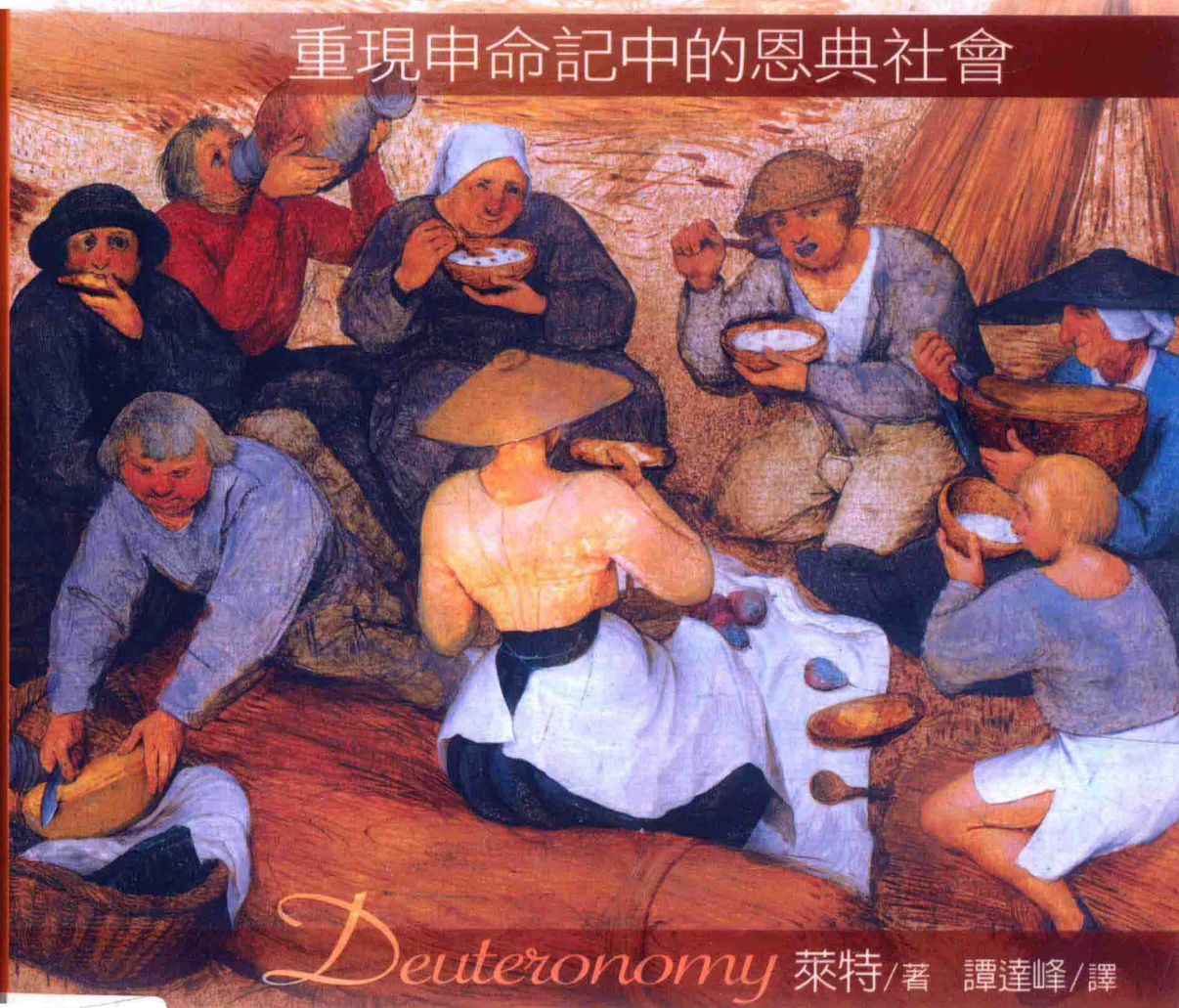


# 倫理學

## 上帝子民的

重現申命記中的恩典社會



*Deuteronomy* 萊特/著 譚達峰/譯

拜神的子民，必注重公義與憐憫。  
關心弱勢與鄰舍，正是宣教的藍圖！

上帝子民的  
倫理學

——重現申命記中的  
恩典社會——

萊特／著

# 上帝子民的倫理學： 重現申命記中的恩典社會

---

作者 / 萊特 (Christopher J. H. Wright)

譯者 / 譚達峰

責任編輯 / 梁碩恩

美術設計 / 李家珍

---

發行人 / 饒孝楫

出版者 / 校園書房出版社

發行所 / 23141 台灣新北市新店區民權路 50 號 6 樓

電話 / 886-2-2918-2460

傳真 / 886-2-2918-2462

網址 / <http://www.campus.org.tw>

郵政信箱 / 10699 台北郵局第 13-144 號信箱

劃撥帳號 / 19922014，校園書房出版社

網路書房 / <http://shop.campus.org.tw>

訂購電話 / 886-2-2918-2460 分機 241、240

訂購傳真 / 886-2-2918-2248

---

2015 年 6 月初版

## Deuteronomy

Copyright: © 1996 by Christopher J. H. Wright

Originally published in English under the title *Deuteronomy*

By Baker Books, a division of Baker Publishing Group,

Grand Rapids, Michigan, 49516, U.S.A.

All rights reserved.

Traditional Chinese edition copyright:

©2015 by Campus Evangelical Fellowship Press

P.O. Box 13-144, Taipei 10699, Taiwan

All Rights Reserved

Printed in Taiwa

ISBN: 978-986-198-445-2 (平裝)

版權所有，請勿翻印。

15 16 17 18 19 20 21 22 23 年度 | 刷次 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1



走進聖經圖書館，聽見撼動靈魂的聲音。

聖經，是一座會歌唱的圖書館。

從中流洩出多元而動人的合唱：

那是詩人走過生命旅程的哀歌與讚美；

那是先知穿透人間迷霧的昂揚與低迴；

還有史家揭開古今時空的序幕與史詩；

更是前所未聞、震撼天地的恩典頌歌。

從「起初，神創造天地」的宏大序曲，

到「主耶穌啊，我願祢來」的深切呼喚，

樂聲中激盪著思想、文化、歷史和神學的協奏；

一再和聲托出三一上帝的神聖宣告：

「我要親自與你們同在，作你們的上帝。」

對每個願意聆聽的人來說，

這樂音是點燃生命的聲音：

隱而未現的深處黑暗將被照亮，

難以言喻的心靈悲痛將被醫治，

孤寂冰冷的絕望世代將得盼望；

一旦聽見了，就再也無法遺忘。

「聖經圖書館」書系，

正是記錄了一群謙遜專注的探索者，

如何用全部的生命、知識與熱情，從不同的角度與思想架構，

帶我們領略這樂聲中的無限豐盛。

現在，就讓我們走進這座改變生命的圖書館，

與這群先行者一同傾聽當中的奇異與深邃。



## Library 聖經圖書館

### 已出版書目



#### 《擱淺的日子：約伯記註釋》

吳獻章 著



#### 《軟弱中的力量—— 來自啓示錄的喜樂與盼望》

*Joy in Our Weakness: A Gift of Hope from the Book of Revelation*  
唐慕華 (Marva J. Dawn) 著



#### 《以西結的領導學—— 領袖、異象、新時代》

曾思瀚 著



#### 《盼望的話語：啓示錄的十堂課》

陳濟民 著



#### 《耶穌的群體：使徒行傳新視野》

曾思瀚 著



#### 《目睹生命之道：解讀約翰福音》

陳濟民 著



#### 《上帝子民的倫理學： 重現申命記中的恩典社會》

*Deuteronomy*  
萊特 (Christopher J. H. Wright) 著



獻給  
愛妻

*Liz*

---

推薦序一：

## 從申命記學宣教

有別於一般聖經研究著作，本書是作者萊特（Christopher Wright）從宣教角度來撰寫的申命記註釋。萊特曾任英國萬國宣教學院（All Nations Christian College）教務長和院長共十四年，之前在印度宣教五年，期間他教授申命記達七年之久，從中孕育寫作這本註釋的念頭。宣教和申命記二者有何關係？宣教士關心如何在異文化中有效地表達信仰，讓福音廣傳。在申命記，摩西諄諄教誨以色列人進到迦南後持守上主吩咐的誡命、律例、典章，並要竭力避免被當地人同化，接受他們的信仰和價值觀。整卷申命記是以十誡，特別是首兩條誡命為中心：除了上主以外，不可有別的神，不可拜偶像。這卷書最重要的信息，正是勸勉以色列人如何保持上帝子民的身分，對抗迦南文化。

華人教會近年對於推動宣教不遺餘力，但問題並不在於出錢，甚至送人到工場，而在於是否明白宣教的使命和對象。上帝要求祂的子民去打一場屬靈的戰爭，重奪世俗文化對人的控制權，用使徒保羅的說法，是「將各樣的計謀，各樣攔阻人認識上帝的那些自高之事，一概攻破了，又將人所有的心意奪回，使他都順服基督。」（林後十5）這場戰爭不單對外也是對內，教會這位基督的新婦在面對世俗的誘惑上原來不能免疫。上帝藉摩西說話的首要對象不是外邦人，而是我們這群屬神的子民。細讀申命記，並輔以萊特這本註釋，我們對宣教乃至基督徒在世使命，將有更深的體會。

香港信義宗神學院舊約副教授 蔡定邦

## 推薦序二： 宣教眼光，整體視野

申命記是摩西五經中的基礎組成分子，其文字表達也許簡樸，其神學卻毫無疑問地非常深邃。本書是萊特教授多年來研究與教學申命記的結晶。大部分的申命記註釋會在盟約、律法與倫理等主題上多所著墨，但本書也包括以宣教為主題的詮釋角度，提供令人耳目一新的洞見。萊特教授發揮極高的敏感度，環繞申命記中的宣教主題，延伸出廣泛的討論，令人激賞。本註釋書不僅成功地在細部層次上詮釋聖經經節，也能夠展示每個段落如何與彼此相連而構成一個思維的整體。這是很重要的成就，因為可以避免讀者見樹不見林。本註釋書也不僅只是關乎申命記，因行文中也參照了其他相關的舊約段落。最重要的是，本書也針對新約引用申命記的部分，對經文進行了深度反思。只有對整本聖經擁有豐富認識的學者，才能寫出這種結合神學與聖經、探究互文性的作品。對於那些想要從萊特教授著作裡的力量與洞見獲益之讀者，我高度推薦本書。

中華福音神學院舊約助理教授 何世莉



## 前 言

舊約聖經這份古老的文獻，在現代人眼中常顯得有些陌生。現代讀者展讀舊約，會覺得像是穿梭時空，走進一個全然不同的世界。在那個世界裡，哥哥和妹妹結為夫婦，人憑著一頭長髮不可思議地變成超人，聖殿的祭壇每天散發燒肉和焚香的馥郁氣味。在那裡，曠野的荊棘燃燒起來，卻沒有化為灰燼；水，從磐石中湧出；人繞城而行，城就倒塌。真是個與眾不同的世界！

連舊約聖經的主角——神，與新約聖經中那較為熟悉的形象比較，也叫人覺得陌生。有時候，經文把祂描繪為慈愛的父親、忠實的朋友，拯救人脫離極大的危難，或是慷慨地獎賞人英勇的行爲。但也有些時候，神更像是殘酷的暴君，祂因人的失敗而大發烈怒，會怒責仇敵、嗜血成性而且渴望報仇。一些讀者被神在舊約中的多變形象嚇怕了，於是細心選擇某一些經文來研讀，或乾脆規避整本舊約。

本註釋叢書之目的是幫助讀者探索這片叫人感覺陌生，甚至令人生畏的文學和靈性領域，希望能打破古代和現代世界之間的藩籬，好讓聖經經文所蘊含的力量和意義，能讓當代讀者容易理解。如何達成這目標？本叢書與市面上其他註釋相比，有哪些特點？

本註釋叢書會繞過幾種流行的解經方法。我們不會依循前評鑑（precritical）的進路。這種方法，不顧近年的學術對話。這樣的註釋，只滿足於把經文闡釋一下，偶爾補充一些考古學、字義研究，以及古典神學的資料。這種方法錯誤地認為，自從馬丁·路德和加爾文之後，再沒有什麼研經的精闢見解。本叢書也不會採取反評鑑（anticritical）的進路。這種方法只專注於捍衛聖經，

對抗「詆毀」聖經的人，特別是來自學術界的人。這樣的註釋只有空間反駁那些批判聖經的人在解釋經文時有何不對之處，卻沒有篇幅探討聖經經文的意涵。另外，本叢書也認為，只求理解經文，卻不相信經文所含意義的評鑑（critical）進路，也不足取。現代讀者受灌輸要有辨識能力，但也不希望活在「評鑑學的曠野」裡。

身為編輯，我們力求使這叢書符合本於信仰的評鑑學（believing criticism）之要求。這種進路把富有探求和慎思精神的解經，與本乎聖經的敬虔和溫暖的基督徒熱忱結合起來。叢書作者會運用各種評鑑的方法理論和實踐方式，但他們是以信仰子民的身分做成這工作，懷著至高的敬意持守聖經經文。他們運用評鑑學的方法，把聖經經文的意義生動地帶進生活中，使現代讀者的心思得著啓迪，信仰得以深化。

本註釋叢書的作者既堅定持守現代學術標準，也同樣堅定持守聖經對基督徒的權威。他們運用極嫻熟的技巧、溫暖的神學熱誠，以及從所屬群體領受的豐富洞見，希望能充實學術界的生命和教會的生命。

本註釋叢書的豐富內涵，從某方面說，衍生自眾多作者廣闊的經驗和教會背景。身為編者，我們特意邀約了來自不同群體，年齡、性別、宗派、種族各異的學者。我們不會宣稱他們能代表神的所有子民，但他們確實為詮釋工作帶來了嶄新而開闊的觀點。不過，雖然這套叢書力求作者的多元性，但也反映了對一個共同核心的忠誠。這群註釋作者全是以「本於信仰的評鑑學者」這個身分撰寫著作，他們渴望為教會和學術界發聲，為學術界和教會說話。謹將此叢書獻給神，並願神的子民得著更多益處。

認識聖經系列註釋 編者

胡巴德（Robert L. Hubbard Jr.）

約翰斯頓（Robert K. Johnston）

## 中譯本序

很高興我的申命記註釋被翻譯成中文出版，也非常感激促使此事完成的人們。

申命記對全世界（包括華人）基督徒都非常重要，有以下幾個原因。

首先，申命記是神話語的一部分。保羅告訴我們「聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的」（提後三 16），這就包括了妥拉（Torah）——聖經的頭五卷書，而申命記又是這五卷書的巔峰與高潮。所以今日我們需要將之當作神話語的一部分來讀，不過當然我們也該在基督與新約的亮光中來閱讀。

第二，申命記是為著移動中的子民而寫的，他們是被那位同樣在移動中的神帶領著。整本聖經都是關於神目的與計畫的偉大故事，從創世紀的創造延伸到啓示錄的新創造。申命記的時空背景，是在神的子民在出埃及與應許之地之間行進時所發生的。他們需要信任神的應許，遵守神的誠命，並往前穿越約旦河的界線。我們也是與神一同移動的子民，因此教會絕不能深陷於過往，也不能懼怕未來。讀申命記能使我們知古鑑今，並且得窺神所定的將來。這是一卷促使我們不斷向前邁進的書卷。

第三，申命記要求我們向著這位獨一永活的真神信守忠誠。當以色列人民越過約旦河進到迦南後，他們將會遇到各種挑戰與試探。他們會發現那裡的人們敬拜別的神，卻在生活、工作、耕種、城市文化的層面上，看起來都非常成功。對以色列人來說，挑戰便是：他們是否要跟隨鄰近居民的神祇？這也是神子民今

日會遇見的試探。我們被各種偶像環繞——不管是宗教或是世俗的。申命記呼召神的子民要真正認識他們的神，認識神（在救贖中）做了什麼，（在啓示中）說了什麼。我們也需要認識這些偉大真理，並按此忠信、順服地活在神面前。申命記挑戰我們是否忠誠。

第四，申命記提供了非常實際的指引，教導以色列社會如何在神所賜的土地上生活。當然，我們並非活在與他們相同的時空中。歷史更迭，社會與文化變遷，不過，當我們研讀申命記裡的律法，仍然可以發現神為我們所定的原則和價值觀，體現在舊約的以色列人身上。我們可以在此找到說明何為公義的具體例子、學習如何向有需要與弱勢的人表達關懷、那些在上位者該如何履行責任、在財務與商業事務中（特別是借貸與債務）如何保持慷慨與誠實、如何尊重性與家庭關係並保持純潔等等。關於合乎聖經的倫理與生活方式，這卷書仍然包含了很多值得我們學習的教訓，如同保羅所說的。

最後，申命記很明顯地對耶穌來說很重要。在舊約裡，以色列在曠野四十年受試煉、常常失敗，這卷書的背景就設定在這四十年的尾聲。當耶穌在曠野受撒但的試探與試誘四十天，他去哪裡找到力量與決心以致能向父神保持忠誠與順服呢？就是申命記。耶穌所有向撒但回覆的言詞，都是出自申命記第六和第八章。不言可喻的是，耶穌當時正處於對這些經文的深度默想中，並使用經文充實祂對完成自身使命、實踐父神旨意的委身程度。而當祂被問及律法中最大的誡命為何，祂依然援引申命記：「你要盡心、盡性、盡力愛耶和華——你的神。」（申六5）所以，在閱讀研究這卷書的時候，我們可以相信自己正貼近耶穌的思想與心性。

萊特（Christopher Wright），2015

## 序 言

在印度和英國教導申命記大約七年之後，我更深入地領會到此書的適切性和它帶來的挑戰，於是滿懷熱忱地答應艾默丁（Carl Armerding）的邀請，為「新國際舊約聖經註釋」（NIBCOT；編註：後來更名為〈前言〉所述的「認識聖經系列註釋」）執筆，撰寫此書。與宣講和授課這兩個較為合意的媒介相比，文字顯得專制無情，我偶然會陷入掙扎，幸好那股熱忱至今還保持得完好。申命記本身是由宣講的話語沉澱而成的，所以我努力讓那活潑的聲音能夠讓人聽見，不致被學術的慣性風格所扼殺。

註釋書和聖經不同，需要證明它存在的理由。如果說本書所陳述的內容有何新穎之處，那主要是著眼於探討申命記在宣教學方面的適切性。從某種意義上來說，整本聖經都與宣教相關——神在祂的世界宣教，神的子民在列邦中宣教。然而，申命記在以下幾方面尤其蘊含豐富的含義，並有深入的反思：作神的子民有何意義？能夠認識永生的神有何意義？在萬民的注視之下，迎難而上，按著對神的認識行事為人，有何意義？當今文化充斥著偶像崇拜的風氣，凡希望在這樣的處境中持守獨特聖經信仰的人，都能從申命記中汲取到許多教訓。

本書附註的內容足以說明，許多學者的著作都使我大大受惠。書籍和專文，一律以簡寫形式註明，詳細資料會放進參考書目。為了針對叢書讀者對象的需要，書中引用的材料大多是英文，或英語譯文。作者名字後面加上聖經卷名，乃表示註釋書。

在申命記中心的第十五章，經文記下豁免債務和釋放奴僕的條例。能夠寫成此書，也全賴我享有的幾項「豁免」，謹此表達

謝意。感謝萬國宣教學院的教職員同仁，在一九九三年夏天的安息學期。感謝一九九二至九三年導修小組的學生釋放他們的導師，卻一直沒有停止他們的愛護和支持。那個學期，我在劍橋的丁道爾學院（Tyndale House）渡過，謹此向院長溫特（Bruce Winter）、財務主管霍金斯（Iain Hodgins）、圖書館長克拉克（Andrew Clark）致以溫暖的謝意，他們令我的日子過得舒適寫意，成果美滿。

若沒有愛妻麗茲的樂意幫忙，一切都歸於徒然。她豁免了我在這段期間的許多家務責任。像我耐心對待申命記那樣，她也耐心對待我，我倆一起再次證明「永久的膀臂在你以下」（申三十三 27）是何等寶貴。謹以更新復興的愛和感謝，將此書呈獻給她。

萊特，於英格蘭韋爾鎮伊斯奈（Easneye, Ware）

## 簡寫表

- ABD* *Anchor Bible Dictionary*，〈安克聖經詞典〉
- AnBib* *Analecta biblica*，〈聖經學摘要〉
- Bib* *Biblica*，〈聖經學〉
- CBQ* *Catholic Biblical Quarterly*，〈天主教聖經學季刊〉
- cf. *Confer*，比較
- ch(s). 章
- e.g. 舉例來說
- EvQ* *Evangelical Quarterly*，〈福音派季刊〉
- etc. 等等其他
- f(f). 與接下去的部分
- GNB* *Good News Bible*，〈佳音聖經〉
- Hb. 希伯來聖經
- HTR* *Harvard Theological Review*，〈哈佛神學評論〉
- HUCA* *Hebrew Union College Annual*，〈希伯來協和學院年刊〉
- i.e. 也就是說
- Interp* *Interpretation*，〈詮釋〉
- ISBE* *International Standard Bible Encyclopedia*，〈國際標準聖經百科〉
- JBL* *Journal of Biblical Literature*，〈聖經文學期刊〉
- JETS* *Journal of the Evangelical Theological Society*，〈福音派神學學會期刊〉
- JJS* *Journal of Jewish Studies*，〈猶太研究期刊〉
- JQR* *Jewish Quarterly Review*，〈猶太評論季刊〉

<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i> , 《舊約學期刊》
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series , 《舊約學期刊》, 補篇
KJV	King James Version , 《英皇欽定本》
lit.	字面的意思是
LXX	七十士譯本
MT	馬索拉抄本
NEB	New English Bible , 《新英文聖經》
NICOT	New International Commentary on the Old Testament , 《新國際舊約註釋》
NIV	New International Version , 《新國際譯本》
NRSV	New Revised Standard Version , 《新標準修訂版》
NT	新約
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i> , 《新約研究》
OT	舊約
REB	Revised English Bible , 《修訂英文聖經》
RSV	Revised Standard Version , 《標準修訂版》
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series , 《聖經文學學會博士論文系列》
<i>TynBull</i>	<i>Tyndale Bulletin</i> , 《丁道爾學報》
v(v).	節
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i> , 《舊約》
VTSup	Vetus Testamentum Supplements , 《舊約補篇》
呂譯	聖經——呂振中譯本（香港：香港聖經公會）
和合	聖經——和合本（香港：香港聖經公會）
現修	聖經——現代中文譯本修訂版（台北：台灣聖經公會）
新漢語	五經·新漢語譯本（香港：漢語聖經協會）
新譯	聖經新譯本（香港：環球聖經公會）



## 導 論

說申命記代表舊約的心跳，是貼切的描述。只要感受一下申命記的脈搏，就能掌握到整本希伯來聖經的生命和韻律。的確，從此書對耶穌、保羅及初期新約教會的影響來看，它是整部基督教正典中意味極其深長的一卷書。再換個方式說，若是用引發二手文獻（secondary literature；譯註：指衍生而來的文獻，包括分析、評論、註釋等）的數量來衡量聖經書卷的相對重要性，申命記確實顯得分量極重。與申命記相關的參考書目，雖然大概就像霍金（Stephen Hawking）的宇宙那樣有限，卻看似沒有邊界，而且一直在擴張。<sup>1</sup>

### 書名

申命記的英文書名（Deuteronomy）來自十七章 18 節的希臘文翻譯，該處的希伯來文提到「這律法的副本」，LXX 的用詞是 *deuteronomion*，意思是「第二律法」。從某種意義來說，這詞有誤導成分，因為此書記載的當然不是一份第二次頒布的律法，而是更新和鞏固神在西乃山所頒賜的律法。「約書」（出二十一～二十三章）將近一半的內容，重複出現在申命記，但通常附帶激勵和解釋性的訓誡。希伯來正典所用的書名取自首句：*'elleh hadf bārîm*，「這些是……話」。這名稱很恰當地顯示此書的先知特質——它既是摩西的話，也是神的話，世世代代都要傾聽、聽從、遵行。開首這幾個字也顯示申命記和古代近東條約的類同，古代近東條約也常以同樣方式作開首語。由此可見，申命記的盟



受眾融合在一起那樣。據波爾金所說，這樣的效果是要突顯敘述者所發之聲音的地位，在他即將詮釋從約書亞開始的以色列歷史之前，先為「他的」權威性詮釋作好準備。<sup>3</sup>

盟約形式。自從學者發現第二千紀（編按：若非特別標記，本書的年分均指「主前」）赫人帝國（Hittite empire）和第一千紀亞述帝國附庸國條約的文本後，大量著述紛紛面世，研究的方式是比較這類條約與聖經盟約之異同，藉此描述雅巍（Yahweh）與以色列的關係。<sup>4</sup> 很明顯，申命記本身不只是條約的文本，但它確實提到持續更新盟約的行動，書卷結構也帶著古代近東條約常見形式的記號。這給我們帶來另一種申命記分段方式。下述楷書體是條約形式的關鍵元素，括號內是申命記的相應段落：

- (1) 序文：指明發言人和說話對象（一1~5）
- (2) 歷史引言：講述涉及雙方關係的重要事件（一6~四49）
- (3) 一般條文：勾勒條約梗概（五~十一章）
- (4) 詳細條文：帝國對附庸國的具體要求（十二~二十六章）
- (5) 祝福與咒詛：守約的動機和違約的懲罰（二十七~二十八章）
- (6) 見證人：（參三十19，三十一19，三十二章）

除此以外，條約中通常包含要求保存和公開宣讀條約文件的指示，就如我們從申命記三十一章9至13節、24至36節所見。

申命記不只是把世俗的附庸條約模式，運用到以色列對它與雅巍關係的理解上。申命記把古代近東條約的政治形態轉化，足以承載非常強烈的神學信息，使書卷的頭三個段落成爲其餘篇章的基礎。也就是說，神對以色列的詳細要求，全是建基於神在他們歷史中彰顯的恩典。這不單反映在結構問題上，也反映於以下方式：第十二至二十六章描寫以色列回應雅巍時所用的詞彙，恰

好對應第一至十一章雅巍向以色列施行的作為。<sup>5</sup> 在盟約的架構中，神的恩典和祂的作為居於首要位置，這個特點在以下的詮釋部分會越顯分明。

同心圓文學形態。較為傳統的文學評鑑研究（literary criticism）著迷於個別的資料來源和申命記編纂歷史的不同層次，較為新興的申命記文學研究則探求它迷人的文學技巧和藝術手法。克里斯滕森（D. L. Christensen）深入剖析經文的文學特色，特別觀察到同心圓的特色。這種技巧有時也稱為交錯配列（chiasmus），就是按平衡方式把文學素材順序排列，帶出幾個要點；建立中心點後，再反向把原來的要點重複或平衡排列。因此，推進的方向是先往中心移「入」，然後再往邊框移「出」。平衡和對稱富有美學上的吸引力，用途非常廣泛，常常出現在視覺藝術、音樂和詩歌中。克里斯滕森認為，雖然申命記嚴格來說並非以詩歌形式寫成（例如，像希伯來詩篇那樣），但它的散文韻律和重複的用詞遣句方式，都表明一種詩歌甚至音樂的構成方式，其形式有利於背誦和保存。<sup>6</sup>

同心圓的結構，在申命記這書卷的各個層次都可以觀察到。在這本註釋中，我們會指出較為明顯的同心圓結構。以下是克里斯滕森鋪陳的全書結構，許多的經文聯繫和相關段落的呼應，都可作為佐證。

A 外框：回顧（申一～三章）

B 內框：總論（申四～十一章）

C 中央核心：盟約條文（申十二～二十六章）

B' 內框：立約儀式（申二十七～三十章）

A' 外框：前瞻（申三十一～三十四章）

外框可以連續閱讀，聯繫的人物是約書亞，他獲委任帶領

以色列，承接過去的勝利（一～三章），準備進入前面的土地（三十一～三十四章）。同樣，內框也可以連續閱讀，它藉著祝福與咒詛，以及以巴路山上的儀式，接合起來。如此精細複雜的材料鋪排，加上許多內部特徵顯出的文學藝術特質，似乎都與學者（例如梅斯〔Mayes〕）一般所持的批判觀點相左，他們通常把申命記視為以一套基本的律法為基礎，經過冗長的增訂過程而形成。

十誡擴充版。申命記最明顯的特點，是呼籲人要對雅巍絕對忠誠，以祂為獨一的神。這當然也是十誡第一條和第二條誡命的基本要求。第四至十一章的訓誨大段落，是要用盡一切方法諄諄施教，叫人明白開首這兩條誡命的重要。不過，有幾位學者進一步指出，第十二至二十六章這中間段落的安排，也是以十誡為依據。<sup>8</sup>這只是籠統的看法，對於確切地說明哪個段落描述哪條誡命，還沒有一致的意見，但從粗略的梗概看來大致上具有說服力。有些誡命的聯繫比較清楚，有些則不太明確。本書註解部分會有更詳細的討論，下面先列出值得注意的相關之處：

#### 十二～十三章

第一條、第二條、第三條誡命，反映在純潔的敬拜和排斥一切外邦神的要求上。

#### 十四28～十六17

第四條誡命（安息日）強調以色列生活的「神聖韻律」和對窮人的關顧，成為這段落的重點。

#### 十六18～十八22

第五條誡命（孝敬父母）是尊敬人類合法權柄的基礎；這個段落所提到的權柄，以士師、君王、祭司、先知為焦點。

### 十九 1~二十一 9

第六條誡命（不得殺人）是本段開首和結尾律例的重點；中間的律例間接提到第八條和第十條誡命（十九 14），以及第九條誡命（十九 15~21）。

### 二十二 13~30

第七條誡命（不得姦淫）是制裁一系列相關的性罪行之基礎。

### 二十三~二十六章

最後這個段落所包含的律例比較繁雜，但是第八條和第十條誡命（不得偷盜和貪婪）在此可能演繹為具關懷和憐憫的社群氣質，特別是照顧貧窮和弱勢群體。

即使以上分析稱不上清晰明確，但大致上也能說服人相信：十誡對申命記法律材料的排列次序有影響。這個結果不只是營造了文學或結構上的平衡，也進一步闡明十誡向人發出的神學和道德挑戰，從而帶出律法的精神和「氣質」。<sup>9</sup>

## 年分和背景

申命記本身表現為摩西去世前的幾篇講詞，背景是以色列人過約旦河、在那地定居前，在摩押平原更新盟約。然而，自從杜威特（de Wette）的著作在一八〇三年面世後，現代批判學者傾向把申命記的成書日期大大推後。主流觀點是把此書的年分定為七世紀，與約西亞於該世紀最後二十多年進行的大改革，有不同程度的關聯。持這看法的主要理由是，約西亞的改革把敬拜集中在耶路撒冷，而中央敬拜（centralization of worship）是申命記的要點（特別是第十二章）。從杜威特的年代開始，學者幾乎一致接

受，約西亞作王期間在聖殿發現的「律法書」（王下二十二），就是現稱為申命記書卷的全部或部分內容。一般的看法是，所發現的這律法書包含申命記第十二至二十六章，現存這卷書則是由申命記派歷史家（deuteronomists）以原先的核心內容為基礎，經過漫長增訂過程編纂而成。

有些人認為，原初所寫的申命記與約西亞的宗教改革密切相關，所以把它視為在七世紀末改革發生前不久寫成。但也有人認為，申命記是出自以色列某個改革傳統的產物，這傳統可追溯自七世紀早期和八世紀。即使將此書視為出自某個群體、運動或門派，對於這些人究竟是何身分，意見仍有不少分歧。如何分辨作者的身分，端視我們認為此書內容和寫作目的，與王國末期的歷史紛爭、動向和功業有何關係。有些人把申命記視為八世紀先知運動的產物，特別是與北國以色列的先知圈子相關。<sup>10</sup> 有些人認為它與北國的利未人相關，他們在以色列淪陷後來到猶大，在此地上保存他們的傳統。<sup>11</sup> 有些人注意到申命記與智慧傳統的相似之處，認為申命記與耶路撒冷的王室圈子相關，是文士為了支持和教育君王而寫。<sup>12</sup> 相反地，也有人指出，按照據稱來自北國背景、具有盟約特色的氣質來看，申命記是徹底抨擊王國的猶大作風，目的是要改革它的祭祀傳統，<sup>13</sup> 或是把「中央敬拜律法」寫進書中，以此擺出讓步姿態，來換取耶路撒冷的接納，<sup>14</sup> 又或「中央敬拜律法」是後期才增添在此書原來的核心內容上。<sup>15</sup>

對於申命記派歷史家的身分和動機，學者意見紛紜，以上只是列出部分看法而已。這足以顯示，要將此書與某一群體、某一目的捆綁起來，是非常困難的。而且，我們手上這卷書和約西亞所推行的改革有何聯繫，也不如以往學者宣稱的那樣清晰。<sup>16</sup> 一旦申命記與約西亞改革有直接聯繫的說法被斷定為站不住腳，原先把申命記寫作日期鑑定為七世紀，並以這年分為歷史評鑑（historical criticism）「固定點」的主要理由，就相應地被削弱；

申命記原先寫作的年分，也就越發成爲懸而未決的問題。<sup>17</sup> 如果申命記與約西亞有關聯這個假設受質疑，支持七世紀成書的一些論據本身就顯得不太具說服力。「把申命記寫作年分鑑定爲七世紀，是積非成是的趨勢；資料本身可作相當不同的闡釋。」<sup>18</sup> 有些學者把申命記視爲出自先知群體的手筆，也有學者將之視爲祭司的作品，又有其他學者將之歸類爲文士的智慧文學來源，各種各樣的觀點，令人想到逆向的影響是否更有可能，而且肯定是更簡單的解釋：先有申命記，然後才有那些運動的推行——也就是說，是申命記影響了那些運動。與申命記最緊密關聯的，當然是先知。就此而言，先知修辭的一個比較明顯的特點（盟約訴訟，*covenantal lawsuit*），以及他們歷史神學的一個比較突出的主題（神藉著列國的手審判以色列，但最終會反過來審判列國，爲以色列伸冤），在申命記第三十二章的「摩西之歌」表達得淋漓盡致。許多學者認爲這是很早期的一首詩歌，大概是申命記中最古老的材料，很可能是在王國時期前已有的材料。

本註釋採納的立場是，首先，從歷史方面說，申命記源自七世紀的主張，論分量比不上另一種看法：此書記載了遠比七世紀更古老的傳統。認爲申命記出自七世紀的許多學者，也承認它所包含的部分材料古老得多。顯而易見，摩西這位歷史人物在書中占核心位置；雖然後世的編輯在原有材料上作出增新也極有可能，但我們似乎找不到強烈理由來反對，摩西遺留的大量傳統是此書的重要基礎——也就是說，這些材料源於摩西的創意和屬靈稟賦，對於塑造以色列、導致以色列的崛起，也發揮了深遠的影響力。其次，從釋經方面說，詮釋和評註經文的最佳做法，似乎仍是採納申命記本身所持的立場。毋庸置疑，對於以色列在那地上的不同世代（例如，在約沙法、希西家、約西亞推行改革期間），申命記都有歷久不變的適切性，對每個世代都產生了巨大作用，特別是對被擄和歸回的世代，它發出了至關重要的信息。<sup>19</sup>



申命記始終是以未來為導向，這個特點實際上保證它有持續的適切性，能夠向以後的世代發聲說話。不過，申命記自我呈示為摩西在以色列即將進入迦南定居之前，向他們發出的勸勉；因此，闡釋經文的最佳方法，似乎還是尊重其明確而完整的脈絡，而不是先假設某段經文實際上是處理與極後期世代相關的潛藏議題，然後根據這些假設來尋找經文的解釋和意義。

## 宣教學的重要含義

申命記的對象是一群移動中的人。所謂移動，首先是按字面意思來理解，隨之也是按靈性和道德方面而言。根據申命記所設置的背景，以色列處於那地的邊界上，但眼光也超越這邊界，展望他們與神一同步入未來時的景象。申命記也奉一位移動中的神之名字發言——這位神就是雅巍，祂一直在以色列過去的流動遷徙中積極參與，而且也在列國的流動遷徙中參與，在歷史的棋局中運籌帷幄。因此，申命記描繪一位在普世掌權的神，也描繪一群領受清晰的屬靈誠律和道德議題的民眾。這兩者的結合，形成一股動態的因素，更進一步說明聖經如何理解那群自稱是屬神（即聖經所描述的神）子民的使命。從這個角度探究申命記的主旨，就不至於走「列舉主題」那種較為「靜態」方法的冤枉路。申命記融合各種修辭、文學、感情和道德的技巧，以期裝備和鼓舞神的子民，世世代代都要按著神的心意而活。這個宣教學（missiological）的尖銳論調，可從以下幾方面感受到。至於每一個要點，會留待相關經文的註解部分詳盡討論。

在文化改變中，忠誠受到挑戰。宣教（mission）有時候（從人的角度看）可定義為跨越界線（文化、地理、語言、宗教等界線）。按照這個定義，因為以色列人沒有「受差遣」到任何地方去，所以舊約（除了約拿書之外）常被斷定為與宣教無關

(nonmissionary)，恰與新約教會的離心式 (centrifugal) 宣教擴張相反。<sup>20</sup> 但舊約其實到處記述神的子民受到激勵，要去跨越界線，不論是關乎信心和順服，還是面臨審判和復興的時候：亞伯拉罕離開吾珥，往應許之地去；雅各和他一家下埃及；出埃及的一代過蘆葦海，脫離奴役，得到自由；申命記講述的那一代即將要過約旦河，進入那地；還有被擄到巴比倫的那一代，以及面臨歸回後挑戰的那一代。每一次的「跨越」，都牽涉到民眾和神在新的文化處境中所面對的風險、危險和疑問。對亞伯拉罕來說，應許之地也是所多瑪之地，他的侄兒就在這裡屈服了。埃及成為受束縛之地。在曠野那段日子，是可怕的受試驗時期，一整代人都失敗了。應許之地不但到處是以色列人眼中的巨人，也充斥著神眼中的拜偶像和邪惡行徑。巴比倫的帝國主義威脅到以色列國的生存。被擄歸回後的那一代人，面臨長期的沮喪和失望。在以上提到的每一種情況中，主要的挑戰都是在面臨改變時如何保持信心和忠誠。

申命記是一卷在邊界上的書。<sup>21</sup> 以色列人面臨偶像崇拜和多神文化的挑戰，這種文化起初充滿敵意，後來卻顯出巨大的吸引和誘惑。永活的神在出埃及的過程和西乃山，已經向以色列人顯明祂自己，又彰顯祂的愛，他們會忠誠持守對祂的認識和愛慕，還是向宗教混合主義屈服，把雅巍視為迦南諸神當中的一個？他們會成為與眾不同（「聖潔」）的群體，按著公義和憐憫（雅巍的特質）的標準過活，還是淪落至不公、腐敗和乖戾（巴力崇拜的特點）的地步？雖然福音與人類文化的關係是宣教學的一個核心課題，但以色列與迦南文化糾葛的故事，也給跨文化的宣教學省思提供了豐富的養分，只是這方面的內容至今還沒有充分探索。<sup>22</sup> 所以，當耶穌跨越祂本人的約旦河——當祂以寂寂無聞的鄉村木匠身分，踏進公開事奉的生涯，面對種種試探和敵意的時候，祂從申命記中尋找資源，來鞏固祂的忠誠和順服，並與祂承

擔的宣教使命所帶來的各樣後果奮力搏鬥（太四1~11），就顯得意義深長，但也不令人意外。

一神信仰的挑戰。申命記對於堅持一神信仰，表現得義無反顧，毫無妥協的餘地。它極力主張，惟有雅巍是神，除祂以外再無別神。<sup>24</sup> 我們會在註釋部分（特別是第四、第六章）討論到，這不單是哲學的原則。申命記之目的不是要判定神的獨一性，而是要說明神的性情。神是表現為雅巍的那位神。堅持聖經所主張之一神信仰的具體表述，是至關重要的。第一條誡命不是說：「你必須相信惟一的神」，而是說：「我是雅巍，是在出埃及的解救過程中彰顯救贖能力和行動的那位神；你不可有別的神與我作對。」然而，除了雅巍與以色列關係的這種排他性，書卷中雅巍與列國來往的普世性，也是清楚明確的。列國的行動都在祂的控制下（二9~12、19~23）。以色列人藉著承認雅巍是伊勒伊羅安（El Elyon）——至高神，也接受了祂給列國安排的界線和命定（三十二8~9）。

從宣教學的視角看，首先我們留意到這種由歷史一救贖界定的一神信仰，與各種形式的多神信仰和偶像崇拜都有清晰的分別，不管那是生殖崇拜（七5）、星宿之神（四19），還是某些國家所敬奉的諸神（三十二31）。以色列宣教使命的一個主要特徵（也就是他們蒙揀選的一個重要理由），是他們既已認識這位獨一的神，就要作這知識的好管家。「這是顯給你看，好使你知道……」（四35，參看「見證」這個重要主題，見於賽四十三10~13；路二十四45~49和徒一8與此呼應）。因此，對所有形式的偶像崇拜採取絕不妥協的態度，不是因為對外邦宗教抱持種族主義的仇恨，而是全然委身於拯救人的真理。多神信仰和偶像崇拜之所以可悲，不在於數學上（多神而非一神），而在於棄掉惟一真正的救恩之源，代之以無生命、無能力的東西，因而也給人的生命帶來不義、束縛和殘酷的對待（參羅一21~32）。巴力崇拜

就是一個例子，而在西方及其他文化中，也能找到許多對應的當代例子。無論在哪一種文化中，我們都需要更仔細注意和揭露當中的各類偶像崇拜行爲（尤其是自己所身處的文化，因為它最難看見），而大多數的聖經和神學研究者目前還做得不夠。叫人認識那位帶來拯救的永活真神，離棄拜偶像的罪行，今天當然仍是屬神子民的責任，這份責任就如申命記原初受眾所承受的那般重大。方法會大大改變，但宣教使命在原則上是一樣的。

其次，舊約的一神論與基督的獨特性息息相關——就如往常一樣，基督的獨特性在今天是關鍵的宣教學課題。在基督徒與其他宗教信徒的對話中，有一種誘人的傾向，就是把耶穌降格為基督教的創立者，切斷了祂在希伯來聖經中的深厚根源。無論是按耶穌對自己宣教使命的理解，還是初期新約教會跟從耶穌的人對祂身分和意義的詮釋，耶穌都享有以色列的獨特性和以色列神雅巍的獨特性。舊約一神論的歷史特殊性和救贖的特質，同時顯明在耶穌身上。純粹稱頌耶穌的生平、識見、言訓或榜樣有何獨特的影響，並不足夠。新約的見證是：在耶穌身上，以色列的宣教使命得以完成（福音傳至列國，實現了神給亞伯拉罕的應許）；在耶穌身上，雅巍親自進入人的生命，與人相遇。神是拿撒勒人耶穌所彰顯的那位神。<sup>25</sup> 所以，反思申命記四章32至40節和六章4節起這類核心經文時，也必須進而探求像哥林多前書八章5節起這類經文中，延續了一神信仰但轉而以基督為中心的脈搏。<sup>26</sup>

以色列作列國的榜樣。神呼召亞伯拉罕，有明確的終極目的，就是要使萬民得福（創十二1~3）。以色列蒙揀選，是以神宣教的心意為基礎。這個宣教的心意，幾乎在每個層面上都得到舊約聖經的呼應。<sup>27</sup> 以色列的存在本身有個普世性的目標。神在以色列當中、為著以色列、藉著以色列做成的工作，最終都是要使萬民得益。

就申命記而言，神向以色列發出的倫理要求，也是以同樣的

普世宣教目的為依歸。創世記十八章 19 節很清楚地表達這個聯繫。在第 18 節，神再次提出祂的意向：「地上的萬國都必因他得福」，然後在接下來的一節繼續說道：

我揀選了他，是要他吩咐子孫，和他的家屬，遵守我耶和華的道，秉公行義，好叫我耶和華應許亞伯拉罕的話都可實現。

在句法和神學上，這節經文都把神的揀選、倫理道德和宣教使命結合在一起，而倫理道德恰好在中間。亞伯拉罕的子孫遵行雅巍的道，秉公行義，使萬國得福；而正是他們的道德本質，使得神能夠實現祂揀選亞伯拉罕之目的。這節經文帶有一種提綱挈領的性質，而這話直接出自神的口，則越發加強了這句話的力量。以色列之蒙揀選（這是申命記的一個要點），就它本身的特殊性而言，不但有普世性的「宣教」目的，也給神的子民帶出一個清晰而明確的倫理議題，作為實現這宣教目標的條件之一。出埃及記十九章 4 至 6 節是同樣具有關鍵意義的經文，它把以色列遵從盟約律法，與他們在列國中擔任屬神祭司的身分和角色連繫起來。以色列作「列國的光」，是另一個表達這概念的方法（參賽四十二 6，四十九 6 下，新譯），而我們可以清楚看到，「光」的意象帶有強烈的道德（不單是宗教）意涵（參賽五十八 6~8，六十 3）。

有些人會指責申命記，說它眼光狹窄，只聚焦於以色列，沒有顧及以色列在神對萬國計畫中擔當的角色。申命記的主要焦點是以色列社群，自不待言，但若說它對萬國藉著以色列得福這個傳統缺少覺察力，或故意排斥這傳統，是不公平的。只要強調亞伯拉罕之約，大概已足以消除這種疏忽。而且，雅巍與萬國的關係這個大課題，在申命記派歷史（Deuteronomic History）的神學

中表達得相當明顯（參書四 23~24；撒十七 46；撒下七 22~26；王上八 41~43、60~61；王下五 15，十九 15~19）。至於申命記本身，則大致上用雙重角色看待列國：一方面，視之為難題和需要抗拒的網羅；另一方面，視之為以色列的觀察者。以觀察者這角色而言，列國是以見證者的身分出現，要見證以色列的生命素質或神所賜的福氣（四 6~8，二十八 10），而且也見證雅巍因著以色列犯罪而施行的審判（二十八 37，二十九 22~25）。

在這類經文當中，最意味深長的是申命記四章 6 至 8 節（見註解）。它的要點是，如果以色列能按照西乃之約的律法條例和制度來形塑和模造，就能成為明顯可見的典範，表明他們所敬拜的是怎樣的一位神，也顯明他們社群所體現的社會公義具備了怎樣的素質。<sup>28</sup> 這個要點似乎是著意把以色列在列國中的角色，與群體生活的社會—倫理結構聯繫起來——就是宣教使命和倫理道德彼此結合。以色列的宣教使命，是要成為列國的模範。宣教不是關於動向（going），而是關於生命本質（being）：活出應有的生命素質，在列國面前作雅巍神的子民。

在釋經方面，從這個觀點來探討律法對於當代倫理的適切性，可能會更有成果。自從新約時代開始，舊約律法在基督教處境中該占什麼地位、是否適用，就一直是教會的重大課題，帶來爭論，也造成分歧。造成問題的一個原因，似乎是人們只把律法當作獨立的個體來討論，卻忽略了一個事實：要把律法放在以色列宣教使命的背景下來看。律法之目的，必須根據以色列對萬國的普世重要性來看；任何的延伸應用，都要以此為先決條件。要回答：「為什麼有律法？」，就需要問：「為什麼有以色列？」

律法的用途，是要在以色列本身的歷史—文化處境下，按著某個清楚明確的方向，來模造和形塑以色列。這個整體形狀就成為一個模式（model）或典範

(paradigm)，其相關性和應用性超越了以色列自身的地理、歷史、文化界限。……重要的是，以色列的典範性不只是我們事後回顧才設計出來的釋經工具；就神學方面而言，它從一開始已包括在神創造和形塑以色列的藍圖裡面。<sup>29</sup>

在詮釋舊約律法時，用以色列的典範作假設（我在其他論述中，已較詳細地闡釋這個假設，而這也是本註釋採用的立場），為我們的釋經策略訂下更多的步驟。

(1) 我們必須盡量深入地查明，某些律法條例在整個以色列社會體系中的特別功用，並且運用所有適當的評析工具來做這項工作。這要求我們從歷史和社會學角度理解以色列及其社群身分意識、世界觀和社會目標。這方面的研究越來越多。<sup>31</sup> 這有助我們辨識某項法規代表哪一類律法，以及它對以色列的重大理想起重要還是次要的作用。

(2) 接著，我們必須盡量清楚準確地表達某一律法條例或制度在古以色列處境中之目的。它因何而存在？以下問題有助我們完成這項任務：制定這項條例，是為了促成或防止哪種情況？它保護哪些人的利益——誰會因它而得益？這項條例會使誰的權力受規限或控制？它明顯或隱晦地表達了哪些社會理想？這項條例的執行，對以色列的社會形態和精神特質帶來了什麼影響？

(3) 最後，我們步出古以色列人的世界，走進自身的現代社會—文化處境；在改變處境的同時，也保留律法的目的。如果回答以上問題，能表達神對以色列所懷的心意和祂為以色列所設定的理想，那麼，假設以色列作為典範的特質，而神也保持道德一致性，我們期待律法在自己的社會起什麼作用？我們需要怎麼樣的政策、法例和架構，才能夠達致相似或相等的目的？我們如何根據聖經的範式，來評論現存的社會現實？很明顯，我們不會都

提出相同的答案或一樣的建議，但我們會釋放出舊約律法的力量和權柄，藉此影響和塑造我們的倫理回應。

以上所作的假設是，因為申命記的原初對象是神的立約子民，我們必須容許今天的教會首先接受挑戰，看它是否藉著自己的群體生活，忠誠地體現正義、憐憫和鄰舍之愛的典範。然而，假若以色列果真要成為「列國的光」，聖經描述的範式就必須超越教會自身，在我們作見證和迎接挑戰時，更廣泛地運用到世俗社會中去。那麼，我們就要從申命記中大量地探求，以色列的社會形態在哪些方面可作倫理模範，在我們生活在同一世界、委身於同一位神的時候，讓這倫理模範呈現出活力，來形塑我們的倫理和宣教宗旨。

申命記的歷史神學。雖然申命記是以蒙揀選和救贖的過去事件為堅固基礎，但它主要是以未來為導向的書卷。它不但展望不久的未來——過約旦河，進入應許之地，也展望以色列長遠的未來（從與神關係的角度看），以及以色列和神長遠的未來（從與列國關係的角度看）。在這方面，申命記與聖經的宣教觀念立即產生關聯，因為對這觀念最重要的，莫過於有關神終極目標的異象，這個異象把每個世代的屬神子民帶向未來。舊約聖經逐步鋪陳出先知對以色列歷史形貌的展望，在這過程中，申命記也塑造了宣教使命的歷史—終末神學——這是新約極重要的一環。

用最簡單的方式說，申命記對歷史的展望是：雖然以色列蒙受呼召，且有一切可能的動機推動他們，去效忠與他們立約的上主，但他們卻會失敗。以色列人「硬著頸項」的本性，使他們走向叛逆和違抗神的道路，盟約的咒詛就會臨到他們，包括受到散居列國這樣嚴重的威脅。不過，只要百姓回轉過來，再次尋求神，在審判之後還有復興和新生命的希望。這是申命記結尾大段落，特別是第二十七至三十二章描寫的光景。雖然最主要的課題無疑是以色列的命運，但列國也從以下幾方面進入畫面中：他們



見證了以色列的失敗和審判，就驚愕不已（二十八37，二十九22~28）。他們也是神用以施行審判的媒介（二十八49~52，三十二21~26）。可是到最後，藉著第三十二章那奇妙的逆轉和弔詭格局，神為祂在列國（他們作以色列的仇敵）中的子民申冤，好叫列國都要稱頌雅巍，與祂的子民一同喜樂（三十二27~43）。因此，歷史既會記載以色列受審判和得復興，也會記載列國受審判和蒙祝福，以色列和列國的命運互相交織。

這些相關的觀念遍布於舊約聖經，但逐一探討的話，已超過此導論的範圍。更重要的是，我們要指出這些觀念對新約的影響。我們看到，耶穌把自己的宣教使命與以色列得復興的盼望聯繫起來，福音書作者對祂的事奉也有同樣的詮釋。舉例而言，賴特（N. T. Wright）認為，馬太寫他的福音書時，不只是按照妥拉的五卷書來鋪陳（這是學術界的普遍看法），而是特別按照申命記第二十七至三十四章的結尾大段落來鋪陳。這樣，馬太帶出耶穌故事的意義是「以色列故事的延續和高潮，且暗示這故事是理解整個世界故事的線索」。<sup>32</sup> 雖然耶穌把自己的事奉加上限制，以復興以色列為主要目的，但祂常藉著行動和言訓暗示將要招聚萬國，而祂在復活後，更把招聚萬國列為門徒明確的宣教使命。<sup>33</sup>

不過，最能夠善用申命記作神學和宣教學反省的，是使徒保羅。他不僅從以色列持續承受的苦難中，看到被擄生涯的某種延續（這是許多一世紀猶太人的共同看法），而且也從耶穌這位彌賽亞的死和復活中看到以色列受審判和得復興的高潮。保羅把這一點與他的一個重要觀念連接起來，那就是「以色列對列國的重要意義」（這是亞伯拉罕之約的目的）。保羅察覺到，要完全實現神對以色列的計畫，就必須把萬國招聚起來。保羅神學體系的要旨，是給以色列蒙揀選與列國關係的意義重新下定義——以色列蒙揀選，正是為著列國的緣故；彌賽亞來臨，實現神對以色列的揀選以及其宣教使命，也正是為著列國的緣故。<sup>34</sup> 因此，「特

作使徒奉派向列邦傳福音」這項個人召命，與「先向猶太人傳福音」這實際的宣教策略，看似產生矛盾。許多猶太人對福音沒有反應，導致好消息傳給外邦人（例如，徒十三44~48；羅十一章）。然而在保羅思想中，這絕不表示猶太人要被棄絕或被取代。相反地，保羅借用申命記三十二章21節的一個雙關語，論到神使以色列「嫉妒」，將之發展成一套歷史和宣教神學：招聚列國，會惹動猶太人的嫉妒，好叫「全以色列」——延伸至包括信主的猶太人和外邦人，最終都得享救恩（羅十19~十一26）。很明顯，保羅尤其深入反思申命記第三十二章（它有「羅馬書精華」之稱），並引用它最後的頌讚（三十二43），來闡釋福音傳給萬邦的特質，又帶出進一步的含義：猶太和外邦基督徒需要有跨文化的接納性和敏感度（羅十三7~10）。<sup>35</sup>

由此可見，雖然說申命記主要聚焦於神與以色列的交往和祂對以色列的要求，但也包含它對以色列和列國的觀點，這樣的觀點最終超越了它自身處境的「眼界」，在神學和實踐上都給耶穌和保羅的宣教使命帶來影響和塑造作用。這些觀點對我們整體理解正典來說，具有重要意涵，且需要成為我們理解和運用申命記（就它迫切的言詞，和它為此世制訂之法規而言）內容適切性的大框架。

## ■ 附註

1. 最全面的較近期參考書目，見Christensen, *Deuteronomy*, pp. xxii–xxix。
2. 用告別演詞來傳授道理，似乎是埃及人所用的一種教誨技巧；參Weinfeld, *Deuteronomy*, pp. 4f。
3. 見Polzin, “Deuteronomy”; *Moses and the Deuteronomy*。
4. 參萬登豪（Mendenhall）的開創性研究：“Ancient Oriental”（1954）；在其後的二十年，大量有關條約—盟約的研究紛紛湧現。全面的概覽，見McCarthy, *Covenant*。雖然書中有言過其實的主張，但以下論點仍然成立：申命記與古代近東條約文本的傳統（年分可追溯至第二千紀末）有明顯關係。

5. 麥康威在他的著作中，詳盡論述這一點：McConville, *Law and Theology*。
6. 根據克里斯滕森提出的理論，申命記經文原有音樂的性質，用於歌唱或吟詠，這種形式方便背誦或傳授。這個說法有助解釋經文的某些特點，特別是它的韻律和格律平穩的特性、重複的句式、緊密交織的形態等。有關申命記風格特色的更詳細研究，參 Driver, *Deuteronomy*, pp. lxxviii–lxxxviii; Thompson, *Deuteronomy*, pp. 21–26, 30–35。
7. 見 Christensen, *Deuteronomy*, p. xli。
8. 就申命記第十二至二十六章的十誡結構所作的最詳細研究，當屬布勞利克（Braulik）的著作，尤見“The Sequence”。
9. 參 Walton, “Spirit of the Law”。
10. 例如，Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*; Philips, “Prophecy and Law”。
11. 參 von Rad, *Studies*。
12. 參 Weinfeld, *Deuteronomistic School; Deuteronomy*, pp. 55ff., 62ff。
13. 參 Clements, “Jerusalem Cult Tradition”。
14. 參 Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, pp. 94–101。
15. 參 von Rad, *Studies*, p. 67。
16. 見第十二章註解和附註。對於學者就申命記背景和主旨所持的種種立場，克理門茲（Clements）作出了非常透徹的概覽式研究。他指出：

要準確地分辨出約西亞時期在聖殿發現的律法書與眼下這卷申命記的內容，需要相當審慎。……在許多近期學者的心目中，越多檢視約西亞改革的特色和有關的假設，它與申命記的聯繫似乎就越不明朗。（*Deuteronomy*, p. 72）

17. 除了有人主張申命記包含大量與摩西有關的傳統，也有意見認為申命記出自前王國時期，也許與撒母耳有關聯，或出自聯合王國時期，甚或出自被擄和歸回時期。關於學者對寫作年分問題的探討，湯普森的概覽式研究會有助益，見 Thompson, *Deuteronomy*, pp. 47–68。
18. McConville, *Grace in the End*, p. 56. 對於學者就申命記寫作年分、作者、主旨等問題的看法，麥康威也作了透徹的概覽（op. cit., pp. 15–64）。另見 Clements, *Deuteronomy*, pp. 69–83。
19. 參 Hoppe, “The Meaning of Deuteronomy”。
20. 正是由於把舊約視為與宣教無關，有學者在他那部宣教神學的權威著作中，只用了四頁篇幅講述這方面的內容：Bosch, *Transforming Mission*; 中譯：《更新變化的宣教》（台北：華神，1996）。
21. 米勒尤其著重申命記的這個特點，他的解經架構也是以此為根據：Miller, *Deuteronomy*。
22. 有學者認為，以色列與異教文化的關係呈現一種不斷重複的形態，就是「暴力—本土化—挑戰」，這種形態反映在整個宣教歷史中：Senior and Stuhlmüller, *Foundation*, pp. 50–56。其他學者對這主題的反思，同樣發人深

- 省，參Brueggemann, *Prophetic Imagination*, chs. 1–3; Goldingay, *Theological Diversity*, pp. 59–96。
23. 參C. J. H. Wright, *Knowing Jesus*, pp. 181–91。
  24. 有些解經者傾向把這類陳述的強度減輕，這樣傾向有一種難以令人滿意的先驗特性。他們說，這類陳述「不能」代表完全意義上的一神論（monotheism），而只是意味著以色列獨尊雅巍信仰（mono-Yahwism）。說以色列獨尊雅巍為神，自不待言；但假若一個以色列人要用絕對的意思來作出明確的一神論宣告，他（或她；參撒上下二）還能比申命記四章39節或三十二章39節說得更清楚分明嗎？
  25. 這與一元多元論（monistic pluralism）截然不同。一元多元論主張「終極神聖實體」只有一個，但拒絕承認世界上有任何宗教體現了關於這實體的最終真理或啓示，或能夠提供路徑通往這實體本身。因此，耶穌被相對化地視為眾多「接觸點」之一。然而在宗教多元主義者看來，耶穌最多只是像雅巍過去那樣，不過是終極神聖實體的一個明確顯現而已（雅巍純粹是人用以表達超然者的另一個構想）。
  26. 參C. J. H. Wright, *Unique*, pp. 65–82。賴特提出強烈的辯解，認為保羅在哥林多前書第八章所主張的基督論之一神論（Christological Monotheism），有申命記為基礎（申六4起，即「恭聽篇」，*shema*）；N. T. Wright, *Climax*, pp. 120–36。另參B. Rosner, “No Other God”。
  27. 參C. J. H. Wright, *Knowing*, pp. 34–54; Scobie, “Israel and the Nations”; Senior and Stuhlmüller, *Foundations*, pp. 83–109。
  28. McBride, “Polity.” 麥伯萊德把申命記描繪為以色列的「憲法」，與此處的主張一致。在理想主義與殘酷現實之間取得平衡，是考慮豎立模範或榜樣的時候常有的想法。戈丁葛的申命記倫理研究也發人深省，參Goldingay, *Theological Diversity*, pp. 134–66。即使在個人層面，摩西這位人物在申命記中也是「模範中的模範」，表現出敬虔百姓的許多應有特質，當然還表現出敬虔領袖的許多應有特質。參Miller, “Moses, My Servant”。
  29. C. J. H. Wright, “Ethical Authority,” pp. 227f.
  30. 見C. J. H. Wright, *Eye/Living, God’s Land*, and “The Authority of Scripture”。
  31. 德富的經典著作：de Vaux, *Ancient Israel*，對於從這個大角度理解以色列社會，仍是有助益的。克理門茲對較新近著作，作了很好的綜覽式研究：Clements, ed., *The World of Ancient Israel*。
  32. N. T. Wright, *People of God*, pp. 387–90。另參Grassi, “Matthew”。
  33. 參C. J. H. Wright, *Knowing Jesus*, pp. 136–80，以及參考書目。
  34. 賴特對這重要主題作了很透徹的闡述：N. T. Wright, *Climax*。
  35. 關於申命記對保羅宣教使命的影響程度，參Scott, “Restoration of Israel”。

# 目 錄

推薦序一：從申命記學宣教 / 蔡定邦.....	x
推薦序二：宣教眼光，整體視野 / 何世莉.....	xi
前言.....	xii
中譯本序.....	xiv
序言.....	xvi
簡寫表.....	xviii
導論.....	xx
第 1 章 ▶ 在邊界 (申一 1 ~ 5) .....	001
第 2 章 ▶ 成長架構 (申一 6 ~ 18) .....	004
第 3 章 ▶ 記住曾被糟蹋的機會 (申一 19 ~ 46) .....	009
第 4 章 ▶ 記住過去的勝利 (申二 1 ~ 三 29) .....	014
第 5 章 ▶ 遵從並效忠以色列獨一的神 (申四 1 ~ 43) .....	025
第 6 章 ▶ 以色列盟約憲法引言：十言 (申四 44 ~ 五 6) ...	043
第 7 章 ▶ 十誡 (申五 7 ~ 21) .....	050

第 8 章 ▶ 摩西作中保 (申五 22 ~ 六 3) .....	074
第 9 章 ▶ 一主、一愛、一忠誠 (申六 4 ~ 25) .....	078
第 10 章 ▶ 以色列蒙揀選及其含義 (申七 1 ~ 26) .....	091
第 11 章 ▶ 不是單靠食物 (申八 1 ~ 20) .....	105
第 12 章 ▶ 非因以色列的義 (申九 1 ~ 十 11) .....	114
第 13 章 ▶ 遵行神的道 (申十 12 ~ 22) .....	128
第 14 章 ▶ 關鍵選擇：祝福或咒詛 (申十一 1 ~ 32) .....	137
第 15 章 ▶ 超乎萬名之上的名 (申十二 1 ~ 32) .....	142
第 16 章 ▶ 各種隨從別神的試探 (申十三 1 ~ 18) .....	156
第 17 章 ▶ 以色列的獨特性反映在家裡和田間 (申十四 1 ~ 29) .....	164

- 第 18 章 ▶ 豁免債項，釋放奴僕 (申十五 1 ~ 23) ..... 172
- 第 19 章 ▶ 以色列的慶典韻律：三個年度節期  
(申十六 1 ~ 17) ..... 184
- 第 20 章 ▶ 以色列領袖：審判官和官長  
(申十六 18 ~ 十七 20) ..... 189
- 第 21 章 ▶ 以色列領袖：祭司和先知 (申十八 1 ~ 22) ..... 199
- 第 22 章 ▶ 誤殺、謀殺、惡意陷害 (申十九 1 ~ 21) ..... 208
- 第 23 章 ▶ 關於戰爭行爲的政策和規限 (申二十一 1 ~ 20) ... 213
- 第 24 章 ▶ 糾正公眾和私人過犯 (申二十一 1 ~ 23) ..... 218
- 第 25 章 ▶ 尊重各種形式的生命 (申二十二 1 ~ 12) ..... 225
- 第 26 章 ▶ 婚姻和性關係的貞潔 (申二十二 13 ~ 30) ..... 228
- 第 27 章 ▶ 社群條例：界定及保護社群 (申二十三 1 ~ 25) 232

第 28 章 ▶ 社群條例：描繪關愛的社會 (申二十四 1 ~ 22)	240
第 29 章 ▶ 社群條例：結語 (申二十五 1 ~ 19)	249
第 30 章 ▶ 慶典與委身的承諾 (申二十六 1 ~ 19)	255
第 31 章 ▶ 更新盟約，宣告咒詛 (申二十七 1 ~ 26)	261
第 32 章 ▶ 祝福與咒詛 (申二十八 1 ~ 68)	266
第 33 章 ▶ 盟約的總結和更新 (申二十九 1 ~ 三十 20)	270
第 34 章 ▶ 未來之歌 (申三十一 1 ~ 三十二 47)	281
第 35 章 ▶ 最後一次登山：摩西的祝福 (申三十二 48 ~ 三十四 12)	297
進階閱讀	305
主題索引	325
經文索引	337



## 第 1 章

## 在邊界

(申一 1~5)

021

一 1 / 申命記開場白從一開始就帶著先知的風格——以下所記的是摩西……所說的話（參賽一 1；摩一 1 等）。第 3 至 5 節再三強調摩西的角色，也加強了這種先知的格調。摩西的任務是向百姓宣告耶和華……所吩咐……的話。在這項任務上，摩西也成為所有未來先知的模範（參十八 17~18）。在申命記中，摩西的話與神的話有時候關係非常密切，甚至不知不覺地合成一體，解經時要把兩者分開，相當困難。「若有人宣稱……聖經從沒有自稱是『神的話』，就是忽略了申命記中的一個重要宣稱」（D. Christensen, *Deuteronomy*, p. 9）。摩西也要闡釋律法（參申二十七 8 和哈二 2）。因此，申命記是「宣講的律法」（preached law）——就是說，帶著先知的迫切語調和神聖的權柄，由宣講者清楚解釋的律法。不管對申命記作者是誰持什麼看法，本段引言是要強調它對以色列眾人（新漢語：全以色列）有恆久的適切性。這是在申命記中常見的用語，在此書第一節出現（指摩西的話），在此書最後一節出現（指摩西所做的事），中間也曾出現了十四次。它強調以色列在盟約關係中合為一體，包括在橫向層面（每個世代的所有人，參二十九 10 起）和縱向層面（歷世歷代，參五 3，二十九 14）而言。

確立了將要宣告之話語的來源和權柄後，作者在引文段落繼續交代具體的地理和歷史背景（這是先知書卷的另一特色）。神的

話並不是脫離其他處境而自存的信息。它與某個時間和空間的現實狀況交會，也由於這一點，就越發顯出它持久的適切性。這段經文與民數記三十六章 13 節築成一道橋梁，就像結尾的終章把整卷申命記與約書亞記連接起來那樣。從編輯者安置的這些短小連結，可以清楚看到聖經正典的連續性和整全性。

地理背景是在曠野，就是約旦河東的曠野……摩押地（1、5 節）。準確的位置，單憑經文列出的幾個地方難以斷定，但重點是清楚的：以色列仍然在曠野。妥拉的最後這卷書，開首和結束都講述他們即將去得神所應許的——也就是神應許要賜給亞伯拉罕的那地；這應許既形塑以色列的命運，也形塑五經的文學結構。曠野當然是神賜平安、保護、供應之地，但不是他們長居之地。確切地說，他們之所以仍在曠野，乃因為這裡也是神審判和管教的地方。本章其餘篇幅和第八章的引伸教訓，都會強調這一點。

一 2~3 / 歷史背景，則從兩方面得到確立。第一，作者寫下非常準確的日子：出埃及後的第四十年。經歷神解救離開埃及的那一代，因為懼怕和叛逆，就倒斃在曠野，沒能進入神應許之地。至於現在這一代，作者提及他們的時候，是把他們當作在集體的失敗上有分（一 26 起）。第 3 節上半節的這層含義，正好解釋第 2 節為何會以暗晦難解的筆調，記述從西乃山到加低斯·巴尼亞（在迦南地南端綠州上，他們早於一個世代前就可展開行動，由此地進迦南）一般所需時間。本來只需十一天走完的行程，他們卻花了四十年。箇中含義，會在其後數章多次透露：他們這次不應該再糟蹋機會。

一 4 / 第二，在較為可喜的一面，摩西闡釋律法的時間是在他擊殺了西宏……和噩之後。這些事件（記載於民二十一 21~35；申二 24~三 11 再次憶述）喚起鮮明的記憶，使人想起神過去的勝利；這些事件也顯出強大的鼓舞力量，激勵他們向前行，去迎接前面更艱鉅的挑戰。因此，引言段落隱含積極和消極的動機，摩

西在其後數章會充分運用。

開首的幾節經文，就這樣設定了全書其後的場景。在地理、歷史、神學方面，申命記都是「在邊界」的書卷，向歷世歷代屬神的子民傳揚強烈的信息，他們蒙召越過那不斷移動的邊界，從過去與神同行的經歷，進入將來未知的境地（參 Miller, *Deuteronomy*, pp. 20f）。

023

## ■ 附註

一 1~2 / 關於以色列曠野旅程的詳盡討論，以及分辨眾多地方特別是西乃山的困難，見 G. I. Davies, *The Way of the Wilderness*; “Location of Mount Horeb”。

一 4 / 亞摩利〔人〕：見七章 1 節附註。

## 第 2 章

# 成長架構

(申一6~18)

憶述整個曠野旅程往事中的這一特別事件，對於突顯申命記的一個主旨很重要，就是要為以色列制訂一個社會、政治、道德和靈性的憲章（參 McBride, “Polity”）。在這裡，以及在十六章 18 節至十八章 22 節的更詳細敘述中，百姓有了不同的領導層次和架構。領袖也被交付了主要的工作責任。由此，申命記勾勒了屬神子民的領導神學和領袖的精神特質，它既有屬靈的向度，也有社會方面的應用。

一6 / 你們在這山上住的日子夠了：神用這句話說明，把以色列帶到西乃山的目的已達成，是時候起行了。這個片語在二章 3 節再次出現，表明他們在曠野飄流的日子也過去了。就神的朝聖子民而言，神說「日子夠了」，就表示時候到了。他們要跨越界線，進入新的階段。申命記就是為著這些行動和轉變的時刻而寫的。

一8~11 / 這裡所說的進發，是以神的應許為基礎。神與亞伯拉罕所立之約有三個要素（參創十二 1~3），都編織進第 8 至 11 節。

人（10 節）。神已應許要使亞伯拉罕成為大國，子孫多如海邊的沙、天上的星。這個關於後裔的主題，在五經中占主導位置（參 Clines, *Theme*）。在創世記中，它製造了懸疑，可是在出埃及記一章 1 至 7 節，它已顯得確定。到了出埃及的時候，人口繁衍增

多，就需要有新的架構來應付額外的需要（12~17節）。

祝福（11節）。神已應許，要與亞伯拉罕的後裔建立特殊的、蒙福的關係，它後來描述為盟約的關係（創十五，十七章）。如出埃及記和利未記所記載，在盟約的關係中蒙受賜福，是神在西乃山與以色列交往的焦點。亞伯拉罕之約的第二個條款，就構成五經結構的第二個要素。摩西祈求神照著所應許的繼續賜福，雖然他也正竭力應付這福氣帶來的難題！

土地（9節）。在民數記，神告訴以色列離開西乃，向那地進發（民十11），從這裡開始，土地就成為五經的支配性主題。從這裡開始，敘述的焦點和律法條例的觀點是放在應許之地，雖然五經剛好結束於以色列開拔的前一天（申三十四章）。那地的地理範圍（7節）包括從西乃曠野邊緣延展的整個巴勒斯坦（南地），從地中海沿岸到約旦河谷（亞拉巴），遠達北端的敘利亞（至伯拉大河，也就是幼發拉底河）——事實上，這範圍超過以色列歷史上曾控制的地域，甚至包括所羅門的時代。不過，第8節扼要地表達了以色列的土地神學。它是耶和華起誓應許賜給……之地，神也確實把這地賜給了以色列。進占那地，就會成為雅巍信守應許的重大、可見證明。土地—恩賜的傳統，是以色列倚靠雅巍的核心要素。他們永遠不可自視為土生的民族，因為他們若脫離了神的恩賜，就不是任何民族，也沒有任何土地。因此，那地也是神恩典的證明。但他們必須進去得那地。對這群人來說，跨越界線意味著戰爭和勞苦。神至高無上的作為和人的回應行動，是合在一起的。神的恩典需要人憑著信心、順服、行動去領受。幾個世紀後，先知將要警告，他們會由於不信、叛逆、自滿而再次失去神的恩典。

神給亞伯拉罕的應許，所念及的不止是以色列。雖然經文還沒有明確說明，但提到亞伯拉罕之約的時候，普世的向度已呼之欲出。此約的「底線」是，萬國都會因亞伯拉罕和他的後裔得

福。因此，按照神的終極計畫，以色列過約旦河、進入應許之地，目的就不只是要他們離開曠野。順服神的下一步行動，也就是使世人得救贖的下一步進展。以色列需要受激勵往前邁進，這不單是為他們自己的緣故，也是為了推進神賜福給萬國的歷史性策略。由始至終，申命記對委身順服的要求都帶著宣教的向度。教會整體，或眾多的個別基督徒，所走的每一步都要順服神，藉此回應神的恩典，這恩典已交織在神使萬國得福的計畫中，意義重大。

— 9~12 / 管理你們的責任，我獨自擔當不起（參出十八 13~26；民十一 10~17）。問題不在人口增長本身。人口增長是因神賜福而造成的。摩西向神祈求使他們更多千倍（11 節），已透露他並無抱怨之意！然而人數增，卻使神的福氣變成重擔，帶來麻煩……重任……爭訟（12 節）。這些用詞很生動，使人想起在曠野敘事的多次事件中，百姓發牢騷、出怨言、挑起事端和爭論，甚至質疑摩西的傑出領導能力。

— 13~15 / 獲指派擔當輔助領導之職的資格，包括要有能力（有智慧、有見識），具社會地位（為眾人所認識）。因此他們擁有恩賜和人的敬重，履行委託給他們的法律裁決責任。葉忒羅就屬靈品格和個人誠信提出了清楚的要求（「敬畏神、誠實無妄、恨不義之財」，出十八 21），這都包含在第 16 節起的一段吩咐中。

— 16~17 / 交託給各支派審判官的責任，與強調司法公正的其他經文呼應（參出二十三 1~9；申十六 18~20；代下十九 5~7）。神不僅關注到屬祂子民要有完善的律法條例，也關注到律法要有完善的執行。這裡特別點出他們三方面的職責：（1）按公義判斷（字面意義是「判斷公義」）。審判官的主要職責是尋求公義，然後作出適當行動。（2）不可偏袒人（新譯），就是說，不可偏袒以色列人、虧待非以色列人，或偏袒有錢人、虧待窮人。以色列中的寄居者在法律面前享有平等地位，這是希伯來律法的

顯著特色（參出十二49；利二十四22；申二十九10起；三十一12~13）。（3）不可懼怕人，因為履行公義就是做神自己的工作。審判是屬乎神的這句話，指公正總的來說屬於神的範疇，還是指神透過人作為代理者（human agent），對某個案件作判斷（裁決），意思難以確定，但第二個意思較有可能（參代下十九6；箴十六33）。無論是哪種情況，都突顯司法行動在以色列被賦予崇高地位。這也體現出憲法律法的一個特點，就是這律法擁有超越性的價值。雖然它由人頒布和執行，但它擁有更高的權柄，超乎其頒布者和執行者。站在法律後面的，是愛公義、要求人行公義，並且賜予公義的神。

申命記這裡所描述下放權力的領導模式，也成為初期教會的模範。教會因著神的賜福而急劇增長（與一10~11呼應），引發紛爭，也帶來了組織的需要，解決這些問題的方法，與摩西所用的方法本質上相似（參徒六1~7）。正由於以色列要成為模範，作「列國的光」，發揮相關的範式作用，它對今天任何人類社會的政治和司法的權力形式都有值得注意的相關之處。我們會在第十七章的討論中進一步探究。

## ■ 附註

一8 / 這地是整卷申命記的一個核心主題，更是整部希伯來聖經中以色列神學觀的關鍵元素。它有兩個主要向度，本節經文表達了第一個向度：（1）神的恩賜；（2）神的主權——那地仍屬於雅巍，祂是那地的終極神聖主人（參利二十五23）。當代學者對主題的研究，在很大程度上有賴於馮拉德的開創性研究：von Rad, "The Promised Land"。另參Brueggemann, *The Land*; C. J. H. Wright, *God's Land*。

一15~16 / 這裡用了三個詞來形容以色列領袖。官長：*sārīm*，在這裡主要指軍事官員，但這個詞也用以指負責監督勞工的民事官員，後來又形容王孫和法庭官員。長：同樣，*šōrīm*（用於十六18）是民事官員，大概具備文書技能，輔助審判官和其他較高級的官員。審判官：*šōpētīm*，是在以色列各地

維護公正的人，這是整個以色列社會最重要的角色之一，後期先知常對他們作道德監察。關於這些官員和所領受之吩咐與其他古代近東社會的類似之處，參 Weinfeld, *Deuteronomy*, pp. 140f。

028

一16 / 外人：*gēr/gērîm* 代表沒有土地，但居住在以色列的土地上，受以色列人家庭保護的階層。他們可能是原來居民中剩餘下來，或是因不同理由移居到此地。沒有土地和家庭這雙重的自然保障，他們很容易受剝削和壓迫。以色列在埃及「寄居」的記憶，給他們強大的道德推動力，要人道對待住在他們中間的外人（參出二十三9）。對於以色列人在雅巍這位至高地主面前的地位，有其他經文形容他們在祂的地上是 *gērîm*（利二十五23）。關於「外人」這個階層的社會和經濟處境，參 C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 58–64, 99–103; van Houten, *The Alien*。



## 第 3 章

## 記住曾被糟蹋的機會

（申一 19~46）

029

從何烈山（西乃山）到加低斯·巴尼亞這塊綠州，需要十一天的行程（2節）。剛獲得自由的以色列人來到這裡，卻因為缺少膽量去得應許之地，就必須在曠野等待三十八年。憶述這段往事（參民十三~十四章），是要鼓勵新一代不要重蹈覆轍。一代人浪費機會也就夠了。不過，申命記有個吸引人的特點：以色列其後的世代被當作是早前那齣戲劇的演員。你們都就近我……（2節起）。另一方面，經文在這裡清楚表示，在西乃建立的盟約關係，也是與這些第二代的人建立的（參五 3，十一 2~7，二十九 14~15）。所有屬神的子民，在行動和關係上都是團結一致、一脈相通的，這是盟約架構的精髓和申命記的精神特質。

一 22~23 / 你們都就近我來說……這話我以為美。這裡形容百姓主動提出派遣探子去窺探那地，與民數記的敘述大異其趣——根據民數記的記載，派遣探子是神的命令（民十三 1~3）。然而我們不必假定，摩西從雅巍那裡領受的話語或吩咐，都是得自於直接的啓示。神也可以透過其他人出謀獻策，向摩西說話。同樣，第 9 至 14 節描述的建議原是由葉忒羅提出，此處經文卻當作是摩西自己的主意。把這些相異之處視為源自不同的底本，似乎是不必要的（參 Mayes, *Deuteronomy*, p. 126）。我們可以想像，摩西把民眾的建議理解為神的心意，然後親自發出命令。

這個想法也完全是合情合理的。

一 24~26 / 探子回來，有的報上好消息（有些探子報惡信，留待 28 節才透露）。上去得那地為業這個原先發出的命令（21 節），藉著鼓舞人心的信息而加強：耶和華我們的神所賜給我們的是美地。這更使得百姓接下來的反應顯得令人詫異和震驚：你們卻不肯上去（26 節）。本段餘下篇幅記述百姓對摩西的抗拒越發加劇，對他的鼓勵充耳不聞，後來企圖發動征戰，卻落得慘敗受辱的收場。從結構看，這段敘事採用戲劇性的對話形式，百姓、摩西、神輪流回應。百姓起初抗拒（26~28 節），與此對應的是，摩西給他們鼓勵（29~31 節）。百姓繼續抗拒（32~33 節），招致神向他們動怒（34~36 節），甚至又向摩西動怒（37~40 節）。百姓接著卻改變主意（41 節），不聽神的警告（42 節），他們最後的叛逆之舉以災難告終（43~46 節）。

經文特別點出百姓膽怯致敗的三個原因。

發怨言違背神（26~27 節）。從出埃及後隨即引發餘波開始，以色列百姓口發牢騷、心有不滿這主題，就一直在他們遷徙移動的敘事中不斷發出悲傷的迴響。摩西喜歡用「硬著頸項」來形容他們，這也和神的看法一致（出三十二 9，三十三 3，三十四 9；申九 6）。但這一次，這主題可說推上了高峰。在所有叛逆行動之中，這無疑是最嚴重、代價最沉重的一次。他們違背神，心裡的苦毒在口頭上表達出來：他們責怪神懷有不良動機。耶和華……恨我們（27 節）。最有力證明神愛他們、信守對他們祖先應許的眾多事件，恰恰被扭曲為神施以惡行的證明（參七 6~8）！這樣的反應，從當前脈絡看當然令人靈驚，但顯露為灰心絕望的徵狀，卻也不會令人意外。可悲的是，我們常見到，當事情出了岔子，前面看似有難以攀越的障礙，或是長期的失望令人精疲力竭，連神的子民也會反過來指控和責備神。

恐懼（28 節）。大部分探子報惡信（民十三 26~33），以色列

人的決心就動搖，覺得力有不逮，驚恐起來。前面有巨人哪！諷刺的是，神應許要在敵人中間造成的反應（參二25）——後來神確實造成了他們那些反應（書二11，五1；參出十四10）——反而在以色列人中間出現。

雖有證據仍然不信（29~32節）。對付這種恐懼的一個方法是美好的記憶。摩西竭力勸告他們不要懼怕，要想起他們剛經歷過的事件——神戰勝埃及人（30節）、神在曠野像對待孩子般照顧他們（31、33節）。他們經歷到雅巍是戰士和父親，是拯救者和供應者——這些隱喻在此有力地結合起來，在整本聖經中也不斷響應。雖然這樣，你們還是不信耶和華你們的神（32節，新譯）。雖然有這些證據，他們卻不帶著信心向前行。信心不是在黑暗中跳躍，而是雙眼睜開，因著神過去所作的工，因著神已應許在將來再次施行的作為，踏著絕對合理的腳步前行。神會在他們前面行，就如祂曾在他們後面那樣（33節）。以色列在這處境下拒絕神，不是出於審慎或現實的考量，而是純粹由於不信。他們的不信令神失去耐性，招致神的審判。

神宣告審判的用語（34~36節），與原本表達賜福的用語相同：耶和華……起誓（NIV中譯：「鄭重起誓」），由此可見，對於以色列沒完沒了的叛逆行為，神的反應多麼嚴厲。這一代人最終自絕於神與亞伯拉罕立約所應許的福分之外。盟約並沒有就此廢除，但這一代人必不得見這約的實現。他們的眼目已經因不信而封住。用這樣的眼睛，他們永遠不會看見應許之地。

叛逆變為放肆。百姓因神的反應而極度羞愧，決定「放手一搏」。在這過程中，他們由遲疑不服從神早前發出的命令，變成直接違抗神最後的吩咐（40~46節）。整個嘗試的企圖中最嚴重的問題是神已說了：「我不在你們中間。」上一次以色列聽到這樣嚴厲的話，是在西乃山拜金牛犢的可怖事件後（出三十三1~3）。那一次，摩西清楚知道沒有神同在的後果，就告訴神，他寧

可留在曠野，也不要再在缺少神同在的情況下前行（出三十三 15～16）。可是在這一次，百姓對現實處境沒有這樣的覺察力。結果確鑿無疑地顯示，決定成敗的惟一因素，就是雅巍是否在他們中間。也許這次出征在體力、軍備、作戰人數上，都與早前神吩咐出征沒有分別，惟一分別只是沒有神的同在，但這也是惟一重要的分別。

同一處境下的同一行動，可能是順服的表現，也可能是違命的表現，端視神的話而定；可能成功，也可能失敗，端視有沒有神的同在。以色列後來藉著同樣蒙羞的事件（約櫃被非利士人奪去）明白到，人也不能夠用自己的力量或魔法把神拉進他們中間，迫使神為違抗祂命令的人服務（撒上四）。及後他們在詩篇中表達了這個原則，這篇詩指出，若是沒有神，人一切基本的行動，包括建造、工作、養家，都會徒勞無功（詩一二七）。

一章 26 至 46 節這整個段落記錄了連串的災難，中間重複穿插著人因態度與行動造成的悲劇。所用的動詞筆調悲慘，動人心弦，又發人深省，向世世代代的屬神子民發出警告，要避免以下的連串反應：你們……不肯……違背……發怨言……懼怕……見……卻不信……輕率地（41 節，新譯）……不聽……違背……回來……哭號……住。

## ■ 附註

一 28 / 亞納族的人，是形容迦南地以前的居民，他們當中的一些人看來身材特別高大。LXX 譯為「巨人」。

一 31 / 經文把神比喻為父親，形容神把以色列當作兒子般撫養。這個隱喻在八章 5 節再次出現，帶有管教的味道。父子關係的主題，也反映在以色列受召喚要過與別不同的生活（十四 1），並且以負面的意涵，出現在三十二章 5 至 6 節和 18 至 20 節「先知式」的強烈譴責中。這也構成了以色列從雅巍「承受那地為業」的基礎。事實上，這也是表達盟約關係的一個方法，而且

增添了較為個人化和關係上持久的層面。見C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 15-22。

一37 / 論到摩西也不容進入那地，見下文三章26節起的註解，並比較四章21至22節和三十四章1至4節。

一38 / 在此段回憶往事的上下文中，委任約書亞作繼承人這個環節，並沒有真的於加低斯·巴尼亞發生。摩西加插這段資料，原因很明顯：既然他不能帶領百姓進入那地，該由誰帶領，就是很自然要提出的問題。在申命記開首這裡提到約書亞作繼承人，與結尾與此相關的完整記載連結，加強了整卷申命記作為摩西「最後遺言」的地位。這個重要因素，也把整卷書的兩個「外框」部分緊密結合起來（參三十一1~8、23，三十四9）。

## 第 4 章

# 記住過去的勝利

(申二 1~三 29)

申命記頭三章不但警告百姓不要忘記過去的失敗，也鼓勵他們記住過去的勝利。在這段落結束之前，約書亞所領受的囑咐（三 21~22）帶出整個段落的重點：神可以再次施展他們從前見過的作為，甚至會為列邦施展這些作為。他們的神並不缺少經驗！以下是這個段落的結構：

- 二 1~8 與以東相遇
- 二 9~18 與摩押相遇
- 二 19~23 與亞捫相遇
- 二 24~37 與西宏相遇
- 三 1~11 與噩相遇
- 三 12~20 外約旦支派定居
- 三 21~22 約書亞勉勵百姓
- 三 23~29 摩西不得進入那地

這段敘事從兩方面總結和整理民數記第二十至二十一章記述的事件。第一，著重表達雅巍在這些事件中擁有至高無上的權柄。敘述者重複提到，祂策動和指導以色列的行動，連加插的注腳（二 10~12、20~23），也把先前以色列民的遷移和征戰成功歸因於雅巍至高無上的權柄。

第二，敘述者似乎著意解釋，為什麼以色列沿途遇上的一些族群未受擾動，而另一些族群被征服，土地被奪去。經文聲稱的兄弟關係（這是本書稍後一個重要的倫理動機），使以東受到保護（二4、8；參二十三7上）。摩押和亞捫的情況也相似，在創世記的家系記錄中（創十九30~38），他們與以色列有遠親關係，但他們受保護的原因，經文已清楚說明：雅巍已把原來的居民趕走，把地賜予他們，當前已作的安排不應該受干擾（二9~12、19~21）。不過，西宏和噩雖然像摩押和亞捫那樣聽到和平的序曲，卻抗拒和攻擊以色列，就自取敗亡。

二1 / 這段敘事呼應一章40節，也就是神上一個發出的明確吩咐，表示以色列回轉到較為順服的行為上，藉此為其後兩章的正面描述鋪路；接下來的筆調，與一章19至46節的陰暗色彩截然不同。

二2~8 / 對於以色列與以東的交往，申命記和民數記二十章14至21節的記載有些不同。申命記用的字詞是以掃的子孫，而非以東，目的是強調親屬關係（參創三十六）。申命記省略摩西請求經過以東地，卻遭到以東王公然拒絕的一段記載，因此略過民數記敘事隱含的敵對意味。造成這分別，無疑是由於申命記的整體神學目的是要比較那五國的命運。另一方面，雅巍把以東地賜給以掃這觀念，民數記沒有提到，申命記卻藉此為那段歷史補充神學解釋。

兩卷書的記載不一定構成衝突。民數記告訴我們，以東王興師動眾，阻止以色列行經他的地界（民二十20），但他並沒有真正攻擊以色列，所以就不會遭受西宏或噩那樣的下場。也有可能的是（參Driver, *Deuteronomy*, p. 34），民數記的記載描述以色列早前向以東提出請求，申命記則指他們繞過以東地，然後才真正進入那地。以色列行軍所經各站的詳細地理位置不詳，所以我們不知道究竟以色列如何經過以東。他們可能沿著東面的邊界走過

那地方。

二九~12 / 以色列也領受了吩咐不可去征服摩押，不是因為要對摩押特別仁慈（參二十三3~6），而只是因為雅巍已將亞珥賜給羅得的子孫為業。考量申命記關於以色列占據迦南地的土地神學時，直接聲言雅巍已把其他土地賜給別的族群，還用後面的附筆加以說明，相當惹人注目。這段經文三次說雅巍已把地賜給其他族群——給以東（5節），給摩押（9節），給亞捫（9節）——還用了形容神把土地賜給以色列的相同特定用語。除此之外，關於古代事蹟的附註（10~12、20~23節）透露，當時地界所反映的民族遷移和占取土地的過程，也在雅巍的控制之下。所用字詞不但與形容以色列定居那地的用語相同，還作出明確的比較：其他列國也占取土地，定居在那裡，就如以色列在耶和華賜給他為業之地所行的一樣（12節）。

這些隱晦的附註所包含的神學意義，有些較為明確，有些較為隱藏，可是都比新國際譯本（NIV）使用括弧的作法（這麼作其實也是有其道理）包含更多深層的意涵。第一，這些附筆都毫不含糊地指出，雅巍掌管萬邦。這位神，向法老宣告全地都屬於祂（出九14、16、29節）；也是這位神，在歷史的棋盤上挪動列邦，直到實現以色列出埃及、定居於那地的歷史性事件。神掌管普世萬邦這個觀念，在其後的多個世紀一直對以色列發揮重大意義，那時以色列也在遭受攻擊、失去土地之行列。後期先知認為雅巍「使用」亞述、巴比倫、波斯來達成祂在歷史中之目的，這看法其實與此處更深入的主題貫徹一致：神引導列國的命運，帶他們朝著終極、普世的方向發展（參申三十二8；耶十八1~10，二十七1~7）。

第二，這些附註將申命記的土地—恩賜傳統相對化了，雖然並非質疑或動搖這傳統。認定雅巍把土地賜給以色列，從而實現祂對亞伯拉罕的應許，是整卷申命記世界觀的一個基本支柱。不



過，從原則上和純粹歷史的層面來說，這與神在其他列國中間所做的沒有分別。在當前的上下文，以色列打敗西宏和噩、奪去他們的地界，與其他列國早先的遷移和強行定居沒有分別，都是雅巍憑著祂的權柄而安排的。

因為神也把土地賜給其他列國，以色列的獨特之處就不在於只是從雅巍手上獲得土地，而在於它和雅巍的盟約關係。神與以色列的盟約，一方面建基於神信守祂給亞伯拉罕的應許，另一方面也建基於祂帶領以色列離開埃及這歷史性的救贖作為。如果這盟約會因著以色列的疏忽而受到危害，那麼在神施行審判的時候，出埃及和定居於那地這歷史事實本身，與其他列國的遷移相比就沒什麼重要性可言。

申命記在別處也警告以色列，不要自恃有輝煌的歷史，就以爲高人一等，或心存驕傲，不管是在數字上（七 7~8）、經濟上（八 17~18）或道德上（九 4~6）。阿摩司把以色列出埃及放在雅巍領導其他民族遷移的同一水平上（摩 九 7），令百姓震驚。耶利米甘冒被公審、遭刑罰之險，宣告雅巍會摧毀祂的殿，收回土地的恩賜，將百姓趕出那地（耶 七 1~7、26）。這些先知的警告，對那些志得意滿的百姓來說顯得激進而且令人震驚，其實那只是闡揚妥拉早已定下的原則而已。把列國逐走、把那地賜給以色列，起著富有歷史意義的極大鼓勵作用，也是富有歷史意義的極嚴重警告。假如以色列步上列國的後塵，神既可以，也將會用同樣方式對付以色列（參利 十八 24~28，二十 22~24）。

二 13~15 / 像是隱約地呼應剛提到的含蓄警告，這幾節經文提醒目前這一代人：親身體會到出埃及福氣的那一代，偏偏沒法享受到出埃及之目的，倒斃在那地之外。這是回顧一章 26 至 46 節的負面敘事。爲了加強修辭的力道，經文把「聖戰」的母題顛倒，意思是，把一般用於針對以色列仇敵的片語（耶和華的手也攻擊他們……除滅……滅盡），來指向以色列。保羅把同一事件當

作神向祂的子民持續發出的警告，論到一個明確的釋經原則：「他們遭遇這些都是要作為鑒戒，並且寫在經上，正是警戒我們」（林前十1~13）。

二16~23 / 經文用同一方式記述以色列沒有打擾亞捫人（指的是這一次！），原因和對待摩押人一樣。但是這一次，補註的地理解釋加上了一個當前上下文完全沒有牽涉到的地域，就是「迦薩地帶」，先前是亞衛人在此居住，後來被迦斐託人占據。學者一般都認為，迦斐託人就是非利士人，他們從克里特和愛琴海地區遷徙到這裡（23節）。這條資料只是附帶一提，沒有其他明顯原因能解釋為什麼要放在這裡，這似乎是要強調雅巍對國際歷史和地理的掌管。

二24~30 / 亞嫩谷流入死海，劃出摩押的北面界線和亞捫人的南面界線。亞捫人的地界卻在東面，往北延伸至雅博河，此河流入約旦河。亞捫人西面地界其實與約旦河東岸接壤，屬於亞摩利人希實本王西宏領土。以色列人需要經過此地界，過約旦河，進入應許之地。西宏拒絕讓他們經過，結果以色列人不但穿越這地，還征服了這地，併入眾支派分地之內。

接下來的敘事，是舊約對歷史責任誰屬看法的一個小規模例子；關於這觀點，法老和埃及遭災的故事是經典的個案研究。為什麼以色列奪取西宏的土地？從某個層面說，西宏故意拒絕以色列所提出的和平經過的請求（26~30節），他要對這決定負上全責。但從另一個層面說，那是因為雅巍已經把西宏的地交在以色列人手中，就使他心中剛硬，性情頑梗（30節）。這兩方面的解釋，不應視為非此即彼。意思是，我們不應把上面的神學解釋視為只是為已發生的歷史事件尋找屬靈理由，也不應把西宏（或法老）看為只是受神操縱的傀儡，不必承擔個人責任。申命記和希伯來聖經有個特點，就是一般都認為，神的旨意和計畫與人所要承擔的抉擇要等量齊觀。歷史是兩者的神祕結合，兩者都不是脫

離於另一方獨立運作的。同樣例子還包括：約瑟的故事（創五十20）、所羅門統治衰落後後王國分裂（王上十一29~十二24），以及亞哈之死（王上二十二1~38）。

就如二章1節顯示以色列重新走上順服的正軌，二章25節顯示雅巍重新積極實現祂的應許（出十五14、16）。即使神使列國（用特有的誇張修辭手法表達——天下萬民）驚恐，西宏仍一力抗拒，更加顯出他要為其後遭毀滅負責。

二31~37 / 因為西宏是亞摩利人的王，這場戰役代表以色列與居於神應許地上之族群爭戰的第一場勝利。描述這場戰役所用的語句，也是稍後記載征戰過程所特有的。神的旨意和人的行動，同樣不知不覺地連結在一起：從此起首，我要將……交給你，你要得（31節）；耶和華我們的神將他交給我們，我們就把他……擊殺了（33節）；我們奪了他的一切城邑（34節）；耶和華我們的神都交給我們了（36節）。經文也說明奉雅巍之名爭戰的守則（常稱作「聖戰」，這個詞並非出自聖經，一般應該避免使用，因為它後來另有所指；見本書第二十三章附註），這包括要藉著徹底消滅來把敵人「奉獻」給雅巍。有時候，但並非每一次，這也包括要毀滅一切的掠物——在這一次，以色列就保留了他們所擄獲的東西（35節）。關於爭戰的條例，和禁止保留掠物（*hērem*）所引起的難題，會在第七和二十章的註解部分討論。

在沒有一座城高得使我們不能攻取（36節）這樣明確的聲言中，出現「我已告訴過你！」的口吻，也許有點怪異。但這的確像是用責備來回應百姓當初的懼怕（一28）。上一代人因為見到高大的民族和高大的城池就膽怯，糟蹋了得那地的機會，現在他們的子孫發現，沒有任何高度能夠阻撓神的手和懷著順服之心前行的人（37節）。

三1~11 / 打敗噩和占取他領地的記載，緊貼民數記二十一章32至35節早前的敘事，又和以色列與西宏相遇的敘事相似。巴珊

是約旦河以北疆域，以土地肥腴、草場豐沃而馳名（參摩四1）。顯然，這裡又是人口眾多的地方，城市的發展也頗完備（三4～5節）。像西宏管轄的城那樣，這裡的堡壘和防衛也阻止不了以色列。因此，由於西宏（噩也大概一樣）拒絕和平的請求，以色列占取了約旦河東的大片土地，從亞嫩谷直到黑門山（8節）。

三12～17 / 外約旦支派（流便、迦得、瑪拿西半支派）定居的簡要記載，只是記下了這幾個支派的領袖與摩西，就他們是否有權在該地區定居展開激烈爭論後的結果。完整的記載請參看民數記第三十二章。稍微改變「味道」，卻不至於造成嚴重矛盾，這也是申命記敘事撮要的一個特點。此處的重點是這決定所帶來的結果，不是這決定所引發的情緒。

三18～20 / 這幾節經文強調屬神子民的團結和一致。外約旦支派在他們分得的土地上定居下來，任由其他支派去征戰，本來是很容易發生的事。所以摩西提醒他們：首先，耶和華你們的神已將這地賜給你們為業（18節），他們沒有從征戰中贏取任何的「自然權利」；其次，神把約旦河那邊的許多土地賜給他們的弟兄（20節）。因此，問題不是誰攻取了哪些地。所有支派獲得的土地，都是神所賜的；所有支派都必須一同作戰，去占取神賜給他們的土地。神使所有支派得享平安後，人才能夠免除幫助其他弟兄的義務。

這裡陳述的原則，後來仍是以色列所秉持的理想。事實上，在往後多個動盪的世紀，惟一能把散居的以色列眾支派團結起來的，就是這份共同的責任感，它來自屬於「以色列」、委身於以色列神雅巍的共同覺知。這種團結，通常是在人們失去團結後才體認到的理想。所以，在底波拉和巴拉作士師時期，以色列人與迦南人激烈衝突之時，底波拉贊揚那幾個出來助戰的支派，並嚴厲譴責那些袖手旁觀的支派——很可惜，當中包括外約旦眾支派（士五章）。

三21~22 / 在結束開章的歷史概覽時，摩西展望將來，就是他的繼任人約書亞所要承接的未來日子。過去的教訓是特別給他汲取的，而最重要的教訓就是：神的勝利可以無休止地重複下去。既然神可以打敗二王，祂也可以打敗更多更多的王。雅巍並非一時幸運的神，而是戰無不勝的神。這些話放在這裡，也再次出現在三十一章1至8節，當摩西確實任命約書亞的時候，從而加強了申命記作為摩西「最後遺言」的性質，而且使整卷書加上了前瞻那地生活的觀點。約書亞記的開章也再次申明這一點——經文重述摩西勸勉約書亞的話，但這一次表達為從神口中所出的話（書一1~9）。

三23~25 / 向前程光明的約書亞說出鼓勵的話以後，摩西懷著悲哀的心情表達，他渴望也能享有這光明的未來。這幾節經文讀來令人感傷。我懇求，是強烈的用語，意思是在絕境中乞求恩典和憐憫（參詩三十8~10）。摩西的懇求充滿感情。他向神親自說話，用他所認識的名字稱呼神：主耶和華——這個名稱在申命記只用於摩西的禱告中，在這裡是為他自己禱告，在九章26節是為百姓禱告。他自稱僕人——這是個尊貴的稱號，除了摩西之外，在舊約中只有少數人以此稱呼。他一直了解神的旨意和計畫，所以他回顧神在兩代人當中施行的奇妙作為時，察覺到神只是開始顯明（24節，呂譯）祂的大能大力而已（就像路加形容他的福音書只是記錄耶穌「開始所行所教訓的一切事」，徒一1，呂譯）！當然，神會讓他親眼見到這計畫的下一階段。摩西承認雅巍是獨一的神，他稍後會用這樣的用語在以色列人心中留下烙印（四35、39）。最後他認識到，自從在燃燒荊棘的異象中與神激烈相遇，受催逼不情不願地回埃及後，他一生事奉的重點一直就是帶領百姓進入約旦河那邊的美地。神怎麼能制止他看見這一切勞碌的果效呢？

三26~29 / 怎麼能呢？神竟然說「不」。被神拒於那地之外，

摩西痛苦和失望之深，從他提到這事的次數可見一斑（一37，三26，四21；參三十一2，三十二48~52，三十四4）。所以，即使他不再向神提及這件事（26節暗示他一直執意強求），他也沒有停止提醒以色列人：耶和華因你們的緣故向我發怒！摩西被拒進入應許之地，茲事體大，我們大概會和原初讀者一樣感到意外，在此值得作一些神學反思。

把論到摩西不准進入那地的所經文放在一起，我們會得出兩個觀點。一方面，此處經文和緊接的上下文——申命記一章37節和四章21節，都給我們一個印象：那是百姓犯過錯而造成的。摩西「因」他們的緣故而受害。另一方面，申命記三十二章48至52節反思民數記第二十章的敘事，該段經文記述，百姓在米利巴埋怨沒水喝，摩西被激怒，顯然沒有在百姓眼前尊神為聖（民二十12），至於他在哪一方面沒有尊神為聖，經文卻沒有明確說明。

那麼，是摩西自己犯錯，還是他因百姓叛逆而受連累？我們大概不應該把兩個觀點硬生生地分開。有人以來源鑑別的研究為根據，認為在申命記的原初記載中，摩西完全是無辜的，卻因百姓的緣故而受連累，只是後來祭典作者（priestly writer）據稱受了以西結書第十八章的影響，接受了摩西必定有所犯罪的觀念。就我所見，這看法對於解決問題毫無幫助。這說法或許可解釋民數記二十章9至12節，但也必須假定申命記三十二章51至52節由祭典作者補加在申命記之上，這個假定值得懷疑。

因為摩西之目的是要勸勉新一代切勿重蹈祖先的覆轍，我們可以明白，為什麼他提到自己不得進入那地，要歸咎於百姓，卻略而不提自己犯錯。從某種意義上來看，因你們的緣故這句話說得有道理。摩西雖然本身並非沒有犯錯，卻和他那一代人（出埃及的那一代）一同擔當了他們的懲罰，甚至也擔當了下一代人應受的懲罰。沒有人配進入那地！摩西死在那地之外，可見證懲罰之真實，就如約書亞得勝進入那地，可見證帶來饒恕的盟約恩

典之真實那樣。這個觀點似乎貼近四章21至22節的表面意思。摩西會死，但百姓會活下去。審判和恩典是交織在一起的。

因此，不用「替代受苦」（vicarious suffering）這個短語來形容摩西被拒進入那地是對的（畢竟，原來的叛逆百姓也死在曠野，所以摩西並沒有「替他們」死）。但是在某種意義上，摩西所擔當百姓的痛苦，多於他自己應該擔當的。他本身不是無辜的受害者，但他「因」百姓犯罪的緣故而受苦——他沒有直接參與這罪，但這罪畢竟導致他的失敗。他進入百姓的痛苦中，也進入百姓所相信之神的痛苦中，就像他在一生中多方面所做的，預示了將來那位雅巍的僕人，他確實會為我們眾人的罪付出無瑕無疵的一生（賽五十三4~6）。摩西的痛苦和失望若真的得以減輕，他還會不會知道，有一天他要站在那地的另一座山上與那位僕人對話，談到他將要實現的犧牲（確切地說就是「出埃及」，路九31）？

這段引人入勝的引言即將完結時，它結束的方式預示了整卷申命記結尾的次序：約書亞受委任；摩西登上毘斯迦山，死在山上；百姓來到伯昆珥，距離應許之地只有一天的路程。無論在地理、歷史、神學或是道德上，界線都已劃得清楚分明。摩西喚醒了百姓的記憶：這是祝福的記憶，它是那麼偉大，新的組織架構必須與之配合（一9~18）；這是叛逆的記憶，它那麼可怕，以致整整一代人不得享有更多福分，而且倒斃在曠野（一19~46）；這是神給予引導的記憶，神帶人行經祂已賜給別人的地域（二1~23）；這是過去勝利的記憶，它激發人面對將來的勇氣（二24~三11、21~22）；這是關於委身的記憶，使人想起神的百姓面對艱難時決心團結一致（三12~20）。是時候往前邁進，去跨越界線了，因為你們在這邊住的日子夠了（一6；參二2）。

## ■ 附註

二 10~12、20 / 這幾節經文提到的族群，身分難以確定。關於以米人和散送冥，參看創世記十四章5節。利乏音人是傳說中的巨人族（申三 13；創十四 5，十五 20；民十三 32；書十三 12），他們後來似乎倖存下來，居住在非利士人當中，在希伯崙周圍出沒（撒下二十一 15~22；書十一 22）。

三 11 / 除了被以色列擊敗之外，噩載入史冊中的事蹟只有一件，就是關於他那張床的尺寸！記下這一筆資料有何目的，解經者甚感迷惑。這裡所記的尺寸大概是敬語，表示那實在是「王的尺寸」、「特大尺寸」（king-size），雖然噩作為最後一批特別高大的利乏音人之一，很可能是個非常高大的人。米拉德（Millard）根據考古學證據指出：首先，噩的「鐵床」確實是床，而非（像許多解經家和NIV腳註所說）玄武岩石棺；其次，那床很可能是木製框架，鑲上鐵，或以鐵作裝飾，而不是實心的鐵（像「象牙宮」，詩四十五 8）。從青銅器時代後期過渡到鐵器時代早期這個歷史時段，鐵仍是很稀有和昂貴的金屬，所以用作王室睡房的裝飾也是適合的。米拉德也認為，因為在其後的幾百年，鐵成為常見的金屬，這個把「鐵床」視為非同尋常的小小附筆，就與申命記早期成書的說法吻合。參看 Millard, “King Og’s Bed”。與噩不同的是，這問題尚未入土為安。參看 Drews, “‘Chariots of Iron’”; Millard, “Iron Bed”。

三 26 / 關於摩西渴想進入應許之地，卻遭神拒絕，申命記派歷史的解釋與民數記第二十章的說法截然不同。這一點，曼認為這與約西亞之死的反思有關聯。參看 Mann, “Denial of Moses”。

神拒絕讓摩西進入應許之地，顯得非常嚴厲而且不公。摩西死在應許之地以外，他死時的情形如何？這兩道難題，從早期開始就吸引猶太解經家窮盡腦筋思考。有學者對一些相關的米大示（midrashic）和哈加達（haggadic）釋經，作了很富吸引力的綜覽式考察。見 Goldin, “The Death of Moses”。



## 第 5 章

## 遵從並效忠以色列獨一的神

045

（申四1~43）

經文從歷史回憶轉為迫切的勸勉。本章是摩西第一段講詞的結束，四章32至40節是強勁的高潮。四章44節和五章1節帶出第二段重要講辭，包括律法的其餘部分。藉著這一章，我們也移入申命記結構的「內框」，就是第四至十一章和第二十七至三十章，這前後兩組框架有許多共通的主題。第四至十一章經過細致鋪排，文學材料的布置呈現同心圓形態（見附註）。

申命記第四章本身是一篇極為細致嚴整的講章，有相當清楚的同心圓結構。開章段落（1~8節）和結尾段落（32~40節）構成平行，要使以色列銘記順服神的必要。修辭式問句進一步加強了這個必要性，表達雅巍無可比擬，以色列有獨特的歷史體驗，他們的律法超絕群倫。在這段「三明治」樣式的經文中，高舉雅巍是獨一真神的段落，與序言和十誡的第一條誡命（參申五6~7）連結。本章的中間段落（9~31節）是個長段落，反思第二條誡命：嚴令不得製造或膜拜任何形象，並提醒以色列，雅巍是忌邪的神（參申五7~10）。總括而言，整章經文是一篇長篇講章，進一步闡明十誡開首的主旨，有力地陳明以色列在與神立約的關係中，賴以確立民族地位的支柱。

## 遵從神的內在和外益處（四1~8）

四1 / 遵行神的律法，主要目的是：好叫你們存活。這個片語在申命記中經常重複出現，在三十章15至20節力陳揀選福氣的段落達致高峰。的確，律法帶來生命是源出於舊約的見解（參利十八5；詩一，十九，一一九；結十八），耶穌與富有的年輕人對話時，也親自給予肯定（太十九16起）。當我們苦思保羅有關律法是死的僕役（在另一場辯論，從另一個出發點看）這看法時，要牢牢記住上述觀點。

在申命記的背景下，「生命」對於以色列來說，是指過了約旦河後在那邊土地上的生活。因此，摩西補充說明他對百姓進入那地、得那地為業的期望，藉此鼓勵他們遵從神。這就引入了申命記的一個特點，有些學者視之為給這卷書造成張力。一方面，經文似乎說明，奪取那地是以遵從律法為條件；另一方面，賜予土地是雅巍無條件的作為，因為祂信守對以色列祖先的應許。經文的第一部分表達了第一點：好叫你們……得以進入；第二部分則表達另一點：耶和華你們列祖之神所賜給你們的地。我們不必把這兩部分視為彼此衝突，卻可以在陳述句與祈使句互相平衡的角度下來理解——在整卷聖經中，這兩者的平衡由始至終是構成神與屬神子民關係的基礎。在一切事情背後，有神無條件的恩典和信實，祂信守神聖的應許。神必把那地賜給他們。然而，要確保能得那地為業、享有長壽、在那地上安居，有賴於每一代人立志以忠誠和順服來回應神。

四2 / 警告人不得在律法上作任何增添或減少（在十二32重複），是表示關注神啓示的完整性。人不可把律法當作一份菜單，從中選取適合自己口味的內容，也不可視之為純粹是一個基礎，讓人根據它來發揮個人創意。神的話語必須整體來接受，吸取總

意和要旨。它不容被輕視或沖淡。這樣的關注當然是構成正典原則的基礎，有些學者認為正典原則源出於這節經文，並且在啓示錄二十二章 18 至 19 節得到最終的確定。

四 3~4 / 在一章 26 至 46 節，摩西描述出埃及那一代人最顯著的失敗，就是在應許之地邊沿發動叛亂。在這裡，他指的是當今這一代人最近期的記憶——在巴力昆珥的事件上拜偶像和犯淫亂，導致大量人口因瘟疫而死亡（民二十五章；參詩一〇六 28~31；何九 10）。在這段上下文，提起這件事是要以反面例子強調，土地是神多麼寶貴的恩賜，人又是多麼容易喪失它，惟有效忠雅巍，摩西的聽眾才能夠今日全部存活。

四 5~8 / 遵從律法，不單是爲了以色列的益處。以色列活在眾目睽睽的舞台上，這是舊約的一大特點。在它歷史上發生的一切，都會引來萬民的評論和反應。除了說難以避免之外，從古代近東的國際意味來看，以色列的這種「可見性」，也是他們在萬民中作雅巍祭司這神學身分和角色上特意置入的一部分（參出十九 4~6）。這可以帶來積極的含義，像此處經文所顯示，萬民因以色列律法蘊含的智慧而感到欣佩；也可以帶來消極的含義，當以色列因棄絕他們神的道而受到嚴厲的審判，列國見到就驚訝（二十八 37，二十九 22~28）。無論是積極或消極，忠信或不忠，屬神的子民都是向世界展開的書卷，世人會提出問題，作出結論（見〈導論〉），關於申命記宣教學向度的段落）。

那麼，第 6 節的要點就不僅是說遵從神的律法是你們……的智慧、聰明帶來的合理結果。遵行神的律法對遵行者有益這個智慧觀點，當然是貫穿申命記的一條線索。不過，突然引入萬民在旁觀察和評論這個角色，經文就把以色列律法的意義，拓展至更寬廣的領域。萬民要聽見這一切律例，就是說，既有了妥拉陳示的所有社會、經濟、法律、政治和宗教的向度，他們會注意、探詢、關注以色列作爲一個社會所呈現的現象。見到這樣的社會系

統，他們會下結論說，以色列這個族群有資格成爲大國，稱得上有智慧、聰明。

我們只能期望萬民的外部觀察到這地步而已。即便如此，鑒於經文所提到以色列人的境況——他們是一群沒有土地的人，是逃難奴隸的後裔，他們的祖先的確確決定離開世界「大國」之一的埃及——列國的人若能夠觀察到以上動態，已經很了不起。但摩西再用兩個修辭式問句，強調以色列之所以偉大，是以什麼爲基礎，藉此使他提出的要點更顯得明晰。第一（7節），以雅巍與祂子民親近的關係爲基礎。第二（8節），以妥拉的正義爲基礎。在這兩方面，修辭式問句帶出的效果都是宣稱，以色列是無可比擬的——就如第32至34節的修辭式問句要宣稱雅巍是無可比擬的一樣。以色列要與神有親密的關係，有公正的社會素質，這兩個特點沒有其他民族能夠相比。這是令以色列贏得外在聲譽的基本因素。就萬民所能夠見到的而言，那只是關乎智慧聰明的問題。至於內在實況，則是神的同在和祂所頒賜妥拉的正義。

這幾節經文引發釋經和宣教學的反思。第一，在釋經方面，修辭式問句的要點是引發比較，但滿有信心地期望，所作的宣告沒法被推翻。聲稱以色列具備獨特的社會特質，這個宣告是在一個人數眾多的舞台上發出的，當時還有許多其他民族，都可以說擁有值得欣羨的法律體系。以色列知道米所波大米那些歷史悠久，而且備受推崇的法律傳統；事實上，以色列自身的法律傳統，在許多地方都與之交匯。然而舊約如此宣稱以色列律法的卓越地位，頗有可能是故意帶著辯論的用意，因爲漢摩拉比法典也宣稱它所主張的社會公義有神聖特質（見 M. Weinfeld, *Deuteronomy School*, pp. 150f）。舊約律法很明顯是邀請，甚至歡迎大眾來檢視和比較，但所期待的結果是，人們作出比較後會發現，以色列的律法在智慧和正義方面都較爲優勝。這個宣稱具有重大的意義，在形式和神學的外貌上，都與這篇講章結尾宣稱雅

巍在列邦眾神之中是獨特真神的說法類似。這使得列國和這段經文的讀者，包括我們，可自由分析舊約律法，將之與古代和現代的其他社會體系比較，然後對聖經的宣稱作出評價。因此，這容許我們採用導論所勾勒的釋經原則和方法，並藉著這些原則和方法，讓舊約律法在與我們社會倫理相關的地方，發揮典範的功能。的確，許多學者對於比較古代律法作了極盡細致的研究後，都對以色列整體社會和法律體系的人道和正義性質給予好評。不但如此，在今天大為不同的現代社會，古以色列體系對社會的相關性，也越發受到肯定。

第二，在宣教學方面，這段經文所清楚表達的遵從律法的動機，很容易受人忽略。重要的是，以色列若按著神的心意而行，萬民就會注意到。以色列的生存有個終極目的——作為一個媒介，使萬民得到神的福氣。從亞伯拉罕的腰中開始，這目的已藏進他們的「基因密碼」之中。這裡我們發現，萬國得福至少有一個特點：他們目睹以色列這樣的社會正義榜樣，就會觀察、發問。因此，宣教使命面對的挑戰在於，屬神子民的道德素質（在這段上下文，指的是遵從律法）是吸引萬民投向永活神的重要因素。屬神子民依照律法而活，動機最終是要使萬國得福。正如我們從舊約中常見到，宣教與道德是分不開的。屬神子民的宗教宣稱（神與他們親近）和他們實際上的社會道德，有重要的聯繫。世人看見他們的社會道德，才會對他們的宣稱感興趣。

## 拜偶像的危險與後果（四 9~31）

第6至8節表達以色列要作列國的榜樣，這遠大的異象至少會受兩方面的危害。第一，以色列因漫不經心而失去這異象。以色列人可能會忘記：（1）神為他們所做的；（2）神對他們的要求。因此摩西再次強調，必須教導這些事情（9~14節）。第二，以色

列因受引誘去拜列國的偶像（15～24節）而失去這異象。倘若如此，以色列人就會失去他們最基本的獨特之處，分散到原本要與之分別的列國當中（25～28節）。惟有全心全意回到賜給列祖應許的雅巍面前，他們才能夠從這樣的災劫中復原（29～31節）。因此，本章這個中間段落所提出的消極警告，就應該按照第6至8節「宣教」的積極可能性來看，並且是為著這緣故而說的。

四9 / 開頭這一句話，語氣強烈。保守（謹慎；字面意思是保住、防衛）你的心靈這個命令，重複出現在第15和23節。申命記經常吩咐父母，要認真擔當他們在國家的家庭網絡中的教導角色（見六7、20起，十一19，三十一13，三十二46；另參出十二26～27，十三8～14；書四21～22），這就加強了整卷申命記的教育性要旨。

四10～14 / 摩西警告百姓不得拜偶像（15～20節），首先是把他們的心思引向西乃山（何烈山）經歷的兩個特別之處。第一，所發生的事件多麼嚇人，以及這說明了在事件中心的那位神是一位怎樣的神。神在西乃山顯現（theophany）這件事規模如此宏大，以致它深深烙印在以色列民族的集體記憶中。在危難關頭，他們是向那位西乃山的神呼求，他們記起的是祂所彰顯的可畏能力（參申三十三22；士五5；詩六十八8）。第11節的描述，概括總結了出埃及記第十九章的長篇敘事，還結合了熾烈的火焰和幽暗這樣的矛盾用詞。不過，火焰才是較突出的象徵符號，它重複出現在第12、15、33、36節（五4、22～26節），而以第24節為高潮，這節經文形容雅巍是烈火。帶著這樣的記憶和觀念，任何受引誘去拜偶像的行動都會是「玩火」，是愚不可及的自殺行為。

第二，值得注意的事實是：在西乃山，百姓可以聽見神的聲音，但看不見祂。你們只聽見聲音，卻沒有看見形象（12節）。那聲音實質上也不只是噪音，而是明確、清楚的盟約條款，就是十條誡（13節；字面意思是「十句話」，見第五章）。那麼，在

西乃山上真正重要的就不是神曾經顯現，而是用言語的啓示顯明神的心思和旨意。西乃山事件是一次壯觀的視覺和聽覺經驗，但重要的是聽覺。人們早已觀察到，希伯來社會與希臘社會不同，從來沒有發展出一種視覺的宗教文化。原因之一就在於以色列反偶像（aniconic，即沒有形象）的敬拜方式，它與第15節提到沒有看見神的「形象」這個要點相關。但另一個更重要、更積極的原因，在於以色列強調「聽覺」的文化。人要聽神的聲音，並透過聆聽而遵行。耳朵是理解和遵守神所說話語的器官，相比起眼睛，耳朵在宗教和倫理意義上更顯得重要。

四15~20 / 在提出不得拜偶像的明確警告之前，經文先是重提剛才帶出的要點：你們沒有看見什麼形象（15節）。所以，製造任何形象作為敬拜對象，或是來輔助敬拜，必定是不恰當的。但禁止拜偶像的原因應該仔細表達。有時候，有人宣稱以色列在這裡主張敬拜一位看不見的神明，與可見的偶像相反；或說，所要對比的地方在於：神是屬靈的，偶像是物質的。然而，以上兩個對比都不是經文要強調的重點。在第12節起這段上下文，要說的不是可見與不可見的對比，也不是屬靈與物質的對比，而是看得見和聽得見的對比。偶像有「形象」，但不能說話。雅巍沒有「形象」，但祂果斷地說話。偶像可被人看見，但不能說話。雅巍是人看不見的，但祂能言善論，用應許、要求、恩賜、宣告的話語，向祂的百姓說話。由此看來，以色列的信仰與周邊地區膜拜可見形象的多神信仰，在對照之下，就顯出一個分別——在道德方面根本不同。雅巍之所以與眾不同，不是祂看起來不一樣，而是祂要求一群人看起來不一樣，過不一樣的生活，有不一樣的社會秩序，有不一樣的敬拜動力。就是這些充滿救贖力量和倫理道德的特質，在第32節起一段的經文，衝破了語言的限制。在這一點上，最重要的是以色列應當提防廉價而具吸引力的其他東西。

這裡所用的字詞，偶像，彷彿什麼……像（16節；NIV中

譯：「偶像，任何形狀的形象」），與第二條誡命的用詞完全一樣（五8）。此處列舉各種「形狀」的偶像（16~19節），排列的次序剛好與創世敘事的次序相反：人、地上的走獸、鳥、魚、天體。經文的要點大概已藉著這個文學特色著意表達出來：拜偶像不但敗壞了神為祂的子民成就的救贖工作（20節），也扭曲並顛倒了整個受造的秩序。

日、月、星宿在古代近東神祇中，位於能力最高之列，又與這地區最有勢力的文明社會有關聯，因此人會受它們的誘惑，被勾引（19節）。偶像崇拜總有它的吸引力。在當今社會，人會受引誘參與各種偶像崇拜，這個古遠的警告仍然擲地有聲。

這節經文的另一部分，令許多人困惑。在關於宗教多元性的當代辯論中，這也是引發爭論的經文。經文似乎是說，其他民族敬拜日、月、星宿的行為其實是雅巍自己命定的。假若這是經文的意思，又怎能與舊約譴責列國拜偶像行為的普遍論調相符呢？

解決難題的一個方法，是把經文放在以色列的背景下來看：以色列人習慣把他們在世上觀察到的一切，都歸因於雅巍全權的照管。如果列國的人膜拜日、月、星宿，從某種意義上說，那必定是得到雅巍的允許。那麼經文的要點就是，以色列憑著尊貴的特權獲得更高啓示，藉著神的救贖大能得以脫離這些次等的膜拜對象（20節）。神把膜拜較低級對象的這份「作業」交給列邦，就可以視為「暫時的」，它本來就要被已交託給以色列的真敬拜所取代，到時人就要敬拜永生的神。這是以色列承擔使萬國得福這角色的另一層意思。以暫時的膜拜為假設，也吻合保羅的主張：有些人膜拜受造之物，以為是在敬拜神，但神仍然寬容對待他們，直至他們面對神真理的啓示，接受福音的挑戰，那時他們蒙召喚要悔改，轉向永生的神（徒十四15~17，十七29~31）。

不過我們會質疑，經文是否真的主張，敬拜天上的日月星宿確實由神所定意。第19節最後一個子句的希伯來文可簡單譯作：



「而你們敬拜雅巍你們的神所交給普天下萬民的」。句子的意思可解作：「……爲使他們敬拜」，但經文中沒有這樣的字詞。按照前文顛倒受造次序的敘事脈絡，這裡的思路可能只是聯繫到神把天上的光體廣賜給全人類，也就是符合創世記一章 14 至 18 節所描述之目的。萬國之民膜拜這些物體，不是神原初的意思，而且必然受到以色列的拒絕。因此，梅斯（Mayes）大概說得對：第 19 節的本意「不是表達縱容或嘲笑萬民和他們的做法，而是預先鋪排，爲下一節突顯以色列的較優越地位作準備」（*Deuteronomy*, p. 154）。

第 20 節給出雙重理由，解釋爲何禁止以色列跪拜任何受造之物：他們經歷神的救贖，從埃及……出來，又獨享與雅巍立約的關係，特別作祂產業的子民。上面最後一個片語，沒有以色列以土地爲產業這頻繁出現的用語那樣常見，卻表明了申命記所述神與以色列關係中，深厚的父慈子孝性質。真正提到兒子身分的句式，只出現過幾次（一 31，八 5，十四 1，三十二 6），但表達產業的用詞已預先假設了兒子身分，因爲承受產業的後嗣是長子——這個用語，早已在出埃及傳統中用於形容以色列（出四 22）。申命記有幾處經文呼應出埃及記十九章 5 節，提到以色列擁有特殊身分，是屬於雅巍的產業，本節是其中之一（參申七 6，九 26、29，十四 2）。

四 21~23 / 見三章 23 起一段經文的註解。摩西提到自己被拒於那地之外的悲慘命運，可能是藉此加強他的警告。假如這是對他的審判，叛逆到如此嚴重地步的百姓又當受到什麼對待呢？

四 24 / 在講章的這個中間段落，摩西提出了兩個激動人心的要點，這兩個論到雅巍本性的要點，看起來彼此矛盾。這裡是第一個。第二個在第 31 節。西乃事件本身已彰顯雅巍如烈火的本性（參出二十四 17），但要點不只是人置身於宏大、壯觀的煙火中感到畏懼。身爲忌邪的神，雅巍的烈火是惟獨委身於祂子民的火，

這也要求雅巍的子民惟獨委身於祂。簡單地說，這是代表救贖之愛的火，它把神的子民從火的捆綁中帶出來（20節），所以容不下別的東西與它作對。第24節和第31節看似矛盾，其實是貫徹一致的，這一點至關重要。因為憐憫恰好是在審判的處境中發揮功效。這是神嫉妒的火，它護衛著神施憐憫的力量，和神對祂子民守約的忠誠。百姓因著叛逆和拜偶像的緣故，就發現神如第24節所描述那樣。當他們回轉，並且遵從神，他們就發現神如第31節所描述那樣。神這樣回應反覆無常的可憐子民，但祂仍是同一位神，沒有改變。

四25~28 / 在開頭幾章毫不避諱地回顧過去之後，摩西同樣也毫不避諱地展望將來，他評論百姓未來可能表現出來的行為，也是直言不諱。申命記有幾個這樣的段落，這是其中一段（參二十八15~68，二十九22~28，三十一16~29）。以色列人有被分散到萬國中的威脅，不必視為經文必定在六世紀猶大將要被擄之際寫成的證據。征服、遭放逐、分散——特別是作為違反條約的懲罰，這樣的經驗在古代世界早有所聞，這足以解釋為何在這件事成為歷史事實之前的許多個世紀，以色列已遭受到這威脅。

就如百姓拜偶像會把創世的次序顛倒過來（16~19節），它也會招致審判，並扭曲神與亞伯拉罕所立之約：你們剩下的人數稀少（27節），這與增長和繁衍的應許形成明顯的對比（參一11）。

第28節說，你們必事奉人手所做的神，這種想法似乎很諷刺：在審判的時候，他們必定要做早已自由選擇要做的事——服事別的神。但他們會發現這些神明毫無能力，在他們遭難的時候就已顯出他們無能了（參耶二27~28）。這些神明連基本身體功能那樣的動作也沒法施展，人怎能期望從他們那裡得到拯救的能力呢？在以賽亞書四十六章1至2節，先知極盡挖苦之能事。巴比倫的強大神明不但沒法幫助膜拜者消解困難，甚至也沒法幫助

拯救正在傾倒的偶像，結果那些偶像倒成了活人的負累！以色列已認識那位曾背負著他們的神（出十九 4；申一 31；賽四十六 3~4），他們若還要去跟從那些需要人背負的神，必定會受沉重的教訓。

四 29~31 / 摩西把盟約的動態實況轉化為歷史的神學。不管距離多遠，不管相隔多久，時空的阻隔都不足以妨礙以色列回到神面前。在犯罪和受審判過後，盼望永遠長存，正如他們新近的歷史已證明。自從發生出埃及記第三十二至三十四章的背道事件之後，以色列認識到它的存活不是有賴於自己能否守約，而是神憑著饒恕的恩典和不動搖的委身，持守祂給他們先祖的應許和誓言，願意守約。也是自從那次背道事件之後，以色列認識到神揭示自我身分的深刻宣告：「耶和華，耶和華，是有憐憫有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實……。」（出三十四 6）那麼，他們未來的盼望，就是建基於神確定的性情；耶和華你神原是有憐憫的神（31 節）。但他們能尋找到這位神，條件是全心全意、悔改、再次委身（29~30 節）。正如在一章 19 至 46 節，經文仗用一連串含義豐富的動詞，來描述以色列的復興，造成漣漪般的效應：你們……尋求……就必尋見……你必歸回……聽從。同樣，神的回應是以三個負面的斷句來申明祂的委身：祂總不撇下……不滅絕……不忘記。在這樣交互來往真理的基礎上，耶利米為他那一代人寫下遙相呼應的盼望字句；對那一代人來說，第 27 節的經文已不幸地化為現實（參耶二十九 11~14）。

## 獨特事件顯明獨特的神（四 32~40）

這段經文不只是第四章的高潮，也是申命記中摩西第一篇講詞的高潮。這段經文在內容和風格上，都顯出恰如其分的崇高格調。如前所述，這段落是本章開首那八節經文的倒影，但是把主

題大大地提升。第6至8節的修辭式問句，已表達以色列的無可比擬；這種風格化的手法在此再一次運用，強調雅巍的無可比擬，而且希望達到道德和宣教互相結合的同樣目的。段落的最高點是一神信仰的歡呼，以宏偉壯闊的用語發出，它已彰顯在歷史經驗中，要求人作出道德方面的回應。

四 32~34 / 這裡提出了一個考察項目，它的規模實在宏偉，包含從過去到當時的整個人類歷史（自神造人在世以來）和整個空間（從天這邊到天那邊）。摩西充滿信心，他要提出的問題沒有人能回答。

從語體風格來看，可以分出三個問題：第32節下半節、第33節、第34節。但第二個和第三個問題，其實只是第一個問題的分支。摩西提到神在西乃山的顯現和出埃及的拯救，但是在開首的問題中，合稱為一件「大事」。以色列整段新近的歷史可歸納為神的一件大作為。第7節：何曾有這樣的大事，原句的字面意思是：「何曾發生過〔任何事〕像這大作為 / 事情 / 事件 (*dābār*)，何曾有聽過〔任何事〕像它的？」重要的倒不是沒有發生過更大的事，而是沒有發生過像這樣的事。神在出埃及和西乃事件中所做的，是史無前例、無可相比的。神沒有在任何其他地方、其他時間、為任何其他人士做過這樣的事。這裡著力地申明以色列的經歷有其獨特性。雅巍向他們說話的方式，沒有其他民族體驗過；雅巍救贖他們的方式，沒有其他民族見識過（參摩三1~2）。

四 35 / 我們必須像上面的註解那樣，認真看待前幾節經文，不要單單由於經文的修辭方式，就輕視它，當作是純屬誇張的手法，特別是考慮到這節經文所涉及的内容，就更應當認真——經文毫不含糊地表明，雅巍是獨一無二的神。如果把修辭手法比喻為鐵路運輸工具，那麼它所承載的實物，就是這個神學意涵。以色列百姓對於自己對神的認識可以有信心，因為他們對神交付給他們的啓示性、救贖性的能力，有獨特的經歷。至於你呢（代詞

有強調語氣），你卻蒙受顯示（呂譯），使你知道……。以色列的一神信仰不是從某種宗教猜想進化而來的結論，而是從歷史經驗中產生的主張，且是以歷史經驗為根據。以賽亞書第四十至五十五章也很相像，它那套關於雅巍的獨特、普世神性的神學，是從歷史詮釋中建立起來的，而且經文也同樣把這神學觀念與以色列作為雅巍「見證人」的經驗相連（參賽四十一 1~4、21~29，四十二 8~9，四十三 8~13，四十四 6~8，四十五 20~25）。然而我們不必辯說，這段申命記派的經文必定是後期寫成，倚賴以賽亞傳統（參 Mayes, *Deuteronomy*, p. 158）。沒有理由要把這樣的主張排斥在以色列早創歷史早期之外，即使以色列其後多個世紀的宗教朝聖歷史把這主張弄得模糊，甚至有時候把它埋葬了。收錄於五經中的兩首「摩西之歌」大致上也表達了同一主張，兩首歌一般都被視為屬於希伯來聖經中極早期的例子（出十五 1~18，特別是 11 和 18 節；申三十二 1~43，特別是 12、15~21、39 節）。

四 36 / 神把自己向以色列彰顯，目的不只是啓發一神信仰（要使你知道……，35 節），而是為了施以道德的管教（呂譯）。兩者是分不開的。不按著雅巍的要求過活（40 節），就不「知道神」是雅巍（39 節）。這個基本的聯繫，激發耶利米深邃的反思，他理解到「認識神」就是委身於這位「喜悅在世上施行慈愛、公平和公義」的神（耶九 23~24；參二十二 13~16）。如果這就是他對何謂認識神的理解，那麼他所見到的新約遙遠的異象——神的所有子民都會真正認識神（三十一 34），其意涵就必然超越基督教圈子對這個片語的靈修式，或神祕靈意化的一般解釋。在盟約（包括舊約或新約）關係中認識神，自然會在盟約關係中立志秉公行義，就如以盟約之愛愛神，自然會以盟約之愛愛鄰舍那樣。

四 37~38 / 如果神對以色列的心意是要求他們遵從道德的吩

057

咐，藉此管教和模造他們，祂的「主觀」動機就是出自對他們列祖的愛。這可以防止一切傲慢的幻想，以為以色列會受到呵護（參七8起，九4~6）。在五經之中，神對以色列和他們列祖的愛這個主題，是申命記所獨有（參十15，二十三5）。這是「不言而喻」的愛。就是說，雖然也曾用愛來解釋其他事物的理由和動機，但聖經作者沒有嘗試解釋它背後的原因。愛是神心裡的實況。要回答：「為什麼神愛以色列的列祖？」，惟一的答案會是：「因為神定意如此。」不過，如果我們傾向把這當作只是排他的沙文主義（chauvinism），我們就必須記起，神以慈愛揀選亞伯拉罕和他的後裔，終極目標是為了使萬國得福，即使這表示很快要對某些民族或國家施行審判（38節）。最終，正如詩篇第四十七篇滿懷信心地讚頌，萬民要稱讚神的拯救工作，而矛盾的是，這裡的意思包括指某些民族要被以色列打敗，好使他們最後會成為亞伯拉罕之神的民（詩四十七9）。神歷史作為的特殊性，總是要放在神救贖計畫的普世性這個背景下來看。換個方式來表達一句熟悉的新約經文：神愛世人，甚至揀撰了以色列。

就像段落開首發出的挑戰一樣，整篇講章的大高潮，也要求我們作同樣的宣教學和倫理反省。強調以色列的獨特性和雅巍的獨特性，直指基督在宗教多元主義處境中的獨特性這個當代問題。在這場當代辯論中，人們爭論基督的獨特性的時候，往往沒有談到耶穌的自我意識是深深植根於希伯來聖經中，反而把祂描述為像是一個新宗教的創建者，但這肯定不是祂的目的。耶穌自己宣稱，而新約聖經也一致為祂作見證，祂來是為了以色列和世人的緣故，完成以色列神雅巍的拯救工作。無論在神學或歷史方面，經文所記載的出埃及和西乃事件，與道成肉身和復活節事件都是一線相連的。雅巍（而再沒有別的神）在以色列（而再沒有別的民族）歷史中開始了救贖，祂也要為著整個世界，藉著拿撒勒人耶穌（而再沒有別的人）完成救贖。耶穌身為以色列的彌賽

亞的獨特性，也即身為世人救主的獨特性，是建基於以色列本身的獨特性和雅巍上帝的獨特性之上，因為根據新約所說，耶穌是以色列的體現，又是成了肉身的雅巍上帝。早期基督教面臨的核心難題，如新約聖經所見證，就是表達這最終的真理——所要求的條件是抱著不會稀釋的決心，恪守以色列那充滿動力的一神信仰，就如此處所表明。這場涉及不同信仰之間的爭論，它所引發的宣教的迫切性，必須建基於更整全的聖經觀，要理解神在歷史中所施行拯救工作的獨特性，意思就是說，以這裡提出的主張以及類似舊約經文為起點，而不是把耶穌從聖經和歷史的根源分割開來。基於同一理由，基督徒不得隨意摒棄希伯來舊約聖經，或是把其也宗教或文化的經卷視為等同和充分，能夠為基督預備道路。因為這段經文的要旨是清晰的：就是這些事件（沒有別的）為這位神作見證（參Wright, *Unique*, chs. 3-4, and *Knowing*, chs. 3-4）。

058

不過，我們最後要指出，這段言詞的最終要旨是著重於道德方面的。因為，除非以色列能遵從神的律法而行，否則他們那豐富的歷史和宗教經驗能有什麼價值呢？而且，除非萬民受到屬神子民與眾不同的道德表現所吸引，否則他們怎能認識到雅巍是獨一的永活神，認識到祂在歷史中的拯救作為（參第6~8節；彼得向他的讀者力陳這一點，並以他們為神的彌賽亞子民，彼前二 9~12）？假如神的子民因為健忘、拜偶像或不遵從神，而放棄了與別不同的道德特質，就不僅危害到他們自身的福祉（40節），也阻撓了神的宏大計畫：神因著愛而揀選他們，使他們得以生存，又憑著救贖的大能使他們「出離黑暗」。

四 38~43 / 見四章 36 節註解。

## ■ 附註

克里斯滕森勾畫出申命記第四至十一章的同心圓結構（Christensen, *Deuteronomy*, p. 69）：

- A 「以色列啊，要遵行雅巍的誡命」（四1~40）
- B 「摩西分定三座城」（四41~43）
- C 「這就是妥拉」——十言（四44~六3）
- D 「以色列啊，你要聽，雅巍，也只有雅巍，是我們的神」（六4~七11）
- E 遵行的，就必得福（七12~26）
- E' 不遵行的，必招咒詛（八1~20）
- D' 「以色列啊，你要過約旦河」（九1~29）
- C' 那時，雅巍說出十言（十1~7）
- B' 「那時，雅巍將利未支派分別出來」（十8~11）
- A' 「以色列啊，現在雅巍所要的是什麼呢？」（十12~十一25）

鑑於第四章細致鋪排的結構，尤其是開始和結束的平衡段落，有些學者（特別是Lohfink和Braulik）力陳它寫作的統一性，而反對它包含多個申命記派編修層次的觀點。參Christensen, *Deuteronomy*, pp. 71-73。梅斯為本章的統一性提出強烈的辯解（Mayes, “Deuteronomy 4”）。但他認為，申命記第四章以及其他段落是出自被擄時期編輯者的手筆，擴充了較早期比較短的法典，又引入了條約的形式和用語，這個看法卻值得懷疑。

四1 / 經文包含兩極意思，一邊是條件祈使句（「遵行，好叫你們承受為業」），一邊是無條件陳述句（「雅巍你們列祖之神所賜給你們的地」）。這個明顯的張力，最好是根據雅巍與以色列的「父子」關係來理解。兒子名分是無條件的，是生命中已「給定」的，人沒法賺取這個地位。可是，這本身也牽涉到義務和決心，特別是遵從神的決心。進一步的討論，見C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 15-22。

四6 / 智慧（*hokmā*）聰明（*binā*）常連在一起（參創四十一39；王上三12）。所羅門的智慧聰明在他統治初期已聞名列國，該段記載也許可視為有意呼應此處的申命記派經文（王上四29~34）。智慧和聰明一同出現在箴言書的主旨中（箴一2），且是雅巍的靈降臨在大衛家的彌賽亞君王身上所帶來的結果（賽十一2）。在本節經文，智慧聰明是全體以色列人都可得到的，這是他們遵從神而結出的成果。

四7~8 / 摩西不是宣稱以色列是地上最大的國，而是說它與別的大國不



同。他是在宣稱，以色列位於「大國」之列，但這與衡量國家是否偉大的一般準則大為不同。就以色列來說，它的偉大在於它與永生神的親密關係，以及它公義的社會體系。兩個平行的修辭式問句，表明兩者不可分開，而是互相發揮作用。像亞哈那樣的政府，用巴力代替雅巍，結果很快就把雅巍所秉持的公義和拿伯的名譽和祖業，全獻在同一個貪婪的祭壇上（王上二十一章）。先知何西阿看見，公義和關愛的社會崩潰，是因為棄掉知識（對雅巍的認識）所致（何四章）。

四 11 / 關於此處和舊約別處經文所提到火的象徵，見 Miller, “Fire”。

四 19 / 關於容許列國萬民敬拜天上的日、月、星宿，參 Goldingay and Wright, “Yahweh Our God”。

四 24 / 雅巍是烈火、忌邪的神（*’el qannā’*），這樣的意象常用於形容神審判仇敵（參申九 3；賽二十九 6，三十 27~30；鴻一 2），而在此處卻指向以色列，這越發顯出本節經文的震撼力。

060

四 26 / 見證是古代條約條文的重要部分，立約雙方通常會列出諸位神明的名字。舊約聖經呼天喚地……作見證，來取代諸神的位置。所帶來的效果就是，在滿足立約關係的要求時，結合了神的創造和救贖大能。參申命記三十三章 19 節，三十一章 28 至 30 節，三十二章 1 節；以賽亞書一章 2 節，四十四章 23 節；彌迦書一章 2 節，六章 1 至 2 節；詩篇五十篇 1 至 6 節，九十六篇 11 節起。

四 28 / 舊約攻擊偶像的論述中，一個常見的主題是論到一切其他所謂的神都是沒有能力、沒有生命的。參利未記二十九章 30 節；詩篇一一五篇 4 至 8 節，一三五篇 15 至 18 節，以賽亞書二章 8、20 節，十七章 8 節，三十章 22 節，四十章 18 至 20 節，四十四章 9 至 20 節，四十六章 1 至 2 節、5 至 7 節；耶利米書二章 5、11、27 至 28 節，十章 1 至 16 節，五十一章 17 至 18 節；何西阿書八章 6 節，十三章 2 節，哈巴谷書二章 18 至 19 節。

四 33~34 / 神……的聲音……有哪一位神……（NIV 中譯；參呂譯）。新國際譯本在這兩節經文裡，混合了兩種解讀，這兩種讀法都可能成立，但更好的做法，大概是在這兩節經文中只選擇其中一種解讀方法。在希伯來文中，*’elohim* 如果沒有限定冠詞，可指特定的一位神（God，即假設是雅巍），或某一位神（god），或某一些神（gods）。只要看上下文，通常就可以確定在每種情況下，指的是哪個意思。如果我們首先採取 NIV 的第二種（第 34 節）解讀，那麼，摩西的問題主要是對比雅巍與其他神：「曾有何民聽過一位神

〔即，他們的神明〕在火中說話〔即，像雅巍向你們說話那樣〕的聲音？何曾有別的神……將一國的人民領出來？」按這樣的解讀，重點顯然是強調雅巍的獨特性。沒有其他所謂的神做過這些事。但對於有人可能問，雅巍有沒有為別的民做過這些事，經文就沒有確實回答。別的神沒做過，但雅巍可能做過。

然而，我的看法（見上面註解）是在兩個問題上都取 *\*lōhim* 的較強烈意思。不只採用 NIV 的解讀：曾有何民聽見神〔雅巍〕……？（期待的答案是：沒有，因為神從未向其他人民這樣說話），也採用這樣的解讀：神〔雅巍〕何曾從別的國中將一國的人民領出來？（期待的答案是：沒有，因為沒有別的百姓大規模出走，像這裡描述以色列所經歷的）。（譯註：即兩節都採用和合的譯法。NIV 在第 33 節採取第一種解讀，即以神為特指，而在第 34 節採取第二種解讀，以神為泛指。呂譯則在兩節經文均採取第一種解讀，以神為泛指。）如此解讀的話，著重點較明顯地放在以色列對神所施行作為的獨特經歷，但第一項主張仍然得以保留。只有雅巍曾這樣顯明祂自己，也只有以色列曾經體驗神的顯現。這似乎更符合第 33 至 40 節的要旨。正因為以色列經歷了別的民沒有經歷過的事，所以他們領受了關於獨一永活神的真知識，而且蒙召活在這種充滿動力的一神信仰的光中。

四 41~43 / 這幾節經文出現在此處，看來奇怪，但作用是要保留申命記裡講詞的敘事脈絡。見第十九章註解的進一步討論。

## 第 6 章

## 以色列盟約憲法引言：十言

（申四44~五6）

061

這裡將要開始摩西的第二篇講論（申五~二十六），也就是整卷申命記的中央段落。這個大段落可分成兩個主要部分。第五至十一章是概括的勸勉，呼籲百姓忠誠、遵從盟約，這是貫徹並闡揚第四章提出的服從神權管治和恪守盟約的挑戰。第十二至二十六章，如十二章1節的副標題所示，是更為細致的條文，大部分是更新、擴展，有時候還修訂了約書（出二十一~二十三）所陳明的較基本條例。

第五至十一章著重的是信念傾向、精神特質、委身、忠誠，而不是一開始就著眼於具體的法律細節。申命記承認，律法本身不足以構建健全的社會，此外還需要百姓從根本上作出集體抉擇，基於感恩和立約的忠誠而遵行神的旨意。耶穌的教導也有點相似，先在「八福」描述整體的生活立場，以及對神、對人的態度，然後帶出「登山寶訓」的其他詳細教導。在耶穌自己看來，申命記第五至十一章是與祂立志遵行父神旨意相關，具有特別意義的幾章經文。根據耶穌在曠野受試探的敘事記載，祂還擊撒但所引用的聖經經節，全是出自申命記第六至八章，這大概是耶穌深入默想這段經文對祂兒子位分和使命意義的結果（參 C. J. H. Wright, *Knowing Jesus*, pp. 181–91）。

四44~49 / 這幾節經文概述第一至三章已詳細記述的故事，藉此引入接下來的整個段落。像這種重述摘要，在舊約和其他古

代近東敘事文本中並非罕見，不必將之視為不同編纂階段的證據。

五1 / 以色列人哪……給你們聽的（字面意思是：在你們耳中）……你們要聽從（新譯；參六3、4等）。要注意聖經不斷強調耳朵為反應和表示順從的器官，這是對應我們已提出的事實：雅巍是不能看見，但能清楚無誤地聽見的神（參四15~19註解）。引述十誡之前，摩西提出三點作為引言，其中的第三點其實是十言的開場白。

五2~3 / 第一，摩西宣告盟約的延續性。不是與我們列祖……乃是與我們，大概應當解作希伯來文的「相對否定」用法，意思就是「不但……而且」（參何六6）。句中的列祖，大概就是上一代人，而非這個詞常指的族長。摩西的要點是，當今這一代（他用重複的希伯來句式強調）——因而也暗示所有將來的世代——是在西乃締結盟約的夥伴，就像站在西乃山腳下的盟約夥伴一樣（參一26起，十一2~7，二十九14~15）。盟約絕不是過去的東西，因為雅巍既是永活的神，就活在往後的每個世代當中——這個事實會帶來正面或負面的結果，端視他們的回應而定（參五9下~10）。

五4~5 / 第二，摩西著重盟約的個人性質。耶和華……面對面與你們說話，應當按比喻來理解。這句話沒有與四章12和15節產生矛盾。即使有摩西作中保（5節，在23~31節進一步解釋），以色列也有過直接並親身與神相遇的深刻經歷。在這裡，就如在希伯來聖經各處那樣，道德並不是只與非人格化的普世原則相關的抽象責任。它更不是一套道德的哲學。它關乎一位雖然沒有「形象」，但有臉「面」的位格化上帝提出的個人要求，也牽涉到對祂的個人回應。這是盟約關係的本質，這是每一個道德決定和行動的關鍵所在。這也解釋了為何以色列詩人陶醉於律法帶來的喜悅之中，他們因得享與雅巍這位賜律法者的個人關係，而洋溢喜樂。

五6 / 第三，神出於恩典而主動施行救贖，是律法的基礎。十言開端這個雄偉莊嚴的和弦，與出埃及記二十章2節一模一樣，以陳述語氣發出，而不是祈使語氣。律法的要求是建基於神是誰（耶和華你的神：就是與祂百姓有關係的雅巍）、神做了什麼（曾將你……領出來：就是祂拯救人之恩典的歷史作為）。這是個極重要的觀點，但是在基督徒對希伯來聖經的態度中，常常受到忽略或扭曲——這至少可以說是普遍現象。最簡化的看法是：在舊約，救恩是藉著守律法而成就的；而在新約，救恩是本著恩典、藉著信心而成就的。十言的第一句已制止了這種看法。神把誠命賜給以色列，不是要使他們或許能憑著遵守誠命而得到救恩，而是因為神已經救贖了他們，所以他們要根據這個事實過活。十言的這句開場白，正好反映了出埃及記的形狀：前十九章講述救恩，然後才縷述律法。作為樞軸經文的出埃及記十九章3至6節，也指出同樣的要點：神說，「我……所行的事，你們都看見了」，這是要以色列注意神主動施行救贖行動，然後呼召他們以順服回應祂，忠誠守約。同樣，在申命記六章20至25節，父親回答兒子的提問時所帶出的律法意義，也完全是救贖的敘事。神拯救的恩典先於人順服的回應，這既是新約神學的原則，也同樣是舊約倫理的原則。

在我們對每條誠命作評註之前，先從整體上對十言提出幾個要點：

(1) 十誡在所有舊約律法中的獨特地位，可從幾方面來看。十誡有特別的名字：「十句話」（出三十四28；申四13），或只稱為「話」（申五22；九10），在這些經文中都與盟約聯繫。只有十誡刻在兩塊石版上，「用神的指頭」大概是比喻手法，指誡命是透過直接的啓示而頒布（出三十一18，三十四1、28）。只有十誡存放在約櫃裡（出四十20~21起；申十1~5）。因此，十誡是盟約必不可少、組成實質的核心。出埃及記和申命記的敘事脈絡，都

強調這「十句話」的獨特、特殊性質。雖然摩西是中保，他只是領受和傳遞神所說的話，而不是教授和詮釋律法，像他處理其後的規條那樣。申命記也藉著五章22節的「簽注」，傳達了十言與別不同的特性。這些話是耶和華……曉諭你們……的，此外並沒有添別的話。由此可見，十誡在猶太教和基督教傳統中的顯赫崇高地位，並不是隨意挑選得來，而是符合舊約經文本本身已顯明的清楚記號。十誡是關鍵經文：在釋經方面，有助我們更有系統地理解其餘律法條例，如何透過各種方式反映和運用十誡奠立的基本原則；在道德方面，它幾乎擁有無限能力，能夠應對形形色色的道德問題，包括不斷轉變的人類文化所面對的個人和社會道德問題。

(2) 第6節特別把十誡牢牢固定在以色列前一刻的歷史中，就是得解放，脫離埃及的奴役。我們當然不是說，十言闡述的道德原則在神於西乃山顯明之前一直未為人類所知。根據創世記的描述，早在該隱與亞伯的故事發生時，人已曉得基本的誡命道德，甚至像法老（創十二10~20）和亞比米勒（創二十）這樣的「外邦人」也有所知曉。但重要的是，神在以色列出埃及後立即以明確、集體、直接的方式把誡命頒賜給他們，就注入了出埃及事件的格調和出埃及事件前的記憶。領受十誡的那一群人，他們三個月前（出十九1~2）才在政治、經濟、社會和靈性的束縛中呻吟。擺脫了這一切捆綁後，這一群百姓要如何安排自己的社群生活？一群獲得解放的人，如何保存獲解放後所享有的種種益處？放在出埃及的亮光下看，十誡就成了一群自由民眾在盟約關係中訂立的「權利法案」，關於這個盟約，聖經已用它特有的責任意語表達過了（參C. J. H. Wright, *Eye/Living*, pp. 142ff）。

在埃及，以色列在法老的統治下做苦工，這個法老不但自稱是神，而且拒絕承認雅巍是神——至少在他的土地上不是神（出五2）。隨後敘事的一個重要主題，是向法老，並且也向以色列人

證明：雅巍是神，祂不但是埃及的神，也是全地的神（出六7，七5，八22，九14、29，十2）。第一條誡命自然隨著這明顯的證明而來，第二條誡命則防止人受引誘，以致沉迷雕刻偶像，像人所共知的埃及那樣。出埃及故事也記下關於神名字的嶄新啓示（出三11起，六2~8），並顯出神名字的能力。神名字的能力本是為著民族的益處而運行，以色列人不得把這能力擅用於任何個人用途，或用以達致惡意或輕浮之目的（第三誡）。在埃及，以色列面對最殘酷的現實，要承受無休無止的苦工（出一，五章）。沒有自由，就沒有安息。安息日的誡命是獨特的恩賜，顯然切合最容易受壓迫傷害的勞動民眾的需要（參出二十三12；申五14下）。在埃及，以色列的家庭生活受到無法容忍的侵擾和破壞（出一15~16）。他們的自由社會，是圍繞著能維持自身生命力的延伸家庭網絡而組織起來的，家庭的內部權柄和性的貞潔受到第五和第七條誡命的保護。在埃及，以色列曾是受國家資助的選擇性種族清洗計畫的受害者（出一22）。既能夠脫離這殘暴嗜殺的專制政權，重獲自由，他們就要保護人類生命免受一切非法的殺害（第六條誡命）。在埃及，以色列在經濟上受剝削，被奪去勞苦得來的成果。神的心意是要賜給他們一塊屬於自己的土地，和一套獨特的經濟體系，在這個體系之下盜竊和貪婪，會嚴重違反盟約所包含的社群向度（第八和第十條誡命）。在埃及，以色列人是大規模結構性不公義的受害者。所以在他們的社會，公義和法律體系的誠正必須不惜付出一切代價來維護，免受陷害人的惡意企圖所威脅（第九條誡命）。

因此，雖然多是從負面擬訂，這些誡命卻具有極為正面的功能，就是保障和維護以色列蒙神解救脫離埃及後，因著自由而獲得的種種福氣。得解救本身並沒有給人帶來好處，除非它能加以鞏固，融入社會架構之中，進而維持整個社群得解救之目的。十言就是做成這鞏固工夫的奠基石。

(3) 長久以來，人們已普遍注意到十言的縱向和橫向維度，就是它具有雙重定向，既朝向神，也朝向其他人。耶穌也曾深思這一點，祂的看法與各種的猶太先例一致，把十誡總結為兩條「最大的誡命」——愛神、愛鄰舍（太二十二34~40；另參羅十三8~10）。關於拉比對律法的總結，見Flusser, “The Decalogue”。

誡命的先後次序也展現了一把價值尺度，這尺度反映神為人類生命定下的藍圖。毋庸置疑，神居於首位。人單單要敬拜神，不得做任何形象，也不得濫用神的名。第四條誡命表達了對整體社會健康和福祉的關注，特別是關注勞動者的福祉。安息日要分別為聖，是「向耶和華你神」而守，卻是為著人類的福祉而守的聖日。第五條誡命顯出家庭的核心重要性，第七條誡命也藉著性的貞潔保護家庭。我們在註解部分討論個別誡命時會看到，家庭利益在律法中所占位置甚至比威脅家庭之人的性命更重要（參二十一18~21），就如保護廣大社會民眾免遭神的忿怒，比起履行人的家庭義務更重要（十三6~11）。然而，在家庭之後，個人生命比其他一切看得更重要。所以，第六條誡命在第八和第十條誡命之前，後面這兩條誡命主要是（雖然第十誡也不完全是）關注物質財產。人比東西更重要。要給十誡的價值觀排出一個嚴格的先後次序，未免過分，但我們得到的整體印象看來是有根據的。神要人注意的道德優先次序是：神、社會、家庭、生命、性、財產。我們大概不必特意指出，至少在西方社會，當代文化已幾乎把上述次序徹底顛倒。既已建立了一套破壞第十誡的意識型態世界觀，人接連踐踏在它之前的誡命，直到第一條誡命顯得再無意義，也就不足為怪。大多數人都聲稱完全不敬拜神，要求人不要敬拜別的神又有什麼意思呢？

總而言之，以上三點加強了我們在導論勾勒的釋經原則。所有舊約律法都是為了發揮典範作用，突顯以色列作為「列國之光」的身分，而在所有律法條例之中，十言占有崇高位置，這使得它



最能夠「普世化」。十言之目的不是限制性質，而是保護性質的。也就是說，它設下的各樣規限，是爲了帶來積極的益處，要在人類社會中保存各種自由，又如韓瑞生（Walter Harrelson）表明，它仍能夠爲任何一個社會作出貢獻（人權）。它展現了一把道德價值的尺度，其基礎是神的拯救作爲和對神的回應，在我們今天應付各種道德優先次序的衝突時，這能幫助我們完成複雜的任務。

## ■ 附註

067

四44~49 / 許多人認爲，這個段落是一個較早期形成之申命記的引言，而第一至三章是較長篇歷史著作——稱爲申命記派歷史（Deuteronomistic History），也即第五至三十四章——的引言。進一步的討論和參考書目，見Noth, *The Deuteronomistic History*, pp. 12-17; Clements, *Deuteronomy*, chs. 2 and 4。與此相反的說法，是根據赫人條約的類似特點，爲申命記整體性提出的論證，見Kline, *Great King*, pp. 27-44 (esp. p. 31)。

五4~5 / 關於這兩節經文與出埃及記西乃敘事那個十言版本的關係，參Nicholson, "The Decalogue"。

第 7 章

十誡

(申五7~21)

第一誡

五7 / 除了我以外，你不可有別的神。字面意思是：「在我面前（或對面），你不可有別的神。」這裡是聖經一神信仰的源頭。但這七個希伯來文字，所牽涉的關鍵不在於哲學的一神論。這條誡命沒有明確否定其他神的存在（這也不令人意外；這是一條誡命，不是一條命題），而是禁止以色列用別的神取代雅巍，或更有可能的是，除了雅巍之外還加上別的神。如果說這條誡命沒有在理論上否定多神論的合理性（雖然它也同樣堅決地沒有予以肯定），它也確實為以色列否定了多神信仰的合理性。為首的這條誡命，首要目的是要聲言並且堅持，惟有雅巍上帝在盟約關係中管治以色列人，也惟有以色列人在盟約關係中效忠於祂。換句話說，本節經文的要旨不是指出雅巍獨一的神性，而是說惟獨雅巍管治以色列人，這項要旨的基礎是第6節剛提到的歷史事實。

這第一條誡命，緊隨著第四章的主張而來：雅巍是無可比擬的。沒有別的神做過或說過雅巍行過的事，雅巍也沒有在別處做過同樣的事。這個獨一、無可比擬的特性，明確而具體地帶出惟一合理的回應——沒有別的神。別的神實際上都不是神，因為第四章兩次否定，除了雅巍上帝之外，還有別的神可與祂相比（35、39節）。

「除了我以外」，是「在我前面」的另一可接受的譯法。學者提出了對這片語的不同詮釋，包括：「在我同在中」、「在我面前」，意思是，在我視線範圍，「在我對面」。這片語帶有「激怒我」的味道，暗示把任何神明當作敬拜對象，放在雅巍能「看見」的地方，都會招惹祂的妒忌和怒氣，就如我們用「當著我的面」這句話來形容厚顏無恥的惡行。這也吻合第一和第二條誡命的緊密聯繫（有些傳統實際上將之合併為一條誡命）。

一個可行的譯法是：「不可有別的神作我的對頭」。因為關鍵不在於哲學上的正統觀念（「你必須相信只有一位神存在」），而在於實踐上的忠誠。否則的話，純粹一神信仰會變成一塊無形的斗篷，掩蓋人對第一條誡命的否定。有時候人會聲稱，如果現實中只有一位神（God），無論人敬拜的是誰，所敬拜的對象都必定成為（或必定代表）那位神。在世界宗教信仰的爭論中，這種扭曲的邏輯思維構成了多元主義的意識形態。這個看法主張一種抽象的「神」觀，抽象到一個地步，雖然它在語法上是單數（God），卻也可以容納無數個「面孔」（faces）。因此，人會用上「終極神聖實體」（Ultimate Divine Reality），或「惟一實體」（The Real），或「超越的存有」（Transcendent Being）這類片語，要求我們接受，所有宗教信仰、所有神觀（或對於人格化神祇的抗拒態度）都具有同等分量的理據，各自能從某方面描繪這個位於中央位置的神祕、不可名狀實體。與這觀點相反的是，首先我們要指出，第一條誡命與序言是彼此相連而不可分割的。換言之，聖經沒有說：「你必須承認只有一位終極神聖實體存在，無論你選擇怎樣界定或敬拜它」；聖經反而說得相當清楚：「我是雅巍……在我的面前不得有別的神」。神是雅巍所定義的神，沒有別的「面孔」。其次我們要指出，在新約中，這個課題正是在極度多元主義的宗教環境下發展起來的。分別就在於，神是在耶穌基督裡被彰顯和明確定義。因此，保羅用他所秉持的一神信仰回應祭偶像食物的問

題時，固然否定任何偶像是終極實體，也不容許說在一神論的框架下，拜偶像就是無所謂的，或實際上等同於敬拜獨一的真神。只有一位神，但有許多所謂的「神」或「主」，當中可包括鬼魔。所以，拜偶像的虛假行為會掩飾鬼魔的面目，基督徒在所作的選擇和行動上要對此醒覺（林前八5~6，十19~20）。

## 第二誡

五8~10 / 不可為自己雕刻偶像……*pesel* 這個詞指物件，例如用木頭、石頭或金屬雕刻出來的像，是實際的形象。以這條誡命為基礎，以色列人的敬拜演化出一神信仰（或更確切地說，獨尊雅巍信仰）以外的另一重要特色，就是反偶像（*aniconic*）的本質。我們從以色列宗教的歷史中看到，人對這誡命有不同程度的忠誠，但一個明顯的事實是：以色列幾乎沒有遺留任何重要的考古學證據，顯示有雅巍的形象。很可能，這條誡命要禁止的是為雅巍做形象，而不是給其他神祇做形象，因為第一條誡命已暗示不得為其他神祇做形象。事實上，猶太傳統（並由奧古斯丁、信義宗、羅馬天主教傳統承襲）把第8至10節視為第一條誡命的一部分。一個佐證是：第9節所提到的它們（呂譯；參NIV），比較自然的先行詞（*antecedent*）是第7節的別的神。那麼，第一、二條誡命結合起來的要旨（或第一誡的雙重要旨，取決於你怎樣劃分！）就是：除了雅巍之外，以色列人不可有，也不可事奉別的神；他們也不可為雅巍做任何形象，彷彿受造界中的百物。

雅巍信仰容不下任何形象，是什麼原因？一個看法（例如，*Mayes, Deuteronomy, p. 177*）是，為神祇做形象，就會使那神祇受人的操縱，等於是攻擊神的自由和主權。這也許言之成理，但可能更適合解釋第三條誡命不得妄稱神名的命令，因為第三條誡命所關注的是人企圖利用神的力量，達致錯誤目的。另外，第二

條誡命明確提到跪拜或「事奉」偶像，意思似乎與操縱相反。

另一個看法是，永生神是看不見的、屬靈的，而雕刻的偶像是看得見的、物質化的，所以不能正確地代表神。這也可能有道理，但違背一個事實：雖然以色列人拒絕為雅巍做實質的形象，但他們用修辭意象來形容雅巍時，大量借用受造萬物或人類的形象，並不缺少創意。以色列描述雅巍所用的語言意象，運用豐富而有時大膽的擬人法和比喻手法，使雅巍能被心靈的眼睛清楚「看得見」。確定雅巍是位格化的神，比起為著祂看不見的屬靈特質擔心，似乎更為迫切。這一點可能為我們理解第二條誡命的原則，提供了更重要的線索。雅巍是永生神，而任何雕刻的像必定是無生命的。什麼都不能做的東西，絕對不是能做萬事的神的形象。所以，神的惟一恰當形象，是按著祂自己的樣式而創造的神之形象——活著、能思考、工作、說話、呼吸、彼此結連的人類（人的雕像也不是，只有活人才是）。

071

第四章也影響我們如何在這脈絡下詮釋這條誡命。第一，雅巍是沒有任何「形象」給人看見的神，但祂的聲音可以清楚聽見（四12、15及後）。身為說話的神，雅巍向人揭示、發言、發出應許、提出挑戰、與人對質、提出要求。凡企圖把雅巍變成滅了聲音之雕像的，等於是塞住神的嘴巴。所以拜偶像從根本上說，就是逃避永生神的永在聲音和命令。摩西稍後會指出，迦南人的偶像崇拜對於在迦南建立公正和關愛的社會，沒有作出任何貢獻。相反，偶像崇拜容許不義和殘酷的暴行滋生，因為它不會向人類壓迫和暴力的傾向發出挑戰（例如，十二31）。雅巍是使人得解放、帶人出埃及的神，是秉行公義、且要求人秉行公義的神。我們不容許任何雕像壓制神的聲音，祂本來就是說話的神。為雅巍發聲的先知，他們所秉持的兩大主題是對付偶像和社會上的不公義，也就不足為怪了。

第二，雅巍是無可比擬的神（四32~39）。既然受造萬物之

中沒有任何東西能與雅巍的本質和作為相比，我們也無法想像，上天、下地和地底下水中的百物有足以代表祂的。受造之物無一能夠代替永生神，而施展令人滿意的作為——人類雖經過歷世歷代徒勞嘗試，仍然沒有汲取這教訓。現代人把終極價值投放在自身的意識形態、經濟、政治、科技的創造中，同樣是徒勞無功，不但缺少神性，而且受到鬼魔的侵害。

經文道出神的性情：因為我耶和華你的神是忌邪的神，藉此給予順服神的動力。雅巍的忌邪（NIV中譯：「妒忌」），是受著祂向屬祂的子民委身守約而牽動的。雅巍已向他們許諾專一的委身，也要求他們以專一的忠誠回應祂。從委身之愛的脈絡來看，排斥其他對手（就是妒忌）是絕對恰當的關注要點，正如那首歌頌人間愛情的詩歌宣告：

愛情如死之堅強，  
嫉恨如陰間之殘忍。（歌八6）

神本身的性情蘊含這神聖之愛，這個向度極為重要，在使用「妒忌的神」這用語的五段經文中，有一段經文甚至以此為神的名字（「忌邪者」，出三十四14；參出二十5；申四24，五9，六15；另參書二十四19；尼一2）。舊約聖經如此描繪雅巍，很容易令現代人難受，因為他們受了多元主義的傳染，而多元主義恰是反對這種排他性。當然，從根本上說，神性情的這個特點也叫人安心。惟有神全然委身守約，神與屬神子民的立約關係才真正具有意義。神若沒有妒忌，神若不要求祂的子民以相互的委身回報，那麼祂就好比漠不關心的丈夫，不理會妻子是否對他忠誠。我們在這深邃的盟約實況中所面對的一個難題，就是把宗教信仰視為像所有其他東西一樣，是「消費者的選擇」，而我們幾乎把它本身奉為神明。我們憎恨壟斷。但獨一無二、無可比擬的永生神

作出了必要的專一宣告，祂有權獨占我們的愛。

如果神的愛就是妒忌，如果神的愛是藉著妒忌而得到防護，那麼這愛的欲望和方向，就可從第9節下半節和第10節的子句中看到。罪，特別是拜偶像的罪，在犯罪的那一代人中間就收取它的果實。以色列人的延伸家庭包含三代甚至四代人，一代人在守約上失敗（恨我的），會禍及下一代，這一代人成長時就會缺乏教導，反而受拜偶像的壞榜樣和環境影響。然而，第10節的主調是神的心有所渴望。三、四代人會因罪受苦，但只要人愛祂、忠誠於神，神賜福的心意卻延至千代（另參七9）。「千代」是很長、很長的時間，比有記錄的人類歷史還長，實際上就等於「永遠」。神的性情本是如此，論到懲罰，祂以人記憶所及的時間來計算；論到盟約之愛，卻以無法想像的遙遠未來作計算。很可惜，一般人對舊約上帝的認識出現了偏差，只困守在第9節下半節，以致錯失了第10節應許所展現的懾人心魄景象。

第一條和第二條誡命結合起來，實在就是所有誡命的基礎，因為隨後的一切誡命都取決於頭兩條誡命。其重要性反映於一個事實：申命記第四章和第六章，就像封套一樣包裹著第五章的十誡，確實是長篇的默想，這兩章經文深入思想序言和頭兩條誡命發出的挑戰（這也約略解釋了，為何本註釋書為頭兩條誡命所作的註解，篇幅長得不合比例）。這兩條誡命所占的顯著位置，也反映了一個事實：從聖經角度看，拜偶像是最基本的人類罪惡。我們之所以墮落，實質上是因為我們選擇抗拒創造主神的權柄，用別的東西取代神，效忠於其他權柄、其他所謂的終極實體、其他自創的體系和價值。背道和拜偶像是舊約中的以色列最經典、最根本的兩項罪惡，因為這是人類境況的最基本標記。耶利米用令人難忘的意象，描繪這兩項罪惡的毒害和荒謬：

因為我的百姓做了兩樣惡事，

就是離棄我這活水的泉源，  
為自己鑿出池子，  
是破裂不能儲水的池子。(耶二 13)

### 第三誡

五 11 / 不可妄稱耶和華你神的名（字面意思是：「不可舉起耶和華你神的名到失去價值」）。讓人知道神自己的名字——雅巍，可說是神託付給以色列的最大恩賜。這條誡命保護神的名免被「徒然」利用。希伯來文 *šāw'* 代表空洞或無價值的東西，常用作形容邪惡或招惹麻煩的意圖（參詩十二 2；箴三十 8；賽五十九 4）。所以，這條誡命指的是心思，多於指考慮不周的妄語。

「舉起」雅巍的名字，確切的意思是什麼，引起爭議，但參看其他包含這名字的重要片語，可增進我們的理解。「呼求雅巍的名字」，與敬拜同義。但因著私人或公眾的邪惡意圖，敬拜會被人敗壞、變得空洞，甚至可憎。因此，人舉起雅巍的名字也會徒然（賽一 10~17，二十九 13）。司法程序，可包括奉雅巍之名起誓說實話（參申六 13）。用雅巍之名發誓，然後卻說謊話，也是「舉起這名到失去價值」，用於不當之目的。法庭敗壞，是先知提出的一個重大申訴，他們所要求全然悔改的一種表現，是回轉過來，認真地尊崇第三條和第九條誡命（參賽四十八 1下；耶四 1~2）。

在現代世界，妄稱神名字的最普遍做法，是隨意褻瀆，包括在日常談話和媒體中使用神的名字。在世俗化的社會，人覺得可以自由使用神和基督的名字，而毫不考慮這名字屬於誰。除此之外，在宗教信仰的商業化進程中，人也同樣會任意使用神的名字，其背後的推動力，或是來自瑪門的明顯力量，或是來自組織嚴密的宗教帝國那較為隱晦的破壞力量，例如「電視佈道家」，還有其他在末世出現，像特策爾（Tetzel）般的人物，他們帶著「成



功的福音」而來，不擇手段地推銷盼望和應許（特策爾就是公然販賣贖罪券的那人，他這行徑引發路德的抗議，路德其後發動改教運動）。由於「使神背負惡名」——意思是，公然利用神的名字，謀求一己的利益，以圖滿足自私、權力或驕傲的欲望——他們從原則上破壞了第三條誡命。

## 第四誡

五12~15 / 守安息日為聖日。安息日，以及六天工作、一天休息的每週七日節奏，大概是以色列獨有的制度（也是給人類的恩賜）。見附註。

這條誡命緊隨，並且加強前面的三條誡命。我們已看過，人類最基本的失敗是傾向拜偶像——敬拜那不是神的，且賦予它終極的價值。人類受造，是為了在地上生活和工作。既與神疏離，不再以祂為得滿足和安息的源頭，我們就把工作和整體經濟作業賦上神計畫之外的意義。工作本身，以及伴隨工作而來的物質產品，就會變成偶像；我們服事它，不再受限於神對我們生命所掌有的更高主權。事實上，工作會支配整個生命，為我們的存有下定義（「你做什麼，就是什麼人」），因此僭越了按祂自己形象造我們的神。這種拜偶像的潛在傾向，在「工作狂」和「經濟狂」的社會尤其明顯可見。在安息日放下工作、享受休息的命令，迫使人在不能自拔的過程中稍為停歇下來，並且提醒我們：時間就像大地一樣，是屬於神的，我們賴以創造財富的一切也都屬於神（參申八17~18）。因此，安息日也是制止偶像崇拜的一道保障，它把兩條最基本誡命的主張，置入永無停歇的生活常規之中。

此外，要留意提供安息日誡命支持動機的字句。在出埃及記二十章11節，安息日的基礎是神完成了創造的工作後，在第七天就歇息了（創二2~3）。因此，這一天既是慶祝創造，又使我們

能夠在象徵意義上享受那表示創造「完結」的安息（包括兩方面的意思）。但之所以能夠享受，是因為我們承認，停止工作其實乃表明大地是屬於神的，而非主要是屬於我們的。申命記五章 15 節要求以色列記念他們蒙救贖離開埃及這歷史事件。安息日就與救恩歷史，以及透過它而成就和藉由它所預期的一切連結起來（參來四 1~11，安息日對基督徒的終末意義）。這樣，安息日就可視為「約的記號」（出三十一 16~17）。安息日由此而具有雙重性質：它既是與創造相關的法令，也是救贖性的記號，在這兩方面它都把人的心思導向永生的神。安息日是伴隨創造而來的恩賜，與全人類相關；它也是救贖的記號，與神的子民有特別關聯，他們生存是為著其餘列國的緣故。所以，在以賽亞書五十六章 2、4、6 節，經文描述那些與以色列和以色列的神認同的外邦人時，特別提到安息日。奈特（Knight）稱安息日為「宣教的工具」，論道：「安息日也成為神救贖之愛的工具……當新以色列的成員『救贖』受排斥的人或外邦人，帶他進入盟約的團契裡，安息日就發揮效力」（*Isaiah, 56-66, pp. 4-5*）。

不過，安息日誡命所帶來更直接的實踐動力和影響，是社會—倫理方面的。它是十言的樞軸，連同第五條誡命，把人的注意力導向神和人類社會。以色列蒙解救脫離埃及的奴役，獲賜予屬於自己的土地，這就把以色列的經濟活動範圍放在一個全新的環境中。他們現在會以自由人的身分工作，不再活在沒有尊嚴、沒有保障的經濟重軛之下。在這個基礎上，他們要避免壓迫和剝削自己社會中那些軟弱、容易受傷害的人。因此，安息日誡命是特別為整個勞動人口、動物和人類的利益而設立的（14 節）。這實在就是這誡命的明確目的：使你的僕婢可以和你一樣安息（參出二十三 12）。不是說單讓以色列的地主享受安息日的益處，非獨立勞工則要繼續工作。安息日是特別為著這些勞工的益處而設立的。饒有深意的是，即使是寄居的非以色列居民，也包括在

這條「叫人意外的平等主義條例」中 (van Houten, *The Alien*, p. 92)。洛芬克 (Lohfink) 也指出, 許多地方根據社會階層來劃分工作和餘暇 (奴隸、女人和低下階層負責工作, 特權階層才享有餘暇), 聖經的安息日原則卻相反, 按橫向層面、依照時間來劃分工作和餘暇, 而不是按縱向層面、依社會階層來劃分。所有人都要工作, 所有人都要休息 (*Great Themes*, pp. 203-21)。因此, 安息日是舊約律法對工人, 特別是對那些面對最大勞動風險的工人表示關懷的一條法例 (或可說是最重要的一條法例) (參 C. J. H. Wright, *Eye/Living*, pp. 77-81)。一九五七至六三年擔任英國首相的麥美倫 (Harold Macmillan), 據稱曾形容安息日誡命是歷史上第一條, 而且是最重要的一條保護勞工法案。

安息日誡命的道德嚴肅性現在顯得更清晰, 特別是某些現代人, 他們對於十誡竟然包括守安息日這條誡命, 覺得奇怪和不可理喻, 更不消說它還附帶死刑作為懲罰。安息日煞停那加速進行中的偶像崇拜, 它保護雅巍 (身為創造主和救贖主) 的獨特性; 安息日也煞停人類在另一方面實行經濟剝削和壓迫的相應傾向, 它保存社會自由, 而社會自由正好反映雅巍的性情。安息日之所以是約的記號, 恰是因為它體現了盟約所要求委身的縱向和橫向兩個重要向度: 它是「向耶和華」的, 但也是為著社會的利益。也難怪, 先知嚴厲抨擊人違犯安息日的條例, 同時也譴責人貪婪、剝削、惟利是圖而不管別人受害的罪過 (摩八4~6; 賽五十八13~14, 留意整章經文的脈絡; 參尼十三15~22)。

## 第五誡

五16 / 孝敬父母。從第四條到第五條誡命的思路變化, 明顯是從整體社會轉移至構成社會基本單位的家庭。這兩條誡命在利未記十九章3節並置在一起 (也和第二條誡命相接, 利十九4),

可見兩者緊密聯繫。

這條誡命並不是主要針對孩子說的，雖然誡命的對象也明顯包括他們。十言是為整個以色列社群而訂立的盟約律法，我們應當注意，不要只按照保羅在「家庭規章」（弗六1~3；西三20）中的應用來解讀，以免削減了這條誡命的影響力。它的言說對象是成年人，提醒我們以色列家庭要按較廣義的、延伸性的性質來理解，也就是說，幾代人在「家庭之首」——大概是仍在生的男性長者——的權柄和保護下生活在「一起」。所以，孝敬父母雖然是理所當然地包含兒女順從父母的意思（參箴四章，十1，十三1，十五5，十九18），但它意指更廣闊的現實。正如第四條誡命不單是描述一個宗教性的禁忌日，而是要管治以色列的社會和經濟生活，使之成為服在神以下的整體社會；同樣，第五條誡命構成了以色列與神立約關係中的一部分組織和架構，而不單是一套締造快樂家庭的規章。

家庭，或稱「父家」，是以色列社會的基本單位。這可以從三方面來說。在社會方面，藉著長者發揮職能，家庭在「草根」層面成了司法權柄的源頭；它在國家防衛的軍事架構中，擔當著一個角色；它也是實施教育和傳遞傳統的首要地方。在經濟方面，家庭是土地使用權的基本單位。土地不單是分給各支派，而是分給各宗族和父家，使每個家庭擁有它在那地的產業或份額。土地是雅巍的恩賜，擁有那地就是以色列與雅巍關係的顯著證明，因此每個家庭都在「實質」上有分於這關係。在屬靈或神學方面，家庭從上述兩方面說——也就是，作為親族單位和土地持有人——對於實現和維持以色列與雅巍的立約關係，都是極重要的。凡威脅家庭的，最終都是威脅整體立約關係的廣泛社會基礎，所以這些威脅要嚴肅處理（參申二十一18~21）。

把第五條誡命連同它附帶的極刑放在這個角度來看，我們就不會受誘惑把它看為父權社會嚴苛報復的遺物（否則就不會把母

親連同父親都當作孝敬的對象；參利十九3：「你們各人都要孝敬自己的母親自己的父親」〔呂譯〕，經文先提到母親)。相反，我們可以理解到，這條誡命見證以色列要嚴肅看待盟約，並為著國家的緣故維護這盟約。

這個觀點也使我們更了解此誡命的動機子句：使你得福，並使你的日子在耶和華你神所賜你的地上得以長久。在那地上享長壽的應許和盼望，在申命記中常常出現，但特別是附加於第五條誡命，因為以色列家庭的安康、健全和經濟的穩妥，是國家在那地上生存的關鍵。

第四條和第五條誡命為社會安康立下典範，對今天社會和立法政策的目標都帶來影響。例如，對星期日的商業活動定下法律限制，可能只是抵抗消費主義這偶像崇拜行為，免得把人消耗殆盡的其中一個手段，卻也是極重要的手段，因為這關係到保障國家勞動力中的弱勢群體這個公義問題（就如以色列那樣），也關係到家人彼此共處的寶貴時刻，總的來說又關係到健康的人際關係。我們把第五條誡命對家庭安康的關注運用到實際處境中的時候，就不能只是以教條式的口吻譴責父母造成今年青少年目無法紀的狀況，我們也必須嚴格審視有哪些社會政策（例如，就業、稅務、福利政策等）不斷削弱延伸家庭的經濟能力、社會尊嚴和實際凝聚力。藉著闡釋這些律例在以色列社會所要達致的目的，我們就能找到富創意而且適切的方法，在當代社會政策上達致類似目的。

## 第六誡

五17 / 不可殺人。「殺」，譯作「謀殺」較為恰當。這裡的動詞 *rāṣaḥ*，比起普遍用以形容殺戮的動詞 *hārag*，意思更加具體，可描述任何形式的非法或未經授權的殺戮。

這條誡命本身沒有具體說明它在哪些處境或情況下運用。一方面，這給它帶來優勢，因為它把道德舉證的責任放在想為某項殺戮行為或政策尋求合法理據的人身上。我們要作的推定始終是：殺人是錯誤的，除非有強烈理由說明殺人無錯（例如，在舊約中，得到神或人的正式授權，於戰事中或執行司法處決時依法取去人的性命，是獲得准許的，不會被視為謀殺）。這關係到人命攸關的所有倫理問題，包括人從母胎開始，到年老氣衰或患上不治之症。面對艱難的倫理問題，例如基因工程、墮胎，以及各種各樣的安樂死，運用第六條誡命作為第一原則，無疑在釋經和神學方面都是正確的。

舊約保護人性命的主張，有明確的神學根基：神照著祂的形象造人。這句宣告是創世敘事的高潮（創一27），也是神回應創世記九章5節以下殺人罪的根據。凡流人血、害人命的，神要追討殺人者的罪，甚至要向殺人的動物追討，原因正是「神照著祂的形象造人」。然而，「人的生命是神聖的」這句話，從舊約角度看，大概並非完全正確（雖然我們充分明白這個觀念在基督教倫理學上的重要性）。假如這句話表示所有生命本身都是絕對而不可侵犯的，我們就很難解釋，為何雅巍吩咐在戰爭中或執行司法刑罰時殺人——祂的確多次發出這命令。如果生命是絕對神聖的，就表示在任何環境下取去人的生命都不會是正確的（當然，假如第六誡的範圍，延及其他據稱擁有與人類一樣權利的有機生物，就更難解釋了。這樣把範圍擴大，最終會摧毀人與其他形式生命之間明確的神學分野）。聖經沒有明言生命本身是「神聖」的。人是照神的形象造的，若非創造主授權，人沒有權利摧毀這形象。但是神的確有這權柄。人的生命是神所賜的禮物，是屬於神的，人沒有權利摧毀這禮物，或盜取本來屬於神的。但是神對於所屬於祂的，有處置的權利。由此一來，我們顯然可以區分：憑著人的惡意非法取去性命，以及在神——「賜生命的主」仔細規定的

情況下經過授權取去性命。所以，不可殺人這項命令不單是橫向層面的人權問題，也是我們為著人類同胞的生命向神負責的問題。它以人類道德責任的橫向和縱向層面為先決條件。

第六條誡命對個人生命價值的重視，深深地滲透在舊約以色列的整體特質中。流「無辜人的血」，是先知書、詩篇和智慧文學都嚴厲譴責的罪過。但受譴責的還不只是外在的行動。舊約聖經也指出引發暴力和謀殺行徑的一切危險，這些故事包括：該隱的嫉妒（創四）、大衛的情慾（撒下十一）、他因圖謀報復而惹動的怒氣（撒上二十五）；此外，智慧文學描寫謀財害命的貪念（箴一10~19），利未記十九章17至18節的條例也很有洞察力：「不可心裡恨你的弟兄……不可報仇，也不可埋怨你本國的子民，卻要愛人如己。」耶穌譴責人動怒，說忿怒就道德而言是謀殺之根（太五21~22），這實在是從上述舊約觀念延伸而來。

080

## 第七誡

五18 / 不可姦淫。第五條誡命維護父母的權柄，並諄諄教誨後輩要敬重長輩。第七條誡命維護婚姻關係中的性貞潔，這是維繫家庭關係的核心要素。再一次，我們應當記住，對以色列人來說，家庭不單是一對夫婦和他們的子女，而是包括三代人的家族群落，他們組成延伸家庭。在這個親屬的「分子」裡，作為兩個「核子」的夫婦，他們在婚姻關係裡的貞潔已從兩方面仔細說明：一是這條禁止姦淫的主要命令，二是利未記十八章6至18節對性交設下的種種限制，這些規條的主要目的是維護延伸家庭內部的性關係（見Porter, *The Extended Family*）。

在古代以色列，姦淫很明顯是非常嚴重的過犯。為支持第七條誡命而訂立的條例，規定牽涉姦淫的雙方都要處死（申二十二22；利十八20，二十10）。眾先知抨擊姦淫，以它為社會的罪惡

(例如，何四2；耶七9，二十三10；結十八6及後，二十二11，三十三26；瑪三5；等等)，又用姦淫來比喻以色列靈性上背道之罪。

所有人類社會，包括以色列的古代近東鄰國，都有設立刑罰，以維護當地的婚姻風俗。但為何姦淫要這樣特別處理，而且舊約要對它設立如此嚴厲的刑罰？關鍵在十言的性質。在十言中，基本的盟約律法，與家庭在以色列社會實現盟約上發揮的核心重要性互相結合——換句話說，這條誡命背後的社會和宗教脈絡，和第五條誡命相同。現代人很難理解這個脈絡，因為我們大致上已把姦淫撥歸私人道德或民事訴訟的範疇。然而在以色列，姦淫絕不是私人的事情。

姦淫是冒犯神的罪行，因為它是破壞神與祂子民以色列關係的罪行；姦淫是破壞神與祂子民關係的罪行，因為它攻擊這關係賴以建立的社會基礎。……凡是攻擊家庭單位之穩定性的，都可能威脅到國家與神的關係。從內部說，這情況發生在家族裡的家庭權威受到擾亂時，此所以第五條誡命和相關的禁令有重要作用。從外部說，這情況也發生在家庭的經濟能力受盜竊、債務、被驅逐等外力威脅時，此所以第八條、第十條誡命和相關的先知反對聲音有重要作用。由此看來，第七條誡命也屬於這範疇，建基於同一原則，因為姦淫徹底打擊婚姻關係的性貞潔，攻擊家庭的要害，損毀家庭的穩定。……這就得以解釋為何姦淫之罪常常被先知特別譴責，而且包括在十言當中——因為兩者首要關注的就是保全以色列與雅巍的關係，而姦淫之罪則被視為從家庭根源上威脅以色列與雅巍的關係 (C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 206-7)。



律法和先知對姦淫的看法，得到智慧文學傳統的全面支持。力陳犯姦淫罪的後果，是智慧文學的特色；而與上述評論一致，智慧文學也觀察到姦淫對人的整個家庭，以及他在立約社群中的本質和地位，都造成社交層面的毀滅性影響（箴二16~19，五1~23，六23~35，七1~27）。耶穌指出，凡看見婦女以致動淫念的就是犯罪，而罪的根源就在姦淫，這個激進的看法也可溯源自智慧文學（參箴六25；伯三十一1、9起）。

## 第八誡

五19 / 不可偷盜。這條誡命的特別之處，單從十言本身來看並不是很明顯。十言沒有規定法律刑罰，但在以色列其餘的法例中，所有附帶死刑的過犯，都直接或間接與十言的誡命相關。第八條誡命卻是例外；在以色列人一般的司法實踐上（即，不包括亞干犯偷竊罪，那次事件也牽涉戰爭律例），盜取財物沒有附帶死刑。惟有偷竊人口（即，拐帶人口，通常販賣為奴）是要判處死刑之罪（出二十一16；申二十四7）。

以色列律法的這個特色，與其他古代近東法典中的偷竊法相成強烈對比，後者為不同的偷竊行為設立各種各樣的刑罰，包括斷肢和處死，而且根據受害人的社會階層，刑罰的嚴重程度也有不同。在舊約中，偷竊會受到懲罰，偷竊者要作出賠償，以補償所造成的損失，甚至容許人為了作出所需的賠償而賣身為奴，但絕不會判處死刑。這項原則的另一面，如我們從第六條誡命所見，是犯謀殺罪的人不得透過財務賠償來獲得減刑（根據其他古代近東法典，某些階層的人可藉此途徑獲減輕刑罰）。人的性命不可由物質財產來衡量或抵償，物質財產也不可由人命來衡量或抵償。因此，第六條誡命就不只是在數字次序上比第八條誡命占先。它也反映了價值的尺度，按這把尺度來衡量，人命的價值貴

重得多，是物質財產沒法相比的。

不過，盜竊罪沒有判以像其他古代近東法典那樣嚴厲的懲罰，並不表示它在以色列受到輕視。十誡中包含不得偷盜的命令，恰好顯示偷竊被視為嚴重干犯盟約關係。在純粹記錄律法條款以外的經文，也用毫不含糊的字眼譴責偷盜和竊賊；我們從這些經文，以及這些經文所蘊含的深厚情感，同樣看到偷竊被視為重罪。先知譴責偷盜之罪，認為偷盜代表社會崩潰、民眾對神缺乏認識（何四2，七1），也顯明城市已淪落至所多瑪、蛾摩拉那樣的地步（賽一10、23），完全不符合聖殿認可的敬拜方式（耶七9~10）。詩篇五十篇16至18節把偷盜與姦淫同列，視為盟約要求之忠誠所不容。箴言三十章9節對人受試探去偷竊表示擔心，因為偷竊會玷汙雅巍的名；箴言二十九章24節甚至還咒詛那些目睹偷竊而不作證的人。撒迦利亞書五章3至4節對竊賊和發假誓的人發出了活躍生動的咒詛，指出即使人的公義未得伸張，神仍會有所行動。

由此可見，這條禁令受到嚴肅的看待，用以對付各種各樣的反社會行爲，以及其他形式的經濟剝削和不公待遇。加爾文（Calvin）憑直覺看到，第八條誡命不但關注到盜竊或搶劫罪，也關注到各種犧牲他人而爲自己謀利的不公義行徑，他的觀察言之成理。

由是觀之……不單指竊取他人財物的小偷，也包括那些損人利己，藉著不法行徑累積財富，謀求一己私利多於尋求公平的人。……不管是透過欺詐還是暴力手段搶劫鄰人，都是沒有分別的。……施行狡詐和鄙劣的詭計，卻稱爲精明；他們耍手段凌駕於他人之上，又哄騙單純的人，暗中壓迫窮人，卻被形容爲深謀遠慮、審慎周到。世人以惡事自誇，將惡事當作美德，爲自己的罪惡

隨意尋找推搪的藉口。因此，神宣告所有不公正的謀利手法為偷盜，祂要清除這一切文過飾非的行為。（J. Calvin, *Harmony*, Vol. III, p. 111.）

加爾文在有關第八條誡命的探討中，繼而討論到五經在整個社會經濟範疇定下的法例，包括保障受僱工人免被剝削、公平對待寄居者、準確的法碼和計量、不得挪移土地界線，以及與債務、利息和抵押、賄賂、擅闖、造成他人傷害、財物損毀等相關的條例。他也指出，這條禁令也相應地表示，要懷著慷慨和仁慈之心，謀求鄰人的利益。由此，他也在「補註」中說明了關於拾穗、安息年釋放奴僕和豁免債務抵押、禧年和贖回、叔娶寡婦婚姻等權利的條例！在這方面，他得到以西結的支持。以西結描繪典型的正義之士不但戒絕偷盜，也積極實踐慷慨之義舉（結十八7）；這兩種表現，約伯也有所宣述（伯三十一16~22、31~32、38~40），詩篇也給予肯定（詩一一二4~9），新約也提到實際的應用（弗四28）。

就如第六條誡命，因著在牽涉人類生命問題上的廣泛道德應用，第八條誡命與物質財產和經濟制度、政策和實踐等課題，都有相當普遍的關聯。

## 第九誡

五20 / 不可作假見證陷害人。字面意思是：「不可用無價值的見證來回應（即，在法庭作證）鄰人。」這條誡命不單是泛指說實話，而是指在最關鍵的地方說實話，因為這裡是謊言使人付上最沉重代價的地方——法庭。維護公正的程序，在以色列極受重視；在十言當中，雅巍也以祂的身分、性情、行動對此作出全力支持。違犯第九條誡命，也常牽涉到違犯第三條誡命，所以增加

了它的嚴重性。在雅巍公義作為的基礎上建立的國家，必須捍衛它自身法律體制的公義，每一個公民都要為此負責。

在其他地方，舊約律法也承認人會出於以下原因而受引誘作假見證：欺詐和貪婪（利十九11~13）、毀謗和仇恨（利十九16~18）、群眾壓力或合謀陷害（出二十三1~2）、偏袒（出二十三3；利十九15），甚至家庭忠誠（申十三6~11）。所以，這誠命針對作偽證設立特別的報復性條例：凡作假見證者，一經發現，要判處受害人一旦被判罪所受的相同刑罰（申十九16~21）。在當今世界，假證和串謀欺詐罪行昭著，令致公義不彰，社會受害，我們不禁想到這條律例可以帶來哪些有利的影響。

除了宗教上的偶像崇拜、社會經濟方面對人的壓迫，正義被扭曲也是先知動怒的主要原因。的確，上述三者都是相連的。拿伯的故事講述國王和王后一同圖謀取締雅巍敬拜，藐視雅巍為著全民的正義而設立，保障家庭土地使用權的基本經濟制度，不擇手段地利用以色列自身的法律規則（關於作見證和致死之罪），扭曲雅巍的正義，來達致自我目的（王上二十一章）。若說這是九世紀的例外事件，到八世紀它已成為普遍現象，以致阿摩司抱怨，公平已在「城門口」（法庭開審的公眾地方）變為苦堇（摩五7、10、12~13、15；參賽五20~23，十1~2；何四1~2；耶五1~2、26~28，七9）。

不過，雖然這誠命的主要指涉對象是在法庭作假見證，它在人際交往的較大範疇也體現了對說實話的關注。舊約聖經，特別是詩篇和智慧文學，表達了對真理的熱切關注，這既是出於對雅巍本性的反思，也是出於一種完全符合實際考量的洞察力，所顧慮的是謊言蔓延時個人和社會整體要付上什麼代價。

## 第十誡

085

五21 / 不可貪戀人……一切所有的。十言的高潮把我們帶到課題的核心，直指前述誡命所要禁止之各樣事項的源頭，就是人的貪婪欲望。我們應當記著，十言不是一套立法意義上的法律規章。它從來不叫作「律法條例」，而是「話語」。它為立約子民設定要做和要禁止的行為，視之為基本的原則。不可貪戀的誡命也包括在內，顯示以色列對盟約的忠誠，比起憑外在行為遵守明文法例來得更深入。要求百姓以愛回應的神，也要求他們獻上其餘的熱情和欲望。「人若說『我愛神』，卻恨他的弟兄，就是說謊話的。不愛他所看見的弟兄，就不能愛沒有看見的神。」（約壹四20）這段話並非出自申命記作者手筆，但他也大有可能寫得出來。因為從盟約的動態關係來說，貪戀近鄰兄弟的妻子、房屋或財產，都構成仇恨。申命記關注的是培養一種社會特質，按這樣的特質來理解，人的動機與欲望、意念和態度都是極為重要的。修辭、教誨、勸勉的格調，迫切的請求、燦爛的應許、嚴厲的警告，都指向心靈和心思，就是暗藏意志和目的的內在世界。向同一群對象頒布的第十條誡命，內容也就完全不會令人意外。

第十誡的極端性質（即，這誡命指向人許多其他範疇之惡行的根源），完全得到新約的贊同。耶穌警告聽眾要提防貪婪的危險，又用幾個比喻加強祂的教導（路十二13~21）。祂向自稱恪守十誡的年輕官員發出挑戰，大概是要說明，這人緊抓著財富不放，恰好顯示他達不到第十誡的要求，他所作的宣稱就站不住腳（太十九16及後）。保羅的眼光集中在第十誡，說他因這誡命而知罪，察覺到自己違犯律法（羅七7）。雅各認識到貪心有潛在和深遠影響，導致人做出破壞其他誡命的行為（雅四1起）。貪婪占據人的心思和意向，實在是很嚴重的罪，以致保羅兩次將之與拜偶

086

像劃上等號（西三5；弗五5）。

於是，十誡繞了一圈，又回到原處。違犯第十條誡命，就是違犯第一條誡命。因為貪婪意味著把心思和感情放在別的東西上，以之取代神的位置。也難怪，相反來說，當一整套文化有計畫、有條理地抗拒超然事物，把永生神的真實排斥在公眾範圍以外，就如西方社會歷世歷代所做那樣，最後也把自私的貪念變成一種社會經濟的意識形態，加以合理化，利用委婉的手段表達，又當作偶像來崇拜。既然明知不能既事奉神又事奉瑪門，我們就故意選擇瑪門，並宣告人的生命確實已包含在所擁有的豐富物質裡面。當一個社會那麼徹底，那麼處心積慮地棄絕第一條和第十條誡命，因其他誡命相繼失落而造成的道德真空，很快就會產生。

## ■ 附註

討論十言的文獻如汗牛充棟。部分參考文獻已刊於書末的〈進階閱讀〉。更完整的參考書目，見於 Christensen, *Deuteronomy*, pp. 101–3。

不可殺人、不可姦淫、不可偷盜這幾條命令的確實排序，一直有不同版本。在何西阿書四章2節和耶利米書七章9節，在LXX的出埃及記和申命記，以及在後期猶太教和基督教典籍的排列中（例如，太十九17~20；可十18~20；路十八19~20），這三條誡命的次序不一樣。參 Freund, “Murder, Adultery and Theft?”。

不同的猶太教和基督教傳統，對十誡的劃分方法都不一致。有學者用表列形式展示不同的劃分系統，其闡述甚有助益。見 W. Harrelson, *Human Rights*, pp. 45–48。本註釋所採用的排序，是傳統更正教改革宗的編排方法。

五7~10 / 以色列一神信仰的起源在哪裡？以色列人在舊約歷史的不同階段中，在宗教實踐上恪守一神信仰的程度有多高？這兩個問題非常複雜，學者作過許多研究，觀點也多呈現分歧。我的看法是，縱使我們可能永遠沒法成功地分辨「正式的」正典舊約信仰，與某一歷史時期一般以色列人的實際宗教經驗，但我們沒有強烈理由要懷疑聖經的一神信仰乃溯源自摩西本身，雖然摩西傳統在被擄前幾個世紀如何流傳下來，還是存有疑問。在較近期研究考古學和碑文證據之相關價值的著作中，以下幾本較為特出，且收錄了有關其他書籍，包括較舊著作的完整書目資料：de Moor, *Rise of Yahwism*; Smith,

*Early History*; Tigay, *No Other Gods*; Hess, “Yahweh and His Asherah?”

五 12~15 / 奉守某些特別日子、視為不祥的禁忌日、祭神的節日、市集日、有特殊天文徵兆的日子等，即或不是所有，也是大多數人類社會的普遍習慣。但是以七日一週為循環、以第七日為安息日的特質，似乎是以色列所獨有。對安息日起源之研究和理論的綜覽式考察，見 Hasel, “Sabbath,” 作者寫道：

關於以色列之外的安息日起源，經過一個多世紀的廣泛研究，謎團仍然籠罩。……在舊約聖經以外尋找安息日的起源，不能宣告說已成功 (p. 851)。

另見 McCann, “Sabbath”，以及以上兩篇文章的書目資料。

關於所有舊約安息日經文和傳統的全面概覽，見 Andreason, *Sabbath*。有關安息日的意義和當代相關性的討論，見 Miller, *Deuteronomy*, pp. 79–84; Brueggemann, *The Land*, pp. 63–65; Harrelson, *Human Rights*, pp. 85–92。論舊約安息日與新約「主日」的關係，見 Carson, *Lord's Day*; Beckwith and Stott, *Day*。

五 16 / 孝敬，是強烈的用詞：*kabbēd*，字面意思是「重視，視為有高價值，使有榮耀」。反義詞是 *qillēl*，意指「咒罵」，但字面意思是「輕視，視為沒有價值，鄙視」；第五條誡命懲處致命過犯，用到這個詞：「咒罵父母的，必要把他治死」（出二十一 17；參申二十七 15）。兩個詞都可用以形容神，撒母耳記上二章 30 節是互作對比的好例子：「尊重我的，我必重看他；藐視我的，他必被輕視。」同樣，在利未記十九章 3 節，較多用以表達敬畏神的動詞 *yārē*（「畏懼、尊敬」），來表達孝敬父母。因此，這條誡命所用的詞彙，有助形成一個長期沿襲下來的詮釋：孝敬父母既視為反映敬重神的責任，也是敬重神的早期訓練。這一點也得到另一條複合式命令的肯定：「在白髮的人面前，你要站起來，也要尊敬老人；又要敬畏你的神」（利十九 32）。

有人認為，這條誡命的範圍也包括死去的祖先，見 Brichto, “Kin, Cult, Land and Afterlife”。對這假說的反對和批評，以及對 Brichto 所作研究之其他方面的欣賞，見 C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 151–59。另外，論到家庭加土地這個單元在整個以色列盟約結構中的核心位置，以及在許多方面，包括對新約和基督徒倫理的相關性，見 *idem*, pp. 44–114。

五 17 / 在出埃及記版本，以下每條誡命都是分隔開的句子；申命記卻在第 18、19、20、21 節的起首位置，用連接詞「並且」把幾條誡命連結成一個整句。弗拉瑟 (Flusser, “The Decalogue”) 認為，這與雅各書二章 10 至 11

節，並以利未記十九章18節「愛人如己」為第二至五條誡命總綱的猶太教—基督教傳統相關。他的文章有助解明，在關於律法總綱這問題上，猶太和新約傳統是一脈相連的。

五18 / 舊約律法中提到的姦淫，至今仍不時有人錯誤地描述為財產侵犯，所聲稱的根據是：在古代以色列，妻子被視為丈夫的財產。對這觀點，我們要提出反駁。首先，在以色列律法中，沒有其他財產侵犯附帶死刑，那麼姦淫會被判處死刑就顯得異常（見第八誡註解）。另外，在舊約中妻子被視為財產的看法，將近五十年來已證明是過分簡化和錯誤的，但在普羅大眾和學術著述中仍有出現。關於妻子在以色列法律和社會地位的全面概覽，以及學者對這課題的廣泛研究，見C. J. H. Wright, *God's Land*, ch. 6, pp. 183–231。

也常有人指出，以法律的技術性細節來說，女人犯姦淫只會侵害自己的婚姻，男人犯姦淫只會侵害其他男人的婚姻。就是說，男人與未婚女子、妾（奴婢）甚或妓女性交，在技術上而言不算姦淫（對他自己的婚姻來說）；他與另一男人的妻子性交才算姦淫，在這種情況下他是「姦淫」別人的婚姻。然而，我們不能由此而過分引申，說不可姦淫這命令的主要或惟一動機，是要確保男人的子女是他親生，而這命令沒有關注性道德（參Phillips, *Criminal Law*, p. 117）。即使是不涉及姦淫的性侵犯，雖然沒有附帶死刑，也需要獻上贖愆祭去贖罪，並要作出賠償（利十九20~22）。在何西阿書四章14節，何西阿斷然揭露並譴責以色列男人的「道德雙重標準」。進一步的探討，見McKeating, “Sanctions”; Phillips, “Adultery”。

五19 / 有一種說法（可追溯至拉比解經，但由Alt重新提出）是，第八條誡命最初的形式是禁止「偷盜人口」，即禁止拐帶，所以附帶死刑。現在這個說法已普遍視為不必要，而且很可能是錯誤的。對這問題的更完整討論，以及對整套以色列偷竊法例的概覽，見Jackson, *Theft*; Gnuse, *You Shall Not Steal*; Dearman, *Property Rights*; C. H. J. Wright, *God's Land*, pp. 131–38。

五21 / 早期猶太解經家首先提出，*hāmad*（貪戀）在這裡與其說是感情上的渴望，不如說是一步步邁向實際偷竊所貪戀的東西（即，第十條誡命禁止實際的偷盜）。如此解釋，可能是把這條誡命理解為與其他誡命一致，都是可執行的條例。在近代，這個概念先是由德國學者重新提出，其中最突出的是Alt, “Das Verbot”，但他們似乎沒有察覺到，這個解釋源自中世紀前的猶太傳統。關於早期猶太解經及其發展的詳情，見Rofé, “The Tenth Commandment”。不過，有學者對這問題作了最透徹的研究後，得出的結論是：無論從釋經、歷史或神學上看，都沒有充分理由反對傳統的理解，即第十條誡命是明確指外在行動：Jackson, “Mere Intention”。如此看來，說第八條誡命最初是禁止偷竊人口（拐帶），因為第十誡乃對付一般偷竊罪，這看



法也顯得不必要。

十誡把人的妻子包括在不可貪戀的清單中，所以常有人認為，在舊約以色列妻子被視為丈夫的財產，但這個論證有點輕率。很明顯的是，所有格後綴或代名詞的對象不同，不能被視為代表同等價值。「我的妻子」所表達的關係和評價，與「我的鞋子」總有些不同，既然這個詞組在英文中並不表示我的妻子只是我的貨物清單上的一個項目，為什麼它在希伯來文中會有這意思呢？見C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 196-97。同樣地，申命記把妻子放在清單中的其他項目前面（與出埃及記比較，排列次序改變了），這可能顯示要提升婦女的位置，雖然這變動本身很難像菲利普斯所說，表示婦女的法律或盟約地位有重大轉變：Phillips, *Criminal Law*, p. 152。參Moran, "Conclusion"。

## 第 8 章

# 摩西作中保

(申五 22~六 3)

090

我們回到十言前後的敘事框架。摩西的中保角色已在五章 5 節的插敘中說明，當前這段落的主旨是進一步闡明這角色，藉此加強摩西的權柄，為他接下來的教導作準備，特別是他會先在六章 4 節開始的段落闡釋第一條誡命。

五 22 / 這些話：在希伯來文，是形容十誡所用的標準名稱（參四 13，九 10，十 2、4），著意放在本節的開首，本節經文的其餘內容則加強這重點，用幾個簡潔的子句表達：這些誡命來自神（耶和華……大聲曉諭），向全以色列發出（你們全會眾），有威嚴（從火中、雲中、幽暗中），是完全和最終的（此外並沒有添別的話，顯然並不表示神沒有再頒布律法條例，而是說神頒布的條例再沒有可與十誡相比的），且是固定不變的（把這話寫在兩塊石版上）。十誡的特殊地位由此而確立。十誡發揮某種憲法或憲章、規範和政策的功能，也形塑餘下所有法律條文。

五 23~27 / 這幾節經文讓人想起出埃及記二十章 18 至 21 節的簡單敘事，也擴寫了這段記載。一方面，百姓目睹神榮光和大能的顯現，特別是聽到神的聲音（24、26 節；參四 33），甚感驚奇。另一方面，他們感到懼怕，寧願避免遇上更多同樣的經歷，即使他們像奇蹟一般地仍然生存！混合這樣的不同反應，完全不會令人意外，從心理上說還是極為合乎情理的。我們不必推想第 24 與 25 節是彼此矛盾，視之為「出自不同手筆」（Mayes,

*Deuteronomy*, p. 173)。一般的理解是，沒人能看見神而仍然生存（雖然眾長老曾有神祕經歷，參出二十四 11），但正如我們強調過的，西乃山敘事的要點是，人不能看見神，但可以聽見神。神是看不見的，但祂的聲音並非聽不見。縱然如此，單是聽到神的聲音已足夠令人恐懼，百姓的領袖雖然承認與神相遇仍可存活（24 節下），卻情願以安全為上（25 節）。（有點諷刺的是，這些人在神面前都害怕被消滅，後來公然違背神的盟約卻不害怕。）於是百姓請求摩西作中保，讓他直接進到可畏的神面前，承擔危險（29 節）。為免被誤會不想遵從神，他們還清楚說明，無論摩西聽見神說什麼話，只要傳給他們，他們就必接受並遵從（27 節下）。

於是，以色列的眾位代表替全體百姓說話，做了三件事：（1）他們承認，所親眼目睹的可怕景象，正是神的顯現——彰顯他們的神雅巍的同在，而神說話的對象顯然就是他們；（2）他們一致委派摩西作中保（近前去聽），藉著他得悉進一步的啓示，並且讓他作他們的教師（將祂對你說的話都傳給我們）；（3）他們要以色列百姓承諾遵從神的吩咐（我們就聽從遵行）。

五 28~29 / 神的回應既溫馨又積極，認為他們所說的都很好（新譯）。可是神知道他們過去表現，也知道他們將來有可能重蹈覆轍，於是許下願望：惟願……這個詞在舊約中出現得相當多（參賽四十四 18~19；耶二 1~3，三 19~20；何十一；神的渴望，在耶穌為耶路撒冷哀哭時推到高峰，路十九 41~44）。

五 30~31 / 百姓派摩西作中保，現在神也親自向他發出邀請，因此摩西的角色和地位得到雙方面的授權。在第 31 節，神向摩西說話，帶著親密而且近乎禮貌對話的意味。這裡暗示，當百姓回家後，神就可以停止打雷，低聲對摩西單獨談話。（例如，Craigie：「至於你，你和我站在這裡，讓我對你說話……」，*Deuteronomy*, p. 165。）

他們談論的題目是關於一切誠命。這裡，希伯來文所用字詞

其實是單數（「整個誠命」，*kol-hammišwâ*，和六章1節、十一章22節、十九章9節一樣，NIV卻令人費解地譯作複數），大概指律法的整體實質被視為單一個體，也就是忠誠守約的基本原則，或許特別是以六章4至5節為總綱。在上文提到的每一處地方，遵守「整個誠命」也與「行耶和華的道」（參33節）密切相關。因此，摩西不但會被交託具體條文的細節（律例、典章），也得以領悟和深入了解整個律法，成為神心意的忠實詮釋者。

那麼，三方面對話的結果是，摩西獲授權成為神和百姓之間的中保，既是出於百姓的請求，也是來自神的邀請。有鑑於摩西的權柄在曠野受到連番挑戰，這無疑是需要確立的一個要點。但這段對話還有更重要的含義。在十八章14至20節，摩西展望神在他去世後繼續向百姓說話的方法：神要興起「一位先知像摩西」。接下來的經文，特別把這應許聯繫於百姓在何烈山發出的請求和神的回答，恰如這裡所記載（十八16~17）。由此可見，神要繼續以先知的族系擔當摩西的角色，作神的代言人，這意念是建基於百姓本身有這樣的想望。他們立志聽從並遵行神透過摩西所傳達的話語，這也演化成持續的心志，要同樣聽從並遵行神所興起「像摩西」的先知（十八19）。所以，這兩段經文不但突顯百姓發埋怨和抗拒摩西作神代言人的權柄是厚顏無恥和反覆無常（因為這是他們請求的），也批判後世的人抗拒神透過先知（引申而言，他們也是應百姓請求而設立的）所傳達的話語。阿摩司為此譴責百姓（摩二11~12）。耶利米也由此得到啓迪，向那些使他一生受害，且混淆百姓視聽的假先知發出挑戰。他提出的申訴正是要指出，他們沒有像摩西那樣「站在」神面前，卻竟敢假冒神的名說話（耶二十三18、21~22）。

五32~六3 / 這個段落連接早前對何烈山往昔事件的回憶，以及接下來從六章4節開始對當今世代的實際勸勉和教導。既已確立摩西是神授權的代言人，百姓遵從他所吩咐他們的話，其實

就是遵從神；倘若偏離左右，就是拒絕上主的吩咐。在希伯來文裡，第六章以連接詞開頭：「而且以下是……誡命」，表示接續前面的經文。文意順序是這樣的：「神把這一切誡命傳給我（五 31）……所以你們要謹守遵行（五 32~33）……而且以下就是（六 1起）……！」

這個短小的段落強調動機，這是我們深刻感受到的。「使」或「好叫」出現了五次。茲事體大，賞賜也大。福氣和應許都已預備好了，但問題的核心是遵從，使你們可以存活得福，並使你們的日子……得以長久……好叫你……敬畏耶和華你的神……使你的日子得以長久……使你……得以享福，人數極其增多。並不是說人可憑順從賺取福氣。六章 3 節最後一行使人記起，他們可在那地享有繁盛的未來，是因為神信守給他們祖先的應許。這是恩典的賞賜，但人要藉著順從才能夠領受和享有，這是聖經在舊約和新約都不斷教導的模式。

## ■ 附註

五 22 / 你們全會眾：申命記喜歡用 *qāhāl* 這個詞表示以色列子民的整體和團結，就如它常用「全以色列」那樣。申命記用這個詞，最常指當初何烈山（西乃山）的大會，見四章 10 節，九章 10 節，十章 4 節，十八章 16 節，三十三章 4 節。另參二十三章 2 至 4 節，三十一章 12、30 節。論這個詞在舊約中的更寬闊含義，見 Anderson, “Israel: Amphictyony”。

兩塊石版：參出埃及記二十四章 12 節，三十一章 18 節，三十二章 15 節，三十四章 1 至 4 節、27 至 28 節。因百姓背道，摩西一怒之下把最初的兩塊石版摔碎，神再預備兩塊新的。聖經說摩西自己把盟約的話寫在版上（出三十四 28）。這是有意把兩塊新的石版與原先由神親自刻鑿的石版區分，還是暗示「他……寫」與上一次一樣，都是擬人法（即，刻字的是摩西，說話的是神），不得而知。神的「指頭」（出三十一 18；申九 10），在其他地方肯定可用作擬人法的表達（出八 19；參路十一 20）。這個重複的句法傳達一個重要的真理：十誡是神的直接啓示，但刻在石塊上。

論到言說話語與書寫話語的關係、聖經權威與先知權威的關係，特別是與申命記第四和五章相關之處，參 Moore, “Canon and Charisma”。

第 9 章

一主、一愛、一忠誠

(申六4~25)

六4~5 / 十言既是陳述（申五6），也是命令（五7起）；同樣地，以色列「信經」傳統的最根本基礎——「恭聽篇」（申六4~5），既是關於神的申述，也是向神委身的呼籲。它的猶太名稱「示瑪」（Shema），是這篇勸戒的頭一個希伯來文字詞：聽。以色列啊，你要聽，這是申命記中的講詞喜用的一種形式（參五1，六3，九1，二十3，二十七9），與智慧文學傳統中，描述父母呼籲子女為自己的益處而留心聽他們的教導相似（參箴一8）。它也恆常地提醒人，以色列是由神召喚，要聽神話語的一群人。他們不單是觀賞一齣神聖「表演」，而是領受神藉著話語發出的啓示。他們要聽真理，且要回應。所以，即使是在形式的層面，這兩節經文也揭露了以下假象：宗教信仰的真理和啓示是「個人化的（personal），不是命題式的（propositional）」——就是說，神並沒有啓示命題式的永恆真理，而只是在愛中行事，並且讓每個人在個人關係中回應神、回應彼此的時候，能自行詮釋，然後得出結論。這種約化主義（reductionist）的啓示觀忽略了一個現實：人類經驗到的真理，既是命題式的，也是個人化的。這種啓示觀也否定了聖經對於兩者的強調。申命記六章4至5節是一個完整的句子，沒有別的比六章4節更「命題式」，也沒有別的比六章5節更「個人化」。

耶和華我們神是獨一的主。新國際譯本第4節的翻譯大概是

對的：「上主我們的神，上主是一」（見NIV腳註和附註，由於希伯來文缺少明確的「是」字，而衍生了其他可能接受的譯法）。在這句宣述的上半部分，表達「我們的神」的希伯來文是個修飾詞，發揮類似關係子句的功用：「雅巍，祂〔相當於英文的who〕是我們的神，這位雅巍是一。」但這句話的意思是什麼呢？

從釋經角度來看，一個可能的解法是，接下來的兩個希伯來字詞意指「雅巍是一」，而非「只有雅巍」。我們已經看過，雅巍的獨一無二和無與倫比，是上下文理所要申明的一大重點（申三24，四35、39；參三十二39；出十五11；詩十八31）；這個表達神獨一性的韻味，在這段經文中仍是揮之不去（注意可十二32在大誡命之上，加上表達神獨一性的公式）。這個按上下文解釋的進路有個難題，就是表達雅巍獨一無二、無與倫比的慣用語語形式，與第4節的用語頗有差異，這裡似乎要表示雅巍的單一或獨一。應當如何理解，有各種不同意見。

一個可能是，本段經文帶著辯論目的，要界定神與以色列鄰近的漫天神明完全不同，也許特別是指，祂與迦南崇拜中巴力的多種顯現和形式不同。雅巍不是一個大集團的品牌名稱。祂是一位神，是我們的神，雅巍是祂自己的名字。根據這種理解，重點是在雅巍的單一性（singularity）。

另一可能的理解是，雅巍的獨一性，表示意志和目的之一致性。雅巍不是內部分裂，雖然在舊約聖經中雅巍的行事方式，有時候看似是違反神已宣告之目的和性情（例如，出三十二~三十四章中摩西的代求；民十四；參申九7~29；詩七十三；何十一）。不過，無論看起來如何，歸根究柢雅巍是一體、貫徹如一、信實不變、內裡真實的。這裡要表達的概念，相等於我們說到某個人：「只有一個約翰。」我們的意思是，他並非兩面派，或表裡不一；不管發生什麼事，你都可以信賴約翰堅定一致。同樣，說「雅巍是一」，意思是申明祂永不改變、貫徹一致。在神

沒有精神分裂這回事。神對世界和祂子民的計畫，是以神自身存有的終極一致性為基礎。根據這種理解，重點是在雅巍的整全性（integrity）。

那麼，無論我們是按照雅巍無可比擬的本質來理解（從上下文，而非從這節經文本本身看），或是按祂單一的本質來理解（這是明顯的意思，大概也是最有可能成立的意思），或是按祂整全的本質來理解（引申的意思，但經文沒有直接說明），這顯然都是與以色列一神信仰相關的最重要經文。如果堅稱這節經文不是明確主張一神論，即在哲學意義上斷然否定有雅巍以外的神，就是偏離了正題。不容置疑的重點是：在神與以色列盟約的關係上，（只有）雅巍是神；雅巍所做的，沒有別的神做過，也沒有別的神能夠做；雅巍是一位，不是許多位。

以上各點的全部含義是否從一開始就為人所理解，我們無從證實，但上述信念確實產生了一種帶有宣教意味、普世性，而且毫無疑問主張一神信仰的盼望。申命記派歷史家所記載大衛和所羅門的禱告，都表達了更廣闊的遠象和盼望，提到別國的人來認同以色列早已認識的雅巍信仰（撒下七22~26；王上八60；參王上八41~43，以及王上八61對申六5的省思）。舊約其他書卷惟一清楚引用申命記六章4節的地方，既帶有終末性，也明顯帶有一神信仰的含義：「耶和華必作全地的王。那日耶和華必為獨一無二的，祂的名也是獨一無二的」（字面意思是：「雅巍必為一，祂的名必為一」，亞十四9）。

最後，我們需要重申在討論申命記四章35、39節時提到的要點。「恭聽篇」發出的核心宣告，尤其是在剛才所引述經文（亞十四9）的終末論形式，是特別論到雅巍，而不單是籠統地論到神祇。所以，著迷於抽象的一神論思想，會使人忽略了經文發出的最基本挑戰。經文不單是說最終只有一個神聖實體。這樣的宣稱當然不會是人類各種宗教和哲學中獨一無二的。撒迦利亞書中



的終末盼望也不純粹是表達，有一天全人類都必尊奉某種一神信仰。不提說神聖實體的名字和性情的哲學一神論，是為舊約信仰所不容（在舊約中間所未聞，也與舊約相敵）。我們必須明白，根據舊約的觀點，是雅巍給一神論下定義，不是某種一神觀念界定如何理解雅巍。

這對於宗教多元主義所謂「以神為中心」的論調，帶來了非常嚴肅的批評。根據上述論調，在宗教宇宙中心的終極神聖實體，不能按任何人類宗教的偉大神名來確實、絕對地命名，包括雅巍、耶穌基督、阿拉或梵天等。這些神明被形容為次於終極的「人格面具」（*personae*）或「非人格面具」（*impersonae*）——意圖用人類的面具，去表現神聖實體那不能表現的「本體」（*noumenon*）。在中心位置的「諸神」（*theos*）變得抽象、沒有位格，最終變成不可名狀。然而，「恭聽篇」的精確要旨不能被揮發成一套哲學的抽象理念，也不能降格為一個次於終極水平的真理。「恭聽篇」發出一神信仰的莊嚴宣告，是由「雅巍我們的神」那滿載歷史、滿有性情、盟約相繫、富有動感的位格來定義的，說明宗教多元主義那抽象而按定義來說無從定義的「存有」，實在是沒有意義、沒有信息的一神論思想。

098

「你要……愛耶和華你的神。」宣述和回應，是申命記式勸勉的典型方式，也確實是聖經信仰的特點。「我們愛，因為祂先愛我們」，這是能夠在申命記中輕易得到共鳴的新約經文。於是在第5節這裡，在說明雅巍的本質之後，經文要求以色列完全忠誠於祂。「恭聽篇」的這兩個部分，就反映了十言的開章：先是序言的宣告，然後是頭兩條誡命所要求的專一（五6~10）。

吩咐人要愛神，是申命記表達神期待百姓如何回應祂的一種喜用的方式（十12，十一1、13、22，十三3，十九9，三十六6、16、20）。這項命令也出現在盟約更新的經文中，如約書亞記二十二章5節、二十三章11節，都大量運用申命記的模式。另

外，它出現在記述盟約遭破壞的情境中，如但以理（但九4）和尼希米（尼一5）的禱告，或許運用了詩篇的敬拜和申命記的記載（詩三十一23，九十七10，一四五20）。它也運用在極早期的詩歌中，一個例子是士師記五章31節，經文記述以色列與迦南早期戰爭的情境。

就申命記而言，愛的命令常與遵從的命令連結在一起，出現在某種散文平行體中，兩個詞幾乎是同義的（但兩者不可單純地視為等同；「愛」明顯有特別的感情意涵，不完全等於「遵從」的實際意思）。申命記所言述的愛可放在命令中來吩咐人，這簡單的事實顯示這愛不僅是一種感情，也是對雅巍的委身，這樣的委身使人用行動回應祂的話語。「你們若愛我，就必遵守我的命令。」

這種對雅巍的委身、守約的回應，必須是全人的回應：盡心、盡性、盡力。雅巍的整全或獨一（4節），要求人以全人來回應（5節）。「心和性」是另一個申命記特有的片語（見於四29，十12，十一13，十三3，二十六16，三十二、6、10）。在希伯來文中，心（*lēbāb*）與其說是感情和感受的所在，如英文的隱喻用法，不如說是智力、意志、意向的所在。人用心思考，心塑造人的品格、選擇和決定。心也是人作為道德行動者的核心（另參這詞在箴言書中的重要性）。所以，福音書版本的最大誠命加上了「盡性」（*dianoia*），是可以理解的。*Dianoia*（悟性、智能）是LXX在這段經文和其他大多數地方對 *lēbāb* 的翻譯。

性（NIV：「靈」，*soul*）往往是誤譯了希伯來文的 *nepeš*，因為希伯來原文並沒有這英文單詞所包含的意思。*Nepeš* 的意思是每個人的生命，不但指人，也指動物的生命（參一20、24，二7；利十七11、14）。在與律法相關的經文中，它常常意指會被取去或失去的「一個人，一個個體，任何一個」，或「一個生命」。但最常見的用法是表達整個內在的自我，包括所有感情、欲望和個人品格，這些元素形成每個獨特的人。詩人唱道：「我的 *nepeš*

啊，你要稱頌耶和華。」他接著進一步闡明他的意思：「凡在我裡面的，也要稱頌祂的聖名」（詩一〇三1）。

那麼，盡心、盡性愛神，意思就是用整個人愛神，包括理性、智力、道德選擇和意志、內在感覺和欲望，以及生命最深處的根源。除了這雙含義深邃的詞語，「恭聽篇」還加上第三個特別的用詞：（字面意思是）「盡你一切多多的」（*m<sup>e</sup>ōd*）。這個詞在別的地方一律用作副詞，意思是「大大地」、「極其地」。這裡幾乎是獨特的例子，它本身當作名詞用，可有不同的譯法，最常見的是「力量」。不過，最早期的猶太版本（包括Targum）譯為「你的本質」或「你所擁有的」——這是可以接受的譯法，箴言三章9節可作佐證，耶穌的某些比喻和談話（例如，太六19~24；路十二13~21）或許也可作支持的證據。甚至也有可能，這第三個詞語只是加強前面兩個詞，成為高潮：「用整個心志（心）、整個自我（性）愛耶和華你的神，直到整個過量！」愛神就應該愛得「過分」！這樣的心志，正好描述約西亞發現上主的律法書後推動改革的熱心。在申命記派歷史中，只有約西亞獲得讚譽，能明確按照「恭聽篇」第二節的要求而行（王下二十三25）。

六6~9 / 然而，律法不單是為約西亞這樣的君王訂立，而是為每個人而設立的。律法要放在心裡和頭腦中，也要在家中和法庭上。這幾節經文有力地掃除了兩個錯誤觀念。第一個錯誤觀念是，舊約律法只著重律法主義，要求人服從一套外在的規章。事實剛好相反，舊約多處教導要把律法內化在心裡，就是心思、意志、品格的中心（參四9，十16，十一18；耶四4，三十一33；結十八31，三十六26~27），申命記六章6節是這股巨流的一個分支。第二個錯誤觀念是，宗教傳統和守則是一群專業精英分子獨占的領域，他們擁有神職或學術方面的深奧知識。以色列的祭司確實有教導人學習律法的職責，但律法並非這個專業圈子裡的人才能夠明白的事。相反地，律法是從早餐到晚上就寢前，在普

通人家的普通生活中一般談論的話題（7節；參三十一11~14註解，論到律法不難理解，也與人距離「甚近」）。這就是律法與大眾相關的範圍和適切性。

再一次，連串的詞彙有助我們感受此處所提出忠告的力度：殷勤教訓〔那些誡命〕……談論……繫……戴……寫。神的律法要運用在個人（手上、額上）、家庭（家裡），以及公眾和城鎮群體的範疇（城門、公共事務場所、法庭、市集等）。信徒必須在這三個層面上，恰當地踐行愛神的意義。第5節提出的全人愛神和委身於神的吩咐，在第7至9節擴展至整個社群。

基督徒讀六章8至9節時，會偏向於輕看猶太人用 *tefillin*（經文匣）和 *mezuzot*（刻有這些經文的卷軸，放在匣子裡或安置在門柱上），認為他們是不必要地按字義遵從規條（見附註）。不過，問題是我們有沒有更認真，或更成功地在整個生命中關切注意神的律法（7節；這完全不是「象徵」手法），以此為個人、家庭、社會層面所用的策略，使我們實踐全然愛神的心志。

六10~16 / 使徒保羅說，沒有任何事物能使我們與神的愛隔絕（羅八35~39）。遺憾的是，有不少東西能使神與祂子民的愛分隔。第10至19節緊隨六章4至9節的正面吩咐，提出截然不同的警告，要以色列提防三種令人分心、不能全心愛雅巍的情況。這段經文常被視為插敘，因為此處語氣突然改變，而且第20至25節從某方面來說，與第7至9節銜接得很自然。但整段經文產生的效果，是把那段警告（10~19節）的負面作用，夾在兩段講述以色列回應雅巍、帶有正面信息的段落（4~9節，20~25節）中間。因此，本章整體的味道也就是整卷申命記平衡的特點：遵從神的吩咐，雖然是顧慮到神會發怒這個事實，但應該是回應神的恩典，以感恩和愛為主要動力。

三項警告，在第12、14、16節分別用三個「不可」（和合：「免得」，12節）來表明，每項警告都像警示燈閃動那樣，標示以

色列可能陷入的試探。在這裡，每項警告都只是扼要提出，其後兩章經文會有頗大程度的補充，所以我們在此同樣會先作簡單和初步的註解。

因生活豐裕而忘記神的危險（六10~13）。申命記展望百姓在那地上過富足、豐裕生活，並不感到為難。神對屬祂子民的期望，是（而且至終仍會是）要他們過著飽足的生活，享受祂創造萬物的恩賜。但同樣的，對於百姓可能出現的行為，申命記也不抱幻想；在享受恩賜的時候，他們會忘記施恩者。因此這幾節經文運用修辭技巧為前面的危險作準備。首先，經文提醒人，那地是神憑著恩典，按著應許而賜的禮物（10節上）。其次，經文描繪那地滿是物質的賞賜，而且在傳統上早已受到珍視（10下~11節；參書二十四13；尼九25），描寫的高潮是「你吃了而且飽足」。這一連串如夢境般的描寫，卻被第12節開首的語句打碎：「當心！」人飽足就會忘記，尤其是忘記他們來自哪裡，忘記雅巍解救他們脫離什麼境地——為奴之家。

為免忘記，他們必須決意敬畏雅巍，單單事奉祂（13節）。英文譯文淡化了希伯來文尖銳的筆鋒，因為原文的「奴役」和「事奉」詞根相同（NIV以第12節為段落的結束，進一步破壞了這對比）。神解救百姓脫離埃及為奴之地，他們必須作神忠心的奴僕。第13節的希伯來文結構強調，神應該是第一效忠對象；在詞序上，神排在句子中的第一位：（按字意直譯）「耶和華你的神，你要敬畏，你要事奉；祂的名，你要指著起誓。」奉雅巍之名起誓，就是承認雅巍是最高權威（因此，輕率地或帶著惡意奉祂的名起誓，後果嚴重，五11）。耶穌受洗，進入曠野之後，在祂腦海中占最重要位置的似乎就是整個第六章。當耶穌拒絕跪拜撒但，拒絕承認他與父神有任何可比擬之處時，祂引用的就是這節經文（太四8~10）。

因身陷拜偶像環境而離棄神的危險（六14~15）。四章16至

19節警告人不要受引誘去拜天上的日月星宿，這裡則警告人要提防迦南的偶像崇拜。百姓會陷入強烈的試探中，想要信奉當地人的宗教，以圖獲利。這樣做與盟約要求的忠誠背道而馳，所以會惹起雅巍的妒忌和忿怒（見五9註解）。

因遭遇艱難而懷疑神的危險（六16）。申命記八章1至5節進一步引用以色列在曠野飄流期間經歷困苦和艱難的教訓。這一節經文特別點出一宗事件：百姓在瑪撒因缺水而發怨言（出十七1~7）。這裡和出埃及記敘事，都把百姓的反應描述為「試探」上主。這個希伯來文字詞（*nissāh*，瑪撒這地因此而得名）所說的試探，意思不是指誘使某人做錯事，而是試驗或證明某人是否真的言行一致。這正是百姓在瑪撒提出質疑的微妙之處（出十七7）：「這位雅巍神，祂能履行應許、真有能耐、真的與我們同在嗎？」他們這樣「試探」雅巍，是由於對雅巍所說的話缺乏信心，雖然這群人已目睹雅巍彰顯祂的信實（參一31~33），卻仍要試探祂。這種試探一般由困苦和艱難所引發。提出這項警告，是因為人生不一定總是像第11節所描述的恬靜無憂，能坐享其成。

耶穌回應撒但時引用這一節，顯示祂對此章經文默想的深度（太四5~7）。當耶穌耳邊仍響起父神的聲音，聽到父神對祂的肯定、讚許、付託，撒但叫祂從耶路撒冷殿頂跳下去，來「證明」神必定會保護祂。耶穌當即拒絕撒但，因為這完全不符合申命記六章16節的吩咐。雖然神顯出祂恩慈的大作為，神的長子以色列（出四22）卻常常不相信祂、不遵從祂。但是神的兒子耶穌卻相信神、遵從神。

六17~19 / 要積極地矯正忘記、離棄、懷疑神的陋習，就要決心以積極態度努力遵行神的命令。因此，第18節「要……」的積極吩咐，取代了前面經節「不可……」的消極吩咐。這裡沒有以色列憑著做正和善的事而賺取那地的想法，相反地，那地完全

是神因著恪守祂給以色列先祖的應許而賜予的（18節下），使你可以享福。得地而沒有祝福是沒有價值的，驅逐一切仇敵也只是他們從那地撤離的序幕而已（八19~20）。這些經文呼應並且平衡本章早前在第2至3節提出的挑戰。

六20~25 / 本章的這一段結尾回到第6至7節的主題教導上，既給經文帶來平衡，也把經文帶向高潮。它延續第9節的信息，中間的警告起著加強信息重要性的作用。像好幾段其他經文那樣（見附註），這個段落預想家庭施教的場面：孩子就具體的事件、記憶、祭禮或節期提問，然後家長回答。孩子的問題有助帶出解釋和教導，作用就像信仰要義問答（有些學者表示，此處就是要義問答的一些小片段）。首先要注意，父母必須磊落大方地遵守律法，才會有這樣的提問和教導機會。對以色列整體而言真確的（參申四6~8），對每個家庭而言也是真確的——不遵守律法，就不會有提問。

在第20節，兒子提出的問題是（按字意直譯）：「……這些法度、律例、典章是什麼？」他大概不是問有什麼內容，因為他目睹家人遵守律法，應該已知道了。我們可以假設，他是在問：「這些是什麼意思？」或「……真正含義是什麼？」甚或指，「為什麼我們要守這些條例？」事實上，我們會發現，父親的回答組合了律法的歷史根據、律法的神聖來源，以及遵守律法的好處和價值。

很容易想像，經文從第20節直接貫通到第24節：「為什麼我們要守這些律法條例？因為這是上主吩咐我們的。」沒其他好說的（大多數父母也會傾向用同樣方式回答孩子問的「為什麼」）。神發出的命令附帶道德義務，這應該足夠要求人遵從。但是會這樣嗎？假如父母所解釋的就是這些，兒子大有可能像法老那樣回應：「雅巍是誰，使我聽祂的話？」（出五2）所以，完整的回答具有十言那樣的經典格式，說出救贖的事實——雅巍的身分和雅巍對以色列的要求都是以祂的救贖為基礎。吩咐我們的上主（24

節)，也就是解救我們的上主（21～23節）。這些都是遵守這些法度、律例、典章的附加原因。

第21至24節為以色列信仰的核心元素，作了精簡而全面的總結，有些學者視之為以色列最早期「信經」的一個典範（見附註），它結合了出埃及、土地恩賜、族長所領受的應許等傳統。概括而言，它實際上就是舊約的「福音」。但這裡的最關鍵要點是，這個就以色列救恩歷史作出的決定性陳述，是以回答關於律法的基本問題為表達方式。兒子就律法提問，得到的答案卻是一個故事——關於雅巍和祂的愛的古老故事。律法的意思要在福音裡找。法律的基礎在於救贖的歷史（21～23節），守律法的原因是要享受救贖之福（24節），遵從律法的結果是義，這也是得救贖之目的（25節）。

根據前幾節經文的顯著要點，我們不可能把任何一種所謂「行為稱義」的想法讀進第25節。按照上下文，我們不可能認為義（按救恩的意思來理解，而無論怎麼看，幾乎可以肯定這不是此處所指的意思）可以憑著遵行律法來達成。父親整個回答的要點反而是說，遵從律法是對雅巍神施展拯救作為的惟一正確回應。的確，舊約用「雅巍的義」來總結雅巍為以色列施展的拯救行動，祂本著恩典而主動施行救贖。我們的義是順服的回應，這是人因著感謝神賜予自由、生命、福祉而流露的回應。神的恩賜大概還包括人在家庭和社會生活中長久蒙受的福氣，這福氣也同樣是神因著他們順服而賜的果實。簡單而言，這義假定人已有蒙救贖的經歷，而不是假定人能藉此達成救贖（見附註）。

## ■ 附註

六4 / 所用的希伯來詞句沒有動詞，因為希伯來文在簡單陳述式句子一般會省略類似英文「to be」的動詞。這節經文讀作：*Yahweh ʔelōhênû Yahweh ʔehād*。文意就視我們如何理解「是」字的意思，以及這個字應解作一次還



是兩次而定。因此，就如新國際譯本腳註指出，有四種可以接受的解讀方法：

- (1) 雅巍是我們的神；雅巍是一。
- (2) 雅巍是我們的神，惟獨雅巍。
- (3) 雅巍我們的神，雅巍是一。
- (4) 雅巍我們的神是一位雅巍。

近年對這段釋經的最討論是莫貝利（Moberly, “Yahweh is One”）。莫貝利摒棄（1）和（2），因為在申命記其他地方，「我們的神」從沒有作陳述之用（即，用「是」來理解），卻專門用作（在三百處地方）描述或形容的意味。另外，*'ehād*（就是表示數量的「一」）在舊約其他地方有沒有用作表示「惟獨」（所用字詞是 *l'badād*），是有疑問的。莫貝利據此力陳，我們必須在（3）和（4）之間作選擇，而他較傾向（3），因為意思較為簡明，而且與撒迦利亞書十四章9節相似。

論到經文的含義是指雅巍的整全性這個概念，參Janzen, “Sheman”。

六5 / 關於愛雅巍這項命令在守約上的重要意義、它在記載條約經文中的背景、它的忠孝含義，參Moran, “Love of God”; McCarthy, “Love of God”; McKay, “Man’s Love for God”。關於這些概念對耶穌理解自己的神子身分大概起了什麼影響作用，參C. J. H. Wright, *Knowing Jesus*, pp. 117–35。

在猶太傳統中，用於每日背誦的「恭聽篇」完整形式，是由多處經文集合成，包括申命記六章4至9節、十一章13至21節、民數記十五章37至41節，還加上恰當的祝福句。論「恭聽篇」的釋義，包括猶太教的詮釋、它在新約中的各種形式、它在當代發揮的影響力，此篇論述極有助益：McBride, “Yoke of the Kingdom”。

六8~9 / 沒有理由說這些指示不可按字義理解（尤其是提到門和城門的指示），但較有可能是，至少第8節要按寓意來理解，因為同一個意象，在出埃及記十三章9節（逾越節）和出埃及記十三章16節（獻頭生牲畜為祭，贖出並奉獻頭生的兒子），也用於具體的祭祀行動中。另參箴言三章3節、六章21節、七章3節。猶太傳統把這兩節經文都按字面意思理解。詳見Hirsch, “Phylacteries”。

六16 / 關於瑪撒事件和其他論到以色列「試探」雅巍的敘述，參出埃及記十七章1至7節、民數記十四章22節、申命記九章22節、三十三章8節、詩篇七十八篇18節、九十五篇8至9節、一〇六篇14節。亞哈斯誤用了申命記六章16節。神確實要他求一個兆頭，以確證先知的話，他卻拒絕（賽七10起）。亞哈斯貌似敬虔地引用這節經文，意圖掩飾他拒絕相信神的話語，而這節經文針對的正是這種不信的過犯！難怪以賽亞會失去耐性（賽七13）。

六20~25 / 孩子提出問題，然後得到明顯的教誨式回答，這個模式出現在四處地方，都與以色列早期歷史的重要層面有關：出埃及記十二章26至27節（逾越節）；十三章14至15節（頭生之祭）；申命記六章20至25節（律法的意義）；約書亞記四章6至7節、20至24節（過約旦河，以石頭為記念）。有人認為，這些經文可能顯示出要義問答的一種禮儀形式。見Soggin, “Catechesis”。無論是否屬實，這肯定是顯明家庭在保存和傳授以色列歷史性信仰及其內涵上扮演重要角色的證據（參第五條誡命註解）。參C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 81–89。

馮拉德特別挑出第21至24節，以其為早期以色列人「信條」的一個例子。其他例子包括申命記二十六章5至9節，以及它的擴展版本，出現在約書亞記二十四章2至13節。這些以色列歷史的總結並沒有指明神在西乃頒布律法的傳統，馮拉德（“Problem”）根據這個事實力言，西乃傳統原本是與歷史性質的出埃及—征服迦南傳統完全分開的。這項建議引發了大量討論，有關的研究和評析，見Hyatt, “Credo”; Nicholson, *Exodus and Sinai*。兩位學者都反對馮拉德基於上述理據把兩個傳統分開的做法。另見C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 13–15, 24–43。

六25 / 「義」（righteousness）字在這裡不大可能用作法律含義，即表示在法律上「正確、有理」（right）。這似乎是以下譯文的根據（就我所見，有誤導性）：REB：「我們應當……我們就有理」；NRSV：「如果……我們就有理」。這不可能是此處上下文的問題，而倘若經文本意如此，希伯來文會用不同的表達方式。（「我們必成為義〔人〕，*šaddîqîm*。」）希伯來原文是（字面意思）：「義（*šēdāqâ*）將歸於我們。」這樣的句子結構一般是表達所有格關係，就如在語法上完全相同的「沒有別的神給你」（五7），即「你不可有別的神」。那麼，最自然的意思就是：「*šēdāqâ* 會是我們的」，即「我們會有 *šēdāqâ*」。這樣，較有可能 *šēdāqâ*（這個詞靈活多變，已是眾所皆知）在這裡帶有被動，而非主動的意思。換言之，不是說「我們要做對的事」（這意思無疑是對的，但有點冗贅），而是說：「我們會擁有、經歷、享受一種福氣——在一切事情上都順遂，包括在家裡、在社會，在我們與神的關係上。」在某些別的地方，以色列遵從神的結果就是蒙神賜福；在某些其他經文脈絡，包括運用得非常恰當的詩篇二十四篇4至5節，義和福（*b'rākâ*）幾乎是同義詞。這個觀點受莫貝利發人深省的研究啟發，包括他對亞伯拉罕（創十五6）、非尼哈（詩一〇六）得稱為義之意思的看法，以及他的專文：Moberly, “Abraham's Righteousness”。

整章經文的寫作風格有一個令人感興趣的地方：最後一節的誡命，和第1節的誡命（*hammīšwâ*），是同一個詞。如果「一切誡命」這個單數用語，像某些人所說，是特別指「恭聽篇」而言，那麼本章用開頭和結尾「圍封」它的方式就相當吸引人。

## 第 10 章

## 以色列蒙揀選及其含義

108

(申七 1~26)

與申命記開頭幾章一樣，第七章的文體結構也經過仔細鋪排，展現出多個層次的同圓心排列方式。開始和結束都提到消滅迦南人和他們的偶像（1~6、20~26節）。要施行毀滅，是由於以色列的獨特身分和他們與神的關係，第6節簡潔地表達了這一點，第13至15節、第17至24節則闡述得更豐富細緻，而第16節再一次總結了「外圍」主題。然而在本章的核心，論以色列蒙揀選的地位和福分時，經文描述雅巍的行動和性情（7~10節），這也是所有其他內容的基礎。本章同心圓的結構排列如下：

- A 消滅迦南人和他們的神；以色列要聖潔（七 1~6）
  - B 神對先祖的愛（七 7~8 上），是領他們出埃及的原因（七 8 下）
    - C 雅巍是信實的神，祂守約施慈愛（七 9~10）
  - B' 神必恪守給先祖的應許（七 11~16），所以要記念出埃及（七 17~19）
- A' 消滅迦南人和他們的神，免得以色列成為可憎的（七 20~26）

觀察到本章形式上的結構後，隨即要面對經文在倫理、神學和宣教學方面給我們的挑戰。本章的「外皮」，如上所述，是神吩

109

咐要殺滅迦南人，並且消滅他們所有的宗教，不留任何痕跡。這層外皮覆蓋著國家的「骨骼」，他們必須成爲一群與別不同、專屬於神的國民。我們最後進入到本章的「心臟」，發現它跳動著神熱情的愛，用詩意的重複和多變手法來表達。本章雖然發出滅絕淨盡的吩咐，在它的核心位置卻是神的愛和恩典！征服迦南所引起的道德問題有重要意義（我們在第九章會更詳細探討），神學問題也同樣具有分量。我們也不能忘記在宣教學方面的兩難處境：這群百姓領受了吩咐，不要憐惜迦南地的諸國，而經文又說，同樣是這群百姓，神要透過他們賜福給列國！這個悖論很容易發現。只要我們教導或講論亞伯拉罕之約的普世性質，或以色列蒙召、萬國因它得福，無論多麼能言善辯，也很快要面對一個回應：「那麼，迦南人如何呢？」以色列祖先所承受的應許，本身附帶著普世的祝福，在這裡是否被懸置或忽略了？在我們展讀經文時，必須記著這些問題。

七1~2 / 從這裡直到結尾的最後指示，這兩節經文的重點都是神自己行動，帶領以色列勝利進入前面的土地。使以色列「進入要得爲業之地」，並且「趕出」多國的，都是神。神要把這些國的民「交給」以色列。爲了強調神主動自發的行動，經文列出許多國民，又形容他們比以色列人強大。這是申命記迫切想要強調的觀點，用意是制止以色列萌生驕傲的想法（7節），並且高舉雅巍的大能和主動（參四38，九3，十一23）。不過，雅巍施展祂的行動後，以色列人也要履行他們的本分——把他們滅絕淨盡。根據新國際譯本腳註，譯作「淨盡」的希伯來字詞（*heh<sup>e</sup>rîm*），有專門含義。一般的解釋，是將之看作把人或物「獻」給雅巍，但這大概不是最好的解釋。較好的解釋似乎是，它指徹底、無可挽回地棄絕某些人或物，拒絕從中拾取好處或獲利。因此，遵從這項吩咐時，要棄絕的人或物不一定要毀滅。這解釋帶出一個背景，讓我們能理解禁止與那地居民立約或通婚的吩咐。假如當地

居民必須被消滅，那麼第3節就顯得不必要，因為所有人都已被滅絕了（見附註）。

七3~5 / 這幾節經文發出的重大挑戰是，以色列人要與他們即將進入之地的國民全然不同。下面列出三方面的極重要分別。（關於「聖戰」概念的討論，見本書第二十三章附註。）

110

政治（20節下）。不可與他們立約。*b<sup>e</sup>rît*，一般譯作「盟約」。但它當然也是個非宗教語用詞，此處就是這樣的意思。雅巍「大君王」和以色列「附庸國」所立的約，像所有這類附庸條約那樣，要求附庸國不得單方面與任何其他人結盟或訂立條約。以色列與迦南諸國立約，這行動表面上就會違反他們與雅巍立約之忠誠。這種涉嫌對雅巍不忠的行為，於日後猶大和以色列王像古代近東列強那樣玩弄拉攏和結盟的把戲時，在先知與列王的交往之中仍是舉足輕重的主題。與別國立約，也會要求在某程度上承認這些國的神，這同樣是雅巍所不能容忍的。

社會（3~4節）。不可與他們結親。這項禁令不是單單出於種族的考慮，與外族通婚本身也並非不容於以色列。摩西自己娶了古實女子為妻（民十二1），申命記稍後的條例也容許以色列人娶女戰俘為妻（二十一10~14）。這裡所禁止的通婚，是牽涉到以色列家庭與外族家庭締結社會聯繫，並且一同參與宗教祭祀（二十一12~13顯然不包括這種情況）。因為第3節的禁命緊隨第2節下半節，所以禁止與外族通婚可能也是關於立約的附則，後來所羅門就是因違犯這條例而受譴責（王上十一；參尼十三26）。任何涉及向拜偶像行為讓步的婚姻類型，在以色列定居於那地的關鍵時期都受到禁止（4節；在被擄歸回、重新定居時期，以色列在列國中的獨特身分再次受到威脅時，這也是同樣的動機，參拉九~十；尼十三23~27）。

宗教（5節）。拆毀他們的祭壇，等等。問題的關鍵就在這裡。經文稍後會指出迦南社會的邪惡行徑，從道德方面表達消滅

迦南人的理由。然而，前三章經文已把第一條和第二條誡命透徹說明，按照這樣的脈絡，以色列在迦南的主要目標必然就是根除迦南的偶像崇拜。容納許多祭壇和偶像的多神信仰，不能與「恭聽篇」的神共存。神柱 (*maṣṣēbôt*) 是直立的石柱 (考古學家在不同的遺址，發掘出若干石柱)，大概是陽具的象徵 (世界上某些地方的生殖崇拜至今仍有類似做法)。亞舍拉 (<sup>ʿ</sup>*šērim*) 大概是木製的柱，因為它能夠被砍下來焚燒，也許還被刻上迦南女神亞舍拉，也就是巴力配偶的像 (王上十八 19)。石柱和木像合起來，可代表生殖崇拜中的男性和女性元素 (注意在耶二 27，耶利米用嘲諷手法，把兩者顛倒過來!)。在此處提出的譴責中，道德因素雖較為隱藏，卻不是完全從缺；十二章 31 節則用不同手法，以明確無誤的方式來表達。

七 6 / 第 1 至 5 節所吩咐的行動，目的是保護以色列與眾不同的特質，這特質的基礎是耶和華你的神……揀選了你。在申命記中，這是其中一段最清楚聲言以色列蒙揀選的經文 (另見四 37，十 15，十四 2)。但它前後幾個細緻的子句，立即使人記起出埃及記十九章 4 至 6 節的關鍵宣告：聖潔的民……從地上的萬族中……特作自己的子民。強調重點再一次放在以色列在萬族中與別不同的特質。他們要「歸耶和華……為聖潔的民」，就是分別出來，與眾不同，單單屬於祂，而最後一個詞 *s<sup>g</sup>gullá* 帶著溫暖的色彩。這個詞用於形容王的私人寶物，王擁有一切其他東西，但特別珍視自己的物品 (參代上二十九 3；傳二 8)。

出埃及記十九章 4 至 6 節的迴響，在申命記顯得非常清楚，通常出現在明確要求或鼓勵以色列保持其特質的經文。在十四章 2、21 節，以色列聖潔的特質，正是他們要遵守潔淨食物條例的理由，利未記則再把這一點闡述得詳細許多 (利未記也有幾段經文與出埃及記十九章 4 至 6 節互相呼應，包括最基本的社會法規 [利十九 2，二十七~8、23~26 節，二十二 31])。在申命記二十六

章 17 至 19 節，經文言簡意賅地描述，保持聖潔特質是立約關係的目標。在申命記二十八章 9 至 10 節，以色列與眾不同的特質與遵命蒙福的訓誡聯繫起來；饒有深意的是，該處經文的描述手法與接下來的七章 13 至 15 節相似，而更加意味深長的是，它也與「天下萬民」所觀察和承認的實況聯繫起來（參四 6~8）。

所有以上論到申命記和利未記經文互涉的例子，以及出埃及記十九章 4 至 6 節的基礎經文，都是既啓發人心，又有挑戰性的。一方面，它把好些實際做法建基於同一個神學實況之上。徹底拒棄迦南人，以及拆毀他們宗教偶像的吩咐，與在潔淨和不潔淨的食物條例上保持自身特質、在社會層面實踐鄰里關係原則的吩咐，出於同一來源，又有著同樣的神學動機和基礎。因此，我們不能夠簡單地刪除與迦南人相關的命令，將之貶抑為出自以色列發展過程中據稱較次要的階段，或認為其與舊約信仰和倫理中較容易接受的部分有些不一致。這些命令恰與以色列的自我身分認同和神學主張緊密交織，不可被視為只屬無關緊要的野蠻要求。

另一方面，觀察這些經文與出埃及記十九章 4 至 6 節的關聯時，我們沒法忘記經文中還有句子說，以色列在列邦中要作神的「祭司」，這個詞的意思是作代表性的中保角色。以色列要使列國認識雅巍（就如祭司教導百姓學習雅巍的律法），最終要使列國與雅巍建立盟約的相交關係（就如祭司讓罪人藉著獻祭，使罪得贖，修復與神的相交關係）。以色列在地上就是為了列國而生，從神賜給亞伯拉罕應許後一直如此。但這如何與消滅迦南各族的吩咐調和呢？若說申命記未有聽聞，或乾脆忽略（甚至摒棄）了亞伯拉罕之約的普世向度，或以色列在列邦中的祭司職分，似乎是極不可能的。申命記派文獻的其他地方，對於神在以色列中所施行作為的普世意向，是表達得非常清楚的（參書四 24；撒下七 25~26；王上八 41~43、60；王下十九 19；另見〈導論〉）。

有三點反思，或可紓解這困局。第一，即使亞伯拉罕之約也

有鋒利和消極的一面，不但包含賜福的應許，也宣告咒詛會臨到那些藐視以色列的人。從這個角度看，就如申命記講述西宏和噩，或出埃及記講述法老時已指出，抗拒神的子民是自取滅亡，且招致神的審判。

113 第二，地上的萬民最終皆會蒙福的終末應許，並不表示歷史中的某些民族不會受審判。例如，在亞伯拉罕的時代，所多瑪、蛾摩拉已受了神的審判。神最終會以以色列人為賜福的媒介，讓神透過他們賜福給萬邦，但這並不妨礙神以他們為審判的媒介，讓神透過他們審判拜偶像的邪惡列邦。的確，神在往後的世代甚至使用亞述和巴比倫作審判以色列的媒介。以色列得應許之地，必使前居民被消滅，但這並沒有淡化或違背一個事實：以色列必作神最終使萬邦得福的媒介。以色列可以展望，有一天列國甚至會在敬拜中稱許神為以色列施行大作為的歷史，雖然他們的潰敗也寫進了這歷史中（詩四十七1~3）！

第三，從宣教學的視角看，關鍵不只是以色列人的生存，而是要保存神所啓示、所交託給他們的真理，就如第四至六章以宏偉壯觀的手筆所闡述的。以色列若是把這啓示與迦南人的偶像崇拜和多神生殖崇拜相混，結果就不是討取迦南人或任何其他民族的歡喜，而是從根本上違背以色列的召命。救恩歷史的進度包含審判，但目標仍然是救恩，且以真神的啓示為基礎。

神在以色列歷史中施展某項行動，目的最終是讓還沒完全認識神的人，得以完全地認識祂是拯救和立約的神雅巍，並且專一地敬拜祂。神藉著亞伯蘭起首做的事，最終結果對迦南人有重大意義，恰是因為它批判並且摒棄迦南宗教。（Goldingay and Wright, “Yahweh Our God,” p. 49）



從正典的視角看，把這些嚴苛的吩咐置放於描述以色列在列國中獨樹一格的經文脈絡中，以及第6節的神學基礎上，那麼我們從新約脈絡反思這主題，成果就更豐富。如上所見，就以以色列從列國中分別出來這個意義來說，以色列的聖潔是利未記和申命記論及以下事項的神學基礎：（1）潔淨與不潔淨動物的分別，這也象徵以色列與列國的分別；（2）根除迦南人和迦南宗教的吩咐；（3）利未記第十九章深刻闡述的社會和鄰里行為規章。而在新約，我們清楚看到彌賽亞耶穌摒棄了猶太人與外邦人的分別，來自兩個群體的信徒共同組成了在基督裡重新定義和延伸的以色列。對基督徒來說，潔淨與不潔淨食物的分別已不再重要了，構成猶太人與列國分別的基礎已消失了（參可七 1~23，以及隨後敘利亞腓尼基婦人的故事；徒十~十一）。

也許在今天屬神子民按照同樣方式、出於同樣理由，向其他所謂「異教」民族發動戰爭的概念已行不通，因為構成民族特質的原有基礎（如申七 6所闡明）已不再適用於耶穌跟隨者這個多民族的社群。這個神學論據是基於以色列的本質在耶穌基督裡已然轉化，而不僅是假設基督教有較高超的倫理標準或情懷。不過，它進一步的基礎是耶穌登山寶訓中經常被引用的那段話：「要愛你們的仇敵」（太五 43及後）。在此之前，耶穌剛說過：「你們聽見有話說：『當愛你的鄰舍，恨你的仇敵。』」「愛鄰舍」是引自利未記十九章 18節——我們已看過，利未記第十九章的前面，先有一個基本的呼召：以色列民要聖潔，因為雅巍是聖潔的，而且他們要與別國截然分別（利十八 3、30）。但眾所周知的是，耶穌那句引文的下半句：「……恨你的仇敵」，並非出自任何舊約經文。耶穌吩咐：「要愛你們的仇敵」，出自平衡利未記十九章 18節的命令：「要愛〔寄居的外人〕如己」（利十九 34）。利未記十九章 34節所說的寄居者，卻是沒有威脅、易受傷害的外地人，他們住在以色列人中間，容易受壓迫。耶穌的吩咐帶出激烈的挑戰：

祂提到的寄居者是仇敵——勢力強大、壓迫人的仇敵——羅馬！祂在這句吩咐中補充的細節，清楚顯示祂指的是羅馬人（參太五40~41）。在耶穌身處的社會中，羅馬人與申命記提及的迦南人同樣令人反感，至少有某一群人認為，要立志恪守以色列的聖潔，就要把那些在末世拜偶像、與神和神的子民為敵的人從那地上清除淨盡。耶穌設定嶄新的議題，沒有贏取什麼朋友，卻絲毫沒有減少對於保持屬神子民特質的心志。相反，祂還越發強調這一點，要求跟從祂的人與周遭的世界，和世界的標準、期望和行為徹底區別。祂說要「完全」，因為神是完全的；要「憐憫人」，因為神是憐憫人的，意思就在這裡——這些就是祂對舊約律例要求的獨特詮釋（太五48；路六32~36）。

那麼，屬神子民具有與眾不同的特質，以及他們從周遭不聖潔的世界分別出來，其觀念和含義就沒有在新約中丟失，只是新約所尋求的實踐方式，與申命記第七章所展現的非常不同。即使在個人層面，也有些習慣要被治死（西三5~11）。即使在基督徒自由的處境中，也有拜偶像的行為要規避，免得招惹神的嫉妒（林前十14~22；約壹五21）。某些與不信者締結的聯盟也在禁止之列，當中可能包括婚姻，雖然經文大概並不特別指這方面（林後六14~18，這段經文中不可負「不相配之軛」的命令，與舊約提及的不可拜偶像、務必分別為聖的警告，同出一轍）。但保持獨有特質的最關鍵地方，在於那些已認識神藉著「出埃及」施行拯救行動的人要活出合乎道德的生活，他們已蒙召成為聖潔、被揀選的子民，為神的榮耀而活。彼得前書二章9至10節串連幾處經文（包括出十九5~6和申七6），來帶出這一點，然後立即列舉基督徒「在列國中」生活的守則，它看來與迦南人的經驗方式大不相同。

七7~8 / 到這裡為止，本章從對以色列人的行為指示（1~5節），轉移至這些指示的基礎，也就是以色列作為雅巍的聖潔、蒙

揀選、受看重子民之身分（6節）。把以色列的地位扎根於神的行動上，是為免以色列聲稱，獲得蒙揀選的地位是由於他們本身較為優越。事實上，摩西三次戳破以色列驕傲自大的泡沫。人數較多不會是神愛他們的理由，因為他們本是列國中微不足道的一群人。八章 17 節針對的是恃財生驕，指出百姓擁有的一切都是神所賜的。最後，九章 4 至 6 節對道德上自以為義的心態給予重擊，說以色列人本來就是硬著頸項的百姓。

就如舊約一向堅持，基本條件始終是無法解釋、神自發的愛。神既已決定愛以色列的列祖，又按著祂所起的誓發出特別的應許，就在出埃及事件上證明祂信守應許（8節）。較早前，我們描述過神的愛是「不言而喻」的，即其本質是沒有定義、無法解釋的。這兩節經文所表達的，與此極為接近。有兩個不同的詞形容神的愛。專愛（*ḥāsāq*）表示熱情、委身的愛；在人類關係中，這種愛往往附帶強烈的欲望（參創三十四 8；申二十一 11；參十 15）。另一個詞是最常見的 *ʾāhab*，出現在六章 5 節。按此理解，從第 7 節開始至第 8 節開頭的連續句子可讀作（按字面意思直解）：「雅巍熱切愛你們……不是因為你們人數眾多……而是因為雅巍愛你們……」神愛你，因為神愛你！神用行動證明祂的愛。

七 9~10 / 於是我們來到本章的核心，經文申明雅巍是神，並且申明這位雅巍神的性情。最終而言，神之所以像神那樣對待以色列，是因為雅巍是神，而且是你的神，又因為雅巍是信實的神，守約施慈愛。因為神那樣的行動，以色列組成了一群獨特的子民，立志要在列國中保持獨有的特質。在這個基礎上，他們不可與迦南人拜偶像的醜惡多神信仰妥協。舊約也一貫地陳述，雅巍宣稱是至高神，是以祂的行動，特別是拯救的行動為基礎（8節）。「宣稱祂是神，是因為祂有能力擊破奴役和壓迫的鎖鍊（參詩八十二篇）」（P. D. Miller, *Deuteronomy*, p. 113）。在不同宗教彼此衝突，雙方都宣稱所膜拜對象是神的語境中（古今世界都一

樣)，這句話帶有相當強大的力量和宣教學的鋒刃。誰是真神？憑著信實、正直、委身的愛、解放和救贖能力證明祂是神的，才是真神。同樣的動態，也展現在以賽亞書第四十至四十八章的滔滔雄辯中。

神對愛祂的人和恨他的人的反應，是從第二條誡命演化而來（五9下、10），只是這裡把次序對調而已，因為第7至9節強調神的愛。愛神的，就守神的誡命（參約十四15等），這與神守約施慈愛形成有趣的反向平行。恨神的，就違背和抗拒神的話語，阻撓神實現祂的盟約計畫。這節經文不容許人持中間立場，或是無動於衷。你不是愛神就是恨神。但愛神或恨神的結果是完全不合比例的（千代對比一代），顯示神的愛欲一面倒地傾向哪一邊：雅巍是神，祂就是愛用祂的愛去愛人。這兩節經文把雅巍守約施慈愛的確定本性，與雅巍是神這句宣稱結合起來，也許是在舊約中，最能夠推斷作出如下結論的地方：「神是愛」（約壹四16；參羅五8）。

七11 / 這一節像是稱為停頓下來，讓人喘息！它那傳統形式的勸戒，也是個寫作技巧上的線索，讓人知道前面的經文實在是代表高潮段落，因此我們也來到本章論證的中心點。要點是這樣的：以色列需要採取的政策，是徹底摒棄迦南人及其宗教（1~5節），因為他們是雅巍的百姓，這個身分和地位要求他們與列國區分出來（6節）。他們與眾不同的特質是建基於神揀選的愛、給列祖的應許，以及拯救屬神百姓離開埃及的歷史性救贖（7~8節）。這最終來說是建基於雅巍本身作為神的本質和性情上（9~10節）。

從某方面來說，本章其餘部分只是反轉過來重複了以上要點，加上一些補充和應用（見本書91頁）。既已「進入」並達到高潮，本章接下來要帶我們「走出」，回到入口——經文吩咐，要消滅迦南人。

七12 / 那麼，我們從中心點走出第一步，提到神給列祖的應許。這應許與以色列的品德無關，但將來要享受這應許帶來的益處，則有賴他們遵從賜予這應許的神。我們再一次看到，遵從律法不是立約的憑據，而是維持和享受這約的途徑。

七13~16 / 亞伯拉罕所蒙受的應許，帶著富饒和土地之福。第13至15節在單純的字句上增添了地方性的色彩，描述人口增多、土地豐收的真正意思。經文的描述豐富，言詞優美，但也隱藏著教誨。這裡描述的內容很生動，特別是妻子、土地、牲畜的多產，正是當時人認為迦南神祇會帶來的福氣。以色列人要摧毀這些神祇（16節，再一次申明），卻不必懼怕失去這些東西，因為雅巍是所有這些存活實物的主宰。果實纍纍，豐腴富饒，都是雅巍所賜的福，不是得自於巴力陽具和生殖崇拜。可悲的是，在何西阿的日子，以色列忘記了這教訓（參何二5~23）。

118

我們應該在多大程度上，按字面意義理解像申命記七章12至15這樣的經文？表面上看，它應許以色列過著恬靜優美、遠離貧窮、沒有病困的生活。不難明白，為什麼倡導所謂成功福音的人會把這些經文當作基督徒得健康、財富的保證。當然，在這段脈絡中經文有字面上的意思。也就是說，經文談到真正的收成、牲畜、子孫，不應該靈意化地理解為某些表達其他祝福的隱喻。舊約信仰確有講到健康的地上生活，且肯定物質的價值，這應該可以矯正某種錯誤的基督教觀念，包括否定今世生活的禁欲主義或超級屬靈觀。

不過，有幾個因素促使我們從更寬廣的聖經觀點看這些經文，從而排除簡單的「成功」神學詮釋。第一，在舊約中，健康和財富本身不是代表信心和順服的可靠標記（即，單是享受13~14節描述的境況，並不證明已滿足12節描述的條件）。先知毫不避諱地指出，有些人憑著壓迫其他人而致富。約伯記也深刻地探討，缺乏或失去生活中的美好事物，或許與個人犯罪或對神不忠

沒有關係。相反來說，我們憑簡單觀察就能發現，往往壞人興旺，義人受苦，神所立的約奇怪地好像失去效用（詩七十二等）。第二，簡單直截地用「機械式」觀點看神的反應，也與第10節不吻合。該節經文告訴我們，凡恨祂的人，〔神〕必報應他們，絕不遲延。可是根據人類經驗，作惡的人有時遲遲未有報應，甚至可逍遙幾個世代之久，而且聖經在別的地方從神學角度解釋，神遲遲不行動，正是因為祂有恩典，讓人有時間悔改（例如，彼後三9及上下文）。所以，我們要從一個確定真實的普遍原則來理解第10節，這原則就是：神必定會審判惡人。但審判不是立即臨到，也不是自動運作的，因為神給人悔改的空間——有人稱之為「恩典的空間」。同樣，第12至15節也要理解為原則上真實：忠心遵守神盟約的人，神喜歡賜福給他們，他們在許多方面享受富足的生活，這並不排除神所創造之世界的物質福氣。可是，信心、順服與物質福氣的關係，既不是即時和自動的，也不是放諸四海皆準的經驗。即使在舊約，疾病和不育也不是惡人獨有的命運。

七17~24 / 與第8節相應，就像舊約的常見手法，經文用出埃及作為有力的鼓舞因素，激勵以色列人面對未來的挑戰。化解懼怕的妙方，是良好的記憶。你不要懼怕……要牢牢記念。約書亞記三章21至22節也指出同樣的屬靈—歷史心理學原理。這些經文一貫強調的重點，是神主動行事，施展大能。趕出那地的民，把他們交給屬神的百姓，都是神做成的。以色列人要做的，只是使他們的名……消滅。後來的歷史實況雖然有些不同，但信息仍是很清晰：征服迦南是神的作為，不單是隨意的占據地界。

七25~26 / 最後，本章回到最初的關鍵要點：以色列不可受迦南的偶像崇拜吸引、誘惑，以免陷入網羅，受到玷汙。申命記如此嚴肅地處理偶像崇拜，而屬神子民又處處受到偶像崇拜的暗中誘惑，所以我們在現代宣教學處境中處理這課題時，比起人們平時在有關世界不同宗教的問題上提出的許多討論，都需要更加

深思熟慮和合乎現實。這裡的用詞力道很強（憎惡……十分厭惡），第十三章提出的行動也與之配合，描繪敬畏神、抗拒偶像崇拜的態度。對於這樣的態度，人不可以從所謂較為開明的觀點角度，輕易作相對化的處理，或是以高姿態傲然視之。假如經文不是呼喚我們踐行嚴格按字義直解的反偶像行動，甚至要消滅拜偶像者（無論如何定義），這些經文又有何實際重要性可言？我們會在第十三章再討論這主題。

## ■ 附註

七 1 / 列出七國，是爲了達到修辭效果。此處名單相當標準化，別處的名單則或短或長（參創十五 19~21；出三 8，二十三 23，三十四 11；書三 10，二十四 11；王上九 20 等）。赫人是北方大帝國，實力核心在安那妥利亞（Anatolia，今土耳其），但是在巴勒斯坦也明顯有一些殖民範圍。亞摩利人和迦南人是形容主要人口的較籠統稱呼。耶布斯人是耶路撒冷的原居民，直到大衛時代顯然仍存留在當地（撒下五 6~8）。其他提到的國族，我們幾乎一無所知。見 Ishida, “Pre-Israelite Nations”。

120

七 2 / 滅絕淨盡：此處所用的希伯來字詞 *hḥrm*，是 Hiphil 動詞類型，相關名詞 *hērem* 的詮釋歷史很複雜。有些人認爲，這兩個詞特別用於以色列的「聖戰」概念，但他們所說的這種聖戰的特點既非以色列獨有，本身也和一般的戰事沒有很大分別，近年學者倡議不用這個詞形容舊約中的戰爭。似乎 *hērem* 是指某種特別的戰爭，在這種戰爭中一切「所得的」（戰利品、牲畜、俘虜）都要被以色列人摒棄，只奉獻給雅巍。但這條規則並不一致。（參 Jones, “Holy/Yahweh War?”; Craigie, *The Problem of War*。）明顯帶有 *hērem* 特點的戰爭，看來實在是寥寥可數。申命記第二十章的戰爭條例並沒有把所有戰爭視爲等同於 *hērem*，而且還作出重大的區別。進一步的探討，見 Lohfink, “*haram; herem*”；Lilley, “*Hērem*”；以及本書第二十三章附註。

七 5 / 祭壇、柱像、木偶、偶像這一系列東西，常出現在描寫並譴責迦南人多神宗教，以及後期以色列人混合信仰的經文中。使用這些東西，就違犯這條例，敗壞了以色列的敬拜（參出二十三 24，三十四 13；利二十六 1；申十二 2~3，十六 21~22；士三 7，六 25~30；王下十八 4）。

七12~16 / 如何認真地採納遵從神命令得福的申命記派思想體系，避免作膚淺、呆板的聯繫，並且運用在戰爭與和平、世界饑荒問題、節能保育等當代課題上，可參看Baker, “Deuteronomy and World Problems”。

七22 / 漸漸……不可……速速：參出埃及記二十三章29。約書亞記和士師記顯示，在初期立足於那地，消滅了主要的勢力核心後，實際征戰和定居的過程是冗長、混亂，而且未竟全功（例如，書十三1）。約書亞的記載也反映了征戰的「習語和詞彙」，只概括描述，後來才作進一步的說明。一方面，約書亞記十章29節至十一章23節描述征戰，用詞與申命記第七章非常相似——凡有氣息的都要滅絕淨盡。另一方面，此處明顯帶有修辭或定型用語的元素；我們稍後發現，有幾處地方沒有被征服，某幾族的迦南人肯定仍保存氣息，只是他們要做苦工，氣喘吁吁地過活（書十三13，十五63，十六10，十七12~13；士一）。

七25~26 / 在約書亞記第七章，亞干蔑視神的命令：「金錢你不可貪圖，也不可收取。」他全家人被除滅，不是犯偷竊罪的一般判處結果（按一般律法，犯偷竊罪不會判處死刑），而是依照 *hērem* 的特別條例來判處，那正是他干犯的罪過。



## 第 11 章

## 不是單靠食物

(申八1~20)

121

和申命記第七章一樣，第八章也是用極佳的技巧，以寬鬆的交錯配列形式來鋪排，所用的「進出」格式也和第七章相同。

- A 向列祖起誓應許之地；今日發出吩咐（1節）
- B 曠野——苦煉、試驗、蒙神看顧之地（2~6節）
- C 美好之地（7~9節）
- D 吃得飽足（10節）
- E' 稱頌上主，免得忘記（11節）
- D' 吃得飽足（12節上）
- C' 美好之地（12節下~14節）
- B' 曠野——苦煉、試驗、蒙神看顧之地（15~16節）
- A' 賜予列祖財貨，和他們立約；像今日一樣（17~18節）

第19至20節在這格式之外，用嚴正的警告，最後強調本章的中心要點：免得忘記。

八1 / 本章經文可以用另一方法來看：曠野本是試驗人的地方，最後卻使人得福（16節下）；那地本應是福地，卻也會成為試驗忠誠和謙卑的地方。所以，本章有兩重信息：（1）在過去艱難的日子記念神；（2）在將來美好的日子不忘記神。

八2 / 要檢視歷史，從來不止一個角度。對曠野時期的最明顯

評價（一19~46），是說那是肆意糟蹋黃金機會，因為出埃及的那一代當時沒有上去得那地。但回望過去，我們會看見隨後的那些年頭並沒有完全浪費。摩西回望過去的時候，發覺一代人在曠野飄流，原來另有目的。神使之成為他們永遠難忘的學習體驗。

122

這節經文以強烈的意味指向這目的。神在曠野引導百姓，是要苦煉你、試驗你，要知道……。這不僅是從失敗造成的破損中勉強撿拾出一些正面意義。像聖經歷史中的其他事件（例如，約瑟的故事、王國的崛興，當然最終還有十字架），曠野飄流這段記載向我們呈現的，既是由於人犯罪、背逆的結果，也有神的目的。

苦煉（2、3、16節）是個動詞，*‘ānāh*，（Piel動詞類型），常用於表示以虐待、羞辱使人受「折磨」（例如，創十六6；出二十二21）。在主詞是神的情況下，意思可指藉著管教來施行懲罰（王上十一39；賽六十四12），或是表達教育之目的，像這裡的意思（參詩一一九71、75）。就百姓在加低斯·巴尼亞反叛而言，曠野飄流實在是懲罰。但是以學習的地方來說，曠野是理想的教室。諷刺的是，就是在這個教室，以色列人以為他們是在試探神（參六16及註解），但事實剛好相反，是神在試驗他們。在兩處經文，試驗的意思都是一樣的。它不是指引誘人去做了本來不會做的事，而是證明某人的言詞或意圖。以色列想知道雅巍是否真的可以做祂應許的事（在出埃及之後？！），雅巍要知道百姓是否真的會做他們承諾的事（參出二十四3、7）。因此，曠野除了是百姓的一次學習經驗，也是神的一次學習經驗。神要知道以色列的內心如何——即，他們穩定下來的性情、態度、想法是怎樣的。從過去到現在，問題都是遵從與否。神仍在繼續學習，因為這席話所要帶出的挑戰，向每一代屬神的子民發出。神將百姓放進苦煉、磨難的熔爐中，試驗他們的心靈和意志，會得出什麼實驗結果呢？

八3 / 最艱苦的學習過程、最重要的功課，是在人追求滿足

最基本、最普遍的需要時學會的，那就是飢餓。我們再一次注意到，自然界的事實與神的心意呈現弔詭的連結關係。百姓在曠野挨餓，不僅是身處荒蕪之地的附帶結果。開首的三個動詞，全以神為啟動者：「祂苦煉你，祂任你飢餓，祂餵養你……」出埃及記第十六章的嗎哪敘事較為著重記述百姓發怨言，卻仍然描寫了同樣的相互學習方式。因此，神試驗百姓是否順服（出十六4），但同樣，百姓透過緊隨每天的神蹟，就會「知道雅巍」（出十六6、12、15）。這條線索有助我們理解本節下半節的重要意義（字面意思是）：「好使你們知道，不是單靠食物，人類（'ādām）活著，而是靠一切從雅巍口中所出的，人類活著。」

123

這句熟悉的話並非否定食物及其重要性（舊約多處表達，食物帶來的歡樂，是神賜給人的一種基本禮物，參9節）。摩西和我們一樣知道，人的確靠食物維生。這節經文的中心思想，也不是把人的自給自足與全然仰賴神（這比較接近17~18節的意思）作對比，因為這裡所說的食物不是以色列自己生產的，而正是神所賜的，因而試驗他們，天天提醒他們要仰賴神。經文也不僅是把實質食物與神的屬靈話語作對比。事實上，這樣的句式與其說要作對比，不如說要帶來高潮：「不只是食物，而是神的口」。要點是，神賜給以色列人食物，要他們學習的功課，遠比單單知道神能夠給他們食物更重要。知道神賜食物固然重要（雖然他們和我們大多數人面臨困頓時一樣，都不大記得這教訓），但本節經文指向更高的層次。「神口裡所出的一切」，包括神宣告的應許、神宣述的盟約、神妥拉的引導、神所闡述祂對萬物和人類的計畫。應許賜食物，與應許賜更多更多其他事物，所說的話都出自同一位神的口。以賽亞書第五十五章用強烈的詩意和先知力量，帶出類似的對比，經文揭露那似是食物但不是食物的（1~2節），然後表示確信從神口中所出的話（11節）。那麼，以色列享受食物的時候，能否相信神所說的話，按照神所說的話行事為人，相信靠

神的引導，遵從神的吩咐呢？

所有在地上活著的，都需要食物（或同等的東西）；人活著，需要神的口——神首先用口把氣吹進我們鼻孔裡，賜予我們生命氣息。雖然食物維持我們肉身的生命，但惟獨神的話賦予人生命的意義、形式、目的、價值。經文談到人類（'ādām）而不單是以色列，也許意味深長。因為任何人或群體若是對神口裡所出的話充耳不聞，就會沉淪至只懂消耗食物的生存層面，放棄了身為人類的根基和目標。過去兩個世紀，西方文化一直在有系統地做這件事，既想單靠食物活著，同時也把第17節所說的自足自誇變成普遍的經濟和社會政策，結果就是失去了「生命」——這既是按字義而言，也表示失去了關於人類生存意義、目的、尊嚴的基本共識。在許多觀察家看來，這種失落代表著一個文化在臨死前的陣痛。

八4 / 這節經文究竟是代表縫衣和護足的神奇經歷，與天天供應嗎哪的神蹟相配，還是（似乎更有可能）修辭和比喻手法，描述整個民族在惡劣環境下生存，而且興旺（參八15，二十九5；尼九21），可留待讀者決定。無論嗎哪的成分是什麼，總之它有足夠營養，可防止飢餓引致的腫脹症。很有可能，這些經文所提及的食物與衣服的組合，激發了耶穌在馬太福音六章25至34節的教導：要相信神必供應人的需要。很明顯，耶穌在「試探」的背景（見下文）深入默想這些話語，祂的教導依循申命記八章3節的要旨，把門徒的眼光從神能夠供給食物這個單純的事實，轉移至先求神的統治和神的正義——這些課題無疑是出自神的口，而不單是來自每日得獲食物的經驗。

八5 / 也許帶點諷刺的筆觸，摩西把神為以色列所做的，描繪為申命記再三敦促父母要做的——向子女施行管教。用兒子來比喻以色列，首先見於一章31節，但要點不一樣；那裡描繪神像父母那樣，保護和扶助需要照顧的幼兒。在第八章這裡，重點在神

像父母那樣管教正在成長中，需要學習人生教訓的孩子。這就是神在西乃山顯現之目的（申四36）。那麼，曠野時期就是以色列的青春期，神藉著艱難和困苦教導他們，管教他們。

當然，讀八章1至5節的時候，沒可能不想起耶穌在曠野受撒但試探時，引用申命記八章3節。事實上，我們應當透過耶穌的眼目和心思來讀整段經文。對觀福音書（Synoptic Gospels）全都記述，耶穌受試探是緊隨受洗之後發生的。受洗的時候，耶穌作為神兒子的身分和使命都得到確立，聖經記述這段事所用的語句，至少引自兩處經文——詩篇二篇7節和以賽亞書四十二章1節。這兩段經文結合起來，表達了神子彌賽亞的負擔，以及順服、受苦僕人的使命，這份負擔和使命帶祂進入激烈搏鬥的一段時期，決定祂即將面對的未來。也難怪祂會從申命記開頭幾章經文中尋找資源，藉此確立一生履行父神旨意的坐標，因為就我們所見，那正是這幾篇偉大講章的整個主旨所在。

福音書作者無疑要我們注意，神的兒子耶穌在曠野四十天忍受飢渴的意義，就像雅巍的兒子以色列在曠野四十年面對同樣的匱乏那樣。無疑，撒但再三慫恿耶穌：「祢若是神的兒子……」，是要引誘耶穌「試探神」，而試探神正是以色列的精神特質。神所說的話，包括祂在聖經所說的話，果真是那個意思嗎？撒但曾用同樣方法欺騙亞當夏娃，而且詭計得逞，現在他想向耶穌重施故技。神若可以使以色列人吃飽，只要行個神蹟就能解決問題了，為什麼要挨餓呢？但耶穌從撒但的試探中看到一個現實：就如申命記八章2節所說，神是在試驗，耶穌內心如何？祂會不會遵照神的話語和心意而行？祂會不會忠誠守約，避免重蹈以色列的覆轍？申命記的古老話語，刺破撒但那迷惑人心的問題和煙霧，確認耶穌所走的順服父神的道路，這條道路最後會通往客西馬尼，以十字架為終點。也許，申命記經文與耶穌受試探的傳統和客西馬尼的最後鬥爭組合起來，形成了希伯來書兩處經文的背景，包

括五章7至8節神兒子身分、受苦、順服的深刻默想，以及它在十二章7至11節的引申含義。

八7~9 / 從句法來看，本句從第7節開始（因為可譯作「當……的時候」，如同六10），一直到第11節，才發出主要命令：你要謹慎，免得忘記……因此，思路的鋪陳是這樣的：「當神領你進入美地……你吃得飽足，而且稱頌耶和華……你就要謹慎……」所以，經文的形態與六章10至12節的較短版本一模一樣。對那地的描述，是用詩意化的修辭手法寫成的，但是從上文來看，要點必定是展望那地不缺食物（9節）。神要百姓在曠野忍受饑餓，無論是要教導他們什麼功課，祂為百姓預備的不是貧乏，而是豐足。一無所缺，所用的動詞與詩人的用語一樣，就是祂以眾所熟知的信心宣告說，雅巍是他的牧者，祂一無所缺（詩二十三1）。

八10 / 很可惜的是，比感恩更常見的反應是忘記。本節經文，也就是本章的高潮，正是警告以色列人不要忘記。忘記不只是遺忘的問題。忘記耶和華至少牽涉到兩件事，兩者都特別關乎「忘記某人」（與純粹忘記某件事實不同）。第一，意指忘記神為他們施行作為的一切歷史，包括在艱難時期學到的功課（2~5節），和美好時期所享有的福分（7~9節）。忘記一個人，就是與這段關係所寫成的故事，以及這故事在過去乃至現在的意義失去聯繫。因此，當我們被曾經共處，在彼此關係中經歷同一故事的其他人（或某一個人）忘記，「遭遺忘的感覺」會叫人那麼傷痛和感覺低落。這對於以色列的神來說，也同樣真確。這樣的「忘記」，使人感到被故意離棄，而不僅是在頭腦上記不起來。神透過先知所表達的許多痛苦（他們常藉著自己的生平來表白），都是由於這種被遺忘的遭遇所引致。

第二，第11節下半節把忘記定義為道德上的叛逆，是不守神的誡命。在舊約中，記憶與順服緊密相連。根據本節及其後經

文，人有可能一邊享受神所賜的物質福氣，一邊在基本行為上忘記神、悖逆神。這種情況最終不會持續下去（19~20節），但持續的長度，已足以使人嚴厲質疑成功福音之倡導者的說法：物質財富與個人信心和順服，有自動而直接的聯繫。

八12~16 / 片語吃得飽足再次出現，叫我們留意到經文的文學結構。在第1節，我們已聽到中心要點；現在，「傳道者」會帶我們以反方向往回「走出」。經文並非一字不差地重複。有幾個細微的補充，為本章這個下半部分添上嶄新的色彩。忘記是源於驕傲，這裡提到出埃及，是以這件事為肆意忘記神的另一個「反襯」（14節）。他們怎能夠忘記神所做的一切？經文把曠野生活的艱難和危險描寫得更為生動，也再次憶述神賜給百姓水和嗎哪（15節），並且突顯神曠野管教帶來的益處：叫你終久享福（16節下），就像父母懲罰孩子後說，「總有一天你會為此感謝我！」

從開始到第11節，以及從第11節到末尾，還有一個微妙的分別，就是經文以兩種方式描述以色列在那地的生活。在第7至9節，重點是那地和那地的天然資源，使百姓在生活上一無所缺，他們的反應就應當是稱頌神（10節）。在第12至13節，重擔則放在以色列利用神所賜的資源從事生產，結果就擁有一切豐富的物品，享受奢侈，安頓下來，積蓄大量財富。有個不幸的隱患是，他們會變得驕傲，就忘記神（14節），表現出自恃的態度（17節）。（實際上，就像第7至11節，第12至18節是一個完整的句子。第15至16節的動詞全是分詞，形容神的行動。主要動詞是第18節的記念。）因此，這裡似乎要表達一個平衡的真理，這是舊約對經濟問題相當典型的想法，而以色列人的歷史也清楚顯示了這種思想：生活充足使人稱頌神（7~10節），但過分豐裕使人心生驕傲（12~14節）。

八17~18 / 以色列人健忘，是由於某種驕傲所致，於是忽略他們與神交往的那段精彩歷史。再一次，用連串分詞形式的

動詞貫穿整個句子，有助營造急促的節奏，效果就像用動詞構成「動作重播」。耶和華你的神「拯救你」（領出來，14節）、引你（15節）、「給你水」（15節下）、「給你食物」（16節）、「給你恩賜」（18節）。有什麼值得驕傲的呢？不過，摩西預料到人會自吹自擂，誇讚自我創造力（17節）。他實在了解人性！描繪「雅痞」式的自誇，無論從心理或經驗方面來說，觀點都非常睿智和準確。這節經文也可看作資本主義者的憲章，因為它暗示所有貨財都是靠我力量、我能力得來的。就是說，應該任由我來享受和運用。都是憑我的本事、我的能力、我的刻苦、我的才智、我的專業技能所生產的，故此，全是我的。自我抬舉、自私自利，就是作出上述宣稱的基礎動力。

舊約當然稱讚人刻苦和努力爭取成就（例如箴言等處），但律法的其餘部分（我們稍後會看到）卻駁斥「我的就是我的，因為是我生產的」這種想法，而且要求人顧及憐憫之心和公眾福祉。「那是我做的，所以屬於我」，從來不是聖經經濟學的基礎原則。第18節用簡單直截、深入根源的方法，戳破第17節那膨脹的自滿和驕傲。「你說你用自己的力量和能力產生了這些財富嗎？你以為你的力量和能力從何而來？」事實就是，人的一切能力、恩賜、本領，甚至生命本身，還有藉以創造財富的物質資源，都是神所賜的。我們對於創造大地毫無功勞，同樣的，我們對於創造自己的能力也毫無功勞。因此，記念耶和華的意思就是要承認一切皆來自神，就如大衛後來用優美的言詞所表達。這就是聖經經濟學的第一原則。地和其中所充滿的，都屬耶和華（詩二十四1），神卻把它賜給人類享用（詩一一五16）。在神所交託的管家職分上心存謙卑，是人運用地上資源的重要原則；同樣的，這也是以色列運用神所賜的土地，藉此實現神所賜應許的重要原則。

八19~20 / 這兩節經文加強了整章經文核心位置的警告，然後提出一個嚴重的威脅。假如百姓忘記神、拜偶像，始終不知悔



改，神在他們面前怎樣使列國的民滅亡，他們也必照樣滅亡。這個威脅隨著第七章毫不留情地消滅列國的吩咐而來，從這脈絡來看，更令人心寒。在前一章，消滅迦南人不是隨意發出的吩咐，而是道德上必須遵行的命令，原因會在第九章更具體明確地說明。神把那地賜給以色列，不是出於祂單方面偏袒人的古怪念頭，而是包含雙方面的責任，要求以色列遵從吩咐，這樣才能夠永久享有那地。以色列的行事為人若是像被逐出的列國那樣，他們也會照樣被逐出那地。本章鄭重地重申雅巍是永不改變的神，也嚴正警告人不可自行其是（參來四1~11，十26~31）。

129

## ■ 附註

洛芬克觀察到第八章的同心圓結構，見 Lohfink, *Hauptgebot*, p. 195。奧康奈爾在這基礎上作出改進和修訂，所用字詞細緻得多，見 O'Connell, "Deuteronomy viii 1-20"。

八1 / 一切誡命。焦點是把律法看作一個整體，從原則和根本目的來看，而不是著重每一條詳細的誡命（參以下經節，希伯來文同樣用單數：六1、25，七11，十一8、22，十五5，十九9，二十七1）。

八3 / 本章所用的一種文學手法，是「雅巍口裡所出的一切話」用詞與描述神把以色列從埃及領出來（14節）、使水從磐石中出來（15節）一樣。雙關語的運用，見 van Leeuwen, "God's Mouth"。

八5 / 何西阿和耶利米都運用過這鮮明比喻，以曠野喻為以色列的少年時期。在何西阿看來，這段時期代表神以父親之愛把祂的兒子以色列帶出來，其後神卻體會到被以色列離棄和背叛的痛苦（何十一1~2）。不過，何西阿也用曠野作為終末論的母題，展望神再次把以色列視為妻子（何二14及後）。耶利米把曠野時期的以色列描繪為新娘，把這段時期視為幼年婚姻之愛和恩愛的蜜月期（耶二2）。

八12~15 / 與這節經文非常接近的平行記載，是何西阿書十三章4至6節，該節經文顯然也間接引用了十言的開場白。

第 12 章

## 非因以色列的義

(申九 1~十 11)

130

經文繼續提出警告，要提防自以為是的錯誤想法。摩西已粉碎了以色列對蒙揀選所抱持的民族沙文主義觀念（七 6~10），以及在經濟上可憑己力贏取未來財富的傲慢心態（八 17~18）。在本章他要針對的，可能是最敗壞、最固頑的曲解——用道德上的自義來解釋軍事衝突。這三樣挑戰，一同深深滲入人類那長盛不衰的驕傲根源：種族主義、物質主義、軍事主義等偶像崇拜。本章矛頭雖然指向以色列，但也刺入人類、政府、國家行為的普遍現象之核心。經文帶著先知的力量，向一群志得意滿的人發出挑戰，與阿摩司書那絕不妥協的言詞一致。它不受國家領袖和神話杜撰者歡迎，卻與耶穌的比喻和使徒行傳第七章司提反的講論站在同一陣線。在當代國際衝突中「對錯」問題的正反立場上，本章經文直到今天也仍在說話。

九 1~3 / 九章 1 節至十章 11 節的頭幾節，總結了申命記從開章到這裡的許多主題。前面的任務是艱鉅的。城邑和國民，曾令出埃及那一代十分懼怕，如今仍在，是第二代所知道的（2 節）。摩西甚至還重複念誦了探子那段妄自菲薄的冗長抱怨（參一 28）。但他反擊恐懼所用的策略，不是用虛假的宣傳招數貶低敵人，而是加強以色列的信心，要他們堅信惟一的強大盟友——雅巍他們的神。神要作先鋒，走在他們前面。在西乃山令他們深深懼怕的烈火（四 24，五 25），會燒向他們的敵人，神要將之滅

絕、制伏 (3節上)。

九4~6 / 就如勞動後的經濟收穫會令人產生自足的假象那樣 (八17)，勝利的歡悅也會令人沾沾自喜。這幾章經文一直注意到百姓對自己說的話 (參七17，八17，十五9)。摩西憑著他特有的銳利直覺，也預想到征戰結束後百姓會說什麼。從最基本的神學層面說，這幾節經文加強了早已從多方面確立的要點：以色列的身分特質，以及他們擁有的一切，都得自於神的恩典和賞賜，他們自己沒有任何功勞。他們不能預先聲言已得到神的寵愛，也不能事後解釋說，他們的成功和興盛是行義而得的獎賞。

我們大概應當把整個第4節當作百姓的自白 (見附註)，而非在中間插入「其實」(和合)來把它打斷。他們想寫出一條簡單的等式：「我們的勝利 = 我們的義 + 敵人的惡」。可是摩西推翻了這條等式。第5節否定了這公式的一部分 (並不是因你的義，也不是因你心裡正直)，卻也肯定了另一部分 (正如你說，乃是因這些國民的惡)。以色列人對迦南人的評價是對的，對自己的評價卻是完全錯誤的。迦南人的惡並不證明以色列人的義。

除了糾正錯誤的推論，摩西還補上兩個原因，說明為何以色列絕不能夠把征服迦南歸功於自己的義。征服迦南，純粹是因為神持守祂的應許，要堅定祂向你列祖……起誓所應許的話 (5節下)。以色列不能在發出應許或恪守應許這事上邀功。不但如此，征服迦南不是因為他們的義，而是說，雖然他們頑固不化地招惹神忿怒，神仍把那地賜給他們 (6節下)。惟獨是憑著神的恩典 (和摩西的代求，18~29節)，以色列才沒有和其餘列國一同被消滅。因此，正確的等式是：「我們的勝利 = 神對亞伯拉罕、以撒、雅各的應許 + 敵人的惡」。

那麼，在神學方面，這幾節經文和申命記其餘篇章一樣，都是確定神的恩典，否決人能夠憑著自義而取代神的位置。這裡所鋪陳的舊約神學，相等於使徒保羅在羅馬書第一至三章的論證：

以色列享有許多好處和福氣，無疑都是建基於神的揀選，但是論到在神面前的道德地位，或是相對的罪咎或清白的問題，在以色列與其他列國、猶太人與外邦人之間，根本是沒有分別的。所有人都要受神的審判（參 Miller, *Deuteronomy*, pp. 121ff）。

在道德方面，這幾節經文提出了一個重要觀點，有助處理征服迦南地所帶來的道德難題。常有人問道：以色列入侵迦南，打敗並消滅那地的人，奪取他們的土地，從根本上說豈非就是不合乎道德嗎？說征戰過程肯定比聖經本身的敘述複雜得多，內部起義等其他因素也牽涉在其中，或實際上被消滅的人並沒有經文預想的那麼多，這些說法都不能緩解我們要處理的道德問題。重要的是，這幾節經文所構築的畫面，讓人看見至少本來應該發生的事，而且一貫將之陳明為雅巍的命令。

不過，宣告迦南人的惡，的確改變了道德景觀，因為這樣做就把征服迦南，置放於神在列國歷史中施行公義的道德框架下。某個行動若是任意施行而沒有任何道理（例如打人），會被視為不道德；然而，若是放在合法機關對特定過犯施行懲罰的背景下來看，就有了截然不同的道德意義。從原則上說，在第一種情況，我們看到令人受痛苦是錯誤的；在第二種情況，我們看到施加痛苦是正確的（或恰當的），雖然我們可以就不同案件、情況和方法提出辯論。

舊約一貫宣告，迦南人被消滅是因為他們的惡。創世記十五章 16 節已首先表達了這一點。經文預言埃及人要因犯罪受「懲罰」，也一併提到「亞摩利人的罪孽」。這節經文有重要意義，不但因為它像申命記這裡的經文一樣，把迦南人受懲罰連繫到神堅守祂給亞伯拉罕的應許，也因為它解釋了神按照他們作惡的程度，延緩了審判。「亞摩利人的罪孽還沒有滿盈。」換句話說，在亞伯拉罕的日子，「審判全地的」神並不認為迦南文明已犯罪墮落到一個階段，非要受神毀滅性的審判不可。而在申命記這裡，這

個階段現在已來到了。

以下經文也重申了同一觀點，即迦南人因墮落而被神趕走：利未記十八章3節、24至30節，二十章22至24節；申命記十二章31節，十八章12節，二十章18節。申命記派歷史的經文，也一直採納這種詮釋（王上十四24，二十一26；王下十六3，十七8，二十一2）。不過，我們從這些經文中找到相反而同樣具挑戰性的要點：神一直警告要做，而最後向以色列人所做的，也正是祂針對同一類罪惡向迦南人所做的。緊接著我們眼前這段經文的脈絡，申命記八章19至20節已提出了這一要點。那麼，神向迦南人所做的，就不是任意而為的種族暴力行動，也不是神偏袒以色列的行動。神顯示貫徹一致的道德作風，最終以同一方式對待這兩個民族。

但這段經文還有其他的表義層次。第4節的內心告白，是關於國際事務上對與錯的問題。在古代世界，戰爭一般都視為在國際之間尋求正義的仲裁手段。戰勝國的神明會被視為正義，戰敗國則剛好相反。第4節評斷以色列所用的字詞——義和惡，大概是當作法律用語。這兩個字詞牽涉到誰對誰錯，誰無罪誰有罪。以色列人從歷史事件中所下的定論，是用二元邏輯決定問題：如果諸國被判為惡，那麼以色列就必定是義。但這樣的邏輯忽略了神對雙方的評斷。迦南人的惡，並沒有確立以色列的義。神用以色列作為祂審判的媒介，也並沒有假定或表示以色列是義。在往後的歷史中，同一問題以相反方式重現，也令哈巴谷感到困惑，他不明白神怎麼會用邪惡的米所波大米帝國來懲罰以色列。同樣道理，神的確用亞述和巴比倫作為審判的工具來懲罰以色列的惡，這並不證明列國為義，或視他們為義。事實剛好相反。先知的教導不受歡迎：弔詭的是，神憑著祂的保守看顧，會用最不公義的國家來達成祂統管萬有之目的，在國際舞臺上伸張歷史正義。「怒氣的棍」（賽十5）不一定是筆直的。

於是我們要問：當今是否有「正義戰爭」？很有可能，神會用一個（或幾個）國家作為媒介，透過戰爭審判另一個國家，藉以遏止罪惡（即所謂「以小惡制大惡」），或相對的（通常還非常曖昧的）藉惡揚善。但即使從這種觀點來看某個衝突事件，當前的經文仍警告我們，不要輕率地假設公義在戰勝國的一邊。聖經已表明神會用惡來審判惡，所以服在神的審判之下、絕不公義的國家，也有可能發動並且贏得技術上的「正義戰爭」。不幸的是，當今世代的國家就像這段經文所說的以色列，很容易選擇一種非黑即白的道德觀點，妖魔化敵人，而神化自己的國家和它所追求的目標。把軍事的優勢與道德的優越劃上等號，運用政治和宣傳上的一切可能資源，是很難抗拒的誘惑。無中生有，利用神的名義來撐腰，以求達到一己目的，也是難以抵禦的拜偶像傾向。像近期歷史上發生的福克蘭（Falklands）和波灣戰爭（Gulf Wars），都是令人困擾的例子，顯示軍事勝利被抹上自義、自樂的味道。先知會用「不」字發出公開質疑，正如經文說，並不是因你的義，也不是因你心裡正直……！

九7~8 / 假如第4至6節的一個用意，是要藉著迦南人的惡行來說明征服那地的理由，我們會期望經文特別舉出幾個例子，揭露異教的惡行（如我們從十二31所見）。經文卻以冗長篇幅和尖刻手法憶述往事，描述以色列作惡的突出例子，再以簡短對話添上一些較輕微的例子（22~23節）。很明顯的是，申命記關注屬神子民的失敗多於其他列國的罪孽，就如舊約整體而言，譴責以色列拜偶像的惡行多於譴責其他列國。從宣教學的角度看，過分強調（所謂）「異教徒」的作惡和拜偶像行為，會引發民族、教會或文化的優越感，恰如這段經文描繪以色列自以為義的情況那樣。申命記九章1節至十章11節的策略打破了以上幻想，宣告神的子民像惡貫滿盈的列國那樣，應當被神消滅（8節），惟獨靠著神的恩典他們才得以存活。

在上一段落，摩西警告百姓不要沾沾自喜，最後一句是厲言指責他們是「硬著頸項的百姓」（九6）。這個生動的比喻描繪一頭頑梗的動物硬著頸項，拒絕順從主人的意願。經文形容以色列頑梗叛逆神的時候，主要內容來自出埃及記第三十二至三十四章，這故事即將在下面憶述（參出三十二9，三十三3、5，三十四9）。這幾節經文是餘下章節的引言，顯示摩西的用意是提醒以色列過去如何背叛神，藉此完全撲滅他們的自義。雖然摩西只是選出一個特別例子，但第7和第24節顯示這不是惟一一次失敗，而只是最可怕的實例，說明他們的頑梗已到了根深蒂固、無可救藥的程度。

選擇百姓在何烈山（西乃山）叛逆神這個例子，有雙重含義。第一，這是當初立約的地方。可是剛立約之後，百姓隨即違反了最基本的要求。立約的基礎不是以色列的義，維繫這約的條約當然也不是他們的義，所以他們絕對沒有在將來誇口的理據。第二，在何烈山事件中，神惱怒他們，要滅絕他們，但沒有這樣做。這個詞（*hašmîd*，「滅絕」）就像在第3節用以形容神滅絕迦南諸族那樣，是強調的用法，非常尖銳。這個詞在第14節進一步加強，因為神實際上還警告，祂吩咐以色列向迦南人所行的，正要做在以色列身上：滅絕他們，將他們的名從天下塗抹（參七23~24）。因此，與以色列對征戰勝利的想法截然不同，如果說有誰要被滅絕的話，那就是以色列人，而且他們一早就要被滅絕。他們能站在應許之地的邊緣，更不用說將來能占取那地，是神憫和恩典的證明。

九9~14 / 從這裡直到十章11節的段落，是用較為自由的筆法，憶述百姓在西乃山下拜金牛犢的大背道事件（出三十二~三十四）。兩段經文的遣詞用句有許多共同通處，所記敘的結果也是一樣的。要排列事件的準確時序有點困難，特別是摩西何時上山下山、何時禁食和代求，神何時作出不同回應。幾乎可以肯

定，造成這困難乃因這段記載是憶述，目的是突顯故事的神學要點，而非因為資料來源混亂，或編修的過程很複雜。先讀完出埃及記第三十二至三十四章，對理解申命記經文大有幫助。

九章9至14節這小段直到第21節的主要焦點，是第12至14節神對摩西說的話。有三點值得注意，第一是神向摩西說話的方式。祂稱以色列為你的族人，你從埃及領出來的（呂譯）。「你」和「你的」連用，幾近等於說神與百姓斷絕關係。這句話沒有「不作我的子民」（何一9）那麼明確，但暗示有這意思。西乃之約已被百姓破壞，摩西摔碎約版已顯明這件事。所以，表達立約關係的用語「我的子民」故意不用，出埃及也被貶抑為人的行動。我們從摩西的代求中看到，他不是沒有注意到這個詞組的含義。摩西似乎立即提出抗議，結果神嘆道：你且由著我……！（14節；參《他爾根》（Targum）：「在我面前停止禱告吧」；另見下文，29節起）。情況會越趨惡劣。

這段落的第二個特點是，神不但揚言要推翻西乃之約、與百姓斷絕關係，更聲言要摒棄亞伯拉罕之約，將百姓滅絕，藉著摩西從頭再來！使你的後裔比他們成為更大更強的國，聽來叫人驚訝，這句話的含義，在出埃及記三十二章10節亞伯拉罕之約的和應之下，顯得更清楚明確：「我要……使你的後裔成為大國。」神對祂的子民大發烈怒，以致祂想像到一種景象，幾乎是大洪水的重演：把這民全然滅絕，然後用一個忠心的人，就是摩西，來更新應許和救贖的計畫（出三十二～三十四章與大洪水敘事的精彩比較，見Moberly, *Mountain of God*, pp. 91-93）。

九15～21 / 在神說話後，出埃及記三十二章11至14節隨即敘述摩西的代求。可是在申命記這裡，為了讓神話語帶來的震撼力繼續散發，敘述者暫時把摩西代求的詳情押後，先描述對付金牛犢的行動。其中的兩個行動，與出埃及記敘事互相呼應。把兩塊約版摔碎（15～17節），就像先知的符號（參耶十九），象



徵被破壞的約。摩西並不是在一時震怒之下意外失手，而是在眾人面前，在你們眼前，故意做出這舉動，要帶出一個清楚無誤的信息。把那金像焚燒、搗碎，是用實物教材教導以色列怎樣對付別國的偶像（七25）。神的子民本不應該受到像別國般的對待。當神在審判中搶掠祂子民的時候，過去曾屬於埃及人的耳環和首飾，現在磨成了灰（參出三十二2~3，三十三5~6）。

第三個突出的特點，是申命記獨有的記載：摩西為亞倫代求（20節）。連以色列原先的大祭司，憑著他和家族繼承的聖潔傳統，本身也距離稱義甚遠，反而站在神的烈怒之下，瀕臨被滅絕的邊緣，幸賴摩西為他代求，那麼其餘百姓能夠憑什麼稱自己為義呢？要注意，經文用雙倍分量描寫亞倫和百姓瀕臨滅絕：大發烈怒，要滅絕你們……甚是發怒，要滅絕他（19~20節）。

九22~24 / 挽救人命的代求，仍然被懸置。摩西在辯論中補述百姓叛逆的幾個例子，內容取自他的曠野日誌。第22節提到的三個地方，都帶著陰沉但深刻的意思，與那地方發生的事件有關：「焚燒」（他備拉，民十一1~3）；「試探」（瑪撒，出十七1~7）；「貪慾之人的墳墓」（基博羅哈他瓦，民十一31~34）。百姓在加低斯·巴尼亞的叛逆事件，在一章19至46節已充分發揮了教誨作用。

九25~29 / 我們終於看到介入神的怒氣和神的憐憫之間的話語了——那是摩西的禱告。我們還記得，神威脅要廢棄西乃之約（不認他的子民）和亞伯拉罕之約（滅絕所有百姓，藉著摩西另起爐灶）。摩西卻異常大膽，兩次都出手阻止神，我們大可以想像，他幾乎是責備神提出這樣的事情。他有沒有受到取代亞伯拉罕作大國之父的念頭試探（神是否也藉這場合「試驗」摩西，看他內心如何？），我們不得而知。面對一群從認識他們以來就常常悖逆神的百姓不斷帶來的重擔（24節），摩西懷有讓他們立即滅絕的想法，也是可以原諒的。然而摩西不單是代求者的模範，也是神

羊群領袖的模範（參來三2~5），他對百姓全然委身。他們確是悖逆神的，但仍是雅巍的子民，而雅巍是信守應許和顧及聲譽的神。

摩西的代求集中在三個焦點，他知道這三點都能打動神的內心。（1）神已經與這群百姓建立了立約的關係，祂不能就此與他們斷絕關係。重複出現的第二人稱，不要滅絕你的百姓，你的產業，你用大力救贖的（26節），是要向第12節神的話發出挑戰。第29節結語中重複的片語也加倍強調這一點。人一般都會失信，特別是以色列，早已表露無遺。然而，獨一的主、本質為「信實」的雅巍（六4，七9）斷不能違背祂的承諾。這群人是雅巍的百姓，因為雅巍使他們成為祂的百姓。（2）這群人身分地位的基礎，可追溯至神向他們祖先所起的誓。那麼，讓神記念他們吧，就像審判官「念及」有利於被告的考慮因素（27節）。神若廢除祂給亞伯拉罕的應許，必然會背棄誓言，就是祂當初憑著自己的存有所起之誓（創十五），那等同於自毀。（3）最後，摩西作出大膽的舉動，要喚起神的嫉妒，來維護祂尊貴的名。迄今所發生的一切，都是明明可見的，為使列國知道雅巍是誰。假若雅巍滅絕祂用神蹟拯救的一群百姓，列國的民會把祂當作怎樣的一位神呢？（28~29節；這種申辯的思路，摩西在加低斯·巴尼亞另一次為百姓代求時，鋪陳得更為詳盡，見民十四13~16。）神若按照祂所警告的滅絕以色列，列國的民就不知道該如何相信祂了。那麼，讓神來捍衛祂的名吧。

耶和華又應允了我（九19，十10）。摩西的代求產生了效用，因為他的禱告打動了神的心坎；憑著與神長期深交，摩西知道神最看重的是什麼：神的百姓、神的應許、神的名。摩西的代求是個典範，在同樣模式、聚焦於同樣優先次序的舊約禱告之中（參但九1~19；尼九；珥二17下），居於首位；對歷世歷代的屬神子民來說，摩西的代求也是鮮明有力的榜樣。

禱告從一般來說，或特別是以代求而言，當然帶有奧祕的成分。這個代禱的經典個案研究也一直引發關於神的行事方式，以及神與摩西對話的含義等問題。神威脅要將百姓滅絕，祂是認真的嗎？假若摩西沒有代求，神會把以色列滅絕嗎？神果真忘了摩西要祂「記念」的事情嗎？如果神並沒有打算滅絕百姓（十10下），祂是否只是「假裝」垂聽了摩西的禱告？摩西真的改變了神的心意嗎？

要回答這些問題，似乎首先得說，與這些問題所提出的假設搏鬥，並沒有多大意思。經文看似向我們展示出摩西與以色列之神的一次真實相遇，歷史與禱告在這次會遇中以特別的方式扣連起來。問「如果……」這類問題，起不了什麼神學作用。其次，同樣重要的是，我們似乎也要保留神與摩西相遇的正直性質。神和摩西的表現似乎都是直截了當的。經文絲毫沒有暗示神發怒只是虛張聲勢，也沒有半點暗示說，神威脅滅絕百姓只是裝模作樣，目的是要他們從速悔改。詩篇一〇六篇23節顯示事件的嚴重性：神的威脅是真實的。同樣，摩西也絕對嚴肅地看待神的話。對於神的忿怒，他的反應不是傲慢自恃，漠視神的權柄：「祢不會來真的吧！」相反，他認識到這是真實的威脅，惟有回應這位神發出的話語和行動，才能夠抵消這威脅。弔詭的是，摩西懇求神改變，其實正是懇求神持守祂的不變——這也許是理解所有真正代求的重要線索。因此，從兩方面來看，我們必須堅信神所說的話、所表達的用意確實是認真的，否則神與摩西的相遇，還有更重要的是神與摩西的個人關係，都將完全失去可信性和個人的正直。

由著我……（14節）這句難以捉摸的話，也許隱約透露了神的心意。蔡爾茲指出（Childs, *Exodus*, p. 567），古典猶太註釋家察覺到這裡的深刻意義。畢竟，神不必向摩西說出這些話，甚至不必向他說任何話。神在忿怒中可以「直接」行動，不必知會摩

西，或諮詢他的意見。可是，就如神在審判所多瑪、蛾摩拉之前找亞伯拉罕「諮詢」（於是也有代求，但結果不同，創十八 16～33），在這裡神停頓下來，使得祂的神聖旨意在人的挑戰之下顯得「脆弱」。

140

其實，人的代求決非造成滋擾，偶爾能成功阻撓神預先編製的歷史藍圖，反而是配合著神運用主權掌管歷史的方式。這樣說不能完全解開奧秘，但能讓我們從聖經的視角恰當地看事物。神不但容許人代求，也邀請人這樣做（在後來的聖經經文中，神也命令人這樣做），而且把人的代求納入天庭的決議過程中，其運作方式決非人所能夠測透。「神鄭而重之地看待摩西的貢獻；神對摩西的辯解持默許的態度，也顯示神正直地看待祂與摩西的對話，且尊重人的洞見，視之為塑造未來的重要成分」（Fretheim, *Suffering of God*, pp. 50–51）。

那麼，代求的祈禱主要不是源於人對神的焦慮，而是出自神對祂與人關係的承諾。代求不僅反映了事物的實然與人期望應然的不一致，也反映了神內心深處的不一致：對不可愛的世人，祂心存無限的愛；對毀約的百姓，祂忠誠守約。與其說摩西與神辯駁、與神對立（表面上看確是如此），不如說摩西在神裡面參與了辯論（民十四 17～19 表達了這種張力）。因此，人藉著這樣的代求，不但參與了神在歷史中的痛苦，也實在是神的邀請下，為神為人作出代求。這顯示出來，在盟約關係中向人忠信守約，在神看來有無限的價值。神憑著祂至高無上的自由，選擇將祂至高無上的自由與人的禱告聯繫起來。代求的祈禱就成為神人的共同參與，它不僅是人承擔屬神子民的任務時所要完成的一份責任，而是最終來說源於神在受造世界中的任務，也歸於這任務（參羅八 18～27）。

十 1～5 / 十章 1 至 5 節記載盟約更新，十章 6 至 11 節再繼續敘述以色列的旅程，這兩段經文清楚交代了摩西代求的結果。第

1至5節的主要焦點是神重寫十誡，摩西把兩塊石版存放在約櫃裡，作為盟約更新的有形記號。神的怒氣被摩西的代求平息後，第5節像是暴風過後的平靜時刻。十誡在約櫃裡，在百姓中間，象徵神再一次與人「接近」。神曾經揚言要滅絕百姓，現在他們離開滅命的邊緣，可以繼續前行了。

出埃及記第三十四章的敘事再次出現在背景中，但憶述事件的方式是概括和籠統的，而非按照準確的次序來鋪陳。舉例而言，經文沒有提到出埃及記第三十四章做約櫃的詳情（約櫃的做法，記載於出二十五 20~21）。雖然在第3節摩西聲稱我……做了一櫃，實際上做約櫃的是比撒列（出三十七 1~9）。摩西在這裡是以發起人的身分說話，做約櫃的工匠是另一個人。

141

十 6~9 / 乍看之下，這幾節經文好像與前面的敘事沒什麼關係。第6至7節似乎是從以色列行程記錄中抽取出來的。這無疑就是某些聖經譯本把這段經文放進括號裡的原因，因為第10至11節與第5節連接得非常自然，且很有說服力。然而，經文就在眼前的文本中，所以我們必須檢視其釋經方面的重要含義。這幾節經文看來至少有三個目的。第一，敘述者似乎是用以色列行程的歷史記錄，來說明摩西為以色列代求獲得明顯的成功。以色列人不但活下來，還再一次向應許之地進發。第二，敘述者選擇記述亞倫去世，以利亞撒接續他作大祭司，清楚表示摩西為亞倫代求（九 20）也是成功的；亞倫沒有在那次大背道中死去，他的族系也依然繼承祭司的職分。第三，經文扼要總結利未人的職務，藉此肯定，神透過利未人而給予的恩賜仍然完好無損：這些恩賜包括約櫃、服事神的恰當程序，以及奉雅巍之名給百姓的祝福。

十 10~11 / 就像九章 1 節開首那樣，整個段落的結尾也是記述百姓前行，要進入應許之地。從開首和結尾之間發生的事件來看，這是一群受過磨練，準備進入那地的百姓；他們對神甚有信心，卻對自己不存絲毫幻想。

## ■ 附註

九2 / 亞衲族：參一28。

九3 / 速速：在這段上下文，「速速」是保證百姓會成功，但是在現實中受到了限定（參七22~23）。

九4 / 我們最好將百姓的直接引語延至第4節末。這樣，第5節看似不必要重複第4節下半節的情況，也就得以避免。百姓很可能是在「法律」上作出無罪和有罪的雙重假定，摩西隨即矯正了他們的看法。因此，較好的譯法是：「你心裡不可說：『耶和華將我領進來得這地是因我的義，又因那些國民的惡，耶和華將他們趕出去。』你進去得他們的地，並不是因你的義……」

九6 / 硬著頸項：參申命記十章16節，三十一章27節；耶利米書七章26節，十七章23節，十九章15節。關於這個用語在出埃及記第三十二至三十四章敘事中的重要作用，莫貝利有深入的詮釋：Moberly, *Mountain of God*, pp. 89–93。

九7~十11 / 要解釋申命記這個敘事版本與出埃及記第三十二至三十四章之間的異同，所牽涉的關鍵問題很複雜。學者根據來源評鑑法提出不同解釋，卻很少留意兩處經文的文學結構和一致性，對於我們理解兩者的神學意義也沒帶來多少幫助。關於兩處經文的比照，以及從研究底本的進路解釋兩處經文的差異，以下分析甚有助益：Driver, *Deuteronomy*, pp. 112ff; Mayers, *Deuteronomy*, pp. 198ff。

九9 / 四十晝夜，沒有吃飯，也沒有喝水：這大概是風格化的慣用語，描述長時間認真禁食。這句話大概不是指確切的禁食時間，也不應按字義解作不喝水。沒有人能夠四十天（假如第18節的禁食表示第二段時期，那就是八十天）不攝取液體而依然生存，即或是八十多歲仍精力充沛的摩西也不行，遑論要應付西乃半島酷熱乾燥的氣候。摩西禁食的強度，表徵神頒布律法的重大、歷史性意義，以及百姓因犯罪而面臨的可怕威脅。

「四十晝夜」這個片語，在九章9節至十章11節中可發揮「分段標記」的作用；它出現過五次，把這段敘事分為五個部分，因此也顯示這段落的發展進程和整體性：（1）九章9至10節，立約；（2）九章11至17節，毀約；（3）九章18至21節，對付百姓的罪；（4）九章25節至十章5節，摩西為百姓代求，更新盟約；（5）十章10至11節，重新上路，邁向應許的實現（見Lohfink, *Hauptgebot*, pp. 214–16）。

九10 / 關於石版和大會，見五章22附註。神用指頭，表示神直接運用大

能，這用語也出現在出埃及記八章19節，三十一章18節；詩篇八篇3節。在路加福音十一章20節，耶穌在一場爭論之中用到這個詞組（呂譯：「上帝的手指」），在某方面也與申命記第九章遙相呼應。見華爾的討論：Wall, “The Finger of God”。

九21 / 申命記記載，做偶像用的金給磨成灰，撒在溪水中，這可能象徵把咒詛帶走。出埃及記三十二章20節說，摩西叫百姓把那水喝掉，其象徵意義也可能與喝咒詛之水相似（民五17~28）。無論是哪種情況，做偶像用的金都被毀掉，沒有回收和重新使用的可能。

九25~29 / 論到摩西作代求者的身分，見Miller, “Moses, My Servant”；另參Balentine, *Prayer*, pp. 135-39。

十1~5 / 有些學者比較不同經文對約櫃的描寫：在這裡，約櫃只是個存放十誡石版的盒子；在其他地方，經文的描寫較為細緻，以約櫃為公認的象徵，代表雅巍的寶座（出三十七6~9），或是象徵雅巍在以色列旅途上（例如，民十33~36）或爭戰中（例如，撒上四）與他們同在。有些學者認為，申命記的記載把約櫃描述為簡單的容器，是否定以約櫃為神同在的符號（參Nielsen, “Reflections”）。也有人認為，申命記淡化處理約櫃，是申命記派神學表達神與人保持「距離」的典型手法，這本來也是所謂「名字神學」的表達方法（von Rad, *Studies*, pp. 37-44）。不過，正如米勒指出，神為以色列頒布律法，已暗示神與人相近（在四6~8），因此，約櫃作為存放律法的容器，「繼續以某種方式發揮它的功用，就是承載神在百姓中間的同在」（Miller, *Deuteronomy*, p. 56）。用二分法強行劃分申命記中神的缺席與同在，與馮拉德的主張一樣，所提出的理據最近都受到威爾森的質疑。見Wilson, *Fire*。

申命記十章1至5節不是要詳細描繪約櫃的實物，也不是要解釋它每一方面的宗教含義，而是循著第九章的脈絡，把它建造之目的視為存放新的法版，作為有形的證明，表示靠著神的恩典，百姓已蒙受寬恕，盟約也得以更新。

十6~7 / 此處行程記錄中的一些地名，與民數記三十三章30至33節一致，但次序剛好相反。關於以色列人在曠野飄流期間所經之地，有不同的傳統；他們從不同方向進入同樣的地點，也是很可能的。許多地方，今天已無法確定其位置。見一章2節附註。

十8~9 / 關於利未人，見十八章1至8節註解。

## 第 13 章

# 遵行神的道

(申十 12~22)

這段經文為迎接第十一章，也即申命記第一段勸勉的高潮作準備。申命記十章 12 至 22 節無疑是希伯來聖經中含義極豐富的一段經文，用語尊貴而富詩意，信息涵蓋範圍廣闊而具挑戰性。它著意把全書的整套神學和倫理內容「熬成」容易記誦的用詞，濃縮而意味深長，豐富多彩，又與前後的講論產生共鳴。確切地說，關於「舊約神學」的大多數層面，這首信心與生活的迷你交響曲都有直接表達，或間接響應。

十 12~13 / 以色列啊，現在。就像保羅書信的「所以」，這幾個字詞表示過渡：從九章 7 節至十章 11 節著力強調的重點，轉接到實際的應用。跟這裡一模一樣的字句也出現在四章 1 節的開首語，將第四章與第一至三章的歷史回憶連接起來。

耶和華你神向你所要的是什麼呢？這句話的用意是回到基礎上，表明神對立約子民的要求並不複雜和深奧，而是簡單和基本。雖然簡單，卻非「容易」——假如順服神是容易的話，就不需要這幾章滿載的勉勵、警告和應許了。遵從神的動力是全然、專一的委身。遵從神的要旨則相對簡單明瞭：(1) 因為要他們遵從的只有一位神，所以多神信仰造成的道德混亂就得以避免；(2) 因為雅巍已清楚明確地說明祂的道德旨意（參三十 11~13）。

申命記已在重要的段落（五 31，六 1、25，七 11，八 1），特別是在「恭聽篇」中多番使用單數的 *mišwâ*（「誠命」），藉此顯



示神的命令在本質上是一致的。這句話 (十 12~13) 就像五音和弦，每個音符各有自己的音調，但合奏時發出和諧的樂音，表達了申命記和妥拉的整個內容：敬畏……遵行……愛……事奉……遵守。彌迦書六章 8 節目的相同，但用詞不一樣，問道：「〔耶和華〕向你所要的是什麼呢？」接著用三元組的片語來回答，總結了先知的講論，就如申命記這幾個片語總結妥拉那樣：「行公義，好憐憫，存謙卑的心與你的神同行。」

敬畏耶和華你的神。這是對立約的上主表達基本的尊重和崇敬，這種精神也遍布所有其他的態度中 (參五 29，六 13，十 20)。遵行祂的道，就如效法神那樣，是希伯來聖經中最接近我們所稱「舊約倫理」總綱的語句 (參五 33，八 6，十一 22)。愛祂，是出於感恩而心中存有，並且表達立約的忠誠和遵從 (參六 5，十一 1、13、22)。盡心盡性事奉祂，實質上與「愛」神一模一樣，但附帶的隱喻表示受約束，服事那位買下他，因此也擁有他的主人 (參六 13，十 20，十一 13)。遵守祂的誠命，是細心、勤懇、不斷地留意立約關係的條款和細則 (參七 11，十一 1、8、13、22)。我們會發現，這五個片語像是代表第十至十一章其餘的講論，這兩章經文其實是個萬花筒，所有的色彩和圖案都來自那個核心命令——愛神 (這個吩咐自然位於五個片語的中間位置)。

為要叫你得福。這片語的希伯來文只有兩個字詞 (*l'tób lāk*，「為好處為你」)，濃縮表達了摩西在其他地方用遼闊角度描述過的福氣。藉著遵從神，以色列可以進占那地，活得長久，享受神所賜的一切禮物 (參五 29、33，六 24，三十 15~20)。這片語也濃縮表達了一個重要的道德要點：律法本身是神憑著恩典賜給人的禮物，為要使人得福，不是神隨己意而行，為使祂自己滿足。正如摩西已指出 (四 6~8)，遵守律法就是智慧——這不但令律法的賜予者喜悅，也使遵行律法的人獲益。「遵從神使你得福」也許不像廣告口號那樣閃亮動人，但生動地表現出舊約倫理的人性觀

點。

十 14 / 十章 14 至 19 節這六節經文，由敘述者細心鋪排成兩個相配的三元組：14、15、16 節，和 17、18、19 節。兩個段落的開首都像詩歌那樣，用響亮的最高級用詞稱頌雅巍（14、17 節），接下來的一節描述神出人意表的行動或性情（15、18 節），結尾的經節則吩咐以色列恰當地回應神（16、19 節）。這個立體聲的效果，加強了整首交響曲的震撼力。

天上的天（字面意思：「天中之中」，表示最高級的方法）：這一節以精彩的韻律終止式，肯定雅巍在普世受頌揚，萬有也屬於祂（參王上八 27；詩二十四 1，四十七 7~9，六十八 34，九十五 4~5，一一五 16，一四八 4~5；耶十 10~13）。受造物之中，包括「天上地上的」，絕對是沒有一樣不屬於祂的。有些註釋者堅持把這樣的經文作相對化處理，自信這類宣稱不會是表達一神信仰，而只是反映雅巍相對特別的地位。不過，假如絕對地說一切都屬於雅巍（經文的遣詞用句已是最強烈的表達方式），還有什麼分給其他神明特許經營？經文把全宇宙的一切都歸給雅巍，若有人按以色列人宗教的先驗假設而將此範圍縮減，是沒有釋經根據的。

十 15 / 但：希伯來文 (*raq*) 是強調用法，帶出截然相反或令人意外的要點。這裡，令人驚訝的是擁有宇宙萬有一切的神，竟會專心喜悅渺小以色列的渺小列祖。本節經文響應七章 6 至 8 節，同樣是表達以色列蒙揀選的奇妙。在第七章，叫人意外的是神揀選以色列，竟然不嫌他們微小；在這裡，叫人意外的是因為神那麼偉大。兩處經文的信息都是說，以色列蒙揀選非因他們本身有何討神喜愛之處，而是全因這位奇妙之神的性情和行動。

我們必須把這兩節經文（14~15 節）互相對照來看，因為經文彼此施加限制，同時也互相「增添色彩」。一方面，神擁有普世間的一切，又實行祂的主權，特別揀選以色列。另一方面，愛

以色列、揀選以色列的神，也擁有全世界。因此，神掌權的普世性不可與祂本著愛而揀選以色列的特殊性分開。但同樣的，神為以色列施行作為的特殊性，也不可與祂擁有全世界的普世性分割（參出十九 4~6 同一雙重真理）。

從宣教學的角度看，這兩個重大的聖經真理也必須彼此扣連在一起，否則第 14 節所言及的普世性就會化為不合聖經、脫離歷史脈絡的普世主義，而第 15 節所言及的特殊性也會扭曲為獨崇某個民族、不合聖經的排他主義。前者的危險之處在於它斷言，既然每個事物、每個人都屬於神，那麼屬神子民和未成為屬神子民者的一切分別，就消失淨盡。後者的危險是它帶來一種誘惑，把神對屬祂子民的愛推論為對其他人的恨，或至少表示神對其他民族漠然視之，或對他們沒有任何計畫。這兩節經文互為平衡，使我們不致走向不合聖經的兩個極端：一端是摧毀一切分別的一神信仰普世主義，另一邊是否認或限制神普世大愛的狹隘排他主義。

十 16 / 緊隨第 14 至 15 節之後，以色列得到的不是勉勵的話語，反而是雙重的呼召，那是用隱喻方式發出，針對他們的心和頸項，要求他們悔改的呼召。對以色列來說，蒙揀選與其說是尊貴的特權，不如說是令人畏懼的責任，且也證明是極危險的責任。這句摘要緊隨蒙揀撰的崇高聲明而來，它呼籲人悔改，帶有修辭和神學含義，與阿摩司書三章 2 節非常相似，該節經文先道出以色列與雅巍的獨特關係，再給人當頭棒喝：「因此，我必追討你們的一切罪孽。」不可再硬著頸項這一句話，還有九章 6 節、九章 7 至 29 節的整段敘事，可溯源自出埃及記第三十二至三十四章原本的故事，正如莫貝利所說，對整段經文的文學和神學結構起關鍵作用 (Moberly, *Mountain of God*, pp. 89-93)。摩西懇求神赦免百姓，理由不是他們不再硬著頸項，而是因為他們仍然硬著頸項！神在那一次（像每一次那樣）赦免以色列背道的罪，是因著祂的恩典和信實，加上摩西的代求產生效力。因此，悔改的呼

籲和更加順服與合作的心靈，是以神的奇異恩典為基礎。

十 17 / 第二個三元組以另一輪澎湃的頌讚開始，形式與第 14 節類似，但重點不在神與受造界（天與地）的關係，而在神與所有其他屬靈存有的關係。萬神之神、萬主之主，像第 14 節「天上的天」，應當理解為最高級的表達方法。雅巍是「至高的神、最尊貴的主」。其他靈界的存有，不管他們是什麼，都要服從雅巍。這裡再次引發一神論的問題，而同樣的，有些註釋者認為這裡只是主張獨尊雅巍的相對一神信仰，但這樣解釋並不充分。因為經文不僅是說雅巍是以色列獨一的神（這就為容納其他民族的神祇提供了合法理據），而是斷言雅巍是超乎一切的神。雅巍不只是在與以色列立約的關係中掌權，祂也在整個宇宙中掌權。這裡用詩歌手法表達的認信，與公元前五九四年左右耶利米在耶路撒冷中東國際會議上，從政治角度（並且帶點外交的禮節）表達的認信看來非常相似（耶二十七 5 及後）。令人意外的是，耶利米那句話所指的對象——尼布甲尼撒，也親口承認這個真理（但二 47，四 25、34~35）。雅巍這位擁有全世界的神（14 節），也是掌管全世界的神（17 節）。

第 14 和（尤其是）17 節力言雅巍在普世間擁有一切、掌權作主，清晰地闡明並捍衛以色列信仰中富有動力而具辯論性的主張。以色列處身於古代近東的文化大氣候中，所面對的宗教多元性，不亞於歷世歷代屬神子民所要面對的。除非我們把申命記十章 14 和 17 節這類經文輕蔑視之，作相對化的處理，當作宗教崇拜的誇張用語，或只是以色列認信的真理（而非在本體論或定義上關於終極之神的真理），否則就必須承認，這些經文明顯是反對主流文化的泛神論，需要認真看待。另一要點也與之相似，關係到基督教在當代宗教多元主義爭論中的信仰主張，與宣教學較有關聯：早期基督教崇拜能夠用這類詞語形容耶穌（啓十七 14，十九 16；參一 18 等），表達了新約基督徒兩方面的決心：第一方面，

他們堅決認為基督在普世間掌權作主，這個觀念與他們周遭的一切宗教多元主義產生衝突；第二方面，他們決意按照聖經一神論的一致架構來捍衛上述觀念。換句話說，他們認為把耶穌放進這觀念之中，並非與申命記十章 14、17 節的主張不能兼容（參林前八 4~6）。

與人間的主和古代近東眾神不同的是，雅巍不徇情面，也不受賄賂（17 節下）。不以貌取人，字面意思是「祂不抬起眾人的臉」（參新譯：不徇情面），意即祂作決定時不會偏袒一方。這似乎與第 15 節構成相當大的張力。但我們要記住，申命記已明確排除了神揀選以色列是出於偏待的觀念（七 7，九 4~5）。很可惜，也正是神的揀選這個觀念，今天經常受到基督徒的扭曲和漠視，他們反倒把自我揀選包裝成神的旨意，甚至是神的偏愛。第 15 節說神愛以色列，要按前後經文來理解：全地的一切都屬於神（14 節），而神並不偏待人（17 節）。我們解釋神愛以色列的時候，不能脫離這個上下文，也不能在否定前後這兩個真理的情況下，來給神對以色列的愛下定義。

十 18 / 第 18 節繼續描述雅巍的道德性情，與第 15 節一樣令人詫異。在某些古代近東的王室文獻中，稱頌國家的神明之後，通常也隨之稱頌王家。人類的君王沐浴在統御之神的光榮中。不過，在這段令人驚歎、頌讚式的定義中，誰受益於雅巍至高至尊的統治呢？孤兒寡婦……寄居的！以色列「抗衡文化」的信仰，最特別之處就在這裡。第 14 和 17 節表達尊貴、獨一神的最高級形容詞，目標不是為增添有財有勢之人的榮耀和能力，而是為照顧貧窮、軟弱、易受傷害之人的需要（參賽四十 28~31 的相同模式）。律法的其餘部分會說明，這種社會關懷不是腥腥作態。相反地，本節經文簡潔表達雅巍的基本性情，第 19 節則以神的性情為基礎向以色列人發出吩咐，而在申命記有關法例條文的段落中，神的性情也明顯對許多實際的社會性法例起了影響作用。

又憐愛寄居的，賜給他衣食。這裡特別提到雅巍對寄居者的憐愛，除了與緊接的下文對以色列的道德吩咐相關，也肯定與上一節經文說神不徇情面的意思有關。經文已申明，神對以色列的揀選之愛不帶任何偏袒，因此這愛與神不徇情面的主張沒有衝突。這一點，現在以相反方式來表達：神的不偏不倚，表現在祂不但愛以色列的列祖，也愛（和合：「憐愛」）寄居的人。用詞是相同的，經文還補充說，雅巍賜給寄居者衣食，這無疑是重現神在曠野對以色列的恩典和憐愛（八3~4）。即使雅巍為以色列所做的帶有救贖和立約的特別意味，所做的這一切也都是符合祂一慣的性情。雅巍是愛寄居者，賜給他們衣食的神。以色列人在埃及寄居的時候（19節下），神照顧他們。我們再次發現有兩股張力構成絕妙的平衡：一邊是特殊性——雅巍特別藉著救贖和立約，為以色列施行作為；另一邊是普世性——雅巍所行的，是以祂惠及普世的性情為基礎。祂為以色列施行的作為，對他們來說具有典範作用，但這也是出於神本身的典型作風。耶穌也曾帶出相同的教訓，論到神出自本性的愛是慷慨的，而且恩澤普世，祂又把這教訓應用到對「外來人」的愛之上（太五43~48，六25~34），其倫理要點同樣是那麼激進。

十19 / 這等於是「第二大誡命」的申命記版本，像利未記十九章18節和34節那樣。這一點首先值得注意，因為它完全扎根於神的性情和行動。「遵行神的道」（12節）是什麼意思？本節經文就是答案。第14至19節闡明雅巍的道，段落起首說祂紆尊降貴，愛以色列的列祖，段落的高潮是以色列要務實地愛他們中間的陌生人，就是寄居者。這兩個層面表達了雅巍那涵蓋一切的愛，而在兩者中間，經文描述祂不偏不倚、忠誠正直、恪守正義。神是愛，所以遵行祂的道就表示把愛付諸實踐，因為舊約的倫理就像在新約那樣，要求人效法神（參約壹三17，四20~21）。

但第二個值得注意的要點，正是這愛的對象。我們或可以

說，摩西略過了本來會自然而然帶出的愛的吩咐——愛神，愛以色列同胞、待他們如同鄰人，卻一下子跳到最激進、要求最高的吩咐——愛寄居的人，由此而使這吩咐成爲第二大命令的內容，人要以此來回應神的偉大。也許，這是假設以色列若能夠在實際生活上顯明對寄居者的愛，就能夠符合神向他們頒布的社會憲章其他方面的要求？也許，愛寄居者始終是社會面對壓力和衝突時最先會失去的特質？仇外心理、剝削和壓榨，以及尋找代罪羔羊的政治手段，就如以色列在埃及所受的對待，反倒是常見得多。無論是出於什麼理由，在格調如此崇高的上下文中特別提出這條愛的誡命，仍是令人驚訝的。希伯來文動詞形式 *w<sup>e</sup>’āhabtā*（「你要愛」）在舊約中只出現過四次：申命記六章 5 節和十一章 1 節（耶和華你的神）；利未記十九章 18 節（你的鄰舍），十九章 34 節（寄居的）。本節經文（申命記十章 19 節）是惟一出現複數形式 *wa<sup>a</sup>habtem*（「你們要愛」）的地方，正好強化利未記十九章 34 節的意思。

151

最後，我們會注意到，在這六節含義豐富的經文中，以色列只需以兩種方式回應神的普世管治和恩慈的作爲：「悔改！」「愛寄居的人！」（16、19 節）耶穌教導天國的道理：「你們要悔改，因爲神的國近了」，又發出激進的命令：「愛你的仇敵」，這些教訓都深深汲取了申命記的屬靈和道德泉源，發人深省。

十 20~22 / 經文以修辭手法重複要點，把段落推上高潮，或許也一直推展至十一章 1 節。祂是你所讚美的，大概指雅巍是以色列敬拜讚美的對象，而不是說，因著祂以色列受到列國的讚美。那麼，這個饒有深意的例子說明，以色列的敬拜是在神要求人遵從的背景下出現的。只有那些在社會倫理的實踐上遵守雅巍吩咐的人，他們的讚美才會蒙雅巍接納。人必須敬畏、事奉、專靠雅巍他們的神，道德正義才得到伸張。別的神有其他行事方法，但以色列必須「遵守〔上主〕的道，秉公行義，使〔上主〕

所應許亞伯拉罕的話都成就了」（創十八19）。提到人口增多，神對亞伯拉罕的偉大宣教應許得以實現（22節；參創四十六27；出一5；申一10），是顯示整個段落對以色列發出的要求，不僅是爲了他們的益處（13節下），而是爲配合神透過亞伯拉罕的子孫救贖世人這項持續的計畫。因此這也再次顯示，在舊約聖經中，道德與宣教有著最根本的聯繫。

## ■ 附註

十16 / 將心裡的汙穢除掉：字面意思是「給你們的心行割禮」（新譯）。割禮是盟約成員的記號，但也可用隱喻手法來表達，指向耳朵（耶六10）或心靈，表示願意聆聽並遵行神的話（參申三十6；利二十六41；耶四4，九26；結四十四7~9）因此，這句話指內心決意遵從神的吩咐，以求活出肉身上那記號的意義。保羅在羅馬書二章28至29節的評註不是新穎的屬靈洞見，而是真實闡述妥拉本身的精神特質。

十17 / 關於本節的詞彙，參詩篇二十四篇8節、九十五篇3節、一三六篇2至3節、尼希米記九章32節、以賽亞書四十二章13節。

十18 / 關於寄居的（*gēr*）指哪些人，見一章16節附註。



## 第 14 章

## 關鍵選擇：祝福或咒詛

153

（申十一 1~32）

從第四章開始的律法引言大段落，來到這裡是最後一章。本章繼續闡釋十章 12 至 13 節的經文摘要，但加上了一些例子和說明，與多番勸勉百姓遵從神的經文交織在一起。一再重複的主旨是作抉擇的重要——正確的選擇使人蒙福，錯誤的選擇令人遭禍。最終來說，遵從或不遵從是惟一的選擇，祝福或咒詛是惟一的結果。因此，第十一章結尾把祝福和咒詛陳明，讓人選擇，第二十七至二十八章則更詳細闡釋。本章大部分內容是呼應和鞏固早前已出現過的主題，或是預示稍後將會帶出的主題，因此在這階段我們的註解會較為簡潔。

十一 1~7 / 段落起首重複最基本的誡命（1 節），它其實也可當作前一段的結語。接著，經文以正面（3~4 節，出埃及、過紅海，出七~十四）和反面（6 節，大坍和亞比蘭叛變並遭滅絕，民十六）的歷史實例，再度強調遵從神的呼籲，目的是要讓這一代的以色列人留下深刻印象：遵從雅巍是他們此時此地的責任（2、7 節），他們不可依賴上幾代人對神的順服，也不可把責任推卸給下一代。每一代人都在守約的義務上與從前的世代一脈相承，緊緊相繫（參五 2~3），但與此同時，每一代人也必須作出自己的回應，並擔當後果。

十一 8~9 / 十一章 8 至 17 節這整個段落都用以描寫以色列在那地的未來生活。經文抽取從八章 7 節起的段落首先描述過的一

些特色，再次強調遵從神這項重要吩咐的主旨，並補充了一些細節。

第8至9節開端勸勉的「一切誠命」，是單數形式（參五31，六1、25，七11，八1），指律法是個整體，以及人要從所有方面回應律法的要求。這兩節經文再次把人的遵從和神的恩賜並置在一起：遵從神，顯然是進入並享有那地的必需條件；神把那地無條件賜給以色列，則是實現祂對列祖的應許。把兩者分開，視之為源自不同歷史時期的不同傳統，似乎是不必要的。它們本是同一真理的兩面，就像申命記在其他地方顯示的特色那樣，結合了兩個要點：神的恩賜占首要位置，而人的遵從也是必要的回應。

十一 10~12 / 既然雅巍是全地的神，申命記欣然地從氣象學中帶出神學，也就不足為奇！這裡描述埃及和迦南的地理和氣候差別，是第13至17節所要提出教訓的前奏。埃及地雨水稀少，有賴人的設計和作業，利用尼羅河水進行灌溉（10節）。這類灌溉工程，從古代到當今實在見證了人類的成就，但以色列人完全知道背後牽涉的一切辛勞。與此截然相反的是，迦南位處降雨氣候地帶，除了某些溪流，以及用儲水器儲存少量雨水外，幾乎全靠有規律降雨，農作物才望有豐富收成（11節）。並不是說尼羅河每年氾濫就與神無關，但除了雨水的方向和來源，還有其他特別因素使得迦南能夠生動地描繪為「有天上雨水滋潤的地」（11節，新譯），而神在那地永久的同在和眷顧，也描寫得像伊甸園那樣（12節）。

十一 13~15 / 既已說明氣候方面的要點，道德教訓就顯而易見了。若是人需要雨水才得存活，若是雅巍使雨降下，那麼人最好是留意聽從〔雅巍〕的誠命，持定盟約之愛與忠誠，事奉祂，這樣就能得享農作物的豐收和富足（參八6~10）。在第11至12節，經文描述那地自己享受雅巍所賜之福，可以說，那地就是祂無微不至照料的對象。但以色列若是要進入那地，並享受那地的

福氣，就必須一直忠心遵從雅巍（13~15節）。因此，他們的順服不會賺取豐收之福，也不會像魔術般誘發豐收。福氣已蘊含在那地的本質裡，在它與雅巍的關係中，但以色列要樂意過一種忠心和順服的生活，才能夠領受並享受這福氣。

十一 16~17 / 不忠所帶來的危險（參四 15~19 和六 14），同樣與天氣以及受天氣影響的農業相關（參二十八 23~24 和利二十六 18~20）。說迦南的肥沃是雅巍所賜（12節），雨水是從祂而來（14節），祂也能使天不下雨（17節），這些話好像簡單，其實暗藏強烈的辯論意味。在迦南居民當中，掌管雨水、肥沃和農耕多產的是巴力。所以，第16節提出的警告非常尖銳。以色列確實會面對而且多次屈從於試探，去膜拜那些看似是控制農業收成的神明，然而向這些神明祈求降雨和豐收，只是徒然。何西阿和阿摩司都曾宣講這信息（何二 5~9；摩四 6~13）。以利亞也證實了這信息（王上十七~十八章）。

問題在於，我們在多大程度上能夠從這些經文所論到遵從道德命令與得享物質福氣的關係中，得出概括的結論，或使之成為教條（參七 12~16 註解）。申命記多次把兩者相連，而在舊約其餘地方，論到神與大地的關係、神與屬祂子民關係時，這條等式也一直是見證關於神的真理的基本原則。但是在舊約其餘地方，聖經作者並沒有呆板地把兩者的關係作概括化的理解。事實上，這樣的信念在約伯記和傳道書中受到直接的挑戰，而且也引發了詩篇中困惑者的哀告，例如詩篇第七十三篇。順服與昌盛的關係並沒有得到保證，也非「不可逆轉」。意思是，我們不能推論說，人昌盛就表示他遵從神，或人受苦就一定證明他有罪。但不變的原則是，神的確按照我們對祂的回應來公正對待我們，祂始終控制一切影響人類生命的事物，包括氣候和收成等偶然性因素。神在歷史中伸張正義，祂以主權照管一切，這些才是固定不變的因素。

十一 18~21 / 有鑑於前面提出的警告，恆常灌輸律法教導（參六 6~9），就呈現出嶄新的迫切性。

十一 22~25 / 以色列人在那地上得享豐收之前，必須爭戰勝利，才能夠在那裡安居。這幾節經文定下以色列占據那地的條件——忠心順服（22節），重複了七章 12 至 24 節的信息。

十一 26~32 / 這幾節經文帶有現在和將來的面向。它指向當前一刻的抉擇：我今日將祝福與咒詛的話都陳明在你們面前。前幾章的所有教導和講論，都聚焦於這兩個選擇。第 27 和 28 節列出兩個選項，要求人立即作決定，不容許人無動於衷。這幾節經文也指向將來，並表示需要不斷提醒人注意今天選擇所帶來的持續影響。於是，摩西為兩個盟約選項設置紀念碑，它比人手所刻的任何紀念標誌更明顯可見，而且更耐久——那是兩座山！基利心山和以巴路山在示劍的兩邊，以色列人後來在示劍舉行了一次重要的立約儀式（書二十四章）。雖然第 30 節的地理位置如今已難以確定，但象徵祝福的基利心山顯然在南面，人面向東方（首要的定位方向）時會看到它在右邊，而象徵咒詛的以巴路山在北面，也就是在左邊。也有人表示，基利心山有豐沃的植被覆蓋，以巴路山則一片荒蕪（Mayes, *Deuteronomy*, p. 218）。第二十七章更詳細地記述了山上的儀式。用實物代表祝福與咒詛的基本選擇，剛好放在從第十二章開始、記載律法條文的核心段落之前，又是該段落在第二十六章結束後記錄的第一件事，所以就主題而言發揮了「文字魔術貼」的作用，把申命記「內框」的兩個段落（見 p. 4）黏結起來。這個結構突顯祝福、咒詛和律法的重要神學含義，也再次顯示申命記細緻而富藝術性的鋪排手法。同樣的文學技巧也展現在本章的最後兩節（31~32 節），把整段的規勸帶向完結，恰好與開端的四章 1 節互相呼應。

## ■ 附註

十一 10 / 用腳，可能指用腳踏泵，把水從天然河流或人工河抽往田間，或指用腳控制矮小的泥牆和堤壩，從而調節灌溉的流量。因為在希伯來文中，「腳」有時候用作表示生殖器的委婉詞，它甚至也用於貶義，指排尿。進一步的解說，見 Eslinger, “Watering Egypt;” Nicol, “Watering Egypt...Again”。

十一 14 / 秋雨春雨：在希伯來文，「秋雨」是「早雨」，在十月、十一月間降下，表示漫長的乾旱夏季完結，人可以開始耕作；「春雨」是「遲雨」，於三月、四月間降下，標誌著雨季的結束，這是農作物在收割前的最後生長期。兩者都是農耕年度不可或缺的特徵。

〔我〕必……降雨：在這個小段落，經文有時敘述摩西說話，就用第三人稱代名詞指神（這是第 13 節最自然的讀法）；有時敘述神說話，例如在這裡，就用第一人稱代名詞。這並不表示經文被打斷，而是申命記的一個特色，把摩西的話和雅巍的話扣連在一起，成爲一個整體——這是申命記說明摩西先知角色和地位的另一個特點。

十一 24 / 凡你們腳掌所踏之地都必歸你們（參二 5；書一 3，十四 9）：走過或圍繞某塊地域，可象徵人用這動作宣示法律上的擁有權。此處經文列出的地域界限，有點理想化。直到所羅門帝國建立（至其後一小段時期），以色列人所控制的地界才延伸至曠野（南面）、利巴嫩（北面）、幼發拉底河（東面）、地中海（西面）。

## 第 15 章

# 超乎萬名之上的名

(申十二 1~32)

十二章 1 節的嶄新標題清楚顯示這是新的段落，雖然此處內容仍是從五章 1 節開始的摩西第二篇講詞。這個標題下一次出現，是在二十九章 1 節，緊隨第二七至二十八章的祝福和咒詛之後。第十二至二十六章組成了申命記的中央段落，它以宣講具體條例為特點，有時候稱為「申命記法典」。然而，我們切勿過分受這個分段方式影響。閱讀申命記的時候，我們很容易把第一至十一章視為講章的大引言，而把第十二至二十六章視為只是一套法典，檢視這一段落的時候，要比照出埃及記與利未記中關於法例的段落，而且受我們對申命記律法來源持哪一種歷史重構觀點所影響。這樣做帶來了兩個不幸的後果。第一，這表示我們解釋申命記的時候，要把它當作「第二律法」，是一套新的法典，必須放在以色列宗教發展過程中的某個歷史場景之下來看。然而，按照書卷本身的陳方式述來看，申命記是在盟約更新的處境下宣講現存的律法。書卷中無疑有些經節對舊條例作了一些修訂，又提出嶄新的動機，但整體的意向仍是激發人忠心恪守現存的盟約律法，而非要制訂全新的法規。

第二，把第十二至二十六章與第一至十一章隔離，就掩蓋了這兩個段落中，詞彙、主題、神學彼此互涉的深度和目的。第十二至二十六章所有關於律法條例的段落，都是按照，或更確切地說，是對應於第一至十一章（特別是四~十一章）的偉大真理

和原則來鋪陳的。就像鏡子似的，前面的篇章展示神為以色列所施行的作為，後面的篇章展示以色列必須如何回應神，還往往採用相同的詞彙來顯示這種相互關係。這個神學方案往往能夠解釋，為何申命記中的一些律法條例在形式上有別於出埃及記或利未記的同等條例（而不是說，這些分別乃因應歷史發展，故意改變而出現的，參 McConville, *Law and Theology*）。

第十二章著眼於以色列在敬拜上對雅巍的專一和忠誠，所以是反映第一、第二條誡命。本章也呼應出埃及記二十章20至26節，著眼於敬拜雅巍的恰當方式，且呼應利未記十八章3節，著眼於以色列與列國截然不同的特質（留意申十二4和31節共同的關鍵詞：「你們不可照他們那樣」；「你不可……這樣行」）。本章經文也和申命記第七章有緊密聯繫，重點在以色列蒙揀選作聖潔子民這與別不同的特質。麥康威指出第七章與第十二章的對應 (McConville, *Law*, pp. 59–64)，他指出兩者不但結構相似（見附註），主旨也一樣，都是著眼於以色列與別國截然不同，以及這種特質所帶來的含義。鑑於以上各點，若要掌握本章的核心信息，似乎較好的做法是不要把本章當作中央敬拜的指引，特別為歷史上某一次的改革而擬定或修訂，而是聽從它的呼籲，追求以色列敬拜的純潔與合一，以回應雅巍所賜之福。

十二1~4 / 第29至32節幾乎重複了第1至4節的要點，顯示出本章精心布置的文學結構。這與第七章的「三明治」特色（參七1~5和七17~26）平行，讓我們明白整章經文必須放在這個框架下來詮釋（有些註釋者把十二29~32視為第十三章的引言，就失去了這個前後呼應結構的力量）。須注意的基本要點，是以以色列與迦南行事方式的強烈對比。

第3節的要旨和詞彙，與出埃及記二十三章24節、三十四章13節和申命記七章5節幾乎一模一樣。不過，將其名從那地方除減是此處附加的吩咐，從隨後經節強調雅巍之名來看，有特別

的含義。除掉迦南神祇的名字，就是除掉他們的存在和他們的力量，就如把雅巍的名字立於某地，就是讓祂的臨近充滿那地，讓人可以求告祂。然而雅巍的名與迦南神的名不能共存。別神的名，連同他們的整套東西，必須被刪除、消滅。改變必須是徹底的。

160

否定一堆名字，建立另一個名字，實際上是要求一個新的秩序、一種轉化：根據舊的秩序，人有多個效忠對象……人的設計決定了敬拜的地點和性質。這樣的秩序要被取締，神的掌管要放在人的敬拜之上，一個名字要取代所有其他名字。(Miller, *Deuteronomy*, p. 131)

宗教的轉化，也會帶來社會、經濟、政治方面的巨大改變（參Gottwald, *Tribes of Yahweh*）。

從宣教學角度反思這些吩咐與以色列對待列國及其神祇的態度，就會發現幾個值得注意的要點。我們知道以色列並沒有把迦南宗教當中所有神明的名字「除滅」，他們實際上還接受了少數神明的名字，作為他們所認識的神雅巍的合法稱號。用「伊勒」（El）作為神的名字可以接受，「巴力」這名字卻完全不能接受，這是由於出埃及—西乃時代摩西體系的雅巍信仰，與列祖（即族長）時代敬拜伊勒神信仰之間的關係所致（Moberly, *The Old Testament*）。毫無疑問，排斥巴力是由於他與生殖崇拜相關，又與迦南社會暴虐壓迫和荒淫放蕩的精神特質有關（參31節）。

在當前關於基督教對其他宗教之回應的爭論中，有些人把列祖時代對周遭文化中的神持較開放態度當作是聖經根據，支持我們在現今時代對其他信仰傳統所信奉的神持較為接納和共融的看法。不過，更嚴格地衡量聖經中的證據後，就會發現事實並非如此。神的作為和啓示在歷史中不斷演進，加深了以色列人對所信



奉的神獨特本質的理解，最終乃要求他們專一忠誠於祂，摒棄別的神。所以，五經整體上向我們展現出兩方面的平衡：一方面，在古代近東不同的文化，包括在以色列的文化中，人普遍以「伊勒」作為神的稱號；另一方面，惟獨以色列特別以「雅巍」稱呼這位神，卻排斥巴力。這幅圖畫的兩面都有宣教學上的重要性，不可偏廢（參 Goldingay and Wright, “Yahweh Our God”）。然而，眼前這段經文卻清楚指向後者，即專一忠誠於祂的名（NIV: Name, 5節），摒棄一切別的名（NIV: names, 3節）。這相繼帶來了反面和正面的含義。

從反面來說，這樣做妨礙了當代宗教多元主義的核心主張：用一切宗教相對論，來見證一個與任何宗教所構想的神都不一樣的終極神聖實體。這段經文否定一切世界宗教傳統所信奉之神明的「名字」和「面孔」有任何效用，能帶來拯救。在宗教多元主義者看來，如果說有一個真實的啓示，論到一位真神，藉著一個帶來拯救的名字，透過某一群人而讓人知道，那麼從先驗角度看，這個可能性早已被排除了。舊約聖經的看法則是，在以色列蒙揀選之特殊性的背後，藏著神拯救計畫之普世性。多元主義者卻漠視舊約聖經的理解，因此也拒絕了這個關於真理和救恩的觀點，反而視之為：(1) 沙文主義和 / 或帝國主義的論調；(2) 與他們所持文化和歷史相對主義的認識論格格不入（也就是說，多元主義者堅決認為，真理不能在任何一個文化或歷史處境中讓人絕對認識；一切對真理的認識都是相對的、片面的。不過，他們倒是沒有告訴我們，憑哪些高超的認識論理據能夠提出這個本身就帶有絕對主義意味的宣稱）。

於是，對多元主義者來說，人類宗教中所有神祇的名字都有一點根據，但同樣的，沒有一個是獨一無二或絕對的真實名字，或終極神聖實體的最終啓示。沒有一個名字能獨占鰲頭，否定甚至除滅其他名字。所以，多元主義是眼下這段經文的相反。宗

教—文化多元主義的宏大工程，就是要肯定許多個名字和地方。惟有那些拒絕接受其相對性、拒絕與其他名字愉快地並存的，才是要棄絕的名字。那麼，多元主義的議題和這段聖經經文就無可避免地發生衝突。根據申命記，有一些神祇的名字不能與雅巍的名字並列。至少有一部分原因，是與那些名字涉及的邪惡行為有關——經文暗指巴力宗教的陽具和生殖崇拜（3節），以及那人髮指，獻兒童為祭的恐怖行徑（這些孩童大概生來為廟妓，31節）。

從正面來說，用雅巍的名字取代別的名字，指向那受稱頌的「超乎萬名之上的名」，就是神賜給耶穌的名。以賽亞書四十五章22至24節、腓立比書二章9至11節、以弗所書一章20至22節等，與申命記這節經文一脈相承。所有這些經文，包括舊約和新約，都是在宗教多元主義的背景下，針對與雅巍之名衝突的別神名字而寫的。新約經文的辯論意向，因而可與申命記的吩咐相比。雅巍那獨一無二的名字（極可能就是腓二9「超乎萬名之上的名」的意思），現在惟獨歸給耶穌，最終會受萬人所承認，正如以賽亞書四十五章24節預示，萬口都要承認，救恩／公義惟獨在乎雅巍。因此，申命記徹底拒棄別神的名字，藉此維護以色列信仰的純潔這種作法，就不可以貶抑為舊約落後時代的宗教偏執表現，而由強調和諧共處的「普世合一主義」信仰來取代。假如「屬於耶穌的名」（腓二9也可以這樣翻譯）確是意指雅巍的名字（經文引用賽四十五23，而且11節用「主」字，意思似乎非常清楚），那麼基督徒著意捍衛耶穌基督的名字，不讓它與任何其他名字（例如，在某些多元信仰的公眾崇拜場合中）劃上等號，就應當像申命記那般熱切高舉雅巍獨一無二之名，以這名為超乎所有其他宗教的神靈。

十二5 / 申命記十二章5至12節論到以色列在神所揀選的地方敬拜祂。這是本章兩個中間大段落的第一部分。另一部分是第13

至 18 節，論到「汙俗殺牲」的問題——即非為獻祭，只為食用而殺牲。兩個段落都像雙管齊下，第 5 至 7 節與第 8 至 12 節，以及第 13 至 19 節與第 20 至 28 節，在教誨意義上互為平行。經文素材有重複，較大可能是與教導之目的有關，而不是因為在文學歷史上，本來各不相連的律法條例經過連續編修而形成目前的面貌。麥康威仔細分析過精巧的文體特色、詞彙分布、交錯配列的平衡結構，他的分析也強烈支持本章經文的整體性質 (McConville, *Law and Theology*, pp. 59–67)。

有異於迦南人在異教聖所膜拜他們的神、求問其名，以色列人要到耶和華你們的神……選擇……的居所……去求問。他們敬拜神，不可在以前居民所用的宗教場所，也不可在他們碰巧看中的地方 (13 節，參結二十 28~29)，而只可以在雅巍所選擇的地方。最基本的特點，在於它是雅巍所選擇的位置，而非它是一個地方，而非許多地方。以色列敬拜的合一性，在於他們只敬拜一位神，就是雅巍，而非只在一個地方敬拜。雅巍會選擇何處為立他名的居所。這個用語指會幕和約櫃在那裡，是雅巍在百姓中間同在的可見標記 (參出二十九 43~46)。它大概也指雅巍擁有那地方，而根據古代近東的類似用語來判斷，它也有藉著征服而獲得擁有權的弦外之音。換句話說，雅巍把祂的名字立在那裡，是象徵祂擁有全地 (參 Wenham, “Central Sanctuary,” esp. pp. 112–14)。這個複合語句 (雅巍選擇的地方；立祂名的地方)，或其中的一個部分，在申命記餘下篇幅中成為標準的名稱，用以指可讓百姓進行各種祭祀活動的合法聖所 (例如，十四 23 起，十五 20，十六各處，十七 8 及後，十八 6，二十六 2)。

經文沒有指出地名。要預先說出明確的地名是完全可能的，因為那時已不乏對當地地形的認識，這從基利心山和以巴路山等記載可見一斑。因此，缺少地名只是為了突顯立於那地的名字，也就是雅巍之名的的重要性。學者從地理角度出發，著迷於「地

方」，把那地與耶路撒冷成爲中央敬拜場所這具體的歷史事件連上關係，結果就本末倒置，因爲與其說經文著眼於地方的位置，不如說著眼於雅巍的選擇。重要的不是「哪裡」，而是「誰」。同樣，把迦南的聖所毀掉，不是因爲這些場所在哪裡，也不是因爲數目多，而是因爲其名，即，它們是誰的。無論人給這些地方起什麼名字，都比不上神立於這地方的名字。假若人沒有照神的要求尊崇雅巍的名字，那地方既沒有神聖可言，也得不到終極的保障，像伯特利在十世紀受到來自猶大的無名先知攻擊（王上十三1~3），在八世紀受到來自猶大的阿摩司攻擊（摩五4~6，七10及後），還有示羅（耶七12~15）甚至耶路撒冷本身（彌三9~12；耶七1~15），都不例外。關於舊約聖經本身對耶路撒冷傳統的批判觀點，參McConville, “Jerusalem”。

放在更寬闊的正典脈絡下看，因雅巍的揀選和臨在而重視某地方，卻非因位置而重視某地方，這個眼光播下了新約觀點的種子——敬拜所在地方的重要意義出現了轉移，耶穌基督取替了聖殿，成爲彌賽亞時代敬拜的焦點（參約四19~26；徒七44~50；Davies, *Land*）。

自大衛時期以後，隨著約櫃被遷移，所羅門建造聖殿，人們只會想到那地方是耶路撒冷。這一點，在後期的申命記派歷史中相當明顯（例如，王上八44、48，十一13、32、36，十四21；王下二十一7，二十三27），也反映在詩篇中（詩八十七，一二二，一三二）。可是在王國時期以前，無可否認有其他地方用作「中央聖所」，爲時或短或長。示羅是最明顯的例子（參撒上一~四；耶七12），因爲眾所皆知會幕和約櫃都在那裡。有些學者倡議，示劍和伯特利早期都曾安置聖所，但證據有較多疑點。不過，中央聖所的存在先於大衛將敬拜體系集中於耶路撒冷，也先於其後大衛家的王，如公元前九世紀的亞撒（王上十五11~14；代下十五）、八世紀的希西家（王下十八3~4；代

下二十九~三十)、七世紀的約西亞 (王下二十三 4~25 ; 代下三十四~三十五) 等人推動的改革運動。所以, 正如許多學者都承認, 把申命記第十二章所記載的「中央敬拜」條例視為只與七世紀約西亞的改革有關聯, 是不可靠的; 這些條例更非必定與耶路撒冷有關, 或起源於耶路撒冷。根據馮拉德的說法, 這樣的看法「大概是太輕率了。……後來在約西亞改革期間, 律法被應用到耶路撒冷的聖所上, 這是不爭的事實, 可是對於證明這些律例的起源, 起不了半點作用」(von Rad, *Deuteronomy*, p. 94 ; 參附註)。

十二 6~12 / 兩個重複的段落 (6~7 節和 11~12 節) 提出兩項要求: (1) 百姓要把各樣的平安祭, 奉到雅巍的聖所那裡; (2) 他們要在那裡吃, 並且歡樂, 社群裡的所有人都有分參與 (12 節)。第 6 節列出七個項目, 目的似乎是要儘量擴大涵蓋範圍, 而不是要列出精確或全備的清單。(關於燔祭和平安祭, 參利一~七; 關於十分取一之物, 參申十四 22~29; 關於還願, 參申二十三 21~23 和利二十七; 關於頭生的, 參申十五 19~23 和出十三 1~16)。重點在於, 無論去敬拜需要帶什麼, 都必須帶到雅巍選擇的地方去。人奉獻給雅巍, 不可說這些物品是拜迦南諸神所賜, 否則就糟蹋了他所獻上的; 他們必須抵擋一切試探, 不可將收成歸功於與迦南神明相關的生殖能力。惟獨雅巍將百姓「帶」到那地。惟獨雅巍使土地肥沃和豐收。所以, 他們以感恩和敬拜報答雅巍所「帶」來的豐厚賞賜, 就應當以雅巍為惟一的「目的地」。要再次重複, 本章的基本要點是百姓的敬拜和奉獻之物要帶到雅巍的聖所, 而非迦南的聖所; 重要的不是只奉到一個聖所, 不要奉到多個地方。

「在耶和華面前歡樂」是申命記特有的主題 (參十四 26, 十六 11、14, 二十六 11, 二十七 7; 利二十三 40)。第八章預想到一群百姓享受神所賜的土地, 以致陷入驕傲自滿、忘記上主的危

險中。在這裡，防止陷入這危險的一個方法，是定期特意到雅巍面前吃喝、歡樂，好讓他們記得豐厚的賞賜是從何而來（因……耶和華你的神賜福，而非因其他生殖神賜福，7節）。

強調以色列敬拜中的盛筵和喜樂，令人側目。神總之就是反對人類享受物質的想法，在這段經文中完全被推翻。吃喝、歡樂不但受到容許，而且是一項命令！這更要遍及人的整個生活當中（因你手所辦的一切事，7節）。聖經也多處論到吃喝、歡樂，包括耶穌在吃的習慣上表現出驚人的自由程度，祂藉此顯明，神國的包容性乃直接符合申命記這段經文的精神特質，卻與法利賽人同桌交往規條的排斥性直接衝突。這是初代基督徒社群生活極富感染力和吸引力的一個特點（徒二44~47）。這當然也是聖餐的特點，聖餐是基督徒敬拜之核心，既歡慶神已完成的救贖奇工（與眼下經文論及祝福的歷史層面呼應），又展望彌賽亞的筵席（第10節的眼光望向將來，播下終末論的種子）。

關於以色列歡樂的敬拜，還有兩點值得注意。第一，它必須道德純潔。在雅巍面前吃喝快樂的吩咐，緊隨消滅迦南陽具和生殖崇拜標誌的命令之後發出；在迦南宗教的崇拜中，性交占重要成分，但這一切習俗不容進入以色列的敬拜中：你們不可照他們那樣（4節）。然而，不容許狂歡放蕩，並非表示不可享受歡樂。迦南的墮落作風要被以色列的純潔所取代，但以色列人仍可以在身體和感情上享受敬拜——他們要吃，並且歡樂！

第二，以色列的敬拜必須有社會包容性和責任感。第12節特別指出，整個家庭都要在聖所一同敬拜，共享歡筵，包括男性和女性奴僕（僕婢）。利未人也必須包括在內，因為他們沒有土地，有賴百姓的奉獻，以及沒有全燒在祭壇上的祭肉才得以維生。因此，第19節提出警告：不可丟棄利未人。以色列敬拜的這種社會包容性和憐憫心，延展至其他貧困人：孤兒寡婦、寄居的，見十四章27至29節，十六章11、14節。在法庭上公正公平對待貧

窮人和寄居者，或透過慈善庫存供應福利所需，還不足夠（十四 28~29 節）。他們必須被容納在以色列生活的正中心——在神面前歡樂敬拜，享受盛筵。這樣，以色列就能夠在國民生活的另一層面上，仿效並且映照雅巍的性情和作風。雅巍不是親自維護孤兒寡婦的利益嗎？雅巍不也愛寄居者，給他們食物和衣服嗎（申十 18）？那麼，人說愛神，來敬拜祂，卻排斥神所愛的人，這樣的敬拜是神不能接受的——先知從負面角度，不留情面地表達了這一點；早期教會也從正面角度，在與敬拜相關的社會關懷問題上表達了這一點（徒二 44~46，四 32~37）。

十二 13~18 / 本章餘下部分，可再一次分為兩個大致上平行的小段落：第 13 至 19 節和第 20 至 28 節。這個部分處理「汙俗殺牲」的問題。這與利未記第十七章相關，該段上下文記載以色列人作為曠野中的朝聖者，宰殺牲畜以作食物的規條。經文吩咐，獻上為祭的各類牲畜（公牛、綿羊羔、山羊），必須牽到會幕，完成恰當的獻祭儀式後，才能夠宰殺，然後人才可吃牠們的肉。這規例的用意是防止人把宰殺牲畜用於會幕以外的拜偶像儀式（利十七 7）。不過，打獵而得的禽獸可以隨便吃（但要恰當地把血放出，利十七 13），因為牠不能用於獻祭（利一 2）。申命記展望以色列人在那地上散居後的生活（在你各城裡，15 節；參 20 節）。與以色列在曠野的時候圍繞著會幕安營不同，許多人會住在遠離雅巍聖所的地方。在這種情況下，若強制要求百姓在聖所獻祭後才可吃肉，就會限定大多數人口只可吃素，偶爾能吃打獵獲得的禽獸而已。所以，此處的條例容許宰殺牛羊（21 節，即可用以獻祭的牲畜），吃牠的肉，而沒有附帶獻祭的要求（15、20 節）。就烹飪用途而言，這些牲畜可視為與打獵得來的動物（羚羊與鹿，15、22 節）沒有分別。因為這是未經獻祭的簡單屠殺，所以潔淨人、不潔淨人這項禮儀上的分別不適用於同吃的人。禮儀上不潔淨的人不可參與獻祭，但可以享用家庭筵席。不過，凡是特別

奉獻給神的食物，包括十分之一之物，或是頭生的，不管是菜蔬或牲畜，無論出於什麼原因，都必須照恰當方式帶到聖所（17～18節，26～27節）。無論是俗物或是用作獻祭的，凡宰殺動物都必須正視血的神聖特質，因為血代表生命（利十七10～14）。若是一般的宰牲吃肉，血不可吃，要倒在地上，它沒有代贖的含義（16、23～24節），但是平安祭的血要倒在耶和華你神的壇上，它有代贖的功效（27節）。

十二29～32 / 最後一個段落回到開首的主題上，重新提出警告，免得百姓受誘惑，就去仿效迦南人的宗教習俗。爲了加強警告作用，經文提到他們在拜偶像的事上，行了神所恨惡的一切事。經文舉出獻兒女爲祭這極其可怕的風俗作爲例子，說明神對迦南人審判的道德性質。在希伯來文，甚至這個詞和句子的次序都強調這惡俗多麼令人厭惡。

總括而言，雖然本章提及的歷史問題現在可從我們眼前移除，但論到屬神子民的敬拜，我們可以提出幾個永不過時的原則。經文呼籲，除了雅巍這個代表拯救、立約的名字，所有其他名字都要全然摒棄。今天，誘惑我們去隨從別神的試探，就像昔日那樣實在；同樣的，仔細分辨並且棄絕拜偶像行爲，在當今教會的迫切程度也如同在古代以色列一樣。經文也呼籲，要在神面前全心歡欣，這是個有豐富意義，又使人得釋放的召喚；將生命中的一切分別爲聖歸給神，就把平凡和「世俗」之物都釋放，憑著神的賜福而得以享用。本章下半部分論到的自由，可以跟提摩太前書四章3至5節談論的自由連上關係。經文也召喚人在敬拜中盡社會責任，敬拜需有包容性和憐憫心。這項具挑戰性的呼籲，不但與新約教會的實踐互相呼應，也跟保羅（林前十一17～22）和雅各（雅二）的尖銳言詞彼此呼應。



## ■ 附註

麥康威比較申命記第十二章和第七章：

十二 1~4 命令百姓消滅迦南人和迦南宗教

七 1~5 命令百姓消滅迦南人和迦南宗教

十二 5~12 在神選擇之地敬拜祂，這命令反映以色列的聖潔

七 6~11 神揀選以色列作聖潔的子民

十二 13~28 得享那地的豐盛，是聖潔的必然結果，這也指祭祀範疇，論到「自由」宰牲

七 12~16 得享那地的豐盛，是聖潔的必然結果

十二 29~32 警告：不要陷入外邦宗教的網羅

七 17~26 警告：不要陷入外邦宗教的網羅

(McConville, *Law and Theology*, p. 60)

十二 2 / 高山……小山……各青翠樹下：以色列人不顧警告（例如，何四 13；耶二 20，三 6，十七 2；王上十四 23；王下十六 4，十七 10），在後期歷史中仿照迦南人所喜好的樣式，把這些敬拜地點用作拜偶像的祭壇。參 Holladay, “On Every High Hill”；Vaughan, “*Bāmā*”；Whitney, “*Bamoth*”。然而我們可以注意到，*bāmôt* 這個術語（通常譯作「邱壇」，但意思大概指「本地的祭壇」），在後期先知和歷史的文本中多次成為受譴責的目標，但是申命記這段經文，以致整卷申命記，都沒有用到這個詞。這似乎顯示申命記第十二章並不像某些人所說，是約西亞時代推行中央敬拜的方案（見「引言」，pp. 6-8，以及十二 5 附註），因為約西亞的改革方案是至當時為止，在以色列努力消除 *bāmôt* 的最持久行動（參 Manley, *Book of the Law*, p. 133），而申命記卻完全沒有用過 *bāmôt* 這個詞。

十二 5 / 有理論認為，本章經文呼籲把以色列的敬拜集中在一個聖所（即耶路撒冷），因此又把申命記與七世紀約西亞的改革（中央敬拜是一個主要特色）連結起來，而本節就是支持上述看法的關鍵經文。圍繞這問題的爭論已在其他地方廣泛探討，因此我們在這裡只需提出幾點。

- (1) 這段經文主要著眼於以色列敬拜的純潔和專一特點，以及它與迦南宗教的分別，而非以色列敬拜的中央化。也就是說，經文並沒有要求以色列的敬拜要在一個地方進行，不可在多個地方進行；而是說，百姓只能在一個地方敬拜雅巍，不可在迦南崇拜的地方敬拜雅巍。

- (2) 經文沒有說出那地方的名字（雖然可以這樣做，就如預先指出基利心山和以巴路山的名字那樣）。因此，正如許多學者都承認，本節經文可對應於以色列在迦南地定居以後、耶路撒冷成爲中央敬拜地點以前的任何一段歷史時期，在這段期間，以色列有幾個暫時設置的中央聖所（例如示羅），直至後來才由耶路撒冷永久履行這職能。惟一重要的名字是雅巍之名，它要取代所有別神的名字。與其說經文指出雅巍只把祂的名立於一個地點，不如說經文指示以色列只應在雅巍選擇立祂名的地方求問祂，無論這地方將來會在哪裡。這個地方即使是暫時的安排，但只要約櫃在那裡，它就是「中央」地點。
- (3) 這節經文最自然的解讀，是指一特定的中央聖所，但不一定表示全以色列惟一的聖所。重點在以色列信仰和敬拜的合一，但這種合一要建立在由雅巍揀選，且承載雅巍之名的合法性之上，卻不一定建立在敬拜地點的單一數目之上。若申命記真的有意把所有敬拜集中在一個地點，又假設那地點就是耶路撒冷，那麼在以巴路山築祭壇的指示（二十七 1~8）就與整個方案產生矛盾，因此也沒法用以上理論來解釋。
- (4) 第 14 節的句法可解作分配（distributive）的意思，就是說，「無論雅巍從你任何一個支派中選擇哪個地方」。那麼這可以表示，第 5 節所說的那一個中央聖所，不一定要理解爲全以色列歷史上的惟一地點。有人認爲第 5 節是出於後期編輯或立法的考慮，要矯正第 14 節可能存在的不明確之處，這個看法似乎表示編修者有點不稱職，他大可以修正第 14 節就行（參 Mayes, *Deuteronomy*, p. 227; Halpern, "Centralization"）。
- (5) 單數詞地方，也可理解爲通稱（generic）的意思，就是說，指一個組別或類別。即使作者心目中想到某一個中央敬拜地方，也不一定排除其他合法的聖所。用通稱或集合單數名詞表達整群人，是申命記一個突出的特點，例如，一般所用的「寄居的」、「寡婦」、「孤兒」，都是單數名詞。申命記十七章 14 至 20 節關於君王的條例，從頭到尾用單數，即使在「耶和華你神所揀選的人作王」（十七 15，NIV 中譯）這極爲相似的片語中，也不例外。可是，這顯然並不表示以色列會一直只有一位君王（對比王國分裂時期）。同樣，神應許興起「一位像摩西的先知」（十八 15~22）。很明顯，經文說的是通稱的意思，而非表示單一數目。它提出了一個試驗方法，藉以分辨假先知（「那個先知」）與真先知；同樣地，這應該也不表示只有一個假先知、一個真先知。重要的不在於有多少個先知，而在於他們與雅巍之名聯繫的真確性和合法性。這個比行對比顯示，十二章 5 節「地方」一詞的通稱意思，可與神選擇某一中央聖所的遠象並

存。

- (6) 最後，*hammāqôm*，「地方」一詞的通稱用法，實際上就出現在緊接的上下文中，這一點卻常常被忽略了。往往，註釋者對比第5節的地方（單數）和第2節的地方（複數），據此力陳完全中央化、只在一個聖所敬拜的政策。然而，他們罔顧一個事實：第3節的最後兩個字正是 *hammāqôm hahû*<sup>9</sup>，「那地方」。所用字詞和第5節一樣，是單數名詞，但它顯然是通稱的意思，指以色列人要摧毀的眾多迦南祭祀地點。既然在第3節眾多的迦南祭祀地點可按照集合意思稱為「那地方」，那麼第5節的地方也可帶有通稱或分配的意思，而不必侷限於只解作惟一的聖所。

總括而言，我的論點是：把申命記第十二章視為支持七世紀一場運動的經文，目的是推行中央敬拜、要求只在一個聖所敬拜雅巍，這個看法是過分把自己的意思讀進了聖經裡。經文著眼於雅巍敬拜的合一、純潔與合法性，它以激烈的辯論式言詞，對抗泛神論、敗壞的劣行和迦南偶像崇拜。這個著眼點，根據申命記派歷史的記載，成為不止一位猶大君王推動改革的特色。

十二 7 / 在耶和華……面前：*lipnêyhwh* 這用語在申命記中出現了二十五次，其中十三次與「耶和華所選揀的地方」相連，顯示神的臨在。威爾森 (Wilson, *Fire*) 力陳，這用語表示雅巍真實的、在當地的臨在，例如，當敬拜者在祂面前吃和歡樂的時候。威爾森強烈反對由馮拉德率先提出 (von Rad, *Studies*, pp. 38–39)，其後獲不少人附和的觀點：申命記把耶路撒冷聖殿的敬拜「去神話化」，不再以雅巍為實際住在聖殿中，卻把神視為超越，惟有把祂的名字立於那地，才能夠間接地讓人在地上求問祂（即所謂「名字神學」）。另見 McConville, “God’s ‘Name’”。

十二 15~25 / 根據底本假說，祭典材料 (P) 是已成書的五經中最後期（被擄時期）的資料來源，那麼利未記第十七章 (P的一部分) 就必須被視為遲於申命記寫成，目的是撤銷申命記第十二章那些消極的規例。不過，相反的可能性反而高得多：申命記經文放寬了早前利未記條例的限制——利未記條例規定，所有牲畜要牽到聖所宰殺、祭獻，肉才能夠吃。關於這問題，以及申命記和利未記兩段經文與撒母耳記上十四章 31 至 35 節所述事件的關係，見 McConville, *Law and Theology*, pp. 42–48。

十二 31 / 關於以色列人對迦南人獻兒女為祭的習俗如何深痛惡絕，參列王紀下十六章 3 節，十七章 17 節，二十一章 6 節；耶利米書十九章 4 節；以西結書二十三章 37 節；詩篇一〇六篇 37 至 38 節；C. J. H. Wright, *God’s Land*, pp. 231–35。

## 第 16 章

# 各種隨從別神的試探

(申十三 1~18)

與第一條誡命一致，申命記經文仍然著眼於以色列敬拜的純潔特質，警告百姓要提防被試探或受壓迫，以致離棄雅巍，去隨從別的神。這些試探和壓力來自幾種情況：第一，假宗教領袖的危險（1~5節）；第二，在親屬關係中陷入信仰與忠誠的衝突（6~11節）；第三，具影響力的社群領袖造成的壓力（12~18節）。

### 來自貌似真先知之人的試探（十三 1~5）

神已向以色列頒布的話語，帶有正典的規範作用（十二 32〔希伯來聖經：十三 1〕），地位高於未來先知的話語。十八章 15 至 22 節與先知有關的條例，進一步闡揚這項原則，指出將來「那先知」必須「像摩西」。看似真實的神蹟，不可看得比先知的話語更重要。他或許顯出真先知的的神蹟，但他的話若與盟約要求的規範互相矛盾，他就是假先知，必須被視為致命的毒害，要從以色列群體中除掉。

十三 1~2 / 若有先知或是做夢的：這樣描述，表面上沒有虛假的意思。夢已獲承認並證實是神傳達信息的方式（參民十二 6；珥二 28，但對比耶二十三 25~32，二十九 8）。人可能說有神蹟奇事，然後果真應驗——也許是預言成真或奇事發生。神蹟和

奇事都與雅巍的大能相關，特別是在出埃及—西乃—征服迦南的敘事中（參申四 34）。到這裡爲此一切還不錯。這個假定是先知的人，有標準的方法（夢），而且看似能使喚神力。不過，假如這貌似真先知的人暗示百姓應當隨從……別神，以色列就必須謹慎提防他，因爲雅巍所差遣的先知，必不會帶領百姓去迎頭抗拒雅巍發出的第一個，而且是首要的要求：「除我以外沒有別神。」他的話抵銷了他所有的奇異作爲。即使能施展奇妙的能力，即使顯出神蹟奇事，如果人的信息明顯牴觸盟約的真理和要求，他也沒有絲毫可信之處。

十三 3 / 無論有多麼耀眼的佐證，以色列人對這類信息的第一個反應是：不可聽。這一句話，也必須進入昏沉的耳朵裡。以色列人必須辨識到，在那虛假信息的背後，是神要試驗他們。我們必須細心分辨，這並非表示神要引誘以色列犯罪，而是要試驗他們，以顯出他們的行爲是否與認信相符（參六 16，八 2）。而且，神要試驗的是屬神子民是否表現出最基本的委身，這正是第 3 節要清楚說明的重點，這節經文顯然與「恭聽篇」（六 5）互相呼應。要知道你們是……愛……神不是，並沒有捕捉到這句不尋常希伯來片語的強調語氣，原句的意思是「要知道愛祂是否實在是你們的情況」，或「要知道你們是否確實真的愛祂」。偶像崇拜帶來的挑戰，帶來了試驗他們是否忠誠守約的機會。

十三 4 / 與十章 12 至 13 節呼應，經文用強調語法，整節經文都把詞序掉轉過來，如我們從《新國際譯本》開首見到：「耶和華你們的神你們要順從，祂你們要敬畏，祂的誠命你們要謹守，祂的話你們要聽從，祂你們要事奉，祂你們要專靠。」人著意帶著這種意向和心志過活，就能有健康、活潑的靈性，果斷地辨識並且拒絕拜偶像的誘惑，就如健康的身體對付外來細菌那樣。

十三 5 / 煽動拜偶像的人要判以死刑，這與第一條誠命的基本性質一致（參出二十二 20，二十三 13）。不要把這看作是狂熱

宗教情緒或原始野蠻手段的遺風。我們要把這視為嚴肅看待盟約的態度，因為盟約是整個民族賴以生存，身分得以確立的根基。隨從別的神，以及叛逆……耶和華，實際上是叛變、出賣整個社群——這項嚴重罪行可能給每個人帶來災難性的後果。帶百姓走向這條路的先知，會招致神對整個民族的咒詛（十一28）。那麼，應該死的是誰呢？是那先知，還是整個民族？因此，判處死刑之目的是要把那惡從你們中間除掉。這是自我保全的措施，要除去民族健康和生存所受的威脅，就如身體驅除毒素那樣。

針對這項過犯，經文還特別說明兩方面。第一，偽冒先知用言語叛逆那領你們出埃及地、救贖你脫離為奴之家的耶和華你們的神。這當然是以色列受咐咐要愛雅巍、不可有別神的基礎（五六~七，六20~25）。那麼，故意去跟隨別神（尤有甚者，引誘其他人跟隨別神），至少可以說是極端忘恩負義。全以色列都欠了雅巍，因此他們「沒有欠別的神任何東西」（Clifford, *Deuteronomy*, p. 82）。但這樣撇棄神還有一個更嚴重的後果，就是使以色列與救恩之源隔離。雅巍不僅是「他們的神」，也是拯救他們的神。他們若離棄了神，可往哪裡去尋求救恩（參耶二27~28）？隨從別的神，就是以他們來換掉那位滿有拯救能力的上帝，相比之下，別的神連自己的性命都不能挽救，如何拯救拜他們的人？難怪耶利米覺得，諸天也會因這樣的愚蠢行徑而驚詫和顫慄（耶二10~12）。

把這問題轉移到基督教的處境，要判別宗教領袖（不論是否聲稱擁有先知恩賜，也不論是否顯出神蹟奇事）是否傳遞錯誤或拜偶像的教導，最清晰的指標是看他們的教導與拯救人福音的核心真理有何關係。對以色列來說，那是出埃及的故事。對基督徒來說，那是十字架的故事。對兩者來說，重點都在於，神的恩典和神歷史性救贖的好消息必須占首要位置。扭曲這些必需的元素，或引其他人偏向人的臆測，就構成拜偶像之罪，正如這段古

代經文清楚指出的一樣。

第二，假先知要勾引你離開耶和華你神所吩咐你行的道。「耶和華的道」，通常帶有強烈的倫理意味（參十12及後）。它意指個人和社會的整個意向都對準神的價值觀、優先次序和旨意，包括專心致志追求正義與憐憫、誠正與純潔。對以色列來說，雅巍的道包含這一切意思，所以隨從別的神就是走另一條路，採取不同的社會、經濟、政治和個人價值觀。偏離真神，也就是偏離真正的人性。對神不敬虔，與沒有人性是互為關聯的。

放在基督教的處境中來看，要判別先知的真偽，同樣有個倫理準則（例如，這是約翰一書處理這問題時的其中一個主要考慮因素）。若有人傳講所謂的「福音」，卻沒有與神和貧困、受壓迫者站在一起，反而加深他們的不幸，說他們的貧窮是因缺乏信心而造成，甚至與壓迫者同流合汙，那「福音」就不是真的。神蹟奇事不一定能證實行這些事的人信息是真確的，動機是純正的，任務是正直的。歪曲聖經真理的最可怕手段，有時候正是伴之以最驚人的「神蹟奇事」。我們需要用耳朵判斷，不只是用眼睛判斷。

## 來自家人和親屬的試探（十三6~13）

十三6~11 / 在家庭和親屬的範疇，試探會來得更隱晦、更難察覺。這些試探是暗中發出的（6節），要抗拒會困難得多，因為牽涉到親密的關係和家庭權威。第8節提出的苛刻要求，要從這個角度來理解。人的本能會妨礙他與家人或密友反目成仇，所以律法需要用強烈的禁命來針對這些本能。

在古代以色列社會，親屬關係是人類互為忠誠的所有橫向關係中最緊密的聯繫。這一點從神學角度看也成立，就如我們在討論第五條誡命時看到，家庭處於神、以色列、土地這三角形關係

的中心。所以，對家庭的道德和法律責任，高於個人自由和權利（對付悖逆兒子的案例清晰鮮明地陳示這道理，二十一 18~21）。然而，雖然家庭在個人之上，向神忠誠守約的要求更在兩者之上。家庭和朋友的關係，不可以放在盟約正義和對整個社群的保護之先。

家庭生活與盟約忠誠彼此連結，就發展出最牢固的聯繫，有巨大潛能給人帶來長久的福氣。兩者互相衝突，就造成最恐怖的張力；這些是信徒所要面對的最痛苦、付出最重代價的衝突。力求效忠永生神的家庭，由於家中一個悖逆的人拜偶像或荒淫放蕩，就痛苦不堪。人竭力向神盡忠，無論是藉著口頭認信或遵從神的呼召來表達，若他對神的忠誠得不到家人的呼應，甚或受到攻擊，他就像被撕裂（如耶利米孤獨的命運，耶十一 18~23，十二 6）。耶穌承受過這種張力和試探。祂面對來自親人的壓力（太十二 46~50），面對來自親密朋友的壓力（太十六 22~23），要使祂偏離向神順服守約的道路。祂警告門徒，他們也會面對這種反對的力量（太十 34~36）。祂甚至聲言神和家庭可能彼此為敵，所用的「愛」與「恨」，正是申命記特有的字詞（路十四 26；太十 37）。無論怎樣想像也好，耶穌和申命記絕不是反對家庭。耶穌和申命記都熱切地反對偶像，並且察覺到家庭中隱藏著一股最頑固、最隱晦的偶像崇拜源頭，許多向神國表示忠誠的宣稱，就在這源頭上站不住腳。

### 來自大眾背道的試探（十三 12~18）

十三 12~18 / 匪類的背道行爲，會使整個城的人陷入麻煩中。他們為數不多，影響力可不小，想要重新引入迦南人原來的行事方式，或是引進新的元素，像耶洗別輸入的巴力先知，或是引進在公民社群中支持耶洗別的那類人（參王上二十一 8~14，



「匪徒」與此段落中第 13 節的匪類是同一個詞）。一旦聽到以色列某城中有這類事情，就要以最嚴肅的態度對待。但也不得輕率行動。律法制訂了兩條規則，防止有居民出於嫉妒或貪婪，就捏造背道的罪名，惡意摧毀鄰近城鎮。可以清楚看到，在這種不公正的對待上，城鎮和個人承受同樣大的風險。第一，律法條例十分強調，要探聽、查究、細細地訪問（14 節）。很明顯，任何的「探聽」都有可能變糟，但條例的原意是要尋求真相和公正，而非像暴徒般發動搜捕和迫害。第二，假如指控屬實，整座城就要受不同層次的 *hērem* 對付。因為這項條例禁止人在戰事中獲取財物，所有財產和牲畜都要消滅（15 節）。換句話說，「行刑」的人不會有任何經濟利益。人不得把這條例用作「僥倖特許證」，利用它來指控某城背道犯罪，然後就發動攻擊，掠奪財富（見 Vasholz, “A Legal ‘Brief’”）。

177

雖然是以色列的城，卻要用 *hērem* 的手段來對付，也說明那城的拜偶像罪行，其實已令它喪失了盟約成員的資格，實際上與迦南城鎮沒有兩樣（參 Craigie, *Deuteronomy*, p. 226; Weinfeld, *Deuteronomy School*, pp. 91–100）。即使是應許地上的以色列定居點，也並不保證能夠免受神的忿怒。有些人指控申命記是宣揚神的偏寵，這項條例則說明，事實恰好相反。如果以色列人執意隨從迦南諸神，照迦南人的祭祀方式而行，那麼神對待以色列人，包括個人和社群層面，就會跟他對待迦南人一模一樣。最終，在公元前五八七年，以色列遭遇舊約歷史中最大的民族災難，申命記十三章 12 至 16 節所說的刑罰，就在神立祂名的地方執行，且非由以色列人伸張盟約的正義，而是由異教民族代神來執行。惟一分別在於，「餘民」會歸回，那地不會永為荒堆，不可再建造。

當我們沉思像本章這樣的嚴厲言詞，第一個反應可能是感恩，慶幸我們不再活在神權國家的管制下，在這樣的處境中，背道的行徑威脅到國家的憲制和生存，因此是刑事罪行，要被判處

極刑。但我們要面對一個事實：我們在社會和實際生活上得到的解放，較多是歸因於啓蒙運動，打破了所謂基督宗教對於像申命記這種條例的執行力，而非歸因於我們理解到新約福音的含義，以及它對彌賽亞時代屬神子民與國家關係的影響。然後我們還需要認識到，啓蒙運動那些世俗化的預先假設，已在很大程度上滲透教會的世界觀，就如它滲透世俗社會那樣。

魯益師（C. S. Lewis）曾說，假如我們對咒詛詩（僅舉一例）開始感到不自在，那並非由於我們有更高的「基督徒」體察力，而是由於我們在道德上持可怕的冷漠態度。我們不再感受到詩篇作者的強烈情感，切求神對付邪惡的罪行和行惡之人，在世上恢復神的道德秩序。我們回應拜偶像、褻瀆、邪惡，不是咒詛，而是聳聳肩，然後厚顏無恥地占據道德高地，甚至站得比以色列還高。同樣的，如果我們不再認同申命記第十三章背後的優先次序和價值觀尺度，顯然那並非由於我們更加領略到人類生命的價值，而是由於我們失去了一種感觸，再也感受不到神莊嚴尊貴的實在。西方教會雖然羞於承認，事實上卻採納了聖俗二分、私有化、文化性質的世界觀，根據這樣的觀念，神不再是終極掌權的實體、人類生活和社群的主宰，包括在私人 and 公眾、家庭和政  
 治、本地和全球領域而言。這無異於周遭文化那樣，爲了符合所有實用之目的，就把神裝進一個盒子裡，毋怪乎我們難以接受申命記對拜像崇拜的概念。因爲，假若永生神跟一個偶像沒什麼分別，我們會把其他偶像放在什麼位置上？我們欠缺界定他們的類別，也缺少辨識他們的工具。於是在實際上，他們控制我們的能力無止境地增強，因爲我們甚至沒法認出他們來。我們沒法著手探討，像申命記第十三章這樣的經文與我們有何相關，因爲我們不知道經文在談些什麼。我們早已在第3節的考驗上失敗了。原因就是，惟有那些「盡心」（運用悟性、頭腦、智性）「盡性」（個人的委身）認識永生神、愛祂的人，才知道偶像是什麼。今天教

會在宣教方面要承擔的一項極嚴峻任務，是重新發現、重新思考、重新運用完全符合聖經的針對偶像崇拜概念，審慎並忍痛評估偶像崇拜在西方文化根源上，以及在教會的血液中，已滲透到哪種程度。我們不會恢復申命記第十三章的法規，但是它對真理與虛假、拯救人的神與無生命的替代品，以及最終來說——生命與死亡的明確劃分，會給我們更深刻的印象。

## ■ 附註

十三2 / 你素來所不認識的別神，不是指以色列未曾聽聞的神，好像以色列人如雅典人那樣說，「我們從沒聽說過他，讓我們來拜一拜吧。」這片語是指沒經過拯救，因此沒有立約關係，也不必向之委身事奉的神明。在這個意義上，以色列不認識別的神（參申四35；何十三4），雅巍也不認識別的民（摩三2）。

179

十三3 / 能夠顯出某種神蹟，是對先知可信性的一種期望。不過，正如耶穌洞察到，這種期望不可附帶其他要求，以致叫人迴避先知話語的明顯力量（參太十二38及後；可八11~12；路十一29~32；約六30及後；林前一22）。可能耶穌自己被人懷疑是假先知，所以祂到訪過的一些社群恐怕負上窩藏假先知之罪名，要受法律或神的審判。這一種懷疑，也可以解釋為何耶穌的家人與祂分裂，為何祂的事奉主要集中於鄉郊，以及祂為何給人帶來忠誠的嚴峻考驗（見Neale, “Was Jesus a *Mesith*?”）。

十三5 / 把那惡從你們中間除掉：這個詞句用於十七章12節，十九章11至13節、19節，二十一章18至21節，二十二章22節、23至24節，二十四章7節。這些案例都涉及要判以極刑的嚴重罪行，會招致神向整個民族發出怒氣和咒詛。因此，把犯那罪的人處決是「淨化」或保護性的行動，雖然也可能是為了起阻嚇作用（參十三11：「以色列眾人都要聽見害怕，就不敢在你們中間再行這樣的惡了」）。關於以色列刑罰背後的理據，參Wenham, “Legal System”。

十三7 / 經文把以色列向雅巍專一效忠的範圍擴展到全世界，就如雅巍獨一無二的本質遍及諸天那樣（參四32）。地，其實應解作「大地」（即如二十八64的用詞）。雅巍的主權不受地理界限或相對文化因素所限制。獨一的神在普世掌權，祂也要在全地上贏得人的忠誠。

第 17 章

# 以色列的獨特性 反映在家裡和田間

(申十四 1~29)

乍看之下，消滅整個背道的社群及其財物（十三 12~16），好像與午餐的煮食問題完全扯不上關係，但其實有個共同的原則——以色列是獨特的民族，全然並且惟獨委身於雅巍。這個原則是第四至十一章所有講論內容的基礎，在七章 6 節表達得最為言簡意賅，於本章開首（2 節）也再次重複，作為整章經文的引言，接下來要帶出的家庭事情，同樣必須符合律法對聖潔的要求。這些事項包括：殮葬風俗（1 節）、分別潔淨與不潔淨食物（3~21 節）、關於什一奉獻的指示（22~29 節）。我們必須明白這種神學思想的連貫性，否則本章條例就看似與整卷申命記的主旨毫無關聯。

十四 1 / 你們是耶和華你們神的兒女。希伯來文是強調語氣，像是故意與前一章描述背道和審判的畫面作對比，直譯是：「兒子，你們是，耶和華你們神的」。第 2 節也用同一平行結構：「聖潔的民，你們是……」。申命記已兩次把以色列描繪為雅巍的兒女（單數；一 31，八 5），重點放在神為以色列所做的，也就是照顧和管教。可是在這裡，重點在父親與子女關係的另一面，論到子女有責任遵從父親的心意。

不可為死人用刀劃身，也不可將額上剃光（另參利十九 27~28）。這兩個風俗是人所共知，與守喪或送葬相關的儀式，

而且是迦南人的祭祀習俗，與巴力崇拜相關。重點特別放在用刀劃身，它與死亡和生殖的祭禮有關（參王上十八 28；Craigie, *Deuteronomy*, pp. 229–30）。有人認為它反映舊約時代對身體的敬重，這個看法有可能成立，但經文沒有清楚說明。為表示哀痛而剃掉全部或部分頭髮，在舊約中也有記載（賽三 24，十五 2，二十二 12；耶十六 6；結七 18；摩八 10；彌一 16），但只有少數極罕見的情況，才提到劃自己的身體（耶十六 6，四十一 5；參四十七 5，講述非利士人）。

十四 2 / 本節經文是逐字重複七章 6 節（見該節註解），所以我們此處的解釋要與第七章的重點聯繫：以色列與別國截然不同的特質，建基於兩方面——第一，他們作為雅巍特選子民的身分；第二，雅巍自己的性情和行動。正因為這一點，與死亡相關的異教習俗必須否棄（1 節）；這也是接下來潔淨與不潔淨食物規條的基礎——第 21 節提到聖潔，形成前後呼應格局，進一步說明這一點。

十四 3 / 這是食物條例的引言，簡潔扼要，與前面的經文構成另一聯繫。凡可憎的物，以色列人都不可吃。此處所用的 *tô'ēba* 這個字，與七章 25 節、十二章 31 節、十三章 14 節相同。早前這三處經文，無論所指對象是迦南人或以色列人，都是描寫迦南的偶像崇拜。那麼，這是否表示吃不潔淨的動物，就像敬拜別神那樣罪大惡極？不是。這句話的意思是，分別潔淨與不潔淨動物，雖然只是與以色列的飲食習慣相關，但背後原則與摒棄迦南諸神一樣，就是要保持以色列的聖潔（獨特，與別不同）。順帶一提，這裡把某些動物列為不潔淨，是從以色列人作為廚師，而非作為生物學家或美學評鑑者的眼光來看。舊約其他地方也表明，一切活物都有著受造的善良和奇妙，歸榮耀給神。選擇以某些動物為潔淨、適合食用，並非貶低其他動物。潔淨與不潔淨是禮儀上的分類，不是道德上的判斷。

十四4~21 / 此處所列舉的動物分類，與利未記十一章1至23節相同，根據動物的主要棲居地——陸上（4~8節）、水中（9~10節）、空中（11~20節）來劃分，大概是反映創世敘事的次序。近年人類學的見解加強了舊約對以色列食物條例的神學觀念，認為它象徵他們是獨一無二的民族（也如他們其他的崇拜方式所顯明）。潔淨與不潔淨的動物，象徵性地對應於以色列與其他列國（參D. P. W, “Unclean and Clean (OT)”；G. J. Wenham, *Leviticus*, ad loc.）。所以，食物的條例也象徵性地反映以色列蒙神的揀選。神在地上所有的民族中，惟獨揀選以色列，照樣，以色列從所有動物中，只能挑選那些被指定為潔淨的作食物。因此，食物條例是以色列日常的提示，在更富道德含義的個人和社會生活範疇上，叫他們想起自己在神的計畫中，以及在蒙召成為聖潔族群這件事上所承受的身分與角色。聖潔特質與日常生活交織在一起。每一頓飯都應該提醒以色列人的家庭，神委身於他們，他們也委身於神。管治廚房的神，在其他生活範疇中也不應該被人輕易忘記（見附註）。

盟約所要求的委身承諾和特殊身分，也是基督徒看重的事情，但基督徒從新約時代最早期開始，就認為自己不再受舊約潔淨與不潔淨條例的約束。為什麼？馬可記載，耶穌已明確廢止潔淨與不潔淨食物的分別，聲言道德上的區別更重要：進入口中的算不得什麼，從心裡出來的才要緊（可七14~23）。不過，舊約本身教導，道德問題的重要性要放在比純粹禮儀問題之上（例如，撒十五22；何六6；詩五十一16及後），因此舊約食物條例在新約中被廢止，不只是這個觀念造成的。在馬可福音那段話的下文，耶穌到了推羅，遇見一個外邦婦人，就醫好了她的女兒。耶穌一般只在猶太人中活動，這次罕有的例外指向一個事實：屬於彌賽亞的以色列，得以擴展和重新定義，在它裡面猶太人和外邦人的分別已被除去了。使徒行傳第十章也表明猶太人和外邦人

的差別已告終止，彼得從所見異象中知道（大大出乎他的意料），動物王國的分門別類已不再延續下去，這為他到外邦人哥尼流家的劃時代訪問作好準備。因此，在基督裡猶太人與外邦人之間的藩籬已除去了，對於基督徒來說，這意味著在那嶄新、多種族的屬神子民當中，猶太人的獨特標誌已不再具有神學上的重要意義（參加三 26~29；弗二 11~22）。原本反映這個特點的動物王國的分門別類，也因而被廢除了。

然而，在新約食物仍然是引發神學和道德關注的問題。吃什麼，和誰一起吃，是會引起爭論和造成分裂的問題（加二 11~13；羅十四；林前八，十 14~十一 21），連誰能吃也造成問題（十四 28~29；參林前十四~十一 1）！在關於食物的問題上，基督徒的確要服從舊約律法，但不是利未記第十一章或申命記第十四章的禮儀條例，而是利未記十九章 18 節和申命記十章 18 至 19 節的基本法則，愛人如己（羅十三 8~10，十四 15）——藉著你在某些人當中吃什麼、不吃什麼而表現出來。

十四 22~27 / 每年的什一奉獻。什一奉獻的條例，同樣以簡潔、強調的律法總結作為開始（22 節），然後才列出詳細指示，就如第 3 節作為食物條例的引言那樣。另一共同特點是吃，這個動詞在食物條例的開頭帶負面意思（不可吃，3 節），在什一奉獻條例卻帶正面意思（吃，23 節）。不可吃某些食物，是以色列蒙揀選和聖潔的記號（2~21 節）。吃，並且讓其他人吃得飽足，是享受神賜福的記號，神的福氣是因他們順服的回應而來（22~29 節）。因此從結構、主題、神學方面來說，本章經文之間，以及本章與申命記較大神學架構之間的整體性，比起只按表面把它的內容當作獨立條例所見到的更高。把你的五穀、新酒和油……吃在耶和華你神面前，是承認這些東西乃因神賜福而有（七 13 和十一 14），而不僅是自然豐收而得的產物，更不是任何迦南生殖神所給的禮物。申命記一貫的熱切教誨，在本節末尾再次浮現（這樣，

你可以學習……)，但帶著申命記特有的溫暖人性。要諄諄教誨，使人學習敬畏神，可以在家庭歡宴中做到，就如在家人禱告時那樣。特為長途客旅而設的寬免條例（24~26節），只是為鞏固一個目的：什一奉獻不應當是沉重的負擔，而應當是歡樂的慶典（26節下）。

利未人，你不可丟棄他（27節）：這進一步叫人想起以色列的敬拜要各社會階層參與的包容性質（參十二12、19，十六11、14）。這節經文大有可能顯示，申命記的什一奉獻條例假設，十分取一之物要用以供養在聖所服事的利未人和祭司，確保本地的利未人不會得不到恰當的供給。這項指示的格式是強而有力的，可能是要著意反映一條命命：在吃喝快樂的處境中不要忘記雅巍（參八10~11）。

十四28~29 / 每逢三年的什一奉獻。第三年的什一奉獻，是申命記的獨特條款，沒有在其他經文中出現。不過，二十六章12至15節那莊嚴而篤誠的聲明，再次說明並且強調了這份責任。這三年一度的什一奉獻，是以色列紓解窮困的一項福利措施。其他的條款還包括：每年拾取禾穗的權利（二十四19~22）、休耕安息年（參出二十三11），以及關於債務的一系列法規等。舊約聖經從結構和系統上，對付經濟的差別。恰當儲備和控制糧食分配，需由民間權力組織作細致的監管、督導、核算。管理這項「社會基金」的責任，很可能一併撥入社群領袖的其他責任中。換句話說，對窮人的關顧融入了國家恆常經濟生活的結構中。這不是交由私人慈善事業去處理的事項。相反，讓貧困弱者能夠從雅巍給全民的福分中吃得飽足，是公眾責任。也只有這樣，他們才會長久蒙福（29節）。惟有分享福分，才能夠繼續享有福分——這是一個至關重要的屬靈和倫理原則（參十五14、18）。

因此，本章開首宣告以色列的聖潔和蒙揀選（2節），結尾重申雅巍賜福的應許（29節）。這是以色列與雅巍立約關係中的兩



個基本要素。在兩者中間，本章提出兩方面的重點。一方面，經文點出以色列在生活中最能象徵他們與列國分別的一個因素（食物條例）。另一方面，經文提出盟約要求的雙重回應：在縱向的層次，對神心懷感恩（什一奉獻）；在橫向的層次，關懷並支援社群（每三年的什一奉獻）。本章前後兩部分的共同主題是「吃」，基本的思路與申命記一貫講論的內容相同：在所蒙受的福氣中體驗神的恩典→回應神→在實際生活的社會經濟範疇遵從神→繼續蒙福。保羅論到基督徒的財務責任時，重新提到這個倫理循環，卻帶來新的感染力。他在哥林多後書第八至九章勸勉眾人，以神已賜下的恩典為基礎（八5~9，九8），強調要有慷慨的心，以達至均平（八13~15），又形容施予是以順服來回應神（九13），洋溢著喜樂、感恩、不斷蒙福的精神特質（九6~14）。

## ■ 附註

185

十四 1 / 耶和華你們神的兒女：用父親與子女的這類詞語來描述以色列與雅巍的關係，是很古老的做法。最早指出這關係的，可能是申命記三十二章 5、6、18、19 節的古老詩歌。根據歷史傳統，以色列是雅巍長子的說法，在出埃及前已出現（出四 22；參何十一 1）。分析過主要來自先知書的其他相關經文後，我們發現有兩種主要用法。（1）當經文用單詞形容以色列是神的子女，或提到神是父親時，重點在神為以色列整個民族所施行，或應當施行的作為（例如，見申一 31，八 5，三十二 6、18；出四 22；何十一 1；耶三十一 9；賽六十三 16，六十四 8）。（2）當經文用複數以容以色列人是神的子女（以這裡為例），重點則傾向於子女應該承受的義務，就是遵從和忠誠——而以色列往往沒能夠做到（例如，見賽一 2，三十一 9；耶三 22；瑪一 6 [單數]，二 10）。參 de Boer, *Fatherhood*; C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 15-22; Wright, *Knowing Jesus*, pp. 118-35。

十四 4~19 / 學者提出過許多種說法，來解釋為何某些物種潔淨，某些物種不潔淨。有些人認為，與異教崇拜有關連的就不潔淨，可是在許多情況下，這說法不能成立——例如，公牛在迦南巴力崇拜中視為神聖，然而在以色列看來是完全潔淨的。一個流行的觀點，是把衛生和健康視為主要原因。有些

不潔淨的動物（例如，豬和食腐肉的鳥類）確是會傳播汙穢物和寄生蟲。不過，雖然我們會承認這些禁吃條例有可取之處，但許多動物種類都沒法用這說法來解釋（例如，為什麼鹿潔淨，兔子不潔淨），而且連經文本本身也沒有絲毫暗示。

近年由人類學家道格拉斯（Mary Douglas）提出的解釋，較有說服力（尤見 *Purity*）。她注意到三個主要的分類（地上、水中、空中），以及經文提到每個動物種類的動作形態。廣義來說，被視為「正常」的比較容易受接納。以色列祭司族系對聖潔和潔淨的理解，建立在一個牢固的觀念上，就是要保留某種事物的完整或整全性，並且要避免種類的攙雜或混淆，就如創世過程本身也經過仔細的區分——分開光和暗、天和地、陸地和海洋等。這個特點給帶到動物的分類上，它符合為每個動物類別定下的一套簡單「標準」。分蹄而反芻的動物是「標準」的陸上家畜，適合獻祭之用，因此所有同類動物都可以吃（4~8節）。鰭和鱗片是海洋生物的「標準」器具，沒有的就是不正常（9~10節）。捕獵和食腐肉的鳥類很明顯會吃帶血的肉，行為方式屬於「不潔淨」（11~18節）。有些動物以不止一種方式活動，因此擾亂了界線，也有些動物的活動方式狡猾而難以預測（「有翅膀的昆蟲」，新譯），所以也屬於「不正常」（19~20節）。這些都是很籠統的分類，沒有生物學上的精準度。重要的是可否食用。就這個目的而言，說某種動物不潔淨並不等於棄絕牠，或否定牠在神奇妙而值得稱頌的受造界（詩人和其他聖經作者經常讚頌）中的位置。參 Patrick, "Unclean and Clean (OT)"; G. J. Wenham, *Leviticus*, pp. 23-24, 164-76。

十四 21 / 凡自死的（字面意思是「屍體」）都不可吃，原因幾乎可以肯定：很可能動物的血還沒有按恰當方式放乾（參利十七 15~16；McConville, *Law and Theology*, p. 81）。

十四 21 下 / 另參出埃及記二十三章 19 節和三十四章 26 節。在兩處經文中，這條禁命都是緊隨獻祭和初熟之物的條例而來，所以大可以應用在或與生殖崇拜有關的某些獻祭儀式上。很有可能某些迦南人的風俗在此受到禁止。一些烏加列文獻的證據，雖然沒有清楚指明是獻祭，但也能證明這一點（參 Mayes, *Deuteronomy*, p. 243; Haran, "Seething"）。猶太人關於潔淨食物的規則，要求所有奶類和肉類食品必須完全分開處理，就是以這條例為基礎。

十四 22~29 / 利未記二十七章 30 至 22 節和民數記十八章 21 至 29 節的什一奉獻條例，目的是為了維持會幕運作和供養會幕的事奉人員，包括祭司和利未人；申命記則把什一奉獻描述為在聖所吃的家庭聚餐（23~26節），以及（在第三年）為照顧貧困者而儲備食糧的福利方案基礎（28~29節），利未人似乎只是次要的考慮對象（27節）。關於這些差異的詮釋歷史，見

McConville, *Law and Theology*, pp. 68–78。麥康威力陳，有些學者過分誇大了這個差異。申命記似乎完全知道什一奉獻主要是用作一種「稅項」，目的是維持會幕的運作，沒有打算用「家庭聚餐」來取代它。畢竟，一個家庭在某一次，甚或某幾次主要收割期後，在聖所敬拜的場合中吃掉整年的十分取一之物，即每年田間和牲畜出產的十分之一，幾乎是不可能的。所以，那象徵性的聚餐所用的食料，很可能是從民數記第十八章所規定獻給利未人的那批什一之物中減去的。按照這種理解，申命記不是就什一奉獻訂立詳細條文，而是認定利未記和民數記所記述的這些規條和主要目的（供應聖所人員的需要）當時是人盡皆知，且仍然行之有效。申命記補上（或強調）家庭歡宴，是要加強表達什一奉獻的另一精神特質，就是讓人在那位有豐厚賞賜的神面前感恩和歡樂。

## 第 18 章

# 豁免債項，釋放奴僕

(申十五 1~23)

如果認為申命記第十二至二十六章律法條例的結構反映了十言的次序，那麼十四章 28 節至十六章 17 節這個段落，可與第四條誡命（安息日）聯繫起來。安息日的誡命特別聚焦於人口中需要照顧的民眾（五 14），動機乃源於以色列在受壓迫的時候，神為他們的緣故施行救贖（五 15）。第十五章滿載著同樣的社會關懷和同樣的動機。在接下來由一脈相承的幾個小段落組成的船隊當中，第十五章是旗艦。本章帶著溫暖和憐憫，比起其他篇幅，例如第十三章的嚴厲條文，我們會覺得較容易認同。不過，正如我們在探討第十四章時指出，我們必須保持整卷申命記神學的整全性。第一條誡命，就如「恭聽篇」所闡揚，是一切其他誡命的基石。盡上一切愛獨一的神——那位透過歷史性的啓示讓人知道，讓人體驗到的雅巍，是其後幾章所勾勒的高要求社會規章的惟一充分基礎。因此，第十五章滿有憐憫的社會和倫理規則，以及相關的條例，都是以第六至十三章那充滿熱情的一神信仰為根基。

### 放還債務抵押（十五 1~11）

十五 1~3 / 按一貫方式，申命記在這裡引用古老條例，作出若干修訂，再用積極的講論來加以鞏固。原有條例（出二十三 10~11）規定要有休耕安息年。兩項條例的相似之處，讀聖經譯

本不容易看到，但申命記十五章 1 節你要施行豁免的希伯來文片語，與出埃及記二十三章 11 節「叫地歇息」（參呂譯：「放它」）用詞相同。字根 *šmṭ*，意思是「釋放」。也就是說，在出埃及記，條例規定：「六年你要〔工作〕田地，只是第七年你要釋放它。」在申命記，條例是這樣寫的：「每逢七年末一年，你要施行釋放（*š<sup>e</sup>mittâ*）。」由此可見，申命記律法擴大了休耕年的範圍，從釋除土地耕作的「擔子」，擴展到釋除人債務的擔子。它貫徹原有律法以貧窮人利益為考慮的人道主義層面（出二十三 11 下），並透過一項特定措施——免除債項，來消除造成貧窮的主要成因，藉此鞏固原先的律法。

188

第 2 節下半節的意思可能是，債主要放還他們向債務人收取的抵押（見附註）。許多時候，這類抵押包括部分田地，它的收成會用以償還貸款。在別無他法可想的情況下，以人作抵押是最後的手段——債務人的家屬為債主工作，來償還債項（參尼五 1~5），但眼下經文所說的大概主要是物質抵押。在第七年放還抵押，指停止償還那一年的債項，還是豁免整筆債務，仍有爭論；最初可能指前者，但後來的猶太傳統顯然理解為後者。律法當然假定債要繼續償還，按下一個 *š<sup>e</sup>mittâ* 前所餘年期攤還。所以，即使在第七年免除債項（有別於只是暫停還款），也不表示放棄整筆債務，而是撇除未清還的餘額。所以，距離 *š<sup>e</sup>mittâ* 越近，大部分債項仍未清還的可能性就越高，這很自然會令出借人猶豫。第 9 節針對這問題，從道德、情感和宗教方面發出有力的呼籲。

給外族人的不同對待（3 節），突顯基本法例著重關係的性質，顯示它對鄰舍和親屬有所要求。與土地沒有權益關係，大概只是做生意的外族人，在債務上所受的待遇，有異於身處以色列土地與親族關係網絡中的人。對後者來說，盟約義務是首要的考慮因素，所以制訂豁免債務的條例，是與盟約的主雅巍連結在一起的：（直譯）「雅巍的釋放已經宣告了」（2 節下）。因此，這項

條例是盟約義務的縱向和橫向層面結合在一起的完美例子。

十五4~6 / 剛吩咐人要紓解債務造成的貧窮情況，經文緊接著說，就必在你們中間沒有窮人了，聽起來很奇怪，前後不一致。不但如此，這句話似乎還與第11節造成更大的矛盾：原來那地上的窮人永不斷絕。這種對立狀況，連我們看來都覺得明顯，原初經文的作者或編輯者也必然覺得明顯，所以必定是有意這樣寫的。這種對立狀況，召喚讀者 / 聽眾深思在這段落中多番呈現的理想與現實之交纏。一方面，第4至6節描繪理想的境況：以色列因神的賜福而歡樂，所以謹守遵行神的律法，且在賜福與回應相輔相成的循環中享受更多福氣。在這樣的背景下，就不會有貧窮。所以，第4節上半節的起始宣告必須放在蒙神賜福的背景下（4節下）來看，得福是遵從神的結果（5節），而遵從神是對得福的回應（6節）。另一方面，第7至11節則以申命記的另一特點為根據，就是察覺到以色列不會在社會經濟的範圍謹守遵行神的命令，所以這幾節經文所發出的勸勉是以現實的假設為基礎：社會上總會有些人遭遇困境和艱難，需要特別的關心和照顧。申命記一方面秉持最高理想，另一方面也針對一群罪人的現實狀況制訂法規，這種應然與實然之間的倫理張力，取得了良好成果，戈丁葛把這結合手法命名為「申命記的教牧策略」（Goldingay, *Theological Diversity*, pp. 153-66）。

那麼，第4至6節所發揮的功用，就是制訂最高的綱領，指向那終極目標：達至神賜福、人遵命而行的完美匯合。這個異象也起了終末論的作用（就如所有關於安息的命令那樣），指向未來的盼望：一群百姓生活中蒙受賜福，並遵行神命令，沒有任何匱乏。絕非偶然，路加描繪受聖靈感動的終末群體初露頭角時，所選用的字詞也幾乎是直接引自第4節的LXX譯本，只是把將來式改為過去式（「內中也沒有一個缺乏的」，徒四34）。

我們在第6節下半節所見的不是帝國主義的憲章，而是經濟

觀察：債務與奴役相連的關係，不但可應用在人際層面，也可應用在國際層面。要避免巨額的國家債務和敗政赤字，不能靠繼續削國中的窮人，而是相反。神應許，只要國家照顧窮人，經濟就不會陷入困境。現代國家也應當好好遵照這模式運行。

十五 7~11 / 第 4 至 6 節既已指出不需要 *s<sup>c</sup>mittâ* 條例的惟一條件（遵從神的一切命令，蒙受福氣），接下來的經文就繼續記述所要實行的條例，首先假定那地上總會有窮人（11 節）。這是個值得注意的段落，開首（7~8 節）和結束（10~11 節）都是正面的命令，要求人慷慨地借貸；中間是負面的警告，提醒人不要專顧自己，拒絕借貸。這給聽眾帶來雙重的「推一拉」作用。慷慨助人的命令，有兩方面的基礎：在積極的一面，是神的權柄、福分和恩賜；在消極的一面，是神審判那些敵視和苛待貧困者的人。

另外，這段經文的修辭手法是強調方式的。希伯來文用雙重動詞形式——不定式動詞加未完成式動詞，來增加某個命令或應許的分量（例如，「施捨，你要施捨」，意思是，「你必須肯定地 / 白白地 / 慷慨地施捨」）。在第十五章，這個表達強調用意的結構，密度之高遠越申命記的其他章節。中文聖經譯本要借助副詞或補充動詞來表達——例如，大大（4 節），謹守（5 節），慷慨地（8 節，新漢語），慷慨地（10 節，新漢語），但希伯來文藉著重複動詞形式，營造出一種立體聲的雙重共鳴效果，增加了本章核心主題的分量和深度。第 7 至 8 節開首的一對動詞，進一步加強了這個雙重效果。對貧困人的回應有兩方面：（1）負面的（7 節下），「不可忍著心」（這個片語讓人想起西宏，二 30，帶著必遭審判的不祥暗示）；（2）正面的（8 節），「鬆開手」，「照他所缺乏的借給他」。

經文還用形容身體和關係的兩個特點，來加強上述修辭效果。首先，第十五章整章都頻密使用身體語言的隱喻，而本段落用得特別多（參 P. D. Miller, *Deuteronomy*, p. 136）。有三個詞要注

意。

手。豁免（2~3節），字面意思是「放手」，指放棄對債務抵押品，也即對債務人的所有權，或是其他權利。同樣，在第7、8、11節，鬆開手或揞著手也指債主對負債者施加權利。因此，經文特有所指地向那些手握經濟大權的人說話。如何在社會層面回應貧困者的需要，責任就在那些有手的人手中——他們有權力做點事來改變局面。這個責任不能只由無依無靠的窮人來自我承擔。

心。心是思想和意志之所在，它管治經濟活動的意向和方向。在這個詞出現的三處地方（7、9、10節），經文都警告人不可存惡意。人會硬著心（7節），起惡念（9節），心裡愁煩（10節，字面意思是「邪惡」）。申命記完全知道，那些掌握經濟大權、控制經濟政策的人自私自利，也察覺到要為窮人伸張正義，就需要把一套全然不同的思維植入個人和政治意志的力量中。即使經過了多個世紀，這觀念也沒有失去絲毫的尖銳性和真實性。

眼。人對待別人的眼光，顯示內心的態度。就如錯誤的思想和錯誤的意志那樣，錯誤的態度必然產生錯誤的行動。惡眼看（9節），以為難事（18節；新漢語：「在你眼中不可看為難事」），希伯來文都用了「眼」的隱喻。此處用法，以及後期拉比對「眼」字的運用都顯示，耶穌在馬太福音六章22至23節說眼睛瞭亮、眼睛昏花，也暗示慷慨或吝嗇的態度，這從上下文就可見到（參六1~4、19~24）。

經文用生動的身體語言，把實際、心志和態度的動力，與那重要的勸勉結合在一起。遵從「這一切誡命」（5節下，字面意思是「這整個誡命」），需要整個人在實際功能（手）、意志的決定（心）、社交的態度（眼）上作出回應。

其次，關係的語言表現在兩方面。一方面，經文多次把貧困的人描述為鄰舍和弟兄，是根據以色列在盟約的要求下團結一



致，成爲「鄰舍」，並且在親屬關係中團結爲一體，同樣也成爲「家庭」。另一方面，在第7和11節，經文使用了重複、押韻、堆疊的第二人稱單數所有格後綴——「你的」，直譯就是：「在你中間若有一個窮人，你的弟兄中間的一個，在你的一座城裡，在你的地上……」（7節）；「所以我吩咐你，鬆開你的手，向你的弟兄，向你的困苦人，向你的窮乏人，在你的地上」（11節）。中文聖經失去了這個效果，只把他們歸類爲「困苦窮乏人」。申命記不但堅決要求有分類，也堅決要求有關係。困苦窮乏人要有所歸屬，而不僅是社會的統計數據。他們是「你的」社群中的成員，不可受到排擠、排斥、傷害，被當作下等人看待。人際的疏離，毋庸置疑是貧窮和依賴他人所造成的一個惡果。社會政策若是增加甚至制度化這種疏離的情況（甚至假借「福利」或「慈善」之名義），就是從根本上背離聖經異象中所用到的關係語言和保全社群的意向（參利二十五35、36結尾的子句）。

192

## 釋放希伯來奴僕（十五12~18）

十五12~18 / 這項條例有時候稱爲「解放奴隸」法例，也是以約書的第一條法例（出二十一2~11）爲根據。和上面的 *š'mittâ* 條例緊隨出埃及敘事而來一樣，它保存了原有條例的基本意向（希伯來奴僕服事六年後，應當容許得自由），但補充了一些申命記特有的附加說明。

你弟兄中，若有一個希伯來男人，或希伯來女人……「希伯來」這個詞在這裡很可能帶有社會經濟的意思，而不是純粹指族裔的意思。學者普遍（雖非一致）同意，這個詞與 *'apîru* 有關，在古代近東，*'apîru* 指一群由於各種原因被迫離開原先生活環境的人，他們在東道主社群中以服事他人維生，作軍人、農民、奴僕等（見附註）。一般都同意，出埃及記第二十一章的「希伯來」

奴僕指這個非族裔意義上的以色列人，他們是沒有田地的社會階級，受僱於擁有田地的以色列家庭，賴以維持生計。出埃及記的條例賦予「希伯來」奴僕若干權利和保障，實際上容許他們在某個家庭中服事六年後自由離去（對他們大多數人來說，大概指轉換雇主），除非他們選擇永遠留下來。申命記在出埃及記的律法條例上，作出兩項改動。在這項釋放條例中，女人和男人享有平等的地位（12節和17節下），除了獲得自由，還能收獲一筆慷慨的遣散禮物（13~14節）。這份厚禮其實是表示敬重的記號——這項命令使人詫異，因為受益者畢竟是奴僕。多多地給他，字面意思是「你要給他掛上華飾！」主人要給即將離去的奴僕戴上厚重的「頸鍊」，把羊群、糧食和酒大量地掛在他脖子上。如此，這個「自由人」進入仍然危機四伏的境地時，能夠有機會在經濟上自立。

這項條例的動力來自一個神學原則（14節下~15節），以及一個經濟事實（18節）。神學原因聚焦於當前的福分和歷史上的救贖。耶和華你的神怎樣賜福與你，你也要那樣給他（14節下）。這句奇妙的經文，後來也出自基督之口，完美地總結了順服與蒙福、受之於神與施之於人（保羅也把這一點納入基督徒施與的神學論證中，參林後九6~15），兩者相輔相成的動態關係。這項吩咐的基礎是出埃及蒙救贖的歷史事件（15節）。凡在埃及當過「希伯來人」，經歷過雅巍拯救的，對於釋放他們中間的「希伯來」奴僕，就不應有任何猶豫。事實就是，在這個基礎上，聖經已明確吩咐人要如此回應（15節下；參11節和提前六17~19，新約聖經的類似吩咐）。要記念你在埃及地作過奴僕，這句話叫人想起申命記以第四條誡命為勉勵人的動力（五15）——這再一次暗示安息日的背景，以及第十五章整章的格調。這句話也使人記起約書的內容編排：在出埃及事件的記錄之後，釋放奴僕的條例就放在法典的開首——對於一群逃脫的奴隸來說，以此為第一條法

例相當合適（出三十一~二十三）！

從經濟方面看（18節），主人對於讓「希伯來」奴僕得自由，或是送他們遣散禮物，不應當感到不滿，因為他已從奴僕的勞力中得益，而且所付代價遠低於聘用一般工人。爲了給它的社會經濟樣貌和議程提供動機，申命記提出豐富的神學和情感緣由，但也有數學的理據。申命記會宣講信息，但也會作成本效益分析。說服人是一種藝術，在關於社會改革的問題上，通常這兩個範疇的技巧都需要。

那麼，基本的法例就是要讓「希伯來」奴僕在服事（18節，字面意思是「工作」）的第七年「出去」（這個用詞恰好帶著出埃及的味道）。第16至17節指出惟一的例外——那人自願留下來，且明確表達他的意願。他的僕人身分就會是永久的。不過，這仍是出於關係和道德的原因：是因他愛你和你的家，且因在你那裡很好（字面意思是「對他是好的」）。值得注意的是，那奴僕才是主動的一方，不是「因爲你喜歡他，留住他對你是好的」。

## 獻頭生的牲畜（十五19~23）

十五19~23 / 這項條例給收進這段上下文，有幾個可能的原因。第一個原因是，原有條例（出十三11~15；另參二十二29~30，三十四19~20；民十八15~18）的細節與逾越節的規例密切相關，而在申命記中，逾越節的規例也緊隨其後。另一個原因是，兩處條例都有關鍵詞「頭生」，互相連結（逾越節是慶祝以色列的頭生兒子在出埃及的那一夜得以保全性命）。

不過，這項條例與上文還有另一個較爲隱晦的連結，就是豁免工作的概念。正如奴僕要放下工作（「服事」，18節），那頭生的公牛，也不可用牠耕地（19節）。在兩處經文，字根是一樣的，它也用以形容以色列在埃及受重軛。可能還有另一個動詞的

呼應，或是雙關語，與頭生的綿羊有關。在希伯來文中，不可剪毛（*tāgōz*），發音與第2、3節的「不可追討」（*tiggōs*）接近。在安息年，債務人不可受「壓迫」。頭生的綿羊也不可被「壓榨」。就如關於土地、債務、奴僕的安息法則要求有不同形式的豁免，頭生的牲畜也要「豁免」於正常的工作和生產（參McConville, *Law and Theology*, pp. 95–98）。除非有殘疾（21~23節），否則牠們要在相交祭中被獻為祭（20節）。這些牲畜享有被人吃掉的特權，來代替終生辛勞或被剪毛，牠們對此有何想法，經文倒是沒有提供任何臆測！

申命記第十五章為倫理學與宣教學的反思和行動，提供了無限多的機會。它是整卷申命記的核心，它溫暖的人道主義色彩為後面各種社會和經濟法規的精神特質定下了基調。現在，當我們想起以色列讓列國看見，是要彰顯他們律法條例的義和神與他們相近（四6~8），就能更充分理解申命記第十五章在這方面發揮的作用。像本章所描繪的社會，無疑會與「世界的方式」截然不同，而且會引發人的興趣和問題。我們不能讓歷史中的以色列勉強仗著這理想過活的平庸表現，貶低了申命記第十五章所蘊含的倫理力量和挑戰。以色列的失敗不能夠推翻申命記的倫理觀，就如哥林多信徒道德上的失敗不能夠推翻保羅的倫理觀一樣。神的子民蒙召成為一群與眾不同的百姓，不但持守激進、毫無妥協餘地的一神信仰，也同樣激進地在社會和經濟的優先次序上專心致志，反映神的價值觀，扭轉世界的價值觀。初期教會無疑從申命記第十五章找到消除貧窮的憲章，根據路加的記載，教會的增長與使徒在社會和經濟方面所下的工夫有牢固的關係，就如教會的增長與使徒傳講福音有牢固的關係那樣（徒二42~47，四32~35）。喜樂而慷慨的施予，帶著宣教的力量。

要把這些社會與經濟倫理運用到世俗化的社會，還要採取其他的釋經步驟。第一步是預先假定，以色列實在是蒙召成為「列

國的光」，好使以色列所要展現的社會倫理，對所有文化和社會都起到一些相關的典範作用（見〈導論〉）。在這個基礎上，我們可以制訂原則，運用到現代的場景中。舉例而言，漢密爾頓提出了以下原則（Hamilton, *Social Justice*, pp. 135–38）第一，申命記所說的社會正義不只是抽象的理想，而是要為需要照顧的人擬定詳細的實際法規。第二，任何一個社會的公正和健康，都可以按照它關心最低下階層貧困弱者的表現來衡量。第三，律法條文的鋒刃，是瞄準那些有能力帶來改變的人。第四，神被描繪為無權勢之人的支持者，這是教會可以，而且應當奉神之名承擔的角色。以上幾點對當代社會都有實際而適切的意義。

最後要說的是，本章關於安息的原則是向所謂戰無不勝的市場力量提出抗議。在現代西方社會，「市場」幾乎被賦予偶像般的地位：人們「信奉」它，把它人格化，稱之為萬福的源頭，認為必須讓它的「力量」來「掌權」。不過，市場這個機制也引發人類的貪婪，造成無休止的驅動力，把人推向債務、依賴、被捆綁的深淵。在這樣的世界運用安息的原則，意味著要努力建設合乎現實而且有效的機制：這樣的機制會向「無法改變現狀」的假設說「不」，為人的復元提供喘息的空間（「歇息」），扶助貧窮人，讓他們有所歸屬，在社群中有所參與。簡單來說，這樣的機制承認第11節上半節的現實，同時以第4節上半節的遠象為動力，竭力築起兩者之間的橋梁（參 Miller, *Deuteronomy*, pp. 138起）。

196

## ■ 附註

十五1 / 因為第七年是休耕年，沒有大規模的收割，所以在那年的年底，就需要「豁免」還債。

申命記的 *šmittā* 條例，顯然已預先假定了出埃及記二十三章10至11節的休耕年條例。關於申命記十五章與利未記二十五章2至7節安息年條例的關係，以及這對於底本假說與相關的申典（D）和祭典（P）年分鑑定有

何含義等問題，見 C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 167–68。

十五 2 / 凡債主要把所借……的豁免了。希伯來文的句法很複雜，有幾個解法都可以接受：*šāmôṭ kol-ba'al maššēh yādô'šer yaššeh b'rē'ēhū*。正確的解讀，按字面意直譯大概是：「每個抵押權人都要把他掌控 / 擁有（手裡）的，不管他從鄰舍收受什麼作借貸抵押，都豁免了。」換句話說，條例的原意不只是撤銷貸款，也指放還借貸所要求的抵押品——最常見的情況，大概是指抵押的田地。REB 的翻譯較為準確：「每個持有抵押的人都要交還借貸人的抵押品。」見 North, “*Yād*”; C. H. J. Wright, *God's Land*, pp. 169–73。

耶和華的豁免年已宣告了：字面意思是，「雅巍的 *š'emittā* 已宣告了。」這個慣例和某些古代近東君王的做法，有形式上的平行對應。古代近東君王也會宣告法令，撤銷債項，或給予某種稅項寬免。這些是不定期的，例如，有時候與王的登基或加冕相關。所用的詞是 *mīšarum*（與希伯來文形容義行的詞相似）和 *andurārum*（大概與希伯來文 *d'rôr* 相關，意思是釋放）。漢密爾頓就古代近東文獻中的所有相關材料作了綜覽式研究，甚有助益，見 Hamilton, *Social Justice*, pp. 45–72。這裡的要點是，在以色列宣告免除債務，不是憑人類君王一時衝動而發，而是按雅巍的權柄而行，而且每逢安息年定期實行（在古代近東地方，找不到平行對應的明顯例子）。

十五 11 / 原來那地上的窮人永不斷絕：這節經文頭一行的 *hā'āreṣ*，有可能指「大地」。倘若如此，本節是要對比普世間的事實（到處都有窮人）和在以色列所要做的事（「你的困苦人，你的窮乏人，在你的地上」）。NRSV 譯作：「既然在大地上不斷有窮乏人，因此我命令你：『要向你土地上的困苦人和窮乏人鬆開你的手。』」

十五 12 / 你弟兄中，若有一個希伯來男人，或希伯來女人：有些註釋者辯說，在申命記中「希伯來」已成為以色列人的同義詞，因為經文用「弟兄」這個詞。不過，希伯來文 *'āḥ* 的意思很廣泛，可以包括外來寄居者，而不侷限於嚴格意義上的親屬。它表示社群的一名成員。希伯來文的詞序清楚顯示，把「弟兄」定義為「希伯來人」，不是要指出他的國籍（這樣就顯得冗贅），而是指出那人在社會經濟方面的確實身分。前一項條例著眼於「你的弟兄，窮乏的人」（9 節）。這一項條例不一樣，但關注點相似，也是著眼於「你的弟兄，希伯來……」。研究 *'ibri* 和它與 *'apiru* 之間關係的文獻，如今已多不勝數。在這個課題上，比較好而且富代表性的綜覽式研究，見 Gottwald, *Tribes of Yahweh*, pp. 391–409; Chaney, “Peasant Movements”; Na'aman, “Habiru and Hebrews”。

被賣給你：表示反身意思的 Niphal 動詞類型，*yimmākēr*，而非被動形式的「被賣」，才是正確的解讀（NIV 中譯：「賣他自己給你」；參新譯：「賣

身給你」)。「希伯來人」不只是可供買賣的一般奴隸，而是某一階層的人，他們因為沒有田地（不一定因為負債），所以要出賣自己或靠服事他人來謀取生計。因借貸而抵押財產的以色列人（1~2節），與賣身的「希伯來人」（12~13節）有相當大的分別。

釋放奴僕的條例，就如休耕安息年和豁免債務的條例一樣，其字義與歷史的關係有不少疑難。基本難題是如何調和規定第七年豁免的條例（出二十一 2~11 和申十五 12~18）和規定第五十年豁免的禧年條例（利二十五 10，三十九~四十三章等）。假如三項條例都運用在同一處境（負債作奴僕）、同一階層的人（以色列人），就有實在不一致的地方。一個可行的解決方法是，第七年的豁免條例適用於「希伯來人」這個類別，他們是沒有田地的貧窮人，靠販賣自己、服事他人維生，禧年的豁免條例則適用於以色列人的地主，他們因負債而暫時把土地轉讓，但同一家庭可以把地贖回，惟不可遲於原先遇上危機的第二代。這個看法最先由艾理遜提出（Ellison, “The Hebrew Slave”），再由筆者闡發（C. J. H. Wright, “Seven Years” and *God's Land*, pp. 249–59）。最近期對整個問題所作的全面研究，包括對上述立場的評論，見 Chirichigno, *Debt-Slavery*。其他的觀點，參 Japhet, “Manumission Laws”; Kaufman, “Social Welfare” and “Deuteronomy 15”; Lemche, “Manumission”。

## 第 19 章

# 以色列的慶典韻律： 三個年度節期 (申十六1~17)

關於安息的主題，包括休息、記念、關懷窮人，都交織在申命記三個主要年度節期的摘要中。這三個節期，在布勞利克所稱以色列生活的「神聖韻律」中——包括安息日、季度節期、每年和每三年的什一奉獻、安息年（Braulik, “Die Abfolge,” pp. 259ff），各安其位，而且繼續把本段落連接於第四條誡命：「當記念安息日，守為聖日。」

### 逾越節和除酵節

十六1~8 / 在申命記這個段落中，兩個以色列節期非常緊密地編排在一起，而在其他地方，這兩個節期是分開描述的。在出埃及記二十三章15節和三十四章18節，經文記述除酵節的時候，沒有提到逾越節；在利未記二十三章5至8節，經文描述兩個節期時，把逾越節放在前面。雖然這兩個節期可能有不同的根源，其源頭早於以色列人，但似乎由於兩者與出埃及的聯繫，從以色列早期開始就合在了一起。上面引用過的兩處出埃及記經文，提到的惟一一次除酵節，就是以出埃及為歷史基礎。逾越節和除酵節在春天的同一週出現，自然會被視為一個重大節期的兩部分。

不過，兩個節期在申命記中合在一起，不僅是為方便，而



是爲了符合申命記回顧過去（出埃及），同時前瞻將來（那地）的主旨。逾越節主要是慶祝出埃及（1、3、6節），而除酵節雖然也是以出埃及爲基礎，卻只能在那地的處境中慶祝，因爲以色列在那地上才能夠種植自己的穀物。出埃及記十三章3至10節把慶祝除酵節放在應許之地給人豐富賞賜的背景中，而約書亞記五章10至12節是從神的應許和賜福已然實現的角度，描述以色列進入那地後的第一次逾越節和除酵節。申命記在這裡展現律法的回顧和前瞻兩種角度，由此反映了第一至十一章的神學視角——以色列站在蒙福之過去與蒙福之將來的「邊界」上。這也預示了基督教「逾越節」——聖餐同樣的兩個方面，因爲它同樣是回顧十字架救贖的偉大歷史事件，但也前瞻神的一切應許，在神國度的彌賽亞筵席上都得以實現（路二十二14~18；林前十一26）。

## 七七節

十六9~12 / 這個節期又稱爲五旬節，這個詞衍生自利未記二十三章16節的LXX譯本，指從收割開始到慶祝這節期的「五十天」。這節期的時間和禮儀等細節，記載於利未記二十三章15至21節和民數記二十八章26至31節。在這節期要做的，包括向神獻上初熟的果子，所以它又稱爲「收割節」（出二十三16上；參三十四22上）或「初熟日」（新譯，民二十八26）。申命記在這裡沒有明確提到獻初熟的果子（只用甘心祭這較爲籠統的詞語），卻會用另一段落分開處理這課題——放在第二十六章，律法條文結尾的高潮位置，而且帶著較濃重的神學重點。

與這個節期相關的祭物，主要受益人是在聖所服事的利未人和祭司。祭牲的肉和各種素祭的穀物，就是他們的主要食物來源。因此，他們與律法屢次提到需要仰賴以色列人家庭慷慨照顧的其他階層站在同一位置上。那麼，第10節下半節吩咐敬拜的人

要照神所賜的福多多施捨，一直是極重要的原則。它清楚地呼應十五章14節下半節，而且以最實際的例子說明申命記的基本原則：我們「所做」的一切，都應該是出於感恩和順服，回應神已賜給我們的福分。

就像在第十二章，我們看到以色列的整個社群都要分享節期的歡樂（參十二12、18節及後）。以色列敬拜包容社會各階層的這個特點（11節），再一次令人想起出埃及（12節）。七七節是收割的節期，與出埃及本身沒有自然的關連。不過，雖然出埃及未必成爲慶祝這節期的理由，但它顯然解釋了爲何每個人，特別是貧窮、沒有家庭、沒有田地的人，都應當從這節期中受益。第12節的經文，就給第11節的命令提供了具有申命記特色的動機，而第11節本身就以申命記的特色擴充了原有的禮儀曆法（9~10節）。

## 住棚節

十六13~15 / 在所有穀物和葡萄都完成收割或摘取後，這個節期成爲以色列農耕年的高潮（13節；另參出二十三16，三十四22；利二十三33~43；民二十九12~38）。這是大肆慶祝和歡樂的時候，節期的名字可能取自農民在收割期在田間暫時搭建的遮蔽處。不過，利未記二十三章42至43節把這習俗聯繫到以色列出埃及後的臨時住處，所以再一次說明以色列把農耕節期與救贖歷史相連的特殊習慣。就如逾越節和除酵節結合在一起那樣，把七七節和住棚節相連的動機，結合了過去（出埃及，12節）和將來（應許之地，15節）。

十六16~17 / 從出埃及記第二十三和三十四章所體現的節期曆法選取素材後，申命記用出埃及記二十三章15節下半節、17節、三十四章20節下半節的片語，概括地總結了每年的三個節期。結論的重點是要加強一個觀念：對於神所賜的福分，人要

有適當的回應。空手 (*rêqām*)，與十五章13節的用詞相同，該處經文敦促以色列人的家長在安息年不要讓奴僕「空手」離去。這不僅有字句上的聯繫，也有與盟約相關的特點。兩手空空到神的聖所，是從縱向層面反映橫向層面的失敗——沒有向貧困的人提供任何援助。相反來說，樂意奉獻給神，與慷慨施予給獲釋的奴僕，都是恰當地回應那位與人立約，又厚賜予人的上主（比較十六10下、17與十五14下）。第二十六章會給我們看到同樣的雙重回應，但申述得更明顯、更強烈。

本章闡釋以色列的節期曆法，有四個要點，重複提出了幾次。第一，強調歷史。以色列信仰底蘊之豐富，在於它可以從自然界和普世文化對大自然豐厚賞賜的慶典中取材，透過季節節期和禮儀的形式表現出來，卻將之連結於自身的救贖歷史。因此他們的節期既保留了作為農耕年循環標記的特色，也避免了生殖崇拜的劣行。他們要敬拜雅巍，以祂為在歷史中拯救他們的神，是在那塊土地上供應他們所需的神，是一切豐饒的賜予者，也是賞賜每一次收穫的上主。很遺憾，基督教的收穫節期大大忽略了在我們的聖經信仰中，救贖—歷史與創造—照管這兩個傳統的有力結合。

第二，強調喜樂。聖經命令以色列人要歡樂！正如聖經命令以色列人要愛，表明這愛不僅是隨興自發的情緒，同樣的，聖經命令以色列人歡樂，表示歡樂不僅是一時之間的情緒。讚美、感恩、歡樂，這三件事情是以色列信仰和宗教生活的核心；而作為盟約信仰的元素，這些更是關乎到抉擇、意志和決心，就如我們在詩篇和其他書卷（例如，哈三17~19）中見到，人即使在哀歎之中，也定意要歡樂。

第三，注意到社會包容性。關懷貧窮弱勢者，以及經濟和社會上易受傷害的人，並不侷限於先知的言詞中，也體現在季節的輪替上。以色列的家庭節期外延至沒有家庭的人，這個清楚的要求，耶穌藉著言傳身教來呼應（例如，路十四12~14），基督徒

卻常常遏止或忽視了它。

第四，施予和蒙福互輔相成的性質。百姓的施予和歡慶，是以順服的態度回應神的餽贈和賜福，但與此同時，神也將會繼續以賜福來回應百姓的順服，兩者是沒法分開的。說順服是蒙福的條件，或是說神無條件地賜福，與順服的回應無關，都是不恰當的。兩者之間有相輔相成的動態關係。自然界的循環，反映在蒙福和順服的循環中。惟有這樣，你就非常地歡樂（15節）——這是申命記的另一顆寶石，它在約翰著作的場景中，閃耀出嶄新的光芒（約十六24）。

## ■ 附註

有人認為逾越節是以色列遊牧時期的遺產，除酵節則是在迦南的時候接替過來的節期。關於這個看法，參Mayes, *Deuteronomy*, pp. 255–56。其他的看法，參McConville, *Law and Theology*, pp. 100–110。

十六1 / 亞筆月：後來稱為尼散月，大約是三月中至四月中的時間，也是以色列舊約曆法的第一個月。因為這是出埃及的月分，所以逾越節和除酵節與出埃及事件連繫起來（參出十二2，十四~二十；十三3~4，二十三15，三十四18）。

十六2 / 牛群羊群（即綿羊和山羊）：其他經文特別註明只有綿羊羔才可作逾越節的祭牲。很可能申命記融合了逾越節（一個晚上，一次餐筵）與除酵節（連續一星期），指那星期獻上的其他祭牲，這些祭牲就成了盛筵的來源（參代下三十24，三十五6~9）。

十六3 / 困苦餅：這個詞大概象徵以色列在埃及所受的苦待。

十六7 / 回到你的帳棚去：節期很明顯是以聖所為中心，這句話不是指每個人都在第一晚的逾越節後回家去。它大概是指各家庭在節日期間為自己搭建的臨時遮蔽處（有點像當今基督徒舉行的大型營會和假日特會，聚會內容包括敬拜和教導！）。那麼，雖然這節期是「國家」的慶典，卻也保留家庭的特點。

## 第 20 章

## 以色列領袖：審判官和官長

203

（申十六18～十七20）

有些學者認為，十六章18節至十八章22節這段落與第五條誠命相關，就如前一段落（通常界定為十四28～十六27）是以第四條誠命的安息韻律為基礎那樣。第五條誠命的焦點是孝敬父母，這是人生中要服從的第一種社會權柄。然而，父母權柄是社會上其他權柄和領導的一個模範而已（例如，許多社會都用「父」字代表各種受尊敬或重要的人物）。

申命記在這段落中，把以色列的四種權柄和領導職分並排擺放在一起（審判官、君王、祭司、先知），讓我們領略到它「憲法的」用意。清楚地區分和分隔各種權柄，可視為民主政府的某些原則的重要指標，特別是權力分立。沒有一個人能掌管所有四種職分。沒有一種權柄擁有至高的權威，能超越其他之上。君王（他甚至沒有排在第一位）當然不會委任其他職分（耶羅波安扶立自己的祭司，把王室宗教建制政治化，被視為走向極惡劣偶像崇拜行徑，使以色列「陷入罪中」的第一步，王上十二31～33）。君王雖然在政治範疇是首長，但權力受到非常清楚的限制。如果說誰有明顯的優先，那就是名單上的第一個和最後一個：審判官（執行神的律法）和先知（傳講神的話）。因此，至高的權威是雅巍自己，祂藉著神權制度，在縱向層面把權力和權柄集於一身，實際上就拉平並分散了橫向層面的權力。人類權柄的憲法特點，就牢固地建立在神超越一切的權柄和祂所啓示的心意和話語上。

除了盟約的神權向度，這裡記載的原則仍然有政治和憲法制度的相關性。權力分立是抵禦專制暴政的重要堡壘。毫無疑問地，眾人若是本著某些共識，服從於一個超越性的規範——不管它如何表述，總之在社會政治過程中的所有參與者之上——就會有更大的決心追求社會正義。

## 審判官和法庭（十六18~十七13）

十六18~20 / 基本上，在以色列執行公義，大致是由各城的本地人透過由他們所選出或委任的審判官來負責。大多數的民事爭訟都由長老處理，長老大概是指每個「『父』家」的年長男人，他們的資格是來自擁有田地和家庭。經文似乎表示，從這群人當中，有些人被選立擔當審判官。約伯記二十九章7至25節很有啓發作用，經文描寫一位長老兼審判官一天的生活（他素來為貧苦人伸張正義），接下來的一章則描述他這身分地位因家庭巨變、財產損失而徹底動搖。

這些對審判官和官長的指示，並沒有像一般情況那樣說明這份工作的實際細節，而是強調秉持公正的基本道德要求。在這方面，這些指示進一步闡明了摩西在一章16至17節提出的禁令，也與出埃及記二十三章6至8節和利未記十九章15節非常相似，這幾處經文都指出，審判官的正直品格在多個範疇上都成為促進睦鄰友愛的一個因素，他在這些範疇的表現在反映社會的聖潔特質。基本的要求是，他們必須按公義的審判判斷百姓。為了達到這個要求，經文一連提出三個負面命令（與十誡一樣用強調的形式），這幾個禁令有律法和其他書卷的呼應，而且從人性層面反映了雅巍這位全然公正審判者的性情（十17）。

不可屈枉正直（字面意思是「翻轉」、「扭彎」公正；參

利十九15；申二十四17，二十七19；撒上八3；摩五12；賽十2）。

不可看人的外貌（參新譯：「不可徇人的情面」；參詩八十二2；箴十八5，二十四23，二十八21；瑪二9）。

不可受賄賂（參詩十五5；箴十七23；賽一23，五23，三十三15；結二十二12）

像是反對上述惡習那樣，就如別處經文的一貫做法，申命記在第20節亮出它的標語：（按字義直譯）「正義，正義，你要追求！」，又用那地上的昌盛生活，為這命令增添動力。這是本節經文的最後一個片語，我們不可當作慣用語，輕視它的重要含義。申命記在第五至十一章多次使用這片語，以它為忠誠守約、履行第一條誠命之要求的主要動力。百姓若背棄雅巍，就不能在那地上繼續過昌盛的生活。但同樣地，若貪贓枉法的事像癌症般在社會層面蔓延，百姓也沒法繼續過昌盛的生活。司法制度的誠正特性，過去是、現在也是維護社會的基本要素。每個社會都有若干程度的罪行和不公，但如果連補償和矯正的途徑也遭到腐蝕，前面就只有絕路一條。正義變成了茵陳（摩五7、10）。

十六21~十七1 / 這幾項條例收錄在這裡，可能是因為所描述的宗教融合會使人違背盟約（十七2），因此構成審判官需要處理的一類案例。

木偶（21節，木柱，或是活的樹，當作女性的象徵）和柱像（22節，陽具的象徵），是迦南人生殖崇拜常用的器物（參七5，十二3）。律法已有吩咐，這些東西要被摧毀在迦南的神壇上，所以，在耶和華你的神……壇旁種植或矗立這些東西的想法是可惡的。這樣的宗教融合是不可接受的，也是盟約的忠誠所不容（恨

惡和它的反義詞「愛」，都是盟約用詞；意思是，雅巍不會與象徵別神的這類記號有任何聯繫，也不會作出任何的通融）。不過，正是這樣的宗教融合，後來成爲以色列的流行病症；先知爲此發怒，大概比起其他過犯動怒更多。獻有殘疾的祭牲（十七1），是粗心大意、沒有感恩之情的表現——又一次，律法條例起著路標的作用，警告人不要滑進肆意違約的斜坡（參十五21；利二十二17~25；瑪一6~14）。

十七2~7 / 這個案例說明司法程序的運作。違犯第一條誠命，是以色列的法庭將要審理的最嚴重案例（參十三章）。這是耶和華眼中看爲惡的事……違背了祂的約，是主不曾吩咐的。這條例將爲審理一切案件，提供最重要的範例。

評估以色列的司法程序時，有幾點值得注意。第一，這條例適用於男人和女人，兩者沒有分別（2、5節）。我們不容許沙文主義或騎士精神扭曲我們對罪行的恰當回應（參耶四十四15~25，男女共流合汗）。第二，控罪要在眾人面前提出，不可以那人有拜偶像嫌疑爲由，把這條例當作處理私怨的手段（4節，字面意思是：「向你宣告了，你也聽見了」）。第三，要全面調查，清楚證明控罪屬實。換句話說，在確實定罪之前，要假定疑犯無罪（4節下；參十三14，十九18）。律法著眼於保護無辜者免受虛假指控，就如它要保證有罪者受懲罰那樣——這個要點在當今時代也有同等的適切性。第四，審訊和行刑，都要在公眾場所進行（5節；城門，指辦理所有公眾事務的那塊空地），不能在某個祕密法庭進行，以免激化「獵巫」心態。第五，提出控拆，必須有兩個或以上見證人（6節）。這個明顯的預防措施，在十九章15至21節作出了擴充，也爲耶洗別所知（王上二十一10），在新約聖經中，教會又以聰明的手法把它運用在與紀律相關的問題上（參太十八16；林後十三1；提前五19）。第六，提出這種嚴重指控的人，必須準備帶頭執行刑罰（7節）。連同其他有關作假見證的條



例（十九16~19），這項判決必然起到強烈的心理阻嚇作用，防止在指控人和被告人可能彼此認識的本地社群中，出現輕率或虛假控訴的情況。捏造假證，若是在涉及死刑的案例中得逞，作假見證者會成為謀殺犯。

無論我們對現代世俗國家執行死刑持什麼看法，申命記有關司法的指示，對程序的關注無疑是令人印象深刻，而且它所要達至的目標，至今仍非常值得我們去追求。

十七8~13 / 這段經文描述以色列較高層次的司法行政。十六章18節講到各個定居點當地支派的審判官，但這裡說的則是設立轉介法庭（court of referral）——有某些案件，本地司法機關沒法審斷，須轉介其他法庭審理。因此，這項條例為原初由葉忒羅為摩西提出的安排，找到了永久的立足點（參出十八22和申一17下）。這裡仔細列舉了本地審判官難以處理的案件：或因流血，或因爭競，或因毆打（字面意思是：「這種那種的流血，這種那種的訴訟，這種那種的毆打」）。現代中文譯本修訂版意譯為：「財產的糾紛、傷害的案件、辨別謀殺或誤殺的案件」。在任何社會，這些都是複雜的案例，舊約律法清楚知道，有某些案件必須分別處理（參出二十一12~14、18~19；民三十五16~25）。

這個高等法庭要與中央聖所設立在同一地方，因此賦予它雅巍之名所在的神聖和權柄。負責管理的是祭司利未人，並當時的審判官（9節）。約沙發施行改革時，加強了這耶路撒冷的中央法庭（代下十九8~10），審判團中既有利未人（他們要保存和教導律法，應該對律法有詳細的認識），也有「以色列族長」（可能是特選的本地長者，他們對於律法在法庭的實際應用富有經驗和智慧，故此獲揀選）。耶利米被控告發布耶路撒冷和聖殿將要被毀的虛假預言，可能正是在這個高等法庭受審（耶二十六章）。這法庭有最終權威，所作的判決要一絲不苟地執行（10~11節）。若有人擅敢不聽法庭的斷定，就是擅敢不聽雅巍的話，要被處死（12

節)。審判官有極高的職責（十六18~20），他們所說的話要受到百姓極高的敬重。若有怠慢，就會給以色列帶來災禍和忿怒。可悲的是，以色列的歷史告訴我們，先知許多譴責的言論都是針對審判官而發，因為他們藐視神的妥拉，又貪贓枉法。

## 君王（十七14~20）

看來也許奇怪，在這論及以色列領導的段落中，君王排在第二位，而不是在頭位。原因就是，由不偏不倚的審判官維護健全的司法行政管理，是以色列盟約神權制度的核心要素，君王制度作為一種政治權力形式卻不是。在君王統治時期之前和之後，即使沒有王，以色列民族仍可以生存，而且也確實得以生存下來。雖然在其他舊約傳統中，君王可視為雅巍王權的人類體現，但這不是此處經文的觀點。在申命記中，審判官比君王更能發揮神聖職能，而且更像是摩西的繼承人。「公義審判官的道路反映上主的道路（比較十六18~19與十17）。在申命記中，君王的道路並不反映神，而是真以色列人的模範」（P. D. Miller, *Deuteronomy*, p. 147）。所以，這段落所記載的是寬容的法規，而非規範的法規。它沒有命令實行君王制度，而是容許君王制度。

十七14~17 / 以色列王權立即呈現矛盾的面貌。一方面，王權是應民眾的要求而產生的（14節）。另一方面，各位君王是雅巍所揀選的（15節）。百姓預期中的要求：「我要立王治理我，像四圍的國一樣」，不一定帶有撒母耳記上第八章歷史記敘的負面色彩。那段記敘清楚描述，百姓要求立王的動機有違以色列與別不同的特質，而且是抗拒雅巍在軍事領域的盟約統治（5、20節）。雖然撒母耳記上記載百姓的立王要求，明顯與申命記的遣詞用語呼應，但申命記律法對百姓的要求本身並沒有負面或敵視的態度。提出請求是沒有害處的。百姓為其他事情請求神，也得到

充許（例如，十二20，十八16~17）。如果立王的要求本質上與神權制度不能兼容，聖經肯定會用第七章那樣的語言徹底地拒絕它。雅巍是以色列的最高審判者，但這並不排除以人類審判官作祂的代理人。同樣地，雅巍是以色列真正的君王（參出十五18；民二十三21；士八23），但這並不完全排斥人類君王（即使肯定會使人在幾個世紀裡對以色列王權產生強烈的抗拒，而且從不讓君王制度在神權—盟約傳統中完全保持中立、不介入）。

不過，即使立王的要求並沒有從原則上反對神權制度，以色列對王權的最新近體驗是埃及帝國的專制政權，他們剛從暴政中獲得解放。所以，在這個負面背景襯托下，這段經文對以色列實行君王制提出兩個要求和三項限制。王必須是耶和華你神所揀選的人（15節）。人可以提出要求，但必須接受神的選擇（參撒十24，十六1~13等）。王也必須是從弟兄中所立的，是以色列人。不准外族人作王，理由無疑與不准與迦南人結婚或結盟相同，目的是為了免除背道或偶像崇拜的威脅（參七2~4）。

三項限制（16~17節）特別值得注意，因為與古代近東各地廣泛接納的王權形式有相當明顯的牴觸。培植軍事力量，建立龐大的戰車隊伍（加添馬匹的用意就在這裡）；設立後宮（多立妃嬪，常與兩國通 結盟相關）；享有大量財富（多積金銀）：這些都是君王這稱號所附帶的明確標記。武器、女人、財富——作王不為這些為什麼？但申命記斷然宣告：「以色列不可如此。」如果說律法對第14節百姓的要求有負面回應，它就在這裡。以色列可能羨慕別國的君王，但他們所立的王，要與人所想像的別國君王不同。很明顯問題不只是以色列應不應該立王，而是應該立怎樣的王。對申命記來說，最根本的問題是，以色列全體立約之民能否繼續全心全意忠誠於雅巍他們的神。衡量君王價值的惟一準則，是看他幫助還是阻礙百姓效忠雅巍的程度。若是不信靠神，而靠自己的防衛力量（參三21~22）；若是因有許多的妃嬪，內

心就偏離正路（參七3~4）；若是擁有大量財富，卻陷入驕傲的網羅（參八13~14）——這樣的王很快會帶領眾人一同步向災難的境地。歷史的規律令人沮喪，早已證明了這一點，而這也正是申命記派歷史家所表明的。

十七18~20 / 這幾節經文把一項首要責任放在王的肩頭上：細心留意律法的吩咐。嘲笑說這些經文表達虔誠的理想主義，是荒唐可笑的說法。申命記往往只提重要的事情。在這裡，經文避免詳盡無遺地臚列王的職務細則，只集中說明最基本的要項。律法要在每個範疇，包括政治、行政、司法、軍事等方面，影響王的行為。他要成為每個以色列人的模範（19節下）。這段經文絕非表示王整天無所事事，只是誦讀律法書，就如六章6至9節也絕非空想以色列人在家中整天無所事事，只是談論律法。

雖然從政治角度說，王立在眾人之上，治理百姓，但是王要服從律法，免得向弟兄心高氣傲（20節）。職能上的權柄，必須在盟約面前人皆平等的背景下實行，新約把這原則應用到教會領袖上（例如，彼前五1~4）。即使王朝的繼承（他和他的子孫便可……在國位上），也是以遵從律法為條件。耶利米就是在王宮的大門口，用最強烈方式表達王朝世襲的原則要服從於西乃律法（耶二十二1~5）。

我們可以說，第一，要從舊約中提取政治生活的倫理原則，就必須考慮到申命記的君王條例。申命記這個段落提出了一個從根本上不同、著意有所區別、抗衡文化的政治領導模式。這樣的領導模式限制了軍力、名聲、個人利益，把一切政治行政權威牢牢地放在律法本身權柄之下。許多以色列君王達不到這領導模式的標準，並不表示它的道德威力就沒有效用。也正是在這樣的律法條例映照下，我們才知道他們失敗得多麼嚴重。僕人君王的概念除了帶有新約基督論的向度，也有與政治相關的深刻含義。

第二，正如新約把以色列司法規條的各項特點運用到教會內

部紀律上（見2~7節註解），眼前這個領導模式也向當今教會或基督教機構的領袖提出了挑戰。基督徒和以色列君王一樣容易受權力、名聲、財富的引誘，耶穌提出的警告（路二十二24~27）永遠不會失去適切性。藉著言傳身教，耶穌示範了這項條例實際要求的標準，因為「祂既不尋求，也沒有收受王的特權，反而毫無保留、全心全意忠誠於神，一生遵從上主的命令，就是妥拉」（Miller, *Deuteronomy*, p. 149）。門徒即使在領導上，也不能高過他的主人（約十三12~17）。

## ■ 附註

2.11

論到這段落與憲法和政治方面的相關性，參Lohfink, *Great Themes*, pp. 55–75。關於雅巍作為最高審判者和君王如何「拉平」以色列職能上的權柄給人造成的差異，參Gottwald, *Tribes of Yahweh*, pp. 608–21。

十六18 / 關於以色列長老的角色，特別是他們的司法職能和執法方式，見J. L. McKenzie, “Elders”; D. A. McKenzie, “Judicial Procedure”; C. J. H. Wright, *God’s Land*, pp. 78–81。官長（*šōṭerim*）大概是審判官助手的級別。他們可能擔任教牧職務，監督牽涉訴訟的各方，或是監督刑罰的執行（參一5）。

十六19 / 特別指出賄賂，視之為最惡劣的一種司法貪腐罪行，是因為賄賂能叫智慧人的眼變瞎了；就是說，它使本來有智慧，行事有明察力、通情達理的人，做事像愚昧、無知的人那樣。它又能顛倒義人的話。這可能指，賄賂會使本來誠實作證的人作虛假見證，或是誠實人所作的見證被審判官歪曲，或是賄賂「顛倒了義人所追求的目標」（NRSV）——無論是哪種情況，都導致嚴重誤判。參Goldberg, “Gifts or Bribes”。

十七3 / 參申命記四章19節，五章9節，八章19節，十一章16節，二十九章26節，三十章17節。

十七章14 / 讀這段經文時很難不想起所羅門，所羅門的事蹟也明顯以這段經文為背景，但是我們不必假設這項關於王權的條例，必定是對所羅門的事後反省。古代近東君王制度的性質是常識，而以色列從最早期開始，就與以王為首的國家有不少交往（已出現的例子有：硬心的西宏和擁有一張硬床的

疆，申二30，三11)。任何一個以色列的領袖或立法者，對於王會是什麼樣的人，都有足夠知識，足以知道以色列的王不應該是什麼樣的人（申十七16~17），或說得更確切一些，他足以警告以色列，要是他們執意走這條路，至終會有怎樣的一位王（撒八10~18）。從正面看申命記對君王制度的態度，參Gerbrandt, *Kingship* 和評論這本書的文章：Howard, “The Case for Kingship”。

212 十七16 / 馬匹是戰車的「引擎」，是古代軍隊的「坦克」。使百姓回埃及去，為要加添他的馬匹，可能只是描述派商人去做買賣，但也可以指實際上以人來交換馬匹——即，販賣以色列人作雇傭兵，來換取馬匹。所羅門用以色列人的城來換取木材（王上九11~14），也有經文暗示，他可能以此方式進行貿易，購置馬匹（王上十26~29）。對回埃及反感，也得到先知的呼應，他們譴責百姓倚靠埃及和 / 或馬匹和戰車（參賽二7，三十一1~7，三十一1~3；耶二18、26；何十四3；彌五10）。我們找不到經文以直述形式記載神說「不可再回那條路去」，但可以參看申命記二十八章68節（阻嚇）和出埃及記十四章13節（應許）。很明顯地，回埃及實際上是逆轉救恩歷史。參Reimer, “Return to Egypt”。

十七20 / 參列王紀上十二章7節；Weinfeld, “King as Servant”。

## 第 21 章

## 以色列領袖：祭司和先知

（申十八1~22）

213

前兩個段落論到「非宗教」領袖（審判官和君王），接下來的兩個段落論到「屬靈」領袖，就是祭司和先知。

## 祭司和利未人（十八1~8）

利未支派的職責大致分為兩方面：在聖所服事，特別是祭司在祭壇旁擔當的角色；保存並教導律法（參利十11；申十8，三十三10；代下十五3，十七8~9，三十五3；尼八7~9）。他們也有司法（十七9，二十一5）和軍事方面的職責。不過，這項條例著眼於他們與其他民眾不同的權利。

十八1~2 / 這兩節經文重申關於整個利未支派的基本事實：他們不像其他支派那樣有土地作產業。沒有一塊地界稱為「利未」，像猶大、以法蓮及其他支派那樣。然而，他們獲分四十八座城，分散在所有支派當中，連同城的郊野也要給他們（參民三十五1~8；書二十一）。他們靠百姓獻上的禮物和供品，以及歸給祭司的一部分祭物維生（細節參民十八；正如耶和華應許他們的，大概就是以這章經文為背景）。他們靠實際上獻給上主的供物維持生計，所以常出現的用語是：耶和華是他們的產業。這不是把禁欲、貧窮的生活屬靈化，賦上敬虔的意義，而是說出一個原則：他們會照著雅巍的子民忠心敬拜祂，並且在盟約關係中彼

此忠誠的程度，來領受十足的物質福分，這就是他們的產業。

那麼，這兩節經文所強調的就是，雖然利未支派沒有土地作產業，但他們確實擁有一份產業。他們住在那地上，必定與他們的弟兄一起從那地受益。申命記一貫關注民族的合一、親屬團結的意識、平等分享土地之福。把這方面的關注應用在利未人身上，申命記早前已表達過，且顯然視之為相當重要（十二12、18~19，十四27、29，十六11、14）。這兩節經文是概括的引言，先提出原則性的要求。第3至5節把這原則應用在利未人祭司所享有的益處上，第6至8節把這原則應用在散住於各城，但希望將來有一天到中央聖所服事的利未人身上。

十八3~5 / 這幾節經文概括總結了祭司從百姓所獻之祭和供物中所得的分。其他經文記述了更多細節（利七28~36；民十八8~32）。一如往常，申命記所關注的不是重複詳細的條文，而是強調條例的神學和社會性的要點。所以，第5節爲了給百姓慷慨對待利未人提供動力，先指出他們的地位和任務：耶和華你的神從你各支派中將他揀選出來。有趣的是，這樣描述利未人，所用字眼與神從地上的萬民中揀選以色列（七6）互相呼應。經文帶出的含義是，以色列人對待利未人，應當像神對待以色列那樣。利未人從兩方面發揮以色列「模範」的作用：第一，他們有所倚靠（倚靠其他以色列人，就像以色列人倚靠神那樣）；第二，他們有所得益（藉著其他以色列人得益，就如以色列人蒙神賜福那樣）。

十八6~8 / 利未人散居在以色列各支派的地界內。有些利未人可以在中央聖所擔任祭司或協助的角色，不管中央聖所在哪裡（從大衛時期開始，它在耶路撒冷；有關以此處爲以色列敬拜地點的討論，參十二5附註）。他們可以在各處擔當教導的角色。這幾節經文繼續著眼於維護利未人的利益，並且維護支派中的平等，就像維護各支派之間的平等那樣。若有利未人選擇離開本城，移



居到中央聖所那裡去服事，他所得的分要和已在那裡的利未人相等。因此，這項條例的要點是第8節，而不是第7節，第7節應該包含在從第6節起列出的條件中（見附註）。譯作得一分，掩蓋了希伯來文動詞「吃」的要點（字面意思是：「一分像一分〔即，同等的分〕，他們要吃」；參呂譯：「得相等的分兒吃」）。一如我們在其他各處經文看到的，申命記為著屬神子民在那美好的地上「吃得飽足」而歡慶（例如，八10起），並且敦促要恰當照顧民中最貧窮的人，讓他們也能吃得飽足（十四28~29）。這又是一條與吃相關的條例——這一次，著眼於所有的利未人在聖所的食物收益上有同等權利。

新約從沒有把在教會服事的領袖稱為「祭司」。祭司職分只用於基督（來七章等），或是整個信徒群體（彼前二9，呼應出十九4~6相同的集合用法）。不過，反省利未人的地位時，某些方面也和基督徒的事奉相關。首先，規定以色列祭司族系沒有土地，是大膽的舉措。這表示在以色列這個國家，神職階層不可以行使經濟權力（以及它所衍生的各種社會影響力），成為一群剝削他人、擁有土地的精英分子。因此，以色列與其他鄰近社會截然不同。以埃及為例，聖殿和祭司是主要的土地擁有者。但是在以色列，解放者雅巍的祭司不可成為憑恃特權壓迫民眾的工具。在基督教會歷史上，很遺憾「神職人員」忘記了這方面的聖經基礎教導，一邊追求經濟財富和權力，一邊重新引入舊約祭司職分的制度化特點，卻沒有考慮到，舊約祭司職分需要從基督犧牲的角度來更深入理解。

其次，相反來說，以色列祭司族系不得擁有土地，本意不是要使他們窮困。他們的確會有所倚靠。但倚靠順服的百姓，本該表示他們的物質需要會得到完全充足的照料，就如以色列倚靠信實的神，就可以得到充足的供應。事奉神、教導屬神子民的人，理應得到屬神子民充足的照料。新約聖經重新堅決運用這原則。

加拉太書六章6節把這原則運用到基督徒施教者身上（參提前五17~18）。保羅實際上是提到舊約祭司應得之分，又用許多其他論據（包括另一項申命記條例，二十五4，和基督的一項命令），來確立基督教會的责任——他們要供應福音工作者的物質需要（林前九13）。保羅選擇白白放棄自己的權利，卻清楚表示他以同一原則要求別人，他自己只是例外。很可惜，有些基督教組織漠視保羅定下的規矩，反而把他所說的例外，規定為要求同工遵守的政策。從舊約和新約的教導來看，教會或基督徒群體若沒有支付同工充足的生活費，就不是「靠信心而活」，而是活在悖逆中。

## 先知（十八9~22）

在以色列各種領袖角色的名單中，先知排在最後。幾乎可以肯定，就像把審判官排在君王前面那樣，這樣排列是刻意為之，而且有特別意義。維護法紀比建立王國朝代更重要。審判官和君王都必須服從神的律法，就像祭司必須忠誠教導神的律法一樣。但假如承擔領袖職分的人偏離正道怎麼辦？最後定奪的是神的話語。神會把祂的話放在祂所差派的先知口中。

十八9~13 / 為了給本段落鋪陳先知的角色作準備，申命記首先概述某些異教的習俗，記述迦南人如何用這些方法探知未來人生的謎團。這些做法總括為那些國民所行可憎惡的事，為首的是獻兒女為祭的可怕行徑（參十二31），這不是占卜的祭祀，但放在首位，是為經文對下列習俗的看法定下基調。人類普遍渴求知道未知之事，期望能一窺未來，為如何作決定尋求引導，對別人施加控制，損害他人，同時防範他人損害自己。因為與永活的神隔絕，人就想出第10節下半節至11節的各種黑暗邪術，以圖達到上述目的。他們由於恐懼而做出這些事，通常的結果反而是加重了恐懼。這裡列出的習俗是個總覽，也完全沒有過時，因為所有

這些祕術、魔法和通靈術，今天仍然流行。我們必須假設，既然神是貫徹一致的，這些習俗在今天和在過去一樣，都為耶和華所憎惡。把這些習俗和獻兒女為祭放在同一個可憎惡的類別，是個值得注意的觀點，讓我們得以窺見聖經的價值觀。神知道除了實質的火之外，有更多其他東西摧毀人類的生命和尊嚴。因那些國民行這可憎惡的事，所以耶和華你的神將他們從你面前趕出（12節），這句話同樣表示了對各樣祕術的嚴厲道德判斷，也使人想到舊約聖經論到征服迦南時的道德處境（參利十八24~28，二十二2~23）。與此相反，以色列蒙召成為與別不同、獨一無二、完全的一群百姓（參利十八3~5）。

十八14~19 / 至於你……：對比是巨大而明顯的：離開祕術的迷霧和黑暗，聆聽清晰而具權威的先知話語；放棄人的徒勞嘗試，不再自己去解除與神旨意和計畫隔絕的困惑，轉而與神直接溝通來往——這一切由神採取主動，神要……給你興起一位先知。與此同時，藉著憶述百姓在西乃山提出的請求（16節起，正如你……求耶和華你神一切的話），摩西指出，先知的恩賜從某程度來說是百姓求得的。這節經文顯然令人回想起五章22至29節，在那裡百姓害怕直接聽見神的聲音；不過，他們接受了摩西中保的角色。在這裡，神應許要擴充這角色，祂要興起一位先知像摩西，繼續帶來神的話語。

這幾節經文，對於理解真預言的性質很重要。有四點值得注意。第一，真預言是神主動賜予的（15、18節）。預言既不是為了滿足擅作主張的自我主義，也不是為了壟斷市場的占卜業行會。想要說話的是神，能給予引導和律法的是神，能說出警告和勉勵之言的也是神。預言與上述所有的占卜術不同，它不是人所能夠發明的，而是神所揭露的。

第二，真預言會遵循神的模範，也就是摩西自己（一位先知像我〔15節〕，一位先知像你〔18節〕）。緊接的上下文提到摩西

傳達神話語和旨意的中介人角色，這必定會是將來所有真先知的標記。更多的反思，暗示摩西在其他方面也是真先知的模範和準則。他有蒙受神呼召的獨特經歷，對於承擔這份召命深感力有不逮。他奉差遣走進困局和危機中，在這特別的處境中，他要把神激勵人的話語傳給屬神的子民和政治的權勢。他預先說出將要發生的事，然後作出解釋。他向以色列頒布基本的神學和倫理憲章，為後來幾百年的先知信息奠定基礎。他為百姓代求，熱切關心他們的利益，又宣告神特定的審判信息，都是那麼忠誠。他與百姓一同受苦，也為他們受苦，死的時候還沒有看見自己人生使命的圓滿成果。在這些方面，摩西不但為後來的真先知豎立了模範榜樣，又因著沒有舊約先知真的「像」他（參三十四 10~12），他也預表了那位不但像他（參徒三 22 起），而且實在超越了他的先知，因為子超越僕人（參來三 2~6）。

第三，真先知會傳講神的信息。我要把我的話放在他口裡（18 節，新譯），這節經文用最直接的方式，道出神的話和先知的話之間的聯繫（參彼後一 20~21）。只要神採取主動，神的話語就能夠透過先知的口傳達出來，即使說話的人不情不願，例如巴蘭（民二十二 28，二十三 5、12、16）。每一句「耶和華如此說」，都是以神的話語能夠這樣傳達為先決條件（參賽六 5~7；結二 9~三 4；耶一 9，五 14）。

第四，真先知帶著神的權柄，因為他奉我的名說我的話（19 節，新漢語）。所以，凡聽先知話的，就是聽神的話；無論他們如何回應先知，他們都是回應神，而且要承受後果。

十八 20~22 / 經文已指出真先知的所有標誌，接下來必須面對假先知的危險。這裡清楚說明兩類假先知。第一，若有人奉別神的名說話（20 節下），很明顯是嚴重違犯盟約，要受到嚴厲處罰（參十三 1~5）。第二，若有人聲稱奉雅巍的名說話，但所說的是他的話，不是上主的話（20 節上），他就是假先知。這種威

脅來得更為隱藏。第22節設立了單一判斷準則：成就（新譯：應驗）。先知的話若不成真，他所說的就不是神的信息。這個準則說明，雖然預言不是先知信息的惟一或主要特點，但它是人所預期用以確立先知可信性的方法。但特別值得注意的是，經文從負面描述這個試驗。我們不能反過來說，如果先知的預言成真，單單由於這個原因，他就必定是真先知。從十三章11節開始的段落很清楚顯示，假先知會說出驚人的預言，施行驚人的神蹟奇事——卻引領眾人走歪路。所以，預言不應驗可證明那人是假先知，但預言應驗不能就此證明那人是真先知——在任何時代，包括在當今時代，當我們要評估表面看來特別驚人的預卜能力和預言時，這都是重要的警告。

那麼，怎樣能夠分辨真與假呢？很難每一次先知開口說話，都用「等等，看看」來打發。而且，要等多久呢？假如像耶利米那樣，所說的預言是關於耶路撒冷最終被毀，是否要在預言成真後才回應他的信息呢？——那時已太遲了。這其實正是耶利米面對的可怕困境。在百姓棄絕他、不信他之前，能夠確鑿無疑地證明他可信性的那件事，偏偏是他絕對不想發生的。很明顯地，除了預言應驗之外，還有其他根據，百姓本應能夠認識到耶利米所說的話是真的，拒絕其他先知的謊言。

我們眼前這段經文為分辨真假先知提供了另一條線索，雖然它並沒有包括在經文末尾提到的「試驗」中。神要興起的那先知，會像摩西。這是根據素質來作判斷的準則。人可以用某些標準來衡量先知的道德和靈性上的可靠性。凡有人迎合以色列的惡行，就稱不上「像摩西」。凡有人對壓迫人的政府坐視不理，就稱不上「像摩西」。本身生活放蕩，或只顧追求滿足自我野心的，就稱不上「像摩西」。耶利米就是用這些理據，抨擊與他同時代的假先知（參耶二十三）。在新約，先知總要察驗（參林前十四29~32）。在我們的時代，強調先知色彩的別異宗教和小教派大量湧

現，「先知服事」廣受吹捧，各種各樣聲稱有「神蹟」證明的主張，藉著鼓吹消費式宗教吸引我們的注意力，在這樣的情勢下，一般基督徒像耶利米同時代的人那樣感到困惑，或情有可原，但事實就是，我們藉以判別真偽的資源，比我們所想的豐富得多——有整本聖經正典，還有「比摩西更偉大」的那一位留下的言訓和榜樣。

## ■ 附註

十八 1 / 祭司利未人和利未全支派：關於以色列祭司職分和它與利未支派的確實關係，引起了許多激烈的辯論。一個看法是，隨著作祭司的先決條件出現了變化，祭司資格的問題在百姓中間造成了爭執。最初任何支派的人都可以成為祭司，然後利未人才有可能當祭司，最後祭司必須來自亞倫家族。對於這個觀點，申命記眼下的律法條例展示了這場爭執中的一個階段，就是所有利未人都可以當祭司，利未人在中央聖所的分上有同等權利。在這個觀點上，申命記沒有區分祭司和普通的利未人；祭典才清楚地闡釋了這個區別（參 Driver, *Deuteronomy*, pp. 213–21）。五經陳述利未族祭司職分的起源，以及亞倫和他後裔的特別角色，有異於這個觀點。對重構這段過程所作的研究，見 Rehm, “Levites and Priests”; Hubbard, “Priests and Levites”。

這場辯論大多集中於十八章 1 節開首那句話的準確句法：「祭司，利未人，利未全支派」。贊成申命記說所有利未人都是（或有可能成為）祭司的人，力陳這三個片語都是同義詞組，而申命記並沒有注意到利未支派內部會區分在祭壇前服事的祭司，和在聖所其他崗位上服事的祭司（例如，Emerton, “Priest”）。筆者認為，最好是把最後一個片語看為包括前兩個片語，但範圍比前兩個片語更寬闊：「祭司（限於支派內的亞倫族系），利未人（在聖所服事的更大一群人），利未全支派（包括散居各地，與聖所沒有直接聯繫的成員）」。（關於這個觀點，見 G. E. Wright, “Levites”。）最近普遍的看法似乎是認為，申命記有注意到利未支派內部不同祭司的區分，沒有簡單地把「祭司」和「利未人」用作同義詞。見 Abba, “Priests”; McConville, “Priests and Levites”。

有人認為，申命記十八章 1 至 8 節可視為一項精細的規條，原意是要改變利未人的地位，因而可視為以色列祭司職分在某一歷史發展階段的證據，年分可鑑定為七世紀約西亞實行改革的時候。麥康威提出強烈理據反對這觀點。申命記完全注意到祭壇祭司與其他利未人的分別，但它的目的是陳述利未整個支派的權利與王權的關係，以及以色列所有支派在產業上的平等權利

(McConville, *Law and Theology*, pp. 124–53。)

十八 6~8 / 一心願意 (6 節)：字面意思是：「以他靈魂的所有意欲」。同一片語也出現在十二章 15 節，意思是「按你所想的〔吃肉〕」，因此可意譯為「隨心所欲」。換句話說，利未人一直可以選擇到中央聖所去服事，而這裡所設想的大概只是暫時的服事。

2.2.1

賣祖父產業所得的 (8 節)：這個譯法和大多數譯本一樣，只是對經文原意的猜測。原文相當難解，字面意思是：「除了他根據父親而賣的」。一般的解法是指利未人賣祖業所得的收入。不過，這個解釋從來沒法令人滿意，因為以色列反對變賣家產，而利未人也沒有支派的分地，只有一些城鎮和附近的牧場。所以，賴特的看法有可取之處，他認為本句與祖業沒有關係，而應該譯作「根據古老習俗而賣的」。他表示，這裡指的是販賣贖罪祭牲和贖愆祭牲的殘骸，按所定的金錢價值得到若干收入（參利五 15、18，六 6）；祭司拒絕捐獻用作修葺聖殿的，正是這筆從獻祭中得到的收入（王下十二 16；L. S. Wright, “MKR”）。

曾經有人認為第 6 至 8 節與約西亞摧毀鄉郊聖所、實行中央敬拜相關，但這看法已不大可能成立。過去的看法是，這項條例容許原本在鄉郊聖所服事的冗員來耶路撒冷，但他們沒有這樣做（王下二十三 9）。然而，申命記經文指的是在城裡的利未人，不是在聖所的祭司。無論如何，鄉郊邱壇的祭司被約西亞定性為背道者，不會獲准來到耶路撒冷。列王紀下二十三章 9 節和申命記十八章 6 至 8 節大概沒有關聯。參 McConville, *Law and Theology*, pp. 132–35; Mayes, *Deuteronomy*, p. 278–79。

另外，幾乎可以肯定的是，把第 7 節當作主要子句，將利未人到中央聖所視為法規的主要內容，是錯解了第 6 至 8 節的句法。最有可能的解法，是把第 8 節當作整個句子的重點，以第 7 節為延續第 6 節開始的「如果……」子句。希伯來文較自然的讀法，是假設利未人有服事的權利，但規定他們要得到同等的物質收益——主要是食物。所以，句子的意思是，「如果利未人從……出來……到……事奉……他就要吃同等的分」（參現修）。參 Duke, “The Portion of the Levite”。

十八 15 / 關於新約就耶穌與摩西所作的比較，參 Mosessner, “Luke 9:1–50”。

## 第 22 章

# 誤殺、謀殺、惡意陷害

(申十九 1~21)

十九章 1 節至二十一章 9 節整個段落，在主題上可能與第六條誡命相連。十九章 1 至 13 節和二十一章 1 至 9 節最明顯，但中間的律法條例，特別是十九章 15 至 21 節，也有一些關聯。然而，經文的鋪排不太工整，我們也可以察覺到與其他誡命的關聯，例如第八和第九條誡命（十九 14），以及第十條誡命（十九 16~19）。

以色列需要權力和領導架構，使社會能不斷追求公義，順從神的妥拉。不過，即使一個國家的民眾按照十四章 28 節至十六章 17 節的理想標準和生活形態過活，又有十六章 18 節至十八章 22 節所描述的理想領袖，事情仍會出岔子。死於非命的事會發生，包括死於意外（十九 5~7）、遭人謀害（十九 11）、戰爭（二十章），或是其他不明原因（二十一 1~9）。「不可殺人」這基本規則是好的，但殺人的案件不盡相同，所以要作出一些重要的區分，以達到保護無辜和易受傷害者的目的——這也是申命記的律法教導處處關注的目標。

十九 1~13 / 為意外殺人者提供庇護這古老條例，是以出埃及記二十一章 12 至 14 節為基礎，這段經文規定謀殺者要判以死刑，卻小心地區分預謀殺人和「神容許發生」的無意殺人。在後一種情況下，意外殺人者可以逃到「我……設下〔的〕一個地方」，指的就是雅巍的祭壇（出二十一 14）。

摩西在約旦河東分定三座城，作意外殺人者的避難之處（四



41~43)。在約旦河西的那地上，也要分出三座城（沒有指出城的名字，有可能再增添三座，8~9節），作為避難之處。約書亞記第二十章記載揀選這幾座城（北面的基底斯，中部的示劍，南面的希伯崙）的經過，並進一步解釋設立逃城之目的，以及各方的人，尤其是身為主要司法審裁者的各城長老所要依循的步驟。至於這系統如何運作，申命記避免了民數記三十五章 6 至 34 節的複雜細節，只是道出基本規則（1~3節），然後解釋並用實例說明（4~7節），在需要的地方加以擴充（8~10節），用一個明顯的例外來設下限制（11~13節），又以一個基本的神學和法律原則作基礎（10、13節）。

223

吸引我們注意力的是這最終的原則。關鍵在於流無辜血的罪（13節）。不過，這項條例顯示它關注兩種無辜人，一種是被人蓄意謀殺的無辜受害者，另一種卻是意外造成他人死亡，與死者素無仇恨的無辜者。這個不幸的人要受到保護，以免遭受尋仇殺害的不公平對待，就如預謀殺人者要受到法律制裁，使受害人沈冤得雪那樣。第10節著力地指出，容許意外殺人者被殺害，與第13節蓄意殺人一樣，都是流無辜人血的嚴重事件。因此，這條例體現了一個基本的法律原則：無辜者不可受懲罰，有罪者不可不受懲罰。饒有意義的是，它指出忿怒和急促是造成不公的可能原因（心中怒火如焚……追趕，6節，新譯）。近年英國法律史上，曾出現多宗聲名狼藉的案例，多人遭受不合法逮捕和囚禁，後來證實無辜。之所以發生這類案例，是因公眾對愛爾蘭共和軍（IRA）恐怖分子的暴行心懷忿怒，以及英國警方受壓力急於尋求成果所引致。

與逃城的條例相比，我們的制度也許有了長足的發展，但當前的刑事司法體制，必須從近年不合法囚禁無辜者、放過明顯犯罪分子的記錄中改善過來，否則我們沒法想像自己比受到諸般嘲諷的舊約法律系統更優越。相反地，我們發現自己應該受到何西

阿別具先知特色的嘲笑（六8~9），他以尖刻的手法譏諷以色列社會的暴行，以及它司法監護者的雙重失敗，描述其中一座逃城（基列）滿了蓄意殺人者，他們本不應該獲准在這裡避難，又描述另一座逃城（示劍）窩藏殺人的祭司，他們殺害了真正為尋求庇護而逃到這裡的人。

十九14 / 侵犯鄰舍的財產也許不像侵害他生命那麼嚴重，但仍是要看重的問題。土地是神賜給整個以色列的禮物，它要分給各支派、各宗族，乃至延伸家庭的親屬。承受土地為業，意味著每個家庭在經濟上能夠自立生存，而且是盟約子民資格的可見證明。失去土地是可怕的事，會造成屬靈和社會經濟上的影響。所以，侵占土地，也即偷偷挪移地界，形同侵害鄰舍的生計。這是違犯第八條誡命，彌迦書二章1至2節顯示這過犯也源於漠視第十條誡命（參賽五8）。事實上，這項偷竊罪是既侵犯同處盟約關係中的鄰舍，侵奪他蒙神所賜的盟約地業，也間接得罪神。這也可以解釋，為何這過犯再次出現在第二十七章列出的各項咒詛中。它確實排在較前列的位置，僅僅在拜偶像和輕慢父母之後（二十七17）。在舊約其他地方，挪移地界的罪行被列為最嚴重的過犯之一（參何五10；箴二十三10~11；伯二十四2~4）。參C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 128-31。

十九15~21 / 要有多個見證人（十七6），顯然是為了保護被控訴的一方，特別是保護弱者免受強勢對頭的報復。很明顯地，這項防備措施會被人藐視，正如我們從拿伯事件所見（王上二十一章），但它至少提供了一些保障。

第16至19節擴充了出埃及記二十三章1至3節關於見證人的基本規則。這段經文有幾點值得注意。第一，它堅持要非常小心謹慎地尋求每宗案件的真相，假設所有關於正義的問題都在至高審判者耶和華面前斷定。第二，這段經文對作假見證有簡單而有效的威懾作用。若有人在法庭撒謊，他所受的懲罰，要和被告者

因假證供入罪所受的懲罰相同。若是涉及死刑，惡意作假見證的危險非常巨大。即使是沒那麼嚴重的案件，這項條例也會大大遏止輕率地「把鄰舍告上法庭」的舉動，防止訴訟不受控制，給社會帶來不必要的副作用。這項條例的嚴厲性質反映出，在以色列司法公正是至關重要的問題。雅巍本著祂的性情和行動，要求敬奉祂名的人專心恪守社會和司法的公正。要有這種公正，最重要是審判官必須不偏不倚，見證人要有正直的人格；所以十誡中的第九條誡命，以及此處條例，都毫不妥協地直接對付假見證。它的威懾作用是眾所公認的，而且是有意為之（20節），我們不禁想到，若是在對付偽證上能採納稍為相仿的法例，對於在現代法庭作真實的見證，豈不也帶來有益的作用。

## ■ 附註

十九 2~3 / 關於庇護的概念和實踐，參 Greenberg, “Asylum”。

十九 4 / 關於區別各類殺人罪，參 Daube, “Direct and Indirect Causation”; McKeating, “Homicide”。

十九 6 / 報血仇的（希伯來文：*gō'ēl haddām*）：*gō'ēl* 這個字用以指有責任保護或買贖窮困、欠債家庭或親族成員的人（參 Johnson, “Primary Meaning”）。加上「血」（即，謀殺），通常指被害者的家庭成員有責任找出兇手，報殺人之仇。這古老而普遍的習俗顯然會造成各家庭之間的血仇，許多社會的法律發展都顯示，由親族承擔的這項責任受到公眾法律的制約。在舊約，雖然報血仇的有權去找殺人者（意外或故意殺人），但他的行動範圍明顯因長老的介入而受到限制，包括在逃城和殺人者自己的城裡（12節）。這種民眾參與是有效的措施，能夠把殺人罪抽離私人或親屬報仇的範疇，交給有健全制度的法庭來處理。

十九 14 / 這項條例出現在這段上下文中的可能原因，參 Carmichael, “Deuteronomic Law”; Mayes, *Deuteronomy*, p. 288。卡米克認為，這條例可能與前一段關於庇護城的條例有歷史上的聯繫。早前提到這些城的段落（四 41~43），緊隨約旦河東分地的上文（三 12~17）而來。所以在這裡，庇護

城的條例「觸發」人的記憶，使人想起維護土地分配的神聖特質，是承受神所賜地業的其中一項要求（14節，參10節）。

226  
十九21 / 以眼還眼，以牙還牙：也許沒有其他舊約經文比這條同態報復法（lex talionis）受到更多誤解和誇張處理。這節經文按照最直接的字義和報仇的意思來理解，在大眾的想像中，成了所有舊約倫理的總綱。（筆者的舊約聖經倫理著作，被美國出版商單方面定名為《以眼還眼》〔*An Eye for An Eye*〕，而不採用在英國出版時的原有書名《作神的子民》〔*Living as the People of God*〕，惟一原因可能就在這裡！）但只要閱讀申命記，就足以清楚發現這種觀點是誤解，完全忽略了這卷書處處流露的憐憫、慷慨、關心弱勢群體、限制權力的精神特質。這個序列有幾個出現少許差異的版本，只出現在三處地方：出埃及記二十一章23至25節；利未記二十四章17至20節；以及這裡。頭兩處經文明顯是有關人身傷害的懲罰和賠償。本段經文與同等懲罰的概念相關，但兩者之間的聯繫比較鬆散。

與一般的看法截然不同的，律法並不容忍猖獗的身體報復行為，它的用意剛好相反，目的是保證法例所定的懲罰要嚴格按照罪行的分量——這是完全恰當，而且依然發揮效力的法律和倫理原則。很可能這條例的用詞遣句是標準的套語，是早已定型的，表達了比例性的原則，卻不一定要求所有案例按字義執行（除了蓄意殺人）。按比例對人身傷害作其他形式的賠償（例如，金錢），很可能也獲得接受。就出埃及記而言，這個理解似乎是肯定的，因為對未出生嬰孩造成的傷害不會包括牙齒！研究古代律法的歷史家認為，在閃族文化的其他地方都有出現的同態報復法，代表了法律的發展，它其實是改善了早期不受控制的復仇手段。參Diamond, “Eye for an Eye”。

那麼，耶穌在登山寶訓中提出的對立議題（太五38~42），就不是從整體上抨擊「舊約倫理」。祂是說，法庭審斷案件所根據的原則（這是嚴格對等的合法目標）不應該被當作所有人際關係和態度的模範。人可以寧願吃虧，而不尋求以個人或法律方式報復，反而寬容相待，甚至寬容對待仇敵。在神國度裡的這種行為轉化，扎根於舊約之中（例如，利十九17~18）。

## 第 23 章

## 關於戰爭行為的政策和規限

227

(申二十一~20)

本章經文沒有自詡是軍事行動指南，若把它當作軍事指南來解讀或批判，不會有任何釋經的成果。像君王條例那樣（這也不是政府行政指南），它著眼於基本原則，以色列人在戰爭期間必須遵守，如同在其他生活範疇必須遵守的原則一樣。以色列服從神的權柄，有兩個最基本的盟約原則：愛雅巍（六5）、愛鄰舍。這個縱向和橫向的雙重原則，是盟約關係的基本要素。在二十章1至4節，經文一開始就向百姓提出挑戰；我們可以見到，對神的愛（在盟約關係中對神忠誠、信靠）在此起了作用。但是在戰爭的處境中，對鄰舍的愛能否發揮任何作用？對這問題，我們可以提出兩點回應。

第一，愛鄰舍顯然並不表示在所有情況下都漫不經意地善待每個人。愛鄰舍與管教和懲罰並非不能相容。人對鄰舍所負的責任，舉例而言，可能包括揭露背道或拜偶像的行為，或處決罪犯。愛鄰舍並不排除要「把那惡從你們中間除掉」。同樣地，從更寬闊的畫面看，在歷史上執行神對迦南人惡行的正義審判，與對神藉著以色列使萬國得福的終極意向並非不能相容（參第七章註解），也不妨礙以深切的社會關懷和堅固的法律保障照顧以色列中的外族人，即使在申命記中亦然。那麼，即使申命記為戰爭立下條例，也不會就此推翻它關於憐憫、睦鄰友愛、慷慨寬容等人性倫理責任的內容。

第二，對鄰舍的愛，正是要在人類生命的瑕疵和墮落本性中發揮作用。申命記清楚知道，有時候要列為第一要項的就是：在殘酷本性中發掘仁愛性情，緩解人的罪惡造成的惡劣影響，控制醜惡的人類本能，保護破碎世界中弱勢群體的利益（參有關一夫多妻、奴僕、離婚的律法條例）。一方面從這個角度看，另一方面從古代戰爭的恐怖和極度殘酷手段看，二十章5節起和二十一章10至14節的律法條例，就成了在冷酷戰爭現實的限制下實踐鄰舍之愛的規範。

二十一~4 / 馬匹、車輛：古代近東帝國大軍以此為傲，以色列與迦南人爭戰時也確實面對它們。單憑人的計量，他們只會產生自覺低人一等的恐懼情結。然而成敗並非純粹出於人的因素，以色列一首慶祝歷史的詩歌，就不是以敬畏戰車而聞名（出十五1）：

我要因耶和華歌唱，因祂大大戰勝，  
將馬和騎馬的投在海中。

這位領他們出埃及地的神，在未來的戰事中也與他們同在（但始終要假設他們參戰是遵從神的意思；參一41~44的深刻教訓）。神與你同在（1、4節）：在這裡經文已說出以馬內利的用語，值得注意的是它出現在救恩的脈絡中（拯救你們）。這幾節經文由此表達了申命記式的觀點：以色列遵從雅巍去爭戰，實際上就是雅巍自己去與仇敵爭戰。這個神學假設奠定了本章的基礎，也決定了本章所選擇的內容。

二十五~9 / 當然，這個信心的假設需要為這裡的規定提供理由。沒有以軍力對抗軍力的打算。沒有軍備競賽。本章的整體精神其實是反軍國主義的。面對高超的科技、更多的人數（比你多的人民，1節），以色列的回應反而是冷靜宣告幾項豁免，這實際

上會減少軍隊的規模，而且遣送回家的大概是最年輕力壯的人！因此，倚靠雅巍高超的能力，就能釋放以色列脫離對人類高超能力的倚靠，從而釋放一些以色列人脫離兵役。這幾項豁免條例反映了一套非常特別的民族優先事項。

頭三項豁免條例（新房屋，新葡萄園，新婚妻）似乎組成一個整體，第四項（8節）是附加條款，為軍力作最後的裁減。建造房屋卻不能住，栽種葡萄園卻不能享受果實，訂了婚卻不能結婚，全屬於「無成果的咒詛」，在古代近東地區廣為所知（參詩一〇九和申二十八30的风格化描述）。因此，這幾類豁免兵役的理由是免得那人在戰場被殺，而且死得像受了咒詛那樣，使得家屬前面日子如何不堪設想。但另一理由可能是，此處所說的爭戰與占據和防衛那地有關，因此享受那地之福是爭戰的最終目的。打仗本是為了得到這份恩賜和福分，以色列人若沒有享受這福氣而被殺，就是悲劇。「因此，這幾項豁免軍役的條例顯明，在那地上享受正常生活，被視為比軍隊的要求更重要，但這個帶有理想主義色彩的做法（從現代角度看）能夠實行，惟一理由是他們深信，軍事力量和勝利的關鍵最終來說，不在於軍隊，而在於神」（Craigie, *Deuteronomy*, p. 274）。我們再一次觀察到，申命記獨特的神學，為它的律法條例注入同樣獨特的人道主義原則。家庭和社群生活應放在參戰之上，而且不能因參戰而被犧牲——這個看法大大限制並扭轉了當代戰爭概念的假設。

有人指出，第8節准許的豁免會有激發勇氣的心理作用，因為沒有人會承認膽怯（參Mayes, *Deuteronomy*, p. 203）。不過，在基甸最初那批士兵當中，相當多的人並沒有這種尷尬（士七2~3）！

二十10~18 / 第15至16節區分遙遠的城與迦南諸國的城，其神學根據在第七章已表達得極為清晰分明。迦南人要被消滅，不僅是由於他們因罪惡而受審判，也由於他們的拜偶像行為和宗

教混合，給以色列帶來長期的威脅（18節）。在這裡可以明顯看到，經文是以宣講為特徵，而非用作軍事簡報。

對待其他城鎮的方式，再次表現出克制，雖然現代人的耳朵很容易會聽不進這些聲音。第一，假若可能，希望透過談判締造和平，避免戰爭和殺戮。宣告和睦的話，大概暗示附庸條約，表示那城的人向以色列臣服。投降的條款只包含僕役勞動，不容許有其他羞辱、侵犯人權、不必要的暴虐或掠奪行為。臣服於他人似乎已夠悲慘，但看看亞述石刻上的記載，例如他們如何對待被征服或投降的人民（如把人刺穿在木柱上；用濼子穿鼻，然後用鐵鍊把俘虜一個接一個鎖起來），或只是讀一讀阿摩司記錄的暴行（摩一3、6、9、13），就會明白用「克制」來形容此處允許的行為是正確字眼。第二，假如那城執意爭戰，以色列取勝後，只准以該城參戰的男丁為軍事目標（13節）。戰敗總是意味著被俘虜和遭擄掠，此段經文也假設了這事實，但二十一章10至14節為以色列士兵對待女俘虜設下極特別的限制。

二十19~20 / 在環保分子和「綠色」壓力團體出現之前，以色列律法早已為戰爭行為對生態的影響設下限制。如果這些條款與當代以色列的做法（摧毀敵方的農業，特別是葡萄園、橄欖園、椰棗樹）截然相反，對於毀滅越南林區、造成波斯灣污染等殘暴行為，又是多麼嚴厲的抗議？以上只是近年戰爭期間的兩宗生態罪行而已。

那麼，如果我們把殺戮迦南人視為道德的絆腳石，有礙我們理解申命記戰爭規則的其他特色，我們再也不能有這樣的看法。在《日內瓦公約》（Geneva Convention）面世之前，申命記已提出豁免參戰的人道考量，要求先談判，崇尚非暴力，為對待臣服的人民設下限制，只容許處決參戰的男人，要求以仁慈和尊嚴對待女俘虜，堅決限制對生態造成的影響。就如關於奴僕的條款那樣，我們甚至會察覺到有一種貶低戰爭的聲音，雖然那只是低聲



細語 (參 Miller, *Deuteronomy*, pp. 159–60)。

## 附註

231

「聖戰」這個詞已越發遭受批評，認為其不恰當、有誤導成分（特別是從這個詞的現代應用來看）。有些人傾向用「雅巍戰爭」來表達一個事實：有些以色列戰爭被描述為雅巍對仇敵發動的戰爭，而且百姓也按這意義來慶祝勝利。但我們要記得，在舊約中以色列參與的戰爭並非全屬於這一類；有時候，王受到先知的譴責，說他們爭戰沒有得到雅巍允許。見 Jones, “Holy War”; Craigie, *War*。關於申命記戰爭條例的人道考量，參 Rofe, “The Laws of Warfare”。不過，洛非把這些條例視為後期理想化的陳述，與征服迦南或王國時期的實際戰爭行為沒有多大關係。雖然以色列的戰爭行為沒有依從這裡的規定，但如果說那是七世紀事後理想化的陳述，換言之，它說明應該發生，但人人知道沒有發生的事，這理想化的陳述在以色列與迦南爭戰之前出現（即，事先說明應該發生，卻沒有發生的事）的可能性似乎一樣高。我們難以明白，第 10 至 18 節所作的區分，在以色列於那地定居後數百年會有何作用，或應該問，本章在與七世紀改革的相關問題上有何目的可言。

基督徒閱讀舊約聖經時，應該怎樣看舊約的戰爭，或本章記載的那類指示？關於這個道德和神學問題，我們應當首先注意申命記戰爭條例的人道程度和它所表現出的克制；人們籠統地批判「舊約暴力」時，往往忽略了這一點。其次，我們必須小心地把整個舊約戰爭的課題放在神學的脈絡中來看，正如申命記清楚交代的那樣。在申命記中，戰爭問題的關鍵不僅是以色列的能力超越列國（就軍事而言，情況通常剛好相反，參二十一），而是雅巍的能力超越所有其他神明，並且在祂掌管整個歷史的脈絡下，對人類的邪惡施行合法合理的道德審判。麥康威強調，我們要按申命記本身的神學來衡量戰爭在這卷書中的位置，特別是看：雅巍是惟一的真神；雅巍是歷史的神；以色列蒙揀選與雅巍的救恩計畫之關係。從這角度來看，「戰勝迦南就不僅是力量的展示，也是真理的彰顯」（McConville, *Grace in the End*, p. 141）。關於道德和神學問題，另見 J. Wenham, *The Goodness of God*, pp. 119–47。

二十一 / 給你效勞（新譯、呂譯：苦工；希伯來文：*mas*）：結果是，以色列沒有遵命而行，不只在偏遠城鎮徵用苦工，對迦南諸城也是如此（15 節）；參約書亞記十六章 10 節、士師記一章 27 至 36 節、列王紀上九章 21 節。王國初期，甚至有分支部門管理服苦役的人（撒下二十 24）。參 Mettinger, *Solomonic State Officials*, pp. 128–39。

## 第 24 章

# 糾正公眾和私人過犯

(申二十一 1~23)

本章的五個段落都是處理人的苦況或不當行爲，或是要糾正錯誤，或是要減輕惡劣後果。我們已經看過，這是申命記的一個特點，屬於它的一項「教牧策略」。另一特點是，本章的第一項和第五項條例要求採取行動，把汙穢從神眼前，並從那地上除去。

二十一 1~9 / 爲不能斷定的殺人案贖罪。第十九章論到已知殺人者是誰（包括故意或意外殺人）的處理方法。但假如不知道兇手是誰，單是「把案件懸置」並不足夠。流人的血玷汙了那地（1 節強調那地的特質，23 節也再重複一次），使所有人都有罪咎（參 8 節），暴露在雅巍的忿怒之下。因此，這條例提供了一項處理罪咎和汙染、使百姓免罪的儀式。

儀式細節已相當清楚（3~8 節），長老、審判官、祭司都參與，說明問題有多嚴重。最接近殺人現場的城邑，要由長老採取恰當行動，保護其餘百姓。儀式的最終目的也很清楚：流血的罪必得赦免（8 節），流無辜血的罪得以除去。殺母牛犢的確實含義，以及揀選那地點的原因，就不大明顯。學者提出了不同解釋，就這些解釋所作的研究，見 D. P. Wright, “Rite of Elimination”。因爲經文沒有爲這儀式提供解釋，我們不能妄下定論，但以下兩種解釋最有可能成立。

(1) 表示代替身分未明的罪犯被處決。母牛犢是兇手的象徵替身，所以殺牠不是獻祭（沒有祭壇，而且只是折斷頸項，大概

不會流血），而是「處決」。不過，它有某些獻祭的作用，就是達至罪咎得赦免的效果（「遮蓋」或「除掉」）。但這個看法並不能解釋這儀式的奇特地點（在有流水、未曾耕種的山谷）。我們會想到，這個象徵性的處決儀式要在真正處決罪犯的公眾地方進行。

（2）另一解釋是，舉行這儀式是要在人煙罕至之地象徵性地重演謀殺案，它首先把罪咎從人居住的地方移走，然後用流水「沖走」，把罪咎的威脅從百姓中間除去。這說法似乎較能夠解釋儀式的地點和在母牛犢頭上洗手的動作。這種「移除禮儀」在舊約聖經中就有平行記載（例如，利十四1~7，讓鳥飛走；利十六20~22，替罪羊），在赫人和米所波大米地區也廣為人知。即使在當今時代，也不乏藉著象徵式的行動把罪惡和罪咎除掉的例子，例如基督徒把過去的罪或常有的軟弱寫在紙上，然後把紙燒掉，或是釘在象徵性的十字架上。當然，這些行動給人帶來的益處，不是因儀式本身或任何感應魔法而產生，而是以神的贖罪恩典為客觀基礎。同樣，以色列長老向神禱告，求神赦免百姓，不僅是因為他們所舉行的儀式，而是以神的歷史性救贖和盟約關係為基礎（耶和華啊……祢所救贖的以色列民，8節）。神信實守約的性情，也在另一例子中，給以色列帶來罪得赦免的盼望：聖經用比喻形容他們的罪要被「投於深海」（彌七18~20），就如殺人懸案的罪被流水沖走那樣。

往往就在舊約好像在文化上與我們相隔甚遠的地方，我們最需要仔細留意聖經帶給我們的挑戰。這項條例應當給我們留下的印象，不是母牛犢在杳無人跡之地被打斷頸項這件怪事，而是整個社群透過公民、司法、宗教領袖的參與，對一宗人命案件應當如何回應。在我們的社會，暴力命案除非特別恐怖或可怕（例如，受害者為兒童或無力抵抗的長者）才有新聞價值，遑論會引起公眾的譴悔。我們不但失去了為流人血的罪咎集體負責的概念（我們本應向掌管一切、道德崇高的神集體負責，卻拒棄了祂），

也逐漸失去對生命神聖的感覺。我們（或至少我們的緊急服務）可以應付成千上萬的道路死亡事故。我們可以容忍百萬計的墮胎案件。那麼，在連誰犯罪也沒法確定的情況中，我們又何需舉行潔淨儀式來承認責任？流無辜血（9節）已成為人生中的事實，藉由統計數字悄悄地淨化掉。象徵式的重演案件，現在都交由電影電視等商業化的情緒宣洩渠道來做。

二十一 10~14 / 女戰俘。這又是一條乍看之下與我們的日常經驗相隔甚遠，而且表面上看似苛刻的條例。但仔細檢視之下，會發現這個例子清楚說明了本書導論所提出的建議有重要價值：要懂得發問，探求舊約律法條例的根本目標和優先考慮的事情。我們或許希望活在一個沒有戰爭、沒有戰俘的世界，但舊約律法承認現實中有戰爭和戰俘，並儘可能保護受害者，以減輕這現實帶來的惡劣影響。如果問這項條例要保護誰，答案很清楚：女戰俘。如果問條例要限制誰的權力，答案也很清楚：戰勝一方的士兵。這條例就成了一個範例，說明舊約關注的是保護弱者免受強者欺負，而戰爭正是人類恃強凌弱的一大悲劇。

這條例從四方面使被擄的女子受益。(1) 她不可遭強暴，也不可受奴役，被當作妾侍，而是獲得和妻子一樣的地位（11、13節）。希伯來文相當清楚，指出結婚是惟一的意向。(2) 要給她足夠時間適應新環境的陣痛，為死去的父母守喪。她要在新居得到安全保障，而非像在戰俘營或難民營的待遇。(3) 條例甚至懷著同情限制了士兵的「新郎權利」，待女子守喪一個月，過了適應期，才可與她性交。(4) 假如那男人最終改變主意，拒絕對她負上婚姻責任，她就可以自由地離去。他不可再欺負她，賣她為奴。因此，在那女子極度脆弱的時候，這條例從道德和法律方面給她保護，把她身體和感情的需要放在戰勝者的意欲和權利之上。這案例可寫成關於人權的問題。申命記則一貫傾向將之表達為責任的問題。於是，這條例就顯然不只應用於戰爭範疇，也可

應用到牽涉強弱雙方的各種相似處境中。

二十一 15~17 / 長子的權利。接下來的兩項條例互相制衡。第一項保護兒子免受不公平的父親苛待，第二項保護父親免受不孝的兒子惡待。兩項條例合起來，說明了在家庭，甚至在社會大環境中權力與義務的平衡。

一夫多妻 (polygamy) 在以色列社會受到允許，但大概並不普遍。它是財富和名聲的象徵，所以也可說是王室額外享有的好處 (雖有申十七 17 制約)。擁有兩位妻子 (bigamy, 根據這條例的定義) 可能較為普遍。律法接受重婚，但指出感情和經濟方面的危險，可能是暗暗批評這做法。律法承認人難免有偏寵，但立例制止人因偏寵而拒絕讓長子享有恰當的權利。當然，舊約聖經中有繼承權順序被顛倒或推翻的故事 (例如，雅各和以掃、以撒和以實瑪利、以法蓮和瑪拿西)，但基本的法律原則仍要恪守。兒子不能因母親不再得父親的歡心而受害。

二十一 18~21 / 逆子的下場。兒子既不能因父親的反覆無常而受害，父親 (或應該說整個家庭) 也不能因兒子的頑梗惡劣行為而受害。乍看之下，這項條例同樣顯得苛刻。在當今社會，連最簡單形式的體罰都會惹人不悅，因孩子悖逆而把他處決這個概念，更像是代表了舊約所有被斷言為野蠻的習俗。但同樣地，仔細審視之下，我們會發現有些重要特點，可以把這條例放在恰當的脈絡下來看，對於當代的應用仍有相關意義。

(1) 這條例所指的不是頑皮兒童，而是犯嚴重罪行的年輕人。假如這條例的用意是制衡前一條，那麼它可能是設想長子完全不配繼承家業的情況。個人與整個家庭出現利益衝突，會影響到家庭的長遠經濟和生存能力。如果這兒子未成年時已有這般表現，他繼承家庭產業後又會如何？他的行為既冒犯父親，又威脅到家庭的未來生活。(2) 這條例確認在家庭內施行管教很重要，但有限制。父母長期管教兒子，但兒子屢教不改，就要把他交

給長老。兒子不聽從父母的話，他們雖懲治他，他仍不聽從（18節）；他們向長者作證時清楚說明這一點。因此，這條例承認箴言二十二章6節（「教養孩童，使他走當行的道，就是到老他也不偏離」）和箴言第十五章的智慧是一般規則，但有例外情況。有可能這條例的洞察力，就是箴言十九章18節背後的基礎。（3）行使家庭條例，並不延伸至掌握兒女的生死權（有時候人誤稱古代以色列有這做法）。假若需要採取嚴厲行動，屬於民事法律的處理範圍，案件要呈到長老面前。因此這條例承認，當家庭問題威脅到全家的安康，因此也危害整個社群的福祉時，民事機關可發揮合法角色，代表整個社群的利益。家庭並非獨力承擔犯罪行為的所有擔子，整個社群都一同承受重大的社會責任。由於這過犯也涉及公然、持續地違犯第五條誡命，長老也要採取行動保護社群，以免因破壞盟約關係而招惹雅巍的忿怒。如同前面的條例表明，兒子不可因父親的不公或苛待而受害。

舊約中並沒有記載以色列會動用這條例。它本身是最後的手段，單是它的存在已說明了第五條誡命的嚴厲性質。在年輕人罪行的問題上，這條例平衡了家庭和民事的責任，對今天同樣的課題也有相關性。

二十一22~23 / 被處決罪犯的屍體。這條例的目的是防止那地因不恰當處理人類屍體而被汙染（參二十一1~9）。分別當然在於，此處所說的是被處決罪犯的屍體，而非遭謀害者的屍體。把屍首掛在木頭上不是執行處決的方式（要用石頭打死），而是一種強化手段，也許是爲了起阻嚇作用。條例沒有規定被依法處死那人的屍體要掛起來公開示眾，但這是眾所周知的風俗，舊約也有特殊情況的記載（例如，民二十五4；書八29，十24~25；撒下二十一5~9）。條例設下限制，屍首只可在行刑當天暴露在日光下。原因已說得清楚，是爲了保持神聖——以免干犯神，玷汙那地。也有可能，另一用意（當然帶有實際效果）是爲免受害者

死後再受進一步的侮辱，而且為免犯罪者的家人受更多的感情傷害（參Brown, *Deuteronomy*, p. 211）。

## ■ 附註

本章五項條例之間可能互有關聯，都是牽涉生與死，或是引進或預期死亡的事情。這個看法由卡米克提出：Carmichael, “Common Element”。

二十一1~9 / 有些學者根據這段經文的來源評鑑分析，聲稱經文材料有幾個層次，顯示以色列禮儀的歷史發展：先是前以色列時代，向大地之神獻上的挽回祭，然後是早期以色列時代，在雅巍面前為贖流血之罪咎獻上的祭，再後來是申命記所記載的非獻祭儀式。參Zevit, “Deuteronomy 21:1-9”。不過，從一段經文追溯複雜的歷史，臆測的成分始終是太高。

二十一3 / 看哪城離被殺的人最近，那城的長老：長老是那城社群的代表，即使他們在這事上沒有罪咎，卻仍要為這罪行負責。接下來的儀式組合了多個元素：承認有罪行和罪咎、需要贖罪、需要獲得赦免、宣告參與儀式的人，或儀式所代表的人無罪。

二十一4 / 打折母牛犢的頸項：這個奇特的殺牲方法，表明這行動不是獻祭。這方法也用於殺死未代贖的頭生驢子（不潔淨的動物）（出十三13，三十四20）。

二十一5 祭司在這儀式中沒有擔當重要角色，但他們身在現場，就顯示這些步驟莊嚴神聖的性質。他們有可能代表神回應長老的祈禱，說出贖罪的言詞（7~8節上）。

二十一6 / 洗手：這是表示無罪的常見儀式（參詩二十六6，七十三13），最著名（而且人盡皆知）的是彼拉多（太二十七24）。

238

二十一7 / 這〔人的〕血（呂譯：這血）主要當然指謀殺案受害人的血。大多數解經者相信，打折母牛的頸項表示牠沒有流血。不過賴特（D. P. Wright）認為殺死這母牛會令牠流一點血，進入流水中。就他看來，殺死母牛是象徵式重演謀殺案；所以，長老否認他們流「這血」，是指母牛的血象徵受害人的血。

二十一8 / 求祢赦免：希伯來文動詞 *kippēr* 指「遮蓋」或「清除」，在利未記第一至七章獻祭的經文中最常用到。那麼這一節最後一個片語的意思是，

「流血的罪就被清除，或抹掉」；就是說，已去除了汙染。

二十一 10~14 / 這條例並沒有抵觸七章 3 節禁止通婚的命令，那項條文說的是迦南地的原居民。這條例大概指從那地以外的敵人當中擄來的女人（參二十 14~15）。另外，第七章禁令目的很清楚，就是要防止以色列因通婚而陷入拜偶像的罪。二十一章 10 至 14 節的准許條文顯示，對外族通婚存有顧慮，本身並不是關乎種族偏見的問題。

二十一 15~17 / 關於長子的特殊地位，參 Mendelsohn, “Preferential Status”。古代近東地區和舊約聖經（例如，創四十八 13~20，四十九 3~4）都有證據顯示，父親有時候會選擇讓哪個兒子有長子的權利。這條例的目的是防止隨意選擇的做法發展成一般習慣。

二十一 18 / 頑梗悖逆 (*sôrēr, môreh*)：這兩個詞形容嚴重、持續抗拒權威的行為，在這裡形同與父母斷絕關係。這兩個詞常用於描述以色列不遵從雅巍（例如，詩七十八 8，一〇六 7；尼九 29；賽一 23；耶五 23；何九 15）。有關其在申命記中的神學含義，參 Bellefontaine, “Rebellious Son”。作者認為申命記記下這條例，是因它反映這卷書的一個神學重點，就是關注到以色列頑梗悖逆的本性，會以同樣方式造成管教上的「死亡」。

關於第 18 至 21 節論到父母的管教失效，箴言則盛讚父母的管教，參 Callaway, “Proverbial Wisdom and Law”。

二十一 20 / 是貪食好酒的人：與其說這句話是譴責，不如說是提供證據。這是實際罪行，即持續反叛父母的公開、可見例證。這年輕人不是因貪食和醉酒而被處死，而是因為輕視第五條誡命，揮霍並危害家業，已到無可救藥的地步。

二十一 23 / 被掛的人是在神面前受咒詛的：猶太教和基督教的釋經，對於希伯來文（「那被掛的是神的咒詛」）是主詞屬格（「被神咒詛的」）還是受詞屬格（「對神的咒詛〔即冒犯〕」），看法都有分歧。兩種解釋都可以成立。大多數人贊同前者（如和合）。參 Bernstein, “Early Jewish Exegesis”。必須指出，被掛在木頭上是表現出那罪犯受咒詛的狀況，而不是他受咒詛的理由。「屍首不是因為被掛在木頭上……而被神咒詛；它是因為被神咒詛，而被掛在木頭上」（Craigie, *Deuteronomy*, p. 285）。

申命記二十一章 23 節很早就進入基督教的解經中：初期基督徒形容基督死在「木頭」上（參徒五 30，十 39~40；彼前二 24），雖然只有保羅清楚引用那節經文，並且把它與律法的咒詛相連（加三 13）。參 Tuckett, “Paul’s Convention”; Caneday, “Curse of the Law”。



## 第 25 章

## 尊重各種形式的生命

（申二十二1~12）

240

這個標題是呼應梅斯的看法（Mayes, *Deuteronomy*, pp. 305–9）：除了第5節之外，二十二章1至12節記載的條例大致上著眼於尊重生命，包括動物和人。這樣看來，段落的結尾主要與第六條誡命「不可殺人」聯繫，就顯得非常恰當。

二十二1~4 / 這個溫情的條例以出埃及記二十三章4至5節為基礎，該處經文列出多項法庭訴訟案例的裁決。所以，經文說那牲畜屬於「你的仇敵」或「恨你的人」，即法庭案件中的對頭人。要點是，牲畜不可因人的糾紛而受害。申命記把這條例抽離出埃及記的司法脈絡，把「你仇敵的牛」改為「弟兄的牛」，就把條例的適用範圍擴大到任何時間的所有以色列人。牲畜也不可因人的疏忽而受害。申命記在原有法例上補充了其他細節：要好好照料牲畜，直到住得較遠，或不認識的主人來取回牠（2節）；同一原則也適用於處理其他失物（3節）；有需要幫助的鄰舍，就要向他伸出援手（4節）。

這幾節經文中值得注意的片語是不可佯為不見（1、3、4節），字面意思是「不可在它面前隱自己」，與此相反的就是「置身於度外」的本能反應，最明顯的例子是在往耶利哥路上對那受傷的人視若無睹的祭司和利未人（路十30~35）。照顧他人，就意味著照顧他人的財物，並且在需要時給予實際的幫助。這是一條基本的聖經倫理原則。實際上，第3節的應用範圍可以更廣

泛，頭幾個要做的步驟（無論……都要這樣行）可以無止境地擴大，正如智者以實例說明這一點（箴十二10，二十九7）。

二十二5 / 雖然有些單張引用這節經文，用最懇切的言詞規勸基督徒女士不要穿牛仔褲（就我所知，卻沒有提到蘇格蘭裙！），但這條例原不是談論衣服的樣式或風格。幾乎可以肯定，它談論的是反常的性別混淆，出現在牽涉異性裝扮的狂歡祭祀場合，或某種異教崇拜中，或是兩者皆有。這條例的最後一個片語顯示有某種嚴重的道德敗壞或偶像崇拜行為牽涉在其中。

二十二6~7 / 有些人把這條例視為申命記人道主義精神的另一例子（參二十五4），只是鳥媽媽當然不以為然。也有些人認為條例有神聖的意義（參利二十二27~28）。與二十章19至20節的果樹比照，也許最言之成理的解释是基於保育的原則：要為將來保留食物供應的來源，不要現在就消耗殆盡。要為長遠的需要謹慎準備，為一時的貪婪設限。這原則的應用範圍當然不限於對待鳥窩。很可惜，這原則今天已被大大忽略，以致環保主義者警告，當前我們對生態環境造成的破壞（主要是由於一時的貪婪導致，或是由於困迫、貧窮、不公而造成），已使得一切「長遠」發展都成為疑問。本節最後一個片語的意義就在這裡：我們能否日子得以長久，取決於我們如何對待其他受造之物。

二十二8 / 以色列房屋的平頂有多種用途：睡覺、休閒、款待客人。從高處墜下造成傷亡的可能性，確實是存在的。「建築規章和規畫許可要從神開始」（Brown, *Deuteronomy*, p. 214）。因此，這條例是很基本的安全措施，不但保護屋主的家人和客人，也保護屋主免犯流血的罪。這個片語表示，假如屋主沒有安欄杆，而有人墜下喪命，屋主就會犯下間接殺人罪。像出埃及記二十一章33至23節，這大概是一條範例，為本可避免發生意外卻造成傷亡的同類案件設下先例。

世界各地由於疏忽大意、工業安全問題、維修不當、不健康

工作環境所導致，而非惡意造成的死亡案件，必定多不勝數。基督徒（像英國的克拉朋聯盟，Clapham Sect）曾站在前線，竭力爭取為基本安全、衛生、保護工人立法。可是，人的疏忽和冷漠今天仍造成大量傷害，流血的罪依然揮之不去。

二十二9~11 / 定這幾項規條（參利十九19）的原因，可能在其象徵意義，它們像是「徽章」一樣，顯示以色列與列國不同的特質。這當然是分別潔淨 / 不潔淨之物背後的根據，而我們從利未記十一章1至8節列出的準則中知道，牛是潔淨的，驢是不潔淨的，雖然人在極端緊急情況下也吃驢（王下六25）。換句話說，即使在日常生活的層面，以色列也要記著，他們不可與異教信仰「混合」。

二十二12 / 民數記十五章37至41節解釋，這些綫子的作用是提醒以色列人（日夜提醒，因為外衣在白天當衣服穿，夜晚當毯子用），要記住律法和忠誠守約的責任。

242

## ■ 附註

二十二5 / 第一句所說的不只是衣服，也包括常與男人相關的物件（例如武器）。

二十二6~7 / 猶太拉比明確地稱這條例為「鳥窩法」、「誠命中最小的一條」。他們由此推論出整套律法的重要性（因為這「最小」的條例與第五條誠命有同樣重大的神學理據），以及人的重要性。耶穌在登山寶訓中關於飛鳥和人的功課，以及馬太福音五章19節的用語，大概就是以這反省為基礎。參Johnston, “The Least of the Commandments”。

二十二8 / 流血的罪是否表示屋主會被控以殺人之罪，學者意見有分歧。腓利斯提出論證（筆者認為這看法正確）說會（Phillips, *Criminal Law*, p. 94），陶庇則認為這可能性不大（Daube, “Direct and Indirect Causation”）。

## 第 26 章

# 婚姻和性關係的貞潔

(申二十二 13~30)

律法條例是以十誡為框架，按順序排列的。接下來的小段落，相當明顯是與第七條誡命「不可姦淫」相關（見五 18 註解和附註）。這幾項關於婚姻、姦淫、通姦、強姦、亂倫的條例，不僅是關乎性道德的問題，在本質上也是以維護家庭之整全為盟約群體的根本要素，這足以解釋這些條例為何附帶嚴厲的刑罰。

二十二 13~21 / 妻子被指責婚前不貞。在這個案例，男人指控新婚妻子，在法律上也構成對父母的控拆（見附註）。這是嚴重的指控，因為訂婚幾乎等同於結婚，所以女子是被控告姦淫，她的父母則被控告使用虛作假手段嫁出女兒。如果指控不能證明為假（17、20 節），那女子就要面對與犯姦淫同樣的審判（20~21 節）。為這原因，條例為虛假控訴設下嚴厲的阻嚇條款。若有人心懷惡意，想用這方法把他恨惡的妻子打發走（還很可能取回他給女子父親的聘禮），他會被判以鞭刑（18 節有暗示：拿住那人，懲治他），被罰一般聘禮的雙倍銀子（參 29 節），終身不可休她。

這條例在年輕妻子最容易受傷害的時候，給予她強大的保護措施，不但捍衛她的聲譽（14、19 節），也給她未來的保障，制止丈夫再想休她。這條例認為，有家庭的保障和供養——即便在這樣一個男人的家裡——總比沒法再嫁的被休婦人面對沒有安全保障的處境更好。在許多地方的文化中，婦女容易受到殘酷的丈夫傷害，這樣的條例能給她們保護。受這種殘酷對待的一個例

子，是觸目驚心的印度年輕新娘「嫁妝死亡」(常是被燒死)事例。女方家人若沒法給予新郎和家人所要求的物質或利益，新娘就會受到虐待，甚至被殺，那男子就可以再結婚，得到另一筆嫁妝。每年都有數以千計這類死亡案例發生，但甚少受到調查和成功起訴。

二十二 22 / 更多的討論，見五章 18 節註解和附註。另見利未記二十章 10 節。條例字句包括姦夫在內，顯示它不支持在性道德問題上持雙重標準，像那些人只把行淫時被拿的女人帶到耶穌面前那樣(約八 2~11)。

二十二 23~29 / 這一連三項與非法婚外性行為有關的條例，對於法例所作重要區別和限制的關注程度，與關於殺人的條例一樣(十九章)，而且確實將兩者作出了比較(26 節)。因為訂婚形同結婚，與已經許配丈夫的女子性交(23、25 節)就形同犯姦淫。不過，案件在哪種環境下發生，會影響法庭判別案中人的意圖，從而影響定罪和刑罰。繁華的城鎮與荒僻的郊外，對於判別女子的意向，造成明顯的分別。所用的詞彙也表達了這個分別。在第 23 節，與她行淫沒有暗示強迫或暴力(那女子有可能同意做出不忠的行為)，而在第 25 節，強與她行淫，字面意思是「拉住她，和她同寢」(呂譯)。在後一種情況，法庭要接受女子所說的話(雖然那只是她自己的證詞)，假設她無罪。這大概又是一條「範例」，詳細說明具體情況，好讓審判官根據基本原則和先例，去判斷可能呈上的大量不同案件。同樣重要的是，犯罪者要受到應得的懲罰(且對其他人起阻嚇作用)，無罪者要受到保護。

與沒有許配人的女子性交，屬於另一個類別，不是姦淫(28~29 節)。第 28 節的動詞與第 25 節不同，意思只是「抓住」，而不是《新國際譯本》更強烈譯詞「強姦」。從法律角度看，而且按仔細的定義和規限來說，在以色列，兒女是父親的「財產」(從某方面說，妻子不是丈夫的財產)，所以侵犯女子(即使在她同意

之下)也就是冒犯她父親。因為事情已被人看見,那女人再也沒法吸引別的結婚對象,也沒法重新換取已隨婚事辦好的禮物和嫁妝。那男人要賠償給女子父親的,就是這筆損失(29節)。把這條例與出埃及記二十二章16至17節比較,我們再次看見申命記如何修訂早先的條例,以符合弱勢一方的利益。侵犯女子的人別無選擇,必須娶她為妻(女子的父親沒有拒絕的權利),也不能速速休她而輕易脫身。這樣,女子就有了保障,可得到供養,而不是失去貞操後又被人拋棄,落得像寡婦般的命運。

二十二30 / (參利十八8,二十11;申二十七20。)繼母,是父親在兒子生母去世後另娶的女人,很可能與兒子同樣年紀,或比他更年輕。這條例之目的是保持延伸家庭中核心婚姻單元的性貞潔,即使所牽涉的關係嚴格來說在血緣意義上不是亂倫。保羅仍然強調這是道德上錯誤的行為(林前五1~2)。

## ■ 附註

關於二十二章13至29節的整體性,參Wenham, "Drafting"。

二十二13~21 / 溫漢(Wenham, "Marriage")力陳,那男人提出的指控是新婚妻子月經不來,懷疑她因犯下婚前不忠的行為而懷孕。父母所給的憑據可能是一塊染有經血的布,證明她在婚前還沒有懷孕。也有人指出,那塊布可能是新婚之夜染血的被單,由女子的父母所保留;許多文化中都有這風俗,但舊約中沒有這證據。這解釋的困難之處是,如果丈夫知道女子的父母已看過並保存那塊布,他再提出控訴就相當愚蠢。另參C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 214-16。

在以色列中做了醜事, 21節: 這句話有時譯作「在以色列中做了愚妄事」,形容完全違反立約子民應有的行為標準(參創三十四7;書七15;士二十6、10;耶二十九23)。參Phillips, "NEBALAH"。

二十二22 / 犯姦淫妻子要受到被處決的法律刑罰,這個事實強烈反對在舊約的以色列,女人於法律而言只是丈夫財物的說法。如果犯姦淫只是干犯另一男人的「財物」,為什麼除了懲罰那犯罪的男人,也要把「財物」一併消滅

掉？而且，這會是相當罕見的例子，因為舊約律法中沒有對侵犯財產者判處死刑的其他條例。對這問題的詳盡討論，見C. J. H. W, *God's Land*, ch. 6，特別是pp. 200–208。

二十二 29 / 五十舍客勒銀子大概是新郎或家人付給新娘父母的一般價銀。在其他地方，表達婚嫁禮物的用詞是 *mōhar* (出二十二 17 [MT: 16 節])，但譯作「新娘聘金」(如NIV: *bride-price*) 是錯誤的。兩家人在婚姻安排的背景下交換金錢和其他禮物，是許多文化的普遍現象，通常是為了鞏固關係，以及為新締結的聯盟注入穩固和持久的特性。把婚姻貶低為只是一宗買賣，或是把妻子貶低為財產，早已證明是誤解了整個現象(在印度，嫁妝是由女方家人付給男方——剛好與聖經所描述的相反——但這當然並不表示丈夫是妻子買來的財產!)。關於這場辯論和近期看法的研究，參C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 191–94。關於兒女的財產價值和限制，見p. 222–24。

二十二 30 / 本註釋書的詮釋是認為，這非法行為是發生在父親仍在生的時候，因此是侵犯了他的婚姻隱私。但有些人認為，這裡所說情況是假設非法行為是在父親去世後發生，那麼條例目的就是阻止兒子「繼承」亡父的妻子，把她(們)視為財產般可以轉移。參C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 208–9；另參Phillips, “Uncovering”。

## 第 27 章

# 社群條例：界定及保護社群

(申二十三 1~25)

這是占全書中央位置的核心法典的最後幾章，帶著同情、關懷社群的「味道」，重視親屬的權利和貧困弱者的需要。不過，這個社群本身需要有清晰的定義和措施，來保護它宗教方面的獨特本質和純潔。由於有這樣的需要，除了立即吸引我們眼目的仁慈寬厚條例之外，這裡還加上了看似嚴苛得多的排斥條例。

二十三 1~8 / 耶和華的會，指完全屬於盟約社群，一同聚集敬拜、誦讀律法，或參與節期的人。這個團體與整個國家的範圍不同，後者包括其他人，他們並不完全符合敬拜群體的資格。有三個類別的人，不可入耶和華的會。

被閹的人（1 節）。在古代近東文化中，人有時會出於宗教理由，或是為了能加入某種政府服務行列而接受閹割。禁止被閹的人進入敬拜集會的原因，這裡沒有解釋，但可能與禁止生殖器官有殘缺的人作祭司的規條相同（利二十一 17~20；參利二十二 24），就是著眼於整全的特質，拒斥看似擾亂自然和神創造設計的物種（參照十四 1）。也有可能，自閹是以色列極力抗拒的某些宗教儀式的特點。

私生子（2 節）。這個罕見的希伯來字詞 *mamzēr*（MT：3 節），不僅指非婚生子女，也指從亂倫或而被禁止婚姻關係中所生的子女（利十八 6~20，二十 10~21）。

某些外族人（3~6 節）。要注意，這裡不是排斥所有外族



人，而是某些族群的人。摩押人和亞捫人永遠不得進入聖會，可能是受創世記十九章30至38節的傳統所影響，但原因沒有在這裡說明。申命記反而援引以色列人較近期歷史的經驗，針對亞捫沒有在他們需要幫助時伸出援手（申二26~30），以及摩押人敵視以色列，企圖咒詛他們（民二十二~二十四）。

禁止被閹的人和某些外族人進入聖會，另一原因可能是：在被擄前的以色列，親屬關係和土地是決定盟約社群成員資格的至關重要因素（參C. J. H. Wright, *God's Land*）。被閹的人失去生殖能力，沒法延續家庭血脈，外族人則無分於那塊土地，這也許就是他們被排斥於聖會之外的原因。當然，正因為察覺到自己的殘缺，那被閹的人在以賽亞書五十三章6節下半節發出絕望的呼聲，而神的回答是應許賜給他們「比兒女更好」的福氣，只要他們定意與神聯合。對於外族人，也有相應的應許。以賽亞書五十六章3節的這些應許，看似是廢除了申命記第二十三章的排他條例（雖然有些學者質疑先知書的經文是否指申命記第二十三章），而且展望將來以色列被重新定義並且壯大，把本來被排斥的人也招聚過來。這是初期教會宣教神學和實踐的一個重要因素（參弗二11~19）。早期一個著名的歸信者既是太監，又是外族人——而且還正在讀以賽亞書（徒八26~40），這也許帶著一點神聖幽默的筆觸！

由於親屬關係（以東人）和接待客旅（埃及），這兩支寄居族群的第三代子孫獲准進入盟約社群當中（7~8節）。值得注意的是，以色列的歷史記憶回溯至他們在埃及後期受壓迫之前；埃及人在以色列人的祖先面臨饑荒和困迫時款待他們，要為此得到賞賜。同樣，路得在以色列社群中獲得接納（最終進入大衛的家譜中），原因可能是她的國民在以利米勒和拿俄米一家遇上困苦患難時接待了他們。

二十三9~14 / 這兩項條例顯示，「清潔僅次於聖潔」這句古

諺比某些人想像的更合乎聖經！士兵在營裡要保持禮儀上的潔淨，遠離諸惡，這是「雅巍戰爭」的一項規則（參撒下二十一1~6）。經文指禮儀上的不潔，而非不道德的行為，因為補救方法只是隔離一天，用水洗澡。

第12至13節的指示明顯帶來衛生的益處，雖然明確的原因是基於宗教方面的考慮（14節）。在世界上許多國家，掩埋糞便的慣常做法對於增進數以百萬計人口的健康有顯著作用，因為在沒有足夠廁所的環境下，人在空曠地方排便容易讓昆蟲傳播疾病。在人類知道細菌存在之前，神早已知道細菌的害處，所以聖潔與健康的關聯，會再一次給我們留下深刻印象。身體的潔淨、禮儀的潔淨、道德的聖潔是交織在一起的。

二十三 15~16 / 這是叫人詫異的條例，它與其他古代近東法典中關於奴僕法規的整體要旨截然相反，甚至也和較近代管制奴隸的法規全然背道而馳。這類規例的正常、一般原則是：（1）凡逃跑的奴僕都要受極端刑罰（有時是死刑）；（2）凡有人匿藏逃跑的奴僕，也要受重刑（例如，見漢摩拉比法典第15至20條的死刑，Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 166–67）。第15節簡單的命令：不可將他交付，使這舊約條例直接否定了標準的奴僕條例，那原是堅持要把奴僕交回給主人。

假如這條例的適用範圍包括一般的奴僕，而不像某些人指出（但沒有任何經文支持），只包括外族人的奴僕，那麼它有兩方面的含義。第一，它似乎假定，在以色列奴僕所受的待遇不至於苛刻到難以容忍的地方，以致出現大規模的逃走。事實上，釋放奴僕條例甚至表達了一個可能性：奴僕滿足於他與主人的關係，乃至情願終身為奴，而不選擇自由離去（十五 16~17）。閱讀舊約聖經的時候，我們要把羅馬軍艦上的奴隸，或近代黑奴的畫面拋諸腦後，因為這些情形不能與以色列的奴僕相提並論。‘*ebed*’這個字的意思指僕人，可以有不同的社會地位。這條例反映有一些奴

僕可能會從不公平或殘暴的主人手中逃走，但並未預設有如此普遍的殘酷制度，令大多數奴僕會希望找機會逃離。

第二，這條例的激進性質必須得到充分重視。要立下一條與當時普遍接受的奴僕常例完全相反的條例，顯示有意對奴僕制度提出批判。意思是說，奴僕制度作為一種社會制度，它固有的法律權利和期望要放在奴僕的權利之下，因為奴僕身為人就有他本身的需要。舊約律法一貫重視人的需要多於權利的聲明。就這情況而言，律法顯然是著重弱者（尋求庇護的奴僕）的需要，多於強者（要求把奴僕交還的主人）聲言擁有的權利。因此，這條例沒有廢棄對人身財產（奴僕）的法律權力，但明顯地作出相對化的處理，把它放在更高的道德責任之下。這條申命記的奴僕條例指出了一個方向，最終要動搖奴僕制度。約伯記三十一章 13 至 15 節同樣察覺到奴僕的人身權利，而且明確地以奴僕和主人平等的受造為這權利的基礎。在約伯記三十一章 13 至 15 節之後，聖經再沒有對奴僕和主人的平等地位提出更崇高的陳述，直到保羅宣告，奴僕和自由人都在基督裡得到救贖，獲得平等地位（加三 28）。

譯作他必在你那裡與你同住……由他選擇一個所喜悅的地方（和合），稍為掩蓋了這條例最後一個特出的重點：那奴僕可自由選擇住哪裡。此處所用的字詞，恰好與神揀選自己的居所互相呼應：「你要讓他住在你中間，在他所選擇的地方，在你的一座城裡，對他好的」（16 節）。這個重要例子顯示申命記如何藉著遣詞用句，來呼應它最根本的神學基礎，藉此鞏固為貧困弱勢者制訂的社會規條（參十五章引用出埃及的意象）。在申命記多處經文中，「選擇的地方」指雅巍選擇立祂名的聖所；以這用語形容奴僕自由選擇的地方，就使得這條例產生了深刻的神學共鳴（參 Hamilton, *Social Justice*, pp. 117–21）。

二十三 17~18 / 廟妓是神殿中常有的人員，在以色列鄰近宗

教文化的生殖崇拜中擔當角色。以色列律法已立下禁止娼妓的一般規條（利十九29），這裡的條例（17節）則禁絕敬拜處境中的娼妓。在以色列鄰近文化中，慣常的做法是把錢給廟妓，用以支付給聖所（參彌一7），但因為這做法本身不合法，所以當中牽涉的錢財不可用於聖所（18節）。

二十三 19~20 / 禁止收取利息的條例，在舊約律法中出現了三次（參出二十二25；利二十五35~37）。我們再一次發現，以色列的律法與古代近東周邊地區的律法截然不同。在鄰近地區，收取利息是常見的，利率往往也非常高。在以色列，借錢給人不收取利息，是正直人的一個特徵；相反地，收取利息在道德和社會角度而言都要受到譴責（參詩十五5；箴二十八8；結十八8、13、17）。這兩節經文的強烈語氣，顯示崇高的倫理要目。我們可以提出三個要點。

第一，經文清楚說明，不可向以色列人收取利息。有些現代的英文譯本用上「高利」這個詞，暗示利息水平過高，甚至達到貪婪程度，但原文的意思只是說借貸給人不可收取任何利息。《新國際譯本》在幾處地方加上「過多」（*excessive*）一詞，暗示聖經只是反對利息的數量，而不是反對收取利息這件事，這樣詮釋是沒有根據的。以上引述的舊約經文已清楚禁止利息這回事，沒有界定所謂過多的水平。

第二，這條例的主要焦點，與申命記上下文為貧困者制訂的條例一致。出埃及記和利未記的同類經文明確指出，借貸給困迫的人不可收取利息。這項條款最初是為歉收時面臨糧食或穀種短缺的農夫，或是（如利未記所述）長期陷於嚴重貧困的人而設。人性如此邪惡，往往會乘人之危，大肆剝削。申命記、出埃及記、利未記的禁止收取利息命令，是本著公正和憐憫的舊約理想，主要的出發點是制止硬心的人在危難中乘機謀利。有些人認為，這條禁令不適用於外邦人，原因可能就在這裡。此處所想

到的外邦人（雖然我們必須指出，條例沒有明言）可能是貿易商人，在交易中計算利息是容許的。

第三，禁止收取利息的舊約條例，在猶太教、基督教、伊斯蘭教歷史上都造成廣泛的影響。從近代開始，基督教會才改變了把利息視為不合法且是道德罪惡的看法。猶太人和基督徒都找到方法來迴避律法的要求，隱瞞在交易中收取利息的行為，但直到中世紀前，官方的立場仍然是不贊成收取利息。加爾文小心規管在商業交易中合法收取利息，為後世的經濟發展鋪平道路（見附註）。要改變受利率和通貨膨脹大力推動的現代經濟體系看來很困難（雖然伊斯蘭銀行體系為慣常的運作方式帶來顯著挑戰），但禁收利息的舊約命令對基督教經濟倫理帶來什麼貢獻，仍是值得思考的問題，雖然我們將永遠沒法在實際意義上恢復這項條例。

要回答這個問題，我們就需要把禁收利息的明確條例放在整個古代以色列經濟體系的背景中，從這個角度看它的目的。這條例顯示舊約對貧窮問題的一貫回應，因為它限制了債權人的權力，使他不得剝削借貸人（這條規限在現代人的生活中已失去了重要性）。它也強化了親屬關係的經濟特點。借貸給貧困的親友是法例規定和道德責任，又因為親友能夠免息借貸，所以在親屬之間交易，而不必與外人交易，就給延伸家庭創造了一個有利條件。以色列家庭生活和信仰的核心重要性，也被賦予實際的經濟活力。經濟生活與基本關係相連，沒有被視為自我抽離、獨立自存的市場力量範疇。諷刺的是，當今某些巨型金融機構正是從小型本地自助網絡和互惠保險公司起家，以家庭或鄰里的信託關係為基礎，逐漸發展而成。龐大的舞弊案件相繼出現，就是由於失落了以上元素而造成的。而引人注意的是，本地信貸聯盟和鄰里財務計畫的發展有復甦的趨勢，它們是特別為以下目的而設：保持低利息（基本上只是為了抵銷支出），以更為合乎人性、關係、個人的方式，為需要援助的人提供真正的幫助。

二十三 21~23 / 許願是完全出於自願的（22節，參民三十），可是一旦向上主許願，就要嚴肅看待，必須還願（參詩五十六 12~13，六十一 5、8，六十六 13~15，一一六 12~14）。智慧文學警告人不要作出輕率的承諾（箴二十 25；傳五 4~6）。這項條例有個歷久不變的相關含義：人作出的承諾，有重大價值和重要意義。你嘴裡所出的……要……謹守遵行（23節），這原則可運用在生活的許多方面，而不單是在極大患難或安慰時向神許願。凡輕率大意地作出承諾，特別是基督徒，就是違犯了第三條和第九條誡命。

二十三 24~25 / 這條例再一次顯示舊約一貫看重人的需要多於權利。基於款待鄰居的精神，飢餓的客旅可以從人的禾稼中得到吃的，既不用付錢，也不會招惹不滿。另一方面，這個古代（現在仍然普遍）的特權不可被濫用，否則就形同偷竊（用器皿和鐮刀）。像這樣的條例是故意含糊，要求有相當的成熟程度和社會上的信任，前提是百姓都樂意身體力行地實踐藉著愛鄰舍表達愛神這條基本原則。

## ■ 附註

二十三 7 / 不可憎惡：意思是不要把他們看為禮儀上不潔淨，把他們排除在敬拜的社群之外。

二十三 10 / 夜間偶然夢遺（字面意思是「夜間所發生的」），可以指遺精（參利十五 16），但也可以指在營內撒尿，而非在營外（12節起）。

二十三 14 / 譯作行走的動詞，是 *hālak* 少見的 *hithpael* 類型（「走」；MT：15節），也用以形容神友善地在園子裡與亞當夏娃散步（創三 8），以及神應許住在順從的百姓中間（利二十六 12）。

二十三 17 / 妓女的希伯來文是 *qēdēšā*（MT：18節），字面意思是「聖者」。形容那人為「聖」，不是在道德意義而言，而是說被「分別出來」，意即獻給

神廟的神祇，在祭禮中與人性交，往往是生殖崇拜的一項儀式。世界上某些地方仍有這習俗。在印度，廟妓雖然受到法律禁止，但許多年輕女子成為「神奴」（devadasis），也就是宗教的妓女。

二十三 19~20 / 加爾文在關於第八條誡命的「解經」中，討論關於利息的經文：Calvin, *Harmony IV*, pp. 125-33。他仔細評道，這條例的首要目的是保護窮人免受剝削，又力陳這是一條普世原則：「人類共同社會對我們的要求是，不可犧牲他人而使自己致富。」他說明，神反對在原有債務之上加上任何隱藏款項，接著再謹慎地說：「我告誡人……凡以不公正手段謀取利益，無論用什麼顏色來矯飾，都是神所不喜悅的。但只要有合理的判斷，我們當會承認，一切的高利都要受譴責，無一例外。」他舉出遲遲不清還債務，或本已富有的人為了買地而舉債的例子。他堅決認為，聖經禁止收取利息的命令是特別為照顧窮人而訂立，並不適用於有錢人之間的利息協定。他接著謹慎地指出：「我實在不甘以自己名義收取高利，而我更希望這名字消失於世上〔後來他稱之為「這高利的瘟疫」〕；但我不敢在神話語所傳達之意思以外，宣示更多要點。」然而，他承認：「高利於今並非不合法，除非它與公平和弟兄合一互相抵觸。因此，每個人都該自處於神的審判寶座前，切勿將己之不欲施於他人。」常有人指控這就是加爾文提出的資本主義者憲章，但這絕非事實。

## 第 28 章

# 社群條例：描繪關愛的社會

(申二十四 1~22)

本章大部分條例都與遏制剝削和貪婪有關，目的是保護貧困的人。第八條和第十條誡命（禁止偷盜和貪婪）似乎與這段落最緊密相關，但是和前面的段落一樣，條例的次序並沒有界定得清晰明確。

二十四 1~4 / 正如耶穌指出（太十九 7~8），這條例不是休妻的命令，而是一旦休妻的情況發生時，起管制作用的條款，所以前提是休妻的事已被容許。由於這條例著眼於休妻之後的情況，所以沒有詳細解釋休妻的理據。有什麼不合理的事（1節），沒有具體說明。無論如何，看來休妻基本上是關於家庭內部的條例，並不需要由民事機關（長老）審查休妻的原因或理據。

條例的重點要求在第 4 節的最後幾個條款：被休的妻子若嫁給別人，後來被打發離開夫家，或是喪夫，她的前夫不可再娶她為妻。這規條的實際作用是保護不幸的女人，免得她在婚姻關係中成為人球，被不負責任的男人踢來踢去。要求把休書交在她手中，同樣是為了解保護那女子，因為休書證明她可以再嫁給別人。否則，她（和他）可能會被控告犯姦淫。雖然第二段婚姻完全合法，在法律上不構成姦淫，但從第一段婚姻的角度看，可能被視為在道德上犯姦淫。從這女子與前夫的關係來說，她被形容為玷汙（即禮儀上不潔，或不准接觸），原因也許就在這裡。耶穌在祂清楚的教導中（太五 31~32），帶出這條例的完整含義。其他的



觀點，見附註。

有三位先知，在他們的信息中提到休妻的條例。耶利米問道，以色列既已離棄雅巍，投向別人的懷抱，雅巍豈能把她收回來嗎？答案是，於律法所不能的，靠著神的恩典就有可能，但條件是真誠的悔改（耶三1~5，四1~2）。以賽亞要找雅巍與以色列離異的休書，卻找不到，因此保留了一個可能性：雖然以色列因不忠而被趕走，但正式的離婚還沒有發生，關係仍可以恢復（賽五十1~2）。對何西阿來說，離婚是痛苦的個人經歷。在何西阿的情況，神似乎擱置了不得重娶被休妻子的命令，在歌篋犯下不貞行為後，仍吩咐何西阿再去愛她，雖然我們要注意，歌篋是重回作妓女的老路，而不是嫁給別人（何三1~3）。

二十四5 / 這寬容大量的條例，把新婚者免服戰時兵役的恩恤假（二十七）延長至一年，而且豁免所有其他公務。這豁免條例背後之目的，無疑是要使新婚夫婦有時間作父母，保證為家族傳宗接代。申命記以一貫的溫情表達了這份喜悅：好讓那人使他所娶的妻快活；英王欽定本用上歡快的字句：「使她所娶之妻高興起來！」

二十四6 / 這條例和第10至13節、14至15節、17至18節、19至22節一起，組成照顧貧困人利益的法規。無論在任何社會，借貸的規例都是檢驗仁厚或壓迫的試金石。舊約聖經命令要借貸（有別於純粹施捨）給困苦的人（例如，詩十五5），但人是如此貪婪和無情，以致債權人運用權力壓榨和剝削債務人的情況，已到了要控制的地步。拿物主不可缺少的物件作債務抵押品，會造成極大壓力，這是此項條例所不容。全盤磨石是小家庭生產每日糧食的研磨工具，把它拿走會危害到那一家貧困人的生命：這等於拿人的生命作抵押（新譯）。因此，這條例保護貧困人，免得他們借貸沒有紓解困境，反而加重了苦況。即便在今天，這條例所附帶的道德威力，對於立法管制全無道德操守的借貸形式仍有適

切意義。

二十四7 / 舊約律法規定偷竊者罪不致死，但這項條例是惟一的例外。偷竊財物不能與人的生命相比，但是在這個案例中，所偷竊的正是人命；拐帶，希伯來文字面意思是「偷取」以色列同胞的「生命」(*nepes̄*)。即使沒有殺人，這行為本身就是一種「社會謀殺」(Craigie)，因為受害者被販賣，很可能成為外邦人的奴僕，結果就是從盟約子民中被剪除(參出二十一16)。把人類生命和自由置於財物之上的價值體系，在當今法律和刑法政策中仍然未得到充分的體現。

二十四8~9 / 申命記對社會的宗教和道德狀況的關注，也延伸到對身體健康的關注(參二十三11~14)。譯作大麻瘋的字詞(*šāra'at*)，大概不是指現在所稱的麻瘋病(漢生氏症，Hansen's disease)。它似乎是個通稱，泛指各類傳染性的皮膚病，特點是皮膚長出鱗狀物或有薄屑、粗糙、起紅斑，或是發癢。祭司就像公眾健康督察，負責診斷和處理這些病症(利十三~十四)。申命記特別以歷史事件作為警告(民十二)，加強它的忠告。

二十四10~13 / 這裡的主題與二十三章19至20節和二十四章6節類似，依然是著眼於關顧窮人。申命記決意保護窮人，不但要使他們免受商業剝削(因此禁止收取利息)、免受債權人威脅生命的壓力(因此禁止拿必要的維生工具作抵押)，甚至也不容被侵犯隱私。人的尊嚴是重要的。貧窮奪去了許多東西，但貧窮人應該獲容許控制仍屬於他的物品，並且在自己家中受到尊重。第10至11節是申命記既承認現實，同時也提出挑戰的一貫表達手法。經文接受貧窮、欠債、需要借貸的現實，但也設法紓解現實的嚴酷程度，注入憐憫和尊重的精神特質，雖然並非關乎強制執行法規的問題，卻仍力求保全社群中每個成員的人性和尊嚴。在世界貧窮人口中工作的人發現，要解決被剝削的情況，不能單靠「慈善」行為。比物質援助更重要的，是承認並肯定窮人的尊嚴。要

做到這一點，往往要容許他們，並且使他們能夠對自己擁有的東西掌握一定的自主選擇權和控制權。

第12至13節擴充了出埃及記二十二章26至27節的原有條例。就如磨石是生產每日糧食的必需工具，同樣的，衣服（新漢語：衣袍；白天當衣服穿，夜裡當被子蓋）是夜晚睡覺的必需物品。如果拿它來作債務抵押品，必須在天黑前交還，這也是爲了保護窮人免受難以承受的壓力（參摩二8上）。假若抵押品要這麼快交還，它還有任何作用嗎？從債權人的角度看，也許沒有。但有人指出，抵押品的最基本和實質的特點，可防止借入的一方接連安排幾宗債務協議（他不能把衣袍抵押給兩個以上的債主），繼而糾纏於多項債務，令借出的一方或其他債權人吃虧。無論這是否此項條例附帶的經濟考慮因素，出埃及記和申命記都聚焦於首要的道德義務，它不僅在橫向層面向同胞表示同情，也在更基本的縱向層面向神負責，而神非常嚴肅地看待這責任（出二十二27下從負面看，申二十四13下從正面看）。所以，這不單是慈善行動，而是在神面前的義。同樣，保羅呼籲外邦教會爲耶路撒冷的基督徒捐獻，他認爲所籌得的金錢不僅叫人生出感恩的心（參申二十四13下），也證明他們遵從基督的福音（林後九12起）。

二十四14~15 / 這項關於恰當對待工人的條例，繼續表達經濟方面的關注。這條例著眼於工作的條件應當公平，不可使工人被剝削（譯作不可欺負他，語義太弱；希伯來文 *‘āšaq*，意思是用搶奪或欺詐手段施行壓迫，參利十九13相似條例的譯文），工錢應當及時支付。舊約聖經特別關心勞動工人，甚至還有勞動牲畜的福祉（參安息的誠命和二十五4）。這條例特指某一類的工人——雇工，他們可能落入困苦窮乏的境況。這一類人不是打長工（即基本上是住宿工作），而是受僱做短期工作，往往還收取日薪。所以，他們比奴僕更容易受欺負和剝削，主人對奴僕尙且有法律和經濟上的責任，要照顧他們。由於雇工需要每天的收入來

維持當天的生計，拖延工資就意味著工人和他一家人都要立即挨餓，所以我們可以理解第15節為什麼語調那麼迫切，以及那位葡萄園主為什麼如此慷慨大方——他決定給工作一小時的雇工支付一天的工資，因為他知道那人不論工作多長時間，總要養家活口（太二十一～15）。

這條例結尾提出的挑戰（15節下），是從負面呼應前一項條例的正面結語（13節下）。債權人若是仁慈對待債務人，「這在耶和華你神面前就是〔他〕的義了」。若是雇主不支付工資給工人，「罪便歸〔他〕了」。經文故意用平行對應的格式，清晰分明，而且用實例說明申命記的盟約倫理。雇傭法例也是神的「妥拉」。工人的權利是神面前的責任。不公平的工資待遇和工作條件，不但是社會問題，也得罪了神。正是由於這原因，舊約先知直指那些不妥貼支付工錢的人要受神的審判（耶二十二13～14；賽五十八3下），新約使徒也對同一事例發出同樣猛烈的抨擊（雅五4）。

舊約關於工人權利的條例，在今天仍發揮極大的道德力量，起著必要作用。令人齒冷的剝削日薪工人事件不單發生在落後地區（Two-Thirds World）的國家。西方國家為工人爭取權益和保障的運動，起源可追溯自基督教信仰，但即使在這些地方，也常有工人遭受無情剝削的事。在英國為低收入工人制訂最低薪金的工資委員會（Wage Council），最近已被裁撤。雇主只聘用工人至他們即將享有法定權利的前一刻，隨即迅速解雇他們，卻不必受懲罰。大型企業蓄意拖延支付完工後的應付帳單，聘用少數本地工人的小型公司就被迫停業。兼職工人被剝奪了許多福利。積極關注這類苛待工人的事，匡正時弊，不獨是政黨政治的問題，更是關乎公義和罪惡的基本聖經倫理課題。

二十四 16 / 這條例必須放在恰當的脈絡下來看——也就是說，在人間的法庭執行刑事法律。申命記在其他地方，表達了對屬神子民在跨代傳承的盟約下團結一體的深刻理解。不過，雖

然從神學來說每一代人的守約或失敗會影響其後的世代，但關於個人責任的基本法律原則，仍要嚴格遵守。這個原則並不是在較後期的以色列才「浮現」出來（像是錯誤地以耶三十一34和結十八為基礎，引申而來），而是在最早期所記載的條例（例如約書，出二十一~二十三）中已占有重要位置。這條例很可能是有意與漢摩拉比法典作對比。漢摩拉比法典中有條例規定，若有人建造房屋，房子倒塌，使屋主的兒子喪命，建造者的兒子要被處死（§ 230）。申命記二十四章16節的這項條例，就像出埃及記二十一章31節，顯然排除了那種「替代」懲罰。這也排除了「集體」懲罰，即在正常司法程序當中，把罪犯的子女與他一同處決。這就是列王紀下十四章5至6節對弒君案的律法詮釋。這條例符合當前的上下文，因為就像前後的條例那樣，它著眼於保護弱勢者——就這案例而言，有罪被判極刑之人的親屬雖然無罪，卻會招來社群成員的怒氣或報復。

二十四17~22 / 一般聖經譯本的分段，都把這段經文分為兩項條例，但整個段落可能應該合在一起。把這段經文連成一體的，是重複出現的片語：寄居的與孤兒寡婦，以及對公正行為的勉勵（18、22節）。把這段落當作一個整體來看，開首那句命令：你不可向寄居的和孤兒屈枉正直，似乎也延伸至整個段落。這句話的字面意思是，「不要把寄居的……等人的案件（理由，權利；希伯來文：*mišpāt*）撇在一旁」。這明顯是指法律的正義，所以意思包括用同等的關心和正義處理貧窮人的案件，就如對待有錢有權的人那樣（約伯憶述，他在平順的日子曾努力踐行這原則，伯二十九12）。現代中文譯本修訂本的翻譯貼近這片語的寬闊意涵：「不可剝奪外僑或孤兒的權利」。因此，接下來的條例攸關人的權利，而不是慈善行動。在神的眼中，寡婦有免被奪取重要衣物去借債的權利。第19至21節關於拾穗的規定，說的也是權利，不是施捨。申命記把拾穗條例（參利十九9~10）和反對

壓迫寄居者和孤兒寡婦的一般條例（參出二十二21~24）放在一起，就是以前者為實例，來說明後者。收割時把莊稼割盡，以致沒有遺穗可撿拾，等於向寄居的和孤兒屈枉正直。重複出現的片語給寄居的……等人，加強了這個信息。譯作要留給（和合），不大像是這裡希伯來文的意思（雖然在利十九10確是此意）。申命記是說：「歸於寄居者……這些要」，一般用以表示擁有權。所以這句話的意思是，「不要拾起遺忘的穗捆，橄欖樹和葡萄樹上剩下的，它們屬於寄居的和孤兒寡婦所有」。收割後剩下的是他們的，他們有一切權利做最後的收割。這就是說，沒有土地的人不能在地主割盡田裡的每一片莊稼後，完全依賴他們的施捨過活。相反，他們要有機會在神的土地上為自己的利益而工作。那些因各種原因沒法分享土地擁有權的人，仍然獲得機會分享那地的福氣，就像真正的地主得享豐厚的賜予那樣。

把這條例的原則如此表達，就可以看到它的適切性不只是在關於收割後拾穗的上下文——按現代的收割方法來看，拾穗已無利可圖（雖然有一個基督教團體嘗試在北美推行拾穗方案，取得了一些成功）。但是，這條例沒有要求我們禁止使用聯合收割機，而是要我們保證社群中的貧窮弱勢者能找到機會去養活自己。這樣的「機會」可以指財務的資源，但也可以包括教育、法律援助、投資於工作機會的門路等。這些不應該是剩餘或施捨的東西，而是關愛的社會如何看待權利和責任的問題。

這種社體關愛，有賴於群體對神恩典的覺察。這裡兩次提醒以色列要記念出埃及的往事，並要記住這是他們在困境中蒙神施恩厚待的明證（18、22節）。以色列若忘記它的歷史，就忘記了它的貧困。先知要提醒他們這兩件事。現代西方文化把聖經中的神擠出現實和真理的定義之外，無情苛待弱勢社群的事情隨著這趨勢再次復現，也就不足為怪。如果申命記中的寄居者和孤兒寡婦與今天的移民、難民、無家可歸者、單親家長、年長者等有共

通之處，那麼我們的社會顯然對這些類別中的許多人犯下了「屈枉正直」的大罪。這幾章經文描繪的關愛社會，它的整個道德與社會價值和標準的體系，是以一個記憶為核心——關於神和神大能的記憶。有人用「道德真空」來形容西方社會日益惡化的冷酷無情、混亂無序狀況。造成這真空的原因，是人們把那上述記憶抽走，而且拒絕承認有任何超越的現實能支撐我們的價值觀，或是向我們的行為提出挑戰。我們所敬拜的無形神明，不是出埃及的那位神。因此，社會留給貧窮人的禾穗，實在少得可憐。

262

## ■ 附註

二十四 1 / 不合理的事（*erwat dābār*；字面意思是「赤裸的事」），不會是在完全意義上指性關係不忠的事，因為犯那種罪的刑罰是處死，不是離婚。大多數解經家相信，那是指某種嚴重的放蕩表現，或不合體統的行為。

二十四 4 / 耶和華所憎惡：雅倫力陳，這句話絕非暗示那女子的第二段婚姻是犯姦淫，而是要制止那女子的前夫再打她的主意，從而保護她的第二段婚姻。就這女子而言，她現在不是「被玷汙」，而是「不准接觸」（Yaron, “Restoration”）。溫漢進一步提出，與利未記第十八和二十章比較，那段婚姻要被視為產生一種相等於親屬關係的聯繫，所以，與前妻再婚就會等於（按這樣的理解）娶自己的姐妹——也就是這裡所禁止的一種「可憎惡的習俗」（Wenham, “Restoration”）。

二十四 14 / 雇工（希伯來文：*sākîr*）是一種從屬勞工（dependent laborers），與「外來人」（*gērîm*）和「寄居的」（*tôšabîm*）有緊密關係，律法常常特別指出從屬勞工，認為他們需要得到公平和同情的對待。外來人和寄居者大概是有固定住宿的工人（實際工作與奴僕相似，但地位不同），雇工則沒有這些保障，只能靠打短工、出賣勞力或技能來維生。關於以色列勞動人口經濟和社會詳情的研究，參 Sulzberger, “Status of Labor”；Lang, “Social Organization”；C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 99–103, 159–160。

二十四 16 / 這條例看似與舊約歷史和律法的兩個其他事例有出入。首先，舊約聖經記載過三件事（雖然也只有這三件事），因為一家之首犯罪，全家都被處死（民十六；書七；撒下二十一 1~9）。不過，這些顯然都是例外情

況。頭兩宗事件牽涉嚴重的叛亂和背道，以及在以色列進入迦南的關鍵階段破壞莊嚴的 *hērem*。所得到的報應明顯是神指定的審判，而不單是人間法庭的刑罰。第三宗事件涉及流人血之罪「緊纏」多個世代的觀念，而且畢竟是迦南人的報復，不是以色列人的司法程序。事實上，以上三個事例無一說明以色列律法的一般或典型運作方式。

其次，常有人誤以為這條例與第二條誡命（神向人的後代追討罪孽，申五9）抵觸。然而，第二條誡命是要指出一個事實：一代人犯罪的惡果會影響到以後的世代。兒女不能逃脫父母犯罪的影響——特別是牽涉到基本的背約行為。但此處的條例是說，人間的法庭不可對無罪的人處以特定的刑罰。

所以兩個情況完全不同：兒女由於處身於某種物理和社會情況而受到父親的罪影響，是一回事；人類的權力機關蓄意介入，要他們為著沒有干犯的罪行受懲罰，是另一回事（Driver, *Deuteronomy*, pp. 277-78；參C. H. J. Wright, *God's Land*, pp. 224-30, 235-37）。



## 第 29 章

## 社群條例：結語

264

（申二十五 1~19）

這項關於體罰的條例，繼續著眼於關注人性尊嚴，保護弱勢群體。責打之刑，是以色列的一種法律懲罰手段，施刑的方法大概是用棍，不是用鞭（參出二十一 20）。（除了死刑和申二十五 12 的特殊案例，其他刑罰方式只有歸還原物、賠償，或是作奴僕。五經律法沒有對任何過犯判處囚禁之刑。）在某些情況下，例如本地社群被某人的過犯大大觸怒，體罰很容易變成身體虐待，所以這條例定下四項要求。

（1）必須有恰當的審判（1 節）。雖然以色列的司法行政從某程度來說屬於本地事務，但這並不表示「把法律控制在自己手上」。民眾若有糾紛，要交給認可的審判官來斷定。（2）要有恰當的監督（2 節）。假如法庭判犯過者受體罰，刑罰必須恰當執行，不可任憑行刑者以仁慈或殘忍（甚至貪贓枉法）對待，因為他會受到兩方面的懇求和壓力，一方是犯過者的家人，另一方是受害者的家人。審判官必須當面監督刑罰。（3）刑罰必須按照恰當的分量（2 節下）。照數責打：意思是要按照他的罪所應得的，小心數算責打的次數；若該受責打，才執行責打之刑。（4）必須有恰當的限制（3 節）。責打不得過長，也必須有限制。如果四十下是最高刑罰，我們可以假定審判官一般會判犯過者較少刑罰。

條例的最後一個條款，說明以上要求的基礎：（1）盟約的聯繫：犯罪者仍是你的弟兄，即使他受刑，仍要記得他有這地位；

(2) 人的尊嚴：惡意拖長責打之刑，就是「輕賤」和羞辱人（希伯來文：*qll*，與二十七16「輕慢」父母，用詞相同）。很可惜，在一般人的觀念中，舊約常被貶斥為設立嚴刑峻法；這條例小心設下限制，又明確保護犯罪者的權利和尊嚴，這個特點卻被人忽略。

二十五4 / 二十二章1至2節、4節、6至7節的憐憫精神，在這裡用以對待勞動的牲畜。在還沒有使用機械的地方，收割下來的禾捆會攤放在地上，讓一頭受牽制的牲畜拖著裝載石片或鐵片的沉重木頭車來回走動，把禾桿切割，使穀粒與禾桿分開。籠住那頭牲畜的口，牠就不能吃穀粒。這條例是禁止使用嘴套，好讓牲畜也可以分享牠辛苦勞作為人類生產的糧食。貧窮人的拾穗權利（二十四19~24），像是也延伸至勞動的牲畜。這種對牲畜的實際關注，獲智者嘉許為義人的標記（箴十二10），也實在反映了神自己的心腸（拿四11）。

保羅運用這條例的方式（一次在林前九8~12，一次在提前五17~18），在釋經方面很有啟發意義。這並不是「寓意解經」（Mayes）或「靈意解經」（Thompson, Brown）的例子，因為保羅不是單從律法條例中帶出屬靈意義來。相反地，他是利用這條例來頒布一項有所不同，但同樣實際而且重要的責任，就是給基督徒工人恰當的工資。他的論點是，對於付出勞力的牲畜，神尚且要求公平對待牠們，那麼對於付出勞力的人，特別是為福音的緣故工作或在教會教導的人，神豈不會更加要求公平對待？保羅識別出這條例所蘊含的基本原則，然後調整方向，借助這原則的威力來勉勵基督徒承擔責任。他的修辭式問句：「難道神所掛念的是牛嗎？」並不是否定這條例的原意（它顯然表示神對牛的關心），而是用作誘導性的提問，目的是表明神既然關心牛的日常食物，對於那些服事祂的人，神只會更關心他們的物質需要。因此保羅可以理直氣壯地說：「〔這〕不全是為我們說的嗎？」這足以成為一個非常實際的例子，來說明他在提摩太後書三章16至17節表達

的整體信念。

二十五5~10 / 叔娶寡嫂婚姻（英文levirate marriage，衍生自拉丁文*levir*，意思是「姻親兄弟」）的習俗，盛行於古代以色列（參創三十八）和整個古代近東地區。我們今天從某些文化中，仍可見到這種婚姻制度的某些形式。若有人去世，沒有後嗣，他兄弟有責任娶他的遺孀，為他生子，這兒子要繼承死者的名字和財產。這種制度的作用是：（1）為痛失至親的寡婦提供保障，使她有希望能夠除去無子的汗名。（2）避免家族失去財產或土地——她若是出嫁外人，就會發生這情況；（3）保證死去的人能夠存留名字，並且世代相傳。這條例是建基於家庭在以色列生活和信仰中所占的核心地位。每個家庭都透過原先的支派和分地，得以分享土地；家族的產業不得轉讓；當家庭受到自然災難的威脅，例如家主早逝或死後無兒，須採取行動來得到保護。這條例的下半部分（7~10節）承認，雖然叔娶寡嫂婚姻是一項強烈的道德責任，卻不能強行迫令死者的兄弟遵守。因此，這條例使拒絕承擔責任的人在社群中負上恥辱。脫鞋可能是代表放棄財產權（參得四7~8；但另見附註的其他解釋），但隨後所說的話和動作，是對那人的自私行為表達最強烈的不滿。這也使得那女子不必無限期守寡，等待叔娶寡嫂的婚姻來「解救」她。她可以再婚，而不必背負汗名。

很明顯，如何照顧失去親人和沒有子女的遺孀，如何保留家族的整全經濟狀況和未來的前景，每個文化都有不同的處理方法。這裡對叔娶寡嫂習俗流露的強烈情感，顯示它所體現的道德責任必須嚴肅看待。新約把同樣強烈的情感投放在基督徒的責任上，形容人若不照顧困苦無依的親屬，就是背棄了真道，比不信的人還差（提前五3~6）。

二十五11~12 / 像前面的條例，這條例著眼於對付危害家族繁衍的行為。在前一項條例，有兄弟中的一人去世，沒有兒子，

他的兄弟拒絕承擔責任，於是威脅到他名字的存續。在這裡，那女人若是對人的生殖器官造成嚴重傷害，會威脅到那人的生育能力。這似乎更能夠解釋這條例為何如此嚴厲，而沒有單純把那女人所做的，視為過分的不檢點行爲。這條例的特別之處在於，雖然它的嚴厲程度令人震驚（但見附註），其實卻是舊約對人的過犯判定斷肢刑罰的惟一案例（除了同態復仇法——「以眼還眼」，但與其說這是從字面描述對某些案件所判處的刑罰，不如說是表達對等的原則）。而且，這裡所說的過犯，發生的機會似乎微乎其微。在這方面，舊約律法與其他古代近東律法，特別是亞述律法大相逕庭——在古代近東其他地方，許多過犯都被判以非常殘暴的斷肢刑罰。

二十五 13~16 / 兩樣的法碼，當然是用於不誠實用途，意圖在購買時獲得較多，在販賣時給得較少。公平交易是任何一個人類社會的重要標記，目的是以文明方式保障每個人的利益。這條舊約法例類似古代近東地方的一項常見條例，但附上了以色列憲章的盟約規限。一方面，它帶有正面的應許：堅持誠實交易，就會在那地上蒙受盟約的祝福，得享長壽（15節）；另一方面，它帶有負面的警告：若是不誠實，那是雅巍所憎惡的，會受到盟約的咒詛（16節）。利未記十九章 35 至 36 節的近似條例，是以一個基本的認知為基礎：雅巍是帶以色列百姓出埃及的神。以上的神學規範提醒我們，根據舊約的價值尺度，商業上的作弊行爲，與偶像崇拜、反常性行爲和異教祭祀，都受到同樣強烈措詞的譴責（「雅巍所憎惡的」——侮辱祂的性情）。原因就是，恰是由於商業和貿易社會的這些欺騙和狡猾手段，造成了那麼多的剝削和貧窮現象，這也正是申命記多處經文滿懷熱情所要對付的。阿摩司懷著同樣的熱心，揭露那些破壞社會的不誠實手段（摩八 4~6）。

二十五 17~19 / 特別提出咒詛亞瑪力人（大概不是指出十七 8~16，而是另一次沒有詳細記述的襲擊事件），與申命記這幾章

廣泛關注的重點吻合。他們殘酷對待弱者。在以色列剛離開埃及，極度困苦無依的時候，他們發動襲擊，完全缺少同情。儘後邊軟弱的人，大概是年邁、幼小、病弱的人，以及懷孕的婦女等。攻擊這些毫無防衛能力的人，是極端冷漠無情的表徵，因此也是不敬畏神的表現。值得注意的是，在這裡和阿摩司書第一至二章，即使是與神沒有立約關係的列國，在基本的人類行為規範上，仍要向神負上道德責任。亞瑪力人受審判，就不單是因為反以色列，也因為他們反人類，漠視創造主神託付人類的基本義務。當以色列不敬畏神，同樣地野蠻對待社會上無力保護自己的弱勢社群時（例如，彌二1~2，8~9），先知也宣告神對以色列的懲罰性審判。今天，從「文明」城市的行兇擄掠、強姦、搶優，到世界各地駭人聽聞的戰爭罪行，暴力行為到處泛濫，已到了令人頭腦麻木的地步，我們難以明白怎樣憑信心面對這樣的現實，因為我們所信靠的是照顧弱者，聲言保護無助之人的神。我們知道殲滅亞瑪力人不再是基督門徒的行事為人方式，但我們確認神在歷史中伸張正義，若有人不敬畏神，踐踏照著神形象所造的人類同胞而不知悔改，他們遲早要受審判。如果亞瑪力人的罪行已「寫在冊上」，那麼總有一天「案卷要展開」（啓二十11~15），全地的審判者要施行公義。

## ■ 附註

二十五3 / 四十下，不可過數：後期的猶太傳統爲了避免超越這限數的危險，把最高刑罰限定爲三十九下。使徒保羅告訴我們，他五次承受這刑罰（林後十一24）。

二十五4 / 在有關舊約倫理權柄的問題上，保羅對這節經文的運用，在解經和詮釋方面富有重要意義。參看凱瑟的討論：Kaiser, "Current Crisis"。

二十五5 / 弟兄同居：這個條件子句（新漢語：要是兄弟住在一起）可能把

叔娶寡嫂的責任限制在以下情況：兄弟的父親已去世，他們同住就表示家族的遺產還沒有分成各人的份額。這可能是理想的情況，但實際上這情形並不是很常見（也許這就是詩篇第一三三篇對此嘉許的原因）。參 C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 54–55。這條例也清楚說明死去的兄弟沒有兒子。遺產一般是由男性後裔繼承，但由女性作繼承人也可以（參民二十七 1–11，三十六 1–12）。

二十五 7 / 那人若不願意娶哥哥的妻：拒絕的理由極有可能是經濟上的考慮，不是出於個人原因。因為兄弟仍是同居，其中一人若是死後無子，他那份遺產最終會在遺孀去世後由下一個兄弟繼承，或是由其他仍然在生的兄弟瓜分。若是出於貪心，仍在生的兄弟會樂意見到上述情況發生，而不願付出代價供養亡兄的遺孀，並且養育將來繼承那筆產業的侄兒。這或許就是比波阿斯更親的親屬聽見要連路得一同迎娶時，放棄買贖拿俄米田地的原因，因為他投上資源的那塊地，最終會由路得所生的兒子來繼承（得四 5–6）。關於叔娶寡嫂的制度，見 Leggett, *The Levirate*; Carmichael, “Ceremonial Crux”; E. W. Davies, “Inheritance Rights”; Gow, *The Book of Ruth*, pp. 143–82。

二十五 9 / 「腳」有時候用作表示男性生殖器的委婉詞，所以有人認為，脫鞋是象徵暴露那不願承擔責任之兄弟的生殖器——這是表示極端輕蔑的行動。假若真是這意思，接下來的條例就更容易理解。若有人威脅到（去世）男人妻子的後代，法律容許她對男人的生殖器作出象徵性的攻擊，但這絕不表示，若有人威脅到女人的（在生）丈夫，法律會容忍她對傷人者的生殖器發出實質的、身體上的攻擊。見 Eslinger, “Drafting”。

二十五 12 / 就要砍斷婦人的手，不一定按字面意思來理解，而可能是代表女性陰部的委婉語（對照上文，「腳」代表男性生殖器）。如果嚴格運用同態報復法，而她傷害了男人的生殖器，那麼她就要接受同等的刑罰（或許是女性割禮，某些地方的文化有習俗，在以色列未有所聞，卻不大可能；也許是不得性交，因此不得再生兒育女）。「手」所用的希伯來字詞是 *kap*（不是 *yād*），通常指手掌。在創世記三十二章 25 節、32 節（希伯來聖經：26、33 節），以及在雅歌五章 5 節的情欲意象中，*kap*（以及稍後的 *yād*）可能是代表男性和女性生殖器官的委婉詞。見 Eslinger, “Immodest Lady Wrestler”。

二十五 15 / 對準公平的法碼：希伯來文是 *š'lemā* 和 *šedeq*，字面意思分別是「整全」（參「平安」）和「正義的」。

二十五 17 / 亞瑪力人在以色列定居許多年後，仍是他們的宿敵（參士三 13，六 3–5、33，七 12，十 12）。掃羅沒法消除亞瑪力人的威脅（撒上十五，二十八 18），他們在大衛的日子仍在那地搶掠（撒上三十）。亞瑪力人似乎在希西家的時代才終於消失（代上四 43）。

## 第 30 章

## 慶典與委身的承諾

（申二十六1~19）

270

申命記的法例段落（十二~二十五）發自敬拜和感恩，動機是回應神的作為和恩賜（一~十一）；現在則體現為更新的敬拜，這樣的敬拜使得他們宣稱已遵從神的吩咐（二十六14下），有了神聖的根據。本章的三個段落，以非常優美的平衡形式表達了盟約的邏輯和動力。第一（1~11節），在慶典中讚頌神在縱向層面賜給每個以色列人的福氣。第二（12~15節），立志履行橫向層面的義務，讓每個以色列人表現出對神忠誠守約，並且在盟約的關係中彼此忠誠相待，在蒙福→順服→蒙福的動態循環中，得到嶄新的福氣。第三（16~19節），總結盟約關係的精髓，以及以色列在列邦中作屬神百姓的更廣泛目的。因此，本章以精彩的手法展示出盟約的恩典、盟約的順服、盟約的福氣。同樣地，本章實質上也是簡潔的摘要，它把整卷申命記的信息和主旨濃縮為兩個行動和三個禮儀中的宣告。

二十六1~11 / 這段經文的最顯著特點，是強調那地是雅巍所賜的。動詞 *nātan* 出現了六次（1、2、3、9、10、11節）。這並沒有否定或淡化以色列要透過軍事行動來占據那地，就如經文並沒有忽略，他們要辛勤勞動才能夠獲得莊稼收成。但先存的現實是神的恩典。土地和土地的出產，都是神憑著恩典賜給人的，這一點必須承認。因此，以色列人要作出兩項禮儀中的宣告。第一（3節）是簡單地承認事實：我已來到耶和華向我們列祖起誓應許賜

給我們的地。這個歷史事實乃歸因於神的應許和神的賜予。這段話就成了人對神恩典的信心回應。它不是聲稱：「我擁有這塊地，因為我征服了它」，而是承認：「我來到這裡，因為神把這塊地賜給我。」第二（5~10節）是認信的敘事，藉著憶述基本的救贖事件為歷史事實「著色」；這樣，神的恩典就不僅是建基於大自然的福分，也扎根於歷史事實。在這段特出的宣告中，以色列的農夫把幾個元素聯繫在一起：幾百年的歷史（從以色列列祖到他自己的世代），關於揀選、救贖和土地恩賜的神學，以及對神所賜之福的切身經歷。

這段落還有另一個富吸引力的地方，就是把幾種福氣融合在一起：群體的福氣（我們哀求……耶和華……領我們出了埃及，將我們領進這地方，把這……地賜給我們），個人的福氣（耶和華……所賜給我地上初熟的土產），共享的福氣（你和利未人，並在你們中間寄居的，要……歡樂）。於是，盟約關係的縱向動態既傳輸至整個國家，也傳遞給個人；與此同時，經文也提醒各人注意橫向層面的動態關係，這是下一段落的焦點。

二十六 12~15 / 這幾節經文重述一項已頒布的條例——三年一次，為窮人捐出的什一奉獻（參十四 28~29 節）。然而，把這條例和收割時的感恩一同放在敬拜的脈絡中，所要強調的就是以它來代表申命記為貧困人而制訂的其餘規條。兩次明確提到利未人並……寄居的（11 節）、利未人和寄居的，與孤兒寡婦（12 節），表示在社會和經濟上貧窮的人，不能被隔絕於盟約敬拜的屬靈福氣之外，也不能被隔絕於因遵從盟約而來的物質福氣之外。雅各書的教導，也和申命記的這個精神特質互相呼應——雅各鼓勵基督徒在敬拜和團契中，關心別人在社會和經濟方面的需要（雅二，特別注意 2~4、15~17 節）。

在禮儀式的宣告中，以色列人聲稱已完全遵從律法。他們先後從負面（13 節下）和正面來表達（14 節下）。這個宣告特別與



分發聖物（即特別歸神之物）給貧困的人相關。因此，施捨給貧困的人不但是要向神盡上的神聖責任，也是證明已遵守律法的明確表徵。照顧貧窮的人，才算是遵守了律法。惟有當以色列回應貧困者的需要，使社群中的每個人都吃得飽足，他們才能夠宣認：都照著祢吩咐我的一切行了（14節下，新譯）。這再一次顯明舊約倫理的關鍵要旨——愛鄰舍，就是聲言愛神的實際證明。這也顯示，按律法的要求愛貧窮和困苦的人，就是以榮耀神的真摯之愛關心鄰舍的實際證明。因此，妥拉與先知的主張一致——先知後來明確指出要關顧貧窮人，且對此極為看重，視之為具有界定或典範的作用，能顯示以色列回應神的整體表現。他們滿懷熱情地力陳，人若冷酷無情地忽略社會上的弱勢群體，就徹底推翻了熱心遵守宗教規條的一切宣稱。聖禮不能補贖社會的不公義行爲。

因此，祈求神不斷地賜福（15節），就要以不斷地順服神為基礎。但這並不表示，人憑著順服就理應得蒙神賜福。神賜福給祂的子民，早已寫在那地的契約證明上，註明福氣是神所賜的，甚至早就受到神的應許所約束，神的應許正是神與列祖所立恩典之約的核心關鍵。所以，本節經文的要旨不是：「我們已遵從了祢的吩咐，所以祢必須賜福給我們」，而是：「祢已在過去的歷史中、在當下賜福給我們，我們已順服地回應了祢，因此求祢施恩，繼續賜福給我們。」本章整章經文的動態循環，就把「福音」的事實（1~11節）與「律法」的回應聯繫起來，人在這兩方面都仰賴神的賜福。

二十六16~19 / 第16節提醒百姓行這些律例、典章，謹守遵行，著意與十二章1節互相呼應，從編輯角度看，表示從第十二章開始的整個律法段落到此結束。隨後的第17和18節，表達了以色列和神彼此委身的承諾。盟約的精髓在於，雅巍是以色列的神（17節），以色列是雅巍的民（18節）。這個極重要的盟約現實，

藉著神的應許和以色列的承諾而得以鞏固——神應許，以色列是祂珍貴的產業（18節，NIV中譯），以色列則承諾遵行祂的道，謹守祂的律例，聽從祂的話。

第19節把盟約關係的實質要素擴充，宣告了盟約的目標，所用的字眼呼應出埃及記十九章4至6節——珍貴的產業（NIV中譯）這個片語，已讓我們想起該段經文。乍看之下，此處經文只是表達了民族沙文主義，期望以色列獲得稱讚、美名、尊榮，超乎……萬民之上。但首先要說，以色列在萬民中的位置從來不足以帶來民族的驕傲，因為他們人數並不多，道德也不特別高尚（七7，九4~6）。而且，以色列在萬民中揚名，最終是爲了雅巍自己名字的緣故。他們遵從神，萬民就會看見，並且提出問題（四5~8）。因此，經文的真實意思可能是指稱讚、美名、尊榮都要歸給雅巍。希伯來文讀作：「祂要使你超乎祂所造的萬民之上，爲了稱讚，爲了美名，爲了尊榮。」現代中文譯本修訂版的譯法頗合情合理：「你們要使祂的名受頌讚，受尊崇」。以色列要遵從盟約的要求，才符合它的存在目的；耶利米在象徵式行動的預言中，也用相同字眼表達了這個看法（耶十三1~11；參三十三9）。這些極爲相近的平行經文若是暗指申命記經節，就支持我們的理解：以色列被高舉，主要是爲了使雅巍得尊榮。本章最後一句話也進一步加強這個印象——經文說，以色列要歸耶和華你神爲聖潔的民。這句話也清楚地呼應出埃及記十九章6節，在那段經文中，聖潔是與以色列在萬國中作神的祭司有關，而兩處經文都與遵守盟約相關。

本章爲整個法律段落作結，提醒人注意，遵從律法本身並不是目的，也不僅是保障以色列在那地得享安全的方法。最終來說，律法有宣教之目的。就如律法的基礎是神過去的救贖恩典，它的推動力也來自一個遠象：讓神的名將來在萬民中被人認識，受人尊崇。因此，舊約律法是以恩典和榮耀爲前後框架，從神

學、釋經學和宣教學來說，明白這一點都是很重要的。我們必須從歷史（從以色列對神拯救行動的切身經歷看）和終末論的角度（他們在神拯救萬民的計畫中擔當一個角色）來理解律法的作用與以色列身分和使命的關係，才能夠正確地看待律法。當神的子民忘記了神的恩典或神的榮耀，他們往往就把律法扭曲，不是偏向律法主義，就是傾向反律主義。而神的恩典是人能夠站穩的惟一憑藉，神的榮耀是人生存的惟一目的。使徒保羅在理解律法與神的恩典之間的關係時，並沒有單獨爲此建立一套真正符合聖經的觀念；他同時也就以色列向萬民宣教的使命，建立了一套同樣符合聖經的觀念。保羅認爲，他向外邦人宣教，「在萬民之中叫人爲祂的名信服真道」，使榮耀歸與神，從終末論的角度來說是實現了以色列的宣教使命，「使他們信服真道。願榮耀因耶穌基督歸與獨一全智的神，直到永遠。阿們！」（羅十六26~27）

274

## ■ 附註

二十六4、10 / 祭司先是把裝著初熟果子的筐子放在祭壇前面（4節），然後叫前來敬拜的人把筐子放在耶和華……面前（10節）。有些人認爲這是經文前後矛盾，或是不同層次編修工作的證據。不過，從這份材料的禮儀性質來看，故意敘述兩次擺放筐子，伴之以兩次口頭回應，也並非全無可能（參 Craigie, *Deuteronomy*, p. 320）。

二十六5~10 / 這段話最先由馮拉德描述爲古以色列的「信條」。他也提出了一個說法，認爲整個西乃傳統（這裡沒有明確提到）最初是與土地一恩賜的歷史傳統分開的（參 von Rad, "Problem"）。他這觀點引起了相當多的評批，就西乃傳統與歷史傳統分開這一部分而言，必須視爲大體上已被否決。不過，我們似乎仍可以把申命記二十六章5至10節（以及六21~23）視爲以色列救贖歷史的簡潔聲明，藉著在該段上下文中的明顯重複手法，必然在以色列的信仰中發揮了禮儀信條的作爲。關於這課題的透徹研究，參 Nicholson, *Exodus and Sinai*; Wright, *God's Land*, pp. 13-15, 24-43; Daniels, "Creed"。

二十六5 / 一個將亡的亞蘭人：幾乎可以肯定是指雅各。希伯來文：*'ōbēd*（新譯：飄泊流亡），可能暗指雅各一家因逃避饑荒而到埃及的飄泊境況，或指雅各早年的生涯，特別是他逃離拉班那段日子。稱雅各為「亞蘭人」，大概是因為他與那地方的聯繫（創二十四10、24），而且他在那裡與拉班同住多年。也有證據顯示，*'obed*可能與*'apîru*有聯繫——*'apîru*是一群居無定所、無國籍的人，從古代近東不同的文獻中都可發現他們的蹤跡，他們有時以難民身分出現。「對於定居於應許之地，帶著初熟果子來到神面前的以色列人來說，他的『認信』更顯出巨大對比。他的祖先只是個政治難民，與社會環境格格不入；而他，卻在自己的土地上耕作，是個已建立根基之國家的公民」（Millard, “A Wandering Aramean”）。

## 第 31 章

## 更新盟約，宣告咒詛

（申二十七 1~26）

275

從結構上來說，我們進入申命記「內框架」的下半部分。第二十七章與第十一章互為平衡，構成第十二至二十五章詳細律法條文的前後框架——我們可以見到，這兩章經文都提到以巴路山上的儀式，而且都強調盟約的選項和承諾。

二十七 1~8 / 這段經文的第一個要點是律法的永久性。要使盟約世代相傳，盟約的律法就必須永久、妥善地保存，常常提醒人遵守已承諾擔當的義務。也許正因為這樣，民眾行列中除了摩西之外，還加上了本來較少出場的以色列的眾長老（1節）、祭司利未人（9節）。摩西很快就要退場，但保存並執行他所頒布之律法的責任，正是落在這些人——祭司和長老的肩頭上。立起大石頭，在上面寫字，是古代近東地方保存重要公開文件的常見習俗。壇上石灰（一種白色塗料），寫在石頭上，是埃及人的習慣做法，有別於米所波大米喜歡用的刻字方法。

第二個要點是律法的清晰性。百姓所得到的吩咐，是把律法的一切話都清清楚楚寫在石頭上（8節，新譯）。經文使用了少見的動詞（*bā'ēr*），這詞也用於一章 5節，描述摩西「解釋」、「講解」、「闡明」整個律法。這裡還加上了 *hētēb*，意思是「好好去做〔某些事〕」，參看呂振中譯本：「很仔細地寫得清清楚楚」。舊約律法條例的一個重要特點是，要讓所有人都看到，所有人都明白，所有人都遵守。律法不是由某個特權階級保存的機密。律法交託

給祭司，但他們的職責正是要把它教導百姓。這個主題在第三十章會更著力地闡釋。

第三，這裡描述的儀式，藉著舉行的時間和地點確立其重要意義。儀式要在過了約旦河之後舉行（2、3、4節），也就是神的應許終於實現，申命記所展望和預示的一切終於成為現實的時候。當以色列在神的應許實現時經歷到神的恩典，律法以及以色列恪守律法的心志就大大彰顯出來。為了表明這一點，經文特別提醒人（像是果真有此需要），那地是耶和華你神所賜你流奶與蜜之地（參十一9），正如耶和華你列祖之神所應許你的（3節）。那塊土地比起立於那地上的大石頭，更明顯地表彰神的恩典。大石頭將會見證神的盟約律法，那塊土地將會見證神守約的信實。即使是象徵性的實物，也表明律法是以恩典為基礎。

第四，整件事要融貫在敬拜當中（5~7節）。築壇，要仔細按照出埃及記二十章24節起的一段指示來做。這裡明確提到的兩種祭，常是一起獻上的：燔祭全獻給神，是最「著重縱向層面」的祭；平安祭可以讓前來敬拜的人同吃祭牲的肉，因此是最「著重橫向層面」的祭。即使在那地慶祝盟約更新的敬拜中，仍然瀰漫著對神的愛和對鄰舍的愛。

二十七9~10 / 這兩節經文重申基本的盟約關係和基本的義務，按我們現已熟悉的次序鋪排：以色列藉著神的救贖恩典而獲得的身分（神的百姓），以及以色列必須履行的義務（順從神）。以色列遵從神，有強大的推動力；經文在開首命令他們遵守「整個律法」（1節），以及再次呼籲他們服從神（10節）之間，提到土地的恩賜、神對列祖的應許、獻祭敬拜的歡樂，以及以色列作雅巍子民的地位。

二十七11~13 / 以巴路山和基利心山，分別位於示劍附近山谷的北面 and 南面，示劍在很早的時候就與以色列的宗教歷史連上關係（創三十三18~20；書二十四1~26；王上十二1）。根據聖

經記載，此處描述的儀式是在約書亞率領征戰期間舉行的（參書八 30~35）。這儀式是否要定期舉行，沒有清楚說明。可以肯定的是，單是指定以這兩座山為宣告咒詛和祝福的地方，就能夠提醒以色列人：每逢他們經過那山谷的時候，都會想起每天要面對直接明瞭的抉擇——忠心順服，或是不忠和叛逆，並且想起這抉擇帶來的嚴重結果（參十一 26~32，三十 15~18）。但也有可能，雖然經文所預想的是只發生一次、不會重複出現的事件，但這次歷史事件促成了在以色列敬拜中不斷重現的禮儀。連串的咒詛文和「阿們」的回應，也許是進場時的一項儀式，有點像詩篇第十五和二十四篇，提醒前來敬拜人的注意，到神面前來敬拜是一件有嚴肅道德意義的事。

二十七 14~26 / 此處列出的咒詛，與第二十八章不同：這裡列出構成咒詛的具體行動，卻沒有說明要受什麼咒詛；第二十八章則以生動的筆法詳細描述了咒詛的內容。

第一，引人注意的是兩種元素結合在一起：宣告咒詛是非常公開的，所描述的行動卻大致上是私人的（參 Alt, "Israelite Law," p. 114-15）。此處列出的事項，主要是帶著暗中犯事的味道，有些在段落中有清楚說明（15、24 節），有些從過犯本身的性質已清楚看到。所以，就其性質而言，這些事項不大可能進入公開法庭的審訊和判決範圍。因此，宣告這些咒詛之目的是要提醒以色列，雅巍看見並且知道暗中發生的事。犯罪的人即使能逃過民眾的忿怒，也逃不過神的忿怒。重複命令百姓都要說：「阿們！」，實際上是使得做壞事的人必須宣告自己的咒詛。假如這些咒詛話確實融入了以色列後來的公眾敬拜當中，就會極考驗人的一項禮儀程序。

第二，像舊約中的一些其他條目（最值得注意的，當然是十誡本身，但也包括伯三十一；詩十五；結十八等經文），此處列出的內容像是開了一扇窗，讓我們一窺以色列公義和倫理價值的尺

度，也從中見到一套反映十誡中的某些關鍵誡命，並表達申命記主要關注要點的優先次序。首要而且最大的盟約義務，即惟獨忠誠於雅巍，排在第一位。開首的咒詛句（15節），範圍大概包含第一條和第二條誡命。饒有深意的是，下一句提到家庭，次序一下子跳到第五條誡命（16節），加強了家庭在國家盟約關係中所占的核心位置。由於家庭憑著在那地分得的產業維持生計至為重要，下一句咒詛文就指向那些懷著貪念破壞原先土地分配，並挪移地界來占便宜的人（17節）。接下來的兩項咒詛，是針對那些欺負貧困弱者的人——申命記這個關注重點，受重視程度也許僅次於盟約強調的一神信仰（18~19節）。性貞潔對於維護社會中健康的家庭結構也很重要，因此接著的四個咒詛是譴責亂倫和反常的性行為（20~23節）。

最後，經文回到十誡上面，結尾的兩句咒詛文以第六條誡命和人類生命之神聖為基礎（24~25節）。很明顯整段的咒詛主要是聚焦於以色列的社會生活，整份清單卻未提及根本的問題是：忠於雅巍，還是隨從偶像。我們一次又一次看到，舊約的信息是：人若選錯了神明，就會落得社會衰敗的下場。聖經的一神信仰決非抽象的信條，它強調，神必須受到恰當的尊崇，惟有這樣社會才會顯出公正和憐憫。現代西方社會在過去兩個世紀以來，一直蓄意把永生神驅逐出一切實際的公眾應用範疇，今天就自食其果，家庭的穩定結構、對財產的尊重、社會同情心、性貞潔、生命的神聖特質也都相繼失落。那些不愛神的人，很快就發覺愛鄰舍是一件令人煩厭（或不符合經濟效益）的事。

## ■ 附註

二十七1 / 一切誡命：再一次，這裡「誡命」的希伯來文是單數。這個片語把律法視為一個整體，強調律法的統一和完整。它在全書中間法例段落的所



有詳細條文（十二~二十六）之後出現，呼應十二章 8 節和 22 節的兩次使用（參六 1、25）。

二十七 2 / 你們過……：希伯來文的字面意思是：「在你們過……的那天」。按字意理解，經文是暗示寫上字的石頭要立在靠近約旦河的位置，在以色列剛過河之後。這會與第 4 節產生矛盾。第 4 節的希伯來文沒那麼明確，經文說要在以巴路山立石——這個「內陸」地方與約旦河距離相當遠。我們可以把第 2 節解作籠統的意思（希伯來俗語容許我們如此理解），這樣至少解決了地理的難題，但是第 2、4、8 節重複提到立石，仍然難以解釋。學者提出了不同建議，他們以經文的複合性質為假設，追溯本章經文的來源和編修歷史（參 Mayes, *Deuteronomy*, pp. 340ff），但沒法給人太多信心。希爾比較過古代近東土地撥贈條約和記有當地土地擁有權細節的巴比倫界石（*kudurru stone*），為本章經文提出了一套較為一致的解釋，就是把它看作古代近東土地撥贈條款的希伯來變體，且是申命記盟約大框架下的一個獨特小分類。以巴路山上的儀式特別與那地的撥贈及合法占有相關——是「儀式之中的儀式」。見 Hill, “The Ebal Ceremony”。

279

二十七 5 / 假設第十二章規定只可在一個中央地點敬拜，就是「耶和華你神選擇的地方」，而且假定那地方就是耶路撒冷，那麼這節經文吩咐百姓要在以巴路山築壇，就明顯與第十二章有矛盾。由於此處經文並沒有用上所謂的「中央敬拜套語」，所以本章顯然並沒有打算把以巴路山用作中央敬拜的地點。那麼，此處經文的吩咐就不符合那條聲稱不容許有其他聖所存在的「規例」——從這經文在申命記中所占的重要位置來看，它給申命記原初主旨是要極力推動中央敬拜的假設造成了疑問。

二十七 15~26 / 關於這些咒詛與以色列早期律法，特別是那些「禁令」的關係，參 Bellefontaine, “The Curses of Deuteronomy 27”。

第 32 章

# 祝福與咒詛

(申二十八 1~68)

不難理解，在整卷申命記之中，本章也許是現代讀者感到最難應付的一章經文。但事實就是，若放在古代背景下來看的話，此處列出的祝福以及篇幅更長的咒詛，在這個段落出現乃是意料之中的事。申命記的結構是按著世俗條約的形式鋪排，這些條約有個一致的特點，就是在詳細的條款之後，列出祝福和咒詛，來增加條文的莊嚴和約束力。附庸國必須清楚知道違約的必然後果，所以咒詛文占主要的內容。事實上，申命記第二十八章記載的許多咒詛，都與世俗條約中的咒詛文一模一樣。所列出的災禍清單也頗為常見，甚至所用的修辭手法也相當規格化。

在神學方面，我們不應該把祝福和咒詛視為對立的一雙來比較。很可惜，新國際譯本的標題給人這種印象：「遵命蒙福」、「悖逆受詛」。同樣地，有些流行的「成功福音」版本給人一種印象，只要你憑自己的行為按對了按鈕，天上的角子機就會把第 2 至 14 節的所有物質福氣都傾注在你身上。不過，雖說人遇上那些咒詛是應得的懲罰，但我們不能按對應的意思來推斷，那些福氣是人賺來的獎賞。申命記的整體主旨反對這種想法。經文嚴正告誡以色列，軍事或物質的成功絕不等於他們的功勞（八 17~18，九 4~6）；相反地，神賜給祂子民的福氣，已因著他們是神的子民這事實而預備好了。神給亞伯拉罕的應許，以及神與以色列的盟約關係，本身已包含神所賜之福。福氣是神恩典的先存現實，已經

預備妥當了，但是人必須在神所賜的那地上遵行神的道，才能夠享受這福氣。因此，順服就像信心那樣，是領受，而不是賺取神恩典和福氣的途徑。

二十八1~14 / 開首的應許（1節），應當按著二十六章19節的註解來理解。本章的中心思想其實就是第3至6節的禮儀式祝福，與它對應的是第16至19節的咒詛。其後的經文則再把祝福和咒詛的內容擴充。祝福的焦點顯然是得享那地，這福氣取決於免受敵人侵擾（7節）、土地豐饒（11節）、雨水充足（12節）。這一切福氣，神已應許要賜給遵命而行的子民。整個段落就像七章12至15節那樣，可說是再一次勾畫出亞伯拉罕之約的基本輪廓。神已應許要賜福給那地上的亞伯拉罕後裔。還有什麼比這裡所描述的基本現實更符合這意思呢？

第10節的普世宣教要旨，也和亞伯拉罕之約互相呼應。人遵從神，不但可保證享有神應許所賜之福，也使神的名為人所認識。以色列是為萬民的緣故而存在的，所以在這裡，以色列的順服與國家的宣教使命相連。範圍是普世性的：天下萬民，從緊接的上下文來看，也許顯得誇大，但從聖經終末論的整體脈絡來看，是嚴肅而實在的期望。在舊約聖經其他地方，認識以色列神的名，是萬國萬民聚集起來、得著救恩的第一步（例如，賽十九19~22；耶十二14~17；摩九12）。最終，全人類都會透過帶著以色列之名的跨族群體，得以認識神的名。以色列所承擔的倫理標準和宣教使命，是為使萬民認識雅巍的名（10節）；而以色列謹守神的誡命，遵行祂的道，神就立他們作自己的聖民（9節；參創十八19及「導論」的討論）：一如以往，我們看到道德和宣教與聖民的身分緊緊相連。同樣地，我們也看到蒙福與宣教的聯繫。神賜福給這群百姓，最終目的是讓祂能賜福給天下萬民。

二十八15~68 / 關於這冗長的苦難故事，我們可以提出四個要點。第一，它並非出自病態的想像。這些事情乃關乎殘酷的現

實，古代許多民族都經驗過（在當今世界上的某些地方，這些事也並非不常見）。所列出的災難包括：疾病和破壞（21~22、27、35、59~61節）；乾旱、饑荒，以及與食物鏈相連的其他災難（23~24、38~42節）；戰敗引致的悲慘後果，特別是長期被圍困的可怕經歷（25~26、30~34、49~57節）；失去土地、放逐、被擄的患難、恐懼和沮喪（36~37、63~68節）。在歷史的進程中，以色列經歷過所有這些事情，最深重的苦難是六世紀猶大終於淪陷，百姓被擄。先知從神審判的角度解釋這些災難，直接或間接譴責以色列違背盟約（參摩四6~13；耶十一1~8）。

第二，咒詛的事項中，包括一些具體事件，從負面呼應亞伯拉罕之福和出埃及。這部分的內容沒有描述亞伯拉罕所蒙受之福氣——在應許之地上繁衍增多，成為大國，反而說以色列衰殘，變得卑微，被逐出那地（43~44、62~63節）。以色列人沒有經歷出埃及那樣的拯救，脫離仇敵的壓迫，反而遭受埃及人所受的一切災禍，最終回到他們曾經蒙解救掙脫的困軛中（27~29、60~61、68節）。

第三，這裡也有辯論的含義。以色列隨從別的神，因為他們以為這些神明能賜予雨水、豐饒、成功、勝利等。可悲而諷刺的是，這樣的偶像崇拜行爲，最終帶來的結果與那些假神所許諾的剛好相反。人類社會有一股頑固的偶像崇拜傾向——向永生神以外的一切對象，尋求事情的答案和解決方法。當代西方的偶像崇拜行爲，包括物質主義（「大市場」）、消費主義、個人主義、軍國主義等意識形態。這些事情沒有給我們帶來所許諾的救恩，恰好相反，只令我們受到更深重的審判和咒詛，在這種境況中，申命記第二十八章經文所記下的種種失望、忿怒、絕望，越發變得真實，而且令人意志消沈。「我們所信奉的一切神明都失敗了。」這是一本世俗刊物審視二十世紀後期英國社會道德失敗後作出的評估。以色列先知的任務，就是要使申命記所記下的那些話也同樣

實現，它不單是比喻的表達，而是對現實的冷靜清晰評估（參耶二27~28，三23~24，十四22）。

第四，整個段落的條件式特性，要受到充分重視。這裡所描述的連串事件，絕不是無法避免的。本章的整體要點，是警告以色列人注意某些行為的後果，好讓他們能避免。咒詛並非「宿命」。他們若頑固地對抗神的恩典和賜福，這些後果才變得無可避免。他們這樣做，就會自招咒詛。這個可怕的預告，主要用意就不是描繪一位可怕的神（63節必須按比喻而非字意來理解），而是強烈主張一套合情合理的結果論：「想想你故意選擇走叛逆、違抗的道路會有什麼後果。」「選擇」事關重大。

## 第 33 章

# 盟約的總結和更新

(申二十九 1~三十 20)

從申命記的修辭性質來看，摩西的第三篇講詞從二十九章 2 節（在希伯來聖經中，這是二十九 1）開始。從這卷書的同心圓結構來看，我們仍在克里斯滕森所稱的「內框架」（二十七~三十章）中，與這位置對應的是第四至十一章（參〈導論〉，頁 xxi）。從這卷書的信息來看，這個段落整理並總結了早前的許多材料，再一次是按照明顯而容易辯認的條約 / 盟約格式來鋪陳。我們可以分辨出條約格式中的以下元素：歷史引言（二十九 1~9）；制訂協議的雙方（二十九 10~15）；基本條款（二十九 18）；違約者所受之咒詛（二十九 19~28）；復原和蒙福（三十 1~10）；見證人（三十 19）。但我們也清楚見到，這些元素不是單單用呆板的方法拼湊在一起，而是編織成一篇講詞，這恰好是因為它把全書的信息濃縮成這麼短小的篇幅，產生了強大的修辭威力，而且向人發出強大的屬靈挑戰。它的結尾幾乎帶著福音性的熱情，第三十章下半部分與耶穌和保羅的教導遙相呼應，也就不令人意外。

二十九 1~9 / 基本的盟約歷史。這篇講詞按一貫方式，首先回顧歷史，扼要地總結了第一至三章那段冗長的往事，那三章經文本是出埃及記和民數記完整敘事的撮要。本段集中描述出埃及過程中，最激動人心的神蹟（2~3 節）、以色列在曠野長時間經歷到的生存奇蹟（5~6 節），以及早期與兩個外約旦王國爭戰並獲勝，初步分得土地的經過（7~8 節）。這些都是以色列信仰的

歷史憑據，是不容否定的事實。以色列的宗教也許走過不少迂迴的路，但它有個不變的客觀精髓，蘊含在以上事件所包含的歷史事實中。這個歷史根據對於舊約信仰，就像耶穌的生平、死亡和復活等事件對於基督教的福音那樣重要。聖經的信仰不是憑著一股宗教熱情憑空杜撰出來的，而是對神所行事件的回應。在舊約和新約，福音都不是一個好概念，而是好消息。

經文強調神主動施恩典，也進一步體現這個總結段落的福音性質。耶和華……所行的一切事，你們都看見了（2節）：這句話明確地呼應出埃及記十九章4節，那是以色列在西乃山聽到的第一句話，甚至早於神頒布誡命和律法之前。蒙神呼召建立盟約關係，並要照著盟約的要求遵從神的人，已經透過神的行動得蒙拯救。神已彰顯了祂的愛，只等待我們以愛來回應。

神在歷史中彰顯的恩典，從某種意義來說或可視為理所當然，但人的回應卻不可視為理所當然。第4節叫人意外地加上了一筆弔詭的評註，但這段話也符合摩西在別處直率記述的實情。他知道，見識過出埃及的眼睛還沒有成為信心的眼睛（參一30~32），聽過西乃山雷聲的耳朵還沒有成為順從的耳朵，雖有良好意願也是徒然（參五26~27）。他們的心雖然學到這些事件中的信息，即，惟獨雅巍是神（參四35、39，七9，二十九6下），卻仍然會偏離正道，去敬拜別的神（參18~19節）。正是由於這種持續反覆不定的人性特質——蒙救贖的屬神子民也不例外，才会有第2至3節（你們都看見了，就是你親眼看見的）與第4節（但耶和華……沒有使你們……眼能看見）之間看似矛盾的描述。人親眼看見神的工作，親耳聽到神的聲音，卻仍然會不信靠、不遵從神。這個可怕的事實，一直緊隨著耶穌的腳步，傷透了祂的心，迫使祂用以賽亞呼應這節經文的句子來作出回應（太十三14~15；注意上文關於別西卜的爭論〔十二22~32〕；賽六9~10）。保羅也曾在闡釋同時代的一些猶太人棄絕耶穌時，反思這節經文

(羅十一8)，他的整段上下文理（羅九～十一）也深受申命記這個大段落所影響。

回到眼前這段經文，我們必須面對的問題是，耶和華……沒有使你們這句話是什麼意思。從表面上看，經文似乎暗示，以色列沒能夠明白、信靠、遵從，不管怎麼說都是神的過錯。但是，這個看法與全書的主旨直接衝突，因為申命記斥責以色列人自招失敗，並且向他們發出挑戰，要求他們恰當地回應神。五章28至29節也說得清楚，神樂於聽見以色列透露的心聲，又熱切希望他們常存這樣的心志。這一節經文也不可能是說，以色列人反正就是沒有能力信靠和遵從神。這種想法，在同一篇講詞中已被斷然否定（三十11～14）。假若神果真預先裁定以色列不能夠回應，那麼三十章15至20節的迫切呼籲就會是拙劣的嘲諷把戲。因此，這片語似乎是反映希伯來語言和思想的一個特點，就是把今天視為人類選擇所導致的事件和進程，都歸因於是神的旨意所造成。雅巍的主權甚至也涵括那些違抗祂旨意的事。

這段話也表達了一個更深刻的真理，那就是，惟有藉著神的恩賜，人的心才會明白，耳朵才會聽見，眼睛才會看見。人對神的認識、信靠和順服，既是出於人的選擇和回應，同時也是恩典的賜予。所以，無論有多麼神祕奧妙，從某種意義來說，以色列頑固不化，沒有正確地回應神並按著祂的要求行事為人，固然是罪有應得，但也實在是因為神還沒有完全把恩賜給予他們。於是，摩西在應許之地邊界上所說的話，會不斷積蓄終末的力量，在往後的世代發出迴響，直到最終在先知的異象裡顯得更為清晰明確：到了那一天，神確實要「賜給」他們通達和順服的心靈，神給他們的不僅是一份加以更新的盟約，而且全然是一個新的約（參耶二十四6～7，三十一33；結十一19～20，三十六26～28）。說實在的，神憑著祂的恩典，眼光早已越過審判之火焰，預示了這個可能性（三十6）：神必將盟約所要求的條件賜給人——使人



的心受割禮，能夠愛祂、遵從祂。

二十九 10~15 / 基本的盟約關係。這段落的核心就是盟約本身的核心：百姓向神委身，神向百姓委身（12~13節）。雖然這是彼此的委身，然而神是採取主動的一方。是神立這約、起這誓，立以色列作祂的子民。這樣，神不但恪守給他們的應許，也恪守給他們祖先亞伯拉罕、雅各、以撒的應許。在神恩典的基礎上，還加上了神世代代顯出的信實。

在這盟約中軸的兩邊，是兩個互相平衡的重要真理。(1) 盟約的社會包容性。經文極其詳細地列出整個社群中不同的人，藉此表達了社會的包容性。從國家的首領到最低下階層的勞工、婦女、孩子、男人、寄居的、土生土長的，都包含在盟約關係裡（10~11節；參三十一 12）。以色列沒有種姓制度排斥社會中最低層的人，不容許他們一同參與和得福。劈柴挑水的和君王一樣，都是盟約社群的成員。無論在日常生活中誰站在誰的面前，他們都是站在耶和華……面前，這是徹底的平等姿態。這種屬神子民合一和社會平等的觀念，構成了雅各書第二章嚴厲忠告的基礎。(2) 盟約的長久持續性。提到今日不在我們這裡的人（即，不是碰巧缺席，而是還沒出生的人），並且鏗鏘有力地重複今日……今日，不但提醒人記起盟約的長久持續性，也加倍地奠定了這個基礎。往後的世代每次朗讀這段經文的時候，都會響起今日……今日的聲音。對每一個新的世代來說，盟約的挑戰總是針對「今日」發出的（參詩九十五 7下~11），就如對每個世代的基督徒來說，主再來都是「很快」要發生的事。基督教會，特別是地方教會，可以從舊約以色列這種社會和跨世代的包容性當中，學到許多功課。

二十九 16~21 / 基本的盟約要求。講詞的第三段，按著邏輯條理，進入到盟約中最基本的條款——全然棄絕所有其他神明和偶像，惟獨忠誠於雅巍（第一條和第二條誡命）。再一次，摩西

以過去的經歷，來對抗迦南偶像崇拜行為的潛在吸引力。凡見過永活神所施行之作為的眼睛，都應該成為信心的眼睛；同樣地，凡見過偶像崇拜之醜惡行為的眼睛，也應該能夠將之辨識出來，要不惜付上一切代價來規避它。形容可憎之物和偶像所用的兩個詞，極為罕見（*šiqqûšîm*，參何九 10；*gilûlîm*，參結三十七 23），表達厭惡和輕蔑（17 節〔MT：16 節〕）。麻煩之處當然在於，偶像崇拜之所以能誘惑人，就是因為它當初的吸引力超過了它帶來的惡果和代價，人學到這個教訓時總是已經太遲。

偶像崇拜的潛伏性質和它帶來的虛偽（18～19 節），以及對它的嚴厲刑罰，都顯示這種行為有多嚴重。神拒絕饒恕（20 節），很可能顯示這人拒絕悔改。在以色列犯這種罪是得罪那光，在這段上下文就是指得罪人所親眼見到的，因此所受的裁決與耶穌對這罪的判決一樣（參太十二 22～32）。塗抹他的名，並且神要將他分別出來，清楚表明舊約對於個人在神前面應負責任的理解，與任何新約經文一樣清晰。可以肯定的是，無論是賜福或是審判，神都把以色列當作整體看待。但無論是賜福或是審判，每個人也逃不過神的眼目。

二十九 22～28 / 開放的舞臺。「城造在山上，是不能隱藏的。」屬神子民的行為和神對他們施行的作為，都是世人明明可見的，也清楚記載於歷史中。這種活在眾人面前的姿態，可帶來正面或負面的影響。以色列因遵從神而蒙福，就能使萬國認識神（二十八 10）；以色列若因違抗神而受審判，就會「令人驚駭、笑談、譏諷」（二十八 37）。這是從宣教學觀點看以色列在與神、與列國關係中的角色。四章 5 至 8 節所發出的有力挑戰，也表達了同樣的觀點。以色列若遵從神，就會引起列國發問，他們會問到以色列的神和以色列社會的素質。第二十九章則像是以攝影手法，從負面捕捉四章 5 至 8 節的畫面。萬國人仍會提出問題，但他們是因見到災難而發問（24 節）。以色列絕不是公義的模範，卻像所

多瑪、蛾摩拉那樣，成爲應該被神忿怒毀滅的樣板（23節）。

兩段經文（四 5~8 和二十九 22~28）在申命記結構的「內框架」中占那麼顯著的位置，突顯以色列人在萬國中作神的子民、神的祭司所要承擔的艱巨責任。神把自己的名字託付於他們所要履行的使命上。這使命若完成，雅巍的名就會受人認識和稱讚；若是失敗，祂的名就會受到極大的玷汙。本段所提出的嚴正警告是，遭毀滅和被放逐的災難，將要像以色列歷史中的任何事件一樣，清晰地顯示出盟約的邏輯（爲何……？是因……？）。以西結站在遭受審判後的頹垣敗瓦中，至爲敏銳地看到、感受到這一點。可是在這番景象中，以西結也看到盼望的種子，因爲雅巍最終要行動，維護祂的名字（結三十六 16~36）。惟有這樣，帶著這名字的那群百姓才會有將來，將要目睹屬神子民復興的萬民才會有將來。

289

三十 1~10 / 開放的未來。在第二十八章發出可怕的咒詛，第二十九章提出的精簡警告之後，這段經文像是氧氣面罩，使人恢復盼望。歷史最終來說是開放的。神不會因以色列的回應而被打敗，也不會被過去捆綁和囚禁，因爲即使人經歷了過去、現在，甚至將來的失敗，雅巍始終忠誠守約，要達成祂的心意。第 2 節假定屬神的子民必歸向耶和華……聽從祂的話，這個假定本身蘊含極大的信心。這不是條件式的句子，而是承接本章開頭的時間子句（即，不是：如果……就，而是：當……的時候）。同樣，第 4 節的就是（新漢語：即使），也表達了巨大的盼望。無論審判有多嚴厲，縱使百姓被放逐到天涯，神也必把祂的子民招聚回趁。一切盼望都在於神——在這段經文中，大多數動詞都是以神爲主語。

但這個以神的恩典和能力爲基礎的盼望，是與以色列聽從神、歸向神分不開的。事實上，整個段落按同心圓的結構鋪排，非常有力地把神和人結合起來。

- A 你和你的子孫若盡心、盡性歸向神（2節上）
  - B 聽從祂的話（2節下）
    - C 你們就必重歸故土，比列祖更昌盛（3~5節）
      - D 神必將你心裡的汙穢除掉，好叫你盡心、盡性愛祂（6節）
    - C' 你就必在那地昌盛，像你列祖那樣（8~9）
  - B' 你若聽從耶和華你神的話（10節上）
  - A' 盡心、盡性歸向耶和華（10節下）

復興盼望的條件，組成了這段落的外框架：以色列一心一意歸向神、遵從神（2、10節）。但核心的經文（6節）重複了盡心盡性這個關鍵片語，藉此清楚表示，若不是神憑著恩典除掉以色列人心裡的汙穢，好叫他們能盡心盡性愛祂，他們就不會歸回。因此，經文把律法的基本要求（盡心盡性愛神）呈示為神的恩典在人心裡結出的最終果實。像這兩章經文的大部分篇幅一樣，這個段落也很明顯地與第四章呼應。以色列的盼望不在於靠自己的能力回應神，而在於神不住地守諾言施憐憫（四28~31）。宣揚神改變生命的恩典，同時也迫切地呼籲人悔改，這個雙重主題得到先知清晰的響應（例如，耶三十一23起，三十二37~41；結三十六24~38）。

三十11~14 / 開放的話語。在最後呼籲之前的這個簡短插敘，再次向以色列保證：神的律法是可以遵守的。我今日所吩咐你的誠命：「誠命」是單數，指神對屬祂子民的要求，當作一個整體來看。經文先帶出兩個負面的要點（11節），再用兩個意味深長的比喻來作支持（12~13節），然後提出兩個有力的正面主張（14節）。

神的誠命不是難行的，也不是離你遠的。律法並不是謙卑人不敢探知的事項（詩一三一1），也不是聰明人測不透的（箴三十

18)。所以，它並非虛無縹緲、不切實際、無法達成。我們早前已提到理想標準與地上現實之間的平衡。若有人說神故意把律法制訂得那麼嚴格，使得沒有一個人能夠實踐，這樣的說法屬於一套扭曲的神學，意圖藉著詆毀律法而為福音畫蛇添足。詩篇中的多位詩人常說他們已按神的律法行事為人，這些宣稱既不是誇張，也不是特殊例子，而是出於自然的假設：普通人確實可以過一種在各方面討神喜悅、忠於神律法的生活，而且可以喜樂、欣悅地這樣做。這不是自以為義，也不是宣稱完美無罪，因為這些詩人也同樣毫不遲疑地承認自己的罪和失敗，他們完全明白惟有恩典能使他們得蒙饒恕，罪惡得到潔淨，也惟有恩典能讓他們再次遵從盟約的要求。舊約聖經不斷地強調要遵從律法，但遵從律法不是獲得救恩的途徑，而是回應他們已經歷到的救恩。

兩個空間的比喻（上天……海外）在很大程度上排除了一個想法：律法是那些有足夠領悟力的人才能夠遵守的，或必須經過艱苦奮鬥和長途跋涉才能夠達到的。我們再一次注意到以色列的信仰如何戒除精英主義和禁欲主義。律法是人人都能明白，人人都能捉摸到的。因此，說律法不是你難行的，並不表示遵從神是容易的，而是說遵從神是簡單的。律法不會因晦澀的哲學、繁複的規條或奧妙的宗教禮儀，而弄得複雜和混亂，只讓少數特權分子知道。所有在盟約關係之中的人（參二十九 10~15，三十一 12~12），都必定能夠明白並且遵從盟約的律法。

第 14 節簡潔有力地表達了正面的真理：「這話卻離你甚近，就在你口中，在你心裡，使你可以遵行。」這裡，神的話語與人親近，和四章 7 節神自己與人親近遙相呼應。在第四章，神的親近是使以色列與列國截然不同的基礎。在第三十章，神話語的親近是他們從道德上回應神的基礎，而對神的回應使他們與別不同的特質能讓人看見。再沒有別的經文，比這裡更清楚顯示舊約知道並理解把律法內化於思想和心靈中有多麼重要（參詩一，

十九，一一九章的影響力)。有人認為，對以色列來說律法只是外在的規章，這個觀念同樣屬於神話，代表扭曲的神學思想，既受人誤導，又會誤導人，企圖藉著貶低猶太教而證明基督教的優越性。

保羅在羅馬書十章5至13節對這節經文的運用，是完全以基督為中心的。他的論證不應被視為提倡律法與信心互相排斥的主張，因為他在論證的正反兩面都引用利未記和申命記的經文（包含在兩卷書中的律法）。他的重點是，在基督裡，真實地回應律法的要求（即，信心和順服），正如律法本身已說明，是可以做到的。

在保羅看來，神的話語、上主的道、得生命的途徑，都已經藉著耶穌基督賜給世人了——耶穌基督就是律法之目的或目標（羅十4）；因此，申命記的意思再清楚不過。再沒有別的東西，比成了肉身的道和宣講的道更能夠清晰分明地顯示，神已將禮物賜給世人。……保羅提醒我們，通往生命的道路和生活之道都在耶穌基督裡，藉著祂的生平、祂的言訓、祂所做的一切，完完全全地向我們陳明了。（P. D. Miller, *Deuteronomy*, p. 216）

三十 15~20 / 開放的選擇。於是，整卷申命記的這段總結，帶著強大的力量，滿載著福音的能量、情感和迫切性，推上了高潮（參結十八30~32）。這裡所表達的重點，都在前面提出過了，但以這樣的方式結合起來，增加了這些要點的強度。關鍵在於生與死。從上下文來看，經文是展望整個民族和它在那地上持續昌盛的景象。可是這個段落，按照典型的申命記風格，以第二人稱單數來表達，因而把整件事陳述為個人的選擇——這個選擇，比起生命中的任何其他選擇更重要。

這段呼籲的開場白：看哪，我將生命陳明在你面前，呼應摩西那篇講詞的開場白；當時，以色列正站在那地的邊界上，摩西那句話設定了整卷申命記的背景：「看哪，我把這地擺在你面前」（一8，新譯；希伯來文動詞與三十15相同）。我們在申命記裡，由始至終看到那地與生命的連結。出埃及的上一代人看見那地擺在面前，卻拒絕去得那地，反而「選擇」死亡和被滅絕的下場。這一代人即使進入了那地，仍必須繼續選擇生命，遵從、愛、效忠那位與他們立約的上主上帝（參書二十四15）。我們可以在這個框架下，理解申命記全書的所有內容，也就是關於這選擇的詳細闡述。

那麼，生命是什麼呢？耶穌回答提出這問題的年輕官員，祂的回答實在符合聖經（參太十九17；利十八5）。根據第16節的經文，生命就是愛神，遵行祂的道，謹守祂的誡命。根據第19至20節的經文，生命就是愛神，聽從神，忠誠於神。最終來說，生命不在於律法本身，而在於賜生命的神；因為在終極意義上，祂就是你的生命。

## ■ 附註

二十九19 / 連累眾人：希伯來文的字面意思是，「使得澆灌的和乾旱的都遭受災難」（參呂譯：「這把得澆灌的和乾旱的都掃滅掉」）。這可能是慣用語，表達全面的意思，也就是說涉及「所有人」。這句話的含義是，雖然罪好像是隱藏的、屬於個人的，所受的懲罰卻會影響每個人。也有人解作「無辜的和有罪的」（參新譯：「使好人和惡人……」譯按：NIV的翻譯與呂譯、新漢語相似；和合本採用意譯，意思反而很清楚，其實不必多作解釋）。

二十九29 / 最後這一節經文，應該與前面還是後面連結，難以斷定。如果與前文連結，那麼隱秘的事可指仍未確定的將來。惟有神知道屬神子民未來歷史將要發生的事。未來不是關乎宿命，也不是關乎無可避免的事。前幾節經文提到的威脅起著警告的作用，但這些威脅仍可以避免。所以，要把未知的將來交給神，專注於明顯的事，就是神的律法，那是人已經知道，而且能夠

遵守的。從另一方面看，假如本節經文是與下文連結，特別是與三十章 11 至 14 節相連的話，它就包含在以下意思當中：神的律法是清楚的，人可以明白的。我們未得理解的隱祕事情可能還有很多（這是典型的智慧文學觀點），但神已將我們所需要知道的顯明了，好叫我們能夠遵從祂的吩咐。那麼，本節就屬於與聖經啓示教義和倫理相關的經文之一。

三十 11~14 / 我們必須認識到，保羅在羅馬書第十章運用這段經文，用意不是要就此否定律法，而是申明律法是好的，人要因著相信那位賜律法的神而遵行它。關於保羅對律法看似矛盾的理解，見 N. T. Wright, *Climax*，特別是他對羅馬書第九至十一章的討論。

三十 15 / 迪瑞特 (Derrett, "Power of Choice") 發現，馬可福音三章 4 節耶穌對會堂眾人的問題中，隱含對本節經文的米大示式解釋（「善與惡；生與死」），且發現在這次事故及後續事件中，還有其他內容呼應申命記這幾章論咒詛和選擇經文的整體脈絡。



## 第 34 章

## 未來之歌

(申三十一 1~三十二 47)

294

來到這裡，我們終於進入由第一至三章和第三十一至三十四章組成的申命記「外框架」。這兩個段落的連結十分明顯，而且可以放在一起連續閱讀。共同的主題，特別是在「接合處」的主題（參三 21~28），是委任約書亞帶領以色列人進入那地，因為摩西不會進入迦南，卻會死在那地以外。不過，第一至三章主要聚焦於過去，第三十一至三十四章則轉向將來。經文不僅是展望不久的將來，提到領導權的移交和前面的征戰，也藉著那首帶有先知意味的摩西之歌，概覽遙遠的以色列歷史。這段經文概括表達了一個既合乎現實，且經過歷史驗證的觀點，論到以色列的不忠，也濃縮地陳述了一套湛深的神學，論到神如何藉著以色列與列國的關係實現祂的計畫。這像封印一樣，確立了申命記的宣教學含義，也深深影響了保羅的宣教神學和視野。

三十一 1~8 / 領袖權力的移交，對任何一個群體，包括神聖或世俗群體來說，都是關鍵的時刻。聖經實際上還相當頻繁地把焦點放在這問題上（例如，撒母耳與掃羅、大衛與所羅門、以利亞與以利沙，甚至還有保羅與提摩太）。不過，即使在摩西處於領導地位的時候，百姓的真正領袖還是神。摩西退場後，這個事實也沒有改變。因此，摩西在交職演說中提出的第一點，是再次向百姓保證，耶和華你們的神必引導以色列過去，進入那地（3節上）。他們的生存和成功有賴於神的領導，他們的勝利將會是神的

勝利（4節）。他們可以勇敢無畏地面對將來，因為他們的勇氣和膽量是建基於神與他們同在這個不變的應許（6節）。

然而，神的領導是「體現於肉身」的——它轉移到地上，交託給人類領袖。因此，第3節突兀地把描述神的字句，一字不差地用以形容約書亞：「他必引導你們過去」。百姓不必焦慮。神不會在摩西死後就撇棄他們，也不會任由他們沒有領袖。

約書亞無疑對接替摩西的重任感到畏懼，但他不必焦慮，因為神當初向摩西發出的應許，也會轉交到約書亞身上——神與他同在，使他有能力承擔任務。經文用純粹的重複手法，極力強調約書亞獲委任和得到勉勵（參民二十七18~23；申一38，三21、28，三十二3、7~8、14、23，三十四9）。這也實在是把五經與隨後的歷史書卷緊密結合起來的惟一事件，因為約書亞記的開章同樣是記載神直接向約書亞說話，而且敘述得更詳盡（書一1~9）。經文記述約書亞獲委任，關鍵字詞是剛強壯膽（7節）——無數個蒙召作屬神子民領袖的人，都需要並且也聽從了這句話。這句話不只是為了帶來心理上的鼓舞作用，而是建基於兩個偉大的真理。第一，他們蒙召要去帶領的那群百姓，他們的存在已證明了神的信實（7節下）。神把祂的話語和名字注入這群子民的未來，所以最終來說，要為他們負上責任的是神——摩西在他的代求中，已把這事實運用得淋漓盡致（參九26~29）。第二，領袖可以信賴神始終如一的同在。百姓在盟約關係層面所經歷的（6節下），在個人關係層面上對領袖而言也同樣真確（8節）。

三十一9~13 / 雖然律法可以被接觸和理解（三十11~14），但它若是遺失、被人忘記，或不為人所知，又有何用呢？在世俗條約文本中，一般都有存放並定期宣讀條約的特定條款；在這裡，這項任務交給了宗教領袖（祭司；9節）和民事領袖（長老；9節）。兩者都很重要，因為律法涵蓋人的整個生命，就如盟約涵蓋整個社群那樣（要再次注意，第12節指出盟約關係的社會

包容性：男、女、孩子，並城裡寄居的)。在公眾面前宣讀律法的場合，也帶有重要意義。在安息年，也就是豁免年，人會在大規模寬免債項、釋放奴僕的背景下來聽到律法，這樣的背景是以歷史的回憶為基礎：神親自解救以色列人脫離埃及的奴役（申十五章）。而在住棚節，人會在收割的時節，在向神感恩的氛圍中聽到律法（申十六 13 起）。因此，百姓聆聽律法的時候，永遠都是在為著神慷慨施恩典而歡樂的時候，伴隨著歷史性救贖的記憶。要是律法一直能在這樣的場合中讓人聽見（並為人所誦讀），基督教會在處理舊約律法與新約福音的關係時，就能夠避免出現某些扭曲的情況了。

296

三十一 14~29 / 經文開始顯得重複，而且欠缺連貫。有幾段上下文，分別提到約書亞（7~8、14~15、23 節）。書寫、宣讀、保存律法書這段情節，同樣也分別記載於第 9 至 13 節和第 24 至 29 節。至於本章的中間段落（16~22 節），是摩西之歌的散文式引言，它帶出詩歌的主題，似乎與三十一章 30 節起的一段連接得較自然。有些人主張本書由幾個版本合成，經過後期申命記派作者的補充；若根據這種說法，經文的不規則就是由於編修過程造成的（例如，Mayes, *Deuteronomy*, pp. 371-80）；但話說回來，即便是如此，也很難解釋，為什麼後期編修者不把第 16 至 22 節直接放在摩西之歌的前面。所以，有可能申命記對同心圓結構的特殊喜好，影響了本章的鋪排，使經文顯得欠缺線性的連貫。第 9 節開始的段落，呈現以下形態：

- A 書寫律法；交給利未人；「招聚」百姓，宣讀律法（9~13 節）
- B 委任約書亞（14~15 節）
- C 寫摩西之歌的原因（16~22 節）
- B' 委任約書亞（23 節）

A' 書寫律法；交給利未人；「招聚」長老聽見證（24~29節）

如果這同心圓形態是有意構造的，那麼，雖然本章中間段落以灰暗的筆調預示百姓將來會對神不忠，但外框架仍有應許的話語：神保證要藉著約書亞把那地賜給百姓。這份土地賞賜雖然是無條件的，在那地上生活卻是以遵從律法為條件。經文的文學形態，也反映了神學思想的交織：雖然知道以色列將來會在盟約關係上失信（21節），雅巍仍然信實地持守祂對以色列長遠的盟約計畫。罪會使人失去神的同在（17~18節），但即使預料會有這情況，神仍留下了同在的應許（23節）。

297

正是這種看似矛盾交織，又帶著深沉含義的神學思想，成為先知信息的來源。一方面，他們解釋，災難確實降臨在一代又一代的以色列身上，是因為他們頑梗，對神不忠（連所用的詞彙也互相呼應：「行邪淫」、「離棄」、「違背」）；另一方面，他們堅持對未來抱有盼望，因為這位立誓的神賜下了應許；即使在以色列進入那地之前，神對他們的忍耐也早已寫進歷史記錄中。假如說以色列真的有未來，他們的未來是取決於神，而非取決於他們的能耐。上一代人早已顯出了模樣，將來的世代也沒法預期會比他們強很多。神對此不抱任何幻想（21節）。摩西也沒有幻想（27節）。神、摩西或是整卷聖經，也並不經營幻想。摩西之歌以先知的眼光描述將來，無論是前瞻還是回顧，都不是幻想，而是關於歷史事實，逐漸揭露幾百年的以色列舊約歷史；它最終也成為保羅手中的歷史和宣教神學的基礎，同樣是沒有任何幻想成分，卻帶著終末論的意味。

三十一-30 / 摩西將這一篇歌的話都說了，自不待言，但從我們的視角看，先觀察一下這首歌的結構、分段和方向的轉變，會有助益。這首歌的第一部分（1~25節）以 *rib* 的形式寫成，也就是條理分明的法律訴訟。這種格式也見於世俗條約的文本中——

以此為指控附庸國不忠的根據，然後向附庸國發動軍事攻擊，施行懲罰。先知把這種方式運用於現在所稱的「盟約訴訟」中。這樣做，既宣告神即將審判以色列，也給神的審判提供理據。不過，因為 *rib* 的形式結構在第 25 或 26 節就停住，所以清楚顯示整首歌不只是純粹宣告審判。有些學者說，此章其餘部分只是在法律訴訟的基礎上加以「擴充」。但這種說法並不足以解釋這首歌的整體性和它的信息。韋比（Wiebe, “Song of Moses”）觀察到，這首歌包含一個極重要的元素，就是神的深沉思考和重新考量，稱之為「慎思的 *rib*」。他進而力陳，與此相同的基本特點也出現在某些先知書的經文中，同樣是出現停頓，再次考量和提問，然後才把裁決執行，或是延緩，或是作出若干改變。因此，放在以色列盟約神學的脈絡下來看，世俗的條約形式也賦上嶄新的詮釋。韋比對這首歌提出以下分析，大致而言具有說服力。

298

- A 1~6 節 引言，傳召見證人，陳明案件
- B 7~15 節 控方陳詞；歷史回顧
- C 15~18 節 具體訴狀
- D 19~26 節 判決
- E 27~33 節 哀悼
- F 34 節 審判者的慎思
- G 35~42 節 慎思後的決定
- H 43 節 結束的頌讚

三十二 1~6 / 這首歌首先宣召諸天和地前來聽證。世俗條約文本會列出見證人，通常是男女眾神，若立約的任何一方違背了條約，另一方可向眾神申訴。在申命記四章 26 節、三十三章 19 節、三十一章 28 節，經文透過比喻手法，把這角色交給了天和地；換句話說，在控訴以色列的時候，傳召天和地來擔當聽訟的職務

(詩五十1~4；賽一2；彌六1~2)。

雖然形式上是法律訴訟，這首歌的目的是教誨。經文形容它是教訓（2節），這個教導的性質，已在第三十章的散文式引言中清楚說明了。歷史本身不一定能好好教訓人，但經由神的話語詮釋的歷史，為學習真實的道理提供了豐富養分。可惜的是，即使有先知補充更多的教導，以色列也沒有學會這首歌的教訓。另外，雖然詩歌的中心內容是指控以色列，但歌唱者的最終目的是頌讚（3節）。詩歌的中間加插了（3~4節和43節）對雅巍的讚美，神榮耀的光輝要蓋過歷史中的以色列的失敗，最終萬民都要認識祂。神對萬民的奧秘計畫，最終會在頌讚之中得到惟一真正的回應（參羅十一33~36）。

但這一段頌讚恰好為以色列的基本控罪設定了背景。第4節與第5節之間的對比，顯得異常明顯。第4節像是氣勢磅礴的大合唱，用重複、重疊的平行格式陳明神的性情。神是磐石，全然可靠，沒有任何過錯，是一切公義、正直的根基。第5節則沉寂得多，從反面陳明以色列案件可悲的光景。他們是邪僻、狡猾、反覆難靠、乖僻彎曲的百姓。更糟糕的是，下文還加強了對他們的指控，指出他們對神的虧欠（6節）。所用的比喻，從「磐石」變成了「父」和「創造主」（新漢語）。以色列犯下的罪，不僅是沒有在品格上顯出神的形象，而是拒絕承擔他們在與神的關係，以及神為他們所做一切事上的責任（你們這樣報答……嗎？）

這首歌由此而直截了當地提出了連串基本而嚴厲的問題：這群百姓怎能逃避審判呢？但這位磐石的神怎能撇棄祂的目的？這位作父親的神怎能斷絕關係？答案藏在神聖宇宙論和終末論的深入層次中，它最終感動保羅在羅馬書第九至十一章藉著這首歌，闡揚以基督為中心的宣教學，最後又再次發出頌讚。

三十二7~14 / 回到法庭，案件繼續審訊，「檢察官」代表神陳詞，憶述神為被告所做的一切。開場白是申命記典型的用語：

你當追想……。提出檢控，不是訴諸於祕密檔案的資料，而只是列出每一代以色列人都知道的常識。被告沒法辯稱不知道。舊約盟約訴訟有個特點，就是都提到救贖的歷史，以神為以色列施行的救恩行動，作為指控不忠之罪的背景。這裡講述了整個故事，開頭先述說早於人類歷史之前雅巍已揀選以色列作祂特別的分(8~9節)，然後講述神帶百姓出埃及、在曠野體貼照顧他們的歷史事件，最後的高潮是神在那地上慷慨賜福(13~14節)。揀選、救贖、土地的恩賜，體現了神至為重要的作為，神與以色列的盟約就建立在神這些作為的基礎上，這也正是檢控的根據(參一~十一章)。如果只有雅巍上帝引導著他們的歷史，那麼再沒有別的神配得他們的敬拜。

其他的先知式訴訟，大多聚焦於某些歷史性的事件(最常見的是出埃及/曠野主題)，這首歌卻提供了「以色列民族的整個宇宙論」(Wiebe, p. 133)，更可以說是列國的宇宙論。第8至9節把以色列的起源回溯至神分配萬民地界的時候，把神揀選以色列放在祂創造並掌管世人(NIV中譯：「全人類」)這個基礎上。甚至在提及神揀選亞伯拉罕(申典一般以此為「神的揀選」這個神學思想的起始點)之前，經文已從神命定人全類地理和歷史的視角，看到以色列與別不同的特質。第8節呼應神在歷史中掌握主權統管萬民(二10~12、20~23，四19)的神學主張，第9節則呼應雅巍與以色列在列國中獨一無二的關係(參七6，十14~15)。因此，第8節是從普世的觀點出發，從神照管萬有的角度，來理解神與全人類萬民的關係；第9節則表達了神與以色列之間，特別的揀選—救贖關係。這也反映在經文所用的兩個詞語上：至高者(「伊羅安」，除這裡以外沒有在申命記中用過，但在聖經其他地方，用於與非以色列民族相關的描述，例如，創十四18~22；民二十四16)；耶和華(雅巍，即以色列所認識，代表救贖和盟約的神名)。雅巍在這裡當然與伊羅安同義。沒有可能

說，雅巍只是「眾神之子」當中的一個，萬民被分配給祂掌管。重要的是，獨一的神，以色列所認識的神，就是至高者神，祂在人類萬民中間掌權。那麼，雖然第8至9節在緊接上下文中的作用是加強雅巍與以色列的特殊關係，但另一個作用是配合大範圍的上下文，在這首歌的稍後階段顯出重要性。至高者雅巍是全地和萬民的神，就此而言也獨特地成為以色列的神。這個普世觀點的框架，構成了詩歌後面列國受審判的主要基礎，但結尾呼籲列國要「歡呼」，則暗示列國較光明的盼望，詩人、先知、使徒也進一步闡揚了這一點。

三十二 15~18 / 就如第7至14節補充第4節所描述神的善良恩慈，第15至18節也補充第5節對以色列提出的基本指控，而第18節也和第6節呼應。那麼，這段落就是對以色列的具體訴狀。它以精練的詩歌體裁，表達申命記開頭幾章以熟悉的散文修辭提出的警告。以色列在那地得享昌盛（弔詭的是，這正是神賜福的結果），就變得肥壯（15節下，即驕傲和自滿；參八12~14；何十三6；耶八7~28）。他們離棄、輕看、輕忽那位創造他們、拯救他們的神（15節下、18節上），去隨從別的神，就是鬼魔，是素不認識、自命不凡、並非真神的神明（16~17節）。經文提到神是百姓的父，再一次突顯他們那些冒犯的行為。第4和第6節描述神是磐石和父，這兩個形象是獨立而分明的，第18節則將之結合成一個生動的比喻。但是經文把父親的比喻擴充，包括了兩個性別。神既是以色列的父親（生你的；NIV：fathered you），也是他們的母親（產你的；參民十一12）。兩個角色的結合，使要點更顯得突出。人若不孝順、不遵從他們肉身的父母（人），是違背盟約的過犯，會被判處死刑。那麼，以色列如此對待他們屬天的父母（神），又當受什麼懲罰呢？

三十二 19~25 / 神這位被離棄的父親，宣布祂厭惡這些悖逆的子孫。第19至20節有忿怒，也有痛苦。看得見的神（19節）



無法再忍受，於是掩面不看（20節）。在第21節帶挖苦意味的雙關語，把痛苦變為苦澀的反諷：「他們以那不算為神的（*lōʿ-ʿēl*），觸動我的憤恨；我也要以那不成子民的（*lōʿ-ʿām*），觸動他們的憤恨。」以色列將要被一群他們視為無用的民所苦待，就如他們的神明在雅巍上帝眼中視為無用那樣。在這段上下文中，本節經文實在突顯了以色列拜偶像行為的可憐和可悲，也進一步描繪神在歷史中統管列國，以列國作審判的工具。不過，在保羅的思想中，神藉著外邦列國使以色列嫉恨的這個觀點，燃起另一團盼望的火焰，它要在審判的烈火之後燒旺起來。因為神要把「不成子民」的，變成神的子民（參羅九 24~25，引用何二 23 和一 10）。如果這樣做能夠激發以色列的嫉恨，繼而引發他們悔改，帶來信心和救恩，保羅的個人宣教策略就證明成功（羅十 19，十一 11~14）。對保羅來說，神的計畫之奇妙奧祕是，以色列因著不信而受審判，卻使救恩傳播到萬民之中，然後又帶來以色列的悔改和復興。這個宣教學思想扎根於多處舊約經文之中，其中一段就在申命記第三十二章這裡。

暫且回到當前這段經文的視野範圍：神審判的烈火將會焚燒。這正是經文的句子，描繪得生動而仔細，所用的都是盟約咒詛的慣用語（20、22~25節）——神不在了、火、箭、饑餓、瘟疫、野獸、蛇、殺戮（參二十八 15~68）。「神的忿怒是可畏可怕的事，因為它是神同樣以無邊無際的愛愛人，卻遭人離棄的結果」（Craigie, *Deuteronomy*, p. 384）。

三十二 26~34 / 突然間，詩歌出現了轉折：但……（27節，新譯）。第26節的審判，看似是徹底而無從挽回：從人間除滅。意思很清楚：假若判決要徹底執行，以色列就完了。但然後如何呢？這樣，雅巍就會毀掉祂「本來的產業」！以色列人就會變成「不是子民」的，像神當作工具般審判以色列的那些民一樣（21節）。神已經或將要在列國之中做成的一切，也會被毀掉。尤有

甚者，雅巍自己的名聲又當如何呢？以色列的仇敵得勝後，自居其功，不會認為他們的得勝其實是雅巍——他們手下敗將的神所成就的結果（27節下）！剛好相反，雅巍會成為笑柄，祂自己成了仇敵奚落的對象（27節上）。這個不可接受的想法，在這裡由雅巍親口說出（另參賽四十八9~11；結二十九起，三十六19~23）；在上一次，當神威脅要滅絕以色列的時候，摩西在他的代求中也曾說出這想法，而且發揮了很大作用（例如，九26~28；參出三十二11~12；民十四13~16）。這首歌是否暗示，把神和摩西的身分合併乃表示，不但摩西有神的想法，神也有摩西的想法？無論如何，這使得審訊過程停頓下來。審判被擱置，審判者正要作慎重的思考（見附註，論以色列在這一點上是否悔改）。

第28節：「因為他們是缺乏計謀的國，他們心中沒有見識」（新譯）。我們必須把第28至33節的他們認清楚，否則這段經文會很混亂。上文的第27節剛提到仇敵，由此看來，第28節的他們大概指神和以色列的仇敵（不是指以色列）。神（第27節的發言者）論說，他們（仇敵）不能理解事情的實況或結果（29節）。他們能夠打敗以色列，絕不是憑自己的力量（30節上），而只是因為以色列防衛的磐石交出他們。仇敵的勝利是雅巍造成的，他們最終也會認識到，他們自己的神明（他們的磐石）絕不是以色列神的對手（31節）。論到仇敵，他們就像所多瑪、蛾摩拉那樣敗壞，所以他們得勝不是因為道德比較優越（32~33節）。相反地，他們豈不是該受懲罰的一方嗎？

這些正是神深思熟慮的事情，都在祂的奧秘計畫和心意之中（34節；參二十九29）。第34節的問題格式，是形容神慎重思考的典型手法；先知的同類型例子，更清楚地顯示出這個特點（例如，彌六10~11；何六4，十一8；耶五29，三十一20）。經文用擬人法描述神發問、慎思、細想，反映背後深邃的事實，就是世人為他們的創造主帶來了難題，或應該說，屬神的子民為他們的

神聖父母帶來了難題。雖然說「在主沒有難事」，但也可以說，在主沒有太容易的事。客西馬尼和加利利的汗和血，最終會表明這個要點。

三十二35~42 / 神慎重思考之後的結果，表現在修改祂的決定上。神會施行審判，但那些喜愛誇耀的仇敵將會自己失腳，被災害與毀滅追上（35節，NIV）。他們的判決書是用標準的毀滅預言詩的語言所寫成（40~42節）。作為神審判以色列之代理人的列國，將會有一天也將會遭遇神親手的審判，這是後期先知的一致信息（參賽十5~9，二十四~二十七，四十七；耶二十五12~14，五十~五十一）。並且在仇敵遭到審判的情況下，以色列將領受神讓他們含冤昭雪的恩典。第36節又是申命記裡另外一個充滿恩典的金句。我們可能會期待用「神將審判祂的子民」（NIV）起頭的句子，將用憤怒與毀滅的字眼來作結。但這正是神慎重思考之後所決定捨棄的。審判（*din*）在此處最好是翻作「伸冤」，因為原文含義包括為了神的子民將一切導正之意思。而對於那些神降尊要從不忠的兒女轉化成僕人的人而言，這就是神恩典憐恤的勝利。當神見到以色列人近乎滅亡時，祂的恩典就混合了憐憫，但卻也不是毫無指責。神提醒他們那些無用偶像可說是毫無益處（37節以下）。在此，我們又再一次見到神聖的諷諭：以色列人本來期盼那些他們所仰望的神祇，可以提供堅石般的力氣與避難所，現在卻反而令他們軟弱、毫無防備。這就是人類社會中拜偶像者會發現到的，不管是古代或現代皆然。假神永遠不會忘了失敗。但可悲的是，我們也永遠不會記得教訓。

因此，在這首詩歌的高潮中，在最後呼召讚美之前，我們看到雅巍獨自在戰場上，君臨天下，獨一無二，無懈可擊。這首詩歌的詩意令人想起四章35與39節裡，傳道者的修辭；甚至也呼應了在摩西過世後以色列最偉大先知的詩歌裡面的交響樂音（賽四十二8，四十三10~13、25，四十五18、20~22）。

三十二 43~47 / 這首歌結尾的頌讚，呼籲人讚美神（43節）。很可惜馬索拉抄本幾乎肯定有殘缺（字面意思是：「歡呼，萬國，祂的民」；或作：「讚美，萬國啊，祂的民」，但這譯法從語法看不大可能）。七十士譯本和死海古卷的較長經文（參NIV和NRSV腳註，以及本章附註），暗示諸天也被召來（參1節），和天使（「神子」；參來一6引用LXX的本節經文）一同讚美。除了這個來自宇宙的歡呼，外邦人（新譯：列國）也被召來，和主的百姓一同歡呼，因為神要施行審判，為人伸冤，潔淨那地和祂的子民。韋比認為，第1節召喚「諸天和地」，也就是召喚那些住在天上地上的，即是在神天庭中的存有，以及地上的萬民（Wiebe, “Song of Moses,” pp. 140–41）。如果這個構想正確，這想法可與第43節構成恰當的平行對照。

召喚萬民前來，為著神在以色列中間、為以色列所做的一切歡呼，顯得矛盾，因為從人類歷史的層面來看，以色列得勝，他們就落敗。詩篇第四十七篇也陳示了類似的矛盾，該段經文召喚萬民來為雅巍拍掌，因為祂使他們服在以色列的腳下。要解釋這個呼籲，只能從信心的奧祕和想像出發，展望萬民必定從以色列歷史中得到某方面的益處。如果他們要為此讚美神，那必定能給他們帶來終極的好處。詩篇第四十七篇的結尾更加令人詫異，稱萬民為「亞伯拉罕之神的民」（用這稱呼來解釋MT申三十二43上半節的「萬民，祂的民」，即或不合語法，也符合神學意義）。在敬拜的背景中，憑著信心的眼界看見萬民讚美雅巍，是某些詩篇特有的光景，這些篇章稱頌雅巍的王權，特別提到祂以公義審判全地（參詩二十二27~28，九十六，九十八）。也難怪，聖經在最終的景象中描繪蒙救贖的萬民稱讚神和基督統治，他們口中唱著「神僕人摩西的歌和羔羊的歌」，正是慶賀萬國透過神的拯救工作而被招聚在一起（啓十五3~4）。

於是，這首歌最後返回它的起點上，回到天與地的範疇，但

所描繪的景象包括了神在宇宙中的管治與歷史的交匯——先是藉著以色列的揀選和救贖，最終是透過萬國讚美神救恩的公義作為來表達。這首歌在其後聖經歷史的映照下，發揮出深遠的力量，結合了創造與救贖、神在宇宙中的計畫與神在歷史中的行動、歷史的特殊性與終末的普世性、審判與拯救、過去的事件與未來的異象、忿怒與恩典。這首歌的範圍包括整個以色列舊約歷史，但只有以色列所信奉之彌賽亞的十字架和復活，能夠反映它的深度，化解它的問題和矛盾。認識到這一點之後，難怪保羅在這首歌裡面找到一股強大的宣教動力，推動他竭力要使萬民知道，以色列的彌賽亞就是他們的救主，好叫他們也可以讚美上主，以色列的神（參羅十五10引用申三十二43，以及上下文的羅十五8~12；另參〈導論〉）。

## ■ 附註

三十一9~13 / 關於這幾節經文（以及24~29節）與十章1至5節、8至9節字句上的平行，見Begg, “The Tables”。每七天宣讀律法的證據，可在耶利米書中見到。提出這看法的是Holladay, “Seven-Year Recitation”。

三十一17 / 我們的神不在我們中間：希伯來文是單數形式（字面意思）：「因為我的神不在我當中，這一切惡事臨到我身。」這種把問題個人化的強烈手法，是對應經文以第二人稱單數向全民說話的常見手法。

三十一19、26 / 那篇歌和律法書都形容為指證以色列的見證，意思是，假定雅巍與祂子民的「法庭案件」開審，那就是證詞。因此有些人認為，第24節的這律法的話其實是緊貼上文，指摩西所寫的那篇歌（22節）。倫德邦（Lundbom, “Lawbook”）力陳，約西亞作王期間在聖殿發現的律法書其實是摩西之歌（即，申三十二），不是整卷申命記（或它的一部分，即通常認為是「約西亞派」申命記的部分——十二~二十六，或五~二十六）。然而從整體來看，即使那首歌和律法書包含在同一份文獻中，最好似乎還是把兩者視為不同的實體，作用是一旦以色列人違約，可以當作指證他們的見證。要求以色列學習並唱吟這首歌，重要的原因就在這裡（19、22節）。他們必須

親口說出見證。

三十一 26 / 放在……約櫃旁：實際上，約櫃裡面只有十誡的約版。因此，十言的特別性質，以及在十言基礎上引伸並運用的其他律法條例，兩者的區分就得以保留（參五 22）。

三十一 30 摩西之歌（這其實是第二首；第一首是在紅海岸邊唱頌的，出十五章）引發了大量的學術研究。雖然並非一致贊同，但一般的看法是（例如，見 Mayes, *Deuteronomy*, pp. 381–82），這是一篇相同古遠的詩，有些人認為它是王國時期之前的作品。它的希伯來文顯出多種古老特色，我們似乎最好是把這些特點當作早期寫作的自然證據，而不是在後期寫作時故意用古體風格。參 Cassuto, “Song of Moses”; Albright, “Remarks”; Robertson, *Linguistic Evidence*。關於詩歌結構，特別是這首詩的一體性和完整性，參 Skehan, “Structure”。關於條約訴訟在形式上的相似之處，參 G. E. Wright, “Lawsuit”；相反的觀點是，這首歌出自撒母耳手筆，見 Mendenhall, “Samuel’s ‘Broken Rib’”。

三十二 4 / 祂是磐石：這是舊約聖經中，神的一個極古老稱號（參創四十九 24），在這首歌出現了六次（4、15、18、30、31 節）。它散發明顯的比喻威力（堅穩、可倚靠、不搖動、安全），所以一直是人喜愛的稱號，特別是在面臨歷史性的危機和轉變時（參撒下二十二 2~3；詩十八 2、31，十九 14，九十五 1；賽二十六 4，四十四 8）。這個神明稱號，也可以在迦南和古代近東宗教中發現，它用在這裡，很可能帶有辯論性的意味。意思是，生下這群百姓、保護他們的是雅巍，不是巴力（15~18 節；用生殖的意象來描述眾山，也是迦南宗教的一個特色）；但是，雅巍比一切其他自稱「磐石」的神祇更偉大（參 31 節）。神之所以與別不同，不僅是因為神有能力作屬祂子民的避難所和拯救者，而是由於神的道德本性和絕對的正義——這正是本節經文所重申，神在西乃事件中顯出的特質。參 Knowles, “The Rock”。

三十二 6 / 祂豈不是你的父？神的父性不是新約的發明，而是植根於神與以色列的關係中（參出四 22）。關懷保護和父母管教的意象，早已在申命記一章 31 節和八章 5 節用過（參三十二 10~11）。此處的重點則是以父為創造主（參 18 節）。在後來遭受審判的日子，先知以神的父性為呼求憐憫的基礎（賽六十三 16，六十四 8）。另參 Geller, “Dynamics”。

三十二 8~9 / 照以色列人的數目：（新譯：「照著以色列子孫的數目」；幾乎可以肯定，在這裡 NIV 腳註的讀文比較好——死海古卷和 LXX 作「神的兒子」（參呂譯：「按神子的數目」）。這個用語通常表示天使、天上的存有，不

只是「眾神」（如 NRSV）。雅巍將其餘列國分配，撥歸天使「監管」，卻把以色列留下歸祂自己。因此，萬民都活在至高神的主權下，由天使代為管轄，以色列卻透過盟約認識到神是雅巍，活在與神建立的獨特關係中。天上勢力與列國聯繫的觀念，出現在舊約各處經文中（例如，賽二十四 21；詩八十二篇〔尤其是 6 節，「伊羅安之眾子」；但十 20~21），似乎特別與列國的政治和司法權力，以及他們在地域上的司法管轄有關；而我的觀點是，用本節經文來支持其他列國宗教的合法性，有誤導成分。

三十二 15 / 耶書崙是富有詩意的稱謂，用以稱呼以色列。這個名稱大概衍生自 *yāsār*，這詞的意思是「正直者」。所以，這個詞用於此處，是故意帶出反諷的意味（參三十三 5、26；賽四十四 2）。

三十二 17 / 形容外邦神是鬼魔，雖然罕見，卻有重要含義。在詩篇一〇六篇 36 至 39 節，這個詞把鬼魔的偶像崇拜本質，與毀滅人的殘酷、墮落行徑連結起來。保羅警告，所謂的神明和偶像也許「算不得什麼」，意即他們沒有真實的神性，但在某些處境中仍可能成為鬼魔的代理或媒介，正如申命記所說，會招惹神的嫉恨（參林前十 18~22）。

三十二 27~33 / 韋比（Wiebe, “Song of Moses”）聲稱從這幾節經文中發現有「哀嘆 / 悔改的表現」：百姓哀嘆他們的磐石把他們賣給了仇敵，從仇敵的邪惡敗壞本質來看，他們覺得那是難以容忍的（30~33 節）。他假設（雖然經文沒有任何暗示）這也包含某些悔改的表現（也許反映於 36 節下？）。不過，雖然他從某些先知訴訟的慎思中正確地指出這個母題的例子（例如，何六 1~3；耶三 1~3，四 1~4），但申命記這段經文是否反映這情況，完全不能夠肯定。第 26 至 34 節似乎全都屬於慎思的段落，一直到第 35 節，才出現嶄新的決定。

三十二 43 / 學者嘗試用不同方法修復 MT 此處的經文，所作的假設是，死海古卷（4QDt）和 LXX 保留的讀文較接近原初的文本。重構經文的嘗試始終都是權宜之計，自不待言，但奧伯萊（Albright, “Remark”）的建議比較合理：

諸天哪，在祂面前歡呼，  
神的眾子，都來敬拜祂。  
萬國與祂的子民哪，歡呼，  
你們所有作神使者的，要將能力歸給祂。  
（韋比根據奧伯萊的經文重構方法翻譯）

這樣重構經文，除了有經文鑑別學的佐證，從上下文看也有道理，因為它把「諸天」、「神的眾子」、「萬國」等詞語結合起來，就如這首詩歌把神在天上／宇宙和地上／歷史等層面展現的作為結合起來一模一樣。



## 第 35 章

## 最後一次登山：摩西的祝福

（申三十二48～三十四12）

308

演說發表過，講章說完，詩歌唱畢。接下來，摩西將要告別，離開舞臺。退場方式是照著他一貫的風格（不但是他，也是從另一種意義上說，他的偉大繼任人的典型退場方式）——上山。在最後一次登山之前，他先向以色列眾支派說出告別祝福。在前幾章發出咒詛、挑戰、警告、陰翳的預告之後，這段臨別之言充滿了溫情、盼望和安慰。它不但優美，也是申命記中持久不變的神學真理，是對盟約實況的重大闡述，稱讚神以永恆的愛愛屬祂的子民，也稱讚這群子民得到神永恆的拯救（三十三27～29）。

三十二48～52 /（參民二十七12～14）亞巴琳山在死海東北端，與耶利哥相對，可俯瞰迦南的大片土地：在它的左邊，是南面山地，即猶大地界；正前方，是中央地帶，即後來的以法蓮；右邊，是北方山地，也即將來的加利利。在申命記「外框架」的第一部分，經文粗略地提到，摩西要死在那地以外、不得進入那地，原因與百姓叛逆相關（一37，三26）。在這裡，經文把這可悲的事實歸咎於摩西自己的一次行動（參民二十一～13及二23～27附註）。

三十三1 / 這句引言把摩西與列祖並列，描繪他為百姓之父，在臨終前向他們宣告祝福（惟一不同的是，摩西在尼波山上宣告祝福，而絕不是在床榻上）。這裡特別與雅各的祝福（創四十九章）有相似之處。不過，神人摩西這個稱號（參書十四6；詩

九十篇標題)把摩西放進先知行列，因為這個片語後來用以形容先見和先知(例如，撒上九6、10等)。「耶和華的僕人」(三十四5)這個稱號也用以指先知，但申命記在結尾要確立摩西後無來者的獨特地位(三十四10~12)。摩西是族長、先知，而且地位還不止於此。

三十三2~5 / 開章的這幾節，與本章結束的幾句(26~29節)互相平衡，歌頌耶威是以色列的引導者、君王、保護者，祂大有能力。這兩段經文被視為原屬於一首聖詩中的兩個詩段，後來在第5節提到眾支派之後，加插了各支派的祝福。這種說法固然有可能成立，但我們同樣可以說，這首詩目前的形態是作者有意構造而成的。

按著思路的鋪排，這幾節經文把神在西乃顯現描述為恢宏壯觀的景象，形容雅巍和祂的天軍駕臨(2節)；又描述為歷史的際會，記述神藉著摩西頒布律法(4節)，以色列服在雅巍腳下，接受祂的引導和教導(3節)。經文由此確立雅巍是以色列君王的地位(5節)。本來斷裂的詩歌，就像第三十二章那樣，將天上的範疇(神和祂的眾軍)與歷史事件(在西乃招聚眾支派)結合，也將神聖權柄(雅巍是君王)與人的攝理(摩西是律法頒布者)結連。這樣看來，第一詩段可分為以下三個重點。

(1) 經文藉著描繪神在西乃顯現，稱讚雅巍的超然能力。西乃不單是頒布律法的場合，也是雅巍彰顯祂宏偉可畏能力之處，且是雅巍率領眾天軍和地上眾民勝利前行的地方。因此，底波拉、哈巴谷和詩篇第六十八篇作者都稱雅巍為「西乃之神」(或來自那地——巴蘭山、西珥等處的神)，上下文全與軍事勝利或急迫的軍事行動有關，這些詩歌的脈絡也和申命記第三十三章開首的詩段有許多共通點(見士五4~5；哈三3~6；詩六十八7~8)。雅巍是「西乃山……以色列〔的〕神」(詩六十八8)，「神若幫助我們，誰能敵擋我們呢？」(2) 經文再一次把盟約關係定義為雅

巍專愛以色列（3節上），以色列則以順服回報神（3節下），兩方中間有神透過摩西頒布的 *tora* 作為聯繫（4節）。（3）雅巍在防衛以色列上展現的「軍事」力量和律法頒布者的角色，形成雙重基礎，藉此確立了雅巍作王的權柄。五經有三次提到雅巍作王掌權，每一次都反映古代王權（也實在反映當今世界的政府）的一種重要功能，以及人對它期望的一個重要特點，這裡是第三處經文。最先是摩西之歌，藉著打敗以色列的仇敵，即法老和他的軍隊（出十五18），來高舉雅巍的王權。其次是巴蘭所說的話，確立以色列得享穩妥的根據——有這位君王用大能保護他們，沒有任何力量能傷害他們（二十三21～23）。最後，在申命記三十三章2至5節這裡，雅巍的王權是與祂身為以色列律法頒布者的角色連結在一起（參賽三十三22，同樣把這幾個角色結合）。打敗仇敵、給百姓保護和安穩、賜予美善律法——這是人們對君王的期望，也是雅巍身為真正的君王所要帶給以色列的事情。

310

三十三6～25 / 於是，開首的詩段就為下面各支派所要領受的祝福設定了背景。祝福的內容繼續顯揚神保護百姓、打敗仇敵的主題（6、11、12、17、20、25節），但補充了在前面那片土地上得享豐碩果實的應許。對約瑟的最長篇祝福（13～16節），以及對西布倫（19節）、迦得（21節）、拿弗他利（23節）、亞設（24節下）的較簡短祝福，就是以此為主要重點。整個段落的最特出焦點，是利未和約瑟所領受的那兩段較長的祝福。

對利未的祝福特別長，因為在給所有支派的祝福中，惟獨這一段說明了祝福的歷史因由，並描述了這祭司支派的兩個主要職能（三十三8～11）。至少在兩次百姓嚴重背道的事件中，利未人願意替神執行審判，甚至不惜付上個人代價（參出三十二25～29；民二十五6～13）。第9節不是為斷絕家人關係發出特許證，而是要指出，在面對衝突的時候，利未人甚至願意把他們對雅巍和盟約的忠誠放在家庭關係之上。耶穌也向所有服從神權柄的人，發

出同樣的要求（太十 34~39；路十四 26）。經文就把利未支派對盟約的忠誠，視為他們承擔教導和獻祭這兩項祭司工作的因素。

雖然祭司在聖所和祭壇前的工作都是我們熟知的（10 節下），但不可忽略一個事實：在以色列，除了父母之外，教導的職分主要由祭司來擔當（10 節上；參利十 10~11）。祭司把關於神和律法的知識，灌輸給社群中的其他人。可以理解，當百姓的道德和社會狀況暴露出他們對神極度缺乏認識時，要為這情況負責的是祭司（參何四 1~9；耶二 8；瑪二 1~9）。在其他場合，利未人發揮比較積極的角色：他們在希西家推行大改革時擔當教導的職分（代下三十一 4），又參與協助以斯拉的「延伸神學教育」計畫（尼八 7~8，13）。除了教導之外，利未祭司的工作當然還包括在聖所服事。透過祭司，神藉著妥拉的教導來到百姓那裡。透過祭司，百姓藉著獻祭來到神的面前。聖經其他地方也充分表明這要點：神要求全體百姓承擔祭司的身分和使命，在列邦中作祂的祭司（出十九 4~6）。

對約瑟的祝福，是所有祝福中最富詩情畫意的，細膩地列舉了神所賜一切豐富物質福氣的源頭（三十三 13~17）。經文把浩瀚的受造界，包括天上、地裡所藏的泉水、太陽、月亮、上古之山、地所帶來的美好福分，一一列出。但寬闊而優美的筆觸，隱一股辯論式的鋒刃，要點是：神的子民期待從這些原始源頭所得的福氣，惟獨來自獨一的神雅巍之手，祂是他們的創造主和管理者，異教信仰和多神信仰必須拒絕。以色列若真的要在星象崇拜中仰賴太陽月亮，或在生殖崇拜中仰賴大地，或是在各式迦南的邱壇崇拜中仰賴眾山，他們不會從中得福。他們要一直忠誠於創造和救贖他們的永生神，就能恰當地領受並享有受造界的一切豐富賞賜。

形容雅巍是住荊棘中〔的〕上主（16 節），是在出埃及記第三章之外，惟一提到那故事的經文。從詩意來說，這個片語造成

了精彩的反高潮：列出自然界的豐富出產後，指明這些福氣全是來自一位荊棘中的神的恩寵。可是從神學來說，這正是祝福的高潮，因為這位創造主神的能力全集中在荊棘之中，為要解救以色列脫離奴役之苦，與神建立盟約的關係。

三十三 26～29 / 這是一首意象萬千的詩歌，第二詩段把祝福帶向圓滿的結束。跟第一詩段（2～5節）一樣，它首先描述神，然後描述以色列。第一詩段歌頌神是宇宙的領袖和君王，並且論到以色列立志遵從神；這個詩段則描繪神是偉大的保護者，以色列要為著得享安穩而歡欣。申命記已多處十山十口山表達雅巍的獨一特質，由此也引申出以色列作雅巍子民的獨一特質，所以全書以這兩個要點作結，再恰當不過：經文堅定地指出，沒有人像耶書崙的神（26節，新譯；參出十五 11）；又提出修辭式問句：以色列啊……誰像你（29節）？

強調神以永久的膀臂持久、周到地照顧那些投靠在祂蔭底下的人（27節上），是無數信徒所聲言並證明的事實。不過，這並不是描繪人在神的膀臂下享受安寧。前面還有爭戰，包括實際上和屬靈上的戰役，我們要記住，申命記是一卷「在邊界上」的書卷，講述百姓準備跨過邊界進入那地。在那地上，他們會面對仇敵，就如神的子民在過去和將來與神前行時必然要面對的。所以，經文不是保證帶人進入平靜的樂園，而是保證他們在戰爭衝突中會得到神的保護和拯救。無論是過去或現在，以色列都可以帶著信心向前邁進，「倚靠上主，堅強盾牌守護者；伴我前行，縱有仇敵不戰兢。」

三十四 1～4 / 不必在臨終的床榻前瞻仰摩西！他上了山，留下最後的身影。最後一次登山，不單是為了欣賞景色。雖然他不得踏上那地，但獲准正式觀望一眼，許多人認為此舉乃表示為百姓預先宣告占取那地。這與第4節神對摩西說的話互相配合。摩西不會進入應許之地，但觀望它，就等於說應許已告實現。這

樣，五經在結束時最後提到貫徹始終的基本主題和主旨——神給亞伯拉罕的應許，已藉著以色列民的成長和盟約關係帶來的祝福，實現了兩個部分，至於第三個部分，從摩西的眼光極目望去，正在遠處閃爍生輝。

三十四5~8 / 前面經文已七次提到摩西的死（一37，三23~29，三十一2、14、16、27~29，三十二48~52），到這裡終於要描述他的去世，讀者應該已作好充分準備。這段記載為整卷申命記的添上一重嚴肅的見證性質。我們已提過，經文從雙重角度解釋這宗看來可悲的事件，指出它與百姓的罪相關，也歸因於摩西自己的罪（見三23~29註解）。對於摩西死在那地以外，猶太人經過多個世紀的反思，產生了各種不同的解釋。一個值得注意的觀點是，聖經必須強調摩西是個凡人，以期能夠平衡五經（特別是申命記）一貫強調他與神親密的關係。他有那麼多時間與神面對面相處（10節），代神發言——甚至有時候好像是神代他發言，並且傳達神的祝福和審判，像他這樣的人，會有受人過分崇敬的危險。因此，經文要強調他會死，還補充說沒人知道他葬身何處，所以他的墳墓不會成為擾亂人心的偶像崇拜神壇。無論多麼偉大，摩西也不過是耶和華的僕人而已。

三十四9 / 這一段編輯附筆，為正典下一卷書——約書亞的開章鋪路：以色列便聽從他，照著耶和華吩咐摩西的行了。很可惜，這個光景在約書亞那一代人之後，只維持了一段短暫時間（參書二十四3；士二7~13）。

三十四10~12 / 申命記十分強調雅巍是無可比擬的神，在結尾最終承認，摩西是無可比擬的人。事實上，有猶太傳統以優美的文筆將兩者連結起來，想像神發出深情而動人的稱讚：「摩西論到我說：『沒有神像雅巍』，所以我要為他作證：『沒有人像摩西』」（見附註）。這幾節經文寫下身故後的嘉言美句，有助軟化他不得親身進入那地的強硬宣告。這位屢登山巔的偉人，帶著旺

盛的精力作出最後一次壯舉，攀上最後一座山的頂峰（7節）。從昆斯迦山上所見的，不僅是地理的景觀。摩西已憑著信心的眼睛展望，在他帶領下出埃及的百姓在未來的世代活在那地上，最終要使萬國萬民都囊括在神宏大計畫的範圍裡。他永遠不會踏足那地，但他先知式的眼光無疑就像他肉眼的視力那般清晰。摩西用依然明亮的眼睛察看北部眾山，或許也能讓我們想像上主神的眼睛閃爍著光芒，展望將來有一天神的僕人摩西會站在那地的另一座山上，與神的兒子談論到更偉大的「出埃及」，就是祂要為以色列、為世人在耶路撒冷成就的偉業（路九28～31）。

314

## ■ 附註

三十三2~5 / 這幾節的希伯來文不容易解讀，那略帶晦澀而古舊的詩歌形式，使得有些人花盡心思作出重大的校訂。不過，除了作出較小的修改之外，眼前這段經文大概不應該作出重大的改造；它在很大程度上，與第26至29節的平行詩段有著同樣的韻律。這個相似性，甚至進入到小於音節的層次，說純屬巧合是不大可能的。有學者分析第2至5節和第26至29節的詩歌格律，結論是，相同的韻律或許表示，作者把這兩部分寫成這形式，使之可用同一旋律唱頌。見Christensen, “Two Stanzaa”；另參Freedman, “Poetic Structure”。

不過，我們仍要面對翻譯的難題，只要翻閱幾個主要的英文譯本，就會發現有相當大的出入，特別是第2節下半節和第3節上半節。第2節的最後一句，意思較有可能是「在祂右手有勇士」（參呂譯），或「祂自己的眾軍」（NRSV中譯）。見Cross and Freedman, “Blessing”；Miller, “Two Critical Notes”；Komlos, “Deut. 33:3”。

常有人懷疑第4節是後加的。然而，把它當作從屬關係子句，是第3節下半節「律法」的同位語（如NIV節譯法），意思就清楚了。參C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 40-43，除了筆者根據句法和上下文提出的論據之外，現在還必須考慮克里斯滕森根據格律分析提出的上述論點。

耶和華……為王（5節）：字面意思是「他作王」（參和合括弧小字）。按語法可指摩西，即第4節附屬子句的主語，但希伯來聖經中沒有任何經文暗示摩西曾被視為君王。句首的片語 *wayy\*hi melek*，意思也不大可能指「興起一位王」，因為王國的建立不在這首詩的範圍內，許多學者認為這首詩無論如何都是前王國時期的作品。參Seeligman, “Psalm from Pre-regal Times”；

Cassuto, “Deuteronomy”; Herman, “Kingship of Yahweh”。

三十三 6~25 / 關於此處各支派所領受祝福與創世記第四十九章雅各祝福之間的異同，見 Mayes, *Israel*; Steck, “History”。

三十三 6 / NIV 腳註的譯文比較正確：「願他人數稀少」（參呂譯：「雖然他的人數稀少」）。流便支派得以倖存，卻成爲一個無足輕重的小支派，這與他身爲長兄的地位不符，但創世記四十九章 4 節已給了解釋。

三十三 7 / 給猶大的祝福大概與爭戰中之保護相關，也可能反映了猶大支派在出征時作第一分隊的位置（參民二 9）。

三十三 8 / 土明和烏陵，是放在大祭司胸牌裡的聖石，作用是抽籤，得出「是」或「否」，爲求問神的問題作定斷（參出二十八 30；利八 8）。

三十三 18~19 / 海裡的豐富：西布倫和以薩迦這兩個北方支派，得益於地中海和加利利海的資源和機會。

三十三 20~21 / 迦得已經分得外約旦北部的台地，但仍然承諾支援其他支派在約旦河西地帶征戰。

三十三 24 / 給亞設的祝福，與這支派的名稱語帶相關，這名稱的意思是「快樂」或「蒙福」。亞設的地界位於西北海岸，盛產橄欖樹，所以油的產量也豐富。

三十三 26 / 耶書崙哪，沒有能比神的：NIV 的譯文，對 MT 的音標作了非常輕微的（可能也是正確的）改動，譯作：「沒有像耶書崙的神的」（參新譯：「沒有人像耶書崙的神」。我們在頭幾章（特別是第四和六章）已看到，申命記不僅是要主張一神論（只有一位神），而是特別秉持雅巍神的獨特性，即如祂向以色列所啓示，又爲以色列所認識的。

三十四 1~4 / 關於以觀察爲預先表示擁有的舉動，見 Daube, *Studies*, pp. 25-39，作者也引用創世記十三章 14 至 15 節和馬太福音四章 8 至 9 節，以及一些經外材料，作爲說明的例子。不過，他的觀點受到麥易斯等人的質疑。

三十四 5~8、10~12 / 關於猶太傳統對摩西之死的看法，見 Goldin, “The Death of Moses”。



# 進階閱讀

## 註釋書

Brown, R. *The Message of Deuteronomy: Not By Bread Alone*. Leicester: InterVarsity, 1993. (中譯：布瑞蒙，《聖經信息系列——申命記：恩典的藍圖》，楊曼如譯，台北：校園，2012)

Cairns, I. *Word and Presence: A Commentary on the Book of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: Handsel, 1992.

Christensen, D. *Deuteronomy 1-11*. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, 1991.

Clifford, R. *Deuteronomy with an Excursus on Covenant and Law*. Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1982.

Craigie, P. C. *The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans; London: Hodder & Stoughton, 1976.

Driver, S. R. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. Edinburgh: I & T. Clark, 1895.

Mayes, A. D. H. *Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott, 1979.

Miller, P. D. *Deuteronomy: Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: John Knox, 1990.

Rad, G. von. *Deuteronomy: A Commentary*. London: SCM, 1966. Thompson, J. A. *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*. London: InterVarsity, 1974.

Weinfeld, M. *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1991.

## 其他作品

Abba, R. "Priests and Levites in Deuteronomy." *VT* 27 (1977), pp. 257-67.

Albright, W E "Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII." *VT* 9 (1959), pp. 339-46.

Alt, A. "Das Verbot des Diebstahls im Dekalog." In *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. Volume 1, pp. 333-40. Munich: C. H. Beck, 1953.

———. "The Origins of Israelite Law." In *Essays on Old Testament History and Religion*. Pages 101-71. Oxford: Blackwell, 1966.

Anderson, G. W. "Israel: Amphictyony: AM; QAHAL; EDAH." In *Translating and Understanding the Old Testament*. Edited by H. T. Frank and W. L. Reed. Pages 135-51. Nashville: Abingdon, 1970.

Andreason, N.-E. A. *The Old Testament Sabbath*. SBLDS 7. Missoula: Scholars, 1972.

Baker, J. A. "Deuteronomy and World Problems." *JSOT* 29 (1984), pp. 3-17.

Balentine, S. E. *Prayer in the Hebrew Bible: The Drama of Divine-Human Dialogue*. Minneapolis: Fortress, 1993.

Beckwith, R., and W Stott. *This is the Day*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1978.

Begg, C. T. "The Tables (Deut. 10) and the Lawbook (Deut. 31)." *VT* 33 (1983), pp. 96-97.

Bellefontaine, E. "The Curses of Deuteronomy 27: Their Relationship to the Prohibitives." In *No Famine in the Land: Studies in Honor of John L. McKenzie*. Edited by J. W. Flanagan and A. W. Robinson. Pages 49-61. Missoula: Scholars, 1975.

———. "Deuteronomy 21:18-21: Reviewing the Case of the Rebellious Son." *JSOT* 13 (1979), pp. 13-31.

Bernstein, M. J. "כי קללת אלהם תלוי" (Deut. 21:23): A Study in Early Jewish Exegesis." *JQR* 74 (1983), pp. 21-45.

Boecker, H.-J. *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*. Minneapolis: Augsburg, 1980.

Boer, P. A. H. de. *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety*. Leiden: Brill, 1974.

Bosch, D. *Transforming Mission*. Maryknoll: Orbis, 1992.

Braulik, G. "The Sequence of the Laws in Deuteronomy 12-26 and in the Decalogue." In *A Song of Power and the Power of Song*. Edited by D. L. Christensen. Pages 313-35. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993.

———. *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog*. Stuttgarter Bibelstudien 145. Stuttgart: KatholischesBibelwerk, 1991.

———. *Die Mittel Deuteronomischer Rhetorik*. Analecta Biblica 68. Rome: Pontifical Institute, 1978.

Brichto, H. C. "Kin, Cult, Land and Afterlife—a Biblical Complex." *HUCA* 44 (1973), pp. 1-54.

Brueggemann, W. *The Land*. Philadelphia: Fortress, 1977.

———. *The Prophetic Imagination*. Philadelphia: Fortress, 1978. (中譯：布魯格曼，《先知式的想像》，謝樂知譯，桃園：中原大學，2009)

Callaway, P. R. "Deut. 21:18-21: Proverbial Wisdom and Law." *JBL* 103 (1984), pp. 341-52.

Calvin, J. *Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony Vols. I-IV* Translated by C. W Bingham. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1852-55.

- Caneday, A. "'Redeemed from the Curse of the Law': The Use of Deut. 21:22-23 in Gal. 3:13." *Trinity Journal* 10 (1989), pp. 185-209.
- Carmichael, C. A. "A Common Element in Five Supposedly Disparate Laws." *VT* 29 (1979), pp. 129-42.
- . "Ceremonial Crux: Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt." *JBL* 96 (1977), pp. 321-36.
- . "Deuteronomic Laws, Wisdom, and Historical Traditions." *Journal of Semitic Studies* 12 (1967), pp. 198-206.
- Carson, D. A. ed. *From Sabbath to Lord's Day*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Cassuto, U. "Deuteronomy Chapter xxxiii and the New Year in Ancient Israel." In *Biblical and Oriental Studies I*. Pages 47-70. Jerusalem: Magnes, 1973.
- . "The Song of Moses (Deuteronomy Chapter xxxii 1-43)" [1938]. In *Biblical and Oriental Studies I*. Pages 41-46. Jerusalem: Magnes, 1973.
- Chaney, M. L. "Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of Pre-monarchic Israel." In *Palestine in Transition: The Emergence of Ancient Israel*. Edited by D. N. Freedman and D. E. Graf. Pages 52-57, 72-83. Sheffield: Almond, 1983.
- Childs, B. S. *Exodus*. London: SCM, 1974.
- Chirichigno, G. C. *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- Christensen, D., ed. *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993.
- . "Two Stanzas of a Hymn in Deuteronomy 33." *Biblica* 65 (1984), pp. 382-89.
- Clements, R. E. *Deuteronomy*. Old Testament Guides. Sheffield: JSOT Press, 1989.
- . "Deuteronomy and the Jerusalem Cult Tradition." *VT* 15 (1965), pp. 300-312.

———. *God's Chosen People: A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy*. London: SCM, 1968.

———. ed. *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological, and Political Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Clines, D. J. A. *The Theme of the Pentateuch*. Sheffield: JSOT Press, 1978.

Craigie, P. *The Problem of War in the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Cross, F. M., and D. N. Freedman. "The Blessing of Moses." *JBL* 67 (1948), pp. 191-210.

Daniels, D. R. "The Creed of Deuteronomy xxvi Revisited." In *Studies in the Pentateuch*. Edited by J. A. Emerton. Pages 231-42. Leiden: Brill, 1990.

Daube, D. "Direct and Indirect Causation in Biblical Law." *VT* 11 (1961), pp. 249-69.

———. *Studies in Biblical Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1947.

Davies, E. W. "Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage." *VT* 31 (1981), pp. 257-68.

———. "The Meaning of *pi šenayim* in Deuteronomy 21:17." *VT* 36 (1986), pp. 341-47.

Davies, G. I. *The Way of the Wilderness: A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

———. "The Significance of Deuteronomy 1:2 for the Location of Mount Horeb." *Palestine Exploration Quarterly* 111 (1979), pp. 87-101.

Davies, W. D. *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*. Berkeley: University of California, 1974. Dearman, J. A. *Property Rights in the Eighth-Century Prophets*. Atlanta: Scholars, 1988.

Derrett, J. D. M. "Christ and the Power of Choice (Mark 3:1-6)." *Biblica* 65 (1984), pp. 168-88.

- Diamond, A. S. "An Eye for an Eye." *Iraq* 19 (1957), pp. 151-55. Douglas, M. *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- Drews, R. "The 'Chariots of Iron' of Joshua and Judges." *JSOT* 45 (1989), pp. 15-23.
- Duke, R. K. "The Portion of the Levite: Another Reading of Deuteronomy 18:6-8." *JBL* 106 (1987), pp. 193-201.
- Ellison, H. L. "The Hebrew Slave: A Study in Early Israelite Society." *EvQ* 45 (1973), pp. 30-35.
- Emerton, J. A. "Priests and Levites in Deuteronomy." *VT* 12 (1962), pp. 129-38
- Eslinger, L. M. "The Case of an Immodest Lady Wrestler in Deuteronomy 25:11-12." *VT* 31 (1981), pp. 269-81.
- . "More Drafting Techniques in Deuteronomic Laws." *VT* 34 (1984), pp. 221-26.
- . "Watering Egypt (Deuteronomy xi 10-11)." *VT* 37 (1987), pp. 85-90.
- Flusser, D. "The Ten Commandments and the New Testament." In *The Ten Commandments in History and Tradition*. Edited by B.-Z. Segal and G. Levi. Pages 219-46. Jerusalem: Magnes, 1990.
- Freedman, D. N., ed. *ABD*. 6 volumes. New York: Doubleday, 1992.
- . "The Poetic Structure of the Framework of Deuteronomy 33." In *The Bible World: Essays in Honor of C. H. Gordon*. Edited by G. Rendsburg et al. Pages 25-46. New York: Ktav, 1981.
- Fretheim, T. E. *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia: Fortress, 1984. Freund, R. A. "Murder, Adultery and Theft?" *Scandinavian Journal of the Old Testament* 2 (1989), pp. 72-80.
- Geller, S. A. "The Dynamics of Parallel Verse: A Poetic Analysis of Deut 32:6-12." *HTR* 75 (1982), pp. 35-56.
- Gerbrandt, G. E. *Kingship According to the Deuteronomistic History*. Atlanta: Scholars, 1986.

- Gnuse, R. *You Shall Not Steal: Community and Property in the Biblical Tradition*. Maryknoll: Orbis, 1985.
- Goldberg, M. L. "The Story of the Moral: Gifts or Bribes in Deuteronomy." *Interp* 38 (1984), pp. 15-25.
- Goldin, J. "The Death of Moses: An Exercise in Midrashic Transposition." In *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope*. Edited by R. M. Good and J. H. Marks. Pages 219-25. Guilford, Conn.: Four Quarters, 1987.
- Goldingay, J. E. *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Goldingay, J. E., and C. J. H. Wright. "'Yahweh Our God Yahweh One': The Oneness of God in the Old Testament." In *One God, One Lord: Christianity in a World of Religious Pluralism*. Edited by A. D. Clarke and B. W. Winter. Pages 43-62. Grand Rapids: Baker; Exeter: Paternoster, 1992.
- Gottwald, N. K. *The Tribes of Yahweh: The Sociology of Liberated Israel, 1250-1050 BCE*. Maryknoll: Orbis; London: SCM, 1979.
- Gow, M. D. *The Book of Ruth: Its Structure, Theme and Purpose*. Grassi, J. "Matthew as a Second Testament Deuteronomy." *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989), pp. 23-29.
- Greenberg, M. "The Biblical Concept of Asylum." *JBL* 78 (1959), pp. 125-32.
- . "Some Postulates of Biblical Criminal Law." In *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*. Edited by M. Haran. Pages 5-28. Jerusalem: Magnes, 1960.
- Halpern, B. "The Centralization Formula in Deuteronomy." *VT* 31 (1981), pp. 20-38.
- Hamilton, J. M. *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15*. Atlanta: Scholars, 1992.
- Haran, M. "Seething a Kid in Its Mother's Milk." *JJS* 30 (1979), pp. 23-35.
- Harrelson, W. *The Ten Commandments and Human Rights*. Philadelphia: Fortress, 1980.

- Hasel, G. F. "Sabbath." *ABD*. Volume 5, pages 849-56. New York: Doubleday, 1992.
- Herman, W. R. "The Kingship of Yahweh in the Hymnic Theophanies of the Old Testament." *HTR* 16 (1988), pp. 169-211.
- Hess, R. H. "Yahweh and His Asherah? Religious Pluralism in the Old Testament World." In *One God, One Lord: Christianity in a World of Religious Pluralism*. Edited by A. D. Clarke and B. W. Winter. Pages 13-42. Grand Rapids: Baker; Exeter: Paternoster, 1993.
- Hill, A. E. "The Ebal Ceremony as Hebrew Land Grant." *JETS* 31 (1988), pp. 399-406.
- Hirsch, E. G. "Phylacteries." *The Jewish Encyclopaedia*. Edited by I. Singer. Volume 10, pages 21-28. New York: Funk & Wagnalls, 1905.
- Holladay, W. L. "On Every High Hill and Under Every Green Tree." *VT* 11 (1964), pp. 170-76.
- . "A Proposal for Reflections in the Book of Jeremiah of the Seven-Year Recitation of the Law in Deuteronomy (Deut. 31, 10-13)." In *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt and Botschaft*. Edited by N. Lohfink. Pages 326-28. Leuven: Leuven University Press, 1985.
- Hoppe, L. J. "The Meaning of Deuteronomy." *Biblical Theology Bulletin* 10 (1980), pp. 111-17.
- Houten, C. van. *The Alien in Israelite Law*. Sheffield: JSOT Press, 1991.
- Howard, D. M. Jr. "The Case for Kingship in Deuteronomy and the Former Prophets." *Westminster Theological Journal* 52 (1990), pp. 101-15.
- Hubbard, D. A. "Priests and Levites." In *New Bible Dictionary*. Edited by J. D. Douglas et al. Pages 967-72. Downers Grove: InterVarsity, 1982.
- Hyatt, J. P. "Were There an Ancient Historical Credo in Israel and an Independent Sinai Tradition?" In *Translating and Understanding the Old Testament*. Edited by H. I. Frank and W. L. Reed. Pages 152-70. Nashville: Abingdon, 1970.



Ishida, T. "The Structure and Historical Implications of the Lists of Pre-Israelite Nations." *Biblica* 60 (1979), pp. 461-90.

Jackson, B. *Essays on Jewish and Comparative Legal History*. Leiden: Brill, 1975.

———. "Liability for Mere Intention in Early Jewish Law." In *Essays on Jewish and Comparative Legal History*. Pages 202-34. Leiden: Brill, 1975.

———. *Theft in Early Jewish Law*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

Janzen, J. G. "On the Most Important Word in the Shema (Deuteronomy vi 4-5)." *VT* 37 (1987), pp. 280-300.

Japhet, S. "The Relationship between the Legal Corpora in the Pentateuch in Light of Manumission Laws." In *Studies in Bible, Scripta Hierosolymitana* 31. Pages 63-89. Jerusalem: Magnes, 1986.

Johnson, A. R. "The Primary Meaning of *g'l*." *Congress Volume*. Edited by G. W. Anderson. Pages 67-77. VTSup 1. Leiden: Brill, 1953.

Johnston, R. M. "'The Least of the Commandments': Deuteronomy 22:6-7 in Rabbinic Judaism and Early Christianity." *Andrews University Seminary Studies* 20 (1982), pp. 202-15.

Jones, G. "'Holy War' or 'Yahweh War'?" *VT* 25 (1975), pp. 642-58.

Kaiser, W. C. Jr. "Current Crisis in Exegesis and the Apostolic Use of Deuteronomy 25:4 in 1 Corinthians 9:8-10." *JETS* 21 (1978), pp. 3-18.

Kaufman, S. A. "Deuteronomy 15 and Recent Research on the Dating of I?" In *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt and Botschaft*. Edited by N. Lohfink. Pages 273-76. Leuven: Leuven University Press, 1985.

———. "A Reconstruction of the Social Welfare Systems of Ancient Israel." In *In the Shelter of Elyon*. Edited by W. B. Barrick and J. R. Spencer. Pages 277-84. JSOTSup 31. Sheffield: JSOT Press, 1984.

Kline, M. G. *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy*. Grand

Rapids: Eerdmans, 1963.

Knight, G. A. F. *Isaiah 56-66: The New Israel*. International Theological Commentary. Edinburgh: Handsel; Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

Knowles, M. P. "'The Rock, His Work is Perfect': Unusual Imagery for God in Deuteronomy xxxii." *VT* 39 (1989), pp. 307-22.

Komlos, O. "לְרַגְלֵךָ לְרַגְלֵךָ (Deut. 33:3)." *VT* 6 (1956), p. 436.

Lang, B. "The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel." *JSOT* 24 (1982), pp. 47-63.

Leggett, D. A. *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament*. Cherry Hill, N. J.: Mack, 1974.

Lemche, N. P. "The Manumission of Slaves—The Fallow Year—The Sabbatical Year—The Jubel Year" *VT* 26 (1976), pp. 38-59.

Lenchak, T. A. "Choose Life!" *A Rhetorical-Critical Investigation of Deuteronomy 28,69-30,20*. AnBib 129. Rome: Pontifical Institute, 1993.

Lilley, J. P. U. "Understanding the *Hērem*." *TynBull* 44.1 (1993), pp. 169-77.

Lohfink, N., ed. *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*. Leuven: Leuven University Press, 1985.

———. *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 541*. AnBib 20. Rome: Pontifical Institute, 1963.

———. *Great Themes from the Old Testament*. Edinburgh: T. & I Clark, 1982.

———. "חָרָם *hāram*; חָרָם," *Theological Dictionary of the Old Testament*. Edited by G. J. Botterweck and H. Ringgren. Translated by D. E. Green. Volume 5, pages 180-99. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

Lundbom, J. R. "Lawbook of the Josianic Reform." *CBQ* 38 (1976), pp. 293-302.

Luyten, J. "Primeval and Eschatological Overtones in the Song of Moses (Dt 32,1-43)." In *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*. Edited by N. Lohfink. Pages 341-47. Leuven: Leuven University Press, 1985.

Manley, G. T. *The Book of the Law*. London: Tyndale, 1957.

Mann, T. W. "Theological Reflections on the Denial of Moses." *JBL* 98 (1979), pp. 481-94.

Mayes, A. D. H. "Deuteronomy 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy." *JBL* 100 (1981), pp. 23-51.

———. *Israel in the Period of the Judges*. London: SCM, 1974

McBride, S. D. "Polity of the Covenant People: The Book of Deuteronomy." *Interp* 41 (1987), pp. 229-44.

———. "The Yoke of the Kingdom: An Exposition of Deuteronomy 6:4-5." *Interp* 27 (1973), pp. 273-306.

McCann Jr., J. C. "Sabbath." *ISBE*. Edited by G. W. Bromiley. Volume 4, pages 247-52. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

McCarthy, D. J. "Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship between Yahweh and Israel." *CBQ* 27 (1965), pp. 144-47.

———. *Old Testament Covenant: A Survey of Current Opinions*. Oxford: Blackwell, 1972.

McConville, J. G. "God's 'Name' and God's 'Glory'." *TynBull* 30 (1979), pp. 146-63.

———. *Grace in the End: A Study in Deuteronomistic Theology*. Grand Rapids: Zondervan; Carlisle: Paternoster, 1993.

———. *Law and Theology in Deuteronomy*. Sheffield, JSOT Press, 1984.

———. "Jerusalem in the Old Testament." In *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*. Edited by P. W. L. Walker. Pages 21-51. Grand Rapids: Baker;

Carlisle: Paternoster, 1994.

———. "Priests and Levites in Ezekiel: A Crux in the Interpretation of Israel's History." *TynBull* 34 (1983), pp. 4-9.

McKay, J. W. "Man's Love for God in Deuteronomy." *VT* 22 (1972), pp. 426-35.

McKeating, H. "The Development of the Law on Homicide in Ancient Israel." *VT* 25 (1975), pp. 46-68.

———. "Sanctions against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics." *JSOT* 11 (1979), pp. 57-72.

McKenzie, D. A. "Judicial Procedure at the Town Gate." *VT* 14 (1964), pp. 100-104.

McKenzie, J. L. "The Elders in the Old Testament." *Bib* 40 (1959), pp. 522-40.

Mendelsohn, I. "On the Preferential Status of the Eldest Son." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 156 (1959), pp. 38-40.

Mendenhall, G. E. "Ancient Oriental and Biblical Law." *Biblical Archaeologist* 172 (1954), pp. 24-46.

———. "Samuel's 'Broken Rib.'" In *A Song of Power*. Edited by D. Christensen. Pages 169-80. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993.

Mettinger, T. N. D. *Solomonic State Officials: A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy*. Coniectanea Biblica, Old Testament Series 5. Lund: Gleerup, 1971.

Millard, A. R. "King Og's Iron Bed: Fact or Fancy?" *Bible Review* 6 (April 1990), pp. 16-21, 44.

———. "A Wandering Aramean." *Journal of Near Eastern Studies* 39 (1980) pp. 153-55.

Miller, P. D. "Fire in the Mythology of Canaan and Israel." *CBQ* 27 (1965), pp. 256-61.

———. "Moses, My Servant: A Deuteronomic Portrait of Moses." *Interp* 41 (1987), pp. 245-55.

———. "Two Critical Notes on Psalm 68 and Deuteronomy 33." *HTR* 57 (1964), pp. 240-43.

Moberly, R. W. L. "Abraham's Righteousness (Genesis xv 6)." In *Studies in the Pentateuch*. Edited by J. A. Emerton. Pages 103-30. VTSup 41. Leiden: Brill, 1990.

———. *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34*. JSOTSup 22. Sheffield: JSOT Press, 1983.

———. *The Old Testament of the Old Testament*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia: Fortress, 1992.

———. "Yahweh is One: The Translation of the Shema." In *Studies in the Pentateuch*. Edited by J. A. Emerton. Pages 209-15. VTSup 41. Leiden: Brill, 1990.

Moessner, D. P. "Luke 9:1-50: Luke's Preview of the Journey of the Prophet like Moses of Deuteronomy." *JBL* 102 (1983), pp. 575-605.

Moor, J. C. de. *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*. Leuven: Peeters, 1990.

Moore, R. D. "Canon and Charisma in the Book of Deuteronomy." *Journal of Pentecostal Theology* 1 (1992), pp. 75-92.

Moran, W. L. "The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy." *CBQ* 25 (1963), pp. 77-87.

———. "The Conclusion of the Decalogue (Ex 20,17 = Dt 5,21)." *CBQ* 29 (1967), pp. 543-54.

Na'aman, N. "Habiru and Hebrews: The Transfer of a Social Term to the Literary Sphere." *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986), pp. 271-88.

Neale, D. "Was Jesus a *Mesith*? Public Response to Jesus and his Ministry." *TynBull*

44.1 (May 1993), pp. 89-101.

Nicholson, E. W. *Deuteronomy and Tradition*. Oxford: Blackwell, 1967.

———. "The Decalogue as the Direct Address of God." *VT* 27 (1977), pp. 422-33.

———. *Exodus and Sinai in History and Tradition*. Oxford: Blackwell; Richmond: Knox, 1973.

Nicol, G. G. "Watering Egypt (Deuteronomy xi 10-11) Again." *VT* 38 (1988), pp. 347-48.

Nielsen, E. "Some Reflections on the History of the Ark." Edited by G. W. Anderson. Pages 61-74. *VTSup* 7. Leiden: Brill, 1959.

———. *The Ten Commandments in New Perspective*. London: SCM; Naperville: Allenson, 1968.

North, R. G. "Yâd in the Shemitta-Law." *VT* 4 (1954), pp. 196-99.

Noth, M. *The Deuteronomistic History*. Sheffield: JSOT Press, 1981. O'Connell, R. H. "Deuteronomy viii 1-20: Asymmetrical Concentricity and the Rhetoric of Providence." *VT* 40 (1990), pp. 437-52.

Patrick, D. P. "Unclean and Clean (OT)." *ABD*. Volume 6, pages 739-41. New York: Doubleday, 1992.

Perlitt, L. *Bundestheologie im Alten Testament*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1969.

Phillips, A. *Ancient Israel's Criminal Law*. Oxford: Blackwell, 1970.

———. "Another Look at Adultery." *JSOT* 20 (1981), pp. 3-25.

———. "NEBALAH—A Term for Serious Disorderly and Unruly Conduct." *VT* 25 (1975), pp. 237-42.

———. "Prophecy and Law." In *Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honour of*

- Peter R. Ackroyd*. Edited by R. Coggins, A. Phillips, and M. Knibb. Pages 217-32. New York: Cambridge University Press, 1982.
- . "Uncovering the Father's Skirt." *VT* 30 (1980), pp. 38-43.
- Polzin, R. *Moses and the Deuteronomist*. New York: Seabury, 1980.
- . "Deuteronomy." In *The Literary Guide to the Bible*. Edited by R. Alter and F. Kermode. Pages 92-101. London: Collins, 1987.
- Porter, J. R. *The Extended Family in the Old Testament*. London: Edutext, 1967.
- Pritchard, J. B., ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3d ed. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Rad, G. von. "The Problem of the Hexateuch." In *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. Pages 1-78. Philadelphia: Fortress, 1984.
- . "The Promised Land and Yahweh's Land in the Hexateuch." In *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. Pages 79-93. Philadelphia: Fortress, 1984.
- . *Studies in Deuteronomy*. London: SCM, 1953.
- . "There Remains Still a Rest for the People of God." In *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. Pages 94-102. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Rehm, M. D. "Levites and Priests." *ABD*. Volume 4, pages 297-310. New York: Doubleday, 1992.
- Reimer, D. "Concerning Return to Egypt: Deuteronomy xvii 16 and xxviii 68 Reconsidered." In *Studies in the Pentateuch*. Edited by J. A. Emerton. Pages 217-29. *VTSup* 41. Leiden: Brill, 1990.
- Robertson, D. A. *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry*. SBLDS 3. Missoula: Scholars, 1972.
- Rofo, A. "The Laws of Warfare in the Book of Deuteronomy: Their Origins, Intent and Positivity." *JSOT* 32 (1985), pp. 23-44.

- . "The Tenth Commandment in the Light of Four Deuteronomic Laws." In *The Ten Commandments in History and Tradition*. Edited by B.-Z. Segal and G. Levi. Pages 45-65. Jerusalem: Magnes, 1990.
- Rosner, B. "'No Other God': The Jealousy of God and Religious Pluralism." In *One God, One Lord: Christianity in a World of Religious Pluralism*. Edited by A. D. Clarke and B. W. Winter. Pages 149-59. Grand Rapids: Baker; Exeter: Paternoster, 1992.
- Scobie, C. H. H. "Israel and the Nations: An Essay in Biblical Theology." *TynBull* 43 (1992), pp. 283-305.
- Scott, J. M. "Restoration of Israel." In *Dictionary of Paul and His Letters*. Edited by G. E. Hawthorne and R. P. Martin. Pages 796-805. Downers Grove and Leicester: InterVarsity, 1993.
- Seeligmann, I. L. "A Psalm from Pre-regal Times." *VT* 14 (1964), pp. 191-210.
- Segal, B.-Z., and G. Levi, ed. *The Ten Commandments in History and Tradition*. Jerusalem: Magnes, 1990.
- Senior, S., and C. Stuhlmueller. *The Biblical Foundations for Mission*. Maryknoll: Orbis; London: SCM, 1983.
- Skehan, P. W. "The Structure of the Song of Moses in Deuteronomy (Deut. 32:1-43)." *CBQ* 13 (1951), pp. 153-63.
- Smith, M. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. San Francisco: Harper & Row, 1990.
- Soggin, J. A. "Cultic-Aetiological Legends and Catechesis in the Hexateuch." In *Old Testament and Oriental Studies*. Edited by J. Swetnam. Pages 72-77. *Biblica et Orientalia* 29. Rome: Biblical Institute, 1975.
- Stamm, J. J., and M. E. Andrew. *The Ten Commandments in Recent Research*. London: SCM; Naperville: Allenson, 1967.
- Steck, J. D. "A History of the Interpretation of Genesis 49 and Deuteronomy 33."



- Bibliotheca Sacra* 147 (1990), pp. 16-31. Sulzberger, M. "The Status of Labor in Ancient Israel." *JQR* New Series 13 (1922/23), pp. 245-302, 397-459.
- Tigay, J. H. *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*. Atlanta: Scholars, 1986.
- Tuckett, C. M. "Deuteronomy 21,23 and Paul's Conversion." In *L'Apotre Paul*. Edited by A. Vanhoye. Pages 345-50. Leuven: Leuven University Press, 1986.
- Van Leeuwen, R. C. "What Comes out of God's Mouth: Theological Wordplay in Deuteronomy 8." *CBQ* 47 (1985), pp. 55-57.
- Vasholz, R. I. "A Legal 'Brief' on Deuteronomy 13:16-17." *Presbyterion* 16 (1990), pp. 128-29.
- Vaughan, P. H. *The Meaning of 'Bāmā' in the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- Vaux, R. de. *Ancient Israel*. New York: McGraw Hill, 1961.
- . *Studies in Old Testament Sacrifice*. Cardiff: University of Wales, 1964; Mystic, Conn.: Verry, 1966.
- Wall, R. W. "'The Finger of God': Deuteronomy 9.10 and Luke 11.20." *New Testament Studies* 33 (1987), pp. 144-50.
- Walton, J. H. "Deuteronomy: an Exposition of the Spirit of the Law." *Grace Theological Journal* 8 (1987), pp. 213-25.
- Weinfeld, M. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford: Clarendon, 1972.
- . "The King as Servant of the People: The Source of the Idea." *JJS* 33 (1982), pp. 189-94.
- Wenham, G. J. "Betulah—A Girl of Marriageable Age." *VT* 22 (1972) pp. 326-48.
- . *The Book of Leviticus*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

- \_\_\_\_\_. "Deuteronomy and the Central Sanctuary." *TynBull* 22 (1971), pp. 103-18.
- \_\_\_\_\_. "Drafting Techniques in Some Deuteronomic Laws." *VT* 30 (1980), pp. 248-52.
- \_\_\_\_\_. "Law and the Legal System in the Old Testament." In *Law, Morality and the Bible*. Edited by B. N. Kaye and G. J. Wenham. Pages 24-52. Leicester: InterVarsity, 1978.
- \_\_\_\_\_. "The Restoration of Marriage Reconsidered." *JJS* 30 (1979), pp. 36-40.
- Wenham, J. *The Goodness of God*. London: InterVarsity, 1974.
- Whitney, J. T. "'Bamoth' in the Old Testament." *TynBull* 30 (1979), pp. 125-47.
- Wiebe, J. M. "The Form, Setting and Meaning of the Song of Moses." *Studia Biblica et Theologica* 17 (1989), pp. 119-63.
- Wilson, I. *Out of the Midst of the Fire: Divine Presence in Deuteronomy*. Missoula: Scholars, 1996.
- Wright, C. J. H. "The Authority of Scripture in an Age of Relativism: Old Testament Perspectives." In *The Gospel in the Modern World: A Tribute to John Stott*. Edited by M. Eden and D. F. Wells. Pages 31-48. Leicester and Downers Grove: InterVarsity, 1991.
- \_\_\_\_\_. "The Ethical Authority of the Old Testament: A Survey of Approaches." *TynBull* 43.1 (1992), pp. 101-20 and 43.2 (1992), pp. 203-31
- \_\_\_\_\_. *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Knowing Jesus through the Old Testament*. London: Marshall Pickering, 1992.
- \_\_\_\_\_. *An Eye for an Eye* (in the UK, *Living as the People of God*). Downers Grove and Leicester: InterVarsity, 1983.
- \_\_\_\_\_. "The People of God and the State." *Themelios* 16 (Oct.-Nov. 1990), pp. 4-10.

———. "Ten Commandments." *ISBE*. Edited by G. W. Bromiley. Volume 4, pages 786-90. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

———. *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament*. Leicester: Apollos, 1995; Downers Grove: InterVarsity, 1996.

———. "What Happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debt and Slaves." *EvQ* 56 (1984), pp. 129-38, 193-201.

———. *What's So Unique About Jesus?* Tunbridge Wells: Monarch, 1990.

Wright, D. P. "Deuteronomy 21:1-9 as a Rite of Elimination." *CBQ* 49 (1987), pp. 387-403.

———. "Unclean and Clean (OT)." *ABD*. Volume 6, pages 739-41. New York: Doubleday, 1992.

Wright, G. E. "The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32." In *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*. Edited by B. W. Anderson and W. Harrelson. Pages 26-67. New York: Harper & Row, 1962.

———. "The Levites in Deuteronomy." *VT* 4 (1954), pp. 325-30.

Wright, L. S. "MKR in 2 Kings 12:5-17 and Deuteronomy 18:8." *VT* 39 (1989), pp. 438-48.

Wright, N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Thought*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1991.

———. *The New Testament and the People of God*. London: SPCK, 1992. (中譯：賴特，《新約與神的子民》，左心泰譯，台北：校園，2012)

Yaron, R. "The Restoration of Marriage." *JJS* 17 (1966), pp. 1-11.

Zevit, Z. "Egla Ritual of Deuteronomy 21:1-9." *JBL* 95 (1976), pp. 377-90.

Zimmerli, W. *I Am Yahweh*. Atlanta: John Knox, 1982.



# 主題索引

(這裡所標示的頁碼均為英文原書頁碼，亦即本書左右空白處所標之頁碼)

- Abba, R., 阿巴 220
- Abraham, 亞伯拉罕 9, 11-12, 16, 22, 24-25, 31, 36, 48, 53, 57, 107, 109, 112-13, 117, 131-32, 136, 39, 151, 280-82, 286, 299, 304, 312
- Adultery, 淫亂 5, 67, 80-82, 86, 88, 243-44, 246, 255
- Albright, 奧伯萊 W. F. 306-7
- Alien, 寄居者 26, 28, 75, 83, 97, 114, 149-52, 166, 169, 197, 248, 260-62, 271, 287, 295
- Alt, A., 奧圖 88-89, 277
- Anderson, G. W., 安德森 93
- Andreason, N.-E. A., 安德利亞森 87
- Animals, 動物 51, 75, 79, 99, 106, 113, 117-18, 120, 135, 162, 166, 181-82, 185-86, 194, 199, 202, 221, 237, 240, 258, 265, 276
- Apostasy, 背道 31, 54, 80, 93, 135, 141, 147, 176-77, 180-81, 209, 221, 227, 263, 310
- Ark, 方舟 32, 63, 140-41, 143, 162, 164, 169, 306
- Asylum, 避難所 222, 225
- Baal, 巴力 9-10, 46, 59, 96, 111, 118, 155, 160-61, 176, 180, 185, 306
- Baker, J. A., 貝克 120
- Balentine, S. E., 貝倫譚 143
- Beckwith, R., 貝克威 87
- Begg, C. T., 貝格 305
- Bellefontaine, E., 貝勒方譚 238, 279
- Bernstein, M. J., 伯恩斯坦 239
- Blasphemy, 褻瀆 74, 177
- Blessing, 祝福 2, 4, 11-12, 15, 24-27, 31, 37, 43, 48, 52, 57, 65, 72, 93, 103-4, 106, 108-9, 111-13, 117-21, 126, 131, 141, 145, 153-56, 158-59, 165, 168, 175, 183-84, 189-90, 193, 195, 199-201, 213-14, 229, 248, 261, 267, 270-72, 277, 280-84, 287-88, 300, 308-15
- Blood, 血 79, 166, 185-86, 207, 223, 225, 232-34, 237-38, 241-42, 303
- Boer, P. A. H. de., 波爾 185
- Bosch, D., 波世赫 18 284, 314
- Boundary, 邊界 8, 9, 22, 24-25, 38, 43, 199, 224, 286, 292, 312
- Braulik, G., 布勞利克 17, 59, 198
- Bread, 麵包 123-24, 126, 142, 256, 258
- Bribery, 賄賂 83, 205, 211
- Brichto, H. C., 布里托 87
- Brother, 兄弟 40, 80, 85, 191, 197, 209-10, 214, 240, 264-66, 268-69, 314
- Brown, R., 布朗 237, 241, 265
- Brueggemann, W., 布魯格曼 18, 27, 87
- Callaway, P. R., 卡勒威 238
- Calvin, J., 加爾文 82-83, 252-53
- Canaan, 迦南 8, 9, 32, 35, 40, 71, 96, 98, 102, 108, 110, 112-17, 119-20, 128, 131-35, 154-55, 159-60, 162-65, 167-71, 176-77, 180-81, 183, 185-86, 202, 205, 209, 216, 227-31,

- 238, 263, 287, 306, 308, 311
- Caneday, A., 甘戴 239
- Carmichael, C. A., 卡米克 225, 237, 269
- Carson, D. A., 卡森 87
- Cassuto, U., 卡蘇托 306, 314
- Centralization, 中央集權 4-7, 9, 14-16, 21, 25, 27, 45, 49, 53, 57, 61, 66, 80, 104, 117, 121, 127-28, 145, 156, 158-59, 161-64, 168-70, 174, 184, 190-91, 194, 207, 214, 220-21, 247, 272, 278-79, 287, 289, 296, 298, 308
- Chaney, M. L., 錢尼 197
- Charity, 慈善工作 166, 184, 192, 247, 257-58, 260
- Children, 兒童 12, 63, 76, 80, 88, 95, 103-4, 106, 118, 124-25, 127, 129, 161, 167, 171, 180, 185, 216, 226, 233, 235, 244, 246-47, 260, 263, 266, 269, 287, 289, 295, 303
- Childs, B. S., 蔡爾茲 139
- Chirichigno, G. C., 奇力奇諾 197
- Christensen, D., 克里斯滕森 3-4, 17, 21, 58-59, 67,
- Church, 教會 1, 9, 11, 13-14, 26-27, 166-67, 177-78, 195, 206, 210, 215, 248, 252, 265, 287, 296
- Circumcision, 割禮 269, 286, 289
- Clean and unclean, 潔與不潔 111-13, 167, 180-82, 185, 237-38, 242, 253, 255
- Clements, R. E., 克里門茲 17-19, 67
- Clifford, R., 克里福 174
- Clines, D. J. A., 克蘭斯 24
- Commandments, 誡命 4-5, 10, 45, 51, 58, 63-65, 67-90, 96, 98, 100, 106, 110, 116, 140, 144-45, 150, 153-54, 159, 172-73, 175, 187, 191, 193, 198, 203-5, 222, 224-25, 236, 238, 240, 242-43, 253, 255, 258, 263, 277-78, 285, 287, 290, 306
- Community, 群體 5, 9, 13-14, 64-65, 76, 81, 100, 114, 164-65, 172, 174-76, 178, 180, 184, 189, 192, 196-97, 200, 215, 229, 232-33, 236-37, 243, 247-48, 253, 257, 260-61, 264, 272, 277, 281, 287, 294-95
- Compassion, 憐憫 5, 9, 14, 54, 128, 166, 168, 174, 187, 226-27, 247, 251, 256-58, 262, 265, 267, 278, 303
- Concentricity, 同心圓 4, 45, 58, 108, 129, 284, 289, 296
- Conquest, 征服 30, 36, 39, 40, 53, 106, 109, 119-20, 131-32, 134, 163, 172, 217, 231, 276, 294, 315
- Courts, 法庭 6, 27, 73, 83-84, 100, 166, 205-7, 224-26, 240, 244, 259, 263-64, 277, 305
- Covetousness, 貪念 5, 85-86, 89, 120
- Craigie, P. C., 克雷吉 91, 120, 177, 180, 229, 231, 239, 257, 274, 301
- Creation, 創造 51-53, 55, 70-71, 73-75, 79, 97, 101, 123, 128, 140, 146-47, 181, 185, 201, 241, 247, 250, 305, 311
- Criminal, 罪犯 174, 177, 179, 223, 227, 232, 236, 239, 259, 263-64, 277
- Cross, 跨越 9, 16, 24, 38, 43, 58, 122, 125, 174, 199, 233, 278, 294-95, 305, 312
- Cross, F. M., 克羅斯 314
- Culture, 文化 9-10, 13-14, 16, 18, 50, 66, 86, 124, 134, 148-49, 160-61, 178-79, 210, 247, 261, 266
- Curse, 詛咒 2-4, 15, 82, 87, 112, 143, 153, 156, 158, 174, 178-79, 224, 229, 239, 248, 267, 277-84, 289,

- 293, 301, 308
- Daniels, D. R., 丹尼爾 274
- Daube, D., 德布 225, 242, 315
- Davies, E. W., 戴維斯 269
- Davies, G. I., 戴偉斯 23
- Dearman, J. A., 迪爾曼 88
- Death, 死亡 2, 6, 16, 38, 42-44, 46, 71, 76, 81-82, 87-88, 92, 115, 120, 124, 141, 173, 178, 180-81, 186, 207, 222-23, 225, 233-34, 236-39, 241, 245-46, 249, 257, 260, 262, 264, 266, 268-69, 285, 292-93, 295, 301, 308, 312, 315
- Debt, debtors, 債、債務人 81, 83, 184, 187-90, 194-97, 225, 254, 256-57, 259, 295
- Decalogue, 十言 17, 45, 61-67, 72, 75-76, 80-81, 84-85, 86, 88, 90, 95, 98, 104, 129, 159, 187, 225
- Derrett, J. D. M., 迪瑞特 293
- Detestable, 可憎之物 108, 119, 167, 181, 216, 262, 267, 287
- Diamond, A. S., 戴蒙德 226
- Disobedience, 悖逆 15, 25, 30-32, 126, 153, 216, 235, 277, 283-84, 288
- Divorce, 離婚 228, 243, 245, 255-56, 262
- Douglas, M., 道格拉斯 185
- Drews, R., 德魯斯 44
- Driver, S. R., 德雷福 17, 35, 142, 220, 263
- Duke, R. K., 杜克 221
- Ear, 耳朵 50, 62, 72, 102, 124, 151, 173, 175, 229, 285-86
- Eating, 吃 101, 121, 127, 164-65, 170, 181-84, 186, 215, 221, 253, 265, 272
- Economic, 經濟 28, 37, 47, 64-65, 71, 74-78, 81-84, 86, 124, 127-28, 130-31, 160, 175, 177, 184, 189, 190-95, 197, 215, 235, 252, 258, 262, 266, 269, 271, 278
- Egypt, 埃及 9, 22, 28, 36, 38, 41, 47, 52, 64-65, 71, 75, 101, 117, 121, 129, 136, 150, 154, 157, 174, 193-94, 202, 208, 211, 215, 228, 248, 274, 295, 313
- Elders, 長者 77, 91, 184, 204, 207, 211, 223, 232-33, 236-38, 255, 275, 295-96
- Election, 揀選 10-12, 14, 16, 108, 111, 130-31, 146-48, 159, 161, 163, 181-84, 231, 271, 299, 305
- Ellison, H. L., 艾理遜 197
- Emerton, J. A., 愛莫頓 220
- Eschatology, 末世論 15, 75, 97, 113, 129, 165, 189, 281, 286, 297, 299, 305
- Eslinger, L. M., 艾斯林結 157, 269
- Ethics, 倫理 5, 12-14, 19, 34, 48-49, 51, 55-58, 62-63, 75, 78, 79, 83, 87, 108, 112, 114-15, 132, 144-45, 149, 150-51, 174-75, 182, 184, 187, 189, 194, 210, 217, 226-27, 240, 251-52, 259, 268, 272, 277, 281, 293
- Exclusivism, 排外主義 52-53, 57, 68, 71-72, 98, 108, 119, 144, 147, 159-60, 169, 247, 279, 287, 291
- Exile, 被擄 8-9, 16, 18, 53, 59, 87, 110, 170, 248, 282, 288-89
- Exodus, the, 出埃及 9-10, 22, 24, 30, 36-37, 42, 46, 52, 55, 57, 60, 64, 104, 106, 108, 115-16, 119, 122, 127, 130, 136, 153, 172, 174, 185, 192-94, 198, 200, 202, 250, 261, 267, 282, 284-85, 292, 299, 314
- Eye, 眼睛 9, 31, 50, 70, 124, 136, 175,

- 191, 206, 211, 225, 259, 262, 267, 285-88, 301, 313
- Face, 臉 22, 36, 62, 68-69, 109, 118, 128, 155, 170, 176-77, 228, 264, 285, 294, 301, 303, 312-13
- Family, 家庭 9, 28, 32, 34, 49, 65-66, 72, 76-78, 80-81, 84, 100, 103-4, 106-7, 110, 120, 137, 141, 167, 172, 175, 179, 182-83, 186, 191, 193, 197, 200-202, 207, 210, 220-21, 224-25, 235-38, 241, 243-46, 248, 252, 255-56, 258, 262, 264, 266, 268-69, 274, 278, 310
- Father, 父親 31-32, 46, 56, 59, 62-63, 76-77, 87, 93, 103-4, 108, 116-17, 121, 131, 137, 185, 203-4, 221, 235-36, 238, 243, 245-46, 263, 268, 270, 272, 276, 289, 301, 306, 308
- Fatherless, 失怙 149, 260, 271
- Fear, 恐懼 22, 26, 31, 39, 53, 70, 87, 91, 93, 101, 115, 118-19, 130, 145, 151, 173, 183, 216, 268, 282
- Feasts, 筵席 165-66, 186, 199-202
- Fertility, 豐饒 10, 39, 111, 113, 117, 154-55, 160-61, 164-65, 180, 183, 186, 201, 250, 253, 281-82, 311
- Fire, 火 50, 53, 59-60, 90, 130, 173, 216, 301
- Firstborn, 頭生的 52, 164, 167, 185, 194, 235, 238
- Flusser, D., 弗拉瑟 65, 88
- Food, 食物 111, 114, 123-24, 149, 162, 166, 171, 180-84, 186, 199, 215, 221, 241, 251, 258, 265, 282
- Forget, 忘記 49, 54, 101, 103, 109, 121, 125-28, 183, 273, 303
- Forgiveness, 赦免 143, 147, 233, 237-38, 288, 290
- Freedman, D. N., 富力曼 314
- Fretheim, T. E., 福利善 140
- Freund, R. A., 福隆德 67
- Geller, S. A., 蓋勒 306
- Generations, 世代 1, 7-9, 15, 21-22, 29, 31-32, 37, 39, 41-43, 46, 54, 62, 71-72, 77, 80, 86, 92, 117-18, 121-22, 130, 153, 197, 219, 259, 263, 271, 275, 286-87, 292, 297, 299, 313
- Generosity, 慷慨 83, 150, 184, 190-92, 195, 199, 200, 214, 226-27, 256, 258, 261, 296, 299
- Gentiles, 外邦人 16, 114, 132, 182, 258, 274
- Gerbrandt, G. E., 哥布蘭德 211
- Gift, 禮物 25-27, 36-37, 40, 46, 51-52, 65, 73-75, 77, 79, 93, 101, 103-4, 115, 123, 126-28, 131, 141, 145, 154, 174, 183, 189-90, 193, 213-14, 217, 224, 229, 243, 245-46, 270, 274, 276, 286, 291, 296, 299
- Gnuse, R., 紐斯 88
- Goldberg, 郭德堡 M. L., 211
- Goldin, J., 哥丁 44, 315
- Goldingay, J. E., 戈丁葛 18-19, 59, 113, 160, 189
- Gospel, 福音 9, 11, 15-16, 41, 52, 74, 99, 104, 118, 174-75, 177, 215, 258, 265, 272, 280, 285, 290, 296
- Gottwald, N. K., 葛德伍 160, 197, 211
- Gow, M. D., 高沃 269
- Grace, 恩典 3, 22, 25, 41-42, 46, 54, 62, 93, 101, 104, 108, 118, 126, 131, 134-35, 143, 145, 147, 149, 154, 174, 184, 233, 256, 261, 270, 272-73, 276, 280, 283, 285-86, 289, 290, 296, 303,



- 305
- Grassi, J., 葛西 19
- Gratitude, 感激 61, 101, 104, 126, 145, 165, 177, 184, 186, 258, 295
- Greed, 貪婪 59, 65, 76, 79, 84-85, 195, 241, 255-56, 278
- Greenberg, M., 葛林堡 225
- Halpern, B., 豪本 169
- Hamilton, J. M., 漢密爾頓 195-96, 250
- Hand, 手 7, 12, 37-41, 46, 49, 78, 90, 100, 109, 112, 120, 128, 137, 146-47, 151, 156, 165, 175, 184, 189, 190-91, 196-97, 208, 223, 228, 238, 249, 253, 255, 260, 264, 267, 269, 293, 297, 301, 303, 311, 314
- Haran, M., 哈蘭 186
- Harrelson, W., 韓瑞生 66, 86-87
- Harvest, 收成 186, 196, 199-201, 260-61, 270, 271, 295
- Hasel, G. E., 黑索爾 87
- Hate, 恨 26, 72, 79, 114, 116, 118, 176
- Heart, 心 11, 16, 38, 56, 72, 80-81, 85-86, 93, 97-100, 108, 122-23, 125, 130, 137-38, 140, 145, 147, 151, 159, 165-66, 178, 182, 190-91, 207, 209, 211, 243, 265, 270, 272, 281, 285-86, 289, 291
- Herman, W R., 赫曼 314
- Hess, R. H., 黑斯 87
- Hill, A. E., 希爾 279
- Hirsch, E. G., 赫許 106
- History, 歷史 2-3, 6-8, 11, 13-16, 18, 21-22, 25, 35-38, 40, 43, 45, 47, 53-55, 57-58, 63-64, 67-68, 70, 72, 75-76, 86, 98-99, 103-4, 106, 113, 117, 119, 121-22, 126-27, 129, 132-34, 136, 139-41, 144, 153-55, 158-65, 167-70, 174, 177, 185-87, 193, 195, 197, 201, 207-08, 212, 215, 220, 223, 225, 227-28, 231, 233, 237, 248, 252, 257, 261-62, 268, 270, 272, 274, 276, 279, 282, 284, 288, 293-95, 297-99, 301, 304-7, 309-10, 284-85, 288, 291-94, 304, 310
- Holiness, 聖潔 5, 9, 37, 39, 42, 74, 79, 99, 108, 110-11, 113-15, 137, 159, 168, 180-85, 198-99, 204, 231, 249, 253, 273, 281
- Holladay, W. L., 哈樂戴 168, 305
- Home, 家 22, 91, 98, 100, 175, 202, 228, 234, 243
- Hope, 盼望 15, 54, 77, 97, 189, 233, 266, 289-90, 297, 301, 308
- Hoppe, L. J., 何培 18
- Household, 家 12, 77, 80-81, 85, 87, 149, 166, 192, 243, 262
- Houten, C. van., 胡田 28, 75
- Howard, D. M. Jr., 霍華德 211
- Hubbard, D. A., 胡巴德 220
- Hyatt, J. P., 海耶特 106
- Idols, idolatry, 偶像、拜偶像 9-10, 46, 49-51, 53-54, 60, 69, 70-74, 76, 78, 84, 86, 102, 108, 110, 113, 115, 119-20, 128, 134, 137, 143, 167, 170, 173, 176-78, 181, 203, 206, 209, 224, 229, 238, 241, 267, 278, 282, 287, 301, 303, 307
- Impartiality, 公正 149-50, 207, 225
- Incomparability, 無可比擬性 45, 48, 54, 68, 71-72, 96, 313
- Inheritance, 遺產 32, 42, 77, 138, 213-14, 220, 224-25, 235, 266, 269, 302
- Integrity, 整全性 8, 26, 46, 65-66, 78, 80-81, 96, 105, 116, 131, 134, 139-40,

- 150,174-75, 185, 187, 204-5, 225, 243,245, 266, 278, 298, 306
- Intercession, 代求 96, 131, 136-41, 143, 147,218, 295
- Invisibility, 不可見性 11, 50, 70, 91
- Ishida, T., 以示大 120
- Jackson, B., 傑克森 88
- Janzen, J. G., 楊森 105
- Japhet, S., 亞菲特 197
- Jealousy, 嫉妒 16, 45, 53, 59, 69, 71-72, 79,102, 115, 138, 176, 301, 307
- Jerusalem, 耶路撒冷 6, 17, 91, 102, 120, 148,163-64, 169-70, 207, 214, 219, 221, 258, 279, 314
- Jesus Christ, 耶穌基督 1, 9, 11, 15-19, 41, 46, 57,61, 65, 69, 74, 80-81, 85, 91, 97, 99,102, 105, 114, 124-25, 130, 143, 148,150-51, 161, 163, 165, 176, 179, 182,185,191,193,201,210,215,221,226,239, 242, 244, 250, 255, 258, 268, 274,284-85, 288, 291-94, 304, 310
- Johnson, A. R., 強森 225
- Johnston, R. M., 約翰斯頓 242
- Jones, G., 瓊斯 120, 231
- Joshua, 約書亞 2, 4, 21, 33-34, 40-43, 119-20,199, 222, 277, 294-96, 313
- Josiah, 約西亞 6-8, 18, 44, 99, 100, 164, 168-69, 220-21, 305
- Joy, 喜樂 62, 165, 184, 200-201, 256, 290, 307
- Judges, 士師 5, 26-27, 138, 175, 203-8, 211,213, 216, 224, 232, 244, 264, 268, 298,302-4
- Justice, 公義 9, 12-14, 26-27, 48-49, 56, 59,65, 71, 78, 82-84, 124,132-33,150-51,155, 174-77, 191, 195, 204-5, 207,211, 216, 222-24, 227, 251, 260-61,264, 268, 297-98, 306
- Kaiser, W. C., 凱瑟 268
- Kaufman, S. A., 考夫曼 197
- Kill, killer, killing, 殺、殺人者 5, 65, 67, 78-79,162, 166, 222-23, 225, 232-33, 236-38, 240, 257
- King, kingship, 王、王權 5-6, 18, 35, 38, 43, 59, 84, 97, 110-11, 122, 170, 196, 203, 207-11, 213, 216, 227, 231, 287, 309, 312, 314
- Kinship, 親族關係 35, 77, 80, 175, 188, 191, 197, 214, 220, 225, 247-48, 252, 262
- Kline, M. G., 克萊恩 67
- Knight, G. A. E. 奈特 75
- Knowles, M. P. 諾爾斯 306
- Komlos, O., 克摩洛斯 314
- Land, 土地 4, 6, 8-9, 15, 22, 25, 27-33, 35-44, 46, 51-52, 59, 64, 75, 77, 84, 87, 93, 101-4, 109-10, 113-14, 117, 120-21, 125-28, 132, 135, 141-42, 145, 153-54, 156-57, 163-66, 168, 174-75, 177, 179, 181, 185, 187-89, 191-92, 194,196-98, 200-201, 204-5, 213-15, 221-22, 224-25, 229, 231-32, 236, 238, 248, 254, 261, 266-67, 269-74, 276, 278-82, 284, 286, 289, 292, 294, 296-97, 299-300, 304, 308, 310, 312-13, 315
- Law, 律法 1-2, 4-6,12-14, 21-22, 25-26, 39, 45-48, 58-59, 61-63, 65-66, 75-81, 83-85, 88, 90, 92, 100, 103-4, 106-7, 110-12, 117, 120, 128-29, 142-43, 145, 149, 153-56, 158, 162, 164, 170, 172, 175-77, 180-84, 186-

- 90, 192-97, 199, 203-11, 213-17, 220-53, 255-67, 269, 271-73, 275-76, 278-79, 285, 290-93, 295-96, 305-6, 309, 311
- Leaders, leadership, 領袖、領導 19, 24, 26-27, 39, 91, 130, 137, 172, 174, 203, 207, 210-11, 213, 215-16, 222, 233, 287, 294-95, 312
- Leggett, D. A., 列格特 269
- Lemche, N. P., 蘭姆奇 197
- Levites, 利未人 6, 141, 143, 166, 171, 183, 186, 199, 207, 213-15, 220-21, 240, 271, 275, 296, 310-11
- Life, 生命 1, 5, 10-15, 40-42, 45-47, 49, 51, 59, 61, 64-65, 74, 77-79, 82-83, 86, 92-93, 99-102, 104, 118, 123-28, 137, 144-45, 153, 155, 165-67, 174-75, 178, 182, 184, 197-98, 201, 203-5, 210, 213, 216, 218, 222-23, 226-27, 229, 234, 236-37, 240-41, 252-53, 256-57, 266-67, 274, 277-78, 285, 287, 291-93, 295-96
- Liberty, 自由 10, 22, 48, 57, 64-65, 75-76, 104, 177, 193, 295, 311
- Lilley, J. P. U., 力黎 120
- Lohfink, N., 洛芬克 59, 76, 120, 129, 143, 211
- Love, 愛 9, 14, 30, 53-54, 56, 58, 65, 71-72, 75, 80, 85, 88, 95, 98-100, 104-5, 108, 114, 116-17, 129, 140, 145-47, 149-51, 154, 166, 173-74, 176, 178, 147, 160, 183, 187, 201, 204, 227, 272, 276, 278, 285-86, 289, 292, 301, 309
- Loyalty, 忠誠 2, 4, 9, 15, 46-47, 61, 63, 69-72, 82, 85, 92, 101-2, 118, 121, 145, 154, 158-60, 175, 179, 185, 205, 209, 227, 242, 270, 277-78, 287, 292, 310-11
- Lundbom, J. R., 倫德邦 305
- Luther, 路德 70, 74
- Manley, G. T., 曼力 168
- Mann, T W, 曼 44
- Marriage, 婚姻 80-81, 83, 88, 110, 115, 209, 234, 243-47, 255-56, 262, 265
- Mayes, A. D. H., 梅斯 4, 29, 52, 56, 59, 70, 90, 142, 156, 169, 186, 202, 221, 225, 229, 240, 265, 279, 296, 306, 314-15
- McBride, S. D., 麥布萊德 19, 24, 105
- McCann Jr., J. C., 麥坎 87
- McCarthy, D. J., 麥卡錫 17, 105
- McConville, J. G., 麥康威 17-18, 159, 162-63, 168, 170-71, 186, 194, 202, 220-21, 231
- McKay, J. W, 麥凱 105
- McKeating, H., 麥基亨 88, 225
- McKenzie, D. A., 麥肯錫 211
- Mediator, 中保 62-63, 91-92, 217
- Memory, 記憶 28, 31, 46, 50, 64, 72, 119, 126, 248, 261, 302
- Mendelsohn, I., 孟德爾頌 238
- Mendenhall, G. E., 萬登豪 17, 306
- Messianic, 彌賽亞 16, 57, 114, 182
- Mettinger, T N. D., 麥庭閣 231
- Millard, A. R., 米拉德 43, 274
- Miller, P D., 米勒 18-19, 23, 59, 87, 116, 132, 143, 160, 190, 196, 208, 210, 230, 291, 307, 314
- Mission, missiology, 宣教、宣教學 8-19, 47-49, 55, 57, 61, 75, 97, 108, 113, 116, 119, 125, 134, 140, 148, 151, 175, 178, 194, 218, 273, 281, 288, 294, 297, 299, 301, 305, 311
- Moberly, R. W. L., 莫貝利 105, 107, 136,

- 142, 147, 160
- Moessner, D. P., 莫斯納 221
- Monism, 一元論 18, 98, 147
- Monotheism, 一神論 10-11, 18-19, 55-57, 60, 68-70, 86-87, 96-98, 146, 148-49, 187, 195, 278, 315
- Moor, J. C. de, 莫爾 87
- Moore, R. D., 慕爾 94
- Moran, W L., 莫藍 89, 105
- Mother, 母親 76-77, 87, 235-36, 241, 245, 301
- Motive, motivation, 動機 1, 3, 7, 22, 30, 34, 46, 48, 56, 71, 74-75, 77, 85, 88, 93, 110, 112, 144, 158, 175, 187, 191, 193, 200, 205, 208, 247, 260
- Name, 名字 1, 8, 22, 39, 41, 63-65, 70, 7274, 82, 90, 92, 95-97, 99, 102, 119, 134-35, 137-38, 141, 143, 159, 160-63, 167, 169-70, 177, 192, 195, 200, 207, 218, 224, 243, 250, 254, 266, 273, 281, 288, 295, 300, 315
- Nations, 列國 7-8, 10-16, 25, 27, 34-38, 4749, 51-53, 57-59, 66, 75, 109-17, 119, 128, 130-35, 137-38, 142, 147, 151, 159-60, 181, 184, 194-95, 208-9, 211, 216, 227, 229, 231, 242, 268, 270, 272-73, 281, 288, 291, 294, 298-99, 301-7, 311, 313
- Neale, D., 尼爾 179
- Need, needy, 需求、有需要的人 13-14, 16-17, 26-27, 29, 46, 53, 56, 61, 65-66, 69, 90, 102, 109, 117-18, 122-24, 137, 139, 144, 148-49, 154, 156, 166-67, 169-70, 173, 175-77, 181, 184, 186-87, 189-91, 197, 200, 208, 215, 217, 227, 231, 233-34, 237, 240-41, 244, 247-53, 255-56, 258, 261-62, 265-66, 271, 289, 295, 309
- Neighbor, 鄰舍 14, 56, 65, 80, 83, 85, 88, 89, 114, 150, 176, 183, 188, 191, 196, 197, 204, 223-24, 227, 240, 253-54, 272, 276, 278
- Nicholson, E., 尼可森 17, 67, 106, 274
- Nicol, G. G., 尼可 157
- Nielsen, E., 尼爾森 143
- North, R. G., 諾爾斯 25, 156-57, 196, 222, 261
- Noth, M., 諾斯 67
- Obedience, 順服 35, 45, 47, 104, 117-18, 125, 145, 147, 154, 183, 191, 199, 201, 253, 276, 280-81, 288, 290
- Oppression, 壓迫 28, 71, 76, 84, 116, 118, 160, 175, 215, 219, 248, 256, 258
- Orphan, 孤兒 166, 170, 260-61
- Paradigm, 典範 13-14, 27, 48, 78, 150, 195, 234, 241, 244, 272
- Parents, 父母 5, 42, 49, 77-78, 87, 95, 103-4, 124, 127, 180, 203, 224, 234-36, 238, 243, 245-46, 256, 261, 265, 301, 310
- Patrick, D. P., 派崔克 186
- Paul, 保羅 1, 16-17, 19, 37, 46, 52, 69, 76, 85, 100, 131, 144, 151, 168, 184, 193, 195, 215, 239, 245, 250, 258, 265, 268, 273, 284-85, 291, 293-94, 297, 299, 301, 305, 307
- People of God, 神的子民 9, 11, 14, 24, 29, 30, 47, 49, 101, 114-15, 134, 137, 140, 147, 182, 195, 259, 270, 285-86, 288, 312
- Perjury, 偽證 84, 224
- Phillips, A., 飛利浦斯 17, 88-89, 242,

- 246
- Pluralism, 多元主義 18, 57, 69, 72, 97, 148, 161
- Politics, political, 政治 3, 24, 27, 47, 64, 71, 110, 134, 150, 160, 175, 178, 191, 203-4, 207, 209-11, 217, 259, 274, 307
- Polytheism, 多神論 9-10, 51, 68, 111, 113, 116, 120, 144, 148, 170, 311
- Polzin, R., 波爾金 2, 17
- Poor, poverty, 窮人、貧窮 5, 26, 83, 118, 149, 166, 175, 184, 188-89, 191, 195-98, 200-201, 204, 213, 241, 250-53, 256-58, 260-61, 265, 267, 271, 298
- Porter, J. R., 波特 80
- Prayer, 禱告 25-26, 41, 97-98, 136-40, 155, 183, 233, 237, 272
- Priests, priestly, 祭司 5, 7, 12, 47, 100, 112, 137, 141, 183, 186, 199, 203, 207, 213-16, 220-21, 223, 232, 237, 240, 247, 257, 273-75, 288, 295, 310
- Pritchard, J. B., 普里查 249
- Promise, 應許 9, 11-12, 15, 22, 24-25, 29, 30-31, 36, 38-39, 41, 43-44, 46, 49, 51, 53-54, 59, 71-72, 74, 77, 85, 92-93, 101-4, 108-9, 112-13, 116-18, 122-23, 126, 128, 131-32, 135-36, 138, 141, 143-44, 151, 154, 170, 177, 184, 189, 190, 199, 200, 212-13, 217, 248, 253, 267, 270, 272, 276, 280-82, 286, 289, 294-97, 310, 312
- Property, 財產 66, 81-83, 88, 89, 176, 180, 223, 240, 245-46, 250, 257, 266, 278
- Prophets, prophetic, 先知 1, 5-7, 14-15, 21, 25, 27, 32, 36-37, 54, 59, 71, 73, 76, 79-82, 84, 92, 94, 106, 110, 118, 123, 126, 130, 133-34, 136, 145, 157, 163, 166, 168, 170, 172, 174, 176, 179, 185, 201, 203, 205, 207, 212-13, 216-19, 223, 248, 256, 259, 261, 268, 272, 282, 286, 290, 294, 297-99, 303-4, 307-8, 311, 313
- Prosperity, 興旺 74, 93, 118, 127, 130-31, 155, 280, 289, 292, 300
- Providence, 神的照顧 51, 133, 155, 201, 300
- Punishment, 懲罰 42, 53, 72, 79, 80, 82, 84, 122, 127, 132-34, 147, 206, 211, 218, 223, 226-27, 235, 243-44, 260, 263-64, 269, 280, 292, 297, 302
- Rad, G. von, 馮拉德 2, 17, 27, 106, 143, 164, 170, 274
- Rebellion, 背叛 15, 22, 30-32, 42-43, 46, 53, 122, 129, 135, 137, 153, 173-74, 238, 262, 283
- Redemption, 救贖 10-11, 14, 25, 36, 51-52, 55, 57, 60, 62, 75, 83, 104, 106, 117, 136, 138, 149, 151, 174, 187, 193, 199-201, 233, 237, 250, 271, 274, 276, 285, 296, 299, 300, 304-5, 311
- Rehm, M. D., 雷姆 220
- Reimer, D., 雷馬 212
- Rejoice, 歡樂 15, 164-65, 167, 170, 183, 186, 189, 201, 271, 276, 296, 300, 304
- Release, 釋放 83, 187-88, 190, 192-94, 196-97, 200, 249, 295
- Remembrance, 紀念 75, 80, 85, 108, 119, 127-28, 138-39, 148, 193, 198, 231, 290, 309
- Righteousness, 義 12, 47-48, 56, 83-84, 104, 106, 115, 118, 130-31, 133-35, 137, 142, 162, 194, 196, 204,

- 208, 211, 251, 258-59, 265, 269, 288, 290, 304-5
- Robertson, D. A., 羅伯森 306
- Rosner, B., 羅斯納 19
- Sabbath, sabbatical, 安息日 74, 76, 83, 87, 184, 187, 189, 193-98, 200, 203, 295
- Sacrifice, 獻祭 42, 59, 106, 112, 161-62, 164, 166-67, 171, 185-86, 199, 202, 205, 213-16, 221, 233, 237-38, 276, 311
- Salvation, 救恩 10, 16, 63, 75, 104, 113, 161-62, 174, 212, 228, 231, 281-82, 290, 301, 305
- Sanctuary, 聖所 163-64, 166-67, 169-71, 183, 186, 199-200, 202, 207, 213-14, 220-23, 250-51, 310
- Scobie, C. H. H., 司科比 19
- Scott, J. M., 史考特 19
- Senior, S., 斯涅爾 18-19
- Servants, 僕人 41-42, 125, 193, 210, 218, 220, 249, 303-4, 309, 313
- Sex, 性 5, 65-66, 80-81, 88, 165, 234, 243-45, 253, 262, 267, 269, 278
- Sinai, Horeb, 西奈山、何烈山 1, 9, 13, 22-25, 29, 31, 49, 50, 53, 55, 57, 62, 64, 67, 91-93, 106, 124, 130, 135-37, 142, 160, 172, 210, 217, 274, 285, 306, 309
- Singularity, 獨一性 10, 69, 91, 96, 107, 129, 144, 154, 169-70, 185, 191, 278, 290, 292, 305, 315
- Skehan, P. W., 史可漢 306
- Slavery, 奴隸 9, 47, 64, 75, 81-83, 88, 101, 116, 166, 174, 187, 192-94, 197, 200, 228, 230, 234, 249-50, 257-58, 262, 264, 295, 311
- Smith, M., 史密斯 87
- Social, society, 社會 12-14, 19, 24, 26-28, 47-51, 59, 61, 64-66, 71, 74-78, 80-82, 84-86, 88, 100, 104, 107, 110-12, 114, 124, 149-50, 160, 166, 174-75, 177, 182, 184, 187, 189-95, 200-201, 203-5, 207, 214-15, 222-24, 227, 233, 235-36, 250, 253-54, 256-57, 259, 261-63, 266-68, 271-72, 274, 278, 282, 287-88, 295, 303, 311
- Soggin, J. A., 沙金 106
- Solomon, 所羅門 25, 38, 59, 97, 110, 164, 211, 294
- Son, sonship, 兒子、兒子名分 25, 32, 52, 59, 61, 103-6, 125, 175, 194, 218, 235, 238, 245-46, 248, 260, 266, 269, 300, 304, 306-7, 313
- Sovereignty, 主權 8, 25, 34, 36-37, 51, 68, 70, 133, 140, 146, 148, 155, 208, 231, 234, 268, 286, 299, 301, 307
- Stech, J. D., 史戴何 314
- Stott, W., 史托得 87
- Stuhlmüller, C., 司徒慕勒 18, 19
- Sulzberger, M., 蘇茲貝格 262
- Syncretism, 混合主義 9, 120, 160, 205, 229
- Teaching, 教導 11, 17, 41, 49, 61, 63, 72, 85, 91-92, 95, 100, 103, 123-24, 151, 156, 162, 174, 184, 201-2, 207, 210, 213-16, 219, 255, 265, 271, 276, 284, 298, 310
- Temptation, 試誘 10-11, 51, 57, 64, 77, 82, 84, 100-102, 104, 122, 124-25, 134, 137, 147, 155, 158, 164, 167, 172, 175-76, 210
- Test, testing, 試探 9, 61, 102, 106, 121-23, 125, 137, 170, 173, 178, 179,

- 218-19
- Theft, 偷竊 5, 65, 67, 81-83, 86, 88, 120, 224, 253, 255, 257
- Theocracy, 神權統治 61, 177, 203-4, 207-8
- Theophany, 神顯 50, 55, 90-91, 124, 309
- Thompson, J. A., 湯普森 17-18, 265
- Tigay, J. H., 提格 87
- Tithes, 什一奉獻 164, 167, 180, 183-84, 186, 198, 271
- Torah, 妥拉 15, 22, 37, 47, 58, 123, 145, 152, 207, 222, 272
- Tribes, tribal, 支派 26, 34, 38-40, 58, 77, 169, 206, 213-15, 220-21, 224, 266, 308-11, 314-15
- Tuckett, C. M., 塔克 239
- Uniqueness, 獨特性 10-11, 36, 41, 45, 48, 55-57, 60, 63, 68, 72, 74, 76, 87, 96-97, 99, 116, 137, 147, 149, 161, 179, 183, 267, 300, 303, 309, 312, 315
- Unity, 合一 21, 40, 43, 59, 67, 93, 96, 142, 144, 159, 162, 169-70, 183, 214, 245, 278, 287, 297, 306
- Universality, 普世性 10-13, 25, 36, 51, 56-57, 62, 97, 109, 112, 122, 130, 146-48, 150-51, 160-61, 179, 192, 201, 216, 254, 281, 300, 305
- Vasholz, R. I., 弗書茲 177
- Vaughan, P. H., 弗含 168
- Vaux, R. de, 德富 19
- Vengeance, 復仇 80, 223, 225-26, 260, 263
- Voice of God, 神的聲音 2, 60, 90, 217, 285
- Wall, R. W., 華爾 143
- Walton, J. H., 華頓 17
- War, 戰爭 25, 37, 39, 78-79, 81, 98, 110, 114, 120, 133, 143, 176, 222, 227-31, 234-35, 249, 256, 282
- Weinfeld, M., 萬飛德 17, 27, 48, 177, 212
- Wenham, G. J., 溫漢 163, 179, 181, 186, 231, 245, 262
- Wenham, J., 溫函 181, 186, 231
- Whitney, J. T., 惠特尼 168
- Wickedness, 邪惡 9, 73, 85, 110, 113, 118, 131-34, 142, 176, 191, 219, 227, 229, 231
- Widow, 寡婦 149, 166, 169, 245, 260-61, 266, 269, 271
- Wiebe, J. M., 韋比 297, 299, 304, 307
- Wife, 妻子 72, 85, 88-89, 110, 117, 209, 228, 234, 243, 245-46, 255-56, 262, 269
- Wilderness, 曠野 9, 22-26, 29, 31, 42-43, 61, 92, 102, 121-22, 124-27, 129, 137, 143, 149, 166, 284, 299
- Wilson, I., 威爾森 143, 170
- Witness, 見證 10-12, 14-15, 41-42, 56-57, 77, 82-84, 102, 161, 206, 211, 224, 245, 276-77, 284-85, 289, 298, 305, 313
- Women, 女人 76, 88-89, 114, 182, 192, 197, 206, 209, 234, 241, 243-46, 255, 262, 266, 268, 287, 295
- Work, worker, 工作、工人 2-3, 6-8, 17, 19, 25-27, 32, 41, 57, 59-60, 65, 67, 71, 74-75, 83, 100, 128, 141, 154, 178, 185, 187-88, 192-95, 214-15, 227, 241, 249, 257-59, 261-62, 265, 296, 304, 310
- Worship, 敬拜 5-6, 50-52, 54, 59, 66, 68-

- 70, 73-74, 82, 84, 98, 102, 113, 120,  
128, 148, 151, 159-60, 162-70, 172,  
174, 181, 183, 185, 199-200, 202,  
213-14, 221, 241, 247, 250, 253,  
262, 270-71, 274, 276-77, 279, 285,  
299, 304, 311
- Wright, C. J. H., 萊特 18-19, 27-28, 32,  
59, 64, 76, 81, 87-89, 105-6, 171, 185,  
196-97, 211, 224, 246, 248, 262-63,  
269, 314
- Wright, D. P., 萊特 181, 232, 238
- Wright, G. E., 賴特 220, 306
- Wright, N. T., 賴特 15, 19, 293
- Yaron, R., 雅倫 262
- Zevit, Z., 哲維特 237



# 經文索引

(這裡所標示的頁碼均為英文原書頁碼，亦即本書左右空白處所標之頁碼)

## 舊約

創世記 1:14-18, 52; 1:22, 99; 1:24, 99;  
 1:27, 79; 2:2f., 75; 2:7, 99; 3:8,  
 253; 4, 79; 9:5f., 79; 12:1-3, 11, 24;  
 12:10-20, 64; 13:14f., 316; 14:5, 43;  
 14:18-22, 300; 15, 24, 138; 15:6,  
 107; 15:16, 132; 15:19-21, 119;  
 15:20, 43; 16:6, 122; 17, 24; 18:16-  
 33, 139, 18:18, 11, 18:19, 11, 151,  
 281; 19:30-38, 34, 248; 20, 64;  
 24:10, 274; 24:24, 274; 32:25, 269;  
 32:32, 269; 33:18-20, 276; 34:7,  
 246; 34:8, 116; 36, 35; 38, 265;  
 41:39, 59; 46:27, 15; 122; 22:21-  
 24, 26; 22:25, 251; 22:29f., 194; 23,  
 1; 23:1f., 84; 23:1-9, 26; 23:3, 84;  
 23:9, 28; 23:10f., 187, 196; 23:11,  
 184, 187; 23:11b, 188; 23:12, 75;  
 23:13, 173; 23:15, 198, 200, 202;  
 23:16, 199-200; 23:17, 200; 23:19,  
 186; 23:23, 119; 23:24, 120, 159;  
 23:25, 251; 23:29, 120; 24:3, 122;  
 24:3-7, 122; 24:7, 122; 24:11, 91;  
 24:12, 93; 24:17, 53; 25:10-12, 141;  
 28:30, 315; 29:43-46, 163; 31:16f.,  
 75; 31:18, 63, 93, 143; 32, 54, 96,  
 135-36, 142, 147; 32:2f., 137; 32:9,  
 30, 135; 32:10, 136; 32:11f., 302;  
 48:13-20, 238; 49, 308, 314; 49:3f.,  
 238; 49:4, 314; 50:20, 38

出埃及記 1, 65; 1-7, 24; 1:5, 151; 1:15f.,

65; 1:22, 65; 3, 311; 3:8, 119;  
 3:13ff., 64; 4:22, 52, 185; 5, 65; 5:2,  
 64, 104; 6:2-8, 64; 6:7, 64; 7:5, 64;  
 7:14, 153; 8:19, 93, 143; 8:22, 64;  
 9:14, 36, 64; 9:16, 36; 9:29, 36, 64;  
 10:2, 64; 12:2, 202; 12:14-20, 202;  
 12:26, 49, 106; 12:49, 26; 13:1-  
 16, 164; 13:3f., 202; 13:3-10, 195;  
 13:8, 49; 13:9, 106; 13:11-15, 194;  
 13:13, 237; 13:14, 48, 106; 13:16,  
 106; 13:18, 208; 14:10, 30; 14:13,  
 212; 15, 306; 15:1, 228; 15:1-18,  
 56; 15:11, 56, 96, 312; 15:14, 38;  
 15:16, 38; 15:18, 56, 310; 16, 123;  
 16:4, 123; 16:6, 122; 16:12, 122;  
 16:15, 122; 17:1-7, 102, 106, 137;  
 17:7, 102; 17:8-16, 267; 18:13-26,  
 26; 18:21, 26; 18:22, 207; 19, 50;  
 19:1f., 64; 19:4, 54, 285; 19:4-6,  
 12, 47, 111-12, 146, 215, 272, 311;  
 19:5, 52, 115; 19:6, 273; 20:2, 62;  
 20:5, 72; 20:11, 74; 20:18-21, 90;  
 20:22-26, 159; 20:24, 276; 21, 192;  
 21-23, 1, 61, 193, 260; 21:2-11, 192,  
 197; 21:12-14, 207, 222; 21:14, 222;  
 21:16, 81, 257; 21:17, 87; 21:18f.,  
 207; 21:23-25, 226; 21:33f., 241;  
 22:16f., 245; 22:17, 246; 22:20,  
 123; 22:21, 233; 14:17-20, 225;  
 15:16, 253; 16:20-22, 233; 17, 170;  
 17:7, 166; 17:10-14, 167; 17:11, 99;  
 17:13, 166; 17:14, 99; 17:15ff., 186;

18, 262; 18:3, 114, 133, 159; 18:3-5, 217; 18:5, 46, 292; 18:6-18, 80; 18:6-20, 247; 18:8, 245; 18:20, 80; 18:24-28, 37, 217; 18:24-30, 133; 18:30, 114; 19:2, 111; 19:3, 76, 77, 87; 19:4, 76; 19:5, 84, 226; 19:9f., 260; 19:10, 261; 19:11-13, 84; 19:15, 204; 19:16-18, 84; 19:17-18, 79, 226; 19:18, 88, 114, 150, 183; 19:19, 242; 19:20-22, 88; 19:29, 250; 19:32, 87; 19:34, 114, 150, 151; 19:35f., 267; 20, 262; 20:7f., 111; 20:10, 80, 244; 20:10-21, 245; 20:11, 245; 20:22f., 217; 20:22-24, 37, 133; 21:17-20, 247; 22:17-25, 205; 22:24, 247; 22:27, 241; 22:31, 111; 23-26, 111; 23:5-8, 198; 23:15-21, 199; 23:16, 199; 23:33-43, 200; 23:40, 165; 23:42-43, 200; 24:22, 26; 25:2-7, 196; 25:10, 197; 25:23, 27, 28; 25:35, 192; 25:35-37, 251; 25:36, 192; 25:39-43, 197; 26:1, 120; 26:12, 253; 26:18-20, 155; 26:30, 60; 26:41, 151; 27, 164; 27:30-33, 186

民數記 2:9, 315; 5:17-28, 143; 10:11, 25; 10:33-36, 143; 11:1-3, 137; 11:10-17, 26; 11:12, 301; 11:31-34, 137; 12, 257; 12:1, 110; 12:6, 172; 13, 29; 13:1-3, 29; 13:26-33, 30; 13:32, 43; 14, 29, 96; 14:13-16, 138, 302; 14:17-19, 140; 14:22, 106; 15:37-41, 105, 242; 16, 153, 262; 18, 186, 213; 18:8-32, 214; 18:15-18, 194; 18:21-29, 186; 20, 34, 41, 44; 20:1-13, 208; 20:9-12, 42; 20:12, 35; 20:14-21, 35; 20:20, 35; 21, 34; 21:21-35, 22; 21:32-35, 39;

22-24, 248; 22:28, 218; 23:5, 218; 23:12, 218; 23:16, 218; 23:21, 208; 23:21-23, 310; 24:16, 300; 25, 46; 25:4, 237; 25:6-13, 210; 27:1-11, 269; 27:12-14, 308; 27:18-23, 295; 28:26, 199; 28:26-31, 199; 29:12-38, 200; 32, 39, 315; 33:30-33, 143; 35:1-8, 213; 35:6-25, 207; 35:6-34, 223; 36:1-12, 269; 36:13, 21

申命記 1-3, 4, 61, 66, 144, 284, 294; 1-11, 3, 158, 199, 270, 299; 1:1, 2, 21-22; 1:1-2, 23; 1:1-5, 3, 20; 1:1-4:43, 2; 1:2, 22, 29; 1:2-3, 22; 1:3, 21; 1:3a, 22; 1:4, 22-23; 1:5, 21, 22, 275; 1:6, 24, 43; 1:6-18, 24; 1:7, 25; 1:8, 25, 27, 292; 1:8-11, 24-26; 1:9-12, 26; 1:9-14, 29; 1:9-18, 43; 1:10, 24, 27, 151; 1:11, 24, 26, 53; 1:12, 26; 1:12-17, 24; 1:13-15, 26, 27; 1:15, 211; 1:15-16, 27; 1:16, 28, 152; 1:16-17, 26-27, 204; 1:17b, 207; 1:19-46, 29, 35, 43, 54, 121, 137; 1:21, 30; 1:22-23, 29; 1:22ff., 29; 1:24-46, 29-32; 1:26-27, 30; 1:26-28, 22, 30, 62; 1:26-46, 32, 37, 46; 1:28, 29, 30, 32, 39, 130, 142; 1:30, 31; 1:30-32, 285; 1:31, 31, 32, 52, 54, 124, 180, 185, 306; 1:32-33, 30, 102; 1:33, 31; 1:34-36, 30, 31; 1:37, 32, 41, 308, 312; 1:37-40, 30; 1:38, 33, 295; 1:40-46, 31-32; 1:40, 35; 1:41, 30; 1:41-44, 228; 1:42, 30; 1:43-46, 30; 2:1-3:29, 34; 2:1, 35, 38; 2:1-8, 34; 2:1-23, 43; 2:2, 43; 2:2-8, 35; 2:3, 24; 2:4, 34; 2:5, 35, 157; 2:8, 34; 2:9, 35; 2:9-12, 10, 35-37; 2:9-18, 34; 2:10f., 32; 2:10-12, 34, 36, 43, 300; 2:12, 36, 50, 300;

**2:13-15**, 37; **2:16-23**, 37; **2:19-21**,  
 35; **2:19-23**, 10, 34; **1:20**, 43; **1:20-3**,  
 34, 36, 300; **2:21**, 32, 34, 43; **2:23**,  
 37; **2:24-30**, 38; **2:24-37**, 34; **2:24-  
 3:11**, 22, 43; **2:25**, 30, 38; **2:26-30**,  
 38, 248; **2:30**, 38, 190, 211; **2:31-37**,  
 38-39; **2:31**, 39; **2:34**, 39; **2:35**, 39;  
**2:36**, 39; **2:37**, 39; **3:1-11**, 34, 39;  
**3:4-5**, 39; **3:8**, 39; **3:11**, 43-44, 211;  
**3:12-17**, 39-40, 225; **3:12-20**, 34,  
 43, 315; **3:13**, 43; **3:18**, 40; **3:18-20**,  
 40; **3:20**, 40; **3:21**, 295; **3:21-22**, 34,  
 40, 209; **3:21-28**, 294; **3:23-25**, 41,  
 52; **3:23-27**, 208; **3:23-29**, 34, 312,  
 313; **3:24**, 96; **3:26**, 41-43, 44, 308;  
**3:26ff.**, 32; **3:26-29**, 41, 42, 43;  
**3:28**, 295; **4**, 10, 45, 54, 59, 61, 71,  
 72, 153, 290, 315; **4-6**, 113; **4-11**, 4,  
 45, 58, 158, 180, 284; **4:1**, 45-46,  
 59, 144, 156; **4:1-8**, 45; **4:1-40**, 58;  
**4:1-43**, 45; **4:2**, 46; **4:3-4**, 46-47;  
**4:5-8**, 47-49, 273, 288; **4:6**, 47, 59;  
**4:6-8**, 12, 49, 54, 58, 103, 111, 143,  
 145, 194; **4:7**, 47, 54, 291; **4:7-8**, 59;  
**4:8**, 47; **4:9**, 49, 100; **4:9-14**, 49;  
**4:9-31**, 45, 49; **4:10**, 93; **4:10-14**,  
 49-50; **4:11**, 50, 59; **4:12**, 50, 62, 71;  
**4:12ff.**, 50; **4:13**, 50, 63, 90; **4:15**,  
 49, 50, 62, 71; **4:15-19**, 62, 155;  
**4:15-20**, 49, 50-52; **4:15-24**, 49;  
**4:16**, 51; **4:16-19**, 51, 53, 102; **4:19**,  
 10, 51-52, 59, 211, 300; **4:20**, 51,  
 52, 53; **4:21**, 41; **4:21-22**, 32, 43;  
**4:21-23**, 52; **4:22**, 306; **4:23**, 49;  
**4:24**, 50, 53, 59-60, 72, 130; **4:25-  
 28**, 49, 53-54; **4:26**, 60, 298; **4:27**,  
 53, 54; **4:28**, 53-54, 60; **4:28-31**,  
 290; **4:29**, 98; **4:29f.**, 54; **4:29-31**,

49, 54; **4:31**, 53, 54; **4:32**, 51, 179;  
**4:32b**, 55; **4:32-34**, 48, 55; **4:32-39**,  
 71; **4:32-40**, 11, 45, 54-55; **4:33**, 50,  
 55, 90; **4:33-34**, 60; **4:34**, 55, 60,  
 172; **4:35**, 10, 41, 55-56, 96, 97,  
 179, 285, 303; **4:35-40**, 60; **4:36**, 50,  
 56, 58, 124; **4:37**, 111; **4:37-38**, 56-  
 58; **4:38**, 57, 109; **4:39**, 18, 41, 56,  
 96, 97, 285, 303; **4:39-43**, 58; **4:40**,  
 56; **4:41-43**, 58, 60, 222, 225; **4:44**,  
 2, 45; **4:44-49**, 61, 66-67; **4:44-5:6**,  
 61; **4:44-6:3**, 58; **4:44-28:68**, 2; **5**,  
 50, 72; **5-11**, 61, 205; **5-26**, 61, 305;  
**5:1**, 45, 62, 157; **5:2**, 153; **5:2-3**, 62,  
 287; **5:3**, 21, 29; **5:4**, 50; **5:4-5**, 62,  
 67; **5:5**, 62, 90; **5:5-11**, 3; **5:6**, 62-  
 66, 68, 95, 174; **5:6-7**, 45; **5:6-10**,  
 98; **5:7**, 68-69, 70, 95, 106; **5:7-10**,  
 45, 86-87; **5:7-21**, 68; **5:8**, 51; **5:8-  
 10**, 69-73; **5:8-11**, 73; **5:9**, 70, 72,  
 102, 211, 263; **5:9b-10**, 62, 72; **5:10**,  
 72; **5:11**, 73-74, 102; **5:12-15**, 74-  
 76, 87; **5:14**, 75, 187; **5:14b**, 65;  
**5:15**, 75, 187, 193; **5:16**, 76-78, 87;  
**5:17**, 78-80, 88; **5:18**, 80-81, 88,  
 243, 244; **5:19**, 81-83, 88; **5:20**, 83-  
 84, 88; **5:21**, 85-86, 88-89; **5:22**, 63,  
 90, 93-94, 143, 306; **5:22-26**, 50;  
**5:22-29**, 217; **5:22-6:3**, 90; **5:23-27**,  
**90-91**; **5:23-31**, 62; **5:24**, 90, 91;  
**5:25**, 90, 91, 130; **5:26**, 90, 285;  
**5:27b**, 91; **5:28**, 286; **5:28-29**, 91;  
**5:29**, 91, 145; **5:30-31**, 91-92; **5:31**,  
 91, 93, 144, 154; **5:32-6:3**, 92-93;  
**5:32**, 93; **5:33**, 92, 145; **5:35**, 68;  
**5:39**, 68; **6**, 10, 72, 315; **6-13**, 187;  
**6:1**, 92, 107, 129, 144, 154, 278;  
**6:1f.**, 93; **6:1-4**, 191; **6:2-3**, 103; **6:3**,

62, 93, 95; **6:4**, 92, 95-98, 105, 138; **6:4-5**, 11, 19, 62, 90, 92, 95-99, 144; 6:4-9, 100, 101, 105; **6:4-25**, 95; **6:5**, 95, 97, 98-99, 105, 116, 145, 150, 173, 227; **6:6**, 100; **6:6-7**, 103; **6:6-9**, 100, 155, 210; **6:7**, 49, 100; **6:7-9**, 49, 100; **6:8**, 105; **6:8-9**, 100, 105-6; **6:9**, 103; **6:10**, 125; **6:10a**, 101; **6:10b-11**, 101; **6:10-12**, 125; **6:10-13**, 101-2; **6:10-16**, 100-103; **6:11**, 102; **6:12**, 101; **6:13**, 73, 101; **6:14**, 101, 155; **6:14-15**, 102; **6:15**, 72; **6:16**, 101, 102-3, 106, 122, 173; **6:17-19**, 103; **6:18**, 103; **6:18b**, 103; **6:19-24**, 191; **6:20**, 103-4; **6:20ff**, 49; **6:20-25**, 63, 101, 103-5, 106, 174; **6:21-23**, 104, 274; **6:21-24**, 104, 106; **6:24**, 103, 104, 145; **6:25**, 104-5, 106-7, 129, 144, 153, 278; 7, 39, 115, 120, 121, 128, 159, 168, 181, 208, 227, 229, 238; **7:1**, 119-20; **7:1-2**, 109; **7:1-5**, 111, 115; **7:1-6**, 108; **7:1-26**, 108; **7:2**, 120; **7:2b**, 110; **7:2-4**, 209; **7:3**, 109, 110, 209, 238; **7:3-4**, 110; **7:3-5**, 109-11; **7:4**, 110; **7:5**, 10, 110, 116, 120, 159, 205; **7:6**, 52, 111-15, 117, 180, 181, 214, 300; **7:6-8**, 30, 146; **7:6-10**, 130; **7:6-11**, 168; **7:7**, 109, 116, 149, 273; **7:7-8**, 37, 108, 115-16, 117; **7:7-9**, 116; **7:7-10**, 108; **7:8**, 116, 119; **7:8b**, 108; **7:8-9**, 56; **7:9**, 72, 138, 285; **7:9b**, 116; **7:9-10**, 108, 116-17; **7:10**, 116, 118; **7:11**, 117, 129, 144, 145, 154; **7:11-16**, 108; **7:12**, 117, 118; **7:12-15**, 118, 281; **7:12-16**, 120, 155, 168; **7:12-24**, 156; **7:12-26**, 58; **7:13**, 183; **7:13f.**,

118; **7:13-15**, 108, 111, 117; **7:13-16**, 117-19; **7:16**, 108, 118; **7:17**, 131; **7:17-19**, 108; **7:17-24**, 108, 119; **7:17-26**, 159, 168; **7:20-26**, 108; **7:22**, 120, 142; **7:23f.**, 135; **7:25**, 137, 181; **7:25-26**, 119, 120; **8**, 22, 165; **8:1**, 121, 129, 154; **8:1-5**, 102, 124; **8:1-20**, 58, 121; **8:2**, 121-22, 125, 173; **8:2-5**, 126; **8:2-6**, 121; **8:3**, 122-24, 129; **8:3-4**, 149; **8:4**, 124; **8:5**, 32, 52, 124-25, 129, 180, 185, 306; **8:6**, 145; **8:6-10**, 154; **8:7**, 125; **8:7-9**, 121, 125-26, 127; **8:7-11**, 127; **8:9**, 123, 126; **8:10**, 121, 126, 127; **8:10-11**, 183, 215; **8:11**, 121, 125, 126-27; **8:12a**, 121; **8:12-13**, 127; **8:12-14**, 127, 300; **8:12-15**, 129; **8:12-16**, 127; **8:12-18**, 127; **8:12b-14**, 121; **8:13**, 209; **8:14**, 127, 128; **8:15**, 124, 127, 129; **8:15b**, 128; **8:15-16**, 121, 127; **8:16**, 122, 128; **8:16b**, 121, 127; **8:17**, 115, 124, 127, 128, 131; **8:17-18**, 37, 74, 121, 123, 127-28, 130, 280; **8:18**, 128, 129; **8:19**, 211; **8:19-20**, 103, 121, 127, 128-29, 133; **9**, 109, 128, 143; **9:1**, 95, 141; **9:1-3**, 130; **9:1-29**, 58; **9:1-10:11**, 130; **9:2**, 32, 130; **9:3a**, 130; **9:3**, 60, 109, 135, 142; **9:4**, 131, 133, 142, 149; **9:4-6**, 37, 56, 115, 131-34, 273, 280; **9:5**, 131, 142; **9:5b**, 131; **9:6**, 30, 142, 147; **9:6b**, 131; **9:7**, 135; **9:7-10:11**, 142, 144; **9:7-8**, 134-35; **9:9**, 138, 142-43; **9:9-14**, 135-36; **9:10**, 63, 90, 93, 143; **9:11-17**, 142; **9:12**, 138; **9:14**, 135, 136, 139; **9:15-17**, 136; **9:15-21**, 136-37; **9:18**, 142; **9:18-21**, 143;

**9:18-29**, 131; **9:19f.**, 137; **9:20**, 137, 141; **9:21**, 143; **9:22**, 106, 137; **9:22f.**, 134; **9:22-24**, 137; **9:24**, 135, 137; **9:25-29**, 137-40, 143; **9:25-10:5**, 143; **9:26**, 41, 52, 138; **9:26-28**, 302; **9:26-29**, 295; **9:27**, 138; **9:28f.**, 138; **9:29**, 52, 136, 138; **10**, 145, **10:1-5**, 63, 140-41, 143, 305; **10:1-7**, 58; **10:2**, 90; **10:3**, 141; **10:4**, 90, 93; **10:5**, 140, 141; **10:5-7**, 141, 143; **10:6-9**, 141; **10:6-11**, 141; **10:8**, 213, 305; **10:8-9**, 143; **10:8-11**, 58; **10:10**, 138, 141, 143; **10:10b**, 139; **10:10-11**, 141; **10:11**, 135; **10:12**, 98, 150, 153, 173, 174; **10:12-13**, 144-45; **10:12-22**, 144; **10:12-11:25**, 58; **10:13**, 116; **10:13b**, 151; **10:14**, 145, 146, 147, 148, 149; **10:14-15**, 146, 300; **10:14-19**, 145-46, 150; **10:15**, 56, 111, 145, 146-47, 148; **10:16**, 100, 142, 145, 146, 147, 151-52; **10:17**, 145, 146, 147-49, 152; **10:18**, 145, 146, 149-50, 152, 166, 183, 204, 208; **10:19**, 146, 149, 150-51; **10:19b**, 150; **10:20**, 145; **10:20-22**, 151; **10:22**, 151; **11**, 144, 145, 275; **11:1**, 98, 145, 150, 151, 153; **11:1-7**, 152; **11:1-32**, 153; **11:2**, 153; **11:2-7**, 29, 62, 287; **11:3**, 153; **11:6**, 153; **11:7**, 153; **11:8**, 129, 145, 278; **11:8-9**, 154; **11:8-17**, 153; **11:9**, 276; **11:10**, 154, 157; **11:10-12**, 154; **11:11**, 154; **11:11-12**, 154; **11:12**, 151, 155; **11:13**, 98, 145, 157; **11:13-15**, 154-55; **11:13-17**, 154; **11:13-21**, 105; **11:14**, 155, 157, 183; **11:16**, 155, 211; **11:16-17**, 155; **11:17**, 155;

**11:18**, 100; **11:18-21**, 155; **11:19**, 49; **11:22**, 92, 98, 145, 278; **11:22-25**, 156; **11:23**, 109, 145; **11:24**, 157; **11:26-32**, 156, 277; **11:27**, 156; **11:28**, 156, 174; **11:30**, 156; **11:31-32**, 156; **12**, 6, 156, 159, 164, 168, 170, 171, 200, 279; **12-13**, 5; **12-25**, 270, 275; **12-26**, 3, 4, 5, 6, 61, 158, 187, 278, 305; **12:1**, 61, 158, 272; **12:1-4**, 159-62, 168; **12:1-32**, 158; **12:2f.**, 120, 168, 170; **12:3**, 159, 160, 161, 170, 205; **12:4**, 159, 165; **12:5**, 160, 162-64, 168, 169, 170, 214; **12:5-7**, 162; **12:5-12**, 162, 168; **12:6-12**, 164-66; **12:7**, 165, 170; **12:8-12**, 162; **12:11**, 162; **12:12**, 164, 166, 183, 200, 214; **12:13**, 162; **12:13-19**, 162; **12:13-28**, 162, 166-67, 168; **12:14**, 169; **12:15**, 166, 167, 220; **12:15-19**, 166; **12:1525**, 170-71; **12:17f.**, 167; **12:18f.**, 200, 216; **12:19**, 166, 183; **12:20**, 166, 167, 208; **12:20-26**, 162; **12:20-28**, 160; **12:21**, 167; **12:22**, 167; **12:22-32**, 285; **12:23**, 167; **12:26**, 167; **12:27**, 167; **12:29-32**, 159, 167-68; **12:31**, 71, 111, 133, 134, 159, 160, 161, 171, 181, 216; **12:32**, 46, 172; **13**, 119, 159, 178, 187, 206; **13:1-2**, 172-73, 218; **13:1-5**, 172, 218; **13:1-18**, 172; **13:2**, 178-79; **13:3**, 98, 173, 178, 179; **13:4**, 173; **13:5**, 173-75, 179; **13:6**, 175; **13:6-11**, 66, 84, 172, 175-76; **13:7**, 179; **13:8**, 175; **13:11**, 179; **13:12-16**, 177, 180; **13:12-18**, 172, 176-78; **13:13**, 176; **13:14**, 176, 181, 206; **13:15**, 176; **14**, 183, 187; **14:1**, 32, 52, 180-81, 185, 247; **14:1-**

29, 180; 14:2, 52, 111, 180, 181, 184; 14:2-21, 183; 14:3, 181, 183; 14:3-21, 180; 14:4-8, 181, 185; 14:4-19, 185-86; 14:4-21, 181-83; 14:9-10, 181, 185; 14:11-18, 185; 14:11-20, 187; 14:19-20, 185; 14:21, 111, 181, 186; 14:21b, 186; 14:22, 183; 14:22-27, 183; 14:22-29, 164, 180, 183, 186; 14:23f., 163, 183; 14:23-26, 186; 14:24-26, 183; 14:26, 165; 14:26b, 183; 14:27, 183, 186, 214; 14:27-29, 166; 14:28, 166, 182, 215; 14:28-29, 180, 183-84, 271; 14:28-16:17, 5, 187, 203, 222; 14:29, 184, 214; 14:29b, 184; 15, 187, 190, 194, 195, 196, 197, 250, 295; 15:1, 187, 196; 15:1f., 197; 15:1-3, 187-88; 15:1-11, 187; 15:1-23, 187; 15:2, 194, 196; 15:2a, 188; 15:2b, 188; 15:2-3, 190; 15:3, 194; 15:3a, 188; 15:4, 189, 190; 15:4a, 196; 15:4b, 189; 15:4-6, 189-90; 15:5, 129, 189, 190; 15:5b, 191; 15:6, 189; 15:6b, 189; 15:7, 190, 191; 15:7b, 190; 15:7-8, 190; 15:7-11, 189, 190-92; 15:8, 190; 15:9, 131, 188, 190, 191; 15:10, 190, 191; 15:10f., 190; 15:11, 189, 191, 192, 193, 196-97; 15:12, 192, 197; 15:12ff., 197; 15:12-18, 192-94, 197; 15:13, 200; 15:13f., 192; 15:14, 184; 15:14b, 193, 199, 201; 15:14b-15, 193; 15:15, 193; 15:15b, 193; 15:16b, 193, 249; 15:17b, 192; 15:18, 134, 191, 193, 196; 15:19, 194; 15:19-23, 164, 194-96; 15:20, 163, 194; 15:21, 205; 15:21-23, 194; 16, 163; 16:1, 198, 202; 16:1-8, 198-

99; 16:1-17, 198; 16:2, 202; 16:3, 198, 202; 16:6, 198; 16:7, 202; 16:9f., 200; 16:9-12, 199-200; 16:10b, 199, 201; 16:11, 165, 166, 183, 200, 214; 16:12, 200; 16:13, 200; 16:13f., 295; 16:13-15, 200; 16:14, 165, 166, 183, 211, 214; 16:15, 200, 202; 16:16-17, 200-202; 16:17, 201; 16:18, 27, 206; 16:18-19, 208; 16:18-20, 26, 204-5, 207; 16:18-17:13, 204; 16:18-17:20, 203; 16:18-18:22, 5, 24, 203, 222; 16:19, 211; 16:21, 205; 16:21f., 120; 16:21-17:1, 205; 16:22, 205; 17, 27; 17:1, 205; 17:2, 205, 206; 17:2-7, 205-6, 210; 17:3, 211; 17:4, 206; 17:5, 206; 17:6, 206, 224; 17:7, 206; 17:8, 163; 17:8-13, 206-7; 17:9, 207, 213; 17:10ff., 207; 17:12, 179, 207; 17:14, 208, 209, 210, 211; 17:14-17, 208-9; 17:14-20, 170, 207-8; 17:15, 170, 208; 17:16, 211-12; 17:16f., 209; 17:17, 235; 17:18, 1; 17:18-20, 209-10; 17:19b, 209; 17:20, 210, 212; 18:1, 220; 18:1-2, 213-14; 18:1-8, 143, 213-14; 18:1-22, 213; 18:3-5, 214; 18:5, 214; 18:6, 215, 220, 221; 18:6-8, 214-16, 220-21; 18:7, 215, 221; 18:8, 214, 221; 18:9-13, 216-17; 18:9-22, 216; 18:10b-11, 216; 18:12, 133, 217; 18:14-19, 217-18; 18:15, 217, 221; 18:16, 93; 18:16f., 92, 208, 217; 18:17f., 21; 18:18, 217; 18:19, 92, 218; 18:20, 218; 18:20-22, 218-19; 18:22, 218; 19, 60, 232, 244; 19:1-3, 223; 19:1-13, 222-23; 19:1-21, 222; 19:1-21:9, 5, 222; 19:2-3, 225; 19:4,

225; 19:4-6, 111; 19:4-7, 223; 19:5-7, 222; 19:6, 223, 225; 19:8f., 222; 19:8-10, 223; 19:9, 92, 98, 129; 19:10, 223, 225; 19:11-13, 222, 223; 19:11-15, 179; 19:14, 5, 222, 223-24, 225; 19:15-21, 5, 206, 222, 224-25; 19:16-19, 206, 222, 224; 19:16-21, 84; 19:18, 206; 19:19, 179; 19:20, 225; 19:21, 225-26; 20, 39, 120, 222; 20:1, 228, 230; 20:1-4, 227, 228; 20:1-20, 227; 20:2-4, 213; 20:3, 95; 20:4, 228; 20:5ff., 228; 20:5-9, 228-29; 20:7, 256; 20:8, 229; 20:10-18, 229-30; 20:11, 231; 20:13, 230; 20:14f., 238; 20:15, 231; 20:15-16, 229; 20:18, 133, 229; 20:19-20, 230, 241; 21:1, 232; 21:1-9, 222, 232-34, 236, 237; 21:1-23, 232; 21:3, 237; 21:3-8a, 232; 21:4, 237; 21:5, 213, 237; 21:6, 238; 21:7, 238; 21:7-8a, 237; 21:8, 232, 233, 238; 21:9, 234; 21:10-14, 110, 228, 230, 234, 238; 21:11, 116, 234; 21:12f., 110; 21:13, 234; 21:15-17, 235, 238; 21:18, 236, 238; 21:18-21, 66, 77, 175, 179, 235-36, 238; 21:20, 238; 21:22-23, 236-37; 21:23, 232, 239; 22:1, 240; 22:1f., 265; 22:1-4, 240; 22:1-12, 240; 22:2, 240; 22:3, 240; 22:4, 240, 265; 22:5, 240-41, 242; 22:6-7, 241, 242, 265; 22:8, 241, 242; 22:9-11, 242; 22:12, 242; 22:13-21, 243-44, 245-46; 22:13-30, 5, 243; 22:14, 243; 22:17, 243; 22:18, 243; 22:19, 243; 22:20, 243; 22:21, 246; 22:22, 80, 179, 244, 246; 22:23, 244; 22:23-24, 179; 22:23-29, 244-45; 22:25, 244;

22:26, 244; 22:28f., 244; 22:29, 243, 246; 22:29a, 215; 22:30, 245, 246; 23, 248; 23-26, 5; 23:1, 247; 23:1-8, 247-48; 23:1-25, 247; 23:2, 247; 23:2-4, 93; 23:3-6, 35, 248; 23:5, 56; 23:7, 253; 23:7a, 34; 23:7-8, 248; 23:9-14, 249; 23:10, 253; 23:11-14, 257; 23:12f., 249, 253; 23:14, 249, 253; 23:15, 249; 23:15-16, 249-50; 23:16, 250; 23:17, 250, 253; 23:17-18, 250-51; 23:18, 251; 23:19-20, 251-52, 253, 254, 257; 23:21-23, 164, 252-53; 23:22, 252; 23:23, 253; 23:24-25, 253; 24:1, 255, 262; 24:1-4, 255-56; 24:1-22, 255; 24:4, 262; 24:4-5, 256; 24:6, 256, 257; 24:7, 81, 179, 257; 24:8-9, 257; 24:10f., 257; 24:10-13, 256, 257-58; 24:12f., 258; 24:13b, 258, 259; 24:14, 262; 24:14-15, 256, 258-59; 24:15, 258; 24:15b, 259; 24:16, 259-60, 262-63; 24:17, 204; 24:17f., 256; 24:17-22, 260-62; 24:18, 260, 261; 24:19-21, 260; 24:19-22, 184, 256, 265; 24:20, 261; 24:22, 261; 25:1, 264; 25:1-3, 264-65; 25:1-19, 264; 25:2, 264; 25:3, 264, 268; 25:4, 215, 241, 258, 265, 268; 25:5, 268-69; 25:5-10, 265-66; 25:7, 269; 25:7-10, 266; 25:9, 269; 25:11-12, 266-67; 25:12, 264, 269; 25:13-16, 267; 25:15, 267, 269; 25:16, 267; 25:17, 269; 25:17-19, 267-68; 26, 156, 199, 201; 26:1, 270; 26:1-11, 270-71, 272; 26:1-19, 270; 26:2, 163, 270; 26:3, 270; 26:4, 274; 26:5, 274; 26:5-9, 106; 26:5-10, 271, 274; 26:9, 270; 26:10, 270, 274; 26:11,

- 270, 271; **26:12**, 271; **26:12-14**, 272; **26:12-15**, 183, 270, 271; **26:13b**, 271; **26:14**, 98; **26:14b**, 270, 271; **26:15**, 272; **26:16**, 272; **26:16-19**, 270, 272-74; **26:17**, 272; **26:17-19**, 111; **26:18**, 272; **26:19**, 272, 281; 27, 156, 224, 279; **27-28**, 3, 153, 158; **27-30**, 4, 45, 284; **27-32**, 15; **27-34**, 15; **27:1**, 129, 275, 278; **27:1-8**, 169, 275-76; **27:1-26**, 275; **27:2**, 276, 278-79; **27:2-26**, 279; **27:3**, 276; **27:4**, 276, 279; **27:5-7**, 276; **27:7**, 165; **27:8**, 21, 275, 279; **27:9**, 95, 275; **27:9-10**, 276; **27:10**, 276; **27:11-13**, 276-77; **27:14-26**, 277-78; **27:15**, 87, 277, 278; **27:15ff.**, 279; **27:16**, 265, 278; **27:17**, 224, 278; **27:18f.**, 278; **27:19**, 204; **27:20**, 245; **27:20-23**, 278; **27:24**, 277; **27:24f.**, 278; **28**, 277, 280, 282, 289; **28:1**, 281; **28:1-14**, 281; **28:1-68**, 280; **28:2-14**, 280; **28:3-6**, 281; **28:7**, 281; **28:9**, 281; **28:9f.**, 111; **28:10**, 12, 47, 281, 288; **28:11**, 281; **28:12**, 281; **28:15-68**, 53, 281-83, 301; **28:16-19**, 281; **28:21f.**, 282; **28:23**, 155; **28:23f.**, 282; **28:25f.**, 282; **28:27-29**, 282; **28:30**, 229; **28:30-34**, 282; **28:35**, 282; **28:36-37**, 282; **28:37**, 12, 15, 47, 288; **28:38-42**, 282; **28:43f.**, 282; **28:49-52**, 15; **28:49-57**, 282; **28:59-61**, 282; **28:60**, 282; **28:62f.**, 282; **28:63**, 283; **28:63-68**, 282; **28:64**, 179; **28:68**, 282; **29**, 288; **29:1**, 2, 157, 284; **29:1-30:20**, 2, 284; **29:1-9**, 284-86; **29:2**, 284, 285; **29:4**, 285; **29:5**, 124; **29:5f.**, 284; **29:6b**, 285; **29:7f.**, 284; **29:10ff**, 21, 26, 287; **29:10-15**, 284, 286-87, 291; **29:12f.**, 286; **29:14**, 21, 29; **29:14f.**, 62; **29:16-21**, 287-88; **29:18**, 284; **29:18f.**, 285, 287; **29:19**, 292; **29:19-28**, 284; **29:20**, 288; **29:22-25**, 12; **29:22-28**, 15, 47, 53, 288-89; **29:23**, 288; **29:24**, 288; **29:26**, 211; **29:29**, 193, 303; **30**, 276, 284, 298; **30:1-10**, 284, 289-90; **30:2a**, 289; **30:2**, 98, 289; **30:2b**, 289; **30:3-5**, 289; **30:4**, 289; **30:6**, 98, 151, 286, 289; **30:8-9**, 289; **30:10a, b**, 289; **30:10**, 98, 289; **30:11**, 290; **30:11-13**, 144; **30:11-14**, 100, 286, 290-91, 293, 295; **30:12f.**, 290; **30:14**, 290, 291; **30:15**, 292, 293; **30:15-18**, 277; **30:15-20**, 145, 286, 291-92; **30:16**, 98, 292; **30:17**, 211; **30:19**, 3, 60, 284, 298; **30:19f.**, 292; **31:20**, 98; **31-34**, 4, 294; **31:1-8**, 33, 40, 294-95; **31:1-25**, 297; **31:1-32:47**, 294; **31:2**, 41, 312; **31:3**, 294; **31:3a**, 294; **31:4**, 294; **31:6**, 294; **31:6b**, 295; **31:7**, 295; **31:7b**, 295; **31:7-8**, 296; **31:8**, 295; **31:9**, 295, 296; **31:9-13**, 3, 295-96, 305; **31:12**, 93, 287, 295; **31:12-13**, 26, 291; **31:13**, 49; **31:14**, 33, 312; **31:14f.**, 296; **31:14-29**, 296-97; **31:16**, 312; **31:16-22**, 296; **31:16-29**, 53; **31:17**, 305; **31:17f.**, 296; **31:19**, 3, 305-6; **31:21**, 296, 297; **31:22**, 305, 306; **31:23**, 33, 296; **31:24**, 305; **31:24-26**, 3; **31:25**, 297; **31:26**, 297, 305-6; **31:27**, 142, 297; **31:27-29**, 312; **31:28**, 298; **31:28-30**, 60; **31:30**, 93, 297-98; **31:30ff**, 296; **32**, 3, 7, 15, 16, 301, 305, 309;



**32:1**, 60, 304; **32:1-6**, 298-99; **32:1-43**, 56; **32:2**, 298; **32:3**, 295, 298; **32:3f.**, 298; **32:4**, 298, 300, 301,306; **32:5**, 185, 298, 300; **32:5f.**, 32; **32:6**, 52, 185, 299, 300, 301,306; **32:7f.**, 295; **32:7-14**, 298, 299-300; **32:8**, 36, 300; **32:8-9**, 10, 299, 300,306-7; **32:9**, 300; **32:10-12**, 299; **32:12**, 56; **32:13f.**, 299; **32:14**, 295; **32:15**, 306, 307; **32:15a, b**, 300; **32:15-18**, 298, 300-301, 306; **32:15-21**, 56; **32:16f.**, 300; **32:17**, 307; **32:18**, 185, 300, 301, 306; **32:18a**, 300; **32:18-20**, 32; **32:19**, 185, 301; **32:19f.**, 301; **32:19-25**, 301; **32:20**, 301; **32:21**, 16, 301, 302; **32:21-36**, 15; **32:22-25**, 301; **32:23**, 295; **32:24-29**, 305; **32:26**, 302; **32:26-34**, 302-3, 307; **32:27**, 302; **32:27a, b**, 302; **32:27-33**, 298, 307; **32:28**, 302; **32:28-33**, 302; **32:29**, 302; **32:30a**, 302; **32:31**, 10, 302, 306; **32:32f.**, 302; **32:34**, 298, 302, 303; **32:34-39**, 295; **32:35-42**, 298, 303-4; **32:39**, 18, 56, 96, 303; **32:43**, 16, 298, 300, 304-5, 307; **32:43a**, 304; **32:43-47**, 304-5; **32:46**, 49; **32:48**, 308; **32:48-52**, 41, 308, 312; **32:48-34:12**, 308; **32:51f.**, 42; **33**, 309; **33:1**, 308-9; **33:2**, 50, 309, 314; **33:2b**, 314; **33:2-5**, 309-10, 312, 314; **33:3**, 309, 314; **33:3a**, 314; **33:3b**, 309, 314; **33:4**, 93, 309, 314; **33:5**, 208, 307, 309, 314; **33:6**, 314; **33:6-25**, 310-11, 314; **33:7**, 310, 315; **33:8**, 106, 315; **33:8-11**, 310-11; **33:9**, 310; **33:10**, 213; **33:10a, b**, 310; **33:10-12**, 309; **33:11**, 310; **33:12**, 310; **33:13-16**,

**310**; **33:13-17**, 311; **33:16**, 311; **33:17**, 310; **33:18f.**, 315; **33:19**, 310; **33:20**, 310, 315; **33:21**, 310; **33:23**, 310; **33:24**, 315; **33:24c**, 310; **33:25**, 310; **33:26**, 307, 312, 315; **33:26-29**, 309, 311-12, 314; **33:27a**, 312; **33:27-29**, 308; **33:29**, 312; **34**, 25; **34:1-4**, 32, 312, 315; **34:4**, 41, 312; **34:5-8**, 312-13, 315; **34:7**, 313; **34:9**, 33, 313; **34:10**, 313; **34:10-12**, 218, 313-14, 315

約書亞記 **1:1-9**, 40, 295; **1:3**, 157; **2:11**, 30; **3:10**, 119; **3:21-22**, 119; **4:6f.**, 106; **4:20-24**, 106; **4:21f.**, 49; **4:23f.**, 12; **4:24**, 112; **5:1**, 30; **5:10-12**, 199; **7**, 120, 262; **7:15**, 246; **8:29**, 237; **8:30-35**, 277; **10:26**, 237; **10:29-11:23**, 120; **11:22**, 43; **13:1**, 120; **13:12**, 43; **13:13**, 120; **14:6**, 308; **14:9**, 157; **15:63**, 120; **16:10**, 120, 231; **17:12f.**, 120; **20**, 222; **21**, 213; **24**, 156; **24:1-26**, 276; **24:2-13**, 106; **24:11**, 119; **24:13**, 101; **24:15**, 292; **24:19**, 72; **24:31**, 313

士師記 **1**, 120; **1:27-36**, 231; **2:7-13**, 313; **3:7**, 120; **3:13**, 269; **5**, 40; **5:4f.**, 309; **5:5**, 50; **5:31**, 98; **6:3-5**, 269; **6:25-30**, 120; **6:33**, 269; **7:2f.**, 229; **7:12**, 269; **8:23**, 208; **10:12**, 269; **20:6**, 246; **20:10**, 246

路得記 **4:5f.**, 269; **4:7f.**, 266

撒母耳記上 **1-4**, 164; **2:2**, 18; **2:30**, 87; **4**, 32, 143; **8**, 208; **8:3**, 204; **8:5**, 205; **8:10-18**, 211; **8:20**, 208; **9:6**, 309; **9:10**, 309; **10:24**, 209; **14:31-35**, 171; **15**, 269; **15:22**, 184; **16:1-13**, 209; **17:46**, 12; **21:1-6**, 249; **25**, 79; **28:18**, 269; **30**, 269

撒母耳記下 5:6-8, 120; 7:22-26, 12, 97; 7:25f., 112; 11, 79; 20:24, 231; 21:1-9, 262; 21:5-9, 237; 21:15-22, 43; 22:2f., 306

列王紀上 3:12, 59; 4:29-34, 59; 8:27, 146; 8:41-43, 12, 97, 112; 8:44, 164; 8:48, 164; 8:60, 112; 8:60f., 12, 97; 8:61, 97; 9:11-14, 211; 9:20, 119; 9:21, 231; 10:26-29, 212; 11, 110; 11:13, 164; 11:32, 164; 11:36, 164; 11:39, 122; 12:24, 38; 12:1, 276; 12:7, 212; 12:31-33, 203; 13:1-3, 163; 14:21, 164; 14:23, 168; 14:24, 133; 15:11-14, 164; 17-18, 155; 18:19, 111; 18:28, 180; 21, 59, 84, 224; 21:8-14, 176; 21:10, 206; 21:26, 133; 22:1-38, 38

列王紀下 5:15, 12; 6:25, 242; 12:16, 221; 14:5f., 260; 16:3, 133, 171; 16:4, 168; 17:8, 133; 17:10, 168; 17:17, 171; 18:4, 120; 19:15-19, 12; 19:19, 112; 21:2, 133; 21:6, 171; 21:7, 164; 22, 6; 23:4-25, 164; 23:9, 221; 23:25, 99; 23:27, 164

歷代志上 4:43, 269; 29:3, 111

歷代志下 15, 164; 15:3, 213; 17:8f., 213; 19:5-7, 26; 19:6, 27; 19:8-10, 207; 30:24, 202; 31:4, 311; 34-35, 164; 35:3, 213; 35:6-9, 202

以斯拉記 9-10, 110

尼希米記 1:5, 98; 5:1-5, 188; 8:7f., 311; 8:7-9, 213; 8:13, 311; 9, 138; 9:21, 124; 9:25, 101; 9:29, 238; 9:32, 152; 13:15-22, 76; 13:23-27, 110; 15:26, 110

約伯記 24:2-4, 224; 29:7-25, 204; 29:12-17, 260; 31, 277; 31:1, 81; 31:9f., 81; 31:13-15, 250; 31:15, 250;

31:16-22, 83; 31:31, 83; 31:38-40, 83

詩篇 1, 46, 291; 2:7, 125; 8:3, 143; 12:2, 73; 15, 277; 15:5, 205, 251, 256; 18:2, 306; 18:31, 96, 306; 19, 46, 291; 19:14, 306; 22:27f., 304; 23:1, 126; 24, 277; 24:1, 128, 146; 24:4-5, 107; 24:8, 152; 26:6, 238; 30:8-10, 41; 31:23, 98; 45:8, 41; 47, 57, 304; 47:1-3, 113; 47:7-9, 146; 47:9, 57; 50:1-4, 298; 50:1-6, 60; 50:16-18, 82; 51:16f., 182; 56:12f., 253; 61:5, 253; 61:8, 253; 66:13-15, 253; 68, 309; 68:7, 309; 68:8, 50, 309; 68:34, 146; 73, 96, 118, 155; 73:13, 238; 78:8, 238; 78:18, 106; 82, 116, 307; 82:2, 204; 82:6, 307; 87, 164; 90, 308; 95:1, 306; 95:3, 151; 95:4f., 146; 95:7b-11, 287; 95:8f., 106; 96, 304; 96:11f., 60; 97:10, 98; 98, 304; 103:1, 99; 106:7, 238; 106:14, 106; 106:23, 139; 106:28-31, 46; 106:31, 107; 106:36-39, 307; 106:37f., 171; 109, 229; 112:4-9, 83; 115:4-8, 60; 115:16, 128, 146; 116:12-14, 253; 119, 46, 291; 119:71, 122, 119:75, 122; 122, 164; 127, 32; 131:1, 290; 132, 164; 135:15-18, 60; 136:2f., 152; 145:20, 98; 147:19f., 55

箴言 1:2, 59; 1:8, 95; 1:10-19, 79; 2:16-19, 81; 3:3, 106; 3:9, 99; 4, 77; 5:1-23, 81; 6:21, 106; 6:23-35, 81; 6:25, 81; 7:1-27, 81; 7:3, 106; 10:1, 77; 12:10, 240, 265; 13:1, 77; 15:5, 77; 16:33, 27; 17:23, 205; 18:5, 204; 19:18, 77, 236; 20:25, 253; 22:6, 236; 23:10f., 224; 24:23, 204; 28:8, 251; 28:21, 204; 29:7, 240; 29:24,

82; 30:8, 73; 30:9, 82; 30:18, 290  
 傳道書 2:8, 111; 5:4-6, 253  
 以賽亞書 1:1, 21; 1:2, 60, 185, 298;  
 1:10, 82; 1:10-17, 73; 1:23, 82, 205,  
 238; 2:7, 212; 2-8, 60; 2:20, 60;  
 3:24, 181; 5:8, 224; 5:20-23, 84;  
 5:23, 205; 6:5-7, 218; 6:9f., 285;  
 7:10ff, 106; 10:1, 84; 10:2, 204;  
 10:5, 133; 10:519, 303; 10:24-27,  
 303; 11:2, 59; 15:2, 181; 17:8, 60;  
 19:22, 287; 24:21, 307; 26:4, 306;  
 29:6, 60; 29:13, 73; 30:1, 185; 30:1-  
 7, 212; 30:9, 185; 30:22, 60; 30:27-  
 30, 60; 31:1-3, 212; 33:15, 205;  
 33:22, 310; 40-55, 55, 116; 40:18-  
 20, 60; 40:28-31, 149; 41:1-4, 56;  
 41:21-29, 56; 42:1, 125; 42:6, 12;  
 42:8, 304; 42:8f., 56; 42:13, 152;  
 43:8-13, 56; 43:10-13, 10, 304;  
 43:25, 304; 44:2, 307; 44:6-8, 56;  
 44:8, 306; 44:9-20, 60; 44:23, 60;  
 45:18, 304; 45:20-22, 304; 45:20-  
 25, 56; 45:22-24, 161; 45:23, 162;  
 45:24, 162; 46:1-2, 54, 60; 46:3f.,  
 54; 46:5-7, 60; 47, 303; 48:9-11,  
 302; 48:16, 73; 48:18f., 91; 49:6b,  
 12; 50:1f., 256; 53:4-6, 42; 55, 123;  
 55:1f., 123; 55:11, 123; 56:2, 75;  
 56:3-8, 248; 56:4, 75; 56:6, 75;  
 58:3b, 259; 58:6-8, 12; 58:13f., 76;  
 59:4, 73; 60:3, 12; 63:16, 185, 306;  
 64:8, 185, 306; 64:12, 122  
 耶利米書 1:9, 20; 2:1-3, 91; 2:2, 60,  
 129; 2:5, 60; 2:8, 311; 2:10-12, 174;  
 2:11, 60; 2:13, 73; 2:18, 212; 2:20,  
 168; 2:22, 110; 2:27-28, 53, 60,  
 174, 282; 2:36, 212; 3:1-3, 307; 3:1-  
 5, 256; 3:6, 168; 3:19-20, 91; 3:22,

185; 3:22, 282; 4:1f., 73, 256; 4:1-  
 4, 307; 4:4, 100, 151; 5:1f., 84; 5:14,  
 218; 5:23, 238; 5:26-28, 84; 5:29,  
 303; 7:1-7, 37; 7:1-15, 163; 7:9, 80,  
 82, 84, 86; 7:12, 164; 7:12-15, 163;  
 7:26, 37, 142; 8:7-28, 300; 9:23f.,  
 56; 10:1-16, 60; 10:10-13, 146;  
 11:1-8, 282; 11:18-23, 176; 12:6,  
 176; 12:1417, 281; 13:1-11, 273;  
 14:22, 282; 16:6, 181; 17:2, 168;  
 17:23, 142; 18:1-10, 36; 19, 136;  
 19:4, 171; 19:15, 142; 22:1-5, 210;  
 22:13f., 259; 22:13-16, 56; 23, 219;  
 23:10, 80; 23:18, 92; 23:21f., 92;  
 23:25-32, 172; 24:6f., 286; 25:12-  
 14, 303; 26, 207; 29:8, 172; 29:11-  
 14, 54; 29:23, 246; 31:9, 185; 31:20,  
 303; 31:23ff., 290; 31:33, 100, 286;  
 31:34, 56, 259; 32:37-41, 290; 33:9,  
 273; 41:1-5, 181; 44:15-22, 206;  
 47:5, 187; 50-51, 303; 51:17f., 60a

以西結書 2:9-3:4, 218; 7:18, 181;  
 11:19f., 286; 16:7, 83; 18, 42, 46,  
 259, 277; 18:6ff., 80; 18:8, 25;  
 18:13, 251; 18:17, 251; 18:30-  
 32, 291; 18:31, 100; 20:9ff., 302;  
 20:28f., 162; 22:11, 80; 22:12, 205;  
 23:37, 171; 33:26, 80; 36:16-36,  
 289; 36:19-23, 302; 36:24-38, 290;  
 36:26f., 18; 36:26-28, 286; 37:23,  
 287; 44:7-9, 151

但以理書 2:47, 148; 4:25, 148; 4:34,  
 148; 9:1-19, 138; 9:4, 98; 10:20f.,  
 307

何西阿書 1:9, 136; 1:10, 301; 2:5-9, 155;  
 2:5-23, 118; 2:14f., 125; 2:23, 301;  
 3:1-3, 256; 4, 59; 4:1f., 84; 4:1-9,  
 311; 4:2, 80, 82, 86; 4:13, 168; 4:14,

88; 5:10, 224; 6:1-3, 307; 6:4, 303;  
6:6, 62, 187; 6:8-9, 223; 7:1, 82;  
8:6, 60; 9:10, 46, 287; 9:15, 238; 11,  
91, 96; 11:1, 185; 11:1-2, 129; 11:8,  
303; 13:2, 60; 13:4, 179; 13:4-6,  
129; 13:6, 300; 14:3, 212

約珥書 2:17b, 138; 2:28, 172

阿摩司書 1-2, 268; 1:1, 21; 1:3, 230;  
1:6, 230; 1:9, 230; 1:13, 230; 2:8a,  
258; 2:11, 92; 3:1f., 55; 3:2, 147,  
179; 4:1, 39; 4:6-13, 155; 282; 5:4-  
6, 163; 5:7, 84, 205; 5:10, 84, 205;  
5:12, 204; 5:15, 84; 7:10f., 163; 8:4-  
6, 76, 267; 8:10, 181; 9:7, 37; 9:12,  
281

約拿書 4:11, 265

彌迦書 1:1-2, 224, 1:2, 60; 1:7, 251;  
1:16, 181; 2:1-2, 268; 2:8f., 268;  
3:9-12, 163; 5:10, 212; 6:1f., 60,  
298; 6:8, 145; 6:10f., 303; 7:18-20,  
233

那鴻書 1-2, 60, 72

哈巴谷書 2:2, 21; 2:18f., 60; 3:3-6, 309;  
3:17-19, 201

撒迦利亞書 5:3-4, 82; 14:9, 97, 105

瑪拉基書 1:6, 185; 1:6-14, 205; 2:1-9,  
311; 2:9, 204; 2:10, 185; 3:5, 80

## 新約

馬太福音 4:1-11, 10; 4:5-7, 102;  
4:8f., 315; 4:8-10, 102; 5:19, 242;  
5:21f., 80; 5:31f., 255; 5:38-42,  
226; 5:40, 114; 5:43ff., 114; 5:43-  
48, 150; 5:48, 115; 6:1-4, 191;  
6:19-24, 99, 191; 6:22, 191; 6:25-  
34, 124, 150; 10:34-36, 176; 10:34-  
39, 310; 10:37, 176; 12:22-32, 288;

12:38, 179; 12:46-50, 176; 13:14f.,  
285; 16:22f., 176; 18:16, 206; 19:7-  
8, 255; 19:16ff, 46, 85; 19:17, 292;  
19:17-20, 86; 20:1-15, 259; 22:34-  
40, 65; 27:24, 238

馬可福音 3:4, 293; 7:1-23, 114; 7:14-  
23, 182; 10:18-20, 86; 12:32, 96

路加福音 6:32-36, 115; 8:11, 179; 9:1-  
50, 221; 9:28-31, 314; 9:31, 42;  
10:30-35, 240; 11:20, 93, 143;  
12:13-21, 85, 99; 14:12-14, 201;  
14:26, 176, 310; 18:19-20, 86;  
19:41-44, 91; 22:14-18, 199; 22:24-  
27, 210; 24:45-49, 10

約翰福音 4:19-26, 163; 6:30f., 179; 8:2-  
11, 244; 13:12-17, 210; 14:15, 116;  
16:24, 202

使徒行傳 1, 41; 1:8, 10; 2:42-47, 195;  
2:44-46, 166; 2:44-47, 189; 3:22f.,  
218; 4:32-35, 195; 4:32-37, 166;  
4:34, 189; 5:30, 239; 6:1-7, 27;  
7, 130; 7:44-50, 163; 8:26-40, 248;  
10, 114, 182; 10:39, 239; 11, 114,  
11:29-32, 179; 13:44-48, 16; 14:15-  
17, 52; 17:29-31, 52

羅馬書 1-3, 131, 1; 21-32, 10; 2:28f.,  
152; 5:8, 117; 7:7, 85; 8:18-27, 140;  
8:35-39, 100; 9-11, 285, 293, 299;  
9:24, 301; 10, 293; 10:4, 291; 10:5-  
13, 291; 10:19, 301; 10:19-11:26,  
16; 11, 16, 11:8, 285; 11:11-14, 301;  
11:33-36, 295; 13:8-10, 65, 183; 14,  
182; 14:15, 183; 15:7-10, 16; 15:8-  
12, 305; 15:10, 305; 16:26f., 274

哥林多前書 1:22, 179; 5:16f., 245; 8,  
19, 182; 8:4-6, 148; 8:5f., 69; 8:51,  
11; 9:8-12, 265; 9:13, 215; 10:1-13,  
37; 10:14-22, 115; 10:14-11:1, 182;

- 10:18-22**, 307; **10:19**, 69; **11:17-22**,  
168; **14:29-32**, 219
- 哥林多後書 **6:14-18**, 115; **8**, 184; **8:5-9**,  
184; **8:13-15**, 184; **9**, 184; **9:6-14**,  
184; **9:6-15**, 193; **9:8**, 184; **9:12f.**,  
258; **9:13**, 184; **11:24**, 268; **13:1**,  
206
- 加拉太書 **2:11-13**, 182; **3:13**, 239; **3:26-**  
**29**, 182; **3:28**, 250; **6:6**, 215
- 以弗所書 **1:20-21**, 161; **2:11-19**,  
248; **2:11-23**, 182; **4:28**, 83; **5:5**,  
86; **6:1-3**, 77
- 腓立比書 **2:9**, 162; **2:9-11**, 161; **2:10**,  
162
- 歌羅西書 **3:2f.**, 77; **3:5**, 86; **3:5-11**, 115
- 提摩太前書 **4:3-5**, 168; **5:3-8**, 266;  
**5:17f.**, 215, 265; **5:19**, 204; **6:17-19**,  
193
- 提摩太後書 **3:16f.**, 265
- 希伯來書 **1:6**, 304; **3:2-5**, 137; **3:2-6**,  
218; **4:1-11**, 75, 129; **5:7-8**, 125;  
7, 215; **10:26-31**, 129; **12:7-11**, 125
- 雅各書 **2**, 168, 271, 287; **2:2-4**, 271; **2:15-**  
**17**, 271; **4:1ff.**, 85; **5:4**, 259
- 彼得前書 **2:9**, 215; **2:9f.**, 115; **2:9-12**,  
58; **2:24**, 239; **5:1-4**, 210
- 彼得後書 **1:20f.**, **3:9**, 118
- 約翰一書 **3:17**, 150; **4:16**, 117; **4:20**, 85,  
150; **5:21**, 115
- 啓示錄 **1:18**, 148; **15:3**, 304; **17:14**, 148;  
**19:16**, 148; **20:11-15**, 268; **22:18f.**,  
46

## 訂購辦法

### ●校園網路書房

網址：<http://shop.campus.org.tw>

### ●博客來網路書店

網址：<http://www.books.com.tw>

### ●信用卡或郵遞訂購

可直接利用傳真電話：02-2918-2248

或者直接郵寄：23141新北市新店區民權路50號6樓

如已傳真，請勿再投郵，以免重複訂購

### ●郵政劃撥訂購

劃撥帳號：19922014

戶名：校園書房出版社

●書目價格為台幣建議售價，但會依當時物價調整，敬請到校園網路書房或致電本社查詢。

●一律掛號郵寄訂書。郵購金額滿1500元免郵費，500元（含）以上郵費80元，500元以下郵費55元；國外郵購金額1000元以上，郵費以金額20%計；1000元（含）以下，郵費以金額25%計；400元（含）以下，郵費一律100元。

●如果您有任何疑問，請洽詢本社服務電話或使用電子郵件接洽

(02)2918-2460分機240~244或E-mail：[sales@campus.org.tw](mailto:sales@campus.org.tw)

服務時間：週一至週五9：00am~5：30pm

國家圖書館出版品預行編目資料

上帝子民的倫理學：重現申命記中的恩典社會 /  
萊特 (Christopher J. H. Wright) 著；譚達峰譯. -- 初版.  
-- 新北市：校園書房, 2015.06  
面；公分  
譯自：Deuteronomy  
ISBN 978-986-198-445-2(平裝)

1. 申命記 2. 聖經研究

241.215

104008116

申命記所啓示的神性，  
正表現於祂打碎鎖鍊的特質。

**早在**幾千年前，申命記的作者就已經辨識出法律的制定是為著保護社會中最弱勢的人。

當古代近東地區其他國家的律法只在意勞工是否盡了義務，申命記則直言雇主不可欺壓勞工，免得被神定為有罪。

當古代近東地區其他國家的律法規定奴隸必須整年工作，申命記要求以色列每七天讓奴僕、雇工甚至牲口休息一天。

當古代近東地區其他國家的律法規定偷竊的人要割鼻切耳，申命記卻規定每三年一次繳納公積金，讓城裡貧困的人有飯可吃。

換言之，申命記的格局與關懷，遠遠超越了同時代的人們，使得這卷書不但位居摩西五經的壓軸，啓發了歷史書與先知書，更是耶穌與四福音、保羅與新約書卷的重要參考文獻。

在《上帝子民的倫理學》這本瞄準平信徒的申命記註釋中，作者萊特便透過其豐富的舊約知識與宣教經驗，嘗試為讀者展現申命記裡種具革命性與突破性的智慧與洞見。對於置身在二十一世紀，處處面對阻礙申命記精神的偶像，與種族主義、消費主義、成功神學奮戰的教會與信徒來說，本書將幫助我們扭轉思維，重拾出埃及後的自由，設法與神一同鍛造符合其性情的社會，完成真正合乎聖經的宣教。

NT\$500

設計 / 李家珍

ISBN 978-986198445-2



9 789861 984452

00500



校園書房出版社

A1518