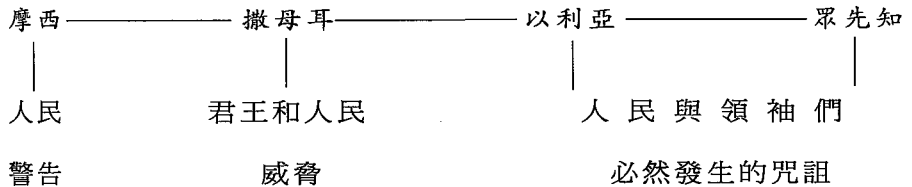


圖 9. 以利亞與眾先知

迦密山的經歷（王上十八章）之後，以利亞既孤單又疲累，又遭迫害，遂遁往何烈山（十九 7）。為絕望所困，他坐著求死，但又被召至西奈山與主相遇。⁷⁹ 在那裡，雅威的這位偉大的先知站在摩西曾經領受啟示、看見主榮耀的地方。⁸⁰ 以利亞回到西奈山，標誌一個以神的忍耐為特色的時代結束了，另一個以淨化為

⁷⁷ 見：范甘麥倫著，《救贖進程》，308-313 頁 = VanGemeran, *Progress*, 255-58。

⁷⁸ B. S. Childs, "On Reading the Elijah Narratives," *Int* 34 (1980) 128-37。

⁷⁹ 民十一 10~15；見 E. v. Nordheim, "Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb)," *Bib* 59 (1978): 153-73。

⁸⁰ 見 Ernst Würthwein, "Elijah at Horeb: Reflections on I Kings 19:9-18," in *FS Davies*, 152-65。

特色的時代開始了。以色列顯示出她是一個頑梗不信的國家。整個情況從過去摩西屢次為她祈求的日子，如今有了戲劇性的改變。摩西為以色列人代求（出三十一至三十四章），以利亞卻不然，反而控訴以色列百姓不貞。神忍耐的日子已經到了盡頭。一個嶄新的時代終於來到！⁸¹

以利亞：典型先知們的信息

在西奈山上，以利亞帶來對以色列的三個控訴和一個哀嘆：他們「[1] 背棄了你的約，[2] 毀壞了你的壇，[3] 用刀殺了你的先知，[4] 只剩下我一個人，他們還要尋索我的命」（王上十九 10、14）。雅威以像似「微小的聲音」來到以利亞那裡，先知以利亞充滿敬畏地回應，深知雅威臨在。⁸²

神顯現的現象（風、火、和地震），必須解釋為關係到三個控訴、以及雅威審判以色列的三個工具：耶戶、哈薛、和以利沙（王上十九 11~17）。審判將經由（1）以耶戶為代表的以色列內部的政治力量；（2）以亞蘭人哈薛為代表的外來軍事力量，和（3）以以利沙為象徵的先知事工。⁸³ 神的回應（王上十九 15~18）概述了以色列的歷史：暗利王朝的崩潰（王上二十章~王下十三章），和耶戶王朝相關的許多急難（王下九 1 至十五 12；參：何一 4~5），以及遭亞蘭人的壓迫，在主前 722 年，以色列終於淪亡（王下十七 5~6）。

⁸¹ 斯曼德 (Rudolf Smend) 總結說：將以利亞與摩西相提並論是一件可能的事 (“Der biblische und der historische Elia,” *SVT* 28 [1975], 184)。

⁸² 戴維得森 (R. Davidson) 指出：神顯現的新現象意味著，神將不再在一般傳統的信仰範疇內被尋見，而是經由一種對立與新的途徑 (“Some Aspects of the Theological Significance of Doubt in the Old Testament,” *ASTI* 7 [1970]: 41-52)。馬寇慈 (Christian Macholz) 倡言雅威是不同於巴力 (Baal) 的完全的外人 (*totaliter aliter*) (“Psalm 29 und 1. Könige 19. Jahwes und Baals Theophanie,” in *FS Westermann*, 325-33)。

⁸³ R. A. Carlson, “Élisée — Le Successeur d’Elie,” *VT* 20 (1970): 385-405。

以利亞是控訴神的百姓毀約，宣告神的審判的一系列先知的起首。雖然以利亞的信息主要是針對王，但他的事工卻超越亞哈，及於所有以色列百姓。他是神的第一位約的控訴者（**Covenant Prosecutor**），他控告以色列人沒有符合聖約的期待（王上十八 21）。（見〈圖 6〉。）這不再是先知與王之間的議題，這是先知與百姓間的議題，早在摩西與撒母耳年間就有。⁸⁴ 先知不再警告和威脅，他宣告審判和聖約咒詛的真實。這就是先知的控訴（**prophetic lawsuit**）的精意（見〈附錄〉）。

神的啟示亦包含鼓勵的話。回應以利亞只剩下他一個真信徒的哀嘆，雅威向他保證：祂「在以色列人中為自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的，未曾與巴力親嘴的」（王上十九 18）。主應許為自己保留一些餘民，是聖潔並服從祂啟示的子民。雅威向祂的僕人以利亞宣告，祂可以任意施行審判——甚至可以到焚燒、種族滅絕、或咒罵的地步——但祂也可以隨己意信守祂的約，以及祂對餘民的應許。⁸⁵

作為聖約的控訴者，先知們站在主與百姓之間。他們觀看神在歷史中作為的同時，也在神的大會中聆聽。神的先知既是「在他時代」的人，也是「不在他時代」的人。做為「在他時代」的人，他傳講一種先知的信息，為當下的歷史、地理與文化背景的人所明白。做為「不在他時代」的人，他講述一些與神國度的建立、惡人受審判、聖潔的餘民獲得伸冤有關的事情。

以利亞的靈

在救贖歷史上，以利亞是一位舉足輕重的人物。⁸⁶ 聖靈的大

⁸⁴ 見 Zimmerli, *OTTO*, 183。

⁸⁵ Gerhard F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah*, 172 中，稱呼這應許為餘民神學（remnant theology）的典範例證（*locus classicus*）；見 159-73。見 J. J. Stamm, “Elia Am Horeb,” in *FS Vriezen*, 327-34。

⁸⁶ R. A. Carlson, “Élie à l’Horeb,” *VT* 19 (1969): 416-39; R. P. Carroll, “The Elijah-

能覆庇他，使他關心百姓屬靈的狀況。當他酌量是否需要審判和淨化時，以利亞渴望有一百姓，他們的心忠於神（見：瑪四 5~6）。他的事工銜接摩西以及在他之後所有服事的先知，即「約的控訴者」，包括寫作或典型的先知。以利亞的靈（**spirit of Elijah**）與阿摩司、何西阿、以賽亞、耶利米、以西結，以及與被擄前、被擄期間、被擄後所有的先知同在。他與施洗約翰（瑪四 5；太十一 14, 十七 10~13）、⁸⁷ 眾使徒同在，他今天仍然與所有忠心宣告神話語的人同在。

複習

透過舊約聖經啟示的源頭摩西，先知事工係神啟示的直接延續。⁸⁸ 摩西渴望神的百姓形成一個抗衡文化，一個被神的啟示、神的靈所轉化的新群體。先知的信息與摩西的啟示一致，因它更明顯地施行摩西所曾經講述過的祝福與咒詛，在既有的正典著作上，添加一種來自神的新話語。

所有先知的言語都需經過神對摩西啟示的檢驗。先知施行、並繼續發揚光大摩西啟示的精髓：審判，祝福，呼籲忠於聖約，對神為百姓所預備的大好未來心存盼望。像摩西這些先知們呼求對雅威委身，勢必導致「與文明起衝突」。⁸⁹

撒母耳是舊約聖經先知運動的楷模人物，他為該運動帶來一重大的發展。他向所有以色列百姓宣告神的話，膏了他們當中最早的兩位王。作為神權政體的守護者，他帶領以色列進入復興與和平。撒母耳尋求護衛神在西奈山之約所建立的神權政體，向君王和百姓講說神的話。他的事工包括為百姓祈求，施行摩西之約

Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel," *VT* 19 (1969): 400-415。

⁸⁷ 范甘麥倫著，《救贖進程》，413-415 頁 = VanGemerem, *Progress*, 337-39。

⁸⁸ 卡若爾 (Carroll) 評論說：「摩西作為先知人物的楷模，這是在以色列極具影響力的概念」(“The Elijah-Elisha Sagas,” 415)。

⁸⁹ Scott, *Relevance of the Prophets*, 165-67。

的咒詛與祝福，並且過聖潔的生活。撒母耳同時也是一位末世論的先知；他渴慕更大的屬靈感受力、分辨力，一個超越他的一生、更為持久的安息。

撒母耳之後的先知，講述神的話就少有顯著的果效。以色列和猶大早已隨波逐流，採行異教徒的占卜與魔術行徑。他們適應敬拜多神，將雅威的啟示攙入雜物。最後，以利亞興起，在西奈山上從主那裡提出聖約的控訴。從那時起，先知們逐漸轉離君王，轉向人民，為了明顯的目的，就是喚起一批餘民。

典型先知們的先知信息，包括神控訴百姓之法律訴訟的陳述，審判的宣佈，悔改的呼籲，宣告神拯救的好消息。他們斷言雅威是信實的，祂承諾要重訂聖約，引進祂的國度，成就祂的應許。先知們是神所指定的聖約控訴者，但在這職務上，他們並沒有停止禱告，盼望神的百姓有朝一日會轉向主，經歷聖靈的轉化，享受國度諸般的福分。⁹⁰

問題與議題

1. 定義：

典型的先知	先知的「控訴」
抗衡文化	現實政治
約的控訴者	宗教
占卜	餘民
末世論的先知	啟示
神權政體的守護者	以利亞的靈
魔術	融合主義
摩西之約	群眾的聲音

2. 神給予祂的啟示，其目的何在？

⁹⁰ 賀茲柏格 (H. W. Hertzberg) 否定了先知作為代求者功能的地位 (“Sind die Propheten Furbitter?” in *FS Weiser*, 63-74)。一個正面的評價，見 Walter Brueggemann, “Amos’ Intercessory Formula,” *VT* 19 (1969): 385-99。

3. 遠古近東的人行占卜與魔術，他們為要尋求得到什麼？
4. 以色列的先知團體與憑直覺的占卜師有何不同？
5. 從創世記一章 1 節至十一章 9 節，以色列人對將來有何展望？
6. 以色列人如何發展一種抗衡文化？
7. 從摩西到施洗約翰，先知主義在歷史上有哪些重大發展？
8. 請描述摩西在西奈的管理上的重要地位。
9. 摩西是先知的源頭，意味著什麼？這與他是「末世論的先知」有何相干？
10. 神的先知的啟示資格是什麼？
11. 撒母耳在救贖歷史上的地位是什麼？
12. 撒母耳如何定義與摩西、以及與他之後的眾先知相關的先知角色？
13. 以利亞如何形塑典型先知們的河道？
14. 在祂向以利亞的啟示裡，主如何定義先知們的角色與信息？請將角色和信息關聯到施洗約翰、耶穌基督、使徒、以及傳揚神的話的事工上。

2

先知的傳統

引言

先知的職分、角色、和信息

先知的職分

先知的角色

先知的信息

以色列與猶大的先知主義

前言

宮庭先知

以色列與猶大的先知

以色列的先知

暗利王朝（主前885-841年）

耶戶王朝（主前841-753年）

阿摩司與何西阿

猶大的先知

現實政治與群眾的聲音

瑪拿西與猶大國的晚期

先知的回應

被擄時期

被擄後時期

成就的時期

希望的時期

群眾聲音的宗教

真假先知

鑑定的問題

耶利米與假先知

假先知的神學

耶利米的受苦

鑑定的標準

先知的使命和異象

複習

引言

以色列的先知傳統歷史豐富多彩。¹ 儘管先知的現象在時間（列王前，列王期間，被擄時期，被擄後時期）、與空間（北國，南國，被擄）上俱各不同，但先知們卻都與神在過去（摩西的啟示）和將來的作為有共同的領域：神臨在，萬物的轉化，惡人受到審判，義人獲得伸冤，一個嶄新時代的來到。

在這一課，我們將思考 (1) 先知的職分、角色、與信息，(2) 以色列與猶大先知傳統的發展，(3) 先知的職分與信息遭遇假先知的挑戰。

先知的職分、角色、和信息

在神權政體下的以色列與猶大，先知擁有政府官職。他們得以聽見天庭的會議，並以言語和象徵將他們所聽見的宣揚出來，以履行先知的角色。因著先知傳統經歷了數個世紀的發展，我們必須提防將它過度簡化。過度簡化往往導致忽略先知獨特的特色——是在歷史情境裡的人，也是奉神差派來滿足神百姓在那歷史情境裡的某些特殊需要。² 實際上，先知現象依地方（以色列或猶

¹ 威爾森 (Robert R. Wilson, "Early Israelite Prophecy", in *Interpreting the Prophets*, ed. James Luther Mays and Paul J. Achtemeier [Philadelphia: Fortress, 1987], 1-13) 說明了先知現象的複雜性。另參 Georg Fohrer, "Bemerkungen zum Neueren Verständnis der Propheten," *Wege der Forschung* 307 (1979): 475-92; Werner H. Schmidt, "Die Prophetische 'Grundgewissheit': Erwägungen zur Einheit prophetischer Verkündigung," *Wege der Forschung* 307 (1979): 537-64。

² 艾爾登 (Robert L. Alden) 挑戰福音派學會 (Evangelical Society) 的成員，要重新以嚴肅與誠實的態度來解讀先知的話：「我們必須教導的是以確信、學者風範、敬虔來進行真實的解讀；我們也同樣必須以辯證、記錄、基督徒的美德來揭發並去除虛假。讓我們確定我們的立場，讓我們愛神，愛我們的朋友，愛我們的仇敵，讓我們的學術專精是第一流的」(“Study of the Prophets Since World War II”, in *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. B. Payne [Waco, Tex.: Word, 1970], 145)。

大)、時間(被擄前,被擄期間,被擄後)、信息、以及言語而有所不同。³(見〈圖 10〉。)

- 職分： 神的發言人
 角色： 天庭會議的一員
 先知傳統的一員
 神國度的發言人
 人類國度的批判者
 信息： 審判與拯救
 切合時宜
 一致性與多樣性： 生機的關係
 以神為中心的焦點
 漸進的啟示
 每位先知信息的獨特性

圖 10. 先知的職分、角色、和信息

先知的職分

先知 (*nābîʔ*) 是神的發言人，藉著獨特的呼召作神的大使。⁴

³ 波特爾 (J. R. Porter) 說：「不同形式的先知活動，可能是由於回應以色列人在生活與宗教上的歷史變革而產生的」(“The Origins of Prophecy in Israel,” in *FS Ackroyd*, 19)。

⁴ *nābîʔ* 的詞源探索一直沒有產生可靠的結果。過去認為，「先知」一詞和「湧出」(狂喜的話)的意思有關，不論是主傾倒出祂的話，或先知像泉湧般傾吐祂的話。無論採取這兩種詮釋中的哪一種，都假設在先知的經驗裡有狂喜的層面。亞甲文的 *nābû* (「呼召」) 引起另一種形式的解釋，即先知被神呼召(出三 1~4、17; 賽六章; 耶一 4~19; 結一~三章; 何一 2; 摩七 14~15; 拿一 1)。威爾森將 *n-b-ʔ* 連貫到刻板的先知行為模式，而這些模式又因不同的群體而異 (R. R. Wilson, “Prophecy and Ecstasy: A Reexamination,” *JBL* 98 [1979]: 321-37)。帕克 (Simon B. Parker, “Possession Trance and Prophecy in Preexilic Israel,” *VT* 28 [1978]: 271-85) 反對將鬼魂附身與以色列的預言相關連。

(見〈圖 10〉。) 每位先知都「像摩西」，符合摩西啟示所揭櫫的七大準則：(1) 他是以色列人；(2) 被神呼召；(3) 被賦予聖靈的能力；(4) 擔任神的發言人；(5) 他的權柄在於奉主名說話；(6) 他是神百姓的好牧人；以及 (7) 他藉神蹟印證他的信息。(更詳細的討論，見：第 1 課，「摩西：先知傳統的源頭」〔54 頁起〕一段。)

先知的角色

先知首要的角色是發言人；他們的聖言隨後被記載下來。⁵ 因著他們獨特的呼召，他們是天庭會議的成員，因著他們在人間的社會地位，他們是為神說話的一群人。⁶ (見〈圖 10〉。) 一般說來，先知較適合在王宮裡，勝過在敬拜的場所。先知們往往藉著先知性的批判 (耶六 27)，藉著解讀古老的啟示，藉著新的啟示，粉碎同時代人的期待。新啟示的衝擊往往是如此的猛烈，以致百姓抗拒神的使者 (路二十 10~12；見：尼九 26；耶七 25~26；太二十三 34；徒七 52；來十一 36~38)。但是，只要百姓肯聽從摩西，他們將會更容易接受神的聲音 (見：路十六 29)。

以色列先知現象的幾種解釋，均無法真實表達神眾先知的獨特性。對龔克爾 (Gunkel)、侯謝爾 (Hölscher)、和林博倫 (Lindblom) 來說，先知是一位狂喜的出神者 (ecstatic)，一個具有深邃宗教經驗的人。⁷ 馬克思·韋伯 (Max Weber) 將先知視為一位導師 (guru)，一位深具群眾魅力的人，靠著他的魅力，

⁵ Hermann Gunkel, "The Prophets as Writers and Poets," *Prophecy in Israel: Search for an Identity*, ed. David L. Petersen (Philadelphia: Fortress, 1987), 22-73。

⁶ 麥凱恩 (William McKane) 正確地拒絕了將眾先知當作個體來對待 ("Prophet and Institution," *ZAW* 94 [1982]: 251-66)。

⁷ Hermann Gunkel, "Die getheimen Erfahrungen der Propheten Israels: Eine religionspsychologische Studie," *Das Suchen der Zeit: Blätter Deutscher Zukunft I* (1903): 112-53; G. Hölscher, *Die Propheten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels* (Leipzig: J. Hinrichs, 1914); Johannes Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Blackwell, 62)。

將他對跟隨者的教導不朽化。⁸ 莫文克 (Mowinckel) 則從與以色列敬拜的關係來定義先知的角色。基於摩西與撒母耳參與以色列的敬拜 (宗教狂熱)，他的解讀認為人們為求神的旨意而諮詢祭司，因此先知團體與崇拜的場所有關。⁹ 這種解讀缺乏先知們本身的支持。雖然先知們當中有些是祭司 (耶利米和以西結)，他們多半在王宮裡，少在崇拜的場合出現。¹⁰

最近，先知運動的探討，在遠古近東的背景裡，從先知主義與人類學和社會學的相互關係取得新的洞見。雖然這種作法成果顯著，然而先知的社會地位對於古代的以色列來說，卻少有一致的看法。¹¹ 大衛·彼得森 (David L. Petersen) 將先知不同層次的參與解釋為「角色的扮演」。¹² 他認為先知的話語反映出先知幾種不同的角色：(1)「觀看者」(*rōʿeh*)：一位公共與社會人物，一位聖人，他完全融入以色列人的社會結構裡，例如撒母耳的例子，¹³ (2)「神人」(*ʾiš hāʾlōhîm*)：一位聖潔、到處巡迴講述神透過他施展大能作為故事的人，例如以利亞、以利沙，¹⁴ 以及 (3)「觀看者」(*hōzeh*) 與「先知」(*nābîʾ*)：他們的事工符合「典型先知」的概念，關心道德議題。¹⁵

⁸ Max Weber, "The Prophet," in *Prophecy in Israel: Search for an Identity*, 99-111。

⁹ Sigmund Mowinckel, "Cult and Prophecy," in *Prophecy in Israel: Search for an Identity*, 74-98。

¹⁰ Frank Moore Cross, Jr., *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 223-29。參 James G. Williams, "The Social Location of Israelite Prophecy," *JAAR* 37 (1969): 153-65 拒絕與祭祀儀式的關聯。

¹¹ 參 Thomas W. Overholt, *Prophecy in Cross-Cultural Perspective; A Sourcebook for Biblical Researchers* (Atlanta: Scholars Press, 1986)。

¹² David L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets*, JSOTSS 17 (Sheffield: JSOT, 1981): 30-34。

¹³ 同上，38-40。

¹⁴ 同上，40-50。

¹⁵ 同上，51-69。

他也區隔先知們服事的地理與政治背景。hōzeh 以天庭會議報信者的身分在猶大國服事。¹⁶ nābî? 作為一位「聖約發言人」在以色列國崛起。¹⁷ 前者藉異象和話從神領受信息，後者則主要透過神的話來領受。猶大國的先知們關係到大衛之約與錫安山傳統，以色列國的先知們則從西奈之約來運作。¹⁸

先知的信息

先知的信息因著每位先知個性上的差異、時代的處境、百姓的需要、以及啟示的內涵而有所不同。¹⁹ 每位先知都受到聖靈的催逼，為神的計劃作見證。但每位先知都站在獨特的制高點發言，對神的計劃各有獨特的看法。因著歷史的背景、先知的心理與背景、百姓的回應、以及對其啟示特別的專注，每本先知書都在這幅瑰麗多彩的啟示拼湊圖上，作出卓越的貢獻。

儘管先知信息南轅北轍，他們卻享有共同的先知遺產。²⁰ 作為天庭會議的成員，先知們對先知信息作出了貢獻。（見〈圖 10〉。）作為人，他們也有人的觀念、語言和文學形式。藉著長久以來對先知著作發展的詳細研究，我們目睹了被擄前時期到被擄後時期，先知遺產中存在一種漸進的發展。這種漸進發展不能僅僅解

¹⁶ James F. Ross, "The Prophet as Yahweh's Messenger," in *FS Muilenburg*, 112-21。

¹⁷ J. Muilenburg, "The 'Office' of the Prophet in Ancient Israel," in *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J. Hyatt (Nashville: Abingdon, 1967), 74-97。

¹⁸ Petersen, *Roles of Israel's Prophets*, 70-88。先知用語的另一種定義，參 Porter, "The Origins of Prophecy in Israel," 18-20。另參 R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1980); idem., *Sociological Approaches to the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1984)。

¹⁹ Gerhard von Rad, *The Message of the Prophets*, trans. D. M. G. Stalker (New York: Harper & Row, 1965)。

²⁰ 柯百垂 (A. F. Kirkpatrick) 正確地評論說，雖然先知們所強調的和他們講話的方式有極大的不同，但他們卻彼此補強 (*The Doctrine of the Prophets* [London: Macmillan, 1917], 518)。

釋為人類的一種發展，它一貫具有拯救和審判這雙重的層面。（見〈圖 11〉。）

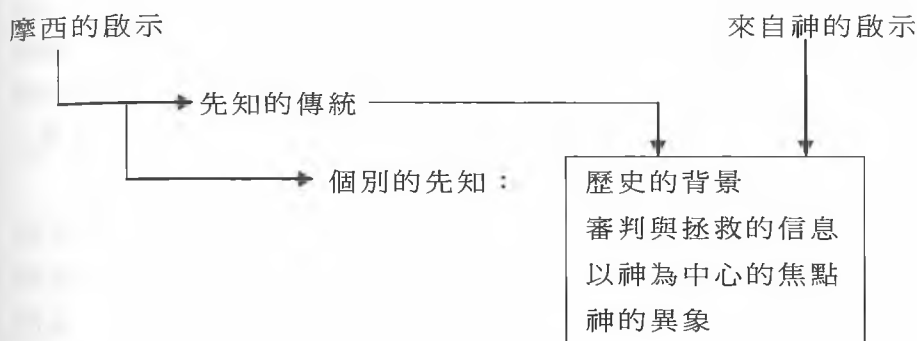


圖 11. 先知信息的層面

第一，作為神在新的救恩時代的見證人，先知的信息展現出一種奇特的一致性。²¹ 先知們「始終都是末世性的」，因為他們證實舊時代的結束——政治與宗教的結束——和一個嶄新時代的開始。²² 先知們講述神在救贖中的到來；就是在永世裡，神將和祂的百姓同在，以永遠成就祂的應許來賜福那些忠心於祂的人。

第二，先知們宣告耶和華的日子：神審判的真實與本質。他們宣告雅威要萬國、萬民、甚至要以色列與猶大交賬，交待清楚的那一刻將在時間裡發生。祂存留這一天為要審判，向所有不敬虔的人發怒氣。這意味著神的審判在過去的臨到——譬如撒瑪利亞、耶路撒冷、以及巴比倫的淪亡——成為祂末後報復的日子明顯的兆頭，當那日，祂將在地上完全建立祂的國度。在此，我同意

²¹ Ronald E. Clements, "Patterns in the Prophetic Canon," in *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*, ed. George W. Coats and Burke O. Long (Philadelphia: Fortress, 1977), 42-55. 參：特別是 Hans Walter Wolff, "Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten," in *FS Zimmerli*, 547-57。

²² Norman K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth: Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East* (New York: Harper & Row, 1964), 364。

歐登達爾（Odendaal）所言的：「這日子〔耶和華的日子〕每一次在歷史中來到的時刻，都是它終將來到的預表和應許，形成一次完滿實現的闖入。」²³

先知的信息顯露出一個引人矚目的連續性。²⁴ 摩西是先知運動的源頭，撒母耳塑造它關乎君主政體的形狀。²⁵ 雖然以後在以利亞，甚至在被擄之後，先知主義經歷顯著的改變，在幾個世紀裡，先知傳統顯示出一種生機與漸進的發展。²⁶

先知的信息是生機的，作為神的使者，先知們在一段很長的時間裡，藉著許多不同的方式領受信息，但每一信息又和其他的信息有關（來一 1~3）。這意指每位先知在他自己的年日裡，見證神救贖的作為，並以此被傳頌。它也意味我們必須將先知的信息與聖經其餘的部份相關連，包括我們的主和祂的眾使徒。透過各式各樣的見證，我們得以透視神在歷史上的宏偉大工。²⁷

先知的信息是**以神為中心的（theocentric）**。先知們為神（祂的完全、作為、和啟示），和人需要神完全而白白的救恩（赦免、智慧、啟示、福分、保護、和治理）作見證。²⁸ 在這方面，先知們補

²³ Dirk H. Odendaal, *The Eschatological Expectations of Isaiah 40-66 with Special Reference to Israel and the Nations* (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1970), 32。

²⁴ 參 Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 206-8 = 霍志恆著，《聖經神學（舊約卷二）——先知時代的啟示》，8-11 頁。

²⁵ Herbert B. Huffmon, "The Origins of Prophecy," in *FS Wright*, 171-86。

²⁶ 同上，181。雖然我同意波特爾（J. R. Porter）所強調的多元性，卻不同意他下面這段陳述：「在舊約聖經的證據裡，是否可能一致清楚地看到先知的連續性，是必須保持高度懷疑的」（"The Origins of Prophecy in Israel," 15）。

²⁷ 柯奇（Koch）引介「元歷史」（metahistory）一詞來解釋先知的見解。元歷史是「凝聚所有的事實（reality），成為一個單一、包羅萬象、但繁複的程序，其中以色列和雅威形成基本的兩極（poles）」（*Prophets*, 1:73）。在祂自己，以及祂透過以色列成就的救贖計劃裡，主將過去、現在、以及將來的事連繫起來。

²⁸ 齊默利（Zimmerli）寫得很對：「無論如何，在此一再地說，先知向祂百姓的信息不是卡山卓（Cassandra）所宣稱的封閉起來的命運，而是遇見永生的神。這種

充了使徒，他們在耶穌基督裡講說神的救恩（彼前一 10~12）。

先知的信息也是漸進的。當救贖的歷史發生變化時：被擄，歸回，歸回後等等，它逐漸改變。先知的主題、異象、與預言有其起源和聖靈的能力。在聖靈管理下，先知的見證發展成一個先知的實體（corpus）。神漸進的啟示有如一粒種子，它萌芽，成長，並且發展。

從被擄前到被擄後，先知漸次的發展幫助解釋先知的話，正如在耶穌基督裡，神啟示漸次的發展，幫助我們瞭解先知。先知信息的漸進層面，有如匯聚成先知溪流的許多細流，溪流的水自被擄前的時代湧向我們主的降臨，加上使徒們的著作，它形成一道河流。漸進的層面亦解釋了救贖歷史上的許多轉折和扭曲，而漸進必隨之帶來一些連續與不連續的因素。換言之，先知生機的、漸進的信息彼此息息相關，獨特，不斷運行，多樣化，但卻處處顯露一種內在的合一，藉著一靈結合在一起，顯露一個救贖的計劃。

以色列與猶大的先知主義

前言

先知運動在大衛王的贊助下顯著進展。撒母耳膏大衛做神的「王」，先知拿單將神王國的應許給了大衛，藉著它，上主要建立祂永遠的國度。他是神的「受膏」的僕人，蒙召來「牧養」神的群羊（撒下五 2，七 7）。他明顯是繼續摩西、約書亞、和撒母耳的職事。大衛也是神權政治下管轄十二支派的官員，是雅威與王國之間的居間者。

宮庭先知

神透過宮庭的先知（**court prophets**）向大衛說話。譬如，大衛

相遇絕非命運」（*OTTO*, 192）。

咨詢拿單²⁹ 有關建殿的事（撒下七 2），帶來應許的話（「大衛之約」，5~16 節），給所羅門取名耶底亞（「神的朋友」，十二 25），以及確保所羅門接續大衛作王（王上一 34）。拿單，連同迦得，傳達神審判大衛的信息，大衛為此作出正面的回應（撒下十二 1~25，二十四 1~17）。

大衛透過先知拿單、³⁰ 迦得、³¹ 和希幔，³² 聽命於神。他亦聽命神藉著眾祭司所說的話，諸如撒督，他對撒督說：「你不是先見嗎？」（撒下十五 27）。大衛藉著對神權體制下的官員們、眾先知、與祭司的敏銳，塑造出真正神權政體領袖的楷模。大衛鼓勵敬拜上主，³³ 終其一生收聚建殿所需要的各種資源物料（代上二十八 1~二十九 9）。他藉制定各樣的服事定規祭司的工作。他甚至指派利未人擔負各樣事工，舉凡守門的、音樂家、歌唱的先知、管財務的、殿裡的眾官員（二十三至二十六章）。特別有趣的是他分派亞薩、希幔、並耶杜頓去作歌唱服事的先知（二十五 1~5），³⁴ 打開了先知與以色列詩人間密切的連結。³⁵

²⁹ 拿單一直被稱為「先知」（撒下七 2；王上一 8、10、22、32、38、44、45；代上十七 1，二十九 29；代下九 29，二十九 25），而從未被稱為「先見」。Ilse von Loewenclau, "Der Prophet Nathan im Zweilicht von theologischer Deutung und Historie," in *FS Westermann*, 202-15 總結說：撒母耳記的作者視拿單先知的角色為神國度的守護者，正如在大衛王朝裡所代表的一樣。

³⁰ 見：撒下七 1~17；王上一 32~34；代下二十九 25。

³¹ 見：撒下二十四 11；代上二十一 9；代下二十九 25。

³² 代上二十五 5。

³³ 見：代上二十九 9~10、20、22。

³⁴ Huffmon, "The Origins of Prophecy," 179-80; David L. Petersen, *Late Israelite Prophecy: Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles* (Missoula, Mont: Scholars Press, 1977), 55-87。史密斯 (Gary V. Smith) 假設掃羅所遇見的歌唱的先知「執行大衛時代之前利未唱詩班的任務」（"Prophet: Prophecy," *ISBE* 3:993）。

³⁵ Hermann Gunkel, "The Prophets as Writers and Poets," 22-73; D. N. Freedman,

宮庭先知受神指示，是王的顧問和批判者。像撒母耳，宮庭先知是君主政體的守護者，確保王不至於在聖約上走岔了路，信守他作為神百姓牧者的神權政體角色。³⁶ 宮庭先知勸導（包括在政治上的）、³⁷ 責備、宣告神的審判，記載王的種種言行。³⁸

王和先知的緊密關連在遠古近東十分普遍。在美索不達米亞，先知、占卜師、魔術師為王出謀劃策。他們參與王的軍事戰役，急著要討王的歡喜。然而以色列的先知卻是代替這位大君王雅威說話，帶著神真正的話語臨到，一點也不看王的臉色。³⁹

以色列與猶大的先知

遠在以利亞出現（王上十七章）之前，知名的、和不知名的先知，已經在以色列國與猶大國的歷史上扮演重要的角色。透過亞西雅和一位不知名的「神人」，神的話臨到耶羅波安一世（十一 29~39，十三 1~9，十四 2~18），透過示瑪雅臨到羅波安（十二 22~24），透過耶戶臨到巴沙（十六 1~4）。比起先知的名字或其預言更為重要的是，神的話證實應驗了（十四 17~18，十五 29~30，二十一 21~22；王下九 36，十 10、17，十七 21~23）。

儘管國土分離（主前 931-722 年），主仍然越過人為的隔閡，隨己意差派祂的先知。一個從猶大來到伯特利的先知故事（王上十三章）說明主自由行事。主差遣南方的先知越過邊界去譴

“Pottery, Poetry, and Prophecy: An Essay on Biblical Poetry,” *JBL* 96 (1977): 5-26; J. H. Eaton, *Vision in Worship: The Relation of Prophecy and Liturgy in the Old Testament* (London: SPCK, 1981)。

³⁶ Paul D. Hanson, “Prophets and Kings,” *Humanitas* 15 (1979): 287-303; Gottwald, *Israelite Prophecy*, 53-57。

³⁷ Gottwald, *Israelite Prophecy*, 56。

³⁸ 拿單和迦得記載大衛始終的事（代上二十九 29）；易多記載所羅門、羅波安、亞比雅作王時期的事蹟（代下九 29，十二 15，十三 22）。

³⁹ 賀夫門認為：在君主政體下，權力一分為二，憑藉神授和政治領導的裁量，分開成為先知和王室兩股的勢力（H. B. Huffmon, “The Origins of Prophecy,” 177）。

責耶羅波安。這位先知先是從命，直至一位伯特利的先知邀他一起用膳。這位先知行動詭譎，自稱從神領受話語，儘管它與南方的先知得自神的啟示相牴觸。當這位南方的先知第二次離開伯特利時，他被一頭獅子咬死，北方的先知解讀這場「意外」為神的審判：「這是那違背了耶和華命令的神人」（王上十三26）。

北方與南方先知的互動、順服與不順服的課題十分明顯。克羅士（Walter Cross）闡明了：北方先知的話似乎存在的差距，加深了無論在甚麼環境下都要順服雅威的重要性。⁴⁰ 實際上，要參透北方先知的動機是不可能的，更遑論神的作為。⁴¹ 對列王紀的作者來說，為何伯特利的先知撒謊，或他為何從一個反對的角色轉變成假仲介人的角色，這些對整個故事已經不重要了。⁴² 這故事有「一個具說服力，單一化的信息」：雅威的話必須完完全全、無條件的順服。⁴³ 這故事的信息告訴我們，一位將要齋變為實際的神。儘管人無動於衷，神卻說到做到。⁴⁴

我們在此提出一個與以色列和猶大王有關的議題。為何歷史書很少提到寫作先知？誠然，這些作者認識何西阿、阿摩司、彌迦、耶利米、以西結，這只是略提幾位的名字而已！⁴⁵ 譬如，他們似乎把先知審判與希望的信息擴大，遇有需要的時候，用來單獨見證神的恩典。列王紀上下陳述以色列與猶大的失敗，

⁴⁰ Walter Gross, "Lying Prophet and Disobedient Man of God in 1 Kings 13: Role Analysis as an Instrument of Theological Interpretation in an OT Narrative Text," *Semeia* 15 (1979): 97-129。

⁴¹ 同上，108-10, 121-22。

⁴² 同上，124。

⁴³ 同上，125。

⁴⁴ Alfred Jepsen, "Gottesmann und Prophet: Anmerkungen zum Kapitel 1. Könige 13," in *FS von Rad*, 171-81。

⁴⁵ Klaus Koch, "Das Profetenschweigen des deuteronomistischen Geschichtswerks," in *FS Wolff*, 115-28。

以及需要懺悔的救贖歷史。這些著作給予被擄的群體一份記錄，記載神透過非寫作先知來成就祂自己的話，並隱含呼召群眾悔改，相信在神裡的自由和愛。

先知	以色列王	猶大王	經文
易多		羅波安，亞希雅	代下九 29
亞希雅	耶羅波安一世		王上十一 26~40， 十四 1~18
示瑪雅		羅波安	王上十二 22~24
來自猶大的先知	耶羅波安一世		王上十三 1~34
哈拿尼		亞撒	代下十六 7
哈拿尼的兒子耶戶	巴沙		王上十六 1~4
以利亞	亞哈 亞哈謝		王上十七 1~ 王下二 12
匿名先知	亞哈		王上二十 13~43
米該雅	亞哈		王上二十二 1~36
以利沙	約蘭 耶戶，約哈斯 約阿施		王上十九 19~21； 王下 2~10， 十三 14~21
匿名	耶戶		王下九 4
雅哈悉		約沙法	代下二十 14~17
以利以謝		約沙法	代下二十 37
撒迦利亞		約阿施	代下二十四 20
約拿	耶羅波安二世		王下十四 25~27
以賽亞		希西家	王下十八 17~二十 21

表 1. 以色列與猶大的先知

只要這些王對祂的話敏銳，主便使用祂的僕人來作為宮庭的先知。但自從以色列從猶大分離出去後，離經叛道，王與先知之

間嫌隙日增。⁴⁶ 先知們被迫離開王室宮庭。其中一位孤單的人物就是示羅的亞希雅，他曾經宣佈以色列分離歸屬耶羅波安。他亦目睹在耶羅波安之下，國家的宗教敬拜、文化、和社會經歷變化（王上十二 25~33），而耶羅波安自己也抗拒先知的話（十三 4）。只有當耶羅波安的兒子亞比雅病重時，王才轉向先知，吩咐他的妻子改裝，不叫亞希雅認出她來（十四 1~2）。

以色列和猶大歷史顯示出對先知的話毫不敏銳，甚至漠不關心。以色列和猶大的王排拒先知，將他們下監，甚至殺害他們（見：太二十三 37）。然而先知仍然靜靜地事奉主。一些先知因為信息得到正面回應而喜樂，但大部分則經歷疏遠和羞辱（37節）。（見〈表1〉）。

以色列的先知

在以色列的歷史上，神的先知往往在危急的時刻出現。⁴⁷ 在以色列成為王國，單獨存在的兩個世紀裡，有九個王朝更迭興替。（見〈表2〉。）北方的君王反對在耶路撒冷敬拜雅威，視任何向大衛王朝輸誠的表現為叛逆行為，並且抗拒神僕的話。儘管如此，主仍然差遣先知帶來祝福和審判的信息。正當王朝一個接續一個，以色列的歷史證實了先知之所言。譬如，亞希雅宣佈耶羅波安一世興起，成為十個支派的王，但是他也預告耶羅波安的兒子將要死，和他的朝代將要終結（王上十四 1~16）。

以利亞和以利沙事工的記載是列王紀上下兩部分的中心（王上十七 1~王下八 15）。這兩位先知參與兩個最偉大的朝代（暗利與耶戶，主前 885-753 年），兩個加起來持續超過以色列一半的歷史！這兩個朝代的王抓住每個機會，將以色列打造成國際的主要權勢，成功地為她帶來文化與經濟的繁榮。

⁴⁶ 我不同意大衛·彼得森（David L. Petersen）的基本論題，他認為先知運動的活力是靠著與君主政體的共存（*Roles of Israel's Prophets*; idem, *Late Israelite Prophecy*）。

⁴⁷ 以色列的歷史，參 Merrill, *History*, 315-402；亦參：范甘麥倫著，《救贖進程》，290-313 頁 = VanGemeren, *Progress*, 242-60。

	以色列	先知	先知	猶大
I	耶羅波安一世 (931-910) 拿達 (910-909)		931	羅波安 (931-913) 亞比雅 (913-911)
II	巴沙 (909-886) 以拉 (886-885)		900	亞撒 (911-870)
III	心利 (885)			
IV	暗利 (885-874) 亞哈 (874-853) 亞哈謝 (853-852) 約蘭 (852-841)	以利亞 以利沙	875 841	約沙法 (873-848) 約蘭 (848-841) 亞哈謝 (841)
V	耶戶 (841-814) 約哈斯 (814-798) 約阿施 (798-782) 耶羅波安二世 (793-753) 撒迦利雅 (753)	約拿 阿摩司 何西阿	800	亞他利雅 (841-835) 約阿施 (835-796) 亞瑪謝 (796-767) 烏西亞 (792-740)
VI	沙龍 (752)			
VII	米拿現 (752-742) 比加轄 (742-740)		750	以賽亞 彌迦 約坦 (750-731)
VIII	比加 (740-732)			亞哈斯 (735-715)
IX	何細亞 (732-722) 撒瑪利亞淪亡		722	希西家 (729-686)
			700	
			650	瑪拿西 (696-642)
				那鴻 西番雅 亞們 (642-640) 約西亞 (640-609)
			625	耶 哈巴谷 約哈斯 (609)
			600	利 約雅敬 (608-598)
				以西結 約雅斤 (598-597)
			586	米 但以理 西底家 (597-586) 耶路撒冷淪亡

表 2. 以色列與猶大諸王，主前 931-586 年

暗利王朝（主前 885-841 年）

暗利王朝給以色列帶來政治的力量。以色列將首都遷往撒瑪利亞，象徵其敦睦邦鄰的新政策。以色列短視地與任何有利於使其成為超級強權的勢力結盟。撒瑪利亞變成現實政治的象徵，向經濟機會、文化交流、與政治結盟開放。（見〈圖 12〉。）現實政治是在政治、社會、經濟與宗教結構基本健全的假設下運作，而人類可以藉維護與增進現有的架構，來改善他們的生活與社會。

以利亞反對現實政治。以利亞反對亞哈，有如撒母耳反對掃羅，甚至更為強烈，因為在迦密山上，以利亞站著反對全體民眾。自從迦密山上宗教與啟示對抗之後，以利亞意識到：普遍承認雅威是神，只不過是一股興奮的情緒暫時的表現罷了。他獨自前往西奈山，摩西曾領受過啟示、見過神榮耀的地方，去與他的神相會遇。先知控訴以色列，它標誌救贖歷史的轉變。他指責以色列，正如我們在第 1 課曾經見過的，它在先知運動上，開始一個全新的紀元——先知成為神的聖約的控訴者。從此，先知宣告撒瑪利亞的淪亡將無可避免，並呼籲神的餘民不要捲入他們那個時代的現實政治裡。

撒瑪利亞	耶路撒冷
現實政治的象徵	現實政治與群眾聲音的象徵
人類的王與力量的象徵	神的同在與保護的象徵
	聖殿，大衛家的王
主前 722 年淪亡	主前 586 年淪亡

圖 12. 撒瑪利亞和耶路撒冷

從列王紀上十七章 12 節到列王紀下八章 15 節的陳述，證實咒詛與祝福都和神的眾先知相關連。透過以利亞和以利沙先知的服事，神降下乾旱和饑荒，向暗利王朝和以色列施行審判。但神也向一些人，包括外邦人，顯出祂的愛來（王上十七 7~24；王下五 1~15；路四 25~26）。

耶戶王朝（主前 841-753 年）

當暗利王朝結束之後，接著由耶戶王朝接續下去，以色列的政體仍維持不變。耶戶藉剷除巴力開始一些外在的改變，但現實政治的政策，本質上仍然維持不變。主將乾旱和戰爭的苦楚加諸他們身上。以色列幾乎屈服在亞蘭的勢力之下（王下十四 26~27；見：摩一 3~5），但神施恩憐恤他們（王下十三 23）。耶羅波安二世甚至將以色列的政治與經濟帶進更大的繁榮，使得那些貴冑階層得到新的富裕機會。

儘管有神的恩慈、忍耐和憐恤，百姓仍然執迷不悟。他們變本加厲，在地上累積財富，確保繁榮。他們所作的每一件事，無非是要改進社會結構，即使是不公不義，缺乏愛心，壓制社會與經濟上的弱勢群體。在這種情況之下，一個世紀之後，神興起兩位先知，阿摩司與何西阿（約主前 750 年）。（見〈表 3〉。）

阿摩司與何西阿

阿摩司與何西阿延續摩西所建立、之後以利亞在西奈山上重新定義的先知傳統。這兩位典型的⁴⁸（寫作的）先知進入一個狂熱的世界。當時窮困的和敬虔的人呼求公義。富裕的和有權勢的人則安逸於社會、政治與經濟的結構。與亞蘭長達一個世紀的衝突，他們更具決心，朝向周遭國家的人文主義、宗教的道路上發展。當亞蘭被新興的亞述帝國勢力影響之際，以色列更是野心勃勃，採取耶羅波安二世的擴張政策向外推展。他們尋求擴張、發展、和機會，但卻料想不到亞述不久即控制亞蘭和以色列。

⁴⁸ 典型的（classical）一詞的定義，見 Hans Walter Wolff, “Prophecy from the Eighth Through the Fifth Century,” in *Interpreting the Prophets*, ed. Mays and Achtemeier, 14-26。我不同意賀蘭（Menahem Haran）對典型的先知所下的定義，他區分先知們狂喜、非理性的一面與理性、典雅的表現（“From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change,” *VT* 27 [1977]: 385-97）。

主前 931	875	800	750	722	
耶羅波安一世 (931-910)	暗利 (885-874)	亞哈 (874-853)	耶戶 (841-814)	耶羅波安二世 (793-753)	被擄
	融合	同化	以色列像週遭列國		
亞希雅	以利亞／以利沙		阿摩司／何西阿		

表 3. 以色列的先知

隨著亞述的壯大，撒瑪利亞竭盡一切的努力維持繁榮，甚至不惜在瞬息萬變的政局中，自我調整方位。為求達到此一目的，她忙著和亞蘭、亞述、以及埃及結盟。⁴⁹ 她尋求讓這驅使她成為國際認可的勢力的結構永遠持續下去。

阿摩司與何西阿同聲譴責撒瑪利亞的現實政治。他們暴露以色列成了何等的愚蠢和背逆。領袖們和百姓都不聽摩西的啟示。猶有甚者，經過多方的責罰之後，他們仍然不歸向神。先知們一再譴責以色列的敗壞、背道、硬心，宣告她即將被擄。但以色列拒絕先知，樂天地執迷於她輝煌光榮的命運。一個世代之後，撒瑪利亞亡於亞述，部分的百姓亡命異邦。

在以色列淪亡前不久，神在猶大興起兩位先知：以賽亞和彌迦（主前 730 年）。他們也同樣譴責撒瑪利亞的權勢、驕傲和務實主義。在雅威有關撒瑪利亞淪亡的話獲得證實（主前 722 年）之後，以賽亞和彌迦藉這一悲慘的時刻，警告南方的國家。耶路撒冷則較為保守，因有神的殿在他們當中的緣故，慶幸自己平安無事。（見〈圖 12〉。）但先知們發出警告，那發生在以色列的事，將成為耶路撒冷傾覆的預兆。

猶大的先知

猶大先知的情況比起他們北方的同僚們則稍見好些。他們亦

⁴⁹ 參 Morton Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974)。

是首先對王講述神的話：易多和示瑪雅（羅波安統治期間），哈拿尼（亞撒統治期間；代下十六 7），雅哈悉和以利以謝（約沙法期間；代下二十 14、35~37），撒迦利亞（約阿施期間；代下二十四 20~22）。這些先知所受的待遇反映出當時猶大變遷的政局，和北方鄰國不同之處在於，南方由敬虔的王與惡王統治。敬虔的王，甚至有如他們先祖大衛一般，回應先知的話。惡的王則罔顧、甚而藐視先知的話、聖殿、以及他們神權政體下的使命（代下二十五 19）。⁵⁰

主前 931	740	700	650	600	586
羅波安 (931-913)	烏西亞 (792-740)	希西家 (729-686)	瑪拿西 (696-642)	約西亞 (640-609)	被擄
先知：	以賽亞 彌迦			那鴻 西番雅 哈巴谷 耶利米	以西結 巴比倫
亞述					

表 4. 猶大的先知

現實政治與群眾的聲音

在現實政治與群眾聲音的宗教上，猶大的領袖和群眾頗為根深柢固。猶大亦紮根在這個世界的國度智慧裡；她的結構緊緊與這些國家的經濟、政治、文化和軍事結構相連接。猶大也仰賴亞述、埃及、巴比倫和其他一些小國來解決其問題。

猶大和以色列一樣，情勢每況愈下，但延續較長一段時日後，

⁵⁰ 見：范甘麥倫著，《救贖進程》，294、323-38 頁 = VanGemerren, *Progress*, 246, 268-79。

終於嚐到被擄的苦果。以賽亞和彌迦跨越了撒瑪利亞淪亡、希西家在耶路撒冷作王這段政治動盪的時期（主前 729-686 年）。這兩位先知挑戰猶大和她的領導階層，棄絕現實政治的甜頭，仰賴雅威的國度，秉行公義、正直與誠實。

大眾的期待（群眾的聲音）助長了一種樂觀與務實的生活方式。他們選擇性地聽受以賽亞和彌迦的神諭，熱烈歡迎神棄絕以色列、卻與猶大同在的應許（賽八 6~10）。然而，先知卻呼籲他們要絕對順服雅威，而他們的回應其實還有一段距離（19~21 節；彌六 8）。他們對自己、他們的王、和聖殿的信念牢不可破。神不是曾經應許與他們同在，保護、賜福他們嗎？大眾的期待持定了神同在的應許，耶路撒冷神聖不容侵犯，神對大衛永恆的應許，也就是錫安神學（*theology of Zion*）。⁵¹

瑪拿西與猶大國的晚期

猶大務實的生活方式，希西家的兒子瑪拿西更是變本加厲（主前 696-642 年）。⁵² 他的務實政治使猶大與其他國家無異。經過他五十五年卑劣的統治之後，西奈或錫安明顯的傳統標誌，在猶大僅剩下寥寥可數。西番雅和耶利米起初帶著喜樂，目睹瑪拿西的孫子約西亞帶領之下的變革。但約西亞（主前 640-609 年）的改革（主前 622 年）僅是短暫與表面的。約西亞死了（主前 609 年）之後，猶大更明顯地投向了現實政治。

亞述的淪亡改變了遠古近東的面貌。正如那鴻曾宣告過的，尼尼微於主前 612 年被毀，亞述帝國於主前 605 年淪亡。隨後的七十年，巴比倫掌管了權力結構（耶二十九 10）。巴比倫的成功最初被解讀為神對亞述的審判（賽十 5~19）。但神的先知們卻宣告，巴比倫也是神審判猶大的工具！（見〈表 4〉。）

⁵¹ 錫安神學的概述，見 Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (Minneapolis: Winston Press, 1985), 89-184。

⁵² 見 Merrill, *History*, 433-36。

先知的回應

起初，哈巴谷為巴比倫入侵耶路撒冷的景象驚駭不已。他問為何主會用一個敗壞的國家來處罰猶大？主向他保證，神在每一件事上都有祂的目的，義人必須恆久等候惡人遭報，神的國度榮耀地建立。

耶利米和以西結也宣佈神審判猶大。正當耶路撒冷處於危急之秋，耶利米是雅威的發言人。他宣告聖城、聖殿、以及大衛的王室將亡於巴比倫。他宣稱巴比倫統治七十年之後（耶二十九 10），主將引進一個新紀元，是復興、約、饒恕、聖殿、以及彌賽亞公義統治的紀元（三十 5 至三十三 26）。

以西結是在巴比倫作雅威的僕人。他向少數被擄的人解釋，雅威定意要傾覆耶路撒冷。他也指向復興的年代，萬物歸主為聖，百姓藉著聖靈轉化，成為新人，在祂的民中，雅威的恩慈臨在。

當先知們講述雅威在審判與復興中偉大的作為時，他們擴大了傳統神學的範疇。傳統神學將雅威和祂的應許侷限在他們對摩西的詮釋上。但先知把應許的傳統觀念放大，將它們展現得越發壯觀美妙。他們宣稱雅威必信守諸約和應許，聖靈要開啟一個新的紀元：新約與靈裡轉化的紀元。

被擄時期（The Exilic Era）

被擄是一個荒蕪的年代，它同時也是復興的年代。⁵³ 耶路撒冷淪亡意味著聖殿的荒蕪，與主遠離，與應許之地相隔，大衛的王位被挪移。然而被擄也帶來正面的衝擊，它導致以色列與猶大敬虔餘民的合一。藉著復興的靈，開啟一個屬靈轉化的新時代，它清楚顯示在重燃對雅威的忠心，對正典的啟示（canonical revelation）、對祂審判的智慧、對完全的復興，存著新的希望。

在這個轉折的時期，神有祂特別的僕人。但以理身居高位，

⁵³ 概觀此一時期，請參 Merrill, *History*, 469-87；范甘麥倫著，《救贖進程》，344-61 頁 = VanGemerren, *Progress*, 286-99。

是屬神的人，在耶路撒冷淪陷前已經被擄大約有二十年，在巴比倫滅亡了之後，他仍然服事神！他向許多外國的王給予受感於神的忠告，見證主的國度，為耶路撒冷的復興禱告，領受神國度勝利推展的啟示。

但以理的國度異象，為他在救贖歷史中的地位提供一個寬闊的視野。他不被現實政治或群眾的聲音所局限，也不因巴比倫的道德體系而自滿。他在同輩當中鶴立雞群，因徹底地愛神而與眾不同。這樣一位忠心的僕人，守正不阿，為神的國大發熱心。

被擄後時期（The Postexilic Era）

被擄後時期（主前 538 年之後）的好消息是在於神偉大的愛，更新祂的約，成就祂的應許。祂赦免了祂的百姓，使他們返回故土，與他們同住，賜福並保護他們。在被擄後時期，奉獻與獻祭、聖殿的服事、祭司制度、表徵性的大衛王朝（所羅巴伯）全都恢復了。⁵⁴

被擄後時期，哈該與撒迦利亞的職事情況，與被擄前的先知職事顯然不同。在神審判之後，他們用神要再一次與他們同在的好消息，來鼓勵神的百姓。他們挑戰神的百姓，只要他們願意熱心尋求祂的國度來回應，神將應許他們一個更偉大的時代，就是諸應許成就的時代。

成就的時期

很明顯的，被擄之後，新約的時代已經來臨。神與祂的百姓同在，聖靈在大能中臨在，聖殿已經恢復，所羅巴伯（大衛的後裔）是神彌賽亞國度的表徵。儘管被擄後的先知們證實了王（所羅巴伯）和祭司（約書亞）在神權體制下地位的連續性，他們也呼籲人在聖靈的大能裡來服事主。

被擄後的先知，連同以斯拉、尼希米的改革，為神權政體的

⁵⁴ 見：范甘麥倫著，《救贖進程》，362-79 頁 = VanGemeren, *Progress*, 300-312。

更新奠定了一個紮實的基礎。這神權政體實實在在地表現在聖殿、神的律法、神的靈的作為、以及神的子民從世俗的生活中得蒙潔淨。被擄後的人並非個個聖賢，但他們的確回應了先知、和神權政體領袖們的挑戰。先知們的作品（哈該書、撒迦利亞書、瑪拉基書、和約珥書），連同歷代志和以斯拉記—尼希米記，一起證實被擄後神的百姓徹底改變了。

希望的時期

儘管被擄後的群體看到了某些應許的實現，真正的成就卻還很遙遠。百姓對於成就進展的緩慢感到失望。被擄後的先知們則再三為百姓打氣，鼓勵他們相信神對全面恢復的應許是再真實不過的。先知也勸導他們要加緊成就應許。他們鞭策餘民要更加愛主，獻身於主，建立起一個抗衡文化來。

他們也催促敬虔者存一種務實的盼望。被擄後的先知們是第一個處理先知的發言與應驗之間的不協調的。⁵⁵ 他們幫助神的百姓瞭解，恢復的應驗是漸進的，神完全自由無拘，而人卻是應負責任的。他們證實神的話是真實的，但應許要如何成就，祂也是自由無拘無束的！被擄後的先知們為救贖的進展做了一個實際的描

⁵⁵ 有關先知的不協調方面的著作，參 Robert P. Carroll, "Ancient Israelite Prophecy and Dissonance Theory," *Numen* 24 (1977-78): 135-51; idem, "Second Isaiah and the Failure of Prophecy," *ST* 32 (1978): 119-31; idem, "Inner Tradition Shifts in Meaning in Isaiah 1-11," *ExpT* 89 (1978): 301-4; idem, "Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic," *JSOT* 14 (1979): 3-35; idem, *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Traditions of the Old Testament* (New York: Seabury, 1979); idem, "Prophecy and Dissonance: A Theoretical Approach to the Prophetic Tradition," *ZAW* 92 (1980): 108-19; idem, "Eschatological Delay in the Prophetic Tradition?" *ZAW* 94 (1982): 47-58; idem, "Prophecy, Dissonance, and Jeremiah xxvi," in *A Prophet to the Nations: Essays on Jeremiah Studies*, ed. Leo G. Perdue and Brian W. Kovacs (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1984), 381-91; J. Collins, "The Place of Apocalypticism in the Religion of Israel," in *FS Cross*, 539-58; David L. Petersen, *Roles of Israel's Prophets*; idem, *Late Israelite Prophecy*。

述，他們指出：釋放將在所必行，但卻要經過逼迫、這個世界國度的阻撓、以及從內部來的離經叛道。

他們證實神的應許是真確的。他們勉勵敬虔的百姓不屈不撓，對神忠貞不二，心存盼望，相信神將來會以祂的國度、彌賽亞的年代、和新創造的喜樂來回報眾聖徒。

群眾聲音的宗教

先知們和虔誠的餘民不能為接著而來的啟示墮落至宗教來負責。被擄後的群體同樣受被擄前的群體所遭遇的問題折磨。他們也是一樣，藉詮釋和傳統來修改神的話。當他們期待應許成就，後來卻因事而受到挫折時，他們也就變得鬆散，不再振作。⁵⁶ 從啟示逐漸移轉成群眾的聲音，這亦說明猶太人的領導階層拒絕了我們的主。⁵⁷ 更深一層，這也是一而再，再而三發生在基督教裡的事。基督徒也是一樣，因為短視和傳統，限制了神的啟示。基督徒也將永恆降格，成為時空範疇裡的一些事。基督徒也走現實政治與群眾的聲音之路，不再與聖靈保持同步。基督徒也不再對基督的再來和將來的拯救存活潑的盼望。

真假先知

誰是神的先知，誰不是神的先知？上面的討論，先知的職分、角色、信息從摩西的準則開始。雖然這些經由啟示來分辨神先知的準則十分明顯，以色列人對從假的當中分辨出真的來，仍然感到困難。⁵⁸ 當他們誤導百姓（申十三 2，十八 20；耶二 8，二十三

⁵⁶ Carroll, *When Prophecy Failed*, 157-68。

⁵⁷ 見：范甘麥倫著，《救贖進程》，380-96 頁 = VanGemenen, *Progress*, 313-24。

⁵⁸ 有廣泛的著作論及這種現象：Robert P. Carroll, "A Non-Cogent Argument in Jeremiah's Oracles Against the Prophets," *ST* 30 (1976): 43-51; James L. Crenshaw, *Prophetic Conflict: Its Effect upon Israelite Religion* (Berlin: Walter de Gruyter, 1971); idem, "Prophecy, False," *IDBS*, 701-2; idem, *A Whirlpool of Torment: Israelite Tradition on God as an Oppressive Force* (Philadelphia: Fortress, 1984);

27)，當他們道德淪喪（耶二十三 14），或他們行法術和占卜（賽八 19；耶十四 14），就是假先知。⁵⁹ 但當有人自稱帶著來自神的信息時，以色列和猶大又如何知道，他的確是聖靈所差派的呢？

假先知是回應當時的時代需求，為社會與宗教界所接受的「職業」先知團體。他們從他們當代有限的認知視野來運作：現實政治與群眾的聲音。這些先知們根據他們對神話語的瞭解，在危急存亡之秋，藉一些具體的解決方案，以及說些安慰的話來鼓舞百姓。

這些假先知並不知道他們對神的先知們構成了威脅，也欺瞞

Simon J. De Vries, *Prophet Against Prophet: The Role of the Micaiah Narrative (I Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978); Frank Lothar Hossfeld and Ivo Meyer, *Prophet gegen Prophet, Eine Analyse der alttestamentlichen Texte Zum Thema: wahre and falsche Propheten* (Fribourg: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1973); Ronald E. Manahan, "A Theology of Pseudoprophets: A Study of Jeremiah," *GTJ* 1 (1980): 77-96; Robert Martin-Achard, "Hanania contre Jérémie: Quelques Remarques sur Jérémie 28," *Bulletin du centre Protestant d'études* 29 (1977): 51-57; Thomas W. Overholt, *The Threat of Falsehood: A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*, SBT 2/16 (Naperville: Allenson, 1970); idem, "Jeremiah 27-29: The Question of False Prophecy," *JAAR* 35 (1967): 241-49; James A. Sanders, "Jeremiah and the Future of Theological Scholarship," *Andover Newton Quarterly* 13 (1972): 133-45; idem, "Hermeneutics in True and False Prophecy," in *Canon and Authority*, ed. Coats and Long, 21-41; Gary V. Smith, "Prophecy, False," *ISBE* 3:984-86; A. S. van der Woude, "Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets," *VT* 19 (1969): 244-60; W. A. VanGemeren, "Prophets, the Freedom of God, and Hermeneutics," *WTJ* 52 (1990): forthcoming。關於較早的研究，見 Martin Buber, "False Prophets [Jeremiah 28]," in *On the Bible: Eighteen Studies by Martin Buber*, ed. Nahum N. Glatzer (New York: Schocken, 1982), 166-71; Gerhard von Rad, "Die falschen Propheten," *ZAW* 51 (1933): 109-20。

⁵⁹ 郭定格 (Goldingay) 問道，「預言清楚的記號是，先知是否導引百姓遠離惡行？他是跟隨他們行惡，抑或帶領他們離惡？他縱容行淫亂和欺瞞，抑或阻止這些事？他提供虛謊的希望，抑或令人不悅的真相？」(*God's Prophet, God's Servant: A Study in Jeremiah and Isaiah 40-55* [Exeter: Paternoster, 1984], 53)。

了神的百姓。

我們知道這些是「假」先知，但神的百姓又如何能分辨真與假，「舊」啟示與「新」啟示，訴求與反訴求呢？

鑑定的問題

真先知有著與危難處境相關的信息。他們的信息經常不受同輩們的歡迎，⁶⁰ 遭到那些用希望的信息取悅百姓的假先知敵對（結十三 10）。以西結將這些假先知比作白灰泥，因為他們不披露真相，而僅僅試圖掩飾實情（10~12、14~15 節，二十二 28）。

耶利米與假先知

從研讀耶利米與假先知們之間的互動，說明要辨認出真先知是何其難。耶利米在耶路撒冷遇見過許多這類的先知。這些假先知都是抱持特定的意識型態，他們相信他們對神向摩西啟示的解讀是對的，並且始終是對的，他們以此信念來運作。

假先知的神學

假先知熱衷於固守舊的方法，對新的啟示一概不聞不問。他們善於為他們的神學找證明文稿，因而能將神鎖定在猶大和她的機制裡。但是他們對任何可能改變對摩西啟示理解的解讀，或新的啟示，始終無動於衷。

他們甚至相信猶大百姓——聖約、聖殿、神權政體、大衛家王位的合法繼承人——才是神的子民。他們的希望是在這些機制上（神的律法、聖殿、大衛家的王室，以及猶大在聖約上擁有特權的身份），而非永生的神。他們認為耶路撒冷是「神之城」，固若金湯，牢不可破。⁶¹

⁶⁰ 齊默利如下結論，「先知們的特殊任務是針對將要發生的事提出歷史性的宣告」（Zimmerli, *The Law and the Prophets: A Study of the Meaning of the Old Testament*, trans. R. E. Clements [New York: Harper & Row, 1967], 65-66）。

⁶¹ 見 Manahan, "A Theology of Pseudoprophets: A Study of Jeremiah," 77-96。

舉個例子，哈拿尼雅奉萬軍之耶和華的名（！）預言，被擄之民、約雅斤、以及殿中的器皿，都要完全歸回（耶二十八 2~4）。當哈拿尼雅斷言他相信過去拯救的神諭，而耶利米則論及神的自由時，⁶² 這就引發了爭議。耶利米堅持耶路撒冷必會淪陷。

難怪他們對耶利米有關聖殿被毀、大衛王室中斷的偏激言論嗤之以鼻。耶利米宣告雅威是無拘無束的，甚至可以自由毀掉自己的「殿」，正如祂曾經在示羅作過的一樣（耶二十六 6）。祭司和先知們憤憤不平地挑戰他，「你為何託耶和華的名預言，說這殿必如示羅，這城必變為荒場無人居住呢？」（9 節）。耶利米成了他們聖殿神學的威脅，最終威脅到他們的神觀。⁶³

耶利米挑戰其他同時代的人，要他們去研讀過去先知們的話，重新解讀神的啟示。其中有幾位長老回想起彌迦論耶路撒冷受審判的聖言（耶二十六 18~19）。但這些都無法說服百姓。他們排拒了耶利米說雅威定意要猶大淪亡的宣告（二十七 1~11），沒有占卜的或先知能改變神的審判（9~10、14~15 節）。猶大的假先知並不比撒瑪利亞的先知們好到哪裡去（二十三 13~14）。

耶利米對這些假先知並不寄予同情。他宣告上主漠視這班假的和平使者（耶八 10~17）。他們的信息根本在於貪戀舒適、穩妥、和富裕。

一味地貪婪，
從先知到祭司
都行事虛謊。
（10 節）

百姓太容易上這些傳播希望、傳統、對神持群眾普遍觀點（群眾

⁶² 見 Martin-Achard, "Hanania contre Jérémie"。

⁶³ 冷克 (Werner E. Lemke) 的耶利米書二十三章 23~24 節修辭分析支持這段論述 ("The Near and the Distant God: A Study of Jer. 23: 23-24 in Its Biblical Theological Context," *JBL* 100 [1981]: 541-55)。

的聲音) 之人的當。假先知並不完全排拒雅威和祂的道，但他們對神的偉大是何等的無知。他們都有一個目標：自我、權力、貪婪、自我合理化，這些都是刻劃假先知的一些特徵，他們以自我為中心的言論，以「假希望」充斥百姓的心(二十三 16)。他們沒有預備神的百姓來面對將來報應的日子(20、33~40 節)。他們把神變「小」，將神限制在他們對啟示的認知範圍內，來欺瞞百姓。耶利米曾宣告說：「耶和華對我說：『那些先知託我的名說假預言，我並沒有打發他們，沒有吩咐他們，也沒有對他們說話。他們向你們預言的，乃是虛假的異象和占卜、並虛無的事、以及本心的詭詐』」(十四 14)。⁶⁴

耶利米的受苦

耶利米因著假先知們的反對，受了極大的痛苦。⁶⁵ 當他說：

論到那些先知，
我心在我裡面憂傷，
我骨頭都發顫；
因耶和華和祂的聖言，
我像醉酒的人，
像被酒所勝的人。
(耶二十三 9)

他表達了內心最深沉的感受。

但耶利米鼓勵神的真先知們放膽把話講清楚，不要懼怕(28~29 節)。

⁶⁴ 柯奇寫道，「雖然樂觀的『先知』堅持神並非很遠，先知卻引以為榮地說，他所經歷的神是一位遙遠的神」(Koch, *Prophets* 2:59)。

⁶⁵ 另參耶利米與示瑪雅間的互動，示瑪雅公開排斥耶利米的職事，譴責耶利米是一名詐欺者，一個應當被監禁的瘋人(二十九 24~27)。

鑑定的標準

從耶利米和他那個時代的先知們互動的情形看來，先知的運動似乎是一種錯綜複雜的現象。這種複雜是由於先知們在社會結構裡所處的地位。猶大社會認可哈拿尼雅是「先知」，奉主的名說話（2 節）。哈拿尼雅和其他的假先知一樣，得到群眾的支持（1 節），代表當代同僚們的神學觀點（群眾的聲音）。假先知們仗賴群眾的聲音，以博取信賴與認可。反之，耶利米依靠上主來證實他自己和他的信息。

假先知的信息嚴厲挑戰神真先知的可信度。⁶⁶ 先知們的聖言勸誠虔敬的人要分辨，順服神的啟示，為新的時代作好準備。他們這樣行了，他們領受了，銘記在心，並且順服神的啟示，粉碎人的異象、結構和方法。先知的話令貪圖安逸的人受苦，但卻叫受苦的人得安慰！真先知宣告一種信息，是經得起歷史考驗的，它可以從往後的一些事獲得證實。⁶⁷ 然而，先知往往不能在他有生之年看到應驗。他被他同時代的人排拒，為見證神的作為受折磨。

假先知倚靠傳統的價值，從一個封閉的神學系統來操作。⁶⁸ 他們接續臨到摩西（西奈神學〔Sinai theology〕），臨到大衛（錫安神學）的神的話。但他們卻沒有參與神啟示的新詮釋，或是先知傳統的發展。再者，他們限制了自己的詮釋和應用，以致無法立即調適，應用到一個新的具體狀況。

因著對這種廣受歡迎的神學（群眾的聲音）的期待，它定義

⁶⁶ Overholt, *Threat of Falsehood*, 71, 85。

⁶⁷ De Vries, *Prophet Against Prophet*, 142-44。見 Hossfeld and Meyer, *Prophet gegen Prophet, Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: wahre and falsche Propheten*。龍恩（Burke O. Long）為先知的言論與傳統的社會正當性爭辯，但結論認為「一個先知的權威是一種脆弱、搖擺不定的社會現實——與接納和信念緊密關連」（“Prophetic Authority and Social Reality,” in *Canon and Authority*, ed. Long and Coats, 19；見 3-20。

⁶⁸ A. S. van der Woude, “Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets,” 258。

什麼是先知能說，或不能說的，假先知的興起是不可避免的。⁶⁹ 而王室裡發展出一批職業的顧問，這也是無可避免的。⁷⁰ 假先知們藉著提昇國王的興趣，說話投老百姓之所好而取得地位。因此，當神的真先知說話，而他的信息和他們的期待衝突時，他的聽眾往往會誤認他的信息是「假」的。⁷¹

現在回顧起來，那七個準則可能是要從先知運動中將假先知給過濾掉。這些準則同樣可以應用在被擄前、被擄中、被擄後的眾先知，應用到我們的主、以及祂的眾使徒身上。(見〈圖 13〉。)

這種假先知現象，以及其對先知團體的衝擊，有許多不同的解決之道。馮拉德 (Von Rad) 認為假先知經常談論一種拯救的信息，它與以色列的迷信相關連。⁷² 卡若爾 (R. P. Carroll) 藉缺乏應驗的標準 (或認知的不一致)，⁷³ 從心理學的角度來解釋，根據這種說法，預言與應驗之間的差距產生了一個問題，敬虔的人必須先等候應驗，才能分辨先知的真偽。克倫韶 (Crenshaw) 的結論認為，先知們無法、亦找不到足夠的「自我確認」或鑑定的方法。⁷⁴ 鮑根索 (Blenkinsopp) 修改了克倫韶的偏激理論，認為第七世紀後期，社會政治的情況是如此的錯綜複雜，「辨認歷史真偽的準則沒有公平對待預言的複雜本質。」⁷⁵ 他進一步地總結說：這解釋為何先知主義在被擄後時期無法繼續生

⁶⁹ Crenshaw, *Prophetic Conflict*, 23-38, 69-73; 布賴特 (John Bright, *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Preexilic Israel* [Philadelphia: Westminster, 1976], 165) 談及「神學裡的衝突」。

⁷⁰ Crenshaw, *Prophetic Conflict*, 67-69。

⁷¹ Thomas W. Overholt, "Jeremiah 27-29: The Question of False Prophecy," 241-49。

⁷² G. von Rad, *OTT* 2:209-10, 尤其是 n. 27。

⁷³ Carroll, *When Prophecy Failed*, 184-204。

⁷⁴ Crenshaw, *Prophetic Conflict*, 110-11; idem, "Prophecy, False," *IDBS*, 701-2。

⁷⁵ Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel* (Philadelphia: Westminster 1983), 186 / 鮑根索著，宋蘭友譯，《先知職在以色列的發展史》(香港：香港公教真理學會，1998)，238 頁 (此書依據 1993 年修訂增補版翻譯)。

存下去。⁷⁶ 克倫韶和鮑根索皆很具體而實際地將這種先知主義現象解釋為：先知面對群眾，群眾面對先知。⁷⁷ 威爾森準確地評論說：「問題似乎比感覺最敏銳的解讀者所想像的更為複雜。」⁷⁸

真先知	假先知
1. 根基：啟示	啟示與宗教
2. 整全的宣講	選擇性的宣講
3. 獨立在權力架構之外	倚靠權力架構：現實政治
4. 是一個神聖與社會團體的成員	是一個社會團體的成員
5. 具神國度實際的異象	保持現狀的守護者
6. 以神為中心的倫理	以人為中心的倫理
7. 為神的緣故受苦	名望與權力

圖 13. 真假先知

第一，假先知將啟示和宗教結合在一起。這種融合的生活方式，幫助他們得到群眾的認可。相形之下，真先知完全從啟示的框架運作，他們是摩西啟示的護衛者。

第二，假先知從神的啟示裡，選擇能安慰神百姓的主題。他們相信神的應許（揀選以色列、約、聖殿之不可侵犯、關乎大衛的應許、揀選錫安），卻不將神的警告與脅迫應用到他們身上。⁷⁹ 他們藉詮釋將神與猶大接合在一起，但對於啟示的方式，不論是重新詮釋，或是新的啟示，他們一概置之不理。他們不認識這位萬

⁷⁶ Ibid, 188 / 同上, 242。

⁷⁷ R. P. Carroll, "A Non-Cogent Argument in Jeremiah's Oracles Against the Prophets", 充分說明真和假之間的張力。

⁷⁸ Wilson, *Sociological Approaches*, 70-71。

⁷⁹ 他們沒有考慮莫德 (Motyer) 所謂的「出埃及的四邊形」，即「聖潔 (順服)、平安、罪、與審判」(IBD 3:1282)。

物的創造者神能自由統管祂的創造。⁸⁰

桑得斯（Sanders）問道，是否真假先知皆訴諸同樣的神學傳統，或他們從不同的神學位置來運作。⁸¹ 他的結論是，雖然先知們——真先知與假先知——是從同樣的神學框架運作，假先知卻是從一個不同的解經學框架來運作的。他們將「救贖」和「創造」分開，根據他們對神的聖約應許的解讀，以及神權政體的機制在以色列的地位，因而對神能作的事和不能作的事，形成一種「確鑿」的認知。真先知將神呈現為統管宇宙萬有的大君王，祂統管萬國，自由地使用他們。（正典詮釋的）定型源自「促進獨一神化的發展」，亦即，要證實雅威在本體論與倫理上的純正，卻甚少顧及在神學上思考神這位造物的主。舊約聖經的眾先知被神的華美和自由所懾服，祂可以自由地審判和毀滅，但祂也可以自由地創造「一件新事，一顆新心，在祂的民中一個新的靈，……藉壓傷和醫治，改變祂的百姓，成為一個新的以色列。」⁸²

真先知證實了神全備的旨意。他們反對給予神的自由任何限制，不論是限制在聖殿、律法、或君主政體裡。先知傳統的重心在於關注神的真自由，正如齊默利所說的，「先知的宣講粉碎並改變了傳統，為了要宣告那位生命的王臨近了。」⁸³

第三，假先知藉鼓吹現實政治，孕育出一些幻覺，以為可以為當前的一些問題——無論是社會的、政治的、或經濟的——提供

⁸⁰ 韓松（Paul D. Hanson）區分兩種信仰，一是建立一種祭祀儀式，「致力保存永恆的結構」，另一種信仰是坦承神是「在時間的進程中，在創造與救贖方面，積極活躍」（“Prophets and Kings,” *Humanitas* 15 [1979]: 289）。

⁸¹ Sanders, “Hermeneutics in True and False Prophecy,” 31。

⁸² 同上，41。

⁸³ Walther Zimmerli, “Prophetic Proclamation and Reinterpretation,” in *Tradition and Theology in the Old Testament*, ed. Douglas A. Knight (Philadelphia: Fortress, 1977) 100。

解決之道。真先知則與社會結構保持一種相對的獨立。他們變成嘲諷、憎恨、和陰謀的對象。神的先知往往像獨行俠一般，舉止、衣著、談吐都與眾不同。當他為基督受苦的時候，往往得不到人的一點安慰（路二十 9~15；徒七 52）。

第四，假先知是為了人的理想、夢想、幻象、或團體而生活，工作。⁸⁴ 他們推廣一些活動、技巧，追求將現時永恆化，將聖靈在時間和空間裡制度化。這種意識型態的衝突解釋了敵對耶利米的一些威脅：「來吧！我們可以設計謀害耶利米。因為我們有祭司講律法，智慧人設謀略，先知說預言，都不能斷絕。來吧！我們可以用舌頭擊打他，不要理會他的一切話」（耶十八 18）。

真先知的功能是神與人之間的媒介。按定義，先知是神聖與社會的團體。它是一個神聖的團體，因為上主藉著從上頭來的話，任命祂的先知；這是一個社會的團體，因為眾先知向著一群人講話，這群人很多時候藉著現實政治、社會的壓力、大眾的信念、以及作風，決定他們對先知們的期待。

第五，假先知是維持現狀的護衛者。約、大衛家的王室、聖殿、祭司職分都是神國度的「神聖」標誌。他們對國度的看法是根據神過去的作為，為重建提供一個短視的前景。

真先知的運作是出自一個信念，即神是大君王，雅威會全然藉祂的靈來建立祂的國度。他們拒絕人想要藉現實政治、經濟、社會、權勢、文化、以及軍事結構來重建或建立國度的企圖。

第六，假先知教導一種以人為中心的德行。他們擁抱大眾所解讀的摩西的啟示（群眾的聲音），採行一些虔敬的形式（禱告、獻祭、和禁食）。

真先知的倫理是以神為中心，同時與末世有關的倫理（**theocentric ethics**）。以神為中心的倫理（**eschatological ethics**）是以神是誰這較大的框架，提供一套解讀神律法的系統。這樣做只是為了愛神，而非為了立即的酬報和被人認可，這才是好的。

⁸⁴ Buber, "False Prophets (Jeremiah 28)," 169-71。

再者，這樣做只有與轉化了的世界的異象、公義、正直、愛、真實、與和平一致時，這才是好的。這是與末世有關的、和以神為中心的倫理的本質。⁸⁵

柯奇藉單一人類學（Monanthropology）一詞定義這種先知的貢獻。單一人類學意指藉這類的生活型態，社會（和個體）的運作是出自對雅威絕對的信心（獨一神論），以致人的道路（人類學）與神的道路協調一致。柯奇認為人的活動如同兩層的同心圓。裡面那層，人表達對社會、家庭、動物、以及土地的關心。外層那層，信仰的群體，最接近神各種的福氣，是人類的中心，擔負人類整體的責任。⁸⁶

第七，假先知透過一種現實政治融合與樂觀的活動，來獲得聲望與權勢。但真先知受苦，等待神話語的應驗。在他們受苦當兒，先知等候雅威來證實他們的信息（來十一 32）。⁸⁷ 一般說來，另一個世代會見到他們所宣告的成就。然而，甚至人們目睹了應許的應驗時，他們仍然認為先知是人類操弄和懷疑的對象。

蔡爾茲堅稱，聖經書卷證實了神的眾先知是正確的。彌迦藉亞哈之死得到證實，耶利米藉耶路撒冷的淪陷獲得證實。⁸⁸ 神在祂百姓中的歷史作為，證實了祂話語的真實性，也印證了祂的先知的確是祂的發言人。甚至連宣講與應驗的歷史模式，都將先知話語的正典意義延伸到未來的世代。他們同樣有責任聽神的話，留心聽，將假的與真的分辨出來。大體來說，群體排

⁸⁵ 在第 12 課〈活出先知的話語〉裡，對先知的倫理有更進一步的闡述。

⁸⁶ Koch, *Prophets* 2:78-80。

⁸⁷ 見：第 10 課，「耶利米的告白」部分（438 頁起）；Walther Zimmerli, "Frucht der Anfechtung des Propheten," in *FS Wolff*, 131-46。

⁸⁸ Childs, *OTCT*, 140-41 = 蔡爾茲著，梁望惠譯，《舊約神學：從基督教正典說起》（台北：永望，1999 年），183-85 頁。

拒先知激進的言論，但餘民卻將他的話當成神的話來聆聽和珍惜。餘民在應許近乎成就當中，目睹真先知們的真實性，並且相信真先知們有關末世論的信息也會成就。

先知的使命和異象

真先知們靠未來神國度轉化的大能活著。主呼召他們宣揚那要來的國度，並且預備祂的來臨。因為神國度的來到是靠聖靈的工作，而不是靠人的力量或能力，⁸⁹ 先知對於神自由治理的看法粉碎了人的夢想和野心。齊默利很有智慧地說道，

然而，我們不能認為眾先知僅僅是歷史的解說員……。眾先知話語的背後並不是歷史的洪流，以無法抗拒的威力奔騰，藉著嚴刑峻法，所向無敵，盲目向前推進。在他們傳講的後面站著一位自由的主，在祂的手中，所有的歷史成為一把任祂自由使用的工具。⁹⁰

真先知也是神百姓的代求者。摩西和撒母耳皆因他們為神的百姓代求的角色而蒙受記念（耶十五 1；亦見：出三十二 11~14、30~34；民十四 13~23；申九 18~20、25~29；撒七 5~9，十二 19~25；詩九十九 6~8）。這方面則有助平衡，否則先知的用詞將過於表達法庭的層面。

既然先知是中介者，又是代求者，他的角色使他的生活「充滿張力」。⁹¹ 先知們屬於神的百姓，他們也愛祂的百姓。作為天庭會議的成員，他們聆聽神的計劃；作為人類的一員，他們與神的百姓表同情（賽二十二 4；耶八 21~九 11）。

⁸⁹ H. W. Wolff, *Prophetische Alternativen: Entdeckungen des Neuen im Alten Testament* (Munich: Kaiser, 1982): 77-79。

⁹⁰ Zimmerli, *The Law and the Prophets*, 66。

⁹¹ Terence E. Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*, OBT 14 (Philadelphia: Fortress, 1984), 159。

真先知有一種以神為中心的使命。第一，雅威的先知能接受教導。

主耶和華賜我受教者的舌頭，
使我知道怎樣用言語扶助疲乏的人。
主每早晨提醒，提醒我的耳朵，
使我能聽，像受教者一樣。
(賽五十 4)

他是神順命的僕人。

主耶和華開通我的耳朵，
我並沒有違背，
也沒有退後。
(5 節)

第二，神的真先知可能會遭遇苦難。

人打我的背，我任他打；
人拔我腮頰的鬚鬚，我由他拔；
人辱我，吐我，
我並不掩面。
(6 節)

先知期待為他和他的信息辯白(7~9 節)。第三，先知邀請虔誠人回應神的恩典，在上主的道路中行走。

你們中間誰是敬畏耶和華、
聽從祂僕人之話的？
這人行在暗中，
沒有亮光。
當倚靠耶和華的名，

仗賴自己的神。

(10 節)

神的眾先知是神的會議裡的成員，領受（神在救恩中臨在的）神國度的異象，轉化他們成為主所使用的器皿。透過祂的眾僕人，神的話成了自己的見證；這是物質世界裡的一股屬靈的力量。齊默利激賞這股蘊藏在祂的話裡恆久不變的能力。他說：

雅威的話是真實的能力，它塑造歷史，在改變之中維持不變……。以色列從自己的歷史經驗中學習到，不是他們君王的政策，不是他們的軍兵創造了歷史，而是被擄前眾先知所宣講的，雅威的話。⁹²

複習

在以色列漫長的歷史中，先知的傳統在本地、在被擄時期、在被擄後時期發展。在以色列與猶大，被擄前的眾先知逐漸被逐出社會的結構。那時候，他們起來嚴厲地反對聖殿、王、各樣的活動、當時的架構。⁹³ 雖然他們愛聖約、聖殿、真誠的敬拜神，他們卻反對敬拜的墮落、神百姓的鬆懈、對聖約錯誤的解讀。他們沒有要求神的百姓採用新的宗教價值，反倒根據新的啟示，解釋舊啟示的深遠意義。

眾先知向身處危機中的百姓講述神的話。在戰爭中，在圍困中，饑荒，或其他遭難的時期，他們向一群活生生的人講話，將神的信息應用到當時的一些問題上。每位先知都有一套特定的詞彙、個別的恩賜、獨特的個性。但神的靈超越人短暫的視野。⁹⁴ 儘

⁹² Zimmerli, *OTTO*, 216

⁹³ 見 Hans Jochen Boecker, “Überlegungen zur Kultpolemik der vorexilischen Propheten,” in *FS Wolff*, 169-80。

⁹⁴ 正如 Porter, “The Origins of Prophecy in Israel,” 28 以及許多同時代的舊約聖經學者所強調的。

管個性、文學模式、歷史背景盡各不同，神的靈使用並改變先知信息的多樣性，成為神百姓世世代代的啟示。

先知的傳統顯示出多樣性與合一性。⁹⁵ 這傳統由不同的著重點、獨特的貢獻、分水嶺般的發展所組成。每一先知皆為一個體，具有來自神獨特的呼召與信息。然而，對這獨特特徵的關注，不應誤導我們過份注重他們的不同。克里曼茲（R. E. Clements）正確地駁斥了威爾豪森學派（Wellhausen）的假設，後者認為先知們皆是個人主義者。⁹⁶ 真先知們形成一種作為約的架構根基的傳統。克里曼茲說：「對眾先知與詩人來說，約的傳統形成他們宗教的核心。」⁹⁷ 但是假先知永遠無法發展出一套持久的傳統。他們的指望在撒瑪利亞和耶路撒冷淪陷之時粉碎了。他們的解讀證明是錯的。

眾先知宣佈神的審判和拯救。他們宣告以色列與猶大都必須經歷被擄，經歷這過程之後，神要聚集一群餘民，組成一個新的群體。這個新的群體將需要不斷的潔淨，預備審判的日子（耶和華的日子）。⁹⁸

被擄後種種的事，在在預示神的國度和彌賽亞的臨到。被擄後先知的信息，與我們的主以及祂的門徒所傳講的有許多雷同之處。第一，他們傳講主的日子，審判是真真實實的。第二，他們提供恩典，拯救，以及完全參與在雅威和祂彌賽亞公義的國度裡。第三，他們要求一種門徒職分、潔淨、和為要來的國度做好預備的生活方式。第四，他們宣講雅威、聖約、神國度的臨在。第五，他們也呼籲堅忍，過聖潔的生活，加速建立國度的日子早日臨到。

⁹⁵ R. E. Clements, *Prophecy and Tradition* (Atlanta: John Knox, 1975)。

⁹⁶ R. E. Clements, *Prophecy and Covenant* (London: SCM, 1965), 17。

⁹⁷ 同上，18。

⁹⁸ 布賴特將這新末世論（new eschatology）定義為「神為祂的百姓最後預備的異象，神在歷史中與他們打交道最遙遠的未來，祂為他們所定之旨意最終極的完滿實現，再也沒有料想、或期待會有更進一步的發展」（John Bright, *Covenant and Promise*, 111）。

雅威將要引進新天新地。祂的國度是確定的！這是典型先知們的信息。

問題與議題

1. 定義宮庭先知，與末世有關的倫理，西奈神學，以神為中心的倫理，以神為中心的信息，錫安神學。
2. 討論眾先知的職分、角色和信息。
3. 先知的信息如何以神為中心、漸進、與生機的？
4. 主如何在以色列顯明祂的恩典和忍耐？
5. 以利亞和以利沙的職事是在什麼樣的文化背景，他們在這種背景之下如何服事？
6. 神的先知如何宣告以色列的終結，而以色列民如何回應？
7. 猶大從以色列在主前 722 年的淪亡應當學習到甚麼？
8. 比較以色列、猶大如何回應神的啟示？
9. 為甚麼群眾的聲音是危害猶大心靈健康的重大危險？
10. 簡短描述以賽亞、彌迦、哈巴谷、耶利米、以西結、和但以理的事奉背景。他們的信息如何受到歷史背景的左右？
11. 被擄後時期如何是先知話語的一種應驗？被擄後先知們的信息與被擄前先知們的信息有何不同？
12. 根據摩西的啟示，有哪七樣準則可以用來鑑定先知？為何假先知現象困擾許多人？
13. 藉著哪七樣的準則，神的百姓能分辨真假先知？將這些準則關連到我們的主和眾使徒身上。這些準則如何仍然應用到忠實地傳揚和教導神的話語上？
14. 先知的使命和異象是甚麼？



3

預言的視角

引言

文化背景

文學視角

先知的話語是文學

審判與拯救的神諭

正典的功能

釋經學

正典的穩定性與調適力

救贖歷史的視角

諸約與諸應許

預言與末世論

神的計劃逐漸開啟

主前與主後

將要來的世代

複習

引言

解說先知的預言確實是件振奮人心的事！我們是使徒的繼承者，而他們又是帶領我們回到先知那裡。在耶穌基督裡，全體的基督徒都是先知—使徒的繼承人，被呼召去瞭解神透過祂的眾先知和眾使徒所傳講的聖言。在耶穌基督裡，我們也參與明白神的靈論及將要來的救恩曾經說過的話（彼前一 10）。

先知和使徒們留下的遺產，讓我們能透視神過去、現在、和末後在基督裡的作為。先知和使徒們領受神的啟示，忠實宣揚，不計後果。藉著神的靈，將祂的啟示記載下來。聖靈仍然見證他們的話語，真真實實是神的話，當聖靈賦予祂的話能力，應用到我們的生活時，於教訓、督責、和安慰，都是有益的（提後三 16～17；參：林前二 10～16）。

很遺憾的，長久以來對先知遺訓的解說，一直受到分歧、片段、缺乏信賴、以及誤解的影響。釋經學上、神學上、或哲學上意見的分歧，時常顯得拘泥，缺乏愛心，解說的某些方法往往高舉末世論，成為是否正統的測試。¹

探討先知言論時，需要對神在舊約聖經與新約聖經裡全盤的啟示，先知們的文化背景，先知的言語、隱喻、講話的形態、以及先知信息對於正典的重要性全然敞開。

許多年前，蘭姆（Bernard Ramm）問說：「先知文學是否可藉一般的文法釋經方法來解說，或者必須使用特殊的原則？」²

¹ 此一尖銳議題是由今日基督教協會提出的，報導於 “Our Future Hope: Eschatology and Its Role in the Church,” in *Christianity Today*, February 6, 1987, 1-141。主持人甘澤（Kenneth Kantzer）總結認為，我們必須認可「合理的差異」，繼續做神話語的學生，保持彼此的交談。

² Bernard Ramm, *Protestant Biblical Interpretation* (Boston: Wilde, 1956), 225 = 蘭姆著，詹正義譯，《基督教釋經學》（Monterey Park：活泉，1983），229 頁。

回答是，他根據葛鐸斯東（Girdlestone）³ 和戴維得森（Davidson）⁴ 的著作，給予一些解經的原則。第一，語言、歷史背景、每一段落文學分析都必須符合一般的解經規則，包括以經解經的規則。第二，必須注意文本（text）的「精髓」或性質（例如：是否是道德的，倫理的，教誨的，預言的，神學的，有條件的，或已應驗的？）。必須藉預言是否已經應驗的問題來思考應驗的本質，它是否仍然等待應驗？或是否有多重的應驗？第三，他持守「一段預言信息字面的意義」作為「控制的指南」。⁵ 第四，他問道，「在運用舊約聖經方面，新約聖經使用什麼釋經方法？」⁶ 這最後一點是蘭姆預表解經的基本原則，意即先知言論是一種以基督為中心的解經。⁷

近年來，葛林（Joel Green）提到有關解說先知預言的一些問題。他看到存在於先知著作裡（字面的／喻義的；上下文；文化關連；將來的文字），以及讀者（我們帶給文本的問題）的一些問題。⁸ 根據葛林的看法，詮釋先知預言最大的障礙之一是，我們不願意將先知的預言當作是神在時空裡所給予的話語。他總結認為，透過基督教的歷史，我們的心田一向被將事情整理清楚所占據，但這種把事情系統化的努力是「一種聖經

³ R. B. Girdlestone, *The Grammar of Prophecy* (Grand Rapids: Kregel, 1955)。

⁴ A. B. Davidson, *Old Testament Prophecy*, ed. J. A. Patterson (Edinburgh: T. & T. Clark, 1905)。

⁵ Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, 234 = 蘭姆著，《基督教釋經學》，235-36頁。

⁶ Ibid, 242 = 同上，240頁。

⁷ 米克爾森（A. Berkeley Mickelsen）在他解讀先知信息的六項程序中，接續了蘭姆的觀點：(1) 一般的釋經學；(2) 信息的性質與聽眾；(3) 區別直接的應驗與預表的應驗；(5) 世界末日意象的敏感度；和 (6) 字義與喻義因素的平衡解讀（*Interpreting the Bible* [Grand Rapids: Eerdmans, 1963], 299-305）。

⁸ Joel B. Green, *How to Read Prophecy* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984), 23-32。

外的追求」。⁹

一些基督徒解經者認為：先知的信息與他們和我們的年代都是相關的；對於這些解經者而言，這種研究更具意義。¹⁰ 但這種研究必須伴隨著禱告，和專注聆聽神的靈。在以往的千百年裡，神長久忍耐，傳遞信息，以不同的方式啟示，著重將祂救贖的計劃拼湊出彩色繽紛的圖案。因此詮釋者必須忍耐，考慮到歷史和文化的背景，神亦曾為此調適祂的啟示。加爾文（Calvin）喜歡神這樣將自己依人的文化來調適，¹¹ 嚴詞批評任何沒有耐心聽神在先知裡聲音的人。

就聖書而言，不管人如何試著頑強地啃嚼，它顯然仍充斥許多思維是人無法想像的。讓我們推敲每一位先知，我們找不到一個不是遠超過人的尺度的。結果，那些對先知的教義索然無味者，可以被視為是短少了味蕾。¹²

解說先知的預言也必須謙卑和光照。謙卑從敬畏雅威開始，敬畏是聖經上順服神旨意的一句用語，相對的是倚靠自己（箴一7，三5~7；傳十二13）。順服是專心一意於神、祂的旨意、祂自由行出祂的計劃來建立祂國度的一種行為。謙卑發自一種對神的光照的需求，表現在藉著信心、在敞開之中去看和聽。對那些驕奢淫逸的人來說，他們將無法聽到先知的預言。理由很簡單，聖

⁹ 同上，28。

¹⁰ 惠特黎（C. F. Whitley）的結論是，先知默示的性質「抗拒精確的定義」（*The Prophetic Achievement* [Leiden: Brill, 1963], 23）。

¹¹ Ford Lewis Battles, "God Was Accommodating Himself to Human Capacity," *Int* 31 (1977): 19-38。

¹² John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford Lewis Battles, 2 vols. (Philadelphia: Westminster, 1960), 1:8.2 = 《基督教要義》：徐慶譽及謝秉德譯，上冊（香港：基督教文藝出版社，1955），41 頁／加爾文基督教要義翻譯小組譯，上冊（台北：加爾文出版社，2007），46 頁。但中文譯本在此全都誤譯。

靈與謙卑的心同在，喚醒他們的悟性，給予他們生活新的結構。先知之窗為他們開啟一幅綺麗的遠景。但現實政治與群眾聲音的固執和矇騙，將人的願景誤導成神的異象。但感謝神，祂的靈幫助所有以順服的心來面對先知之預言的人。

在詮釋先知時亦需努力研究。路德（Luther）的看法是對的，他因處理這些人的難度而哀嘆：「他們講起話來古里古怪，不像一般的人說起話來有條有理，反而是跳東跳西，不知道講些什麼，無從抓摸。」¹³ 先知信息的學生可以藉著浸淫在每位先知的歷史和文化的環境裡，藉著鑑賞文學形式、圖像、隱喻，藉著先知書與神的百姓在整個救贖歷史（那就是，被擄前，被擄期間，被擄後，等等）的關聯，藉著將自己植根於救贖進程中，使自己較為容易適應先知書的怪異。

在此時刻，容我插入一則對先知們作形式或技術性分析的警告。我們當中一些技藝嫻熟的人，竭力去尋找隻言片語，將它們湊在一起，對先知的信息表達的一致感到滿意。這種方法遺漏了許多不適合這「體系」的碎片，或為了前後一致勉強湊合。詩般的手法則容許張力和弔詭，因為神的啟示是多面向的，也因為人透過模糊不清的玻璃觀看，無法清晰地投射出那幅完成的圖畫。

在這一課，我們將思考詮釋先知預言的每一個要素：(1) 文化背景，(2) 寫作形式（文學的視角），(3) 在形塑神百姓的信心與行為上，先知書的地位（正典的功能），以及 (4) 預言在整個救贖進程的關係（救贖歷史的視角）。（見〈圖 14〉。）

文化背景

眾先知們是神的僕人，在神與百姓的聖約關係的危險期，在時間中應用神的話。他們使用一種他們當代的人所能明白的語言，適合他們聽眾的方式講論。¹⁴

¹³ 為馮拉德所引用，von Rad, *OTT* 2:33, n. 1。

¹⁴ 見 Tremper Longman III, "Form Criticism, Recent Developments in Genre Theory,

詮 釋 眾 先 知		
先知們 文化背景	先知的著作 文學視角	詮釋者 正典的功能
時間	先知的講論	信心與行為的規則
地點	文學的遺產	謙卑
意象	詩般先知的	光照
隱喻	審判的神諭	研究
	拯救的神諭	穩定性／調適性
救 贖 歷 史 的 視 角		

圖 14. 詮釋先知之言的要素

先知的言論如詩一般，富想像力，充滿明喻和隱喻（*metaphor*）。是滿了圖畫與窗戶的語言，自當時的文化背景取材。透過神的僕人眾先知，父神將新時代的簾幕拉了開來，讓基督之前與基督之後的百姓看到一點點為他們預備的榮耀。先知們是神超越時間的使者，他們述說神的異象。

神在聖經中的語言是隱喻式的。透過各種的比喻（如創造者、君王、父親），人藉著各種的人物表達神的一些事實。凱爾德（G. B. Caird）發展出一套方法，把隱喻擴大應用在聖經的語言上。他進一步認為，末世論的語言是隱喻的一種特殊應用。¹⁵ 崔西（David Tracy）覺得奇怪，為何隱喻的研究如此少應用在神學論述上。¹⁶ 他主張，只有對隱喻在聖經中的用法經過深思熟慮之後，神學的論述才有可能。

and the Evangelical,” *WTJ* 47 (1985): 46-67。

¹⁵ G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Philadelphia: Westminster 1980), 131-97, 243-70。

¹⁶ David Tracy, “Metaphor and Religion: the Test Case of Christian Texts,” in *On Metaphor*, ed. Sheldon Sacks (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 89-104。

呂格爾 (Paul Ricoeur) 的著作對釋經學有極大的衝擊，包括在隱喻的研究方面。他對隱喻的特徵有如下的定義：(1) 一個名詞的轉化；(2) 從一些熟知的事物轉移或移動到生疏的事物 (*epiphor*)；(3) 藉偏離、假借、或替代而將名字換置 (*allogros*)；以及 (4) 一種隱喻的預表。圖像與實際之間的相似 (*mimesis*)，以致隱喻只有一種字面上的意義。詩與修辭學的研究假設我們屬於這世界。任何形式的談論都具指涉性和生氣蓬勃。¹⁷

將隱喻規則應用在先知書裡，在聖經關乎神的新作為的語言意象的解說上，引入了一個適當的警誡。詮釋者研究末世論語言（「耶和華的日子」，「拯救」，「國度」等等）隱喻的預表，知道自己對相似的瞭解，受到他所屬這個時空世界的限制。詮釋的目的並非為了獲得文本的唯一意義，而是要與文本公開談論，正如呂格爾單刀直入所寫的：「比喻的信息是從形式與過程之間的張力前進，形式劃定了比喻的界線，過程則超越敘述範圍，指向一個『別的』，一個『越過』。」¹⁸ 所以，在方法論上，詮釋必須經過文學分析，從解經到神學詮釋。¹⁹

先知們的詮釋者必須對歷史背景、語言、文學意境敏銳。先知們也是人，他們與他們同代的人在一個文化背景裡共享生命。²⁰ 他們從神那裡領受一定的異象，但藉人們能懂的一種語言說出來。從他們的年代直到神國度完全的應驗，眾先知描繪出代表神多面向的圖畫來。（見〈圖 14〉。）先知的預言與先知的歷史背景

¹⁷ Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, trans. Robert Caerny, Kathleen McLaughlin, and John Castello (Toronto: University of Toronto Press, 1979), 9-43。

¹⁸ Paul Ricoeur, *Biblical Hermeneutics*, ed. John Dominic Crossan, *Semeia* 4 (1975): 99。

¹⁹ 同上，115。

²⁰ Ronald E. Clements, "Patterns in the Prophetic Canon," in *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*, ed. Burke O. Long and George W. Coats (Philadelphia: Fortress, 1977), 53。

有關聯，然而它的相關性遠超過先知之所言，以及它如何的成就。戴維得森評論說：「所以，期待預言完全照著它的措辭應驗是誤解它的本質。」²¹ 先知的神諭是神依照歷史背景，給予每一個新時代的話語。每個時代皆能找到它在歷史的定位，以及活在神為祂百姓所預備、成就偉大將來的進程之中。每個時代都應參與詮釋和應用先知的預言，因此也能貢獻於救贖的進程。

詮釋先知的預言需要瞭解以色列社會，並且對神俯就人的語言和意象敏銳。例如，以賽亞藉勝利的意象宣告救恩的偉大：光、明亮、和喜樂（賽五十一 4，五十八 8、10，五十九 9，六十 1、3、19~20）。祂將這個隱喻設定在由歷史定位、勝利百姓的語言之內，這些百姓將得到列邦的承認（十一 11~16，十四 2，四十九 22~26，六十 4）。列國將供應被贖之民寶貴的貨物（六十 4~16），將貢品帶到耶路撒冷（二十三 17~18，六十 13~16，六十六 20），並要服事他們（六十一 4~6）。

使徒約翰改寫以賽亞書的許多文學描繪，應用到他對新耶路撒冷的精彩形容上。他描述新耶路撒冷的城門永不關閉，因此列國的榮耀和尊榮將可以被帶進城內。不潔之物將永不得進城，任何行可恥或欺騙之輩亦不得進入。唯有名字記載在羔羊生命冊上的才得進去（啟二十一 24~27）。約翰使用經過調適的語言來表達高昇、榮耀，用光來形容神子民諸般的福分。

文學視角

先知主要是神的發言人，他的聲音就是神的聲音。他靠著那位差派他者的權柄說話。先知知道自己獨特的呼召，知道是屬於一種先知的傳統。²²

²¹ Davidson, *Old Testament Prophecy*, 184。

²² 克里曼茲寫道：「特別是典型的先知們，他們似乎充分明白自己站在先知的傳統，在神對以色列的事工上，成就一個特殊的角色」（Clements, *Prophecy and Tradition* [Atlanta: John Knox, 1975], 39）。

啟示的過程往往摻雜心理的層面。先知在領受與傳遞神信息的過程中是有意識的，這從他與上主的對話可以看得最清楚。²³

先知的對話幫助我們瞭解先知使命的真實和困難。這就好像先知讓我們「『不經意地聽到』這原先是他與上主之間的一場交易」。²⁴ 摩西開始他的職事時並非心甘情願。他一再懷疑是否適任這份工作（出三 11～五 23）。他為以色列百姓代求時，「說服」上主更新聖約（三十二 30～三十四 10；民十四 11～25）。他亦抗議神的審判，不容許他進入應許之地（申一 37，三 23～27，三十一 2，三十二 52，三十四 4）。

儘管摩西是神的朋友，地位特殊，神仍然慷慨地聆聽其他的僕人，眾先知們，親切回應他們（結四 7～15；哈一～二章）。在何烈山，在上主的面前，以利亞控訴以色列百姓三項違約。神接受每一項控告（王上十九 9～18），對於以利亞喪志的緣由，神以溫柔回應。當耶利米覺得被出賣，控訴主欺騙了他（耶十二 1～13，二十 7～18），主並沒有棄祂的僕人於不顧，反倒鼓勵耶利米為他的使命再接再厲。

先知的話語是文學

作為神的發言人，先知是話語的溝通者。（見〈圖 14〉。）他們傳講神的信息的方式，促使當代的人認為他們是「先知式的」；他們是「帶著『信息』的詩人」。²⁵ 真假先知都是用講話的「形式」向君王、領袖和百姓說話。²⁶ 他們也創意地利用以色列文化與啟

²³ 史密斯（W. R. Smith）將先知清楚的意識表達得淋漓盡致：「〔神〕向祂的先知們說話，並非是魔法般的過程，或是透過拙劣狂熱的幻影，而是藉一種清澈晶瑩智識的言語，向有知識與見識者的心說話。真先知的特性是，他在啟示之下，保持他清醒的意識與自制」（*The Old Testament in the Jewish Church*，引用於 H. H. Rowley, *the Servant of the Lord* [Oxford: Blackwell, 1965]: 100）。

²⁴ Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985), 138。

²⁵ 同上，162。

²⁶ 參：第 2 課「真假先知」部分（90 頁起）。

示的傳統。²⁷ 這兩群人均分享神啟示以色列人豐富的傳統。²⁸ 作為從西奈到錫安啟示的繼承者，先知們浸淫在以色列所有的傳統裡：舉凡神的顯現、²⁹ 戰爭、³⁰ 律法、³¹ 智慧、³² 和祭祀禮儀。³³

²⁷ 馮拉德、沃爾芙(H. W. Wolff)、和齊默利的傳統歷史的、以及編修鑑別的方法，是在先知的傳統裡解釋其發展時，將原先的措辭抽離出來。很多時候，這類的研究受到污損，因為假設大部分的素材並非先知的原始資料，而是後來增添的。猶有甚者，它假設後來所增添的係來自先知門徒圈內的人。

²⁸ 我極為欣賞克里曼茲的作品《預言與傳統》(R. E. Clements, *Prophecy and Tradition*)，在其中，他將先知運動的定義與約、列邦、智慧、預言、天啟文學相關聯。根據他的自白，他限制了他先前的研究(*Prophecy and Covenant* [London: SCM, 1965])，沒有看到先知傳統的多元性，沒有認識到先知講說形式的自由(*Prophecy and Tradition*, 86-92)。

²⁹ Jörg Jeremias, *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977)。

³⁰ Duane L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles Against the Nations* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975)。

³¹ 馮拉德為律法和先知做了明顯的區分：「面臨末世的情況，先知們的工作是接續舊有的規則，使之成為雅威現今對以色列之要求的全新解讀的基礎」(Von Rad, *OTT* 2:400)；見 Tucker, “Prophecy and Prophetic Literature” 的討論，於 *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, ed. Douglas A. Knight and Gene M. Tucker (Philadelphia Fortress, 1985), 326-29。同樣地，齊默利評估先知對於律法的貢獻是新穎的，是以色列思想的一種發展(Zimmerli, *The Law and the Prophets: A Study of the Meaning of the Old Testament*, trans. R. E. Clements [New York: Harper & Row, 1965])。R. E. Clements, *Prophecy and Covenant*; idem, *Prophecy and Tradition*. W. Brueggeman, *Tradition for Crisis: A Study in Hosea* (Richmond: John Know, 1968)。見 Anthony Phillips, “Prophecy and Law,” in *FS Ackroyd*, 217-32 的概覽(附參考書目)。

³² J. Fichtner, “Isaiah Among the Wise,” in *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, ed. J. L. Crenshaw (New York: Ktav, 1976), 429-38; J. Lindblom, “Wisdom in the Old Testament Prophets,” in *FS Rowley*, 192-204; R. Martin-Achard, “Sagesse de Dieu et sagesse humaine chez Isaïe,” in *FS Vischer*, 136-44; Samuel Terrien, “Amos and Wisdom,” in *FS Muilenburg*, 106-15; J. L. Crenshaw, “The Influence of the Wise upon Amos,” *ZAW* 79 (1967): 42-52; H. W. Wolff, *Amos the Prophet: The Man and His Background*, trans. Foster R. McCurley (Philadelphia: Fortress, 1973); idem,

首先，典型的預言是一種口頭的表達，其次才是書寫的形式，³⁴但從口頭到書寫的過程則是不清不楚。有些言論可能在最初宣講之後立即寫下來。其餘的，可能是在一群門徒之間流傳。³⁵如果遇到中間隔了一段相當的時日，先知可能將神諭加以綜合，重新詮釋，刻意修飾成為一部文學精品。在撒瑪利亞和耶路撒冷淪陷之後，一些先知書可能在一些不利的情況下被修改過。譬如，耶利米的預言經歷數個階段的收集和修改，結果變成「選集中的選集」，在被擄期間完成。³⁶

先知們用了許多獨特的先知講論方式與修辭手段。他們生活在一種口述與文字方式皆被接受做為溝通方法的環境裡。

“Wie verstand Micha von Moreshet sein prophetisches Amt?” SVT 29 (1978): 403-17; William McKane, *Prophets and Wise Men*, SBT 44 (London: SCM, 1965); J. William Whedbee, *Isaiah and Wisdom* (Nashville: Abingdon, 1971); Joseph Jensen, *The Use of tôrâ by Isaiah: His Debate with the Wisdom Tradition* (Washington: Catholic Biblical Association, 1973); R. N. Whybray, “Prophecy and Wisdom,” in *FS Ackroyd*, 181-99 (見參考書目)。

³³ Franz Hesse, “Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?” *ZAW* 65 (1953): 45-53; Arvid S. Kapelrud, “Cult and Prophetic Words,” *ST* 4 (1950): 5-12; Walter Beyerlin, *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des propheten Micha*, FRLANT 54 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959); Jörg Jeremias, *Kultprophetie und Geschichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (Neukirchen: Neukirchener, 1970); A. R. Johnson, *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody* (Cardiff: University of Wales, 1979); Robert Murray, “Prophecy and the Cult,” in *FS Ackroyd*, 200-216 (附參考書目)。

³⁴ Menahem Haran, “From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change,” *VT* 27 (1977): 385-97。亦見 J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Blackwell, 1962), 148-65。

³⁵ 克里曼茲的結論可以作為鑑別學者的代表：「因為絕對沒有一本現存書卷是由傳講這些講道記錄的先知自己決定其最終樣貌的，瞭解先知最初的言談如何在一本書、或書集裡記錄下來的過程就很要緊了」(Clements, *Prophecy and Tradition*, 45)。

³⁶ 解釋其過程時的一個鑑別性的嚐試，見 J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 239-79。

龔克爾的長久貢獻在於他肯定先知是一些說話者，以及他將著作包含幾種說話的類型分類。他將「形式」(文體類型)按它正規的結構成份(詞彙、文法、和成語)，以及當時的生活情境(*Sitz-im-Leben*)來說明它的特徵。³⁷ 他的著作對先知書的形式鑑別的研究有極大的影響。³⁸

魏斯特曼(Claus Westermann)也認為，作為神的演說家，先知們具備先知說話的獨特形式。³⁹ 他將先知書的內容分成三種類別：先知的講話，記事，以及人向神的言論。⁴⁰ 沃爾芙、柯奇、和塔克(Tucker)主張，先知們以先知說話的各種形式，創意地做工。⁴¹

³⁷ 在一篇論文(Hermann Gunkel, "Nahum 1," *ZAW* 13 [1893]: 223-44; idem, "The Prophets as Writers and Poets," in *Prophecy in Israel: Search for an Identity*, ed. David L. Pettersen [Philadelphia: Fortress, 1987], 22-73) 裡面，龔克爾是最早倡議將先知的形式作為文學現象分開來研究的人之一。

³⁸ Ronald E. Clements, "Interpreting the Prophets," in *One Hundred Years of Old Testament Interpretation* (Philadelphia: Westminster, 1976), 51-75. W. Eugene March, "Prophecy," in *Old Test Form Criticism*, ed. John H. Hayes (San Antonio: Trinity University Press, 1974), 141-77 (尤其見頗具價值的參考書目附註，在 pp. 141-43; 157-58)；Robert E. Alden, "Study of the Prophets since World War II," in *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. B. Payne (Waco, Tex.: Word, 1970), 131-45。

³⁹ Claus Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, trans. Hugh Clayton White (Philadelphia: Westminster, 1967), 98-128。信使的套語是先知的特色，他們通常以「耶和華如此說」(*kôh ʔāmar YHWH*) 開始或結束他們的話。另一方面，套語的運用已經證實不是一個可靠的準則；參 Rolf Rendtorff, "Botenformel and Botenspruch," *ZAW* 74 (1962): 165-77。

⁴⁰ Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, 90-91。最近，他補充了他在 *Prophetische Heilsworte im Alten Testament*, FRLANT 145 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987) 幾乎完全專注在審判神諭的做法。先知的形式的一個簡短(儘管過時)的論述，見 R. B. Y. Scott, *The Relevance of the Prophets* (New York: Macmillan, 1944), 100-102。

⁴¹ Klaus Koch, *The Growth of the Biblical Tradition: The Form-Critical Method*, trans.

其他幾種文學進路，已經竭力嘗試去「竊聽」先知的言論。形態學的進路(morphological approach)是研究在先知的傳統(群體)裡共有之意象與形式的相似之處。⁴² 弗賴伊(Frye)將形態學的進路應用到詩作上，做為對文本進行檢驗、描述、以及分類成不同原型(archetypes)的方法。⁴³ 原型是一種重複出現的「意象」，或不同文本所呈現之文學因素的合成物。大聲朗誦文本時，或許最能體察這種重複用法的好處，因為卡佩魯(Kapelrud)已經評論說：「一般來說，詩主要是口述的。」⁴⁴

修辭分析(rhetorical analysis)觀察文學單元作為勸說藝術(art of persuasion)的例子，解釋了先知言論中許多看似奇異的特性。⁴⁵ 先知們用勸說藝術說服他們當代的人，相信審判是確鑿的，神的救恩是真實的。修辭分析研究文學素材、先知、和他的聽眾之間的關係。紀泰(Gitay)對以賽亞書四十至四十八

S. Cupitt (New York: Scribner, 1969) 與 Gene M. Tucker, "Prophetic Speech," *Int* 32 (1978): 31-45。

⁴² Martin J. Buss. *The Prophetic Word of Hosea: A Morphological Study*, BZAW 111 (Berlin: Töpelmann, 1969), 1; A. S. Kapelrud, *The Message of the Prophet Zephaniah: Morphology and Ideas* (Oslo: Universitets Forlaget, 1975), 27; 寇金斯(Richard A. Coggins)的結論是：先知傳統內在的相互依存，解釋了主題的借用和語言的表達，鑑別學者們不應認為這是次等的("An Alternative Prophetic Tradition?" in *FS Ackroyd*, 92-93)。

⁴³ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton: Princeton University Press, 1957), 99。

⁴⁴ Kapelrud, *Zephaniah*, 25。

⁴⁵ 修辭鑑別學(rhetorical criticism)較關注的是一件作品如何組成(形式)，而非內容(文本說些什麼)。見下列的經典研究：Jack R. Lundbom, *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975); Yehoshua Gitay, *Prophecy and Persuasion: A Study of Isaiah 40-48* (Bonn: Linguistica Biblica, 1981); Martin Kessler, "A Methodological Setting for Rhetorical Criticism," in *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, ed. David J. A. Clines, David M. Gunn, and Alan J. Hauser, *JSOTSS* 19 (Sheffield: JSOT, 1982): 1-19。

章的研究，就是勸說藝術的實例，他這樣定義：「本書的任務是從言論和勸說藝術的視角，對先知文學的研究提出新的層面，這些新層面對明白先知活動的本質有重要的意涵。」⁴⁶

倫德邦（Jack R. Lundbom）研究耶利米書的修辭，他的做法很可以應用到對其他先知的研究。他將耶利米的修辭定義為「一個講道者的修辭」，在其中，先知讓聽眾參與進來，並且保持和他們對話。⁴⁷ 他更進一步總結說：耶利米的修辭始終是從反諷到坦率，從喻義到字面，從籠統到特定，從抽象到具體。⁴⁸ 修辭分析幫助讀者，在他聽到先知的對話、爭論、修辭的差異時，可以感受到先知宣講的動力。它的焦點主要不是在「形式」的分析，而是聆聽先知在原來生活情境中的言論。

假如把鑑別學（criticism）理解為文學分析的一種形式的話，這種來自形式鑑別分析、形態分析、修辭鑑別學的結果均各具價值。分析好比是一副眼鏡，幫助學生專注在原稿的某一方面，將它解說得更加清楚。但要分辨神諭的內容和形式，則一點也不簡單。有時文體類型融合在一起，形式和內容同樣糾纏不清。⁴⁹

奧爾特（Alter）為鑑賞聖經預言的詩體特色作出美好的貢獻。他主張詩作非常適用於先知言論的表達。它容許先知為了勸說的目的，向實際的聽眾講話，他更是向遠離他好幾代的神的子民說話。

這樣的言論是直接針對一個歷史聽眾的具體情況，但是言論的形式展現出詩體言語的歷史不確定性，有助於解釋為何這些談論觸及了千千萬萬聽眾的生命，他們在時間、空

⁴⁶ Gitay, *Prophecy and Persuasion: A Study of Isaiah 40-48*, 235。

⁴⁷ Lundbom, *Ancient Hebrew Rhetoric*, 114-15。

⁴⁸ 同上，116。

⁴⁹ 馬曲（W. Eugene March）評論說：龔克爾對文體類型（*Gattung* 或 *genre*）的定義太容易受到內容的左右（“Prophecy,” in *Old Testament Form Criticism*, 147）。

間、政治困境上都與何西阿、以賽亞、耶利米和他們的同行原先所斃伐的一小群希伯來團體相隔甚遙。⁵⁰

然而，先知言論的分析往往太專注在形式上。執著於形式可能導致審判與盼望一分為二，或分析傳統的個別單元，卻沒有將這些單元與書卷的信息相關連。我同意柯奇的警語：

我投身在舊約聖經先知書的詮釋越久，就越發對現行的文學鑑別學感到疑惑。它帶著輕率的自信，根據具有行文風格特色的「同一來源的雙重記載」(doublets)，從這些著作裡篩選出大量不真實、或導致實際矛盾的材料。⁵¹

審判與拯救的神諭

先知們被授予雙重的事工。一方面，他們是審判與終結的信使，宣告神恩寵和賜福時代的結束；另一方面，他們是救恩的先驅，傳揚神恩寵的新時代。⁵² 這種雙重的事工從先知言論的兩種主要形式反映出來：審判與拯救的神諭。這兩種先知言論的類別彼此互補，或者如芮特 (Raft) 所言，它們「結合在神旨意的合一和神聖位格的合一中」。⁵³

先知作為聖約的控訴者，向百姓和王說話。他們是針對以色列的啟示（西奈山）和大衛的啟示（錫安山）之約的繼承者。在審判的神諭 (**oracle of judgment**) 裡，先知指控和譴責以色列離棄西奈的啟示。⁵⁴ 他們也因著以色列和猶大列王的不忠，宣告審判。

⁵⁰ Alter, *Art of Biblical Poetry*, 141。他將先知言論的形式分為幾類：(1) 直接控訴，(2) 諷刺，和 (3) 為即將面臨的大災難發出訓誡式的召喚 (141)。參他為預言詩提出的一些精闢的例子和分析 (142-62)。

⁵¹ Koch, *Prophets* 2:189。

⁵² Whitley, *Prophetic Achievement*, 24-44。

⁵³ Thomas M. Raft, *A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel* (Philadelphia: Fortress, 1977), 12。

⁵⁴ 同上，17-34，亦見 Patrick D. Miller, Jr., *Sin and Judgment in the Prophets: A*

審判的神諭以許多的形式展現：聖約的訴訟，禍患的神諭，辯駁的言論，災難的預言，敵對列國的神諭（見〈附錄〉）。審判的神諭係基於聖約的裁決（利二十六 14~39；申四 25~29，二十八 15~68，三十 17~18，三十一 28~三十二 43），根據這些，神早已警告以色列民，背約將帶來祂的咒詛：饑荒，不育，戰爭，瘟疫，以及被擄。先知們將聖約的裁決應用到以色列身上，將它們連接到更大的先知主題，即耶和華的日子（「報應的日子」）。但先知們仍然呼籲悔改，神末後的行動之門仍然大開。⁵⁵ 他們在聖約的應許與神的審判（神義論）之間的危機，宣告審判的神諭。⁵⁶ 這種張力的解決之道在於拯救的神諭，為神的行動開啟一個新的未來。⁵⁷ 這個未來奠基在一個全新開始的應許上。

拯救的神諭（**oracle of salvation**）宣告一個新的時代，在此，末世概念的救恩闖入人類的疏離裡。「釋放」是神作為的複合物，包含了更新神與受造之物、以及與蒙贖群體的關係。⁵⁸ 新時代的宣講是應許創造主—救贖主（Creator-Redeemer）自由介入的信息。⁵⁹

主已將自己和以色列以及大衛王朝綁在一起，但祂也能自由地棄絕以色列和她的君王。先知審判的神諭論到神寵愛、恩典、饒恕和恆久忍耐的終結。然而神照樣可以自由地創造一個賜福與饒恕的新時代，藉此重新打開祂的恩惠（「恩年」）。新時代的末世概念接續神對摩西的啟示，他早已論到審判之後一個新時代的開始（利二十六 40~45；申四 30~31，三十二 43）。先知拯救的神諭——以各式各樣的方式（見〈附錄〉）——詳細闡釋這個新時代的

Stylistic and Theological Analysis (Chico: Scholars Press, 1982)。

⁵⁵ 同上，35-82。

⁵⁶ 見 Raitt 的圖表，同上，92。

⁵⁷ 同上，106-73。

⁵⁸ 同上，145-46。論及釋放之信息內容的一個定義，參 174-222。

⁵⁹ 同上，215-17。芮特評論說，「就我所理解，這些先知論及釋放之信息的末世論層面，強調並定義時代的改變，但沒有從先知信仰的根本基礎挪移、或改變他們對神基本目的的認識」（221）。

本質。這個新時代以舊時代種種的應許開始，如同在祂與受造之物、亞伯拉罕、摩西、和大衛所立的諸約中賜下的，但是應許神會更大地介入祂的百姓、以及他們更大的參與，從而榮耀地轉化他們。新的時代也塑造了對彌賽亞的統治、和聖靈介入的新前景。

正典的功能

先知們注視著兩個水平面，將他們的信息打開了。在詮釋先知預言的過程中，歷史、文化、以及文學的背景形成一個水平面，而每一位先知的信息和所有聖經其餘部份的關係則構成另一個水平面。⁶⁰ 神回應危機的啟示和先知的語言（隱喻和比喻），都必須在一特殊的歷史背景中來理解，然而，作為祂的信使，他們是在宣講一個關乎世世代代的審判與救恩的信息。⁶¹ 我們對待先知的�方法（釋經學），往往決定了我們如何研讀先知們的書卷。（見〈圖 14〉。）

釋經學

詮釋先知們彼此之間、與新約聖經、與現代處境的相互關係，這些錯綜複雜的現象皆是釋經學（**hermeneutics**）的課題。⁶² 釋經

⁶⁰ 見 Carl Edwin Armerding, "Prophecy in the Old Testament," in *Dreams, Visions and Oracles: The Layman's Guide to Biblical Prophecy*, ed. Carl Edwin Armerding and W. Ward Gasque (Grand Rapids: Baker, 1977), 61-73。

⁶¹ 我不同意符瑞爾（Georg Fohrer）所強調的，他認為先知的信息只「完全而單單」關係到先知的世代（"Remarks on Modern Interpretation of the Prophets," *JBL* 80 [1961]: 319）。

⁶² R. Laird Harris, "Prophecy, Illustration and Typology," in *Interpretation and History: Essays in Honour of Alan A. MacRae*, ed. R. Laird Harris, Swee-Hwa Quek, and J. Robert Vannoy (Singapore: Christian Life Publishers, 1986), 57-66; Walter C. Kaiser, Jr., *TOTT*, 182-269 = 華德·凱瑟著，廖元威等譯，《舊約神學探討》（台北：華神，1987），239-348 頁；idem, "The Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles (Amos 9:9-15 and Acts 15:13-18): A Test Passage for Theological Systems," *JETS* 20 (1977): 97-111; idem, "Messianic Prophecies in the Old Testament," in

學尋求先知書在其歷史處境（文化大環境）中的意義，並將之關聯到神正在開展中的計劃，⁶³ 藉此承擔正典的功能。釋經學是幫助二十一世紀的讀者，不要將文本只是當作為當代的人而寫的來讀（存在主義的讀法），或是單單為以色列而寫的來讀（國家主義的讀法）。讀者要問：在正典的解讀中，正當救贖進程逐漸揭開之際，任何世代神的子民（被擄前，被擄期間，或被擄後，我們的主來到之前或之後），是如何瞭解神的話的。

因先知信息的焦點是以神為中心，單單問預言如何應驗是不夠的。⁶⁴ 如何或何時（印證的原則）的問題是基於一個假設來運作的：構成先知書研究的，主要是重建歷史概略的情景，推測未來，或一系列的預測（應驗或有待應驗）等。

以神為中心的焦點將讀者導向眾先知的的神。祂藉眾先知講話，他們見證祂救贖的計劃。因為計劃獨特的部份通常與一般性的計劃有關連，先知的的神諭馬上可以應用到一個新的歷史背景上。每當歷史改變，作為神的出口，先知的話要求重新解讀，重新關連和應用。⁶⁵ 無可置疑的，每當她拯救的時刻，以色列能承

Dreams, Visions and Oracles, 75-88; idem, *Toward Rediscovering the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 101-20; Thomas E. McComiskey, *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants* (Grand Rapids: Baker, 1985); Willem A. VanGemeren, *IHCIP*; 范甘麥倫著，《救贖進程》= idem, *Progress*; idem, "Systems of Continuity," in *FS Johnson* 37-62。

⁶³ 華爾基 (Bruce K. Waltke) 寫道：「認識到隨著正典範圍的擴大，原文的意圖變得更深、更為清晰。如同救贖的本身有一個漸進的歷史，因此成為一個成長中正典文學的一部份，正典裡較老文本的意義亦經歷一個相關的、漸進的認知」（“A Canonical Process Approach to the Psalms,” in *Tradition and Testament: Essays in Honor of Charles Lee Feinberg*, ed. John S. and Paul D. Feinberg [Chicago: Moody, 1981], 7）。

⁶⁴ Brevard A. Childs, “The Canonical Shape of the Prophetic Literature,” *Int* 32 (1978): 50-51。

⁶⁵ Ronald E. Clements, “Patterns in the Prophetic Canon,” in *Canon and Authority*, 51。

受的「時間、環境、以及特殊的方式」，信息容許有「大的解讀彈性」。⁶⁶

譬如，何西阿的信息原先是於主前 750 年向以色列傳講，但在亞述危機、巴比倫人佔據、和隨後的被擄時期，它向猶大敬虔的人而言具有神話語的功效。他們根據撒瑪利亞的淪陷來解說何西阿審判的神諭，重新解讀預言，如同它也是為猶大而發的。聽到預言的猶大敬虔的人也把它當作神給他們的話來領受。他們相信以色列所遭遇的也會臨到他們，因為神的本性和期待是一樣的。

當何西阿書被猶大敬虔的餘民當成神的話領受時，它成了摩西的啟示之外信仰和實踐的法則。何西阿書從受感經書的地位，擴展了它原本正典的功能；換言之，神的啟示在時空上超越了北國的淪陷（主前 722 年），到了猶大國的淪陷（主前 586 年）。在被擄期間，當虔敬的人研讀何西阿書的預言時，它正典的功用再次擴展。他們從先知強調雅威深沉的愛中引出安慰，從如何單單在主裡尋求救恩來領受教導，並且看到神統治萬國的前景。在被擄期間，他們等待那「將要來到的救恩」，儘管無法確知它如何或何時會來到。神的靈激勵他們研讀和應用「先知們的話」（彼後 19~21）。這些虔敬的人並不明白神全盤計劃的設計，但他們在指望中持久忍耐，不屈不撓。

在被擄後時代，正典的功用進一步擴展。那些將信心寄託在主身上的十二支派的餘民，藉著神的聖約的更新、祂的赦免、賜福祂的百姓，早已經歷了「醫治」。然而，他們生活在審判與恢復的張力當中。當他們在新的正典文脈中讀到何西阿書時，他們將他悔改和對雅威忠心的信息應用到他們身上。更進一步，何西阿向他們提供一個根據新的時代來瞭解他們時代的框架。他們相信主過去一直是信實的，允許他們有分於恢復的新時代，先知甚而帶領他們去渴慕神的應許更奇妙的成就，並且為之工作。（見〈圖 15〉。）

⁶⁶ 同上，25。

新時代的見證人何西阿

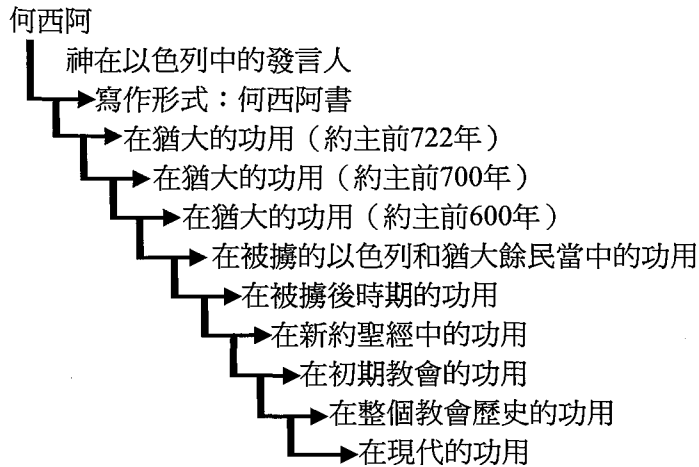


圖 15. 何西阿書的正典解讀

耶穌的臨在，預言的正典功用更進一步擴展。耶穌是神的愛，神聖的戰士（Divine Warrior）的化身。祂帶來救恩、改變，也帶來審判。所有屬乎祂的身子——即教會（包括外邦人）——的人都融入教會的救贖歷史，融入神的諸約和諸應許裡。他們也需要在耶穌成為肉身、復活、以及榮耀的新脈絡裡研讀何西阿的預言。見證神審判的嚴肅，和祂深沉的愛，何西阿在信仰的圈子裡仍佔有一席之地。（見〈圖 15〉。）

救贖歷史上每一個新的事件，均挑戰信仰群體去重新研讀先知的話。從正典的角度創新研讀何西阿書，同時包含解讀何西阿書和新約聖經。然而，這樣的研讀不能將神透過祂先知所作的見證拋開。因為神透過祂的先知和透過祂的兒子說話（來一 1~3），祂期待我們都聽祂的僕人和兒子。他們的見證是互補的。

探討新約聖經裡面彌賽亞的預言，顯示使徒應用舊約聖經一

幅錯綜複雜的圖畫。⁶⁷ 彌迦書五章就說明了釋經學的複雜性。彌賽亞降生在伯利恆（彌五 2），這個了不起的預言是在亞述帝國的歷史背景裡定下來的：

亞述人進入我們的地境踐踏的時候，
祂必拯救我們。

（彌五 6）

彌迦將彌賽亞降生、以色列被擄、以色列復興、神審判亞述以及邪惡的列國、以色列的高舉和繁榮拼湊在一起，成為一幅壯麗的彩圖（五章）。

彌迦的預言解釋了救贖的進程。的確，耶穌並沒有在亞述政權底下降生。亞述的統治在迦基米施戰役終結（主前 605 年）；巴比倫將自己推向強權凡七十年；而猶大自主前 586 年到 538 年被擄。被擄的餘民於主前 536 年歸回，但是他們仍然無助，屈從於敵對的勢力和外來的統治。亞述和巴比倫終結之後，他們的勢力在不同的名號下繼續延伸。到了我們的主降臨，猶太人已經嚐到一些好處（亞述的淪亡，恢復）；但仍然等待其他的（彌賽亞的國度，從敵人和壓迫者手中得自由，全然的祝福）。

預言的應驗不單限於彌迦的時期，被擄後時代，或甚至主的到來。它在救贖進程中，揭開並釐清應驗的本質和時序。我稱這種揭開的過程為漸進的應驗（*progressive fulfillment*）。漸進應驗在釋經學上的意義是將神的應許當作一棵葡萄樹，它生長，向四面八方伸展枝條，結出果子，繼續發展。應用到救贖歷史，我相信我們仍然處在伸展枝條和發芽階段，而成熟和生產階段的葡萄樹

⁶⁷ Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Rediscovering the Old Testament*, 101-20. Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); VanGemeren, "Systems of Continuity," in *FS Johnson*, 37-62; O. Palmer Robertson, "Hermeneutics of Continuity," in *FS Johnson*, 89-108; Paul D. Feinberg, "Hermeneutics of Discontinuity," in *FS Johnson*, 109-28.

把我們帶到主第二次的到來。

神的應許不可減低為預測。預測是將話語侷限在一個特定的應驗上，而應許是循序漸進的揭曉。在動力和深遠意義上，應許好比是滾雪球。畢奇爾（Beecher）貼切地論到這一點：「每一個應驗了的應許就是一個應驗了的預測，但極其重要的是要把它當成是應許，而不僅僅是預測。」⁶⁸

彌迦鼓勵他同時代的人——以及所有讀他的書的人——看待彌賽亞為得勝的君王，世界是神統管的領域，神的百姓有分於他們偉大君王的得勝和榮耀。這先知的話今天仍然為神的百姓帶來盼望。我們尚未完全看到神的國度建立在地上，這事實的確是一件激發希望和禱告的因素，唯願那降生在伯利恆的嬰孩，耶穌基督，能早日再來，在地上建立永恆的國度。

正典的穩定性與調適力

先知信息適用於許多不同的歷史背景。正典每增加一卷書，神的百姓就不得不問這著作如何改變他們對神的理解，以及神對他們的期待。摩西的律法形成正典的軸心，而眾先知書、聖卷、福音書、使徒行傳、眾書信、以及啟示錄則逐漸加入。每本書皆擴展敬虔人的視野，挑戰先前對神、人類、救恩、國度和世界的解讀與認知。

這個過程在新約聖經裡最為明顯。主的降臨徹底改變了對舊約聖經的理解。使徒們根據耶穌的工作、信息和高昇來瞭解正典。對於摩西的話以及先知傳統的理解，必須根據我們主的來臨，經歷一次徹底的改變。⁶⁹

在救贖進程當中每遇一件新事，一個新的啟示，在在挑戰已領受的傳統。每一個世代都必須問自己如何來適應主所啟示的亮

⁶⁸ Willis Judson Beecher, *The Prophets and the Promise* (1905, reprint, Grand Rapids: Baker, 1963), 376。

⁶⁹ Robert B. Laurin, "Tradition and Canon," in *Tradition and Theology in the Old Testament*, ed. Douglas A. Knight (Philadelphia: Fortress, 1977), 261-74。

光。但神啟示的豐富與多元往往曝露人不願意去適應新的啟示方式。譬如說，撒瑪利亞人只接受摩西五經。同樣的，猶太人排斥在耶穌基督裡的新啟示。⁷⁰

神的百姓一直生活在連續與不連續的張力動態之中。⁷¹ 群體如何適應神的啟示，往往決定它願意如何依照神的話來評價它的信仰與實踐。

傳統和穩定是必然發生的。當神的話被視為正典接受，也就是，在神子民的群體裡作為信仰和實踐的法則時，傳統往往就此發展出來。起初，新的啟示或解讀動搖了群體的信仰體系與行為。但逐漸地，當某種解讀成為一致的權威時，一種新的穩定開始了。權威的解讀為傳統鋪了路；因此，它是一條解讀與應用之間的捷徑。正典的穩定性與某一特定傳統的接受度直接成正比。（見〈圖16〉。）

神的話

解讀

穩定

傳統

重新解讀

張力

調適力

張力減低

穩定

傳統，等等。

圖 16. 解讀的穩定性與調適力

⁷⁰ 見 Peter R. Ackroyd, "Continuity and Discontinuity: Rehabilitation and Authentication", in *ibid.*, 215-34 挑戰性的研究。

⁷¹ 見 James A. Sanders, "Hermeneutics in True and False Prophecy," in *Canon and Authority*。他將釋經學定義為「正典的穩定性與調適力兩者之間的中間站」(29)。

神話語的解讀很自然地形成傳統，而傳統又塑造解讀。傳統的解讀往往導致一種簡化的釋經（reductionistic hermeneutic），無法適應新的啟示，或新的見解。當神的眾先知遭遇他們同時代的人的僵硬和體系時，就已經是這種情況了。⁷² 被認可的領袖們訴諸傳統的解釋、應用、和價值來反對先知。每當人敵擋聖靈時，神的話就變成「它」。

儘管正典著作「意義」的定型給群體帶來了穩定，並且展現了信心，它卻不無危險。接受了神的話，攪動了一股浪潮，它從對屬靈事物全新的認識開始，但一次的屬靈更新最後往往是一個死的傳統、以及不願意將神的話應用到新的處境（林後三 6）。因此，每當神的話支持人類的傳統時，就變成了「它」。

釋經學的執著說明了耶穌時代，猶太人和撒瑪利亞人之間、不同的法利賽人團體和派系之間的差異。它也說明了天主教與基督教之間、改革宗與亞米念派（Arminian）之間、前千禧年派、後千禧年派、與無千禧年派之間顯著的不同。

神的靈呼籲每個世代重新來回應祂的啟示。祂是能力，在救贖的進程中將神的話應用到每一個新的處境裡。祂改變人類、解讀、和傳統。只要神的靈在神的話裡，透過神的話運作，神百姓的群體將生活在**穩定性**（*stabilization*）與**調適力**（*adaptability*）的張力之間。⁷³

每部先知的著作都在挑戰群體的穩定性。更有甚者，先知書——個別的先知書與全部先知書——在在挑戰我們對新約聖經的態度和認知。⁷⁴

⁷² Douglas A. Knight, "Revelation through Tradition," in *Tradition and Theology in the Old Testament*, 143-80。

⁷³ 奈特（Knight）寫道：「一種解讀不應傾向於將早先的啟示或它的解讀僵化，將其絕對化成為慣例，以致壓制生命，而非提昇生命」（同上，175）。

⁷⁴ 托倫斯（T. F. Torrance）評論說：「因為聖經的陳述，在任何時候皆超過它們所能表達的，超過我們解讀時所能描述的，它們彰顯一種預測的特質（predictive quality），因它們遠超越它們自己，指向神那無窮無盡的真理」（*Reality and*

神在耶穌基督裡賜下新的啟示時，先知的正典經歷了另一種挑戰。第一世紀神的百姓為許多的問題糾纏不清，諸如神的靈在舊約聖經裡說了些什麼，這些經文如何關係到拿撒勒人耶穌，教會如何將舊的啟示適用到新的啟示上（新約聖經書卷），在基督的靈臨在中，他們信仰體系與生活方式該如何改變。這些議題都需要調適力來解決。⁷⁵

逐漸地，穩定性開始了，新舊約之間的張力減少了，新約聖經的著作佔了上風。先知的聲音沉寂下來，而群體對使徒的瞭解決定了應如何來理解先知的話。儘管如此，將舊約聖經縮小成為小前提是危險的。當傳統鼓勵僅僅依據新約聖經來讀舊約聖經時就會發生這種情況。⁷⁶ 舊約聖經也往往被降格成為道德、證明的經文、或預測的文集。⁷⁷ 舊約聖經的問題不在於其內容，而是在於人，他們忽略了張力和一種有利於前置理解（preunderstanding）（群眾聲音）的差異。古老的馬吉安（Marcion；主後第二世紀）異端——它分割了新約與舊約、神與耶穌、創造與救贖、物質與屬靈——持續存在整個教會歷史中。⁷⁸ 這是對福音的一種最可怕的誤解，正如桑得斯（James A. Sanders）所說的：

因此，任何去除舊約聖經的嘗試（正如馬吉安主義的做法），就是去除基督獨特的形象……。正如新約聖經本身

Evangelical Theology [Philadelphia: Westminster, 1982], 144 [強調字體是筆者標明的])。

⁷⁵ 關於基督徒和猶太人抵擋啟示的問題，參 Paul M. van Buren, *Discerning the Way: A Theology of the Jewish Christian Reality* (New York: Seabury, 1980), 40-44。

⁷⁶ 馮拉德單刀直入地辯稱：「因為它（就是舊約聖經）必須付出徹底重新解讀的代價，才能將它為基督所作的見證從它的舊約聖經背景分離出去」（Von Rad, *OTT* 2:387）。

⁷⁷ 參 Richard N. Longenecker, "Who is the prophet talking about? Some Reflections on the New Testament's Use of the Old," *Themelios* 13 (1987): 4-8 有助益的警告。

⁷⁸ Kaiser, *Toward Rediscovering the Old Testament*, 35-58。

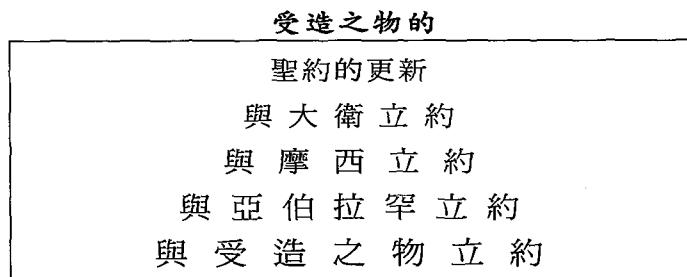
所承認與堅持的，它所描繪的基督的形象是根據舊約聖經；而新約聖經關乎祂的宣稱，必須單單接受舊約聖經對它們的評斷。⁷⁹

救贖歷史的視角

諸約與諸應許

神對祂所造之物的應承與照顧，來自祂與受造之物所立的約。對於創造、墮落、洪水、以及挪亞之約的啟示（創一～九章），宣告了神統管萬有的王權，以及祂賜福萬物的承諾。上主承諾自己要支撐、賜福、改變祂的創造，即使在巴別叛逆之後亦復如此（十一 1～9）。

神為受造之物有了一個計劃，這也包括祂救贖的計劃。神創造的目的，是救贖與向祂子民賜福的可循脈絡。創造與救贖共同形成明白神在以色列、以及在耶穌基督裏各種作為的母體。換句話說，除非救贖影響整個創造，否則就沒有救贖（羅八 19～25；西一 13～23）。此外，救贖主若非創造主，這救贖主也就不存在（約一 3；西一 15～17）。（見〈圖 17〉。）



救 贖

圖 17. 創造與救贖裡的諸約

⁷⁹ James A. Sanders, "Habakkuk in Qumran, Paul, and the Old Testament," *JR* 39 (1959): 232-44.

在救贖歷史的早期階段裡的一些關鍵因素，具有宇宙性的重要意涵：(1) 神對家庭的賜福，(2) 在那「後裔」裡的盼望（創三 15），(3) 對於神所預備的安息和安慰的盼望（五 29），(4) 神賜福墮落的受造者（九 1），(5) 自然界的秩序（八 22），(6) 對於神的同在的盼望（九 27），⁸⁰ (7) 神與義人（以諾和挪亞）特別的關係。

亞伯拉罕之約（Abrahamic covenant）涵蓋國家與宇宙層面。⁸¹ 這些應許關乎亞伯拉罕的子孫。神應許成為他們的神，收納他們作為祂的子民（創十二 2~3，十五 5、18，十七 2~16）。祂應許保護，賜福，並叫他們昌盛（十二 3，二十二 17~18，二十六 13~14）。祂也應許要使他們在迦南地享平安（二十八 13~15，四十八 15~16）。祂應許使他們成為祂的器皿，叫地上萬族都歸向祂自己（十二 3）。

應許的一些末世概念層面，超越應許之地（Promised Land）的範圍，超越亞伯拉罕肉身的後裔，延伸到一個受審判與咒詛影響的世界，將神的存在帶進了視野。亞伯拉罕之約包涵了萬國，全地，以及神應許永遠的成就。

摩西之約（Mosaic covenant）將亞伯拉罕之約的諸多好處應用到以色列身上，將諸應許從少數個別的先祖延伸到整個國家。⁸² 這些應許因以色列在地上的存在取得某種的具體化。西奈山之約為神與祂百姓同在這焦點應許的成全開了先河；也就是說，在賜福與保護祂百姓的承諾上，祂在以色列人當中建立起祂的王權。

神屬性的啟示（出三十四 6）保證聖約和應許的延續。未來繫於神的信實，而不是在於以色列多變的本質！在摩西之約裡，以色列領受了神的愛和榮耀的啟示、兒子的名分、和主的聖言（羅三 1，九 3~4）。在他們被收納的新地位上，他們被呼召成為神聖

⁸⁰ 見：范甘麥倫著，《救贖進程》，85-86、600 頁，註腳 3 = VanGemeren, *Progress*, 81, 484, n. 3。

⁸¹ 同上，112-17、128-44 頁 = *ibid.*, 104-8, 115-30。

⁸² 同上，165-78、202-208 頁 = *ibid.*, 146-55, 172-77。

潔榮耀的僕人：「祭司的國度，聖潔的國民」（出十九 6）。但他們的未來端視他們如何回應他們聖約的王。上主應許他們說，只要他們忠誠地回應祂，應許的成就就是他們的（賽四十八 17~19）。

大衛之約(Davidic covenant; 撒下七 8~16)調適聖約的應許，用於一個以福氣、和諧、與平安為特徵的神權國度。⁸³ 神與大衛的約延伸到永遠，是敵意終將止息、神永遠與祂的百姓同在之希望的根基。聖殿就是這個應承的記號（詩一三二篇）。

大衛與所羅門時代導致了應許的應驗，同時持定一個更大應許的成就。神揀選了大衛和大衛揀選了錫安，開創一個神臨在、和平、繁榮、不受仇敵干擾的新時代。在所羅門統治下，應許的成就達到新的高峰：上主的同在，以色列的榮華，神國度的建立，以色列的群眾，以及雅威和所羅門特殊的關係（王上一~十章）。

被擄後時期的眾先知見證了末世概念在神的審判（被擄）與救恩（被擄後的歸回）中的開始。他們宣告：神在歷史中的作為，應被視為末世的咒詛與祝福。忽視從被擄歸回到耶穌的日子這段漫長的歲月，只會導致新舊約間根本的分裂。我們太多時候將舊約聖經只視為一部啟示的歷史，以色列沒有好好回應，和神跟著來的審判。（見〈圖 18〉。）

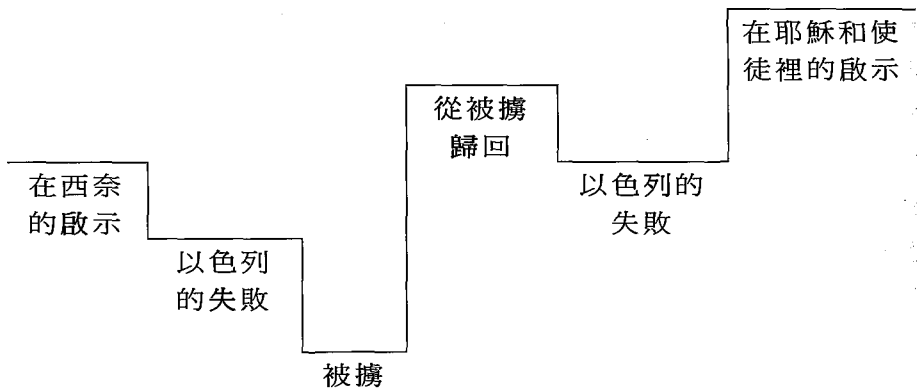


圖 18. 舊與新

⁸³ 同上，230-37。

〈圖 18〉強調被擄後時期的重要性。⁸⁴ 餘民的確享受到一種恢復、聖約的更新、和聖靈更大的同在。他們的確經歷一種靈裡的改變、神的同在、國度的延伸。但如同早期的基督教，猶太教因文化、政治、社會、宗教的僵硬而變得窒礙難行。他們也改變了焦點，從尋求神的國度轉到安逸於人類的結構（會堂、學校、教師、聖殿等等）。從為盼望而活，降格至沉溺於過去與現在，正如考夫曼（Yehezkel Kaufmann）所反思的，「人們迫切等待『奇事的結局』，但結局卻永不來到。接著先知之言鴉雀無聲，救贖之歌不再，成為歷世歷代神聖之謎（divine enigma）。」⁸⁵

預言與末世論

就某種意義來說，整本聖經都是與末世有關的。英文字“eschatological”（「末世的」）和“eschatology”（「末世論」）均源自希臘字 *eschatos*（「最後」），但這詞源卻是混淆不清，靠不住的。馬歇爾（I. Howard Marshall）作如下評論：「我們不能將這個字眼廢棄不用，但至少必須小心使用，免得賦予任何有價值但卻是靠不住的東西。」⁸⁶ 在這本書的用法中，末世概念採取一種廣義的解釋：聖經的教導，給予人們一個視角來看他們的世代，一個框架來對生活在一個新的世代心存指望。⁸⁷

⁸⁴ 同上，282-324。

⁸⁵ Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, trans. and abr. Moshe Greenberg (New York: Schocken, 1960), 362。

⁸⁶ I. Howard Marshall, “Slippery Words. I: Eschatology,” *ExpT* 89 (1977/78): 268。

⁸⁷ 哈貝慈（Goswin Habets）指出，先知的教導顯示舊約聖經末世論一些獨特要素的漸進揭露（“Eschatologie – Eschatologisches,” in *FS Botterweck*, 351-69）。范德波洛格（J. P. M. van der Ploeg）總括認為：「末世論」經常意味著「對結局的知識」（“Eschatology in the Old Testament,” in *The Witness of Tradition* [Leiden: Brill, 1972], 89-99）。克里曼茲同時提到一個結局和一個開始，「末世論是研究關於現今世界秩序的結束、和引進一個新秩序的思想和信念」（R. E. Clements, *Prophecy and Covenant*, 105）。芮特認為末世論是開啟了一個新的視角：「一個開放的未來」（Thomas M. Raitt, *Theology of Exile*, 217）。

先知書的詮釋牽涉到末世論。⁸⁸ 先知們宣佈一個時代的結束和一個新時代的開始。在救贖進程中，新時代與過去時代之間有著一些繼續的要素，因為恩典的新作為是從神諸般的應許湧流出來的。然而，神為了證實一些更偉大應許的成就，新時代也有若干間斷的要素。

先知們亦超越他們的時代指向永恆的未來，那時神要成就一切的應許和約。⁸⁹ 神要與祂的百姓同在，祂的彌賽亞將世世代代統管他們。畢奇爾對此瞭若指掌。他在數十年前寫道，

如果有人斷言應許在耶穌基督裡成就，他不應該將那個成就和其餘永恆的成就進展切割。有一長列的成就，這構想並非為了解決困難所提供的一個假設，而是永恆應許主要概念的一部份。⁹⁰

末世論的先知信息是以神為中心，焦點放在這位偉大君王的降臨，大衛（救世主）時代的開始，聖靈的澆灌，約的更新，神百姓的更新，猶太人和外邦人的合一，主降臨的榮耀和喜樂，神百姓的喜樂，迦南地、耶路撒冷和大地的復元，罪惡、咒詛、死亡、以及神審判的任何其他形式的除去。⁹¹

耶穌來到之初，國度的建立更加清楚地顯示它末世概念的層

⁸⁸ 見：第 8 課，「耶和華的日子」部分（319 頁起）。

⁸⁹ 狄百瑞（Simon J. De Vries）論及未來是一種過去與現在的推斷（extrapolation）：「因此，其終極的意義是，歷史編纂（historiography）和末世論兩者皆為道德訓勉（parenesis）的形式，將聖約之民固守在經常出現的『生與福，死與禍』（申三十 15）兩者的選擇之間」（*Yesterday, Today and Tomorrow: Time and History in the Old Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, 1975], 282，見 281-331）。

⁹⁰ Beecher, *Prophets and the Promise*. 377。

⁹¹ 見：高文（Donald E. Gowan）對舊約聖經末世論採取的步驟。他認為舊約聖經末世論的中心在「錫安」，並朝三方面發展：（1）和平在錫安——人類社會的改變；（2）錫安的人民——人的改變；和（3）最高的山——自然的改變（*Eschatology in the Old Testament* [Philadelphia: Fortress, 1986]）。

面。福音書從復活基督的視角呈現耶穌的教導和工作，祂來了是要成全摩西的律法和先知的話語。他們將這些與耶穌對未來的教導——審判，選民，復活，先知盼望中國度的成長和喜樂——相結合。在耶穌基督裡，過去、現在、和未來都聚攏在一塊。

基於對以色列的啟示，隨著聖約的進展（創造、亞伯拉罕、摩西／以色列、大衛），先知的盼望在耶穌的傳道事工裡得了印證。在耶穌裡，未來充滿了希望，因為祂現在坐在天父的右邊。舊約聖經和新約聖經的見證都集中在耶穌身上，透過耶穌，天父要完成祂救贖的計劃（林後一 20）。祂就是眾先知所講論的那一位（羅一 2，十六 26），祂是阿拉法，祂是俄梅戛。

看哪，我必快來！賞罰在我，要照各人所行的報應他。我是阿拉法，我是俄梅戛；我是首先的，我是末後的；我是初，我是終。那些洗淨自己衣服的有福了！可得權柄能到生命樹那裡，也能從門進城。

（啟二十二 12~14）

將焦點放在耶穌身上，並不抹殺舊約聖經律法、先知書與聖卷的恆久有效性。⁹² 恢復眾先知，使之成為神在二十一世紀的發言人，將豐富對基督和使徒信息的理解。他們的信息——主的日子，神的國度，彌賽亞的時代，神百姓的更新，外邦人和以色列民一起有分於救贖，受造之物的轉化——都是神對我們說的話。作為神在現今的話語，舊與新雙重的見證將為我們的教會、傳福音、敬拜、與個人的生活帶來振聾發聵的果效。

神的計劃逐漸開啟

先知的萬花筒，經由不同的角度，透過整個救贖歷史，提供神逐步成就應許的景象，它包括創造與救贖的相關性；成就的幾

⁹² Kaiser, *Toward Rediscovering the Old Testament*, 35-46, 83-100。

個階段的相互滲透 (compenetration)；時間與永恆的重疊；新約的好處延伸到舊約聖經的聖徒。每位先知都見證審判與救恩的存在，見證人在救恩的揭露中的責任，見證雅威在引入救恩的豐盛上的承諾和自由。⁹³（見〈圖 19〉。）

主前與主後

雖然主前與主後之間的不同時常遭到誇大，但卻不容忽視。這些不同可以用下面的字眼來表達：更大的，末世的，和屬靈的。在耶穌裡，當盼望的本質越發清楚時，預言的盼望的應驗更顯真實。這與父在子裡更大的啟示相關，神豐豐富富地住在成為肉身的子裡面（來一 1~2）。在耶穌裡，藉著祂明顯的神蹟、國度的宣告、與復活，末日（新時代）更為接近。復活是新時代（末世）的記號。新時代的另一個記號是聖靈的澆灌。在期待將要臨到的復活、以及末世時代的圓滿成全中，聖靈內住，並服事眾信徒。⁹⁴

眾先知呈現了一種新的視角。他們宣稱神的子民皆被聖靈重生，生活在創造與新造兩個焦點之間。他們生活在這個世界的現實政治與神國度的存在兩者的張力之間。對神的百姓來說，當他們在祝福與審判之中活生生地經歷神的國度時，末世概念經常存在。在現今的世代，世界在神的審判之下，但神的子民卻早已領受他們天父的美善，作為等著他們的榮耀的憑據。在創造與新造的張力之間，他們在信心裡活著，等待救恩的完全。這意味著每件事都是既在主前又在主後。⁹⁵ 這意味著，神在舊約聖經和新約聖經裡所有的作為和啟示都是 *anno Domini*（「我主的年日」），整個救贖進程都是在（基督）臨到之前，也就是說，祂第二次臨到是

⁹³ 見 Donald E. Clements, "Patterns in the Prophetic Canon", in *Canon and Authority* 42-55 這篇富挑戰性的文章。他把主前 722、587、和 538 年的事件視為「催化劑，將預言與政治的現實緊密關連，賦予它們一個『實現的基礎』」（50）。

⁹⁴ W. A. VanGeren, "The Spirit of Restoration," *WTJ* 50 (1988): 81-102。

⁹⁵ 我這措辭受惠於和葛斯特納 (John Gerstner) 的一番討論 (1987 春季)。

高峰的成全時期。這不僅是公平對待整本聖經 (*tota Scriptura*)，⁹⁶ 亦避免一種危險，就是將神在基督第一次降臨中的諸般作為，從三一神參與創造和以色列的歷史中單獨分離出來。(見〈圖 19〉。)

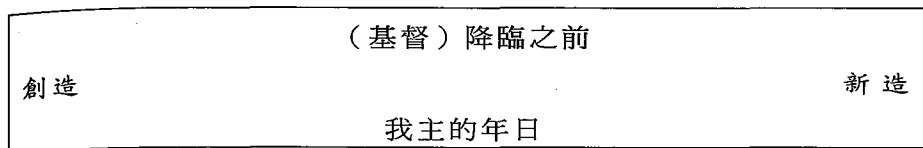


圖 19. 主前與主後

新約聖經見證：在基督裏，神的應許都是真實的，藉此證實先知的指望。⁹⁷ 因此，耶穌是希望的焦點；神所有應許的真實與成就在祂都是是的。眾先知所論到的救恩（彼前一 10~12）全在耶穌基督裏。儘管如此，唯獨天父知道救恩成全的本質、狀態和時候日期（徒一 7）。因為成就是在耶穌基督裏（林後一 20），諸應許全然的應驗是新舊約聖徒眾望所歸的目標。舊約聖經與新約聖經兩者皆見證將要來的救恩，見證耶穌獨一無二的宣告，祂就是道路，藉著它，父神將設立所有的應許和所有的約，包括大衛的統治。⁹⁸

將要來的世代

新約聖經是舊約聖經的應驗，這種假設是離間兩約的關係，

⁹⁶ 蔡爾茲 (B. S. Childs) 如此寫道：「每次尋索去解釋聖經時，都要保持全面的解讀。根據神與祂百姓全部的歷史來研讀某一個人的故事；但反之，也要根據對它各部份的詳細研究，來重新思考某件事或某個人的整體範疇」(“On Reading the Elijah Narratives,” *Int* 34 [1980]: 137)。

⁹⁷ 朗格聶克 (Richard N. Longenecker) 警告我們：不要根據使徒使用舊約聖經的方法，來推演和模仿解讀舊約聖經的原則 (“Who is the prophet talking about?” 8)。

⁹⁸ W. A. VanGemeren, *IHCIP*, 269-97; *idem*, “Perspectives on Continuity,” in *FS Johnson*, 37-62; 范甘麥倫著，《救贖進程》，11-13 頁 = *idem*, *Progress*, 23-27。

因為舊約聖經與新約聖經皆見證將要來的世代（the age to come）。神在埃及、在征服迦南、在大衛—所羅門的時期、在兩個王國、在被擄後時期、在基督裏的作為，為一個更大的應驗，一個更大的救恩，一個更大神國度的建立，創造希望。

神在舊約聖經中的百姓生活在現在和未來的實際的張力之中，在神過去的作為和神未來作為的應許之間。對新約聖經的作者來說亦然，他們盼望那應許成就的世代：救贖的日子（帖前一 10）。⁹⁹「現今的世代」一詞（太十二 32；路二十 34~35；提前四 8）應用到創造與新造之間的生活。用賴德的話說，這世代是「人類在軟弱、朽壞、罪惡和死亡中生存的世代」。¹⁰⁰

「將要來的世代」（路十八 30「來世」，二十 35「那世界」；弗二 7「後來的世代」；來六 5「來世」）是經常存在的，因為我們的天父賜福並保護祂的孩子們，向他們確保新的世代近了（亦即末世論）。現在和未來重疊在一起，而未來勝過現在。非常清楚的，每一個特殊恩典的作為（約，應許，祝福與成就）都是將來世代在現今的實際！

「將要來的世代」一詞關連到先知所謂的「在那日子」，「末後的日子」，「在那些日子」（賽二 2；耶三十三 16；珥二 29）。正當神的百姓等待一個新的時代，「將要來的世代」一詞應用到神盼望的話語上。以賽亞、耶利米、以西結用末世概念的盼望安慰虔敬的餘民，告訴他們：被擄之後，主要開啟一個饒恕、約的更新、恢復的新世代。譬如說，以賽亞將「先前的」與「末後的」（或「新的」）區隔，標示耶路撒冷淪陷、她的百姓被擄之前的時代為「先

⁹⁹ 何克瑪（Anthony A. Hoekema）創造已經開始的末世論（inaugurated eschatology）一詞，但將他的討論限於耶穌基督來臨的各種末世好處實現於今世教會時代（*The Bible and the Future* [Grand Rapids: Eerdmans, 1979], 1；見 1-75）。然而他承認「舊約聖經信徒的信念是十足的末世論」（同上，12）。

¹⁰⁰ 賴德著，馬可人譯，《新約神學》，上冊（台北：華神，1984），46 頁 = Ladd, *TNT*, 48。

前的」，而歸回的過程為「末後的」（賽四十一 4，四十二 9，四十三 19，六十五 17；亞一 4，七 7）。

新舊約的關係共同見證耶穌基督，萬王之王，萬主之主，從而連接在一起。新約聖經福音書、書信和啟示錄的這位耶穌是神榮耀之子，末世的先知，世世代代的希望：「我是大衛的根，又是他的後裔。我是明亮的晨星」（啟二十二 16）。耶穌來引進了完滿的實現，建立了神的國度，成就了神所有的應許（徒三 19~21）。真實、成全和希望全在榮耀的主身上。

在救贖歷史裡，耶穌基督是神計劃啟示的中心。聖經的中心論題是，歷史是神的旨意成就的記載，救贖歷史是神的計劃成就的啟示。在神的兒子成為肉身裏，起初和末了皆有了意義（西一 15~17、19~20）。¹⁰¹

耶穌在救贖歷史的中途來到，保證它終必完成。終結將如神所設計的來到，因為在耶穌裡，祂擔保勝利、救贖、以及解決善惡之間的鬥爭：「祂救了我們脫離黑暗的權勢，把我們遷到祂愛子的國裏；我們在愛子裏得蒙救贖，罪過得以赦免」（西一 13~14）。天父已經指派祂的兒子引進新時代的豐盛，因而希望所有尋求父的，先將自己順服於祂的兒子。但末了將是成就永恆行動的榮耀開端。

複習

本章的釋經學可綜合成下列十二個論題：

1. 經由與受造之物、亞伯拉罕、摩西、和大衛所立之約所證實的，神的應許是彌賽亞——我主——來臨之前和之後，神百姓希望的目標。（見〈圖 20〉。）

2. 諸先知闡述並應用神的應許。舊約聖經先知甚少將預測（predictions）直接應用到他們的時代，或任何國家、人事物。先知信息或可被視為是一些先知言論的拼湊藝術品，而每一預言或

¹⁰¹ 參 Hoekema, *Bible and the Future*, 23-40。

神諭均獨具風格，無法從整本書整全的解讀中抽離出來。¹⁰²(見〈圖 20〉。)

預測採用應許的形式，而應許是神的永恆計劃在時間中的表達。畢奇爾直截了當地說：「每一個應驗了的應許就是一個應驗了的預測，但極其重要的是要把它當成是應許，而不僅僅是預測。」¹⁰³相同地，歐克斯妥比 (Gurdon C. Oxtoby) 寫道：

基督徒實質的立場是成全而非預測……。令人驚奇的不是任何一位先知預言什麼，而是耶穌成全了……。令人讚嘆的是因著基督的緣故，在完滿實現時所發生的一切。歸榮耀給預測，而非給成全，是誤解預言的本質，錯失基督教福音的深遠意義。¹⁰⁴ (見〈圖 20〉。)

盼望：天父的諸應許
焦點：耶穌基督
能力：恢復的靈
整本聖經：舊約聖經與新約聖經
漸進的應驗

父、子與聖靈的參與
連續性與非連續性
救贖歷史裡末世論應驗的一些標記
神的自由無拘
創造與救贖的相互關聯
人類的參與：順服，詮釋，應用

圖 20. 漸進的應驗

¹⁰² John F. A. Sawyer, "A Change of Emphasis in the Study of the Prophets," in *FS Ackroyd*, 240-46。

¹⁰³ Beecher, *Prophets and the Promise*, 376。

¹⁰⁴ Gurdon C. Oxtoby, *Prediction and Fulfillment in the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1966), 119。

3. 先知之言是神給祂在基督之前與之後的百姓希望的話。著重不同的事物，先知們為神拯救的雄偉、以及神的智慧行出諸般的應許作見證。先知言論範圍全然的寬廣，足夠防範過度的單純化。¹⁰⁵ 他們籲請當代的人一起仰望主，求祂照著祂不變的計劃成全祂的應許。當然，張力存在於享受約的應許與成全之間，正如布賴特這樣提醒我們的，

因此，就像古代的以色列，我們必須生活在張力之中。這是恩典與義務之間的張力：供給了我們基督無條件的恩典，我們受邀來信靠祂無條件的應許，以及義務順從這位教會的主宰。¹⁰⁶

耶穌基督，這位救贖歷史的中點，是神的應許應驗希望的焦點。¹⁰⁷ 當我們認識到末世論的語言就是隱喻的語言時，希望的語言就表達出來了。¹⁰⁸ 當我們論到神為祂的百姓所預備的，正如摩西、眾先知、耶穌和祂眾使徒所見證的，我們就不能用眼見的語言。我們必須用異象的語言，那是隱喻的延伸。費爾瑞 (Frederick Ferré) 曾將隱喻的語言定義為人的有限以及神的自由的一種表達。

的確是具有意義的，每一個人都希望：他所採納並視為是他自己的隱喻……並非沒有類似的基礎……。其餘的他僅能當成是一種希望，對知者的有限性的一種經常的提

¹⁰⁵ 桑得斯提醒我們這句格言：「神的話安慰困苦之民，使安舒的受苦」(James A. Sanders, *God Has a Story Too* [Philadelphia: Fortress, 1979], 16-17)。

¹⁰⁶ John Bright, *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-exilic Israel* (Philadelphia: Westminster, 1976), 198。

¹⁰⁷ H. Berkhof, *Christ the Meaning of History*, trans. L. Buurman (Grand Rapids: Baker, 1979)。馮拉德寫道：「不需要特別的釋經方法就可以看出舊約聖經拯救事件整個多元化的運動……正是指向它們在耶穌基督裡的成全」(Von Rad, *OTT* 2: 374)。

¹⁰⁸ G. B. Caird, "The Language of Eschatology," in *The Language and Imagery of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1980), 242-71。

醒……。其餘的……他必須滿足於「交託在神的手中」。¹⁰⁹

先知的盼望包含下列要素：(1) 盼望神在錫安統治，(2) 普世皆認可神的統治和根除偶像敬拜，(3) 神的榮耀與光輝的啟示，(4) 廢除罪惡與暴虐，(5) 尊神的名為聖，在地上建立神的國度，(6) 指望拯救與審判的日子早日到來，以及 (7) 救恩的盼望與眾應許的成全。¹¹⁰

4. 正當應許越發變得具體，敬虔的人越發蒙受其利時，神計劃的落實逐步邁開。這意味著神施予被擄後群體的恩惠大過被擄之前的百姓，同時現今在基督裡的恩惠又大過被擄後的歸回時期。總而言之，我們當切記畢奇爾的警告。

如果有人斷言應許在耶穌基督裡成就，他不應該將那個成就和其餘永恆的成就進展切割。有一長列的成就，這構想並非為了解決困難所提供的一個假設，而是永恆應許主要概念的一部份。¹¹¹

5. 雖然應許是永遠的運作，應驗是漸進的，¹¹² 先知話語的詮釋者必須留心聆聽先知們，因為他們是神時空的見證人。先知的言論是神在特定的文化與歷史背景下，向祂的百姓所講的話。而研究神的話是邀請我們從另一歷史背景來傾聽先知的談論。談論的形式儘管不同，但基本上可分成審判的神諭和拯救的神諭。作為先知談論的形式，神諭是對著活生生、生活在歷史背景裡的百

¹⁰⁹ Frederick Ferre, "Metaphors, Models, and Religion," *Soundings* 51 (1968): 327-45. Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress, 1982), 1-66。

¹¹⁰ Moshe Weinfeld, "The Day of the Lord: Aspirations for the Kingdom of God in the Bible and Jewish Liturgy," *SH* 31 (1986): 349-55。見：第 8 課，「耶和華的日子」部分（319 頁起）。

¹¹¹ Beecher, *Prophets and the Promise*, 377。

¹¹² 同上，130。

姓傳講的。這歷史的背景有兩個層次。第一，以利亞在何烈山上控訴以色列民，標誌著審判信息明顯的開始，所有的先知在其中擔任約的控訴者。第二，被擄後的新時代標誌著淨化、更新和末世的時代。

6. 先知們持續地請求神的百姓對神的新作為敞開，並根據新的作為來重新評估舊作為。以桑得斯所謂「先知批判性釋經」(the hermeneutic of prophetic critique) 的方式來看待世界。¹¹³ 先知信息一致地對人為的結構和團體提出嚴厲的警告，特別是宗教的結構和團體。人的權勢與聖靈的能力抗爭時，往往導致人的捆綁，因為神的靈是自由的。那些真正得到釋放的人經歷末日 (eschaton)。然而，那些在基督之前與之後忠信的人，他們活在現今救恩的現實、以及神的諸應許在基督裡榮耀而永恆成就的張力裡。¹¹⁴

7. 基督的工作延續了神在舊約聖經的工作，但中斷了人的宗教結構。基督的臨在標誌著救贖歷史的轉捩點。榮耀神的兒子成為肉身來到世間，使末日益發浮現。舊新之間的區分可藉不同的著眼點來解釋：國家與普世，物資與屬靈，預表與對範 (antitype)，預示與實際，應許與應驗。因此，只要我們還等待普世的、屬靈的、與真實的實現，我們也是活在應許的指望之中，寄望耶穌就是那位成全神諸應許的。

新約聖經著重屬靈方面，可以理解為源於一種情況，即人們沉浸在他們肉體存在的思想，神的計劃在宏偉的彌賽亞時代在物質方面的成就。¹¹⁵ 儘管如此，我們的主的確提到應許在實質與物

¹¹³ Sanders, *God Has a Story Too*, 15。

¹¹⁴ 耶穌的神學中的張力，參 I. H. Marshall, *Eschatology and the Parables* (London: Tyndale, 1963); Raymond E. Brown, "The Pater Noster as an Eschatological Prayer," in *New Testament Essays* (Garden City: Doubleday, 1968), 275-320; 保羅的神學中的張力，見 Geerhardus Vos, *Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961); Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)。

¹¹⁵ Bruce K. Waltke, "Kingdom Promises as Spiritual," in *FS Johnson*, 263-87; 亦參

質上成就，祂曾說，「溫柔的人有福了，因為他們必承受地土」（太五 5；參：詩三十七 11；羅四 13）。因此，要小心，不要將奧古斯丁的「舊約在新約彰，新約在舊約藏」這句話一般化為釋經學。他的論點是這樣：因為新約聖經顯露出舊約聖經裡的祭物和禮儀是我們主事工的一些預表、影兒、和記號，新約聖經的啟示淹蓋了舊約聖經的啟示。

戴維得森代表這群根據新約聖經來讀先知書的人：「他們曾經指向的那個事物正在臨到，他們自己如今卻已被撇在後面。」¹¹⁶ 這種釋經法假定：新約聖經觸及舊約聖經所關注的所有議題，新約聖經學者大致同意其意義（其實不然），而現在就是成全的時候。這種將新舊約分割的危險，在於把注意力從耶穌基督這位成全者轉移到新約聖經是舊約聖經的成全，從勤奮的教會（church industrious）轉移到得勝的教會，從期待我主的降臨轉移到耶穌地上和現今事工的榮耀。

8. 將先知的言語視為整本聖經的一部分來詮釋，並非僅是有此傾向者的選項，而是耶穌基督教會所必須的。真正的門徒職分要求基督的門徒熱切渴慕以色列得安慰，渴慕萬物得復興。柯百垂（Kirkpatrick）寫道，眾先知們的「重要思路」，在基督裡，「以一種全新的結合，新鮮活力的泉湧，世界更大的指望」，全部聚集在一起。¹¹⁷ 這意味著，在我主的降臨和使徒的使命裡，先知的信息產生了變化。但在救贖進程中前進，僅僅加強了先知們從「舊」變成「新」，也就是說，「這並非是成全和耗盡，而是成全和發光。」¹¹⁸

這種全新結合眾先知、我們的主、和眾使徒多方的教導，激發了聖經讀者更大的希望，熱切渴慕我主的降臨，惟有祂是真實

Walter C. Kaiser, Jr., "Kingdom Promises as Spiritual and National," in *FS Johnson*, 289-307.

¹¹⁶ Davidson, *Old Testament Prophecy*, 496.

¹¹⁷ Kirkpatrick, *The Doctrine of the Prophets* (London: Macmillan, 1917), 528-29.

¹¹⁸ 同上，529。

的，祂是主，成就神偉大的救贖計劃。新約聖經證實了末世盼望的地位，巴瑞特（C. K. Barrett）如此說道，

神曾經為我們行過許多大事，如今仍然有許多更大的事要做，祂是未來和過去的神，在新約聖經的末世論裏，為這種信念添加了同樣強而有力的信念，那就是：過去和未來，神從來不受任何限制，祂一向都是自由的，決斷地，開啟地，在歷史的中途，如同在歷史的終結；或者，換句話說，歷史的結局已經開始了，神獨特而決定性的作為也伴隨著它，不僅宣告祂自己的屬性，也宣告所有歷史的意義。¹¹⁹

9. 神的自由要求我們：詮釋先知之言時，連同我主與祂使徒的教導，都必須以最大的謙恭為之。雖然主已啟示祂的救贖計劃，祂卻沒有賜給祂的百姓一個詮釋這計劃之揭露或進展的藍圖。托倫斯極其迫切地警告我們：千萬不要像算術般來看待聖經，

然而，沒有一個形式或釋經學的方法，可以根據過去已經揭曉的，來期待未來的揭露，正是因為同樣的原因，也就是說，聖經的陳述所意指的遠超過它所能表達的。神終極的真理超越了它們自己所指的，是祂無限的智能和自由，穿越了我們推測的算計，不斷以令人意想不到的方式顯露祂自己。¹²⁰

10. 對神的自由，合宜的回應是效法基督，包括對神國度一顆飢渴慕義的心，為祂的國度和榮耀發熱心。¹²¹ 救贖神學可能有被

¹¹⁹ C. K. Barrett, "New Testament Eschatology," *SJT* 6 (1953): 240 (強調字體為筆者標明)。

¹²⁰ Torrance, *Reality and Evangelical Theology*, 144。

¹²¹ 見：貝克（Robert Becker）在加爾文神學院（Calvin Theological Seminary）就職

減縮到現今、而不再渴慕將來的世代的危險。但是創造架構裡救贖的脈絡，加深了疏離中的創造與全備救贖的應許之間的張力。因此，將受造世界合宜地視為神運作的領域，將導致渴慕一種秩序的恢復。神的這個世界的新秩序將帶來和諧、神的統治、和神百姓無窮的快樂。因此，席密德（Schmid）提議將所有的神學視為創造神學的一種表達：「所有的神學都是創造神學，甚而當它並沒有明顯地談到創造，但談及信心、稱義、神掌權、或無論什麼的，只要它如此行是和世界有關的。只要它做出任何負責任的宣稱，都必須如此。」¹²²

11. 神已經啟示祂創造救贖計劃的一些面向（aspects），但不是全面性的知識。在耶穌基督裡，祂已進一步地證實祂普世性拯救的承諾（約三 16）。儘管所有應許都在耶穌基督裡終歸於一，我們卻不知道所有的應許要如何成就，因為神是自由的。神的自由和人詮釋系統的失敗，都應該時常提醒我們，不要將榮耀的未來絕對化、原則化、或系統化，成為一個龐大的策劃。所以，馮拉德寫道，「在歷史上，神的能力是完全的……。但是神在歷史上的至高無上主權卻是隱藏的；它譏諷世人最靈巧、最深奧的標準，用測不透的謎語與世人對抗……。為了祂偉大的未來，神正在動員歷史。」¹²³ 這也意味著：那些否認以色列民族在神旨意裡的地位的人、和那些詳細執行這計劃的人，都犯了玩弄神的罪。畢奇爾提醒我們，因為應許是永恆地運作，而我們尚未來到永恆的終

演說中所強調的，“The Redemptive Focus of the Kingdom of God,” *CTJ* 14 (1979): 154-86。

¹²² H. H. Schmid, “Creation, Righteousness, and Salvation: ‘Creation Theology’ as a Broad Horizon of Biblical Theology,” in *Creation in the Old Testament*, ed. Bernard W. Anderson (Philadelphia: Fortress, 1984), 115, 見 102-17; 亦見 William J. Dumbrell, *The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1985), 196 的系統表述。

¹²³ Gerhard von Rad, *God at Work in Israel*, trans. John H. Marks (Nashville: Abingdon, 1980), 167。

點，我們「沒有資格說應許是否在此特別的關鍵時刻與成全相稱」。¹²⁴ 布賴特廣義地給予末世論正確的定義，即信靠這位將要成全所有應許的主。¹²⁵

12. 先知的信息影響了聖經指望的範圍和對這指望的適切回應。¹²⁶ 透過神漸進的啟示（被擄前，被擄期間，被擄後；在基督裡，和使徒時期），有一個固定的因素，它的重要性隨著神的作為在救贖歷史裡遞增而增加。〈圖 21〉為我們勾勒了這一點：

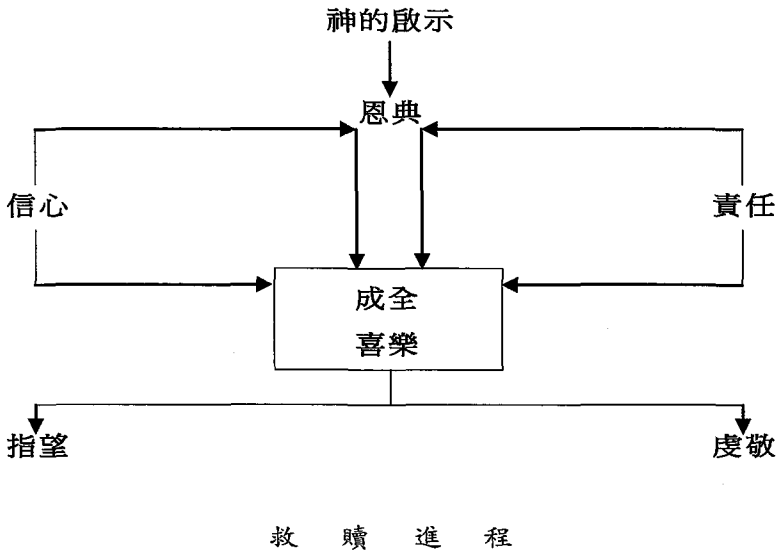


圖 21. 啟示與救贖

啟示越大，恩典就越大；恩典越大，信心就越大；信心越大，責任就越大；責任越大，成全就越大；成全越大，喜樂就越大；

¹²⁴ Beecher, *Prophets and the Promise*, 413。

¹²⁵ John Bright, *Covenant and Promise*, 47。

¹²⁶ 參 David A. Hubbard, "Hope in the Old Testament," *TB* 34 (1983): 33-59 對舊約聖經中的盼望所做透徹的分析。

喜樂越大，盼望就越大；盼望越大，渴望虔敬的心就越大。

先知信息的範圍有別於它的週邊。週邊，亦即外圍，是關乎神的啟示，祂完全自主行事，自由地建立祂的國度，不在乎世人怎樣反應。祂是信實的，向歷世歷代屬祂的百姓保證，祂救贖的工作必將有結果，祂的行動有一個目的，而此目的隱藏在祂隱密的訓誨裏。神的計劃要求虔敬的群體有所回應，這回應必須與所給予的啟示等量齊觀。因此，範圍隨著雅威的啟示與作為成比例擴張。

問題與議題

1. 定義：調適力，將要來的世代，釋經學，隱喻，審判的神諭，拯救的神諭，穩定性。
2. 聖靈期待先知預言的詮釋者應有什麼樣的態度？
3. 詮釋的「成分」(ingredients)是什麼？
4. 先知的預言如何置身在一個文化—歷史的背景裡？
5. 在啟示的時刻，先知是否具有意識？
6. 我們假設先知主要是一個大演說家，或是作家，這與我們對待先知文學的態度有何不同？
7. 在瞭解先知上，文學分析的地位是什麼？
8. 在不同的歷史環境裡，一部先知書的正典功能如何轉移？
9. 請解釋正典功能、穩定性、調適力、與釋經學之間相互的關聯。
10. 穩定性與調適力具有些什麼危險？為什麼存在詮釋裏的張力是一正面的成分？
11. 四個約指的是什麼？請解釋它們與被擄後時期聖約更新的應許之間的關聯。
12. 請解釋創造與救贖間相互的關係如何將神的百姓排拒在封閉的釋經學體系之外。
13. 關注被擄後時代神的作為如何會影響到舊約聖經與新約聖經之間的關係？
14. 預言的末世論是什麼？請與救贖的漸進揭示相關聯。



P a r t 2

小先知書 的信息



The Message of the
Minor Prophets

第二部份引言

我們要探討小先知書（何西阿書至瑪拉基書），以此開始研讀先知之言。小先知書（Minor Prophets）一詞是根據神諭寫作篇幅的多寡來決定。篇幅相對較少的書卷有一個好處，這些先知們的信息能幫助我們深入探索先知文學許多複雜的特色、意象、與主題。

為要達到這個目的，我們將從它們的正典順序、歷史背景來思考這些著作。我們也會留意每卷書一些獨特的文學特徵和主旨。這真叫人蠢蠢欲動，想要思考許多不同的主題，但我還是選擇挑選一些與整體先知豐富多樣之信息有關的主題來探討（參：第 8 課，〈先知書主題綜覽〉）。

先知們的獨特貢獻與歷史和正典的情況有關。所謂歷史的，我的意思是指先知述說神警告、審判、勸誡和希望之言的時代與文化背景。小先知們將我們帶回到主前 760 年至主前第五世紀。他們宣告大馬士革（主前 732 年）、撒瑪利亞（主前 722 年）、尼尼微（主前 612 年）、耶路撒冷（主前 586 年），以及當時諸王國（亞蘭、以色列、亞述、猶大等國）的終結。正典的層面則涉及彙集、書寫、傳遞先知講論的過程，讓另一個世代的人將這些聖言當作被神的靈所感的、神的話來讀。一位歷經了世世代代的神，向許許多多的先知說話。意即正當我們追想先知主題的多元性的同時，先知之言揭示一種意味深長的一致性。從聖約和神的應許的詮釋與再詮釋，我們可以找到一些合一的要素。¹（見〈表 5〉。）

我不打算把這些主題系統化。但無論如何，願前三課所訂的

¹ 舒茲 (Samuel J. Schultz) 給他論先知書的作品一個副標題，反映出這個統一的主題：《先知今語：愛的律法——以色列宗教的精髓》(*The Prophets Speak: Law of Love — the Essence of Israel's Religion* [New York: Harper & Row, 1968])。華德·凱瑟 (Walter C. Kaiser, Jr.) 也在他劃時代的著作《舊約神學探討》(*TOTT*) 中綜合了眾先知們的應許。

步驟能鼓勵學習預言的人，越發加緊研讀先知獨特的信息，將他們的預言與彼此、並與主和使徒們的信息相關連。

先知	歷史背景 (時間)		正典背景 (書卷)	信息
何西阿	750	以色列	猶大	雅威在祂的愛中是聖潔的
約珥	425	蝗蟲之災	餘民	神的靈是全然恢復的憑據
阿摩司	760	以色列	猶大	耶和華的日子：悲淒與恢復
俄巴底亞	580	被擄	被擄的／被 擄後的	這世界的國將成為主的國
約拿	700	尼尼微的敗壞	被擄的／被 擄後的	主的自由
彌迦	725	以色列／猶大	猶大	神和彌賽亞的國度
那鴻	630	尼尼微	猶大	雅威是神聖的戰士
哈巴谷	605	巴比倫的興起	猶大	雅威的公義和信心的得勝
西番雅	630	約西亞的改革	猶大	耶和華的日子：報復，淨化與 恢復
哈該	520	新的時代	餘民	現在是成全的日子
撒迦利亞	520	新的時代	餘民	錫安榮耀的異象
瑪拉基	460	無動於衷	餘民	雅威愛 <i>s^egullâ</i>

表 5. 小先知書

4

何西阿書，約珥書， 和阿摩司書

**何西阿書：雅威的愛
何西阿和他的時代
文學形式與結構**

文學形式
結構

何西阿書的信息

妓女以色列
雅威的審判
悔改與餘民
雅威之愛的深邃與奧祕
恢復的指望
 神的新子民
 諸約的更新
 新的領袖
結論

約珥書：耶和華的日子與恢復的靈

**約珥和他的時代
文學形式與結構**

文學形式
結構

約珥書的信息

耶和華的日子
今天就是拯救的日子
恢復的靈
靈的大眾化 (democratization)

**阿摩司書：雅威是悲淒與恢復的創作者
阿摩司和他的時代
文學形式與結構**

文學形式
結構

阿摩司書的信息

雅威的顯現
審判已確定
耶和華的日子
主的自由
餘民
約的更新

複習

何西阿書：雅威的愛

何西阿和他的時代

何西阿是北方王國最後幾位先知中的一位，¹ 他在一個富饒、繁華、充滿投機與算計的時代成長，在這時期，有錢有勢的人伺機而動，極盡奢華之能事。何西阿在一群安逸、自我放縱、離教叛道的百姓中作神的使者（主前 753 年）。他深具使命感，認同先知的傳統，感受救贖歷史的地位。從他對地理的引證得知，何西阿對北國的歷史和地理相當熟悉。²

何西阿是以色列最後一代為神發言的人。他宣告且目睹耶戶王朝的潰亡（一 4）。他譴責以色列宮庭的陰險、政治野心、在政治上圖謀生存。政治本身帶來陰謀、詭詐、和混亂，對外則以躋身國際強權、為爭奪「世界霸主」而弄得焦頭爛額。他呼籲他們對雅威絕對忠心，放棄現實政治（十四 2~3）。他確實是「以色列那邊的使者，更重要的，他是以色列神的使者，也必須為神這邊作見證」。³

同一時期，猶大王烏西雅（主前 792-740 年）與以色列王耶羅波安二世（主前 793-753 年）的統治，在繁華與和平上堪與大衛王、

¹ 本書的題詞清楚地表明了何西阿的時代背景：「當烏西雅〔主前 792-740 年〕、約坦〔主前 750-731 年〕、亞哈斯〔主前 735-715 年〕、希西家〔主前 729-686 年〕作猶大王，約阿施的兒子耶羅波安〔亦即耶羅波安二世，主前 793-753 年〕作以色列王的時候，耶和華的話臨到備利的兒子何西阿。」威爾森從題詞推斷，何西阿「與以法蓮的先知傳統有關」（Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* [Philadelphia: Fortress, 1980], 226-27）。

² 撒瑪利亞（七 1，八 5~6，十 5、7，十三 16），示劍（六 9），伯特利（四 15，五 8，十 5，十二 4），吉甲（四 15，九 15，十二 11），亞割谷（二 15），基列（六 8，十二 11），埃及（八 13，九 3，十一 11），亞述（五 13，七 11，八 9，九 3，十 6，十一 5、11，十二 1，十四 3），和他泊（五 1）。

³ Hans Walter Wolff, *Hosea, Hermeneia* (Philadelphia: Fortress, 1974), xxi。

所羅門王的「黃金時代」相比（參：二 4~17）。⁴ 以色列成功地從亞蘭人手中收復失土（王下十四 25）。貿易和商業昌盛。撒瑪利亞的政治家與商人的生活水平提昇了，但工人、農民卻飽受貧窮、飢餓與壓制之苦。以色列從裡面腐敗了。

以色列也變得驕傲，經濟的進步讓她更加自信。社會的結構激發上層階級權勢貪婪、自我放縱、公義腐化、生活奢侈、和社會合一的退化。富有者對窮人冷漠，毫無責任意識。當富人與窮人之間的差距不幸拉大時，窮人降低到了奴隸的水平，而上流階層的人則裝腔作勢，過一種奢華的生活方式。⁵

繁榮帶來某種程度、前所未有的文化腐化。過度追求政治權力，使得以色列向外來文化的影響敞開，包括傷風敗俗、異教邪淫和暴飲狂歡（四 10~13）的迦南巴力崇拜（二 7、17，十一 2）。神妓（sacred prostitution）猖獗（摩二 7~8）。在但和伯特利殿堂裡看到摩西的信仰被倒置濫用。

以色列的宗教是融合體，適應古近東一帶文化的變遷。它繼續多樣化的獻祭、捐輸和十一奉獻（八 11、13，九 4，十 1；摩五 22），並且適應亞述人的宗教表達（摩五 16）。⁶ 廟堂人山人海，信徒參與異教色情離奇的宗教儀式。他們的祭司和百姓一樣荒誕不經（四 4~9，五 1，六 9）。這些行徑導致以色列作為神百姓存在本質迅速的退化。以色列人對雅威作出膚淺的承諾，構成了對國家和整個社會真正的威脅。

何西阿用神的話語服事那些仍然享受經濟繁榮的好處，但國家即將遭遇連串急難的百姓（七 7，八 4）。他宣告：以色列的保

⁴ 這一期間之概覽，請閱 Merrill, *History*, 373-77。

⁵ Shalom M. Paul, "Amos iii 15 — Winter and Summer Mansions," *VT* 28 (1978): 358-60。

⁶ Morton Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974), 104。

障以及與外國勢力的結盟，終將導致毀滅。⁷

何西阿在主前 753 年之前不久，藉宣告雅威對耶戶王朝的審判開始他的事工（一 4）。一代之內，以色列的國勢、經濟和文化優勢、國際威望都消滅了。⁸ 以色列歷經內在的顛沛，撒瑪利亞的政治迅速改變（七 7，八 4）。沙龍（主前 752 年）作王一個月（王下十五 8~15）就為米拿現所殺，米拿現作以色列王十年（主前 752-742 年）。米拿現藉著向亞述王提革拉毘列色三世（主前 745-727 年）進貢來堅定國位（19 節）。比加轄繼承了他，但被他的將軍比加謀殺（25 節）。

比加（主前 740-732 年）與亞蘭王（利汛）形成政治聯盟。之後，猶大王亞哈斯拒絕參加聯盟，他們一起聯合攻打亞哈斯。因著亞哈斯的鼓動，亞述進入敘利—以法蓮地（Syro-Ephraimite）攻打亞蘭，將居民擄去，化廬舍為廢墟，並於主前 732 年將軍事控制延伸至以色列內部（王下十五 29；何五 8~11）。⁹ 亞述王提革拉毘列色三世立何細亞作以色列王（主前 732 年）（五 13~14，七 8~9，八 9~10），並給予以色列相當的自主。此外，何細亞與埃及政治結盟，他的野心遂與亞述的利益起了衝突（王下十七 4；何五 13，七 11，九 3，十一 5，十二 1）。亞述的回應是撒幔以色列五世下來圍困撒瑪利亞城，攻下撒瑪利亞，擄走其中的居民。¹⁰（見〈表 6〉。）

⁷ J. A. Soggin, "Hosea und die Aussenpolitik Israels," in *FS Fohrer*, 131-36。

⁸ 見 Merrill, *History*, 391-401。

⁹ 注意舒特（Wolfgang Schütte）的推斷：五章 8 節~第六章 6 節係亞蘭—以色列聯軍攻打期間，來自一位猶大的領袖（"Eine originale Stimme aus dem syrisch-ephraimitischen Krieg: Zu Hos 5, 8-66," *ZAW* 99 [1987]: 406-8）。

¹⁰ 見 Cogan, *Imperialism and Religion*, 97-110。

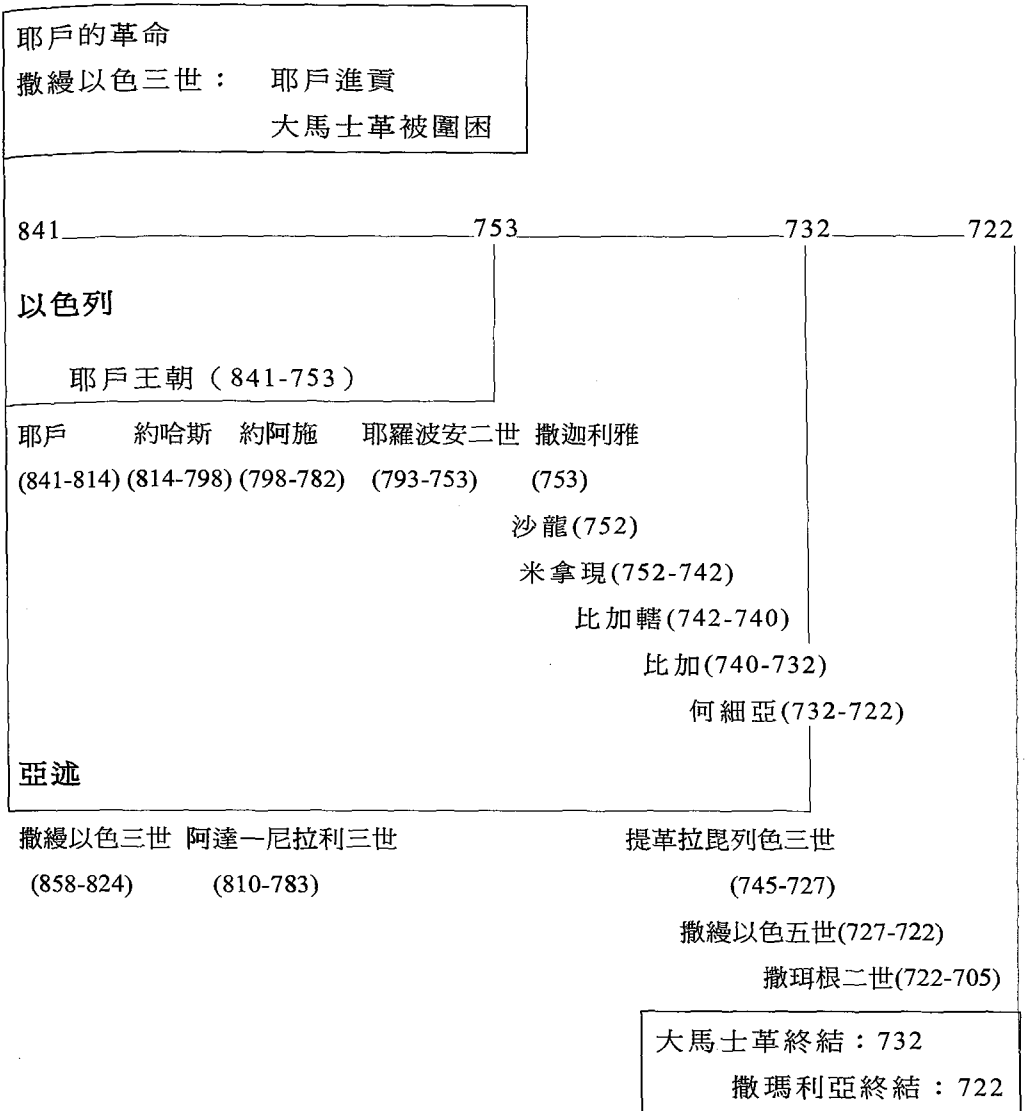


表 6. 以色列末後的日子

何西阿與歌篋的關係最能反映神與以色列之間的互動。她的不貞代表以色列的叛逆，藉她的孩子們道出雅威的審判，何西阿心甘情願重新娶回歌篋，描述了雅威對以色列的愛。儘管歌篋對

他不忠，他仍然願意去接受因接納她所遭受的嘲笑和羞辱。何西阿將他婚姻生活的細節曝光，令全以色列人對歌篾的淫行、以及何西阿對犯淫亂妻子的愛驚駭不已。然而，他對歌篾的愛，正象徵著雅威對叛道的以色列民深深的愛。這婚姻的比喻讓人洞見先知的心理狀態。他在婚姻上受到極大的折磨，也遭到當時人們對他的批評和排斥。

文學形式與結構

文學形式¹¹

作為神的大使，何西阿為神說話（十二 9，十三 4），反對百姓（法律訴訟或爭執，二 2，四 1，十二 2）。¹² 他顯然熟悉先知的傳統¹³ 與智慧的傳統（十四 9）。某些神諭具獨特的「神聖言語」（譬如，在某些地方，「雅威以第一人稱說話」），而有些則是「先知言語」的套語（第三人稱）。¹⁴ 何西阿書獨特的先知形式是 *rîb*（「律法的爭執」[*legal disputation*]），帶著悲嘆、要脅、和指控（四 6~7，五 11，七 8~9，八 1~14）；勸誡（二 2~3，四 15，八 5，十四 1~2）；教導的形式（二 21~22，五 1，八 7）；訓誡（六 6）；¹⁵ 和拯救神諭（十四 5~9）。¹⁶ 他的風格是活潑的，非常適應北國的生活環境，正如沃爾芙（Wolff）所評論的，「何西阿的聽眾一定被他所使用的許多隱喻打動。原則上他並沒有忽略生活的

¹¹ 本書一直是縝密研究和鑑別學評估的對象。參 Harrison, *IOT*, 861-68, 868-73; Childs, *IOTS*, 374-77。

¹² 布司（Buss）推斷先知的言論與神的話「並非各自獨立存在、可以區分的文體類別，它們是行文風格的要素，或者並不一定是嚴謹的要素」（*The Prophetic Word of Hosea: A Morphological Study*, BZAW 11 [Berlin: Töpelmann, 1969], 65）。

¹³ 同上，79。

¹⁴ Wolff, *Hosea*, xxiii。

¹⁵ 同上，xxiii-xxiv。

¹⁶ 文學形式的進一步分析，參 W. Brueggemann, *Tradition for Crisis* (Richmond: John Knox, 1968), 55-90; Buss, *Prophetic Word*。

任何層面，但動植物世界和家庭生活的圖像明顯佔據顯著的地位。」¹⁷ 他的文學形式使用了箴言、平行 (parallelism)、標題字 (catchword)、反諷 (irony)、明喻 (similes)、隱喻 (metaphors)、重複 (repetition)、半諧音 (assonance)、與文字遊戲 (wordplays)。¹⁸

何西阿對北國的預言後來被記載下來，收集成冊。撒瑪利亞淪陷之後，猶大虔敬的團體將預言的信息應用到他們自己身上，並且將先知的傳統以書寫的方式保存下來。¹⁹ 當然，正典功能和歷史背景的改變必然帶來解讀和應用的改變，例如何西阿譴責以色列參與淫行敬拜、異教文化、現實政治、順應潮流、遠離神。這也意味著何西阿婚姻的比喻之預表意義亦廣泛應用到神的百姓。總而言之，何西阿呼籲每一個新的世代，根據神的啟示來評估自己的言行 (十四 9)。何西阿是神差派到以色列的先知，他的寫作也同樣向猶大說話 (一 7、11，四 15，五 5、10、13，六 4、11，十一 12，十二 2)，向所有被納入恩典之約裡的人說話。何西阿正典的功能超越撒瑪利亞的淪亡 (主前 722 年)，來到南國，來到被擄後的年代，也來到耶穌基督的教會。

結構²⁰

A. 題詞

B. 第一部份：雅威和以色列 (一 2~三 5)

¹⁷ Wolff, *Hosea*, xxiv.

¹⁸ 見 Buss, *Prophetic Word*, 38-50; Wolff, *Hosea*, xxiv. Karol Nandrasky, "Die Anschauungsweise und die Logik in der metaphorischen Ausdrucksweise des Propheten Hosea," *LB* 54 (1983): 61-95, 對何西阿隱喻的使用頗具貢獻。

¹⁹ 見 Grace I. Emerson, *Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective*, JSOTSS 28 (Sheffield: JSOT, 1984); Mays, *Hosea*, OTL (Philadelphia: Westminster, 1969), 5.

²⁰ 三重結構的討論 (一~三章，四~十一章，十二~十四章)，見 Buss, *Prophetic Word*, 31-37。不同的分析、但相似的結論，見 David B. Wyrzten, "The Theological Center of the Book of Hosea," *BibSac* 141 (1984): 315-29。何西阿盼望的信息，見 Philip J. King, "Hosea's Message of Hope," *BTB* 12 (1982): 91-95。

1. 何西阿與歌篋的婚姻（一 2~二 1）
2. 審判與希望（二 2~23）
3. 何西阿和他的妻子：恢復（三 1~5）
- C. 第二部份：先知的十四篇講論（四 1~十四 8）
 1. *Rîb*（「法律訴訟」）控訴缺乏摩西律法（Torah）知識的以色列人（四 1~19）
 2. 審判（*mišpāt*）祭司、君王和百姓（五 1~15）
 3. 警告務實的悔改（pragmatic repentance）（六 1~11）
 4. 控訴君王和領袖的案件（七 1~16）
 5. 控訴自我依賴的以色列的案件（八 1~14）
 6. 控訴異教的以色列的案件（九 1~9）
 7. 控訴不忠的以法蓮的案件（九 10~17）
 8. 撒瑪利亞的淪陷（十 1~8）
 9. 以色列的淪亡出於常久的背道（十 9~15）
 10. 雅威對以色列的愛（十一 1~11）
 11. 以色列歷史悠久的背叛（十一 12~十二 14）
 12. 以法蓮的無助（十三 1~11）
 13. 以法蓮的淪亡和雅威應許救贖（十三 12~16）
 14. 呼籲悔改與應許恢復（十四 1~8）
- D. 結語（十四 9）

何西阿書的信息

儘管以色列的罪案確鑿，審判逼近，何西阿莊重地展現和陳述神的恩典和愛。這個信息論及叛逆的百姓，雅威的管教、醫治、和恢復，對任何一個世代神的百姓來說，都是適切的。

妓女以色列

這些百姓是主所賜福的，卻背叛了他們的創造者和救贖主。

這些民照我所賜的食物得了飽足；

既得飽足，心就高傲，

忘記了我。

（十三 6；亦見：五 5，七 10）

這主題戲劇性地用婚姻的比喻描繪出來。神命令何西阿去娶歌篋。這裡不很清楚歌篋是不是一名（廟宇）妓女，或僅僅是一個有不貞潔傾向的婦人。²¹ 歌篋的象徵意義在於她扮演嘲弄以色列的角色，為了文化身分的目的，²² 以色列變得越發依賴迦南淫亂的異教敬拜。²³ 何西阿和歌篋生出來的孩子——耶斯列（「流血」），羅阿米（「非我民」），和羅路哈瑪（「不蒙憐憫」）²⁴——象徵雅威對王（耶斯列）和對百姓（羅路哈瑪和羅阿米）的忿怒與審判。

以色列藉一種自我陶醉的生活方式，作賤了恩典、約、她與雅威立約的獨特關係。她從列國學會了凡事都有代價，而她將對雅威的忠誠交換成繁榮、勢力、和性的神。以色列選擇了另類的生活方式，它鼓勵貪婪、激情、富有，生活步伐快速，罔顧人道，對神冷漠。以色列不再有被神聖啟示所塑造、抗衡文化的特質。²⁵

²¹ 對一些不同觀點的討論，請參 Leon J. Wood, "Hosea," *EBC* 7: 164-66；賴桑著，馬傑偉譯，《舊約綜覽》（香港：種籽，1988），435 頁 = LaSor, *OTS*, 335-36；A. S. van der Woude, "Three Classical Prophets: Amos, Hosea, and Micah," *FS Ackroyd*, 45-46。歷史的探討，見 Stephan Bitter, *Die Ehe des Propheten Hosea: Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975) 精彩的研究；亦參 E. Ball, "Hosea," *ISBE* 2: 762-64。

²² 迦南人的宗教鼓勵淫蕩與感官的惡習，主早已警戒他們（利十八 27~29；申七 1~6）。巴力和其他一夥的神明則應許在生活的每個層面多產、福氣和繁榮。然而，雅威提供給以色列更好的。當她單單敬拜祂時，祂應許在生活每一方面賜福給以色列（申七 12~14，八 6~9，十一 13~15）。

²³ 見 P. A. Kruger, "Israel, the Harlot (Hos. 2: 4-9)," *JNSL* 11 (1983): 107-16。

²⁴ 象徵主義 (symbolism) 的研討，參 Dianne Bergant, "Symbolic Names in Hosea," *TBT* 20 (1982): 159-60。

²⁵ 李文森 (Jon D. Levenson) 評論說：先知強調聖約，這暗示「全然排斥現實政治」(*Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible* [Minneapolis: Winston Press, 1985],

雅威給了以色列生命（「良善的」，八 3；見：1 節），但她卻漠視啟示，以為與她毫無關涉（12 節）。（見〈圖 22〉。）

神的百姓順應列邦的作為（現實政治）。他們被列國物質的成就引誘，志在藉著過度生產、進出口、政治聯盟與文化交流為以色列搏得一席之地。

他們投奔亞述，
如同獨行的野驢。
以法蓮賄買朋黨。
（八 9）

先知不斷譴責百姓放棄對雅威至高的忠誠，致力於國家、經濟和社會利益的偶像崇拜（四 1~2，十二 8，十三 2）。他們吃的、喝的，全靠他們的社會結構，而他們的社會結構，全靠他們的本事和與鄰國保持和諧的關係。眾祭司、君王、領袖們已將神的百姓從神領往融合主義（syncretism）、文化侵略、現實政治裡。

百姓非常迷信。他們拜神的場所遍佈各地，到處祭拜，想要討好神明。「以法蓮增添祭壇取罪，因此祭壇使他犯罪」（八 11）。在供奉祭牲的時候，百姓沒有意識到他們並不蒙神或良心的喜悅（九 4~5）。他們陶醉在宗教的狂熱裡，而宗教成為他們絆跌的緣由（四 1~19）。

以色列變成像似一棵「茂盛的葡萄樹」，主期待得著愛、委身和公義，但以色列反而生出了歷史悠久的不貞、壓迫和不公，導致異教信仰（十 1）。他們雖然知道雅威，但卻不認識祂（八 2）。主找尋誠實、良善、和「認識」（*da'at*）神（四 1），卻徒勞無功。因為他們不「認識」祂，雅威不悅納他們的祭物（八 13），挑戰虔敬的人去分辨，培養一種智慧的精神：「我喜愛良善（*hesed*），不喜愛祭祀；喜愛認識（*da'at*）神，勝於燔祭！」（六 6）。順服（*da'at*，

72）。

《猶太聖經》；《和合本》作「認識」) 與「有行動的愛」(*hesed*；《和合本》小字作「憐恤」) 是不可或缺的聖約關係，也就是夫妻忠貞的基本要素。²⁶

正當他們陶醉在文化、物質、和政治上的成就之時，他們已經陷入列國物質主義的圈套。以色列百姓竟矇然不知，他們距政治、軍事、社會和宗教的災難是何等的近（八 1~11）。

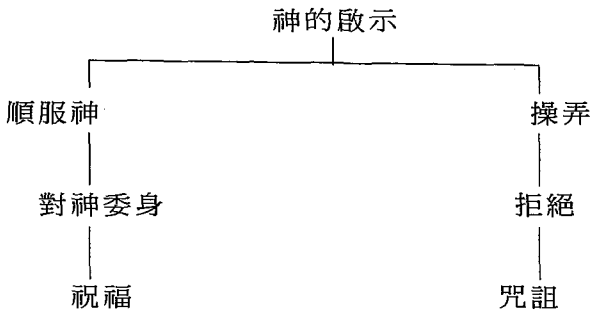


圖 22. 回應神的啟示

雅威的審判

以色列必須醒悟過來，但要如何醒悟呢？²⁷ 何西阿將她比喻為妓女（一~三章），一頭倔強的母牛（四 16，十 11），一隻愚蠢無知的鴿子（七 11~12；見：九 11），甘露（十三 3）和糠粃（十三 3）。她不可靠，毫無價值，反叛，自高自大。雅威為以色列的

²⁶ Else Kragelund Holt, "d'at 'lthym und hsd im Buche Hosea," *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1 (1987): 87-103. 柯奇將 *da'at* 定義為「一種具感情和同情意涵與實際果效的認知，只有在個人緊密與所認識的群體建立關係時，才有可能產生這樣的結果」(Koch, *Prophets* 1: 91)。參 Katherine D. Sakenfeld, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry*, Harvard Semitic Monographs 17 (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978) 這部重要的作品；同上，*Faithfulness in Action* (Philadelphia: Fortress, 1985)。

²⁷ 研究何西阿威脅與譴責的語言，見 Buss, *Prophetic Word*, 83-105。

「病」(五 13, 七 1、9, 十四 4) 下的藥方是將她和自己分隔。審判既公正又急迫, 因為百姓不斷違反約的規定(十二 14)。先知將他們比擬成「種的是風, 收的是暴風」的人(八 7), 他敘述從他們「災罰如苦菜滋生在田間的黎溝中」(十 4)。他們毀了主的約, 必須為這些後果受苦(五 5、7, 六 4、7~9)。一個操弄的生活方式導致拒絕神的啟示, 結出神咒詛的果子來。(見〈圖 22〉。)

何西阿書的信息顯露出神的情緒, 祂隨己意施行審判, 卻受祂對百姓的愛捆綁。²⁸ 以色列人拒絕從神過去美好的作為與管教中學習, 以致傷了神的心。然而祂可向他們怎樣行呢(六 4)? 祂愛以色列人, 必然導致審判。審判是出於愛, 因為它尋求祂百姓的回應。祂是如此專注於重建聖約的愛, 為了他們的緣故, 祂必須忍受從關係上退卻之痛。要達到此目的, 祂引領他們進入「曠野」(二 3), 而祂要退回到原處(五 15)。祂想要醫治他們, 但他們卻逃離這位大醫生。

雅威, 以色列的護衛者, 愛人, 神聖戰士, 救主, 竟成了以色列最大的敵人。祂在埃及和曠野深深地愛他們, 帶著厚厚的期盼將他們栽種在地上(十三 4~8)。但祂會將以色列的國家、社會、宗教和經濟生活縮減到一無所有! 神設計以色列的審判、被擄和荒廢(八 13, 九 3、6)。以色列會遭到恥辱、蒙羞、放逐、流血和壓迫, 都是因為她抗拒雅威的愛。她也要經歷被棄, 就是何西阿孩子們的名字所表徵的: 流血, 得不到憐憫, 喪失約的身份(一 2~9)。神的審判終結了約的歷史(九 15~17)。縱然先知為他們求減免一點審判, 卻無人能逃避神的忿怒(九 14)。

雅威可以利用這些不虔敬的國家,²⁹ 就是以色列曾經尋求當作樣板的, 作為祂審判的工具:

²⁸ 沃爾芙適切地解釋, 「施行懲罰時亦帶著極度的同情, 因為它的目的是要以色列回轉, 再認識神是她歷史的主, 恢復與祂忠誠的聯合」(Wolff, *Hosea*, 129-30)。

²⁹ 見 Cogan, *Imperialism and Religion*, 97-110。

我必隨意懲罰他們。
他們為兩樣的罪所纏，
列邦的民必聚集攻擊他們。
(十 10)

雅威也要將以色列的經濟拖垮：

他在弟兄中雖然茂盛，
必有東風颳來，
就是耶和華的風從曠野上來。
他的泉源必乾，
他的源頭必竭。
仇敵必擄掠
他所積蓄的一切寶器。
(十三 15)

何西阿威嚇的話將神對祂百姓的譴責延伸到任何世代。無論何時何處，只要神的百姓藉活出他們的夢想，藉建立他們小小的王國，僅僅為了確保安全而維持組織結構，他們就作踐了神的恩典，他們活在叛逆之中。神的話應用到被擄前的猶大、被擄之中與被擄之後的猶太人、耶穌時代的猶太人、以及現今的猶太人和基督徒。只有當我們活在恩典之中，得著神與人的喜悅，福音的好消息才真正是好消息。福音並非一扇門，藉此我們可以找到穩妥，然後為所欲為。相反的，它是往「另一道路」的通道，在此道路上，基督徒緊緊地依靠他的救主。

悔改與餘民

呼籲悔改 (repentance) 是向全民而發的，但盼望與保護的好處只限於餘民 (remnant)。雅威為餘民揭示一種新的可能性，就是那些全心愛神、切切尋求祂 (五 15)、承認雅威是生命唯一源頭 (十四 2~3) 的人。主拒絕了他們討好的方式，包括那些祭司們巧妙

編製和精心籌劃的悔過儀式（六 1~3）。在這儀式裡，以色列輕易地承認自己的倔強，期待立即的和好與滿足。

我們務要認識耶和華，
竭力追求認識祂。
祂出現確如晨光；
祂必臨到我們像甘雨，
像滋潤田地的春雨。

（六 3）³⁰

拒絕現實政治 ——> 倚靠主
拒絕豐饒的異教崇拜 ——> 愛神
拒絕文化 ——> 抗衡文化
拒絕諸王 ——> 臣服大衛

圖 23. 真正的悔改

主在預言裡始終開啟了「認識」神的道路（六 6）。這條路——唯有這條路——導向真正的悔改。（見〈圖 23〉。）真實的悔改包括（1）轉離人的安全系統，歸向主，（2）過去對淫亂的神、對社會和經濟利益、對政治上圖謀生存如何表現，如今要照著相同的程度，專一向著主。

新的群體必須回到神的啟示（四 6），藉徹底忠於神所看為重要的，在地上建立神的道路。

所以你當歸向你的神，
謹守仁愛、公平，

³⁰ 採取禮儀的看法，將何西阿書五章 8 節~第六章 6 節視為「禮儀上的悔改」，見 Millard C. Lind, "Hosea 5: 8-6: 6," *Int* 38 (1984): 398-403。

常常等候你的神。

(十二 6)³¹

除非祂的兒女也以尋求祂的國為唯一的喜樂，否則他們不得稱祂為父。

你們要為自己栽種公義，

就能收割慈愛。

現今正是尋求耶和華的時候，

你們要開墾荒地，

等祂臨到，

使公義如雨降在你們身上。

(十 12)

同樣地，保羅挑戰基督徒群體，藉行善與需要的人分享，行在聖靈之中，在生活的所有層面，尋求每一個機會，來建立神公義的國度（林前九 9~11；加五 21~22，六 7~10）。

真實的悔改要求順服聖約之主（西奈山的啟示）和主所膏立的王（錫安山的啟示）。順服神一部份的啟示，卻拒絕另外的部份，是不夠的。神藉摩西在西奈山上賜下啟示（十二 13），祂透過一位大衛家的王治理這地（撒下七 5~16）。這個有關大衛獨特的地位，以及雅威命令藉大衛在地上建立祂國度的啟示（錫安山神學，見：詩二，七十二，一三二篇），對北國餘民來說至關重要。主已經容忍他們脫離大衛的王朝（主前 931 年）。但她的百姓，除非完全放棄過去所行所為，順從雅威，對雅威的彌賽亞表達忠誠，否則他們無法進入復興的時代：「後來以色列人必歸回，尋求他們的神耶和華和他們的王大衛。在末後的日子，必以敬畏的心歸向耶和華，領受祂的恩惠」（三 5）。（見〈圖 23〉。）

³¹ 智慧與等候的連結，見 Buss, *Prophetic Word*, 137-38。

雅威之愛的深邃與奧祕

祂容忍聖約的百姓，雅威的慈愛和憐憫 (*hesed*)³² 貫穿了整卷書。³³ 這是何西阿書典型的信息。³⁴ 當神為她的子民發出母親般的哭泣時，許多段落充滿了哀傷：「以法蓮哪，我怎能捨棄你？以色列啊，我怎能棄絕你？我怎能使你如押瑪？怎能使你如洗扁？我回心轉意，我的憐愛大大發動」(十一 8；見：六 4~6，十一 1~4、7~8)。³⁵

以色列早期的歷史顯示出神的憐憫、關懷和愛。當先祖雅各在巴旦亞蘭服事拉班時，神照顧他(十二 12)。在埃及地，祂與以色列同在，收養他們為兒子，用大能的膀臂疼惜、保抱他們(十一 1、3；見：出十九 4)。祂藉摩西(「一位先知」，十二 13)帶領他們出埃及，在曠野滿足他們的需要(九 10，十三 5~6)，賜下啟示(八 12，十二 13)，領他們進入迦南(二 8)。(見〈圖 24〉。)

雅威愛的作為： 出埃及—曠野—啟示—征服迦南
以色列的回應： 愛外邦的文化—被同化

圖 24. 雅威的作為與以色列的回應

³² 關於 *hesed* 在約—婚姻方面的意涵，見 Claude J. Peifer, "The Marriage Theme in Hosea," *TBT* 20 (1982): 139-44。

³³ 布司斷言，「因此，人的方向負面的結構，與神的旨意正面的話語，是相互緊密關聯，不能視為分割的。這些應許強調威脅，無法逃避，而這些威脅卻導至一個新的處境」(Buss, *Prophetic Word*, 129)。

³⁴ 沃爾芙談到雅威之愛的深邃，與將神定義為「不可移動的推動者」的哲學觀念相對。祂的話大有能力，不但在審判上，也在醫治上(H. W. Wolff, *Prophetische Alternativen: Entdeckungen des Neuen im Alten Testament* [Munich: Kaiser, 1982], 24-39)。馮拉德深具洞察力地評論，「何西阿完全根據拯救的歷史來傳講」(Von Rad, *OTT* 2:140)。

³⁵ Helen Schüngel-Straumann, "Gott als Mutter in Hosea 11," *Theologische Quartalschrift* 166 (1986): 119-34。

何西阿使用出埃及記曠野的主題有四個目的。第一，它確立雅威的愛、憐憫和忠誠。以色列對於恩典並沒有繼承權。雅威在曠野「找到」他們，寶貝他們如「葡萄」，如無花果樹上「初熟的果子」（九 10）。他們是祂揀選的百姓，隨己意施恩惠給他們。祂領他們出埃及，當他們在曠野地住帳篷的時候與他們同在（十二 9）。祂真是位無可比擬的神，祂降卑來到以色列人當中，和他們一同受苦：「自從你出埃及地以來，我就是耶和華你的神，我必使你再住帳棚，如在大會的日子一樣」（十二 9，十三 4）。

第二，以色列抗拒愛他們的神，甚至變本加厲。祂揀選了他們，以仁慈待他們，立他們為有君尊的國度。祂以恩典托住他們，藉啟示訓練他們抗衡文化，期盼以色列成為萬國的「典範」（十 11）。豈知她非但沒有培養出抗衡文化的素質（公義、正直和愛），反倒變成一個具不公不義、不信實、沒有愛的特徵的王國（二 2、5，四 1~2，五 3，六 4，九 1，十 13）。百姓叛逆之風早已在他們的歷史、各種團體、和驕傲中根深柢固。他們的背道可追溯到曠野（九 10，十一 2，十三 6），這在選擇基比亞的掃羅為王的事上特別明顯，他作王和列國的王並沒兩樣（九 9，十 9，十三 10~12）。

第三，雅威應許要更新祂的愛、憐憫、忠誠，這如同是第二次出埃及。在他們受審判之後，祂會再次向他們顯現，從列國中拯救他們。何西阿回顧救贖的歷史，期盼新的救贖行動將標誌一個更新聖約的新時代，也就是雅威和祂百姓新的結合。³⁶

第四，主曾顯自己為聖，曾將以色列分別為聖（出三十一 13；利十一 45，十九 2）。以色列和神分開，淪落至被擄的分離狀態。但儘管在這被棄的卑屈狀態，主還是應許與他們同在，將他們分別出來歸神，並且愛他們。

我必不發猛烈的怒氣，
也不再毀滅以法蓮，

³⁶ Steve McKenzie, "Exodus Typology in Hosea," *ResQ* 22 (1979): 100-108.

因我是神，
並非世人；
是你們中間的聖者，
我必不在怒中臨到你們。
(何十一 9)³⁷

何以能夠如此？如今我們站在恩典和揀選的奧祕面前。雅威的愛深植在救恩歷史上，愛的更新奠基在祂裡面，表達在「我是耶和華你的神」這句話上（十二 9，十三 4）。³⁸ 祂所應許的是祂自己，以致神的百姓知道他們可以單單在雅威裡找著生命！雅威隨己意開啟一個更新聖約的新時代，在這時代，祂越發倒空自己，加深自己的承諾，使應許更引人入勝。神的聖潔實實在在流露出愛來，一個滿有慈愛與結合的聖潔，而不是排拒和分離的聖潔。我同意伯克富的評語：「何西阿為聖潔與慈愛的合一做了最深刻的表達」（十一 9）。³⁹

比起神對以色列的愛，祂的怒氣不過是轉眼之間。有如回到曠野，神叫人經歷審判，為要使一些人覺醒，認識雅威是主（16 節，十二 9）。祂張開雙臂站著，隨時等著和好、原諒，恢復聖約

³⁷ 對神與祂的百姓認同作敏銳的探究，見 Reidar B. Bjornard, "Hosea 11: 8-9, God's Word or Man's Insight?" *Biblical Research* 27 (1982): 16-25。請看艾科若 (Walther Eichrodt) 的一段話：「聖潔的神在祂的威嚴中被高舉，超乎萬民思想之上，儘管如此，祂竭力施行審判與恩惠，為要扭轉祂的百姓回到祂救贖之愛：這是何西阿神學真正的內涵」("The Holy One in Your Midst: The Theology of Hosea," trans. Lloyd Gaston, *Int* 15 [1961], 273)。

³⁸ 見十二章 1~4 節對雅各與主較力的引喻。同樣的，以色列也必須奮力掙扎，最終認識到雅威是勝利者。我此一認定受惠於 Steve McKenzie, "The Jacob Tradition in Hosea xii 4-5," *VT* 36 (1986): 311-22。

³⁹ Hendrikus Berkhof, *Christian Faith: An Introduction to the Study of Faith*, trans. Sierd Woudstra, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 131。馮拉德有類似的說法：「果然，舊約聖經的確隱含關乎聖潔的屬靈意義最崇高的一些陳述，而何西阿書十一章 9 節就是最為崇高的陳述之一」(G. von Rad, *OTT* 1:206)。

的所有好處。作為他們的天父（十一 1~4）和大醫生（七 1，十一 3,十四 4），祂隨時準備與人和好，醫治人。作他們的情人，祂隨時準備向祂所愛的人唱情歌。

她從那裡出來，我必賜她葡萄園，
又賜她亞割谷作為指望的門。
她必在那裡歌唱，與幼年的日子一樣，
與從埃及地上來的時候相同。

（二 15《和合本》小字，見：浪子的比喻，路十五 11~32）

這卷書以雅威的情歌結束。⁴⁰ 藉「甘露」和「香柏木」的隱喻，祂向他們擔保：祂的愛、聖約的更新、賜福、應許的成就，仍然和出埃及時一樣，歷久彌新，是的，它更加美好！祂帶給祂的百姓昌盛和喜樂。⁴¹

我必向以色列如甘露，
他必如百合花開放，
如黎巴嫩的樹木扎根，
他的枝條必延長，
他的榮華如橄欖樹，
他的香氣如黎巴嫩的香柏樹。
曾住在他蔭下的必歸回，
發旺如五穀，
開花如葡萄樹。

⁴⁰ 柯奇將雅威形象化，描繪為愛人，「與神的關係，取決於雄性的愛，期待雌性的降服與投入」（Koch, *Prophets* 1: 89）。

⁴¹ 馮拉德斷言，「這是一個顯著的事實：先知如此強調拯救歷史，同一個先知也將雅威與以色列的關係推向一些水平面上，那幾乎是如植物般自然生長與茂盛的水平面，在那裡，拯救歷史的所有戲劇都像在深沉的靜默中退去」（Von Rad, *OTT* 2: 146）。

他的香氣如黎巴嫩的酒。

(十四 5~7；見：歌二 3，四 8~五 1)

以色列曾經在樹叢裡、在松樹和香柏木下敬拜，用木頭製造偶像。但他們不再施行豐饒的異教崇拜 (**fertility cults**)。相反地，主將是他們的「松樹」，就是說，是他們唯一的「偶像」。⁴²

以法蓮必說：「我與偶像還有甚麼關涉呢？」

我耶和華回答他，也必顧念他。

我如青翠的松樹，

你的果子從我而得。

(十四 8)⁴³

何西阿審判和救恩的言語，給聽眾呈現一位即使在審判中也有愛的神。祂的每一個作為都有神聖潔的奧祕環繞著。蠢笨人在神忿怒的事上絆跌，雖然他緊緊抓住生命中自以為穩妥之物，豈不知這些在雅威的審判之前無一能站立得住。公義的餘民明白神的愛，存著敬畏，分辨神的自由、愛、聖潔和智慧 (十四 9)。他們藉效法神過公義的生活 (太十一 15，十三 9、43)。當他們在活潑的信心道路上行走時，他們的喜樂何其大！

恢復的指望

何西阿論恢復的過程是一種「醫治」的愛。⁴⁴ 雅威，這位忠

⁴² 先知的意象反映出迦南豐饒的宗教。雅威賜土地雨水 (十 12) 和生產。祂要叫動物、植物和人的生命繁榮昌盛 (二 18、21~23)。

⁴³ 申命記語言和觀念的使用，參 Moshe Weinfeld, "Hosea and Deuteronomy," in *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon, 1972), 366-70。

⁴⁴ Anne Marie Sweet, "A Theology of Healing," *TBT* 20 (1982): 145-49。麥卡錫 (Dennis J. McCarthy) 正確地堅稱：何西阿書雖然很少被使用「約」(*b'rit*) 這個字眼，其信息卻強烈反映出約的經歷 ("Prophets and Covenant Community," *Jev* 11 [1981]: 105-12)。

實的愛人（二 14~23，十四 5~8），以更大的熱誠和承諾更新祂對餘民的愛。⁴⁵ 恢復的主題延伸到每一個約的更新：創造（挪亞）之約，⁴⁶ 亞伯拉罕之約，摩西之約，和大衛之約。當祂赦免祂的百姓、更新祂那永不改變的愛、並且賜福予他們時，普天下都要在神的恩福中有分。

神的新子民

神的新子民以夫妻的堅貞來回應神聖約的更新（二 20，三 5）。⁴⁷ 婚姻的隱喻應用到聖約的更新，或更好是說，應用到「諸約的更新」。主是新郎，約的子民是新娘。（見〈圖 25〉。）祂藉與受造之物、亞伯拉罕、摩西、和大衛立約的諸般好處來裝扮他們。以這樣來看，我們就懂得欣賞新約聖經將教會比擬成基督的新婦的圖像了（弗五 26~27；啟二十一 2、9，二十二 17）。將創造的約更新的結果，其豐富遠遠超過他們的想像（何二 21~22，十四 5~8）。艾科若評論說：「每當出現這一種從內心重新發現與神真實的相交時，雅威也能顯明祂自己是天地之間豐豐富富的主。」⁴⁸

諸約的更新

諸約是恩典與應許的行政管理，在更新聖約的過程中經歷一些變化。各種好處並未受到限制，主的恩典反倒滿滿，應許倍增，

⁴⁵ 簡森（J. Gerald Janzen）斷言：何西阿在何西阿書第十一章用問題否定了過去的一些作法，並且重新開啟「一個約的關係，開放的未來的可能性，它為人的生命、也可能為神的生命增添末世論的特質」（“Metaphor and Reality in Hosea 11,” *Semeia* 24 [1982]: 7-44）。布司論及何西阿書的末世論說：「無論如何，接近尾聲時越發對神開放，那裡有永恆的喜樂」（Buss, *Prophetic Word*, 138）。

⁴⁶ 我們假設：在挪亞之約裡，神延續對受造之物的基本承諾，見 Dumbrell, *CCOTT*。

⁴⁷ 認識神是審判與救恩的基本主題。缺少「知識」是控訴與審判的緣由（四 1、6）。對神的「認識」帶來祝福（二 20）。字根 *y-d-□*（「知道」）和名詞 *da'at*（「認識」）有一種關係上、婚姻上的意義。反面來說，以色列沒有回應雅威的愛。正面來說，以色列將再一次回應祂的愛和行祂的旨意。見 Buss, *Prophetic Word*, 106。

⁴⁸ Eichrodt, “The Holy One in Your Midst,” 271。

將亞割（「煩惱」，二 15）這個代表以色列厄運的名字，轉化成「指望」、恢復、聖約更新的新日子（一 10~11，二 15、22~23）。聖約的更新隱含在名字的改變裡。羅阿米（「非我民」）變成「你是我的民」（二 23）。耶斯列（「流血」）變成肥沃與繁榮（22~23 節）、以及眾支派統一在一個首領之下（一 11）的記號。⁴⁹ 同樣地，羅路哈瑪這個名字在聖約更新的儀式上被取代了，那時主隨己意應許說，「我必聘你永遠歸我為妻……在慈愛和憐憫之中……」（二 19）。⁵⁰ 因此厄運變成祝福。

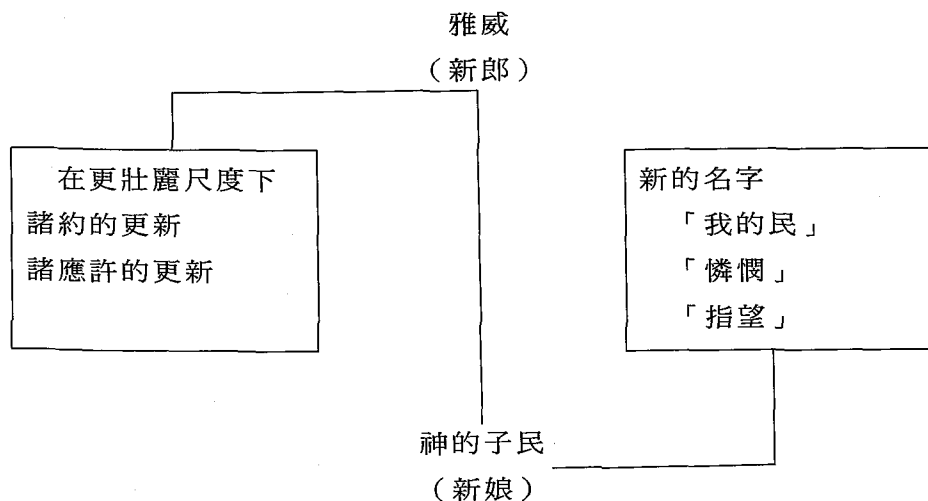


圖 25. 聖約的更新

⁴⁹ 韓墨香博 (E. Hammershaimb) 將何西阿、以賽亞、和彌迦被擄前的信息，與眾支派在彌賽亞君王領導下合一的恢復希望連接起來 (“Some Leading Ideas in the Book of Micah,” in *Some Aspects of Old Testament Prophecy from Isaiah to Malachi* [Copenhagen: Rosenkilde Og Bagger, 1966], 29-50)。

⁵⁰ 婚姻的套語，見 Mordechai A. Friedman, “Israel’s Response in Hosea 2: 17b: ‘You Are My Husband,’” *JBL* 99 (1980): 199-204。李文森將以色列與雅威的關係視為如同一紙婚約，*ketubbah* (Jon D. Levenson, *Sinai and Zion*, 75-80)。

在聖約的更新裡，主向祂的百姓保證：創造和救贖是相輔相成的。⁵¹ 受造之物的更新開啟全面的救贖，天地將服事被贖者的各種需要，成就神許許多多不同的應許。只有當受造之物和諧時（羅八 22~23），神的百姓才能找到安息（何二 18）。⁵² 這正是牽涉到樂園的平安（*shalom*）境界的恢復（16、21~23 節）。⁵³

約是屬神的。沒有任何事能攔阻祂，使祂不能成就和執行應許。祂應許將百姓帶回這地，從犯罪和受苦之境得「醫治」，藉供應所有的需要，使他們重拾快樂（一 10~11，十四 4~8）。祂曾經在諸約——與受造之物、亞伯拉罕、摩西、和大衛所立的——裡應許過的一切都將是他們的；且比這些更多！

新的領袖

餘民將來賴以興旺的領袖，無非是一位大衛家的王。祂是神所命定賜福與和平的管道（見：詩七十二篇）。何西阿宣佈北國的政治前途在乎猶大，在大衛家之下，⁵⁴ 一位大衛家的王將統管所有十二個支派（一 11，三 5）。⁵⁵

先知有關大衛家之王的預言，早在撒瑪利亞淪亡之後十年即已實現。一群北方的餘民在英明救世的希西家（主前 729-686 年）和約西亞（主前 640-609 年）領導下，找到了避難所。這兩位王邀請餘民來守逾越節，鼓勵他們宣告忠於雅威和祂的王（代下三十

⁵¹ 艾科若主張，「在整個受造之物的更新上，有一位自我表達的神人（divine Person），祂藉創造的行為作工，除祂以外，別無論題（subject）」（Eichrodt, "The Holy One in Your Midst," 272）。

⁵² 羅勃晨（O. Palmer Robertson）寫道：「因此，神的目的是確確實實要救贖一群百姓歸屬祂自己，在這一個背景裡，何西阿期待延續神更寬廣之聖約的承諾的深遠意義」（*The Christ of the Covenants* [Grand Rapids: Baker, 1980], 111）。

⁵³ 在這上下文裡，布司論到「伊甸園」（Buss, *Prophetic Word*, 109）。

⁵⁴ Gerald D. Swaim, "Hosea the Statesman," in *FS LaSor*, 177-83。

⁵⁵ 對何西阿書相關文本的嚴謹分析，參 A. Gelston, "Kingship in the Book of Hosea," *OTS* 19 (1974): 71-85。

1、5、9~14、18~19、25，三十五 17~18)。

先知的應許延伸到所有在耶穌基督裡的人，包括猶太人和外邦人（羅九 25~26；彼前二 10）。神更新承諾，要成為所有順服彌賽亞者的聖約的神（何六 6；見：太九 13，十二 7）。這應許仍然向敵擋福音的猶太人（羅十 1，十一 26）和外邦人敞開。福音的傳揚將神的憐憫、應許、福分、和聖約的特權，延伸到所有尋求彌賽亞、為了天父的喜悅、完全放下自己、等候神救恩的人（徒二 36~38，四 10~12；羅十 9）。

結論

婚姻的故事（一~三章）和先知的聖言在在道出雅威永恆的愛（十一 9）。新鮮的是何西阿宣告雅威對一群有罪的百姓的愛何等深，正如艾科若所寫的，

在以色列的歷史裡，何西阿所宣告神的愛的信息，第一次成了神在祂百姓之中行動的中心……。何西阿打破沉默，大膽地用表達結合一個男人和他妻子的那股激情，講述雅威對以色列的情愛（*ʿ-h-b*）。⁵⁶

何西阿開啟一個令人驚奇、更新聖約的新時代。奇異恩典是：在基督裡，雅威彰顯了更深的愛。但不幸的是，有些人以為雅威自由施行審判和救恩，加上以色列人在十字架的事上得罪神，以為主的道對以色列民族來說已經關閉。但何西阿書的信息並不認可這種看法。先知之言倒是警戒這些基督徒，如果他們持續地行驕傲、結構、現實政治、和群眾聲音之道，他們也要成為忿怒和譴責的對象。何西阿警告我們要切切尋求主，殷勤地在我們生活的所有層面，建立神公義、愛與和平的國度（太六 33）。因此，我們也可以享受諸般的益處，在更新、錫安、和神永遠同在的異象

⁵⁶ Eichrodt, "The Holy One in Your Midst," 263。沃爾芙評論道，「就律法而言，神沒有難成的事」（Wolff, *Hosea*, 63）。

中生活。

約珥書：耶和華的日子與恢復的靈

約珥和他的時代

約珥的身世與他的時代迄今仍舊是個謎。對於這個「毘土珥」的兒子約珥，除了他是雅威的先知服事上主（一 1）⁵⁷ 之外，幾乎一無所悉。他作工的年代同樣不確定，因為他並沒有清楚在歷史背景裡設定一個時間。有不少偏重於被擄前的日子與被擄後日子的談論，⁵⁸ 但預言的本身則難下定論。有一些理由支持第九世紀裡的某一天：(1) 它在正典中的位置是居於何西阿書與阿摩司書之間，(2) 與早期的先知書享有共同的主題，(3) 語言和行文風格。約珥非常可能是第一位典型的先知。⁵⁹

約珥也可能是被擄後時期，社會、政治和宗教圈內的人物。偏重於被擄後某一個日子的理由包括：(1) 長老和祭司地位的顯著（一 2、13~14），(2) 以聖殿為中心（一 9、14、16，二 17），(3) 約珥的言詞，⁶⁰ (4) 他熟悉其他先知的著作，(5) 他對被擄知之甚詳（三 2），(6) 在被擄後的猶大中，有一小群體的存在（二

⁵⁷ 約珥的意思是「雅威是神」。在以色列，約珥是一個通俗的名字。

⁵⁸ 對這些議題的討論，參 Leslie C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1976): 19-25; Harrison, *IOT*, 876-79; 賴桑著，《舊約綜覽》，564-65 頁 = LaSor, *OTS*, 438-39; Childs, *IOTS*, 386-89。在 “The Date of Joel,” by John Alexander Thompson, in *FS Myers*, 453-64 可以找到一份對各種意見所作非常精彩的概述。

⁵⁹ 見：楊以德著，周天和、顏路裔、胡聯輝譯，《舊約導論》（香港：道聲，⁶1995），279-82 頁 = E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 254-57; 艾基新著，梁潔瓊譯，《舊約概論》（香港：種籽，1996），360-64 頁 = G. L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Chicago: Moody Press, 1974), 303-7。

⁶⁰ 要謹防單單使用約珥的語言來計算年代，見 Ahlstrom, *Joel and the Temple Cult of Jerusalem*, SVT 21 (Leiden: Brill, 1971): 1-22。

27, 三 16),⁶¹ (7) 提到希臘人 (三 6)。如果是在被擄後時期, 先知極可能與哈該和撒迦利亞同年代 (主前 515 年),⁶² 或者他可能是舊約聖經最後一位先知。⁶³ 我猜想是尼希米完成耶路撒冷城牆後不久的某一天 (主前 445 年; 見: 二 7、9)。雖然我認定約珥是主前第五世紀後期 (主前 425-400 年), 我發覺加爾文 (Calvin) 對此事的立場頗值得關注。

因為沒有一件事是確定的, 因此最好不要將他教導的時間決定下來; 我們也將會看到, 這並非十分重要。不知道何西阿的時間, 對讀者而言的確是一大損失, 因為沒有歷史的知識, 很多部份將無從解釋; 但對約珥而言, 正如我曾經說過的, 這個需要不大; 儘管他的時間模糊不清, 但他的教義卻是明顯的。⁶⁴

約珥的信息是普世性的。他向老年人宣告,

你們要將這事傳與子,

子傳與孫,

孫傳與後代。

(一 3)

蝗蟲災害的恐怖故事 (4~12 節) 需要一代代重新講述。蝗蟲災害

⁶¹ H. C. M. Vogt, *Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemia* (Werl: Dietrich-Coelde Verlag, 1966)。

⁶² Allen, *Joel, Obadiah, Honah and Micah*, 23-24; G. W. Ahlstrom, *Joel and the Temple Cult*, 111-29。

⁶³ 從約主前 445 年到約 343 年間的年代, 見 Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, trans. Waldemar Janzen, S. Dean McBride, Jr., and Charles A. Muenchow, *Hermeneia* (Philadelphia: Fortress, 1977), 4-5。

⁶⁴ John Calvin, *Joel, Amos & Obadiah: A Commentary on the Minor Prophets*, trans. John Owen (Edinburgh: Banner of Truth, 1986), 2:xv, 約珥書的〈序〉。

影響生活的所有層面：野生動物、農業、種植、經濟、社交與宗教生活、祭司制度和聖殿。對約珥來說，蝗災是用來作為耶和華的日子的隱喻。耶和華的日子像蝗災一樣，但更為可怕（二 1~11）！他信息的重心在於恢復的靈，這靈是神保護人脫離上主末後日子的記號。

文學形式與結構

文學形式

約珥書前兩章可能是在崇拜儀式上使用的。⁶⁵ 先知呼籲百姓，要個別地（一 19~20）、集體地（二 17）向主禱告哭泣求恩惠，禁食（一 14，二 12），重新歸向祂（二 12）。儀式之後是拯救的神諭（17~32 節）。第三章，先知陳述耶和華的日子的性質，它在於審判列國（三 1~15），拯救祂的子民（16~21 節）。

約珥善於引用，⁶⁶ 靈活運用早期先知的言論，⁶⁷ 重新組合先知的主题，在在看出約珥熟悉其他先知的著作。儘管約珥精通先知的傳統，他的言詞新穎，具創意且中肯。⁶⁸ 約珥運用許多不同的文學手法：平行、隱喻、標題字、修辭技巧、重複、與對稱

⁶⁵ 沃爾芙稱呼它為一篇偉大的「哀歌的禮拜儀式」（Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, 9）。

⁶⁶ 經文引用，見：一 15=賽十三 6；結三十 2~3；番一 7；二 1、2=番一 14、15；二 32=俄 17；三 16=摩一 2；賽十三 13。數個短語與其他先知的用法極其吻合：「臉都變色」（二 6b=鴻二 10b）；「地震天動」（二 10b=賽十三 13）；「日月……星宿」（二 10b=賽十三 10）；「我是耶和華你們的神，在我以外並無別神」（二 27=賽四十五 5、6、18、22，四十六 9；結三十六 11）；「我要將我的靈澆灌」（二 28=結三十九 29）；「列國」（三 2=賽六十六 18a）；「大山要滴甜酒」（三 18a=摩九 13）。

⁶⁷ 二 3b，見：賽五十一 3a；三 10，見：賽二 4（彌四 3）。

⁶⁸ 其他的例子，見 Richard A. Coggins, “An Alternative Prophetic Tradition?” in *FS Ackroyd*, 89-90; Wolff, *Joel and Amos*, 10-11。艾倫（Allen）對約珥書語文深入的分析頗有助益。我雖然依照沃爾芙的結構，艾倫對約珥書措辭的詳細分析卻展現出其井然的結構秩序（*Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 39-42）。

(symmetry)。⁶⁹

結構

預言的兩部份（一 2~20，二 18~三 16）顯示一個清楚的模式（ABC-A'C'B'）。⁷⁰ 當他們領受神賜福鼓勵的神諭（A'）時，蝗災的哭泣（A）轉變成為信仰群體的喜樂；蝗蟲的災害是一個更大災難（耶和華的日子，B-B'）的標誌，而呼籲悔改與聖靈的澆灌相對稱（C-C'）。

題詞（一 1）

- A. 為穀物歉收哀哭（一 2~20）
- B. 末世的大災難（二 1~11）
- C. 呼籲悔改（二 12~17）
- A'. 賜福與喜樂（二 18~27）
- C'. 藉著聖靈而能行（二 28~32）
- B'. 末後耶和華的日子（三 1~16）

約珥書的信息

約珥利用蝗災的情況，來解釋聖約生活和受苦的意義。對約珥而言，痛苦是神對所有反對神的人最終而高潮的審判（三 1~15）。⁷¹ 透過這些逆境，主溫柔地提醒祂的百姓不要輕忽他們聖約的身份，但要為審判的日子預備自己（二 1~2）。

耶和華的日子

耶和華的日子是主行使主權審判和報復、詳細檢驗天上地下每一事物的那段時期（二 11~12）。約珥宣告主的日子（1）始終

⁶⁹ 行文風格的分析，見 Elias D. Mallon, "A Stylistic Analysis of Joel 1: 10-12," *CBQ* 45 (1983): 537-48; Wolff, *Joel and Amos*, 8-11 提供好的例子，也鼓勵這麼做。

⁷⁰ 見 Wolff, *Joel and Amos*, 6-10。

⁷¹ 更加廣泛的處理，見：第 8 課，〈先知書主題綜覽〉（317 頁起）。

是近了的，(2) 具大災難的特質，(3) 是無可避免的，(4) 是普世性的(1~11 節)。它破壞的威力遠非成群蝗蟲可比擬——此事造成以色列和猶大被擄的創傷(2~3 節)。約珥帶給聖約群體天上的視野，其震撼令他們難以承受。他給予他們神在創造上掌權、應允新的群體的異象。約珥也鼓勵忠信者提振精神，等候蒙福的新時代來到。

今天就是拯救的日子

約珥宣告這個交賬審判可怕的日子，為的是要激發人更多回應歸向神。徹底回轉跟從主，開啟恩福與救恩，而非咒詛與審判的末世時代(二 12)。主是信實的；祂

有恩典，有憐憫，
不輕易發怒，有豐盛的慈愛，
並且後悔不降所說的災。

(二 13)

約珥進一步宣告，對聖約群體而言，神的目的不會改變：「耶和華就為自己的地發熱心，憐恤祂的百姓」(二 18)。令人驚嘆的是，當審判之時，為要成全諸應許，賜福祂的百姓，神要震動天地，天地都要在祂面前戰兢。成全可能會耽延，但祂對百姓的關懷未曾絲毫減少。就像是一個好的統治者，祂熱心地帶給百姓喜樂與福祉，但為了減少仇敵的阻力，為要叫祂的百姓得著聖約永遠的好處，他們還得等待片刻。

諸約是基於神對聖約群體的熱心。主全然擔保享受約的生活：靈性上的(「我的靈」，二 28)，物質上的(「麥子，新酒和油，使你們飽足」，二 19、23~26)，除去所有的逆境(「我永不再使你們成為列國的笑柄」，19 節；見：26 節，三 17)。這些福分都是得勝君王的禮物(二 23、26)，因此祂自己的百姓深知祂與他們同在，而得以安息(27 節，三 17)，敬拜主名(二 20~23)。

主扶持那些信心不屈不撓的人。祂可以令大地荒廢（三 1~15）。但祂的百姓不需要因祂施行審判而懼怕，因祂曾應許要保護他們，與他們同在（16~17 節）。祂曾給了他們確據。神一再擔保要藉聖靈重生他們，正如主宣告說：「我要使北方來的軍隊遠離你們……我要補還你們……我要將我的靈澆灌……我〔要〕恢復產業……我要聚集萬民」（二 20、25、28，三 1~2）。祂權能與恩典的作為顯示祂是一位信實守約的神（二 27）。

恢復的靈

但是他們在逆境之中如何知道祂的臨在呢？聖靈是神與受苦者同在、與神交通、和應許恢復的憑據。祂是恢復的靈。神之靈的預言是雅威恢復、建立祂的國度，應許祂的百姓安息的憑據（三 17~18、20~21）。很遺憾的是《和合本》和其他中英文譯本的一個片語「以後」，把蒙福的應許和聖靈的職事區隔開來，

以後，

我要將我的靈澆灌凡有血氣的。

你們的兒女要說預言，

你們的老年人要做異夢，

少年人要見異像。

在那些日子，我要將我的靈

澆灌我的僕人和使女。

（二 28~29）

這樣的翻譯給予人錯誤的印象（見〈圖 26〉詮釋 A），以為主的話語應驗有兩個階段：(1) 恢復在約珥的年日因蝗災而蒙受的物質損失（17~27 節），和 (2) 聖靈的來到（28~32 節）。這種解讀沒有察覺 17~27 節裡末世的語言。這些經文具備擔保神諭的形式，堅稱神絕對、自由、與無拘無束的美善。當神除去所有的仇敵（19~20、26~27 節）、羞辱（19、26~27 節）、和哀傷（23 節）時，

無人能剝奪神子民的喜樂！他們充分享受祂聖約的同在（27 節），除祂以外並無別神。這不就是末世的語言嗎？然而這也是已實現之末世論的語言。約珥的世代領受神的賜福（23~25 節），他們再次滿心歡喜（23，26 節）。（見〈圖 26〉詮釋 B。）

詮釋 A

蝗災—哀哭—

物質上的福分—聖靈—主的日子—末了

詮釋 B

蝗災—哀哭—

聖靈作為下述的表徵

物質上的福分

聖約關係

主的日子期間神的保護

保證已實現的末世論

圖 26. 約珥書二 17~32 的詮釋

這樣，我們當如何理解「以後」這片語呢？這片語與「在那些日子」形成首尾呼應，⁷² 較好的做法是譯為泛指時間的连接詞，例如「當……之時」。⁷³ 如此，聖靈的來到連接到神對祂百姓的回

⁷² 一種相似的法，見：耶三十一 31、33，「『日子將到，』耶和華說：『我要與以色列家和猶大家另立新約……。』耶和華說：『那些日子以後，我與以色列家所立的約乃是這樣。』」這些片語明顯是平行的（ABCDE—C'D'A'B'）：「日子將到（A）耶和華說（B）我要另立新約（C）與以色列家（D）和猶大家（E）……約乃是這樣（C'）我與以色列家所立的（D'）那些日子以後，（A'）耶和華說（B'）。」

⁷³ W. A. VanGemeren, "The Spirit of Restoration," *WTJ* 50 (1988): 81-102。

應：「耶和華就為自己的地發熱心，憐恤祂的百姓」（二 18）。聖靈的澆灌當被視為聖約更新（27 節；參：結三十九 29），神應許恢復（二 18~27），和昭雪沉冤（三 1~6）的記號。

聖靈是神在耶和華的日子之前賜與新群體的末世禮物（二 28~32）。⁷⁴ 經由祂的作為，同在與賜福是當時的，也是永恆的。在今生與將來的世代，我們都可以享受（提前四 8）。正如今生與物質的好處，這些都是新時代的表徵。換言之，它們都具有末世的性質。意思就是：在逆境中，聖靈在信徒心中見證惡事將要終止，神的賞賜將豐豐富富傾倒在祂恩惠的領受者、與新創造的繼承者身上（羅八 18~30）。

靈的大眾化（democratization）

聖靈，是神的靈，在受造之物——包括國度的兒女——裡面工作，預備他們迎接並推動萬物的復興。約珥論到祂在「凡有血氣的」（*kōl bāsār*，《新國際版》作「萬民」）裡的工作，是要補充耶利米和以西結的拯救神諭。耶利米論及將神的律法內化（耶三十一 33~34；見：詩三十七 31，四十 8）。將神的律法內化，代表神的兒女與神的靈充分合作，與恢復後的新秩序和諧共存。那些忠信者的新心，更新了的心，單單渴慕以在地上拓展神的目標為念。以西結更清楚地將心的割禮與靈的澆灌連在一起（結三十六 27；見：珥二 13）。對以西結而言，聖靈代表神更大的工作，藉此祂在更多的人當中作工，以致在地上擴張祂的國度。恢復不是依靠脆弱的領袖、機構或籌劃，乃是依靠聖靈，透過人，在人中間行大事。

約珥繼續解釋將來世代的聖約更新、聖靈、和祝福的話題。（見〈圖 27〉。）聖靈是賜給萬民的（二 28，*kōl bāsār*，《和合本》直譯為「凡有血氣的」）。約珥澄清說：「凡」是一個受限制的「凡」；

⁷⁴ Richard C. Oudersluys, "Eschatology and the Holy Spirit," *Reformed Review* 19, no. 2 (1965): 3-12.

亦即「凡求告主名的」和「主所召的」(32 節)。希伯來原文藉 28 節與 32 節連續出現 *w^ehāyā* (直譯為「而它將要」，《和合本》未譯)，顯示「凡有血氣的」與 32 節進一步的解釋相連接。我相信 28~29 節與 32 節受到四個首尾呼應的限制，最好能一起研讀。(見〈圖 28〉。)

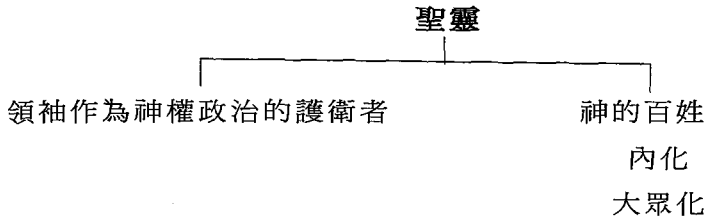


圖 27. 恢復的靈

聖靈與舊約聖經的領袖有關：摩西與七十位長老（民十一 25），約書亞（申三十四 9），諸王（撒下二十三 2；詩五十一 11），和眾先知（王下二 9；彼後一 21）。但約珥宣告聖靈要普遍臨到眾人：也就是說，聖靈要特別賦予神子民的每一個成員。⁷⁵（見〈圖 27〉。）聖靈的確據是賜給所有單單投靠主的人——不論性別、社會地位、或年齡：「……凡求告耶和華名的……在錫安山……在耶路撒冷」（珥二 32）。⁷⁶ 主向祂的子民保證，在賜福與保護中，甚至在耶和華的日子開始之前、以及在耶和華的日子期間，當祂向列國大施審判時，⁷⁷ 祂都與他們同在。他們不用懼怕，因為祂「要作祂百姓的避難所，作以色列人的保障」（三 16）。

⁷⁵ Donald E. Gowan, *Eschatology in the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1986), 75。

⁷⁶ 使徒保羅應用約珥書二章 32 節的應許，將這祝福延伸到包含外邦人，與猶太人一起（羅十 12~13）。

⁷⁷ Graham S. Ogden, "Joel 4 and Prophetic Responses to National Laments," *JSOT* 26 (1983): 97-106。

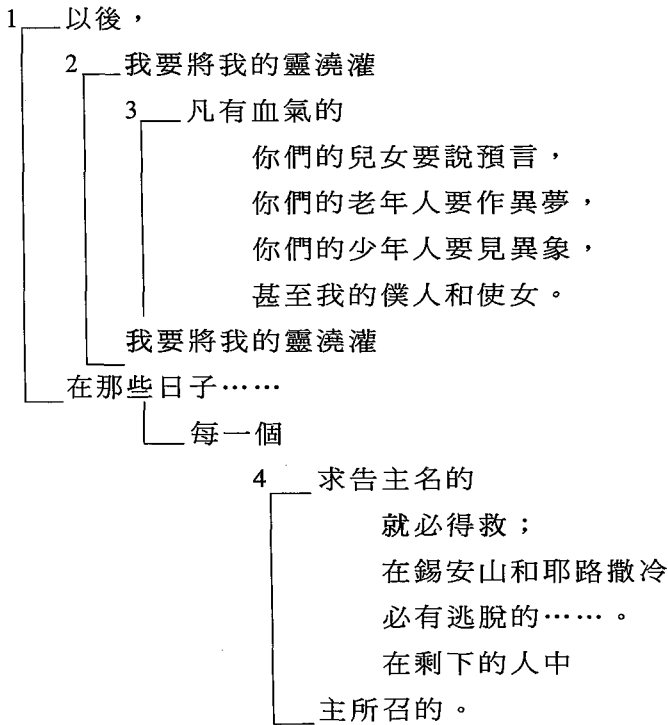


圖 28. 約珥書二 28~32 中的首尾呼應

雅威，這位神聖戰士的目標是要在地上完全建立祂的國度。祂要在仇敵身上復仇（三 1~15），埃及和以東的荒廢就是表徵（19 節）。祂要為忍耐等候勝利的百姓伸冤。他們要在祂更新創造之時分享祂的得勝（18、20~21 節）。這預言以一個改變了的世界的異象結束，其中有一道河流經新耶路撒冷（見：詩四十六 4；賽三十三 20~21；亞十四 8），神自己臨在外邦人當中（珥三 18~21）。這是平安（*shalom*）的異象。

在耶穌的降臨方面，約珥的預言對於一個更偉大的真實有了意義深遠的進展。（見〈圖 29〉。）耶穌不但論到將來極大的改變，以及祂拯救與定罪的權柄，祂也賜給教會聖靈，作為擔保祂同在的禮物。聖靈是父和子末世的禮物（徒二 16~39）。祂見證關乎末

來的恢復，呼籲新群體的所有成員——男的或女的，奴隸或自主的，少年人或老年人，猶太人或外邦人——期盼受造之物的得贖，從網綁中得釋放，盼望新天新地（見：羅八 18~27；加五 5）。那些呼求耶穌之名的，將在耶和華的日子（「將來的忿怒」〔見：羅十 11~13；帖前一 10〕）找到保護。他們有了神的靈作為救贖、保護和復興的記號。

舊約

摩西

眾領袖

重生的聖徒

新約

耶穌基督

眾領袖

重生的聖徒

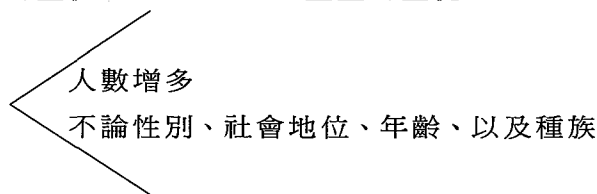


圖 29. 聖靈工作的延伸

約珥的預言繼續具有正典的功能，呼籲神的百姓對神更忠心，察驗神在祂的憐憫和恩典中的自由，在他們的日常生活裡發展出末世的焦點。約珥呼籲我們行在聖靈裡，追求過卓越基督徒的生活，憐憫所有還沒有呼求耶穌之名的，包括猶太人。⁷⁸ 基督徒群體應超越約珥的時代，超越現今的時代（在基督裡，聖靈的禮物），看到復興的世代：新耶路撒冷。沃爾芙寫道，

⁷⁸ 沃爾芙寫道：「約珥書的文字內涵或者可以幫助現代的以色列人明白，從災難中得蒙拯救，可作為神想要接近這個希望的基礎。……透過聖靈的恩賜，與祂毫無保留的交通，使先知所應許的新生命得以實現」（Wolff, *Joel and Amos*, 70）。

應驗顯然勝過應許。另一方面，應許的光芒照射，超越已有的應驗。如今與基督相交，絕大部份的保障與福分仍然隱藏在種種試探與匱乏之下……。然而，就完整的新世界而言，……神在新約聖經中的百姓與在舊約聖經中的百姓一起等待一件將來的事，它肯定超越古老期待的範疇（參：啟二十二 1~5）。⁷⁹

阿摩司書：雅威是悲淒與恢復的創作者

阿摩司和他的時代

阿摩司是何西阿同時代裡一位較年長的先知。⁸⁰ 他於主前 760 年，在一次搖動以色列國家生存的大地震之前，藉神的話服事以色列民數週：⁸¹「當猶大王烏西雅〔主前 792-740 年〕，以色列王約阿施的兒子耶羅波安〔二世，主前 793-753 年〕在位的時候，大地震前二年，提哥亞牧人中的阿摩司得默示論以色列」（一 1）。

阿摩司從距離伯利恆南方大約五哩路的一個農村提哥亞地呼叫。⁸² 阿摩司受過相當的教育，對當時的社會、司法和國際事務十分熟識。他公開講論的地點有伯特利（七 10~17，這是敬拜神的一個主要地方）、以色列的首都撒瑪利亞（三 9，四 1，六 1），也可能在吉甲（五 5）。他也相當熟悉周邊鄰國的地理、歷史、社會

⁷⁹ 同上，86。

⁸⁰ 每個人在神學上的貢獻都是獨特的：在表達祂的治理上，何西阿闡釋了神的「愛」與「知識」，阿摩司則看到神的治理公平與公義的一面。兩人皆從他們各自的神學框架來評估人類的行為。關於阿摩司的歷史背景，見：本課，「何西阿和他的時代」（156 頁起）。

⁸¹ 亦見：撒迦利亞書十四章 5 節。大地震發生的日期可能是在主前 765-760 年間，參 Y. Yadin et al., *Hazor II: An Account of the Second Season of Excavation*, 1956 (Jerusalem: Magnes, 1960), 24-26, 36-37。

⁸² 雖然有些學者為此爭辯，因為他的事奉是在以色列、而非在猶大，但七章 12 節陳述，伯特利的祭司亞瑪謝清楚認定猶大是阿摩司的故鄉。

和政治生活：亞蘭、非利士、以東、亞捫、摩押（一 3～二 3）。⁸³（關於阿摩司的「時代」，見：本課，「何西阿和他的時代」〔156 頁起〕。）

阿摩司降服於神，⁸⁴ 並且關心他在聖約上的責任。⁸⁵ 他是一位通達智慧傳統的猶大聖賢。⁸⁶ 智慧人見這樣的時勢就靜默不語，以求自保（五 13），阿摩司卻無法、也不能保持緘默。⁸⁷ 神的話在他心中焚燒（三 8）。他不和那些「職業的」先知往來（七 10～13）。⁸⁸ 他拒絕有錢人奢侈的生活方式（三 10、12、15，五 11，六 4、8），這些人被不道德、壓迫、和不法的行為污染了（二 6～7，四 1，五 10、12，八 4～6）。

⁸³ Robert Gordis, "Edom, Israel and Amos — An Unrecognized Source for Edomite History," in *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University (1909-1979)*, ed. Abraham I. Karsh and Leon Nemoy (Philadelphia: Dropsie, 1979), 109-32.

⁸⁴ Robert Martin-Achard, "L'Homme: son cadre de vie — ses activités," in *Amos: L'Homme, Le Message, l'influence* (Geneva: Labor et Fides, 1984), 13-45.

⁸⁵ 聖約的框架與術語，見 Frank H. Seilhamer, "The Role of Covenant in the Mission and Message of Amos," in *FS Myers*, 435-51.

⁸⁶ Wolff, *Joel and Amos*, 108-11; idem, *Amos the Prophet: The Man and His Background*, trans. Foster R. McCurley (Philadelphia: Fortress, 1973); 見 Charles D. Isbell, "A Note on Amos 1: 1," *JNES* 36 (1977): 213-14。批判性的評估，見 J. L. Crenshaw, "The Influence of the Wise upon Amos: The 'Doxologies of Amos' and Job 5: 9-16 and 9: 5-10," *ZAW* 79 (1967): 42-52; Hans M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos: Studies in the Preaching of Am 2, 7 B-8; 4, 1-13; 5, 1-27; 6, 4-7; 8, 14* SVT 34 (Leiden: Brill, 1984): 9. A. S. van der Woude, "Three Classical Prophets," 34-43 亦然。

⁸⁷ 關於先知察覺到祂的呼召的研究，見 Gerhard Pfeifer, "Die Denkform des Propheten Amos (iii 9-11)," *VT* 34 (1984): 476-81; 亦見 Hans Walter Wolff, "The Irresistible Word (Amos)," *CurTM* 10 (1983): 4-13.

⁸⁸ 沃爾芙總結認為：亞瑪謝並無敵意（七 13），只不過是尋求阿摩司的保證，不在伯特利說預言。亞瑪謝害怕政治上的反彈，因他說：「不要在伯特利再說預言，因為這裡有王的聖所，有王的宮殿」（Wolff, *Joel and Amos*, 315）。

因為阿摩司的職業是一個生意人（一 1，七 14~15），因此他的批評就越發有效。⁸⁹ 為了這位選召他離開猶大曠野邊境安舒區的神，他放下一切所有（七 15）。雖然深知剛硬的貴族政權將排拒他和他的信息，他依然順從神的呼召北上以色列。阿摩司拒絕了伯特利殿祭司亞瑪謝的命令（12~13 節），敵擋了現實政治，大膽宣告神普世審判和救恩的信息。

藉著啟示，阿摩司領受神審判以色列的異象（七 1~九 10）。正當他向北方的王國宣告主的日子是如此緊迫時，這信息大大地觸動了他的心。他的先知講論在在顯示其急迫性。⁹⁰

獅子若非抓食，
 豈能在林中咆哮呢？
少壯獅子若無所得，
 豈能從洞中發聲呢？
若沒有機檻，
 雀鳥豈能陷在網羅裡呢？
網羅若無所得，
 豈能從地上翻起呢？
城中若吹角，
 百姓豈不驚恐呢？
災禍若臨到一城，

⁸⁹ Joseph G. Bailey, "Amos: Preacher of Social Reform," *TBT* 19 (1981): 306-13 進一步指出：阿摩司是一位企業主，相當熟悉他當時的商業行為。另見 P. C. Craigie, "Amos the *noqed* in the Light of Ugaritic," *SR* 11 (1982): 29-33, 他認為阿摩司是一位「經理」，供應肉類和羊毛，必要時得到處奔波。相反地，Y. Ziv, "bôqēr ûbôēš šiqmîm — in Tekoa?" *Beth Mikra* 28 (1982-83), 49-53 (希伯來文) 從提哥亞的地點推斷，認為阿摩司從來就不是一個農夫，七章 14 節只是把他視為「一個單純的人物」罷了。

⁹⁰ 從阿摩司講話的大膽和直率（四 1，五 5，六 12），沃爾芙認為他看起來「像似年輕」（Wolff, *Joel and Amos*, 90）。

豈非耶和華所降的嗎？

主耶和華若不將奧秘指示祂的僕人眾先知，

就一無所行。

獅子吼叫，

誰不懼怕呢？

主耶和華發命，

誰能不說預言呢？

(三 4~8)

耶和華的日子到底對以色列有多緊迫，阿摩司亦知之甚少。以色列於耶羅波安二世統治初期，在外約旦所獲致的勝利，於主前 760 年遭亞蘭人入侵約旦河東而致削滅（一 3，13）。亞述因為要全力應付烏拉圖（Urartu）王朝（主前 810-743 年），無法繼續箝制亞蘭，直到主前 743 年提革拉昆列色三世第一次的戰役。主前 760 年，以色列在與亞蘭之間重建的軍事設施，因一次大規模的地震而嚴重受損。⁹¹ 以色列的世界於主前 760 年開始崩潰。

耶羅波安二世並沒有察覺以色列的結局是如此的近。先知約拿曾宣告神的恩典，以色列將在耶羅波安二世統治下得以苟延殘喘（王下十四 25），但阿摩司卻宣告她的滅亡，亞蘭（一 5；主前 732 年）和其他的國家亦復如此。領袖們沉溺在污穢的財富上（「象牙床」），享受最好的美食（四 1，五 11，六 4、6），孰料神的審判已迫在眉睫！

文學形式與結構

文學形式

阿摩司是那個時代的文學巨人，從他的文學著作不難看出他是一位偉大的修辭學家（二 12，四 1，五 14，六 13，七 10~11、

⁹¹ 從夏瑣（Hazor）來的證據顯示阿摩司引用此一事件（同上，89, 124）。

16, 八 5~6, 九 10)。⁹² 他所傳講的具有簡單、直接、富於想像、震撼技巧的特徵。這本書包含自傳性的描述(七 10~17),⁹³ 反對列國的神諭(一 3~二 16), 災難的神諭(五 18~20, 六 1、3~6), 異象的陳述(七 1~3、4~6、7~8, 八 1~2, 九 1~4),⁹⁴ 用數字解說(一 3、6、13, 二 1、6), 雙關語(五 5, 六 1、6~7, 八 2), 智慧的言語(三 3~6、8), 反諷(四 4~5, 六 12), 修辭疑問句(三 3~6、8, 五 18~20, 九 7), 隱喻(二 13, 三 4~5, 四 12, 五 19, 24), 明喻(二 9, 五 7, 六 12), 頭韻(alliteration), 平行, 讚美歌(一 2, 四 13, 五 8~9, 九 5~6), 以及信使的套語(「耶和華如此說」, 一 6、13, 二 1、6, 三 11~12, 五 3~4、16, 七 17; 「這是耶和華說的」, 一 5、8、15, 二 3, 五 17)。⁹⁵ 說教的問題, 災難的呼號, 數字的解說和勸誡, 顯示出阿摩司對以色列傳統智慧的愛好。⁹⁶

在論到阿摩司書時, 鑑定其真實性與完整性的議題往往佔據大部份的討論。⁹⁷ 哈理遜(Harrison)承認可能有少數的加插, 但他仍然認為「根據得到的證據顯示, 幾乎不容置疑的, 不論有無

⁹² 見 Yehoshua Gitay, "A Study of Amos's Art of Speech: A Rhetorical Analysis of Amos 3: 1-15," *CBQ* 42 (1980): 293-309; Hans M. Barstad, *Religious Polemics of Amos*。沃爾芙將修辭學的部份歸類為「自由的見證言論」(Wolff, *Joel and Amos*, 93-94)

⁹³ 見 Gerhard Pfeifer, "Die Ausweisung eines lästigen Ausländers Amos 7 10-17," *ZAW* 96 (1984): 112-18。

⁹⁴ Susan Niditch, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition* (Chico: Scholars Press, 1980); Martin-Achard, *Amos: L'Homme, le Message l'Influence*, 107-19。

⁹⁵ Wolff, *Joel and Amos*, 91-98。對數學結構的分析, 見 James Linburg, "Sevenfold Structures in the Book of Amos," *JBL* 106 (1987), 217-22。

⁹⁶ 同上, 100; idem, *Amos the Prophet*, 6-53。

⁹⁷ Harrison, *IOT*, 890-94; Childs, *IOTS*, 397-409。對「更新」阿摩司的階段, 詳實、但嚴謹的探討, 參 Robert B. Coote, *Amos Among the Prophets: Composition and Theology* (Philadelphia: Fortress, 1981); Wolff, *Joel and Amos*, 106-13。

文士的幫助，阿摩司是負責記載屬於他的神諭和異象」。⁹⁸ 克萊基（Peter C. Craigie）下結論說，這卷書被保存在猶大，「作為先知聲音的真實記錄。」⁹⁹

神的普世審判是這本先知書的主軸（一 2）。預言從不意味著僅限於以色列的歷史背景。題詞（一 1）的正典功能——提及以色列與猶大的王（1 節）——將寫作對象的範圍從北國擴大到猶大。此外，從耶路撒冷向雅威發出歡聲雷動的短讚美歌，立下了將讚美詩、神諭、異象應用到地上萬國的架構。這些更因審判萬國的神諭（一 3~二 16）之信息範疇超越以色列和猶大而益發堅實！¹⁰⁰ 最後，包括了四首的讚美歌（一 2，四 13，五 8~9，九 5~6），宣告雅威統管宇宙，將預言推向一個更寬廣的正典背景與應用。

當我們把預言當作超越神對審判北國的宣告來研讀時，這本書的寫作將不再是主要的議題。阿摩司將神的審判定位在神宇宙性主權的脈絡裡。¹⁰¹ 最後一段的盼望（九 11~15）將阿摩司的正典功能推廣到末世的框架上：從審判到終極恢復的盼望。¹⁰²

結構¹⁰³

題詞與論題（一 1~2）

A. 列國受罰的神諭（一 3~二 16）

⁹⁸ Harrison, *IOT*, 892。

⁹⁹ Craigie, *The Old Testament*, 183。

¹⁰⁰ John Barton, *Amos's Oracles Against the Nations: A Study of Amos 1.3-2.5* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980)。巴頓（Barton）主張阿摩司係基於戰爭與和平的國際慣例來譴責列國。

¹⁰¹ 讚美歌形式之研究，參 Cullen I. K. Story, "Amos — Prophet of Praise," *VT* 30 (1980): 67-80。

¹⁰² Childs, *IOTS*, 405。

¹⁰³ 其他的結構分析，參 Adri Van der Wal, "The Structure of Amos," *JSOT* 26 (1983): 107-13; Claude Coulot, "Propositions pour une structuration du livre d'Amos au niveau rédactionnel," *RevScRel* 51 (1977): 169-86; 和 Duane A. Garrett, "The Structure of Amos as a Testimony to Its Integrity," *JETS* 27 (1984): 275-76。

1. 亞蘭（一 3~5）
 2. 非利士（一 6~8）
 3. 迦南（一 9~10）
 4. 以東（一 11~12）
 5. 亞捫（一 13~15）
 6. 摩押（二 1~3）
 7. 猶大（二 4~5）
 8. 以色列（二 6~16）
- B. 五個神諭（三 1~六 14）
1. 第一神諭（第三章）
 2. 第二神諭（第四章）
 3. 第三神諭（五 1~17）
 4. 第四神諭（五 18~27）
 5. 第五神諭（六 1~14）
- C. 五個審判的異象（七 1~九 10）
1. 蝗蟲（七 1~3）
 2. 火（七 4~6）
 3. 準繩（七 5~9）
 - 3a. 自傳式的插話（七 10~17）
 4. 夏果（八 1~14）
 5. 聖所荒涼（九 1~10）
- D. 結語（九 11~15）

阿摩司書的信息

四首讚美歌（一 2，四 13，五 8~9，九 5~6）、¹⁰⁴ 神諭、異

¹⁰⁴ 關於讚美歌的形式鑑別分析，見 James L. Crenshaw, *Hymnic Affirmation of Divine Justice: The Doxologies of Amos and Related Texts in the Old Testament* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975); Thomas M. McComiskey, "The Hymnic Elements of the Prophecy of Amos: A Study of Form-Critical Methodology," *JETS* 30 (1987): 139-57。柯奇 (Klaus Koch, "Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der

象、先知的使命，都指向雅威是滿有主權、自由行事的、治理萬國的全能統治者。¹⁰⁵

雅威的顯現

這四個片段的讚美歌詳述雅威的能力和自由的信息。在每一首讚美歌中，阿摩司展示神統管萬有的大能，使讀者對雅威的名印象深刻。¹⁰⁶ 第一首讚美歌（一 2）概述這卷書的論題：雅威來到祂創造的秩序的可畏。與祂到來（神的顯現〔*theophany*〕）有關的種種現象影響所有的受造之物，這裡以乾旱作為代表。阿摩司被呼召去宣告雅威大而可畏的臨到；因而他的宣告成了神審判的工具。換言之，阿摩司被呼召做雅威的「吼叫」，藉著阿摩司，神的話帶來了乾旱和荒涼。¹⁰⁷（見〈圖 30〉。）

其他三首則論到雅威進入祂所造之物的影響。阿摩司喜歡用雅威（五 8，九 6）、萬軍之雅威（四 13，九 5）、¹⁰⁸ 和主（*Adonai*，

Komposition des Amos-Buches,” *ZAW* 86 [1974]: 504-37) 將道德訓勉（「要聽」，四 1，五 1，八 4）與讚美歌相關聯，作為阿摩司講道的原始標誌，編輯均未曾更改，其正典的目的是要突顯雅威是所有政治、軍事與祭祀儀式事件的主。

¹⁰⁵ 懲罰列國的神諭與戰爭的神諭相連結，見 Duane L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles Against the Nations* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975), 57-72。

¹⁰⁶ 見 Werner Berg, *Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch* (Bern: Herbert Lang, 1974), 121-96。阿摩司利用地震和海潮這些地球上的現象（見 B. Z. Luria, “Who Calls the Waters of the Sea and Spills Them on the Face of the Earth [Amos 5: 8; 9: 6],” *Beth Mikra* 30 [1984-85]: 259-62〔希伯來文〕）以及天體的現象（Lawrence Zalcman, “Astronomical Illusions in Amos,” *JBL* 100-101 [1981]: 53-58）來展現雅威的能力。

¹⁰⁷ 沃爾芙論及雅威在阿摩司書裡那無法抗拒的審判的話（H. W. Wolff, *Prophetische Alternativen: Entdeckungen des Neuen im Alten Testament* [Munich: Kaiser, 1982], 9-23）。他在評論裡寫道：「未來每一位讀者皆應認識到，在這裡的先知神諭背後，傳遞了雅威自己破壞的威力」（*Joel and Amos*, 126）。

¹⁰⁸ 克倫韶的結論是：萬軍之雅威的稱謂，肯定了雅威是創造者、審判官、敬拜的唯一對象（J. L. Crenshaw, “*YHWH S^ebā²ot S^emô*: A Form-Critical Analysis,” *ZAW* 81

九 5) 來稱呼神。他並沒有在神學上為雅威是誰增添甚麼，只是在此描繪祂那可畏而大有能力的臨在。

雅威治理受造之物的主權			
受造之物的 凋零	諸山、風、 光與暗的 創造者	眾星、光與 暗、海與 地、毀滅 的創造者	神的顯現： 管理水、 海、和地 的主權
一 2	四 13	五 8~9	管理天地的 王：審判 九 5~6

圖 30. 阿摩司書裡的四首讚美歌

在第二首讚美歌裡，阿摩司提到與萬軍之雅威有關的荒涼。雅威是創造者—統治者，藉創造的大能治理人類。¹⁰⁹ 祂是創造者—那位統管諸山和風，卻紆尊降貴、與凡人溝通的（四 13）。先知提醒以色列，主過去曾應允他們。雅威藉拯救他們出埃及、引領他們過曠野、賜他們地土、用先知的話扶持他們來彰顯祂的愛（二 9~11）。祂將王的律法啟示給以色列，期待她與列邦有別，豈料以色列反被列國的行為污染（二 6~8）。更有甚者，百姓藐視安息日—他們分別為聖的獨一記號（出三十一 12~17）—喜愛取得貲財（摩八 5）。

主鄙視他們這種虛有其表的宗教崇拜，因為他們並非真正的敬拜，愛他們的同胞（四 4~5）。祂恨惡豐饒的異教崇拜，不道德

(1969): 156-75。

¹⁰⁹ 柯奇的結論是：阿摩司的所有言論都與這世界之內、和這世界之外的神有關（Koch, *Prophets* 1: 70-71）。

的宗教形式（二 8）。只要有人跟隨異教欺騙的法術，希望藉這些宗教的符號生產、繁榮和得能力，就不仰望創造者—啟示者來尋求生命、健康和意義。惟獨祂是那位賜下雨水（四 7~8）、作物（四 6、9）、健康、與平安的（10~11 節）。¹¹⁰ 但是以色列卻頑強地拒絕轉離國家成功的道路。

在第三首讚美歌裡，阿摩司形容雅威國度的浩大和能力。祂統管天（昴星、參星）和地（黑夜、晨光、海和旱地，五 8）！祂甚至在天與地、黑暗與晨光、黑夜與白晝、海與地這兩極之間獨自維持秩序。以色列拒絕神「公平」（*mišpāṭ*）和「公義」（*ṣ'ḏāqā*，五 7；見：五 24，六 12）的國度。公義是一種秩序，它是神藉著祂的作為（賜福、豐富的賞賜、慷慨大方）治理受造物的特性，並帶來和諧、平安與喜樂。若與神有關，公平是關乎祂智慧與公正審判之公義的一面。阿摩司控訴領袖們放棄尊貴的理想，完全罔顧公平與公義。過去城市的「門」滿了那些冤情得伸、被宣告為無罪（五 7）的人喜樂的哭泣。公平和公義變成毒品（六 12）。當神恢復秩序時，人的結構不再具有任何意義了。

第四首讚美歌最富戲劇性。神的顯現伴隨著宇宙的騷動，結果是人類文明的根基受創。雅威是天、地、受造之物和萬國的主。每一件事都受限於神在創造裡的行動。祂定意叫以色列家被擄（九 3、8~9）！

審判已定

五個異象為神執意要毀滅以色列、以及先知代求的角色提供了深度的見解。阿摩司，像摩西一樣，求神饒恕以色列民（七 2），否則她將被自然災害毀滅（蝗蟲，1~3 節）。當主以忍耐回應所求時（3 節），阿摩司鬆了口氣，但主並沒有饒恕以色列民。因著阿摩司的禱告，第二個異象——火的異象（4 節）——並沒有發生（七

¹¹⁰ 巴斯塔德（Barstad）認為，阿摩司極富創意地主張：雅威主義（Yahwism）是「豐饒宗教」（*Religious Polemics of Amos*, 10）。

5~6)。然而以色列的過犯並沒有得到解決，神的判決只不過暫緩而已。(見〈圖 31〉。)

蝗蟲	火	準繩	一筐果子	聖殿
暫緩執行審判		審判無可避免		神放棄以色列
以色列的罪				

圖 31. 阿摩司書裡的五個異象

神的審判已經定讞！神忍受以色列的過犯只能到某個地步。甚至在阿摩司能為他們求饒恕之前，主已在第三個異象宣告，祂不再以恩相待（「我必不再寬恕他們」，七 8）。以色列沒有達到神的期許，在神的國度裡漫無章法，註定要受審判。準繩顯示他們離標準多遠。

負責皇家在伯特利祭祀的大祭司亞瑪謝與阿摩司之間的互動（七 10~17），打斷了前三個與後兩個異象。這種看似的打岔凸顯了神的審判的必要性。亞瑪謝代表對神的話毫無反應的體制。以色列已無可救藥。神已經確立了被擄的判決（17 節）！

第四個異象，一筐熟了的果子（八 1~3），闡釋第三個異象（七 9）和被擄的宣告（17 節）；審判的「時候到了」（八 2）。殿中的詩歌將要變為哀號，因有許多屍首（3 節）。以色列的社會結構——宗教、經濟和政治——將要崩潰（9~14 節）。百姓現在的平安將註定成為一生無窮無盡的毫無意義，正如沃爾芙的評語，「在此既無生命，亦無死亡，只有無窮無盡、不顧一切、卻徒勞無功的追尋。」¹¹¹

最後的異象是高潮（九 1~3）。雅威將放棄祂的百姓。正當神繼續向他們隱藏時，他們註定要在疏離的黑暗中摸索。雖在地下深處，或在天上高處，都無法躲避雅威審判狂暴的打擊（3~4 節）。祂的審判無法逃避，因為雅威出令要搜捕他們：「我必向他們定住

¹¹¹ Wolff, *Joel and Amos*, 333。

眼目，降禍不降福」(4 節；見：八 7)。

耶和華的日子

先知非常清楚地在以色列面前，為救贖歷史搭建下一個舞台：耶和華的日子 (*yôm Yahweh*，摩五 18~20)。¹¹² 他早已為她居間調停卻徒勞無功。以色列必須經歷神棄絕的震撼，學習雅威是輕慢不得的。以色列曾經認為他們最終的命運是掌握在自己的手裡。對他們而言，耶和華的日子的教導不過是聖約所應許的「黃金時代」。他們心存驕傲，信心滿滿，自命不凡，自稱為「列國之首」(六 1)。他們昧於自己驕傲的罪，這一點都不足為奇。無論如何，儘管頑固不化，他們竟然想望耶和華的日子是配得祝福與昌盛的年代(五 18)。¹¹³ 阿摩司提到這個令人敬畏的日子如同無法脫逃的宿命，將它的痛苦比擬為黑暗。

景況好像人躲避獅子
又遇見熊，
或是進房屋以手靠牆，
就被蛇咬。
耶和華的日子，
不是黑暗沒有光明嗎？
不是幽暗毫無光輝嗎？
(19~20 節)

因此先知宣告撒瑪利亞淪亡，這是耶和華的日子在時間中的表現。¹¹⁴ 當時以色列遭到極大的破壞，僅殘留一些餘民。

¹¹² Walter Brueggemann, "Amos' Intercessory Formula," *VT* 19 (1969): 385-99.

¹¹³ C. van Leeuwen, "The Prophecy of the *yôm YHWH* in Amos V 18-20," *OTS* 19 (1974): 113-34.

¹¹⁴ 柯奇從四個層面看歷史：(1) 神的率先；(2) 有效能的權勢；(3) 人類活動的領域；(4) 實際的層面。他總結認為，每一個層面的現在是和未來連在一起的 (Koch,

「以色列處女跌倒，
不得再起；
躺在地上，
無人攙扶。」

(五 2, 《和合本》小字；見：3 節)

雅威是荒廢的施令者（一 3~5、7~8、9~14，二 1~3、4~5、6，三 2、14，四 12，五 27，六 8，七 8，八 2、9，九 1~4）。被擄必定來到（四 2~3，五 5、27，七 11、17），罪人將得到公正的報應。

我民中的一切罪人說：
「災禍必追不上我們，
也迎不著我們。」
他們必死在刀下。

(九 10)

終結於主前 722 年臨到。¹¹⁵

主的自由

雅威可以自由地中止聖約的關係，因為恩典和應許是有條件的。¹¹⁶ 儘管如此，雅威促使荒廢的能力是有限制的。¹¹⁷ 祂自由地

Prophets 1: 63-65。

¹¹⁵ Rudolf Smend, "Das Ende ist gekommen: ein Amoswort in der Priesterschrift," in *FS Wolff*, 67-71 將阿摩司書裡神的審判關聯到大洪水的審判、所多瑪和蛾摩拉的審判、以及神給以西結的信息（七 2）。

¹¹⁶ 巴瑞 (Michael L. Barré) 滿有說服力地主張：根據「我必不免去他的刑罰」此一短語的分析，神意欲終結聖約的關係 (The Meaning of *l' sybnw* in Amos 1:3-2:6," *JBL* 105 [1986]: 611-31)。

¹¹⁷ 對於雅威審判的大能、以及愛的自由的研究，參 Anders Jørgen Børndalen, "Yahwe in den Zukunftsaußagen des Amos," in *FS Wolff*, 181-202。

對百姓施憐憫，更進一步，祂自由地保留一些餘民。¹¹⁸ 祂藉審判將不要的東西（《新國際版》作「小石子」，參《現代中文譯本修訂版》「敗類」）連同穀殼一起篩出，但祂將保留穀子（九 8~9）。祂將篩以色列家的後裔，將餘民淨化歸己。

餘民

阿摩司意識到他的事奉只能打動少數人的心。大部份的人對先知論及災禍的神諭依然無動於衷，他們諷刺地反嘴，「災禍必追不上我們，也迎不著我們」（九 10）。他將餘民比擬成牧人會拯救的一小群。

牧人怎樣從獅子口中搶回
 兩條羊腿或半個耳朵，
 住撒瑪利亞的以色列人
 躺臥在床角上，
 或鋪繡花毯的榻上，
 他們得救也不過如此。
 （三 12）¹¹⁹

雖然被擄的威脅（四 2~3，五 5、27，七 11、17）逼近，主仍然用回到應許之地的應許來鼓勵餘民（九 13~15；見：耶二十四 6，三十一 28，四十二 10）。餘民是由那些單單尋求祂、以祂為他們唯一的救主的人（五 4），以及那些有見識、恆久行善的人組成的。¹²⁰

¹¹⁸ Gerhard F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1972), 173-215.

¹¹⁹ 柯奇評論說：「然而，必須承認的是，阿摩司從未談到以色列民似乎將被完全消滅，雖然幾乎所有的教科書都解釋他如此說過，……一些不幸的餘民被留了下來」（Koch, *Prophets* 1: 44）。

¹²⁰ 沃爾芙將這些勸誡視為智慧勸誡的範例（Wolff, *Amos the Prophet*, 44-53）。

所以通達人見這樣的時勢，必靜默不言，
因為時勢真惡。
你們要求善，不要求惡，
就必存活。
這樣，耶和華萬軍之神必照你們所說的，
與你們同在。
要惡惡好善，
在城門口秉公行義，
或者耶和華萬軍之神
向約瑟的餘民施恩。

(13~15 節)¹²¹

神的國度

性質	臣民
公義	公義的
公平	公平的
審判人類的混亂	
復興與轉化	

圖 32. 神的國度和餘民

雅威期盼他們所行的與祂的旨意一致(「秉公行義」)。¹²² 真實的宗教包括愛神，這從憐憫那些有需要的人可顯明出來(五 14~15；見：利十九 15；詩四十一 1)。所以先知呼籲餘民遠離當時的惡行(二 1~3、6~8，五 12)，遠離虛有其表的行為與宗教的形式主

¹²¹ 傑克森 (Jared J. Jackson) 對五章 13 節的解釋是：「因此，成功／發旺的人那時將哀號／哭泣，因那是遭難的時辰」(“Amos 5, 13 Contextually Understood,” *ZAW* 98 [1986]; 434-35)。

¹²² 沃爾芙直截地評論道：「公義」是智慧的辭彙，與「彎曲乖僻」相對，就如在箴言八章 8~9 節的用法 (Wolff, *Amos the Prophet*, 57)。

義（五 21~26），要讓「公平〔*mišpāt*〕如大水滾滾，公義〔*šēdāqā*〕如江河滔滔！」（24 節）。¹²³ 惟有尋求神公義和公平的國度，他們才能為自己找到喜樂（太六 33~34）。（見〈圖 32〉。）

約的更新

餘民將要享受諸約的更新。預言的結束陳述了未來的盼望，雖然簡潔扼要，但將來是有指望的（九 11~15）。¹²⁴ 倒塌的大衛王朝（「大衛倒塌的帳幕」，11 節）將要帶著新的能力興起，並要開始一個嶄新、滿了福分的時代。彌賽亞時代的諸多好處皆延伸到以色列¹²⁵ 和萬國萬邦。¹²⁶ 這個時代將融入到神轉化受造之物的偉大計劃裡，為要大大賜福給這個創造的世界，叫祂的百姓可以享受完全而永遠的福樂（13~15 節）。

阿摩司使用普世性的引喻，把門開得更大，讓外邦人同樣享

¹²³ 沃爾芙談及「最常被阿摩司重複當作衡量以色列過犯的關鍵語是 *mišpāt*（公平）與 *šēdāqā*（公義）」（Wolff, *Amos the Prophet*, 59-60）。見 John Sowada, “Let Justice Surge Like Water...,” *TBT* 19 (1981): 301-5。關於「公平」和「公義」作為國度的主題，見 Koch, *Prophets 1*: 56-62。

¹²⁴ 許多學者認為九章 11~15 節是被擄後修訂的（Wolff, *Amos the Prophet*, 113; Claude J. Peifer, “Amos the Prophet: The Man and His Book,” *TBT* 19 [1981]: 295-300; Peter Weimar, “Der Schluss des Amos-Buches: Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Amos-Buches,” *BN* 16 [1981]: 60-100）。但是，見 Stanley N. Rosenbaum, “Northern Amos Revisited: Two Philological Suggestions,” *HS* 18 (1977): 132-48，他認為在大衛之下重新統一的預言始自阿摩司。

¹²⁵ 戴維斯（G. Henton Davies）總結說：阿摩司傳講十二支派再合一的急迫性，這是享受復興時代的一個必要條件（“Amos—The Prophet of Re-Union,” *ExpT* 92 [1980-81], 196-200）。

¹²⁶ 見：華德·凱瑟根據新約聖經對阿摩司書九章 9~15 節所做劃時代的研究，Walter C. Kaiser, “The Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles (Amos 9: 9-15 and Acts 15: 13-18): A Test Passage for Theological Systems,” *JETS* 20 (1977): 97-111。Gerhard F. Hasel, *The Remnant*, 209-15。沃爾芙在這段經文裡，看到駕凌萬國之「宗主權與所有權」的神學，以及被擄後較狹窄的限制：耶路撒冷城；他在這兩者之間搖擺（Wolff, *Joel and Amos*, 353）。

有早期教會在聖約上的種種特權，雅各就曾引用阿摩司書九章 11～12 節，為了向外邦宣教的工作辯護（見：徒十五 16～17）。¹²⁷ 阿摩司的信息更進一步延伸到我們主的到來，祂「將奧秘指示祂的僕人眾先知」（摩三 7；見：啟十 7，十一 18）。耶穌是大衛的救主和彌賽亞，也是神聖的戰士，祂要使地上的邦國變為荒場，為要建立祂的國度（啟六 15～17；見：摩九 1）。

複習

這些正典先知們的見證，超越了時間和空間。他們都是對以色列和猶大、對被擄前和被擄後神的百姓為神說話的人。雖然他們直接指著神在古代的聖約子民說話，他們的著作仍然對我們說話。歷史的背景雖然改變，他們的信息今天卻依然有效，就像是在主前第八世紀、第七世紀、或第五世紀一樣。

何西阿強調罪、審判與神的忿怒三大主軸。然而他亦高舉主的愛，一種回到過去從埃及地救拔出來的愛。然而，以色列並不回應神的愛，卻一再毀約。不論是愛或懲戒，祂一切所行所為，在在顯示出祂是一位愛的丈夫。祂滿有信實，隨時都準備與人和好，赦免人，安慰人。何西阿與歌篋的關係生動地描繪了這個信息。他們三個孩子是神在審判中對付以色列民的象徵：耶斯列——一個以戰爭和流血聞名的平原（「亞割」，何二 15）——描述以色列的受苦；羅路哈瑪意味不蒙神「憐憫」；羅阿米（就是「非我民」的意思）表示神放棄。然而，主卻以最壯麗的方式更新祂的約，自由地轉變每個名字的意義。¹²⁸ 以色列和猶大將再次成為主的「子民」，祂所愛和「憐憫」的對象，祂將要把亞割谷（「煩惱」）改變

¹²⁷ 關於文本的議題，見 Michael A. Braun, "James' Use of Amos at the Jerusalem Council: Steps Toward a Possible Solution of the Textual and Theological Problems," *JETS* 20 (1977): 113-21。關於阿摩司書九章 11～15 節與使徒行傳十五章 16～17 節的關係，參 O. Palmer Robertson, "Hermeneutics of Continuity," in *FS Johnson*, 89-108。

¹²⁸ Dumbrell, *CCOTT*, 169-70。

為「指望的門」(二 15)。

指望是屬於餘民的，他們包括了所有順服主和祂的彌賽亞、並且行公義和愛的人。這是何西阿國度的信息，或福音。雅威是自由的，聖潔的，和慈愛的。在祂的審判中，祂是聖潔的，因祂恨惡罪，但祂也深深承諾(「愛」，*hesed*)要將一群子民分別為聖，歸屬自己。

這種譴責、威脅、審判和新生命的循環，開啟了一個新時代，而這個可能性只侷限於那些尋求神、與祂交通、過著抗衡文化生活的人。何西阿如今仍然向所有等待神的愛、救恩、和祂在耶穌基督裡臨在(弗二 1~10；彼前二 4~12)有更大顯露的人說話，論到有關審判的真實、神的國度、約、和新造的應許。

約珥將神的靈臨在的應許，加在神的愛的見證上。先知約珥有可能生活在猶大被擄一個世紀之後，而他的信息可能是向一個已經尋求主的群體發出。但神的百姓仍然經不起大的災難，譬如農作物的災害(蝗蟲)。鑑於還有更大災難的日子等待全人類，在這種情況下，先知呼籲百姓要更真誠委身。耶和華的日子近了，就是定罪的日子必然發生，除了那些在主裡找到避難所的，無人能夠逃脫。那日子有多重面向，浩瀚無邊，驚人的樣子無人可以想像(珥二 10~11、30~31，三 14b~16)。

「誰能當得起呢？」(珥二 11)，這問題只能由那些以信心順服雅威的人懷著希望來回答。約珥斷定雅威的恩典和憐憫是救恩，全然享受拯救——喜樂，成全，永遠除去羞辱，和神的同在——的基礎(19~27 節)。藉著祂的靈的賞賜，主向所有呼求祂名的人——無論是男是女，是老是幼，自主的或為奴的——應許，祂要作他們的避難所(三 16)，他們的王，和他們的保障。

恢復的靈是神保護、看顧所有呼求主名的人，為他們預備榮耀未來的憑據。祂是神同在與完全恢復之應許成就的記號。然而，雅威要完成對那些不順服祂旨意的列國的審判(珥三 1~16)。約珥向我們呈現一位偉大的君王，拯救者，錫安聖潔的主，祂將要

為祂的百姓建立一個永遠的家（17~21節）。最後的話總結了復興時代的異象：「耶和華住在錫安！」（21節）。主住在哪裡，那裡就有平安。

阿摩司將注意力導向雅威在荒廢與恢復上的能力。阿摩司是「第一個宣告雅威審判全以色列信息的先知」。¹²⁹ 他亦將神的審判延伸至猶大，到列邦，最清楚地宣告神在全地的主權。如同約珥，阿摩司宣佈耶和華的日子的恐怖，他對以色列信息的焦點是以神為中心的。百姓曾經以為這日是他們昌盛的延續，是對耶羅波安二世現實政治的認可。但阿摩司卻論到審判必然臨到萬國，包括以色列，同時給在地上持守神旨意的餘民帶來希望。聖約子民可能與列國同受荒廢與疏離的痛苦，但他們是神愛與更新諸約——包括與大衛所立的約——的對象。¹³⁰

問題與議題

1. 定義：

大眾化	愛 (<i>hesed</i>)
恢復的時代	餘民
豐饒的異教崇拜	悔改
內化	公義 (<i>ṣ'edāqâ</i>)
公平 (<i>mišpāṭ</i>)	平安 (<i>shalom</i>)
認識 (<i>da'at</i>) 神	神的顯現

2. 何西阿、約珥、和阿摩司事工的历史背景是什麼？
3. 在雅威的審判和恢復以色列方面，何西阿的婚姻如何反映以色列與祂的關係？何西阿孩子們的名字是什麼？它們有什麼深遠意義？改了名字之後，它們如何象徵雅威與祂的子民之間新的關係？
4. 根據何西阿、約珥和阿摩司的神諭，神審判的理由是什麼？

¹²⁹ Wolff, *Amos the Prophet*, 86。

¹³⁰ Dumbrell, *CCOTT*, 168。

5. 當顯示雅威的愛和以色列的不配時，何西阿回顧以色列哪一個時代的歷史？正當她遭到譴責的情況下，舉幾個例子說明雅威對以色列的感受。解釋為何我們不能將雅威的聖潔與愛合而為一。
6. 根據何西阿書、約珥書和阿摩司書，神對於所有能進入祂國度的人有何期待？
7. 透過何西阿書和阿摩司書，撒瑪利亞淪亡（主前 722 年）的事如何印證神的話是真實的？
8. 在這三位先知裡，請解釋聖約更新的本質與程度。外邦人如何包含在聖約更新的過程當中？
9. 約珥如何將歷史和末世論結合在一起？
10. 基督來臨之前，約珥書二章 17~27 節的應許是否已經成就？它們是否在今世成就？約珥是否區分物質與屬靈的福分？請解釋約珥書二章 28 節裡片語「以後」與聖約更新在物質與屬靈方面的關係。
11. 聖靈的目的是什麼？祂與誰同住？內化與大眾化是什麼意思？彼得如何將約珥書二章 28~32 節應用到五旬節的經歷裡？
12. 阿摩司書的詩歌與異象的神學貢獻是什麼？
13. 請由公義、愛和公平的角度來定義神的國度。神對祂的子民有什麼期盼？
14. 阿摩司如何糾正大眾對耶和華的日子的認知？神期盼餘民應有些什麼回應？祂今天對我們有何期待？

5

俄巴底亞書， 約拿書，和彌迦書

俄巴底亞書：這世界的國度將成為主的國度

俄巴底亞和他的時代

文學形式與結構

文學形式

結構

俄巴底亞書的信息

約拿書：這位偉大的王隨己意施憐憫

約拿和他的時代

文學形式與結構

文學形式

結構

約拿書的信息

彌迦書：在神和彌賽亞國度裡的指望

彌迦和他的時代

文學形式與結構

文學形式

結構

彌迦書的信息

審判

淨化與指望

復興

神的國度

彌賽亞的國度

複習

俄巴底亞書：這世界的國度將成為主的國度

俄巴底亞和他的時代

這本小小的先知書並沒有告訴我們有關俄巴底亞先知的蒙召，他服事年數的長短，甚至他傳講信息的歷史背景。到底誰是俄巴底亞？俄巴底亞在以色列是一個通俗的名字，¹ 意思是「雅威的僕人（*‘b-d* = 『服事』或『服事某某』）」。² 除此之外，對這位先知、他的家譜、或他到底在何地呼喊則一無所知。

他服事的年代，據推測約在主前 850 至 400 年間。³ 主張在耶路撒冷淪陷（主前 586 年）後不久，以東因而沾沾自喜，也有其道理。其他的先知亦單單挑出以東與巴比倫合謀（耶四十九 7~22；結二十五 12~14，三十五 5~6；哀四 21~22；詩一三七篇）。更有甚者，俄巴底亞書與耶利米書四十九章相似之處，更叫人相信兩位先知皆取材自共同的來源。⁴ 耶利米書四十九章寫作的時間可能較俄巴底亞書早，因為俄巴底亞書包含盼望與鼓勵的成份，寫作於被擄時期似乎較為合理。⁵ 耶利米書四十九章則沒有指望的

¹ 舊約聖經裡有十三個人的名字叫俄巴底亞，參：王上十八 3；代上三 21，二十七 19；代下十七 7；拉八 9；尼十 5，十二 25。

² 《七十士譯本》和《武加大譯本》(Vulgate) 建議將它讀成名詞的形式 *‘ebed* (「僕人」)，而非《馬所拉文本》的分詞形式 (*‘ōbēd*，「敬拜者」)。

³ 這方面的討論，見 Leslie C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 129-33。加爾文在他的序言裡，對俄巴底亞的年代並沒有表達十分的關心：「我不知道俄巴底亞和耶利米是否屬同時代的人物，在這話題上，我們不需花費太多精力」(John Calvin, *Joel, Amos & Obadiah* [1846; reprint, Edinburgh: Banner of Truth, 1986], 418-19)。

⁴ 李詩禮·艾倫 (Allen) 正確地認為：「問題似乎無法解決……。極有可能 (兩者皆反映出) ……一個受尊崇神諭的群體產業」(*Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 132-33)。

⁵ 艾爾德斯 (G. Ch. Aalders) 提出好的論據，反駁冗長修訂的歷史。在這情況下，他同時代的人有猶大的耶利米，以及在巴比倫的以西結 (*Obadja en Jona*, COT [Kampen: Kok, 1958], 8-12)。

成份在內。

主前 586 年，主將猶大交付巴比倫王尼布甲尼撒的手裡（代下三十六 11~21）。猶大百姓被擄到異邦，遠離他們所愛的耶路撒冷。心理上、情緒上、靈性上，他們都有理由絕望（見：詩八十九 50~51，一三七篇；耶利米哀歌）。被擄期間，百姓經歷與神、聖殿、耶路撒冷、王、祭司、故土、以及所有其他聖約好處疏離。儘管如此，虔敬的餘民回應先知的勸導而尋求主。他們回想起他們曾經失去的，切切為救恩單單尋求主，懇求主回復他們成為祂的子民（哀五 21）。

對餘民來說，俄巴底亞的預言正是神回應他們的禱告。他們渴求神，等候祂的愛和公平，想知道神何時要審判以東人和其他的國家。⁶ 他們也極其渴望神的國在能力、公平、公義、與和平中建立。然後，所有的錯誤都將得到更正！

文學形式與結構

文學形式

預言簡短，但卻問題重重。耶柔米（Jerome，主後 345-419 年）評論說：它的問題與它的篇幅恰成反比。⁷ 研究俄巴底亞書有兩個顯著的議題：文學上與耶利米書平行之處，以及本書的結構。⁸ 這兩個議題被過度渲染，弄得十分複雜，迄今仍無一致的看法。艾倫的結論認為俄巴底亞「借用宗教崇拜和傳統的主題來發展他的預言」，⁹ 如果這是對的，那麼是誰借用誰的爭論就沒完沒了了。

⁶ N. K. Gottwald, "Studies in the Book of Lamentations," *SBT* 14 (1954): 88。

⁷ Allen, *Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 129-33。關於鑑別學的議題，參 Harrison, *IOT*, 899-903；賴桑著，《舊約綜覽》，589-95 頁 = LaSor, *OTS*, 455-58；Childs, *IOTS*, 412-13。

⁸ 參 Fohrer, "Die Sprüche Obadja," in *FS Vriezen*, 81-93 的綜覽；H. W. Wolff, *Obadja und Jona BKAT* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977), 5-6。

⁹ Allen, *Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 137。

我同意蔡爾茲的看法，歷史資料的擴散，以及文學的重建，並不嚴重影響俄巴底亞書的解讀。¹⁰

結構

- A. 題詞（1a 節）
- B. 審判以東的神諭（1b~9 節）
- C. 以東淪亡的緣由（10~14 節）
- D. 耶和華的日子臨近萬國（15~16 節）
- E. 主國度的榮耀（17~20 節）

俄巴底亞書的信息

這簡短的預言是直接針對以東，是因他們的驕傲，恨惡他們的「兄弟」雅各（10 節；見：摩一 11）。以東人因猶大人遭難而誇耀（11~12 節）。他們夥同巴比倫人，在十字路口設下圈套，陷猶大人於其中。公然在猶大人遭災的日子歡樂，鼓勵巴比倫人。他們大大恨惡猶大，當耶路撒冷遭巴比倫的軍隊夷平和褻瀆時，他們的喜樂更大。他們對猶太百姓悽慘的境遇漠不關心。耶路撒冷的淪陷正是實現他們國家的夢想：以色列的終結。

在猶大危機期間，以東所表現的偏執的靈，在神的國裡是無份的。俄巴底亞以生動的意象描繪，當雅威羞辱祂自己的百姓時，以東既興奮，又歡呼，又歡宴，以及她也將照樣得不到任何憐恤，被摧毀（10、15~16、18~19 節）。神的公正將因以東的敗亡而得勝！

儘管如此，這預言不能只侷限於以東，因為以東只不過是所有敵擋主、攔阻祂在地上建立祂的國度之國家的代表（賽三十四 1~2、6；珥三 19；摩九 12）。¹¹ 請注意俄巴底亞如何將起初有關

¹⁰ Childs, *IOTS*, 415。

¹¹ 參 M. H. Woudstra, "Edom and Israel in Ezekiel," *CTJ* 3 (1968): 21-35; Aalders, *Obadja en Jona*, 58。

以東淪亡的異象擴展，涵蓋萬國。

耶和華降罰的日子臨近萬國。

你怎樣行，祂也必照樣向你行，
你的報應必歸到你頭上。

你們猶大人在我聖山怎樣喝了苦杯，
萬國也必照樣常常地喝；
且喝且咽，他們就歸於無有。

(15~16 節)

要得地為業的應許 (19~21 節)，因著清楚描述土地、地界、被擄之民的復興，而越發變得真實。神對以東的審判預表神對萬國終極的得勝，正如加爾文所寫，

這就是先知現在的意思：當祂應許猶太人要得著他們曾經失去的產業時，神擴張了猶大的境界。因此，祂顯明他們不但要回復到先前的光景，當基督來的時候，他們的國會越發榮華和富裕。¹²

對被擄的猶太人來說，審判猶大的眾仇敵是一則安慰和鼓舞的信息。先知的話向他們保證，雅威要拯救祂的百姓，報復他們的仇敵。¹³ 神在地上施行審判，他們將目睹神定意在地上建立祂的榮耀。列國將不再褻瀆主看為聖潔之物。(見〈圖 33〉。)

雅威必將獨自轉化這個世界，並為混亂帶來秩序。¹⁴ 這樣的轉化是神國度的本質。蔡爾茲評論說：「總之，俄巴底亞神諭的正

¹² John Calvin, *Joel, Amos & Obadiah*, 452。

¹³ 反對列國 (以東) 的神諭，與戰爭神諭的關聯，參 Duane L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles Against the Nations* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975), 163-66。

¹⁴ 有關轉化人類社會、人文與自然的一份建議性的經文清單，參 Donald E. Gowan, *Eschatology in the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1986), 10。

典型態，已將先知的信息解讀為神將來統治的應許，這統治將超越萬國——甚至以東——邪惡的意圖，並且恢復聖潔的餘民在神的王權裡的產業。」¹⁵

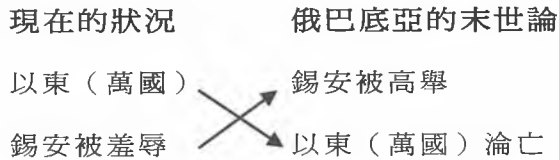


圖 33. 俄巴底亞的安慰

當所有反對神王權的阻力被制服時，神的國（錫安）將被高舉。耶和華的日子將為神兒女的所有仇敵帶來毀滅。神在救贖歷史裡任何審判性的介入，都是神掌權的明證。虔敬的民將因人的勢力被打倒、神的國度帶著能力和救恩臨到的指望而感到安慰。¹⁶ 這些都曾在亞蘭、亞述、巴比倫、和起起落落的帝國歷史裡發生過。他們的淪亡並非意外事故，而要解讀為具有末世重要意涵的事件。當他說西珥（以東人的大城，相對於錫安）將要滅亡，因此錫安得以興起：「國度就歸耶和華了」（21 節），就是這個意思。

很不幸的，這兩「兄弟」的歷史一直是爭鬧不休的。以色列與以東長遠的抗爭歷史可追溯到創世記二十五章。¹⁷ 主啟示利百加：兩國在她腹內，從以掃和雅各要發展出以東和以色列。

飄流曠野的以色列民請求通過以東地時（民二十章），他們橫遭回拒，只得遠離何珥山，繞過以東地（二十一 4）。在另一

¹⁵ Childs, *IOTS*, 415。

¹⁶ J. R. Lillie, "Obadiah – A Celebration of God's Kingdom," *CurTM* 6 (1979): 18-22。

¹⁷ 關於以東的歷史，參 Robert Gordis, "Edom, Israel and Amos – An Unrecognized Source for Edomite History," in *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University (1909-1979)*, ed. Abraham I. Katsh and Leon Nemoy (Philadelphia: Dropsie, 1979), 109-32。

個時候，當以色列民從亞拉巴進入以東山地，經過撒摩拿和普嫩到阿伯（申二 2~8；民三十三 41~45）時，以東人卻允許通行。根據聖經的記載，以色列人對待以東人的態度也是模稜兩可，有時待他們如兄弟（申二十三 7），有時不然。亞摩利人和摩押人則被明文禁止，甚至到第十代亦不得入雅威的會，但相形之下，以東人第三代子孫就可以入雅威的會（8 節）。

大衛征服了以東人（撒下八 13~14）。所羅門治理期間，以東人哈達興起作亂（王上十一 14~25）。約沙法治理年間，他們起來與猶大作戰，但旋即被撲滅，淪為猶大的附庸國（代下二十章；見：王上二十二 47）。他的兒子猶大王約蘭年間（主前 848-841 年），他們再度造次，約蘭王鎮壓卻沒有成功（王下八 20~22；代下二十一 8~10）。以西結形容他們之間的關係是一種「世仇」（結三十五 5，「永懷仇恨」）。

在這種背景之下，我們必須瞭解以東人對於主前 586 年猶大的災難的渴望，他們說「這二國這二邦必歸於我，我必得為業」（結三十五 10）。這種態度也反映在詩篇三七篇 7 節，在那裡，詩人禱告說，

耶路撒冷遭難的日子，
以東人說：「拆毀，拆毀，
直拆到根基！」
耶和華啊，求你記念這仇。

你也可以考慮《以斯德拉一書》（1 Esdras）的一段陳述，那裡將主前 586 年焚燒聖殿的事歸諸於以東。之後，當被擄之民自巴比倫返國時，大利烏王下令：「所有他們曾經佔領的國將得自由，不需繳納貢物，而以東人得歸還他們曾經佔有的猶太人村落」（《以斯德拉一書》四 45、50；見《猶滴傳》七 8、18）。

以東人後來又稱為以土買人。以土買（Idumea）與以土買人（Idumeans）皆應用到以東人的領域，自從猶大百姓被擄到巴

比倫後，這些土地自猶大南部被切割出來。拿巴提人(Nabateans)強迫以東人離開以東，到猶大南部尋找避難所。¹⁸ 到了主前第二世紀，猶大·馬加比(Judas Maccabee)「與以掃的子孫在以土買爭戰……重創了他們，喪了他們的志氣，搶奪他們的掠物」(《馬加比一書》五 1~3、65)。約瑟夫(Josephus)讓我們知道：約翰·許爾堪(John Hyrcanus)亦有功於制服以東人，強迫他們接受割禮和改信猶太教(《猶太古史》[*Ant.*] 12.8.1)。大希律王(Herod the Great)可追溯他的先祖至一位改信猶太教的以土買人。在《猶太戰記》(*The Jewish War*)一書裡，約瑟夫描述以東人如何夥同奮銳黨人(Zealots)對抗猶太「體制」，在「解放」的旗號下，屠殺超過兩萬的耶路撒冷居民。¹⁹ 主後 70 年耶路撒冷遭毀滅，以東人自此從歷史上消失。

約拿書：這位偉大的王隨己意施憐憫

約拿和他的時代

亞米太的兒子約拿，生活在主前第八世紀。出生在西布倫邊境上的迦特希弗城，約離拿撒勒北方五哩。我們從列王紀下十四章 25 節得知：他於以色列王耶羅波安二世統治期間說預言。²⁰ 他早先的服事可能很受歡迎，因為他預言以色列勝利，國土回復到

¹⁸ J. R. Bartlett, "From Edomites to Nabataeans: A Study in Continuity," *Palestine Exploration Quarterly* 111 (1979): 53-66.

¹⁹ Josephus, *The Jewish War*, trans. G. A. Williamson (Middlesex, Penguin, 1974), 247-50.

²⁰ 他與猶大王亞瑪謝(主前 796-767 年)，烏西亞(主前 792-740 年)，以色列王耶羅波安第二(主前 793-753 年)；與亞述王亞達尼拉利三世(主前 810-783 年)，沙爾馬尼撒四世(主前 782-773 年)，阿撒登三世(Ashur-dan III, 主前 772-755 年)；與亞蘭王便哈達三世(主前 806-770 年)屬同一時期的人物。關於年代，見 Merrill, *History*；費毅榮著，馮文莊譯，《希伯來列王的年代》(香港：種籽，1981) = Edwin R. Thiele, *A Chronology of the Hebrew Kings* (Grand Rapids: Zondervan, 1977)。

先前的境界。主對以色列暫緩審判，允許百姓在耶羅波安二世之下得到空前的繁榮（王下十四 24），但以色列與猶大卻將神的恩典視為理所當然。

及至約拿服事期間，亞述忙於應付烏拉圖（Urartu）山區的一些部落，無暇繼續她的西進戰役，直至提革拉毘列色三世（主前 745 年）得勢。以色列亦因亞述自顧不暇而高興。她積極追求鞏固城市防禦的政策，增強軍隊，運用國際外交。假如以色列人聽到約拿宣告神審判尼尼微的使命，他們一定將約拿奉為一名民族英雄來看待。但他們卻不知道神如何隨己意善待亞述，卻將審判傾倒在以色列人身上。這看起來是何等的不公平啊！

文學形式與結構

文學形式²¹

約拿書的預言與其他先知書不同。它沒有包含先知的的神諭，²² 沒有指明作者是誰。²³ 雖然約拿是主前第八世紀的先知，其他的考慮則支持較晚期的著作。²⁴ 艾禮森（Ellison）認為是一位猶大先知的作品，鼓勵行將被擄的猶大。²⁵ 克萊基總結認為，它可能

²¹ 參 Jonathan Magonet, *Form and Meaning: Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah* (Sheffield: Almond Press, 1983) 發人深省的研究。

²² 有關約拿的議題，參 Harrison, *IOT*, 914-18；賴桑著，《舊約綜覽》，449-58 頁 = LaSor, *OTS*, 349-53；Childs, *IOTS*, 418-21。

²³ 學者對作者的議題意見迥異。有些認為約拿是本書的作者提出有力的論據（參：楊以德著，《舊約導論》，288-91 頁 = E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, 1964], 261-63；艾基新著，《舊約概論》，365-66 頁 = Gleason L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction* [Chicago: Moody Press, 1964], 296），其他人則認為某位先知寫了我們現在這卷書，譬如 G. Ch. Aalders, *Oud-Testamentische Kanoniek* (Kampen: Kok, 1952), 262。

²⁴ 參 David F. Payne, "Jonah from the Perspective of Its Audience," *JSOT* 13 (1979): 3-12。

²⁵ H. L. Ellison, "Jonah," *EBC* 7:363。

是被擄期間或被擄後寫成的。²⁶ 無論寫作的日期與原始的讀者為何，約拿都是神差派往尼尼微的先知，²⁷ 而這本書是神的先知之言。²⁸

如果沒有定義約拿書的文學類型 (genre)，書的目的將不得而知。有許多不同的推斷，有些乍聽之下似乎頗有道理。它是屬歷史類型的，²⁹ 屬說教性的，³⁰ 寓言的，³¹ 諷刺性的，³² 解說性的，³³ 或比喻性的？³⁴ 我認為這本書是屬歷史性的，它帶有比喻的力道。比喻未必是非歷史性的；它的目的在乎為智慧的生活提供視野。第一，先知代表神的百姓，他們不順服主，以致得不到神的種種福分。³⁵ 第二，主隨己意自由管理受造之物，救拔外邦人脫離困境；但神的百姓卻對祂的偉大和自由視而不見。³⁶ 約拿無法

²⁶ Craigie, *Old Testament*, 189。

²⁷ Jacques Ellul, *The Judgment of Jonah*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 14-18。

²⁸ B. S. Childs, "Jonah: A Study in Old Testament Hermeneutics," *SJT* 11 (1958): 53-61。

²⁹ 史蒂克 (J. H. Stek) 說約拿書是「經過詮釋的歷史」 ("The Message of the Book of Jonah," *CTJS* 4 [1969]: 34)。關於歷史真實性的辯護，參 Donald J. Wiseman, "Jonah's Nineveh," *TB* 30 (1979): 29-51; Eugene H. Merrill, "The Sign of Jonah," *JETS* 23 (1980): 23-30; G. Ch. Aalders, *The Problem of Jonah* (London: Tyndale Press, 1948)。

³⁰ Von Rad, *OTT* 2:289。

³¹ P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.* (Philadelphia: Westminster, 1968), 244-45。

³² Millar Burrows, "The Literary Category of the Book of Jonah," in *FS May*, 80-107; John C. Holbert, "'Deliverance Belongs to Yahweh!': Satire in the Book of Jonah," *JSOT* 21 (1981): 59-81。

³³ 艾倫正確地批判這種手法過於狹窄 (Allen, *Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 180)。

³⁴ 關於這些議題的討論，請參 Harrison, *IOT*, 905-14; Childs, *IOTS*, 421-26。

³⁵ 史蒂克認為約拿就是以色列的代表，在將神的福分帶給外邦人的使命上不忠心 (Stek, "The Message," 40-41)。

³⁶ 蔡爾茲說約拿「作為對以色列一種先知性嚴厲的審判，這與舊約聖經其他先知的

體會主同樣可以容忍萬國。雅威，這位大君王，自由地賜福、施恩、忍耐萬國。更進一步，祂向異教徒顯出憐憫，甚至愛惜動物：「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)。

第三，約拿消極地拿以利亞做樣板。和以利亞一樣，他也為一個使命被差遣，但當使命似乎要失敗時，他也同樣為自己求死(四 8；王上十九 4)。但和以利亞不同之處在於，約拿沒有道理氣餒。³⁷ 這本書讓約拿看似愚蠢，正如艾倫所下的結論：「約拿被塑造成一個看似荒誕的人物，沒有人準備為他的角色辯護。」³⁸ 這本書是一部先知性的 *māšāl*(「箴言」)，³⁹ 讓人注意到約拿的蠢笨，鼓勵自義者做出智慧的回應。

結構

- I. 約拿的受託及逃避 (一 1~二 10)
 - A. 約拿的受託 (一 1~2)
 - B. 約拿上了往他施去的船 (一 3)
 - C. 水手們的進退兩難和禱告 (一 4~8)
 - D. 約拿的宣告 (一 9)
 - C'. 回應與解脫 (一 10~16)
 - B'. 約拿在魚腹裡 (一 17~二 1)

約拿的禱告 (二 2~9)

- B''. 約拿在旱地上 (二 10)

見證一致」(Childs, *IOTS*, 426)。

³⁷ S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the OT* (New York: Scribner, 1925), 325。

³⁸ Allen, *Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 178。

³⁹ George M. Landes, "Jonah: A *Māšāl*?" in *FS Terrien*, 137-58. David F. Payne, "Jonah from the Perspective of Its Audience," 3-12。

II. 約拿在尼尼微（三 1~四 11）

A. 約拿的受託（三 1~2）

B. 約拿進尼尼微（三 3）

D. 約拿的宣告（三 4）

C. 進退兩難，回應和尼尼微的解脫（三 5~10）

約拿的悲嘆（四 1~4）

B'. 約拿在棚蔭下（四 5~7）

C'. 約拿的進退兩難與回應（四 8~9）

D'. 神的宣告（四 10~11）

約拿書的信息

約拿，神的一位先知，逃避神。真是滑稽！這幅諷刺漫畫全是負面的。他上了船往他施去，在暴風雨中躺臥沉睡。他不理會水手們的焦慮。他也不為他們禱告。他並不因逃避神的吩咐而受到良心譴責。不像以利亞和以利沙，他對異教徒缺乏同情心。

神的先知沉睡，在暴風雨中，異教徒忙著向他們的神明呼求。在惶恐與絕望中，水手們喚醒約拿，要他與他們一起禱告。那時約拿甚至不承認他就是他們麻煩的禍首；直至被發現，他需要為他們的災難負責時始承認有罪。那時他竟得意洋洋地宣稱他是一位敬拜真神的人：「我是希伯來人。我敬畏耶和華——那創造滄海旱地之天上的神」（一 9）。（見〈圖 34〉。）

約拿的宣告

神是創造者

神是審判者

雅威的宣告

我喜愛受造之物

我有憐憫

圖 34. 約拿書信息的反諷

雅威是掌管受造之物的，水手們對此一好消息的回應是不容置疑的。他們相信約拿所說的那位神有能力管理受造之物，並且審判那些背叛祂的人。他們較約拿顯得公義，因為他們對主雅威存敬畏的心。再者，當他們問他當如何行時，他們接受他為至高神的先知（一 11）。他們為了救自己，竭力盪槳，要把船搖離風暴，足見他們重視生命。他們將約拿抬起，拋在海中時，他們甚至禱告，懇求神赦免：「他們便求告耶和華說：『耶和華啊，我們懇求你，不要因這人的性命使我們死亡，不要使流無辜血的罪歸與我們，因為你耶和華是隨自己的意旨行事』」（14 節）。

當他們將他拋入海中後，他們的信心獲得回報，風浪平息了。水手們快快樂樂歡奔前程，而約拿的前途仍然未卜。他們在風平浪靜的海上航行，而約拿則在海裏。他們的禱告蒙應允，而約拿的禱告才剛開始（二章）。他們即刻向主獻祭，並且許願（一 16），而約拿在許願獻上感謝祭之前，仍然需要被破碎（二 9）。⁴⁰

在這故事裡，水手們其實對神的完全與在救恩歷史上的作為一無所知，但他們卻是信心的英雄。他們敬拜神這位天地的主，他們展現對生命的顧惜，還了向雅威所許的願（一 16）。相對之下，約拿的禱告是以自我為中心（二 1~9）。

約拿神學的反諷，在於他將神限制在他對救贖的狹窄認知中。先知相信神是萬物的創造者，但祂只救贖以色列選民。約拿相信因為神從敗壞的萬國中揀選以色列，祂必須對以色列顯出憐憫，甚至在他們背叛了祂時。

這裡可以看到本書的一點正典功能。⁴¹ 對所有虔敬之民來說，這預言包含一則強烈的警告。選民因將限制加在神的身上，

⁴⁰ 幾乎是十分肯定的，約拿的禱告在群體裡被當成讚美歌來用，以鼓勵敬虔者仰望雅威的救恩（9 節）。參 von Rad, *OTT* 1:359; G. M. Landes, "The Kerygma of the Book of Jonah," *Int* 21 (1967): 3-31。與詩篇之比較，參 Ellison, "Jonah," 364。

⁴¹ 有關正典進路、神學意涵的一些建議，參 Brevard S. Childs, "The Canonical Shape of the Book of Jonah," in *FS LaSor*, 122-28。

可能錯失了看到神施恩給聖約群體以外之民的福。當約拿竭力為自己的得救禱告時，水手們已經三天嚐到神愛的滋味！⁴² 同樣的，尼尼微的百姓因著悔改罪行，免去即將臨到的審判而歡欣，而同一時刻，約拿是可憐的人。

約拿書肯定了神的自由、主權與能力。⁴³ 祂是萬物的創造者（一 9），既然是創造者，祂自由地掌權。祂的能力及於創造（風浪、魚、蓖麻、蟲）與救贖。⁴⁴ 神永不被網綁，不論是出於那一種信仰告白的理解、神學的定義、或宗教的行為。約拿因蒙拯救（二 9）、得蓖麻的庇護（四 6）而喜樂。但他錯失了神保守水手和尼尼微城——包括嬰孩和動物（11 節）——的喜悅。

主對約拿的宣告，總結了先知的信息（四 10~11）。根據這未了的幾節，雅威的關注與憐憫普及所有受造之物。這種視野將可作為實現普世宣教的催化劑。當義人尊神為神，張開他們的眼睛看到祂的恩典和對受造之物的愛時，他們可以自由自在地行神的旨意。相反地，當他們將神束縛，他們倒是將自己網綁了。⁴⁵

⁴² 關於「約拿的神蹟」，參 Stek, "The Message," 41-50 這篇引人入勝的文章；Claude J. Peifer, "Jonah and Jesus: The Prophet as a Sign," *TBT* 21 (1983): 377-83。

⁴³ Magonet, *Form and Meaning*, 112。

⁴⁴ 郝瑟(Allan John Hauser)看到雅威的一幅相對照的圖畫：忿怒與寬恕的神("Jonah: In Pursuit of the Dove," *JBL* 104 [1985]: 21-37)。

⁴⁵ 史蒂克的結論可能言之成理：「祂的百姓對祂不完美、軟弱、破碎的回應，並不阻擾掌主權、歷史的主實現祂拯救的目的……儘管她如此，而不是因著她如此，雅威將要在以色列中完成祂拯救的工作」(Stek, "The Message," 41)。但新約聖經引用約拿的神蹟，不得被誤解為神排拒了以色列，而史蒂克可能有此含意(49)！有關列國以及猶太百姓，神的作為確實經常有隱藏之處。關於神義論(theodicy)的議題，請參 Terence E. Fretheim, "Jonah and Theodicy," *ZAW* 90 (1978): 227-37。有關悔改的地位，請參 R. E. Clements, "The Purpose of the Book of Jonah," *SVT* 28 (1975): 16-28。

彌迦書：在神和彌賽亞國度裡的指望

彌迦和他的時代

彌迦從摩利沙呼喊，那是猶大低窪山丘地帶的一個村落，在拉吉的軍事堡壘監視下。從主前 733 至 701 年間，他用神的話服事以色列和猶大。⁴⁶ 由於在鄉村長大，他熟悉猶大的貧窮人（二 4、8~9，三 3、5；參：賽三 14~15，十 2，十一 4，十四 30、32，二十九 19）。他也在賢哲人中來去自如，因他知道分辨以色列和猶大中的蠢笨人。⁴⁷ 作為神的先知，他把將來國度的異象與耶路撒冷這個腐敗溫床的現實分開。撒瑪利亞陷落之後，以色列人逃到猶大避難，根據耶路撒冷考古記載推論，都市人口比原先迅速增加四倍。⁴⁸ 她的官長越發腐敗（三 9~12），道德素質進一步瓦解（七 1~6）。⁴⁹

彌迦和以賽亞屬同一時代，在猶大王約坦（主前 750-731 年，於主前 750-740 年與烏西雅共同執政）、亞哈斯（主前 735-715 年）、和希西家（729-686 年，於主前 729-715 年與亞哈斯共同執政），以及以色列王撒迦利雅（主前 753 年）、沙龍（主前 752 年）、米拿現（主前 752-742 年）、比加轄（主前 742-740 年）、比加（主前 740-732 年）、與何細亞（主前 732-722 年）年間宣講雅威的話。

如同何西阿和阿摩司，彌迦和以賽亞都論到撒瑪利亞的淪

⁴⁶ 彌迦書研究的新面向，請參 Knud Jeppesen, "New Aspects of Micah Research," *JSOT* 8 (1978): 3-32。

⁴⁷ Hans Walter Wolff, *Micah the Prophet*, trans. R. D. Gehrke (Philadelphia: Fortress, 1981), 25; idem, "Micah the Moreshite — The Prophet and His Background," in *FS Terrien*, 77-84; idem, "Wie verstand Micha von Moreshet sein prophetisches Amt?" *SVT* 29 (1978): 403-17; 對沃爾芙的批判，參 José Nunes Carreira, "Micha — ein Ältester von Moreshet?" *Trierer Theologische Zeitschrift* 90 (1981): 19-28。

⁴⁸ Magen Broshi, "The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh," *IEJ* 24 (1974): 21。

⁴⁹ 見：第 9 課：〈以賽亞書的信息〉「以賽亞和他的時代」部分（366 頁起）。

陷，以及北方王國的終結（彌一 6）；與他們不同的是，彌迦和以賽亞都活著看見利汛統治下的亞蘭國（主前 740-732 年）於主前 732 年的敗亡，以及北國於主前 722 年的敗亡。他們也目睹了亞述的興起，該帝國在提革拉毘列色三世（主前 745-727 年）、撒縵以色五世（主前 727-722 年）、撒珥根二世（主前 722-705 年）、和西拿基立（主前 705-681 年）統治下，野心勃勃，國勢日盛。其光芒最終被巴比倫掩蓋之前，亞述主宰古近東超過一個世紀。⁵⁰

彌迦的事工支撐了希西家王一些重大的改革計劃。藉著聖靈，這位敬虔的王接受先知的批判，大大被主所用（代下二十九 1~三十一 20）。⁵¹ 一個世紀之後，一些猶大的耆老仍回想起彌迦的事工。他們提醒約雅敬王，雖然彌迦正如耶利米一樣，宣告耶路撒冷的毀滅，希西家王並沒有加害於他。因著這個提醒，耶利米得以逃過一死（耶二十六 17~24）。

文學形式與結構

文學形式

彌迦書大部份是詩與散文。⁵² 詩的特徵包括平行、文字遊戲、標題字、⁵³ 先知言論的形式（審判的神諭，禍哉，拯救和先知的禮拜儀式）。

神諭反映出演說家的風格。他應用諸般修辭的手法，對神的

⁵⁰ 彌迦的時代背景，參 A. S. van der Woude, *Profeet en Establishment* (Kampen: Kok, 1985), 13-24; Allen, *Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, 239-41; B. Z. Luria, "Judah in the Days of Micah and Hezekiah," *Beth Mikra* 28 (1982-83): 6-13 (希伯來文)。

⁵¹ 參 Merrill, *History*, 410-12。

⁵² Francis I. Anderson and David Noel Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and a Commentary*, AB (Garden City: Doubleday, 1980), 60-66。

⁵³ 例如，見 ʾattâ（「你」，四 8，五 2〔《馬所拉文本》1〕，六 14、15）和 ʿattâ（「現在」，四 9、10〔《和合本》未譯〕、11，五 1〔《馬所拉文本》四 14〕，五 4〔《馬所拉文本》五 3；《和合本》未譯〕、七 4〔《和合本》未譯〕、10〔《和合本》未譯〕〕，šimʿû（「你們要聽」，一 2，三 1、9，六 1、2、9）。

百姓發出戲劇性的呼籲。神諭裡面迴響著審判與指望這兩個因素。由於它們相互交織，似乎雜亂無章，批判者已對其真實性進行詳細推敲。⁵⁴ 假如從受眾的角度來瞭解，這樣的重複是有其效用的。最好是將彌迦的神諭解讀為與以色列和猶大首領們（行政與王室官員）⁵⁵ 的一場辯論或爭辯（disputation）。⁵⁶

結構⁵⁷

題詞（一 1）

I. 審判的神諭（一 2~三 12）

A. 控訴撒瑪利亞和耶路撒冷的案件（一 2~7）

A'. 為猶大城邑的淪陷哀哭（一 8~16）

B. 百姓受審判（二 1~11）

C. 安慰的話（二 12~13）

B'. 首領們受審判（三 1~12）

II. 安慰的神諭（四 1~五 15）

A. 錫安被高舉（四 1~5）

B. 神國度的復興（四 6~五 1）

⁵⁴ 關於一些鑑別學的議題，參 Allen, *Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 241-53; Harrison, *IOT*, 922-25; 賴桑著，《舊約綜覽》，459-62 頁 = LaSor, *OTS* 356-59; Childs, *IOTS*, 429-31。

⁵⁵ 范德伍迪（A. S. van der Woude）對於彌迦書的修辭分析頗具貢獻。Profeet en Establishment; idem, *Micah* (Nijkerk: Callenbach, 1977); idem, "Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets," *VT* 19 (1969): 244-60; idem, "Deutero-Micah: ein Prophet aus Nord-Israel?" *NTT* 25 (1971): 365-78. 參 Edward A. Niederhiser, "Micah 2: 1-11: Considerations on the Nature of the Discourse," *BTB* 11 (1981): 104-7。

⁵⁶ 沃爾芙論及彌迦反對猶大官長的信息為「揭露」（*demaskierende*）的語言（H. W. Wolff, *Prophetische Alternativen: Entdeckungen des Neuen im Alten Testament* [München: Kaiser, 1982], 40-54）。

⁵⁷ 關於其他的結構分析，參 Allen, *Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 260-61; J. T. Willis, "The Structure of the Book of Micah," *SEA* 34 (1969): 5-42; Alphonse P. Spilly, "Between Judgment and Salvation," *TBT* 20 (1982): 7-12。

- A'. 伯利恆被高舉 (五 2~5a)
- B'. 大衛國度的復興 (五 5b~15)
- III. 審判與安慰的神諭 (六 1~七 20)
 - A. 先知控訴以色列的案件 (六 1~5)
 - B. 問題與解答 (六 6~8)
 - A'. 控訴以色列的案件 (六 9~16)
 - B'. 先知的哀哭與指望 (七 1~7)
 - C'. 先知的禮拜儀式 (七 8~20)
 - 1. 錫安的榮耀 (七 8~13)
 - 2. 國度的祈禱 (七 14~17)
 - 3. 祈求赦免 (七 18~20)

彌迦書的信息

彌迦 (*mīkā*) 為米該亞 (Micaiah) 的簡稱，意思是「誰像雅威」(耶二十六 18)。這個修辭問句有肯定句的果效：「沒有別的神像雅威！」先知的名字作為雅威無可比擬的記號。⁵⁸

先知宣告雅威至高無上的主權、無與倫比、和祂的王權。祂譴責首領、有錢人和假先知，因他們背叛神 (三 9~12)；他們安於自己「小小」的王國，卻對神的國無動於衷。許多人受苦，渴慕愛、公平和公義。在他與以色列和猶大假先知爭執的過程中，彌迦引導窮人和謙卑人信靠雅威，尋求神國度公義的秩序。

彌迦書主要的主题分成三類：(1) 審判，(2) 淨化與指望，以及 (3) 神和祂的彌賽亞的國度的建立。

審判

這本書以偉大的君王走進歷史開始，這是一幅莊嚴肅穆的景象。當雅威進入人的舞臺時，人的環境變得侷促不安。與祂降臨

⁵⁸ C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (Leiden: Brill, 1966)。

相關的現象將是排山倒海，眾山消化，諸谷崩裂（一 4）。神顯現的描述激起一聲聲的驚訝與讚嘆，正如馮拉德所言：「甚至當雅威顯現……來審判，將全人類的虛榮拋入塵土，甚至在那種情況下，先知們的眼仍帶著喜悅，定睛注視祂的自我彰顯，和伴隨它的一些現象。」⁵⁹（見〈圖 35〉。）

彌迦宣告：這位曾經愛過他們的神（六 4~5，七 14~15），要藉驅逐聖約子民來建立祂的國度。⁶⁰ 這一宣告無疑嚇壞了期待神賜福的聽眾。他們崇拜偶像的行徑違背了神的託付，他們無法進入祂的國度，因為他們忠於列國的文化作風（獻祭，敬拜的淫亂，占卜與魔術）。⁶¹ 他們不但沒有樹立抗衡文化的典範，反而被列國的作風同化（一 7，五 12~14）。他們不但沒有依靠主，反而依仗軍事攻擊、結盟和增強防禦來保障自身安全（五 11）。

他們整個社會為務實主義所轄制。先知也譴責他們彼此漠不關心（二 1~2、8，三 1~4、9~11，六 10~12，七 2~4）。他們對正直冷漠，以致社會脫序，甚至對家庭體制產生嚴重的幻滅（七 5~6）。領袖階層對聖約和應許嗤之以鼻，罔顧神對他們孩童的賜福（二 9）。他們的宗教領袖亦然，因為甚至連祭司和先知都假服事雅威之名，行貪圖個人所得之實（11 節，三 6~7、11）。⁶²

彌迦宣告以色列（撒瑪利亞）和猶大（耶路撒冷）將要被擄。撒瑪利亞代表暗利和亞哈的政策：北方的王國在政治、經濟、和宗教上依靠列國（六 16）。以色列的組織將在主為撒瑪利亞所定的日子崩潰（主前 722 年）。所有百姓過去勞力的一切終歸烏有（一

⁵⁹ Von Rad, *OTT* 1:366。

⁶⁰ Delbert R. Hillers, *Micah*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1984), 18。參 Charles S. Shaw, "Micah 1: 10-16 Reconsidered," *JBL* 106 (1987), 223-29。

⁶¹ 參 E. Hammershaimb, "Some Leading Ideas in the Book of Micah," in *Some Aspects of Old Testament Prophecy from Isaiah to Malachi* (Copenhagen: Rosenkilde Og Bagger, 1966), 29-41。

⁶² 韓墨香博將真假先知作對比，將前者定名為「快樂的先知」，而後者定名為「倒霉的先知」（*ibid.*, 30, 41）。

6~7, 六 13~15)。(見〈圖 35〉。)

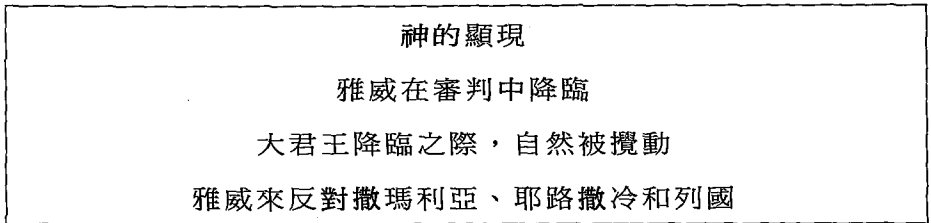


圖 35. 彌迦書開頭神的顯現

耶路撒冷也不例外；她也照樣採取務實主義與同化做為她的生活方式。⁶³ 她的社會、宗教、以及政治生活已病入膏肓（一 9）。百姓過著一種以自我為中心的生活，完全罔顧主或他們的同胞。整個國家亦復如此（二 1~4）。錫安，神的城邑，必要滅亡（三 12），甚至連帶著神聖符號的錫安也會崩潰，這對彌迦同時代的人來說，實在難以想像。錫安因神的國、大衛王朝、神與祂百姓福祉的關係而屹立。領導階層感到穩妥，只思想到平安和發旺（5 節）。神不是曾經應許與他們同在嗎？雅威怎麼會轉向，與祂自己的人對立呢（11 節）？

彌迦為這些問題焦慮過。當他有如被擄者一般哀號，赤腳露體而行時，他自己與被擄的恐怖認同（一 8）。先知也帶給自己指望和禱告。他有指望，因他信靠他的神。

至於我，我要仰望耶和華，

要等候那救我的神，

我的神必應允我。

（七 7）

⁶³ 傑丕森 (Knud Jeppesen) 的結論是：考古證據為迦南宗教對耶路撒冷的影響程度下了註腳；參 “Micah V 13 in the Light of Recent Archaeological Discovery,” *VT* 34 (1984): 462-66。

不像他同時代的人，他不等待政治、經濟或社會的答案。他感到孤單，在絕望中呼叫，

哀哉！
 我好像夏天的果子已被收盡，
 又像摘了葡萄所剩下的，
 沒有一掛可吃的。
 我心羨慕初熟的無花果。
 地上虔誠人滅盡，
 世間沒有正直人；
 各人埋伏要殺人流血，
 都用網羅獵取弟兄。

(七 1~2)

神對以色列和猶大的譴責延伸到生活的所有領域（一 16，二 3，六 13）。祂的降臨標誌著祂的國度在撒瑪利亞和耶路撒冷的審判中更全面的開始（一 6，三 12，四 10~11，六 16）。⁶⁴ 這是一個先知性的吊詭！但彌迦的異象超越撒瑪利亞和耶路撒冷的審判，及於世上所有的國家（七 13、16~17）。審判的日子是當神將來在審判中顯現，為要在地上建立起祂的國度時，表達對所有國家的憤怒。

淨化與指望

彌迦也持守從被擄中蒙救贖的確實指望（四 10）。⁶⁵ 先知從以

⁶⁴ Jean M. Vincent, "Michas Gerichtswort gegen Zion (3, 12) in seinem Kontext," *ZTK* 83 (1986): 167-87。關於野獸棲息城邑的表徵（三 12），參：賽十三 21~22，十四 23，十八 6，三十四 11、13~15；耶九 11，十 22，四十九 33，五十 39，五十一 37；結十四 21；番二 14~15。

⁶⁵ 越來越多的學者接受盼望的真實性，參 B. Renaud, *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V* (Paris: J. Gabalda, 1964); B. Rudolf, *Kommentar zum Alten*

色列和猶大中召集一群餘民，⁶⁶ 為了雅威即將臨到的審判預備自己。然而，先知的見證超越目前歷史的處境，呼籲每一世代敬虔的百姓，預備迎接神的國度和祂的彌賽亞。⁶⁷（見〈圖 36〉。）

彌迦堅決承諾他和他的跟隨者將繼續奉行主的道（四 5），與萬國錯謬之路相反（5 節）。他進一步詳述這條路是一條古道。主早已啟示摩西，祂期待人對祂忠心，表現在公平和愛心（六 6~8）上。⁶⁸ 公平（*mišpāṭ*）若與人類有關，是正直的素質，藉此，人與人按神的標準彼此相待。公平不按社會地位、先前的關係、傳言、外貌、喜歡或不喜歡來決定。公平是愛（*hesed*）的表現，其特徵是恆久不變，思慮周到，不歧視或互揭瘡疤，並且隨時預備遮掩許多的罪和過犯。⁶⁹ 正如神公平慈愛對待祂所造之物和祂的子民，祂期待他們以同樣的精神隨時準備饒恕、公平無私、不任意加罪於人。神國度的律法牽涉到公平、愛和謙卑，神國的百姓人人都要遵守（四 2）。神的道路往往是反對現實政治的。（見〈圖 36〉。）

彌迦的禱告（七 14~20）具有一個作用，就是為每一代尋求建立神公義王權的餘民樹立典範。那些期盼這新秩序並為之禱告和努力的人將不致失望。他們可以和彌迦一起禱告，

神啊！有何神像你，

赦免罪孽，

Testament 13, 3 (Gütersloh: Mohr, 1975)。

⁶⁶ Van der Woude, *Micah*, 141-45; John T. Willis, "Micah 2: 6-8 and the 'People of God' in Micah," *BZ* 14 (1970): 72-87。

⁶⁷ 麥康米斯基 (McComiskey) 寫道：「正如彌迦所說剩餘之民將要如此（四 7），在彌賽亞保護之下，有一日我們將要治理。我們將要經歷基督最終的勝利（彌二 12~13）」（*The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants* [Grand Rapids: Baker, 1985], 229）。

⁶⁸ 見 12 課：〈活出先知的話語〉。

⁶⁹ R. P. Gordon, "Micah VII 19 and Akkadian *Kabāsu*," *VT* 28 (1978): 355。

饒恕你產業之餘民的罪過？
不永遠懷怒，
喜愛施恩。
必再憐憫我們，
將我們的罪孽踏在腳下，
又將我們的一切罪投於深海。
你必按古時
起誓應許我們列祖的話，
向雅各發誠實，
向亞伯拉罕施慈愛。

(七 18~20)

在神的審判面前哀傷
順服主（謙卑）
信心的生活：公義，愛
等候國度的拯救
禱告求饒恕
禱告求神的憐憫

圖 36. 彌迦虔敬回應的典範

復興

當彌迦論到將來時，他見證神參與的新時代（四 1、6~7，五 10，七 7~15）。這個新的時代將是神的國度和祂的彌賽亞更大的彰顯。預言激發起對神的國和彌賽亞掌管一切受造之物的盼望。彌迦，這位新時代的先知，⁷⁰ 也見證從被擄歸回和轉化一切之間的生機關係。歸回從被擄的餘民重新得到神的恩寵開始（二 12~13，四 6~7）。更進一步，猶太人的復興關係到外邦人的復興（七

⁷⁰ Hillers, *Micah*, 4-8.

12~13)，而救贖關係到創造（14節）。⁷¹

神的國度

神的治理給神的子民帶來福分和保護。這位大君王應許接納這些「流浪漢」，使他們成為神國的公民（四 7~8）。作為公民，他們將領受賜福，安居樂業，享受全然的應許，這都表現在田野生活的意境裡。

人人都要坐在

自己葡萄樹下和無花果樹下，
無人驚嚇。

這是萬軍之耶和華親口說的。

（4節）⁷²

主亦應許替代他們介入：「他們的王在前面行，耶和華引導他們」（二 13）。不像猶大的首領（三 9~11），這位大君王秉公平和公義治理。

因為訓誨必出於錫安，

耶和華的言語必出於耶路撒冷。

祂必在多國的民中施行審判，

為遠方強盛的國斷定是非。

（四 2b~3）

當主在祂的百姓當中治理，如同牧人一般保護他們，引導他們，結果將是平安。神的王權將在全地被歡呼慶賀，祂的百姓將要經

⁷¹ 對於土地延伸的應許，參麥康米斯基非常好的處理：「土地的應許在諸約裡從未被廢止過，它經歷擴張……神百姓領域的擴張，遠超過巴勒斯坦的境界，包括了全世界」（McComiskey, *Covenants of Promise*, 172）。

⁷² 參 Walter Brueggemann, “‘Vine and Fig Tree’: A Case Study in Imagination and Criticism,” *CBQ* 43 (1981): 188-204，這是一篇具挑戰性的文章。

歷祂的賜福和保護。(見〈圖 37〉。)

國度將要延伸到所有十二支派的餘民(二 12，四 6~7，五 7~8，七 18)，以及所有順服主的外邦人(四 1~4)。國度的進展可能遲緩，但神的百姓用不著懼怕(13 節)。

彌賽亞的國度

復興也包括國度在大衛的彌賽亞下重建，祂是神在地上建立國度的器皿。彌迦肯定了神對大衛的應許，但世人的觀念或期待需要改變。他斷絕了來自耶路撒冷彌賽亞的治理，因為耶路撒冷已遭權力腐敗、不道德、外國影響、偶像崇拜的玷污。他刻意將大衛的彌賽亞與伯利恆相關聯。

伯利恆、以法他啊，
你在猶大諸城中為小，
將來必有一位從你那裡出來，
在以色列中為我作掌權的；
祂的根源從亙古、
從太初就有。

(五 2)⁷³

大衛的彌賽亞將真正在地上成就神的旨意。祂將要建立神的國度；拯救國度的子民；恢復應許、福分，全然享受與他們所立的約；為他們的權利伸冤；報復欺壓他們的人。祂是大君王所差派的戰士，為他們爭戰。(見〈圖 37〉。)

餘民在推展彌賽亞治理的事上地位重要，因為他們也在地上建立神的國度。⁷⁴

⁷³ 參麥康米斯基對「根源」的仔細分析。他的結論是：「將要臨到的統治者，其大衛的根一再被先知彌迦所強調」(McComiskey, *Covenants of Promise*, 28)。

⁷⁴ 韓墨香博將以賽亞書七章 14 節與彌迦書五章 2~4 節的信息連結，代表一種被擄前的君王神學(Hammershaimb, "Some Leading Ideas in the Book of Micah,"

神的國度

由大衛的彌賽亞所建立

彌賽亞的國度

臣民： 流浪漢，卑微者，猶太人和外邦人

目的： 平安，祝福，保護

方法： 神公義的治理，拯救，伸冤

彌賽亞公義的治理，拯救，伸冤

彌賽亞群體成為賜福與咒詛的器皿（「露水」與「獅子」）

圖 37. 彌賽亞是建立神國度的管道

雅各餘剩的人

必在多國的民中，

如從耶和華那裡降下的露水，

又如甘霖降在草上；

不仗賴人力，

也不等候世人之功。

雅各餘剩的人

必在多國多民中，

如林間百獸中的獅子，

又如少壯獅子在羊群中。

他若經過，就必踐踏撕裂，

無人搭救。

（五 7~8）

外邦人順從彌賽亞的治理，彌迦也把這些人包括在內，因此，他宣告猶太人和外邦人都將有分於榮耀的彌賽亞世代。⁷⁵ 彌賽亞群

48-50)。

⁷⁵ McComiskey, *Covenants of Promise*, 29。

體將成為那些將自己降服於彌賽亞的治理者蒙福的管道（「露水」）。但他們亦給那些敵擋神國度者帶來咒詛（「如獅子」）。「露水」與「獅子」的意象可從箴言獲得解釋，王的恩典如同具有賜生命素質的甘露，王的忿怒好比「獅子」的吼叫（箴十九 12）。

當對付亞述的勢力之時，彌賽亞國度的異象在主前第八世紀見諸於文字。因此，彌賽亞得勝亞述的應許（五 5~6），標示著祂征服地上對神掌權的所有抗拒（啟十八 1~24 裡的「巴比倫」也是如此；參：但二 44，七 26~27；林前十五 25~26）。祂的國度將是普世性的和平統治。

祂必起來，倚靠耶和華的大能，
 並耶和華祂神之名的威嚴，
 牧養祂的羊群。
 他們要安然居住；
 因為祂必日見尊大，直到地極。
 （五 4）

彌賽亞的國度是永恆的國度，在那裡，主要潔淨地上所有不道德、拜偶像、玩弄權術和腐敗的事（五 10~15）。國度將是屬於主的，屬於祂的彌賽亞的，⁷⁶ 屬於神的百姓。他們將永遠在神的同在享受保護和賜福，充分浸淫在這位神聖戰士的美善裡，祂關心餘民和祂所造之物。得贖之民和受造之物是祂愛的對象！

複習

俄巴底亞書審判以東的神諭需要全面向的解讀。以東代表反對神的王權，迫害神百姓的列國。主已預備好最終審判的一天，列國將要為他們的行為交賬。那一天，地上將沒有一個國家、王

⁷⁶ 艾科若區分神的國度與彌賽亞王，前者是普世性的，而後者是國家主義的，但他不得不承認，他這樣做是毫無根據的（Eichrodt, *TOT*, 1:484-85）。

國、或帝國有能力抗拒神的報復和忿怒。那時祂將掌權，建立祂的國度。

主將為祂的百姓介入。祂是神聖的戰士，在報復和拯救中，祂掌管。除非祂自己也能報復地上所有的反抗阻力，否則拯救等於空談。耶和華的日子的信息攸關整個救贖歷史的進展。華德·凱瑟評論說，「因此，耶和華的日子貫穿神國度的整個歷史，以致每次特殊審判的發生，都是逼近它全面成就的徵兆。」⁷⁷

在它正典的功能裡，俄巴底亞書仍然安慰神受苦的百姓。但國度的子民永不得違背神愛的律法！沃爾芙提醒我們：過去幾個世紀以來，基督徒與猶太人之間關係的本質，正是強力譴責基督徒的反應何等沒有愛心，對猶太人的受苦何等沒有同情心。⁷⁸ 特別是在對待猶太人的事上，耶穌基督的教會應當見證神的愛。⁷⁹

約拿書的信息是具普世性與超文化性的。主讓我們看到，祂的百姓永遠不能將祂限制在一個框框裡。他們不能定奪、或預測祂將要作些什麼。祂可以自由地對祂所造之物表達憐憫：對聖約的子民，對異教徒，對嬰孩，甚至對動物。約拿書在先知著作中的深遠意義在於它的信息：雅威是有恩惠、有憐憫、自由地施行審判、自由地施行憐憫的。祂自由地拯救非選民，而當選民的目光偏離使命和神的異象時，祂自由地將苦難加在他們身上。

彌迦書反對撒瑪利亞和猶大既有的組織。先知為領袖階層的漠不關心感到悲哀：不道德、同化、拜偶像，對百姓的福祉漠不關心，對神權政治的理想、神的王權、錫安神學冷漠。彌迦以安靜的方式宣告雅威是王，而撒瑪利亞和耶路撒冷的經濟、文化和政治結構，往往與神國的結構背道而馳。

彌迦書的正典功能牽涉到他見證神的國度，與他批判人的領導階層的自利與腐敗。他的先知性見證，帶著盼望肯定神將重新

⁷⁷ 華德·凱瑟著，《舊約神學探討》，246頁 = Kaiser, *TOTT* 188。

⁷⁸ Wolff, *Obadja*, 39。

⁷⁹ 同上，50-51。

掌權，祂的治理是延續祂始自亞伯拉罕、摩西和大衛的治理。而新時代裡的新事在於賜福、保護、所有受造之物的轉化、和彌賽亞永遠的掌權，更大彰顯祂的同在。

誰可以屬於這個新的世界秩序呢？是那些遵行神的道（愛、公平和謙卑，六 8），為神的國和彌賽亞的到來禱告的人。從被擄到歸回，雅威更新祂的聖約，赦免罪過，對祂的百姓施憐憫，在聖殿裡重新與他們同在，在他們當中復興祂的國。儘管如此，餘民因著當時的國勢並沒有像彌迦所宣告的那樣強盛而氣餒。後來我們看到彌賽亞國度的復興，在所羅巴伯裡有如「種子的形式」（seed form），但它仍然軟弱，無法為國家帶來勝利，為神的百姓帶來繁榮與和平。

透過敬虔的人（撒迦利亞、西面和亞拿）、父神與聖靈、耶穌自己（祂的教訓和工作）和使徒們的見證，福音向我們呈現了：國度在彌賽亞耶穌裡臨在了（*autobasileia*）。然而福音亦向我們呈現盼望，即先知之言有更偉大的應驗（見第 12 課：〈活出先知的話〉）。耶穌是阿拉法，是俄梅戛，拿著通往錫安，新耶路撒冷的鑰匙（啟一 17，二十二 13）。祂的國已被建立，並要昌盛，進入一個不動搖、永恆的國度。彌迦幫助我們，為了轉化、更新，為神完全實現的國度與彌賽亞的復興，為這樣的世代來生活，來盼望和禱告！

問題與議題

1. 俄巴底亞書，約拿書和彌迦書的歷史背景是什麼？關於俄巴底亞年代的推斷有哪些問題？
2. 根據可能的歷史背景，以及關於以東在預表上的深遠意義，解釋為何俄巴底亞書只單獨論到以東。聖經是否同意這種代表性的解讀？根據這種說法，請解釋巴比倫在約翰的啟示錄裡的深遠意義。
3. 在俄巴底亞為餘民所持守的指望裡，錫安有什麼深遠意義？
4. 約拿書與其他的先知書有何不同？約拿書代表哪一種文學類

型？

5. 從被擄後的背景來看，約拿書在被擄背景的正典情境如何改變其意義？
6. 約拿書的信息如何？神的信息如何？請解釋約拿的經歷所具有之比喻的威力。
7. 關於我們對神、創造和救贖的視野，約拿書如何作出貢獻？
8. 對於彌迦的社會—政治環境，彌迦書的視野是什麼？
9. 解釋在彌迦書開頭的神的顯現如何為解讀先知審判的神諭設定框架。
10. 彌迦個人如何帶領讀者過敬虔的生活？
11. 神國度的本質是什麼？什麼人可以進入祂的國？
12. 彌賽亞國度的性質是什麼？神的治理有什麼好處？
13. 解釋彌迦書如何具體表明下述主題預言的終極意涵：彌賽亞，餘民，戰勝亞述，征服列國，神聖戰士，福分臨到列邦，和平，蒙福和安息的年代？
14. 這三本先知著作對於神、受造的世界、救贖計劃、敬虔的生活如何給我們有更豐富的認識？

6



那鴻書，哈巴谷書， 和西番雅書

那鴻書：雅威是神聖的戰士

那鴻和他的時代

文學形式與結構

文學形式

結構

那鴻書的信息

主的忌邪

主的熱心

哈巴谷書：神的公義與信心的得勝

哈巴谷和他的時代

文學形式與結構

文學形式

結構

哈巴谷書的信息

神在審判上的自由與公義

因信得生

神的公義最終的勝利

西番雅書：耶和華的日子與救恩的日子

西番雅和他的時代

文學形式與結構

文學形式

結構

西番雅書的信息

耶和華的日子

救恩的日子

複習

那鴻書：雅威是神聖的戰士

那鴻和他的時代

那鴻的預言是神的話，針對尼尼微所象徵的這世界的國度。預言從對先知和他的信息一個非常簡短的介紹開始：「論尼尼微的默示，就是伊勒歌斯人那鴻所得的默示」（一 1）。¹ 那鴻（*Nahum*）這個名字，來自 *n-h-m*（「安慰」）的動詞形式，意思是「受（雅威）安慰的」；這字根在人名裡極為普遍，如尼希米（*Nehemiah*，「雅威安慰」）這個名字。先知更進一步被指明為「伊勒歌斯人」。那鴻的故鄉伊勒歌斯有較多問題。根據十六世紀的傳統，那鴻的出生地以及墳地位於阿爾庫斯（*Al-Qush*），靠近尼尼微山丘（*mound of Nineveh*），底格里斯河的摩蘇爾（*Mosul*）以北五十哩。² 耶柔米認定伊勒歌斯就是加利利的希爾克西（*Hilkesi*）。這地點似乎不太可能，因為北國亡於主前 722 年，而這卷書最早的可能寫作日期是在主前 662 年。託伊皮法紐名者（*Pseudo-Epiphanius*）找出伊勒歌斯的位置在猶大，靠近今天稱為伯古富林（*Beth Gubrin*）之處，在示非拉（*Shephelah*）之拉吉（*Lachish*）北方的一個村落，距離彌迦的出生地摩利沙不遠。這與那些薄弱的內部證據一致（15 節）。

在亞述巴尼帕（*Ashurbanipal*，主前 668-627 年）統治下，亞述正值帝國衰落期間，那鴻用神的話服事。他知道挪亞們（*Thebes*）的淪陷，那是上埃及（*Upper Egypt*）的一座城市，於主前 663 年淪入亞述人之手（三 8~10），³ 但他還不知道尼尼微的淪亡（主前 612 年），這是他預言的主題。

如果那鴻在瑪拿西作猶大王期間從事神話語的服事，他預言

¹ O. T. Allis, "Nahum, Nineveh, Elkosh," *EQ* 27 (1955): 67-80.

² 晚近有一篇文章研究根據被擄背景來解讀那鴻書，見 A. S. van der Woude, "The Book of Nahum: A Letter Written in Exile," *OTS* 20 (1977): 108-26.

³ 見 *ANET*, 295，亞述巴尼帕描寫挪亞們淪亡的記載。

的日期可以推算到主前 650 年。⁴ 瑪拿西（主前 696-642 年）⁵ 臣服於亞述，並引入亞述官方的宗教崇拜、以及其他各種異教歪風。在那鴻服事期間亞述在場的情況下，引發了為何先知能公開反對亞述卻不致喪命的問題。可能他曾遭受逼迫，或他將信息寫在「卷軸」上，而非公開宣講。⁶ 范德伍迪提議，那鴻像瑪拿西一樣曾被擄到亞述，他假設這預言是從被擄中寫給猶大反亞述領袖們的一封信。⁷

整個主前第七世紀的政治舞台全被亞述所支配。主前第七世紀的前半段，以撒哈頓（Esarhaddon，主前 681-669 年）的兒子亞述巴尼帕在國際事務上扮演重要的角色。一些內部證據顯示，亞述仍然是一股顯著的勢力（一 12~13、15，二 1）。亞述巴尼帕在位晚年（主前 632-627 年），亞述顯出疲弱的跡象。國際間的變化可以解釋那鴻公開批判亞述的背景。⁸

一個更為普遍的觀點設定那鴻服事的背景是在尼尼微淪陷之前不久，正值約西亞王改革期間。⁹ 這種解釋說明了那鴻對猶大百姓那番鼓舞的話，假設他們已經恢復節期與歡宴的慶典（一 15，二 2）。然而，這種觀點並無助於瞭解那鴻對亞述的兇殘、以及她對猶大威脅的描述。

⁴ 例如，van der Woude, "The Book of Nahum," *OTS* 20: 108-26。

⁵ 獨自攝政（主前 686-642 年）。

⁶ 一章 1 節使用 *seper*（「那卷軸」）一字，支持這個立場（參：耶三十六 2）。

⁷ Van der Woude, "The Book of Nahum"。克里斯藤森（D. L. Christense）支持這點，寫道：「這裡所提議的解讀表明，這特殊的文句從一開始即是一部精心雕琢的文學作品，並非僅僅是古代以色列一位先知口述的記憶！」（"The Book of Nahum: The Question of Authorship within the Canonical Process," *JETS* 31 [1988]: 57）。

⁸ 有幾位老一輩的解經學者採納此觀點，包括范胡納克（A. van Hoonacker）和魯道夫（W. Rudolph）。

⁹ 參 J. D. W. Watts, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, CBC (Cambridge: Cambridge University Press, 1975)。

	686	650	630	612
猶大：	瑪拿西 (686-642)	亞們 (642-640)	約西亞 (640-609)	
那鴻書可能的日期：		650	630	615
亞述的王：	以撒哈頓 (681-669)	亞述巴尼帕 (668-627)		
亞述的勢力：	強盛	在埃及、巴比倫 與以攔面臨問題	衰弱	尼尼微淪陷 (612)

表 7. 那鴻書的歷史背景

我的結論是，那鴻在亞述巴尼帕死（約主前 630 年）前不久開講，¹⁰ 他鼓勵在約西亞帶領下的改革，在尼尼微淪亡的事上（主前 612 年），約西亞的世代將目睹神的話得到證實。¹¹ 亞述帝國於主前 605 年完全被摧毀，而巴比倫興起成為巨人。塵埃落定之後，神透過先知那鴻所說的話證實了，雅威至高無上的主權凌駕在這世界萬國之上。（〈見表 7〉。）

¹⁰ 艾博斯 (I. H. Eybers) 推斷那鴻在主前 630 年前後說預言 (“A Note Concerning the Date of Nahum’s Prophecy,” *Biblical Essays: Proceedings of the Twelfth Meeting of Die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Africa*, ed. A. H. Van Zyl [Potchefstroom: Pro Rege-Pers, 1969], 9-12)。亦參 Bernard Renaud, “La Composition du Livre de Nahum,” *ZAW* 99 (1987): 198-219。梅瑞爾贊成主前 640-627 年期間的場景 (Merrill, *History*, 454)。

¹¹ *DOTT*, 75-76。見 H. W. F. Saggs, “Nahum and the Fall of Nineveh,” *JTS* 20 (1969): 220-25。

文學形式與結構

文學形式

那鴻書是舊約聖經裡偉大的詩歌體著作之一。¹² 先知活生生的意象反映出一個富創意的天才，他受到先知傳統的薰陶，但卻獨立行動，被神的靈引導。¹³ 他的著作有許多與以賽亞書平行，因而導致阿摩丁（Armerding）下結論說：「在那鴻書裡，我們見到舊約聖經本身解讀和應用舊約聖經預言的絕佳例證。」¹⁴ 按照字母順序排列的離合詩（一 2~8 或一 1~10）、¹⁵ 隱喻、¹⁶ 平行、審判神諭、反諷與諷刺（sarcasm）、半諧音、頭韻、對稱、斷音短語（staccato phrases），以及快速的動作，有助於在文學上多樣而豐富地描繪神對亞述公正的審判，以及對祂百姓的憐憫。史密斯（G. A. Smith）的評論十分貼切：「他的言詞明快有力；他的韻律隆隆作響，跳躍閃爍，如同他所形容的騎士與馬戰車。」¹⁷

結構

題詞（一 1）

I. 神定意審判（一 2~二 2）

A. 頌讚雅威（一 2~8）

¹² 行文風格的分析，見 O. T. Allis, "Nahum, Nineveh, Elkosh," 67-80。

¹³ 關於鑑別學的議題，見 Harrison, *IOT*, 928-30; Childs, *IOTS*, 441-42。

¹⁴ Carl E. Armerding, "Nahum," *EBC* 7:456。

¹⁵ A. Van Selms, "The Alphabetic Hymn in Nahum 1," *Biblical Essays*, ed. A. H. Van Zyl, 33-45; S. J. De Vries, "The Acrostic of Nahum in the Jerusalem Liturgy," *VT* 16 (1966): 476-81。亦見 D. L. Christensen, "The Acrostic of Nahum Reconsidered," *ZAW* 87 (1975): 17-30; idem, "The Acrostic of Nahum Once Again: A Prosodic Analysis of Nahum: 1, 1-10," *ZAW* 99 (1987): 409-15。

¹⁶ 在兩個延伸的隱喻裡，他將尼尼微比擬成洞穴裡的母獅（二 11~12），將她淪亡之後比擬為無人要的妓女（三 4~7）。

¹⁷ G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, 2 vols. (London: Hodder & Stoughton, 1898), 2:91。

1. 祂的熱心（一 2~3a）
 2. 祂的忿怒（一 3b~6）
 3. 祂的看顧（一 7~8）
- B. 針對亞述的審判神諭與針對猶大的拯救神諭（一 9~二 2）
- II. 宣告尼尼微的傾覆（二 3~13）
- A. 尼尼微被征服（二 3~6）
 - B. 城裡的哀鳴與混亂（二 7~10）
 - C. 尼尼微荒蕪，成為獅子的洞穴（二 11~13）
- III. 宣告尼尼微的傾覆（三 1~7）
- A. 城裡滿了血（三 1~3）
 - B. 污穢的妓女（三 4~7）
 - C. 尼尼微的傾覆好比挪亞們的傾覆（三 8~11）
- IV. 宣告尼尼微的傾覆（三 12~19）
- A. 尼尼微的傾覆好比無花果（三 12~13）
 - B. 諷刺性的描述（三 14~17）
 - C. 普世歡騰（三 18~19）

那鴻書的信息

那鴻書的歷史背景仍然不十分清楚，但這位神僕的信息卻毫不含糊！那鴻站在一個時代的終點，那時，亞述已經支配古近東 150 年。他論到了亞述帝國，但更進一步越過歷史的場景，指向管理萬國的雅威（一 2~3）。對祂的仇敵而言，主的審判有多大（2~3 節），對所有投靠祂的人，祂的保障和愛更大（2~8 節）。

引介的詩（一 2~8）將譴責尼尼微提昇至預表的層面。亞述成了萬國和權力結構的預表，而神聖的戰士—君王卻天天自由地、滿有權能支配這一切。神允許罪惡存在地上，對敬虔的人來說，這簡直是個謎，但那鴻鼓勵他們信靠這位宇宙萬物的主宰，將自己投靠在祂管理之下。祂將要審判亞述和世人所有自主的表現。¹⁸

¹⁸ F. Charles Fensham, "Legal Activities of the Lord According to Nahum," *Biblical*

開場的讚美歌（一 2~8）生動地描繪神這位決心在以色列建立祂地上國度的戰士。¹⁹ 這位神聖的戰士（**Divine Warrior**）藉拯救、²⁰ 治理、和審判來看顧祂的百姓。在紅海，以色列因著祂的王權、拯救、和報復（**vengeance**）（出十五 2~18）這些驚人的作為讚美祂。那鴻呼籲神的百姓將盼望專注在神的身上，祂能救拔他們脫離任何威脅祂地上國度的權勢。

那鴻對亞述統管權（她的防禦工事和軍事策略）的興起，以及之後衰落的生動描述，強化他們對神介入的盼望。這種神學視角激發敬虔者對亞述也會滅亡心存希望。他們的神是雅威，這位大君王，創造者，獨有祂能揭露這個大敵是一個毫無能力的麻煩製造者。²¹

那鴻書的功用在於「生動地闡明神最終在末世勝過祂所有的仇敵」。²² 這信息要根據歷史與末世論兩者去理解。在神的每一次審判中，罪惡的國度逐漸被摧毀，最後來到一個高峰的結束，並建立起雅威公義的國度和至高無上的主權。因此，那鴻安慰所有

Essays, ed. A. H. Van Zyl, 13-20。

¹⁹ P. D. Miller, Jr., *The Divine Warrior in Early Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 170-75。

²⁰ 鄧伯瑞在詮釋出埃及記六章 6 節與十五章 13 節時 (Dumbrell, *CCOTT*, 100)，進一步闡釋上主是「至近的親屬—救贖者」(kinsman-redeemer, *gōʿēl*)。自從馮拉德開創性的著述 (von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969]) 之後，「聖戰」(holy War) 的主題一直被審慎研討。最近，巴垂克·米勒在這課題上貢獻了所學 (P. D. Miller, Jr., *The Divine Warrior*)。亦見 T. Longman III, "Psalm 98: A Divine Warrior Victory Song," *JETS* 27 (1984): 267-74。

²¹ 參 Kevin Cathcart, "The Divine Warrior and the War of Yahweh in Nahum," in *Biblical Studies in Contemporary Thought*, ed. Miriam Ward (Burlington: Trinity College Biblical Institute, 1975), 68-76；寇金斯 (Richard A. Coggins, "An Alternative Prophetic Tradition?" in *FS Ackroyd*, 81-85) 將那鴻書的信息關聯到以賽亞書四十~五十五章。

²² Childs, *IOTS*, 445。

恆久等候祂降臨的人。

神對邪惡審判的本質藉相互交織的審判與應許的神諭來闡明（一 2~二 2）。雅威既貶抑又幫助，既鎮壓又保護，既咒詛又賜福。祂信守聖約的應許，咒詛凡威嚇祂百姓的人（創十二 3）。²³ 對惡人的每一次審判，都印證了祂的應許，就是要保護所有受苦、並信靠與等候神公正的人。

現象	場合
地震	雅威降臨
煙霧	在審判（忿怒）中或
雲／風	在拯救中（喜悅）
大地顫抖	
海的深淵裂開	

圖 38. 神的顯現

主的忌邪

主的忿怒有兩個層面：忌邪（*jealousy*）與熱心（*zeal*）。（見〈圖 39〉。）祂因祂的百姓而忌邪，祂惱怒尼尼微；出於祂的熱心，雅威保護並護衛那些投靠祂的人。因祂珍惜祂的名和祂地上的國，祂不能容忍對祂王權的任何反對。當雅威在榮耀與權能中降臨時（神的顯現 [*theophany*]，見〈圖 38〉），所有受造之物的能力都隨時待命，要為祂效力。

耶和華是忌邪施報的神。

耶和華施報大有忿怒；

向祂的敵人施報，

²³ Renaud, "La Composition du Livre de Nahum," 214-19。從約的背景來解釋尼尼微的厄運，參 K. J. Cathcart, "Treaty Curses and the Book of Nahum," *CBQ* 35 (1973): 179-87。

向祂的仇敵懷怒。
耶和華不輕易發怒，大有能力，
萬不以有罪的為無罪。
祂乘旋風和暴風而來，
雲彩為祂腳下的塵土。
(一 2~3；見：出三十四 6~7)²⁴

當雅威來建立祂的統治時，自然界都要震動；²⁵ 透過審判，
祂要創造宇宙的劇變。

祂斥責海，使海乾了，
使一切江河乾涸。
巴珊和迦密的樹林衰殘，
黎巴嫩的花草也衰殘了。
大山因祂震動，
小山也都消化；
大地在祂面前突起，
世界和住在其間的也都如此。
祂發忿恨，誰能立得住呢？
祂發烈怒，誰能當得起呢？
祂的忿怒如火傾倒，

²⁴ 雅威曾經在西奈山向以色列民顯示出祂的完全（出二十 5，三十四 5~6），以色列民亦記得「神的顯現」的可畏（參：出十九 16；伯三十八 1；詩十八 7~15，六十八 2、7~8，七十七 16~19；賽二十八 2，二十九 6，六十六 15；耶二十三 19；亞七 14，九 14）。亦見 R. C. Dentan, "The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f," *VT* 13 (1963): 34-51; Samuel E. Loewenstamm, "The Trembling of Nature During the Theophany," in *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1980), 173-89。

²⁵ 饒夫·史密斯 (Ralph L. Smith) 說：「這部份的詩歌說到，不僅僅海（混亂）與江河在雅威統管之下，就連大山、小山、大地與其上的居民亦皆臣服於神的大能」（*Micah-Malachi*, WBC [Waco, Tex.: Word, 1984], 74）。

磐石因祂崩裂。

(一 4~6)

假如受造之物枯乾了，枯萎了，震動了，熔化了，戰抖了，世人如何預備祂的到來呢（6 節；見：啟六 17）？在上主忿怒的日子（一 6~8），²⁶ 世人必須降服在雅威的主權之下，承認他們的能力、國度、和軍事策略不過是一些遊戲罷了。當祂征服所有的反抗時，沒有邪惡能逃避祂威榮的恐怖：「那惡人不再從你中間經過，他已滅絕淨盡了」（15 節）。那時祂要將安息賜給祂的兒女（15 節；珥二 19、26~27，三 17；啟七 16，二十一 4）。²⁷

主的熱心

神の百姓在颱風眼裡。他們在那位愛他們、用平安的信息安慰他們的神那裡找到了保障（一 15~二 2）。在祂的怒氣裡，祂珍惜屬祂自己的人，應許要保護他們，和他們一同分享得勝的榮耀。²⁸ 那鴻描繪神熱心的兩個面向：擊敗和拯救；忿怒和憐憫；報復和良善。²⁹（見〈圖 39〉。）祂將要擊敗所有的仇敵，表達祂的忿怒，報復他們，但祂向所有等候祂的人施行拯救，施行憐憫，顯出祂的良善（一 15）。主的怒氣雖大，祂的憐憫更顯溫柔（7 節）。祂保護（7~8 節）那些等候祂的全然良善的人。

²⁶ J. P. J. Olivier, "The Concept Day in Nahum and Habakkuk," in *Biblical Essays*, ed. A. H. Van Zyl, 71-74.

²⁷ 與短語「不再」類似的應許，見：賽五十四 9，六十二 8；耶三十一 40；結三十六 12，三十七 22，四十三 7；珥二 19、26~27，三 17；摩九 15；番三 15；亞十四 11。

²⁸ 在那鴻書裡，「忌邪」指神的「熱心」，見：華德·凱瑟著，《舊約神學探討》，286-87 頁 = Kaiser, *TOTT*, 221-22。

²⁹ 孟登霍（George E. Mendenhall）將雅威的報復關聯到祂的懲罰與審判，見 "God of Vengeance, Shine Forth!" *Wittenberg Bulletin* 45 (1948): 37-42; idem, "The 'Vengeance' of Yahweh," in *The Tenth Generation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), 69-104。

神的百姓在颱風眼裡。他們在那位愛他們、用平安的信息安慰他們的神那裡找到了保障（一 15～二 2）。在祂的怒氣裡，祂珍惜屬祂自己的人，應許要保護他們，和他們一同分享得勝的榮耀。那鴻描繪神熱心的兩個面向：擊敗和拯救；忿怒和憐憫；報復和恩慈。（見〈圖 39〉。）祂將要擊敗所有的仇敵，表達祂的忿怒，報復他們，但祂向所有等候祂的人施行拯救，施行憐憫，顯出祂的恩慈（一 15）。主的怒氣雖大，祂的憐憫更顯溫柔（7 節）。祂保護（7～8 節）那些等候祂的全然恩慈的人。

耶和華本為善，
 在患難的日子為人的保障，
 並且認得那些投靠祂的人。
 （7 節）³⁰

先知那鴻嚴重關切歷史中神的能力與公正。神是掌權的王，祂掌管人類的命運。甚至世界最大的權勢——在那鴻書的文脈裡，是亞述——都應當降服於祂。因此，敬虔的人應當時常為祂國度的來臨祈求，正如亞德邁耶（Achtemeier）所鼓勵的，「我們要禱告祈求神的國降臨，神的眾仇敵被打倒；而我們行事與工作，要像那些已經生活在將來國度權能下的人一樣。」³¹

³⁰ 神的良善表明祂對聖約的堅貞，如同在詩篇二十三篇 6 節（「恩惠」），見 F. C. Fensham, "Legal Activities of the Lord," 18。良善是聖約的術語，亦見 G. Brin, "Concerning Several Biblical Expressions using *ṭôḇ*," *Beth Mikra* 31 (1985-86): 227-41 (Hebrew); Michael Fox, "*Ṭôḇ* as Covenant Terminology," *BASOR* 209 (1973): 41-42; Ingeborg Johag, "*ṭôḇ* — Terminus Technicus in Vertrags- und Bündnisformularen des Alten Orients und des Alten Testaments," in *FS Botterweck*, 3-23。

³¹ Elizabeth Achtemeier, *Nahum-Malachi*, Interpretation (Atlanta: John Knox, 1986), 29。

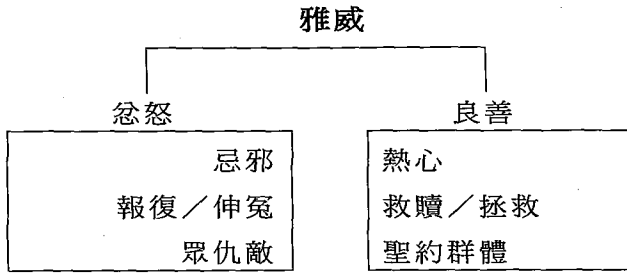


圖 39. 雅威——神聖的戰士

哈巴谷書：神的公義與信心的得勝

哈巴谷和他的時代

哈巴谷作為神的先知服事猶大國（一 1）。「先知」的稱謂表示他正式被認可為雅威的先知。哈巴谷（Habakkuk）這個名字（來自希伯來文「擁抱」）出現兩次（1 節，三 1），但意義不確定。³² 雖然有諸多的揣測，但除此以外，我們對他所知不多。拉比的解讀並不一致。有些將他關連到列王紀下四章 16 節那位書念婦人的兒子；另有一些人認為他是賽亞書的那位守望者（賽二十一 6；見：哈二 1）。根據次經《彼勒與大龍》（Bel and the Dragon）的記載，哈巴谷是「利未支派耶數的兒子」。哈巴谷非常有可能是利未人，與聖殿裡唱歌的人有關係（三 1、19；代上二十五 1~8），於約西亞王（主前 640-609 年）在位晚年，以及約雅敬政權（主前 608-598 年）的早期，住在猶大。

在歷史上，哈巴谷書的信息與尼尼微的陷落（主前 612 年），以及巴比倫——一章 6 節提到的迦勒底王朝（主前 605 年）——出現的背景相符。³³ 哈巴谷目睹一些重大的轉折，當時約西亞之死

³² 有些人藉詞源學解釋他的名字，「振奮人心者」，或「具體關心與採取行動者」，或「摔角者」（耶柔米）。亦有人認為是一個亞甲文借用語，意指某種植物。

³³ 在他同時代的人，先知有西番雅和耶利米，猶大的王有約西亞（主前 640-609 年）、約哈斯（主前 609 年）、和約雅敬（主前 608-598 年），巴比倫王有拿布波拉撒

帶來改革時代的結束，猶大迅速喪失她的獨立性。她只能隨著環繞她四周的國際列強的笛聲起舞。約雅敬是一個自私、暴虐、邪惡的王，在約哈斯短暫統治（主前 609 年）之後接續他作王。

哈巴谷目睹了強暴而大聲疾呼（一 2）。在約西亞忽然去世（主前 609 年），以及巴比倫興起之後，他在猶大不法與不公增多的危機情況下傳講神的話（2~5 節）。到了主前 605 年，亞述與埃及在迦基米施（Carchemish）被巴比倫擊敗，而猶大的日子也已寥寥可數。

文學形式與結構

文學形式

這卷書有兩處先知的哀嘆（一 2~4、12~17），在那裡，先知質疑雅威的公義。³⁴ 主以審判的神諭回應（5~11 節，二 1~4）。神與先知之間對話結束之後，接著就是包含五個「禍哉」的嘲諷（6~20 節）。³⁵ 對話（一 2~二 5）與嘲諷之間的連接，則留給讀者自行會意，但這個簡短且不明確的詩歌體裁，卻鼓勵讀者用心聆聽他對神所說的話、神對先知所說的話、以及先知反對巴比倫的言論。³⁶

第三章被分開，有它自己的引言，「先知哈巴谷的禱告」（三 1），有自己的音樂註記（「調用流離歌」，1 節；「這歌交與伶長，用絲絃的樂器」，19 節）。這章包括數種文體類型（讚美歌、哀歌、和感恩）。

（Nabopolassar，主前 625-605 年）和尼布甲尼撒（主前 605-562 年）。

³⁴ 馮拉德寫道：「角色似乎被轉換了：主導權落在先知身上，是他不滿意、沒有耐性，而雅威是那位被質疑者」（Von Rad, *OTT* 2:190）。

³⁵ E. Otto, "Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk," *VAW* 89 (1977): 73-107。

³⁶ 哈巴谷很可能採用一種智慧的方法；他與智慧傳統的關係，見 D. E. Gowan, "Habakkuk and Wisdom," *Perspective* 9 (1968): 157-66。

結構

題詞（一 1）

I. 第一次對話（一 2~11）

A. 抱怨（一 2~4）

B. 雅威的回應（一 5~11）

II. 第二次對話（一 12~二 5）

A. 抱怨（一 12~17）

B. 雅威的回應（二 1~5）

III. 嘲諷（二 6~20）

IV. 哈巴谷的禱告（三 1~19）

A. 題詞（三 1）

B. 禱告求雅威干預（三 2~15）

C. 盼望（三 16~19）

哈巴谷書的信息

哈巴谷要處理神興起巴比倫人這類的道德問題。亞述人雖然曾經殘酷，但正如那鴻曾經預言過的，尼尼微已經被毀了（主前 612 年），亞述人的殘餘勢力終於在迦基米施消聲匿跡（主前 605 年）。亞述曾是「神怒氣的棍」，卻已成為自己驕傲的犧牲品，神的百姓因著神審判亞述而高興，但他們卻納悶為何神要藉另一個外國勢力施加苦難予猶大。為何神要用巴比倫來審判猶大，而他們的殘暴與異教行徑進一步摧毀神的國度？哈巴谷的疑問鼓勵敬虔的人去發展一種經驗的信心（experiential faith）（「惟義人因信得生」，哈二 4），並降服於這位隨己意用詭詐的器皿來建立祂國度的神的治理。³⁷

³⁷ 高文（Donald E. Gowan）用兩個短語概括哈巴谷書：「有禍了！」與「然而，我要歡欣！」（*The Triumph of Faith in Habakkuk* [Atlanta: John Knox, 1976]）。

神在審判上的自由與公義

哈巴谷用先知的抱怨形式（一 2~4）控訴雅威的不公平。雅威為何允許猶大國繼續違反祂的約？拜偶像、傷風敗俗、與敗壞是如此風行，以致神的國度「癱瘓」了（4 節，《和合本》作「放鬆」）。惡人多過義人。敬虔人艱苦度日，猶如受咒詛，惡人反倒發旺。雅威的回應（5~11 節）並沒有完全讓哈巴谷高興。出於對祂百姓日益放蕩的關心，神啟示祂會興起巴比倫作為公義的器皿。猶大的暴力會碰到巴比倫人更大的暴力。「同類」會被「同類」所勝。（見〈圖 40〉。）

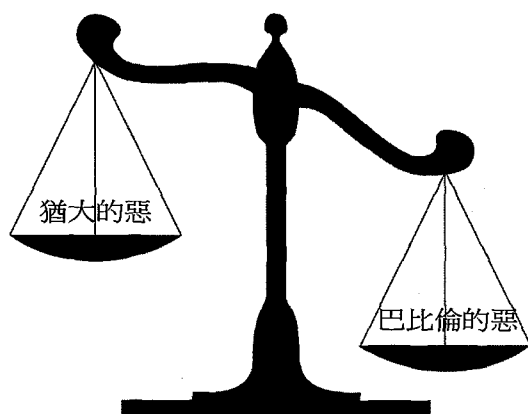


圖 40. 神公義的天平

哈巴谷對這樣的回應一點也不滿意。主如何允許一個邪惡的國家去毀滅一個比她公義的國家？巴比倫可以完成神的目的，但因為她是神公義國度無秩序與混亂的緣由，她如何能如此這般？這些都讓先知感到驚嚇，他發言是因著他關心公義的餘民。³⁸ 他們將會如何？神怎麼如此冷漠，以致任由殘忍的巴比倫人蹂躪祂

³⁸ Kevin G. O'Connell, "Habakkuk—Spokesman to God," *CurTM* 6 (1979): 227-31.

的產業？

哈巴谷的第二個抱怨（一 12~17）有兩方面。第一，他控訴猶大藉扭曲公義和公正，破壞神國度的基礎。第二，他哀嘆神的回應，害怕在祂的自由裡，所有的公義將會從這塊土地連根拔出，造成絕對的混亂（17節）。哈巴谷的問題令他進退維谷，因他不知如何脫離困境，他站著觀看，猶如一名守望者。他從主尋求新話語的同時，也監視著巴比倫人（二 1）。

因信得生

主啟示哈巴谷：祂公義（**righteousness**）的國度終將建立。這啟示要明明地寫下，作為世世代代的見證（二 2）。³⁹ 這些話將成為他們的安慰，叫他們知道祂將獎賞他們，即使祂的審判可能會延遲。他們的信心（**faith**）必須堅持下去！不論時機有多麼惡劣，這些熟悉的話鼓勵神的兒女堅守下去：「惟義人因信得生」（二 4；羅一 17，三 21~29；加三 11）。⁴⁰ 基本上，這也是啟示錄的信息（啟二 10、19、26，二十二 7、12~14）。

虔誠人的指望在於神公義而榮耀的國度完全建立。⁴¹ 神的應許證實了這個盼望。主應許祂的百姓得著完全的救贖，脫離侵略者、壓迫者、惡人、好戰分子和拜偶像的人（二 6~20；見：賽五 8~23；太二十三 13~32；路六 24~26；啟九 12，十一 14，十八 10、16、19）。⁴² 祂已經應許要建立祂榮耀的國度。

³⁹ J. Gerald Janzen, "Eschatological Symbol and Existence in Habakkuk," *CBQ* 44 (1982): 394-414。

⁴⁰ 參 O. Palmer Robertson, "'The Justified (By Faith) Shall Live by His Steadfast Trust' — Habakkuk 2: 4," *Presbyterion* 9 (1983): 52-71; George J. Zemek, Jr., "Interpretive Challenges Relating to Habakkuk 2: 4b," *GTJ* 1 (1980): 43-69。

⁴¹ 柯奇將「信心」解讀為「『等候』某特定預言的成就」（Koch, *Prophets* 2: 83）。

⁴² 史考特（James M. Scott, "A New Approach to Habakkuk II 4-5a," *VT* 35 [1985], 330-40）根據 *gal wahomer*（編按：直譯「輕與重」）的論據，正確斷言雅威將懲罰所有的違規者；不論是異教的外邦人或背道的猶太人。

認識耶和華榮耀的知識，
要充滿遍地，
好像水充滿洋海一般。
(二 14)

祂也已經應許要審判惡人。祂是大審判官，「坐在祂的聖殿中」，全地都要在祂面前交賬（20 節）。這些應許可能會遲延，但

這默示有一定的日期，
快要應驗，並不虛謊。
雖然遲延，還要等候；
因為必然臨到，不再遲延。
(3 節)⁴³

同時，基督徒群體應當思想保羅將神的審判應用在輕慢人的身上（一 5；見：徒十三 41）。希伯來書的作者也鼓勵我們，秉持哈巴谷書二章 3~4 節的精神堅持不懈。

因為還有一點點時候，
「那要來的就來，
並不遲延。
只是義人必因信得生；
他若退後，我心裡就不喜歡他。」
(來十 37~38)

神的公義最終的勝利⁴⁴

哈巴谷書挑戰義人在逆境中分辨神的旨意，呼籲他們在等候

⁴³ 亞德邁耶的警語頗為恰當：「我們不能耽延國度的降臨；但新約聖經暗示我們可以加速它的來到（彼前三 12；林前十六 22）」（Achtmeier, *Nahum-Malachi*, 44）。

⁴⁴ 有關第三章的議題，見 J. H. Eaton, "The Origin and Meaning of Habakkuk 3," *ZAW* 76 (1964): 144-71。

神公義國度的建立中堅毅不拔。哈巴谷是一位賢哲，透過對話、嘲諷歌、和讚美，他教導歷世歷代虔敬的人在救贖主裡培育一種更深的、活潑的信心。藉著他自己的經驗，他鼓勵他們與神對話，在艱難的時刻試試看對祂忠心，發展出在主裡的盼望，並讚美祂。

最後一章的形式是一種用唱的（三 1、19），先知禱告（1~19節）的禮拜儀式。藉著在禮拜中經常性的運用，神的百姓互相勉勵（見：弗五 19~20；西三 16），默想神過去的作為，期盼哈巴谷所曾見證過的那榮耀而得勝的時代。哈巴谷對先知智慧發展的貢獻，在於他那提振人心的忠告，叫人如何帶著異象而活著，堅持不懈。（見〈圖 41〉。）

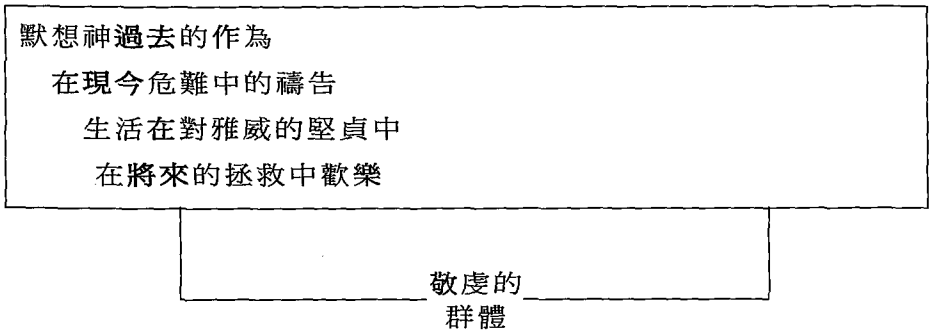


圖 41. 帶著異象而活的視角

禱告的焦點是神這位神聖戰士的顯現（三 2~12）。⁴⁵ 哈巴谷鼓勵敬虔者，在他們等候審判日子的當兒，思想神過去的作為。在出埃及時發生的那些事，正是那大而可畏日子的前兆。⁴⁶ 敬虔者不必為那個日子焦慮，但他們必須等候、持守，並因著那為他們預備的指望喜樂。⁴⁷

⁴⁵ 關於神的顯現的深遠意義，見 von Rad, *OTT* 1:366。

⁴⁶ 拉斯特（Walter E. Rast）的結論是：哈巴谷書應被視為是一部初期的天啟末世論（“Habakkuk and Justification by Faith,” *CurtM* 10 [1983]: 169-75）。

⁴⁷ 見：鍾馬田（D. M. Lloyd-Jones）具助益的書：劉良淑譯，《再思歷史的主》（台

我聽見耶和華的聲音，
身體戰兢，嘴唇發顫，
骨中朽爛；
我在所立之處戰兢。
我只可安靜等候災難之日臨到，
犯境之民上來。
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，
園中絕了羊，
棚內也沒有牛；
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！
又使我穩行在高處。

(三 16~19)

哈巴谷的歌是一首歡慶我們神的能力、榮耀與得勝本質的讚美歌。「得勝的車」(三 8；直譯「救恩〔y^ešû^câ〕的戰車»)屬於祂，「彌賽亞群體」(《和合本》與《新國際版》作「受膏者」，13 節；詩二十八 8)的拯救(yēšā^c，13 節，2 次)也屬於祂。祂是他們全體的救主(三 18；直譯「我救恩的〔yīš^cî〕神」)。哈巴谷呼籲我們帶著期盼去尋求主的救恩，屆時雅威將建立起祂的公義。然後全地將充滿祂的榮耀！

北：校園，1998 / 《從恐懼到信靠》〔台北：校園，1975〕 = *From Fear to Faith: Studies in the Book of Habakkuk* (London: Inter Varsity, 1966)。

西番雅書：耶和華的日子與救恩的日子

西番雅和他的時代

西番雅⁴⁸ 出生時正值瑪拿西王政權壓制期間，可能是在約西亞作王的早期盡神的話語的職事。⁴⁹ 雖然準確的日期難以推斷，但有一些理由可以推測，西番雅的服事是在約西亞大改革（主前 622 年）之前不久。第一，王室的王子們仍然有聚斂財物的行為（番一 8~9）。第二，一章 3~5 節拜偶像的行徑早已被剪除（「所剩下的巴力」，4 節）。⁵⁰ 西番雅的講道很可能鼓勵年輕的約西亞王發展出一套革新計劃，使自己符合神的計劃。⁵¹ 如果這種日期的推斷是正確的話，⁵² 西番雅和耶利米大概於同一時期開始他們的事工。⁵³

當約西亞王年幼登基的時候，國家仍然瀰漫著拜偶像、不公和腐敗的風氣，這些都是前幾任（瑪拿西和亞們）統治的特徵。

⁴⁸ 西番雅這個名字的意思是「雅威庇護的人」。題詞裡將他與希西家的家族連在一起；見 Wilson, *Prophecy*, 279-80，他的結論是：藉著使用家譜，「先知將他自己紮紮實實地定位在耶路撒冷王室的體系裡」（280）。卡佩魯（A. S. Kapelrud）卻謹慎斷言，「這一連串列舉所隱藏的，仍然隱晦不明」（*The Message of the Prophet Zephaniah* [Oslo: Universitets Forlaget, 1975], 44）。

⁴⁹ Merrill, *History*, 456-57。

⁵⁰ 在瑪拿西年間對天象的崇拜，見 Morton Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974), 85-88。

⁵¹ 克里斯藤森提出論據支持約西亞的擴張政策（Duane L. Christensen, “Zephaniah 2: 4-15: A Theological Basis for Josiah’s Program of Political Expansion,” *CBQ* 46 [1984]: 669-82）。

⁵² 卡佩魯推斷西番雅的日期在主前 635 與 625 年之間（Kapelrud, *Zephaniah*, 42 n. 77, 115）。寇敢（Cogan）視西番雅書為一部可靠的「目擊證人的紀事，描述約西亞改革之前耶路撒冷的國際氛圍，補充聖經之外的發現所獲致的圖畫」（*Imperialism and Religion*, 94）。

⁵³ 其他同時代的人物有猶大的約西亞（主前 640-609 年），亞述的亞述巴尼帕（主前 668-627 年），和巴比倫的拿布波拉撒（主前 625-605 年）。

對敬拜雅威不熱心，且摻雜著異教崇拜，實際上就是拜偶像。⁵⁴ 因著瑪拿西的年代兇暴橫行，因著猶大成為亞述的附庸國，在政治上積弱的地位，人心不古，士氣渙散。⁵⁵ 富人欺壓窮人，目的是要為自己積儻財富（番一 8~9）。先知和祭司們傲慢，百姓褻瀆主的聖所。然而有一餘民為神所呼召，

你們世上的謙卑人哪，
你們遵行祂命令的人，當尋求雅威。
當尋求公義，尋求謙卑。

(二 3)

文學形式⁵⁶與結構

文學形式

西番雅為以色列豐富的文學遺產作出了貢獻。這卷書主要是詩文集，⁵⁷ 起初是針對所有受造之物（一 2~3）和猶大（4~9 節）的一篇生動的審判神諭。西番雅使用戰爭、⁵⁸ 神的顯現、和審判（14~18 節）的意象，生動地闡述耶和華的日子。他結合普世性的信息（2~3 節，二 4~15，三 6~8）與針對猶大的特定審判（一

⁵⁴ 關於猶大的混合宗教，見卡佩魯的討論（Kapelrud, *Zephaniah*, 78）。關於亞述政策、猶大迅速適應異教文化（包括宗教上的表現）的評估，見 Cogan, “Judah in the Orbit of Assyria,” in *Imperialism and Religion*, 65-96。

⁵⁵ Cogan, *Imperialism and Religion*, 96。

⁵⁶ 鑑別學的議題，見 Harrison, *IOT*, 940-43; Childs, *IOTS*, 458。

⁵⁷ 卡佩魯評論說：「西番雅生活在許多偉大先知的傳統裡，並且廣於運用……西番雅對於意象的選擇恰到好處」（Kapelrud, *Zephaniah*, 93）。文學上的例證，見：同上，25。

⁵⁸ G. von Rad, “The Origin of the Concept of the Day of Yahweh,” *JSS* 4 (1959): 97-108; idem, *OTT* 2:119-25. Duane L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles Against the Nations* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975), 154-63。

4~6，三 1~4)。先知直率的行文風格運用詩的一些手法：平行、文字遊戲、重複、半諧音、和隱喻。先知說話的形式反映出缺乏延伸的描述、或富創意地使用先知傳統。西番雅以一種直截了當的作風來傳遞他的信息。

結構

題詞（一 1）

- I. 耶和華的日子（一 2~二 3）
 - A. 審判受造之物（一 2~3）
 - B. 審判猶大（一 4~9）
 - C. 耶路撒冷城裡的哀號（一 10~13）
 - D. 耶和華的日子（一 14~18）
 - E. 呼召悔改（二 1~3）
- II. 反對列國與猶大的神諭（二 4~三 8）
 - A. 非利士（二 4~7）
 - B. 摩押與亞們（二 8~11）
 - C. 古實（二 12）
 - D. 亞述（二 13~15）
 - E. 猶大（三 1~8）
- III. 拯救的神諭（三 9~20）
 - A. 猶大與列國的淨化（三 9~10）
 - B. 雅威愛謙卑的人（三 11~13）
 - C. 雅威為王統管祂的子民（三 14~20）

西番雅書的信息

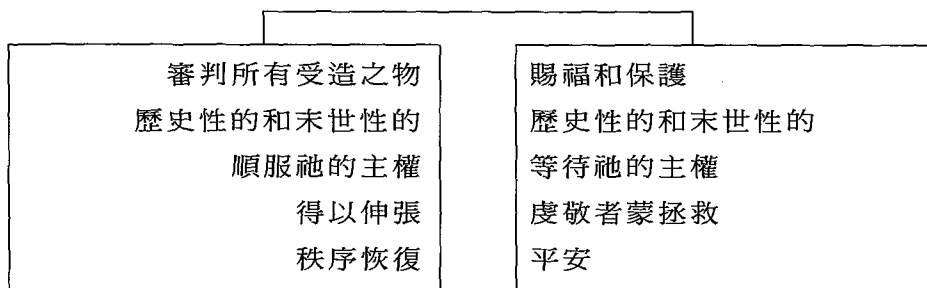
西番雅，如同和他同時代的哈巴谷與耶利米，警告南國將要面臨可怕的審判，呼籲他們悔改，鼓勵餘民（三 11~13）。西番雅書正典的功能延伸了耶和華日子的信息、適當的回應、以及神國的福分臨到萬邦。焦點是在猶大，但正典意涵延伸，遠超當時的聽眾，直到今日。

耶和華的日子

西番雅為耶和華的日子這個先知概念做了最廣泛而生動的闡述。⁵⁹ 他的貢獻成為中世紀詩歌 *Dies Irae* (「忿怒的日子」)⁶⁰ 的源頭。耶和華的日子 (*yôm Yahweh*) 首先且最主要的是表示雅威闖入 (*intrusion*) 人間事物。祂的臨到 (神的顯現) 被描繪成戰士、審判官、和大君王意象的概念。(見〈圖 42〉。)

第二，耶和華的日子為一切受造之物帶來神的審判 (一 2~3)。⁶¹ 它可與挪亞洪水的審判相比擬，但它更為廣泛。無人無物能逃避上主淨化的審判，它影響人類、動物、空中的飛鳥和海裡的魚。但它和大洪水不一樣，它是經由火：「我的忿怒如火，必燒滅全地」(三 8；見：彼後三 10)。上主的忿怒和忌邪將顯明在每件事上，從而建立起祂永恆的國度。

上主的降臨



審判／末世論的視角／復興

圖 42. 耶和華的日子

⁵⁹ 更為完整的處理，見：第 8 課，「耶和華的日子」那一段 (319 頁起)。參：范甘麥倫著，《救贖進程》，551-72 頁 = VanGemeren, *Progress*, 448-64。

⁶⁰ 作曲家 Thomas of Celano (約 1190-1260 年)；進一步的討論，見 *Dictionary of Hymnology*, ed. John Julian, vol. 1 (Grand Rapids: Kregel, 1985), 295-301。

⁶¹ Michael de Roche, "Zephaniah i 2-3: The 'Sweeping' of Creation," *VT* 30 (1980): 104-9。

那日是忿怒的日子，
是急難困苦的日子，
是荒廢淒涼的日子，
是黑暗、幽冥、密雲烏黑的日子。
(一 15；見：18 節；啟十六 1)

第三，耶和華的日子是歷史性以及末世性的。⁶² 雖然神的審判動作在整個救贖歷史過程中一再發生，每一次的動作卻都是最後審判的預兆，那時所有的惡人、腐敗和罪都將受到絕對而徹底的審判，並從地上剪除（一 3）。不論是對以色列、猶大或列邦，歷史上的每一次審判都是末世性審判的闖入。

第四，當耶和華的日子臨到，不管願意或不願意，所有受造之物都必須服在祂至高無上的主權之下。「靜默」的呼籲是先知的勸誡，要人認識到雅威是審判官，要如此這般預備祂的審判：「你要在主耶和華面前靜默無聲，因為耶和華的日子快到」（一 7；見：哈二 20）。在歷史上，耶和華的日子指向最後的審判；因此，它是經常臨近的：「耶和華的大日臨近，臨近而且甚快」（14 節）。

第五，耶和華的日子並不偏袒有錢有勢的人。它也不偏袒熱心於宗教的人。然而，雅威的確劃分惡人和謙卑的人。一方面，沒有一件事是管用的，人完全被每一個將社會凝聚在一起、使人類生命有意義的結構拋棄（一 18）。另一方面，謙卑的人是那些在今生單單為了神而撇下自己、尋求祂和祂的國的人。他們包括了所有將希望寄託在上主身上的猶太人和外邦人。

世上遵守耶和華典章的謙卑人哪，
你們都當尋求耶和華；
當尋求公義謙卑，

⁶² 在先知的著作裡，關乎歷史性以及末世性的協調一致，梅瑞爾作了出色的評論（Merrill, *History*, 457）。

或者在耶和華發怒的日子
可以隱藏起來。

(二 3；見：11 節，三 9)

耶和華的日子導致義人與惡人之間正式的區隔；就是說，那些將來擁有祂的國與那些將來沒有擁有祂的國的人。它是一種淨化的過程 (catharsis)，敬虔者藉淨化他們的生活方式來預備自己。

我卻要在你中間留下
困苦貧寒的民，
他們必投靠我耶和華的名。
以色列所剩下的人必不作罪孽，
不說謊言，
口中也沒有詭詐的舌頭。

(三 12~13)

第六，耶和華的日子標示著這是敬虔者冤屈得伸、得榮和完全得贖的日子 (三 14~20)。國度屬於他們，神王權的同在的享受屬於他們。

以色列的王耶和華在你中間，
你必不再懼怕災禍。……
耶和華你的神是施行拯救、大有能力的主！
祂在你中間……。

(15、17 節)

他們不再需要恐懼，他們將因應許的成就全然滿足：他們將「吃喝躺臥，無人驚嚇」(三 13；見：14~17 節)。⁶³

⁶³ 三章 14~15 節與登基詩篇之間的關係，參 A. S. Kapelrud, *Zephaniah*, 91-94。

救恩的日子

西番雅對領袖們的批判（一 8~13，三 1~4）可能會導致與體制的衝突。但他也敞開與普羅大眾溝通的渠道。⁶⁴ 他要求百姓思想神絕對的公正，祂的審判並非任意、相互抵觸、或無理性地展示威力。祂的審判顯明祂在地上除惡的決心，以及建立新世界的旨意。

耶和華在她中間是公義的，
斷不做非義的事，
每早晨顯明祂的公義，
無日不然；
只是不義的人不知羞恥。
（三 5）

西番雅鼓勵餘民注意神的恆久不變，為祂伸冤的作為高興。是誰組成餘民？⁶⁵ 誰是未來的百姓？西番雅解釋百姓如何指望將來的國度是他們的？先知呼籲當時的國民悔改，他悔改的呼求持續到今天這一刻。他說，

世上遵守耶和華典章的謙卑人哪，
你們都當尋求〔baqq⁶šû〕耶和華；
當尋求〔baqq⁶šû〕公義，尋求〔baqq⁶šû〕謙卑，
或者在耶和華發怒的日子
可以隱藏起來。

（二 3〔《和合本》未譯第三個「尋求」〕；見：一 6，二 1~2）

⁶⁴ 這在言論上有顯著的不同。他以第二人稱向百姓說話，但對領袖們的審判神諭則是用間述句的形式。

⁶⁵ Gerhard F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1972)。

餘民是神真實的敬拜者。那些仿冒敬虔的人將要受到審判，永遠無分於神子民新群體（new community）的特權。⁶⁶ 餘民是謙卑的人，他們「謙卑」的舉止⁶⁷ 無非就是效法神（太五 3~10，六 33）。雅威應許要作所有信靠祂的人的避難所（珥三 16；鴻一 7）；信靠上主的，拋棄自我依賴、陰險和欺騙。當敬虔者不斷地檢驗自己和他們的動機時，他們將因信得生。⁶⁸（見〈圖 43〉。）

餘民

棄絕人的結構

神的同在

諸約的更新

順服神（= 謙卑）

尋求神的國

= 神的公義

= 神完全的拯救

猶太人和外邦人

為了真實敬拜的淨化

圖 43. 西番雅書裡的餘民

西番雅書也闡述了新群體的普及性。猶太人和外邦人將要敬拜上主：「列國海島的居民各在自己的地方敬拜祂」（二 11）。西番雅給予我們普世敬拜神的異象，與耶穌對撒瑪利亞婦人講的話相似，「那真正拜父的，要用心靈和誠實拜祂，因為父要這樣的人拜祂」（約四 21、23）。

⁶⁶ 類似的警告，見：我們的主在馬太福音七章 21~23 節，二十五章 31~33 節的教導。

⁶⁷ 智慧的主題出現在「謙卑」（箴十五 33，十八 12，二十二 4）、「敬畏」、與「匡正」（三 7；箴一 3，八 10）的運用上。

⁶⁸ 見：卡佩魯對西番雅與耶利米語言的比較（Kapelrud, *Zephaniah*, 65-66）。他下結論說：「對耶利米和西番雅兩人來說，強調純真、沒有虛假與欺詐的重要，顯然是深具意義的。他們知道那個時代的軟弱是什麼，什麼是需要他們對付的」（66）。

新的群體將經歷內心的潔淨與轉化。

那時，我必使萬民用清潔的言語，
好求告我耶和華的名，
同心合意地事奉我。

(三 9)

異教的靈將完全除去(11節)。謙卑人的群體將委身於祂，一反世界的潮流來服事上主。神在人當中建立新國度的喜樂將是屬於他們的(12~13節)。

上主向歷代的餘民重新保證，祂的國將延伸到這地。西番雅並不知道上主如何成就祂救恩的計劃，但他堅信審判和救恩皆掌握在上主的手裡。⁶⁹ 每當上主建立起祂的國度時，祂都要實現諸約中的應許。只有創造之約與救贖之約的實踐，才能確保神國度最終的建立。當先知預見將來國度的福氣之際，他變得熱情奔放。⁷⁰

異象聚焦於大君王這位神聖戰士的臨在。祂保護餘民，為他們伸冤，⁷¹ 將祂得勝的諸般好處賜給他們。他們不需懼怕，因為這位大君王幫助祂的百姓，與他們同在。祂要將羞辱、受苦和疏離轉變成尊榮、蒙福、以及與神同在的經歷(三 13~20)。

為了進一步表達聖約的更新，西番雅鼓勵虔敬者要默想上主的愛，祂與人和好的意願，祂拯救的能力。這位神向祂的百姓歌唱：

⁶⁹ 同上，102。

⁷⁰ 高文聚焦於錫安作為「舊約聖經末世論的中心」，向我們呈現出聖經強調神即時而持續的王權、雅威的臨在、與命運的逆轉。「神的應許是要匡正這世界、人類生活的錯謬，這是舊約聖經末世論的精髓」(Gowan, *Eschatology in the Old Testament* [Philadelphia: Fortress, 1986], 15)。

⁷¹ 參 George W. Anderson, "The Idea of the Remnant in the Book of Zephaniah," *ASTI* 11 (1977-78): 11-14。

祂在你中間必因你歡欣喜樂，
默然愛你，⁷²
且因你喜樂而歡呼。
(三 17)

先知鼓勵新的群體齊來回應，唱得勝的凱歌讚美這位神聖的戰士。

錫安的民哪，應當歌唱！
以色列啊，應當歡呼！
耶路撒冷的民哪，
應當滿心歡喜快樂！
(14 節)⁷³

新約（即，與受造之物、亞伯拉罕、摩西所立之約的更新）的繼承者，將生活在新的世界秩序裡的和平與和諧。這個被造的世界是救贖的領域（二 7，三 13、19~20）。摩西之約所應許的榮耀將是他們的（三 20；申二十六 19；見：啟二十一 24~26）！

複習

那鴻書生動性描述尼尼微的淪亡，不僅僅是預言的成就而已。他將雅威描繪為能夠獨自部署天上與地上所有的能力，來成就祂目的的創造者—救贖主—大君王。而在這目的中一個不可或缺的部分是將罪惡除去。為了達到這個目的，雅威親自與邪惡的國度爭戰，甚至在最大的動亂中顯示出對祂百姓的關心。祂是神聖的戰士，在審判（伸冤／報復）與拯救中治理。

神的百姓是雅威所預備的救恩的有福繼承者。他們現在是應

⁷² 《馬所拉文本》(MT) 一個更為可取的讀法是「祂將以祂的愛來更新你」，為《七十士譯本》(LXX) 所支持。

⁷³ Ihromi, "Die Haufung der Verben des Jubelns in Zephanja iii 14f., 16-18: *rnn*, *rw*^c, *šmh*, ^c*lz*, *šwš* und *gil*," VT 33 (1983): 106-10。

許的繼承人，但卻受激勵指望將來完全得贖的那一天，那時地上所有的國將要終止。新約聖經描述耶穌是神聖的戰士，對於專注於耶穌的愛來說，這是一劑必要的校正妙方。根據啟示錄，耶穌是那騎在白馬上的戰士，祂向撒旦和他的國度、向所有的不信和壓迫、甚至祂教會裡的不虔敬宣戰（啟十九 11~16、19，二十 7~10，二十一 8、27）。

哈巴谷書補充了那鴻書的信息。是的，雖然祂或許會用這世上的國來成就祂的目的，雖然祂或許會遲延帶給義人完整的救贖，但雅威是公正的。義人將會得生！義人的特徵是「像一個小孩，謙卑、真誠地相信神救恩信息的可靠」。⁷⁴ 他們將有一個未來，正如神所應許他們的：這地是屬於上主的，而祂的國度將榮耀地建立在這地上。哈巴谷書的信息是一個重要的提醒，上主正積極地建立祂普世的國度。⁷⁵ 那些相信祂、向上主始終堅貞不渝、等候祂國度的人將不致失望。不管他們在世上的命運如何，哈巴谷呼籲他們歡欣期待，等候那將來的國度！

巴比倫的淪亡導致神國度的彰顯，正如猶太人從被擄歸回一樣。更進一步，在猶太人散居期間，神的知識在逐日增長的猶太人和敬畏神的外邦人群體當中，在耶穌基督降臨之前，顯明了神的榮耀。加爾文激賞哈巴谷書預言漸進的層面：「我們知道救贖的恩典像川流不息的溪水湧流，直到基督出現在世上……。對我而言，毫無疑問的，先知在此藉巴比倫的毀滅展示神能力的浩大。」⁷⁶

西番雅書論及：在雅威的審判與轉化之中，祂對所有受造之物（人類與動物）有普世的主權。祂將經由審判（耶和華的日子）轉化所有受造之物。一方面，惡人將被發現為有罪，且被審判。

⁷⁴ Von Orelli, *Old Testament Prophecy*, 326, 為華德·凱瑟所引用：《舊約神學探討》，293 頁 = Kaiser, *TOTT*, 227。

⁷⁵ 見 W. S. Prinsloo, "Die boodskap van die Boek Habakuk," *NGTT* 20 (1979): 146-51。

⁷⁶ John Calvin, *Commentary on the Twelve Minor Prophets*, trans. John Owen, 4 vols. (Grand Rapids: Baker, 1979), 4:109。

另一方面，上主向謙卑人保證，國度、榮耀、和得勝都歸於他們。在錫安，神的城邑裡，上主將與祂的百姓同在。祂要藉著賜福與保護，治理祂的百姓，不再有人恐嚇、欺壓、或迫害他們。

問題與議題

1. 定義

神聖的戰士

神的顯現

闖入

報復

新群體

伸冤

公義與信心（在哈巴谷書裡）

雅威的熱心／忌邪

2. 什麼是那鴻、哈巴谷、和西番雅事工的歷史背景？主前第七世紀國際間有哪些改變發生，而每一位先知如何因應這些改變？
3. 聖經關於雅威是神聖戰士的教導是什麼？祂的目的是什麼？這教導如何威脅和鼓勵？
4. 那鴻書的預言如何闡明歷史性與末世性之間的協調一致？
5. 什麼是神的顯現？神的顯現伴隨什麼現象？神的臨到有何目的？那鴻書、哈巴谷書、和西番雅書如何運用神的顯現的主題？
6. 哈巴谷所認識的公義是什麼，上主如何幫助他對公義得到更深一層的認識？
7. 在哈巴谷書和保羅書信中，公義如何關連到信心？
8. 哈巴谷書中的信仰危機是什麼？先知有否預備好藉信得生？
9. 哈巴谷給予信仰群體什麼樣的生活視角？
10. 西番雅書如何闡述耶和華的日子的教導？餘民應如何回應這教導？
11. 關於我們與神的關係，以及祂俯就我們的需要，哈巴谷與上主的對話有些什麼教導？
12. 尋求神的國和祂的義是什麼意思？
13. 在這三卷先知書中，每一卷對神的國度的異象是什麼？
14. 為何你認為它們對於彌賽亞耶穌統治的教導並沒有直接的貢

獻？它們對於彌賽亞的概念有何間接的貢獻？

7

哈該書，撒迦利亞書， 和瑪拉基書

被擄後時代的介紹

復興的指望

希望的幻滅與重燃

哈該、撒迦利亞、瑪拉基、
尼希米、和以斯拉的事工

哈該書：現今就是應驗的日子

哈該和他的時代

文學形式與結構

文學形式

結構

哈該書的信息

聖殿

神的靈

表徵與實際

大衛王朝

結論

撒迦利亞書：錫安榮耀的異象

撒迦利亞和他的時代

文學形式與結構

文學形式

結構

撒迦利亞書的信息

責任的世代

現今復興的實際

復興的時代：諸應許的應驗

卑微與榮耀的彌賽亞

瑪拉基書：得勝屬於 *s°gullâ*

瑪拉基和他的時代

文學形式與結構

文學形式

結構

瑪拉基書的信息

雅威是父和王

在祂的愛中，雅威是公義的

雅威愛 *s°gullâ*

在賜福與審判中，雅威是神聖的戰士

複習

被擄後時代的介紹

被擄後 (postexilic) 的先知哈該、撒迦利亞、和瑪拉基 (可能還有約珥)，是在被擄經歷的陰影下，並在被擄後復興的光中服事。¹ 這是在被擄後的時期，開始了被擄前的眾先知 (或「從前的先知」)² 應驗的新紀元。作為神的聖約的控訴者，他們曾經警告過百姓，說他們即將面臨淪亡、羞辱、與被擄，同時也勸勉他們轉向雅威，尋求避護所 (見：亞一 4)。

作為末世審判闖入的被擄已成為事實。耶路撒冷和她的殿已毀，大衛家室的王位被移除，百姓遭被擄或公權力遭剝奪，深深經歷到與神疏離的感受。神百姓中的一群餘民似乎不止息地等待，尋求先知之言應驗的一些蛛絲馬跡。³

但被擄的經歷也有它一些好的後遺症。⁴ 被擄本身是一種淨化的過程，其間，神組成一個新的群體，這群體由所有專心尋求、信靠、回應祂的人組成，他們尋求公義、公平與愛，因而在他們的心中建立起神的國度。⁵ 在其間，餘民相互切磋，開始建立各種

¹ 關乎被擄時代與被擄後時代歷史重建的問題，參 P. R. Ackroyd, "The History of Israel in the Exilic and Post-Exilic Periods," in *Tradition and Interpretation: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, ed. G. W. Anderson (Oxford: Clarendon, 1979), 320-50; idem, "Faith and Its Reformulation in the Post-exilic Period," *Theology Digest* 27 (Winter 1979): 323-46。

² 通常「前先知」是指那些用希伯來文寫約書亞記至列王紀下的先知。「從前的先知」這詞亦泛指服事雅威、預言被擄審判的先知 (亞一 4)。「從前」與「後來」相對，後者指復興的被擄後時期而言。

³ 羅勃斯 (J. J. M. Roberts) 解釋詩篇七十四篇 9 節「標幟」(ׁôtôt) 係指被擄期間對預言成就的期待 (巴比倫的淪亡，聖殿器皿的歸回，復興時代的開始)。被擄群體的失望即是預言不協調的一個例子 ("Of Signs, Prophets, and Time Limits: A Note on Ps 74:9," *CBQ* 39 [1977]: 474-81)。

⁴ 見 Ralph W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1979); Merrill, *History*, 469-87; 范甘麥倫,《救贖進程》, 349-61 頁 = VanGemeren, *Progress*, 290-99。

⁵ 范甘麥倫,《救贖進程》, 362-79 頁 = VanGemeren, *Progress*, 300-12。

敬拜的方式，這些日後在猶太會堂、摩西五經（*Torah*）的教育、虔誠（*orthopraxis*）上成了體制化。⁶ 餘民注重聖殿的地位與律法，它不僅形塑被擄後的猶太教，更形塑二十世紀的猶太教！⁷

復興的指望

在被擄期間，虔敬的人生活在盼望先知所應許的新紀元曙光中。⁸ 「從前的」或被擄前的先知們曾經宣告盼望的好消息：雅威臨在的實現，給祂的百姓帶來更豐滿而榮耀的福分與眷佑。拯救的神諭具有如此的指望，亦即神的百姓將重新享受應許、諸約、性情的改變，以及在雅威與祂彌賽亞王的護佑下平安 0 的狀態。

如同審判的時代，復興的時代在應驗的進程中逐漸進入焦距。⁹ 古列下詔（主前 538 年）允許猶太人返國（拉一 1~4，六 3~5），這是虔誠人的禱告蒙了應允（哀五 1~22；但九 4~19）。¹⁰ 當猶太人終於返回故土時，他們回去的人數不多（五萬人；拉二 64~65；尼七 66~67）。當他們重立殿的根基時，新一代大大喜樂，但當老年人回想起這殿昔日的榮耀時，他們的哭號聲也同樣大（拉三 12~13）。隨著殿的重建，希望大增，彌賽亞的時代越發全面性地開展。¹¹（見〈表 8〉。）

⁶ 從歷代志編者被擄後的視角看，餘民由全部的支派組成，所有來自北國與南國虔敬的餘民（H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles* [London: Cambridge University Press, 1977]，特別參 pp. 126-40）。

⁷ Paul D. Hanson, "Israelite Religion in the Early Postexilic Period," in *FS Cross*, 485-508。

⁸ 普羅格（Otto Plöger, *Theocracy and Eschatology*, trans. S. Rudman [Richmond: John Knox, 1968], 115）稱被擄前與被擄後早期的「復興末世論」為恢復原狀（*restitutio in integrum*）。

⁹ 傅瑞仁（Th. C. Vriezen, "Prophecy and Eschatology," *SVT* 1 [1953]: 227）論及這時代為「正在實現末世論」。

¹⁰ *DOTT*, 93; Merrill, *History*, 491-93。

¹¹ E. Hammershaimb, "The Change in Prophecy during the Exile," in *Some Aspects of Old Testament Prophecy from Isaiah to Malachi* (Copenhagen: Rosenkilde Og Bagger,

538	536	520	515	約 480	458	445
古列 下詔	設巴薩 帶領下 返國	所羅巴伯 耶書亞	獻殿	以斯帖	以斯拉 帶領下 返國	尼希米
先知：	哈該	撒迦利亞		瑪拉基	約珥	
波斯王：						
古列二世	岡比西斯二世	大利烏	亞哈隨魯	亞達薛西一世		
559-530	530-522	522-486	486-465	464-424		

表 8. 被擄後時代編年

希望的幻滅與重燃

當猶太人重建聖殿的工作遇見阻擾時，這種憂喜交加的狀態不久即演變成絕望（拉四 1~24）。他們的夢想幻滅，他們的問號多多：雅威公義的伸張在哪裡？祂的拯救在哪裡？這就是先知們所謂的新時代嗎？

對新時代的失望，百姓有幾種不同的反應。¹² 有些人根據他們當時的環境來解讀先知的應許，然後務實而有創意地找出方法，使神的應許適用於新的處境。¹³ 另外一些人則開始一種做法，最後發展成全面性的天啟主義（apocalypticism）。大部分的人則忙於每天的生活。他們的指望消失，每天忙於蓋造自己的房屋，在這塊過度墾殖的土地上，為自己的生存空間打造一片天地。被擄後群體與先知顯露出一種「現今的實現」與「末世的盼望」之間

1966), 91-112。

¹² Odil Hannes Steck, "Theological Streams of Tradition," in *Tradition and Theology in the Old Testament*, ed. Douglas A. Knight (Philadelphia: Fortress, 1977), 207-12。

¹³ 韓松看到第六世紀有兩種意識型態在發展：幻想派與務實派（Paul D. Hanson, *The Dawn of the Apocalyptic* [Philadelphia: Fortress, 1979], 210）。

的張力。¹⁴ 當哈該和撒迦利亞提到幻滅、責任、與神的信實可靠這些議題時，這種張力在他們的信息裡十分明顯。

被擄後時代這種張力的存在導致一些人推展出一套觀念，認為預言的現象正逐漸消逝。大衛·彼得森 (Petersen) 將先知的傳統與君主政治相關連，並且推論說：先知主義必須隨著君主政體的消失而告終。¹⁵ 但對於被擄後的先知們，他的論述無法讓人滿意，他也毫不猶豫地承認這一點。¹⁶ 另一方面，卡若爾 (Carroll) 從不一致的理論來解讀，這理論認為期待與實際之間形成鴻溝，並發展出一套釋經的架構來解釋沒有實現的期待。¹⁷ 和對於被擄後時代採取悲觀的解讀相反，我同意梅森 (Mason) 的觀點：改變必須從預言的「成功」來解釋，因為被擄已經發生，百姓已經初嚐預言應驗的滋味。¹⁸

哈該、撒迦利亞、瑪拉基、尼希米、和以斯拉的事奉

哈該、撒迦利亞、瑪拉基強調神正在新時代成就祂的應許。他們談論現今的世代與被擄前世代的斷續性 (discontinuity)，以及神的旨意在新群體中的連貫性 (continuity)，試圖藉此解釋神的作為。¹⁹ 芮特 (Raitt) 評論說：「神的本性沒有改變，祂整體的用意

¹⁴ Rex Mason, "The Prophets of Restoration," in *FS Ackroyd*, 145。

¹⁵ David L. Petersen, *Late Israelite Prophecy: Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977)。

¹⁶ 同上，97。

¹⁷ Robert P. Carroll, *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Traditions of the Old Testament* (New York: Seabury, 1979)。

¹⁸ Mason, "Prophets of Restoration," 142。

¹⁹ 麥凱恩 (W. McKane) 寫道，「他們〔被擄後的先知〕相信他們自己是站在被擄前先知們所宣告的審判的另一邊，而這比站在那審判之下來得更舒適」 ("Prophecy and the Prophetic Literature," in *Tradition and Interpretation: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, ed. G. W. Anderson [Oxford: Clarendon, 1979], 187)。

與目的沒有改變……。被擄對以色列而言似乎是一項挫敗，但它卻使神得以卸下一些實際攔阻神救贖目的的宗教包袱……。被擄是神勝利的時期。」²⁰

被擄後群體處於先知的宣講和應驗的期待這兩個視野之間，哈該和撒迦利亞的傳講，幫助他們解釋當時的狀況。²¹ 一方面，他們證實了：聖殿、祭司的職分、所羅巴伯、以及約的更新，都是先知宣講的實現。被擄前與被擄期間的先知們所曾講述過的新世代就在那個時刻。華爾基（Bruce K. Waltke）陳述，「對被擄前與被擄期間的先知們而言，新時代從被擄的歸回開始。」²² 新時代正是末世論的闖入（intrusion）。

審判的時刻喚起了末世論，它必須與救恩時代的開始分開。……因此在這種脈絡下，神放棄救恩歷史（*Heilsgeschichte*）的時代，與建立天上國度的時代，兩者皆是末世性的……。正如我對這些先知拯救信息末世層面的領悟，它凸顯並界定時代的改變，但它既沒有轉離先知信仰的基要根基，也沒有改變對神基本目標的理解。²³

另一方面，他們證實所有的應許終將應驗。他們勉勵虔誠人抗拒安逸，持守敬虔，活在當今，期待未來的實現。

等到瑪拉基、以斯拉、和尼希米出場的時候，復興之火已近熄滅。²⁴ 哈該和撒迦利亞所傳講的可能還沒被遺忘，但這兩位被

²⁰ Thomas M. Raitt, *A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel* (Philadelphia: Fortress, 1977), 222。

²¹ Carroll, *When Prophecy Failed*, 157-83。

²² Bruce K. Waltke, "Kingdom Promises as Spiritual," in *FS Johnson*, 284-85。

²³ Raitt, *Theology of Exile*, 220-21。

²⁴ 我推斷以斯拉—尼希米的時代為主前第五世紀，這與 Richard J. Saley, "The Date of Nehemiah Reconsidered," in *FS LaSor*, 151-65 成對比；亦見 Ralph W. Klein, "Ezra and Nehemiah in Recent Studies," in *FS Wright*, 361-76。

擄後的先知與瑪拉基時代的人已相隔數代。他們有些仍然生活在這種張力中，期待神應許實現，並解讀先知的話語，容許神自由地實行祂的計劃。瑪拉基呼籲徹底效忠雅威，這可能充分預備了民心，對於以斯拉和尼希米所領導的改革給予正面的回應。這兩位領袖皆是務實主義者，他們藉社會、宗教、以及政治的改革，有系統地動員神的百姓參與實現應許。²⁵

應驗的早期階段要往前推至哈該和撒迦利亞那一代，以斯拉是這階段與末世性應驗之間的連接。他認為自己與他的時代是末世時期的開始：「他的作為……只是末世前的一步，朝向將來末世性的實現邁進。」²⁶（見〈表 8〉。）

尼希米熱衷於聖殿、律法、安息日、與神權政治。他相信自己正在為了神國度的豐滿而預備百姓與那城。他以神為中心的焦點是錫安，神的城邑，套一句魏瑟（Wilhelm Vischer）的話，那是「神的國度在地上的焦點」。²⁷

哈該書：現今就是應驗的日子

哈該²⁸ 和他的時代

哈該在新舊時期之間搭築橋樑。他出生在舊耶路撒冷，目睹了她的遭受褻瀆與毀壞，並且成為一名被擄者，住在巴比倫。²⁹ 他

²⁵ Carroll, *When Prophecy Failed*, 180-81; Kenneth Tolefson, "Nehemiah, Model for Change Agents: a Social Science Approach to Scripture," *CSR* 15 (1985): 107-24.

²⁶ K. Koch, "Ezra and the Origins of Judaism," *JSS* 19 (1974): 196.

²⁷ Wilhelm Vischer, "Nehemia, der Sonderbeauftragte und Statthalter des Königs," in *FS von Rad*, 610 (筆者自譯)。

²⁸ 哈該這名字在聖經裡廣獲證實，意思是「我的節期」或「節慶的」。這奇特的名字，其來歷不詳。有人猜測他生來是位祭司。韓松認為他是一位祭司階級統治者，深諳聖殿崇拜（Hanson, *Dawn of Apocalyptic*, 173-76）。對其批判，見 Peter Ackroyd, "Apocalyptic in its Social Setting," *Int* 30 (1976): 412-15。他的名字也可能表達對恢復「節期」的期盼（逾越節，初熟節，住棚節，見：二 1）。

²⁹ Ackroyd, "Haggai," in *Peake's Commentary on the Bible*, ed. M. Black (London:

也是一名新時期的人物：在設巴薩帶領下，他加入第一波返國的行列，參與第一階段的聖殿重建（拉三 1~13）。當哈該發表這些神諭時，已經是個老人了。

他說預言的日期可以參照大利烏一世（又名舒斯他斯伯〔Hystaspes〕，主前 522-486 年），大利烏一世支持各種宗教活動，這在猶太群體中重新激發一股興趣。第一段話是在大利烏王第二年六月講的（520 年八月 29 日）（一 1）。接著有三段話是在四個月期間（一 15~二 1，二 10、20），最後一段話是在主前 520 年十二月講的。³⁰

哈該和撒迦利亞（見：拉五 1，六 14）用神的話服事那些深知生活艱苦、因希望沒有實現而感到失望的百姓。他們是應許之地新群體的成員，但復興之緩慢令他們感到挫折。他們對曾經應許過神的臨在、王權、賜福、與保護的新時期感到失望。他們認為他們的指望是搞錯了，而他們必須在這塊土地上等候時機，等待神開始預言實現的時期。

猶太人已於十六年前從巴比倫返回。當時他們熱切地開始重建計劃（主前 536 年），但因撒瑪利亞人的阻擾而停頓（拉四 5）。從主前 536 年至 520 年工程停止，到了主前 520 年情況大為改變。大利烏王重申先王古列之詔，允許猶太人重建聖殿（六 3~12），但猶太人對聖殿已變得漠不關心，並且遭遇諸多的反對（該一 9~11）。更有甚者，他們經歷一連串的惡性循環，相信經濟的困境

Nelson, 1962), 643-45。畢悠肯 (W. A. M. Beuken) 恰恰相反，他的結論是，哈該被留置在猶大，在被擄期間住在猶大務農 (*Haggai-Sacharja 1-8* [Assen: Van Gorcum, 1967], 216-29)。對於各種不同觀點的評估，請參 Pieter A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 6-8。

³⁰ 帕克 (Richard A. Parker) 和杜柏斯坦 (Waldo H. Dubberstein) 推斷這些神諭的年日：神諭 1 (一 1) ——520 年八月 29 日；神諭 2 (二 1) ——520 年十月 17 日；神諭 3 (二 10) ——520 年十二月 18 日；神諭 4 (二 20) ——520 年十二月 18 日 (in *Babylonian Chronology 626 B.C.-A.D. 75* [Providence: Brown University Press, 1956])。為賴桑 (《舊約綜覽》，623-24 頁 = LaSor, *OTS*, 482) 所依循。

表明神不在他們當中，而神不在就意味著神不要聖殿重建。他們認為預言的應驗是屬於另一代人的。他們並非無神論者，抑或崇拜偶像，他們只是將儘速重建的指望擱置一旁，變得懶散。

主前 520 年，哈該開口講說了。他責備百姓沒有完成聖殿，並勉勵他們開始動工。哈該知道百姓心灰意冷，他們離開巴比倫的安舒，像拓荒者一般住在猶太地，遭遇反對，並且受苦。難怪人人都開始為自己的需要打算。

文學形式與結構

文學形式

這卷書由四個神諭組成，日期在主前 520 年八月 29 日與十二月 18 日之間。³¹ 形式是散文詩。³² 信息充滿直截了當的勸誡、教導、與激勵，對神未來的作為滿懷希望。先知的行文風格包括 (1) 片語的重複（「你們要省察〔自己的行為〕」，一 5、7，二 15、18；「我必震動」，二 6、21）以及傳講神諭的對象的重複（一 12、14，二 2~4），(2) 修辭的手法（一 4~5、9，二 11~13），交錯配置（chiasmus）（一 4、9~10，二 23），與諧音字（*hārēb*，「荒涼」，一 4、9；*hōrēb*，「乾旱」，一 11）。先知以第三人稱自稱可能是一種修辭手法，或是指明他的門徒之一的編輯行為。³³ 哈該創意地運用使者的套語（「耶和華宣告〔說〕」，二 4、7、9、14、23）。

開場白即為神諭的解讀設下了架構，「耶和華的話藉先知哈該，向……所羅巴伯，和……約書亞說」（一 1；見：二 20）。這架構著重先知體制（哈該）的延續、大衛王朝（所羅巴伯）、聖殿、和祭司職分（約書亞）。³⁴

³¹ 針對作者與全書一致性提出的議題，請參 Verhoef, *Haggai and Malachi*, 9-17。

³² P. R. Ackroyd, "Studies in the Book of Haggai," *JSS* 2 (1951): 163-76; *JSS* 3 (1952): 1-13。

³³ Ralph L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC (Waco, Tex.: Word, 1984), 148。

³⁴ R. A. Mason, "The Purpose of the 'Editorial Framework' of the Book of Haggai," *VT*

結構

- A. 危機，挑戰，與回應（一 1~15a）
- B. 復興之靈的臨在與應許的更新（一 15b~二 9）
- A'. 危機，挑戰，與應許（二 10~19）
- B'. 彌賽亞繼承者的臨在與應許的更新（二 20~23）

哈該書的信息

行動的命令是哈該書信息的中心要旨。自從百姓返回故土之後大半的光陰已逝去，因著不同的原因，他們變得懶散。實際上，這種態度已變成一種生活方式，而百姓以一種口號當作藉口，「建造耶和華殿的時候尚未來到」（一 2）。

然而他們不見得快樂，因為他們也僅夠糊口維生（一 6）。他們可能質疑神的信實，懷疑先知救恩之道如何應用到他們的世代。但哈該卻將各種的不順歸咎於他們（4~11 節）。他要求他們從神的觀點來審視他們的處境，藉此將他們從冷漠與自足中喚醒（5、7 節，二 15、18）。他們豈不是曾經沒有信心，負面地回應這些不順？豈不是對神不冷不熱？豈不是曾經在受苦中錯怪神？哈該扭轉他們的指控，要求他們捫心自問。他進一步要求他們對神忠誠，重建聖殿，繼續期待雅威賜福的新時代。

聖殿

聖殿與它所代表的一切（雅威的臨在與彌賽亞的指望，見：詩一三二篇）是過去與將來之間的橋樑。簡言之，被擄後群體期待神的臨在與國度有更大的顯明，建造聖殿是信心必須的一步。

先知引介了應驗與責任的相關性。神的百姓能加速預言應許的應驗！³⁵ 哈該為了當前的挫敗指責百姓，要求他們為救贖進程無法延續而負責，「你們要省察自己的行為」（一 5、7）。他們的行

27 (1977): 413-21。

³⁵ Beuken, *Haggai-Sacharja 1-8*, 43。

為會令他們重蹈被擄的覆轍。他們只顧謀生，讓日子過得更好，將他們不幸的遭遇合理化，責怪神沒有忠於祂的應許。哈該直截了當地表白，他們不幸的遭遇正是神的一個管教。對於放下在巴比倫擁有的一切、在荒蕪條件的猶太地開疆闢土的求生者而言，這是一些嚴厲的話。³⁶

哈該的證據偏重在百姓物質的狀況。他們忙於建造，擴張自己的房屋，但神的殿仍然荒涼。他問他們，「這殿仍然荒涼，你自己還住天花板的房屋嗎？」（一 4）。他呼籲他們離開心中的不安，過著全心委身雅威的生活，堅稱對神心懷二意將污損一切（二 14）。

哈該勸誡新的群體要信心剛強，相信雅威必與他們同在，如同當年祂與征服這地的那一代同在一樣（二 4；見：書一 6~7、9、18，二十三 6，二十四 14）。迄今他們仍然無法進入所應許的安息（該一 6；見：申二十八 38~39；該二 17；見：申二十八 22），但應許與責任仍在！

神的靈

群眾回應先知挑戰的態度是可喜可賀的。將自己的行為合理化、自我辯白、與固執己見都已離他們而去。取而代之，他們以行動來承認錯誤。很明顯地，是神的靈在領袖們和餘民的心中作工。

耶和華激動猶大省長撒拉鐵的兒子所羅巴伯和約撒答的兒子大祭司約書亞，並剩下之百姓的心，他們就來為萬軍之耶和華他們神的殿作工（一 14）。

聖靈的同在證實神的國繼續在以色列當中。神的靈曾經引導

³⁶ 惠德比適當地將哈該回復為主要的小先知，他的信息接續了先知的傳統（J. William Whedbee, "A Question-Answer Schema in Haggai 1: The Form and Function of Haggai 1:9-11," in *FS LaSor*, 184-94）。

摩西和眾長老，差派眾先知出去傳講神的信息，祂現在也在「剩下之百姓」當中（一 14；見：民十一 16~17、25）。³⁷ 領袖和餘民們虔敬的回應，見證百姓靈裡的改變（一 14）和聖靈的工作。聖靈明顯的同在更新他們，使他們與神和好，擔保諸般的福氣，更重要的是在他們裡面創造一種渴慕，盼望一切受造之物全然得著恢復。³⁸ 神的靈與大眾化的末世時期終於成為事實（13 節，二 4~5；見：亞四 6）。（見〈圖 44〉。）

先知向被擄後的世代證實，神關乎新時代的應許將要應驗：³⁹ 更新與一切受造之物、亞伯拉罕、摩西和大衛所立的諸約。對於神之靈的世代與彌賽亞時期的希望是他們的。責任也是他們的。哈該澄清約的順服與諸應許的應驗之間的相關性，他呼籲新的群體要負起國度的軛，指望經歷某種程度的應驗與神國的臨在。

因此，在祝福與保護之下，正當享受神臨在的各種好處之際，這一代有責任加速神的完全臨在最終臻於極致的開始：新天新地，新耶路撒冷，彌賽亞的紀元，與神的國度。在「新紀元」的臨在，與神諸應許將來（「尚未」）的應驗之間的這個張力裡，⁴⁰ 正在等待並加速它的實現之時，神的百姓將要經歷神所賜的諸般福分。⁴¹ 因此，先知鼓勵他們為了應許的實現而戮力以赴，「你當剛強。……你也當剛強。……你們都當剛強作工。因為我與你們同在。……你們不要懼怕」（二 4~5）。哈該呼籲被擄後的群體要從神的視角看事物，因為復興的表徵早已臨到。

³⁷ 見 Mason, "The Purpose of the 'Editorial Framework,'" 417-19。

³⁸ Beuken, *Haggai-Sacharja 1-8*, 57-58; Willem A. VanGemeren, "The Spirit of Restoration," *WTJ* 50 (1988): 81-102。

³⁹ 同上，33, 41。

⁴⁰ 見梅森針對哈該的神學前瞻所做的討論。他寫道：「哈該所傳講的在目前的應驗，並沒有排斥將來更為偉大的指望。……將來的結果大可用信心和期盼來等待，因為他們現今早已體驗得到它們的應驗」（Mason, "The Purpose of the 'Editorial Framework,'" 421）。

⁴¹ Hanson, *Dawn of Apocalyptic*, 245-46。

表徵與實際

哈該進一步辯證，認為被擄後的殿是指向未來，而非過去。他先要求年老的一代回憶所羅門的聖殿從前的榮耀：「你們中間存留的，有誰見過這殿從前的榮耀呢？現在你們看著如何？豈不在眼中看如無有嗎？」(二 3)。然後他呼籲他當代的同胞超越當前的表徵與他們的難處（敵人、貧窮等等），看到這殿所見證的、將來神國的榮耀。哈該預言那「所羨慕的」——萬國的珍寶——都必運來，貢獻於這榮耀的國度（7 節）。⁴²

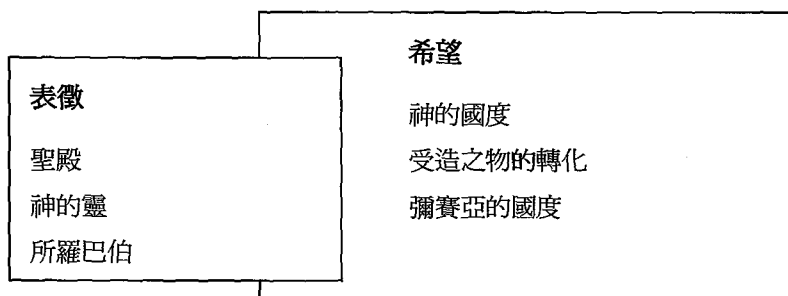


圖 44. 表徵與希望

雅威證實祂的應許，要建立至高無上的主權，統管萬有。哈該論及祂必震動天地（二 6~7、21~22）的用語，令人想起了雅威戰勝法老的軍兵（「我必傾覆戰車和坐在其上的；馬和騎馬的必跌倒」，二 22；見：出十五 1、4、19、21；啟十五 3~4）、以色列人搶奪埃及的財物（「萬國所羨慕的」，二 7；見：出十二 35~36）、

⁴² 「所羨慕的」不可能指耶穌就是「萬國所羨慕的」，或萬國所揀選的。上下文清楚表明這是指雅威使用萬國的物質資源；見 Herbert Wolf, “‘The Desire of All Nations’ in Haggai 2:7: Messianic or Not?” *JETS* 19 (1976): 97-102; Gerhard von Rad, *The Message of the Prophets*, trans. D. M. G. Stalker (New York: Harper & Row, 1965), 250。

以及祂的國在祂的子民當中（二 22；見：出十五 18；啟十五 3）。震動萬國使人聯想到耶和華日子的意象，那時神聖的戰士要建立祂至高無上的王權，統管所有的受造之物。⁴³ 正如出埃及的那一代人目睹神在埃及大能的作為，帶著埃及的擄物出來，經驗神戰勝法老（二 22；出十五 1、4、19、21），主在此照樣論及另一個出埃及，應許拯救、得勝、與榮耀。如以賽亞所應許的（賽六十 5~13），雅威已經用波斯的珍寶建造祂的殿（拉六 8）。列國也遲早要為祂的旨意效力（見：啟二十一 24~26）。

大衛王朝

雅威堅立祂對大衛的承諾。祂將挪去一切的攔阻（二 22），終止爭戰的時代（見：賽十四 16~17；珥三 1~16；亞十四 1~15；啟十九 11~16），更新對大衛的應許，建立他的國度。⁴⁴ 祂曾藉耶利米咒詛所羅巴伯的先祖，「猶大王約雅敬的兒子約雅斤，雖是我右手上帶印的戒指，我憑著我的永生起誓，也必將你從其上摘下來。……他後裔中再無一人得亨通，能坐在大衛的寶座上，治理猶大」（耶二十二 24、30）。然而，雅威廢掉了那咒詛，在所羅巴伯裡更新祂給大衛的約，⁴⁵ 作為未來大衛王朝的表徵（見〈圖 44〉）。這位能隨己意咒詛、又能化咒詛為祝福的雅威，因而確保大衛王朝的連續性，通過約雅斤和所羅巴伯，直到我主耶穌（太 11~12）。⁴⁶

對於哈該那一代而言，所羅巴伯成了神簽字的印，擔保祂的百姓全然的救贖、彌賽亞的國度、與新天新地（二 23；見：亞四

⁴³ John A. Kessler, "The Shaking of the Nations: An Eschatological View," *JETS* 30 (1987): 159-66.

⁴⁴ Verhoef, *Haggai and Malachi*, 148-50.

⁴⁵ 根據以斯拉記四章 24 節至六章 15 節，所羅巴伯與設巴薩係同一人；見 J. Lust, "The Identification of Zerubbabel with Sheshbazzar," *ETL* 63 (1987): 90-95.

⁴⁶ B. B. Warfield, "On the Post-Exilic Portion of Our Lord's Genealogy," *The Presbyterian Review* 2 (1881): 388-97.

6~10)。⁴⁷ 神的國度與彌賽亞統治的目標一致：神百姓的平安與福祉彰顯了神的同在（二 9、19；見：民六 26；詩七十二篇；賽二 2~4，十一 1~9，三十二 1~8、15~20）。⁴⁸

結論

哈該書的正典功能清楚指明了途徑，神的百姓需參與其間，將神的國度帶來。哈該「既是一位遠見之士（visionary），也是一位實踐家」，⁴⁹ 他引導被擄後的群體意識到，藉著聖靈內化與大眾化的諸應許都是他們所擁有的。這解釋為何他喚起忠信者去尋求神國的榮耀與益處，同時持定更大榮耀的應許。⁵⁰ 在救贖故事的進程和參與裡，忠信的餘民必須永遠認識到，即使是一點點的污穢，也會影響那進程（二 10~14）。諸應許是出於神，但祂的百姓有責任加速那些應許的成就。

哈該是一位改革家，他從餘民中召聚一批「餘民」。他教導神真實的百姓要忠貞不二，服事他們的大君王（一 5、7，二 15、18），熱心追求聖潔（二 10~14），尋求祂的國（4~5 節；見：22 節）。

⁴⁷ 鄧伯瑞（William J. Dumbrell）強調聖殿，這是正確的，但他抑制了身為大衛後裔之所羅巴伯在末世的重要性（*The End of the Beginning; Revelation 21-22 and the Old Testament* [Grand Rapids: Baker, 1985], 60-61）。

⁴⁸ 畢悠肯（Beuken, *Haggai-Sacharja 1-8*, 61-62）總結說：與聖殿和大衛王朝相關連的和平期待，截至目前，依然高昂。彼得森強調所羅巴伯是聖殿重獻儀式中的王室參與者（David L. Petersen, “Zerubbabel and Jerusalem Temple Reconstruction,” *CBQ* 36 [1974]: 366-72）。韓松將被擄前時期王室—錫安的神學傳統與哈該連接在一起（Paul D. Hanson, “Israelite Religion in the Early Postexilic Period,” in *FS Cross*, 493-96）。

⁴⁹ Craigie, *Old Testament*, 202。然而，哈該並非是一名政治狂熱份子，如布倫哈特所堅持的（P. F. Bloomhardt, “The Poems of Haggai,” *HUCA* 5 [1928]: 153-95）。

⁵⁰ 馮拉德論及神的國度即將建立（G. von Rad, *The Message*, 247）；貝克認為：從君主政體轉到人民，是對君主特權進行集體解讀（Joachim Becker, *Messianic Expectation in the Old Testament*, trans. David E. Green [Philadelphia: Fortress, 1980], 68-78）。

在成全表徵上的諸般應許之時(19節)，雅威應許他們，要在榮耀、得勝、福分、與平安中，真真實實地與他們同在。神的靈的臨在、聖殿、物質上的福分、以及所羅巴伯等，都已經顯明了末世的表徵。⁵¹(見〈圖44〉。)每樣的表徵皆證實諸約的更新：受造之物、亞伯拉罕、摩西、和大衛。神是信實的，但祂期待新的群體是國度裡一群有責任感的公民，恆切行善，承續先知們的信息，等候一個更偉大的應驗。⁵²

撒迦利亞書：錫安榮耀的異象

撒迦利亞和他的時代

家譜(一1)點出了易多的孫子⁵³撒迦利亞，⁵⁴是這些神諭的作者(見：7節，七1、8)。撒迦利亞是一個常見的希伯來名字，在舊約聖經裡可以找出超過三十個撒迦利亞。他的祖父易多可能就是從被擄回到猶大的一個祭司家族的首領(尼十二4、16)。撒迦利亞可能在他父親死後擔任祭司，因他父親在約雅金大祭司任職期間是一家之主(16節)。

哈該開始傳講(主前520年八月29日；該一1)之後數個月，雅威也向撒迦利亞說話(亞一1)。從主前520年十月至十一月，到主前518年十二月，他宣講神的話。一~八章的神諭與異象，都註明了年、月、日(一1、7，七1)，但是九~十四章則沒有這

⁵¹ 對這些主題進行極佳的概覽，見 Elizabeth Achtemeier, *Nahum-Malachi, Interpretation* (Atlanta: John Knox, 1986), 96-98。

⁵² 梅森將現今的應驗與哈該事工的末世性指望相關聯(Mason, "Prophets of Restoration," 142-44)。

⁵³ 關於易多的兒子比利家的問題，見 Smith, *Micah-Malachi*, 167-68; Wilson, *Prophecy*, 130-31, 288-89。

⁵⁴ 撒迦利亞的意思是「雅威記念」。這是一個通俗的名字，約有三十個不同的人名(T. M. Mauch, "Zechariah," *IDB* 4:941-43)。但是彼得森說得好：撒迦利亞這名字「和他的使命共鳴」(David L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8: A Commentary*, OTL [Philadelphia: Westminster, 1984], 110)。

樣的日期套語。

歷史處境與哈該的相同。猶大百姓在主前 536 年從被擄回歸，但標誌著歸回的喜樂與火熱已經不再（見：詩一二六篇）。時光荏苒，幾乎已經過了二十年，聖殿尚未完成重建。當哈該和撒迦利亞在主前 520 年開始說預言時，猶太人灰心、冷漠，而且普遍是沮喪的。他們未能完成聖殿，已經帶來神的審判，地土乾旱，收成短缺（該一 11）。回應哈該的信息，猶太百姓重新振作起來，努力重建聖殿（14 節）。兩個月之後，神的靈透過撒迦利亞向同一群人說話（一 1），用神國的異象，預言應驗的實現來勉勵他們。他們正面地回應哈該和撒迦利亞的職事；聖殿於主前 515 年三月 12 日舉行奉獻之禮（拉六 15~18）。

文學形式與結構

文學形式

撒迦利亞書是「十二卷先知書中最晦澀難解、以及最長的一卷」，⁵⁵ 但它的複雜性與它信息的重要性成為正比。包德雯（Baldwin）評論說這是一幅鑲嵌圖案，寫作的是一位「藝術家，加上彩色玻璃，其上有各種象徵、歡愉、與光澤」。⁵⁶ 此書大部分係散文體，摻雜片斷的詩文（九~十章）。它是由勸誡神諭（一 2~6，十 1~2）、異象（一 7~六 8）、象徵（六 9~15）、預言式的審判神諭（九 1~8，十二 2~8）、敬拜儀式（九 9~10）、拯救神諭（11~13 節，十三 1~6、7~9）、嘲笑歌（十一 1~3）、敘事（4~17 節）、與天啟文學拼湊而成的鑲嵌圖案。異象、表徵、以及末世的意象將撒迦利亞書歸類為預言—天啟的著作。⁵⁷

⁵⁵ 耶柔米（Jerome）的話，引證於 Smith, *Micah-Malachi*, 166-67。

⁵⁶ 包德雯著，劉良淑譯，《哈該書、撒迦利亞書、瑪拉基書》，丁道爾舊約聖經註釋（台北：校園，1998），59 頁 = Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, TOTC (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1972), 59，引證了耶柔米的話。

⁵⁷ G. E. Ladd, "Why Not Prophetic-Apocalyptic?" *JBL* 76 (1957): 192-200。他對天啟

頭八章藉一種明載日期的套語（一 1、7，七 1）、共同的主題（重建聖殿與城市）、⁵⁸ 以及使者套語結為一體。九至十四章缺乏年日記載，各式各樣的主題內涵，不見有使者套語，導致學者假設可能是由另一位先知（第二撒迦利亞）寫出這一段，他在乎大衛王朝與神國度的復興，多過對聖殿的關心。⁵⁹ 但用來支持將撒迦利亞書分成兩部分、甚或三部分的，似乎是統計數字，而非結構。⁶⁰ 包德雯根據藍馬切（P. Lamarche）的作品，⁶¹ 以一條新的進路來理解九至十四章，嘗試解釋這明顯的變化、與驟然的改變，是因交錯配置的模式而構成文學一致性的結果。藍馬切這樣理解

文學的觀點與羅素（D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* [Philadelphia: Westminster, 1964]）所定義的迥異，但與韓松（Paul Hanson, *Dawn of Apocalyptic*, 251, 見 240-62）的一致。根據韓松的觀點，天啟文學是從預言文學發展出來，從中產生了天啟末世論（apocalyptic eschatology）。天啟末世論指一種類型的寫作，反映出一種宗教的視角，其間化解了現今與未來、現實與超自然之間的張力，支持未來與超自然（亦見他的 *Diversity of Scripture* [Philadelphia: Fortress, 1982], 37-62）。撒迦利亞顯示出預言文學與天啟文學之間的連續性，這個階段導向主前第二世紀的天啟運動。關於天啟文學的討論，請參本書的〈附錄〉。卡若爾不同意韓松的觀點，主張天啟文學的產生是由於缺少應驗而造成的不協調（Carroll, *When Prophecy Failed*, 204-13）。有關天啟文學的一些繁雜的議題，見 Smith, *Micah-Malachi*, 173-75。關於天啟主義（apocalypticism）的少量研究，見 Leon Morris, *Apocalyptic* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972); Samuel Amsler, “Zacharie et l’origine de l’Apocalyptique,” *SVT* 22 (1972): 227-31。

⁵⁸ Dumbrell, *The End of the Beginning*, 61-63。

⁵⁹ 對於鑑別學見解的概覽，見 Smith, *Micah-Malachi*, 170-73；包德雯著，《哈該書、撒迦利亞書、瑪拉基書》，64-68 頁 = Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 63-66; Harrison, *IOT*, 950-56；賴桑著，《舊約綜覽》，637-40 頁 = LaSor, *OTS* 491-93; Childs, *IOTS*, 474-76。

⁶⁰ 最近的是 Stephen L. Portnoy and David L. Petersen, “Biblical Texts and Statistical Analysis: Zechariah and Beyond,” *JBL* 103 (1984): 11-21。

⁶¹ 見：包德雯著，《哈該書、撒迦利亞書、瑪拉基書》，77-79 頁 = Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 78-79; P. Lamarche, *Zacharie i-xiv: Structure, littéraire et messianisme* (Paris: Gabalda, 1961)。

結構雖然富有創意，他的主張卻一直無法得到學者們的認同。⁶²

蔡爾茲接受一至八章與九至十四章兩者間的區分，主張兩段之間存在某種關係。根據他的看法，一～八章浮現出來「末期」的神學模式，第二段則予以發展、擴張、並加強。因此，這卷書設法要解釋的是，儘管已經自被擄歸回，救贖的完整經歷卻仍舊是將來的事。⁶³

撒迦利亞書是以賽亞書、耶利米書、以西結書中復興預言的神學省思，為等候國度來臨的百姓，詳述並應用神的計劃。難怪，撒迦利亞書（特別是九～十四章）是福音書在解釋耶穌受難的敘述時引用最多的部分，也為約翰的啟示錄提供豐富的意象。⁶⁴

撒迦利亞書多方面的貢獻：(1) 新耶路撒冷的異象（二 5，九 8，十四 11）；(2) 應許成就的壯觀（一 17，四 10，八 6～15，九 12）；(3) 除去惡人，審判列邦（一 15、21，六 1～8，九 1～8，十二 1～9，十四 1～5）；(4) 猶太人和外邦人都有分於神的憐憫（二 11，八 7～8、22，十 9～10，十四 16）；(5) 藉復興的靈潔淨、成聖、與得力（四 6，五 4，十二 10，十三 3）；以及 (6) 彌賽亞謙和與榮耀的形像（三 8，四 6，九 9）。

結構

引言（一 1～6）

I. 八個夜間異象（一 7～六 8）

A. 列國安息的異象（一 7～17）

B. 審判列國的異象（一 18～21）

C. 新耶路撒冷的異象（二 1～13）

⁶² 見 *JBL* 82 (1963): 116-17 書評欄，哈瑞爾森 (Walter Harrelson) 對藍馬切的評論。但紀安得烈 (Andrew E. Hill) 針對撒迦利亞書四至十四章作了語言分析，推算這幾章的年代為主前 515-475 年 (“Dating Second Zechariah: A Linguistic Re-examination,” *HAR* 6 [1982]: 105-34)。

⁶³ Childs, *IOTS*, 482-85。

⁶⁴ Lamarche, *Zacharie*, 8-9。

- D. 新世代的異象：饒恕與和平（三 1~10）
- D'. 新世代的異象：彌賽亞的職事（四 1~14）
- C'. 除去罪惡的異象（五 1~4）
- B'. 審判巴比倫的異象（五 5~11）
- A'. 靈安息的異象（六 1~8）
- II. 責任與應許的神諭（六 9~八 23）
 - A. 新世代的應許（六 9~15）
 - B. 禁食的疑問（七 1~6）
 - C. 過去的教訓（七 7~14）
 - A'. 新世代的應許（八 1~8）
 - B'. 勸人忠心（八 9~17）
 - C'. 寄望未來（八 18~23）
- III. 以色列與列國（九 1~十一 17）
 - A. 審判欺壓的列國（九 1~8）
 - B. 未來普世的統治（九 9~13）
 - C. 審判與拯救（九 14~17）
 - B'. 神未來普世的統治（十 1~十一 3）
 - A'. 審判欺壓的牧人（十一 4~17）
- IV. 神的國建立在地上（十二 1~十四 21）
 - A. 耶路撒冷與列國（十二 1~9）
 - B. 為被刺者哀哭（十二 10~14）
 - C. 潔淨與赦免的應許（十三 1~5）
 - B'. 牧人被擊打（十三 6~9）
 - A'. 耶路撒冷與列國（十四 1~21）
 - 1. 耶路撒冷遭難（十四 1~2）
 - 2. 大君王降臨（十四 3~9）
 - 3. 耶路撒冷被高舉（十四 10~11）
 - 3'. 列國變荒場（十四 12~15）
 - 2'. 普世敬拜大君王（十四 16~19）
 - 1'. 耶路撒冷的聖潔與平安（十四 20~21）

撒迦利亞書的信息

責任的世代

撒迦利亞的預言補充了哈該的預言。⁶⁵ 他也關心聖殿的完成與靈命的更新。鑑於新世代的開始，哈該強調百姓的責任。撒迦利亞敦促被擄後群體不可再重複他們先祖的錯誤，反倒要將自己獻給神（一 1~6），信靠祂來應驗所應許的拯救。⁶⁶ 和哈該一樣，他極為重視聖殿和大衛王朝的未來。但他專注在神與祂百姓的同在，他對這方面的關心更接近以西結。因此韓松寫道，「撒迦利亞看到他的國家處於歷史此一時刻，正像以西結所預言的，雅威將回到錫安，住在祂的百姓當中。」⁶⁷

撒迦利亞提供一個有祝福、有威脅之聖約生活的神學視角。⁶⁸ 他告誡百姓切記，當初被擄的預言已經成為事實（一 6，七 7~14）。唯恐神的審判再次臨到，撒迦利亞鼓勵新生的一代要痛定思痛。他們不要再重踏先驅們的覆轍，導致被擄、疏離、和遭受神的咒詛（一 5~6，七 14）。過去的教訓說明「從前」（被擄前）的先知們呼籲悔改而竟徒勞無功（一 4，七 6~7），他們的先祖未能回應（一 4，七 11~12），他們觸怒上主（一 2，七 12），祂不再聽他們呼求祂紀念祂聖約之愛的禱告（七 13），祂大肆咒詛他們。

現今復興的實際

撒迦利亞超越過去，省思當前的處境與機會。他激發神的百姓，來看先知有關復興的預言如何在他們這一代實現。雖然實現似乎遙遠，神藉異象鼓勵新的群體（一 7~六 8），這些異象給予

⁶⁵ 哈該與撒迦利亞之間雷同之處，見 Mason, "Prophets of Restoration," 146-49。

⁶⁶ 畢悠肯 (Beuken, *Haggai-Sacharja 1-8*, 90) 將一章 3~6 節與歷代志下三十三章 6~9 節相關聯。

⁶⁷ Hanson, *Dawn of the Apocalyptic*, 249。

⁶⁸ 見彼得森引人入勝的研究，David L. Petersen, "Zechariah's Visions: A Theological Perspective," *VT* 34 (1984): 195-206。

他們一個先知神諭漸進實現的視角。⁶⁹

這八個異象在結構上可組成四組平行異象：

- A. 列國安息的異象（一 7~17）
- B. 審判列國的異象（一 18~21）
- C. 錫安的異象（二 1~13）
- D. 新世代的異象：饒恕與和平（三 1~10）
- D'. 新世代的異象：彌賽亞的職事（四 1~14）
- C'. 除去罪惡的異象（五 1~4）
- B'. 審判巴比倫的異象（五 5~11）
- A'. 靈安息的異象（六 1~8）

這八個異象描繪出神正在為祂的百姓作的事。通過天使居間解說，先知說明他所看見的。正如約翰在啟示錄裡所見的，這些異象的目的是要安慰，讓虔敬者知道神正全方位、極為熱心地成就救贖之工。這救贖包括報復神的仇敵，使祂所潔淨的聖潔之民冤屈得伸且得著榮耀，結果將榮耀地建立祂的聖潔統治（一 13~15）。

八個夜間異象可以看成是一組彼此相對放置的彩色玻璃窗：第一與最後一塊，第二與第七，第三與第六，最後則是第四與第五。中央的異象（四與五）形成頂點，兩邊對稱的焦距。復興的所有面向皆根植於神同在的指望，同時神的同在也是復興的目標。（見〈圖 45〉。）

周邊的異象則是鮮明地對比列國安息與神的百姓充滿焦慮。敬虔的人受到了鼓勵，因為神的靈仍然參與在復興的過程中（異象 A—A'）。雅威將審判列國，叫他們不再壓迫、騷擾、或欺凌餘民（異象 B—B'）。祂要大大復興錫安，其中的居民要大大擴張，超越四周的城牆（異象 C—C'）。此外，新耶路撒冷，錫安，再也不需要任何的城牆，因為大君王在她當中，賜福並保護祂的百姓。

⁶⁹ 關於先知異象的本質，見 Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8*, 111-20。

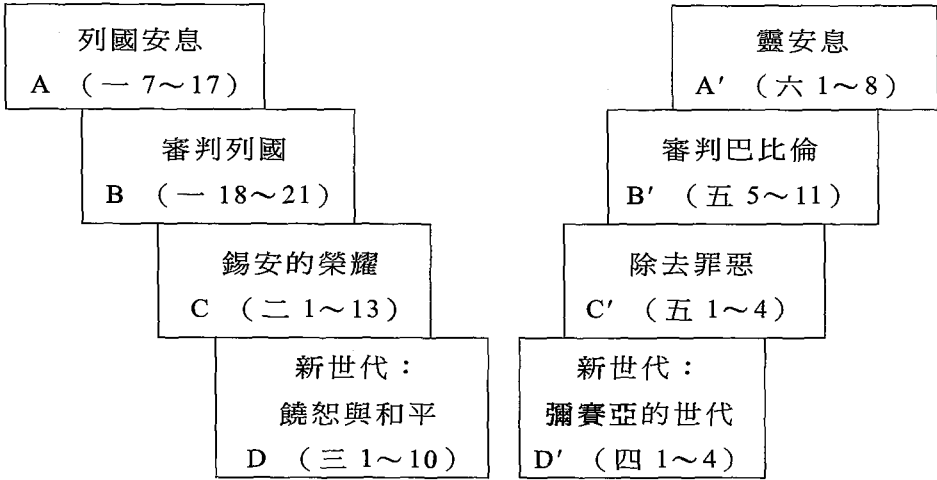


圖 45. 撒迦利亞的夜間異象

高峰是重新保證更新聖約的異象 (D—D')。雖然約這個字並沒有出現，然而大祭司約書亞得著象徵性的潔淨，代表摩西之約的更新。此外，大祭司和所羅巴伯的相關性，顯示出舊約聖經中祭司體制與大衛王室之間相互合作的理想。⁷⁰ 兩人皆稱為主的「受膏者」(彌賽亞)(四 14)。解釋第四個異象的神諭，詳述祭司體制的地位、聖殿、與彌賽亞君王，為要引進復興的時代，「『大祭司約書亞阿，你和坐在你面前的同伴都當聽，他們是作預兆的：我必使我的僕人，大衛的苗裔發出。……當那日，你們各人要請鄰舍坐在葡萄樹和無花果樹下，』這是萬軍之耶和華說的」(三 8、10)。

對於祭司和大衛家的彌賽亞的獨特地位，是在神面前作為百姓的代表；⁷¹ *m'ênôrâ* (「燈臺」) 的異象⁷² 對此地位深具洞見。大祭司約書亞象徵祂的約、贖罪、赦免、與復興的功效。他是神給

⁷⁰ 所羅巴伯作為彌賽亞的預表，其重要性請參本課有關哈該的討論。

⁷¹ 有關靈與橄欖樹的相關性，見 Kenneth A. Strand, "The Two Olive Trees of Zechariah 4 and Revelation 11," *AUSS* 20 (1982): 257-61。

⁷² *Kernos* 型燈臺外表的研究，見 Robert North, "Zechariah's Seven-Spout Lampstand," *Bih* 51 (1970): 183-206。

新世代的表徵，所羅巴伯也同樣是祂的表徵，代表大衛王朝與彌賽亞世代的延續。因此，神向敬虔的餘民擔保，約和祂的神權體制下官員的延續與有效性，他們事奉的力量是出於神的靈（見：四 6）。

這些異象根據先知的話語，為被擄後時代的解讀提供了一個框架。一方面，百姓被罪污穢，遠離了神；另一方面，他們回歸故土，神開始一個更新聖約與賜福的時代。被擄後時代標示著復興的臨在（「現在」）。⁷³

「但如今，我待這剩餘的民，必不像從前，」這是萬軍之耶和華說的。……「現在我照樣定意施恩與耶路撒冷和猶大家，你們不要懼怕」（八 11、15）。

欺壓人的不能再侵犯我的子民，因我現在親眼看顧他們（九 8，《新譯本》）。

殿宇的重建，約書亞的祭司體制，所羅巴伯的領導，在在預示更大的發展。他們這些復興的表徵雖然微小，卻不容忽視：「誰藐視這日的事為小呢？」（四 10）。故此，先知也鼓勵眾人不要懼怕，要振作精神（八 15），因為祝福要大大臨到神的百姓。

你們被囚而有指望的人，都要轉回保障。我今日說明，我必加倍賜福給你們（九 12；見：八 11）。

復興的時代：諸應許的應驗

撒迦利亞確認了神的諸般應許：關乎人民，土地，雅威在賜福、保護、平安中的同在，屬靈的蛻變（赦免、潔淨、與聖潔），

⁷³ 馮拉德評論說：在哈該與撒迦利亞有關救贖歷史的信息中，「『現在』是現實主義（realism）的特徵」：「苦難的時刻行將結束，而福樂……馬上就要開始，……而且其實早已開始」（G. von Rad, *OTT* 2:286；見：該二 15~19；亞八 10~12）。Beuken, *Haggai-Sacharja* 1-8, 163 也有類似的評論。

列國的納入，與受造之物的更新。

雅威在賜福與保護中的同在，是現今之復興的保證，也是未來之改變的希望。我們已經看到了被擄後先知們如何強調，應許的應驗已經透過表徵臨到他們了。應許的焦點是神同在的重現，由聖殿的百姓象徵（一 16）。祂的同在保證聖約的關係，由與神的城市相關的名稱象徵：「耶路撒冷必稱為『誠實的城』，萬軍之耶和華的山必稱為『聖山』」（八 3）。被擄後群體經驗了神的同在，正如神斬釘截鐵地宣稱的：「現在我照樣定意施恩與耶路撒冷和猶大家。你們不要懼怕」（八 15）。雅威應許要除去他們的恐懼，要賜給他們理由，叫他們在祂的美善中喜樂。

「錫安城啊，應當歡樂歌唱，因為我來要住在你中間。」
這是耶和華說的。「那時，必有許多國歸附耶和華，作我的子民。我要住在你中間，你就知道萬軍之耶和華差遣我到你那裏去了」（二 10~11，《和合本》小字）。

上主與祂的百同在，賜福（八 12~14）、保護、不斷看顧他們（12~14 節，九 8）。他們雖然可能遭受苦難，但祂是與他們同在的神，因為他們是祂珍愛的子民（九 8~16，十四 3~7、9）。⁷⁴

雅威是大君王，百姓組成祂在地上的國度。祂賜給他們被擄前先知們所昭告的和平：「『當那日，你們各人要請鄰舍坐在葡萄樹和無花果樹下。』這是萬軍之耶和華說的」（三 10）。這和平將延伸至列邦，正如神與大衛之約所預見的。

祂必向列國講和平，
祂的權柄必從這海管到那海，
從大河管到地極。
（九 10；見：詩七十二 8~11）

⁷⁴ 撒迦利亞書九至十章將雅威描繪為神聖的戰士。有關文學的分析，見 Hanson, *Dawn of Apocalyptic*, 292-334。

祂是神公義的器皿，在神的世界建立秩序，報復仇敵。當祂的國度全然建立之時，祂的百姓必永遠安然居住；「人必住在其中，不再有咒詛。耶路撒冷人必安然居住」（十四 11）。⁷⁵

雅威百姓的人數將增多，猶太人和外邦人將一起在錫安尋求避難所（三 10，八 20~23）。就如舊約聖經其他地方，錫安，永生神的城邑，在這裡是指神的賜福與保護，那是來自神與百姓的同在（見：詩四十六篇）。雅威宣告祂為祂的百姓大發熱心，祂的熱心具體表現在人民的歸回故土與故城（一 17），百姓的歡樂與繁榮（八 4~6），子民享受的是尊榮，而不是羞辱（九 16~17）。無人被容許來傷害祂的百姓而不傷害到自己的（十 4~12）。因此，錫安沒有城牆的異象描述得贖之人的龐大數量，以及雅威的護佑（二 1~13）。

雅威向祂的百姓和來自列國之虔敬者重新擔保，祂的心將極其火熱，要復興祂的子民（一 14，八 2）。他們要成為新的群體，組成的子民已經被「我立約的血」（九 11；見：太二十六 28；亞十三 1）潔淨、赦免。通過神的恩惠，各樣的美善紛至沓來，但神喜悅祂的兒女為雅威、為祂的國、為敬拜祂而大發熱心。他們將進入聖約之特權的豐滿裡（八 20~23，十四 20~21）。

土地與神百姓的復興息息相關。祂藉賜下雨水，增加收成來賜福地土（十 1）。在新創造的異象裡，先知確證了受造之物與蒙救贖百姓因著雅威的王權——以光與水象徵——合作的希望（十四 6~11）。祂必作「全地」的王（十四 9）。

神統管的好處確定了所有約的應許。撒迦利亞用應許和約的語言向他們保證：在應驗的進展中，神是信實的。然而，神也期

⁷⁵ 韓松對撒迦利亞書九至十四章的分析頗為新奇且具創意，但他假定：遠見之士與那些聖殿導向的猶太人之間的裂痕，早出現於被擄後時期，因此這幾章係出自不同於撒迦利亞書一至八章的傳統，而產生這幾章的遠見傳統（visionary tradition）在神學上與以賽亞書六十至六十二章頗為接近（Hanson, *Dawn of Apocalyptic*, 286-401）。

待祂的百姓參與其間。在撒迦利亞的時代，參與涉及神的殿，當時尚未完工（八 9~10）。參與亦涉及神關心地上的公正。⁷⁶ 惡人與自私自利的人（即，破壞聖約的人）在末世的國度裡無分（十三 2）。守約之人遵照神公正、公義、和愛的治理原則生活，藉此建立神的國度（八 16~22；見：七 9）。雅威照著他們對國度委身的多寡，應許賜福祂的百姓。

儘管復興的過程緩慢，但它終究要發生。新世代的擔保在於末世在現今的表徵：罪的去處、所羅巴伯、約書亞、和聖殿。⁷⁷ 復興的確鑿全憑神信實而公義的本性（八 7~8）。神的靈絕不罷休，直到神的整個計劃完成（六 8；見：四 6~7）。

卑微與榮耀的彌賽亞⁷⁸

撒迦利亞在異象裡描述大祭司與大衛的苗裔之間的和諧關係。苗裔將促進對神的敬拜，引進和平與繁榮的時代。祂顯得既卑微又榮耀。祂進場的時候卑卑微微。先知宣告這位大君王的降臨，談到了道成肉身的奧祕。

錫安的民哪，應當大大喜樂！

耶路撒冷的民哪，應當歡呼！

看哪，你的王來到你這裏！

祂是公義的，並且施行拯救，

謙謙和和地騎著驢，

⁷⁶ Carroll Stuhlmeier, "Justice Toward the Poor," *TBT* 24 (1986): 385-90。

⁷⁷ 海爾鵬 (Baruch Halpern, "The Ritual Background of Zechariah's Temple Song," *CBQ* 40 [1978]: 167-90) 主張夜間異象與聖殿重建之間有完整的連接。

⁷⁸ 福音書的作者為撒迦利亞的預言著了迷。早期的教會讀撒迦利亞書時，想到耶穌的受苦，因為福音書的記載已將新約聖經與舊約聖經連貫在一塊。新約聖經七十一處引用撒迦利亞書的經文，二十七處在福音書內，單單在馬太福音就有十四處！更有甚者，啟示錄大大倚重撒迦利亞書。提及撒迦利亞書的七十一處經文，有四十一處出現在啟示錄。有關撒迦利亞書中彌賽亞的論述，見 Smith, *Micah-Malachi*, 175-81。

就是騎著驢的駒子。

(九 9)⁷⁹

先知也宣佈這位彌賽亞是被擊打的牧人，將要受苦（十一 7~14，十三 7~9）。⁸⁰ 但這位卑微的彌賽亞有足夠的能力將祂受苦的百姓全然拯救，成為神恩典與潔淨的管道，將復興的靈賜給所有為祂被刺而哀哭的人（十二 10~十三 1；見：啟一 7）。

祂是祭司—君王，祂服事「全地的主」（四 14），統管所有相信祂的人，猶太人和外邦人（八 20~23）。神的同在將是顯而易見的：「大衛的家必如神，如行在他們前面之耶和華的使者」（十二 8）。最後，彌賽亞將在地球上建立神的國度。祂為聖徒伸張正義，審判不信的邦國：「那日，祂的腳必站在橄欖山上，……耶和華我的神必降臨，有一切聖者同來」（十四 4~5）。⁸¹ 在那榮耀的日子，主和人類的創造者將改變一切（十四 6~8），並且賜福與新群體，他們可能有分於這經過改變而聖潔的世界（十四 20~21）。

瑪拉基書：得勝屬於 *s^egullâ*

瑪拉基和他的時代

根據題詞（一 1），這預言公認是出自瑪拉基（「我的使者」）。⁸²

⁷⁹ 見：馬太福音二十一 5；約翰福音十二 15。

⁸⁰ 關於撒迦利亞書九至十四章與新約聖經對於主受苦的理解之間的關聯，見 F. F. Bruce, "The Book of Zechariah and the Passion Narrative," *BJRL* 43 (1960-61): 336-53; idem, "The Shepherd King," in *The New Testament Development of Old Testament Themes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 100-114; Hubert Cunliffe-Jones, *A Word for Our Time? Zechariah 9-14, the New Testament and Today* (London: Athlone, 1973)。

⁸¹ 華德·凱瑟寫道：「然後，歷史與神拯救應許之偉大計劃的第一個面向，就以曾經見過之最具有決定性的勝利來收場」（《舊約神學探討》，330 頁 = Kaiser, *TOTT*, 256）。

⁸² 有人揣測它是否有意要作為人名。這個希伯來文亦可翻譯為「我的使者」（二 7；該一 13；《七十士譯本》，「他的使者」）。《烏薛之子約拿單的他爾根》*The Targum*

雖然對這預言的作者仍有爭論，但我認為作者是一位名叫瑪拉基的先知；除此之外，我們對他所知不多。⁸³ 瑪拉基在波斯期間說預言，在主前 515 年完成聖殿重建與奉獻之後。從他與聖殿祭司們的互動，看得出他住在耶路撒冷裡，或就在附近。

瑪拉基書反映出一段緊張的時期。聖殿重建與獻殿之後，神並沒有為國度帶來什麼了不得的偉大（見：該二 6~9）。祂也沒有大大彰顯祂的同在，如哈該（該二 19）和撒迦利亞（亞八 9~11）曾經說過的，大大賜福他們。但是，神的百姓也沒有符合祂的期待。的確，新的群體並沒有參拜偶像之事，但他們對神也不怎麼熱心。他們沒有納上十分之一（三 8~10；見：尼十 32~39，十三 10~13），他們休了妻子（該二 14），娶了非猶太女子為妻（瑪二 10~12；見：拉九 1~2；尼五 1~5），將有殘疾的動物帶往神的祭壇，祭司也當成是正規的祭物收納，獻與雅威。

神的百姓淪落到悲慘的困境。他們因乾旱與饑荒受苦。如果窮困人無法償還債務時，就被逼將自己的兒女賣身為奴。因著收入艱苦，許多人和自己的妻子離異，為了財物上的利益，娶異教女子為妻。與掙扎中神的百姓相比，惡人卻大亨亨通。神似乎對他們的惡視而不見，對自己百姓的處境漠不關心。瑪拉基進入這樣的歷史脈絡裡，說明應驗為何遲延，在他的聽眾面前，闡明這不受歡迎的信息：「人的失敗與神的應許。」⁸⁴

瑪拉基事奉的日期大概可定在聖殿完成（主前 515 年）之後的被擄後時期，在以斯拉和尼希米事奉（約主前 458 年）之前，或在同一期間。由於亞達薛西王的大力支持，第二波的返鄉者加入以斯拉的行列（主前 458 年），參與神治社區的建設，藉著遵行

of Jonathan ben Uzziel) 包括了解釋性的修飾語，「他的名叫文士以斯拉。」耶柔米說：他那時代的猶太人將這本書歸於以斯拉。這預言也被歸於尼希米和所羅巴伯。

⁸³ 有關鑑別學的議題，見 Harrison, *IOT*, 960-61; Childs, *IOTS*, 489-90。

⁸⁴ Ackroyd, *Exile and Restoration*, 231。

神的律法與聖殿團結在一起（拉七 6~7、17~26；尼八 1~14）。王室的鼓勵與以斯拉教導職事的激發，鞏固了猶大敬虔的群體，他們越發投身到摩西五經與聖殿（尼七 73~十 39）。

尼希米於主前 445 年返抵，他果敢的領導統御，支撐了以斯拉革新的努力（拉九~十章）。⁸⁵ 他們一起攜手，鼓勵群體發展神的統治，順從雅威的律法（尼五章，十三 1~3、15~28），熱心聖殿崇拜的發展（十二 1~47，十三 4~14、30~31），關心作為神治中心的耶路撒冷（錫安）。耶路撒冷的城牆恢復了（三，四，六章，七 1~3），城市的人口日增（十一章）。如果瑪拉基是在尼希米改革之後才講論的話，似乎百姓又回到以斯拉和尼希米過去對付的問題上。

也有可能瑪拉基的傳講預備了百姓們的心，為以斯拉和尼希米的改革先行鋪路。⁸⁶ 若果真如此，那麼瑪拉基的職事應早於主前 458 年，就是以斯拉返回那一年。⁸⁷ 同樣有可能的是，瑪拉基在尼希米於主前 445 年施行改革之前說預言，因為沒有提及尼希米的工作，而瑪拉基所反對的弊病與尼希米所譴責的那些一樣。無論是哪一種情況，嚴重的弊病已滲入猶太人的生活裡：雜婚與離婚（二 10~12），甚少顧及社會公義（三 5），以及儀式主義（一 7~8）。他們對雅威吝嗇，藉著獻上有殘疾的動物敷衍了事（一 7~12、14）。祭司們變得鬆散、退後（二 1~9），甚至到了一個地步，對雅威的命令漠不關心（一 12~13）。由於不納上十分之一，百姓沒有支持聖殿裡的工作人員（三 8）。祭司和利未人模糊了他們的教導，因為他們覺得要討好百姓。因為他們都一起掉進一個屬靈下滑的漩渦，瑪拉基傳講這一篇信息，要百姓與神恢復正當

⁸⁵ Richard J. Saley, "The Date of Nehemiah Reconsidered," 151-65 提議將尼希米的年代重新推算到第四世紀；但我不同意。

⁸⁶ 有關背景資料，見 Merrill, *History*, 497-515。

⁸⁷ 見一篇引人入勝的作品：W. J. Dumbrell, "Malachi and the Ezra-Nehemiah Reforms," *RTR* 35 (1976): 42-52。

的關係。

文學形式與結構

文學形式

這種討論式的講論是瑪拉基先知言論的獨特形式。⁸⁸ 他選擇不去提實際的問題，他以預料到百姓會提出的問題，或將問題口語化，來作為一種修辭的手法（一 2、6~7，二 17，三 7~8、13）。他傳講的對象是一個混合群體，包括敬畏神、熱衷宗教、與離經叛道的猶太人。敬畏神的猶太人是由一群餘民組成，他們關心雅威的尊榮過於自身的利益，堅信神可隨己意獎賞與懲罰。熱衷宗教的人是傳統主義者，他們要神照著他們的期盼而行。那些作惡的則是為了自身利益而放棄原則的猶太人。這種分際到了預言的末了更為明顯：「『如今我們〔就是熱衷宗教的猶太人〕稱狂傲的人〔就是作惡的猶太人〕為有福。並且作惡的人得建立，他們雖然試探神，卻得逃脫。』那時敬畏耶和華的彼此談論，……那敬畏耶和華、思念祂名的人」（三 15~16）。

結構

這卷書的主題沿著六個討論的結構模式發展。⁸⁹

⁸⁸ 見 Adrian Graffy, *A Prophet Confronts His People: The Disputation Speech in the Prophets*, *Analecta Biblica* 104 (Rome: Biblical Institute Press, 1984) 這份精彩的論文。他排除一種觀點，該觀點認為瑪拉基爭論性的說詞是後來的，異於原初短暫的爭論性說詞；與他的論點一致的有 E. Pfeiffer, "Die Disputationsworte im Buche Malachi. Ein Beitrag zur Formgeschichtlichen Struktur," *EvT* 19 (1959): 546-68；和 Hans Jochen Boecker, "Bemerkungen zur formgeschichtlichen Terminologie des Buches Maleachi," *ZAW* 78 (1966): 78-80；但異於 James A Fischer, "Notes on the Literary Form and Message of Malachi," *CBQ* 34 (1972): 315-20。

⁸⁹ 包德雯寫道：「瑪拉基沒有使用任何特殊的文學結構來傳遞他的意思」（《哈該書、撒迦利亞書、瑪拉基書》，231 頁 = Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 214）。

引言：神藉瑪拉基的默示（一 1）

A. 神對祂子民的深愛（一 2~5）

B. 呼籲愛這位為父親與君王的神（一 6~14）

C. 審判不忠的祭司（二 1~9）

C'. 審判婚姻的不忠（二 10~16）

D. 審判的日子（二 17~三 5）

C''. 審判對神的不忠（三 6~12）

B'. 呼籲事奉雅威（三 13~16）

A'. 神對忠心餘民的深愛（三 17~四 3）

結語：摩西和以利亞（四 4~6）

瑪拉基書的信息

被擄後時期的百姓飽受神學短視之苦。就像他們的前人一樣，他們要的是一個舒適的宗教。對他們來說，好的宗教是一種敬拜形式，一套不干擾日常生活的期待；實際上，他們限制了對神的觀念。瑪拉基像那些前輩先知，抨擊他們在神面前自鳴得意的光景。他描繪出一種如此偉大莊嚴、如此智慧榮耀的雅威神學，無人能將祂囿限在時空裡。祂是統管世界的大君王，是 *s^ogullâ*（《新國際版》「珍愛的產業」，三 17；參：《呂振中譯本》「特別產業」）的父。身為大君王，祂將延伸祂的國度（一 5），身為父，祂要將祂父性的好處單單給予那些全然降服於祂管理的人。

雅威是父和王

神的百姓滿足於將神視為他們的父親，但他們對於神抱持的神學，卻鼓勵他們去尋求自我安逸，而非合宜地以兒女的身份來敬拜祂。他們和先知爭論，說道：「我們不是同有一位父嗎？不是同一位神創造我們嗎？」（二 10）。瑪拉基回答說，雅威也是大君王：「萬軍之耶和華對你們說：『藐視我名的祭司啊！兒子尊敬父親，僕人敬畏主人。我若是父親，我該受的尊敬在哪裡呢？我若是主人，我應得的敬畏在哪裡呢？』」（一 6）。瑪拉基形容祂是「萬

軍之耶和華」；⁹⁰ 換句話說，雅威是神聖的戰士—君王，祂統管天上和地上所有的軍隊。先知進一步下結論說，因為雅威的國度超越了耶路撒冷、她的殿、她的祭司體系，延伸到全地，敬拜雅威就永遠不是侷限在聖殿中。事實上，雅威寧願接受來自祂國度中、住在各地各方的兒女真實的敬拜，而不是在聖殿裡忍受各樣禮儀的折磨。

「萬軍之耶和華說：『日出到日落的地方，我的名在列國中為大；在各處都有人向我的名燒香，獻上潔淨的禮物，因為我的名在列國中為大。』」（一 11；見：10 節）。⁹¹

⁹⁰ 這種稱呼在被擄後的先知書中最为頻繁：哈該書有十四次，撒迦利亞書有五十三次，瑪拉基書有二十四次。梅庭格 (T. N. D. Mettinger) 解釋說：因著歸回耶路撒冷，被擄將王室神學與錫安神學放在一起；所羅巴伯與約書亞，萬軍之雅威與聖殿經常相提並論，反映出各種傳統的融合 (*The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* [Lund: Gleerup, 1982]，尤其見 134)。我不同意他的方法論，但對於被擄後文學中各種主題間相互關聯的證據，我卻不表懷疑。亦見 J. L. Crenshaw, “YHWH $\text{š}^{\text{e}}\text{bā}^{\text{ʔ}}\text{ô}^{\text{t}} \text{s}^{\text{e}}\text{mô}$: A Form-Critical Analysis,” *ZAW* 81 (1969): 156-75; Otto Eissfeldt, “Jahwe Zebaoth,” in *Kleine Schriften*, ed. Rudolf Sellheim and Fritz Maas (Tübingen: Mohr, 1966), 3:103-23; Tryggve N. D. Mettinger, “YHWH Sabaoth—The Heavenly King on the Cherubim Throne,” in *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, ed. Tomoo Ishida (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1979), 109-38 (於 1979 年十二月的國際聖經研究專題研討會 [International Symposium for Biblical Studies] 上宣讀的論文); B. N. Wambacq, *L'Épithète divine Yahvé Sébaoth* (1947); *THAT* 2:498-507; 《舊約神學辭典》，850-851 頁 = *TWOT* 2:750-51。

⁹¹ 《馬所拉文本》沒有限定動詞，它的意義必須由上下文來決定。我贊成這樣的看法，即散居各地的猶太人，與敬畏神的人，都是神所稱讚的對象。神彷彿對猶太地的猶太人說：關上聖殿的門吧，因為我不需要你們的供物。我可以從別處得到我該得的敬拜與尊崇，亦即，「從日出之地，到日落之處。」見 J. Swetnam, “Malachi 1:11: An Interpretation,” *CBQ* 31 (1969): 200-209。贊成未來式的解讀，見：包德雯，《哈該書、撒迦利亞書、瑪拉基書》，248 頁 = Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 228；亦見 T. C. Vriezen, “How to Understand Malachi 1:11,”

瑪拉基的言論指向先知話語的應驗。從外邦皈依的信徒，與散居各地的猶太人，已經敬拜雅威。然而，這預言亦顯示出一個充滿動力的應驗進程：從被擄後時期，直到耶穌基督榮耀降臨。我同意華德·凱瑟的看法：「如果散居的猶太人與皈依猶太教的外邦人已經表徵初熟的果子，那麼這幾節經文中所預期的豐收尚待實現。……這樣，這處經文將我們從瑪拉基時代所開始的（作為將來之事的前兆），帶到彌賽亞的時代。」⁹² 不論祂的百姓如何回應先知的這段話，他們都必須知道祂是、而且永遠是大君王：「我是大君王……我的名現在和將來都必在萬國中受敬畏」（一 14，筆者自行翻譯）。

在祂的愛中，雅威是公義的

瑪拉基設法要改變群眾對神公義與愛的誤解。他們期待神藉先知們所應許的福分。當完全的復興並未隨著聖殿的興建臨到，當大衛的後裔所羅巴伯死了，期待之火也就熄了。新的群體不再恆久行善，不再等待復興。他們以打造自己的小小王國為滿足。更有甚者，他們挑戰神的愛和公義。他們自鳴得意，覺得自己配得與神國有關的得勝、榮耀、與昌盛。既然他們並沒有得勝、榮耀、與昌盛，他們不懂為何波斯人仍舊統治他們，為何以東人仍然存在（見：第 5 課論俄巴底亞書的部分）。瑪拉基點出他們的根本問題來回應他們：他們對雅威的觀念自我設限，並且滿足於人對公義的理解。

in *Grace upon Grace*, ed. James I. Cook (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 128-36。

⁹² 華德·凱瑟著，潘秋松譯，《不變的愛：瑪拉基書註釋》（台北：中華福音神學院，1993），48 頁 = Walter C. Kaiser, Jr., *Malachi: God's Unchanging Love* (Grand Rapids: Baker, 1984), 47。各種不同釋經選擇的論述，見 P. A. Verhoef, "Some Notes on Malachi 1: 11," *NGTT* 21 (1980): 21-30。

雅威愛 *s^egullâ*

藉著討論式的講論，⁹³ 先知公開表達一些問題，是據他所知存在群體的心中的，然後他回答這些問題。第一個和最後一個問題挑戰神對祂百姓的愛。第一個問題，百姓問神如何證明祂對他們的愛（一 2）。瑪拉基要百姓思想雅威對雅各的愛。⁹⁴ 雅威和雅各之間在歷史上的緊密關聯，形成了盼望的基礎。雅各的所有後裔都必須藉著神在過去和將來如何信守自己的應許來定義盼望。先知解釋說，神曾經在過去顯示出對他們先祖雅各的愛，而將來以東（萬國）的破壞將到了無以復加的地步：「你們要親眼看見，也要親自說：『耶和華在以色列的境地以外，必被尊為大。』」（一 5；見：摩九 12；俄 19）。

但瑪拉基設定雅威一般性的愛。現今聖約的特權可能屬乎雅各的後裔；然而，如果他們不回應神的恩典，選擇過自私自利的生活，怨天尤人，他們個人將會面臨危機。反之，應許的成就屬於神自己的 *s^egullâ*。 *S^egullâ*（《新國際版》「珍愛的產業」，三 17，《呂振中譯本》「特別產業」；見：出十九 5；申七 6，十四 2，二十六 18；詩一三五 4）是神的兒女，為了祂的緣故事奉祂，堅苦卓絕，形成一種抗衡文化（瑪三 16；見：彼前二 4~12）。神的愛只單單給那些恆久愛祂的人：「但向你們敬畏我名的人，必有公義的日頭出現，其光線有醫治之能；你們必出來跳躍，如圈裏的肥犢」（瑪四 2）。

雅威對於祂忠心的僕人有何要求呢？祂要的無非是祂當得的尊榮。祭司們應當盡忠職守，這是若干世紀以前，神給予他們事奉祂的特權（民二十五 10~13）。祂與他們立約，⁹⁵ 要他們忠心，

⁹³ H. J. Boecker, "Bemerkungen zur formgeschichtlichen Terminologie des Buches Maleachi".

⁹⁴ 史倪曼 (S. D. Snyman) 正確地將重點放在雅威的愛上："Haat Jahwe vir Esau ('n Verkenning van Mal. 1:3a)," *NGTT* 21 (1980): 21-30。

⁹⁵ Steven L. McKenzie and Howard N. Wallace, "Covenant Themes in Malachi," *CBQ*

照著祂當得的尊榮，與祂同行，教導祂的百姓跟隨主，藉此尊崇祂的名（二 5~7）。然而，他們反倒喪失了判斷力，完全罔顧神的榮耀，滿心關懷的就只有物質。因此，他們因自私、粗心大意，將神的百姓導入歧途。這樣濫用敬虔，受到神最強烈的審判（二 8~9）。

先知呼籲百姓要忠心並委身於大君王。忠誠採用幾種具體的形式：(1) 以奉獻個人的財物來尊榮神（一 6~14，三 6~8）；(2) 在婚姻上忠貞（二 10~16）；(3) 承擔社會責任（三 5）；以及 (4) 專注在雅威身上（三 16）。神對餘民睜眼而看，在「記念冊」上記錄他們的名字與行為（三 16；見：出三十二 32；詩六十九 28；結十三 9）。他們可能被自己的世代遺忘，但雅威不會忘記他們！

瑪拉基進一步敦促忠信者謹守自己，免得陷入試探與不忠：「當謹守你們的心，不可以詭詐待幼年所娶的妻。……當謹守你們的心，不可行詭詐」（二 15~16）。他們必須在婚姻上過忠實的生活，不僅因為這是神的期待，更因如此才能為敬畏神的子民來建立神的國（二 15）。⁹⁶

祂也期待祂忠心的僕人按時供給祭司和利未人的需要（尼十三 10~12）。這項供給在律法上的形式就是獻上十分之一（利二十七 30；民十八 21）。因為通國的人忽視神的律法，咒詛就臨到他們身上（瑪三 9），唯有神能化咒詛為祝福（10~12 節）。祂期待祂忠心的僕人，不計作門徒的代價，慷慨大方，信靠祂。⁹⁷

神的 *s^egullâ* 與傲慢的、熱衷宗教的人成了對比。傲慢的人以自己的本事、奢華的生活方式誇口，挑戰神的公義。熱衷宗教的

45 (1983): 549-63。

⁹⁶ Verhoef, *Haggai and Malachi*, 277, 280-81。

⁹⁷ 我同意弗霍夫 (Verhoef, 同上, 311) 的觀點，認為什一奉獻在現今的世代不應當繼續。他寫道，「與『什一奉獻』有關的是，我們必須搞清楚：它與整個給予和奉獻的體系，都是屬於影兒的制度，因此在新的制度下，給予的義務已失去它的意義……。我們都只不過是管家，要為我們所擁有的一切交賬。」

人稱讚作惡的（三 15），用嫉妒的眼光看著惡人發旺，懷疑敬虔是否有得著獎賞的一天。他們為了經濟和社會利益而離婚，結婚，甚少顧及神、祂的話、甚至自己的兒女。他們宣稱自己是雅各的後嗣，但對神來說，他們是被拋棄的一群；凡敬畏祂的，甚至連外邦的信徒（一 11），都屬於新的群體！⁹⁸

在賜福與審判中，雅威是神聖的戰士

瑪拉基也證實雅威必信守先知的審判神諭。因為雅威的應許與賜福尚未達成，惡人的統治尚未結束，群體開始質疑這些應許的有效性，接著也質疑神的信實與公義。他們質問神何曾在敵人面前為他們伸冤，顯明祂獨特的愛。他們問道：「公義的神在那裏呢？」（二 17），他們正在等待這位神聖的戰士——君王展開新一輪的報復行動。雅威豈不曾應許要賜福所有對祂恆久忠誠的人，咒詛作惡的人嗎？

瑪拉基以持守報應的原則來回應他們的嘲諷。為了證實這個原則，他轉向這群沒有權利、但卻妄想進入國度的人。換言之，瑪拉基的回應將許多人摒除在賜福的年代之外，因為他們是受到雅威咒詛的。雅威的審判臨到所有罔顧祂誠命、不盼望神國度的來臨並據此而活的人（三 5、18，四 1、3、6）。審判日子之前，神的僕人以利亞（施洗約翰，瑪三 1；太十一 10；可一 2；路一 76；見：瑪四 5），⁹⁹ 和立約的使者（彌賽亞，三 1）將要臨到。

⁹⁸ 許多解經家認為雅威接受外邦人對偶像的誠心敬拜（Bruce V. Malchow, “The Prophetic Contribution to Dialogue,” *BTB* 16 [1986]: 130）；但我懷疑這結論的正確性。

⁹⁹ 弗霍夫如此解讀四章 5 節：「當以利亞來到時，他要恢復約的關係。……父親們與兒女們彼此不在這短暫、或私人的平面相遇，……在轉向對方的過程中，會遇的範疇就是約的關係，……它形成與神——他們的天父和創造者（一 2，二 10）——以及彼此之間恢復相交的真正基礎」（Verhoef, *Haggai and Malachi*, 342-43）。亦見 Walter C. Kaiser, Jr., “The Promise of the Arrival of Elijah in Malachi and the Gospels,” *GTJ* 3 (1982): 221-33；見 Dumbrell, “Malachi and the

他們來的目的是要淨化神的百姓，印證與他們所立的約（三 2~4）。惟有那些蒙潔淨的人才能經得起將來的審判，在得贖的日子蒙記念（三 16，四 2）。但那不恆久忠心的人終將遭丟棄（三 5；見：詩一 5~6；啟二十一 8，二十二 15）。

「記念」冊記錄那些 *s^ggullâ* 的名字。¹⁰⁰ *S^ggullâ* 由餘民組成，或奧古斯丁所謂的「看不見的教會」。*S^ggullâ* 是一群以謙卑順服的心、隨時準備在任何事上遵照祂的期待而行的人。在瑪拉基的日子，這意味著降卑自己，謹守遵行神給摩西的啟示（四 4）。對基督徒來說，它首先就意味著降服於這位神的彌賽亞，天父曾指著祂說：「這是我的愛子，……你們要聽祂」（太十七 5；見：三 17；詩二 7；賽四十二 1）。¹⁰¹

瑪拉基書中神的愛的信息，其基礎是一種國度末世論的視角，¹⁰² 因此，在那裡，倫理與末世論相互交織。¹⁰³ 國度的異象應當是屬於那些在生活中向著神恆久堅貞不渝的人。他們或許需要等待淨化與拯救的過程（亦即救贖的歷史），以臻於豐滿，但在神所定的時間裡，公義的人將要得勝、得賞、享榮耀（「公義的日頭」，

Ezra-Nehemiah Reforms,” 42-52; A Wiener, *The Prophet Elijah and the Development of Judaism: A Depth Psychological Study* (London: Kegan Paul, 1978)。

¹⁰⁰ 關於 *s^ggullâ* 在舊約聖經裡的重要性，見：范甘麥倫著，《救贖進程》，167 頁 = W. A. VanGemeren, *Progress*, 147-48；見 Moshe Greenberg, “Hebrew *s^ggullâ*: Akkadian *sikiltu*,” *JAOS* 71 (1951): 172-74。

¹⁰¹ 我欣賞弗霍夫對這段難解經文（三 13~四 3）的看法：「一個預言的特定應用，只能在應驗的不同階段來分辨，」包括基督的第一次降臨，和祂再次的降臨（Verhoef, *Haggai and Malachi*, 325）。

¹⁰² 馮拉德正確地評論瑪拉基說：「較諸其他任何一位先知，他較少對末世論的觀念給予廣泛的說明」（G. von Rad, *The Message*, 255）。瑪拉基所關心的，在於關乎世界末日的應用，而非將世界末日當作一個分開的教義。

¹⁰³ 見梅森對韓松提出含蓄的批評：「因此，瑪拉基不僅顯露出對裡外結合的關懷，……也將時下神權政體群體的敬拜，以及對未來末世活潑指望的關心結合在一起。一些人過於絕對地區隔被擄後猶太主義中的『神權政體』與『末世論』；大幅修正這種區隔的時機到了」（Mason, “Prophets of Restoration,” 151）。

四 2；見：路一 78~79），得醫治（四 2；見：賽四十五 8，四十六 13，五十三 5；耶三十 17；何十四 4），和自由（瑪四 3）。然而，罪人將要滅亡（三 18，四 1、3；見：詩一 6）。瑪拉基教導說，沒有忠誠（倫理）就沒有指望（末世論），不熱心為神，就沒有忠誠。先知以神為中心、末世性的倫理，從我主與使徒們的教導得到證實，他們也持守希望，但惟有為了神和祂彌賽亞的緣故，遵行神旨，尋求祂公義國度的人才得進入（太五 3~12、17~20，六 18；路十八 29~30；加五 16~26；啟二十一 7~8，二十二 14~15）。

複習

被擄後的時代是見證先知信息的一個重要轉折。¹⁰⁴ 先知們同時講解新時代的臨在，以及神應許的未來。他們的解說形成解讀被擄前、與被擄期間先知的基礎。¹⁰⁵ 被擄後的先知，如同耶穌升天後的使徒們，被神感動，來詮釋神應許的漸進應驗。

被擄後的時代見證一個復興的開始：新的時代。這是被擄前與被擄期間先知們所關切的，他們安慰虔誠人，要他們盼望重返故土、恢復聖殿、神的同在、在他們當中的王權帶來福分與保護。很明顯地，復興的靈正在他們的心裡作工。

被擄後的先知也強調神的百姓的角色，他們參與新的時代，並且促成新時代快快實現。假如餘民要享受應許的成就，以及神國度全面的開展，神的計劃與人的責任兩者間相互的關係是非常

¹⁰⁴ 威爾森設定不同的標準：關心先知的權柄，以及衝突派系之間的爭論（Wilson, *Prophecy*, 290-92）。

¹⁰⁵ 卡若爾認為：「釋經學」是一種嘗試，要解讀因預測、應驗的性質、與應驗的期待而引起的差異（Robert F. Carroll, *When Prophecy Failed*, 124-28）。我不同意卡若爾單單使用人類學手法研究先知主義現象的做法。他不夠關注神計劃的漸進啟示、先知以神為中心的地位、神的話語在信仰群體中的正典功能、和聖靈的地位。對於使用社會科學來解讀聖經的危險與可能性，見 Bruce J. Malina, "The Social Sciences and Biblical Interpretation," *Int* 36 (1982): 229-42 有益的警告。

重要的。¹⁰⁶ 被擄後的先知強調當前的應驗，和將來更榮耀的應驗。¹⁰⁷

餘民站在新世代的入口，他們預嚐復興的滋味，期待先知話語有更大的應驗。包德雯評論說：「因此，現今的順服使神的百姓走在通往祂終極目標實現的路上，祂的靈充滿他們，叫他們深信：他們正體驗少許『已實現的末世論。』」¹⁰⁸ 應驗是千真萬確的，但國度並沒有成就在被擄後的群體裡。¹⁰⁹ 韓松說得好：「百姓如果齊心擁戴祭司體制的計劃，哈該和撒迦利亞的信息……現今即能提供末日的奇妙。」¹¹⁰ 梅森總結出在被擄後時代的「現今」與「尚未」：

涉及維持「精神」與「制度」之間、以及聖經應許的「現今」與「尚未」之間關係的張力，在每一代的信仰團體裡仍然活躍著；因此，或許這些先知配得比往常所得到的更為密切的關注。¹¹¹

哈該強調聖殿在神復興的計劃裡有它的地位。復興了的群體不能對聖殿漠不關心，因為它代表神的同在、賜福、與保護。復

¹⁰⁶ 鄧伯瑞的結論是，「哈該和撒迦利亞竭力實踐以西結的綱領，而歷代志的作者、以斯拉和尼希米卻自行其道，試圖去實現新約期待的神學」(William J. Dumbrell, *CCOTT*, 199)。鄧伯瑞的弱點在於他不願意承認，救贖與應驗在被擄後時代的重大進展(參 201-6)。在 *The End of the Beginning*, 101-3, 149-51 也有類似的觀點。

¹⁰⁷ Beuken, *Haggai-Sacharja 1-8*, 171。見 Plöger, *Theocracy and Eschatology*, 93-94。

¹⁰⁸ 包德雯，《哈該書、撒迦利亞書、瑪拉基書》，32 頁 = Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 33；根據韓松的觀點 (Hanson, *Dawn of Apocalyptic*, 278)，歷代志書卷是從「已實現的末世論」的視角，向我們呈現一個被擄前時代的重建。

¹⁰⁹ Plöger, *Theocracy and Eschatology*, 106-17。

¹¹⁰ Hanson, *Dawn of Apocalyptic*, 245-46；亦見 Otto Plöger, *Theocracy and Eschatology*, 106-17。然而，他的錯誤在於太過截然區分被擄後先知對神權政體的關懷與盼望的末世層次(見 Mason, "Prophets of Restoration," 137-54; Michael A. Knibb, "Prophecy and the Emergence of Jewish Apocalypses," in *FS Ackroyd*, 155-80)。

¹¹¹ Mason, "Prophets of Restoration," 152。

興了的群體必須學習獻身熱愛雅威，必須為祂的尊榮與榮耀發熱心。儘管聖殿只不過是一個象徵，儘管這殿不及先前的（所羅門的）殿那麼榮耀，它仍然標誌著神的王權臨在於祂的百姓當中。

餘民的冷漠是由於政治的反對和一種錯誤的神學。他們相信他們必須等待應驗。哈該糾正他們的錯誤。敬虔的人必須憑信心行事，生活在指望中，相信雅威要擴展王權，及於所有的受造物，啟動神國的榮耀！因為聖殿亦是神國的表徵，百姓也應當回應這位大君王，就像神國早已完全建立一樣。他不是教導他們，一點的污穢就能令凡物污穢嗎（該二 14）？

神的靈在餘民當中，表徵雅威遲早要帶來完全的復興。這是全地的復興。雅威曾應許立約的百姓和平、安寧、脫離咒詛與仇敵的自由、在靈性上與物資上享受祂的王權。當雅威更新祂的應許，要賜福祂的百姓時，復興的靈與新的群體同在，帶給祂的國度某種的實現。亞柯若依（Ackroyd）評論說：在哈該書中：

我們有一幅得著復興的群體的圖畫，這群體以聖殿為中心，必須認清自己是神的子民。這群體的地位既不窄小又不偏狹，但如果他們要得著神因著這身分所賜的福分，這一群百姓需要被淨化，因為他們的中心是聖殿，神在那裡將自己啟示出來，所以它成了世界生活的中心，是神全部作為的中心。¹¹²

哈該向新群體保證：他們是「新約」的繼承者，以大衛為中心。雖然所羅巴伯不過是一個「印」，他卻是「神給世界的記號，表明祂定意要繼續完成祂遠古的應許」。¹¹³

撒迦利亞以自己那充滿藝術風格的方式結合這些相同的主

¹¹² Ackroyd, *Exile and Restoration*, 170。

¹¹³ 華德·凱瑟，《舊約神學探討》，326 頁 = Kaiser, *TOTT*, 252-53（強調字體為筆者標示）。

題。他指向當前的現實，指向這些應許更為榮耀的實現。一方面，他指向聖殿、約書亞（大祭司）、和所羅巴伯（省長），這些都是新世代臨到的標記。另一方面，他挑戰百姓在復興之靈的大能中，為新的世代預備自己。¹¹⁴ 先知預先警告他們有關背道的危險，以及現實生活中的逆境，但他宣告這位神聖的戰士—大君王雅威的真實同在，以及神諸般的應許在國度世代裡應驗的壯觀景象。

瑪拉基回顧神不斷憐憫從被擄中出來的餘民，同時他期待雅威對 *s'gullâ* 展現更大的慈愛，這些 *s'gullâ* 就組成神的餘民。在這兩個視野之間，瑪拉基書挑戰每個世代的人都要為雅威作準備，並且尋求祂的國。瑪拉基書中以末世為導向的倫理重點，是以雅威王權的觀念為根基，反映出公正、公義、忠實、與愛。祂曾向摩西啟示過祂的法則（瑪四 4），祂曾挑戰祂的百姓要聽從以利亞所代表的眾先知（5 節）。雅威指望百姓回應祂的啟示，順服祂的王權，整合他們的生活與群體，為未來的國度作準備。

問題與議題

1. 被擄的百姓期待些什麼，他們的期待如何實現？現實又如何與他們對先知話語應驗的期待不相符合？
2. 儘管它仍處於萌芽型態，被擄後的先知們如何從復興早已臨在的信念來服事？有哪些表徵？
3. 哈該、撒迦利亞、和瑪拉基事奉的歷史背景如何？有哪些議題特別引起這些先知們的關注？
4. 比較被擄前的先知與被擄後的先知信息的重點。比較被擄後百姓的回應與被擄前百姓的回應。解釋信息與回應兩方面的不同。
5. 在先知們有關聖殿的教導中，哈該有些什麼貢獻？

¹¹⁴ 基於這樣的見解，約珥書可以當成被擄後的著作來讀，先知在其中聚焦於神的靈，作為神與祂百姓同在的記號，甚至是當祂審判列國的時候。見第 4 課對約珥書、以及復興的靈的論述。

6. 被擄後的先知如何將先知話語的應驗與個人的責任相關連？
7. 在哈該的時代，神的靈如何早已臨在？所羅巴伯在哪方面是一種應驗的象徵？
8. 在聖約群體的內化與大眾化的主題上，哈該如何作出貢獻？
9. 撒迦利亞如何在他的八個異象裡描繪出錫安的榮耀？為了要成就祂的話，神有些什麼作為？祂的百姓如何負責引進神的國度？
10. 根據撒迦利亞，新世代如何早已臨在？它又如何仍然是屬於末世的？新世代有哪些象徵？
11. 撒迦利亞如何描繪神的國度，以及大衛家之彌賽亞的國度？
12. 瑪拉基如何限制神的父性？為什麼？他又如何闡述神的父性的教導？
13. 神的 *s^egullâ* 有哪些特質？
14. 哈該、撒迦利亞、和瑪拉基如何對轉化的異象作出貢獻？



8

先知書主題綜覽

引言

耶和華的日子

引言

小先知書中耶和華的日子

耶和華的日子之面向

交賬

神的顯現逼近了

法庭與戰爭的意象

轉化與預備

耶和華的日子與救贖進程

創造之中神的國度

引言

約珥書

被擄前的先知們論神的國度

被擄後的先知們論神的國度

結論

彌賽亞和彌賽亞的國度

何西阿書與阿摩司書

彌迦書

被擄的時代

被擄後的時代

結論

復興的靈

神的新百姓

引言

被擄前的先知們

被擄後的先知們

以色列與列國

引言

被擄前的先知們

被擄後的先知們

複習

引言

藉由小先知書的研討已揭露各種主題、講話的形式、以及意象。當這些先知們講解神合時令與不合時令的作為時，他們講說一篇切合當代人的信息。他們既非苦行僧，亦非革命分子，他們不過是以約的控訴者¹的角色服事這位大君王，呼籲百姓要絕對順服雅威的啟示，完全放棄人類任何形式的操弄（異教信仰、占卜、巫術、融合、現實政治、或群眾的聲音）。²

雖然他們的意象、表達與神諭都反映出歷史的背景，但先知們才是新時代、末世好消息的傳遞者。他們幫助世人看到神過去的作為，那只是神將來作為的一點點微弱的反映，基於神的臨在而活在現今，才是重要的，而榮耀的將來早已活現在忠信者的心中。預言對末世論的貢獻，在於它作為參考架構的重要性，據此，現今種種的決定與作為能根據新時代的觀點來看待，神將這新時代向凡順服祂的人開啟。³ 換言之，先知之言只給有此眼光得以看見之人新的視野，然而對於所有只注重今世的操弄、權力與同儕壓力的人而言，神的異象是封閉的。

先知的信息以最寬宏的角度來談論救恩。不論先知在何時與何方傳講神的道，他們皆忠實見證神的應許，那就是祂將開始一個嶄新的時代，它的特徵是滿了祝福、美善、喜樂、祂與百姓的同在（見：詩四十六篇）。救恩或拯救包含神所有的應許，它的中心就是祂應許與百姓同在，以及所有與同在有關的好處（見：啟二十一～二十二章）。

先知的信息因時制宜，最明顯是在被擄之後。被擄之前的先知曾經講到以色列與猶大的叛逆，以及耶和華的日子神的審判。他

¹ 見：第 1 課「以利亞：典型先知們的信息」（61 頁起）與第 2 課「先知的信息」（72 頁起）。

² 見：第 1 課「啟示與宗教」（32 頁起）。

³ 見：第 3 課「預言與末世論」（135 頁起）。

們也曾經宣告一個轉化的新時代，鼓勵忠信的餘民持守真實，預備神地上國度更完全的彰顯。忠信者對於這啟示欣然接受，並將它交付給他們的兒孫，在忠信的群體中散播。整體來說，以色列與猶大眾支派毫無反應，敵視，常常迫害神的眾先知。

被擄後的時代，藉著約的更新，赦宥，祝福，神重新賜下祂的恩澤（見：詩一二六篇）。在此，餘民預嚐神國度預言的異象、彌賽亞的時代、轉化了的世界一點的滋味。但是異象歸異象。要在神百姓面前持守異象，被擄後的先知們強調個人與集體的責任，預備神國度全然的建立。他們鼓勵百姓依照現今的實際來解讀先知之言，看神現今所顯示的美善，作為末世實際（*eschatological reality*）的憑據。

先知的末世論分成六個有關的主題：(1) 耶和華的日子；(2) 神的國度；(3) 彌賽亞的國度；(4) 復興的靈；(5) 神的新百姓；(6) 以色列與列國。

耶和華的日子

引言

耶和華的日子（*yôm Yahweh*）是這樣一個時代，上主要審判，為了祂自己，祂要淨化餘民，為自己的名伸冤雪恨，替祂的百姓伸冤，更新祂的創造，帶來全然的拯救，並在地上建立祂的統管。⁴ 這是一個十分有用、但卻複雜的主題。

莫文克將耶和華的日子與以色列人的崇拜關聯，百姓在登基慶典之際，歡慶上主的降臨。⁵ 他認為以色列人的歡慶，為的是要確保雅威的臨在，給予得勝與昌盛。馮拉德、封杉（F. Charles Fensham）、以及韋斯（Meir Weiss）出版了三種重要、但卻截然

⁴ 范甘麥倫著，《救贖進程》，551-72 頁 = VanGemeren, *Progress*, 448-60。

⁵ S. Mowinckel, *Psalmstudien*, 2 vols (Amsterdam: Schippers, 1961), 2: 229; *He That Cometh*, trans. G. W. Anderson (Nashville: Abingdon, 1956), 132-33。

不同的處理方法。馮拉德擴展莫文克的結論，將耶和華的日子與以色列聖戰的傳統連在一起。⁶ 他主張以色列人因祂捲入她的戰爭而慶賀，祂捲入戰爭能擔保他們得勝。因此，耶和華的日子最初並不是一個末世的觀念，但卻被先知們改變成如此這般：「因而，在這種傳統因素影響下，末時（*eschaton*）預言的觀念也多少被系統化；這就是說，始於不同的傳統，一些與耶和華的日子有關的臆測，已有某種程度的攙雜。」⁷ 封杉從條約咒詛（*treaty curses*）之約的視角來看耶和華的日子。⁸ 他知道，由於以色列人背約，祂的臨在成了條約咒詛的一句咒語。韋斯是以神的顯現為背景來處理耶和華的日子。⁹ 根據韋斯的看法，阿摩司首創這片語，並且將之與「遠古描述神的顯現之繁複主題相關聯」。¹⁰ 最近，賀夫曼（Yair Hoffmann）極力強調這繁複主題的末世功能。¹¹ 他主張「耶和華的日子」這片語曾經歷過從未定型的、非末世的用途，蛻變到一個被界定、且與末世有

⁶ G. von Rad, "The Origin of the Concept of the Day of Yahweh," *JSS* 4 (1950): 97-108。亦見 Frank Cross, "The Divine Warrior in Israel's Early Cult," in *Biblical Motifs*, ed. A. Altmann (Cambridge: Harvard University Press, 1966), 11-30; A. Joseph Everson, "The Days of Yahweh," *JBL* 93 (1974): 329-37。艾弗森（Everson）總結說：有十八處經文特別涉及耶和華的日子，耶和華的日子可能是指過去、現在、和將來，有五處經文涉及過去的事件，以及先知傳統用耶和華的日子來解讀戰爭的實際——戰爭的回憶，或預期新戰爭的一些機遇(336)。同時見 Gwilym H. Jones, "'Holy War' or 'Yahweh War'?" *VT* 25 (1975): 642-58; P. C. Craigie, "Yahweh Is a Man of Wars," *SJT* 22 (1969): 183-88。

⁷ Von Rad, *OTT* 2: 124。

⁸ F. Charles Fensham, "A Possible Origin of the Concept of the Day of the Lord," in *Biblical Essays* (Bepeck: Potschefstroom Herald, 1966), 90-97。

⁹ Meir Weiss, "The Origin of the 'Day of the Lord' — Reconsidered," *HUCA* 37 (1966): 29-60。

¹⁰ 同上，60。

¹¹ Yair Hoffmann, "The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literature," *ZAW* 93 (1981): 37-50。

關的意涵。

小先知書中耶和華的日子

耶和華的日子之定義始自阿摩司（主前 760 年），¹² 他改變了當時一個普遍、但卻是錯誤的觀點。他那個時代的人認為耶和華日子的時代，遠比耶羅波安第二的盛世還來得榮耀。他們誤信神曾應許要作他們的神，要賜福他們，因為他們是蒙福的選民。他們對於啟示做了選擇性的解讀，因而受到蒙蔽；他們沒有將啟示鋒利的刃應用到他們隨從異教的生活方式上。阿摩司取笑地批評他們頑固，宣告神能夠、且會背棄聖約的子民！祂將啟示之光變為黑暗。那時他們將四處探索，尋找拯救。對他們而言，耶和華的日子表徵神的放棄、恐懼、審判、與疏離。

想望耶和華日子來到的有禍了！

你們為何想望耶和華的日子呢？

那日黑暗沒有光明，

景況好像人躲避獅子又遇見熊，

或是進房屋

以手靠牆，就被蛇咬。

耶和華的日子，不是黑暗沒有光明嗎？

不是幽暗毫無光輝嗎？

（摩五 18~20）

在何西阿書（主前 750 年）裡，耶和華的日子指的是人類向神交賬、神審判的那一段時期（九 7），結果是土地荒蕪，以色列民被擄（一 4，五 9，十 10）。¹³ 人的結構與機制均無能為力，無

¹² 見 C. van Leeuwen, "The Prophecy of the *Yôm YHWH* in Amos V 18-20," *OTS* 19 (1974): 113-34。

¹³ 見 Martin J. Buss, *The Prophetic Word of Hosea: A Morphological Study*, BZAW 111 (Berlin: Töpelmann, 1969), 93-95。

法阻擋祂在審判中臨到（九 5~9）。（見〈圖 46〉。）

先知彌迦（主前 725 年）將耶和華的日子關聯到神的顯現的語言。神的顯現（*theophany*，英文來自 *theos*〔「神」〕與 *phanein*〔「出現」〕）是神的莊嚴與聖潔的顯現，令人無可抗拒。

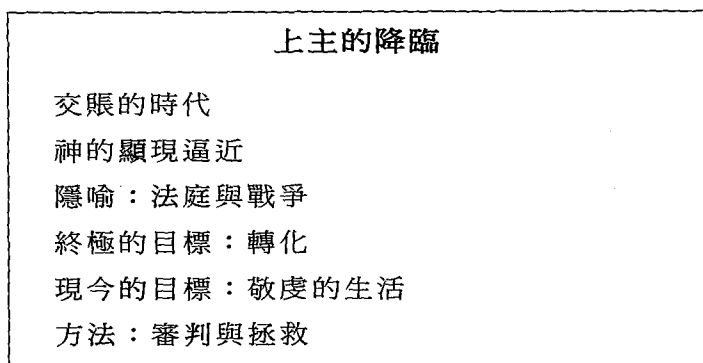


圖 46. 耶和華的日子

在彌迦之後一個世紀，大約是阿摩司之後 150 年，西番雅（主前 630 年）反映出預言的使用長期發展的結束，對於耶和華日子的意象作出創新的貢獻。

耶和華的大日臨近，
臨近而且甚快，
乃是耶和華日子的風聲。
勇士必痛痛地哭號。
那日是忿怒的日子，
是急難困苦的日子，
是荒廢淒涼的日子，
是黑暗、幽冥、密雲烏黑的日子，
是吹角吶喊的日子，
要攻擊堅固城和高大的城樓。
我必使災禍臨到人身上，

使他們行走如同瞎眼的，
 因為得罪了我。
 他們的血必倒出如灰塵；
 他們的肉必拋棄如糞土。
 當耶和華發怒的日子，
 他們的金銀不能救他們。
 祂的忿怒如火，
 必燒滅全地，
 毀滅這地的一切居民，
 而且大大毀滅。

(一 14~18) ¹⁴

在這裡，耶和華的日子關聯到雅威在審判中降臨，結果是死亡、屠殺與流血。¹⁵ 在西番雅書裡，耶和華的日子明顯有一種普遍與末世的層面。¹⁶

耶和華的日子之面向

交賬

日子一詞指的是救贖歷史的一段時期（一個時代），或當神要

¹⁴ 見 A. Kapelrud, *The Message of the Prophet Zephaniah: Morphology and Ideas* (Oslo: Universitetsforlaget, 1975), 61-64, 80-87 的簡要分析。

¹⁵ 賀夫曼將神的顯現與屠殺聯想在一起（見：賽十三章；珥三章；番一章；在 Hoffmann, "The Day of the Lord," 44-45）。梅庭格（Tryggve N. D. Mettinger）在 "Fighting the Powers of Chaos and Hell — Towards the Biblical Portrait of God" *ST* 39 (1985): 32-33 裡論及神的顯現。葛雷（John Gray）將耶和華的日子關聯到雅威在秋季節慶中的顯現（"The Day of the Lord in Cultic Experience and Eschatological Prospect," *SEA* 39 [1974]: 5-37）。

¹⁶ 卡佩魯評論說：西番雅的信息著重普遍性，突顯出與其他先知的不同（Kapelrud, *Zephaniah*, 85-86）。

人類為他們的行為交賬的某一劃時代的事件。¹⁷ 這是「降罰（*p^eqûdâ*）的日子」（賽十3）。¹⁸ 先知們的教導是，神以至高無上的主權統管萬國，祂是公正與寬忍的，各人要承擔他們行為的後果。使徒保羅亦證實：人類要在我主降臨時交賬，這事並沒有改變：「不要自欺，神是輕慢不得的。人種的是甚麼，收的也是甚麼。順著情慾撒種的，必從情慾收敗壞；順著聖靈撒種的，必從聖靈收永生」（加六7~8）。上主仍然存留這麼一天，要跟人類算賬。

上主可以在任何時候審判人。當祂在歷史裡審判人的時候，祂那不悅與忿怒的表情，皆是最終那個高潮審判的不祥預兆。換言之，神的任何審判皆是末世審判的闖入。這也解釋了先知與千禧年的關聯性，他們仍然談論向神交賬、以及祂對人類傲慢的憎惡。以賽亞如此以詩歌表達，

必有萬軍耶和華降罰的一個日子，
要臨到驕傲狂妄的，
一切自高的都必降為卑；
又臨到黎巴嫩高大的香柏樹
和巴珊的橡樹；
又臨到一切高山的峻嶺；
又臨到高台和堅固城牆；
又臨到他施的船隻
並一切可愛的美物。
驕傲的必屈膝，
狂妄的必降卑；
在那日，惟獨耶和華被尊崇，

¹⁷ 例如，在米甸被擊敗（賽九4），耶路撒冷淪亡（結十三5）。

¹⁸ Josef Scharbert, "Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments," in *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, ed. Klaus Koch (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), 278-99; idem, = *Biblische Zeitschrift*, Neue Folge 4 (1960): 209-26。

偶像必全然廢棄。

(賽二 12~18)

無人能救拔人類脫離神的審判。當受造之物向造物主交賬時，人的結構不能救他，地要搖動，天色變暗。¹⁹ 我們再一次轉向以賽亞對那日子的生動描述。

你們要哀號，因為耶和華的日子臨近了！

這日來到，好像毀滅從全能者來到。

所以，人手都必軟弱，

人心都必消化。

他們必驚惶悲痛，

愁苦必將他們抓住。

他們疼痛，好像產難的婦人一樣，

彼此驚奇相看，

臉如火燄。

(賽十三 6~8；見：二十二 5，二十六 21，三十 30，六十三 1，六十六 15)

¹⁹ 這個概念是基於報復主義。柯奇主張先知們教導詩意的公正 (poetic justice) (即，行為本身具報應性)，惡有惡報 (Koch, "Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?" in *Theodicy in the Old Testament*, ed. James L. Crenshaw [Philadelphia: Fortress, 1983], 57-87; 對他立場的批判，見 John Barton, "Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament," *JTS* 30 [1979]: 1-14)。巴頓 (J. Barton) 和巴垂克·米勒 (Patrick D. Miller) 一致認為先知們宣告詩意的公正，在其中，雅威透過人或自然的機制，定規與執行審判罪 (Miller, *Sin and Judgment in the Prophets: A Stylistic and Theological Analysis* [Chico: Scholars Press, 1982]; Barton, "Natural Law and Poetic Justice," 1-14)。然而，巴垂克·米勒總結說：「神的作為與人類機制之間的這種互動仍然是個謎，叫人無所適從，但卻始終假設它的真實性與居於預言的中心。」(同上，139)。

神的顯現逼近了

耶和華的日子令所有的人類歷史相形見绌，因此，始終是接近的。它能令敬虔的人警醒，但對那些沒有預備好迎接他們之神的人，這必帶來猝不及防的災難與哭泣。

耶和華的日子臨到，
必有殘忍、忿恨、烈怒，
使這地荒涼，
從其中除滅罪人。

(賽十三 9)

這一天，雅威要向祂的創造顯露出祂那難以測度的榮耀、公正與能力。當祂進入祂創造的秩序時，無人能阻擋祂；大山要熔化，小山要成為平原，山谷要裂開。這些意象表達出以色列人對神統管創造的概念（見：詩十八 9，九十六 11~13，一四四 5；賽二十六 21，三十一 4，六十四 1~3；彌一 2~4；鴻一 3~6）。雅威在審判之中臨到，是一個排山倒海的經歷。當祂臨近時，被造之物退縮、震動、戰抖，正像神帶領祂的百姓出埃及時一般。

神啊，諸水見你，
一見就都驚惶；
深淵也都戰抖。
雲中倒出水來，
天空發出響聲，
你的箭也飛行四方。
你的雷聲在旋風中，
電光照亮世界，
大地戰抖震動。
你的道在海中，
你的路在大水中，

你的腳蹤無人知道。

(詩七十七 16~19)

詩人在此喚起雅威絕對的權柄，以及萬物待命執行祂吩咐的一幅圖畫。在這位大君王面前，受造之物謙卑俯伏，世上的所有國度將歸無有。

神的顯現一詞意指「神的出現」，但用在聖經裡，祂的出現經常伴隨著一些自然現象。²⁰ 雅威臨到的語言也可以追溯到西奈山，在那裡，雅威向以色列人顯露出祂的榮耀（出二十四 15~18；見：十九 18~19）。大君王「來到」祂的百姓當中，需要許多的預備（約櫃與會幕的建造，祭司、利未人與百姓的淨化）。在西奈山上，以色列人被神的來到嚇壞了，那時山上到處看到雷轟、閃電、黑暗（「密雲」）、煙、火、地震、與大響聲的現象（出十九 16、18~19；見：來十二 18~21）。先知們運用神顯現的意象，與出埃及的拯救歷史、和在西奈山上的啟示相關聯，來傳達神在審判中來到將是何等可畏。

更進一步，他們藉著挑戰，要大家去分辨這位神的來到，到底是為了他們、或是反對他們，來粉碎人許多的意識型態、結構、與普遍錯誤的觀念。先知們誇張地問，「祂發忿怒，誰能立得住呢？祂發烈怒，誰能當得起呢？」（鴻一 6；番一 14~18；見：詩七十六 7，一四七 17；啟六 17）。每當他們論到神是烈火時，他們都發出一聲刺耳的音符（見：來十二 29；申四 24）。譬如，彌迦說道：

看哪！耶和華出了祂的居所，
降臨步行地的高處。
眾山在祂以下必消化，

²⁰ Samuel E. Loewenstamm, "The Trembling of Nature during the Theophany," in *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1980), 173-89; Jörg Jeremias, *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977)。

諸谷必崩裂，
如蠟化在火中，
如水沖下山坡。
這都因雅各的罪過。
(彌一 3~5)

如此，彌迦預報神的臨到，為的是反對「雅各」(以色列與猶大)。

這位曾經在自然界與歷史中、藉可畏大能的作為激發萬國的神(出十五 11；書二 11)，將有新的動作。但這一回祂要追究祂百姓的責任。這下他們無法脫逃，人人都要向祂交賬。整體來說，以色列與猶大拒絕這種革命性的教導。他們無法想像：諸約的神怎麼會起而反對自己的百姓。

法庭與戰爭的意象

上主的來到好比法庭的場景。在祂的法庭裡，雅威是控訴者、證人與法官。²¹ 祂是坐在創造之上、擁有至高無上主權的法官：「惟耶和華在祂的聖殿中；全地的人都當在祂面前肅敬靜默」(哈二 20；見：番一 7)。當祂來到時，祂將召聚萬國，「施行審判」(珥三 2)。祂提出控訴(何四 1~3)，自己作為控訴的證人(耶二十九 23，四十二 5；彌一 2)，譴責，執行判決。控訴與譴責的根據是人的驕傲、拒絕祂的國度、自私與貪婪的生活方式：「我必臨近你們，施行審判。我必速速作見證，警戒行邪術的、犯姦淫的、起假誓的、虧負人之工價的、欺壓寡婦孤兒的、屈枉寄居的和不敢畏我的」(瑪三 5；見：太二十五 31~46)。

在第二個意象裏，雅威是神聖的戰士，祂來是要在混亂、無政府、以及世上的王國自治的狀態下，建立秩序。²² 在祂的領域

²¹ 見 Kirsten Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge: An Investigation of the Prophetic Lawsuit (Rib-Pattern)*, JSOTSS 9 (Sheffield: JSOT, 1978)。

²² 見 Peter C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978); Frank Moore Cross, Jr., "The Divine Warrior in Israel's Early

裏，這位戰士向所有的反對者發烈怒。

我萬軍之耶和華在忿恨中發烈怒的日子，
必使天震動，
使地搖撼，
離其本位。

(賽十三 13) ²³

在烈怒之中，祂來施行報復，如同戰爭和流血。

那日是主萬軍之耶和華報仇的日子，
要向敵人報仇！
刀劍必吞吃得飽，

Cult,” in *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, ed. A. Altmann (Cambridge: Harvard University Press, 1966), 11-30; P. D. Miller, Jr., “El the Warrior,” *HTR* 60 (1967): 411-431; idem, *The Divine Warrior in Early Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1973); Marvin E. Tate, “War and Peacemaking in the Old Testament,” *RevExp* 79 (1982): 587-96; Moshe Weinfeld, “Divine Intervention in Ancient Israel and in the Ancient Near East,” in *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, ed. H. Tadmor and M. Weinfeld (Leiden: Brill, 1984), 121-47; *TDOT* 2:373-77; *THAT* 1:398-402, 2 : 221-24, 538-43 ;《舊約神學辭典》, 165-66、190、707、736、857、862、874、989 頁 = *TWOT* 1:148-49, 169; 2:627, 652, 756, 761, 771, 871。

²³ 神的忿怒，見 Samuel E. Balentine, *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1983); J. Gray, “The Wrath of God in Canaanite and Hebrew Literature,” *Journal of the Manchester University Egyptian and Oriental Society* 25 (1947-53): 9-19; L. Morris, “The Wrath of God,” *ExpT* 63 (1951-52): 142-45; R. V. G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God* (London: Tyndale, 1951); Claus Westermann, “Boten des Zorns,” in *Erträge der Forschung am Alten Testament* (Munich: Kaiser, 1984), 3:96-106; *TDNT* 5:392-418; *TDOT* 1:348-60; 3:106-11, 462-65; *THAT* 1:220-24, 581-83, 634-35, 838-42; 2:206-7, 432-60, 663-66 ;《舊約神學辭典》, 67、276-77、362-63、420-21、505、726、915-16 頁 = *TWOT* 1:58, 247, 322, 374-75, 451; 2:643-44; 808-9。

飲血飲足；
因為主萬軍之耶和華在北方
幼發拉底河邊有獻祭的事。
(耶四十六 10)

審訊與戰爭的意象是神治理的一種隱喻式表達。祂在審判和戰爭中來統管。在忿怒中，祂為自己的名辯護，但祂也為凡屬祂、仰賴祂保護與拯救的人昭雪沉冤。「拯救」這動詞(y-š-ḥ)，以及它的同源字形，代表上主定意要與祂的百姓認同，保護他們，解救他們，藉歷史的審判鼓勵他們，在仇敵面前證明他們清白，最後引進一個和平、祝福和榮耀、有主同在的時代(見：哈二 4、14，三 2~19；番三 14~20)。²⁴

轉化與預備

耶和華日子的目的是所有的受造之物全盤轉化。轉化有兩個面向：荒蕪作為審判的形式，更新作為白白恩典的形式(彼後三 11~13)。首先，轉化是「荒蕪」(šôd)的時期，是「全能者」(šaddai，賽十三 6；珥一 15)所引發的。受造之物將要陣痛，眾高山與肥沃谷將要悲嘆，動物要發出大響聲，地要成為荒涼(賽十三 9、13；摩一 2；番一 2~3；見：彼後三 10)。

第二，轉化意味著受造的更新，上主要將神恩慈的諸般美善向祂的子民敞開(何二 21~23；珥二 19~26，三 18；摩九 13~15)。祂的靈要更新百姓，叫他們的身體和靈命重新得力，叫他們

²⁴ David Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (London: Cambridge University Press, 1967); Leon Morris, "The Idea of Redemption in the Old Testament," *RTR* 11 (1952); 94-102; Hans Heinrich Schmid, "Creation, Righteousness, and Salvation: 'Creation Theology' as a Broad Horizon of Biblical Theology," in *Creation in the Old Testament*, ed. Bernard W. Anderson (Philadelphia: Fortress, 1984), 102-17; *THAT* 785-90; *TDOT* 2:350-55; y-š-ḥ 3:1035-59; 4:436-41 ;《舊約神學辭典》,464-66 頁= *TWOT* 1:414-16。

成聖，賜予他們恩惠，叫他們能與神的國和諧相處（耶二十四 7，二十九 12~13，三十一 31~34，三十二 39；結十一 19~21，三十六 22~32，三十七 14、21~28）。²⁵

歷世歷代，神興起一群忠心的餘民，他們用禱告、認罪、絕對降服於主，來回應耶和華的日子之宣告。²⁶ 先知們重複地呼籲百姓回應神對新的未來善意的賞賜，尋求祂的護佑，過公義的生活。

趁命令沒有發出，
 日子過去如風前的糠，
 耶和華的烈怒未臨到你們，
 祂發怒的日子未到以先……
 世上遵守耶和華典章的謙卑人哪，
 你們都當尋求耶和華；
 當尋求公義謙卑，
 或者在耶和華發怒的日子可以隱藏起來。
 （番二 2~3）

敬虔的人以信心回應，為拯救的日子預備自己。他們在救贖的指望中生活，確信上主善待那些等候祂、在地上行祂旨意的人。

耶和華的日子與救贖進程

耶和華的日子綜合與繁複的描繪，為解讀救贖歷史事件提供一個另人鼓舞的架構。被逐出伊甸園、在巴別分散語言與國家、所多瑪與蛾摩拉的毀滅、災害與得勝埃及、征服迦南、神在以色列與猶大歷史的審判、撒瑪利亞的傾覆（主前 722 年）、耶路撒冷

²⁵ Thomas M. Raitt, *A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel* (Philadelphia: Fortress, 1977), 175-84。

²⁶ Weinfeld, "The Day of the Lord: Aspirations for the Kingdom of God in the Bible and Jewish Liturgy," 358-66。

遭西拿基立圍困（主前 701 年）、尼尼微傾覆（主前 612 年）、埃及戰敗、巴比倫興起（主前 605 年）、耶路撒冷傾覆（主前 586 年）、巴比倫終結（主前 538 年）——所有這些都在耶和華的日子這較大的末世架構裏佔上一席。²⁷ 每一次的審判都證實神至高無上主權的統管。祂是主，是管理受造之物的大君王，祂以審判來治理。每一次的審判都是耶和華日子的闖入與開始。每一次的審判都應當解讀為神的顯現，而神每次的顯現均指向最終耶和華的日子。那時，所有的敵對終將止息，上主必住在祂忠心的臣民當中！（見〈圖 47〉。）

這個架構如何幫助被擄後的群體瞭解他們在救贖歷史中的定位呢？他們受到先知之言的成就與沒有成就兩者的夾攻。一方面，他們因著亞蘭、以色列、亞述、猶大與巴比倫的傾覆，看到先知之言的應驗。另一方面，先知之言的應驗不同，沒有他們所期待的榮耀。亞述與巴比倫的傾覆並沒有帶來受造之物的徹底轉化、終止敵對、神的國度完全而有益的臨在。這種因先知們與他們的現實處境所引發的各種期待之間所產生的不協調，²⁸ 幫助虔敬者生活在對耶和華日子的末世層面之期盼裡。²⁹ 神還有另外一個日子，或更好是說一些其他的日子，祂要祂自己的百姓、以及萬國為他們的行為交賬。因此，耶和華的日子是一個架構，來解讀歷史，瞭解神管理之下的現在和最終交賬的日子（末後的耶和華的日子）。這些都是為了要叫我們明白，耶和華的日子是過去、現在、以及將來的。當他們用信心仰望這位創造的主與萬國之君時，歷史與末世論之間相互調適（*compenetration*），幫助他們洞

²⁷ 這些事件被解讀為末世概念的闖入。先知們預言這些必然發生。然而，我不贊同艾弗森的看法，他認為先知們把過去的事件理解為耶和華的日子的例子（Everson, “The Days,” 336-37）。

²⁸ 有關不一致的討論，見：第 2 課。

²⁹ 唯一明顯的例外在以西結書十三章 5 節。一處可能的解釋，見 Hoffmann, “The Day of the Lord,” 46, 47。

燭機先地度日。

歷史中的審判
末後的耶和華的日子
貫穿救贖進程

					722	586
伊甸園	巴別	所多瑪 與蛾摩拉	埃及	迦南	撒瑪利亞	耶路撒冷

圖 47. 耶和華日子的闖入

譬如，約珥將蝗災的歷史事件關涉到耶和華的日子，列國末世的審判。他向不久前才經歷一場嚴重的農業與經濟危機之苦的百姓呼籲，要為耶和華的日子更偉大的顯現來預備自己。

你們要在錫安吹角，
在我聖山吹出大聲。
國中的居民都要發顫；
因為耶和華的日子將到，
已經臨近。
那日是黑暗、幽冥、
密雲、烏黑的日子，
好像晨光鋪滿山嶺。
有一隊蝗蟲又大又強；
從來沒有這樣的，
以後直到萬代也必沒有。……
牠們一來，
地震天動，
日月昏暗，
星宿無光。
耶和華在祂軍旅前發聲，

祂的隊伍甚大；
成就祂命的是強盛者。
因為耶和華的日子大而可畏，
誰能當得起呢？
(珥二 1~2、10~11)

在約珥對耶和華的日子的描述裡，歷史與末世之間相互的調適，可以從關乎神的顯現的宇宙現象的文字（「地震天動，日月昏暗，星宿無光，」二 10；見：30~31 節，三 15），戰爭的意象（二 2~11，三 9~13），以及司法訴訟程序的意象表達中察覺。

我要聚集萬民，
帶他們下到約沙法谷，
在那裡施行審判；
因為他們將我的百姓，
就是我的產業以色列，
分散在列國中，
又分取我的地土。
(三 2)

根據報復的原則，迅速作出判決，「我必使報應速速歸到你們的頭上」（三 4；見：5~8 節）。

末世論的意義到底是什麼？布司（Buss）將之定義為理想化與遙遠的秩序。³⁰ 卡佩魯不贊成這個觀點，他主張的是已實現的末世論，那是在先知的受眾生活經歷裡成全的審判與救恩。³¹ 芮特同樣主張，審判與拯救的神諭形成一種綜合體：「末世救恩論（Salvation eschatology）是對神義論（theodicy）的一個極富

³⁰ Buss, *The Prophetic Word*, 132。

³¹ Kapelrud, *Zephaniah*, 101-2。

創意的答案……這是『希望神學』真正的開端。」³² 他將新末世論定義為「尋找與發現一個參考架構，來解讀過去根據任何一種傳統所無法瞭解的事件」。³³（我贊同芮特對末世論的定義，見第 3 課：「預言與末世論」的部份〔135 頁起〕。）

使徒保羅在帖撒羅尼迦前書五章 1~15 節闡述主的日子的教義。他的教導明顯是先知教導的一種延續，但中斷發生在三方面。第一，基督經歷了神的忿怒，受盡了神審判罪人的痛苦（羅五 6~11；加三 13）。意味著所有在基督裡的人，不需要再恐懼主的日子，反而可以渴慕等候它的到來，「等候祂兒子從天降臨，就是祂從死裡復活的、那位救我們脫離將來忿怒的耶穌」（帖前一 10，五 9~10）。（見〈圖 48〉。）

耶穌基督的降臨

交賬的時代

急迫性（「如夜間的賊」）

隱喻：法庭與戰爭

終極的目的：轉化

現今的目的：聖潔的生活

方法：審判與拯救

圖 48. 耶穌基督的日子

基督的死是神終極的犧牲。遍佈整本舊約聖經，神藉拯救、得勝、伸冤等具體行動來顧念祂的百姓，因此他們可以和那鴻一起說，

³² Raitt, *Theology of Exile*, 101。

³³ 同上，215。

耶和華本為善，
在患難的日子為人的保障，
並且認得那些投靠祂的人。
(鴻一 7)

然而，祂的愛最偉大的表現在於祂那最偉大的降卑，就是我主的死（羅五 8）。換言之，因著主耶穌基督的死、復活、昇天，在深深經歷過神在基督裡的大愛之後，基督徒更有理由用喜樂的心，期待耶和華的日子！

第二，餘民是由承認耶穌是彌賽亞、是主的人組成的，包括猶太人和外邦人（羅一 1~6，十 9）。他們屬於神的新子民，耶穌基督的教會，構成一個新的人類，他們的未來在於萬物的復興，那是耶穌做主統管的（西一 15~23）。

第三，耶穌基督是榮耀的主，祂在萬物之上，管理萬有。祂是父神所任命的神聖戰士，掌管祂的王國，直至所有的敵對勢力被排除（林前十五 23~28；啟六 16~17，十六 15，十九 11~21）。祂曾經說過，「人子要差遣使者，把一切叫人跌倒的和作惡的，從祂國裡挑出來」（太十三 41）。這說明了新約聖經對「主〔耶穌〕的日子」（林後一 14；帖後二 2），或「基督的日子」（腓一 10，二 16）這些短語的用法。

在耶穌降臨與聖靈的使命裡，末世臨在的時刻更為明顯。聖靈與聖徒同在（林後五 5~7），除去他們心中的懼怕，使他們不斷地與父神和好，賜給他們屬靈的恩賜，預備他們承受永恆的產業。保羅這樣寫道，「以致你們在恩賜上沒有一樣不及人的，等候我們的主耶穌基督顯現。祂也必堅固你們到底，叫你們在我們主耶穌基督的日子無可責備。神是信實的，你們原是被祂所召，好與祂兒子我們的主耶穌基督一同得分」（林前一 7~9）。

持續性也仍然十分明顯。耶穌是神聖的戰士，祂要拯救聖徒，向神的仇敵施行報復。在新約聖經裡主的日子的教導，就像在先知書裡，是依循倫理的脈絡。使徒關乎未來之教導的目的，是要

激發基督徒過聖潔的生活。譬如說，保羅呼籲歸神為聖、淨化、與期待。基督徒藉著成為「光明之子」（帖前五 5）表達出他們的敬虔來，就是「做醒與謹守」（6 節），穿戴「信和愛當作護心鏡，把得救的盼望當作頭盔」（8 節）。他們相互之間彼此勸勉（11 節），敬重那在他們中間教導神話語的老師（12～13 節）。他們彼此和睦（13 節），慇懃，富同情心，有忍耐，有恩慈（14～15 節）。

此外，在指望主的日子中生活，基督裡的聖徒沒有理由害怕我們的主「像夜間的賊一樣」忽然來到（帖前五 2；見：彼後三 10），這和所有不敬虔者相反，「災禍忽然臨到他們，如同產難臨到懷胎的婦人一樣；他們絕不能逃脫」（帖前五 3）。

創造之中神的國度

引言

神的國度是神統管所有的創造。³⁴ 神於創造之初建立起祂的統治，祂藉看顧祂的創造來持續祂的統治。雅威治理的目的，是要建立起對這個世界的主權，為了聖潔的百姓，將受造世界改變成聖潔與蒙福的地方。祂藉食物，享受後嗣與關係，以及有意義的存活來賜福這地（詩一〇四篇）。祂容忍人的罪孽與過犯，導致有些人將祂的忍耐與寬容誤認為耽延（彼後三 8～9）。

神的國度因祂治理祂百姓的群體而繼續伸張，神的百姓順服祂的權柄，依靠祂的照顧，藉著祂的賜福而生，因祂的榮耀而活。

³⁴ 有關神的國度，見 John Bright, *The Kingdom of God* (Nashville: Abingdon, 1953); John Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1979); R. H. Hiers, "Kingdom of God," *IDBS*, 516 (up-to-date bibliography); H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1976); Gary V. Smith, "The Concept of God/the Gods as Kings in the Ancient Near East and the Bible," *TrinJ* 3 (1982): 18-38; M. Tsevat, "King, God as," *IDBS*, 515-16; W. A. VanGemeren, "Kingship," *BEB* = 范甘麥倫著，〈王，王權〉，於《證主聖經百科全書》，1340-44 頁；idem, *Progress*, 460-64 = 范甘麥倫，〈救贖進程〉，566-72 頁；*THAT* 1:908-19；《舊約神學辭典》，570-72 頁 = *TWOT* 1:507-9。

至於祂，祂應允要照顧他們的需要，保護他們，叫他們遠離災難。這些百姓藉抗衡文化的見證，被神的啟示感化，藉著聖靈緊密結合，致力於提昇公義、公平、愛、真實與和平，將神的國度真真實實地帶到人間。

神的國度——在創造與在救贖裡——是現今的（已經開始的），又是末世性的。它是已經開始的，顯明在自然界的秩序、生命的喜悅、神對受造之物的主權、新群體的存在、三一真神參與這個世界和被贖的群體當中。只有對一位良善、仁慈、公義、寬容之王的信心，才能詮釋世上生命的意義與可能性。（見〈圖 49〉。）

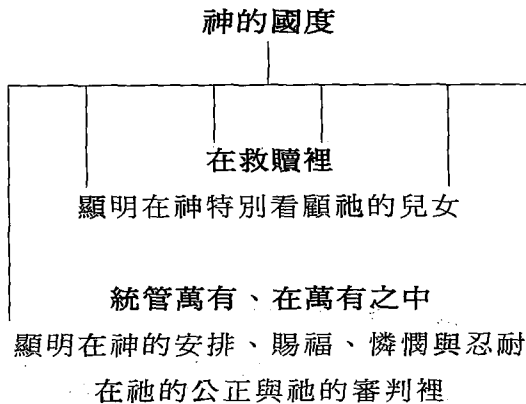


圖 49. 神的國度在創造與救贖裡

作為一個末世的概念，神的國度是和平的時代，為神的子民所預備，他們恆久愛祂，尋求祂的國，分別自己歸祂為聖，遠離世俗的結構與列國的污染。他們成為一群抗衡文化的百姓，有忠心、愛心、憐憫、公正，熱愛和平，並且在末世的公義、公平、祥和、和諧與愛的指望中生活。這就是加爾文所意指的國度屬靈觀（spirituality）：

接著，基督的國度是屬靈的，是屬天的，世人的心無法

測度，除非祂提昇我們思考的層次，正如祂所行的。就是因為這個緣故，先知們才藉著和地上國度的比較，來闡述基督國度的緣由。我們也知道舊約聖經有其奇特之處，神藉著影兒將其遮蓋，日後卻在福音裡清楚向我們揭露；在基督裡，諸天向我們開啟。³⁵

先知們清楚明白王權的腐敗。甚至大衛王朝也充滿不公、獨裁、欺壓，就是因為這個緣故，先知才強調雅威治理祂的百姓。唯有神能夠、並且要為祂的百姓建立和平。³⁶（見〈圖 50〉。）神的國擁抱了神關乎萬民和救贖的諸應許與諸約。因為神的子民享受了聖約更新的初熟的果子，我們這些在基督裡的人，是在享受約的應許（表徵）與約的成就（實際）之間生活。³⁷

約珥書

約珥書將國度比擬成神臨在的諸般好處；制服邪惡，保護祂的百姓，賜福他們。當祂的百姓領受國度的好處時，他們滿了喜樂。國度擁抱祂的所有創造：祂的百姓、地土、甚至走獸（珥二 21~23）。未來的國度希望的根基在於神的應許：「耶和華就為自己的地發熱心，憐恤祂的百姓」（18 節）。國度的目的是不止息地

³⁵ John Calvin, *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations* (Grand Rapids: Baker, 1979), 4:82。見 Bruce K. Waltke, “Kingdom Promises as Spiritual,” in *FS Johnson*, 263-87, 以及 Walter C. Kaiser, Jr., “Kingdom Promises as Spiritual and National,” in *FS Johnson*, 289-307 從一個不同的角度來論述。

³⁶ John Gray, “The Kingship of God in the Prophets and Psalms,” *VT* 11 (1961): 1-29; Walter Harrelson, “Nonroyal Motifs in the Royal Eschatology [Is 8, 23-9, 6; 11, 1-9; Mi 4, 14-5, 4; Sach 9, 9s],” in *FS Mulenbourg*, 147-65。

³⁷ 沃爾芙寫道：「所以，我們同時生活在諸約之間，或者，更好是說，在新約更新的第一個階段」（Wolff, “Was ist das Neue im neuen Bund?” in *Prophetische Alternativen: Entdeckungen des Neuen im Alten Testament* [Munich: Kaiser, 1982], 63 [筆者自譯]）。

享受神在百姓當中滿有恩惠的同在（20~27 節）。神國度復興的憑據是聖靈；當聖潔之民渴慕復興之日時，祂要重生、更新、激勵他們（28、32 節）。神要藉**收納**與**排除**的作為來建立祂的國度。祂要**收納**聖靈的新群體。他們不需懼怕，因為他們已經受了復興之靈的印記（29 節），已經領受了祂的保護（三 8、16），以及一個經過轉化之創造的應許（18 節）。

在祂漸次展現的國度中，上主已經向祂的子民保證，祂只單單為他們建立起祂的國度。這是國度**收納**的層面。

你們就知道我是耶和華你們的神，

且又住在錫安我的聖山。

那時，耶路撒冷必成為聖，

外邦人不再從其中經過。

（珥三 17；見：二 27；瑪三 16）

神的國度**排除**所有形式的罪孽與罪人。這世界罪惡的現實形形色色（乾旱、饑荒、饑餓、戰爭、謀殺、壓迫、迫害、不公），而每種的罪惡皆挑戰聖潔之民渴想神將來的國度。當罪惡不在之時，祂的國將全然顯明。上主也要排除所有驕傲、自大與叛逆之徒。各種阻擾神的賜福完全體現的，都將全然挪去，所有曾經壓逼、迫害、攪擾神的百姓，而今仍未悔改者，也將同樣被排除。當祂從祂的創造驅散罪和人類混亂的烏雲時，神的百姓終將全然安息，享受神美善的光輝（珥三 18；見：啟二十一 2~7）。已經蒙潔淨、得赦免、歸神為聖的餘民，將永遠享受神的美善。神**完全**的同在（*visio Dei*）是屬於他們的：

「我未曾洗除流血的罪，

現在我要洗除。」

因為耶和華住在錫安。

（珥三 21，《和合本》小字）

被擄前的先知們論神的國度

何西阿言及神與創造和救贖的活潑的關係。雅威切盼祂的百姓認識祂（二 20，四 1），³⁸ 那就是，尋求祂，歸向祂的受膏者彌賽亞（三 5）。祂已經為祂所愛的新婦預備一個愛、公義與蒙福的國（二 16~23，十四 4~8）。但祂只將國度的美善賜給單單在祂裡面尋求拯救、意義與生命喜樂的人（十二 6）。作為祂各樣美善的領受者（二 21~23），他們要藉著在地上遵行祂的旨意，來建立祂的國度。

你們要為自己栽種公義，
 就能收割慈愛。
 現今正是尋求耶和華的時候，
 你們要開墾荒地，
 等祂臨到，
 使公義如雨降在你們身上。
 （十 12）

阿摩司譴責獨立自主的混亂。領袖們漠視神的吩咐，藐視公平與憐憫（五 7；見：五 24，六 12），從而暗中破壞了神的國。當神將這地轉換成真正的伊甸園（九 13~15），甚至公義的外邦人將與以色列的餘民一起共享（九 9、12），屆時，這些領袖將被摒棄在國度之外。祂的國包括所有與祂同心協力統治的人：「惟願公平如大水滾滾，使公義如江河滔滔！」（五 24）。

約拿、俄巴底亞、以及那鴻將神現在與將來的國度，與祂駕凌萬國之上主權的建立相關連。約拿書描述神對列國的容忍與憐憫的自由。俄巴底亞（主前 585 年）單單挑出以東，作為列國的

³⁸ 不專心愛神就無法認識祂。希伯來文的字根 *y-d-ʿ*（「認識」）代表「委身」，見《猶太聖經》（*JPS*）「熱愛」與「服從」。很遺憾的，《新國際版》（*NIV*）分別將此字翻譯為「承認」的動詞與名詞（*acknowledge* 與 *acknowledgment*）。

代表，在神建立祂的國之日受審判（15~16、21節）。同樣地，那鴻（主前 630 年）聚焦於亞述國的首都尼尼微，作為上主要如何對待世上所有的國（一 2~6）、以及建立祂掌管所有創造之權柄的記號。無人能攔阻祂完成這個目標。世上國度的羞辱與驕傲，直接關係到神的國被高舉（見：俄 17、21；彌四 1~4）。

「願你的國降臨……」

已經開始的	末世的
創造的秩序	和平
新的群體	聖潔尊貴的百姓
救贖的歷史：	創造的歸神成聖
審判的作為	最後的審判
救贖的作為	永恆的成就
保護	神的臨在
福分	福分

圖 50. 國度：現今與未來

先知彌迦（主前 725 年）將大君王的意象闡述為好牧人。這位牧者—君王將帶來一個普世性的和平國度（四 1~4）。這個國度是救贖一詞最完整的意義：赦免、所有聖約應許的成就、向列國報復（彌二 12~13，四 6~7，五 15，七 9~17）。這些都不是因為祂的百姓公義，而是因為上主是一位樂於赦免、恆久守約的神（七 18~20）。

哈巴谷（主前 605 年）問上主何時才能建立祂公義的治理。上主向他保證，雖然全地都要充滿祂的榮耀，公義的人還需等候（3~4節）。先知呼籲忠信的人，回想上主曾經如何在埃及人身上建立起得勝的王權，從而鼓勵他們恆久忍耐、盼望，以喜樂的心期待神國度的完全彰顯（三 2~19），那時「認識耶和華榮耀的知識，要充滿遍地，好像水充滿洋海一般」（二 14）。

西番雅（約主前 630 年）強調神的審判的普遍性與轉化的必要性。所有受造之物皆受到罪的感染（一 2~三 8），因而有審判為它存留，就像是火的審判（一 2~3，三 8；見：彼後三 10）。然而，他也宣告神普世的國度，在其間，以色列與萬國都要在大君王面前歡欣。祂要潔淨一群百姓來歸屬祂，各在自己的地方敬拜祂（二 11，三 9~11）。

餘民（謙卑人）是那些順從祂治理的人（番二 3，三 12~13）。他們的將來要在神的手裡穩妥，因為他們的王（三 14、16）必要幫助他們，與他們同在（15、17 節）。因此，他們指望神將來要拯救他們脫離羞辱、惡念與各樣的愁煩（18 節），高舉所有屬祂之人（19~20 節）。

被擄後的先知們論神的國度

被擄後的先知（哈該、撒迦利亞、瑪拉基和約珥）見證神的國度現今與未來的延續。他們宣告國度是現在的實際，因為上主再次與祂的子民同在（該二 4~5、19，亞一 16~17，三 9~10，八 3、11~15，九 8），因為恢復的聖殿是祂榮耀國度的表徵。國度的復興始於猶太人回歸故土，重建家園與聖殿。他們也宣告雅威愛祂的百姓與地。因此祂為抑制和減低敵人對祂立約之百姓的敵對而發熱心。（見〈圖 50〉。）

然而，國度輝煌的榮耀尚未臨到。被擄後的先知們鼓勵神的百姓為神國的建立、制服邪惡、百姓成聖、完全享受湧自普世王權與同在的福分而繼續守望。上主始終不渝，信守承諾，即使祂國度的建立可能要耽延。

哈該（主前 520 年）談及另一個「震動」。這位曾經在審判中震動撒瑪利亞、耶路撒冷、和巴比倫的主，為了新群體完全的救贖，祂將再一次震動天和地。將來在主的日子，祂要建立起祂的國度（該二 6~9、21~22；見：來十二 26~27）。

撒迦利亞（主前 520 年）闡述神國的雙重面向。第一，上主的國已經開始，到一個地步，神與祂的百姓同在，他們要藉公義、

正直，在愛與和平中生活，帶來神的國度（見：羅十四 17）。雅威應許要在他們當中，賜福他們，「我今日說明，我必加倍賜福給你們」（亞九 12）。這個國度將靠靈來建立，並非倚靠人的巧妙或才能。「不是倚靠勢力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的靈」（四 6）。然而，祂也尋求回應，因為國度的建造與進展，和神百姓的回應直接成比例（六 15，七 9~10，八 16~19；見：羅十四 7）。

第二，國度也是未來的。異象與神諭刻劃並解釋了神的救贖計劃。它牽涉到得安息脫離敵人（亞六 8），包括了公義的猶太人與外邦人（八 20~23），和萬物徹底的轉化。撒迦利亞用光、季節的變化、活水（十四 6~8；見：啟二十二 1~5）、挪除邪惡、以及萬物歸雅威為聖（十四 20）等現象語言來描繪這轉化。

撒迦利亞寫實地描述生活在今世的黑暗與將來世界的榮耀之間的張力。他鼓勵聖民忍受苦楚，為善，持守盼望，深知上主要保護祂的百姓，洗淨他們，制服他們的仇敵（二 10~12，十二 4、8~9，十四 9、11、16、20~21），並且建立祂的國度。

先知瑪拉基（主前 460 年）也證實神的聖約之愛是國度的表現。祂所愛的那些人，藉著表達忠誠，尊崇祂為大君王，來回應祂的愛。祂是宇宙大主宰，也是所有歸屬祂（瑪一 6，二 10~16，三 17）、在聖靈和誠實裡敬拜祂之人——不論是在猶大的猶太人，是離散各處的猶太人，或是敬畏神的外邦人——的父（一 11、14；見：約四 23~24）。

那些組成餘民的人，都是神「珍愛的產業」（*s^ogullâ*，瑪三 17《新國際版》）。他們要目睹神國的擴張，君王的崇高偉大：「你們必親眼看見，也必說，『願耶和華在以色列境界之外，被尊為大』」（一 5，三 18，四 1~3）。

結論

神的國始於神創造的活動。儘管世人抵擋祂的國度，祂在智慧、愛、憐憫、忍耐與公義中維護並管理這個世界。這國度也在祂的審判與拯救的作為之中表現出來。歷史上一再發生的審判都

指向終極的審判，那時祂要在至高無上的主權與榮耀中掌權。歷代的拯救行動，都指向轉化與賜福的時代，那時祂要釋放祂的兒女脫離現今的捆綁、痛苦、與今生的勢力。

神的國是從世人的國推演出來的一種隱喻，與世上最好的政府制度相對比。³⁹ 先知們預示雅威是唯一的君王，祂真真正正地拯救祂的百姓，賜福他們，養育他們，他們是祂創造的一部份。祂是公義、公平、滿有憐憫、充滿愛與智慧，祂國度的治理也是如此。

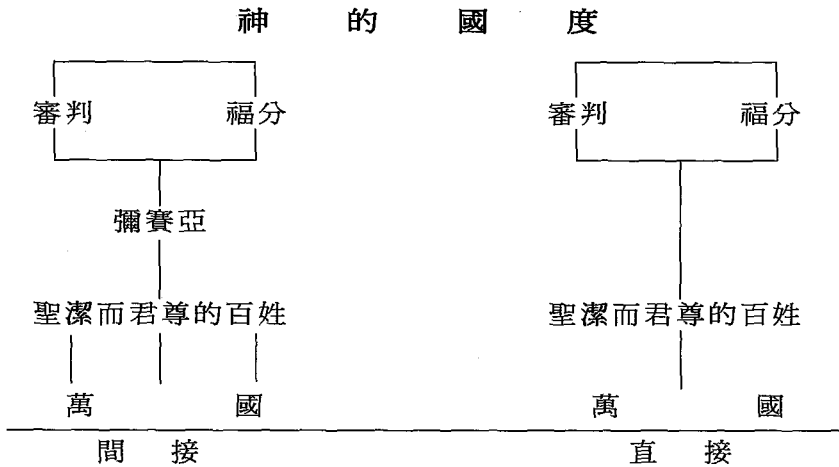


圖 51. 神國度的擴展

這位大君王也定規人來替祂治理，和祂一起治理（創一 26～27，九 1、7）。這就解釋為何先知們時常將神的國度與神的百姓直

³⁹ 加爾文對於調適的原則十分敏銳：「他們〔先知們〕以一種適合販夫走卒理解的方法來描述基督的國度，因此，先知們把一些外在的意象擺在他們面前；當論及基督國度的主題時，就會提到金子、銀子、各種財富、大富大貴、以及大能力，因為我們知道：離了世上這一切，人心就無法立刻領悟」（John Calvin, *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations*, 4:82）。

接或間接地關聯。神向以色列諸多應許的成就，神的百姓構成祂「聖潔的國家」，亦即「祭司的國度」（出十五 6；見：彼前二 9），藉此將他們與這國度直接連在一起。他們是蒙福的上主僕人（賽六十五 8~9、13~15），是神施恩的對象，並且被任命來治理（賽五十五 3~5）。先知們亦間接地應用這國度，藉著任命一位統治者，大衛的彌賽亞，將神的國度與人民相關聯。大衛的彌賽亞（「受膏者」）是上主的僕人，負責在地執行神的旨意，將國度的各樣福祉供應神的百姓，在地建立祂的國度（見：詩二篇，七十二篇，一百三十二篇）。（見〈圖 51〉。）

彌賽亞和彌賽亞的國度

雅威早已命定將來要經由大衛的一位後裔來建立祂的國度。⁴⁰

⁴⁰ 見 Willis Judson Beecher, *The Prophets and the Promise* (1905; reprint, Grand Rapids: Baker, 1963), 241-62, 365-86; J. Jocz, "Messiah," *ZPEB* 4: 198-207; 華德·凱瑟著，〈舊約神學探討〉，205-16 頁 = Walter C. Kaiser, Jr., *TOTT*, 152-64; idem, "The Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles (Amos 9: 9-15 and Acts 15: 13-18): A Test Passage for Theological Systems," *JETS* 20 (1977): 97-111; idem, "The Blessing of David: The Charter for Humanity," in *FS Allis*, 310-18; idem, "Messianic Prophecies in the Old Testament," in *Dreams, Visions and Oracles: The Layman's Guide to Biblical Prophecy*, ed. Carl Edwin Armerding and W. Ward Gasque (Grand Rapids: Baker, 1977), 75-88; idem, *Toward Rediscovering the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 101-20。見 Joachim Becker, *Messianic Expectation in the Old Testament*, trans. David E. Green (Philadelphia: Fortress, 1980); R. E. Clements, "Messianic Prophecy or Messianic History," *HBT* 1 (1979): 87-104; Gerhard von Rad, *OTT*, 1: 306-54; Timo Veijola, *Verheissung in der Krise: Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit an hand des 89. Psalms* (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1982); Keith K. Whitelam, *The Just King: Monarchical Judicial Authority*, JSOTSS 12 (Sheffield: JSOT, 1979); Walther Zimmerli, "The Hope of Israel and the Hope of the World," in *The Old Testament and the World*, trans. John J. Scullion (Atlanta: John Knox, 1976), 122-50; idem, *Old Testament Theology in Outline*, trans. David E. Green (Atlanta: John Knox, 1978), 86-93. *TDOT* 9: 496-509; *THAT* 1: 907-20 ;《舊約神學辭典》·598-600 頁 = *TWOT* 1:

祂已證實要藉著約，⁴¹ 賜下恩典給大衛和他的子孫，待他們如同兒子（撒下七 14；詩二 7），保護並賜福。雅威是祂群羊的牧者（詩二十三 1），大衛家的王是一位「好」牧人，那就是，居間將國度諸般恩惠給予神百姓的（代上十一 2；見：撒下二十三 2~7）。

聖殿的約櫃是神同在的記號。它是祂的「腳凳」（詩一三二 7~8、13~14），藉著它，祂擔保祂的國，擔保顧念大衛家的王，以及各種隨之而來的國度福祉（和平，繁榮，無需懼怕地敬拜神，見：13~18 節）。大衛家的王負責教化百姓敬拜上主，藉公正與公義的治理來代表這位大君王（申十七 14~20；詩七十二 1~7、12~14）。⁴² 因此，給大衛的諸多應許，保證雅威的保護與賜福持續不斷。

給大衛的諸多應許亦保證神國的範圍及於普世。世上萬國要從大衛家的王那裡認識神的王權（詩二篇），因祂賦予他所有的權柄，「從這海直到那海」（詩七十二 8；見：9~11、15~16 節）。大衛家的王作了雅威與萬國之間的聖約居間人，將神的福分傳給萬邦（詩七十二 17），因而在雄偉輝煌的態勢下，成就亞伯拉罕之約的所有應許。

先知們可能沒有明確地闡述彌賽亞的時代，或彌賽亞的人物，但他們以某一種形式見證基督的降臨，祂是救贖的執行者（彼前一 10~12）。⁴³ 通常，先知對神國的教導，形成一個比彌賽亞國度更大的架構。因此，即使先知不是直接談到彌賽亞時，他們仍然宣佈新的時代，從而宣告耶穌基督國度的超越。他們從更大框

530-31。

⁴¹ 見 M. Weinfeld, "The Covenant Grant in the OT and in the Ancient Near East," *JAOS* 90 (1970): 184-203。

⁴² 君主政體的理想，見 Keith K. Whitelam, *The Just King: Monarchical Judicial Authority*. M. Tsevar, "Studies in the Book of Samuel III. The Steadfast House: What was David promised in II Samuel 7: 11b-16?" *HUCA* 34 (1963): 71-82。

⁴³ 范甘麥倫著，《救贖進程》，425-540、566-72 頁 = VanGemeren, *Progress*, 347-55, 460-64。

架的內部來講論，在那裡，創造、救贖、神國、忠心的群體、耶和華的日子、神的靈、與彌賽亞的國交互關聯。

先知們是神救恩與彌賽亞國度建立的末世信使。甚至當他們將救恩直接關聯到神的國時，他們並沒有否認彌賽亞顯著的地位。因為救恩與國度相互關連的觀念，所有的先知都隱約地透過彌賽亞來顯示神的國與祂的救恩。⁴⁴

何西阿書與阿摩司書

何西阿書與阿摩司書預示了一個時代，大衛家的彌賽亞執掌普世的王權，與神的國度協調一致。他們宣告被擄後，將有十個支派的餘民歸回，在殿裡敬拜雅威，並事奉雅威所膏立的王。何西阿寫道：「後來以色列人必歸回，尋求他們的神耶和華和他們的王大衛。在末後的日子，必以敬畏的心歸向耶和華，領受祂的恩惠」(三 5；見：一 11)。神要照著祂至高無上的主權，滿有恩慈地更新聖約，引進一個和平、蒙福、與人同在的宏偉時代。就是說，神要在復興、饒恕、愛與和平中建立祂的國度(十四 2~8)。

阿摩司引喻大衛王朝的重建，藉此總結他復興的預言。這個更新的時代顯示出普世復興、賜福與神憐憫的本質(摩九 11~15)。

彌迦書

彌迦將大衛時代的復興關係到神國的更新。藉著諸約的更新，諸應許，以及毫無攔阻、完全享受聖約的諸般好處，來開啟彌賽亞時代的復興。來自伯利恆以法他的彌賽亞(五 2)，意味著與來自伯利恆的大衛有連續性，但卻與來自耶路撒冷的體制中斷了。先知預言彌賽亞國度的實現是一個和平、普世統治、繁榮與

⁴⁴ 在新約聖經裡也是如此。路加將「國度」等同於「救恩」，為的是不將它的意義侷限於一種政治的意識型態，或在羅馬帝國裡引發事端(見 Baarlink, *Vrede op Aarde: de Messiaanse Vrede in bijbels Perspectief* [Kampen: Kok, 1985])。路加在使徒行傳使用「復興」一詞也是類似(見：賴德著，《新約神學》，上冊，391-92頁=Ladd, *TNT*, 332-33)。

得勝的時代（4～15 節）。

被擄的時代

被擄期間看到耶路撒冷的淪亡與大衛王朝的終結。耶利米早已宣告神對大衛王朝的咒詛。

這人算為無子，是平生不得亨通的，
因為他後裔中再無一人得亨通，
能坐在大衛的寶座上治理猶大。

（二十二 30）

約雅斤約在耶路撒冷淪陷前十年被擄（王下二十四 12～16），應驗神藉著耶利米所說的話（耶二十二 25～27）。被擄證實了神的先知們的話。然而，雅威無拘無束地厚待約雅斤，他在巴比倫受到以未米羅達王以王室地位厚待（主前 561 年），成了仍然被擄之民所寄望的對象（王下二十五 27～30）。

被擄後的時代

被擄期間，約雅斤的後裔所羅巴伯是歸回百姓的領袖，他回應了重建聖殿的挑戰。哈該和撒迦利亞證實神要賜福給所羅巴伯，並且自由地在所羅巴伯身上恢復大衛之約的諸應許，如同大衛一樣，他要被稱為上主的「僕人」。神要以他為「印」，象徵神所賜給他的權柄、以及神給大衛的應許：祂要建立彌賽亞的國，成為永遠的國（該二 21～23）。

撒迦利亞談到大衛家君王的責任，他們要像大衛一樣，建造聖殿，引進和平與福樂的時代（三 9～10），與外邦人同享（八 20～23）。在約書亞（大祭司）與所羅巴伯（波斯的省長）治理下，他看到大衛時代的更新，儘管仍然處於萌芽的狀態。因此，當約書亞（祭司）與所羅巴伯（省長）都被認定為神的「受膏者」（彌賽亞，六 12～13）時，他藉著延續西奈之約與大衛之約的信息勉勵百姓。

撒迦利亞也引介了謙卑的彌賽亞這個不調和的因素。王騎著一頭驢駒而來（亞九 9~13；太二十一 5；約十二 15）。神的僕人一牧人自己順服這位神，神將祂交付在人的手裡，被擊打，為的是要引進一個更偉大、更新聖約的時代（亞十二 10，十三 7~9；見：一 7~8）。雖然彌賽亞時代的起始步履闌珊，但彌賽亞將頭戴得勝的冠冕；祂要制服列國，救贖祂的百姓。這位彌賽亞君王要引進一個公義與全然拯救的時代！

結論

彌賽亞是神的器皿，要引進完全的拯救，擔保神的賜福、同在、得勝與平安。祂要服事神，以忠心、公平、公義與智慧治理；要延伸祂的國度及於所有受造之物。儘管列國要來到祂的保護與賜福之下，祂也是神制服、辯護與責備的器皿！

先知和使徒的話證實了國度在耶穌基督裡的真實，祂是神的榮耀在肉身顯現。⁴⁵ 萬國都要臣服於祂。祂要在榮耀與能力中引入神的國，祂將治理這地，從此岸到彼岸。國度、權柄與榮耀全是祂的。

復興的靈

復興的進展是神的靈之作為。⁴⁶ 祂引發新的心，使人能尋找神，將他們分別為聖來事奉神。祂也大有能力地行事，引入彌賽亞的時代，神的國度，以及這個創造的轉化。⁴⁷（見〈圖 52〉。）

將聖靈的運作只侷限於教會時代是一項嚴重的錯誤，因祂也

⁴⁵ 耶穌對於國度的教導，一個很好的概述，見 Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 41-54。他將國度定義為「透過耶穌基督，神在人類歷史中積極且大力地統治，其目的是為了將祂的百姓從罪裡救贖出來，脫離魔鬼的權勢，最終建立新天新地」（45）。

⁴⁶ 范甘麥倫著，《救贖進程》，564-66 頁 = VanGemerem, *Progress*, 458-60。

⁴⁷ 關於靈與末世論的相互關係，見 Hoekema, *The Bible and the Future*, 55-67; Willem A. VanGemerem, "The Spirit of Restoration," *WTJ* 50 (1988): 81-102。

是神。祂曾經全然參與創造，從太初即參與救贖。祂積極投入創造（創一 2；伯三十三 4；詩一〇四 30），支撐它（詩一〇四 30）。祂也參與救贖以色列民出埃及與征服迦南（出三十一 3，三十五 31；民十一 17、25~26、29，二十四 2；申三十四 9）。祂大有能力地透過人拯救神的百姓脫離仇敵（士三 10，六 34，九 23，十一 29，十三 25，十四 6，19，十五 14）。神在創造、救贖與治理裡的大能，見證了祂的靈直接參與在救贖歷史當中。

那時，他們想起古時的日子、

摩西和祂百姓說：

「將百姓和牧養祂全群的人

從海裡領上來的在哪裡呢？

將祂的聖靈降在他們中間的在哪裡呢？」……

耶和華的靈使他們得安息，

彷彿牲畜下到山谷。

照樣，你也引導你的百姓，

要建立自己榮耀的名。

（賽六十三 11、14）

藉著重建人類的價值與結構，神的靈竭力導致神國在地上全然的豐滿，使之符合神的價值與結構。祂獨立於人類的組織與系統之外，但祂也自由地運用這些來達成目的。從先知的視角來看，以色列民是無法運作來達成神的目標的，除非永生神的靈在他們裡頭。神透過摩西啟示的目的，是使神的靈不斷地參與人類心靈的更新（申十 16，三十 6）。

聖父	聖子	聖靈
神的國度	彌賽亞的國度	復興
參與在創造、救贖與歷史之中		

圖 52. 救贖計劃的三位一體觀

但人類的獨立自主挑戰了聖靈的運作，惹動神的審判（賽三十一，六十三 10；亞七 12）。不相信神能拯救，或成就對祂百姓的應許，這不外乎是叛逆，敵擋神的靈（詩一〇六 33）。依靠政治、軍事、經濟與社會體系（現實政治）亦復如此。這說明先知強調審判是一種淨化（潔淨）作用，開啟一個新的時代。換言之，聖靈的運作永不被一群叛逆而麻木不仁的百姓所侷限。當祂執行偉大的計劃，引進復興的時代之時，祂要摒除障礙，改變結構，更新一群百姓。

被擄之後，先知們在神的新作為裡看見聖靈新時代的跡象。他們論及神藉著聖靈施行審判的作為，也論及祂藉著聖靈成就的拯救與復興。

等到聖靈從上澆灌我們，
曠野就變為肥田，
肥田看如樹林。
（賽三十二 15）

因為我要將水澆灌口渴的人，
將河澆灌乾旱之地；
我要將我的靈澆灌你的後裔，
將我的福澆灌你的子孫。
（四十四 3；見：十一 2，四十二 1，四十八 10，六十一 1；彌二 7，三 8）

我們從約珥書得知：上主將差遣祂的靈（「我要澆灌」，二 28～32），神的靈與拯救和審判的日子相關聯（18～27 節，三 1～17），神的兒女普遍領受聖靈，作為神看顧、保護與賜福的確據。當祂在約上蓋了印章，引進復興，吸引敬虔的人更親近與他們立約的神時，聖靈要幫助凡求告祂的人。聖靈的應許是父神給祂百姓的保證，不論地上或天上發生何事（奇事、血、火，珥二 30～31；

見：二 11，三 16），他們都受到約的保護（珥二 27）。

神的新百姓

引言

上主將享受、繁殖與治理這地的特權賜給與亞當的後裔（創一 26~27）。祂在挪亞裡將它們更新，普及全人類（九 1、7），又將這些涵蓋在給亞伯拉罕和他後裔的諸應許裡（創十二 2~3）。與亞伯拉罕所立的約包含四重應許：(1) 神賜與亞伯拉罕的福，⁴⁸ 包括人民與國度（十二 2~3，十七 2、5~6、16，二十二 17，二十六 4，二十八 14，三十五 11）；(2) 神賜福與這地（十二 7，十三 17，十五 18~20）；(3) 在保護與賜福之中有神的同在，結果是尊榮、高昇與讚美（創十二 2~3，十五 1，十七 7）；(4) 萬國都要因以色列得福（十二 3，二十六 4；見：徒三 25）。這些應許與國度的應許一樣，上主自己應許，要在地上與祂的百姓同在，賜福、保護他們，替他們伸冤。

神的百姓是一有君尊的國度，這在摩西之約中再清楚不過了。神滿有恩慈地將以色列分別出來歸祂為聖，建立祂的王權（以約櫃為表徵），藉會幕的敬拜設立和好與赦罪之道（祭司制度與獻祭），明確而具體地教導以色列（摩西五經），如何成為神聖潔的國民，在地上生活。

摩西之約的定義是上主以祂至高無上的主權，藉著恩典與應許的管理，在祂的律法書約制之下，將一百姓分別出來，特歸自己為聖。這約證實亞伯拉罕之約恩惠的應許，擔保神國在以色列之表徵制度的各種權利的持續（會幕／聖殿，獻祭，祭司／利未制度）。摩西之約的核心是神應允凡誠心回應祂之人（申四 29，六 4~5，十 12，十一 13，十三 3，三十 6）。⁴⁹ 因此內心的割禮是包

⁴⁸ 如同海邊的沙（創二十二 17；見：王上四 20），或地上的塵沙（創十三 16，二十八 14；見：民二十三 10；代下九 9），或天上的星星（十五 5，二十二 17）。

⁴⁹ 羅勃晨（Robertson）正確地力主摩西之約在今世的連續性與適宜性（*The Christ of*

含在約裡的一個重要條件（申三十 6）。⁵⁰

聖靈 + 律法	肉體 + 律法
新的群體：	舊的群體：
心裏的割禮	內心的剛硬
愛神	愛自己
持守	不忠心
公義、公正、愛的行為	貪婪、不公正的行為
應許的繼承者	咒詛的繼承者

圖 53. 屬靈的與屬肉體的對比

啟示的律法有一種與生俱來的張力。作為從神而來的啟示，律法是良善而聖潔的，但接受律法的人類，既不良善又不聖潔。雖然在摩西的時代將「生命賜給審判之下的一群百姓」，⁵¹但先知們卻寄望聖靈的一個新群體。⁵²（見〈圖 53〉。）

被擄前的先知們

何西阿預見有一群餘民要歸向上主，承認己罪，切切尋求雅威的拯救（五 15），藉關心正直、愛和憐憫，顯示出他們「認識」祂（六 6）。智慧人要行在上主的道中（十四 9）。雅威則應許要「醫治」所有單單信靠祂拯救的人（十四 1~4）。⁵³阿摩司也同樣呼籲餘民要單向雅威宣告效忠（摩五 6）。尋求上主是表達一種活潑的信心，關心正直與公義（14~15 節）。

the Covenants [Grand Rapids: Baker 1980], 175-99)。

⁵⁰ 羅勃農將摩西之約定義為「將神的旨意外在化的總和」(Robertson, 同上, 173)。

⁵¹ W. Zimmerli, *The Law and the Prophets: A Study of the Meaning of the Old Testament*, trans. R. E. Clements (New York: Harper & Row, 1965), 93。

⁵² 范甘麥倫著，《救贖進程》，56-63 頁 = VanGemeren, *Progress*, 456-58。

⁵³ 見：賽六 10，三十 26，五十七 19。

繼何西阿與阿摩司的服事之後一代左右，彌迦向南北兩國講說神的話。在他那偉大的新耶路撒冷異象（彌四 1~4）之後，他呼召他們回應。

萬民各奉己神的名而行，
我們卻永永遠遠奉耶和華我們神的名而行。
（5 節）

只有那些與雅威同行的人才有分於新耶路撒冷！餘民是那些認識雅威、活出榮耀神生活的人（六 6~8）。雖然完全的拯救會耽延，餘民卻心存忍耐與盼望，等候救恩、更新聖約、赦免、除惡、以及祂的國完全建立的時代。

至於我，我要仰望耶和華，
要等候那救我的神，
我的神必應允我。
（七 7；見：8~20 節）

在亞述的勢力衰落期間，那鴻用神的話服事猶大。亞述業已擄掠北國，將猶大削弱，成為一個衛星國。雖然猶大仍然受到亞述臨在的威脅，但神的話安慰了餘民。

耶和華本為善，
在患難的日子為人的保障，
並且認得那些投靠祂的人。
（一 7）

西番雅清楚地闡述耶和華日子的主題，並且給予凡在上主面前自卑、遠離褻慢與背逆之徒的人希望。未來是屬乎謙卑、遵行上主的旨意、仰望祂的拯救的人（三 12~13）。

哈巴谷鼓勵敬虔之民對神忠誠，始終不渝，不管何日才能享

受到全然的拯救，看到惡人受到審判（二 3~4）。在他的禱告中，哈巴谷回想起神在埃及、在紅海拯救祂的百姓。回憶這些事深具聖禮的意義；這些都是神最終拯救的憑據。心懷此念，神的百姓應當在信心與盼望中等待，因他們信實守約的神歡欣（三 16~19）。

被擄後的先知們

被擄後群體的經歷有如耶穌復活後群體的經歷。被擄後的群體生活在神美善、饒恕、更新的臨在，是的，甚至在末世時代的臨在。⁵⁴ 復活後的群體生活在聖靈的大能下，有基督治理教會，享受所有被父神收養進入祂的家庭的所有福分。如此，基督徒活在末世成就的一個更進一步的階段，但他們仍然被擄在外，等候主在榮耀中回來，驅除地上的竊據者，給予祂的百姓所應許的安息。

被擄後的先知們要求更加忠心。他們不再分別向猶大和以色列說話，因為以色列敬虔的餘民已加入猶大敬虔餘民的行列，成為一支新的百姓：以色列。「以色列」代表神新的百姓。哈該稱呼他們為「〔所有〕剩下的百姓」（š^eērîṭ hā^cām，一 12，二 3），「百姓」（hā^cām，一 12~13），「這百姓」（hā^cām hazzeh，一 2，二 14；「這民，這國」，hā^cām hazzeh ... w^ehaḡḡôy hazzeh，二 14）。撒迦利亞宣告神的話，是向「國內的眾民」（kol ^cam hā^pāreš，七 5），「這餘剩的民」（š^eērîṭ hā^cām hazzeh，八 6、11、12），以色列（十二 1；見「以色列各支派」，九 1），以及含末世韻味的語言「耶路撒冷」和「錫安」（一 14、16~17，二 2、4、12，八 2~3，九 9）。⁵⁵

⁵⁴ 范甘麥倫著，《救贖進程》，356-79 頁 = VanGemeren, *Progress*, 295-312。

⁵⁵ 有關錫安，見 Donald E. Gowan, *Eschatology in the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1986); John H. Hayes, "The Traditions of Zion's Inviolability," *JBL* 82 (1963): 419-26; Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (Minneapolis: Winston Press, 1985); Bennie Charles Ollenburger, "Zion, the City of the Great King: A Theological Investigation of Zion Symbolism in the Tradition of

那些被擄歸回、以及在散居期間相信的猶太人，構成主前 536 年的餘民，這些餘民仍然需要內在的更新。⁵⁶ 專心、忠心、為神熱心的外在呼召，激發起神的靈內在的回應。哈該（主前 520 年）要他們省察自己的心（一 5、7，二 15、18），因而藉著神的靈激動百姓向神越發忠誠（一 13~14；見：二 4~5）。更進一步，他鼓勵餘民信靠順服神，並且向他們保證：他們的順服，與雅威的國在他們當中的彰顯直接相互關聯。上主要為祂兒女的緣故，震動天地，建立祂的國度，但祂期待他們要因盼望祂榮耀的國度而活！

成全的肯定性在於神的應許（亞一 13~14、16，八 2~3、8），在於祂熱切要住在忠信的民中，要賜福他們，保護他們，轉化這地，但祂亦期待新的百姓完全信靠祂，忠於祂，行公義、正直、憐憫與愛（八 13~17、19）。

同樣地，撒迦利亞這位與哈該同時代的人，將雅威成就先知話語的熱心，與百姓對祂王權的回應相關聯。雅威應許要在榮耀、賜福與保護中「轉向」他們，但祂亦期待祂的百姓全心全意「轉向」祂（亞一 3）。

在以斯拉與尼希米的事工不久之前，瑪拉基同時勸誡祭司和百姓，藉遵行雅威的約來尊祂為父，為宇宙的大君王。祭司們必須與上主同行，關心神的百姓（瑪二 5~7）。百姓要轉向祂（三 7），關心別人（5 節），護衛家庭制度（二 10~16）。為了這個緣故，

the Jerusalem Cult" (Ph.D. diss., Princeton Theological Seminary, 1982); J. J. M. Roberts, "The Davidic Origin of the Zion Tradition," *JBL* 92 (1973): 329-44; idem, "Zion Tradition," *IDBS*, 985-87; Gunther Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem Traditionsgeschichtlichen Zusammenhang* (Berlin: Töpelmann, 1966); *TDNT* 7:292-338; *THAT* 2:498-506; 《舊約神學辭典》，865 頁 = *TWOT* 2:764-65。

⁵⁶ 威廉森 (H. G. M. Williamson) 寫道：「因此，我們的結論是：歷代志的作者……成就了這一點，他們從分裂王國的歷史證明：忠心的核心份子並不排斥他人，但他們是具代表性的中心人物，歡迎所有歸回的以色列兒女」(*Israel in the Books of Chronicles* [London: Cambridge University Press, 1977], 140)。

瑪拉基挑戰他們，「所以當謹守你們的心，誰也不可以詭詐待幼年所娶的妻……所以當謹守你們的心，不可行詭詐」（二 15~16）。

上主賞賜那些默默地殷勤服事祂，在信心中堅持不懈且專一委身於祂的人。雅威應許要為了將來而特特將他們分別出來。只有他們是祂的 *s^egullâ*（「珍愛的產業」，瑪三 17《新國際版》），祂為了榮耀與全然的拯救而標明了他們。

以色列與列國

引言

被擄之前先知向以色列與猶大傳講神的話，被擄之後則向十二支派的餘民傳講。他們也將救恩與審判的神諭延伸到列國。一再強調審判並不足為奇，因為列國曾經騷擾、為難、引誘和欺壓過神的百姓。然而，先知們也曾提到將外邦人包括在神的救贖計劃之內。

被擄前的先知們

阿摩司曾暗示過將外邦人包括在內：「以東所剩餘的，和所有稱為我名下的國」（九 12）。其用詞簡潔，但《七十士譯本》的另一個讀法卻使其意義變為繁複（見：徒十五 17）。將「以東所剩餘的」理解為神應許大衛的對象，哈澤爾（G. F. Hasel）的說詞頗令人信服。⁵⁷ 華德·凱瑟根據大衛之約，進一步沿著這個思考方向發展，據此，大衛曾被賦予一「人道憲章」（*charter for humanity*）。⁵⁸ 他總結認為：上主應許要將呼求祂名的國——就是以東剩餘之民——包括在內。⁵⁹ 如果他們「和以色列一起被稱為耶和華名下

⁵⁷ Gerhard Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1972), 393-94.

⁵⁸ W. C. Kaiser, Jr., "The Blessings of David," 298-318.

⁵⁹ W. C. Kaiser, Jr., "The Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles," 103.

的」，他們也同樣被視為神的子民。⁶⁰ 我完全贊同凱瑟的結論：「它肯定是要教導：在未來神統治的某個時刻，包括了外邦人。」⁶¹

彌迦的錫安異象包括了列國，如果他們也同樣遵行神的律法（四 1~5）。除了「露水」的隱喻之外，先知再沒有進一步發展外邦人的納入。

雅各餘剩的人

必在多國的民中，

如從耶和華那裡降下的露水，

又如甘霖降在草上；

不仗賴人力，

也不等候世人之功。

（五 7）

新的群體將以某種特殊的方式，成為神賜福外邦的管道（見：創十二 3，二十六 4；徒三 25）。

西番雅有關包括外邦人的神諭，在被擄前先知之中是最具革命性的神諭之一。他宣告外邦人可以在自己的地方敬拜祂：「列國海島的居民，各在自己的地方敬拜祂」（二 11）。儘管他們各在自己的地方，用各人的言語呼求上主的名（三 9），他們的敬拜必蒙悅納。

被擄後的先知們

被擄後的先知進一步發展被擄前先知們的國際主義（internationalism）。撒迦利亞（主前 520 年）鼓勵被擄後的餘民，向他們保證：彌賽亞時代必納入外邦人（八 20~23）。彌賽亞必擴張祂的國度直到地極，為列國帶來和平。

⁶⁰ 見凱瑟的出色論據，將納入外邦人與聖靈、新約、和教會相關連（Kaiser，同上，104）。

⁶¹ 亦見 O. Palmer Robertson, "Hermeneutics of Continuity," in *FS Johnson*, 89-108。

祂必向列國講和平，
祂的權柄必從這海管到那海，
從大河管到地極。
(九 10；見：詩七十二 8~17)

瑪拉基（主前 460 年）將猶太人國族與崇拜的關懷和神國度的異象分別出來。雅威是宇宙大主宰，祂的國度延伸到所有受造之物（一 14；見：6、11 節）。貫穿整本預言書，瑪拉基都使用排除與納入等語言。雅威將所有藐視祂、毀約，不尊祂為父、為王的，都排除在約、諸應許、以及將來的福分之外。另一方面，雅威納入括所有真心、以謙卑的靈敬拜祂的人。他們是應許的繼承者。雅威是「珍愛的產業」之父，他們是由所有敬畏祂、遵行祂旨意的人（三 17）組成的。

約珥用短語「求告耶和華名」（二 32）作為定義什麼是神的新百姓。先知預想錫安是新的群體，在神保護與管理之下，一個「新的世界秩序」，⁶² 由所有蒙上主呼召、被神的靈充滿、為了救恩求告祂「名」的國民所組成。使徒保羅根據約珥書二章 32 節，把神在耶穌恩典裡對待外邦人的新作為，解讀為所有求告主耶穌名的人——不論年齡、性別、社會地位、或種族（羅十 12~13；加三 28；弗二 13）——都可以有分於聖靈的時代。

複習

雅威將透過彌賽亞，榮耀地建立祂的國度，祂的權柄必從這海到那海。彌賽亞的百姓，猶太人與外邦人，都具有聖潔和公義、被靈更新的特性。直等到雅威轉化萬物，神的國度才會進入完全的榮耀。當祂的國度完全臨到之時，受造之物——包括新的群體——將會經歷完全的轉化。

令人稱奇的是，三一真神（父—子—靈）的每一位格，從開

⁶² Ollenburger, "Zion, the City of the Great King," 286-94。

始到末了，皆參與在救贖的過程之中。先知的教導可用 *TRUMPET*（「號角」）這首字母縮略字來做方便的總結。

1. (*Transformation*) 萬物的轉化。
2. (*Rule*) 神的統治：大君王。
3. (*Unbroken covenants*) 不毀的約：創造與救贖。
4. (*Messianic kingdom*) 彌賽亞的國度：彌賽亞。
5. (*Purification and glorification of the remnant*) 餘民的淨化與得榮。
6. (*Enemy avenged*) 仇敵遭報：審判，伸張正義，報復。
7. (*Torah of God internalized*) 神的律法內化：復興的靈。

我深信我們現在已經處於一個較有利的位置，來研讀大先知書（以賽亞書，耶利米書，以西結書，和但以理書）。但願我們從小先知書所發現的一些主題，能幫助我們解開大先知書，以及神的話——包括新約聖經——的信息。在閱讀下面幾課之時，請謹記，神給我們先知著作，並不是要叫我們發展出一套末世論的系統論述。實際上，先知書的主要緣由是給我們一個現今的架構，叫我們能根據這位三位一體的神是誰，以及祂為那些忠於祂的兒女所預備的來生活——就是以祂為中心、與末世有關的倫理學。（見：第 12 課，〈活出先知的話語〉。）

問題與議題

1. 定義：

交賬	獨立自主	調適
約	顯現	末世的
排除	討喜 (<i>favor</i>)	神的自由
謙卑	納入	闖入
公正	神的國	堅忍
應許與成全	控訴者	現實政治

餘民	報復	<i>s°gullâ</i> (「珍愛的
公義	救恩	產業」)
復興的靈	神的顯現	表徵與實體
轉化	報仇	群眾的聲音
伸張	神的同在	
耶和華的日子	(<i>visio Dei</i>)	

2. 哪些隱喻有助於瞭解耶和華的日子？歷代以來，這個主題如何發展，它又如何維持不變？
3. 哪些成分有助於充分理解耶和華的日子？它怎能同時具有歷史性與末世性？新約聖經的教導如何轉化先知的教導？
4. 神的王權的教義，如何帶給我們一個新造的希望？
5. 在舊約聖經裡，神的國度如何是已經開始的，又具有末世性的？對比人類的政府型態與神的王權。被擄前的先知如何將神的國度與人類王權的腐敗相對比？
6. 請根據先知書解釋大衛的彌賽亞之性質、角色與目的。祂和大衛王朝的統治者有何相似與不相似之處？
7. 關於彌賽亞的國度，被擄前與被擄後的教導是什麼？
8. 神的國度與彌賽亞的國度有何相似與相異之處？
9. 請嚐試綜合先知性有關神國多面向的教導。
10. 聖靈如何參與整個救贖進程？
11. 根據你對本課的領受，闡述神如何以信守所有的約：創造，亞伯拉罕，摩西，和大衛。請進一步辯護或駁斥有關新約更新每一個約的論述。
12. 以色列作為一個抗衡文化，神的目的是什麼？
13. 以色列與列國的關係為何？教會和以色列的關係應該如何？
14. 從舊約聖經與新約聖經的觀點，請解釋三一真神的每一位如何完全參與創造和救贖。請用一末世性的術語來定義救贖。受造之物將會得贖嗎？



P a r t 3

大先知書 的信息



The Message of the
Major Prophets

第三部份引言

我們將大先知書（以賽亞書，耶利米書，以西結書，和但以理書）的研討放在最後，是為了教學的理由。由於這些先知書的篇幅與主題繁多，常會令人感到挫折，望而卻步，不想去研讀它。然而它們卻是神的道不可或缺的一部份，為詮釋小先知書、神在舊約聖經裡的作為、以及我們的主和使徒們的事工，提供大有助益的架構。

我們在上一課檢視先知書主題的多樣性。這些主題同樣會出現在 9 至 12 課，但這幾卷書的內容將不是圍繞著這些主題，我將每位先知的信息朝不同的著重點來發展。我期盼讀者藉聖靈的光照而在能力上長進，來解讀先知之言，理解不同主題之間的關聯，以及與我主耶穌基督、與整本聖經（*tota Scriptura*）的關係；分辨救贖的進程；將榮耀的盼望緊緊繫在基督身上；在生活中將神的道活現出來。

先知們以不同的表述，見證三一真神參與了創造與救贖。他們對於神的國度、彌賽亞的國度、復興之靈的教導卓絕，超越我們所能理解。但三一神的異象引導義人敬畏、敬拜、過敬虔的生活，「所以我們既得了不能震動的國，就當感恩，照神所喜悅的，用虔誠敬畏的心事奉神。因為我們的神乃是烈火」（來十二 28～29）。

9



以賽亞書的信息

以賽亞和他的時代

烏西雅

約坦

亞哈斯

希西家

文學形式與結構

文學形式

結構

以賽亞書的信息

雅威是以色列的聖者（一1~十二6）

先知的蒙召（六1~13）

審判與盼望的神諭（一1~五30）

愚蠢的兒女

一個叛逆的城市

一個不結果子的葡萄園

神的審判與祂為餘民存留的盼望

審判與盼望的神諭（七1~十一16）

以馬內利

雅威與權力的結構

雅威，彌賽亞，餘民

贖民的讚美詩歌（十二1~6）

耶和華的日子與一切受造之物

（十三1~二十三18）

壓迫者

騷擾者

誘惑者

餘民的指望

小天啟文學（二十四1~二十七13）

耶和華的日子

拯救的隱喻

筵席

城市

一棵多產的葡萄樹

審判與救恩（二十八1~三十五10）

這世界的國度（二十八1~三十三24）

報仇與恩寵（三十四1~三十五10）

報仇之日（三十四1~17）

恩寵與復興之年（三十五1~10）

以賽亞和希西家（三十六1~三十九8）

神榮耀的國度（四十1~四十八22）

復興的宣告（四十1~31）

耶和華的僕人以色列（四十一1~四十四23）

雅威使用古列作為復興的器皿

（四十四24~四十八22）

反思：以賽亞書四十~四十八章

復興的職事（四十九1~五十五13）

耶和華的眾僕人（四十九1~五十一1）

神同在的好消息（五十一1~五十二12）

耶和華的僕人（五十二13~五十三12）

平安之約（五十四1~五十五13）

榮耀國度的責任與確實性

（五十六1~六十六24）

新的群體（五十六1~五十八14）

罪，認罪，救贖（五十九1~六十22）

國度實現的指望（六十一1~六十三6）

虔敬者的祈禱與神的回應

（六十三7~六十六24）

反思這位傳福音的先知以賽亞

以賽亞和他的時代

以賽亞愛舊耶路撒冷，¹ 但他同時仰望一個新耶路撒冷。² 他很可能出生與受教於耶路撒冷。他結過婚（八 3），至少有兩個兒子，施亞雅述和瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯，並且在政治大混亂時期（主前 740 至 700 年間）服事神的百姓。³ 以賽亞的事奉可以分成四個時期：(1) 社會批判時期（二至五章），約主前 740 年至 734 年；(2) 敘利亞—以法蓮（Syro-Ephraimite）戰爭（七至九章），主前 734 年至 732 年；(3) 反亞述的動亂（十至二十三章），主前 713 年至 711 年；(4) 反亞述的動亂與耶路撒冷被圍（二十八至三十二章，三十六至三十九章），主前 705 年至 701 年。

這四個時期與本書題所提及的王相互對應：「當烏西雅〔歿於主前 740 年〕、約坦〔主前 750 年至 731 年〕、亞哈斯〔主前 735 年至 715 年〕、希西家〔主前 729 年至 686 年〕作猶大王的時候，亞摩斯的兒子以賽亞得默示，論到猶大和耶路撒冷」（一 1）。（見〈表 9〉。）

烏西雅

參照烏西雅去世的日期（六 1），以賽亞的職事大約始於主前 740 年。⁴ 在烏西雅統治之下，猶大的經濟取得了顯著的成就（代下二十六 6~15），並且試圖展現自己是一股政治實力。

約坦

約坦於主前 750 年至 731 年期間統治猶大，起初與烏西雅共治，爾後和他的兒子亞哈斯共治。他繼承了一個物質富饒的猶大，

¹ Claude J. Peifer, "Isaiah, Man of Jerusalem," *TBT* 92 (1977), 1350-57.

² Roland de Vaux, "Jerusalem and the Prophets," in *Interpreting the Prophetic Tradition*, ed. Harry M. Orlinsky (New York: Ktav, 1969), 275-300.

³ 關於歷史背景，見 Merrill, *History*, 393-420.

⁴ 同上，375-77.

740	732	722	715	713	701	686
大馬士革陷落		撒瑪利亞陷落				
約坦 (750-731)		亞哈斯 (735-715)		希西家 (729-686)		
烏西雅去世						

以賽亞事奉的時期

740-734	734-732	713-711	705-701
---------	---------	---------	---------

亞述諸王：

提革拉毘列色三世 (745-727)	撒縵以色五世 (727-722)	撒珥根二世 (722-705)	西拿基立 (705-681)
-----------------------	---------------------	--------------------	-------------------

表 9. 以賽亞事奉年表

但她的價值觀腐敗，離經叛道。以賽亞在古近東的政治版圖快速變遷之前，發言譴責以色列與猶大的權勢，貪婪與不公不義。亞述在提革拉毘列色三世 (Tiglath-pileser III, 主前 745 年至 727 年；王下十五 19「普勒」) 的統治下，征服從尼尼微至大馬士革沿途的城市，包括大馬士革 (主前 732 年)。約坦去世之後，暴風烏雲逐漸在猶大的地平線上成形，不久她即被捲入雷雨交加的國際風雲當中，淪為亞述帝國的附庸國。

亞哈斯

從主前 735 年至 715 年，由邪惡的亞哈斯王統治 (王下十六 3)。歷代志的作者列舉亞哈斯所行的一些不當舉措，並且解釋這些崇拜偶像的行徑是他陷入各種國際困境的原因 (代下二十八 2

～4)。⁵ 亞哈斯是一位厚顏無恥的人物，喜歡依賴政治手段而非神的應許。當他面對亞蘭王利汛與以色列王比加聯盟，以及亞述擴張主義的催逼時，他不理會雅威，一意孤行，不受亞蘭—以色列聯盟的牽扯，自主於亞述之外。但是當亞蘭和以色列前來攻擊他，要將他從王位驅逐，另立一位同情他們政治陰謀的王時，他又極其恐懼（王下十六 5；賽七 5～6）。但以賽亞挑戰他不要怕他們的勢力（4 節），只要仰賴神與耶路撒冷同在，這就是猶大的力量（7 節，八 10）。亞哈斯卻繞過先知，請求亞述人提革拉毘列色來幫助他（王下十六 7）。提革拉毘列色迅即回應西邊陣線敘利亞—以法蓮聯盟的威脅，進軍腓尼基，遠至非利士地（主前 734 年），摧毀大馬士革（主前 732 年），征服了以色列。他將猶大降為附庸國（王下十五 29，十六 7～9；代下二十八 19；賽八 7～8）。

當以色列王何細亞拒絕向亞述進貢，撒縵以色（Shalmaneser）出兵來攻打撒瑪利亞（主前 727-722 年），將她制服，於主前 722 年將她的人民擄走。⁶ 亞哈斯不轉向雅威，因他只定睛在自己的王國，以及它在撒縵以色五世與撒珥根二世（Sargon II）紛擾政局中的定位。

希西家

希西家（主前 729 年至 686 年）是一位敬虔的王，每當個人與國家有難，他都會與先知以賽亞商議。他自主前 715 年獨自統治，直至主前 686 年去世為止。⁷ 當他帶領猶大進入了改革（王下十八 4、22），這個過程以歡慶逾越節達到高峰（代下三十章），這期間他極難適應亞述的環伺。他必須應付撒珥根二世的擴張主義政策（主前 722-705 年），撒珥根二世窮兵黷武，他征服東方（以

⁵ 同上，405-7。

⁶ 為了更詳細研討亞述、以色列與猶大，見 Morton Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974)。

⁷ Merrill, *History*, 409-20。

攔，巴比倫)，西方（敘利亞—以法蓮地帶），南方遠至猶大西南邊境的阿里殊河（Wadi-el-Arish）（主前 715 年）。

正因為神的眷佑，希西家始能有所作為！他邀請北方的餘民前來守逾越節的筵席，藉此與亞述區隔，領導全國真實的改革，來發展猶大的利益。主前 712 年撒珥根作出反應，他回過頭來壓制非利士，要求希西家向他進貢。⁸

撒珥根於主前 705 年去世時，他的繼承者西拿基立（主前 705-681 年）面對埃及、非利士與猶大的聯軍（王下十八 7）。⁹ 他的軍兵橫越猶大（主前 701 年），其間攻取的城市可能多達四十六座（其中一些可能列在賽十 28~32 和彌一 10~16）。西拿基立在其《年鑑》（*Annals*）記載這次的勝利，

論到猶太人希西家，他不肯屈膝臣服在我的軛下，我圍攻他四十六座堅固城，數不清的鄰近小村莊，藉著踏陷地坡，架設打擊槌，步兵的攻擊，突破，坑道，工兵的行動，我從其中擄走二十萬又一百五十人，男女老幼皆有，無數的馬匹、騾、驢、駱駝、大小牲畜，將這些當作戰利品。¹⁰

最後，西拿基立圍困耶路撒冷，而希西家陷入其中。雖然耶路撒冷事先作好準備抵禦侵略者，但亞述人鏗而不捨，等待她投降（主前 701 年）。¹¹ 西拿基立如此描述當時的情況：「他那時有如籠中

⁸ 同上，412-13。

⁹ 同上，413-16。

¹⁰ *DOTT*, 67。

¹¹ Brevard S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, SBT 2.3 (Naperville: Allenson, 1967)。圍繞主前 701 年前後的重大事件，見 Rüdiger Liwak, “Die Rettung Jerusalems im Jahr 701 v.Chr.: Zum Verhältnis Historischer und theologischer Aussagen,” *ZTK* 83 (1986): 137-66; Annti Leato, “Hezekiah and the Assyrian Crisis in 701 B.C.,” *Scandinavian Journal of the Old Testament* (1987): 49-68。

鳥，我將他關閉在耶路撒冷，他的王城。我設立崗哨四周緊密地看守它，將任何出城門的人趕回他的大災難裡。」¹²

上主忠於祂的應許，差派使者親臨拯救。正當猶大百姓慶祝從早已摧毀猶大的暴君手中神蹟般得蒙解脫之際，西拿基立卻一無所獲，空手而返（王下十九 35~36）。這窘迫的景象很可能是以賽亞書第一章的背景（見 5~9 節）。

大約在同一時期，希西家患病，卻神蹟般地得蒙痊癒，並且加添了十五年的壽數（王下二十 1~19；代下三十二 24~26；賽三十八 1~22）。在這些年間，雅威使希西家昌盛，他鞏固了耶路撒冷與猶大，抵禦亞述未來的攻擊（代下三十二 27~29）。但這幾年亦是憂喜參半。王驕傲地向巴比倫王米羅達巴拉但（巴比倫人瑪杜克—亞帕—伊汀納 [Marduk-Apla-Iddina]）的使者展示他的財寶與防禦工事。往後的一百年，神的譴責令猶大困擾不斷：「日子必到，凡你家裡所有的，並你列祖積蓄到如今的，都要被擄到巴比倫去，不留下一樣」（賽三十九 6）。這些話成為以賽亞解讀從巴比倫手中蒙解脫之神諭的背景（四十至四十八章）。

文學形式與結構

文學形式

先知以賽亞是希伯來語文的大師。他的行文風格反映出獨特的辭彙與意象。書中絕大部分精彩的片斷來自下述意象戰爭（六十三 1~6），社交生活（三 1~17），與鄉野的生活（五 1~7）。他亦將受造物擬人化：太陽和月亮（二十四 23），沙漠（三十五 1），眾山和樹林（四十四 23，五十五 12）。他運用譏諷（十四 4~23）、天啟文學的意象（二十四至二十七章）、嘲笑（四十四 9~20）、擬人化、隱喻、文字遊戲、頭韻、與半諧音。

以賽亞是一位極具天賦的佈道家，他充分挖掘希伯來文字的

¹² DOTT, 67。

豐富多彩。史卡特 (R. B. Y. Scott) 說得好：「以賽亞的確是一位精神的貴族。他在人群中舉止像一位王子。他有尊嚴與自知之明，談吐帶道德權柄，適合作為至高者的使者，他很明顯是猶大最優良文化的產品。」¹³ 以賽亞富詩意的想像力與信息能激發反應。他寫下預言，不是為了要別人同意，而是為了產生回應。¹⁴ 敬虔的人已在敬畏與敬拜之中作了回應，而不敬虔的人則硬著心敵擋上主。¹⁵

對於（來自耶路撒冷的）以賽亞是本書唯一的作者，以及以賽亞書的合一性（一～六十六章），保守的立場始終不變，這是基於貫穿整本書之主題與文藻的相似與重複。¹⁶ 鑑別學者過去按不同主題將書分割分段的一些爭據，現在則認為是行不通的。這不是說他們接受這卷書的合一性，而是說他們現在承認主題的相似性。例如，亞柯若依 (Peter R. Ackroyd) 解釋說：以賽亞書的深遠意義在於輸入主題、名稱、拯救神諭，以及其他即行添加的神諭之引喻文字。¹⁷ 伊頓 (John Eaton) 同樣看到一種他所謂的以賽亞「傳統」的凝聚力，其中主要的主題是錫安、神的臨到、大衛的代表、雅威至高無上主權計劃的成就。¹⁸ 簡森 (Joseph Jensen)

¹³ R. B. Y. Scott, "Isaiah," *IB* 5: 162。

¹⁴ Jehoshua Gitay, "The Effectiveness of Isaiah's Speech," *JQR* 75 (1984): 162-72。

¹⁵ A. Graeme Auld, "Poetry, Prophecy, Hermeneutic: Recent Studies in Isaiah," *SJT* 33 (1980): 567-81。

¹⁶ 我將不涉及關乎作者的辯論。此事在導論性的著作與註釋書裡已充分觸及；見：歐思沃著，《以賽亞書》，上冊，麥種聖經註釋 (South Pasadena: 美國麥種傳道會, 2013) = John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 44-46; E. J. Young, *The Book of Isaiah*, 3 vols., NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1965-72), 3:538-49; Harrison, *IOT*, 764-95; 賴桑著，《舊約綜覽》，478-85 頁 = LaSor, *OTS*, 371-78。

¹⁷ Peter R. Ackroyd, "Isaiah I-XII: Presentation of a Prophet," *SVT* 29 (1978): 16-48。

¹⁸ John H. Eaton, "The Isaiah Tradition," in *FS Ackroyd*, 58-76; Lloyd Neve, "The Common Use of Traditions by the Author of Psalm 46 and Isaiah," *ExpT* 86 (1974-75): 243-46。

運用上主計劃的論題作為主要議題，他的憑據開創了結合審判與救恩信息的先河。¹⁹

結構

- I. 雅威是以色列的聖者（一 1~十二 6）
 - A. 審判與盼望的神諭（一 1~五 30）
 - B. 先知的蒙召（六 1~13）
 - C. 審判與盼望的神諭（七 1~十一 16）
 - D. 贖民的讚美詩歌（十二 1~6）
- II. 耶和華的日子與一切受造之物（十三 1~二十三 18）
 - A. 巴比倫（十三 1~十四 23）
 - B. 亞述（十四 24~32）
 - C. 摩押（十五 1~十六 14）
 - D. 大馬色（十七 1~14）
 - E. 古實／埃及（十八 1~二十 6）
 - F. 巴比倫（二十一 1~10）
 - G. 以東（二十一 11~12）
 - H. 阿拉伯（二十一 13~17）
 - I. 耶路撒冷（二十二 1~25）
 - J. 推羅（二十三 1~18）
- III. 小天啟文學（二十四 1~二十七 13）
 - A. 耶和華的日子（二十四 1~23）
 - B. 復興（二十五 1~12）
 - C. 讚美與等待（二十六 1~二十七 1）
 - D. 復興（二十七 2~13）

¹⁹ Joseph Jensen, "Yahweh's Plan in Isaiah and in the Rest of the Old Testament," *CBQ* 48 (1986): 443-55. 其結論在他修正後的論文 *The Use of tôrâ by Isaiah: His Debate with the Wisdom Tradition* (Washington: Catholic Biblical Association, 1973) 裡有廣泛的討論。

- IV. 審判與救恩 (二十八 1~三十五 10)
 - A. 這世界的國度 (二十八 1~三十三 24)
 - B. 報仇與恩寵 (三十四 1~三十五 10)
 - 1. 報仇之日 (三十四 1~17)
 - 2. 恩寵與復興之年 (三十五 1~10)
- V. 以賽亞和希西家 (三十六 1~三十九 8)
 - A. 西拿基立與耶路撒冷 (三十六 1~三十七 38)
 - B. 希西家患病 (三十八 1~22)
 - C. 希西家與猶大被擄 (三十九 1~8)
- VI. 神榮耀的國度 (四十 1~四十八 22)
 - A. 復興的宣告 (四十 1~31)
 - B. 耶和華的僕人以色列 (四十一 1~29)
 - C. 第一首僕人之歌 (四十二 1~9)
 - D. 救贖之歌 (四十二 10~17)
 - E. 救贖的需要與雅威的自由 (四十二 18~四十三 28)
 - F. 救贖主雅威 (四十四 1~23)
 - G. 雅威使用古列作為復興的器皿 (四十四 24~四十五 25)
 - H. 巴比倫淪亡 (四十六 1~四十七 15)
 - I. 邀請歸向雅威與逃脫祂對巴比倫的審判 (四十八 1~22)
- VII. 復興的職事 (四十九 1~五十五 13)
 - A. 第二首僕人之歌 (四十九 1~7)
 - B. 以色列榮耀的復興 (四十九 8~26)
 - C. 以色列的失敗 (五十 1~3)
 - D. 第三首僕人之歌 (五十 4~11)
 - E. 雅威解救以色列 (五十一 1~五十二 12)
 - F. 第四首僕人之歌 (五十二 13~五十三 12)
 - G. 平安之約 (五十四 1~五十五 13)
- VIII. 榮耀國度的責任與確實性 (五十六 1~六十六 24)
 - A. 聖約群體的延伸 (五十六 1~8)

- B. 未來屬於虔敬的餘民（五十六 9～五十八 14）
- C. 罪，認罪，救贖（五十九 1～六十 22）
- D. 恩寵與伸冤的宣告（六十一 1～11）
- E. 祈禱與等候國度（六十二 1～12）
- F. 耶和華的日子的實際（六十三 1～6）
- G. 虔敬者的祈禱與神的回應（六十三 7～六十六 24）

以賽亞書的信息

雅威是以色列的聖者（一 1～十二 6）

以賽亞將雅威描繪為「以色列的聖者」。在「蒙召的異象」裡，他領受神的聖潔與祂榮耀國度的異象。這異象成為他終生事奉的一股引導動力。先知的蒙召（第六章）不是像耶利米書與以西結書一樣放置於前頭（見：耶一 4～19；結二 1～三 15），而是插在審判的神諭與解救的神諭（一至五章；七至十二章）之間。這十二章可比擬成聖壇前一幅由三塊畫板接連而成的聖畫。²⁰（見〈圖 54〉。）每一畫板與其它畫板相關，但中間的畫板（第六章）則幫助我們明白其他兩片畫板（一至五章；七至十二章）。第一畫板引介雅威的聖潔、國度與審判。中間的畫板則解釋為何以賽亞對雅威的聖潔與國度充滿熱情。第三片畫板則將這位偉大君王的聖潔應用到猶大、以色列、亞蘭、以及亞述諸國的背景裡。

先知的蒙召（六 1～13）

蒙召的敘述十分重要，它涉及神聖潔的異象，國度的建立，世人受審判，讓讀者聚焦在整卷書，特別是一至十二章。以賽亞見到大君王、主（Adonai，六 1；見：一 24，三 1，十 33）、宇宙大主宰（Master）的異象。這位大君王「坐在高高的寶座上」（六

²⁰ 卡若爾解釋一至十一章的重複是意義的「轉換」。很明顯的，先知藉這些所謂的轉換，為內在的解讀提供線索（Robert P. Carroll, "Inner Tradition Shifts in Meaning in Isaiah 1-11", *ExpT* 89 [1977-78]: 301-4）。

1；見：詩九十九 5，一三二 7），有撒拉弗環繞。²¹ 這種伴隨神同在的現象，有如西奈山與立帳幕／獻殿時（出十九 16，四十 34～35；王上八 10～11）神顯現的光景：²² 神的榮耀燦爛奪目，大地動搖和煙雲。

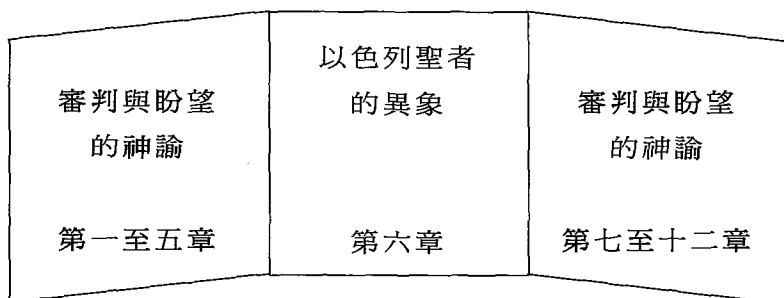


圖 54. 以賽亞書一至十二章：聖壇前三塊畫板相連的聖畫

先知滿懷敬畏，被神的駕臨懾服。他如同摩西般，領受上主榮耀的異象（出三十四 29～35），而他又如同在西奈山的以色列民，預備好領受神的呼召，服事這位大君王。當神臨到以色列民時，他們聽見大響聲（出二十 18），但以賽亞卻聽到撒拉弗的合唱，宣告榮耀大君王的降臨：「聖哉！聖哉！聖哉！萬軍之耶和華，祂的榮光充滿全地！」（六 3）。不像以色列民很早就預備好迎接神的國在他們當中（出二十四 3），以賽亞承認以色列民——包括他自己——的罪。他那一世代的百姓並沒有預備好神的國在聖潔與榮耀中臨到！這樣的背景說明了他的驚恐：「禍哉！我滅亡了！因為我是嘴唇不潔的人，又住在嘴唇不潔的民中；又因我眼見大君王萬

²¹ 見 Othmar Keel, "Der Heilige — Jes 6, 1-4", in *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1977), 46-124 發人深省的研討。

²² Von Rad, *OTT* 1: 366；有關撒拉弗作為神顯現的信使，見 John Day, "Echoes of Baal's Seven Thunders and Lightnings in Psalms XXIX and Habakkuk III 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah VI," *VT* 29 (1979): 143-51。

軍之耶和華」(賽六 5)。

蒙召的敘述介紹了以賽亞的主。祂是大君王，大主宰，天上萬軍之主，²³ 唯有祂是聖潔，祂來為要將祂榮耀的國度延伸到祂所造之物。²⁴ 以色列的聖者(一 4，五 19、24，十 17、20、33)是君王(六 5)！²⁵ 以賽亞是上主法庭上的先知，經常可以向神詢問探究，被呼召成為神國降臨的先驅。²⁶

在雅威榮耀與聖潔啟示的脈絡裡，先知被賦予使命，為上主榮耀國度的建立來預備聖潔的餘民。他所教導與傳揚的，必須具備一個素質，令百姓因不信而自我譴責(六 9~10；太十三 14~15；可四 12；路八 10)，²⁷ 而餘民(六 13)會為神的聖潔與榮耀的國度來預備自己。²⁸ 正如傅瑞仁(Vriezen)所言，「以賽亞看見

²³ 《和合本》「萬軍之耶和華」(*yahweh s'ēbā'ōt*)；見：一 9、24，二 12，三 1、15，五 7、9、16、24，六 3、18，十 16。

²⁴ 華滋(John D. W. Watts, "The Characterization of Yahweh in the Vision of Isaiah," *RevExp* 83 [1986]: 439-50)將以賽亞見到之雅威的異象擴大到一至六十六章，在其中，先知將雅威的意象描繪成地主／農夫，耶路撒冷的庇護者(Patron)，聖約的神，以及以色列的聖者。

²⁵ Th. C. Vriezen, "Essentials of the Theology of Isaiah," in *FS Muilenburg*, 131-33; Walther Eichrodt, "Prophet and Covenant: Observations on the Exegesis of Isaiah," in *FS Davies*, 167-88。

²⁶ A. Schoors, "Isaiah, The Minister of Royal Anointment?" *OTS* 20 (1977): 85-107。見 Henri Cazelles, "La Vocation D'Isaie (Ch. 6) et les Rites Royaux," in *Homenaje a Juan Prado: Miscelánea de Estudios bíblicos y Hebráicos*, ed. L. Alvarez Verdes and E. J. Alonso Hernández (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Inst., 1975), 89-108; Matitiahu Tsevat, "The Throne Vision of Isaiah," in *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies: Essays on the Literature and Religion of the Hebrew Bible* (New York: Ktav, 1980), 155-76。

²⁷ 哈梅爾(Christof Hardmeier)解釋：雅威託付先知嚴厲地向百姓傳講，是向祂聖約百姓的一種最終的、憐憫的、與愛的訴求("Jesajas Verkündigungabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in Jes 6," in *FS Wolff*, 235-51)。

²⁸ 哈澤爾證明「餘民的主題」是以賽亞末世論的中心(Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah* [Berrien Springs,

了虔敬百姓的新世界——*sub specie sanctitatis Dei*，亦即從神聖潔的角度來說。」²⁹

審判與盼望的神諭（一 1~五 30）³⁰

作為一個受了君尊膏抹的使者，以賽亞宣告一個轉化的新時代，並邀請舊時代的餘民一起來，預備迎接大君王的降臨。他要求「舊」的群體轉離舊的、能朽壞的結構，等候神的國那新的、不能朽壞的結構。新的群體由所有蒙神潔淨、赦免、成聖，又因具謙卑、喜愛正直、公義、和平、忠誠等素質而從世人中分別出來的人組成的。他們是「樹墩子」（六 13），換句話說，是救恩新時代「聖潔的種類」。相反地，以賽亞論到舊的群體是（1）愚蠢的兒女，（2）一個悖逆的城市，和（3）一個不結果子的葡萄園。（關於兩者的對比，見下文第二十五至二十七章的討論：「拯救的隱喻」部分〔395頁〕；亦見〈圖57〉。）

愚蠢的兒女

儘管雅威在諸事上訓練祂的兒女，但他們行事竟然愚蠢（一 2~4），不知如何在這位聖者面前生活。

噫！犯罪的國民，
 擔著罪孽的百姓；
 行惡的種類，
 敗壞的兒女！
 他們離棄耶和華，
 藐視以色列的聖者，

Mich.: Andrews University Press, 1972], 233-70)。G. W. Ahlström, "Isaiah VI. 13," *JSS* 19 (1974): 169-72。

²⁹ Vriezen, "Essentials of the Theology of Isaiah," 146。

³⁰ 見 Kirsten Nielsen, "Das Bild des Gerichts (Rib-Pattern) in Jes i-xii," *VT* 29 (1979): 309-24。

與祂生疏，
往後退步。

(4 節)

雅威曾多方以為父老之心管教他們，但他們並沒有回應祂的糾正（5~6 節）。他們以外表行為的虔敬，加倍他們的祭物與禱告，來撫慰他們麻木的良心（11~15 節）；雅威要求祂敬虔的兒女們，在每天的事上建立公平與公義，藉此來認識祂，但他們竟然對此一無所知（16~17 節）。³¹

一個叛逆的城市

神的百姓已經放棄他們存在的緣由，以及他們的使命。他們本是神在地上的國度，他們的特徵是公義、公平與忠誠。

可嘆，忠信的〔*ne^mmānâ*〕城
變為妓女！

從前充滿了公平〔*mišpāṭ*〕，
公義〔*šedeq*〕居在其中，
現今卻有兇手居住。

(一 21)

領袖們將神的百姓導入歧途（一 23，三 14），進入一種自我陶醉、剝削、無情的資本主義與機會主義的生活方式（二 6~22，三 1~15，五 11~25）。領袖們和百姓們變成如同所多瑪與蛾摩拉般罪惡的城市，它們是上主在憤怒的日子所傾覆的（一 10；創十九 24~25）。

³¹ 特別的探討關於以賽亞使用妥拉（Torah），見 Jensen, *The Use of tôrâ by Isaiah*。

一個不結果子的葡萄園

以賽亞亦將神的百姓比擬成一個不結果子的葡萄園，³² 園主和園丁均非雅威莫屬。祂對他們期待甚殷，但他們卻結出野葡萄來（五 1~7）。雅威要百姓回應祂的兩難，要保留葡萄園抑或放棄它。祂向他們擺明，放棄猶大並非不合理。他們曾經領受過祂榮耀的國度，但卻想盡一切辦法反對它。

神的審判與祂為餘民存留的盼望

以賽亞強烈譴責：為了高舉人，並且以高舉人為特徵的文化、軍事、宗教、經濟和政治上的成就。他同樣譴責惡人的中傷，這些人不怕雅威的審判，說：

任祂急速行，
 趕快成就祂的作為，
 使我們看看；
 任以色列聖者所謀劃的臨近成就，
 使我們知道。

（五 19）

人的貶抑與高舉雅威成了鮮明的對比，唯獨祂是王。

到那日，眼目高傲的必降為卑，
 性情狂傲的都必屈膝，
 惟獨耶和華被尊崇。

（二 11；見：17 節）

³² 將葡萄園當作司法判案的比喻，見 John T. Willis, "The Genre of Isaiah 5:1-7," *JBL* 96 (1977): 337-62; Gale A. Yee, "The Form-Critical Study of Isaiah 5: 1-7 as a Song and a Juridical Parable," *CBQ* 43 (1981): 30-40; Gerald T. Sheppard, "More on Isaiah 5:1-7 as a Juridical Parable," *CBQ* 44 (1982): 45-47; B. Z. Luria, "What is the Vineyard in the Parable of Isaiah?" *Beth Mikra* 31 (1985-86): 289-92 (希伯來文)。Adrian Graffy, "The Literary Genre of Isaiah 5, 1-7," *Bih* 60 (1979): 400-409 清楚交待了文體類型的問題。

雅威的國度	人的國度與結構
聖潔的 榮耀的 有福的 萬王之王	獨立自主的 驕傲的 關心保留為己 高舉自己

圖 55. 兩個國度的對比

這是審判的大日，那時沒有饒恕、偏愛，硬心的人再也沒有悔改的餘地：「惟有萬軍之耶和華因公平而崇高；聖者神因公義顯為聖」（五 16；見：一 24~25，三 13）。關於耶和華的日子，以賽亞提到地震（二 21，五 25），一段時期的無政府狀態（一 1~9、11~12），宇宙大混亂（五 30），戰爭與被擄（五 13~14、25~29）。

神在歷史上的審判都是末日審判（耶和華的日子）的象徵。在那日，上主要以大君王³³的姿態顯現（神的顯現），³⁴暴露人的本性。人一旦離了神，就一無是處，不過是一種充滿驕傲的受造物，吹噓自己的成就罷了。人是一種社會動物，喜歡與他人結交，不外是想獨立於神之外（獨立自主）。作為一種政治動物，與別人結盟，為了保障自己經濟、文化與政治的目的，建立起人的王國，無視神的王權。（見〈圖 55〉。）世人的宗教心不過是一幅煙幕（二 6~8）。男人和女人同樣加入共謀，反對這位造化的主（三 16~四 1）。³⁵

³³ Kevin J. Cathcart, "Kingship and the 'Day of YHWH,'" in *Isaiah 2:6-22*, *Herm* 125 (1978): 48-59 強調雅威的王權，我對此頗為欣賞，但他將之與秋季的新年節慶相關聯，則令我以為然。

³⁴ 柯奇 (Koch, *Prophets* 1:119) 區分神的顯現（以賽亞書）與駕臨（阿摩司書，何西阿書）。

³⁵ 見 John Barton, "Ethics in Isaiah of Jerusalem," *JTS* 32 (1981): 1-18 卓越的探究。

然而，這先知審判的宣告也是悔改的時機。上主要求悔改、敬虔、並真心歸向祂的國度（一 16~19），而不是虛有其表的敬虔行為，例如獻祭與禱告（11~16 節）。因此，以賽亞呼籲百姓以智慧、忠誠，遵行主道，結出果子來。

雅各家啊，來吧！

我們在耶和華的光明中行走。……

你們休要倚靠世人，

他鼻孔裡不過有氣息，

他在一切事上可算甚麼呢？

（二 5、22）

那些回應的人將組成新的、聖潔而榮耀的群體。

神公義的兒女不需要因這恐怖審判的日子而懼怕：「你們要論義人說，他必享福樂，因為要吃自己行為所結的果子」（三 10）。這些人將組成新的城邑。

我也必復還你的審判官，像起初一樣；

復還你的謀士，像起先一般。

然後，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。

（一 26~27）

他們也將成為新苗（*šemaḥ*，四 2），³⁶ 亦即從老樹墩子中生長的新「芽」（見：六 13）。新的群體包括一切被這位大君王赦免、洗淨、成聖的百姓（四 3~4）。他們是祂榮耀、賜福與保護的對象，因祂必與他們同在，如同在曠野地，祂與以色列民同在一樣。

³⁶ Hasel, *The Remnant*, 257-64。

到那日，耶和華發生的苗必華美尊榮，地的出產必為以色列逃脫的人顯為榮華茂盛。……耶和華也必在錫安山、並各會眾以上，使白日有煙雲，黑夜有火燄的光，因為在全榮耀之上必有遮蔽。必有亭子，白日可以得蔭避暑，也可以作為藏身之處，躲避狂風暴雨。(2、5~6節)

在聖潔的民中更新神的同在，顯示出祂在地上建立榮耀國度的承諾(六3、13；見：四2)！為了聖潔百姓的緣故，祂要建立起普世和平、公平、公義與聖潔的國度(二2~4；見：5~6節)。³⁷

審判與盼望的神諭(七1~十一16)

與一至五章的神諭不同，這些神諭是在歷史背景之下設立的。³⁸ 當時亞蘭與以色列聯盟對抗亞述人的威脅，並且預備好攻打猶大(見「以賽亞和他的時代：亞哈斯」[369頁]部分的記述)。亞哈斯使盡現實政治可想像得到的一切手法，來避開以色列和亞蘭的威脅，但卻不尋求雅威。然而，雅威介入其間，宣告北方諸國將亡於亞述，而猶大則倖免於難(七3~八10)。上主以祂至高無上的主權、滿有恩慈地應許，要與祂的百姓同在，保護他們。

以馬內利

神臨在的兆頭就是以馬內利的預言(七14)。³⁹ 以馬內利(「神與我們同在」)這名字是在以賽亞預言裡發現的名字神學的一部分：「看哪，我與耶和華所給我的兒女，就是從住在錫安山萬軍之

³⁷ 有關神在地上居所的議題，見 M. Metzger, "Himmlische und Irdische Wohnstatt Jahwes," *Ugarit-Forschungen* 2 (1970): 139-58。

³⁸ 背景資料，見 F. C. Fensham, "Die Siro-Efraititese Oorlog en Jesaja-'n historiese Perspektief," *NGTT* 24 (1983): 236-46; P. A. Verhoef, "Jesaja 7:1-9:6, 'n woord vir (ons?) Krisis," *NGTT* 24 (1983): 247-54; P. R. Ackroyd, "Historians and Prophets," *SEA* 33 (1968): 18-54。

³⁹ 有關解經與神學議題深入的討論，見：歐思沃著，《以賽亞書》，上冊 = Oswalt, *Book of Isaiah*, 206-14。

耶和華來的，在以色列中作為預兆和表記」（八 18，筆者自譯）。以賽亞（「雅威是救恩」），和他兒子們（施亞雅述〔「有一餘民要返回」〕和瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯〔「擄物必速速被搬走」〕；見：七 3，八 3）的名字傳遞本書的要旨：(1) 雅威是救恩的源頭；(2) 雅威要為自己保留一餘民；(3) 雅威的審判即將臨到。

特別有趣的是他兒子們的名字在敘利亞—以法蓮危機背景裡的意涵。神囑令以賽亞帶著他的兒子施亞雅述去見亞哈斯。為什麼雅威這趟要以賽亞帶他年幼的兒子去見王呢？在這歷史的時刻，兒子的名字似乎是有某種深意。施亞雅述意味著僅有一餘民得以存留，這餘民藉著信回應神。⁴⁰ 以賽亞另外一個在危機中出生的兒子，瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯，⁴¹ 代表危機迅速解除。因此名字指向神統管萬國，百姓得著保護，是虔敬者的希望。

在緊鄰的上下文中，以馬內利這名字表示神保護猶大（八 8、10），和排拒亞哈斯，卻中意大衛另一個兒子。⁴² 儘管猶大過去對

⁴⁰ Gerhard F. Hasel, *The Remnant*, 274-89 ;同上, "Linguistic Considerations Regarding the Translation of Isaiah's Shear-Jashub: A Reassessment," *AUSS* 9 (1971): 36-46。戴約翰 (John Day) 與克里曼茲 (R. E. Clements, *Isaiah* 1-39, NCBC, 83) 持相同的看法, 認為這是指來自亞蘭與以色列剩餘的軍人必歸回 ("Shear-Jashub [Isaiah vii 3] and The Remnant of Wrath' [Psalm lxxvi 11]," *VT* 31 [1981], 76-78)。見 Meir Weiss, "The Contribution of Literary Theory to Biblical Research: Illustrated by the Problem of She'ar Yashub," *SH* 31 (1986): 373-86 冗長的討論。

⁴¹ 有關以馬內利的預言, 見 J. Motyer, "Context and Content in the Interpretation of Isa. 7:14," *TB* 21 (1970): 118-25。滅亡與希望的雙重主題, 見 Michael E. W. Thompson, "Isaiah's Sign of Immanuel," *ExpT* 95 (1983): 67-71。

⁴² 見 Johannes Lindblom, *A Study on the Immanuel Section in Isaiah (Isa. Vii.1-ix.6)* (Lund: Gleerup, 1958); Gene Rice, "A Neglected Interpretation of the Immanuel Prophecy," *ZAW* 90 (1978): 220-27; John T. Willis, "The Meaning of Isaiah 7:14 and Its Application in Matthew 1:23," *ResQ* 21 (1978): 1-18; E. Hammershaimb, "The Immanuel Sign," in *Some Aspects of Old Testament Prophecy from Isaiah to Malachi* (Copenhagen: Rosenkilde Og Bagger, 1966), 9-28。有些人在解讀這兆頭時贊同這是指亞哈斯的兒子, 沃爾芙是其代表 (H. M. Wolff, "A Solution to the Immanuel

神一直沒有回應，神仍應許要恩待她。祂的審判要從大馬士革和撒瑪利亞開始，但神的忍耐讓他們有悔改的機會。如果猶大不悔改，她同樣會經歷祂的審判，並為將來留下一小群餘民（施亞雅述）。因此，以馬內利表示審判臨到背叛者，但卻喜悅忠信的人。以馬內利的預言因神一人（God-man）的降生而得著更大的應驗，祂既是保護者—拯救者，又是神聖的戰士。馬太妥適地將這預言應用到耶穌這位彌賽亞的身上（太一 23）。

雅威與權力的結構

國際上的種種危機也在神至高無上主權掌管之下（八 6~10）。祂使「大河翻騰的水」（八 7，隱喻亞述）摧毀列國，用亞述作為祂的工具（「〔祂〕怒氣的棍」，十 5），在列國混沌雜亂中建立某種秩序。他們汲汲營營，為了蠅頭小利而忘了雅威喜愛公正、公義與和平。藉著神的旨意，亞述滅了亞蘭、以色列、與其他國家（阿摩司書，何西阿書，彌迦書與以賽亞書）。這些國家必定要亡，因為他們高抬自己，充滿驕傲（九 8~十 4）。當然，亞述的心態並無不同，即使它是執行神的旨意，但終將因同樣的道理而沉淪（十 5~19）。

但為何在亞哈斯時代祂竟寬恕了猶大？祂寬恕她，簡單地說是刻意如此（十 24~34）。這樣的遲延是給亞哈斯和猶大另一次機會，讓他們敬畏這位聖潔的王。

但要尊萬軍之耶和華為聖，

以祂為你們所當怕的，

所當畏懼的。

祂必作為聖所。

（八 13~14）

祂是擁有至高無上主權、聖潔的王。祂擁有至高無上主權，掌管世上所有權勢的體系，祂是聖潔的，因祂有別於人類諸般的結構、途徑與目標。

為了這個目的，以賽亞的使命是呼召猶大從與列國認同之中悔改。他們安逸在自己的結構與宗教符號裡，甚至行巫術，說預言（八 19）。不論如何，如果他們不回應這位在他們當中的聖者，祂必作「絆腳的石頭，跌人的磐石……圈套和網羅」（14 節）。當他們絆跌的時候，他們要在暗中摸索，咒罵他們的王，「必被趕入烏黑的黑暗裡去」（22 節；見：21 節）。

相反地，敬虔者尋求上主。先知呼叫門徒們跟隨他去尋求上主，等候祂的國度（八 16~17）。他的跟隨者藉著與世人的結構區隔（見：二 22），藉著尊主為聖（八 13），藉著信靠祂的救恩（14 節），藉著順從祂的啟示（16、20 節），藉著等候新的時代（17 節）而突顯自己與眾不同。

雅威，彌賽亞，餘民

雅威將透過彌賽亞帶來在創造與蒙贖群體之中轉化的新時代。⁴³ 大衛的後裔卻遠不如祂的期待，正如以賽亞對彌賽亞的動人描述所暗示的。他認為，彌賽亞是（1）來自大衛的後裔，（2）有神的靈，（3）享有父一子的關係，（4）帶來無與倫比的和平、繁榮與公義的新時代，和（5）建立一個新的群體（九 2~7，十一 1~9）。⁴⁴ 很明顯的，先知對彌賽亞的描述，是對以賽亞生活的那個時代的一種批判，也就是柯奇所說的「對王的一次痛批——甚至有如法庭般的意識型態。」⁴⁵

神諸應許的確立與成就，全在乎神的保證與奉彌賽亞的名與

⁴³ Hasel, *The Remnant*, 339-48。Jensen, *The Use of tôrâ by Isaiah*, 129 論到理想的君王有如「雅威改裝的自我」（Yahweh's *alter ego*）。

⁴⁴ 見 Koch, *Prophets* 1:136-40。

⁴⁵ 同上，1:136。Joseph Jensen, "The Age of Immanuel," *CBQ* 41 (1979): 220-39。

完全。第一，雅威保證新的時代與新的領導，「萬軍之耶和華的熱心，必成就這事」(九 7)。猶大沒有一個王或勢力的結盟能帶來成全的時代。復興是神單獨的作為，祂必照著祂的話來成就。因此，人的指望在乎神：祂創始，祂成終，祂是首先，祂是末後。雅威獨自完成對大衛的應許。

第二，彌賽亞的名代表神的能力、同在、保護、與賜福。

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。
祂名稱為「奇妙策士」、「全能的神」、
「永在的父」、「和平的君」！
(九 6)⁴⁶

祂是神的僕人，大衛的子孫(十一 1；路一 32~33；啟二十二 16)，祂被復興之靈的能力覆庇(十一 1~4；路三 22)。以馬內利的神(七 14；見：太一 22~23)將為人類與創造引進普世和平的統治。然而，惡者將無法逃避祂的忿怒(十一 4~8；路二 14；啟十九 11~16)。⁴⁷ 彌賽亞是信實的，在公正、公義、和平與真實中建立神的國度。更進一步，彌賽亞要開始一個歡樂的時代。祂的國要在地上帶來一個榮耀而聖潔的新時代。新時代的福樂是「光」(九 2；路一 78~79；林後四 6)，與被神所棄絕的「黑暗」(八 22)對立。彌賽亞是神的器皿，帶來拯救、榮耀、聖潔與安息之光。

在我聖山的遍處，
這一切都不傷人、不害物，

⁴⁶ 柯奇根據埃及人的模式，稱呼這些為彌賽亞御座的名字(Koch, *Prophets*, 1:133)。

⁴⁷ 見 H. Baarlink, *Vrede op Aarde: de Messiaanse Vrede in bijbels Perspektief* (Kamper: Kok, 1985), 19-47 卓越的研究。

因為認識耶和華的知識要充滿遍地，

好像水充滿洋海一般。

到那日，耶西的根立作萬民的大旗，外邦人必尋求祂，祂安息之所大有榮耀。

(十一 9~10；見：二 2~4，六 3；羅十五 7~13)

未來屬於餘民，他們效法以賽亞的榜樣，向著雅威心存指望（八 17，十 20~21）。他們組成一個潔淨與更新的群體。⁴⁸ 彌賽亞君王要回報敬虔人的希望，在祂的治理下，為祂的子民帶來神賜福的更新（九 2~7，十一 11~12）。⁴⁹

贖民的讚美詩歌（十二 1~6）

對彌賽亞王、彌賽亞時代、以及神的國在審判與拯救之中建立的不同描述，引發出一首讚美詩形式的回應。在這首讚美詩歌裡，以賽亞呼籲虔敬的餘民在雅威這位神聖戰士、以色列的聖者裡喜樂，為了祂的百姓，祂獨自施行全然與最終的拯救。祂赦免罪人，安慰，施行全然的拯救（十二 2）。當他們領受救恩的憑據，期盼全然的拯救（3 節），目睹祂審判與拯救的大能作為時，神是等候祂之人的喜樂。出埃及過紅海的神仍然與祂的百姓同在，帶給他們拯救，向他們的眾仇敵施行審判。⁵⁰ 況且，這位大君王，聖潔榮耀之雅威，將住在祂的百姓當中，成為他們讚美的對象：「錫安的居民哪，當揚聲歡呼，因為在你們中間的以色列聖者，乃為

⁴⁸ Hasel, *The Remnant*, 264-68。

⁴⁹ B. Z. Luria, "The Prophecy in Isa. 11:11-16 on the Gathering of the Exiles," *Beth Mikra* 26 (1981): 108-14 (希伯來文) 主張贊同本預言的真實性。

⁵⁰ 哈澤爾將以賽亞書神學標明為以色列的揀選與救恩恢復至原先的狀況，在這狀況裡，*Heilszeit* (「救恩時代」) 和 *Urzeit* (「死前時代」) 一致 (Hasel, *The Remnant*, 257, 341)。

至大」(6節)。⁵¹

這卷書的第一部分在詩歌的高昂節奏中結束。以賽亞曾經目睹神的臨到，建立起祂聖潔與榮耀的國度(六3)，他也曾目睹那個時代的敗壞(5節)，他在敬虔的民當中期待神的國度。當先知說話的時候，神國的異象在他心中燃燒，甚至盼望有些許的人能回轉歸向雅威之道。

耶和華的日子與一切受造之物(十三1~二十三18)

這些抵擋列國的神諭、神將審判施行在巴比倫(十三1~十四23，二十一1~10)、亞述(十四24~32)、摩押(十五1~十六14)、大馬色(十七1~14)、古實/埃及(十八1~二十6)、以東(二十一11~12)、阿拉伯(二十一13~17)、耶路撒冷(二十二1~25)、和推羅(二十三1~18)代表世上所有的國度。⁵²

先知所提到的上述國家形成一國際關係的網絡，而每個國家在其間皆有其位置。耶路撒冷，居於網絡的中央，根據當時的需要來定奪她的國際外交(現實政治)。因著亞述勢力的增長，北方以色列與大馬色聯盟的威脅，亞哈斯王仰賴亞述的幫助。一旦亞

⁵¹ 關於錫安神學，見 R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study in the Interpretation of Prophecy in the Old Testament*, JSOTSS 13 (Sheffield: JSOT, 1980): 72-89; Roland de Vaux, "Jerusalem and the Prophets," 277-300; Donald E. Gowan, *Eschatology in the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1986); Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (Minneapolis: Winston Press, 1985); 和 Bennie Charles Ollenburger, "Zion, the City of the Great King. A Theological Investigation of Zion Symbolism in the Tradition of the Jerusalem Cult" (Ph.D. diss., Princeton Theological Seminary, 1982); J. B. Payne, "Zion," *ZPEB* 5:1063-66。

⁵² G. R. Hamborg, "Reasons for Judgement in the Oracles Against the Nations of the Prophet Isaiah," *VT* 31 (1981): 145-59。關於反列國的神諭與戰爭的神諭連在一起，見 Duane L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles Against the Nations* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975)。

述在耶路撒冷北方數哩外建立起它的邊界，並且向猶大強索貢物時，耶路撒冷也與這些國家合作，擺脫亞述人的軛。⁵³

以賽亞宣告說，只要百姓越發關心保護自身的利益，求取他們小王國的生存，不依靠雅威與尋求祂的國，他們所有的政治、軍事與經濟的野心，終將一敗塗地。他甚至指責希西家與領導階層言行不一，口是心非。

〔你們〕又在兩道城牆中間挖一個聚水池，
可盛蓄池的水；
卻不仰望做這事的主，
也不顧念從古定這事的。

(二十二 11)

這些反對列國的神諭，成為錫安異象（神的國度）替代現實政治的鼓勵。錫安——本身即具有抗衡文化的本質——招來反對，負面的反應與逼迫。神國的許多仇敵可分成三種型態：(1) 壓迫者；(2) 騷擾者；與 (3) 誘惑者。神的審判臨到所有不敬虔的人，他們對在以色列與猶大裡的神國有負面的回應。敬虔的人為神國建立獻上的禱告，蘊涵惡事的終止，換言之，即這世界惡人國度的終結（詩八十三篇）。這也是以賽亞書的信息。（見〈圖 56〉。）

壓迫者

巴比倫，以及亞述，是獨立、驕傲與自我榮耀之靈的例證：「巴比倫素來為列國的榮耀，為迦勒底人所矜誇的華美」（十三 19）。她對受害者毫無惻隱之心，因為國家、帝國、和君王都是眾神祇帶給巴比倫繁榮的工具。那些受壓制的國不過是他們成功的工

⁵³ Seth Erlandsson, *The Burden of Babylon: A Study of Isaiah 13:2-14:23* (Lund: Gleerup, 1970) 探究在以賽亞書十三～二十三章的文脈、以及在亞述所引發的大毀壞背景裡的反巴比倫神諭。他進一步說明以賽亞書如何肯定錫安神學，超越現實政治的魅力。

具。以賽亞在其他的經文，將巴比倫比擬成資賦美麗、優雅的公主，萬國要討她的歡心（四十七 1）。但巴比倫也要傾覆！她的結局就像所多瑪與蛾摩拉（十三 19），而她先進的文化將淪為廢墟，成為野獸的居所（十三 20~22）。雅威要折斷她無情轄制的勢力（十四 4~6；見：下文對四十四 24~四十八 22 的解釋）。

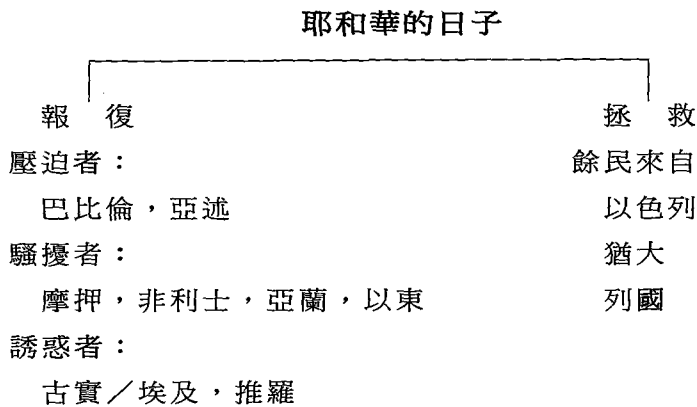


圖 56. 耶和華的日子

在耶和華的日子裡，大君王要她為自己的所為負責（十三 11~12）。⁵⁴ 那日的恐怖只有地震（十三 9、13）、戰爭（4 節）、與天翻地覆（10、13 節）可以比擬。雖然它似乎遙遠，但卻始終是迫在眉睫的：「你們要哀號，因為耶和華的日子臨近了！這日來到，好像毀滅從全能者來到」（6 節）。當祂來到地上建立起祂的國度時（9 節），沒有人的勢力或辦法能擔負起神的審判（7~8 節）。沒有一個人能逃避祂的憤怒（14~16 節）！巴比倫崩潰之時，萬國大大歡欣，而將來所有無情的欺壓者受到神公義審判之時，敬虔的人更要大大歡樂（二十一 9~10；啟十八 2~24）。

⁵⁴ 見：第 8 課，「耶和華的日子」部分（319 頁起）。

騷擾者

騷擾者是那些鄙視、騷擾、與迫害神百姓之國與民。雅威宣告祂要所有與祂抗衡群體之存在為難的人交賬。照這樣看來，我們就可以瞭解祂加諸於過去曾騷擾以色列與猶大之國家的審判：摩押，非利士，以東與亞蘭。這些國家連同其他的國家一同起意與神的百姓對立。整個以色列的歷史，從曠野到被擄，他們屢屢遭到敵人的侵襲、攻擊、與戰爭的行為，時常受到攪擾，不得安寧。約書亞將這些騷擾者形容得甚好，「肋上的鞭，眼中的刺」（書二十三 13）。從士師時期一直到大衛時代，非利士人都曾苦待過以色列人。還有摩押也是騷擾者的代表（王上三 1~27）。大馬士革，這個亞蘭國的京城，以色列面對的許多戰爭都是源自於此，猶大面對的戰爭則較少。它有時與這一國結盟，或與他國結盟。這些邦國有如海浪洶湧，但雅威卻能平靜滔滔眾水（十七 12~13；見：詩四十六 6）。

誘惑者

誘惑者提供物質上的好處，經濟上的發展，軍事上的援助，引誘以色列越發陷入現實政治裡。它們誘惑以色列與猶大去依賴人的足智多謀與勢力，而不去仰賴上主。以色列與猶大都野心勃勃，志在逞強，不智地各自發展，勾結列國以圖帶來繁榮、聲望、進步的文化與軍事的支持。

以賽亞強力譴責任何的聯盟、聯姻或倚賴人的結構。雅威的審判要臨到凡有血氣的、人類文化的所有成就、以及所有社會結構（二 6~22）。當亞哈斯與亞蘭和以色列有了糾葛時，他倚靠亞述的幫助，何其愚蠢！希西家的謀士們指望埃及提供軍事與政治的幫助，對抗亞述，何等愚昧！邦國可能忙於政治上的調整與重新調整，在軍事與經濟上的談判，關心權力的平衡與保留實力，但雅威已經定下行動之日（十八 4~5）。祂要破壞聰明人的計謀，奪取最富足之人的資源，使尊貴人被藐視（十九 2~15）。

推羅是腓尼基人資本主義體系與文化的代表。腓尼基人的商

船縱橫四海，到處建立殖民地，作生意，操控國際市場。船長如王子般，他們用貪婪、繁華與先進的文化來引誘諸國（二十三 8）。推羅的歡宴將不復存在，而列國將會問道：

這是你們歡樂的城，
從上古而有的嗎？
其中的居民
往遠方寄居。
（二十三 7）

就神而論，推羅和西頓的船運和貿易，以及腓尼基人的文化全然一文不值，當受祂的審判。雅威，以色列的神，在全人類的志業上擁有至高無上的主權，包括洋海和遙遠的地土，它們曾經給了腓尼基人保障與勢力（二十三 9）。

餘民的指望

雅威至高無上的主權既納入又排除。祂排除所有不順服祂的人，但又納入萬國中承認祂的獨特性與主權的餘民。在其反對列國的神諭中，不乏在審判之後一個嶄新未來的引喻，以及納入外邦人，指望帶來一個新的時代（十四 1~3、32，十六 5，十八 7，十九 18~25，二十三 18）。⁵⁵

小天啟文學（二十四 1~二十七 13）

耶和華的日子

以賽亞書二十四至二十七章宣告審判與拯救。⁵⁶ 神的審判臨

⁵⁵ Hasel, *The Remnant*, 348-72. John F. A. Sawyer, "'Blessed Be My People Egypt' (Isaiah 19.25): The Context and Meaning of a Remarkable Passage," *FS McKane*, 57-71.

⁵⁶ 弗梅冷 (J. Vermeylen) 對照整體的預言來解讀二十四~二十七章，結果得到整全的解釋 (*Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique: Isaïe, I-XXXV, miroir d'un*

到所有受造之物（二十四 1）。祂的審判好比一場大屠殺，一場戰爭，一場地震（3~4、10~12、19~21 節）。相形之下，雅威在建立祂的國度，制服邪惡、獨立自主、與叛逆的政權之時，祂要散發出榮耀與得勝的光芒。

萬軍之耶和華必在錫安山、
 在耶路撒冷作王，
 在敬畏祂的長老面前必有榮耀。
 （23 節）

有如橄欖和葡萄的殘枝碎果，餘民所剩無幾（13 節），無論他們身居何處，他們在等候祂拯救的日子，要讚美雅威（14~16 節）。當這世界眾體系消化之際，敬虔的人要喜樂（二十五 5）。⁵⁷

拯救的隱喻

筵席

先知將復興／拯救的時代比擬成一場筵席，上主僅邀請祂的子民，不拘是猶太人，或是外邦人。⁵⁸ 祂滿足他們所有的需求，

demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël, 2 vols. [Paris: Librairie Lecoffre, 1978], 1:349-81)。戴約翰將我們的注意力吸引到這段經文與何西阿書十三章 4 節至十四 9 節之間的八個相似之處。他總結說：以賽亞書這幾章反映出原先的一致性，是對早先何西阿書神諭的一種解讀（John Day, “A Case of Inner Scripture Interpretation: The Dependence of Isaiah XXVI.13-XXVII.11 on Hosea XIII.4-XIV.10 [Eng. 9] and Its Relevance to Some Theories of the Redaction of the ‘Isaiah Apocalypse’,” *JTS* 31 [1980], 309-19)。米拉爾（William R. Millar, *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic* [Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976], 114）總結說這幾章是原始的天啟文學；R. J. Coggins, “The Problem of Isaiah 24-27,” *ExpT* 90 (1978-79): 328-33。

⁵⁷ Vriezen, “Essentials of the Theology of Isaiah,” 128-46。

⁵⁸ 烏加利文（Ugarit）的類似描繪，見 Marvin H. Pope, “A Divine Banquet at Ugarit,” in *FS Stinespring*, 170-203; E. Lipiński, “Banquet en l’Honneur de Baal: *CTA* 3 (V AB): A, 4-22,” *Ugarit-Forschungen* 2 (1970): 75-88; P. D. Miller, Jr., “The MRZH

如「滿髓的肥甘，並澄清的陳酒」(二十五 6) 這短語所象徵的。更進一步，祂要除滅所有苦難之因，⁵⁹「遮蓋萬民之物，和遮蔽萬國蒙臉的帕子」(7 節)。新的時代不知羞辱、疾病、或死亡為何物，因為上主「已經吞滅死亡直到永遠」(8 節)。⁶⁰ 然後，所有的敬虔的人將大得機會，永不止息地歡欣鼓舞。

主耶和華必擦去

各人臉上的眼淚，

又除掉普天下

祂百姓的羞辱，

(8 節；見：三十五 10，五十一 11，六十五 19；耶三十一 16；啟七 17，二十一 4)

城市

這個救恩時代的另一個隱喻是城市。神之城的觀念是包含一切的，亦即所有虔敬者皆為其公民。他們皆享有共同的經驗，即「耶和華要將救恩定為城牆，為外郭」(二十六 1)。他們共同有分於委身上主，全都是公義的，並且堅持不懈地效忠上主(2 節，見：4 節)。他們並不懼怕，因雅威賜平安給祂的百姓。

堅心倚賴你的，

你必保守他十分平安，

因為他倚靠你。

(3 節)

Text," in *The Claremont Ras Shamra Tablets*, ed. L. R. Fisher, *Analecta Orientalia* 48 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1971): 37-49。

⁵⁹ 包括列國，不論他們是騷擾者(如摩押人，二十五 10~12)，壓迫者，或誘惑者。

⁶⁰ 維爾頓(Peter Welten)總結說：經文關注的重點並非復活，而是永恆的國度裡不再有死亡(“Die Vernichtung des Todes und die Königsherrschaft Gottes: eine traditionsgeschichtliche Studie zu Jes 25, 6-8; 24, 21-23 und Ex 24 : 9-11,” *TZ* 38 [1982]: 129-46)。

祂是他們的「磐石」(4 節)，他們的救贖主，肯定要審判居高位者，並高舉受欺壓者(5~6、10~11 節)。他們不憑己意要求公平正義，乃要默默等候他們的神聖戰士為他們行事(9 節)。以賽亞宣告復興的過程可能是漸進的；他勉勵敬虔的人安靜等候這位神聖戰士施行報應。祂要刑罰所有的邪惡，特別是撒旦和他的黨羽(「鱷魚」，20~21 節，二十七 1；見：啟十二 9，十九 19~21，二十 10)。⁶¹

新群體的成員不僅受到保護，也蒙受王的賜福。祂賜福他們增添國民，擴張地的四境(二十六 15)，得享平安(12 節)。他們的禱告大蒙垂聽(16~18 節)，所有受苦的人要蒙受大君王全備的恩惠。這些甚至延伸到死了的人。

死人要復活，
屍首要興起。
睡在塵埃的啊，
要醒起歌唱！
因你的甘露好像菜蔬上的甘露，
地也要交出死人來。

(19 節)

一棵多產的葡萄樹

復興的時代亦可以一棵多產的葡萄樹喻之。第五章葡萄園的悲歌改變成一首出酒的葡萄園之歌(二十七 2)。它的出產在乎上主警醒看守，雅威是園主，祂看顧(「我時刻澆灌」)和保護葡萄

⁶¹ 「鱷魚」是舊約聖經的一個象徵，指邪惡、叛逆的列國(三十 7；結二十九 3，三十二 2)、與混亂。牠有如一條毒蛇(詩七十四 14)與怪獸(啟十二 13)，牠是撒旦的差役。這主題具神話傳說。見 Cyrus H. Gordon, "Leviathan: Symbol of Evil," in *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, ed. Alexander Altmann (Cambridge: Harvard University Press, 1966), 1-10; John Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of Canaanite Myth in the Old Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 141-78。

園（「我晝夜看守，免得有人損害」，3 節）。所有前來破壞的人必遭破壞，所有尋求保障與和平的人必然尋見（5 節）。

轉化的新時代需要心靈的變化與委身。雅各的罪債必須先代贖（二十七 9）。他們必遭神丟棄，受被擄之恥與貧困之苦（7~11 節）。但上主要召聚悔過者來歸順祂，無論他們身居何方，或從幼發拉底，或是埃及（12~13 節）。必「大發角聲」，呼召餘民聚集，來「在耶路撒冷聖山上敬拜耶和華」（13 節；見：民十 1~10）。將來以色列與猶大的轉化會是如此之大，猶如一根葡萄枝條，它蔓延，「果實」充滿全地（6 節）。⁶²

一至五章的隱喻，與剛才所論及的隱喻何其不同！（見〈圖 57〉。）

一至五章	二十五至二十七章
愚蠢的兒女	神的筵席上的賓客
一個叛逆的城市	神之城的公民
一個不結果子的葡萄園	一棵多結果子的葡萄樹

圖 57. 舊與新之比較

審判與救恩（二十八 1~三十五 10）

這世界的國度（二十八 1~三十三 24）

這份文集包含六大災禍神諭，詳述以色列與猶大的傲慢。兩國皆充滿驕傲，尋求文化上、經濟上與政治上的保障，但卻不仰賴上主。

第一個神諭描述以法蓮的地理位置，以及土地肥美多產，以致高傲自大。它的條條道路皆通往古近東的大城市。它的山谷青翠，肥沃多產。然而，在耶和華的日子，以法蓮的榮美必被踐踏

⁶² 見 John H. Eaton, "The Isaiah Tradition," 72。

在腳下。以賽亞勸誡敬虔之民要心存智慧，在大自然與歷史裡觀察神做事的法則道（二十八 23~29），緊緊依靠雅威，唯獨祂的「謀略奇妙……智慧廣大」（29 節）。⁶³

在第二個神諭中，猶大是亞利伊勒（「神的獅子」），在那裡，上主已經設立祂國度的腳凳，大衛的王室在那裡統治（二十九 1）。⁶⁴ 耶和華的日子也必忽然臨到她和她仇敵的身上（2~8 節），

萬軍之耶和華必用雷轟、
地震、大聲、旋風、暴風，
並吞滅的火燄，向他討罪。

（6 節）

第三個神諭表現出猶大忙著和埃及策劃政治與軍事謀算（二十九 15~18），以為上主沒有看見。他們也要受到公平的審判（20~21 節）。祂的國度屬於所有倚靠「以色列的聖者」的謙卑人（19 節）。他們和他們的後裔將成為真以色列人（22 節；見：24 節），因為他們必

必尊我的名為聖，
必尊雅各的聖者為聖，
必敬畏以色列的神。

（23 節）

在第四個神諭裡，先知責備猶大悖逆與政治的託辭（三十 1~三十一 9）。他們依靠埃及的軍事幫助（三十 1~7），抗拒神透過眾先知的責難（10~11 節）。以色列的聖者以毀壞與荒廢來警告他們（12~14、17 節），因為他們一再拒絕進入神安息之路（15~16 節）。但祂必賜下恩惠與憐憫給那些等候祂救贖的人（18 節）。

⁶³ Jensen, *The Use of tôrâ by Isaiah*, 124-30。

⁶⁴ 見 Jon D. Levenson, *Sinai and Zion*, 161-65 卓越的討論。

祂必應允他們的禱告，供應他們物質（23～24 節）與屬靈（19～21 節）的需要。

第五個神諭再次描述先知譴責猶大依靠埃及的軍事供應（馬匹與戰車），來對抗亞述的威脅（三十一章）。他們不去尋求上主（1 節），祂是他們真正的盾牌，是以馬內利（「神與我們同在」，見：4～5 節）。各國的實力不足以與祂相比（6～9 節）。

以賽亞邀請所有抗拒世上現實政治體系（政治上、軍事上、經濟上、或文化上）的人，心存希望，仰望神公義與公平的國度（三十二 1）。神對惡者的審判大而可畏（9～14 節），但隨著神的靈之新時代而至的轉化與復興，將是何等的奇妙。聖靈，這位轉化所有受造物與人類的執行者，必不罷休，直到

公平要居在曠野，
公義要居在肥田。
公義的果效必是平安；
公義的效驗必是平穩，
直到永遠。

（16～17 節）

祂要引進公義、公正、和平、穩妥與昌盛，是神的百姓必全然有分的（18～20 節）。

最後，神的報復要臨到祂的國和人民的所有仇敵。列國將無份於這個復興的時代。反之，神的審判必將他們除滅，以示忿怒（三十三 1）。祂報復的力度極大，令人敬畏（3 節），但卻施恩給凡等候祂的人（2 節）。祂是他們「每早晨……的膀臂，遭難的時候……的拯救」（2 節）。祂是神聖的戰士，被高舉在高天之上，祂要在地上、在祂的子民當中建立起祂的國度（5～6 節）。要成就這一切，祂要在地上大行毀滅（7～13 節），罪人要因祂的大能而大大驚奇（14 節），問道，這樣，誰能進入祂的國呢？誰能與一位像烈火一般的神相交呢？

以賽亞的回應有如崇拜儀式的形式，邀請加入公義餘民的行列。

行事公義，
說話正直，
憎惡欺壓的財利，
擺手不受賄賂，
塞耳不聽流血的話，
閉眼不看邪惡事的，
他必居高處，
他的保障是磐石的堅壘；
他的糧必不缺乏，
他的水必不斷絕。
(三十三 15~16；詩十五篇)

義人必目睹榮耀的國度(三十三 17)，它永恆的福樂在乎神的同在。

在那裡，耶和華必顯威嚴與我們同在，
當作江河寬闊之地。
其中必沒有盪槳搖櫓的船來往，
也沒有威武的船經過。
因為耶和華是審判我們的，
耶和華是給我們設律法的，
耶和華是我們的王，
祂必拯救我們。

(21~22 節)

上主是君王，審判官，是保護者，祂賜福祂的百姓。⁶⁵ 他們不需

⁶⁵ J. J. M. Roberts, "Isaiah 33: An Isaianic Elaboration of the Zion Tradition," in *FS Freedman*, 15-25。

要再依靠埃及和腓尼基進行貿易、文化交流、以及政治互動。他們必大大蒙福，所有的過犯得蒙赦免（24 節），沒有懼怕（17~19 節）。

報仇與恩寵（三十四 1~三十五 10）

報仇之日（三十四 1~17）

以賽亞論及以東，再一次回到耶和華的日子與萬國的關係這個主題（見：第 5 課，「俄巴底亞書」部分〔212 頁起〕）。很明顯的，開宗明義即有全宇宙的範疇（第 1 節），因神向「萬國」和他們的「全軍」發忿恨（2 節）。祂要滅盡宇宙中一切的邪惡與敵對（2~7 節）。那日，雅威要粉碎列國的勢力，使他們的城市與營壘荒蕪，無人能居住（三十四 9~15）。這是「報仇之日，報應之年」（8 節）。

恩寵與復興之年（三十五 1~10）

雖然祂的百姓可能經歷「沙漠」般的荒蕪、毀壞與棄絕，然而上主卻必將這一切歸還他們（見：路十八 29~30）。受造之物要迎接這位大君王，與祂合作，使復興全然發生（1~2 節），因此，「人必看見耶和華的榮耀，我們神的華美」（2 節）。先知的鼓勵預期這主題在四十~六十章有更充分的發展。

你們要使軟弱的手堅壯，

無力的膝穩固。

對膽怯的人說：

「你們要剛強，

不要懼怕。

看哪！你們的神必來報仇，

必來施行極大的報應。

祂必來拯救你們。」

（三十五 3~4）

蒙上主救贖之民必看見神的奇事，並「歌唱」(三十五 6)。轉化將是何其的大；萬物皆為蒙上主所愛之人效力。沙漠中的河流(6~7 節)、草木(7 節)、與一條大道(8 節)的意象隱喻救贖的真實、恩典與全備。贖民受到上主的護衛(9 節)，歸上主為聖(8 節)。他們永不再蒙羞愧，或因他們的罪、審判、疏離，或因人敵擋神而受到諸般的限制或苦難。

只有贖民在那裡行走。
並且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。
(三十五 9~10)

以賽亞和希西家(三十六 1~三十九 8)

見「以賽亞和他的時代」(368 頁起)。⁶⁶

神榮耀的國度(四十 1~四十八 22)⁶⁷

復興的宣告(四十 1~31)

好消息是神顧念那些無人看顧的百姓。祂差遣使者帶著命令

⁶⁶ 亞柯若依提出了頗具說服力的說詞，將三十六至三十九章解釋一至十二章——特別是以賽亞書六章 1 節至九章 6 節——的補充 (P. R. Ackroyd, "Isaiah 36-39; Structure and Function," in *Alter Orient and Altes Testament*, ed. Kurt Bergerhof, Manfred Dietrich, and Oswald Loretz [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982], 3-21)。

⁶⁷ 對於以賽亞書四十至四十八章的結構、先知講論形式的技巧探究，見 Claus Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas* (Stuttgart: Calwer, 1981)。

去「安慰」祂的百姓（四十 1）！⁶⁸ 這安慰是基於神定意要在地上彰顯祂榮耀的國度（5 節）。歸回時期的先知、施洗約翰（路三 4～6）、以及使徒們，都忠心地呼籲神的百姓，為神的國度預備。他們各自、也劃一地形成曠野的「人聲」，⁶⁹ 預備神榮耀的顯現：

耶和華的榮耀必然顯現，
凡有血氣的必一同看見。
因為這是耶和華親口說的。
（四十 5；見：六 3）

我們主的顯現有雙重的意義：審判臨到全人類（四十 6～8），神百姓的復興（9～10 節）。（見〈圖 58〉。）「報好消息」給錫安（9 節）涉及赦罪的宣告、神的臨在、全然救贖的應許、以及受造之物的轉化。⁷⁰ 以賽亞站在一長串先知的開端，宣告神赦罪、憐憫、與更新聖約的新時代。⁷¹ 新時代福音的本質是「你們的神在

⁶⁸ 見 Bruce D. Naidoff, "The Rhetoric of Encouragement in Isaiah 40:12-31: A Form-Critical Study," *ZAW* 93 (1981): 62-76；有關四十至四十八章的修辭分析，見 Jehoshua Gitay, *Prophecy and Persuasion: A Study of Isaiah 40-48* (Bonn: Linguistica Biblica, 1981)。

⁶⁹ 鄧伯瑞意味深長地將四十～六十六章標示為「透過神的道再造——聖約的更新」（William J. Dumbrell, in *CCOTT*, 190-92）。關於施洗約翰的地位，見 J. L. Koole, "Zu Jesaja 40:3," in *FS van der Ploeg*, 137-42。我同意賀夫曼 (Y. Hoffman, "Prophetic Call and Prophetic Consciousness," *Tarbiz* 53 [1983-84], 169-86 [Hebrew]) 的看法，認為以賽亞書四十章的詞彙並不支持某種論調，即主張另有一位先知（第二以賽亞）在被擄的處境下領受呼召。亦見 Oswald Loretz, "Die Gattung des Prologs zum Buch Deuterjesaja (Jes 40, 1-11)," *ZAW* 96 (1984): 210-20。

⁷⁰ 范西德斯 (Arthur Van Seters) 預料雅威顯現之時一個新的、榮耀的創造 ("Isaiah 40: 1-11," *Int* 35 [1981]: 401-40)。C. van Leeuwen, "De Openbaring van de K^ēbōd JHWH in Jesaja 40:5," in *FS Koole*, 93-101 也類似。

⁷¹ Robert W. Fisher, "The Herald of Good News in Second Isaiah," *FSS Mulenburg*, 117-32。

這裡！」(9 節,《新國際版》)。這一切始於被擄到巴比倫之後的復興,而且只要福音被傳揚,它就要一直持續下去。

神的榮耀顯現

審判

復興

凡有血氣的盡都如草

餘民似羊

圖 58. 神的國度

這位神到底是誰?祂不外乎是這位神聖的戰士—君王,祂拯救自己的百姓,如牧羊人一般輕輕地背負他們(四十 10~11)。祂是創造者—救贖主(12~31 節)。⁷²無可比擬者(18、25 節),「聖者」(25 節),雅威,復元者(28~29、30~31 節)。⁷³自從我們主的第一次來臨,福音就聚焦在耶穌身上,祂是神的彌賽亞,是父所命定的審判官、戰士、拯救者(林前十五 20~28;見:羅十 9~13)。

耶和華的僕人以色列(四十一 1~四十四 23)

雅威更新與以色列所立的愛之約,如此,祂召個人和更新了的群體,成為祂的「僕人」(四十一 8~9)。⁷⁴這種稱謂代表尊榮、

⁷² 有幾處經文針對偶像崇拜發展出廣泛的護教(四十 12~31,四十一 1~10,四十四 6~22,四十六 1~13),他處經文則談論雅威的獨特性(四十一 1~5、22~29,四十三 8~13,四十四 6~8,四十五 20~25);見 Richard J. Clifford, "The Function of Idol Passages in Second Isaiah," *CBQ* 42 (1980): 450-64; Hans Klein, "Der Beweis der Einzigkeit Jahwes bei Deuterocesaja," *VT* 35 (1985): 267-73。

⁷³ 對四十章 12~17、18~26、27~31 節裡一些爭議的簡略概述,見 Ralph W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1979), 104-5. Millard C. Lind, "Monotheism, Power and Justice: A Study in Isaiah 40-55," *CBQ* 46 (1984): 432-46。

⁷⁴ 有關僕人之歌問題的感受,見 Colin G. Kruse, "The Servant Songs: Interpretive

親密、以及救贖歷史進程中一個特殊的地位。例如，摩西（民十二 7），大衛（撒下七 5、8），以及諸先知（耶七 25）皆名列在祂的僕人之中。以賽亞將這尊貴的稱謂用於神的所有兒女。雅威的眾僕人有分於大眾化的聖約群體的新時代，在其中，每個人皆被神的靈感動，活著是為榮耀上主，為神救贖的作為作見證（見：四十三 10、12，四十四 8）。⁷⁵ 正如當日約書亞進迦南地時一樣，雅威鼓勵他們，「不要害怕，儘管在神大能的同在中出去」（四十一 10、13~14）。畢竟祂是「耶和華……你的救贖主……以色列的聖者」（14、16 節），他們是祂的子民（17~20 節）。

無人能阻擾祂救贖計劃的執行，因祂是雅威：「就是我耶和華；我是首先的，也與末後的同在」（四十一 4；見：來十三 8；啟一 8、17，二 8，二十一 6，二十二 13）！更進一步，祂與新群體更新了聖約，將自己的靈賜給他們，以致他們可以在萬國中作祂的見證。這約也可稱為「眾民的約」（四十二 6，《和合本》小字），⁷⁶ 是第一首僕人之歌的關注所在（1~9 節）。⁷⁷ 這約擔保新群體的每

Trends Since C. R. North,” *StudBT* 8 (1978): 3-27; Odil Hannes Steck, “Aspekte des Gottesknechts in Deuterocesajas ‘Ebed-Jahwe Liedern,” *ZAW* 96 (1984): 372-90。

⁷⁵ 鮑澤 (Klaus Baltzer) 從僕人之歌、與以賽亞書四十至五十五章裡的神學運動推斷，先知在神的百姓身上尋找大衛應許的延續 (“Zur Formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottes-Knecht im Deutero-Jesaja Buch,” in *FS von Rad*, 27-43)。

⁷⁶ 希勒斯 (Delbert R. Hillers, “Berit ‘am: Emancipation of the People,” *JBL* 97 [1978], 175-82) 重新將「眾民的約」解讀為「人民的解放」；史密斯 (Mark S. Smith, “Berit ‘am/ berit ‘olam: A New Proposal for the Crux of Isa. 42:6,” *JBL* 100 [1981], 241-43) 總結說：以賽亞稱以色列為萬國之「王」；他將短語「眾民的約」解讀為「萬國之約」。

⁷⁷ 關於僕人之歌，見 Paul-Eugène Dion, “Les Chants du Serviteur de Yahweh et quelques passages apparantés d’Is. 40-55,” *Bih* 51 (1970): 17-38; Barnabas Lindars, “Good Tidings to Zion: Interpreting Deutero-Isaiah Today,” *BJRL* 68 (1985-86): 473-97; Norman H. Snaith, “The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah,” in *FS Robinson*, 187-200。

個份子皆是祂所愛的對象，受命在萬國中建立祂的國度（3~4 節），⁷⁸ 被賦予祂的靈（1 節），⁷⁹ 在萬國中成為國度之光（「作外邦人的光」，見：路二 32；徒十三 47）。⁸⁰（見〈圖 60〉。）

神的新子民要唱一首新歌，歡慶神的作為（四十二 10~13 節）。這位神聖的戰士要使所有依靠偶像的人變為孤寂（14~17 節），但那些蒙上主救贖者不用懼怕，因祂要像預備生產的婦人一樣，拯救自己的百姓（14、16 節）！⁸¹ 雖然他們曾因罪被擄（23~25 節），雅威卻任意更新祂的呼召（四十三 1），以祂的同在與旨意鼓勵他們（1~7 節），呼召以色列成為祂復興時代（19~21 節）的見證（10 節）。⁸²

聖約更新，以色列普遍成為雅威的僕人，這些成了新時代的表達（四十四 1~4），那時聖約群體的成員個個認識上主（5 節）。復興盼望的根基在乎雅威，無人可以比擬的那一位（6~7 節）。除祂以外別無他神（8~20 節）！⁸³ 祂獨自更新了約，使罪人得赦（22 節）。

⁷⁸ M. Kijkstra, “De koninklijke Knecht: Voorstelling en Investituur van de Knecht des Heren in Jesaja 42,” in *FS Koole*, 41-52。

⁷⁹ W. van der Meer, “Schepper en Schepsel in Jes 42:5,” in *FS Koole*, 118-26。

⁸⁰ 關鍵在於「眾民的約」與「外邦人的光」之間的關係。有兩個基本的解釋：(1) 列國要加入聖約，(2) 先知應許要向以色列更新聖約，以致他們成為列國的光。史坦姆 (J. J. Stamm) 的參考書目最有價值 (“Berit ‘Am bei Deuterojesaja,” in *FS von Rad*, 510-24)；見 Dumbrell, *CCOTT*, 190-92。在以賽亞書的僕人之歌的文脈裡面，這個短語出現三次（四十二 6，四十九 6，五十一 4），指將外邦人納入救恩裡面，以及彌賽亞時代帶來的好處。亦見 B. J. Oosterhoff, “Tot een Licht der Volken,” in *FS Koole*, 157-72。

⁸¹ 見 Katheryn Pfisterer Darr, “Like Warrior, like Woman: Destruction and Deliverance in Isaiah 42:10-17,” *CBQ* 49 (1987): 560-71。

⁸² 見 J. Kruijs, “JHWH, Schepper en Formeerder in Deutero-Jesaja,” in *FS Koole*, 83-92 令人耳目一新的研討。

⁸³ Frank Matheus, “Jesaja XLIV 9-20: Das Spottgedicht gegen die Götzen und Seine Stellung im Kontext,” *VT* 37 (1987): 312-26。

雅威使用古列作為復興的器皿（四十四 24~四十八 22）

雅威已經立下復興時代的計劃，這是祂啟示與救贖計劃的目的。在時間中的復興、創造、救贖和揀選顯示出祂計劃的成就，而先知們是祂的發言人，為祂永恆目的在時間中的成就作見證（四十四 24~28，四十五 19~21）。復興的目的是創造一個居所，在那裡，祂的百姓可以在神的國度裡（6~7、18~19節），享受豐滿的福分（四十五 4~5）。祂的百姓是祂公義、救恩、以及被贖之創造的新時代的標的物。⁸⁴ 對以賽亞而言，「公義」（ $\text{š}^{\text{e}}\text{dāqā}$ 、 šedeq ）代表復興的狀態，贖民在救恩、得勝、與榮耀中，享受神國度的豐盛。⁸⁵（見〈圖 59〉。）

波斯王古列興起，巴比倫衰微，這些都是雅威滿有恩慈之復興計劃的表現。古列是神使以色列歸回故土的器皿（四十四 28~四十五 3；見：四十四 1~4、25），⁸⁶ 因「以色列的聖者」（四十五 11；見：9~10節）已「膏」（ $m\text{-š-h}$ ）了他，要建立祂的國度（13

⁸⁴ 以賽亞將字根 š-d-q （特別是 $\text{š}^{\text{e}}\text{dāqā}$ 與 šedeq ，「公義」）、 š-p-t （「審判」， mišpāt （「公正」））、「救恩」（ $\text{y}^{\text{e}}\text{šū}^{\text{c}}\text{ā}$ 、 yēša^{c} ）、「忠心」（ $\text{ʔ}^{\text{e}}\text{mūnā}$ 、 $\text{ʔ}^{\text{e}}\text{met}$ ）、「平安」（ šālôm ）、「力量」（ ʕōz ）、「榮華」（ $\text{tīp}^{\text{ʔ}}\text{eret}$ ）、「亮光」（ $\text{ʔ}^{\text{e}}\text{ôr}$ ）、「榮耀」（ kābôd ）、「報復」（ nāqām ）、「熱心」（ $\text{qin}^{\text{ʔ}}\text{ā}$ ）與「讚美」（ h-l-l 、 $\text{t}^{\text{e}}\text{hillā}$ ）的各種字形相互關聯。至於在英文譯本中名詞「公義」的翻譯與以賽亞註釋書之比較，見 John W. Olley, "Righteousness" in the Septuagint of Isaiah: A Contextual Study (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979), 133-39; Ph. B. Harner, "Creation Faith in Deutero-Isaiah," *VT* 17 (1967): 298-306; Hans Heinrich Schmid, "Creation, Righteousness, and Salvation: 'Creation Theology' as a Broad Horizon of Biblical Theology," in *Creation in the Old Testament*, ed. Bernard W. Anderson (Philadelphia: Fortress, 1984), 102-17。

⁸⁵ 強生 (Bo Johnson) 將雅威與包含一切的公義連接，並且延伸至天和地 ("Der Bedeutungsunterschied zwischen šādāq und $\text{š}^{\text{e}}\text{dāqā}$," *ASTI* 11 [1978]: 31-39)。

⁸⁶ 戴維得森 (R. Davidson) 主張辯證式的；上主持續祂聖約的應許，正如傳統的分類所預期的，而祂為了新的時代，又使用像古列這一位非傳統的工具來成就祂的旨意 ("Some Aspects of the Theological Significance of Doubt in the Old Testament," *ASTI* 7 [1970]: 49)。

節)。地上萬國都要來貢獻於復興的輝煌，渴望參與在聖約的關係中（14 節）。⁸⁷

巴比倫之淪亡也是新時代開始的標記。當被擄歸回發生之時，上主要為「以色列我的榮耀，在錫安施行救恩」（四十六 13），但「巴比倫的處女」卻蒙了羞（四十七 1~3）。她曾自以為永垂不朽，固若金湯，早已在地上建立起多神的王國（5~11 節）。她沒有認識到她不過是神審判自己百姓的工具而已。她高抬了自己，獨斷專行，自外於這位偉大的君王。巴比倫諸神（彼勒=巴比倫人瑪杜克；尼波/納布〔Nabu〕）都無法將她自雅威的大能中救拔（四十六 9~11），遑論她的智慧，籌劃，或她各種形式的邪術與占卜（四十七 12~15）。當雅威前來救贖祂的百姓時，她無法逃脫雅威的報復（4~5 節），⁸⁸ 因祂是全能的主（「萬軍之耶和華」），是神聖的戰士，創造的主，全人類的審判官。

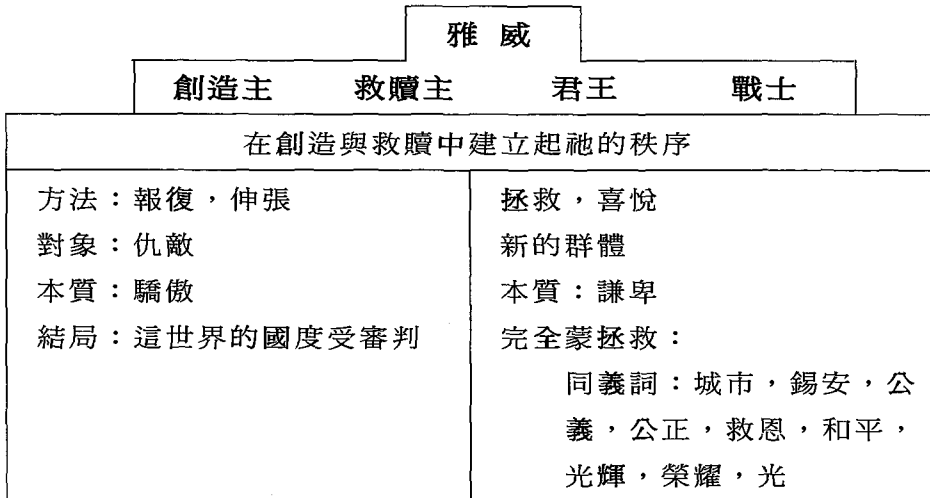


圖 59. 神救贖的計劃

⁸⁷ R. E. Clements, "Isaiah 45:20-25," *Int* 40 (1986): 392-97.

⁸⁸ J. L. Crenshaw, "YHWH š^obā^oḏt š^omō: A Form-Critical Analysis," *ZAW* 81 (1969): 156-75.

因此，先知藉著復興的異象——神的同在，祂的賜福與保護，復興之靈的作為——來鼓勵忠信之民（四十八 16）。他也勸誡他們：一旦神開了路之際，要預備好離開巴比倫。

你們要從巴比倫出來，
從迦勒底人中逃脫，
以歡呼的聲音傳揚說：
「耶和華救贖了祂的僕人雅各！」
你們要將這事宣揚到地極。

（20 節）

從被擄歸回，其重要性可與神拯救以色列脫離埃及相比擬（21 節）。⁸⁹ 虔敬者必在其中分有，然而罪人必因繼續不信而導致滅亡：「耶和華說：『惡人必不得平安！』」（22 節）。

反思：以賽亞書四十～四十八章

在以賽亞書四十～四十八章裡，我們已經看過一些主題的發展：國度的好消息，神掌管萬國的主權（古列，巴比倫的衰落），從被擄之不幸蒙救贖，事奉的恢復，應許有分於新而榮耀的時代。先知以創造主—救贖主—君王顧念罪人，他們的未來完全在祂掌握之中的好消息，來鼓勵神的百姓。祂的恩寵是無價的，祂的救贖是完全的。這救贖將神自己諸般的美善，藉著祂所應許的平安，延伸及於百姓。

在被擄後時代，十二支派的餘民曾經歷過某些的美善，然而他們也渴慕神救恩更大的啟示。在我們的主降生之前，馬利亞和撒迦利亞對敬虔人的盼望，表達出美麗的讚語，耶穌降生之後，西面和亞拿亦復如此（路一 46～55、67～79，二 29～32、36～38）。

⁸⁹ Bernard W. Anderson, "Exodus Typology in Second Isaiah," in *FS Muilenburg*, 177-207; Walther Zimmerli, "Le Nouvel 'Exode' dans le message des deux grands prophètes de l'Exil," in *FS Vischer*, 1-22.

他們的見證，印證了以色列與外邦人的指望在乎耶穌，這位彌賽亞。甚至連天使也歌唱讚美祂，「在至高之處榮耀歸與神！在地上平安歸與他所喜悅的人」（路二 14）。我們的主宣告大好的消息，所有相信祂得救恩的人，必得安息與救恩、神的恩寵與祂裡面的平安。正如從被擄歸回像似第二次出埃及，基督的降臨像似第三次出埃及，因為祂已經臨到，要將罪人——猶太人和外邦人——一起帶進救恩豐盛的經歷裡。

如今我們仍然等候先知的宣告更大的實現。我們仍舊活在被擄之中，靜候巴比倫垮臺（見：啟十七 1~十九 8），期盼全然的復興。以賽亞的預言仍然與我們密切相關；它證明神的主權統管萬國，祂依然信實，要從被擄之地拯救祂的百姓，要更新與他們所立之約，在耶穌基督裡確定了神所有的應許，聖靈要作成個人與世界復興的工夫，它挑戰耶穌基督的教會，預備好我們被呼召脫離被擄，預備好神的審判臨到這世界的結構，預備好祂榮耀的國度在地上完全的顯現。

復興的職事（四十九 1~五十五 13）

耶和華的眾僕人（四十九 1~五十 11）

毫無疑問的，被擄之後，雅威對以色列的承諾仍將持續下去。以賽亞鼓勵虔誠的以色列與猶大餘民，連結在一起，對雅威忠貞不二。他們可能逃不掉戰爭的破壞，被擄的羞辱，饑餓，饑荒，疾病與死亡的痛苦（五十 1~3，五十一 17~20）。但他們可以憑信期待未來，指望神更新與新群體的關係。上主應許要更新祂的愛，呼召他們進入被提昇的地位，做神的「眾僕人」（四十九 1、3，四十~四十八章）。⁹⁰

⁹⁰ 持平的討論，見 Willis J. Beecher, "The Servant," in *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*, ed Walter C. Kaiser, Jr. (Grand Rapids: Baker, 1972), 187-204。見 Hans-Jürgen Hermisson, "Der Lohn des Knechts," in *FS Wolff*, 269-87。

以賽亞書的僕人神學

四首僕人之歌

第一首歌 四十二 1~9	第二首歌 四十九 1~13	第三首歌 五十 4~11	第四首歌 五十二 13~五 十三 12
-----------------	------------------	-----------------	---------------------------

本質：

靈	道	被教導的	智慧
謙卑	軟弱	順服的	順服的
靈裡剛強	藉著應許得力	在指望中剛強	被藐視
蒙召	蒙召	受苦	代替受苦

目的：

神的國度	被高舉超乎萬	盼望神伸張正	獎賞
眾民的約	王之上	義	得勝的
外邦人之光	對以色列的使	宣告安慰	使多人稱義
	命與外邦人		光之源
	之光		代求

圖 60. 在以賽亞書中耶和華的僕人

餘民的使命是雙重的。第一，他們受命，呼召以色列民族參與神的新恩典、復興、以及新的群體（四十九 5~6）。⁹¹ 第二，他們將神啟示與救贖之光傳揚萬邦：「我還要使你作外邦人的光，叫你施行我的救恩，直到地極」（6 節）。（見〈圖 60〉。）

使命的成功在乎雅威，祂曾應許引進復興的時代。為達到此目的，先知提醒敬虔的人，這些鼓勵之言係出自神，他們的創造者—救贖主（四十九 7，五十一 13、15）。雅威是凡等候祂救恩之

⁹¹ W. A. M. Beuken, "De vergeefse Moeite van de Knecht: Gedachten over de Plaats van Jesaja 49:1-6 in de Context," in *FS Koole*, 23-40 將四十九章 1~6 節與四十九章 20~21 節的宣告相關聯。

人的聖約的神（四十九 23）。祂冒著神聖戰士聲譽的風險，⁹² 為要成就祂的應許。因此他們不必懼怕列國或邦國。如同在紅海邊一樣，雅威要保護他們（25 節）。列國將再次聽到祂大能的作為，在敬畏中戰慄（26 節）。

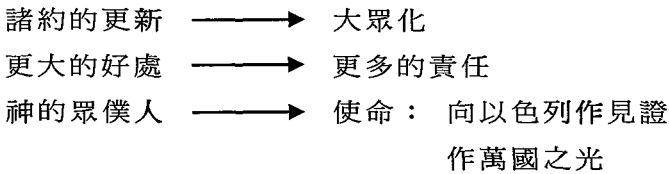


圖 61. 復興的時代

復興的時代全然相反，將羞愧逆轉為君尊（四十九 7），從疏離到禱告蒙應允（8 節），從被擄到百姓回歸故土（8~9、17~20 節），從受咒詛到神賜福的更新（9~10 節），從神棄絕到神恩典與憐憫的更新（10 節）。新的時代滿了神的作為，施展祂的恩惠；這是「悅納的時候」，是「拯救的日子」（8 節）。（見〈圖 61〉。）

復興的進展滿了神奇，那些感覺被雅威遺棄的人，忽然意識到祂的手在他們回歸故土的天命安排上（四十九 14~21）。以賽亞講述上主的憐憫，將之比擬成母親的憐愛，她即或一時離開她的孩子，但卻滿懷愛憐，甘心樂意回來照顧她的嬰孩。

婦人焉能忘記她吃奶的嬰孩，
 不憐恤她所生的兒子？
 即或有忘記的，
 我卻不忘記你。
 （15 節；見：13、16 節）

⁹² 有關神聖戰士與安慰者的完美結合，見 Theodor Seidl, "Jahwe der Krieger — Jahwe der Tröster, Kritik und Neuinterpretation der Schöpfungsvorstellungen in Jesaja 51, 9-16," *BN* 21 (1983): 116-34。

（第三首僕人之歌〔五十 4~11〕，見第 2 課：「真假先知：先知的使命和異象」部分〔101 頁起〕。亦參照〈圖 60〉。）

神同在的好消息（五十一 1~五十二 12）

以賽亞藉追想他們的起源，來鼓勵這一小群敬虔的餘民。神不是曾藉成就了應許，使一大國從他們而出（創十七 6、16），對亞伯拉罕和撒拉守約嗎（五十一 1~2）？餘民雖然有時——例如正當被擄期間，以及在被擄之後——是這樣一小群人，雅威卻重新應許要對所有「追求公義，尋求耶和華的」信實守約（五十一 1）。祂更新祂的賜福，讓祂的百姓有機會歡樂歌唱（3 節）。比起萬物的全然復興，出埃及就相形見绌了。無論如何，臨到埃及人的荒蕪，以及為以色列預備的救恩，兩者皆指向神聖戰士的能力（9~10 節）。敬虔的人應當期待與禱告，求雅威成就全然的救恩、國度、彌賽亞的年代、與復興的時代。

雅威施恩將自己的百姓從異族的壓迫下解救出來（五十一 1~6），從被擄之地歸回是復興的一個表徵。當祂藉以賽亞與眾先知宣告他們的苦難之際，祂也預告福音，⁹³ 他們從被擄之地得釋放，聖約得到更新，神的國在地上大大開展的「好消息」。

那報佳音、
傳平安、
報好信、
傳救恩的，
對錫安說：「你的神作王了！」
這人的腳登山何等佳美！
（五十二 7）⁹⁴

⁹³ 有關以賽亞書裡的福音，見 Paul D. Hanson, "Isaiah 52:7-10," *Int* 33 (1979): 389-94。

⁹⁴ 梅庭格總結說：創造一救贖的主題具有雅威這位得勝君王的一種潛在的神話創

被擄之後，⁹⁵ 雅威的確回到祂的百姓當中，向他們施恩。當祂的百姓親眼目睹復興開始之際，他們以喜樂回應（8~10 節）。⁹⁶ 那些相信的人等候上主，在祂救恩的指望中生活，預備自己不深陷巴比倫經濟、社會與政治的泥沼裡。信仰的生命始終回應先知一使徒的呼召，不與這世界的結構糾纏，但依靠上主我們的救贖主（11~12 節）。⁹⁷

耶和華的僕人（五十二 13~五十三 12）⁹⁸

使人和好的職事，其典範在於這位受苦僕人的工作。耶和華的眾僕人藉恩典所領受的一切，都是藉著這位僕人代替性的作為而成為他們的。這位僕人是誰呢？（見〈圖 60〉。）從神在祂那成為肉身之聖子裡的啟示，這僕人很顯然非耶穌這位彌賽亞莫屬。⁹⁹ 先知的這段話超越了以色列是耶和華的僕人，指向彌賽亞。彌賽亞是神的智慧（五十二 13，五十三 9；耶二十三 5）、榮耀（五十

作結構（Tryggve N. D. Mettinger, “In Search of the Hidden Structure: JHWH as King in Isaiah 40-55,” *SEAA* 51-52 [1986-87]: 148-57）；Bennie Charles Ollenburger, “Zion, the City of the Great King,” 273-95 將創造神學與錫安相關聯。

⁹⁵ A. S. van der Woude, “Hoe de Here naar Sion wederkeert ...; Traditiohistorische Overwegingen bij Jesaja 52:7-8,” in *FS Koole*, 188-96 將此一短語應用到從被擄「出離」的主題裡。

⁹⁶ Roy F. Melugin, “Isaiah 52:7-10,” *Int* 36 (1982): 176-81 將這段經文當作末世的讚美詩處理。

⁹⁷ 以一種不同的方式處理，見 Robert P. Carroll, “Second Isaiah and the Failure of Prophecy,” *ST* 32 (1978): 119-31。

⁹⁸ 目前對這處經文的解讀，見 D. F. Payne, “The Servant of the Lord: Language and Interpretation,” *EQ* 43 (1971): 131-43; David J. A. Clines, *I, He, We, and They: A Literary Approach to Isaiah 53*, JSOTSS 1 (Sheffield: JSOT, 1976)。魏伯里（R. N. Whybray）認定受苦的僕人為「第二以賽亞」（*Thanksgiving for a Liberated Prophet: An Interpretation of Isaiah Chapter 53*, JSOTSS 4 [Sheffield: JSOT, 1978]）。

⁹⁹ J. P. M. van der Ploeg, “De Dienaar van JHWH en de Psalmen,” in *FS Koole*, 173-77 連結受苦的僕人、詩篇、與我們主所受的苦。

二 13)、與國度 (15 節)。¹⁰⁰

耶穌基督的國不屬於這世界。萬國和萬王都要因祂為王而驚訝 (五十三 1~2)。只有在祂被這世界拒絕 (3、4 節)，為別人的緣故受苦 (4~6 節) 之後，祂才被高舉。祂替人受苦是為了完全順服天父 (7 節)。更有甚者，祂死是因為天父定意如此 (10 節)。因祂順服天父，以至於死，僕人因而得了能力、榮耀與權柄。聖約應許的所有福分，都在祂裡面有了保障 (10~12 節)。藉著祂，新的群體——「許多人」——將被稱為義，並且要得榮耀 (11 節)。¹⁰¹

平安之約 (五十四 1~五十五 13)

新的約又稱為「我平安的約」，因為它證實萬有全然復興 (平安) 的應許 (五十四 10)。這約整合了神的所有應許：創造之約——看顧與賜福 (9~10 節)；¹⁰² 亞伯拉罕之約——聖約群體在數量上的激增，包括兒女 (1~3 節)；摩西之約——分別為聖歸主 (5~7 節)，憐憫與永遠的慈愛 (7~8 節)，新群體普及化 (「受耶和華的教訓」，13 節)；與大衛之約——享受榮耀、福分、與神同在的狀態 (11~12 節)，建立和平與公義之邦 (13~17 節)，仇敵被定罪 (17 節)。約的更新、恩典、與復興本身皆穩固在這位受苦之僕的作為上。因為祂的順服，因為天父的賞賜，新的群體有了指望 (五十四章)。

先知邀請百姓不花分文，來領受神全備的恩惠，這恩惠是用筵席來描繪的 (五十五 1~2；見：二十五 6)。¹⁰³ 藉許多的方式反

¹⁰⁰ 對智慧的強調，見 James M. Ward, "The Servant's Knowledge in Isaiah 40-55," in *FS Terrien*, 121-36。

¹⁰¹ 歐力 (John W. Olley) 提議這是指猶太人與非猶太人一齊分享得勝 (" 'The Many': How Is Is. 53, 12a to Be Understood?" *Bib* 68 [1987]: 330-56)。

¹⁰² 見龔大衛 (David M. Gunn) 針對以賽亞書洪水議題所做的研討。在 "Deutero-Isaiah and the Flood," *JBL* 94 (1975): 493-508，他將水、聖約、道與神蹟的主題相聯。

¹⁰³ Richard J. Clifford, "Isaiah 55: Invitation to a Feast," in *FS Freedman*, 27-35。

復地邀請，加重了回應的急迫性（五十五 1~3）。先知的呼召好像智慧的教師，他邀請，呼喚，鼓勵人追求神的智慧，勝過追求金子、銀子和健康（箴九 1~12；見：二 4~8）。它提供與上主相交，作為盡責事奉的根基。

受邀參加王的筵席，也蘊涵受邀居高位。甚至像過去的大衛一樣，每一位皆受邀成為萬國的領袖。上主曾應許愛大衛（*ḥas°dē dāwid*，五十五 3；見：撒下七 8~16），藉著將新群體的每一位成員高升至大衛榮耀的地位，祂將大衛之約相關的愛與特權普遍化（五十五 3~5）。¹⁰⁴ 參與不是根據只有少數人才能達到的條件，而是包括凡回應上主好意邀請的人（6~7 節）。¹⁰⁵ 因著人犯罪的情況，這種參與神的國度的崇高邀請看似不當。神如何將高位託付給羞恥、剛硬與叛逆的罪人呢？對這個問題，神並沒有提供答案，反之，祂宣告祂的智慧超乎人的想像（8~9 節；見：羅十一 33~36）。神的應許是真實的，作為新創造的一部份，祂必全然成就救贖（10~13 節）。¹⁰⁶

¹⁰⁴ 見 H. Williamson, “‘The Sure Mercies of David’: Subjective or Objective Genitive?” *JSS* 23 (1978): 31-49。伊頓認為這些話主要是應用在大衛身上（John H. Eaton, *Festal Drama in Deutero-Isaiah* [London: SPCK, 1979], 87-89），我不同意他的解讀。

¹⁰⁵ 貝克（Joachim Becker）視君王轉換成人民為君主特權的集體詮釋（*Messianic Expectation in the Old Testament*, trans. David E. Green [Philadelphia: Fortress, 1980], 68-78）。

¹⁰⁶ 關於創造的意象，見 Bernard W. Anderson, “Introduction: Mythopoetic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith,” in *Creation in the Old Testament*, ed. Bernard W. Anderson (Philadelphia: Fortress, 1984), 1-24。

榮耀國度的責任與確實性（五十六 1~六十六 24）¹⁰⁷

新的群體（五十六 1~五十八 14）

新的群體包括了亞伯拉罕和雅各的後裔，他們尋求上主，神的國，以及惟有祂才能施行的全然拯救（「公義」）。上主挑戰他們操練信心，藉著負責與君尊的領導，引進神的國度。

你們當守公平、
行公義，
因我的救恩臨近，
我的公義將要顯現。
（五十六 1）¹⁰⁸

有行為的信心也與守安息日有關。安息日是摩西之約的標記（出三十一 13~17），表達對神旨意的順服。因此，注重安息日並非因為它是安息日，而是一種忠誠的表現。向祂忠心的人，神要獎賞。

還有那些與耶和華聯合的外邦人，
要事奉祂，
要愛耶和華的名，
要作祂的僕人，
就是凡守安息日不干犯、

¹⁰⁷ 弗梅冷對照整體的預言來解讀五十六~六十六章，結果得到整全的解釋（J. Vermeulen, *Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique* 2:451-517）；Hans-Joachim Kraus, “Die ausgebliebene Endtheophanie: Eine Studie zu Jes. 56-66,” in *Biblisch-theologische Aufsätze* (Neukirchen: Neukirchener, 1972), 134-50。

¹⁰⁸ 有關「公義」與「救恩」的平行使用，作為神國度的完整表達，見：四十五 8，四十六 13，五十一 5。也見 von Rad, *OTT* 1:370-83; idem, “‘Righteousness’ and ‘Life’ in the Cultic Language of the Psalms,” in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, trans. E. W. Trueman Dicken (London: Oliver & Boyd, 1966), 243-66。

又持守祂約的人。

(五十六 6~8) ¹⁰⁹

所有順服神治理的人有福了(五十六 2~7)，他們構成了新的群體(8 節)，成為「萬民禱告的殿」(7 節)。¹¹⁰ 當外邦人徹底順服神的要求時，神的福分也要臨到他們(6~7 節)。¹¹¹

但對所有摧毀或破壞神國的人，神要審判他們。以色列看守的人眼瞎了(五十六 10)，他們阻撓神的國(五十七 1)，被諸般的宗教形式捆綁。他們的敬拜充滿淫蕩、盲目、巫術與預卜(3~11 節)。因此，上主向他們發怒，在祂的審判中，不聽他們的哭求憐憫。惡人永不得進入神的「平安」(20~21 節)。

神向餘民施憐憫(五十七 13)。他們必有分於祂的救贖、復興、與國度的建立(14 節)。不只這樣，他們還要在大君王的同在下生活。

因為那至高至上、

永遠長存、

名為聖者的如此說：

「我住在至高至聖的所在，

也與心靈痛悔、謙卑的人同居；

要使謙卑人的靈甦醒，

¹⁰⁹ M. A. Beek, "De Vreemdeling krijgt toegang (Jesaja 56:1-8)," in *FS Koole*, 17-22 總結認為：五十六章 1~8 節將以色列的揀選與救恩延伸至外邦相關聯。

¹¹⁰ 有關以賽亞書五十六~六十六章的普世主義，見 Christopher T. Begg, "Foreigners in Third Isaiah," *TBT* 23 (1985): 98-108; Bernard Wodecki, "Der Heils-universalismus bei Trito-Jesaja," *VT* 32 (1982): 248-52。

¹¹¹ Matitiahu Tsevar, "The Basic Meaning of the Biblical Sabbath," *ZAW* 84 (1972): 447-59 總結認為：安息日的標記本質上是「接受神至高無上的主權」(455)，是最重要的節慶，不受每年周而復始節期的束縛(456-59)。有關安息日在社會學上的重要性之討論，見 Niels-Erik Andreasen, "Festival and Freedom: A Study in an Old Testament Theme," *Int* 28 (1974): 281-97。

也使痛悔人的心甦醒。」

(15 節)

祂應許要醫治 (18~19 節)，意思是，祂要將祂的同在、引導、安慰、喜樂與應許延伸到他們身上，「願平安、康泰，歸與遠處的人，也歸與近處的人」(19 節)。平安意味著全然的復興，享受平安之約所定義的聖約特權 (五十四 10)。

真實的敬虔表現在虔誠 (*orthopraxis*，「正當的行為」或真實的信仰，正如雅一 27 所定義的)。以神為中心的倫理包括關懷神所造之物、公正、與憐憫。這樣的虔誠蒙神賜福 (五十六 2)，與神相交 (五十八 9)，反之，任何人若為了自己裝出虔敬的行為 (禱告與禁食)，必永不得進入神的國 (一 10~17，五十八 1~6)。¹¹² 以賽亞的教導與我們的主在登山寶訓的教導一致。祂賜福給溫柔的人，就是那些尋求公義、公平與和平的人 (太五 3~10)，但卻排拒了因人的緣故獻的祭牲、禱告與禁食 (23~26 節，六 5~24)。

國度的臨到 (事實上，神國度實現的臨近) 視各人回應的情況而定 (賽五十八 10~13)。一旦公義之餘民在堅貞中回應，神百姓的喜樂將何其大，他們的光、榮耀與救贖的豐盛將何其多 (14 節)！

罪，認罪，救贖 (五十九 1~六十 22)

上主可以、並且能在任何時候回應我們的禱告 (五十九 1)，但祂子民的罪與背逆的行徑卻干擾了祂的救贖 (2~8 節；見：五十八 10~14)。罪在信徒的群體當中具有黑暗的作用，因為聖約的實體與福分如同藏在雲裡 (9 節)。神的百姓若不行公平與公義，尋求解救、蒙應允的禱告、全然蒙福、國度的實際就無法來到 (11~15 節)。

人類不能、也無法製造這種國度的生活，但感謝主，當祂的

¹¹² Michael Barré, "Fasting in Isaiah 58:1-12: A Reexamination," *BTB* 15 (1985): 94-97.

百姓失敗的時候，祂再三地介入（五十九 16~17）。¹¹³ 這位神聖的戰士，在審判與拯救中掌管（18~21 節），要建立起祂的國度（20~21 節）。實實在在的，當神與百姓更新所立的約，賜下祂的靈給他們和他們的後裔時，神必與他們同在（20~21 節）。先知將全備的救恩與神的同在比擬成「光」，以及「耶和華的榮耀」向祂的百姓顯現（六十 1~2）。輝煌的國度如此光彩奪目，萬國要尋求它的美福（3 節），並參與推廣（5~10 節）。

這應許導致保羅去深思納入外邦人、以及猶太人棄絕彌賽亞的奧秘（羅九至十一章）。他因神應許以色列人、祂的信實、納入外邦人、以色列的硬心之間的張力而懊惱。以賽亞不是曾經宣告過，「必有一位救贖主來到錫安，雅各族中轉離過犯的人那裏」（賽五十九 20）？神的子民曾經禱告，「但願以色列的救恩從錫安而出！耶和華救回祂被擄的子民……」（詩十四 7）。他的指望植根於納入以色列與外邦人的先知信息，但並不意味著排除猶太人。當他思考以賽亞書五十九章 20 節與詩篇十四篇 7 節的融合時：「必有一位救主從錫安出來，要消除雅各家的一切罪惡。」保羅面臨基督裡國度福音的實際，與應驗不調和之間的張力。使徒並沒有解決這張力，也沒有解釋應驗之道。至終他自己也降服於神的智慧，「深哉，神豐富的智慧和知識！……因為萬有都是本於祂，倚靠祂，歸於祂，願榮耀歸給祂，直到永遠！阿們」（羅十一 33、36）。¹¹⁴

轉化的狀況產生和平與繁榮的時代（六十 11~14）。錫安必要稱為「耶和華的城，為以色列聖者的錫安」（14 節），要充滿喜樂，平安和公義（15~17 節；見：啟二十一 1~5、21~27）。羞恥與

¹¹³ Paul D. Hanson, *The Dawn of the Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress, 1979), 404, 將五十七章 14~21 節，五十九章 15b~19、60~62 節，六十六章 15~16 節和撒利利亞書九~十四章與世界末日的初步發展連接。

¹¹⁴ 我已在 IHCIP, 288-90 裡更充分地處理了這一議題。

疏遠的日子必遠離他們而去。起而代之，城的牆被稱為「拯救」，它的門稱為「讚美」（18節），上主自己與他們同在（19～20節）。

救贖聚焦在錫安，或正如布伯（Buber）所評論的，這是以錫安為中心：「世界的更新和錫安的更新是同一回事，因為錫安是更新了之世界的中心。」¹¹⁵ 這城市——新耶路撒冷——的居民皆有分於一個共同的救恩，有分於神豐富的賜福（六十 21）。人人皆有分於上主的喜樂，有分於祂屬靈與物質的真實（21～22節）。更進一步，上主應許要「速速」實現祂的國度（22節）。

國度實現的指望（六十一 1～六十三 6）

以賽亞和先知們藉主耶和華之靈的大能說話，為我們的主預備道路（六十一 1；見：五十 4）。¹¹⁶ 他們論及審判與拯救：「耶和華的恩年，和我們神報仇的日子」（2節）。¹¹⁷ 對那些尚未找到拯救、與人類社會結構意義的人來說，神的好消息始終是好消息。他們是哀哭者，貧窮人，靈裡受壓制的人，他們飢餓，渴慕神的拯救。福音是好消息，神知道他們的痛苦，凡有錯謬之處，祂要匡正。好消息也包括神以前所未有、更寬廣的姿態來更新祂的愛（2～5節）之信息，甚至容許他們成為「耶和華的祭司」來服事（6節）。

¹¹⁵ Martin Buber, *On the Bible: Eighteen Studies by Martin Buber*, ed. Nahum N. Glatzer [New York: Schocken, 1982], 164-65。有關耶路撒冷—錫安在以賽亞書中的地位，見 William J. Dumbrell, "The Purpose of the Book of Isaiah," *TB* 36 (1985): 111-28。

¹¹⁶ 我同意加爾文的看法：「因此，這章應從這層意義來理解，即基督——祂是眾先知之首——具首席的地位，獨自彰顯所有這些啟示；但這位以賽亞、以及其他先知、和眾使徒，都致力於服事基督，各自盡上本份，顯露基督的美善」（John Calvin, *Commentary of the Book of the Prophet Isaiah* [Grand Rapids: Baker, 1979], 303）。

¹¹⁷ 在以賽亞書六十一章 1～7節裡，「我們神報仇的日子」這個短語似不相稱，但似乎帶有末世論的要旨，超乎以賽亞所講的巴比倫的荒涼；見 Odil Hannes Steck, "Der Rachtetag in Jesaja LXI 2: Ein Kapitel redaktionsgeschichtlicher Kleinarbeit," *VT* 36 (1986): 323-38。

被世人的國遺棄的人成了神國的公民！上主的愛何其大，從羞辱到榮耀，從悲哀到喜樂，其改變何其大。祂要與敬虔的人和他們的後裔更新所立的約（六十一 8~9），在蒙福、榮耀與保護中，全然建立起祂的國，各人皆要蒙福，在祂所預備的「救恩衣」與「公義袍」中歡喜（9~11 節）。¹¹⁸

先知立誓，在完全的救贖臨到以前不保持沉默。他為神百姓的平安，為神國在公義、救恩與神明顯的歡樂（「我所喜悅的」與「有夫之婦」，六十二 1~4）中臨在禱告。

更進一步，他甚至安置守望者等候新時代的信號。為此，他呼籲敬虔的人參與禱告，期待救贖的日子，不在現實政治的結構裡尋找平安。

呼籲耶和華的，
 你們不要歇息，
 也不要使祂歇息，
 直等祂建立耶路撒冷，
 使耶路撒冷在地上成為可讚美的。
 （六十二 6~7）

祂的國度必然完全建立，乃是基於神的應許。上主曾經起過誓，當祂來建立地上的國時，要救贖並賞賜祂的百姓。

你的拯救者來到，
 祂的賞賜在祂那裡；
 祂的報應在祂面前。
 （六十二 11；見：四十 10）

國度裡的公民是錫安的成員。

¹¹⁸ Donald E. Gowan, "Isaiah 61:1-3, 10-11," *Int* 35 (1981): 404-9.

人必稱他們為聖民，
為「耶和華的贖民」，
你也必稱為「被眷顧不撇棄的城」。
(六十二 12)

當所有的專注集中在神百姓的榮耀盼望之際，人很容易輕忽恩年的另一面是報仇之日。除非雅威除去地上的惡事，以及神的國所遭受的敵對，恩寵將無法持久。要達到這個目的，這些經文向敬虔人保證，雅威是神聖的戰士，祂要以「華美」和「能力廣大」的姿態臨到（六十三 1），在「報仇之日」敵擋列邦（4 節）。¹¹⁹ 祂必要成就這事。啟示錄清楚指明，這神聖的戰士非羔羊莫屬，祂騎著白馬駕臨，制服眾仇敵，包括撒旦（啟十九 11~20，二十 11~15）。

敬虔人的祈禱與神的回應（六十三 7~六十六 24）

敬虔的餘民因祂的「慈愛」讚美上主（六十三 7）。祂已和他們建立起父子關係，與他們的苦難認同，愛他們，憐恤他們，背負他們經歷危難，在祂的聖靈裡與他們同在，為了他們顯示祂榮耀和君尊的能力，如同在埃及（8~14 節）。在被擄的現實與苦惱中，敬虔群體的大眾也承認他們的罪過。他們曾有分於使神的靈擔憂的歷史（10 節），禱告求他們天上的父再次顯憐憫在祂兒女的身上（15~16 節），儘管他們過去罪惡滔天，仍然求速速地、完全地復興他們（六十三 17~19）。他們高度期盼神再次顯現：神的國度在榮耀中出現（六十四 1~2）。他們等候祂行事（4 節），承認他們不配（5~7 節），仍然相信祂是他們的天父（8 節）。不知道雅威是否使他們仍然被擄，耶路撒冷仍然荒廢（9~12 節），但在

¹¹⁹ 侯格仁 (Frederick Holmgren) 依據六十~六十二章的背景解釋這幾節經文：雅威是祂百姓的報血仇者 (“Yahweh the Avenger: Isaiah 63:1-6,” in *FSS Muilenburg*, 133-48)。

最後的問題中，他們默然相信，雅威定然有所作為：「你仍靜默使我們深受苦難嗎？」（12 節）。

雅威有四重的回應。第一，祂過去曾顯明自己，曾經一再與祂的百姓同在，說「我在這裡，我在這裡」，像一位父親，期待孩子回來投靠他的膀臂（六十五 1）。相反地，上主的兒女卻為所欲為，得到他們該受的報應（3~7 節）。

第二，雅威仍然為敬虔的人有一計劃。先知將敬虔人比擬成好葡萄，為了有福的目的而被存留（六十五 8）。上主應許要復興「祂的僕人」（亦即祂忠心的餘民）。被擄與審判將義人從惡人中分開，因為神未來的大福分只單單為祂的子民預備。祂的兒女只包括「尋求我的民」（10 節）。他們要生活，享受上主的美地，吃、喝，領受福分與新的名字，充滿了喜樂（9~10、13~16 節）。被擄的羞恥（「從前的患難」或「從前的事」）¹²⁰ 已經忘記（16~17 節），相反地，他們將有分於新的世代，「新天新地」和新的耶路撒冷（17~18 節）。¹²¹ 新樣式的主要因素在於雅威對祂的百姓更新的喜悅，因此，作為他們的父，祂應允他們的禱告（24 節），用平安與福祉來賜福他們的生命、生活與家庭（20~25 節）。這些應許不能以狹義的末世來理解，認為它只屬於完滿實現的時代。加爾文做了正確的廣義應用，將它作為新時代的闖入，從被擄後的復興時代直到如今都是如此。他寫道，

然而，先知論及從巴比倫歸回之後……的復興。這是毋庸置疑的真實；但如果它沒有延伸遠及基督，復興並不

¹²⁰ C. R. North, "The 'Former Things' and the 'New Things' in Deutero-Isaiah," in *FS Robinson*, 111-26。

¹²¹ 關於這異象與啟示錄二十一章之間的關係，見 Ulrich Mauser, "Isaiah 65:17-25," *Int* 36 (1982): 181-86; Richard J. Mouw, *When the Kings Come Marching In: Isaiah and the New Jerusalem* (Grand Rapids; Eerdmans, 1983); William J. Dumbrell, *The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1985), 18-19。

完全；甚至到現在，我們還在進程與完成當中，而這些事直到最後的復活才能應驗。¹²²

第三，上主賜福給那些仰慕祂國度，尋求祂為終極美善的人。雖然祂的國度延伸及於一切受造之物（六十六 1~2），¹²³ 祂卻應許與虛心的人同在。

但我所看顧的，就是虛心痛悔、

因我話而戰兢的人。

（2 節，見：5 節）

虛心的人是那些聽祂、遵行祂的旨意、期待祂的國完全建立的人。他們「敬畏」祂和祂的道。

上主要處理好這件事，即祂的國要臨到，錫安被建立，甚至有如婦人在產難中，生下嬰孩一般（六十六 7~8）。¹²⁴ 雅威鼓勵祂的百姓要心存指望，期盼喜樂，因祂已使錫安臨產，祂必使她生產（9~10 節）。敬虔的人禱告上主，以祂為他們的父，而祂以母親的憐愛來回應。¹²⁵ 因此，他們有理由喜樂。

「你們愛慕耶路撒冷的，

都要與她一同歡喜快樂；

你們為她悲哀的，

¹²² John Calvin, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*, 3:398。

¹²³ 見 M. Metzger, "Himmlische und Irdische Wohnstatt Jahwes," *Ugarit-Forschungen* 2 (1970): 139-58。

¹²⁴ Roger D. Aus, "God's Plan and God's Power: Isaiah 66 and the Restraining Factors of 2 Thess. 2:6-7," *JBL* 96 (1977): 537-53, 根據以賽亞書的意象解釋帖撒羅尼迦後書二章 6~7 節。

¹²⁵ 女性意象之研究，見 M. I. Gruber, "The Motherhood of God in Second Isaiah," *RB* 90 (1983): 351-59; Leila Leah Bronner, "Gynomorphic Imagery in Exilic Isaiah (40-66)," *Dor Le Dor* 12 (1983-84): 71-83。

都要與她一同樂上加樂；
使你們在她安慰的懷中吃奶得飽，
使他們得她豐盛的榮耀，
猶如擠奶，滿心喜樂。」
耶和華如此說：
「我要使平安延及她，
好像江河；
使列國的榮耀延及她，
如同漲溢的河。
你們要從中享受，
你們必蒙抱在肋旁，
搖弄在膝上。
母親怎樣安慰兒子，
我就照樣安慰你們。
你們也必因耶路撒冷得安慰。」

(10~13 節)

第四，耶和華的日子是經常存在的事實。祂的百姓不用懼怕（六十六 14），因為在祂臨到之日，祂要親自向祂的仇敵報仇（15~16 節）。以賽亞陳明外邦人也可以參與在約的團契之內。他們一樣可以服事這位上主，進入祂榮耀的國度（18~21、23 節）。猶太人和外邦人可以同享「新天新地」永遠的福樂（22 節）。但惡人要在爭戰之日被殺，他們的屍首必被不死的蟲所吃而腐朽。何等一幅地獄的圖像（24 節）！

反思這位傳福音的先知以賽亞

以賽亞的預言在被擄後的時代扮演一主要的角色。¹²⁶ 以色列與猶大的餘民早已期盼榮耀、自由、昌盛與平安，就是以賽亞將

¹²⁶ R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, 107-8.

之與復興的新時代連在一起的。在所羅巴伯和約書亞，哈該和撒迦利亞，瑪拉基，以斯拉和尼希米有力的領導下，這些預言激勵他們建立一個新的神權政體。雖然他們是聖約更新、神的恩典、神的靈在他們中間作工的對象，錫安完全的榮耀依然遙不可及。

這卷書的範疇帶領我們越過以賽亞的年日，越過被擄後重建的歲月，到了新天新地。當預言揭示神為了祂的百姓救贖的計劃時，它超越以賽亞，到了最終完滿實現的時代。以賽亞名字的意思（「救恩屬雅威」或「雅威是救恩」）總括了預言：雅威拯救！敬虔的人可以在此時此刻經歷神的平安、公義、愛、公正與真實，然而他們等待一個更偉大的實現，即在祂命定的時候，神國完全的建立。

難怪我們的主用以賽亞的預言來解釋祂的事工。在祂的職事裡，祂帶來更大的復興，祂的福音就是好消息，而耶穌就是諸應許的成就者（路四 16～21）。祂受苦的職事就是餘民的替身，成就了僕人的經文，特別是講到受苦僕人的經文（賽五十二 13～五十三 12；見：路二十四 44～47）。在祂現在與將來的事工裡，我們的主正在執行神的計劃，將祂的國拓展到地上，看顧祂的子民，完全救拔脫離這世界的捆綁，復興萬物（創造與蒙贖的群體），並且使悖逆者降服於祂。這預言的每一層面，皆關係到我們主的過去、現在和將來的事工。這也意味著以賽亞的預言與基督徒最息息相關，正如歐思沃（Oswalt）所寫的，「假如我們今日全面地來讀本書，它仍然結合舊約聖經與新約聖經，是沒有其他書卷可以辦得到的。」¹²⁷

真正的救恩屬乎上主。這是貫穿整個預言之福音的本質。以賽亞書中的救恩有兩個層面：(1) 公義的餘民正義勝利的伸張，以及 (2) 不敬虔人的羞辱與報應。預言藉著新創造的異象、和新耶路撒冷激勵義人，激發他們多有忠心，更有公義、愛與公正的行

¹²⁷ 歐思沃著，《以賽亞書》，上冊 = Oswalt, *Book of Isaiah*, 54。

為。¹²⁸ 他們不能帶來神國度的全備，但他們能夠為轉化的聖潔與榮耀時代預備自己。¹²⁹

救恩並不僅限於猶太人。以賽亞，這位「傳福音的」先知也同樣向外邦人說話。當我們研讀以賽亞書時，切記我們也從先知所傳講的救恩受惠。無論如何，將外邦人包含在神救恩計劃之內，並不排斥猶太人在救贖、或神國度計劃裡的特殊地位（見：羅九至十一章）。¹³⁰ 不論我們持何背景或源出何族群，在基督裡的新群體皆涵蓋在雅威救恩諸應許之內。

問題與議題

1. 以賽亞事工的歷史背景是什麼？在以色列與猶大的歷史裏，他見證那些重大的危機？
2. 雅威聖潔與榮耀的異象（六章），如何改變以賽亞並影響他的服事？在預言裡，神的顯現如何產生作用？
3. 解釋一至十二章如何藉耶和華日子、審判、盼望、聖潔、榮耀、以及神的國這些共同主題連結在一起？這些主題彼此如何關連？
4. 比較和對照以賽亞對猶大的背道與她的復興兩者的見解（一至五章，二十四至二十七章）。
5. 名字（以賽亞，施亞雅述，以馬內利，以及馬黑珥沙拉勒哈斯罷斯）的意義，如何對以色列發揮「預兆和表記」的作用？
6. 就它的本質與目的而論，以賽亞書中神的國度的異象，與人的國度有何對比？彌賽亞和彌賽亞的國如何成就神國的所有特質？
7. 以賽亞在整個預言所闡述的新群體的異象是什麼？

¹²⁸ 見 Hans-Joachim Kraus, "Schöpfung und Weltvollendung," in *Biblisch-theologische Aufsätze* (Neukirchen: Neukirchener, 1972), 151-78。

¹²⁹ Anderson, "Mythopoetic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith," 18-21。

¹³⁰ 見 Dumbrell, *The End of the Beginning*, 5-22 有關以賽亞書末世論的重要研究。

8. 耶和華的日子有哪兩個層面？解釋報仇的本質與神忿怒的對象（見：二 13~24）。什麼是祂「恩寵」的本質，什麼人是祂施恩的對象？
9. 根據上一個問題，我們如何解讀十三至二十三章特別論到的一些國家？
10. 對於轉化的子民，神的目的與祂的期待是什麼？神對於被擄之後，新以色列的目的如何更高？僕人的經文如何關乎彌賽亞群體和彌賽亞？
11. 古列如何成就神的期許，他如何成為被擄後群體的激勵？
12. 就關係、主題、好處、期盼而論，以賽亞對新約的觀念是什麼？這更新與過去諸約如何關連？
13. 解釋在導致復興的時代上，神的至高無上的主權與人的責任之間的弔詭。
14. 在以賽亞書裡，什麼是錫安（新耶路撒冷）的本質？這答案必須從整卷以賽亞書的討論與引喻來推測。錫安如何是目前的事實，但也是未來的事實？

10



耶利米書的信息

引言

文學形式與結構

形式與結構

文集集中的文集

神受苦的僕人耶利米

耶利米：新的摩西

耶利米的告白

總結

救贖歷史中的危機

猶大與以色列民

耶利米，猶大的君王，與國際事物

約西亞

亞述，埃及，與巴比倫

約哈斯

約雅敬與約雅斤

西底家

猶大的終結

新時代的異象

萬物的轉化

神的治理

彌賽亞掌權

神的百姓

以色列與猶大復合

諸約的更新

眾仇敵遭報，神的百姓冤屈得伸

複習

引言

耶利米書是最有回報，但同時也令人感到十分困惑。它最有回報，是與花費在研究先知個人、文體、以及先知事工的歷史背景的工夫成正比的。這研究的每一面向皆給預言帶來洞見，但結合起來，它吸引讀者進入對先知本人、以及他的信息有同理心的理解。

耶利米的經歷，與這卷書的寫作，道出了一個時代崩潰的創傷，以及一個新時代的希望。耶利米是一位破壞與建設、分析與綜合、舊與新的先知。這卷書固有的張力，是先知以及先知所處的那個時代的張力。

這卷書透過下述精心的研討開場：(1) 文體與結構，(2) 耶利米的受苦，(3) 救贖歷史中的危機，以及 (4) 他的新時代異象。

文學形式與結構

耶利米書的預言與其內在的張力，都有著作者的浮水印。讀者立時被文學的莊嚴宏偉與先知對詩的執著所觸動。¹ 但由於對內容素材本身感到無奈，興趣難以持久。這卷書沒有明顯按年代或主題排列。² 內容充滿動作，但卻缺乏方向。讀者往往被情感與文學的浪濤席捲而去，至終有被拋棄、隨波逐流之感。

¹ Walter Brueggemann, "The Book of Jeremiah: Portrait of the Prophet," *Int* 37 (1983): 134。

² 有關耶利米書議題的現代研究，見 James L. Crenshaw, "A Living Tradition: The Book of Jeremiah in Current Research," *Int* 37 (1983): 117-29; Leo G. Perdue, "Jeremiah in Current Research: Approaches and Issues," in *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies*, ed. Leo G. Perdue and Brian W. Kovacs (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1984), 1-32; P.-M. Bogaert, ed., *Le Livre de Jérémie: le Prophète et son milieu, les oracles et leur transmission* (Leuven: Leuven University Press, 1981)。

形式與結構

耶利米書包含了一個錯綜複雜、令人困惑的網絡，其中有審判的講論、敵擋列國的神諭、拯救的神諭、讚美詩、自傳性的素材、象徵性的動作、³ 客觀的課題、⁴ 以及歷史性的描述。先知有許多接連的手法，平行、重複、⁵ 頭韻、半諧音、⁶ 和隱喻。

耶利米運用一種散文體與詩體的獨特結合，⁷ 以致後來的評論者主張以兩種不同的傳統來解決其間的差異。然而，耶利米書並不容人輕易將它作文學形式的歸類。耶利米反映出一種對以色列與猶大神學與文學傳統深摯的愛，但在傳遞的方式上仍然保持自由。因著先知富有創意地運用文學傳統，⁸ 他的文學藝術激發讀者一種情緒反應。⁹ 耶利米自得其樂地與申命記的神學重點相關聯，與希伯來智慧所提供的門道相關聯，與當時的文學形式相關聯（例如，哀歌類型）。大體上，他以一個富有創意之文學詩人的姿態展現自己。¹⁰

³ Samuel Amsler, "Les Prophètes et la Communication par les Actes," in *FS Westermann*, 194-201 認為這些動作有如文字一般，是啟示的一種形式。

⁴ 麻布帶子（十三 1~11；見 Charles H. Southwood, "The spoiling of Jeremiah's Girdle" [Jer. Xiii: 1-11], *VT* 29 [1979]: 231-37）；酒袋（十三 12~14）；瓦瓶（十九 1~13）；軛（二十七 1~22）；其他實物功課：禁戒婚姻（十六 1~9）；窯匠的泥（十八 2~10）；無花果的筐子（二十四 1~10）；以及在亞拿突購地（三十二 6~15）。

⁵ Alfred Marx, "A Propos des doublets du Livre de Jérémie," in *FS Fohrer*, 106-20。

⁶ 舉例來說，見 William L. Holladay, *The Architecture of Jeremiah 1-20* (Lewisburg: Bucknell University Press, 1976), 171-72。

⁷ 欲深入研討，見 W. L. Holladay, "Prototype and Copies: A New Approach to the Poetry-Prose Problem in the Book of Jeremiah," *JBL* 79 (1960): 351-67。

⁸ Louis Dorn, "The Unexpected as a Speech Device: Shifts of Thematic Expectancy in Jeremiah," *Biblical Translator* 37 (1986): 216-22。

⁹ W. L. Holladay, "Style, Irony and Authenticity in Jeremiah," *JBL* 81 (1962): 44-54。

¹⁰ 賀布斯 (T. R. Hobbs, "Some Remarks on the Composition and Structure of the Book of Jeremiah," *CBQ* 34 [1972]: 257-75) 分析四個不同的傳統綜合體系。在另一篇

文集中的文集

耶利米書是一些選集的收集品。有些清楚界定，其餘則是重疊，但仍然有幾分困惑，叫人捉摸不定。關於耶利米書素材收集的形式，則少有共識。這卷先知書似乎由「先知言論的文集，以及它背後具久遠且複雜傳遞歷史的素材所組成。一個人愈是仔細研讀，這些就愈發明顯」。¹¹ 希伯來文與希臘文版本之間的差異十分顯著，更加深確定耶利米書文學形式與寫作的難度。¹²

先知事奉的時期

627-622	608-605	593-586	586-585	
627	609	603	597	586
主要事件：				
呼召	約西亞 去世	巴比倫 人入侵	遷移至 巴比倫	被擄至 巴比倫
猶大君王：				
約西亞 (640-609)	約哈斯 (609)	約雅敬 (608-598)	約雅斤 (598-597)	西底家 (597-586)

表 10. 耶利米年表

文章中，他認為耶利米沉湎於智慧傳統裡，見 “Some Proverbial Reflections in the Book of Jeremiah,” *ZAW* 91 (1979): 62-72。

¹¹ John Bright, *Jeremiah*, AB (Garden City: Doubleday, 1965), LVII。他稱它為「選集中之選集」(LXXIX)。

¹² 《七十士譯本》較短，其素材排列不同。為進一步研究，見導論著作、註釋書、以及專題探討：Emanuel Tov, “Exegetical Notes on the Hebrew Vorlage of the LXX of Jeremiah 27 (34),” *ZAW* 91 (1979): 73-93; idem, “L’Incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le Livre de Jérémie,” *RB* 79 (1972): 189-99; Louis Stulman, “Some Theological and Lexical Differences Between the Old Greek and the MT of the Jeremiah Prose Discourses,” *HS* 25 (1984): 18-23; J. G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah* (Cambridge: Harvard University Press, 1973)。

文學單元與主題的變化導致許多人將此作品的現成形式區分成三個獨特的階段：耶利米書的文字，耶利米之後的傳統，申命記式的編修。¹³ 修辭分析¹⁴ 已經取代了形式鑑別分析；前者的目的是要從裏面來瞭解文學上的單元，¹⁵ 後者則完全專注在單元與外在準則。根據修辭分析，耶利米書似乎是按年代與主題成形的：¹⁶

- I. 耶利米的預言與詩（一至二十章）
- II. 約雅敬與西底家時期的歷史敘述（二十一至三十六章）
- II. 耶路撒冷淪亡前後的事件（三十七至四十五章）
- III. 懲罰列國之神諭（四十六至五十一章）
- IV. 歷史附錄（五十二章）

在先知有生之年，以及他死後，曾蒐集一些大的文學片斷。有關這些蒐集品，可能設定多至四個獨特的事奉期：(1) 約西亞之最初幾年（主前 627 至 622 年）；(2) 約雅敬之最初幾年（主前 608 至 605 年）；(3) 自西底家第四年起，至耶路撒冷淪亡（主前 593

¹³ 鑑別學議題，見 Harrison, *IOT*, 809-17；賴桑著，《舊約綜覽》，527-29 頁 = LaSor, *OTS*, 408-10；Childs, *IOTS*, 342-45。

¹⁴ 這進路的一些例子，見 Jack R. Lundbom, *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975)；Holladay, *The Architecture of Jeremiah 1-20*；idem, *Jeremiah I: A Commentary on the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, *Hermeneia* (Philadelphia: Fortress, 1986)；Charles D. Isbell and Michael Jackson, "Rhetorical Criticism and Jeremiah vii 1 - viii 3," *VT* 30 (1980): 20-26；Thomas W. Overhold, "Jeremiah 2 and the Problem of 'Audience Reaction,'" *CBQ* 41 (1979): 262-73；亦見 James L. Crenshaw, "A Living Tradition," 119-20 的評論。

¹⁵ 白如格文 (Walter Brueggemann) 寫道：「或許不再能根據我們鑑別學的控制，『從外在』來評斷文本，反倒應在充滿反諷、詭秘、〔以及〕前後不協調之中來欣賞它們的充實」(「The 'Uncared For' Now Cared For [Jer. 30:12-17]: A Methodological Consideration," *JBL* 104 [1985]: 428)。

¹⁶ S. K. Soderlund, "Jeremiah, Book of," *ISBE* 2:988；較舊的進路，見 Bright, *Jeremiah*, VII-IX；idem, "The Book of Jeremiah: Its Structure, Its Problems, and Their Significance for the Interpreter," *Int* 9 (1955): 259-78。

至 586 年)；(4) 自耶路撒冷淪亡至耶利米停留在埃及（主前 586 至 585 年）。（見〈表 10〉。）

到了主前 605 年（三十六 1），耶利米開始將口頭的信息寫下（一至二十章或一至二十五章）。最原始書卷的樣貌，我們可能無從知曉，但我們確知耶利米在神的命令下寫成兩個版本。第一版本的書卷被約雅敬割破，並在火中燒盡了。因約雅敬厚顏無恥，焚毀前書的行徑（第三十六章），第二卷書（一至二十五章）更廣泛地闡述更多的審判神諭。¹⁷

第二個主要的分段（二十六至五十二章）也是選集中的選集。它包括一些以第三人稱書寫的素材文集，自傳性的素材，安慰性的書卷（三十至三十三章），以及懲罰列國的神諭（四十六至五十一章）。最後一章可能是附加的。五十一章以一總結性的話來結束，「耶利米將一切要臨到巴比倫的災禍，就是論到巴比倫的一切話，寫在書上」（60 節）。第 64 節甚至如此說：「耶利米的話到此為止。」〈附錄〉（五十二章）非常類似列王紀下二十四章 18 節至二十五章 30 節，可能是用來作為正典的見證而加添的，證明耶利米審判與被擄的信息已經成真，要助長百姓的期望，亦即救恩與復興的神諭同樣可以實現。¹⁸

目前正典的樣貌反映出與被擄這一動亂時期的場景相契合。被擄曾經對以色列與猶大造成戲劇性的影響，而耶利米書反映出這些混亂的時期，其間，預言領受它最終的正典樣貌。不論是誰最後將此書定型，此人係被聖靈感動，帶給被擄的一代一部耶利

¹⁷ J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 28 即如此認為。湯普森（Thompson）正確地將幾部較短的文集放置在一至二十五章裡，但因資料的多樣性，包括呼召以色列認罪、悔改、以及一些文脈範圍受到侷限的神諭，這幾章是否形成一個單元依然存疑。卡斯特林諾（G. R. Castellino）評論說：「先知展現出說話有條理，藉全方位而嫺熟的藝術表達技巧，來闡述其主題、概念、熱情與感召力」（“Observations on the Literary Structure of Some Passages in Jeremiah,” *VT* 30 [1980], 408）。

¹⁸ 關於正典進路，見 Childs, *IOTS*, 345-54。

米傳道與生活的選集。¹⁹ 它也向新的一代提供被擄緣由的記載，並且一窺雅威的復興計劃。²⁰

神受苦的僕人耶利米

在耶利米蒙召之前，我們對他的生平一無所悉。他來自祭司家族，從便雅憫地的亞拿突呼喊（一 1；見：十一 21、23，二十九 27，三十二 7~9），它是一座利未城，位於耶路撒冷以北數哩。雅威呼召他作祂的先知，他的事工從約西亞王早期（主前 627 年）²¹ 一直延伸遠至耶路撒冷淪陷之後（主前 586 年）。在這段超過四十年期間，耶利米受到極其嚴酷的考驗，但他始終向上主忠心不渝。²²

耶利米這位神人的秉性深深刻印在書中。他是一個充滿弔詭的人，他的一生印證信仰的弔詭。他經常在神疏離中的審判、與應許新時代的轉化兩者之間的張力中生活。

耶利米：新的摩西

在一段國際與國內的危機期間，神呼召耶利米作祂「列國」的大使，賦予他雙重使命（一 5）：²³ 宣告舊時代的終結，宣佈新

¹⁹ 見 E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles; A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah* (New York: Schocken, 1970)。然而，他並沒有充分考慮到先知與他信息之間的正典關聯。

²⁰ 湯普森贊同兩者兼具的取向。他寫道：「過度強調特別適用於……主前 587 年之後的猶大百姓，可能會錯失雅威於主前 587 年之前時期藉著耶利米向百姓所傳講話語的重要性。耶利米傳道的這兩方面的含義皆很重要」（Thompson, *Book of Jeremiah*, 49-50）。

²¹ 關於日期問題的簡略概述，見 Thompson, *Book of Jeremiah*, 50-56; Peter R. Ackroyd, “The Book of Jeremiah — Some Recent Studies,” *JSOT* 28 (1984): 47-59。賀樂禮（William L. Holladay）推測耶利米生於主前 627 年，他的事工始自主前 615 年（“The Years of Jeremiah’s Preaching,” *Int* 37 [1983], 146-59; idem, *Jeremiah I*, 1）。

²² Walter Brueggemann, “The Book of Jeremiah,” 130-45; André Ridouard, *Jérémie, l’épreuve de la foi*, Lire la Bible, 62 (Paris: Cerf, 1983)。

²³ 見 Martin H. Woudstra, “A Prophet to the Nations: Reflections on Jeremiah’s Call to

時代的來臨。上主對他說：「看哪！我今日立你在列邦列國之上，為要施行拔出、拆毀、毀壞、傾覆，又要建立、栽植」（10節）。²⁴ 耶利米的傳道，應用摩西之約的咒詛，藉此，他結束摩西時代的一個階段。（見〈圖 62〉。）

耶利米是一位「新」的摩西，他宣告摩西的結束，新時代的開始。有如摩西一樣，耶利米質疑自己已被選召成為神的僕人，毫無困難地與上主展開對話，為神的百姓代求，成全他的使命。²⁵ 當他證實神有自由成全祂自己的應許、施行聖約的咒詛時，他完全站在聖約的傳統。不同於摩西，耶利米事工的特徵是譴責（十一 1～14）多過居間代求。他宣告上主的忍耐已到了極處，祂要在審判中向祂的百姓顯現（神的顯現）。不像摩西，他是神的發言人，敵擋百姓，宣告神向聖約百姓怒氣沖沖。他的話如同雅威的火箭，使百姓如乾柴燃燒（五 14）。

耶利米愛神的百姓，要為他們代求（十四 7、20），但他的使命是死亡的使命。他必需談論饑餓，死亡，擄掠與疏離。先知無法逃避經歷擄掠之前的痛苦。上主甚至禁止他為猶大代求（十五 1）。相反地，祂呼召耶利米悔改。

Prophetic Office,” *Vox Reformata* 18 (1972): 1-13。A. Ahuvia, “I Have Appointed You a Prophet to the Nations (Jer. 1:5),” *Beth Mikra* 29 (1983-84): 249-54（希伯來文）的結論認為「列國」是指猶大和以色列（見：三十一 27），這看法可能是正確的。賀樂禮的看法恰恰相反：「這是先知職分真正的國際化」（W. L. Holladay, *Jeremiah I*, 34）。

²⁴ 鄧伯瑞（William J. Dumbrell）察覺到耶利米的蒙召包含在作為列國的先知以及敵對列國的神諭（四十六～五十一章）裡。因此，這卷書的起始與末了（不考慮第五十二章的附錄）皆涉及耶利米作為列國先知的角色（*The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament* [Grand Rapids: Baker, 1985], 83）。

²⁵ Childs, *IOTS*, 347；賀樂禮（Holladay, *Jeremiah I*, 29-31）總結認為：「我們在此處理的，與其說是一個已經定型的結構，不如說是刻意和摩西的主要模式相類似的」（30）；參 Halladay, “The Background of Jeremiah’s Self-Understanding: Moses, Samuel, and Psalm 22,” *JBL* 83 (1964): 153-64。

摩西：約的咒詛
約的更新

耶利米，新的摩西：咒詛的實際
新時代的喜報

圖 62. 摩西和耶利米

你若歸回，我就將你再帶來，
使你站在我面前；
你若將寶貴的和下賤的分別出來，
你就可以當作我的口。
他們必歸向你，
你卻不可歸向他們

(十五 19)

耶利米的孤單更因不許他娶妻而加劇(十六 2~4)。他孤單的使命唯一的鼓勵是，上主一再保證祂的同在。

我必使你向這百姓
成為堅固的銅牆。
他們必攻擊你，
卻不能勝你，
因我與你同在，
要拯救你、搭救你。……
我必搭救你脫離惡人的手，
救贖你脫離強暴人的手。

(十五 20~21；見：一 18~19)

先知站在神與百姓之間。審判無可避免，而他為百姓獻上的禱告得不到應允(七 16，十一 14，十四 11)，因為猶大的罪惡深

重（九 2）。儘管他受盡痛苦，耶利米卻愛這叛逆的猶大國。雖然他裡面像蠟一般，但他蒙召作神的剛強人。他獨自在悲嘆中自我安慰，暗暗為神的百姓禱告，

願我的頭為水，
我的眼為淚的泉源，
我好為我百姓中被殺的人晝夜哭泣。……
我必因你們的驕傲，
在暗地哭泣，
我眼必痛哭流淚，
因為耶和華的群眾被擄去了。

（九 1，十三 17）

耶利米，新的摩西，是一位戲劇性的人物。有如摩西，他無法帶領餘民進入復興的時代。有如摩西，他留下一部文學著作，為他無法進入的新時代作見證。²⁶ 有如摩西，他是一位末世的先知。

耶利米的告白

這位遭百姓唾棄拒絕的耶利米，在他長期事奉期間歷經無數次的挫敗，但他逐漸調適自己成為一名獨行俠。列王、領袖、祭司和假先知都反對他。他的「告白」吸引我們進入先知的性格，進入他與神對談式的交通裡。²⁷ 有別於聖奧古斯丁的告白，耶利

²⁶ 弗洛斯特（Stanley Brice Frost）適切地評論說：耶利米的預言是一部沒有孩子之男人的記念冊（“The Memorial of a Childless Man: A Study in Hebrew Thought on Immortality,” *Int* 26 [1972]: 446-47）。

²⁷ 孔立夫—鍾斯（H. Cunliffe-Jones）用五個特徵總結先知的性格：（1）個人深處對神的誠實；（2）忠誠與勇氣；（3）對不道德與拜偶像深惡痛絕；（4）對同胞受苦感同身受；（5）盼望應許的復興（*The Book of Jeremiah* [London: SCM, 1960], 32-36）。貝瑞奇（John MacLennan Berridge）反對鑑別學者的主張，後者認為耶利米的告白並不包含耶利米本人的證據（*Prophet, People, and the Word of Yahweh*）。

米沒有承認他生命的罪、悔改歸正、在恩典中成長。²⁸ 它們是以哀歌的形式（獨白），藉此，他——如同詩人和我們的主耶穌在客西馬尼園——與神的旨意掙扎。²⁹ 這些哀歌將注意力吸引到一種深沉的疏離感裡。³⁰ 耶利米與自己、與他的神、以及與人的背逆相爭。

這些獨白到底有什麼功用？這個問題有許多不同的答案。³¹ 先知的受苦似乎是一種方法，讓他自己與被擄時的敬虔百姓所受的痛苦、³² 羞辱、和疏離認同。對耶利米而言，神受苦的僕人與神的發言人是同一位。³³ 從他在新舊兩個時代之間，在咒詛與祝福之間，在失望與盼望之間，在放棄與應許之間搭起聯繫之橋

An Examination of Form and Content in the Proclamation of the Prophet Jeremiah [Zürich: EVZ-Verlag, 1970]。

²⁸ 溫默 (Donald H. Wimmer) 將它們比擬成聖奧古斯丁之內心深處感覺的表述 (“The Confessions of Jeremiah,” *TBT* 19 [1981], 93-99)。

²⁹ 見 John Goldingay, *God's Prophet, God's Servant: A Study of Jeremiah and Isaiah 40-55* (Exeter: Paternoster, 1984), 30; James L. Crenshaw, “Seduction and Rape: The Confessions of Jeremiah,” in *A Whirlpool of Torment: Israelite Traditions on God as an Oppressive Force* (Philadelphia: Fortress, 1984), 31-56。

³⁰ 見 Ferdinand Ahuis, *Der Klagende Gerichtsprophet* (Stuttgart: Calwer, 1982)。

³¹ 見 H. Donner, “The Confessions of Jeremiah — Their Form and Significance for the Prophet's Biography,” in *Papers Read at the 24th Meeting of Die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suider-Afrika, OTWSA* 24 (1981), 55-66; Franz D. Hubmann, “Stationen einer Berufung: Die ‘Konfessionen’ Jeremiah — eine Gesamtschau,” *TPQ* 132 (1984): 25-39; Koch, *Prophets* 2:38-45。

³² 郭定格 (Goldingay) 談到：耶利米的受苦是認同於神因百姓而受的苦：「然而，耶利米不僅因與以色列認同而受苦，也因著與神認同而受苦」（*God's Prophet*, 41）。

³³ Childs, *IOTS*, 349-50；衣特曼 (Norbert Ittmann) 總結認為：告白具有先知合法化的本質，它有三層的功用：(1) 神有自由，可以藉先知之言摧毀耶利米敵對者的國家主義，(2) 先知與祂的百姓預期中的苦難聯合，(3) 耶利米接續了以色列眾先知 (*Die Konfessionen Jeremias: Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten* [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981], 197-98)。

的角度看來，他受的折磨是替代性的。耶利米必須對付舊時代終結（聖殿，王室，與約）的必要性，神強烈的忿怒，以及他渴望新的時代。他是自己本地的朝聖者，等待神的荒廢與在地上更新祂自己的國度。因而，耶利米成了所有受苦與等候全然復興者的典範。³⁴

耶利米的告白通往對這世界的一種切合實際的觀點，以及對神的國度的一種轉化的異象。一方面，他為了新時代蒞臨之前的荒廢、羞辱、痛苦與被擄感到懊惱。³⁵ 另一方面，先知因神公義與公正的前景，因祂洗滌、更新與復興的計劃而歡欣。他的痛苦幫助了神的百姓在掙扎之中產生希望，這掙扎是舊時代結束與新時代開始之間的張力所造成的。如此一來，正如保羅一樣，耶利米經歷了渴慕新時代的痛苦（羅八 18~21）。同樣地，耶利米的告白，以及保羅自我內在掙扎的卓越識見（七 14~25）、³⁶ 與猶如先

³⁴ Sheldon H. Blank, "The Prophet as a Paradigm," in *Essays in Old Testament Ethics (J. Philip Hyatt, In Memoriam)*, ed. Jame L. Crenshaw and John T. Willis (New York: Ktav, 1974), 111-30.

³⁵ Brueggemann, "The Book of Jeremiah," 130-45 充分表達了這種衝突的意識。

³⁶ 關於保羅作為兩個世代之間的人物在一生中面對的張力，解經學上的探索與評估，見 David Wenham, "The Christian Life: A Life of Tension? A Consideration of the Nature of Christian Experience in Paul," in *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His 70th Birthday*, ed. Donald A. Hagner 和 Murray J. Harris (Exeter: Paternoster, 1980), 80-94。我很欣賞溫翰 (Wenham) 承認自己得到兩個相互抵觸的結論：從痛苦下得蒙解脫與感受重壓，都是基督徒經驗的一部份 (88)。他認為：「如同鄧恩 (Dunn) 對保羅末世觀的正確觀察，保羅兩面看法的解釋在於他相信新的世代已經在基督這位新的亞當裡闖入歷史，特別是祂的復活與聖靈的澆灌……。世上舊世代的逼迫敵對著他，在他『身體』的深處亦復如此，信徒必須學習跟隨基督，接受痛苦，藉著聖靈的大能治死罪」(90)。對於鄧恩的張力觀點，見 James D. G. Dunn, "Rom. 7, 14-25 in the Theology of Paul," *TZ* 31 (1975): 257-73; idem, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1975), 312-18, 326-42。

知般為了以色列痛苦（九至十一章），已經令神的百姓剛強壯膽，來承受逼迫和苦難。耶利米仍舊是歷代敬虔餘民的鼓勵，³⁷ 讓他們知道：要「敵擋膽怯、苦惱、無助、敵視、寂寞、絕望、誤解、失敗等腐化效應」，³⁸ 唯一的途徑就是與神交通，指望將要來到的復興。這些獨白已經幫助了歷世歷代敬虔的人，在他的哀歌中，在他所經歷的疏離與痛苦，在他更新的使命感與異象裡，與先知結合在一起。

然而，在理解這些告白時，不應該叫人相信耶利米對他的使命膽怯了。作為神的先知，他大膽宣告神的話。但神的話並非輕省，他沒有將他的任務等閒視之。他經驗神的話如火（五 14，二十九，二十三 29），一把「能打碎磐石的大錘」（二十三 29），一股超強的力量（二十七、九）。³⁹ 他與他所事奉的神較力，但神得了勝。⁴⁰

獨白見證神自由地成就祂的話語，並為先知和他的信息伸冤。在此背景之下，我們現在可以思考耶利米的五個獨白（十一 18~十二 6，十五 10~21，十七 12~18，十八 18~23，二十 7~18）。⁴¹

十一 18~十二 6

耶利米在亞拿突被友人與家人出賣而悲傷。他們認為他令父

³⁷ 蔡爾茲 (Childs) 如此寫道：「他自我參與在他子民的審判當中」(IOTS, 350)。艾克勒 (Ulrike Eichler) 認為耶利米的角色是一位調停者 (“Der klagende Jeremia: Eine Untersuchung zu den Klagen Jeremias und ihrer Bedeutung zum Verstehen seines Leidens,” *TLZ* 103 [1978]: 918-19)。見 Timothy Polk, *The Prophetic Persona: Jeremiah and the Language of the Self*, JSOTSS 32 (Sheffield: JSOT, 1984) 對於先知以自己為典範的話語所做的精闢分析。

³⁸ J. G. S. Thomson, “Jeremiah,” *NBD*, 609 = 〈耶利米〉，於《聖經新辭典》，上冊（中國神學研究院譯；香港：天道，1993），739-45 頁。

³⁹ Ittmann, *Konfessionen*, 197。

⁴⁰ James L. Crenshaw, “Seduction and Rape,” 31-56。

⁴¹ 見 A. R. Diamond, *The Confessions of Jeremiah in Context: Scenes of Prophetic Drama*, JSOTSS 45 (Sheffield: JSOT, 1987) 的研究。

老困窘，並且用這番話來恫嚇他，「你不要奉耶和華的名說預言，免得你死在我們手中」（十一 21）。耶利米自覺像一隻被牽到宰殺之地的羊（19 節）。

他問，一位公義的雅威如何忍受得了一個不公義的國，為何惡人發旺。惡人發旺阻礙了耶利米，因為他們舒適的生活挫折了他的信息。在過去大約二十五年，他一直是神忠心宣告審判的先知。但猶大卻什麼事都沒發生。悲劇反倒臨到神的先知。上主向耶利米保證：在他有生之年必有審判，「在追討之年」（十一 23）。祂要求耶利米不要那麼容易被恫嚇，挑戰他不要為從前的朋友與家人憂心。他應當預備孤單度日（十二 5~6），等候神公義的審判，即使遇見苦難與逼迫。

十五 10~21⁴²

耶利米質問上主，既然祂已定意要除滅祂的百姓，他何需繼續他的使命。⁴³ 他言明要對雅威忠心，並喜歡傳揚祂的話（16~17 節），但因他的痛苦、疏離、遭逼迫而哀歎（17~18 節）。對他而言，雅威似乎難以捉摸（18 節）。

雅威要耶利米要因指控神不信實而悔改（19 節）。祂並沒有解釋成全要耽延，但鼓勵耶利米順服祂的自由。他順服上主，⁴⁴ 因神的同在（20 節），耶利米要成為像一座「堅固的銅牆」。⁴⁵

⁴² 這一段絲毫不容易。湯普森將這段分成 10~12 節和 15~21 節 (Thompson, *Book of Jeremiah*, 88)。但見 G. V. Smith, "The Use of Quotations in Jeremiah xv 11-14," *VT* 29 (1979): 229-31 的論述。

⁴³ Smith, "The Use of Quotations in Jeremiah xv 11-14," 229-31。

⁴⁴ 布賴特 (John Bright) 適切地下結論說：耶利米「一直是一位軟弱的凡人，就像所有軟弱的凡人一樣，*simul iustus simul peccator* (編按：馬丁·路德的名言，意「既是義人又是罪人」)，他經歷過許許多多的情況，知道悔改的必要。這位軟弱的凡人也仍舊是神的先知，靠著神所賜的力量堅持下去」(“A Prophet's Lament and its Answer: Jeremiah 15:10-21,” *Int* 28 [1974]: 74)。

⁴⁵ 柯奇承認：「對外表現出鋼鐵般的一面，但每當他內心被騷擾時，只能給耶利米一些極其有限的安慰」(Koch, *Prophets* 2:41)。

十七 12~18

遭遇到對神忠心和被自己百姓遺棄的痛苦，耶利米再度轉向他的神。他看不見什麼，只見那些逼迫他之人的「驚恐」（17~18節）。來自他對神的教義與他的經驗之間的衝突佔據了他的思想。他相信雅威是王，理當可以審判自己悖逆的百姓：「我們的聖所是榮耀的寶座，從太初安置在高處」（12節；見：13節）。他也相信雅威是「以色列的盼望」（13節）。唯獨祂是生命（「活水的泉源，」13節），使疾病得醫治（14節）。

陷入審判延遲，以及指望雅威拯救之間的張力，耶利米自覺話語乏力。他因應許久不應驗而困擾，百姓嘲諷他說：「耶和華的話在哪裏呢？叫這話應驗吧！」（15節）。

耶利米悲嘆神的自由，祈求立即伸張正義，

願那些逼迫我的蒙羞，
 卻不要使我蒙羞；
 使他們驚惶，
 卻不要使我驚惶；
 使災禍的日子臨到他們，
 以加倍的毀壞毀壞他們。
 （18節）

但雅威靜默不語。

十八 18~23

百姓無情地攻擊耶利米。他們挑戰他先知的呼召與他的信息。他們大力支撐他們的社會結構，繼續他們所行之道（18節）。耶利米所能夠做的，就是祈求雅威還他清白（19~23節）。

二十 7~18

最後的抱怨最為火爆。雅威一直沒有回應他懇求伸冤的禱告。耶利米覺得自己被出賣了（「你欺哄了我」〔《和合本修訂版》〕）；

《和合本》作「你曾勸導我」），⁴⁶ 被剝削，被逼迫（7節）。他覺得上主強迫他服事，卻讓祂的先知自求多福。耶利米只看到黑暗、厄運與壓制。

我聽見了許多人的讒謗，
四圍都是驚嚇，
就是我知己的朋友
也都窺探我，
願我跌倒說：
「告他吧！
我們也要告他！
或者他被引誘，
我們就能勝他，
在他身上報仇。」

（10節）

曾經令耶利米大大愉悅的話，卻只帶給他凌辱與譏刺（8節）。然而，他坦承神的話如火一般，在他裡面焚燒。

我若說：「我不再提耶和華，
也不再奉祂的名講論，」
我便心裡覺得似乎
有燒著的火閉塞在我骨中，
我就含忍不住，
不能自禁。

（9節）

他和神、他的使命、與神的信息掙扎。

⁴⁶ D. J. A. Clines and D. M. Gunn, " 'You tried to persuade me' and 'Violence! Outrage!' in Jeremiah XX 7-8," VT 28 (1978): 20-27.

先知孤孤淒淒，但他卻指望雅威將如神聖的戰士臨到。儘管審判的實現似乎遙不可及，這指望卻支撐著他。在指望之中，耶利米以雅威和祂話語的信實為樂。⁴⁷

然而耶和華與我同在，好像甚可怕的勇士。

因此，逼迫我的必都絆跌，不能得勝；

他們必大大蒙羞，

就是受永不忘記的羞辱，

因為他們行事沒有智慧。

試驗義人、察看人肺腑心腸的

萬軍之耶和華啊，

求你容我見你在他們身上報仇，

因我將我的案件向你稟明了。

你們要向耶和華唱歌，

讚美耶和華！

因祂救了窮人的性命

脫離惡人的手。

(11~13 節)

在這輝煌高峰之際，他又再度悲嘆，自咒生辰（二十 14~18；見：伯三 1~21）。他自問為何為此特別時刻出生，為何要他傳壞消息。在這獨白裡，他與神百姓的痛苦、責難、困擾和憂傷認同。⁴⁸

其他幾處經文與耶利米個人的悲傷有關聯。⁴⁹ 在四章 19~26 節，他因神審判這地與這百姓而煩躁不安。

⁴⁷ 見 J. Gerald Janzen, "Jeremiah 20:7-18," *Int* 37 (1983): 178-83; M. S. Moore, "Jeremiah's Progressive Paradox," *RB* 93 (1986): 386-414。

⁴⁸ 關於這段在神百姓集體經驗的文脈裡的功用，見 D. J. A. Clines and D. M. Gunn, "Form, Occasion and Redaction in Jeremiah 20," *ZAW* 88 (1976): 390-409 這篇發人深省的文章。

⁴⁹ 附加（自傳）傳記性的資料，見二十六~四十五章，但三十~三十三章除外。

我的肺腑啊，我的肺腑啊，
我心疼痛！
我心在我裡面煩躁不安，
我不能靜默不言，
因為我已經聽見角聲
和打仗的喊聲。
毀壞的信息連絡不絕，
因為全地荒廢。
我的帳棚忽然毀壞；
我的幔子頃刻破裂。
我看見大旗，
聽見角聲，要到幾時呢？
(19~21 節)

耶利米也因神的審判而哀歎（八 18~九 1）。他與被擄的群體認同，因為他們將被棄絕，沒有安慰、醫治、或是神。

我有憂愁，願能自慰，
我心在我裡面發昏！……
在基列豈沒有乳香呢？
在那裡豈沒有醫生呢？
我百姓為何不得痊愈呢？」
(八 18、22)

耶利米因傷感而悲哀，落淚，以及徹底地自我反省。

因我百姓的損傷，我也受了損傷。
我哀痛，驚惶將我抓住。……
但願我的頭為水，
我的眼為淚的泉源，
我好為我百姓中被殺的人

晝夜哭泣。

(21 節，九 1)

總結

馮拉德 (Gerhard von Rad) 評論說：「告白是解讀耶利米書的中心。」⁵⁰ 但這又如何呢？第一，先知並非只是一位悲劇性的人物而已。甚至當他不再能夠為祂的百姓代求時，他還是一位居間者。⁵¹ 他有同理心，充滿愛，不求什麼，但求神為百姓的應許能實現。從這方面看，他在救贖歷史的地位十分獨特。雖然他的事工有如另一位摩西，但又不同於摩西，他蒙召作為神的勇士與神自己的子民抗衡。賀樂禮 (W. L. Holladay) 說，「在他的一生與事奉裡，耶利米以象徵的方式代表雅威將要發動那場對付猶大的聖戰。」⁵²

第二，先知受苦，悲嘆自己對瞭解神的自由，或明白祂作事的法則無能為力。⁵³ 他宣告雅威有自由放棄聖約，毀滅耶路撒冷與聖殿，讓百姓被擄，但在心理上卻深知神的道路難以捉摸。耶利米的痛苦，已經幫助神的百姓在先知受苦之中找到了安慰，在他盼望復興之中找到了鼓勵。生活在神的審判與應許兩者張力之間，先知經歷神異象的更新。當聖民順服神，對救主產生活潑的信心，從信以致於信，張力在他們的生命裡有其正面的地位。在受苦與順服神之自由的張力中，聖民的指望單單專注在神的身

⁵⁰ Von Rad, *OTT* 2:204; idem, "The Confessions of Jeremiah," in *Theodicy in the Old Testament*, ed. James L. Crenshaw (Philadelphia: Fortress, 1983), 88-99。

⁵¹ Georg Christian Macholz, "Jeremia in der Kontinuität der Prophetie," in *FS von Rad*, 306-34, 對耶利米做了莊嚴宏偉的描繪：他是一位具有摩西和撒母耳的靈之禱告的先知。

⁵² Holladay, "Jeremiah, the Prophet," *IDBS*, 471; idem, "the Background of Jeremiah's Self-Understanding," 163-64。

⁵³ Crenshaw, "Seduction and Rape," 55; Patrick D. Miller, Jr., "Trouble and Woe: Interpreting the Biblical Laments," *Int* 37 (1983): 42。

上。盼望專注於神在祂所定的時間行作新事的自由，正如克倫韶（Crenshaw）所寫的，「從信心的邏輯看出，神既已將所有無法承擔的難處加給他們，因此惟一剩下的問題是，我們敢把希望寄託在這一位身上嗎？」

第三，耶利米的告白，已經幫助了信仰群體，與雅威的應許、煎熬受苦、追求穩妥艱苦奮鬥。⁵⁴ 被擄的敬虔餘民在一些衝突交織的經歷中生活——回憶神過去愛的作為，如今嚴酷的審判，未來的新希望。為了要與耶利米的奮鬥認同，他們也學習安息在雅威的公義與自由裡。他們過去在耶路撒冷的荒廢、神百姓的見棄，目睹了祂公義的彰顯。但他們亦堅持信念，相信他們的神會自由地將審判與咒詛轉化成復興與祝福。只要這新的時代尚未圓滿成就，有如耶利米，所有神的兒女都要像一群朝聖客，等待新時代的到來。

救贖歷史中的危機

猶大與以色列民

耶利米面對過去幾個世紀曾經領受神恩卻硬著心的群眾。就像何西阿，耶利米論到在出埃及、曠野與征服迦南（二 1~7，三十二 16~23），雅威救贖之恩與愛的作為，論及神婚約的關係，以及以色列隨從外邦的神行淫拜偶像（二 2~3，三 1~3、6~7、9、20）。雅威已顯示出祂信實的作為（*hesed*，「愛」），⁵⁵ 但百姓卻以悖逆、不忠與拜偶像來回應。

「諸天哪，要因此驚奇，

⁵⁴ 見 R. Davidson, "Some Aspects of the Theological Significance of Doubt in the Old Testament," *ASTI* 7 (1970): 41-52。

⁵⁵ 賀樂禮（Holladay）約略討論解經學上的模稜兩可，但總結認為：不論如何講解，「這個詞語（*hesed*）代表超越最低需求的外在行為，因而它也代表一種內在愛慕的態度」（*Jeremiah I*, 83）。

極其恐慌，甚為淒涼！」

這是耶和華說的。

「因為我的百姓做了兩件惡事，
就是離棄我

這活水的泉源，
為自己鑿出池子，

是破裂不能存水的池子。

(二 12~13；見：4~13、20~28 節，三 1~5，十六 10~13、20，二十二 9，三十二 29，四十四 2~3、8、17~19、25) ⁵⁶

雅威曾經以恩惠對待祂的百姓如同自己的孩子(三 19)，自己的妻子(二 2，三 14、20，三十一 32)，和一棵「上等的葡萄樹」(二 21)，但他們卻變成獨峰駝，野驢(23~24 節)，和淫亂的妻子(三 20)。

如同一百五十年前的何西阿，耶利米譴責神的百姓棄絕約的理想：成為聖潔的百姓，藉認可神聖的律法而歸神為聖，蒙召反映出神在地上藉著愛、正直與公義治理的國度。耶利米控訴他們已毀了對神的信心。如此看來，他是一位社會批判者，⁵⁷ 但他的批判並非是倫理道德的。它來自一種深的信念，即愛、公正和公義，是與認識神、並神在地上的國度相關聯的。以色列與猶大皆無法反映出約的理想（亦即神的國）。

耶利米是一位「神國的見證」。⁵⁸ 他控訴整個社會皆腐敗了。

⁵⁶ Michael DeRoche, "Israel's 'Two Evils' in Jeremiah ii 13," *VT* 31 (1981): 369-72。

⁵⁷ 見 Laurent Wisser, *Jérémie, critique de la vie sociale; justice sociale et connaissance de Dieu dans le Livre de Jérémie* (Geneva: Labor et Fides, 1982) 透徹的研究；Herold Weiss, "How Can Jeremiah Compare the Migration of Birds to Knowledge of God's Justice," *Biblical Review* 2, no. 3 (1986): 42-45 對於八章 7 節的解釋說明了這一點。

⁵⁸ Wisser, *Critique*, 248 (筆者自譯)。

神的百姓活像周遭的列國，一群異教徒。更糟的是，他們不認識雅威（九 2~8）。這些領袖們（「牧人」：王，祭司，假先知，和長老們）最該受到譴責；他們已變得以自我為中心，藉自己的理念、公正的頹廢、壓迫，來敗壞神公義與公正國度的理想（二十三 1~2、9~11；見：二 8，十 17~22，十三 18~20）。⁵⁹

當耶利米觀察到公平在社會各階層萎靡不振時，他看到人的心（五 1~5）。上主原是期待祂的百姓要忠實（誠實／真實）、智慧、與實行敬虔（1~5節）。然而，受賄、權勢、欺詐、貪婪與背叛卻成了生活的常規。百姓信教非常虔誠。他們相信雅威、諸約、大衛王朝種種的特權、猶大明顯的宿命、以及錫安的神聖不可侵犯。但耶利米宣告他們的穩妥是「虛假的」（*šeqer*）。⁶⁰ 耶利米因他們對公正無動於衷而感到痛心，因為它明顯缺乏一種真實感人的承諾（十一 3~4；見：申二十七 15~26）。這就是耶利米所謂姦淫的意思（二十三 10~11）。

耶利米不僅僅是猶大社會的一名評論員。他是屬神的人，藉社會批判為手段，斷定百姓如何不能活出聖約的理想。⁶¹ 一至二十五章裡以不同的形式強調公正，證實這個批判的重要。⁶² 但猶大並沒有從神的忍耐、以及本身的歷史學到任何東西，因為她並沒有回應神各種形式的懲罰（乾旱，饑荒，與刀劍，見：十四 1

⁵⁹ Robert P. Carroll, "A Non-Cogent Argument in Jeremiah's Oracles Against the Prophets," *ST* 30 [1976]: 43-51 完全本諸人類學的標準來處理耶利米書二十三章 8、22 節，以解釋耶利米自我認定的危機。

⁶⁰ 歐柏霍特 (Thomas W. Overholt) 根據對 *šeqer* (「虛假」) 這個字的研究，認為它是一種宗教的保守主義與新啟示的抗衡，來推展延續理論："Remarks on the Continuity of the Jeremiah Tradition," *JBL* 91 (1972): 457-62; idem, *The Threat of Falsehood: A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*, SBT 2/16 (Naperville: Allenson, 1970)。

⁶¹ Wisser, *Critique*, 198。

⁶² 耶利米將責備與審判的神諭、勸誡（六 6~8，二十一 11~12，二十二 1~5）、箴言（十七 11）、以及拯救的神諭（二十三 5~6）放在一起。

~十五 9)。

為何猶大抗拒擋雅威的啟示？耶利米解釋：猶大並非因缺少宗教的虔誠或象徵而受苦。相反地，他們為宗教保有崇高的地位。他們並非缺乏信仰；他們缺乏的是活潑的信心，那就是，對雅威和祂的啟示徹底忠心。他們太過安逸於他們對神的教義。他們相信雅威就在附近的聖殿裡面，認為神是他們的，只會待他們好。他們失敗不僅僅是因為毀了約，而是將神限制在一個房子裡（二十三 23），受制於對祂應許的解讀，受制於他們的傳統，受制於他們流行的神學。⁶³ 他們固守在西奈所領受（西奈神學）、以及給予大衛（錫安神學）的應許，但卻沒有看到永活的神，祂可以自由地拋棄悖逆的百姓，毀掉他們虛假的盼望。⁶⁴（見〈圖 63〉。）

審視國家自從出埃及之後的歷史，耶利米總結認為百姓抗拒了雅威的道路（五 20~27），他們沒有明顯的存在理由（七 28），和雅威惱恨這國（五 29）。像以賽亞、彌迦，耶利米宣告猶大裏面的腐朽，以及雅威即將審判耶路撒冷。然而，有別於先前這幾位先知，他要見證耶路撒冷／錫安神聖不容侵犯之信念的終了。⁶⁵

⁶³ 有關耶利米與「假先知」，見 R. P. Carroll, "A Non-Cogent Argument in Jeremiah's Oracles," 43-51；亦見：第 2 課，「真假先知」部分（90 頁起）。

⁶⁴ Jonathan Paige Sisson, "Jeremiah and the Jerusalem Conception of Peace," *JBL* 105 (1986): 429-42. Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (Minneapolis: Winston Press, 1985), 165-69；亦見 F. K. Kumaki, "The Temple Sermon: Jeremiah's Polemic Against the Deuteronomists (Dtr¹)" (Ph.D. diss., Union Theological Seminary, 1980)。布賴特總結說：「耶利米像他的對手一樣堅定（甚至比他們更堅定）相信神為祂的百姓所定之確鑿而無條件的目的」（John Bright, *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Preexilic Israel* [Philadelphia: Westminster, 1976], 192）。

⁶⁵ 見 R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, JSOTSS 13 (Sheffield: JSOT, 1980), 72-108。

西奈神學	錫安神學	雅威的審判
約	約	約被毀
神的同在	同在	拋棄
會幕／聖殿	殿的榮耀	聖殿被毀
赦免	保護	大衛王朝結束
福分	福分	咒詛

圖 63. 耶利米與正統

耶利米，猶大的君王，與國際場景⁶⁶

耶利米生於瑪拿西王主政期間（主前 696-642 年）。瑪拿西打開親亞述政策之門，並且在猶大設立各種異教的敬拜儀規。⁶⁷ 有如以色列王亞哈向外邦文化開放，而且更加惡劣（王下二十一 11）！瑪拿西死了之後，他的兒子亞們作王兩年之後死了，他年幼的兒子約西亞繼位。

約西亞

約西亞的統治（主前 640-609 年）恰與亞述勢力的崩潰相契合。國家主義，加上對雅威的熱心，激起約西亞發動一些重大的改革，包括潔淨聖殿，摧毀異教的敬拜場所，教導神所啟示的妥拉。耶利米早已宣告以色列與猶大兩方的過犯，呼召十二支派悔改，藉此為這些改革鋪路。⁶⁸ 他對十二支派的使命，在約西亞之願景的實現已露端倪：在一神、與大衛王室治理下建立一個聯合王國。約西亞努力要將以色列餘民與猶大百姓聚合在一起，慶祝

⁶⁶ 有關耶利米與他的時代背景，見 Merrill, *History*, 436-53, 456-67。

⁶⁷ Morton Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974), 65-96。他對亞述人強制改變宗教與文化的臆測不以為然，主張那是出於同化與融合。

⁶⁸ 第一至六章——強調猶太社會拜偶像、背道、與邪惡（五 1、11~13、23）——可能來自這時期（Christoph Levin, “Noch einmal: die Anfänge des Propheten Jeremia,” *VT* 31 [1981]: 428-40）。

逾越節，即為一例，令人回想起撒母耳的年日（代下三十五 18）。更進一步，這「重新聯合」的支派加速摧毀位於北國和猶大之異教的敬拜場地、祭壇、與廟宇。如此，約西亞的勢力範圍擴張，及於先祖大衛和所羅門曾統治過的土地（三十四 6~8）。

在約西亞領導下的一些改革之後，先知可能繼續他的事工（王下二十二~二十三章；代下三十四~三十五章）。但約西亞去世（主前 609 年）之後，改革就停止了。這突然的停止顯出百姓的屬靈光景。王的死意味著又可以隨心所欲回到群眾聲音的老路，與啟示的必要條件完全隔絕。這危機驅使先知反對約西亞繼承者在政治上與宗教上的「新作風」。他為這位敬虔的王之死哀傷（代下三十五 25），請求當時的人不要為約西亞哀哭，倒要為自己哀哭（耶二十二 10）。約西亞死後不久，⁶⁹ 耶利米將他過去二十三年期間曾經傳講過的神諭記載下來。顯而易見的，約西亞的改革，儘管用心，百姓並沒有將之內化。他們革面不革心，一旦約西亞去世，他們對雅威的忠誠亦隨之消散。⁷⁰ 自此之後，耶利米越發嚴厲批判猶大的剛硬。

亞述，埃及，與巴比倫

在國際事務方面，耶利米目睹亞述與埃及式微。⁷¹ 在約西亞

⁶⁹ 見：二十五 3，三十六 2。耶利米所寫下的先知性神諭，可能是接近一至二十五章的形式。Rainer Albertz, "Jer. 2-6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias," *ZAW* 94 [1982]: 20-47 將文集限制在二章 4 節至六章 30 節。

⁷⁰ Bright, *Jeremiah*, XLV, XCII-VI。

⁷¹ 關於背景探討，見：王下二十一至二十五章；代下三十三至三十六章；那鴻書；西番雅書；哈巴谷書；和以西結書。巴比倫編年史補充了聖經的材料，見 *DOTT*, 75-83; Bright, *Jeremiah*, XXVI-LIV; Holladay, *Jeremiah I*, 1-10。賴桑為耶利米預言裡有關列王、日期、以及日期推算公式提供一個實用的（賴桑著，《舊約綜覽》，551-53 頁 = LaSor, *OTS*, 428-30）。亦見 P. R. Ackroyd, "Historians and Prophets," *SEA* 33 (1968): 18-54; A. Malamat, "The Last Kings of Judah and the Fall of Jerusalem: An Historical-Chronological Study," *IEJ* 18 (1968): 137-56; idem, "The Twilight of Judah: In the Egyptian-Babylonian Maelstrom," *SVT* 28 (1975): 123-45。

- 主前 609 米吉多之戰，約西亞被殺
約哈斯登基作猶大王，被廢，被擄至埃及（耶二十二 11~12；見：結十九 1~4）
約雅敬在埃及人許可下登基；猶大受制於埃及人
- 609-605 埃及人擴張勢力，及於自埃及至幼發拉底的四境
- 605 迦基米施戰役。埃及戰敗，猶大臣服巴比倫：聖殿器皿被奪取，精英被擄（但一 1~2）。猶大的親埃及情結
- 604 亞實基倫的毀滅；猶大眾民禁食（耶三十六 9）
- 603 猶大臣服巴比倫（耶二十六 1）
- 601-600 巴比倫人對抗赫人戰爭傷亡慘重，引發臣屬邦國群起圖叛巴比倫
- 600 約雅敬背叛（王下二十四 1）
- 599-598 巴比倫收復故土（耶四十九 28~33）
- 598-597 巴比倫欲重新控制猶大（王下二十四 10~11）
約雅敬卒，約雅斤登基，猶大被圍困，征服（王下二十四章），有限度的遷移（耶十三 18~19，五十二 28），跟著是大規模的的遷移（王下二十四 12、14；耶二十四 1，二十九 2）：約雅斤與精英被擄。西底家登基作猶大王（代下三十六 10）
- 596-594 在以攔與巴比倫地的叛逆與臣服（耶四十九 34~38）
- 593 以西結蒙召（結一 1~2）；反巴比倫人會議（耶二十七章）與假先知的鼓勵；哈拿尼雅和其他假先知重新傳揚希望（耶二十八 1；見：二十七 9~15，二十九 8~9；結十四 1~9）
- 591 哈拿尼雅預言應驗之日，長老求問以西結（耶二十八 17；結二十一）
- 589 埃及王合弗拉即位。猶大公然反叛巴比倫
- 588 開始圍耶路撒冷城（王下二十五 1；耶五十二 4；結二十四 1~2）
- 587 埃及解救（？）；耶利米購買亞拿突土地；擄走八百三十二人（耶五十二 29）
- 586 耶路撒冷淪陷（王下二十五 8~9；耶三十九 2，五十二 6~7、12）；被擄之民接獲報告（結三十三 21）

表 11. 猶大末後的日子

執政下，正當亞述對猶大的企圖無能為力之際，猶大向北方擴展其疆域。拿布波拉撒 (Nabopolassar) 於主前 626 年解救了巴比倫，並向危危欲墜的亞述帝國施加壓力。瑪代奪取了古亞述國首都亞述 (主前 614 年)。到了主前 612 年，尼尼微陷於巴比倫人和瑪代人。雖然於主前 609 年，埃及王法老尼哥上來拯救亞述，卻也無力阻擋巴比倫勢力的增長。約西亞試圖在米吉多阻擋尼哥失利，並且戰死沙場 (主前 609 年) 之後，埃及延伸了她對猶大的影響力。(見〈表 11〉。)⁷²

約哈斯

約哈斯 (或在二十二 11 稱為沙龍) 接續約西亞作王，但他偏離他父親的改革。約哈斯登基後不久，法老尼哥罰猶大國重金 (王下二十三 31~33)，放逐約哈斯，立約雅敬⁷³ 作附庸王 (34 節；代下三十六 2、5)。短短三個月，猶大失去一位偉大的王約西亞、他的兒子、和她的自主性 (耶二十二 10~12)！

約雅敬與約雅斤

約雅敬的年日 (主前 609-598 年) 證實先知的預言：猶大即將被擄至巴比倫。耶利米早已宣告巴比倫要戰勝埃及、猶大以及那些年代的列國 (二十五 1、8~11、15~25)。主前 605 年，當尼布甲尼撒在迦基米施戰勝亞述與埃及聯軍之後，埃及再也無力維持其在迦南的地位 (四十六 2；見：代下三十五 20)。這表徵著亞述的終結、埃及的式微、與巴比倫的興起。尼布甲尼撒的軍隊繼續往前推進，奪取非利土地 (四十七 5~7)，然後強行將約雅敬變成巴比倫的附庸 (主前 603 年；王下二十四 1)。

約雅敬的統治標誌著掙脫巴比倫人之軛的決心，置信心於現

⁷² 這個重建是根據 A. Malamat, "The Twilight of Judah," 123-45; idem, "The Last Kings of Judah and the Fall of Jerusalem," 137-56。

⁷³ 或以利雅敬，約西亞的兒子，西底家的哥哥 (代上三 15)。

實政治，並且讓民眾充滿希望（群眾的聲音）。耶利米面對一群領袖與群眾，他們抗拒神要施行審判之信息。他們對於作為神的選民與應許繼承者的權利過於自信，以致先知無從動搖他們安於自己的社會結構、或宗教的信念。耶利米堅稱聖約、聖殿、君王皆無法擔保猶大無事（七 1~八 3，二十六 1~24），這打擊了猶大自信的核心。他以最大的緊迫性向人民說話，呼籲他們悔改、禁食，而不是將聖殿當神物來膜拜，說「這些是耶和華的殿，是耶和華的殿，是耶和華的殿」（七 4）。

耶利米命巴錄將他過去二十三年所說過、並且寫下的話唸出來（三十六 2）。他奉勸百姓信靠雅威，悔改離棄惡道（3 節）。當眾首領聽聞此事，他們將巴錄帶到一旁，要他把先知的信息唸給他們聽，然後叫他藏起來；他們去見王，王吩咐人將書卷唸給王聽。正當書卷高聲向王唸出時，約雅敬違抗先知悲觀與嚴厲的信息，將它割為碎片焚燒（11~24 節）。神立刻回應。祂命耶利米另寫一書卷，其中關於猶大與約雅敬的審判更甚於前（29~31 節）。⁷⁴

約雅敬存心要將這位報厄訊的使者除掉（三十六 26），但有一小群有能力的朋友保護耶利米（二十六 24）。這年頭對先知來說實在是苦，因他遇到逼迫（十二 6，十五 15~18），是遭人謀害的對象（十一 18~23，十八 18），他被鞭打，被下入監（二十 2），他面對群眾的敵視（二十六 10~11）。這些事件構成耶利米告白的背景。

與耶利米的警告相反，約雅敬反叛巴比倫（主前 598 年）。⁷⁵ 巴比倫前來鎮壓這些麻煩製造者之時，約雅敬早已去世，或已遭暗

⁷⁴ 見：三十六章 32 節：「另外又添了許多相仿的話。」W. L. Holladay, "The Identification of the Two Scrolls of Jeremiah," *VT* 30 (1980): 452-67 試圖辨認卷軸的內容。

⁷⁵ 有關此次反叛的背景，見 H. J. Katzenstein, "'Before Pharaoh Conquered Gaza' (Jeremiah xlvii 1)," *VT* 33 (1983): 249-51。

殺⁷⁶（二十二 18~19，三十六 30），他的兒子約雅斤早於主前 597 年登基（王下二十四 8）。在他三個月的統治期間，巴比倫人繼續推進，構築包圍工事，掠奪聖殿器物，將約雅斤和領袖賢達⁷⁷擄至巴比倫（8~17 節）——這完全應驗了耶利米的話（耶二十二 22~30）。⁷⁸

猶大百姓與耶利米對這事件各有不同的解讀。猶大百姓相信只有惡人被擄，雅威待他們如公義的餘民，彼此相安無事。耶利米藉著兩個筐子的異象，反對這錯誤的觀點（二十四 1~10）。⁷⁹ 他宣告那些留在猶大和耶路撒冷的是壞的，那些被擄之地的百姓才有將來！⁸⁰ 耶利米也送了一封信（二十九章）給不久前才被擄的群體，他在信裡鼓勵他們在巴比倫要好好生活，等候來日的復興。

西底家

巴比倫王立西底家——約雅斤的叔叔，約西亞的兒子——為附庸王（主前 597 年；見：王下二十四 17~18）。西底家（主前 597-586 年）是一位傀儡王，⁸¹ 容易受到擁護埃及的黨羽、以及耶路撒冷裡存著希望的先知們——像哈拿尼雅（耶二十八 1~4）和示瑪雅（二十九 24~28）——控制。哈拿尼雅預言被擄之民與聖殿的器物很快就會回來，但耶利米卻勸王降服巴比倫（二十一 1~7，三十七 17

⁷⁶ 耶利米早已預料約雅敬會驟然結束（二十二 18~19）。有關他的結局似乎不十分確定，有可能是被擄（見：代下三十六 6~7；但一 1~2）。

⁷⁷ 在這些人中有但以理和他的朋友（但一 1）。

⁷⁸ 見巴比倫編年史（*DOTT*, 75-83）。約雅敬於三十六年後被釋放（五十二 31~34；見：王下二十五 27~30）。

⁷⁹ Walther Zimmerli, "Visionary Experience in Jeremiah," in *FS Ackroyd*, 95-118。更深入探討，見 Susan Niditch, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition* (Chico: Scholars Press, 1980)。

⁸⁰ Zimmerli, "Visionary Experience," 109-14。

⁸¹ 「西底家統治的標記是軟弱多於奸狡」（賴桑著，《舊約綜覽》，536 頁 = LaSor, *OTS*, 417）。

~21，三十八 7~28)。⁸²

耶利米不斷地論到耶路撒冷危在旦夕的厄耗(二十一 1~10，三十四 1~22，三十七 3~10，三十八 14~23)，最終卻被當成是擁護巴比倫人的叛徒來對待(三十七 13，五十一 59~64)。⁸³ 他被丟進牢房(三十七 16)、水槽(三十八 1~13)、和護衛兵的院中(三十七 21)。⁸⁴ 西底家拒絕了耶利米的忠告，卻聽自己屬下的話，應對法老合弗拉(主前 589-570 年)的圖謀背叛，西底家於主前 589 年背叛巴比倫。

猶大的終結

當耶路撒冷被巴比倫人圍困時，百姓仍然期待軍事解決。這種靠埃及人幫助的方案(三十七 5~8)，暫時遏止巴比倫的圍困。這段期間，耶利米可能外出到亞拿突去購買一塊地，作為一種表徵，相信百姓要歸回到這塊土地(三十二 6~15)。⁸⁵ 不久，巴比倫人以更大的決心返回，攻破耶路撒冷的城牆。最後，耶路撒冷，這座神的城邑，在主前 586 年被毀。聖殿、宮殿與建築物被掠奪，被焚燒。西底家王被擄，在他雙目失明之前，親眼目睹自己的眾子被殺(三十九 1~7)。一部分的百姓也被擄，但允許耶利米和一群剩下的民留在猶大。

尼布甲尼撒立基大利作猶大城邑的省長(四十 1~6)，但他不能滿足一些無理份子而遭謀害(四十一章)。因懼怕巴比倫人的報

⁸² 耶利米與哈拿尼雅的互動，見：第 2 課，「真假先知」(90 頁起)。

⁸³ F. C. Fensham, "Nebukadnezzar in the Book of Jeremiah," *JNSL* 10 (1982): 53-65。史梅利(K. A. D. Smelik)頗具說服力地宣稱，耶利米書五十至五十一章的作用是反駁耶利米偏袒巴比倫的錯誤印象("De Functie van Jeremia 50 en 51 binnen het Boek Jeremia," *NTT* 41 [1987]: 265-78)。

⁸⁴ 與這段紀事以及他被丟在淤泥的牢裡(三十八 1~13)有關的問題，見 Thompson, *Book of Jeremiah*, 636-46。

⁸⁵ 以色列有關「土地」的意識以及約的認定，見 Walter Brueggemann, "Israel's Sense of Place in Jeremiah," in *FSS Muilenburg*, 149-65 的研究。

復，叛徒離開猶大，挾持耶利米為人質逃往埃及（四十二章）。他們向耶利米諮詢來自雅威的話（3 節），而他勸導眾人仍住在猶大，悔改，並且有分於復興的應許（10、12 節）。但他們抗拒神的話，定居在埃及答比匿境內。

耶利米是神在舊時代的見證人，延續摩西與眾先知。⁸⁶ 在被擄的事上，神取消了過去藉摩西確認給予以色列的應許，離棄祂的百姓，這時，他先知的職事獲得部份的印證。甚至在埃及，耶利米仍不斷地解釋，神可以自由地審判在巴比倫（四十四 4~6）與埃及（30 節）的百姓。

耶利米也向新時代作見證。在亞拿突購買一塊地表徵他的希望，神所命定被巴比倫統治的七十年之後，一個新的復興時代就要展現。⁸⁷ 在巴比倫淪亡之時（主前 539 年），神計劃給祂的百姓一個新的未來。

耶和華如此說：「為巴比倫所定的七十年滿了以後，我要眷顧你們，向你們成就我的恩言，使你們仍回此地。」耶和華說：「我知道我向你們所懷的意念，是賜平安的意念，不是降災禍的意念，要叫你們末後有指望。你們要呼求我，禱告我，我就應允你們。你們尋求我，若專心尋求我，就必尋見。」耶和華說：「我必被你們尋見，我也必使你們被擄的人歸回，將你們從各國中和我所趕你們到的各處招聚了來，又將你們帶回我使你們被擄掠離開的地方。」這是耶和華說的。（二十九 10~14；見：亞一 12，七 5）

耶利米宣告神自由、自主、信實地開創一個新的時代，屆時，

⁸⁶ Childs, *IOTS*, 347。

⁸⁷ 此議題的討論，見 Bright, *Jeremiah*, 162-63, 238-39; David L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8: A Commentary*, OTL (Philadelphia: Westminster, 1984), 149; Norman K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth: Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East* (New York: Harper & Row, 1964), 265-66。

上主要和一個新群體更新諸約，他們要因順服祂而活，要因一位大衛公義之彌賽亞的職事大大蒙福。⁸⁸ 我們現在要來思想他的新時代的異象。

新時代的異象

正當危難重重之際，耶利米是神話語的職事。先知的啟迪粉碎當時普遍的意識型態，他們根深柢固，仗賴摩西和大衛之約的種種機制。他們固守成見，對啟示作選擇性的解讀，視它為傳統（群眾的聲音），順應現實政治的政策所引發的種種風暴。但是耶利米譴責這些制度（聖殿、祭司、君王），高談徹底改革的需要。對當時的人來說，耶利米是一名叛徒，多疑的人，散播厄耗者，甚至是一名革命分子。耶利米是神毀滅與轉化的先知，正如白如格文（Brueggemann）所言，「受這位能創造、又能拆毀，能開創、又能終結之神自由而全權傳統的啟蒙，他將此視為他的計劃，即雅威要『建造／栽種，拆毀／拔出』。」⁸⁹

耶利米，新的摩西，是「新時代」的使者。⁹⁰ 耶利米在歷史背景裡的功用，有如耶穌在祂自己的歷史背景裡。兩人皆為神所差，絕對忠於神，大聲疾呼反對人的制度，宣告耶路撒冷必亡，包括其中的聖殿。兩人皆被誤解、辱罵、羞辱。兩人皆憂民之所憂，為民請命，鼓舞敬虔的餘民，超越耶路撒冷之敗亡，展望未來。

然而，耶利米無力引入新的時代。他見證耶路撒冷的淪亡，

⁸⁸ G. Pattison, "The Moment of the Void: A Meditation on the Book of Jeremiah," *ExpT* 97 (1985-86): 132-36.

⁸⁹ Walter A. Brueggemann, "The Epistemological Crisis of Israel's Two Histories (Jer.9:22-23)," in *FS Terrien*, 85-105.

⁹⁰ 我完全同意華德·凱瑟的觀點：「『新的』始自給予摩西與大衛的『舊』應許，而更新則是將雅威先前所立的應許、並現在更多的應許存到永遠」(Kaiser, "The Old Promise and the New Covenant: Jeremiah 31: 31-34," *JETS* 15 [1972]: 22)；但我也要加上創造與摩西之約的應許。所有的約都反映並結合了「新」的或末世的時代。

談論神國更美好的開展，彌賽亞的年代，與神子民的更新。耶穌，為贖罪捨了自己的生命，引進嶄新的時代，為所有信靠祂的人開創了一個更美好的國度！超越了生與死的經歷，耶穌也指向那更偉大的榮耀，就是等候迎接祂的眾信徒的榮耀，祂的復活、得榮、與聖靈的恩賜都為此作見證。

萬物的轉化

萬物徹底轉化的教導貫穿了耶利米的整個事工。他站在新與舊之間，宣告雅威的審判與祂的復興。⁹¹ 舊的時代隨著聖殿的焚毀、猶大結構與制度的瓦解、以及人民被擄而結束。被擄是屬靈復興的一個時代；敬虔的人完全放下自己，歸向上主，等候神自己獨自作工之恩典新時代的開啟。他們舉目仰望耶利米所宣告的新時代。

先知自己也期待這個復興、潔淨、轉化與安息的世代。新時代的確定在於神自己的獨自作工（*monergistic*，來自 *monos* [「單獨」] 與 *ergon* [「作工」]) 在祂的百姓身上，自由地成就祂的應許。祂應許以恩惠對待凡「認識」祂的人（九 24），對待祂所造之物。悲歎要變為喜笑，缺乏變為豐富，咒詛變為祝福，敵對變為和平。受造之物的歎息將會轉化，受造之物要完全得釋放，服事這位創造者—救贖者。在新的境界裡，神以至高無上的智慧與恩惠統管。在神的世界裡，公義的法則確保聖約子民享受太平，而罪惡以及給神的世界造成大災難的所有事都將完全被挪去。

⁹¹ 對於審判—解放主題的探索，見 Thomas M. Raitt, *A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel* (Philadelphia: Fortress, 1977); idem, "Jeremiah's Deliverance Message to Judah," in *FSS Muilenburg*, 166-85。白如格文寫道：「耶利米之蒙召是要粉碎舊的諸世界……是要形成和演變出新的世界……當一位詩人『重新描述』這世界，重新形塑公眾的認知，使人民重新經歷他們的經驗時……諸世界的粉碎與形成就完成了」（Walter Brueggemann, "The Book of Jeremiah," 135）。

神的治理

先知與雅威的較勁，和他順服這位創造者—救贖者的自由，使他對神統管宇宙萬物有更深刻的認知。雅威，這位至高無上的君王是自由的，不受人的經驗或推理侷限，但也不像地上列國的君王反復無常。

雅各的分不像這些，
因祂是造做萬有的主。
以色列也是祂產業的支派。
萬軍之耶和華是祂的名。
(十 16)

這位至高無上的統治者統管受造之物與萬國，祂有能力拔出、拆毀，以及建造與栽種。

耶利米給不信的猶大留下了深刻的印象：正當祂自己的聖約子民叛逆之際，受造之物卻都降服於雅威（十 11、14~15）。雅威的國度並不仰賴祂自己百姓的認可。惟雅威「是真神，是活神，是永遠的王」（十 節）。祂是統管全地與列邦的大君王：「祂一發怒，大地震動；祂一惱恨，列國都擔當不起」（十 10；見：12~13 節，五十一 15~19）。⁹²

祂的國度超越猶大與耶路撒冷：「我豈不充滿天地嗎？」（二十三 24）。⁹³ 耶利米將雅威比擬成窯匠，自由自在，隨心所欲地塑弄泥土，按照祂的目的使用這幾塊，丟棄那幾塊（十八 6~10；見：賽二十九 16，四十五 9，四十六 8；羅九 21）。雅威是創造者—救

⁹² 李文森 (Levenson) 從耶利米書十章 2~10 節推論：這段「最接近純真的獨一神論，即信仰獨一神的實際」(*Sinai and Zion*, 68)。見 M. Margaliot, "Jeremiah X 1-16: A Re-Examination," *VT* 30 (1980): 295-308。

⁹³ Werner E. Lemke, "The Near and the Distant God: A Study of Jer. 23: 23-24 in Its Biblical Theological Context," *JBL* 100 (1981): 541-55。

贖者一大君王，祂並不受制於人的邏輯或期待的規則。⁹⁴ 祂可以自由地將祂的愛變為審判（五 22~25），⁹⁵ 祂也可以自由地將審判變為祝福。神可以自由地使用巴比倫作為審判的工具，⁹⁶ 自由地將巴比倫撇在一旁（二十九 10）。儘管神的意圖隱藏，但救贖進程顯露出祂的計劃（三十二 17~23、25）。

雅威沒有難成的事：「我是耶和華，是凡有血氣者的神，豈有我難成的事嗎？」（三十二 27）

未來是寄望於那些為了神的緣故，撇下一切所有，順服神慈愛、公平和公義國度的人（九 23~25；見：來十三 13）。⁹⁷ 耶利米的傳道大大激勵了神的百姓（十七 12~14），渴慕神的國，不管在以色列，在猶大，耶路撒冷要發生何事。越過耶路撒冷的廢墟，他期待一片新地，其上有蒙神賜福的新百姓。⁹⁸ 但耶利米的神國度的異象經常包括審判。威廉斯（Prescott H. Williams）寫得十分傳神，「我們可否容許期盼沒有審判的救恩，以及諸如此類的？我相信耶利米一定會大聲說『不！』。」⁹⁹

耶利米幫助了聖約群體將希望聚焦在雅威身上。希望始自順服於國度的建立，甚至是在審判之中。它似乎矛盾，但的確真實！耶利米催促聖民不要與耶路撒冷的結構與制度糾纏不清，但要祈求神的憐憫。

⁹⁴ 賀樂禮說雅威是「徹底的創新，從不被過去的決定束縛」（W. L. Holladay, "Jeremiah the Prophet," *IDBS*, 471）。

⁹⁵ Brueggemann, "The Book of Jeremiah," 139-40。

⁹⁶ 戈瓦德（Norman K. Gottwald）說得好：「巴比倫人的和平是雅威的計劃」（*All the Kingdoms of the Earth*, 260）。

⁹⁷ 像保羅一樣，他勸他們心意更新而變化，照著神國度的異象，敬虔度日（羅十二 2）。

⁹⁸ 但正如馮拉德所承認的：「耶利米並沒有講到神選民所居住的這塊天然土地有任何改變，也沒有提到任何樂園般的肥沃」（von Rad, *OTT*, 2:212）。

⁹⁹ Prescott H. Williams, Jr., "Living toward the Acts of the Savior-Judge: A Study of Eschatology in the Book of Jeremiah," *Austin Seminary Bulletin* 94 (1978): 33。

求你為你名的緣故，不厭惡我們，
不辱沒你榮耀的寶座；
求你追念，
不要背了與我們所立的約。……
能如此的不是你嗎？
所以我們仍要等候你，
因為這一切都是你所造的。

(十四 21~22)

彌賽亞掌權

耶利米對於制度大不以為然（聖殿，約），因為這些已成為人的組織結構，由人的巧思與努力來維護。¹⁰⁰

他對大衛家的王亦大肆撻伐。先知屢次與約雅敬、約雅斤和西底家王起衝突。他們沒有一個能與他們的英名相稱。約雅敬、約雅斤代表「雅威在大衛家的王身上建立祂的國度」，西底家的意思是「雅威是公義的」。事實上，他們對於建立神公義的國度興趣缺缺；每一個人皆延續現實政治的策略，反對先知的信息。

耶利米引導信心之眼，仰望神潔淨審判之後的新世代。他向著猶太社區結構之外放眼望去，看到上主獨自作工開始建立之公義的新世代：有一位大衛家的王以公義治理，祂以神權政治與祭司領袖的身分忠心服事，並且成為新群體的祝福（三十三 21；見：二十三 5~6，三十三 15~20；詩一一〇1）。¹⁰¹

神的百姓

耶利米是「新約」的首要倡導者。¹⁰² 我們已經看到正典如何

¹⁰⁰ William J. Dumbrell, *The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1985), 83-86。

¹⁰¹ 見 von Rad, *OTT*, 2:219。

¹⁰² 關於新的約，見 E. W. Hengstenberg, "The New Covenant," in *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*, ed. Walter C. Kaiser, Jr. (Grand Rapids:

形塑書中的素材，將他描繪成新的摩西。作為第二個摩西，他提到 (1) 以色列與猶大復合，以及 (2) 諸約的更新。

以色列與猶大復合

耶利米主要是對以色列與猶大講述神的話。他宣告神要與十二支派的餘民更新祂的約，祂要使他們成為一民。耶利米一再重複將以色列和猶大的餘民納入聖約特權的更新裡：「『我要使我的百姓以色列和猶大被擄的人歸回，我也要使他們回到我所賜給他們列祖之地，他們就得這地為業。』這是耶和華說的。以下是耶和華論到以色列和猶大所說的話」(三十 3~4)。儘管有十二支派過去的犯罪和審判，雅威仍然慈聲地稱他們當中虔敬的餘民為「我的百姓」。雅各的後裔就是他的家、他的產業、他的兒女、他的妻子、他的葡萄園、他草場的羊、和他所愛的人(三 19~20, 十二 7~10, 二十三 1)。

復合的過程在耶利米時代之前、之間、之後發生。希西家早已邀請北方支派的餘民，和大衛家的王一同上耶路撒冷歡度逾越節。雖然遵照王室的邀請者不多，它仍然代表神透過先知們(何西阿、阿摩司、彌迦、和以賽亞)傳講的話初步的應驗。¹⁰³ 在希

Baker, 1972), 237-51; Walter C. Kaiser, Jr., "The Old Promise and the New Covenant," 11-23; William J. Dumbrell, "The New Covenant: The Shape of Biblical Eschatology," *CCOTT*, 164-200; idem, "The New Covenant," in *The End of the Beginning*, 79-118; Thomas E. McComiskey, *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants* (Grand Rapids: Baker, 1985), 80-89; David Petersen, "The Prophecy of the New Covenant in the Argument of Hebrews," *RTR* 38 (1979): 74-81; Bernhard W. Anderson, "The New Covenant and the Old," in *The Old Testament and Christian Faith: A Theological Discussion*, ed. Bernhard W. Anderson (New York: Harper & Row, 1963), 225-42。

¹⁰³ 卡若爾提醒大家注意彌迦有關耶路撒冷預言的推遲實現，這是悔改的重要性之一例 (Robert P. Carroll, "Prophecy, Dissonance, and Jeremiah xxvi," in *A Prophet to the Nations: Essays on Jeremiah Studies*, ed. Leo G. Perdue and Brian W. Kovacs [Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1984], 381-91)。

西家之後一百年，約西亞再次邀請餘民一齊來參加猶大逾越節的慶典時，耶利米見證了神對以色列恩寵的更新（王下二十三 21～23；代下三十五 17）。

猶大的百姓可能因覺得比北方的鄰居更為公義而感到不爽，或自覺被出賣了。然而，耶利米嚴厲譴責任何自義之舉，並且要求對神全然委身：「你們當自行割禮歸耶和華，將心裡的污穢除掉」（四 4）。他宣告說：因所有的支派皆有罪，任何支派的任何人皆可悔改，白白領受雅威的憐憫（三 6～四 4）。

諸約的更新

新的世代遠比舊的世代好！諸約與應許的更新是這卷安慰之書的焦點（三十至三十三章）。這幾章確定了前幾個約的延續：與創造、與亞伯拉罕、與摩西、與祭司、與大衛所立之約。然而「新的約」和舊約截然不同。¹⁰⁴ 新的約到底如何的「新」呢？

第一，讓我們思考延續的幾個因素。雅威稱呼餘民為祂的僕人。

故此耶和華說：
「我的僕人雅各啊，不要懼怕；
以色列啊，不要驚惶；
因我要從遠方拯救你，
從被擄到之地拯救你的後裔。
雅各必回來得享平靖安逸，
無人使他害怕。
因我與你同在，

¹⁰⁴ 我受惠於 Bernhard W. Anderson, “‘The Lord Has Created Something New’: A stylistic Study of Jer. 31: 15-22,” *CBQ* 40 (1978): 463-78 的研究。要解決什麼是「新的」這問題，或許可以思考 15 的涵括性的功能，那裡說拉結在哭泣（475）。「新」包含受造之物的更新：「藉著創造的神蹟，藉著歸回故土，賜下後代——未來——雅威打開通往未來之路，賜給百姓新的生命」（476-77）。

要拯救你，
 也要將所趕散你到的那些國滅絕淨盡，
 卻不將你滅絕淨盡，
 倒要從寬懲治你，
 萬不能不罰你。」

(三十 10~11)

這段文字教導我們：被擄是「懲罰」的一種形式，被擄之後，雅威會重新在賜福與保護下更新祂的同在（「我與你同在」）。更進一步，以色列要再次「事奉」雅威（9 節），賦予聖約固有的各種特權。

新群體的盼望仍然與聖約的應許相同：「你們要作我的子民，我要作你們的神」（三十 22；見：三十一 1）。雖然應許要看反應而定（七 23），耶利米在此更加關心神的愛，勝過神百姓的反應。雅威必要看顧、憐愛、恢復、醫治、與赦免（三十 17~18）那些無人關心的。¹⁰⁵ 白如格文（Walter Brueggemann）要大家留意雅威恩惠的白白作為：「神正是如此關心那些無人理會的，在被人排拒面前，那關心為以色列帶來新生命。但新的行動……全然發自神的心，別無其他出處……嶄新全然來自於神。」¹⁰⁶ 這項發自神的新舉措，激發敬虔的人與他們兒女們的稱頌（19~20 節）。

新群體因而被設想成延續了亞伯拉罕與摩西之約，其成員皆分享應許的成就：(1) 神的愛、憐憫和赦免（三十一 3、34）；(2) 安息、保障和平安（2 節）；(3) 百姓歸回故土（4~5 節；見：18~19、24、26~28、35~40 節）；(4) 成全、喜樂、除去憂傷（4、6、12~14 節；見：15~17，25 節）；(5) 向列國作見證（7 節；見：

¹⁰⁵ 芮特總結認為：「赦免的發生是一個非常特殊的事件，是歷史上具決定性之轉捩點的一部分」（Raitt, *Theology of Exile*, 194）。

¹⁰⁶ Brueggemann, "The 'Uncared For' Now Cared For (Jer. 30: 12-17): A Methodological Consideration," 428。

10、12 節)；(6) 神為父的身份，與救贖的能力（7~9 節；見：11、20 節)；(7) 神賜福百姓，使百姓成聖（23 節）。

舊約與新約明顯的不同在於新群體誠摯的回應。¹⁰⁷ 舊群體以「罪孽」與「罪惡」為特徵，但新群體將完全從這些得到赦免。¹⁰⁸ 舊群體將希望集中在機制上：約櫃，法版，出埃及與征服迦南的傳統，對大衛的應許，錫安神學，和聖殿。耶利米預言約從屬物質的轉變成屬靈的實際。¹⁰⁹ 他痛心地評論舊的群體，

人心比萬物都詭詐，
壞到極處，
誰能識透呢？
（十七 9）

一顆新心表徵靈的改變，它表現在與雅威一個有反應、溫柔、深情款款、與接納的關係上。雅威的律法寫在他們的心上（三十一 33），代替了罪銘刻在他們的心版上（十七 1）。在最深長最宏偉的意味裡，內住的「律法」激勵神的百姓，為了神的緣故，為了效法神，施行慈愛、公義、公平、與和平，在世上建立神的旨意（九 24）。

內化的應許保證新群體的成功。神的靈將帶給他們心的改變，使更多的虔敬者靠著聖靈的大能，比過去更堅忍不拔，遵行神的旨意。正如我們所讀的，內化並非要除去居間者（祭司、王、先知）合法的地位，而是加強各人的責任，

¹⁰⁷ 亨斯坦伯格(E. W. Hengstenberg)總結認為差異是「相對的」(“The New Covenant,” 237-51)。

¹⁰⁸ 魏柏特(H. Weippert)已經展示出耶利米書裡幾個審判神諭之間相似的措辭，以及新約帶來的改變(“Das Wort vom Neuen Bund in Jeremia xxxi 31-34,” *VT* 29 [1979]: 336-51)。

¹⁰⁹ M. Weinfeld, “Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel,” *ZAW* 88 (1976): 17-56。

他們要作我的子民，我要作他們的神。我要使他們彼此同心同道，好叫他們永遠敬畏我，使他們和他們後世的子孫得福樂。又要與他們立永遠的約，必隨著他們施恩，並不離開他們，且使他們有敬畏我的心，不離開我。我必歡喜施恩與他們，要盡心盡意、誠誠實實將他們栽於此地。(三十二 38~41；見：三十一 22)

聖約群體大眾化的指望，可追溯到當初神在西奈對以色列的應許，那時祂應許要使以色列成為一個聖潔而君尊的國度，與列國有別，在列國之上，蒙神眷愛（出十九 5~6）。做為神的 *s^egullá*（《新國際版》「珍愛的產業」，5 節），他們成為永生神的僕人，被呼召、委派在地上建立祂的國度（申二十六 18~19，詩一一四 2）。

耶利米論及雅威以至高無上主權、獨自作工、自由而滿有恩惠地開啟的新世代。儘管以色列的過去，雅威要更新聖約的管理，給予新群體成員更大的特權。祂要伴隨他們，支撐他們，如同祂曾經對待過的僕人一般——摩西，約書亞，祭司非尼哈，和大衛王。新的君尊的祭司群體將是至高者的僕人。儘管耶利米並未否定王與祭司的地位，他卻專注於神眾僕人的新群體。波特（H. D. Potter）有如下的評論，

耶利米預言將來不再有精英主義。神將直接、直覺地傳授祂的律法……無人能教導，無人能憑本事，利用它來謀私利，無人能因無知而要求減緩罪責。¹¹⁰

耶利米期待一個全新的群體，它藉雅威至高無上之約的更新來設立，藉躬親參與來維繫，藉更多子民的順服而擴大。¹¹¹ 新約

¹¹⁰ H. D. Potter, "The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34," *VT* 33 (1983): 347-57.

¹¹¹ 根據反對列國的神論，考夫曼（Yehezkel Kaufmann）在新約裡看到一個宇宙性的層面。他寫道：「耶利米要求列邦自願臣服於巴比倫，是出自他的信念，認為世界的降服是得拯救的必要前奏」（*The Religion of Israel*, trans. and abr. Moshe Greenberg [New York: Schocken, 1960], 426）。芮特總結說：這約之所以是新的，

的目的是要得安息，這目的因雅威更多的承諾，比起從前越見可能（三十一 2；見：六 16）。

依我的見解，新的約是一種末世的實際，它在救贖進程上產生，包括被擄後時期、約在耶穌基督裡更新、以及當前的教會時期。¹¹² 我大大受惠於加爾文，他這麼寫道，

所以，先知在此宣告，神喜愛他們的心不變，因為當猶太人返回之後，祂不但賜下恩福，使他們能栽種葡萄，也讓他們在安和樂利中享受成果……正如他曾說的，神的恩寵遍及鄉鎮與村莊，地面住滿居民，不但在堅固城，也在郊外……如果現在有人問，這何時才應驗呢？我們必須切記，其他地方亦曾記載：眾先知，……包括整個基督的國度，從起初到末了。在這一點上，我們這些屬神的人皆走迷了，將這些應許宥限在某特定時段，迫使他們逃逸到寓言裡；因而他們扭曲、甚至濫用所有的預言。但是眾先知，如前所言，當論及未來百姓的救贖時，它包括基督國度的整個進程。當百姓返回故國時，他們的日子開始好轉；……因此，他們必須尋求基督的臨在。我們現在嚐到神諸般的美善……我們因而看到，這些預言並非一朝一夕，或一年，甚至一生就能成就，但必須將它理解為是指基督國度的起始與末了。¹¹³

在於從制約性移轉到永恆性 (Raitt, *Theology of Exile*, 201-2)。

¹¹² Werner E. Lemke, "Jeremiah 31: 31-34," *Int* 37 (1983): 183-87; Dumbrell, *The End of the Beginning*, 94-95; Hans Walter Wolff, "Was ist das Neue im neuen Bund?" in *Prophetische Alternativen: Entdeckungen des Neuen im Alten Testament* (Munich: Kaiser, 1982), 55-69 也是如此。

¹¹³ John Calvin, *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), 4 : 62, 116-18 (強調字體是筆者標示的)。

我的結論是：新約將神藉著基督所賜的諸般恩惠從創造延伸至新造，並且耶穌基督的國度在救贖進程中揭露開來。每一次的更新都兼具與舊樣之約的延續與不延續。延續的成分包括下列：

1. 約的兩造是雅威和祂的子民。
2. 約是恩典與應許的管理，它包括前約的所有應許（罪的赦免、和好、以及約的恢復）。
3. 神的子民領受並在聖潔生活中培養神的國度。
4. 在這約的管理當中，祭司和大衛家室的王擔任居間的角色（耶三十三 15~26）。

而這更新不延續的成分包括下列：

1. 神的靈將神的旨意內化，聖民更多參與在神國度的建立上。
2. 神賜給神的子民更大的光彩與喜樂，他們越發大眾化。他們是神的百姓，在地遵行神的旨意，努力彰顯神的榮耀。為了尋求神的國度，他們建立神公義與和平的國。
3. 強調神獨自作工，來確保公義、和平與安息的新時代。無論何事都不能使祂的兒女與祂的目的的實現隔絕（羅八 31~39）。
4. 因為神的應許、公義、以及王與祭司之間融洽的關係，彌賽亞國度將不斷伸展神的恩惠。

眾仇敵遭報，神的百姓冤屈得伸

神的審判臨到所有心「未受割禮」的人，不論是以色列，猶大，或任何邦國之人（九 25~26；見：羅二 25~29）。耶利米在另一不同的文集〈列邦的神諭〉裡宣告神審判全人類（四十六~五十一章；見：賽十三~二十三章；結二十五~三十二章；摩一~二章；番二 4~15）。¹¹⁴ 這些神諭反映出耶利米對他所處之歷史

¹¹⁴ 關於耶利米與戰爭神諭的關聯，見 Duane L. Christensen, *Transformations of the*

背景的關懷。猶大曾經依賴列國，他們同樣落在神的審判之下：埃及（四十六章），非利士（四十七章），摩押（四十八章），亞捫（四十九 1~6），以東（34~39 節），大馬色（23~27 節），基達和夏瑣（28~33 節），以及以攔（34~39 節）。但以巴比倫淪亡的預言著墨最多（五十~五十一章）。

這些預言一再重述雅威是列國之王，神的百姓永不可向這世界的結構看齊（經濟，文化，政治，軍事）：「我也必使我向那地所說的話，就是記在這書上的話，是耶利米向這些國民說的預言，都臨到那地」（二十五 13）。¹¹⁵ 所有依賴列邦者將與他們一同淪亡！

這幾章也描述雅威對萬國的關懷。祂是列邦之君，祂隨己意邀請列國來順服祂的王權，因而有分於祂的福分。耶利米對一些邦國有少許鼓勵的話。

「以後埃及必再有人居住，與從前一樣。」這是耶和華說的。（四十六 26）

耶和華說：

「到末後，
我還要使被擄的摩押人歸回。」

摩押受審判的話到此為止。

（四十八 47）

「後來我還要使被擄的亞捫人歸回。」

這是耶和華說的。

（四十九 6、39）

War Oracles in Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles Against the Nations (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975), 183-280。

¹¹⁵ 《七十士譯本》在此加上反對列國的神論。

在安慰的書裡，「我要使被擄的……歸回」¹¹⁶ 的應許也同樣給了以色列和猶大（見：三十 18，三十二 44，三十三 11、26）。上主應許：將以仁慈對待列國和餘民。不同於以賽亞、阿摩司和西番雅，耶利米很少將列國的納入和以色列與猶大相提並論。他注重歐霖斯基（Orlinsky）所謂國家主義與國際主義的二元主題。¹¹⁷

儘管耶利米的本國關懷與列邦緊密相扣，但從他的歷史背景可以看出他寄望於國家的復興。譬如說，在一處雅各蒙拯救的神諭（四十六 27~28），總結了對付埃及的神諭（四十六章），實際上這裡是重複三十章 10~11 節。耶利米曾論及雅威關乎雅各十二支派餘民之應許的成全，從他們散居的各處歸回，以及他們被高舉，成為上主的「僕人」。¹¹⁸ 如此殊榮，包括了和這位偉大的雅威相交，有分於祂的旨意，最重要的莫過於祂揀選他們成為自己的百姓，受到保護與賜福。

我的僕人雅各啊，
不要懼怕！
以色列啊，
不要驚惶！……
我的僕人雅各啊，
不要懼怕！
因我與你同在。

（四十六 27~28）

¹¹⁶ 有關詞源學的問題，見 John M. Bracke, “šûb sêbût: A Reappraisal,” *ZAW* 97 (1985): 233-244；戴約翰主張將「歸回」理解為「復職」（John Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God* [Edinburgh: T. & T. Clark, 1979], 110-16）。

¹¹⁷ Harry M. Orlinsky, “Nationalism-Universalism and Internationalism in Ancient Israel,” in *FS May*, 206-36。

¹¹⁸ 有關僕人意義的探討，見：第 9 課：第 9 課 以賽亞書的信息（367 頁起）。崇高事奉的應許接近以賽亞書的信息（見：四十一 8~9，四十四 1~2、21，四十五 4，四十八 20，四十九 3）。

應許也包括祂的同在、保護和賜福。祂拯救他們脫離仇敵，使他們得享安定和繁榮：「雅各必回來，得享平靖安逸，無人使他害怕」（四十六 27）。

從巴比倫得贖之民有如經歷第二次出埃及，那時雅威施展大能，將祂的百姓拯救出來。儘管他們咎由自取，雅威並沒有完全丟棄¹¹⁹ 祂的百姓（五十一 5）。先知告誡被擄的餘民不要與巴比倫的結構同流合污，以免當雅威和巴比倫算賬時遭到連累。

你們要從巴比倫中逃奔，
各救自己的性命，
不要陷在她的罪孽中一同滅亡，
因為這是耶和華報仇的時候，
祂必向巴比倫施行報應。

（五十一 6）

歸回的群體為要回應臨到的救恩，向這位神聖戰士歡唱讚美（五十 28、34）。耶利米呼籲餘民在這位統管萬邦的上主裡心存盼望。

耶和華已經彰顯我們的公義。
來吧！我們可以在錫安報告
耶和華我們神的作為。

（五十一 10）¹²⁰

希望神學就是神這位造物主—救贖主—大君王的神學。這是

¹¹⁹ 字義為「使成為寡婦」。他們是處於分居的狀態，但雅威從不與祂的百姓離婚（見：賽五十四 4、6~7）。

¹²⁰ 在巴比倫的審判與神百姓的救贖之間不斷移動，這在啟示錄裡亦有明顯的相似之處。

另一首詩歌的主題（五十一 15~16、19；見：五十 28、34）。¹²¹ 上主的救贖全備，因雅威為自己的百姓伸冤（*rîb*）。

我必為你伸冤，
為你報仇；
我必使巴比倫的海枯竭，
使她的泉源乾涸。

（五十一 36；見：34~40 節）

雅威的烈怒必不轉消，直至世界上的國家全都崩潰（三十 23~24），包括「巴比倫」（五十一 49~55）。雅威在此保證巴比倫也要臣服這位萬軍之耶和華。¹²²

複習

耶利米站在新舊之間。他的內心充滿張力，歷經被擄的疏離與焦慮。他的告白和自傳性的敘述，顯露出一個人、神的發言人、百姓的居間者、一件戰爭的器具、以色列的安慰者。他疾言厲色批評時政的腐敗，不公不義，以及聖約機制的破產。他據理力爭，與當代的人雄辯，要他們相信：若和雅威的自由與偉大相比，他們所關心的實在微不足道。¹²³ 他鼓勵虔敬之輩全心信靠雅威，尋求祂的國和祂的義。他論到一個嶄新的時代，那時雅威要獨行奇事，更新聖約，轉化百姓，引進彌賽亞的時代，以壯麗輝煌之姿，成就所有的應許。

¹²¹ 這是耶利米書裡另一個重複的例子（見：十 12~16）。文字上和以賽亞書（四十 12~17）、何西阿書（四 1、6）、與詩篇（十六 5，六十五 6，七十三 26，九十三 1，一一九 57，一三五 7）有極為雷同之處。

¹²² J. L. Crenshaw, "YHWH *s^ebā²ot s^emô*: A Form-Critical Analysis," *ZAW* 81 (1969): 156-75。

¹²³ 布賴特確定了諸約固有的張力，但由於神自由行事，成就不變的計劃，這個問題就得以來解決（Bright, *Covenant and Promise*, 196）。

耶利米信息的中心思想是雅威的自由。雅威在忿怒、審判、報復、伸冤與復興中自由行事。¹²⁴ 因此，敬虔者心存指望。但耶利米也警告我們不要過於輕忽雅威，想要制衡或規範祂。祂在運作中揭露出祂的、旨意、恩典與自由的奧秘。雅威本為大，為了自己的百姓所定的計劃妙不可言。耶利米在敬虔者的心中產生對完全救贖的渴慕。

問題與議題

1. 基於耶利米書是一部文集集中的文集這個假設，解釋耶利米書看似雜亂無章以及一再的重複。
2. 有哪幾個時期是他服事最為繁忙的，而他在每個時期的獨特信息是什麼？
3. 哪幾方面耶利米像摩西和我們的主？哪些方面不像？
4. 耶利米的告白有哪些目的？這些告白與保羅的受苦有何關聯？
5. 耶利米對雅威的自由之斷言，對明白這個人和他的信息非常重要。請解釋。
6. 神審判猶大是基於哪些理由？根據他們的西奈和錫安神學，他們一般大眾信仰是什麼性質？對於他們錯誤的自信，耶利米如何回應？
7. 耶利米嚴詞譴責百姓和領袖，請解釋其本質。他的根據是什麼？
8. 評論猶大最後幾個王與他們的名字之間的關聯。他們如何「毀壞」、而不是「建立」神的國度？
9. 根據耶利米，何謂神的國度？
10. 彌賽亞的國度如何與猶大最後幾個王的國度對比？
11. 解釋為何耶利米是「新約」的傳講者？

¹²⁴ 芮特證明了：先知發出的悔改呼召，如何常與一個審判神諭或拯救神諭相連結。這是兩者取一的：審判或拯救（Raitt, *Theology of Exile*, 39）。

12. 作為新的摩西，耶利米與他對十二個支派的關懷如何關聯？
13. 新的約與先前的約之管理有何相似之處？有何不同之處？新約如何既是已經實現的，又是末世性的？新約如何與被擄歸回的團體、我主的降臨、教會、神國度的降臨相關聯。
14. 耶利米強調本國與國際的層面，而非新時代的普世層面。解釋其可能的原因。



11

以西結書和 但以理書的信息

以西結書的信息：疏離與和好

以西結和他的時代

以西結：祭司—先知—守望者

以西結：受苦的僕人

文學形式與結構

文學形式

結構

以西結書的信息

雅威榮耀的異象

我是耶和華

復興與轉化

應許和成全

聖約的更新

摩西之約的更新

大衛之約的更新

複習

但以理書的信息：國度是屬主和聖民的

但以理和他的時代

文學形式與結構

文學形式

結構

但以理書的信息

雅威是統管萬有的王

願你的國降臨

人的國

神的國

七十個「七」

雅威關愛祂的百姓

忍耐到底的賞賜

以西結書

以西結和他的時代

根據猶大國末年¹的背景，可以更好地理解先知以西結的使命。如果我們和俄利根一樣，假設「三十年」（一 1）的模糊措辭透露了先知的年齡，那麼他可能出生於主前 623 年左右，正值猶大王約西亞的改革期間（主前 640-609 年）。² 作為一個年輕人，以西結看到了亞述帝國的衰敗和滅亡、巴比倫帝國的興起、耶路撒冷被他國控制（埃及，主前 609 年）、以及尼布甲尼撒在迦基米施擊潰埃及和亞述（主前 605 年）。在主前 603 年，尼布甲尼撒擄走了大量猶大的重要人物，其中就有但以理（但一 1）。

在這次被擄之後，約雅敬得以保住王位，但前提是必須效忠巴比倫。然而，三年後，約雅敬背叛了他的宗主國，重複了以色列國的何細亞和希西家的錯誤，再次歸順埃及以尋求幫助。結果，激怒了尼布甲尼撒，主前 597 年三月十六日，猶大國眼睜睜看著聖城和聖殿遭劫掠（王下二十四 13），並經歷了第二次的被擄。約雅敬的兒子約雅斤，以及一萬重要的猶大人被擄（14 節）。³（見〈圖 64〉。）

在這群被擄的人中就有二十五歲的以西結，他是布西（一 3）的兒子，屬於一個祭司的家族。儘管無從知道他當時是否已經開始在聖殿中承擔祭司的事奉，但是在被擄中，以西結卻是神的發言人，他宣告了舊聖殿的毀滅和一個更為榮耀的新聖殿的興起，作為更新世界的象徵。以西結在救贖歷史的新舊交替時代中佔據

¹ 有關猶大國末年更詳細的論述，請見「耶利米，猶大的君王，與國際場景」的討論（第 10 課，454 頁起）。

² 有關「三十年」的詮釋的討論，見 Anthony D. York, "Ezekiel 1: Inaugural and Restoration Visions?" *VT* 27 (1977): 82-98。

³ 見 D. J. Wiseman, *Chronicles of the Chaldean Kings 626-556 B.C. in the British Museum* (London: British Museum, 1956)。

了關鍵的位置。

以西結的使命是作為先知，批判當時一個流行的觀念，⁴ 就是盼望復興會很快到來。從主前 593 年到 571 年，以西結在位於迦巴魯河邊的提勒亞畢傳達神的話語。在那裏，成千上萬被擄的人忍受艱難和貧乏，盼望能夠儘快回到猶大。他們的盼望是被那些所謂積極思想的先知挑起的，他們用熱情洋溢的講道欺騙百姓接受平安的信息，而那時，神的審判正要更猛烈地傾倒在耶路撒冷（十三 10）。這些「荒場中的狐狸」（4 節）用平安的話來誘惑百姓，但以西結嚴厲地反駁說：「『平安』，其實沒有平安」（10 節）。他揭露他們的謊言和身份，因為這些人並不是神所差遣的（1~16 節）。先知們的衝突導致了對以西結信息的不信任，甚至譏誚。⁵ 人們用他們的一句俗語拒絕先知的勸誡，「日子遲延，一切異象都落了空」（十二 22）。以西結就用象徵性的舉動、比喻和先知的教導說明猶大的被擄是不可避免的。

605	603	597	593	586
迦基米施	第一次遷移： 但以理	第二次遷移： 約雅斤 以西結	以西結蒙召	耶路撒冷陷落 第三次遷移： 被擄

圖 64. 三次被擄

以西結進而暴露了他們宗教框架的實質，指出他們的信仰是基於婦女們藉以獲取平安感的玄秘巫術：「這些婦女有禍了！她們為眾人的膀臂縫靠枕，給高矮之人作下垂的頭巾，為要獵取人的性命。難道你們要獵取我百姓的性命，為利己將人救活嗎？」（十

⁴ 有關以西結書十二章 1~15 節，十七章，十九章，二十一章 23~27 節的分析，見 Bernhard Lang, *Kein Aufstand in Jerusalem: Die Politik des Propheten Ezechiel* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1978)。

⁵ 同上，117-30。

三 18)。

以西結：祭司—先知—守望者

以西結的事奉從主前 593 年延續到 571 年。他像耶利米一樣是出生在一個祭司的家族中(一 3)。⁶ 他結過婚(二十四 15~18)，並且在被擄至此的猶大人的聚居區有自己的房屋(三 24, 八 1)，就位於巴比倫以南尼普爾(Nippur)以北的幼發拉底河支流迦巴魯河邊的提勒亞畢(一 1、3, 三 15)。⁷ 作為祭司家族的一員，以西結熟知有關聖殿和獻祭的律例。這一背景可以解釋為什麼他很關心聖殿——神同在、聖約和統治的神聖象徵(王上八 10~11；見：詩一三二篇)——的未來命運，然而，這也體現在他獨特的寫作技巧和對周圍世界的瞭解上，像耶利米一樣，以西結受到的是國際化的教育。

在主前 593 年，以西結蒙召作雅威的先知。⁸ 那一年他三十歲，如果那時他在耶路撒冷，那麼他應該已經開始和他父親(布西)一起在聖殿中服事神了。相反，那時他卻在被擄的人中，蒙召作神的先知和守望者。⁹ (見〈圖 65〉。)

⁶ 以西結這個名字意為「神(EI)使(或「是」)強大」。這卷書本身給我們三種解釋：(1)「神是強大」，因為神以祂神聖的臨在震撼以西結(三 14)，(2)「神使強大」，因為至高的神掌管巴比倫和祂那些如迷羊的百姓(三十 25, 三十四 16)，(3)「神使堅強」，當祂的先知對抗周圍人的嘲笑和反對時(三 8)。

⁷ 房屋是由泥磚所造，來自一種曬乾的粘土，是當地建造房屋常見的材料(十二 5)。耶利米指示被擄的人們準備過長期的流亡生活，要他們依然嫁娶、建造房屋並重新開始工作(耶二十九章)。見耶利米對被擄的新群體的指示(1~23 節)，這發生在以西結被擄的同一年(主前 597 年)。

⁸ Robert R. Wilson, "Prophecy in Crisis: The Call of Ezekiel," *Int* 38 (1984): 121-22。蒙召的日期被測定為主前 593 年 7 月 31 日；見 Richard Anthony Parker and Waldo H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 B.C. - A.D. 75* (Providence: Brown University Press, 1956), 28。

⁹ 艾禮森(H. L. Ellison)提到祭司的工作包括「牧養的監督」，所以以西結雖然是「一個真正的先知，卻通過這樣的行動正在執行他的祭司職務……(作為一個)

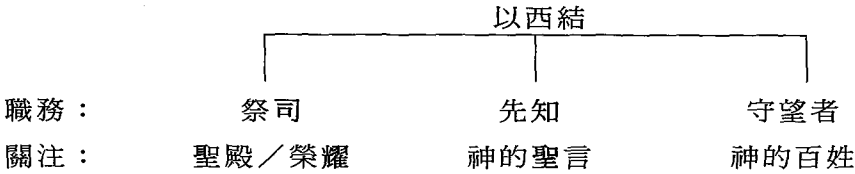


圖 65. 以西結：祭司—先知—守望者

以西結，作為祭司，在被擄時期得到神的榮耀的一個異象。¹⁰ 他目睹了上主的榮耀，就像摩西（出三十三 18，三十四 29~35）和以賽亞（賽六 1~5）一樣。但是這個神榮耀的啟示與西奈山上的多麼不同啊！那時以色列嚮往著未來，但是在被擄時期，他們卻從神面前被拋棄。難怪以西結被神無上的光輝所震撼，但同時深深陷入他和所有當代人一同擁有的罪咎感中。他在自己人性的軟弱中俯伏，但神的靈卻使他站起來，並賜力量給他（二 1~2）。聖靈委任他去服事被擄的百姓（3~4 節），這些百姓與留在猶大的百姓在對神的回應方面沒有太大的區別（5 節，三 4~7、11）。神的祭司，以西結，負責通過話語和象徵性的舉止，來教導並應用責備和審判的信息。他也要說出新的時代所發生的榮耀更新，那時神的榮耀會回到祂的聖殿中。

以西結，作為先知，是神對被擄之民的發言人。就像耶利米在耶路撒冷，以西結是神戰爭的工具：「我使你的臉硬過他們的臉，使你的額硬過他們的額。我使你的額像金鋼鑽，比火石更硬。他們雖是悖逆之家，你不要怕他們，也不要因他們的臉色驚惶」（三 8~9）。所以神應許賜力量給祂的先知並保護他（二 6~7）。¹¹

牧養的先知照管每個人的靈魂」（*Ezekiel: The Man and His Message* [Grand Rapids: Eerdmans, 1956], 30）。

¹⁰ 關於以西結神學的祭司層面，見 Walther Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, OTL (Philadelphia: Westminster, 1970), 28-32。

¹¹ Stephen Garfinkel, "Of Thistles and Thorns: A New Approach to Ezekiel II 6," *VT* 37 (1987): 421-37。

以西結記錄下他從神那裡領受的話，全都是災禍、審判和哀痛的神諭（二 8~10）。他不得不認真地對待這些信息。儘管這些信息是苦澀的，但以西結對神的順服和對祂主權的信任將這些信息變得甜美（三 1~3）。¹²

以西結在以色列中作雅威的守望者（三 17~21）。他必須預先將神要對耶路撒冷做的事警告百姓，向百姓解釋神拋棄他們是因為他們的緣故，並呼召他們悔改。他在審判的神諭中（五 5~七 27）宣告說：猶大國所遭的苦待是因為他們長期的背道。然而，為了避免以西結的同胞過於悲憤，以為他們所遭受的是源於他們的先輩，以西結也解釋說每一個人都只為他自己負責。事實上，個人責任是這位先知—守望者特別強調的主題（十四 12~23，十八 2，三十三 1~20；見：耶三十一 29）。（見〈圖 65〉）

以西結作為神的祭司—先知—守望者，是要向百姓負責的。但是一旦他預先警告了他們，百姓們就得單獨為各自的行為負責了。布朗歷（Brownlee）講到交給先知的這項偉大責任時說：「從守望者這個角度來傳達先知的概念並不新鮮（參：何九 8），但新鮮的是，其中涉及極為重大的責任，以致如果先知不承擔這份責任〔他的使命〕，就等於失去了他自己生活的權力。」¹³

以西結：受苦的僕人

以西結的人生是非同尋常的，他生活在以色列歷史上一段令人困惑的時期中。他像耶利米一樣代人受苦，並對他的百姓感同身受。¹⁴ 儘管以西結已經在被擄之中，但是他還不得不經歷猶大

¹² 齊默利（Walther Zimmerli）將這一經歷稱作「自動渲染因素」（*Ezekiel: A Commentary on the Prophet Ezekiel Chapters 1-24*. Hermenia [Philadelphia: Fortress 1979], 19）。

¹³ W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC (Waco, Tex.: Word, 1986), 50; idem, "Ezekiel's Parable of the Watchman and the Editing of Ezekiel," *VT* 28 (1978): 392-408。

¹⁴ 我不同意對以西結救贖性角色的強調，就如同布朗歷（Brownlee, *Ezekiel 1-19*, 51-93）所解釋的那樣。布朗歷寫道：「所以先知的人生不只是在最後大約 190 天

國的被囚、被擄和流亡（三 22～五 17）。通過自我強制和神所命令的戲劇化受苦行為，以西結完全經歷到了猶大國百姓的諸般苦楚。對被擄的群體而言，他的行為與他的話語具有同等的啟示性。¹⁵

以西結使用戲劇化的象徵性行為，是具有重要意義的。¹⁶ 他不得不在他的屋子裡側臥 390 天之久，¹⁷ 還要被繩子綁著，吃不潔的食物（第四章）。在這苦難過後，以西結用刀刮掉了他的鬚髮，用天平將鬚髮分為三份（五 1～4）。他用這些象徵性的行為對被擄的百姓解釋：耶路撒冷的陷落是不可避免的，其中三分之一的人將被焚燒，三分一被刀殺，另三分之一被擄。¹⁸ 進而，這些象徵性的痛苦行為向被擄的百姓勾畫出在巴比倫圍困時耶路撒冷的百姓所經受的折磨，或者是艾禮森（Ellison）所說的，「他們的故土正在經歷的痛苦的內在意義。」¹⁹

另外，除了神啟示他所說的之外，他被嚴格禁止說任何其他話語（三 26，二十四 27）。他無法說話，以致不能以普通的方式和他的同胞交往。神也指示以西結不要公開哀悼他妻子的死（二十四 15～18）。從他妻子的死到耶路撒冷陷落，以西結不得不一言不發，只能偷偷獨自哽咽，直到被擄的人們聽到耶路撒冷的陷落、並開始為他們在猶大的親眷的死而哭泣之時。在被擄的人之中他

裡是救贖性的，而是他整個的先知生涯都是如此」（92）。有關他所說的救贖性的解釋，請見 70-74。

¹⁵ 參 Samuel Amsler, “Les Prophètes et la communication par les actes,” in *FS Westermann*, 194-201。

¹⁶ 艾禮森指出：以西結的祭司背景使他非常適合以象徵式的行為來傳達信息（Ellison, *Ezekiel: The Man*, 17-18）。

¹⁷ 390 年可能象徵 (1) 王國分裂直到耶路撒冷被棄的時間（Ellison, *Ezekiel: The Man*, 34）；(2) 從所羅門背道到耶路撒冷陷落經過的十代人的時間（Aalders, *Ezekiel, 1-24*, COT [Kampen: Kok, 1955], 93）。《七十士譯本》是 190 天，學者們認為是從在提革拉毗列色三世統治時期的亞述入侵直到主前 586 年（見 Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, 84）。

¹⁸ Zimmerli, *Ezekiel* 1:173-74。

¹⁹ Ellison, *Ezekiel: The Man*, 20。

是神所作所為的預兆。²⁰

這些象徵性的行為在他被擄的同胞中一定沒有發生明顯的作用。儘管他們拒絕聽他的話，他們卻一定想知道以西結為什麼願意為神的話自我犧牲。雅威擊打猶大的神諭深深地震撼了先知。沒有人能指控以西結樂於看到猶大和耶路撒冷的噩運，因為百姓的災難同樣也是先知的災難。²¹ 他也經歷了神對猶大和耶路撒冷的棄絕（五 8）。²²

文學形式與結構

文學形式

以西結書有其特有的文學風格，可能是創新性和藝術性很強的人們最為欣賞的。戈瓦德（Gottwald）描述其為「哀怨晦澀而重複乏味，」²³ 但恰恰相反的是，這些重複（「人子」；²⁴「你們就知道」；²⁵「我是耶和華」²⁶）、日期套語、²⁷ 修辭問題和圖像活潑有

²⁰ 這預兆指向雅威，以西結用行動講述祂的話語，或以齊默利的話說：「先知徵兆式的行為是為了以可見的行動、形象地解釋神宣告的事情，好像這些事已經發生了」（Zimmerli, *Ezekiel*, 1:29, 54-55）。

²¹ 柯奇說以西結的先知使命是蒙召「去具體體現以色列家『完全自我』的後果」（Koch, *Prophets* 2:86）。

²² 見：十三 8，二十一 3，二十六 3，二十八 22，二十九 3，三十 22，三十四 10，三十五 3，三十八 3，三十九 1。一定要小心不要過多關注先知的個人情感，因為都是用格式化的語言。見 Zimmerli, *Ezekiel* 1: 20-21。

²³ Norman K. Gottwald, *A Light to the Nations: An Introduction to the Old Testament* (New York: Harper & Row, 1959), 381。

²⁴ 共出現 93 次。其用法表示「人」，相對於神，或在神面前時。

²⁵ Walther Zimmerli, "Erkenntnis Gottes Nach Dem Buche Ezechiel," in *Gottes Offenbarung* (Munich: Kaiser, 1969), 41-119。

²⁶ 見 Zimmerli, *Ezekiel* 1:36-40 的重要研究。

²⁷ 14 個日期（一 2，八 1，二十一，二十四 1，二十六 1，二十九 1、17，三十 20，三十一 1，三十二 1、17，三十三 21，四十 1；見 Parker and Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 B.C.-A.D. 75*, 27-28; K. S. Freedy and D. B. Redford, "The Dates in

力地將一個完整的信息傳達出來。²⁸ 這卷書，不論整體還是部分，生動描繪了被擄的生活、神對耶路撒冷的審判和所應許的復興。以西結是在用文字作畫，他人的解釋都只能使其原著的豐富表達大打折扣。²⁹

預言中的對稱性顯示了各段和各章之間的關係。³⁰ 神的榮耀離開聖殿的異象（第一～十一章）對應著神榮耀的歸回、新聖殿的異象和主與祂百姓同在（第四十～四十八章）。三章 16～21 節與三十三章 1～20 節共同描寫了以西結蒙召作神的守望者。關於耶路撒冷陷落的神諭、寓言和哀歌（第十二～二十四章）平行於百姓歸回那地的異象（第三十四～三十九章）。對列國的宣判（第二十五～三十二章）將審判的神諭和拯救的神諭隔開。其中的對稱可以羅列如下：

- A. 雅威榮耀的異象和以西結蒙召（一 2～三 15）
 - B. 雅威的榮耀離開和以色列的罪（三 16～十一章）
 - C. 神審判的原因（第十二～二十四章）
 - D. 審判列國的神諭（第二十五～三十二章）
- A'. 以西結蒙召作守望者（第三十三章）
 - C'. 復興的異象（第三十四～三十九章）
 - B'. 雅威的榮耀歸回，新聖殿，更新（第四十～四十八章）

Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources," *JAOS* 90 [1970]: 462-85)。

²⁸ 關於鑑別學的問題，見 Harrison, *IOT*, 823-32；賴桑著，《舊約綜覽》，600-601 頁 = LaSor, *OTS* 464-65；Childs, *IOTS*, 357-60。

²⁹ 有關先知的文學形式的卓越的討論，見 Zimmerli, *Ezekiel* 1: 25-41。

³⁰ 見 Walther Zimmerli, *Ezekiel: A Commentary on the Prophet Ezekiel*, trans. Ronald E. Clements, *Hermeneia*, 2 vols. (Philadelphia: Fortress, 1979), 1:1-2。他寫道：「相較於其他先知書卷，以西結書的顯著特點就是極強的次序。……些許的偏移……並不會破壞整體的良好次序，反而反襯出其章法，因為那些只不過是例外」（1:2）。

以西結書中的象徵性內容是重頭戲。可能他的祭司背景預備了他以象徵性的行為和表述傳達神的話語。更有可能的是，他使用這種方式，可以更有效地將神的話語傳達給那些剛硬而犯罪的百姓，他們樂觀地等待被擄結束、歸回猶大。以西結用一塊泥磚演示耶路撒冷被圍困（四 1~3）。他先向左側臥然後向右側臥，來代表百姓的不公正（4~8 節）。耶路撒冷被圍困的巨大痛苦是通過他只能吃喝限量的食物和水來表達的（9~17 節）；用剃掉鬚髮來象徵耶路撒冷的毀滅（五 1~4）。

以西結用許多先知勸誡的形式，來直指以色列的背道和神的審判：審判的神諭（六 1~七 27）；聖殿的異象（八~十一章）；無用的葡萄枝的比喻（十五 1~8）；耶路撒冷的寓言（十六 1~63）；鷹、香柏樹和葡萄樹的謎語（十七 1~24）；酸葡萄的俗語（十八 1）；寓言式的哀歌（十九 1~14），兩姊妹的比喻（二十三 1~49）；煮鍋的比喻（二十四 1~14）。³¹

異象（一 3~三 15，八~十一章，三十七 1~14，四十~四十八章）構成了以西結書預言不可或缺的部分。先知親自體驗他所見到的，非常像使徒約翰在啟示錄中的狀態。³² 齊默利稱這種模式為「自動渲染」，就是，先知融入其異象和信息之中。³³

先知意象的多樣化強而有力，以西結的同胞將他的信息當作虛構的故事而厭棄，「他豈不是說比喻的嗎？」（二十 49），正如我們之前看到的，他們以自己的一句俗語來回答：「日子遲延，一切異象都落了空」（十二 22）。許多人喜愛聽以西結恢宏的表述和想像。他是流落異鄉的一位美歌者，但是他先知的勸誡對他的聽眾

³¹ 艾禮森冷靜地提醒我們要「避免強調細節」（Ellison, *Ezekiel: The Man*, 76）。所以他也寫道，「在新舊約聖經中，我們都不要過分關注比喻或寓言中次要的內容（95）。

³² 見 Susan Niditch, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition* (Chico: Scholars Press, 1980)。

³³ Zimmerli, *Ezekiel* 1:19。

們基本沒什麼影響力（三十三 32）。³⁴

這卷書的年代安排為預言中有關約雅斤的被擄提供了解釋框架（一 1~3）。³⁵ 第一~二十四章可能處於以西結蒙召到耶路撒冷開始被圍困之間的時期（主前 593-588 年）。審判列國的神諭（第二十五~三十二章）不是按照年代的順序；有些神諭是與耶路撒冷被困和毀滅的年代有關（二十四 1，二十六 1，二十九 1，三十 20，三十一 1）；另一些年代大概是猶大國陷落後不久（三十二 1、17，三十三 21，四十 1）；最後一個神諭的年代確定在主前 571 年（二十九 17）。其他非年代的因素在選擇和收集這些神諭的過程中顯然發揮了關鍵作用。第三部分（拯救的神諭，第三十三~四十八章）是與主前 586 年後的事件有關。當被擄的百姓得知耶路撒冷陷落的消息（三十三 21），所有迅速歸回的盼望都破滅了。神對被擄的百姓所說的話此時應驗了，但是這更是以復興和轉化的盼望來安慰那些敬畏神之人的良機。所以，耶路撒冷陷落的消息提供了一個轉機，從審判的信息（一 1~二十四 27）轉為向餘民宣告盼望和榮耀未來的信息（第三十三~四十八章）。

結構

- I. 雅威對猶大的審判（一 1~二十四 27）
 - A. 以西結蒙召（一 1~三 21）
 - B. 以西結替代性的受苦（三 22~五 4）
 - C. 審判的神諭（五 5~七 27）
 - D. 聖殿的異象（八 1~十一 25）
 - E. 被擄（十二 1~20）
 - F. 真假預言（十二 21~十三 23）

³⁴ 關於以西結書中演說的單元和形式，進一步的討論，見：同上，1:21-41。

³⁵ 柯萊恩（Ralph W. Klein）正確地從日期套語和對約雅斤的敘述之間的關係上得出結論：他被視作大衛寶座合法的繼承人（*Israel in Exile: A Theological Interpretation* [Philadelphia: Fortress, 1979], 69-70）。

- G. 審判的神諭 (十四 1~23)
- H. 延伸的隱喻 (十五 1~十七 24)
- I. 個人的責任 (十八 1~32)
- J. 哀歌 (十九 1~14)
- K. 審判的神諭 (二十 1~二十三 49)
- L. 煮鍋的比喻 (二十四 1~14)
- M. 以西結妻子的死 (二十四 15~27)
- II. 審判列國的神諭 (二十五 1~三十二 32)
 - A. 亞捫 (二十五 1~7)
 - B. 摩押 (二十五 8~11)
 - C. 以東 (二十五 12~14)
 - D. 非利士 (二十五 15~17)
 - E. 推羅 (二十六 1~二十八 19)
 - F. 西頓 (二十八 20~26)
 - G. 埃及 (二十九 1~三十二 32)
- III. 拯救、復興和轉化的神諭 (三十三 1~四十八 35)
 - A. 以西結蒙召作守望者 (三十三 1~33)
 - B. 復興和荒廢的神諭 (三十四 1~三十九 29)
 - C. 榮耀而聖潔的殿的異象 (四十 1~四十三 12)
 - D. 准入的條例 (四十四 1~四十六 24)
 - E. 轉化的異象 (四十七 1~四十八 35)

以西結書的信息：疏離與和好

雅威榮耀的異象

以西結書是以神的榮耀 (*kābôd*) 這個威嚴而震撼人心的異象開篇的。以西結看見狂風、大雲、閃電和火光 (一 4)。當他看到雲從北方而來時，他越來越清晰地看到了其中奇怪的現象：火，像光耀的精金，和四個活物的形像，他指明他們是基路伯 (5 節，十 20)。這四個基路伯行動起來如閃電一般，隨著神的指令向四方

移動（一 5~12）。四個活物有著完全不同的長相，可能表示神的主權統管地的「四角」，即指天地萬物。

以西結還看到輪子，是戰車的一部分。他用預言的方式描繪神聖戰士的到來。雅威駕著祂的戰車前來審判祂的百姓（一 15~18）。正如他所看到的，基路伯和輪子同步移動（19~21 節），以西結慢慢開始聚焦於神的形像。他看到神由遠及近，神和先知之間是彼此隔開的（22~23 節），但他聽到在「穹蒼」之上有「聲音」。然後他看到神的寶座。

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。我見從祂腰以上有彷彿光耀的精金，周圍都有火的形狀；又見從祂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。（一 26~28）

神的榮耀的這個異象在先知事奉的整個過程中都與他同在。榮耀的雅威在被擄之地向以西結顯現。³⁶ 雅威在外邦的土地上出現，宣告了祂的統治和祂的自由，那就是，祂不被限制於任何地方，包括聖殿。³⁷ 接下來，以西結看到了神的榮耀。³⁸ 神榮耀的

³⁶ 葛林伯格 (Moshe Greenberg, "Ezekiel's Vision: Literary and Iconographic Aspects," in *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, ed. H. Tadmor and M. Weinfeld [Jerusalem: Magnes, 1984], 159-68) 在他新的文化背景中評論了以西結異象中的圖像象徵。

³⁷ 梅庭格將王權 (錫安) 神學與名字 (出埃及) 神學對立起來。他解釋說：通過約西亞的改革，重點已經從高過基路伯的「萬軍之主」轉移到那位居住在高天並介入救贖歷史 (出埃及記) 之神的名字。以西結的異象可能為這種觀點提供了支持，但整個命題依賴於一個假設：以西結反映了祭司神學的角度。見 T. N. D. Mettinger, *Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (Lund: Gleerup, 1982)。

³⁸ 然而，如柯奇所講，沒有跡象表明雅威的 *kābôd* (「榮耀」) 將繼續與被擄的百姓同在 (Koch, *Prophets* 2:88)。

驚人場景述說著神啟示的無與倫比，³⁹ 祂向以西結啟示了耶路撒冷將要遭受的。先知看到了一個在耶路撒冷中可憎的異教崇拜的異象，從而向被擄之民解釋為什麼神會離棄祂的百姓和祂的聖殿（第八～十章，十一 22～25）。

雅威也向以西結啟示說祂會回來。以西結問，「你要將以色列剩下的人滅絕淨盡嗎？」（十一 13）。神向他保證：祂已為自己保留了所有敬虔的人。儘管他們也會和罪人一同受苦，但他們已被作了「記號」，證明是祂的餘民（九 3～4、11）。主的榮耀離開了耶路撒冷（十一 22～24），不再保護百姓免於審判的傷害。⁴⁰

雅威有自由選擇審判或復興，離開耶路撒冷並在巴比倫與被擄的百姓同在。柯萊恩（Klein）把開篇的異象視為「畫面的連續放映」，「宣告雅威的能動性和祂的能力同樣作用在巴比倫。」⁴¹ 這位神可以自由地應許要與所有等候祂的人同在，不管他們在何處。即使在審判當中亦有盼望。⁴² 以西結的所說所做，都是因為雅威事先的話語和行為。⁴³ 雅威應許要重新招聚祂的餘民（十一 17），促成屬靈的轉化（19～20 節，十八 31），實現聖約的更新（十一 20）。因此，雅威是以色列的盼望。

我是耶和華

這一盼望的關鍵在於祂的名字，「我是耶和華。」在以西結書

³⁹ Greenberg, "Ezekiel's Vision," 161, 167。

⁴⁰ 關於以西結書中有關罪和審判的主題，見 Michael Fishbane, "Sin and Judgment in the Prophecies of Ezekiel," in *Interpreting the Prophets*, ed. James Luther Mays and Paul J. Achtemeier (Philadelphia: Fortress 1987), 170-87。

⁴¹ Klein, *Israel in Exile*, 74。

⁴² 芮特將審判、悔改、拯救和聖約的更新關聯起來，他認為神的憐憫不會減少神審判的嚴重性（Thomas M. Raitt, *A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel* [Philadelphia: Fortress, 1977], 122-27）。

⁴³ 見 Zimmerli, *Ezekiel* 1:52。他寫道：「雅威的話，就是先知必須宣告的，不是獨立於任何事件之外、向人宣講的一個關於神的基本特性的教義，而是宣告雅威對以色列的所作所為」（1:55）。

中，「我是耶和華」這個獨特的短語大多與「你們就知道」⁴⁴(y-d-c, 「知道」) 組合在一起，用來表明雅威是立約的主。⁴⁵ 這種自我啟示的套語⁴⁶ 是基於出埃及和征服迦南的傳統，⁴⁷ 根據這個傳統，神曾確保要成就祂的所有應許（見：結二十章）。⁴⁸ 雅威曾用這句話鼓勵正在氣頭上的摩西，說祂必忠於祂解救以色列人的應許，並以祂的親筆簽名「我是耶和華」來背書（出六 2）。祂還命令摩西對全體以色列人宣佈，神一定拯救他們，與他們立約並賜福他們的未來，並以三次重複祂的名字作擔保，「我是耶和華。……我是耶和華。……我是耶和華」（6~8 節）。

以西結現在也想起了這一救贖歷史的場景，就是雅威給以色列的自我啟示這個令人驚奇的作為和祂的信實。雅威是先祖的神，是以色列的神，是過去、現在和將來的神。祂揀選了以色列並以祂的名——雅威——保證應許的成就（結二十 5）。進而，祂要求立約的百姓要絕對忠誠於祂（7、19 節），尤其以守安息日作為立約關係的標記（20 節；見：出三十一 12~17）。儘管以色列後來嚴重地背道，玷污了這一關係（結二十 8~31），雅威還是充滿憐憫，要因祂的名潔淨餘民，並將其歸給自己：「我必從你們中間除淨叛逆和得罪我的人，將他們從所寄居的地方領出來，他們卻不得入以色列地，你們就知道我是耶和華」（38 節）。

以西結確信雅威是信實的，祂的聖名是凡仰望祂之人盼望的保證，即使他們目睹了祂的審判。這就解釋了為什麼「我是耶和

⁴⁴ 這一套語以類似的形式出現了七十餘次。

⁴⁵ Walther Zimmerli, "Ich Bin Jahwe," in *Gottes Offenbarung* (Munich: Kaiser, 1969), 11-40。

⁴⁶ 齊默利使用「自我介紹的套語」這個短語（Zimmerli, *Ezekiel* 1:37）。

⁴⁷ Walther Zimmerli, "Erkenntnis Gottes Nach Dem Buche Ezechiel," 41-119。

⁴⁸ Walther Zimmerli, "Le Nouvel 'Exode' Dans le Message des Deux Grands Prophètes de L'Exil," in *FS Vischer*, 216-27 (= "Der 'Neue Exodus' in Der Verkündigung der Beiden Grossen Exilspropheten," in *Gottes Offenbarung* [Munich: Kaiser, 1969], 192-204)。

華」會被頻繁地使用於審判猶大的上下文（六 7、10、13，七 4、27，十一 10、12，十二 15、20，十三 14、21、23，十四 8，十五 7，二十二 16）和審判列國的神諭中（二十五 5、7、11、17，二十六 6，二十八 22~23，三十 8、19、25~26，三十二 15）。（見〈圖 66〉。）

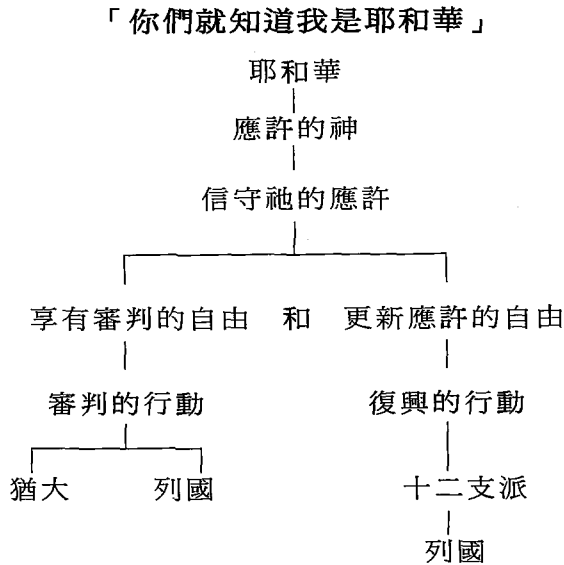


圖 66. 以西結書中神自我啟示的套語

聖約的更新是基於神的署名：「我為我名的緣故，不照著你們的惡行和你們的壞事待你們，你們就知道我是耶和華」（二十 44）。應許的復興則是以猶太人歸回故土為標誌的：「我領你們進入以色列地，就是我起誓應許賜給你們列祖之地，那時你們就知道我是耶和華」（42 節）。

先知對上主名號的使用，既有連續性又有不連續性。上主必然忠於自己的應許，但並不代表沒有審判。神有自由在成就應許的過程中開創一個新的紀元，但卻是以出人意料、驚人的方式實

現的！祂將聚集他們歸回本地（三十九 28），與餘民再立新約（三十四 25），轉化自然界（27、30 節），賜福祂的百姓（三十六 11、38），用祂的靈轉化他們（三十七 6、14）。⁴⁹

雅威對祂聖名的信實，也和祂作為統治全地的大君王的榮耀與聖潔相關，祂解救祂的百姓，供給他們，賜福他們，保護他們。雅威的名號是神對列國的見證。⁵⁰

我要使我的大名顯為聖，這名在列國中已被褻瀆，就是你們在他們中間所褻瀆的。我在他們眼前、在你們身上顯為聖的時候，他們就知道我是耶和華。這是主耶和華說的（三十六 23）。

我必顯為大，顯為聖，在多國人的眼前顯現，他們就知道我是耶和華。（三十八 23）

在審判中、更在復興中，列國都要目睹神的信實，或者用戈瓦德的話說，「復興後的以色列會以自己的存在持續地向列國顯明雅威是主。正是因為這個原因，列國不會被毀滅，因為死人無法歌頌雅威的榮耀。」⁵¹

⁴⁹ 芮特將重返故土視作雅威對祂百姓的接納和要與他們重建新的關係（Raitt, *Theology of Exile*, 194-95）。也見 R. E. Clements, “The Ezekiel Tradition: Prophecy in a Time of Crisis,” in *Israel's Prophetic Tradition*, 119-36。

⁵⁰ 齊默利說：「以西結缺乏一個關於列國世界的完整成熟的信息」（Zimmerli, *Ezekiel* 1:66）。但也見 Henning Graf Reventlow, “Die Völker als Yahwes Zeugen bei Ezechiel,” *ZAW* 71 (1959): 33-43。

⁵¹ Norman K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth: Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East* (New York: Harper & Row, 1964), 326。關於國際主義和普世主義的差異，見 Harry M. Orlinsky, “Nationalism-Universalism and Internationalism in Ancient Israel,” in *FS May*, 206-36。

復興與轉化

以西結的使命沒有鮮花和掌聲相伴。被擄的百姓更愛聽假先知那些盲目樂觀的話（第十三章）——這些「牧人」犧牲了羊群，卻肥了他們自己（三十四 2~3）。先知宣告神對這些牧人的審判（2~10 節），但他也宣告了一個嶄新的未來，那時主將要親自作餘民信實的牧人。祂要聚集羊群，親自照料他們（11~22 節）。⁵²（見〈圖 67〉。）

應許和成全

在新時代的盼望有賴於雅威的作為，祂應許為祂自己重建一群新的百姓。神的作為包括（1）更新立約的關係（三十六 20~36，三十七 23、26，三十九 25）；（2）以色列歸回故土（三十六 1~15、24，三十七 14~23，三十九 27）；（3）百姓靈性上的轉化（三十六 25~27，三十七 14，三十九 29）；（4）賜福（三十六 8~12、29~30、33~35，三十七 26），包括戰勝敵人（三十五 1~15，三十六 36，三十七 28，三十八 1~三十九 24）；（5）大衛的子孫彌賽亞作王（三十七 24~25）；（6）祂臨在於聖殿中（三十七 26~27）。（見〈圖 67〉。）

這些新作為會以偉大的方式更新自然界，實現亞伯拉罕、摩西和大衛的約——在轉化的新環境中。這種轉化是既包括得贖的群體，也包括自然界的。自然界的轉化開啟了在神賜福中的完滿享受。

在異象中，以西結看到神在重建的故土上的諸般賜福（四十七~四十八章）和神住在祂百姓之中（四十三 6~11）。他描述

⁵² E. Hammershaimb, "Ezekiel's View of the Monarchy," in *Some Aspects of Old Testament Prophecy from Isaiah to Malachi* (Copenhagen: Rosenkilde Og Bagger, 1966), 51-62. 柯萊恩寫道：「總之，對於以西結而言，新的出埃及代表了信實的神自由地作為。……通過彰顯祂的聖潔，雅威將會創造一群聖潔的餘民，來向列國作見證」（Klein, *Israel in Exile*, 82-83）。

了天地藉著神的臨在而得著的轉化。在隱喻中和在和解的語言中，以西結透露出神復興的計畫，百姓最終都會享受永恆的福樂。⁵³ 他在異象中看到新耶路撒冷城成為復興的象徵；因為這城的名字被稱為「耶和華的所在」（四十八 35）。

雅威——偉大的牧人

大衛：彌賽亞式的牧人—王子

一個羊群

靈性上的轉化

彌賽亞的群體

主的同在

賜福

保護

圖 67. 轉化

聖約的更新

神不會永遠厭棄在被擄之中的百姓。神應許要將敬虔的餘數歸於自己，並從他們興起一群新人。以西結向被擄之百姓宣告的好消息是：神會再次更新、復興並招聚他們作祂的「百姓」（三十七 12~13），以致列國的人都必知道祂的聖名（三十九 7、25、27）。新群體將由那些被神的靈所潔淨的餘數⁵⁴ 和那些向列國做活潑見證而服事神的人組成。⁵⁵

⁵³ 韓松（Paul D. Hanson）將以西結的異象定義為原始的天啟文學，見 *The Dawn of the Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress, 1979), 235。

⁵⁴ 鄧伯瑞（Dumbrell）將三十三章 21 節~三十九章 29 節稱為「以西結為以色列歸回預備的藍圖」（CCOTT, 185-88）。

⁵⁵ 柯萊恩稱：「這一信仰目標和讚美神的意圖，使得任何純粹從民族主義的角度來理解拯救的做法都要詳加檢視」（Klein, *Israel in Exile*, 84）。

這個應許也擴展至最初賜給亞伯拉罕和他後裔的土地上。艾禮森澄清了土地對百姓的價值。

對於大多數現代人來說，在屬靈層面上將土地和百姓並列是無意義的。……所以一個人與其所生活和所賴以生存的土地是不可分離的。……新約聖經不否認、也不摒棄人生存的這個基本真理。⁵⁶

神臨在的象徵就是神的靈。祂就是使人更新變化的靈，保證神將會為著祂的百姓而介入，使他們獲得最後的勝利。聖靈會更新他們，並將神的律法內化在他們心裡，從而使他們經歷到全新的自由（三十六 26~27）。聖靈的同在標誌著關係的重建，復興所帶來的好處（三十七 14；見：約十六 15；徒二 38，三 19；羅八 2、4、15），和平安（三十四 25）。祂居住在百姓中，是為了賜福和保護。

神的百姓在被擄之中不得安息，神卻應許他們會擺脫他們苦苦的尋求、他們的敵人和他們的辛勞，從而獲得安息。這解釋了為什麼在拯救的神諭（三十四 1~四十八 35）之前（第二十五~三十二章）⁵⁷ 和之中（三十五 1~15，三十六 36，三十七 28，三十八 1~三十九 24）要強調神對列國的審判。在這些關於復興的

⁵⁶ Ellison, *Ezekiel: The Man*, 124-25。有關百姓和土地關係的重要性，見 Walter Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith* (Philadelphia: Fortress, 1977)。

⁵⁷ 反對推羅的預言的場景，不能保證可以將反對推羅的神諭（二十八 1~11）直接運用到撒旦身上。推羅代表了貪婪和經濟利益的強大誘惑。見 Ellison, *Ezekiel: The Man*, 108-9。紐森（Carol A. Newsom）對先知強大而又想像力豐富的天賦表現出欣賞，見“A Maker of Metaphors—Ezekiel’s Oracles Against Tyre,” *Int* 38 (1984): 151-64。有關迦南—烏加列背景的詳細研究，見 H. J. van Dijk, *Ezekiel’s Prophecy on Tyre [Ez. 26, 1-28, 19]: A New Approach* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1968)。

宏大篇章中，神始終提醒祂的百姓：復興總是與列國相關的。⁵⁸

可能就是由於這個緣故，反對歌革和瑪各的神諭（三十八 1～三十九 20）才會置於拯救神諭的文脈中（三十七 15～28，三十九 21～29）。這種將看似不一致的內容置於復興的應許之中，對我們如何解讀拯救的神諭會產生明顯的影響。為什麼以西結要插入這個不一致呢？首先，復興是神向列國自我啟示的行為。從拯救的神諭轉變到反對歌革和瑪各的神諭，會幫助讀者更好地理解神在復興和在審判中的作為：「我的聖所在以色列人中間直到永遠，外邦人就必知道我是叫以色列成為聖的耶和華」（三十七 28）。復興就是神將一群百姓分別為聖歸給自己的工作，復興的各個方面都是在祂所創造的世界中見證神的信實：「外邦人就必知道我是耶和華」（或「我是雅威」，28 節）。

第二，復興會引發一個負面的反應，地上的列國都會緊張地保護自己的利益，並對抗神的國來到地上。榮耀轉化的異象是實現在現實的框架之中的。復興、成全和轉化會激起對神統治的反抗，並喚起神百姓不懈的努力。⁵⁹ 屬神的人得到榮耀的保證，知道萬軍之主已經居住在祂的國中了。⁶⁰ 然而，雅威更要向列國彰顯祂的榮耀，使他們知道祂是主，沒有什麼權勢可以抵擋祂，甚至歌革和瑪各也不能：「我必顯我的榮耀在列國中，萬民就必看見我所行的審判與我在他們身上所加的手」（三十九 21）。（見〈圖 68〉。）

⁵⁸ 有關類似的寫實觀點，見撒迦利亞書（第九～十四章）和啟示錄（六 1～二十 15）。

⁵⁹ 艾爾德斯（Jan Gerrit Aalders）反問道：「以西結能否對以色列人說：『好好想想吧！從被擄中歸回並不意味著痛苦的突然結束！……彌賽亞的時代不會隨著從被擄中歸回後的重建而立即到來；我們首先要經歷歌革的歷史！』」（*Gog and Magog in Ezekiel* [Kampen: Kok, 1951], 135 [筆者的翻譯]）。

⁶⁰ Daniel I. Block, "Gog and the Pouring Out of the Spirit: Reflections on Ezekiel xxxix 21-9," *VT* 37 (1987): 257-70。

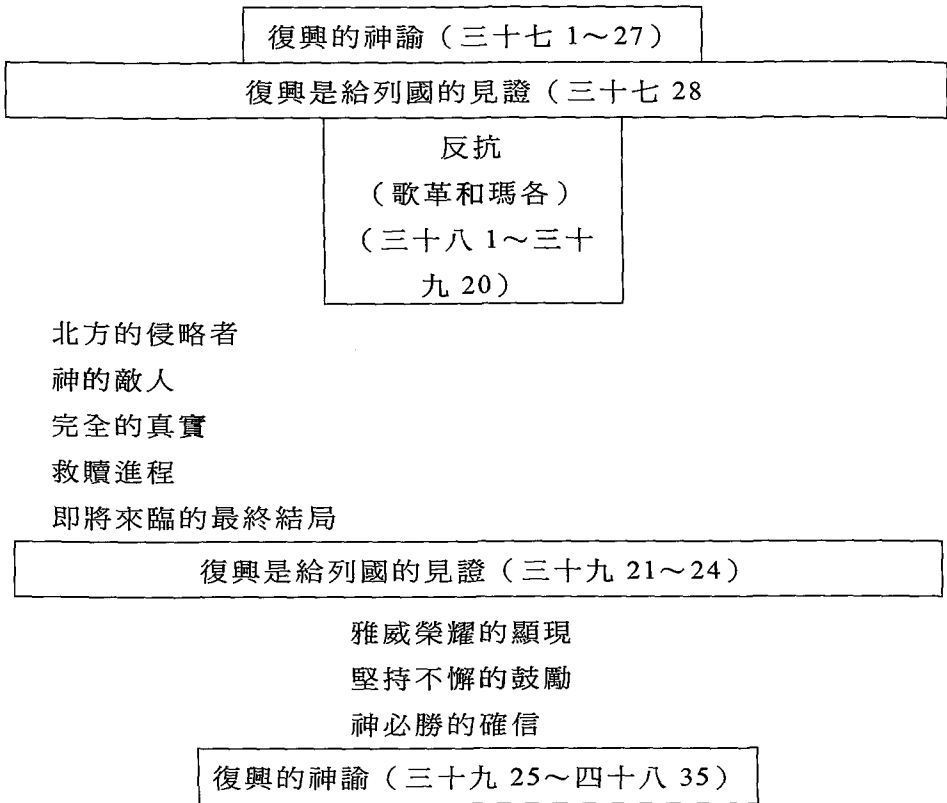


圖 68. 拯救和審判的神諭

第三，歌革和瑪各的主題不能只局限在純屬歷史性⁶¹ 或純屬末世性⁶² 的解釋上。第三十八到三十九章的內容既包括歷史性的主題，也包括末世性的主題。神的國定會激起人的國的仇視與逼迫的行為。儘管如此，神的百姓已被預先警告：在整個救贖進程中需要面對反抗。這預言也可以根據以色列接下來的歷史來理解。北方的列國是任何反對者的象徵。侵略者也確實是來自北方：

⁶¹ G. Ch. Aalders, *Het Herstel van Israël volgens het Oude Testament* (Kampen: Kok, 1934), 161-78。

⁶² J. Ridderbos, *Het Godswoord der Profeten* (Kampen: Kok, 1941): 4:141-72。

希臘、西流基 (Seleucids) 和羅馬。這讓我同意艾爾德斯的觀點，他將這預言視作從以色列歸回那地的日子到主的日子期間漸進的應驗，所有的反對者屆時都將被掃滅。他寫道，

以西結的預言已經在西流基王朝安提阿古·伊皮法紐 (Antiochus Epiphanes) 及其後繼者侵略以色列的歷史事件中得到了其初步和直接的應驗，但它還要到末世才完全最終的應驗，那時整個世界都對抗神和基督的教會。⁶³

我在此要更進一步強調世界的國連續不斷地對抗基督的國。只要這種對抗繼續，歌革和瑪各的力量就是真實的，⁶⁴ 但更真實的是，我們的神必定征服一切 (啟二十 1~10)！⁶⁵

第四，反對列國的神諭的結語 (三十九 21)，引致對神拯救作為的一個總結 (25~29 節)。神應許藉由審判叛逆者和在祂的百姓中重建祂的國來彰顯祂的榮耀 (21 節；見：賽四十 5)。對抗的異象，神戰勝仇敵和祂與祂的百姓同在的異象，是對一切敬虔忍耐等候神榮耀救贖之人的巨大鼓舞。(見〈圖 68〉)。

摩西之約的更新

神也在有關聖殿、祭司、獻祭制度和節期的啟示中確認了摩西之約。最後一個大段中的一大部分，都是在描述聖殿的重建 (四十 1~四十六 24) 和神的榮耀的歸回。神已在審判中離開耶路撒冷 (十 18~19，十一 22~24)，此時祂臨在的異象向餘民保證：神將再次憐憫和饒恕祂的百姓 (四十三 2~5)。祂會再次居住在他

⁶³ Aalders, *Gog and Magog*, 164 (筆者自己的翻譯)。

⁶⁴ 考夫曼認為，「雖然歌革的異象具有普世的場景，但是即便在歌革亡國後，以色列和列國之間依然全力對抗。列國仍舊繼續他們對立的路」(Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, trans. and abr. Moshe Greenberg [New York: Schocken, 1960], 446)。

⁶⁵ Aalders, *Gog and Magog*, 129-44。

們之中，聖殿將成為祂同在的象徵：「我的居所必在他們中間」（三十七 27）。⁶⁶

這個新的群體（十一 19，十八 31，三十六 26，三十九 29）與先前的時代不再相連。從前的群體大多是背道的，只有一小群敬虔的人。新的群體有神的靈同在，合而為一，因為經歷了靈性上的轉化、潔淨和聖化（三十六 25），而且願意遵行神的旨意（26～27 節）。聖靈是復興的關鍵，是與神聯合和聖約的關鍵：「我必將我的靈放在你們裡面，你們就要活了。我將你們安置在本地，你們就知道我耶和華如此說，也如此成就了」（三十七 14；見：三十九 29）。

大衛之約的更新

神也確認了大衛之約的更新，⁶⁷ 是藉雅威和祂的彌賽亞之間和諧的關係⁶⁸ 而更新的（三十四 24）。⁶⁹ 彌賽亞是君尊的牧人，祂必行在與雅威的交通中，將雅威的國建立在公義和公平之上。⁷⁰ 祂必永遠管理神的所有百姓（三十七 15～25），並且他們必要建立神的國：「我的僕人大衛必作他們的王，……他們必遵行我的律例。……我的僕人大衛必作他們的王，直到永遠」（24～25 節）。

⁶⁶ 有關利未記和以西結書的差異，見 R. E. Clements, "The Ezekiel Tradition," in *FS Ackroyd*, 129-34。

⁶⁷ 有關以西結對西底家的批評，藍恩 (Bernhard Lang) 針對以西結批判西底家的政治信息（十二 1～15，十七 1～10、11～21、22～24，十九章，二十一 23～37）做了一段很激烈的討論，見 *Kein Aufstand in Jerusalem: Die Politik des Propheten Ezechiel* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1983)。

⁶⁸ 李文森甚至更進一步地說：「彌賽亞的職分已被併入了神的職分中，但還是保留了某些特性」（Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48* [Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976], 95）。

⁶⁹ 李文森寫道：「錫安——以西結書第四十至四十八章之異象中的山——關聯到神和人類統治者的王權」（同上，57）。

⁷⁰ 這在大衛和所羅門時期是部分正確的。考夫曼稱這位大君王不再被描述為戰士，而是牧人 (Yehezkel Kaufmann, *Religion of Israel*, 442)。

彌賽亞作牧人—王子，帶領羊群行走在公義的路上。祂的國推進並激勵羊群追隨祂的榜樣，從而建立神的國：「他們必順從我的典章，謹守遵行我的律例」（三十七 24）。祂真是神的僕人。祂增進神在地上的利益（25 節），促進百姓的關係，祂的祭司和君王的身份更會拉近神人之間的關係（四十四 3）。祂也必會得到百姓的貢奉（四十五 16），因為祂在聖殿中頌讚敬拜雅威（17 節；見：22 節，四十六 2~18）。

當以西結談論神的國、大衛家的彌賽亞、順從的服事、贖罪和對雅威的崇拜時，他並不完全領會這些預言的重要意義。從新約聖經的啟示中，我們可以斷定這位牧人—君王—王子—僕人正是耶穌基督，祂既是受苦的僕人，也是榮耀的主。祂是順服以致於死的僕人，天父已經榮耀了祂（徒三 13）。祂是好牧人（約十 1~2）。祂是王子—君王—彌賽亞，神藉著祂賜下赦罪之恩（徒五 31），祂必帶來「安舒的日子」（三 19），天父必藉著祂將「萬物復興」（21 節）。（見〈圖 67〉。）

平安的新約（三十四 25）不只包含前約所有核心的要素，還更為榮耀和長久。首先，它更榮耀，是因為神不斷地重複確保祂的參與。聖約更新中這樣強調神的獨一的作為，並不排斥個人推進神的國的努力，但它更加堅固了應許及其成全。神已保證監督、執行並完成祂的計畫。第二，它更榮耀，是因為列國都能在平等的基礎上分享神的國（四十七 13~四十八 29）。⁷¹ 神國所有子民所享受的好處，都得益於這位牧人—君王和這位牧人—王子。很明顯，以西結試圖抹平列國之間的差異，並推廣有關神百姓的民主新觀念。⁷² 甚至外邦人都在以色列有了一席之地（四十七 22~23）！第三，藉著百姓、土地和制度的轉化，神榮耀的國度將更為長久。所有應許的焦點是應許榮耀神聖的牧人—君王居住在祂百姓之中，帶來賜福和保護（三十四 25~31）。

⁷¹ Levenson, *Theology of the Program*, 122, 引述 Alfred Bertholet。

⁷² Koch, *Prophets* 2:114。

雅威（牧人—君王）、大衛的後裔（牧人—王子）和聖靈必要開創一個偉大的時代，以色列、列國和自然界都要被轉化。關於轉化的一個重要的比喻，是一條流自神寶座的河流，這河流能起死回生、醫治百病、變苦為甜（四十七 1~12）。約翰在描述那條流自新耶路撒冷的生命河（啟二十一 1~二十二 6）時，無疑借鑒了這個古老的畫面。⁷³ 我很喜歡李文森在他一本有趣的書結尾處所寫的話。

兩千五百年後，以西結書第四十至四十八章中所記載的復興場景，依然在向所有人類歷史發出審判的聲音，並且如燈塔一般，甚至在最暗淡的日子裡，照亮了那些繼續期盼其中應許和履行其中命令的人，他們謙恭地期盼著在那「至高的山上」（四十 2），遠望那座名為「耶和華的所在」的城（四十八 35）。⁷⁴

複習

以西結書展現了一種對稱的平衡。它開篇於被擄和雅威的榮耀離開耶路撒冷（第一~二十四章）。它收尾於從被擄歸回和神的榮耀歸回祂的百姓之中（第三十三~四十八章）。先前時代的特點是恥辱、玷污和人的國與神的國之間的對抗。後面的篇章強調的是榮耀、聖化，以及雅威與祂百姓、雅威與王子—彌賽亞、神普世的國與神在祂百姓中的國的和諧共處。先知也宣告了神對列國的審判，其中都是典型的人性：驕傲、自治和無視雅威（第二十五~三十二章）。

新舊時代間的張力在恢復的時代依舊平衡。然而，從永恆的角度才能把握從被擄到歸回的救贖進程，聖約的更新，國的復興，

⁷³ 李文森提到在以西結書中錫安和伊甸傳統之間的緊密關聯（Levenson, *Theology of the Program*, 161）。

⁷⁴ 同上，163。見 Klein, *Israel in Exile*, 92-95。

安舒的日子，彌賽亞—牧人—僕人—王子的使命，和神的臨在（第三十三～四十八章）。雅威保證要成全祂的應許，轉化祂的百姓，轉化整個世界。從神寶座流淌出的河水（見：詩四十六 4～6）象徵著生命、賜福和神百姓的復興。轉化會發生在那些經歷到靈性重生的人身上。神和祂的百姓（牧人和羊群）和好的地點就在大衛的寶座上。通過坐在大衛寶座上的那位王對大君王主權的降服，萬物就被更新了。⁷⁵

轉化時代的焦點就是聖殿。⁷⁶ 這一異象鼓舞了處在被擄後時期的百姓相信聖殿就是神臨在的象徵。⁷⁷ 然而先知的異象沒有停留在聖殿制度上，而前進到雅威臨在所帶來的偉大變化。正如李文森所說的，「聖殿是這個世界的縮影，是其本質的濃縮，是這個世界的迷你版……是這個宏觀世界本身的微觀世界。……它指向的是那真正的聖殿，那在『天國』的聖殿。」⁷⁸

⁷⁵ 李文森將葡萄枝的比喻解釋為是指彌賽亞時代（十七 23），他認為：「彌賽亞對聖約的條款負有責任；聖約包括賜下彌賽亞的統治，它在人類這一面的子民是順服的以色列人，另一面的子民是徹底更新的自然界。彌賽亞和自然界的巨變都是與神的新關係的標誌」（Levenson, *Theology of the Program*, 81）。

⁷⁶ 考夫曼解釋說：以西結書的聖殿的細節，是更新帳幕規章的一個提綱挈領的實現步驟（Kaufmann, *Religion of Israel*, 444-45）。有關約翰的新耶路撒冷異象的意義，見 Oliver O'Donovan, "The Political Thought of the Book of Revelation," *TB* 37 (1986): 92-94。

⁷⁷ R. E. Clements, "The Ezekiel Tradition," 133。

⁷⁸ Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (Minneapolis: Winston Press, 1985), 138-40。葛林伯格得出結論說：以西結的預言對被擄後時期的猶太教並不有效，而是指一個理想的復興（Moshe Greenberg, "The Design and Themes of Ezekiel's Program of Restoration," in *Interpreting the Prophets*, ed. James Luther Mays and Paul J. Achtemeier [Philadelphia: Fortress, 1987], 235-36）。

但以理書

但以理和他的時代

但以理⁷⁹是在「約雅敬在位第三年」⁸⁰與一群傑出的市民和手工業者一同被擄的（一 1；見：耶二十五 1，四十六 2）。在這慘痛之時，「主」（*Adonai*）將聖殿中珍貴的器皿和耶路撒冷最優秀的青年「交付」給巴比倫（2 節）。正如以賽亞、彌迦、西番雅和哈巴谷曾經宣告的，這是猶大國災難的起頭。這一切都是主的旨意，使百姓被擄，聖殿的器皿都被收入「他〔尼布甲尼撒〕神的廟裡」（2 節）。

但以理在外邦的土地上被選為王的侍臣。他在巴比倫接受了特別的訓練，並且具備了從天而來特有的解夢能力。如同約瑟在埃及一樣，神高抬但以理作祂在外邦宮廷中的代言人。從大約主前 600 年直到主前 536 年，他先後事奉了尼布甲尼撒、伯沙撒，⁸¹和瑪代人大利烏。⁸²

但以理和他的朋友們（哈拿尼雅、米沙利、亞撒利雅）被置於一個異教的環境，並接受異教的教育。出於文化融合的目的，他們被賜予新的名字（分別為伯提沙撒，沙得拉，米煞，亞伯尼

⁷⁹ 但以理意為「神是審判者」。

⁸⁰ 有關第一次被擄的聖經證據（一 1；參：耶二十五 1，四十六 2）及其日期的問題，見 E. J. Young, *The Prophecy of Daniel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 35；包德雯著，李蕙英譯，《但以理書》，丁道爾舊約聖經註釋（台北：校園，2003），16-19 頁 = Joyce Baldwin, *Daniel: An Introduction and commentary*, TOTC (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1978), 19-21; A. R. Millard, "Daniel 1-6 and History," *EQ* 49 (1977): 68-69。

⁸¹ 關於伯沙撒的身份，見 R. P. Dougherty, "Nabonidus and Belshazzar," *Yale Oriental Series* 15 (New Haven: Yale University Press, 1929), 63-80; Millard, "Daniel 1-6 and History," 72。

⁸² 關於區分大利烏和居魯士（古列），見 J. C. Whitcomb, *Darius the Mede: A Study in Historical Identification* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1963)；包德雯著，《但以理書》，22-27 頁 = Baldwin, *Daniel*, 23-28。

歌)。(見〈圖 69〉。)

尼布甲尼撒吩咐亞施毗拿——皇家學院的校長——教授這幾個猶太男孩歷史、社會結構和巴比倫文化的優越。在皇家學院的所有學生都必須是沒有殘疾、相貌俊美、「通達各樣學問、知識聰明俱備、足能侍立在王宮裡的」(一 4)。亞施毗拿負責將這些猶太青年塑造成有修養的巴比倫王子，通曉巴比倫語言和文學，包括帝國的官方語言亞蘭語。學習持續了三年，期間這些年輕人被培養成了有能力和有文化的治國之才，他們將要保證巴比倫帝國的政治、社會、司法、經濟結構永久地持續下去。

名字	含義	新名字	含義 ⁸³
但以理	「神是我的審判者」	伯提沙撒	「願他（一個神）保護他性命」
哈拿尼雅	「雅威有憐憫」	沙得拉	「我敬畏（神明）」
米沙利	「誰像神那樣呢？」	米煞	「我算什麼呢？」
亞撒利雅	「雅威幫助」	亞伯尼歌	「發光者的僕人」

圖 69. 但以理和他的朋友們

神將智慧賜給凡殷勤尋求祂的人。被擄期間，但以理並非無端生事。他睿智地處理了那些有關他信仰的事情。在外邦宮廷和異教的環境中，他本可以記錄、批評或重建巴比倫的體制，但相反地，忠誠、事奉、謹慎和勤奮卻是但以理一生的寫照。他從未為自己謀求賞賜、權力或威望。他不但事奉一個人類的王，更事奉一位創造天地的偉大君王。

⁸³ 米勒德 (A. R. Millard, "Daniel 1-6 and History," 72) 引用了柏格的文章 (P. R. Berger, *Zeitschrift für Assyriologie* 64 [1975]: 224-33)，來支持這些巴比倫名字的解讀。

在巴比倫，但以理和他的朋友們以一種抗衡主流文化的方式生活。他們以至高神的僕人的身份自居，並在飲食上、在拒絕敬拜偶像上、和在他們禱告的虔誠上都有別於眾人。我們不十分明白，為什麼他們要戒除所有的肉和酒，因為並不是所有的肉都是不潔淨的，酒也從未被律法明令禁止，除非是他們許了拿細耳人的願（民六 1~4）。很有可能他們為了讓神的國成就在外邦土地上的緣故，已宣誓將自己分別為聖歸給主。因為食物和酒一旦作為祭物獻給了偶像，就屬於不潔淨的了。儘管我們不知道為什麼這些年輕人不吃某些食物，但是他們即便在被擄之中仍舊不隨從異教文化。在異教的一切誘惑中，這些敬虔的人靠賴神的話生活，並能明智地區分啟示和傳統。他們的正直成了神的活潑的見證，並且在所說的每一句話中，「但以理都沒有顯示出狂熱或粗魯。」⁸⁴

信心自有獎賞。神與但以理同在，使得但以理在亞施毗拿眼前「蒙恩惠，受憐憫」（一 9），儘管他非常懼怕王的憤怒。他給了他們十天的試驗期（14 節），結果發現他們極為健康（15 節），於是他允許他們按自己的方式生活（15~16 節）。當他們被帶到尼布甲尼撒面前時，他發現這些年輕人在「一切事上」都遠比他的廷臣「智慧聰明」（20 節）。

無論是事奉神還是事奉他的王，但以理都非常卓越（二 48，五 29，六 3）。他並沒有單顧自己身居高位，也照顧他的朋友們（二 49）。沒有人能抓住他的把柄（六 5）。但以理的朋友們從不投機取巧，他們拒絕服從尼布甲尼撒的命令，去敬拜他所立的象徵巴比倫的金像。當王用烈火的窯來挑戰他們的信仰時（三 15），他們堅定地相信神能拯救他們（16~17 節）。他們剛強的信心讓他們定意只敬拜神，即便祂不會奇跡般地解救他們（18 節）。但以理描述了一位強大理智的帝王如何變成了失去理性和冷靜的偏執狂。但當尼布甲尼撒看到四個人行走在火中時，他不得不承認他們是「至高神的僕人」（26 節）。

⁸⁴ Young, *Prophecy of Daniel*, 29-35.

在但以理漫長的從政生涯中，他巧妙地適應了從巴比倫到波斯的朝代更迭（見：十 1）。神與祂的猶大王子同在，在巴比倫宮廷的六十五年中（約主前 601-536 年），祂賜給但以理智慧和威望。

文學形式與結構

文學形式

但以理書是以希伯來語（一 1~二 4a，八 1~十二 13）和亞蘭語（二 4b~七 28）寫成的。這反映了巴比倫的真實情況，帝國的亞蘭語成為近東的官方語言。⁸⁵

這卷書在中英文聖經中的位置，不同於在希伯來聖經（《馬所拉文本》）中的位置。在希伯來聖經中，但以理書屬於第三部分（聖卷），在以斯帖記之後，以斯拉記—尼希米記之前，原因不是十分明瞭。鑑別學者認為這卷書是在先知時期之後成書的——在第二部分（先知書）完成之後——所以只能被置於希伯來文聖經的最後一部分中。⁸⁶

貝克維茲（Beckwith）有力地論證了，現有的希伯來正典的順序是相對較晚才有的。⁸⁷ 柯奇確認了這一點，並特別提及但以理書。他論證了在猶太教中曾發生過從末世論到律法的一次變化，因為這一改變，但以理書從先知書中被重置於聖卷部分，即希伯

⁸⁵ 有關但以理書中的兩種語言及其年代，參：包德雯著，《但以理書》，29-35 頁 = Baldwin, *Daniel*, 29-35。

⁸⁶ 關於日期和作者身份的問題，參 Harrison, *IOT*, 1110-27；賴桑著，《舊約綜覽》，872-74 頁 = LaSor, *OTS*, 665-66；Childs, *IOTS*, 611-22。關於正典順序的問題，參 Alexander A. Di Lella, "Introduction," in *The Book of Daniel* by Louis F. Hartman and Alexander A. Di Lella, AB (Garden City: Doubleday, 1978), 46-54。但以理書文本的問題給我們提出了額外的議題（見 Di Lella, "Introduction," 72-84）。《七十士譯本》與《馬所拉文本》不同，《馬所拉文本》較短。希臘文譯本包括「次經」的補充內容：即《亞撒利雅講詞》、《三童歌》、《蘇撒拿傳》、《彼勒與大龍》。

⁸⁷ Roger Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 208。

來正典的第三部分。⁸⁸ 根據此書自己的表述（九 2，十 2）、新約聖經（太二十四 15）和猶太教與基督教的傳統，「先知」但以理就是這卷書的作者。⁸⁹

但以理書由兩個主要的部分組成。第一～六章記載了但以理在巴比倫作神的代言人，大部分都是以第三人稱，敘述但以理和他的朋友們在外邦宮廷中的經歷，描述了異教文化對活出信仰的挑戰。這些故事也與夢和解夢交織在一起。

第七～十二章是以第一人稱描寫，由異象及其解釋構成，是很典型的天啟文學體裁。⁹⁰ 韓松（Hanson）支持先知末世論與天啟末世論的連續性。⁹¹ 柯林斯（Collins）說明但以理書並未脫離天啟末世論的類型。⁹² 但以理的異象是象徵性的，但也與時間空間有關。這些異象鼓勵人類過著智慧的生活，期盼神的國來到，因為人的行動在神的大計畫中是相當重要的。⁹³

⁸⁸ Klaus Koch, "Is Daniel Also Among the Prophets?" *Int* 39 (1985): 126-28.

⁸⁹ 作者身份的問題自波非理（Porphyry，一位主後三世紀的哲學家）的時代就開始爭論了，波非理認為這卷書反映了主前二世紀的背景，以預言式的風格重新描寫了安提阿古·伊皮法紐的歷史環境。他否認其中的預言因素，並將這卷書解釋為一個敬虔的玩笑。不幸的是，在整個釋經歷史上一直有人擁護這一觀點。鑑別理論已經指向了這卷書的史實性、原文、日期和詮釋。參 Harrison, *IOT*, 1106-27; Young, *Daniel*, 317-20; 賴桑著，《舊約綜覽》，872-880 頁 = LaSor, *OTS*, 665-68; Childs, *IOTS*, 611-13; Douglas E. Fox, "Ben Sira on OT Canon Again: The Date of Daniel," *WTJ* 49 (1987): 335-50.

⁹⁰ 關於這一體裁的分析，參 John J. Collins, *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic*; *FOTL* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); Paul Hanson, *Dawn of Apocalyptic*; William J. Dumbrell, "Daniel 7 and the Function of Old Testament Apocalyptic," *RTR* 34 (1975): 16-23; Richard J. Bauckham, "The Rise of Apocalyptic," *Themelios* 3 (1978): 10-23。關於以前的分析，參 D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia: Westminster, 1964), 104-39。

⁹¹ 參：〈附錄〉中的「天啟文學」部分（601 頁起）。

⁹² John J. Collins, "Daniel and His Social World," *Int* 39 (1985): 131-43。

⁹³ 同上，140-43。

鑑別學者們現在正嘗試從他們自己設計的陷阱中逃脫。學者們已經為但以理書的統一性發展了學術上的論據，⁹⁴ 有力地說明了這卷書寫於主前二世紀。但是最近許多學者更傾向於認為敘述部分（第一～六章）寫於主前第六世紀，再有之後的文學擴充（第七～十一章）。⁹⁵ 例如，蔡爾茲（Childs）說但以理書是主前第六世紀作品的混合體，包括但以理的故事（第一～六章）和以米大示的方式重新解釋但以理書和其他預言（第七～十二章）。⁹⁶ 包德雯（Joyce Baldwin）肯定地指出，「假如這卷書中一部分來自較早時期，那麼馬加比時期的年代就站不住腳，除非放棄全書的統一性。」⁹⁷ 福音派提出論據，支持但以理書是主前第六世紀形成的一部完整的書卷；⁹⁸ 但約翰·甘米（John G. Gammie）卻不為所動，他提出但以理書的成書過程有三個階段，⁹⁹ 隨著歷史環境的變化，主前第六世紀的原本在後期經過了修正。¹⁰⁰

這卷書一定是在巴比倫佔領後不久完成的。它記錄了從巴比倫到波斯的權力更迭，但對居魯士頒佈批准猶太人歸回的命令（主前 538 年）卻完全沉默。

結構

包德雯在她的評論中，極有說服力地論證了但以理書的統一性和文字完整性：「對文學形式和漸進手法的巧妙使用，更加確認

⁹⁴ H. H. Rowley, "The Unity of the Book of Daniel," in *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (London: Luttetworth, 1952), 237-68。

⁹⁵ 見：柯林斯有關鑑別學發展的概述（Collins, *Daniel*, 27-33）。

⁹⁶ Childs, *IOTS*, 614-18。

⁹⁷ 包德雯著，《但以理書》，43 頁 = Baldwin, *Daniel*, 40。

⁹⁸ 參：包德雯和楊以德所寫的但以理書註釋。也參 Harrison, *IOT*, 1106-10; Bruce K. Waltke, "The Date of the Book of Daniel," *BibSac* 133 (1976): 319-29。

⁹⁹ J. G. Gammie, "The Classification, Stages of Growth, and Changing Intentions in the Book of Daniel," *JBL* 95 (1976): 194-204。腓力·戴維斯批評甘米的「不可靠性」（Philip R. Davies, "Eschatology in the Book of Daniel," *JSOT* 17 [1980]: 49 n.13）。

¹⁰⁰ 同上，204。

了這卷書的統一性，全書只有一個主題：在敵對的社會中作見證必須付出代價，但最終必定勝利。」¹⁰¹ 但以理書的結構顯示了一個遞進的平行結構；第二、七~九和十一章從不同角度展現了神的國與人的國對抗的主旨。¹⁰²

第一部分：但以理，他的朋友們和忠誠（一 1~六 28）

引言：但以理和他的朋友們的預備（一 1~21）

I. 這世界的國面對神的國（二 1~六 28）

A. 有關四個國的大像的夢（二 1~49）

B. 但以理的朋友們從烈火的窯中得救（三 1~30）

C. 尼布甲尼撒的樹的夢，但以理解夢和尼布甲尼撒的降卑（四 1~37）

C'. 伯沙撒的宴會，在牆上寫字和神的審判（五 1~31）

B'. 但以理從獅子坑中得救（六 1~28）

第二部分：異象及其解釋（七 1~十二 13）

A'. 四個獸的異象（七 1~28）

II. 各國的異象（八 1~27）

III. 但以理的禱告和七十個七的異象（九 1~27）

IV. 爭戰和勝利來臨的異象（十 1~十二 13）

但以理書的信息：國度是屬主和聖民的

這卷書的信息集中在創造主—救贖主對世界各國的至高主權，以及聖民在世上各國的戰亂中的苦難、堅忍、與最終的賞賜。很難將這卷書的各個部分整合起來，但是整體來講，但以理書如同啟示錄一樣，是從國度的角度演繹的。這卷書呈現了一個理想

¹⁰¹ 包德雯著，《但以理書》，68頁=Baldwin, *Daniel*, 63。她依據一篇出色的文章：A. Lenglet, "La Structure Littéraire de Daniel 2-7," *Bib* 53 (1972): 169-90。

¹⁰² 我受惠於包德雯對第二章 1 節~第七章 28 節的結構發展，以及她對第八~十二章中異象的遞進發展與這卷書第一部分之關係的洞見（包德雯著，《但以理書》，64-68頁=Baldwin, *Daniel*, 59-63）。

的世界終局，讓聖民們看到神如何在歷史中成就祂的救贖計畫。如此啟示不是為了引致更深的揣測，而是激勵人在信、望、愛中堅定不移，是為了點燃對神永恆國度最終建立的堅定盼望。¹⁰³

但以理書的複雜性反映了神的救贖計畫的智慧。神掌握著解開但以理書預言的鑰匙，並將之交給祂的彌賽亞來建立祂的國度。我們從耶穌得到了一絲線索，祂在但以理書的預言中看到了神與人的作為之間的相互影響，以及對特定信仰的鼓勵（見：太二十四章；路二十一章）。¹⁰⁴ 在神與人相遇之處，神成功地建立祂的國、審判驕傲的、救贖祂自己的子民。得到救贖的就是那些在一生中特定信仰的聖民，他們必將從他們的救贖主那裡得到榮耀的特權。

雅威是統管萬有的王

但以理及其朋友們高貴的宣認和活潑的信仰，激勵著敬虔的人們思想神的偉大與主權。在第一次啟示之後，但以理如此讚美他列祖的神，

神的名是應當稱頌的，從亙古直到永遠，
 因為智慧能力都屬乎祂。
 祂改變時候、日期，
 廢王，立王，
 將智慧賜與智慧人，
 將知識賜與聰明人。
 祂顯明深奧隱秘的事，
 知道暗中所有的，
 光明也與祂同居。

¹⁰³ Childs, *IOTS*, 618-21。

¹⁰⁴ 包德雯寫道：「在馬太福音第二十四章和第二十五章中，耶穌重新解釋但以理的異象時，並未低估祂的追隨者將要受到的苦難」（包德雯著，《但以理書》，205頁 = Baldwin, *Daniel*, 177-178）。

我列祖的神啊，我感謝你，讚美你，
因你將智慧才能賜給我，
允准我們所求的，
把王的事給我們指明。
(二 20~23)

只有祂是「在天上的神，能顯明奧秘的事」，並預先宣告日後必有的事(二 28)。萬有都是屬祂的，祂可以自由地給予和收聚：「天上的神已將國度、權柄、能力、尊榮都賜給你。凡世人所住之地的走獸，並天空的飛鳥，祂都交付你手，使你掌管這一切」(37~38 節)。

尼布甲尼撒和大利烏這些異教的王都承認神的力量與智慧。尼布甲尼撒，這位巴比倫的偉大君主，不得不承認巴比倫的宗教和智慧都相形見绌：「你既能顯明這奧秘的事，你們的神誠然是萬神之神、萬王之主，又是顯明奧秘事的」(二 47)。後來，他又被迫承認只有神能救人於危難。

沙得拉、米煞、亞伯尼歌的神是應當稱頌的。祂差遣使者救護倚靠祂的僕人，他們不遵王命，捨去己身，在他們神以外不肯事奉敬拜別神。……因為沒有別神能這樣施行拯救(三 28~29)。

尼布甲尼撒也不得不在私下和公開地承認只有神是王，祂憑己意使驕傲的降為卑，使謙卑的升為高(四 1~3、34~35、37；見：32 節，五 21)。

歷史的教訓總被遺忘。幾十年之後，但以理責備伯沙撒未從曾經發生在尼布甲尼撒身上的事吸取教訓，他「知道至高的神在人的國中掌權，憑自己的意旨立人治國。伯沙撒啊，你是他的兒子，你雖知道這一切，你心仍不自卑，……卻沒有將榮耀歸與那手中有你氣息、管理你一切行動的神」(五 21~23)。

在大利烏的諭令最後的敘述部分，總結了神通過祂忠心的僕人傳遞的信息（六 26~27）。大利烏確信神 (1) 是活神，(2) 永遠作王（「祂永活長存，祂的國永不敗壞，祂的權柄永存無極」），(3) 搭救人，(4) 施行「神蹟奇事」彰顯祂的能力，(5) 統管萬有（「在天上地下」）。

義人因神現在的掌權而喜樂。儘管巴比倫帝國極其強盛，征服了當時世上的諸多文明，但神的國度卻強盛得多！人的國與神的國持續地對抗著。人的國因著神的心意而興衰起伏，但神的國永存無極。神的國屬於現在，也屬於將來。所謂屬於現在，是指神的國涵蓋神對人的國的主權、祂的審判、祂救贖的作為和祂的保守與管理。如果巴比倫帝國好比一棵樹，「那樹漸長，而且堅固，高得頂天，從地極都能看見。葉子華美，果子甚多，可作眾生的食物。田野的走獸臥在蔭下，天空的飛鳥宿在枝上。凡有血氣的都從這樹得食」（四 11~12）——那麼神的國將何等輝煌啊！

願你的國降臨

神的子民渴望神的國建立在能力、榮耀與勝利之上。但以理書的正典信息激勵神的兒女，在這個由政治權力、極端利己、嫉妒和貪婪統治的真實世界上生活，同時也盼望神的國的建立。

人的國

在第二，七，八~九和十一章中，神啟示了人的國的興衰起伏。通過這個由金銀銅鐵和半鐵半泥的腳組成的大像的夢，神啟示了帝國的交替更迭（第二章）。神賜給尼布甲尼撒「國度、權柄、能力、尊榮」（37 節），掌管所有的人與動物（38 節），但必有他國興起。不管人的國看起來多麼強大，所有的權柄都來自「天上的神」。最後，雅威必建立祂的國，「永不敗壞，也不歸別國的人，卻要打碎滅絕那一切國，這國必存到永遠」（44 節）。

在伯沙撒元年（約主前 552/551 年），但以理見到了一個異象（第七章），與尼布甲尼撒的第一個夢（第二章）的信息相似。有

四個象徵列國的大獸（見：詩六十五 7；啟十三 1，二十一 1）從「海中」上來。獸的形狀在各個異象中相似，卻各有奇異的特點，所以讓但以理愁煩（七 15）。先知使用神話般的描述，形容這世上列國的混戰、雅威對列國的掌管。戴約翰解釋說這些動物是源自何西阿書十三章 7~8 節。

因此，我向他們如獅子，
又如豹伏在道旁。
我遇見他們必像丟崽子的母熊，
撕裂他們的胸膛。
在那裡我必像母獅吞吃他們，
野獸必撕裂他們。¹⁰⁵

但以理好像是說：儘管列國如同獅、豹、熊，或什麼其他的「獸」，雅威卻更為強大！在但以理書中這些畫面演繹著末後的場景，為了表示列國與神的國的敵對關係。¹⁰⁶ 象徵人的王權的是「小角」（七 8），它從甚是可怕的獸（7~8 節）中長出，反抗神，以致被扔進「火中焚燒」（11 節）。它代表了敵基督，是人的驕傲、自治和對神國的反抗的化身。

對這些國家的身份認定，佔據了但以理書詮釋的很大篇幅。〈圖 70〉代表了對第二章和第七章的傳統解釋。

最近，一些福音派作者已經認定這些國家是巴比倫、瑪代、波斯和希臘。¹⁰⁷ 這一結論的優勢在於符合第八，九和十一章敘述的各國的演變。這三章逐漸聚焦於第三國（希臘），其高潮是在西流基王朝安提阿古四世（伊皮法紐）統治時期的殘暴邪惡的行為。

¹⁰⁵ 見 John Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of Canaanite Myth in the Old Testament* (Cambridge University Press, 1985), 156-57。

¹⁰⁶ 同上, 188。

¹⁰⁷ Robert J. M. Gurney, "The Four Kingdoms of Daniel 2 and 7," *Themelios* 2 (1977): 39-45; John E. Goldingay, "The Book of Daniel: Three Issues," *Themelios* 2 (1977): 45-49。

第二章	第七章	傳統解釋
金頭	有鷹翅膀的獅子	巴比倫
銀的胸膛和膀臂	銜著三根肋骨的熊	波斯
銅的肚腹和腰	有四個翅膀和四個頭的豹	希臘
鐵腿和半鐵半泥的腳	有鐵牙、十角和有眼有口的小角的獸	羅馬

圖 70. 但以理書第二章和第七章

在主前 550/549 年，但以理看到了公綿羊（波斯）和公山羊（希臘／馬其頓）的異象。那兩角的公綿羊身強力壯，並往北、往西、往南用力抵觸（八 3~4）。突然，一隻更強壯的公山羊以閃電般的速度衝向公綿羊，並擊敗牠（5~7 節）。當其大角（亞歷山大大帝）折斷後，被四個角代替（代表了馬其頓帝國分裂為四部分）。又有一小角從四角之一角中長出，他對抗神和祂的百姓（9~12 節）。接下來的解釋在結尾處強調他的國最終也會滅亡，「卻非因人手而滅亡」（25 節）。

在主前 539 年，但以理見到了七十個「七」的異象（第九章），加百列前來向他啟示神對祂百姓的心意終會成就，但不免艱難的事。艱難的事來自「一王的民」，他們將「毀滅這城和聖所」（26 節）。那是行「可憎」和「毀壞」的時候（27 節）。

在主前 539 年，但以理見到另一個有關一個國家的啟示（第十一章）。他被告知波斯將被希臘所滅（2 節），然後希臘將分裂成四個國家（3~4 節）。其中兩個國家是焦點：北國和南國，即西流基王朝和托勒密王朝（5~20 節）。然後聚光燈移到「一個卑鄙的人」（21 節）身上，他反抗神並迫害聖民。這個王無疑就是安提阿古·伊皮法紐（主前 175-164 年），他的暴行在世界歷史上是眾人皆知的。之後馬加比家族領導的猶太起義終結了這些毀壞可憎，但卻未終結希臘化的進程或這世上的列國。

接下來詳細地描述「任意而行」的王（十一 36）、之後的交戰

和對堅忍等待的勸勉，從而勾勒出一幅解釋人類歷史終局的框架。如同之前的異象，這個異象同樣鼓舞著屬神的人，以全新的方式將人類歷史視為一幅不斷展開的圖景，描繪人類政權持續敵對神的國和聖民。然而我們可以確定這政權：它就是敵基督，即人類對抗神的基督的政權。這意味著這些關於人的國的異象——逐漸聚焦於波斯的統治者，亞歷山大大帝和安提阿古·伊皮法紐——應該以預言的框架解讀：人類對抗神。被擄前的先知也曾類似地談及以東、亞述、巴比倫和推羅，將其視為象徵高抬自己高過神的驕傲的靈。但以理以天啟語言闡述了同樣的特點，如同我們在啟示錄中所看到的。這裡，我非常同意包德雯的觀點，

因此，這一章（第十一章）向歷代的信徒說話，而不是局限於主前二世紀的範圍。統治者們將會野心勃勃地實現他們的目標，不管是否正確。安提阿古不過是眾多步其後塵之人的代表，所以這裡所關注的是他的方法和進展。¹⁰⁸

既然預言的使用允許我們將這四個國視作真實的國家，然而，又是具有代表性的人類的國，那麼我認為：在歷史中指認這些國家，就不及這些異象所展示的國的視角那麼重要了。人的國的興衰，和神的國隨之完全的興起，並未發生於哈斯摩尼王朝的勝利中。甚至耶穌基督的降臨也沒有完全建立神的國，祂只是更為完全地開啟了神的國。耶穌也談及了祂的國與世上之國持續不斷的鬥爭。祂進一步延伸了源自但以理書中「可憎」和「毀壞」的圖景（太二十四 15~29）。根據路加福音，我們的主似乎指出：羅馬軍隊毀滅耶路撒冷（路二十一 20~24），也是這個預言的部分應驗。然而我們主的話，如同眾先知的話，是一種遠近雙關的末日啟示。的確，國就在祂裡頭（可一 1、11），但這位榮耀君王自己也談及聖民和世上列國的不斷鬥爭，以及祂將再來建立祂的國

¹⁰⁸ 包德雯著，《但以理書》，222 頁 = Baldwin, *Daniel*, 192。

(見：太二十四章)。

之後，關於南方王與北方王的戰爭（十一 2~35）、惡王的興起（36~45 節）、應許要賜下保護和生命的賞賜（十二 1~4），描寫得非常生動，這激勵了義人在大艱難中堅忍不移。我們很容易將這些戰爭的意義局限在與安提阿古·伊皮法紐（主前 169-165 年）相關的事件上。但預言一天啟語言是將歷史細節與更大的歷史畫面混合在一起的，也就是世上列國會持續地反抗神，直到最後，神的國獲得絕對的勝利，完全建立起來。這種特點不僅屬於但以理書，也是預言一天啟語言的共同特性。儘管在詮釋上意見不能完全統一，但是結果都是確定的。神的國和世上列國的衝突一直要持續下去，但最後神必要建立起祂榮耀的國（40~45 節）。¹⁰⁹

神的國

人的國的異象之後的異象，是坐在至高寶座上為大君的神（「亙古常在者」，七 9）。但以理比在他之前或之後的任何先知都更為仔細地刻畫神（見：結一 15~21、26~27）；祂的衣服潔白如雪，頭髮如純淨的羊毛（但七 9）。神的寶座乃火焰，運動起來像戰車，其輪乃烈火（9 節）。神是坐著審判世上列國的大法官。無人能躲避祂的審判，好像一條火河從祂面前流出。祂是萬主之主，在祂面前侍立的有千千萬萬（10 節）。人的行為都記錄在祂的案卷上，祂要審判一切生靈（10 節）。

那亙古常在者將統管其餘列國的權柄都賜給「一位像人子的」（*kēbar pēnāš*，七 13）。人子被帶到亙古常在者的寶座前，並未受傷也不受審判（13 節）。相反，祂得了「權柄、榮耀、國度」，「各方、各國、各族的人」都事奉祂（14 節；見：啟五 9）。祂的國不是暫時的，也不受神的審判，而是「永遠的，不能廢去，祂的國

¹⁰⁹ 關於預言性語言如何將一系列事件濃縮入一個預言中的其他例子，參：橄欖山講論，其中將耶路撒冷的毀滅、教會遭受的迫害和末時的事都混合在一起了（太二十四 1~35；可十三 1~37；路二十一 5~36）。

必不敗壞」(14節)。誰是這位人子？¹¹⁰ 祂就是彌賽亞，祂的國是永遠的(14、27節)，祂將與祂的聖民一同作王(27節；見：啟五10)。¹¹¹ 祂最終必擊敗(見：林前十五24~25)第四國的權柄，和所有從第四個國興起的列國，包括「向至高者說誇大的話」和折磨至高者聖民的那王(七25)。

這四國象徵著人的國(七17)，它們不過是暫時的，且由神掌管。但那永遠的國屬於父神(「亙古常在者」、人子和「至高者的聖民」¹¹² (qaddīšē ʿelyônîn, 18節；見：太十九28~29；路二十二29~30；啟五10)。¹¹³ 世上的列國可能看似勝過了聖民，¹¹⁴ 但亙古常在者必為自己的名介入其中，審判這角，「給至高者的聖民伸冤」(22節)。然後義人必要得國，作為他們的獎賞。他們將以「國度、權柄和天下諸國的大權」施行統治，並享受那永遠的國(27節)。

我的結論是(1)國總是屬神的(詩一四五13)，(2)父神將權柄授予彌賽亞，我們的主耶穌，(3)父、子、聖靈掌管世界，尤其是掌管基督作頭的教會，(4)我們等候神國的完全建立，直到我們主榮耀的再臨。但以理書二章44節的話那時就必應驗：「當那列王在位的時候，天上的神必另立一國，永不敗壞，也不歸別國的

¹¹⁰ 此觀點的綜述，見：包德雯著，《但以理書》，170-178頁=Baldwin, *Daniel*, 148-54。

¹¹¹ 費爾奇(Arthur J. Ferch)將他大量的研究總結為幾個值得注意的要點：人子是「一個個體的、末世的和屬天的角色，具有彌賽亞的特徵。……祂不同於亙古常在者，……(祂)有別於天上的諸君，……祂不是地上的聖民，卻要和他們分享永遠的國或王權與統治」(*The Son of Man in Daniel 7*, AUSSDSS 6 [Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1979], 184)。

¹¹² 參 Vern S. Poythress, "The Holy Ones of the Most High in Daniel vii," *VT* 26 (1976): 208-13。

¹¹³ 有關人子不同於聖民，哈特曼提出與之相左的觀點：「然而，這一表述(人子)就是用來象徵『至高者的聖民』，正如我們看到的，他們就是……忠心的以色列人，因著他們在迫害和殉道中的堅持而得到獎賞」(Hartmann, *Daniel*, 97-98)。

¹¹⁴ 對於將「聖民」當作「天使」的說法的駁斥，參 Hartmann, *Daniel*, 95-101。

人，卻要打碎滅絕那一切國，這國必存到永遠。」

七十個「七」

對於但以理，巴比倫的結束意味著神的國開始建立。他熟悉耶利米的預言，其中神已命定巴比倫的統治持續七十年（耶二十五 11~12）。因為巴比倫已經於主前 539 年亡國，但以理就開始期盼耶利米也曾預言的神百姓的復興。因此他為百姓、城市、耶路撒冷和聖殿的復興禱告（九 17~19）。他承認以色列的罪行，但他信賴神的慈愛和公義將實現祂的應許。突然，天使加百列出現在異象中（20~21 節），向但以理解釋神的計畫。這迅速的回應是出自神對但以理特別的愛，「因你大蒙眷愛」（23 節）。

基於七十的主題，天使啟示說神已經定了「七十個『七』」（九 24）。這「七十個『七』」的目的是要止住罪過，除淨罪惡，贖盡罪孽，引進永義，封住異象和預言，並膏至聖者（24 節）。這「七」的確切含義是有待解釋的。¹¹⁵ 其重點在於救贖進程的事件和確定性，¹¹⁶ 而不是在於時間的期限。¹¹⁷「七十個『七』」的第一個時期，

¹¹⁵ 參 Roger T. Beckwith, "Daniel 9 and the Date of the Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot, and Early Christian Computation," *Revue de Qumran* 40 (1981): 521-42 發人深省的討論。

¹¹⁶ 楊以德將七十個「七」視為一段歷史時期，但以理所祈求的拯救在其中得以實現。這一拯救將導致罪惡的結束、引進永義和至聖所的受膏。楊以德將這一時期分為長度不等的時間「單位」：

七個「七」——到以斯拉和尼希米時期

六十二個「七」——到耶穌基督降臨的時期

一個「七」——彌賽亞的生與死，直到一個不明確的結局

很明顯，楊以德支持象徵性的解釋，他不想為七這個字強行定下一個時間限度（E. J. Young, *Daniel*, 111-21）。在這一點上，包德雯同意楊以德的觀點（包德雯著，《但以理書》，199-205 頁 = Joyce Baldwin, *Daniel*, 169-75）。

¹¹⁷ 麥康米斯基（Thomas E. McComiskey）寫道：「所以，根據這種觀點，šābuʿîm（七）不是指精確的年代時間，……它們（七）肯定了被擄時期的結束，但描繪了一個更長的時間期限，被描述為一個『艱難的』時期，其間耶路撒冷的荒涼將

是關於百姓從被擄歸回，並重建聖殿和耶路撒冷的（約從主前 536 年至 445 年）。¹¹⁸ 這一時期開始於「出令重新建造耶路撒冷」，但至於這發生於耶利米的預言，¹¹⁹ 還是居魯士的重建耶路撒冷聖殿的諭令（主前 538 年），或是尼希米獲准重建耶路撒冷的城牆（主前 445 年），存在不同的觀點。六十二個「七」這一較長的時期將我們帶到彌賽亞的受難（主後 27 年）。¹²⁰ 最後一個「七」將見證彌賽亞的死（26a 節）和聖殿遭褻瀆（26b~27 節）。然而人的政權將因神的命令而興衰（九 27）。¹²¹ 但以理書，如同啟示錄一樣，傳遞著神在人類事務中掌權的信息，從而以此盼望激勵和安慰神的百姓。（見〈圖 71〉。）

七個「七」	六十二個「七」	一個「七」
耶路撒冷的重建	「受膏君」降臨	盟約，荒涼，結局

圖 71. 但以理書的七十個「七」

會繼續」（“The Seventy ‘Weeks’ of Daniel Against the Background of Ancient Near Eastern Literature,” *WTJ* 47 [1985]: 41）。見：包德雯著，但以理書》，207 頁 = Baldwin, *Daniel*, 177；她關注的焦點是耶穌第一次降臨，和耶穌在橄欖山講論中對但以理異象的闡述（太二十四 25）

¹¹⁸ 見 Bern Sheridan Poythress, “Hermeneutical Factors in Determining the Beginning of the Seventy Weeks (Daniel 9:25),” *TrinJ* 6 (1985): 131-49 的綜述。

¹¹⁹ McComiskey, “The Seventy ‘Weeks’ of Daniel,” 25-26.

¹²⁰ 麥康米斯基的結論是：第一個七帶我們從給耶利米的七十個七的啟示到居魯士，「受膏君」（25 節）；六十二個七是從居魯士到另一個「受膏君」，他認為是安提阿古·伊皮法紐（26 節；七 24~26 的「小角」；見：十一 40、45）；最後一個七與行毀壞可憎的事相關。然而，麥康米斯基小心地指出事件的進程在主前 165 年並未應驗，並且「七十個 *šābu‘îm*」一直延續到「有忿怒傾在那行毀壞的身上」（McComiskey, “The Seventy ‘Weeks’ of Daniel,” 41）。

¹²¹ 關於聖約的性質，見 Meredith G. Kline, “The Covenant of the Seventieth Week,” in *FS Allis*, 452-69。關於相反的觀點，見 McComiskey, “The Seventy ‘Weeks’ of Daniel”。

雅威關愛祂的百姓

敬虔的人會在神對他自己的關愛中得到安慰。但以理和他的朋友們的故事，反映了人的責任與神至高無上主權的相互關係。一方面，「但以理立志不以王的膳和王所飲的酒玷污自己」(一 8)。另一方面，「神使但以理在太監長眼前蒙恩惠，受憐憫」(9 節)，並「在各樣文字學問上賜給他們聰明知識」(17 節)。

但以理——多年以後——的禱告(第九章)，同樣反映了他對雅威信守祂應許的信心和盼望。波斯開始統治的元年(主前 539/538 年)，但以理默想耶利米的預言，耶利米曾宣告：巴比倫七十年的統治(耶二十五 11~12)結束後，耶路撒冷將會被重建(第三十~三十三章)。但以理渴望神的應許完全實現，於是禁食禱告(九 3)。但以理悔罪的禱告由四個要素組成：(1) 以色列背叛律法和先知的態度，(2) 雅威審判的公義，(3) 咒詛的應驗，(4) 對神憐憫和恩典歸回的盼望。在整個禱告中，但以理都表達了他對雅威的信實的信心：「主啊，大而可畏的神，向愛主守主誠命的人，守約施慈愛」(4 節)。但以理也堅信雅威在祂一切所行的事上都顯出公義，包括使祂百姓遭受的災禍(14 節)。在這祈求中，但以理將自己置身於神的憐憫之中，他為耶路撒冷和聖殿的重建、以及神親自臨在祂百姓之中獻上禱告。

我們的神啊，為自己使臉光照你荒涼的聖所。……我們在你面前懇求，原不是因自己的義，乃因你的大憐憫。求主垂聽，求主赦免，求主應允而行，為你自已不要遲延。我的神啊，因這城和這民都是稱為你名下的(九 17~19)。

忍耐到底的賞賜

沒有迫害與忍耐到底，就沒有勝利。這些話激勵著任何世代敬虔的人，等候神的國並願意忍受艱難。這些聖民被應許得到永遠的生命和喜樂，而不敬虔的人將要經受永遠的恥辱。已死的聖

民將會復活，享受永恆的福樂，因為他們的名字被記錄在生命冊上（十二 1；參：瑪三 16~18）。聖民是由那些睿智地回應神，並引領他人進入生命、智慧和敬虔生活的人組成的（箴十 11，十一 30，十三 14；雅五 20）。他們的未來必要發光，他們必一起分享神的勝利：「智慧人必發光，如同天上的光；那使多人歸義的，必發光如星，直到永永遠遠」（十二 3）。這異象已被隱藏封閉，只有智慧人能讀懂明白其中的話。

關於未來的啟示，是為了鼓勵和在信、望、愛中的成長，而不是為了推測和猜想。敬虔的人總能從神的啟示中獲得安慰。藉著我們主的降臨，基督的教會已經獲得了更大的亮光。天父在成為肉身之耶穌的事奉裡的啟示、和耶穌在啟示錄中的啟示都讓我們確信，我們的主將會在祂教會的歷史中得勝，直到勝過「大巴比倫」，和擊潰撒旦。祂是首先的，也是末後的（啟一 17），祂已經向祂的教會啟示將要發生的事（11 節）。

但以理得到進一步的保證，這些異象是真實的，最終必定應驗。他看到兩個見證人，分別站在河的兩岸。在他們之間有一個天上的使者，「穿細麻衣，」站在河水以上。「要到一載、二載、半載」（十二 7；參：七 25），這一切事就都應驗了。針對他所聽到的，但以理詢問有關這些事的結局如何。他沒有得到確定的答案，但天使向他保證：神必保守祂忠信的餘民。這些餘民將忍耐到底，他們將「清淨潔白，且被熬煉」（10 節）。但惡人仍必行惡，至終被關在那將要來之神國的門外（10 節；參：2 節；啟二十二 11）。忍耐到底的有福了（十二 12；參：啟二十二 10）。

聖民等候天上的國時，可能會遭受恥辱和卑微（七 21、25；參：八 12），但義人知道他們是天國的公民，這國是我們的神和祂的彌賽亞之永遠的國。他們也相信神是神聖的戰士，在祂復仇的大日來臨之際，祂必為自己向祂的仇敵報仇，建立祂的國，賜給祂的聖民進入那永恆國度作王的特權：「國度、權柄和天下諸國的大權，必賜給至高者的聖民。祂的國是永遠的，一切掌權的都必

事奉祂、順從祂」(七 27)。

末日的時間是難以捉摸的。神向但以理啟示了救贖進程的異象，直到末了，祂的國最終建立。這些話都是為了激勵那些對抗邪惡的聖民們(十二 9~10)。郭定格(John Goldingay)清楚地闡述了這一角度。

混亂和秩序的鬥爭貫穿於整個世界歷史中，作為其中的一份子，我們應該認真地從個體和教會的角度審視其對我們的意義，並從掌管始終的神的角度理解這些事情。祂一切的能力、聖潔和愛至終都屬於一切受造之物，在祂與我們一同經歷的每一次危機中，我們都再次預嘗了那最終的勝利。¹²²

儘管壓迫和殘害可能比安提阿古·伊皮法紐的七年(1,290天)更長(1,335天)，每一個忍耐到底的人都是有福的(12節)。耶穌說，「惟有忍耐到底的必然得救」(太二十四 13)。

問題與議題

1. 以西結事奉的背景是什麼？他的祭司傳統如何影響他的信息？
2. 以西結在何種意義上作先知一守望者？以西結的信息比耶利米在耶路撒冷的信息更容易被人接受嗎？對比以西結和耶利米的痛苦。
3. 什麼樣的文學特徵，能夠解釋以西結書信息引起的廣泛興趣，並解決解讀以西結書信息時的問題？
4. 神的異象與以西結書的信息有何關係？「我是雅威」這個短語的背景是什麼？以西結如何富有創意地在他的預言中使用這個短語？

¹²² Goldingay, "The Book of Daniel," 48。

5. 先知說雅威將成為新百姓的牧人，請解釋先知在這信息中隱含的譴責。大衛的彌賽亞的角色和作用是什麼？
6. 聖靈的降臨如何保證以西結所說的轉化和復興？解釋以西結的諸約更新的異象。
7. 有些神諭是對那些被置於神復興應許環境中的國家（歌革和瑪各）的宣判，為什麼？這有何意義？
8. 但以理事奉的歷史背景是什麼？但以理如何顯示出他是依靠啟示和智慧而生活，而非依靠宗教形式？
9. 但以理書的文學特點是什麼？天啟文學是什麼？（亦見：附錄〈先知書的語言形式〉〔585頁起〕。）
10. 但以理如何活在國度的視角中？他如何以這一視角塑造他自己的生活？區分人的國和神的國。
11. 討論但以理書中巴比倫諸王悔罪的內容、過程和目的。
12. 解釋第二章中的夢和第七章中的異象是如何相關的。有哪些解釋？你認為如何？歷史進程應驗的釋經方法如何解釋這兩章？「小角」是什麼意思？
13. 但以理的禱告（第九章）由什麼要素組成？神如何回應但以理的禱告？解釋「七十個七」的目的。
14. 但以理書給予敬虔生活什麼樣的鼓勵？人的責任和神至高無上的主權的相互關係意味著什麼？



12

活出先知的話語

引言

聖靈：與末世有關的倫理

內化和大眾化

內化

大眾化

以神為中心的生活／與末世有關的倫理

公義

公平

愛和忠誠

和平

結論

整本聖經（*Tota Scriptura*）：根據耶穌的降臨來看先知書

解釋神的話

舊約聖經和新約聖經

馬利亞尊主頌

撒迦利亞的禱告

西面和亞拿的盼望

路加福音對耶穌降生記述中的舊約聖經與新約聖經

彌賽亞時代的盼望

路加對彌賽亞的見證

應驗中的不一致

結論

救贖進程：生活於兩個時代之間

信仰意味著在復活得榮的主裡的盼望

信仰意味著無邊的愛

信仰意味著對以色列的愛

信仰意味著帶著先知的異象生活

結論

引言

到現在為止，我們已經找到了一套很好的方法，能夠解釋先知書的話語。這個方法源自對基督徒信仰未來的三重關切：聖靈在神旨意實現過程中所發揮的力量；聖經完整性原則；救贖的進程。我相信，對這三重關切的慎重思考，必定能夠使耶穌基督的教會被聖靈充滿而更興，並且這更興必然會極大地被聖靈使用，從而將天國的福音傳遍地極。

這三重關切是一把兩刃的劍——有利有弊。眾先知、我們的主和眾使徒都警告過信仰群體，絕不要以特權自恃：「所以，我們既得了不能震動的國，就當感恩，照神所喜悅的，用虔誠、敬畏的心事奉神。因為我們的神乃是烈火」（來十二 28~29）。然而，聖靈既是神，就是自由的，祂以祂的自由、藉著啟示的話語行事（聖經完整性原則），並將個體和社會制度都納入救贖進程中。如果他們不按神的話而活，如果他們在聖靈以外尋求他們自己的解決之道，或者如果他們滿足在他們自己的信仰體系中，祂也可以離棄他們（約十五 6；林前三 17，十 1~13；來十二 16~17；啟二 5，三 16）。¹

我很重視聖靈，天父和我們主耶穌基督的工作都是由祂執行，祂能將基督教會帶進變革的進程。我也希望讀者能看見聖經的完整性，將其中的各個部分彼此相連。另外，我還重視神的百姓紮根於救贖的進程中——這個救贖涉及神的所有百姓，從創造到新造——盼望他們也全部投入在將救贖的範圍擴張至地極的事業中。

眾先知、我們的主和眾使徒都急切地向我們強調聖靈、神全備的旨意（聖經的完整性或「整體的解釋」、和參與救贖進程之路。再沒有比尋求神的國和祂的義更崇高的呼召了（太六 33）！

¹ 見以下這些有挑戰性的著作：Jacques Ellul, *Hope in Time of Abandonment*, trans. C. Edward Hopkin (New York: Seabury, 1973); Os Guinness, *The Gravedigger File* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1983)。

這就是作門徒之道（路十八 17、29~30）——作劍的刃。所有靠著劍刃活著的人，都發現這劍刃會持續不斷地刺入剖開，祝福我們或譴責我們（來四 12~13）。（見〈圖 72〉。）

聖靈：與末世有關的倫理

先知書見證了聖靈在創造、救贖、啟示和歷史中的工作。聖靈的臨在最為明顯的是在人類的軟弱上（參：林後十二 10），卻不出現在人類的驕傲中。神與以色列的交往中不斷呈現著這種弔詭。

神計畫藉著以色列將祂榮耀國度的秩序建立在地上，並將他們歸給自己，作聖潔的國度和君尊的祭司（出十九 5~6；申二十六 18~19；詩一一四 1~2，一三五 4）。祂也應許要將安息賜給祂「寶貴的產業」（*s'gullâ*，出十九 5《和合本修訂版》附註；參：瑪三 17），使他們遠離痛苦、混亂、災難、恥辱和疏離（申二十六 18~19；見：賽四十八 17~19）。但祂更盼望祂的兒女能在地上遵行祂的旨意，不隨從世界。

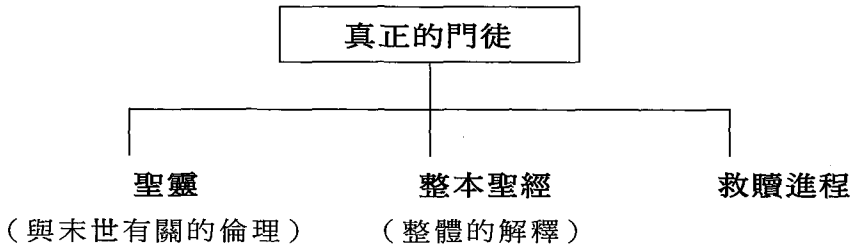


圖 72. 真正的門徒

以色列沒有履行相應的責任，所以他們不得進入祂的安息（詩九十五 11）。除了聖靈作工的個別的人外，整個民族幾乎都是心硬的（申五 29；參：林前十 1~13；來四 6~11）。他們不在聖靈裡敬拜神，也不以遵行神的旨意為樂，卻完全沉迷在周圍列國的宗教敗壞之中。

先知們指責以色列國和猶大國，說他們放棄了作神在地上之

國的特權。他們已如列國一樣高抬自己，不再關注神國的基本特質：公義、公平、和平和忠誠（羅十四 17）。以賽亞說，

可歎忠信的城變為妓女。
從前充滿了公平，
公義居在其中，
現今卻有兇手居住。……
萬軍之耶和華的葡萄園，
就是以色列家；
祂所喜愛的樹，
就是猶大人。
祂指望的是公平，
誰知倒有暴虐；
指望的是公義，
誰知倒有冤聲。

（賽一 21，五 7）

神憑祂的自由終止了聖約，因為以色列國再也無心藉著神聖的啟示生活了。這「心」就是終極的愛。這樣的表達方式常用來指奉獻和忠信，不顧個人得失（見：箴二 1~4）。摩西早已強調心意更新的極端重要性：「惟願他們存這樣的心敬畏我，常遵守我的一切誡命，使他們和他們的子孫永遠得福。……所以你們要將心裡的污穢除掉，不可再硬著頸項」（申五 29，十 16；見：耶四 4，九 25）。但摩西也預言了聖約的更新（見：申四 30~31，三十二 2~10，三十二 43），聖靈將以更大的力量轉化聖約群體（民十一 29）。基於摩西所得的啟示，先知以西結鞭策百姓回轉歸回神，從而得以復興。

所以主耶和華說：以色列家啊，我必按你們各人所行的審判你們。你們當回頭離開所犯的一切罪過。這樣，罪

孽必不使你們敗亡。你們要將所犯的一切罪過盡行拋棄，自作一個新心和新靈。以色列家啊，你們何必死亡呢？主耶和華說：我不喜悅那死人之死，所以你們當回頭而存活。(結十八 30~32)

所以如果以色列不再硬著頸項，持守他們宗教的高傲，而是降卑自己仰望神，祂會撤去祂神聖的責罰，再次施恩臨在祂的百姓之中。

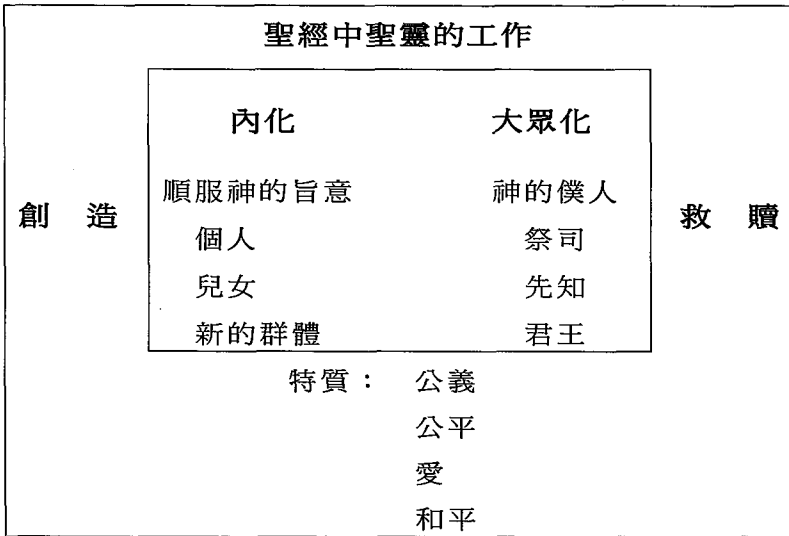


圖 73. 聖靈的工作

內化和大眾化

神應許要信守祂的應許和聖約，並藉著聖靈的工作，更豐盛地賜福祂的百姓和他們的後裔。聖靈的工作從兩個重要方面影響神子民的生活：神啟示的**內化 (internalization)** 和神子民的**大眾化 (democratization)**。(見〈圖 73〉。)

內化

摩西曾談及內化，他說有許許多多人會改變心意，過著順服神啟示的生活：「耶和華你神必將你心裡和你後裔心裡的污穢除掉，好叫你盡心、盡性愛耶和華你的神，使你可以存活」（申三十 6；羅三 30；西二 11）。（見〈圖 73〉。）

先知們發展了摩西的末世論，談及一個新的時代，那時以色列和猶大的餘民將組成新的群體，因為同心效忠雅威而聯合，被神的靈充滿，人數大大增長。他們組成了屬靈的新群體，是內心受割禮的。這個屬靈的群體將分享神新的工作所帶來的好處，如同以賽亞所說的，

等到聖靈從上澆灌我們，
曠野就變為肥田，
肥田看如樹林。
那時，公平要居在曠野，
公義要居在肥田。
公義的果效必是平安，
公義的效驗必是平穩，直到永遠。
我的百姓必住在平安的居所，
安穩的住處，平靜的安歇所。
（賽三十二 15~18）

耶利米以下面這些安慰的話鼓勵屬神的人：

耶和華說：「那些日子以後，我與以色列家所立的約乃是這樣：

我要將我的律法放在他們裡面，
寫在他們心上。
我要作他們的神，
他們要作我的子民。

他們各人不再教導自己的鄰舍
和自己的弟兄說：『你該認識耶和華。』
因為他們從最小的到至大的，
都必認識我。
我要赦免他們的罪孽，
不再紀念他們的罪惡。
這是耶和華說的。」

(耶三十一 33~34)

以西結提到聖靈就是變化與復興的執行者。

我必用清水灑在你們身上，你們就潔淨了。我要潔淨你們，使你們脫離一切的污穢，棄掉一切的偶像。我也要賜給你們一個新心，將新靈放在你們裡面。又從你們的肉體中除掉石心，賜給你們肉心。我必將我的靈放在你們裡面，使你們順從我的律例，謹守遵行我的典章。你們必住在我所賜給你們列祖之地。你們要作我的子民，我要作你們的神。(結三十六 25~28)

聖靈會實現新時代中的這些福分，確保餘民會得到赦免，將他們帶到神面前，用新時代的恩典堅固他們。通過轉化聖約群體和增加他們的數量，聖靈的工作要將聖約內化。哈該見證了被擄歸回後的一代中所發生的這種榮耀變化。

耶和華激動猶大省長撒拉鐵的兒子所羅巴伯、和約撒答的兒子大祭司約書亞，並剩下之百姓的心。……耶和華說：「所羅巴伯啊，雖然如此，你當剛強！約撒答的兒子大祭司約書亞啊，你也當剛強！這地的百姓，你們都當剛強作工，因為我與你們同在。這是萬軍之耶和華說的。這是照著你們出埃及我與你們立約的話。那時，我的靈住在你們中間，你們不要懼怕。」(該一 14，二 4~5)

聖靈也轉化他們的後代，以保證新的群體能夠一代代延續下去。以賽亞宣告說，「耶和華說：『至於我與他們所立的約乃是這樣：我加給你的靈，傳給你的話，必不離你的口，也不離你後裔與你後裔之後裔的口，從今直到永遠。這是耶和華說的』」（賽五十九 21；見：六十一 9，六十五 23；徒二 39）。約珥將這應許擴展至所有人，不分性別、年齡和社會地位。這些話在五旬節聖靈降臨時得到了更全面的應驗（珥二 28~32；見：徒二 17~21、38~39；羅十 11~13；加五 16~26）。

內化的目標是使神的兒女完全融入祂的國。神盼望他們認識祂（結三十九 28~29；何二 20；珥二 27，三 17）！對神的認識就是進入神和祂百姓的關係，這關係藉著祂的臨在、祂的賜福和祂的保護，而帶給他們幸福和平安。他們藉著雅威強有力的臨在認識祂（結三十九 27~28），並且知道他們就是神君尊的兒女，是諸約與應許的後裔。藉著這特有的關係，他們也瞭解如何在地上活出神的旨意，而無需指導、額外的刺激與澄清。藉著聖靈，他們帶著熱情和喜樂和諧地生活在神的旨意中。那些在聖靈中服事神的人是已經被更新了的，是真正自由的：「若有人在基督裡，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了」（林後五 17；見：加五 1、16）

這更新了的關係顯然仍要在將來才實現。完全的實現不在此時，但末日的標記卻藉著聖靈賜給了神的兒女。祂已開始在我們心中動了善工：變化（更新、重生）、聖靈的果子、對神的認識和個人的動力。單靠自己，我們的光很快就會熄滅。當我們離棄聖靈的道時，我們的燈就會黯淡熄滅，但藉著聖靈的力量，我們的燈就明亮，我們就能勝利有餘，並喜樂有餘（羅八 26~39）。²

² 我很欣賞狄百瑞（Simon J. De Vries）對先知所使用的「到那日」的解釋：「未來那日是採取決定性行動的一個新的機會」（*Yesterday, Today and Tomorrow: Time and History in the Old Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, 1975], 323-31）。

大眾化

聖約的大眾化藉著聖靈的運作推進神的國。父神更新聖約，帶來諸般福分，藉著聖靈實現。先知書有關更新聖約的異象，並未表示先前諸約的結束、或聖約的中保職分（祭司、先知、君王）的中止。但藉著神至高無上主權的統治（神恩獨作說〔monergism〕）、彌賽亞中保的工作和聖靈聖化、重生、和解的工作，聖約的更新確實保證了約中的賜福和應許的實現。（見〈圖 73〉。）

聖靈吸引所有人來到神面前，不分種族、性別、社會地位或年齡。祂將他們歸給永活的神作僕人。聖靈將他們和他們的後裔都帶進崇高的服事中：君尊的祭司（出十九 5；賽六十一 6，六十六 21；參：彼前二 9）、先知（珥二 28~29）和君王（賽五十五 3~5；參：啟五 10）。天父要在地上建立一個聖潔榮耀的祭司國度，這目標只可能藉著聖靈的工作達成。

聖靈在五旬節的降臨是一個最為重要的事件，標誌著我們的主耶穌基督的加冕，在這個時候，祂藉著聖靈將恩賜分享給祂的教會（羅十二 4~8；林前十二 12~31；弗四 7~13），並使教會增長。大眾化的應許使我們堅定地相信：聖靈在眾多民族中大能的臨在，在神的國中將他們提升至新的高度。聖靈的大眾化必釋放人類，使他們成為神至高的管家！

以神為中心的生活／與末世有關的倫理

通過實踐聖靈所啟示的世界更新的異象，屬神的人等候神的臨在，並尋求祂的國。藉著聖靈，他們得以親近神，為神而活（詩十五 1~4，二十四 3~6），並藉著效法神——即以神為中心的倫理（**theocentric ethics**）——去尋求祂的國。³

以神為中心的生活是源自對神的敬畏，正如瑪拉基的問題所表達的一樣：「祂來的日子，誰能當得起呢？祂顯現的時候，誰能立得住呢？因為祂如煉金之人的火，如漂布之人的鹼」（瑪三 2）。

³ 范甘麥倫著，《救贖進程》，573-84 頁 = VanGemeren, *Progress*, 465-74。

這個問題會在屬神的人心中產生效果，並且聖靈會前來幫助，激勵他們去說公義、公平的話，並榮耀神，即便自己受損（詩十五 1~5，二十四 1~6；賽三十三 14~16；彌六 8；路三 8~9；約十五 1~8；羅十三 11~14；帖前五 5~8；啟二十二 15）。藉著聖靈，神的啟示得以擴展，因為聖靈會憑著神的完全和智慧，賜下解釋神話語的能力和框架。效法神不僅僅是傳統的道德體系，而是始於神的啟示，順服三一真神，反映神的品格，有意識地藉著耶穌的教訓和使命實踐神的啟示，並結出聖靈的果子。（見〈圖 74〉。）

以神為中心的倫理：	為了天父的緣故 神完全的框架 耶穌的教導和生活的框架 聖靈的果子
與末世有關的倫理：	聖經關於天國的教導的框架：

公義
公平
愛和忠誠
和平

神的啟示
神的智慧，被神的靈內化

圖 74. 君尊的倫理

與末世有關的有關，是以神為中心的有關的直接產物。關於世界的更新、新耶路撒冷和新天新地的異象，能極其強烈地影響一個人的世界觀，以致末世論（對新世代的思考）會影響生活的各個層面。侯克馬（Hoekema）直截了當地寫道：

因此，作天國的公民，意味著我們應該以整個宇宙的最終得贖為視角，來解讀一切生活與現實。正如凱波爾

(Abraham Kuyper) 曾經說過的，宇宙中沒有一寸地方是耶穌沒有指著說，「這是我的。」其中暗含著基督徒的歷史觀、文化觀、職業觀等等：一切都來自神，我們每天所做的一切都是為了讚美神，不管是學習、教導、講道、經營、生產或是做家務。⁴

耶穌教導說，為了神的緣故（以神為中心的倫理）、和為了建立祂的國的緣故（與末世有關的倫理）行公義和公平是蒙神悅納的。耶穌的倫理不是革命性的或創新的。它們就是天國的倫理，並且天國的倫理就是與末世有關的倫理，⁵ 就是摩西、眾先知和使徒們所共同一致見證的倫理。

耶穌並未廢除先知的話語，反而將之聚焦於祂自己身上。祂教導說：祂就是律法和先知的焦點（太五 17~20）。面對法利賽人，耶穌再次將道德置於其合適的位置；所有道德性的決定，都要基於神的話語，由聖靈驅動，因愛神而做，如此才能在時空之中開始末世的國度。耶穌教導說：人類可以藉著跟隨祂，來負天國的軛，從而成為神將祂的國帶至地上的器皿（太十一 28~30）。（見〈圖 74〉。）

與末世有關的倫理——就其性質——提供了一個框架，來解釋和應用摩西和眾先知的話，以及我們的主和祂的使徒的教導。畢竟，與末世有關的倫理是將神的原則實踐於個人的生活中，盼望神最終建立起祂公義、公平、與和平的國。⁶

與末世有關的倫理是君尊的倫理（**royal ethics**），即天國的道德。（見〈圖 74〉。）眾先知尋找的就是君尊特權的大眾化，允許

⁴ Anthony Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 54.

⁵ Günther Bornkamm, "Future and Present (Eschatology and Ethics)," in *Paul*, trans. D. M. G. Stalker (New York: Harper & Row, 1971), 196-227.

⁶ 對於這些君尊理想的特性，見 Keith K. Whitlam, *The Just King: Monarchical Judicial Authority*, JSOTSS 12 (Sheffield: JSOT, 1979), 29-37.

華美、特殊關係、與神契合、君尊的權柄、聖靈的臨在和君尊的責任得以大眾化（賽四 2，五十五 3~5；彌五 7~8；該二 5；瑪四 1~3）。⁷

基督徒倫理使人的道路與神在基督裡的道路和諧共處，其目的、方向和完滿實現的終點就是：新耶路撒冷。為了實現這一目的，聖靈要更新人心，使人開始關注聖子在現今世代的國，來為將來的復興預備一批屬聖靈的新百姓。祂也內化了對神的敬畏（以神為中心的倫理），和對祂的國的嚮往（與末世有關的倫理）。藉著聖靈所產生的內化，產生了聖父、聖子和屬聖靈的百姓之間完美的和諧。哪裡有聖靈的工作，聖靈的特質——公義、公平、愛、忠誠與和平——也臨在其中。⁸

公義

公義（righteousness）是神掌權的一種表達。⁹ 公義表示神的一個完美的特質，祂藉以管理祂的創造。和維持一個智慧、和諧

⁷ 考夫曼（Yehezkel Kaufmann）將以色列看作是一個「先知國家，『對所有民族的見證』」，於 *The Religion of Israel: From Its Beginning to the Babylonian Exile*, trans. and abr. Moshe Greenberg (New York: Schocken, 1960), 451。

⁸ 見 Paul D. Hanson, *The People Called: The Growth of Community in the Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1987) 的傑出研究。

⁹ J. A. Bollier, "The Righteousness of God: A Word Study," *Int* 8 (1954): 404-13; K. Hj. Fahlgren, "Die Gegensätze von $\text{š} \text{ } ^{\circ}\text{dāqā}$ im Alten Testament," in *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, ed. K. Koch (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), 87-129; Gerhard von Rad, *OTT* 1:370-83; idem, "'Righteousness' and 'life' in the Cultic language of the Psalms," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, trans. E. W. Trueman Dicken (London: Oliver & Boyd, 1966), 243-66; Hans Heinrich Schmid, "Creation, Righteousness, and Salvation: 'Creation Theology' as a Broad Horizon of Biblical Theology," in *Creation in the Old Testament*, ed. Bernard W. Anderson (Philadelphia: Fortress, 1984), 102-17; VanGemenen, "Righteousness," *BEB* = 范甘麥倫著，〈公義〉，於《證主聖經百科全書》，323-25 頁；*THAT* 1:908-19; *TDNT* 2:212-14; *THAT* 2:507-29；《舊約神學辭典》，853-56 頁 = *TWOT* 2:752-55。

和蒙福的秩序。它是與天國有關的一個充滿活力和關係的用語，包含了救贖歷史的開端、進程和終局。神統管祂的創造，維護它，並轉化它，使一切和自己的旨意相符。在祂公義的統治中，祂重建和平、和諧和良善。（見〈圖 75〉。）

神紆尊降貴在人類歷史中，目的就是將世界轉化成一個和平、和諧、秩序、美麗和完美的世界。為了重建祂公義的國，神審判列國、打擊祂的仇敵，拯救祂的兒女。福音就是這位偉大君王親自介入來恢復這墮落的世界（羅一 17）、以將它從起初的甚好提升至完全的聖潔的好消息！為此，天父已經授權聖子統管一切受造世界（林前十五 25~28；西一 15~20）。

神的公義是活潑的。祂行事公義，保護弱者，為受壓迫的人戰鬥，打擊邪惡，無不勝利。祂所有的作為都和諧地運行，以創造一個更好的世界，一個平安（*shalom*）的世界！詩人和眾先知都見到過神公義統治的異象。

你……為真理、謙卑、公義

赫然坐車前往，無不得勝。

你的右手必顯明可畏的事。

（詩四十五 4；見：詩二篇，七十二篇；賽四十六 12~13，五十一 5~8，五十九 17；耶二十三 6，三十三 16；太六 33；約十七 25；羅五 17~21）¹⁰

敬虔的人藉著公義的行為回應神。他們也藉著傳遞恩典，幫助弱者，照顧窮人和推進神公義的統治，來培養那反映神的公義的關係。¹¹

¹⁰ 加爾文對詩篇四十八篇 10 節的解釋最富洞見：「神的義可以被理解為祂的信實，即祂定意要維護和保守祂自己的百姓」(Calvin, *Commentary on the Book of Psalms* [Grand Rapids: Baker, 1979], 2:229)。

¹¹ 巴阿林克 (H. Baarlink) 寫道：「非常明顯，在各種各樣的表達方式中，平

歐力 (Olley) 對「公義」一詞在《七十士譯本》的以賽亞書中的用法的研究，有助於我們理解在希伯來背景、散居在外的猶太社區、猶太人的盼望、和新約聖經將「公義」應用於耶穌基督之間活潑的聯繫。¹² 將希伯來文譯為希臘文的翻譯者，改寫了以賽亞的信息，以符合他自己的神學框架，反映了流亡在外的猶太人的需要。¹³ 柏拉圖、亞里斯多德和希臘作者都將 *dikaiosunē* (「公義」) 定義為「採取必要的行動，來糾正一個不公正的行為或狀態。」¹⁴ *Dikaiosunē* (「公義」) 的世俗用法和背景，是指糾正性的懲罰，相對於此，以賽亞書的希臘文翻譯更強調「證明為無罪和赦免的可能性」。¹⁵ 《七十士譯本》的用法和以公義為公正的希臘觀念非常接近，只是加上了愛的因素。神是公正的，但也「對真心悔改的人顯出憐憫」。¹⁶

翻譯者安慰漂流在外的猶太人，同情他們遭受的不公正的待遇，鼓勵他們尋求「神用『公正』的作為來糾正這一切」。¹⁷ 如此一來，《七十士譯本》將舊約聖經與耶穌降臨時猶太人的盼望連接在一起。說希臘話的猶太人相信「拯救是一個公正的行動，可以糾正不公，給猶太人在外邦中的生活、和他們與神自己的關係帶來公平合理的局面。」¹⁸

另外，歐力指出：《七十士譯本》的翻譯還表達了將外邦人納入復興時代的盼望。希伯來文的經文中模稜兩可和不清楚的地

安成為了人類行為的結果」(*Vrede op Aarde: de Messiaanse Vrede in bijbels Perspectief* [Kampen: Kok, 1985], 44)。

¹² John W. Olley, "Righteousness" in the Septuagint of Isaiah: A Contextual Study (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979)。

¹³ 同上，9。

¹⁴ 同上，43。

¹⁵ 同上，63。

¹⁶ 同上，117。

¹⁷ 同上，123。

¹⁸ 同上，126。

方，翻譯者都使之釐清了——我覺得是正確地——以將猶太人和外邦人合而為一，成為恩典之約的成員。所以，歐力得出結論說：猶太人蒙召是為了將神的啟示、祂的律法和赦免傳遞給列國：「如果與《馬所拉文本》比較，《七十士譯本》更為強調：『律法』和『審判』必從得恢復的錫安發出，成為列國和列王的『光』。」¹⁹

公平

神是**公平**（**justice**）的君王。祂行事沒有偏袒徇私和反責，只有智慧和公平。祂公平的掌權為所有尋求祂的人都帶來了美好和喜樂，因為所有殘忍的人、律法主義者、機會主義者和壓迫者都從祂的面前除去了。（見〈圖 75〉。）

神對萬物的統治

特質：	公義	公平	愛	信實	和平
顯明在：	秩序	審判	豐富	永不改變	和諧

圖 75. 聖靈的特質

神藉著賜下祂的恩典、關愛和福分，來稱那些在信心中尋求祂的人為義。祂仍繼續在祂的世界中公平地行事。祂尋找純潔、關切、愛、善良、智慧和體貼他人的品質，但祂厭惡情欲、貪婪、紛爭、機會主義、自私自利。眾先知曾責備將公平商業化的做法，例如貪污和社會歧視。他們一致地譴責貪婪的機會主義者，因為他們以操縱律法、壓榨百姓來攫取私利。²⁰ 先知的異象展現了真正的公平是什麼。²¹ 當神的兒女平等地對待所有人時，公平就建

¹⁹ 同上，151。

²⁰ 梅斯（James Luther Mays）敏銳地發現：古代以色列的問題不是關於律法的，而是關於公平的（“Justice: Perspectives from the Prophetic Tradition,” *Int* 37 [1983]: 5-17）。

²¹ 我同意梅斯所說的：先知「不是社會改革者，或政治活躍分子，或革命者。……他們始終不曾減輕的關注點是百姓生活的改變，和倚靠神除舊革新的需要」

立了神的秩序（也就是，公義）。²²

愛和忠誠

聖約體現在愛(love)上，而愛體現在堅定不移的委身上。²³ 這種委身要求人徹底順服聖約的主和祂的彌賽亞。它也需要人改變他們與神的百姓和這個世界的關係上。整個律法的精髓被彌迦總結為：

世人哪，耶和華已指示你何為善，
祂向你所要的是什麼呢？
只要你行公義，好憐憫〔hesed〕，
存謙卑的心，與你的神同行。
（彌六 8）

對「愛」（《和合本》作「憐憫」）的追求，需要過著和神的屬性一致的生活，祂君尊的道路早已在西奈山上啟示給神的子民，也被我們主耶穌的教導所證實。神是「有憐憫、有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實。為千萬人存留慈愛，赦免罪孽、

（同上，17）。

²² 見 Peter Beyerhaus, "Blessed Are the Poor in Spirit: 'The Theology of the Poor in Biblical Perspective,'" in *God Who Is Rich in Mercy: Essays Presented to Dr. D. B. Knox*, ed. Peter T. O'Brien and David G. Peterson (Homebush West: Lancer, 1986), 153-63。

²³ 見 Katherine D. Sakenfeld, *The Meaning of Heseḏ in the Hebrew Bible: A New Inquiry* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978); idem, *Faithfulness in Action* (Philadelphia: Fortress, 1985)。有關批判性的評論，見 C. F. Whitley, "The Semantic Range of Heseḏ," *Bib* 62 (1981): 519-26。有關以前的研究，見 Nelson Glueck, *Heseḏ in the Bible*, trans. Alfred Gottschalk (1967; reprint, New York: Ktav, 1975) with a survey, "Recent Studies in Heseḏ," by Gerald A. Larue (1-32); W. Lofthouse, "Ḥen and Heseḏ in the Old Testament," *ZAW* 51 (1933): 29-35; Francis I. Andersen, "Yahweh, the Kind and Sensitive God," in *God Who Is Rich in Mercy*, 41-88。

過犯和罪惡」(出三十四 6~7)。「有豐盛的慈愛和誠實」這個短語，包含了神的愛的兩個層面：委身和信實 (*hesed w^eemet*，字面意思為「愛和真理」，見：詩二十五 10，五十七 10，八十六 15)。²⁴

愛的道路就是效法神。(見〈圖 75〉。)祂統管祂所創造的，並將祂的關愛厚賜萬物。祂如此厚愛祂所造的一切，所以祂能忍耐、憐憫和溫柔地對待他們，同時要所有人向祂交賬。神也期待祂的兒女能夠完全返照祂的完全，在他們的生活中忍耐、溫柔和自制。

不可使慈愛、誠實離開你，
要繫在你頸項上，
刻在你心版上。
(箴三 3；參：加五 22~24)

神的愛的標準不是不可能的或不切實際的，而是神國的支柱之一，所以也是抗衡文化 (**counterculture**) 的。這君尊的律法對以色列和教會同樣適用。對比以下在利未記和雅各書中的經文：

不可在民中往來搬弄是非，也不可與鄰舍為敵，置之於死。我是耶和華。不可心裡恨你的弟兄；總要指摘你的鄰舍，免得因他擔罪。不可報仇，也不可埋怨你本國的子民，卻要愛人如己。我是耶和華(利十九 16~18)。

你們中間誰是有智慧、有見識的呢？他就當在智慧的溫柔上顯出他的善行來。你們心裡若懷著苦毒的嫉妒和紛爭，就不可自誇，也不可說謊話抵擋真道。這樣的智慧不是從上頭來的，乃是屬地的、屬情欲的、屬鬼魔

²⁴ L. J. Kuypers, "Grace and Truth: An Old Testament Description of God, and its Use in the Johannine Gospel," *Reformed Review* 16 (1963): 1-16; E. Perry, "The Meaning of *ʿemuna* in the Old Testament," *JBR* 21 (1953): 252-56; E. T. Ramsdell, "The Old Testament Understanding of Truth," *JR* 31 (1951): 264-73.

的。在何處有嫉妒紛爭，就在何處有擾亂和各樣的壞事。惟獨從上頭來的智慧，先是清潔，後是和平，溫良柔順，滿有憐憫，多結善果，沒有偏見，沒有假冒。並且使人和平的，是用和平所栽種的義果（雅三 13~18）。

這樣的生活方式反映了從上面而來的智慧、聖靈的果子（加五 22~25）和一種「正直」（*tāmîm*，創六 9，十七 1；詩十五 2）的生活。這種正直不等於道德、律法主義或法利賽主義。正直的人活在神的面前，因著愛而服事祂，並在時空之中活出神的國。對於神的兒女而言，愛的道路就是自由的道路，²⁵ 就是「至尊的律法」（雅二 8），愛的律（約十五 9~12），耶穌基督的國度的律（林前十三章）。只有這條路可以帶來平安（*shalom*）。

和平

使徒保羅定義神國的律法時，特別強調和平在其中的必然表現、提升和經歷：「因為神的國……只在乎公義、和平並聖靈中的喜樂。在這幾樣上服事基督的，就為神所喜悅，又為人所稱許。所以，我們務要追求和睦的事與彼此建立德行的事」（羅十四 17~19）。（見〈圖 75〉。）撒迦利亞為先知書做了一個精彩的總結。

你們所當行的是這樣：各人與鄰舍說話誠實，在城門口按至理判斷，使人和睦；誰都不可心裡謀害鄰舍，也不可喜愛起假誓，因為這些事都為我所恨惡。……所以你們要喜愛誠實與和平（亞八 16~19）。

聖經中有關平安的觀念，可以擴展至地上人類存在的所有形

²⁵ 衣陸爾（Jacques Ellul）堅持認為：基督徒倫理道德一定要和神論、基督論、聖靈論和末世論相關（*The Ethics of Freedom*, trans. Geoffrey W. Bromiley [Grand Rapids: Eerdmans, 1976]）。

式：個體、社會、一般的關係、眾教會、生態環境和整個世界。²⁶

和平是基督徒成熟的標誌。這樣的人與神相和（羅五 1），並顯示出對和諧、和好、與相互關係的強烈關注。和平不會激動怒氣、急躁或令人受挫。為了和平的緣故，基督徒可能得、且必須放棄自己擁有的權利與特權。聖靈會在神的兒女中創造和平，並使用他們在地上傳播神的和平：「使人和平的，是用和平所栽種的義果」（雅三 18）。

結論

先知書中的倫理不能與神的完全、祂救贖的計畫、天父在耶穌基督裡的啟示和聖靈的工作分離。因此，這裡的倫理不是社會倫理，而是天國的倫理，²⁷ 因此，不是為了在神的國之外來建立人類社會。²⁸ 這一倫理能增進三一真神、新信仰群體（耶穌基督的教會）的成員、舊信仰群體（猶太人）和世界的關係。這就是耶穌所說的「光明之子」照亮世界、或我們是「鹽」來為我們生活的世界調味。桑得斯曾巧妙地描述了先知們的這個觀念。

對於先知書的釋經的目的，與其說是安慰受苦者，不如說是折磨安舒者。它意味著如何將這些經文應用在我們今天所生活的社會和政治中，如同先知們將他們繼承的傳統應用在古以色列一樣，……大體來講，耶穌在祂的

²⁶ 見巴阿林克出色的研究，Baarlink, *Vrede op Aarde*。他將 *shalom* 與基督降臨和新約聖經對 *shalom* 的教導聯繫在一起。亦見 Hubert Frankemölle, *Friede und Schwert: Frieden schaffen nach dem Neuen Testament* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1983), 52-54。

²⁷ 見 Richard J. Mouw, *When the Kings Come Marching In: Isaiah and the New Jerusalem* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 具有挑戰性的討論。

²⁸ 這正是解放神學和重建主義運動的危險。這種危險還存在於牟伍（Mouw）指出的「改革派陣營」當中，他稱之為「『基督改革文化』陣營」（同上，75）。

時代也是如此。²⁹

先知的話語挑戰著屬靈的群體，去作神的國降臨的見證者，給新世界帶來光。

基督的靈更新所有追隨聖靈之人的異象。他們藉著聖靈的光照、從神的啟示獲得有關神計畫的異象。然而，祂不會被人限制，因為祂的工作總是順服聖父和聖子。（見〈圖 76〉。）

先知書的信息使神的百姓（主前與主後）生活在盼望中，期盼那更偉大的應驗：新造。神的百姓都是世上寄居的人，正如使徒彼得所說的，「那分散……寄居的，就是照父神的先見被揀選，藉著聖靈得成聖潔，以致順服耶穌基督，又蒙祂血所灑的人」（彼前一 1~2）。他們是神的新百姓的成員，他們的特點是全然改變，律法內化在他們心中，神的靈作工在他們身上。他們的盼望是在神拯救的大能，和祂完成祂的計畫的自由。他們喜樂的泉源來自救贖的確實性，那是由耶穌基督的血、聖靈的內住、和聖經所保證的。

聖靈的工作
從創造到新造

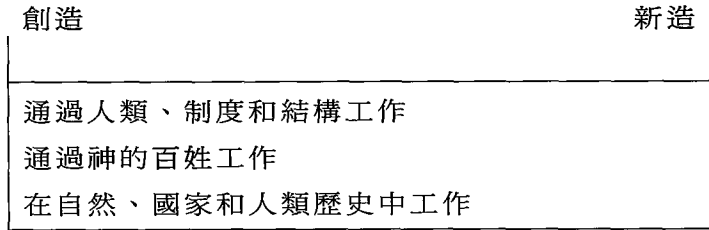


圖 76. 聖靈在創造和救贖中的工作

²⁹ James A. Sanders, *God Has a Story Too: Sermons in Context* (Philadelphia: Fortress, 1979), 18。

整本聖經 (*Tota Scriptura*)：根據耶穌的降臨來看先知書

舊約聖經和新約聖經一致地見證了，三一真神直接參與在受造世界的救贖，「新天新地，有義居在其中」(彼後三 13)。先知書的話也是神給祂的教會的話(提後三 16~17；參：路二十四 44~47；羅一 2~4；來一 1~3；彼後一 19~21，三 2)，也見證了神在受造世界的工作，和祂紆尊降貴進入歷史的作為。神曾多次在歷史事件中證實了先知書的話語：撒瑪利亞、耶路撒冷的淪陷和列國的滅亡，耶穌基督的降生，使徒的傳道工作和恢復的過程。

神藉眾先知所傳達的啟示也有著改變生命的能力(提後三 17)。神的話語能使基督徒在義上成長，並展現出轉化世界的美好景象：天國、彌賽亞的時代、新耶路撒冷和聖靈的時代。如果在新約聖經的語境中解讀舊約聖經，如果在舊約聖經啟示和對未來盼望的雙重語境下解讀我們主和使徒的話時，神在舊約聖經和新約聖經中的啟示就開啟了神的道。³⁰

解釋神的話語

研究古老啟示的內在危險在於解釋的一成不變。解釋是必要的，因為聖經的話語需要在聖靈的光照下來解釋和應用。當某一種特定解釋變成某一神學體系的標誌、或一個支援其它命題的命題，一成不變的解釋就產生了。蔡爾茲(Brevard S. Childs)的警告最為切題。

聖靈在解釋聖經上扮演的角色，不是增加字面意義的新

³⁰ 見一批荷蘭新約聖經學者所做的振奮人心的研究，他們從不同的末世論和神學角度出發：*Vervulling and Voleinding: De Toekomstverwachting in het Nieuwe Testament {Fulfillment and Consummation: The Expectation of the Future in the New Testament}*, ed. H. Baarlink, W. S. Duvekot, and A. Geense (Kampen: Kok, 1984)。另見 T. Baarda, Hans Jansen, S. J. Noorda, J. S. Vos, *Paulus en de andere Joden: Exegetische Bijdragen en Discussie* (Delft: Meinema, 1984)；Baarlink, *Vrede op Aarde*。

層面，而是使聖經文本的內容主旨能恰當地在一代又一代的教會中切實成就。聖靈的批判功能有助於抵制人類試圖削弱福音力量的所有努力。³¹

先知常常提醒這種解經一成不變的危險。他們常是那些僵化理解摩西的話卻不明白神的自由的宗教人士嘲笑和虐待的對象。祂對人類事務有主權，也對祂的話語有主權。祂不會與祂自己的話語自相矛盾，但卻可以自由決定如何實現祂的話，縱然看上去與人的期望相左。

先知的貢獻是展現出神的自由。被擄前的先知見證了神可能會責打祂的百姓，所以神有自由審判以色列。以色列人被擄，標誌著進入審判的歷史時期。神藉著審判的方式淨化了一群百姓，但祂也用對未來拯救的盼望點燃了一群屬神的餘民，他們盼望一個充滿赦免、聖約更新和「無限的未來」的新時代。³² 所以先知也宣揚祂開啟聖約更新的新時代的自由，正如齊默利所說的，

儘管他們與其時代的歷史緊密相連，但他們的秘密是：他們很清楚自己是神在時代中的代言人，神高於歷史，且掌管歷史。祂是預言歷史事件的神，但祂也有自由更改自己已有的宣告，換成另一個。先知話語的背後，不是一條急速奔流的歷史長河，以其一成不變的陳規衝破所有阻擋奮勇向前，因為在他們宣講的背後是這位自由的神，所有的歷史都是祂手中的工具，任祂自由運用。³³

³¹ Brevard S. Childs, "The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem," in *FS Zimmerli*, 93; idem, "The Old Testament as Scripture of the Church," *CTM* 43 (1972): 709-22。

³² Thomas M. Raitt, *A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel* (Philadelphia: Fortress, 1977), 217。

³³ W. Zimmerli, *The Law and the Prophets: A Study of the Meaning of the Old*

被擄歸回之後的每一階段，都可以說是在末世完全實現過程中的又一個結局：被擄後時代，³⁴ 馬加比時期（但十一 2~十二 12），耶穌基督降臨，聖靈沛降，福音傳向外邦，耶穌基督的教會遭受逼迫，基督教的增長，宗教改革，宣教時代和現代。

舊約聖經和新約聖經

這整本書的前設是：新舊兩約之間有不可分割的關係。³⁵ 再沒有比福音書更能看到新舊兩約之間的緊密聯繫了，尤其是路加福音中對耶穌降生的記述。³⁶ 路加福音中耶穌降生的內容（一 5~二 40），就新舊兩約的關係、和耶穌與眾先知的關係，提供了一個清晰的神學視角。³⁷

馬利亞尊主頌

在馬利亞的尊主頌中（路一 46~55），馬利亞讚美大君王恩待卑微的和饑餓的人。以色列被置於羅馬的統治下，再次來到了她歷史的一個低點。在撒都該人、法利賽人、祭司和利未人的領導下，普通大眾早已被遺忘，相較於羅馬帝國的威權，神的國已相形見绌。馬利亞尊主為大，因祂差遣耶穌來作彌賽亞，顯示了祂對祂卑微百姓的君尊的關懷。藉著彌賽亞的降臨，神進入了人類的世界，從而信守了祂賜給亞伯拉罕及其後裔的應許。（見〈表 12〉。）

Testament, trans. R. E. Clements (New York: Harper & Row, 1965), 66。

³⁴ 被擄後時代是聖經末世論中的一個分水嶺，但我們對這一點的認識實在太晚了。我們太容易越過神在被擄時期的工作，而直接將耶穌基督降臨視為末世的事件，忽略從主前 538 年到我們的主降臨這段時間的救恩工作。強調神的計畫的唯一性和神的合一性，要求我們將被擄後時代重新描述為末世最終應驗的一個階段。被擄是一個淨化過程，使神能夠按祂的自由重建祂的聖約、祂的國和祂的旨意。

³⁵ W. de Greef, *Calvijn en het Oude Testament* (Amsterdam: Ton Bolland, 1984)。

³⁶ Baarlink, *Vrede op Aarde*, 48-63。

³⁷ 關於當前觀點的綜覽，見 Beverly Roberts Gaventa, “The Eschatology of Luke-Acts Revisited,” *Encounter* 43 (1982): 27-42。

彌賽亞時代的盼望

馬利亞： (1) 對於惡者的公平和公義：「那狂傲的人正心裡妄想，就被祂趕散了。祂叫有權柄的失位。……（祂）叫富足的空手回去。」

(2) 對於弱者的公平和公義：「（祂）叫卑賤的升高，叫饑餓的得飽美食，……祂扶助了祂的僕人以色列，為要紀念亞伯拉罕和他的後裔，施憐憫直到永遠，正如從前對我們列祖所說的話。」

(3) 基於神給亞伯拉罕和他後裔的應許的盼望。

撒迦利亞： (1) 從眾仇敵手中得釋放：「叫我們既從仇敵手中被救出來，就可以終生在祂面前坦然無懼地用聖潔、公義事奉祂。」

(2) 罪的得赦

(3) 全然得救：「因我們神憐憫的心腸，叫清晨的日光從高天臨到我們，要照亮坐在黑暗中死蔭裡的人，把我們的腳引到平安的路上。」

(4) 基於神給亞伯拉罕、大衛和眾先知的應許的盼望

西面： 「救恩，就是你在萬民面前所預備的，是照亮外邦人的光，又是你民以色列的榮耀。」

亞拿： 耶路撒冷得救贖

表 12. 神給眾先知的話語中盼望的要素

撒迦利亞的禱告

撒迦利亞是施洗約翰的父親，在耶穌彌賽亞降臨和約翰作彌賽亞先鋒的事上，也期待著神給亞伯拉罕和大衛的應許的完全應驗。他盼望戰勝所有仇敵（路一 69；參：詩一三二 17~18），照著給大衛的應許建立起彌賽亞的國度，賜給眾先知和亞伯拉罕的

應許能夠應驗（70、72~73 節），以及猶太人獲得永遠的福樂（78~79 節；參：賽六十章；瑪四 2）。（見〈表 12〉。）

西面和亞拿的盼望

西面因神在耶穌裡為萬民預備祂的救恩而獻上感謝。他將耶穌視作先知書中有關外邦人和猶太人盼望的焦點（路二 32）。唯有耶穌能帶領百姓進入神的國、彌賽亞的賜福和新耶路撒冷！祂是神榮耀的彰顯，不但賜給以色列，也賜給外邦人（30~32 節）。同時，西面也告誡馬利亞：耶穌將來也會成為爭戰的導火線（34 節）。亞拿也認出耶穌就是神差遣來拯救耶路撒冷的那一位（38 節）。她與所有與她一起「盼望耶路撒冷得救贖的人」分享這好消息（38 節）。（見〈表 12〉。）

路加福音對耶穌降生記述中的舊約聖經與新約聖經

路加細心地將舊約聖經的先知信息與耶穌的使命連接在一起，他將彌賽亞的時代描述為神計畫的一個步驟：赦免（賽四十一~二，四十三 25，四十四 22；耶三十一 34），普世的「光」，和完全享受平安與救贖（賽六十 1~22，六十二 1~12）。

納入耶穌降生前的兩個見證人（馬利亞和撒迦利亞），與耶穌降生後的兩個見證人（西面和亞拿），這一事實就是新時代的連續性的重要說明。這個新時代是連接舊時代的，兩男兩女見證了，一個年輕女子和一個老年婦女見證了，一個祭司（撒迦利亞）見證了，兩個被聖靈充滿的普通人（西面和亞拿）見證了。這些男女站在新時代的門檻上，他們在耶穌身上看到了眾先知盼望的焦點、³⁸ 諸約、應許和先知領受的拯救的啟示。同樣，保羅也宣告說神所有的應許都在耶穌裡實現了：「神的應許不論有多少，在基督都是是的。所以藉著祂也都是實在的」（林後一 20）。（見〈表

³⁸ Raymond Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (Garden City: Doubleday, 1977), 499。

12)。()

彌賽亞時代的盼望

新時代最令人盼望的事情就是耶穌的降臨，這是救贖歷史的中心。來自「舊」時代的聖徒和「新」時代的聖徒一起攜手敬拜基督。焦點從對安舒、和解、安慰、救贖和國度的盼望轉向耶穌。祂是先知預言成就的關鍵，因此榮耀的未來都在耶穌裡變為現實。³⁹

路加為彌賽亞作的見證

耶穌基督是舊約聖經的最終實現。路加如同神學家一般，沿著應許應驗的進程進行敘述，耶穌生活的所有方面——從降生敘述到復活後的顯現——都和舊約聖經相關：「摩西的律法、先知的書和詩篇上所記的，凡指著我的話，都必須應驗」(路二十四 44)。

耶穌是榮耀的主，祂必在神的時間建立祂的國。⁴⁰ 路加呈現給我們的耶穌就是彌賽亞、⁴¹ 神的兒子、⁴² 人子、⁴³ 神、⁴⁴ 救主

³⁹ 蔡爾茲寫道，隨著聖靈降下，「應許的末世時代成為了現實」(Brevard S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction* [Philadelphia: Fortress, 1984], 108)。

⁴⁰ 麥勒 (John F. Maile) 的結論是，在路加福音—使徒行傳中，耶穌升天之所以非常重要，有如下原因：(1) 確定基督現在就擁有無上的崇高地位，(2) 基督與教會的連續性，(3) 耶穌復活顯現的高潮，(4) 聖靈降臨的前奏，(5) 宣教的基礎，(6) 基督再來的應許 (“The Ascension in Luke – Acts,” *TB* 37 [1986]: 29-59)。

⁴¹ 古特立著，高以峰、唐萬千譯，《古氏新約神學》，上冊 (台北：華神，1990)，272-92 = Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1981), 236-52；賴德著，《新約神學》，上冊，151-62 = Ladd, *TNT*, 135-44；Leon Morris, *The Lord from Heaven* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 29-32；James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (Philadelphia: Westminster, 1977), 41-45；S. Neill, *The Supremacy of Jesus* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984), 86-100。

(路二 11)、「生命的主」(徒三 15)、君王(徒五 31)、受苦的「神的僕人」⁴⁵ 和榮耀之君，⁴⁶ 祂的權柄普及萬物。⁴⁷ 祂必帶來盼望中的復興(三 19) 和審判(十 42, 十七 31)。

路加筆下所呈現的耶穌，銜接了整個舊約聖經和新約聖經。耶穌不是否定舊約聖經啟示的激進教師，相反，耶穌藉著智慧的靈清晰地理解舊約聖經，並且富有權威地教導其中的內容(路二 47、52，四 36~37)。祂的教訓並不新奇，但祂的詮釋和應用卻摧

⁴² 賴德著，《新約神學》，上冊，181-96=Ladd, *TNT*, 159-72; I. H. Marshall, "The Divine Sonship of Jesus," *Int* 21 (1967): 87-103; G. Vos, *The self-Disclosure of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 141-70; James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Philadelphia, Westminster, 1980), 12-64。

⁴³ 賴德著，《新約神學》，上冊，163-80=Ladd, *TNT*, 146-58; 古特立著，《古氏新約神學》，上冊 316-44=Guthrie, *New Testament Theology*, 270-91; B. Lindars, *Jesus Son of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); I. Howard Marshall, "The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion," *New Testament Studies* 12 (1965-66): 327-51; Frederick M. Wilson, "The Son of Man in Jewish Apocalyptic Literature," *StudBT* 8 (1978): 28-52; Seyoon Kim, "The Son of Man" as the Son of God (Grand Rapids: Eerdmans, 1985); Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 219-312。

⁴⁴ 路加把耶穌描寫為成為肉身的榮耀之「主」。對他來說，「主」正是指升天之後坐在天父右邊的耶穌(徒二 36)。因此，路加福音中使用「主」一詞，就包含了耶穌升天的意思(路七 13、19，十 1，十一 39，十二 42，十三 15，十七 5~6，十八 6，十九 8，二十二 61)。見：賴德著，《新約神學》，上冊，396=Ladd, *TNT*, 338; Dunn, *Unity*, 50-54; 杭特 (Archibald M. Hunter) 總結到：「主」的稱謂概括了「新約聖經中最核心的基督論」(*The Message of the New Testament* [Philadelphia: Westminster, 1944], 48)。

⁴⁵ 古特立評論說，耶穌「自認為應驗了這整個角色，包括替人受苦」(古特立著，《古氏新約神學》，上冊，306=Guthrie, *New Testament Theology*, 262); R.T. France, "The Servant of the Lord in the Teaching of Jesus," *TB* 19 (1968): 26-52。

⁴⁶ John F. Maile, "The Ascension in Luck-Acts," 29-59。

⁴⁷ 參 Bo Reiche, "Positive and Negative Aspects of the World in the NT," *WTJ* 49 (1987): 351-69 的具有挑戰性的研究。

毀了當時人們的傳統。例如，耶穌對比舊約聖經時代——「律法和先知」時期——和祂的出現，就是「神國的福音」（十六 16）。但這句話的上下文可以幫助我們更好地理解耶穌的意思。耶穌在這之前剛剛給了法利賽人一個致命的選擇：要神還是要瑪門（13 節），也就是說，要神的國還是要人的國。耶穌呼召人們離開對自我的滿足，而更新他們對律法和先知的認識和委身。法利賽人自以為他們對律法的解釋和對神的國的理解很不錯，他們將舊約聖經束縛在框架內，他們認為這樣就能理解舊約聖經。耶穌不但瓦解了他們的框架，也強化了神的啟示：「天地廢去，較比律法的一點一畫落空還容易」（17 節）。為了強調這一點，路加緊接著又記載了耶穌所講的財主和拉撒路的故事，來說明「摩西和先知」的永恆價值（31 節）。耶穌的教導糾正了人們的誤解。（見〈圖 77〉。）

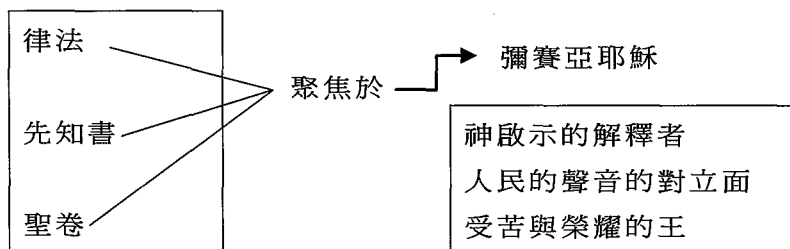


圖 77. 耶穌和舊約聖經

耶穌關於彌賽亞國度的教導也與神的國銜接在一起。的確，祂說亞伯拉罕、以撒、雅各和眾先知都在神的國裡（路十三 28），然而福音書所啟示的是因著祂的降臨，開啟了復興和成全的一個新階段。⁴⁸ 耶穌的降臨允許溫柔的人、罪人、甚至外邦人進入祂的國，並賦予他們特權做天國的公民。法利賽人教導說：亞伯拉

⁴⁸ 侯克馬（Anthony A. Hoekema）談到耶穌傳道過程中所彰顯出的天國的記號，例如趕鬼、撒旦的失敗、神蹟、傳福音，以及赦罪（*The Bible and the Future*, 41-54）。

罕的所有子孫都要負律法的軛，這樣才能夠進神的國。但耶穌宣稱：神的國和義向一切跟隨耶穌的人敞開，他們得以被祂的父收納，與耶穌同為兒子，並藉著祂聖靈的能力在義中生活（十八 14、29，二十一 34~36）。所以耶穌是舊約聖經先知書的成就者。芮德博（Ridderbos）寫道，

這就是那偉大的國，是神來到這個世界，進行救贖和審判。事實上，未來闖入現在。神最終偉大的救贖作為，將未來世界的拯救推進現在的世界。這意味著這個事件是全新的，而且在許多方面都是耶穌時代的人無法理解和接受的，所以耶穌稱之為「天國的奧秘」。天國將會在大審判之前就向我們開啟了，在「世界的末了」前就實現了。⁴⁹

耶穌藉著聖靈自由地在猶太人和外邦人中運行著，播撒著神國不朽的種子。⁵⁰ 聖靈是末世來臨的標誌，保證復興，帶來轉化，為神的兒女的得贖而潔淨他們。⁵¹ 這意味著在路加的描述中，耶穌是唯一能藉著聖靈保證並完全成就神應許的那一位。

我們主的復活也是復興時代的記號。這就是 *kerygma*，早期教會的宣講，⁵² 艾禮斯（E. Earle Ellis）稱之為「縱向維度」，即，

⁴⁹ Herman N. Ridderbos, *Coming of the Kingdom* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1962), 55。

⁵⁰ 對於聖靈使徒行傳神學中的解釋，見 M. M. B. Turner, "The Significance of Receiving the Spirit in Luke-Acts: A Survey of Modern Scholarship," *TrinJ* 2 (1981): 131-58。

⁵¹ Willem A. VanGemeren, "The Spirit of Restoration," *WTJ* 50 (1988): 81-102。

⁵² 見 Henry J. Cadbury, "Acts and Eschatology," in *FS Dodd*, 300-321; E. G. Selwyn, "Eschatology in I Peter," in *FS Dodd*, 394-401; C. K. Barrett, "The Eschatology of the Epistle to the Hebrews," in *FS Dodd*, 363-93; Rudolf Schnackenburg, "Die lukanische Eschatologie im Lichte von Aussagen der Apostelgeschichte," in *FS Kümmel*, 249-65。

主從天上將救恩歷史進程完滿實現在世上。⁵³ 祂現在榮耀的記號就是聖靈。⁵⁴ 祂的國的記號無非就是「從上頭來的能力」，聖靈（路十一 13）。在聖靈裡，耶穌繼續以得著榮耀的基督出現，祂曾應許：當祂再來時，祂將成就萬事。⁵⁵

基督的聖靈此時此地正在以最有力的方式工作著！祂憑己意為這個時代帶來豐富，使教會準備好迎接基督的再來（徒一 8）。但教會一定要小心，不要為了節目、制度或甚至富有恩賜的領袖而輕易繞開聖靈的工作。在早期教會中，這一試探的代表是行邪術的西門，他想要得到隨意使用聖靈的能力（八 19）。

應驗中的不一致

路加的兩部著作，以相信神的猶太人（路一 46~二 38）等待「耶路撒冷得救贖」（二 38）——即「安舒的日子」（徒三 19）——開始，以保羅對不信的猶太人作見證結束（二十八 17~29）。撒迦利亞確信應許屬於以色列，「主神要把祂祖大衛的位給祂。祂要作雅各家的王，直到永遠，祂的國也沒有窮盡」（路一 32~33）。馬利亞相信「祂憐憫敬畏他的人，直到世世代代」（50 節）。西面對「以色列的安慰者」（二 25）的等候，給神為以色列所定的計畫這個議題留下了開放的可能性，他的盼望包括「你民以色列的榮耀」（32 節）時代的開始。亞拿也等候這個轉化的新時代，盼望猶太人與這個時代有份，正如她「對一切盼望耶路撒冷得救贖的人講說」的那樣（38 節）。

耶穌宣稱福音就在祂裡頭。在拿撒勒，祂將祂的事工與以賽亞書六十一章先知話語的應驗連在一起：「今天這經應驗在你們耳

⁵³ E. Earle Ellis, *Eschatology in Luke* (Philadelphia: Fortress, 1972), 14。關於升天的地點，見 Eric Franklin, "The Ascension and the Eschatology of Luke-Acts," *SJT* 23 (1970): 191-200。

⁵⁴ Ellis, *Eschatology in Luke*, 19-20。

⁵⁵ 威爾森 (S. G. Wilson, "Lukan Eschatology," *New Testament Studies* 16 [1969-70]: 330-47) 證明：路加的末世論並不與保羅的相悖。

中了」(路四 21)。福音是復興的好消息，既是屬靈層面，也是物質層面。神蹟奇事和神赦罪的宣告都見證了祂的權柄，證實了祂帶來復興的角色，正如眾先知所宣告的那樣。⁵⁶

在棕枝主日那天，百姓情緒高漲地歡迎帶來平安的耶穌：「奉主名來的王是應當稱頌的！在天上和有和平，在至高之處有榮光」(路十九 38)。釋經學者巧妙地觀察到，他們快樂的頌讚與天使的頌讚(路二 14)——「在至高之處榮耀歸與神，在地上平安歸與祂所喜悅的人」——之間，有一個內在的聯繫。我們可能會問，為什麼出現了從「地上」到「天上」的變化？

第一，在耶穌降生時，猶太人所表達出對先知書應許的盼望(撒迦利亞、西面和亞拿)，在那與祂之後的世代之間發生了一些令人震撼的事情。猶太人普遍拒絕了彌賽亞，相反地，藉著聖靈的能力，逐漸出現了外邦人的教會。猶太人的拒絕在救贖歷史中產生了一段緊張的時期，從而導致了主後 70 年耶路撒冷的陷落。耶穌宣稱，「因為這是報應的日子，使經上所寫的都得應驗」(路二十一 22)。⁵⁷

第二，使徒行傳生動地描述了存在於拒絕與盼望之間的張力。耶路撒冷是審判和憐憫的共同體。所以路加在使徒行傳中維持了先知書信息與猶太人之間的聯繫(十 36、42，十三 26)。據巴阿林克(Baarlink)所說，這些文本「無疑保留了從『耶穌基督宣講平安』到復活節後猶太人的連續性。」⁵⁸ 猶太人已經在基督裡得到了「平安」的信息，並且這宣講持續到使徒行傳的結尾(二十八 17~29)，在那裡記載了使徒保羅與猶太人的辯論。⁵⁹

⁵⁶ Baarlink, *Vrede op Aarde*, 65-76。

⁵⁷ 我受益於巴阿林克的釋經研究(同上, 79-98)。

⁵⁸ 同上, 93(作者自譯)。

⁵⁹ 賴德評論說，「非常有趣的是，路加用完全非希臘風格的短語『神的國』來總結保羅向外邦人傳道的內容」(賴德著，《新約神學》，上冊，392 頁 = Ladd, *TNT*, 333)。

第三，審判並不意味著神永遠拋棄祂的百姓。路加所記錄的保羅對猶太領袖的挑戰（徒二十八 17~29），表示門依然是敞開的。猶太人仍然與恩典有份，儘管他們心中剛硬，拒絕接受先知話語在當時的應驗。⁶⁰ 耶穌降生的記敘仍然持續不斷地邀請猶太人，讓他們在耶穌的事工和聖靈降臨的光照下重新研究先知的話語。所有和撒迦利亞、西面與亞拿一樣相信這個耶穌就是彌賽亞的人，都可以進入基督的國度。⁶¹

結論

路加福音一使徒行傳將新舊兩約緊密地連結在一起。神百姓的盼望在於耶穌基督。祂是神應許成全的焦點。這些應許的內容記載在舊約聖經中，這本聖經也是我們的救主和使徒的聖經。他們的講道並未顛覆之前的啟示，而是堅固了它們（林後一 20；提後三 16~17）。他們根據神在基督裡使世人與自己和好的啟示中解開了舊約聖經正典。

我們的救主和使徒使用神在舊約聖經中的啟示，作為他們立論、教導和應用的基礎。在這個主要前提上，他們又提出神的啟示因著祂的兒子得以延續之前的啟示。他們藉著聖靈的能力說話，因為只有聖靈可以開瞎子的眼，軟化剛硬的心（林前二 6~15）。他們確信：對整本聖經的接納（聖經完整性原則），可以證實耶穌就是實現天父所有應許的那位彌賽亞。畢奇爾（Beecher）用以下的話總結使徒們的觀點，

⁶⁰ Baarlink, 同上, 97-98; 見 A. J. Mattill, Jr., *Luke and the Last Things: A Perspective for the Understanding of Lukan Thought* (Dillsboro: Western North Carolina Press, 1979), 136-45。

⁶¹ 我同意史賓塞（F. Scott Spencer）的批評：桑得斯沒有看到眾先知與路加這位神學家的連續性：「如同舊約聖經中的先知，路加向一群背逆的人宣告審判，不是出於個人的敵意，而是要喚起人的悔改」（review of J. T. Sanders, *The Jews in Luke-Acts* [London: SCM, 1987], in *WTJ* 49 [1987]: 430）。

但是使徒的世界觀……一定是以基督為中心的。應許所指向的就是基督，這些應許被大量重複引用，正是由於應許都包含基督，而非因為應許中所包含的在基督之外的內容。這些應許的經文與基督教教義所不可或缺的一切相關。它們勾勒了基督的本性和位格。聖靈論也包含於其中，祂成為執行這些應許的神聖仲介。這些應許的經文對研究神的旨意很有幫助，而基督是神的旨意中決定性的因素。⁶²

聖靈藉著聖經完整性行事，淨化神的兒女，擴張他們的視野，並裝備他們去服事。換句話說，教會事工的成功，取決於基督的靈是否得以藉著聖經發揮作用。馬吉安教派在現代的復活（實際上否定舊約為聖經），對猶太人缺乏關心，以及強調節目活動，都影響了我們對基督的觀念、聖靈的工作和教會的使命。伯克富評論說：

離了這個運動〔即聖靈的工作〕的結果是，要麼機構性教會、要麼個人的宗教生活，很容易變成自己的目標。聖靈……觸摸我們，改變我們，使我們參與祂不斷向前的工作，……不管祂做什麼，都是應許最終應驗的保證，但同時也是一種推延。只有在聖靈的引導下，我們才能穩行正道。⁶³

⁶² Willis Judson Beecher, *The Prophets and the Promise* (1905; reprint, Grand Rapids: Baker, 1963), 193。

⁶³ Hendrikus Berkhof, *Christian Faith: An Introduction to the Study of Faith*, trans. Sierd Woudstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 333-34。有關對伯克富的聖靈觀和結構觀的評論，見 H. M. Kuitert, “Vernieuwing van de Wereld: De Geest en zijn Werk aan Persoon en Structuur,” in *Weerwoord: Reacties op Dr. H. Berkhof's "Christelijk Geloof"* (Nijkerk: Callenbach, 1974), 191-200。

救贖進程：生活於時代之間

對先知書卷的研究和默想，是我們的世代特別需要的。我們若通過我們所在的文化背景和傳統來傾聽我們救主的聲音，會帶來長久的危險。基督徒如果無法持續不斷地以先知的背景來傾聽主的聲音，基督教的使命就無法完成。因為先知的話語集中在彌賽亞耶穌上，神的應許在祂裡面都成為現實了（林後一 20），所以先知書可以幫助我們重新領受我們主的話語。

聖父極為願意差遣祂的兒子前來促成眾先知所述說的救贖進程。聖子出於對聖父的忠誠，前來為救贖世界獻上自己，並差遣復興的聖靈為榮耀的轉化預備萬事。聖靈出於對聖父和聖子的順服，執行神的計畫並在人類之中做轉化的使者。所以救贖的故事也是為我們而寫的！（見〈圖 78〉。）

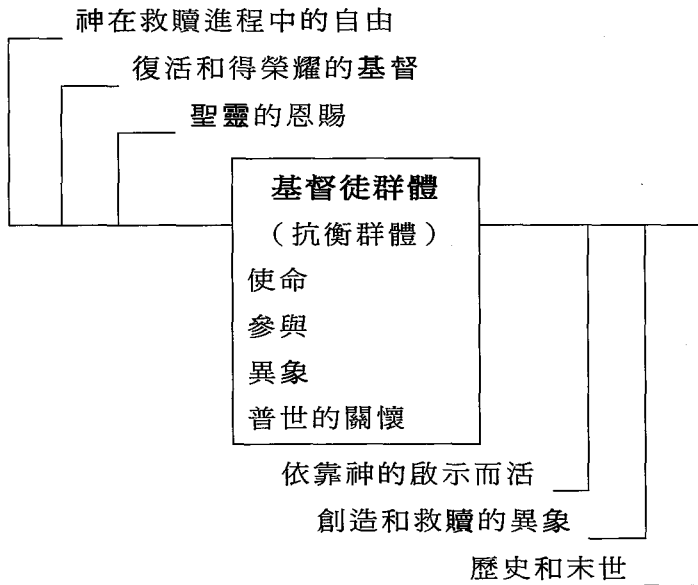


圖 78. 救贖進程中的三一神與基督徒群體

在基督裡，創造、救贖和末世結合在一起。⁶⁴ 歷史和末世是在一種弔詭的關係中。⁶⁵ 神的百姓被帶進並參與救贖的進程，但是我們常常忽視聖靈在其中的運作。⁶⁶ 那些靠賴聖靈生活的人是神在歷史中的使者，執行並促成神旨意最終的實現。然而那最終的完成並不依賴神的百姓。聖父憑己意，通過聖子和聖靈來執行祂救贖的計畫，⁶⁷ 但祂邀請得贖的子民，藉著他們在救贖進程中個人⁶⁸ 和集體的見證來共同分享祂的計畫。

信仰意味著在升天得榮的主裡的盼望

舊約聖經和新約聖經一同見證了神掌控並逐漸揭開祂救贖的計畫。葛林說，神「一直在揭示祂為全世界所定的末世旨意」。⁶⁹ 基督徒群體活在對得贖群體和得贖受造的異象的這個盼望中，並努力實現這一盼望。這個盼望的焦點就是得了榮耀的基督。⁷⁰

隨著我們主的升天，祂就不只限於在地上時的狀態了！祂是萬主之主和萬王之王，列國都要向祂屈膝。這意味著天父在耶穌裡統治萬有，耶穌是祂所膏的（彌賽亞）分封王（詩二篇），正如

⁶⁴ N. A. Dahl, "Christ, Creation and the Church," in *FS Dodd*, 422-43。

⁶⁵ 薩布麟（Leopold Sabourin）提及經由聖靈的恩賜和向外邦傳道的事工所實現的末世論（"The Eschatology of Luke," *BTB* 12 [1982]: 73-76）。

⁶⁶ 這裡我完全贊同加爾文對責任的強調，即不能享受基督的國的恩惠，其責任在神的子民：「但是我們固執於自我之中；因此，甚至連神最小的恩賜都不能降臨到我們身上」（Calvin, *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations* [Grand Rapids: Eerdmans, 1950], 4:85）。

⁶⁷ 邁可·格林著，紀榮神譯，《我信聖靈》（台北：橄欖出版社，2007）= Michael Green, *I Believe in the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975)。

⁶⁸ 見 Jacques Ellul, *Hope in Times of Abandonment*, 126-28 就個人責任發出的挑戰。

⁶⁹ Joel B. Green, *How to Read Prophecy* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984), 126。

⁷⁰ 對於把信仰作為一種末世論現象，見 John Painter, "Eschatological Faith in the Gospel of John," in *FS Morris*, 36-52。

保羅在哥林多前書十五章所說明的：

因為基督必要作王，等神把一切仇敵都放在祂的腳下。盡末了所毀滅的仇敵就是死。因為經上說：「神叫萬物都服在祂的腳下。」既說萬物都服了祂，明顯那叫萬物服祂的，不在其內了。萬物既服了祂，那時，子也要自己服那叫萬物服祂的，叫神在萬物之上，為萬物之主。（25～28節）

現在就享受神的恩惠，和渴望我們的得贖完全實現，兩者之間存在活躍的張力；只有這張力繼續存在，這樣的盼望才是基督徒的盼望。特拉維（Stephen Travis）解釋得很好，「只有盼望的這兩個方面依然存在於張力之中，真實的基督徒盼望才能以存在，只有這樣，才能正確地理解人的未來。」⁷¹

只有把盼望放在榮耀的主身上，盼望才是基督徒的盼望，末世論絕不能與耶穌分離，反之亦然。聚焦於祂的降生、事工、受苦和復活，如果與祂現在的榮耀以及對祂將來在榮耀中降臨的盼望分離，就減損了盼望。在現在的時代中，基督徒一面享受與復活主的聯合，同時也渴望著與基督的聯合。林達斯表述了保羅末世論中的這一盼望。

在此生與基督的親密，為在將來的生命中與基督的親密預備了道路。若要鞏固基督徒的盼望，這是我們唯一需要知道的事情。號筒的聲音與隨之而來的轉化過程的完成，都在神的奧秘中等候其恰當的時間。⁷²

⁷¹ Stephen H. Travis, *Christian Hope & the Future* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1980), 138。

⁷² Barnabas Lindars, "The Sound of the Trumpet: Paul and Eschatology," *BJRL* 67 (1984-85): 782。

我們能從加爾文學到很多，他被稱為「盼望的神學家」，⁷³ 托倫斯（T. F. Torrance）說：他將基督論、末世論和基督徒生活結合起來。

今天我們最需要傾聽的，可能就是加爾文對我們所理解的「末後之事」的教導。我們需要加爾文對聖經的明晰和他連貫的教義，來將我們從如此之多一邊倒的現代文獻中解救出來。加爾文有關末世論的主要教導，可以闡述為末世論是在歷史中將基督論應用在教會工作上。這是對教會和一切受造之物的理解——就著 *Regnum Christi*（「基督的王權」）而言。加爾文在此的教導，都是圍繞著與基督聯合的教義展開的。因為我們連於基督並與祂復活的人性有份，所以末世論對我們的信仰至關重要。⁷⁴

信仰意味著無邊的愛

如果不連於神和神的世界，末世論的關切是毫無意義的。為此，荷蘭神學家華維（Verweij）將救恩與基督對世界的關懷聯繫在一起。⁷⁵ 他聲稱：自從奧古斯丁開始，西方基督教就不再重視末世論了，並為了使世界更容易接受和適應基督而將福音世俗化了。⁷⁶ 歐寶諾凡（Oliver O'Donovan）也有類似的評論，

⁷³ Heinrich Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, trans. Harold Knight (Richmond: John Knox, 1955), 15。

⁷⁴ 見托倫斯為 Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things* 撰寫的引言，8。

⁷⁵ H. Verweij, *De Komende Messias: Wereld en Welzijn in profetisch Perspectief* (Kampen: Kok, 1971)。

⁷⁶ 同上，11-15。衣陸爾（Jacques Ellul）也類似地寫到，「早期基督教不僅完全陷入希伯來思想的世俗化過程和世界的世俗中，還將其自身局限起來」（*The Subversion of Christianity*, trans. Geoffrey W. Bromiley [Grand Rapids: Eerdmans, 1986], 59）。衣陸爾著重於去神秘化問題，而華維強調世俗化已融入內在主義、理性主義和人文主義的文化中。

在現代基督教政治思想中，奧古斯丁的世俗主義潮流產生了一種參與社會和政治生活的策略，濫用了世俗歷史對終極價值的模糊性，和政治領域在道德與靈性方面的中立性。⁷⁷

這個過程是漸進的，是去末世論（*de-eschatologization*）的和去神秘化（*demythologization*）的，⁷⁸ 並且當前的世俗化（*secularization*）已經極大地影響了基督教，導致一種「內化的基督教」（*immanentistic Christianity*）。⁷⁹（見〈圖 79〉。）隨著教會不斷世俗化，以及對所有沒有「接納」基督教體系之人厭惡態度的增加，聖靈的能力被教會的體制、主教和大主教的權力、信經和信仰告白、奉獻與道德的虔誠表現所取代。我同意衣陸爾的評述：「教會從來不改革她自己。無數次的經驗證明：誠實和認真地尋找更好的制度，按照體制化的合法路徑改革，以及認真尋找更為權威的內外福音化的方式，都是無效而必定失敗的。」⁸⁰

為了回應去末世論的傾向，華維鼓勵基督徒儘快醒悟。現在就是預備、成聖、盡力使用聖靈恩賜、宣講基督的福音、以及用愛的行為和公義正直的實踐來表達無邊之愛的時候了。⁸¹ 華維的

⁷⁷ Oliver O'Donovan, "The Political Thought of the Book of Revelation," *TB* 37 (1986): 67。

⁷⁸ 荷蘭宣教學家侯尼格 (A. G. Honig, Jr.) 承認我們當代危機中將撒旦去神秘化的危險：「否認魔鬼的力量，實際上是威脅人類的最大危險」(*De Kosmische Betekenis van Christus in Hedendaagse Aziatische Theologie* [Kampen: Kok, 1984], 79-81 [筆者自譯])。

⁷⁹ 同上，35。

⁸⁰ Ellul, *Subversion of Christianity*, 211。

⁸¹ Verweij, *De Komende Messias*, 42-43, 57-59。侯尼格於 1968 年十月 1 日就任嵌平神學院 (Kampen Seminary) 宣教學者，針對普世基督之深遠意義發表的講座，並於 1984 年五月 18 日退休時講述相同的議題 (A. G. Honig, Jr., *De Kosmische Betekenis van Christus in Hedendaagse Aziatische Theologie*)。

方法超越了凱波爾（Abraham Kuyper）的徹底對立。⁸² 他堅持基督徒分離主義，但同時卻鼓勵基督徒要進入世界，敢於與非基督徒合作。⁸³

沒有活潑盼望的基督教：去末世化
否定耶穌的應許以及先知與使徒的盼望
強調此地和此時

沒有活潑信心的基督教：去神秘化
否定靈界的真實
強調理性主義

沒有國度異象的基督教：世俗化
否定神的國
強調人類制度

圖 79. 對福音的威脅

但基督徒的入世並不只是為了實現基督教化社會的一個步驟。基督徒的參與和分離，是基於對「神的國在地上的新世界」的盼望。⁸⁴ 差異在於不同的目標和方向。基督徒是從我們的主，萬王之王的角度審視這個世界、受造之物、和歷史的。⁸⁵ 以謀求更好的人類世界作為最終目標（即以去末世化和世俗化為目標）的不是基督徒。對彌賽亞的絕對順服需要所有基督徒有全球關

⁸² 參：凱波爾著，《加爾文主義講座》，收錄於《加爾文傳》（王兆豐譯；北京：華夏出版社，2006）的附錄 = Abraham Kuyper, *Calvinism: Six Stone Foundation Lectures* (Grand Rapids: Eerdmans, 1943)。這些講座最初是於 1898 年十月在普林斯頓神學院（Princeton Theological Seminary）進行的。

⁸³ Verweij, *De Komende Messias*, 97-101。

⁸⁴ 同上，46-76。

⁸⁵ 同上，49。

切、捨己、⁸⁶ 關懷宣教和佈道、⁸⁷ 和對彌賽亞國度的末世結構的異象。啟示錄書中的異象證實了這一點，從而與現代的政治行動形成了鮮明的對照。因此，歐寶諾凡說，真正的見證應包含對抗和先知性的批判：「我們必須承認約翰支持這樣的觀點，就是當批評植根於真理時，就是真正的參與政治。只有人類在基督裡參與維護彌賽亞權威的行動時，正確的社會秩序才得以實現。」⁸⁸

信仰意味著對以色列的愛

關於猶太人的未來，新約聖經採取一種弔詭的方式。⁸⁹ 他們是神的至愛，但卻在拒絕彌賽亞的事上顯得異常剛硬。然而新約聖經對以色列的未來並未明說。⁹⁰ 保羅，和路加一樣，是基督之靈的神學家，⁹¹ 他也提到了猶太人的未來。⁹² 一方面，他在寫給羅馬人那封信的開頭結尾都將耶穌描繪為彌賽亞，與先知書的話語是一致的。

⁸⁶ 他將我們的品格定義為「不健康地以自我為中心且自私自利」(同上，85 [筆者自譯])。

⁸⁷ O. Cullmann, "Eschatology and Missions in the New Testament," in *FS Dodd*, 409-21。

⁸⁸ O'Donovan, "The Political Thought of the Book of Revelation," 90。

⁸⁹ Thomas R. Schreiner, "The Church as the New Israel and the Future of Ethnic Israel in Paul," *StudBT* 13 (1983): 17-38; T. Baarda et al., *Paulus en de andere Joden*。

⁹⁰ VanGemeren, *IHCIP*。鄧伯瑞對耶利米書中的新約做了很棒的論述，但我不能苟同他說「耶穌拒絕以色列國」這句話 (William J. Dumbrell, *The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament* [Grand Rapids: Baker, 1985], 120)。

⁹¹ Kevin Giles, "Present-Future Eschatology in the Book of Acts," *RTR* 40 (1981): 65-71; *RTR* 41 (1982): 11-18。

⁹² 杜甘齊克 (Ivan Dugandzic) 寫道，「這些 (讚美辭中的) 問題，再次總結了之前提及的神在處理祂子民上的自由和最高權柄」(*Das "Ja" Gottes in Christus: Eine Studie zur Bedeutung des Alten testaments für das Christusverständnis des Paulus* [Würzburg: Echter Verlag, 1977], 295 [筆者自譯])。

這福音是神從前藉眾先知在聖經上所應許的。論到祂兒子我主耶穌基督，按肉體說，是從大衛後裔生的。……惟有神能照我所傳的福音和所講的耶穌基督，並照永古隱藏不言的奧秘，堅固你們的心。這奧秘如今顯明出來，而且按著永生神的命，藉眾先知的書指示萬國的民，使他們信服真道。願榮耀因耶穌基督歸與獨一全智的神，直到永遠。阿們！（一 2~3，十六 25~27）

另一方面，他也說：以色列現在的狀況，是對榮耀之主的臨在做出不負責任的、有罪的反應。⁹³ 然而，他確定他們仍舊是「聖潔」（羅十一 16）和「蒙愛的」（28 節）。雖然使徒並未明確指明以色列的未來，他卻關注基督身體的未來，重生的以色列和外邦人都是這身體中的肢體。⁹⁴ 下面的讚美辭說出了神對猶太人未來計畫的奇妙難測。

深哉！神豐富的智慧和知識。

祂的判斷何其難測！

祂的蹤跡何其難尋！……

願榮耀歸給祂，直到永遠。阿們！

（33、36 節）⁹⁵

⁹³ 關於羅馬書九~十一章的研究進路的概述，以及一個重要的文學分析，見 James W. Aageson, "Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11," *CBQ* 48 (1986): 265-89。

⁹⁴ 見 Charles Hodge, *Commentary on the Epistle to the Romans* (1886; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 374; G. Vos, *Pauline Eschatology*, 89; John Murray, *Romans*, 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1959, 1965), 2:00; Hendrikus Berkhof, *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith*, trans. Sierd Woudstra, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 253-70; Nils Alstrup Dahl, "The Future of Israel," in *Studies in Paul* (Minneapolis: Augsburg, 1977), 137-58。

⁹⁵ 艾格森 (James W. Aageson) 寫道，「保羅繼續他的討論，試圖證明神的話沒

我同意賴德的觀點，他認為：猶太人和外邦人在教會中成為一體，仍舊是神的計畫的目標：「以色列未來的得救，將會為外邦人的世界帶來幸福和喜樂的新秩序，如同死而復生一般。……保羅並未告訴我們，這個有福的時代來臨的時間和方式。」⁹⁶

不幸的是，教會歷史顯示了黃金是多麼快地失去了她的光芒，基督教已經成為了此生此世的代名詞。基督教最初是被羅馬政權迫害，但君士坦丁將基督教定為國教（主後 313 年）後，她就與權力結構認同了。基督徒最初向猶太人傳揚耶穌的福音，卻變為敵視他們，而我們的主就是從他們來到世上的。經過充滿仇恨的衝突之後，猶太人和基督徒在第二世紀徹底分開了。⁹⁷ 基督徒沒有徹底認識先知書的話語，不再帶著愛心向渴望以色列得安慰的人講論彌賽亞，甚至都忘記了他們向猶太人傳福音的使命。⁹⁸ 伯克富（Hendrikus Berkhof）傷心地說到，「教會開始不再顧及『猶太人』。她將自己視作神的道路的終點，並越來越不察覺旅程未到終點的痛苦。」⁹⁹

有落空，並且努力激勵他的讀者去理解猶太人和外邦人在神的救贖計畫中的關係。羅馬書九～十一章這個鼓舞人心的部分，太常被忽視了。保羅不是作為一個冷漠的神學家寫信給一群冷漠的讀者」（“Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11,” 288）。見 Otfried Hofius, “Das Evangelium und Israel, Erwägungen zu Römer 9-11,” ZTK 83 (1986): 297-324。

⁹⁶ 賴德著，《新約神學》，下冊，672 頁 = Ladd, *TNT*, 562；達爾（Dahl）寫道：「保羅的解經框架敘述了神的恩典從以色列人到外邦人，再從外邦人回到以色列人，最終實現全地蒙福的路線」（“The Future of Israel,” 156）。

⁹⁷ Peter Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 201-3。范布倫（Van Buren）首創了「替代神學」一詞（*Discerning the Way*, 61，又見 60-67, 138-44）。

⁹⁸ 亞金森（James Atkinson）的研究簡要回顧了猶太人和基督徒之間的衝突（*Christianity & Judaism: New Understanding, New Relationship*, Latimer Studies 17 [Oxford: Latimer House, 1984]）。

⁹⁹ Berkhof, *Christian Faith*, 261。達爾寫道：「沒有『猶太人問題』，只有『基

既然神是自由的，我們是誰，竟敢不再繼續與以色列對話呢？¹⁰⁰ 的確，基督徒有份於在基督裡的新約。但這新約既屬於現在，也屬於未來。¹⁰¹ 我們現在還沒走到終點，我們還在等待應許的完全應驗，基督徒群體有責任向神過去的子民猶太人說話。基督徒作為神的新子民，不能在分歧之處與神過去的子民爭議不休。這兩個群體應該一起好好查考先知書。對於基督徒，這意味著活在饒恕的大能中，而非驕傲之中。¹⁰²

信仰意味著帶著先知的異象生活

我們已經看到，先知們是如何在神的子民面前不斷重複地高舉雅威的道路，而否定人的道路。一方面，先知們反對人類的社會結構、意識形態、權力炫耀和嘗試將世上的國家作為偶像崇拜。他們指控人們犯了拜偶像的罪，因為他們努力維持制度、社會秩序和生活方式，以致排除了神的自由和聖靈的工作。另一方面，先知們也將錫安的榮耀描寫為雅威莊嚴宏偉之普世王權的象徵。他們盼望神的秩序建立在萬有之上，祂滿足人的需要，和彌賽亞君王的國度降臨。先知們關於錫安成為神之城的教導，遠遠超越了社會制度與結構的層面。錫安根植於神創造的秩序中，並且象徵了神的新世界的秩序。先知書和詩篇的錫安神學，一致地承認神是創造主和宇宙的主宰，祂至高的能力，祂對祂子民的愛，這群新的子民相信神並分享他們君王的榮耀。¹⁰³

督徒問題』」（Dahl, “The Future of Israel,” 158）。

¹⁰⁰ 關於與非基督徒對話的呼籲，見 Bruce V. Malchow, “The Prophetic Contribution to Dialogue,” *BTB* 16 (1986): 127-31。

¹⁰¹ Hans Walter Wolff, “Was ist das Neue im neuen Bund?” in *Prophetisch Alternativen: Entdeckungen des Neuen im Alten Testament* (Munich: Kaiser, 1982), 55-69。

¹⁰² 同上，68-69。

¹⁰³ Bennie Charles Ollenburger, “Zion, the City of the Great King: A Theological Investigation of Zion Symbolism in the Tradition of the Jerusalem Cult” (Ph.D.

先知書將這個世界看作是聖靈運行的場所，所以反對基督徒與被造的世界分離。在靈性上更新為神的形象後，基督徒必須意識到他們從神那裡得到的天賦是用來戰勝這個世界、培養基督徒家庭，建立基督徒群體並完全成為屬靈上的反主流群體（基於末世論的道德，聖靈充滿的生活，在工作和娛樂上都成為卓越）。¹⁰⁴ 麥凱恩的結論還是很有參考價值：「但先知相信信心或信仰具備創造性和帶來更新變化的潛力。如果我們相信神並愛我們的鄰舍，願意為基督的緣故犧牲一切，這個世界就不會再像一個戰場。當代的基督徒先知也是如此說。」¹⁰⁵

神要求祂的子民單單事奉祂，從社會制度中解脫出來，帶著質疑審視宗教的體制化，並為聖靈的持續運作以建立神的國而禱告。芮特將猶太人的流亡經歷應用於二十世紀的基督教是非常恰當的：「人們只要嚴謹地持守他們的基督教信仰，就會很快在美國的社會中經歷文化上的流亡。……當神來到這些流亡之人時，他被認作是神。祂為他們預備的未來是開放性的。」¹⁰⁶ 對於基督徒只有一種選擇，如同白如格文所寫的，「先知批評的意圖，是以其雄辯的文筆和觀念的衝擊，創造另一種可供選擇的意識。這種可供選擇的意識……與十字架有關。……這種先知的批評沒有輕率地提供選擇，並未信口開河，也並未提出救贖性的社會政策。」¹⁰⁷

diss., Princeton Theological Seminary, 1982), 273-95。

¹⁰⁴ 伯克富正確地區分了「未來論」和「末世論」。未來論是人類對理想社會計畫與夢想的結果，得益於氣候控制、自動化、醫學和基因工程、經濟繁榮、社會與心理改革，以及世界和平（Hendrikus Berkhof, *Well-founded Hope* [Richmond: John Knox, 1969], 69-82）。

¹⁰⁵ William McKane, *Prophets and Wise Men*, SBT 44 (London: SCM, 1965), 129。

¹⁰⁶ Raitt, *Theology of Exile*, 228-29。

¹⁰⁷ Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination* (Philadelphia: Fortress, 1978), 95 = 布魯格曼著，《先知式的想像》。

同時活在未來論和末世論之中，必導致基督徒的精神分裂。¹⁰⁸ 伯克富強調這兩者的結合；基督徒必須生活在對世界更新的盼望之中並要力求將神的世界帶入新的創造中。¹⁰⁹ 一個荷蘭神學家范曾德倫（Van Genderen）對伯克富的論點提出了批評。他反對未來論和末世論之間有可以互通的餘地。¹¹⁰ 對於他來說，末世論和信仰對於盼望萬物更新的基督徒來說是不可分割的範疇。¹¹¹ 然而，范曾德倫誤讀了伯克富的核心論點。伯克富是從歷史的角度談論的；他承認「救贖的神是整個歷史的神，也是大自然的神」，¹¹² 祂是救贖性的臨在，並與基督和聖靈同工。

結論

我們基本上已經來到了對先知書探索的結尾。我不再重複匯總所有的主題，只是總結有關我們在救贖歷史中的位置的七個觀念。

第一，救贖歷史中發生的事件都是三一真神偉大的設計，聖父、聖子、聖靈和諧一致地工作。救贖歷史中所有的事件匯總成為一幅美妙的圖畫，例如伊甸園，洪水，亞伯拉罕蒙召，出埃及，西奈山上神的顯現，征服迦南，對大衛的應許，被擄，被擄歸回後的復興，我們救主的降生，祂的死、復活和升天，五旬節聖靈降臨和向外邦人傳福音。救贖的歷史逐步地揭示了神的計畫並與彼此有活潑的連結，每一個階段都比上一個階段更接近天國的來

¹⁰⁸ Berkhof, *Well-founded Hope*, 72。

¹⁰⁹ 同上，74。莫特曼（Jürgen Moltmann）對伯克富的溫和批評可能是對的，他批評後者拿神通過基督和聖靈賜給我們的一切進行推斷，而更好的辦法是進行預期和預測（“Extrapolation und Antizipation, Zur Methode in der Eschatologie,” in *Weerwoord*, 201-8）。

¹¹⁰ J. van Genderen, *Geloofskennis en Geloofsverwachting* (Kampen: Kok, 1982), 46。

¹¹¹ 同上，62-66。也見 Painter, “Eschatological Faith in the Gospel of John,” 36-52。

¹¹² Berkhof, *Well-founded Hope*, 99-100。

臨。

基督教會歷史與救贖進程緊密相連。因為我們沒有從神而來的進一步的啟示，我們不知道我們處在救贖進程的哪一階段上。二十世紀缺乏合一和世俗化的趨勢，是否很像士師時代的以色列呢？是否很像以色列分裂時的日子呢？如果是，我們距離神的目標有多遠呢？我們是否類似撒瑪利亞的現實政治和宗教形式呢？既然如此，我們的主給推雅推喇教會的話同樣適用於我們：「你容讓那自稱是先知的婦人耶洗別教導我的僕人，引誘他們行姦淫，吃祭偶像之物」（啟二 20）。或者我們是否類似耶路撒冷的現實政治和宗教傳統（群眾的聲音）呢？可能，我們的主給以弗所教會的話同樣適用於我們：

你也能忍耐，曾為我的名勞苦，並不乏倦。然而，有一件事我要責備你，就是你把起初的愛心離棄了。所以應當回想你是從哪裡墜落的，並要悔改，行起初所行的事。你若不悔改，我就臨到你那裡，把你的燈臺從原處挪去（3~5 節）。

神的靈是否準備要遺棄我們了？祂已經遺棄我們了嗎？或者我們是否被聖靈充滿，以致我們的燈臺正明亮地放光呢？

先知的聲音仍挑戰著所有偏離啟示的宗教敬虔。它鼓勵著神的子民活在形式與改革、異象與修正異象的張力之中。¹¹³ 如果這種活躍的張力得不到正確的解決，基督徒就會陷於形式主義、反傳統或世俗化的危險之中。韓松評論說，

在以色列早期歷史中，當形式（form）得以改革（reform）時，之前的啟示異象（vision）在先知的詮釋下得以修正（revision）。神的子民必會繼續被神國的異象所引領，但

¹¹³ Paul D. Hanson, *The Diversity of Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1982)。

是將現代的事件解釋為通向天國的一個階段，會導致對末日盼望的持續修正。¹¹⁴

第二，不管是過分關注末世論，還是在實踐中缺少對末世論的運用，都否定了在基督徒中存在真實的盼望。我們已經看到末世論為我們提供了生存框架。¹¹⁵ 我們不知道未來，是因為我們的神自由執行祂的計畫，而對先知話語的研究必須承認創造者與被造物的區別。祂是神，我們是祂的創造。祂執行自己的計畫，並將基督徒置於救贖進程中。為了實現這個目標，我們的天父賜給我們祂的話，讓我們可以知道一切都將達到偉大的完滿實現。同樣，我們也知道我們的知識和解釋都是不完全的：「我們現在所知道的有限，先知所講的也有限，等那完全的來到，這有限的必歸於無有了。……我們如今仿佛對著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面了。我如今所知道的有限，到那時就全知道，如同主知道我一樣」（林前十三 9~10、12）。

信、望、愛就其本質都是末世性的。如果忽略將神論、基督和聖靈的工作、教會的性質和使命聯繫到末世論上，我們的盼望就是假的。¹¹⁶ 藉著神的異象，先知書中的拯救神諭激勵神的百姓為神未來的救贖、轉化新和新天新地的開始做好預備。¹¹⁷

¹¹⁴ 同上，39。

¹¹⁵ 我同意芮特的說法，「末世論是尋找和發現一套參考架構，來解釋從任何已有傳統的角度不可理解的事件」（Raitt, *Theology of Exile*, 215）。

¹¹⁶ 衣陸爾歸納了「希望」的三個方面：等待、禱告、實現，見 Ellul, *Hope in Time of Abandonment*, 258-83。

¹¹⁷ 先知的異象展示了壯觀的景色，如莫特曼所寫的，「如果創造的進程是通過神的內住完成的，那麼在新的創造中，神無限的可能性就會內住其中，得贖的人類就能自由地參與神無限的自由。……因此，時間和歷史、未來和可能性就可以進入榮耀的國度，而且兩者都可以達到暢通無阻的程度，並在某種程度上不再矛盾」（Jürgen Moltmann, “Creation and Redemption,” *FS Torrance*, 130）。關於神的自由和歷史，見 Gerhard von Rad, “The Witness of the Prophets to God’s Ways in World History,” in *God at Work in Israel*, trans. John H. Marks

先知的話語和我們救主與使徒的教導，都提倡一種末世論的解釋框架。啟示錄的話語可以非常好地對應先知書的啟示：「念這書上預言的和那些聽見又遵守其中所記載的，都是有福的，因為日期近了」（啟一 3）。

第三，真假先知的危機仍然存在於我們的時代。神的子民必須通過摩西的啟示、先知們的神蹟和他們對信息的解釋來試驗先知的話。

但是新約聖經也提醒神的新子民，要謹慎試驗各種靈和所說的話語。我們的主早就提醒我們：假先知冒主的名傳講祂的話並行大神蹟（太七 15~23，參：二十四 29）。但他們不准進入神的國（太七 23）。新約聖經的使徒也對假教師發出警告，他們選擇性地解釋神的話，從而扭曲神的信息，只為討好人。群眾聲音的危險就如同異端教師一樣，將人引向死亡（彼後二 1~22）！

從舊約聖經先知書學到的功課是：在變化的社會和政治環境中，信仰群體必須不斷調整自身，以適應時代的新挑戰。她可能抵擋住了過去傷害她的異端，但她必須不斷試驗各種靈，為真理保持警惕，同時在對神話語的研究中不斷更新自己。¹¹⁸ 我們生活於一邊要阻擋「假先知」，一邊要對神的話語不斷更新理解的張力之中。神子民的試驗、反思、證實和反對，都是基於對神的靈會在一切真理中指引他們的確信（約十六 13）。¹¹⁹

我們的主勸誡老底嘉教會，不要滿足於他們對啟示的理解或他們的財富，這一點也非常適用於我們。祂向我們展示了作門徒的另一條路及其獎賞。

(Nashville: Abingdon, 1980), 160-75。

¹¹⁸ David A. Hubbard, "Hope in the Old Testament," *TB* 34 (1983): 58。

¹¹⁹ 見 Scott J. Hafemann, "Seminary, Subjectivity, and the Centrality of Scripture: Reflections on the Current Crisis in Evangelical Seminary Education," *JETS* 31 (1988): 129-43 新近提出的挑戰。

那為阿們的，為誠信真實見證的，在神創造萬物之上為元首的，說：「……你既如溫水，也不冷也不熱，所以我必從我口中把你吐出去。你說：『我是富足，已經發了財，一樣都不缺；』卻不知道你是那困苦、可憐、貧窮、瞎眼、赤身的。我勸你向我買火煉的金子，叫你富足；又買白衣穿上，叫你赤身的羞恥不露出來；又買眼藥擦你的眼睛，使你能看見。凡我所疼愛的，我就責備管教他，所以你要發熱心，也要悔改。看哪，我站在門外叩門，若有聽見我聲音就開門的，我要進到他那裡去，我與他，他與我，一同坐席。得勝的，我要賜他在我寶座上與我同坐，就如我得了勝，在我父的寶座上與他同坐一般。聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽。」（啟三 14、16~22）

第四，現代教會所面臨的最大危機，就是將基督從舊約聖經、創造和新造中分離出去。舊約聖經特別有助於更好地理解彌賽亞和祂的使命，就如同齊默利（Walther Zimmerli）所說的，

教會總是處於妥協的危險之中，就是形容基督只在屬靈的遙遠處有權柄，祂只在教會建築中和神學討論中得到真正的尊敬。但當基督的福音在舊約聖經背景下被詮釋時，我們就清晰地看到：福音來到世界上，是為了卑微和受苦的人，也是為了有權勢能左右國家和社會法律的人，整個世界的創造者和主宰，不應只是在遙遠的世界中得到尊敬，而應再次作為為了愛降臨到世上的神而被世人愛戴。¹²⁰

¹²⁰ Walther Zimmerli, *The Old Testament and the World*, trans. John J. Scullion (Atlanta: John Knox, 1976), 150。

約翰為我們展示的主耶穌基督是創造者—統治者：「那為阿們的，為誠信真實見證的，在神創造萬物之上為元首的，……我們的主，我們的神，你是配得榮耀、尊貴、權柄的，因為你創造了萬物，並且萬物是因你的旨意被創造而有的」（啟三 14，四 11）。祂是歷史的主和所有神子民的主，他們是那些名字「從創世以來」（十三 8，十七 8）就寫在生命冊上的人。這包括了舊約聖經的聖徒。另外，祂的使命與舊約聖經先知們的宣告一致，因為祂所帶來的救贖都是先知們所提說過的。這救贖所帶來的，是神的所有子民完全的拯救、復活、和在神的臨在中永恆的福樂。舊約聖經聖徒享受了某些特別的好處，我們也一樣，但是所有的聖徒（主前和主後）都有共同的宣告，「願救恩歸與坐在寶座上我們的神，也歸與羔羊」（啟七 10）。這救贖包括了神在摩西之約和耶穌基督的新約裡給予祂聖民的全部應許。

他們不再饑、不再渴，

日頭和炎熱也必不傷害他們，

因為寶座中的羔羊必牧養他們，

領他們到生命水的泉源，

神也必擦去他們一切的眼淚。

（啟七 16~17；參：詩二十三 1~2；賽二十五 8，四十九 10；耶二 13；結三十四 23）

「看哪，神的帳幕在人間。祂要與人同住，他們要作祂的子民；神要親自與他們同在，作他們的神。神要擦去他們一切的眼淚，不再有死亡，也不再有悲哀、哭號、疼痛，因為以前的事都過去了。」坐寶座的說：「看哪，我將一切都更新了。」（啟二十一 3~5；參：利二十六 11~12；代下六 18；賽二十五 8，三十五 10，六十五 19；結三十七 27）

第五，先知的觀點激勵我們祈求神的國，¹²¹ 經歷聖靈的更新，在神的國度中活出公義。以色列的問題仍然是教會今日的問題。基督徒不在聖靈的能力中生活、工作和牧養，反而發展了一套維護基督教體制化的複雜機制。他們通過體制化、項目化和建立機構組織，來以神的名義建立自己的小國度。最初的目的可能是推進神的國，但人心對統治、獨裁和管理的欲望逐漸破壞了這一進程。

長期的危險在於替代性的項目、原則和新的體制。行動主義和實用主義都不是現代困局的解藥。¹²² 將神的國限制在有限時空範疇的任何嘗試，都會導致獨立自主（autonomy）、去神聖化（desacralization）、去靈性化（despiritualization）和政治化（politicization）。

先知們談到了將要來的天國。我們的主也談到了天國並教我們禱告說，「願你的國降臨，」儘管天國已經在祂裡面來臨了（*autobasileia*）。現在和未來的天國的弔詭難倒了祂的聽眾。他們期望的是神公義、平安和聖善的國度完全闖入此世。¹²³ 我們的救

¹²¹ 見：路加福音十八章 1~8 節；哀歌詩篇和主禱文；以及啟示錄二十二章 20 節。J. H. Eaton, *Vision in Worship: The Relation of Prophecy and Liturgy in the Old Testament* (London: SPCK, 1981)。

¹²² 在此，我同意衣陸爾的警告：「因此，當基督教被今世化時，永生進入到世俗世界，那可真美好，藉著再次戰勝那曾決定性地翻轉今世的永生而逆轉。」(Ellul, *Subversion of Christianity*, 211)。白如格文關於人類在世界上建立世俗國度的研究，是向著正確方向邁出的一步。他呼籲重新研究教會在世界中的位置以及啟示的世俗化，其特點是 (1) 管理的思想；(2) 「樂觀主義的官方宗教」的合法化；(3) 各人自掃門前雪 (Brueggemann, *Prophetic Imagination*, 42-43 = 布魯格曼著，《先知式的想像》)。

¹²³ 見 Bennie Charles Ollenburger, "Zion, the City of the Great King"; Hans Heinrich Schmid, "Creation, Righteousness, and Salvation: 'Creation Theology' as a Broad Horizon of Biblical Theology," in *Creation in the Old Testament*, ed. Bernard W. Anderson (Philadelphia: Fortress, 1984), 102-17; Joachim Becker, *Messianic Expectation in the Old Testament*, trans. David E. Green (Philadelphia:

主和祂的使徒愛耶路撒冷及其體制，但他們批判的是聖殿和領袖的世俗化。就在耶路撒冷被攻陷前不久，希伯來書的作者就已經提醒猶太基督徒要做好準備離開耶路撒冷，讓他們不要忘記他們是「神所經營、所建造的」（來十一 10）城中的居民，並且必須願意犧牲，因為耶穌也曾在這城外獻上了自己（來十三 12~13）。休斯（Philip E. Hughes）說，

在任何情況下，世上城市的建設和體制給予的安全和保障都是虛幻的，不管它們看上去有多麼敬虔。猶太人的歷史早已證明了，甚至神之城耶路撒冷及其宏偉的聖殿……都可以被摧毀，主後 70 年時又再次證明了重建的耶路撒冷和聖殿是多麼短命。¹²⁴

第六，摩西、眾先知、我們的主和使徒不斷挑戰神的子民，要他們持守神的啟示，同時不隨從世俗的文化。但正如衣陸爾所敏銳觀察到的一樣，基督徒常常選擇一條「相反的」路（**contrary course**）。

他們憑己意選擇這條路，他們自願拋棄啟示和主，他們已經選擇接受新的奴役。他們不渴望得到聖靈全備的恩賜，去走聖靈為他們開啟的新路。他們做出了自己的選擇，將聖靈甩在一邊……為什麼基督徒會選擇一條相反的路呢？……就是因為人類的驕傲。¹²⁵

我們現在最需要做的，就是重新評估基督徒在這個世界上的位置。通過識別撒旦在「大眾宗教」的結構和模式中所做的欺騙，

Fortress, 1980)。

¹²⁴ Philip Edgcumbe Hughes, *A commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 580-81。

¹²⁵ Ellul, *Subversion of Christianity*, 13。

就可以完成這項任務。在基督之前神的百姓和教會的歷史就提醒我們，不要陷於融合論者生活方式的圈套：宗教和啟示，大眾宗教和基督教。一項最近的研究表明了，今日的美國存在於私人生活和公眾生活之間的矛盾張力。私人生活渴望尋找自我、愛和婚姻、社會關係和個人主義。而公眾生活在美國需要歸屬、公民權力、大眾宗教和國家社會。¹²⁶ 基督要如何與華盛頓哥倫比亞特區、華爾街、第五大道和好萊塢競爭呢？祂不會去和它們競爭！但祂願意祂的門徒們追隨祂的腳步，反對大眾宗教，批判性地對待「公眾生活」。當基督徒群體再次感覺到他們在這個世界上好像流亡者時，他們就能以「轉化」的執行者的身份來作見證。¹²⁷ 柯萊恩（Klein）宣稱，

我們需要回應耶利米的建議，把自己當作流亡的人，……流亡就是維護自己的身份，……流亡就意味著去盼望，而不是必勝的信念，……流亡意味著新的順從，……流亡過去、現在都在加快信心的質變，……流亡對於基督徒來說就是從十字架的角度去審視世界，……流亡就要向雅威祈求，流亡需要我們深度省察我們自己、我們的社會、我們的國家和我們的教會。¹²⁸

第七，眾先知和眾使徒都見證了神對萬有的統治、彌賽亞現今的事奉、復興之聖靈創造新人性的工作、萬物和得贖之人的轉化與得榮耀。天父尋找那些有著真正信心的人，他們相信只有耶

¹²⁶ Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985)。

¹²⁷ 見 Bellah et al., "Transforming American Culture," in *Habits of the Heart*, 275-96 提出的人文主義建議。

¹²⁸ Ralph W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1979), 151-54 ; 見 149-54 。

耶穌能帶領我們進到天父裡面，並將萬事都當作有損的。徹底的門徒職分，無非就是委身跟從摩西、眾先知、主耶穌和使徒們，尋求神的國，形成抗衡文化，見證我們對三一真神所賜予的拯救的信仰。生活在神的臨在中將開啟一個新的人生：熱切地盼望這個世界的轉化，並全力建造神和基督的國度。Marantha！主耶穌啊，我願你來！

問題與議題

1. 定義：

獨立自主	與末世有關的倫理	世俗化
相反的路	內化	「珍愛的產業」
無邊的關懷	公平	神的僕人
抗衡文化	愛／忠誠	順服
去末世化	和平	以神為中心的倫理
大眾化	政治化	表徵
去神秘化	實際	整本聖經
去神聖化	公義	轉化
去靈性化	君尊的倫理	

2. 關於聖靈參與創造，先知的異象是什麼？關於聖靈參與救贖，先知的異象是什麼？
3. 在內化和大眾化的進程中，神的目的是什麼？它們如何也是末世論的？
4. 解釋與三位一體中每一位格有關的倫理。離了聖靈，神的啟示就不可能充分地指導生活，為什麼？
5. 解釋神的性質、我們主的榜樣和天國的性質（末世論）如何為倫理提供了框架。當基督徒的生活與末世論分離時會有什麼後果？
6. 解釋公義、公平、愛、忠誠以及和平，與神的性質、神國的性質和基督徒的生活之間的關聯。一個基督徒或一個基督教的體制是如何被聖靈置之一旁的？

7. 耶穌降臨時，神的子民表現出什麼盼望？耶穌是如何實現這些盼望的？他們的盼望為什麼仍舊是我們的？
8. 對這個命題進行辯護和駁斥：新約聖經是舊約聖經的應驗。
9. 將耶穌與先知書分離，或與祂現在和末世的使命分離，有何內在危險？
10. 解釋神的話語有何固有的危險？解經的僵化是如何形成的？這種一成不變是否也會影響末世論的各種觀念？擁有一個「開放的」末世論體系意味著什麼？這種開放性是如何改善基督徒與猶太人的關係的？
11. 三一真神的各個位格在救贖進程中是如何各自發揮作用的？
12. 盼望的各個層面是什麼？我們如何培養和聚焦於我們的盼望？
13. 對世界的關懷有何含義？禁欲主義、分離主義和基督徒入世有何固有的危險？
14. 基督徒如何使自己參與救贖進程？這種參與有何固有的危險？我們如何始終不變地聚焦於基督徒的使命和異象呢？



附錄 先知書的語言形式

1. 先知書中的訴訟文體（RîB），審判的神諭及相關形式
2. 拯救的預言／神諭／宣告
3. 異象
4. 天啟文學

1. 先知書中的訴訟文體（*RîB*），審判的神諭及相關形式

先知書的訴訟文體與聖約、律法和先知傳統相關。¹ 眾先知從聖約傳統的角度說話，他們依舊忠誠於摩西的啟示。這一啟示包括契約和處罰、應許和祝福。聖約中的賞罰取決於對聖約的忠誠或是背叛。² 希勒斯將條約中的懲罰形容成「咒詛」，³ 這也是眾先知用來傳達審判神諭的基礎。看上去眾先知是用一種聖約的訴訟形式（體裁）來呼籲百姓悔改，以及預言要來的審判。這一訴訟形式在希伯來語中叫做 *rîb*（讀作「reev」）。⁴ 當先知使用一種審訊體（*trial speech*）或司法體（*judicial speech*）的語言時，他其實充當了神的起訴人。⁵ 這種 *rîb* 模式大概基於某種司法程

¹ 賀夫門的貢獻在於他對古代近東條約和法律語言的廣泛研究。他區分了法律訴訟與天上法庭，其中天上地下的各種勢力共同對抗犯罪的一方，眾神則進行宣判，而犯罪的一方被控訴和必須被審判的原因是他違背了聖約（Huffmon, “The Covenant Lawsuit in the Prophets,” *JBL* 78 [1959]: 295）。

² F. C. Fensham, “Maledictions and Benedictions in Ancient Near-Eastern Vassal Treaties and the Old Testament,” *ZAW* 74 (1962): 1-19。

³ D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, *Biblica et Orientalia* 16 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1964), 86-87; 見 F. C. Fensham, “Common Trends in the Curses of the Near Eastern and Kudurru-Inscriptions Compared with Maledictions of Amos and Isaiah,” *ZAW* 75 (1963): 155-75. W. Schottroff, *Das altisraelitische Fluchsprach*, *WMANT* 30 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1969) 的批判很到位。他認為這些神諭過於普遍化，缺少與摩西的「咒詛」的特別聯繫。

⁴ 參 G. Ernest Wright, “The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32,” in *FS Muilenburg*, 26-27; H. B. Huffmon, “The Covenant Lawsuit,” 285-95; Julien Harvey, “Le Rîb-Pattern, requisitoire prophétique sur la rupture de l’alliance,” *Biblica* 43 (1962): 172-96; *Le Plaidoyer Prophétique contre Israël après la rupture de l’alliance* (Paris: Desclée de Brouwer, 1967); B. Gemser, “The Rîb-or Controversy Pattern in Hebrew Mentality,” in *FS Rowley*, 120-37; James Limburg, “The Root רִב and the Prophetic Lawsuit Speeches,” *JBL* 88 (1969): 291-304。

⁵ Claus Westermann, “Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas,” in *Forschung am Alten Testament* (Munich: Kaiser, 1964), 92-170。

式，或者參考了古代近東的條約形式，後者可能是較可取的生活情境（*Sitz-im-Leben*），正如賀夫門所論證的。⁶ 賴特在他對申命記三十二章的研究中，細緻地查考了這種訴訟的因素。這些因素包含（1）證人，（2）案件本身，（3）聲明神的行為是信實的，（4）起訴書，（5）判決。⁷ 另外，賴特將先知的訴訟和天上的議會平行對照，在天上，雅威親自作法官、原告、證人和陪審團。祂親自證實祂的百姓對聖約的違背，通過祂的起訴人——眾先知——來陳明祂的案件，最終提出祂的判決。這種 *rib* 引發了進一步有關其與異教或司法實踐關係的討論。這種聖約的思想結構充滿並影響了以色列所有的傳統：先知、智慧和律法。所以，正如克里曼茲所說，這種訴訟結構絕不可能只是先知書的貢獻。⁸

例如，以賽亞書一開頭就描寫了神要控告祂的百姓⁹（賽一 2 ~ 31）。

a. 證人

天哪，要聽！地啊，側耳而聽！

因為耶和華說：

⁶ H. Huffmon, "The Covenant Lawsuit," 285-95。

⁷ Wright, "The Lawsuit," 52-54。例如，見：賽一章；耶二章；彌六章。然而，法律訴訟的文體也不局限於先知書，也用於約伯記的爭論中，見：伯九 2 起，十三 3 起；參 E. von Waldow, *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden*, BZAW 85 (Berlin: Töpelmann, 1963)。用於宣判的術語可能是 *massā*²（參：賽十三 1，十四 28，十五 1，十七 1，十九 1，二十一 1，等），見 J. A. Naude, "Massā' in the Old Testament with Special Reference to the Prophets," in *Biblical Essays*, ed. A. H. van Zyl (Potchefstroom: Pro Rege-Pers, 1969), 91-100。

⁸ R. E. Clements, *Prophecy and Tradition* (Atlanta: John Knox, 1975), 13-21; Klaus Koch, *The Growth of the Biblical Tradition: The Form-Critical Method*, trans. S. M. Cupitt (New York: Scribner, 1967) 反對先知文體的法律性解釋。

⁹ 見 Kirsten Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge: An Investigation of the Prophetic Lawsuit (Rib-Pattern)*, JSOTSS 9 (Sheffield: JSOT, 1978) 這份重要的研究。

b. 案件和神過去信實的作為

「我養育兒女，將他們養大，
他們竟悖逆我。
牛認識主人，
驢認識主人的槽；
以色列卻不認識；
我的民卻不留意。」
噫！犯罪的國民，
擔著罪孽的百姓；
行惡的種類，
敗壞的兒女！
他們離棄耶和華，
藐視以色列的聖者，
與祂生疏，往後退步。
(2~4 節)

c. 起訴書

你們舉手禱告，
我必遮眼不看；
就是你們多多地祈禱，
我也不聽。
你們的手都滿了殺人的血。
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。

耶和華說：

「你們來，我們彼此辯論。

你們的罪雖像朱紅，必變成雪白；

雖紅如丹顏，必白如羊毛。

你們若甘心聽從，

必吃地上的美物，」

(15~19 節)

d. 判決

「若不聽從，反倒悖逆，

必被刀劍吞滅。」

這是耶和華親口說的。……

因此，主萬軍之耶和華

以色列的大能者說：

「哎！我要向我的對頭雪恨，

向我的敵人報仇。

我必反手加在你身上，

煉盡你的渣滓，

除淨你的雜質。……

但悖逆的和犯罪的必一同敗亡；

離棄耶和華的必致消滅。

那等人必因你們所喜愛的橡樹抱愧，

你們必因所選擇的園子蒙羞。

因為你們必如葉子枯乾的橡樹，

好像無水澆灌的園子。

有權勢的必如麻瓢，

他的工作好像火星，

都要一同焚毀，

無人撲滅。」

(20、24~25、28~31 節)

另一種相關的體裁叫做辯論體 (*disputation speech*)，先知在其中扮演魔鬼的幫兇。他通過質詢他們來「檢舉」以色列人的罪，他挑戰高傲的人，不管是狡詐的、假冒為善的、還是背道叛教的。他也鼓勵那些「謙卑的人」單單仰望神尋求救恩的盼望。¹⁰ 葛瑞菲 (Graffy) 用以西結書三十三章 10~20 節為例，很好地解釋了辯論體各個組成部分：

引言

你們常說：

引述

「我們的過犯罪惡在我們身上，我們必因此消滅，怎能存活呢？」(10 節)

解釋性或預備性的評述

你對他們說：「主耶和華說：『我指著我的永生起誓，我斷不喜悅惡人死亡，惟喜悅惡人轉離所行的道而活。以色列家啊，你們轉回，轉回吧！離開惡道，何必死亡呢？』」(11 節)

¹⁰ 見 Adrian Graffy, *A Prophet Confronts His People; The Disputation Speech in the Prophets*, *Analecta Biblica* 104 (Rome: Biblical Institute Press, 1984) 這本優秀的論著。前一類包括賽二十八 14~19；耶八 8~9，三十一 29~30；結十一 2~12、14~17，十二 21~25，十八 1~20，三十三 23~29；該一 2、4~11。後一類包括賽四十 12~31、四十九 14~25；耶三十三 23~26；結十二 26~28，二十 32~44，三十三 10~20，三十七 11~13。葛瑞菲將瑪拉基書的辯論體排除，視為原始的短命的辯論體的一種後期變形，相反於 J. A. Fischer, "Notes on the Literary Form and Message of Malachi," *CBQ* 34 (1972): 315-20。史庫爾斯 (Antoon Schoors) 區分審判體和辯論體這兩種爭辯性體裁 (*I Am God Your Saviour. A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL-LV*, SVT 24 [Leiden: Brill, 1973], 176-295)。

駁斥

人子啊，你要對本國的子民說：「義人的義，在犯罪之日不能救他；至於惡人的惡，在他轉離惡行之日也不能使他傾倒；義人在犯罪之日也不能因他的義存活。我對義人說：『你必定存活！』」他若倚靠他的義而作罪孽，他所行的義都不被紀念；他必因所作的罪孽死亡。再者，我對惡人說：『你必定死亡！』」他若轉離他的罪，行正直與合理的事，還人的當頭和所搶奪的，遵行生命的律例，不作罪孽，他必定存活，不至死亡。他所犯的一切罪必不被紀念；他行了正直與合理的事，必定存活。（12～16節）

綱領性和結論性的駁斥

你本國的子民還說：「主的道不公平。」（17a節）

答辯

其實他們的道不公平。義人轉離他的義而作罪孽，就必因此死亡。惡人轉離他的惡，行正直與合理的事，就必因此存活。你們還說：「主的道不公平。」以色列家啊，我必按你們各人所行的審判你們。（17b～20節）

瑪拉基書將這種辯論體進一步發展為討論體（*discussion speech*）。這種討論體的不同之處在於，先知一般不會引用百姓的話或展開爭論。相反，討論體是衍生自辯論體的一種先知語言形式。¹¹ 例如：

¹¹ Egon Pfeiffer, "Die Disputationsworte im Buche Malachi. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Struktur," 19 (1959): 546-68; Hans Jochen Boecker, "Bemerkungen zur formgeschichtlichen Terminologie des Buches Maleachi," ZAW 78 (1966): 78-80; Graffy, *A Prophet Confronts His People*, 16-17.

a. 宣告

耶和華說：「我曾愛你們。」（瑪—2a）

b. 討論

你們卻說：「你在何事上愛我們呢？」（2b 節）

c. 回應

耶和華說：「以掃不是雅各的哥哥嗎？我卻愛雅各，惡以掃，使他的山嶺荒涼，把他的地業交給曠野的野狗。」

以東人說：「我們現在雖被毀壞，卻要重建荒廢之處。」

萬軍之耶和華如此說：「任他們建造，我必拆毀。人必稱他們的地為罪惡之境；稱他們的民為耶和華永遠惱怒之民。」（2c~4 節）

d. 保證的宣告

你們必親眼看見，也必說：「願耶和華在以色列境界之外被尊為大。」（5 節）

另外一種相關文體是災禍神諭 (*Woe Oracle*)。災禍的神諭起始於「禍哉」(HÖY) 的呼喊，之後是一個分詞子句，來描述罪行和審判的宣告。¹² 例如，在以賽亞書三十一章 1~4 節，先知宣佈神對所有依靠政治和軍事同盟的人的審判。希西家的使臣下到埃及尋求政治和軍事上的幫助，以共同防禦亞述的侵略。以賽亞在這一災禍神諭中宣告了神的審判：

¹² 見：賽五 8~10、11~14、18~19、20、21、22~24，十 1~3，二十八 1~4，二十九 1~4、15，三十 1~3；摩五 18~20，六 1~7，彌二 1~4；關於哈巴谷書、耶利米書、以西結書和撒迦利亞書的例子，見 R. J. Clifford, "The Use of HOY in the Prophets," *CBQ* 28 (1966): 458-64。

a. 開篇

禍哉！那些下埃及求幫助的，
是因仗賴馬匹，倚靠甚多的車輛，
並倚靠強壯的馬兵，
(三十一 1a)

b. 控訴

卻不仰望以色列的聖者，
也不求問耶和華。
(1b 節)

c. 審判

其實耶和華有智慧，祂必降災禍，
並不反悔自己的話，
卻要興起攻擊那作惡之家，
又攻擊那作孽幫助人的。
埃及人不過是人，並不是神；
他們的馬不過是血肉，並不是靈。
耶和華一伸手，
那幫助人的必絆跌，
那受幫助的也必跌倒，
都一同滅亡。
耶和華對我如此說：
獅子和少壯獅子護食咆哮，
就是喊許多牧人來攻擊牠，
牠總不因他們的聲音驚惶，
也不因他們的喧嘩縮伏。
如此，萬軍之耶和華
也必降臨在錫安山岡上爭戰。
(2~4 節)

在災難預言 (*prophecy of disaster*) 這一文體中，先知被呼召向百姓傳講神的話，向他們解釋災難即將來臨的原因，並宣佈這災難是從神而來。¹³ 其後半部分被稱作「災難的預告」，以「因此」 (*lākēn*) 和／或「耶和華如此說」 (*kōh ʿāmar YHWH*) 開始。這一文體包含一個「動機子句」 (*kī*, 「因為」)。¹⁴ 當然這一結構並不是一成不變的，而是取決於其說話的對象是個人還是集體。還有另外一種變化，魏斯特曼將其解釋為結構的鬆散。¹⁵ 例如，在耶利米書二十八章 13~17 節，神的話臨到假先知哈拿尼雅：

a. 神的話

你去告訴哈拿尼雅說：「耶和華如此說：……」(二十八 13a)

b. 降災的原因

「你折斷木軛，……」

於是先知耶利米對先知哈拿尼雅說：「哈拿尼雅啊，你應當聽！耶和華並沒有差遣你，你竟使這百姓倚靠謊言。」(13b、15 節)

c. 災難

「……卻換了鐵軛。因為萬軍之耶和華以色列的神如此說：我已將鐵軛加在這些國的頸項上，使他們服事巴比倫王尼布甲尼撒，他們總要服事他，我也把田野的走獸給了他。」

……「所以耶和華如此說：看哪，我要叫你去世，你今年必死！因為你向耶和華說了叛逆的話。」

¹³ Koch, *The Growth*, 210-20。

¹⁴ 同上，193-94。

¹⁵ Claus Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, trans. H. C. White (Philadelphia: Westminster, 1967), 181-89。

這樣，先知哈拿尼雅當年七月間就死了。(13c、14、16~17節)

在審判列國的神諭 (*oracles against the nations*) 中，也針對外邦列國使用審判體。戈瓦德曾說 (其理由可能是站得住腳的緣)，這一文體是最古老的先知文體之一。¹⁶ 在馬里 (Mari)，摩押王巴勒藉著巴蘭咒詛以色列民時，曾使用了這一文體 (民二十二~二十四章)。雖然有人提議一些原始的生活情形，¹⁷ 陸慈 (Lutz) 的觀點還是正確的，他說審判列國的神諭源於錫安神學，即神會保護他的子民脫離敵人和入侵。¹⁸ 大先知書包含了一系列審判列國的神諭 (賽十三~二十三章；耶四十六~五十一章；結二十五~三十二章)，以及一些小先知書，尤其是阿摩司書 (一 3~二 6) 和西番雅書 (二 4~15)，也使用了這一文體。這一文體宣告了雅威對列國的主權，激勵神的百姓持守對從列邦的壓迫和誘惑中完全得救、和神的國在地上建立起來的盼望。有時這一文體總是針對某一特定的敵人 (如賽七~二十三章)，¹⁹ 而有時並不鎖定於特定的對象。²⁰ 克里斯藤森 (Duane L. Christensen) 將這種審判列國的神諭與戰爭神諭聯繫在一起。²¹

¹⁶ Norman K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth: Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East* (New York: Harper & Row, 1964), 49。見 Burke O. Long, "The Social World of Ancient Israel," *Int* 36 (1982): 252-55 對戈瓦德所使用方法的批評。

¹⁷ 見 Clements, *Prophecy and Tradition*, 58-72 的總結。

¹⁸ Hans-Martin Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker. Zur Vorgeschichte von sach 12, 1-8 und 14, 1-5* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1968), 147-204。

¹⁹ Friedrich Huber, *Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja*, BZAW 137 (Berlin: Walter de Gruyter, 1976)。

²⁰ 如同錫安詩篇 (詩四十六，四十八，七十六篇)。見 Clements, *Prophecy and Tradition*, 67-69。

²¹ Duane L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles Against the Nations* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975)。

另一種相關文體是悔改的呼喚 (*summons to repentance*)。先知除了談及將要來的災難，更呼籲百姓真誠地悔改。這一文體是基於聖約更新的儀式。眾先知號召忠心的餘民再次向神效忠。這一體裁的外在特點並不完全一致，但據芮特所說，它包含勸解、控告和威脅的特點。²² 例如，在阿摩司書五章 4~7、14~15 節，先知進行了多重呼喚：

呼喚 1

耶和華向以色列家如此說：

「你們要尋求我，就必存活。
不要往伯特利尋求，
不要進入吉甲，
不要過到別是巴，
因為吉甲必被擄掠，
伯特利也必歸於無有。」

(4~5 節)

呼喚 2

要尋求耶和華，就必存活，
免得祂在約瑟家像火發出，
在伯特利焚燒，無人撲滅。
你們這使公平變為茵陳，
將公義丟棄於地的。

(6~7 節)

呼喚 3

你們要求善，
不要求惡，就必存活。

²² Thomas M. Raitt, "The Prophetic Summons to Repentance," *ZAW* 83 (1971): 30-49.

這樣，耶和華萬軍之神
 必照你們所說的，與你們同在。
 要惡惡好善，
 在城門口秉公行義，
 或者耶和華萬軍之神向約瑟的餘民施恩。
 （14～15 節）

2. 拯救的預言／神諭／宣告

拯救的預言 (*prophecy of salvation*) 和審判的預言相互呼應。²³ 在拯救的預言中，先知簡述了百姓自身的現狀，預言他們的得救，並在結束時確認神成就祂的應許的能力。例如，在耶利米書三十二章 36～41 節，²⁴ 先知以對現狀的描述展開這一預言：「現在論到這城，就是你們所說已經因刀劍、饑荒、瘟疫交在巴比倫王手中的」（36 節），拯救的預言正式開始於「耶和華以色列的神如此說」（36 節），這一拯救的信息包括從被擄中復興的預言，赦免，聖約的更新，一顆新心和永恆平安的應許。最後的「收尾定調」是保證神必歡喜施恩予祂的百姓和「誠誠實實」成就祂的應許（41 節）。這一體裁的結構如下：

a. 現狀的描述

現在論到這城，就是你們所說已經因刀劍、饑荒、瘟疫交在巴比倫王手中的……（耶三十二 36a）

b. 拯救的預言

耶和華以色列的神如此說：「我在怒氣、忿怒和大惱恨中，將以色列人趕到各國。日後我必從那裡將他們招聚出來，領他們回到此地，使他們安然居住。他們要作我

²³ 史庫爾斯將拯救的話語都歸類為拯救的神諭和拯救的宣告，見 Antoon Schoors, *I Am God Your Saviour: A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL-LV*, 32-175。

²⁴ 參：耶二十八 2～4，三十二 14～15，三十四 4～5，三十五 18～19。

的子民，我要作他們的神。我要使他們彼此同心同道，好叫他們永遠敬畏我，使他們和他們後世的子孫得福樂。又要與他們立永遠的約，必隨著他們施恩，並不離開他們，且使他們有敬畏我的心，不離開我。」(36b~40節)

c. 收尾定調

「我必歡喜施恩與他們，要盡心盡意、誠誠實實將他們栽於此地。」(41節)

在以賽亞書四十~四十八章中，我們能看到拯救的神諭(*oracle of salvation*) 這一文體，包含神拯救的應許、鼓勵百姓不要懼怕和對神必然拯救的宣告。²⁵ 例如，在以賽亞書四十四章 1~5 節，先知寫下一段神諭，預言神必要成就祂的應許：

a. 宣告神的信實

我的僕人雅各、
我所揀選的以色列啊，
現在你當聽！
造作你，又從你出胎造就你，
並要幫助你的耶和華如此說：
「我的僕人雅各、
我所揀選的耶書倫哪，
不要害怕！」

(賽四十四 1~2)

²⁵ 參：賽四十一 8~13、14~16，四十三 1~4、5~7，四十四 1~5；參 J. Begrich, "Das priesterliche Heilsorakel," *ZAW* 52 (1934): 81-92; idem, "Die priesterliche Tora," *BZAW* 66 (1936)。兩篇文章都被重印於 *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich: Kaiser, 1964), 217-60; idem, *Studien zu Deuterocesaja*, *BWANT* 4/25 (Stuttgart: Kohlhammer, 1958)。

b. 拯救的神諭

「因為我要將水澆灌口渴的人，
將河澆灌乾旱之地；
我要將我的靈澆灌你的後裔，
將我的福澆灌你的子孫。」
(3 節)

c. 拯救的目的

「他們要發生在草中，
像溪水旁的柳樹。
這個要說，我是屬耶和華的；
那個要以雅各的名自稱；
又一個要親手寫歸耶和華的，
並自稱為以色列。」
(4~5 節)

有時會將這類文體進一步區分為拯救的預言、神諭和宣告，這取決於對神未來作為的宣告的特徵。魏斯特曼將拯救的神諭定義為講述現時的需要，而拯救的宣告 (*proclamation of salvation*) 則是更普遍的宣告。²⁶ 例如，在以賽亞書四十一章 17~20 節，先知預言了拯救，但是這拯救卻並未設定在特定的背景之中：

a. 一個普遍的需要

困苦窮乏人尋求水卻沒有，
他們因口渴，舌頭乾燥。
(賽四十一 17a)

²⁶ Claus Westermann, *Isaiah 40-66*, OTL (1969), 13-14; 參：賽四十一 17~20，四十二 14~17，四十三 16~21，四十九 7~12。

b. 拯救的預言

我耶和華必應允他們，
我以色列的神必不離棄他們。
我要在淨光的高處開江河，
在谷中開泉源；
我要使沙漠變為水池，
使乾地變為湧泉。
我要在曠野種上香柏樹、
皂莢樹、芭樂樹和野橄欖樹；
我在沙漠要把松樹、杉樹，
並黃楊樹一同栽植；
(17b~19 節)

c. 目的（通用模式）

好叫人看見、知道、
思想、明白，
這是耶和華的手所作的，
是以色列的聖者所造的。
(20 節)

3. 異象

異象由一種特別的文體構成。倪迪曲 (Susan Niditch) 曾對這一體裁進行過細緻地歷時研究，她的結論是：被擄前先知的「象徵性異象」(耶一 11~12、13~14，二十四章；摩七 7~9，八 1~3)，後來演變為一種文學敘述 (撒迦利亞書)，而這些異象展現出一種連續性。²⁷ 她發現眾先知採用這種文體，是「以一種令人興

²⁷ Susan Niditch, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition* (Chico: Scholars Press, 1980); 參 Burke O. Long, "Reports of Visions Among the Prophets," *JBL* 95(1976): 353-65。

奮、靈活的、富有創意的方式，去適應以色列歷史變遷的需要，同時延續神聖啟示的進程。」²⁸ 被擄前先知所使用的象徵性異象，都是借用一些日常生活會出現的事物進行啟示。²⁹ 他們通過象徵性的異象來預言審判，但也開啟了一個赦免和復興的新時代的盼望（耶二十四章）。相反，撒迦利亞運用了需要進一步詮釋和敘述的「概念化的」意象，³⁰ 他的象徵性異象指向拯救和復興。但以理的異象進一步發展了這一概念化的意象，其中的象徵符號得到了解釋，但這種解釋又被覆上一層神秘的色彩。³¹ 她將此命名為「巴洛克階段」（baroque stage）。

4. 天啟文學

天啟文學研究的基本議題，就是它與預言文學的關係。³² 在普

²⁸ 同上，248。

²⁹ 同上，71。

³⁰ 同上，174。

³¹ 同上，215。

³² 這一主題擁有大量文獻：Martin Buber, "Prophecy, Apocalyptic, and the Historical Hour," in *On the Bible: Eighteen Studies by Martin Buber*, ed. Nahum N. Glatzer (New York: Schocken, 1982), 172-87; Frank M. Cross, Jr., "New Directions in the Study of Apocalyptic," *Journal for Theology and the Church* 6 (1969): 157-65; John G. Gager, "The Attainment of Millennial Bliss Through Myth: The Book of Revelation," in *Visionaries and Their Apocalypses*, ed. Paul Hanson (Philadelphia: Fortress, 1983), 146-55; Paul D. Hanson, "Old Testament Apocalyptic Reexamined," *Int* 25 (1971): 454-79; idem, "Jewish Apocalyptic Against Its Near Eastern Environment," *RB* 78 (1971): 32-58 (= *Visionaries and Their Apocalypses*, 37-60); idem, *The Dawn of the Apocalyptic*, rev. ed. (Philadelphia: Fortress, 1979); K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic: A Polemical Work on a Neglected Area of Biblical Studies and Its Damaging Effect on Theology and Philosophy*, SBT 2/22 (London: SCM, 1972); Otto Plöger, *Theocracy and Eschatology*, trans. S. Rudman (Richmond: John Knox, 1968)。有關由此產生的議題，見 James Barr, "Jewish Apocalyptic in Recent Scholarly Study," *BJRL* 58 (1975-76): 9-35; Robert P. Carroll, "Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic," *JSOT* 14 (1979): 3-35 (見 Hanson, "From

羅格 (Otto Plöger) 的開創性研究中，他區分了被擄後時期的兩種發展：神權統治和天啟運動。³³ 前者關注的是聖殿、律法書和祭司制度 (參：歷代志、以斯拉記一尼希米記)，後者的發展是為了回應撒督祭司體系，是一種理想破滅所引致的運動。他假設天啟運動是在悲觀主義情緒的環境中出現的一種意識形態或釋經學。³⁴ 柯奇將天啟運動區分為一種文學形式和一種意識形態的運動。³⁵ 韓松 (Paul Hanson) 又進一步細化了其定義，分為天啟文學 (*apocalypse*，一種文學體裁)、天啟主義 (*apocalypticism*，一種社會宗教運動) 和天啟末世論 (*apocalyptic eschatology*，一種宗教觀念，「以一種特別的方式看待神的計畫與歷史事實的關係」³⁶)。他的研究源自一個基本的立場：先知的作用是將神的異象「轉化」進一個社會政治環境之中；他們與天啟末世論者不同，後者是完

Prophecy to Apocalyptic: Unresolved Issues," *JOST* 15 [1980]: 3-6 就著卡若爾的批評所做的回應); John J. Collins, "The Place of Apocalypticism in the Religion of Israel," in *FS Cross*, 539-58; G. I. Davies, "Apocalyptic and Historiography," *JSOT* 5 (1978): 15-28; Rex Mason, "The Prophets of Restoration," in *FS Ackroyd*, 137-54; E. W. Nicholson, "Apocalyptic," in *Tradition and Interpretation: Essays by Members of the Society of Old Testament Study*, ed. G. W. Anderson (Oxford: Clarendon, 1979), 189-213; Norman Perrin, "Apocalyptic Christianity: The Synoptic Source of 'Q'; the Apocalyptic Discourses; the Book of Revelation," in *Visionaries and Their Apocalypses*, 121-45; Robert North, "Prophecy to Apocalyptic via Zechariah," *SVT* 22 (1972): 47-71; Michael A. Knibb, "Prophecy and the Emergence of Jewish Apocalypses," in *FS Ackroyd*, 155-80; Odil Hannes Steck, "Überlegungen zur Eigenart der spätsraelitischen Apokalyptik," in *FS Welff*, 301-15; Stephen H. Travis, "The Value of Apocalyptic," *TB* 30 (1979): 53-69; Jonathan Z. Smith, "Wisdom and Apocalyptic," in *Visionaries and Their Apocalypses*, 101-20。

³³ Plöger, *Theocracy and Eschatology*, 106-17。

³⁴ 有關對此說法的批評，見 Joseph Blenkinsopp, *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977), 114-16。

³⁵ Koch, *Rediscovery of Apocalyptic*, 28-33。

³⁶ Hanson, *Dawn of the Apocalyptic*, 10-11, 430-31。

全被異象所佔據，並且對於將其轉化進政治、歷史和社會現實完全沒有興趣。³⁷ 因為先知和見異象的人都分享了復興的異象，韓松的結論是「有一條打不破的金線，貫穿了先知末世論和天啟末世論的歷史」。³⁸ 韓松區分先知的盼望（末世論）和關乎末世的異象，也區分聖職等級制度和異象／末世，帶來了一些很難解答的新問題。³⁹

預言文學和天啟文學的關係，很難有清晰的定論，並且天啟文學好像不應該帶有這樣負面的特質，如同柯奇正確做出的結論，

因此，在聖經寫作的領域中，很少有像天啟文學這樣意義深遠的。的確，天啟文學的寫作者對信徒的社會活動知之甚少，但他們顯然宣告了這世界正不斷地被神改造和重塑，他們宣佈了一個宏大和終極的神聖革命，並將讀者的視線聚焦至人類社會得以更新的目標上，這樣的社會是符合神心意的，並因此具備持久的生命力。在他們所描繪的社會畫卷中，難道不是因而將人統治人的模式永遠拋棄了嗎？天啟文學的寫作者要求信徒，在他們自己的歷史環境中，把自己「投射」於這一盼望上。這對我們現今的時代難道不也一樣重要嗎？⁴⁰

天啟末世論可以表達為二元論、悲觀主義和未來主義。它在明確地區分正誤方面是二元的，這個時代的邪惡就是缺乏神統治祂所造之物的普遍恩典和良善。它排斥人參與神帶進一個拯救與復

³⁷ 同上，11-12；idem, "Old Testament Apocalyptic Reexamined," 454-79。

³⁸ Hanson, *Dawn of the Apocalyptic*, 12。他不同意普羅格太過局限於特定的宗派（Plöger, *Theocracy and Eschatology*）。

³⁹ 有關近期的綜覽，見 E. W. Nicholson, "Apocalyptic," 189-213，以及 Michal A. Knibb, "Prophecy and the Emergence of Jewish Apocalypses," 155-80。

⁴⁰ Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, 131。見：包德雯（《但以理書》，9-14 頁 = Joyce Baldwin, *Daniel*, TOTC [1968], 13-17）的深度評論。

興的新時代的計畫，因此是悲觀主義的。它是未來主義的，因為它以新時代的美好異象為生活目標和生活方式，並不期待這異象對現實能有半點影響力。然而，並非天啟文學的所有因素都屬於這個歸類。眾先知期待一個徹底的轉化，擁有清晰成熟的末世論，甚至吸收了天啟文學的形式。對預言文學和天啟文學、應許和成就、現實性和末世論的關係的解釋過程，是複雜的釋經學任務。⁴¹ 對先知書的專門研究以及結合新約聖經著作的合併研究，必會幫助我們看到永活的基督。

韓松研究了天啟文學的產生，也比較了在具體的歷史、社會政治環境中的先知異象，與完全只關注天上異象的天啟末世論，他的結論對二十一世紀的基督徒是很嚴肅的警告。我們把先知書的太多討論都近似天啟文學，把先知的教導都融入了末世論的體系中，用先知的預言激勵基督徒活在「天上」，卻在此世謀生。眾先知在盼望和現實之間維持著辯證的張力，但是先知後的世代，就好像我們一樣，傾向於偏離韓松所說的「先知信息在歷史中的穩固停泊處」。⁴²

天啟文學具有正典的地位。眾先知和使徒約翰都使用天啟文學的敘述方式。⁴³ 天啟文學的文體，很像預言文學，並不以連貫或邏輯的方式呈現神的真理，而是以多維的方式。先知話語中的末世論和天啟文學的異象擁有共同的源頭：預言之靈。在歷史的層面上，神百姓的群體必須不斷調整，以適應在預言和異象、異象和現實、現在和未來之間所出現的張力，活在創造和救贖之間。只要這種張力在我們的生活中是真實的，先知的話語就會推動我

⁴¹ Clements, "Patterns in the Prophetic Canon," in *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*, ed. George W. Coats and Burke O. Long (Philadelphia: Fortress, 1977), -45; H. P. Müller, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, BZAW 109 (Berlin: Walter de Gruyter, 1969)。

⁴² Hanson, *Dawn of the Apocalyptic*, 27。

⁴³ Stephen H. Travis, "The Value of Apocalyptic," *Tyndale Bulletin* 30 (1979), 53-76。

們積極參與傳福音和教會的事工，以及融入社會作一個擎光者。基督徒如果一邊執行天國異象的細節、一邊又等待從這個世界而來的救贖，這光就暗淡。我們的救主成為肉身之前所出現的分裂和各種意識形態，以及隨後來到的對以色列之彌賽亞的拒絕，都鮮活地向我們提醒這些陷阱——系統組織化、解經的僵化、不會融會貫通——而我們今天依然在其中。⁴⁴

⁴⁴ John J. Collins, "The Place of Apocalypticism in the Religion of Israel," *FS Cross*, 539-58; Shemaryahu Talmon, "Typen der Messiaserwartung um die Zeitenwende," in *FS von Rad*, 571-88。