



解經講道注釋叢書 23

# INTERPRETATION

## 以西結書

EZEKIEL

A Bible Commentary  
for Teaching and Preaching

Joseph Blenkinsopp 著

張洵宜／譯 羅光喜／校譯

台灣教會公報社





這套叢書的作者都是當代研究聖經的名家，他們有深厚的學術根底，又有愛人靈魂的牧者心腸。解釋聖經深入淺出，幫助讀者迅速掌握段落要義，卻不拘泥於個別字詞，且能顧及聖經文學的脈絡、神學意義、當代應用、合乎事奉的需求。但願您將這套書常置案頭，作為解經良伴，學道良師。……

中華福音神學院院長 賴建國

傳道人對於「講道」這事工為何會覺得那麼吃重？起因於華文世界缺乏良好的解經參考書。講道者能夠提出的聖經信息，就常限於經文的字面了解，個人信仰的體驗或經歷。這套注釋叢書，是由美、英各地，現今從事聖經或神學研究的學者，共同寫成一部適合牧者的禮拜講道，教師們的解經或帶領查經的良好參考書。……

聖光神學院新約教授 陳嘉式

本系列叢書融會貫通新舊約，為講道者、教師和用心研究聖經的學生闡述信息的註解。著者常會提出一針見血的見解，甚至破解某些難題，例如創世記十二：10-20 記載「亞伯蘭因飢荒下埃及時教唆其妻說謊」。著者花了9頁的篇幅點出，選民有信仰，使世人「因你得福」，喪失信仰就使他們「因你得禍」(創十二3)。……

東南亞神學研究院舊約教授 郭榮敏

這套叢書出版時的目標設定在教育與講道，幫助讀者從事聖經教學及講道的預備。不只適合神學生與牧者的研讀，肯定也能對所有有興趣更深入認識聖經的讀者，帶來讀聖經的樂趣。

台灣神學院舊約教授 曾宗威

Interpretation 這套注釋叢書簡單易懂，很適合作為一般教會講道與教導之用。期待大家來使用這套注釋叢書，因為它們會幫助你對聖經信息的了解，深厚你的信仰反省，提昇你的教導品質，與加強你的宣教裝備。

台南神學院神學系所主任 羅光喜

聖經為神賜給古今基督徒的寶庫，在寶庫中蘊藏著稀世珍寶，如何獲得聖經中的珍寶，唯一方法就是藉著讀經與禱告，在此的讀經並非是膚淺的讀經，而是開礦的讀經。這種開礦的讀經須下工夫，要用思想更要藉著禱告。這套聖經注釋，是你認識聖經重要的工具書，成書不易，視為寶庫。……

中華基督教衛理公會牧師 郝文章

這套43本的注釋叢書，由41位學有專精的釋經學者與神學家所著，相信能為我們提供「第三種參考資料」。對於希望按真理分解真道的眾同工，能多一種參考資料是有益的，……

台北靈糧堂牧師 周神助

身為基督徒，我們擁有：寶貴的「聖經」——帶領我們，認識神。

身為一位讀聖經的基督徒，我們擁有：保惠師「聖靈」——啟示我們，讀得懂「聖經」。

身為一位21世紀的基督徒，我們擁有注釋書——幫助我們：按著正意分解真理的道。

身為一位21世紀渴慕讀聖經的基督徒，我深深期待這套叢書，引領我們進入神話語的豐富與奇妙。

台北基督之家牧師 寇紹恩

這系列書的作者都是注釋家及神學家，內容充滿了他們研究的成果與洞見。每位作者在詮釋中掌握聖經原文的意義，也反應了作者自己本身對教會及世界的意向與認知，讓我可以學習者的角度，參與在作者思考脈絡裡，然後對照今日社會所處的情境和自己的看法，找出經文的新發現。……

台灣基督長老教會看西街教會牧師 劉柏超

《聖經》是上帝啟示人類的話語。宣講上帝的話語，正是每一位基督徒重要責任與使命。台灣教會公報社在成立125週年(1884-2009)之際，特別翻譯並出版《解經講道注釋叢書》，藉以讓宣講者能有更寬闊的參考資料，也同時讓世人更進一步瞭解上帝話語的奧妙。……

台灣基督長老教會德生教會主任牧師 胡忠銘

ISBN 978-986-6331-12-1



9 789866 633112 1 00440



### 作者簡介：

Joseph Blenkinsopp

美國印地安那州聖母大學舊約教授，  
舊約解經書作者。

### 譯者簡介：

張洵宜

中興大學外文系畢

台南神學院道學碩士

### 校譯者簡介：

羅光喜

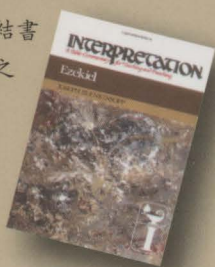
美國芝加哥神學院 Ph.D.

現任：台南神學院神學系所主任

### 以西結書簡介：

Joseph Blenkinsopp在以西結書裡頭發現當代信仰重要的洞見之處，不過他先點出：在針對當時所寫的先知信息當中追尋超越時代的真理是一件危險的事。

面對這卷篇幅很長、內容也最艱澀的先知書，Blenkinsopp向我們解釋讀先知作品時會遇到的事情，還有以西結書的素材如何結合並組織成書。他認為耶路撒冷及聖殿被毀是以西結書的中樞，並指出它一再描繪的主題就是經歷上帝的同在、失去上帝的同在，以及上帝的同在將會歸回的應許。他檢視以西結書的敘述形式，並討論在現今印刷術盛行前，「作者」所「撰寫」的這一卷「書」。Blenkinsopp認為我們所遇到的道德挑戰就是在我們視為不可能的情境中活出信仰。



原書封面

這套「解經講道注釋叢書」，是為詮釋聖經的教會人士所提供特有的資源。其編纂規劃與寫作方式，都明確符合講道與教導之所需。這樣卓越、嶄新的聖經注釋，對於全面向現今世界傳揚上帝話語的事工有著一大貢獻。

這套新注釋融和了歷史學術及神學題旨，能針對經文提供完整的詮釋。使讀者瞭解經文述說的內容，進而與當今在信仰生活上所面臨的難處和關鍵性問題交流對談。教會在崇拜及傳道事工上積極使用著聖經，可是解說這些聖經經典的評註卻被忽略，這套注釋則讓詮釋經文的寫作藝術恢復了生機。牧者、老師、以及所有認真研讀聖經的學子們，都將看出這套注釋嚴謹地擔負起詮釋學的重責大任，適切表達經文的當代意義及重要性。

講道與教導時，從整部經文或一個段落來注解之，要比單就個別一節、一字斷章取義來得好。我們將注解經文的研討以及詮釋學的回響，都完整地合併成一篇易讀的評註。這套注釋的每一冊都從聖經語言的文學—歷史背景來闡明其意，依據教會在禮拜儀式上及神學上的運用來反映出經文的意義；每一冊都提出經文內容針對現今世人的信仰與生活所要表達的意涵。

聖經中的每一書卷，之所以能因著牧者或老師的使用而發揮最大功效，端賴牧者或老師用心斟酌中心題旨，考量崇拜儀式上和傳統信仰告白及讀經表上的運用，並推敲在基督教倫理及神學上的特定意義。



以西結書/Joseph Blenkinsopp著；張洵宜譯；  
羅光喜校譯—初版。—台南市：台灣教會公報社，  
2010.11  
290面；17x24公分。（解經講道注釋叢書：23）  
參考書目：3面  
譯自：Ezekiel  
ISBN 978-986-6331-12-1（精裝）  
1. 以西結書 2. 注釋  
241.44 99014624

INTERPRETATION

解經講道注釋叢書 23

## 以西結書

EZEKIEL

Joseph Blenkinsopp / 著

張洵宜 / 譯 羅光喜 / 校譯

出版者 / 財團法人台灣基督長老教會台灣教會公報社

社長 / 陳祐陞

<http://www.pctpress.org> E-mail: [publish@pctpress.org](mailto:publish@pctpress.org)

發行代理 / 財團法人台灣基督長老教會台灣教會公報社

地址：台南市701青年路334號

電話：06-235-6277#122 傳真：06-235-6287

文字編輯 / 林雯茜 · 美術編輯 / 林麗珍

初版 / 2010年11月 2013年11月二刷

ISBN 978-986-6331-12-1

產品編號 / 02220023

© Copyright John Knox Press

Printed in the United States of America

John Knox Press

Louisville, Kentucky

Chinese edition published by permission

©2010 by Taiwan Church Press

First printing: 11/2010

ISBN 978-986-6331-12-1



9 789866 633112 1 00440



# 感謝



台灣基督長老教會

馬偕紀念醫院

贊助本書出版費用

序	17
第一部分 以西結受召的先知	19
1-3章	19
1:1-3 導引	19
1:4-28 異象的異象	22
2:1-3:13 先知受召	26
3:16-21 你將向誰者的先知	33
3:22-27 以西結變成啞巴	37
第二部分 猶大歸回時 4-24章	39
4-5章 先知的荒涼異象	39
4:1-3 第一幕：悲劇發生前夜	40
4:9-17 第二幕：國府崩解的殘廢處境	43



INTERPRETATION  
*Ezekiel* 以西結書



# 目錄

推薦序	xi
中文版序	xv
叢書總序	xvii
導論	1
讀一本先知書	3
讀以西結書	5
先知本身	11
以西結信息之歷史脈絡	13
注釋	17
第一部分 以西結受召為先知	19
1~3章	19
1:1-3 標題	19
1:4-28 寶座的異象	22
2:1~3:15 先知受召	28
3:16-21 作為守望者的先知	33
3:22-27 以西結變成啞巴	37
第二部分 猶大國淪陷 4~24章	39
4~5章 先知的荒謬劇場	39
4:1-8 第一幕：耶路撒冷被包圍	40
4:9-17 第二幕：圍困期間的糧食配給	43



5:1-4	第三幕：圍城的結果	44
5:5-17	這就是耶路撒冷！	45
6~7章	審判逼近	47
6:1-14	祭壇上的死亡	47
7:1-27	示意終局	51
8~11章	聖殿的異象	61
8:1-6	第一幕	63
8:7-13	第二幕	64
8:14-15	第三幕	65
8:16	第四幕	65
9:1-11	七位毀滅使者	67
10:1-22	上帝的榮耀離開與城被焚燒	69
11:1-13	鍋與肉	71
11:14-25	流亡者的確據及異象結束	73
12~14章	真假預言	76
12:1-16	難民的包袱	76
12:17-20	恐懼與戰慄	78
12:21-28	大眾對以西結預言的反應	79
13:1-9	虛妄的言語，虛妄的異象	80
13:10-16	石灰牆	82
13:17-23	巫術、魔法、超自然	82
14:1-11	請教先知	83
14:12-23	挪亞、達尼爾、約伯	85

15~19章 以色列之意象	87
15:1-8 無用的葡萄樹	88
16:1-63 淫婦	89
17:1-24 大老鷹	93
18:1-32 道德責任	95
19:1-14 母獅與小獅；葡萄樹	99
20~23章 歷史最後的階段	101
20:1-44 修正主義的以色列史	101
20:45~21:7 火與劍	107
21:8-32 祂恐怖又迅捷的劍	108
22:1-31 不潔之城	111
23:1-49 兩姊妹	115
24章 耶路撒冷受困：終局之始	119
第三部分 審判列國	124
25~32章	124
25:1-7 亞捫	130
25:8-11 摩押	131
25:12-14 以東	132
25:15-17 非利士	132
26:1~28:19 泰爾	133
泰爾將氾濫成災(26:1-21)	134
一場海難(27:1-36)	137
自以為神的泰爾王(28:1-10)	140
伊甸園裡的泰爾王(28:11-19)	142



28:20-26	西頓：結語	144
29:1~32:32	埃及	145
	巨龍已死(29:1-16)	147
	用埃及替代泰爾(29:17-21)	151
	埃及的日子(30:1-19)	154
	法老的斷臂(30:20-26)	157
	大香柏樹倒下(31:1-18)	158
	亡龍之輓歌(32:1-16)	161
	迎接埃及入陰間(32:17-32)	163
第四部分 耶路撒冷淪陷		168
33章		168
33:1-9	先知再次成爲守望者	169
33:10-20	我們要怎麼活下去呢？	170
33:21-22	宣告耶路撒冷淪陷	172
33:23-29	以色列地的所有權爭議	173
33:30-33	被視爲娛樂的預言	176
第五部分 復活與重建		178
34~37章		178
34:1-31	好牧人	178
35:1~36:15	以東群山，以色列群山	185
36:16-38	內在更新	189
37:1-14	枯骨復甦	196
37:15-28	再度統一	200

第六部分 瑪各地的歌革	205
38~39章	205
38:1-9 歌革與其盟國	209
38:10-16 敵軍的作戰計畫	212
38:17-23 後來實現的預言	213
39:1-16 擊潰入侵者與清理被殺者	214
39:17-24 肉食鳥的盛宴	216
39:25-29 總結以西結關於盼望的信息	217
第七部分 新聖殿與共和的異象	219
40~48章	219
40:1-4 以西結在異象中被送去看耶路撒冷	226
40:5-16 圍牆與東門	228
40:17-37 外院、外門、內門	229
40:38-47 獻祭設備與聖殿廂房	231
40:48~41:4 聖殿三間房	232
41:5-26 其他的建築、特色、尺寸	234
42:1-20 聖器保管室：最後的尺寸	236
43:1-12 上帝的榮耀歸回	238
43:13~44:3 祭壇與關閉的門	240
44:4-31 負責敬拜的人員與其職責	245
45:1-8 土地，聖所的延伸	251
45:9-17 世上君王的職責與獲益	253
45:18~46:8 世上君王的敬拜責任	254
46:9-18 各種附錄	257



46:19-24	聖殿廚房	258
47:1-12	「河流到哪裡，哪裡就會有生命」	259
47:13~48:29	應許之地的理想邊界與分區	261
48:30-35	新耶路撒冷	267
書目		269
	注釋書目	271
	其他參考書目	272

## 推薦序

對忙碌的現代人來講，一本好的注釋書，勝過十本不合用的書籍。在我個人蒙召事奉及教學三十年經驗中，《Interpretation》這套注釋書，往往是我預備講章及教學研究的最好伴侶。這一系列的作者都是當代研究聖經的名家，他們都有深厚的學術根底，又有愛人靈魂的牧者心腸。解釋聖經時深入淺出，幫助讀者迅速掌握段落要義，卻不拘泥於個別字詞，且能顧及聖經文學的脈絡，神學意義，當代應用，合乎事奉的需求。但願您將這套注釋常置案頭，作為解經良伴，學道良師。

中華福音神學院院長 **賴建國**

傳道人對於「講道」這事工為何會覺得那麼吃重？首先起因於華文世界缺乏良好的解經參考書。講道者能夠提出的聖經信息，就常限於經文的字面了解、個人信仰的體驗或經歷。因此其內容大都限於信德的勸勉、神恩的見證，用感性的話煽熱聽眾的信心。至於那較具深度的信仰內涵、上帝的永能和神性，如何在基督耶穌裡建立新造的生命，便不容易從經文中取出來造就信徒。

這一套名之為「解經講道」的注釋叢書，是由美、英各地，現今從事聖經或神學研究的學者共同寫成。為適合牧者禮拜講道、教師們解經或帶領查經的良好參考書。善加應用，一定會結出許多美好的屬靈果子。

聖光神學院新約教授 **陳嘉式**

《Interpretation》這套注釋書融會貫通新舊約，為講道者、教師和用心研究聖經的學生闡述信息的注解。

本叢書的著者常會提出一針見血的見解，甚至破解某些難題，例如創世記十二：10-20記載，傷風敗德的亞伯蘭，遇見迦南地飢荒，馬上逃亡埃及，途中因為怕死，俗語說，「美(súi)妻(bó')歹照顧」，他就教其

妻說謊，就是俗語說的，「賣妻做大舅」，從埃及的法老獲得相當可觀的聘禮。可幸的是上主出手警告法老，他就把妻子還給他，可是他未還他那些聘禮，而發了橫財。信仰之父這種表現，有何見證呢？著者花了9頁的篇幅點出，選民有信仰，使世人「因你得福」，喪失信仰就使他們「因你得禍」（創12:3）作反見證，傷害世人。可見選民的信仰是世人禍福的關鍵。

東南亞神學研究院舊約教授 郭榮敏

新舊約全本聖經為神賜給古今基督徒的寶庫，在寶庫中蘊藏著稀世珍寶，如何獲得聖經中的珍寶，唯一方法就是藉著讀經與禱告，在此的讀經並非是膚淺的讀經：「淺土石頭地上」（太13:5），而是開礦的讀經，這種讀經又稱之為深度的讀經，誠如聖經所說：「銀子有礦、煉金有方，鐵從地裡挖出，地中的石頭有藍寶石，各種寶物……」（伯28:1-11）

這種開礦的讀經須下工夫，要用思想更要藉著禱告：「你求告我，我就應許你，將你所不知道又大又難的事指示你。」（耶33:3）因此神在聖經中所啓示的亮光靈意，立現眼前豁然明瞭：「你的言語一解開，就發出亮光、使愚人通達。」（詩119:130）因此向讀者推薦這套聖經注釋，乃是你認識聖經重要的工具書，成書不易，視為寶庫。

中華基督教衛理公會牧師 郝文章

這套43本的注釋叢書，是由41位學有專精的釋經學者與神學家所著，相信能為我們提供「第三種參考資料」。對於希望按真理分解真道的眾同工，能多一種參考資料是有益的，不過在多多參考解經資料時，我們一定要更多回到聖經，也更多依靠整本聖經背後的作者——聖靈，如此我們的解經、講道必能更充實、更活潑、更有恩膏。

台北靈糧堂牧師 周神助

身為基督徒，

我們擁有：寶貴的「聖經」——帶領我們，認識神。

身為一位讀聖經的基督徒，



我們擁有：保惠師「聖靈」——啓示我們，讀得懂「聖經」。  
 身為21世紀的基督徒，  
 我們擁有注釋書——幫助我們：按著正意分解真理的道。  
 身為21世紀，渴慕讀聖經的基督徒，  
 我深深期待這一系列的叢書，引領我們進入神話語得豐富與奇妙。

台北基督之家牧師 **寇紹恩**

剛從神學院畢業時，覺得自己的講道經驗不足，對聖經經文的理解和詮釋，需要廣泛的學習及更努力去鑽研。在郭榮敏牧師的推薦下，就買了這一系列的套書。

這系列書的作者都是注釋家及神學家，內容充滿了他們研究的成果與洞見。每位作者在詮釋中掌握聖經原文的意義，也反應了作者自己本身對教會及世界的意向與認知，讓我可以學習者的角度，參與在作者的思考脈絡裡，然後對照今日社會所處的情境和自己的看法，找出經文的新發現。而且在英文解說的用字遣詞並不難理解，說明淺顯易懂，協助我對經文有更廣度與深度的認識，讓我在帶領查經或者講道的撰寫上更加得心應手。欣聞這套書將要翻譯成中文版，相信必能造就更多的牧者與信徒。

台灣基督長老教會看西街教會牧師 **劉柏超**

《聖經》是上帝啓示人類的話語。宣講上帝的話語，正是每一位基督徒重要責任與使命。當然，宣講者必須具備良好的聖經神學基礎，還要有靈修生活，更要有美好的靈命，才能達到果效。台灣教會公報社在成立125週年(1884-2009)之際，特別翻譯並出版《解經講道注釋叢書》，藉以讓宣講者能有更寬闊的參考資料，也同時讓世人更進一步瞭解上帝話語的奧妙。

台灣基督長老教會德生教會主任牧師 **胡忠銘**

這套《解經講道注釋叢書》（Interpretation）出版時的目標設定在教育與講道，幫助讀者從事聖經教學及講道的預備。不只適合神學生與牧者的研讀，肯定也能對所有有興趣更深入認識聖經的讀者，帶來讀聖經的樂趣。在未來，對台灣教會與全球華人讀者來說，《解經講道注釋叢書》這一系列的譯本將會繼續帶給我們許多的靈感與啟發。

台灣神學院舊約教授 **曾宗盛**

Interpretation這套注釋叢書簡單易懂，很適合作為一般教會講道與教導之用。由於各經本注釋的作者都是一時之選，所以其信息的掌握也相當好。中文版的出版，教會公報出版同工也都很盡力，除安排翻譯外，還加上另一組人員進行校對。因此，品質是可掛保證的。期待大家來使用這套注釋叢書，因為它們會幫助你對聖經信息的了解，深厚你的信仰反省，提昇你的教導品質，與加強你的宣教裝備。

台南神學院神學系系主任 **羅光喜**

## 中文版序

感謝神的恩典，差遣祂的忠僕馬雅各醫師在1865年從英國遠道來台，將福音的種子撒在這塊美麗的島嶼上。1885年巴克禮牧師以羅馬字發行台灣第一份報紙《台灣府城教會報》，通過文字媒體成爲宣教事工重要的一環，這也是台灣教會公報社成立的宗旨，以文字傳播，穿越時間與空間的限制，將福音廣傳並釘根在台灣，讓更多沒有機會來到教會接觸到福音的人，經由文字來認識這位真神。也因此，台灣教會公報社在過去一直秉持出版有關教會歷史、信仰名人見證、母語、靈命增長及聖經釋義相關書籍。

在聖經注釋方面除了出版許多單卷研經釋義專書之外，本社也有系統規劃，針對慕道友及初信者出版《聖經導讀》25本(2003年)、《恩惠查經手冊》10本(2003年)，幫助初信者有系統由淺到深的挖掘聖經。另外還有《平信徒聖經注釋叢書》25本(2002年)、《新舊約聖經一日一章》(2005年)，讓信徒在個人讀經時更能深入瞭解神話語及靈命成長。此次欣逢台灣教會公報社創設125週年之際，能夠獲得美國John Knox出版社授權《Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching》的中文版權，讓本社在聖經注釋方面的書籍更廣泛充實，讓研讀者有更多的選擇性。

《Interpretation》這套解經講道注釋叢書是集合英美當代41位神學教授、聖經解經專家，歷經24年之久所共同創作完成的鉅著，在每位神學家不同研究領域中，參照各卷聖經時空背景所研



得的注釋叢書，內容對基督徒信仰靈修有所助益，也對從事神學研究者及牧會牧師提供更豐富的解經講道資料。然而，由於本叢書原為英美作品，原書經文採用《RSV》及《NRSV》譯本，為方便讀者使用，中文版部份我們則採用《和合本》譯本。對於原書中注釋部份無法配合《和合本》的經文來說明時，中文版則加上譯者按語或依原書直譯。期盼能清楚表達原著意思，但是，翻譯作品難免受限文字限制，且從翻譯到付梓過程中，可能出現舛誤，尚祈讀者不吝指正賜教。

聖經是神的話語，神也在不同時代透過使徒、教父、神學家、牧師與傳道者來向當代人詮釋神的心意。我們預定用六年的時間翻譯出版這套《解經講道注釋叢書》，我們真摯的盼望這套書不只是台灣基督長老教會的資產，更是整個華人基督教會的共同資產。

台灣教會公報社社長 **陳祐陞**

2009年5月

本叢書中所使用的縮寫

RSV 修正標準譯本聖經 (Revised Standard Version of the Holy Bible)

## 叢書總序

這套注釋叢書在提供對聖經各卷的解釋。其規劃的注釋內容，以當代觀點來解說經文，以便滿足學生、老師、傳道人和牧者（神職人員）的需要。編纂這套注釋書的用意，並不是要取代用歷史鑑別法詮釋經文的著作，或取代輔助宣講信息之用的講道學著作；而是為了提供第三種參考資料，將經文內容在歷史、神學上的研討成果完整地一併呈現。

以完整的字義而言，「注釋」一詞乃涵蓋了經文內容、詮釋者以及詮釋者所要傳達的對象。這套叢書從聖經中引用的經文，正是「先知與使徒」時代就已寫下的文學資料，閱讀這些作品得以知悉、啓發和指引信仰生活。擔當詮釋工作的是學者們，他們致力尋求忠實於經文內容且能在教會運用的注解方式。這套叢書的寫作對象則是那些在信仰團體裡教導、傳講和研讀聖經的人。

這套注釋普遍採用解說性質的文體；依據人們運用聖經時所產生的問題和需求，來規劃並寫作。為了闡明經文含意，也運用了當代學術研究的理解及成果。作者們是以釋經學者及神學家的身分，來寫作這些釋義；所擔負的責任既要處理經文敘述的內容，也要分辨經文關乎信仰與生活的意義。這樣的經文解說乃是解經者的統合性作品。

這套注釋所根據的經文是修正標準譯本聖經（RSV）以及新修正標準譯本聖經（NRSV）。因為這些經文版本的譯文大體而言足以充分利用，讓我們不必刊印經節的譯文，可以省下不少篇幅供注

釋之用。注釋者們也會參考其他當代譯本，若他們認為那對他們的解釋與讀經有幫助時。每一卷聖經會被劃分成恰當的段落，再將整個段落加以詮釋，而不是逐字或逐節處理。

作者們按照指派給他們闡述的經卷所需，來規劃該本注釋書的內容。聖經中各書卷有著不同特色、內容和編排；在教會禮拜儀式上的運用自不相同，教會所虔信的內容、所抱持的想法也呈現各不相同的風貌。本套叢書會斟酌各卷經文的特性和運用方式，來決定如何處理、如何強調以及安排多少篇幅。目標是要讓作者開展文章的架構，以展現最佳釋經內容。

作者與出版者希望，所完成的注釋乃是一本有解釋與可應用的注釋，不但詮釋了經文的意義，也表明其重要性。叢書中的每一冊，當然都反映著作者個人對教會、對世界所抱的理念，以及解決問題所採取的門徑。看來這是無可否認的事實，以此觀點而言，不論是哪一類，每一種解釋都是個人性的；都是對經文的一種讀法。然而，教界所有從事聖經解釋的人，都需要從其他同工對經文的學識與瞭解得到協助與激勵。如果這套叢書能服務與鼓舞人做那樣的解釋，這套叢書的籌畫與出版就實現了它們的目的了。

叢書編輯

James L. Mays  
Patrick D. Miller  
Paul J. Achtemeier



# INTERPRETATION

導 論





INTERPRETATION  
*Ezekiel* 以西結書

2

# 導論

## 讀一本先知書

我們常說聖經裡面有好幾卷書，但是，我們若用現代人對書的定義來看後先知書（Latter Prophets，譯註：包括以賽亞書、耶利米書、以西結書及十二小先知書），可能就會產生誤解，會誤以為在這後先知書中共有十五個單元，其中最短的是21節的俄巴底亞書，而最長的耶利米書有1364節。對我們來說一本書乃是一個人特定日期出版的作品（合著比較少見），並且受到著作權保障，使後人無論出於善意與否都不能干涉其著作。從這種角度來看的話，那這十五個單元就不能算是一本書了。我們稱為先知的人乃是公眾的演說家（這樣的說法是冒著一概而論的風險），也是情感豐富的傳道者，但他們並不是作家。他們的出發點不是為了寫書，而是要用話語去說服別人。先知所說的話也許或早或晚曾被人轉述給不同的聽眾，並加上合宜的修飾，最終由先知自己下筆或更常見的情況是由門徒撰寫下來。人們會按照主題、概念、文體特色或標語收集先知所說的話，這些話會在先知的追隨者之間流傳，而最後才與更長篇的先知選集合併在一起。標題一直要到晚期才會加上去，有時甚至在先知死了好幾世紀之後才加上去。

為了明白先知書的成書過程的動態性，我們必須牢記當時的文化跟我們不同，當時並沒有印刷品，因此，當人們將論述、敘

事、詩句及類似的素材加以組合、呈現、傳達的時候，記憶扮演更為重要的角色。比如說，耶利米憑著記憶口授二十多年以來所傳講的話語，而且能夠在書卷被毀之後再口述一次，並增補新的內容（耶36章）。這會讓我們想知道一件事，就是先知所說的話究竟為何會被記載下來。有些時候，寫作是非常時期的手段，例如先知被禁止在公開場合發言（如摩7:12），或在政治及軍事上遇到危機，抑或是將睿智的預言紀錄下來，以便在預言成真時作為佐證。可是，以西結所面臨的情況卻很不同，因為他是一位祭司，他所屬的團體是一群學識淵博的菁英份子，而寫作是一件稀鬆平常的事情。我們在讀以西結書時，會看到許多例子顯示出他的學識與寫作技巧。

即使預言早已事過境遷，它們也被保存下來，表示其有效性要一直維持到後代。它們並不會因為新的預言出現而作廢、被取代。有些預言被編輯、被延伸，以便在新的世代面臨不同情況時，讓它們能被理解且具有實用性及適切性。在撒馬利亞王國被亞述毀滅的數十年前，阿摩司與何西阿都曾向當時的人說話，但是他們所說的話在猶大國殘存之後才被編輯延伸以便符合十分不同的實況。那位加以更新的人有可能是先知他自己（女先知較少見），更常見的情況是，門徒或他人從先知的信息中找到對不同世代而言又新又深的意義，並藉由編輯或延伸將意義帶出來。舉例來說，以賽亞書中有一段關於摩押的神諭（賽15:1~16:12），最後提到：「這是耶和華從前論摩押的話。但現在耶和華說……」（賽16:13-14）後面緊接著新的神諭。藉由反省過去的預言，將新眼光注入上帝當前的旨意，新眼光就體現於新的預言。以西結的狀況也是一樣，在耶路撒冷淪陷之後，他先前講的預言

被詳述下來，用來呈現倖存者的恐怖經歷。（特別請見「難民的包袱」注釋，結12:1-16。）

因此，先知信息的典型是先用口述、形成記憶，最後在先知有生之年寫下，或是在他或她死後被寫下來。預言被保存下來就代表它們與後代有關，因此在編輯、延伸、整理預言時，會運用具有意義的模式來引出關連。這段過程到最後也許會結合任何能夠幫助了解信息的傳記資料，例如阿摩司與伯特利的祭司之間的衝突（摩7:10-17），或是耶利米在猶大國最終受苦的滄桑經歷（耶26~29，32，37~44章）。以西結書則與這種典型的模式不同，其分歧點之一就是它全然沒有傳記的資料。除了標題之外（結1:2-3），整卷書都是以第一人稱所寫。因此，我們對以西結的認識不如他的當代前輩耶利米，因為耶利米的傳記資料顯然相當受人關注。

## 讀以西結書

閱讀經文是很重要的事情，而且注釋書永遠都不可以代替經文本身。雖然在開頭就提這件事也許是多此一舉，不過我還是要建議大家，最好先一鼓作氣將整卷書大聲朗讀一遍。就大部分的先知書而言，這是很簡單的方法，讀以西結書時應該也沒有問題（它並沒有比莎士比亞的劇本長），這取決於個人的毅力與專注力。不過，即使閱讀的速度趨緩，也不要讓自己沉浸在某個段落。

以西結書絕對是一本難懂的书，這不只是因為它的篇幅很長。它所使用的語言非常豐富、讓人不堪負荷、也經常使用誇張的手法，它的意象常是奇特的、超出凡人的經驗、有時還會故意



引人反感。它的字彙常是晦澀的，而且經文並不完整地傳下來，只要看《RSV》（修正標準譯本聖經）為數眾多的經文註腳就知道了。這卷書前半部（1~24章）有很強的負面情緒，甚至是殘暴的一生氣、鄙視、憤慨，這可能會令人不安，還好到了後半部仍有期盼新生命與新希望。

第一次讀這卷書時，會覺得它比其他先知書更有關連性、系統性、有次序、有條理。既然經文的結構乃是整體意義不可分割的一部分，則首先重要的就要了解這卷書是如何編輯而成的。也許最明顯的結構特色，就是它在自傳資料中記下發生大事的日期。為了方便說明，我將這些日期整理如下：

日期列表<sup>※</sup>

1:2	公元前593年六月／七月	寶座之異象與呼召
8:1	公元前592年八月／九月	聖殿中偶像崇拜之異象
20:1	公元前591年七月／八月	以色列宗教史
24:1	公元前588年一月	圍城開始
26:1	公元前586年一月／二月	關於泰爾的神諭
29:1	公元前587年一月	關於埃及的神諭
29:17	公元前571年三月／四月	預言埃及被征服
30:20	公元前587年三月／四月	法老斷臂
31:1	公元前587年五月／六月	審判法老的神諭
32:1	公元前585年二月／三月	哀悼法老

※本書所採用的月份是現代陽曆的月份，中譯本聖經的月份是採用希伯來月份。希伯來曆把逾越節（受難日，三月底或四月初）定為一月（出12:1），因此陽曆與希伯來曆之間約有兩個多月的差距。

※希伯來文本在26:1、32:17沒有標示月份，33:21的公元前586年是根據修改的較可能之字眼而得。

32:17	公元前585年二月／三月	法老在陰間
33:21	公元前585年一月	「城已淪陷」
40:1	公元前573年三月／四月	重建聖殿之異象

這卷書採用約雅斤王被擄的公元前598年（1:2）作為定年的基準，一共橫跨了廿五年的時間（29:17不算在內），或者說是半個禧年（譯註：禧年等於五十年）。因此，重建聖殿之異象是一個轉捩點，開啓重建與自由的嶄新未來，也表示禧年的設立（見40:1-4注釋）。在十三個日期之中，除了其中一個之外，有七個附加在審判外國的神諭上，其他都發生在耶路撒冷淪陷的十二個月之後。唯一的例外是由於原本有預言尼布甲尼撒會征服泰爾，但他卻失敗了，所以在晚期才添加這則神諭進去（是這卷書中最晚發生的事情），目的是爲了要緩解先前預言未能成真的狀況（見29:17-21注釋）。因此，這些神諭宣告審判將臨到敵對的外國，並暗示以色列將得到拯救，從宣告以色列將受到審判的1~24章過渡到展望不同未來的34~48章。它們全都聚焦在歷史性的一刻，因此更加突顯公元前586年的災難就是先知事工的關鍵點。耶路撒冷被圍困的事件就緊接在這些神諭之前，而之後緊接的就是該城遭到淪陷的消息（24:1，33:21），這也暗示著同樣信息；所以我們應當將24章及33章視爲經文編輯過程中十分重要的部分。另外三個日期與異象有關，作為先知經驗及信息的核心。最後一個日期在20:1，提及以西結的以色列宗教史觀，這具有獨特的重要性，因爲它能解釋當前所發生的事情。

以西結在三次異象中，都有看見既奧秘又有大能的上帝在聖殿的至聖所顯現。我們會注意到，他在第二次跟第三次異象

都有強調，那令人敬畏且奧秘的臨在與第一次的異象是相同的（10:15、20-22，43:3）。第一次異象時（1:1~3:15）他被任命為先知。第二次（8~11章）他宣告並解釋耶路撒冷及聖殿的滅亡，在那之前，上帝的榮耀會從至聖所逐漸離開到城東邊的山上（9:3，10:4、18-19，11:22-23）。最後一次異象（40~48章）的高潮是上帝的榮耀回到至聖所（43:1-5）。在這卷書中，先知其他論述的安排都與上帝的離開與歸回有關，並符合相同的模式。這卷書前半部（1~24章）包括最多痛罵與譴責的內容，解釋被征服、被擄的災難為何會發生，而後半部（34~48章）展望被擄得以結束並回歸故土，慶賀自由的禧年。從災難過渡到幸福的主軸就是24章及33章，這兩章就像上下括弧一樣，將耶路撒冷淪陷這項巨大的轉捩事件包覆起來：24章公告圍城即將展開，而33章宣布城已淪陷。二者也都有回溯先知的呼召，而且24:25-27提及他失聲的情形（參3:24-27）在33:21-22使者來臨時將會解除。在這兩章主軸之間，審判外國的神諭不只讓主題從審判過渡到拯救，也造成戲劇性停滯或趨緩的效果，讓耶路撒冷的命運處於懸而未決的狀態。

如果我們接納，結構是經文整體意義不可分割的一部分之前題，那我們就要繼續問，各部分經過這樣編輯處理之後的整體預言，其所被賦予的意義為何。預言產生轉變的關鍵點或支點是耶路撒冷的淪陷，這件事也是從被擄到重建聖殿之異象的中間點。它標記了以色列之死，是一場慘烈之死，而前半部的論述、教訓、詩句都是用來解釋發生的原因。當我們探討關鍵點時，以色列之死明顯與上帝的遠離有關。但是以色列的上帝是能使人死裡復活的上帝，祂在古代從撒拉與亞伯拉罕已死的生殖器中創造生命。正當以西結

聽到災難臨到時，他的舌頭就被鬆開，開始宣告新生命來臨，也宣告維持新生命所需的條件。既然上帝的再臨能帶來新生命，祂回到聖殿至聖所的動作就會使一切圓滿解決或結束（43:1-5）。

在我們一段一段閱讀以西結書之前，我們應該先注意到其他的文體特色。我們已經簡短的提過其中最明顯的一點，就是這卷書基本上屬於自傳性敘事，其中有些內容比早期的先知選集更長，有的是散文，而其他的是詩句。這卷書的這項特點讓好幾位注釋者推論它從一開始就是書寫的作品。雖然這種觀點絕非難以採信，但是書中的對話、爭論及解釋是針對特定的聽眾（如24:19），這表示書寫的紀錄至少有一部分是根據口語溝通而來。即使書中描述的象徵性、模擬式（mimetic）的內容有些似乎令人難以置信，但若假設它們純粹只是文學創作，那也是沒有根據的。被擄的情境可能會助長寫作，但是公開演說的可能性並沒有被排除在外。以西結書有些較長的段落，跟以賽亞書40~55章和申命記一樣，都屬於相同的寫作時代跟情境，讀起來像是口頭傳遞的講道（如講道常用的形式）。這項特色讓我們可以假設這就是流亡的猶太人群體早期會堂敬拜的形式，而在祖國或許也是一樣（請見結11:16的他爾根targum）。

以西結既是先知也是祭司，因此他具備各種演說的技巧。他將先知慣用的說法發揮到淋漓盡致，例如「主耶和華如此說」及「耶和華的話臨到我說」的講法、「起訴—判決」二分法的審判性神諭，以及異象的傳遞。他與當代前輩耶利米的關係隨處可見，在注釋中也會時常提到。他也會循用最早期的出神形式發預言，而且他跟阿摩司以來的先知前輩們不同，經常談到上帝的靈是先知式行動的驅力，也是促使人類進行轉化的原因。他的祭司

身分在文學上也一樣顯而易見，因為他從法律的角度組織並整理事件（如18:5-24）、敘述個案歷史（14:12-20），他的陳述也符合五經儀式律法的格式。這層關係能幫助我們了解寶座的異象，它在書中出現、運行，並扮演顯著的角色。

我們還要花一些篇幅談這卷書作者的一致性。即使我們無法簡單整理出哪些經文是先知寫的，即使出現在書名的那位先知不必然親自寫下整卷書，但是這件事不該使信徒感到困惑，更不應該損害信徒的信仰。我們很難明白為何上帝不藉由其他的無名人士傳達信息（他們有對先知所說的話加以評註、延伸），反而唯獨透過那些名字出現在書名的先知。例如，從以賽亞書最後27章就可以明顯看出後人對原始經文增補修訂的痕跡，而且這是毋庸置疑的事情。可惜的是，以西結書中並沒有明顯的痕跡，任何一本帶有批判性的注釋書也都會得到這個結論。以西結書作者的一致性所帶來的難題，可以追溯自約瑟夫（Josephus），他曾簡短提及以西結身後留下了兩本書（*Ant.* 10.79-80）。然而，我們只能臆測約瑟夫這句話究竟是什麼意思，可能是指已經不復存在的偽經，也可能是指這卷書最後40~48章關於聖殿的異象在當時曾以另一卷書的型態流傳。早期針對結構一致性的批判研究使大部分的學者相信，除了少數編輯時添加上去的部分之外，整卷書都是出自先知之手。在第一次世界大戰之後，一般認為以西結既是詩人也有出神忘我的傾向，因此不可能寫出那麼多散文，於是主流觀點就往另一邊的極端擺盪。德國學者古斯塔夫·賀設爾（Gustav Hölscher）的注釋書在1924年問世，他徹底的分解這卷書，所得到的結論是1273節經文中，只有170節是先知所言。六年之後，哈佛學者查爾斯·卡特勒·托瑞（Charles Cutler Torrey）把先知完全



排除在外，認為這卷書是公元前第三世紀末一位耶路撒冷祭司偽造文書的產物。不用多說，如今這些極端的見解都已經不再受歡迎了。大部分批判性的學者都認定這卷書具有基本的可信度，同時，雖然以西結「學派」的存在沒有被證實，不過學者也承認從書中可推論出以西結「學派」曾有顯著的貢獻。這本注釋書的立場就是這樣，不過我也認為，在作者的爭議之外，這卷書依然可被視為一致且面面俱到的作品。

## 先知本身

我們對以西結本身的認識並不多，唯有書中所提供的資訊而已。他是一位祭司，或是祭司家族的一員，而這兩種說法其實是一樣的，因為祭司的職分代代相傳。除了以西結書之外，他的名字只有在被擄後的祭司名單出現過一次（代上24:16）。他的父親名叫布西，這名字代表他們的祖先可能是阿拉伯人（參耶25:23；伯32:2、6）。如果他受召時已經三十歲（請見結1:1注釋），那他有可能是在約西亞王推行宗教改革時出生的。他被放逐到巴比倫是公元前598年巴比倫首次攻陷耶路撒冷時，也可能是不久之後。他住在猶太人的居住地，就是迦巴魯運河邊的提勒亞畢（Tel-abib [til-abubi]），鄰近尼普爾（Nippur）（1:1，3:15）。他曾經結過婚，他的妻子是其眼目所喜愛的，而她死於公元前588年耶路撒冷開始被圍攻時（24:15-18）。他所活躍的時間超過二十年，從公元前593年受召一直到公元前571年，也就是書中提及最晚的日期。我們完全不知道他在這二十多年的前後曾發生過什麼事情，不過我們可以安全地推測他在耶路撒冷的聖殿裡成長，他在那裡

學習如何敬拜、虔誠的態度，以及耶路撒冷祭司的職分。

他曾變成啞巴，或許也曾失去行動能力（3:25-27）。另外，他常有同時身處二地、飄在空中、心電感應的經驗。他滔滔不絕，有時甚至不受控制，這些古怪的行徑免不了令人揣測他精神與肉體上的健康狀況。從現代的角度來看，他患有各種身體疾病與心身症狀：如常見的失語症、僵直性昏厥或緊張症、癲癇、精神分裂。儘管這些症狀的可能性無法全然排除，尤其鑒於神靈附身與疾病之間常有關連，而且儘管這些身心的痛苦與先知所發揮的功能並非無法並存，但是，這種說法的揣測成份多到難以令人心服口服。如果我們專心傾聽以西結所說的話，而非留意他說話時的身心狀態，那我們就會發現那些話語所呈現的事實與價值觀都是容易了解的、有說服力的、前後一致的，跟其他的先知文學作品沒有什麼兩樣。

儘管以西結在被放逐後可能有一次或更多的機會得以回去耶路撒冷，不過他當先知的時候，更有可能全都待在猶太人流亡於巴比倫時的居住地。雖然他對七百哩遠以外的猶大國所發生的事情瞭若指掌，但這不影響上述的推論。人們經由交換信件與祖國保持緊密的聯繫（如耶29章），二地之間當然也有旅行來往。如果我們認定以西結只有待在巴比倫地區，唯一的難題或許就是他被帶去聖殿的神秘經驗，例如他在異象中看見比拉提王子突然倒斃（結11:13）。假使我們不將這段記事當成純粹文學性質的小說，那就必須推測他曾經待在耶路撒冷，或者這是一次心電感應的經驗，且在事後證明確有其事。無論如何，我們沒有足夠的理由可以否定他的先知式行動是在猶太人流亡時所進行的。

## 以西結信息之歷史脈絡

我們必須記住，先知與神秘主義者不同，他們所談的是一很特別的歷史情境，一般而言乃是歷史上的危機情境。如果我們以為先知書會傳授「永恆的真理」，那可就誤會大了。先知的信息是切合當時的，必須從當時的歷史情境所帶來的限制與挑戰中來加以理解。因此，我們要問的是，在當時情境之下所說的話要如何應用在我們截然不同的情境，或者，從神學角度來說的話，就是我們要如何根據先知對當時大不相同情況的回應之了解，得以明辨上帝對我們現在情況的旨意與目的。

在以西結的一生當中，猶大國始終是一顆具有重要戰略地位的棋子，只要佔領它，就能掌握「敘利亞—巴勒斯坦走廊」的生殺大權。以西結出生時，猶大國在名義上仍隸屬於亞述。亞述最後一位舉足輕重的國王名叫亞述巴尼拔（Ashurbanipal），威嚇近東將近一世紀之久的超級強國在他死後開始急遽衰微，不到二十年之間就消失於歷史上，無人惋惜。（想知道猶大國作何反應的話，可以去讀那鴻書。）亞述巴尼拔的死同時也代表給了附庸國進行解放運動的信號，包含猶大國在內。約西亞推行宗教改革的重要時刻就是在聖殿中發現律法書的時候，歷史學者斷定這件事發生在他掌權的第十八年，因此約是公元前622年。不過，由於新上任的亞述國王引發猶大國爭取獨立，所以這場改革可能更早就開始了（代下34:3）。尼尼微城淪陷後，埃及與剛建立的巴比倫王國開始在近東爭奪大權。約西亞似乎認定（後來證明他是對的）未來掌握在巴比倫人手中，但他在試圖阻止埃及人沿海岸取道時喪生（王下23:29-30；代下35:20-24）。他的兒子約哈斯在統

治三個月之後被埃及罷黜，之後埃及將約哈斯的另一個兒子以利亞敬改名為約雅敬，成了埃及的傀儡，一直到發生在幼發拉底河上游迦基米施的那場戰役（公元前605年），從此全國都受到巴比倫的掌控。爾後二十年間，猶大國懦弱且無能的治國之道導致國家被捲入一場災難。始作俑者就是一群主戰份子，他們受到服膺傳統主義及國家主義的地主擁護（「國民」），無法忘懷被他們推上王位的約西亞，也無法明白眼前的情況截然不同。正是因為他們影響了約雅斤和西底家，所以耶利米冒著生命危險試圖對抗他們，最後終究還是失敗了。巴比倫在公元前598年首次攻下耶路撒冷，不久之後，以西結與另外數千人一起被放逐（王下24:12-16）。五年之後，戰車寶座的異象出現，正當此時，西底家在主戰份子的慫恿與埃及新任國王薩梅提庫斯二世（Psammetichus II）的煽動之下發動叛亂。結果不出所料，耶路撒冷被圍攻、被毀滅，繼之而來的是更大規模的放逐，致使四百多年以來的民族國家與君主制度最終畫下了句點。

#### 歷史背景

公元前640年	約西亞登基
約公元前627年	亞述國王亞述巴尼拔之死
公元前627年	耶利米受召（耶1:2）
公元前626年	尼布普拉撒（Nabopolassar）建立巴比倫帝國
約公元前623年	以西結出生
公元前622年	猶大國宗教改革（王下22~23章）
公元前612年	尼尼微淪陷；亞述統治結束
公元前609年	約西亞死於米吉多（王下23:29-30）

公元前609年	約哈斯（沙龍）遭埃及罷黜（結19:1-4）
公元前609年	埃及扶植以利亞敬（約雅敬）的傀儡政權
公元前605年	尼布甲尼撒登基；迦基米施戰役
公元前601年	約雅敬反叛尼布甲尼撒
公元前598年	約雅敬之死；約雅斤被擄至巴比倫
公元前598年	瑪探雅（西底家）統治時隸屬於巴比倫 （結12:8-13，17:5-21，19:11-14，21:25-27）
約公元前595年	巴比倫內有叛亂；西底家拒絕進貢
公元前593年	埃及法老薩梅提庫斯二世煽動叛亂
公元前588年	耶路撒冷被巴比倫包圍（結24:1-2）
公元前588年	埃及法老合弗拉（Hophra）未能阻止圍城
公元前586年	耶路撒冷淪陷；第二次放逐
約公元前584年	猶大省長基大利遭到刺殺
公元前562年	亞美·瑪爾杜克（Amel-marduk／以未·米羅達Evil-merodach）登基為巴比倫王
公元前561年	釋放約雅斤（王下25:27-30）
公元前556年	拿波尼度（Nabonidus）登基為巴比倫最後一任國王
約公元前548年	塞魯士（Cyrus）征服呂底亞；第二以賽亞開始傳講
公元前539年	巴比倫淪陷；波斯統治開始

因此，這就是倖存者所面對的情況，以西結身為其中一員也努力接受這個事實。就連有幸不曾經歷這種危機的信徒也知道，作為人民生活基礎的宗教遭受到多大的威脅，而最急迫的問題或許就是

被放逐的人民要如何敬拜。在古代，宗教本質上是一種社會現象，端看人類如何共同參與某些儀式行爲。毋需忠於制度、不受場所限制的個人性宗教並沒有存在的空間。聖殿被毀之後，獻祭制度告終，而且有一群人被迫遷徙至上帝管轄的領土之外，敬拜的可行性開始受到質疑。我們可以確定的是，當詩人問說身處外邦怎能唱歌頌讚耶和華（詩137:4），那是進退維谷的真實情境。迦巴魯運河的異象提供一項原則作為解答：耶和華會在以色列之外的地方顯現，所以人民也可以在那裡敬拜祂。正如祭司典作者所言，耶和華有能力在充斥偶像崇拜的埃及向摩西顯現（出6:28）。從舊聖殿被毀過渡到建造新聖殿的期間，他們仍然要找出適合的敬拜方式。

耶路撒冷被毀的前後幾年是關鍵的時期，對先知的聲譽也有致命的影響力。像哈拿尼雅一樣樂天的先知，即使賭上自己的名譽預言巴比倫短期內就會滅亡（耶28章），顯然很快就落得身敗名裂的下場。可是，就算像耶利米一樣，在預言災難的同時也試圖防止災難發生，卻依然無法全身而退。耶利米在埃及宣講信息之後遭人駁斥（耶44:1-19），這件事讓我們看見，或許正是因為他們預期災難會臨到，結果導致災難發生，抑或是他們所鼓吹的政策致使災難降臨。在耶利米與以西結身上，我們可以找到充足的證據顯示先知之間的衝突，大眾也逐漸開始懷疑先知、期望漸漸幻滅，這些全都指出先知預言在當時面臨重大的危機。更慘的是，對預言產生的幻滅必會導致人們不再相信上帝的真實性、權力、公義，因為先知乃是藉著上帝之名傳遞預言。我們毋需鑽研字裡行間的意義，即可發現這卷書在許多地方都有點出從當時一直流傳至今的神學危機。經由注釋書的幫助，我邀請讀者一起來找出以西結如何回應這種信仰上的危機，而且也要記住，這種情形並不侷限在公元前第六世紀而已。



# INTERPRETATION

注 釋



INTERPRETATION  
以西結書

# 第一部分 以西結受召為先知



## 1~3章

### 1:1-3 標題

雖然預言具有非凡的重要性，但是我們手上僅有少許以色列先知的傳記資料（耶利米除外），關於他們受召成為先知之前的人生，我們可說是一無所知。尤其是以西結，在這卷以他為名的書裡，他本身所留下的痕跡幾乎很少。從不同段落裡附上的各個日期（請見導論的日期列表），我們知道他活躍於公元前593-571年之間；他跟耶利米一樣是祭司家族的成員；他的父親名叫布西；他的妻子死於公元前588年耶路撒冷開始被圍攻時。他受命做出各種非凡的行徑，其中有些是現實中不可能做到的；他所使用的語言是殘暴的、不時粗魯的；他也因為變成啞巴而深受苦惱（3:26，24:27，33:21-22）；有人將這些症狀診斷為身體上、心理上、心身上的疾病—癲癇、緊張症、精神分裂，但這全都只是揣測。事實上，先知身為聖經的作者，他們在歷史緊要關頭成為執行特定任務的首要媒介或代理人。因此，重點在於先知的所言所行，而非個人的傳記資料。

這卷書的標題跟其他先知書一樣提供了最簡略的年代資料，不過，細心的讀者會發覺此處合併了兩段不同的介紹。第一段以第一人稱所寫（1:1），另一段用第三人稱（1:2-3），後者才有提到確切的日期：

正是約雅斤王被擄去第五年四月初五日，在迦勒底人之地，迦巴魯河邊，耶和華的話特特臨到布西的兒子祭司以西結，耶和華的靈降在他身上。

約雅斤是一位命運多舛的猶大國王，他在短短統治三個月後，於公元前598年被巴比倫王尼布甲尼撒放逐，其後三十七年被囚禁或軟禁在巴比倫（王下24:8-12，25:27-30；巴比倫當代的紀錄中也有提到他）。這樣說來，以西結受召那年就是公元前593年。以西結書一貫以約雅斤開始統治那年為基準，這些精確的年份資料可能是以西結或門徒在整理相關卷宗時加上去的。這樣也能解釋為何提到四月初五時（1:1、2），它還有提到「當三十年」。人們投注許多心力試圖解釋「當三十年」的意思。他爾根（採用意譯方式在會堂敬拜時宣讀的亞蘭文）的解釋是，「當三十年」表示約西亞統治時在聖殿發現律法書的那一年（王下22章）。照年代來看的話，這項有趣的假設確實沒有問題。別本注釋書有列出其他的假設（如Zimmerli, *Ezekiel*, 1:113-115），而我在此所提出的觀點並不是最終的定論，不過值得大家去思考。既然兩種截然不同的定年方法會讓人摸不著頭緒，那麼，所謂的「當三十年」很可能是指先知受召時的年紀。以西結屬於撒督後代的祭司，而且，儀式律法規定要滿三十歲才可以擔任祭司職務（民4:30）。上

帝奧秘的榮耀 (*kabod*) 向以西結顯現的事件也是祭司按立禮儀當中的高潮 (利9:6)。所以，在以西結受召成爲先知那年，可能他也受按立爲祭司，也許是在敬拜當中同時進行按立儀式。

無論如何，之後的經文顯然與敬拜有關。上帝寶座的異象讓人想起以賽亞，他曾在異象中看見天上的禮拜，而地上的對照就是聖殿的敬拜 (賽6章)。異象發生的地點在迦巴魯運河，根據巴比倫的資料，這條河環繞尼普爾城，位於伊拉克南方的平原。自從被擄之後，流亡的猶太人社群習慣傍水而居，因爲住在偶像崇拜的地方就不得不舉行潔淨的儀式。也有其他被放逐的猶太人在「巴比倫河畔」敬拜 (詩137篇)，這個習慣一直沿襲到基督教初期 (徒16:13)。

以西結是流亡猶太人的先知，他是被放逐的人之一 (結1:1)，宣講信息的對象也是被放逐的人民 (3:11)。這些社群在遭受嚴重創傷之後，試圖修復他們破碎的生命。他們的家園被蹂躪，聖殿被摧毀，眾多親友喪生、下落不明、或被遺棄，他們必須從一無所有的狀態開始新的生活。如果我們沒有類似的經驗就難以想像，人類心中那些統轄我們生活的宗教或其他預設概念會因爲這種經歷而受到多大的衝擊。對於猶太人大屠殺的生還者而言，這並不難以想像。那麼，有一些問題很容易會浮上檯面，卻不容易回答：「既然上帝無法避免這些事情發生，那人要如何繼續相信祂？」「姑且不論上帝的公義，祂至少也是善良的上帝，這樣的話，當祂可以阻止這一切的時候，爲什麼祂沒有這樣做？」阿奇博德·麥利許 (Archibald MacLeish) 所著的 *J.B.* 可說是約伯記的現代版劇本，他在其中精鍊的點出這種進退維谷的困境：

如果上帝是上帝，祂就不是善良的，  
如果上帝是善良的，祂就不是上帝。

在這卷書中，我們會在許多地方遇見這道難題，也會看到以西結的先知式行動如何幫助大難之後失去方向感及意義的人民解決這項挑戰。

### 1:4-28 寶座的異象

受召的對象是先知本人。這場受召是不請自來的、預料之外的事件，在個人轉化的同時也伴隨超凡的經驗，並使人的心靈與心理經歷深奧的洶湧波瀾。這種經驗常被喻為生死的過程，例如薩滿性（shamanistic，譯註：相信超自然力量可醫病占卜）的文學作品所示。以西結受召時跟以賽亞一樣（賽6章），一開始先描述上帝坐在天上寶座的異象。這異象是古怪的，彷彿是幻覺，卻令人無法移開目光。到結尾時，作者刻意以迂迴的說法將異象喻為「耶和華榮耀的形象」（結1:28）。因此，在我們研究異象的特定元素之前（活物、輪子、圓頂……），應該要先定義「榮耀」的意思，尤其是在以西結當時的祭司傳統脈絡之下的意義。

#### 附加說明上帝的榮耀

我們先來研究早期以色列人的移動式聖壇—聖櫃，也就是後來的約櫃。跟伊斯蘭教創立之前的圓頂蓬（*qubba*）一樣，在打仗時會將它帶到戰場上，也會用它預知未來。相對應的希伯來文（*'aron*）代表箱子或櫃子。經過一段時間之後，人們認為聖櫃裡

頭放有寫著律法的石版，因此稱它為「約櫃」（申10:1-5；王上8:9等）。不過，早期它肯定有其他的用途，或許是一件神聖的遺物，或是收納烏陵與土明（可以傳達神諭的神聖骰子）的容器。約櫃和以色列人一起走過曠野，也被帶到戰場上（民10:33-36）。進入迦南地之後，約櫃是各支派在中央高地與非利士人進行生死搏鬥的集結點。它被放在示羅的支派聖壇（撒上3:3），向眾人保證那位看不見上帝確實臨在，而且祂是萬軍的統帥。約櫃被非利士人搶走之後，聖壇祭司以利的媳婦生了一個兒子，而她取的名字很不吉利，叫做以迦博。這名字可能的意思是：「唉，榮耀啊！」解釋為：「榮耀離開以色列，因為上帝的約櫃被擄去了。」（撒上4:21-22）在最早的時候，上帝的榮耀與約櫃之間的關係就是這樣，祭司傳統將這份關係發揚光大，而以西結對此十分熟悉。「上帝的榮耀被逐」一事可以追溯到相同的源頭，這事在以西結書的結構與神學上也都舉足輕重，是以西結沿用改寫早期以色列史傳統的眾多例子之一，其中也包括早期的預言歷史。

一般而言，大家都同意曾有一群學識淵博的祭司在被擄期間及之後重新修訂早期的傳統，目的是為了因應新世代的需要，因此我們會在希伯來聖經的前五卷或前六卷書中發現他們編輯的痕跡。根據這些祭司的說法，在火焰與暴風雲中照耀的奧秘光輝曾在西乃山上向摩西顯現（出24:15-18），當以色列人在營地之間遷徙時也曾充滿會幕。祭司傳統認為，榮耀的臨在帶來潔淨與祝福（如出29:43；利9:23）；它也是審判的預兆，例如可拉叛變時（民16:19、42），以及人民埋怨沒有食物與飲水時（出16:7、10-12；民20:6）。後者讓以西結書的榮耀異象有了新的意義，因為以西結受命要向當時的以色列宣判死刑。



祭司對古老主題的重新詮釋，就是在神學上嘗試描述兼具臨在性與超越性的上帝。先知所使用的語言具有象徵性及高度譬喻性，不同於我們習慣的用語，但是其中的邏輯不難理解。我們可以花些時間思考一件事情當作對照，聖經裡有一段奇怪的經文，講到摩西要求能看見上帝的榮光以作為確據，並得到允許可以瞥一眼上帝的背影，但是不能看祂的臉（出33:18-23）。我們必須要解決的問題是：「上帝是超越的，看到祂的人會死，那麼，這樣的上帝要如何與選民同在，而且他們怎麼知道上帝同在？」在五經當中，不同的傳統用不同的方式表達上帝的臨在。就這個例子而言，上帝透過祂的「榮耀」而臨在，可以說上帝的榮耀在正面，而祂的臉在背面。所以，這段經文試圖解決一道理論性問題（跟後來的米大示midrash有點類似，譯註：米大示是猶太教的聖經注釋），也就是上帝是否有可能臨在，以及那會是在怎樣的狀況下能被經驗。在以西結書裡頭，尤其是前幾章的部分，所提出的解答確實攸關生死。

預言與詩體的共通點在於非凡性，並將強烈的個人經驗以極致奧秘的方式融合於傳統主題與意象當中，提煉出純正嶄新的成果，而且依然跟過去保持關連。異象以令人狂喜或忘我的狀態臨到以西結身上。作者取材自更古老、更原始的預言形式，就是「耶和華的靈降在以利亞身上」（參王上18:46；王下3:15）。他在天開時所看見的情景取自不同的來源：祭司的傳統知識、古老的詩篇（如詩18篇）、先知前輩們的異象（如王上22:19-22；賽6:1-8）。先知取材自他處很容易可查看到，不過，他所呈現出來的結果非常獨特且不同，是當時的先知文學作品之中找不到的。現代讀者不容易想像他所描述的內容，不過古代的讀者可能也是

一樣。這些內容對自由派的基督徒而言或許也遙不可及，因為他們傾向於低估帶有個人性（尤其是極具個人性的）、宗教性的經驗。這段描述如夢一般朦朧不明，即使傳達這份信息的人加以註解並延伸，但是讀者面臨的難題並沒有因而消失。這段內容有編輯的痕跡，這是大多數的現代注釋者都認可的事情，這也標示這一章開始在猶太的奧秘思辨中得到獨特的地位。西拉之子（Ben Sira）在公元前第二世紀初就有暗示（傳道經Sirach49:8）昆蘭學派熟知所謂*merkabah*（戰車）的奧秘思想，這段經文最終也被認定為構成猶太奧秘思想的兩段基本經文之一，另外一段是創世記第一章。本段經文原先被禁止納入會堂宣讀的經文（以及16章），因為它令人不安，甚至對初信者而言有其危險性，不過最終被納為先知書讀本，或稱*haftarah*，在七七節（Feast of Weeks）的首日宣讀。

這場視覺體驗以旋風為始，作為上帝顯現的預兆，伴隨閃電自堆積的雲層中出現，還有一道燦爛奪目的光源隱藏在雲層中。我們在此也看到，在強烈的個人經驗中，與上帝臨在相關的傳統主旨及古老的奧秘主題被融合在一起，而那種經驗並不是完整的回憶，甚至也不是完整清晰的陳述。暴風就是將以利亞捲上天空的媒介（王下2:1），上帝也藉著暴風在最後向約伯顯現（伯38:1，40:6）。暴風來自北方，而依照以西結所熟知的迦南神話，北方就是神明聚會之處（參賽14:13）。在迦南與以色列早期的詩體中，暴風與神明的顯現有關係（如詩18:9-15；哈3:14）。

看見異象的先知接著描述四個活物的**外表**，他彷彿說：「我會努力告訴你們我所看見的景象，但我的言語不足以形容（結1:5-14）。」從這裡開始，我們要記得當時負責傳達的人竭其所能努

力描繪出這些內容，這對我們會很有幫助。藉此，有關這些背著寶座的奧秘活物，我們得到許多詳細的說明，包括他們的肢體，以及寶座戰車前進的方位與移動方式。在原本的異象中，活物以人類的形態出現，而且從四個方位都可以看見他們的臉。異象加上註解之後，四個面向分別是人、獅、牛、鷹，作為一切受造物的典型代表。雖然這幾種代表在古代近東聖像學中是很常見的主題（詳情請見Greenber, *Ezekiel 1-20*, pp.55-56），但這並不會貶低整個意象的原創性。

作者一直要到後面才會將這些活物等同於基路伯（cherubim）（10:15、20）。根據拉比傳統之一，上帝將牛變成基路伯，免得讓祂想起人民變節時所鑄的金牛（請參 *Hagigah* 13b）。文藝復興與巴洛克時期的繪畫充斥著沒穿衣服、長著小翅膀的嬰孩，但是聖經裡的基路伯跟他們一點關係也沒有。希伯來文的 *kerub* 與阿卡德語（Akkadian）的 *karibu* 有同樣的字根，意指美索不達米亞神殿入口的守護神之一，他既有混合的形體，又巨大無比。在以色列早期的詩篇中，基路伯與耶和華有關，他駕著戰車橫跨天際（詩 18:10，68:4、17-18）。更重要的是，基路伯與約櫃有關，約櫃代表移動式寶座，背著「坐在二基路伯上萬軍之耶和華」（撒下 4:4）。本段經文所取用的基本概念是基路伯的可動性，並且試圖解釋為何住在耶路撒冷聖殿的耶和華，如今可以出現在巴比倫的猶太人居住地。

作者以同樣的主軸繼續描寫輪子（結 1:15-21），這是本章最艱難、經文也最晦澀的部分。這一整段可能都是先知的門徒精心臆測的結果，他們認為寶座在地表上移動，因此想像出有輪子的寶座戰車。他們描述輪中有輪（或許是為了解戰車可以往前方、

往側邊移動)、有輪軸、輪圈、突起物，這其中自有邏輯，卻已經是我們無法完全理解的邏輯。活物的靈在輪子之中(1:21)，表示輪子必須與背著寶座飛越天空的活物同時動作。經文中的眼睛或許暗示輪子上突出來的釘子或裝飾物，象徵寶座上那位無所不見、無處不在的上帝。在此，一場奧秘的思辨開始了，輪子將擁有生命，成為獨立的天使——也就是奧秘學派所謂的*ophannim*。

先知繼續描述穹蒼，那是寶座所在之處。它的顏色是冰藍色、寶藍色，正如摩西在西乃山上所見的異象(出24:9-10)。接著，寶座上的上帝終於現身。大部分在宗教環境下長大的人，到某個年紀的時候，尤其是童年，都會問自己說：「上帝長什麼樣子？」「看見上帝會是怎樣？」先知在此沒有使用陳腔濫調，他又開始使用迂迴的、不確定的語言。基本的意象是燦爛到眼睛只能逐漸適應的光線。有一副軀幹反映出金銀混合的閃光，只有上半身看得清楚。它彷彿從炫目的陽光中出現，周圍都有折射的光線，就像暴風之後的彩虹。雖然聽起來有點奇怪，不過令人欣慰的是，那軀幹的輪廓、外型就像人一樣。

講到這裡，我們可能會想起創世記1:26-27創造人類的經過，也出自同樣的祭司傳統。在那段經文中，人類('adam)是以上帝的形象(*demut*)所造。而在這段經文裡，上帝以人的形象顯現(*demut kemar'eh 'adam*)。上帝的形象中有人類，人類的形象中有上帝——奧秘地具有相同的性質，不受限於能力高低(如奧古斯丁的觀念)，以奧秘的方式涵蓋全人，包括肉體、靈魂、與精神。明顯且可悲的是，這種形象並非總是可以輕易看見的，或許也不常看見。我們比較容易把它當成目標或任務，而不是當前的事實。保羅曾用同樣的傳統意象講到基督徒要反映出耶和華的榮

耀 (*doxa*)，並使自己成為祂的樣式、更上一層樓（林後3:18），當保羅這樣說的時候，也許他就是把它當作一項目標或任務。

## 2:1~3:15 先知受召

關於寶座的異象是否在後期編輯階段才加進原有受召的段落成為引言，許多詮釋者對此有所爭論，其中的連結在於先知出神躺在地上時所聽見的聲音（1:28）。這一點的確值得討論，我們之後會再提到，但現在我們要先按其現貌來看待這段敘事。因為是根據它的說法，寶座上的上帝選召以西結。無論如何，異象的經驗經常伴隨先知的受召，不只在以色列而已，在古代近東其他地方也一樣。有一種先知固定會看到異象 (*hozeh*，如摩7:12)，好幾本先知書都以異象作為開場白（以賽亞書、俄巴底亞書、那鴻書、哈巴谷書），其他的先知書也會形容阿摩司（彌迦書、哈巴谷書）看見異象。以西結似乎屬於特有的類型，同類型的還有公元前第九世紀音拉之子米該雅（王上22:19-23），以及人在耶路撒冷的以賽亞（賽6章），他們受天上的上帝差遣作為報信者或使者，有特定的任務必須要完成。

儘管在以西結的時代之後，整個世界、社會型態、社會功能都有極大的改變，而且，猶太教與基督教社群以截然不同的方式主張自己從舊約的以色列一脈相承。然而，即使他們不忠於舊約預言的形式，也都必須在本質、傳達形式、事工上忠於聖靈。由於人們傾向將呼召的觀念變為常規，尤其是主流的基督教會，因此，這段經文可能會讓我們思考一個問題，就是在我們的處境當中，如果要仿效類似於阿摩司、以賽亞、以西結的事工，所需要

的是什麼？

下一階段的敘事展開時（結2:1-7），先知被扶持可以站立，上帝的靈進入他裡面讓他領受信息。公元前第八世紀到第六世紀中所謂的正統先知，顯然很少提到上帝的靈，也許是因為當時有一些先知集團的行徑更感性、更激烈，也就是希伯來聖經所提到的「一群先知之子（the sons of the prophets）」。

以西結取材自更早也更「原始」的預言形式，例如以利亞和以利沙的預言。對以西結來說，上帝的靈是來自天界的能量，會推動（1:12、20-21）、舉起（2:2，3:12、14、24）、運送（8:3，11:1、24，37:1）、為個人與群體帶來力量與更新（11:19，18:31，36:26-27，37:14，39:29），祂的對象是以人類為素材。在這段經文與整卷書中（93次），以西結都被稱為「必朽的人」（字意是「人子」），上帝從未叫他的名字。這可能是因為，相較於其他先知，他的職稱或功能比他本人更重要。同樣，受召的時候不用廢話，只要說「你成為先知」就夠了。他將要面對的事情並不吸引人，會有不安與危險—荊棘、毒刺、蠍子。先知所面對的大眾將會毫無反應、固執己見，所以，當以西結回溯他們不忠與愚鈍的歷史，比其他的先知推到更早以前時（特別請見20章），麻木固執的大眾將會終結這段歷史。即使當時他們不承認，至少之後也有義務要承認先知始終在他們當中，是他們自己錯失良機。重點在於，就算環境惡劣到極點，他依然作見證，並堅信在某個時候、透過某種方式，他所說的話將被證實有價值。

接著，異象繼續發展下去（2:8~3:3）。有一隻拿著書卷的手出現，打開書卷之後看見正反面都寫著哀悼、嘆息、悲痛的話—這對蒲草紙而言非常罕見。先知受命要吃下這卷書，書卷上所寫

的內容並非先知要傳達的話語，而是他的信息會造成的影響，那些話語表明將要發生的事情。這個意象背後的假設是上帝知道這些事情會發生，而且可以說，祂把它們寫在書上。這讓人想起古代美索不達米亞的命運石版（Tablets of Destiny），在希伯來聖經也有出現過（詩139:16；但7:10）。我們可以從預言產生的儀式之中找出某種進展。一般認為以賽亞受召時，「熾熱者」或撒拉弗（seraph）之一用燃燒的炭燒灼他的嘴（賽6:6-7）。而耶利米受召時，耶和華摸他的嘴，將祂的話放進去（耶1:9）。耶利米曾解釋這種舉動的含意，他的形容正好跟以西結一樣：

我得著你的言語就當食物吃了，  
你的言語是我心中的歡喜快樂。

耶利米書15:16

在大多數先知受召的記載當中，尤其是摩西與耶利米，被任命的人起初都心不甘情不願，上帝必須要作出口頭保證才能讓他們順服。不過，在以西結的例子中，上帝先發制人（結2:8「不要悖逆像那悖逆之家」，RSV），他直接就品嚐到上帝話語的甜美，有些詩篇也可為此作證（如詩19:10，119:103）。這件事有兩個重點，第一，它再次例證傳統素材——之前先知受召的記載以及先知前輩自己說的話（耶15:16）——如何被強烈的個人經驗轉變與調和在神祕過程中。第二，它也闡明預言如何經由以西結而轉化為文學作品。朱利亞斯·威爾浩森（Julius Wellhausen）不大喜歡以西結，說他吞下一卷書，然後又把它吐出來。傳統上直指以西結比較像是一位文人，而不是一位先知，這對他而言並不公平，



但至少指出預言的發生與對於先知職務的理解有了重要的改變。

吃下書卷十分具體地象徵上帝話語內化的過程，在這之後也指出先知這份使命困難之處，而先知具備足夠的能力執行它。這也是先知受召的敘事中慣有的特色。與講外國話的人民溝通很困難，出國旅行的人都會遇到類似的狀況，在巴別塔的故事中也用奧秘的說法形容這件事（創11:1-9）。事實上，當作者提到溝通瓦解而群體也接著瓦解時，他當然是用象徵性的說法。從表面上看來，這段經文反映出巴比倫當時多重語言的環境，這是因為有一大群外國的勞工與被放逐者在那裡。以西結所面對的被擄猶太人就是被推進這種不熟悉的環境，所以他們熟知溝通上的語言障礙。不過，這裡的重點在於，跟心理上、心靈上的阻礙相較之下，也就是聖經所言「硬的心」，語言的障礙算是很容易就可以克服。先知與群眾有相同的語言、概念、傳統、歷史，但是他對他們所說的話卻無法跨過那障礙。

爲了對以西結面對的群眾公平一點，我們要注意到，預言在當時是問題的來源，而非問題的解答。最明顯的是，當他們在巴比倫流亡時，樂觀的預言顯然當道（見如耶28~29章），卻馬上被揭露是虛幻的，造成的誤導也是致命的。那些先知在不平安的時代宣講「平安、平安」。不過，就連耶利米這種宣講災難的先知，在大眾心中也沒有得到多好的評價。預言的重要功能在於居中調停，先知若拒絕或未能調停，人民就只能靠自己，或甚至，正是因爲先知預言災難，而導致災難真的發生。這種預言即使在實現之後也未必能證明它的地位，例如，耶路撒冷淪陷之後，耶利米的宣講也沒有辦法在群眾身上發揮任何的效用（見耶44章）。有一個重要的必然結果在於，既然先知發出那樣的預言，

人民的信心會在那時因為預言而崩潰，這肯定會造成信仰上帝的危機，因為先知是藉著上帝的名宣講的。這層含意可以在這句陳述中看到：「以色列家卻不肯聽從你；因為他們不肯聽從我。」（結3:7，RSV）。我們將看到，以西結本身很敏銳的意識到當代人民所面對的兩難與迷惘，為了處理這個問題，他將展開原創的、甚至令人驚慌失措的先知事工。但是，一開始的重點在於，即使人們漠不關心、不懷好意，先知的見證依然有其必要性。接下來的經文跟耶利米也有異曲同工之妙，以西結受吩咐要頑固剛硬，像金剛石或打火石一樣抵抗人民的敵意（參耶1:18）。他決心宣講的意志必須比以色列拒絕聆聽的意志更強。

在受召的最後，上帝吩咐他要敞開心靈，接受將會臨到他身上的信息。這段吩咐很有趣：「我對你所說的一切話，要心裡領會，耳中聽聞。」（結3:10）這就是一般認為先知領受信息的方式：首先，心臟（就是我們說的心靈）會受到一股衝擊，接著就是以文化上特定的語言作為媒介，成為可理解、可傳遞的形式。這一點表示先知傳講信息的對象也是特定的，也就是被放逐而住在巴比倫的猶太人。既然最後的命令指向未來之事，包含先知生涯中將領受、傳達的信息，因此，這些未來的信息被納入先知發言的傳統公式裡頭，也就是以「這是主耶和華說的」作為開場白。就算大眾拒絕聆聽，這些信息也要被傳遞出去。

以西結所處的地點一直是爭論所在，而且沒有結論。就經文而言，他受召時看見異象在巴比倫發生（1:1、3）。但是有些注釋者懷疑這段異象的經文是後來才加進受召的經文，這樣的話，異象就是在以西結被放逐之前於猶大國發生。他們指出以西結被送到放逐的猶太人那裡（3:11），並認為委婉提及榮耀運行的3:12b-

13曾經被切割過，以至於「靈將我舉起」在這整段經文當中重複了兩次。其他也有一些段落很難被認定是發生在巴比倫，例如以西結正在說預言時，比拉提在耶路撒冷倒斃的事件（11:13）。既然這件事有其合理懷疑的空間，也許重點只有一個，我們沒有絕對令人折服的理由可以排除這卷書前半部有些段落發生在猶大國，但是以西結的事工地點本質上在猶太人流亡的巴比倫。

受召記載的最後，以西結到了提勒亞畢，阿卡德語稱為*til abubi*，意思是大洪水之後（看起來）荒涼的小土堆。以斯拉書中有提到其他流亡的猶太人所居住的地方（拉2:59，8:17）：特·米拉、特·哈薩、基綠、押但、音麥、迦西斐雅，大概都在幼發拉底河下游的尼普爾附近。這些名字裡常出現「特（tel）」，暗示當時的政策是將被放逐的人安置在從未有人居住的地點，是上帝的旨意讓他們能夠聚在一起、對抗同化，並保存他們傳統的身分與生活方式。以西結就住在這些地點之中比較重要的一處。他的經歷是在狂喜中被提升（RSV的譯法容易引起誤解：「我心裡既難受又氣憤」），在那之後，他有一個禮拜的時間跟其他被放逐的人在一起，呈現出緊張性精神症的症狀，這在心理學上也頗有幾分道理。

### 3:16-21 作為守望者的先知

在這段經文中，以西結被指派為以色列家的守望者或瞭望者，經過稍微修改之後又在33:1-9出現，表示他是在耶路撒冷淪陷之前擔任先知。因此，這段經文裡包含了古代作品常見的修辭手法（如基爾甲美許史詩），同時也提供了一道重要的線索，讓人

了解以西結在這段時期所扮演的先知角色。守望者的角色顯然在遇到危機或戰爭時極為重要。他駐紮在防衛牆或城牆高塔上（請見例如撒上14:16及撒下13:34），敵人逼近時他必須要吹號角發出警告（參結33:2-6），號角聲會令人害怕（摩3:6），但至少讓人來得及拿起武器，或是逃跑以求自保。這個隱喻對先知而言很恰當，因為他有能力預知未來，他在群體裡就像天線、雷達、預警系統一樣。就我們所知，率先使用這個隱喻的人是何西阿，大約比以西結早一百五十年（何9:8）。不過，正如這本書常會提到的，以西結跟當代的前輩耶利米也有關連：

我設立守望的人照管你們說：「要聽角聲。」

他們卻說：「我們不聽！」

耶利米書6:17，《RSV》

之後也一樣，有一位不具名的先知摒棄當代其他的先知，說他們是瞎眼的守望者，就像矛盾修飾法一樣（賽56:10）。相同的隱喻後來也成為同一位先知受召的基礎：

你要大聲喊叫，不可止息，揚起聲來，好像吹角；

向我百姓說明他們的過犯，向雅各家說明他們的罪惡。

以賽亞書58:1，《RSV》

守望者要有強烈的專注力，這跟先知也有相關，因為先知必須預備自己領受來自「另一個世界」的信息。在君主制度最後幾十年間，先知哈巴谷提到他在瞭望台上守夜（哈2:1），而且，在被擄

時期即將結束之前，有一位不具名的先知在崗位上專心傾聽，直到他聽見巴比倫陷落的消息（賽21:6-10）。因此，這種忘我派先知常用的語言，就是以西結書裡先知職務的另一項主要隱喻。

既然33章有提到另一種版本的守望者（結33:1-9），這兩段經文應該要一起看。33:1-6的場景是戰亂時快要被圍攻的城市，這當然是指耶路撒冷的情況。有一個人被指派為守望者，而他所負責的事情再清楚不過。這段經文是以西結在宣講中使用法律用語的第一個例子。從以色列最早的時候開始，祭司就負責整理、傳達律法，也將特殊的判決傳承下去。決疑律法（*casuistic law*）或普通律法都會以條件子句的方式呈現（例如：如果王小明做了這件事或那件事），到最後一句會作出法律上的結論。典型的例子可能就是所謂的約書（*Book of the Covenant*），它是現存最早的以色列律法集（如出21:1-6關於奴隸的部分）。既然以西結是祭司家族的一員，並身處傳統之中，那他會運用這些技巧是很自然的。在此例子中（結33:1-6），問題在於守望者是否善盡職守，以及他善盡職守與否所帶來的後果。如果他有發出警告，聽到的人卻沒有作出適當的反應，那守望者就不用爲了後來發生的事情負責。如果他沒有發出警告，他就要爲那些「因他的不法而被殺」的人負責。這項原則接著明確地應用在先知以西結身上（33:7-9），所使用的詞語跟3:17-19幾乎完全一樣。3:17-19之後的經文將義人與惡人的境遇加以對照（3:20-21）。如果義人犯罪，未能發出警告的先知就有責任。不過這似乎代表（雖然作者沒有寫），如果先知有發出警告，那他就不用負責任，即使義人在被警告過後還犯罪亦然。

在此我們明顯看到，以西結所關注的是個人的責任，在這個

例子當中也特別提到牧者的責任。我們都心知肚明，自由很容易被拿來當作藉口，用來逃避承擔後果。重視自由是應該的，但是自由並不代表沒有限制，而是接受限制。在人類互動之中，將自由的概念解析之後，所得的結果就是限制與隨之而來的責任。我可以選擇A或B，不過如果我選了A，我無法同時選擇B會造成的結果。我們在之後將會提到以西結對個人責任的看法（18章）。在此，他首先關心的是先知在社會上所扮演的角色。先知與神秘主義者有許多重大的差異，神秘主義者認為在自我深處發現上帝是最重要的事情。先知也有他（或她）自己的內在世界，不過他們爲了讓異象能在社會中普及而負起責任，而且不計成敗。守望者的隱喻點出這份責任具有重要且絕對必要的本質。

最後還有一個重點，就是一道神學難題，它說耶和華會在義人面前放置絆腳石，讓他（心靈）因此而死（3:20）。這句話被添加上去，也許是爲了要解釋神秘的衝動爲何引人作惡（是遺傳、環境，或二者皆是？邪惡是被預定的嗎？）。「絆腳石」（希伯來文是*mikshol*）的翻譯由來已久，意思是導致人絆倒或跌倒的障礙物（如利19:14；賽57:14）。在以西結書中，絆腳石指涉一切使人犯罪之事，無論是金錢（結7:19）、異教儀式（14:3-4、7），或是曾經參與異教儀式的人（44:12）。在聖經中提到上帝的因果（causality）時，並沒有在邏輯與哲學上加以區別，例如區別上帝絕對與寬容的旨意，即便我們會認爲這種區別是必要的亦然。所發生的一切事情，無論好或壞，都是上帝直接的作爲。然而，這其中的問題遲早會浮現。君主時代的歷史學家記載耶和華驅使大衛展開戶口調查，結果爲大地帶來災難（撒下24:1）。可是歷代志的作者兩百多年後重述同樣的事件，卻將災難的原因歸給撒

但，而不是上帝（代上21:1）。在君主時代最後的數十年間，大災難變成極有可能發生的事情，這問題十分急迫，以至於先知的圈子當中出現危機與衝突。其中一種解決的方法是主張假預言乃是上帝考驗祂的子民的方法（如申13:3），然而考驗與誘惑之間的界線很難分辨。以西結這種人的主要目標是處理信仰的危機，因此他甚至會說上帝欺騙假先知，只爲了要讓他名譽掃地（結14:9）。一般而言，沒有其他的聖經作者像以西結這樣嚴厲而生動寫實的描寫罪，及它所造成的毀壞。

### 3:22-27 以西結變成啞巴

在提勒亞畢度過動彈不得的一個禮拜之後，以西結被派去巴比倫鄉間的平原，他在那裡再次看見奧秘榮耀的異象。跟第一次一樣（1:28~2:1），他被上帝的靈提起來，聽見有一個聲音對他說話。那聲音指示他隱居在家裡，用繩子把自己綁起來，而且會喪失說話的能力。變成啞巴顯然是一件重要的事情：在此是第一次提到，還有在第一時期的結論（24:25-27），以及重述要點那一章（33:21-22）都有提到。如果我們從字面意義來看的話，會以爲以西結在公元前593年受召的七天之後罹患失語症，一直到公元前588年耶路撒冷開始被圍城時，才被宣告這場病痛即將結束，而當他聽到淪陷的消息時也確實得以康復。然而，這無法解釋第一時期與前廿四章之中爲何有許多的論述與發言內容。注釋者們對此提出各種不同的解答，有些認爲變成啞巴、被繩子綁起來都是隱喻的手法。他若不是被社群及其領袖軟禁在屋子裡，就是被禁止參與一般社會的互動，只能發表審判的神諭。非公開的預言曾經

出現，例如長老們去他家看他的時候，但在這段經文當中沒有證據支持他曾被社會摒棄，或是被拘留。「啞巴」有可能是指說不出預言以外的話，但是作者在這裡及其他地方講到「啞巴」時所用的語言不只意謂如此。因此，其他的注釋者認為他是間歇性不能講話，一旦要行使先知職務時就有能力講話。他們在27節找到佐證，認為這節是編輯時為了闡明這一點而添加上去的。但是前一節很清楚地講到他完全不能發預言，而且，除了假設之外，我們沒有理由推測27節是後來添加上去的。

或許，最沒問題的解答就是認為「變成啞巴」是身體上、臨床上患有失語症的症狀，不過他只有在第一時期的最後才這樣，就是從耶路撒冷開始被圍城到淪陷為止。喪妻的傷痛加上他所熱愛的耶路撒冷城與聖殿面臨危險，會導致失語症其實也不意外。既然如此，我們可以下結論說，這段記事、之後的表演、圍城的事件都在編輯的過程中被重置於這卷書的開頭，成為目前我們所見的模樣。無論負責整理經文的人是誰，他這樣做的理由是，他認為這些經文對以西結整體先知生涯而言格外重要。



## 第二部分 猶大國淪陷

### 四~廿四章



#### 4~5章 先知的荒謬劇場

接著是先知的三場模擬劇，每一場的開頭都是「而你，必朽的人」（和合本：人子啊；4:1、9，5:1），這是書中標準的開場白之一。先知冒著被視為古怪或瘋狂的危險演出這些模擬劇，藉由體現非凡的溝通方式，闡明先知的事工並不是筋疲力竭的講個不停，尤其是面對極度危機的時候。

這種模擬劇或演說的表演可以追溯到古老的同類療法（homeopathic）或同理療法（sympathetic），透過演出所預測或所想要的效果，可以促使它發生，確實也常會如此。在倒水儀式的同時說出適當的話語，會敲中大自然某種同情的和弦，而產生雨水。岩壁上的狩獵畫一如拉斯科（Lascaux）與阿爾塔米拉（Altamira）山洞，有助於人們得以成功狩獵。在預言早期，這種象徵性的舉動特別顯而易見。示羅人亞希雅曾將他的外衣撕成十二片，把十片給耶羅波安，象徵並開始王國的分裂（王上11:29-31）。西底家曾戴上動物的面具，上頭有角，是模仿野牛而製的，藉此象徵並帶來敘利亞的戰敗（王上22:11-12）。以利沙臨

終時，他吩咐約阿施王朝著窗戶射箭，同樣藉此象徵並帶來敘利亞的戰敗（王下13:14-19）。後期的先知通常被視為比較穩重、理性，他們偶爾也會有這種模擬式的預言。以賽亞在耶路撒冷赤身行走，預示敵對亞述的埃及與古實的命運（賽20章）。這種舉動在耶利米書中不斷出現，顯然是由於國家所經歷的嚴重內患危機。基本上，這些舉動跟以西結書的內容幾乎一樣怪異：束一條破爛的腰帶（耶13:1-7）、公開打碎陶器瓶子（耶19章）、在脖子掛上木頭與鐵做的軛（耶27~28章）。這些象徵性的舉動不只是例證而已，不只是輔助的視覺教具。它們的目的是增強言語的力量，像成功的劇場一樣，促成更強烈的認同感。我們可以把這些怪異的行徑視為語言以外的溝通方法。而且，就演員而論，要注意到他們傾向完全投入信息當中。何西阿與濫交（若為真）女子的婚姻是一種象徵，耶利米的孤獨生活（耶16章）、以西結不願哀悼剛死的妻子（結24:15-18），這些象徵性的舉動都併吞了演員的人生與個性，讓他們將整個生命都投注在先知事工上。

#### 4:1-8 第一幕：耶路撒冷被包圍

在第一次象徵性舉動中，以西結被吩咐要模擬耶路撒冷被圍城的情況，他在泥磚上畫了一座城，並用各種設備部署圍城的軍隊，先知本身則扮演巴比倫人。鐵片與瞪眼附和了受召時的敘述（「看哪，我使你的臉硬過他們的臉」3:8），也點出圍攻的軍隊是上帝用來審判的工具。作者告訴我們，這幾次舉動都發生在先知位於提勒亞畢的家裡。美索不達米亞的人會在泥磚上用尖筆畫出城市的草圖。如果我們奇蹟似地挖到以西結畫的耶路撒冷城市

平面圖，或許會知道受擄前耶路撒冷城的大小，以及城牆的位置，就可以解決這項極負爭議的難題。我們已經提過，這些先知性模擬劇大約是從尼布甲尼撒包圍耶路撒冷城開始出現。24:1有指出日期，加上旁觀者困惑的反應：「你這樣行與我們有什麼關係，你不告訴我們嗎？」（24:19），這些都指出模擬劇發生的時間。

接下來的4:4-8有相當多編輯延伸的痕跡，導致它不容易理解。細心的讀者會注意到幾個問題。以西結必須被繩子綁起來，讓他無法翻身，然而他也被吩咐要向著兩邊側躺。以色列家（在這卷書其他地方都指猶大國）在此是指對照猶大國的北國。圍攻的主題是一連串象徵性舉動的基礎，卻只被附帶提起而已，而且側躺似乎跟圍攻一點關係也沒有。這一切都跟以西結是否一口氣躺在地上十四個月沒有關係。

既然所有針對這些問題所產生的解答都是假設的，以下我所說的至少可以作為討論的基礎。由於缺少常見的引言，所以我們可以判斷這段經文（4:4-8）並非單獨的象徵性舉動。吩咐他面向被圍攻的城、用繩子綁起來，這些都是已經提過的事情（3:25，4:3），因此並不是新的動作。被綁著側躺是被俘虜與被放逐的預示。經由這場表演，以西結同時預示猶大的不忠導致的懲罰，也跟人民一同因罪受苦。「承擔邪惡的行爲」是以西結所屬的祭司圈子所使用的傳統詞彙。它可以表示負責任，因而表示要擔當懲罰（如利5:1，17:16，19:8；民5:31），在以西結書其他地方也有這種用法（結14:10，18:19-20，44:10、12）。但是它也有特殊的意義，表示接納他人的罪帶來的責任與後果，而在儀式上，這任務落在先知頭上（如出28:38；民18:1）。儀式上的替代概念延續到先知事工中——也許是因為先知扮演代求的角色，於是受擄時

期的詩中出現默默承擔他人罪過的僕人（賽53:7、11-12）。以西結的象徵性舉動與有名的僕人之詩顯然有其關連，它們留下「祭司—先知」為犯罪的人民受苦的主題，為早期基督教貢獻一種有力的方法，可以藉此呈現對耶穌及其事工重要性的一種觀點，同時也奠定基督徒理解先知事工的獨特基礎。

作者接著闡述這則模擬劇比喻的內容，也許出自以西結的門徒之手，他將這則比喻轉化為一則預言，關於上帝指定要懲罰以色列國與猶大國的日子，跟耶利米預言他們將受擄七十年的經文大不相同（耶25:11，29:10）。它明顯傾向末世、甚至啓示性的重新詮釋，因此它在先知選集中是唯一的例子。在此，「以色列家」被限定在撒馬利亞王國，是他的左側，也就是北方。計算時間的基準似乎再次沿用祭司傳統。五經的敘事一般被認定出自祭司典（P典），而祭司典認為以色列人寄居在埃及一共430年（出12:40-41），對以西結而言，以色列就是從那時候開始走入歧途（結20:5-8）。390年加上40年等於430年，而根據同樣的祭司傳統，在曠野中漂泊四十年的時間也是審判與懲罰的結果。將此概念陳述的最清楚的經文是：「按你們窺探那地的四十日，一年頂一日，你們要擔當罪孽四十年」（民14:34），顯然與以西結書這段經文有密切關係。將兩個數字加起來，再將比較短的懲罰期間歸給猶大國，於是北國只好憔悴的度過被擄的390年，直到兩國最後再次統一，那也就是以西結所預期的結果（結37:15-28）。如果這些計算結果可以從字面意義來看，猶大國被擄的日子應該會在公元前558或546年結束，要看是從公元前598年第一波以色列民被放逐開始計算，或是從公元前596年耶路撒冷與聖殿被毀開始。北國毀滅的日期比較有問題，因為我們無法確定是從哪一年開始

計算。如果從公元前722年亞述攻下撒馬利亞開始算，過了390年後就是亞歷山大大帝掌權的公元前第四世紀，這或許可以解釋為何古老的希臘文聖經版本把它改成190年。如果190年是原本的記載，像有些注釋者主張的一樣，那算起來就會比較接近猶大國解放的時候，也就是公元前532年。

將以上這些資料合併起來，就成了首次根據先知書經文精確推算未來所發生的事件。講到預言的時候，我們比較會聯想到但以理書及啓示錄，但是它們對今日的基督徒來說魅力絲毫未減，即便福音書中也有明顯警告這種情形（如可13:22-23）。雖然以上這些推測會引人不安，不過至少可以將它們視為駁斥當下、勝過邪惡的經文，也是上帝在世上終究會得勝的確據。

#### 4:9-17 第二幕：圍困期間的糧食配給

沉默的劇場繼續上演著，上帝吩咐他演出一場模擬劇，模擬被圍困的人民用找得到的穀類碎屑烤餅來吃。先知每天的糧食最多只有230公克的餅、600公克的水，公元前588年耶路撒冷被圍困期間可能也是按照這種額度分配糧食。耶利米在圍城期間被控叛國而被逮捕之後，每天都拿到一塊餅，直到存糧殆盡為止（耶37:21；參王下25:3；耶52:6；哀1:11，2:12、19）。當夏日來臨，蓄水池開始乾涸，也無法再填滿（請見例如耶38:6）。就像其他圍城的情形一樣，例如二次世界大戰時的列寧格勒，當情況越來越絕望時，就開始有食人肉的傳聞出現（參結5:10；耶19:9；哀2:20，4:10）。此處重點在於以西結並非站在安全距離以外發出災難的預言，他不像約拿在安全無虞的亭子下不耐煩的等待尼尼

微毀滅—這種行徑至今依然很常見。雖然以西結人在遙遠的巴比倫，他成就了身為先知的角色，認同人民的苦難，並藉此用勝過言語的方式彰顯團結與共同責任的意義。

此處的經文也被延伸過（結4:12-15），以便連結至被放逐到巴比倫的人民所遇到的狀況。因此，主題不再是圍困時的糧食，而是在以色列之外的地方遵守潔淨律法的難處。上帝吩咐他用人糞煮食物，使這件事情變得戲劇化，引發這位「祭司—先知」抗議，因為他從小就遵守這些律法，包括飲食律法在內。（關於這類律法，特別請見申14:21；利7:18，17:15，19:5-8。）新約的讀者必然會想起西門彼得也曾被吩咐要吃儀式上不潔淨的食物（徒10:9-16，11:5-10）。雖然這些律法最終都被主流的外邦基督徒廢除了，但是基督徒讀者不該曲解這些律法的主旨。無論這些律法出自何處，它們在歷史上具有信仰告白的地位，正如其他方法一樣，都是用來證明這個特定的社群擁有獨樹一格的特質。對這些律法的讚賞甚至可以矯正唯有內在才重要的想法，這種想法在基督徒當中比猶太教徒更常見。在此確實有關注於生態—身體的狀態，也就是我們所攝取的食物；簡言之，身體是世界的一部分，我們特別要為它負責。在以西結成長的環境中，這些觀念都在祭司文化中潛移默化。在被放逐的猶太人所處的不友善環境中保存這種文化，一直是以西結先知生涯中主要關注的事情。

### 5:1-4 第三幕：圍城的結果

如今我們很清楚，這三幕模擬劇的呈現按照耶路撒冷圍城的開始、期間、結束。在最後一幕裡，以西結必須剃掉頭髮與鬍鬚，將毛髮分成三堆，把其中一堆燒掉，用劍敲打另一堆，然後

這就是耶路撒冷！

結5:5-17 [45]

將最後一堆撒在空中。要從第三堆當中拿出一些毛髮放在旁邊，其中一部分要用他的外衣包起來，另一部分要丟進火裡。任何剛好經過的旁觀者都會覺得他瘋了，不過其中自有一套奇怪的邏輯。剃除頭髮與鬍鬚是哀悼的象徵，在古代近東很常見，是一種自辱的儀式，正如撕裂外衣代表儀式上的裸體，而禁食代表淺嘗死亡之味。不過在此，羞辱是由征服者加諸的，先知在更早之前就有預言他所用的方式，以西結可能也有想到這件事：

那時候，耶和華將從幼發拉底河岸雇來一個理髮匠，就是亞述國王，他要剃光你們頭上與腳上（生殖器）的毛髮，也要刮掉鬍鬚。

以賽亞書7:20，《RSV》

其中的意思很明顯。當圍城結束、當耶路撒冷被佔領、被焚燒，如列王紀下25:9與耶利米書39:8，有些人會死在火焰中；許多人逃出焚燒的城，包括皇室成員、貴族、祭司（王下25:6-7、18-21），但是他們會被處死；其他人會被俘虜（王下25:11；耶39:9）。在被放逐的人當中，還有一些反巴比倫的先知也會受害，如耶利米所述，他們會因煽動之罪名而被處死（耶29:21-23）。這些人不同於真正的「餘民」，餘民乃是如象徵般躲在先知外衣底下的那些人，他們將未來的希望都寄託在先知身上。

## 5:5-17 這就是耶路撒冷！

作者以一段短短的講章總結這些預兆，他詮釋的方法是沿用

先知的模式，建構世界在上帝的因果論之下所發生的事件。一開始他提到一個古老的主題，也就是上帝選擇耶路撒冷作為上帝運行在世界的焦點，就是中心點或「世界的中間(肚臍)」(參38:12)。這項主題深植於大衛王的時代，以及更早的「迦南—耶布斯」神話之中。在希西家奇蹟似的拯救耶路撒冷之後，這個概念被推到極致，也在以賽亞書中徹底發展，成為猶大國君主時代官方神學的主要教條。但是，我們知道這種上帝揀選的概念非常模稜兩可，也會因此產生許多危險。它會讓人處於致命的安逸狀態，古今皆然，人會變得自私且自以為是，或者支持權力的意識形態，結果沒有料到上帝恩典作為的代價其實很高。因著信賴上帝揀選的簡易公式而被誤導(「上帝與我們同在」、「上帝站在我們這一邊」)，以色列忽視了沉重的責任，尤其是服務的責任，而揀選原本的概念就是服務。這種誤解也表現在以色列的敬拜上，這可以解釋為何以西結和其他先知前輩會譴責以色列人採用錯誤的敬拜方式。

以西結在此提出控訴(5:5-6)，並作出判決(5:7-17)。我們於此看到先知審判的傳統形式，經文提到聖約的形成及其附帶的詛咒，也間接提到國際盟約的形式。為了抓住重點，我們可以對照申命記28章裡頭一波接著一波的詛咒，源自或奠基於聖約的內容。當那段經文提到被圍困的居民只能吃人肉時，就是終極恐怖的敘述(申28:52-57)。這些詛咒正是從屬國簽訂的盟約中所附帶的內容，一旦有人不忠，就會加以執行。這種類比再次描繪傳統演說的形式如何被取用，並在強烈的個人經驗熔爐中被轉化。





## 6~7章 審判逼近

這一段包含兩篇講章，其開頭都是以西結書常出現的：「耶和華的話臨到我」（6:1，7:1）。當中各有兩個段落的標題是「主耶和華如此說」（6:1-10、11-14，7:1-4、5-27），貫穿整段的主旨是「你們／他們就知道我是耶和華」，總共出現七次。從整卷書的角度來看，本段與36章向以色列的群山所發的預言形成平衡。二者使用相同形式的字彙，宣告毀滅將反轉，也就是我們眼前這段經文所宣告的。換句話說，它證實拯救能在審判之後出現，拯救也會在審判之後出現。

### 6:1-14 祭壇上的死亡

象徵性的舉動持續著，先知被吩咐要怒目而視以色列的群山（參4:3），也要擊掌跺腳（6:11）。這些舉動都有其象徵的重要性，而且它們也有一點表演的意味。瞪眼讓人想起「邪惡的眼」，在「原始」的預言中，眼神接觸是很重要的，包括慈祥的眼神，或是更常見的橫眉瞪眼。巴蘭必須要看見以色列那一群人才能下詛咒（民22:41，23:9；等等）。以利沙到大馬士革的時候，遇到敘利亞的皇儲哈薛，也就是以色列後來的敵人，以利沙「定睛盯著他，直到他不好意思」（王下8:11，RSV）。擊掌與跺腳也同樣不是以西結幸災樂禍、得意洋洋的自發表現。上帝吩咐他做這些舉動，也讓即將到來的審判與耶和華激烈的介入相關，顯示祂是以色列史的參與者。

在山上進行審判的理由顯而易見，因為以色列的群山就代表以色列的土地，在史詩敘事與讚美詩中經常出現。不過，此處暗指土地基於錯誤的祭祀而遭到褻瀆。從以色列之前的時代開始，人們習慣在鄉間的高處敬拜當地的生殖神明，因為壟起之處被視為特別神聖的地方。他們在方形或圓形的高台上進行各種儀式，包括淫亂的儀式，都在代表男性與女性生殖神明的石柱、雕刻或樹木前面進行。這些「高處（邱壇）」（*bamot*）通常位於山丘上，也會在山谷裡（如耶7:31，32:35），或甚至在城裡（如王下17:9，23:5、8），米吉多、但、夏瑣、亞拉得的考古遺跡可以作為佐證。在這種聖壇進行的儀式包括以動物為祭，偶爾也以人為祭（王下23:10；耶7:31），以及性交及燒香的儀式，通常都與迦南的儀式相關（如王下23:5、8；耶1:16，7:9，44:17）。

從一開始定居時，這些在「高處」進行的敬拜就是民間宗教的標準特色。所以，他們必然會順應環境而敬拜本地的神明，並以性交為儀式的重心。這種行為引起北國的以利亞、何西阿以及猶大國的耶利米起身掃蕩。先知們對抗了一段時間之後，因為有保守及傳統的信徒給予支持，便得到官方背書，於是這種觀念被編入君主時代所發起的改革之中。在公元前722年北國淪陷之後，官方開始大力掃除這些「高處」，作為希西家偉大宗教改革的其中一環。這次行動並沒有徹底成功，因為猶大國最後一位偉大的國王約西亞還得再掃蕩一次，時間大約在以西結發預言的三十年前。君主時代的歷史學家有將約西亞的改革記載下來（王下23:4-20），其中與以西結預言祭壇將被毀滅的經文有一些可以互相參照的地方：祭壇與香壇被毀滅、大屠殺、以人骨褻瀆等等。從耶利米書和以西結書中可以清楚看到，約西亞在公元前609年於米吉

多英年早逝之後，他所推行的改革並沒有遺留下來。以西結說那些祭壇最終會被毀滅，但是這種結果並非出於改革的熱忱，而是敵人的作為，也就是耶和華的劍（結6:3）將臨到全地。

第二部分提到被擄的生還者（6:8-10），這是在耶路撒冷陷落後加上去的。我們在這本注釋書中有好幾次都會提到，這件事在先知的生涯當中是很大的分水嶺，以至於第一時期中（公元前593-586年）有許多延伸或修改的地方。而且，更重要的是，在極端的審判轉變為審判之後有拯救。從這個角度來看，在所謂神聖法典（Holiness Code，利17~26章）的最後一章有許多地方與以西結書相關，並提供有益的對照。詛咒不忠之地的經文內容包含毀滅祭壇、香壇、偶像，以及全地都要變成廢墟（利26:27-33）的敘述，接著提到被放逐流亡的餘民將張惶失措（利26:34-39）。但是後來我們看到，當他們變得謙卑，並承認自己的罪過，耶和華會記起祂所立的約，也會再次成為他們的上帝（利26:40-45）。

在此有件事情值得我們順便提一下，在五經的祭司典之中常會提到上帝**記起**，包括神聖法典在內（如出2:24，6:5；利26:42、45）。祭司典的資料有很強烈的被擄色彩，根據這份資料，上帝與全人類（創9章）及以色列先祖（創17章）所立的約是永遠有效的。因此那是「永恆」的約（創9:16，17:7、13），不能重訂，只能被記起，也有暗示可以重新恢復。不過，在以西結書裡，則是被擄生還的「餘民」記得他們的上帝是誰，最後也會在受苦中承認祂的存在。其中必要的先決條件是反省過去（記起），接著產生自覺（厭惡從前的自己），最後會認同上帝及其目的（認識）。在此我們看到一帖讓人度過危機的處方，可以試用在今日，看它是否還有效。經文提到打碎他們的心與（不相稱的）眼

睛，意指人們必須要有所謂的實存性謙卑。這種心態可以打破舊的習慣，並帶來新的開始。以西結書36章是對應的經文，其中更進一步提到人必須要有新的心和新的靈（36:26）。眼前這段經文的結尾採用「承認公式」—「你們就知道（承認）我是耶和華」，這也是取自以西結所屬的祭司傳統。它對應到以西結最深的信念—儘管人心傾向恣意而行、敬拜自己所造的偶像，但是上帝的真實性最終將被證明、被承認。

如前所述，6:11-14延續第一段講章。它的開頭也是「主耶和華如此說」；擊掌與跺腳不只呼應橫眉瞪眼，也帶出更深的含意。雖然第一部分只有提到劍，亦即軍事上的災難，但是第二部分進一步提到「戰亂帶來的焚燒與破壞」，加上軍事行動導致的饑荒與瘟疫。這會讓我們想到中世紀的「死亡之舞（Death of Dance）」刻畫三十年戰爭（Thirty Years War）恐怖情景的當代德國木版作品，以及哥雅（Goya）所繪的「戰爭的災難（The Disasters of War）」。就順序而言，經文所列出的這些災難稍微會令人混淆。一般來說，將「附近的人」與「遠方的人」並置在一起的時候就指涉所有的人，因此我們不會假設還有第三種人。從字句來看，第三種人似乎是指被圍困的人，如果真的是這樣，那麼可能是指其他人都在戰亂中逃走之後還苦守耶路撒冷的人，而他們也逃不過遍地荒蕪之災。這讓我們想起前一章象徵性的舉動。

這段經文的最後一部分（6:13b-14）似乎是利用6:1-7編輯延伸而成，其中提到戶外的偶像崇拜以及信徒遭到毀滅。所以，作者在最後複述人民承認上帝的公式，藉此形成環狀文章或內含段落（請見3:16-21注釋）。

這一切的結果就是國家遍地荒蕪。曠野是指西乃「大而可怕的曠野」（申1:19），表示國土最南的地方。利比拉（Riblah，譯註：唯有以西結書6:14譯成「第伯拉他」）是敘利亞奧龍特斯河畔（Orontes）重要的戰略城市，位於哈馬境內（參王下25:21），是國土最北的地方，常被稱為「哈馬隘口」（如民13:21；書13:5；王下14:25；摩6:14）。作者提及這幾個地方並非偶然，在古老傳說與以西結書當中都有明顯指出西乃曠野與以色列的審判有關。利比拉目擊尼布甲尼撒處決猶大國皇族、貴族、聖殿祭司（王下25:6-7、18-21），所以在被逐的人心中，利比拉肯定代表著惡名與厄運。我們很難想到比它更貼切、更令人痛苦的地點，可以用來提醒人們上帝審判的真實性，以及他們必須要承認祂「是耶和華」。

## 7:1-27 示意終局

這一段落的第二部分直接提到以色列的土地，並由此成為第一部分自然的結果。對土地的情感—*'eres yisra'el*，從受擄以來才開始成為國家意識的顯著要素，這點很容易明白，因為被擄令人有無家可歸、疏離、鄉愁的經驗。基督徒也許會說這跟聖禮一樣重要，因為外顯的記號與永不損壞的關係所給予的依據讓以色列成為上帝的子民。因此，當以西結頻繁提到「以色列地」（字意是「以色列的世界'*admat yisra'el*」）的時候，並不出人意料之外。在猶太教一直以來的歷史中，曾經用各種不同的方法來理解人民與土地之間的連結，聖經中關於土地的經文對於以色列國的建立也特別重要。這種連結需要嚴苛的鑒定，不過我們可以說，如果基督徒想要適當地了解猶太教的話，就不可以忽視他們與土

地之間在心靈與情感上的連結。

雖然現代的聖經版本可能看不太出來，不過這一章可以被形容為韻文講章。可惜的是，我們手上的經文十分令人困惑，也有許多訛誤之處，充滿大量的編輯註解與延伸，以至於翻譯與詮釋都是很困難的事情。這段經文的對象是被擄的社群，也許發生在先知受召不久之後（從字面意義解釋以西結書1:1-2與8:1的經文的話），無論如何都是在耶路撒冷淪陷之前。我們只能推斷這篇講章原來的形式究竟為何，比如說，5-9節事實上是1-4節與10-12節的另一種版本，而七十士譯本甚至還加了另一種版本。

我將第一段落（7:1-4）照字意翻譯如下，給大家看這段簡短又扎心的經文如何述說即將到來的毀滅：

終局到了，  
 四方全地的終局到了！  
 如今你的終局到了；  
 我要向你傾注我的怒氣，  
 我要根據你的作為審判你，  
 我要將你一切厭惡之事歸在你身上。  
 我的眼睛不會饒過你，  
 也不會憐憫你。

關鍵字是「終局」（*qes*）。最終審判的畫面從本地延伸到四方之地，取自於先知與祭司傳統。如果以西結是在宣講，那他的主要經文可能是阿摩司五個異象當中的第四個，在當中上帝讓他看見一籃夏日水果，其希伯來原文與「終局」同字。視覺的體驗喚起

負有雙重意義的宣言：

我子民以色列的終局到了；我不會再饒過他們。

那日，聖殿的歌唱要變成哀號，……

將會橫屍遍野；

到處都一片死寂。

阿摩司書8:2-3，《RSV》

在這段經文中，「終局」很自然地跟收穫有關。傳統上收穫是慶賀的季節，不過，如阿摩司書中常見的，典型的想法被徹底改變了，收穫慶典的喜樂變成收割者死神（Death the Reaper）冷酷的意象。阿摩司也有提到一則傳統的主題，就是以色列的敵人有一天將會被擊潰，因為他們也是上帝的敵人，那時大家會在喜樂的敬拜中大肆慶祝。這個概念也被顛覆了：

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？

阿摩司書5:18-20

以及：

主耶和華說：到那日，  
我必使日頭在午間落下，  
使地在白晝黑暗。  
我必使你們的節期變為悲哀，  
歌曲變為哀歌；  
眾人腰束麻布，頭上光禿，  
使這場悲哀如喪獨生子，  
至終如痛苦的日子一樣。

阿摩司書8:9-10

以西結的韻文講章跟這些黑暗與死亡的意象產生共鳴，我們很難認定當他講這篇講章時沒有想到阿摩司。但是在以西結自己的祭司傳統中，偉大的審判典範就是大洪水的事件，它終結了墮落於暴力與罪惡的古老世界。在這當中，我們要特別注意他對於暴力的強調。在細心閱讀創世記6~9章祭司典版本的大洪水故事之後，會發現這個故事是用來映照以西結當代人民所遇到的真實災難，也顯明嶄新的開始有其可能性存在。這個祭司典版本一開始是這樣寫的：

世界在上帝面前敗壞，地上滿了強暴。上帝觀看世界，見是敗壞了。凡有血氣的人，在地上都敗壞了行為。上帝就對挪亞說：「凡有血氣的人，他的盡頭已經來到我面前，因為地上滿了他們的強暴，我要把他們和地一併毀滅。」

創世記6:11-13

以西結之後會提到挪亞（結14:12-20），他在此也有提到大洪水之



前世上充滿暴行（7:11）。在後續的段落裡（7:10-27），重點轉移到萬事瞬間的改變，那些平凡、日常生活的事件與鞏固我們現實感的元素都將消失。耶穌所說的審判也跟以西結的講章產生共鳴：

洪水還沒來以前，他們吃喝嫁娶，直到挪亞進入方舟那一天，洪水來了，把他們都沖走，他們才知道，人子的來臨也是這樣。那時候，兩個人在田裡工作，一個被接去，另一個留下；兩個女子在推磨，一個被接去，另一個留下。

馬太福音24:38-41，《RSV》

雖然這段經文的原意並不是要詮釋以西結書7:10-27的基本概念，不過我們這樣做沒有關係。爲了要明白那概念，我們必須在晦澀經文與編輯過的斷簡殘篇之中小心前進。比較貼近的譯文如下：

看看哪日子快到了！所定的災已經發出；  
杖已經開花，驕傲已經發芽。

以西結書7:10

雖然這段開場白很短，卻引起很多問題。學者猜測晦澀的希伯來字 *sefirah* 可能代表「毀滅」的意思。「不正的惡行」的希伯來文雙關語通常表示「棍子」。雖然經文脈絡顯示，毀滅原本是指猶大國在滅亡前道德上的墮落，不過毀滅也許是指跋扈的暴君尼布甲尼撒崛起，而他將會毀滅耶路撒冷。我們會想起以賽亞稱亞述

人爲「狂怒時使用的棍子」（賽10:5，RSV），是用來擊打以色列的棍子，而且耶利米用「驕傲」一詞作爲巴比倫人的代號（耶50:31-32）。以西結書裡頭後續編輯評註（結7:11）的意義已經無法解讀。開頭似乎是說：「暴力變成惡人的棍子」；其餘的已經無法辨識。這或許是作者故意在事情發生之後暗指尼布甲尼撒在公元前588-586年的戰役，但這也只是學者的猜測。韻文講章繼續這樣說：

時候到了，日子近了；  
買主不可歡喜，賣主不可愁煩，  
因爲烈怒已經臨到他們眾人身上。

以西結書7:12

買賣是固定的法則之一，被視爲理所當然，但是突然間被殘蝕了。沒有未來的時候，買賣最後是成功或失敗都沒什麼差別；整件事都失去了意義。以賽亞書晚期有一首詩也提到同樣的事情。由於最終的災難即將到來，所有的人都會蒙受其害，「人民也是，祭司也是……買家也是，賣家也是；出借的人也是，借用的人也是；債主也是，借方也是」（賽24:2，RSV）。

以西結書7:12也有加上註解，因爲接下來的經節似乎是說賣的人有生之年都無法恢復交易。有些注釋者認爲這是指禧年，也就是第五十年，屆時經過交易而失去的土地會回到原本的地主手中（利25:8-17、23-55，27:16-25；民36:4）。那麼，關鍵在於當下的體制不會殘存到下一個禧年來臨。其他人認爲，這比較像是指稱被放逐的人受迫將他們的不動產賣給留下來的人，更甚者，他

們乾脆拋棄了土地（參結11:14-15）。那麼，關鍵就在於被逐的人要能夠忘記返鄉取回土地這回事。無論哪一種解釋才對，迫在眉梢的毀滅性審判都使得日常的交易失去意義。

如今意象轉移到戰敗方所見的戰爭：

他們已經吹角，預備齊全，卻無一人出戰……

在外有刀劍，在內有瘟疫飢荒。

在田野的，必遭刀劍而死，

在城中的，必有飢荒瘟疫吞滅他。

其中所逃脫的，就必逃脫，

各人因自己的罪孽在山上發出悲聲，……

以西結書7:14-16

作者栩栩如生地描述悲慘恐怖的情況：

手都發軟，膝弱如水，

要用麻布束腰，被戰兢所蓋。

各人臉上羞愧，頭上光禿。

以西結書7:17-18

我們只要跟納粹集中營的生還者說說話、去看舊新聞片段裡他們被極度貶抑的模樣，或是走一趟耶路撒冷的大屠殺紀念館（Yad vaShem），就能明白文明的生活與人性的粉飾在瞬間之內就會被剝奪殆盡。這種剝奪戰敗者人性的過程，就是以西結在此用殘酷現實的言語所描述的。接著，這篇講章轉向另一件被殘蝕的現實生活：

他們要將銀子拋在街上，金子看如污穢之物……。  
他們的金銀不能救他們，不能使心裡知足，  
也不能使肚腹飽滿……。

以西結書7:19

在第一組對句之後，有人插進受擄前先知西番雅所言：「當耶和華發怒的日子，他們的金銀不能救他們」（番1:18）。這一點需要加以推敲。如果說我們日常生活中哪樣東西具有極限性，亦即有「底線」，肯定非金錢莫屬。所以，假設非得仰賴金錢運作的社會結構崩潰時，就算付出一切代價也無法維持基本生計。這並不是教訓大家金錢有罪，不是我們常聽到的那種陳腔濫調，這是事實的陳述，這就是即將發生的事情。這也提醒我們，爲了維持運作且被視爲理所當然的秩序是脆弱的、短暫的。

從這裡開始，這篇講章回復散文的形式；至於原因爲何實在很難講。作者似乎在7:20接續談論黃金（純度最高的金屬）變成不潔之物。這很符合先知反對金銀偶像的想法，例如以賽亞斥責得最嚴重的一處經文（賽2:6-22）。不過，這裡所提到的美麗之物也有可能是指聖殿。宣講者（他在災難發生之後發言）繼續講到聖殿被交在外邦人手中，他們跟強盜一樣掠奪並褻瀆聖殿，甚至進入至聖所—「我的隱密之處」。當猶大國人民依然在國境內各處的祭壇敬拜時，那些祭壇也會遭到毀滅，因爲外邦人蔑視申命記的律法。

在這篇講章的結尾（結7:25-27），我們看到最後一道防線如何被擊破，以及傳統的宗教性解決方法似乎不再有效。生還者在痛苦中尋求平安，意思是希望與上帝和好，但是危機已經害他們

滅頂了。他們呼應耶利米所說的話（耶18:18），向先知尋求上帝的啓示，要祭司指導他們如何思考、如何反應，請求擁有傳統智慧的長者給予忠告。但是，他們的問題依舊得不到解答，結果國王跟人民都呈現癱瘓無力的狀態。上帝按照他們的作為報應他們，而這就是他們所得到的結果。結語的公式是「他們就知道我是耶和華」，意思可能是說，在最悲慘、最黑暗的時刻，他們會承認上帝以奧秘的方式臨在於一切之中，而且，藉由承認，他們可以獲得蘊含全新開始的種子。我們會看到後來去找以西結的生還者在痛苦中求問：「我們必因此消滅，怎能存活呢？」（結33:10）。在從前預言的災難發生之後，身為先知的以西結就開始關心要如何解答這個問題。

### 暫時的神學反省

雖然以西結並沒有宣告世界末日，不過他向他當代的人宣告**他們的世界即將終結**。今日的我們基本上安逸自在的待在自己的世界裡頭，而我們對於這些殘忍的情境及預言所作出的回應，會以饒富興味的方式反映在我們的神學思考上。先知對人類歷史終結所作的預言，或至少是對我們所處的這段歷史所作的預言，對許多當代基督徒而言都沒有構成問題。他們認定這些預言是信仰的重要元素，甚至還會在汽車保險槓貼上相關的標語貼紙。基督的再臨（Parousia）就是祂在榮耀中為歷史畫下句點，而我們很容易斷定這不該是一項問題，因為這是早期基督教信仰的重要特色，也被編入信條之中。然而，它對於所謂主流基督徒的思考與生活上並沒有產生多大的影響，它肯定也沒有顯著影響主流基督教神學。最明顯的是，終局**迫在眉梢**的預言不幸地成為曲解的對

象，導致各種合理化預言未能實現的說法產生，例如重新計算末日的時間等等（如但12:11-13）。在以西結一生中，有人對他的預言心生懷疑（「日子越拖越久，異象都是渺茫」），也有人重新詮釋（「他所見的異象是很久以後才會發生的，他所發的預言是指遙遠的將來」）（結12:21-28，RSV）。基督教早期也是一樣，有人曾經不客氣的暗示並沒有二次再臨（Second Coming）這回事（如彼後3:3-4）。

另外一個問題在於，重視末世信仰似乎不符合認真活在世上的神學與倫理，例如因為我們要對下一代負責，所以衷心關注我們所處世界的生態。因此我們都已經準備好要認識延伸自早期基督徒經驗的各種「已實現之末世論」，無異議地接受聖經的末世場景會使靈性形成，並從個人死後的命運來重新述說。

當我們讀以西結書6~7章，以及這卷書前半部類似的經文時，雖然無法為這則神學問題提出解答，但是這些經文也許可以提供線索，讓我們得到暫定的答案。現實建構出我們視為理所當然的實存，並讓我們擁有個人性與社會性的本質，但以西結藉由栩栩如生的意象展現出現實的脆弱與短暫。關於歷史，我們所能付出的貢獻很有限，我們所能掌控的元素也很少，歷史就在料想不到的忽然間製造事件，由此來顯示出我們原以為堅定可靠的現實之不實在本質。以西結與其當代的人在公元前586年所經歷的耶路撒冷淪陷，就是這種歷史事件。今日的我們沒什麼理由可以忽視這件事，因為如今我們已經可以預料不同的末日情境將要發生，而我們自己就是製造末日的參與者。讀以西結書時會浮現一個問題，就是我們是否能鼓起道德勇氣，以負責任的態度活在不再被視為理所當然的世界上。



## 8~11章 聖殿的異象

接下來的異象發生在先知位於提勒亞畢的家裡，當時他正在與流亡猶太人社群的長老會面（也請見14:1，20:1）。作者細心地記下日期，是公元前592年的亞筆月（七月下旬至八月上旬），或是在第一個異象發生的一年之後。以西結似乎突然之間進入忘我的狀態（「耶和華的手」臨到他），他並沒有心理預備，這也不是他所祈求得來的事情。值得注意的是，在此他想要精確地描述所見所聞，正如書中其他地方一般。他再次見到燃燒的形象從燦爛的光輝之中出現（參1:27），感覺到有一隻像手的東西抓住他的頭髮，把他帶到耶路撒冷放在聖殿北方。異象結束時，上帝的靈提起他，帶他回巴比倫，他就將所見所聞細述給社群代表聽，在他忘我的那段時間他們可能都在旁邊（11:24-25）。

在開始提到異象的敘事內容之前，我們要先澄清幾項觀察。

首先，我們沒有理由懷疑這段內容是以西結在巴比倫流亡時所得到的異象。這段敘述當中沒有線索可以證明他當時還住在耶路撒冷，或是他藉此記下參觀該城的印象。不過，正如書中其他地方，這段內容有很明顯的編輯痕跡。先知所說的話沒有版權加以保障。他們受人尊崇，但這無法阻止傳遞話語的人加以註解、延伸，以便讓新的世代更看得懂。在這個例子中，神諭提到二十五位皇家顧問裡頭最後有一位猝死（11:1-13），也證實流亡的社群可以取回土地（11:14-21），這些可能都是後來才加上去的內容。前者（11:1-13）顯然自成一段，因為這段裡頭有提到上帝吩咐先知發預言，也有描述忘我狀態的開始（11:4-5）；這段內容

非常有可能起源於耶路撒冷，因為比拉提死的時候正是先知講預言的時候（11:13）。在後續的經文中（11:14-21），提到回歸故土與新生活的契約，這些照理屬於這卷書後半部的內容（請見36:22-31），跟這種死亡與毀滅的情境中格格不入。被加在這裡的原因可能是為了回應以西結的哀號：「你要將以色列剩下的人滅絕淨盡嗎？」（11:13）。無論整理且傳遞這些話語的人是誰，他認為這種恐怖的可能性不該繼續懸在半空，不該沒有立即得到解答。

我們也會注意到，起初的寶座異象與寶座上的上帝有關，而以西結在這當中受召發預言。這點從一開始的敘述就很明顯，經文提到有一個奧秘的形象運送他，並導覽聖殿區域（8:2）。從功能來講，這個形象不能等同於耶和華本身，然而它後來以耶和華之名發言（8:17-18）。我們可能也會注意到，上帝的榮耀(*kabod*)漸漸遠離聖殿，為即將發生的毀滅做準備：首先從至聖所退到門口（9:3，10:4），接著退到聖殿東門，也就是基路伯等待之處（10:18-19），最後退到耶路撒冷東邊的橄欖山上（11:22-23）。這種向東前進的方式與先知互為對照，他從北邊走進注定要被毀滅的聖殿，那是非常重要的地點，因為根據古老的平面圖，聖殿北方會出現危險與災難。這也表示被放逐的猶太人從此要開始尋求上帝的臨在，一直到他們歸回為止，當上帝的榮耀再次進入耶路撒冷時，作者會表明出來（43:1-5）。

聖殿的異象在「典型」的預言中獨樹一格，因為它採用靈魂之旅的形式，這在薩滿文化中很常見。靈魂之旅表示有知覺的靈魂或有意識的自我留下肉體，被運送到另一個地方，他在這個例子中被運送的距離有將近890公里遠。最類似的例子就是「原始」的先知，以利亞、以利沙和他們的同伴—「一群先知」。以利亞



升空的能力很有名（王上18:12；王下2:1-12、16-18），而預知、超感知覺、同時出現在二處對以利沙而言似乎輕而易舉（王下5:26，6:17、32-33）。我們也要注意，以利沙跟以西結一樣，當他們跟代表社群的長者一起待在家裡時，發生了非凡的經驗，因此長者可以證實這些事（王下6:32-33）。

## 8:1-6 第一幕

於是，以西結在異象中被運送到耶路撒冷的聖殿山，這顯然是他很熟悉的地方。雖然所提供的地形資訊沒有很明確，不過他由聖殿北邊進入，從外院到內院，再朝東邊入口的方向走進中庭。在這四個階段之中，他都受命去看那裡偶像崇拜的情形。作者嘗試利用連續的階段整合出單一的崇拜儀式，卻沒有成功，因此最好分開來看。經文例證猶大國在保有獨立的最後二十五年之間，儀式與宗教都遭到瓦解。第一個階段在北門內院的入口，以西結受命去看基座上的「憎恨之像，它引人憎恨」（8:3，RSV）。這肯定意指藐視不可造偶像的誡命而以人的形象造像（出20:4-6；申5:8-10），但是作者沒有告訴我們是哪一位神明。禁止造像與耶和華的憎恨有關，因為以色列唯祂所有，因此這句經文也可以譯為：「淫蕩之像勾起人的慾望」。若此為真，以西結看到的就是生殖女神一天后亞舍拉（Asherah），猶大王國晚年似乎特別鍾情於她。南北國早期都有人敬拜她（王上15:13，18:19），瑪拿西當政時得到國家大力支持，他把亞舍拉的神像安置在聖殿裡（王下21:7）。約西亞改革時將神像移走（王下23:6），但他在公元前609年死於米吉多之後，這種偶像崇拜就

又捲土重來。雖然仍有可議之處，不過近來在西乃北部邊境的 Kuntillet 'Ajrud 挖到一些公元前第九或第八世紀的碑文，其中提到耶和華與「祂的亞舍拉」，而希伯來聖經中有些經文會讓人覺得當時民間宗教認為她是耶和華的配偶，於是這些碑文便成為佐證。也許是因為她的身分，所以敬拜她的儀式地點在敬拜耶和華的聖殿旁邊，根據耶利米書44:17-19（這段經文很有意思，因為這是婦女唯一在宗教上表態的經文），流亡到埃及的以色列人遭逢災難之後，生還者也繼續敬拜她。

## 8:7-13 第二幕

第二場戲劇性的畫面出現在外院的入口，他從牆上的洞進入一間大房間（可以容納七十個人）。其中的細節不盡清楚，受命在牆上挖洞也是很令人困惑的事情，因為牆上本來就已經有一個洞了，這也許是指以西結書12:5的象徵性舉動。以西結進去時，看見牆上畫滿各種動物，包括祭司律法規定不潔淨的動物在內（利7:21）。拿著香爐敬拜的七十位長老是支派的代表，根據傳統之一的說法，他們曾跟摩西和亞倫一起訂立西乃之約（出24:1、9）。這個場景讓人想起埃及的墓室，牆上鮮豔地畫滿具有動物輪廓的神明，包括阿努比斯（Anubis），他有狐狼的頭，負責測量死者靈魂的重量。約西亞死後，埃及對猶大國造成極大的影響，因為繼位的約雅斤在位前四年都是埃及的傀儡。不過，即使公元前605年埃及在迦基米施慘敗之後，仍有一個強烈向埃及靠攏的黨派希望埃及能夠協助來抵抗新崛起的巴比倫霸主。而且，事實上，埃及軍隊曾經暫時成功解救耶路撒冷脫離圍困，也因此讓他們更期盼得到拯救，不過最後

證實好景不常（請見耶34:21，37:5-10）。所以，猶大代表們所舉行的儀式可能是爲了取得埃及神明的支持，當然也意味著人民不再相信以色列的上帝，同時也不相信祂有行動的大能：「耶和華看不見我們，耶和華已經離棄這地」（結8:12）。

### 8:14-15 第三幕

在聖殿北門的入口，有一群婦女爲了植物之神搭模斯（Tammuz）的死而哀傷。敬拜這位神明的儀式與公元前三千年著名的蘇美神明杜木茲（Dumuzi）一樣，可能是由亞述傳入以色列的。搭模斯對應迦南神明巴力哈達（Baal-hadad）（參亞12:11），以及希臘神明阿多尼斯（Adonis），他的生命週期與中東農業曆法不變的循環一致。旱季開始時他就跑去地下，他的愛人與配偶依詩塔（Ishtar，別稱：Inanna，Anath，Aphrodite）會尋找他、哀悼他，過一陣子之後，他會從死亡之界復甦，讓植物重生。在聖殿裡進行這些儀式表示官方也贊成宗教融合的觀念，包括君主、統治階級、祭司。

### 8:16 第四幕

最後一幕出現在聖殿前面，介於中庭與祭壇之間，中庭從東邊橫跨聖殿，而祭壇位於大門往北一點空曠的地方。獻祭的儀式都在這裡進行，因此是特別神聖的區域，對應希律聖殿的祭司院。以西結在此看見二十五人（七十士譯本是二十人）面向東方、背向聖殿，敬拜升起的太陽。作者沒有說這些人是誰，有人

認為是大祭司率領二十四位祭司團代表，不過這種制度（祭司團）似乎到後來才會產生。他們在特別神聖的地方進行儀式，表示這是官方固定的作法。敬拜太陽（希伯來文是shemesh）在以色列由來已久，和古代世界中的其它地方一樣，他們認為太陽是有力的神明，散發生命、健康及正義。從地名與人名就看得出來，例如伯示麥（Beth-shemesh，太陽神殿），還有以太陽神命名的參孫。申命記作者警告人不可陷於誘惑去拜天體星辰（申4:19），這份警語不可或缺，因為瑪拿西在聖殿院子裡造了拜星辰的祭壇（王下21:5），約西亞也在同一個地方移走拜太陽用的戰車與馬匹（王下23:11-12）。

經文提到他們背向上帝臨在的聖殿，這不僅具有象徵意義，也可以照字面上的意義來看。耶利米書有一段經文或可對以西結書這些活佈景加以註解：「他們轉身翻臉不認我；雖然我不斷地教導他們，他們沒有聽進去，不接受指導。他們在以我為名的聖殿設立令人憎恨之像，玷污了聖殿」（耶32:33-34，RSV）。在以西結書中，神秘的嚮導首次奉耶和華之名講話，將這些濫用的儀式連結至暴力、脫序、無法無天，這些都是導致古代世界被大洪水殲滅的原因。最後侮辱的動作令人難以了解—「他們把樹枝指向鼻子」《RSV》，似乎是故意要含糊表示，因為它暗指下流的手勢。最終的結果是全然的疏離，所使用的言語跟前面的講章一樣：「我的眼睛不會饒過他們，我也不會憐憫他們；他們會向我大聲哭喊，但是我不會聽」（參結7:4、9、25）。當他們開始了解真相時，他們就算祈禱也只聽得到自己的回音。

## 9:1-11 七位毀滅使者

以西結書8~11章以獨樹一格的方式遵循先知宣告審判的典型模式：檢查聖殿的動作相當於起訴，接著宣告判決，並隨即執行。此第二階段的開頭形成諷刺的對比：

他們雖向我耳中大聲呼求，我還是不聽

以西結書8:18

他向我耳中大聲喊叫說：

「要使那監管這城的人手中各拿滅命的兵器前來。」

以西結書9:1

確實，宣告之後馬上就有七個「人」出現在聖殿外院的北門一著名的便雅憫門（耶20:2），每個人手上都拿著棍棒或斧頭。這些劊子手（希伯來文意指「監工」，但這用法很諷刺）是讀者在啓示錄裡常見的毀滅天使（特別是啓15~16章）。超自然的毀滅使者由來已久，首度震撼登場是在逾越節的故事中，把沒有特別記號的人全都殺掉（出12:23）。還有一次，發生在前述大衛舉行戶口調查之時，毀滅天使出現，在毀滅城市的最後一刻被上帝制止（撒下24:15-17）。以西結鋪陳故事時或許也有想到這些事情。正如另一版戶口調查的毀滅者是撒但（代上21:1），這種毀滅者（Destroyer, *mashhit*）可以被視為上帝負面能量的投射，以及得不到回報的愛所導致的憤怒、悲痛、絕望。希伯來聖經不認為形容上帝具有人類的情感有什麼大不了的，以西結的表達也比其他聖經作者更強烈。巴斯卡（Pascal）在經驗中發現一項真理，也就

是亞伯拉罕、以撒和雅各的上帝並不是哲學家的上帝，而以西結書裡有最清楚的陳述。

逼近的七位當中有一位文士身著白色麻紗衣裳，腰帶上掛著他的工具。對於那些被饒恕的人，他要在他們額頭上作tav的記號，就是希伯來文最後一個字母，形狀跟X一樣，兩條筆畫交叉。（順便說一下，十字架的記號不是源於基督教。）這個記號的功能相同於「該隱的記號」（創4:15）—這段經文被許多人嚴重錯誤地詮釋了一保護該隱免於以命償命。七位使者站在所羅門的銅祭壇旁邊，在公元前第八世紀時，爲了放置亞哈斯王所設的石壇，於是銅祭壇被移到聖殿的東北角（王下16:14）。所以，七位使者跟那二十五位敬拜太陽的人距離非常近。上帝的榮耀原本在基路伯張開的翅膀之下（參王上8:6-7），然後從至聖所移到聖殿東邊入口，不過這一句是插句—故意插入它離開的第一階段，鋪陳之後的內容（結10:4-5）。目的是爲了清楚陳述其後命令的原因，第一道命令是給文士的，要他在被饒恕的人身上畫十字。這記號是一種代表所有權的刺青或烙印，將屬於耶和華的人區別開來，用福音書的講法來形容的話，屬於上帝的人是渴慕正義的人。從俄利根跟耶柔米開始，基督教作者不意外地將此視爲預表耶穌的十字架，他們的詮釋也促成十字架的記號具有拯救的重要性。根據猶太傳統（*b. Shabbat 55a*），忠誠的人額頭上被寫的tav代表*tihyeh*，意思是你會活下去，而不義的人額頭上用血寫的tav代表*tamut*，意思是你會死掉。忠誠的人被分別出來之後，另外六位使者開始殺光其他的人，從聖殿裡面開始，聖所古老的聖潔性如今不在考慮範圍之內。首先死掉的是敬拜太陽的人（在此稱爲長老），他們的屍體使得整個神聖區域都不潔淨，因

而不得敬拜。

在這場大屠殺中，以西結鼓起勇氣發言，發揮先知調停的傳統角色。在比拉提猝死之後他也會重述相同的話（11:13）。調停的祈禱是先知事工中最受忽略的一項，畢竟先知是上帝與社群之間的媒介，而且先知進行的調停是雙向的。亞伯拉罕曾為即將毀滅的所多瑪城求情，雖然最終調停失敗，但他當時也扮演了先知調停的角色（創18章）。看見一連串等著以色列的災難異象後，阿摩司也用感人的話語動之以情，想盡辦法希望他們可以避開那些災難（摩7:1-6）。以西結跟耶利米的調停都沒有成功（耶14:11-12，15:1），使得他們兩人心中都深刻地感覺到罪的真實，以及人心極度的敗壞（請見例如耶13:23，17:9）。這對今日的我們而言十分困難，因為我們覺得心理疾病與心理治療比罪與拯救更能慰藉，不過現在回頭永遠不會太晚。同樣，把事工當作服務社會遠比發揮前述的先知角色更容易。所以雖然以西結發出祈禱，但是得到的答案其實是：「太遲了！罪惡已經滿盈，地上流滿鮮血，城市全然污穢」。正當文士回報任務成功時，同樣的主題再現：「我的眼睛不會饒過他們，我也不會憐憫他們」。

## 10:1-22 上帝的榮耀離開與城被焚燒

根據我們的資料來源，敵軍奪下耶路撒冷之後曾經放火焚燒，這是截然不同且蓄意的舉動。這場大災難不同之處都有被記得一清二楚，也在對應的月份裡藉由禁食的儀式來紀念（亞8:18-19），確實在五月（亞布月）九日（Tishe b'Ab）節期中依然有這樣做。這些不同之處也呈現在以西結的異象當中。文士受命在

活物（如今被稱為基路伯，結10:15、20）當中拿一些火炭（參1:13），並把炭撒在城裡，像燃燒彈一樣。這段紀錄至此被編輯的註解打斷，導致我們有點一頭霧水（10:3-5）。經文說基路伯在聖殿南方，無疑是為了與北方令人憎恨之像形成對比。但是經文接著說，上帝的榮耀原本停留在至聖所裡的基路伯，如今它往上升起，基路伯的描述正如列王紀上6:23-28，8:6-7。上帝的榮耀接著往聖殿東邊入口移動。我們只能假設這是加油添醋過的編輯內容，而且沒有整理成相稱的內容。接著上帝下了重複的命令，表示在插句之後又回到敘事主線（10:6）。文士往前靠，奧秘的混合活物之一就伸手進去寶座戰車的中間拿出火炭，並交給文士，他拿了就離開（10:7-8）。原本也許有一段記載實際大火的内容，但是被刪去，如前面大屠殺的内容，但是更有可能的是，作者純粹是留給讀者自己去想像。

如今，我們看到上帝的榮耀離開了。個人對上帝的真實與臨在的體驗是宗教現象的要素，會以不同的方式發生，也可以用各種形式表示，其中大部分都有出現在以色列宗教文學作品中。對有些人來說，日常生活的事件會表明上帝的臨在；其他人是透過人際關係來經驗—朋友、配偶、情人；也有些人感受到上帝呼召他們為了使命或目的而奉獻自己。在以西結所處的傳統中，也就是撒督後代的祭司傳統中，上帝臨在的典範模式是禮拜的形式；亦即，上帝選擇透過社會中設立的敬拜與人民同在。同樣的，我們會在實際敬拜中經歷上帝的臨在，有許多詩篇作者可以作證：

你說：「你來尋求我的面」

我的心對你說：「耶和華啊，我尋求你的面」



不要向我掩面。

詩篇27:8-9，〈RSV〉

世上不該出現的苦難與大獲全勝的邪惡使信實的人困惑，他進入聖所之後得到不同的啓發，體驗到上帝某種程度的臨在：

然而我繼續與你同在；  
你確實握著我的右手。

詩篇73:23，〈RSV〉

偶爾我們在詩篇中看到詩人強烈地、幾乎神秘地渴望這種經驗（請讀如詩42:1-2，63:1，84:1-2）。但是，上帝沒有同在的經驗也同樣強烈，詩人用各種隱喻表示：隱蔽（詩10:1，89:46）、掩面（詩10:11，13:1）、沉默（詩22:1-2，83:1）。這在現今的經驗中也很常見。

## 11:1-13 鍋與肉

聖殿異象有兩段延伸內容，第一段提到耶路撒冷淪陷之前不久的情形，不過其中有線索指出它是在災難發生之後才寫成的。它用戲劇性的手法呈現異象，開頭是一群皇家顧問聚集在聖殿入口附近，結尾提到其中一人猝死，以及先知發出悲痛的哭喊。這段敘事脈絡包含以西結書常見的先知發言類型，也就是逐字陳述人民「敵對」的言語，然後遭到上帝駁斥（也請見8:12，9:9，12:22、27，18:2、19、25、29）。在此場景中，有一群皇家顧問

或大臣召開特別的集會或會議，而以西結認得其中兩位高官。經文的歷史脈絡是末代國王西底家統治時（公元前598-586年）首都的政治生態，從聖經經文可以重建當時的情形，主要是從列王紀下24~25章及耶利米書（21章，24:8-10，27~29章，32章，34章，37~39章，52章）。西底家是一位軟弱的國王，在主張臣服巴比倫與主張開戰的兩種派系之間被拉扯，結果轉向埃及尋求支援。儘管他心有不安，而且耶利米有提出請願，但是他還是被好戰份子說服決定要反叛。然而，原本預期會出兵幫忙的埃及並沒有出現，結果耶路撒冷被奪取、被焚燒。

這二十五位顧問使用比喻及謎樣的詞語表述政策。有些注釋者將引述的第一部分視為一個疑問句：「蓋房屋的時候不是到了嗎？」，這暗指他們確信將有穩定平安的未來。這麼說來，下一句的：「這城是鍋，我們是肉」就有正面的意思，好像是說城會保護我們，就像鍋子保護裡頭的肉一樣。但是這樣一來，這則隱喻就變得非常不恰當。把東西放進鍋子是爲了要煮熟，而不是爲了要保護，正如24:1-14更進一步延伸的隱喻。因此，比較有可能的是，這兩句話暗指危險與危機：現在不是蓋房屋的時刻；我們被困在城裡，要是再不快點做些什麼，我們就要死了。至於他們的提議、他們密謀的內容，我們也只能揣測。在上述的歷史脈絡底下，最有可能的提議是與埃及結盟，因爲埃及還沒放棄在巴勒斯坦與敘利亞取得霸權。以西結跟耶利米和所有先知前輩一樣，並不打算把政治交到政客手上。他的事工並不限於「關懷靈魂」，不限於個人靈性上的需求。他的事工本質上也關注全體國民、政治群體。因此，在這個例子與其他例子當中，我們會發現先知努力讓他們的異象在更大的社會中普及，也就是政治群體，

這是解決社會與政治難題所不可或缺的。這一行危機四伏，但是先知在公眾與社會中的功能就是如此。

在這個例子當中，作者詳述了先知的回應，也在事件發生之後加以延伸，我們可以從許多重複的內容中看出來。從經文中清楚浮現的就是按照城市被佔領之後所發生的事情重新詮釋鍋與肉。因此，肉就是內亂的受害者，主要是主戰派的死對頭。然而，密謀的人會被帶出城外，會遭到審判，也會在以色列邊境被處決，也就是位於奧龍特斯河畔利比拉城的軍事總部（請見6:14注釋）。這就是實際上曾經發生的事情（請見王下25:18-21），也是未來的預兆。最後，以西結在預言結束前記下二十五人之一猝死的經過。

### 11:14-25 流亡者的確據及異象結束

我們已經知道，這段經文也獨立於聖殿異象的內容之外。它有自己的開場白，也就是這卷書最常出現的開場白（「耶和華的話臨到我」），而且它跟整個異象的信息格格不入。既然如此，為什麼會被放在這裡呢？也許是為了解答以西結在前一節所提的問題—「這是否真的就是終局，究竟還有沒有未來？」。這不大令人意外，因為大部分受擄前關於毀滅的預言都會轉而傳遞經由審判而成就的拯救信息。或許這也暗示著，上帝的榮耀從至聖所離開就是受擄的第一階段。事實上，在以西結的回答中，其精華的部分在於寶座戰車的異象保證上帝會與流亡者同在。

這段經文的形式讓學者頗有爭論，在以西結書中也經常出現（也請見12:11-25、26-28，18:1-29，33:23-29），之後的先知書也

偶爾會出現，最顯著的是瑪拉基書。它的格局很簡單：逐字陳述控訴、歸罪或辯解，接著通常採用神諭的形式加以駁斥。提出辯解的人是留在猶大國的人，他們認為流亡的人其實已經被逐出敬拜的群體（由於他們的罪），因此他們擁有不動產的權利已經喪失了。爲了要了解這段辯解的含意，我們必須回想上帝、儀式、土地之間長久以來的密切關係。神明自有管轄的區域，就是他們信徒所在的地區。當大衛爲了保命逃到非利士人的領土，他詛咒把他趕出來「服事其他神明」的人（撒上26:19）。敘利亞的將軍乃縵被以利沙治好之後，必須回去大馬士革，他因爲想在那裡敬拜耶和華，就裝了一馬車的以色列泥土回去建造聖壇（王下5:17-19）。這種領土的觀念很難改掉；我們也可以確定，當流亡的人問說他們怎麼有可能在外國唱詩讚美耶和華的時候，他們是認真的（詩137:4）。所以，在此其實是從未被擄者的角度來作神學解釋，附加價值是合理化他們徵收流亡者土地的作法。

以西結駁斥這些合理化的想法，他的說法晦澀難懂，他說耶和華是流亡者「暫時的聖所」，或者是「某種程度的聖所」，全都看我們怎麼解讀希伯來文的 *miqdash me'at*。他爾根的亞蘭文意譯是：「因此，我給他們僅次於聖殿的會堂，因爲他們人數不多」。換句話說，這反映出會堂起源於被擄自巴比倫的時候，而且他們相信，就算沒有聖殿，會堂的設立也可以延續完整的宗教生活。這符合公元70年聖殿第二次被毀的情況，如同當時許多拉比的陳述證實的，五經教導、祈禱與慈善工作取代了動物獻祭。我們可以加此一說，新約中使用這種敬拜用語來描述基督徒不同角度生活，也是出於同樣的理念。他爾根可能爲我們指出了正確方向，但是考慮到後續歸回鄉土的應許，這回應也許只暗示是一

個聖殿生活的暫時替代品。耶和華本身與流亡的人同在，證據就是祂在那裡顯現；所以即使在聖殿進行的獻祭儀式暫時停止，他們也可以繼續敬拜。在此有一項逆理，以西結所繼承的祭司傳統與神聖中心的觀念深深相連，不過，正是祭司傳統斷然打破舊有領土的觀念。我們在很早以前就可以看到，祭司傳統與祖先對於上帝在埃及啓示摩西的地點有分歧的看法（出6:28）。雖然我們不大能誇大這次突破的重要性，不過領土特殊性與普遍性之間的張力，在以西結的時代過往很久以後都還存在。比如說，在約拿的故事裡，我們看到他逃避上帝的同在（拿1:3、10），但事實上他是被趕離祂的面（拿2:4），然而他與上帝相遇是在外海及外邦的尼尼微城。

異象的結尾對未來充滿盼望（結11:17-21）。這很有可能是故意編輯的結果，取自36:24-28具有保證性的話語，並且讓聖殿的異象擁有跟整卷書一樣的外貌：審判以色列、審判列國（在此是指被留在猶大國的人）、拯救以色列。內在轉化一新的心、新的靈，可以讓他們歸回故鄉，因為上帝的恩典是料想不到的，也不是論功行賞的。（進一步請見36:24-28。）在此，異象的敘事又回到基路伯與輪子推動的寶座（10:19）。上帝的榮耀原本位於聖殿的東門，如今移到橄欖山的汲淪谷。這是我們最後一次看見它移動，直到十九年後，它在另一次聖殿異象中回到耶路撒冷（43:1-5）。對注定要毀滅的大地與城市而言，這段過渡的時期當中都沒有上帝同在。



## 12~14章 真假預言

雖然這一段經文當中處理許多主題，它們或多或少都跟以西結辯護他擁有先知的資格有關，以便對抗當下的誤解與誤傳。以西結遵循當代前輩耶利米的腳步（特別請見耶14:1~15:4及23:9-40），他揭露專家的預言內容未能符合時代所面臨的危機，未能在政治與宗教失去方向的時刻提供指示與引導。在這種極可能再度發生的情況底下，不幸的是，人很容易在沒有平安的地方傳揚平安、說別人想聽的話、玩弄不安全感所產生的希望與恐懼。我們也要好好記住，文化與宗教都認同這種在受到攻擊時的種種預言乃是一些調停的形式，並且攻擊它們的人會是來自於大眾共識之外的人。當我們繼續讀下去的時候，很難不去質疑我們的文化與宗教所認同的事工形式，究竟要用什麼了解來說它們是有先知性的，以及要滿足到什麼程度像耶利米和以西結這些人所發表的才具有真實性的標準。

### 12:1-16 難民的包袱

這段經文緊接在聖殿異象之後，表示以西結幾乎沒有時間平復心情，隨即就又受命要演出跟之前一樣的模擬劇（4及5章）。以下兩個場景（12:1-16及12:17-20）所使用的文字肯定屬於相同的類型。雖然這段經文沒有標出日期，不過應該是在耶路撒冷淪陷之前所寫，並在淪陷之後被擴充，理由是它顯然在暗指猶大國末代國王西底家不幸的命運。同樣的，耶穌所說的話被寫下來是為

了對應在祂死後的幾年後所發生的事件，譬如像耶路撒冷的淪陷。

以西結被吩咐要收拾他的家當並放在他家外面，如同預備要離開一樣，接著在泥牆上挖洞鑽出去—此舉的意義有待澄清。這一切就像手語一樣，因為以色列已經不再接受一般的話語。這段經文的中心主旨是**真正看到而非單純看見** (looking and not seeing)。他七次受命必須要「讓他們看見」他的舉動，好讓他們可能會看見並進而了解。「人們有眼睛卻看不見」是先知書裡常見的主題：

聽了又聽，卻不明白；看了又看，卻不了解。

以賽亞書6:9

愚昧無知的百姓啊，  
你們有眼不看，有耳不聽。

耶利米書5:21

你要將有眼而瞎，有耳而聾的民都帶出來。

以賽亞書43:8

耶穌也採用相同的方式，祂用比喻教導人，「叫他們看是看見，卻不曉得，聽是聽見，卻不明白；恐怕他們回轉過來，就得赦免。」（可4:12）比喻跟象徵性舉動（將比喻演出來）確實都是爲了激發人產生意識，也爲了勸誘或打擊聽眾好讓他們脫離自作自受的麻木狀態，張開眼睛看看真正的世界。這就是以西結再次著手所要進行的事情。

這卷書經常出現的發言模式包含命令（結12:1-6）、執行（12:7）、解釋（12:8-16）。如前所言，最後的解釋被擴充來明指西底家的命運，如列王紀下25:4-7的記載（也請見耶39:4-7及52:7-11）。當耶路撒冷的情勢看來無望，他們在牆上挖了一個洞，西底家與護衛趁夜從南側逃走，但在耶利哥附近被巴比倫人追上。西底家被帶去利比拉見尼布甲尼撒（參結6:14，11:10），他的兒子們在他面前被屠殺，而他則是失明並掛著鐵鍊被帶到巴比倫。因此以西結率先成為以色列家的代表，然後用他更確切地代表國王本人，透過他所受的苦難感受以色列即將面臨的命運。不過，在此也有一絲希望。有一些人會活下來，就像先知藏在衣角裡的殘留物（參5:3，6:8-10）。

### 12:17-20 恐懼與戰慄

第二個象徵性舉動使用類似的格式，不過沒有清楚表明執行命令的部分。這段經文跟圍困時糧食配給的經文非常類似（4:9-17），但是地點暗指在耶路撒冷被滅、隨後人民被驅逐之後的猶大地的境況。這樣看來，這段經文預表了整段當中最後一個情景（14:12-23）。以西結受命模擬出被留在荒廢國土的人們半饑餓的狀態。無法控制的戰慄充分證明了強烈宗教經驗附帶出現的情況；例如貴格會信徒（Quakers）、新英格蘭震教徒（Shakers）、以及極端正統的哈勒定派（Haredim，顫動者）。戰慄通常也會產生忘我的經驗，如先知哈巴谷（哈3:16）、耶利米（耶4:19），無疑也包括以西結本身。在本例中，戰慄並非出於專注自我，而是出於先知深刻感受到猶大同胞所受的苦難，因為他們被無可避免



的災難完全籠罩。

## 12:21-28 大眾對以西結預言的反應

接下來是兩段或多或少類似的經文（12:21-25及12:26-28），描繪預言在當時遇到不同的危機。「引言—答辯」的格式是以西結書的特色之一，我們已經有看過幾個例子了（8:12，9:9，11:3-12、15-16）。這種格式顯然源於先知與聽眾實際上發生的衝突。它是一種修辭手法，使先知的論述產生有趣的發展，為完整成熟的辯論鋪路，也就是兩世紀之後瑪拉基書的內容。這兩段經文也提醒我們，預言是先知重要的事工之一，雖然現代學界常低估這點，但以西結當代的人絕對沒有小看預言。

第一段經文引用了民間流傳的一句話，意思是時光荏苒而關於毀滅的預言依然沒有發生。顯然，這句話是在巴比倫進攻圍困耶路撒冷之前流傳的。由於預言沒有發生，人們很可能會質疑預言的準確性，進而質疑上帝，因為先知是奉祂的名發言。先知用來調停與溝通的方式是預言，而且他未能證實預言的有效性，以至於人們很容易懷疑先知是否可靠、是否意圖不軌。因此，預言所遇到的危機會促使人更看不慣現實，也會對傳統宗教的上帝產生不滿。我們在耶利米書跟以西結書常常看到人們說：上帝將不會作任何事（耶5:12）、也許上帝沒看到所發生的事情（結8:12，9:9）、也許上帝根本不在。

不久之前有提過，從先知與眾人之間的對話，我們可以假設預言一開始具有預報的性質，這跟現代批判學界對預言的看法大相逕庭。也許我們應該要再次肯定預言的預報性質，來作為了解

以色列預言的出發點，而附帶條件是要知道先知與眾人之間所以產生爭議，乃是因為眾人不明白現在的態度和行為會影響未來事件的走向。以西結書十分清楚地描寫現在與未來的關連，因此我們得以分辨預言與占卜算命不同之處。順道一提，占卜到現在都還很流行。

以西結的預言所得到的反應其實只有聳聳肩罷了：無論再怎麼咆哮，日子還是一直過下去；或是說，如果其他還有什麼的話，就是那遙遠的未來，因此也與我們無關。以西結的答辯用簡單的說法再度肯定：時間將到，所有的異象都會實現（修正過的經文）；不再有虛妄的異象，也不再有自欺欺人（字意是「滑溜溜」）的預言。在先知與眾人的對話當中，燃燒的樹叢傳來遙遠的回音（出3:14）：「我將成為那位我將成為的（I will be what I will be，譯註：和合本聖經譯為「自有永有」、「創始成終」）；我將說出那些我將說的話」。因此，答辯是上帝真實存在的確據，也證明祂可以自由地反駁其他看似有理解的解釋。

### 13:1-9 虛妄的言語，虛妄的異象

以西結對大眾錯誤想法的答辯，使他攻擊扭曲先知角色的人，在其中他承襲、延伸並強化耶利米對當代先知的批判（耶14:1~15:4，23:9-40）。因此兩邊的經文應該要一起讀。其實，以西結責罵的內容比乍見之下更有組織。他使用傳統的模式，先起訴後判決，包括男先知（13:1-9、10-16）和女先知（13:17-21、22-23），而且這兩段的結尾都很特別：「你們就知道我是主耶和華」（13:9、4、21、23）。我們在下一章會看到，不正直的人來

求教先知，以及說情也沒有用的狀況，全都是取自耶利米書的內容。本段經文新奇的地方是特別指出女先知參與占卜與巫術，表示以色列傳統預言形式受到當時巴比倫的習俗影響。

耶利米與以西結對當代先知所提出的控告顯然難以查證，包括：上帝並沒有吩咐那些先知講話；上帝並沒有為他們所說的話背書，即使他們講的是由來已久的話語也一樣；他們的夢、異象、啓示是虛妄無意義的；他們自私並串通大眾、阿諛奉承。要損毀對方名譽時慣用的方法就是控告對方不道德（請見耶23:11、14），雖然以西結並沒有這樣作，但是他應該只是因為忽略了所以才沒有。顯然，我們在這整件事中只聽得到一方的說法。這就是預言真實的弱點：到最後端看大眾在缺乏客觀的條件下是否能分辨是非。因此，最終的上訴是爲了要證明自己能分辨真假：

糠粃怎能與麥子比較呢？

我的話豈不像火，又像能打碎磐石的大錘嗎？

耶利米書23:28-29

有一項控訴確實正中紅心，也很容易證實，就是社會在緊要關頭不負責任的態度。這段經文的主要隱喻是城牆，就是在試煉時刻要建造並防禦得以保衛群體的城牆，這個隱喻也延續到之後的經文。從這個重要的角度來看，社會所認同的預言形式被證實爲不適當。有時候確實需要強化民心，要鼓勵大家保持樂觀，但是，有時候人民必須聽到令人不舒服的真相，也必須知道他們的自私怠惰與默許會導致社會變成怎樣的狀態。不過由經驗顯示，委身於如此狀況的先知，他們參與政治或宗教並賴以爲生，並不能輕

易地完成被交付的任務。

### 13:10-16 石灰牆

這段經文的意象是一道塗滿石灰的牆（打碎石灰石與水混合），看似堅固卻虛有其表。聖經用「塗」、「抹石灰」表示有人營造出虛幻、虛有其表的真理，用來隱藏根本上的不真實性。比如說，約伯的「朋友」被形容為「塗抹謊言的人」（伯13:4，RSV）。在這段經文中，塗上石灰的先知不只默許，甚至主動協助群體一起欺騙自我。這是我們很熟悉的情形，我們知道表象不代表現實，但是我們總是期待，只要人們接納表象，它就會變成現實；而且，它也的確成為我們的現實。然而，不幸的是，現實不一定會照著這個劇本走；有些情況超乎我們所能掌控。暴風雲已經聚集、洪水來臨、牆被沖垮，石灰的虛飾也被沖刷。專門自欺欺人的先知就被揭露了。

### 13:17-23 巫術、魔法、超自然

人在危機時刻特別容易求助於神秘之事，例如第一次世界大戰後的德國。以色列仰賴神秘之事的情形或許比記載下來的狀況更嚴重。我們也許可以確定掃羅去見隱·多珥的女巫（撒上28章）並非單一事件。在古代近東，說預言的人似乎到處都有。位於美索不達米亞北邊的馬里（Mari）王國與亞述帝國都有男先知和女先知，以色列也有好幾位有名的女先知：米利暗（出15:20）、底波拉（士4:4）、戶勒大（王下22:14）、挪亞底（尼

6:14)、亞拿(路2:36)。婦女在早期基督教群體中也有扮演先知的角色(如徒21:9)，如同參與其他事工一樣，只可惜這種情形沒有延續下去，最後基督教發展成以男性為主的宗教。這段經文所譴責的婦女其實不是先知，她們是偽裝成先知的女巫。我們不大清楚以色列民間宗教有關陰間的概念，以至於我們很難確切明白她們所做的事情。為客戶在手腕上繫帶、用披肩蒙頭，這些肯定是行巫術唸咒語時一邊做的動作，人們相信這樣會視情況帶來有益或有害的後果。捆綁和鬆綁屬於巫術與驅魔的用語，由於人們相信這些動作有效，就很容易讓女巫的預言成真。正如這段經文所言，律法譴責求助巫術的行為(如申18:10-14)，因為上帝藉由先知傳遞真正的啓示給以色列，而巫術卻曲解了這種方法。

### 14:1-11 請教先知

在這段經文以及這卷書其他的地方(8:1, 20:1)，我們看到流亡群體的長老們聚集在以西結的家，當時可能就是發展中的會堂。經文本身並沒有告訴我們長老為何去請教先知，他們可能是去詢問還要被擄多久，以及拯救何時會來臨。如果這段經文跟接續的經文(14:12-23)有連貫的主題，那麼長老可能是去請先知居中調停，懇求揚言要毀滅猶大地的上帝能夠手下留情。鑒於這段經文譴責偶像崇拜，有些學者認為，長老可能是去請以西結幫忙設立流亡時期的聖所，讓他們在敬拜耶和華之外，也能順應當地的宗教儀式(更多詳情請見20章注釋)。無論如何，這段經文的重點不在於長老詢問的事情，而是任何先知在傳遞訊息的過程中都有可能發生的狀況。雖然經文沒有暗示這些長老不懷好意，

但是他們暗中迷戀偶像，也就是敬拜耶和華以外的神明，這種兩邊都拜以求自保的心態在大災難後很常見（對照流亡埃及早期的情況，耶44章）。在此，我們會想起申命記13章嚴令不可暗中拜偶像，當中也有處理先知作為媒介所產生的問題。為了回應長老的詢問，以西結展現出先知重要的特質，也就是在靈性上明辨是非。他看清他們並沒有忠心，所以他不只回答問題，也針對他們的宗教心態發言。

以西結的判決遵循先知的用法，一開始先說：「主耶和華如此說」（14:6），結尾也是以西結書常見的說法：「你們就知道我是耶和華」（14:8）。最後還有追加一段判決，針對那些加以妥協而導致這種情形的先知（14:9-11）。這段判決的特色是採用神聖律法的格式，這提醒了我們以西結既是祭司又是先知。我們從許多地方可以看出這點：因果律法的公式（「如果某人做了一件事，另一件事就會跟著發生」）、將人逐出信仰團體的用詞（14:8-9）、以及常出現在儀式律法中的「背負自己的罪孽」（如利20:20，24:15；民5:31）。審判的範圍擴大了，全以色列家都變成被告，包括外國僑民，並強調先知在群體中應負的責任。我們會注意到，從群體被除名就是死亡的一種，等於不能前往唯一可以感受上帝臨在的地方。不過就算在此，審判也不是最終的結果；審判的功能反而是讓上帝得以拯救並賞賜生命。在宣告判決之前有先給人們悔改的機會，馬丁·布伯（Martin Buber）將「悔改」照字意更生動地譯為「回轉」，表示生命重新定位，並重新排列優先順序。這段經文的結尾表達出一份期待，即使人們非常頑固且自欺欺人，不過人與上帝之間的立約關係會再次實現。

## 14:12-23 挪亞、達尼爾、約伯

先知的功能之一就是代求禱告。最早的先知摩西在曠野中為以色列求情（出32:11-14；民14:13-19；申9:25-29）。阿摩司在北國末年為國家求情，一直到情勢無可挽回為止（摩7:1-9）。在猶大國末年也有類似的情形，當時耶利米被禁止求情（耶14:11-12）。屆時就算以禱告求情成為偉大典範的摩西與撒母耳顯現，也沒有辦法改變（耶15:1）。但是，禱告只是生命臣服於上帝的其中一種面向，奠基於一種特質—希伯來文的 *ṣedaqah*，通常未盡其意地翻成「公義」。當亞伯拉罕跟上帝討論所多瑪與蛾摩拉的命運時，關鍵在於公義是否能影響惡城或惡國的命運，不是靠他們的行為而是靠 *ṣedaqah*，該段引人注目的經文可能是為了反映耶路撒冷被毀滅的狀況所寫（創18:22-33），應該要跟我們正在討論的這段以西結書經文一起來看。不過，我們將會注意到，二者解決問題的方法不同。因為，創世記的經文跟以西結書不一樣，它暗示那些人是有可能會得救的，即使所多瑪最後未能達到拯救的底限亦然。

順道一提，同樣的主題也在拉比傳統當中出現，他們相信因為有三十六位默默無名的義人 (*lamed vavniks*) 存在，所以世界得到保全免於滅亡。這個主題也以些許不同的形式奠基於安得烈·史瓦茲-巴特 (André Schwarz-Bart) 的著名小說《最後一位正直的人 *The Last of the Just*》。

以西結運用前面所提過的因果律形式，處理接連遭逢饑荒、野生動物侵襲、軍事入侵、傳染病肆虐的罪惡之地（如猶大）。以西結在此跟耶利米不同，耶利米曾運用以色列早期歷史人物，

也就是摩西與撒母耳，不過以西結所使用的典範來自古老的神話與傳說。（我們若研究他對閃族古代文學作品熟稔的程度就會明白）從聖經傳統中，我們知道「挪亞是個義人，在當時的世代是個完全人」（創6:9），不過聖經裡的挪亞其實是取自古代美索不達米亞的神話與民間傳說。挪亞跟優塔那皮示提姆（Utnapishtim）同樣是一位聰明且公義的英雄人物，優塔那皮示提姆講述大洪水故事有記載在基爾甲美許史詩的第十一塊石版上，阿特拉哈西斯之詩（Atrahasis）也有記載，雖然沒有完整保存下來，不過優塔那皮示提姆因此留名千古。達尼爾之所以著名，因為在敘利亞岸邊的烏加列（Ugarit）有發現後青銅器時代的詩，其中有描寫達尼爾是一位聰明且善良的腓尼基王。達尼爾雖然跟聖經的但以理有相同的名字（譯註：都是Daniel），但是二者之間毫無關連。以西結在一首有關泰爾王子的詩裡會再提到達尼爾（結28:3）。在聖經中被描述為無可責難、正直的約伯也是一位傳奇人物，或許源自以東的傳奇故事。有趣的是，以西結採用的偉大古老典範屬於以色列的範疇之外，也出現在以色列之前。相較於耶利米，他從一般普遍的角度處理眼前的境況。

這一長串的災難歷史引起神義論的問題，而以西結的解答跟他安排在18章來開始的教導一致，也就是個人要為自己負責。就連親人（我們會想到約伯的兒子和女兒）也不能仰賴他人的善行或功勞而得到救贖，所謂代理的救贖並不存在。不過，既然談到這件事，我們會想起之前曾經提過先知認同人民的苦難，他藉由表演象徵性的舉動而「承擔他們的懲罰」，這也會讓人想起「擔當眾人之罪」的僕人（結4:4；賽53:12）。與其說此處呈現出矛盾，不如說它呈現出張力，並且延續到基督教神學之中，形成一



股特有的力量。以西結在這一段所提到的情況是人們需要為自己負起責任，並且要接受責任，這也是這段內容的重點。

結尾的段落（結14:21-23）將一連串的歷史事件不盡一致地應用於巴比倫佔領猶大之後所發生的災難。雖然我們不完全清楚情況，不過這有可能是1~23章裡頭在公元前586年之前流傳的戰後評論之一。正如最後的聲明所言，災難的目的是為了讓耶和華免於子民遭受大災難的罪責。當新的一批流亡者開始抵達猶大人定居在巴比倫的地方，第一批流亡者會開始理解這一切的原因，這會幫助他們減輕痛苦與迷惑。



## 15~19章 以色列之意象

15~23章的段落很長，結構也十分鬆散，我們要小心不可以把自己想出來的結構套用上去。責難與譴責貫穿了這一大段經文，其中有的是耶路撒冷淪陷之後加進去的，當中偶爾有出現一些慰藉的話語。將這些相異的素材擺在一起的理由顯然只是為了按照年代順序：這些素材的日期介於約雅斤作王第六年到第九年之間，也就是公元前592-589年之間（請見8:1，24:1）。其中有些話語是按照標題原則加以分類，例如21章提到劍的部分。這一大段經文當中並沒有明顯一致的文體格式。當代的人認為以西結善用比喻或類比說法（*meshalim*），也很會作曲（請見20:49及33:32），與此相對應的內容是老鷹的類比或謎語（*mashal*，

*hidah*, 17:2), 以及母獅與小獅的輓歌 (*qinah*, 19:1、14)。這一大段經文當中有互相對應的內容—葡萄樹的意象在開頭及19:10-14出現、16章的淫婦進一步變成23章的姊妹花, 但這些並沒有使整段經文具有嚴謹的組織。除了一些經文之外, 這一大段經文全都使用圖像式的語言, 這一連串意象讓人留下深刻印象: 葡萄樹、淫婦、老鷹、母獅與小獅、森林大火、劍。就連在18章從理論與學者的角度探討個人責任時, 作者所舉的案例依然具有明確的敘事性質。20章大約位於15~23章正中間, 作者從歷史角度來看以色列史, 把各式各樣的片段合併為一段概括的陳述, 讓人明白先知的的神學, 以及這卷書的神學。

### 15:1-8 無用的葡萄樹

這一連串的比喻首先從葡萄樹的意象開始, 葡萄樹與古代神諭之詩的猶大有關 (關於猶大的神諭在創49:11-12), 後來也被以賽亞 (賽5:1-7) 跟耶利米 (耶2:21) 沿用。葡萄樹常被用在地中海世界的詩中, 在新約也常看到 (特別請見約翰福音15:1-5), 它象徵豐盛的生命與組織的增長。但是, 在此我們看見葡萄樹死了, 剩下的問題是樹幹究竟還有沒有用。這段經文遵循我們已經習以為常的陳述方式 (結15:1-5), 接著加以解釋或應用 (15:6-8)。前者用韻文的方式表達, 包含一連串明知故問的疑問句。植物一旦死了 (葡萄樹的壽命大約有四十年), 樹幹就沒用了, 甚至也不能拿來做最簡單的加工品 (例如用來懸掛廚房用品的掛勾), 唯一能做的就只是拿來燒。至於後續的應用部分, 我們幾乎可以形容它有畫蛇添足之嫌。以色列就是從埃及帶來的強

健樹幹（詩80:8-13），被種在肥沃山丘的葡萄園中（賽5:1-7），如今徒留枯木，只能當作木柴。這就是以色列從起初一直到耶路撒冷被毀滅之間最簡明的歷史，這也是一段徹底失敗的歷史。在接下來的幾章中，這段歷史會以不同的方式呈現，也會運用不同的意象。

### 16:1-63 淫婦

由於以西結需要將眼前的災難與過去的罪惡串連起來，所以他徹底改寫以色列的歷史，在20章以概論的方式說明的很清楚。有幾段比喻性敘事件隨並補足該篇神學詮釋，當中有些被限定在猶大國最後數十年間（17章及19章），其他的可以回溯至君主時代一開始的時候，或甚至更早（16章及23章）。顯然，不只以色列運用家庭意象來表示「上帝—子民」關係。比如說，美索不達米亞的神明通常是以父母親的形象呈現。似乎是從何西阿開始將這種用法引進傳統的先知論述，在他的隱喻中，上帝與以色列結為夫妻，並生了三個孩子（何1:2-9）。在此已經呈現了基本的歷史面向，因為三個孩子的名字表示以色列逐漸與身為父親的上帝疏離，最後一個名字表示斷絕親子關係：「你們不作我的子民，我也不作你們的上帝（I am not your I AM）」（何1:9，回溯出埃及記3:14燃燒樹叢的啓示）。父子關係不出所料地成為猶太教與基督教主要的隱喻，但是鑒於婚姻具有契約的本質，所以婚姻關係就被用來表示上帝與子民之間契約的核心、永恆性、情感面。無論以何種形式呈現，家庭關係深植於傳統之中，是神學反省取之不盡的源頭。

何西阿只有稍微點到不忠伴侶與破碎婚姻的歷史，以西結則赤裸裸地呈現幾近色情的細節，以至於現代聖經版本必須將某些地方改寫成比較婉轉的說法。有一位早期的拉比名叫以利以謝（Eliezer），他師承約哈難·本·撒該（Johan ben Zakkai），禁止人們在敬拜中使用這段經文，不過即使如此，這段經文依然留在經課表中，並且載明讀完經文之後要讀他爾根的注釋（*m. Megillah* 4.10）。這段他爾根注釋實質上改寫了經文，將有關性行為的內容降到最低。首先提到亞伯拉罕與「一旦違約就會碎屍萬段的契約（covenant of pieces）」（創22章），也提到撒拉就是16:45影射的那位赫人母親。其後的注釋（例如拉希Rashi）都以寓意的角度來詮釋，正如我們所料。

本段經文的故事是一位被拋棄的女娃在鬼門關前被救回來，後來跟拯救她的人結婚並成為王后。有人提出這則故事的靈感來自一則浪漫且春光洋溢的民間故事，這種說法貌似有理（如果無法找到證據的話），但是敘事本身是諷刺的，其野蠻原始的程度會讓我們聯想到道德學者狄恩·強納森·斯威夫特（Dean Jonathan Swift）的作品；也就是充斥著不留情面的誇張與諷刺手法。從這個角度來看，這則故事比希伯來聖經中其他的比喻敘事更上一層，它將聽者捲入其中，並迫使他們作出反應，就像拿單跟大衛講的故事一樣，目的是為了讓大衛意識到自己的罪孽（撒下12:1-6）。

這樣說來，以西結受命要讓耶路撒冷知道她的卑劣行徑——我們應該說他受命要勸服耶路撒冷，因此他講出她一生的故事（結16:1-5）。謾罵性質的諷刺文常見的特色就是不阿諛奉承地暗諷前人。比如說，羅得和他女兒們的故事其實是從政治上直接諷刺或

嘲弄摩押人和亞捫人（創19:30-38）。本段經文的暗諷在於耶路撒冷的民族起源，也就是大衛將耶路撒冷設為首都之前的時期。以色列之前的耶布斯人可能有部分赫人的血統；該城的統治者有出現在十四世紀初的阿瑪那信件（Amarna letters）中，他的名字是由赫人的女神黑佩特（Hepat）而來。「亞摩利人」是比較常用來稱呼早期居民的用語，而這名稱的含意並不光彩。在許多古代社會中，遺棄不想要的小孩（尤其是女孩）是節育或墮胎的替代方案。本段經文所提到的生產順序至今仍是如此，例如從胎盤剪斷臍帶、洗澡、擦鹽促進血液循環、用布緊緊包起來。

當耶和華首次「經過」那裡，決定拯救路邊在血裡蠕動的小孩（結16:6-14），相當於祖先的時代。有點互為對照的是女祖先瀕臨危險的故事（創12:10-20及其他對應的故事），或是注定會滅亡的亞蘭人祖先得以在以色列的敬拜儀式當中被紀念（申26:5）。敘事接著跳到青春期：身體成長、開始有性慾、月經來潮；但是令人費解的是女孩依然赤身露體。接著就是耶和華第二次經過那裡，就是「戀愛時期」，祂決定跟野蠻的女孩結婚，這暗指訂定契約，也許是指跟祖先立約（創17章），不過我們不該在這種象徵性的敘事當中尋找完全符合的對應經文。祂用外袍的邊緣（字意是「翅膀」）蓋住女孩，表示承諾與她結婚（參得3:9）。作者用令人痛苦與尷尬的細節描述原告不安的心情，他執意對肉體詳述令人生厭，而這就是斯威夫特式諷刺文學的特徵。最後，準新娘穿上衣服，並戴上華麗的裝飾。她成為王后的階段可能暗指君主時期，不過更有可能只是將新娘形容為王后，從這個角度來看的話，雅歌裡頭害相思病的女孩就可以拿來對照（特別請見歌1:9-11，7:1）。

敘事的轉捩點 (*peripateia*) 一如往常出現在人生成功巔峰的時刻。以西結沒有停下來反省少婦變壞的神秘過程，只有歸咎於她的美貌、名氣、健忘，以及她確信一切都是隨手可得、意料之外的恩惠。她邪惡的行為包括建造「高處」、設立男性生殖器的雕像與廟妓，這些都是以色列民間宗教顯著的特徵。作者特別譴責的是將小孩獻給摩洛 (*Molek*) 的下流行為，這種儀式源自腓尼基人，在君主時代偶爾會發生 (如王下16:3, 21:6, 23:10)。以西結也詳述淫婦與外國人縱慾的行為，他對這一切所下的結論是，她比那些爲了賺錢而賣淫的妓女更不如。這段經文所指的外國人顯然是以色列的外國盟友，先知常會斥責跟外國私通的行為，因爲從外國引進的宗教儀式往往比外國人從以色列學到的還要多。

這是先知書裡最長的起訴書之一，接下來就是向通姦且兇殘的婦人提出判決 (結16:35-43)，懲罰內容包括脫光衣服 (參何2:10; 賽3:17)、被丟石頭 (創38:24; 申22:21-24)。作者所使用的暴力語言刻意要使人不舒服，於是我們非常能夠理解這段經文爲什麼不適合在敬拜中宣讀。我們可以對此自由發揮，但是它至少提醒我們，這些語言所傳達的痛苦與憤怒是愛的要素，常會超過我們的預期。

接下來的經文突然聚焦在至今未曾被指名道姓的母親，以及同樣也突然出現的姊妹與孫女 (結16:44-52)，因此這段經文通常被視爲後來加進去的內容。如果是後來加上去的 (是或否並不特別重要)，這整段就是相當自然發展的敘事。重點很簡單，就是耶路撒冷的行為太令人厭惡，以至於惡名昭彰的撒馬利亞跟所多瑪相形之下都變得善良無比。這種誇張的手法是可以理解的，因爲這種文體的要素就是如此。有趣的是，所多瑪之所以被譴責並

不是因為性變態的行為，而是因為富裕引發的傲慢，致使他們對貧窮困苦的人漠不關心——這點跟我們當代的社會無異。在創世記18~19章的猶太傳統釋義中也有對所多瑪提出控訴，從他爾根開始。根據米大示的說法，所多瑪的人民甚至把樹蓋起來，以防果子被鳥兒吃掉。

結尾關於復興的應許（16:53-63）是在大災難之後加上去的。提到耶路撒冷已經成為鄰國責難的對象（16:57-58；參5:14-15），也在一開始關於三姊妹得以復興的應許中暗示被擄的人將會歸回。另外也有提到上帝記得祂與祖先所立永恆的約，而在聖經其他地方講到這件事時都與被擄的情況有關（出6:5；利26:42）。

以西結應該會同意耶利米的說法：「人心比萬物都詭詐，壞到極處」（耶17:9）。若要舉出二者相異之處，就是以西結描寫人類腐敗的用詞比他當代的前輩更顯嚴厲。淫婦的故事冒著使讀者不舒服的風險用暴力的語言加以定罪，爲了要顯出上帝拯救的旨意，以及更新的可能性。

## 17:1-24 大老鷹

作者用謎語和比喻生動地刻畫兩隻老鷹，運用這兩種文學形式的目的是引發人心的波瀾，並對現實開啓嶄新的視野。本例中所象徵的歷史事件才剛過不久而已，從公元前598年第一次放逐開始，直到寫作（或傳講）的時間爲止，也就是耶路撒冷淪陷不久之後。正如耶穌的比喻偶爾也會加上解釋，這段經文也是如此（17:11-21），結尾也跟先前一樣提到盼望與應許，也許是所預言的災難發生之後才加上去的（17:22-24）。

以西結所使用的動物意象預表了希臘羅馬時期啓示文學常見的特徵，例如以諾書與但以理書。身為天空之主的老鷹在這卷書已經登場過了（1:10，10:14），牠代表迅捷與力量（參撒下1:23；耶4:13；哈1:8），但是也代表不祥及破壞力（哀4:19；伯9:26）。第一隻大老鷹有寬闊的翅膀和絢爛的羽翼（也許先知心裡有一幅圖像），牠代表尼布甲尼撒二世，他在公元前598年出征猶大（黎巴嫩），把約雅斤王（「香柏樹梢」）擄去巴比倫，就是貿易之地、商業之城。從列王紀下25:27我們知道，約雅斤與他的家人被拘留在巴比倫三十七年之久，在巴比倫有發現流亡者糧食配給表的片段（所謂的威德納石版Weidner Tablets）可以作為佐證。約雅斤的王位被叔叔瑪探雅奪走，他是法老王尼哥（Neco）的傀儡，並被改名為西底家（王下24:17）。他在這段經文當中被稱為「土地裡的種子」（和合本：以色列的枝子），以及「蔓延矮小的葡萄樹」，這讓人想起15章的比喻。

這一小段象徵式敘事的轉捩點就是在第二隻老鷹登場之時，葡萄樹矛盾地轉向牠，希望牠能改善自己的處境。正如比喻的解釋所言，這段經文是指西底家反叛巴比倫君主的經過（王下24:20），他這麼做是因為公元前591年埃及法老薩梅提庫斯二世入侵巴勒斯坦地區。拉吉陶片文獻（Lachish ostraca）提到有一位猶大將軍前去埃及，西底家與薩梅提庫斯很可能就是在此時進行協商，而耶路撒冷之後的下場也許就是以西結書8:7-12的內容，亦即以西結發現猶大高官在敬拜以動物形象所造的神像，那或許就是埃及的神像。這段比喻式敘事用威脅作結，認為這種錯誤的外交手段將會徹底失敗。

經文在此所提供的歷史資料（包括西底家死於巴比倫）表



示，這是另一則將先知在災難發生前所講的話詳述下來的例子，大約是在跟埃及結盟之後一年當中寫成，也就是在耶路撒冷被毀滅、人民被放逐之後（參12:10-16）。我們會注意到，對以西結來說，嚴肅看待政治上的承諾是非常重要的。西底家反叛的行為不只是政治上自殘的手段，那也是不虔誠的行為，違背宗教所認可的承諾。因為他跟巴比倫王締結的條約是指著以色列上帝之名所發的誓，所以上帝會說那是「我所起的誓，我所立的約」（17:19）。我們先前偶爾有提過，先知顯然不認為政治圈是政治家專屬的範疇。

## 18:1-32 道德責任

接著是一篇頗有組織架構的爭辯，足以呈現以西結具有非常高明的修辭技巧，就連他在世時就已經聲名遠播（請見例如33:32）。這段經文主要的特徵是引用對手所說的話（18:2、19、25、29），然後詳細加以反駁。重點在開頭與結尾——「犯罪就會死」（18:4、20，RSV），他用一家三代的故事來闡明這個道理，每到一個階段就提供更直接的答案。一開始提到俗語的時候沒有直接提出控訴（「父親吃了酸葡萄，兒子的牙齒酸倒了」18:2，RSV），不過在之後的階段當中就有明白指出，在開頭與結尾都有（「主的道不公平」18:25、29）。在兩階段的爭辯當中（18:21-24）有提到重要的因果關係，也就是道德抉擇的可能性與必要性，結論是希望人們要選擇生命，而非死亡（18:30-32）。因此，我們要把整段經文當作以西結面面俱到的教導，而它之所以被放在這卷書的這個位置，是因為之後他將用道德上的失敗導致

災難發生的故事來呈現國家的歷史，而這則故事會產生神學上的異議。我們似乎不用假設本段經文有經過任何編輯的過程。注釋者傾向於將這段經文的成文日期定在耶路撒冷淪陷之後，雖然在災難發生之前，上帝的正義與祂管理世界的方式—神義論，可能已經是一個難題，不過注釋者的看法很有可能是對的。

在以色列流傳的俗語（耶利米也有引用[耶31:29-30]）無關遺傳對道德行爲的影響，但是以西結當代的人並不知道。這句俗語在講正義行在上帝所掌權的世界上。從「耶和華這樣做是不對的」這句引用的話就可以清楚看出俗語所暗示的事情。因此，以西結挑戰古老的俗語，因為俗語說父親的罪會落在孩子身上，直到三世代（出34:7；民14:18）。有趣的是，這個概念在十誡中有微妙但具有決定性的改變，因為加上了一句「恨惡我的人」（出20:5；申5:9）。這表示，如果後代受到懲罰，並不是因為家族的關係，而是因為他們**自由**複製並永續父母的行爲。這種觀念上重要的轉變似乎與以色列實際執行審判的改變有關。申命記律法明定「父親不該因為孩子而被處死，孩子也不該因為父親而被處死」（申24:16，RSV），君主時代的歷史學家也有記載實行這項律法原則的例子（王下14:16）。雖然這種否認法律上及道德上歸咎性的說法不能使團結與共同責任的古老概念失效（我們當然也不該這樣想），有趣的是，到了申命記的時代，集體責任的原則只適用於變節與未結案的謀殺案件（申13:12-18，21:1-9）。

作者採用祭司傳統的法律戲碼來描述一般的原則—犯罪的靈魂（亦即人）將會死。家族裡通常最多會有三代同時活著並有能力作出道德判斷，因此選用三代成員的例子呈現，無疑是出於父親的罪會落在孩子身上直到三四代的古老俗語，而我們並沒有

理由相信這段經文是暗指猶大國王（如希西家、瑪拿西或約西亞）。

義人的完整特質清單只出現在第一代義人身上，以西結應該有取材自好幾種來源才整理出這份清單。有幾篇詩篇詳述參與公開敬拜時應具備儀式與倫理上的條件，這些條件有時被稱為五經儀式（詩15及24篇）。這些提供了我們很重要的線索，藉由將道德表現結合在敬拜中親近聖潔的上帝，得以明白以色列的倫理。順帶一提，許多現代基督徒可能不大了解這一點，因為對他們來說，定期的敬拜是例行活動，跟道德生活沒有顯著的關連。在其他的詩篇中（如詩50:16-21），惡人遭到審判的用語跟以西結所列的清單很類似。在此我們也注意到，以西結很強調道德與敬拜的相關性。先知沒有一絲遲疑，直接譴責以積極或甚至消極的方式串通不義的宗教常規。的確，對基督徒讀者而言，先知教導中最令人不安的地方應該就是他們對當代敬拜所提出的攻擊（如摩5:21-24；賽1:12-17；彌6:6-8）。以西結的譴責很有可能受到耶利米的影響，他獨自一人在聖殿擔任糾察隊的角色（耶7:1~8:3），這個舉動也導致他被逮捕，幾乎因而死亡。美國在世界上擁有最高的教會出席率，對這樣的國家來說，應該會很清楚這些先知書內容的關連。

以西結的清單也可以拿來對照所謂的「清白之誓」，也就是被指控的一方發誓他與一連串的罪行或不道德的行為無關。最好的例子或許是約伯記31章，到這章結尾時，拼命宣告自己無辜的主角向上帝發出傳票，傳喚祂出面說明。雖然上帝及時現身，但是祂的方式超乎約伯所料。當然，最明顯的對照就是五經的律法。雖然以西結的清單沒有包括十誡所有的內容，不過他的清單

有保留十誡的順序，先提到違背上帝的罪行，然後再提到冒犯鄰舍的惡行。以西結在「美德之鏡」的最後用祭司古老的說法宣告：他是義人，他一定會活。在此脈絡中，生命確據的意義勝過能倖免於即將來到的大屠殺（所以成文日期應該是在耶路撒冷淪陷之前）。生命的確據也不盡然代表死後永生的普遍概念—雖然這種看法不能完全被排除。這裡所說的生命廣泛指涉與上帝之間的關連，在敬拜中盼望能跟上帝建立關係的人就有可能得到。在此也很適合閱讀一些有關上帝賜予生命並賦予喜樂的詩篇。死亡不存在於上帝與人之間的關連當中，它是選擇作惡的兒子所面臨的命運（結18:10-13）。他的兒子看見這一切，但是決定不追隨父親的腳步。因此，上一代的作為沒有預定會影響下一代。當然，以西結並沒有提到教育和環境與個體發展的關係。我們可以，也必須考慮這一層關係，但是不能忘記個體就是道德主體，他作出決定並為自己的行為負責。

以西結在中間的段落（18:21-24）進一步強調自由意志，他為道德主體的個體加以定義，與他的祖先無關，並肯定改變的可能性。英文的「repent（後悔）」也許不是最恰當的翻譯，因為它比較指涉心理歷程並望向過去。相反地，對應的希伯來文 *shub*（「歸回、旋轉」）著重於行動的重要性，並定位在有可能不一樣的未來。「conversion（轉變、改信）」在語源學上會比較接近原意，但是它的意涵具有太明確的宗教性質。Martin Buber照字意將希伯來文的實詞 *teshubah* 譯為「turning（轉變）」，也許最能表達先知結尾的訴求（18:30-32）（譯註：和合本聖經譯為「回頭」）。上帝給予人類生命的可能性，儘管人類有痛苦有罪惡，依然都能享有這份可能性。

## 19:1-14 母獅與小獅；葡萄樹

這首輓歌更進一步展現了以西結的文筆技巧，在結尾時也再次肯定這是一首確實有流傳下去的輓歌（19:14b；也參32:16）。儘管第一部分和第二部分所使用的意象很不一樣，不過這是一首共有二節的詩，都在描述王子們的「母親」，也就是猶大。這首輓歌（*qinah*）跟最早的形式一樣，使用不規則的3+2拍，起初可能是用來對應節慶時所跳的跛行舞，也就是巴力的先知在迦密山上所跳的舞（王上18:26）。以西結不是第一位運用輓歌的先知，在北國滅亡之前，阿摩司就寫了一首輓歌：

處女以色列已經跌倒，  
再也站不起來了！

阿摩司書5:2，《RSV》

本段的輓歌第一節提到母獅與兩隻小獅。在聖經時代，獅子還會住在巴勒斯坦的樹林中，在古老支派之詩當中象徵猶大：

猶大是一隻小獅；  
我兒，你撲取獵物，回到洞穴。  
牠彎下身子，臥如公獅，  
也如母獅；誰敢驚動牠？

創世記49:9，《RSV》

兩隻小獅就是約哈斯與約雅斤，他們是猶大國末年最悲慘也最不應該譴責的國王，兩人都只有統治三個月的時間。約哈斯是約西亞之子，在公元前609年約西亞死於米吉多之後即位，但是被法老王尼哥遣送至埃及，最後也死在埃及（王下23:30-34）。約雅斤是約雅敬之子，在公元前598年被尼布甲尼撒擄去巴比倫，在那裡被囚禁三十七年之久（王下24:8-16，25:27-30）。這首輓歌第二節的靈感可能也來自於創世記的猶大神諭，結合了獅子、權杖及葡萄樹的意象（創49:8-12）。無論如何，葡萄樹是以西結最喜愛的意象，正如我們在15及17章所見。葡萄樹最強壯的枝子就是統治者，在此無疑是指猶大的末代國王西底家，他在公元前598-586年統治猶大。由於他反叛巴比倫人，導致猶大國被佔據、人民被放逐。

因此，以西結在此所談的主題跟早期的先知一致，該主題在何西阿書裡描寫得最清楚，也就是認為君主制度是導致以色列毀滅的原因。不過，以西結並沒有斷然譴責君主制度，因為他把大衛王朝投射在將來的共和時代（請見結34:23-24，37:24-25）。不過，君主的角色有其嚴格的限制，正如申命記所言（17:14-20），而且以西結比較喜歡稱之為「*naši*」（prince），而非「*melek*」（king；請見結12:10，21:25，34:24，37:25；在40~48章也經常出現）。這首輓歌表露出一種由衷的悲傷與哀愁，尤其是在第一節的部分，不過它也傳達了政治上的訊息。這種政治實體既不獨立也不自主；因此無法獲得絕對的地位。人類的制度無論發展得多麼完備、多麼強壯，都無法免於上帝的審判。



## 20~23章 歷史最後的階段

當我們按照時間順序檢視從公元前593年以西結受召一直到公元前588年巴比倫人圍困耶路撒冷為止的歷史，會越來越需要從過去的事件中找到可以解釋眼前危機的理由。以西結從起初在埃及的時候開始概論以色列史，此時是公元前593-588年的中間點（請見20:1的日期），後面也有一些大多簡短的論述讓「終結感」更強烈。由此脈絡來看，這段概論的主要目標之一就是表明當代的危機可以在歷史的脈絡中得到解釋，危機其實都是上帝命定的，而且無論如何都會有將來。

### 20:1-44 修正主義的以色列史

這段經文的場景是長老代表們再次去諮詢以西結。日期是公元前591年五月初十，距離聖殿異象不到一年的時間。跟上次一樣，作者也沒有告訴我們長老來訪的特定目的。有一種很天才的論點（A. Malamat, *Supplements to Vetus Testamentum* 28:130 [1975]）認為這是由於先知哈拿尼雅預言他們將在兩年之內終止流亡的生活（耶28:1-4）。不過，如果哈拿尼雅是在公元前594年發出預言，那麼預言實現的時間早就過了。在概論的結尾（結20:32）有提到他們想要仿效外國的敬拜形式，那麼，就有另外一種論點出現了，長老有可能是想在巴比倫建立自己的敬拜中心，將敬拜其他神明的儀式納入敬拜耶和華的儀式當中，正如幾年之後猶太人在上埃及的艾勒凡亭（Elephantine）所做的一樣。以西結

最後直接對他們說的話（20:39）也可以支持這個論點，事實上，他叫他們下定決心，要一心事奉耶和華或是要拜偶像。無論哪個論點為真，以西結所提出的要求都沒有得到答案，或者我們應該說，答案被藏在顯然不盡合理的概論當中。那這就是另外一個例子，顯出以西結的論述是謎樣的、比喻式的、費解的；這樣的話，就可以跟詩篇78篇的概論形成有趣的對照，因為它用謎語呈現以色列不忠的歷史（詩78:2）。

以西結的概論分成三個部分：埃及（結20:5-9）、曠野（20:10-26）、進入應許之地（20:27-31），跟某些詩篇、先知書、申命記的歷史概論不同，他將不忠的歷史追溯至一開始在埃及的時候。對應至創世記12~50章的祖先歷史被省略了，因為對承襲祭司傳統的以西結來說，當上帝應許以色列永遠擁有子民的身分、土地、上帝的同在時（創17章），祖先的歷史就被包括在內了。以西結清楚地呈現出循環的模式：上帝仁慈的作為、人類忘恩負義的回應、審判裁定、然後又延緩審判。這種模式的效果，就是讓人注意到眼前的絕境肇因於過去累積尚未執行的審判，這無疑也是使用這種模式的目的。如今我們更清楚的知道，以西結在18章關於道德責任的教導是為預防他的歷史神學會引來異議。因為他們自由地重複祖先的行為，他們就不像是看見父親所犯的罪而不照犯的兒子（結18:14），結果就讓自己落入歷史的模式並使之循環不停。

申命記的模式很不一樣：不忠、懲罰、祈禱、上帝作出回應、故態復萌，整個循環無限反覆（如士2:11-23），如果我們對照這兩種模式的話，會發現以西結將現在與未來的災難視為關乎疏離的歷史高潮，不過這高潮也伴隨著意料之外的嶄新開始（結



20:33-44)。雖然這段經文後半的絕大部分可能都是在審判來臨之後才加上去的，也就是被巴比倫人征服並放逐之後，但是前述所言依然為真。

對以西結來說，以色列史就從他們在埃及被揀選開始，這件事對後來具有決定性的影響。以西結在概要敘述這個階段時（20:5-9），他遵循祭司傳統，提到上帝之名是在埃及首次啓示給以色列人（出6:2-3、28-29）。這不只跟另外一種上帝之名起源的傳統大相逕庭（請見創4:26；出3:13-15），也不同于關於摩西要退去米甸曠野與耶和華相會的記載。根據以西結所遵循的祭司傳統，耶和華也是在埃及發誓要給以色列「流奶與蜜之地」（結20:15；參出6:4-8）。不過，以西結有一點與祭司傳統或其他任何傳統分歧。雖然背教的歷史偶爾會提及以色列起初的異教背景（書24:2、14），但是從沒有回溯至一開始在埃及的時候。對以西結而言，敬拜埃及神明可能是因為在猶大國自治最後幾十年間受到埃及有害的影響（請見結8:7-13，16:26以及29~32章反埃及的斥責）。然而這是一項冒險之舉，明顯超越了先前對歷史的重新詮釋，例如何西阿認為以色列偏離正道是從進入應許之地、建立君主制度開始。這種情形就像一位教會領導人主張基督教已經與使徒時代分道揚鑣一樣。

耶和華赦免以色列人是為了祂的名，也就是為了在列國中維持名聲，這讓人想起某些更早傳統的神學訴求就是單純地叫人為自己著想（如出32:12；民14:13-16）。在此顯然不只如此，對以西結來說，這是為了表露以色列與其上帝之間深刻的關係。在此脈絡中提到上帝之名，就表示以色列不是為了自己而存在，而是為了要完成上帝在歷史中所彰顯的目的。這就是為什麼以色列隨

時隨地都要使上帝之名為聖，耶穌在主禱文的第一項懇求就對此表露出深刻的信念。對以西結而言，以色列企圖逃避委身所帶來的後果，而他們的歷史就是這段漫長且最終失敗的過程。

從「外邦人的曠野」與「埃及地的曠野」（結20:35-36）可以發現，這些詞語是被擄的隱喻，也就是疏離的狀態。當以西結繼續講到住在曠野的第一代以色列人（20:10-17），他讓人覺得出埃及的原因比較是爲了要跟埃及的偶像斬斷關係，而不是爲了掌握確保自由的權力。何西阿把曠野形容成以色列史上美好的時代，但是以西結認爲那是不忠及審判的時代。根據古老的傳統（如民14:20-38），曠野兩代之間的差異更進一步證明重視歸咎與道德責任的原則。第一代領受了賞賜生命的誠命，卻違背了誠命，以至於選擇了死亡，而非生命。主要的例子就是拜金牛（出32章），以及爲了撿嗎哪而違背守安息日的誠命（出16章）。以西結認爲安息日是一種看得見的記號，代表藉由律法得以強化生命的關係。這也符合祭司傳統的看法，因爲在頒布律法的最後就有命令要遵守安息日：

你們要遵守我的安息日，因爲這是我跟你們代代子孫之間的記號，你們就會知道我一耶和華聖化你們。

出埃及記31:13，《RSV》

祭司傳統與以西結都強調安息日的重要性，這無疑反映出遵守安息日在君主時代末期及被擄時期變得越來越重要，因爲那是真正奉獻給耶和華的人所顯出的獨特記號。

第二代（結20:18-26）自己選擇延續上一代的罪惡。這樣來

看，情況更加淒慘，耶和華甚至發誓要放逐以色列人，直到他們進入應許之地為止（20:23）。至此我們遇到這卷書在神學上或許最有問題的一句話：「我也任他們遵行不美的律例，謹守不能使人活著的惡規」（20:25）。

那些不好又與死亡有關的律法是什麼？以西結是不是看到當時有些習俗或律法，事後證明是不好且錯誤的嗎？下一節（20:26）或許可以提供線索，它講到「把長子推向火焰」的恐怖習俗，我們知道古代世界裡有許多地方都有火葬獻祭的習俗，尤其是腓尼基及其殖民地。雖然顯示以色列人也有這樣做的證據都集中在君主時代末期（王下16:3，17:17，21:6，23:10、13），不過創世記22章「捆綁以撒」的故事有建議用動物來代替人作為祭物的意思，這或許暗示早期以色列就已經知道以人為祭的習俗。律法中有規定以代替的祭物進行儀式（出13:13，34:20；民18:15），不過有些律法沒有提到可以用代替的方式（如出22:29b）。

這段經文的他爾根設立了一個榜樣，許多猶太教與基督教的注釋者都遵循這種說法，使這段經文的語言變得和緩，以便解除神學上的難題：

他們順從自己愚拙的意思，遵照不適當的法令，以及他們無法藉以存活的律法。

追根究底的話或許就是這樣，上帝放任以色列人使用錯誤的方法。我們的思維模式是自由派神學的方式，所以很難消化上帝在希伯來聖經偶爾會出現這種黑暗又有為的行爲—使法老的心

剛硬、藉由先知欺騙亞哈，以及此處這種與死亡有關的律法。儘管如此，這也許可以矯正我們免於用自以為是的態度來看上帝。

在這篇概論的結尾，以西結用最短的篇幅概述從定居應許之地到當時為止所發生的事情，也就是超過六個世紀的時間（結 20:27-31）。其中有譴責人們在高處敬拜，這會讓人假定申命記儀式集中化的律法從一開始就已經大規模實施，不過事實上並非如此。有一段話或許是注釋者加上去的，解釋說 *bamah*（高處）的諧音是 *ba*（去）跟 *mah*（什麼）；Moffatt 把這句雙關語翻得很好：「What is the **high place** to Which you hie?（譯註：*ba+mah=bamah*；*high+place=hie*）」。第三階段也是最後一個階段的結尾再次拒絕他們求問，而這又是另外一個使用融合技巧的例子（20:31）。但是這次跟前兩階段不同，審判沒有延期，因為這已經是最後了。到時候將有另外一次出埃及的事件，就像從前那次一樣，上帝會用大能的手、伸長的膀臂把以色列從受擄之地帶到「外邦人的曠野」，就是美索不達米亞與以色列之間的沙漠，然後再到以色列之地，他們在那裡終將承認耶和華是王。

有趣的是，上帝的計畫跟他們想要仿效列國的計畫剛好相反，這正好對應歷史概論的結構，就像說上帝要以色列重新開始一樣，因此以色列人必須再重頭經歷一次。不管以色列做什麼，這件事都會發生，因為契約具有永恆的本質。設定契約的不是以色列，它也沒有權力廢止。從杖下經過的隱喻表示計算羊隻，並把選出來的羊當作什一奉獻或送去屠宰。因此這是篩選的過程，剷除那些四散的人，不是所有的人都能參與新的出埃及並「進入王國」。

這段經文命令他們去拜偶像，而不要延續已受玷污的獻祭儀式來敬拜上帝，包括以幼兒為祭，這或許就是直接回應長老的詢問（20:39）。最後一段經文（20:40-44）展望最終的和解，有一群聖潔的人會回到以色列地敬拜，那就是40~48章會開始詳述的內容。

## 20:45~21:7 火與劍

希伯來聖經從這裡開始是新的篇章，比較清楚的表示這是另外一段內容。以下的段落都以「耶和華的話臨到我」作為開頭（20:45，21:1、8、18，22:1、17、23，23:1）。最前面兩段的用詞具有緊密的關係，因此它們以雙聯祭壇畫（diptych）的樣貌呈現：南方與耶路撒冷南方的森林、那些聖所（或那間聖所）、以色列地、從火到劍、從青綠與枯乾到義人與惡人等等。以西結在第一小段受命望向南方，他總共用了三個希伯來單字指涉這個方位。他瞪著眼睛凝視然後一邊說出神諭，這種情況我們先前也看過（4:3、7，6:2）。「南方的森林」（*negeb*）並不是指猶大南方沙漠地區的尼吉（Negeb），因為我們沒有理由相信尼吉當時綠草如茵。儘管如此，這詞會讓後來的讀者想到以東，阿拉伯在巴比倫征服此處之後也有佔領它。這隱喻可能是指「黎巴嫩森林之家」（王上5:6；參耶21:14），用來比喻皇宮，而且第二小段有提到耶路撒冷（結21:2），更加深了這層意涵。以西結在此可能是一位縱火者，這種人擁有危險的力量，可藉由集中精神使東西自燃。無論如何，這場森林大火從南方延燒至北方，吞噬青綠與枯乾的樹木，也就是第二小段裡的義人和惡人。（這會讓我們想起

耶穌要被處死前對耶路撒冷婦女所說的話，路23:31）。義人遭受毀滅似乎不符以西結所傳講上帝伸張正義的內容（結14:12-20），不過在此經文裡，他關心的不是要否認義人也會無端受害，而是駁斥義人能夠代替惡人獲得拯救的想法。義人與惡人一同被殲滅的歷史事件對我們來說再真實不過。

兩小段經文的結尾都是先知與聽眾的對話，亦即這卷書常見的特色（也請見12:22、27，18:19、25、29）。在第一小段中，聽眾情有可原地抱怨以西結講比喻和謎語，說他是滿口比喻的人（20:49）。到第二小段，心碎（字意是「腰」）嘆息與悲痛是爲了要激發反應，就像先前吃喝時全身戰慄一樣（12:17-20）。這方法在此奏效，接下來的解釋再度沿用第7章的說法，也就是充滿毀滅、傳揚審判即將到來的言語。這再一次提醒我們，以西結所背負的先知角色讓他對同胞的命運非常能夠感同身受。

### 21:8-32 祂恐怖又迅捷的劍

以下兩段話藉由「劍」跟前面的經文連結，同時也彼此連結。火與劍常被聯想在一起（如先前5:1-4），在此也是這樣，20:45~21:32這四段經文的開頭與結尾都有提到火的意象。在古老的以色列詩體與史詩敘事中，經常將耶和華描繪爲戰神、萬軍之主，這是可以理解的，從威爾浩森的講法來看就是因爲：戰爭是國家的搖籃。那些所謂古典派的先知持續使用戰爭的意象顯然有其歷史因素存在；因此我們常會看到作爲審判工具的劍出現在耶和華或是使者的手中（如賽31:8，34:5-7；耶50:35-38；番2:12）。

第一小段（結21:8-17）以一首二節的詩歌為始，顯然是輓歌的形式，不過經文本斷簡殘篇的情況太嚴重，以至於很難感覺到這首詩歌的格律，而且無法復原。（RSV有大膽地試圖這樣做，或許太樂觀了點，於是最後還是以散文的形式呈現。）第一組對句還算清楚：

一把劍，一把銳利的劍／也擦到發亮  
磨刀爲了殺戮／擦到像閃電一樣

我們從以下的經文中只能隱約想像出那是一位軍械士的工作坊，有一把劍被磨利擦亮了，準備好要給劊子手使用。我們可以想像得到，吟誦這首詩歌的時候群眾一定會大肆騷動。他們哭泣哀號、擊打大腿（表示悲痛與絕望），當勝利的劍客開始動手時，他們拍手模擬並預表殺戮的慘狀。先知或許有運用模擬劇的形式揮舞手中的劍，正如之前一樣（5:1-2）。這場受害者是以色列的領袖們，特指耶路撒冷被佔領後在奧龍特斯河的利比拉處死許多人的事件（王下25:18-21）。

第二小段（結21:18-32）以另一場以西結著名的模擬劇為始，他用地上的樹枝（或是刻石版用的尖筆）畫出交叉路口，並豎立指向兩邊的路標：一邊是亞捫首都拉巴城（今日約旦的安曼），一邊是耶路撒冷。地點可能是在利比拉，也就是尼布甲尼撒在公元前589-586年征戰時的總部（請見6:14），或者是在巴比倫。接下來，所做出的決定會帶來不詳的後果。正如舊約多次提到（如撒下23:2-4；王上22:5-12），在出兵之前**照慣例**會求問神明，尼布甲尼撒也用了好幾種方法。第一種是搖

晃箭袋裡頭有刻字的箭，然後拿出一支（跟抽籤很像）。第二種是求問神像，也就是*teraphim*；實際操作並不清楚。第三種是有名的肝卜，也就是以動物的肝作為模型，仔細劃分為不同的區塊用來占卜。在美索不達米亞已經有挖掘到好幾塊這種模型，甚至以色列也有。雖然耶路撒冷的人不在乎這些占卜（作者沒有說他們怎麼知道有這回事），但是這些占卜會帶來不幸的後果，它們將使猶大遭到蹂躪、被圍困，最終耶路撒冷會遭到毀滅。以色列的上帝將利用禁止在以色列使用的占卜技術（請見申18:9-14）來達成祂的目的。

因此，尼布甲尼撒在交叉路口所作的決定其實是耶和華所指示的。以西結也在後面判決的部分再次重申這樣做的原因（結21:24-27）。尼布甲尼撒在此以他的劍作為代表，成為耶和華的使者，對違背忠誠誓約的西底家實行審判，因為他曾經奉耶和華的名發誓（請見17章）。他們所得到的結局是「混亂再現」，就是耶利米先前描述政治與社會秩序都被推翻的狀況，也就是逆轉的創造（耶4:23-26）。判決的結尾再次暗指創世記49章的猶大神諭：「直到應得的人到來」。我們很容易以為這個人很諷刺地是指身為上帝伸張正義使者的尼布甲尼撒，不過既然支派神諭有暗指大衛王朝再現（結19章），所以這個人比較有可能是指一位大衛直系子孫，他會重建混亂的秩序，並平復西底家造成的傷害。因此，最有可能的人就是被擄的約雅斤，或是他的後裔之一。

最後一小段（21:28-32）回到劍之歌所使用的話語，並提到尼布甲尼撒沒有選擇另外一條路，這是在耶路撒冷淪陷之後加上去的，也許是跟之後反亞捫的經文（25:1-7）一起放進去的。亞捫就是約旦中部的哈西姆王國（Hashemite），與猶大共謀反抗巴比倫



統治（耶27:1-3），而且亞捫王還策畫暗殺巴比倫派任猶大的省長基大利（耶40:13~41:18）。亞捫王國最終在阿拉伯支派的基達人（Kedarite）擴張領土時被併吞，他們是納巴提人（Nabatean）的祖先。亞捫跟猶大不同，從歷史的舞台上消聲匿跡，因此也實現了這段經文結尾的預言。

火與劍是毀滅與死亡的意象，點出先知基本的信念，就是儘管看似不然，但是歷史事件都是上帝的審判，而且可以用道德因果關係來解釋。無論這對現實政治而言有多麼不相干且不實際，認真看待聖經、有良心的基督徒與猶太教徒都不能脫離政治的群體。

## 22:1-31 不潔之城

22章將三段先知論述合併為類似薩佛納羅拉式（Savonarola）的講章，譴責耶路撒冷城與居民的墮落行爲。開頭都一樣：「耶和華的話臨到我」（22:1、17、23），也許是將以西結書的素材收集整理為現在這樣的時候加上去的，我們也很自然會認為在耶路撒冷淪陷之後有加以增補。最後的總結（22:31）有提到過去發生的事情，另外，第三段論述跟西番雅書3:1-4有明顯的關連，不過西番雅書3:1-4的日期未定，所以很難確定哪一段經文先寫成。以西結所講的這三段話或許是在不同時間所說的，確實很有可能被合併為一篇講章，以便從城被毀滅的事件當中得到教訓。

在第一段論述中（22:1-16），以西結再次受命要控告耶路撒冷，好讓居民意識到他們兇暴的行爲。先知主要的功能之一就是引發意識，就算成功機率不大亦然，以西結就常常如此。居民作

出玷污的行爲，加速了清算日子的來到。他們未能認清現狀並作出回應，而這絕對無法改變結果。

先知文學中經常使用法庭的用語，在此也是先起訴後判決。首先對耶路撒冷提出的控告概括而言就是殺害與偶像崇拜，因而成爲列國斥責嘲笑的對象。這項罪狀與挪亞之約相互對應可能不是巧合，按照奠基於創世記9:4-7的猶太傳統，挪亞之約涵蓋的範圍包括全人類。以西結只是把殺害與偶像崇拜這兩項罪狀放在一起，不過這讓我們可以思考，對上帝的認同以及倫理的行爲二者之間的關連。對保羅而言，其間的關連是毋庸置疑的。用偶像替換永生上帝的榮耀免不了會導致道德墮落，包括嫉妒、謀殺、衝突（羅1:18-32）。現代人常認爲宗教信仰與生活方式都是個人的選擇，但是基督徒應該會因而激起深切的反省。

在開場白之後，先知直指以色列的王公貴族們，不過全國明顯都有參與以下所提到的惡行。這段起訴書所列出的罪狀清單（結22:6-12）不是隨便排的，它是根據律法傳統的普遍原則與項目而來，其功能相對於前述的一般禁令，目的是爲了維持群體獨特的本質與風氣。首先，在此詳列的罪狀都跟十誡有關，也就是律法傳統的菁華，因而顯示出這個群體的道德表現程度。事實上，這些罪狀都記載在所謂的神聖法典當中，也就是利未記18~20章，這樣就更明確的指出以西結所引用的來源。我們要注意到，無論在此或在「祭司律法」（利未記）裡都沒有區分倫理性與儀式性的勸誡，我們也沒有理由相信清單中違背儀式的罪狀是由「以西結學派」加進去的。討論耶穌的教導與當代猶太律法（*halakah*）時經常會呈現這種差異，但這無論如何都很容易引起誤解。不守安息日當然跟謀殺不同，但是把倫理範疇限定在後

者才是將前者排除在外的原因。以西結跟保羅都不是哲學倫理學家，他們所關心的是既然個人身為獨特宗教及道德群體的成員，在各方面都要表現出應有的行爲。因此，以西結藉由將社會的不公義結合儀式與性行爲上的脫序行爲，他譴責耶路撒冷的居民是一個特立獨行的群體。

關於個人的罪狀，只有一些地方需要說明。侮辱父母是十誡（出20:12；申5:16）與利未記（利19:3，20:9）所嚴禁的行爲，所指的不是小孩子，而是家族或支派裡比較年輕的成員。要照顧外僑（*ger*）、孤兒、寡婦，也就是代表要照顧社會中貧困的人，這深植於律法之中，包括利未記在內（利19:3、10、33，20:9）。守安息日是十誡的教訓（出20:8-11；申5:12-15），利未記19:30也跟尊崇聖所有關。誹謗置人於死可能是指在重大案件裡作偽證（出20:16；申5:20；利19:16）。在山丘上吃儀式所用的食物可能跟緊接著的「淫蕩」有關，意指生殖崇拜時進行的縱慾儀式（參利18:17，20:14）。這讓我們想起變節的以色列人拜金牛的故事，他們坐下來大吃大喝，也站起來縱慾享樂（出32:6）。利未記對於不正當性關係的禁令寫得比較清楚（利18:7，20:11），「在你中間有露繼母下體羞辱父親的」意思是侵犯父親的性伴侶。禁止與經期中的女人發生性行爲的規定，與人們長久以來恐懼並厭惡身體所排出的物質有關，這禁令明載於利未記（利18:19），米示拿裡頭有一整篇都在講這件事。姦淫在十誡（出20:14；申5:18）與利未記（利18:20，20:10）都有明文禁止。利未記所禁止的不正當性關係（利18:7-8、15，20:11-12、17）在此只有提到兩種。這一串罪狀的最後是賄賂、放高利貸、勒索，只有這些沒有出現在利未記18~20章。以西結用拍掌

的方式宣布判決，這是一種輕蔑的手勢，就跟彈手指一樣（參結21:14）。威脅要放逐他們的經文再次強調土地、律法、儀式三者之間的緊密關連，也就是這卷書的主題。

在第二段論述中（22:17-22），以西結舉出先知常用的隱喻，也就是提煉金屬的熔爐。從合金或熔渣分離出金屬的過程很適用來象徵淨化與精鍊，以賽亞書也有（賽1:22，48:10）。不過耶利米（耶6:27-30）跟以西結都有講到提煉之後只剩下沒有用處的熔渣。這些按照順序越來越廉價的金屬可能是用來代表社會的階級，預表最後一段論述將提到這五種階級的人所犯的罪狀。冶金的隱喻可以應用在歷史事件、王國或統治者身上，例如尼布甲尼撒在但以理書第3章夢見的雕像。

最後一段論述（結22:23-31）可能是戰後增補的內容，所使用的隱喻換成土地，沒有乾淨的雨水或陣雨會下在這塊土地上，這呼應了一個古老的概念，就是道德脫序的行為會污染自然環境。從起訴書裡可以看出肇因，被起訴的有社會與宗教的領袖：皇家成員、祭司、支派領袖、先知、地主。在整個以色列歷史上，祭司負責保存律法傳統，他們的職責是教導並詮釋律法（如耶18:18；瑪2:7），包括有關聖殿敬拜的律法，這是群體得以幸福的要素。違背律法表示刻意作出錯誤的詮釋或傳遞錯誤的信息，或者強迫收取教導的費用。不分聖俗、不分潔淨與污穢，這就表示放棄構成以色列特質的要素。前述的神聖法典中有一段經文清楚說明以色列的特色跟儀式律法的基本要求有關：

我是耶和華你們的上帝，將你們從萬民中分別出來。所以你們要將潔淨與不潔的動物區別開來，也要將不潔與潔淨的鳥兒區

別開來。

利未記20:24-25，《RSV》

先知也具有不可或缺的角色，一旦忽略的話，就會使整個群體面臨危險（參結13章）。這段經文非常清楚地指出宗教領袖的社會責任，不只是爲了他們少數的支持者而已，而是要爲了整個社會著想。

### 23:1-49 兩姊妹

這段經文延續了16章淫婦的故事，特別是延續了該章最後三姊妹的故事（16:44-52），以西結在此敘述阿荷拉與阿荷利巴不幸的故事，她們分別代表撒馬利亞與耶路撒冷。以西結沒有直接描述她們是上帝的新娘，但是從「她們都歸於我」（23:4）可以看得出來。與上帝結婚是整個地區的神話與崇拜所熟知的主题，何西阿首先運用在先知書裡，作爲耶和華代理人的何西阿與歌蜜結婚，並生了三個小孩。（在此我們不需要深究這是否反映出何西阿的婚姻經驗，或只是虛構的故事。）然而，在本例及其他例子中，以西結似乎更直接受惠於耶利米，他讓何西阿書的主题更廣泛地應用在當代的狀況。關於耶利米早期所說的話，有一段注釋文提到不貞的Meshuvah（=不忠），而她的妹妹Bagodah（=虛假）追隨姊姊步上毀滅之途，就像約翰·班揚（John Bunyan）的短篇寓言一樣，而且顯然是指南北兩國的情形（耶3:6-10）。以西結純粹是進一步發展16章裡斯威夫特式暴力與粗魯的內容。我們不可以也不應該忽視先知文學中反女性主義的趨勢，這在許

多古典文學當中也有出現。後來有一位注釋者在評註兩姊妹的故事時，甚至背離敘事主軸，勸誡一般女性要從中學到教訓（結23:48）。除了少數作品以外，古典文學都是男人寫給男人看的。女性的魅力會引起曖昧、猜疑、恐懼，與生產和月經相關的生理作用甚至會引起更多的曖昧、猜疑、恐懼（我們會想到波特萊爾 Baudelaire所言：「女人是天生的，因而令人厭惡」），這種說法也許有助於解釋，但是依然不合現代文明讀者的口味。閱讀這則故事的時候，我們只能聚焦在寓言的重點之上，也就是以色列不忠且失敗的歷史。

這則故事開始得很突然，沒有常見的開場白。兩姊妹的名字顯然具有寓意，不過也有按照命名的形式，比如說，阿荷利巴是以掃的希未人妻子（創36:2、5）。阿荷拉（Ohalah「她的帳棚」）和阿荷利巴（Oholibah「我的帳棚是在她裡面」）讓人想起寄居曠野的時代，當時約櫃被放在帳棚（'ohel）裡，不過類似的 Oholibamah（「高處的帳棚」）更強烈地表示異教的神壇，確實也很符合這兩位婦女的生命故事。她們在埃及雜交的行徑符合以西結激進的以色列史觀，也就是說以色列從一開始就走入歧途。以色列在埃及犯下的「原罪」在歷史上不斷地回來糾纏她。敘事略過其間的歲月直接講到以色列史，也就是北國與亞述帝國的關係。何西阿首先使用私通來隱喻與外國結盟（如何8:9），以西結也是一位孤立主義者，反對與外國結盟，因為常會經由如此而受到外國宗教的影響。在此所指的是多位北國國王效忠亞述：耶戶在撒縵以色三世的黑方尖碑（Black Obelisk of Shalmaneser III）中向亞述王下跪；米拿現曾經進貢亞述（王下15:19）；末代國王何細亞也有進貢（王下17:3）。然而，阿荷拉性行爲的降服並沒有

得到回報；因為慾望往往會變成厭惡，她最後被虐殺而死，她的孩子跟從前的情人也都一起被殺。

阿荷利巴完全沒有從姊姊悲慘的經驗裡得到教訓，她的慾望變本加厲，重溫她姊姊與亞述未盡的一段情。這段經文所指的歷史事件可能是亞哈斯在「敘利亞—以法蓮戰爭」期間所提的建議，或者，既然這是在撒馬利亞淪陷之前發生的事情，那更有可能是指繼承希西家的瑪拿西降服亞述一事。亞述離開歷史舞台之後，阿荷利巴被巴比倫勇士的浮雕蠱惑，派使者去邀請他們與她同床。但是她厭倦他們的時候到了，就回頭找她之前的伴侶，而埃及人貪得無厭的性慾可說是惡名昭彰。在此顯然是指猶大末年與埃及結盟之事（王下24:1；耶27:3-7），可預期的結果就是在巴比倫及其盟友的手中遭到毀滅。

阿荷利巴的判決由四段神諭組成，開頭都是「主耶和華如此說」（結23:22、28、32、35）。在第一段神諭中，執行刑罰的責任落在她從前的情人身上，也就是她的盟友。在這些盟友當中，有名的是亞述跟巴比倫，後者以先前提過的（23:14）迦勒底人著稱，也許反映出這些民族都有亞蘭人的血統。接下來的三個名字之所以出現在這裡，可能是因為名字的發音，所對應的是巴比倫帝國最東邊的支派（Puqudu, Sutu, Qutu）。上帝的判決如往常一般嚴酷，其內容包括將她毀容，亞述與埃及的編年史證實這是叛亂的懲罰，另外也殺掉她的孩子、全身被脫光光。第二段判決（23:28-31）的用詞比較常見，其內容跟第一段差不多。

緊接著對阿荷利巴作出的判決是一首以「酒杯」為意象的歌。與「劍之歌」（21:8-17）一樣，這首「酒杯之歌」的文本雜亂無序，以至於難以找出詩歌的格律，甚至有的句子意思也晦

澀不明。我們很容易認為這首歌改編自一首取笑嚴重宿醉的飲酒歌，這樣的話，就可以對照另一段非常有名描寫飲酒結果的經文（箴23:29-35）。按照字意可以將這首歌暫譯如下：

妳將喝下妳姊姊的酒杯  
這杯又深又寬；  
妳將被人譏笑、被人嘲弄  
因為這杯容量不少；  
妳將醉死並憂傷—  
恐怖且淒涼的酒杯，  
妳姊姊撒馬利亞的酒杯。  
妳將喝下並喝光它，  
妳將啃咬它的碎片  
撕裂妳的乳房。

在先知書裡，酒杯跟劍同樣都是常見的主題，以西結運用酒杯可能是另外一個受惠於耶利米的例子（請見耶25:15-29，49:12-13，51:7）。這種改編的方式推翻了一般而言酒杯與款待及宴會之間的關係，其功能在作為憤怒、痛苦與死亡的象徵。我們會想起耶穌曾問門徒是否能喝下祂的杯，也會想起耶穌曾在客西馬尼園禱告懇求上帝移去祂的杯。我們不知道這首歌是出於以西結或編者之手，不過它成為起訴與判決的重點（結23:35）。

至此，當這則故事與其註解似乎已經要結束了，有點令人驚訝的是，後面還有幾段起訴的內容，才出現最後的判決。這些內容跟前面所提的沒有太大的差異，或許是為了要重述兩姊妹故事



的重點。首先沿用前一章的方式（22:2），以明知故問的疑問句提出控訴。其中的罪狀包括姦淫、殺害、在聖殿敬拜中以嬰孩為祭並視為無妨。在以西結書中，這項控訴特別頻繁出現（也請見16:20-21、36，20:25-26），因此可能反映出以色列在歷史上關鍵時期確實有這習俗。南北兩國都有被指控玷污聖所，這提醒我們，以西結從未忽略兩國基本上是一體的，他也期盼終究會再度統一。這段經文也暗示兩姊妹有參與縱慾的儀式，墮落到與外國的無賴一同醉酒狂歡的地步（23:40-42）。對淫蕩的兩姊妹所作的最後一段判決則刻意使人想到圍城的意象。經文有提到這則故事是用來警惕想要不忠或淫亂的婦女（23:48），但無論這段話的出處為何，都與整段敘事原始的目的無關。



## 24章 耶路撒冷受困：終局之始

至此我們看到以西結受召以來重要的轉捩點，所安排的行動與發言明顯是為了強調圍城的開始，並宣告城將陷落，這是先知生涯中重大的事件，也都有仔細標出發生的日期（24:1，33:21）。前面幾章所記載的先知性舉動都以不同的方式導向此刻的審判，異議已經解決了，懷有希望的想法也被甩到一旁。以西結一開始失去語言能力（3:26-27），此時預期他將不再作啞巴（24:25-27），等到城淪陷後逃亡者一來他就能夠開口講話（33:22），這些都互相對應，且有一貫的主軸。根據相同的理

由，圍城的模擬劇發生在他剛開始展開先知生涯之時（4章），與五年後歷史實況形成對應。關於兩姊妹命運的描述會讓人想到圍城（23:46-47），這有助於將焦點過渡到圍城的事件，為以西結第一階段的先知性舉動畫下句點。

本章開頭所提到的日期相當於公元前588年元月，因此也標示出耶路撒冷圍城開始的時間。這再度挑起了一個問題：既然以西結住在好幾百公里以外的巴比倫，他怎麼會知道這件事？有些人認為他早期先知生涯所在的地點有部分或全部都在猶大，所以這對他們而言就不是問題，但是我們已經知道那是不太可能的事情。因此，比較受到支持的說法是假設此日期是根據列王紀下25:1而加上去的（也請見耶39:1，52:4），支持這個假設的證據是以色列人歸回猶大之後為此事禁食（亞8:19）。雖然這種說法的可能性不容忽視，但是我們不能忘記以西結受命要寫下確切的日期，目的很有可能是為了在透過一般管道傳遞訊息的當下證實他的陳述。無論我們有多想解釋這些事，這種第六感的能力已經得到許多證實，而且無論如何，一定有許多四散的猶太人已經知道耶路撒冷被圍困是在所難免且迫在眉梢的事。

為了這個場合，以西結寫了一首充滿苦澀諷刺的歌，就跟酒杯之歌（結23:32-34）一樣。這首鍋子之歌讚頌慶典食物的籌備情形，是全民習以為常的職業曲調之一，可以對照民數記21:17-18挖掘工人之歌。以下是或多或少按照字意的翻譯：

放上鍋子，放上它，  
 倒水進去；  
 把肉塊放在一起，

所有的上等肉，腿肉和肩肉。  
放進特選的骨頭，  
拿最好的羊肉。  
鍋下堆滿木柴。  
烹煮肉塊，熬煮裡頭的骨頭！

這首未經潤飾的作品以*mashal*的形式呈現，也就是寓言，因為若沒有加以詮釋的話，就不會明白它的重點。我們很快就會發現，以西結在此顯然也效法耶利米，因為在他開始傳講時就有提到滾沸鍋子的不祥異象（耶1:13-14）。以西結同時也回應那些不該自信滿滿的猶大菁英份子，他們從第一波放逐中倖存下來，以為耶路撒冷是安全無虞的避難所——「這城是鍋，我們是肉」（結11:3），許多詩篇都有提到錫安的不可侵犯性，而鍋子與肉的說法就針對這主題作出有趣的變化。

接下來還有兩段針對這首歌的主題加以變化的經文，兩段的開頭都是「禍哉！這流人血的城」（24:6-8、9-14）。第一段提到生鏽或嵌血的鍋子（24:6；*hel'ah*的字意無法確知，RSV譯為「鏽」），或許我們應該想成一鍋血渣溢出流到光滑的石頭上，沒有被土覆蓋，所以血向天呼求復仇（參創4:10；伯16:18）。第二段所使用的語言比較接近鍋子之歌，銅鍋之下堆滿木柴，但如今是為了要燒光血渣並去除嵌在鍋子上的鏽漬。這項困難的程序會持續到污垢除去為止，但是鍋子裡的一切同時也不會殘存，對血腥之城的審判（參結22:1-5）就此完成。

先知妻子之死與圍城同時發生，這是少數我們得以窺見先知內心情感世界的例子，因為他在其他地方都完全委身於使命之

中。他對於這件事如何發生的記載可以解釋為對於死亡的象徵意義以及後來不得哀悼所作的評論。不過，他用象徵與預知的方式呈現：早上他宣告這件事，到晚上她就死了。此外，15節加了這句「忽然」，意思是為了表示這件事不容易預料得到。它突然就發生了，就像前述比拉提猝死一樣（11:13）。以西結拒絕哀悼的行為，一定很像大衛與拔示巴的兒子死掉時，大衛不知所措的舉止一樣（撒下12:20-23）。他不能哀悼；不能流淚，不能嘆氣嗚咽，這些都是近東葬禮至今仍有的習俗。他也不能用塵灰蓋滿頭上，不能蒙住下半部的臉，不能赤足。他同樣也不能吃葬禮的食物，就是*marzeah*，在阿摩司書（摩6:7）與耶利米書（耶16:5-8）裡有出現過。這一切也可以解釋為創傷的結果，從前述緊張症的角度來看更是如此（結3:15、25-27，4:4-8）；我們沒有理由相信心理與宗教上的解釋必須毫無干涉。無論如何，這被用來象徵聖殿，它即將被毀而無人哀悼，因為平常哀悼的儀式都已經派不上用場了。

以西結的妻子是他眼目的「喜愛」，而不能哀悼她的死不只是他一直以來奇怪及令人手足無措的象徵性舉動之一，他本身成了一個象徵。先知所受的呼召奪走了他妻子的性命，並侵襲他最深的自我。何西阿在以色列王國末年的婚姻預表了這種狀況，尤其是耶利米也有預表，他在猶大王國垂死掙扎時不能有妻子、家庭、日常社會互動（耶16:1-9）。這讓我們想起迪特里希·潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）所言：「當上帝呼召一個人，祂是召他來死」。

如往常一般，先知引人注目的行為引出（故意要引出）人們要求他解釋（結24:19）。你們所誇耀的、眼目所喜愛的、靈魂所

渴望的聖殿將被摧毀，同時，你們會丟下自己的兒女。你們會被禁止哀悼，正如我所做的，因為面臨如此空前的災難，哀悼慣用的儀式全都派不上用場。但是當你們悲痛迷惑時，你們會開始了解藉由先知說話的上帝有其奧秘的目的。

在這段經文的結尾，作者預言當以西結與流亡同伴聽見耶路撒冷淪陷、聖殿被毀的消息，他暫時失聲的情形就會結束（24:24-27）。這件事的日期在之後有提到，是第十一年的十月（33:21，修正過的經文），即公元前585年元月，就是在聖殿被毀四或五個月之後（參王下25:8）。我們已經看過，無論如何解釋先知無法開口的情形，都不可能從他在公元前593年受召一直持續到耶路撒冷淪陷多月之後。如果我們照相關的24章跟33章所提到的日期來看，以西結書33:21說是第十二年的十一月，我們所得到的結論就會是他在圍城期間沉默了十九個月，後來只有偶爾失聲，因為有幾段記載他失聲的經文都定在這段期間之內（26:1，29:1，31:1）。無論如何，最後這段經文是爲了連結重述要點的33章，二邊之中隔了一大段直接對列國發言的文集。

## 第三部分 審判列國



### 25~32章

以西結書似乎是刻意按照審判以色列、審判列國、拯救以色列的模式構成，這種模式在以賽亞書與古希臘譯本的耶利米書中也會發現，對列國所發的神諭都被放在這兩卷書的正中央。既然列國是上帝審判的工具，這種說法會產生一種辯證的張力，上帝向以色列發出判決是藉由在國際舞台重申上帝的目的，並透過達成此目的來重申以色列的中心地位。我們也會注意到，這一大段文集被放在耶路撒冷圍城開始（24章）與淪陷（33章）之間，因而產生戲劇性的張力，並強調出耶路撒冷的淪陷是這卷書的**轉捩點**。在這段經文當中出現的日期比其他地方更多，也符合這個架構。1~24章裡的日期橫跨公元前593-589年之間；關於列國的部分是公元前588-586年（只有一處是571年）；而這卷書的最後一部分所對應的時期是從耶路撒冷淪陷到公元前573年。

這段文集將多元的素材按照明確的模式分成七組然後放在一起。首先，總共有七個國家，如阿摩司書所述（摩1~2章），也跟以色列人定居在應許之地之後遇到的本地民族一樣多（如申

7:1)。在原本獨立的七小段反埃及文集之前有一小段對以色列的應許（結28:24-26），針對泰爾的主要文集也有七小段，以類似的開場白彼此區別（26:1、7、15、19，27:1，28:1、11）。這可能沒什麼重要性，唯獨顯出作者在整理書中素材時花了許多心思。

在以色列與古代近東其他國家，專業先知的功能之一就是在出兵之前保證凱旋而歸，警告不要出兵的情形比較少見。在亞哈王出征敘利亞之前，先知西底家與同伴就有保證會打勝仗，還加上模擬的動作（王上22章）。除此之外還有鄭重詛咒敵人的作法，在摩押王聘請巴蘭詛咒以色列的故事中有絕佳的描述（民22~24章）。雖然在此所保存下來的經文奠基於這些傳統習俗，不過它也是文學的產物，其中有些具有很高的文學價值（如泰爾的輓歌）。

這種類型的先知性發言反映出以色列眼中的國際關係實況，尤其是與鄰近國家之間的關係，也可以說他們是敵國。雖然這段經文重申以色列的上帝在萬國中掌權，但是它並沒有提供解決國際衝突的方法，肯定也無法在現代情境當中作為政治意識形態的經文基礎。它所選擇的目標是根據當時的政治情勢，也就是耶路撒冷淪陷前後幾十年之間的情勢。七個民族當中有五個與猶大共謀反抗巴比倫霸主；他們因此至少有一段時間免於重大的不幸（耶27:3），這也是上帝的起訴書之所以會充滿強烈惱怒的原因。有一件事情也很值得我們注意，根據申命記23:1-8的記載，七個民族當中有四個以同樣的次序出現在沒有資格加入耶和華聚會的名單當中，各個程度不同（亞捫人與摩押人永遠不得加入，以東人和埃及人的第一第二代也不能加入）。申命記這段經文讓人普遍認為早期的猶太教是排他且懼外的，也就是古代反猶太的辯論者

常常舉出的罪狀之一，現代當然也是如此。既然列國神諭傾向於傳遞相同的想法，很重要的一點是，我們要想起以色列雖然身為被打敗被輕蔑的國家，但是它發展出原則上對所有民族抱持開放態度的信仰群體。國家主義與排他主義雖然一直有其支持者，但是從未主導未來的走向。波斯時代早期寫成的以賽亞書56章向外國人保證能在群體中擁有地位，另外，來自摩押的路得與來自亞捫的阿希約爾（猶底特書 [Judith，譯註：次經] 14:10）都無異議地得到群體接納。因此，在歷史上或神學上將基督教普世救贖主義與猶太教排他主義拿來對照都會引起誤解，造成這兩種宗教好幾世紀以來彼此疏離的結果。

#### 歷史概論，公元前598-570年

在我們進入經文之前，先大概看一下以西結活躍時期影響猶大的國際情勢或許會很有幫助。馬克斯·韋伯（Max Weber）在很久以前就留意到，以色列的先知比其他人更關心國際政治，因為對他們而言，那是上帝行動的領域。他們的話語之所以殘存下來，可能是因為他們針對當代議題所提供的解答包含被視為具有永恆價值的元素。無論如何，若要了解先知書，首先且必要的階段就是熟悉當時的歷史情況。

關於那重要的幾十年時間，大部分的資料來源都很容易找到。聖經裡的資料來源是列王紀下23~25章，幾乎都是在公元前560年左右寫成；另外一個版本是歷代志下34~36章，大約在兩世紀之後寫成；耶利米書當中也有幾段經文；列王紀下有一些重複的資料；以西結書裡頭也到處都有提到。巴比倫歷代志涵蓋的範圍包括公元前616-594年，其中有簡短記載尼布甲尼撒在位第七年



佔領耶路撒冷的事件。約瑟夫的《猶太古事記》（*Antiquities of the Jews*, bk.10）、希羅多德的《歷史》（*Herodotus, History*）、其他希臘歷史學家的著作都可以用來填補其中一些空隙。雖然考古資料並沒有特別豐富，不過補充了很有價值的資料，對於全然文學性的資料也常有修正的效果—例如在拉吉（Lachish）與阿拉德（Arad）所找到的猶大國獨立末年的信件。

公元前612年尼尼微陷落之後，亞述帝國就衰落了（那鴻書有慶賀這件事），掌控中東大權的變成第二十六王朝的埃及，以及尼布普拉撒在公元前626年創立的巴比倫王國。猶大國最後一位偉大的國王約西亞在公元前609年死於米吉多，因為他試圖阻止埃及軍隊取道猶大去援助亞述，並藉此維持區域內的權力平衡。「敘利亞—巴勒斯坦走廊」接著就落入第二十六王朝尼哥二世的掌控之中。約西亞死後，「該地的子民」將他的小兒子約哈斯拱上王位—以西結書19:3-4的第一隻小獅，但是三個月之後他被尼哥廢掉，尼哥設立約哈斯同父異母的哥哥以利亞敬為王，作為他在耶路撒冷的傀儡，並將他改名為約雅敬。埃及繼續掌控這個地區，直到他們在公元前605年於幼發拉底河上游的迦基米施被巴比倫擊潰。從那時開始，猶大與同區其他小國都變成巴比倫的屬國。尼布甲尼撒二世在位時（公元前605-562年）巴比倫依然握有主導權，不過埃及一直挑戰巴比倫的霸權，而巴比倫也從未成功完全壓制住埃及。迦基米施戰役一年過後，尼布甲尼撒出征巴勒斯坦，主要的目標是地中海岸邊非利士人的亞實基倫城（Ashkelon）。幾年之後，他企圖征服埃及卻失敗了，他在公元前600年左右撤兵，此舉引起約雅敬不願進貢。巴比倫以懲罰性的突襲作為回報，也就是利用鄰近的摩押、亞捫、敘利亞（或許是以

東，王下24:1-2)所提供的援軍。他們在一年之後乘勝追擊全面進攻耶路撒冷，攻下該城的事蹟有記載在巴比倫歷代志裡。

當這些事件進行的時候，約雅斤繼承他父親的王位，但是在短短統治三個月之後，他跟家人一起被流放到巴比倫（結17:1-4，19:5-9）。尼布甲尼撒是以西結書當中兩隻大老鷹的第一隻，他立約雅斤的叔叔瑪探雅為王，將他改名為西底家，作為巴比倫的傀儡。西底家（公元前598-587年）似乎並沒有效忠巴比倫霸主多久，因為他在統治初期就召集各國代表組成反巴比倫聯盟，在25~32章被以西結譴責，沒有加入聯盟的國家只有埃及與非利士（耶27:1-3）。無論如何，埃及可能都有參與在其中，他所扮演的角色等同於現代的超級強國，而其他國家就是附庸國。事實上，公元前595年薩梅提庫斯二世即位之後激發了聯合行動的概念，他是一位精力充沛的統治者，打算讓埃及重新掌控「敘利亞—巴勒斯坦地區」。至於非利士人，他們可能沒有辦法參與其中，因為巴比倫的軍隊掌控了沿岸地區。

既然那些曾經有派代表的鄰國未能在巴比倫人進攻耶路撒冷時力挺猶大，在巴比倫出征西邊時也沒有首當其衝（尤其是亞捫，請見結21:18-23），那我們就很容易理解這些神諭當中所表達出來的憎惡之情。先知哈拿尼雅在聖殿預言巴比倫的統治將在二年之間結束（耶28章），這可能是因為尼布甲尼撒與帝國東邊的以攔人發生問題，而軍隊的反叛（約公元前596-594年）則使情況加劇。不久之後，以西結受召成為先知，在流亡猶太人居住之地推行不抵抗巴比倫統治的政策；就跟耶利米在耶路撒冷提倡的概念一樣。以西結讓我們得以一瞥西底家周遭的主戰份子（結8:7-13，11:1-7），以及給予宗教認可的先知（13:1-16）。反巴比

倫的先知在流亡猶太人居住之地也同樣活躍（請見耶29:15-23），他們大力支持並期望會發生的事情在以西結眼中是虛幻的。宮廷的主戰份子最終佔了上風，驅使西底家在公元前591/590年叛亂，無疑也是因為他期盼當時途經巴勒斯坦的薩梅提庫斯二世會給予支持。以西結對於這次叛亂的見解很清楚（如結17:5-21，21:25-27）。猶大是「叛亂之家」，所以巴比倫顯然不在譴責的列國之中，而埃及的支持不只是虛幻的，在宗教上所造成的影響也是致命的（8:7-13，16:26，17:7-10、15-18，23:27）。當然，這卷書第一部分所有的預言全都是針對叛亂所帶來的不幸後果，包括西底家之死（12:10-15，17:19-21）。

耶路撒冷被攻陷並掠奪之後，在利比拉進行了一場大規模的處決（6:14），人民遭到放逐，巴比倫任命猶大貴族基大利作省長，總部設在米斯巴，一般認為是耶路撒冷北方約13公里的那斯貝土丘（*Tell en-Naşbeh*）。任命當地的人是為了使人安於巴比倫的統治，這也勸服許多逃到外約旦地區的難民回到原來的地方（耶40:11）。但是國家主義運動並沒有完全受到壓制，有一位回到以色列的皇家後裔名叫以實瑪利，他靠著亞捫王巴利斯（*Baalis*）的支持試圖掌權。然而，他在米斯巴暗殺基大利與其巴比倫民兵並沒有激起民眾叛亂，以實瑪利只能再次逃去亞捫（耶41章）。

在許多倖免於暗殺行動的人因為怕被報復而逃去埃及之後（耶41:16-18），巴比倫可能有出兵報復叛亂份子與其支持者。約瑟夫（*Ant.* 10.180-182）有記載尼布甲尼撒攻擊摩押和亞捫一事，並計畫進一步出兵協助鄰國反對巴比倫的埃及。或許就是在這段動盪不安的時期，尼布甲尼撒在位第二十二年時（公元前582/581

年) 展開第三波放逐，耶利米也有提到這件事(耶52:30)。約瑟夫也有記載巴比倫圍困泰爾長達十三年之久(公元前587-573年)，最後雖然沒有成功，不過泰爾終究接受作藩屬國的身分。我們不知道耶利米(耶43:8-13)和以西結(結29:17-20)關於巴比倫征服埃及的預言有沒有實現，雖然巴比倫歷代志有記載尼布甲尼撒在位第三十七年時(公元前568/567年)曾經試圖入侵埃及，但是我們也不知道預言是以何種方式實現的。以西結書裡反埃及的經文常會提到日期，這可能表示即使在寫作當時只有部分的預言實現，但是作者需要證明預言全都是真的。

## 25 : 1-7 亞捫

最初四段經文接連直指亞捫、摩押、以東與非利士，相較於泰爾與埃及的部分就沒那麼精彩，反而比較公式化，這表示它們原先屬於不同的文集。亞捫是亞蘭國(Aramean)之一，在鐵器時代初期產生(約公元前1200年)，地點大概在約旦王國，第一大城拉巴(Rabbah)位於約旦首都安曼附近。亞捫與以色列之間的嫌隙可以追溯自以色列的支派定居於外約旦地區的時代。亞捫曾被大衛擊敗，在南北國分裂之後恢復獨立，也就是公元前第八世紀(請見摩1:13-15)。約雅敬在位時，亞捫有加入巴比倫發起的突襲猶大行動(王下24:2)。雖然亞捫確實有受到巴比倫的影響，並參與公元前595/594年反巴比倫的陰謀(耶27:1-3)，但他卻逃過猶大所受的懲罰(結21:18-23、28-32)。亞捫王巴利斯是操縱以實瑪利暗殺基大利的幕後黑手(耶40:13~41:18)。這段神諭沒有標示日期，不過是在巴比倫出征之後寫成，當時阿拉伯支

派的基達人開始掌控西乃到外約旦地區之間的狹長土地。亞捫的敵意一直到尼希米的時代，當時最壞的敵人之一就是亞捫人多比雅（Tobiah）。

## 25：8-11 摩押

羅得與兩個女兒亂倫的故事很明顯是在政治上嘲弄摩押與亞捫（創19:30-38），這故事也顯示這兩個民族之間有很親的關係，而他們與以色列之間亦然。摩押王國跟亞捫差不多同時間出現，佔據死海以東的領土，與以東南邊及亞捫北邊毗鄰。摩押從早期就與外約旦的鄰國不合（民22~25章；士3:12-30），首先被大衛擊敗（撒下8:2），後來又被撒馬利亞的暗利征服（王下3:4）。在1868年挖到的摩押石碑有記載摩押如何在暗利之子亞哈手中取回獨立。耶利米書48章有很長一段反摩押的論述，雖然這類型的經文可能經過改編與延伸以便符合歷史情況，不過它也許是因為前述巴比倫發起的突襲而產生（也請見賽15:1~16:14）。（以賽亞書16:13-14反摩押神諭的結尾特別明顯。）

在此所提到的兩個城市—巴力·免（Baal-meon）跟基列亭（Kiriathaim），也有出現在摩押石碑上。這三個城市都被認定位於外約旦地區，但是確切的地點則不得而知。這則神諭預言摩押也會被基達人攻陷，而且獨立政治實體的身分將會終止，這確實也發生了。路得是歸信猶太教的摩押人，她的故事不顧申命記23:1-8的律法就是爲了要證明一同敬拜以色列的上帝可以克服長久以來根深蒂固的敵意。

## 25：12-14 以東

以東位於死海的東邊與南邊，一直延伸到阿卡巴灣，在鐵器時代初期就已經立國，比以色列更早（創36:31）；因此以掃（＝以東）是雅各的哥哥。先知對以東所發的神諭（賽21:11-12；耶49:7-22；摩1:11-12；俄1-14；瑪1:2-5）都特別充滿敵意，這無疑是因為「雅各一以掃」的敘事反映出以色列與以東相近的血緣關係，盟約似乎鞏固了二者之間的關係（請見申23:7；摩1:9）。關於這兩個民族之間的故事是無止盡的鬥爭；以至於在羅馬時代，「以東」是羅馬的代號，就像啓示錄裡面的「巴比倫」一樣。以東尤其受到辱罵的原因是利用巴比倫征戰之便佔領猶大南部，這種情形反映於許多經文（除了先知神諭之外還有詩篇137:7-9和耶利米哀歌4:21-22）、被擄後文本的地名列表、考古紀錄。在別是巴附近的阿拉德有發現猶大末年的陶器碎片，證實以東有滲入猶大南部的尼吉，也有提到他們所作的惡事。對以東的審判是後人延伸而成（結25:14），或許是馬加比時期才加進去的。

## 25：15-17 非利士

非利士人住在南部沿岸平原，他們（包含基利提人Cherethites或克里特島人Cretans？）在非利士主要中心的東南方建國（撒上30:14）。雖然被大衛擊潰，他們仍然保有主體性，而且一直是隔壁猶大國身上的一根刺（請見賽14:28-32；耶47章；摩1:6-8；珥3:4-8；番2:5-7）。雖然非利士的城市也遭受巴比倫軍隊的蹂躪，不過他們從猶大被毀被逐其中得利，在公元前598年後接手部分猶

大領土。非利士與腓尼基在政治與文化上有緊密的關連，從先知的譴責中可以看得出來（如耶47:4；珥3:4），從非利士地區的考古成果也可以看到。

## 26:1~28:19 泰爾

這七段針對泰爾的發言在形式上很不一樣，前面四段的開頭都是「耶和華的話臨到我」（26:1），篇幅也都差不多，相較之下沒有很精彩。它們根據同樣的公式被合併在一起，因此跟之前針對猶大鄰國的經文雷同。後面三段（27:1-36，28:1-10、11-23）是刻意的文學創作，跟傳統的先知神諭非常不同。在這整段經文開頭的日期並不完全，有提到是巴比倫攻陷耶路撒冷的那一年，也許是指前面四段經文的日期。泰爾被圍困的預言以全然的毀滅作為結尾，是預言被駁斥的有趣實例，因為到了最後一段反埃及發言的時候，也就是十六年後（29:17-20），尼布甲尼撒未能鎮壓泰爾是眾所皆知的事。這並不是預言沒有實現的單一例子（請見例如摩7:11；王下22:20），這也顯示一項重點，就是預報本身並非預言的菁華。

腓尼基的城市位於地中海沿岸，也就是現在的黎巴嫩，其地理位置絕佳地顯出物質環境對文化與政治發展的影響。群山圍繞著狹長的沿岸地區，但是因為有很棒的海港，所以腓尼基人往海上發展，在探險、商業、殖民上與希臘競爭。這些城市的國際性使它們的讀寫能力與文學造詣聲名遠播，因此，古代文字傳播最重要的突破一字母的發展，出現在這種環境絕非偶然。公元前一千年最主要的腓尼基城就是泰爾，位於岸邊八百公尺以外

的島上（如今是半島），它有兩座優良的港灣，南北各一。泰爾與以色列王國的關係緊密，一般而言很友善。希蘭是最偉大的國王之一，他在所羅門建造聖殿時提供設計圖、許多材料與工匠，在聯合王朝的時代也是航海貿易發展重要的角色（王上9:26-28，10:11；代下8:17）。後來有一位泰爾王名叫伊托巴力（Ittobaal），他與公元前第九世紀北國強而有力的統治者暗利結盟，他將自己的女兒耶洗碧嫁給暗利的兒子亞哈，藉此鞏固盟約，這場**按照慣例的婚姻**導致史上最早的宗教戰爭之一。泰爾與其他西邊的國家在下一世紀都籠罩在亞述的陰影之下。雖然亞述逼他們進貢，但是他們從未屈服，這種狀況一定有激起強烈的安全感與無敵感。不過事實上，第一個穿透他們城牆的是亞歷山大，他從陸地蓋了一條堤道就成功攻陷他們了。

#### 泰爾將氾濫成災（26:1-21）

在這四小段相關發言的第一小段中（26:1-6），它嚴厲譴責泰爾對於耶路撒冷的毀滅幸災樂禍，他們甚至期待少了一位商業競爭對手能帶來更多的獲利。耶路撒冷裡頭肯定有泰爾的貿易站一到尼希米的時代都還有（尼13:16），在巴比倫也有，所以災難的消息會傳遞得很快。在此將耶路撒冷描述為「眾民之門」，可能是指該城收取進口及運輸商品的稅金，包括腓尼基典型的商品，也就是玻璃跟染布。審判也會臨到泰爾身上，外國入侵的方式就像海上的波浪。泰爾自吹自擂的防禦工事會被攻破，她會變成光溜溜的石頭（泰爾的希伯來文 *sor* 也有「石頭」的意思），她位於本土的城邑會被侵略。

泰爾在公元前595/594年曾跟猶大一起商議反叛尼布甲尼撒



(耶27:3)。在第二小段發言中(結26:7-14)明顯可以看出猶大很氣泰爾沒有在巴比倫出征時提供援助，導致耶路撒冷遭到毀滅，這段內容可能是從十三年之久的圍城開始一直到猶大被蹂躪的寫照。軍馬與戰車只有在第一階段攻打本土城邑時才有用，至於其他的部分，以西結回頭使用傳統圍城的敘述(參4:1-3)：土堆、像羅馬**方陣**(*testudo*)一樣排列的盾牌牆、攻城錘等等。這就是泰爾自誇的富饒與文化終結的開始。泰爾最後確實有屈服於巴比倫，但是圍城並沒有成功，防禦工事有擋住攻擊。尼布甲尼撒必須找埃及出氣才行(29:17-20)。

下一小段發言(26:15-18)描寫其他腓尼基海上城市因為泰爾淪陷而驚惶失措，他們唱了一首輓歌，但是很不幸的是，在文本傳遞的過程中有太多訛誤與註解之處，幾乎無法認出原貌。不過，至少它很明顯是在講該城被毀滅的事情。如我們所見，這並不是在以西結的時代所發生的事情，所以我們要對一種可能性保持開放的態度，也就是這其中有些發言是在公元前332年七月亞歷山大攻下該城之後才經過編輯與延伸。我們要再次重申，先知所說的話沒有著作權，而且這種類型的發言尤其會被拿來重新利用，以便符合不同的國際情勢。

第四小段發言是最後一段(26:19-21)，藉由轉移至神話用語使泰爾的淪陷具有更明顯的重要性。它的基本主題是耳熟能詳的，也就是落入陰間，這跟埃及的神諭也有關係(32:17-32)。泰爾將被宇宙的洪水淹沒，起初受造界由深淵(*tehom*)或混沌而生，如今世界恢復到大洪水的狀態(創1:2, 6~8章)。與上帝的審判一起出現的意象是死亡界，就是位於地表之下的地獄或陰間。他們建造了一條通往古老亡者與輝煌文明所在之地的道路，

而這條路是單行道。相對的是「生者之地」，唯有在此才能經歷到上帝的同在（參詩27:13，116:9，142:5）——這對現代的基督徒與猶太教徒而言是一項逆理。當時得到永生祝福的概念還沒有出現，不過我們在舊約到處都可以發現相關的暗示，即使死亡也不能抵抗永活上帝的力量與大能。從先知譴責的脈絡之中，我們可以從這段經文裡頭常見的神話語言發現更重要的地方。泰爾可以用來象徵藉由富裕、政治傑出表現、甚至文化來追求安全感與自治，這與受造界的本質互相矛盾。雖然應許終結了，但是還原創造的洪水表示次序永遠都會遭受脫序的威脅——「混沌再現」，耶利米將此轉為先知審判性的語言：

我俯視大地，看哪，一片荒涼；  
我仰望天空，黑暗無光。  
我眺望大山，看哪，大山震動，  
小山都在搖擺。  
我觀看，看哪，沒有半個人影，  
空中的鳥兒都逃走了。  
我觀看，看哪，肥沃土地變成沙漠，  
城市都成了廢墟  
在耶和華面前，在祂烈怒之下。

耶利米書4:23-26，〈RSV〉

要了解這點，就要察覺到他們虛飾的自治，他們也藉由堆砌財富與物質來強化對於安全感與永恆所抱持的期盼。在接下來的三首詩會更清楚地看到這一點。

### 一場海難 (27:1-36)

接下來是第二首篇幅長很多的輓歌，泰爾的形象在其中像是一艘載滿貨物沉甸甸的大帆船，而陸地上的人目擊船上所有的水手都沉入海中。這種隱喻也讓它得以運用一種有趣的文學手法，就是在這首輓歌之中，讓岸邊目擊悲劇的人們唱出另一首輓歌（27:32-36）。在描述這艘不幸的船時有提到貿易的伙伴，這讓作者得以放入長長的一覽表，包括貿易伙伴與其貨物，雖然從文學觀點來看很不相稱，不過這是讓我們了解古代地中海東部及沿岸貿易情形的重要來源。

這首輓歌一開始先描寫泰爾這艘漂亮的船：採用黑門山的杉木作船板、黎巴嫩的香柏樹作船桅、約旦東部巴珊的橡樹作槳、賽普勒斯進口的松樹作甲板、上等的埃及棉作船帆、以利沙（Elishah，也許就是阿拉夏，賽普勒斯的古名）進口的布料作甲板上的帆布蓬。這艘船一定是「圓形船」或商船，相對於長形船或戰用帆船，前者在亞述的浮雕、迦太基的石柱，以及比較後期的腓尼基硬幣都有出現。划槳的人來自腓尼基北部的西頓與亞發（今日的魯埃Ruad），掌舵的人來自洗瑪（Zemer，可能是蘇姆拉Sumra），迦巴勒古城（Gebal，畢波羅斯Byblos）的長者在船上做填補船縫的次等工作。這段經文很明顯強調泰爾勝過腓尼基的城市，因為其他的城市雖然長期對抗巴比倫卻沒有倖存。

接下來有一長串的工商貿易目錄插入（27:10-25），與前一節（27:9）提到的以物易物有關，不過作為隱喻的船已經被拋在腦後。首先是傭兵的名單，遠自伊朗、小亞細亞（如果路德Lud就是呂底亞的話）、北非（弗），也有從比較近的亞發來的。泰爾

運用傭兵是眾所皆知的事情，它有力量支付他們，而且泰爾徵召入伍的人數有限。貿易伙伴與貨物的一覽表橫跨地中海西邊到美索不達米亞，也從小亞細亞到阿拉伯半島。早在以西結之前，腓尼基就以無懼的水手與商人聲名遠播。希羅多德（*History* 4.42）記載腓尼基帆船在先知有生之年環繞非洲大陸一圈，在消失三年之後回到起點。後來，他們也往大西洋沿岸航行，到不列塔尼（Brittany）和康沃爾（Cornwell）尋找錫礦，也就是製造銅器不可或缺的元素。

這份一覽表以他施為始，也以他施的船隊作結（27:12、25 a）。他施的地點有各種說法，西班牙的塔特蘇斯（Tartessus）、薩丁尼亞的諾拉（Nora in Sardinia）、以及基利家的大數，也就是保羅的出生地。在此提到他施有許多礦產，這符合西班牙的貿易站，但是也沒有辦法排除其他的地點。約拿的故事也支持西班牙的說法，他是聖經版的水手辛巴達，受命要到遙遠東方的尼尼微，反而在約帕（台拉維夫附近的雅弗Yafu）買了往他施的船票，推測應該是在遙遠的西方（拿1:3）。「他施船隊」（也請見王上10:22，22:48；代下9:21；賽2:16，23:1、14，60:9）可能專門用來形容運送礦物的遠洋船隻。在以賽亞斥責泰爾的經文中（賽23:1、14），船隊也跟泰爾城有關係。雅完人代表本土與愛奧尼亞（Ionian）的希臘人，是泰爾主要的貿易對手。再來的三個名字代表小亞細亞，之後在關於「歌革—瑪各」的經文會再看到（結38:1-6）。提到羅德島（希伯來文是底但Dedan）之後，「許多沿岸地區」可能是指非洲，也就是象牙與奴隸的來源。我們看其他先知書反泰爾的經文時可以留意，這些經文著重泰爾販賣奴隸一事，其中也包括猶太奴隸（摩1:9-

10；珥3:4-8）。腓尼基幾世紀以來都有進行紅海貿易（請見例如王上9:26-28，10:11），在此用阿拉伯半島南邊的以東、阿拉伯的基達（Kedarite Arabs）、示巴（薩巴Saba）、拉瑪作為代表。除了貝都因的代表性製品如刺繡與鞍褥之外，從這些地區進口的貨物包括寶石、珊瑚、瑪瑙，或許其中最重要的是香料。猶大和以色列出現在這份表格的中間，提供他們幾世紀以來一直生產的農作物。美索不達米亞北部的國家則是優質的外袍與地毯。

插入這份一覽表的目的是為了強調泰爾城的自信、富饒、商業手腕、先進技術。正如後來其他高度發展的社會與帝國一樣，泰爾自以為是世界的中心，享用其他較不幸的民族所提供的資源。在插入一覽表之後繼續回到這首輓歌的重點（結27:25b-36），也就是自給自足所產生的傲慢是招致毀滅的種子。在此回到這首詩一開始所使用的隱喻，我們看到這艘船才剛要進港就被強烈的東風襲擊並翻覆，導致船上的水手全都罹難。這當中似乎暗示船負載過重，意思是過度與自負加起來會使該城滅亡。岸邊的目擊者和港口裡其他的船隻開始進行哀悼的儀式—哭喊、把塵土丟到頭上、剪掉頭髮、穿上麻衣，並吟唱輓歌，不只感到真正的悲傷，還包含更多驚嚇與敬畏的情緒。

輓歌中的輓歌其開頭的方式跟主要的輓歌一樣：

哪一座城像泰爾一樣  
落在海中央？

接下來繼續提到泰爾城為其他國家帶來的物質利益，而不是為它自己一無疑具有諷刺意味。然後講到船難，也提到這對目擊者所

造成的影響，也就是其他腓尼基城市，他們無法控制自己不去想未來的景況。他們沒有爲了城被毀滅而幸災樂禍，商人沒有發出噓聲（27:36，RSV），他們是用牙齒發出嘶嘶聲，至今仍是地中海人驚嚇惶恐的典型表現。象徵極致自負與永恆的泰爾城不復存在，這首詩的結尾就跟前一段文集的結尾一樣（26:21）。

### 自以爲神的泰爾王（28:1-10）

以下這首詩是對泰爾的王子所說的，也許是指伊托巴力二世（Ittobaal II），他是以西結當代的人，不過應該只是拿他作爲代表，而不是真的指涉他。這段經文沒有標示日期，不過大概是在尼布甲尼撒開始圍城或即將結束的時候（公元前587-574年）。在此將自以爲神的國王與人類的實況作爲對照，我們也許可以形容這是一篇諷刺文。這首詩跟之前不同，它沒有充滿隱喻，不過也有一些關連，例如再度提到「在海中」（in the heart of the seas；27:4、25、26、27，28:2、8）。一般而言，對自負（字意是「心的高度」，參箴16:5）所提出的控告都是以被告自己所說的話作爲佐證。另外有一位先知也形容驕傲的巴比倫王說過類似的話：

我要升到天上去；

高過上帝的星辰

我要將寶座設在高處；

我要坐在北極山上眾神聚會之處；

我要升到雲層之上，

我要讓自己跟至高者一樣。

以賽亞書14:13-14，〈RSV〉

至高者就是以羅安（Elyon），是伊勒（El）的稱號，祂是迦南眾神中至高的神明。泰爾王主張自己擁有同樣的身分（「我是神」）和地位（「我在海中坐神之位」）。他更進一步將上帝的住所從北方山上一烏加列北邊的阿夸爾山（Jebel Aqra），也就是腓尼基眾神的奧林匹斯山，移到「海中央」的泰爾城。主張自己擁有神明的身分與擁有智慧有關，包括解決問題的知識，如聖經中的所羅門（王上4:29-34，10:3-4），以及擁有各種技術。所羅門的例子也提醒我們，統治者的素質讓他在治理及審判時能慎重且公正。跟達尼爾相較之下就有諷刺的意味，因為他是烏加列文本裡頭有名的國王，既明智又公正（參結14:14、20）。泰爾王確實有運用智慧，這不成問題，問題是他沒有把智慧用來創造公正的社會，而是為了得到財富。

在此有一件值得注意的事情，就是舊約當中所描述的智慧有一個奇怪的逆理。該逆理在描述大衛繼位的華麗敘事當中可以看到，因為經常出現而形成主題。當擁有第一順位繼承權的暗嫩想要將同父異母的妹妹塔瑪據為己有，他求助於大衛的姪子約拿達，經文形容他是「極其狡猾」（撒下13:3）。他利用智慧設計了一個計畫，讓暗嫩的詭計得以成功。他們的計謀順利達成，但是過了一段時間之後，就導致暗嫩死在押沙龍手中。幾年之後，元帥約押想要讓押沙龍不用再被放逐，就請了一位聰明的婦人，她運用口才誘使大衛同意讓押沙龍回國。這場計謀也順利達成，但是押沙龍回國導致他謀反並因此而死（撒下14~18章）。同樣的模式也出現在伊甸園關於男人、女人、蛇的故事當中（創2~3章）。分辨善惡的樹既美麗又能給予智慧（創3:6），男人和女人被禁止接近它，但是最狡猾的蛇勸他們吃下果子，就能得到上帝

的身分。智慧是真實的，這沒有問題，但是智慧會帶來死亡。正如一位猶太智者所言：「人的智慧超過對於罪的害怕，他的智慧不會長久」（*m. 'Abot* 3.10）。

所以我們看到，以傑出的知識與技術聞名世界的泰爾城就是這樣。因為以泰爾王作為代表的泰爾渴望擁有如神一般的身分，所以審判將近，執行的人就是「列國中強暴的」巴比倫（參結30:11，31:12，32:12）。我們也不需要什麼教訓來揭露在我們當代情況中的這些驕傲自負，像在先知傳統中也總是如此（「埃及人是人，不是上帝」賽31:3，RSV），這些驕傲的人早晚都要面對人類的實況，而且有承認它的義務。

#### 伊甸園裡的泰爾王（28:11-19）

如26章一般，輓歌(*ginah*)後面接著譴責驕傲之城，輓歌這種文體的產生顯然是起因於艱苦不幸的年代（特別請見耶利米哀歌）。輓歌真正的形式不一定看得出來，因為之後有加以詳述（尤其是珍貴寶石的明細表），偶爾也會有含糊難懂的描述。無論如何，這首詩的結構與意圖很清楚，尤其因為可以對照創世記2~3章第一位男人的神話。

這首輓歌的內容與泰爾王有關，不過也是唱給他聽的，這是在葬禮上紀念亡者的方式。《RSV》將第一句話翻成「signet of perfection（完美的圖章）」，使人難以了解。我們只能說圖章戒指(*hotem*)象徵王權（參耶22:24；該2:23）。第一位男人被造成具有完美的智慧與外表，這在創世記的版本當中沒有明確說明，不過提及亞當為動物命名時有暗示他擁有智慧。在這段經文的傳統猶太注釋中有詳述被省略的部分，教父時代與中世紀的注



釋者也曾經舉出亞當所擁有的超自然天賦，不過在他犯罪之後就全都消失了。兩邊的故事都發生在伊甸園，也都有提到珍貴的寶石（創2:11-12），不過創世記沒有提到上帝的聖山。世界中心之山是神話中常見的主題。埃及的金字塔跟美索不達米亞的通天塔（ziggurat）或梯形殿都是用來象徵洪水退去之後出現的第一座土丘。雖然創世記故事中的男人赤身露體，不過他在輓歌中穿著一件外袍，就像大祭司的祭披一樣用寶石裝飾。（古希臘譯本在以西結書29:13提到十二種寶石，跟希伯來文的九種不同，不過跟出埃及記28:17-20大祭司的外袍描述一致。）第一位男人因此同時擁有王者與祭司的身分，跟古代王權相符。每一種寶石都有特定的意義，對應十二星座之一。

相較於創世記3章，以西結這首詩有戲劇性且象徵性的細節，包含許多角色並探討深層的心理，不過沒有試圖解釋邪惡的入侵。第一位男人的行為毫無過失，直到在他身上出現不正當的行為。正如祭司典關於人類早期歷史的記載（創6:11-13），罪以暴力的形式呈現，混合了驕傲與自給自足。既然這首詩將此與商業連結在一起，也就是該城的特色，我們會想到泰爾爲了贏得海上霸權所經歷的激烈競爭。

正如創世記的故事一樣，由基路伯或守護神將他逐出園子作爲懲罰。城內冒出的火焰也會讓我們想起禁止人靠近生命樹的火焰之劍（創3:24）。結論跟其他的輓歌一樣：「你令人驚恐，不再留存於世，直到永遠」。

我們很自然會預設這首輓歌取材自創世記伊甸園的故事，不過我們也可以把它們視爲各自獨立但彼此相關的故事，二者都是古代近東著名的古老神話敘事。雖然這首輓歌要表達的訊息是政

治性的，不過創世記版本的重要性在於普遍性，所以放在聖經故事的開頭。在此要問的第一個問題不是：「確實有發生這樣的事嗎？」，而是：「這代表什麼意思？」它要人注意到象徵性的意義，從神學與心理的觀點對人類景況作出深刻的診斷。我們要撇開泰爾的命運，那是過去的歷史，要注意的是兩個故事所傳達的訊息是罪從我們與環境及社會的互動之間產生，包括人際關係與性關係、家庭、政治群體。兩個故事用不同的方法提到智慧的墮落（請見結28:17），我們可以說這包括人類的知識、支配、對於豐盛生命的追求。兩個故事都嚴肅地看待脫離受造界原本目的所導致的後果，同時也肯定復興的可能性。

### 28：20-26 西頓：結語

除了反埃及的發言之外，這一連串發言的最後一段是針對西頓而來。以西結用非常普遍的詞語描述審判：瘟疫、血、劍，再加上他常用的公式：「……我與你為敵……人就知道我是耶和華」。我們會覺得西頓之所以被列入其中，只因為它通常都跟泰爾一起被先知謾罵（賽23:1-14；耶25:22；珥3:4；亞9:2），或許也是為了湊成七個列國。西頓是腓尼基主要城市之一，其他還有泰爾、亞發（魯埃）、迦巴勒（畢波羅斯），西頓位於黎巴嫩岸邊，往南到泰爾與往北到貝魯特的距離差不多。由於它的所在地比較沒有屏蔽，受到亞述的侵襲比泰爾嚴重，甚至被以撒哈頓（Esarhaddon）所毀。西頓是公元前595/594年共謀反叛尼布甲尼撒的國家之一（耶27:3），它的國王因而跟其他西部統治者一起被放逐至巴比倫，包括猶大的約雅斤。不過，西頓相較之下得

以保持原狀，並因而在巴比倫帝國衰退之後接手泰爾的領導地位。由於跟波斯有緊密的合作，尤其是提供地中海船隊，所以西頓的主權得以維持，直到泰納斯（Tennes）反叛阿爾塔薛西斯三世（Artaxerxes III），在公元前351年被毀。西頓跟泰爾不同，它臣服於亞歷山大的統治，在當地的政治圈也繼續扮演重要的角色。

這段發言的結尾提到掌控國際事務的上帝將賜福以色列（結28:24）。這不是爲了要自我慶賀，而是爲了要認知到上帝是以色列的上帝。他爾根提到上帝從他們身上拔除的荊棘與蒺藜就是邪惡的國王與煩人的統治者。最後的結語幾乎可以肯定是出自後人之手（28:25-26），期待災難之後的日子充滿希望與復興（特別請參39:25-29）。它想像散落世上的流亡者回到以色列，安全無虞地擁有自己的土地，這就是這卷書相當重要的主題。

## 29：1～32：32 埃及

反埃及的發言總共有七段（29:1-16，29:17-21，30:1-19，30:20-26，31:1-18，32:1-16，32:17-32），跟反泰爾的七段發言有不同的結構，並互爲對照。其中只有一段（30:1-19）沒有標出明確的日期，另外的都有按照先後順序排列，唯一的例外是第二段（29:17）。原本的文集可能只有五段，我們只能猜測後來加進第二段（未照時間順序）和第三段（沒有標示日期）的原因。無論如何，如我們所見，列國神諭總共有七大段。關於埃及的篇幅長了很多，而且巴比倫沒有被包括在列國當中，從以西結廿二年活躍於先知生涯當中對政治事件的解釋可以看出端倪，這些事件就

在耶路撒冷淪陷以及猶大國滅亡之時達到高潮。以西結仿效耶利米，將巴比倫視為上帝用來審判猶大與鄰國的工具，而埃及不只是最強的鄰國，它也是不斷對抗巴比倫帝國擴張的國家。在這整段經文當中時常提到日期，比這卷書其他地方都還要多，表示以西結認為有必要證明在耶路撒冷淪陷前後所發的預言為真。

除了29:17-21的日期定在公元前571年（這卷書最晚的日期）之外，反埃及的發言大約橫跨了廿六個月的時間。除了前述第二段之外，其他的日期都定在公元前588年元月開始圍城之後（結24:1；以及王下25:1；耶39:1，52:4）。然而第三段（30:1-19）沒有標示日期，而且最後的第七段沒有標示月份（32:17-32）。第一、四、五段都發生在公元前587年的前六個月，也就是在圍城期間，而第六段（32:1-16）的日期定在廿一個月之後，也就是城淪陷之後，第七段可能也是（32:17-32）。第二段神諭的日期定在很晚的時候，這是由於尼布甲尼撒圍困泰爾十三年後依然沒有攻下它，這場圍城在公元前574/573年結束。神諭預言尼布甲尼撒的失敗會因為佔領掠奪埃及而得到補償，因此就某種程度而言，以西結試圖解釋之前關於泰爾被毀的預言為何沒有實現的原因。

我將這一連串事件整理如下，方便大家一目了然：

元月（提別月）	公元前588年	圍城開始
春天	公元前588年	合弗拉即位；因著埃及 暫時解除圍城
元月（提別月）	公元前587年	第一段發言（結29:1-16）
四月（尼散月）	公元前587年	第四段發言（結30:20-26）
五月/六月（西灣月）	公元前587年	第五段發言（結31:1-18）

八月（埃波月）	公元前586年	耶路撒冷與聖殿被燒毀
二月（亞達月）	公元前585年	第六段發言（結32:1-16）
（沒有標示月份）	公元前585年	第七段發言（結32:17-32）
四月（尼散月）	公元前571年	第二段發言（結29:17-21）

誠如所見，這份大綱依然充滿難題。要將聖經當中所提到的事件（列王紀下、歷代志下、耶利米書、以西結書）按照順序對應這份大綱就會出現許多問題，而且還要對應巴比倫及埃及的年表。我們必須承認當時可能有不同計算時間的制度，而且耶路撒冷淪陷的日期（公元前587或586年）仍無定論。但是就我們研究以西結書的目的而言，這份**相對的**年表已經足以讓我們了解這些發言所對應的情況，也能因而明白以西結解釋及詮釋當代事件的原則。

### 巨龍已死（29:1-16）

第一段反埃及的發言將日期定在公元前587年元月上旬，幾乎是圍城開始的一年之前，也是圍城結束大約半年之前。合弗拉（阿普里斯Apries）在前一年繼任薩梅提庫斯二世（Psammeticus II），他幾乎立即出兵前往耶路撒冷，由於軍隊逼近因此圍城得以暫時解除（耶37:3-10，34:21）。在短暫休兵的期間，耶利米試圖離開耶路撒冷去取得他在亞拿突購買的土地，結果以逃亡者的罪名被逮捕入獄（耶37:11-15）。

對法老與埃及人民提出的控訴可能是由於埃及在此時介入產生虛幻的盼望，但這只是漫長歷史當中新的一章，對以西結而言，這段歷史是從以色列寄居在「奴役之家」（結20:5-8）開始

的。在以色列史上，有很長一段時間都籠罩在埃及的影響之下，從先知的觀點來看，這造成潛在惡化和危及本身的情況（特別請見16:26，23:3、8、19-21）。另外，埃及以薩梅提庫斯二世為代表，也就是第二隻大老鷹，勸誘西底家違背臣服巴比倫的誓言，因此同樣必須爲了之後的災難負起責任（17:7-21）。

對法老的審判是以散文的形式呈現（29:3-6a），並在其後兩段起訴中陳明理由（29:6b-9a、9b-12）。令人驚訝的是，這段經文的結尾應許埃及在審判之後將會重建，不過國家規模會比較小（29:13-16）。這整段應該不是同一時期所寫成的，不過在文學上有其一致性，標題都是「主耶和華如此說」，我們也可以從這個角度來加以詮釋。

在這首詩中，法老被稱爲潛藏在尼羅河三角洲地帶的巨龍。（譯註：和合本聖經譯作「大魚」）約伯記41章對「龍」有詳細的描述，「龍」（通常是*tannin*，但在此與32:3則爲*tannim*）是住在自然棲息地的鱷魚。這意象顯然很相稱，尤其鱷魚崇拜與埃及神權統治者有關。不過龍（*Tannin*）、巨獸（*Leviathan*，烏加列文本當中是*Lothan*）、海怪拉哈伯（*Rahab*）等等都是猛獸般的邪惡投射出來神秘且可怕的形象，在希伯來人的想像中，牠們潛伏在闇黑水中，這水環繞人類居住的狹窄地帶，大約就是文明世界。雖然祭司神學堅持這些猛獸都是上帝所造（創1:21；詩148:7），但是有一種觀念也一直存在，就是創造只是把邪惡困住，邪惡永遠都有可能闖入人類社會井然有序的世界。羅伯特·格雷夫斯（*Robert Graves*）在他的詩「虛空」裡描寫得淋漓盡致：

要確信，龍沒有死

牠會再次從平安的深處  
抬起牠龐然青綠的頭。

從烏加列找回來的古迦南詩看來，這些猛獸是死亡的代理人，在賞賜生命的富饒與致人於死的乾旱的無盡循環之間對抗巴力。神話性戲劇被以色列的詩人與先知用來放在以色列歷史性戲劇的範疇當中，其典範是發生在紅海的衝突與勝利：

醒來，醒來，拿出力量，  
耶和華的膀臂啊；  
像古時候一樣醒來，  
像上古的時代。  
不是你把拉哈伯碎屍萬段嗎？  
不是你刺殺龍（Tannin）嗎？  
不是你使海洋乾涸嗎？  
那極深的海洋；  
不是你在深海中開道  
讓被救贖的人通過嗎？

以賽亞書51:9-10，《RSV》

正如巨龍一般，合弗拉因而成了邪惡勢力最新的化身或代理人，長久以來一直對以色列造成威脅。

照慣例，以西結在起訴書裡引用被告的話。正如泰爾王宣稱自己擁有神的身分（結28:2），埃及王也宣稱作為埃及生存源頭的尼羅河是他的，是他自己創造而來的。如果我們保留希伯來原文

的意思，就會更清楚看見他渴望擁有神的身分，原文直譯為「我的尼羅河是我的；我自己造了它」。這讓我們想到，在赫里奧波里斯神學（Heliopolitan theology）中，描述後來被稱為太陽神「拉（Re）」的阿圖姆（Atum）自己創造自己。接下來的經文提到上帝用鉤子獵捕鱷魚，而且鉤子上面無疑有放釣餌，這就戳破了那些自吹自擂的主張。鉤子會把鱷魚從水中拉出來，在乾地上任由牠變成腐屍。那些貼在鱷魚鱗甲上的魚無疑是指埃及人民，或他們的盟友，會跟法老擁有相同的命運。

至此我們沒有發現任何暗指當代歷史情勢的線索。兩段解釋當中的第一段（29:6b-9a）形容埃及人是手杖或拐杖，用來幫助應該是殘障的盟友猶大。因為手杖是用輕薄的蘆葦紙草所製，所以一用就壞了，對使用者造成的傷害反而更大。在超過一世紀以前，亞述官員企圖威嚇希西家要他投降時，也曾運用相同的意象指涉埃及：「你所倚靠的埃及是那壓傷的葦杖，人若靠這杖，就必刺透他的手」（王下18:21；賽36:6）。最終的審判是由入侵者的劍所執行的，那地將有一場大屠殺。

第二段起訴書（29:9b-12）擴充第一段的內容，將毀滅的範圍延伸到整片土地，從北方的密奪到色弗尼，一直到邊界的古實。密奪可能是以西結所知早期猶太流亡者在三角洲地帶的居住地之一，離培琉喜阿姆（Pelusium）不遠（耶44:1，46:14）。色弗尼（今日的亞斯文Aswan）就在第一瀑布的北邊，標出南方的邊界。它離另外一個猶太居住地很近，就是象島紙莎草文獻（Elephantine papyri）所提到的傑伯（Jeb）島。另外一個邊界是古實（努比亞），位於第一瀑布與第二瀑布之間，也屬埃及所有。經文提到將有四十年的荒蕪與流亡，這是傳統的審判用語。我們很難想像



先知是從字面意義預言到了公元前547年一切都會完好。

從以西結反埃及的觀點來看，最後關於復興的預言令人意外，可能是後期才加上去的。埃及將被重建，不再是威脅掌控的政權，只侷限在發源地巴忒羅（Pathros），意思是南方之地，就是尼羅河谷上游（參賽11:11；耶29:14，44:1、15）。在此反映了一項歷史傳統，就是底比斯（Thebes）是早期王朝時期的行政中心。對當代埃及的譴責之所以會有如此意外的發展，可能是因為公元前第六世紀初或更早之前，流亡猶太人在埃及的居住地大幅擴展（耶43~44章）。耶利米對埃及的起訴書結尾也是對未來充滿期待（耶46:26），而且過了許久之後，另一位先知提到人們在埃及敬拜耶和華，在埃及的城市講希伯來話，埃及人也成為耶和華的子民（賽19:18-25）。亞伯拉罕的祝福將溢滿以色列並降在萬民身上，先知這項洞察雖然常被忘記，不過早期的基督教將承襲此概念。

#### 用埃及替代泰爾（29:17-21）

第二段反埃及發言的日期是這卷書當中最晚的，在公元前571年四月（尼散月）寫成，其中提到圍攻泰爾的行動失敗了。頭禿肩破可能是因為長期搬運沉重的土壤並穿戴盔甲與頭盔。對一般士兵而言，無論是當時或是後來的士兵，遭受危險及艱難的唯一補償就是可以掠奪城池，這肯定也是尼布甲尼撒西征時支付眾多傭兵最簡單的方法，而未能突破島上堡壘就表示工資滯欠了十三年之久。這其中的含意確實有點諷刺，就是正義將會伸張；勞工值得拿到工資（請見例如利19:13）。因此在接下來的神諭當中應許尼布甲尼撒得以掠奪埃及，用來代替泰爾，他終於可以藉此支

付過勞的人們。

最驚人的一句話是：「……因王與軍兵是為我勤勞，這是主耶和華說的」。我派他們去打泰爾；我的先知預言泰爾被毀。因此我有義務要用別的國家交換，而埃及就在手邊。

第二段發言最有趣的一件事，就是坦白承認先前關於泰爾淪陷被毀的預言沒有實現。按照約瑟夫的記載，十三年之久的圍城在公元前574和572年之間收場。當時情勢已經大大改變，需要作出新的評估，其中包括重新詮釋，甚至要宣告之前的主張無效。雖然先知文學中沒有別的經文可以跟以西結書29:17-21相比，不過漸進式更新預言的概念並非空前絕後的。比如說，在以賽亞文集集中，有一段針對摩押的長篇論述就是後來有加以更新：

以上是耶和華從前關於摩押所說的話。但是如今耶和華說：「在三年之後，照雇工的年限，摩押的榮耀將被藐視。」

以賽亞書16:13-14，《RSV》

即使在耶和華的先知發言之後，耶和華依然保有行動的自由，這就是約拿的傳奇故事所傳達的真理，令人驚慌失措也害人（被質疑的先知）不舒服。如約拿所見，他唯一要做的就是宣告「再過四十天，尼尼微城就會傾覆」（拿3:4，RSV），接著只要等待事情發生。尼尼微王（原文如此）有較高的神學敏銳度，他大聲發問想知道上帝是否會改變心意（後悔）不再施以烈怒；而上帝確實也這麼做了。以西結的發言甚至更強烈的重視這一點，因為泰爾人跟尼尼微的人民不同，他們沒有因為懊悔而得到拯救。當然，預言的相對化會使分辨預言可靠與否更加複雜。這也警告我

們不能也不該將預言當作現成的手段，用來解釋目前與以後發生在世界上的事件。預言的難題古今皆然，就是預言永遠有其必要性，但是預言本身絕對不是充分的。

在這則預言到尼布甲尼撒死掉的十年之間，我們對於他征服並佔領埃及的資料一無所知。我們主要的資料來源是希羅多德（*History* 2.161-169），他記載了合弗拉被罷黜之後所產生的騷亂，他的繼位者阿瑪西斯（Amasis）約在公元前568年篡位，利比亞與希臘有參與篡位之事，但是巴比倫並沒有。有一份不完整的巴比倫紀錄提到尼布甲尼撒在第卅七年派軍前往埃及，時間上差不多，不過並沒有提到出征的結果。這件事無法定論。

對於先知所講的兩句結語（結29:21）可以連結在一起，因為對埃及的審判不只對以色列有益，同時也能證明以西結的名譽，因為他的聲譽可能因為對泰爾所發的神諭沒有實現而受損（參先前的疑慮，12:22、27）。詩篇132:17也有提到長出號角的混合隱喻，號角象徵力量與規定。亞歷山大在閃族人中以「號角之人」著稱，而且在但以理有關巨獸的異象中（但7:7-8），號角代表統治者。與號角一同出現的動詞（字根：*ṣ m ḥ*）刻意讓人想起希伯來文的實名詞 *ṣemah*（RSV翻成branch樹枝），在流亡巴比倫的時代是大衛王朝當時或後來統治者的代號（請見例如耶23:5-6，33:14-16；亞6:12）。因此，我們可以把第一句話當作保證未來將復興大衛王朝的君主制度，這必定是以西結未來異象的一部分（參結34:23-24）。「得以開口」不太可能是指十五年前結束亞巴狀態的事情（33:22），因此肯定是指先知充滿信心（新約稱為 *parrhēsia*）對人民說話的日子將到，免於對不確定的當下心存懷疑（可能包括自我懷疑）。

### 埃及的日子 (30:1-19)

第三段發言是唯一沒有標示日期的一段，我們也不該斷定它的日期跟第一段 (29:1) 一樣，第二段 (29:17) 就更不用說了。這一段之中包含四小段神諭，每一段的開頭都是「主耶和華如此說」 (30:2、6、10、13)，而每一段的時代可能不盡相同。學者只能推測這一段經文的日期，因為它的內容跟已知的歷史事件幾乎沒有關連；唯有第三小段神諭暗指尼布甲尼撒入侵埃及。

開頭的詩提到耶和華的日子，與先前的發言有字彙上的關連，將第7章的講章所發展的主題重新敘述。歷史朝向決定的時刻邁進的概念認為當下道德與宗教模稜兩可的情形會藉由上帝果決的介入而消失，整篇先知文集都有提到這個概念 (如摩5:18-20；賽2:12-17；耶30:7；番1:14-18；珥1:15，2:1-2)。在基督教歷史上，這概念也持續蓬勃發展，雖然常常 (現在也是如此) 會因為企圖正確指出那一刻而使之黯然失色，也常會因為未能明白語言本身是一種隱喻而貶低了這個概念。這首詩繼續描述這種決定的時刻，它將會影響埃及與南方鄰國古實 (努比亞)。它取自古代上帝介入戰爭的主題，包括上帝使人驚慌失措，與非利士人作戰的史詩敘事就有寫到這件事 (撒上4:7-8，14:15)。正如第7章所言，社會結構將會完全瓦解，淪為一片混亂。

第二小段神諭 (30:6-9) 將審判的對象延伸至埃及的盟友或傭兵，後來的注釋者在第5節給了一份局部的名單，當中有四個名字的讀音相近—古實 (Cush)、弗 (Put)、路德 (Lud)、故普 (Cub)，而且有兩個或兩個以上常會一起出現 (請見結27:10及38:5；以及賽66:19；耶46:9)。「古實—努比亞」位於第一瀑布與

第二瀑布之間，在埃及史上始終扮演重要的角色，尤其是第廿五王朝的時候（公元前715-663年），當時的法老都是努比亞出身。在「列國一覽表」（創10:6）中，弗是含的兒子，也是埃及的弟弟，意指昔蘭尼加（Cyrenaica），亦即的黎波里（Tripoli）附近的地區。路德可能是指呂底亞傭兵居住地，相當於亞斯文附近象島上的猶太軍事居住地。希羅多德曾經提過呂底亞傭兵，也有記載法老阿瑪西斯與富翁克羅伊斯（Croesus）所簽訂的條約，克羅伊斯就是呂底亞的末代國王。故普可能是把路普（Lub）抄錯而來的，意思是利比亞，一些古老聖經版本的解讀也是如此。希伯來文 *kol-ha'ereb* 的字意是「整群暴民」（參耶25:20，50:37），通常讀成 *kol-ha'arab*，意思是「所有的阿拉伯人」，但這似乎並不必要。名單最後這一項可能只是指一般的盟友，但是「同盟之地的人」很有可能是指加入埃及軍隊的猶太傭兵。

這段神諭沿用第一段（結29:1-16）的用語，預言埃及從這邊到那邊（密奪到色弗尼，參29:10）都會變成一片荒蕪，城市也會被毀。在此加了一段後來的評註，提到毀滅使者從尼羅河搭船將災難的消息傳達給努比亞人（30:9）。這讓我們想起（無疑刻意讓人想起）以賽亞曾經提過努比亞的使者，他們也是坐船，不過是往反方向航行，他們的目的是建議聯盟抵抗亞述（賽18章）。當我們讀這些經文時，它們提醒我們先知傳統是一脈相承的，這是不斷重新挪用、重新詮釋的過程，也是整體意義的一部分。

只有在第三小段神諭（結30:10-12）我們才再次聽見有關巴比倫出征的預言，其措辭清楚顯出以色列的上帝同時掌控歷史與自然。尼布甲尼撒是上帝的代理人，上帝本身將使尼羅河乾涸，也就是埃及生存的源頭。我們先前已經提過這些預言所產生的難

題。根據閱讀聖經預言的方式之一，歷史會證實宗教信念，但是我們也要記得無論歷史如何發展，信念都必須維繫下去。歷史與信念之間的關連無可避免，但是很難明確地陳述。

最後一小段神諭（30:13-19）運用了其他先知書的文學手法（如彌1:10-15），也就是列出一串地名。它們並沒有按照明顯的順序排列。除了孟斐斯（Memphis）和底比斯分別是下埃及與上埃及的首都較爲人所知之外，其他的城市都位於尼羅河三角洲地區，其中大部分可能都是取自耶利米書。在古王國時期首次提到孟斐斯（挪弗Noph）是埃及的首都，也是敬拜造物神布塔（Ptah）與公牛神阿匹斯（Apis）的中心。正因如此，法老阿瑪西斯使它再度具有重要性。巴忒羅是指上埃及，而瑣安是希臘人所熟知的塔尼斯（Tanis），就是希克索斯（Hyksos）跟拉美西斯二世（Ramses II）位於東三角洲的古代首都。底比斯（挪）在卡納克（Karnak）與路克索（Luxor）留下的遺跡是訪客必經之處，在中王國與新王國時期是敬拜阿蒙神（Amon）的中心。他爾根將此處的希伯來地名認定爲亞歷山大城（Alexandria），無疑是因爲它在猶太人流亡當時相當重要。訓（Sin）一般被認定是地中海沿岸的培琉喜阿姆，鄰近塞德港（Port Said），它是邊境重要的駐紮地，就是波斯在公元前525年擊潰埃及的地點，也是後來龐培（Pompey）被暗殺之處。接著是太陽之城希利坡里（Heliopolis），大約在開羅西北方十公里處。正如其名所示，該城被奉獻給太陽神拉—阿圖姆（Re-Atum）。比伯實或比巴斯提斯（Bubastis）也在開羅附近，是女神貝斯蒂（Bastet）之城，也是有名的朝聖中心。答哈非尼西（Tehaphnehes）、答比匿（Tahpanes）或希臘人口中的達夫尼（Daphnai）位於蘇伊士

運河，在耶利米書中常被提到，是猶太人在埃及流亡時主要居住地之一。除了炫耀作者對埃及地名具有豐富的知識以外，這串名單的重點跟巴別塔的故事一樣，也就是政權與宗教之間緊密的關係與彼此勾結。以色列從過去到現在的歷史都證明重點不只在於「其他人」的好處，而且我們甚至更有理由可以說，基督教歷史也是如此。

### 法老的斷臂（30:20-26）

接下來這段散文式神諭的日期定在公元前587年四月（尼散月）下旬，大概是第一段發言（29:1）三個月之後，圍城還要持續好幾個月才會結束。合弗拉可能親自帶兵出征，並在前一年被迫撤退，不過耶路撒冷城裡肯定還有一些士兵，也有一些埃及同胞被放逐，並在那裡尋求最後關頭的拯救。神諭的重點是爲了使他們的希望破滅。以西結用來表達的意象確實讓人不太舒服，甚至是殘酷的。耶和華把法老的手臂打斷，法老得不到醫療照顧，所以他再也不能舉高手臂，而且，爲了確保手臂斷了，耶和華還要再打斷一次，另一隻手臂的下場也一樣。法老會在征服他的人面前呻吟哀號。我們必定會爲了舊約運用暴力且討厭的意象而感到遺憾，尤其在這種先知發言的類型當中經常出現。（其他的例子包括侮辱尼尼微與其婦女的那鴻書，以及以賽亞書25:10-12提到摩押在糞堆中滅頂。）與其試圖將這種事合理化，例如用全然出於宗教的動機當作理由，我們應該坦然承認，聖經的啓示所帶來的結論不必然表示聖經在神學上是十全十美的。若真不必然如此，我們要如何避免爲某些事情背書？例如對亞瑪力人與迦南原住民進行集體大屠殺一事（出17:14-16；申7:1-2，25:17-19）。聖經當

中有許多內容有其時代及文化背景，也有高低起伏，而且最重要的是，對於了解並描述上帝的行動與人類相稱的回應有其進展。如果我們不要退回求助於寓意解經與加以適應，那在我們對這些經文作出回應時就要考慮這些事情。

第四段反埃及的發言雖然很短，卻顯著地一再重複同樣的內容，向先知的聽眾確保合弗拉再也沒有能力反叛巴比倫，藉此使幻想破滅。相反地，埃及會被攻擊，而且他們的命運會跟以色列一樣：被外國征服、佔領、四散到列國。

#### 大香柏樹倒下 (31:1-18)

第五段發言的日期約在兩個月後，是公元前587年五月下旬或六月上旬（西灣月）。發言的對象是法老與他的子民，採用詩的形式（31:2-9），與泰爾王的輓歌（28:11-19）有點類似，但是沒有使用輓歌的不規則（3+2）詩句形式。這首詩後面接著兩段神諭：第一段是起訴書（31:10-14），而第二段描述法老與其子民落入陰間（31:15-18）。

身為詩人的先知運用寓言手法將埃及比喻為黎巴嫩的香柏樹，就是近東人民心目中最高大也最有印象的樹木。以西結不只一次使用了大樹的隱喻（請見17:3、22-24，19:10-24），我們會發現這種隱喻一再出現，但以理書提到尼布甲尼撒的夢時有類似的描述（但4:1-12、19-27），福音書也有芥菜種的比喻（太13:31-32及平行經文）。詩人詳述香柏樹枝葉茂密、又粗又高、讓鳥兒在樹上搭窩、讓動物在樹蔭下安祥生活。香柏樹顯然很適合用來作為大國或其統治者的隱喻，詩人甚至一度捨棄了隱喻，直接提到與埃及結盟或效忠埃及的列國得到它的保護（結31:6）。



詩人描述這棵針葉樹的大小與強健時，不只作為單純的對照而已。樹木的根從深淵（*tehom*）的水源擷取養分，那是在太初被黑暗籠罩且無盡環繞的洪水（創1:2），在挪亞的時代氾濫全地（創7:11，8:2）。因此香柏樹是一棵世界樹，這是神話中常見的傳統主題（*topos*）（如挪威的依格瑞斯爾樹Yggdrasil），香柏樹種在世界的中央，樹根深入陰間。河流環繞灌溉林園描寫的是尼羅河三角洲的情況，不過也會讓人想到從伊甸園裡流出的河流，灌溉土地表面，使大地無限肥沃。在這段描述底下有古老且持久不變的概念，這些概念在猶太教以有趣的方式發展，甚至在基督教傳奇與傳說也有某種程度的發展。據說聖殿建在洪水之上，汲取洪水的力量，同時也抑制洪水冒出來氾濫世界。上帝在那裡擊敗混沌，並設立寶座：

耶和華於洪水上方坐在寶座上；

耶和華坐在寶座上永遠作王！

詩篇29:10，《RSV》

基督教神秘主義的詮釋者認為基督的十字架就是伊甸園中央的樹，也就是世界的中央。約翰·鄧恩（John Donne）在他最後的詩中提到：

我們認為樂園與彌曷地，

基督的十字架與亞當的樹，都在同一處。

因此，以西結在此提到伊甸園神話（參結28:12-19）就不令人意

外了。代表法老的樹比伊甸園裡所有的樹更美麗，這些樹都羨慕它，直到它們全都落入陰間（31:8-9、16-17）。

地下的水源滋養大樹的樹根，這意象認定埃及的力量源於神的世界，就是宗教知識與儀式的世界，包括尊崇亡者。現實世界的另一種面向沒有被否定；畢竟，在以西結之前大約兩千五百年以來，陰間的存在一直維繫著埃及人的生命與制度。這首詩歌後面兩段神諭的第一段（31:10-14）單單宣稱香柏樹會被砍倒，賦予生命的樹根也因而被切斷。這段經文宣稱香柏樹將會被交在「列國中大有威勢（字意是：公羊）的人」手中，也就是尼布甲尼撒，而「列邦中強暴的」（參28:7，30:11，32:12）就是巴比倫。導致泰爾船遇難的傲慢與自給自足也是造成埃及香柏樹傾倒的元兇。這個主題很常見，甚至有點太習以為常，貫穿先知的教導、智者的著作、耶穌的教訓：以色列的上帝貶低在上位的人，並高舉在下位的人。

兩段附加神諭的第一段結尾回歸散文形式，像輓歌一樣提出對於死亡的看法，這在以西結書當中不常出現：

因為它們在世人中，  
和下坑的人都被交與死亡，  
到陰府去了。

以西結書31:14

第二段神諭（31:15-18）延續同樣的主題，我們在泰爾的詩（26:19-21）也有看到，就是落入陰間的主題。舊約在此與其他地方用各種說法形容亡者所在之地。那裡叫做陰間（Sheol），

就是雅各要去見死去兒子的地方（創37:35）。那裡叫做大地（'eret），或是陰曹地府（netherworld），或是無底深淵（pit），詩篇的作者祈禱能從那裡被拯救出來（詩28:1，63:9）。這樣看來，以色列關於亡者的觀念跟古代美索不達米亞一樣，考慮到這首詩的主題就變得非常有趣又悖理，跟古代埃及對死後的世界懷有光明的展望完全不同。美索不達米亞的觀點在基爾甲美許史詩當中有完整的描寫，恩基度（Enkidu）作了一個不祥的夢，並認為那就是他將死的預兆。闇黑之屋的居民穿得像鳥兒一樣，以塵土為食，光明與溫暖都被剝奪了，他們跟古代的國王和偉人一起服侍俄理什姬佳樂（Ereshkigal），她是陰間冷酷的皇后（Gilgamesh 7.31-54）。這就是埃及的命運，是大香柏樹的命運，不過最後這段神諭較多詳述落入陰間對自然與活著的人造成的影響，關於落入本身較少著墨。全宇宙都要哀悼，地下的水源將會乾涸，自然會被幽暗與貧瘠籠罩，黎巴嫩也包括在其中。就連伊甸園的樹木也會一起掉到陰間深坑去。香柏樹的傾倒就像地震一樣，將會震驚列國，並毀滅那些藏匿埃及的國家，也就是盟國與臣屬國。即使在陰間，埃及也會被羞辱，會跟未受割禮的人在一起，這對施行割禮的埃及人而言是一種侮辱，戰死的人也不得埋葬。這段陰鬱的描述最後用稍微不同的方式重複一開始的提問，並再次指出這些發言的對象，就像是說：看看如今法老和他的暴民下場怎麼樣了。

#### 亡龍之輓歌（32:1-16）

最後兩段發言的日期定在耶路撒冷淪陷之後，32:1-16是公元前585年二月下旬至三月上旬，32:17-32是在幾個禮拜之後。早期

聖經版本有許多變化，可能是因為試圖把這些經文都放在圍城結束之前（33:21）。我們現在所研究的經文以輓歌(*ginah*)的方式呈現，結尾甚至有提到演奏輓歌的部分，與母獅及小獅的輓歌（19章）相似。不過，殘存下來的只有一組對句（32:2），後面加上兩段神諭（32:3-10、11-15），而輓歌的長短音節（3+2）只留下些微的痕跡。

開頭的對句提到埃及自以為是「列國中的獅子」，並對照現實的狀況。爲了要描寫這件事，以西結重新回到前述的*tannin*，就是潛伏在尼羅河三角洲水中的鱷魚（和合本：大魚）。其餘的描述晦澀難懂，不過既然「腳」是生殖器的婉轉說法，那麼渾濁的河水可能是以西結無異議加以諷刺的另外一個例子。因此可想而知，他爾根的意譯就更徹底了：「你是列國中最強大的國家，就像海中的怪獸，你噴出你的軍隊，使列國因爲你的援軍而戰慄，而且你毀滅了他們的國家。」獅子的意象可能是用來代表以獅子爲身體的獅身人面像，「列國中的獅子」可能是用來表明跟「猶大之獅」沒有關係（參19:1-9）。

接下來的內容是一段散文，運用先知發表神諭常見的形式（32:3-8），後面再加上一段評註散文（32:9-11）。沿襲七段反埃及發言的第一段（29:1-16），這段經文描述一場獵捕鱷魚的過程，這次用的不是鉤子跟釣餌而是網子，結果巨獸被丟到乾地上成了腐食者的大餐，這也許呼應了巴比倫創世敘事詩埃努瑪埃利許（*Enuma Elish* 4.95）裡頭殺死怪獸蒂亞瑪特（Tiamat）的故事。埃及預料中的滅亡引出宇宙與末世的意象：大地被鮮血覆蓋，甚至連山上都是，天上的太陽、月亮、星辰都變暗，讓人想起出埃及之前的災害（出7:14-24，10:21-23）。加上去的散文（結

32:9-10) 更強化了二者之間的關連，提到埃及人大批離開成爲俘虜，這件事會造成埃及的盟國與附庸國擔心自身的安全。從以西結的角度來看，國際關係整段歷史爲以色列帶來的唯有災難而已，因此也必須畫下句點。

第二段神諭 (32:11-15) 將巴比倫王尼布甲尼撒認定爲上帝對埃及實行審判的代理人。全埃及的人民和動物都會被消滅殆盡，賦予生命的河流才能夠潔淨大地，逆轉一開頭對句所描述的情況。如此殘酷情境的結尾至少對生態復甦懷有盼望。最後一句話 (32:16) 跟母獅與葡萄樹輓歌後面的那句話 (19:14) 類似，囑咐與埃及相關的列國要派專門哀悼的人來唱這首輓歌。這讓所描述的事件有具體感、現實感，彷彿確實有發生一樣。

#### 迎接埃及入陰間 (32:17-32)

七段發言的最後一段也將日期定在第十二年，但是希伯來文本少了月份。古希臘譯本補上元月（尼散月），但是就會比前一段發言更早，所以我們應該遵循中世紀猶太注釋者選擇第十二月（亞達月），這樣的話就定在前一段發言的兩週之後。先知再次受命要哀悼，但是接下來的經文並不是輓歌 (*ginah*)，而且所使用的格律是常見的2+2形式，這也許是另外一種輓歌的形式，例如耶利米書9:19所示：

我們被摧毀了！

Hów are we rúined,

我們大大地受辱！

We are greatly ashámed!

這整段經文參雜訛誤的情形非比尋常，尤其是前面五節經

文，裡頭有重複、詳述、陳腔濫調，表示有很多編輯的痕跡。至少整體的概念很清楚：在埃及淪陷的這場戲碼到了最後，早已往生的英雄們迎接埃及進入陰間，以及前一段發言提到「列國的女子」為他吟唱輓歌。

落入陰間的主題在閃族與希臘古典文學裡頭經常出現，先知將此概念用來形容對世界發生的事情、影響世界的人所作出的審判。以賽亞文集當中有一首詩可能是受擄後所寫成，融入此概念變成給巴比倫王的一首諷刺輓歌：

地下的陰間蠢蠢欲動  
當你來的時候要來迎接你，  
陰間喚醒幽魂來問候你，  
他們曾是世上的領袖；  
陰間從寶座拉起他們  
他們曾是列國的國王。  
他們都要講話  
對你說：  
「你也變得跟我們一樣軟弱了！  
你變得跟我們一樣了！」  
你的威勢被帶下來陰間，  
你的琴瑟之音也是；  
你躺的床是蛆，  
你蓋的被是蟲。

以賽亞書14:9-11，《RSV》

以西結接著受命要用先知話語的力量把埃及打到地下（參結31:14、6、18），與那些下地獄的人一起（參31:14、16）。亡者之地—陰間、深坑、地下世界，相對於生者之地，唯有在生者之地才能經驗上帝的臨在，才有可能被拯救、賞賜生命。正如荷馬的冥府（Hades）與但丁的煉獄（Inferno），亡者的國度分成不同的等級。列國中最狂傲的埃及分到被刀劍殺死的人那裡—可能是指戰後沒有安葬的人，還有未受割禮的人，照以色列的類推法而言，他們屬於脫序的群體（參31:18）。因此埃及身處陰間最深的地方，附庸國包圍著它，就像法老的重要官員圍繞他的金字塔墳墓一樣。區分等級並不是按照道德標準，至少不完全是。從這個角度來看，沒有安葬的死者面臨最悲慘的命運，而我們會想起埃及被丟在地上，就像大草原上的腐屍。

這些古代關於死後實存的觀念，看起來雖然跟現代基督徒與猶太教徒視為理所當然的觀念大不相同，不過應該還是可以激發反省。《拒斥死亡》（*The denial of death*，厄尼斯特·貝克Ernest Becker一本影響深遠的著作書名），在美國文化各個角落都有發揮強大的力量，反映在指涉生命不同階段的用語（如「黃金年代」），在葬禮與埋葬習俗中也有表現出來—包括某人稱之為殯葬業者的猥褻藝術。無論掩飾的技巧再好，對於必然的死亡都會產生焦慮，這當然是有益的，但是有意識與無意識加以壓抑的話，也會造成重大的傷害。我們可以想像，個體在傳統社會中存在於一個交叉點上，水平方向是生者群體，而垂直方向是往生者和將來的人。舊約中常見的一句話是「到祖先那裡聚集」（有一位賣弄學問的學者意譯為「支派全去集合」），這暗指死亡過程的自然元素，同時也降低死亡造成傷害的焦慮，就是我們被分解

的文化更容易引起的焦慮。因此，善終就是跟往生者彼此契合，是那些沒有過度悲傷的人可以紀念慶賀的事件。不得善終是埃及預料中的結果，是一種除名的方式，表示被剔除在生者與亡者都享有公民身分與公民權的共和群體之外。

從生者與亡者團結一致的角度來看，統治生者之地的上帝也能延伸掌控亡者之地乃是輕而易舉之事。雖然這個概念一直要到聖經時代的以色列史末期才表達得夠清楚，不過在這段經文以及詩篇多處都可以找到相關的暗示，尤其是描述上帝的公義或者在敬拜中經歷上帝的經文：

上帝要贖回我的靈魂脫離陰間的權勢，  
因為祂要接納我。

詩篇49:15，《RSV》

當我的靈魂愁苦，  
當我的心刺痛，  
我愚昧又無知，  
我在你面前像獸類一樣。  
然而我繼續跟你同在，  
你握著我的右手。

詩篇73:21-23，《RSV》

之前提到埃及與其附庸國得到過往的英雄迎接進入陰間（結32:21），他們首先被介紹給原本就在那裡的人，就是在世時散播恐懼的列國，他爾根的意譯是那些在以色列地實行暴君統治的



人。我們會注意到，這次也沒有提到巴比倫。事實上，前三個國家是從北邊與東邊對巴比倫造成威脅的國家，假定了巴比倫四散的情況。第一個國家是亞述，其統治在公元前612年尼尼微淪陷時結束，那鴻書也許預先爲此事慶賀。以攔是亞述主要的敵國之一，直到被亞述巴尼拔擊潰，位於底格里斯河東邊。在以西結的時代，以攔已經失勢，最後被併入波斯帝國，首都蘇撒（Susa）變成波斯的冬季首都。米設和土巴在亞述的紀錄裡相當於*mushku*和*tabal*，位於小亞細亞（分別是弗呂家和基利家），代表遙遠北方構成的威脅。他們是泰爾貿易的伙伴（27:13），在「歌革—瑪各」的經文也會再出現（38~39章）。最後兩個國家位於以色列的南方和北方，所以通常認爲是後來加上去的內容。對以東的敵意在被擄時期達到緊要關頭（參25:12-14，35章），我們也注意到西頓約在同時變成腓尼基城市之首，一直維持到波斯時期（參28:20-23）。在陰間看見這些國家有助於法老安於自己的命運，因爲他會明白他也是曾經影響世界但如今已經離開舞台的人們之一。以西結在此重述所謂先知的歷史神學，奧古斯丁在《上帝之城》當中也在不盡然相異的情況之下採用之。以西結同時也先一步使用啓示文學作者所使用的意象與信息，像是但以理書來自深淵的野獸，以及啓示錄對代表羅馬的巴比倫的譴責。

## 第四部分 耶路撒冷淪陷



### 33章

我們已經提過不少次，先知書（或任一卷經卷）的結構或內部構造對於整體意義而言很重要，因此釋義者必須細心注意。在以西結書中，經文的轉捩點是耶路撒冷的淪陷，更精確來說是以西結及其他流亡的人聽到淪陷消息的那一刻。發生的日期有詳細標出（33:21），為以西結第一段先知生涯畫上句點，大約有六年半的時間，其中最後兩年就是耶路撒冷被圍困期間，也有特別被標示出來（24:1-2）。向外國發言的文集被用來填補這兩年的空隙，包括不同時候所講或寫的內容，原因我們之前曾討論過，就是以西結在這段時間被禁止向以色列人說話。因此，宣告先知行動嶄新階段的開始（24:25-27）與耶路撒冷逃亡者的抵達（33:21-22）產生了戲劇性的張力。所以33章是用來重述第一階段（我們之後會詳細研究），同時也開啓新的階段，對應耶路撒冷淪陷之後截然不同的情況。

### 33：1-9 先知再次成為守望者

這段經文與先知一開始被任命為守望者的經文（3:16-21）互為對照，重述先知在危機時刻所進行的事工，也就是從公元前593年塔模斯月到587/586年提別月之間六年半的歲月。3:16-21很有可能是後來才附加到受召敘事裡，跟經文很相稱，也因此附屬於本章的版本。這版本採用條件律法的形式（請見3:16-21注釋），開頭用理論的方式陳述守望者的職責範圍與界限（33:1-6）。在戰亂時刻，如果城市官員所任命的守望者看見敵軍迫近並吹響公羊號角警告居民，而居民未能採取適當的行動，那就只有居民要為（可能致命的）後果承擔責任。反之，如果守望者沒有發出警告，他就要為後果承擔責任。這些內容看起來似乎顯而易懂，但是重點在於強調危機時刻先知的事工本質。如果我們回溯前面的章節，我們會看到先知的任務不只是吹響號角而已一如約拿所言：「再過四十天，尼尼微城就會傾覆！」（拿3:4，RSV），而是要辨明並評估情勢，試圖激起群眾意識，並藉此導向適當的行動。以西結所使用的方法不盡然適用於今日，但是我們無可自拔地佩服他使用的方法如此多樣，包括口頭與非言語的方式，藉此試圖完成他的任務。

接著是將守望者的原則應用到以西結本身的情況（33:7-9），這段經文幾乎跟受召敘事的經文一字不差（3:17-19）。對於那些幾乎都是向歸信者宣講或牧養的人（這情形並不罕見），當他們注意到在此先知的責任完全只在未信者身上，而且先知本身的性命與此息息相關，這會令他們手足無措。守望者的隱喻表示生者與亡者在此指涉戰亂時刻肉體是生是死，但是一定不只如此，因

爲我們看到惡人是因「他的罪」而死（33:6、8、9），跟18章家族三代的故事有類似的意涵。雖然永恆拯救及定罪的用語並不屬於這個時代，但這段經文至少表示任何有意義的生命都與上帝相關，表示順服於賞賜生命的律法（參20:11、13、21）。「因他的罪而死」至少也暗示死亡具有某種道德與靈性的面向，因此，與上帝有關或與上帝疏離的人在死亡這件事上有天壤之別。我們接下來會看到同樣的問題浮現。

### 33：10-20 我們要怎麼活下去呢？

生者與亡者的主題再次浮上檯面，是先知流亡同伴向他提出的問題，這問題讓我們想起詩篇裡群體哀悼的內容。先知與群眾之間經常出現協商與爭論的場面，通常是以引用群眾所說的話作爲開場白（12:9、22、27，14:1，18:2、19、25、29，20:1，21:7，24:19），這些場面出現在特定的社群地點，就是四散於巴比倫的生活情境（*Sitz im Leben*），也許是在初步發展的會堂，它（至今仍）具有祈禱與教導的功能。我們眼前這段經文所包含的教導或多或少仿效自家族三代故事之後附加的教導（如33:12-16 = 18:21-24及33:17-20 = 18:25-30a）。這段經文的場合及情境是教導，不過這個版本極有可能是18章版本的資料來源，我們會注意到18章的出現打斷了從15章開始的一連串寓言。33:10-20提到過去的影響力與未來的可能性，同時也符合眼前災難過後的情勢，並且作爲審判（1~24章）與修復（34~48章）的轉捩點。

群體絕望的哭喊表示災難終於讓他們意識到自己的罪，災難所造成的蹂躪讓他們開始懷疑是否有可能存活下去。接著，以西

結的教導似乎終於開始產生效果，他們開始聽他說話。隨即出現的回應是陳述上帝終極的目的，超越先知所有的指責與譴責：我不因惡人之死為樂（也請見18:23、32）。悔改的機會永遠存在，「轉向」的機會永遠存在，而這就解答了他們所提的問題。

與18:21-24相較之下，這個版本也比較完整、比較有系統，它以普遍原則作開頭（33:12），這是對應的版本所沒有的，接著將原則應用到義人與惡人的實際案例（33:13-16）。這項原則很清楚地指出歸信的現實，就是選擇邪惡或良善的行動。累積的善行不能貶低或作廢選擇的行動，累積的罪行也不能抑制人（字意是「導致跌倒」）選擇良善。人總有可能重新定位生命，這就是舊約與新約背後關於悔改的基本概念。

以西結一向會在教導中舉出具體個案歷史中之原則的例證，而關於此原則的例證是以相反的順序出現在18:21-24。其中分別對義人與惡人作出釋放與有罪的判決，這具有祭司法庭用語的特色，但同時也刻意讓人想起先知的公式，特別是以西結常用的公式。由此可知沒有預定，改變的可能性沒有被剔除，甚至連祭司或先知宣判之後亦然。轉向罪惡時就沒有拯救的確據，過去的善行也無法帶來確信。重要的永遠都是當下生命的方向為何。這對被上帝遺棄的人跟義人而言都是千真萬確的；為了確保群眾十分了解「轉向」的行動要實際去做而非空想，以西結舉例說明：交還窮人的抵押品（參出22:25-27）、歸還被偷的物品，簡言之就是要謹守生命付出的法規。我們看到以西結用這種解放且啓蒙的道德教導回應當代群眾絕望的疑問，不只卸下過去的重擔，同時也開啓不同未來的可能性。

這段教導也解答了先前提出的另一個問題，就是關於上帝對

世界的道德掌管（結33:17-20；參18:25-30a）。道德責任沒有代代相傳，當下這一代的肩上沒有背負前人所累積的罪孽。雖然我們可能會覺得有必要加述，在道德抉擇的自由上可能有以西結當代所沒有察覺到的肉體、心理、社會的束縛及限制，但是神學上的推託辯解並不存在。

### 33：21-22 宣告耶路撒冷淪陷

我們已經討論過耶路撒冷的淪陷是以西結先知生涯中最重大的分水嶺，為他六年半以來擔任守望者的職責—警告、威脅、譴責，畫下句點，並展開至少為期十五年之久的重建。關於帶著消息的猶大逃難者抵達的記載，直接連結至兩年前圍城開始時所作的預言（24:25-27）。在希伯來聖經文本中，日期標為約雅斤（只統治三個月）第十二年的第十個月，約是公元前585年一月中旬。但是這樣的話，就很難解釋為什麼淪陷的消息花了十七個月的時間才傳到巴比倫（參王下25:8-9；耶52:12），大部分的注釋者將文本修正為第十一年，這是將希伯來聖經文本作最小幅度的改變。這樣一來我們就得到合理的結果，表示二者之間約有五個月的間隔，而且我們會想到以斯拉反向的旅程花了四個月的時間（拉7:9，8:31）。帶著消息的人被稱為生還者（*paliṭ*），該詞語在以西結書其他地方被用來指涉被驅逐的人（結6:8-10，14:22）。因此我們會傾向於認為他不是從被巴比倫軍隊蹂躪的家鄉走失的逃犯，而是城被佔領之後大規模放逐的其中一人（王下25:11）—這項結論也可以解釋被驅逐的人（the deportee）為何是冠詞加上集合名詞。

以西結報告他在前一晚曾經進入出神的狀態，就是在提別月的四號，隔天早上當他聽到消息的時候，他的失語症消失並且可以講話，這件事在圍城開始時也有預言（結24:27）。在此我們發現經文再次重述從先知受召開始的整段期間，我們看過他失去語言能力，也有在他家裡閉關自居，這些都被併在受召敘事當中（3:24-27）。解釋以西結的失聲顯然是這卷書最難處理的問題之一，照33:21-22來看，失聲所造成的痛苦只持續了一陣子，就像施洗約翰的父親撒迦利亞一樣（路1:20-22、64），必定不是從受召以來一直持續的情況。根據24:25-27，我們認為失聲的時間就是圍城兩年期間，無論其本質為何，都讓以西結不得與流亡同伴溝通。因此，先知活躍的第一和第二時期之間有一個缺口，用先知對列國所發的預言填補。關於我們是否能超越這些結構特色而發現非常重要的失聲在臨床或隱喻上的本質，這是十分存疑的事情。重點在於掌握消息最終抵達時展開了全新又截然不同的階段。

### 33：23-29 以色列地的所有權爭議

幾千名猶大國人民被俘虜之後，祖傳財產所有權的徵收一直是受擄期間的敏感議題，變成「巴比倫人」與「巴勒斯坦人」之間張力的主要來源，也會在波斯早期巴比倫人開始歸回時造成嚴重的社會問題。我們看到在第一波放逐之後，那些留在以色列的人為了合理化他們接管財產的舉動，辯稱被放逐的人事實上已經從敬拜群體中除名（被視為犯罪的後果），因而喪失不動產的所有權（11:14-15）。第二波放逐之後的情況因為巴比倫的政策更加惡化，也就是將已經沒有主人的財產交給沒有土地的佃農，以便維

繫猶大省份的農業經濟（耶39:10）。既然有許多四散的猶太人對於在不久的將來歸回以色列懷有希望，這項議題有其急迫性。

逃離流放的人所持論點的強度並非一眼可見，乍看之下會覺得他們的訴求奠基於需要，或是奠基於人多就有力量—如果亞伯拉罕自己就做得好，我們這麼多人就有信心可以成功。但這不僅非常愚蠢，而且要訴諸於亞伯拉罕就必須在神學上提出論點，能與他們在第一波放逐之後的前輩匹敵。如果我們轉向波斯早期先知的發言，就能更清楚地看出一人與多人之間對比的重點：

看看你們的父親亞伯拉罕

以及生下你們的撒拉；

因為我呼召他時只有他一人，

而我祝福他讓他子孫眾多。

以賽亞書51:2，《RSV》

因此，這些人的訴求其實是成為大國，根據上帝對亞伯拉罕的應許，大國將由他所出並繼承土地（創12:1-3、7，13:14-17，15:17-21，17:5-8，22:15-18）。這種訴求的含意與四散於巴比倫猶太人的反訴求，都要過好一陣子之後才會浮上檯面。不過，在回顧的過程中，我們在此會找到派系主義的種子，它在第二聖殿時期茁壯，修復的群體中就有各種團體宣稱是舊以色列合法的繼承者。

以西結的答覆採用起訴與判決的慣用形式，將分成四類的三段簡短陳述文雅地整理而成。第一項罪狀是吃帶血的肉（創9:4；利19:26），或者，如果稍微修改文本的話，意思就是在山上吃東



西（參結18:6）。接著是控訴他們的偶像崇拜，在以西結書中，這常與殺人流血之事有關（如22:1-16）。再來三項罪狀反映出猶大在巴比倫佔領後社會脫序與反常的狀況，包括以實瑪利失敗的突擊（耶41章）。判決（結33:27-29）的部分威脅會發生更多毀滅之事，包括刀劍、野獸、瘟疫，將這卷書第一部分常出現的主題稍作變化。這可能與實際情況差不了多少，尤其鑒於巴比倫派任的省長基大利被暗殺之後緊接著出現的報復行動（耶52:30）。

這件事可以提醒我們以西結對以色列的土地賦予熱烈的關注，這是這卷書重要的主題之一，可能也是唯一重要的主題。我們會很意外的發現今日常用的名稱—「以色列地」（*'eres yiśra'el*），首次出現是在以西結書（結40:2，47:18），除了專指北國的經文以外，在其他地方很少出現（代上22:2；代下2:17）。然而，以西結喜歡稱之為「以色列之土」（*'admat yiśra'el*），在這卷書當中出現了十八次，而且在希伯來聖經其他地方都沒有出現。（譯按：和合本聖經均譯為「以色列地」，所以無法作區別；基督徒愛用的「聖地」[字意是：聖土]只有在撒迦利亞書2:12出現一次。）以色列的土壤被擬人化，也有直接提及（結7:2，21:2-3，36:6），其命運值得最深的關注，復原的應許首先與歸回土地有關：

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。

以西結書20:42

……領你們進入以色列地。

以西結書37:12

將土地視為實體的概念所背負的神學份量對當代基督徒而言很難掌握，不過在教會歷史剛開始幾世紀時並非如此；因為未能掌握，所以這可能是基督徒用其歷史與處境去了解猶太教時會遇到最大的阻礙。對以西結而言，作為實體的土地是約及應許肉眼可見的記號。以色列要擁有它，但是在這卷書的此處所記載的爭論顯示永遠不可將擁有土地視為理所當然的事情。

### 33：30-33 被視為娛樂的預言

關於以西結先知生涯轉捩點的記載以身為守望者的先知開始，以不甘情願成為丑角的先知作結。他用帶有可悲諷刺意涵的寫實詞語描述一般人對他的預言得以實現的回應。如今在四散猶太人的群體中，以西結非常地成功。人們圍繞在陰涼處談論他的事情；每個人都在說：「來吧！聽聽有什麼話從耶和華而出。」。他們以前從未像這樣來到他面前坐在他身旁（他爾根特別加上「來當學生」），就像他們圍著吟遊詩人、吹笛人或任何受歡迎的藝人一樣。有些注釋者從此處及其他經文（撒下10:5；王下3:15）找到證據認為先知會吟唱神諭，但是證據不太有說服力，而且無論如何，其類比的內容與呈現都差不多。人們對先知的評語常是空口說白話的人（耶5:13）或神聖的呆子（王下9:11；何9:7；耶29:26），但在此不同，人們的態度很和善；他們熱切地想聽他說話，卻左耳進右耳出。

以西結跟當代一些以媒介為輔的舞台藝人不同，他的宣講並沒有明顯被接納成功，他所經歷的失敗延續了很長一段時間才結束。他十分明白成功不在於人們怎麼說（結33:31，「他們的口多

顯愛情」)，而是人們確實改變生命基本的定位。他們只聽自己想要聽的話，只聽強化他們私心的話——無條件地應許將來的成功與繁榮。因此唯有應許被證實時，唯有現實追上他們時（現實的習性就是如此），他們才會懂得欣賞先知的話語所擁有的力量。耶穌撒種的比喻也傳達同樣的信息，在所有聽道的人當中，那些人主要關心的是「世上的憂慮與對錢財的喜愛」（太13:1-23，RSV）。聽道是一件危險的事情，因為它揭露聽者面對人生在態度與行為上根本改變的願景。

## 第五部分 復活與重建



### 34~37章

#### 34：1-31 好牧人

這一段經文由好幾段複雜神諭組成，都以慣例的「主耶和華如此說」作為開頭（34:2、10、11、17、20），並用牧人的主題串在一起。運用這種開頭及結尾公式分辨「第一手」及「第二手」作品的人認為這段文集有好幾個地方被增補過，他們因而指出後來加上去的經文至少包括7-9節和31節，可能也包括25-30節。在此爭論這點似乎不大值得，因為經文的主題是以符合邏輯且有條理的方式進行發展，沒有顯著不一致的地方。這段經文與前後的經文似乎沒有緊密的關連，不過相關的地點可能是33:23-29及35章所述猶大戰後悲慘的情形。

雖然我們社會上大部分的人已經不熟知牧人的職責，但這並沒有在理解上構成嚴重的障礙，因為牧人的隱喻含意非常清楚。

「牧養的（pastoral）」一詞也是相同隱喻的表現，因此這段經文的主題可以重述為**牧養的責任**，這個形容詞就可以更廣泛地指涉任何與為人民負責有關的公職。

正如以西結書中常見的，隱喻的進展似乎取材自耶利米宣講的內容（在耶23:1-8）。兩邊的經文都是以不幸的神諭開始，統治者被譴責的原因也一樣，也都有應許重建時大衛的後裔會統治重新統一的以色列。耶利米書的經文應該要跟這段經文合起來讀，事實上，這樣會針對相同的主题構成全新又擴充過的版本。

到以西結的年代時，牧人已經作為統治的絕佳隱喻，而且由於古代近東的神明照例會以君主的形象呈現，所以牧人就很容易被轉化為神明。早在公元前三千年時，蘇美人就用牧人稱呼國王及神明（如牧人之神杜木茲Dumuzi），在皇家碑文中也經常出現（如巴比倫王漢摩拉比碑文）。在以色列，大衛在服事掃羅之前的職業就是牧羊人，所以牧人與此敘事傳統之間的關連相當一目了然（撒下16:11，17:15、34-37；撒下7:7-8；詩78:70-71）。牧人的隱喻經證實非常具有持久性，不過擔任羊兒角色的人可能不太喜歡，常用的讚美詩與祈禱當中有豐富的證據。或許牧養有某種程度的吸引力與懷舊之情，這可以解釋詩篇23篇（「耶和華是我的牧者」）之所以大受歡迎的原因，而且就文學而言，從史賓瑟（Spenser）及莎士比亞到伯恩斯（Burns）及渥茲渥斯（Wordsworth）的詩中，牧人都具有浪漫的意象。不過我們可以確定現實是截然不同的。牧人的工作必定有其無聊的時刻，相對上也有怠惰之處，但是同樣也是危險的。他們要與盜賊爭鬥（創31:39），也要對抗野獸，包括獅子在內（撒下17:34-35；賽31:4；彌5:8），通常他們手上只有木杖或類似的原始武器，可能也有牧羊犬幫忙（伯30:1）。牧人必須精算委託給他的牲畜（利27:32；耶33:13；結20:37），一旦走失就要賠償，如果牲畜被殺就

要出示部分的殘骸（出22:13；摩3:12）。

前兩段神諭（結34:2-10）是慣用的起訴與判決，對象是以色列的牧人，表示王國歷史上所有統治的國王，尤其是指猶大末年的國王（參19章；21:25-26）。以西結身處長久以來先知對抗君主專制的傳統之中，描繪撒母耳的經文中融合了這種傳統的許多成分，他膏立掃羅，就是大衛前一任不幸的國王，最後也摒棄他。北國早期的先知當中最有名的是以利亞，他們並沒有對抗君主制度本身，只有對抗君主世襲與君主專制的制度，因為這種制度排除了所謂在上位者應有領袖魅力的原則。這項原則在北國依然為人所奉行的程度，也許可以從十九位統治者當中有八位被暗殺來判斷。何西阿認為以色列的「原罪」就是走上君主制度一途（何10:9），他也是承襲同樣的傳統，這種想法最終被編入申命記的內容，堅持國王同樣也在法律的限制之下（申17:14-20）。南北國的歷史學家最終清楚顯明君主制度是以色列滅亡的元兇。

以西結對「牧人」所提出的控訴包括貪污、自私、剝削他們所負責的對象，接著並繼續控告他們怠忽職守。職責所包含的內容不只為以色列所熟知，在古代近東一般來說也一樣。在漢摩拉比有名法典的序曲中，他聲明自己是由神明任命「來促進人類福祉，讓公義遍行在地上，摧毀敗壞與邪惡，好讓強者不得壓迫弱者。」後青銅器時代有一則烏加列史詩(Ugaritic epics)提到國王的兒子控告父親怠忽國王的職責：

你沒有審判寡婦的訴訟，  
也沒有裁定可憐人的案件；

你沒有趕走掠奪窮人的人，  
沒有餵飽眼前的孤兒  
也沒有餵飽背後的寡婦。

以西結提到的牧人也因為怠忽職守而有罪，他們沒有關心虛弱、生病及行動不便、迷路及走丟的羊兒。任何一種公職都有牧養的責任，是服事的機會，而不是為了得到個人利益與榮耀。他們輕忽職責的結果就是羊兒四散，也就是說，以色列的統治者要為人民被擄負起責任。後續的情形被濃縮為一句話：「羊群沒有牧人」（參王上22:17；太9:36）。羊這種十分脆弱的動物有群居的特質，所以沒有牧人的羊就是大難臨頭的羊。牧養的工作就是回應人們的需求，喚起無私的奉獻與努力不懈的關心。

既然這些經文的日期定在耶路撒冷淪陷之後，當「牧人」在經文中消失時，好幾位注釋者認為判決（結34:7-10）的對象唯指巴比倫派去統治猶大省分的基大利。但是句子裡的牧人是複數，而且沒有證據顯示基大利有符合皇家身分。因此牧人所指的還是過去的統治者，他們持續不當的統治造成影響。他爾根避開這問題，指出牧人是更廣義更普遍的領導者，我們可以接納這結論，至少它忠於信息本身的精神。

接下來神諭的重心轉向未來（34:11-16），耶和華在其中發誓要自己找回在多雲陰暗的日子裡四散的羊群—顯然是指不久之前遭受的政治災難。它所使用的語言讓人想起詩篇23篇的意象不盡然是充滿平安的，也不盡然是有陽光照射的牧草地。因為有好牧人在，就算情況再壞也能趕走恐懼。

我雖然行過死蔭的幽谷，也不怕遭害

詩篇23:4

四散的羊群將被重新聚集，並帶到牠們自己的土地，牠們會在山上與流水旁安心吃草。在這當中，耶和華會展現牧人真正的品格：

失喪的，我必尋找；  
被逐的，我必領回；  
受傷的，我必纏裹；  
有病的，我必醫治；  
只是肥的壯的，我必看顧(除滅)。

以西結書34:16

(最後一行的翻譯有作了一點修改，但是如果我們用希伯來文本的「除滅」來替讀「看顧」，就能預表那些推開瘦弱羊群的強壯羊群將受到審判，34:20-21)

將上帝隱喻為好牧人的說法延續到耶穌的教導之中，祂迷失羊的比喻(太18:12-14；路15:3-7)為上帝對罪人所展現的慈悲提供了有力且持久的意象。耶穌自己也派祂的門徒進入以色列家走失的羊群當中(太10:6，15:24)，並憐憫像沒有牧者的羊群一樣的群眾(太9:36)。這些與類似的暗示都被合併在約翰有關好牧人的論述當中，顯然也是由以西結書而來，並且可以作為牧養事工的典範：好牧人走在羊群的前面；他認得牠們每一隻，牠們也認得他的聲音；一旦有需要時，他會保護牠們免於攻擊，就算可能



會受傷或死亡也在所不惜（約10:1-18）。這一段論述同時也強調分辨真假「牧人」的重要性，並讓人想起將假先知描述為披著羊皮的狼的經文（太7:15），這意象令人印象非常深刻，即使到了宗教用各種媒介傳播的當代世界也依然充滿衝擊力。

神諭的結尾捨棄了牧人的隱喻，引入公義（*mishpat*）的概念，這是任何一種領導角色都必須擁有的特質，無論政治或宗教。結尾也與之後的經文（結34:17-24）連結，就是描繪公義要如何實行的部分。

至此我們已經知道以西結的願景是以色列在自己的土地上重新統一，成為由牧人指引並保護的一群羊兒。如今我們看到羊群當中必須作出區別：肥羊與瘦羊、綿羊與山羊。踐踏瘦羊特定的牧草、弄髒牠們的飲水、把牠們推到羊群以外之處，這些控訴應該都是針對肥羊跟山羊。此處比喻式的語言很容易可以轉換為對於戰後猶大群體在經濟與政治上進行剝削的控訴。巴比倫佔領之後在社會及經濟上都有經歷大變動，尤其是基大利與其幕僚被暗殺之後更是如此（耶41章），在此所暗指的就是這種情形。所有宗教與政治的群體都應該奠基於正義、公平、法律之上，然而當時的情形卻完全相反。馬太福音25:31-46的審判場景擷取了相同的語言，牧人將綿羊與山羊區分開來。也許驚人的事情在於區別的基準並非宗教正統性或正當性，而是關心弱者及貧困者—挨餓的、口渴的、生病的、囚犯及陌生人。

因為對於秩序、公義、抵抗強者保護弱者有需求，所以宣告耶和華將「興起」祂的僕人大衛作為羊群的牧人或領袖（*naši*'）（結34:23-24）。大衛王朝在延續超過四世紀以後被消滅了，國王遭到俘虜，首先是約雅斤，然後是他的叔叔瑪探雅（西底家）。

然而，對最終重建所懷抱的希望，在故鄉與四散猶太人之地都依然存在，他們也的確企圖恢復大衛王朝：耶路撒冷淪陷不久之後的以實瑪利；以及波斯早期的所羅巴伯，他是約雅斤的孫子。不過這些嘗試全都失敗了。以西結的牧人論述似乎是以耶利米的經文為本（耶23:1-8），該段經文也預言將來會「興起」一位大衛王朝的統治者，他會用智慧統治，在重新統一的以色列實行正義與公義。這位統治者被稱為「公義的枝子」（*ṣemah ṣaddiq*），也被賦予一個象徵性的名字——「耶和華我們的公義」（*YHWH ṣidqenu*），也許是為了用雙關語諷刺可悲的西底家（也請見耶33:14-26）。將大衛稱為「僕人」（也請見結37:24；耶33:21-22、26；亞3:8）也表示與以賽亞書42:1-4「耶和華的僕人」有關，他是有靈的個體，將實行正義，但是不會使用常與王權相關的暴力與蠻橫手段。*ṣemah*（枝子）的代號似乎廣為用來指稱這位「過去及未來的國王」，幾年之後在大流士統治期間，因著對彌賽亞的期待，焦點集中到所羅巴伯身上（亞3:8，6:12）。在更久之後，枝子被用來指稱身為彌賽亞的耶穌，不過藉由希臘文譯本將該詞翻成 *anatolē*，我們會明白它不是從地上長出來的植物，而是天上升起的星星（太2:2；路1:78）。

最後一段經文（結34:25-31）將大衛王朝統治者重建秩序與公義的期待融入世界和諧的願景，再也不會有吞食的野獸、不會有壓迫與奴役、不會有饑荒，因為大自然將會完全貢獻自己，最重要的是世界不再有恐懼。（我們只需要停下來想一下沒有恐懼的生活會是如何就能明白其美妙之處。）這一切會藉由「平安之約」（34:25）達成，這詞在以西結書後面（37:26）跟第二以賽亞（賽54:10）會再出現。從聖經的角度來講，平安不只是沒有

敵意，它代表一種和諧一致的積極狀態，尤其代表雙方得以達成共識。因此，平安之約其實就是「有用的約」（Taylor, *Ezekiel*, p.224）。在舊約與近東文學作品中，一再出現的主題包括歸回樂園的夢、各民族宣示放棄暴力，除此之外還包括大自然中全然的和諧。更早期的先知何西阿所期盼的約不僅終止戰爭，也要在大自然各種層面重新建立已失去的和諧（何2:18-23）。以賽亞將公正統治者的來臨與新時代相連，獅子將與羔羊一同躺臥，豹與孩童也一起躺臥（賽11:6-9）。正如樂園中的亞當，耶穌在曠野與野獸一起度過四十天的時間（可1:13）。現實的原因告訴我們這是虛幻且不可能的事情，但是，這必須仔細考慮前所未見生態浩劫及熱核戰爭的世代是不能率先放棄這末日的目標。

### 35：1~36：15 以東群山，以色列群山

這是另一段責罵以東的經文，似乎打斷了重建以色列的計畫，不過我們繼續讀下去的時候就會注意到，這段經文是雙連畫的其中一塊畫板，另外一塊是關於以色列的群山（36:1-15）。34:25關於除去野獸的預言可能就是在暗示這段經文，從耶路撒冷淪陷幾年之後出現的25:12-14反以東神諭也能明顯看出以東就是那位敵人。雖然要從韻文及散文來區別先知書原始內容及後來增補的內容是很冒險的事情，不過先知神諭一般都是以韻文的方式呈現，傳遞的過程中通常會加上原始作者或後人的註解。至於這段經文，我們可以找到四節詩文，由三句韻文構成，都是以3+3的格律呈現（35:3-4、9、15）。唯有第一節詩文以所謂承認的公式作結（「你就知道我是耶和華」），主題是以東的土地與城市

被蹂躪的慘況。在詩文之間有提到施行嚴厲審判的原因（「因為……」35:5、10），也將判決加以延伸（「所以……」35:6、11）。

預言開頭提到怒目瞪視以東，在此被稱為西珥或西珥山。此別名（參創36:8-9；申1:2；結25:8）的讀音與希伯來文的「毛髮」相似，說明了創世記敘事中以掃身上多毛的敘述（創25:25，27:11）。以東之名可能是以類似的方式取自當地特殊的紅色砂岩，說明了以掃紅潤的膚色以及他放棄長子權利所得到的「紅色濃湯(*jeux d'esprit*)」（羅宋湯？）（創25:25、30）。這些相似的語源詼諧語描繪出一種敘事常見的本質，就是有技巧地將兄弟鬩牆的古老傳說主題與兩個具有親密關係民族的歷史合併在一起。

跟其他先知文集的反以東經文合併來看的話（請見結25:12-14注釋），這則神諭預言荒廢與毀滅。以東在猶大垂死掙扎時蠶食鯨吞的惡行沒有被忘記。以東跟亞瑪力合起來可以當作任何邪惡壓迫者的代號，即使該國家早就消失在歷史上亦然。上帝將會根據復仇的律法處置以東：你因流人血而有罪，血將追擊你（35:6；參創9:6）；我要按照你自己的憤怒、嫉妒、仇恨對付你（結35:11）。引言的部分概述了以東對猶大國及以色列國的野心—就當時政治情勢來看很令人意外，這特別扣人心弦，因為雖然土地已經荒廢至如此，它依然是耶和華的土地，交託給祂的子民並作為他們所繼承的財產。以東的野心不會成功，因為它將面臨跟鄰國一樣的命運，不過對它而言沒有時來運轉的機會。

雅各與以掃鬩牆一事在基督教早期文本中也成為重點之一，引起廣泛的討論與爭辯。在羅馬書第9章，保羅主張從祖先亞伯拉罕一直延續下來的血統並不是成為以色列子民的必要條件，而是在於相信上帝對前人所作的應許。他試圖用經文論證這件事，其

中一段如下：

而且不只如此，當利百加經由一人而懷孕，就是我們的祖先以撒，雖然孩子還沒有生下來，也還沒有行善或作惡，但是爲了要顯明上帝揀選的旨意會繼續存在，不是出於善行，而是出於上帝的呼召，所以她被告知：「大的要服事小的」。正如經上所記：「我愛雅各，但是我恨以掃。」

羅馬書9:10-13，〈RSV〉

我們很容易明白這段經文在神預定論的古典教條中扮演很重要的角色。手足的命運在他們出生之前上帝就已經決定了，而且第二句引用的經文表示雅各注定會得到幸福，而以掃會被定罪。這項論點的確很高明，就是將利百加在難產時所得到的神諭（創25:23）與流放後的先知瑪拉基反以東的經文（瑪1:2-3）合併在一起。問題在於明白任何傳統上與聖經中關於上帝的概念如何能與個人在來到世上之前就被怨恨的概念彼此一致。這項論點並非訴諸於上帝的先見之明；事實上，它似乎將上帝的先見之明排除在外。有些注釋者試圖加以解套，認爲聖經當中的「憎恨」是相對的概念，正如仇恨父親與母親的經文（路14:26，對照太10:27）。其他人指出瑪拉基所指的對象並非個人，而是兩個民族及其敵對的歷史—這種看法雖然正確但與此不相干，因爲關鍵在於保羅如何理解並運用瑪拉基書的經文。重點是想起保羅在此所提的並不是永恆的拯救及定罪，而是真以色列的身分。他說成爲以色列家的一員並非預定的事情，從起初就沒有預定，主要是看社會的律法與習俗，包括長子繼承權在內。揀選以色列與最後從以色列延

伸到外邦人（保羅也用聖經支持這項論點[羅9:24-26]）都是上帝不可測度、隨心所欲的作為，跟領受者的作為全然無關，毫無疑問就是如此。上帝有自由給予或不給，祂的審判何其難以探查，祂的道路何其不可測度（羅11:33）！

讓我們回到以西結書36:1-15，就是雙連畫的第二塊畫板，同時也是這卷書先前譴責以色列群山（6章）的對照。在引言的部分提到以東大錯特錯地宣稱古老的山嶺屬於他們所有，主要是指猶大尼吉的高地。接著我們看到以西結寫實地描述國家被佔領之後的情況，就我們所知，南邊與西邊分別被以東和非利士侵略（「荒廢之地、被棄之城」36:3-4）。既然這些民族已經遭到審判了（25:12-17），以西結隨即預言大自然會為了預備流亡者返鄉而茂盛蓬勃。大地會再次有人居住，城市將會重建，而且會比以前更肥沃繁榮。我們必須記得，就是這種預言讓被遣送回國的人們有勇氣重新出發。正如聖經一些看似不切實際甚至異想天開的重建預言，它們證明人們能夠保有盼望、活下去與重建的意志力。

最後的神諭（36:13-15）對鄰國控訴土地吃人的罪狀提出答覆，他們這種奇怪的說法讓人想起祭司典記載征服迦南之前探子回報的內容（民13:32）。這一段經文的脈絡表示與其說是貧瘠及不毛，不如說是長久以來人民被放逐及無人居住的情形，被亞述佔領之後從北方支派開始蔓延。從巴比倫歸回之後就再也不會聽見這種蒙羞之事了。

## 36：16-38 內在更新

重建的應許繼續以一段論述的方式呈現，其核心是一段很長的神諭（36:22-32），後面接著兩段作為附錄或註腳的簡短神諭（36:33-36、37-38），可能是以西結或後來的編輯為了使之完整而加上去的。這段經文延續之前的主題，提到歸回以色列地（參34:13，36:8）、歸回後上帝將預備生活所需（參34:13-14、27、29）、土地重新住滿人民（參36:10-12）、鄰國的嘲諷辱罵要閉口（參34:29，36:6-7、15）。在結尾時回到原本羊兒與牧人的主題，因而表示這一大段要當作整體來看（參下一章結尾時提到大衛作為牧人的經文，37:24）。

這則神諭首先回顧以色列遭逢災禍之前的生活（36:16-21）。以色列人被趕出家園是因為他們的行為玷污了土地，正如先前（22:4）概述的惡行，就是交織發生的兇殺流血與偶像崇拜。撰寫五經儀式律法的祭司之一也因著同樣的理由驅逐以色列之前的民族（利18:24-25），身為祭司的以西結也仿效他的模範。36:17的基本隱喻是經期所流的血會經由接觸而玷污，我們之前（7:19-20）曾討論過此事。為了避免因經期而玷污所導致的焦慮最後促成了米示拿中〈論經期不潔 *Niddah*〉之短篇及其注釋，也就是大量非常可怕又複雜的法令。聖經中的法令（利15:19-30，18:19）顯然為以西結所熟知（參結18:6，22:10），其目的主要在於避免玷污聖所（如利15:31；民19:20）；而聖所與土地之間緊密的關係可以用來解釋這項隱喻。

對任何一位不是在猶太教活躍的環境長大的人，或者不是在這種禁忌依然存在的傳統社會長大的人而言，〈論經期不潔〉的

隱喻看起來可能很奇怪，甚至令人生厭。在此我們不是要討論潔淨律的基本原理，也不是要討論聖經學者、他勒目（Talmud）學者及人類學者永無止盡的辯論主題（如瑪莉·道格拉斯Mary Douglas的著名論著《潔淨與危險 *Purity and Danger*》當中有一章論及利未記的可憎之事）。爲了研究這段經文，我們只需要注意到在聖經脈絡之中，這些法令被用來反應上帝的聖潔，所以它們**整體而言**構成了以色列特有效法上帝（*imitatio Dei*）的形式。

這樣的話，以西結承襲利未人的解釋，認爲被流放是玷污大地的結果，並點出偶像崇拜及蠻橫暴力。人們嘲笑被放逐的人，說這證明耶和華無力阻止他們被放逐，這表示以色列必須儘快提出神學上的解釋，而當時的文學作品也爲此難題提供了各種解答。猶太人四散於埃及地時，人們認爲起因就是約西亞明令禁止敬拜亞舍拉—這是一則有趣的例子，因爲這可能是舊約當中婦女唯一有針對宗教發表意見之處（耶44:15-19）。君主時代的歷史學家（以不優雅的申命記歷史學家著稱）爲審判的公正性提出辯駁，認爲上帝已經有派先知來警告以色列人。第二以賽亞（賽40~55章）反擊人們對上帝無能的控訴，他舉出新的確據證明耶和華是唯一的創造主，也是預言的擔保人。以西結的解釋符合他的背景，他順著同樣的脈絡加以補充，認爲被擄的人歸回不是因爲他們自己的功勞，而是因爲耶和華爲了祂的聖名所成就；我們之前曾討論過使上帝的名爲聖（*kiddush hashem*）是以色列史（結20章）背後的驅動力。在此又指出一項真理，就是雖然主禱文的第一項祈求是使上帝的名爲聖，但是基督徒比猶太教徒更容易忽略這件事情。這一點保羅很清楚，罪不僅是未能遵循道德規範而已，而是虧欠了上帝的榮耀（羅3:23）。實存的目標就是使上帝



「爲聖」一用各種方式承認上帝是聖潔的，這點再怎麼強調也不爲過。

重建的神諭（結36:22-32）一開始也提到同樣的重點，被擄的人歸回不是以色列的功勞，基本上，甚至不是爲了以色列的緣故，反而是爲了證明上帝的聖名。相較於第二以賽亞所提出的確據，這似乎是敷衍性的慰藉。最後的分析結果是，以色列是上帝揀選用來「使祂的名爲聖」的手段（36:23），這就是以色列的用途。不過事實上以色列的確會回歸故鄉，被擄的人民得以遣送回國的政治事件從內在更新的角度來看有其重要性，作者用以下幾節（36:24-28）這種環形文體來強調：

我必從各國收取你們，從列邦聚集你們，引導你們歸回本地。  
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，  
我要作你們的上帝。

內在更新的過程從外在行爲開始：灑上乾淨的水。潔淨是宗教儀式常見的特色，以色列重要的宗教活動前後都會進行此儀式。用水潔淨對於終止儀式所引起的污穢是不可或缺的，例如皮膚病或體液（如利14:52，22:4-6）。跟這段經文比較有關的是

灑上混合紅母牛灰燼的水（民19章）。他爾根將其間的關連講得很清楚：「我會饒恕你們的罪，就像灑上的水和贖罪祭的紅母牛灰燼潔淨了你們一樣。」有一段話被認為出自拉比阿基巴（Akiba），也有引用這段經文：

以色列啊，你有福了。誰從前讓你得潔淨，現在又是誰讓你得潔淨？就是你在天上的父；正如經上所記：我要用乾淨的水灑在你們身上，你們就會變得乾淨。而且聖經也有說：耶和華啊，你是以色列的希望（mikveh）（耶17:13）—正如mikveh（沐浴儀式）使污穢變潔淨，聖者（願祂受祝福！）也會潔淨以色列。

*m. Yoma 8.9*

用水潔淨不只是例行的儀式，它象徵脫序（污垢）的終結與人生新一階段的開始。這顯然就是這段經文的意思：拋棄脫序及崇拜偶像的過去，擁抱全新的開始。昆蘭團體進一步主張唯有特定的人才能體驗得到新世代，就是在用水潔淨的儀式之後各從其位的人。不過他們也主張這種儀式必須伴隨悔改與由衷改變的心：「他（未悔改者）不會藉由贖罪而除罪，用來潔淨的水也不能潔淨他；他不能在海洋或江河中聖化自己，各種乾淨的水也不能潔淨他」（1QS 4.4-5）。無論基督教洗禮的歷史前身是昆蘭式入會潔淨儀式、改教的洗禮，或是不同儀式特色合併而成，其基本模式在以西結給流亡者的應許當中已經可以看得出來。

用水潔淨作為一種象徵的儀式，唯有伴隨內在轉變時才會有效，這就是以西結接下來所談的事情。那些恐怖歲月的經驗似乎導致人們有深深被罪束縛的感受，這種敬虔是第二聖殿時期的特

色。（可閱讀以斯拉記9章和尼希米書9章共同認罪的經文。）耶利米曾詢問當代麻木不仁的人是否會改變，如果會的話，那衣索比亞人的膚色就會改變，花豹的斑點也會不見（耶13:23）。在奧古斯丁與路德以先，耶利米擔憂人心比什麼詭詐，比什麼都腐敗（耶17:9）。唯一能夠促使內在轉變的就只有充滿恩典的神蹟，是一種超越人類外顯道德能力的主動作法。以西結運用新的心及新的靈的說法（在結11:19-20就用過），甚至提到他們如果要有「血肉之心」就必須移植，血肉之心的意思是真誠接納的性情，是活躍性靈的內在核心。不過，一定要注入上帝的靈，否則人們行動、改變的脈動就無法維繫。跟上帝的靈有關的經文從舊約最早的作品當中就可以找到，然而不意外的是，唯有在此我們才得到一致的證據，證明上帝的靈是內在轉變的原動力（也請見結37:14，39:29；賽44:3，59:21；珥2:28-29）。由此也能理解為何基督教早期將洗禮與領受聖靈連在一起：

你們不是領受奴役的靈好讓你們落入恐懼，而是領受擁有兒女名份的靈。當我們呼求：「阿爸！父親！」的時候，聖靈本身跟我們的靈一同見證我們是上帝的兒女。

羅馬書8:15-16，〈RSV〉

上帝全新主動作為的結果就是讓上帝在賞賜生命的誠命當中的旨意得以彰顯；這樣一來，到最後上帝與人之間的約就會成真：「你們要作我的子民，我要作你們的上帝」—這是以西結書裡頭經常出現的公式（結11:20，14:11，34:31，37:23）。以西結在此將「祭司—神學家」的神學呈現出來，根據他們的說法，

上帝與人之間的約首先是在大洪水過後所立（創9:8-17），後來是與代表祖先的亞伯拉罕所立（創17章），二者都是永恆的約，也就是說，一旦設立就永不毀壞。因此，在接下來的以色列歷史當中，唯一的問題只有在於上帝要記得祂的約（創9:15-16；參結16:60）。更古老的契約聚焦在關於土地的應許之上，祭司們加上關於上帝同在的應許，就他們的觀點而言，上帝的同在就是臨在於聖所。我們因而能夠更容易了解以西結書當中與立約關係相連的土地與聖所之間緊密的關係（如37:26-27）。在這段經文當中也是如此，關於土地的應許跟再次保證上帝的同在有關係（36:28）。

雖然這項主題有其連續性，但是前述對於罪和失敗的深切感受會帶來一種需求，就是深信人們需要上帝全新主動的作為，是一種不同的關係基礎，事實上就是全新的制度。這一點在有可能是被擄後增編版的申命記當中十分明顯，它清楚地提到在摩押地所立的約，也就是在進入迦南地之前，是在何烈山所立的約以外新立的約（申29:1）。不過在耶利米書當中有一段經文很清楚地描寫此事，應該也是以西結腦中所浮現的經文：

耶和華說：「看哪，時候將到，我要與以色列家和猶大家立新的約，不同於我親自帶他們的祖先出埃及時所立的約，雖然我是他們的丈夫，他們卻破壞了我的約。」耶和華這樣說了。「不過這是那些日子之後我要跟以色列家立的約，我要把我的律法放在他們中間，我要寫在他們的心上；我要作他們的上帝，他們要作我的子民。人們不再教導鄰居及兄弟說：『要認識耶和華。』因為從最微小到最偉大的全都認識我。」耶和華這樣說了。因為

我會赦免他們的罪孽，我不會再記得他們的罪過。

耶利米書31:31-34，〈RSV〉

以西結重新塑造了對於關係的新基礎所作的應許，在連續性與永恆性的概念（「永恆之約」）以及新的情勢就必須有新的制度的看法之間形成一道辯證。這顯然就是昆蘭學派的觀點，他們認為自己是構成新約的要素。基督教早期也慶祝藉由耶穌的死而設立的新約，洗禮與領受聖靈就可以加入其中。可惜的是，由於基督教使用新約的名稱，會讓人以為基督教取代了舊約的宗教—猶太教。也許我們反而應該說，這項辯證依然存在，而且猶太教跟基督教構成兩種獨特但相關的制度。

最後兩段簡短的神諭（結36:33-36、37-38）詳述歸回土地的應許，就當時的狀況而言，一定很令人畏怯。最迫切的事情是重建城市（參賽44:26、28，49:17，54:11-12）以及增加人口（參賽49:19，54:1-3）。波斯時期的猶大歷史顯示這些目標到了尼希米的時代仍在努力中，他提出一項激進的計畫，使耶路撒冷的人口得以增加（尼11章）。猶大省分的農業經濟也必須重新開始，雖然歷經艱難，不過從後來的聖經資料來源當中可以知道這項目標也有達成。爲了描述最終的結果，神諭重新回到伊甸園的意象（結28:11-19，31:8、9、16、18；參賽51:3）。鄰國不得不把嘲諷的言語吞回去，並承認這的確是耶和華的作爲—這也是尼希米書顯著的主題（如尼6:16）。最後一段話回到原本羊兒與牧人的意象，將遣送回國的人比喻爲分別出來當作祭物的羊群，牠們在更早也更和樂的時代一定會把耶路撒冷的城擠滿。他爾根提到另外一種面向，希伯來原文的意涵可能有將「如羊群的人民」等同於

到耶路撒冷慶祝逾越節的已被潔淨的子民。

### 37：1-14 枯骨復甦

雖然這段經文既沒有標題也沒有日期，它在書中擁有重要的地位，因為它是這卷書四段異象敘事當中的第三段，這些敘事的開頭都是「耶和華的手降在我身上」，表示以西結經歷異象時是處於出神的狀態。第一段異象敘事接在開始的異象之後（3:22-27），跟第三段（37:1-14）發生在同樣的地點，就是流放者居住地附近的平原或山谷。由於以西結在第一段異象敘事受命要隱居，表示人民得不到先知的啓示並因而死亡，所以第三段藉由先知的話語讓人從死裡復生。第二段（8~11章）跟第四段（40~48章）也有類似的對應性質，第二段預告聖殿將被毀滅，而第四段栩栩如生地描繪新的聖殿。

異象敘事（37:1-10）後面接了一段解釋（37:11-14），這是以西結的慣例。解釋的部分將骨頭等同於全以色列家，因而指向後續的經文，所處理的內容是四散的支派最終得以再度統一。藉由引用一段類似輓歌的話可以看出流亡者心中的氣餒，讓人想起共同哀悼的詩篇。第11節可以稍加修改（*nigzar nolenu*代替*nigzarnu lanu*），就變成：

我們的骨頭枯乾了，  
我們的希望破滅了，  
我們的生命線被剪斷了。

枯骨的隱喻表現出肉體與精神上的衰弱，在詩體中經常出現（如賽66:14；伯21:24）。藉由刻意強調字意的方式，枯骨被用來暗示經歷戰爭或屠殺的戰場，就像是布萊迪（Brady）所拍攝的美國內戰場景一樣。正如以西結書常見的情形一般，我們聽見耶利米發出共鳴：

到時候，要從墳墓把猶大諸王、領袖、祭司、先知以及耶路撒冷居民的骸骨都帶出來；攤在太陽、月亮及星辰之下，就是他們所愛、所服事、所跟隨、所求問、所敬拜的；這些骸骨將不再被收殮或埋葬；它們將成爲地表的糞土。

耶利米書8:1-2，《RSV》

儘管接觸亡者可能變得污穢（民19:16-18；王下23:14、16；結39:15-16），以西結在出神狀態中被引領走進戰場，驚嘆於早已死亡的枯骨竟然爲數眾多。他聽見上帝問他說：「必朽的人啊，這些骨頭能活過來嗎？」這問題似乎需要任何一個人來回答。然而，以西結並沒有回答，因爲他知道上帝的大能所行使的範圍甚至延伸到亡者之地。他接著受命要宣告信息，並非如同最早的異象是對愚鈍的人宣告，而是向亡者宣告，召喚他們從死裡復生。他的確這樣做了，而且真的在他眼前實現。

早期基督教對這段著名經文的詮釋大都（但不盡然）認爲這是肉體復活的證據，該信念在公元初期的猶太教中有非常蓬勃的發展。一般認爲首先指出這種信念的經文就在但以理書，提到公元前167-164年之間被西流古（Seleucid）國王安提阿四世處決的人所面臨的命運：

許多沉睡於土裡的人將醒來，有些人會得到永恆的生命，有些人會羞愧並永遠被鄙視。聰明的人要像天上的光一樣發亮；使許多人行公義的人要像星辰一樣永遠發光。

但以理書12:2-3，《RSV》

雖然我們很自然會假設殉道的人就會按照這種方式得到解套，但是這種概念不太可能在當時自發產生。約在一世紀之前，有一位著名且充滿爭議的智者似乎熟知這種概念（以何種確切的形式很難講），他真實地發出懷疑之聲：

誰知道人的靈魂會往天上去，而野獸的靈魂會往地下去呢？

傳道書3:21，《RSV》

另外，靈魂不滅這種截然不同的概念在當時由歐爾菲（Orphic）學派與柏拉圖提出，並開始蓬勃發展，不過要過一段時間之後，這種概念才首次清楚地出現在猶太教之中。因此，猶太教跟基督教都承襲了一種令人不安的合併概念，就是兩種關於人類死後命運卻大相逕庭的信念：亡者肉體的復活，以及不滅的靈魂作為人類不得毀壞的核心。有一位畫家將這種合成的概念生動地描繪出來，他在杜拉—歐羅波斯（Dura-Europos）會堂北邊的牆上畫出以西結的異象，該地是羅馬在幼發拉底河的前哨站，在公元第三世紀中葉為波斯所滅。先知被上帝的手觸摸，站在斷肢殘臂上，背景是一座因為地震而裂開的山，有四位賽姬（psyche，有翅膀及女性形象）與四道風一起從靈魂被召喚之處出現，降到地上為斷肢殘臂（*dissecta membra*）帶來生命。要讓強調個體復活的内容相稱



於猶太教與基督教當代的經文並不是一件困難的事情。

我們看到，以西結回覆上帝問他的問題時並沒有排除復甦的可能性，也沒有排除自然生死順序被逆轉的可能性。不過他也沒有加以證實，因為關於人在死後繼續存在的信念在當時並不屬於以色列的信仰內容；就連許久以後，約伯記的作者所提出的解套方法就只是加以摒棄而已（伯7:9-10、21，14:7-12）。以西結把球丟回去給上帝—「主耶和華啊，你是知道的」，上帝是永活的，是生命之源，祂取人性命也能使人再生（申32:39）。死亡對賦予生命的上帝而言不是克服不了的障礙，以利亞及以利沙求上帝使人死裡復活的著名故事也如此闡明（王上17:17-24；王下4:18-37）。其中特別有趣的是以利沙死後所行的一項神蹟：

所以以利沙死了，他們埋葬了他。摩押人習慣在春天時分成群結隊入侵以色列。他們正在埋葬一位死人的時候，看哪，看見一群強盜，就把那人丟進以利沙的墳墓；那人一碰到以利沙的骸骨就復活，站了起來。

列王紀下13:20-21，《RSV》

雖然現代具有批判力的讀者無可避免會對這類敘事的歷史真實性存疑，不過這些敘事至少證實他們相信上帝的大能可以勝過死亡，顯然跟當代基督教與猶太教對於人死後繼續以死亡狀態存在的信念截然不同。因此，雖然以西結的異象確實與以色列的重建有關（結37:11-14的解釋講得很清楚），不過若要排除其中有任何暗示死後命運的線索的話，那大概就不太對了。

現在讓我們回到經文，我們注意到這段敘事以關鍵字*ruah*貫

穿整段。它總共出現了十次，在此跟其他地方一樣可以根據上下文譯為「靈」、「氣」或「風」。是上帝的靈帶領以西結走入撒滿骸骨的平原。他所宣告的內容是上帝將聚集他們並將賦予**生命之氣**灌進他們裡面。說出預言的結果伴隨著嘎嘎作響的聲音（也許是地震，就像鐵皮屋的浪板會發出的聲音），共有兩個階段。首先（37:7-8）是骸骨組成骨架，接著變成有肌、有肉、有皮的屍體。之後（37:9-10）以西結受命要召喚四道風中賦予**生命的氣息**，好讓這一大群殭屍活起來。因此，這是創造時第一道步驟的再現，當上帝用地上塵土造人的時候，祂將生命之氣吹進人的鼻孔（創2:7）。出人意料之外地，解釋的經文（結37:11-14）從戰場跳到墓園的場景，以同樣的方法使群體復活。先知的宣講所活化的靈魂讓群體相連在一起，賦予活下去的意願，並接納其未來。當他們歸回故鄉時，未來就成真了，群體終於會承認先知所說的話是真的。

### 37：15-28 再度統一

北部支派與猶大最終得以統一的願景在以西結的時代似乎很不切實際，正如大部分當代的基督徒也覺得教會統一是不切實際的一樣。在三個半世紀之前，北部與中部支派走上自己的路，建立自己的王國，也設立自己的敬拜中心。然後到了第八世紀，北國一著名的以法蓮，或自暗利以來被稱為撒馬利亞王國，被併入亞述帝國，許多人民被流放，外邦人被帶進來，十個支派實際上就從歷史上消失了，以至於人們對於「以色列消失的支派」所在地有無窮及無用的臆測。不過，最終再度統一的理想從未完全

消失。希西家統治的時候北國首次沒有國王，我們看到有人試圖將亞述佔領後留下來的生還者納入猶大國（代下30:1-12）。亞述帝國在公元前第七世紀衰落，於是約西亞試圖重新佔領北方地區，讓他們歸回以耶路撒冷為正統，但是當他死在米吉多時終告失敗（王下23:15-20、29）。再度統一的理想在先知書作品當一再出現（如何1:10-11；賽11:12-13），尤其是耶利米書（耶3:6-18，30:1-3、8-9），從這個角度而言他似乎也是以西結的良師：

到那時候，猶大將結合以色列，他們要一起離開北方之地到我賜給你們祖先作為產業的土地。

耶利米書3:18，《RSV》

以西結本身從未忘記這件事。我們看過他受召為了以色列與猶大「承擔懲罰」的經文（結4:5-6）；他提過姊姊撒馬利亞重建一事（16:46-58）；他喜歡稱之為「以色列」而非「猶大」，有時候稱之為「以色列全家」（11:15，37:11）；而且他在20章概述宗教歷史時沒有區分南北兩國。從歷代志、以斯拉記、昆蘭經卷到新約，十二支派的象徵顯示出，恢復失去的統一是第二共和時期各種猶太文化自我理解的重要概念。

基督教領袖從舊約當中可以得出的其中一項結論就是近年來失去急迫性的普世運動，其聖經基礎便是在於以西結所宣告與致力的耶路撒冷淪陷後之以色列的統一。由於派系主義顯然傾向受到風土民情、分裂主義、圈內思維的影響，想要癒合十一世紀與十六世紀派系之間所造成的鴻溝一定是遙不可及又不切實際的事情。而且，正如卡爾·巴特（Karl Barth）在梵二會議期間所指出

的，在教會統一的議題以外有一項基本且非常嚴重的議題，就是「基督教—猶太教」的關係，奠基於公元一開始二世紀之間產生的另一道鴻溝。成就失去的統一可能是一項末日的目標，但是任何宣稱效忠於聖經傳統的基督肢體都不能忽視這件事。

現在讓我們回到經文，我們再次看到以西結用模擬式的舉動傳遞他的信息（參4~5章）。他拿了兩塊木頭，原本用來當作木板，在上面分別寫上擁有木塊的人—其中一塊是猶大與其盟國，另一塊是約瑟和相關的支派。在祖先的故事（創48:8-22）當中有清楚表明約瑟代表以法蓮與瑪拿西支派，他們定居在中部高地，後來成為北國的核心。偶爾會用約瑟之名來指涉北國（摩5:6、15，6:6），但是因為有點罕見，所以有一位注釋者把「以法蓮」加進括弧裡頭。先知接著把兩塊木頭連接在一起，可能是用雙手握住木頭的兩端。正如這種表演常見的情形，觀眾們要求以西結解釋（參結12:9，21:7，24:19），他所給的回覆採用先知神諭的形式。耶和華提議要讓四散於列國的十二支派再度統一，帶他們回去自己的土地，使他們成為服從一位統治者的純潔子民。鑒於北方支派的命運，我們不知道這一切為什麼有可能發生。也許以西結所謂的北方支派是指倖免於種族混合的人，我們常會聽到關於他們的事情（如耶41:4-8）。這些人當中有一些人被俘虜後歸回，宣稱他們敬拜耶和華，想要幫忙重建耶路撒冷聖殿卻吃了閉門羹（拉4:1-2）。在波斯帝國早期住在上埃及象島的猶太人不太「正統」，可從他們敬拜的神明看得出來（如阿娜特—伯特利[Anath-Bethel]），他們也來自先前的撒馬利亞王國。但是當以西結演出並宣告末日的目標達成時，這些想像不到的方式似乎很有可能出自上帝之手。以西結所面對的群眾因此被要求必須採信先知所保證

的內容，也就是說，這是上帝爲了他的子民的將來所預備的計畫當中的要素。

最後一段經文（結37:24-28）將未來子民統一的圖畫填滿。經文當中有幾個地方—例如作者用不同的詞語指涉統治者及聖殿，讓許多注釋者認爲這是後期延伸的內容，可能出自以西結（其可能性常被忽視）或編輯之手。事實上也許真的是如此，但是既然經文的內容前後一致，也與整卷書一致，我們可以按照眼前經文的樣子來看。這段經文預料到四重的應許—統治者、土地、約、聖殿。當以西結提到外國及當代統治者或最近的猶大統治者，他通常稱之爲*melek* (king)，比較少用*naši'* (prince)。因此，約雅斤跟西底家有被稱爲*melek*，同時也有被稱爲*naši'* (1:2, 12:10、12, 17:16, 19:1, 21:25；譯註：二者和合本聖經均譯作「王」，無法清楚作區別)。然而，將來的大衛王朝統治者幾乎都被稱爲*naši'*，唯一的例外就在這一章裡頭 (37:22、24)。這樣做的理由無疑是爲了要強調這份公職的角色跟以色列群體習以爲常的想法迥異。從這種角度來看，以西結採用申命記作者的意識形態及政治理論 (請見申17:14-20)。用來指涉大衛王朝統治者的「僕人」也有相同的意涵 (結37:24、25)，「僕人」是一種尊稱，但也表示擔任這份公職的人必須服務人民，而非自私自利或宰制人民。從這種角度來看，這段經文跟第二以賽亞中第一首所謂的「僕人之歌」有其關連 (賽42:1-4；請見結34:23-24注釋)。結論顯然是以色列要遵循一種政治群體的模式，要跟當時其他的國家截然不同。

將服從律法與居住在土地的概念並列在一起會帶出相同的信息，同時也會預防人們用這種經文作爲侵佔領土的根據。以色列的土地非常適合作爲猶太人認識自我的要素，而基督徒很難領

會這一點，不過從重要的經文可以清楚看出。(尤其是申命記與祭司典資料)擁有土地的目的凌駕於佔領地盤，也是爲了忠於與上帝所立的約。理所當然地，在艱難的過渡時期，人民會常常想到上帝對於平安或復和的應許是永不毀壞的約（參賽54:10，55:3，61:8；請見結34:25注釋）。祭司傳統首先提及永不毀壞的約（創9:16，17:7、13、19），補足了古老的應許，也就是關於土地、子民身分及上帝同在的應許。根據以西結這種思維，上帝的同在藉由聖殿及其中舉行的儀式而達成。因此，最高潮的應許就是在他們中間建立聖所，在這卷書最後一段異象當中會詳述這件事（結40~48章）。值得我們注意的是，除了常用的*miqdash*（「聖所」；參5:11，8:6，9:6）之外，以西結在此處及其他地方也有使用*mishkan*（「居所」），這詞與曠野的帳幕有關，根據祭司傳統的觀念，約櫃就住在裡面。曠野的帳幕在以西結書寫作的年代已經變成上帝同在的有力象徵，在歷史的旅程中鼓舞並帶領團結一心的人民。後來的猶太教師認爲*shekinah*代表上帝臨在（*immanence*）的概念，他爾根因此將37:27開頭譯爲「我將使我的*shekinah*住在他們當中。」第四本福音書的作者沿用相同的象徵語言，提到道成肉身並「住」在我們中間（約1:14），表示根據基督徒的經驗來說，*shekinah*如今就在人子耶穌身上。在以西結書當中，這些應許都納入以色列成聖的內容裡頭，肉眼可見的記號就是他們當中的聖所。結論因此連接至40~48章最後一段異象，將會提到應許明確的形式及實質。

## 第六部分 瑪各地的歌革



### 38~39章

雖然關於歌革的經文偶爾有不一致的地方，不過它呈現出一則十分清楚且有條有理的故事。瑪各地的歌革是米設和土巴的君主，他將從北方帶領盟國偷襲以色列，而以色列才剛在戰爭之後恢復元氣，平安且繁榮地定居在重新住滿人們卻沒有防備的土地上。當這支軍隊想要按照自己的想法大肆搶劫掠奪的時候，當其他目擊突襲的人也有同樣的想法的時候，其實這場行動是耶和華爲了祂的目的而發動的，主要就是爲了彰顯祂的榮耀與神聖。因此，爲了成就這項預言，歌革和其他人會在以色列地經歷各種災難之後加以摧毀，那些災難包括瘟疫及地震。他們的身體會是以色列群山上的腐屍，他們丟下的武器足夠讓以色列人當作柴火燒七年之久。鳥兒和野獸會被召喚來享用耶和華所準備的腐屍祭物，或者，他們要花七個月的時間埋葬死海東方「哈們—歌革谷」的屍體，好讓土地得以潔淨。這場入侵的壯觀結局會讓列國相信以色列人被擄並不是因爲上帝無能阻止，而是出於他們的罪。然後，重建最終將會完成，人們會安心的住在他們的土地

上，擁有上帝注入他們裡面的靈，而且他們會承認這一切都是出自上帝之手。

這段經文首先會產生的問題或許也是最困難的問題，就是它在這卷書當中的所在地。這段經文有很清楚的跡象顯示，從以西結宣講的內容所保存下來的豐富資料及相關的編輯註解都有經過整理，使其整體結構富有意涵（請見導論）。如果按照邏輯來看，38~39章似乎應該出現在有關重建的34~37章前面，就像晚期七十士譯本的排法一樣（J. H. Scheide蒲草版，公元第二至第四世紀的作品）。歌革經文的結局在39:25-29，非常適合當作34~37章詳述以色列重建的開頭，敵軍屍橫遍野的命運跟復甦的枯骨會形成恰當的對照，而且34~37章的結尾提到聖所的應許，如果接著提到40~48章新聖殿的異象就會非常流暢。因此歌革經文所在的位置就成了一道難題。

雖然任何一種解答都只是推測，不過可能因為歌革敘事的前提是歸回故土，但是沒有提到重建聖殿，所以被放在這個地方最恰當。另外一種可能性是約瑟夫所提出的，他記載以西結的歷史篇幅很少，但他在其中講到以西結身後留下了兩卷書（*Ant.* 10.79-80）。既然我們對歸屬於以西結的偽經一無所知，而約瑟夫有可能相當熟悉，那麼40~48章敘述新聖殿及相關事宜的經文可能曾經以另外一份文件的形式四處流傳。這樣一來，38~39章可能就是單純附加在第一卷書（1~37章）後面而已，為了符合其他先知書顯而易見的趨勢，便以將來圓滿成功的願景作結（賽66:24；珥3章；摩9:11-15；俄15-21；番3:8-20；亞14章）。

我們不太會懷疑歌革經文在傳遞過程中增加了不少擴充的內容，最後成了七段發言，開頭都是常見的公式「主耶和華如



此說」（結38:1-9、10-13、14-16、17-23，39:1-16、17-24、25-29）。第一段發言的用語在第二第三段當中重複出現，表示這三段是一連串的內容，而且丟棄屍體使之腐爛的內容（39:4-5、17-20）不容易跟小心收集屍體並埋葬的內容（39:11-16）彼此調和。有一段經文提到過去的先知（38:17；參亞1:4-6），表示後續經文的日期遠遠晚於以西結的時代。然而這些經文依然具有符合以西結特色的用語和主題，所以歸在他名下很合理，即便瀏覽注釋書能說服對區分「第一卷書」及「第二卷書」有其困難的讀者。無論如何，沒有什麼事情能阻止我們按照眼前經文的模樣詮釋它，就是一段相當有條理且前後一致的敘事。

有許多學者試圖藉由找出故事主角是哪一位歷史人物來斷定這段敘事的年代，但是他們全都無功而返，原因很簡單，因為有關歌革的描述沒有提供精確的資料。儘管如此，學者舉出一大堆候選人，範圍從擬人化的巴比倫（根據複雜的解碼系統）一直到公元前第二世紀的西流士國王安提阿優佩特（Eupator）。最受歡迎的候選人一直是公元前第四世紀的亞歷山大大帝，不過，叫他跟宿敵波斯結盟（結38:5）似乎有點天馬行空。比較保險的說法是，那些學者都沒有辦法解開歌革背後真正的身分，不過要補充一件同樣真實且重要的事，長久以來依循聖經傳統生活的人、發現自己面對壓倒性邪惡的人，都將這段經文應用在他們身上，也從當中汲取力量與安慰。因此，他爾根把瑪各等同於羅馬，把歌革等同於羅馬皇帝，或者奧古斯丁準備對蠻族發動最後一次攻擊時把來自北方的游牧民族等同於歌德族，這也不令人意外了。這種把聖經經文再實現化的作法至今依然存在，但是必須要小心分辨，有些基督宗派很不幸地傾向從語源學、數字計算法及類似的

方法找出關於未來的詳細預言，通常都很令人難以相信。所以，我們還是要再次強調 *ro'sh meshech* (38:2) 從語源學或其他層面來看都跟俄羅斯與莫斯科風馬牛不相及，因此要找出其他方法來確定這些章節當中所描述的邪惡帝國究竟是誰。

歌革敘事常被稱為聖經作品當中最早具有啓示性的範例，但是這種說法不盡然正確。正如其名，啓示性作品所處理的議題是啓示，通常是由天使所傳達，有關天上世界的秘密資訊，偶爾也跟未來事件有關。另外一方面，末世論與整體歷史最後的階段或特定的歷史時期有關，包括人類實存的終結及人類死後的命運。因此啓示性的作品可能會具有末世性，但也不盡然都有，可是一旦有的話，常見的特色是確切指出最終圓滿極致之前的歷史時期。

如果我們將以西結書38~39章與啓示錄20章歷史最後階段的內容加以比較，可以看出啓示與末世之間的不同。在啓示錄當中，先知預見在一千年的時間之內，撒但會被困在無底深淵，而復活的聖人跟基督一同統治。之後會有一段沒有指明多久的時期，在其中撒但會被釋放，他將彙集歌革與瑪各對耶路撒冷發動最後一波攻擊。天上降下的火會阻撓他們的攻擊，邪惡勢力會被丟進火與硫磺的湖中，接著會有最後的審判。

顯然這種場景跟它所沿用的以西結書經文有一些相同的特色，但是也有重大的差異存在，尤其是天上媒介者的角色以及測定時間的方法。乍看之下，以西結書38~39章對熟讀聖經的讀者而言，可能像是把聖經詞彙及主題拼湊而成的產物。不過，仔細研究之後會發現，作者很有技巧地把許多先知末日論的主題放進一連串的敘事當中。我們可以把這些主題整理如下：

敵人將自北方攻擊（耶1:13-15，4:5-18，6:22；珥2:20）  
他們的入侵會引發最終的戰爭，耶和華將為以色列出戰（賽17:12-14；哈3:8；亞14:3-4）  
最後一場衝突會伴隨地震及宇宙的震盪（賽24:19-23；鴻1:4-5；珥4:15-16）  
發生的地點在以色列（賽14:24-25），  
事實上是在耶路撒冷裡面或附近（亞14:1-5）  
擊潰敵軍之後，他們的武器將被銷毀或用來當作木柴（賽9:5）  
上帝的子民將用獻祭的盛宴慶祝（賽34:5-8；耶46:10；番1:7-8）

在先知書作品及詩篇中有一些地方指出，在以西結很久之前的年代，以上這些主題當中可能就有好幾項被放入神秘的誦詩及節慶儀式當中。若真是如此，以西結書38~39章進一步賦予了一段明確的敘事，可以被視為從先知末世論過渡到但以理書及啓示錄啓示異象的作品。因此，這些章節的重要性在於顯出聖經發展過程中人類世界善惡之間的張力，以及最終的解答。

### 38：1-9 歌革與其盟國

第一項宣告是針對歌革所發的，表現出他的敵意，不過是耶和華設計讓他帶領軍隊入侵以色列，而以色列才剛從戰後復原、重新住滿人民、享受著平安與繁榮。歌革被稱為來自瑪各地區的人，也是米設和土巴的君主。從創世記10章的族譜來看，瑪各是雅弗第二個兒子（結38:2；以及代上1:5）。關於瑪各（Magog）

這名字的解釋都不盡滿意，可能是從歌革（Gog）而來，兩個字有諧音，就像民數記11:26-30的依利達（Eldad）和米達（Medad）。歌革的意思及身分是一場冗長的討論，古希臘與撒馬利亞聖經版本都把歌革讀作亞甲（Agag），他是可恨的亞瑪力國王，在民數記24:7有提到他，然後歌革國王在七十士譯本的阿摩司書7:1也出乎意料的現身，然而這些重新詮釋的說法都沒有幫助我們了解這段經文當中的歌革。類似的名稱（Gaga, Gagi）有出現在公元前十四世紀初期的阿瑪那石碑，以及亞述的紀錄，甚至有人指出這名稱是蘇美語 *gūg*（黑暗）擬人化而成。最有可能但也不盡然完全正確的說法是，歌革等同於亞述王亞述巴尼拔的編年史當中的 *Gūgu*，可能是指呂底亞王該吉斯（Gyges）（約公元前680-650年），我們在希羅多德的作品跟柏拉圖的《理想國》當中可以看到他半傳奇式的豐功偉業。如果這種說法是正確的，也不盡然表示聖經作者知道這件事，關於敘事當中所提到的其他民族或地理名稱也是一樣，其中大部分可能都是來自創世記10章。無論歌革的名字怎麼來的，與其說它代表一位歷史人物，不如說它象徵不可抗拒的邪惡勢力。如我們先前所述，啓示錄20:7-10更加強調它的象徵意義，描述撒但帶領歌革與瑪各（都變成人名）發動邪惡最後的攻擊，之後是由彌賽亞統治一千年。到後來，歌革被等同於衣索比亞人（《西卜神諭篇 *Sibylline Oracles*》3.319, 512）、歌德族、入侵歐洲的穆斯林、蒙古人、史達林、希特勒等等。

經文更進一步描述歌革是米設和土巴的君主，君主在此只是一個專有名詞而已，因為 *ro'sh*（「首領、頭目」）在其他地方沒有別種用法。它跟俄羅斯（這名稱取自挪威海語）沒有關係，米設跟莫斯科同樣也沒有關係。在此有提到一個邪惡的帝國，但那不

是蘇聯。我們在泰爾的貿易伙伴一覽表（結27:13）當中已經看過米設跟土巴，也看過他們住在陰間（32:26），而且他們在創世記10:2一起被列為雅弗的「兒子」。他們可能等同於亞述紀錄當中的Mushki和Tabal（希羅多德作品當中的Moschoi跟Tibarenoi），是安納托利亞（Anatolian，譯註：即今之土耳其地區）中部高地的部族。經文描寫歌革是需要被誘捕的野獸，用鉤子制住牠讓牠服從，因為入侵意料之外的以色列屬於上帝計畫的其中一部分，而歌革需要扮演重要的角色（也請見結38:16-17）。

瑪各地區的歌革身邊有其他七國的強大軍隊隨行。關於這些國家的名字，除了波斯之外，在創世記10章的族譜（38:2-3、6）都有出現，其中有些在以西結書先前也有突然出現過。波斯和弗出現在泰爾的傭兵列表（27:10），陀迦瑪是泰爾城的貿易伙伴（27:14），古實出現在反埃及的發言當中（30:4、5、9）。古實對應至蘇丹及衣索比亞，弗對應至北非沿岸的地區。歌蔑經常等同於亞述碑文中的Gimirrai或Cimmerian，起源自俄羅斯南方草原，後來定居在黑海南方。根據亞述編年史，陀迦瑪可能是高加索山的小丘Til Garimmu。「北方極處」不可能是指波斯、古實跟弗。因此我們必須斷定這些經文是後來加上去的內容（如Zimmerli, *Ezekiel*, 2:306），或者「北方極處」就等同於陀迦瑪。但是由於「北方極處」在敘事當中重複出現（38:15，39:2），表示更廣義的北方代表危險與災難。從這個角度來看的話，以西結在此似乎也有取材自耶利米早期宣講的內容（耶1:13-15，4:5-31，5:15-17）。

這樣看來，這段經文提到了一群兇猛、野蠻的國家，他們環繞著當時已知世界的周圍。從以西結的形容當中可知他並沒有聯

想到特定的事件，因為他說「過了多日」、「到末後之年」。這些事情會發生在以色列人歸回並定居之後，但是與其說這段經文預料到將來會發生的歷史事件，不如說它預料到善惡衝突最終的結局。從這個角度來看，如先前所述，像但以理書的異象這種全然啓示性的歷史觀點開始浮現時，38~39章是重要的過渡階段。

### 38：10-16 敵軍的作戰計畫

以下二段發言（38:10-13、14-16）大量使用前一段的用語，因此通常被當作編輯註解。其中第一段可能也是對歌革所說的，預料到他會為自己圖利，他的主要目標就是搶劫掠奪。外圍的旁觀者（他們的名字在27:12、20、22）向北方的掠奪者提出明知故問的問題，透露出他們也想分一杯羹。這段經文描述猶大省分的狀況既平和又安定，但這與波斯時期的實況完全不同。然而，耶路撒冷一直到公元前第五世紀下半尼希米當道的時代依然沒有防禦也沒有城牆，而且有人相信應該把防禦工事完全交託給上帝（亞2:5-9）。經文描述耶路撒冷是「世界的中心(肚臍)」，這種說法沿襲自以色列出現之前的神話，是在古代世界隨處可見的概念，也包括以色列（參士9:37及基利心山的部分；以及他泊山）。中心的重要性等同於宇宙之山，就是世界與天連接之處，也是創造的焦點所在。所以，它包含生、死、再生的豐富象徵。第二段發言再次強調儘管歌革有自己的意圖，不過接下來要發生的事情都在上帝掌控之下，爲了要達成終極目的，就是彰顯耶和華身爲真神的真實性與神聖性（參結20:41，28:22、25，36:23，39:27）。

「謀事在人，成事在天」聽起來雖然很老套，但是我們的經驗證

明，確實可能有一種力量推動世界朝著跟我們的目標及意圖完全不同的方向前進。在此所呈現的意涵也應用在政治層面上，以賽亞先前有提過亞述（賽10:5-11），哈巴谷有提過巴比倫（哈1:5-11），而他們的論點是一樣的。

### 38：17-23 後來實現的預言

至此很難運用按照順序的思維來看這段經文。它提到「我的僕人—以色列的先知們」（38:7，RSV），表示當時預言已經被視為過去的事情，就像被擄後所寫的撒迦利亞書（亞1:4-6）回顧過去時有提到類似的用語—「從前的先知們」。「他的僕人眾先知」在被擄時期的王國歷史中有出現過（王下9:7，17:13），源自同樣背景的耶利米書也有（耶7:25，26:5，29:19，35:15，44:4）。在此提到該名稱時也是在回顧從前的事情，從第一位先知摩西開始一直到寫作的時代。因此，這句開場白是對一位歷史人物所說的，他被認定實現了先前耶利米及以西結對悲慘的入侵所作的預言。這顯示出人們多麼孜孜不倦地閱讀、詮釋先知們所說的話，並應用在各世代不斷變化的歷史情勢當中。不用多說，這段過程顯然充滿許多曖昧含糊及誤解的內容，但是儘管如此，它依然是基督教及猶太教定義自我的要素。

作者繼續使用先知末世論的用語描述所發生的事件（結38:18-23），發生在「我所說的那一天」（39:8，RSV），就是上帝從阿摩司開始藉由之前的先知所宣告的「耶和華的日子」。上帝對歌革的審判將以宇宙震盪的形式呈現—地震、暴雨、冰雹、火與硫磺。上帝所造成的恐慌會使敵人自相殘殺—這在耶和華打仗的古

老敘事當中經常出現（如士7:22；撒上14:20）。藉由彰顯這種抵擋不住的力量，耶和華的偉大及神聖將會舉世聞名。從這種以西結書常見的語言、充斥讀者心中的死亡及毀滅異象當中，我們能得到什麼啓發呢？幸好，除此之外還有其他的經文會從另外的角度彰顯上帝的真實性。在以西結書中，因著現實及邪惡勢力所萌生的負面情緒有多強，確信上帝審判為真的程度就有多大。也有像這段經文一樣的內容，其根本概念是猖獗的邪惡會釋放出人類無法掌控的烈怒，不只摧毀人類社會，甚至會蔓延至自然環境。至少，現在的我們比從前的人更容易了解這個概念。

### 39：1-16 擊潰入侵者與清理被殺者

這段經文第三次召喚先知向歌革發預言，也是這一連串經文當中第五段神諭。由於它重複原本預言的用語，通常被視為編輯延伸的內容，這是有可能的，但也不盡然完全正確。新加入的要素是預言屍體將被丟棄變成腐屍，鳥兒和動物會去享用，這意象不久之後就會發展成末世性的主題，就是耶和華所預備的獻祭盛宴（39:17-20）。這種傳統敘述的另一面是銷毀戰爭武器，讓生還者擁有夠用七年的木柴。也許先知宣講的內容從來不曾（也一直沒有）這麼吸引人，因為它顯然表示要永遠廢除戰爭。以賽亞書講得特別清楚：

他們要把劍鑄成犁頭，  
把矛打成鐮刀；  
國際間不會干戈相向，



他們也不會再學習作戰。

以賽亞書2:4，《RSV》

步履沉重的戰士在戰亂中所穿的每隻靴子，  
以及沾滿血跡的外衣  
都要當成燃料燒掉。

以賽亞書9:5，《RSV》

以西結對以色列將來的預測，以及他透過以色列對世界將來的預測，會讓人覺得人類社會完成這些事並不是幻覺。他沒有提供解決衝突的良藥，純粹只是宣告平安是末世的目標，唯有上帝可以實現。

埋葬屍體的部分（結39:11-16）可能是編輯爲了讓人接受所加上去的，因爲要維持土地在儀式上的潔淨。集體埋葬的地點我們並不確知，埋葬的山谷後來被稱爲「哈們—歌革谷」，原本被稱爲歐貝林（Oberim，過路人）或亞巴琳（Abarim）。海在它的東邊，或者與該城相對，可能是指地中海（通常以「大海」著稱）、死海（後來稱之爲東海，47:18）或加利利海。後來有一位注釋者提到哈摩那城（Hamonah），但這並沒有太大的幫助，因爲該名稱是從「哈們—歌革谷」（Hamon-gog）虛構而來。如果這段經文所指的海是死海，我們會想到摩押的亞巴琳（民27:12，33:47-48；申32:49），它既在死海東邊也與死海相對。但是根據這卷書最後一部分（結40~48章）對以色列地的描述，亞巴琳不在以色列境內，而且如果這種不聖潔的埋葬發生在摩西的墳地就會令人大吃一驚了。因此，比較有可能的說法是在欣嫩山谷（後

來稱為革赫那Gehenna)，就是耶路撒冷南方的垃圾場，既在地中海東邊也與死海相對。如果作者從耶利米書當中得到靈感的話並不意外，耶利米將此處重新命名，因為耶路撒冷淪陷之後，變節的以色列人會埋在這個不祥的屠殺谷（耶7:30-34）。

因為死者太多，所以他們花了七個月的時間才全部埋葬完。這項行動是為避免玷污土地（參民19:11-13），可能也反映出戰後實際的習俗。屍體馬上就下葬了，過了一段時間之後，他們要仔細巡查該地，在殘留物旁邊留下記號然後也將之埋葬。在第二聖殿時期，對於個人、土地、聖殿在儀式上的潔淨特別重視，至今仍是忠於猶太教的人所擁有的特殊記號。

### 39：17-24 肉食鳥的盛宴

第六段神諭提到鳥兒及野獸受邀來享用腐屍；這場景明顯截然不同，雖然剛提過的耶利米書也有把鳥兒跟野獸放在一起（耶7:30-34）。這段經文的主題在先知書有關審判的宣講當中（如賽34:5-8；耶46:10）講得很清楚，藉由動詞*zabah*（「獻祭、屠殺」）的雙重意義玩了一場文字遊戲。這段經文也有暗示一項神話的主題，就是享用海怪（Leviathan）的肉（如詩74:13-14），這主題在拉比說明末世盛宴的時候會再度出現。同樣的意象會被啓示錄的作者沿用，顯然也取自以西結書，這意象就是：站在太陽之上的天使召喚天空之中的鳥兒來享用這份上帝所預備的殘忍晚餐（啓19:17-18）。雖然看似毫不相稱，但是新約有關聖餐的用語也跟這段經文的用語產生共鳴—受召來到主的桌前（結39:20；參44:16及瑪1:7、12）；吃肉喝血—藉此呈現出聖餐具有末世面

向。

正如以西結書常見的情形，這段發言最後以列國承認以色列的上帝擁有大能及榮耀作結。主題再次回到（參結36:16-21）對於近來災難所作的神學解釋，這顯然是流亡群體當中舉足輕重的議題，從當時留存下來的作品可以看得出來。

### 39：25-29 總結以西結關於盼望的信息

最後這一段經文與歌革毫無關係，運用34~39章最常出現的詞語，總結耶路撒冷淪陷之後以西結的信息。同樣的確信，甚至相同的措辭在耶利米書裡頭所謂的慰藉之書（30~31章，33章）也具有重要地位，佔了其中被擄時期經文的一大部分。撇開文學依賴性的問題，我們可以合理推測兩邊的經文都總結了一段宣講的內容，就是大災難幾年之後在流亡群體之間流傳的內容。

「我要使（雅各）被擄的人歸回」是一句公式，表示全面性的恢復，在慰藉之書裡頭經常出現（耶30:3、18，31:23，33:7、11、26）。雖然以西結不常用雅各指涉以色列，不過這種說法在第二以賽亞常常出現。這讓我們想起創世記中雅各的敘事循環，主軸是被擄去美索不達米亞以及歸回土地的事件，反映出流亡世代的經驗與渴望。這份恩典的應許無界線地賞賜給全以色列，包括北方支派在內，這也是慰藉之書重要的主題之一（耶30:18，31:20，33:26）。這段經文提到耶和華關心祂的聖名與證明祂的神聖，重述了以西結關於被擄的解釋（參結36:20-23），所對應的是以色列將繼續擔當羞辱（而不是RSV所翻譯的忘記），或者換句話說，以色列將不會忘記過去所犯的錯誤。關於安全無虞擁有土地而且

「無人能令他們害怕」的應許是當時先知宣講當中（參結34:28；耶30:10，33:16）的重點，表示末世的終極盼望，就是不再有恐懼。經文預言沒有人會被留在列國，或者換句話說，四散的時代會結束，但這當然沒有實現。有許多人，甚至可能有大部分的人都沒有接受賽魯士在公元前538年讓他們歸回故土的提議，四散的情形至今仍是猶太人生命中永遠的特色。

看見或沒看見上帝容貌的隱喻從以色列歷史起源的時候就跟敬拜經驗有關：

你說：「你們要尋求我的面。」……

「主啊，我尋求你的面。」

不要向我隱藏你的面。

詩篇27:8-9，〈RSV〉

耶和華在被擄期間向祂的子民隱藏祂的面（如結39:23-24所示）意指人們不可能用傳統的方式敬拜上帝。這段耶和華隱藏祂的面又冗長黑暗的時期，最後在聖靈湧出時（參36:26-27）畫下句點，聖殿的敬拜也恢復了。因此，最後一場異象的預備工作已經完成，應許將要成爲看得見的實體。

## 第七部分 新聖殿與共和的異象



### 40~48章

這卷書的最後一部分記載了另外一次在異象中從巴比倫流亡者居住地移位到耶路撒冷的經過。正如但丁(Dante)跟隨維吉爾(Virgil)的腳蹤，以西結也被帶去聖殿走一圈，從東門開始也在東門結束。上帝的榮耀在舊聖殿被毀不久之前就離開了，如今他在那裡見證到祂的歸回。上帝給了他鉅細靡遺的指示，關於聖殿人員、獻祭、節期、君王及土地分配。再回到東門的時候，上帝讓他看見有一條河流從聖殿往下流到死海，灌溉貧瘠的猶大曠野。異象的最後描述支派的地界及新耶路撒冷。

雖然最後一次異象有自己的特色，不過它無疑在這卷書的結構及主題上佔有重要的地位。敘述者（暫時撇開作者的爭議）本身就有注意到這段經文的地位，從他見證**上帝的榮耀**從東邊歸回時可以看出：

我所見到的異象就像祂來滅城時的異象，也像我在迦巴魯河所見的異象一樣。

以西結書43:3，《RSV》

以西結書一開始是天上聖殿的異象（1章），在第二個異象裡（8～11章）宣告舊聖殿墮落的情形以及其後的毀滅，如今是按照天上規格建造新聖殿的描述。上帝的榮耀歸回與此結構緊緊對應，如果先前沒有記載祂在聖殿被毀前如何離開（10:3-5、15-19，11:22-23），祂的歸回就會令人難以理解。如前所述，以西結概述以色列宗教歷史時也有暗示以色列需要一種新的敬拜形式，並以新的出埃及作為結尾（20:33-38）。從這個角度來看，他所遵循的傳統認為，錫安山及其聖所是從埃及開始的這場漫長旅程的終點：

你要帶領他們進去，將他們種在你的山上，  
那地，主啊，是你為自己所造的住處，  
那聖所，主啊，是你手所建立的。

出埃及記15:17，《RSV》

先前有提過，40～48章有可能馬上接在37章後面，最後以應許新建立的聖所作結。這些章節也有可能與這卷書其餘的章節分開流傳，應該可確定是在歸回土地之後，這異象敘事才被擴充。40～48章依然是這卷書不可或缺的一部分，因此我們要從文學脈絡的角度加以閱讀及詮釋。

如果我們從比較廣泛的希伯來聖經脈絡來看，會注意到這段經文跟祭司典有關西乃山事件的經文形成緊密的對照，根據祭司典的記載，摩西在異象中看見上帝的榮耀，上帝也詳細指示他如何建造帳幕（會幕）、約櫃及其裝飾（出24:15b-18a，25～31章）。這一切都要按照向他啓示的樣式或模型（希伯來文的

*tabnit*) 去做 (出25:9、40)。這兩段異象敘事在希伯來聖經當中獨樹一格，無疑具有很深的關係。以西結本身屬於祭司界的一員，他們用象徵性的意義指出世界的創造是讚美的殿，主軸是在西乃山設立的真實敬拜，最後是在應許之地建立聖所 (創1:1~2:4；出25~31章；書18~19章)。從時間順序上來講，以上哪一項是次等重要並沒有達成共識。過了許久之後，歷代志的作者把得到天上樣式的尊榮從摩西移到大衛身上，他再傳給所羅門 (代上28:11-19)。之後昆蘭團體在第十一號洞穴的聖殿書卷裡所呈現的聖所，跟拜金牛事件之後摩西所領受的聖所樣式有點不同，而且描述得更詳細。再到後來，有一位拔摩的先知，他的作品顯然受惠於以西結，其中提到新耶路撒冷從天而降，那城不再需要聖殿，因為上帝的榮耀將充滿全城及其居民 (啓21章)。

按照天上的原型建造聖殿或城市並不是聖經作品獨有的概念。古蒂亞 (Gudea) 是蘇美城拉格什 (Lagash) 的統治者，他在夢中看見模型，就照樣建造寧吉爾蘇 (Ningirsu) 的神殿。在這種相關的例子以及柏拉圖的世界觀中，與先存來往的模式使人確信人類制度的真實性與有效性。這種來往不僅限於實體建築而已，也包括在其中的敬拜。神殿敬拜因此被視為參與天上自始至終都有的崇拜。這種概念在希伯來聖經當中也有 (如以賽亞書6章的聖殿異象以及許多詩篇)，也反映在猶太教與基督教敬拜的眾多細節當中。

異象敘事也包含大量有關聖殿敬拜及其他事項的約束，跟五經的律例典章有些一樣也有些不同。差異在於正月的獻祭 (結45:18；參民28:11)、節期 (結45:18-25，46:1-15；參民28~29章)、利未人領土 (結45:5，48:13-14；參民35:1-8) 及繼承的律

法（結46:16-18；參民36）。我們可以理解這些事情會引起相當大的關注，甚至讓人開始懷疑以西結書在正典中的地位。有一項知名的拉比傳統告訴我們，當這卷書差點從正典中被拿走，希西家之子哈拿尼雅把自己關在放了三百瓶油的樓上，努力使以西結書當中所提的約束能與五經一致（*b. Menahoth* 45a）。哈拿尼雅半夜挑燈夜戰所付出的心力顯然有得到回報，因為這卷書依然為大眾所使用，不過我們知道，唯有年滿三十歲的人才可以研究這卷書的開頭及結尾，也就是**戰車**的異象和**聖殿**的異象。也有可能在对照五經法律之下將原本異象敘事作了一些刪除的動作，例如以西結書43:12宣告了聖殿的法律，卻沒有馬上提到法律的內容。

#### 詮釋異象的不同方法

以西結書40~48章不是典型的先知異象敘事，因此有許多學者把成文日期定在希臘時期（公元前第三世紀或之後），如傑出的托瑞（C.C.Torrey）。有一項顯著的特色是我們之前沒有碰到過的，就是超自然媒介者現身在異象中作出動作並講話。在被擄之後所寫成的撒迦利亞書有好幾次夜間的異象，也有同樣的特色。這種特色卻經常地發生在希臘羅馬異象經歷的記載中。「詮釋者天使」也像是一位超自然的導覽員，預示以諾書裡頭他到天上的經歷，以及後來但丁造訪地獄、煉獄及天堂的經過。不過，使以西結的異象在先知文學裡獨樹一格的是大量的法條及建築細節。因此，許多注釋者將它當成重建聖殿的藍圖，以及被擄歸回之後重新設立的共和國藍圖，這也不會令人意外了。

波斯國王大流士在位期間（公元前第六世紀末葉），所羅巴伯與大祭司耶書亞率領重建聖殿，但是我們對此聖殿所知甚少，



而且我們所知的資料與以西結書的聖殿完全不符。以斯拉記和尼希米記有概括提到建材（拉5:8，6:4），也有提到房間及院子（尼8:16，10:37-39，12:25、44，13:4-9、12-13）。這座聖殿的規模顯然比所羅門所蓋的聖殿更小（請見該2:3），按照皇家的建築許可，長寬要各有六十肘長（拉6:3）。不過，皇家的公告很難不令人起疑。如果我們把六十肘長也當作高度的話，得到的會是一個正方體，象徵完美的結構，就像讓基爾甲美許逃過洪水的巨大正方體，也像啓示錄裡天上的耶路撒冷那種更龐大的正方體（啓21:16）。我們當然可以說，以西結的藍圖可能根本沒有離開過製圖板，不過敘事當中象徵性及神秘性的面向仍會造成一些問題，並指向完全不同的方向，我們之後馬上就會看到。

啓示錄關於新耶路撒冷的敘述大量取自以西結的異象，而基督教對以西結書這段經文的詮釋通常經由啓示錄的經文加以過濾。走筆至此，我建議讀者去看啓示錄21~22章敘述大地轉變及天上的耶路撒冷降下的經文，接著是我們之前看过的部分，就是歌革和瑪各被擊潰消滅的經文。正如以西結書，天上的導覽者與先知隨行，它是七位天使之一，手上握著一根金的量尺。先知被送到高山上，看見新耶路撒冷從天而降。正如以西結書的城，總共有十二道門，以十二支派為名（啓21:12；參結48:30-35），不過兩邊經文相似之處就到此為止。啓示錄的新耶路撒冷城是由黃金及寶石所造，其規模無比龐大，最重要的是它沒有聖殿（啓21:22）。早期基督教護教者將公元70年聖殿被毀詮釋為耶穌的預言實現，懲罰當時大部分的猶太人不接受耶穌作為他們的彌賽亞，也象徵舊秩序畫下終點。因此我們可以理解為何重心會從聖殿轉移至城市，而且結果是，以西結的聖殿異象應該從寓意的角度

來詮釋。新耶路撒冷的異象在基督教史上繼續激發千禧年運動，我們也會想到公元第二及第三世紀的孟他努運動，以及十字軍、重洗派，至今依然如此。（諾曼·孔恩Norman Cohn的《追索千禧年*The Pursuit of the Millennium*》對這些運動的記載很有意思。）

因此，基督教詮釋者傾向將以西結書40~48章當成寓意作品。基督徒群體是上帝的殿（林前3:16-17），而且每位基督徒的身體都是聖靈的殿（林前6:19）。不過，聖殿的字意以及相關論證的重要性從未消失。一直到第四世紀皇帝朱利安才提出要重建耶路撒冷聖殿，用來駁斥三百年前基督徒對於聖殿被毀的詮釋。後來這項計畫沒有完成，從一些猶太人，尤其是基督徒所產生的反應看來，即使過了那麼久的時間，聖殿作為象徵的重要性依舊屹立不搖。

40~48章裡頭有足夠的線索指出這段經文是神話性的象徵及理想，所以這段經文被視為實際計劃書或未來藍圖的可能性就被排除了。第一道線索是先知被放在一座非常高的山上（結40:2）。我們知道這卷書有提過耶和華至高、高聳且神聖的山（17:22，20:40），那是「耶和華殿的山必堅立，超乎諸山，高峰過於萬嶺」（賽2:2=彌4:1）。如果就字面來理解這段描述的話，耶路撒冷所在之處只有海拔不到八百公尺，就不可能是這座山了。以賽亞書另一段經文（賽14:13）提到（眾神）聚會的山位在極北處，與烏加列文本的描述類似，也跟古希臘眾神的住處奧林匹斯山類似。以西結在其他地方提到耶路撒冷時，形容它是列國的中央及世界的中心（結5:5，38:12），而且他在此明顯沿用了古老神話主題—耶路撒冷／錫安。從聖殿流出的河流更清楚呈現此意象，這條河流賦予生命並灌溉貧瘠不毛的猶大曠野（47:1-12）。在其他

先知書也有提到這一點，以賽亞書33:21提到錫安有寬闊的河流，撒迦利亞書14:8提到生命河流從耶路撒冷流到死海及地中海。詩人想不到比湧流的河流更能代表敬拜中上帝同在時所賦予的生命：

他們在你家享用豐盛的筵席，  
你給他們喝喜樂的河水。

詩篇36:8，《RSV》

因此，異象中的耶路撒冷是真正的城市，由於被擄所以更加思慕它，不過它也是一種象徵，是理想中的地點，投射出僅僅存在於願望及渴望當中的未來。

讓這個異象更有現實感的就是其中記載了大量建築細節及精密的尺寸。啓示錄的新耶路撒冷長寬高約有2400公里，不過先知的導覽者所記下的尺寸本身可行度很高。有一篇錫安之詩或許可以提供一些線索：

你們要繞著錫安走，在她周圍繞一圈，  
數算她的城樓，  
詳細思量她的城牆，  
觀看她的堡壘；  
好讓你們能告訴後代這就是上帝，  
是我們永永遠遠的上帝。  
祂會永遠帶領我們。

詩篇48:12-14，《RSV》

我們看到城市的實體建築使人確信上帝的同在。因此，異象當中所記載的細節雖然會讓現代的讀者感到冗長乏味，但是有其值得深思之處。我們也會注意到，這首詩篇及以西結的異象所關注的並不是觀看、思量及沉思，而是要將這些事情傳達給別人知道。

導覽者所記下的尺寸也很有可能屬於複雜的數字命理系統。啓示錄裡新耶路撒冷的尺寸（啓21:15-21）都是十二的倍數，將基督教會對應至新以色列。在以西結書當中，十二支派的象徵只有出現在城門上（結48:30-34）。其他大部分的尺寸都是五的倍數，比較突出的是二十五，整個聖地的範圍有25,000平方肘長（48:20）。在此顯然有刻意格式化的成份存在，但是很難知道這些對我們有什麼益處。齊莫利（Zimmerli, *Ezekiel*, 2:344）認為跟開始的日期有關，被擄第二十五年是重獲自由五十禧年的一半（請見之後的注釋）。由於五十禧年是七個七年加上一個（ $7 \times 7 + 1$ ），他推測這些尺寸的關鍵數字其實是神聖數字七，但是這種說法似乎有點過頭了。有許多人認為數字五具有獨特的重要性，例如畢達哥拉斯（五是完美數字二與三的總和）、古代中國人（五行及五福）、伊斯蘭教（五行 *arkan al-islam*，或伊斯蘭五功）、猶太教（五經有五卷、詩篇有五卷、五經卷 *megilloth*）等等，但是爭論它是否有其重要性存在可說毫無益處。重點是經文當中的尺寸有規則而且同質，屬於象徵意義結構中的一部分，而且在實體及歷史上沒有完全超越耶路撒冷城及聖殿真實的模樣。

#### 40：1-4 以西結在異象中被送去看耶路撒冷

正如一開始戰車的異象，在此標示了雙重的日期。被擄的第

廿五年（約雅斤在位時，1:2）應該是公元前573年，就是以西結受召二十年後，這也是這卷書當中最後一次標出的日期，除了預言巴比倫佔領埃及的神諭標示在兩年之後（29:17-20）。第二個日期是耶路撒冷淪陷後第十四年，時間與第一個日期一致。如果我們採取祭司所用的巴比倫曆法一如以西結書45:18-25，正月初十就會對應至預備逾越節的日子，那是慶祝自由的節期，而這應該不是巧合（參出12:2-3）。第廿五年可以當作第五十年的中間，或稱五十禧年，所沿襲的傳統認為被擄期間是土地的安息年（利26:34-35；代下36:21）。五十禧年是解放之年（利25:10；參結46:17），所以對敏銳的讀者或聽眾而言，這場異象預表了出埃及之後從被擄的束縛中得到自由的經驗。異象發生在被擄的中間點，被視為被擄群體命運的**轉捩點**。從此開始，他們可以揮別過去，充滿自信地展望未來。

我們可以補充一點，就是日期的重要性在於它大大增加這段異象敘事出自以西結之手的可能性，至少核心的部分一定是。大部分的內容顯然是後來才加進去的，不過我們也不太可能完全確定哪些有編輯延伸的痕跡。整體而言，原本的異象跟大約二十年前的異象一樣（8章），包含導覽聖殿，成為歸回後建立神權王國的藍圖。這份藍圖免不了會引起爭議，尤其是關於管轄聖殿及君主領導的部分。這份被擄後的作品透露出願景與實際之間無可避免的張力。

在出神的狀態之下，以西結發現自己又到了以色列地，面對著耶路撒冷，也許是從橄欖山上望著它。我們再次注意到，作者使用夢境或異象常用的迂迴語言—像城一樣的建築（參1:5、26-28）。他的導覽者跟之前一樣（8:2）具有奧秘的榮耀，他就跟穿

著麻衣手裡拿著書寫用具的人一樣（9:2），他的功能就是手上所拿的工具，是一長串用來測量的麻繩和一支竿子，可能是蘆葦作成的，大約超過三公尺。導覽者告訴先知要仔細觀察，並把所看到的事情傳達給他的同胞。我們先撇開40:45-46，因為那顯然是編輯加入的內容，所以我們看到，導覽者就此沒有繼續講話，直到他給以西結看聖殿的至聖所為止（41:4）。這種沉默的導遊很罕見，這也是接下來的敘述當中令人難忘的特色。

### 40：5-16 圍牆與東門

導覽開始及結束的地方是聖殿外院的東門，上帝的榮耀會從這裡再次進入（43:1-5），對照從聖殿北門開始勘察人們墮落的儀式（8:3）。東門位在聖殿的軸線上，經由外院及內院可以直接到聖殿入口。從外到內總共要爬廿五階，包括外院門口有七階（40:22、26），內院門口有八階（40:31、34、37），以及聖殿本身有十階（40:49），這強化了上帝的超越性。同時也跟美索不達米亞的通天塔形成對比，通天塔是梯形的聖所，用來象徵洪水之後第一座土丘。首先測量的是環繞神聖區域（*temenos*）的圍牆，寬跟高有六肘長（大約3.1公尺），之後我們會看到每一邊有五百肘長（約259公尺）（42:15-20），其非凡的規模點出必須保護範圍之內潔淨。我們讀這段經文的時候可能會注意到，唯獨在此才有提到高度的尺寸。至於其他的建築，我們只能得出平面圖而已。

由於東門作為上帝的榮耀重返的入口特別重要，因此在敘述中提到相當多的細節。不幸的是，在此及整場導覽所提到的細節

不盡然都很清楚，而且文本常有訛誤之處，有時也難以理解。對這段經文在神學上及象徵上的重要性以外的事情也有興趣的讀者可以參考幾本注釋書所提出的設計圖（如Cooke, *Ezekiel*, p.542；Zimmerli, *Ezekiel*, 2:353ff.；及Taylor, *Ezekiel*, pp.255ff.）。關於所羅門所造的聖殿，因為我們手上沒有類似的敘述資料，所以不能確定這段經文所描述的聖殿有多少程度受其影響。不過，這段經文的主要特色—內側兩邊各有三間守衛房、正對入口有空地或廣場，類似於從米吉多、夏瑣、基色挖到的鐵器時代大門。走過七階樓梯就到大門，約有五公尺寬，往內之後約有6.7公尺寬。大門的寬度跟它所在的牆一樣，甬道中面對面的守衛房長寬也大約是3.1公尺。這些房間是給利未支派的聖殿守衛使用的，有門可以通到外院。房間的間隔約有2.5公尺，其上的凹處有窗戶，窗戶往內朝背牆的方向越來越小。西邊盡頭廣場的尺寸約是4.1×10.4平方公尺，大門由東到西包括廣場的整個區域全長差不多有26公尺。

## 40：17-37 外院、外門、內門

以西結跟著導覽者穿過東門走進外院，從外門到內門橫跨100肘長（51.8公尺）。沿著外牆有三十間房間，除了西邊之外每邊有十間，西邊有一座大建築，不久之後就會講到。這些房間不得與內院的聖器收藏室（40:44-47）混淆，它們通常由聖殿人員使用（祭司、利未人、樂師、文士、先知；請見例如耶35:1-4及尼6:10），可能也用來享用個人的祭肉。房間外面沿著牆壁鋪滿石頭，外緣與外門區域一樣高。

外院是同中心四邊形其中的一部分，在空間上象徵越往裡面就越神聖。中心是至聖所，就是上帝的榮耀的住處，牆壁環繞擁有三間房的聖所。聖所外面是內院，再來是外院，外院有一大塊空地（結45:2）是祭司才能進入的區域，除此之外還有一塊一樣大的區域被分給利未人（45:3-5，48:8-14）。正對面也就是北邊有一塊比較小的區域，包括城市與信徒的市有地（45:6，48:15-20），而君主的領土在東邊跟西邊（45:7-8，48:21-22）。最後，外圍是支派的領土（47:13-23，48:23-29）。這樣一來，全以色列都整合起來具有階層及敬拜的秩序，上帝同在的榮耀在聖所裡以不同的強度照亮全民。同樣地，當人越接近中心，對儀式上潔淨的要求就越高，到最後只有大祭司可以進入至聖所，一年也只有贖罪日（Yom Kippur）那一天才可以。

對現代大多數人而言，神聖的概念已經不容易了解，因此這種象徵性的結構看起來很可能有點做作且不真實。這段經文的出發點是一種關於真實的知覺或感覺，跟我們日常生活中認定的真實截然不同。在以色列的傳統之中，另外一種真實是神聖的上帝，爲了要感受到上帝的他者性（otherness），我們可以接觸某些人、前往某些地方、作出某些行動，最顯著的方式是敬拜。祭司階級是神聖的頂尖專家，他們的特色是促進現實按照時間及空間的主軸運行；因此這段經文重視宗教節曆、細心關注聖殿的規劃及祭司的特區。雖然第二共和猶太主義的重點越來越放在平信徒身上，不過，他們繼續用以上這些方式呈現「藉由結合而成的神聖」，並透過相當複雜的儀式規定來保存之。法利賽主義的主要目標之一其實就是將神聖擴散至日常生活各種層面之中，好讓全以色列都能處於「作祭司的國度，爲聖潔的國民」（出19:6）。



早期基督教也追尋同樣的目標，我們可以稱之為神聖的民主化，但是越來越不強調儀式上的義務。如今團體本身就是聖殿（弗2:19-22），而且每一位基督徒都是上帝的靈所住的殿（林前3:16-17）。

以西結穿過外院的路線是從東邊到北邊再到南邊，目的是為了測量並勘查北門和南門，它們的設計和規模跟東門一樣。信徒會從東邊進入，並面對上帝的臨在。西邊沒有門，可能是為了避免人們從至聖所的後面進入。對照所羅門所造的聖殿之下，異象敘事非常強調神聖的概念：附近不再有皇宮，而且關於大門的詳細描述也表示重視維護聖殿區域的潔淨。充滿宗派色彩的聖殿卷軸（Temple Scroll）甚至更加強調神聖的概念，其中所描寫的建築多了一道院子，也有其他用來避免玷污的特色。

進入內院要通過三道門，門與門之間都相隔100肘長，門的規模及設計都是一樣的（結40:28-37）。內院比外院高一點，要走八道台階（40:31、34、37），表示越接近至聖所就越神聖。

## 40：38-47 獻祭設備與聖殿廂房

經文並沒有明講在哪裡進行準備祭牲這種會弄得髒兮兮的工作。我們之後會看到經文說，君主要在東邊大門獻祭（46:2），不過這似乎是特例；這段經文的其他地方（40:40）及聖經其他地方（利1:11；代下4:6）說是北門。祭司律法有規定要洗淨動物的內臟及腿（利1:9、13）。那裡有八張桌子用來放置祭肉，四張桌子放刀子及其他用具。不同種類獻祭（燒化祭、贖罪祭、贖過祭）的規定在祭司律法裡也有詳述（利1章及4~6章）。讓我們更感興趣

的是這些祭祀的原理，以及獻祭制度確實自成一體。上帝掌管的宇宙因為罪而變得混亂，而獻祭行動的目標可以簡述成使宇宙秩序得以恢復。但是我們必須加上一點，祭司律法對於無心之過及刻意犯罪（「蠻橫」犯罪，民15:30，RSV）有很清楚的區別。任何一種獻祭—無論是贖罪祭（*hatta'i*）或贖過祭（*'asham*），後者必須賠償受害者—都只適用於無心之過。「蠻橫」犯罪的人不能藉由獻祭贖罪，他面臨的命運是社會性的死亡，也就是被逐出群體（民15:27-31）。這種處置方式對我們來說可能有點奇怪，因為我們習慣主觀的想法，而且也因為客觀的概念跟上帝規定的秩序並不容易了解。其意義在於，根據利未記的神學，倫理被納入儀式之中，不過倫理的重要性與迫切性並沒有喪失。這種概念有一部分延續至早期基督教，尤其是認為背教者已經超出悔改的範圍（來6:4-8）。流血（祭物的）依然是得到赦免的要素，不過耶穌已經將自己獻上當作祭物了（參來9:22）。

導覽者接著將以西結帶進內院，他在那裡看到聖殿人員所使用的房間（結40:44-46）。在南門旁邊面向北方的房間留給撒督後代的祭司，唯有他們才被允許在祭壇服事。正對面在北門旁邊的房間是給第二等的人員使用，例如利未人，他們負責日常聖殿的事務，包括守衛門口及預備祭物。（進一步請見44:10-31注釋。）內院的長寬都是100肘長，而祭壇位於聖殿東邊盡頭前面的空地。

### 40：48～41：4 聖殿三間房

爬上十道台階就到了第三層，也是最高的一層，那就是聖殿所在之地。其平面圖本質上與所羅門所造的聖殿一致，所羅巴伯

及希律所造的聖殿也是按照這圖重作的，結構十分單純及傳統。大多數古代近東神殿若不是一間寬廣的房間，入口位於比較長的那一邊，就是一間狹長的房間，然後從比較短的那一側進入。後者的代表是米吉多及夏瑣所挖出來的青銅器後期時代建築，有門廊（'ulam，有時譯為「前廳」或「門廊」）通到大廳（hekal，有時譯為「中殿」），離入口最遠的地方有至聖所或內殿。如前所述，越來越顯著的神聖氛圍以台階的數目作為象徵，但是不只如此，也可以從三間房的入口越來越小看得出來——分別是14肘長、10肘長、6肘長。

門廊的大小是20×12平方肘長（10.4×6.2平方公尺），比所羅門所造的聖殿稍微長了一點（王上6:3）。入口有兩根柱子，應該是二邊各一，對應至所羅門所造的聖殿裡稱為雅斤及波阿斯的兩根柱子，根據它們的詳細資料（王上7:15-22、41-42）可知它們在建築設計背後扮演重要的象徵角色。這種獨特的特色不是以色列專有的，我們會想起這些柱子是腓尼基人製造的（王上7:41-42），並呈現出他們當地（例如希羅多德提到泰爾的赫拉克斯Herakles神殿）或古代近東其他地方的建築特色。「雅斤」是一個動詞，意思是「他建立」，可能是象徵柱子要支撐世界免於因為底下混沌的水流而坍塌（如詩75:3）。也有學者提出其他的說法，不過這個說法有其益處，因為它遵循更大的主題，就是聖殿蓋在混沌的水流之上，而且聖殿裡頭的敬拜是為了維持上帝掌管的宇宙能有秩序。這個說法也可以解釋在君主統治歷史上柱子與約多次相關的緣由（王下11:14，23:3）。在巴比倫入侵之後，雅斤和波阿斯被拆除，並帶回巴比倫作為戰利品（王下25:13；耶52:20-23）。

大廳的規模是40×20平方肘長（20.8×10.4平方公尺），跟所羅門所造的聖殿一樣（王上6:17），至聖所的大小也一樣，唯一的差別是異象敘事都沒有提到高度是多少。所羅門所造的聖殿內殿是完美的立方體，長寬高都是20肘長。導覽者進去測量尺寸，而以西結站在外面，因為只有大祭司才可以進入，一年之中也只有贖罪日那一天才可以。作者完全沒有描述這間房間裡面的樣子，因為上帝的榮耀還沒有充滿它。所羅門所造的聖殿的至聖所是保管約櫃的地方，約櫃裡面有律法的石版，由基路伯的翅膀所覆蓋；至聖所裡面也有大祭司負責燒香的香壇。希伯來書的作者顯然熟稔於這些敬拜事務，他將聖所空間上的象徵轉化為時間，設計出一套很有趣的寓意說法。大廳代表現在的時代，至聖所是未來的時代，藉由耶穌獻上自己而死，祂進入至聖所成為新制度之下的大祭司（來9章）。祂在這時代的末了顯現，一次獻上自己而竟全功，驅走罪惡（來9:26）。

#### 41：5-26 其他的建築、特色、尺寸

新登場的特色是從北、從南、從東方……環繞聖殿的石頭建築，有三層樓共九十間小房間，每邊各有三十間。它們的頂部比底部寬，聖殿的牆似乎是梯狀的，以便支撐高的樓層，也為了避免用牆將這些建築物接合在一起，也就是說，免得褻瀆了聖殿的神聖。要進入樓上的話，就要從北邊跟南邊的入口走斜坡跟樓梯上去。旁邊的附屬建築物可能是用來儲存物品，低的只有二公尺寬，跟所羅門所造的聖殿大約類似（王上6:5-6、8-10）。聖殿區域的西邊有一座大型建築，90×70平方肘長（約46.6×36.3平方

公尺），避免人從西邊也就是內殿的後面進入聖所。作者完全沒有提到這座建築的功能，有關第一聖殿的敘述也沒有可以作為對照的資料。

「天使導覽者」如今核對完所有的尺寸，確認這座建築具有完美的對稱及次序（結41:13-15a）。聖殿全長有100肘長，包括三間房（72肘長）、中間間隔（13肘長）、後牆（6肘長）、附屬建築物（4肘長）及外牆（5肘長）。禁止進入的地區跟西邊的建築也一樣長，牆都包含在內，東側的聖殿院子也一樣。

當先知抵達至聖所入口時（41:3-4）似乎是這場導覽的高潮所在，既然如此，令人意外的是他又再次被帶進聖殿內部。因此，接下來關於裝飾及陳設的描述可能都是出於對第一聖殿的懷舊之情所作的編輯擴充。遺憾的是，這當中許多細節都晦澀難懂。牆壁可能是用香柏木裝飾，也就是以色列史上常見的高級品（王上6:9，7:3、7；耶22:14；該1:4）。牆上有帶框的窗戶（參王上6:4），不過這可能不是指至聖所，因為根據所羅門獻殿的禱文，以色列的上帝選擇住在幽暗之處（王上8:12）。遍布牆上的裝飾跟第一聖殿一樣（王上6:29-30），上頭刻著棕樹，每一邊都由一個基路伯圍繞，可能是用象牙或黃金嵌入。這些基路伯有一面是人的臉孔，另一面是獅子的臉。裝飾的主題是動物圍繞著生命樹，也就是常見的伊甸園主題，表示防衛邪惡與死亡的勢力—因為聖殿最終是生命之地。在內殿入口正前方是由木頭所造的某種祭壇或桌子，高度大約超過1.5公尺，用來放陳設餅或稱臨在之餅，這在曠野的聖所（出25:23-30；利24:5-9）及第一聖殿（王上6:20-22）的描述裡可以看到。擺設在上帝面前桌上的十二塊餅每週更換，象徵十二支派委身要鞏固聖所。進入大廳及至聖所的大門都

有兩扇門，可能連著柱子裝在門軸上。入口大廳的正面有飛簷或屋蓬（假設這就是晦澀的希伯來字‘ab在此及列王紀上7:6所指的意思）。最後，我們再次回到環繞聖殿的院子，在接下來的經文會詳述這部分。

### 42：1-20 聖器保管室：最後的尺寸

敘述者離開聖殿回到內院，將注意力轉向北邊及南邊另外兩棟建築。這兩棟建築實際的地點並不清楚。我們先前有提過祭司的房間在內院北邊及南邊大門的附近（40:44-46），不過我們不能否定在此所描述的建築物可能代表另外一種版本的聖器保管室，該版本更強調必須具有神聖性。在聖殿的北邊及南邊有兩棟面對面的建築，中間有一道10肘長寬（約5.2公尺）的走廊。比較靠近聖殿的那棟建築比鄰聖殿院子，長度是正對面那棟建築的兩倍，不過兩者之間的差異由一道延伸的牆壁補齊，這道牆壁似乎沒有特定的功能，可能是爲了對稱才造的。從內院北方往內看，兩棟建築蓋在高地或突石上，也許是爲了解決坡地傾斜的問題，因此三層樓的頂部會比底部更窄。至此幾乎一概沉默的導覽者如今滔滔不絕地開始解釋這些建築的功能，它們是聖器保管室，讓祭司享用特別留給他們的祭物，離開神聖限定區域時也在裡面更換祭服。因此，該建築進一步將祭司與信徒分隔開來，對應至內院與外院的區隔。

導覽異象的最後階段包含測量尺寸及觀看聖殿區域的外圍（42:15-20）。開頭第一句話表示這一階段原本接在聖殿內部的概觀之後，因此應該馬上接在41:15後面。假設東、北、南、西的

順序沒有錯，這就表示導覽者是從外院的牆壁裡面開始測量。但是從外面往裡面測量會自然得多，事實上，古希臘譯本（LXX，七十士譯本）東、北、西、南的順序可能是對的，就是從起點依逆時針方向前進。聖殿區域是完美的正方形，每邊500肘長（259公尺），全區面積共有250,000平方肘長，跟主要用數字五及其倍數作為基準的平面圖形成完美的對稱。

最重要的是外側圍牆的目的及意義：將聖俗加以分離並區別。根據祭司的世界觀，聖俗之間的區別一直延伸到人生各種層面之中，包括飲食、身體狀態以及所有社交活動。本例所呈現的區別並不是絕對的，如我們所見，聖所的神聖性一直向外延續到（雖然逐漸減少）鄰近聖殿的地區和以色列全地。早期的基督教逐漸遠離猶太教而發展，所以我們注意到，奠基於耶穌奉獻生命所建立的新共和群體不再相信這種聖俗區別的概念。以弗所書的作者運用祭司敬拜的用語形容外邦人改信之前及後來持續的狀態：

如今在基督耶穌裡，你們這些從前遠離上帝的人已經藉由基督的血被帶來接近祂。因為祂是我們的平安（祭），使我們合而為一，拆毀了敵對分裂的牆。

以弗所書2:13-14，《RSV》

這種用語一被帶來接近、血、平安祭，來自於獻祭制度，被拆毀的牆就是分隔外邦人院及聖殿內院的牆，從前一旦跨過就必死無疑。神聖的概念並沒有因此被捨棄，反而在群體中散播開來。照字意來說，其社會性意涵標記了徹底全新的起跑點。因為，正如

保羅會這樣說，在上帝面前 (*coram Deo*) 不再區別猶太人與外邦人、自由人與奴隸、男人與女人 (加3:28)。將近兩千年之後，基督教會依然必須面對這項洞見。

### 43: 1-12 上帝的榮耀歸回

異象敘事的高潮發生在導覽者帶領以西結回到位於東門的起點，他在那裡看見上帝的榮耀從東邊靠近。這件事本身被形容為一場異象 (43:3)，因此這是令人驚嘆的情況—異象中的異象。這種前所未見的現象引起一項難題，是我們讀先知文學作品時經常會遇到的，不過確實是以不太一樣的方式呈現出來，一般是以詩體表現：出神經驗及其文學描述之間的關係。以西結書40~48章畢竟是一份結合傳統素材及持續默想的文學產物，也許反映出不只一段獨特異象記事所造成的影響。這整段經文似乎不太可能是立即、直接且全面將一場異象抄寫下來的產物。

上帝的榮耀歸回的記事明顯與離開的記事相連，就是十九年前巴比倫人將要圍城時所發生的事情 (9:3, 10:18-22, 11:22-24)，也跟更早一年前在迦巴魯河畔的異象相連 (第1章)。正如當時的情形一樣，開場時有一種類似大水澎湃的聲音，基路伯振翅背著坐在寶座上的那位穿過天空 (參1:24)。當異象產生時，腳下的大地因為強烈的反射而大放光輝。上帝的榮耀順著太陽升起的路徑，從東邊移動到聖殿的軸線上，並從東門進入內院，接著進入聖所。有一段詩篇與這種儀式性的前進產生共鳴：

抬起你們的頭，城門啊！



被高舉吧，古老的大門！

好讓榮耀之王進來。

誰是榮耀之王？

祂是萬主之主，

祂是榮耀之王！

詩篇24:9-10，《RSV》

以西結神秘地被上帝的靈一起帶進內院，他在那裡看見上帝的榮耀統領聖殿。奉獻第一聖殿時也有同樣的記載：上帝的榮耀充滿聖殿，有如太陽的亮光充滿天庭（王上8:10-13；代下5:13～6:2）。當以西結跟導覽者站在至聖所外面時，裡頭傳出對他所說的話，事實上就是奉獻聖所時說的話：「這是我寶座所在之地，也是我唯一立足之處」（結43:7，RSV）。傳統上聖所同時代表寶座（如耶3:17，17:12）及耶和華的腳凳（如詩99:5，132:7），上帝在基路伯的寶座上稱王統轄（如撒上4:4；撒下6:2）。爲了耶和華進入聖殿而慶賀，表示在上帝戰勝混沌勢力之後，在儀式上再度宣示祂的王權：

洪水泛濫之時，耶和華坐著爲王；

耶和華坐著爲王，直到永遠。

詩篇29:10，《RSV》

因此，這場異象的高潮時刻融合了以色列敬拜反映出來的各種主題及原型，同時也預表了一個歷史時刻，就是飽經滄桑之後，被擄者歸回時爲了奉獻重建的聖殿而慶賀（拉6:16-18）。

聖殿的神諭也包括完全隔絕使第一聖殿聲名狼藉的錯誤敬拜（「廟妓」），當時是由君主帶頭。同時也意指要棄絕舊聖殿的規劃，因為舊聖殿是王朝的神殿，屬於宮殿的一部分。這段經文似乎也暗示皇家墓地在儀式上玷污了聖殿，不過大部分的猶大國王都被葬在大衛城的某處，離聖殿區域有一段距離。聖經歷史學家嚴厲譴責的瑪拿西和他的兒子亞捫是例外，他們被葬在皇宮的花園（王下21:18、26；代下33:20）。我們不知道他們葬在離聖殿這麼近的地方是否爲了心安，不過有人提出在此被譯爲「屍首」的希伯來字 *peger* 也可以指涉紀念碑或石碑（利26:30可能也是如此），因此經文所抱怨的事情就是在聖殿區域設立這種紀念碑，從以色列（亞拉得、可能也包括夏瑣）挖掘出來的神殿遺跡可以證明此事。無論如何，這場詳細建築導覽的重點很清楚，也更加強其信息。

最後，以西結受命要借助設計圖或圖畫指導其他被擄的同胞聖殿的平面圖及規劃。這與摩西在西乃山上在異象中領受會幕及其裝飾之藍圖形成絕佳的對照，在聖殿的平面圖之外還附帶詳述聖殿人員的條件與聖殿儀式的規定等等。基本假定條件就是山丘上的聖殿全區都必須保持最聖潔的狀態，如經文所示，此基本假定條件似乎被稱爲「聖殿之律法」。不過，這句話更有可能是指其後詳細規定的標題，就是從建造祭壇開始的部分。

### 43：13~44：3 祭壇與關閉的門

經文從建築物前方內院的祭壇開始細述聖殿、敬拜、人員的條件。在這個複合建築的設計圖當中，這段經文的重要性是點出

在聖殿深處坐在寶座的上帝與群體開始接觸的地方，因為群體被禁止進入建築本身。我們必須記住，對以西結及他所代表的祭司傳統來說，除了藉由祭司及獻祭之外，人們無法接近上帝也無法去除自己的罪。因此，當我們看到，甚至在聖殿重建之前，從巴比倫遣送回國的人所做的第一件事就是設立祭壇並重新開始每日獻祭（也就是*tamid*）（拉3:1-3），也就不令人意外了。他們藉此按照申命記律法來行，也就是在進入土地之後馬上設立祭壇（申27:6-7），遵循大衛的模範，他在耶路撒冷設立第一座祭壇以防災難降臨（代上21:18~22:1）。

經文詳述了一些祭壇的尺寸（結43:13-17），然而詮釋的不確定性依然存在。測量尺寸的單位是長肘（參40:5），以手肘至指尖加上手掌的寬度為基準，手指展距的長度大約是全長的一半。祭壇有三階或三層，每一層的長度都比底下少二肘長，底層蓋在地上。不含號角的整體高度有10肘長（約5.2公尺），底層的長寬皆是18肘長（約9.3公尺），祭壇的表面有12肘長（6.2公尺）。底層的「外緣」（RSV）或邊緣可能有槽溝用來使血流到地裡。底層本身很奇怪地被形容為「大地之洞（或胸）」，這稍微反映出神聖地基建立在陰間或其上的古老概念。另外一個更晦澀難懂的詞語有各種拼法，「harel」或「ariel」，就是祭壇的表面（43:15-16）。「祭壇的爐床」（RSV）這種說法在摩押碑文中找到支持的證據，在以賽亞書29:1-2也有用此延伸指涉耶路撒冷。但是harel也可以表示「上帝之山」，這種拼法暗指美索不達米亞的通天塔，也就是蓋在小丘上的梯形殿，有時在頂端附近以號角裝飾。如果這段經文的作者在流亡巴比倫寫作時採用美索不達米亞宗教建築豐富宇宙的象徵，這並不會令人感到意外。

祭壇上的號角是表面上四角突出的部分，將神聖的血塗在其上（出29:12；利4:7）。抓住祭壇上的號角也被視為無義逃亡者確保免於一死的方法，不過並不總是如此（王上1:50-51，2:28-34）。在米吉多、示劍、別是巴所挖到的祭壇也有這項特色，其原本的意義尚未完全得到解釋。高聳的祭壇所需的階梯（儘管有古老的禁令，出20:24-26）位於東邊，讓負責的祭司在獻祭時面向聖殿及上帝。

奉獻祭壇的儀式是耶和華自己以先知神諭的形式傳達的（結43:18-27），表示原先異象的脈絡暫時被拋在腦後。正如奉獻第一聖殿時，第二聖殿時可能也是如此（王上第八章；拉6:16-18），獻殿儀式總共持續七天之久。將祭壇從罪當中釋放並以動物作為其贖罪祭的古怪說法，可以視為從世俗中全然退出並進入神聖的領域。唯有如此祭壇才能成為敬拜者卸下罪孽、得到接納、經驗與上帝深交的地方。

正如所有宗教制度，獻祭會脫離原本的目的，墮落至社會所認可的例行公事，匱乏內在意義。這種作法是先知當代的人在宗教生活耶和華要表現，先知對此所提出的論戰聚焦於外在行為及內在性情所產生的分裂。（不過，這並不等於倡導純粹靈性的宗教，無論那代表什麼意思。）用我們的說法來講，先知譴責的不是宗教而是宗教癖性（religiosity），就是展現宗教的外貌是為自己的緣故，先知直接斥責的是那種試圖高度遵行宗教規則並同時顯著忽視社會公義規範的心態。正如本章最後一句話清楚顯明，得到上帝接納是獻祭的目標。就我們所知，先知不會否認這點，但是他們會想要聲明人們不會藉由此作為本身就能自動得到上帝的接納。阿摩司所言無疑證實這點：

我厭惡、我蔑視你們所獻的祭，  
我不喜悅你們的嚴肅聚會。  
即使你們向我獻上燒化祭和素祭，  
我不會悅納，  
至於你們用肥美牲畜所獻的平安祭，  
我不屑一顧……  
倒要讓公平如大水滾滾，  
使公義如江河永流。

阿摩司書5:21-24，《RSV》

以賽亞也有提到不追求公平或不關心社會弱勢的人所獻的祭是徒勞的（賽1:12-17）。跟以賽亞同時期的彌迦用一段常被引用的話作為總結，他用千千隻公羊和萬萬條油河對照宗教生活就個人及社會最基本的要求：公平、忠誠、在上帝面前謙卑及領受的態度（彌6:6-8）。有一位詩篇作者以同樣的精神在一篇可稱為靈性更新的禱文中，期盼將獻祭的概念全然內化之後所帶來的發展：

因為你不喜悅獻祭；  
若我獻上燒化祭，你不會高興。  
上帝所接納的祭是憂傷的靈；  
一顆破碎痛悔的心，上帝啊，你不會輕看它。

詩篇51:16-17，《RSV》

這位詩人的形容如此鏗鏘有力，以至於後來有一位可能是被擄後的編輯者覺得他有義務要在這首詩篇為大眾所使用之前加上「闡

明」的部分：

按照你美好的喜悦善待錫安；  
重建耶路撒冷的城牆，  
然後你就會喜悦合宜的祭，  
包括燒化祭和全牲的燒化祭；  
那時公牛將被獻在你的祭壇上。

詩篇51:18-19，〈RSV〉

雖然有一些證據更直接地反對被擄歸回後重新以動物為祭的作法（賽66:1-4），不過這種作法再度被使用並持續成為第二聖殿期間宗教生活的主要焦點。至於內在性情之所以被強調，顯然是因為獻祭儀式在公元70年聖殿被毀後畫下句點。但是即使在更早之前，有形及無形的憐憫行動及祈禱（在祈禱書中被奇特地描述為「我們嘴唇上的闍牛」）已經廣為人知地取代以動物為祭的作法。同時也有像斐羅（Philo）一樣用寓意法追尋更深意義的人，他說：「真正的獻祭除了奉獻上帝看為寶貴的靈魂之外還會是什麼呢？」（*Life of Moses* 2.108）。因此，靈性化過程並非早期基督教所發起的；只不過是因應生命及事工的形式而加以延伸。保羅提到基督徒奉獻自己的身體——也就是包含所有身體的活動，作為靈性上敬拜上帝的方式（羅12:1），彼得前書的作者也勸勉讀者要藉由基督奉獻上帝接納的靈性祭祀（彼前2:5）。這種制度繼續以隱喻的方式繼續生生不息。

在內院的異象中看見上帝的榮耀之後，導覽者銜命回到外圍的東門，他在那裡看到門關著（結44:1-3）。為上帝特別保留的

通道可能為古代以色列所熟知（參詩24篇），被擄者也都知曉巴比倫的埃薩吉拉（Esagila）聖所的大門唯有在*akitu*或新年期間才會為了讓瑪爾度（Marduk）通行而敞開。同樣的特色也殘存於拜占庭的敬拜當中，羅馬聖彼得大教堂的聖門（*porta santa*）可能也是一樣，每廿五年的禧年才會敞開。在大門裡面的廣場進行獻祭與君主有關，他只能從外院進入此區域，之後將有更詳細的描述（結46:1-8）。

#### 44：4-31 負責敬拜的人員與其職責

回到聖殿正前方的內院是必要的，因為要領受「聖殿的律令及一切相關法律」。這種情形絕佳的對照就是祭司傳統中摩西在西乃山上得到的啓示，他在異象中領受了有關聖所、相關人員及儀式的詳細規定。當這些與敬拜人員有關又顯然彼此矛盾的規定被插入異象敘事時，西乃山的異象與以西結在「極高的山上」所看到的異象之間的預示關係似乎已經眾所皆知。以賽亞書（賽2:3）及彌迦書（彌4:2）都有出現的一段經文也指出這點：

律法將從錫安發出，

耶和華的話來自耶路撒冷。《RSV》

律法（如命令）與耶和華的話（如先知的話）之間的對照也跟摩西敬拜的律法一致，以預言的形式在異象中傳遞。這一切相輔相成賦予這些規範最高的權威，也就是有關誰可以或誰不可以在聖所中擔任職務的規範。

這些規定以先知神諭的方式呈現（「主耶和華如此說」），其具爭議性的本質從暗指「反叛之家」的經文可以明顯看出，讓人想起以西結先前發出的斥責。這些規範依序分成三類：外邦人（結44:6-9）、利未人（43:10-14）及撒督後代的祭司（43:15-31）。第一項需要解答的問題就是外邦人的身分，這些「身心未受割禮」的人不只曾經被允許進入聖所，甚至在其中負責進行儀式。

從这三類敬拜人員的順序：外邦人儀式助理、利未人、撒督後代的祭司，可以馬上看出一個很明顯的線索。反過來的話就對應至被擄後敬拜人員一覽表的順序：祭司、利未人、聖殿僕人（代上9:2；拉2:36-58=尼7:39-60；拉7:7）。最後一類有時會附加在所羅門的奴隸及敬拜樂師的後代當中；所羅門的奴隸似乎與聖殿僕人合併在一起，而敬拜樂師最終被納入利未人的等級當中。在後來的猶太傳統中，聖殿僕人或*netinim*（在聖殿服事而來的名稱）被視為基遍人的後代，這些非以色列人用計跟約書亞簽訂條約，之後被分派的任務是「為會眾和耶和華的祭壇作劈柴挑水」（書9:27；參申29:11）。無論對此傳統有何想法，「以斯拉記—尼希米記」的聖殿僕人名單當中有相當多非以色列的人名，表示當時的人將許多外邦人算在該等級當中。既然他們所發揮的功能是協助利未人完成任務，將他們帶進聖殿的罪責就很有可能落在利未人頭上。

鑒於被擄期間及之後持續存在被同化的危險，我們可以理解他們為何更加強力關注民族與宗教上整體的聖潔，尤其是儀式上的聖潔。我們在以斯拉推動反對與外邦聯姻（拉9~10章，顯然幾乎沒有成功）的經文當中可以看得出來，尼希米也在個人回憶錄的最後提到，他因著趕走聖殿人員當中的外邦人使聖殿潔淨而



感到自豪（尼13:30）。申命記當中有一段跟律法有關的經文（申23:1-8）可能是這卷書最晚添加進去的部分，其中提到將性器官殘缺的人及某些民族排除在以色列的會眾之外，因此也不得參加敬拜。以西結書當中的禁令範圍比較小，不過也是以同樣掛心的口吻反抗同化的拉力。

現代基督教學者在這些命令及類似的命令當中發現專注自我及仇視外國這種概念的起源，這些從羅馬時期以來成爲人們對猶太教一再加諸的罪狀。因此，更重要的是明白這種群體所面臨的困難，就是在普遍不利且經常被敵對的情形之下保有自己的風氣、獨特的生活方式、身分。今日許多基督徒群體是否甚至沒有意識到自己已經被環境同化，這還有辯論空間。我們也要注意到一件很重要的事，就是這些標準並非沒有受到挑戰。以賽亞書當中有一段引人注目的經文（賽56:1-8），是被擄後早期所寫的，其中確保了性器官殘缺的人及外邦人在群體當中的地位，忽視了申命記的律法；以賽亞書結尾還有另一段經文（賽66:21）甚至預示外邦人可能會以祭司及利未人的身分服事。由於基督教早期的動力及情勢所帶來的壓力，承接這種開放入會的政策，我們也因此而感到欣慰。但是對猶太教與基督教而言，如現代開放世界所明示，整合與同化之間始終保持一種微妙的平衡。

如今所關注的焦點在於負責將外邦人帶進聖殿服事的人，也就是利未人（結44:10-14）。原本所有宣稱是利未後代的人都有祭司的身分，這卷書先前有提到（40:45-46）祭壇的祭司與其他負責聖殿事務的人有所不同，但是並沒有講到二者的身分在本質上有何不同。因此，遵循大部分注釋者的說法似乎很合理，也就是指出這段經文是後來編輯而成的部分，其中提到祭壇的祭司只能

是撒督後代的祭司，他是大衛及所羅門時代的祭司（撒下8:17，15:24-29；王上4:4；等等）。其他的祭司支系若不是被淘汰，就是必須接受聖殿階層當中次級的職位，也就是在此所指的利未人。被擄前的時期並沒有清楚表明這種區別，申命記當中也沒有提到（唯一的例外是申27:14）。以色列祭司歷史的模糊程度是眾所皆知的，不過似乎是在祭司支系互相殘殺之下，宣稱是撒督後代的團體取得勝利，並藉由編造家譜使撒督成為利未家譜中以利亞撒的後代（代上6:1-15）。由於掌控聖殿有形及無形資源具有其重要性，這種爭奪的情形並不令人意外。在這段經文當中很明顯地反映出這一點，在五經某些敘事之中也有迂迴提及，尤其是關於可拉反叛摩西及亞倫的權威的記事，及其預料中的結果（民16章）。

將這些利未人降級的理由是他們陷入背教的漩渦當中。由於上述的五經敘事並沒有特別指出爭執的起因，如果這種主張是正確的，一定是奠基於更近期的歷史事件。雖然以西結本身對祭司的譴責令人意外地不多，不過仍有一些經文指責在耶路撒冷聖殿及其他地方進行錯誤的敬拜，顯然有眾多祭司與此有牽連（結5:11，8章）。像以西結一樣被驅逐的祭司，也不會樂見倖存留在以色列地的人所進行的宗教混合儀式得以蓬勃發展。因此，第一與第二等級神職人員的區別很有可能是從以西結活躍的時代到在聖殿異象敘事當中插入撒督後代的內容二者之間開始發展，最有可能是流亡在巴比倫時所發生的。這種說法有助於解釋第一次歸回時（確切的日期不能斷定）為何人口調查名單當中利未人的比例相對很少（拉2:40），也能解釋為何以斯拉難以吸收利未人加入他的事工（拉8:15-20）。即使在歸回的祭司當中也有許多人宣稱

他們擁有神職人員的身分，但這件事懸而未決，一直到後來獲得權威性的確認才解決（拉2:59-63）。

神職人員相關律法的最後一部分與撒督後代祭壇祭司的職責與特權有關（結44:15-31）。撒督無疑是一位事奉大衛及所羅門的歷史人物，他的職位是大祭司，其地位在亞比亞他被驅逐之後堅不可摧（王上2:26-27）。如我們所見，他的後代若不是成功趕走其他祭司支系，就是將他們在聖殿服事的職位降為附屬階級，這幾章經文當中所謂撒督後代祭司的部分將他們的觀點呈現出來（結40:46b，43:19，44:6-31，48:11）。撒督後代的祭司掌控聖殿直到公元前171年，當時大祭司耶孫遭到罷黜。之後擔任此職的人並無合法性，這是昆蘭團體出現的重要因素之一，昆蘭團體其中包括撒督後代的祭司。

此處所列撒督後代祭司大部分的責任及特權，在利未記關於敬拜的法令當中以很大的篇幅清楚說明，不過撒督的名字顯然沒有在該段經文當中出現。唯有撒督後代的祭司才能作為祭壇祭司及獻祭（44:15-16），並且被視為只有他們才可以。他們的衣服是麻布做的，而且不可以使用羊毛，可能是用來避免穿的人流汗導致玷污儀式，或是因為將動物製品帶進神聖區塊的禁忌（利6:10，16:4；參出39:27-29）。他們要綁麻布頭巾，要穿麻布長褲，長褲是為避免不小心走光（利6:10，16:4；參出28:42）。祭司在祭壇結束服事後，他要將聖衣放在聖器保管室（結42:13-14）以免將神聖傳到外院的信徒身上，或者換句話說，以免違背聖俗之分（44:17-19）。他們的頭髮必須要修剪，不可以剃頭或留長（利21:1-10；參申14:1-2），而且不可在內院飲酒（結44:20-21）。結婚的對象僅限於以色列的處女或另一位祭司的遺孀（44:22）。負

責午夜點燈的哈拿尼亞可能沒有這樣做，因為利未記當中相對應的規範並不全然一致。利未記中唯有大祭司被禁止與寡婦結婚；至於其他的祭司，被禁止結婚的對象只有妓女、強姦受害者或離婚的人（利21:7、13-15）。

除了在祭壇服事之外，祭司主要的職責不是像如今一般宣講，而是指導。因此祭司是學識淵博的；「祭司的嘴裡當存知識，人也當由他口中尋求律法」（瑪2:7）。他們專精的領域是儀式律法，按照聖與俗、潔淨與污穢作為生活的規則，如利未記祭司律法所示。他們的學識也用來裁判，這種習俗一直沿用至現在的以色列國（參申17:9，21:1-5）。他們自己要遵守宗教節期，當然也要教誨人們遵守，包括安息日在內（結44:23-24）。

在五經的儀式法令中較多詳述接觸屍體以至於污穢的規定（利21:1-3、11；民19:11-22）。與亡者接觸會導致儀式上的不潔淨，正如任何形式的墮落一般，都被視為違背自然秩序。對祭司而言，唯一的例外是近親，已婚的姊妹不算。不過，根據利未記21:11，這些例外的情況不適用於大祭司。潔淨的儀式是在第三天跟第七天灑水在身上，再等七天之後，祭司一定要獻贖罪祭，才能重新擔任職務（結44:25-27）。

在以色列跟古代近東其他地方都一樣，祖傳的地產（*nahalah*）被視為上帝所賜的封地，因此原則上是不可讓與的。定居及分配土地的歷史很費人疑猜，不過利未支派跟古伊朗的梅窄（*Magi*）一樣，似乎在爭奪土地的戰役中敗退，改當宗教專家。因此這段經文會提到信徒有責任要獻上各種祭物供應祭司的生活。「耶和華是他們的產業」（參申10:9，18:2；書13:14、33）這句神學宣言對應至敬拜體系全面的經濟實況，包

括聖殿可觀的財富。這種實況也影響獻祭制度：獻給上帝的脂肪和血在神學上有優先性，但在烹飪上不實用；先切下來的肉要留給神職人員（申18:1-5），剩下的給獻祭的信徒或他們全家（結44:28-30）。

最後的規定禁止祭司吃自然死亡或被其他動物殺害的動物，這是以西結本身激昂實行的作法（4:14）。不只祭司被禁止食用任何不符儀式所宰殺的肉（利22:8），其他的以色列人也一樣（利7:24，17:14-16）。在大洪水之後就頒布給挪亞的律法（創9:4）是爲了要在日常生活當中具體呈現上帝的角色，因爲「血就是生命」，而生命唯有上帝才能賦予（結44:31）。

## 45：1-8 土地，聖所的延伸

這段經文預表之後分配土地的完整記載（47:13~48:29），並引用自該份資料，或許是因爲這段經文後面接著提到有關君主的規範。相較於祭司典對曠野中聖所的描述，這段經文顯然很有學問並呈現出概要的結構，將聖所的神聖性以越來越少的程度向外延伸至鄰近的土地。這段經文與其後的節期（45:18-25）合起來顯示出神聖的概念在人類生活各種層面必須扮演決定性的角色，包括空間與時間在內。

聖殿區域是正方形，大小是500×500肘長（42:15-20），利用相同的5和25作爲基數向外延伸變成每邊25,000肘長（幾乎13公里）的大正方形。其中25,000×20,000的主要區域是保留給聖殿神職人員的神聖區域，這塊區域再分成兩塊25,000×10,000的區域，位於北邊與便雅憫支派領土相鄰的那一塊給利未人，居中那

一塊給祭司。聖殿位於祭司區域的中心，由寬度有50肘長的空地圍繞，是神聖的無人區域。聖殿建築神學原則的延伸從用語可以明顯看出：聖殿整體如今成為至聖之處（45:3），也就是聖殿位於神聖區域較大的聖殿之中。寬度最窄的一塊是25,000×5,000，位於南邊與猶大支派領土相鄰，作為城市及農業腹地。城市本身的大小有4,500肘長平方，由寬度有250肘長的綠色地帶圍繞，從東到西其餘的土地作為農地使用。這段概要最後提到分配給君主的領土，從大正方形的東邊與西邊各自延伸至以色列的邊界，分別是約旦河和地中海。

這種結構顯然具有理想及理論的本質。利未人的城市集中在第二級神聖的區域，而非散居各地（民35:2-8）。祭司所分配到的區域約有67平方公里，但是我們才剛看過經文說他們沒有地產（結44:28）。這段經文的用意顯然是對理想的神權國家作出象徵性的聲明：要成為「祭司的國度，為聖潔的國民」（出19:6）。這段經文肯定世俗需要管理，但是君主的領土（從而暗示其主權）受到謹慎限制。最後，我們應該要注意到，這份「政治—宗教」地產所有權概要與聖殿及敬拜具有非常密切的關係。以色列從此不再是通稱的民族國家，而是聖殿群體。公民的身分及隨之而來的土地所有權都跟參與和維持聖殿敬拜結合在一起（請見結11:14-25注釋），就某種程度而言，在被擄歸回之後確實是如此。

## 45：9-17 世上君王的職責與獲益

下一大段附在聖殿異象之後的經文（45:9~46:18）主要處理的內容是君主的責任，節期的規定沒有排除在外（45:18-25），因為君主跟聖殿神職人員同樣必須為此負責。我們先前提過以西結大部分的時候避免使用「king」的名稱，比較喜歡稱之為「prince」（*naši'*），這種稱呼比較沒有政治管轄的意味（譯註：和合本聖經均譯為「王」）。雖然他用「prince」稱呼當代猶大的國王（12:10，21:25）及將來大衛王朝的統治者（34:24，37:25），這段經文強烈指向波斯統治兩百年間（公元前539-334年）的猶大省長。根據我們主要的資料來源，第一位省長設巴薩就被稱為*naši'*（拉1:8），而且之後提到的許多規定會讓我們想到公元前第五世紀下半的猶大省長尼希米針對他與之前省長的作為所說的話。在注釋中會簡短提及一些對應之處。

關於分配君主領土的描述自然指向詳述其職責及獲益的內容。概論以先知神諭作為開頭，強調公平與公義是統治的主要特質。根據尼希米所述，在他之前的省長以暴力與壓迫著稱（尼5:15），但是這種事情不可以再發生。君主時代的以色列國王及其隨從肯定常常將農地圍起來並強迫徵收土地。以賽亞譴責侵佔田地使之連在一起的作法（賽5:8），而徵收拿伯葡萄園的例子（王上21:1-16）顯然不是單一事件。在歸回之後，猶大地區的經濟情況一直很不樂觀，這常常導致人們抵押土地以及扣押以農為生之農人的財產，尼希米擔任省長時所面對的情況就是這樣（尼5章）。在以色列及其他地方，君主的責任也包含要實施公正的度量衡制度。阿摩司譴責那些公然蔑視法律的人（利19:35-36；申

25:13-16)，他們把「伊法」變輕，把「舍克勒」變重（摩8:5；參何12:8；彌6:10-12）。因此，這段經文把法定的度量衡詳述下來。測量的基本單位是「賀梅珥」（字意是驢子的載重；實際上約有210公升）。伊法是用來測量乾燥的穀物及其他物品，而「罷特」用來測量液體，定為十分之一賀梅珥。測重的基本單位是舍克勒（差不多超過11公克），一舍克勒等於二十「季拉」，要公定五、十、五十舍克勒的重量，而五十舍克勒等於一「彌那」。請注意舍克勒代表重量，而非現代以色列貨幣的單位。以達利克（daric）與德拉克馬（drachma）為單位的錢幣要到第五世紀初才出現，而且它們的用途可能僅限在後來那段期間繳交帝國稅金而已。

接下來列出法定要捐獻給君主及其隨從的供物（結45:13-16），按照各人的收成公平分配：六分之一的穀物、百分之一的油以及兩百分之一的羊。我們會再次注意到，尼希米主張放棄這份食物津貼，而在他之前的省長則是獅子大開口（尼5:14-15）。尼希米也因為提供這段經文列出的獻祭必備祭物而感到自豪（結45:17）。所以，附加在異象敘事後面的這些規範所設想的情況或許就是受到統治的猶大省分，即使被外邦統治並不是最佳的狀況，以西結預言將來會有公平及平安的王國（參37:24-28）。

### 45：18～46：8 世上君王的敬拜責任

符合邏輯的下一步是詳述世上的君主要為節期、安息日及月朔所捐獻的供物（請見45:17），不過經文先描述潔淨聖殿的儀式，與奉獻祭壇的儀式形成對照（43:18-27）。要在新式曆法或巴比倫曆法的元月第一天和第七天舉行此儀式，也就是在尼散月



(三月~四月)。有好幾位注釋者都覺得一週內重複同樣的儀式很奇怪；因此他們按照七十士譯本將第二次的儀式定在七月的第一天，根據舊曆法，秋天是一年的開始—猶太儀式曆法至今也是如此。不過，這兩種曆法都遵循相同的習俗也是很奇怪的事情，而且這些學者大概也忽略了第二次潔淨儀式可能是爲了替一週之後的逾越節做準備。值得我們注意的是，被擄歸回後第一次的逾越節之前就有進行這樣的儀式（拉6:20）。

接下來關於儀式的細節跟先前所述的祭壇儀式（結43:18-27）十分接近。所獻公牛的血要塗在聖殿的門框、祭壇頂層的四角、進入內院的東門門柱，君主在儀式中就是站在門柱旁邊（46:1-2）。顯然血象徵儀式要達到的目的，也就是除罪，並將由於罪惡（甚至無心之過）所擾亂的秩序重建爲上帝設立的秩序。希伯來書的作者得到的結論是「沒有流血就沒有赦免」，他藉由轉移焦點至耶穌及祂獻上生命爲祭，將血的象徵意義保存下來（來9:22，RSV）。

元月（尼散月）的逾越節（Pesach）和七月（提示黎月）住棚節（Sukkoth）相關的描述僅限於世上的君主所應捐獻的供物（結45:21-25）。爲何沒有提及重要的朝聖節日五旬節（Shavuoth）是一件費人疑猜的事情。雖然可能沒有要求 *naši'*（王）在五旬節捐獻，不過似乎更有可能的說法是，在昆蘭團體及早期基督教具有極度重要性的五旬節在這卷書寫作當時並沒有那麼重要。至少我們會注意到，從以斯拉到尼希米之間重建群體的歷史只有提到逾越節跟住棚節，而沒有提到五旬節（拉3:1-6, 6:19-22；尼8:13-18）。正如五經法律所示（出12:6；利23:5；民9:3、5），逾越節從元月十四日開始，包括十四日在內總共要吃七天的無酵餅

(*maoth*) (參出12:15、18-20，23:15，34:18；利23:6；民28:17；申16:3-4)。此節期象徵自由的意涵十分豐富，猶太人民在歷史每一階段都會一再重溫此節期的意義，也流傳至基督教，作為神學反省豐富的素材。君主所提供的牲畜、穀物及油的份量遠遠超過五經當中關於逾越節的規定(民28:16-25)，這其中的差異有助於解釋為何這些章節早期會被拉比們視為難題。住棚節所需提供的份量(結45:25)也有類似的問題，不過在這個例子當中，民數記29:12-38規定要有更多的牲畜。這段經文當中所提到的節期也持續比較長的時間，在第八天以嚴肅聚會作結。

剩下來的就是載明*naši'*(統治者；王)要為安息日及月朔節慶所獻的祭物(結46:1-8)，在此我們也發現類似的差異(參民28:9-15)。在這些場合當中，世上的統治者在獻祭儀式中隔著一段距離負責協助，他被指定的位置在東門進入內院的入口。其餘的信徒(「國內的居民」)甚至站得更遠，他們站在東門之外的外院裡面。東門唯有在這些日子及特定的儀式場合會敞開，這可以讓信徒有某種程度的參與感，但是他們很難看得到在祭壇獻祭的過程，因為相隔的距離有50肘長(幾乎26公尺)(參結40:15)。在這個例子當中，我們明顯看出神聖的建築及儀式本身如何體現強烈的神聖秩序及階級感。強烈神聖及敬畏感的擴散，以及某種程度的喪失，都讓基督教和猶太教的敬拜更有參與感，這本身並不是壞事，但是有失也有得。不過在此，如我們所預期的，內院的祭司與外院的信徒之間的界線非常明顯，世上的領袖站在門裡作為二者之間的連結：他帶來祭壇供物，同時也將祝福向後傳達給他所代表的人民。

## 46：9-18 各種附錄

第一段附錄（46:9-10）似乎與控制外院群眾人潮流動有關，可能顯示出前一段所述的君主在儀式前後所走的路線。由於外院的東門要永遠關閉（44:1-2），唯一的出入口就是北門和南門。不過，經文提到世上的統治者一定要在場，這就引發了一個問題。既然這整段經文都與君主敬拜的職務有關，本段經文可能是指一些詩篇當中所呈現的行進儀式（詩24:7-10，48:12-14，68:24-27）。尼希米記12:27-43記載行進隊伍爲了獻上耶路撒冷重建的城牆而慶賀，這當然是特例，但是值得我們注意的是，尼希米本身也在隊伍當中帶頭前進。（其中兩隊人馬也向北門及南門前進，但是沒有走到外院。）

另外一段註記（結46:11）再度提到（請見45:24及46:5）以動物爲祭時所需穀物及油的數量。接下來是東門相關規定（46:1-8）的附註，提到君王獻自願祭時可以打開該門（46:12）。這種祭祀並非聖殿律法所指定的，也跟還願祭不一樣（利7:16，22:18；民15:3；等等）；這種是特別的場合、感念恩情，或是將供物捐獻給聖殿的祭祀（如出35:29；拉1:4，8:28）。在這些情況之下，關於所獻祭牲或物品的規定比較不嚴格（利22:23）。經文也明載君主必須爲了每日的燒化祭（*tamid*）提供一隻一歲的羔羊、適量的穀物（六分之一伊法）跟油（大約0.9公升），並與麵粉混合（結45:13-15）。五經的法律規定的數量截然不同；更重要的是，五經規定早上及傍晚都要獻上羔羊（出29:38-41；民28:3-8）。即使把這兩套規定的變化視爲後來發展的結果也無法解釋其中的差異，因爲早晚獻祭的概念在被擄之前似乎就已經發展出來了（王上

18:29、36；王下16:15）。或許君主只需要負責早上的獻祭，這項負擔已經足以讓他大失血了。過了一段時間之後，*tamid*開始代表整體獻祭制度，也就是以部分代替全體（*pars pro toto*）。重建時期的歷史學家記載被遣送回國的人所做的第一件事就是重新實行這項作法（拉3:2-3），後來在公元前167年安提阿哥四世大舉迫害時中止獻祭，這件事被視為史上具有決定性的轉捩點（但11:31，12:11）。早上及傍晚的祈禱似乎也是從一天之中重要的獻祭行動所發展而來（請見例如但9:21）。

這些附錄的最後一段規定君主地產的處置方式（結46:16-18）。整體而言，以色列地從未成為經濟市場上意料之外的因素；以色列人的神學確信土地是由上帝所掌管的，經由將聖殿及土地之間緊密連結起來，本段經文更強化了這種確信（45:1-8）。因此，君主可以將一部分的產業傳給兒子，但是如果他將土地賜給臣僕作為封地，必須要租給對方，在第五十年的禧年時要歸還給原來的主人。最重要的是，君主不可以轉讓任何一位人民的祖產。這一點之前已經提過，就是耶和華代表祂的人民講話的經文，同樣也是以強制性先知神諭的形式呈現（45:9）。在波斯統治期間有小塊地產被扣押及劃為己有的狀況，通常都是因為人們無力償還債務，而且在希臘時期有許多大筆地產出現。無論這段經文的成文日期為何，由此可以看出它與當時的猶大省分特別有關係。

## 46：19-24 聖殿廚房

經過一大段間隔之後，我們再度回到這場在聖殿正前方中斷的超自然導覽（44:1-4）。介於其中的經文（44:5~46:18）可以

被視為律法特集，由耶和華（不是導覽者）口述並用傳統先知神諭形式加以強調（44:6、9，45:9、18，46:1、16）。因此，正如祭司典的西乃山事件，該段經文描繪出律法與預言越來越緊密的關係。如今這段經文是一次附加的導覽，視察烹煮祭物的設施之後，觀察者和導覽者就回到起點（47:1）。雖然他們的動線並不盡然清楚，然而他們似乎是穿過聖殿北邊的兩排祭服室或聖器保管室，或者走在兩排屋子中間（42:1-14），這樣他們就會看見西邊大建築物（41:12）北側的祭司廚房。鑒於聖殿複合建築的對稱性，南邊可能也有類似的設施，不過從他們所站的位置是看不到的。離開內院之後，導覽者接著指出利未人烹調的區域，位於外院矮石牆後面的四個角落，各有40×30肘長平方。這些區域是用來準備信徒的祭物，利未人的責任就是要預備這些。

這種繞回來講聖殿廚房的寫法是爲了補充祭司區域的描述（42:1-14），重點在於再次向讀者保證準備祭物時也有遵守聖殿潔淨的規範。利未人的活動範圍僅限於外院，以免信徒接觸到祭司獨享的祭物所帶來的危險。因此，聖殿藍圖的每一項細節都反映出對於秩序及神聖的看重，根據祭司神學來說，秩序及神聖的概念必須遍及生活的全部。

## 47：1-12 「河流到哪裡，哪裡就會有生命」

一大串關於各種敬拜職責及行爲的命令（43:6~46:24）是用來含糊該敘事的邏輯，也就是認為從聖殿裡面湧出河流是上帝的榮耀歸回至聖所的直接結果（43:1-5）。因此，繞道視察聖殿廚房之後，先知與導覽者回到東側，看見水從聖殿入口下面往祭壇

右邊的內院涓涓流去。水流在內院東門下消失之後，他們從北門離開內院，走到東邊外牆的外面，就看見水流就從東大門下面湧出。導覽者跟先知順著河流在1000肘長的範圍之內進行四次測量，一開始水深及腳踝，接下來深及膝蓋，然後深及大腿，最後水深可以滅頂。如導覽者所述，這條大河繼續往下流經猶大曠野進入約旦河裂谷，然後流入死海。雖然他們不知道，但是我們知道死海是地球表面最低的地方。接下來，如同魔法一般，長滿果子的樹木忽然出現在河流的兩岸。

導覽者進一步解釋說，這條大河會去除死海的鹽分（鹽分就是死海之名的由來），只留下有鹽的淺灘，鹽分對於保存食物及調味而言不可或缺，包括祭物在內。各式各樣的魚類會在死海裡生長，死海從西岸的隱·基底到東岸的隱·以革連都會變成漁夫的天堂。（隱·以革連有時會被等同於昆蘭基地附近的恩·費希卡[Ain Feshka]，但是沒有充分的證據。）河岸兩旁的樹木一年四季都很茂盛，每個月都可以收成果子，而且樹葉是藥材。簡言之，只要聖所準備好領受很長一段時間都不在的上帝，國土整片貧瘠地區就會經歷深度且全然有益的生態變化。

無論注釋書用多少技巧強調「聖經明明白白地說了什麼」，都不能將這段經文的詩意轉化為歷史上確實發生的地理及生態事件。能夠醫治受損大地並帶來生命及富饒的河流是一種豐富的象徵語言，會讓我們想起先前所述那條灌溉伊甸園的偉大河流，向外分為四條支流環繞人所居住的世界（創2:10-14）。要使這種象徵的邏輯合理，河流的上游就必須位於高地，就是以西結被送去的「至高的山上」（結40:2），根據寫給泰爾王的詩（28:14），那就是「上帝的聖山」，是伊甸園所在之地。我們在一些錫安之

詩當中會發現一樣的象徵語言，提到賞賜生命的河流從錫安及聖殿流出來（詩46:4，65:9）。因為上帝臨在於聖所，所以受到貧瘠與死亡威脅的世界才因此獲得生命。

以西結的異象中這種典型的意象在猶太教及基督教的歷史當中一再出現。在後期的先知書裡，有提到泉水從聖殿湧出並流進約旦河谷，或者同時流向地中海跟死海（珥3:18；亞14:8）。在基督教早期，從涓涓流水變成浩瀚江河的過程被視為象徵信徒數目增加，導覽者測量水流的四個階段被用來代表四卷福音書，而第四卷被認為是最深奧的。這卷福音書也運用住棚節泉湧的儀式說明耶穌是生命之泉，信徒是活水江河的源頭—與聖靈有關（約7:37-39）。早期基督教作者不免會將賞賜生命的偉大河流與洗禮的泉水連結在一起，他們甚至在古希臘譯本47:3的譯文找到信手拈來的理論基礎，因為當時的譯者可能不熟悉「水到踝子骨」的希伯來文（*me'apsayim*），所以譯為「赦免之水」（*hudor aphēseos*）。最後，拔摩的先知將他自己的版本與世界改變的啓示異象融合在一起，該異象超越了當代一切的苦難與邪惡：

然後他讓我看見生命水的河流，如水晶般閃耀，從上帝及羔羊的寶座流出來，經過城中心的街道；另外，河流兩旁的生命樹有十二種果子，每月都結果子；樹上的葉子是用來醫治列國。

啓示錄22:1-2，《RSV》

## 47：13~48：29 應許之地的理想邊界與分區

接下來這段經文似乎標記了全新的起點，所提到的內容幾乎

全都關於土地、邊界及支派領土。不過我們會看到，整篇結構的焦點及中心都放在保留給聖所的神聖區域（48:8；參45:1-2）。無論如何，藉由河流為以色列最貧瘠的地區帶來生命與肥沃，聖所與土地之間建立了緊密的關係。從這個角度來看，經文的神學觀點跟祭司敘事並沒有不同，在祭司敘事中，定居之後設立聖所，然後馬上就將土地分配給支派（書18~19章）。

這段經文寫作當時，猶大省分的佔地遠不如耶路撒冷淪陷之前及人民被放逐時的規模。所涵蓋的區域不超過40×56平方公里，而且當然是被外國佔領的狀態。有關邊界的敘述（結47:13-21）約略對應至大以色列國「大衛—所羅門」時代的邊界（王上8:65），這段敘述可以被視為政治性宣言，有些地方跟現代以色列國所偶爾使用的說法一樣（如「猶大與撒馬利亞」）。當時在猶大有許多人從未默認外國的統治，巴比倫或波斯皆然。他們心中的渴望表現在呼求拯救的祈禱中（如尼9章），偶爾也表現在彌賽亞運動或國家主義運動中，其中最有名的是所羅巴伯，他是大衛族系的後裔（該2:20-23；亞6:9-14）。但是，關於邊界的敘述是為公平分配土地給支派（結47:14）做準備，因此讓人想起君主制度興起之前的情形，就是上帝與祖先所立永恆的土地之約（如創15:18；申11:24）。因此我們可以把這段經文當作一份理想宣言來讀（顯然有其政治意涵在內），而不是國家解放的計畫書。

敘述的經文本應與民數記34:1-12一起讀，因為該段經文對於邊界有類似的描述，通常被視為祭司典後期的經文。這兩段經文都以順時針方向開始寫，不過一個從北邊，另一個從南邊。北方的邊界是最有問題的地方，因為在這段經文或民數記34:7-9的地名全都無法確定所在之地。如果我們同意經文本身的註解（結



47:16、17)，那就是從地中海往北約185公里，到大馬士革與哈馬（現代的哈瑪）之間的某一點，對應至所羅門帝國最廣的邊界（王上8:65）。另一種說法是將北方及東方邊界的樞紐「哈薩—以難」等同於哥蘭（巴尼亞斯—該撒利亞腓立比？），這樣就不可能是大馬士革了。我們不能排除作者本身可能也不太清楚這些地理資料。東方的邊界比較沒有問題，因為這道邊界順著約旦到死海。民數記34:10-12包含加利利海的東岸，但是兩段經文都沒有納入約旦東邊的地區，就是呂便、迦得及瑪拿西半支派定居之地（民34:13-15；書18:7）。他瑪（=棕櫚樹）是南方邊界的樞紐，有時被等同於死海西岸的隱·基底，不過應該是在更南邊的地方。民數記34:3-5對南方末端有比較完整的敘述，經過西乃山北方加低斯·巴尼亞的綠洲，一直到「埃及之河」（阿里什乾河[wadi el-Arish]）流入地中海之處。西方的邊界當然是地中海，向北一直到上述的哈瑪隘口（也稱Lebo-hamath）。

按照邏輯的話，敘述完邊界之後應該會接著分配土地給各支派，不過有一件重要的事必須先講：將來定居之時，住在當地的外僑及其後裔跟原住民享有同樣的地產權利（結47:22-23）。個人遷移至外國、定居當地並得到高官顯要保護的社會現象不僅限於古代以色列而已，例如雅典的非希臘人就屬於不同的等級。以色列外僑（*gerim*）等級的法令以寬大的特質著稱，其有趣之處在於使人了解整體律法的精神。外僑跟其他條件比較差的等級如寡婦及孤兒都一起受到律法及司法程序的保護（如出22:21，23:9；申1:16，24:14），而且我們可以回溯他們被完全納入群體的宗教及敬拜生活當中的過程（如申16:11、14，26:11；利17:8-9、10-13）。以色列人要愛護外僑，甚至要像愛自己一樣，「因為你們

在埃及地也作過寄居的」（申10:19；利19:34）：這很有趣地描繪出，在群體精神及體現精神的律法形塑的過程中，所共享的歷史記憶造成的影響。

巴比倫的入侵及之後的俘虜行動對認信群體所組成的民族國家帶來變化，反過來提高廣納外邦世界信徒的可能性。雖然我們眼前所剩的經文不多，不過當時在巴比倫及其他地方所發生的情況無疑就是如此，這段經文所提的就是這種全新的情況。改教者及他們的後代並沒有被視為次等公民，就土地所有權而言，他們的立足點跟原住民一樣。我們先前討論44:6-9時曾經提過，併入群體的議題在當時就充滿爭議，一直持續到第二共和時期。這份土地律法的寬大特質不符將外邦人排除在聖殿敬拜之外的作法（結44:6-9），但是該段經文的語氣是截然不同的。以賽亞書56:1-8所提出的觀點也跟申命記23:1-8將人逐出群體的律法形成衝突，同時也跟以斯拉和尼希米所推行的政策相違背。基督教早期並沒有沿用違背當代猶太習俗的公開入會政策（路14:15-24大宴會的比喻所示），反而延續第二聖殿猶太教時期之初的立場與作法。

分配支派領土的經文（結48:1-7、23-29）按照邊界敘述的順序從北方開始到南方結束，南北邊界的敘述都取自之前的經文。將聖殿附近的神聖區域分開來作另外的敘述（48:8-22；參45:1-8），分隔北方的七個支派與南方的五個支派。由於利未支派不再算是世俗的支派，因此沒有祖產（參民2:33；書13:14，18:7）。將約瑟支派的以法蓮和瑪拿西各算成一個支派，總共就有十二個支派（如書14:3-4所示），遵循創世記48:8-20的起源論之敘事。

分配土地的經文顯然全然忽視地理及歷史上的實況。十二片土地的大小都是一樣的，但是五經中祭司典關於分配土地的記載

是按照支派大小比例加以分配，而且各支派的位置要經由神聖的抽籤決定（民26:52-56）。這段經文奉行的邏輯則是截然不同。根據傳統而言，離神聖中心最遠的支派是由雅各的妾辟拉和悉帕所生一也就是但、拿弗他利、亞設、迦得（請見創30:5-13）。最近的支派是猶大和便雅憫，他們合起來代表被擄後住在猶大省分的居民（拉1:5，4:1；等等）。然而，便雅憫和猶大的位置違背歷史中的地理記載，前者位於神聖區域南方，後者位於北方，也許是因為耶路撒冷原本位於便雅憫支派領土之內。身為長子的呂便支派在猶大支派隔壁，利亞所生的西緬、以薩迦和西布倫三個支派則聚在一起。由於要符合前面經文所提到的領土界限，定居在外約旦的呂便、迦得和瑪拿西半支派就沒有放入紀錄。

這段分配土地的經文顯然概要且具有理想性，它忽視政治地理上的實況，藉此表示必須用古代支派平等的結構恢復合一的理想。我們發現這種以色列理想中十二支派的概念一再與第二共和時期當時的實況彼此對抗。歷代志的作者一開始就把十二支派追溯至創造的時候，表示十二支派就是上帝從起初開始對以色列唯一的旨意（代上1~9章）。即使在「以斯拉記—尼希米記」當中，雖然好像唯獨聚焦在猶大省分身上，不過我們也會不斷看到同樣的主題：第一次歸回的十二位領袖（拉2:2=尼7:7）、跟以斯拉一起旅行的十二位祭司（拉8:24）與代表全以色列所獻的十二頭祭牲（拉6:17，8:35）。在很久之後，自認為真以色列的昆蘭團體在他們的組織及編制當中體現出對於十二支派的確信。雖然基督教早期確信上帝在耶穌本身及祂的事工上展開全新具決定性的冒險，不過基督教早期自認是古以色列在當代的體現，並繼承了古以色列所得到的應許。因此，這全新群體第一件被記錄下來的事

情就是選出繼承猶大門徒之位以便重組十二門徒（徒1:15-26），也就不令人意外了。

在45:1-8就已經預表了將中心區域保留下來不分給個別支派的敘述（我們可以想成華盛頓特區，雖然不盡然是完美的類比），已經不用再多加補充了。整塊區域有25,000×25,000平方肘長，其中有兩塊25,000×10,000平方肘長的區塊個別分給祭司和利未人。這一整塊區域就是神聖區域，是爲了耶和華而分別出來的（希伯來文是*terumah*），其中聖所位於祭司區塊的正中間。這種配置使撒督後代的祭司與利未人之間更顯對立（請見結40:46，43:19，44:10-15），經文並強調神聖區域不得買賣或轉讓。保留作爲城市及其腹地的非神聖區域是聖所南方佔地25,000×5,000平方肘長的區塊，城市本身及其「綠色地帶」在正中央佔地5,000×5,000平方肘長。正如人民將焦點放在世俗的活動，各支派的代表都要住在城市裡。在尼希米擔任省長期間，他幾乎成功要求全省十分之一的人口必須住在當時人煙稀少的城裡，不過這些居民當中包括祭司及其他聖殿人員（尼11章）。君主的領土位於神聖區域及城市區域的東邊和西邊（結47:21-22；參45:7-8）。

我們很容易以爲這整個結構不過只是幻想及渴望的產物，或者至少會將它跟其他理想投射的作品擺在一起，例如柏拉圖(Plato)的理想國、摩爾(More)的烏托邦，甚至是斯威夫特(Swift)的慧駟國(Houyhnhnm Country)。另一方面，我們也許會爭論，是否有可能從我們所沉浸且視爲理所當然的現實中投射出不同的現實，作爲我們唯一的保護，免於默許並同化於不完美且經常是墮落的現況。這段經文所呈現的結構確實是理想性的，但是如湯馬斯·摩爾在他的作品中指出，假使我們非常想要的話，這當中

所融入的價值觀是可以實現的。猶太教及其後基督教的本質就是努力追求完美的共和國，那是充滿愛與公義的上帝國，因而摒棄單純接受現況的現實主義。被擄歸回的人在自己的土地上重建共和國的概念根本算不上是理想，而且，如果沒有這段經文所帶來的驅動力以及類似的未來計畫，我們可以對他們是否會試圖完成重建任務存疑。

### 48：30-35 新耶路撒冷

異象的最後回到先知一開始所見「彷彿一座城建立」（40:2）。經文主要關注的內容是以十二支派為名的城門，四面都各有三扇。城市的規模如藍圖所述：每邊長4,500肘長，周長共有18,000肘長。從此開始，城市有一個象徵性的名字—耶和華的所在（*Yahweh shammah*）。

關於未來耶路撒冷的這段敘述非常簡明，與先前的紀錄有許多重要的差異。在先前的經文當中，耶路撒冷並不屬於神聖區域的一部分，耶和華也因此不在那裡。這段經文中，利未人不再代表聖殿助手的等級，而是十二支派其中之一。而且爲了要保持數字「十二」，所以以法蓮和瑪拿西支派被合起來稱爲約瑟支派。城門的配置與我們所知耶路撒冷城史上任何時候的模樣都不同。尼希米記關於重建城牆有非常詳細的記載（尼3章），其中有提到好幾道城門，但是沒有一道是以支派命名的。在被擄之前曾有便雅憫門和以法蓮門（耶37:13；王下14:13），不過它們位於城的北側，而不是東側。或許將城門這樣命名是爲了強化整個群體要爲了城市的防禦及幸福負起集體責任（參結48:18-19）。

雖然支派的順序在其他地方都不是這樣，不過其中似乎自有邏輯。猶大跟利未位於北側，因此最靠近神聖區域，長子呂便也在這邊，這三個支派都是利亞所生。相對的南側是西緬、以薩迦和西布倫，是另外三個利亞所生的支派。雅各的妾所生的三個支派—迦得、亞設和拿弗他利位於西側，而拉結所生的約瑟和便雅憫加上辟拉所生的兒子則位於東側。這種配置讓人想起曠野中的會幕四周由支派的帳棚所環繞，四面都各有三個支派（民2章）。經文的重點很清楚：多元但合一的人民圍繞神聖的基準點，從上帝臨在之處取得其身分及本質。

無論最後這段經文的作者用意為何，我們可以同意將城市及聖殿、神聖及世俗之處用全新的象徵性宣言放在一起是一種令人高興的想法。這種說法並不是作者發明的，從先知及詩篇作者的作品當中（如賽60章；詩46篇）即可看出，因為他們將錫安描述為上帝臨在之處。公元70年聖殿二次被毀之後，只剩耶路撒冷繼續作為神聖中心的象徵。啓示錄的作者跟以西結一樣，在很高的山上看見異象，不過他在城裡沒有看見聖殿，他最後的敘事可稱之為基督教對這段經文的他爾根。他對這座城的描述是：

它有高大的城牆，上面有十二道城門，門上有十二位天使，並寫著以色列十二支派之名；東側有三道門，北側有三道門，南側有三道門，西側有三道門。城牆有十二塊基石，上面有羔羊十二使徒的名字。

啓示錄21:12-14，〈RSV〉



# INTERPRETATION

## 書目



INTERPRETATION  
*Ezekiel* 以西結書

270



# 書目

## 1. 注釋書目

- CARLEY, KEITH W. *The Book of the Prophet Ezekiel*. CAMBRIDGE BIBLE COMMENTARY ON THE NEW ENGLISH BIBLE. Cambridge: Cambridge University Press, 1974).
- CODY, AELRED. *Ezekiel: With Excursus on Old Testament Priesthood*. OLD TESTAMENT MESSAGE 11. Wilmington: Michael Glazier, 1984.
- COOKE, G. A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*. INTERNATIONAL CRITICAL COMMENTARY. Edinburgh: T. & T. Clark, 1936.
- EICHRODT, WALTHER. *Ezekiel, A Commentary*. OLD TESTAMENT LIBRARY. Philadelphia: Westminster Press, 1970.
- GREENBERG, MOSHE. *Ezekiel 1-20*. ANCHOR BIBLE 22. Garden City, N. Y.: Doubleday & Co., 1983.
- MAY, HERBERT G. "The Book of Ezekiel." In *The Interpreter's Bible*, vol. 6. Nashville: Abingdon Press, 1956, 41-338.
- TAYLOR, JOHN B. *Ezekiel: An Introduction and Commentary*. TYNDALE OLD TESTAMENT COMMENTARIES. Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1969.
- WEVERS, JOHN W. *Ezekiel*. NEW CENTURY BIBLE. Greenwood, N. C.: Attic Press, 1976.
- WILSON, ROBERT R. "Ezekiel." In *Harper's Bible Commentary*, ed. by James L. Mays. San Francisco: Harper & Row, 1988, 652-694.
- ZIMMERLI, WALTHER. *Ezekiel*. 2 vols. HERMENEIA. Philadelphia: Fortress Press, 1979, 1983.

## 2. 其他參考書目

- ACKROYD, PETER R. *Exile and Restoration*. OLD TESTAMENT LIBRARY. Philadelphia: Westminster Press, 1968, 103-117.
- BERRY, GEORGE R. "The Composition of the Book of Ezekiel." *Journal of Biblical Literature* 58: 163-175 (1939).
- \_\_\_\_\_. "The Glory of YHWH and the Temple." *Journal of Biblical Literature* 56:115-117 (1937).
- BLENKINSOPP, JOSEPH. *A History of Prophecy in Israel*. Philadelphia: Westminster Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Introduction to the Prophetic Books." In *Harper's Bible Commentary*, ed. by James L. Mays. San Francisco: Harper & Row, 1988, 530-541.
- BRIGHT, JOHN. *A History of Israel*, 3rd ed. Philadelphia: Westminster Press, 1981.
- BUBER, MARTIN. *The Prophetic Faith*. New York: Macmillan Co., 1949.
- CARLEY, KEITH W. *Ezekiel Among the Prophets*. London: SCM Press, 1975.
- CLEMENTS, RONALD E. "The Ezekiel Tradition: Prophecy in a Time of Crisis." In *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honour of Peter Ackroyd*, ed. by R. Coggins, A. Phillips, and M. Knibb. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 119-136.
- CODY, AELRED. *A History of the Old Testament Priesthood*. ANALECTA BIBLICA 35. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967.
- EISSFELDT, OTTO. *The Old Testament: An Introduction*. New York: Harper & Row, 1966.
- FOHRER, GEORG. *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*. BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT 72. Berlin: Töpelmann, 1952.
- FREEDMAN, DAVID NOEL. "The Book of Ezekiel." *Interpretation* 8:446-471 (1954).
- GESE, HARTMUT. *Das Verfassungsentwurf des Ezechiel*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1957.
- HARFORD, JOHN B. *Studies in the Book of Ezekiel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.
- HÖLSCHER, GUSTAV. *Hesekiel, der Dichter und das Buch*. BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT 39. Giessen: Töpelmann, 1924.
- HOWIE, CARL GORDON. *The Date and Composition of Ezekiel*. JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE MONOGRAPH SERIES 4. Philadelphia: Society of Biblical Literature, 1950.

- \_\_\_\_\_. "Ezekiel." In *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 2. Nashville: Abingdon Press, 1962, 203-213.
- IRWIN, WILLIAM A. *The Problem of Ezekiel*. Chicago: University of Chicago Press, 1943.
- KRAUS, HANS-JOACHIM. *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament*. Richmond: John Knox Press, 1966.
- LEVENSON, JON D. *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976.
- LUST, J., ed. *Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and Their Interrelation*. Louvain: University Press and Uitgeverij Peeters, 1986.
- MAY, HERBERT G. "The Departure of the Glory of Yahweh." *Journal of Biblical Literature* 56:309-321 (1937).
- NOTH, MARTIN. "The Jerusalem Catastrophe of 587 B.C. and Its Significance for Israel." In *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*. Philadelphia: Fortress Press, 1967, 260-280.
- RAD, GERHARD VON. *Old Testament Theology*, vol. 2. New York: Harper & Row, 1965 = *The Message of the Prophets*. New York: Harper & Row, 1967.
- \_\_\_\_\_. "The City on the Hill." In *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. New York: McGraw-Hill Book Co., 1966, 231-242.
- ROWLEY, HAROLD H. "The Book of Ezekiel in Modern Study." *Bulletin of the John Rylands Library* 36:146-173 (1953) = *Men of God: Studies in Old Testament History and Prophecy*. London: Thomas Nelson & Sons, 1963, 169-210.
- SAWYER, JOHN F. A. *Prophecy and the Prophets of the Old Testament*. OXFORD BIBLE SERIES. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- TORREY, CHARLES CUTLER. *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*. New Haven: Yale University Press, 1930; reprint, New York: KTAV Publishing House, 1970.
- de VAUX, ROLAND. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. 2 vols. New York: McGraw-Hill Book Co., 1965.
- ZIMMERLI, WALTHER. "The Message of the Prophet Ezekiel." *Interpretation* 23:134-136 (1969).
- \_\_\_\_\_. "The Word of God in the Book of Ezekiel." *Journal for Theology and the Church* 4:1-13 (1967).

INTERPRETATION  
*Ezekiel* 以西結書

274

# Interpretation

全套資料如下：

- |   |                                       |
|---|---------------------------------------|
| 01 創世記 / Walter Brueggemann             | 31 使徒行傳 / William Willimon            |
| 02 出埃及記 / Terence E. Fretheim           | 32 羅馬書 / Paul J. Achtemeier           |
| 03 利未記 / Samuel E. Balentine            | 33 哥林多前書 / Richard B. Hays            |
| 04 民數記 / Dennis T. Olson                | 34 哥林多後書 / Ernest Best                |
| 05 申命記 / Patrick D. Miller              | 35 加拉太書 / Charles B. Cousar           |
| 06 約書亞書 / Jerome Frederick Davis Creach | 36 以弗所、歌羅西、腓利門 / Ralph P. Martin      |
| 07 士師記 / J. Clinton McCann              | 37 腓立比書 / Fred B. Craddock            |
| 08 路得記 / Katharine Doob Sakenfeld       | 38 帖撒羅尼迦前後書 / Beverly Roberts Gaventa |
| 09 撒母耳記上、下 / Walter Brueggemann         | 39 提摩太前後書、提多書 / Thomas C. Oden        |
| 10 列王紀上、下 / Richard D. Nelson           | 40 希伯來書 / Thomas G. Long              |
| 11 歷代志上、下 / Steven S. Tuell             | 41 雅各書、彼得前後書、猶大書 / Pheme Perkins      |
| 12 以斯拉記、尼希米記 / Mark A. Throntveit       | 42 約翰一二三書 / D. Moody Smith            |
| 13 以斯帖記 / Carol M. Bechtel              | 43 啟示錄 / Eugene Boring                |
| 14 約伯記 / J. Gerald Janzen               |                                       |
| 15 詩篇 / James L. Mays                   |                                       |
| 16 箴言 / Leo G. Perdue                   |                                       |
| 17 傳道書 / William P. Brown               |                                       |
| 18 雅歌 / Robert W. Jenson                |                                       |
| 19 以賽亞書 1-39 章 / Christopher R. Seitz   |                                       |
| 20 以賽亞書 40-66 章 / Paul D. Hanson        |                                       |
| 21 耶利米書 / R.E. Clements                 |                                       |
| 22 耶利米哀歌 / F.W. Dobbs-Allsopp           |                                       |
| 23 以西結書 / Joseph Blenkinsopp            |                                       |
| 24 但以理書 / W. Sibley Towner              |                                       |
| 25 何西阿書~彌迦書 / James Limburg             |                                       |
| 26 那鴻書~瑪拉基書 / Elizabeth Achtemeier      |                                       |
| 27 馬太福音 / Douglas R. A. Hare            |                                       |
| 28 馬可福音 / Lamar Williamson              |                                       |
| 29 路加福音 / Fred B. Craddock              |                                       |
| 30 約翰福音 / Gerard Sloyan                 |                                       |

全套定價

18,000元

本套書籍共 43 冊（硬皮精裝）  
 出版日期：2009 年 5 月起陸續出版  
 台灣教會公報社  
 業務部 06-235-6277 轉 122、123

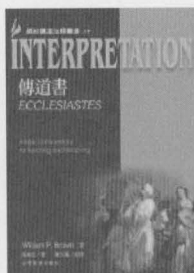
## 17 傳道書

作者 / William P. Brown

作者簡介

任教於Columbia Theological Seminary  
 著作甚多，為Westminster John Knox Press 發行的  
 Westminster Bible Companion 系列之《俄巴底亞書  
 至瑪拉基書的作者》

從這本傳道書的注釋可見William P. Brown淵博的學識和成熟的靈性。其文學與哲學的造詣不在話下，可用之來作為神學的僕役。從他的寫作啓迪現今的傳道者，要作一位認真、誠信的傳講福音者，一定要在信仰的知識、經驗往下扎根、往深處撒網，博覽群書的功夫是必須下的，因為就會呈現在講章裡。……信徒、神學生和傳道者也可以透過閱讀，而能夠再培力（empower）自己、豐富自己。



傳道書

作者 / William P. Brown

譯者 / 張洵宜

校譯 / 羅光喜

產編 / 02220017

定價 / 350元

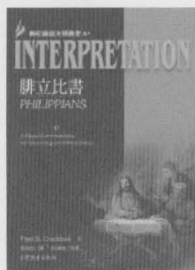


## 37 腓立比書

作者 / Fred B. Craddock

作者  
簡介美國Emory大學Candler神學研究所  
新約學與講道學教授

這本Interpretation腓立比書的注釋，是由美國著名的Emory大學Candler神學研究所的新約學與講道學教授Fred B. Craddock所著。注釋當中處處可以感受到作者深厚的新約學之背景追尋與經文分析的功力，帶領人深省何以遭羅馬軍捆鎖的保羅仍能唯基督之外別無所求。這種得著基督比求己安己利更重要的信仰內涵，在今天權力傾軋黨派營私的社會中更顯寶貴，值得我們跟隨Craddock反覆品嚐。



腓立比書  
作者 / Fred B. Craddock  
張洵宜 / 譯  
邱淑嬪 / 校譯  
產編 / 02220037  
定價 / 300元

