

舊約聖經難題彙編(艾基斯)

前言

艾基新博士 (Dr. Gleason Archer) 之所以寫成這本《聖經難題彙編》，乃為顯明聖經是神無謬誤的說話。上一個世紀，聖經無謬誤這個教義備受猛烈抨擊；非常不幸地，反對聖經無誤的基督徒都錯解了這個教義。大多數基督徒對聖經無誤的瞭解，都來自那些未受過神學訓練的主日學教師，以及熱心過度在廣播節目裡講道的傳道人。這些信徒可能從未有機會參閱以嚴謹態度研究聖經的學術著作。讀者翻閱本書時就會明白，艾基新博士對聖經無誤的看法，原來就是歷來基督教教會（包括所有主要教派）對聖經無誤的觀念。艾博士以聖經無誤為基礎來剖釋聖經，其中蘊含著奧古斯丁、亞奎那、大馬士革的約翰、路德、加爾文、衛斯理，以至其他先賢的觀念。簡言之，這些聖哲先賢對聖經無誤所持的觀念就是：聖經向信徒所陳明的，盡是真理。

艾博士在討論裡以首十數頁的篇幅來糾正一般信徒對於聖經無誤的觀念：這是頗有效的方法。福音派學者不會企圖證明聖經沒有錯誤，使他們自己能基於此而相信聖經就是神的說話。有人會證明報章上的一篇文章毫無錯誤，但不能基於這篇文章沒有錯誤，就說它是神的話語。基督徒之所以相信聖經是神無謬誤的說話，是因為他們信服耶穌——教會之主，而耶穌也相信聖經，並教導門徒也要信聖經。最首要的是，他們對聖經乃無謬誤的信服，乃建基於聖靈為此而作的見證。

同樣，福音派學者相信聖經是神無謬誤的默示，但學者們亦認為，無謬誤的默示並不排除聖經成書過程中有人的因素參與其中。福音派學者誠然強調聖經的作者是神，因為這一點是最常被人否認的，但亦因為這一點才使聖經有著如此獨特而重要的地位。然而，見聞廣博的福音派學者亦一再強調聖經是透過人手寫成的。縱然是那些樂於採納「默寫」(dictation) 觀念的學者（例如加爾文及羅馬天主教的特利騰會議）都再三強調，他們所指的「默寫」並不像上司口述而速記員記錄一樣。他們的所謂「默寫」，是神（以及人）要為經文上的一字一句負責。已經寫成文字的神的說話，是全然真確的，是神充滿權能的話語；其真確程度，就像神口述而聖經作者筆錄一樣。

有人強詞奪理地說神能夠防止聖經作者犯錯誤；神只需要將作者的自由及人性剔除就可以了。但福音派學者並非持此意見。反之，福音派學者認為聖經純粹是神的作品，但亦純粹是人的作品。聖經作為神的作品，信徒無論在頭腦上及心靈上都要接受它的權威性；聖經作為人的作品，由卷首至卷末，處處都標誌出由人手寫成的痕跡。神當然能夠將一本完全用天上語言寫成的聖經賜給人類，但又有誰會明白這本作品呢？神選擇透過人類的語言來向人類顯明他的旨意；人類的語言並非完美的媒介，亦有可能被錯誤詮釋及誤解。但從另一方面看，人有語言其實是神的恩賜，當我們與別人溝通，表達自己的意念與願望時，語言是其中一樣最有效的方法。因此，神選擇透過人類語言這個不完美的工具，來向人類陳明他的心意。

寫聖經時，作者採用對話、寓意及富象徵意義的語言，而不同作者會採用不同的文學類型。而且，

正因為作者採用二千年甚至更早期的語文來寫聖經，而那些語文又是當時的慣用語，他們當然不會選擇與主題無關的特殊資料詳加注；正如在聖經作者日常的詞匯中，從來就沒有我們今天慣用的科學用語。現代人日常對話都講求精到而資料準確，但二千多年以前的聖經作者卻沒有這種習慣。聖靈默示只保證聖經作者所寫的都是真確。神會保守他們免於因為無知或受蒙蔽而在寫作時犯上錯誤，但神從沒有禁止他們以人類的身份說話。假如我們採取自相矛盾及令人發笑的立場，指出人類說話及寫作時必會有錯，我們是否就能據此而堅持聖經寫成過程裡的人為因素，必會令經文出錯呢？從經文所流露出的寫作特色，就可看出聖經寫成過程中的人為因素；聖靈在保存這些人為因素的同時，亦保守這些作者免于寫下謬誤的句子。我們無需在聖經裡選擇性地拾取其教訓，因為裡面所記載的全都是神的真理。

艾基新博士嘗試陳明聖經是無誤的，裡面沒有錯誤的句子，這個嘗試時常遭受人從相反觀點來加以攻擊。有人問：「為什麼要因證明聖經無謬誤而傷腦筋呢？你不會保護一隻正在吼叫的獅子，免它受一隻老鼠的侵害。我們不應使自己落入錯誤的境地——維護聖經的真確性。我們只需要將神的話語釋放出來，神的話語就會以自己的權能來克勝，而無需我們施加微不足道的援手。」

然而，有些朋友會因為誤解聖經而覺得困惑，令他們不能相信神。那些表面看來是錯誤或自相矛盾的經文，會令他們的思想混淆。正因這緣故，我們需要將這些會阻擾人相信神的障礙除掉。假如真有障礙，也應該是十字架這絆腳石，或是作門徒的代價，卻不應該是上述出於幻想而易於被剔除的障礙。神永不會要求我們犧牲理性來相信他；雖然我們間有聽聞這種出自人的意見。

嚴格地查察被指為有錯誤或有衝突的經文，遭受到第二種反對意見——不值得為聖經辯護，聖經充滿了錯誤，這是顯而易見的。這種反對意見之所以形成，其原因不一，但根源都在於對聖經的信心太小。著名神學家巴特（Karl Barth）就是例子之一，他認為聖經已向眾人宣揚它自己是一本人類的作品，而這人為因素已令聖經失誤。亦有另一些人認為，神默示人寫成了聖經，目的是使我們知道宗教方面的真理，卻不是陳明歷史或科學上的資料；故此，犯不著花時間證明聖經中關於歷史及科學的資料都屬真確，這樣做只會起損害作用。聖經教導我們有關屬靈及道德上的真理，為聖經辯護會將信徒的注意力帶到錯誤方向。此外，另有一些持反對意見的學者認為，聖經的目的是要將人類帶到基督之處，與他建立個人關係。某些經文可能有錯，但從始至終，聖經都指向基督。假若將注意力集中在地理、歷史、天文或生物的資料上，便偏離聖經的主題了。

認為聖經充滿錯誤的學者之中，有些人所持的理由是：寫成聖經的作者都是無知小孩！耶魯大學新約前任教授白米勒（Miller Burrows）準確地總括了這種典型的現代學者的觀點：「對於現代有智慧的知識份子來說，聖經充滿著不可信或極使人疑惑的事情……神學已作了漫長的爭戰以維護聖經的無謬誤（即是全然真確），要面對天文學、地質學及生物學日新月異的發現所給予的挑戰，神學已作了一連串的后退，最後退到戰敗之境。這樣，反使所有明智的神學家到達較佳的境地」（Outline of Biblical Theology [Philadelphia: Westminster, 1946], pp. 9, 44）。

持上述反對意見的學者，大多數認為替聖經的無誤性辯護，是錯誤的做法；輕則浪費時間，最壞的影響是將信徒帶離聖經的真正目的，這個目的就是帶我們到神那裡。

至於為聖經無誤性作出辯護的學者，反應很簡單，他們的最重要課題是：誰是耶穌基督？假若聖

經所記載的事情都是不正確的，那麼，聖經提及耶穌基督身份的經文也不會是真實的了；到此境地，學者無需要討論或辯護，因為聖經裡盡是錯謬的句子。於是，學者討論聖經是否將真理教導世人，也是無意識的行；事實上，聖經的主題根本就是錯誤了。簡言之，福音派贊成聖經無誤論的學者，不會與那些拒絕接受主耶穌作為其宗教生命領導者的人起紛爭衝突。但對於那些接受了耶穌基督為神聖的主的信徒來說，就應該以極嚴謹的態度來面對耶穌基督的教訓。由此看來，否認耶穌基督是主的人，當然會反對聖經的權威；然而，承認耶穌是主，卻拒絕他的教訓，豈不是自相矛盾嗎？因此，在這事件上，福音派學者希望取得和諧——耶穌是主，亦接受他所教導有關舊約聖經的全然可信性；藉著聖靈，耶穌亦應許賜予他的門徒相似的權柄，耶穌完成他在世界上的使命後，門徒有權柄引導教會。

聖經各卷各章的多處經文，被人認為是有矛盾及錯誤的。面對這些挑戰的時候，福音派學者卻從未覺得要承受重大壓力，因為福音派學者發覺，若清楚瞭解到聖經是二千年或更早以前用普通人的言語所寫成的書卷，那些被指稱矛盾與謬誤的經文就不再成為攻擊對象了。反之，假若我們用審核責驗報告的眼光來批評聖經，要求它有嚴格而資料準確的風格，就像進入死胡同般自找苦吃。

基於同樣道理，假如有人要求透徹地瞭解聖經內容都是和諧一致，然後才接受聖經所一切都是真實的，福音派學者認為這要求實在不合理。聖經的寫成過程，歷時數千年，並透過有不同文化歷史及地理背景的作者寫成。由此看來，以我們有限的知識，又怎能達成這個目的呢！我這樣說，是非常合理的。因此，當發覺聖經內有某些顯然是不能理解的問題時，福音派學者會發出會心微笑，覺得這些問題反而會證明了聖經的真實性。聖經無謬誤，並非不能置信，亦不要求我們犧牲理智。處理聖經難題的正確態度，是考慮聖經乃由不同文化及時代的作者寫成，流傳了數千年而到達我們的手中，裡面所記的都是真理。

最後要介紹艾基新博士，他特別有資格適合陳明聖經的真確性。很少學者能夠像艾博士一樣，如此熟悉古代語文及鑽研聖經的各種工具。艾博士以誠實的態度做學問；此外，他投身於研讀聖經。若信徒希望更深入瞭解聖經，艾博士誠為可信賴的指引。信徒若持守聖經無誤這立場，希望藉閱讀聖經以瞭解新舊約世界所發生的事蹟，艾博士這本作品實在是個豐富的金礦。我相信無數誠實堅信的基督徒都會發覺這本書有無比的價值；我衷心地推薦這本書給基督的教會，以及所有以嚴正態度研讀聖經的信徒。

甘肯尼謹識

Kenneth S · Kantzer

原書序

聖經無謬誤國際協會高華會議（Summit Conference of the International Council on Biblical Inerrancy）于芝加哥舉行時，寫這本書的概念第一次浮現在我的腦海中。那時正是一九七八年十月。當時，對於聖經無誤性的主要反對意見，顯然是針對聖經各個抄本中的大量錯誤；而有些看來是錯誤的經文，甚至不能運用經文校勘學加以修正。據我自己的意見，若以有恆而和諧的福音派的角度，並力求客觀地研究，就會發現上述挑戰是錯誤的，不能成立。經文的原稿必須全無錯誤，才可以成為無謬誤的聖經——神真實的話語。

福音派學者之間（還包括新神學派及自由派的學者）的誠懇辯論成了一股浪潮，使我更加迫切地覺得需要寫成這本書。無可否認，由一群各有所長的學者協力工作，會造成一件頂尖的作品；但考慮到時間因素，由我獨力負上這個責任似乎是較佳的選擇。

我曾經有多年參加美國抉擇雜誌（Decision）的護教學研究工作。這份雜誌是在美國明尼阿波利斯市（Minneapolis）的葛培理佈道團出版。本書內注明「D」字的問題，原本是以前為抉擇雜誌預備的；但較長篇的剖問題，就是專為這本書所寫的了。

這本書所討論的問題是我在過去三十年來收集的。這些年間，我在研究院教書時走聖經批評的路線。在哈佛大學修讀學士課程期間，我熱衷於護教學及聖經論證；因此，我致力研究與聖經有關的語文及文化上的知識。在學院裡我主修古典語文；受拉丁文、希臘文、法文及德文的訓練。在神學院，我主修希伯來文、亞蘭文及亞拉伯文。到了研究院階段，我進而讀敘利亞文及亞喀得文。我熟習這些語文的程度，使我甚至可以教導這些語文的選修課程。較早時期，我還在念高中課程的最後兩年，已對埃及中期的帝國起了特別興趣，便修讀了這類課程；到後來我教授這門學科的有關課程時，更作了進深的研究。在芝加哥東方學院時期，我專門研究第十八王朝的歷史紀錄，還有科普替語和蘇默文。將上述古代語文研究結合在一起的，是在法律學院接受全科課程的訓練；我在一九三九年加入了麻省法庭。在那裡，我獲得找尋法律證據的全盤訓練。另外，我還在黎巴嫩的貝魯特，花了三個月時間特別研究現代亞拉伯文；隨後一個月我到了聖地，在那裡勘察了大部份重要的考古發掘遺址。

念書階段接受了涉獵廣闊的訓練，及後在研究院教書時，又要面對數以千計研究生的挑戰；這一切都是特別的預備，使我適合負上寫這本書的責任。我必須承認，這本書所搜羅的聖經難題，都只是現今神學界所熱衷的題目，特別是那些解釋聖經或為聖經辯護的。可能有些讀者會失望，因為這本書沒有輯錄他個人所遇到的聖經難題；假如你有這種情況，請把問題寫下寄給原出版社。若收集到足夠問題，我可能會寫另一本書，作為補篇。

我嘗試儘量用一般信徒都能理解的語言來寫這本書，即是避免用專門術語。與此同時，我亦會將希臘文、希伯來文、亞蘭文或有關語文以同位字譯出，以便利那些曾受這類語文訓練的讀者。在某些情況下，我會將原文的形式寫出，使那些曾受專門訓練的人有所得益。

我處理一個又一個的難題，研究那些被指為與語言學、考古學或科學有所衝突的經文；我愈研究，就愈發覺聖經所載一切都是真確的。因為由古至今被人指為謬誤的經文，都憑著聖經內證被適當地解開了；又或是客觀地研究考古學的發現結果，都有助解答這些難題。求證于古代埃及文、蘇默文或亞喀得文的文件時，發覺都與聖經的記載和諧一致。接受過適當訓練的福音派學者，面對持人文主義立場的理論主義者，或貶低聖經地位的人所提出的挑戰及出於惡意的爭論時，根本就無需畏縮害怕。聖經內證已可毫無破綻地反駁了批評家對它的攻擊。聖經本身之所以具有這個功效，完全因為聖經是將永活神的無誤話語寫下而成。

至於本書內文引用的聖經經文，我通常是由希伯來文或希臘文譯過來，特別是遇到有決定性重要地位的字眼時，更會用這個方法（編按：中文譯本多參照「和合本」或「呂振中譯本」）。假如我參照現代英文版的聖經，最常引的是新美國標準聖經（NASB），其次是新國際譯本（NIV）。英王欽訂本（KJV）或美國標準本（ASV）就最不常用。至於神的名字——「耶和華」，我有時會改為「主」（在眾多近期版

本的聖經中，只有「耶路撒冷聖經」用耶和華原本的名字)。我認為無論希伯來原文所用的是甚麼名字，都用「主」來代表，是最適合的。

凡例

本書問題按照經文次序編排。因此，當信徒讀聖經，發覺某些章節出現問題時，可以很容易地在本書找到答案。假如某些問題不照經文次序出現，可能是在與另一段經文有關的題目裡有所討論。本書書末刊有經文索引，題目及人物索引，讀者可以快捷方便地找到希望探討的那些經文；或有不清楚問題出自那段經文的，亦可以借助題目及人物索引。符類福音的問題，大多出現于馬太福音的題目下；若出現于其餘兩卷符類福音裡的，也可以翻閱經文索引，便很容易找出在那裡有討論。

處理聖經難題的步驟

信徒研讀聖經或靈修時遇到有問題，無論這問題是教義性或與所描述的事實有關，都應該依照一些指引來尋找這問題的解釋。有恆而仔細地讀聖經，並以禱告的態度來閱讀，而且忠實持久地背誦經文；這樣的信徒必能依照指引來尋找出問題的答案。以下有一連串可行的步驟：

1· 須謹記，而且要心悅誠服地承認，縱使你尚未找到，但出現問題的經文必定有合理的解釋。流體力學工程師雖然不明白蜜蜂為何可以飛舞，但他深信必定有合理的解釋；事實上，身形笨重的蜜蜂確能飛舞。同樣道理，我們必須承認那一位神性的作者——神自己——必會保守寫成聖經的人，使他寫下這份神聖經典的原稿時，不會犯錯。

2· 必定是神無謬誤的話語，否則它就是會犯錯的人類的不完美作品。當某一段經文出現明顯的問題時，我們亦不應將先設——聖經是神的無謬誤的話——轉移到相反的立場上；假如我們相信耶穌，承認他所指——聖經完全可信，且充滿權威——那麼，我們當然不應該採取一個錯誤的假設，而認為聖經只是會錯誤的人類作品。假如聖經正如耶穌所說，真真正正是神的話語，那麼，聖經必須被尊重、相信及完全服從。聖經與世界上任何一本書都不同，因為其中的經文都來自神；在聖經內，我們可以面對面地看見那永活永在的神（提後三 16、17）。當我們不能明白神的話語，或不可以理解他的方法時，我們必須謙卑地安靜在他面前，等候他為我們將這將難題清除，或者帶我們走出迷津。當真正信靠神的人肯將心靈與腦筋都降服在神面前時，神絕少會置之不理。

3· 時遇到有問題，必須仔細研究這段的上文下理，以瞭解在當時的背景下，那段經文所說的是什麼。於是，讀者可能要研讀整卷書，並仔細找出這段經文所用的重要字眼，在其他書卷中作何解釋。讀者需要將幾段經文比較，將那些表達同一教義或描述同一事物的經文一併研讀。

4· 者謹記，必須要全心全意地尋求古時聖經作者用這些字句的含意；要這樣仔細地解釋聖經，所得到的答案才是真確的。因此，讀者必須下苦功，研讀某些重要字眼在原文（希伯來文或希臘文）字典裡的解釋，並要瞭解這些字眼在平行經文裡的用法。讀者還應搜羅這字眼見於其他經文部份的慣用語中有何含意。

相同道理，假如我們初到異國，也不會瞭解當地人的口頭慣用語。同一字見於不同脈絡，可能有歧異的含意。假如我們不瞭解說話的人用這字眼的含意，當然會覺得非常混淆。讀者需要謹記，所謂聖經無謬誤，要包括接受及相信聖經作者用某字句時的含意。假如他用某字眼的表面意思，我們不可將它作寓意解；假如某字是作寓意解，我們就不可解作表面的意思。因此，我們必須以謹慎和嚴格的態度來研讀，並嘗試處身在作者當時的情況下，來看他們用字句的含意。假如我們憑直覺來理解聖經，或倉卒地妄下判決，就只會陷於錯誤，被主觀這個圈套所困。這情況通常會導致假道學，並阻撓信徒對神的事奉。

5· 聖經裡的平行經文，只有一個方法可以作為評核准則——和諧一致。即是說，各個見證人的說話都是真實可靠的資料，雖然他們有可能從不同角度來看同一件事情。我們將這些資料拾取出來，綜合成一條脈絡，就必然對這件事情有更詳細的認識，勝過單從一個見證人得到資料。同樣道理，法庭對某些事件作出裁判，必然期望證人作出的供詞都是正確的，否則，這些都是假見證人了。假如法官根據假見證人的供詞就作出判決，他的判決當然不公平。（反對聖經無謬誤的人就陷入這個境地裡，因此，他們只會愈弄愈糟。）

6· 有閱讀價值的注釋書，特別是由福音派學者寫成的，他們堅信聖經乃和諧一致。差不多百分之九十的問題都可以在聖經注釋裡找到答案（可參閱本書末之參考書目）。可讀性高的聖經字典及百科全書都能夠幫助我們免陷於困惑。分析原文文法的彙編，可使我們清楚字詞的用法（如 Strong 及 Young 這兩本聖經彙編）。

7· 之所以出現問題，部份原因是因為聖經抄傳過程中，抄寫員將經文抄錯了。在舊約聖經，抄傳上的錯誤可能是因為元音字母難以讀出。希伯來文原本只有子音，待舊約正典成書後一千年，才被加入元音字母。不過，仍然有很多子音字母很容易混淆，它們看來都很相似（例如：7[d, dalesh]及 7[r, resh]，(y, yod) 及 7(w, waw)）。此外，有很多希伯來字是十分古老的，後來的抄寫員甚至不懂得這些字，不瞭解它們的讀法。換言之，只能借助經文校勘學，分析最常見的錯誤文句，這樣才能將錯誤澄清。經文中的數字亦可能會出現問題（例如王下十八 13）。

8· 會根據考古學上的發現，以及古代非希伯來文件作為證據，指出聖經所記載的歷史事蹟與上述證據有所衝突。當我們面對這些問題時，須切記聖經本身已是具有高度可信性的考古學文件。若將聖經資料與經外文件比較，發覺兩者記載不吻合，就強說聖經的希伯來作者犯了錯誤；這是極嚴重的偏差。異教帝王通常都喜歡在大事紀裡自我吹捧一番，這種作風一如今天的獨裁君主。若假設亞述的楔形文字或埃及的象形文字所記錄的資料，比用希伯來文寫成的神的話語更為真確；這假設是虛弱而站不住腳的。在公元前寫成的古代近東的文獻之中，沒有一份能像舊約聖經一樣，有充份證據證明其準確性及前後銜接一致。因此，當聖經資料與異教碑文銘刻不吻合時，就假設聖經是錯誤的，就是歪曲了我們所面對的證據及規律。在人類所知曉的文件當中，只有用希伯來文及希臘文寫成的新舊約聖經能擁有如此高度的準確性：以一系列已成就了的預言來確正其神性的權威；這些預言得以成就，完全在人類能力範圍以外，只有神才能使這事情成就。

導論：聖經無謬誤的重要

在基督教教會的整個歷史進程裡，聖經均被視為原本由神所賜，絕無錯誤；這種信念是信徒們所接納的。除卻那些與教會決裂，自立門戶的異端以外，信徒都公認聖經擁有完全的權威，所提及的一切事件——包括神學上的、歷史及科學上的，均屬全然可信。宗教改革期間，路德堅稱：「當聖經說話，神就說話。」縱使反對路德的羅馬天主教，亦持守這個信念，雖然他們意圖將教會傳統置於與聖經等同的地位上。從昔日使徒保羅所要與之抗辯的諾斯底主義開始，以至十八世紀自然神論冒升以前，都沒有對聖經的無謬誤有所質疑。縱然是蘇西尼（Socinus）及瑟維特（Michael Servetus）這些神體一位論者（Unitarians；只信仰獨一的真神，否認基督的神格及三一教義），也根據聖經無謬誤來為自己的立場辯護。

但到了公元十八世紀，理性主義及自然神論興起，聖經無謬誤的地位便急轉直下。自然神論者與維護歷史上基督信仰的正統派辯護者從此便劃清界線。時至十九世紀，在復原宗內居領導地位的學者，愈來愈多反對聖經的超自然事蹟；這種風氣促使美洲及歐洲的「歷史批判」興起。充滿著理性的讀者們，都假設聖經純粹是人類將有關宗教經驗的事情收集起來而寫成，絕非由神默示所得。假如真有一位「至高者」（Supreme Being），「神」可能是非人格化的「力量」（Force），這力量充滿著亦創造了這個宇宙（泛神論[Pantheistic]的觀點），又或許「神」是遠離人類的「完全的另一位」（Wholly Other），故此，他是人類絕不能明白知曉的。聖經盡其所能亦只可提供某些不可驗證的見證（這些見證乃指向聖經是神的活潑話語），但這些見證永不能被陳述為可命題的真理。

到了本世紀的首五十年，正統派的福音派學者與反對聖經無謬誤的學者更是壁壘分明。危機神學家（其對啟示的觀點，可溯源至祈克果〔Kierkegaard〕）及自由派學者（或現代派，他們令聖經的權威從屬人類理性及現代科學之下），更直截了當地拒絕了聖經無謬誤的教義。無論學者是否自稱為採取「基要派」的立場，但所有福音派的學者都堅稱新舊約經卷在最初寫成時，都沒有任何錯誤。

時至本世紀後半部，一個新興的學派——修正主義（revisionism），對聖經無謬誤作出強而有力的挑戰，卻自稱為純正的福音派學者。這個路向愈來愈廣為人所接納，以致一部份原屬福音派的神學院都偏離了一貫對聖經所持的立場；美國的神學院都有這種傾向。誠如甯哈陸（Harold Lindsell, *Battle for the Bible Grand Rapids, Zondervan, 1976*）所指，差不多所有神學院都被捲入這個潮流裡，接受了這個被模塑過的關於聖經無謬誤的教義；這種對聖經權威的概念，反映出一種被染汙了的教義模式。這種趨向正像一艘離開了停泊處的船隻，緩緩駛往海洋。

當這些修正主義者偏離開傳統以來對聖經無謬誤所持的態度，而仍然保有純粹是福音派的神學概念，並堅持傳統基督教教會的基本教義（尤以克盡金錢奉獻的信徒為甚，一般信徒都堅守傳統以來的信仰立場），這過程需要一過渡時期。修正主義者在維護聖經無謬誤這方面，輕易地轉移至一個更堅定的立場上；曾有一位倡導修正主義的學者說：「我相信聖經是無謬的，但我拒絕任何人為聖經無謬誤下一個定義，因為這會迫使我以極端的方式和態度來維護我的信仰。」修正主義的倡導者們辯稱，只有他們才是以誠實及可置信的態度來為聖經的權威性作出辯護，因為「聖經的現象」（Phenomena of Scripture）包括了某些可被指出的錯謬（最低限度有歷史及科學的資料）。故此，在理性的態度審核下，聖經全無謬誤這說法是不能成立的；所有可以作為證據的資料，都不足以支持傳統上基督徒對聖經無謬的觀

念。修正主義者認為縱使是用希伯來文、亞蘭文及希臘文寫成的聖經原稿，都肯定有錯（當然，這些可以只是資料上的錯誤，對基督教的教義沒有影響）。

為要回答上述意見，福音派學者義不容辭地指出以下兩點：（1）假如聖經原稿確有資料上的錯誤，聖經的無誤性在邏輯上是不能成立的；（2）在有關證據的亮光下，沒有任何對聖經謬誤的指控可以站得住腳。修正主義者訴諸「聖經的現象」而以此顯示聖經的謬誤，但基於上述原因，他們的說話不能成立；「聖經的現象」反可以強而有力地肯定了聖經乃神所默示，有超自然的始源。換言之，我們要在以下篇幅指出兩點：（1）若聖經若非「毫無謬誤」（Inerrancy），就必不是「不能錯誤」（Infallibility）；因為兩者若不並存，在邏輯上就會自相矛盾。（2）有學者指出，有證據證明聖經的原稿有錯；但根據審核證據的一些規律來加以評鑒，這些所謂證據都是站不住腳的。（譯按：Inerrancy 就是說聖經原文全然可信，全然可靠，絕對準確，沒有一點差錯。Infallibility 表明聖經絕不可能有自相衝突，前後矛盾，或任何教訓、判斷上的錯誤。括弧裡的解釋引自《簡易讀經與解經法》，香港天道，一九八三年再版）

若非「毫無謬誤」，經文不可能是「不能錯誤」

對於所有承認耶穌基督是主的信徒來說，耶穌基督的權威是至高無上的。假如新約聖經所載，關於耶穌的觀點和教訓是錯誤的話，那麼，耶穌不可能成為我們的救主，而基督教亦只不過是一個幻象，或者是騙局。照此推論，經文裡的某些觀點若與耶穌的觀點有衝突，前者就是不合資格的，應遭拒絕。從馬太福音至啟示錄，整卷新約聖經都見證了我們的救主耶穌的神性，所有自稱為福音派的學者都會承認這一點。因此，若耶穌基督相信舊約經文是值得信賴的，那麼，任何基督徒都應該本著良心地接受舊約經文為無謬誤的。假如基督相信舊約聖經乃完全正確，包括內中所記載的歷史事實及科學上的資料，我們自當接納他的觀點，相信聖經的所有資料都毫無謬誤。而且，雖然聖經所記載的科學資料或歷史事蹟無關於基督教神學的宏旨，但有鑒於神乃無可能犯錯誤，上述事蹟與資料也必須是正確的，才可構成基督教的基本教義。為什麼呢？因為基督是神，而神是不可能犯錯的。這是神學上的先設，對基督教教義有著絕對的重要性。

假如我們細心閱讀新約聖經，找尋基督對舊約經文所發的言論，就會知道他是全盤地接受舊約經文，甚至包括那些最惹人爭論的歷史與科學資料；耶穌對舊約經文無謬誤所作的見證，是絕對可信的。下文列舉其中數個例證。

1. 耶穌曾在馬太福音十二 40 提及他正邁向死亡並復活。他說：「約拿三日三夜在大魚肚腹中，人子也要這樣三日三夜在地裡頭。」有某些派別的學者為保護他們所倡議的理論，因而有所偏差；但我們必須根據這節經文而下結論說，耶穌將約拿的經驗視為預表（或者最低限度是一個清楚的類比），來指明他正邁向的一連串事情——在十字架上死亡後，至復活節清晨他在墳墓裡身體復活。假如耶穌復活是在歷史上千真萬確的事實，那麼，無論現代的懷疑論者持什麼觀點，既然約拿事蹟所預表的耶穌復活是一件史實，約拿事蹟的本身——在大魚腹中三天——也必須是一件史實。約拿事蹟的真確性，更有馬太福音十二 41 作進一步的證明：「當審判的時候，尼尼微人要起來定這世代的罪，因為尼尼微人聽了約拿所傳的，就悔改了。看哪，在這裡有一人比約拿更大。」比約拿更大的，就是耶穌自己。耶穌

這番說話的含意是，當尼尼微居民聽聞約拿嚴峻的警告和譴責時，他們的反應是以謙卑及驚惶的態度悔改。尼尼微人在此次事件的表現，正記載在約拿書第三章裡。耶穌宣稱，當人類站在神面前接受審判時，那些未受過神律法教導的異教者的罪孽，反比與基督同時代而斥拒他的猶太人為輕。兩種人在面對神審判時所獲得的對待，正好清楚地預設了尼尼微人依照約拿的信息而悔改。這就意味著耶穌沒有將約拿書視為小說或作寓意解（有某些所謂福音派學者反倒持這種意見）。假如將約拿書視為小說或寓意式的記述，就相等於拒絕基督的無謬誤，更甚而是他的神性了。

2. 創世記六至八章有關挪亞方舟及大洪水的記載，亦常被視為不合科學，亦不是史實。但耶穌在橄欖山上的講論卻是一個清楚的見證：「當洪水降臨以前的日子，人照常吃喝嫁娶，直到挪亞進方舟的那日。不知不覺洪水來了，把他們全都沖去，人子降臨（Parousia）也要這樣。」（太二十四 38-40）在這段經文裡，耶穌預言了將會發生的一件事，而這件事乃舊約關於洪水記述的原像（antitype）。因此，耶穌當然認為大洪水是史實，正如創世記五、六章所記載的一樣。

3. 根據出埃及記描述，超過二百萬的以色列人在西乃曠野期間，神降下嗎哪使他們得飽足，這神跡維持了四十年之久。有很多自命為福音派的學者卻認為這些只是神話。然而，耶穌完全接受這段記載為史實。他說：「你們的祖宗在曠野吃過嗎哪，還是死了。」（約六 49）在接著的幾節經文裡，耶穌向群眾表示，他就是原像，是父神從天上差派下來的，那永活的糧。

4. 新約聖經從沒有記載耶穌自己，或受聖靈光照的使徒，對舊約聖經裡關於歷史或科學的資料稍微有懷疑。我們這樣說，與事實相去不遠。新約時代的撒都該人是充滿理性與科學主義的懷疑論者，耶穌引用出埃及記三 6（此節經文記載神在火燒的荊棘叢中向摩西說話，當時，荊棘被火燒卻不枯壞），不易一字地告訴他們：「我是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神。」（太二十二 32）在希伯來原文中，上述經文是現在時態沒有動詞的子句；主耶穌引申這節經文而指出，神不會將自己描述為躺在墳墓裡那些沒有生命的屍體的神。反之，是活生生的，與神享受著快樂團契的人的神。因此，舊約聖經已含有死人復活的教訓。

5. 至於亞當與夏娃在歷史上的真實性，我們可以看看耶穌所說的一句話：「因此，人要離開父母，與妻子連合，二人成為一體。」（太十九 5）耶穌這句說話，就意味著創世記二 24 是真確的。耶穌接著的一段說話，更說明了創世記一 27——該節經文是指在人類歷史展開時，神將人類創造為男及女。無論現代有什麼科學理論，耶穌基督都相信亞當及夏娃是存在於歷史裡的人類，正如創世記所記載的一樣。使徒保羅亦有同樣的肯定（他見證自己從復活的基督處獲得使徒的身份；與復活的基督相遇，亦保證他教義的真確；參加一 12），提摩太前書二 13-14 尤其指出：「因為先造（eplasthe；模塑）的是亞當，後造的是夏娃。且不是亞當被引誘，乃是女人被引誘，陷在罪裡。」保羅這番話的重點，是指出男人在家庭及教會居領導地位的歷史背景；因此，就預設了創世記第三章的真確性。在這情況下，我們必須留心羅馬書五 12-21 所引出的對比；亞當將全人類帶進罪的境況裡；基督順服而犧牲自己，他的死亡成為所有信徒的贖價。保羅在第十四節指出，亞當乃是那以後要來之人（基督）的預表（typos）。基督是亞當的原像，因此，假若基督是存在於歷史裡的人，亞當也必然是歷史人物。假若信徒誠懇地宣稱自己承認經文「不可錯誤」的教義，認為聖經不會前後矛盾。那麼，他絕不能贊同關於亞當——人類的唯一始祖——的記載只不過是傳說或神話。羅馬書第五章這段具有高度教義性的經文（這段經文是

「原罪」教義的基礎)，預設了創世記二、二章的史實性，而不是傳說或寓言。

若非「毫無謬誤」，聖經不能是「不可錯誤」

近年來，美國福音派學者圈子中的修正主義者勉力作出嘗試，為一種所謂聖經乃可信並擁有「不可錯誤」的權威而作辯護。然而，這種所謂聖經的權威，卻容許聖經內關於歷史及科學的資料有錯誤，縱使原稿亦如此。這些修正主義者的論點是：聖經並非科學或歷史的教科書，而只是關於神學及教義。聖經偶然會在天文學或生物學方面有錯誤，這些錯誤正反映了希伯來經文的作者是生活在科學開始發展以前的時代，以他們的落後觀點看周圍的事物。然而，這些錯誤不會對聖經裡關於神學方面的教訓有任何影響；不會有所裨益，亦不構成損害。聖經這本古老的書，其主流是神學上的教訓。雖然經文可能會偶有衝突，關於歷史的某些資料分別在兩處經文出現時會有所歧異，但這些錯誤都是可以接納的。因為聖經的主流是神學和形而上學的，上述史實方面的錯誤不會影響聖經作為一本「不可錯誤」的書籍。最低限度，在神學的範疇內，聖經是前後一致的。

修正主義者作出這樣彈性的辯護態度，使他們易於保持聖經的權威，不需面對歷史學家及科學家的尖銳批評。這些歷史學家及科學家基於聖經的資料有錯誤而攻擊聖經真實性的地位。

雖然修正主義者是如此雄辯，但他們對聖經「毋須『毫無錯謬』而能保持『不能錯誤』」所作出的辯護是令人生疑的。我們必須指出他們論點中某些嚴重錯誤及弱點，以顯出他們的立場根本站不住腳。修正主義者有很多點都站不住腳。因此，若信徒接納耶穌基督對於聖經的教訓，就無可能選擇修正主義者的立場。然而，在現代福音派學者的圈子中，卻有為數眾多的修正主義者，他們更具有領導地位。因此，對他們作出如此嚴苛的批評，就必須具強而有力的論證。下文詳述這些論點，讓廣納意見的讀者們詳加思考。

修正主義者認為、經文內的資料有謬誤，足以證明聖經作為神的一種啟示而仍存有錯誤，以逃避的態度面對他們的意見，不是上上之策。懷疑論者以及那些意圖貶低聖經地位的人，通常都訴諸修正主義者的意見來支持自己的立場。他們認為聖經六十六卷純粹是人的作品，並不是由神特別默示。新神學派的觀點是：用希伯來文及希臘文寫成的帶有錯誤的聖經文件，總可以將真信徒帶往超乎歷史與科學層面的形而上真理。然而，我認為頭腦上的理智與內心信服應該合一和諧。於是，我們必須細察這些懷疑論者的攻擊是否有確實的證據。修正主義者的福音派學者以及新神學派的學者將聖經的真理歪曲了，但他們的嘗試不能成功。縱使站在歷史與科學資料這個立場上看來，若聖經並非「不能錯誤」，就絕不會「毫無謬誤」。上述派別的學者歪曲聖經真理，至終（或遲或早）會將他們由福音派立場拉倒，離開基督教傳統的信仰。這種在教義上的式微，有足夠而確實的證據。

在任何民事或刑事法庭裡，一個證人的可信任程度是非常要緊的，這會影響他所作的供詞是否被接納。因此，被告的律師會盡可能一再盤問證人，希望由他的供詞顯示出他是前後矛盾。假如辯方律師可以成功地令控方證人的供詞前後矛盾，又或者證明了在控方證人的生活圈子中，他一向不受人信任。這樣，陪審團就會懷疑證人所作供詞的真確性，更直接影響陪審團所作出的決定。雖然控方證人在其他方面的表現與提審的案件無關，但這位證人在其他方面的虛偽，都會令法官及陪審團在邏輯上

否決這位證人的供詞。

審核聖經的方法也是一樣。假如經文所記關於歷史及科學的資料，沒有經外文獻（從考古發掘所得的古代文獻）支持，又或者裡面所記的事蹟已被現代科學方法證明為不正確。那麼，聖經內關於宗教層面的記述，也不值得信任。換言之，在聖經內那些可以驗證的資料已被證為不真確了，至於那些不能驗實的形而上的道理，也就不值得相信。於是，聖經這本見證神的書不值得相信。聖經內裡的所謂真理，也只是人們推想出來的，受人的直覺或所持原則影響。某人可能對傳統宗教存有感性的依附態度，於是，他會全盤接受聖經，認為裡面的教導都可能是真確的；但亦有人依照自己的喜好而拾取聖經內的某部份教訓，他這樣做也是合情合理的。任何做法都有可能，假如聖經有任何錯謬的記載，那麼，沒有那一種做法可以被肯定為正確。

認為聖經原稿有錯謬及前後矛盾的學者，通常都不會在神學院教授聖靈這一科。他們可能閱讀聖經時與神相遇，在其中他們接受了聖靈。然而，他們認為自己閱讀的聖經可能有錯誤。他們相信有聖靈引導，令他們得到神活潑的亮光，並享受基督的救贖所賜與他們的好處，還可以與神有團契。然而，持傳統立場的福音派學者，以為這些否認聖經無謬誤的學者已失落了。這些修正主義者在他們的辯證過程中，可能會不知不覺地慢慢走向靈性倒退的境地，迫使他們更走向懷疑與折衷的態度。神所給予的自由意志，卻被他們自己漸漸剝奪，因為他們要與所趨向的圈子認同，他們的良知也不再受寫在聖經的神話語所引導了。

修正主義者所持立場有著第二項基本困難——建立一種偏差了的歧異，而這種歧異是聖經作者及基督自己所全然否定的。聖經本身從不支持歷史、科學的真理與教義、形式上的真理是迥異的。修正主義者卻認為：經文內關於歷史及科學資料，出現「次要的、沒破壞性後果的錯謬」，但這種錯謬在教義及形而上真理方面就絕不存在。

仔細閱讀舊約聖經，標誌著救贖歷史的神跡事件以及神學上的教義之間，不存有歧異。例子之一有詩篇第一〇五篇。這詩篇的寫成日期，最低限度比出埃及事件遲了五個世紀；從這首詩，我們似乎看見一隊興高采烈的交響樂隊在歌頌神，因為神向埃及施行了十個災禍，迫令法老釋放以色列人。十災這神跡性的事件，與歷史及科學有關，卻被以色列人視為歷史事實。接著的一〇六篇，詩人為攏那充滿權能的拯救而高舉神的名：他曾將紅海的海水分開，讓為數二百萬的希伯來人安然渡過紅海，接著又在最恰當的時機使海水合攏，淹沒了埃及的軍兵、戰車及戰馬。詩人在這裡再次感謝神，他所根據的並不是一個神話或傳說，而是一件史實——這是個神跡，干擾了已在運作的自然律。就在同一篇詩裡，詩人記載大坍與亞比蘭在轉瞬間被消滅；他們懷疑摩西受神啟示的權柄，於是他們和家人所站的地裂開了（可能是受地震影響），大坍、亞比蘭和他們的家人便墮入深淵裡。以賽亞書二十八 21 記載約書亞於基遍之役，他為以色列的盟友基遍人抗拒前來侵略的迦南人，在這次戰役裡獲得歷史性的勝利。先知將基遍之役與將要降臨在背道的猶大身上的審判加以比較（審判是藉著列國的攻擊而施行）。先知說：「耶和華必興起，像在昆拉心山；他必發怒，像在基遍穀。好作成他的工，就是非常的工；成就他的事，就是奇異的事。」（在基遍之役，多數敵人是被雹打死的，只有少數是由以色列人用兵器殺死。）由此得知，舊約作者深信過紅海以及其他神跡奇事，一如新約使徒深信基督在加略山為救贖世人而死亡。使徒相信大衛的詩篇是在聖靈感動下寫成，他在使徒行傳四 24-26 的一段禱文中說：「主啊……你

曾藉著聖靈，托你僕人我們祖宗大衛的口說……」彼得接著便引用了詩篇二 1-2。彼得堅信是大衛寫成了詩篇十六 10，「大衛既是先知，又曉得神曾向他起誓，要從他的後裔中立一位坐在他的寶座上，就預先看明這事，講論基督復活說，他的靈魂，不撇在陰間；他的肉身，也不見朽壞。」（徒二 30、31）

從新約作者引述舊約先知向基督所發的預言可見，他們全盤地接受舊約希伯來經文的權威及可信性。馬太福音尤其注重舊約的權威性：「這一切的事成就，是要應驗主藉基督所說的話。」（參太一 22，二 5、15、23，十三 35，二十一 4，二十七 9）正如高珊所雲：「我們從來就不能找到一段經文，容許我們說舊約的這一段比其餘的較不神聖。」（L·Gausson, *Theopneustia: the Bible, its Divine Origin and Inspiration* trans. by D·D·Scott [Cincinnati: Blanchard, 1859], P.67）照上述幾段經文看來，較晚期的舊約作者以及寫成了新約的使徒，都沒有將舊約聖經二分為歷史一科學以及教義一神學兩大類別。從他們引用舊約經文時的態度，就可證明這點。

對修正主義者將聖經二分為歷史一科學與教義一神學這種二分法最嚴重的打擊，就是我們的主耶穌自己對舊約的接納態度。常被現代充滿理性主義的批評者斥拒的，記載在聖經內的超自然事件，卻被主耶穌肯定地接納。正如我們已陳明，基督接納下列事件為全然真確，就像舊約聖經所記載的一樣：（1）亞當乃存在於歷史的人物（太十九 5）；（2）用方舟拯救挪亞及其家人，使他們免被洪水吞噬（太二十四 38、39）；（3）摩西在火燒的荊棘叢中得見神（太二十二 32）；（4）從天上降下嗎哪，使摩西所領導的群眾得飽足（約六 49）；（5）約拿在大魚腹中三天，後來重見天日（太十二 40）；（6）尼尼微的異教徒聽約拿所傳的信息，就悔改了（太十二 41）。我們的救主完全相信舊約聖經的記載都是真確的，並非傳說或神話。無論這些記載是與教義、科學或歷史資料有關，都為主耶穌所接納。人若拒絕接受主耶穌對上述經文真確性的判斷，就意味著他認為神會犯錯（因為耶穌是人，亦是神），充滿權能的創造者（約一 1-3）還需要那只擁有有限智慧的人類指引與改正。基於這個原因，我們不能將聖經有錯謬這個觀念接納為真正的福音派觀念，亦不視之為與傳統的基督教信仰和諧一致。

接著，我們要指出修正主義者的第三項錯誤。無論是自認為新正統神學或福音派裡的修正主義者，他們認為聖經只有某部份是無謬誤的。但他們在神學院執教時對聖經所持的態度，卻令他們所倡議的論點站不住腳。即是說，當他們向學生講解聖經道理，或向一群會眾說話時，卻否決了他們對聖經所持部份無謬誤的立場——至低限度，當他們宣稱聖經的權威性時，就是自打嘴巴。當一位講員宣稱自己所傳講的，是從聖經拾取出來的真理，呼籲聽眾相信而以行動回應他的宣召，他就是預設了經文乃全無謬誤！換言之，某學者肯定某段經文是真確的，因為有聖經支持。那麼，他所持的立場就必須是：聖經所教訓的，必然真確。否則，他必須在宣告這段經文時附帶表明自己的立場——「在這個情況下，我們得到保障，可以相信聖經所教訓的乃真確無誤。雖然聖經裡關於歷史及科學的資料偶有錯誤，因為這些資料與現今的科學發展及所擁有的歷史知識有所衝突。」因此，若那些否定聖經乃全無謬誤的學者是誠實的，就必須在講道或教授學生之後附加表明自己的立場。最低限度，從邏輯的角度看來他們應該如此。

那些學者認為聖經裡關於歷史與科學的資料可能有錯，卻任意援引聖經各處，視之為充滿權威性的經文，他們這樣做是自相矛盾的。假如這些學者所援引的經文純粹是教義或神學性的，他們或許可以保持自己的立場。然而，他們沒有證明自己所引的經文乃帶有權威、無謬誤，他們無論如何是與自己的

立場相違。差不多所有基本的教義都有聖經裡的歷史事件作為基礎，而這些歷史事件幾乎全都帶有超自然色彩。正直坦誠的基督徒講員向聽眾肯定某條教義是正確的，就必須向聽眾陳述支持證據，並附帶指出：「在這情況下，經文是真確無誤的。」然而，支持這條教義的歷史資料若被那些學者視為謬誤，這條教義就必須被詳察，以瞭解其是否真確可信。舉例來說，耶穌的身體從墳墓裡復活，被眾多科學家視為不可能；只接受聖經某部份為真確的學者，就必須詳察自己對基督復活所持的接納態度（假若他是接納的話），並且，在聖經描寫這事情的經文以外還要加上其他的支持證據。否則，當他只是純粹基於聖經的記載就接納耶穌由墳墓裡復活，就意味著他接納聖經為全無謬誤，因為若接受耶穌復活這件事為事實，便是把神跡列入「科學」中。

接著，我們陳述第四點論證來駁斥否定聖經毫無謬誤的學者。他們認為，聖經裡面那「耳熟能詳的事蹟」，的確有互相衝突的成份。亦因為現時未尋獲「沒有錯誤」的聖經原稿，就不應該浪費功夫來證明有「毫無謬誤」的原稿。他們強調應該接受現時所擁有的經文——有某些次要的錯謬，應該盡量運用這本聖經作為將人類帶到神面前的指引，並使人明白神的旨意是救贖人類。無論這些次要的錯謬出現於何處，他們都強調應坦誠地接納，而將注意力放在主要的中心教訓上，以免為次要的錯謬白費功夫，為此受困擾。但我們認為，這種方法是不忠誠的。

否定聖經無謬誤的學者沒有考慮到，他要面對充滿理性的懷疑論者的批評，卻說：「從這方面來說，你們可能對。無論聖經裡有多少技術上的錯誤，我們都有權保持自己的信仰。」這種毫不堅持抗拒的態度，基本不算忠誠。這些學者犧牲了自己的理智，只可被稱為毫無決斷力的非理性主義者，他們退縮到用自己的主觀做成的殼裡面。任何有思想的人都有責任參與理智的辯論，但上述那種退縮的學者，再不能為啟發人類理智的辯論付上任何力量了。

聖經本身就是神的話語，有著至高的權能。若將聖經地位降低為人類批評審核的對象，實在不能通過我們的良知。那些否定聖經乃無謬誤的學者，卻用自己的意見來評論那段經文可以相信，那段應被推翻。用這種態度來研讀聖經，其實就是與神吵嘴，結果會愈來愈愚昧。首先是否定神學上的信念，繼而反對聖經裡關注道德方面的絕對準則。其實，目睹聖經的資料（譬如歷史、地理及科學方面的記載）受人批評、攻擊，卻不為聖經的無謬誤及可信性而辯護，在原則上與下列態度並無不同——若聖經所列道德方面的標準，與時下流行的標準並無衝突，才接納持守聖經的標準。又或者聖經所言對生命及生活的態度，與那些自稱為基督徒自己的意願（不管他們的抉擇是否合神心意）沒有衝突，聖經的準則才被接納。

基督徒時常要面對抉擇，究竟他選擇艱難的、不與自己的私欲妥協的，在神與人面前都忠信誠實，抑或他甘願隨己意而行，選取易走的道路，以自我的態度來選擇那些令自己喜悅的事物。試探每時每刻都會臨到基督徒的生命裡。信徒若不堅拒自甘墮落及討自我喜悅的態度，至終會發覺自己的尊嚴、自由甚至得救的盼望都消失了（除非他肯謙卑下來，痛改前非，重新較正以前的方向）。與此類似的是，基督徒面對別人對聖經毫無謬誤而發出的挑戰，面對別人懷疑聖經的完全可信性及全然是寫成文字的神的話語，信徒所持的是什麼態度呢？假如他自己毫不警醒，易於妥協，卻又希望自己能保持基督教的基本信仰，長此下來，他終會讓敵人有機可乘而令自己城池盡失。信徒不建立起自己對聖經毫無謬誤的堅決態度，不為自己立場建造穩固根基，那麼，在他面前的危機與險境必使他失去平安與確信。

經文原稿毫無謬誤的重要性

要建立聖經毫無謬誤的權威，證明經文原稿乃絕無錯謬，就具有決定性的影響了。因此，我們現在要處理問題真正的所在——聖經原稿毫無錯謬。我們現時擁有的最古老及完好的抄本，都帶有抄傳上的錯誤：數字抄錯了，專有名詞起了錯誤。這種手民之誤亦可見於其他古代近東的文件，由這方面看來（亦只至這個程度），我們只可以說，現存最完整的希伯來——亞蘭文舊約及希臘文新約的抄本，並非毫無謬誤。但這並不代表現代的經文校勘方法也不能將這些手寫之誤或錯誤資料加以校正。然而，因為最好的抄本都帶有抄傳上的錯誤，所以嚴格來說，現存的抄本中沒有毫無謬誤的。

既然沒有毫無謬誤的聖經抄本流傳到我們這一代，那麼，為何不爽快承認：神藉著人手寫下他所啟示的話語，但他認為沒有需要將這些話語保存得毫無謬誤。這種所謂毫無謬誤的原稿，早已不存了，為此爭論又有什麼意思呢？學者們所爭論的，是深奧難懂的學術問題，為何要因為這條問題而使福音派學者之間形成壁壘分明的陣營呢？

上述疑問，只會令人誤解了我們正在討論的問題之中心所在。這些疑問只會誤導人，上文曾論及，基督將舊約聖經的全部均視為真確與可信，無論這些經文是與神學、歷史或科學的資料有關。聖經抄傳過程中的「不可錯誤」並非問題的中心所在，聖經本身的可信程度，才是最重要的。若抄寫員粗心大意地將約翰福音三 16 的某個字抄錯了，我們仍不可說這次錯誤令這節指明救贖信息的經文出錯，雖然抄寫員在綴字法上犯了錯誤。當我們討論聖經無謬誤這問題時，聖經本身的可信任程度比印刷上是否出了問題更為重要。

為面對上文的挑戰，我們列出四點要考慮的因素：

1. 考慮聖經原稿無謬誤這問題時，作為神的權威性啟示的聖經，完整性是問題的重心所在。神是聖潔及公義的，當他默示任何人寫聖經時，絕不可能默示一些錯誤或誤導人的資料。神既坐著審判一切罪惡及欺詐，當他使用人類來記下他的啟示時，就從不會運用錯誤的資料，六十六卷聖經上的科學或歷史資料，自然也不會是錯誤的。神自己是完全的，當他使用人將默示寫成聖經時，當然不會容許人類出於人性地將錯誤資料加入聖經裡。充滿權能的神曾使用摩西的手杖帶來埃及的十災，令紅海的水分開成壘。他肯定能使用會犯錯的先知來向人類傳講他的旨意與真理，而不容許這先知錯誤傳達他的信息，引起迷亂。神自己是不會謬誤的，於是，寫成文字的神的話語（聖經原稿）當然沒有謬誤，這是理所當然的。因此，若有學者認為聖經原稿無謬誤乃無關緊要，便必須被指證為犯了神學上的嚴重錯誤。

2. 聖經原稿經已失傳，不可供我們審核，基於這點就說毫無謬誤的原稿是否存在亦沒有多大重要性，是錯誤的。在這件事情上，我們可以拿商業或工程上的度量衡制度來作類比。米、尺或磅是否存在著絕對的衡量標準，是非常重要的。在商業貿易或建築工程上所用的度量衡標準，是否絕對準確，這點頗有疑問。但貿易或建築過程中所涉及的量度準則，是由國家的度量衡制定局所設立及管制。這些量度準則在使用時可能有微不足道的誤差。一般人都沒見過量度準則的制定及測度過程，若市民聳聳肩說：「你和我都沒有見過在首都華盛頓進行的測度過程，因此，我們毋須理會這些準則，我們使用不完

整不準確的量度方式就行了，因為這些不準確的量度方式是我們日常生活中常見的。」這種意見實在愚不可及。由度量衡制定局所設立及管制的量度準則，在所有美國人的日常生活和整個經濟制度中，正發揮著應有的作用。差不多所有美國人都未見過度量衡的設立及制定過程，但他們全都相信這些準則，並將之應用於日常生活的各方面。

3. 誠然，我們現在沒有無謬誤的聖經原稿或無謬誤的抄本。不過，我們今天所能看到的，也只是主耶穌不完全的副本。基督已升到天上榮耀的寶座裡，坐在父神的右邊。我們現在所能夠看到的，就只有基督的不完全的代表或代理人——委身於神的基督徒。雖然我們看不見耶穌的肉身，但能否因此就不關注絕對的愛及無上的道德準則，而認為這些準則與自己無關呢？當然不可以，希伯來書二 2 命令我們仰望基督，定睛在他身上（雖然他是遠超過我們手腳接觸或能力所及的範圍以外），因為他就是我們信仰的創始者及完成者。那無玷污的神的羔羊，仍然是我們生命態度及生活準則的無誤典範，即使我們沒有那些跟隨過耶穌的使徒所擁有的權利——我們不曾在耶穌升至榮耀天上之前觸摸過他，不用肉眼看見他。同樣道理，即使我們仍未發現無謬誤的聖經抄本，但必須相信由聖靈感動人類寫成的聖經原稿是沒有謬誤的。

4. 假如聖經原稿含有錯誤，那麼，經文校勘學也沒有什麼意思，更可謂毫無用處。經文校勘學所做的，是仔細考究希伯來及希臘文的最早期聖經抄本，或詳察由原文翻譯成其他古代文字的經文。經文校勘學所建基於其上的，是聖經原稿毫無謬誤。假如聖經原稿含有錯誤或資料不實，用經文校勘學來細察現存的古老抄本，又有什麼意思呢？被描述為不可錯誤的神的話語，卻在內中發現錯誤的資料，這對於讀聖經的人來說，是何等紛亂！此得知，假如經文校勘擁有任何真實的意義或真確性，其先設必須是聖經原稿毫無謬誤。

流傳至今天的聖經是可信的

走筆至此，應該討論從不能錯誤的聖經原稿抄謄出來的抄本，是否亦不能錯誤。因為從一本書抄錄一份毫無錯漏的副本，也非人力所能及，這必須是神所行的奇跡方能成就。任何有頭腦的人也可推想出，縱使是最細心的抄寫員也沒有可能從原稿抄錄一份全無錯漏的副本。抄寫員可能非常謹慎地寫 i 上面的那一點，在 t 上面加一劃，並儘量避免寫同音字（例如將 there 寫成 their，將 led 寫成 lead），但他最低限度偶然間也會有筆誤，這是不能避免的。因此，我們現今的作家們都會小心重讀自己的作品，出版商亦必雇用技巧純熟的編輯及細心的校對員。然而，最小心詳細的編輯工作都會有遺漏。有一個最佳的例子是第十六世紀時出版了一本「不道德的聖經」因為裡面記載第七誡為——「可犯姦淫」(Thou Shalt Commit adultery)。雖然這個版本迅即被修訂，但如此嚴重的錯失已流傳到廣大讀者那裡，出版商為此事尷尬得很。在聖經的抄傳過程中，屢有錯誤，因為抄寫員是人類，不能保證抄本的百分之一百準確。只有神參與其事，才能保證抄本全無錯誤，將人類偶然間的筆誤完全避免。然而，最重要的事實仍是：雖有技術上的錯誤，但聖經所記載的信息仍是準確的。

不過，文士抄傳錯誤的問題真正所在卻是：抄傳上的錯誤，是否由多個較次要的錯誤累積而來，而這些次要錯誤乃因歪曲了或不明白聖經原稿所引致？受過良好訓練的聖經校勘學者，在應用適當的

方法後，已能夠將大部份因抄傳錯誤而引起的誤解剖析陳明。但某些經文之所以出現問題，卻是抄寫員有意做成的，他們可能基於個人的誤解和偏差，就將聖經上的某些數字或資料更改了，在這情況下，聖經原來的信息便被歪曲。針對經文而發的問題，其重點在於經文校勘的資料上：是否有客觀的證據，證明流傳至今的六十六卷聖經有高度準確性，使我們能夠相信聖經原有的資料被保存得完好無缺？答案是：「有！」

聖經抄本與其他大部份流傳至今的古代文獻抄本截然不同（這些古文獻例如是埃及的 Tale of Sinuhe，或大利烏一世的貝希斯敦石刻文——以三種語言刻成），由主前三世紀至主後六世紀的眾多聖經抄本中，僅出現了有限的用字差距。事實上，在經文校勘學領域裡居領導地位的學者長久以來都承認，若將出現誤差的經文放置在邊注中，而將在標準經文中已被學者接受的讀法加入正文內，那麼，抄本所出現字句上的誤差，沒有一項足以影響教義或聖經的信息。上述情況就只能解釋為神的特別保守，他默示了聖經原稿，又為人類設想而將聖經抄本妥為保存。若聖經的抄本之間出現嚴重的差異，就可能使神最初給予啟示的目的不能成就。這目的是：人確信神是聖潔及滿有恩慈，人亦能明白神的心意是救贖人類。

讀者若有興趣知道舊約經文校勘方面的資料，或希望瞭解在死海附近昆蘭洞穴發現的希伯來文聖經的古老抄本，可以參考 Ernst Würthwein 的 *The Text of the Old Testament* (Oxford: Basil Blackwell, 1957)，或我所著述的 *Survey of Old Testament Introduction* 第三及四章（編按：中譯本《舊約概論》，香港種籽）。至於新約經文，可參考 A. T. Robertson, *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament* 2nd. (New York: Doubleday, 1928) 或 Vincent Taylor, *The Text of the New Testament* (London, Macmillan, 1961)。

經文及毫無謬誤

上述討論已帶出，聖經在客觀上的權威，必須要原稿毫無謬誤。此外，我們亦討論過聖經不能錯誤的必要條件，是聖經毫無謬誤。但導論的首數頁已指出，修正主義者認為，聖經呈現出來的情況不容許我們宣稱聖經最初寫成時毫無錯漏（包括歷史及科學上的資料）。聖經的上文下理會有衝突、不銜接，這迫使我們選擇聖經的那一段正確，那一段有錯漏。接受這種入手方法的學者都有著一系列的資料，寫明聖經的那部份被人指為謬誤，那段經文與已知的歷史及新近的科學發展起了衝突。我們必須面對這些挑戰，並且作出回答。因為，若修正主義者的言論正確，我們就必須放棄聖經無謬誤的說法，亦意味著客觀的啟示無可能存在。這本書的主要目的是要指出，假如我們詳察考慮關於那些被指為謬誤經文的資料及證據，就會發覺修正主義者的控訴全沒有立足點，基礎薄弱。

上述修正主義者援引的一系列證據，是被新約作者所大量引用的舊約七十士譯本（希臘文本）。他們爭辯說：因為七十士譯本通常與希伯來馬所拉經文有歧異之處，而新約作者引用不是完全準確的舊約譯本，所以，就顯出舊約的權威只在於它所陳述的概念，卻非裡面的一字一句。既然希伯來經文的權威性教訓只在其概念，而不在它的字句，那麼，倡言聖經無謬誤當然是沒有意思的行動了。七十士譯本在極偶然的情況下不能將希伯來原文（最低限度是流傳至我們現在的馬所拉經文）的準確意思帶出，但新約作者卻引用了這類舊約經文。特別在這些情況下，就必須推論說：新約作者不認為一句不

易地引用舊約是那麼重要的一回事。

粗略一看之下，上述推論似乎很合邏輯，但內中其實忽略了幾項重要因素：

1. 使用舊約七十士譯本（源自埃及亞歷山大的猶太人，成書時間是主前二和三世紀）最主要的原因，是初期教會的使徒及傳道者要向外傳福音。遠在主耶穌首次差派使徒向外傳講「好消息」之前，舊約七十士譯本已廣為人接納，並已差不多滲入羅馬帝國所有說希臘語的地區。事實上，舊約經文在巴勒斯坦以外流通，就只有借助七十士譯本。使徒由一個外邦城市走到另一個外邦城市，將基督的信息帶給散居於外邦的猶太人。他們首要目的是顯出：拿撒勒人耶穌已應驗了舊約的應許與預表。散居外邦的猶太人所擁有的，就只得舊約聖經，裡面已記載了神救贖人類的真理。除卻七十士譯本，這些猶太人又擁有那份舊約經卷呢？只有拉比及學者們能看懂希伯來文經卷，但一般人只懂希臘語。除了在亞歷山大翻譯成的希臘文七十士譯本，就不再有其他希臘文經卷了。「庇哩亞」的賢人在會堂聽道後，回家查考保羅與西拉的教訓是否出於舊約，他們所查考的，當然是希臘文七十士譯本（參徒十七 10、11）。假設保羅自行由希伯來文翻譯一份更準確的希臘文舊約，庇哩亞人必然說：「從『我們』的聖經中，找不到你的教訓。我們怎知道你沒有將經文竄改了，為要有利於你傳講基督的新教訓？」為了避免引起人的懷疑或誤會，使徒及傳道者的最佳選擇就是在教導及傳信息時引用七十士譯本，無論口講或筆錄都一樣。另一方面，馬太福音及希伯來書較少引用七十士本，這兩份新約經卷所引用的舊約經文，從其用詞看來，都不出自七十士譯本，卻較接近希伯來原文。因為馬太及希伯來書作者的寫作對象都是住在巴勒斯坦的猶太人，他們比較散居外邦的猶太人熟識馬所拉本（Masoretic，或稱為 Sopherim）。

2. 部份新約聖經引用的舊約七十士譯本希臘文經文，都是準確的。被引用而屬口譯的希臘文經文，只屬極少部——雖然這少數經文吸引了聖經批評者的注意力，引起熱烈討論。縱使在語意上有明顯歧異，當新約作者引用某一節舊約經文時，也不會與其他希伯來經文有所衝突。七十士本的確有某些經節與希伯來文舊約有意義上的歧異，但使徒引用七十士譯本時，都刻意避免任何會歪曲原文意義的經節。

3. 從所引用的七十士譯本看來，新約作者認為舊約的默示只不過在概念上，而不是逐字逐句的。這是修正主義者的論點，但基督自己所作的見證已完全否定他們的立場。在馬太福音二十二 32，主耶穌一字不易地引用出埃及記三 6：「我是亞伯拉罕的神、以撒的神，雅各的神。」還指出這節經文的含意。這節引句與七十士譯本完全相同（我「是」[eiml]），但這連係詞在希伯來原文中沒有確實地表達出來。而依照希伯來文法，沒有動詞的子句已蘊含「是」的意思。在馬太福音裡，耶穌指出這句說話的含意：神不會說自己是那些在墳墓裡已有三、四百年的屍體的神，耶穌說：「神不是死人的神，乃是活人的神。」由此看來，當耶和華神在火燒荊棘叢中向摩西說話時（那時是主前十五世紀初葉），亞伯拉罕、以撒和雅各仍然活著。

在馬太福音二十二 43-45，耶穌與法利賽人辯論時引用詩篇一一〇 1（七十士譯本一〇九 1）。與上一個例子相似，耶穌將注意力集中在舊約的子句，亦是一字不易地引用。將這節引句與七十士譯本相比，歧異處只有一個字（hypopodion，腳凳）。這節經文的重點是，耶和華神向大衛的主說話（大衛的主同時是大衛的後裔——彌賽亞）：「你坐在我的右邊，等我使你仇敵作你的腳凳。」耶穌在這節令人注目的經文中指明瞭，彌賽亞並不只是大衛王（主前十世紀）肉身的後裔，卻亦是大衛的神及主宰。

4. 正主義者認為新約作者引用舊約經文時，並非將舊約原文一字不易地翻譯出來。他們基於這點而作出一連串推理，卻由此顯出他們以傲慢輕視的態度看受聖靈感動的舊約作者。他們這種推理方式，明顯是錯誤的，只會引導他們走入迷途。就拿我們研習聖經的神學家來做例子，縱使是聖經語言學專家要引用聖經時，也慣于依照一般信徒所使用的聖經譯本。聖經學者引用各種聖經譯本，英文、法文、德文或西班牙文都有，但也不能以此為理由，說他們對聖經無謬誤採取低調的態度。現代聖經學家就像第一世紀的使徒一樣，引用公認的聖經譯本來教導信徒，而信徒亦可以查考他們手頭上的聖經，以考證聖經學者所言的真偽。但我們必須承認，沒有一個譯本是毫無錯謬的。無論如何，使用這些譯本，目的是更有效地與信徒溝通，勝過直接由希伯來或希臘文聖經翻譯出來。然而，使用這些不完美的譯本，絕不意味著我們要放棄信念——由聖靈感動而寫成的經文，是毫無錯謬的。

從上述幾點理由看來，新約作者引用舊約的七十士譯本，絕非證明了他們不贊成聖經乃毫無錯謬。

經文校勘在改正抄傳錯誤中所扮演的角色

在聖經流傳過程中所起的手民之誤，可由經文校勘學加以修正，以上討論已多次提及這種修正方法。縱使是最古老及最完整的抄本，都互有歧異之處，聖經學者以經文校勘學消除這些歧異。因此，我們必須瞭解聖經學者處理這些歧異經文時所應用的方法。以下，我將會解釋學者解決這類問題時所依循的指引。無論教內或教外古代文獻抄傳上的錯誤，都有相同的處理程序。但處理聖經的古代語言時，當然有某些特點，例如：希伯來字母形狀由早期至晚期的演變，以及漸漸加入元音字母（將元音字母加入只有輔音字母的字中）。至於新約的語言，是當時流行的通俗希臘文（koine Greek），由元音字母及輔音字母構成一個字，這種文字的演變過程亦會對聖經抄傳有所影響，並會引起錯誤。

甲 抄傳錯誤的種類

依照經文原稿（Vorlage）抄錄第一份抄本，已極容易帶來某些錯誤。就拿我們現在所用的英語為例子，我們通常犯上寫同音字的毛病，例如 Way, Weigh; to, too, two。古代希伯來文或希臘文，寫同音字的問題雖然沒有那麼嚴重，但在最早的經文抄本亦偶然有寫錯字的情況，原因通常是子音相似。最常令抄寫員犯錯的字是 lo，假如寫成 l'（lamedh-aleph），意思就是「不」；但寫成 l-w（lamedh-Waw），意思卻是「向他」或「為他」。一般來說，聖經的上文下理已清楚指示那種寫法正確，但偶然會有「不」或「為他」都適合上文下理的情況，這樣，就會引起混淆。因 lo 字而起混淆，最貼切的例子是以賽亞書九 2（中文和合本是九 3）。馬所拉經文 l- '，使 lo 的意思變成「不」。KJV 翻譯作「你使這國民繁多，和（以斜體印出）不加增他們的喜樂，他們在你面前歡喜，好像收割的歡喜。」經文的含意，出現上文不接下理的情況：神使這國家的人民繁多，卻不加增他們的喜樂；但他們大大喜樂，就像豐收時的喜樂一樣。抄寫馬所拉經文的猶太文士都認為以賽亞書九 2 出了錯誤，是古代抄寫員抄錯了。於是，文士將正確的寫法 l-w 附加經文的邊注。經文修正為：「你使這國民繁多，（沒有「和」）加增他們的喜樂，他們在你面前歡喜，好像收割的歡喜。敘利亞文簡明譯本、約拿單的亞蘭文他爾根和二十古卷都

將這字讀為 l-w，而否定了 l'。因為這字可讀作 aleah 及 waw，可寫作 lo 及 l-w'。昆蘭第一洞的以賽亞古卷對這問題無大助益，七十士譯本毫無幫助，因為翻譯員刪改了希伯來原文，不能顯出 lo 的任何一種意思。(七十士譯本翻作：The majority of the people, Which You have brought down in Your joy, they also will joy before You like those who rejoice in harvest.)

看過上面一則將經文修正的例子後，下文將陳述經文校勘時遇到的十一類抄傳錯誤。

1. Haplography 錯誤的減省

這種錯誤，是將本來要寫兩次的字母，只寫了一次。就拿現代英語做例子，我們常在學生的考卷裡看到 occurence 這個字，但這字應寫作 occurrence；學生漏寫了其中一個 r。若照英語拼音的法則，occurence 應讀作 o-cure-ence。在希伯來文的情況裡，就是將本來出現兩次的輔音字母只寫出一次；錯誤的減省可能包括兩個輔音字母，甚至省去兩個字也有可能。例子之一是以賽亞書二十六 3；「堅心倚賴你的，你必保守他十分平安，因為他倚靠你。」將最後幾個字直譯成為英文是 in your trusting (倚靠你)，緊接的就是第四節最初幾個字 Trust in Yahweh (倚靠耶和華)。在希伯來文第三節，最後一個字“trusting (倚靠)，即 batuah，寫成 b-t-w-h 第四節第一個字 trust (倚靠)，即 bithu，寫成 b-t-h-w。希伯來文聖經本以輔音字母寫成，沒有元音，於是第三、四兩節的首尾部份便寫成 b-t-w-h b-t-h-w。這兩個字差不多是完全相同的，雖則第、個字是陽性單數形容詞，而第二個是動詞的眾數祈使語態。昆蘭第一洞以賽亞書第一卷，只寫為 b-k b-t h-w，完全漏掉了第一個的 b-t- w-h。於是，以賽亞書的死海古卷將第三及四節濃縮起來，寫成「心意堅定，你必守護他有真平安(直譯是平安平安，salom,salom)，因為他們倚靠你(或在此開始另一句：[倚靠])耶和華到永永遠遠。」參看馬所拉經文，可知這兩節正確地譯作：「你心意鎮定，你守護他平平安安，因為他倚靠你。你們要倚靠永恆主到永永遠遠。」(參呂振中)請注意，將原字翻譯成為「倚靠」，就意味著這字加以元音字母而寫成 bithu，而死海古卷以賽亞書中這段的上文下理，則顯出將原字寫成 bathu，其意即「他們有所倚靠」。七十士譯本的經文，則意味著譯者只翻譯了一個 salom 及一個動詞 bathu。因為七十士譯本將這段譯為：「打開城門吧，讓那些公義及真理的人民進來，持守真理(將 yeser [頭腦]讀為分詞 noser [守、持守])及保守和平。因為他們的盼望(或[倚靠])在於你——上主(替代了「耶和華」)——一直到永遠(“de-ad 這翻譯已由馬所拉經文及昆蘭第一洞以賽亞古卷的正確讀法證為真實)。」

馬所拉經文及本身也會出現錯誤的減省，士師記二十 13 就極可能是例子之一。舊約經文通常將「便雅憫支派的人」寫成 bne-binyamin，但馬所拉只有輔音字母的經文卻將「便雅憫支派的人」寫成「便雅憫支派 J (binyamin，這字亦間有出現於舊約經文中)。然而，七十士譯本土師記的 A 版本及 B 版本都寫為「便雅憫的眾子」(hoi huioi Benjamin)。七十士譯本的士師記有兩個版本，而兩個版本顯然均源自希伯來文原稿。)使人極感興趣的是，馬所拉經文的抄寫員都認為士師記二十 13 的「便雅憫」應附加上「眾子」，於是他們將 bne (之眾子)加入經文中，縱使抄寫馬所拉經文的文士不敢輕易增刪傳流到他們手中的經文。

2. Dittography 錯誤的重複

這是抄傳聖經的過程中常會發生的錯誤，是將本應寫一次的字寫了兩次。有一個明顯的例子是在馬所拉經文內的以西結書四十八 16：hmes hmes meot（直譯是五五百）。馬所拉學者注意到這個錯誤，就不替第二個 hmes 加上元音字母，以顯示這個字應從文中刪除掉。第二個例子是昆蘭第一洞以賽亞古卷的三十 30，有兩個「聽」字，寫為 hasmia'hasmia；但馬所拉經文及其他版文都只有一個「聽」字。

以賽亞書九 5、6（中文本是 6 及 7 節）亦可能犯了錯誤的重複。第五章末是 sar-salom（和平的君），第六節是 l'marbeh hammisrah（他的政權……加增無窮）。希伯來文所表達的意思非常完整，但 lemarbeh 的寫法頗特別，字尾的 m（mem 被寫成特別的形式。這種做法清楚顯示出抄寫馬所拉經文的文士發現關於這節的兩種傳統；其中一種是第五節末只有 salom，而第六節首是 r-b-h（讀作 rabbah，即「壯大」，經文的意思變成「政權……壯大」）。

錯誤重複的最後一個例子是詩篇二十三篇最後一節：「我且要住在耶和華的殿中，直到永遠」馬所拉經文加入元音字母而寫成的字是 wsabti，意思是「我將返回」——就好像詩人已離開耶和華的殿，現在希望回去，永遠住在那裡。然而，假如這字寫為 wesibti，就會出現七十士譯本的文句：kai to katoikein me（「我的居所」將會在殿裡）。從希伯來文的風格看來，這句子的意思是不常見的，雖然不是沒有可能發生。在解釋這節經文的方法裡，最吸引人的可能是指經文被錯誤地減省了。以色列人從巴比倫被擄之地歸回巴勒斯坦以後，開始引入方形的希伯來文字母，w（waw）的形狀與 y（yodh）極之相似。到了昆蘭古卷以賽亞書寫成的時候，長尾的 yodh 和短尾的 waw 模樣相同。因此，每當 yodh 和 waw 一起出現時，錯誤的減省就極可能出現了。抄寫員看見詩篇二十三篇最後一節有兩個 waw，以為經文本來只有一個 waw，所以他們將第二個省掉，但他們心目中的第二個 Waw，其實是 yodh。因此就導致七十士譯本的歧異。假如上述意見正確，大衛原本想用的字眼是 wyasabti，意即「我且要住在」，是照著希伯來文法慣常的方式。

3. Metathesis 將字母或字的次序調亂

這種錯誤是文士在疏忽之下，將字母或字的正常次序調亂了。昆蘭第一洞以賽亞古卷的三十二 19，是其中一個例子。該份古卷寫為「樹林將倒下來」，而馬所拉經文則正確地讀作「城必全然被拆平」。出現這種錯誤，原因是「樹林」（yaar）的元音字母與「城」（ir）的元音字母是一樣的。因為動詞 tispal（全然拆平）屬陰性詞，但 ya-' ar 則屬陽性，所以「城市」（是陰性名詞）才有可能與同屬陰性的動詞配合。無論如何，以賽亞古卷的抄寫員在這裡感到混淆，也是可以理解的，因為 ya'ar 這個字確實出現於同節經文的前一個子句中：「降冰雹打倒樹林」（hayya'ar）。

另一個例子是以西結書四十二 16，這次是馬所拉經文出錯了。馬所拉經文將這節讀作「五肘竿」（h'mes-emot qanim），而不是「五百肘」（h'mes meot qanim）。後一種讀法是馬所拉學者所作出的修訂，將原文的輔音字母加上元音字母，而成為「百」並非「肘」。七十士譯本、拉丁文武加大譯本及其他版本均作「五百」，而不是「五」肘。

4. Fusion 錯誤的連合

這種錯誤是將第一個字最末的字母與接著那個字的首個字母連合起來，或者將兩個單字合成一個複合詞。阿摩司書六 12 極可能犯有這種錯誤，馬所拉經文的讀法是：「馬豈能在崖石上奔跑，人豈能用牛耕種呢。」事實上，農夫會用牛耕田，但馬卻不會在石頭地上奔跑。有人嘗試將「耕」之後加上「他們」（如 NASB），亦有將「那裡」加入經文之內（如 KJV，NIV 及中文和合本）。然而，希伯來原文沒有「他們」或「那裡」這兩個字眼。因此，較合宜的處理方法是，將 beqari(y)m(牛) 後面的眾數字尾-i(y)m 刪掉，而將這幾個字母解作「海」(yam)。於是，經修正後的經文便讀作「人那能用牛去耕海呢。」（參呂振中）——正好描繪了無意識及徒勞無功的行動，恰與馬在石頭上奔馳配成一對。這個修正法所遇到的唯一問題，正由祈特爾（Kittel, Biblia Hebraica）所編希伯來文聖經的附錄中的比較材料指明出來，就是沒有古卷或流傳至今的希伯來文抄本將-i (y)m 分開而解作「海」。

另有一個校勘上的問題，影響更加深遠，就是利未記十六 6「阿撒瀉勒」，這個字充滿神秘感。以色列人在曠野期間，大祭司要在贖罪日為兩隻羊拈鬮，決定將那一隻獻為祭牲。NIV 記述這節經文：「一鬮歸於主，一鬮歸於替罪羊（“za' zel）」。但馬所拉經文記載一個不為人所知的專有名詞——阿撒瀉勒。中世紀的拉比認為，阿撒瀉勒是指在曠野一隻多毛的魔鬼。照這種解釋，亞倫就是為一隻魔鬼拈鬮了。然而，舊約律法從沒有准許以色列人拜魔鬼，因此，為魔鬼拈鬮極不可能在這裡發生（在同一章的稍後幾節經文，亦有這個情況出現）。對於這個曖昧不明的字眼，我們有一個顯淺的方法，就是從 'aza'zel 分為'ez'azel，意思是「一隻分離或除去的羊」。第十節將「分離」或「除去」的意思更加顯明出來，因為這節經文記載，第二隻羊要被帶往曠野，在那裡放走。這個行動象徵了從營地帶走全體以色列人的罪。七十士譯本及拉丁文武加大譯本無疑是接納了這個解決方法，分別譯為 to apompao（為那被放走的一位）及 capro emissario（為那被放走的羊）。由此看來，假如我們將希伯來文中誤被連在一起的字分開，所得出的意思會更適合上文下理，且毋須使以色列人與拜魔鬼的事扯上關係。換言之，「替罪羊」才是正確的意思（參 KIV，NASB，NIV），而不是「阿撒瀉勒」（ASV，RSV）。

5. Fission 誤將字母分開

意思是不恰當地將一個字分為兩個。以賽亞書六十一 1 是其中一個例子。依照馬所拉經文，這節的最後一個字是 P" qah-qah。除卻這段經文，舊約聖經（或甚至所有以希伯來文寫成的古代文獻），都沒有將 qoah 如此劃分為二的。昆蘭古卷的以賽亞書也只是將這個字寫成一個重複的字根 pqzqhwh，許多較後期的希伯來文抄本都採納上述寫法。參照所有聖經譯本，都不曾顯示出有將上述字眼寫成兩個字的意思，全部譯本都將這個字翻作「自由」、「釋放」甚或「重睹光明」——將 pqhqw 連於字根 pqh，意思是使某人的眼睛張開，以致看得更清楚。毫無疑問，這字中間的連字號 (maqef) 應從經文中移去，使這字自成一體。

另一個例子亦使人頗感興趣，就是以賽亞書二 20，馬所拉經文記載這節為 lahpore perot（給老鼠的

洞)。這無疑使文意難以理解。昆蘭第一洞的以賽亞古卷則將上述兩個字連合為一，成為 lhrprm（加上陽性案數的字尾，取代陰性字尾），於是使文意變為「給田鼠」。狄奧多田（Theodotion）將舊約聖經譯成希臘文時，不曉得如何處理這個字，就只好轉寫為沒有意思的 pharpharoth。但在最低限度，狄奧多田的做法也可顯示出在希伯來文聖經原稿中，上述兩個字原本是連合為一個的。於是，這節經文可以被恰當地解釋為：那些夢幻破滅了的拜偶像者，將異教偶像棄置于田間，任由田鼠咬食。無論如何，應要在此指出，將上述經文重新修訂的方法沒有足夠證據支持，所以只屬嘗試性質。

6. Homophony 同音異義的謬誤

世界上的各種語言，差不多都有同音異義的情況，即是字音相同，但含意迥異。例如英文的 beat 與 beet，甚至名詞 well 動詞 well 和形容詞 well 亦常會混淆。上文已提及以賽亞書第九章所出現的同音異義的謬誤，馬所拉經文將 lo（為他）誤寫作 lo'（不）。另一個明顯的例子是彌迦書-15。馬所拉經文寫為 'abi lak（我父給你），卻不寫作' abi lak（我將帶給你——這意思顯然與上文下理符合一致）。馬所拉經文的邊注較趨向於為 abi 加上一個'（aleph）。七十士譯本及武加大譯本均採納上述修改，分別將這句經文譯為 aggo Soi 和 adducam tibi。事實上，我們可以推想出，在彌迦先知的時代（主前八世紀），上述動詞的未完成時態（將帶），可以不將 aleph 讀出，因為那時候，希伯來文顯示讀音的符號還是較為簡單的。

7. Misreading similar-appearing letters 誤讀形狀相似的字母

希伯來文字母的演變過程，可分為各種不同的階段，而某些字母前後期變化頗大，到了後期，有一些字母形狀很相似。因此，我們可以確實地知道這種錯誤出現於歷史上的那個時期。關於這種錯誤，最主要的例子是字母 y（yodh），由被擄歸回的時期開始，出現了方塊形狀的希伯來文字，這時候，y（yodh）與 W（Waw）非常相似。耶穌曾在登山寶訓提及 yodh 是最細小的字母：「律法的一點一劃也不能廢去，都要成全。」（太五 18）然而，直至主前六世紀初葉為止，yodh 仍是一個很大的字母，就像希伯來文的許多其他字母一樣，形狀也不大與 w 相像。因此，我們當然可以將 yodh 與 waw 起混淆日期，定為主前三世紀或稍後時代。

昆蘭第一洞的以賽亞古卷，帶有大量形狀相似字母的謬誤。例如以賽亞書三十三 13，昆蘭古卷寫作 vd' w（讓他們知道），馬所拉經文則作 wd'w（你知道）。還有另一處更加顯著的例子是詩篇一十二篇 17（中文和合本是 16 節），馬所拉經文有一節令人訝異的句子「我的手和腳像獅子」（ka' "riyaday w raglay），再參看上下文，可知這節經文的全部是：「犬類圍著我，惡黨環繞我。我的手，我的腳像獅子。」這是毫無意義的，因為獅子不會在其獵物的腳旁走來走去。獅子通常會撲向獵物，撕咬、吞噬。此外，在這節解作「獅子」的原文是 ari 這是較不常見的寫法，翻作「獅子」是頗令人疑惑的。因為本章第十三節亦提及獅子，該處是正常的寫法' arveh。作者似乎不會在短短三節內，就運用兩個不同的寫法來指獅子。更有可能的寫法是 ka'ru（他們[即犬類或作惡者]紮了我的手和腳）。這修正方法受到大部份譯本支持。只要將字尾的 yodh 改為 waw，就可使這個字變成第三身眾數動詞的過去式。七十士譯本的用

語亦與上述修正方法符合：oryxan。(他們已經忍受)反映出 kur(刺透) 這個動詞的主詞是 karu。武加大譯本亦與此符合：roderunt (他們刺穿)。敘利亞文簡易本用 baz'w，意思是「他們紮/刺穿」。ka'ru 裡面的 aleh(') 極可能只代表了一個元音延長符號，這是主前二世紀的用法，可見于當時的哈斯摩年文獻(如昆蘭第一洞以賽亞古卷)以及教外文件。

另一對很容易混淆的字母是 d (daleth) 和 r (resh)。無論在那個階段，諸如古代的銘文及後期的方塊狀希伯來文字母，d 和 r 這兩個字母形狀都相似。因此，創世記十 4 的「多單」族，在歷代志上一 7 卻變為「羅單」。一般學者都認為「羅單」是較佳的讀法，因為這名詞似乎可以指小亞細亞沿岸的羅德島。七十士譯本的撒迦利亞書十二 10，有一段異乎尋常的翻譯，我們可以將這個歧異解釋為將 r 與 d 混淆而產生的結果。撒迦利亞書十二 10 在馬所拉經文是：「他們必仰望我，就是他們所紮的 (daqaru)」。但希臘文版本卻譯為：「他們將面向我，因為他們在「我」上面勝利地跳舞。」跳舞這字眼與上文下理毫不配合，應是將 daqaaru 誤讀為 raqadu；可能是將兩個詞裡的 d 與 r 混淆了，因為兩個字母的形狀相似。然而狄奧多田 (Theodotion) 將這個字翻譯為 exekentesan。(他們紮)，保持了正確的讀法。

因字母形狀相似而起混淆，有一個極使人感興趣的例子，是阿摩司書五 26 節。在七十士譯本裡，這節記載的異教神的名字似乎出錯了。馬所拉經文將這個異教神的名字讀為 kywn。(KJV 作 Chiun)，而七十士譯本則作 Raiphan，意味著經文原稿所用的字是 rypn 考據這段有問題的經文，我們發覺在伊裡芬丁蒲紙寫成的時候(約主前五世紀)，k (kaph) 的形狀與 r (resh) 極相似，w (waw) 則與 P(pe) 相像，由此看來 kywn 可能被誤寫作 rypn。假如七十士譯者曾參看的原稿之寫法看來像 rypn，譯者就沒有辦法可以將這字改寫得更達意，因為這是一個異教神的名字。從最近的亞喀得文研究結果得知，撒土拉神(管農事)的名字是 Kaiwanu，故此，kywn 才是在阿摩司先知時代這個神的正確名字。參看使徒行傳七 43，可知司提反曾引用阿摩司書五 26，內中亦有 Raiphan 這個字。當時，司提反的聽眾中有說希臘語的猶太人，亦有說亞蘭語的猶太人。正如向散居各地的猶太人傳講神的信息一樣，司提反引用舊約的七十士譯本，而不直引希伯來原文。在使徒時期，傳福音者向羅馬帝國中說希臘話的人傳福音時，所引用的舊約經文都根據七十士譯本，因為這是說希臘話的人唯一可讀的舊約聖經。聽眾細心聆聽使徒的講論，然後仔細地查考聖經，以瞭解保羅等人所說的是否有歪曲了神的教導，他們所能夠查考的，當然只有七十士譯本。

另一方面，七十士譯本所保存的某部份經文，亦可能較馬所拉經文為佳，雖然這情況較為少見。使徒行傳十五章記述在當時的耶路撒冷會議，雅各曾引用舊約，以證明不須強迫那些歸信基督的外邦人守猶太教的律例。雅各以阿摩司書九 11-12 的應許作為立論的根據：「叫剩餘的人，就是凡稱為我名下的外邦人 (ethne, nations), 都尋求主。」(徒十五 17) 但再參看阿摩司書相應部份的經文：「使以色列人得以東所剩餘的，和所有稱為我名下的國。」(摩九 12) 假如以上希伯來經文是公元一世紀所通行的，那麼，雅各的論點根本不應被接納，因為他所指的是：「剩餘的」即將「尋求主」。假如阿摩司書九 12 這個字的唯一正確寫法是 yir su (得)，卻非 yidr su (後者為七十士譯本所蘊含的意思，「他們會尋求」)。那麼，雅各的論點根本就不對題。然而，經文訛誤的過程很容易便可追溯出來。假設阿摩司書這段原文是 lma'anyidr au'oto(w)seritadan(餘民會尋找他)，我們發覺 'asam(人)很容易會被誤讀為 edom(以東)，因為在較早期的表音法，這兩個字極之相似。此外，yidresu 亦可能與 yirresu 相似，尤其是在拉吉陶片

放逐期（period of the Lachish Ostraca，耶利米時代）以後，d（daleth）有一條較短的尾巴，上述兩字就更容易混淆。於是，當抄寫員看見 yidresu（與 yirresu 相似）這個字時，以為其中的 r 是不必要的重複，便將它改寫為 yiresu；接著，yiresu 又再被改寫為 yi(y)resu（源自 yaras「得」），因為依照較古老的表音法，一個字裡有兩個 y，第二個 y 就不會被寫出來。

'et 是直接受詞的記號，但在馬所拉經文裡，'et 可能是原來的'oto（w）之訛誤。引致這個歧異的原因，極可能是 r 和 d 混淆了，而 w 則從'oto（w）被刪掉。事實上，與雅各一起參與耶路撒冷會議的其他猶太人，都是深諳希伯來文舊約的，假如雅各錯引舊約，必遭他們指正。然而其他與會者都沒有駁斥雅各，就足證七十士譯本在這裡是忠於希伯來原文的。

8. Homoeoteleuton 錯誤的遺漏（句末相同）

這個希臘字的意思是「以相同的字眼作結」。若前後兩句經文以相同的字眼作結，抄寫員就容易犯這個錯誤：抄畢第一句，卻將第二句全部漏掉，緊接著抄第三句。為什麼會引致這個錯誤呢？原來抄寫員的視線移離原稿，將第一句經文抄在抄本上，接著又再看原稿。準備寫第二句，但因為第一句與第二句以相同字眼作結，於是，當抄寫員抄完了第一句，就極容易接著從第三句開始再抄，將第二句全部漏掉。昆蘭第一洞的以賽亞古卷四 4-6 就是一個明顯的例子，抄寫員照著古本抄寫這份經文時，產生了「錯誤的遺漏」。在這段經文裡，有兩個「日間」（yomam）。事實上，整段經文應是：「耶和華也必在錫安山，並各會眾以上，使白日有煙雲，黑夜有火焰的光。因為在全榮耀之上必有遮蔽，必有亭子，白日可以得蔭避暑，也可以作為藏身之處，躲避狂風暴雨。」抄完這段經文時，抄寫員的目光由第一個「白日」轉移到第二個「白日」那裡，將其中的十四個希伯來字漏掉。非常不幸地，「錯誤的遺漏」在極小心地保存的馬所拉經文古本中仍會出現，馬所拉經文的詩篇一四五篇就出現了這種錯誤。詩篇一四五篇是字母詩，以順次序的二十二個希伯來文字母作每節之首。馬所拉經文的第十三節，以 m（mem）起首，第一個字是 malkut"ka（你的國），m 之後的字母是 n（nun），但第十四節沒有由 n 開始，這節的第一個字母卻是 s（samekh，是 n 之後的字母），somek YHWH lekol-hannopelim（凡跌倒的，耶和華將他們扶持）。m 與 s 之間的 n，究竟帶引著那幾個字呢？幸好希臘文七十士譯本保留了由 n 開首的一節經文，將七十士譯本翻成希伯來文，我們得到以下一句經文：ne" man YHWH bekol-debarayw wehasid bekol-ma'sayw（永恆主[耶和華]在他一切的話語上可信可靠；他對他一切所造的都顯著堅愛。譯按——中文譯句依照呂振中）。YHWH bekol（永恆主在他一切，永恆主對他一切）連續出現兩次，再加上 YHWH lekol（凡……耶和華將他們），已足使抄寫員落入陷阱。七十士譯本中詩篇的翻譯工作剛完成不久，以 n 開首的一節經文已從馬所拉經文中消失了。

9. Homoeoarkton 錯誤的遺漏（句首相同）

這個希臘字的意思是「以相同的字眼開首」。抄寫員的視線由第一節開首部份轉而至第二節，將中間的經文遺漏了。撒母耳記上十四 41 是極顯著的例子，馬所拉經文記載：「掃羅說：耶和華以色列的神阿，

求你給一位完全的[即：一個完全的鬮]。在掃羅統治期間，以色列國面臨危機，需要尋求神的引導。參看七十士譯本可知，掃羅作出這個請求前，還有一段頗長的說話：「永恆主以色列的神阿，你今天為什麼不回答你僕人呢？這罪孽如果是在我或我兒子約拿單，永恆主以色列的神阿，求你給『烏陵』罷；但這罪孽如果是在你人民以色列那麼，永恆主以色列的神阿，求你給『土明』罷。」（譯按——中文譯句依照呂振中）希伯來原文中，「一位完全的」（tamim）與「土明」（tumim）有相同的輔音字母。根據撒母耳記可知，掃羅軍隊與非利士人交戰時，掃羅曾起誓說，在夜晚之前進食的以色列軍人必受咒詛，但兒子約拿單不知道掃羅的誓言，吃了蜂蜜。結果，掃羅在當晚掣籤以決定是否追殺非利士人時，卻不得神的答覆。掃羅因而決定再掣籤，以弄清楚是誰犯了錯。抄錄這段經文時，抄寫員的目光由第一個“lohe yisrael（永恆主以色列的神）轉移至第二個「永恆主以色列的神」，遺漏兩者之間的二十六個希伯來字。幸好希臘文七十士譯本提供了在馬所拉經文遺漏了的一段文字，我們藉此可以修正希伯來原文的錯漏。祈特爾（Kittel）希伯來文聖經的附錄亦作出同樣修正。

10. Accidental omission of words 遺漏單字

因句末或句首相同而產生錯誤的遺漏，通常會將整個句子漏掉，但另有一種遺漏是與單字有關的。在這情況下，句首或句末相同並非導致文士犯錯的原因。有某些古代譯本（例如七十士譯本）的證據，使我們知道流傳下來的希伯來經文失掉了某幾個單字。有某些單字在主前三世紀以前就遺漏了，故此參照七十士譯本也不能將經文復原。例子之一是撒母耳記上十三 1，馬所拉經文謂「掃羅登基，年……歲」經文中的數字被漏掉了，毫無辦法追溯。很多經文校勘學者提議，有另一段經文漏掉了幾個字。然而，這些提議都只是那些學者推測構想出來的意見。因此，最佳的處理方法就是以客觀的態度來研究我們手頭上的資料，就是流傳至今的經文及早期的譯本。假如沒有神特別加以引領，所有意見都只不過是出於人意的猜想吧了。

11. Variants based on vowel points only 加入錯誤的元音字母

上文已經提及，舊約時代的希伯來文聖經只有輔音字母。事實上，這種純以輔音字母書寫聖經的方法，一直維持到公元前七至八世紀。在馬所拉經文以前，舊約聖經亦沒有元音字母。亞蘭文及亞拉伯文的情況也相同，都是延至較晚期才有元音字母。然而，古代文士保存著固有的口述傳統，知道如何讀出那些只用輔音字母寫成的字。根據七十士譯本，我們得知主前二、三世紀的希伯來文的讀音，因為有很多希伯來文專有名詞的讀音都以希臘文字母拼出來。公元三世紀時，有一個名叫俄利根（Origen）的學者曾著有《六種經文合璧》（Hexapla，將舊約的六種譯本並列），在經文合璧的第二欄內，俄利根以希臘文同位字譯寫出舊約經文的讀音。但這份《六種經文合璧》只有極少的殘餘部份存留至今。

將元音字母加以輔音字母寫成的經文，已是極晚期的事，直至馬所拉經文時代，才系統化地進行這項工作。故此，我們極需依賴負責保管舊約原文的猶太學者的口傳讀音。在這情況下，我們假設他

們加上元音字母而得到的讀音，絕大部份與舊約經文原作者的意思相同。然而，舊約聖經裡仍有某些值得商榷的經文，其加上的元音字母只稍有不同，就令讀音的含義相距千里。一般來說，縱然希伯來文沒有元音字母，但在日常生活裡使用希伯來文的人，當然會完全明白希伯來文的意思。事實上，時至今日，以色列的公文只寫有輔音字母，但從沒有發生過字音或字義混淆的情況（亞拉伯文及亞蘭文的情況也一樣）。無論如何，二千年前寫成的希伯來文，其讀音系統當然會迥異於今日的文字，這是無可否認的事實，尤以詩體的情況有最大歧異。故此，加上元音才足以保證我們不會對經文詮釋錯誤。以下，我要指出某些關於加上元音字母所產生的問題，就拿與主耶穌有關的例子看看。馬所拉經文所加的元音字母，與早期譯本或（在某些情況下）新約經文所顯示的意思有所不同。

(1) 在以賽亞書七 11，以賽亞邀請猶大王亞哈斯向神求一個兆頭，以證明以賽亞所言——神會拯救猶大的信息是真確的。根據馬所拉抄本可知，以賽亞說：「你向耶和華你的神求一個兆頭，或求顯在 (salah) 深處，或求顯在高處。」(中文經節依照和合本) 從這節經文看來，以賽亞邀請亞哈斯求一個兆頭，可以是高至天上的，又或可與地底下的有關。使人感興趣的是，所有希臘文譯本都將 sealah 這個字寫為不同元音字母所代表的意思，就是 selah，意即「往陰間」。七十士譯本作 eis bathos (往深處)，亞奎那、辛馬庫及狄奧多日均翻作 eis bathos 或 eis Haden (往陰間)。耶柔米及武加大則作 in Pdrofundum inferni (往陰間的深處)。上述眾多譯本的證據，顯出修訂後的經文較為準確。

(2) 馬所拉經文的以賽亞書九 5 (中文本是九 6)：「有一人 (或『他』) 將稱他為奇妙……」。然而，七十士譯本則翻作現在被動語態的 kaleitai，意即「他的名字被稱為」；武加大則作 vocabitur，同樣是被動式：「將被稱為」；敘利亞文是 ethqri，亦屬現代被動語態，七十士譯本的情況也一樣。上述譯本所用的字句，都證明了將馬所拉的 yiqra 改寫作 yiqqare (將被稱為) 是較佳的方法，因為這意思較合上文下理，而毋須將原文的輔音字母改寫。

(3) 彌迦書五 1 (中文本是五 2) 記載了基督生於伯利恆的預言。馬所拉抄本寫成「在猶大的千 (眾數，alPe) 中是小的」，意即「被算為一個擁有一千個或以上家庭的社區」。但馬太福音二 6 引用彌迦書這節聖經時，卻寫為「你在猶大首要 (參呂振中，照原書直譯是『眾領袖』) 的鄉村中是很小的」。希臘文 hegemosin (眾領袖)，顯示了希伯來原文應是 'alluPe，並非馬所拉經文的 'alPe。馬太福音這經節的用語亦不是源於七十士譯本，因為後者的 Chiliasin。「千」，眾數)，與馬所拉抄本的含義相同。由此看來，馬太福音二 6 所引用的舊約，必定是較早期的傳統，與七十士譯本或留存為馬所拉抄本的原稿沒有關連。

(4) 詩篇二 9 是父神向他那作為彌賽亞的兒子的說話，馬所拉經文記載：「你必用鐵杖打破他們」，被攻擊的對象是那些背叛神的君王。希伯來原文 (加上了元音字母) teroem (打破)，有這節的下半部作為支持證據：「你必將他們如同窖匠的瓦器摔碎。」另一方面，七十士譯本則作 poimaneis (你將管治)，意味著希伯來文加上元音字母將是 tir'em；「杖」(sebet) 亦成為支持的證據，因為這個字通常是指牧人看管羊群的杖或君主的權杖。啟示錄二 27 所引用的，正是這節經文：「他必用鐵杖管轄 (原文作『牧』) 他們，將他們如同窖匠的瓦器打得粉碎。」此外，啟示錄十二 5 記載：「婦人生了一個男孩子，是將來要用鐵杖轄管 (poimainein) 萬國的。」從上述兩段經文看來，內容的重點並非打破或摔碎，卻是強調管治者牧養或轄管全地。因此，我們可能要將 tero'em 的元音改寫為 tir'em；後者的意思與拉丁文 reges 及敘利亞文 ter'e' 相同，兩者均解作「你將管治」。

(5) 詩篇第二十二篇——受苦之詩——馬所拉抄本的第九節寫為：「你 (gol) 信靠耶和華，他將拯救他 (或作『讓他拯救他』)，搭救他 (意即：使詩人脫離受苦和降卑的境況)，因為他喜悅他。」在同一經節所指的同一個人，卻混淆了第二身人稱 (你信靠) 及第三人稱 (他)。然而，七十士譯本的用語是「他信靠耶和華，讓他拯救他」。這段經文的用語，意味著原文的 gol 應改寫為 gal——蒲音相同，元音有別；gal 受到拉丁文 speravit 與及敘利亞文'ettekkel 的支持。最重要的是，當馬太二十二 43 引用這節經文時，是用第三身單數：「他倚靠 (pepoithen) 神……現在可以救他。」從上文下理看來，早期譯本及新約經文都作出良好的修訂，將 gol 改寫為 gal。

(6) 詩篇九十 2，馬所拉抄本寫為：「諸山未曾被生出，地與世界你未曾產生……你是神。」但在差不多所有的早期譯本中，「產生」被寫成被動語態 (wattcholah, 被產生)；因此使下半截用語的語態與上半截的「被生出」和諧一致。七十士、亞奎那、辛馬庫、耶柔米，甚至亞蘭文他爾根 (通常依照馬所拉抄本) 都將動詞寫為被動式。從加利奧井裡沙 (Cairo Geniza) 找到的一份古代希伯來文經文抄本，亦將這字寫為被動語態。因此，我們可以接納上述修正方式，將經文改寫為被動語態——「被生出」，意即痛苦地扭曲，就像婦人分娩一樣。

乙 經文校勘的幾個原則

上文陳述了十一種抄傳上的錯誤，在完結這段導論的時候，我將列出七項「原則」(或「步驟」)，這些原則適當地引領著經文校勘過程，使那些歧異的經文讀音得以被準確地修訂，使經文校勘者下明智的決定。下述原則的排列次序，乃依照它們的重要性及相對價值來衡量。

原則一 一般而論，較古老的讀法比後期抄本為佳。然而，古老如昆蘭第一洞的以賽亞古卷亦會有不確實的讀音，固中原因，只不過是後者乃一份在較短時間內寫成的抄本，為個人使用，而不是在公眾崇拜中誦讀教導之用。無論如何，較古老的抄本通常會與原稿有較少差異。

原則二 較困難的讀音 (lectio difficilior) 比容易的讀音為佳。因為抄寫員通常都傾向於將他們根據的經文中較困難的字改寫為較簡單的，卻不會將簡單的字變成複雜。但必須指出，若困難讀法是由於抄寫員混淆了經文的意思，或將字母倒置調亂了，這項原則便不適用。此外，若這些字句的困難程度甚高，以致不能猜度其意思，又或者這些困難字句的含意與該經卷其餘部份所表達的觀點大相逕庭，則第二項原則就不適用。

原則三 較短的讀音比較長的讀法為佳。為了澄清經文的含意，抄寫員傾向於將經文寫得較詳盡或加插某些字眼，但抄寫員不會從他所根據的經文中減省某幾個字。然而，若經文因句末或句首相同而被遺漏了，這項原則當然不適用。

原則四 能夠解釋所有譯本所帶歧異經文的讀法，極可能是原本的讀法。上文會討論過的詩篇二十二 16，可以恰當地解釋這項原則。該節經文的 karu (他們繫了) 被誤讀作 kari (因為 waw 與 yodh 非常相似)，而前者的含意才可恰當地與馬所拉抄本的上文下理和諧一致，「像獅子」(ka'ari) 卻歪曲了經文。

原則五 得到多種語文抄本支持的讀法，準確程度通常較只得一種語文抄本支持的讀音為高。因此，有七十士譯本、古拉丁語及埃及科普替語支持的讀音，若與有武加大及七十士譯本 (詩篇除外) 支持

的讀音相比，則前者的準確程度較低。因為古拉了語及科普替語的抄本，都是根據七十士譯本翻譯而成的，卻非依照希伯來原文；甚至七十士譯本與撒瑪利亞古本所支持的讀音，都比較可信。例子之一是民數記二十二 35，七十士譯本的意思及撒瑪利亞古本均為 tismor ledabber（你將小心說話），而馬所拉經文則寫為 tedabber（你將說）。縱使有某些七十士譯本的古卷可在昆蘭團體的圖書館內找到，但我們可確定七十士譯本與撒瑪利亞古本之間的關係很弱，沒有互相影響；若兩者都共同支持一個讀音，則比單由馬所拉抄本支持的歧異讀音更為準確。

原則六 某個字眼的讀音，若與此經卷作者在其餘部份的風格、措辭與觀點都和諧一致，則比另一些據上述因素看來是歧異的讀音較為可靠。當然，我們要小心應用這項原則，因為經文原作者可以比我們想像中更易擁有相異的觀點，也可以改變自己的看法至出乎現代自由派學者意料之外。因此，我們必須禁絕自己以個人喜好、偏見或主觀來對被認為歧異的經文作出修正。

原則七 那不帶有抄寫員在教義上的偏差的經文讀音，其準確程度較那些反映出黨派主義的讀音為高。以賽亞書一 12 是極明顯的例子，馬所拉學者避開那被指為神人同性的語句：「你們來朝見(lera'ot)我，誰向你們討這些，使你們踐踏我的院宇呢。」追溯這經文原來未加元音字母時的寫法應該是主動語態不定詞 (lir'ot)，卻非被動語態不定詞 (lera'ot)。抄寫員基於神學上的理由，才將動詞改為一般被動語態。因為人類肉眼永不能看見神，因此，先知不會愚昧到禁止以色列人做人類永不能達成的事情。問題在於馬所拉有元音字母的經文，「在我前面」通常寫為 lepanay，而不是簡單的 Panay'後者含意是「我的臉」。鑒於上述兩個理由，我們可以得出結論：馬所拉抄本因著反對擬人法描繪，lire'ot 被加入錯誤的元音字母，成為被動語態。馬所拉學者認為神是超越一切的靈，所以他們不敢用圖像化的表達手法來寫「我的臉」；然而，這卻是先知以賽亞的原意。在以賽亞的時代，「臉」極可能是往聖殿崇拜和祈禱的象徵性語句。panim 的意思可以是「臉」或「臨在」，亦因為耶和華臨在於至聖所裡面的約櫃之上，陳設餅桌在希伯來原文是「臨在餅之桌」(sulhanweleem panim)：因為這些餅是擺放在神的面前，所以被稱為臨在餅。

丙 修正經文的基本法則

上面略述了七條原則，這些原則指引我們在互相歧異的經文之間選取正確的讀音。現在，我們援引胡安勒的一番意見作結（參 Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament*, New York, Macmillan, 1957, pp. 80-81），胡安勒並非福音派學者，但他在經文校勘學的領域內是水準極高的德國學者；他所提議校勘經文的步驟是無可置疑的。（但站在經文的校勘立場看來，他可能會歪曲經文的原意以符合自己的意見。）下列是胡氏倡議的步驟：

(1) 有馬所拉抄本及其他證據支持的讀音，若是合乎文理的話，就不要對這讀音加以修正（不應拒絕這讀音而憑己意推測另外的意思）。

(2) 假如受某些證據支持的讀音，與馬所拉抄本的讀音迥異，而兩者都合文意，那麼，應採納馬所拉經文。

(3) 假如馬所拉抄本因某些原因而啟人疑竇，或所陳述的意思不大確實（諸如：從文法角度觀察而覺

不合理，或文意不合上文下理)，而另一些譯本卻提供合適的意思，那麼，後者應被詳加考慮。假如馬所拉抄本看來是出了抄傳上的錯誤（上文所述的其中某種），尤需參照其他譯本。另一方面，若有理由支持我們相信古代譯經者之所以寫出含意清晰的經文，乃因為他自己不明白所根據經文的含義，就憑自己推測，將他所認為的經文含意記下，則第三項步驟就不可應用了。於是，我們便面對含意不清的經文，我們所能做的，就只有推測出一些較可能的解決方法，嘗試解決問題了。

（4）馬所拉抄本及其他證據所陳述的經文，都令人生疑；那麼，經文校勘者就只好推測了。但他必須儘量重組經文——考慮經常引致訛誤的情況、從原稿可能會發展出的所有讀音；進而將受到損毀的文句重組。

（5）處理出現問題的經文時，經文校勘者必須恰當地考慮抄寫員的心理狀況。假如出了抄寫上的錯誤，那麼，抄寫員為何會犯了這錯誤呢？發生這項錯誤的原因，是否與他的思考習慣有關，與此經卷的其餘部份的抄寫步驟又是否一致呢？

胡安勒（Ernst Würthwein）以仔細的態度實行上述準則，他演繹了一套有效的方法——合乎科學的客觀態度及以有系統上步驟來修正有問題的經文；一般人所以為正確、由經文校勘所得的修正，若在胡氏所倡議的步驟所審核下，往往有大部分能被證為不恰當。

五經

有何確據證明摩西乃五經的作者？

在「自由派」及「新正統神學」的圈子中，學者普遍認為摩西從未有參與組成五經的工作。這派的大多數評論家以為，所謂「摩西的書」乃由多個不知名的作者寫成。這些無名作者于主前九世紀開始工作，而約在主前四四五年完成五經的最後部份，即「祭司典」。這工作完成時，正好趕及讓以斯拉於住棚節向群眾宣讀律法書（參尼八）。仍然有很多學者（尤以形式批判學者為甚）堅稱，雖然五經中某些部份早已藉口傳方式存留，甚或可溯源至摩西的時代，但只有極小部份在以斯拉之前寫成文字記錄下來。非「福音派」學者一致認為摩西並非五經的作者。有鑑於此，我們要略述那些確實且令人信服的內證與外證，以證明摩西是在聖靈默示之下寫成「五經」。

支持摩西乃五經作者的聖經證據

五經通常指出摩西乃其作者。第一次指明摩西作者身份的經文，是在出埃及記十七 14：「耶和華對摩西說，我要將亞瑪力的名號，從天下全然塗抹了，你要將這些話寫在書上作記念……」。此外，尚有出埃及記二十四 4：「摩西將耶和華的命令都寫上」，我們從第七節得知：「又將約書念給百姓聽」。其餘經文提及摩西寫下五經的，可見於出三十二 27、民三十三 1-2，而申三十一 9 記載「摩西將這律法寫出來，交給……祭司」。第十一節更記載一個持久有效的要求：「以色列眾人來到耶和華你神所選擇的地方朝見他，那時你要在以色列眾人面前，將這律法念給他們聽。」本節經文所提及的律法，顯然包括

全部出埃及記、利未記、民數記及大部份申命記（最低限度是一至三十章）。

摩西死後，神繼續將這項命令交付子約書亞——摩西的繼承人：「這律法書不可離開你的口，總要晝夜思想，好使你謹守遵行這書上所寫的一切話。」（書一 8）假若反對摩西的作者身份，就意味著上文引述的每一句經文都屬錯誤，不值得接納。書八 32-34 記載，當以色列人在示劍城外以巴路及基利心山坡紮營時，約書亞將那些刻劃在石頭上的摩西律法大聲宣讀出來。正如摩西一樣，約書亞宣讀記載於利未記及申命記有關祝福及咒詛的說話（參申二十七，二十八）。假若底本說（譯按：documentary hypothesis 以六經為多種文件組成，而非一人的作品。六經即摩西五經加上約書亞記。）是正確的話。那麼，這段記載就會被視作純粹是捏造出來，而遭人拒絕了。尚有其他經文明明指出摩西乃五經作者，如王上二 3；王下十四 6；但九 11-13；瑪四 4。若底本說正確，則上述經文便屬錯謬。

基督和使徒都毫不含糊地見證摩西是律法的作者。根據約翰福音五 46-47，耶穌說：「你們如果信摩西，也必信我，因為他書上有指著我寫的話，你們若不信他的書，怎能信我的話呢。」這是何等確實的話！同樣，耶穌于約翰福音七 19 說：「摩西豈不是傳律法給你們麼，你們卻沒有一個人守律法。」基督肯定摩西是五經的作者，但假若他的說話被忽略（正如現代的聖經批判理論一樣），那麼，就有一樣無可避免的事實——基督自己的權威被否定！因為，如果他在這樣一項確實的歷史事蹟上都錯誤，他所持的信念和教導我們的義理，也可能是不真確的了。據使徒行傳三 22 的記載，彼得對同胞說：「摩西曾說：『主神要從你們弟兄中間，給你們興起一位先知。』」（參申十八 15）保羅亦於羅馬書十 5 確定：「摩西寫著說，人若行那出於律法的義，就必因此活著。」然而，威爾浩生（Wellhauser）的 JEDP 理論（參本段末之「譯按」），以及滿腦子理性主義的現代批評家卻認為，摩西從未記錄過上述說話。根據他們的理論，基督及使徒以為摩西寫成五經，是全然錯謬了。上文討論的都是可以實證的歷史事件，但卻引起了一個極嚴重的問題：基督及使徒所教導的，都是不能實證的形而上的概念。那麼，我們應否視這些教訓為可信及充滿權威而加以接受？由此可見，摩西曾否寫成五經，是基督徒最關注的問題，而基督的權威也牽涉入這項爭論中。

*譯按：JEDP 是十九世紀威爾浩生綜合前人理論而提出的學說，認為五經及六經乃由不同底本組成即：J（耶和華典）；E（伊羅興典）；D（申命記典）；P（祭司典）。

摩西乃五經作者的內證

上文已援引一些可以直接證明摩西作者身份的經文，此外尚有其他證據，例如經文偶然提及當時發生的事件，也涉及當時的政治社會情況，或有與氣候及地理環境相關的記載，這一切都成為有力的內證。當我們用不偏不倚的態度斟酌上述各項因素時，就會得出一個結論：五經的作者及讀者原本居於埃及。而且，各項因素亦顯示他們對巴勒斯坦不大瞭解，僅有的資料都是從祖先口傳而來。以下是各項證據：

（1）經文所描述埃及地的氣候與天氣，都是典型的埃及氣候，而不是巴勒斯坦的（參出九 31-32，該處記載當雹災發生時各種農作物的生長階段）。

（2）整本申命記所描述埃及地的樹木與動物，都是在埃及或西乃半島生長和活動的，沒有一種屬巴勒

斯坦所獨有。皂莢木 (Shittim 或 acacia) 生長於埃及或西乃半島，但很難在迦南境內找到，只在死海沿岸有少許。皂莢木是造會幕及內裡器具的主要材料。會幕的外層由海狗 (tahas) 皮造成，巴勒斯坦沒有這種動物，但卻可在西乃半島與埃及沿岸找到。利未記十一章及申命記十四章記載的潔與不潔動物，其中有些是西乃半島獨有的，如麋鹿 (dison, 申十四 5)、駝鳥 (ya'nah, 利十一 16)、黃羊 (l'o, 申十四 5)。因此，我們難以想像在出埃及後九百年，希伯來人已定居迦南後，才寫成上述的動植物名單，而這些動植物是迦南所沒有的。

(3) 更具決定性的證據是，當作者描述有關地理背景時，顯出他自己對巴勒斯坦的情況不大熟悉，卻異常瞭解埃及地。

1. 在創世紀十三 10，作者希望告知讀者，約但河谷的樹木是何等青蔥，他將約但河谷與人所熟識的埃及東部三角州比較，這三角州位於曼底斯 (Mendes) 附近在伯士華斯 (Busiris) 與泰尼斯 (ranis) 之間。他形容約但河谷「……直到瑣珥 (埃及文 T-;r) ……也像埃及地」。再沒有比這證據更清楚明白的了，作者偶然寫下的類比，使我們知道他的讀者不大瞭解巴勒斯坦的景況，卻很熟悉「下埃及」的情況。由此可見，他們生長於埃及，而我們也只能得出以下的結論——創世紀乃寫成於摩西的時代。

2. 據民數記十三 22 記載，基列亞巴 (即以色列人入迦南以前的希伯倫，位於猶大南部) 的建立比埃及築鎖安城早「七年」。這清楚顯示出，摩西的讀者熟知鎖安城建立的日期，卻不大清楚希伯倫最初於何時築成。而且，當以色列人進佔迦南後，希伯倫成為首要城市之一。

3. 創世紀三十三 18 提及「迦南地的示劍城」。假若真如威爾浩生 (Wellhausen) 等人所認為的，當五經寫成時，已是以色列人入迦南七百年有多，則聖經作者還要說明如此著名的示劍城位於「迦南地」，就頗令人詫異了。不過，指出示劍位於迦南地，對於尚未定居迦南的群眾來說卻完全適合，即是對那些與摩西同行的群眾。

(4) 從出埃及記第十六章至申命記結束，經文所描繪的天氣狀況與自然環境都屬沙漠類型 (雖然偶有提及農業耕作，但那只是他們對於進佔迦南並安居於此的盼望)。經文強調會幕 (或大帳幕) 是集會與崇拜的中心，但假如讀者已安居于巴勒斯坦七百年以上，只熟識所羅門或所羅巴伯的聖殿，對他們來說，經文所描寫的會幕又有何意義呢？威爾浩生 (Wellhausen) 卻解釋說，有關會幕的描寫，只是從聖殿的推測而得，但這種解釋與事實不符。無論是體積與內部裝飾，「妥拉」(即猶太人的五經) 所描寫的會幕與聖殿都有很大分別。而且，這個所謂歷史故事理論也不能解釋為何以斯拉當時的人竟會對一個帳幕有興趣，還用很多篇幅去講解它，包括了出埃及記二十五至四十章，利未記的四分之三篇幅，民數記及申命記亦常提及這個帳幕。從未真正存在的物件，又與成書時的讀者無任何關係，而竟然吸引著讀者及作者的注意力，用這樣多的文字來形容講述，綜觀世界上任何的文學作品，也沒有這例子。

(5) 我們可以從經文中找出專有名詞及語言上的證據，以支持「妥拉」的埃及背景。詳盡的例子可見於本書原作者的另一本著作 Survey of Old Testament Introduction。(譯按：中譯本《舊約概論》，香港種籽，頁 127 — 129)。更加證明這證據之可靠性的，是五經內有大量埃及文字及外來語，數量比其他經卷為多。因此，我們只能推斷五經的作者是在埃及長大，而當時的讀者也和他一樣，生活於同一環境。

(6) 假若像底本說派學者的意見一樣，以為五經於主前五至九世紀寫成。那麼，五經作者就要猜測在他之前五或六世紀，摩西時代的宗教儀式及政治觀點。而我們有理由推斷，因為這些所謂偽造的文

件在耶路撒冷成為以色列國首都後才編造成，所以必會在很多情況下指明提出耶路撒冷。另一方面，五經亦應該包括某些關於耶路撒冷將被攻陷，及將會成為耶和華永遠殿之所在地的預言。不過，若我們仔細閱讀創世記或申命記，便知道作者從未指名提及耶路撒冷。更肯定的證據是，創二十二章記載亞伯拉罕準備於摩利亞山獻以撒，而作者沒有指出摩利亞山會是將來聖殿的所在地。

創十四記載麥基洗德是「撒冷的王」——不是「耶路撒冷」。而且，沒有任何提示指出此地會成為日後希伯來聯邦的政治與宗教中心。據申命記十 5-8，「耶和華你們的神從你們各支派中，選擇何處為立他名的居所」，經文所指的「何處」，可包括示羅與基遍，因為在所羅門興建聖殿前，會幕曾長時間安置在這兩個地方。然而，我們當然可以正確地假設申十二 5 所指的，是耶路撒冷聖殿的建立。但假如像申命記派學者所聲稱（無證據的），五經是後期的作者，並非由摩西寫成，那麼我們更找不到理由來解釋，為甚麼作者沒有指名提出耶路撒冷，因為他在很多情況下可以這樣做。因此，我們只能假設「妥拉」確由摩西寫成，或成書於主前一千年，在以色列人佔領耶路撒冷以先，才能解釋作者沒有提名記載耶路撒冷的原委。

(7) 要訂定文學作品的寫成日期，最重要的是清楚當作者寫成他的作品時所常用的名詞。我們現在研究的是宗教書籍，因此，作者如何提出神的名字，就最具關鍵性了。主前八五〇至四五〇年間，「萬軍之耶和華」(YHWH sbaoth) 這名字愈來愈常見，為要特別強調與以色列立約的是全能的神。在以賽亞書（八世紀末），這名字出現六十七次，耶利米書（七世紀末及六世紀初）有八十三次，短短兩章的哈該書（六世紀末）有十三次，而在撒迦利亞書的十四章內（六世紀末至七世紀初），出現五十一次。這些先知存活的年代，正是所謂 J、E、D、P，典組成的時期，但令人驚異的是，「萬軍之耶和華」這稱謂從來沒有在五經出現過。據比較文學的觀點，上述資料可被視為有力的證據，證明「妥拉」的寫成是在「萬軍之耶和華」被普遍應用以前。因此，五經的全部（甚至所謂「祭司典」），必定在八世紀之前已寫成。假如上述推論正確，則整個「底本說」應被全盤否定。

(8) 如果五經的「祭司典」部份真的寫成於主前六及五世紀，那麼，特出的利未記法規及在大衛以後才加添的公眾崇拜條例，應常出現於五經中。這些特色肯定會包括大衛王所設立的聖殿歌唱者。大衛將他們分為二十四班（代上二十五），詩篇的篇幅也常提及他們。然而，「妥拉」從未提及這個由利未人組成的詩班。

若根據威爾浩生 (Wellhausen) 的假說，偉大的文士以斯拉最後完成五經的大部分時，剛可趕及主前四四五年於慶祝住棚節時宣讀律法。那麼，五經應該有提及文士 (Sopherim) 的情況。不過，五經沒有指出文士的組織與功能，亦沒有預示將來會有一班人成為神聖經卷的保衛者。

在所羅門時代以後，產生了一個重要的階層——作殿役的「尼提寧」(「那些奉獻的」，即奉獻自己在神的殿裡工作)。主前五三八年，在四萬二千個從巴比倫歸回的人當中，尼提寧 (共三九二個) 也在其內。而以斯拉記二 58 及尼希米記七 60 計算利未人及祭司時，亦把尼提寧一起數算，但「P 底本」沒有提及或預言這些人，奇怪嗎？

由大衛——「以色列的美歌者」(撒下二十三 1) 開始，在神面前的公眾崇拜中常會應用各種樂器 (包括管樂、弦樂和敲擊樂這三類)。假如「妥拉」遲至主前十世紀或以後才寫成，則上述如此具有特色的利未人崇拜，經文必會指明是經摩西認可的。但很奇怪，五經從未指出在會幕崇拜時有音樂伴奏。

因此，若說五經乃於五世紀寫成，實與上述情況不能和諧一致。果真如「底本說」學者所言，有這麼一群專業性祭司，他們必會努力將用樂器的團體加入「摩西」所指定的宗教儀式中。

(9) 在五經內（特別是申命記），有很多處經文指明亞伯拉罕的後裔將來必會攻佔迦南。申命記的講說者充滿信心地指出，希伯來軍旅必擊潰來自迦南地的一切反抗勢力，打敗所有敵軍，而所有企圖反抗的城邑，都會被攻佔。在申命記內，作者一再勸誡以色列人要擊毀迦南人建立的所有廟宇或神壇，一點也不可留有餘地；由此就可以反映出作者對以色列人必得勝的信心。（參申七 5，十二 2-3，比較出二十三 24，三十四 13）

因為任何國家都會盡一切可能來保護自己的宗教聖地，而五經作者假設以色列人都能夠摧毀迦南全地的異教聖地，就即是假設了耶和華的子民在進入迦南後，其軍事勢力凌駕當地一切民族。除了摩西及約書亞的時代，在希伯來民族的歷史過程裡，又有那個階段能讓作者如此自信地說出上述話語呢？由此看來，內證再一次有力地證明五經乃寫成於摩西時代。「底本說」學者卻假設五經是約西亞於六二一年偶然間獲得的，再沒有比這個假設更不真實的了。因為在那時，猶大是亞述帝國手下一個微不足道的附庸國，又怎能期望猶大可以拆毀所有偶像的祭壇，毀掉柱像（massebah）、青翠樹（'serah）。還要在整個巴勒斯坦地，從南到北，從西到東，將所有異教廟宇搗為瓦礫呢？至於在五世紀被擄歸回以後，還在艱苦爭紮的猶大省，又怎能清除由但至別是巴的異教祭壇？

申命記命令以色列人毀掉所有異教物件，由這些命令得到的唯一結論是：在頒佈命令時，以色列仍有足夠軍事力量在整個巴勒斯坦地執行這項工作。但無論如何，我們也沒有可能說撒迦利亞、以斯拉和尼希米時代，以色列人有能力根除整個巴勒斯坦的異教崇拜。因為在尼希米等人的時代，他們所要爭取的就是力求生存。當其時，不單農作物失收的問題異常嚴重，又要面對周圍國家的反對勢力。因此，無論是認為以斯拉時代寫成「p 底本」，或說約西亞時代寫成申命記，都不能與經文內容取得協調。

(10) 申命記十三 2-11 記載，任何拜偶像者及假先知，都要被判以死刑，用石頭打死，縱然是妻子、兄弟或兒女，也應受同樣的懲罰。12-17 節繼續說，若整個城市歸向偶像假神，其中一切居民亦要被治死，房子及所有財物都要被火焚燒，成為灰燼。這豈不是個像空中樓閣般的理論，因經文說明了在城內審查的程序，顯示出這項規例是準備在當時的以色列中實行。若我們考查猶大于七世紀時的宗教情況（或許，事實上在八世紀亞哈斯以後），就會發覺偶像崇拜盛行於各國各地，只有希西家及約西亞時候例外。若根據申十三章的命令，所有城鎮（甚至包括耶路撒冷）也要毀壞無存。沒有人會設想出一條在當時情況下無法實施的法例。翻開以色列人歷史之頁，可以推行上述法令的，就只有回溯至摩西及約書亞時代，又或許是大衛時期（由所羅門開始，在「高處」設壇崇拜偶像已出現了）。

摩西作為五經作者的資格

根據聖經記載摩西的背景及所受教育，他顯然有合適的資歷以完成寫作「妥拉」這工作。

(1) 摩西擁有王子身份，在埃及宮廷長大，接受優良的教育（徒七 22）；而埃及的文化比肥沃新月灣的任何國家都發達。所有公眾建築物的牆上都刻有象形文字，甚至鏡子的柄把和牙刷柄也有同樣裝飾。

(2) 摩西必會從祖先得知口傳律法，這些律法源于米索不達米亞（即聖經的米所波大米），而以色列

的族長就是由此地而來。

(3) 從母親及長輩處，摩西得悉族長們的經歷——由亞伯拉罕至約瑟；摩西所獲如此豐富的口傳資料，足以讓他記載入創世記內。然而，當摩西寫「妥拉」這神聖啟示的經文時，無疑有聖靈引導。

(4) 摩西長期居於埃及，也在西乃米甸人之地居住多年，因此熟悉埃及和西乃半島的氣候、農耕方法和地理環境的特色。由出埃及記至申命記，顯然都充滿著上述自然環境的描寫，而這四本書所記載的事情，都是發生於主前十五世紀，背景是紅海及尼羅河的地區。

(5) 摩西既被神指派作一個新國家的創立者，又受到神所啟示的律法引導，自然心受激勵寫成五經這永垂不朽的作品（其中包括創世記），數算雅各家移居埃及之前，神如何施恩予以色列人的先祖。另一方面，這個年青的國家需要神的律法來統治，以不像周圍的異教國家一樣受到暴君的管轄；因此，摩西有責任（在神默示與引導之下）詳盡細微地列出神的律法。這些律法是神所頒佈，使他可藉公義、敬虔和崇拜的方式引領自己的子民。在曠野流蕩的四十年內，摩西有足夠的時間和機會把神的啟示寫成文字，使之成為司法與宗教律例的整體——一個新創立的神權統治聯邦的體制。

從上述理由看來，摩西擁有所有可能的動機與資格，來寫成這部意義深長的作品。

「底本說」的基本錯謬之處

「底本說」及「形式批判」所賴以建立的錯謬基本假設中，最嚴重的一項是：在以色列設立了他們的聯邦以後數世紀，才著手將口傳資料寫成文字。底本說的學者假設在九世紀中葉以前，妥拉仍未寫成；而形式批判學者則假設希來的五經持至被擄時期才記錄成文。上述假設無疑是大膽反抗近八十年以來考古學上的發現。據考古學的發掘得知，在摩西時代以前，以色列的鄰居已有用文字記錄他們的宗教與歷史了。若運用在米索不達米亞和埃及所發掘出來的碑文、泥版和蒲草紙來證明巴勒斯坦地也廣泛使用文字，這當然使人懷疑；不過，一八八七年於埃及的特勒亞瑪拿（Tell el-Amar-na），發現了一些泥版的檔案，記載主前一四二〇至一二八〇年間（即摩西與約書亞時期）巴勒斯坦所發生的事情。得到這些資料後，情況大為改觀了。這些數以百計的泥版檔案，寫滿了巴比倫楔形文字（在當時的近東地區，楔形文字多應用於外交文件上），是巴勒斯坦的官員和王向埃及政府呈報的消息。其中有很多封信記載迦南城邦受到 Ha-bi-ru，或所謂 SA.GAZ 的襲擊（這兩種語標的拼音都是 Habiru）。

在一八九〇年代，當亞瑪拿泥版（Amarna Tablets）最初出版時，威爾浩生（Wellhausen）完全忽視這些證據。他拒絕承認這個確立了的事實所蘊含的意義——左以色列人進侵以前，迦南人已有高度的文化水平（雖然他們用巴比倫文字書寫，而不是用自己的母語）。稍後時期的「底本說」支持者，也同樣頑固，全不理會上述亞瑪拿泥版的含義。

將沙拉別艾卡錠（Serabit el-Khadim）所發現的記錄闡明，可謂是對「底本說」及「形式批判」學者的最嚴重打擊了，沙拉別艾卡錠是西乃地區的綠松石礦場，於主前二千年左右由埃及人經營。在這地區發現了一組新字母，與埃及的象形文字相似，卻是用一種與希伯來文極相似的迦南文字寫成。內文講及礦產分配和向腓尼基神只巴力（Baalat）所納的供獻（巴力很明顯等同埃及的哈妥爾神〔Hathor〕）。然則文字技巧不純熟，正排除了這些記錄乃一班專業文士所寫的可能性。從這些記載只可得到一個結

論：這些記錄乃主前十七或十六世紀，迦南人中最底的社會階層，或在埃及工頭管轄下的奴隸礦工，也能夠閱讀及書寫的語言。（這些資料經已出版：可參 W·F·Albright, *The Proto-sinaitic Inscriptions and Their Decipherment* Cambridge:Harvard University, 1966。）

第三個重要發現是在敘利亞北部拉斯珊拉出土的大量泥版，上面所寫的象形文字，是一種與希伯來文頗相近的迦南語言。（拉斯珊拉即 Ras es-Shamra，古時稱為烏加列[Ugarit]）除了商業信笈及政府文件外（其中有些以巴比倫象形文字寫成），這些泥版還記錄了大量與宗教有關的事情，例如眾多迦南神只——伊勒（El），亞拿特（Anath），巴力（Baal），亞舍拉（Asherat），摩特（Mot）——的愛情戰爭與冒險經歷。這些與神只有關的記載是以詩體寫成的，與在五經及大衛詩篇中的希伯來平行詩體頗相似。因此，我們再次得到無容置疑的確據，證明當時的以色列人離開有高度文明的埃及後，由約書亞帶領攻佔迦南時，是進入另一個文化發達的地方，其中的居民普遍地已能夠書寫了。而且，在拉斯珊拉（Ras Shamra）或沙別艾卡錠（Serabit el-Khadim）所發現的大量宗教作品，徹底否認了一個假設——在所有古代近東的民族當中，只有希伯來人不曾設法將宗教事蹟用文字記錄下來；他們在一千年以後才進行這項工作。自由派學者的腦海內充滿牢不可破的偏見，只有他們才可以解釋為何拒絕接受這些勢不可當的證據，而那些證據又足以證明摩西能夠寫成五經，而事實上他是寫了。

現代的「底本說」理論犯上很多基本錯誤：不單懷疑摩西五經的作者身份，還不相信以賽亞書四十至六十六章是在八世紀由以賽亞寫成，對於但以理書是否六世紀的作品，也抱著懷疑的態度。這些理性化的論調，認為舊約聖經成書於較後期，對舊約的真實性亦存疑。「底本說」支持者之所以有這種信念，是因為他們堅守著一個假設——聖經記載的預言都成就了，這是絕無可能的。毋須說明，也知道在聖經不能找到可靠的神聖啟示，而所有明顯是應驗了的預言，也只是出於誠懇的欺詐行為罷了。換言之，預言是等待事情已成就，或明顯是將會成就時才記錄在聖經內的。結果，在邏輯上這便犯了錯誤，這種錯誤稱為「竊題」（*petitio principii*）或循環論證。聖經實在見證一位行奇跡、有位格的神存在。這位神選擇某些先知，向他們啟示他自己將來的目的，為要鼓勵並引導他的子民。聖經記載大量已經應驗了的預言，這足以成為一項最令人信服的證據，證明這位有位格的神具超然能力，也非常關懷自己的子民並向他們啟示他願意救贖他們。然而，那些持理性論調的學者，用頑固的態度來看聖經的證據，假設沒有所謂超然的事情，還認為預言應驗是沒有可能的。他們既持著這種偏見，就根本無可能用誠懇的態度來看某些證據，而這些證據卻直接指向他們所研究的事情。

在詳盡考察完「底本說」及「形式批判」學說所持的現代高等批判理論，知道這理論的歷史及興起過程後，本書作者深信他們之所以拒絕面對客觀的考古學證據（這些證據否定了聖經批判者的反超然理論），乃在於他們擁有著全然是主觀的自我防衛心態。因此，「底本說」學者必會認為有關被擄至巴比倫及其後歸回的經文（例如利二十六及申二十八），必定是在這些事情發生後才被記錄下來。而這意念正是「底本說」所持的哲學基礎，他們認為這一類經文（包括「祭司典」或「申命記學派」）寫成於五世紀，亦即是比聖經所聲稱的寫成時間晚了一千年。原因很明顯，沒有人成功地預言甚至幾年後的事。

假如十五世紀的摩西必須預見五八七至五三七年間的事情，才能寫下五經內的某些經文，那麼，他便永不可能寫下這些經卷。不過，五經說摩西只是將全能神向他啟示的記錄下來，所以五經並非摩西在

毫無幫助下，以其先知性的預見能力寫成的作品。因此，假設摩西在聖靈默示之下預見很久以後才發生的事，在邏輯上絕無困難。由此看來，我們無疑亦可以說早在七世紀的以賽亞能夠預知被擄至巴比倫及後來的歸回猶大，也可說但以理能預言由他那時開始，直至主前一七〇年安提亞哥伊皮法尼（Antiochus Epiphanes）的大事。無論在摩西、以賽亞或但以理的情況，預言都來自神——歷史之主，而不是來自人。我們也沒有合乎邏輯的理由來解釋，為何神不知道將來會發生的事（這是底本說及形式批判學者的信念）。而事實上，是神自己令這些事情實現。

而且，在但以理書九 24-27，但以理的先知性水平觀（Prophetic horizon）實際上是遠超過理性主義學者所指的馬加比時代，而是正確地指出公元二十七年——基督開始工作的年份。同樣，申命記二十八 68 預言公元七十年耶路撒冷陷落後的不幸結果；而以賽亞書十三 19-20 所預言巴比倫永遠荒廢，渺無人煙，則要待公元七世紀米索不達美亞被回教徒攻佔後才發生。因此，若我們企圖解釋為什麼預言在很久以後才應驗，而堅持說上述經文是在預言應驗後才寫成，實在無可能成功。我們由此可看出，引導「底本說」整體結構的原則，不能在客觀或科學的態度審核下站立得穩。目前深入研究聖經的學院都教授「底本說」，但從上述論證看來，這種理論必須被棄絕。

（根據聖經的內證，有某些經文顯示並非出自摩西的手筆，有關這方面的解釋，請參看出六 26-27 一題。）

創世記

創世記第一章如何能與「神導進化論」和諧一致？

在解答這個問題之前，必須小心地為我們所使用的名詞下一定義，因為在不同人的使用下，「進化」這名詞有不同的含意。我們必須識別「進化」作為一門哲學，抑或是作為一種描述性機制（descriptive mechanism）。設若「進化」作為描述性機制，那麼這名詞就是描寫在地質歷史過程中，物質由較原始的階段演進至較「高等」或複雜階段的這個過程。而且，我們也要正確界定「神導」進化論的意義。這樣，我們才可以在較有利的位置下，處理「神導進化論」與創世記第一章的關係。

「進化」作為一門哲學

「進化」作為一門哲學，是企圖解釋物質宇宙（特別是生物界）乃以自我引導的方式，從原始狀態的物質發展而來。這些原始狀態的物質是什麼，我們不得而知，但它們可被視為永恆地存在，而沒有一個開端。根據哲學性的「進化」，在物質發展的過程中，排除一位有位格的神（personal God）來指引或干預，甚至對是否有非人格化的至高權力（impersonal Higher Power）存在，也抱懷疑態度。一切真像乃由不變的自然律管轄著，而這些真像至終也只是機會下的產物而已。因此，人類之所以存在，並無理由可以解釋，而生命也沒有真正目的。人類所造的一切，都是為了自己，他是自己至終的律法制

定者，除了對人類社會負責外，他毋須負上其他道德上的責任。法律與道德規範的基礎，都是以功利為著眼點，就是為大多數人提供最大利益。

達爾文於一八五九年發表的經典之作——《物種起源》，並沒有提出上述所有觀點。而且，後世學者將哲學性的「進化」與無神論視為等同，卻是達爾文不能接納的立場。因為達爾文相信，需要一位具創造能力的神，才可以在邏輯上解釋在原始時期就存在的無機化合物（ooze），而初等生物正是由這種無機化合物演進而成的。由此看來，雖然達爾文的理論被那些反對神存在的人承受了，但我們稱他為「自然神論者」，較諸「無神論者」更為貼切。在此應要指出，縱然「無神論者」表明自己是種種尋真像的方法中最理性及合乎邏輯的一種，但這種理論實際是自欺欺人，在面對邏輯的考驗時便站不住腳。設若所有物質都是機會下的產物，而並非由「至高權力」（Higher Power）或「超越性智慧」（Transcendental Intelligence）引導而產生的，那麼，人腦裡的分子也不就是機會下的產物嗎？換句話說，現在呈現於我腦海中的意念，也是因為腦部組織的原子與分子偶然組合成現在的情況，而沒有超然的能力加以控制或引導。因此，縱然是人類的哲學體系，邏輯系統或求真的方法，豈不也只是隨機會而得的結果罷了。從上述論證看來，「無神論」為攻擊「有神論」所提出的論據，並沒有「絕對有效性」（absolute validity，譯按：絕對有效性乃邏輯論證之一種）。

根據無神論的「假設」，無神論者已使自己站不住腳，因為從他們的「前題」看來，他們的論證沒有任何「絕對有效性」。據無神論者所承認的論點，呈現在他們腦海的意念，也只是頭腦內的原子偶然組合所做成的。假如上述說法真確，而無神論者又誠懇的話，他便不能對自己的觀點比敵對者所持的反對理論更為真確，因為大家的意見都只不過是腦袋裡的原子偶然組合而成的結果。無神論者的基本假設是自相矛盾和自我攻擊的，因為當他們堅持沒有所謂「絕對」時，就即是堅持一個非常教條式的絕對。假如他們不求助於一種仰賴神存在才是確實的邏輯，他們便不能在邏輯上否定神的存在。離開了這位具有「邏輯有效性」的「超越保證人」，任何在邏輯方面的嘗試或論證，也只是那些組成人類腦部的分子進行排列行動的配搭罷了。

「進化」作為一個「描述性機制」

進化作為一種描述性機制，是指生命由較原始的形式演進至高等且複雜的形式。導致這進化過程的，是某些內在的原動力依照它自己的模式運作，而無需任何的外加的控制或干擾。在達爾文時代，學者們相信：上述進化論過程之所以產生，乃由於在物種進化初期，產生了輕微的變異，這些輕微的變異保留於物種體內，然後，經過機會累積並遺傳至後代。

由達爾文時代開始，讀者們相信「適者生存」這原則控制著以機械過程建立而成的進化公式。但時至二十世紀，因著各種原因，這項信念不再受人支持了。孟德爾（G·J·Mendel）在植物遺傳方面的實驗結果準確地顯示，在一樣物質內的變異程度極有限，不可能使一樣物種變成另一樣新而不同的物種。至於物種變異時所需要的特質是否會遺傳下去的問題，經過多次實驗後，在二十世紀末，遺傳學家已證明這些物種變異所需的特質是不會傳遞的，因為不能從發展出這些特質的植物中找到這些因子（參 Robert E·D·Clark，Darwin，Before and After [Chicago:Moody，1967]）。

在一系列由低等至高等的物種中，達爾文的理論假定物種會由生物演進階梯的「較低目」上開至「較高目」。但這一系列漸進的物種有多個突然中斷的缺口，因為達爾文找不到有關的化石證據，他便稱這些突然中斷的地方為「缺環」。然而，經過無數次研究，科學家最後可能要下結論說：沒有所謂「缺環」存在。因此，卡拉克也承認：「假若我們樂意接受事實，就必須相信從來沒有所謂居間的物種。換句話來說，由最初時開始，各種主要生物群之間已擁有現時存在的關係。」(Austin H.Clark The New Evolution[New Haven:Yale, 1930]) 同樣，辛遜(G.G.Simpson)也認為在已知的三十二「目」哺乳類動物中，每一種都是突然出現於古生物學的記錄裡。他下結論說：「在每一個『目』中，人類已知的最早及原始的一種生物，都擁有最基本的『目』的特性。在任何情況下，都不可能在一個接近連續的序列中，由一個『目』進化成另一個已知的『目』。」(Tempo and Mode in Evolution [New York: Columbia, 1944], p. 106)

因此，卡拉克(Clark)和辛遜(Simpson)需要提出一種完全是「非達爾文」式的進化論，稱為「量子理論」或「突變進化論」。這種理論宣稱新種類的生物會突然隨機會而產生，又或是相對於新環境因素的創造性反應。但他們沒有明確解釋「創造性反應」之所以產生的力量來源。從達爾文理論的觀點看來，卡氏和辛氏提出的根本說不上是進化理論。根據韓客爾(Carl F.H.Henry)的觀察，「假設有突然發生的生物，已超出了科學分析的範疇，就正如訴諸超然的創造能力一樣」(R. Mixer, ed. Evolution and Christian Thought Today [Grand Rapids: Eerdmans 1959], p. 211)。

「神導進化論」

神導進化論認為有神存在，他是一位「創造者」，創造了這個宇宙的物質界。他亦是一位「設計者」，各種動植物的「目」都依照他所設計的程序而發展。神導進化論與哲學性的「進化」不同，前者堅持物質並非永恆的，而是神從無到有地創造出來，在這些物質的發展過程中，受到神所訂立的計劃控制著。換言之，進化過程的運作在以前和現今都是由神設計，且是受神控制著的，而不是被一些神秘或難以解釋的力量干擾指引。

當我們研究創世記第一章是否與「神導進化論」和諧一致時，必須小心地分析我們是否處理一個「自然神論」或「半自然神論」的概念。在「自然神論」或「半自然神論」的概念中，神似乎造了一部電腦，建立了整個運作程序，讓宇宙萬物都依照那個運作程序而運行，然後，神就退在一旁，袖手旁觀了。這樣的一個神不理會祈禱，不採取主動，對受造物的需要亦不感興趣，受造物與神之間沒有溝通，而救贖也不會從他而來。宇宙萬物都被既定的運作程序管轄著，被關鎖在一個僵硬的架構裡。或許我們可以將神導進化論看為：可以容許祈禱，個別人類亦可與神建立起個人的關係。然而，這種論調仍然認為神藉著某些進化的機械過程而產生在生物序列內向上演進的各種「目」，這種演進過程是自我引導的，其動力也來自本身。綜觀達爾文及其反對者「突變」進化論所提出的所謂科學資料，都是薄弱的；有科學頭腦的神學家都不會贊同進化論。(進化論與「突變進化論」相似，正如今日美國式民主與鐵幕國家的「民主」一樣。)假若一個神學家接納了孟德爾(Mendel)的意見，認為各物種之間的變異性有限，且自有其完整性，那麼，就可以推論說他相信創世記一 11、12、21 的記載：植物與動

物依次被神創造，而所有生物都「各從其類」。設若這個神學家理解創世記第一章記載的六個創造日是神藉以教訓人的工具：神要告訴人類，生物世界在幾個連續的階段內依次演進，直至人的受造為止，那麼，我們便應退一步承認「神導進化論」就是創世記第一章所要帶出的信息。

上述一切討論，當然有賴於神導進化論者是否接受聖經所記載的，亞當和夏娃是被創造出來而真實存在的人。有很多神導進化論者卻不相信這一點，他們認為人類是由較次等的類人猿演進而成，直至最後演進出一種對神的醒覺，就在那時，猿人變成「亞當」。例如 Lecomte de Nouy（其論調見於 *Human Destiny*, New York: Longmans, Green and Co, 1947）所持的就是這種論調，他認為克馬尼翁人（Cro-Magnon）於主前三萬年成為真正的人類，那時候，克馬尼翁人接受一個精神上的突變，使他有能力作出負責任的道德抉擇。這種論調便與創世記二及三章的記載不吻合，因為該處記載亞當、夏娃是確實存在的，有個人的情緒與反應（提前二 13、14 亦證明這點）。有關亞當的任何超歷史性見解（即認為他不存在於人類歷史中），例如由新正統神學提出的論調，絕對與聖經及福音派的信念不吻合。有助瞭解此論題的書籍

Anderson, J. K, and Coffin, H. G. *Fossils in Focus*. Grand Rapids: Zondervan, 1977.

Lammerts, W.E., ed. *Why Not Creation?* Grand Rapids: Baker, 1970.

Morris, H.M. *The Twilight of Evolution* Grand Rapids: Baker, 1963.

Newman, R. C, and Eckelmann, H. J. *Genesis One and the origin Of the Earth*. Downers Grove, Ill: Inter Varsity, 1977.

Young, E.J. *Studies in Genesis One*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1973.

創世記第一章如何能與化石層所顯示的長遠年代和諧一致？

從地質層中的化石及變裂性礦物顯出地球已有數十億年歷史，這與創世記第一章有關創造的記載有明顯衝突：常有人以此為證據，否定聖經的可信性。創世記第一章明確地指出，創造過程於六日內進行，每日有二十四小時，而人則在最後被造。其實，創世記第一章與用科學方法找到的資料只存有表面上的衝突，而兩者之間沒有真正的不協調。（科學家根據某些資料而推出他們的結論，但同樣資料，在其他地質學專家使用下，卻會得到截然不同的結論。）

假若我們照字面意義來解釋創世記第一章，現代科學理論與創世記之間，根本不可能和諧。（有些人會以為，若聖經真的是無誤並完全可信，那麼，照字面意義解釋是唯一正確的釋經原則。）然而，純粹照字義或寓意式的解經原則，都不會是相信聖經無誤性的正確而恰當的態度；相信聖經作者（不管是神或透過人）所運用的字句含義正確，才是恰當的角度。

若完全照字面意義來解經，那麼，根據馬太福音十九章 24 節的記載，耶穌就是教訓人，一隻駱駝能穿過針眼。然而，我們從這段經文清楚地知道，耶穌只是使用慣常的原則，以誇張的語句強調富人以物質豐裕為傲，所以很難悔改，不接受神的救贖。照字面意義解釋馬太這段經文，可算是異端邪說：最低限度可視為剛愎的意見，與正統的教義全無關連。另一個例證是當耶穌面對群眾的挑戰，要他行神跡時，耶穌說：「你們拆毀這殿，我三日內要再建立起來」（約二 19）：群眾竟然照字面的意思解釋耶

耶穌的說話。於是，約翰便在二 21 及 22 繼續解釋：「但耶穌這話是以他的身體為殿。所以到他從死裡復活以後，門徒就想起他說過這話，便信了聖經和耶穌所說的。」在上述情況裡，照字義釋經是徹底錯誤了，因為這不是耶穌所用語句的真正含意：事實上，他所指是將要發生而更加偉大的神跡——他的身體復活。

從上述例子看來，當我們研究創世記第一章時，不應逃避詳細研經的責任，而要儘量澄清聖經所用字句的意思；先知（在這情況下可能是摩西）被聖靈默示，在神的引導下使用某些字句。創世記第一章的真正目的，是否要表明亞當「出生」前，所有創造已於六個二十四小時的「日」內完成？抑或上述意見只是個錯誤的推理結果，忽略了與本段經文有直接關係的其他聖經資料？要解答這問題，必須詳細研究創世記一 27，這節經文記載人是在第六個創造日的結束階段被造的：在第六日（很明顯是這日將完的時候，所有動物都已造成，被安置於地球上。因此，人被造的時間不會距離日落太遠），「神就照著自己的形像造人，乃是照著他自己的形像造男造女」。意思是：夏娃也和亞當一樣，在第六日將完結時被造的。

但當我們翻到第二章時，便發覺創造亞當和創造夏娃之間，相隔了好一段時間。從二 15 得知，雅巍以羅興（即耶和華神）將亞當安置在伊甸園內，他可以在這理想的環境內發展；伊甸園有茂盛的樹木、結果子繁茂的農作物，還有四條河流由伊甸園流向近東的其他地區。亞當要在園內耕作，保持這個廣大的園子。二 18 記載「耶和華說，那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他」，我們很容易瞭解其中的含義：亞當勤懇負責，在園內修理樹木，採摘果實，清除野草，經過一段頗長的時間，他漸漸失卻在這美麗伊甸園工作的興趣了。雖然這份工作是如此奇妙，但亞當不再和起初一樣的興奮，這工作再沒有挑戰性了。於是，他開始有點寂寞的感覺，有點不滿足。

為要彌補亞當的寂寞，神給予他一件在自然歷史上很重要的工作：他要為在園中的各種動物和雀鳥分類。園子的範圍廣闊，有四條大河，所以裡面必然有數以百計種的哺乳類動物、爬蟲類動物、昆蟲和飛鳥，還沒有計算飛蟲。（希伯來文 op[鳥]表示包括了飛蟲，二 19。）十八世紀時，瑞典科學家林奈（Linnaeus），要花上數十年來為歐洲科學家所認識的生物分類。林奈那時候的動物，無疑會比亞當時的多；伊甸園內的動物群當然會少於林奈所知道的生物。不過，亞當為觀察每種動物，為它們起一個合適的名字，也要花上好些時間了；特別是他要為每種動物命名而沒有前人經驗可依從。亞當為伊甸園繁衍的雀鳥、動物和昆蟲列一張清單，相信他要花好幾年時間（最少亦要幾個月）。

最後，這件使人感興趣的工作完成了，亞當又再感到空虛。二 20 的下半節說：「只是那人沒有遇見配偶幫助他」；亞當仍是個孤獨的處男，經歷一段頗長期的不滿足，於是，神認為亞當在情感上已作好準備，可以接納一位妻子——「幫助者」（參呂振中譯本）。所以神使亞當沉睡，從最接近他心臟——人身體的核心——的地方取下一根骨，造成第一個女人。神把這清新完美的女人帶到亞當面前；亞當便沉醉于喜樂中。

我們將創世記一 27 及二 15-22 互相比較，結果很明顯；創世記第一章從沒有表示亞當和夏娃一同被造的第六日，只有二十四小時。亞當與夏娃的被造，相隔頗長時間；由此看來，若堅持亞當於創世記二 15-22 的經歷是在第六日（二十四小時）的最後一或兩小時內發生，可謂全不合理性了。唯一合理的結論是：創世記第一章的目的並非要顯示神用多長時間完成他創造之工（雖然有些工作是可以立刻

成就的，例如在第一日創造光)；這章經文的目的是指出那位將自己顯示於希伯來民族，並親自與他們建立個人關係的神，正是唯一真神——創造萬物的主。這種信念與圍繞著以色列的異教信徒的觀念完全相反，他們認為是一些難以解釋的力量，使眾人從不知源頭的先存物質相繼地出現。

創世記第一章是一項莊嚴的聲明，徹底駁斥了古代異教文化的各種宇宙起源說，並顯出這些傳說只是毫無根據的迷信。全能的耶和華神在萬物之先已存在，他藉著自己命令的說話而使整個宇宙存在，並照著自己滿有權能的旨意而定規風、雨、太陽和大海這些偉大的力量。異教徒的腐敗觀念，幻想出那些會爭吵而善變的滿天神佛；耶和華神與它們豈只有別天淵！獨一真神藉著創世記第一章向人類顯明，是他自己從無有中創造萬物，並將宇宙置於他滿有權能的管治底下。

此外，創世記第一章還顯明了神的創造是有次序和有系統的；創造之工可分為六個階段，用一星期的連續六日來表示。在這點上，觀察出希伯來文的六個創造日都沒有定冠詞便很重要了；翻譯作「第一日」(the first day)、「第二日」(the second day)等是錯誤的。一章五節的希伯來文是「有晚上，有早晨，這是頭一日(dsy one)」。希伯來文的「第一日(the first day)」是 hayyom hari'son，但本節經文只是說 yon 'ehad (一日[day One])。第八節並非 hayyom hasseni (第二日[the second day])，而只是 yom seni (二日[a second day])。在這種風格的希伯來文中，有定數的名詞通常與定冠詞連在一起，只有詩體式的希伯來文才把定冠詞刪除。其餘的六日都沒有定冠詞，因此我們可以接受創世記第一章所描寫的是一連串發生的事情，而非有嚴格界限的數段時間。

創世記一 2-5 陳述第一階段的創造工作；光的形成；主要是指太陽和其他天體的光。一般來說，陽光是動植物生長的先決條件雖然有些在地底下的生物無毋陽光而仍可生長)。

創世記一 6-8 代表第一階段：蒼天 (expens; raqia') 形成；將懸浮在天空的水份與凝結于地面的水份分開。raqia'的意思，並不是某些作者所以為的，指一個錘打成的金屬蓋（在任何古代文化中，都沒有這種概念）；這字的意思只是「鋪張的穹蒼」。有一個明顯的例子是以賽亞書四十二 5，該處運用同源字 roqa'，「創造諸天，鋪張（源於動詞 natah[展開]窗簾或帳幕索）穹蒼，將地和地所出的（名詞 se'sa'im 時常指動植物）一併鋪開 (raqa') ……的神耶和華如此說」。很明顯，raqa'在本段經文並不是指「錘打」或「踩踏」的意思（若這字與金屬工程有關，就可以作「錘打」或「踩踏」）；而同義字。natah 更可證明這字于本段經文應解作張開或膨脹的力量。因此，raqia'這名詞的意思只是「蒼天」，而沒有硬金屬蓋的涵義。

創世記一 9-13 乃關於神創造工程的第三階段；海洋和湖泊的 水退減至較低的地方，使廣大的陸地露出水面，成為旱地。毫無疑問，是地球慢慢冷卻而引起水氣凝結才導致這個結果；因地殼壓力而產生的大小山脈，當然也會使水與陸地分開。旱地 (hayyabbasah)一旦出現，植物就有機會在地球表面繁殖。

創世記一 14-19 陳述神于第四個創造階段將雲撥開，使陽光直接照射地面，使地上還可以準確地觀察太陽、月亮與眾星的運行。第十六節不可解作是指明神在第四個創造日才造成各個天體；反之，這節經文指出，在第一天被造而作為光源的日、月和眾星，這時被神安放在特定的位置上，使地球上的人類國著觀察這些天體而得知時間（「天宮、季節、日子、年份」）。第十六章的希伯來文 wayya'as，應該譯為「於是[神]『已造了』(made)」。(希伯來文沒有「過去完成時態」的語式，只有用「完成時態」或這裡的「未完成過去時態」，來表達英文的「過去時態」或「過去完成時態」，至於是代表那一種，

則由上文下理決定。)

創世記一 20-23 指出，在第五個創造階段，神已完全使深海生物、淡水生物及飛行生物繁衍了（飛行生物包括昆蟲、蜥蜴類或有羽毛的雀鳥）。從觀察地層中的化石，得到一個使人感興趣的發現：無脊椎動物的化石，是突然間在古生代寒武紀出現的。我們不能從寒武紀之前的地層得知五千多種古生代的海陸動物如何繁衍，因為在寒武紀之前形成的地層中，沒有這些種類的化石（參看 D·Dewar, “The Earliest Known Animals,” Journal of the Transactions of the Victoria Institute 80 [1948]:22-29）。

創世紀一 24-26 記載創造過程的第六（即最後）階段。神使地上的動物各按其種類而產生（24 節的 lminah 及 25 節的 lminehu，意思是「各從其類」，但沒有指明最先創造的是雄性抑或雌性）；這創造過程的高潮是創造人，關於這一點，上文已有詳細討論。

在各段創造過程的記載結束時，都有一句說話出現：「有晚上，有早晨。」這句顯示一過程完結的句子之所以存在，似乎有兩方面的原因。第一：這句經文要弄清楚，「象徵性的時間單位」所代表的，究竟是一個由日出至日落的「日」，抑或是二十四小時的「日」。yom（日）可用於上述兩種情況中。事實上，yom 首次出現於第五節：「神稱光為『書』，稱暗為夜」；因此，必須顯明每一個創造日都由一個完整的二十四小時循環來象徵著，而這循環於前一天的太陽下山時開始（依照我們的計時方法），而在第二天太陽下山時結束。

第二：要在下一個創造階段開始之前，形容上一個創造階段的開始及完成，二十四小時的「日」便比只是日出至日落的「日」較佳。假如作者寫下這句公式化的經文，乃為顯示神的創造過程是分幾個特定階段進行的，那麼，我們便不應照字面意義解釋，而說聖經作者所表達的是神於二十四小時內完成一個創造階段的工作。

有些學者則認為，十誡的第四誡指出，神在第七天歇了一切的工，因此以後每個星期的第七天都要被尊為聖，他們就以此為根據，說創世記第一章的「日」應作字面意義解。但這個理由不夠說服力；假如在每個星期的其中一天要分別出來，使平日勞苦工作的人都可以在這天敬拜和事奉神，那麼，在任何情況下，這「日」（星期六）的意思必然是二十四小時。事實上，聖經沒有指明神在結束他創造之工時只休息了二十四小時。二 2-3 沒有像以前六個階段結束時一樣，我們看不見那句表示完結一階段的公式化經文。與此同時，根據新約的教訓（來四 1-11），在一定的意義下，「安息日的安息」持續至教會時代。由此看來，我們很難將第七天的「安息日」，與神創造過程的「第七天」扯上關係，在第七天，神結束了他創造之工。

有關創世記二 2 所用，yom 的另一個證據是，KJV 與其他現代的英文版本不同，將第二章二節翻譯作：These are the generations of the heavens and of the earth when they were created, in the day that the Lord God made the earth and the heavens。（譯按：中文和合本作：「創造天地的來歷，在耶和華神造天地的日子，乃是這樣。」）前數段經文已指出創造天地的過程至少包括六日，因此，二 4 的 yom 絕無可能代表一個二十四小時的「日」。除非聖經上下文互相反駁！（一位基督徒的地質學家發表了有關這题目的詳細討論，可參看 Davis A·Young, Creation and the Flood and Theistic Evolution [Grand Rapids: Baker, 1977]。D·A·Young 的很多論點仍有待商榷，他所用的名詞也不統一；但總括來說，他這部作品對於研究神導進化論很有幫助。）

人類的遠古遺跡

創世記第一章的六個創造日，是代表一連串創造過程的六個特定階段：上文已陳述各種支持這理論的證據。現在，我們繼而研究亞當和人類起源的遺跡。這問題已于本文作者的另一部著述《舊約概論》(香港種籽，頁二三一-二三四)有詳細討論。古人類學家給予類人猿 (anthropoid) 遺骸的遠古年份，仍然有待商榷。L·S·B·Leakey 用氫化鉀的分析方法，來估計他所命名為坦噶尼喀的「辛珍圖波斯」 ("Zinjanthropus" of Tanganykia)，約有一百七十五萬年的歷史 ("Exploring 1,750,000 Years into Man's Past", "National Geographic [October 1961])。另一些在 Olduvai Gorge 發現的標本，還被定以更遠的年代。學者認為尼安德特穴居人類 (Neanderthal cave man) 生存于五萬至十萬年前，這種人類似乎已掌握製造石斧及石箭嘴的技術，還似乎懂得利用火來煮食。他們甚至可能與某些藝術創作有關，雖然在亞達米拉 (Altamir) 穴洞及其他地方發現的洞穴壁畫可能是較後期的克羅馬尼翁人 (Cro-Magnons) 的作品。申論至此，應該陳述地質學上的某些發現，這些新發現使地質科學不能持守傳統以來所估計地層的古遠年代。德薩斯州玫瑰谷的巴路西河，在河床露出的地層提供了某些地質證據，科學家已對這些證據作了詳盡研究，而研究結果已由 Cecil Dougherty of Temple 發表，題目是：Valley of the Giants (Minneapolis: Bible-Science Association, n. d.)，這篇著述現已印行達第六版了。另一方面，在一九七九年四月號的 Bible-Science Newsletter (p.4) 有一篇報告由肯薩斯州里昂市的佛烈貝爾利 (Fred Beierle of Lyons) 發表，內容是關於他在一九七八年往巴路西河考察的結果。據佛烈貝爾利的考察發現，在裸露的地層可看到一組完整的足印，是由三隻腳趾的恐龍留下。在上游不遠處，還發現暴龍 (Tyrannosaurus Rex) 和雷龍 (Brontosaurus) 留下的足印。夏天旱季來臨，水位下降，使這些古生物的足印很容易被發現；於此還可看見早期人類的足印構越恐龍留下的足跡呢！

而且，在同一個白堊紀地層 (Cretaceous layer) 內，就是發現古生物遺跡附近的一層，找到一黑色的長條狀礦物，這條礦物已被證明是一條由樹上掉下來的樹枝，因火燒而炭化，後來被石灰層所掩蓋。這條炭化的樹枝直徑兩寸，有七尺長，位於發現人類及恐龍足印那地點的下游約二百米之處。這條樹枝的其中一段被移離原地，送往加洲大學的地球物理學家貝格 (R. Berger) 處，進行碳十四分析。貝格後來送還他的研究結果：這樹枝約有一萬二千八百年歷史，誤差是正負二百年。假如這項判斷得到其他實驗結果支持的話，那麼，傳統地質學家對於地球年代科學，便需要被徹底檢查了。我們擁有晚中生代 (Mesozoic) 地層所提供有關早期類人猿的證據，與此同時代的有最高度發展的恐龍，而上文提及的炭化樹枝證明這些遺跡不會有超過一萬三千年的歷史！

上文提及那期 Bible-Science Newsletter 中第一頁的編者語，提供了一條重要線索，使我們知道，在傳統上地球年代學計算年份所用的方法，存有一個基本的錯誤。利用分析可衰變的礦物 (例如鈾分解作鉛，氫 40 衰變成氫 36) 來測定地層年代，乃基於一個簡單的假設：所有沉積的礦物，原來都由純粹的「母元素」組成。科學家假設當熔岩冷卻時，「母元素」會開始分解，電子逐漸減少成為原子量較低的「子元素」。不過，科學家從新近 (約一千年) 前噴發的火山口取得樣本，使用「母元素」與「子元素」比例的方法，卻測定這個樣本有百萬年以上的歷史！由上述例證可知，在礦物沉積的初期，可衰

變礦物已擁有大量「子元素」。因此，用「母元素」與「子元素」比例來測定該礦物所在的地層日期，根本沒有價值，且會誤導人。傳統的地質理論學家如何面對這個在地質學上的新發展，我們要拭目以待。無論持「長遠年代」意見的地質學家怎樣看這些新發現，或採取防衛態度，也不能長期漠視或瞞騙大眾的意見。

無論測定年代的方法是怎樣不可靠，導致科學家們錯誤估計類人猿存活的年份；但事實上，我們不能把這些類人猿存活的年代訂定為遲於創世記一至三章亞當與夏娃的創造。無論我們怎樣處理創世記五章所記載的統計資料，也不能把亞當被創造的日子訂定於主前一萬年以前。假若我們相信創世記五章所提及的數字，那麼，縱使我們認為這份族譜偶然有一兩處中斷了，也不得不承認類人猿其實是在亞當以前存在。換句話來說，由克馬尼翁人（Cro-Magnon）以至「辛珍圖波斯」（Zinjanthropus），都是一些較發達的類人猿，擁有一定程度的智能與應變能力，但在亞當和夏娃被造之前，全都死亡了。

若我們小心審視聖經記載，會發覺當神照著自己的形像創造亞當和夏娃時（創一 27），神把自己的靈氣吹送給他們（創二 7）；在第一至五個創造過程中，神都沒有作出這個行動。神的形像是否包括一些物質的形式、特別的骨骼或生理結構？肯定不是，因為神是個靈，不是肉體（約四 24）。因此，使亞當成為神創造重心的所在，是他那內在的魂（nepes）與靈（ruah）還有他的生理結構與身體本質，而這些結構與本質使亞當擁有動物的情緒與欲望。第一個真正的人類是會負道德責任的動物，裡面有靈，與神有約的關係；由這個人開始，便繁衍出整個人類種族（羅五 12-21）。

在亞當以前，可能有一些發達而有智慧的類人猿存活，但後來又死亡了；但這些類人猿不是照神的形像被造的。神的話語告訴我們兩者的分別，我們也要在這裡駁斥古人類學的理论，因為古人類學家認為亞當以前的類人猿，在生理構造上與亞當相似，他們便假設這些類人猿便是聖經所說的真正人類。雖然這些早期的穴居人類已發展出一定的技術，懂得煮食的技巧，還彼此發生戰爭（正如動物之間也會自相殘殺），然而，尚未有考古學上的證據來證明他們擁有真正的人類靈魂。

關於黑猩猩（chimpanzee）與大猩猩（gorilla）的最近研究結果顯示，較人類次等的猿人類有能力使用工具（「除了人類，黑猩猩就是懂得使用最多工具以達成各種目的的動物了。」Jane Goodall, “Life and Death at Gombe”, National Geographic [May 1979]: 598）。黑猩猩與大猩猩都懂得握手、輕拍以表示安慰對方，擁抱或甚至親吻。它們也會用粗暴無情的態度對待同類，甚至吃掉自己親生的小猩猩。大猩猩能夠用訊號語言與人類溝通，還向人類撒謊；事實上，它們更曉得使用照相機（Francine Patterson “Conversation with a Gorilla,” National Geographic [October 1978]: 458-59。因此，縱然考古學家發現史前「人類」有與上述相類似的智慧，也不足以證明這些「人類」有亞當一般的人性，或擁有道德及屬靈的特質。由此看來，無論這些「非亞當」或「亞當以前」的種族有什麼遺跡留下來，也不能對聖經的可信性有任何妨礙。

在希伯來原文中，創世記一 1 所用的「地」字，是否與創世記一 10 的「地」相同？（ D*）

創世記一 1 及一 10 的「地」，在原文都是'eres。這個字可泛指地球，或是某一塊特定的土地，至於採取那個意思，則要視乎上文下理而定，就是英語也有這情況出現。例子之一是約翰福音三 16 用「世

界」(希臘文 kosmos；譯按：和合本作「世人」)，意思是：世界上所有人類都是神所關心、愛護及救贖的對象；但約翰壹書二 15 有「不要愛世界」，在這段經文裡，世界代表有組織地反叛神、自我中心及與神為敵，這是反對神的人類的特徵。

因此，'eres 可代表整個地球，作為與「天」的對比；亦可解作旱地，有別于海洋湖泊(10 節)。這個字亦可指某一個國家或地理政治的分區，如「以色列國」(王下五 2)，「埃及地」(出二十 2)。在創世記二 5-9，'eres 更代表神為亞當夏娃預備的完美居所——伊甸園。在大多數情況下，聖經的上文下理都會使我們知道，作者使用這字是希望表達那個意思。我們有理由假設創世記一 1 所指的創造是「完全」的，但這要在第十節以後才成為事實。將水與旱地分開後，聖經記載這項創造工作是「好」的(希伯來文是 tob 而不是用以表示「完全」的 tamim；後者要在創世記六 9 才出現，該段經文指出挪亞是個「完全」人)。創世記一 12、18、21、25 及 31 一再指出神創造之工是「好」的(一 31 記載「神看著一切所造的都甚好」。從這句重複的經文看來，我們很難堅持說，神在創世記一 2 及其後的工作不真正是「好」的；另一方面，亦沒有其他經文確實地肯定創造之工是「完美」的，雖然 tob 這個名詞有「完美」的含意。

創世記一 2 形容地是「空虛混沌」(希伯來文 tohu wabohu，但我們不大清楚「空虛混沌」是否一如某些學者指出的，是太古時代的大災禍所產生的後果，持上述意見的學者，將動詞 hay'tah 解作「成為」，而不是「是」)。創世記一 1 的含意可能很簡單，只是作為創世記第一章所描述的創造之工的導言。照這個方向解釋下去，創世記一章一節並非暗指一次大災禍，而六個創造日也可解作是依次陳述分成幾個階段的創造之工，在這幾個創造階段中，神首先創造了地球，就正如我們今天所瞭解的一樣。

把 hay'tah(「是」)解作「成為」的學者們認為，創世記一 1 是要指出太古時代的一次大災禍，而這次災禍可能與以賽亞書十四 12-15 記載的撒但背叛神的事件有關。(若將 hay'tah 解作「成為」，通常有前置詞 le 跟隨著，且位於主詞所轉變成的情況之前)以賽亞書十四 12-15 的含意似乎是，在巴比倫驕傲蔑視神的背後，有地獄的王感動並支持他，地獄的王還在他的心裡說：「我要高舉我的寶座，在神眾星以上……我要與至高者同等。」(賽十四 13、14)這些說話似乎很難出自一個世間的王的口。我們從彼得後書二 4 得知「就是天使犯了罪，神也沒有寬容，曾把他們丟在地獄，交在黑暗坑中，等候審判」。一些學者採納這段經文而認為，創世記一 1 是指出神所創造的天和地被一次災難損毀了，因此，神要用六個創造日修補(甚或再創造)地，這項工作詳細記載於創世記第一章的其餘部份。並且，我們必須知道，聖經從未明說撒但於太古時代墮落時，地也隨之被損毀。這個意見只不過是人所推理猜測的結果；有某些信徒會接納這個意見，但另一些則反對。簡單來說，這意見是「突變理論」的基礎。(譯按：「突變理論」Catastrophe theory 乃地質學理論，與「古今一致說」[Uniformitarianism]相反，意指地層的性質突然轉變了，沉積岩於極短時間內形成。)

創世記第一章與第二章所用的神的名字，是否顯出這兩章聖經出自不同的作者？

誠然，創世記第一章的全部三十一節經文中，作者只用「伊羅興」(Elohim)來稱呼神；但到了第二章，卻用了神自己的名字——「耶和華」。無論如何，神名字的相異，不足以證明這兩章聖經出自不

同的作者。法國醫生雅思突（Jean Astruc）在一七五三年首次提出這項理論，他認為創世記第一章乃取自某些早期的文獻來源，而作者只知道神名叫「伊羅興」；但創世記第二章卻取自另一些來源，作者稱神為「耶和華」。德國來比錫的艾思漢（J·G·Eichhorn）根據出埃及記六 3，將雅思突的理論推演至包括整卷創世記。艾思漢解釋出埃及記六 3 的意思是，依照與創世記第一章相同的「文獻來源」，在摩西的時代以前，「耶和華」此名仍未被人知曉。暗示了在創世記內用「耶和華」來稱呼神的經文，都出自不同的來源——J；而假設在摩西以前，J 文獻來源的作者已知道神名叫「耶和華」。

出埃及記六 3 記載：「我從前向亞伯拉罕、以撒、雅各顯現為全能的神（El Shaddai），至於我名耶和華，他們未曾知道」。經文似乎暗示在摩西以前未有人知道這名字，然而，這個解釋與希伯來文的使用方法有衝突。「知道我名耶和華」或「知道我是耶和華」這句子有特別重要的含意，在舊約聖經至少出現過二十六次，而每次使用這句子時，含意都是人藉著自己的實際經驗，知道神是耶和華——他是守約的神，他磨練、關懷，並把自己的約民從痛苦中拯救出來。因此我們從出埃及記六 7 得知：「你們要知道我是耶和華你們的神，是救你們脫離埃及之重擔的。」神把十災降給埃及人，他們也是藉著痛苦的經歷而瞭解神是守約的——「埃及人就知道我是耶和華。」（出十四 4）

法老顯然知道摩西的神名叫耶和華，所以出埃及記五 2 記載埃及法老的說話：「耶和華是誰，使我聽他的話，容以色列人去呢。」因此，出埃及記六 3 的意思是：「我從前向亞伯拉罕、以撒和雅各顯明為超越一切自然力量的神，是無所不能的創造者及統治者（即 El Shaddai——「全能的神」）；但我還沒有向他們顯明我自己是守約的神，會以神奇贖罪的方法施行拯救，將全部以色列人從埃及人的捆綁中拯救出來。」

「耶和華」此名顯示神的信實和對約民的關心，雖然這名字也適用於表明他對每個信徒的關懷。因此，創世記記載神與亞伯拉罕及其家族的關係時，作者稱呼神為耶和華。然而，要等待摩西的那一代人，才看見神行奇事的能力並為他們開創一個新紀元。神為拯救以色列人而行的神跡，一個接著一個，成為出埃及記的特色。與此同時，當以色列人背叛神時，神亦會施行懲罰。直至最後，約書亞帶領他們安全地進入迦南，並依照摩西的律法而建立一個新聯邦。我們應循上述方向來解釋出埃及記六 3 的真正含意，而不是照底本學說（JEDP）學者艾思漢（Eichhorn）及其追隨者所持的方法。

討論至此，我們要返回問題的中心，解釋創世記二章與一章中神的名字為何不同。事實上，從上文討論的亮光中，我們已知道其中的原因。創世記第一章描述創造之工，並陳明他是宇宙及自然界的統治者，因此，「伊羅興」是唯一的名字，適合用來稱呼神。但到了第二章時，神與亞當及夏娃立約因此，神（伊羅興）以「耶和華」陳示自己，表明他是滿有恩慈及立約的神。因此，在第二章內，「耶和華」此名與「伊羅興」（譯按：中文和合本作「耶和華神」）連在一起，共出現十一次，而「耶和華」從未有單獨出現。由此可知，那位在六個階段內創造宇宙的神，亦是那位照自己形像創造亞當，愛他如自己兒子一樣的主。第三章的情況也一樣，「耶和華」從未單獨出現，只與「伊羅興」連在一起。要到四章一節，在夏娃的評論中，「耶和華」此名才首次出現，未有與「伊羅興」連在一起。

創世記第二及第三章中，神的兩個名字都是連起來使用的。由此看來，我們著實很難想像，為何雅思突（Astruc）與艾思漢（Eichhorn）或其他學者，會建立一個理論說，有一種早期的資料來源是只懂得神名叫「耶和華」的。在創世記二與三章內，神的兩個名字都聯合在一起出現，於是，會有人認

為某些後期的編輯，把一小段以「耶和華」作結的「耶典」，與一小段用「伊羅興」開始的「伊典」或「祭司典」縫合在一起。然而，若我們考查其他國家或任何時代的文獻，便會知道這種人為而異乎尋常的過程，從不會在連續兩章內不斷出現。假如要相信創世記二與三章的情況一如上述，那不就是太過幼稚而輕信嗎？

結束本段討論之前應指出，根據古代近東的比較文學可知，圍繞著以色列人的民族，都有習慣用最少的兩個不同的名字來稱呼他們的神氏，有時甚至是三或四個名字。埃及的阿西利神（Osiris，下界的神及死亡的審判官）被稱為 Wennefer（那良善的一位），Khent-amentiu（最重要的西方人）及 Nebabdu（Abydos 的神）；這四個名稱，都在柏林歷史博物館的伊克夏羅多法石碑（Ikherofer Stela）出現。在巴比倫，巴力（Bel）被蘇默及勞南尼人（Nunamnir）稱為恩裡勒（Enlil）（比較 Prologue of the Lipit-Ishtar Law Code）；同樣，月神被稱為 Sin 及 Nanna。而偉大的女神伊施他（Ishtar）亦名為 Inanna 或 Telitum。在摩西時代以前，敘利亞北部烏加列的迦南人文化，巴力（Baal）通常被稱為 Aliyan，而父神伊勒（EL）亦名 Latpan；工匠的神（Kothar-wa-Khasis）亦名 Hayyin（參看 Prichard · ANET, P · 151, Aqhat 條下）。

在古希臘的情況也是一樣，宙斯（Zeus）亦名 Kronion 及奧林匹斯（Olympius），Athena 是 Pallas，亞波羅（Apollo）是 Phoebus 和 Pythius；上述名字都可見於荷馬史詩的平行句。假若要堅持說創世記一與二章乃源自不同資料，就是忽視了以色列人周圍民族所流傳下來大量文學作品的證據了。艾思漢及雅思突等人以神的名字有差異為證據，而堅持創世記一及二章源於不同資料；但從研究比較文學而得的事實看來，上述意見著實難以被理智地接受。

創世記第二章是否記載與創世記第一章相異的創造次序？

創世記二章並非陳述神的創造工作，而只是預設記載於創世記一章的創造之工的完結。創世記第二章的最初三節經文，運用了與創世記一章相同的字彙及風格，記載創造過程的最後及邏輯性的結論。創世記第二章陳述那原始的整體創造之工已經結束了，並把特別神聖的地位賦予第七日，為象徵及紀念神的創造工作。第四節總結了第一章所記載的全部過程：「創造天地的來歷，在耶和華神造天地的日子，乃是這樣。」

對創造之工作一全面評述後，作者繼而詳細引申在創世記一章已經提及的一項重要事情——創造人。肯尼思·吉青（Kenneth Kitchen）說：

創世記第一章在記載了萬物的創造後，才簡略提及人的創造。但在第二章內，人是作者記載的重心，還特別地陳述他及他的生活環境。兩章經文是互相補足的，一方面記載「萬物」的梗概，另一方面集中在人及其生活環境那裡。假若我們不覺察這一點，便覺得經文暗澀難解，因而被難倒了。（Ancient Orient, P · 117）

吉青（Kitchen）繼而引述埃及銘文的一些例子，如在德模西三世（Thutmose III）的卡拿克詩體石碑（Karnak Poetical Stela），吉布巴加爾石碑（Gebel Barkal Stela），這段由烏拉圖（Urartu）出土的皇家銘文，記載守護神夏底（Haldi）戰勝埃及的敵人，繼而一再詳細複述烏拉圖王得勝的經過。吉青接著說：古代近東的紀念性文獻（即用作紀念某君主的豐功偉業）「未曾」被某些人或編者修改潤色。但若將這

些文獻的情況強加於創世記第一及二章，是何等荒謬呢？可是，真的有人這樣做！十九世紀學者將十八世紀見識淺薄的學者的推敲思索結果加以系統化，不加批判研究就希望將這些觀念保存。十八世紀的學者根本是這門知識的「門外漢」，對古代近東文獻的形式及文字使用方法缺乏認識（同上引書）。

當我們細察創世記第二章的其餘經文，便會發覺這章聖經是描寫神為亞當與夏娃預備理想的環境，讓他們在那裡開始生活，與神有親密關係，是神的順服而負責任的孩子。五及六節描寫在伊甸園內的野地原來的情況，那時候，在神所設立的特別水系內，草木未發芽滋長。第七節提及亞當是個新造的人，神為他準備了伊甸園。第八章記載神安置亞當在伊甸園，亞當在那裡觀賞及享受美麗而富饒的環境。九至十四節描述伊甸園內有各式各樣的美味果子，由伊甸園流往四周低地的河流，水量極豐，使各種果樹生長繁茂。第十五節指出，神派亞當看守管理伊甸園。

綜覽第二章首十五節經文後，便清楚得知作者寫這章聖經不是要記載創造過程。考查古代近東文明中的所有宇宙論，便會知道沒有一篇宇宙論會刪除太陽、月亮、星宿、海洋的記載；然而，創世記第二章卻沒有這方面的記述。由此看來，創世記第一章無疑是在希伯來經文內唯一的創造記載，成為創世記第二章的背景。此外，要待神把雀鳥動物帶到亞當面前，命令他詳細觀察每一隻動物及雀鳥，為它們起合適的名字時，有關動物的記載才在創世記第二章內首次出現（18-20 節）。但在亞當有這段經歷以前，他已被帶領進入與神立約的關係裡。神允許他吃園內所有樹上的果子，除了一棵——分別善惡樹（16-17 節）。第十八節顯示神如何預知亞當對於伴侶的需要，並在這方面滿足亞當——最初是與動物及雀鳥作伴（19-20 節），當這些也不能滿足他時，神使用最接近亞當心臟的一根骨，做成了亞當的妻子，作為他的伴侶（21-22 節）。創世記第二章以描繪亞當的喜悅作結，他歡欣地接受這個新助手，並毫無保留地愛她。

創世記第二章的結構與從比較文學得知的所有創造記載都截然不同。作者從未把創世記第二章用作記載神的創造工作，只是記載人被創造乃是作為神的兒子，神照著自己的形像造亞當，並將生氣吹給他，使他與神自己有親密的個人關係。所以，創世記二章顯然是建基於創世記一章，卻非代表在創世記一章以外的不同傳統，也不是另一份有不同創造次序的記載。

能否在地圖上找出伊甸園？（D*）

若要定伊甸園的位置，創世記二 10-14 可提供一些線索。然而，先決條件是現今的地質條件已與當時的不同。因此，我們只能推測伊甸園位於底格裡斯河（希底結）及幼發拉底河（伯拉河）源頭的亞美尼亞高地之處（即現今土耳其的東邊）。

由伊甸園流出的大量河水，分流成底格裡斯河及幼發拉底河。此外，還有兩條大河（比遜河：沿阿拉伯南岸流至哈腓拉；基訓河；流至古實，但這處所指的古實，可能是亞洲某地區，而不是非洲的古實〔埃塞俄比亞〕）。

這顯出伊甸園位於一個高原或山區（在夏季，伊甸園也會清涼舒適），有豐富的水源供給經文所述的四條大河。比遜河所繞過的哈腓拉，有大量金及香料，還有藏量頗豐的寶石——這些珍貴的東西，在阿拉伯南岸及西南岸有大量出產。至於古實是什麼地方，聖經沒有提供任何線索，有些學者將古實

與蘇默的基士扯上關係，又或與加瑟有關（加瑟被認為是發源於筭格洛斯[Zagros]山脈）。

至於比遜河及基訓河在後來完全消失了，對於這方面的最有力解釋是由大陸飄移（continental drift，譯按：一種地質學說，謂構成地殼的幾塊大陸〔包括露出水面及海底的〕，以極緩慢速度移動。其互相推撞之處起摺曲而形式山脈；其背道而馳之處則形成海溝及地面的陸地分離）引起的造山運動（因為在史前時代，阿拉伯半島本來與索馬裡及埃塞俄比亞海岸接壤），在大洪水以前隆起的山脈中斷了比遜及基訓兩大河系。與此同時的是以東的西珥山脈被抬升，使約但河不能像原來一樣的流出亞喀巴灣。

在舊的中的以色列人豈不是藉著順服神而得救嗎？他們是否不用憑信心來盼望那要來的救贖主？有那些經文顯示對救贖主來臨的信心是他們得救所必須的？（D*）

從創世記至啟示錄，聖經都顯出沒有人能憑著自己的好行為而得救贖，要得救就必須相信神的應許。只有在伊甸園內，救贖是基於順服神，而神警告始祖說，若違背他的命令便會死：「只是分別善惡樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子必定死。」（創二 17）據創世記三章的記載，這項命令被亞當與夏娃破壞了，他們受撒但試探及欺騙。於是，神判定他們的罪：「你本是塵土，仍要歸於塵土」（創三 19）。由這時開始，沒有人能藉順服而得救——除卻那被贖的族類，他們因著對基督買贖的信心而得救，而基督因順服神而作出的事，便支付了他們得救贖的代價。

舊約與新約無疑都強調順服，在出埃及記十九 5，神應許以色列人：「如今，你們若實在聽從我的話，遵守我的約，就要在萬民中作屬我的子民。」然而，這個應許絕不是說除了信心以外，還有另一條路可到達天堂。與此相反，這應許是向一班已為自己的罪悔改的人發出，他們早已信從了神。順服是信心的明證，或是信心所結的果子。不是蘋果使長出它的樹成為蘋果樹，而是蘋果樹使它的果子成為蘋果。耶穌說：「憑著他們的果子，就可以認出他們來。」（太七 16）換句話說，葡萄只能從葡萄樹上長出，荊棘長不出葡萄，無花果也只能在無花果樹上生長，而不是由蒺藜生長出來的。因此，順服是信心所產生的必然及自然產生的後果，但聖經從沒有指出順服可以代替信心。

要在此一提的是，亞當及夏娃在初時已教導兒子，必須為自己所犯的罪向神獻祭。因此，亞伯在自己的壇上，向神獻上帶血的祭物而被接納——亞伯這個信心的行動，預表了以後在各各他獻上的贖罪祭。希伯來書十一 4 清楚指出亞伯獻祭的含義：「亞伯因著『信』獻祭與神，比該隱所獻的更美，……他雖死了，卻因這信仍舊說話。」創世記十五 6 記載，亞伯拉罕信神，神便算他為義。羅馬書四 13 告訴我們：「神應許亞伯拉罕和他後裔，必得承受世界，不是因法律，乃是因信而得的義。」

出埃及記十九 5 的應許，是對摩西那世代的人而發的，他們不會不懂得救贖只可憑信心這個原則。第二十章記載十誡的經文，首次帶出了有關獻祭崇拜的幾項指示：「你要為我築土壇，在上面以牛羊獻為燔祭，和平安祭。」（出二十 24）每項獻祭所蘊含的原則是：本來是無辜的動物犧牲了，代替那有罪的信徒贖命。人能夠被神赦罪的唯一方法，就是悔改及相信，而不是順服。

希伯來書十 4 指著舊約的赦罪方法而宣告說：「公牛和山羊的血，斷不能除罪。」在此之前，九 11-12 記載著：「但現在基督已來到，作了將來美事的大祭司，經過那更大更全備的帳幕，不是人手所造，也不是屬乎這世界的。並且不用山羊和牛犢的血，乃用自己的血，只一次進入聖所，成了永遠贖罪的事。」

那麼，這帶血的贖罪祭的利益如何帶給罪人呢？無論在十字架之前或以後，罪人也只能憑著信心而獲益，並不是靠順服或善功。聖經宣稱：「你們得救是本乎恩，也因著信，這並不是出於自己，乃是神所賜的」（弗二 8）是那一種信心呢？難道是虛假的信心，背叛神已經顯明了的旨意，又被罪及自我捆綁嗎？當然不是了！只有藉著又真又活的信心，人才得救贖。這種又真又活的信心，必須出自完全尊基督為主，並結出屬神生命的果子——真正順服的生命，其基礎在於將身、心、靈完全獻上（羅十二 1）。從這個觀點，我們明白舊約先知發自至誠的要求人順服：「你們若甘心聽從，必吃地上的美物。若不聽從，反倒悖逆，必被刀劍吞滅。」（賽一 19、20）耶穌提出的要求也與此相似：「你們為什麼稱呼我主阿，主阿，卻不遵我的話行呢。」（路六 46）使徒也持相同意見：「這樣，你們向罪也當看自己是死的，向神在基督耶穌裡，卻當看自己是活的。所以不要容罪在你們必死的身上作王，使你們順從身子的私欲……感謝神，因為你們從前雖然作罪的奴僕，現今卻從心裡順服了所傳給你們道理的模範。你們既從罪裡得了釋放，就作了義的奴僕。」（羅六 11、12、17、18）

當亞當吃了神禁止他吃的果後，他真是死了嗎？

在創世記二 17，神警告亞當說：「只是分別善惡樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子必定死。」稍後，撒但的蛇于三章四節遊說夏娃說：「你們不一定死。」亞當與夏娃屈服在試探之下，吃了神不允許他們吃的果子時，他們肯定沒有在這重要的日子裡死亡。然而，他們要面對神的實難而生活下去（三 8-19）。撒但對嗎？難道神沒有實踐他自己的應許？肯定不是！這對犯了罪的夫婦所遭受的是靈的死亡：而肉身死亡要待幾個世紀後才來臨（創五 5）。

聖經識別出有三種死亡。第一是「肉身」的死亡，這包括了靈魂與身體分開。與靈魂分開後，身體便會起化學作用，「歸於塵土」（塵土是組成身體的元素）。較人類低等的生物死後，它們的靈魂顯然不會再存在了。（比較傳三 21：「誰知道人的靈[breath]是往」升，獸的魂〔breath〕是下入地呢。」此節經文的靈與魂〔breath，原文是 ruah〕，意指人類或較人類次等的動物，其非物質部份的換喻語。）在亞當與夏娃不順服的日子，他們已被判以肉身死亡，但因著神的恩典，這個刑罰延期執行。在舊約裡，神的子民深知肉身的死亡不會使居住肉身裡的「人」被消滅。在亞伯拉罕死後，創世記二十五 8 記載他「歸到他列祖（和合本小字有〔原文作本民〕）那裡」，這經文暗指亞伯拉罕死亡後，仍與比他早逝的先祖有著自覺的個人關係。約伯記十九 25-26 引述族長的受苦：「我知道我的救贖主活著，末了必站立在地上，我這皮肉滅絕（直譯是『剝去』）之後，我必在肉體之外，（直譯是『從肉體』）得見神。」（比較撒下十一 23；詩四十九 15，七十三 24，八十四 7；賽二十五 8，二十六 19；何十三 14。）我們早已從但以理書十二 2 得知，已死去的人是「睡」在塵埃中，而他們會從其中蘇醒。

在新約聖經中，基督自己亦指出善人及惡人都會復活：「你們不要把這事看作希奇，時候要到，凡在墳墓裡的，都要聽見他的聲音，就出來。行善復活得生，作惡的復活定罪。」（約五 28、29）這段經文的含意是，所有死了的人的身體狀況，都像睡著了或暫時沒有了生氣。在新約聖經，最低限度有保羅的書信用睡著來描述信徒的死亡（林前十一 30，十五 51；帖前四 14，五 10）。然而在信徒死後，他們的靈與魂便立刻與基督同在（腓一 23），至於那些在基督復活之前便死去的人，要在基督稱為「亞伯拉罕

的懷裡」(路十六 22)的那一部份的陰間裡等待。

聖經提及的第二種死亡是「靈」的死。始祖犯罪後，立刻臨到他們的，便是這種死亡。當傍晚天氣轉涼，神尋找亞當與夏娃，要與他們在一起時，他們卻躲起來不見神；雖然不成功，但由此可見，他們已與神隔絕了(創三 8)。亞當與夏娃犯罪，以畏懼的態度來面對神(三 10)。他們被逐出伊甸園(他們原本在伊甸園內，享受著與神同在的親密而摯誠的關係)，要終身勞碌痛苦才能從地裡得吃的，而女人也要不斷忍受生產的苦楚。人的身體最終要死亡，並歸入他所藉以造成的塵土裡。由上述咒詛，顯見人的始祖與神隔絕(三 16-9、23、24)。由那時開始，亞當與夏娃便落入靈的死亡的情況裡，因為他們毀壞了與神所立的約，便與那活著的神分離了。正如以弗所書二 1-3 所表達的，他們「死在過犯罪惡之中」，依循著撒但的路徑而行，像那不順服與可怒之子一樣，順服現今的邪惡世代，充滿了肉體與頭腦的私欲。

亞當與夏娃不只在神面前成為罪人，落入不義的境況裡，還將墮落的 sarx(「屬肉體的」)帶入人類生命裡，使人的性情被沾汙；這種性情根本就與神為敵，抗拒他(羅八 5-8)。因此，體貼(phronema)肉體(sarx)的是死亡(6 節)，這樣的人不能使神喜悅(8 節)。他們與神的生命隔絕，絕不可能贏得神的恩惠與獎賞。當他們一旦開始過屬地的生命時，便喪亡了(詩五十一 5)，因為他們生為「可怒之子」(弗二 3)。

亞當與夏娃首次犯罪時，他們的境況便一如上文所述。他們立刻落在靈的死亡的情況裡，縱使他們盡最大力量來過較好的生活，也沒有復原的希望。然而，聖經繼續記載神原諒他們，並為他們作補救的恩典。神應許這對犯罪的夫婦(創三 15)，夏娃的一個後裔，在某一天會以個人受苦作為代價，來踏碎蛇的頭(帶出了他在十字架的死亡)。

神沒有立刻將肉身死亡這個懲罰加在亞當與夏娃身上；反之，在他們被逐出伊甸園時，神給予他們一套生活的指引。由此可知，縱然亞當與夏娃破壞了神的約，不能再享受與神同在的樂趣，但神因著他某些充滿恩典的目的，而延遲施行懲罰。神還用動物的毛皮來遮蓋他們裸露的身體，保護他們免受外面嚴寒的襲擊。不過，替他們預備毛皮保暖，神就必須殺一些動物。可能在這個情況下，神把在壇上帶血的祭教導他們，使他們預先掌握十字架上的贖價——「女人的後裔」彌賽亞，終有一天會在各各他山上獻上贖罪的死亡。當他們以悔改及信心(由聖靈賜予)回應神時，他們便從死亡的境況中被拯救出來，而進入恩典當中。這項信心由他們的兒子亞伯的獻祭行動演繹出來；亞伯在拜祭神時，將頭一胎的動物獻在壇上作為血祭。血祭預設了「代替」這項概念，是無辜的死亡，代替那有罪的。聖經提及的第三種死亡是「永遠」死亡，這是最終、完全而不能挽回的，與生命及喜樂的唯一真正源頭——神——永遠隔絕。啟示錄二十 14 指這種死亡為「第二次死亡」，精神與靈魂都被折磨陷入極度痛苦中，而地獄痛苦的煙會永遠上升(啟十四 11)。聖經指出，「撒但」、「獸」(或在末日自奉為神明的世界獨裁者)，和他的宗教合作者——「假先知」，最後都會陷於上述痛苦的境況中(啟二十 10)。他們會被神扔在「硫磺的火湖裡」，在那地方，只有「晝夜受痛苦，直到永永遠遠」。啟示錄二十一 8 指出，那些不肯悔改而不被神赦免的罪人(膽怯的、不信的、可憎的、殺人的、淫亂的、行邪術的、拜偶像的，和一切說謊話的)，都同樣被「扔在硫磺的火湖」裡，這就是第二次的死亡。因此，那些惡貫滿盈，陷於靈的死亡的人，在他們經歷過肉身死亡後，也會被「扔在硫磺的火湖」。「信他的人，不被定罪，

不信的人，罪已經定了，因為他不信神獨生子的名」（約三 18）。「信子的人有永生，不信子的人得不著永生，神的震怒常在他身上」（約三 36）。

在伊甸園內，蛇告訴夏娃，假如她和亞當吃了神不允許他們吃的果子後，便會「如神（眾數）」（創三 5）；被來在創世記三 22，神說：「那人已經與我們相似」。前者的「神（眾數）」字和後者的「我們」，是否暗示了超過一位神存在？

並非如此。在希伯來文中，通常用 *lohim* 代表「神（單數）」而 *lohim* 是 *loah* 的眾數。這個字偶然會用作代表真正的眾數，是指異教敬拜中的神氏。但這數字通常代表獨一真神，而眾數字尾是希伯來文法中「代表無上權能」的眾數：例子有 *donim*（代表單數及眾數的「主」）和 *be'alim*（是 *ba'al* 的眾數，「主」、「主宰」、「擁有者」、「管理者」）。"*lohim* 亦可對神的權能給予一個誇張的印象。在這情況下，"*lohim* 的眾數可以被單數的形容詞或動詞中和了。

蛇作為撒但的代言人，它最初用 *lohim* 這個字時（三 1、5 上），無疑是指獨一真神。因此，就不足以構成問題了，而三 5 下的正確翻譯應是：「你們便如神（單數）能知道善惡」「能知道善惡」，在文法上是修飾的句子，所以，這句經文的意思是：「你們將會有對於道德律的個人認識，這種認識分別出善與惡，在這方面來說，你們會像神。」他們不再停留在無知的境況裡，他們對罪惡有了個人的經歷。在這個範圍內，他們與神及他的天使比較接近了，因為他們對道德有完全的醒覺。

那麼，二十二節的「我們」又指誰呢？我們可以理解，這節的「我們」是「三位一體」的神的三個位格（正如創一 26），但似乎更是指天堂裡圍繞著神寶座的 angel（比較王上二十二 19；賽六 1-3 等）。有幾處舊約經文用 *bene'elohim* 代表天使（*bene'elohim* 的意思是「神的眾子」，例如伯一 6，二 1，三十八 6；比較 *bene'elim*——是 *elohim* 的縮寫，詩二十九 1，八十九 6）。在某些情況下 *bene Yisrael*（以色列的眾子）會縮寫為 *Yisrael*（指以色列國，而不是雅各），而 *bene elohim*（「神的眾子」，代表天使）亦可縮寫為 *lohim*，像詩九十七 7 所記的一樣（譯按：和合本譯作「神」）。

天使當然有分別善惡的知識。在人類歷史的黎明以前，顯然有一次由撒但或「路西弗」領導的背叛神的行動（關於「路西弗」〔*Lucifer*〕，參賽十四 12-15；在該段經文內，撒但被指為巴比倫王的守護神）。彼得後書二 4 可能暗示了上述的背叛行動：「就是天使犯了罪，神也沒有寬容，曾把他們丟在地獄，交在黑暗坑中，等候審判。」因此，那些曾面對試探，經過信心及服從考驗的天使，保持著對神的忠誠，便可作天上議會裡的成員了。

亞當與夏娃吃了分別善惡樹上的果子，知道自己赤身露體，便在園中躲起來；神在那時才知道他們不順服。上述記載與我們的信念——神是無所不在的，神瞭解人心裡的思想，亦知道人將會做何事——能夠和諧一致嗎？

上述問題暗示了神不預先知道亞當與夏娃不能抗拒誘惑而陷在罪裡，但聖經不支持這種意見。假如施洗約翰宣稱耶穌是「創立世界以來被屠宰的羔羊。」（參啟十三 8；呂振中），那麼，神在造人類始祖

以前，必定預先知道他倆會犯罪及墮落。更甚的是，雖然彼得堅持他自己會必要時為主死，但耶穌預知（亦預言了）彼得在大祭司庭園中三次不認他（太二十六 33-35）。彼得第三次否認自己認識耶穌時，耶穌便轉向彼得，望著他，他們便四目交投了（路二十二 60-61）。

當神在園中呼叫亞當出來時（創三 19），他清楚知道亞當躲在那裡（參詩一三九 2-3），亦知道他曾經想和做些什麼（參箴十五 3）。然而，神只有詢問他們所犯的罪：「莫非你吃了……那樹上的果子麼？你作的是什麼事呢？」（創三 11、13）除此以外，神不能再用別的方法來處理亞當與夏娃的罪了。為人父母者通常都會用上述方法，雖然他清楚知道兒女們做了錯事。使用問題會引導犯罪者作第一步的悔罪：「爸爸，這物件是我不小心弄壞的。」

神顯然是早已知道亞當與夏娃做了什麼事情；他們犯了罪，神亦決定了如何處理（創三 14-19）。這是使徒行傳十五 18 所顯示的原則的其中一個例子，使徒行傳記載說：「從創世記以來，顯明這事的主……」亦請參看賽四十一 26，四十二 9、23，四十三 9、12，四十四 7-8。上述經文都強調神預知將來，他有能力準確預言將會發生何事。縱然在事情發生前多個世紀，神也能預先將這些事情顯示給先知。

亞當與夏娃得救嗎？他們墮落後，當神用動物的毛皮作衣服給他們時，有沒有教導他們關於血的犧牲及救贖？亞當是否他的家庭大祭司？

最先被神赦免罪過的人，無疑是亞當與夏娃。雖然沒有清楚地說出來，但創世記三 9-21 預設了他們的悔改及被神赦免。從聖經所記載亞當與夏娃的說話可知，他們吃了禁果，但托詞推諉，逃避負上個人的責任——亞當將責任推在夏娃身上，夏娃卻歸咎於蛇；但亞當與夏娃都承認自己破壞了對神的承諾。

雖然本章聖經沒有記載他們真誠並完全地承認自己的罪過及為罪悔改，然而，神懲罰他們的方式受制於赦罪與恩典。夏娃將受到生產的苦楚，且要從屬丈夫，亞當要吃盡苦頭才可從土地裡得物產以維持生計，身體亦面臨永遠的死亡。神沒有斥拒他們，或讓他們受當得的懲罰，但神出於愛的動機；使他們生活在懲戒的紀律下。神顯示他的目的；他要作為一個有益的忠告者，提醒他們以往的不信，使他們知道要將神設在生命的首位。

因為創世記三 15 記載神首次宣告彌賽亞的來臨：「他（女人的後裔）要傷你的頭，你（撒但的蛇）要傷他的腳跟」。所以，我們似乎可以合理地下結論說：在神為亞當與夏娃做衣服，遮掩他們赤裸的身體時，已告知他們有關無辜者替有罪的死這項犧牲行動的重要性。毫無疑問，亞當會將自己對這種帶血犧牲的救贖行動的理解，傳遞給他的兒子。因為我們很清楚亞當的次子亞伯是個真信徒，亞當告訴他關於代贖的意義，他殺一隻無罪的羊獻在自己的壇上，便是代贖行動的象徵（創四 4）。

該隱和亞伯似乎是直接在自己的壇上獻祭，自己為獻上的供物負責，聖經也沒有記載亞當以祭司身份來幫他們獻祭。該隱將植物，獻給神，這項行動該從未得到父親的允准。因為該隱企圖在不帶著救贖的血這情況下接近神，而亞當絕不會允准一項被神咒詛的行動；（創四 5）。

因此，我們可以下結論說，亞當夏娃是最先理解在神的恩典裡憑信心得救的人類；而亞伯是第一

個得救後（在救贖的狀況下）死亡的人，他比父親早死八百年以上（創五 3-5）。

在下結論時，我們必須作一個最後的評論。福音書從未記載耶穌親吻母親，但我們能否就此而下結論，說耶穌從沒有這樣做呢？由此看來，雖然聖經沒有記載亞當因為自己的罪而自責及憂傷。然而，若我們因此而推論亞當在世九百三十年的日子裡，沒有向神表達他發自至誠的悔改，就可算不公平了。

在該隱獻祭裡，是那樣東西使這獻祭不被神接納？是獻祭本身，抑或是該隱的態度？（D*）

在態度及呈獻予神的祭物這兩方面看來，該隱都是錯誤的。該隱沒有像弟弟一樣獻上帶血的祭，他只將那些從田間長出來的土產呈獻給神（創四 3）。

亞伯憑著信心將帶血的祭呈獻給神（來十一 4）。他將自己的羊獻在壇上，強烈暗示他向神要求一個恩典的神聖應許——這個應許是他從父母處學習的。因此，神悅納亞伯的獻祭，並以允許來回應他；然而，他拒絕了該隱的祭物。該隱似乎很依照自己的審斷而選擇了不帶血的祭物，他忽視了神曾向亞當與夏娃解釋的血的重要性，亦罔顧要待基督被釘十字架時才得以成全的代贖。

該隱憑己意地用自己勞力得來的物產代替恩典的救贖。接著，他產生了野蠻的妒忌心，怨恨自己的弟弟（創四 5）。這種怨恨心理便成為他在田間謀殺弟弟的動機，該隱以為沒有人看見他在那裡殺害亞伯。該隱那出自驕傲的執拗使他殺害了自己的弟弟。在幾代以後，他的後裔也在某方面承繼了自我中心及抗拒神的態度（參創四 18-24；比較創六 2 的「人的女子」）。

亞當、夏娃的其中兩個兒子有娶妻，他們的妻子從何而來？（D*）

創世記五 4 告訴我們，在亞當九百三十年的壽命中（生塞特之後八百年），他還生育了另外的子女。因為神命令他們繁殖一個大家庭，使人類遍佈全地（創一 28），因此我們有理由假設，在當時使人類長壽的理想環境裡，他們繼續生兒養女。

毫無疑問，在亞當夏娃以下的一代需要兄妹通婚，才可以再繁殖後代；若非如此，人類便要絕種了。到了以後的數代，人類才可選擇表親及血緣關係更遠的人作為配偶。在亞伯拉罕的時代以前，聖經似乎沒有明確地指出兄妹通婚是犯了亂倫罪。當亞伯拉罕下埃及時，向埃及人強調撒拉是他的妹子（參創二十 12），亦即向埃及人暗示，假若撒拉是他的妹子，便不能成為他的妻子（創十二 13）。利未記二十 17 詳細記載關於兄妹通婚的禁令，但該隱和塞特，還有亞當的其他兒子，都必須選擇姊妹作為妻子。

為何現代人類不像以往人類一樣的長壽（參創五 5；詩九十 10）？那時計算日子的方法是否與現在的不同？（D*）

亞當與夏娃被創造後，他們被神安置在一個理想的環境裡，那地方可以保持人類的壽命得以長久。伊甸園是一個極理想的地方可以使亞當夏娃保持健康的身體，而精力也不會損耗。當他們被趕出伊甸

園，在外面生活的時候，各方面的條件似乎仍比洪水以後的好得多，還可使人類長壽。然而，這些有利的條件卻逐漸減弱了，特別是在那次恐怖的洪水審判之後，人類可以存活的壽數便日漸減短。在摩西的時代，人們認為七十歲是正常的壽數，而存活至八十歲或以上的人，通常都會患上各種疾病，身體不適，直至結束他們的人生旅程為止（參詩九十 10，回溯至摩西時代，約主前一四〇〇年）。由此看來，縱然在始祖墮落之後很久，罪的敗壞結果似乎仍對人類的體格及精力有不良影響。

有人認為在人類早期歷史中，計算日子的方法與現在的不同，假如這種意見是正確的話，地球圍繞太陽作公轉的速度就必須比現時快；因為地球圍繞太陽轉了一圈才可算為一年。依照創世記一 14，地球的公轉及自轉由最初時已訂定，地球的運行似乎不可能因為人類的創造而大受干擾了（雖然不是絕無可能）。

為何在聖經中極重視洪水以前的族譜？假如整個世界都被洪水毀壞了，豈不是全部人類都擁有同一血統，源於挪亞和他的家庭嗎？換言之，我們豈不是都有親屬關係？（D*）

對！我們事實上都是挪亞的後裔，因為洪水以前的家庭都被毀滅了。（根據創七 21 的記載是：「凡在地上有血肉的動物，就是飛鳥、牲畜、走獸，和爬在地上的昆蟲，以及所有的人都死了。」）創世記五章記載一份族譜，是要使人知道挪亞的祖先。他源于亞當，是真正相信神並與神立約的人的後代，這才是經文的重心所在。同樣，路加福音記載我們的主耶穌基督的族譜，也有列出這幾個洪水以前的祖先（參路三十 36-38），為要顯示「第二個亞當」乃源於「第一個亞當」。而且，在這些領導者當中，亞當的兒子塞特，還有塞特的兒子以挪士的敬虔行為，其含意亦非常重要。此外，以諾與神有著密切的關係，他到了三百歲時便被神接去，與神一同住在天堂的榮光中。

在舊約聖經中，是否有經文顯示古代的以色列人擁有着天堂的盼望？（D*）

若認為在舊約裡神的子民沒有對天堂的盼望，就是錯誤了。根據創世記五 24 的記載，以諾的一生都敬畏神，後來被神取去（laqah）這節經文的含意很明顯：由那時開始，以諾便在神面前了（來十一 5 更肯定了這種意見：「以諾因著信被接去，不至於見死，人也找不著他，因為神已經把他接去了。」）因此，以諾並沒有死去，而是直接去到神面前）。

我們從約伯記可看出，雖然族長約伯的情緒極度低落，一點也不振作，但在說以下一句話時，仍可顯出他的信心——「我這皮肉滅絕之後，我必在肉體之外（照原書翻譯是〔在我肉體內〕）得見神〔在前一節（十九 25），神剛被指為約伯的救贖主（go'el）〕」（伯十九 26）。（翻譯作「在我肉體之外」，與前置詞 min〔由〕的用法不符；在約伯記的其他經文裡，這個前置詞與動詞「看」一起使用；本節經文的「看」，原文是 hazah，而較常用以代表「看」的是 ra'ah，無論前者及後者，都與 min 連在一起用。在舊約的其他經文中，min 都是指人藉以向外觀望的那一點。）

在詩篇裡，大衛及其承繼者都提供了一些經文，暗示了人將來與神在一起的生命。詩篇一 5 也肯定說不敬虔者和罪人「必站立不住……在義人的會中」，暗指有一個最後審判，定人的罪或接納人。假

如人在地上的生命過去後，只會留下一堆腐朽的骸骨，這句詩文又有何意義呢？詩篇十六 10 提及對於肉身復活的盼望（可以清楚地應用于形容基督的復活，參徒二 27、31）。及後，又堅定地說：「在你面前有滿足的喜樂，在你右手中有永遠的福樂。」（詩十六 11）本節經文用以代表「永遠」的希伯來文是 *nesah*；由其他有關這字的經文看來，*Nesah* 不能簡單地解作「我在世上的生命中止了」。反之，其含意很清楚——在墳墓的另一邊有永恆的存在。詩篇四十九 15 亦有如下記載：「只是神必救贖我……脫離陰間的權柄，因他必收納我〔*laqah*，或帶走我〕。這節經文好像在表達一種信念；神不只會保護詩人，免他英年早逝；他更會永遠生存著，與神在一起。這與惡人及對屬靈事愚昧的人剛好相反，他們最終的居所就是陰間（參 10-14 節）。詩篇七十三 24 亦表達了相同的信心：「你要以你的訓言引導我，以後（'ahar）必接（*laqah*）我到（或『與』）榮耀裡。」

轉而查察先知書，我們會發現以賽亞書二十五 8 與本文論述的主題有關，是值得注意的一段：「他已吞滅死亡直到永遠，主耶和華必擦去各人臉上的淚水，又除掉普天下他百姓的羞辱，因為這是耶和華說的。」以賽亞書二十六 19 再次提及「死人要復活，屍首要興起，睡在塵埃的阿，要醒起歌唱……地也要交出死人來」。將這段經文與但以理書十二 2 相比：「睡在塵埃中的，必有多人複醒，其中有得永生的，有受羞辱永遠被憎惡的。」（據太二十五 46 的記載，耶穌也曾間接地引用這節經文，而在馬太福音處的上文下理與人死後生命有關。）但以理書十二 13 向但以理個人發出以下的祝福應許：「你必安歇。到了末期，你必起來，享受你的福份。」

從以上引述的經文看來，舊約聖經無疑記載有一些肯定的教訓，與信徒死後的生命有關，他們會得到神自己的照顧，甚或是在神的面前。

新約聖經亦有這方面的證據，基督堅持說亞伯拉罕看到基督來到這世上的日子，就歡歡喜喜（約八 56）。此外，亞伯拉罕仰望一座在天的城，這城是「神所經營所建造的」（來十一 10）。但在此要加插提出，除了一小撮例外的人（如以諾、摩西和以利亞），其餘絕大部份已被救贖的子民，都要等待各各他救贖代價付出以後，才被高舉到神滿有榮耀的面前（參太二十七 52；弗四 8；來十一 39-40）。因此，關於被救贖者在天堂榮耀裡的喜樂情況，留待新約時才作較詳細而生動的描寫，就較為恰當了。

創世記六 2 的「神的兒子們」是指天使嗎？

創世記六 1、2 記載：「當人在世上多起來，又生兒女的時候，神的兒子們看見人的女子美貌，就隨意挑選，娶來為妻。」在舊約聖經裡，「神的兒子們」（*bene"lohim*）可代表天使的經文有伯一 6，二 1，三十八 7；詩二十九 1，八十九 6。馬所拉經文的申命記三十二 43 沒有包括 *bene"lohim*，但從昆蘭第四洞找到的希伯來經文殘卷記載：「諸天啊！要向他歡呼，崇拜他！神的眾子（*bene"lonim*）啊，有能者的所有眾子（*bene'elim*，要將能力歸予他。萬國及神的子民，神的眾天使（*kol-mal'ke'el*），要歡呼！」上述文字比馬所拉經文的申命記三十二 43 較為詳盡，並可能是原來的句式。雖然希伯來書一 6 可能引述自詩篇九十七 7，但更有可能源出於上述昆蘭第四洞的經文。

bene"elohim 可以代表天使，但在舊約聖經中，以此詞表示與神有關係的人，也有不少例子（可比較申十四 1，三十二 5；詩七十三 15；何一 10〔馬所拉抄本是二 1〕；此外，我們相信創六 2 的含意亦是

一樣)。我們持有足夠說服力的理由，認為創世記六 2 是指那曾與神立約的家庭的成員，亦即塞特的後裔。聖經清楚記載天使是「靈」，希伯來書一 14 記載：「天使豈不都是服役的靈，奉差遣為那將要承受救恩的靈效力麼。」天使偶然會以人的形體出現，但他們沒有肉體，因此絕無可能與婦人發生肉體關係。猶太拉比們推測創世記六 2 是指天使，這只不過是受異教迷信所影響，根本沒有其他經文支持。即使因這種婚姻關係而生的某些孩子擁有魁梧的體格（nepilm，4 節），也沒有證據支持他們的父親就是天使！亞納的歌利亞和他的弟兄也是體格魁梧，但沒有人因此說他們的先祖是天使；而我們也沒有理由假設洪水以前的巨人都有超自然的先祖。

創世記六 1、2、4 是記載信徒與不信者首次通婚，而這種結合的後果就是：完全失卻為神而作的見證，而且全然放棄了道德標準。換言之，本段經文的「神的兒子」即塞特的後裔，是信神的人。他們不再忠於神及自己的屬靈本質了，反而容許自己被不信神的女子的美色挑逗。這些女子就是「人的女子」——承接著該隱遺傳下來的特質。這種婚姻自然會令新一代的特質貶降了，直至洪水期以前的全部文化都下降至全然腐敗的境況。「耶和華看見人在地上罪惡很大，終日所思想的盡都是惡」（5 節），因此，必然會引致的結果就是審判——大洪水恐怖的毀滅。

文至此，可能要帶出最後一個有關天使的評論。假如我們承認靈界生物可以與人類發生性關係（他們著實不可以），那麼，他們便不能與本段經文相吻合。假如他們是撒但的寵僕，即墮落的天使，便不能被稱為「神的兒子」；聖經從來沒有用此尊貴的名字來稱呼地獄的惡魔。他們也不能是神的天使，因為神的天使會完全順服神，沒有其他渴望或欲念，而只會成全神的旨意和榮耀他的名。與不信神的年輕女子發生污穢的關係，完全與天使的性格不吻合。因此，唯一合理的解釋就像上文所指出的一樣。

創世記六 7 記載神的說話：「我要將……人，和走獸，並昆蟲，以及空中的飛鳥，都從地上除滅，因為我造他們後悔了。」上述記載似乎與我們普遍接納了的觀念不和諧，據我們理解，神不會（亦毋須）為任何事情後悔，因為他已預先知道創造的後果。此外，上述經文的「他」似乎包括人類及動物；動物又做了什麼，以至被神厭惡呢？（D*）

神有超越一切的全知，會預先知道所有事情，而任何事情的發生都不能使他詫異。然而，我們也不能據此推論說神沒有情感，或說他對受造物的罪惡悖逆行為沒有反應。聖經從未形容神是麻木的，不會有憂傷或憤怒。反之，聖經給予我們的印象剛好相反。因為他是慈愛的神，甚至照顧並深深關懷亞當這個不討人喜歡的孩子；亞當曾經漠視神那恩慈的應許，亦疏忽了他的恩典。

在挪亞時代，人類深陷於敗壞墮落的境況中，與神的聖潔公義背道而馳。而神以他要求人公義和聖潔為原則，向這些極度墮落污穢的人作出反應。洪水以前的人類成為道德敗壞的邪惡世代，於是神便為他創造出這等樣的人而憂傷。「耶和華就後悔」（希伯來文是 wayinnahem，是 naham 的起因詞），肯定是在某一程度上神人同性的說法，用相似於人的情感去表達神對於罪的反應（正如聖經記載神有手、眼或口一樣，似乎神擁有身體及各部分的器官）。

經文的含義，當然不會是神因為沒有期待或認為這些事情會發生而驚訝，因為對於一位全知的神來說，這是不可能的。然而，他對於人性的反應，會因著他對人性的感覺改變了而作出適應或修正。

因為人類非常愚拙地抗拒及藐視神，所以神亦要拒絕他們。當時的人對神的態度改變了，而神對他們的態度亦相對地修改，這種態度的改變由希伯來文 *niham* 表達出來（*niham* 意即「後悔」，「因……而憂傷」，「對……的態度改變了」）。

在約拿時代的情況也是一樣，聖經記載神後悔（*niham*）向尼尼微城作出的審判，因為他發覺在約拿傳道之後，尼尼微人誠懇衷心地後悔。他們對神的態度改變了，而神對他們的態度亦相應地作出適當的修正。因此，在約拿深感厭惡之下，神容許四十天的光陰溜走，延遲施行對尼尼微人的審判。由此顯出，當人回轉向神，悔改並向他呼求時，神便會由嚴厲的態度轉為憐憫恩慈。

神已向約民宣示了的立約目的，在這方面來說，神事實上不會悔改。正如先知巴蘭指出：「神非人，必不致說謊；也非人子，必不致後悔。他說話豈不照著行呢，他發言豈不成就呢。」（民二十三 19）這段經文的上文下理與神對以色列人的祝福有關，這祝福是神恒久保持的目的。雖然摩押王巴勒圖謀不軌，賄賂耶和華神的先知，企圖使他咒詛希伯來民族。在這情況下，神事實上沒有後悔。

至於飛鳥及走獸方面，創世記六 7 的上文下理沒有提及它們觸怒神，或使神不悅。因此，我們若解釋這句經文的意思，說審判是向著它們而發的，正如向邪惡人類而發的一樣，就會不公平。因此，野獸被毀滅顯然是洪水必然引致的結果，洪水不只會滅絕人類，還使那些與人類生活於同一環境裡的野獸死亡。由此看來，本段經文所指的「他們」，其真正含意是「人」（希伯來文 *ha'adam*），意即人類，而不是連同人類一起被列出的飛鳥及走獸。事實上，神命令挪亞將各種動物都保存最少一對，使它們日後可以繁衍；由此看來，神關心所有飛鳥及走獸昆蟲的安全。

創世記六 19 如何能與創世記七 2 和諧一致？

創世記六 19 記載神向挪亞發出命令：「凡有血肉的活物，每樣兩個，一公一母，你要帶進方舟，好在你那裡存生命。」而創世記七 2-3 記錄神的附加指示：「凡潔淨的畜類，你要帶七公七母，不潔淨的畜類，你要帶一公一母。空中的飛鳥，也要帶七公七母，可以留種，活在全地上。」有人據上述經文所記載的兩個不同數目——「二」及「七」，便認為兩者有矛盾，並由此推論有某些後期的編者將兩種互相矛盾的傳統組合起來，而沒有注意到兩種資料所記的數目有異。

令人奇怪的是竟然有人提出這條問題，因為把各類潔淨畜類都帶七對進入方舟的原因很明顯：洪水退卻後，它們將用作敬拜神的祭物（事實上，它們的確作了祭物；創八 20 記載：「挪亞為耶和華築了一座壇，拿各類潔淨的牲畜、飛鳥，獻在壇上為燔祭」）。假如沒有兩對以上的各種潔淨畜類，那麼，將它們獻在壇上以後，它們就會絕種了；上述原因是顯而易見的。但不潔淨的動物和飛鳥的情況並不相同，因為它們不需被殺作為祭物，所以一對就足夠了。

普世性的洪水與地質學的證據是否吻合？

根據創世記七至八章的記載，聖經沒有記載洪水氾濫的範圍只在美索不達米亞谷地之內（正如有些學者如此提議），卻記載洪水超過最高的山峰。創世記七 19 指出：「水勢在地上極其浩大，天下的高

山都淹沒了。」第二十章繼續說，水平面比最高的山還高十五肘（十五肘約有三十尺）。

根據物理定律的最基本常識，我們知道水會起於同一高度，達致一個平面。大潮水的巨浪可能會暫時高出於海平面，但這段聖經記載水漲約維持了一年；因此，只於短暫時間存在的巨浪並非促成海平面高漲的原因。假如海平面上升三萬尺，淹蓋了世界上最高的 L〔JWeMg 菲爾士峰頂，世界其他地方也有同一高度的海平面。縱使洪水只淹蓋了亞拉臘山（即挪亞方舟停落之處），海平面也要上漲一萬七千尺。水若上升至這個高度，肯定會淹蓋了地球的絕大部份地方，只有安底斯山及喜馬拉雅山最高的山峰，與及南美洲和非洲的少數山峰仍然露出水面。因此，我們的結論必須是：洪水是普世性的；否則聖經的記載便有極嚴重的錯誤。不論其速度有多快，北美洲的山脈無疑是繼續上升的；然而，縱使我們把巍峨的安底斯山及喜馬拉雅山的高度少算數千尺，也不會改變結果，洪水仍會淹蓋全世界。

地質學家採取不同立場來看聖經的真確性，因而引起了他們對洪水的地質證據產生爭論。有某些基督徒地質學家認為，在地球各部份新生代（Cenozoic）地層中，由地震引起的碎亂可以解釋為由挪亞的洪水引起（參創七 11；「那一天，大淵的泉源都裂開了」）。在新生代的某些地層內，碎石夾雜著大石頭；據我們目前所有的知識，上述現象似乎可以合理地解釋為猛烈的潮水及水的震動所引起。普世之中，洪水猛烈程度的最有力證據可能如下文所述：在北美洲及歐洲多處地方，發掘出極大量「更新世」（或「洪積世」，即 Pleis-tocene）或「新世」（Recent）的動物化石，這些動物化石都非常凌亂，而且都在含骨化石的地層裂縫找到。

維榮高（Rehwinkel）於其著作 *The Flood* 中指出，含骨化石的裂縫甚至可在頗高的山上找到，裂縫的深度由一百四十尺至三百尺不等。因為沒有一件化石是完整的，所以作出如下結論也與事實相去不遠；這些動物（包括巨象〔mammoth〕、狼、公牛、土狼〔hyena〕、犀牛、歐洲野牛〔aurochs〕、熊，還有其他較細小的哺乳類動物）跌入這些裂縫裡時，沒有一只是活著的，它們也不是被大浪捲進去。因為有方解石（Calcite）將這些雜亂無章的骨鞏固起來，所以它們必然是沉積入裂縫裡的。在黑海附近的敖得薩（Odessa），伯羅奔尼撒（PeloPonnesus）對開的吉非拉島（Kythera），馬爾他島（Malta），直布羅陀山（Rock of Gibraltar），甚至內布拉斯加（Nebraska）的亞基泉（Agate Springs），考古學家於一八七六六年在此處發掘了超過十英畝地方，也有發現上述裂縫。

雖然反對「聖經準確性」的地質學家很少提及上述發掘結果，但這些地質學證據非常重要。聖經只用簡略的文字，記載這次維持短短一年但水勢猛烈的洪水，而上述證據完全與聖經的記載吻合。洪水只持續了這麼短的時間，當然不會有沉積物產生。反面的證據肯定會存在，例如由法國歐華地區（Auvergne）的火山噴出的疏鬆岩燼及火山灰，被地質學家宣告為較我們假設的洪水日子早幾千年存在。然而，直至這些火山被確定早於挪亞洪水而存在（現在還未能確定挪亞洪水發生的日子），亦直至我們找到證據，顯示這些火山曾有一年時間浸在含鹽份的水裡，勘探者便會對上述火山的組成物質改觀。因此，要肯定從法國歐華區發現的證據，比上文提及的含骨化石裂縫更具說服力，現在雖為時尚早，但這些含骨化石裂縫絕對證明了創世記第七章所形容的大洪水。

聖經記載的洪水包括一個顯著的特徵，這特徵使挪亞洪水與從其他國家發現的洪水記載有所分別。世界各地及不同種族都流傳著與洪水有關的英勇故事：在巴比倫的故事中，稱呼他們的挪亞作烏他拿比士（Utnapishtim），蘇默人有古要特烏（Ziusidru），希臘有丟加良（Deucalion），印度人的馬奴（Manu），

夏威夷人有奴喀(Nu-u)，墨西哥印第安人有提斯比(Tezpi)，美國印第安人有馬拿保斯何(Manabozho)。上述故事都指出在一次毀滅性的普世洪水中，只有一個生存者(可能帶同他的妻子、兒女或一兩個朋友)，在洪水退落後，這些生存者要負起在這個受破壞的地球繁殖後代的責任。但在全部有關洪水的故事中，只有聖經記載在洪水開始後各樣事情發生的準確日子；當挪亞六百歲，二月十七日那天，大洪水便開始了；傾盆大雨持續了四十天；在一百五十天之內，保持著最高的水位；到了十月初一日，山頂再露出水面了。根據創世記八 6-9，在四十七日以後，鴿子的嘴叨著新擰下來的橄欖葉子，挪亞便知道有植物開始生長了。當他六百零一歲，正月初一日，挪亞出了方舟，當時方舟停在亞拉臘山上。由此看來，我們所擁有的顯然是挪亞自己記錄下來的資料。

巴比倫神話亦栩栩如生地描述烏他拿比士(Utnapishtim)怎樣建造他的方舟，卻沒有記載準確日期。吉加墨詠史詩(GilgameshEpic 泥版第十一)也和大部份經過數百至一千年口傳下來的傳說一樣，沒有記載洪水發生於那一年，雖然那友善的太陽神沙瑪士(Shamash)已告知烏他拿比士洪水發生於那一天，使這些預期的生還者能夠登上他們的方舟。若與其他關於洪水的故事相比，巴比倫的記載似乎與創世記的內容較為接近——一位友善的神預先警告一個英雄，命令他建一隻方舟，可以拯救他的家人和那些具代表性的動物。洪水下降後，烏他拿比士的方舟停在尼斯爾山上(Nisir，位於巴比倫東北部，屬[筍格洛斯山脈 [Zagros] 的其中一個山峰)，這位英雄相繼放出一隻鴿子、一隻燕子和一隻烏鴉出方舟，以探取外面的情況。於是，他和家人們出了方舟，向那些餓慘了的眾神獻祭(當洪水淹沒地面時，眾神有多個星期未獲得祭祀的食物了)。

有些比較宗教學家認為，巴比倫神話比希伯來人的故事更早，而創世記七及八章的編者拾取了巴比倫的傳說。然而，當我們察覺巴比倫神話與聖經的記載截然而不同時，上述意見便不大可能了。烏他拿比士所造的方舟是正方體的，裡面分作六層，使全部動物可以在方舟內暫時居住；我們可以想像出這個方舟不大合乎實際需要，亦不適合用於海上航行。但挪亞的方舟便不同了，長三百肘，闊五十肘，深三十肘，正是大洋船的理想體積。假如在古時的一肘有二十四寸(洪水前人類的體格較以後人類為魁梧，參創六 4)，那麼，挪亞的方舟便有六百尺長、一百尺闊、六十尺深。若方舟的形狀像一隻盒子(從建方舟的特別目的看來，它很有可能像一個盒子)，它的容積是三萬六千立方尺。三萬六千立方尺約等於二千輛大卡車，而每輛可載十二至二十只牛，六十至八十只豬，或八十至一百隻羊。

目前，只有二百九十種主要的動物比羊大，有七百五十七種主要動物的體積介乎羊與老鼠之間，亦有一千三百五十八種動物比老鼠還小。每種動物各兩隻可以很舒適地安置在二千輛大卡車內，還有大量空間放置飼料。可是，烏他拿比士的方舟是正方形的，異常笨重，在大洪水時水面必定波濤洶湧，我們就很難想像這方舟可以盛載所有動物了。而且，耶和華神莊嚴神聖，對宇宙有絕對主權，與巴比倫神話中異教神的妒忌與爭吵，豈只有別天淵！這足以證明加吉墨詠史詩的故事是根據記載於七至八章的原來史詩，作出竄改及加入多神主義色彩。希伯來這段文字所用的都是嚴正的歷史措辭而且記載準確，反映出其資料來源乃出自一個著實參與這項冒險行動的人。加吉墨詠史詩卻充滿神話色彩，用語亦暗澀不明。

讀者欲更詳盡地品讀普世的洪水事蹟，可參看：James Frazer, Folklore in the Old Testament vol. I (London: Macmillan and Co, 1919), 較簡潔的作品有：Richard Andrea, Die Flutsagen ethno-graphisch betrachtet

(Brunswick, 1981)。有關巴比倫的洪水史詩，可參：Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 2nd ed.(Chicago: University of Chicago, 1949)。

現在的基督徒仍然被禁止吃血嗎？

洪水以後，神向挪亞更新神的盟約，並給予他某些基本指引，以維持洪水以後社會的秩序（創九 1-16）。第四節記載一條重要的禁令：「惟獨肉帶著血，那就是他的生命（nepes），你們不可吃。」血是特別神聖的，因此神頒下命令，無論是誰犯了流人血的罪，必會被判以死刑。稍後，利未記十七 10-11 清楚說明了禁止吃血的原因：「凡以色列家中的人，或是寄居在他們中間的外人，若吃什麼血，我向那吃血的人變臉，把他從民中剪除。因為活物的生命（nepes）是在血中，我把這血賜給你們，可以在壇上為你們的生命贖罪，因血裡有生命，所以能贖罪。」第十二節繼續指出，縱然是打獵得來的野獸，在吃掉它之前必要把它的血放出來。

新約信徒所面對的問題是，究竟這項禁令是否仍適用於今天。在使徒行傳十 10-15，彼得接獲啟示，古時摩西律法中的禁令，關於那些食物不可吃的，現在已毋須遵守了。所有四足的動物，爬行生物及飛鳥，都被認為是潔淨的，適合作人類的食物。其中最重要的因素是，這個原則可推廣應用於全人類，包括猶太人與外邦人——藉著耶穌流出的血，外邦人和猶太人都能夠接受救贖和恩典。可是，我們的問題仍未解決，利未記十一 1-45 及申命記十四 3-21 所詳細記載有關不潔食物的禁令，縱使被彼得所見的異像抵消了，但是否同時將有關食血的禁令取消了呢？基督經已流出他的寶血，但是否抵消了所有血的神聖呢？抑或仍然因著血是各各他的表徵而被尊為寶貴？換言之，容許吃所有動物、鳥類，無分潔與不潔，是否包括了容許吃這些生物的血？抑或應先由屠夫宰殺了這些生物，放了血，人才可將這些生物煮熟作食糧？

最後一條問題的答案是：「對」。彼得在夢中接受神的特別諭令後數年，耶路撒冷的會議舉行了，為要討論外邦信徒是否要遵守猶太教的禮儀才可成為基督徒。這次會議的主席雅各說：「所以據我的意見，不可難為那歸服神的外邦人，只要寫信吩咐他們禁戒①偶像的污穢和②姦淫，並③勒死的牲畜，和血。」（徒十五 19、20）雅各的意見被其餘與會者接納，因此，他們決定了以下述說話來回答安提阿、敘利亞及基利家的外邦歸信者：「因為聖靈和我們，定意不將別的重擔放在你們身上，惟有幾件乃是不可少的，就是禁戒祭偶像的物，和血，並勒死的牲畜，和姦淫。這幾件你們若能自己禁戒不犯，就好了，願你們平安。」（徒十五 28-29）

從上述經文，我們得知：①有關禁止吃血的勸戒，是在彼得見到異像之後才發出的。因此，這些勸戒沒有因著較早時使徒行傳第十章而被廢除或有所修改；②禁止吃血的勸戒與嚴禁姦淫的禁令一同發出，而姦淫的禁令，永遠不會被視為過時而作廢，卻是一條歷久常新的命令，每一個有良知的基督徒都會接受；③堅持血的神聖地位，並非出自人的意念，這項諭令乃來自聖靈自己的權威。當然會有人根據保羅稍後在哥林多前書第八章有關祭偶像之肉的講論，而推斷耶路撒冷議會所發出的並非長久都有約束的效力。然而，保羅的目的不在於吃祭偶像之肉所必然產生的罪。他所強調的卻是吃祭偶像之肉會成為初信者的絆腳石，因為這些異教歸信者以前是向偶像獻祭的。

在哥林多前書十 27-28，保羅繼續針對這件事情加以引申討論：「倘有一個不信的人請你赴席，你們若願意去，凡擺在你們面前的，只管吃，不要為良心的緣故問什麼話。若有人對你們說，這是獻過祭的物，就要為告訴你們的人，並為良心的緣故，不吃。」這段經文的含義是，信徒在其他人的面前吃那些曾呈獻給異教祭壇的肉，便會使旁人產生疑惑。因為吃祭過偶像的肉可能會對外邦的初信者造成屬靈上的傷害，所以新約時代的信徒便要避免不吃。經文的含義異常明顯：我們仍然要尊重血的神聖，因為神曾命定血作為耶穌基督代贖的血的表徵。因此，每一個願意服從聖經教訓的基督徒，都不應吃血。

在約翰福音六 53-58，基督曾莊嚴地宣告，信徒要以信心來吃他的身體及喝他的血，但這段經文很明顯只是提出了真信徒對於基督在各各他獻上犧牲贖罪祭的「屬靈」反應。當我們完全相信基督的生命是無罪的，並相信他獻上無罪的身體作為對我們罪的代贖，那麼，我們就是藉著信心來佔用他的身體及寶血，以及他的拯救的權利了。神曾作出誠懇的勸告，禁止我們將生物的血當作食物；然而，上述提及基督代贖，與我們是否接受神在這方面的勸誡並無關係。

根據創世記九 24-28 的記載，挪亞咒詛最小的兒子，但為何他說迦南應作奴僕？這些咒詛是否奴隸制度的開始呢？神是否贊同奴隸制？(D*)

挪亞咒詛兒子含，是因為含看見父親喝醉酒，赤裸著昏昏大睡，便羞辱父親。雖然挪亞自己做了愚蠢的事情（很明顯，挪亞以前從未試過喝酒），但含也應用尊重的態度對待父親。然而，我們應小心閱讀經文，得知只有含其中的一個兒子迦南承受這個咒詛。創世記九 25 引述挪亞的說話：「迦南當受咒詛，必給他弟兄作奴僕的奴僕（希伯來文 ebed "badim）。」

除迦南外，含還有三個兒子，他們的名字是「古實」、「麥西」和「弗」（創十 6），但挪亞的咒詛只由迦南承受。迦南是巴勒斯坦地迦南人的祖先；而古實和弗的後裔則可能是埃塞俄比亞及非洲的黑人，他們卻不用受咒詛。在約書亞攻佔迦南時（約主前 1400 年），這次咒詛便應驗了；此外，當波斯帝國戰敗腓尼基人及迦南人時，挪亞的咒詛亦再一次應驗，因為波斯人可能是雅弗的兒子瑪代的後裔。在聖經裡，希伯來文 ebed 解作「奴隸」的意思，似乎最早可見於記載挪亞咒詛的這一次。

有歷史記錄的國家，全部都有奴隸；埃及人、蘇默人、巴比倫人、亞述人、腓尼基人、亞蘭人、摩押人、亞捫人、以東人、希臘人、羅馬人，其他民族都有奴隸。奴隸制度就如商業、稅制和廟宇中的崇拜一樣，是古代文化中不可分割的一部份。直至福音傳開了，人們接受聖經的教導，知道人是照著神的形像而被造的，有與生俱來的尊嚴，在那時候，信奉基督教的國家才對奴隸制度產生強烈的反應，質疑這種制度應否存在；然而，我們無法在非基督教的世界看見同樣的廢止奴隸制度的運動。

在創世記九 25 裡，'ebed 的意思是在政治上從屬外國的勢力。根據摩西的律法，奴隸經過六年的服務後就得到自由；除非他們因著對主人的愛而自願留下（出二十一 2-7），否則，他們不能一生都作奴隸。在某些情況下，奴僕擁有高度的榮耀；譬如說，貴族常一般稱為「王的僕人(badim)，這是帶有榮譽的稱銜，有些像保羅稱自己「為主被囚」一樣。

在新約時代，當奴僕成了基督徒後，便被視為自由民的真正弟兄，同樣可作神國裡的嗣子。作奴

僕的應該以樂意、尊敬及忠實地服侍自己的主人，就好像服侍神一樣（弗六 5-8）——縱然他們應該在有可能的時候求取自己的自由（林前七 21）。

聖經表明了人是照著神的形像造的，且會成為天國的子民（藉著悔改、信靠及委身於主），這是一條富有動力的原則，使奴隸制度不攻自破。上述原則首先在基督教世界中顯明出來，後來才影響至其他宗教或文化背景的國家，他們因為基督徒的見證而感到羞恥，故此在他們自己的領土內亦廢止奴隸制度。因此，神最終的目的便得以完成。

挪亞預言雅弗住在閃的帳棚內，這個預言是什麼意思？（創九 27）

根據聖經的記載，挪亞的整句預言是：「願神使雅弗擴張，使他住在閃的帳棚裡，又願迦南作他的奴僕。」（創九 27）這句預言是接著二十六節而發的，而二十六節乃顯示迦南的後裔將會作閃族人和印歐人的奴隸。在主前三三〇年，亞歷山大大帝征服了整個波斯帝國，將這塊土地加入他那廣大的歐洲帝國的版圖內。打敗腓尼基人、蘇默人、亞述人及巴比倫人後，亞歷山大大帝在各地設立代理人，並安置他的兵團於征服地；亞歷山大所設立的帝國維持了三年。這個帝國存在期間，雅弗（希臘人或雅完人的祖先）著實是「住在閃的帳棚裡」了。

在亞歷山大之前，迦南人曾被約書亞的軍隊進侵，當時大約是主前一四〇〇年。在這情況下，迦南人除了成為雅弗的奴隸之外，還是閃的奴僕（亞歷山大佔領巴勒斯坦期間，迦南人成為雅弗的奴僕）。但我們若細看九章二十七節「願迦南作『他』的奴僕」，其中不甚明顯的代名詞「他」似乎只代表「雅弗」。由此看來，要在亞歷山大的希臘及馬其頓軍隊佔領迦南地（或巴勒斯坦）時，挪亞的預言才應驗，而迦南便成為雅弗的「奴僕」。

根據創世記十 5、20、31 的記載，人類說多種方言；但創世記十一 1 卻說：「那時天下人的口音言語，都是一樣。」這兩句經文如何能和諧一致？（D*）

創世記第十章記載在洪水之後，挪亞的後裔開始在地面繁殖，而發展出不同的種族及分散至各地。這段記載包括了種族發展及散居的全部過程；在時間方面，則延續至主前二千年剛開始的時候，恰好在亞伯拉罕出現之前。

在簡略地作一個綜覽之後，創世記作者轉而記載一段在較早時期發生的事情，就是在洪水以後，當時的人嘗試建巴別塔但不成功（創十一 1-9），接著便是他們的口音變亂了。這件事情必定在洪水之後數世紀內發生。

閃、含及雅弗的後裔的不同種族，都說同一種語言（大抵是挪亞所說的言語），但他們極小心地保持著自己的種族的獨特性。那時候，神要將他們傲慢自大的人性及「世界整體」的措施終止（他們背叛神，嘗試離開神而自己生活）；於是，神便變亂他們的口音，使一個種族不再能瞭解另一個種族的說話，當時的人類便沒有可能進行他們的集體工程了。

我們無法知道巴別塔事件之前全人類所共有的語言，是否保存在巴別塔事件以後的其中一種方言裡。

(有人認為希伯來文就是這種最原始的語言，以致在創世記三及四章內有「亞當」、「夏娃」、「該隱」等等的名稱。然而，因為希伯來文明顯是由西北閃族語系發展出來的較後期語言，又或是在這語系之下的迦南語言類。由此看來，聖經的希伯來文似乎不是全人類語言中最原始的一種。)

我們只能推斷，在巴別塔事件以後，不同的種族擁有不同的語言，這種語言上的差異使各種族之間不能溝通。但在巴別塔變亂口音的事件之後，各種族仍按自己的譜系而保持團結，由此可看出每個種族都被賦與自己的語言，使同族人可以互相溝通。

創世記十一 28 記載亞伯拉罕家族的起源地是迦勒底的吾珥；為什麼創世記二十四 4 會記載亞伯拉罕的本族本地是在哈蘭？

亞伯拉罕的家庭起源於吾珥，後來才移居哈蘭。哈蘭位於巴利加河 (Bleach River) 河岸，離幼發拉底河六十哩，在「肥沃的新月形地帶」極北之處。他們整族人移離吾珥，其中包括亞伯蘭、拿鶴及羅得 (羅得是已故的哈蘭的兒子)。因此，他們是整族人移居至巴旦亞蘭，而哈蘭是此地區的都會。他們在哈蘭居住了數十年，在哈蘭人的環境裡生兒育女。亞伯拉罕在七十五歲 (創十二 4) 時才離開亞蘭，到後來，當他回顧這個自己逗留了多年的地方時，當然有理由稱它為第二故鄉。雖然亞伯拉罕會有一些血緣較疏的親屬仍居於吾珥 (參創十二 1)，但他稱呼兩個兄長的兒女為自己的族人，也是很正常的事。

有些學者認為，亞伯拉罕的先祖所居住的吾珥，事實上有可能很靠近哈兩，就在巴旦亞蘭的境內。根據比天拿道的著作 (G·Pettiness, "BAR Interviews Giovanni Pettiness," *Biblical Archaeology Review* 6, no. 5 [September-October 1980]: 51)，在伊浦拉泥版 (Eblaite Tablets) 中發現 Ur 這地方，是位於米索不達美亞北部的。但在蘇默或亞甲文中，Ur 只解作「城市」，因此，Ur 這字可用以代表米索不達美亞的不同地方。創世記十一 28 記載得非常清楚，亞伯拉罕乃來自「迦勒底的吾珥」。在古時，這個吾珥非常接近波斯灣的海岸線，大概在目前的海岸線西北一百哩。因此，吾珥極容易受到加勒底海盜的劫掠，這些海盜就來自附近的地區，即是現在的科威特。

因為受到丹麥維京人的滲入日多，英格蘭的東海岸便稱為德恩羅 (Danelaw) 吾珥的情況也是一樣，因為迦勒底人建立起他們的勢力範圍，所以吾珥被稱為 Ur Kasdim)，(最低限度在摩西時代，即創世記寫成的時候是如此)。但位於哈蘭附近的任何 Ur 無可能在迦勒底人的勢力範圍內，因為迦勒底人從未進佔中東這個區域。

神為何會讓亞伯拉罕藉著撒謊而致富？

根據創世記十二 10-20 及二十 1-18 的記載，亞伯拉罕曾兩次撒謊，說撒拉是他的妹妹，以避免招致殺身之禍。第一次撒謊記載於創世記第十二章，當時迦南地有極重的饑荒，亞伯拉罕覺得，必須逃到埃及才可生存 (創十二 10)。但當他到達這個敗壞的異教國家時，他發覺這個社會將會用罪惡的手段奪取他的美麗妻子，將她送給國工作姬妾。亞伯拉罕相信，假如那裡的人知道他是撒拉的丈夫，便一

定會殺死他；於是他說服撒拉和他一起撒謊，因他認為這是保存性命的唯一方法。在當時的情況下，撒拉和他合謀是可以理解的。他們二人都有罪，失去了在埃及的異教社會裡為真理的神作見證的好機會。

正如亞伯拉罕所預見的一樣，法老的密探帶走了撒拉，使她成為法老眾多姬妾裡的一個（在六十五歲以後，她仍然漂亮）。但令亞伯拉罕尷尬的，是法老送給他很多禮物，包括僕人、牲畜、金和銀，因而大大增加了亞伯拉罕的財富（創十二 16，十三 2）。但正當撒拉進入法老的房間時，法老便立刻病倒了，於是他被迫求問預言家，為什麼會有突然的災難臨到。當法老知道實情後，卻沒有因亞伯拉罕欺騙他而要報復；可能法老知道亞伯拉罕是被迫這樣做的，因為亞伯拉罕或許會因妻子的緣故而被殺害。另一方面，法老也因自己涉及姦淫的罪而深感不安——埃及的宗教嚴禁人犯姦淫罪（參看 Book Of the Dead chap · 125 sec · B19, in Ptitchard, ANET, p · 35）。法老因亞伯拉罕的神的力量而震驚，因為他擊打法老，使他在感到極度不適之前，不能帶撒拉上他的床。因為這個緣故，他讓亞伯拉罕和撒拉離開，還能帶同他們的牲畜及婢僕，作為撒拉的護衛，使他返回巴勒斯坦途中，免受侵擾。

亞伯拉罕下埃及的這段插曲，忠實地報導了他的失敗及缺乏信心。在亞伯拉罕要下埃及的時候，如果他不相信耶和華神有能力保守他的安全及榮耀，那麼，他決不會往埃及去。在埃及，他的不榮耀是咎由自取的；在埃及的道德標準之前，他自招羞辱。至於法老所給予亞伯拉罕的禮物卻是必須的，因為他要向亞伯拉罕道歉，以補償埃及地腐敗社會向陌生人所行的惡行。當法老獲悉真相時，也承認亞伯拉罕撒謊是合理的；因為他必須這樣做才可以保存性命。由上述解釋看來，亞伯拉罕藉此致富並不是神的旨意，而是出於法老的意思，因為他覺得自己沒有理由向亞伯拉罕收回那些禮物，雖然他已獲知真相。當亞伯拉罕回到神應許他的地方——迦南時，他仍擁有著從埃及法老處得來的財富。然而，神的應許之所以延遲成

就，令亞伯拉罕苦悶不堪（他要苦候二十年或更長的時間，直至一百歲時），部分原因可能是他在埃及和在稍後在基拉耳的失敗見證——懷疑神的保守能力。

創世記二十章記載亞伯拉罕又犯了同樣的錯誤。在基拉耳時，他害怕美麗的妻子會使他遭受殺身之禍，於是再運用詭計。第十一節記載亞伯拉罕向基拉耳的亞比米勒解釋：「我以為這地方的人總不懼怕神，必為我妻子的緣故殺我。」他又接著解釋，撒拉著實是他同父異母的妹妹，而下嫁他作妻子罷了。但亞伯拉罕再次失去信心，懷疑神保守他免殺身之禍的能力，他沒有在不信的人的眼前高舉神的榮耀權能。縱然亞比米勒給他一千舍客勒銀子作為將撒拉帶至王宮的補償，但亞伯拉罕仍不能免除羞辱，在不名譽的陰影下離去。我們從這段經文可知，亞伯拉罕不能免除罪孽（和埃及地那些事件一樣），也是帶著失敗、不名譽與羞辱地離開基拉耳；從創世記十二及二十章可看出，亞伯拉罕對埃及人和基拉耳人都沒有影響力。創世記十四章記載亞伯拉罕打敗米索不達美亞（米所波大米）的幾個王。這段記載是否屬實？

直至現時為止，沒有任何考古學的證據，直接證明亞伯拉罕生平的這段事蹟屬實；因此，若有人認為創世記的第十四章不是歷史事實，我們也沒有科學上的基礎來反對這種意見。關於米索不達美亞的事蹟，除了創世記外，就只有主前二千年的吾珥的文件有提及。以攔王基大老瑪（Chedorlaomer），包含有常見的以攔文：kudur 意即僕人，而 Lagamasr 是以攔神中的一個女神。吉青（Kitchen, Ancient Orient,

p. 44) 則認為應以 Kutir 取代 Kudur，他同時引述最少有三個以攔王族有這種名字。他又將 Tid'al 等同於一個赫人的名字 Tudkhaliya，此名字在主前一千九百年左右開始存在。以拉撒王亞略(Arioch)是 Eri-aku (「月神之僕」)，亞甲文是 Arad-Sin(意思相同)，馬裡的泥版有提及稱為 Ariyuk 的人，楔形文字的原文是 Amraphel；這名字以前曾被視為等同於巴比倫的漢摩拉比。然而，本段經文所記載的事情發生於主前二千年，因此上述意見並不正確(漢摩拉比的日期是主前一千八百零年)，但根據哈夫蒙(H·B·Huffman)的意見，Ariyuk 可能與亞摩利人的名字 Amud-Pa-ila 有關。(參看上文吉青的著作，頁 44 的注釋。)

在底本說極為通行的期間，學者都輕看創世記十四章的記載，認為這段經文只不過是後期杜撰的小說。正當底本說極興盛時，前一段所提及的資料卻出現了。著名如袞克爾(H·Gunkel)及奧伯萊(W·F·Albright)的本世紀學者，也認為創世記十四章是根據主前二千年初期歷史的可靠背景而寫成的。奧伯萊評論說：「雖然我們不能確實地指出這章聖經所記載的事蹟發生於何時，但我們肯定這些事蹟都是發生於極古遠的期間。其中有某些字句在聖經的其餘部份不能找到，而現在學者發現了這些字句乃屬主前二千年的。經文題及在約但河東岸的某些城鎮亦十分古老。」(H·C·Alleman and E·E·Flack's Old Testament Commentary [Philadelphia: Fortress, 1954], P·14) 在此應要加插指出，伊浦拉文件(Ebla, 2400-2250 B·C)至尊地位的研究者比天拿道(G·Pettinato)認為，在伊浦拉泥版中有提及所多瑪(讀作 Si-da-mu)、蛾摩拉(蘇默人的楔形文字讀作 I-ma-ar)及瑣珥(Za-e-ar)。比天拿道認為上述城市極可能就是創世記十四章提及的那幾個城 cf·"BAR Interviews Pettinato," p.48)。

縱然我們不採取「聖經之完全可信性」的觀點(當然，每個真信徒都會承認聖經是完全可信的)，而只就做學問的客觀態度來研究，上文提出的證據已使創世記十四章的歷史背景的可靠性，在高度的可能性之下被建立了。至於創世記十四章所記述的事蹟的可靠性，我們只可以承認像亞伯拉罕如此和平的一個四處漂流的牧人，能打敗米索不達美亞的侵略者(他們的士兵都訓練有素)，是一個絕無僅有的英勇事蹟。米索不達美亞的侵略者擊潰所多瑪聯軍，使他們落荒而逃；這些侵略者獲得豐富的戰利品，他們本應可以迅速地擊敗亞伯拉罕的 318 個族人與及亞摩利人聯軍的老弱殘兵；後者不會超過一千人。

假如在日間的情況下，亞伯拉罕的軍隊無論在那個戰場與米索不達美亞侵略者作戰，都是自取滅亡。然而，亞伯拉罕等人是連夜行軍追趕上他們，趁著米索不達美亞的士兵毫無作戰準備下就偷襲他們。亞伯拉罕將軍隊分成多隊來進行攻擊(創十四 15)，他所用的策略，明顯地與基甸的戰略很相似。據士師記七章十九至二十二節記載，基甸手下只有三百人，但能擊潰米甸人數眾多的軍隊。若從人的觀點看來，亞伯拉罕之所以得勝，是在異族聯軍中引起恐慌，這些聯軍由不同種族組成，他們在黑夜裏不清楚受到多少敵人襲擊，也不知道可以從那個方向逃走。然而，亞伯拉罕得勝的真正原因，是在於神的奇妙的力量，他使亞伯拉罕在這次事件中獲大勝利——不只可以拯救侄兒羅得，還象徵了在五百七十年以後，亞伯拉罕的後裔在約書亞的領導下獲得至終勝利。麥基洗德是真有其人，抑或只是神話裡的人物？

創世記十四章十八至二十節的記載，就像這章聖經其餘的經文一樣，平鋪直敘地說出一段歷史事實。這段經文告訴我們撒冷(大概是耶路撒冷)的王及祭司名叫麥基洗德，當亞伯拉罕在但及何巴之

間殺敗米索不達美亞的侵略者而凱旋歸來時，麥基洗德便恭賀亞伯拉罕，並為那些在戰場上打鬥得疲倦了的士兵設宴。麥基洗德還誠懇地恭賀亞伯拉罕英雄式的勝利，以「至高神」的名為他祝福；在聖經裡，「至高神」(El 'Elyon)此名只用以代表耶和華自己。麥基洗德無疑是一個真正的信徒，他保持著對獨一真神的信仰（就如約伯和他那四位在北亞拉伯的朋友、摩西的米甸人外父葉忒羅，還有由幼發拉底河谷的昆奪而來，耶和華的先知巴蘭）。挪亞和他三位兒子的見證，顯然在吾珥及哈蘭以外的中東其他地方保存著。

無論如何，有關麥基洗德的記載中，存在一種令人詫異的特色：沒有提及他的父母，也沒有記載他的出身及死亡。希伯來書七章十三節澄清了創世記沒有記載這些資料的原因：「他無父、無母、無族譜、無生之始、無命之終，乃是與神的兒子相似。」希伯來書的上文下理顯出，麥基洗德是主耶穌——彌賽亞的預表。為要帶出麥基洗德作為彌賽亞的預表的特性，聖經便著意地省略了有關他的出生、父母及先祖的記載。但這不是說麥基洗德沒有父親或不是從人而生的（因為縱然是作為原像的拿撒勒人耶穌，也有聖靈作為他的父親，而福音書也有提及他的母親馬利亞：耶穌作為一個人，取了人類的特質，也是在平安夜裡出生的）。麥基洗德的突然出現，充滿了戲劇性，只是為了指出他是神的發言人，向亞伯拉罕說話。亦指出麥基洗德是將來的基督的預表——將神的福氣賜與神的子民。

麥基洗德表現出自己是至高的祭司——耶穌基督的預表和先驅。耶穌基督所成就的祭司的功績，比亞倫和利未人所成就的更加偉大和有效。在大衛時代的詩篇（詩一一〇四），指著將要來的以色列的「拯救者」而說：「耶和華起了誓，決不後悔，說，你是照著麥基洗德的等次，永遠為祭司。」希伯來書七章一及二節指出麥基洗德作為基督的預表的特徵：

- 1 Melchi-sedeg 實際的意思是「仁義王」。
- 2 麥基洗德是撒冷（salem）王，salem，與 salom(和平)來自同一個字根。
- 3 希伯來書沒有記載他的出生、父母或族譜，這適宜於作為神的兒子的預表；因為那永生的神是沒有開始的，也沒有終結，他道成肉身，成了拿撒勒人耶穌。
- 4 基督依著「麥基洗德的等次」永遠作祭司（詩一一〇四），基督所肩負的祭司職份，完全超越了在摩西律法之下而建立的亞倫的祭司職份；基督永遠作至高的祭司，因為他是長遠活著的（來七 22-24）。

雖然有某些拉比持著希奇古怪的遺傳（早在昆蘭教派時已經出現；可參第十一洞的麥基洗德殘篇），他們認為麥基洗德是某種天使或超自然生物。然而，聖經的記載清楚地指出他是真有其人的，在亞伯拉罕的時代作耶路撒冷的王。希伯來書七章三節對麥基洗德的描繪是 apator, amator, agenealogetos(「無父、無母、無族譜」)，但我們不能將這段經文解作麥基洗德沒有父母或任何先祖，因為麥基洗德是耶穌基督的預表，但對於耶穌來說，上述三個形容詞在字義上都解不通。反之，這段經文的意思只不過是說創世記十四章沒有記載麥基洗德的身世；創世記故意不記載上述資料，目的是要強調那位原像——賽亞——的神聖本質及其永恆性。

為何聖經中有不合科學的用語，例如「日落」及「地的四角」？

有某些批評聖經可信性的學者，在聖經中找到一些語句，可以證明聖經在科學資料方面的不準確。

例子有創世記十五章十七節：「日落」；創世記十九 23：「日頭已經出來了」。假如這些批評是合理的話，就同樣可以應用于現代，因為我們仍然在日常用語中說「日出」和「日落」，縱然是科學家也一樣說這些話。我們現在當然曉得是地球繞著太陽作公轉及自轉，而不是太陽移動。這種形容自然現象的用語，無論在何時何地也會被人接受，不同種族中的語言上都有這種用語。事實上，在閃族語系中是用「日出之地」及「日落之地」來代表「東」及「西」。因此，這種爭論是無聊的，只可顯示提出這些問題的批評學家是何等天真。

同樣，有些人引用「地的四角」（例：賽十一 12），就說聖經指出地球不是一個球體，而是一個正方體。「角」的原文是 kenapot，意思是「翼」，這字可解作「翼尖」，在羅盤上顯示東、南、西、北四個方向。至於地球的形狀，約伯記二十二 14、箴言八 27，以賽亞書四十 22 均指出地球是一個 hug（解作「大圈」、「圓盤」或「界」）。絕沒有人認為一個圓圈是有角的，古代希伯來人及現代科學家也不會有這種意見！

為何神在創世記十七章命令要守割禮？

創世記十七章沒有清楚地列出理由，也未解釋為何要設立割禮作為亞伯拉罕家族及其後裔所必受的規條。神只是說：「你們要守割禮，這是我與你們立約的證據。」（11 節）在亞伯拉罕的家人或後裔中，若有任何人拒絕或疏忽了守割禮，就必會與恩典的約完全隔離（14 節）。因此，希伯來文民族是否守割禮，對耶和華來說是一個重要的事情。羅馬書四 9-10 解釋說，人得救不在乎守割禮，而是在於人類相信並接受神的應許，這樣，神就會將他的恩典施加在罪人的身上。在亞伯拉罕守割禮之前，神已稱他為義（比較創十五 6，十七 23、24）；但保羅繼續在羅馬書四章十一節裡解釋割禮的目的：「並且他受了割禮的記號，作他未受割禮的時候因信稱義的印證，叫他作一切未受割禮而信之人的父，使他們也算為義。」

割禮這個儀式（即用手術割去包皮），是作為神與信徒所立的約的一個象徵和印記。結婚指環的功能也是一樣，象徵了新娘及新郎在有生之年要完全委身于對方，並作為他們彼此承諾的一個印記。因此，在神聖的典禮中除去男性器官的這部份，是一個血的印記，見證了信徒已將生命轉向神，並完全委身地為神而活，在他有生之年都依靠神的恩典而活。割禮這行動作為一個印記，可比擬舊約中表示所有權的一個印章——受割禮的人不再屬世界、撒但或自己，而是屬那為人類預備拯救的主耶和華自己。

歌羅西書二章十一至十三節更深入地解釋了割禮的功能：「你們在他裡面，也受了不是人手所行的割禮，乃是基督使你們脫去肉體情欲的割體。你們既受洗與他一同埋葬，也就在此與他一同復活，都因信那叫他從死裡復活神的功用。你們從前在過犯和未受割禮的肉體中死了，神赦免了你們一切過犯，便叫你們與基督一同活過來。」上述經文包含有關割禮的三項重要意義：

- 1 割禮象徵地移去了作為不義器具的「肉體情欲」；若不守割禮，罪人的身體仍然是「未受割禮的肉體」。
- 2 守割禮的另一含意，就是向聖潔委身。在申命記十章十六節，摩西督促群眾：「所以你們要將心裡的污穢除掉（譯按：照 NIV 翻譯是『你的心要守割禮』，不可再硬著頸項。）這節經文顯出守割禮包含了的意思是：信徒的心要聖潔，完全向著神並服從他的話。（與此相反的意思是：那些自稱為基督徒的卻

心硬和固執。)利未記二十六章四十一節提及以色列人將來的一代會被擄離開家園，但亦同時應許會原諒他們，並使他們歸回故土，「那時他們未受割禮的心，若謙卑了，他們也服了罪孽的刑罰」。在被擄至巴比倫之前不久，先知耶利米向同胞宣告（他們無疑在嬰孩時代已受了割禮）：「猶大人和耶路撒冷的居民哪，你們當自行割禮，歸耶和華，將心裡的污穢除掉，恐怕我的憤怒，因你們的惡行發作，如火燃起，甚至無人能以熄滅。」（耶四 4）由此看來，割禮含有完全委身於聖潔生活的意思，就是相信神，並服從他的誠命。

3 舊約信徒所瞭解割禮的意義，就等如新約信徒所瞭解洗禮的意義一樣——被接納作為得救的大家庭裡的一份子。基督將要在曠地成就的救贖大事，本來是古時希伯來人所不能知道的，但神的恩典卻將基督在十字架上犧牲的救贖，給予耶穌被釘之前的守割禮的信徒，正如耶穌拯救的大能及復活的勝利也給予新約信徒一樣。在新約與舊約的救贖中，都有神聖的印記與象徵加在信徒之上（信徒的嬰兒子女也要接受這個記號，因為藉著 信，那約的應許也同樣向他們發出）。主耶穌基督的父神要求舊約時代的信徒守割禮，亦是這位神要求在新約之下的信徒接受水的洗禮——據歌羅西書二章十一節看來，洗禮構成了在靈裡的守割禮。

在亞伯拉罕的時代，巴勒斯坦境內有非利士人嗎？

創世記二十章記載亞伯拉罕寄居於基拉耳。在這時候，亞伯拉罕又撒謊了；他隱瞞著自己與撒拉的夫婦關係，以免當地人知道真相後就暗殺他。第二十一章記載一段插曲，描寫亞伯拉罕確保自己擁有別是巴井的權利；經文記述：「他在別是巴立約，亞比米勒就同他軍長非各，起身回非利土地去了。」（三十二節）根據二十六章一節，我們得知以撒「往基拉耳去，到非利士人的王亞比米勒那裡」。（因為二十一章與二十六章所記載的兩件事實已相隔超越六十年了「比較二十五 26」，所以我們可以萬無一失地假設，二十六章一節所指的亞比米勒，是老亞比米勒的兒子或孫兒，並採用了他的名字。沿用祖先的名稱，是埃及和腓尼基王朝流行的習俗。）

許多權威人士都認為，在主前二〇五〇年（亞伯拉罕的時代）就提及非利士人是不可能的。Encyclopedia Britannica (14th ed.,s.v. "Philistia")明確地肯定：「創世記二十一 32、34，並出埃及記十三 17，十五 14，廿三 31 提及在巴勒斯坦地的非利士人，都有年代上的錯誤。」學者們之所以堅持上述意見，是因為直至目前為止，在埃及文獻裡有關非利士人的最早記載是蘭塞三世時的記錄，提及蘭塞王在尼羅河上的海戰中擊敗「海上民族」(Sea Peoples)。當時是主前一一九〇年左右。學者們假設 P-r-s-t (埃及語的「海上民族」)及其同盟軍被英勇的法老王擊潰後，便退到巴勒斯坦的南部沿海地區，以那塊地方為永久的軍事根據地。最早提及非利士人的埃及文獻是主前一一九〇年的記錄；然而，學者若單從上述事實就下結論說，「在一一九〇年以前從未有非利士人由基提移居至巴勒斯坦」，就是不負責任地違犯了邏輯。在所有考古學的文獻中，希伯來文聖經是最可靠的（因為聖經由始至終都在聖靈引領下寫成），而聖經清楚記載，早在主前二十一世紀，非利士人已居於巴勒斯坦。聖經亦記錄了非利士人的堡壘控制若由埃及往巴勒斯坦的北道，使這道路在摩西的時代難以通行（主前一四四〇年）。因此，當以色列人前往應許之地時，繞道而行南路是最安全的了（出十三 17）。由摩西寫成的這些記錄，顯然比蘭塞三世的為

早；我們沒有理由假設較早的記錄必定是不可靠的。似前有某些聖經批評者認為創世記十八至十九章有關所多瑪蛾摩拉的記載是不可靠的，只是一些傳說，並非真有其事。但最近發現了於主前二十四世紀寫成的伊浦拉泥版，其中有記載所多瑪及蛾摩拉均與伊浦拉有商業貿易。由此便顯出那些批評者的意見是何等荒謬可笑了。有關伊浦拉泥版中 Si-da-mu 及 I-ma-ar 的記載，請參比天拿度的著作(G.Pettinato 「“BAR Interviews Pettinato,” p.48)。因此，上述聖經批評學者的意見被推翻了。非利士人的五個重要城市（最低限度是已被發掘的那些），全都顯出在許克索斯王朝時代之前已有人類居住。在亞實突所掘出的，在歷史年代中可算作最早的一層，肯定是主前十七世紀的遺跡（參看 H.F.Vos, *Archaeology in Bible Lands* 「Chicago: Moody, 1977」, P.146）。在迦薩發現的碑刻文記載有埃及第十二王朝王帝的名字，亞曼念紇三世（Amenemhet III）就是其中之一（同上引書，頁一六七）。由此看來，這些地方在族長時代曾被強大的帝國佔據，並肯定有非利士人以前的居民在此地。

對於基提人來說，巴勒斯坦南部非常適於作貿易及長期居留之地。根據聖經記載，非利士人屬幾個不同的種族，有迦菲托人、基利提人及比利提人。基提人以商業活動而著名，他們貿易的範圍極廣；因此，基提人的航海者必會發現（甚至較亞伯拉罕為早）巴勒斯坦海岸氣候溫和及土地肥美，雨量亦充沛，適合農業發展。基提人無疑會遷居至此地，移民的浪潮一個接著一個。在世界歷史裡，人類由自己的祖家經過海洋而遷居別處，是屢見不鮮的事情。所以我們也不要對基提人的移居存驚訝的態度，他們移居過程歷時數世紀，由亞伯拉罕的時代已經開始了，直到主前十二世紀，他們循海路進擊埃及人不成功為止。由上述論證看來，我們可以下結論說：沒有真正的科學證據，證明五經裡關於非利士人的記載乃不真確及年代誤置。

為何在利未記十八至二十章中，神責備獻人祭的事情，但在創世記二十二章卻命令亞伯拉罕獻上以撒；但最低限度，在士師記十一章中，神接納獻人祭？

若將創世記二十二 2 解釋為神命令亞伯拉罕獻以撒於壇上，這是錯誤的。實際情況剛好相反，當亞伯拉罕正要把刀插入他兒子的身體時，神（透過他的天使）阻止亞伯拉罕這樣做，說：「不可在這童子身上下手，一點不可害他，現在我知道你是敬畏神的了，因為你沒有將你的兒子，就是你獨生的兒子，留下不給我。」（二十二 12）在較早時，神無疑命令亞伯拉罕將以撒獻為燔祭（'Olah），而亞伯拉罕亦絕對明白這命令的意思是在祭壇上殺死他的兒子。這事情的重心在於亞伯拉罕作為一個年事已高的父親，是否甘心情願地將他唯一的兒子（由撒拉所生）獻給神，以證明他完全服從神的命令。然而，第十二節是一項有力的證據，證明神並非要求亞伯拉罕將以撒獻上，神真正的目的是試驗亞伯拉罕的信心。

至於士師記十一章有關耶弗他女兒的一段插曲，請參看針對該事情的一條問題。我們有充份的理由去相信，她的情況和以撒一樣（在兩段經文中所用的都是'olah，參士十一 31），經文的意思不是在「燔祭」中殺死人。反之，耶弗他是將女兒奉獻給神，以處女的身分，在有生之年都在會幕裡敬拜神。利未記十八章二十一節指出，將嬰孩獻為祭的是褻瀆了耶和華——以色列人的神——的名字。利未記二

十章二節宣判了將子女獻祭的父母必被治死；特別是那些將子女獻給摩洛的人，必被定罪（摩洛崇拜以獻人祭而著名）。由此看來，摩西的律法已嚴嚴禁止獻人祭；若說在亞伯拉罕和耶弗他的情況裡，神命令將人獻為燔祭，又或是容許他的其他僕人這樣做，在邏輯上是難以成立的。

有沒有考古學的證據，證明在旅長時代，赫人已居於巴勒斯坦南部？

根據創世記二十三章的記載，在亞伯拉罕的時代，「赫的兒子」控制著希伯倫（譯按：「赫的兒子」，和合本作「赫人」，「赫」乃迦南的兒子，參創十 15）。五或六世紀之後，那十二個探子向摩西及其他首領報告，在迦南地的山區，有赫人的部落（參民十三 29）。然而，由於赫人的主要勢力範圍是在小亞細亞東部，他們的首都是 Hattusas，即是 Boghazkoy，而赫人首次擴張勢力範圍到達近東地區，是在墨西裡斯一世統治期間（Mursilis I，1620-1590，在 1600 年間，他佔領了巴比倫城）。有很多學者提出了問題，他們懷疑聖經記載撒拉被埋葬於麥比拉洞時，赫人是否早於 2050 年已於巴勒斯坦出現。考古學的發現證明了赫人攻陷並佔據了在敘利亞一帶的國家，在埃及蘭塞二世期間，埃及與赫人新帝國的密華提利斯王（Muwatilis II，1306-1282）簽署了互不侵略條約，這份文件在埃及和赫人的地方都有保存。這兩個超級大國達成協議，北敘利亞屬[□]赫人，而南敘利亞（包括巴勒斯坦）屬[□]埃及（參看 G.Steindorff and K.C.Seele，When Egypt Ruled the East [Chicago：University of Chicago，1942]，P.251）。

更近期的考古學發現，顯示在較早時期，赫人的活動範圍達到比上述分界更南的地方。從加帕多家的 Kultepe（即古代的 Kanesh），發掘出記載著商業活動的楔形文字泥版，這些泥版是亞述商人于主前 1950 至 1850 年間留下來的（Vos，Archaeology,p.314）。但在印歐安拿托利亞的移民（說 Nesili 語的人）來到巴勒斯坦之前，當地已有不是印歐背景的赫人種族定居。在 2300 至 2000 年，這種族被入侵者征服，入侵者繼而採用了赫人作為自己種族的字樣，雖然在語文及文化背景上都與前者有異。

研究赫人的著名學者加爾尼（O.R.Gurney）倡言，原本的赫人不只居留在小亞細亞，還在遠至巴勒斯坦南部的地方建立起殖民地（Tenney，Zondervan Pictorial Encyclopedia,3:170。請注意：在公元前的時期，Hatti 與 Hitti 可以用相同的母音書寫，子音只是在口傳時加上去的）。公元 1936 年，科維爾（E.Forrer）根據一位墨西裡斯王二世（King Mursilis II，約主前 1330 年）的赫人文件，而認為在公元前二千年時，有一族赫人移居至埃及人境內（即由埃及人控制的敘利亞——巴勒斯坦境內）（參 Encyclopedia Britannica，14th ed.,s.v. “Hittites”；Tenney，Zondervan Pictorial Encyclopedia,3:169-170）。

在 Labarnas 的領導下，赫人的軍事勢力於主前十七世紀擴展至托魯斯山脈南部；墨西裡斯一世成功地擊潰敘利亞的阿勒坡（Aleppo），更蹂躪[？]裡及驅逐了在幼發拉底河上游的何利人。但創世記所說的赫人（Hittites），卻與上文提及有印歐背景，說 Nesili 語的侵略者沒有相似之處；而更像源於赫（Hatti），早已居於小亞細亞的種族。我們不能從創世記二十三章所記載的名字中得出任何結論，因為以弗倫及瑣轄似乎是閃族迦南的名字，顯示這些赫族（Hittite）的希伯倫居民如何容易被當地的文化所同化。

以色列歷史的稍後時期，亦有提及赫人。當約書亞領導以色列人進入迦南地時，赫人加以反抗（參書九 1、2，十一 3），但他們被[□]希伯來侵略者擊敗及滅絕。到了大衛統治期間，有一些赫人成為軍隊中的成員，正如拔示巴的丈夫烏利亞；無疑隊中是有敬拜耶和華神的歸信者（參撒下十一 11）。所羅門

作王時，發覺新赫人在政治上頗為重要，於是將某些赫人的公主迎娶入他的王宮中（王上十一 1）。主前八四〇年左右，大馬色的便哈達正在圍困撒瑪利亞，卻忽忽地率領大軍逃走，因為他恐怕「以色列王賄買赫的諸王……來攻擊我們」（參王下七 6）。

在公元前一千年的初期，北敘利亞的很多個王（他們的疆土包括較早時期赫人帝國的一部份），都采了一些像 Sapalulme (Suppiluliumas), Mutallu (Muwatallis), Lubarna (Labarnas) 及 Katuzili (Hattusilis) 等的名字；雖然他們已取得獨立，但仍然保留著一些赫人的傳統。

在敘利亞的「新赫人」侯國之中，其國君的名字如 Tuwana, Tunna, Hupisna, Shinukhtu 及 Ishtunda (Tenney, Zondervan pictorial Encyclopedia 3:168)，這些名字都可見于希伯來分裂王國時期楔形文字記錄中（這些記錄主要是亞述人寫的）。

究竟基土拉是亞伯拉罕的第二位妻子（創二十五 1），抑或只是他的妾（代上一 32）？

創世記二十五章一節記載當撒拉死後，亞伯拉罕再娶了一位叫基土拉(Qeturah)的妻子('issah)。二十五章二節更記載了基土拉為亞伯拉罕所生六位兒子的名字。撒拉在一百二十七歲時去世，而那時亞伯拉罕是一百三十七歲（創二十三 1，亦參看十七 17）。究竟在撒拉死後多久，亞伯拉罕才娶基土拉，我們不得而知，但基土拉所生的六位兒子日後均成為亞拉伯各種族的祖先；直至今日，阿拉伯人都尊基土拉為列祖之母。

歷代志上一章三十二節記載基土拉時，是用 (Pileges 這個字，而不是'issah；然而，這兩段經文是沒有矛盾的。因為當創世記二十五章六節提及基土拉時，也有 Pileges 的含意；第五節清楚地指出，神視撒拉的兒子以撒為亞伯拉罕的嗣子；第六節繼續記載：「亞伯拉罕把財物分給他的庶出（眾數式的 pilage'sim，可能包括夏甲及基土拉）的眾子，趁著自己還在世的時候，打發他們離開他兒子以撒往東方去。」因此，Pileges 的意思顯然是指出：雖然基土拉是亞伯拉罕暮年時的唯一合法妻子（因此可算是他的'issah，但若與撒拉相比，基土拉的地位是次要的；因為神已揀選撒拉作為以撒的母親，而以撒是亞伯拉罕在應許之約底下的唯一嗣子。至於 Pileges 本身，是一個來源不明的非閃族字，但這字的基本含意是第二位妻子）參看 Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti Libros [Leiden: E. J. Brill, 1958], p. 761)。

創世記二十五章八節記載「歸到他的列祖那裡」，列王紀上十一章四十三節「與他列祖同睡」；這兩節經文所暗指的，是怎麼樣的不死概念？而耶穌又描述拉撒路死後躺在亞伯拉罕懷裡（路十六 22）；與上述概念是否有關？(D*)

「歸到他的列祖那裡」。這句經節的含意，當然不只是說死者的屍體葬在他祖先的墓穴附近，或是收藏在同一個公共墓穴裡。作者寫這句經節時，是想表達出亞伯拉罕去世後，便與他所愛的，比他先去世的人有著某一種交誼，或是有同伴的關係。因為以色列附近的民族都相信，當靈魂離開所屬的身體後，仍然存留（蘇默人、巴比倫人、埃及人、原始希臘人都有這種信念）；因此，假如唯獨希伯來民

族不相信靈魂在其所屬的人去世後仍然有意識地存在，這才令人驚訝！與這種概念有顯著關係的，是當大衛知道他的小兒子去世後所說的話：「我必往他那裡去，他卻不能回我這裡來。」（撒下十二 23）換言之，大衛知道小兒子不能重獲生命，但他充滿希望地期待著，當自己死後，就可以和小兒子重聚。

而且，「往他那裡去」並不只暗示，在墓室內，兩者的屍首被安放在相近的位置；詩篇七十三篇二十四節記載與大衛同時期的人亞薩的信念：「你要以你的訓言引導我，以後我必到榮耀裡」，似乎是指天堂裡神榮耀的顯現。詩篇四十九篇十五節亦有相同含義：「只是神必救贖我的靈魂，脫離陰間的權柄，因他必收納我。」我們或許會記得以諾，他與神同行三百年後，就被神接去（上述幾段經文所用的字眼，與有關以諾的一段經文所用的字相同，都是 laqah），而沒有留下他的身體在世上。

至於「與他列祖同睡」這經節，常會出現於皇室的訃聞中。這經節似乎是指那信徒的身體躺在墳墓中，等待復活——正如新約中偶然提到信徒逝世時，都用「睡著了」這句說話。這經節包含有快樂的盼望，就是那死去的人將會再次醒過來。以賽亞書二十六章十九節記載：「死人要復活，屍首要興起。睡在塵埃的阿，要醒起歌唱，因你的甘露好像菜蔬上的甘露，地也要交出死人來。」

至於拉撒路和財主的故事（路十六 19-31），無疑指出了耶穌也相信，無論義人與惡人在將來還有生命，像拉撒路如此卑下的信徒，安息于亞伯拉罕那裡，受到神的祝福與安慰。因此，耶穌肯定了舊約聖徒的信念；在詩篇十六篇十一節記載：「在你面前有滿足的喜樂，在你們右手中有永遠的福樂。」在這說話之前，是那偉大的有關復活的經節：「因為你必不將我的靈魂撇在陰間，也不叫你的聖者見朽壞。」（詩十六 10）

以掃有多少妻子，是那幾位？

創世記二十六章三十四節告訴我們，當以掃四十歲時，娶了兩位赫人妻子，就是比利的女兒猶滴和以倫的女兒巴實抹。因為創世記三十六章隻字不提及猶滴，我們就只能推論說她沒有為以掃生育兒女；至於原因是她不能生育抑或早死，就不能肯定了。無論如何，猶滴是以掃的第一位妻子。

第二位妻子是巴實抹。但創世記三十六章稱她為亞大，由此看來，她似乎有兩個名字。（根據舊約的記載，無論男女，外邦人或以色列人，擁有超過一個名字的例子多的是。）因為以掃後來又娶了叔叔以實瑪利的女兒為妻，而以實瑪利這女兒又名叫巴實抹（在以掃那個時代，巴實抹顯然是以東一帶地區常用的名字；所羅門也為他其中一個女兒起名為巴實抹[參王上四 15]），因此，稱呼第一個巴實抹的別名——亞大，就比較方便。亞大為以掃生了以利法。

第三位妻子是希未人祭便的女兒阿何利巴瑪。我們不知道以掃於何時及在那情況下娶阿何利巴瑪為妻，只知道她的父親名叫亞拿，而亞拿是祭便的兒子。（因此，祭便是阿何利巴瑪的祖父。希伯來文沒有專稱祖父或孫兒的用語，只能用「父親」、「母親」來代替祖父，祖母，用兒子代替孫兒。）我們可以這樣說：以掃娶阿何利巴瑪在先，然後再娶以實瑪利之女巴實抹。阿何利巴瑪為以掃生了三個兒子，他們依次是耶烏斯、雅蘭和可拉。

第四位妻子是以實瑪利的女兒巴實抹，她產下一個兒子，名叫流珥（Re'uel，英文作 Ragucl，摩西的岳父葉忒羅也名叫流珥[參出二 18；民十 29]）。在此要一提的是，這位巴實抹也有另一個名字，就是瑪哈

拉（參創二十八 19）。但她（或以掃）顯然是比較喜歡巴實抹這個名字，所以創世記三十六章提及她時，都稱她為巴實抹。

以上詳細列出了以掃妻子及兒子的名字。創世記三十六章稱以掃為以東人的始祖（九及四十三節）；在這情況下，始祖的意思相等于創始人，正如雅各是以色列的創始人一樣。

值得在此一提的是，創世記三十六章常會重複出現一些受人喜愛或當時流行的名字，這反映出以東地的文化特色（由以掃源下來的何利——希未文化）。在第三十六章內已有五個例子，其中兩個是以掃兩位有相同名字的妻子——巴實抹。

第一個例子是祭便的兒子亞拿，這位亞拿是阿何利巴瑪的父親。馬所拉經文的三十六章二節及三十六章十四節均作「女兒」即希伯來文的 bat），但似乎是文士誤將「的兒子」（ben）抄作「的女兒」（bat），因為在這些族譜中提及其始源時，都只是記載男性的名字，而不提及女性（原因可能是文士的縮寫 B-N〔ben〕與 B，T〔bat〕很相似，致會引起混亂）。撒瑪利亞的希伯來文聖經寫作 B-N（「的兒子」），而不是 B-T（「的女兒」），這是重要的證據；敘利亞文簡明譯本及七十士本均作 B-N。第二十節記載西珥的子孫包括有祭便及亞拿，而二十四節則指出祭便的兒子亦名亞拿；侄兒取了叔叔的名字，是常見的（正如祭便的兒子亦名亞拿），但侄兒沿用姨母的名字卻頗不尋常！因此，我們只能推論說那位老亞拿事實上是位男性。

第二位是祭便。正如上文提及的，祭便是阿何利巴瑪的祖父，而後者是以掃的妻子。照我們所知道的，何利人西珥的子孫祭便，與希未人的祭便沒有血緣關係。若要把二人扯在一起，就只可以說他們因著以掃的結親而有疏遠的姻親關係。

第三個例子是阿何利巴瑪。根據創世記三十六章的記載，亦有兩個阿何利巴瑪。第一位是亞拿的女兒，亦即是以掃的妻子；第二位是那年輕的亞拿（侄兒）的女兒。這些名字都傾向於同一個家族譜系中重複出現。

第四個例子是亭納。亭納是西珥的女兒，後來成了以利法的妾，而以利法是巴實抹（即是亞大）給以掃生的兒子（創三十六 12、22）。但以掃的其中一個後裔又叫亭納，聖經沒有列出這位亭納父系方面的名字，卻指出他是日後以東人的其中一位族長（參三十六 40）。在這個情況下，是一位男性的後裔取了一位女祖先的名字。與此相似的另一個例子是較後時期有一位以東的族長亦名阿何利巴瑪（參四十一節）。在上述兩個例子之中，後者較特別，因為這名字有一個屬女性的字尾-ah，這個字尾不常見於男性的名字。（但-iah 這個屬男性名字的字尾卻是常見的，如以賽亞[Isaiah]，耶利米[Jer-emiah]及撒瑪利亞〔Zechariah〕就是，-iah 不是女性的字尾，而是雅巍「耶和華」——神盟約的名字——的縮寫。）

第五個例子是底順（Dishos）和底珊（Dishan），這一對名字幾乎是完全相同的（三十六 21）。在亞蘭文、亞拉伯文及亞甲文字尾的 an，通常會寫-on（在希伯來文或其他迦南人的土話裡，通常將原來的長 a 讀作 o）。西珥似乎對這名字的形式極有好感，於是將兩個其分別只在於一個子音的名字，作為兩位兒子之名。

拉結在什麼時候才成為雅各的妻子？究竟是雅各與利亞成親七天之後，抑或要待雅各與拉班所立的十四年合約滿了之後？（D*）

根據創世記二十九章二十七節的記載，我們清楚得知當雅各與利亞成親之後七天或八天，拉結亦下嫁予雅各。拉班告訴雅各：「你為這個滿了七天，我就把那個也給你，你再為他服事我七年。」中文和合本翻作「七天」這詞的原文，其字面意義只是「星期」（甚至只是「七」）；除了但以理書九章二十四至二十七節之外，在舊約原文這詞的意思只是七天。

其後的記載（創三十）清楚顯示這兩姊妹同時為生育的事而彼此爭持不休。在這件事情上，利亞向來取得勝利，直至拉結經過多年努力後來也為雅各生了約瑟。當拉結生下約瑟後，雅各亦開始了在拉班家中的最後一段時期；這時候，他工作已不是作為娶妻的代價，而是為了獲得牲畜（創三十 25-32，三十一 38）。

雅各有欺騙的行為，而拉結又撒謊；神怎能祝福他們呢？（創三十一）

關於「神祝福拉結的撒謊」這方面的證據很少。事實上，在基列山那一段插曲發生後不久，當拉結產下第二個兒子便雅憫時，便因難產而死了（創三十五 16-19）。因此，由她無目的而盜取父家那無用的偶像開始，她只存活了不多的日子。至於拉班家中的偶像，必定連同在雅各家的其他異教之物，被埋在示劍附近的橡樹底下了（參三十五 4）。

至於「雅各的品行」方面，雖然雅各用詭詐或欺騙的手段對待人，但神仍然祝福他，因為神要使他成為一個真正充滿信心的人。是神的旨意使雅各能克制拉班的矇騙手段，因為拉班暗地裡把利亞作為雅各的妻子，而不是把雅各真正喜愛的拉結嫁予他（拉班所用的方法，可能首先是使雅各喝得酩酊大醉，使他進入新房時也分辨不了坐在面前的是那個女子）。雅各為拉班工作十四年之久，拉班一毛錢也沒有給予這女婿，到了最後六或七年左右，拉班才和雅各商討有關酬勞的事宜。那時候，拉班仍期望以狡猾的手段對待雅各，使他仍然不名一文。正如雅各在基列地被拉班追上了時，對拉班說：「我……為你兩個女兒服事你十四年，為你的羊群服事你六年，你又十次改了我的工價，若不是我父親……的神與我同在，你如今必定打發我空手而去。」（創三十一 41、42）

上述說話並非限於表達雅各自己的觀點，因為三十三章十二節記載天使的說話：「凡拉班向你所作的，我都看見了。我們從該段經文清楚知道，雅各將樹枝皮剝成白紋而進行選種的方法，這方法是神所預備的，神亦為著公平和公義的緣故，使雅各這方法生效。在這個情況下，原來想施詭計的拉班卻成了被欺者，因為雅各的策略得逞，他最後亦懂得怎樣與拉班交手了。雅各只有藉著這方法才可建立起自己的家族，而當他離開巴旦亞蘭返回祖家，最後在巴勒斯坦定居時，才能擁有自己的財富。

拉班投訴雅各以不公平的手段對待他，因為雅各沒有將自己離開的計劃告知他，使他不能為雅各等人舉行分別的盛會；然而，這番話沒有表現出拉班的真正企圖。拉班揚言自己希望以善意對待雅各等人，且要為他們舉行送別會，但沒有證據可以證明他企圖這樣做。反之，雅各極有理由懼怕拉班，且有理由使自己的離開保持秘密，因此，雅各向拉班說：「恐怕你把你的女兒從我奪去，所以我逃跑。」（創三十一 31）我們沒有理由懷疑拉班是否會這樣做，因為他必會如此；第一及二節清楚指出拉班已因牲畜的事而對雅各懷恨在心。由此看來，拉班說自己會善意为雅各送別，都只是虛偽的說話。

總括來說，雅各的確沒有預先通知岳父，說自己預備離開；從這方面看來，雅各的確是欺騙了亞蘭人拉班。無論如何，根據聖經的記載，雅各沒有公然地撒謊，他只是沒有將自己離開的計劃告訴拉班罷了；他將計劃隱瞞，原因是他知道拉班不會輕易容許他一走了之。雅各必會被迫留下，而拉班家的情況對他又是如此不利，拉班的兒子又敵視雅各（三十一 1）；因此若雅各仍然留下，就會對自己不利，而氣氛也不和諧。不把消息公開，不等同於撒謊。（主耶穌於耶路撒冷，在希律安提帕的面前時也是靜默不語，他這樣做肯定不是犯罪[路二十三 9]；雖然主耶穌若將消息公開會使希律讚賞不已，但他也不透露片言隻語。）在拉班家當時的情況，迫使雅各作出明智的決定；毫不揚聲地溜掉了；否則，他將永不能離開，而在創世記二十八章十五節所記載的，神向雅各的應許，就不會應驗。因為，回答「神為何祝福雅各的品行」這問題，答案是：「因為神是公義的，縱然他的兒女並不完美，他也向他們持守自己的信實。」

為何創世記三十一章四十九節指米斯巴是「祝福」？而拉班與雅各的意圖，是否將這名字視為祝福的含意，抑或這名字只表達了拉班與雅各之間的互不信任，而邀請神來作證，確保雙方都持守協定？（D*）

創世記三十一章四十九節記載：「我們彼此離別以後，願耶和華在你我中間鑒察。」若我們仔細地閱讀本章的二十二至四十八節，就會清楚上述說話的背境。雅各偷偷地從巴旦亞蘭溜走後，被拉班發覺而追上了；拉班指摘雅各這樣秘密離開，不容許他與兩位女兒（拉結與利亞）說一聲再見。然後，拉班又搜遍雅各的帳棚，為要找出他家的神像，但他始終找不到；這個神像被拉結偷去藏起來；雅各也不曉得是拉結偷取的。於是，雅各便大義凜然地責備岳父拉班，提醒他在過去的多年來是如何欺騙雅各，為著自己的利益而多次更改與雅各的工價。

事情發展的結果是兩個人分道揚鏢，避而不再見面。因此，他們堆起一堆石，作為他倆互不侵犯條約的見證。拉班稱這堆石為「伊迦爾撒哈杜他」（見證之石柱），而雅各則以希伯來文稱它為「迦累得」（即「基利」），他們又同時稱此地為米斯巴（看守之塔），就說「我們彼此離別以後，願耶和華在你我中間鑒察。（此字乃動詞 sapah 的一種形式，而 mispah 此名則源出於此動詞。）因此，這堆石是要作為一個見證，以確保雅各或拉班都不越過這界限而企圖傷害對方（創三十一 52）。

因為雅各將兩位孫兒——以法蓮及瑪拿西——與十二支派並列，由此看來，似乎有十三個支派。然而，為什麼聖經仍繼續說他們是十二支派，而不是十三？究竟有那一支派不被計算在內呢？（D*）

事實上，雅各有十二個兒子，而不是十三個。但根據創世記四十八章二十二節的記載，雅各的其餘十一個兒子都只得一份財產，約瑟卻得雙份。這段經文的意思是，不再有稱為約瑟的族系，屬約瑟的支派卻有兩個，就是以法蓮支派和瑪拿西支派。換言之，以法蓮是約瑟的甲支派，而瑪拿西則是約瑟的乙支派。

另一方面，利未族會作為祭司的支派，專門照顧其餘支派有關屬靈方面的事情；因此，利未族沒有屬自己的地業（在攻佔迦南後，利未人分散居於迦南各地的城鎮中）。就是因為利未族不擁有地業，所以，

若沒有兩個屬約瑟的支派來補充這個空缺，就只能劃分十一支派的地界，並非十二。以色列應該擁有十二支派，這是神的旨意。這個雙重的榮耀被賦予約瑟（藉著他的兩位兒子），約瑟獲得雙倍的產業，因為他曾保存雅各家免陷於死亡，在大饑荒的時候，他在尼羅河之地為雅各預備了一個避難所。

創世記四十九章及申命記三十三章均有記載對於以色列各支派的祝福與預言，這兩段經文如何能和諧一致？

創世記四十九章所記載的祝福與預言，是當雅各晚年時，神向他啟示的（約主前一八六〇年）；至於申命記三十三章，則在四百五十五年後（即大約主後一四〇五年），由摩西寫成。因此，若針對著以色列各族將要面臨的事情這方面來說，雅各預言的時期較長；而且，摩西的祝福之歌主要是帶出他自己的期望，真正預言的份量則較少。當我們將這兩段關於十二支派的經文加以比較時，必須謹記上述因素。為著方便起見，我們會依照創世記四十九章的支派次序而作出評論；申命記那裡的次序有不同之處，但這是較後期所發的神諭。

流便

雖然流便有長子繼承權的身份（創四十九 4），但這支派卻不會比其他支派強大。至於摩西的祝福方面，他希望流便作為一支派而得以在這地上保留，他的後裔也繁多，足以保守自己的地業（申三十三 6）。事實上，流便是最初被擊敗的支派中的一個，因為在主前九世紀時，摩押人就征服了流便支派，米沙的刻文清楚記載了有關的事情（參 ANET, Pritchard, p. 320）。依照約書亞原來所分的地業，米底巴，巴力巴未、基列亭和底本這些城邑都屬流便支派。

西緬

這支派和利未族一樣，會散居於其他支派的地業中（創四十九 5-7）。申命記三十三章沒有提及西緬支派，雖然在出埃及的時候（民-23），屬這支派的人數頗眾（可以打仗的有 59,300 人）。然而，當劃分地界後西緬支派定居在猶大的西南面半乾燥地區時，卻漸漸失去其實力。因此，為著實際的目的，在掃羅王之前，西緬族便被猶大支派吸納了；於是，猶大成為西緬的保護者。然而，西緬族本身的地位並未被人完全忘記，在大衛的時候，示法提雅被派往管理西緬之地（代上二十七 16）。

利未

在雅各說預言時，是一起說出了西緬和利未將來會分散到各支派裡（創四十九 5-7）。然而，利未人會分散居於以色列人境內的四十八個城邑內，為要將神的法規教導那些擁有地業的支派。利未人分散居於各城邑，絕不是因為他們的人數逐漸減少，原因卻是神的計劃要使以色列人各支派都受到屬

靈上的餵養。申命記三十三章高舉利未族成為祭司的支派（利未的高升，顯然是雅各所沒有預見的），而這支派的責任是將神的律法教導予以色列人，並向神呈獻馨香的祭物。（創世記與申命記兩個預言之間沒有衝突，而只是將利未族沒有地業的情況轉變為有高度特權，與及在屬靈的事情上作整個國家的領袖。）

猶大

創世記四十九章八至十二節指出，猶大是像獅子一樣的戰士，這支派被命定為有王者的身份，作整個國家的統治者。而這統治的地位，始於第一位出自猶大的君王（即大衛），而直至細羅——即彌賽亞——的來臨。申命記三十三章沒有預言猶大的將來，摩西只祈求神幫助猶大勝過敵人。

西布倫

創世記四十九章十三節預言這支派的位置會在海岸附近，貨船可以在地中海卸貨，然後轉運至加利利海，或運輸至大馬色及更遠的地方。因為西布倫並非面臨地中海，亦不與加利利海連接，所以耶斯列谷就成為一條優良的大道，把經海運而來的貨物轉輸至內陸的重要市場。西布倫的北面有腓尼基人的大商業城，而其中西頓是最重要的商業中心。申命記三十三章十八及十九節只預言西布倫「出外可以歡喜」，再沒有其他較為明細的預言了。

以薩迦

創世記四十九章十四及十五節預見這勤奮的以薩迦人會受到外族的勞役（其餘的以色列及撒瑪利亞人也是一樣）；主前七三二年，當提革拉毗列色三世併吞以薩迦的地業，納入亞述帝國的版圖中，使這地的居民受制于亞述的統治者時（參看王下十五 29；賽九 1），創世記該段的預言便應驗了。申命記三十三章十八節至十九節則預見在不久的將來，以薩迦的榮耀階段；那時候，以薩迦支派的底波拉和巴拉興起，召集以色列的守衛者在山上聚集（即他泊山，參看士四 12），巴拉由山上率領軍隊，打敗西西拉及耶賓。以薩迦和西布倫一樣，都享受著位於耶斯列穀的主要貿易路線上的利益，因此，以薩迦可以處理由地中海而來的貿易，並將輸出加利利海的漁貨（「海的裡豐富」，申三十三 19）。然而，這種富饒的情況在亞述入侵後便結束了；主前七三二年，撒瑪利亞向亞述投降，而以薩迦便開展一個作奴役的階段了。十年後，撒瑪利亞被圍，後淪陷，而以色列人便被擄往中東了（參王下十七 6）。

但

創世記四十九章十六至十八節預言了參孫的故事（雖然這段經文沒有指名道姓地提及他），他是以色列最著名的「士師」之一。（「但」此名來自 din 這字根，而 din 的意思是「審判」。）但這段經文接著指出但人以惡毒的方式進行侵略（最低限度是那些離開但支派原居處而出外覓地的人），他們像毒蛇一樣，以兇殘的手段來擇取其敵人。經文預言了士師記十八章那段卑鄙的插曲；根據士師記該處的記載，

由六百個但人所組成的遠征隊，搶掠了以法蓮人米迦的銀神像和祭司，並帶同這個利未人祭司隨隊出發，前往更北的地方。接著，這些但人又攻打拉億，他們沒有預先向當地的居民發出任何警告，卻屠殺了拉億的居民，並將這城改名為「但」。申命記三十三章二十二節只簡單地描寫但為一隻跳躍的獅子，這預言已經由上文解釋清楚了。

迦得

創世記四十九章十九節指出，迦得的地業位於約但河東岸，將會受到外族的侵略；然而，迦得人會重振力量，將侵略者趕走。申命記三十三章引申這個主題，強調迦得人堅持抗拒入侵者；迦得的戰士勇敢得像獅子，他們是神公義的工具，用以制裁犯罪者。創世記及申命記有關迦得的預言，主要應驗於耶弗他的身上。耶弗他本是個土匪，但他後來歸正，成為愛國者。其後，耶弗他打敗入侵的亞捫人，還嚴嚴地懲罰了以法蓮的戰士；因為當亞捫人入侵時，以法蓮沒有派人前往救援，卻埋怨耶弗他，說耶弗他沒有召集他們攻打亞捫人。於是，耶弗他便召集基列人在約但河的渡口屠殺以法蓮戰士（參士十 14-6）。

亞設

創世記四十九章二十節只提及這個位於北方的支派將來會興盛富饒，他們將享受到豐富的食物，甚至得到「君王的美味」。申命記三十三章二十四至二十五節則引申這個豐饒的主題，預言亞設可以把油蘸在腳中，而且他們的門門是用鋼和鐵做的（這是最豪華的門門）。事實上，亞設的物產十分富裕，比其他支派都有過之而無不及；亞設亦不用受到戰爭的蹂躪。（直至主前七三二年，亞設才被亞述攻擊及吞併。）

拿弗他利

創世記四十九章二十一節指出拿弗他利像一隻被釋放的母鹿，並將會享受嘉美的言語。換言之，這支派將享受到較為自由自在的生活，因此可以在文學及公眾講論的藝術上耕耘。申命記三十三章二十三節更強調拿弗他利在漁業及商業方面都發展得很好，主要原因是拿弗他利瀕臨加利利海，且有陸路與北面的腓尼基連接。這支派會對南方有影響（即西布倫，以薩迦及瑪拿西），可能是與南面的同胞有良好的貿易關係。

約瑟

在創世記雅各的預言及申命記摩西之歌中，當提及以法蓮及瑪拿西時，都將他們視為一個支派（他們自己卻已分為兩個半支派），這一點使人頗感興趣。在約書亞攻取迦南後，以法蓮及瑪拿西才獲得三

份地業（瑪拿西的地業分別位於約但河東及約但河西，而以法蓮的地業則位於約但河西）。因此，我們可以合理地推論，這兩段經文都不是在支派分地後才寫成（但一些自由派的學者卻輕率地假設上述兩段經文乃在後來才寫成）。無論如何，我們應謹記，根據創世記的記載，是雅各自己的祝福將約瑟的兩個兒子立為支派的始源者。雅各決定約瑟得到雙份的產業，長子流便反而喪失這權利（創四十八 13-22）。

創世記四十九章二十二至二十六節預言約瑟的支派將會富饒而多結果子，因為他們能成功地應付迦南敵人，保護他們所獲得的地業，就是在巴勒斯坦中部有樹林覆蓋的高地。射擊約瑟的弓箭手可能是指那些居住在沿岸及以伯善為總部的迦南人的戰車群（書十七 15-18）。士師記一章二十二至二十五節記載以法蓮人成功地攻陷伯特利（這城的城牆上有比平常多一倍的弓箭手）。此外，尚有另一個較受學者接納的可能性；弓箭手代表那些埃及入侵者的戰車。在士師時期內，特別是當塞提一世（Seti I, 1320-1300B·C·）及大蘭塞期間（Rameses the Great, 1299-1234B·C·），埃及人多次控制著重要的貿易路線和具戰略位置的堡壘城市。從早期的阿瑪拿信笈（Tell el-Amarna correspondence, 1400-1370B·C·）得知，迦南人的王不斷要求法老派弓箭手(pi-da-ti)前來，以加強迦南人的實力，可以抵抗入侵的哈比魯人（Habiru，或是 SA·GAZ，參看 Pritchard, ANET, P·488）。無論我們採納上述解釋的那一個，以法蓮都得著神的幫助，成功地擊敗這些弓箭手。根據雅各的祝福，以法蓮還會得到充足的雨量和豐富的農產品（「地裡所藏的福」，25 節）。以法蓮必與弟兄迥別，高過其他的弟兄，這段預言則應驗在嫩的兒子約書亞的身上，因為他後來作了以色列人的領導者。（有學者認為雅各臨終的預言是後期編者的作品，但這段經文證明創世記四十九章無可能在所羅門王朝之後寫成，因為沒有任何猶太作者對奸詐背叛猶大支派的以法蓮如此推崇備至。在所羅門王朝之後，開始分裂王國的時期，而北國的創始者耶羅波安就是以法蓮人。）

至於申命記三十三章十三至十七節，摩西預言神祝福約瑟的地業，有充足的雨水，土地肥美，物產豐盛；周圍的山嶺有水流下，使耕地有良好的收成。摩西預言以法蓮及瑪拿西的戰士將會有能力抵抗並制伏敵人。由此看來，創世記及申命記中有關這兩支派的預言，都是和諧一致的。

便雅憫

創世記四十九章二十七節只簡單地記載這個小支派的勇力；便雅憫像一隻貪婪的狼，瓜分吞食它們的獵物。（這段經文可能是預言記載在士師記二十章的便雅憫之戰。在那次事件裡，便雅憫起初打敗了以色列其餘的十一個支派的戰士，直至後來他們在基比亞附近中伏，除了六百人得以逃脫之外，其餘的人就完全被殲滅了。）但在申命記三十三章十二節，摩西為便雅憫禱告，願神為便雅憫彰顯慈愛，日夜都保護他們。然而，我們應要明白預言與禱告是完全不同的。摩西為便雅憫的完全及得保護而禱告，但假如便雅憫人違背與神所立的約，不服從神，且落入嚴重的罪惡裡，祈禱也不能保證神的愛護與關懷會持續到永遠的將來。

只要便雅憫人信靠並順服神，就必蒙神的拯救。士師以笏便是個好例子，他用計謀殺死摩押王伊磯倫，之後還可逃過摩押的守衛，走到以法蓮山地召集有勇力的愛國者，擊潰摩押人的軍隊，使以色

列人重獲獨立（參看士三 15-30）。但在其後發生的一件事情中，神就不施行拯救了，那一次的禍根是居住在便雅憫的基比亞人，基比亞人將一個利未人的妾強姦至死，但便雅憫人仍然包庇他們；這一次，神不保護便雅憫人了。以色列其餘的支派最後仍能成功地為這一次卑鄙可恥的罪惡報仇，這個報復行動差不多將整個便雅憫支派根除了（參看士二）。

當便雅憫人的罪惡完全被對付了，神又重新對這支派施恩。那六百個僅有的生存者與以色列及以色列的神恢復團契的關係，到了掃羅時代（主前十一世紀），他們的人數已增加很多，可以再次被編入軍隊。基士的兒子掃羅——以色列統一王國的第一位君主，就是出自這個最細小的，以前曾慘受打擊的支派（參撒九，十）。由此看來，神可以回答摩西的祈禱而不會違背他自己的公義與聖潔。

在結束這篇將兩段經文加以比較的研究後，我們可以下結論說：創世記四十九章雅各的預言，與申命記摩西的祈禱，兩者之間不存有真正的矛盾與衝突。

創世記四十九章十節是否真的預言了基督？細羅的真正意思是什麼？

創世記四十九章是雅各對他十二個兒子的預言，關於猶大的預言，記載於八至十二節。雅各預言猶大支派有很多戰爭方面的特點，如：「你手必捏住仇敵的頸項」（8節）；「猶大是個小獅子……如公獅……誰敢惹你」；第十節強調猶大將來所扮演的角色，是以色列眾支派的領導者，甚至可能會治理外邦；第十節如此記載：「圭必不離猶大，杖必不離他兩腳之間，直等細羅來到，萬民都必歸順（'ammim）。」這段預言強調猶大支派的軍事力量及王者的身份，並清楚指出這三者的身份會延續至有一位重要的人物——「細羅」——出現的時候。直到細羅來到之前，圭及權杖都由猶大支派掌握著。

但問題在這裡出現了，細羅是誰？他又是怎麼樣的人？猶太人的他爾根如此翻譯第十節：「直至彌賽亞來到，國度是屬 \square 他的。」這樣的詮釋，似乎明將「細羅」等同於「彌賽亞」。主前三百年的七十士譯本，將這句譯為 until there come the things laid up ([apokeimena] for him)，這種翻譯似乎是將 siloh 寫為 sello。主後一世紀，亞居拉及辛馬庫（Aquila and Svmmachus）將這子句翻譯得更簡明（[the one] for whom it has been stored up）。耶柔米的拉丁文武加大本（錯誤地）以一動詞 satah (to send) 來翻譯這子句 (the one who is to be sent [qui mittendus est])。

無論如何，我們可以公平地說，大部份保守派及非保守派的釋經學家都贊成 the one to whom 「it belongs」的譯法，那將要來的統治者被置於前面，並解釋「圭」是屬 \square 那統治者的物件。換言之，學者將這節經文解釋為 The scepter shall not depart from Judah……Until He comes to whom it belongs：and to Him shall be the Obedience of the peoples。無論這字被解釋為「彌賽亞」的隱秘語（正如以色列民族被稱為「耶書倫」；參申三十二 15），抑或是關係句子 who to him，這字都明顯地指示出彌賽亞，可能亦指示出大衛。（若將這應許與大衛扯上關係，就免不了會引起以下的疑問；當大衛來到時，圭並不是真的離開了猶大；與此相反，猶大在大衛的時候才開始取得以色列國的寶座與冠冕。）

在完結這番辯論之前，必須引述以西結書第二十一章二十七節，這段平行經文看來是創世記四十九章十節的反映：「我要將這國傾覆、傾覆、而又傾覆（主前五八八年，耶路撒冷面臨尼布甲尼撒的攻擊），這國也不再有了（或，『不再發生』 lo' hayah），直等到那應得的人來到（" ser lo hammispat），我就賜給

他。」兩段經文用語上的相似不大可能是出於偶然，ser lo 是等於 sello 的一般式散文寫法。在以西結書內，我們找到 hammispat 代替了創世記四十九章十節的「圭」(sebet)的概念。由此看來，假如以西結書二十一章二十七節的用意是建基於創世記四十九章十節，而顯示出其最終應用於彌賽亞的身上（以西結書的用意正是如此），而這位彌賽亞將會源于猶大的王家；於是，我們得以站在穩固的基礎上理解創世記四十九章十節，就是神要指出他的聖子——大衛的彌賽亞後裔。

出埃及記

收生婆施弗拉和普亞欺騙法老，神怎能為此而祝福她們？

出埃及記一章十六節記載法老向希伯來收生婆下旨，命令她們接生時殺害希伯來人的男嬰：「你們為希伯來婦人收生，看他們臨盤的時候，若是男孩，就把他殺了，若是女孩，就把他存留。」這個命令，就是要她們殺害新生的男嬰。聖經接著記載，這兩名收生婆為避免犯下這滔天的大罪，便採取一種「延遲抵達」的策略。這種策略是，當他們接到將臨盤的希伯來婦女的召喚時，卻遲遲才出發前往接生，以致當她們抵達時，婦人已產下嬰孩，而嬰孩也安全地被置於小睡床上了。

收生婆如何向法老解釋呢？出埃及記一章十九節記載：「希伯來婦人本是健壯的，收生婆還沒有到，他們已經生產了。」若站在收生婆遲遲才抵達產婦家的這觀點看來，這說話可能是正確的，他們只是沒有說出延遲抵達是預先已安排計劃好了。在二十四小時都被監視這情況下，收生婆極容易被埃及警衛抓著。她們實在是冒極大的危險，隨時會被偵察、捕捉及面臨控訴。然而，當他們面對兩方面的選擇：一方面是有計劃地殺害自己同族的新生男嬰；而另一方面是說一半真話以誤導法老，避免了一次大災難。兩惡相衡，她們正確地選了較低程度的惡，以避免犯那更大的惡。神沒有為這兩個勇敢的婦人掩蓋一部份事實而祝福她們。神賜福她們的原因，乃是她們自願地不顧個人安危，以拯救那些無辜的嬰孩的性命。

瞭解上述情況後，我們所要問的是：只有兩個收生婆，怎能為擁有兩百萬人的社區服務，而當時的出生率又是那麼高。假如沒有眾多助手，兩個收生婆當然不能滿足人數如此眾多的希伯來婦人的需要。不過，埃及的行政方式，通常是每一組織都建立起一個層系的架構，使政府的命令可由高層傳遞至低層。每一個組織都有監督，直接向政府首長負責，無論是國家的或一省內的都是這樣推行政策。根據這樣的行政方式，法老委派兩名有經驗的專業收生婆，使她們在政府的監察下，負責處理接生工作。我們不知道施弗拉和普亞有多少名助手，但她們顯然已小心地告訴助手們有關「延遲抵達」的技巧，好保存性命。因此，法老要面對及審問的。是如此聰明的對手，在這事上，她們取勝於法老。結果是神祝福她們，使她們自己也產下眾多兒女，作為她們有勇氣冒險拯救別人的嬰兒的報酬。

為何一個良善並慈愛的神會下令希伯來人搶奪埃及人的財物？希伯來人既然永遠不會回來，卻向鄰居要珠寶，這豈不是不名譽的行為嗎？

首先，有一項關於翻譯的問題需要澄清，第二十二節的前半段如此記載：「但各婦女必向他的鄰舍，並居住他家裡的女人，要（英文聖經作『借』）金器、銀器和衣服。」在英文聖經翻譯作「借」的原文是 sa'al，這字通常解作「問」、「求取」、「請求」、「要求」（F·Brown，S·R·Driver，C·A·Briggs，Hebrew and English Lexicon the Old Testament [Oxford：Clarendon，1968]，頁 981，指出聖經有三處經文有「借」的意思：出二十二 14 [希伯來文是 13 節]，王下四 3 及六 5。從這三段經文的上文下理得知，向別人所索取的物件，都只是作臨時的用途，借貸人只暫時保有這些物件，稍後就要歸還給原來的物主 [譯按：中文和合本均作「借」字]。但出埃及記三章二十二節，十一章二節及十二章三十五節（這三段經文所用的字依然是 sa'al）卻與上述三段經文不同，sa'al 沒有清楚顯出只是暫時借用的意思。因此，三章二十二節的 Sa'al 的意思應該是「求取」（譯按：中文和合本作「要」）。希伯來人準備離開埃及，永遠不回來，所以希伯來婦人只不過是向鄰舍要求禮物。埃及人也很清楚他們的意圖，所以不會準備要得回這些財物。

然而，埃及人為何自願地將這些財物給以往的奴隸？我們從上文下理得知，埃及人極害怕第十災會重降，使他們失去更多的孩子和牲畜。正如出埃及記十二章三十三節所記載的：「埃及人催促百姓（即希伯來人），打發他們快快出離那地，因為埃及人說，我們都要死了。」第三十五及三十六節繼續記載：「以色列人照著摩西的話，向埃及人要金器、銀器和衣裳。耶和華叫百姓在埃及人眼前蒙恩，以致埃及人給他們所要的，他們就把埃及人的財物奪去了。」

在三十六節裡翻譯成奪去的希伯來文是 warye nasse lu，此字源自 nasal，字根的意思是：把某人從「危險」中「取去」、「搶奪」，或是「拯救」某人脫離「危險」。這字通常不會用以指在戰場上的仇敵遭殺害後被掠奪的意思，若是這情況下，就會用 salal 這個字。然而，本段經文所用的 nissel，顯然是作為比喻用；因為這段記載清楚地指出，以色列人只是在口頭要求當他們離開時獲得一些禮物，而且他們也獲得所要求的東西。我們可以肯定地說，埃及人當時已是驚惶失措，便任由希伯來人帶走他們的財物；因此，我們也可以說是希伯來人掠奪埃及人的財物。面對著以色列人的神那驚懼不已的能力，還有滅命的天使在逾越節那晚的作為，埃及人已驚怕得面如土色，噤若寒蟬。

若我們要問一個關於道德這方面的問題——掠奪的行動（假如我們用這名詞來形容埃及人自願送出財物的行動）是合乎倫理，抑或與神的良善及慈愛有所衝突？那麼，我們必須謹記，以色列人在埃及作苦工已有數百年了，法老有計劃地殺害以色列的男嬰；沒有給以色列人任何材料，卻要他們興建法老的積貨城及其他公共建設。因此，金器、銀器和珠寶，可以視為以色列人應得的工價，這些物件也不足以完全補償以色列人所承受的勞役和悲苦。從這觀點看來，根本就不需要問以色列人的要求和行動是否道德。

在出埃及記四章二十四節中，神所遇見的是誰？為何神想要殺他？二十五及二十六節詳述的事情，與二十四節所題及的「他」有何關係？（D*）

出埃及記四章二十四節所提及的「他」是「摩西」。為何神要用患病至差不多死亡來擊打摩西呢？原因可能是摩西沒有為兒子革舜行割禮，忽略了約的記號。我們之所以如此推論，乃因摩西要等待西

坡拉在兒子身上行了這個儀式後，才得以康復，脫離死亡的恐懼（15節）。

為正處於青春期的少年人行割禮，而不為更年少的孩童或嬰兒施行，這可能是米甸人的習慣。但亞伯拉罕的傳統卻是為出生只有八天的嬰兒行割禮（創十七 12）。若沒有接受割禮，就意味著這孩子「必從民中剪除」。

那時候，因為摩西被賦與領袖的地位，扮演著肩負責任的領導角色。所以他必須是以色列人的好榜樣，並要顯出那繼承自亞伯拉罕對約的忠信。因為這緣故，擊打摩西，使他患病幾乎致死，是迫使摩西遵行守割禮的唯一方法（與摩西妻子的意願有衝突）。簡言之，這就是神的行動。

以色列人已在埃及地寄居有四百三十年，為什麼由利未至摩西只得三代（出六 16-20）？

五經中記載族譜的形式（參看民二十六 28-34），通常都像出埃及記第六章的形式一樣，就是將某人的支派、宗族與家室列出，作為這人的家譜，正如傅德曼（D·N·Freedman）指出（記載於 G·E·Wright, ed, The Bible and the Ancient Near East），這種分類法是古代東方所常用的。從埃及王家的族譜中，我們得知第十九王朝的蘭塞二世至二十一王朝的王帝之間，有很多王帝的名稱沒有被記載。這些族譜，記載於由波察特（Borchardt）發表的柏林（Berlin）族譜中（刊載於 Kitchen, Ancient Orient pp·54-55）。

從民數記三章二十七及二十八節清楚得知，在摩西的時代，暗蘭族、以斯哈族、希伯侖族及烏薛族合共有八千六百人，這些人均源出於哥轄。由這段經文可以推算出，暗蘭「兒子」的數目可能是八千六百人中的四分之一（或二千一百五十個）；由此得知，這個暗蘭不可能就是摩西亞倫的父親，因為在一個家庭裡擁有超過二千個兄弟是不可能的。事實上，摩西的父親名叫暗蘭，但他不可能是擁有那麼多後裔的暗蘭。

很幸運地，我們從歷代志上得知較完整的族譜，這族譜顯示出雅各眾子與摩西的時代，已相隔了九或十代。例子之一是歷代志上七章二十五至二十七節：以法蓮與約書亞之間有十代——比利阿——利法——利悉——他拉——他罕——拉但——亞米忽——以利沙瑪——嫩——約書亞。例子之二是比撒列；根據出埃及記三十一章二至十一節，比撒列是負責設計會幕的，他是雅各的第七世孫（參看代上二 1、4、5、9、18-20）。例子之三是以利沙瑪，他是雅各的第九世孫（參看代上七 22-27）。

雅各與摩西之間相隔九或十代，與以色列人在埃及地寄居四百三十年這段時間非常吻合（即主前一八七五年至一四四五年之間），平均每代有四十二年。（有些學者採納七十士譯本出埃及記十二 40 的記載，贊成二百一十五年的理論；他們認為以色列人只在埃及寄居了二百一十五年而平均每一代有二十一年。然而，在約書亞及兒撒列的情況下，二百一十五年的理論是令人難以置信的。並且，由隨同雅各移居埃及的七十或七十五個人，在二百多年間便增長至二百萬個，亦是不可能的。）

出埃及記六章二十六及二十七節，還有十六章三十三至三十五節，是否指出有一個摩西傳記的作家，而不是摩西本人？

出埃及記六章十四至二十七節是一段很長的經文，記載雅各十二個兒子中首三個的名字，以及這三個兒子的第一代後人，在出埃及記記錄族譜的時候，這些後人便成為多個次支派的宗祖。然而，整段經文的注意力集中在利未的祭司譜系和摩西亞倫的身上。這段經文完結時，作出如下的記述：「耶和華說，將以色列人按著他們的軍隊從埃及地領出來，這是對亞倫摩西說的。對埃及王法老說，要將以色列人從埃及領出來的，就是這摩西亞倫。」（26、27 節）從這段經文裡所記載的命令看來，像出於歷史學家而不是摩西自己的回憶，最低限度，大部份非福音派及自由派的聖經批評學者都抱著這樣的態度。

然而，對於一個比較文學的專家來說，作者利用第三身單數來描寫自己的事蹟，是早已建立了的文學上的習慣；至於是否應用此方法，則視乎這篇作品的類型而定。有某些類型的作品（諸如個人的自傳），常會用第一身單數來描寫自傳中的主角，但屬歷史類型的作品又有不同，這類型的作品通常會用第三身單數來描寫實錄？的每一個人物，縱然是作者有參與文中所記述的事蹟，他也會用第三身單數來描寫自己。

關於埃及多個王帝及其功跡的歷史記錄，通常都用第三身單數來描寫，只有當直接引述法老的話時是例外。希臘歷史學家色諾芬（Xenophon）在其作品 *Anabasis* 中，特別用第三身單數稱呼自己。同樣地，猶流該撒（Julius Caesar）在其作品 *Gallic Wars* 及 *Civil Wars* 中，亦採用上述方法。然而，我們沒有懷疑色諾芬及猶流該撒是上述作品的作者。

而且，假如這段族譜的作者突然將自己加插入族譜之內，將出埃及記六章二十五及二十六節的「摩西亞倫」改寫為「我們」，這必會令希伯來讀者大為訝異（今天的讀者亦會驚訝）。將第一人稱突然加插入這一類客觀的記載內，再沒有比這種描寫方法更古怪的了。由此看來，經文記載摩西亞倫的名字，是要配合歷史記錄的一貫風格，所以不能以此作為證據來攻擊摩西的作者身份。

出埃及記十六章三十三及三十四節如此記載：「摩西對亞倫說，你拿一個罐子，盛滿一俄梅珥嗎哪……耶和華怎麼吩咐摩西，亞倫就怎麼行……」。原則與上文所提及的相同。一般的歷史學者（特別是那些不像埃及或米所波大米的王那麼好大喜功的學者），在描述自己也有參與其中的行動時，都會用像本段經文一樣的客觀方式。摩西是在寫一份對整個民族都有益處的官方記錄，他沒有企圖將這份記錄當作標榜自己的個人回憶錄。

為何埃及地的術士也有力量行奇事（參出八 7），正如摩西及亞倫所行的神跡一樣（參出七 11、22）？（D*）

聖經指出，撒但為要達成引導人墮落的目的，也能藉著罪惡的代理人而行「虛假的奇事」（帖後二 9）。基督也提醒我們，「假基督、假先知，將要起來，顯大神跡，大奇事。倘若能行，連選民也就迷惑了。」（參太二十四 24）我們從出埃及記七及八章得知，在摩西的時代，撒但也施展詭計來顯出他的能力。在末後日子的大災難裡，撒但仍會施行詭計，那時候，他的代理人假先知「又行大奇事，甚至在人面前，叫火從天降在地上」（啟十三 13）。

撒但的資本就是偽裝的神跡。在此要特別提出的是，撒但的神跡，大部份都是藉著人的幻覺，再

加上聰明的詭詐手段而施行，法老王的術士所顯出的技巧，與今天的專業魔術師沒有兩樣，現代的魔術師也懂得從帽子裡變出兔子和白鴿。法老的術士將手杖變作蛇，他們所用的方法可能將蛇催眠了，使它變硬像手杖一樣，直至蛇的身體接觸地面，才回復柔軟狀態。術士引出的青蛙，在數量上遠比摩西的手杖所造成聚攏遍地的青蛙少得多；這些青蛙可能是術士預先預備的，就像魔術師帽子內的青蛙一樣。然而，當亞倫的手杖引出遍地的蟲子，而術士不能做到時，術士也得向法老承認，他們所行的只是人的作為（或最低限度是出於撒但），因為這些新的災難之所以出現，只能用「神的手段」（出八19）去解釋了。

更重要的，希伯來人的領導者——摩西亞倫——引出的血和青蛙，更是埃及術士望塵莫及的；而術士也不能將這些災難從埃及地除去。因此，在神所造成的十災這真正的神跡之前，埃及術士的騙人手法一無是處，更顯出他們的無能。

是法老自己不容許以色列人離開埃及，而埃及人民不能控制或影響法老的決定；那麼，神為何殺害埃及人所有的長子（出十二29、30）？（D*）

我們若要對付一個國家，就只得以集體作為基礎。任何國家的人民的命運，都受制於推行國家政策的政府，兩者的關係是唇齒相依的。（無論這國家屬□民主政體、一黨專政或君主政體，情況都一樣。）當國家的軍隊在戰場上擊敗入侵的敵人時，明智而成功的政府會將所獲得的利益分予其國民。

正如先知以賽亞時代的亞哈斯王一樣，愚笨而充滿罪惡的政府，只會為其國民帶來災難與痛苦，及罔顧人民的利益。在摩西時代，埃及的情況也是一樣，法老及其臣屬所下的一連串決定，使所有埃及人也受到牽連。在以往整個歷史過程中，自從人類以部落的形式而團結起來，有雛型政府的設立，由那時開始，政府的決定都影響其國民。

因此，當埃及王決定不遵守他莊嚴的誓言，作出一連串的反悔行動，蔑視那統管宇宙的全能之神，結果就是摩西曾預先警告的毀滅性災難必然臨到，此外別無他途了。縱然先前的九個災難已影響了尼羅河谷的所有居民，但因著神的懲罰，整個埃及地的頭生男嬰及畜類都要喪命。

我們可以理解到，為要及時阻止這些將要來臨的災難，可能須要一次政變顛覆法老的政權，把他從寶座上推下來。但埃及人仍然視法老為他們的合法統治者，讓他作出會影響埃及人命運的決定。獨是法老王的家庭喪掉長子，或甚至貴族統治階層中的長子喪命，也難迫使埃及人願意釋放全以色列民及其牲畜離開。必須有一次涵括全民及牲畜的災難（少了一點也不可以），才能令神的子民得到解脫，不用再在埃及地受苦。

根據出埃及記八章十六節及九章二十二節的記載，摩西亞倫所引出的災難是降在埃及全地的。那麼，當這些災難降在埃及人身上時，為何不會同時影響以色列人？

我們不能從聖經或其他文獻中看到絕對是「全部」的意義，而聖經上文下理清楚顯示有條件的限制。出埃及記九章六節就是一個例子：「第二天耶和華就行這事，埃及的牲畜幾乎都死了，只是以色列

人的牲畜一個都沒有死」。埃及的牲畜差不多死光了，但居住在歌珊地的以色列人的牲畜得以倖免；在歌珊地內，只有以色列人及為他們工作的閒雜人等居住。（其中一些奴僕顯然不是以色列人，參看十二 38）

首三個災難是血災（七 17-25）、蛙災（八 1-14）及虱災（八 16-19），聖經沒有言明以色列人是否受這三個災害影響。最低限度在首兩個災難中，只說出埃及人受害（七 21，八 14），而沒有題到以色列人的情況。但第四災（蠅災）卻有清楚的劃分，八章二十一節記載：「……我要叫成群的蒼蠅到你和你臣僕，並你百姓的身上，進你的房屋，並埃及人的房屋，和他們所住的地，都要滿了成群的蒼蠅。」畜疫之災的情況也相同，「耶和華分別以色列的牲畜和埃及的牲畜，凡屬以色列人的，一樣都不死。」（九 4）。

至於第六災，聖經清楚記載埃及的衛士及人民都長了瘡，但沒有提及以色列人（九 11）。第七災是雹和閃電的災難，聖經亦指明「在埃及遍地，雹擊打了田間所有的人和牲畜……惟獨以色列人所住的歌珊地，沒有冰雹。」（九 25、26）第九災（黑暗之災）的情況相同，「埃及遍地就烏黑了三天……唯有以色列人家中都有亮光」（十 22、23）。至於第十災，埃及人的長子及首生的牲畜都死掉了，只有居住於歌珊地的以色列人例外，他們已將逾越節羔羊的血掃在大門的門楣及左右門框上（十 129、30）；關於這次災害的情況，是無容置疑及無可爭論的。

由此看來，有關這十災的記載沒有矛盾及含混不清的情況。十次災害擊打埃及，但對於以色列人居處的歌珊地沒有影響。這些災害打擊了埃及「全」地及「所有」埃及人，除了信神的以色列人及他們所居住的歌珊地外。

是否有證據證明，有一位法老的長子之死與以色列人出埃及有關？

出埃及記十二章二十九節記載以下事情：「到了半夜，耶和華把埃及的所有長子，就是從寶座的法老，直到被擄囚在監裡的人的長子，以及一切頭生的牲畜，盡都殺了。」由此而產生一問題：在埃及方面是否有證據，可以證實出埃及的記錄，即是在以色列人出埃及的那段時期，法老的長子突然死去。這問題的答案是肯定的，因為法老杜得模西土四世的「夢的石碑」（Dream Stela）暗示了肯定的答案。

首先要確定以色列人出埃及的時間。根據列王紀上六章一節，出埃及這事情發生後四百八十年，所羅門王立下耶路撒冷聖殿的基石。所羅門於主前九七〇年開始作王，四年之後（主前九六六年），他下令建造聖殿；因此，以色列人必定在主前一四四五年出埃及。依照一般學者都接納的，有關埃及的第十八王朝的年代年，杜得模西土三世（Thutmose III）於主前一四四七年駕崩。（杜得模西土三世可能就是那「虐待人的法老」，而摩西殺害埃及人後，逃避他的追殺「出二 11-15」）。杜得模西土三世死後，其兒子亞門諾斐斯二世（Amenhotep II）繼位（假如我們的年代表正確），成為以色列人出埃及時的法老。他統管埃及直至一四二一年，由兒子杜得模西土四世（Thutmose IV, 1421-1410B.C.）承繼王位。

在與獅身人面像相聯的神壇內發現了一塊石碑，上面記載了一個夢境：哈馬基斯神（Harmakhis，埃及的太陽神）莊嚴地向杜得模西土許諾，他將會承繼王位；那時候，亞門諾斐斯仍然作王，而杜得模西土只不過是王族內的其中一個王子。碑文上如此記載：「我是你的父〔即他的守護神，並非肉身上

的父親]，是哈馬基斯——加帕利——利——亞特暗。我將會把我在地上的王國「即埃及」賜給你，作眾生之首」(Pritchard, ANET, p.449)。根據神只的指示，只要杜得模西士將獅身人面像的沙土清除，使眾民可以到神壇拜祭，哈瑪基斯神就會使杜得模西士成為埃及的王帝。

杜得模西士後來記錄了這段謝恩式的刻文。有一個可能性存在，就是這段神諭證明了，當杜得模西士的父親去世後，杜得模西士仍存活，並以太子的身份承繼王位。不過，假如杜得模西士乃前任法老的長子，他承繼王位是理所當然的，就毋須歸功神明的特別施恩。因此，當上述夢境發生時，杜得模西士更有可能不是長子。必定有一位兄長身為太子，至今杜得模西士要受到神明的特別照顧才能成為法老的繼任人，而神明對他的照顧，就是他的兄長在年青時便去世。為何杜得模西士的兄長死得那麼不合時宜呢？出埃及記十二章二十九節似乎能為這問題提供一個答案。

十誡中的第二條誡命，如何能與刻繪於會幕及聖殿的圖像化的裝飾和諧一致？(王上六 1-38，七 13-51；出二十五至二十七)

第二條誡命是針對拜偶像的罪。不可為著崇拜的目的或以為有任何神性之處而雕刻偶像或什麼形像，「彷彿上天、下地，和地底下，水中的百物」(出二十 4-5)。第一條誡命記載「除了我以外，你不可有別的神」(二十 3)；第一條與第二條誡命的關係十分密切，使我們得以完全瞭解這項禁令的真正意思。第五節繼續記載這項誡命，「不可跪拜那些像，也不可事奉他」。換言之，無論任何東西，或由人手所造之物，人類都不可視他們為超自然或神聖而崇拜它。上述經文清楚地指出神的意思。出埃及記二十五章十八及二十節特別指出：「要用金子錘出兩個基路伯來，安在施恩座的兩頭……二基路伯要張翅膀，遮掩施恩座，基路伯要臉對臉，朝著施恩座」。

在所羅門建造的偉大的聖殿裡，內殿由兩個基路伯守護著，這兩個基路伯各有十五或十八尺高(「十肘」)，翅膀伸展出來亦有十肘(王上六 23-27)。一般人不能看見這兩個基路伯，因他們在至聖所裡面，有一層幔子隔著，使崇拜者不能看見裡面的情況。這樣，兩基路伯就不會成為崇拜者的對像。不過，在聖所的牆上，沿著棕樹和初開的花都刻有基路伯的圖像(六 29、32)。然而，在聖所的牆上、棕樹、初開的花及基路伯都是重複地出現，構成了裝飾的圖案；明顯可見，這些圖案不會成為崇拜者的對象。因此，這類裝飾與第二條誡命沒有衝突之處。

在第四條誡命的規限下，星期日怎樣取代了星期六？

在出埃及記二十章八節，神命令他的子民：「當記念安息日，守為聖日」。每星期裡的第七日，要用以記念神完成了創造之工(第十一節總結說，「耶和華……第七日便安息，所以耶和華賜福與安息日，定為聖日」)。這條有關安息日的誡命，與其餘九條並列，組成了十誡；到了新約時期，也沒有顯示十誡要分崩離析了，也不是十條誡命減為九條。沒有任何來自神的諭令，所以我們可以說，我們是仍然受制於第四條誡命的。然而，真正的問題：第七日守為聖日的諭令，在新約時代是否已轉移至一星期裡的第一日；除了安息日會，基督的教會都尊這天為「主的聖日」，又或者稱它為基督徒的安息日。

主日崇拜的新約見證

由五旬節開始，使徒向猶太人及外邦人所作出的宣告，其中心信息就是耶穌基督的復活：「這耶穌，神已經叫他復活了，我們都為這事作見證」（徒二 32）。耶穌肉身的復活，是神向世界所作出的明證，人類的救贖主已經為罪人付上有效及足以抵罪的代價，他已為人類戰勝了死亡的咒詛。基督有效地獻上贖罪祭，勝過死亡與罪惡而引進一個新的紀元，就是新約教會的時代——主餐代替了舊約的逾越節祭牲，基督的死代替了奉獻在壇上的祭牲，「照著麥基洗德等次」作祭司的基督，取代了亞倫祭司的地位，並使所有重生的信徒都成為神的祭司。由上述各項的「替代」看來，十誡裡面其中一誡的情況也相同，在新約時代裡，這誡命的象徵也會作出相應的改變。以下的事情可以幫助我們瞭解。

1 根據四卷福音書的記載，耶穌是在七日的第一天從死亡中復活（太二十八 1；可十六 2；路二十四 1；約二十 1）。因此，在一星期七天中，星期日特別重要，因為這天是慶祝基督復活勝利的日子。

2 在復活節的星期日，耶穌以可見的形體顯現予他的跟隨者，並和他們談話。（1）他首先向抹大拉的馬利亞顯現（約二十 11-18）。（2）接著，他顯現予其他婦人，這些婦人帶備香料，準備膏他的身體（太二十八 7-10）。（3）耶穌向西門彼得顯現（路二十四 34）。（4）在往以馬忤斯的路上，耶穌與革流巴及他的同伴一起走路談話（路二十四 15-32）。（5）在同一個星期日的傍晚，他向十個門徒及他們的朋友顯現；這是他首次向聚集一起的信徒顯現。

3 一星期後，在星期日的晚上，耶穌再次向門徒顯現；這次，那小信的多馬也在場（在上一個星期日，他沒有和其他門徒在一起）。耶穌向多馬顯示他的手和足上的釘痕，以及他肋旁被槍刺過的痕跡；耶穌這樣做，是要使多馬確信他已復活，耶穌當時的形體，和星期五被釘那形體是一樣的。

4 在五旬節，聖靈降臨於教會。因為耶穌於星期五被釘，一捆「初熟的莊稼」（預表復活）要在「安息日的次日」獻上（參利二十三 10、11），安息日的次日即是星期日，意思是：在四十九日後，五旬節亦是在星期日的。（五旬節，希臘文是 Pentekoste「第五十〔日〕」）。復活日的勝利和新約教會「誕生之日」都是在七日的第一日，這顯然是出於耶穌自己的選擇，他要榮耀星期日。五旬節之後，基督徒社團似乎和以前一樣，以第七天的安息日為慶節，他們和其他猶太人（包括歸信了及未歸信的）一起聚集，宣讀律法、講道及祈禱。然而，沒有任何記載顯示基督徒在星期六安息日聚集來守主餐，或是保持著基督徒獨有的聚會。當時的基督徒于星期六依然參加會堂的崇拜，雖然他們相信基督。事實上，他們相信自己若與那些拒絕「以色列的盼望」的猶太人相比，才是更真的猶太人。然而，基督徒在星期日也聚在一起崇拜神；此外，他們更可能在星期日晚上也有擘餅聚會，傳講神的信息及守「愛筵」（參徒二十 5-12）。

5 在哥林多前書十六章二節，保羅指出哥林多教會：「每逢七日的第一日，各人要照自己的進項抽出來留著，免得我來的時候現湊。」經文所提及的是一項救濟基金，為要幫助在猶太省的基督徒，他們正受到饑荒的嚴重影響。保羅所指的，不會是每一個家庭的儲蓄習慣，因為不需要在特定的某一天進行。任何人若為特別的用途而將一部份金錢儲在？滿內，他可以在一星期的任何一天這樣做，不需要等待

星期日才儲蓄。保羅提及各人要在七日的第一日照自己的進項抽出來，唯一可能的解釋是各人集合在一起，為著慈善的用途而捐獻。他們照著自己在上一星期的收入，抽取一部份來捐獻（可能是根據舊約的要求，即十分之一）。（請注意原文所用的字是 thesaurizon [和合本作『留著』]，其真正含意是「放在府庫[thesauros]內」，放置在耶路撒冷聖殿內的捐獻箱就正是用這個字來表達。）用一個容器收集各人的捐獻，可使他們籌得一定數量的救濟金。從上述的各項因素看來，我們可以下一個結論——哥林多教會沒有在星期日聚會的習慣，並且收集主日崇拜的某些捐獻。

6 根據使徒行傳二十章五至十二節的記載，保羅在特羅亞停留了整整一個星期後，他為這裡的一個基督徒社團主領一次星期日傍晚的崇拜聚會。經文所提及的這次聚會，應該不會是為傳福音或討論聖經而特別設立的，假如是為上述原因的話，保羅也不需要特羅亞停留那麼久（參 6 節）。保羅的時間很緊迫，因為他要趕及參加在耶路撒冷舉行的，每年一次的五旬節聚會（16 節）。因此，我們推論保羅停留在特羅亞七天的目的，是等待依期舉行的星期日傍晚的崇拜聚會，那麼，他就可以和為數極多的會眾在一起。（有人認為「七日的第一日」應該是指星期六的傍晚，但這項推論是不合理的。特羅亞這城市很大，商業上的重要性也高，而這城市的大部份居民無疑是外邦人。因此，對他們來說，「七日的第一日」乃由半夜開始，正如那時的羅馬世界和我們現代的情況一樣。）他們當時在樓上聚會，與會的人數極多，人很擁擠。這聚會一直維持至星期一天亮的時候，散會之前，他們又有一次簡單的愛筵（參 11 節）。由此看來，在特羅亞，星期日舉行崇拜得以確立，而且顯然得到保羅的允准。

7 新約聖經中，提及星期日對基督徒有特別意義的最後一處經文，是啟示錄一章十節：「當主日，我被聖靈感動，聽見在我後面的大聲音如吹號說」這聲音乃神榮耀的基督所發出，是他自己的聲音，基督於星期日前來與約翰談話。經文所寫的「主日」(tekyriake hemera) 是「屬格」(Dative case)。若要懷疑經文是否真的指星期日，根本沒有確實的基礎。現代希臘文 te kyriake hemera 的意思就是星期日；使徒時代剛過去後，最早期的教父 使用上述希臘文時，也是指星期日 (Didache[十二使徒遺訓]十四 1，寫於主後一〇〇 至一三〇 的作品；Epistle of Barnabas[巴拿巴書]十五 1，寫於主後二世紀初葉)。二世紀中葉，殉道者游斯丁描述於「稱為星期日的那一天。所舉行的基督徒崇拜的一般程序 (First Apology 67)：他曾於 Dialogue with Trypho (Trypho 是一位猶太人) 中，討論創世記十七章有關守割禮的問題，他爭論說，神命令在「第八天」為嬰兒行割禮，其用意乃是「真正割禮的一個預表，藉著這個真正的割禮，我們透過在安息日後第一日由死亡中復活的主耶穌基督，就得以與虛謊及邪惡隔絕。(第四十一章)。到了三世紀初葉，特土良更堅持說：「我們（指基督徒）與安息日及猶太教的其他節期沒有關係，更不用理會其他異教的節期。我們自有莊嚴的聖日，例如主的日子及五旬節」（詳見於 On Idolatry 14）。在他的另一本著述 De Oratione (23) 中，特土良更促使勞工于星期日停止工作，使這日得以為神的子民保存作崇拜的日子。於主後三世紀下半葉用敘利亞文寫成的 The Teaching of the Apostles，從這著述中可找到令人感興趣的見證，將一星期中的第一日指定為基督徒崇拜的日子，第一批人作出這項指示的，就是基督的使徒。「使徒們更指定：一星期的第一日要有崇拜、誦讀聖經及聖餐。因為在一星期的第一日，我們的主從死亡中復活；在一星期的第一天，他升到天上；在一星期的第一天，他至終將會與天上的眾天使一同顯現」(Ante-Nicene Fathers 8·668)。(為本文大部份關於早期教父的引述，我得感謝 Henry Waterman 那卓越的專文 “The Lord's Day” [Tenney, Zondervan Pictorial Encyclopedia,3:965-66]。)

安息日派人士爭論說，神沒有選擇星期日来取代了星期六，作為基督徒崇拜的日子；直至君士坦丁大帝（308-337年）的時候，受到異教風氣影響，基督徒於星期日舉行崇拜才漸漸流行。然而，我們從初期的基督教證據看來，就知道安息日派人士的宣稱是沒有根據的。由使徒時代開始，基督徒都視星期日為崇拜和休息的日子，君士坦丁大帝所做的，只是頒下詔書至整個羅馬帝國，特別敕令星期日為官方訂定的休息的日子。

使「主的日子」成為聖潔的日子

關於基督徒採納了一星期的第一天作為崇拜的日子，我們已搜羅了這方面的新約聖經的基礎。現在，我們便專注於研究一個問題——神的子民在以前及現時如何守「主的日子」，以顯出這日子的神聖。假如我們的基本前題正確，即「主的日子」乃為使安息日所含有的特別神聖意義永垂不朽，那麼，基督徒對星期日的尊敬態度，就應相等于古代希伯來信徒對安息日（一星期的第七日）的敬虔之心。我們應如何守「主的日子」，才顯出這日的神聖呢？如果我們查看十誡，就會知道在這日裡，信徒不應從事滿足自我及為獲得報酬而幹的工作，而這些工作卻是其餘六日常會做的（參看出二十九 9、10）。根據利未記二十三章三節的記載，這日應是公眾崇拜的日子，大眾要守「聖會」，在這日裡，主領聚會的祭司特別重要。根據利未記二十四章八節，在安息日，要更換在聖所裡擺在「耶和華面前」的陳設餅；這日，要將雙倍的祭物獻於壇上（參民二十八 19、10）。然而，在舊約裡關於守安息日的最發人深省的一段說話，記載於以賽亞書五十八章十三及十四節：「你若在安息日掉轉你的腳步，在我的聖日不以操作為喜樂，稱安息日為可喜樂的，稱耶和華的聖日為可尊重的，而且尊敬這日，不辦自己的事，不隨自己的私意，不說自己的私話，你就以耶和華為樂。耶和華要使你乘駕地的高處，又以你祖雅各的產業養育你。這是耶和華親口說的。」

上述經文所包含的概念，已由「西敏寺簡明教理問答」（Westminster Shorter Catechism [60]）表達出來：「如何守（基督教的）安息日，以顯出其神聖？在安息日裡，整日都是聖潔地休息，在其餘六日裡，為雇主工作或消遣都是合法的，但安息日不可有這類活動。安息日的整日都要在公眾及私人的集會裡崇拜神，只有必須要幹的事及慈惠的工作才可進行（關於後者，請參看太十二 11、12）。」上述文字帶出清教徒（Puritan）理想中的標準，這正代表了基督教改革宗（Protestant Reformation）於英語世界中最美麗的花朵。

有些人認為可以隨著自己的意願去運用星期日，他們的根據是歌羅西書二章十六節，認為這節經文已使舊約十誡中的第四條誡命失去效用。這段經文記載：「所以不拘在飲食上、或節期月朔、安息日，都不可讓人論斷你們。」原文中 sabbaton。更準確的翻譯是“Sabbaths”，是一個眾數詞。這一點是非常重要的，因為在希伯來的宗教行事曆中，不只有一星期中第七天的安息日，卻還有節期的安息日。慶祝節期的安息日，和慶祝第七天安息日的形式相同，無論這節期的首天和末天分別是一星期中的那一天（特別是除酵節和住棚節，這兩個節期都持續八天）。

其實，歌羅西書二章十六節所要帶出的信息，就是在舊約裡有特別神聖意義的日子，新約信徒已毋須受這些日子束縛了，因為「這些原是後事的影兒，那形體卻是基督」（二 17）。由此看來，第十六節的

含意似乎只是針對舊約中硬性規定的法例，而第七天的安息日及舊約節期是其中的兩條。

沒有適合的理由支持我們相信，保羅有意將第四條誡命（即守星期日為主的聖日）都劃入「影兒」，而這些影兒早已被基督滿足了；守「主的日子」實難以被列為舊約的「影兒」。從事實看來，那些真正相信基督——那位「真像」（soma，照字義譯是「身體」）——的信徒，都會敬虔地遵守「主的日子」，他們守的，並不是那些不完全的舊約誡命（或「影兒」）。由上文的推論看來，不能援引歌羅西書二章十六節為證據，而堅持說基督教可以用任何合自己心意的形式來守「主的日子」。縱然圍繞著我們的，盡是世俗化了的文化，以低調的方式守主的聖日，然而，參加教會聚會及小組查聖經，都是在守主日中極為重要的。而且，停止那些為圖私利而幹的工作（除卻有實際需要及慈惠的工作），都是尊崇主的聖日的重心所在。

讀者欲進深研究這個問題，可參考 D·A·Carson, From Sabbath to Lord's Day (Grand Rapids: Zondervan, 1982)。

為何聖經常常提及殺人的事情，與此同時，又有那麼多的動物獻在祭壇上。這些事情怎能與「不可殺人」這誡命相稱（參出二十 13）？（D*）

因為聖經是記錄人類墮入罪裡的情況的一本書，亦因為人類社會裡實在有太多暴力及流血事件，故此，殺人之事無疑時常會在聖經中出現。我們之所以感到如此的混淆，是因為大部份的英文版聖經都把出埃及記二十章十三節翻譯得頗為含糊，導人思想錯誤。第六誡裡，希伯來原文用了一個特別的字來表達謀殺的意思（rasah）；這條誡命應翻譯為「不可謀殺」。謀殺這詞的意思，並非包括了所有取去人類生命的殺人方式（英文聖經卻是這個意思），也不表示禁止殺死那些犯謀殺罪的人。出埃及記二十一章十二節記載：「打人以至打死的，必要把他治死。」這節經文記錄了一項特別的命令——將謀殺犯處以極刑，乃為要符合創世記九章六節的原則：「凡流人血的，他的血也必被人所流，因為神造人，是照自己的形像做的。」

聖經記載人類的歷史，縱貫整本聖經，流血及暴力的事件常有出現；然而，聖經從未用允許贊成的語調來記錄這等事情。聖經亦有記載一些特殊的情況，以色列人服從神的命令，把整個地區（如耶利哥）或整族人（如亞瑪力人）殲滅。在這種比較特殊的情況下，遭殺的人都是非常墮落及道德敗壞的，若容許他們繼續存在，必會在神子民中間產生了敗壞的影響，引誘神的子民犯罪。正如醫生為病人施手術，把危險的腫瘤割去；同樣，神使用以色列人除去人類中惡毒的分子。

至於將動物作為祭牲這個問題，這是崇拜的方式，象徵神的兒子將要被釘在十字架上的犧牲。在亞當的時候，神已教導了將動物用於獻祭的事情，到了神藉摩西所頒下的律法中，便清楚地列明獻祭的程序和方法了。「若不流血，罪就不得赦免了」（來九 22）。

十誡頒佈後，為何在以色列人中仍有重婚？

第七誡指出：「不可姦淫」（出二十 14）。亞伯拉罕的妻子撒拉，把夏甲送給亞伯拉罕，在夫妻的床

第之事上代替自己；這事情對身為族長的亞伯拉罕有何影響呢？雅各不只娶了利亞和拉結，還與她們的婢女辟拉和悉帕同房，養育了兒子；這事又對雅各有怎樣的影響呢？十誡在族長時代之後的五百年才頒下，可能減輕了他們重婚所犯的罪。然而，大衛王又如何呢？他生活於十誡頒下後四百年的時代。撒母耳記下十二章七及八節的而且確地記載了神「將你（指大衛）主人（指掃羅）的妻交在你懷裡」，難道神也允許人重婚嗎？在馬太福音十九章九節，耶穌清楚地說出了一夫一妻的教訓，他亦同時指出，自人類起始的時代開始，神的心意已是使人類維持一夫一妻的婚姻生活。然而，耶穌的教訓如何能與上述舊約的記載和諧一致呢？

基督指出，創世記二章二十三及二十四節已顯明了，神願意人類擁有的是一夫一妻的婚姻生活。根據聖經記載，亞當看見他的妻子夏娃後：「那人說：『這是我骨中的骨，肉中的肉』……因此，人要離開父母，與妻子連合，二人成為一體」。假若男人擁有超過一個妻子，他又怎能與其中一個妻子構成一體呢？這一點在以弗書五章二十三節的類比中，可清楚地表明出來：「因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，他又是教會全體的救主」。這段經文的含意是：只有一個真的教會，她與那在天上的新郎的關係，就像妻子與她丈夫的關係一樣。基督並非多間不同的教會的元首；他只有一個身體（而不是多個身體），因此，他唯一的身體被視為一夫一妻婚姻制度的原型，一夫多妻或一妻多夫是絕對被禁止的。

考查聖經便會察覺，任何的重婚或納妾事件隨之而來的便是不能遵從神原來的模式或計劃。出現於創世記中的第一次一夫多妻的事件，主角是瑪土撒利的兒子拉麥。拉麥以血腥的手段對付那些與他有過節的人，還向兩位妻子誇耀自己的勇敢（參創四 23-24）。在拉麥的事蹟以後，聖經便沒有記載一夫多妻的事蹟，直至亞伯拉罕的時候才再有記錄。

亞伯拉罕的情況中，撒拉的地位由始至終都是亞伯拉罕的唯一合法妻子，在她有生之年，情況都沒有改變。然而，當她深信自己沒有生育能力時，她把婢女送給亞伯拉罕，在夫婦間床第之事上代替自己。撒拉這樣做，意思是使夏甲成為亞伯拉罕的妾，而非他的合法妻子。但這個「幫助。神達成他以前許下的諾言的意圖（神曾應許一個大國要從亞伯拉罕而出），卻為亞伯拉罕日後的家庭不和、妒忌、紛爭種下禍根。夏甲及其子以實瑪利至終都要離開亞伯拉罕（創二十一 12-14）。

亞伯拉罕的兒子只娶了一位妻子利加百，終其一生，以撒都以用情專一的態度對待利加百。不過，他的兒子以掃卻不一樣了，以掃的行為傷透了父母的心，他娶了兩位妻子，兩位都是異教徒，婚姻已取代了以掃心中的信仰（創二十六 34）。後來，以掃又娶了叔父以實瑪利的女兒瑪哈拉為妻，接著又與阿何利巴瑪成親（創二十八 9 及二十六）。因著以掃在這方面的表現，以掃不能作為日後信徒效法的榜樣。

至於雅各，他所屬意的只是一個女人，即拉班的女兒拉結。但由於拉班巧施詭計，雅各跌入圈套而娶了拉結的姊妹利亞，之後才娶得拉結為妻。後來，兩姊妹在生孩子的事情上發生了爭執，她們走上了撒拉曾走過的錯誤路線，各自將婢女辟拉和悉帕送給雅各，在床第之事上取代她們的位置。雅各本身根本不希望成為一夫多妻制的主角，他只是愛上了拉結，但事情接二連三地發生，終使四個女人成為他的妻子，各自為他誕下了兒女。這四組兒子當然成為以色列十二支派的始祖，而神亦滿有恩典地接納了他們，使他們有份參與神的計劃——使亞伯拉罕的後裔繁多。然而，雅各的家庭生活初時也不甚

愉快，充滿著妒忌、紛爭、野蠻與錯誤。

處理舊約中重婚的問題，並不是一件易事。我們不能將重婚視作等同於犯姦淫罪，因為若嚴格地根據法律，重婚便犯了十誡中的第七誡。舊約時代的男性若娶第二位妻子，他有義務對待第二位妻子像對待第一位一樣。因此，大衛的所有妻子都可以說是「大衛太太」。男人必須以珍愛的態度對待他的妾，用所有的方法來支持她及提供她所需要的一切。至於與別人的妻子有不合法的關係，卻屬截然不同的另一回事了。先王的妻妾通常都被交付予王的繼承人，他要小心地照顧和保護她們；掃羅王和其他王的妻妾都是這樣地受到看護。否則，若有人與先王的妻或妾結婚，這人在律法上有權要求繼承王位（當所羅門王知道亞多尼雅計劃娶大衛王最年青的妻子為妻時，他非常震驚；所羅門王認為亞多尼雅這個請求是推翻他的陰謀的一部份〔參王上二 22〕。我們從上文已瞭解所羅門王這番表現的原因了）。為著這個原故，有法例規定，女性一旦成為王的配偶（無論是皇后，第二位妻子或妾），縱然王去世了，王的配偶也有權利保持自己的身份。王死後，其繼承者便接收先王的妻妾；然而，兒子通常以尊敬的態度奉養母親，總比犯亂倫罪好。

事實上，重婚違背了神的心意及理想；基督也指出，神容許人這樣做，是因為「人的心硬」（參太十九 8）。特別是身為君王的，若第一位妻子沒有兒子，這王朝便會中斷了。於是，國家便陷於內戰，有流血事件發生，而國勢便日漸衰落。因此，神容許君王擁有超過一位妻子。當然，聖經偶然亦會記載平民擁有兩位妻子，撒母耳的父親以利哈拿就是一個例子。隨著時間的流逝，神的子民在婚姻的事上亦更明瞭神的旨意。於以色列人被擄以後所寫成的書卷，已不見從巴比倫被擄之地歸回後的猶太人有重婚的事情（約主前五三七年），到了基督的時代，一夫一妻已成為希臘、羅馬及猶太人社會的規例。而基督所堅持的「一體」這原則的婚姻（這原則在一夫一妻的情況下才會有意義），亦被他的同胞所接納（參太十九 5、6）。

賈詩勒曾經撮述了聖經對於這條問題所採取的立場，他的撮述是頗佳的，現輯錄如下：

縱然是舊約裡，也有為數眾多的證據去證明重婚並非神為人類而有的理想。從多個角度看來，人類應奉行一夫一妻的原則，這才符合神的理想，聖經在這方面的立場是顯而易見的。（1）神只為亞當造了一個妻子，為人類整體設立了理想的先例。（2）聖經首先提及重婚，是作為那罪惡滔天的該隱式文明的一部份（參創四 23）。（3）以色列的眾領導者多設立妃嬪；然而，神會清楚地禁止他們這樣做。「他也不可為自己多立妃嬪，恐怕他的心偏邪」（申十七 17）。（4）聖人成為重婚者，他要為自己的罪付上代價。列王紀上十一章一及三節記載：「所羅門王……寵愛許多的外邦女子……這些妃嬪誘惑他的心。」（5）舊約記載重婚的事情時，其上文下理都與罪惡有關。亞伯拉罕與夏甲成婚，無疑是出於不信的屬肉體的行動（創十六 1、2）。當大衛娶亞比該及亞希暖為妻時，都不是在靈性的高峰裡（撒下二十五 42、43）。雅各娶利亞及拉結時，情況也一樣（創二十九 24、28）。（6）重婚者的婚姻都說不上合乎理想，兩個妻子中，必有一人懷著妒忌的心情。雅各比較喜歡拉結而冷落利亞；以利哈拿有兩位妻子，其中一位妻子認為另一位與她作對，「就作他的對頭，大大激動他，要使他生氣」（撒上一 6）。（7）當聖經提及重婚時，並非用祈使式語法，而是用條件式的用字，「若另娶一個，那女子的吃食、衣服、並好合的事，仍不可減少」（出二十一 10）。從道德的角度來看，重婚並非理想的婚姻生活；然而，重婚者處理家庭的事情時，必須合乎道德的標準。（摘錄自 Ethics: Alternatives and Issues [Grand Rapids: Zondervan,]

1971], pp. 204-5)

出埃及記二十四章九至十一節記載神向摩西亞倫及隨同他們上山的以色列眾長老顯現，並接受他們的崇拜。這段經文如何解釋？(D*)

根據出埃及記二十四章一節的記載，耶和華邀請以色列十二支派的七十個長老，隨同摩西亞倫，並亞倫的兩個兒子上聖山，上了這聖山的山坡，摩西走在前面，其他人與摩西保持一段距離，走在後面。宇宙的主接見他們，乃作為他們的就職禮，因為他們肩負起神聖的職務，協助處理神子民的事宜。

我們必須謹記，出埃及記十九章十二及十三節早已宣告，無論人或獸都不可觸摸或涉足聖山，有違者必死無疑。然而，在出埃及記二十四章這個莊嚴的場合裡，七十個長老得以隨同摩西亞倫，並亞倫的兩個兒子上山，一瞥神的榮耀；神坐在天藍色的寶座上，周圍有耀目的光采。在一般的情況下，縱然是爬上西乃山的最低部份也會被擊打致死，但在今次，神特別允許他們登山。而且，有生命氣息的人通常不可能直接看見神顯現的榮耀，否則人必死無疑，「因為見我的面不能存活」(出三十三 20)。此外，出埃及記二十四章十一節記載：「他的手不加害在以色列尊者的身上。他們觀看神，他們又吃又喝。」即是說，他們看見西乃山上神的寶座，並被允許吃神聖的食物。他們看見神榮耀的顯現，身體沒有受損害，生命亦得以保存。

可能應在此加插說，在此次神的顯現中，他們所看見的，只是在神的莊嚴光采，用以代表神的榮耀。因為聖經從沒有保證人類能眼見神而仍得以存活(參約一 18)。出埃及記三十三章二十節記載：「你不能看見我的面，因為人見我的面不能存活。」

出埃及記三十三章十一節則指出：「耶和華與摩西面對面說話，好像人與朋友說話一樣。」這兩段經文如何能和諧一致？(D*)

聖經清楚地劃分眼見神于顯露的榮光中，及個人與神的會面或相遇中所看見用以代表或反映神的事物。約翰福音一章十八節宣告：「從來沒有人看見神，只有在父懷裡的獨生子將他表明出來。」使徒保羅則于林後四章六節指出：「那吩咐光從黑暗裡照出來的神，已經照在我們心裡，叫我們得知神榮耀的光，顯在耶穌基督的面上。」

藉著信心，我們仰望基督時，就可看見神的面，耶穌曾說過：「人看見了我，就是看見了父」(約十四 9)。因此，神藉著他的兒子而顯露自己的面，並宣告他的榮耀；神的兒子是道成肉身的神。然而，若回復到舊約時代，神透過天使顯露他的面(正如在火燒荊棘當中與摩西見面的天使[參出三 2-6])，又或是藉著神榮耀的雲柱，神的子民離開埃及後，這雲柱引領他們走曠野的那一段旅程。

奉獻會幕時，榮耀的雲柱(kabod)停在約櫃的施恩座上。每星期都要將陳設餅擺在桌子上，呈獻耶和華。擺放陳設餅的桌子，希伯來文是 sulhan welehem panim，譯成中文是「臨在(譯按：中文和合本作「陳設」)餅的桌子」。有內層的幔子(paro-ke-t)將約櫃與公眾的視線分隔開，而陳設餅的桌子則擺放在幔子前面。神臨在於施恩座(kapporet)之上，而施恩座放在約櫃上面。

我們從上文的解釋得知，神以某些代表他榮耀的象徵與摩西相遇及與他說話，而不是完全顯露他的面。在這個意義下，他與摩西面對面地說話，類似傳真電話螢光幕裡的講者與觀眾所謂面對面溝通。

然而，出埃及記三十三章十八節所記載的摩西的要求，卻不只是有某一程度掩藏著的顯現，他要求神重新將榮耀顯現予他及以色列民；摩西要求看見神真正的面。但神警告摩西，當他看見神的面，必立刻死亡（參看提前六 16，該段經文指出神乃住在「人不能靠近的光裡」）。然而，神答應將自己的背顯露給摩西看，而不顯出他的面（出三十三 23）；神這樣做，是特別向摩西肯定他的喜悅。神就是採取這方式在「他（摩西）面前」經過，闡述他自己的恩典和那榮耀的名（參出三十四 6、7）。

利未記

兔子是否真的倒嚼？

利未記十一章五節指出，沙番（sapan,或 Hyrax syriacus）是不潔淨的動物，因為它「倒嚼不分蹄」（不潔淨的動物，意即不適合用作獻祭，亦不適宜於供人類食用）。現在要討論的，是「倒嚼」的問題；沙番（KJV 作「蹄兔」，NASB 作「石獭」）是否真的倒嚼（倒嚼：原文作 ma"leh gerah，照字義翻譯是「將已吞下去的食物吐出來」）？利未記十一章十六節亦以相同的句子來描述「兔子」（原文是'arnebet，或作「野兔」）。究竟兔子是否反芻的呢？若我們研究沙番及兔子的真正消化過程，就會知道上述兩個問題的答案都是否定的。真正的反芻動物有四個胃，當胃內的食物能再被動物嘴嚼時，這動物就會將胃內的食物反芻到口部。

在這嚴格的意義下，沙番或兔子都不可能稱為反芻動物，只不過是它們的嘴巴常動，表面看來和其他反芻動物一樣罷了。沙番和兔子的這種動作，使人很容易認為它們是反芻類；因為這緣故，雖然它們沒有四個胃的消化器官，林奈（Linnaeus，瑞典博物學家）起初也將它們列為反芻動物。然而，我們要記著利未記列出這一連串禁止作為食物或獻祭用途的動物名單，是為要給一般以色列人作為指引，使他們在曠野尋找食物時知所適從。以色列人看見沙番和兔子的上下顎經常移動，看來就像牛類會反芻一樣；另一方面，他們觀察到兔子和沙番的食物也是青草。於是，以色列人便很容易誤以為兔子沙番可供人食用。因此，利未記指出，這兩種動物不分蹄，所以並不符合要求，不算是潔淨的食物。

簡斯度（G·S·Cansdale）曾為'arnebet 的習慣提供了一些有趣的資料：

我們現在知道，野兔就像兔子一樣，在一天的某些時間會進一些「小吃」。當野兔休息時，會嘴嚼一些在上次進食時剩餘在口腔中的食物；因此，在表面看來，野兔就像沒有吃青草而嘴嚼那些由胃反芻出來的食物。一些在口腔內不能消化的食物會被細菌分解，於是野兔第二次嘴嚼時就可以從這些食物吸收較多營養。野兔以這種方式吸取較多營養，其原理與倒嚼相同。

大麻瘋如何會影響及患者的衣服及他所居住的房子（參利十三 47-59 及十四 33-57）？

我們現在熟知的麻瘋病，被視為等同於漢生病 (Hansen's disease)。其實，希伯來文 *sara'at* 表示的意思，並非單指別人會察覺的或有損外形的皮膚病。利未記十三章二至四十二節所描述患大麻瘋者的病徵，諸如受病菌影響的皮膚變白，頭頂受到侵染等，都是漢生病人所沒有的。第六節記述有一種皮膚病，在某些情況下會於一星期內自動消失，患者康復（漢生病永不會如此）。第七及八節所指的似乎是「崩蝕性潰瘍」(phagedenic ulcer)，二十四節記載被灼傷的皮膚受到感染。三十節則描述了一種病徵，患者的皮膚變成鱗片狀，這種病極可能是癬。

根據上述資料，我們可以合理地下結論：希伯來文 *sara'at* 並非單指皮膚病，而是一個統稱，包括所有皮膚及頭上所患的，會影響外形的病（然而，乃縵所患的，極類同漢生病〔參王下五〕，烏西雅在聖殿受懲治而生的病也一樣〔參王下十五 5；代下二十六 19、20〕）。

利未記十三章四十七及五十九節提及在衣服或任何一塊布匹上的 *sara'at*。這種徵兆顯然與會影響人類皮膚的皮膚病不一樣；卻是會損害紡織品、皮革或毛皮的真菌及黴菌，在表面看來，這些菌類與人類皮膚病的病徵頗相似。這些菌類若與其他衣物接觸，便很容易傳染開去，而且與衣物組織有極大破壞；因此，這類 *sara'at* 必須與其他衣物分隔開，再看看這些菌類能否被擦掉或洗淨。假如經過洗擦也不能把菌除掉，帶菌的衣服無疑應用火燒掉。

利未記十四章三十三至五十七節所描述的 *sara'at*，會損壞房子的牆壁。這類 *sara'at* 可能是一些生長在磚牆甚或木材上的真菌、黴菌或細菌；在濕度異常高及長期高溫的日子，上述菌類都會迅速生長及蔓延。因為真菌會迅速地蔓延，遍及整間房子，極可能引起其他種類的污染及疾病；因此，一旦發現這些菌類時，必須立時清除。受真菌蔓延的牆壁，必須要洗擦乾淨，看是否可以徹底消除。當菌類已侵入某一塊磚或是土牆的某部份時，就要挖走這部份磚或土，以阻止菌類再蔓延。假如這方法也無效，就應毀掉整間房子了。

洗擦乾淨一間房子後，要靜候一或兩個星期，然後由祭司審察，看那些菌類是否仍存在；若不能消除，房子便被毀掉。在衣服或人類皮膚上的大麻瘋也是一樣，需要由祭司審察，以斷定受影響的地方是否已復原。發生了這三種大麻瘋 (*sara'at*)，都需要行潔淨的禮儀，至於禮儀的詳情，記載於利未記十三及十四章。

利未記十六章所記述的「替罪羊」(即中文和合本「歸與阿撒瀉勒的羊」)是誰？或者它所代表的是什麼？(D*)

利未記十六章陳述了贖罪日所要進行的獻祭程序。贖罪日 (Yom Kippur) 是在每年他斯流月 (Tishpi) 的第十日 (通常是現在的九月底)。祭司要為贖罪日預備兩隻羊，一只用於贖罪祭 (*hattat-h*)，另一只用於燔祭 (*'olah*)。第一隻羊要照獻贖罪祭的一般儀式，焚燒獻於壇上。根據抽籤結果屬第二隻的羊，則可存活，並以活的方式用於獻祭，稱為 *za'zel*，這字可以讀作 *ez'azel* (分離之羊，a goat of departure)。(我們應明白，舊約初時只以輔音字母寫成，元音的字母是在主後八百年才加入的。因此，一些專有名詞加入元音後，可能與口頭的傳統不大相配合，意思混淆。)七十士譯本依照後者的讀法 *ez'azel*，將這個希伯來字翻譯為希臘文的 *chimarosapompaios* (被送走之羊)。

大祭司按手在這只羊的頭上，將整個以色列民族的罪傳遞給它，然後趕它進入曠野；「分離之羊」離開，象徵把全以色列的罪帶走（利十六 21）。有一種傳統調「替罪羊」（中文和合本是阿撒瀉勒）是居於曠野的魔鬼的名稱；但這種傳統起源於較後期，且與妥拉所陳明的贖罪原則不符。這種解釋暗示了魔鬼肩負著為人類而設的贖罪的功能；然而，聖經從未指出撒但或魔鬼有這種功用。由此看來，假設「替罪羊」（阿撒瀉勒）代替撒但，實屬錯誤。

反之，摩西律法中所提及的每一只用作獻祭的羊，都象徵了基督救贖工作的某些特徵。贖罪羊羔代表基督以無罪的生命，替代了應被判死罪的罪人的生命。至於替罪羊，則闡明了把罪從神的面前除去。聖父將信徒的罪加在被釘於十字架的聖子的身上（賽五十三 6），使信徒的罪被塗抹。因此，亞倫以象徵的方式，將全以色列人的罪傳遞予'ez'azel，而分離之羊把以色列人的罪帶走，使他們不再惦記著導人犯罪的事情。

民數記

民數記以及整本舊的聖經所記載的統計數字是否可信？

民數記一至四章及二十六章記載了兩次人口統計所得的數字，有某些學者懷疑這些數字的可信性。兩次核民數，都顯示出成年男子約有六十萬，還未將他們的妻兒子女計算在內；然而，西乃曠野的乾燥環境，實在很難維持如此龐大的人口於其上生活。因此，以色列十二支派逃離埃及，我們若要使他們的人口資料符合當時的歷史及環境，就必須把他們的數目減至二萬左右，才可與當時的客觀情況相符。邁敦厚（G·Mendenhall，JBL 77[1958]：52-66）、布賴特（John Bright，History of Israel，[Philadelphia：Westminster，1959]，P·144）及羅拔克拉克（R·E·D·Clark，Journal of the Transactions of the Victoria Institute 87[1955]：82ff）都認為民數記中翻譯成「千」字的希伯來原文，其意思只是「家族」罷了。雖然更理遜通常都以保守的態度解釋聖經，但他也否定民數記數字資料的真確性，而認為這些數字只表示了相對的數值，代表各支派之間的人口比例。

翻譯成「千」字的希伯來原文是'elep，這字的源起可能與「粗壯的人」有關。綜觀所有希伯來經文，雖然'elep 沒有明顯代表過「家庭」或「家族」的意思（參 Brown-Driver-Briggs，Lexicon，pp·48-49），但與此字有關的另一字'allup 卻可解作「領袖」、「一千個士兵的指揮官」。此外，有幾段經文用了雙數的寫法'lapi，表示了由支派細分出來的部族（參 Koehler—Baumgartner，Lexicon，P.57）。若要建立起一個減低十二支派人口的理論，上述證據實在異常脆弱。不過，假如我們將民數記中有關核民數這幾章內的 lapim 翻譯成幾個家庭的組合或「家族」，也可以將以色列民中可以去打仗的男子數目減低至三萬人。這樣，當以色列人在曠野漂流期間，就只需要維持較少的人口。究竟有何支持或反對的論證，以下有詳細的陳述。

根據民數記經文，有某些決定性的困難，足以令減低十二支派人數的理論不能成立。第一項經文上的證據：當經文用了 lapim 這個字後，接著便是 me'ot（「百」），然後有十位及個位的數字。民數記一章二十一節記載流便支派成年男子的數目，這是有關人口的第一個記錄，原文是：sissah wearbaim 'elep

wahames me'ot (照字義翻譯是「四萬六千五百」)。在這個例子中，我們無理由說在整個數字裡'elap 的意思是四十六個家族(或家庭)及五百人。這數字顯然是 46,500。另一方面，我們可以看看在曠野期間，以色列人為建會幕的銀子共有「一百他連得並一千七百七十五舍客勒」(參出三十八 25)，每一個成年的以色列男子，都要獻半個舍客勒。一他連得有二千舍客勒，因此，一百個他連得並一千七百七十五舍客勒這數目，確實由 603,550 的半個舍客勒組成(根據民三 32，這是以色列成年男子的數目)。此外，出埃及記十二章三十七節亦肯定了這數目的真確「步行的男人約有六十萬」。由上述論證看來，民數記有關人口資料的經文沒有翻譯錯誤，亦沒有顯出在經文流傳過程中被竄改了。

有人認為西乃曠野的資源有限，不足以支持二百萬或更多的人口於這區域內漂流四十年；這個反對理由是異常真確的。然而，持這個理由的反對者忽視了五經明確地指出的事實；以色列人沒有依賴從西乃曠野天然資源而得的食物及泉水。五經指出，以色列人於曠野漂流期間，透過神奇的方式，從上天獲得嗎哪，從磐石獲得泉水。以雲柱及火柱帶領以色列人走曠野的神，亦因他們的緣故，以超自然的方式供應他們日常飲食。撇開這方面不談，若以色列人倚靠曠野的天然資源維持生命，那麼，三萬人和六十萬人一樣，很快就會在曠野饑渴而死。因此，又藉著將以色列人的數目減低，使人數合乎當時的環境，卻忽視了神跡的因素，這是極愚笨的行為。

我們現在處理的，是神跡可能性這問題。綜觀整本聖經，從第一章至最後一章，都記載著神跡。聖子道成肉身，成為拿撒勒人耶穌；若脫離了這個神跡，信徒就沒有福音可傳，而根本也沒有加略山上的十字架可以相信了。事實上，我們毋須因為聖經有記載神跡而煩憂，因為由起首至結尾，聖經的先設都是神跡。假如其中所記的神跡從未發生過，那麼，聖經就太不值得相信了，因為它是人類幻想力的另一個例子而已。由此看來，假若聖經中的一段插曲是基於神跡而寫成，我們也不能因此而提出有效的反對。若我們已預設了神跡無可能發生來重新解釋某一段經文，並基於此而提出自己的論點，這所作的一切只有枉廢心機了。

民數記三章四十二至四十三節記載：「摩西就照耶和華所吩咐的，把以色列人頭生的數點了。按人名的數目，從一個月以外，凡頭生的男子，共有二萬二千二百七十三名。」這段經文顯示出頭生子的數目偏低，於是，有某些權威人士便據此為證據，質疑希伯來人的數目是否超過二百萬之眾。在摩西所帶領的群眾中，頭生子當然遠超這數目，比六十萬還多。然而，當我們小心查察這件事的背景後，這個難題便迎刃而解了。

根據民數記一章一節的記載，以色列人走到曠野的第二年，摩西數點完十二支派及利未支派的男子數目後，神便命令摩西數點非利未支派頭生子的數目，看看比利未人的數目超過了多少，目的是計算向亞倫及他的兒子繳交多少贖銀。摩西數點的結果是，利未人數目比其餘十二支派頭生子約少了百分之十。根據民數記三章三十九節，利未人的數目是 22,000，而非利未支派的頭生子有 22,273 名(參民三 43)；後者比前者多了 273 名，而每人要獻上五舍客勒作贖銀。(這件事其實是所謂殿稅的起源，直到現在，全世界的猶太人都有繳納這種稅。)

德裡茲(Delitzsch)指出，繳贖錢這要求只可應用於出埃及後才出生的嬰兒身上，卻沒有追討的效力(參 Keil and Delitzsch, Pentateuch, 3:9-13)。根據聖經記載，以色列可以打仗的男子共有 603,550 名，可能在一年或稍長的時間內，有 19,000 對新婚夫婦；假如他們之中，有些妻子有足夠時間兩次懷孕，

而頭生男嬰的數目可能會有 22,000 名或稍多。這種推算，與經文記載 22,273 的確實數目非常吻合。此外，亦有些學者根據出埃及記一章十五節，認為居住在歌珊地的希伯來人，人數不多。該節聖經記載，兩個收生婆已足以為這社區內的婦人服務，替她們接生。這些學者的觀點頗真實，假如當時真的有二百萬人，那麼，要有遠超過兩名收生婆，才可應付這社區的需求。今天的學者觀察到這個事實，公元前八世紀的作者（諸如被假定存在的「伊典作者」〔Elohist〕）當然也會察覺這個問題。若只得兩個收生婆，要為三萬個男人及其妻子服務也幾乎是不可能的事，更莫說是二百萬個男人及其家庭的需求了。其實，埃及當時的情況顯而易見，有一組的收生婆為歌珊地的希伯來人服務，而施弗拉及普阿是收生事務上的主管。我們很難想像全部收生婆向法老報告希伯來產婦的情形；與此相反，法老透過自己允准的監工，以達到控制希伯來收生婆的效果。我們知道古埃及政府有著高度層系性的架構，埃及文件中亦有「監工」這個字（埃及文的詞匯是 imy-r，意即「在（他的雇主或大地主）的嘴內」；根據埃及文件的記載，在埃及社會，差不多各行各業都有監工；他們負責向政府報告自己監管那行業的情況，並將政府的命令傳達至他們所負責的區域。從上述證據看來，學者基於收生婆數目少而作出的論證，毫不真確。

另一個使人質疑的地方，就是曠野移動的問題。依五經記載，摩西帶領群眾，在曠野由一處地方移動至另一地方；但引人懷疑的是，如此龐大的二百萬人，如何有足夠時間作出這移居行動。例子之一是出埃及記十四章二十一至二十四節，如此龐大的人口，如何能迅速地過紅海（或作「蘆葦海」）。根據出埃及記，當海水神奇地退向兩邊，與他們過海的地方有一段距離時，幹熱的東風刮了一整晚，便將海底局部地吹幹（參二十一節）；出埃及記十四章似乎顯示出，海底乾涸後，以色列人便過紅海了。

可能是第二日的四更天（即上午三時至六時），埃及大軍便追趕著以色列人過紅海；於是以色列人便僅僅有二十四小時來過海了。當以色列人前進時，假如他們依著某些公路來走，二十四小時當然不足夠；然而，在當時的情況下，他們根本無路可循。（那會有大道直伸向海中呢？）前一天在那裡紮營，就在那裡過海，不需要排隊走那一條路線，而只是腳踏起伏不平的紅海海底。他們就像整個部隊一起沖前，與敵軍交鋒；前線可能伸展至二或三裡闊，包括人或牲畜。因此，他們毋須排隊等候，不用浪費任何時間；整批人同時前進，就像走向前線與敵軍交鋒一樣。假如實際情況正如以上所述，那麼，過紅海就沒有時間上的問題了。

相同的解釋，可應用於以色列人四十年曠野漂流期間每一日的旅程之中。夜間紮營，停留一宵，到了第二天起程上路了；假如以色列人要排成一長長的隊伍，那麼，先頭部隊出發了數小時，最後的人還在原地等候呢！我們從民數記第二章三至三十一節得知，以色列人要各歸自己的？？下，在本族的旗號那裡，對著會幕四圍安營；會幕的東南西北，各有三個支派，剛好組成一個四方形。於是，十二支派分佈得像一支龐大的探險隊伍，有中心點、雙翼、前鋒及後衛。遇到敵人時，他們毋須多久便來到前線與敵人交鋒。在曠野裡以色列人毋須四處尋找可走的路徑，只是踏足於起伏不平的地帶（假如地面崎嶇），並盡量保持隊形齊整。事實上，除了王道可能通過西乃曠野，此外別無路徑了，縱使有的話，也只是車子需要沿路而行（不過，以色列人只有極小量的車子）。早上，當起行的號角吹響後，他們便同時出發，開始那一天的旅程。他們可以輕易地走十裡路，牲畜及小孩也不會過勞；亦毋須排隊等候出發。

在以色列人出埃及以後的歷史中，也有龐大的軍隊；高舉理性的學者面對數量如此眾多的兵士時，也採取懷疑態度。以下陳述幾個例子；在瑪利沙之役，猶大王亞撒以五十八萬軍力，抵抗古實王謝拉的入侵，而謝拉擁有由一百萬人組成的軍隊（參代下十四 8-12）。回溯至大衛的時代，在主前十世紀初葉，北面十支派有八十萬軍兵，猶大則有五十萬；合起來共有一百三十萬。亞哈斯統治期間，以色列王比加一日殺了猶太人十二萬，還俘擄了二十萬人（參代下二十八 6-8）。現在學者懷疑歷代志所記龐大數目的真確性，他們認為歷代志作者出於熱誠地希望榮耀以色列過往的歷史，於是時常將數目誇大。

為要回答某些學者對於聖經統計資料的懷疑，下文陳示我們觀察所得的幾個結果。

1 古代的作者存活時間只與他記載事情的發生時期相隔數百年，甚至與那些事情並存。然而，現代的懷疑者已與聖經相距了三千年以上；由此看來，古代作者似乎更能掌握事情的真相。

2 我們現在用以衡量某事情有可能或無可能發生的標準，若建基於一個假設——不常見的事永不會發生，那麼，這些標準根本無用。看似沒有可能或極不尋常的事情，事實上確有發生；因為，歷史所教導我們的，是在過去最常發生的事情。

3 基於近來的觀察和經驗而作推論，可能導至完全錯誤的結果。若只從公元五百年以來聖地的氣候狀況，而假設這塊地方從未有比目前的土地更肥沃的條件，並因此而認為這地區不能支持較早時期於其上生活的龐大人口；這樣的推斷是毫無保障的。考古學及地質學上的證據顯示，自從公元前三千年以來，這地區的降雨量極不穩定。公元一世紀亞歷山大的天文學家托勒密（Claudius Ptolemaeus）記載的天氣日誌，顯示了在他那時候，埃及夏天的乾燥期比現時為短，雷雨較現時大，冬天時的北風比現時的強烈而盛行（詳參 Denis Baly, *Geography of the Bible*, rev. ed. [New York: Harper, 1974], p. 66-67）。考古學及地質學證據顯示，公元 4500 至 3500 年間，中東地區的氣候幹而熱；3500 至 2300 年間氣候溫和，有較涼快及濕潤的氣候；其後，有 300 年乾旱期（聖經也記載亞伯拉罕下埃及）；由公元前 2000 年開始，又有較溫和多雨的氣候，雖然在這地區的人類活動增加，致使顯示雨量變率的證據受到干擾而不大明確（見前引書，頁 68）。上述氣候資料顯示，聖經中常見的形容語句「流奶與蜜之地」，是指公元前十五世紀迦南地的情況，那時應是摩西的時代，而非上溯至亞伯拉罕存活之時。因為氣候溫和及濕潤，巴勒斯坦成為肥沃的可耕地，物產豐富，因此，可以支持龐大的人口。

4 另一些古代資源亦有提及，在特別重要的軍事行動中，會包括數量龐大的軍隊。埃及在這方面的記錄無大幫助；第六王朝的伊尼（Uni）刻文記載，彼拜王一世（King Pepi I）派遣往亞洲的遠征隊有「很多萬（十千）人」（Pritchard, ANET, p.228）。杜得模西士三世記錄米吉多之戰時（約主前 1468 年），卻沒有記載有多少埃及軍隊（同前引書，頁 238）。蘭塞二世為歌頌推崇自己而作的加低斯之戰的記錄，也是一樣，在這次戰役中，他成功阻止赫人軍隊繼續向南推進。然而，他只記載此次戰役兵分三路，卻沒有記多少軍隊（見前引書，頁 255-56）。至於亞述方面的文件，亞述王似乎從未記述己方的軍隊有多少，而只提及他殺死或俘擄的敵軍的數量。在誇誇之戰中，亞述王於主前 853 年與便哈達及亞哈作戰，亞述王撒曼尼色三世記載 Adadizri（他用這名字稱呼便哈達）有二萬步兵及一千二百騎兵及一千二百輛戰車；亞哈有一萬步兵及二千輛戰車；哈瑪王亦提供一萬步兵，七百騎兵及七百輛戰車（見前引書，頁 278-79）。除了上述三個王的軍隊，還有九個國家的較少量軍兵，都聯合起來攻打亞述王；撒曼尼色宣稱殺了一萬四千個敵軍，並追趕其餘奔逃的人。他更記載自己在其他戰役中，殺死二萬九百個

“Hadaezer”的戰士（見前引書，頁280）。主前七〇一年，西拿基立攻打希西家及非利士聯軍，西拿基立的記錄指出，他從四十個猶大城擄走二十萬零一百五十人，將他們帶往亞述境內（見前引書，頁288）。回溯至主前七二一年，他的父親沙根二世從撒瑪利亞擄走二萬七千二百九十個俘虜（見前引書，頁285）。在大利烏一世貝希斯敦石（Behistun Rock）的刻文上，沒有記錄有多少波斯軍隊（約主前四九五年）。希臘的歷史家希羅多德指出，當波斯王薛西回顧他入侵希臘時所率領的軍隊，「全地的軍隊共有一百七十萬人」（Historia 7）。每一萬士兵排列在一起，直至所有士兵都被點數過，就得出上述總數。海軍方面，有1207只戰船，還有來自埃及、塞浦路斯、腓尼基及其他瀕海國家的特別分遣部隊。主前三三一年的高加米拉之役（Battle of Gaugamela），可能是亞歷山大大帝所參與的最大戰役。據亞利昂（Arrian）的估計，在該戰役中波斯王大流士三世率領了步兵1,000,000，騎兵40,000；亞歷山大則以步兵40,000來攻打大流士（詳參 Charles Anthon, A Classical Dictionary Containing on Account of the Principal Proper Names Mentioned in Ancient Authors [New York: Harper and Bros 1871], p. 107）。

從上述證據可知，在一次重要軍事行動中，古實王謝拉所率領的龐大軍隊數目，也並非不足為信（參代下十四9）。亞述從巴勒斯坦擄獲極多人；由此看來，主前七及八世紀時巴勒斯坦地的人口頗稠密。因此，若從考古學發掘的遺跡而推斷當時近東的人口稀少，這就是錯誤的觀念。最近，學者從伊浦拉（Ebla）發掘出一組記有楔形文字的泥版，內中的記載使人感興趣（已由 G. Pettinato 及 P. Matthial 出版，刊登於 “Aspetti Amministrativi e Topografici di Ebla nel III Millennio Av. Gr.,” Rivista degli Studi Orientali 50 [1976]:1-30），其中一塊泥版列出了主前二四〇〇年的時候，首都內四個主要監督和長官。根據這些資料，我們可以估計到伊浦拉當時的居民約有260,000人（參看 Heinrich von Siebenthal, Die königlichen Tontafelarchive von Tell Mardikh-Ebla, n. 38. 由 Suzne Ruckstuhl 譯成法文，刊登於附錄四，G. Archer, Introduction a l'Ancien Testament, Edition Emmaus [Switzerland: St.-Legier, 1978], pp. 570-850 亦參看 G. Pettinato, “The Royal Archives of Tell Mardikh-Ebla,” Biblical Archeology 39(2, 1976):44-52)。上述發現結果，反映出約拿時代尼尼微城人口數目的可信性——「不

能分辨左手右手的有十二萬多人。（意即嬰兒及年紀老邁的人），暗指尼尼微大城當時大約有一百萬名居民。

抱著懷疑態度的聖經批判學者，質疑舊約聖經所記載的數字的準確性；然而，上述古代證據正好將懷疑者的基礎拆毀。與此同時，值得一題的是，在眾多古代近東文件中，唯獨希伯來文的歷史記錄了各次戰役中兵士的數目。所以，若要將以色列及非以色列有關戰爭方面的文件加以比較，以期將戰士的數目，或人口統計的結果加以對比參照，是很難實現的。因為沒有與聖經歷史年份相若，而記述同一事件的異教文件；故此，無可能將兩者的記錄加以比較。

究竟利未人是在三十歲（民四3）、二十五歲（民八24）抑或二十歲（拉三8）時，開始在會幕或聖殿中任職？

民數記四章三節清楚地指出：「從三十歲直到五十歲，凡前來任職在會幕裡辦事的，全都計算。」利未

人必須到達三十歲，才可參與會幕的事奉，包括協助祭司搬運及保養會幕裡的設備及器物。

然而，到了民數記八章二十四節，卻有如下關於會幕裡事奉的記載：「利未人是這樣，從二十五歲以外，他們要前來任職，辦會幕的事。」詹麥臣認為：「利未人於二十五歲時，於會幕裡充當學生，或作試用期的職員，接受年長的利未人的監督或教導。到了三十歲時才正式任職於會幕，負責自己那部份的工作」（參 Jamieson-Faussett-Brown, Commentary）。將兩段經文細心地比較，才得出這個解釋；這解釋看來也十分合理。利未人這情況類同於聖經學院的學生接受訓練；在學生被賦予完全的聖職，有權替信徒施洗及主持婚禮之先，也要受訓。

在受訓的五年內，年輕的利未人有機會觀察正式任職的利未人工作，得知移動燈檯、陳設餅桌及祭壇的正確方法，亦可學習會幕中各種器具應置於何處。此外，尚有其他雜務，諸如清楚會幕的地面，還有協助在祭壇上獻祭的崇拜者。年青時代的撒母耳是一個明顯的例子，當他未足二十歲，而且還是個小孩子時，就參與上述工作；他特別負責服侍以利（參撒三 1）。由此看來，就算利未人不夠二十五歲，進入會幕學習，卻還有其他許多種類的工作可供未夠年齡的利未人參與。

至於以斯拉記三章八節所提及利未人開始參與工作的年齡是二十歲；要研究這個問題，必須要詳細考慮兩個因素。第一點：以斯拉記二章四十節及尼希米記七章四十三節均記載，從巴比倫歸回的利未人只有七十四名。然而，返回耶路撒冷的殿役及守門人卻為數眾多，有四千二百八十九人（參拉二 36-39）。利未人的數目不能應付當時工作上的需求，所以，指派較年輕的利未人參與工作（即是說：二十至二十五歲的利未人也被包括在內）是適合的，因為這樣才有足夠數目的利未人，監督重建聖殿的工作。

第二點：以斯拉記三章八節所提及的利未人，其實沒有參與崇拜及獻祭的工作，他們只是充當建殿工程的指導者及工頭。當時聖殿尚未建成，利未人不可能在殿內正式任職；因此，根本沒有所謂「小於二十五歲」的問題。由上述解釋看來，三段經文所提及的三種年齡上的限制，並非互相衝突，因為三段經文中的利未人擁有不同程度的權力。

神以奇跡的方式提供鵓鶉作為以色列人的食物，但以色列人吃它們後，神為何懲罰以色列人呢（民十一 31-34）？

假如我們仔細地閱讀民數記十一章，就會知道以色列人已厭倦了神每天供應給他們的嗎哪，卻渴望吃肉和菜蔬；於是，我們明白為何神極不喜悅他們了（參 4-9）。摩西極憎厭以色列人訴苦及忘恩負義，他準備放棄領導者的職責。於是，神鼓勵摩西，教導摩西將領導權授予七十個敬虔的長老，作為支持摩西的一組人。然後，神又告訴這些長老，他將會如何對付那些背叛而不滿的以色列人。神把以色列人所冀求的給予他們，從而使以色列人知道，他們厭棄神所賜予的食物是何等愚蠢，嗎哪比他們自己要求的食物為佳且已足夠他們食用。詩篇一〇六篇十五節重題這件事時指出：「他將他們所求的賜給他們，卻使他們的心靈軟弱。（現代中文譯本作「但也降疾病在他們當中」）。換句話說，神要給他們一頓「他們更需要」的教訓，便完全依照這班不滿的暴民所要求的，賜予他們，暫時不將那些對他們來說更適合的東西降下。

結果，有大量鶴鶉被風刮至以色列人的營地周圍，離地面約兩肘（即三尺，參 31 節；「地面」之前的前置詞 'al 應翻譯作「超出」，正如 NIV 的正確翻譯，而不是「上」）。鶴鶉被強風刮來，飛得很低；於是，以色列人便很容易地用木棍打擊這些鶴鶉，捕捉它們，有些人甚至捕獲十個賀梅珥的數量（即六蒲式耳）。不過，在炎熱的曠野裡，數量如此龐大的死鳥，當然會迅速腐敗；雖然以色列人已儘量將它們曬成幹肉，希望這些肉類可以保持得較久（參 32 節）。於是，當他們開始嚼這些他們不習慣吃的肉類時，便染上因吃腐壞食物而起的疾病；我們毋須訝異他們會落於這樣的慘況。後來，大量以色列人因這次疫病而死，被埋葬于荒涼無人的曠野裡；這地便名為基博羅哈他瓦（Qibrot Hatt'vah），意即「貪欲之人的墳墓」。

民數記十二章三節強調摩西的謙和，這段經文怎能是出於摩西之手的可靠評語？

除卻申命記三十四章（必定是當摩西死後，由別人寫成的訃告），在五經之中，再沒有其他經節比這節更多被人引用，作為五經非摩西寫成的證據。民數記十二章一及二節記載摩西作為神唯一的傳話人的地位受到挑戰，強調摩西謙和的經文接著在第三節出現：

「摩西為人極其謙和，勝過世上的眾人。」這節經文評論這位偉大領袖的性情，所給予我們第一個的印象是：經文乃由一位熟悉而仰慕摩西的人所寫，是他對摩西的評語。祈利傾向於接納這個解釋（M·G·Kyle，“Moses”，International Standard Bible Encyclopedia[Grand Rapids：[Eerdmans,1939]，P·2090）。詹麥臣認為這可能是先知後來加插入的語句；他還援引哥林多後書十一章五節及十二章十一至十二節作為例子，保羅受到那些橫蠻的諂諂者的侮辱，被迫強調他性格裡特別優勝的特質（詳參 Jamieson-Fausset-Brown·Commentary）。

史艾瑪（Elmer Smick）亦認為這句評語可能出自一個被神光照的長老（shoter，或作「官長」，民十一 16）。史艾瑪指出，「本章教導我們知道摩西與神的關係親密到一個程度，他可以客觀的傳講真理，儘管是關乎他自己的性情，他也照所得的啟示說出來。」（參 Elmer Smick,Wycliffe Bible Commentary。中譯本《威克裡夫聖經注釋》卷一，頁二五一、二五二。香港種籽，一九八一年初版）

夏理亦作出以下評論（Haley，Alleged Discrepancies,P·248）：
摩西得到聖曼感動，「客觀」地記載歷史。因此，當他記載自己的事件時，也揮灑自如，就像由別人評論摩西一樣。由五經的內容可知，摩西同樣確實而大公無私地記載他自己的罪愆與過犯。哥密（Calmet）評論說：「正如他在這裡毫無驕傲地贊許自己一樣，他在別處也會謙虛地斥責自己。」這段客觀的說話被加插入本段的經文內，以解釋摩西為何沒有採取任何步驟來為自己辯白，亦可以解釋為何神會迅速插手干預。

此外，我們肯定要退一步承認，有其他古代自傳文學的作者，亦以第三身的筆法來自我評價，這些自我評價可能使人奇怪，因為作者站在迥異的立場，大異於他慣常用以描寫自己的語調及態度。凱撒（Julius Caesar）的「內戰」（Civil war；〔The Alexandrian War,71〕）就是一個好例子。凱撒描寫自己於本都受到法拿西斯（Phar-naces）的突襲時，遭逢敗北；他如此描述：「凱撒震驚這個魯莽小子（或充滿自信的

行動。凱撒當時毫無準備，於是命令正在進行防禦工程的士兵武裝起來，部署軍團，並組成一條戰線。」換句話說，凱撒是錯誤估計了敵軍的行動，於是被敵軍乘其不備而作出攻擊。凱撒向來都將自己形容為具有預視能力的完人，更可以準確地運用策略；因此，上述一段有損他名譽的自我評價，實在使人訝異。（譯按：法拿西斯乘凱撒與龐貝展開內戰，便準備擴張自己的領土，起初獲得勝利，但終被凱撒打敗。）

現在，我們轉回民數記十二章三節。摩西雖然承受亞倫和米利暗所施加的壓力，但他也沒有為自己辯護，亦未作出特別的解釋或發脾氣。任何領導者若處於摩西那時的境況中，必會忍不住反駁亞倫及米利暗；然而，摩西將事情完全交給神。摩西從始至終都將自己交托給神，他讓神作自己的保護者及辯白者。我們的確需要有十二章三節的經文，才可理解到在當時的情況下，摩西仍保持著令人欽佩逆來順受的態度。由此看來，第三節看來似乎不是後來才加插入經文內的，因為這節經文可幫助我們瞭解記載此次事件的整段經文。

十二個探子前往窺探迦南地時，究竟由巴蘭（民十三3）抑或加低斯巴尼亞（民二十一1）出發？

兩段經文的記載都屬正確。巴蘭曠野的最南端在依拉夫港（Port of Elath、即聖經之「以拉他」〔參申二8〕，向東北偏北伸展，越過 Nahal Paran 及 Har Ramon（參 Baly, Bible Geography P. 34）。曠野的範圍內，包括有加低斯巴尼亞，而這地與普嫩位於同一緯度（參前引書，頁 95）。所以，十二個探子由加低斯出發，而加低斯位於巴蘭曠野內（參民十三 26「到了巴蘭曠野的加低斯」）。

民數記十三章十六節記載摩西給嫩的兒子何西亞命名為約書亞，但早於出埃及記第十七章九節及二十四章十三節，已稱他為約書亞了。這是怎樣解釋呢？

民數記與出埃及記有關約書亞名字的記載，根本沒有問題存在。因為摩西無疑在四十年曠野漂流期間快完結時，才寫成出埃及記。在埃及往迦南的旅程中，雖然約書亞要待旅程的後期才獲得此名，但摩西回顧往事而寫出埃及記時，便採用約書亞此名，這也是極自然的事情。在此要加插一提的是，Yehosua'（「耶和華是拯救」）與 Hosea'（「拯救」）是相同的名字，二者均源於字根 yasa'。

假如迦南確實是一塊流奶與蜜的肥沃土地（民十三），那麼，為何以色列會形容迦南是吞吃其居民之地呢（民十三 32）？

假如我們將民數記十三章三十二節「吞吃居民之地」，解作此地是極貧瘠，不足以養活當地的居民，那顯然是把本節的經文誤解了。從聖經的上文下理看來，本節的含意是：此地極肥美（降水量比近幾世紀為高，農作物得以生長），周圍的國家及部落都希望獲得迦南，使這地成了戰場，流人的血。他們為獲得這塊肥沃之地而互相爭戰；在戰爭當中，大家均有損失。因此，「流奶與蜜之地」與「吞吃居民之地」並無衝突之處。五經中，最少有十三次形容迦南為流奶與蜜之地，此外，約書亞記、耶利米書

及以西結書亦作出同樣描述。我們根本就沒有證據，把民數記十三章三十二節解釋為形容迦南地貧瘠，使當地居民活活餓死。

假如出生埃及的以色列人，差不多全部在漂流期間內去世，為什麼曠野卻沒有築滿以色列人的墳墓（參民十四 34、35）？

在曠野漂流期間，以色列人所過著的，是遊牧民族的生活方式。因為他們經常遷徙，所以有人去世時，他們沒法建築一個堅固的墳墓。只把屍首埋在淺淺的沙土或墳墓之下，即使這些屍首能逃過食屍鳥獸的侵襲，也不能長期地保存屍骨（而且，死屍是否能逃過被鳥獸吞吃的厄運，也是疑問）。綜觀世界的其他地方，也不曾在乾旱地方掘出可以辨認的墳墓；假若找到的話，那才令人奇怪呢！根據聖經記載，所有參與加低斯巴尼亞背叛事件的以色列人，都會在過約但河之前死去（當然除卻約書亞及迦勒）。然而，在曠野發掘不到於淺土埋葬且未經覆蓋的穴墓，不足以成為反對的證據，攻擊上述經文的真確性。

在摩西帶領下，究竟以色列人是在以東的境界「以外」經過（民二十 14-21；申二 8）抑或「穿過」以東的境界呢（申二 4-7）？

兩段記載顯然都是真確的，因為上述兩個前置詞都可見於同一段經文內。申命記二章四節記載：「你們吩咐百姓說，你們弟兄以掃的子孫住在西珥，你們要經過（或『在其中經過』，希伯來文是 oberim bigebul）他們的境界，他們必懼怕你們，所以你們要分外謹慎。」接著的兩節經文解釋，神不容許以色列人攻佔以東人的土地，因為那地是神給予以掃，作為他永久的地業。以色列人必須向以東人購買糧食及水，且只能在王道上走（King's Highway，是當時的國際路線，這條路穿過以東人的境界）。

以東王卻拒絕以色列人的要求，他甚至派軍阻止以色列人，不許他們走在王道上，穿過以東境界。民數記二十章二十一節指出：「這樣以東王不肯容以色列人從他的境界過去，於是他們轉去離開他。」日後，當摩西重提此事時，便說：「於是我們離了我們弟兄以掃子孫所住的西珥，從亞拉巴的路，經過以拉他，以旬迦別，轉向摩押曠野的路去。」（參申二 8）於是，我們理解以色列人由本來向北進發的路線，轉向繞道以東東面的邊界，再沿著摩押人的邊界前行（神亦禁止以色列人用武力的方式穿越摩押的境界，因為神已將此地賜與摩押人的祖先羅得）。

那麼，以色列人是否如申命記二章四節所言，穿越以東人的境界？當以色列人與以東官員談判時，他們會進入了以東的境界；此外，在以東王拒絕他們經過王道，向北進發往摩押及什亭平原之前，以色列人也曾進入以東境內，向當地居民購買水和食糧。雖然以色列人的軍旅遠比以東的為強大，可以輕易地勝過他們，但以色列人沒有用武力來解決這件問題。以色列人沒有堅持要經過王道，卻（多半是）轉向東而行，沿著以東的東面邊界，穿過那崎嶇不平而沒有路徑可遁的西珥的曠野。

假如以色列人的軍隊真是那麼強大，為何以東人會很容易就驅逐他們離開？還有，當以色列人準備攻

佔迦南時，為什麼艾城的人會使他們遭遇挫折（參民二十 14-21；書七）？

依照民數記二十六章的記載，以色列中可以打仗的人數共六十萬一千三百名；這個數目當然遠超過以東的戰士。然而，民數記二十章十四至二十一節卻毫無他們兩軍交鋒的記載；因此，摩西率領以色列人離開以東，顯然只是由於以東王拒絕讓他們過境，使以色列人不可循著王道向北前往摩押及約但河東岸。第二十一節記載：「這樣，以東王不肯容以色列人從他的境界過去，於是他們轉去，離開他。」以東人堅持不讓以色列人過境，以色列人就只好尊重以東人的權利（以東人及以色列人都源出於亞伯拉罕）。

至於攻佔迦南一事，以色列人只在攻打艾城時遇到挫折。當時，有三千名以色列人作為先頭部隊，想攻入艾城（書七 4），卻落荒而逃，還有三十六個以色列人被殺——這也算不上慘痛的敗落！除此之外，在約書亞帶領下，以色列人在攻取迦南的全部戰役中都大獲全勝。另一方面，根據約書亞記的記載，進入迦南地的以色列人為數極眾；要研究此地區能否維持如此龐大人口的這個問題，我們就必須記著：現代迦南地的情況，不盡可顯示此地于古時的潛力。現時於北非洲沙漠之下發現羅馬時代建築的龐大又美麗的城市，這些城市之所以被埋，是由於降雨量減少而引起土地荒漠化所致。迦南地的情況也是一樣：只要有適量灌溉，以色列境內的各地、山坡和平原都變得很肥沃。百利（Baly, Bible Geography. p.67）曾記載龔亞倫（Alan Crown）於巴勒斯坦考古研究的發現，龔亞倫的研究顯示在主前二二〇〇至二〇〇〇年間，巴勒斯坦的氣候較為乾旱，但「在主前二〇〇〇年以後，此地可能獲得較豐富的雨水」（Baly, p.68）。百利以下列文字總括他對巴勒斯坦地區氣候的研究：

不幸地，在主前二千年以後，關於巴勒斯坦氣候變異率的證據，受此地區人類活動影響而變得模糊。然而，若我們要作出如下假設，就必須提高警覺，我們的假設是：本書所列出的氣候方面的資料，適用於族長時代、王國時代、新約時代及其後的歲月。換句話說，巴勒斯坦的氣候已保持了四千年，情況穩定。我們能夠有信心地說這是可能的。

敘利亞巴勒斯坦一帶地區，於主前二千年期間似乎獲得較豐富的雨量，使這地區能夠支持為數眾多的人口，占迦南後，此地區成為陣容龐大的軍隊的駐紮點；及這人口眾多的民族的養生處。現時以色列境內的人口遠超聖經所記載當時的人口數目；因為，懷疑聖經中人口數目的學者，就不能以現時的人口數為憑據而作出推論。而且，近來發掘敘利亞城市伊浦拉（Ebla）的結果顯示，在主前三千年，單是這城市的人口最低限度就有二十六萬（參看 K·A·Kitchen, The Bible in Its World [Downers Grove, Ill. : Intervarsity, 1977], pp. 39-40）。

根據民數記二十二章十七至二十三節記載，巴蘭告訴摩押王巴勒的使者，他永不會說或做那些與耶和華他的神的旨意相違背的事情；然而，為何神差遣使者去殺巴蘭（民二十二 33）？（D*）

神差派使者去嚴嚴地警告巴蘭，命令他不可說巴勒所要他說的話（就是咒詛以色列人），卻只能對雅各這立約之國祝福。神的使者與這個唯利是圖的先知于山嶺峽道中相遇，是要恐嚇巴蘭，使他留下永不能忘懷的回憶，命令他除了耶和華神在摩押與米甸人面前啟示予他的信息之外，其餘一切信息，他都

不可說。雖然巴蘭於較早時候拒絕往見巴勒（民二十二 13），但他後來卻懷著錯誤的動機準備走到巴勒那裡。摩押王賄賂巴蘭，於是巴蘭為了屬世的財富與榮耀便遵照那邪惡的摩押王的意思，卻違背神的吩咐；在這件事情上，他是有罪的。

我們可以肯定，神最後勉強地容許巴蘭前往巴勒處，但條件是巴蘭必須在巴勒及摩押人面前忠心地宣告神的信息（參 20 節）。然而，當巴蘭答應了巴勒的邀請，內心便充滿了職責與私欲的掙扎。於是，神便嚴勵地警告巴蘭，若他不以完全的忠信來承擔神給他的使命，神會立時取去他的性命。因此，山嶺峽道便發生了那充滿戲劇性的一幕，神使驢說話，警告那愚笨的先知，使他知道自己的性命垂危。

依照撒母耳記上十五章八節的記載，亞甲與掃羅王是同時代的人，存活於主前十一世紀。但民數記二十四章七節卻提及亞甲，這是否在年代的記載上有錯誤呢？

若視「亞甲」為一個人的名字，是有問題的。「亞甲」可能是亞瑪力王朝的名號，類似埃及的「法老」及羅馬的「凱撒」（雖然在初時「凱撒」乃專指凱撒大帝〔Gains Julius Caesar〕）。掃羅曾在曠野南部地區擊殺米甸人，但在相距甚遠，時間差異亦大的腓尼基刻文（參 Coapus Inscriptionum Semititarum I 3196）上，卻可發現這個名字（或名銜）。不過，縱然這是一個米甸王族的名稱，于米甸族在腓尼基的分支出現，也比不上耶羅波安這名字包含有更豐富的意義。耶羅波安於主前一九三一年開創了北國，但主前七九三年至七五三年統治以色列國的王亦稱為耶羅波安。腓尼基王族中亦有重複名字的情況，有兩個王名叫希蘭（Hiram）或亞希蘭（AHiram）；敘利亞最少有兩個便哈達；非利士的基拉耳最少有兩個亞比米勒。在埃及的第十二王朝中，就有四個法老名為辛和斯域（Senwosret），亦有四個名為亞曼念紇；到了第十八王朝，稱為杜得西模士的法老有四個，稱為亞曼念紇的亦有四個。雖然沒有關於米甸人文化的記錄流傳下來，但根據上述例證，而假設民數記及撒母耳記上的「亞甲」乃是當時人喜愛的名字，有幾位帝王都沿用這稱銜，這也相去不遠。

以色列人于什亭敬奉巴力毗珥，遭神降罪施以瘟疫的懲罰；在這次瘟疫中，有多少人死亡？

根據民數記二十五章九節的記載，以色列人敬拜巴力毗珥而被神懲罰，在一次瘟疫中，死了至少二萬四千人。有一些人認為，哥林多前書十章八節所指的是同一件事，該處指出有二萬三千人死亡。然而，這種反對的意見是沒有根據的，因為林前十章八節所指的，並非巴力毗珥那次事件（民二十五 1-8），卻是記述以色列人因拜金牛而起的瘟疫。上一節（7 節）聖經已清楚說明：「也不要拜偶像，像他們有人拜的。如經上所記，『百姓坐下吃喝，起來玩耍』」經文中的引句，來自出埃及記三十二章六節，由此看來，林前十章八節所指的，乃拜金牛事件；這一點是無庸置疑的。

使人感興趣的是，出埃及記沒有記載因金牛犢災禍而死的有多少人，只是簡單地說：「耶和華殺百姓的緣故，是因他們同亞倫作了牛犢」（出三十二 35）。到了新約林前十章八節，才指出有二萬三千人因瘟疫而死。民數記二十五章九節與哥林多前書十章八節所記載的數字沒有衝突，因為二者所記的是不同事件。

聖經是否有記載但支派至終定居於何地？（D*）

民數記二十六章記載第二次數點民數，第四十三節指出屬但支派而可以打仗的有六萬四千四百人。根據約書亞記十九章四十至四十六節，但支派的地業界乎猶大的西陲與地中海之間，包括非利士地的北部。這地區土壤肥沃，降雨量豐，故可以出產豐富的農作物以供人口如此眾多的支派。然而，在某些原因影響下，但支派的武力不足以趕走非利士人；雖然有勇猛的戰士，但在約書亞佔領迦南地之後幾代，便淪為非利士人的附庸。

部份地為著這個緣故，但支派在經濟及政治上的發展便被制肘著。於是，有一些雄心勃勃的青年人便組織成為先頭部隊，希望找著更多的土地來發展，想在原來是屬其他支派的地土上定居下來。士師記十八章詳細地記載這些事件，但我們不知道人口遷移的正確日期，根據士師記，我們知道只有六百人參與這次行動。

這六百人勘察了整片迦南地，遠達腓尼基南部（現今之黎巴嫩），他們最後選擇了一個安寧而豐裕的城市——拉億，決定移居於此。六百個但人攜著武器，穿越猶大支派的基列耶琳，到以法蓮山地。在那裡有一個利未人，是以法蓮的祭司。但人擄走了這個祭司，還搶了米迦的銀以弗得，作為他們自己敬拜耶和華時所用的偶像（雖然這違反了第二條誡命）；之後，在拉億居民毫無防備之下，而但人又沒有預先警告，就攻入拉億。但人佔領拉億後，把這城易名為「但」，成為十二支派地業中最北之點。於是，聖經常常提及「從但到別是巴」。

當北面十支派與大衛的王朝分離後（主前九三一年），北國的創始人耶羅波安一世于但建立官方的殿，讓百姓在這裡拜金牛犢（王上十 130）。但支派在北方所建立的殖民地——「但」城，可能只有較少量的居民（但支派原來的地業在非利士地的隔鄰）。「但」城只是一個面積不大的殖民地，在推羅及西頓附近。

民數記三十一章記載以色列人殺盡米甸人的男姓及已嫁的女子，在道德的觀點看來，這事情正確嗎？

在巴力毗珥事件中，米甸人曾經想辦法引誘以色列人犯姦淫及拜偶像（參民二十五 1-9）：民數記三十一章記載米甸人被滅絕。在巴力毗珥事件中，以色列人遭神懲罰，在瘟疫中死掉二萬四千人，且與神疏遠了，後果嚴重。米甸人的罪孽如此深重，引誘以色列人將來走向背叛之途；因此，遭滅絕是罪有應得的。民數記三十一章清楚地告訴我們，這次懲罰性的殺戮行動是神吩咐他們進行的，並非出自摩西或協助他的長老。神命令以色列人「在米甸人身上為耶和華報仇」（3節），每支派差遣一千人，共組成為數一萬二千的軍隊，在亞倫之孫非尼哈帶領下，攻擊米甸人（6節）。

這次攻擊行動異常成功，以色列人不費一兵一卒，就殺盡米甸男性和他們的五個王（參 49節）。來自比珥的巴蘭先知，不忠於神，誘發了巴力毗珥的背叛事件，所以他也被殺。摩西頒下命令後，米甸的已婚婦人和年青女子（容易引人行淫）也都被滅絕（15-18節），只有年紀幼少的女孩子和處女能

保性命，充當以色列人的奴僕。聖經亦記載了奉獻予神及作為會幕獻祭之用的牲畜，在全部米甸牲畜中所占百分比。從敵人處取得的金子中，取出一萬六千七百五十舍客勒奉獻予神。事情告一段落了，因與拜偶像的敵國女子行淫而起的瘟疫，已成為往事；存留在以色列人腦海的，是不愉快的回憶，還有神那嚴嚴的警告，禁止他們墮入迦南異教拜偶像與行淫的網羅中。

以道德為著眼點，這些行動正確嗎？那些人爭論說此次事件乃粗暴野蠻，毋須將米甸人滅絕，就是與神爭辯，因為是神命令以色列人殺盡米甸人。若從當時的情況及背景看來，以色列人整體的團結性，已瀕臨瓦解之境。米甸人的行動危害了以色列作為與神立約之國，假如不嚴厲地對待他們，那麼，以色列人能否攻佔迦南，取得神曾應許賜與的土地，則尚是疑問！米甸人被殺盡，其實不值得可惜：這正如一個患有惡性腫瘤的病人一樣，若要使病人得保性命，就必須把腫瘤徹底割除。（要深入瞭解將迦南人滅絕的問題，可參看本書較後部份對約書亞記六章二十一節的研究：「約書亞殺盡耶利哥的居民，他這樣做對嗎？」）

根據民數記三十五章三十節，必須有目擊證人指證，才可以將殺人犯判以死刑。這樣的規定是否錯誤了？

民數記三十五章三十節記載：「無論誰故殺人，要憑幾個見證人的口，把那故殺人的人殺了，只是不可憑一個見證人的口叫人死。」申命記十七章六節亦有如下記述：「要憑兩三個人的口作見證，將那當死的人治死，不可憑一個人的口作見證，將他治死。」

假如上述兩段經文中「見證人」('ed)的意思只限于罪案發生時的目擊證人。那麼，就只有那些公然殺人的罪犯，才可被處以極刑。由此看來，為秉行公義而把犯了第六條誡命的人處死，但又要符合上述兩段經文的規定，就只有百分之十的謀殺犯會被處死，然而，以色列人的妥拉（Torah，參看出二十一 23；申十九 21）早已申明「以命償命」的原則，根據律法，故殺人者必被處死！

雖然在其他民族的法律制度中，故殺人者可以繳付「償血債之錢」（Blood-money）而免除一死（例子有「赫人的法典」[Hittite Code]），但耶和華神所訂立的律法明明地禁止以錢償命。民數記三十五 31 指出：「故殺人犯死罪的，你們不可收贖價代替他的命，他必被治死」；三十五 33 繼續說：「這樣，你們就不污穢所住之地，因為血是污穢地的，若有在地上流人血的，非流那殺人者的血，那地就不得潔淨。」

某地區有謀殺之事發生了而未獲解決，就會嚴重地影響到此區的福利。申命記二十一章清楚地指出，若有故殺人之事發生，但未能立時找出殺人者，就要莊嚴地求問神。三至八節有如下申述：

「看那城離被殺的人最近，那城的長老就要從牛群中取一隻未曾耕地、未曾負軛的母牛犢，把母牛犢牽到流水未曾耕種的山谷去，在穀中打折母牛犢的頸項。祭司利未的子孫要近前來，因為耶和華你的神揀選了他們事奉他，奉耶和華的名祝福，所有爭訟毆打的事，都要憑他們判斷。那城的眾長老，就是離被殺的人最近的，要在那山谷中，在打折頸項的母牛犢以上洗手，禱告說，我們的手未曾流這人的血，我們的眼也未曾見這事。耶和華阿，求你赦免你所救贖的以色列民，不要使流無辜血的罪歸在你百姓以色列中間。這樣，流血的罪必得赦免。」

上述經文清楚地說明了，在神的眼中，故殺人著實是滔天的罪行，絕不能輕輕地放過了謀殺犯而只處決其中的大約十分之一（此乃受制於只能在有兩個或以上的目擊證人指證下，才能處死謀殺犯）。

聖經嚴格地規定，只能在有兩個目擊證人的指證下，才可將犯罪者判刑，「兩個目擊證人」這原則，不單為處決故殺人者而設，還可廣泛地應用於罪行之上。申命記十九章 15 節記載：「人無論犯什麼罪，作什麼惡，不可憑一個人的口作見證，總要憑兩三個人的口作見證，才可定案。」因此，無論懷疑某人犯了什麼罪，包括偷竊、欺詐、姦淫（人通常不會在眾目睽睽之下犯這種罪）、盜用公物等，若要定疑犯的罪，就必須應用上述原則，有兩個目擊證人指證。假如犯罪者非常深謀遠慮，使自己犯罪時不被兩個人看見：那麼，他必能逃過法律的制裁。由此看來，在這原則的嚴格規限之下，古代以色列所奉行的法律制度，或為人所知的其他法制，都不能有效地運用。

那麼，我們應以那一個角度來看這個原則——要定疑犯的罪，就必須有兩個或以上的目擊證人。研究希伯來經文中 'ed（「見證人」）的實際用法，便可獲得上述問題的答案。我們從利未記五 1 得知：「若有人聽見發誓的聲音，他本是見證，卻不把所看見的，所知道的，說出來，這就是罪。他要擔當他的罪孽。」經文清楚地指出，有兩類見證人可以在審訊過程中作見證：第一類是親眼看見犯罪過程中的人；第二類是沒有目擊罪案發生，卻擁有其他證據，可以間接證明疑犯是否有犯罪。例如是發現了恐嚇要殺人的信件，或聽見疑犯曾表達要殺害、搶劫、強姦被害者的意圖。根據'ed 的定義（雖然沒有目睹罪案發生，但擁有與這罪案有關資料的人），上述人士都可作見證人。

若把牲畜交給別人看管，其後牲畜不見了，在關於這情況的法律中，'ed 的使用方式略有不同。出埃及記二十二 13 記載：「若被「野獸」（原文無此字——譯按）撕碎、看守的要帶來當證據[ed]所撕的不必賠還。」羊或驢的被撕碎了的屍身，可以作為「證據」，證明牲畜之死，責任不在於看守的人。在這情況下，牲畜的屍首實難以被指為「見」證人！與此相似的是，文件或紀念性的石頭也可作為證據'ed——如當雅各逃走時，岳父拉班追捕他，後來兩人妥協而立約，在立約地點立起一塊 gal-'ed（參創三十一 46-49）。gal-'ed（基列此名源出於這個字，成為那地區的名稱）及拉班所說的亞蘭文 yegar sah'duta'，意思是「作見證的石柱」；我們又怎樣說這塊沒有生命的石頭是目擊證人呢！

沿著這個方向發展，文件可作為「見證人」（'ed 或其女性的形式'edah，證明立約雙方所作的協定。約書亞記二十四章 25-26 記載，約書亞於示劍立起一塊石（或石碑），其上刻有的文字，指出以色列人基於與神所立的約而完全信靠順服神。第二十七章記載約書亞的說話：「約書亞對百姓說，看哪，這石頭可以向我們作見證，因為是聽見了耶和華所吩咐我們的一切話，倘或你們背棄你們的神，這石頭就可以向你們作見證。」這塊刻有文字的石碑當然不是個目擊證人（雖然作者意念化地形容它目睹儀式進行的全部過程）；事實上，這塊石頭所充當的角色，是作為文件上的證據。

由上文的提示看來，我們可以得出結論：無論是否牽涉殺人的案件，在聆訊過程中，實物或文件當可作為呈堂證物；這頗相似於我們今天審訊各類案件時也有的證物。因此，縱然只得一個目擊證人，甚或完全沒有，在這情況下，也沒有違反聖經的原則。證人被召往法庭作證，也只是說出在他個人觀察及認識範圍以內的實物，這正符合聖經中'ed 的確實意思。（有關這問題更詳盡的討論，可參看約書亞記八 11 的文章。）

申命記

神頒佈十誡時所說的確實字眼（出二十 2-17），摩西怎能在申命記五 6-21 裡更改呢？

我們應該明白，申命記的目的是把神向摩西啟示的律法（記載於出埃及記、利未記及民數記），揀選一部份出來加以解釋。申命記並非將前三卷書的律法一字不易地複述一遍，卻是解釋這些律法，並勸告年青一代的以色列人遵守神的律法典章，因為在曠野漂流四十年間，有很多年青人成長了，占以色列人人口的大部份。摩西將那些特別適合非利未族的以色列人的律例典章抽取出來，並將其中的教訓的大意向他們陳明，作為鼓勵他們的說話，並使他們有攻入並佔領迦南地的觀念。於是，針對同一主題而用的字眼，便很少會有相同的機會了；正如出埃及記二十章與申命記五章所用的字句，亦不盡相同。兩者間的差異，只在於措詞有所不同，但其中的基本教訓絕沒有分別（申命記、利未記與民數記之間的相異，其情況及原因也相同）。

至於記載十誡的文字有所不同，申命記五章所用的字眼應完全依照出埃及記二十章，因為十誡是由神親自寫成而記載於出埃及記；然而，申命記記載十誡的經文應與出埃及記相同，這觀念只是我們想當然而已。無論如何，我們必須謹記，當摩西寫申命記重提十誡而刪減或增加一兩句說話時，是在聖靈帶領下而進行的。不過，摩西重寫十誡于申命記裡時，當然是引述神的說話（「耶和華的話」 [申五 5]）；因此，摩西所承擔的責任是引述神所啟示的說話，無論是出埃及記二十章或此書中的其餘說話。在記載守安息日的誡命時（申五 14），摩西沒有提及神在六日內的創造之工，而神在第七天安息正是定安息日為聖日的基礎（出二十 11 有記載神的創造及安息）；但在結束關於守安息日的申論之時，卻插入出埃及記十三章三節的記載：「你們要記念從埃及為奴之家出來的這日，因為耶和華用大能的手將你們從這地方領出來。」這句話同樣是有聖靈默示的，且帶著權能；以色列人聽了這句話，更會出於恩慈地記念他們社會中的低下階層。當以色列人還在埃及作奴僕時，神已向他們彰顯神的大慈愛。至於刪除「創造日」作為設立安息日的根源，其原因何在，我們便不大清楚。然而，不記載這段經文也沒有引起真正的不協調。正如我們引述別的著作，都會按自己的需求而加以摘錄，將不會使用的文句刪去，用一個刪除號來代表。

第十誡的字句也有所調動。在出埃及記二十 17，「房屋」在「妻子」之前，但到了申命記五 21，卻是「妻子」先于「房屋」。雖然次序有異，但所用的字眼及其意思是相同的。在申命記五 21，「房屋」之前也用了一個與出埃及記不同的動詞「妄想」（即 *tit'awweh* 取代了 *tahmod*）。不過，這兩個動詞的意思完全相同，原因只不過是作者希望使申命記的風格比出埃及記二十 17 的 *lo'tahmod* 更和諧一致罷了。申命記所用的字眼，肯定更符合它作為摩西五經最後一卷具有教導性目的之書。

亞倫死於何地？申命記十 6 謂他於摩西拉逝世，但民數記二十 28 及三十三 38 則說是何珥山。

申命記十 6 是作為附帶說明的經文，加插入摩西回憶西乃山附近發生的事情之中。這節的經文內容如下：「以色列人從比羅比尼亞幹起行，到了摩西拉。亞倫死在那裡，就葬在那裡。他兒子以利亞撒

接續他供祭司的職分川民數記二十 28 所記載的是摩西和以利亞撒陪同亞倫上了何珥山，亞倫就死在那裡。這段記載有民數記三十三 38 作佐證：「以色列人出了埃及地後四十年，五月初一日，祭司亞倫遵著耶和華的吩咐，上何珥山就死在那裡。」

有很高的可能性是摩西拉乃一地區名，何珥山則位於此區內（P·A·Verhoef in Temey, Zondervan Pictorial Encyclopedia, 4:279, 亦持此意見），這情況正如何烈山乃一連串山脈的名稱，而西乃山是此區山脈的其中一座山。在耶別馬杜拉（Jebel Madurah）附近沒有考古工作進行，使我們不能從而獲得摩西拉此區的範圍有多大，但我們若假設古代的文件（即五經）提及此地區，就會知道地區的正確位置，將它置於何珥山附近，這個假設也頗恰當。

約瑟夫認為尼波山即耶別尼拜哈運（Jebel Neby Harun。參 Antiquities, 4·4·7），這山高四千八百尺，俯瞰彼特拉（Petra）。但因為這山位於以東的中部而不是在邊界上，而且山勢崎嶇，若沒有特別的設備協助便很難攀登。因此，傳統所認為的地點，似乎不可能是正確的位置。

巴拉巴斯（Stephen Barabas, in Tenny, Zondervan Pictorial Encyclopedia, 3:201）認為耶別瑪杜拉（Jebel Madurah）更有可能是亞倫逝世之地。因為這山在以東的西北面邊界上，在迦低斯的東北面；山下的群眾可以望見山頂的情況，正符合民數記二十 27 的描述。無論耶別瑪杜拉是否正確的地點，我們若假設五經錯誤地將何珥山置於摩西拉範圍之內，是毫無證據支持的。

舊約聖經對於飲酒有何教訓？申命記十四 26 似乎人喝清酒及濃酒（即酒精含量低或高）都可以；甚至可以奠酒於祭壇上（出二十九 40）。但利未記十 8、9 卻嚴嚴地禁止祭司喝酒；箴言二十一 1 及二十三 29-35 甚至說所有信徒都不可飲酒，只有那些患病及將死的人才可以（箴三十一 4-7）。（D*）

舊約聖經充滿了有關誤用酒的教訓，警告人類喝酒對於自己的身體有極大的危害。當挪亞首次發現由葡萄汁產生的酒精會使人昏醉時，他便使自己作了愚昧者而被兒子含所取笑。羅得的兩個女兒使羅得喝醉，待羅得昏醉後便在夜裡與他行淫。到了王國分裂的時期，北國以色列舉國上下都將酒誤用了，使國人的道德淪亡，失卻屬靈上的洞察力，不明白神的旨意。先知以賽亞用圖像化的手法，描寫那些飲酒過量的人的可憎表現；箴言二十及二十三章的描寫更為生動，那些人為麻醉自己而喝酒，表現得愚昧而充滿獸性。詩篇六十 3 及七十五 8，耶利米書十三 12-14 及二十五 15-18 均形容酒是苦澀而恐怖的毒藥，使人經歷神的忿怒，把審判帶給那些不敬神且惡毒的人。新約啟示錄十四 10 正可表達出舊約關於論喝酒的經文的神諭：「這人也必喝神大怒的酒，此酒斟在神忿怒的杯中，純一不雜。他要在聖天使和羔羊面前，在火與硫磺之中受痛苦。」

利未記十 8-11 曾指出，祭司若喝了酒，就不可進入會幕或聖殿中擔任聖職。（可能就是因為這緣故，亞倫的兩個大兒子拿答及亞比戶喝了酒後在祭壇上獻上凡火，於是喪命。）上述經文清楚地陳示，喝了酒的祭司不能履行他的工作，不可教導眾民何者為聖潔，何者為不潔。

新約時代，所有信徒都有祭司的身份（參彼前二 9），而上文利未記十 8-11，在這方面有其含意——信徒若沉迷于喝酒，必會嚴重地影響他拯救靈魂的工作。若信徒染上酗酒的惡習，要謀求辦法解決自己脫離這方面的束縛。那麼，這樣的信徒會成了他身旁無數人的絆腳石。若基督徒沒有脫去『纏累我

們的罪』(來十二1)，卻向旁人述說自己怎樣因信心而過得勝的生活，旁人也不會以嚴肅的態度來聽我們的見證。

基督和使徒們存活的時候，酒是在進餐中飲用的，並在聖餐崇拜中使用，這是我們清楚知道的。但在那時候，人們仍未發明用蒸溜法來煉酒，釀酒尚未發展成為一種有組織的工業，吸引男女老幼喝用而獲利(今天的情況就是這樣)。而且，現代社會罪案日益增多，因喝酒過量而引致的公路交通事件劇增。新約聖經清楚地立了一個原則，使任何認真的基督徒都不喝酒，即使是淺嘗也不會。這項原則記載於羅馬書十四21：「無論是吃肉，是喝酒，是什麼別的事，叫弟兄跌倒，一概不作才好。」第二十二節繼續說：「你有信心，就當在神面前守著。人在自己以為可行的事上，能不自責，就有福了。」換言之，現在要討論的問題是：以愛心看待較軟弱的弟兄，我們作為基督的大使的身份，是否深切地關懷未得救的靈魂，為拯救那些酗酒者而甘願放棄自己個人的「權利」。假如我們的確關懷人類的靈魂，又假若我們記念基督的事多過惦記自己的事。那麼，(在我看來)基督徒似乎要完全禁絕喝酒，此外別無選擇——這並非是否合法的問題，而是出於愛心自願。

申命記內的律法與較早時記載於出埃及記的法令，不是有某些地方衝突嗎？比較出埃及記二十一 26 與申命記十五 12-18；又比較出埃及記二十三 10-11 與申命記十五 1-11。

在本書作者看來(根據作者所受在律法上的訓練)，這兩組經文根本就沒有衝突。出埃及記二十一 26 所記載，是主人將奴隸打致瞎了一隻眼，主人必須釋放這奴隸作為補償。至於申命記十五 12-18，則指出一個希伯來奴隸服侍主人滿了六年，主人就必須使奴隸重獲自由，並且為奴隸提供生活上的用品，使奴隸能自給自足。因此，出埃及記及申命記所提及的，是解放奴隸的兩種情況，兩者毫無衝突。

出埃及記二十三 10-11 記載，土地被連續地耕種了六年，到了第七年就不可在其上耕耘種植，作為休耕地；在這塊土地裡，野生的植物，要留給窮人或野獸。申命記十五 1-11 的經文則與耕耘土地無關，所提及的是每逢到了第七年債主要豁免債項(semstah)經文還有如下的應許：在以色列人攻佔迦南後，若他們持守神的誡命(包括在摩西律法中安息年的規例，還有擁有土地者需遵守的其他條文)，那麼，以色列地中將不會有窮人。由此看來，出埃及記及申命記這兩段經文之間，沒有衝突存在。

若讀者有興趣深入研究這問題，欲瞭解有某些學者所指稱的摩西法典中的條文互相衝突，我推薦他參閱英國法律專家溫夏洛的著述(Harold M. Wiener, "Essays on Pentateuchal Criticism" [1909] 及 "Pentateuchal Studies" [1912], cited in R. K. Harrison, Old Testament Introduction, P. 30); 那些研究五經文件的批評家以上述兩組經文作為證據，證明摩西五經乃由多個作者寫成，但溫夏洛的著述指出，根本沒有證據去證明這兩段經文是互相衝突的。在此值得一提的是(這個提議頗有啟發作用)，假如我們以同樣方法來研究罕摩拉比法典(刻在一塊閃長岩的石柱上，是公元前一七五〇年左右刻成的，屬巴比倫所有)，也會得到相似的結論。吉青(Kitchen, Ancient Orient, P. 134)曾作如下評論：因此，可以很容易地根據他們的內容形式，將社會性的律法及宗教上的條文收集起來，並經過摩西的修改，漸漸增加便組成了這幾本書(即摩西五經)。同樣，學者也可假設罕謨拉比法典的內容形式過程與此相近，首先有收集法律條文的過程，之後才把這些條文合併成所謂罕謨拉比「法典」。然而，這假

設並未否定罕謨拉比作為其「法典」的「作者」的身份；罕謨拉比法典已為人所熟識，代表著罕謨拉比存活的時代……而且，罕謨拉比法典裡也有明顯是互相衝突的記載，「若與那些用作分析聖經的歧異經文相比，罕謨拉比法典中的衝突也不遑多讓」（M·Greenberg, Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume, 1960, P.6）。話雖如此，罕謨拉比的名字仍然與他的法典連在一起，其衝突不會對這個歷史事實有所影響。（同時參看 Kitchen, Ancient Orient p.148）

申命記十五 4 有如下記載：「就必在你們中間沒有窮人了」；申命記十五 11 則指出：「原來那地上的窮人永不斷絕……」這兩節經文如何能和諧一致？

假若不理解申命記十五 4 的背景，這節經文的確與十一至十二節及日後以色列人的經歷起了衝突。當我們的主耶穌基督被馬利亞用極珍貴的香膏澆抹時，他腦海中浮現了這節經文（「原來那地的窮人永不斷絕」），就說：「因為常有窮人與你們同在，只是你們不常有我。」（太二十六 11）但當我們查考申命記十五 4 的上文下理時，就知道這節經文所提及的情況，只有在他們完全並恒久地順服神時才會成就。

KJV 將第四及五節經文翻譯成下列句子：「只要（save when）你小心地聆聽耶和華所發的聲音，持守這所有的誡命……在你們中間就沒有窮人，因耶和華必在賜你為業的地上，大大賜福予你。」ASV 則作出些少修改，譯作：「雖然如此（Howbeit），在你們中間必沒有窮人，（因為耶和華肯定會在那地上賜福予你）……只要你勤勉地聆聽你神耶和華的聲音，持定所有的誡命。KJV 所用的“saVewhen”及 ASV 的“Howbeit”，都只是用不同方法來處理第四節開首的希伯來字'epes ki。字典的解釋多贊同將此字譯為「雖然如此」或「儘管」（Koehler—Baumgartner, Lexicon, p·78）；Browu-Driver-Briggs (Lexicon, p.87) 將第四節的開首譯為“save that howbeit”（在修詞學上，限定了接著的一句句子）；Gesenius-Buhl (Hebraisches und aramaisches Handwörterbuch, p.60) 則譯作“nur, dass, aber jedoch”（即是「只要」、「但是」、「無論如何」）；Zorell (F·Zorell and L·Semkowski, edd, Lexicon Hebraicum et Aaramicum Veteris Testamenti [Rome, 1940], ad Loc·) 則譯為“tantum (est and-notandum) quod, = ceterum, utique, sed”（意即「然而（要提出的是）= 兼且 = 在任何情況下，但是」）。在上述一連串差不多是同義的用字當中，最適合的似乎是「無論如何」了，NASB 及 NIV 均採用此字眼，在第五節開首時都譯為「只要你順服地聽從」。

我們基於上述的研究而再作推論，便清楚地知道神並非在作出推測——無論以色列人如何毀壞自己的承諾（服從神的律法，並依照他們與神所立的約而以恩慈待同胞），在他們當中都沒有窮人。第四節所說的是：完全而恒久地順服神所設立的神聖標準，使以色列人的社會能夠免除窮困。第五節更強調以色列人所要遵守的條件，就是完全而出於誠懇地順服神。這節開首的字眼是 raq'im 「只要」，rag 意即「只是」、「全然」及「肯定」；將上述字眼置於一句子的開首部份，也就是對剛才講述了的情況加以規限（參看 Brown Driver-Briggs, Lexicon, p.956b。譯按：中文聖經將四及五節連在一起）。

我們在十一節找到一個真正的預言：「原來那地上的窮人永不斷絕，所以我吩咐你說，總要向你地上困苦窮乏的弟兄鬆開手。」換言之，沒有真正地期望以色列人會長期而恒久地持守聖經中的標準——聖潔、公平、為他人設想，愛弟兄。至於第四節所展望的「沒有窮人的社會」，就只在理論上有可能了。

申命記二十二 5 寫道：「婦女不可穿戴男子所穿戴的，男子也不可穿戴婦女的衣服……」。這項命令能應用於今天社會嗎？(D*)

原文中的 keli (翻譯成中文是「屬□」；譯者按：中文和合本沒有用這個字眼) 是比較含糊的用字，有時候解作「器皿」、「容器」，有時候解釋為「設備」或「器具」，亦可能理解為「武器」甚或「裝飾品」。雖然我們可推測 keli 所指的是「珠寶」或「裝飾」(keli 可代表任何類型的製成品)，但依照本節經文的上文下理，此字眼所代表的是「衣服」，原文是 simlah；這字本解作斗篷，但在當時已可應用於指幾乎全部的衣物，只要能包著身體的就成了。

作者寫這節經文，基本的原則是：無論男性或女性，都要欣賞及尊重自己的性別，而不應取用異性的角色或異性的打扮。假如男性為著神把他創造成男性而感謝，女性亦為自己身為女性而感恩，那麼，他們必定願意穿著配合自己性別的服飾，而不堅持作異性的打扮了。

申命記二十 5 完全否定了「異性模仿欲」或以任何方法扮演了異性的角色。這節經文更否定了性反常行為或同性戀，尤其指斥異教生殖崇拜中淫亂的行徑。至於申命記二十二 5 是否暗指神不允許男性穿著與異性服裝相仿的衣冠（如蘇格蘭裙），或不容許女性穿戴男性的服飾，這卻是另一問題了。然而，要男性穿上一條女裝褲，雖然這條褲與男裝褲很相似，但裁剪就有顯著不同；大部份男性都會猶豫起來，遲遲不穿上這條女裝褲，我相信這個意見與經文意思也相去不遠。

在不同年代裡，無論男性或女性的服裝都有顯著的改變，因此，我們不能單憑上述一句簡單的經文而訂立嚴峻的原則。但在神眼中，這是很嚴肅的一回事，因為神在這節經文中嚴嚴地指出：「因為這樣行都是耶和華你神所憎惡的。」因此，我們將摩西的律法貶為只是一些條文儀式，而說新約信徒可免受舊約律法條文的轄制；若把意見置於申命記二十二 5，就頗成疑問了。新約聖經亦很強調，基督徒在世人面前作見證時，合宜的衣冠是非常重要的（參提前二 9）。把自己奉獻予神的基督徒，所穿戴的服飾都是為討神喜悅，而不是取悅自己。

摩西在申命記二十四 1-4 對於離婚的指示，是否與耶穌及保羅的教訓有歧異（參可十 2-12；林前七 10-16）？

申命記二十四 1-4 其實不是代表了神允准並賜福予離婚之事，這段經文只不過是顯示出在摩西當時的以色列社會有離婚這回事。若作丈夫的因某些原因而不喜悅妻子，決定將她送回娘家；於是，摩西所頒佈的命令，乃為減輕婦人所受的痛苦及不義的對待。

和合本提及的『寫』，原文是 wekatablah，明顯是一直延伸至第四節，而非止於第一節的。但無論我們怎樣翻譯，這節經文都顯示，當丈夫著令妻子離開時，必須給她一張離婚證明書（中文和合本作「休書」），這張休書可保證婦人的權利，可以帶走她的嫁妝；否則丈夫可以強行將婦人的財物據為已有，而堅持說婦人只是自願地返回娘家長期居住，他們並未離婚。當法利賽人詢問休妻之事時，耶穌向他們解釋申命記二十四章關於離婚的記載（參可十 2-12 及太十九 1-9），便說：「摩西因為你們的心硬，

所以寫這條例給你們。」耶穌接著引述創世記二 24 的命令：「夫妻不再是兩個人，乃是一體的了。所以神配合的人不可分開。」他用創世記神的命令作為自己對離婚的意見。最後，耶穌提及一個特殊情況，「我告訴你們，凡休妻另娶的，若不是為淫亂的緣故，就是犯姦淫了……」（太十九 9）。換句話說，在男女雙方真正合法地結為夫婦，後來卻離婚了，這永不會是神的願望及喜歡看見的事情。除非婚姻關係被淫亂的事破壞了，有第三者介入，那又另當別論。在基督教時代之前，人違背神的命令而離婚；因為「人的心硬」，所以才允准有休妻之事。但屬神的人必會除掉如此不合神心意的行為（重婚及奴隸制均被廢除）。在新約底下，向自私及不仁慈讓步的事情已被廢除了；願意與神同行的信徒，必會以基督為榜樣，奉行神原來真正的目的。

在這個意義下，新約時代不再容許有申命記二十四章所允准的事情出現，更有截然不同的轉變。申命記二十四章對於離婚所發的命令，只屬臨時措施罷了，不符合神的理想，更不是他為婚姻而設的真正目的。在彌賽亞所帶來的新約時代之中，申命記關於休妻的命令便被廢止了。

至於哥林多前書七 10-16，這段經文是否討論離婚的問題也是個疑問。請參閱討論這段經文的文章，題目是：Does 1 Cor · 7 : 10-16 authorize divorce for desertion ?

申命記二十四 16 指出，兒子不能因父親的罪而被殺害。但根據撒母耳記下十二 15-18，大衛與拔士巴所生的兒子，卻因父母的罪孽而死。為要使持續了三年的饑荒結束，掃羅的七個孫兒被殺，只因為掃羅所犯的罪（參撒下二十一 5-9）。我們怎能使這些記載和諧一致呢？

申命記二十四 16 所記載的，是一條概括的命令；假如作子孫的沒有牽涉入先祖所犯的罪中。那麼，在世上的法庭及政府就不能把父親或祖先的罪名推到兒子或後代的身上。聖經清楚指出，在神面前，每個人都要為自己所做的事負責。假如某人因惡行而有罪，或不信，不悔改相信神藉流血於祭壇上所彰顯的恩慈，這人將會因自己的罪孽而死亡；他之所以死，並非因父親犯罪之故。假如某人正直而是個真信徒，他會被神判為義；但假如他抗拒神的恩典，就不能因他父親的公義而被神定為清白（參耶三十一 29、30；結十八 1-20）。根據列王紀所記載猶大國的歷史，當約阿施被弒身亡後，他的兒子亞瑪謝只治死那些行弒者，而客讓其後人繼續存活（參王下十四 6）。

雖然聖經已肯定地立下一條司法上的原則——照各人的行為而審定這人自己。但聖經亦清楚地顯示，在殺人這罪行上，神將至終審斷的職責保留給他自己。在大衛及拔士巴喪子的那個情況裡，當拔士巴仍然是烏利亞的妻子時，卻懷了大衛的骨肉。（在舊約的背境下）他們之所以喪子，是基於神的審判，因為這對父母所犯的是死罪（參利二十 10 有關姦夫淫婦被定罪之例）。因此，那孩子不是因父母所犯的罪而受懲罰，反而是因著嬰兒之死，父母便受到懲治。

至於掃羅王孫兒之死，所牽涉的並非一般罪孽；這次殺人事情與國家的罪有關，以色列全國都受影響。掃羅於何時及怎樣屠殺基遍人，我們不得而知，但經文卻告訴我們，這些事件嚴重地破壞約書亞與基遍人奉耶和華之名所立的約（參書九 3-15）。雖然基遍人是施詭計而藉詞與以色列人立約，但以色列全國在以後的日子裡都受制於這個誓言了。因此，掃羅身為以色列政府的首領而向無辜的基遍人施加暴行；在神看來，以色列人破壞了與基遍人所立的約，就必要受懲罰。神以一次饑荒殺死大量以色

列人，直至能滿足他公義的要求為止。神經已延遲施行這次懲罰，待至這饑荒對以色列國安全造成最少危害時才施行——即是以色列的列邦已被擊敗，在大衛王的統轄底下。

無論如何，因饑荒而死的人為數眾多，這迫使大衛求問神；這次災害的原因何在？神回答大衛：「這饑荒是因為掃羅和他流人血之家，殺死基遍人。」（撒下二十一 1）掃羅及其兒子已戰死沙場，於基利波山之役被非利士人擊殺；然而，必須因著他所犯的罪而作出補償。血仇要報在掃羅的七個後裔身上，因為七這個數目象徵了神的全部工作。以色列人親身體驗到這莊嚴的一課，便懂得他們因著耶和華之名而與外邦所立的約，必須不惜任何代價來遵守。在特殊的情況裡，因著神秉行公義，不可向兒女追討父母的罪的這項條例，也會有例外。在上文提及的兩個例子裡，假如死者有機會繼續存活，得享與常人相若的壽數，他們多數會選擇仿效父母或先祖的惡行，因而會更嚴重地傷害周圍的人。只有神才肯定知道將來會發生何事，亦只有他能預知每個新的靈魂將會落在什麼情況中。假如人沒有事先得神允准就施行預防性的懲罰（正如約書亞及耶利哥的百性），就是不公義及放肆的表現。

申命記記載摩西被葬在人們不知曉的墳墓裡，那麼，聖經的首五卷書又怎會是摩西的作品呢？

摩西顯然不能預先記載自己的死亡。申命記三十四章是一篇訃告，由摩西的一位朋友或與他同時代的人寫成，可能就是嫩的兒子約書亞（9 節）。在聖靈的帶領及默示之下，約書亞可能把他敬愛的領導者摩西之死的訃文附加在申命記的結尾部份，還以一篇感情豐富的讚美言詞結束這卷書。

我們能否從上述解釋再作什麼推論呢？把一篇作者的訃文附加在他作品之末，就可以說他不是該作品的原作者嗎？在我的面前，擺著羅蘭德富 (Roland de Vaux) 的卓越作品 ‘Archaeology and the Dead Sea Scrolls’ 這書是英文修訂版，由牛津大學於一九七三年出版，記載了他於一九五九年在「Schweich 講座」所發表的講章。這本書的頁 iv 刊登了甘仁 (Kathleen Kenyon) 所寫的簡括的前言。開首時是如下字句：「羅蘭德富看不見『Schweich 講座』的講章成書出版，這實在使人傷感。」這也是附加于正文的一個訃告。其他卓越的學者的最後一部作品，在結尾部份通常都有一段訃文，而沒有指明由誰人寫成。

摩西在神默示下所寫成的最後作品——申命記——的情況也是一樣。沒有有責任感的讀者會因著甘仁 (Kenyon) 的一段短短訃文便否認羅蘭德富的著作地位。同樣，我們也不能只因為申命記三十四章的一段訃告，就否定摩西的作者身份，堅持申命記一至三十三章（甚或摩西五經的全部）不是由摩西寫成。

約書亞記

神是否贊許喇合撒謊（書二 4-5）？

聖經斷言撒謊是罪惡。神在利未記十九 11 說：「你們不可偷盜，不可欺騙，也不可說謊。」箴言十二 22 則指出：「說謊言的嘴，為耶和華所憎惡；行事誠實的，為他所喜愛悅。」在新約，保羅勸勉以弗所的信徒：「所以你們要棄絕謊言，各人與鄰舍說實話，因為我們是互相為肢體。」上述經文（還

有其他許多例子) 清楚顯出, 人不講真話的時候, 神永不會喜悅。

另一方面, 撒謊也和其他罪一樣, 可以被加略山上基督的血徹底的洗淨; 只要撒謊者承認自己犯了罪, 發自內心地悔改, 那就成了。若信徒為自己的罪後悔, 求基督代贖, 就可以完全被神赦罪。除上述情況外, 神還以下列幾個原則來處理罪人: (1) 神必定譴責罪, 以致神無罪的兒子在十架上為罪人死時, 神將所有罪都加在他愛子身上; (2) 神之所以容許罪人享有他的救贖之工, 並非因為他們所犯的「罪」, 卻是因著他的信。亞伯拉罕也曾犯罪, 那時他到了埃及, 隱瞞著妻子撒拉的身份。雖然亞伯拉罕是被迫這樣做, 為避免法老因撒拉而殺害他; 但他說謊, 當然是罪 (參創十二 12-19)。撒母耳記上二十一 2 記載大衛逃避掃羅的追殺, 卻對祭司亞比米勒說, 是掃羅派他往挪伯公幹。

在喇合的例子裡, 我們要考慮當時正影響著她的特殊因素; 雖然不能用這些因素作藉口而赦免她說謊的罪, 但也不可忽略它們。喇合當時的情況頗特殊, 這次撒謊意味著她的信仰向前跨進了一步, 而她這樣做更可能招致殺身之禍。其實, 她將真相告訴耶利哥政府人員是最安全的處理方法; 喇合可以告訴他們, 那兩個希伯來的探子正在她家中, 躲藏在屋頂的一捆捆麻糍底下。然而, 喇合曾莊嚴地向那兩個探子保證, 不會向耶利哥王的官員舉報他們。在軍事學的觀點看來, 耶利哥是堅固不可摧的, 但喇合仍抱著極堅強的信念, 認為以色列的軍旅必可攻陷耶利哥。「耶和華你們的神, 本是上天下地的神。現在我既是恩待你們, 求你們指著耶和華向我起誓……」(書二 11-12)。喇合有著惡劣的背境, 在異教環境下長大; 若與古時族長及摩西所率領的群眾比較 (他們自小已認識真神), 喇合能如此真誠地相信獨一真神, 著實使人有點詫異。喇合背棄同胞及她于其中成長的文化傳統, 來踏出她信仰的一步, 投身於以色列這與神立約之國裡。當喇合對那些前來拘捕希伯來探子的官員說謊時, 正是為神的緣故而冒殺身之禍的危險。喇合早已知道, 只要兩個探子打噴嚏或稍微轉身, 都會為她 (亦為他倆) 帶來厄運。因此, 在我們探討她說謊這個問題時, 必須考慮上述特別情有可原的因素。

喇合信靠神, 承認他是主。當以色列人攻陷耶利哥並將這城夷為平地後, 使喇合可以加入以色列人當中, 成為其中一員 (書六 17-25)。後來, 她嫁給猶大支派的撒門, 生下波阿斯, 更成了大衛王的遠祖 (太一 5-6)。雖然喇合以往生活在罪惡裡, 但因為對神的信靠, 她被算為公義; 不單只是神, 連神的子民也認為喇合是公義的: 喇合更獲得作為主耶穌基督的遠祖這榮耀的地位。希伯來書十一 31 是對喇合的勇敢與信心的頌詞: 「妓女喇合因著信, 曾和和平平的接待探子, 就不與那些不順從的人一同滅亡」。在雅各書二 25 中, 使徒認為喇合的信心是真實而活潑的, 因她藉著行為來表達自己的信: 「妓女喇合接待使者, 又放他們從別的路上出去, 不也是一樣因行為稱義麼。」

約書亞記三 17 顯示以色列人已過了約但河, 但四 4 及 10-11 別暗示他們尚未過河; 這兩段經文如何能和諧一致?

約書亞記三 17 告訴我們, 抬約櫃的祭司站在約但河中, 直至所有人過到約但河西岸為止。至於四章四節則記載從每支派中選一人, 約書亞派這十二人從西岸返回河的中間抬約櫃的祭司站立之處。他們從河床取十二塊大石, 搬往以色列在約但河西岸迦南地第一次紮營之處 (8 節), 為要紀念以色列歷史中這件劃時代的大事 (6-7 節)。

約書亞記四 10-11 是這次事件的總結，記載當以色列人全部過到西岸後，抬著約櫃站在河中間的祭司，最後也走到西岸。祭司上岸後也沒有停留，卻走到以色列全會眾的前面，帶領他們往吉甲重新安營（19 節）。直至全會眾及抬約櫃的祭司都過了河，在亞當城（三 16）被堵截了的約但河水才重新流向死海。因此，上述經文沒有衝突，且把事情清楚地陳述出來。

約書亞記第六章以色列人攻潰耶利哥的記載，是否已被現代在特勒耳蘇頓（Telles—Sultan）的考古發掘所推翻了（一般學者都認為特勒耳蘇頓即古時耶利哥城所在）？

剛剛相反，特勒耳蘇頓第五城的公墓，已可確定是主前一四〇〇年的建築物，這與從出埃及記經文而推算得的一四四六年完全吻合。經過多年在特勒耳蘇頓作全面性的考古發掘，靳約翰（John Garstang）在公墓的墓穴中發現很多蜚琅刻（scarabs，埃及人用作護身符，其上刻有聖甲蟲）；所有蜚琅刻的年代都比亞門諾斐斯三世（Amenhotep III）統治埃及的期間為早（主前 1412-1376 年）。現代聖經學者都認為耶利哥第四城于主前十三世紀中葉被毀，果真如此，我們就無法解釋，為何在此層的耶利哥廢墟中，找不著有後於亞諾斐斯一世的蜚琅刻。亞門諾斐斯三世至蘭塞二世之間，有很多法老，若照上述現代聖經學者的理論謂耶利哥城遲至十三世紀中葉才被毀，我們便不能解釋為何在此層的耶利哥廢墟找不著關於這些法老的蜚琅刻。

還有進一步的證據：在這個公墓所發現的十五萬件碎瓦片中，沒有邁錫尼商品風格的瓦片。邁錫尼商品自主前第十四世紀才開始輸入巴勒斯坦，由此看來，除非這個公墓於十四世紀左右已荒廢破壞了，再無人埋葬於此，否則就難以解釋，為何在耶利哥第五城的古墓中找不著邁錫尼風格商品的碎片。

甘仁（Kathleen Kenyon）後來發掘特勒耳蘇頓，使她對靳約翰（John Garstang）所題出的意見起了疑問（靳氏認為耶利哥城牆與第四城是同時被毀的），因為從前那被沙土埋藏著的城牆中找到一些瓦片，其年代是十四世紀之前的數百年。無論如何，甘仁女士的推論是否合理，卻頗成疑問！假如西班牙的亞維拉牆（Avila）及法國的迦基遜尼牆（Carcassonne）現在因地震而倒塌了，我們也可觀察到下列現象——在破壞的城牆中找著一些數百年前的物件。原因是什麼呢？只因為這兩堵牆都是數百年前建成的。若依照甘仁女士的預設，必得出一個結論——這兩堵牆於數百年前倒塌，因為沒有內證顯示它們於二十世紀建成。然而，甘仁、雲遜（Vincent）或其他考古學者，他們發掘特勒耳蘇頓時都抱著一個預設——以色列人於主前一二五〇年佔領迦南。他們都不能搖動靳約翰（John Garstang）及其考古隊以客觀態度得到的發掘結果，就是在耶利哥第四城公墓掘出的瓦片及蜚琅刻。

讀者若有興趣詳細瞭解聖經所記載關於以色列人出埃及的日子（即主前一四四六年）已準確地反映當時的事實，可參看作者的另一本著作：A Survey of Old Testament Introduction。（中譯本：《舊約概論》，香港種籽，頁二六七至二七七）。此外，亦可研讀一位年青而能幹的英國學者白約翰的作品（John Bimson，Redating the Exodus and the Conquest [Sheffield：University of Sheffield，1978]）。白約翰的作品陳述，一些卓越的考古學資料解釋者似乎很有系統地處理了耶利哥古城的考古學證據，但這些學者所用的，卻是循環論證的方法。他記載了地層學及古物學上的客觀證據，從而得到一個肯定的結論，將以色列人出埃及入迦南的日子指向主前十五世紀。白約翰的討論極具說服力，因為他本身不如福音派的學者持守

聖經無誤的觀念，他只是根據考古學的資料而照事實記錄。（亦參看列王紀上六 1 關於出埃及日期的文章。）

約書亞將耶利哥城的居民殺盡，他這樣做合理嗎？

約書亞記六 21 記載：「又將城中所有的，不拘男女、老少、牛羊、和驢，都用刀殺盡。」二十三及二十三節繼續記載妓女喇合的遭遇，她曾冒性命危險來拯救那兩個前來查勘耶利哥城形勢的探子；正如兩個探子對喇合所作的承諾——她和她的家人都得保性命。然而，耶利哥城內可燃的物品都付諸一炬，其他金器、銀器、鐵器和銅器，都收入會幕的府庫中。

表面看來，將全城的人畜盡毀，似乎無此必要，亦過份殘酷；因為嬰兒也被殺盡，他們實在太年幼了，不會是罪大惡極的，雖然較大的孩子及成年人可能全都陷入滔天大罪中。究竟我們將這些屠殺看為殘酷成性的游牧民族於曠野流浪中所作出的好戰表現，抑或應視為神所下令的懲罰性行動呢？

回答人道主義者的反對意見時，我們必須首先瞭解聖經的記載，經文顯出約書亞在這件事情上只是依神的命令而行。換言之，記載此次屠殺事件的經文，本身亦是關於神命令約書亞進行此事的記述。因此，我們必須理解到，不應將矛頭指向約書亞或以色列人；我們的批評意見乃落在神身上，約書亞和以色列人只是遵他的旨意行。（否則的話，我們必須展示出特別的權能，就是我們有權依照自己的意見來修改聖經的記載，指出神可能會或不會這樣做。）假如我們是批評神的作為，那麼，便不應停留于耶利哥事件。根據創世記十九 24、25 的記載，所多瑪、蛾摩拉及其同盟被神完全滅絕；若與上述事件相比，耶利哥的屠殺真是小巫見大巫了。此外，在挪亞洪水事件中，全人類都喪命，就只有挪亞一家人存活；與此相比，火山爆發又何足道！

若回溯創世記十五章 16，可見如下記載：「到了第四代（即移居到埃及四百年後，因為亞伯拉罕生以撒時是一百歲），他們（以色列人）必回到此地（迦南），因為亞摩利人的罪孽還沒有滿盈。」經文中最後一句的含意是：待迦南居民的罪孽加添到一定數量，神便會將他們從亞伯拉罕及其後裔的應許之地除掉。

在滅絕耶利哥的居民時，必定喪掉一些無辜的生命，這是值得惋惜的；但我們必須謹記，只有徹底的手術才可將毒性腫瘤病者的生命挽回。大洪水之前的人類被滅絕，乃因為他們極其墮落，正如病人膏肓的腫瘤病者一樣；假如他們的其中一部分被容許保存生命，而仍然背叛神，就必會對挪亞一家人有影響。所多瑪城居民遭滅絕，道理也是一樣，在亞伯拉罕及羅得時代，他們的表現極其可惡，深陷於同性戀及姦淫的罪孽中。至於較後期間，基比亞境內的便雅憫人更邪惡，必須被殺盡（士十九 22-30，二十 43-48）。耶利哥及艾城的情況也一樣（書八 18-26）；瑪基大（書十 28）、拉吉（32 節）、伊磯倫（35 節）、底璧（39 節），還有南地及洗法拉（40 節）其他城市的居民也遭同一命運。在北部戰役中，夏瑣、瑪頓、押煞及伸倫的居民也被殺盡（書十一 11-14）。

在上述所有情況中，都是在以色列人定居下來以前，將該地腐敗墮落而拜偶像的居民除掉，使以色列人平安地生活，並得以設立敬拜獨一真神而受律法管轄的聯邦，從而為真神作見證。當我們為那些城市被毀而喪掉的人命感到遺憾時，必須醒覺到若他們得保性命而居於以色列人中間，就一定會對

以色列整個民族做成更大的危害。迦南文化極其墮落，已到了不可挽回的地步，且嚴重地威脅亞伯拉罕後裔的屬靈生命。以色列人未將應許地的異教偶像徹底消除，沒實施盡行毀滅的政策，導致士師時代十二支派的道德及宗教走向墮落之途（參士二 1-3，十-十五，十九-二十三）。直至數百年後大衛統治期間，以色列人才能完全佔領神應許給予亞伯拉罕及其子孫的地土（參創十五 18-21）。以色列人之所以成功地佔領應許地的全境，只因為他們在大衛王的領導下，有著空前的宗教熱誠及保持信仰純正。大衛王是「合神心意的人」（參撒上十三 14；徒十三 22）。

現在，我們這些真正相信基督救贖的信徒，卻與舊約時代的以色列人不同；我們得若從神而來的能力，抗拒來自墮落的世界的誘惑。我們是基督的精兵，要將肢體作義的器具獻給神（羅六 19），並且有聖靈住在我們裡面，使我們有能力（林前六 19）。因此，我們能夠在邪惡而墮落的非基督教文化中生活（包括古時的羅馬帝國，還有現代歐洲及美洲的世俗化的生活方式），而仍然効忠於神。我們的主基督被釘在十字架上，之後得著復活的勝利，這便是我們信徒的榜樣了。當我們承擔著那偉大的使命時，無論在那裡，基督都常與我們同在。

新約時代的信徒，並非靠著肉體為神打仗，卻是持著屬靈的兵器：「我們爭戰的兵器，本不屬血氣的，乃是在神面前有能力，可以攻破堅固的營壘，將各樣的計謀，各樣攔阻人認識神的那些自高之事，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 4、5）這些兵器比約書亞所擁有的更加有能力，能夠為神俘擄人的心。若要憑藉刀劍來保護我們的信仰及地土（以色列人被迫這樣做，為要保持効忠於神），那麼，我們便沒有機會作基督的大使了。與此相反，我們負有使命作為拯救人類的漁夫，在未得救未悔改的人那裡撒網。我們必須謹記，我們所處的情況較以色列人當時為優勝，對於勝過世界的前境亦光明燦爛；為此，我們要感謝神。然而，約書亞時代的以色列人還未知道基督釘十字架這回事，他們的生活在截然不同的情況中。因此，我們必不可定他們的罪，而應謹記他們只是順服信靠神，實行神對迦南人所發的命令罷了。

約書亞于以巴路山上築壇（書八 30），但後來神裁定于「高處」拜偶像者的罪；約書亞此舉是否與神的命令互相衝突？

拜偶像者設壇祭祠假神的地方稱為「高處」（bamot）。另一方面，在所羅門建立耶路冷聖殿（約主前九六〇年）之前，以色列人設壇來敬拜耶和華神。神定「高處」拜偶像者的罪，這項命令顯然不能追溯至包括所羅門王以前對於耶和華神的敬拜行動。對於「高處」的責難，乃向耶羅波安第一（約主前九三〇年）所設立的邪惡反叛的祭壇而發。耶羅波安另設祭壇，使他所統治的北國人民不會在每年數次的節期中往耶路撒冷聖殿敬拜神；他這樣做，明顯是違背了記載于申命記十二 2-14 神的命令。根據這段經文可知，神命令以色列人完全清除那些用以敬拜假神的祭壇，還有他們的柱像（massebot）和木偶（'aserim），並把敬拜的事情集中在唯一的全國性聖所之內（2-6 節）。（依照迦南居民的迷信，柱像及偶像分別代表男性神只及它們的女性配偶。）經文沒有指出這所中央的聖所應設立於那個地點。事實上，在攻佔迦南至所羅門聖殿建成期間，聖所的位置曾由吉甲遷移至示羅，後來又搬到基遍。然而，會幕及其獻祭的壇搬遷到那裡，聖所就在那裡設立。所羅門的聖殿終於建成了，且在一個全國性的集

會中舉行聖殿奉獻禮（王上八章）。雖然聖經沒有明言，但我們亦理解到一切獻祭事宜都在這所偉大的聖殿舉行，亦只應在這裡舉行。

但到了後來，所羅門王受到他那些拜偶像的外族妃嬪影響，允許興建 bamah（或「山頂的祭壇」），給予摩押人的神基抹和亞捫人的神米勒公（王上十一 5），當然還包括其他神氏，而內中必定有所羅門最喜愛的妻子——當時埃及法老的女兒——所敬奉的假神。所羅門這個敗壞的例子使以色列人更忽略申命記十二 2-14 的禁令，在各處異教中心設立 bamot，包括北國（北國人民效法耶羅波安）及南國的境界。後來，南國的邱壇、柱像及木偶等曾一度在亞撒宗教改革期間被拆毀（代下十四 3；雖然他的改革不徹底，其果效亦不可長期維持；參王上十五 12-14）。此外，亞撒的兒子約沙法（代下十七 6），還有希西家（王下十八 14）及約西亞（王下二十三 4-8）均曾清除敬拜假神的地方。

在南國境內的 bamot，其中有些顯然是為敬拜耶和華神而設的，目的是方便國內不同省份的居民。無論如何，這些祭壇與申命記十二章的禁令有抵觸，因而也受到真正屬神的先知所痛斥。列王紀下二十三 8 指出其中一些祭壇是利未人祭司所供奉的，但這些祭司未被處死（依照申命記十三章，犯拜偶像之罪者必被治死），有力地顯示他們是在地方性的祭壇敬拜耶和華神。在約西亞進行宗教改革期間，王容許他們仍然存活，且可享用奉獻予供養亞倫系祭司的食物。然而，這些在地方性祭壇敬拜神的祭司，不得進入聖殿事奉。

約書亞在以巴路山築壇，為要使全體以色列人參與莊嚴的重申與神立約的儀式（書八 30-35）。較早時，出埃及記頒佈築壇的律法，而約書亞于以巴路山築壇事情與出埃及記的律法完全吻合：「凡記下我名的地方，我必到那裡賜福給你。」（出二十 24）縱然在所羅門建成聖殿以後，北國卻設立祭壇，但當以色列人面臨國家性的危機時，祭壇仍會被神祝福。例子之一是以利亞於迦密山頂築祭壇來抗拒亞哈王及其軍兵，神從天降下神奇的火燒盡燔祭，從而顯出以利亞所敬拜的是獨一的真神，而巴力只是王后耶洗別的先知幻想出來的假像而已（參王上十八 30-39）。

基遍人用詭計與以色列人立約（書九章），為何以色列人需遵守這條約呢？

約書亞記第九章記載基遍的使者運用詭詐的欺騙手段，來到以色列人的營房中，與他們立下同盟與和平條約（4 及 5 節）。基遍人撒謊，說「從極遠之地而來」（9 節），因為他們敬重以色列人的神，他以奇妙的方法使自己的子民壯大強盛。基遍使者自稱來自極遠的地方，他們出發時，麵包是新鮮的，但到達吉甲時麵包都長了黴。事實上，基遍人所居住的地方離開吉甲不足一天路程。毫無疑問，基遍人是有罪的，因為他們有意地將消息歪曲，用欺詐的手段騙了以色列人和他們立約。由此看來，在正常情況下，以色列人毋須遵守與基遍人所立的約，任何法庭都會裁定以色列人沒有義務遵行協定，因為是基遍人故意欺騙以色列人。然而，這個條約並非一般的協定，而是以色列人因著他們的神的名字而作出的莊嚴誓言。以色列人與敬拜別神的基遍人立約，事前沒有為此事而求問神，因此，必須受制於這個奉神的名而立的約（15 節）。以色列人以為自己能靠著良好的判斷力，亦有幹硬發黴的麵包作為證據，於是便忽略了禱告求問神（15 節）。因此，以色列人永遠受制於這約。後來，掃羅殺了一些基遍人，破壞了基遍人之約，這是以色列人的其中一樣罪行，使神懲罰他們（參撒下二十一 1-14）。

根據約書亞記十 12-14 的記載，「日頭在天當中停住，不急速下落，約有一日之久」，這事怎樣解釋呢？
(D*)

約書亞記記載了多個神跡，其中最值得討論及最引人爭議的就是在基遍之役中，白晝的時間延長了二十四小時（書十 12-14）。有人題出反對意見，認為若地球突然停止自轉二十四小時，整個地球及其表面的各物均會遭受難以想像的災害。至於那些相信神無所不能的人，便會堅稱神有能力防止這些災害，使自然律暫時失效。然而，根據聖經希伯來原文，我們似乎沒有絕對必要去認定地球突然停止自轉。第十三節指出日頭「不急速下落，約有一天之久」。其中「不急速」的字眼，似乎是指地球的自轉速度減慢，以四十八小時作一次自轉，而非平常二十四小時。

埃及、中國及印度都記載有一次「長日」，這可支持上述推論。根據嚴夏利（Harry Rimmer）的報告，有某些天文學家已作出結論，認為在我們的天文曆中少算了一整天。嚴夏利指出，哈佛天文臺的白加榮（Pickering）將這少算的一天追溯至約書亞時代，而耶魯的托頓（Totten, C·A·）亦持相同意見（參看芮百納 Bernard Ramm, *The Christian View of Science and Scripture* [Grand Rapids: Eerdmans, 1954], P·159)。芮氏於其著作指出，他不能使這份報告存入檔案，可能是因為大學的有關部門不希望把這類記錄存入他們的檔案中。

此外，解釋約書亞記十 12-14 尚有另一可能性，是對 dom 作出略為不同的解釋（dom 這個字在 KJV 中翻譯成「你站住」）。這個字通常解釋作靜默、停止或止住。因此，格蘭威治的莫達斯（E·W·Maunder）及普林斯頓的威羅拔（Robert Dick Wilson）提出以下解釋：約書亞的祈禱是懇求不要讓太陽所散發的熱力照射在戰場作戰的士兵身上，使他們在有利的情況下作戰。緊接著戰爭的一場大冰雹，使上述觀點獲得一些憑據，受到那些向來不提出問題的人士所支持。無論如何，我們必須承認第十三節似乎更支持「長日」的說法——「……日頭在天當中停住，不急速下落，約有一日之久。」

奇裡及德裡茲（Keil and Delitzsch, *Joshua, Judges, Ruth*, p·110）則認為，以色列人及約書亞能在「長日」中完成兩天的工作，假如對他們來說，是神以超自然的方式令白晝延長，那麼，經文所指的就是一個以神奇的方式而導至的「長日」。假如地球自轉仍保存其計算時間的功能，那麼，奇裡及德裡茲就難以解釋地球是否以一般的速度來自轉。他們又題出另一個解釋：神以折射的方法使地面保持光亮，當正常的日頭下落的時間來臨了，神便特別利用光線的反射，使人們仍能看見周圍的事物。

白曉則提出另一個解釋（Hugh J. Blair, "Joshua," in *Guthrie New Bible Commentary*, p, 244），他認為約書亞祈禱時，仍是早上，因為月亮還在西邊，而太陽亦在東方。冰雹下降時，地面上有一段長時間是黑暗的，使以色列人可以趁此機會來突襲敵人。乘著這個機會，以色列人將敵人完全擊潰；那麼就應該說約書亞記記載了一個「長夜」，而非「長日」。上述解釋，完全是威羅拔及莫底斯的觀點。若採納了這項解釋，則地球毋須停止轉動。然而，參看約書亞記十 13，就可知道上述解釋無多大真確性。

士師記

西西拉是怎樣死去的？詳情如何？對於這一點，士師記五 24-27 似乎與四 21 不吻合。雅億在這次事件中殺了人，為何仍值得讚頌？

根據士師記四 21 的記載，希百的妻子雅億走到她那熟睡中的客人跟前，一手持著錘子，將又長又尖的釘一下子就釘進他的太陽穴，直穿過腦殼。我們可以假設雅億事先令西西拉睡得很舒服，還蓋著被子保暖。士師記五 24-27 更可支持上述假設，雅億首先讓西西拉喝一杯新鮮的酸乳，之後他便睡覺了，而且迅速沉睡。於是，雅億使用一根釘釘進他的腦殼，立刻將他殺死，情況一如四章二十一節所描述。第二十七節有更圖畫化的描述，當西西拉接受了這一擊後，身體痙攣，倒在帳幕裡的地上，就在雅億的腳旁。無論從那個層面看來，士師記四 21 及五 24-27 均沒有衝突存在，真不明白為何會有人題出這條問題。

更加令人傷腦筋的問題，卻是從道德觀點來評價雅億的行動。她和平地接待西西拉進入自己的家中，後來卻將他殺死，雅億肯定沒有負上保護客人的神聖職責，在這方面看來，她是有罪的。嚴格來說，她更犯了一級謀殺罪。士師記內沒有一處經文提及神自己贊成雅億這次行動，雖然如此，神的先知底波拉（四 4）卻認為雅億這樣做是值得嘉許的。底波拉與巴拉攜手抵抗西西拉的軍隊，拯救以色列人脫離耶賓的壓迫。在士師記第五章，底波拉及巴拉以激動人心的說話來贊許雅億，他們對雅億膽敢迅速地殺死那好戰的西西拉表示欽佩。

要評價雅億的行動，必須考慮幾項因素。首先，若雅億真的把西西拉當作客人地接待入家中，那麼，當西西拉的軍隊完全潰敗而以色列得以重新建立時，雅億必會被控告以包庇逃犯的罪名。而且，雅億當時顯然是獨自在家，面對著孔武有力並配著武器的西西拉，她當然無可能拒絕西西拉進入，或著令他往別處躲藏。假如雅億企圖阻止，西西拉必會強行闖進；他更可能首先殺掉雅億，以防止自己的行蹤洩漏。最後要考慮的因素是，西西拉代表著暴君的形像，壓迫神的子民。假如他這次逃脫了而得保性命，日後必會捲土重來，殺害迦南地北部的以色列支派，塗炭生靈。那麼，雅億豈不是有份參與西西拉的惡行嗎！雅億不願捲入罪惡的旋渦中。另一方面，當底波拉及巴拉的軍隊追蹤而至，發現西西拉躲在雅億家中，他們必會把希百和雅億當作賣國賊，將他們置諸死地，雅億絕不願意受到這樣的羞辱。雅億忠於耶和華及同胞，她肯定不會容許自己與敵人站在同一陣線。因此，雅億別無選擇，只好採取唯一的策略。雅億面對兩條道德原則，必會破壞其中一條，她只有選擇罪孽較輕的一個行動了。

耶弗他愚蠢地許了一個願，為何神容許他依照自己的誓言而行呢？（D*）

聖經讀者對耶弗他誓言的性質理解錯誤了。根據士師記十一 30-31 的記載，耶弗他要對抗強而有力的亞捫人侵略者，就在他與亞捫軍兵作決定性一戰的前一個晚上，耶弗他向神許了一個莊嚴的承諾——假如神使他戰勝亞捫人，那麼，誰人首先從家門走出來迎接，耶弗他必將這人獻與耶和華神：「我也必將他獻上為燔祭。」

耶弗他所指的，顯然是人類，是由他家中走出來的，或是他家庭成員之一，這個人必定非常關心耶弗他，所以會率先走出來恭賀。希伯來經文排除了將動物獻為燔祭的可能性，因為翻譯作「無論是

誰(中文和合本作什麼人),先從我家門出來……」的希伯來文,從未應用於動物方面的指稱(參 Keil and Delitzsch, Josuha Judges Puth · P, 385)。

假如將一隻動物獻在壇上作為燔祭,那當然沒有問題(希伯來文燔祭'olah 通常有這個含意)。但在今次的特殊情況下,卻是照耶弗他所許的願,將一個人獻為燔祭,因為耶弗他所指的,是第一個從家裡走出來祝賀他的人。問題就出在這裡,因為神的律法一再嚴禁獻人為祭(參利十八 21, 二十 2-5; 申十二 31, 十八 10)。

在神面前或在他的壇上獻人為祭,無論耶弗他或任何以色列人,也無法想像到如此可憎的事情會討神喜悅。「你們不可向耶和華你的神面前這樣行,因為他們(迦南人)向他們的神,行了耶和華所憎嫌所恨惡的一切事,甚至將自己的兒女用火焚燒,獻與他們的神。凡我所吩咐的,你們都要謹守遵行,不可加添,也不可刪減。」(參申十二 31、32)「你們中間不可有人使兒女經火……凡行這事的……耶和華你的神將他們從你面前趕出去。」(參申十八 10-12)神已清楚地頒下了上述禁令,這是眾人皆知的。從這個角度看來,耶弗他獻人為祭,是完全拒絕神的權能,亦破壞了使以色列人成為神的聖潔子民的那個盟約。

同樣令人難以接受的,就是神既然預先知道耶弗他會違反他的律法和違背他的盟約,為什麼神仍然讓耶弗他戰勝仇敵呢。要理解這件事,便牽涉到難以解決的神學問題,因為這事件危害了神的整全性(integrity of God)。

那麼,假如耶弗他的確將自己的女兒獻在壇上,又會有什麼事情發生呢?正如德裡茲(Delitzsch)所指出的,耶弗他女兒履行父親誓言的整段記載,都暗示了她是獻身於敬拜耶和華神的工作,在全國性的聖所內,終其一生。根據士師記十一 37-38,她被允許有兩個月哀哭的時間,並非因為她即將死亡,卻是哀悼她要永遠保持處女的身分(betulin),以及她父親的譜系無人繼承,因為她是獨女。當一個女子離開族人而參與會幕崇拜的工作(參看出三十八 8; 撒下二 22。這兩段經文都記載奉獻給神的處女在會幕工作),她就永遠不能成為母親;因為經文強調她「終身沒有親近男子」(士十一 39)。假如耶弗他的女兒確實被殺死,上面那句經文便是毫無意義的注腳了。

耶弗他實踐諾言,將女兒獻為活祭;他表現出尊貴的風範。新約亦有要求每個真正的基督徒都將自己獻為活祭(參羅十二 1)。假如耶弗他的確將自己的女兒宰殺了,做出如此可憎的事情,也不會在希伯來書十一章內被列為信心的偉人之一了(讀者欲知道有關這條問題的詳盡而巧妙的分析,可參看 Keil and Delitzsch, Ioshua, Judges, Ruth · PP · 384-95)。

為何神使參孫與一位信奉異教的女子墮入愛河,從而藉著這事情來挑起以色列與她鄰邦的爭端呢(士十四 4)?

參孫似乎安于與非利士地主保持友善的關係;當時,非利士人以地主的身份,控制著以色列的但支派。非利士人來自克裡特島(即聖經的迦斐托),是好戰而富侵略性的民族;他們轄制著以色列人,歷時多年。神定意使非利士人奴役以色列人,在撒母耳和掃羅的時代都維持這個局面,直至主前一千年左右,大衛王最後戰勝非利士人為止。在士師時代,參孫可以擊潰非利士人的勢力。然而,他太關心自己個

人的喜好，過分渴求一己的快樂了；參孫不肯負起擊退非利士人的責任。參孫的驚人勇力，實難與他向神呼召的回應相稱。在嬰孩時期已被奉獻與神作細拿耳人，參孫卻發展出任性、自我中心的態度。因此，要刺激他起來反抗那些壓迫他同胞的人，唯一的方法就是從他的個人興趣著手，使他基於個人利益而與壓迫者起紛爭。敬虔的雙親勸誡參孫，無論非利士人的女子如何吸引，也不要和他們發生任何關係；但參孫不理會父母的忠告，一意孤行。

當時的情況正是如此，十四 4 告訴我們：「他的父母卻不知道這事是出於耶和華，因為他找機會攻擊非利士人。那時非利士人轄制以色列人。」一位新英雄應該在這時候出現了，他要拯救以色列人脫離信奉異教者的壓迫，正如俄陀聶、以笱和基甸曾施行拯救一樣。然而，參孫太專注于自己喜悅的事情了，以致他不能察覺神的呼召。因此，必須有一次強烈的打擊，才可引發參孫起來反抗非利士人的動機。為著非利士人用惡毒手段對待他，參孫便憤而報仇，神甚至藉參孫的欲念來成就他那仁慈的目的——減輕壓迫者加諸以色列的重擔。參加婚筵的賓客恐嚇參孫年青的妻子，迫她說出謎底。結果，參孫憤然攻擊亞實基倫附近的年青人（他們可能是民兵組織的成員），搶奪他們的衣裳來繳付他曾承諾的獎品（參十四 19）。

這件事情的餘波未了，參孫厭惡自己的新娘子，便將她拋棄了。後來，參孫發覺妻子已被送給另一個男人，便無名火起三千丈，把這城的全部禾稼都燒掉！事後，非利士人當然會組織起一隊衛隊，拘捕參孫，為他所幹的惡事而懲罰他（參士十五 6、8）。但這個策略令非利士人自食其苦果，慘敗於以坦（十五 8）及拉末利希（14-17 節）。一連串事故，令非利士人長久以來對以色列的轄制，現在鬆弛下來了。後來，雖然參孫愚蠢地向非利士情婦大利拉洩露他得勇力的秘密，這卻導致非利士領導階層的精英份子死于大衮廟的倒塌事件中。「參孫死時所殺的人，比活著所殺的還多。」（士十六 30）

士師記十四 4 記載參孫的婚姻乃「出於耶和華」。假如信徒不應與非信徒結婚，為什麼參孫的婚姻是出於神呢？

士師記十四 3 清楚地解釋了參孫當時所做的錯事——與亭拿的一個非利士女子結婚；他的父母也曾加以勸誡，忠告他不要因著婚姻而捨棄自己的信仰。然而，這個被愛情沖昏腦袋的年青人卻堅持說：「願你給我娶那女子，因我喜悅她。」到了第四節，聖經顯示了神使用參孫，在未來的數十年內，令參孫成為抗拒非利士人的富有侵略性的戰士，「他父母卻不知道這事是出於耶和華，因為他找機會攻擊非利士人。」

若我們只基於上述記載就下結論，說神喜悅參孫破壞摩西的律法（律法嚴厲地禁止這種通婚的事情），就犯上錯誤了。然而，上述記載的含意，卻是神意圖使用參孫，使他成為一個戰士，拯救神的子民脫離不敬虔的非利士人的暴虐。因為在那時候，參孫仍樂於與非利士人保持良好關係，他似乎不會拯救同胞脫離信奉異教的地主的轄制。要使參孫成為以色列的戰士，就必先令他與非利士人決裂。事實上，參孫與亭拿的非利士女子從未正式維持夫妻關係，但這段不愉快的經歷卻將參孫帶回正路，攻擊非利士人。

參孫如何能為他在亭拿的一出惡劇而捕捉三百隻狐狸呢？

士師記第十五章記載了在參孫的妻子被送予其他人之後，他如何向亭拿的非利士人尋仇洩憤。第四節記載：「於是參孫去捉了三百隻狐狸，將狐狸尾巴一對一對的捆上，將火把捆在兩條尾巴中間。」然後，參孫點著那些火把，放狐狸進入亭拿農人的禾稼中亂竄；這樣，他們的禾稼便被全部毀掉。對一般人來說，捕捉一隻狐狸已是異常困難了，但至於參孫如何捕捉大量狐狸，聖經卻沒有隻字提及。參孫是否不只擁有超人的勇力，還有異常敏捷的身手，當狐狸逃走時，他能捉住它們；關於這方面，我們不大清楚。又是否參孫設下大量陷阱，捕捉狐狸，然後將它們關在籠內湊夠數目，直至足以達成目的為止，這點我們也不能知曉。我們可推想他戴上一雙用皮革製成的手套，保護雙手免被狐狸銳利的牙齒傷害。無論參孫怎樣處理這件事，相信都有他自己的獨特方法。任何一位戰士，若能僅用一塊驢腮骨就殺死一千個持武器的士兵（15節），對他來說，捕捉三百隻狐狸就肯定沒有多大困難了。

路得記

迎娶路得的權利，由路得記四 3-8 所題的那位「至近的親屬」轉移給波阿斯，是否與申命記二十五 5-10 相違背呢？此外，「叔娶寡嫂」的婚姻，又是否與利未記十八 16 所禁止的亂倫起了衝突？

根據申命記二十五 5-10，若寡嫂無子，亡夫的其中一位兄弟便要娶寡嫂為妻，假如在生理上有可能的話，要使寡嫂懷孕產子，在律法上，這個兒子被算為亡兄的裔子，為他繼後。這樣，已死的人的名字，將會由他弟兄所出的來承繼，使死者的譜系不致斷絕。但根據第七及八節的記載，若仍建在的弟兄執意堅持，他可以拒絕負上為他人延續後代的責任。不過，如果他選擇這樣做，寡嫂就可以在有權勢的長者面前投訴，而他可能被公開羞辱。即是說，寡嫂能在眾目睽睽之下，除掉亡夫兄弟的鞋，還在他面上吐唾沫，說：「凡不為哥哥建立家室的，都要這樣待他。」（9節）第十節接著記載，由這時開始，他的名將會被稱為「脫鞋之家」。

當我們研究這段記載關於為死者留名及維持他的譜系，將這方面的資料與波阿斯及未記名近親之間的談判（得四 3-8）作出比較，便會發覺以下幾點附加的特徵：

- 1 假如死者沒有健在的兄弟（在路得記的情況正是這樣，路得的丈夫瑪倫死了，他的兄弟基連也去世）；於是，叔娶寡嫂的責任便落在血緣最近的父系男性親屬身上。
- 2 除卻在夫妻關係中代替丈夫的地位，這位近親還有另一責任，就是贖回死者已賣出或用作抵押的土地。（申命記二十五章有關叔娶寡嫂的記載中，沒有明言這項規定；但利未記二十五章廿五節則記載：「你的弟兄「中文和合本有小字作『弟兄指本國人』」若漸漸窮乏，賣了幾分地業，他至近的親屬，就要來把弟兄所賣的贖回。」）
- 3 路得是摩押人，在這情況下，近親拒絕肩負續後之責，似乎可以理直氣壯一點，因為摩押人的後裔在名譽上有污點。申命記二十三 3 記載了以下的命令：「亞捫人、或摩押人，不可入耶和華的會。」這項禁令能否用於嫁予希伯來人的摩押女子身上，正如用於歸信耶和華神的摩押男子一樣，前後兩者都

是值得商確的問題。

4 未悉是否基於上述原因，抑或因為路得早已暗許波阿斯，而不欲令那近親 (go'el) 丟臉；無論如何，那近親是自己把鞋脫了，也沒有被路得吐唾沫在面上。

我們難以將上述四點特殊的地方視為與叔娶寡嫂的概括性律例起了衝突 (參申二十四)。正式地拒絕向近親的寡嫂負責任，以及公開地接受這個職責，已分別由兩個男人實行了。在這次事件中，路得沒有扮演一個積極的角色，不控訴或羞辱另一位 go'el 是因為她自動放棄在這個儀式中所擁有的權利；亦鑒於她知道波阿心甘心情願地接受叔娶寡嫂這律令。至於禁止與兄弟的妻子行淫 (利十八 16) 的律法，顯然不能應用于健在的弟兄娶無兒的寡嫂，在婚姻關係上代替已故弟兄負責任。假如在別的情況下他企圖與嫂子結合 (例如曾統治巴勒斯坦的羅馬總督希律，從其兄弟腓力之處強搶了嫂子希羅底)，當然是犯了姦淫罪。並且，倘若路得已為瑪倫生下了一個兒子。這樣，路得就不能再嫁任何一位亡夫的兄弟，甚至或許是堂兄弟也不可以。

撒母耳記上

在撒母耳記的時候，伯示麥怎能容納五萬多的居民 (撒上六 19)？為何有如此慘痛的審判臨到他們身上？

根據聖經記載，當時有五萬人居住在伯示麥，在主前十一世紀的伯示麥，五萬這數目顯然遠超過這社區所應有的正常人口數。但有充份證據顯示，撒母耳記上六 19 的原文可讀出一個低得多的數目。即是說，依照聖經希伯來文的文法，該節經文所記載的數目並非 50,070。在正常情況下，表達這數目的字句據為 sib'im 'is wahamissim 'elep 'is (直譯是「七十人和五萬人」)，或依數目大小次序而寫為 h'nissim 'elep 'is wastb'tim is (直譯是「五萬人及七十人」)；兩者之中，以後者更常用。事實上，現存的希伯來經文中的這節聖經，卻不是上述兩種常見寫法中的任何一項。於是，研經者當然可以懷疑這節經文在流傳過程中起了訛誤。(著與聖經的其他各卷相比，撒母耳記上幾乎可說是最多經文誤差的一卷。)

七十士譯本的譯者，都發覺他們所根據的希伯來文原稿是五萬零七十人。於是，他們將這個數目翻成希臘文 hebdomekonta ansras kai pentekonta chiliadas andron (七十人和五萬人)。縱然在主後一世紀末葉，約瑟夫於其著作中 (Antiquities 6·1·4) 也只提及伯示麥損失了七十人，卻沒有記載另外的「五萬人」這數目，這一點極具意義。此外，有很多希伯來文抄本亦完全刪除了「五萬人」。由此看來，我們毋須辯稱「五萬人」這個如此龐大的數目，是撒母耳記上原文的一部分，且是正確的記載。伯示麥人移開施恩座，看看下面的約櫃內有什麼東西；在這次褻瀆神的事件當中，亦似乎沒有牽涉了超過七十個伯示麥人。兼且，我們很難想像有五萬人被那開啟了的約櫃吸引，瞪著約櫃裡面的東西以滿足自己的求知欲，約櫃裡面只有兩塊寫著十誡的石版 (參王上八 9)。因此，假如真的喪掉了如此眾多人的生命，我們幾乎不可能解釋。至於這次褻瀆事件的七十人，他們對神顯示出不敬虔的態度，因為神已莊嚴地頒下諭令，施恩座是神臨在的記號。所以，這七十人突然災難性地喪掉生命，我們實毋須驚訝。就像大衛時代的烏撒，他只是伸手扶住約櫃的外面，想把約櫃穩定在牛車上也因此被神擊殺 (參撒下六 6-8)。

神早已設立了律令，要將來以色列的王遵守；當以色列人要求立王時，為何神要定以色列人有罪（參申十七 14-20；撒八 7-9）？

毫無疑問，在神為以色列而設的計劃中，包括一個王：這是從猶大支派特別揀選出來的一個王朝（創四十九 10）。遠在立王以先，神已設立了某些基本的守則，要這位以神權統治的王遵行（特別是避免過分的積聚財富、馬匹及妃嬪）；這諭令記載在申命記十七章和然而，對於日後撒母耳為以色列設立的王權統治政府，上述諭令沒有構成問題。撒母耳的兩個兒子（約珥和亞比亞）的行為，顯示出他們不配亦不勝任作以色列的領導者，以色列人便要求撒母耳揀選一個人，膏立他作領導，使以色列人可奉他為永久的王，賜予他作君王的全部權力（撒八 5）。

約書亞逝世後，以色列先後被多個「士師」領導，但國運時振時衰。有鑑於此，以色列人當然會謀求解決辦法，避免自己的國家繼續走向分崩離析又較弱無力的局面。不過，他們向撒母耳提出要求，要依照異教鄰國的政府的形式，這才是神不喜悅的原因。他們的動機是與其他國家看齊，而不是謹守神所頒下的聖潔而全備的法規，這些法規就是摩西記載於五經中的法典。以色列人把神的律法撇棄在一旁，認為這些法規不足以滿足他們的需要。反之，更走向敬拜別神的異教國家的墮落地步。因此，以色列人向撒母耳表達他們的意願：「求你為我們設立一個王治理我們，像列國一樣。」（撒八 5）以色列人已經忘卻了神把他們從世界中呼召出來，並非使他們與世界看齊，卻是與神走在約的關係之中，在所有敬拜別神的國家裡，表現出敬虔的見證。

無論如何，聖經顯示出神從最初的時候，就有意為他的子民設立一個王權統治的政府。他甚至向亞伯拉罕應許：「國度從你而立，君主從你而出。」（創十七 6）神更頒下諭令，那被揀選的王族，會出自猶大：「圭必不離猶大，杖必不離他兩腳之間，直等細羅來到」。（創四十九 10；即直等到彌賽亞來，他是猶大王族的後裔。）

所以，當撒母耳那時代的以色列人吵嚷著要立王時，神仍允准，雖然神因以色列人屬世的動機而斥責他們。神更提醒以色列人，有君王統治，他們的政府將會更團結及更有能力，但與此同時，在這些獨裁君主治理下，以色列人便失卻自由，更被君王所頒下的各項律令轄制。另一方面，由於君王擁有至高而集中的權力，便不會像士師一樣體察民情，照顧到人民的個人及作為國民的權利。因此，將來的以色列人會為他們自己的選擇而懊悔。以色列人不再在神的律法統治之下，卻會被君王所設立的獨裁法令所轄制——必須繳付重稅、作苦工、兵役、財產被沒收，還有其他使他們受苦的法令（撒八 11-18）。

於是，神首先為以色列人揀選一個有能力及好恩賜的統治者——掃羅王。但掃羅基本上是屬肉體的，在他統治的後期更充滿罪惡，不服從神的命令、自私，被血氣所驅使。神最初揀選掃羅的目的，是使以色列人作好準備，到後來更能欣賞一個真正屬神的人的統治，那就是耶西的兒子大衛。他出自猶大支派，神已命令他作一個有信心而以神權統治的領袖，亦是一個服從耶和華的僕人。

關於掃羅被膏立為以色列的統治者，聖經的記載是否先後矛盾呢（參撒九、十、十二）？

關於掃羅被膏立為以色列的王，事實上，聖經只有一次記載此事。從撒母耳記上十 1 得知，在撒母耳的城內（可能是蘇弗境內的拉瑪「九 5」），撒母耳私底下膏立了掃羅，說：「這不是耶和華膏你作他產業的君麼？」（撒十 1）

根據撒母耳記上十 17-24，我們得知當時在米斯巴有一個由撒母耳召開的全國性大會，在會中有一項莊嚴的掣籤儀式，目的是要找出神自己揀選的以色列君王，結果掣出了掃羅。那時候，掃羅正出於謙卑地躲藏起來，在舉行會議之處的行李背後，使別人看不見他，眾人跑去找出掃羅，把他帶到全會眾面前。那時候，撒母耳公開指出掃羅是神所揀選的：「你們看耶和華所揀選的人，眾民中有可比他的麼？」（撒十 24）接著，所有會眾都向掃羅歡呼：「願王萬歲！」本段經文沒有提及膏立的儀式。

後來，掃羅成功地拯救了基列雅比人，將圍困著基列雅比的亞捫人擊潰。這次事件後，更肯定了掃羅作為以色列軍事方面的領導地位。撒母耳記上十一 15 首先告訴我們：「眾百姓就到了吉甲那裡，在耶和華面前立掃羅為王，又在耶和華面前獻平安祭，掃羅和以色列人大大歡喜。」然而，這段經文沒有記載掃羅於此時被膏立，也沒有提及什麼加冕儀式。以色列眾民這次的表現，只是激動地再次肯定掃羅作為其統治者的權柄及其尊貴；與前些時在米斯巴的掣籤委任儀式是一致的。至於撒母耳記上十二章，只是接續在吉甲肯定掃羅作為統治者身份之後的記載，撒母耳向眾民告別，並嚴厲警告以色列人及他們的新領袖——只有在以色列人用信心謹守神聖潔的律令，在拜偶像的異教國家面前謹守敬虔的見證。這樣，耶和華才會喜悅並保護他們（14-15 節）。撒母耳更用一句嚴厲的警告說話作結：「你們若仍然作惡，你們和你們的王必一同滅亡。」（撒十二 25）

神的先知最初膏立了掃羅，及後，全以色列人都承認掃羅為領袖，以致掃羅在第一次擊敗異教國家的圍困者，證明他的確具有領導的能力。以上三段記載都完全和諧一致，陳示出以色列政體的發展過程——以色列的第一個王開始掌權，週期性的「士師」（或恩賜領袖）這個舊制度就此結束。

撒母耳記上十三 1 的正確數目是多少？

馬所拉或留傳至今的經文中，撒母耳記上十三 1 失去了一個在原稿中有記載的數字。將馬所拉經文的撒母耳記上十三 1 直譯如下：「掃羅是……的兒子，當他登基的時候，年……當他在以色列統治兩年，當（直譯是「和」）掃羅從以色列中為自己揀選三百人。」（譯按：中文和合本撒十三 1 作「掃羅登基年四十歲」；四十歲的字下有虛線，表示原文無「四十歲」）我們唯一可以肯定的，就是當掃羅登基時，他超過二十歲。因為假如數目是十九或以下，「年」這個字應作眾數寫法（sanim）；但本節經文中「年」字是單數寫法（sanah），所以我們可以說年之前的數目必定超過二十（參看 E.Kautsch, ed. Gesenius' 1910）#134.2 and Rem 1）。（這條關於數目的特別的句法規例，在阿拉伯文中也有應用。）

翻譯作「掃羅統治一年」（KJV）是不正確的，因為希伯來經文並非記載「統治」，而是「當他作王（bemolko）的時候，掃羅是年之子」。翻譯作「掃羅登基年〔四十〕」，純粹出於臆測，關於這方面，邊注也已說明（譯按：中文和合本於「四十」之下加虛線。）

英文聖經 NASB 依照「四十」這個臆測的說法，但再加上一句同是臆測的經文：「他統治以色列三十〔二

年」。假如第一節末及第二節首如上述方法處理，NASB 的做法是不需要的。RSV 不加推測，照著馬所拉經文空白的地方，不加任何字句：「掃羅登基年……他統治以色列……和二年。」耶路撒冷聖經完全省略第一節，但在邊注處將馬所拉經文的第一節毫不修飾地直譯出來。

NIV 的第一個數字作「三十」，第二個數字則作「〔四十〕二」。在 NIV 的注腳建議讀者參閱使徒行傳十三 21，該處有如下記載：「後來他們要求一個王，神就將……基士的兒子掃羅，給他們作王四十年。」若依照使徒行傳十三 21，掃羅作王只有四十年，我們就難以解釋撒母耳記上十三 1 的記載——掃羅作王四十二年。因此，正如上文所顯示的，毋須將撒母耳記上十三 1 的第二個數目字加以修改；而只簡單地翻譯成：「作以色列王二年的時候，就從以色列中揀選了三千人。」（譯按：中文和合本亦如此翻譯。）這句經文，正好作為一個引子，帶出約拿單于密抹的輝煌戰績。

非利士人為何能在密抹使用三萬輛戰車（撒十三 5）？

密抹俯瞰一個頗為廣闊的谷地，因此，我們想像，在密抹一帶地區可以部署五萬輛戰車。不過，問題卻出在戰車的數量上。德裡茲（見 Keil and Delitzsch, Samuel, PP.126-27）指出，根據撒母耳記上十三 5 的記載，非利士人軍隊中的馬兵只有六千，從這一點看來，差不多可以肯定戰車的實際數目遠較經文記載的為少。聖經關於戰事的記載之中，若包括有馬兵及戰車的話，馬兵的數目必超過戰車的數目（參撒下十 8；王上十 26；代下十二 3 等處經文）。而且，在古代軍事強國的大事記中，均沒有記載一支軍隊能擁有數量如此龐大的戰車；埃及、亞述、迦勒底或波斯都沒有。因此，像非利士這個由五個城邦組成的三等國家，極不可能擁有人類歷史上最龐大的戰車隊。德裡茲（Delitzsch）認為：「三萬這個數目必定是經文起了訛誤的結果，我們可以依照亞蘭文或阿拉伯文的版本，而把三萬[s'lssim ele-p]讀作三千[s'lose-t "la-pim]，又或許只是一千。若經文原來的數目是一千，那麼，可能是寫經文的人忽略了〔Yisra'el〕這個字中的字母 lamed，並出於疏忽地重寫了一次。此外，第二個 lamed 被看作代表三十〔因為 lamed 再加上一點在上面，就代表三十。〕

回應德裡茲（Delitzsch）的建議，學者要討論的是：在主前三世紀以前，希伯來文士所採用的數字記法是那一種呢？七十士譯本與馬所拉經文所記載的讀法差不多相同(triakonta chiliades har-maton)，這可能是主前三世紀末葉時翻譯的。因此，有更大可能性的是，撒十三 5 最早期的經文所記載的數目是三千，但在經文流傳過程中，「三千」誤抄為「三萬」。在經文流傳過程中，數字及專有名詞最容易產生訛誤，而撒母耳記上就最常出現這類問題。「聖經無謬誤」這個教義，只保障聖經最初之原稿沒有絲毫錯誤，卻不表示其他抄本都絕對正確。

掃羅並不屬²猶大支派，為何神卻應許堅立他的王位呢？（參撒十三 13）

掃羅不等待祭司，私自獻祭於壇上，破壞了神的律法。在掃羅獻祭後，撒母耳來到，便對他說：「你作了糊塗事了，沒有遵守耶和華你神所吩咐你的命令，若遵守，耶和華必在以色列中堅立你的王位，直到永遠。」（撒十三 13）最後的一句說話，是否就等於神的應許呢？不盡然！因為這句話只陳明瞭若

掃羅仍然信靠神，將會發生何事；掃羅和他的後裔將永遠坐在以色列的王位上。但掃羅違背神的命令，沒有殺盡亞瑪力人，卻將亞吉王留下（參撒十五）。他更在吉甲侵犯了只有祭司才擁有的特權，掃羅所做的這兩件事，都使神失望。神審判掃羅，拒絕他，讓猶大支派的大衛坐在以色列的王位上。雅各暮年臥病在床，當他臨終時，已透露了十二支派將來的遭遇。遠在那時，猶大族已被應許賜予以色列的王位。創世記四十九 10 記載以下應許：「圭必不離猶大，杖必不離他兩腳之間，直等細羅來到……」——即是等到彌賽亞耶穌來到。以色列的王位，將會為猶大支派大衛家所保留，神亦早已知道掃羅會不順服及背叛他。至於撒母耳記上十三 13 只陳明瞭，因著掃羅自己的不順服，便喪失了神的應許——他和他的後裔坐在以色列的王位上。

根據撒母耳記上十五 11 的記載，神因為自己立掃羅作王而後悔了。這節經文是否暗指神不預先知道掃羅有如此差勁的表現，當他揀選掃羅時，神已犯了錯誤？又或許這節經文只是人類對於神在此事上的感受的闡釋？（D*）

神知道萬事，他當然預知基士的兒子掃羅會在統治晚年徹底失敗。雖然是這樣，神仍認為可以在掃羅統治初期，使用他來拯救以色列人脫離她的異教仇敵。事實證明，掃羅攻打亞捫人、亞瑪力人和非利士人，足以令以色列十二支派重新獲得勇氣，並為著自己的國家而驕傲。然而，神預知掃羅的不順服及反叛，他將完全棄絕掃羅，而施恩予耶西的兒子大衛。事實上，藉著雅各臨終時的預言，神早已顯示了猶大支派將會永遠作以色列這立約之國的王。掃羅屬便雅憫支派，並非猶大族（大衛卻是），由此看來，神揀選了大衛，這是毫無疑問的了。

無論如何，掃羅不尊重神藉著撒母耳而給予他的諭令，將自己的意願代替了神那已經顯明了的旨意，這是令人極感遺憾的事情。因此，神對撒母耳說：「我立掃羅為王，我『後悔』了。」（經文所用的字眼是 *niham*，這詞暗示了很深的情感，而且有其他人牽涉入內）。這節經文並非暗示了神對掃羅的期望是錯誤的，卻只顯明因著掃羅，並因為他走離順服的路徑而使以色列國失敗及受苦，以致神深感苦惱。第二十九節使用相同字眼，陳明神不會改變主意而採取其他計劃。反之，他仍會進行原定的計劃：「以色列的大能者，必不致說謊，也不致後悔，因為神並非世人，決不『後悔』。」無論是撒母耳記上十五章十一或二十九節，無疑都是先知撒母耳在神默示之下所寫成的，卻不代表出自人類的會錯誤的闡釋。在同一章聖經裡的一個字——*niham*，卻擁有兩個不同的意思；一個希伯來字擁有兩個或以上的意思，是常見的。

大衛的其中一個兄長有兩個名字——沙瑪（*Shammah*）和示米亞（*Shimea*），那一個正確呢？（D*）

撒母耳記上十六 9 記載耶西第三子（即大衛的兄長）的名字是示瑪（*sammah*）；但在歷代志上二 13，卻寫成 *sime'a*（雖然在敘利亞文別西大聖經中，撒十五 9 及代上二 13 均讀作 *samo'*）。在撒母耳記下二十一 21，這名字卻寫成為 *Shimeah*（*Kime'ay*；譯按：中文和合本仍作示米亞。）由於上面三處的資料，我們必須研究：那個名字是正確並原本的讀法。

首先，雖然在撒母耳記上十六 9 的名字中沒有'ayin(')，但其中的 mem(m)卻有重複的記號(dagesh forte，是 sam-mah，並非 samah)，上述分析很有意義，使這字相同於形容詞「那裡」(英文是 thither 或 there)，卻不像是個人名。但這名代表了一個跟隨在後的輔音(例如是 ayin)被同化吸收了。因此，有可能是在說希伯來話的某些地區(例如猶大支派的區域)，傾向於不強調甚或將'ayin 的音刪去，尤以在專有名詞的情況為甚。因此，我們發覺摩押女子的名字寫成 rut(路得)，而不是 re'u-t(友誼)，後者可能是原有的寫法。(若沒有了'ayin,Ru-t 便是個沒有意思的字。)同樣，撒母耳被寫 semu'el(這字只能解作「神的名字」);但若依照撒母耳記上一 20 及一 27 哈拿的說話，撒母耳此名應寫為 semu'el(「神聽見」)。因此，我們得出結論，歷代志上三 13 的讀法(sin'a')是正確的;至於撒母耳記上十六 9 的寫法，只是由於某些區域對這字有不同讀音，而因此產生了抄寫上的錯誤。

耶西有多少兒子？撒母耳記上十六 10-11 記載有八個；但歷代志上二 13-15 則記載七個。

撒母耳記上十六章只記載了大衛的其中三個兄長的名字，就是以利押(6 節)、亞比拿達(8 節)和示瑪(9 節;代上二 13 稱他為示米亞)。這段經文亦特別題出，在耶西打發人從草場上召幼子大衛回家前(11 節)，已向撒母耳介紹了他的七個兒子(10 節)。除了上題提及的三個兒子，歷代志上二 14 記載其他三個兒子的名字;拿坦業、拉代及阿鮮，並特別指出大衛排第七。至於另外的一個兒子又怎樣呢?撒母耳記上十六章沒有記載他的名字，更被歷代志上二章完全忽略。德裡茲認為耶西這個兒子可能沒有裔子，因此，到後來歷代志成書時，他的名字沒有被保留下來(參 Keil and Delitzsch, Chronicles, P. 62)。當他還年青而仍未結婚時，就因病或意外而死。因為他沒有後裔，在大衛的時代也未立下任何功業，所以，在後來列出耶西兒子的名字時，就沒有特別原因將他保留下來了。

我有一長兄，在年幼時便亡故了。本來這個家庭有四個小孩子，但當長子死後，其餘三個孩子，卻老是說自己的家庭有三個小童。可能耶西的家庭亦有相類似的情況。耶西共有八個兒子，但只有七個長大成人，在大衛所創立的功業中扮演著某些角色。(代上二 16 加入了另外兩個姐妹，就是洗魯雅和亞比該。當姐妹二人長大結婚後，誕下兒子，他們在叔叔大衛的功業中也扮演著重要的角色。)

根據撒母耳記上十六 19-21 記載，掃羅認為大衛是耶西的兒子；但十七 58 卻記載掃羅詢問大衛：「你是誰的兒子？」這兩段經文如何能和諧一致？(D*)

大衛早已被介紹予掃羅，這是真的。撒母耳記上十六 18 記載：「……伯利恒人耶西的一個兒子，善於彈琴，是大有勇敢的戰士，說話合宜，容貌俊美……」但要一提的是，直至與巨人歌利亞交戰之前，大衛只向掃羅王表現出他在藝術那方面的成就，其後，掃羅更允准大衛返回伯利恒的家中。到大衛迎戰歌利亞時，掃羅以截然不同的眼光看大衛，並對他的背境有濃厚興趣。在此之前，元帥押尼珥顯然只知道大衛精於彈琴，也不認識耶西的名字(十七 55)。昔日在掃羅的宮廷中，大衛被介紹為一個出色的音樂家時，押尼珥不在場(撒母耳記上十六 18)。反而掃羅的一個「少年人」曾提及耶西的名字(少年人即宮廷中的近身侍衛)。

掃羅重新燃起對大衛的興趣，雖然掃羅詢問大衛父親是誰，卻不止於希望知道他父親的名字。掃羅顯然希望知道，在大衛家中是否有像他一樣有勇力的人，這和掃羅一貫施行的政策不謀而合，撒母耳記上十四 52 陳明瞭掃羅的施政方針：「掃羅遇見有能力的人，或勇士，都招募了來跟隨他。」即是說，掃羅有意建立一支一流的近身侍衛隊，這些近身侍衛都是勇猛的戰士。當掃羅看見大衛是如此善戰，便希望招攬更多像大衛一樣的人。根據撒母耳記上十八 1，我們知道大衛與掃羅有一段冗長的談話，大衛不只將自己父親的名字告知掃羅。因此當我們從當時的情況及上文下理看這兩段經文，便發覺這些記載是栩栩如生的，兩者沒有真正衝突存在。

撒母耳記上多次記載神揀選的僕人大衛及先知撒母耳有說謊及欺詐的行為（撒母耳記上十六、二十、二十一、二十七）。設若說謊和欺詐是作為手段，以達成用意良善的目的；那麼，神會寬恕這些罪行嗎？（D*）

回答這條惹人猜疑的問題時，我們必須留意下列因素。

- 1 縱使聖經記載人類不誠實，但並不代表神同意人這樣做或寬恕他的罪過。這原則亦可應用于宗教領袖所犯的其他罪行之中。
- 2 有責任陳明真相，卻不等於必須將有關事情的始末和盤托出。特別是當這些消息洩露後會危害某人的生命；又或是透露詳情會破壞了別人對自己保守秘密的信任，或揭露了別人的私隱。
- 3 聖經記載了欺騙或巧立名目的事件，並非暗示了採取這種手段的人，表現出最高度的信念，亦不暗示這人在道德上的表現是後世信徒學效的榜樣。

牢記上述因素，我們便可站在有利的地位來審核問題所引述的幾段經文。

撒母耳記上十六 2 記載，當撒母耳執行神指派的任務，往伯利恒膏立新王時，他非常憂悶。「撒母耳說，我怎能去呢，掃羅若聽見，必要殺我。耶和華說，你可以帶一隻牛犢去，就說，我來是要向耶和華獻祭。」第五節接著記載撒母耳對耶西及其家人的說話：「我是給耶和華獻祭，」這當然是實情。撒母耳依照神的命令，攜一隻牛犢，在伯利恒的祭壇上獻祭。當然，撒母耳的腦海中另有目的。在整件事情中，撒母耳是依照神的命令而行。很明顯，神允准撒母耳向掃羅隱瞞一部份實情，因為假如掃羅預先知道真相，必會訴諸武力而引發流血事件。假如撒母耳將自己的意圖和盤托出（即不只是在伯利恒獻祭），那麼，掃羅不單會殺掉撒母耳，還會殲滅大衛和他全家。在這情況下，若撒母耳陳明真相或顯示出他的真正意圖，就是全然錯誤的做法，且對各人都有害。採取欺騙手段或迫不得已而隱瞞一部份實情，兩者間有顯著分別在撒母耳這次情況裡，陳明真相將會帶來極嚴重傷害，更會引致不能實行神的旨意——膏立大衛作以色列的王。換言之，撒母耳只說出部份真相，而不陳明實情，完全是在神的旨意內。

撒母耳記上二十章記載約拿單正處理一件棘手的事情，他希望保存密友大衛的生命。在那時候，他知道（1）神已揀選大衛接續掃羅作以色列的王；（2）自己的父親掃羅卻似乎想殺掉大衛，從而阻止神的目的實現，因為大衛對掃羅家的統治地位起了嚴重威脅。約拿單要盡孝于父親，但亦要盡忠於神自己和他揀選的僕人大衛，兩者之間顯然有衝突。而且，約拿單深愛大衛，遠超過對被血氣驅使而自私的

父親的敬愛。在這些特殊的情況裡，約拿單別無選擇，唯一可行的就是他自己所作的決定了。即是說，約拿單贊同大衛的提議，試驗掃羅的真正動機（但是，掃羅的真正動機實難以捉摸，因為他的心態不平衡，其意圖亦屢次轉變；參撒上十九 6）。有鑑於此，約拿單和大衛若要找出掃羅的真正目的，唯一辦法是在某一情況下迫使掃羅作出反應。於是，約拿單與大衛合謀，讓大衛不出席在王宮裡舉行的新月筵席（以前大衛曾參與這類筵席，因為他是王的女婿，屬王家的一員）。要引起掃羅表態，就必須為大衛不在場而設想一些使人猜疑的藉口。於是，約拿單便告訴掃羅，說大衛應兄長吩咐返回伯利恒，參加耶西舉行的慶祝新月的筵席。

今次事件，與前一次撒母耳的情況不相同（參撒上十六 2）。雖然以利押（大衛的兄長）邀請大衛回伯利恒參加筵席是極合理，但以利押似乎沒有這樣做。當我們接著讀下一段經文時，知道大衛得悉掃羅欲殺他時，便沒有返回伯利恒。另一方面，假如大衛透過約拿單知道掃羅沒有那麼敵視他，便極可能回王宮去，而亦不會返伯利恒了。由此可見，向掃羅解釋說大衛返伯利恒，只不過是大衛意圖瞞騙他罷了。至於約拿單依照大衛所說的理由，向掃羅解釋為何大衛不參與筵席，他根本知道這只不過是在欺騙掃羅。然而，我們不可因此責備約拿單。假如他將自己與大衛的對話，與及有關此事的詳情向掃羅全盤托出，約拿單便陷於另一個不義的情況中——出賣信任他的朋友，而這人亦是耶和華揀選作以色列王。假如約拿單洩露秘密，他就要為大衛的性命負責。正如聖經記載，約拿單在掃羅狂怒之時為大衛辯護，便差點兒因此喪掉生命，掃羅企圖用槍把約拿單釘在牆上，於是約拿單急忙逃走（撒上二十 33）。

撒母耳記上二十一章記載大衛黯然逃至挪伯。那時大祭司亞希米勒在神的會幕裡供職。大衛逃到挪伯的祭司那裡，為這個團體帶來了極大災害，使他們承受了掃羅的烈怒。雖然大衛只是在挪伯停留極短的時間，但已使挪伯的祭司喪命，他們全部被掃羅派來的人（由以東人多益率領）殺掉（參二十二 18、19），在這事件上，大衛應被責承。然而，若以公平一點的態度對待大衛，也可以為他解釋，指出他未能預見掃羅兇殘至殺盡挪伯的祭司。但這件慘案發生後，而亞比亞他亦把這事情通知了大衛，這時候，大衛必須承認自己的罪過，他向亞希米勒隱瞞事實，不剖白被掃羅追殺的實情。因此，大衛並未給予挪伯大祭司有選擇的機會決定是否願意為大衛付上生命。

在全部過程裡，大衛所犯的最大過錯，就是他自己後來所承認的——「大衛對亞比亞他說，那日我見以東人多益在那裡，就知道他必告訴掃羅，你父的全家喪命，都是因我的緣故。」（撒二十二 22）不過，若我們察看神在整件事情裡的作為，就知道神並未顯明是否赦免大衛欺騙亞希米勒的罪。唯一可以使大衛的罪顯得沒有那麼嚴重的，就是他事先絕未想到，自己逃往挪伯會為那地的人帶來殘酷的災殃。然而，若我們綜覽整件事情，就看出大衛逃避掃羅追殺時，可以有多個逃亡的方向。假如大衛果真是尋求神的引導，他可以躲藏在隱基低，又或藏於他後來停留過的地方。但他向挪伯的祭司撒謊，還取回昔日殺歌利亞的刀，這肯定有違神的旨意。

令人感興趣的是，耶穌也有引用大衛在挪伯的事件作為例子：雖然只是祭司才可吃陳設餅，但那時候，大衛和隨行的人都餓了，便吃了陳設餅（參太十二 3、4）。主耶穌引述大衛的做法，似乎是想藉此暗示，在特別的情況下，大衛吃了陳設餅也是無罪的，因為保存人的生命比謹守律例條文來得重要。雖然如此，當大衛驚惶失措地逃往迦特王亞吉處，而不靜候神的帶領之時，大衛必然受了很多羞辱。大衛逃

往亞吉處，在那些不敬神的非利士人當中逃難。事實上，他著實使自己陷於極大的危難中！於是，當大衛處身于亞吉的王宮裡時，只得裝瘋才可令自己脫離險境。結果非利士人不屑地趕逐大衛離開他們的境界，就像驅逐野獸一樣（參撒下二十一 13-15）。

從撒母耳記上二十七 8-12 得知，大衛處心積慮地準備長期欺騙亞吉王。大衛被允准於洗革拉設立總部（作為迦特王亞吉的附庸或聯邦），他洗劫南地各部落的人，以維持自己及六百個跟隨者的生計，遭他們劫掠的有基述人、基色人和亞瑪力人。每一個遭動掠的部落，其中的居民都被大衛等人殺盡。大衛之所以採取如此兇殘的手段，是恐怕有生還者告訴迦特的非利士人，通知他們大衛沒有攻打耶拉篾人和基尼人，因大衛撒謊，說自己也劫掠了這兩族人（參 11、12 節）。大衛企圖永遠將亞吉蒙在鼓裡，使他相信大衛搶劫同胞的村莊，帶走牲畜，已成為同胞的敵人。

述畢大衛早期令人黯然神傷的插曲，我們必須謹記，在大衛偶然犯了欺騙罪或重重地擊打奉異教的仇敵時（例如撒下十二 31 的亞捫人），神並未保護或特別施恩予大衛。與此相反，神讓大衛經歷長時期的艱苦鍛鍊，使他受苦，落入前路茫茫或危險境地之中。因為神認為大衛是他手中合適的器皿，可以拯救以色列脫離異教仇敵的轄制，並建立一個強大而穩定的政權，以成就他曾向亞伯拉罕所作的應許（創十五 18-21）。神揀選大衛作以色列的領袖，並非因他有什麼善行或功績，而是因大衛有堅強的信心。縱然大衛一度對神失卻信心，對於神的引導漠不關心。但大衛仍然發自至誠將自己的心奉給神，以榮耀神的名及成就神的旨意為他的首要目標。

是誰殺死歌利亞？大衛抑或伊勒哈難？

根據撒母耳記上十七 50 的記載，大衛用機弦甩石打倒歌利亞，然後用歌利亞的刀割下歌利亞的首級。經過這次大勝非利士人後，大衛成了以色列軍隊中最勇猛的戰士；雖然他那時只是個少年人。但在馬所拉抄本的撒母耳記下二十一 19 則指出：「伯利恒人雅雷俄珥金的兒子伊勒哈難殺了迦特人歌利亞，這人的槍桿粗如織布的機軸。」馬所拉抄本這段經文，肯定與撒母耳記上十七章有衝突，但幸好歷代志上二十 5 有如下記述：「睚珥的兒子伊勒哈難殺了迦特人歌利亞的兄弟拉哈米。」這顯然是正確的讀法，不單在歷代志的上文下理中是正確的，置於撒母耳記下二十一 19 也一樣適合。

抄寫員最早看見的抄本，在這節聖經中肯定被塗汙或損毀了。因此，抄寫員犯了兩個至三個錯誤，正如下文：

- 1 在歷代志上二十 5，代表直接受詞的字-t，位於字母 Lahmi 的前面，但撒母耳記下二十一 19 的抄寫員卻誤將這字抄成 b-t 或 b-y-t，而使經文變成 Bet hal-Lahmi(伯利恒人)。
- 2 抄寫員將代表「兄弟」的字(，-h)誤看為在 g-l-y-L (歌利亞)之前的直接受詞。因此，使經文記載「歌利亞」成為被殺(wayyak)的對象，而不是歌利亞的兄弟被殺。但歷代志上二十 5 的經文則正確地記載歌利亞的兄弟身亡。
- 3 抄寫員誤將「編織者」(-r-g-ym，)一字誤置於「伊勒哈難」之後，使這字被讀為伊勒哈難的父親(ben-Y-r-y'-rg-ym 或 ben ya 'arey'ore-gim; 意即「織布者林中的兒子」——似乎任何人的父親都不會有這個名字!)在歷代志下，'or'gim (編織者)正確地置於 menor (軸)之後，使經文所表達的意思更完整。

換言之，撒母耳記下十一 19 的原來字句有訛誤，但幸好正確的字句被保存於歷代志上二十五。

撒母耳記上十八 10 記載，有從神那裡來的惡魔降在掃羅身上。假如從神來的事物盡是美善的話，上述經文又怎樣解釋呢 (D*)

假如說，從神來的一切都是美善的，這句話不大正確。神起初的創造之工，當然全都是好的（參創一 31）。而且，神自己不會被惡試探，他也不會引誘（吸引或挑逗）任何人作惡（參雅一 13）。無論如何，在有道德的神裡面的，當然會是真正的良善，而這完全的良善必會要求善與惡有真正區分。作為道德秩序的制定者及保持者，無論神是何等憐愛罪人，他必然會審判罪惡。

以賽亞書四十五 7 記載：「我造光，又造暗；我施平安，又降災禍。造作這一切的是我耶和華。」翻譯為「災禍」的希伯來文是 ra，這字的基本意義是「災」（指道德上的罪或災禍的罪）。在以賽亞書的這段經文內，這個希伯來字代表了因犯罪而導致的痛苦、有害的結果。請留意雅各書如何指明這一連串事情的發展：「但各人被試探，乃是被自己的私欲牽引誘惑的。私欲既懷了胎，就生出罪來，罪既成長，就生出死來。」（雅一 14、15）

至於掃羅的情況，我們知道他屢次違背神的律法。首先，他在神的壇上獻祭，只有祭司才可向神獻祭，掃羅這樣做是觸犯了神的律法（參撒十三 12、13）。第二次與亞瑪力王亞甲有關；掃羅早已接獲命令，要將亞瑪力的人畜滅絕，但掃羅赦免亞甲，免他死罪，更留下一部分牲畜（參撒十五 20-23）。撒母耳記上十八 8 更指出，因著大衛殺死非利士人歌利亞的緣故，民眾都頌贊大衛的勇力，這使掃羅敵視大衛。基於一連串違背神旨意與律例的行動，使掃羅陷於被撒但誘惑的境地裡。加略人猶大的情況也相同，當他決定出賣耶穌時，撒但便進入他心裡了（參約十三 2）。

神設立了因與果的屬靈定律，我們可以基於此而說：掃羅曾一度被聖靈帶領，但他不順服神，這使他與聖靈的引領交通隔絕了，更令他受制於惡毒的靈，情緒深被困擾而如忌心就愈重，至使他愈來愈失去理性地偏執。雖然掃羅已無疑成了撒但的代理人，但他偏向罪惡卻是神所允許的，且在神的計劃之內。我們必須謹記，神是道德律的制定者，他所做的全都正確，基於罪而起的一連串審判均來自神（參創十八 25）。

撒母耳記上十九 23-24 記述掃羅王在一次預言事件中的表現：「神的靈也感動他，一面走一面說話……他就脫了衣服，在撒母耳面前受感說話……露體躺臥。」為什麼掃羅說預言時是露體的？ (D*)

從十九節開始的一段經文顯示，掃羅正追殺女婿大衛，於是大衛逃到拉瑪的拿約。有人把大衛的行蹤告知掃羅，說大衛正與一些先知在一起，而這些先知乃撒母耳訓練參與事奉神工作的。因此，掃羅便派人往拉瑪捉拿大衛。

當掃羅的僕人到達拉瑪，看見滿有威嚴的撒母耳和受他訓練的先知在一起，在神面前歡樂地頌贊。於是，被掃羅差來的人也受聖靈感動。他們不能自製，亦不能履行任務，所能做的就只有和先知們在一起，興奮地唱歌和高聲頌贊神。他們覺得自己沒法達成任務，只好空手回到掃羅處。

掃羅再兩次派人往撒母耳那裡捉拿大衛，但這兩批人也和第一次往撒母耳處的僕人一樣，無功而還。於是，掃羅決定自己走一趟。在此之前，掃羅都是猶豫不決的，他害怕面對撒母耳。因為在吉甲那次事件裡，撒母耳公開宣告神已拒絕掃羅繼續作王，於是掃羅與撒母耳決裂了（參撒十五 17-35）。再次和那令人望而生畏的先知相見，個中滋味當然不好受，但掃羅仍需前往，因為他認為沒有其他選擇了。

此外，掃羅有狂鬱症的症候，情緒常會急劇地轉變（參撒十六 14-23，十八 10-11，十九 9）。當掃羅走近由撒母耳主領的頌贊神的聚會時，他發覺自己也被當時的情景吸引得入迷，不能自製。於是，他唱歌、高呼，還跳舞，就像那些先知一樣。（頗類似於一七四〇年在美國由威特腓德〔George Whitefield〕領導下的大覺醒運動〔Great Awakening〕，聚會時的情況。一八〇〇年在肯塔基〔Kentucky〕的復興聚會也與此類似。）神的臨在、權能與榮耀是勢不可當的，勝過掃羅這個罪惡的王，使他憶起以往在伯特利被聖靈感動時的經歷（撒十五 5、6、10）。那時候，掃羅首次被呼召作以色列的王；現在，他重獲這種興奮的經歷。

但掃羅的表現和其他崇拜者不同，他被興奮的情緒沖昏了頭腦，脫掉衣服，大叫大跳。最後還筋疲力竭地躺在地上，進入昏迷或神魂彷彿的狀態，歷時一日一夜（撒十九 24）。毫無疑問，這次羞辱是神給予他的懲罰，因為掃羅心底裡根本就完全抗拒神的旨意，而神的旨意與他自己的私欲相反。

根據撒母耳記上二十八 8-16 的記載，究竟發生什麼事情呢？撒母耳是否真的向掃羅顯現？掃羅是否真的在那巫婆的房子裡與撒母耳談話？（D*）

若認為撒母耳有能力造出一些幻像，並藉這些幻像與活人溝通，這一點有些少疑問。這種「虛假的奇事」（帖後二 9）是鬼魔的其中一種騙人技倆。另一方面，以特別的啟示來傳達神的信息，為此而使死去的撒母耳出現，這肯定是在神的權能以內。

由這個幽靈說出來的預言，看來是出於神的正確的信息，這幽靈預言掃羅——充滿罪惡、不信神的王——的悲慘命運。假如撒母耳在亞希米勒及挪伯眾祭司被殺的慘案發生後仍存活，他自己也極可能說出經文所記載的那番話。由此看來，這個幽靈極可能是撒母耳的鬼魂。他向掃羅說：「你為什麼攪擾我，招我上來呢？」很明顯，神指引撒母耳離開他在陰間的居所（已經得救的信徒都會在陰間等候將來被釘死而復活的基督，跟隨基督升到天上），為要向掃羅作出最後的宣告。

我們可以想像透過隱多珥女巫家中的幽靈，已故的撒母耳可以向掃羅說話，但經文中「招我上來」一句令上述臆測產生疑點。

另一方面，當巫婆看見這位前來探訪的鬼魄時，她自己也異常驚懼。當時她呼喊，「我看見有神〔希伯來文'lohim〕從地裡上來。（13節）。這句在極度恐懼中所說的話，暗示了這是死者（假如像經文所記）的真實形像，而非她自己施巫術所產生的結果。更甚的是，神自己的作為令她驚恐不已。似乎是神選擇這個環境及場合來向這個犯罪的王說出最後的一番話，這個王曾一度滿腔熱誠地為神工作。本段經文所記載有關招魂的事蹟，沒有其他經文可作支持，也沒有其他向亡魂問卜的記載。聖經嚴厲地定招魂為有罪，是背叛神的行為（申十八 9-12；參出二十二 18；利十九 26、31，二十 6、27；耶二十七 9-10）。

撒母耳記上三十一章記載掃羅死亡的事蹟，與撒母耳記下第一章的記載相衝突。怎樣令兩者均屬正確呢？

根據撒母耳記下三十一 3、4 的記載，在基利波山的一場激烈的戰役中，掃羅被非利士弓箭手射傷，性命垂危。掃羅知道自己快要死了，就要求幫他拿兵器的人，用劍刺透他的心，使他立刻死掉——「免得那未受割禮的人來刺我，凌辱我，」但那時持兵器的人不敢殺害他的王。因此，掃羅拿起自己的劍，將劍柄插入地裡，然後自己伏在劍上。於是，掃羅就在基利波山結束他充滿傷痛的生命。

我們從撒母耳記下第一章卻獲得殊異的記載。有一個充當掃羅近身侍衛的亞瑪力人逃離戰場，奔往大衛的營裡，將掃羅身亡的消息告訴大衛，第六至十節記載這個亞瑪力人對大衛說的一番話：當掃羅身受重傷，被非利士人層層包圍，正處於絕望的境地時，掃羅呼喚這個亞瑪力人來到身旁，命令他立刻結束王的性命，使王免受箭傷之苦。那亞瑪力人便遵照王的要求，「我准知他僕到不能活，就去將他殺死，把他頭上的冠冕，臂上的鐲子，拿到我主這裡」（10 節）。

這段記載顯然與撒母耳記上三十一章有衝突。不過，撒母耳記下第一章所記載的，並非掃羅身亡時的真實情況，而只是出於那亞瑪力雇傭兵的口。這亞瑪力人拿著先王的冠冕和手鐲來到以色列的新王面前，當然是希望從這位新王的手中獲得豐厚賞賜，並以為可以在新政府中獲得一官半職。假若依照撒母耳記下三十一章的陳述，就可知道那亞瑪力人撒謊，為賺得大衛的贊許與賞賜。但實情是怎樣的呢？當掃羅自己結束生命後，拿兵器的人跟著亦自殺了（撒上三十一 5）。就在這時候，那亞瑪力人剛好來到了，看見王的屍體，於是，他在非利士人發覺之前，儘快將掃羅的冠冕和鐲子拿走。亞瑪力人運氣好，得以逃離刀光劍影的戰場，來到大衛在洗革拉的總部。然而，他認為可藉以獲得賞賜的憑據，卻為他招至殺身之禍。大衛因他的說話而將他處死：「你流人血的罪，歸到自己的頭上，因為你親口作見證，說我殺了耶和華的受膏者。」（撒下 16）那亞瑪力人趁機會油嘴滑舌，期待可獲得賞賜；結果適得其反，招至殺身之禍。大衛異常尊敬掃羅，這卻是亞瑪力青年始料不及的；他向大衛邀功，只落得被殺的下場。

在此要指出，往大衛營中報訊的亞瑪力人，不屬¹被掃羅攻打的那一族。掃羅遵照神的命令攻擊居於哈腓拉至書珥的亞瑪力人，而他們的王是亞甲（參撒上十五 7-8）。但亦有另一些亞瑪力人不屬²這族的，曾經洗劫大衛在洗革拉的居所的，就不隸屬亞甲。

撒母耳記下

假如大衛的對頭人伊施波設在去世前只作王兩年，大衛怎可以在希伯侖作王七年半呢？

根據撒母耳記下五章五節的記載，（在大衛被北方支派承認他作全以色列的王之前）大衛在希伯侖作猶大王七年半。歷代志上三 4 亦肯定了大衛作猶大王的期間。撒母耳記下二 10 亦記述大衛的對頭人——伊施波設——在押尼珥的協助下，作以色列王只有二年。然而，這句記載並不代表接著的一句

經文——大衛在希伯倫作猶大家的王，共七年零六個月——是錯誤的。不過，這兩句經文（伊施波設及大衛作王的期間）怎能同時是正確的呢？耶路撒冷聖經（Jerusalem Bible）假設伊施波設作王的兩年，代表了大衛作以色列王之前真正的期間；於是將歷代志上三 4 改寫為「大衛在希伯倫作王『三年』零六個月」。不過，其餘兩段經文（撒下二 11，五 5）卻沒有作出相應的修改！

若仔細考察伊施波設作王期間各地區的情況，可為我們提供了解釋他作王如此短暫的線索。基利波山一役，以色列全軍覆沒，非利士人則大獲全勝。押尼珥和其他慶倖逃脫的人，必須逃難至約但河東，而把以法蓮及瑪拿西全部拱手讓給非利士人。押尼珥必定是在瑪哈念設立總部。瑪哈念深入迦得支派地業的腹地，把伊施波設安置在這裡，可以確保他安全。押尼珥顯然要經過五年艱苦戰爭，才能把非利士人從伯珊迫回（非利士人曾把掃羅及他的兒子的屍首釘在這城的牆上）。這樣，方可穿過以斯得倫穀（即耶斯列平原）而與北部的以薩迦、拿弗他利及亞設聯絡，並與南部的便雅憫聯合起來。眾支派一日未聯合起來，將伊施波設立為王的時機亦未成熟。

無論如何經過了五年，押尼珥卒能召集十個支派的代表，在瑪哈念舉行一個公開的加冕儀式，立伊施波設為王。那時候，瑪哈念仍能充當首都，因為這地方在非利士人的勢力範圍以外。因此，伊施波設事實上只可作王兩年。後來，當伊施波設的兩個軍長巴拿和利甲聽聞押尼珥被約押用詭詐的手段殺死時（撒下三 27），巴拿和利甲便將伊施波設殺死在床上（撒下四 5、6）。

至於大衛，在基利波山之役後，他隨即被猶大支派的人封為王。因此，縱使伊施波設在死前只作了兩年王，但大衛卻作猶大王足足有七年半了。

與哈大底謝之戰，大衛據獲多少馬兵？究竟是一千七百（撒下八 4）抑或七千（代上十八 4）？

在哈瑪附近，大衛與瑣巴王哈大底謝對陣，大衛戰勝，捕獲很多俘虜。撒母耳記下八 4 列出俘虜的數目：「馬兵一千七百，步兵二萬。」但歷代志下十八 4 卻記載那次戰爭俘虜的數目是：「戰車一千，馬兵七千，步兵二萬。」因為上述兩段經文都是記載同一件事，所以俘虜的數目應該相同。撒母耳記下或歷代志上，兩者之中必定有其一在抄傳上起了錯誤。

奇裡與德裡茲（Keil and Delitzsch, Samuel, p.360）對這個問題令人有滿意的解釋：文士抄寫撒母耳記下八 4 時，粗心地忽略了「戰車」（rekeb）這個字。至於第二個數字七千（parasim「騎兵」），應該由文士所根據的原稿的七千減為七百，因為當一個人已寫下一千這個數目時，他不會在記載同一個數目時卻寫成為七千。漏掉戰車（rekeb），可能是一個較早期的文士的錯誤，但到了後來，將七百誤抄成七千，卻可能是一個後期的文士依據那段已訛誤的經文抄寫時，產生連鎖反應所致。但極有可能的是，歷代志上的這段經文是正確的，故應將撒母耳記下的經文修改，使之與歷代志上和諧。

撒母耳記下十四 27 記載押沙龍有三個兒子；但十八 18 卻說他無子。何者真確？（D*）

撒母耳記下十四 27 如此記載：「押沙龍生了三個兒子，一個女兒，女兒名叫他瑪。」而十八 18 則說：「押沙龍活著的時候，在王穀立了一根石柱。因他說，我沒有兒子為我留名，他就以自己的名，稱

那石柱，叫押沙龍柱，直到今日。」即是說，到撒母耳記下最後寫成的時候，可能是主前第八世紀。（現在仍位於汲淪穀的所謂「押沙龍墓」，可能是希臘羅馬時期建成的〔由其外觀而斷定〕，即主前二世紀。參看 K·Schoville, Biblical Archaeology in Focus [Grand Rapids], P·414) 這證實了一件——當押沙龍立這條石柱時（可能是他背叛父親大衛之前的一、二年），他沒有仍然存活的裔子。但這不能證明押沙龍以前沒有兒子。

奇裡與德裡茲 (Samuel, p412; on ch·xviii.8) 對撒母耳記下十四 27 所用的字眼，有如下評論：「與一般的習慣相反，押沙龍三個兒子的名字不出現經文中，沒有其他解釋，最大的可能性是三個兒子已夭折了。正因為押沙龍無子，他便築起了一條石柱為自己留名。」很明顯，押沙龍要忍受三個兒子夭折的切膚之痛，而他的妻子亦沒有再為他誕下嬰兒。在所有孩子中，似乎只有他瑪長大。因此，押沙龍沒有裔子為自己留名。而他在十八 18 說出了那段悲傷的話，並為嘗試補償的原故，立了一條紀念性的石柱。幾年後，押沙龍自己亦不名譽地死去了，因為他「可能」成為謀害父親大衛的兇手，更沾污了他父親的妃嬪。故此，假如他有任何兒子存留在世上，這兒子也會沾上壞名聲。

至於女兒他瑪（依照押沙龍的姊妹而命名。押沙龍的姊妹他瑪，被異母兄弟暗嫩污辱了，押沙龍後來為此殺掉暗嫩），顯然是長大了，並有滿意的婚姻生活。她的丈夫是基比亞人烏列（參代下十一 20-22，十三 1）。他瑪與烏列的女兒，就是臭名昭著的瑪迦（或作米該亞）。瑪迦嫁給猶大王羅波安（參王上十五 2），其兒子亞比雅（或作亞比央）接續羅波安作王，但其孫亞撒將她從皇太后的寶座趕下來，因為瑪迦牽涉入拜偶像事件中（王上十五 10-13；代下十五 16）。

一位慈愛的神怎能因為嬰兒父母的罪，就取去拔示巴與大衛所生的第一個兒子呢（參撒下十二 15-23）？

神藉著聖經給予我們的其中一個最義意深長的亮光，就是死亡的真正意義。假若撇開了神聖的啟示，我們可能會認為死亡是一種驚嚇，令人戰兢不已；亦是一個恐怖的咒詛，是審判的最後一擊。就著死亡來說，肉身的死亡就是魂與身體分開了一——意味著再沒有機會去找神，也不能以敬虔的生活來榮耀神了，因此，死亡是嚴肅且令人驚懼的。但聖經將肉身死亡的意義明白地告訴我們；無論死亡對於人類有何客觀意義，但肉身死亡並非為人類而設的終局。反之，當人死亡時，他就進入了生命歷程裡的永恆階段，他可能在天堂，亦可能進了地獄，這則在乎他于世上存活時的抉擇取捨了。不過，神的兒子已來到這世界，並向所有信他的人作出可信的承諾：「凡活著信我的人，必永遠不死。」（約十一 26）——死亡已被賦予全新的意義。因為我們的救主耶穌已代替罪人死在十字架上，所以「他已經把死廢去，藉著福音將不能壞的生命彰顯出來」（提後一 10），死亡的毒鉤已被除掉，而墳墓亦不能誇勝了（參林前十五 54-56），「在主裡面而死的人有福了……他們息了自己的勞苦。」（啟十四 13）

至於嬰孩夭折，他們出生不久死亡，故此可免除了過著充滿悲痛而世途險詐的生活。不過，若我們認為所有嬰孩時期的死亡都能在天堂獲一席位，似乎毋須他們作出信心的回應，加略山上救贖之恩就會賜給他們，這種觀念似乎簡單了。而且，上述論調將可能強烈地鼓勵父母殺嬰，在子女未長大至自己可以負責任時便殺了他們，因為這是確保他們必定可以進天堂的唯一方法。然而，聖經一再強調殺嬰是神所不容的（參利十八 21；申十二 31；代下二十八 13；賽五十七；耶十九 4-7）。尤其是奉宗教

之名而把嬰孩殺掉，更是神所咒詛的。因此，我們所得出的結論是：關於嬰孩得救的問題，必定有其他原則。即是說，神的全知不單只包括將來實際會發生的事，亦會包括將來有發生潛力的事情。將來必定實現，或將會發生而未及實現的，都在神預知的範圍內。至於在出世時便死亡的嬰兒，或未長大至能為自己作出抉擇之年便死去的孩童，神都預知他們對他救恩的反應，知道他們會相信接受或拒絕。

可能就是因為上述原因，當大衛知道自己的祈禱沒有結果，神將他的小兒子帶回「家」，大衛反而心內安慰。他將兒子交托于神的恩典之中，而只說：「我必往他那裡去，他卻不能回我這裡來。」（撒下十二 23）縱然在如此令人心碎的情況裡，大衛仍相信神有他完全的旨意。神以取去因罪惡欲念而生的果子，作為對那犯罪的父母的懲罰，而大衛亦明白到神這樣做的原因。大衛知道他與拔示巴需要這次責罰，這是神對他們的提醒。作為神的兒女，他們雖已被神原諒，卻必須承受因犯罪而引致的後果，安靜地忍受這苦果，作為他們悔改的一個重要部分。

押沙龍是否確實被葬在汲淪谷的押沙龍墓裡面呢？

根據撒母耳記十八章的記載，約押發覺押沙龍的頭髮被橡樹枝纏繞著，被懸掛起來，於是約押用短槍刺透押沙龍的心。第十七節記載，「他們將押沙龍丟在林中一個大坑裡，上頭堆起一大堆石頭。」經文提及的「林」，就是所謂「以法蓮林」，這個樹林顯然低於基列地（這地方位於約但河東岸，而以法蓮支派的地業則位於約但河西岸）。當眾人取下押沙龍的屍身，立刻以一種極不榮耀的方式把他埋葬在一個深坑裡，那時候，大衛甚至未聞押沙龍的死訊。

至於在汲淪谷的所謂「押沙龍墳」，我們可以在撒母耳記下十八 18 找到它的背景，經文指出，所謂「押沙龍墳」，其實是一條石柱（massebet）。這是押沙龍在汲淪谷中立起的石柱，為沒有兒子為他留名而作出補償。「他就以自己的名，稱那石柱，叫押沙龍柱，直到今日（即撒母耳記下寫成的時候，約主前七五〇年）。但這石柱至多只是一個紀念碑或衣冠塚，絕不是埋葬押沙龍的真正地方。押沙龍的屍身被葬於約但河東岸基列地的樹林中，而那條石柱則立於約但河西岸。

是誰驅使大衛數點民數？神抑或撒但？

撒母耳記下二十四 1 記載：「耶和華又向以色列人發怒，就激動大衛，使他吩咐人去數點以色列人及猶大人。」但在歷代志上二十一 1-2 的平行經文則有如下記述：「撒但起來攻擊以色列人，激動大衛數點他們。大衛就吩咐約押，和民中的首領，說，你們去數點以色列人縱別是巴直到但，回來告訴我，我好知道他們的數目。」撒母耳記下二十四 1 及歷代志上二十一 1-2，這兩段經文所用的字眼都極相似，沒有顯著分別。但我們若看兩段經文的第一句時，便發覺撒母耳記下的經文裡，是神激動大衛核民數，但歷代志上則指出是撒但——神的對頭。假如兩句經文都真確，那麼，就似乎有嚴重的歧異存在了。

撒母耳記下及歷代志上都沒有記載這次核民數事件發生的背境。故此，我們無法得知這事發生于押沙龍叛變之前或之後。但因為從這件事而間接獲得日後成為聖殿及王宮所在地的那座山（即摩利亞山），所以核民數必定在大衛逝世之前幾年進行。只有到了那時，大衛才有機會積聚大量物資，以備日

後所羅門建聖殿之用（代上二十九 3-5）。

大衛並未洞悉自己的內心，他顯然產生了驕傲的態度，為著自己在軍事上的成就及其子民的經濟富裕而沾沾自喜。於是，在他心目中滿了武裝戰士與軍備的思想，比思念神的恩慈還要多。當大衛年幼時，無論他只手持一個擲石器面對巨人歌利亞，或以四百戰士迎擊亞瑪力大軍，大衛全心全意地只信靠神。但到了統治的後期，大衛變得愈來愈仗賴物質方面的資源；就像頭腦精明而冷靜的現實主義者一樣，大衛學會了以人口數目及財富作為量度他力量的標準。

神認為這是令大衛屈服的時分了，他要使大衛有時間作自我反省，並再次將指望置於神的恩典之中。於是，神激動大衛實行他籌算多時的計劃——數點有作戰能力的人口數目，為要作出將來在軍事上的策略，以期有效地部署軍隊。更有可能的是，核民數所得的資料，使他有足夠的根據來評估稅項。故此，神告訴大衛：「好罷，你只管進行這件事，看看它對你有何好處？」

雖然約押是頑強而勇猛的軍官，但他也覺得大衛這個計劃極難實行。以色列人在周圍的民族中稱雄，使迦南人、亞蘭及腓尼基的國家都成為以色列的附庸國並仗賴以色列而求存，約押意識到，這一連串勝利已令大衛和他的顧問愈來愈趾高氣揚了。元帥約押恐怕神會不喜悅大衛的態度，因大衛太過自負和自以為是了。因此，約押努力遊說大衛取消這項計劃。歷代志上二十一 3 記載約押的說話：「願耶和華使他的百姓比現在加增百倍。我主我王阿，他們不都是你的僕人麼，我主為何吩咐行這事，為何使以色列人陷在罪裡呢。」在大衛作最後決定，實行核民數之前，神透過約押的口向大衛作最後警告。

其實，核點民數本身並不是罪，摩西在世時兩次數點民數，神也沒有厭惡這兩次行動。事實上，神卻命令摩西數算可以出去打仗的以色列人（參民一 2、3，二十六 2）：第一次核民數是在剛開始曠野漂流的時候，第二次核民數的目的，是要透過得出的人口資料，顯示當時可以打仗的人口數比四十年前少了一點。雖然軍隊陣容比以前遜色了，但他們仍能將前面的仇敵趕盡殺絕；完全不像他們的父執輩，經過迦低斯巴尼亞的戰役便嚇得退縮不前。第二次核民數還有另外一個目的：統計資料成為十二支派分地的基礎，人多的支派獲得面積較大的地業。然而，大衛所籌算的這次核民數，卻只會使日漸抬頭的國家主義更加猖獗。因此，核民數一旦完結，神就懲戒這個國家，令一個毀滅性的瘟疫臨到他們身上，結果以色列人因瘟疫而死的甚多，使國民人數減低了。

然而，歷代志上二十一 1 開首第一句經文，就指出是撒但激起核民數的心意，撒但的激動還在約押的警告與抗議之前。撒母耳記下與歷代志上這兩段經文中，「激動」的原文都是 wayyaset。假如神早已懲動大衛，將在他心目中那個愚昧的計劃實行出來，為什麼撒但仍會牽涉入事情當中呢？因為撒但自己有興趣。大衛的情況與約伯記第一、二章相似，該段經文顯示，神向撒但挑戰而導致約伯的一連串苦難。神的目的是令約伯的信心更加純淨，並透過苦難的磨煉而令他的品格更加高貴。至於撒但卻目的惡毒，希望盡可能令約伯受傷害，若有可能的話，迫使約伯因自己的極度不幸而咒詛神！因此，神和撒但都牽涉入約伯的災難中。

與上述情況相似的是基督徒受逼迫時，神和撒但都參與其中（參彼前四 19 及五 8）。神的目的是要加添信徒的信心，並使他能夠在自己的生命中分享基督的苦楚，使他將來在天堂的榮耀中可以與基督同得喜樂（彼前四 13-14）。但撒但的目的是要「吞吃」信徒（五 8），即是將信徒扯往自怨自艾或極痛苦的

境況中，從而令他也永遠落入絕望的境地。基督自己也曾受過撒但的試探，聖經記載撒但在曠野三度試探基督，撒但的目的是要使基督轉離救贖人類的使命。然而，在聖父的計劃中，導致第一位亞當（人類的始祖）墮落的誘惑，要被第二位亞當（基督）完全勝過。

還有一個例子是耶穌被釘在十字架。撒但的目的是使猶大出賣耶穌（猶大的心充滿了貪婪和憎恨〔約十三 27〕）；但神亦有目的——被宰殺的羔羊將自己的生命獻出，為多人作了贖價（基督在客西馬尼園所接受的「杯」，即贖價的象徵）。至於彼得，耶穌事前已提醒他，他會在大祭司的庭園中三次不認耶穌，「西門，西門，撒但想要得著你們，好篩你們，像篩麥子一樣。我已經為你們祈求，叫你們不至於失了信心。你回頭以後，要堅固你的弟兄。」（路二十二 31-32）

從上文列出的五個例子可知，在尋索靈魂的試煉與試探之中，神和撒但均參與其事。神的基本動機是對人有益的，他希望信徒能勝過試煉而加增對神的信心；撒但的動機卻異常惡毒，希望盡可能破壞。由此看來，我們可以不慌不忙地指出，神及撒但均有激動大衛核民數。神激動大衛核民數的動機，為要教導大衛及其人民，使他們謙卑下來，並從而使他們的靈命增長。撒但激動大衛，是要給予以色列重重的一擊，並使大衛在臣民面前威名掃地。事情發展的結果（正如其他例子一樣），撒但只是有限度地成功，它所誘發的效果一瞬即逝；但神的目的卻被妥為保留，更進一步地被推廣。

瘟疫導致七萬個以色列人死亡（撒下二十四 15），神的使者在摩利亞山上終止了這場瘟疫，而這地點就是日後興建聖殿的地方（18 節）；在神的計劃中，聖殿為日後的以色列民帶來更大的祝福。撒但的毒計再一次被神統管萬有的恩慈勝過。

撒母耳記下二十四 9 記載以色列拿刀的戰士有八十萬，這數目比歷代志上二十一 5 的少了整整三十萬。另一方面，撒母耳記下二十四 9 指出猶大有五十萬拿刀的勇士，但歷代志上則說有四十七萬。這兩點顯而易見的衝突如何能和諧一致呢？（D*）

對於上述問題，我們可循以下途徑解釋。歷代志上所記載的以色列（即北部十支派）人數，包括所有適齡作戰的男子，而不計較他們是否的確符合行軍作戰的要求。但從撒母耳記下二十四章得知，約押所報上的數目是「勇士」（'is hayil），意指有作戰條件的軍團，這批兵士共有八十萬；不過，還有三十萬適齡作戰的男子作為後備軍團，但未曾正式上戰場。這兩批人合共有一百一十萬，正是歷代志上所記載的數目，此段經文沒有'is hayil 的字眼。

至於猶大的戰士，撒母耳記下二十四章所記錄的只是約數，較歷代志上的多出三萬人。然而，歷代志下二十一 6 清楚指出，約押沒有完成核民數的全部過程，他不曾核算便雅憫及利未人的數目。這事乃發生在大衛為核民數而悔罪之前，約押高興看見大衛回心轉意。數點民數過程由約但河東的支派開始（撒下二十四 5），繼而核算最北面的但支派，之後向南至耶路撒冷（7 節），依照這過程，便雅憫將是最後被核算的支派。因此，這支派的人口沒有加入猶大或以色列的總數之中。但在撒母耳記下的數目裡，則加入了便雅憫的數目（便雅憫剛好在耶路撒冷的隔鄰，其戰士數目——三萬——早已為人所知）。因此，撒母耳記下的五十萬人，其實包括了便雅憫支派在內。

公元前九三〇年所羅門逝世後，聯合王朝分裂成北國及南國。那時候，大部份便雅憫人都效忠于大衛

的王朝，與南面的西緬，再加上猶大支派本身，組成了南國猶大。因此，將便雅憫加入西緬及猶大之中而組成五十萬這數目，是合理的一一雖然約押第一次向大衛作彙報時沒有將這些支派的人口數目分別列明（參代上二十一 5）。由此看來，能為大衛打仗的戰士共有一百六十萬人，包括以色列的一百一十萬，猶大及便雅憫四十七萬，還有便雅憫的三萬。

撒母耳記下二十四 13 與歷代志上二十一 11-12 所記載饑荒的年數不吻合。為何在這裡有衝突呢？（D*）

根據撒母耳記下二十四 13 的記載，大衛充滿著驕傲的態度完成核民數的工作後，先知迦得往見大衛，向他傳達神的訊息：「你願意國中有七年的饑荒呢；是在你敵人面前逃跑，被追趕三個月呢；是在你國中有三日的瘟疫呢。」大衛以謙卑悔改的心靈回答說：「我願落在耶和華的手裡。」（14 節）

歷代志上二十一 11-12 則記載迦得往見大衛，對他說：「耶和華如此說，你可以隨意選擇，或三年的饑荒……被敵人的刀追殺三個月，或在你國中有耶和華的刀，就是三日的瘟疫……」請注意，撒母耳記下與歷代志上關於這段經文的用語有顯著區別；前者只是簡單的問題（即「你願意國中有七年的饑荒呢」），後者則是可供選擇的祈使語式（即「你可以隨意選擇，或三年的饑荒……」）。

據上文的分析，我們可以合理地下結論；撒母耳記下記載了先知迦得首次往見大衛，其中提供七年饑荒給大衛選擇。歷代志上的經文，則記載拿單為此事第一次亦是最後一次往見王，在他們傳達的訊息中，神已將饑荒的期間減為三年（神作出這樣修改，無疑是回應大衛發自至誠的悔改與祈禱）。然而，大衛最後選擇了神的懲罰（饑荒或瘟疫）：於是神降了三日瘟疫，將七萬以色列人的生命奪去。

撒母耳記下二十四 24 說，大衛「用五十舍客勒銀子，買了那禾場與牛」。但歷代志上二十一 25 則指出「大衛為那塊地平了六百舍客勒金子給阿珥楠」。（D*）

撒母耳記下二十四 24 所說的五十舍客勒銀子，是大衛即時付予亞勞拿的價銀（「亞勞拿」亦可作「阿珥楠」，是另一種拼法）。那時候，大街上山看見耶布斯人亞勞拿正在趕羊，於是用五十舍客勒銀子買了二條牛及套牛的軛。第二十一節記載大衛的說話：「我要買你這禾場，為耶和華築一座壇。」禾場是一塊較為平坦的土地，通常不會超過三十或四十尺闊。在當時兩條牛和套牛的軛的市價，絕少會超過三十舍客勒銀子。

然而，歷代志上二十一 25 則記載大衛付出六百舍客勒金子，價值大概是五十舍客勒銀子的一百八十倍。但歷代志上的金子數目似乎不只是購買牛和禾場的價銀，還包括整塊土地。希伯來文 wayyitten…… bammaaom（為那塊地平了……）所指的似乎遠超過那塊禾場。無論是公元前五世紀，或古代歷史中的任何時期，一個農場也不可能賣六百舍客勒金子。由此看來，我們若說阿珥楠擁有摩利亞山的全部土地，這推論也與實情相去不遠。

摩利亞山綿延一千六百尺，居高臨下，是一塊足可以大興土木的理想地點，所以能夠賣得六百舍客勒金子。當大衛看見那塊禾場，察覺將整個山頂作宗教及政府辦公的用途是極有利的，於是想購下整塊

地，作興建聖殿之用。大衛可能在日後才與阿珥楠達成這宗交易，並為此而付出較大的費用。歷代志作者認為記載整件事情的最終結果是合宜的。

列王記上

假如蘭塞大帝（Rameses the Great）是以色列人那時當政的法老。那麼，列王紀上六 1 怎能被接納為真確的記載呢？

列王紀上六 1 記載：「以色列人出埃及地後四百八十年，所羅門王作以色列王，第四年……」因為所羅門王在主前九七 0 年作王，他作王第四年就是主前九六六年。而九六六年之前的四百八十年，即是主前一四四六或一四四五年。（這裡所指出的年份，可能只是約數。但若王上六 1 是真確的記載，出埃及的日期應界乎一四四七至一四四二年。）那時候，統治埃及的法老應是亞門諾斐斯二世（Amenhotep II）。根據一般學者的估計，他的統治期是一四四七至一四二一年 0 近期有某些討論，傾向於將出埃及的年代拉得較近現代一些，但這些意見未被普遍接納。）

在聖經學者的圈子中，最被接納的出埃及日期是主前一二九 0 年左右，或是蘭塞二世（主前一三 00—一二三四）統治初期。所有最受人歡迎的關於出埃及事蹟的戲劇，通常都假定較晚的出埃及日期為正確。施素德美（Cecil B. DeMille）的「十誡」（The Ten Commandments）就是其中的表表者。贊成晚期出埃及理論的論據，有下列數點：

- 1 根據出埃及記一 11 的記載，希伯來人要做苦工，興建「蘭塞」城——這預設了有一位蘭塞王，而這城以他命名。
- 2 因為在雅各下埃及時，埃及受許克索斯王朝統轄（最低限度，猶太史家約瑟夫持此意見），亦因為許克索斯王朝在一七五 0 年以前可能未攫取權力，因此，就排除了出埃及日期為一四四五年的可能性。另一方面，出埃及記十二 40 指出，以色列人在埃及寄居四百三十年：將一七五 0 年減去四三 0 年，就得出了一三二 0 年——這年份更接近第十九王朝的蘭塞二世，而與十八王朝的阿門諾斐斯二世相距較遠。
- 3 出埃及記開首幾章，預設了當時埃及王室的居所接近歌珊地，而歌珊在尼羅河三角洲的頂部。第十八王朝的京城是底比斯，遠在歌珊南面五百里之外。然而，蘭塞在尼羅河三角洲建泰尼斯，作為他的北方的首府，亦可以充當進攻巴勒斯坦及敘利亞的軍事基地。
- 4 考古學方面也有證據。從發掘巴勒斯坦重要城市遺址的結果顯示，拉吉、底壁及夏瑣等城都是主前十三世紀陷落的，而不是主前十四世紀。這正符合晚期出埃及理論。而且，賈尼遜（Nelson Glueck）曾在約但河東岸地區作廣泛的考古發掘，研究該區多個土堆的古城遺跡。他的發掘結果顯示，在摩西帶領以色列人於曠野漂流的時候，沒有居民盤據于約但河東岸，如摩押、希實本及巴珊等地方。然而，民數記二十一章及申命記一 章，卻記載了摩西如何率領以色列人戰勝西宏和噩的軍旅，在此之前，這兩族已在約但河東安居樂業。
- 5 若依照早期出埃及的理論，士師記所記述的事情應發生於主前十四世紀末及十三世紀。但士師記沒

有隻字片語提及埃及人於當時進侵巴勒斯坦，這正是明確有力的證據，顯示在約書亞率領以色列人攻佔迦南地時，埃及的侵佔已成歷史陳跡了。

上述五項論證，極容易引導人認為列王紀上六 1 是不真確的。假如出埃及發生於一二九〇年，那麼，這節經文所記的數字應是三二四年，而非四八〇年。那些堅信晚期出埃及理論的福音派學者，認為四八〇只是一個「虛構」的數目，其用意不外乎表達在出埃及與建聖殿之間有十二代，而每代有四十年（採納四十這個數目，是因為在摩西及約書亞這些偉大領袖的生命中，「四十年」有著顯著的含義）。然而，每一代的平均年數是三十年，而不是四十，因此，正確的數目可能是三六〇，卻非四八〇。聖經學者夏理遜亦持相同意見（參 R·K·Harrison, Old Testament Introduction, pp·178-79）。

不過，若我們細察晚期出埃及理論的各方面證據，就會發覺這理論站不住腳。不單只列王紀上六 1 明言出埃及的年份是一四四五年，士師記十一 26 也是有力的證據（在訂定舊約年代時，「象徵」或「虛構」的年份這種假設是沒有客觀證據支持的）。士師記這章經文記載亞捫人侵略以色列的疆土，要求取得約但河東的土地，而耶弗他向亞捫侵略者說：「以色列人住希實本和希實本的鄉村，並沿亞嫩河的一切城邑，已經有三百年了。在這三百年之內你們為什麼沒有取回這些地方呢？。因為耶弗他存活的日期，大概比掃羅早五十年，故此，與亞捫人爭戰的日期必定是主前一〇〇〇年左右。由此看來，耶弗他的說話暗示了以色列人攻佔迦南的日期是一四〇〇年，這年份剛好符合一四四五年出埃及的理論。耶弗他隨口引述的年份，是敵人所熟悉及承認的，因此，這年份是支持早期出埃及理論的有力證據。

支持列王紀上六 1 的經文，不只有士師記十一 26，還有使徒行傳十三 19-20。這節經文記載了保羅於彼西底安提阿所說的一番話：「既滅了迦南地七族的人，就把那地分給他們為業。此後，給他們設立士師，約有四百五十年，直到先知撒母耳的時候。」這段經文明確道出，以色列人出埃及而占迦南地，以迄先知撒母耳的功業完結了（膏立大衛作王），其間相距四百五十年。換言之，出埃及與大衛建立聖城耶路撒冷，相隔四百五十年左右：由主前一四四五至九九五年。

由此看來，假如一二九〇 這個晚期出埃及理論是正確的話，我們就必須指證三段經文是錯誤的：除列王紀上六 1，還有其餘兩段。而且，人們亦因而會認為聖經所記的並非史實——甚至基督救贖的事蹟也是假的。因此，考核由舊約兩段經文及新約一處經文（徒十三）所指明的，一四四五年這個出埃及的年份，就非常重要了。針對晚期出埃及理論，證明其錯謬，我們第一點要討論的，是出埃及記一 11 提及以色列人為建造蘭塞城而作苦工。在此要指出，縱然是對於晚期出埃及理論來說，上述經文也可被視為年代誤置（以後來通行的名字取代了這段工程進行時這城的名字）。經文記載這段工程進行，早於記載摩西出生的事蹟，而到了出埃及的時候，摩西已八十歲。蘭塞於一三〇〇年開始統治埃及時，摩西還未出生，因此，在十年後，他無可能已經八十歲。照此推論下去，出埃及記一 11 所提及的那段時間內，那城也不會被稱為「蘭塞」。由此看來，以出埃及記一 11 作為支持晚期出埃及理論的證據，其力量已大大被削弱了。無論如何，據我們對聖經的瞭解，應用後期的名字取代了摩西當時那城的原有名字，也不會是難以理解的。聖經曾記載基列亞巴為希伯侖，而該段經文正記述在此城改變名稱之前所發生的事。與此相同的是，英國歷史也會記載羅馬的君士坦丁一世（Constantius I）勝利攻入「約克郡」，而當時那地方尚被稱為「以布拿甘」（Eboracum）。人們也不會因這個時代誤置了的地名，而認定此段英國歷史不真確。

反對晚期出埃及理論，第二點要針對的是：雅各下埃及與一四四五年以色列人出埃及之間，相距沒有四百三十年。我們承認上述意見是有力的。假如許克索斯王朝（Hyksos）約於主前一七五〇年開始統治埃及，那麼，一四四五年出埃及這理論當然不能成立。然而，我們必須立刻補充，根據出埃及記與創世記的記載，約瑟在埃及居留時，統治埃及是一個出自埃及本土的王朝；不可能是許克索斯王朝——儘管這意見與約瑟夫的截然不同。請考慮下列因素：

1 當時統管埃及的王朝，輕視由巴勒斯坦來的閃族人，禁止他們和埃及人同抬進食（創四十三 32；「埃及人不可和希伯來人一同吃飯，那原是埃及人所厭惡的。」）。但許克索斯王朝的人原來也是從巴勒斯坦往埃及的，他們和希伯來一樣說閃系語言（因此，許克索斯王朝的第一位王名叫薩魯提斯〔Salitis〕，代表閃系語言中的 sallit。他們也依照迦南地中的好些地名為埃及的城市命名，如疏割、巴力洗分和米吉多）。由此看來，假如他們認為從巴勒斯坦來的訪客是下賤之民，那就太令人難以理解了。不過，土生的埃及人卻肯定有這種態度，他們的大量文學作品也流露輕視之情。

2 約瑟向埃及的當權者承認自己的家人是牧人時，顯然是很不自在的（創四十六 34 坦白地說出了當時的情況：「因為凡牧羊的都被埃及人所厭惡」）。假如當政的是許克索斯王朝人，約瑟就不會有這種顧慮。日後，當埃及人（如馬尼度〔Manetho〕）回想許克索斯王朝時，也把他們與牧羊人扯上關係，並起了「許克索斯」的名字，意思就是「牧人之王」。因此，在許克索斯王朝統治期間，不可能仇視牧羊人。

3 約瑟死後，經過了一段時間，而雅各的家眷也早已在歌珊安居下來了。那時候，有一位「不認識約瑟」的法老。我們可以根據這節經文，假設這位新王才是許克索斯王朝的一員，而不是埃及的新法老。因為出埃及記一 8-10 記載他極關注希伯來人口的迅速增長，說：「以色列民比我們還多，又比我們強盛。」埃及的總人口，當然會遠超過二百萬以色列人（而且，要待多年以後出埃及之時，以色列人口才達到這個數目）。然而，藉著超卓的軍事組織來控制埃及本土人的許克索斯戰士階層，當然沒有如此龐大的人口數，故此，他們說出像一章八至十節的話，並不是誇張的（許克索斯王朝當然會害怕以色列人和埃及本土人聯合起義。—10 記載：「來罷，我們不如用巧計待他們，恐怕他們多起來，日後若遇什麼爭戰的事，就索合我們的仇敵攻擊我們，離開這地去了」）。到了後來，亞模西士將許克索斯人逐出埃及之後，第十八王朝亞門諾斐斯一世（Amen-hotep I）承襲了許克索斯王朝的高壓政策，奴役以色列人（至於亞模西士自己，則容讓以色列人安居於歌珊地，因為他們一向都效忠於埃及本土人。葡以色列人在歌珊地繁衍眾多，令亞門諾斐斯覺得以色列人是心腹大患，便設法用奴役來壓抑他們的人口增長。最後到了摩西出生時，更實行殺嬰的措施。假如第十三節所記載的情況，正是第十八王朝施行奴役政策的開始。那麼，我們就必須理解許克索斯正是壓迫以色列人建比東及蘭塞二積貨城的王朝。在這情況下，應要指出「蘭塞」此名有著許克索斯王朝的淵源。蘭塞二世的父親名叫「薛提」（Seti）山意即「塞特神的追隨者」（Follower of Seth），或 Sutekh，這是「巴力」（Baal）的埃及名字，「薛提」是許克索斯王朝的守護神。許克索斯王族中，許多成員的名字都有“Ra”（「銳」）字尾，這“Ra”就是埃及人的太陽神（以“Ra”作字尾的名字，例如：Aa-woser-Ra，Neb-khepesh-ra，Aa-qenen-ra 等）。亦有採用“Ra-mose”作字尾的名字（“Ra-mose”是第十八王朝時出現的名字），意即「銳神之子」（Born Of Ra）。「蘭塞」的埃及文是 Ra-mes-su，正確的意思是「他是銳神所生的」，但有著重大意義的，是蘭塞二世花費龐大人力物力來重建許克索斯王朝的首都亞華里斯，而依照自己的名字改稱此城為蘭塞。

綜合上述三項因素看來，無論如何，約瑟及其家人極不可能于許克索斯王朝時下埃及。因此，根據約瑟下埃及的時間來反對一四四五年出埃及之說，是沒有份量的。晚期出埃及說的第三項證據，是第十八王朝法老的京城遠離尼羅河三角洲，在歌珊地以南五百里之遙。假如我們搜羅碑文銘刻方面的資料，就知道上述論證是站不住腳的。下述碑文方面的資料可作支持：

1 杜德模西士三世（Thutmose III，他可能是壓迫以色列人的法老）在紇流波裡的銳神（Ra，或作 Re'）廟宇前面立了兩座方尖石碑，碑石上刻有字句，形容他自己是「紇流波裡之主」。紇流波裡位於三角洲的底部，因此離歌珊地不遠。杜德模西士三世必須在三角洲內建立軍營及裝置各種軍備，作為進攻巴勒斯坦及敘利亞的基地（他曾進攻這地區最少有十三次）。有鑑於此，我們若假設杜德模西士必須從三角洲中取得奴隸來作苦工，也是合理的。

2 曾在三角洲底部發現到的蜚螭雕刻，上面記載亞門諾斐斯二世（Amenhotep II）出生，這種蜚螭雕刻也曾在孟斐斯發現過。我們可以據此假設杜德模西士三世曾一度在孟斐斯有宮殿。

3 在一個亞門諾斐斯自己建立的石碑上（由 Pritchard 翻譯，載于 ANET，P·244），他講及自己常常從孟斐斯的馬房出發，騎馬往吉薩（Gizeh）的金字塔附練習射箭。夏爾斯（W. C·Hayes, The Scepter of Egypt 2 vols.[Cambridge:Harvard University,1965], 2:141）認為，亞門諾斐斯在秘倫弗（Perwennefer）建造大宅（Perwennefer 是孟斐斯附近的造船廠），他在這裡居留了一段頗長的時間。上述證據，都顯示出第十八王朝的帝王不只是居於南部的底比斯（Thebes）。

晚期出埃及理論的第四項論點是考古學上的證據，研究拉吉、底壁和夏瑣於主前十三世紀的陷落層遺跡，所發現的結果都不支持約書亞攻佔迦南的事蹟於十三世紀發生。（聖經記載約書亞攻佔迦南的事蹟時，有提及拉吉、底壁和夏瑣的陷落一在士師統治期間，迦南地的社會情況混亂而不安寧，基甸之子亞比米勒將示劍樓的人殺盡，就是其中一個例子。在當時，像示劍樓的事必定常有發生，然而流傳下來的記載很少，使我們無法鑒別發動恐怖事件暴徒的身份。至於舊約耶利哥第四城陷落的日期，我們可作如下分析：雖然那堵崩塌了的牆的建築日期，遠比主前一四〇〇年為早（這結果是甘仁女士發表的，她曾研究那堵崩塌了的牆的泥土碎塊），但當約書亞率領以色列人圍困耶利哥時，所攻陷的亦可能是上述的那堵牆。在今日的法國，有一堵牆圍著迦基遜尼（Carcassonne），亦有一堵牆繞著西班牙的亞維拉（Avila）：這兩堵牆已建成數世紀之久了，它們仍然屹立著。因此，用以建成這兩堵牆的土塊，當然是數百年前的物料，而不是本世紀初期的了。

將耶利哥陷落的日期定為主前十五世紀末葉，最有力的證據可見於下文：與耶利哥第四城同期的公墓裡面，發現了很多蜚螭雕刻，上面刻有第十八王朝的埃及法老的名字，但沒有一個名字後於亞門諾斐斯三世。若根據早期出埃及理論，耶利哥就是亞門諾斐斯三世統治期間（主前一四一二至一三七六年）陷落的。根據靳約翰（John Garstang）所發表的研究報告，在耶利哥第四城發現了超過十五萬件碎片，但其中只有一塊帶有邁錫尼風格。邁錫尼的商品要待一四〇〇年稍後被帶到迦南。因此，我們必須下結論說：耶利哥第四城于十四世紀初葉剛過去的時候被毀。靳約翰曾說過有關耶利哥陷落的一番話：

我們認為耶利哥約于一四〇〇年陷落，但與此相反各種觀點，也頗多刊印成書了。但在這些觀點之中，很少會建基於考古發掘所得的第一手資料，大部分都沒有合邏輯的推理，而只基於它們晚期出

埃及理論這先入為主的觀念。持晚期的出埃及理論的釋經家當中，沒有一個曾參考我們在考古學上的發現，而這些發掘結果已刊載於利物浦考古學年報裡面（Liverpool Annals of Archaeology），沒有證據支持耶利哥第四城在亞門諾斐斯三世之後仍存在……因此，在我看來，就沒有必要討論耶利哥陷落的日子了（The Story of Jericho [London: Marshall, Morgan and Scott, 1948], p. xiv）。

行文至此，可能要加插指出，根據約書亞記六 24 的記載，以色列人將耶利哥的鐵器也收集起來當戰利品，這節經文不足以支持耶利哥乃于鐵器時代陷落的論點（鐵器時代開始於主前十二世紀）。事實上，這節經文卻剛好反駁上述論點。在鐵器時代，用鐵造成的物件不會與作為貴重戰利品的金器或銀器相提並論，因為在鐵器時代，用鐵造成的器皿已頗常見了。遠在一二 00 年之前的近東地區，鐵器已非常普遍，因為阿斯瑪土堆（Tell Asmar）已發現了鐵器的日期約主前二五 00 年（Oriental Institute Communications, ASOR, 17:59-61）。「鐵」的希伯來文是 barzel，相等于巴比倫文的 parzillu，這字可能源出於古代的蘇默文，而「鐵」的蘇默文是 naAN. -BAR（Deimel, Sumerisches Lexikon, Heft 2）。

此外，賈尼遜（Nelson Glueck）的研究結果也常被引用。據賈尼遜的研究，主前十五世紀的約但河東岸，沒有人類定居。但最近的報告（不是正式的）顯示，賈尼遜所發現並不能確定其年代的碎片（他在報告中沒有提及），這些碎片之中，有一些可能是在主前十五世紀的（參看 H. J. Franken and W. J. P. Power, "Glueck's Exploration in Eastern Palestine in Light of Recent Evidence" VT9[1971]: 119-23）。最近三十年的考古發掘結果顯示，較早期學者所認為于十五世紀沒有人定居的區域，其實已有人類定居於此，近期發掘的地點，已被證實是主前十五世紀的城鎮。根據夏加蘭的報告（G. Lankaster Harding, Biblical Archaeologist February 1953），在安曼（Amman）發現一個古墓，其年代約為主前一六 00 年，墳墓裡有各式各樣的器皿，包括繪有黑點紋的陶器、花瓶、長頸油瓶和蜚螭刻。夏加蘭亦曾記載，在尼波山及魯亞（Naur）曾發掘出有銅器時代中期特色的陶器，還有其他人造的物件（參 Anti-iquities of Jordan, 1959, p. 32）。一九六七年，又於比拉（Pella）發現了一個十六世紀的古墓（ASOR Newsletter, December 1967）。一九五五年，在安曼機場的跑道下面，發現一間屬銅器時代晚期的廟宇。范克勤（Franken）於底雅亞拉（Deir Alla）及何沙費（Siegfried Horn）於希實本的考古學發掘，都顯出約但河東岸的陶器，迥異於同期約但河西岸的陶器。賈尼遜忽略了上述事實，於是，當他計算以色列人出埃及入迦南的年份時，便出了錯誤（參 E. Yamauchi 于 Christianity Today 的專文，22 December 1971, P. 26）。學者通常認為現在的艾特爾（Et-Tell）就是聖經中的艾城，根據考古學的發掘結果，此地於主前二二 00 至一二 00 年（或稍晚時期）無人居住。要否定 Et-Tell 就是聖經中的艾城，可以列舉出很多理由。但因為 Et-Tell 無人居住的期間與早期或晚期出埃及理論都不吻合，故毋須於此作任何討論。奧伯萊（W. F. Albright）則認為約書亞記第七章的經文曾被竄改，在那時，使以色列人遭受挫敗的是伯特利，而不是艾城。但奧伯萊沒有解釋伯特利的探子如何偵察出以色列人是否在假裝敗逃（八 17），他也沒有提及為什麼伯特與艾這「兩」城的居民都出來追殺以色列人。至目前為止，艾城的真正位置仍未能確定，但待深入發掘，考察後銅器時代該遺址的證據（這是極有可能做到的）完成後，那時，從 Et-Tell 所得到的證據，才會有助於訂定入迦南的日期。

另一方面，在提米力綠洲（Wadi Tumilat，即古時的歌珊地）作考古發掘所得到的證據，都斷言否定出埃及事件發生於埃及第十九王朝。因為在十九王朝時，蘭塞二世在希伯來人定居的地方大興土木。但

根據聖經記載，埃及國內在出現十災之時，歌珊地的居民全都是希伯來人。出埃及記八 22，九 15-16 及十 23 所詳盡記述的蠅災、雹災及黑暗之災，都說明了希伯來人在他們定居的地方，免遭受這幾次災禍；所有埃及人都要承受這些災禍，就顯出那時沒有埃及人住在歌珊地。但在埃及第十八王朝，杜得模西士三世及亞門諾斐斯二世期間，提米力綠洲一帶都沒有埃及人的建築活動。最低限度，就我們目前的資料看來正是這樣。

支持晚期出埃及理論（即主前一二九〇年左右）的第五項論點，是士師記從沒提及埃及的薛提一世及蘭塞大帝進攻迦南的事蹟。這論點的份量不重。在蘭塞二世死後，以及希伯來人的王朝建立之前，士師記沒有記述這段時間裡埃及人對巴勒斯坦的侵略行動。蘭塞二世的兒子馬尼他於「以色列石碑」中（現陳列於開羅的埃及古代博物館中），記述他在一二二九年風捲殘雲地掃蕩赫人之地、但（Laish-Dan）附近的隱羅暗（Yanoam）、亞雅侖各附近的基色、非利土地的亞實基倫，亦向以色列人及何利人採取攻勢。不過，縱然是接納了晚期出埃及理論的日子，埃及人的侵襲行動都會發生于士師記所包涵的時期裡。

士師記亦沒有提及十二王朝的蘭塞三世（1204-1172）的攻勢。蘭塞三世自己的碑文（刊登於 Pritchard, ANET, P. 262），記載他征服了 Tjeker（巴勒斯坦），以及將非利土的城鎮燒為灰燼。蘭塞三世的紀念碑上的一些浮雕，刻繪出他勝利地向北邁進，前往 Djahi（腓尼基）。在伊斯德倫平原東面盡頭處的伯珊，更發現了一條紀念石柱，證明他于此區的統治權。上述例子都顯示了，無論埃及侵迦南的事件發生于士師記的任何期間，希伯來聖經作者都認為，把埃及的侵略記錄下來，是不適當的。至於聖經為何對這些事件保持緘默，我們不大清楚；但無論如何，若認為士師記沒有提及埃及的侵略，是支持晚期出埃及理論的證據，是沒有理由的。

靳約翰（John Garstang）和佩恩（J. B. Payne）都認為，士師記要以色列人的「太平」時期，與埃及人稱霸統管巴勒斯坦的日子吻合。那時候，埃及人掌握了巴勒斯坦的主要大道及重要的堡壘（strong-hold），因而使米所波大米、摩押、亞捫、或非利士人都無法侵略以色列人。故此，摩押王伊磯倫死後，以色列人的八十年太平時期，可能是因為薛提一世及蘭塞二世平定了迦南。底波拉及巴拉擊殺耶賓與西西拉之後的一段和平時期，亦可能是蘭塞三世緊握著巴勒斯坦的治權的結果。那些由神差派的「黃蜂」，將迦南人在希伯來人面前趕走（參出二十三 28；申七 20；書二十四 12），可能是暗指埃及的權勢。因為在象形文字的拼法中，黃蜂是下埃及法老（kings of Lower Egypt）的代號。無論上述推測是否與歷史事實相符，若根據希伯來人的記載，直至所羅門的時代以前，都從未提及埃及有進侵迦南地。

上文已陳述了在聖經、歷史及考古學上，有關出埃及日期的證據，而得出的結論是：只有一四四五年這出埃及日期才能成立。出埃及記四 19 記載：「你要回埃及去，因為尋索你命的人都死了。」摩西殺了埃及工頭，為要逃避法老追捕而躲在米甸。這位法老顯然一直都在位，直至摩西于米甸寄居四十年將完結時，才去世。出埃及記第二章的上文下理，使我相信，一 22 所記載的法老「過了多年」死了（二 22 記述）。除了杜得模西士三世，沒有其他法老合乎上述條件，只因他在位期間有如此長（一五〇—一四四七），統治包括摩西逃難至他將返埃及的那一段時間。

杜得模西士的兒子亞門諾斐斯三世，無疑是希望和他的父親看齊，有同樣軍事實力。但事實證明，他

只能進行了幾次溫和的攻勢，那時是他統治的第十五年及十七年（或第十九年）。孟斐斯石碑記載他於統治期的第七年首次發動戰爭，第二次戰役則在第九年，但亞孟第石碑則記載他的第一次戰役發生於統治期的第三年（參 J·A·Wilson's footnote in Pritchard, ANET P·245）。由此得知，在亞門諾斐斯統治期間，發生一些大災害，譬如在過紅海時喪失主力軍隊（參出十四），就是削弱埃及侵略外國的攻勢的一個因素。

至於亞門諾斐斯二世的兒子，亦即是繼承王位的杜得模西士四世，從他的「夢的石碑」(Dream Stela)的記載顯出，杜得模西士四世並非長子，本來無權承繼王位。「夢的石碑」上記載著（這些記載顯然已遭損毀，並於後來修補過），獅身人面神，即 Har-emakht）向這位青年的王子顯現，對他說，假如他將那些被沙堆積著的神廟修理好，清除沙堆，使人可以在廟裡敬拜，獅身人面神就使杜得模西士四世登上埃及的王位。假如杜得模西士四世是長子，那麼，母須神明顯應許，也會在父親死後承繼王位，這一點是顯而易見的。據此，我們可以作出一個合理的推論：亞門諾斐斯二世的長子，因某些意外或疾病而夭折了，導至他死亡的，可能是第十災。

還有很多證據，可以支持一四四五年出埃及之說，並駁倒一二九〇年出埃及之言，介上文文所陳述的，已足夠支持早期出埃及理論了。（詳參本書作者的另一本著述，Survey of Old Testament Introduction [中譯本：《舊約概論》，香港種籽，頁二五三-二五七]。Bimson, Redating the Exodus, pp·35-146；Leon Wood, A Survey of Israel's History, Grand Rapids:Zondervan,1970, pp·88—109 [中譯本：《以色列史綜覽》，臺灣華神]。)

列王紀上七 23 是否記載了 π 的一個錯誤的值？

列王紀上七 23 記載：「他（戶蘭）又鑄了一個銅海，樣式是圓的，高五肘，徑十肘，圍三十肘。」從這節經文得知，直徑與圓周之比是一比三。有些聖經批評者認為這個比例在幾何學上是不準確的。於是，就與聖經的無誤性起了衝突。因為？？的正確數字是 3.1416，而不是 3。不過，上述批評卻是曲直不分的。在科學研究，或工廠的生產過程中，當然需要應用？？的準確數值。但在日常的口語中，我們都慣于應用約數或整數，這也是現今社會常見的情況。任何國家或城市人口統計所得的資料，若受到批評家們用以審核列王紀上七 23 的嚴格標準來衡量，也可說所有人口統計資料都失實。因為每分鐘都有人死亡，亦有嬰兒出生。那麼，由電腦統計所得的數字，在這一天的下午一時是準確的，在同日下午一時零一分也失實了。所以，若我說一個圓形的圓周約相等於其直徑的三倍，是非常恰當的。正如任何人也可以說，中國大陸現時的人口約有八億至十億。列王紀上的作者也和我們今天慣常的方式一樣，用約數來記載這節經文。

雖然列王紀上九 22 有提及所羅門不使以色列人作奴僕，但他還不是使以色列人服苦嗎？

根據列王紀上九 22 的記載，以色列人所受的對待與那些被征服了的迦南人異常不同。「惟有以色列人，所羅門不使他們作奴僕 [lo' na-tan...a-bed]，乃作他的戰士、臣僕 ["badim]、統領、軍長、車

兵長，馬兵長」。換言之，所羅門視以色列民為自由人，是有尊貴地位的公民。但列王紀上五 13（希伯來經文是五 27）卻記載：「所羅門從以色列人中挑選服苦的人「hammas」，共有三萬。」這三萬人分成三組，每組一萬人，以輪值方式，每年工作共有四個月。此外，還有七萬人是作扛抬的，八萬人作在山上鑿石的，預備物料，供應將在耶路撒冷聖殿山上建築的聖殿及皇宮。聖經沒有指明，那些扛抬和鑿石的人是迦南人，但我們可以合理地假設那些工人是迦南人。另一方面，聖經亦只是記載工人輪值工作，而沒有特別描述那時輪值的情況如何。我們亦可以合理地假設，那些參與準備建聖殿物料的以色列人，都是經過特別挑選的，擁有這方面的經驗及技術。而且，他們認為有份參與為神工作，是他們的榮耀。因此，到列王紀上五 13 與九 22 之間沒有衝突存在。

應該留意的是，所羅門沒有禁止徵召以色列人參與建聖殿的工作。反之，他曾用以色列勞工來加強耶路撒冷的防衛工作；填堵錫安山與摩利山之間的低地，築成一個居高臨下的堡壘，所羅門還加強了耶路撒冷的整段城牆（參王上九 15）。此外，有一些省會也需要加強防禦事工，這些城市有夏瑣、米吉多，甚至基色也需要（法老王將基色送給所羅王，作為女兒的妝奩）。事實上，以色列人作為服苦的勞工，是間歇地維持至所羅門王朝結束為止，因為列王紀上十一 28 記載耶羅波安本來是監管約瑟家一切工程的工頭（約瑟家包括以法蓮和瑪拿西）。可能所羅門是受著自己熱心勃勃的目標所驅使，建立了以色列人作勞工的制度，從事建築的工程。於是，他要放棄以前堅持不讓以色列人服苦役的理想了。

從大衛對待拔示巴和她的丈夫烏利亞的手段看來，大衛怎可以被視為神的僕人，怎能說他的心在神面前是「完全」的呢（參王上十一 4；十五 3；徒十三 22）？（D*）

大衛在成為以色列的王之前，已經多次犯罪了。大衛曾欺騙大祭司亞希米勒，導至柳伯城的祭司差不多被掃羅派來的人殺盡，雖然那些祭司懵然不知大衛正逃避掃羅的追殺（參撒下二十一-二十二）。後來，大衛投靠迦特的亞吉王，侵略基色人、基述人和亞瑪力人，但為了要瞞騙亞吉王，大衛便將所有受他劫掠的人都殺死，以免他們將真相告訴亞吉（參撒下二十七 8-12）。大衛與烏利亞的妻子拔示巴行淫，事後設計使烏利亞死於亞捫的拉巴城牆之前，以防止他與烏利亞的姦情被揭發（參撒下十一）。雖然大衛與烏利亞的姦情是最為人所知的，但這絕不是大衛唯一的污點。

由此看來，大衛絕非因為不被罪沾染而贏得神的愛悅。雖然大衛的德行在絕大部分來說，可作為後人的典範；而他作為以色列領袖的勇氣及能力，實在是無可比擬的。不過，並非因著這些特質，大衛才特別蒙神喜悅，而是因為大衛對神的能力及恩典有著無比的信心，才被認為在神面前有「完全」的心（salem，中文和合本作「誠誠實實」，呂振中作「純純全全地」，當代聖經作「忠心順服」及「專心一意」；參王上十一 4 及十五 3）。形容詞 salem 的基本意思是「完整、整全、完美、完好」，又更可以是「與（'im 某人和平共處」（此字與 salom[和平、安寧]是同源詞）。從這詞的含義看，大衛的心是完全向著神的，而神就是他存活的原因。大衛的很多詩篇，都流露出他是如何深切地依靠神，因著有神同在而大得喜樂，並完全信賴神的救贖能力。

而且，從大衛的詩篇可知，他不能忍受一段長時期沒有與神同在。詩篇三十二篇顯示，大衛與拔示巴行淫後，陷入不能忍受的極度痛苦中，直至後來先知拿單來到大衛面前，奉神的名來定大衛的罪

(參撒下十二 7-10)。修養比大衛差一點的人，都會向如此大膽的先知勃然大怒，將先知置諸死地了。然而，大衛性格裡其中一項最偉大的特質，就是他能夠接納諫言，承認自己的過犯(參詩五十一 3-5)，進而祈求神以恩慈赦免他，潔淨他，使他重新與神建立聖潔的契合。

任何信徒若能和大衛一樣面對罪惡及失敗的，就是照神的心意來生活了。這類人正是當掃羅不順服神，使自己不蒙神悅納時，神告訴撒母耳，他所要尋找的(參撒下十三 14)。大衛正是神所尋找的人，是神的子民和僕人，他是'is kilebabo(合他心意的人)。正因為這樣，大衛成為所有信徒的榜樣。信徒所要仿效的，就是全心全意以討神喜悅為己任，服從神的旨意，並使神的國度在地上擴展。正因為大衛最主要的目的是榮耀神，而不是迎合自己的意思或取悅自己，神才將重任交予大衛，使大衛在戰場上連連大捷。使徒保羅在彼西底的安提阿向眾信徒所說的一番話，就是要使信徒切記大衛性格中的這種特質。保羅說：「既廢了掃羅，就選立大衛作他們的王，又為他們作見證說，『我尋得耶西的兒子大衛，他是合我心意的人(kata ten kardian mou)，凡事要遵行我的旨意。』(徒十三 22)

大衛所重視的，是神的榮耀、神的旨意，並與神有親密的關係。雖然在他的一生中，與神的關係間中亦會陷於低潮。縱然大衛偶然陷於失敗與罪惡當中，他也知道如何仰賴神的恩典與赦罪的大愛，誠心悔改、向神認罪，從而恢復與神的良好關係，返回聖潔的大道上。這樣的信徒，當然合神心意。

先知以利亞在耶斯列預言狗會舔亞哈的血，這預言是否在撒瑪利亞的池那裡應驗了。

列王紀上二十一 19 記載：「耶和華如此說，你殺了人，又得他的產業麼……耶和華如此說，狗在何處舔拿伯的血，也必定在何處舔你的血。」但在列王紀上二十二 37-38 記載這段審判的預言應驗時，有如下記述：「王既死了，眾人將他送到撒瑪利亞，就葬在那裡。又有人把他的車，洗在撒瑪利亞的池旁(bere-ka-t someron)……狗來舔他的血，正如耶和華所說的。」從上述經文可知，狗舔亞哈的血是應驗了。然而，其中的細節——「狗在何處舔拿伯的血，也必在何處舔你的血」——又是否應驗了呢？希伯來經文所強調的是「必在何處」(bimeqom 'aser laeou hakkelabim：參二十一 19)。這一點需要我們作深入的研討。

拿伯在何處被那兩個假見證人並群眾用石頭打死呢？是否在撒瑪利亞城旁的一個池子？勉強可以這樣說。但當我們參看二十一 2-3，瞭解當時的情境，亞哈希望以耶斯列城外的一塊地換取拿伯的葡萄園而遭拿伯拒絕，我們便知道上述說法不可能正確。耶洗別托亞哈的名傳命令給「那些與拿伯同城的長老貴胄」，於是，拿伯便被人捏造證據誣告了，地點極可能是耶斯列城的廣場。之後，拿伯被帶到耶斯列的城牆外，被石頭打死，流了無辜的血(拿伯被打死的地點，並非與耶斯列相距極遠的撒瑪利亞)。然而，經文沒有詳盡地描寫當時的情況。

假如控告拿伯的人將拿伯帶到「耶斯列城之外」，那麼，他們便可能帶拿伯到以色列首都——撒瑪利亞——的城外，就在城牆外的池子處決拿伯，用石頭打死他。無論如何，依照舊約的律法，將犯人帶往別處處決，是較為例外的特殊情況。一般來說，都是在犯罪者進行勾當的地方，在那地方的長官管轄範圍內將囚犯處決。但舊約聖經也有記載例外的情況。根據約書亞記七 24，亞幹在耶利哥城偷取了這城的當滅之物，卻不在耶利哥城旁被石頭打死，而是被帶到亞割穀行刑(亞割穀似乎是 Wadi Qilt

的一部份，離開舊約時代的耶利哥「即今之 Tell el-Sultan」有一段路程)。

研究這段經文時，還有另一個可能會引起我們的好奇。當亞哈在基列的拉末大敗而死，亞哈的親信落荒而逃，返回撒瑪利亞所經的路線，差不多可以肯定是在伯善下面越過約但河，之後便會向西北偏西前進，直奔亞哈的夏宮耶斯列，而耶斯列就在大道的旁邊，亞哈的親信會沿著這條大道穿過以斯得倫山脈的峽道，到達撒瑪利亞後，便會在那裡的墓地埋葬亞哈。當親信來到耶斯列時，可能會先在那裡洗淨亞哈的戰車，才進入撒瑪利亞。因為，當一行人等到達耶斯列時，沾滿了戰車的血已經變得惡臭了，而且戰車污穢不堪。這輛皇家戰車極可能要在稍後撒瑪利亞的殯儀行列中出現，於是，耶斯列城外的水池正好洗淨這輛戰車。不過，在耶斯列的水池又怎會被稱為「撒瑪利亞的池」呢？我們可以作如下解釋：計劃在耶斯列建設夏宮，並使周圍的境物配合起來，使夏宮更加優美。那時，亞哈和耶洗別可能認為有一個水池會令景色更佳。他們可能稱那個水池為「撒瑪利亞的池」，以尊崇首都撒瑪利亞（這城由亞哈的父親暗利建立，在較涼快的季節，政府人員于此城辦公）。

在古代近東，並非所有與某城相連的水池都以該城命名，特別是此城早已有另一個水池。那麼，新的水池便要另起名字了。例如在耶路撒冷，就有西羅亞池、畢士大池及王的池。因為妓女通常在撒瑪利亞池洗澡（王上二十二 38），所以它並非耶斯列唯一的水池，可能是後來由那些負責興建夏宮的設計師修築加建的。由此，我們可以合理地推論出，此城應另有一池名叫耶斯列池，儲水供應耶斯列居民的日常飲用。因此，假如亞哈的夏宮有水池，就不可取名為耶斯列池。於是，以國家首都的名字來命名這個水池，就最適合不過了，因為在一年裡的大部分時間，亞哈都在撒瑪利亞的象牙皇宮中渡過。

約沙法的船隊在以旬迦別遭破壞。關於這方面的記載，列王紀上二十二章與歷代志下二十章是否有衝突？

約沙法在紅海的港口以旬迦別建造往遠洋通商的船隻（他施的船隻），目的是與俄斐通商（與俄斐通商，是上一世紀所羅門在位時開始的，所羅門從這條貿易路線獲得大量收益；詳參王上九 28）。在這方面的記載，列王紀上二十二 48 與歷代志下二十 35-36 完全吻合。兩段經文則同時指出以色列王亞哈謝（亞哈的兒子）有參與其事。原本由北國和南國兩位統治者都同意的，顯然是一個共同投資的商業活動，由兩個政府均分成本與收益（參代下二十 35-36）。列王紀上二十二 49 記載：「亞哈的兒子亞哈謝對約沙法說，容我的僕人和他的僕人坐船同去罷，約沙法卻不肯。」然而，歷代志下二十 35-36 提供了一些頗令人感興趣的資料；雖然亞哈的兒子亞哈謝是個道德敗壞的巴力崇拜者，約沙法不應與他合夥，但約沙法最初極樂意與亞哈謝在出海通商這事情上合作。而只在多大瓦的兒子先知以利以謝施加壓力，預言這次合作是神所厭惡的，約沙法後來才背約。歷代志下二十 37 記載，以利以謝預言耶和華會將約沙法所建造的船隻全部破壞。後來，神果然使強風吹襲以旬迦別的港口，約沙法的船隻悉數毀壞。

雖然上述兩段經文可能有不同的重點，但基本上是沒有衝突的。然而，我們仍未能肯定約沙法於那時候通知亞哈謝不合夥，究竟是在暴風吹襲之前或之後。假如是在暴風吹襲後才通知亞哈謝，那麼，約沙法斷不會再與亞哈謝合作重建商船出海了。

列王記下

亞哈的兒子約蘭於何時開始作王？

根據列王紀上一 17 的記載，亞哈的幼子約蘭開始作以色列王時，正值猶大王約蘭（約沙法之子）的第三年。（以色列王亞哈的兒子，與猶大王約沙法的兒子有相同的名字，實在令人覺得很混淆。但明顯可見的，就是他們的聯盟條約和交情，竟然對他們給兒子起名時也有影響！）但根據列王紀下三 1 的記載，亞哈的兒子約蘭，是在「猶大王約沙法第十八年」時登基。兩段經文的記載似乎有矛盾。但不協調之所以會產生，是基於下列原因；約沙法與亞哈聯盟，上基列的拉末與亞蘭人戰爭，亞哈希望從亞蘭人手中奪回此城（我們知道這項行動結果失敗了）。在此之前，約沙法採取預防措施，為確保兒子約蘭可以安坐猶大王位，便命兒子與自己共同攝政。

在基列的拉末一役中，亞哈受了嚴重的箭傷（王上二十二 34-35），後來死了。至於約沙法自己也差點喪命，因此，他預先使約蘭攝政，也是頗有理由的。猶大王約蘭於主前八五三年開始攝政，而他的父親約沙法存活至五年之後，即八四八年。因此，約蘭（猶大王約沙法之子）作王第二年即八五一至八五〇年。其父親於八六九至八六八年正式作王（約沙法之父亞撒于這年逝世），於是，約沙法第十八年即是八五一至八五〇年。因為以色列的約蘭（亞哈之子）於八五〇年開始作王，所以，列王紀下一 17 及三 1 的記載均屬正確：約沙法王之子約蘭第二年，即約沙法王第十八年。

在此要指出，當父親尚未逝世，委任太子作攝政王，在猶大王朝中共有六次之多：（1）亞撒死於八六九年，但其子約沙法於八七二年已開始作攝政王（共同攝政期有三至四年）；（2）約沙法於八四八年駕崩，其子於八五三年作攝政王；（3）亞瑪謝死於七六七年，其子烏西雅於七九〇年作攝政王（可能是以色列王約哈斯的兒子約阿施將亞瑪謝擄往撒瑪利亞之時）；（4）烏西雅死於七三九年，其子約坦於七五一年作攝政王（那時候，烏西雅患上大麻瘋）；（5）約坦死於七三六或七三五年，其子亞哈斯於七四三年作攝政王；（6）亞哈斯死於七二五年，其子希西家於七二八年作攝政王。在嚴格的司法觀點看來，由五九七年開始，約雅斤才是真正的猶大王，而希西家只不過是攝政工罷了（以西結通常以約雅斤的年份來定他說預言的日期）。假如我們謹記這項原則，分裂王國裡某些似乎是有衝突的日子年期，都會完全清楚明白了。

童子嘲笑以利沙禿頭，因而受以利沙咒詛，於是他們其中的四十二人被兩隻母熊殺死（參王下二 23-24）。為什麼神人稍被人身攻擊，就要咒詛那些嘲笑他的人？（D*）

詳細研究這次事件發生時的上文下理，瞭解當時的情況，就知道經文所記載的不只是「溫和的人身攻擊」了。反之，這是嚴重危害公眾安寧的事件。舉例來說，就像我們今天美國社會中，在黑人區內遊蕩的一班青少年。假如超過五十名年少氣盛的無賴結集成群，向一些受人尊重的長者出言不遜，甚至嘲笑侮辱有好名聲的神人；如果容許這班人胡鬧下去，我們就可以想像到，他們將會對以色列國的宗教中心（伯特利）的市民進行什麼暴力活動。可能就是因為上述原因，神認為要用特別的方式將

他們其中四十二人置諸死地（沒有任何證據證明以利沙在咒詛他們時，要求神使用如此特殊的方式懲罰他們），使其他會騷擾伯特利的青少年懼怕，認識到不能以輕視侮辱的態度對待耶和華神或受膏立的先知。

由這時開始，全以色列國肯定會相信以利沙是真先知，他的說話有來自神的權柄。在這事情發生後，亞哈的兒子約蘭（他是個不敬神的君王）對以利沙的態度也改變了，也以尊敬的態度對待以利沙（參王下三 11-13）。

先知以利沙向亞蘭軍隊撒謊，他豈不是犯罪嗎（王下六 19）？

若考慮當時由以利沙所著手策劃的佈局，嚴格來說，以利沙並沒有撒謊。亞蘭王便哈達派軍隊圍困以利沙所在的那城，以利沙便對那些先頭部隊說：「這不是那道，也不是那城，你們跟我去，我必領你們到所尋找的人那裡。」在前一晚，以利沙的確還在多坍，而便哈達的軍隊也是往多坍進發。不過，到了第二天，上述兩件事情都不正確了。為什麼呢？原來以利沙已經出城迎接那些軍兵了。因此，假如軍隊要捉拿以利沙。那麼，前往多坍的道路已不是他們正確的路途。於是，當以利沙說「這不是那道，也不是那城」時，他正是報告了正確的消息。那時候，以利沙的目的是走在他們的前面，下到撒瑪利亞，在那城市裡，軍兵便不再會「眼目昏迷」（即認不出以利沙）。因此，以利沙所說的後半段說話也是正確的，假如他們跟隨以利沙前往撒瑪利亞，他們便會發覺以利沙在這城裡面。第二十節顯示以利沙如何應允了他向軍兵所作的承諾——他們在撒瑪利亞「看見」他們奉命要捉拿的先知。然而，亞蘭王所差派的軍兵非常不幸，當他們進入撒瑪利亞後，便看見他們希望捉拿的人——以利沙——正受一大隊以色列軍兵保護著，而亞蘭兵自己，卻被重重包圍。

列王紀下第六章，描寫了耶和華神如何令亞蘭軍兵眼目昏迷，以致全部軍隊都潰敗了（他們的情況，正好像所多瑪人要衝入羅得的家中時，也是眼目昏迷，參創十九 11）。然而，若我們認為以利沙撒謊，是不合理的。因為嚴格來說，以利沙說話裡的每一部份都是正確的。經文沒有記載他說：「我不是你們正要找尋的人。」以利沙只是對亞蘭軍兵說，他會引領他們進一個城，他們可以在那裡找到他們要尋找的人，而以利沙就緊接在亞蘭軍兵之前進入撒瑪利亞城。

約蘭之子亞哈謝於那一年開始作王？

根據列王紀下八 25 的記載，猶大王約蘭之子亞哈謝登基，正值以色列王亞哈之子約蘭作王的第十二年。但到了列王紀下九 29，經文指出亞哈謝登基作猶大王時，是以色列王亞哈的兒子約蘭的第十年。兩段經文所記載的數字，是否相差了一年呢？

約蘭之子亞哈謝，於主前八四一年開始作猶大王。若將這年份與北國帝王的年份相對照，而根據非登基年的年譜，就是約蘭的第十一年。列王紀下八 25 所用的是非登基年，而九 29 所指的卻是登基年的年譜，讀者是否覺得混淆呢？

事實上，由主前九三〇至七九八年，北國沿用非登基年制度；但由七九八年開始（約哈斯之子約

阿斯登位之年)，直至七二二年撒瑪利亞陷落為止，北國所採用的是登基年制度。至於南國猶大，由主前九三〇開始，至約沙法之子約蘭登位（八四八至八四一年）或八五〇年約沙法逝世之前為止，採用登基年年譜。約由八五〇年間始，至亞哈謝之子約阿施作王之後期（八三五至七九六），則轉用非登基年年譜。此後，再轉而沿用登基年年譜。

登基年制度之意，是新王登位後的第一個新年開始，才計算入國家曆法裡的第一年。因此，若以登基年年譜計算，約蘭的第十一年，就即是非登基年譜的第十二年了，這一年，就是主前八四一年。

亞哈謝開始作王時，年紀有多大（比對王下八 26 與代下二十二 2）？約雅斤登基時又有多大呢（比對王下二十四 8 與代下三十六 9-10）？

一般來說，抄寫員很容易犯上兩個在抄寫方面的錯誤：第一是專有名詞的寫法（尤其是不常見的專有名詞），其次是數字。我們可能會希望多個世紀以來，聖靈都保守聖經的抄寫員免於犯任何錯誤，這當然是最理想的情況了。必須有神跡出現，才可能有一份全無錯誤的抄本。事實上，在文士的抄寫過程中，不可能絕無錯誤。

無論抄寫聖經或其他書卷，在一段又一段的抄寫過程中，任何抄寫員都難免有筆誤。我們可以肯定，聖經的每一卷書都是直接由神啟示而寫成，最初的那份手稿是絕無錯誤的。但在眾多抄本之間已被證實有歧異的經文，從沒有一處足以影響聖經所表達出來的教義。從這方面看來，聖靈確實保守了聖經的流傳過程。

上述兩組經文所記載的數字的确出了問題，而誤差都是以十年計的。代下二十二 2 記載亞哈謝登基時有四十二歲，但王下八 26 卻說他只不過二十二歲。幸好有其他足夠的經文證據，支持亞哈謝開始作王時年二十二歲。根據列王紀下八 17，亞哈謝的父親約蘭是約沙法的兒子，約蘭開始作猶大王時年三十二歲。八年後，約蘭去世（當時是四十歲），兒子亞哈謝繼位。因此，當父親四十歲時，作為兒子的亞哈謝絕無可能是四十二歲。

約雅斤的情況也一樣。歷代志下三十六 9-10 記載他開始作王時只有八歲，而列王紀下二十四 8 卻說他有十八歲了。聖經內有足夠證據，證明八歲是錯誤的，十八歲才正確。那麼，約雅斤作王只有短短三個月。聖經指出他「行耶和華眼中看為惡的事」，由此看來，他顯然已是需要為自己的行為負責的成年人。

觀察上述兩組經文，可知兩者的誤差都以十年計。亞哈謝是四十二相對於二十二，而約雅斤是十八相對於八。研究這兩段有歧異的經文，較佳的方法是觀察在以斯拉及尼希米時代，那些居住在埃及伊裡芬丁島的猶大人用以記載數字的符號（幸好我們從伊裡芬丁發掘到大量蒲紙文件），他們用尾部呈鉤狀的一劃來代表「十」因此，「八」用ⅢⅢ代表，「十八」便寫成ⅢⅢⅢ，「二十二」。因此，假如文士所根據抄錄的手稿本身已有污漬或破毀了，那麼，他漏掉了一或兩個代表十的符號，也極有可能。

另外有一個例子，也可顯示抄錄時的錯誤。西拿基立於主前七〇一年侵略猶大，根據列王紀下十八 13 記載，那年是希西家在位第十四年，於是，我們便可由這節經文而推算出。希西家於七一五年登

基作猶大王。然而，列王紀下其餘六次提及希西家作王年數或登位年份的經文，都清楚指出希西家於七二八年開始攝政，到七二五年正式作王。至於西拿基立，他在主的七〇五年才成為亞述王，並在他作王第四年進攻猶大。因此，七〇一年進攻猶大是毫無疑問的。從上述推論看來，列王紀下十八 13 的「十四」，應是原來「二十四」的手民之誤。希伯來文記載年數的符號，當抄寫員抄錄一卷塗汙了的以賽亞書時，看不清楚三十六 1 所記載的年數；於是「十四」這個錯誤便從此出現了。到了後來，另一文士抄錄列王紀下十八章，遇上西拿基立進攻猶大的年數時，記起以賽亞書內的年份，便決定將列王紀下十八章十三節的年數「改正」，以符合以賽亞書的記載，這是我知道的最有可能的解釋了。（請亦參看下文第四條問題）

神會委任耶戶滅亞哈的全家（王下九 6-10；十 30），為什麼他後來又定耶戶流人血的罪呢（何一 4）？

列王紀下九 7、8 記載：「你要擊殺你主人亞哈的全家，我好在耶洗別身上伸我僕人眾先知，和耶和華一切僕人流血之冤。亞哈全家必都滅亡，凡屬亞哈的男了，無論是困住的，自由的，我必從以色列中剪除。」這是神委派耶戶的使命，毫無疑問，耶戶已徹底執行了。耶戶從基列的拉末騎馬往耶斯列，射殺約蘭王以及猶大王亞哈謝（因為亞哈謝是耶洗別的孫兒）。之後，耶戶到了撒瑪利亞，恐嚇該城的長老，要他們將住在王宮裡的亞哈的七十個兒子全數殺死（參王下十 1-10）。不久，耶戶計劃將以色列所有領導拜巴力的人殺掉。他首先安排拜巴力的人在巴力廟內大事慶祝，然後就在巴力廟裡殺死他們。耶戶將巴力崇拜者關在廟裡，就命軍兵進廟屠殺他們，之後更將巴力廟拆毀焚燒，使這些地方永不可能用以敬拜巴力（18-27 節）。

耶戶以鐵腕手段對待拜偶像者，以嚴厲手段打擊國境內的巴力崇拜。因此，耶戶得到神的贊許：「耶和華對耶戶說，因你辦好我眼中看為正的事，照我的心意待亞哈家，你的子孫必接續你坐以色列的國位，直到四代。」（王下十 30）亞哈及耶洗別曾殺害耶和華的幾百個祭司（王上十八 14、13），於是，神委派耶戶執行審判，而耶戶更徹底剷除以色列境內的那些殘害人心靈的偶像崇拜。為這緣故，神確立耶戶的王位，他之後「四代」的子孫也都安坐在王位上。（即是約哈斯，八一四至七九八年；約阿斯，七九八至七八二年；耶羅波安二世，七九三至七五三年；撒迦利雅，於七五二年登位，但數月後即被暗殺。）

然而，耶戶在他自己一生的功績中，並未能享受作為一國統治者或捍衛者的權勢。亞述王撒曼尼沙三世的黑色方尖紀念碑（Black Obelisk）記載著，耶戶（暗利之子）向他俯首稱臣，因為撒曼尼沙三世攻打大馬色王便哈達，佔領比布羅斯（Byblos）、推羅及西頓這幾個腓尼基城市。耶戶欲討好亞述，便向亞述王歸順求和。但列王紀下十 33 的記載更顯示，遠在亞述侵略以色列之前（撒曼尼沙第二十一年，約為主前八三二年），耶戶已將約但河東的瑪拿西、迦得及流便之地（後來，流便的大部分土地被摩押王瑪沙攻佔），割讓給大馬色王哈薛。至於耶戶的兒子約哈斯（八一四至七九八年），更完全俯首稱臣于哈薛及其子便哈達第二（王下十三 1-3）。但到了約阿施（七九八至七八二年）時，神使他三次擊敗亞蘭侵略時（王下十三 19），又在伯示交戰場上擒獲猶大王亞瑪謝（十四 13），並拆毀耶路撒冷的城牆。至耶戶的曾孫耶羅波安第二時，卻在戰場上取得極大勝利。因為正如先知約拿所預言的（王下

十 25-27)，耶羅波安第二收復約但河東各支派之地，有些地土正是以前耶羅波安第一所擁占的。

那麼，先知何西阿又是基於什麼來宣佈神對於耶戶王朝的審判呢（何-4-5）？因為，當耶戶執行神所委派的任務，除滅亞哈家時，他的動機不純正。雖然耶戶所做的都是依照著神的意思，但卻出於耶戶屬肉體的狂熱，並基於自己的益處而力求自保。王下十 29 如此形容耶戶：「只是耶戶不離開尼八的兒子耶羅波安使以色列人陷在罪裡的那罪，就是拜伯特利和但的金牛犢。」第三十一節繼續說：「只是耶戶不盡心遵守耶和華以色列神的律法，不離開耶羅波安使以色列人陷在罪裡的那罪。」耶戶的子孫也顯露出同樣的動機，因為約哈斯「行耶和華眼中看為惡的事，效法尼八的兒子耶羅波安使以色列人陷在罪裡的那罪，總不離開。於是耶和華的怒氣向以色列人發作，將他們屢次交在亞蘭王哈薛和他兒子便哈達的手裡。約哈斯懇求耶和華！耶和華就應允他，因為見以色列人所受亞蘭王的欺壓。」（王下十三 1-4）

至於約哈斯的兒子約阿斯，也好不了多少。雖然約哈斯與先知以利沙保持良好的關係，尊敬以利沙（王下十三 11）。耶羅波安第二雖然在戰場上取得輝煌成果（王下十四 25），並且管治以色列國一段長時期（23 節。主前七九三至七八二年與父親共同攝政；七八二至七五三年獨掌政權）。不過，他與耶和華神的關係，並不比他父親的為佳，「他行耶和華眼中看為惡的事，不離開尼八的兒子耶羅波安使以色列人陷在罪裡的一切罪。」（王下十 24）我們從整卷阿摩司書（特別是二 6-16，四 1，五 5-13，六 1-8），可知當耶羅波安統治北國期間，那時的政府、社會及人民道德衰落的情況。根據阿摩司書一章一節的記載，阿摩司於「大地震前二年」，正當猶大王烏西雅當政期間發預言：因此，必定是主前七六〇至七五五年之間。

何西阿書一章四節所顯示的原則是，縱然為神工作，服從神的命令而行，但若犯了流人血的罪，而其流人血的動機是出於自己的意思，為求保持自己的利益，那麼，這人仍需負起自己流人血的罪。假如動機真誠，為要使神子民的信仰保持純正，保存神的真理，那又另當別論。（例子之一是先知以利亞，他在迦密山上與四百五十位巴力先知比試而獲勝之後，將他們置諸死地。）因此，耶戶「在耶斯列殺人流血的罪」，到了第四代的撒迦利雅慶祝生日的宴會上，他的親信，統領戰車隊的將領沙龍，便將撒迦利雅謀殺，自立作以色列王（王下十五 10）。

比加是否真的統治了撒瑪利亞二十年？

列王紀下十五 27 記載：「利瑪利的兒子比加在撒瑪利亞登基，作以色列主二十年。」這節經文出了問題，因為比加於七三九年謀殺了米拿現的兒子比加轄，在這時候，比加才在撒瑪利亞設立了治理以色列的總部（王下十五 25）。但到了七三二年，比加便被何細亞謀殺篡位。由此看來，比加在撒瑪利亞管治以色列國只有八年，而非二十年之多。

要瞭解經文所說「二十年」的意思，我們必須回頭看看主前七五二年所發生的事情。在那一年，耶羅波安第二的兒子，以色列王撒迦利雅被統領軍隊的沙龍謀殺。但沙龍作王只有短短一個月，因為米拿現從得撒出發，進攻撒瑪利亞，殺掉沙龍而篡位（參王下十五 8-16）。七四五年，亞述王提革拉毗列色攻打以色列，米拿現向亞述進貢，送出一千他連得銀子，於是米拿現得到亞述的「承諾」，成為受

亞述擺佈的傀儡皇帝（19節）。可能是因為米拿現當時要面對國內的反對勢力，所以需要亞述方面的支持。事實上，米拿現面臨這種困境，早在七五二年撒迦利雅被殺之時，利瑪利的兒子比加早已有野心於以色列的王位。比加更於基列設立總部，管理以色列國於約但河東岸的領土。比加顯然一直以來都與米拿現爭持不下，直至主前七四二年米拿現去世之時，那時候，他必定與米拿現的繼承者比加轄達成協議，條件是比加管理撒瑪利亞的兵權。到了後來，比加與五十個從基列而來的支持者密謀策劃，在王宮內殺死比加轄。於是，比加自立為王。

那麼，中間相隔的「二十年」又怎樣定斷呢？撒迦利雅（或沙龍）被殺後，比加在約但河東設立起自己的政府。不過，他肯定沒有足夠力量趕走西岸的米拿現。但在比加自己的心目中，他的政府是以色列國唯一合法的政府，他當然有權在撒瑪利亞設立國都。最後，在七四〇至七三九年間，他設計殺害了比加轄，正式在撒瑪利亞設立了政府。但在理論上，比加在撒瑪利亞作王的期間，應由七五二年開始計算。

列王紀及歷代志有提及「埃及王梭」並「古實王謝拉」；但聖經以外的文獻都沒有提過這兩位王。那麼，能否就此推論列王紀及歷代志時面所述的，並非歷史事實呢（參王下十七；代下十四）？

對於這問題的最簡單明白的答案就是：聖經所記載的事蹟，從未有被證實為不符史實。假如我們要繼續討論下去，就要指出，若聖經所記載的都是史實，就不需要任何經外文獻來確證聖經的真確性，這是最基本的原則。無可否認，有無數史實曾被聖經或經外文獻記錄下來，但無論這些史實是否被記下，這些事實確是發生過。假如某件史實只見於經外文獻，聖經從未提及，那麼，我們亦毋須援引聖經來否定這件事情的真實性。相反來說，也是一樣。以往發生的任何事情，無論是否有記載於經外文獻裡，這事件都已成為歷史的一部份。

當聖經記載了一些不可見於經外文獻的名字或事蹟，而有學者因此而懷疑聖經的真確性；若要證明這些學者的懷疑論調並非空穴來風，就要建立起一個論調——在可信性這方面來說，聖經比其他一切經外文獻都較低。然而，現實情況是否如此呢？若在任何異教文獻都找不到「梭」和「謝拉」的記載而因此就假設聖經與史實不符：就會陷於由前題而演變出來的結論當中（sequitar），這絕非做學問的真正態度。假如仍有人抱上述的懷疑態度來求證聖經的真實性，我就要提醒他，近一百五十年來考古學方面的發現，已使很多以前被視為虛構的名字，被證實為真確。舉例來說，一八五〇年時，很多學者都斷言否定亞述王撒爾根二世時有赫人及何利人，亦否定有迦勒底的巴比倫王伯沙撒，學者甚至否定了所多瑪與蛾摩拉確實存在過。但到了近來，上述人物的真實性已被學者接納了；因為在過去的一百五十年中，在考古學上有很多發現，而上述人物確記載於就近發掘所得的文獻裡。

由此得知，以懷疑的態度看聖經裡的歷史記述，已被證為完全站不住腳。考古學發掘的證據顯示，那些好批評聖經真確性的人，其實沒有支持的基礎。與此相反，一個有效得多的研究路向是，直至被證為錯誤以前，都應假設聖經的記載是確實而可靠的。（當然，我們要在考古學發掘的亮光下，詳察聖經所記載的史實。）直至目前為止，在筆者的記憶之中，考古學發掘的資料尚未確證任何聖經資料失實。

討論了原則性的問題後，我們再回到「埃及王梭」這條問題上。王下十七 4 所提及的埃及王「梭」(So')，在主前七三〇至七二〇年末期，與撒瑪利亞的何細亞一度聯手抗拒亞述，然而，我們不能確定「梭」是否一個王的名字。這節希伯來經文可作如下翻譯：「他(何細亞)差人往塞斯(Sais，當時埃及王梭的首都)，往見埃及王。」當時的埃及王名叫提夫拿克(Tefnakht，約七三〇至七一〇年)，他在塞斯設立其行政總部。(上述說法乃根據 K·A·Kitchen 的文獻“So”，刊於 J·D·Douglas，ed，New Bible Dictionary [Grand Rapids：Eerdmans，1962]，p·1201)

至於古實王謝拉(kusi 代下十四 9-15)的真確性，無可否認，這名字不見於聖經以外的古代文獻。在猶大王亞撒期間(九一〇至八六九年)，謝拉顯然不是埃及的統治者。因為在這期間，確實沒有稱為謝拉的埃及王。據吉青(K·A·Kitchen, The Third Intermediate Period in Egypt [Warminster：Aris & Phillips，1973])估計，瑪利沙之戰大概發生於主前八九七年，當時的埃及法老奧瑣岡一世(Osorkon I，屬利比亞王朝[Libyan dynasty]，而非古實王朝[Cushite])的第二十八年。但古青繼續說：「到了八九七年，奧瑣岡一世已屆暮年，因此他可能差派一名努比亞(Nubian，或古實[Cushite])將軍帶兵進攻巴勒斯坦……但謝拉敗于猶大王亞撒，因此，埃及神廟的牆上便沒有刻著奧瑣岡勝利而歸的浮雕。」但在奧瑣岡之父示撒大勝耶羅波安之時，便將自己的凱旋風姿刻成浮雕。

西拿基立進攻猶大之事，怎可能發生於希西家王第十四年？

馬所拉經文的列王紀下十八 13 記載：「希西家王十四年，亞述王西拿基立上來進攻猶大的一切堅固城，將城攻佔。」但根據西拿基立自己於泰勒梭柱(Taylor Prism)的記載，他於主前七〇一年進攻猶大，將這年份對照十八章十三節，可知希西家遲至七一五年方作猶大王。然而，就在同一章的第一節，經文指出希西家作猶大王時，是以色列王何細亞的第三年；照年譜推算，這年應是主前七二九或七二八年。希西家在這年被加冕為攝政王，協助其父亞哈斯(亞哈斯死於七二五年)。列王紀下十八章九節指出，希西家第四年是何細亞的第七年，而希西家的第六年則是何細亞的第九年(即主前七二二年)；因此，十八 13 顯然與十八 1、9 及 10 起了衝突。由此看來，我們所作出的結論必須是：馬所拉經文保留了一個源自較早時期的錯誤(這個錯誤同時出現於以賽亞書三十六 1，可能是因這節經文而導致列王紀下十八 13 起了訛誤)，就是代表「十年」的符號弄錯了。因此，「十四」應為「二十四」的訛誤。(欲詳細研究這問題，讀者可參考上文關於王下八 24，下文以斯拉記二章及尼希米記七章的問題。亦參拙著，Survey of Old Testament Introduction，pp·291-92，and E·J·Young，Book of Isaiah：New International，Com·mentary, 2 vols·[Grand Rapids：Eerdmans，1969]，2: 540-42。)

根據列王紀下二十 8—11 及以賽亞書三十八 8 的記載，亞哈斯的日晷向前進的日影，往後退了十度。這情況怎可能會出現？

上述經文所記載的，是一件神跡。這神跡之所以會出現，乃始自希西家的祈求(王下二十 10)，先知以賽亞為此事禱告(11 節)，並由神恩慈地使這事成就(賽三十八 7-8)。根據聖經記載，起因是希西家長

了一個可能會致人於死地的腫瘤或疔，以賽亞亦警告他不久于人世。於是希西家祈求神，而神就應允他，並給他一個兆頭，使希西家更肯定明確知道神已應允。假如是可用氣象或天文定律來解釋的不尋常的現象，這現象就不足作為神所給予的記號，以表達他答應了某些急切而難以成就的要求。我們或可以猜測當時的大氣層內出現了一股特別濕冷的氣流，使太陽光線起了不尋常的折射。然而，這種不尋常現象剛好出現於希西家及以賽亞的要求與禱告之時，這種巧合本身已是神跡了。神早已用他充滿權能的話語，從無有之中創造了萬物，在他來說，希西家這個神跡又怎會是難成的事呢？

主前七〇一年之後，比羅達巴拉但的使者往見希西家；比羅達巴拉但在此時已被逐出巴比倫了（王下二十 12-15）。

比羅達巴拉但（楔形文字的寫法是 Marduk-apaidin）於七二一至七一〇年穩握巴比倫政權，而希西家於六九八或六九六年逝世，假如他得重病的日期乃在去世之前十年，那麼，就是發生於七一一或七一二一年。至於巴比倫方面，撒珥根二世於七二二至七〇五年作王（嚴格來說，他是亞述王手中的傀儡），他在位期間，組織東西協約（entene cordiale）以抗拒亞述大封主。於是，列王紀此段經文所記事件正與巴比倫的外交策略和諧一致。由上文看來，假如我們將希西家得病的日期置於此段時間，而不是在西拿基立七〇一年入侵事件之後。那麼，巴比倫派遣的使節就更符合希西家作王的年代了。

然而，我們又怎能將希西家得病的日期，訂于亞述於七〇一年入侵猶大事件之前呢？以賽亞書已清楚記載了西拿基立入侵的過程。以賽亞書三十八 1 的「那時」，所指的就是三十七章記載的事件。根據這章經文可知，神的使者一夜之間就取去十八萬五千個亞述兵的性命，因而使西拿基立這個侮慢神、否認神的亞述王從耶路撒冷退回尼尼微。本來我們可以恰當地將兩件事串連起來，但當我們察看三十七 38 所記載的謀殺事件，就覺得有困難存在，因為經文所記的謀殺遲至六八一年才發生。緊接著的是三十八 1 的「那時」，就變成是指希西家遲至六八一年才得病，並且他在十五年後才去世（第五節）。然而，所有學者（甚至 Edwin Thiele 也包括在內，他錯誤地將希西家於七一五年登位的日期推得更遲，請參看其著述 *A Chronology of the Hebrew Kings*, [Grand Rapids: Zondervan, 1977] p. 65）都接受列王紀下十八 2 所記希西家作王只有二十九年。沒有學者認為他在六八六年以後仍作猶大王，輿論六八六年之後的十五年——六六六或六六五年了。由此看來，三十八 1 的「那時」所指的並非前文西拿基立於六八一年被兒子暗殺的事件了。

基於上述原因，我們應視「那時」為開始一個新段落的公式化引言——「那時希西家病得要死」。與此相似的引言，可見於以斯帖記一 2（帶出亞哈隨魯王歡喜臣僕的一段記載，與一 1 毫無關係）、士師記十七 6（那時以色列中沒有王，各人任意而行），還有士師記十八 1 及十九 1。亦可比較馬太福音三 1（那時，有施洗的約翰出來，在猶大的曠野傳道），這段經文與二 22 絕無關係，因為後者所指的，可能是約瑟一家從埃及返回巴勒斯坦，居於拿撒勒，當時是公元六年希律亞基老逝世之年。這時候，施洗約翰還只有十一歲，又怎能夠在曠野傳道呢？

假如以賽亞書三十八的「那時」，並非指西拿基立於七〇一年離開巴勒斯坦之後的一段日子，這節經文對於希西家得病的日子又有何暗示呢？我們早已建議希西家患重病而得應許的日子乃在七一三年

左右，因為希西家必定在六九八至六九六年逝世（他的繼承人瑪拿西，于登位時還只有十二歲，他作猶大王直至六四二年，其統治期有五十五年，這是所有聖經學者都同意的。請參王下二十一1）。因此，他得神應許延長壽數大約在七一三或七一一年。以賽亞書三十八1告訴我們，比羅達巴拉但遣使往見希西家，祝賀他從重病中複元；因為比羅達巴拉但於七一〇被逐出巴比倫，只在七〇四或七〇三年期間暫返舊地。由此看來，比羅達巴拉但的使者絕不會遲過七一一年到達耶路撒冷——緊接在希西家痊癒之後。上述推論顯示出以賽亞書三十八章的一段記述被置於三十七章西拿基立圍攻耶路撒冷事件之後，並非為要依照事情發生的先後次序，而是將記載的主題轉變了，為要符合以賽亞心目中的一個目的。那麼，以賽亞究竟存著什麼目的呢？

為了弄清我們正在討論的問題，我們需要察看，當以賽亞將神的信息傳達予希西家，指出他將自己的寶物呈示于巴比倫使節面前，是出自驕傲之心的愚昧，以賽亞針對此而發的預言有一些隱藏著的意思。三十九6記載了以賽亞對希西家的不祥警告：「日子必到，凡你家裡所有的，並你列祖積蓄到如今的，都要被擄到巴比倫去，不留下一樣，這是耶和華說的。」綜觀當時的巴勒斯坦及米所波大米的局勢，巴比倫還在亞述的控制底下，以賽亞這段預言著實令人詫異。然而，這就是神對於背逆的子民的審判，他已經將計劃向先知以賽亞顯明，就是他要透過巴比倫人（特別是迦勒底人控制下的巴比倫）施行審判，將不順服神的猶大人全部擄去，令這地荒涼。從這個角度看，第三十九章正適合作為一段導論，帶出四十及以後數章以賽亞的預言，這些預言都是在希西家的不肖子瑪拿西統治期間發出的。第四十章預設了巴比倫的擄掠是肯定會發生的事情，所以注意力已由亞述的圍困轉移至尼布甲尼撒將會對猶大作出的威脅，尼布甲尼撒將會攻陷耶路撒冷，將猶大人擄走。而以賽亞同時作出應許，當被擄之期完結，猶大至終會重歸故土。第三十九章所記載的事情，極適宜于作為第四十章的引言，因為前者正好解釋了巴比倫——比羅達巴拉但的總部——侵略猶大的原因。

約雅敬因何事致死？死於何時及何地？

列王紀下二十四6指出：「約雅敬與他列祖同睡，他的兒子約雅斤接續他作王。」這段經文所涵指的意思是，這位行惡事的王死後，得享君王的葬禮，葬于王家墓地內。（雖然「與他列祖同睡」有可能是指他在陰間與眾先王相會。）

歷代志下三十六5-8則記載：「約雅敬登基的時候年二十五歲，在耶路撒冷作王十一年……巴比倫王尼布甲尼撒上來攻擊他，用銅鏈鎖著他，要將他帶到巴比倫去……又將耶和華殿裡的器皿帶到巴比倫……他兒子約雅斤接續他作王。」這段經文可解作約雅敬被帶到巴比倫，成為階下囚，在巴比倫渡過餘生——這事情發生於五九八年，因為他從六〇八年開始作王十一年。但這段經文卻沒有明說約雅敬以後沒有從巴比倫返回巴勒斯坦，作為尼布甲尼撒手中的傀儡。因為約雅敬可能向巴比倫王作出莊嚴的承諾，願意永遠效忠，並答應永不再與埃及的法老尼哥合謀來對抗迦勒底的大封主。果真如此，約雅敬可能於六〇四年被擄。那時候，尼布甲尼撒的權力已擴張至亞蘭、腓尼基、撒瑪利亞及猶大，並將約雅敬帶走，作為人質，正如但以理、哈拿尼雅、米沙利和亞撒利雅一樣。

從歷代志下三十三11-12的記載可知，亞述王亞述巴尼帕將瑪拿西擄走，囚禁在巴比倫，直至瑪拿

西為以前所做的惡事悔改，才被亞述王恢復其猶大王位。同樣道理，約雅敬也有可能在耶路撒冷再次登基作王，成為迦勒底工手中的傀儡。當聖經記載約雅敬被擄走時，並未清楚言明耶路撒冷於五九七年陷落，但記載其幼子約雅斤被擄時，卻指出「又將耶路撒冷的眾民和眾首領，並所有大能的勇士，共有一萬人，連一切木匠、鐵匠、都擄了去，除了國中極貧窮的人以外，沒有剩下的。」(王下二十四 14) 而且，在尼布甲尼撒第二次來犯時，不單只「將耶和華殿裡的器皿帶到巴比倫」(代下三十六 7)，卻是「將耶和華殿和王宮裡的寶物『都』拿去了。」(王下二十四 13)。

由此看來，歷代志下三十六 5-8 所記載的，並非列王紀下二十四 14 的那件事。前者發生於六〇四年，而但以理及其他友人均于此時被擄；後者則遲至五九七年，被擄去的是第二位王——約雅斤，巴比倫人還帶走大量寶物及俘擄。因此，上述兩段經文並不出現互相衝突的過程，而聖經本身的資料排除了將兩段經文視為記載同一事件的可能性。

然而，約雅敬逝世時的情景及地點，卻比王下二十四 6 一小節經文所顯示的更令人悲痛。根據耶利米書二十二 18-19 的記載：「所以耶和華論到猶大王約西亞的兒子約雅敬，如此說，人必不為他舉哀……他被埋葬，好像埋驢一樣，要拉出去扔在耶路撒冷的城門外。」上述說話預言了當約雅敬死後，其屍身受到侮辱性的處置（約雅敬極可能死於五九八年十二月七日）。君王的屍體通常都會埋葬於皇室墓地裡（無論是在舉哀期間或於稍後才埋葬），但約雅敬的屍體被棄置在露天的陷坑中，像一隻牲畜所受到的對待一樣。後來，他就被埋葬在耶路撒冷的城牆之外，這正好反映他的惡行，以及統治期間為猶大帶來的災害。至於約雅敬的兒子約雅斤，也遭遇同一命運——被尼布甲尼撒擄走。

約雅斤登位作猶大王時，是八歲抑或十八歲？

列王紀下二十四 8 告訴我們，「約雅斤登位的時候，年十八歲」，但歷代志下的平行經文卻指出，當約雅斤開始作王時，年僅「八歲」。在列王紀下及歷代志下這兩段經文中，顯然有一處起了訛誤，是抄寫員弄錯了。這種錯誤的起因，是抄寫所根據的那份古卷被塗汙或破損了。歷代志上下成書於主前五世紀（極可能是在以斯拉的監督之下進行），這時候用以記載數字的有一套符號，以右邊末端有一小鉤的一劃代表「十」，兩個這樣的符號代表「二十」（參看研究王下八 26 的那條問題）；「十」以下的數目則以一系列稍微傾向右邊的一「／」代表，通常是每三個成為一組。

在兩段經文的數字中，錯誤的可能是歷代志下三十六 9。因為八歲著實是太年幼了，不能承擔起國家領導者之職（雖然亞哈謝之子約阿斯作王時也只有七歲；王下十一 21；約西亞亦於八歲作王；王下二十二 1）。另一方面，迦勒底人亦視他為一個應為自己的行為負責任的成人來加以對待，在五九七年以後，把他囚禁在巴比倫。還有一個理由就是，抄寫員根據被塗汙了的古卷抄漏了一個「十」的符號，這可能性遠超過抄寫員自己加添一個「十」的符號在「八」字之上。

當我們接納上述解釋時，就出現了一個可能性——約雅敬于極年青時就娶妻生子（十六或十七歲），但無論如何，有一些猶大王族似乎傾向於早婚。換言之，若約雅敬於六〇八年作王時有二十五歲（王下二十三 36），又假如約雅斤于其父親去世時（五九八年）有十八歲（參王下二十四 8），兩者在時間上的差距也只有十七或十八年。在猶大王族中有另一個早婚的例子，亞哈斯於十三或十四歲時成為

希西家的父親。亞哈斯於七四三年作攝政王時是二十歲，至七二五年去世時，其子希西家已二十五歲（參看王下十六 2〔代下二十八 1〕；王下十八 12〔代下二十九 1〕）。

歷代志上

讀者欲瞭解歷代志上·下作者的寫書目的，請參看下文約拿書的第一條問題，該處討論約拿書及歷代志上·下的作者問題，謂這幾卷書有部份屬「米大示」類。

為何歷代志上下記載如此多族譜？

歷代志上下乃主前五世紀中葉成書，編撰者是文士以斯拉，又或者最低限度是與以斯拉同期的人。由主前五八六年開始，猶大人被擄，流徙於巴比倫，到了五三九年，所羅巴伯及耶書亞領導一群猶大人歸回故土，在巴勒斯坦建立起以色列的聯邦。被擄之前，經迦勒底人的一番蹂躪，猶大已喪失了所有財富，建築物都被毀壞無存，他們還擁有的，就只有仍保留在腦海裡的一切——他們的傳統、聖經，當然還有神對他們的應許，就是被擄期結束後，他們可以重回故土。因此，對被擄歸回者最重要的，就是重新建立起他們的譜系：由亞伯拉罕開始至雅各的十二個兒子，以至在約書亞分地時代的先輩，因為巴勒斯坦的很多地界、市鎮都在那時劃分給他們那些先祖了。

時至今日，相信大多數人都不會花費功夫來儘量找出自己的先祖是誰。但當日以色列的情況就不同了，因為耶和華伊羅興曾與亞伯拉罕及其後裔立了個人化的約，向他們作出一連串出乎恩典的應許，並特別要求他們過聖潔的生活。相信絕大部份被擄至巴比倫的猶大人都選擇安居於流徙之地，而不願負起回耶路撒冷重建家園的責任，歸回的只有四萬二千人，這數目最多只占選擇定居巴比倫的猶太人的十分之一（參賽六 13）。故此，歸回者必須確立自己的身份，知道自己在已重建的以色列聯邦中代表那個家庭。因為神的救贖計劃就維繫在歸回者的身上，卻不會藉決定安居巴比倫的大部分猶大人來成就。

直至新約時代，我們仍可看見對族譜重要性的強調。馬太和路加福音的開首部份記載有耶穌基督的族譜，追溯至大衛、亞伯拉罕以及亞當。耶穌基督作為「人子」、「彌賽亞」及以色列與萬國的真信徒的「救主」，他肉身上的祖先當然是極重要的。

設巴薩、撒拉鐵及所羅巴伯的血統關係是怎樣的？

歷代志上三 16—19 記載：「約雅敬的兒子耶哥尼雅，和西底家（他是約雅敬的幼子，其叔父西底家〔約西亞之子〕才是猶大的最後一位王）。耶哥尼雅被擄（或作約雅斤，參王下二十四 8），他的兒子是撒拉鐵、瑪基蘭、昆大雅、示拿薩（及其餘三個）。昆大雅的兒子是所羅巴伯和示每。所羅巴伯的兒子是米書蘭和哈拿尼雅（還有一個女兒及五個兒子）。」

根據這段經文可知，先知撒迦利亞時代的猶大省長所羅巴伯（亞四 6-9），是昆大雅的儿子，照上文的族譜看來，他是撒拉鐵的侄兒（撒拉鐵是昆大雅的兄長）。但以斯拉記三 2 指出，所羅巴伯是撒拉鐵的「兒子」。照我們的推測是：所羅巴伯的生父昆大雅早死，伯父撒拉鐵收養了所羅巴伯。（沒有經文記載昆大雅英年早逝，但撒拉鐵成為所羅巴伯的父親，上述推測是唯一合理的解釋了。另有一些經文稱所羅巴伯是撒拉鐵的兒子，可見于拉三 8，五 2；尼十二 1 該一 1）。

至於設巴薩，以斯拉記一 8 指出，波斯王古列派庫官米提利達將五千四百件金銀器皿交還「猶大的王子（nast'）設巴薩」那些金銀器皿，是尼布甲尼撒王於五八七年從聖殿擄走的）第十一節繼續指出，當歸回巴勒斯坦的猶大人重建聖殿時，設巴薩將上述器皿從巴比倫帶返耶路撒冷，以斯拉記五 14 更進一步確實波斯王古列將聖殿的器皿交還「派為省長的（pehah），名叫設巴薩」。

照各方面證據顯示，我們可以推測「設巴薩」是「所羅巴伯」的另一個名字，亦有推測「設巴薩」就是「撒拉鐵」——所羅巴伯的父親。第一個推測較受學者支持，如奇裡（C·F·Keil，參 Keil and Delitzsch，Ezra，Nehemiah·Esther，P·27），他認為「設巴薩」是「所羅巴伯」在波斯宮廷中的名字（如但以理被稱為伯提沙薩，參但一 7）。但這種論調也有其困難之處：設巴薩此名（可能源自 Shamash-mar-(u)sur，意即「太陽神，保護你的兒子」，被認為是官方所起的名字），不太清楚是否有巴比倫的淵源，但所羅巴伯（Zeru-Babili，巴比倫的後裔）卻顯然是源于巴比倫的傳統。若學者假設在兩名稱中，其一是受封的名字，其一是外邦名字，則上述問題使這種假設更難成立。

至於後一種論調——設巴薩是撒拉鐵宮廷中的名字（撒拉鐵是所羅巴伯的養父），則更受學者批評。因為撒拉鐵是純正的希伯來名字，意為「我求問神」，或可能是「我的請求就是神」。我們或許可以猜測，在長期流徙於異地以後，猶大已慣於採用某些非猶大化的名字，而當嬰兒受割禮時，父母為他起的名字是所羅巴伯或設巴薩。但照名字所顯示的意義看來，撒拉鐵是由嬰兒之希伯來父親所起的名字，而設巴薩則是巴比倫政府為已長大成人的撒拉鐵所起的名稱。這便意味著，波斯王將聖殿器皿交給撒拉鐵——設巴撒，亦即是所羅巴伯的養父（其實是他的伯父）。照此推論，是撒拉鐵首先被賜予猶大省長（Pehah）的地位，而撒拉鐵及「兒子」所羅巴伯均有參與在五三六年開始進行的重建聖殿立根基的過程。

在此必須提出，在以斯拉記五 16 提及設巴薩參與為聖殿立根基，此後，設巴薩這名字就再沒有出現了。由此顯示出，立根基過程完結後，設巴薩就去世了，由兒子所羅巴伯負擔起省長之職。然而，我們必須承認上述解釋不大容易成立，因為這解釋受一個假設拖累著，而這假設有可能被證實為沒有根據，另一方面，這個解釋也及不上第一種推論簡明。（第一種推論是設巴薩是所羅巴伯的另一名字。有關這方面的討論，可參 Unger，Bible Dictionary p·1014）從巴比倫文字的語源學來看設巴薩及所羅巴伯這兩個名字，都不足以使人認為所羅巴伯的父親能夠有如此高的官階，可以和所羅巴伯一起立聖殿的角石。而事實上，聖殿也沒有提及有兩個人主持立聖殿根基的儀式。假如這個說法正確，最中肯的說法就是：上文兩個推論的其中之一，可以解決了明顯是有衝突的經文。然而，我們所持的證據，不足以支持我們去推斷那一個推論是正確，以及較另一個更有可能性。

結束這條問題以先要推論，假如設巴薩即是撒拉鐵，我們可以假設這個譜系包括了一段叔娶寡嫂的婚姻。根據申命記二十五 5，若某人娶妻但無後而逝，他的兄弟（或血統最近的男性親屬）要娶他的

遺孀，為的是「免得他的名在以色列中塗抹」，叔與寡嫂同房所生的第一個兒子，要歸入亡兄名下。因此，假如昆大雅死而無後裔，撒拉鐵便娶了寡嫂，生下所羅巴伯。在律法上所羅巴伯的確由撒拉鐵所生，且由他撫養成人，故此，所羅巴伯可以被稱為（不正式地）撒拉鐵的兒子。

走筆至此，仍面對一個問題。路加福音三章記載了耶穌的族譜：「亞底——麥基——尼利——撒拉鐵——所羅巴伯——利撒——約亞拿……」（第 27-28 節），這份族譜所出現的問題是，研究撒拉鐵及所羅巴伯與麥基和尼利的兩代後裔是否有關係？答案是否定的，原因不單是尼利與麥基不能適當地歸入大衛的譜系之中，而且他們存活的時間也被誤置了。根據馬太福音中基督的族譜，撒拉鐵及所羅巴伯分別是大衛的第十五及十六代，但在路加的族譜卻是第二十一及二十二代。雖然馬太的族譜偶然會漏掉一、兩代（例如約蘭與烏西雅之間的亞哈謝、約亞斯及亞瑪謝），但五代的差距是難以取得協調的。

根據馬太福音一 12，撒拉鐵及所羅巴伯是耶哥尼雅的后代（分別是兒子及孫）。路加福音三 27-31 則指出，在大衛的兒子拿單的族系中，所羅巴伯是撒拉鐵的兒子，但撒拉鐵卻是尼利的兒子。這兩段經文之間的衝突，又如何能取得協調呢？一對父子的名字同時出現於不同的家譜之中，肯定是不常有的。但與此類同的卻有另一個例子，就是在列王時代，有一段時期是猶大與以色列交好，而那時亞哈王及約沙法王為兩個兒子起的名字都是約蘭和亞哈謝（參王下一 17 及八 16；王上二 25；王下一 1，八 25）。因此我們可以推測，有一位存活於被擄之後的人，名叫撒拉鐵，是大衛王的后裔（即尼利的兒子撒拉鐵），他為要記念帶領以色列人從巴比倫歸回巴勒斯坦的那一對著名的父子——撒拉鐵及所羅巴伯，便決定為自己的兒子起名為所羅巴伯。與此相似的另一個例子，是埃及第十和第十八王朝的帝王中，有大串名字都是「亞曼念紇——森和斯）及「亞門諾斐斯——杜得模西土」。因此，父子名字相同的組合是有先例可援的。

耶和華是良善的神、和平之君。但為何歷代志上五 22 要說戰爭是出乎神？申命記二十章亦記載神對戰爭進行方法的命令；出埃及時，以色列人甚至說「耶和華是戰士」（參出十五 3）。（D*）

歷代志上第五章記載了一次戰役，是流便、迦得及瑪拿西支派將約但河東異教徒的居民趕走，佔領此地。這章經文的鑰節是二十二節：「敵人被殺僕倒的甚多，因為這戰爭是出乎神。」

要研究本文所針對的問題，必須細察本問題背後的幾個假設，方能瞭解這條問題是否合理。絕不抗拒罪惡，是否就彰顯了神的良善？我們能否說，好的外科醫生不會割除毒性腫瘤的組織，而只讓病人躺在床上，受苦至死。假如警察部隊無所事事，絕不阻止罪惡發生，任讓持槍行劫、強姦者、縱火暴徒及其他凶徒作奸犯科，擾亂社會安寧，我們是否會稱讚警察部隊呢？假如神禁止他的子民保護妻子兒女，任由妻子被酗酒的凶徒搶去或勒死，容讓凶徒將孩子擲向牆壁，頭破血流而死。那麼，神稱得上良善嗎？現今社會，人類都受到律法保障，相信沒有任何政權會容許凶徒犯罪作亂，而剝奪了公民自衛的權利。若天國子民不准自衛，就再沒有更有效的方法去提高撒但的權勢及地獄的權能了。假如有某個神只命令信徒在面對罪惡時也採取不抵抗主義，那麼，我們很難想像這個神只會被稱為「良善」！假如一個本來是秩序井然的社會解除了所有警察部隊，或某個國家被禁止設立防衛部隊；社會就必然大亂，而國家亦無從保持國民的安全及自由了。因此，一位良善的神必須賦予他的子民有自衛權。假

如他任由世界被恐怖活動顛覆，血腥暴力事件不被禁止制裁，向外侵略擴張不被阻壓，那麼，這位神一點也不良善。

由創世記至啟示錄，聖經都教導我們要適當而負責任地作自我防衛的措施。不單如此，神甚至會命令他的子民對某些邪惡及道德敗壞的外邦民族施行審判，完全滅絕。耶利哥城就是一個好例子（參本書於約書亞記六 21 的討論）。申命記第二十章記載了在戰爭時要遵守的措施，目的是使以色列人本著公義和公平，以恩慈的態度來使用刀劍。正因如此，申命記二十章恰當地反映了神的良善。戰爭之前，官長宣佈免負戰爭義務的條件（二十 5-7），甚至只是因為害怕上戰場，而沒有免戰條件的人，也不用承擔為國爭戰的責任（第 8 節）。異教軍隊會一聲不發掠地攻城，不容敵人有機會表示投降（參撒上一 2-3，三十 1-2），但神命令以色列在攻城之前，要給該城投降的機會，以不流血方式使這城成為以色列的附庸，使這城免被屠殺毀滅。還有，城內的婦女及孩子免受死刑，以色列人可以取為掠物，但亦因此要保護婦孺（二十 14）。只是迦南地內那些道德淪亡的居民要被滅絕，因為若不將他們剷除，肯定會令以色列本身的道德及屬靈標準下降（參 16-18 節，這種令以色列人敗壞的影響，在士師時代就清楚顯示出來了。參士二 2-3，11-15）。

根據新約聖經的描述，士兵乃一種尊稱（參太八 5；路三 14；徒十 1-6，34-35）。保羅在提摩太后書，以當兵不被世務纏身來比喻基督徒應該盡忠於向神的委身（提後 14）。在這節經文裡，保羅絕無貶抑當兵的含意。在以弗所書六 11-17，保羅指出一個屬靈的戰士為神爭戰時，要配上屬靈的兵器。綜觀新約聖經，從沒有指出「良善」的神會要求他的追隨者採取不抵抗主義。（欲瞭解對於這問題更詳盡的討論及聖經證據，可參 G·L·Archer, “Does Pacifism Have a Scriptural Basis?” The Evangelical Beacon [December 28, 1971]: 4-6.]

根據歷代志上第六章，撒母耳的父親是個利未人，但撒母耳記上一章一節則指出他父親是個以法蓮人。究竟那段經文正確？

歷代志上六 16、22-18 指出，撒母耳的父親名叫以利加拿（並非亞惜的兒子以利加拿，他比撒母耳之父早五代），及利未之子哥轄的後裔，而亞倫及摩西亦源出於哥轄。因此，當撒母耳還年幼時，大祭司以利就收了他作徒弟，跟隨以利事奉耶和華（參撒上一 24、28，二 11）。撒母耳成年後，在當時以色列的屬靈中心——示羅——負擔起祭司的工作，在壇上獻祭。假如撒母耳並非祭司支派，又怎能做祭司的工作呢？

至於撒母耳記上一 1 記載「以法蓮山地的拉瑪瑣非，有一個以法蓮人，名叫以利加拿」，原文是「來自」（min）拉瑪瑣非。根據民數記三十五 6 所立下的規例，以色列十二支派的地域中，都有某些地方被劃為利未人的城邑。雖然我們不知道那些城鎮是屬四十八個利未城邑，但拉瑪瑣非可能是其中一個。由其譜系看來，以利加拿是個利未人，上述兩段經文是沒有衝突的。

根據歷代志上二十一章的記載，大衛是受撒但控制去核民數，結果，神用瘟疫殺死七萬以色列人。神為大衛所犯的罪懲罰以色列人，公平嗎？（D*）

從人的角度看來，最合理的方法是將犯罪的苦果規限在犯罪者身上。但家庭成員及構成社會的各項元素，是互相影響的，所以上述規限很難達成。正如在納粹時代，世上千萬人因一個人——希特拉而受苦。至於大衛核點民數，這事情背後當時沒有狂暴或破壞性的動機。其實，大衛是因著國家在自己領導下走向富強，疆土拓展，人民生活富裕，便驕傲起來。這才是他核點民數的真正動機。

然而，若我們假設那時候的國民沒有和大衛一樣地驕傲，就陷於錯誤了。撒母耳下二十四 1 記載：「耶和華又向以色列人發怒，就激動大衛，使他吩咐人去數點以色列人和猶大人。」由這節經文看來，極可能是大衛身旁的謀士獻策，提議大衛數點民數，以瞭解國家軍力及提供準確資料作徵稅之用。那時候，以色列國內必定湧現著高度自傲的情緒，而神那充滿恩典及權能的主權，就漸漸在他們腦海中褪色了。以色列人在戰場上的輝煌成果，使疆界擴展，南至埃及邊境，東至幼發拉底河，北達亞蘭的南界；以色列人沒有體會到這一些驕人的戰績都是神賜與的成就。這一切現象，在在都顯出，為警誡而懲治這個國家的時候到了，若非如此，聖經也不會指出「耶和華又向以色列人發怒」。

我們從歷代志下二十一 1 得知，撒但如何利用當時的環境：「撒但起來，攻擊以色列人，激動大衛數點他們」。撒但的作風古今如一，當他發覺時機成熟了，是它攻擊以色列人的時間，便激動大衛，使他進行核點民數這項充滿自我中心的行動。縱使元帥約押極力阻止，大衛都一意孤行（參二十一 3）。因此，我們不要奇怪，當十二支派繁衍眾多，以色列軍力達到高峰的時候，神提醒他們，使以色列強盛而戰勝外敵的，並非他們數目眾多，而是出自神的無限恩慈。

若與撒母耳記及列王紀相比，歷代志通常都記載較大的數值；縱使三者所記載的數值不協調，也是如此。為什麼？

歷代志所記錄的事件，有很多與撒母耳記及列王紀重複了，但在這些重複的記述中，歷代志所記的數值都大於其餘兩段經文的數值，這情況出現了十八至二十次。有某些學者認為上述情況是一種證據，證明歷代志編者慣於榮耀以色列過去的歷史，傾向於誇大其詞。但在此要指出，歷代志的數字與統計資料，絕大部份都與列王紀及撒母耳記相符。由此看來，學者所指稱的——歷代志編者傾向於將記錄修飾，並誇大以色列人以往的榮耀——縱然編者有這種傾向，也是溫和的。

若細察那十八或二十處真正有衝突的經文（因為經過詳細考究後，發覺那些表面上有明顯衝突的經文，其實分別都是指不同的人物及時間，並非同時發生，或屬不同組合類型）便得出一個令人訝異的結果，在上述有衝突的經文中，有三分之一是歷代志的數值較低於撒母耳記及列王紀下。例子有：代上十一 11 與撒下二十三 8；代上二十一 5 下與撒下二十四 9 下；代下三 16 下與王上七 20 下（亦參第 42 節）；代下八 10 與王上九 23；代下三十六 9 與王下二十四 8。還有兩個更顯著的例子：歷代志下九 25 記載所羅門王有套車的馬四千棚，而列王紀下四 26 卻說有四萬棚。此外，歷代志上十一 11 記載，大衛的其中一個戰士雅朔班，在一次戰役中殺死了三百人，但撒母耳記下二十三 8 則指出殺了八百人。還有另一個使人感興趣的例子，撒母耳記上六 19 記載有一個令人難以置信的數值（可惜歷代志沒有與此段相對應的經文）；伯示麥居民擅觀約櫃，耶和華因此擊殺他們五萬零七十人（譯按：參和合本小

字)——這個數字有可能多過伯示麥全部居民，雖然我們不能確定有多少人住在伯示麥。

我們相信歷代志上所記載的數值與列王紀及撒母耳記有差異，主要是在經文流傳過程中起了訛誤。在解釋這些訛誤之前，必須要瞭解專有名詞及數字較易出現手民之誤（尤其是並非源于希伯來文的專有名詞）。差不多所有啟人疑竇的數字都是整數，以「千」為單位。在經文流傳過程的後期（但早于文士用讀音記錄），是應用字母記錄數字。「千」的寫法是在個位數字之上加橫向的點。因此，若經卷被蟲蛀了，又或受了塗汙，就很難決定在個位數字之上有沒有橫向的點。縱使是較早時的記法，約主前五世紀埃及伊裡芬丁蒲草紙的記數法，也容易因經文的破損塗汙而使抄寫員抄錯。仿照古代埃及一種比象形文字更簡單的書寫體，猶太人用尾部有鉤的橫線（像魚鉤狀）來代表十。但這種記法也有缺點，容易因經卷遭塗汙而影響數字的準確，正如列王紀下八 13，原稿應是「二十四」，但文士照一卷被塗汙了的經卷抄錄後，就變成「十四」。（有關這例子的詳細資料，可參尼希米記七章及以斯拉記二章，從巴比倫歸回的人數的討論。）

現在，我們返回本條題目所討論的問題。前兩段已指出，在十八至二十處數值不符的經文中，其實有七處歷代志的數值較撒母耳記及列王紀為低。因此，大約只有十二處經文成為支持歷代志編者傾向于誇大其詞的證據。然而，若考慮經文包括了大量數字的資料，而只有十二處不和諧，也屬難能可貴了。而且，經文所記載的數字乃取自不同的資料，有某些誤差實屬無可避免；另一方面，歷代志所記載的度量衡單位讀者可參看下文關於歷代志下二十二 14 的討論。（欲詳細研究歷代志數字資料的讀者，可參考 J·B·Payne, “The Validity of Numbers in Chronicles” *Bulletin of the Near East Archaeological Society*, n.s. 11 [1978]: 5、58。）

歷代志上二十二 13 記載大衛將要興建的聖殿預備了金子十萬他連得，但歷代志上二十九則說他只預備了金子三千他連得；我們怎樣解釋這個衝突呢？(D*)

答案很簡單。歷代志上二十二章所記的是大衛籌建聖殿，為建聖殿工作所預備的大量材料，使所羅門將來展開建殿工程時，百物俱備。但歷代志上二十九章卻記載了另一項建殿基金，是大衛向支持者呼籲，展開另一次籌募運動，就是在二十二章所記述的財物以外，再加添一筆基金。二十九 3、4 兩節經文的意思非常明顯：「且因我心中愛慕我神的殿，就在預備建造聖殿的材料以外（即二十二 14 的十萬他連得金子），又將我自己積蓄的金銀獻上，建造我神的殿，就是俄斐金三千他連得，精鍊的銀子七千他連得，以貼殿牆。」換句話說，在過往為建造聖殿而籌集的基金以外，大衛認為仍需要預備另一筆款項，以作補充。經大衛呼籲後，那時的富人商賈都以大衛為榜樣，再捐贈了金子五千他連得零一萬達利克，銀子一萬他連得，銅一萬八千他連得，鐵十萬他連得。由此看來，二十九章及二十二章的數字沒有衝突，因為第二十九章所記是後來籌集得的財富，補充加強第二十二章的基金。

歷代志上二十二 13 指出大衛為將建的聖殿預備了「金子十萬他連得」。這個數字可靠嗎？抑或只是在經文流傳過程中起了訛誤？

馬所拉抄本及七十士譯本的這節經文，都記載相同數字——金子十萬他連得，銀子一百萬他連得。這兩個數目實在令人難以置信，後來的凱撒大帝也沒有如此多財富。因此，很有可能是經文抄傳時出錯了。有一個例子與本段經文的情況相似：歷代志下九 25 與王上四 26 所記載的數字有衝突，前者指出所羅門有套車的馬四千棚，後者則指有四萬。顯然是王上四 26 的數字有問題，文士看不清楚該數字的符號，而將數字抄大了十倍。因此，可能是文士抄錄歷代志上二十二 14 時，將數字加大了一個位，而原稿的數字應該是「金子一萬他連得，銀子十萬他連得」。還有另外一個可能性，就是抄寫員將彌那的撮寫法誤認作他連得（一他連得等如六十彌那）。

與此同時，我們應要觀察到，馬所拉抄本的數字也有可能是正確的。奇裡就題出以下幾個論點（參 Keil and Delitzsch, Chronicles · pp · 246-248）：

1 日常使用的或所謂「皇家」舍客勒的重量，似乎只有摩西「聖所舍客勒」的一半。若比較王上十 17 與代下九 16，就可知上述分別：前者指出，用錘出來的金子，打成盾牌三百面，每面用金子三彌拿；而後者則記載每面用金子三百舍客勒。因為三百舍客勒等如六彌那，故此工上所記載的舍客勒，其重量是代下所記的兩倍。由此推論，歷代志所記載的十萬他連得，若用較前時代的重量單位衡量，就只得五萬他連得。歷代志寫成前代的他連得，只有三十七磅半，但所羅門時代的他連得，卻重七十五磅。

2 奇裡還指出，根據古代學者的記載，亞歷山大大帝從波斯的王宮府庫中搶去四萬至五萬他連得重的金塊或銀塊，還有鑄成金幣的金重九千他連得。亞歷山大大帝還在波斯波裡掠去金子十二萬他連得，在巴薩加台（Parsagada）掠去六千他連得，在伊克巴他拿（Ecbatana）掠去十八萬他連得。雖然上述數字或許有重複，但將它們加起來，總數達到三十五萬五千他連得金子及銀子。

3 聖經記載大衛征服了以東、非利土、摩押、亞捫；還有大馬色、哈馬和瑣巴等亞蘭諸國，亞瑪力人亦受到大衛控制。撒母耳記下八 7-13 記載了被大衛打敗的國家，還指出大衛將從戰敗國掠得的財物都獻給耶和華。在大衛統治以色列的四十年期間，必積蓄了大量財富，尤其是大衛極少花錢在公共設施方面。另一方面，以色列與推羅及西頓保持良好的政治關係，與這兩個商業城通商，必由稅收及通貨而獲得大量收益。由此看來，代上二十二 14 所記的十萬他連得金子及一百萬他連得銀子（照以前的標準，是五萬他連得金子和五十萬他連得銀子）是大衛能負擔的，因為他已將自己的心思意念全放在籌建聖殿這事情上了。

歷代地志下

歷代志下十六 1 如何能與列王紀上十六 8 和諧一致？

假如亞撒於主前九一一年開始作猶大王，亞撒三十六年就應該是八七六年或八七五年（代下十六 1）。以色列王巴沙作王，由九〇九至八八六年，因此，巴沙若是在八七五年在拉瑪建做防禦工事的話。那時候，亞撒已死去約十一年了。由此看來，馬所拉的這兩段經文明顯有衝突。下文題出兩個可能解決這問題的方法。

第一種方法：歷代志下十六 1 的 male-kut' Asa 並非指亞撒統治期間，而是「亞撒之國」，意即

南國猶大（亞撒是猶大王），以別於由北面十個支派組成的以色列國。以色列分為南北兩國，始于羅波安之時，即九三一或九三〇年，於是，第三十六年即是主前八九五年。因此，巴沙有可能在這一年攻擊猶大（參 Leon Wood, IsraelHistory P. 346, 指出巴沙攻擊猶大之事，發生於亞撒第十六年或主前八九五年）。照此推論，歷代志編者所抄錄的那份古老的猶大官方記錄，以九三一年為南北國分列之年，而代下十六 1 的「三十六年」，乃由九三一年開始計算。另外，十五 19 的「三十五年」，亦由南北國分裂時開始計算。但自此以後，歷代志編者的選材，似乎又再轉回以登基年記載時間的資料了。詹麥臣亦贊同這個觀點，他指出：「最優良的聖經批評家都認為這個日期（即代下十六 1 的三十六年——譯按）應由南北國分裂時開始計算，這一年剛好是亞撒的第十六年。這種計算年份的方法，極可能得自猶大和以色列諸王記（代上十六 11）；這位受聖靈感動的歷史家，選材自猶大和以色列諸王記而寫成了歷代志。」（參 Jamieson-Fausset-Brown, Commentary, I: 274）

為使這項推論的基礎更加穩固，在此要指出，被擄以後的書卷應用 malekut 這個字時，通常是指「王國」、「領域」，而不是指「統治」（參代下 1，十一 17，二十 30；尼九 35；帖一 14 等例子）。在歷代志上十七 14，malekut 這字是用來代表屬耶和華的「國」；在以斯帖記一 2 及五 1，亦用以指波斯「王國」。然而，將這字置於某王帝之前，而用以指這個王帝的先祖所創立的王國，這情況卻沒有再出現了。事實上，代下十六章以後的經文，在記載日後猶大國的歷史時，malekut 這字再沒有出現與十五及十六章之處相同的用法。這個問題使第一個解決方法遇上了難以解決的難題。

至於第二個解決方法，由奇裡提出，他認為代下十六 1 的「三十六」及十五 19「三十五」，都是手民之誤的結果：前者應該是「十六」，後者是「十五」（參 Keil and Delitzsch,) Chronicles, pp.366-67)。假如原稿將「十六」的讀音全部記下(sissah 'asar)，就不可能與「三十六混淆(selosim wases)。但經文若以希伯來字母記數方式來記載這個數字（並非埃及伊裡芬丁蒲草紙的記數方式），「十六」就極容易與「三十六」混淆。因為在主前第七世紀開始，代表「十」的字母 yod，與代表「三十」的字母 lamed 非常相似。只要原稿有小小污點或破損，抄寫員就極容易將 yod 寫成 lamed，結果，出現了二十年的時間差距。這個錯誤之所以產生，極可能是代下十五 19 首先被抄錯了（將原來的「十五」誤看為「三十五」）；當這位抄寫員（或稍後時期的另一位）抄至十六章一節時，便誤以為「十六」是「三十六」之誤（因為十五 19 已被改寫為「三十五」），於是，他便在自己那份抄本中將「十六」改為「三十六」。

假如奇裡的解釋正確，代下十五 19 與十六 1 兩個數字所出現的錯誤，就與王下十八 1 的問題相似。在列王紀下的情況裡，各方面證據都顯示「希西家王十四年」應修改為「希西家王二十四年」。另外一個例子是代下三十六 9 與王下二十四 8，前者記載約雅斤登位時只有八歲，後者則指他那時已有十八歲。還有一個例子，代下二十二 2 指出約蘭的兒子亞哈謝於四十二歲開始作王，但王下八 26 卻記載他開始作王時是二十二歲（這可能是更正確的數字）。

猶大的約蘭王接獲以利亞的信件，但那時以利亞已離世多年了，這事怎可能會發生呢（參代下二十一 12-15）？

以利亞離世後，當然沒有可能寫信給約蘭，不過這問題的背後卻有一個不真確的預設——約沙法

之子約蘭登基作猶大王之前，以利亞早已離世了。讀者可參看郭克奇的著作（W.Crockett, A Harmony of Samuel, Kings and Chronicles, p. 247）。郭氏指出，以利亞被接升天之時，是北國亞哈的兒子約蘭在位期間。因此，以利亞當然可以在八四七年去函約蘭，警告他並向他發出審判的信息。因為約蘭作猶大王的時間（八四八至八四一年），大部份與北國的約蘭王統治時期重疊（八五二至八四一年）。在約蘭以先作王的亞哈謝（亦是亞哈的兒子）統治以色列期間，以利亞仍然很活躍。因為聖經記載了一段與亞哈謝及以利亞有關的事蹟，亞哈謝派十人捉拿以利亞，但以利亞祈禱神，神就從天降下火來燒死那些兵士（參王下 1 3-16）。此事以後，這位年老的先知可能仍在世上生活了四、五年，直至約沙法的不肖子登位，露出他乖僻的性格和惡行。（根據歷代志下 11 4 記載，約蘭登位不久，就將幾個弟弟殺盡。約蘭這種斬革除根的行動，可能是受那嗜殺的妻子亞他利雅「耶洗別之女」教唆。亞他利雅在自己的兒子亞哈謝被耶戶殺死後，便將亞哈謝家的其餘生還者殲滅，時為主前八四一年。）

無可否認，以利亞被接升天的記錄見於列王紀下 2 1-11，而約蘭作猶大王的記載，卻遲至王下 8 16 才出現。但我們應該留意，列王紀上下的作者通常會以某些主要先知（如以利亞及以利沙）的生平為主線，以記載各個王帝的統治。列王紀作者記載以利亞的功績，便沿著這個方向預先記載了以利亞升天的經過，而沒有待記載這事真正發生的年份時才重題以利亞。以利亞升天的日子，與其弟子以利沙向他求靈感之時日極接近。在亞哈統治期間，以利亞首先呼召以利沙作為弟子，將外衣披在以利沙身上作為一個象徵行動（王上 19 19-21），在此之前不久，以利亞在迦密山上與假先知對抗。

稍後，已接近以利亞在世上工作的尾聲了，當時是亞哈之子約蘭在位期間（八五二至八四一年）。走筆至此，列王紀的作者認為記載的主題應是先知的繼承問題。於是，列王紀作者便先行記述以利亞離世的情況（以利沙拾起以利亞遺下的外衣，並獲得感動以利亞的靈加倍感動）；然後才在第三章重新開始記載以色列及猶大歷朝的事蹟。列王紀作者認為這樣的編排比較合理。聖經作者對某事情的預期記述（即將後期發生的事蹟置於前期的記述中），有另一個例子：王下 19 37 記載西拿基立被刺身亡的事蹟，此事發生於主前六八一年，在希西家於七一四年得病之後。

至於本篇問題的討論中心所在一一歷代志下所記以利亞去函予約蘭這事，作者沒有明說出以利亞究竟在約沙法之子約蘭登位之前抑或之後離世，因此，這段經文沒有明顯的時間誤置的問題。以利亞極可能於八四七年寫成達予約蘭的信件，並在同年交在約蘭手上，此後不久，以利亞就被火車及火馬接去了（王下 2 11）。

為何列王紀下沒有提及瑪拿西悔改？

根據歷代志下 33 13-16，瑪拿西從巴比倫獲釋回國，此後便悔改歸向神（參 11 節）。在極度絕望中，瑪拿西投向神的恩典，而這位神正是他統治猶大時所憎恨、所侮辱的那一位。瑪拿西悔改，神便應允他的呼求，使他獲釋回國。第十五及十六節指出，瑪拿西除掉他以前立在聖殿裡的偶像，並將耶路撒冷的異教祭壇全數拆毀，丟棄在城牆外面。此後，他依照摩西的律例恢復了聖殿中的敬拜，終其一生，都與耶和華有美好的相交。

但為什麼這位惡王最終悔改的事蹟，列王紀下第二十一章竟沒有提及？這章開首的九節經文，詳

盡記載了瑪拿西的惡行，破壞以色列人與神所立的約，他這罪惡的行徑的影響，使國民的靈性一瀉千里。到了十至十五節，作者指出，因為瑪拿西的滔天罪行，神便向他及猶大國發出審判，耶路撒冷及整個國家都被敵人蹂躪。本章結束時（16-18 節），概括描述了在瑪拿西統治之下，使耶路撒冷陷於罪裡，又流許多無辜人的血，但作者沒有指出瑪拿西逝世之前是否有悔改。

列王紀上二十一章沒有提及這個統治期長的惡王最後悔改了，著實令人有點訝異，因為瑪拿西悔改是一項重要的發展。然而，我們也可以找到解釋理由，就是列王紀作者所重視的，與歷代志有些歧異。列王紀作者所關注的，並非某領導者個人與神的關係，他認為一個國家的領導者就代表了這個國家，他要帶領國家遵守神盟約中的責任。在瑪拿西統治期間，猶大國民的道德及靈性水平大降，雖然他自己終於悔改歸向神，但也太遲了，影響所及的結果也太微弱。縱使他悔改，但對猶大國的影響可說是微不足道。其子亞捫繼位作猶大王后，國民又回復拜偶像，道德依舊腐敗，國家的情況就像瑪拿西未從被擄之地獲得釋放時一樣。神的咒詛並未從耶路撒冷挪走，主前五八七年這城被摧毀了。

歷代志編者所注重的，是每個領導人自己與神的關係。因此，在列王紀十五 9-24，只是大略描述亞撒的政績，作者將注意力集中在亞撒所犯的一個大錯上，就是他送金銀財物給大馬色王便哈達，要求他自北侵略以色列國，迫使巴沙王放棄在南面邊界修築拉瑪的計劃。亞撒的計劃似乎成功了，巴沙所築的防禦工事後來被亞撒的軍兵破壞了，但亞撒賄賂便哈達，卻引致一連串災難。但歷代志一段平行經文卻有不同的重點，代下十六 7-9 記載先知哈拿尼指摘亞撒，控訴他倚靠亞蘭王而不祈求神幫助。哈拿尼提醒亞撒，神曾奇妙地救他脫離埃及和古實強大陣容的軍兵，因此，只要亞撒完全仰賴神的恩慈，神必施行拯救。（這件事蹟詳見於代下十四 9-15，但列王紀卻隻字不題。）

再將時間推前一點，我們再發現可顯出歷代志與列王紀不同重點的記載。歷代志下十三 2-20 詳述羅波安之子亞比雅如何戰勝耶羅波安第一。列王紀對這事隻字不題，因為這兩個王帝之間的爭戰，對分裂王國的動盪政局無長遠影響。但對歷代志編者來說，亞比雅得勝一事卻有極大含意；因為這事可顯出，神必拯救那些面對難題，周圍環境又對他不利的人，只要他信靠神，像亞比雅一樣就可以了。根據上述例證，我們可以識別出兩位歷史家選擇材料的不同重點。列王紀上的作者根據某王帝是否忠於神的盟約，而將注意力集中在這王帝統治期間在王國一般的影響。歷代志編者卻對某些可以彰顯偉大信心的特別時刻感興趣，縱使這段事蹟對整個國家沒有長遠的影響。所以，列王紀沒有記載某些在歷代志裡提及的事蹟，我們並不能因此就說歷代志資料的準確性應受質疑。與這情況相似的是，新約符類福音其中一卷所沒有記載的事情，卻可見於另一卷福音書，我們亦不能說這些資料不真確。

以斯拉記

以斯拉記第二章的數字，與尼希米記第七章不吻合，我們如何能解釋這個問題？

以斯拉記二 3-35 及尼希米記七 8-38，都記載三十三個從被擄之地歸回的家庭，兩段記載都由巴錄的子孫開始（巴錄的子孫有 2,172 人）。這三十三個家庭的人數，其中有十四個家庭的人數在尼希米記及以斯拉記的記載不相同：有兩個家庭相差了一人（亞多尼幹之子；比賽之子）；相差四人的有一個家庭（羅

德人、哈第人及阿挪人之子，725 相對於 721)：相差六人的有兩個家庭（巴哈摩押的後裔，就是耶書亞和約押的子孫，2,812 相對於 2,818；巴尼之子，642 相對於 648)：至於伯利恆人和尼陀法人，拉二 21-22 是 179 人，尼七 26 是 188 人，相差了九個；比革瓦伊之子，拉二 14 是 2,056 個，尼七 19 是 2,067 個，相差了 11 個；薩土之子，以斯拉記有 945 人，比尼希米記七 13 的 845 多了整整 100 個；伯特利及艾城的人，拉二 28 是 223 個，尼七 32 是 123 個，亦相差 100 個，亞丁之子，拉二 15 記載有 454 個，尼七 20 有 655 個，相差 201 人；哈順之子，拉二 19 有 223 人，尼七 22 有 328 人，相差 105 人；西拿之子，拉二 35 有 3,630 人，尼七 38 有 3,930 人，相差 300 人；相差最大，是押甲之子的數目，以斯拉記二 12 有 1,222 人，但尼希米記七 17 則記載 2,322 人。除上述有歧異的數目，其餘十九個家庭的人數，在以斯拉記及尼希米記的記錄中是相同的。

我們如何解釋兩份名單裡的十四處歧異呢？要解決這個問題，必先謹記兩個因素，其中一個已由詹麥臣等人提出來（參 Jamieson, Fausset, and Brown, Commentary: 289)：

經文提及的人數，可能是那些在慣常聚會地方集合在一起的人，或是那些準備歸回的人，將自己的名字記下。但準備歸回需要有一段時間，有些人在這時去世了，有些因病或遇某些障礙而不能參與歸回者的行列，因此，到了最後就只有 652 人（亞拉之子孫，拉二 5）回到耶路撒冷。稍後，詹麥臣等繼續指出：

對於兩段名單所錄的數字之差異，可從另一個角度解釋：兩位編者在不同環境寫成這兩份名單；以斯拉記的名單寫成於巴比倫，尼希米的名單則在耶路撒冷的城牆建成後，才寫成於猶大。既然寫成時間有一段差距，在這段期間可能有人去世，

又或是基於其他因素，使兩段名單出現了歧異（前書 1:297)。

無論尼希米在何時寫成這份名單（約主前四四五年），經文已顯出他的目的，就是將那些隨從所羅巴伯及約書亞於五三七或五三六年（參尼七 7）到達耶路撒冷的人數記下。以斯拉記也有記述這批人的數目（顯然是在四五〇年，參拉二 1-2）。但以斯拉所採集的，極可能是較早期的資料，該份資料記載了在巴比倫宣稱自己願意回家的人的數目；而尼希米記的名單所記載的，是由米所波大米長途跋涉，返回耶路撒冷的人數。

此外，還有一些家庭最初是準備與大夥兒一起返耶路撒冷，而事實上，他們也從提勒亞畢出發了，在所羅巴伯帶領下，離開巴比倫。但有某些因素呈現了，令他們改變主意。他們可能不再願意聽從指示，與大夥兒一起進發；另一些人可能發覺有事務待他辦理，於是便延遲出發了。另外，還有些人生病或去世了，正如上文引述雅密臣的意見一樣。還有另二個情況，就是有些人臨時加入；他們可能被歸回者的熱誠感染了，便放棄定居巴比倫的原意，而跟隨大隊啟程；那時候，領導者可能已經計算好歸回者的數目了。無論如何，這些後來才加入的人安全地回到耶路撒冷，甚至可以返回先祖所居住的猶大城邑；他們的數目，被加在旅程完結時所寫成的那份名單裡。

將尼希米記與以斯拉記的名單相比，只有四個家族或原居於某城的人數減少了（就是亞拉、薩土、伯特利及艾城，羅德人、哈第人及亞挪人之子）。至於其他家族，後來才加入的成員有一個（亞多尼幹及比賽家族）至一千一百個不等（押甲的家族）。究竟是什麼因素令這些人在最後一刻決定歸回呢？是情緒激動、經濟抑或某些特別因素？其實，兩份名單在人數上的差異，實不足以使我們過分詫異；在

人類歷史上的大規模人口遷移過程中，人數豈不都是漸漸增加嗎？

要解決本條問題時需要考慮的第二項因素就是，依照原稿抄錄經文時，很難就原稿的裡數字抄錄得百分之百準確。記載數字的符號是極難識別的；假如原稿已有汙損，被弄汙甚或被蟲蛀（有很多昆蘭古卷都被蟲蛀壞）。原稿受了損毀，再加上抄寫員偶不專心，我們就不難理解抄本上的數字為什麼會如此容易出錯了。（抄錄不大常見的專有名詞時，亦容易出錯，尤以非希伯來名字為甚。）

有強而有力的證據，證明抄寫員所犯的這類錯誤；這些證據可見於各種異教文獻裡，我們可參看這些文獻，以資比較。例子之一是大利烏一世所立的貝希斯敦石刻文（Behistun Rock inscription）’第三十八行記載著大利烏殺死了弗拉大（Frada）的軍隊 55,243 人，俘擄了 6,572 人（根據巴比倫文的一行）。但在巴比倫發現了一份抄本，記載俘擄有 6,973 人。此外，在埃及伊裡芬丁發現了這份刻文的亞蘭文抄本，記載俘擄的人數是 6,972 人。這些歧異與以斯拉記二章和尼希米記七章的衝突差不多是相同的（參 F·W·Konigs Relief und Inschrift des Konigs Dareios I am Felsen von Bagistan [Leiden: Brill,1938], p·48）。此外，這刻文第三十一行的巴比倫文欄指出，在法華提斯（Frawartish）軍隊中，被殺的叛亂者有 2,045 人，並且有 1,558 人被擒；但亞蘭文抄本卻記載被擒的有 1,575 人（ibid,P·45）。

以斯拉記三 8-15 及五 13-17 指出，第二所聖殿于波斯王古列統治期間開始興建；以斯拉記四 24 則記載大利烏一世第二年才開始建殿；而哈該書二 15 則暗示建殿工程要待五三〇年才展開。上述三個關於建聖殿的日期，如何能和諧一致？

以斯拉記三 10、11 所描述的，只是立聖殿根基的情境。那時候正是五千個歸回者抵達耶路撒冷那一年的七月，他們在所羅門聖殿的遺址獻祭崇拜神。這年可能是主前五三七或五三六年。但以斯拉記四 4 清楚指出，當地的撒瑪利亞人及其他鄰邦妒忌猶大人，上告于波斯王古列的宮廷，於是波斯政府下令猶大人停止建殿工程。

以斯拉記四 24 告訴我們，因為周圍的異族群起反對，所以建殿工程就停止了，直至大利烏一世的第二年，即主前五二〇或五一九年。在猶大省內，富有的猶太人都忙於為自己建造漂亮舒適的房子，沒有為重建聖殿花絲毫力量，根本不熱衷於這項工作（該一 3-4）。

到了主前五二〇或五一九年，哈該先知受神差派，要挑起猶大省及耶路撒冷居民的熱心，在十六年前所立根基上重建聖殿。猶太的領袖所羅巴伯及大祭司約書亞回應哈該的挑戰，全心全意投身於為神建殿的工作裡，猶大人亦上下一心，參與建殿工程（該一 14）：根據哈該書的記載，重新建第二所聖殿的工作，開始于同年六月二十四日（一 15）。

七月二十一日，即是差不多一個月之後（該二 1），哈該發出令人鼓舞的訊息，預言第二所聖殿的榮耀將會蓋過第一所聖殿（9 節）。兩個月後（10 節），哈該更提醒猶太人說，自從他們在十六年前荒廢聖殿根基時開始（「追想到立耶和華殿根基的日子。」（18 節），農作物的收成都不理想，穀物枯萎，受黴病及冰雹傷害。

雖然河西（幼發拉底河以西）總督達乃和示他波斯乃，並他們的同黨，上本控告猶太人建殿，但大利烏王在亞馬他城的宮內，找到一卷由古列於五三七年所頒佈的召旨，於是大利烏便降旨命令乃等

人不得陰擾猶太人建聖殿（拉六 3-12）。第二所聖殿終於在五一六年建成了，那是「大利烏五第六年，亞達月初三日」15 節）

由上文的陳述看來，這幾段經文是互相補足的，當然沒有衝突之處。

為何重建聖殿的工程被拖延了？真正原因何在？

所羅巴伯及約書亞於五三六年領導猶太人重建聖殿，情況非常樂觀。以斯拉記四 7-23 指出，當時有異族人（利宏及伸師）干擾他們，致使工程受阻。但哈該先知控告當時在耶路撒冷的領袖不熱衷於建殿工程，指摘他們不嘗試再建聖殿（參該一 2）。猶太人建殿工程，在古列王統治末期停頓了，而哈該則在五二〇年發出他的訊息，離工程停頓有十四年了。

事實上，以斯拉記及哈該書所說的都正確。周圍的異族覺察一個新的猶太人聚居地在耶路撒冷建立了，便雇請波斯宮廷的謀士遊說王，迫使猶太人停止建殿工作。到了後來，甘拜西於五二四年逝世，高馬他（Gaumata）於五一二年登位，之後就是大利烏一世執掌大權的時代了。大利烏當政期間，較有利於猶太人重建聖殿。但在那時候，耶路撒冷的領導階層都只顧為自己的事情忙碌，沒有熱心為重建聖殿的計劃付上一點力量；尤其是他們正面對一個問題——他們沒有王的允許就重建聖殿，是冒險的行動。

有很多人誤解了以斯拉記所記載一連串事情的先後次序。哈該於五二〇指出重建聖殿的挑戰，但利宏和伸師不是當時代的人。請留意他們的書信在四六四年才發出（他們寫信的對象是亞達薛西王，他在四六四至四二四年作王）。利宏伸師寫給王的信，或工給他們的回覆都沒有提及建聖殿，而只有關於建城牆及防禦工事的記載。聖殿已於五一六年（拉六 15）建成了。在重建聖殿的過程中，的確受到異族的干擾，而河西總督達乃和示他波斯乃的確達信予大利烏一世，要知道猶太人所宣稱古列王批准他們建殿是否真有其事（拉五 3-17）。大利烏一世終於找到以前由古列發出的禦旨，於是禁止達乃等人干擾猶太人的建殿工程，還命令他們盡力供應猶太人建殿所需的費用。

利宏和伸師的反對在數十年後才提出，所針對的是建城牆的工程（雖然這段記述被置於較前的部份）。以斯拉所關心的，顯然是幫助修補已破毀的城牆（拉九 9），以及耶路撒冷居民在敬拜耶和華這事上的更新。但因著一些沒有記在聖經裡的原因，以斯拉的努力不完全成功；建城牆的工作，要待尼希米時才完成。

尼希米記

阻擾尼希米工作的，有一名亞拉伯人。他名叫「基善」（尼二 19，Geshem）抑或「迦施慕」（尼六 6，Gashmu）？

亞拉伯文保存了閃族語文的格變尾音的特性（u 代表主格 i 代表所有格；a 代表受格）；時至今日，亞拉伯文都保留這種特性。尼希米記六 6，那個亞拉伯人名字的字尾是 u。但在巴勒斯坦，說希伯來語和亞

蘭語的人通常都將名詞（包括專有名詞）最尾的短響音刪去。因此，基善（Geshem）這名字較迦施慕（Gashmu）為常見。

以斯帖記

以斯帖參與異教的選美，成為薛西王后宮佳麗之一以斯帖這樣做對嗎？

雖然以斯帖記沒有明顯提及神的名字，但在這十章聖經裡，從始至終都見證著神的奇妙保守及引導。在猶太人的歷史裡，沒有一個比以斯帖時猶太人所面對的危機更嚴重了。那時候，波斯的首相哈曼正設計陷害被擄的猶太人，滅絕這個種族。為挫敗這陰謀，神興起一位婦人，她美麗、機智而膽色過人，這使她完全適合於拯救自己的族人。她必定要參與在皇宮裡舉行的選美大會，才有機會站在王的面前，然後可以在後來成就拯救自己同胞的目的。

我們不知道以斯帖是自願參選，抑或是王的使者強迫她入宮。以斯帖記二 8 只說「以斯帖也送入王宮」，這可能暗示她沒有選擇的餘地。但無論如何，以斯帖都是神手中的工具，神用她來破壞哈曼的陰謀，他設計屠殺猶太人，於是「以斯帖——王的新後——都包括在內了」。基於上述的特別原因，我們可以肯定地說，在當時頗特殊的情況裡，以斯帖所做的一切都合乎神的旨意。她願意冒著生命危險來拯救自己的同胞——「我若死就死罷」（斯四 16）

但在另一方面，以斯帖雖有令人注目的經歷，今天的基督徒女子卻不可效法她參加選美聚會。神無疑是使用以斯帖的美貌來拯救他的選民，使他們免被滅絕。但我們現在並不需要面對滅族之禍，選美會也不是為拯救神的子民。因此，青年的姊妹還是不參加選美為佳。

約伯記

是否確有約伯其人，抑或約伯只是小說裡的英雄？

在約伯記中共有三十九章經文以詩體寫成；此外在約伯受苦遭災，以及他後來回復身份、地位與財富的過程中，都牽涉有超自然力量。基於上述原因，有些聖經學者便質疑約伯記所載事蹟的真確性。是否真有約伯其人呢？若有，他又是何時何地的人物？有某些學者推測約伯只不過是小說裡的人物，代表被擄至巴比倫期間，陷入極度痛苦裡的希伯來民。約伯記所載那五個人（假如包括耶和華就是六個）的對話，包括有大量從亞蘭語借過來的詞匯，以及對話間所顯示的極度一神主義，都反映出約伯記的寫成日期乃在被擄之後。

學者們抱著懷疑態度而推想出來的理論，認為約伯只是小說裡的人物，並將約伯記的寫作日期推遲至被擄之後。為回答這些懷疑論者的疑問，我們必須提出強而有力的證據，以證明約伯其人及生平事蹟，確是歷史事實。首先，我們要指出約伯記一 1 是一句極肯定的說話：「烏斯地有一個人名叫約伯。」聖經其餘部分也有類似的說話，例如撒母耳記上一 1：「以法蓮山地的拉瑪瑣非，有一個以法蓮人，名

叫以利加拿，是……耶羅罕的兒子。」此外，路加福音一 5 記載：「當猶太王希律的時候……有一個祭司，名叫撒迦利亞。」約伯記是聖經裡的一卷書，假如撒母耳記上及路加福音被認為是真確的，其開卷的一段經文被視為真確。那麼，約伯記應受相同待遇——裡面所載的人物，確有其人；所載的事情，也屬真確。

第二點證據是聖經的其他書卷有提及約伯。以西結書十四 14，約伯與但以理及挪亞同被視為敬畏者的典範，所言有力，在神面前為以色列人求情：「其中雖有挪亞、但以理、約伯這三人，他們只能因他們的義救自己的性命，這是主耶和華說的。」從以西結書十四 14 可知，神自己肯定約伯是真有其人，就如挪亞及但以理一樣，是歷史裡的人物。假如沒有約伯其人，那麼挪亞及但以理的真實性也成疑問；另一方面，神就會被視為欺騙人類，而需要現代的懷疑論者為秘改正。在此必須一提奧伯萊（W.F. Albright），他傾向於接受約伯記乃後期作品之說，但他沒有懷疑約伯的真實性。奧伯萊曾在其文章「舊約與考古學」（“The Old Testament and Archeology”，H·C·Alleman and E·E·Flack，ed，Old Testamentary Commentary，[Philadelphia:Fotress,1954]）中，認為約伯可能與摩西以前的族長同時期，他用'Iyyob 這個主前工千年的名字，來支持約伯的真確性。（在此要指出，于柏林的咒詛文獻 [Berlin Execration texts] 中，'Iyyob 是一個亞蘭王子的名字，這王子住在大馬士革附近。在馬裡出土的主前十八世紀的文獻，亦有提及 Ayyabum。此外，主前十四世紀的特勒亞瑪拿信紮，提及 Ayab 是比拉的王子的奧伯萊亦指證真有比勒達其人（是約伯的「安慰者」之一），這名字是 Yabil-Dadum 的撮寫方式，可見於主前二千年前的楔形文字的文件中。

懷疑論者的第三點反對理由，是約伯記第一、二章記載耶和華神與撒但面對面地說話。他們這種意見是沒有根據的，正如否定基督曾在曠野受魔鬼試探一樣，亦是根基薄弱的（參馬太四；路加四）。假如在這些記載上，聖經也不能被接受為真確無訛，那麼，我們更難相信聖經是聖靈默示而寫成的文件，充滿權威而完全可靠。

懷疑論者所持的第四點理由，是約伯記內的亞蘭詞匯比希伯來文的還要多。他們這點理由其實不能成立。長期以來，阿拉伯北部地區的居民，都懂亞蘭語；主前一千年阿拉伯北部的拿巴天國的刻文，都是用亞蘭語寫成的。與說亞蘭語的民族通商貿易，可能在主前二千年已開始了。雅各的外父拉班，肯定是說亞蘭語的（參創三十一 47）。遠在主前二千四百年開始，阿拉伯北部地區與亞蘭的大城市伊蒲拉已有商業往還（雖然伊蒲拉人自己說亞摩利語，而不是亞蘭語）。

而且，懷疑論者認為約伯記內充滿亞蘭語調；但他們的估計似乎太高了。高洛明（A·Guillaume， “The Unity of the Book Of Job，” Annual of Leeds University, Oriental Sec· 14 [1962-63]：26、27）曾提出極有說服力的證據，證明以利戶的說話裡沒有亞蘭語調（伯三十二-三十七）。高洛明指出，以利戶所用的詞匯，都是阿拉伯地區內通行的，而只不過說亞蘭語的地區亦使用這些詞匯罷了。他提及不少於二十五個例子，指出這些詞匯乃起源於阿拉伯。約伯記的背景是烏斯，此地位於阿拉伯北部，因此，約伯記裡面夾雜阿拉伯與亞蘭語調，是理所當然的。無論這書卷最初以希伯來文寫成（似乎不大可能），抑或使用摩西以前在北阿拉伯盛行的言語；都極可能帶有亞蘭文和亞拉伯文的混合字彙。

基於上述理由，我們可以作出結論：認為約伯記乃小說人物這論調，是沒有支持基礎的。因此，當使徒雅各要援引古人的經歷作為例子，以提醒基督徒在受苦時仍要忍耐到底，雅各所援引的，正是族長

約伯。雅各書五 11 指出：「……你們聽見過約伯的忍耐，也知道主給他的結局，明顯主是滿心憐憫，大有慈悲。」使徒雅各所提及的，正是約伯至終得以康復，財產加倍，重獲兒女，全家人都敬畏神。毋須指明，也知道神絕不會向一個虛構的人物施恩憐憫。

據史特朗經文彙編 (Strong's Concordance)，約伯記一 11 及二 5 翻譯作咒詛 (Curse，直譯原書，中文和合本作「離棄」，呂振中譯本作「謗讀」——譯按) 的字，原文是 berak。但這個字在別處被翻譯為祝福。為什麼同一個希伯來字，會含有截然不同的兩個意思。

誠然，barak 在加強主動語幹中 (即是 berak)，通常解作「祝福」、「以祝福來問安」。舊約聖經的多處經文，berak 都以「祝福」之意出現。但約伯記一 5，11，二 5、9 的 berak，卻含有與「祝福」相反的意思。詩篇十 3 所用的 berak (與 ni'es「拒絕、輕慢」連在一起)，亦含有這個意思。Brown-Driver-Briggs (Lexicon, P.139) 作出以下解釋：「祝福的含意，剛與咒詛相反……祝福是在兩人道別時所給子的慶賀；但祝福到了極端，就變成我們日常用語中的咒詛。」在這種情況下，列王紀上二十一 10 及 13 亦是顯明此字含意的例子。

創世記二十四 60，三十 11，四十七 10；約書亞記二十二 6；撒母耳記下十三 25 及列王紀上八 66，都採用 berak 這個字，意思是「向……說再見」；在上述數段經文裡，這個希伯來字都帶有一個含意——祝福那準備離開的人。根據上述用法，我們可以作出總結，berak 此字的含意是：窮凶極惡的人向神說再見，畜意離棄神，在心思意念裡都不再有神。(Zorell, Lexicon, P. 130, 亦持這個見解，這似乎是令人最滿意的解釋了。) 德裡茲 (Keil and Delitzsch, Job2:51) 謂，berak 代表了反話式的委婉語。他認為約伯記二 9 的上文下理，清楚顯出 valedicere (向……說再見) 是道別時的說話。但總括來說，他認為約伯記裡的希伯來文 berak，其含意近似「心裡不再有神」(同上引書，2:49)。

以利法在約伯訪五 13 內的一番說話，被引用于哥林多前書三 19，後者指出這段說話是確實的。這是否意味著約伯那三個「安慰者」的說話都是受聖靈感動的？

在約伯記五 13，以利法如此評論神：「他叫有智慧的中了自己的詭計，使狡猾人的計謀遠速滅亡。」哥林多前書三 19 引述這句說話的前半段：「主叫有智慧的中了自己的詭計。」假如以利法、瑣法及比勒達對神的評語均屬正確，神何須指摘他們呢。約伯記四十二 7 指出，「耶和華……對提幔人以利法說，我的怒氣向你，和你兩個朋友發作，因為你們議論我，不如我僕人約伯說的是。」神向這三個「安慰者」發出怒氣，他們說話的可信性，也因此成了疑問。

那三個安慰者的基本立場，無疑是犯了極嚴重的錯誤 (義人遭災，顯然是他在暗中犯了罪)。但無論如何，約伯記四十二 7 並未指出他們三人所說的，關於神的說話，沒有一句正確。事實剛剛相反，甚至約伯也承認他們對神的評論是正確的，也援引三位安慰者的說話，加插入約伯自己對於神的講論之中。

另一方面，約伯發洩自己的情緒，有部分是不正確的，甚至受以利戶及神自己的指摘。事實上，約伯得到神的教導，看見自己愚昧；因為他批評神對他不公平、不憐憫他。約伯甚至在四十二 3 對自

已作出如下批評：「誰用無知的言語，使你的旨意隱藏呢。我所說的，是我不明白的，這些事太奇妙，是我不知道的。」約伯更在接著的第六節指出：「因此我厭惡自己，在塵土和爐灰中懊悔。」假如甚至約伯也要為自己批評神的說話而懊悔，那麼，約伯所說有關神的說話，也並非完全正確。

由此看來，若要考察約伯自己的說話，以瞭解那段說話是出於聖靈感動，是神允許的；那一段卻表達了約伯的憤怒，是約伯被失望悲痛所驅駛而說出的意氣話。那麼，我們必須參看上文下理，方可清楚明白。無論如何，聖經是毫無謬誤的，裡面的一字一句，都是照當時的實情記錄下來。仔細而客觀地研究，可知聖經作者是忠實地將當時的事情記下，包括那些動機錯誤或思想不正確的說話。聖經無謬誤所保證的，是聖經的一字一句都是實情，但不擔保裡面的一字一句都是真理。相信沒有任何讀者會認為，在約伯記第一二章撒但對神所說的話，都是正確而可仿效的。

還有一點要指出，綜觀新約各卷，曾引述約伯那三位「安慰者」的說話，就只有哥林多前書三 19，該處是拾取以利法的說話。此外，新約經卷從未有引述瑣法和比勒達的說話。新約其他經文可能有與那三位安慰者的思想相似的經文，但從未加以引述，最多只有含蓄地加以暗喻（關於這方面的詳細討論，可參看哥林多前書三 19 有關的問題。）

根據約伯記二 1-2，撒但可以站在神的面前；這段經文是否指明了撒但會上到天堂，並能夠自由往返于天堂與人類所居住的地球之間？此外，第一節「神的眾子」所指的又是什麼呢？

以弗所書二 2 指出，撒但是「空中掌權者 (exousia) 的首領 (ar-chon)」。這節經文中的「空中」，希臘文是 aer，意指環繞著地球的大氣；卻不是 aither，後者意指太空。甚至在墮落及等候審判的情況裡（彼後二 4），撒但能力所及的範圍也頗廣闊，足以使他與天使長米迦勒接觸（猶 9），更能夠在他所負責巡察人的行為這事情上，可以與神交談。

因此，從撒迦利亞書三 1 可知，先知看見一個異象（學者認為這異象帶著象徵意義），當時以色列的大祭司站在神審判的寶座前：「天使又指給我，大祭司約書亞站在耶和華的使者面前，撒但也站在約書亞的右邊，與他作對。耶和華的使者（譯按：中文和合本作「耶和華」）對撒但說，撒但哪，耶和華責備你。」

根據這節經文，我們可以清楚地知道，最低限度在基督釘十字架之前，撒但有機會到神面前，人類犯罪令撒但有機會在神面前提出控訴，要求神審判並加以懲罰。又或者當信徒對神的動機不誠懇，撒但亦有機會在神面前提出控訴。因此，撒但被稱為控訴者 (the Accuser，希臘文是 ho diabolos)，就是在主面前晝夜控訴基督徒的（參啟十二 10）經文清楚顯示，撒但在某些情況下，可與天上的使者一起站在神面前；經文指天上的使者為「神的案子」（參伯一 6，二 1，三十八 7「那時晨星一同歌唱，神的眾子也都歡呼。」）經文裡的「那時」，意指在太古時代，遠在創造人類之前。）

約伯記所提及撒但站在神面前的這兩幕情景，卻有一些情節是難以解釋的。假如這幕「天上法庭」的情景真發生在天堂，那麼，它是在天堂的那一部分呢？根據哥林多後書十二 2 可知，最低限度有三重天，因為保羅曾提及他被提升到「第三層」天，得睹在上的榮耀。約伯記第一、二章那兩幕情景，不會發生在最高及最聖潔的那一層天，因為不潔淨及可憎之物都不能進入「神的城」（參啟二十一 27）。

但神有可能偶然在較低層的天舉行天上的集會，而撒但就成了不速之客，闖入這些集會裡。此外，尚有一些情節令我們大惑不解。當撒但站在神面前時，神似乎以若無其事的態度對待這位「罪惡之王」；還詢問撒但最近忙些什麼，有沒有繼續監察義人約伯。我們似乎不大清楚撒但是否有繼續站在神審判的寶座前控訴人類，但我們可以肯定，撒但曾在曠野試探神的兒子，阻撓他的救贖工作（參太四；路四）。

無論如何，撒但的結局肯定是悲慘的，神已命定在千禧年的時候，將撒但捆綁一千年（參啟二十 2-3）。在這段期間完結時，撒但會對基督作最後一擊（7-10 節）；之後，撒但便被扔入硫磺與火湖，永遠受苦，被神定罪及受咒詛。

聖經是否有引用異教的神話？（例如：鱷魚[伯四十一 1；賽二十七 1]；拉哈伯[賽三十 7；河馬[伯四十一 15]；地獄[Tartarus，彼後二 4]

約伯記、詩篇這類詩歌書，以及以詩體寫成的那部分先知書，偶然間會提及神話中的生物。但希伯來文學引用神話中的生物已算為數較少，古代近東的其他詩體或宗教類文學，更常提及這些神話裡的生物。若將希伯來與非希伯來文學比較，兩者引用神話的意念，有著基本上的分別。異教文學的作者都相信這些生物的確存在；至於聖經作者，卻以純屬像征或隱喻的手法來引用神話中的生物。

其實，英國文學也有引用神話裡的生物，特別是公元十七世紀或稍前時期，深諳希臘文及拉丁古典文學的偉大文學家們，更常運用這些隱喻式的表達手法。例子之一是密爾頓（John Milton）於其作品加慕施（Comus，11、18-21）引用了古代希臘神話裡的很多生物。

密爾頓是基督徒，且是著名的護教者；他曾撰寫了很多傑出的詩章，描寫亞當墮落以及基督救贖人類（“Paradise Lost”和“Paradise Regained”）。假如批評英國文學的人說，密爾頓的作品有提及羅馬和希臘的神只，還有那些由神和人合生的後代，諸如荷馬和威吉爾作品中的神只，於是就指密爾頓相信異教神話裡的生物或神氏。那麼，我們就可以說這些批評者實在對密爾頓和他的作品認識不深了。然而，十九世紀的高等批評學者，卻將古代以色列宗教與鄰國拜偶像的迷信硬扯在一起；他們這樣做，明顯可見是對聖經及教外文學認識不深，以致陷入如此嚴重錯誤的境地。仔細研讀古代埃及、蘇默、巴比倫及迦南人的宗教文獻（可參看 Pritchard，Ancient Near Eastern Texts），就會瞭解到聖經作者提及河馬、鱷魚和拉哈伯的時候，一如密爾頓作品裡有 Jove，Bacchus Neptune，Circe。

以下將分別解釋聖經曾提及的幾個在異教神話裡出現的生物。「鱷魚」（或作利維亞坦，Leviathan）是在深海裡的怪獸，體積龐大、力量驚人。詩篇一〇四 26 對鱷魚的描寫，會使我們認為所指的是一條鯨魚。在約伯記四十一章對這些生物的描寫，卻似乎是指像怪獸一般龐大的鱷魚；這章所描述的生物，是作為一個例子，顯示人類不能征服的生物有著巨大無比的力量，性格兇殘；縱使如此，這種生物也是創造者所創造及眷顧的。在以賽亞書二十七章，鱷魚被描寫象徵亞述及巴比倫（相對於前者，聖經所說的是「快行的蛇」，所指的可能是曲折蜿蜒的底格裡斯河；至於後者，「曲行的蛇」可能指幼發拉底河）。另一方面，在詩篇七十四 14，鱷魚的原文是 tannin（海怪、鯨魚，又或是河中的怪獸），所提及的水域可能是尼羅河或紅海。在以西結書二十九 3-5，描寫鱷魚的鱗片及張開的頷，顯然是指埃及。

河馬（Behemoth，原文源自 behemah，是強調性的眾數的表達法）是一隻龐大的哺乳類動物，由人類豢養或在曠野生活。約伯記四十 15 描寫河馬是兇猛而有強力的野獸，在水邊出沒。一般來說，似乎可以視聖經所描述的河馬為出沒尼羅河上游的大河馬。（考查埃及的語源，有一個埃及文寫為 P, ih mw 「水牛」，但若視這字相等於聖經中的河馬，卻有著難以克服的語言學上的問題；據我們所知，埃及人從未有用這字代表河馬。有三個埃及字最常用以指河馬，就是 h, b, db 或 nhs。（「參 R·O·Faulkner, A Concise Dictionary of Middle Egyptian, ” 手寫的刻文；Oxford, 1962；Pp184, 311, 136。）

拉哈伯（原文是 rahab，並非妓女喇合，後者的原文是 Rahab，兩者出自不同字根）。（譯按：拉哈伯與喇合的英文寫法同是 Ra-hab。）這名詞的含意是「傲慢」、「自大」。約伯記二十六 12 及三十八 18-11 將拉哈伯擬人化地描寫為在深淵中擁有擾亂的勢力。根據詩篇八十七 4，拉哈伯象徵出埃及時的埃及國；到了以賽亞書三十 7，拉哈伯被描寫為約書亞記時代的埃及國——只懂喧嚷，卻沒有勇力達成任何目的。

地獄（希臘文是 Tartaros，只有動詞形式的 tartaroo 出現於聖經中）是指受痛苦折磨的地方，卻不代表某一個神氏。

約伯記十九 26 是否指望身體復活？

約伯記十九 25-27 是約伯所說的一番話，那時候，他的信心正處於顛峰狀態。約伯將注意力從他那悲慘困厄的境況中移離，而緊緊注目於神：「我知道我的救贖主活著，末了必站在地（直譯作「塵土」）上，我這皮肉「被他們」（譯按：中文和合本無此句：「他們」意指「蟲」）滅絕之後，我必從我的肉體（照原書直譯）得見神。我自己要見他，親眼要看他，並不像外人。「當」（中文和合本無此字）我的心腸在我裡面消滅了。」這段是含有濃厚詩體意味的說話，因此在翻譯這段文字時要中肯準確。然而，最吸引學者注意力，引起廣泛討論的是關於一組字的解釋，就是 umibbesari——有連接詞 waw，「和」或「也」；前置詞 min 「從」或「以外」；以及 basar，「身體」或「肉體」；還有 i，意即「我」。

問題的重心在於 min 的正確含義，究竟這字的意思，是否一樣？是 KJV 及 NIV 所翻譯的「在『我肉體』」？抑或如 RSV 及 JB 所指的「從『我肉體』」？又或者如 ASV 及 NASB 所翻譯的「不帶著『我肉體』」？假如約伯這句說話的含意是：他的靈或魂將會在「末後的日子」得見神，那麼，min 應該翻譯成「不帶著」。然而，綜覽聖經各卷可知，若 min 與一動詞相連而解作「不帶著」，只有數段經文有這種解法，就是約伯記十一 15 「那時，你必仰起臉來，毫無斑點（mimmum）。」；箴言一 33 「得享安靜，不怕災禍（mippahad）。」（參看 Brown-Driver-Briggs, Lexicon, p. 578b）

某一個原文的常見的意思與經文的上文下理已和諧，那麼，就不應該選擇此原文不常見的意思來解釋經文。因此，我們寧取 min 最普通及廣泛應用的意思——某觀察者藉以觀察其目的物的角度。（min 通常用以指羅盤上的某個方向；或相對於一人而言，另一人所在的位置。）

由此看來，當以色列人自己閱讀約伯記這段經文，mibbesari' ehez' ” loah，他所得的印象就是「從我們肉體（或「身體」），我將看見神」。循這方向解釋下去，這段經文顯示了約伯的信念——縱使他的身體在墳墓內腐化之後，在「末後的日子」，當他的救贖主站在這地的塵土之上時（apar），約伯復活了

身體將會看見神。因此，RSV 及 JB 的「從」，以及 KJV 和 NIV 的「在……內」是較合于文意的，至於 ASV 及 NASB 的「……以外」，則較不可取。根據這節經文的含義，極可能是指約伯知道有身體復活，就是當主耶穌復活時，已睡眾聖徒的身體從墳墓裡起來（參太二十七 51、52）。

詩篇

神愛罪人但憎罪惡，詩篇五 5 及十一 5 是否與上述信念有所衝突？

詩篇五 4-6 記載：「因為你不是喜悅惡事的神，惡人不能與你同居。狂傲人不能站在你眼前，凡作孽的，都是你所恨惡的。說謊言的，你必滅絕；好流人血弄詭詐的，都為耶和華所憎惡。」詩篇十一 5 加強了這方面的思想：「耶和華試驗義人，惟有惡人和喜愛強暴的人，他心裡恨惡。」討論這個問題時，最常被人引用的，就是瑪拉基書一 2-3；「耶和華說，以掃不是雅各的哥哥麼，我卻愛雅各，惡以掃，使他的山嶺荒涼，把他的地業交給曠野的野狗。」

從上述經文可知，神對善與惡、好人與惡人的態度是不同的。在理論上（神學概念除外），「惡」是不存在的。但從不敬神的罪惡本質及惡行，以及魔鬼的作為，方可理解「惡」。根據聖經的描述，惡人及道德敗壞者會喜悅惡人違背神的行動，樂於看見罪人違反神的道德律。因此，當好王帝約沙法與壞王帝亞哈聯盟作戰時，先知哈拿尼責備這位好王帝：「你豈當幫助惡人，愛那恨惡耶和華的人呢？因此耶和華的忿怒臨到你。」（代下十九 2）約翰壹書亦指出：「不要愛世界，和世界上的事。人若愛世界，愛父的心就不在他裡面了。」（二 15）罪人樂於作惡，違背神；但我們不可持罪人的態度，否則就會牽涉入他們的敗壞行徑裡。因此，只有撒但喜悅罪人，他們背棄神，違反神的道德律。然而，神不會喜悅罪人，審判他們。因為神是公義的審判官，掌握宇宙。

然而，神對罪人尚持有另一種態度，這態度反映出神那深不可測及不可計量的恩慈。神愛罪人以及這個罪惡的世界，神甚至捨棄自己的獨生子，犧牲兒子以救贖罪人。以賽亞書五十三 6 指出，「我們都如羊走迷……耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上。」這節經文的含義是，縱使罪人是撒但行惡的工具，被撒但利用來背叛神，神亦討厭罪人這種行徑；但神仍然愛罪人，向罪人施恩。基督替世人贖罪，他的死亡及復活勝過罪的權勢，因而使罪人靠著基督可以脫離罪惡，成為神的兒子，進入信徒的大家庭內。神厭惡那些不悔改的罪人，定他們的罪。然而，神更有難以測度的恩典及慈愛——這神聖的愛，在十字架上一覽無遺了。羅馬書三 26 記載，「使人知道他自己為義，也稱信耶穌的人為義」。換言之，神能夠愛他所憎惡的人。他所厭惡的，是惡人的罪；他所喜悅的，是罪人悔改歸向基督。怎能如此呢？因為當罪人誠懇地轉離自己的惡道，相信基督之時，他就藉著信而與基督連合了——神不會恨惡他自己的兒子，也不厭惡基督身體裡的肢體以及聖靈的殿。詩篇三十篇的標題是否與其文意不配合？

依照馬所拉抄本，詩篇三十篇的標題是「大衛在獻殿的時候，作這詩歌」（中譯參照中文和合本：直譯原書是「一首詩；獻殿的詩歌。大衛的詩」——譯按）。綜覽詩篇三十篇，內容絕大部分都是描寫詩人自己的經歷——從仇敵的手中被拯救出來。另外，還在詩歌裡祈求神，不要讓詩人死于仇敵之手，

卻要保守詩人在有生之年內仍能服事神，與神保持良好的關係。從這十二節經文的內容看來，其實不適用於獻殿的公開崇拜過程中。在此需要指出，縱使詩篇的每一個標題通常是清楚明白的，使我們藉題目而易於瞭解內容。然而，詩題並非受聖靈感動而編成的，並不屬¹神聖經卷裡的一部分。詩篇的內容，才是由聖靈默示而寫成的無謬誤的經文。因此，詩題最好被視為可靠的研讀指引，在眾多詩篇被編成一卷之後，才被加插入每一詩篇之中。

無論如何，當我們閱讀緊接三十篇標題之前的第二十九篇，發覺詩二十九的內容極合于公開崇拜時誦讀。詩二十九莊嚴宏偉，可與哈利路亞詩篇比擬。狄泰爾(J·W·Thirtle, The Titles of the Psalms their Meaning and Nature Explained 2d ed. [London: H·Froude, 1905]) 曾提出一個建議——有很多詩篇不只有詩題，還有置於結束部分的跋。由此看來，我們可以解釋表面看來是與內容不配合的詩題，是因為當文士彙集編排詩篇成為正典時，附於詩後的跋令文士混淆了，使他們以為這些跋是緊接著那首詩的題目。故此，詩篇第三十篇的題目（最低限度是這題目的前半部，「一首詩；獻殿的詩歌。」極可能是詩二十九的跋；而詩題的後半部「大衛的詩」才真真正正是第三十篇的題目。假如上述基於推測而作的解釋是實情的話，問題當可迎刃而解。

詩三十四篇題目裡的「亞比米勒」，若改為「亞吉」，是否更符合大衛的生平事蹟？

詩三十四篇的題目是「大衛在亞比米勒面前裝瘋，被他趕出去，就作這詩」。這個詩題所指的，極可能是撒母耳記上二十一 13 所記載的那件事。大衛逃避掃羅追殺，走到非利士人境界內，被帶到迦特王亞吉面前。為免招亞吉妒忌，大衛遂在他面前裝瘋。結果，亞吉下令驅逐大衛出城，而大衛便不至落入非利士仇敵之手中。至於詩三十四篇題目所寫的亞比米勒，就可能是編搜詩篇的文士犯了錯誤，將亞比米勒誤以為亞吉。然而，大衛的生平事蹟是每個以色列人都耳熟能詳的，後世的文士負責編搜詩篇，當然是飽學之士；因此，他們極不可能將亞比米勒及亞吉弄錯了。

由此看來，題目所指的亞比米勒並非亞吉之誤；而亞比米勒是迦特王亞吉的另一名字。正如基甸又名耶路巴力（參士六 32，七 1 等），所羅門又名耶底亞（撒下十二 25），西底加又稱為瑪探雅（王下二十四 17）。因此，非利士王有兩個名字，當然不足為怪。事實上，創世記最初提及的非利士王名叫基拉耳的亞比米勒（創二十 2），到以撒的時代，又有一個非利士王名叫亞比米勒第二（創二十六 1）。由此看來，亞比米勒似乎是當時非利士王朝的名字，就像波斯王朝的「大利烏」（第一個名為大利烏的王於主前五二二年被加冕，在此之前，他可能被稱為 Spantadata；而瑪代人大利烏〔但五 31，六 1，九 1〕原來可能被稱為 Gubaru[Dareyawes 能是王族的名稱，意即「君尊者」]。所有埃及王最低限度有兩個名字(nesu-bity 是法老自己的名字，而帶有 sa-Ra'的名字可能是王號，同一王朝的法老都有一個與 Sa-Ra' 相連的名字)。非利士與埃及相鄰，而埃及是古代近東的強國，非利士王朝起名號的方法受到埃及的影響，也是可以理解的。

舊約聖經只記載非利士王的兩個名字，就是亞比米勒和亞吉。然而，從亞述遺留下來的文獻卻記載多個非利士王的名字：亞實突王是 AZirr 或 Azuri；後來撒珥根二世以亞實突王的弟弟 Ahimiti 取代王位；亞實基侖王稱為 Sidqia，在他之前有 Rukibtu，之後是 Sharruludari；此外，還有以革王倫 Padi，由西拿基

立使其坐王位，成為亞述的傀儡；與此同時期，加薩的王是 sillibel；以撒哈頓曾題及亞實基侖的王名叫 Mitinti，而以革倫的王則稱為 Ikausu；還有一個名字具有更深含義，就是亞實突王 A-himilki，這個名字即是亞希米勒（Animelech，亞比米勒在形式上頗相似）。（有關上述名字，可參 Pritchard, ANET, P. 286-187, 288, 191。）上述資料足以構成有力的證據，證明在公元前十一世紀至八世紀期間，非利士王朝中都持續使用亞比米勒此名字。

根據詩一二一 3-4 記載，神不會睡覺；但詩七十三 20 卻說「主啊，你醒了」，這節經文有何含義？

原文 ba'ir 的含意是「醒」，「以清醒的狀態行動」。在這段經文裡，ba'ir 是作象徵意義解，意即鼓勵某人切合當時情勢而作出行動。參看上文下理，相信沒有希伯來讀者以為神在睡覺，待醒後才開始行動。作者以「擬情法」（anthropomorphic）的語言來描寫神；以人類的形體——有四肢、身體，以及人類的行為和反應，描寫神的作為與表現。在本質上而言，神是個靈，不會有身體、四肢或情緒，就正如傳統神學所指一樣。（然而，聖經確曾提及神亦會有愛惡、悲傷或憤怒：這些情感狀態會因應人類的表現而流露出來。）

神當然「不打盹，也不睡覺」，神不會失去知覺。然而，當我們認為神應在某些事上顯露自己的作為，但他沒有一點反應，不展露絲毫作為。後來，神被激發而藉著行動來展示自己的能力，顯明自己的旨意；於是，在表面看來是神在熟睡中醒來了，面對極需施展作為的情況而以行動來應付。（請比較詩三十五 25 的相似語句：「求你奮興〔與七十三 20 所用的是同一個字〕醒起[haqisah 源自 qis，在主動使役語幹中，是「醒來」之意，判清我的事]。」）詩人在詩篇一三七 8-9 裡，為那些嬰兒被摔死在磐石上而大感興奮。真正屬神的人怎能有如此惡毒的心腸呢？

詩篇一三七的作者，是被擄的猶太人的其中一員，他親眼看見迦勒底人令人髮指的惡行。主前五八七年，耶路撒冷淪陷，迦勒底軍兵大肆搜掠，從母親懷裡將嬰孩奪過來，瞬間摔向最近的一個牆角，母親悲痛欲絕，迦勒底人卻發出充滿獸性的笑聲，露出猙獰笑臉。迦勒底人的這些兇殘惡行，完全是羞辱以色列的神的表現。迦勒底人屠殺神的百姓，就是向那獨一真神的主權提出挑戰，因此，他們終須受到報應。迦勒底人虐待殘殺毫無抵抗力的俘虜，就是向他們的神提出挑戰。因此，神必以其人之道還治其人之身，向他們施行審判，才可以彰顯出神的權能與榮耀。因為神設立了道德律，亦是道德律的執行者與維護者。

詩篇一三七的作者被擄到異地，他認為呼籲神維持執行自己的律例是理所當然的；對於那些曾施殘暴的人，必須施行恰當的報復。只有這樣，異教世界才得以知曉在天上有一位神，要求人類遵守他所設立的對與錯的標準，謹記在腦海裡。異教徒必須得到教訓，從而知道他們向別人施行的血腥手段，終有一天臨到他們自己的身上。異教徒如何能瞭解這個道理？唯一方法是親身承受血腥暴行的惡果。

後來，瑪代及波斯人攻克巴比倫，勝利者對待巴比倫嬰孩的手段，就正如巴比倫人對待猶太人的嬰兒一樣的殘忍。這時候，巴比倫人學習到這樣功課了。巴比倫嬰兒受到兇殘滅命的對待，亦只因著這個緣故，巴比倫人知道希伯來民族的神是充滿權能的。因此，詩人的祈禱並不意味著他是充滿血腥的復仇心理。反之，他是誠懇地祈求神在異教世界之中彰顯他自己的權能，使迦勒底人在頃刻之間經

歷災難性的轉變。迦勒底人曾使耶路撒冷居民受不必要的痛苦，現在，他們要遭受自己曾加諸別人身上的苦楚了。

在此要加插指出，我們身處於基督在迦略山被釘十字架以後的時代，因此，我們得以從另一途徑知道神審判罪時的可怖——神甚至犧牲自己獨一的愛子，為救贖全人類的罪。神依然會審判現代好流人血的政治家，以及他們那些道德敗壞的跟隨者。但主耶穌曾來到世上，神毋須要像舊約時代一樣，不必以立時的懲罰來彰顯神的公義與公正。而且，主耶穌已被釘死在十字架上，為人類贖罪；藉此，無罪的神子替有罪的人類受死，已顯示了神對罪所持的忿怒態度。所以在現今時代，神不必以災難性的懲罰來彰顯他的公義。

由此看來，新約信徒不應學效詩一三七作者，毋須要求神施以懲罰性的審判。無論如何，我們不應忽視新約啟示錄六 10，該節經文記載在大災難的日子裡，殉道的聖徒向神發出呼籲：「聖潔真實的主啊，你不審判住在地上的人給我們伸流血的冤，要待到幾時呢。」到了末時，不敬神者將受撒但擺佈，他們所行流人血的暴行已到極點。到那時候，要求神施行審判是恰當的；神親臨這個罪惡的世界，施行這世界觀所當得的懲罰。

聖經是否將墮胎等同為謀殺？

時至今日，技術發展已能夠藉外科手術為孕婦進行人工流產。在古時，只是當母親被殺後，胎兒死在母親的子宮裡。阿摩司書一 13 是其中一個例子：「耶和華如此說，亞捫人三番四次的犯罪，我必不免去他們的刑罰。因為他們剖開基列的孕婦，擴張自己的境界。」然而，美國聯邦最高法院對胎兒是否有「人」的身份，抱著懷疑態度，卻認為待胎兒在母親體內到達妊娠後期，才擁有「人」的身份。因此，我們需要查考聖經，以瞭解神對此事的態度。究竟要待胎兒成長到那個階段，神才視這胎兒為人，以致人工流產成為謀殺呢？

詩一三九 13 斷言，由母親受孕的那一刻開始，神已關顧這個胚胎。詩人說：「我的肺腑是你所造的，我在母腹中，你已覆庇我。」第十六節繼續指出：「我未成形的體質，你的眼早已看見了。你所定的日子，我尚未度一日，你都寫在你的冊上了。」上述兩節經文清楚指出，縱使在世界各地每年有成千上萬的胎兒或胚胎死於母腹，但神仍然關顧這些不到期而落的死胎，就像這些胎兒能順利出生一樣。神知道所有胎兒的遺傳因子，而且，他已為所有生命訂立了周詳計劃（參 16 節）。

根據耶利米書一 5，在耶利米先知開始工作之前，耶和華神對他說：「我未將你造在腹中，我已曉得你，你未出母胎，我已分別你為聖，我已派你作列國的先知。」這節經文肯定是暗指先知尚未在其母親腹中形成胚胎，神已預知他。在神的心目中，每一個人類顯然佔有著一定的位置，而且是始自永恆——遠早于在母親胎中成孕之前。這節經文還告訴我們，是神自己監管胚胎於母腹中形成；由胚胎至胎兒，以至出生，在整段奇妙的「自然」過程中，神都掌管著。第三，這節經文告訴我們，神為每一個人類都有絕對的計劃，而每個人類的生命對他來說，都是重要的。因此無論是尚在母腹，或已經成人，若被人殺害了，那麼，這行兇者都是向神提出挑戰。因為聖經說：「凡流人血的，他的血也被人所流，因為神造人，是照自己的形像造的。」（創九 6）究竟要待那個階段，發展中的胚胎才被神視為

一個有生命的受造物呢？聖經指出，由母親受孕的那一刻開始。因此，無論是替孕婦進行人工流產的醫生，抑或是其他非專業人士令胎兒死掉，神肯定會討他流人血的罪。

以賽亞書四十九 1 提及神的彌賽亞僕人：「自我出胎，耶和華就選召我，自出母腹，他就題我的名。」這節經文引發了一條問題，需要聯邦高等法院答辯：在馬利亞妊娠期的那個階段，在馬利亞子宮裡的主耶穌才被視為神的兒子？由受孕以至嬰兒出生，在整個過程中，在那段時間進行墮胎才被算為流人血，褻瀆神的命令？三個月嗎？抑或三日、三分鐘？天使對馬利亞說：「聖靈要臨到你身上，至高者的能力要蔭庇你，因此所要生的聖者，必稱為神的兒子。」（路一 35）道成肉身這個神跡發生於何時？還不是馬利亞感孕的那一刻嗎！

至於施洗約翰，路加福音一 15 亦提及相似的情況：「他在主面前要為大……從母腹裡就被聖靈充滿了。」聖靈沒有告訴我們，究竟要待以利沙伯懷孕的那個階段，約翰才成為先知中最偉大的一位（太十一 11），被三位一體裡面的聖靈所充滿；然而，必定是高等法院所謂「合法流產」的階段之內。另一方面，我們能夠肯定的是，當馬利亞往探望以利沙伯時，以利沙伯已感覺約翰在她腹中歡欣雀躍（路一 41、44），因為當馬利亞向她問好後，以利沙伯即喊出：「你問安的聲音，一入我耳，我腹裡的胎，就歡喜跳動。」當懷著耶穌基督——三位一體神中的第二位——的馬利亞一進入室內，三位一體神的第三位就歡欣雀躍。人工流產的手術刀沒有為這兩個胎兒而使用，對人類來說，是何等幸運的一回事呢！

在較早時期，當人類為墮胎問題而作出辯論時，通常都會援引出埃及記二十一 22-25，謂這段經文的含意是，殺害孩子者要被處死，但引致胎兒流產的卻只需要較輕度的懲罰。其實，這段希伯來經文是被錯誤翻譯了，以致出現錯誤的意思——「人若彼此爭鬥，傷害有孕的婦人，甚至墜胎，『隨後卻無別害』，那傷害他的總要按婦人的丈夫所要的，照審判官所斷的受罰。『若有別害』，就要以命償命，以眼還眼，以牙還牙……」。

根據 NASB 的邊注，翻譯成「墜胎」的原文是 Weyase'ilyeladeyah；將這段希伯來文直譯，意即「她的胎兒出來」。指由嬰兒到十二個月大的孩童，希伯來文亦是 yeled（單數），而眾數形式是 yeladim（此段希伯來經文用眾數形式，因為當孕婦受傷時，在她腹中的可能是雙胞胎）。這節經文指出，孕婦的子宮受到傷害，胎兒由她子宮脫落，假如幸運的話，這胎兒出來時仍得保性命（即是早產了）。

關於這段經文，另一點要注意的是，「隨後卻無別害」中的「別」字，是原文所無的：照作者自己的觀點看來，此句希伯來文甚至無「別」的含意。這段希伯來文的意思非常清楚：「隨後卻無害」（welo'yihyeh 'ason）。因此，出埃及記二十一章的這段經文應翻成：「人若彼此爭鬥，傷害有孕的婦人，她的嬰兒出來了，隨後卻無害，那傷害他的總要按婦人丈夫所要的，照審判官所斷的受罰。若有害，就要以命償命（nepes tahat napes）。」

因此，經文的意思毫不含混：行兇者若對孕婦或胎兒造成某種傷害，他自己就必須受到相同程度的懲罰。假如胎兒的生命（ne-pes）被結束了，行兇者需以命償命。由此看來，殺害胎兒亦必被判死罪；胚胎不會被視為次等的生命，其權益卻與滿月而出生的嬰兒及成年人等同，需受關顧——以命償命。另一方面，胎兒只受到輕微損傷，毋須對行兇者施加相同程度的懲罰；然而，他必須照受傷胎兒的父母所要求的，作出金錢上的賠償。一般來說，胎兒早產需要特別細心的照顧及較多藥物醫療，因此父

母獲得金錢上的賠償是應該的。

由此看來，我們正在討論的問題——損失人類胚胎可算為喪失了一條生命（聖經的含意正是如此），卻會轉變為：這種殺人方式是否合乎公義。我們當然不是討論聖經指明要判以死罪的殺人，如拜假神、殺嬰為祭、行巫術、褻瀆耶和華神、謀殺、通姦或亂倫。（犯了上述罪行的，應被石頭打死，用刀刺或用火燒死；比較利二十 2-5、14、20、27，二十四 15-17；申十三 1-5，15，十七 2-7，二十二 22-24。）受刑者因上述罪行而被殺，行刑者並非犯殺人罪，而只不過執行神的誡命。另一方面，出於自衛的殺人亦可以接納的，例如強盜在夜裡入屋行劫（參出二十二 2）。為避免罪惡氾濫以致無辜者被害，出於這動機的殺人不算為謀殺。

至於胎兒在母腹內繼續成長會有害于母親的生命安危，聖經沒有提及因此墮胎可否接納。我們可以合理地推論，一條活生生的生命，其價值超過將誕生而有氣息的胎兒；特別是腹中胎兒對母親有嚴重危害，因而影響這母親的其他子女。這樣，我們便應替母親及其餘子女設想。

還有一個問題需要考慮。假如我們已預知嬰兒出生後必不能過有意義的生活，在這情況下，墮胎是否可行呢？無論如何，事實上有一些嬰兒夭折了，不能長大至懂得運用人類的理性。現代科技日新月異，與古代大不相同了；在醫學上有足夠的診斷技術，幫助產科醫生及孕婦知道，在孕婦子宮裡的是個畸胎，將來這個畸形兒童只會令父母心碎；在這情況下，及早人工流產或許是可行的辦法，但必須肯定母親腹中的是個畸胎，才可採取這個行動。一般來說，讓神全能的眷佑掌握一切，是最可行的辦法。

至於因強姦或亂倫而引致的不自願懷孕，這當然是對受孕的女子極不公平。然而，因這緣故而進行人工流產，卻是極需商確的行動，對胎兒極不公平。另一方面，我們要考慮母親將受極大的負擔，因奸成孕，女子本身是無辜的。她可以堅忍地信靠神賜予力量，當嬰兒誕生後給她有應付的能力，適應當時的新狀況。假如母親不願意撫養這個孩子，有一些無孩子的夫婦會極願意成為嬰兒的父母。

亦有婦女因亂倫而懷孕。在這情況下，將兒子送給別人撫養，是事在必行的。因為孩子的父親若在輩份上應是他的祖父或叔叔，那麼，當孩子長大發現真相，將會完全失卻自尊心。無論如何，將孩子送予別人，可以減輕後果的嚴重性，另一方面，亦不可因胎兒乃亂倫而有，就進行人工流產。在任何情況下，孩子的生存權利應被優先考慮。（在此應提出創世記十九 36-38 的一段事蹟，摩押與亞捫人的祖先，都是亂倫所生的：雖然在那個例子裡，身為父親的羅德不應為此罪行而負責。）

箴言

從所羅門的行為表現看來，他的著作怎可能被集為聖經的一部分？聖經又怎能說他是最有智慧的人呢？

所羅門以崇高的理想和高超的原則來開展他的功績。列王紀上三 3 指出：「所羅門愛耶和華，遵行他父親大衛的律例。只是還在邱壇獻祭燒香。」耶路撒冷有耶和華神的殿，所羅門應在那裡敬拜獨一真神（申十二 10-14）；但與此同時，他亦在其他邱壇向別神獻祭燒香。所羅門接替王位之時，曾以莊

嚴的態度委身予神，為他工作；他當時非常謙卑，不向神求別的，只求賜「有理解力的心」（直譯原書，中文和合本作「智慧」，原文意謂「聆聽的心」），使他能「判斷你的民，能辨別是非」（王上三 9）。而神亦應允所羅門：「賜你聰明智慧，甚至在你以前沒有像你的，在你以後也沒有像你的。（王上三 12）列王紀上四 29（馬所拉經文是五 9）記載：「神賜給所羅門極大的智慧（ho-kmah）聰明（te-bilnah），和廣大的心（roha-ble-b），如同海沙不可測量。」第三十節繼續指出：「所羅門的智慧超過東方人，和埃及人的一切智慧。」第三十一節進而強調：「他的智慧勝過萬人」，比當時名噪一時的智者（如以探、希幔、甲各和達大）更有智慧；於是，所羅門此名便在近東傳開了。

神賜予所羅門的智慧，特別在掌管政府事務時流露出來。他解決了兩個爭子婦人的紛爭（王上三 16-28）；興建宏偉的建築物；在行獻殿禮時，更顯出他是受神的靈感動的公眾崇拜領導者。此外，所羅門加強國境內城鎮的防禦工事；成立陣容強大的軍隊，配備先進的武器；所羅門還令以色列國境內經濟蓬勃，社會繁榮。神還賞賜所羅門有科學（植物及動物學）方面的智慧，且寫成多首詩歌及勸世警語（王上四 32 提及所羅門作箴言三千句，詩歌一千零五首；亦參四 33。）

箴言記載很多精警的教訓。勸告世人敬畏神並從而得著豐盛的生命；箴言重複而詳盡地警告人，免陷於性道德墮落，犯罪及殘暴之中。箴言教導人如何與友伴相處和洽，而無損于道德規範。所羅門的智慧遠超過其他人，處事技巧超群卓越；因此，他有能力領導政府，並成為人類的教師，這一點是毫無疑問的。沒有足夠而合理的原因支持我們去懷疑他那三卷作品——箴言、傳道書和雅歌——不是受聖靈感動而寫成。

另一方面，列王紀上十一章卻告訴我們，所羅門因為要與鄰邦建立良好關係，便多次與異族公主結婚。王上十一 1 指出：「所羅門王在法老的女兒之外，又寵愛許多外邦女子，就是摩押女子、亞捫女子、以東女子、西頓女子、赫人女子。」第二節進而援引出埃及記三十四 12-16 來指出所羅門犯的罪；因為所羅門重婚，且結婚的對象是拜別神的外邦女子。出埃及記的這段經文指出，神禁止以色列人與不信耶和華神的外邦人立約通婚。不僅如此，第三節繼續指出，所羅門有妃七百，有嬪三百；更重要的是，這些外邦女子帶引所羅門拜她們所信奉的假神。所羅門尤其傾向西頓的亞斯他錄、亞捫的米勒公（5 節）。於是，第六節下了令人失望傷感的結論：「所羅門王行耶和華眼中看為惡的事，不效法他父親大衛，專心順服耶和華。」所羅門甚至為摩押的神基抹和亞捫的摩洛興築祭壇（參 7 節）。

從所羅門的行為看來，神著實有賜予他智慧，卻不包括所羅門遵守道德原則。所羅門當然知道申命記十七 16-17 嚴嚴警告，不可為自己增加馬匹、多立妻妾以及積蓄金銀；然而，這些一切禁令，所羅門都犯上了。所羅門自己有能力勸誡別人以智慧處事、要自我約束；他自己著實瞭解到「敬畏耶和華是知識的開端」（箴一 7）。然而，當所羅門發覺自己擁有無上權力、無限智慧、榮耀，和無限量可隨意使用和積存的財富；這時候，所羅門便毫無限制地放縱自己肉身上的私欲了。

所羅門自己也承認「凡我眼所求的，我沒有留下不給他的，我心所樂的，我沒有禁止不享受的。因我的心為我一切所勞碌的快樂。這就是我從勞碌中所得的分。」每逢他認為會令自己快樂的，他都要獲得，他要求經歷這一切事情。然而，所羅門在傳道書中亦承認，這些所謂「滿足」，都不能使他快樂，亦不覺得這種生活有意義。於是，所羅門遂憑著自己個人的經歷、理論，以及從神而來的啟示得知：「日光之下」（即是罪惡充斥而將會過去的世界；並非指神所居之處，或我們所盼望的新天新地。）

的一切事物都沒有價值，卻只會令人受挫折，令人厭煩與失望。「虛空的虛空，虛空的虛空」，這是傳道者說的。

所羅門的生平事蹟正是恰當的教訓，使我們知道智慧只不過是一種造詣，卻迥異于喜悅成全神的旨意而產生的敬虔之心，智慧不等同於敬畏神。假若智慧的人不敬畏神，他不可能永遠將自己的智慧有效地運用以達成良好的目的。在所有人類的心裡都有惡念，而這惡念可與對神真理的完全認識並存。從邏輯推理來說，所羅門無理由落得如此敗壞的下場。然而，是所羅門縱容自己，讓自己被財富與權力所操縱腐蝕，使自己漸漸遠離神而不自知。

無論如何，當所羅門已屆暮年，他發覺在「日光之下」——為滿足自己及切合這世界——的一切成就、功業及所謂快樂，都是不真實的，不能使人獲得持久的滿足。一切功績、享樂或悅人耳目的，都屬虛空、無意義。從傳道書的語調和清晰的警告可知，傳道書勸誡世人謂，賺得全世界卻賠上自己的靈魂，對人自己是沒有益處的；由此看來，所羅門在暮年力圖走回神的懷裡，為自己以前的罪過、不信、違背神給與他的指引啟示而去犯罪，痛改前非。所羅門曾離開神，憑己意而行，自我中心；從他的表現及暮年悔改，使所有信徒知道，不為神而活的生命只會歸於塵土、心碎與失望。所羅門下結論說：「這些事都已聽見了，總意就是敬畏神、謹守他的誡命，這是人所當盡的本分。」（傳十二 13）討論本問題的結論是：所羅門所寫的箴言、傳道書和雅歌，記載的盡是真理，有益於世人；因為當他寫這三本書時，是受神光照的。所羅門有無上的智慧，但他的私生活卻顯出他的愚昧。所羅門臨死時，已醒覺自己走上歧路，為自己的愚行而懊悔。

箴言二十二 6 是否適用於所有年幼信徒身上？

箴言二十二 6 指出，「教養孩童，使他走當行的道，就是到老他也不偏離。」NIV 翻譯下半段為「當他年老時，也不會轉離」。在討論這段經文的實際應用價值之前，應先查察經文的含意。希伯來文 hanok lanna'ar 直譯是「導引、訓練男孩子」（na'ar 代表由童年至成年的男性）。將動詞 hanak 解作「教養」，這意思不見於舊約其他經文。這動詞通常解作「獻」（如獻聖殿，申二十 5，王上八 63，代下七 5；或獻祭，民七 10）。這動詞似乎與埃及文 h-n-k 是同源語（後者解作「給神」，「為侍奉神所設立的」），因此我們可以將與這動詞相連的經文解作：「獻這孩子給神」，「為將來所要負的責任預備這孩子」，「為準備踏入成年階段而訓練這孩子」。

接著，我們要討論：「使他走當行的道」（原文'al-pi darko，直譯乃「依照他的道」）。原文 al-pi'，（直譯文意乃「依照……的口」）一般來說，所含意義是「量度之後」、「符合」、「依照」；至於 darko，這字源於 derek（「道」），含義是某人的「一般慣例、本質、行動的方式、行為表現。由上文分析字義看來，教導孩童時要考慮下列因素——孩童的個人興趣，或正如標準譯法所指的，要依照對孩童來說是適合的道，此外，需要順服於神所啟示的旨意，以及符合社會或文化背境；更應注意的，是要符合孩童的心理、智能及體能發展階段來施教。綜觀箴言內的上文下理，都是以神為中心，及有高度的神學理想（「富戶窮人……都為耶和華所造」，2 節：「敬長耶和華心存謙卑，就得富有、尊榮、生命，為賞賜。」4 節）。因此，「他的道」暗指「他所當行的道」，而其目標及標準就陳明於第四節；與此相反的，就是

第五節「乖僻人的道」，孩童必須遠離。這節經文的涵意是，孩童所接受的教導和訓練，應符合他自己的性格及特別需要；而受教訓的目的是侍奉神。

這節經文下半段的原文是 gam ki（就是），yazqin（到老，zaqen 意即「老」或「長者」）lo'yasur（他也不偏離）mimmennah（由此，即由他的 derek）。下半段經文看來是強而有力的證據，強調「他所當行的道」、「行為方式」、「生活方式」所指的是曾被善加教導的屬神的人，並且是社會上的好公民。

綜合上文來說，箴言二十二 6 所給予我們的，是一項大原則（箴言書內有關人類德行的警句諺語，都屬大原則，卻非絕對的保證，不容有異），假如父母是敬畏神的，悉心地照顧教育子女，培養他們負起成年人的責任，過有秩序的、為神而活的生活。那麼，縱使這孩子在長大的過程中或許偶然入了歧途，但絕不會完全背棄父母的教導，因為他自由生長在敬畏神的家庭，父母以身作則，立下敬虔的榜樣。隨著時間的推移，縱使這個孩子已屆暮年，亦不會轉離開神的道。或許 gam ki 的含意是，在這小孩的長大過程中，以至他成熟，甚至到達暮年，他都會謹記父母的教導。

箴言二十二 6 是否一項絕對的保證，指明敬畏神，有良好生活態度的父母所養育的孩子，都會成為神真正僕人？敬虔父母的孩子，是否永遠不離棄神的教導，不會墮入撒但的圈套中？有人可能會持此說法，然而，這是頗令人猜疑的解釋。希伯來經文的作者不一定認為這節經文帶有絕對應許，且可套用於任何情況之下。這句諺語只可作為良好、適合而有助益的勸告，卻並不保證敬虔的父母的孩子絕不會失敗或誤入歧途。

有一個相似的例子是箴言二十二 15，所言只是一項大原則：「愚蒙迷住孩童的心，用管教的杖可以遠遠趕除。」這節經文並非指所有孩童都是罪惡的，需要相同程度的責罰。另一方面，這經文亦不保證在嚴格管教下長大的孩童，永不會誤入歧途。縱使孩童被敬虔的父母嚴加管教，但長大後亦可能會貪愛世界，甚至犯罪而在監獄終其一生。但總括來說，父母依照箴言的原則來教養孩子，成功機會是特別高的。

箴言裡記載著什麼原則呢？孩童是神賜予父母，委託他們加以管教的；孩童需要接受訓練，以愛心來管教並勉勵；父母應以身作則，立下敬虔的榜樣。以弗所書六 4「只要照著主的教訓和警誡，養育他們」就是這個道理。教養兒童，甚至比父母自己個人或社會活動更為重要；意思是說，要使孩童知道，他自己是非常重要的人物，他擁有自己的權利。因為他被神所愛，神為他的生命有一項完全的計劃。假如父母恒守著這個原則來教養孩童，使他們到達成人階段時都持守著神的指引，那麼，縱使孩子將來入了歧途，父母亦毋須自責。因為父母已在神面前盡了自己的責任，其餘的，要孩童自己作抉擇，並為這抉擇而負責了。

傳道書

像傳道書這樣向讀者灌輸懷疑態度的經卷，怎可能被劃入聖經正典呢？

傳道書，原文乃 Qohelet，意即「傳道者」，七十士譯本將這詞譯為 Ekklesiastes。這書卷通常都被人指為憤世嫉俗的書卷，與一般希伯來信仰不吻合。傳道者——所羅門——被視為不可知論者，因為他

宣稱，人死後不知遇到何事：「人一生虛度的日子，就如影兒經過，誰知道什麼與他有益呢，誰能告訴他身後在日光之下有什麼事呢。」(傳六 12) 七 15-16 又指出：「有義人行義，反致滅亡，有惡人行惡，倒享長壽。這都是我在虛度之日中所見過的。不要行義過分，也不要過於自逞智慧。何必自取敗亡呢。」面對死亡時，傳道者更表達了極度悲觀的態度：九 4-5 指出：「與一切活人相連的，那人還有指望。因為活著的狗比死了的獅子更強。活著的人，知道必死，死了的人，毫無所知，也不再得賞賜，他的名無人記念。」

單單看上述數段經文，傳道者著實懷疑人類生命裡的屬靈層面，亦質疑敬虔度日的價值。更甚者，傳道書內有些經文表達近於享樂主義的態度，例如「人在日光之下勞碌累心……得著什麼呢。因為他日日憂累，他的勞苦成為愁煩……人莫如吃喝，且在勞碌中享福。」(二 22-24) 然而，傳道書是極具價值的作品，蘊含著深奧的哲理。我們雁視傳道書為一整體，而不可從書內拾取某經段來加以引伸，無視其上文下理；要綜覽全卷傳道書，方能洞悉其豐富的智慧與價值，瞭解神在其中的心意。

仔細綜覽傳道書，當能瞭解此書的主提及作者的真正目的。所羅門曾盡辦法探求人類生命的最高價值，但到了最後，所羅門說出自己多年尋找的結果——在尋求滿足與喜樂這方面來說，世界所能供給的，都只不過是虛渺而易逝的東西。一切都屬虛空，沒有價值，毫無至終的滿足。「虛空的虛空，凡事都是虛空」(一 2) 傳道者宣稱他要尋找 summum bonum，他嘗試以所有方式來獲得快樂，建功立業以求滿足，甚至他自己的智慧(包括知識及哲理方面)已達無上境界(二 2-9)。「凡我眼所求的，我沒有留下不給他的。我心所樂的，我沒有禁止不享受的。因我的心為我一切所勞碌的快樂。這就是我從勞碌中所得的分。後來我察看我手經營的一切事，和我勞碌所成的功。誰知道都是虛空，都是捕風。在日光之下，毫無益處。」(二 10-11) 換句話說，這位傳道者曾面對主耶穌在日後提出的挑戰：「人若賺得全世界，賠上自己的生命，有什麼益處呢。」(太十六 26) 傳道者嘗試攫取這世界能給與他的一切，要冀求生命裡頭的一切享樂與滿足；最後，他竟發覺自己是一無所有。

綜觀傳道書，全卷的鑰字是「日光之下」(tahat hassemes) 沒有認真面對神的人，會落入一個幻像裡——「這世界不外如是」；他們是從世界的角度看事物。於是，傳道者要回答這個挑戰：假如世界上的一切，都不外如是，沒有新意。那麼，就讓我來查察世界上有那些東西有永恆價值，可使人有真正滿足。傳道者擁有最有利的條件，使他能作出多方嘗試、查察。但他最後也得承認，以世俗眼光來看事物的物質主義者，至終會發覺物質本身是無意義的，他只會面對失望。凡他所意欲的，他都取到手了；凡他所渴求的，也都曾沉醉於其中，但這一切都只會令他厭惡與嘔心。

其實，傳道書的信息清晰響亮——只有與神建立了良好關係，才能尋獲生命的真正意義。人必須以誠懇的態度來面對神的旨意，熱心於踐行神的目的；否則，人類的生命只會是沒有意義的悲劇。「惡人雖然作惡百次，倒享長久的年日，然而我准知道，敬畏神的，就是在他面前敬畏的人，終久必得福樂。」(八 12) 生命之所以有意義，就是在人類的肉體消滅之前，有機會侍奉神，為他工作。

誠然，義者與惡人都面臨死亡的威脅，一切生物都有喪命的一天。死亡後，人類都下到陰間，於是再不知道日光之下的世界有什麼事情發生著，亦不再有機會工作以賺取報酬(九 5)；另一方面，數代之後已無人記念。但無論如何，在我們離世之前，必須與神取得和好的關係，瞭解他在我們生命裡的旨意。「這些事情都已聽見了，總意就是敬畏神，謹守他的誡命。這是人所當盡的本份。」(十二 13)「你

趁著年幼，衰敗的日子尚未來到，就是你所說，我毫無喜樂的那些年日未曾臨近之先，當記念創造你的主。」(十二 1)「銀鏈折斷……水輪在井口破爛，塵土(你的身體)仍歸於賜靈的神。」(6-7 節)否則的話，就真如傳道者所說，「凡事都是虛空」了(8 節)。因為「人所作的事，連一切隱藏的事，無論是善是惡，神都必審問。」(14 節，參太十 26；羅二 16)

假如所羅門並非傳道書的真正作者，一章一節怎可能是正確的呢？

傳道書一 1 肯定地指出：「在耶路撒冷作主，大衛的兒子傳道者」寫成這卷傳道書。然而，某些現代聖經學者卻持另一種意見(例如 Delitzsch, Hengstenberg, Leupold, Young, Zoeckler, 等學者均是)；例子之一有亨德利(G·S·Hendry)，他說：「作者並不是真正自承為所羅門，他不過把書中的言語假託為所羅門口說……」(New Bible Commentary, 中譯《聖經新釋》，頁二〇八，香港證道)。

誠然，作者並沒有宣稱自己就是「所羅門」，而只自承為一位 Qohelet(與意思為「集會」、「集合」的 qahal 有密切關係)，但若斷言這份充滿哲學性言論的經卷並非出自大衛王的兒子——在耶路撒冷作王的，卻有歪經文的語意。雖然在希伯來原文中，「兒子」(ben) 偶然用以代表某人的第三、四代或更晚的子裔(如孫、曾孫……)，但再詳察經文所載關於作者的資料時，無疑會予人一種感覺——他向讀者表示自己就是所羅門王。作者提及自己有空前的智慧(一 16)，無人可與比擬的財富(二 8)；婢僕之多，達到驚人程度(二 7)；他毫無節制地獲取自己喜好的物質以尋享樂(二 3)，經文亦提及他展開了龐大的建築計劃。除卻所羅門王，在大衛的後裔中就再沒有其他猶大王配得上上述描述。

大多數現代學者都承認，傳道書的內容暗示其作者就是所羅門，但他們認為這只不過是作者(現已不知是誰)的一種手法，欲透過所謂所羅門的言論，而指出屬世的物質主義至終只會導至歎息與虛空。假如這種意見與事實相符，那麼，差不多每一卷聖經的作者，其真確性也受到質疑。於是，以賽亞書、耶利米書和何西阿書，甚至使徒保羅的作品，其作者問題亦會惹起無休止的爭論，被聖經學者指為「表達他的觀點的一種手法。」在一般書籍的情況裡，真正的作者冒他人之名來出版他的作品，那麼，這本書就是贗品，真正的作者會受法律制裁。然而，聖經有著崇高無比的價值，其整全性及真確性是不容置疑的。而且，主耶穌及使徒均曾明證舊約聖經是神的不能錯誤的話語。因此，指某卷聖經為託名之作，這論點實難以接受。

指證傳道書的作者並非歷史上的所羅門王，主要論據在於語言學上的資料。學者們認為傳道書的用語字彙，與主前十世紀寫成的希伯來作品大相逕庭，卻相似於某些以亞蘭文寫成的作品(如但以理書及他勒目)，或近似晚期甚至舊約成書以後的希伯來文作品(如以斯拉記、尼希米記及米示拿)、德裡慈從傳道書找到九十六個字，除卻被擄期間及以後的經卷，諸如以斯拉，尼希米及以斯拉記，歷代志、瑪拉基書及米示拿，上述九十六個字彙不可見於聖經的其他部分。梭克列(Zoeckler)宣稱，差不多每句經文都找到亞蘭文的語調；然而，韓斯坦堡(Hengstenberg)卻認為，整整十一章傳道書，只有十處經文顯示有亞蘭文的語調。因此，從政治及社會狀況看來，傳道書應成書於主前五世紀。然而，持上述論調的學者都忽略了一點：傳道書與主前五世紀的希伯來作品的相似程度，不比與主前十世紀的為高(除卻雅歌及箴言)。

在昆蘭第四洞，找到傳道書於第二世紀中葉時抄本的殘卷，繆林堡（James Muilenbeng，“A Qohelet Scroll from Qumran，” Bulletin of the American Schools of Oriental Research 135, [October, 1954]: 20）對這份殘卷有以下評述：

在語言學這方面來說，傳道書可算獨一無二。無疑，這經卷的用語異常特別。有學者認為，這是由於受到後期的希伯來文（Margoliouth 及 Gordis 有所討論）影響所至；在這方面，米示拿的用語提供了足夠證據（Jewish Encyclopedia, V, 33 有詳盡的解釋……他指出傳道書與腓尼基碑文的字彙有頗多類同之處，上述刻文例如：Eshmunazar, Tabnith）。長期以來，學者均察覺傳道書內有亞蘭文語調，但時至近代，學者才針對此點作詳細考究討論（例如 F·Zimmerman, C·C·Torrey, H·L Ginsburg）……米德侯（Dahood）曾提及迦南及腓尼基字彙對傳道書的影響，以支持一種論調——傳道書乃作者用希伯來文寫成，但後來內中的語文受到腓尼基字彙及文法的影響，因而顯出傳道書本身深受迦南及腓尼基文化的感染（Biblica 33, 1952, pp·35-52, 191-221）。

認為傳道書非所羅門之作的學者們，提出大量在語言學方面的證據。在衡量上述證據的分量時，必須在此指出，詳察所有資料後（包括字彙、風格、句法），發覺傳道書在用語及風格上均是獨一無二的，與任何希伯來經卷都不相似，甚至迥異于流傳至今於主前二世紀寫成的希伯來文獻，而昆蘭洞的傳道書殘卷正於此時寫成。至於次經傳道經，其作者為西拉之子耶數，則深受傳道書影響，在風格及入手方法上均欲加以仿效；這卷偽經才顯出有主前二世紀的風格。

照本書作者自己審斷，密德侯所指出的論點才是令人信服的，上文引述繆林堡的話已陳明密氏的觀點。密德侯解釋了為什麼傳道書擁有如此殊異的字彙、句法及文風。假如這種殊異的文風首先於腓尼基發展成熟，另一方面，又假設所羅門涉獵了各地區的智慧文學（參王上四 30-34）。那麼，我們有絕對理由相信，是所羅門自己選擇用這種獨特的風格與慣用語來寫下他的智慧之言。密德侯的論點令人極為信服，他認為傳道書顯示了受腓尼基文字影響的傾向，極明顯的腓尼基文字的變音、代名詞、句法以及字彙，並且有各種類比。被指為出現于傳道書裡的亞蘭文，亦可見於腓尼基的碑文上；由此看來，上幾段所謂語言學方面的證據，實不足以支持傳道書乃後期作品之說。

至於密德侯自己，為了解釋傳道書與腓尼基語文的相似性質，他假設耶路撒冷於五八七年淪陷後，有很多猶大人逃往腓尼基，建立許多猶大人的社區，而傳道書就是由這些猶太難民所編成的。然而，當我們考慮尼布甲尼撒王的作風時，密德侯的論點便似乎不能成立了。因為尼布甲尼撒要將猶太難民趕盡殺絕；他甚至進軍埃及，也是為要屠殺那些避戰至此地的猶太人。

由此看來，傳道書寫成的時代，就只剩下一個可能性。就是當以色列與推羅及西頓保持著良好的關係，在商業、文化及政治上均有所交流或要相互依賴之時，這個時期，無疑是所羅門作王期間了。那時候，智慧文學正發展至蓬勃的階段。（所羅門在位期間，腓尼基的猶太人希蘭負責設計及製造聖殿上的裝飾，大量腓尼基工藝師在他監管下工作。）正當此時期，所羅門寫成了箴言，而且他有可能致力幫助使約伯記普及于民間。從語言學及比較文學的角度，以及所羅門當時的社會、政治文化狀況看來，主前十世紀——所羅門工期間——最可能是傳道書寫成的時代。（請參看本書作者的另一份著作 A Survey of old Testament Introductio，中譯本《舊約概論》香港種籽，以瞭解贊成晚期成書論的學者所提供的各種論據。）

傳道書三 21 是否暗指動物和人類一樣，也有靈魂？

傳道書三 21 記載：「誰知道人的靈魂是往上升，獸的靈是下入地呢。」一般人認為，人類的靈性顯示出人有神的形像，而神的形像正使人類有宗教方面的渴求，使人類思想神和回應神。正因如此，當我們聽到動物死後（和人類一樣，動物的屍體歸於塵土，參 20 節），其「靈」會下入地，就令我們異常驚訝了。NASB 希望避免這個困難，將這節經文翻為「誰知道人的氣息往上升，獸的氣息下入地。」然而，困難仍未解決，因為希伯來文 ruah（氣息、靈）用以指人及動物兩者。在此，我們需考慮這節經文的真正含義。有學者認為二十一節是一個問題，暗指人及動物死後，其「靈」往何處仍是一個謎。另一方面，有學者認為二十一節是一句令人歎息的問題——「有多少人知道這樁事實，就是人的氣息往上升，而獸的氣息下入地。」我個人較贊同後一種見解。然而，前一種見解亦可能正確，因可表示出作者的懷疑論調。）

討論希伯來文 ruah 的用法時，我們面對一個熟悉的情況，就是歷史上差不多所有語言中的超越性名詞的發展過程。據人類觀察，活著的生物（無論人或獸），都會呼氣及吸氣，因此，造出「氣息」這個字是用以代表生命，這個過程是非常自然的。因此，在創世記第六章關於洪水的記載裡，ruah hayyim 經常出現（意思是「有氣息的」），用以指動物，包括在洪水中淹死的（創六 17，七 22）和在方舟中得保性命的（七 15）。創世記七 22 甚至出現下述片語：nisnatruah hayyim（「有氣息的生靈」）；nesamah 這個字，差不多只是用以表示呼吸，而沒有其他含意。埃及文 t'w'nh（「生命的氣息」），可讀作 tchau anekh 經常出現於埃及文獻，摩西極有可能熟識這種語句，於是將埃及文的表達方式翻譯為希伯來文，加以應用。

由此，我們瞭解 ruah 有一個很普通的意思（非術語的），是形容仍存活的動物。此外，我不能察覺 ruah 有其他用法是應用於動物身上的。ruah 有 100 次是用以指「風」（單數或眾數），其餘有 275 次是專指人類、天使（在本質上已是 ruah，卻沒有真實的形體）、屬魔鬼的靈（撒但被逐出天庭以前，這些靈本是神的天使），又可以指神自己——三位一體神中的第三位，他被稱為 ruah 'elohim（神的靈）或 ruah Yahwah（耶和華的靈）。

某一個名詞原本有概括性的意思，是人人可以明白的，但到了後來，這名詞卻被賦予形而上層面的專門術語的意思。當人類觀察到有生命的生物都呼吸時，就會用「氣息」來表示「有生命」。由那時開始，人類便要決定，究竟是用 ruah nesamah，抑或以某個表示空氣流動的詞來指人類的「靈」，而亦是這「靈」，使人類有別於其他可以用肺呼吸、有氣息，但較人類次等的生物。ruah 之所以被應用為表示人類的靈，並非此詞原本有此含意，卻是後來發展的結果，這詞成為專有名詞，表示在人裡面有神的形像。亦是神的形像使人會思念神及回應他，使人類能辨對錯而下道德判斷，亦令人發展出歸納分析等推理方法，人類上述的表現，都成為與牲畜動物有別的地方。七十士譯本及新約聖經裡，與 ruah 相配的就是 pneuma；於是，在聖經裡 pneuma 就等如 ruah。這兩個詞是異常相配的，因為 pneuma 此字亦源於動詞 pneo（其意謂「吹」）。

形容人類的非肉體部分的，還有另一個字，就是 nepes，（「魂」）。與 ruah 的情況相似，nepes 亦源

於意即呼吸的一個字（亞喀得文的 napasu 意即「自由地呼吸」，後來，被賦予「變潤及擴大」的意思。到了後來，名詞 naqistu 的意思就成為「氣息」或「生命」）。nepes 此字在意思方面的發展，成為專指任何有氣息的生物，包括人類及牲畜（無論 nepes 或希臘文與之相配的詞 psyche 可應用以指人及動物）。nepes 是情感的發源地，包括欲念、取向及情緒，成為人類性格發展的起源之處，及自我省察的憑據。根據 Gustay Oehler 的定義，nepes 乃源自 ruah，而前者透過後者得以存在（但這句話不適合用在動物身上。相對於每一個生命，都是一個 nepes，內住於人的「自我」裡面。令人感興趣的是，nepes 配以適當的關係代名詞所組成的片語，最常用以在特別情況下表示一個反身代名詞。因此，「他救他自己」便通常被改寫為「他救他的 nepes（或「魂」）。（引自 J·I·Marais, "Soul", in The International, Standard Bible Encyclopedia, 5 vols, ed. by J·Orr [Grand Rapids: Eerdmans, 1939], p. 2838)。

所以，在此要指出「靈」(ruah) 與「魂」(nepes) 在舊約裡有極大分別，就如在新約裡，Pneuma 與 Psyche 是迥然有異的。由此看來，上述代表「魂」的兩個字，與表示「身體」的 basar 亦有殊異，後者在寓意式的用法來說，除了有字義方面的用法，指血肉之軀，還有心理方面的含意：basar 承受了從各種媒介而得的所有感覺，以及收集從五官得來的資料（包括視、聽、觸、味、嗅五種感覺）。然而，在詩篇八十四篇 basar 與 nepes 平行使用，指前者承載了向永生神所發的屬靈祈求。詩篇六十三 1 亦出現相同用法：「神啊……在乾旱疲乏無水之地，我[的心] (nepes) 渴想你，我的「血肉」(basar) 切慕你」（譯按：中譯參呂振中譯本）。此外，在詩篇十六 9，basar 與心 (leb) 及榮耀(kabod, 替代 ruah；譯按：參中文和合本小字) 作平行使用：「因此我的心歡喜，我的靈快樂，我的「肉身」也要安然居住」。由此看來，在神的慈愛光照之下，人的「肉身」在有保障的情況下亦能感到滿足。

新約聖經清楚地陳示人的三元組成。在帖撒羅尼迦前書五 23，保羅為此書信的讀者祈禱：「願賜平安的神，親自使你們全然成聖，又願你的靈 (Pneuma=ruah)、與魂 (psyche=nepes)、與身子 (soma = basar)，得蒙保守，在我主耶穌基督降臨的時候，完全無可指摘。」這節經文毫不含糊地指出，靈與魂是人的不同部分，而人乃由三元構成。假如人果真照著三位一體神的形像而被創造，那麼，人由三元構成其實就是我們所期望的（參創一 26、27）。

哥林多前書二 14-15，無疑是暗示 Pneuma 與 Psyche 是殊異的；這段經文指出，信徒被 pneuma 指引著（「屬靈的人」，Pneumatikos），迥異於那些沒有重生的人（「屬血氣的人」，受他的自我所箝制，psyche：「然而屬血氣(psychikos)人不領會神聖靈的事，反倒以為愚拙，並且不能知道，因為這事惟有屬靈的人 (Pneumatikos) 才能看透。」（14 節）

與此相似的例子有哥林多前書十五 44、46，這段經文指出血肉之體與屬靈身體的分別。前者是人類死亡與復活這過程之前的肉身，後者指信神的人將會特別吻合於榮耀的靈所有的需求與欲望。經文記載：「所種的是血氣 (Psychikon) 的身體，復活的是靈性的身體(pneumatikon)。」第四十六節指出：「但屬靈的不在先，屬血氣的在先，以後才有屬靈的。」上述兩節經文清楚地指出，靈與魂是不相同的，否則，這兩句經文只是在重複一些無意義的語句。因此，在下結論時要說明：人並非二分的 (dichotomic，這是神學上的專有名詞)，卻屬三分 (trichotomic)。有關這問題的詳細討論，可參 Franz Deltzsch, A System Of Biblical Psychology reprint ed. [Grand Rapids: Baker, 1966]。

雅歌

像雅歌這樣的一卷書，怎能納入聖經正典？

雅歌，英文聖經又稱它為歌中之歌（Song of Songs, Canticles）。雅歌無疑是與聖經各卷迥然有異，其主題並不在於闡釋某些神學、教義，卻描寫人類內在的感情——愛，這是最令人興奮及情緒激昂的感覺。愛情令兩人結合在一起，將兩個靈魂連結為一個較大的整體——配偶。夫妻二人回應亦反映了神對秘兒女的愛，更表達出基督對他所揀選的新婦——教會——的愛情。雅歌之所以是重要的經卷，乃因它是有關愛情的一卷書，特別提及丈夫與妻子之間的愛情，正好成了救主與被他救贖的人之間的愛的典範。

其實，聖經屢次提及人類婚姻的神聖以及其作為預表的特性。以賽亞書五十四 4-6 記載耶和華神向他那犯罪悖逆、不知悔改的以色列子民說話，經文的措辭顯示出，神就像一個滿心怨憤的丈夫，仍以恩慈態度來原諒妻子：「不要懼怕，因你不致蒙羞，也不要抱愧……不再記念你寡居的羞辱，（當以色列人被擄至巴比倫期間，他們與神疏離了。）因為造你的，是你的丈夫，萬軍之耶和華是神的名。救贖你的，是以色列的聖者……耶和華召你，如召被離棄心中憂傷的妻，就是幼年所娶被棄的妻。這是你神所說的。」

換言之，丈夫深愛妻子時所表現出來的專一與充滿愛意的態度，正好成為一個典範，預表了神對他子民所發的永恆而不間斷的愛（參弗三 18、19）。以弗所書五 21-27 著實是一段典型的經文，表達了神對他子民的愛：「又當存敬畏基督的心，彼此順服。你們作妻子的，當順服自己的丈夫，如同順服主。因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭。他又是教會全體的救主……你們作丈夫的，要愛你們的妻子，正如基督愛教會，為教會舍己。要用水藉著道，把教會洗淨，成為聖潔，可以獻給自己，作個榮耀的教會，毫無玷污皺紋等類的病，乃是聖潔沒有瑕疵的。」

瞭解上述關係後，我們可以從這個角度看雅歌，這卷充滿感情的經卷，就像音樂大師所寫的樂章，由技巧登峰造極的交響樂團演奏，令人聞之蕩氣·腸。雅歌是一卷使人讀了深受感動的記述，指所羅門與一個生長於郊野的漂亮窮家女之間的羅曼史，這女子可能生活於以撒迦境界內的書念。這位漂亮的窮家女正在放牧群羊，而所羅門可能打扮成牧羊人的模樣，結識她，並向她示愛。

在所羅門統治以色列的初期，他極可能放下公務到郊外渡假（顯然是往巴力哈們，參八 11）。他喜歡放羊、采葡萄和野花，卻不像我們今天行政人員所喜愛的，高爾夫球、釣魚、賽艇或打網球這些活動。因此，所羅門假扮平民，在郊野渡過幾個星期。（有某些學者卻認為，自幼生長於郊野的年青牧羊人，從所羅門手中奪走他所愛的女孩。然而，從經文本身的字眼看來，這說法難以成立。而且，雅歌的作者顯然是所羅門，他極不可能將自己在情場上失敗的事蹟記錄下來。）

當所羅門最初看見這位漂亮的女孩時，便一見鍾情。另一方面，那女孩在發覺所羅門的真正身份之前，已墮入情網了。兩人締結婚約後，所羅門帶那女孩到耶路撒冷的皇宮裡。在那裡，她要面對所羅門的六十個妻子和八十個妃嬪。在皇宮內，她覺得自己黯然無光，因為多年郊野生活，令她的皮膚變黑了，她覺得自己比不上其他妃嬪。事實上，弟兄們亦曾因她皮膚黑而加以嘲笑（一 6）。

與年輕女牧人之間的一段愛情，是所羅門生命裡有極深意義的插曲。與女牧人相處的時候，他體會到自己從未感受到的真摯愛情。所羅門將這段事蹟記錄下來，使我們在今天得睹感情如此細膩的詩句。所羅門自己多納妻妾，這種為求滿足一己私欲的態度顯出他的愚昧。與女牧人的一段戀情，使他對愛情有深入的洞見，但亦因他的愚昧而不能保持。縱然如此，所羅門寫成雅歌，在表達愛情的尊貴這方面來說，實無其他文獻能出其右。人類的愛情成為一個典範，預表了神對人的無可比擬的愛：「愛情，眾水不能息滅，大水也不能淹沒。若有人拿家中所有的財寶要換愛情，就全被藐視。」(八 17)

所羅門並沒有依照事實發生的先後次序或合乎邏輯地寫雅歌。反之，他照著自己情感的流露，不受局限地寫成這八章經文。這種方式，極像現代電影的倒敘鏡頭。假如我們謹記上述假設及基本指引的大綱，閱讀雅歌時就會發覺裡面的各個情節是互相吻合的。請你多讀一次，可能你會愛上雅歌這卷書。閱讀四 1-5 及七 1-9 這些章節時，讀者應謹記，那位深愛所羅門的女子，是神的傑作，她的身體充滿美感。雖然這些美麗都是外在的，卻正好成為一個表徵，彰顯出從屬靈的角度看來神的殿是如此可愛。而且，每一個真信徒的身體，亦是聖靈的居所。另一方面，二 3-6 及五 10-16 是從女子的角度說出，這兩段經文與前兩段同樣流暢而感情豐富，雖然男性讀者閱這兩段時，所受的感動會比女性讀者為低。

雅歌可提醒我們，使我們謹記神喜悅自己手所作的工，使他所造的一切都美麗悅目，使人讚歎不已。神將白雲、山嶽、藍天、碧海、綠樹及野花都造得美麗悅目，最重要的是，他使人類喜悅於與配偶的愛情。然而，除卻欣賞讚歎，我們必須將榮耀與崇敬之心歸於創造萬物的那一位。我們當謹記，創造者的位置，遠高於受造物。

以賽亞書

有何確據，證明以賽亞書的完整性？

以賽亞展開先知職事之時（約主前七三九年），神向他啟示心意（載於六 11-13）。以賽亞聽到神的呼召，答應向百姓傳神的訊息；而神又告訴以賽亞，這些百姓只會愈來愈心硬，抵擋真神。於是以賽亞向神問道：「主啊，這到幾時為止呢？」神就回答：「直到城邑荒涼，無人居住，房屋空閒無人，土地極其荒涼。並且耶和華將人遷到遠方，在這境內撇下的地土很多。」經文清楚地記載一個預言，就是猶大將完全荒涼，無人居住。預言所指的，是尼布甲尼撒於主前五八七年所施行的擄掠。那時候，與以賽亞得默示時已相距一百五十年。這一點非常重要，是支持以賽亞書整全性的強力證據，因為無論持那種觀點的學者都承認，以賽亞書第六章是八世紀先知以賽亞的作品。

第十三節接著記載被擄的餘民歸回以色列地，建立一個新聯邦，而在這個聯邦裡，將興起一個「聖潔苗裔」（zera'qodes，中文和合本作聖潔的種類——譯按）。將第十三節直譯是「但還有十分之一（即被擄者），他們必歸回（wesabah）也必被焚燒（即受烈火的熬煉），像篤耨香或橡樹，雖被砍下，（仍有）樹幹子在那裡。其樹不幹，乃是聖的苗裔。」換句話說，雖然原來那棵樹已被砍倒，在迦勒底人於五八七年施行擄掠時倒下，但在樹基之處再長出嫩芽，經過一些時日，又長成一棵枝葉茂密的大樹。這段經文的含意是，耶路撒冷陷落、所羅門聖殿被拆毀，並非意味著神的子民要全毀了。經過被擄的日

子，他們會再歸故土，在那裡為神建立新聯邦，為那「聖潔的苗裔」預備道路。

我們作出上述解釋時，wesabah 的翻譯就是具有決定性的影響力。這字通常被解釋為形容詞，意指「再」（譯按：參呂振中譯本第十三節，「他們也必再被消滅」）。然而，在以賽亞書第六章這情況下，我們可以證明這字亦解作「將歸回」（動詞 sub，意即歸回）。我們所持的理由是，在三節之後，以賽亞就為自己的兒子起名為「施亞雅述」，此名意即「餘民必回」，這個意思亦是所有學者都贊同的。以賽亞從何處得知被擄的以色列人會歸回呢？就是六 13。因為六 13 及七 3 所用的，都是 sub 這個字。經文所顯示的意思已令我們絕無懷疑的餘地，早於主前七三九年，先知已獲默示，知道耶路撒冷將陷落（主前五八七年），亦知道被擄者會歸回（主前五三七年，波斯王吉列允准猶太人從巴比倫返回巴勒斯坦）。以色列人歸回，已是以賽亞得默示後的二百年了。

因此，以賽亞書六 13 足以拆毀申命記派的基本前題——八世紀的希伯來先知，無可能預告主前五八七及五三九至五三七年的事蹟（巴比倫陷落後，首批歸回者返耶路撒冷）。基於上述前題，杜德寧（J.C.Deoderlein, 1745-92）建立起他的整套理論，提出有一個大約生活於主前五三九年的不知名先知，開始寫以賽亞書四十章，直至寫成第六十六章為止。（杜德寧假設這個先知得聞被擄至巴比倫的猶太人開始歸回，正在返巴勒斯坦途中。）

換句話說，杜德寧假設沒有真正預言，八世紀先知不可能預知將來才發生的事情，他的理論乃建基於反超然事蹟的先設。發揮引伸其理論的學者，亦採納上述先設（諸如 J.G.Eichhorn，約一七九 0 年；H.F.Gesenius，約一八二五；E.F.K.Rosenmueller，約一八三 0；Bernhard Duhm，約一八九 0）。他們贊成有三個以賽亞，並非兩個。上述學者假設一位有位格的神不可能有真正的預言，於是，任何可以證明預言的真確性的經文證據，都被他們指為「事情成就後才發出的預言」（vaticinium ex eventu）。然而，他們絕不可能解釋以賽亞書六 13，這節經文成為駁斥他們理論的有力證據，因為這章聖經確於主前七三 0 年寫成。

其次，以賽亞書四十至六十六章的內在證據，亦否決了這部份經文乃被擄後才寫成的可能性。在以賽亞書一至五章所指斥的罪行，亦出現於所謂「第二以賽亞」的那部分經文裡，同樣受先知嚴責。以賽亞書一 15 記載：「就是你們多多的禱告，我也不聽，你們的手滿了殺人的血。」五十九 3、7 則提及：「你們的手被血沾染，你們的指頭被罪孽沾汙；你們的嘴唇說謊言，你們的舌頭出惡語……他們的腳奔跑行惡，他們急速流無辜人的血。」比較十 1、2 及五十九 4-9，亦可看見類似的情況。此外，從卷首至卷末，都看見當以色列人的宗教生活被虛偽的態度沾汙了。二十九 13 指出：「主說，因為這百姓親近我，用嘴唇尊敬我，心卻遠離我，他們敬畏我，不過是領受人的吩咐。」而五十八 2、4 則提及「他們天天尋求我，樂意明白我的道，好像行義的國民，不離棄他們神的典章，向我求問公義的判語，喜悅親近神……你們禁食，卻互相爭競，以兇惡的拳頭打人」。

反對杜德寧之理論的第三點證據是，以賽亞書四十至六十六章顯出以色列當時在宗教上正盛行姦淫的罪。在五十七 4-5，先知指摘同胞們拜偶像的罪已達臭名遠播的程度：「你們向誰戲笑……你們在橡樹中間，在各青翠樹下欲火攻心，在山谷間，在石穴下殺了兒女。」我們可以將這段經文與一 29 加以比較，後者記載：「那等人必因你們所喜愛的橡樹抱愧，你們必因所選擇的園子蒙羞。」（經文所提及的橡樹，與拜巴力的儀式有關，且是迦南宗教裡淫亂的祭祀儀式的舉行地。）經文所指的殺嬰獻祭，在瑪拿西統治期間大行其道（主前 697-642 年），這個王曾在欣嫩子穀殺嬰獻子摩洛及米勒公（參王下

二十一 6；代下三十三 6)。以賽亞書五十七 7 顯然是暗指在「高處」獻祭，這種風氣盛行于亞哈斯（主前 743-728 年）及瑪拿西統治期間。另一方面，以賽亞書六十五 2-4 亦指出：「我整天伸手招呼那悖逆的百姓，他們隨自己的意願行不善的道。這百姓時常當面惹我發怒，在園中獻祭，在壇上燒香，在墳墓間坐著，在隱密處住宿，吃豬肉，他們器皿中有可憎之物作的湯。」

經文屢次提及以色列的假宗教，顯出作者記載這些指控時的背境應在被擄之前。下文列出兩點原因：

首先，經文提及的山野和高崗，是巴比倫所沒有的；巴比倫境內是一片平緩的沖積平原。而且，經文指出以色列人用香柏樹、青桐樹和橡樹（四十一 19，四十四 14）製造偶像和焚燒獻祭，但巴比倫卻沒有這種類樹木。由此看來，假如我們考慮經文本身的證據，就必會得出一個結論——以賽亞書四十至六十六章絕不可能在巴比倫寫成。當然，杜德寧不接受這個結論。

其次，經文提及偶像崇拜就排除了一個可能性，就是以賽亞書四十至六十六章乃寫於耶路撒冷陷落，甚至在巴比倫亡國而猶太人部分重返巴勒斯坦之後（然而，Duhm 及其後學者卻接納以賽亞後半部的晚期成書理論）。因為到了波斯王古列允許猶太人重返耶路撒冷之時，參與歸回的都盡是敬畏神而嚴守律法的人。只有十分之一的被擄者（約五萬人）參與這行動，而他們所宣稱的目的，就是要重建一個聯邦，事奉敬拜那惟一的真神耶和華。

有充份證據顯示猶太人被擄後，在主前五及六世紀沒有拜偶像的事情。這些證據來自哈該、撒迦利亞、以斯拉、尼希米及瑪拉基這幾卷聖經。這五位被擄之後的作者記載當時的史實，以及向當代發預言。從他們的作品，我們得知當時罪惡充斥於歸回者中間，然而，經文卻沒有隻字提及以色列人拜偶像。歸回者與異教婦人通婚，富者欺壓窮人，不守安息日及什一奉獻，將有殘疾的牲畜獻給神。然而，五卷被擄後的聖經從沒提及拜偶像的罪。這種罪行卻是被擄前先知所深惡痛絕的，它充斥於當時的社會，而神亦是因他的子民拜偶像，以使傾倒他的怒氣，使以色列民全然被擊潰四散。由聖經內證所推論出來的惟一合理結論是，以賽亞書四十至六十六章乃寫成於被擄之前，這結論完全推翻了所謂第二及第三以賽亞的理論。杜德寧等學者還說他們的結論是根據希伯來經文本本身而得出的，但事實上，他們反對超然事蹟的假設，根本就完全與希伯來經文本本身的客觀證據相違。

最後要提出的，是基督以及新約作者對以賽亞書作者身份所持的態度。考慮下列各點：(1) 馬太福音十二 17、18 引述以賽亞書四十二 1 時，指明這是「先知以賽亞的話」；(2) 馬太三 3 援引以賽亞書四十 3 時，稱這經文乃「先知以賽亞所說的」；(3) 路加三 4 引述以賽亞書四十 3-5，指出這段經文是「先知以賽亞書上所記的話」；(4) 使徒行傳八 28 記載埃提阿伯太監正在念「先知以賽亞的書」，他當時所讀的是以賽亞書五十三 7、8；太監還詢問腓利：「先知說這話，是指著誰，是指自己呢，是指著別人呢。」(5) 羅馬書十 20 引述以賽亞書六十五 1，記載「又有以賽亞放膽說」；(6) 約翰福音十 138-41 引述兩段出自以賽亞書的經文，分別是五十三 1（即 38 節）及六 9-10（即 40 節），然後在 41 節指出，「先知以賽亞因看見他的榮耀，就指著他說這話」；但若依照杜德寧等人的理論，前者屬第二以賽亞，而後者出於第一以賽亞。約翰福音的這節經文肯定是暗指那受聖靈感動的信徒，深信以賽亞書第六章及五十三章均出自同一位以賽亞的手筆。

綜觀新約聖經的證據後，我們實在難以解釋，為何那些自稱是福音派的學者會贊成兩個以賽亞的

理論。自稱為福音派學者，為何會否認超自然的預言成份。這類福音派學者能否保持自己信念和諧一致，著實是一個疑問。

以賽亞書七 14 如何能被視為預言基督乃童女所生？以賽亞書七 16 似乎排除了上述說法的可能性；而八 3 又似是應驗了七 14 的預言。(D*)

以賽亞說預言的時候，猶大國正面臨災難性的危機。北國背道，與亞蘭拜異教者結成北方的聯盟，準備攻打猶大（七 4-6）。假如他們成功，猶大就淪為北國的附庸，而隨即被亞述傾覆（因為在十五年後，亞述便攻陷北國首都撒瑪利亞。）

當時，猶大國的統治者是亞哈斯，他是個惡王，不敬畏神。因此，猶大已不能保持自己的身份，並不是在世上敬畏神的一個國家了。因此，猶大國最需要的，就是一位拯救者，將他們從罪惡中拯救出來，並使他們的靈性復興，向世上的其他人類作見證，使世人知道神的救贖。在這個以馬內利的預言裡，主自己滿足了猶大的需要。

以賽亞書七 14 記載了神的應許：「主自己要給你們一個兆頭，必有童女懷孕生子，給他起名叫以馬內利（就是神與我們同在的意思）。」誰人是這個兆頭呢？「神與我們同在」，這人又以何種方式實現這個應許？從接著的經文可知，這個「以馬內利」是一個「預表」，在不久之後，他就會出生，以證明神與他的子民同在，拯救他們。

然而，還有一位是「原像」，他將會在較遙遠的將來出生，是神亦人的身份。他拯救自己的子民，而且不單是使他們脫離人的壓迫，還使他們免受罪惡的捆縛。而且，他作為大衛的後裔及繼承者，將永遠作王統治。因此，這兩重的應驗，有當時作為預表的以馬內利，以及後來的原像——那神聖的拯救者——所配合。

以賽亞書七 16 清楚指出，那稱為以馬內利的孩子即將誕生：「因為在這孩子還不曉得棄惡擇善之先（即未達到為自己在道德上的抉擇負全責的年齡），那二王之地（撒瑪利亞的比加及大馬色的利汛），必致見棄。」在當時，小孩子滿了十二、十三歲，猶太人就認為他們要為自己的罪行負全責，這孩子要學習、讀、寫以及遵守五經。

假如這預言於主前七三五年發出，而那個顯示時勢發展的孩子于一、兩年後出生了，那麼，主前七二二年他應有十二歲。正是在七二二年，北國首都撒瑪利亞被亞述攻陷，成為荒涼之地。至於大馬色，早於七三二年被提革拉毗列色三世的軍隊攻陷，將城內財物搶掠一空。以賽亞書八 4 亦有預言這件較早發生的事蹟，這節經文指出，先知以賽亞將生一個兒子，「在這小孩子不曉得叫父母之先，大馬色的財寶，和撒瑪利亞的擄物，必在亞述王面前搬去了。」

主前七三二年，稱為以馬內利而具預表意義的孩子，應該有兩歲了，因此會懂得叫「爸爸」、「媽媽」。以賽亞這個小兒子，名叫瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯（這名字是神給他起的，參八 3），正是時間的指標，使人知道關於猶大得脫當前危機的預言已應驗了。

當以賽亞書七 14 的預言發出時，八 3 所提及的女先知（譯按：見中文和合本小字）仍是童女，亞哈斯及猶大宮廷中人均認識她。這位女先知當時已與以賽亞訂婚（七 3 施亞雅述的母親當時已死，以

賽亞失妻)。他們成婚之前，神告訴以賽亞，這位敬虔的年青女子第一胎會生一個男嬰，神還為這男嬰起一個名字：「擄掠速臨、搶奪快到」(瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯此名意即如此，為鼓勵亞述軍隊圍困大馬色與撒瑪利亞的聯盟)。

這個男孩年屆十二歲之時，猶大便面臨亞述軍的蹂躪。原本肥沃富饒的國土，變為牧放養牛羊之地；本來經營葡萄園及種麥的，卻只可養活「一隻母牛犢，兩隻母綿羊」(賽七 21)。於是，國民只有賴奶品及野蜜維生(15、22 節)。因此，經文的含義是清楚可見的，以賽亞的次子便是那要來的以馬內利的預表。

接著來的事情更顯而易見，因為經文揭示了一個更偉大的人物，他來到世上，就是以賽亞預言裡的原像。他自己就是以馬內利，道成了肉身的神。值得注意的是，由那時開始，巴勒斯坦被稱為「以馬內利之地」(參賽八 8)。這一點比「瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯之地」有更深遠的意義，因為以馬內利出於以色列。故此，以色列民及其所居處之地便得保證，在神救贖計劃裡扮演重要的角色。那充滿權能的拯救者將要來到世界裡，以賽亞書九 6 已記載關於他的預言：「因有一嬰孩為我們而生，有一子賜給我們，政權必擔在他的肩頭上，他名稱為奇妙、策士、全能的神、永在的父 ('abi-'ad)，和平的君。」第七節繼續講解他作為彌賽亞的統治權柄。坦白來說，這兩節經文是提及成為肉身的神，就是耶穌基督——有神及人的身份的君王，他的治權將恒久維持，因為他自己是不會過去的。

為確定以賽亞書七 14 有關基督的預言，新約馬太福音一 22、23 便作出如下記載：「這一切事的成就，是要應驗主藉先知所說的話，說：『必有童女，懷孕生子，人要稱他的名為以馬內利。』(以馬內利翻出來，就是神與我們同在。)」

走筆至此，可能要略題以賽亞書七 14 中「童女」一詞的意義。'almah 此字的字根，意即「女士」或「年青女子」，因此，這字的含義異于希伯來文 betulah，後者才是專指處女，正如創世記二十四 16 提及利百加時用 betulah，是專指未與異性有性關係的年青女子。

誠然，綜覽舊約希伯來經文，單數的'almah 曾出現有七次之多，但從沒有一次是用以指已婚或失貞操的女子，而都是指那些未婚的處女。例子之一是創世記二十四 43，該處用'almah (女子)來指處女利百加 (betulah)。由此看來，在希伯來文的字彙裡，雖則'almah 並非像 betulah 一般專指處女，但含義也與此相同。

鑒別上述兩個希伯來文的用法後，在此應要指出，'almah 其實是最適合的字眼，應用於以賽亞書七 14 所記會在兩個情況下應驗的以馬內利預言之中。首先，以賽亞自己的未婚妻在與先知成婚之前仍是個處女。其次，在天使預告馬利亞將成為耶穌之母的時候，馬利亞仍是童貞女 (virgo intaca) 口依照馬太福音一 24-25 所記，直至耶穌出生後，約瑟才與馬利亞有肉體關係。

假如基督是三位一體神中的聖子，在以賽亞書九 6，他為何被稱「永在的父」？

以賽亞書九 6 預言那將要來的救贖主，就是同時擁有神性及人性的耶穌基督。經文指出「他名稱為奇妙、策士、全能的神、『永在的父』、和平的君 (英文用王子)」。一般來說，希伯來原文都被翻譯成上述的樣子。然而，譯文所用的字眼頗需要商確，因為讀作'abi-'ad 的希伯來文，按字義應譯作「永恆

之父」(意即永恆由他而生)。誠然，在形容性的語句中，'ad'及 olam 常用以代表構成物，但這種用法不合本段經文的上文下理。這節經文的前半部強調基督作為聖子的身份，即暗指他的道成肉身。由此看來，下半截卻強調他在三位一體神裡頭的父性，是於理不合的。基於此，我們需按字面理解這句經文的意義——他就是'ad 之父(父意即創始者)，而'ad 的含意是「永恆」，這個字一般都與'olam)(解作「代」、「永恆」)連在一起，在聖經裡最低限度已出現十九次之多。'ad 通常指在時間上持續至無窮盡的將來，因此通常是暗指「永恆」，而這個意思正與'olam 相同。換言之，'ad 與'olam，差不多可被視為同義詞，並可互換而無損文意。

據上文看來，將'bi'ad (意即「永恆之父」)視為「永恆的創始者」，但含意並非無始無終的永恆(若然，這經文就是指父神本身)，卻是指在時間上始自創世之時，以迄其終結。換句話說，對基督的這個稱謂——這世界的創造者，是將世界視為在時間上的連續統一體；至於這稱謂的完備含義，則見於約翰福音一 3：「萬物是藉著他造的……」。

以賽亞書十四 12 的路丙非爾所指的是誰？撒但抑或巴比倫王？

以賽亞書十四 12 是：「明亮之星(原文直譯是『那照耀者』，Helel)，早晨之子阿，你何竟從天墜落，你這攻敗列國的阿，何竟被砍倒在地上。」原文的 Helel，在 KJV (依照拉丁文武加大譯本)翻譯為「路西非爾」，七十士譯文則翻作希臘文 Heosphoros (意即「帶來晨光者」，是指晨星)。至於亞蘭文別西大本，只將 Helel 改寫與近義的專有名詞'Aylel 在亞拉伯文中，有一個似乎是與 Helel 同源的字眼，就是 hialun，意即「新月」。假如這個字眼乃源出於希伯來文字根 halal (亞拉伯文是 halla)，意即「照耀得明亮」(亞喀得文的同源語是 ellu，乃形容詞，意即「明亮」)；那麼，我們可以將 Helel 解作「那照耀者」。經文用這個字眼，顯然是所提及的人或實體的詩意化名字(多少類似於 Jeshurun，[耶書論]，申命記三十二 15，三十三 5、26 及以賽亞書四十四 2，用這名稱來指以色列)。與此相似，何西阿書五 13 及十 6 亦曾用「耶雷布王」(Yare)來稱呼亞述(或許是某一亞述王)；「耶雷布王」意即「讓他爭競」或「那爭競的」。這個稱謂可能不是指某一實存於歷史中的個人。

某些學者推測以賽亞書十四 12 所指的是巴比倫王拿波尼度(Duhm 及 Marti 即持此意見)或伯沙撒，後者乃巴比倫最後的一個君王。然而，從這節經文所表達的狂傲和過分自信看來，卻不可能指伯沙撒拿波尼度，因為在巴比倫國祚的最後二十年內，其國勢已衰落至一蹶不振、四面受敵的境地。只有尼布甲尼撒自己敢誇下海口，聲言要取得上天與下地的統治權(O·Proksch, Jesaja I, Kommentar zum Alten Testament, [Leipzig, 1930] 刊載贊成這說法的論據)，但高伯(W·H·Cobb, "The Ode in Isaiah XIV," Journal Of Biblical Literature 15[1896]) 卻指出，尼布甲尼撒「絕不是如此兇殘的暴君」。繆林堡(J·Mullenburg, "The Book of Isaiah chaps40-66," in G.Buttrick, ed, Interpreters Bible [Nashville:Abingdon, 1956])亦謂：「從多方面看來，巴比倫並不採取高壓政策，絕不能與亞述的趕盡殺絕相比(Seth Erlandsson, in The Burden of Babylon [Lund: Gleerup, 1970, PP·109-27]；詳錄現代學者對以賽亞書十四 12、13 所指為誰的各項討論。)

從十四 4-23 所陳述的條件來看，文中所指的「巴比倫王」乃將巴比倫加以擬人化的指稱，而巴比

倫代表了一連串反對神的勢力，這種勢力乃來自世界，但審判的日子臨到時，巴比倫——反對神的勢力——就完結了。以賽亞書十四 4-27 這段神諭，以二十四至二十七節作結，宣告審判將會在以色列境內臨到亞述，並一切外邦國家（參 26 節）。這四節結論極具意義，以賽亞先知得到這項默示，乃在主前七〇一年亞述揮軍侵猶大之前，在是次戰役中，表面上看來是一面倒的亞述強大軍力，卻因神干預而大敗回朝。此外，經文還顯示巴比倫城的興起及取得領導地位，在當時，巴比倫還只是亞述帝國的其中一省罷了。

上述歷史背景，對解釋路西非爾「那照亮者」的身份是異常重要的，經文以嘲弄的字眼稱為（早晨之子）（sahar）。早晨之子大言不讒（13-14 節），自稱將升到天上，將寶座設立高於神的眾星之處，坐在極北之處聚會山上（sapon，可能是暗喻迦南神話中虛構 Sapunu 山，即烏加列史詩中的奧林匹山）。這種說話絕不可能出於在世上作王的統治者，因為經文提及的情況，實遠超乎人類的想像之外。基於上述原因，Helel 必定等同於撒但，它是墮落了的天使，被神趕離他自己所居處的榮耀之境，世界與地獄成為撒但掌權的地方。主耶穌自己也熟悉這段經文，因為當他聽聞門徒回報他們趕鬼的事蹟，也說：「我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣。」（路十 18）在希臘文版本的新約，路加福音這經文的某些字眼與以賽亞書十四 12 相同，其中只有「閃電」（astrape）取代了路西非爾（Heos-Phoros）。因此，我們說耶穌自己將撒但等同為 Helel，也是合理的結論。

我們又如何將撒但與巴比倫王扯上關係呢？簡言之，王本身被視為人類，因為他有後裔，第二十一節宣告一項命令：「先人既有罪孽，就要豫備殺戮他的子孫，免得他們興起來，得了遍地，在世上修滿城邑。」換句話來說，巴比倫帝國必將沒落，成為荒場，這國度面臨毀滅性的大災難（瑪代及波斯人於主前五三九年攻陷巴比倫），但後餘生者亦永不能取得政治上的權勢，必然卑微。另一方面，被迦勒底人攻陷的巴比倫被描繪為在墳墓裡腐化的屍體，被蛆和蟲蛀咬，而其居處之所就是陰間（11 節）：在那裡，較巴比倫為早的國家首領的陰魂，都向巴比倫冷笑。這些陰魂稱巴比倫為路西非爾，後者愚昧傲慢，在一次背叛裡被趕出天庭，受到羞辱。至於巴比倫本身，是撒但的差役，巴比倫的隕落亦映照出撒但受挫。因此，這段經文的含意異常明顯——是那惡者供給力量，並使巴比倫（極可能包括亞述）興起。

有一點值得在此一題。記載於但以理書二 35 尼布甲尼撒夢中的大像，代表四個帝國，亦等同於四個時代；在時間方面，甚至延續到這世界的末日。那時候，第五個國度（由基督掌權的千禧年）將整個大像砸得粉碎。無論如何，撒但是這四個帝國背後的支持力量。因此，所謂在末日興起的巴比倫，象徵著這個敗壞的世界，包括其中腐敗的道德及抗拒神的文化，以及屬世的教會，在一場空前絕後的大災難當中，都全然被毀滅，絲毫無存。啟示錄十四 8 記載：「又有第二位天使，接著說，叫萬民喝邪淫大怒之酒的巴比倫大城傾倒了，傾倒了。」屬世的巴比倫傾倒後，接著，撒但的龍亦傾倒了（啟二十 2）。根據上述經文，更可以肯定以賽亞書十四章所指的包括了兩個實體，兩者均被全能的神嚴加懲罰。經文所指的，就是那處於主動地位的撒但，以及它的代理人。聖經曾記載一個極其戲劇性的場面，伯沙撒王於其生日宴請眾臣之時，以令人無可忍受的輕藐態度來侮辱希伯來民族的神；正當此時，皇宮牆壁上手寫的字就宣告了一次不可挽回的災難——「當夜迦勒底王伯沙撒被殺」。（但五 30）

以賽亞書四十四 28 及四十五 1 指名道姓地提及古列；這 DM 是否迫使我們接受以賽亞此部分乃成書於主前六世紀之說？

這條問題之所以成為問題，乃在於預設了神不能指名道姓地預言將要出現的領袖。根本沒有理由可以支持上述假設，除非我們能夠證實，舊約先知所預言的任何名字都是杜撰的，乃是由人本著宗教上的敬虔而事後虛構出來。然而，聖經本身的資料已足夠推論這種揣測。根據列王紀上十三 2，耶羅波安在伯特利設立了一個祭壇（時約主前九三〇年），於是，有一個先知由猶大前來伯特利，向正在燒香的耶羅波安說出神對此壇的咒詛，並預言將來必有一君王拆毀此壇；先知甚至說出了「約西亞」的名字。到了列王紀下二十三 15，經文清楚記載約西亞成就了這個預言。那時候，已是主前六二〇年，比猶大先知發預言之時晚了三百年。另一個例子是彌迦書五 2，先知預言彌賽亞將誕生於「伯利恆」。彌迦書的寫成日期絕無可能遲於耶穌誕生之時（約主前六年）。從昆蘭第四洞中發現到小先知書殘卷，約於主前三世紀抄成，而裡面有希伯來文彌迦書（參 F·M·Gross and S·Talmon, *Qumran and the History of the Biblical Text* [Cambridge: Harvard University, 1975], P·406）耶穌的確生於伯利恆，因此，上文對於神不能指名道姓地作出預言的假設，是不能成立的。

在此還要指出，對於以賽亞那一代人來說，預言釋放被擄掠猶太人的異邦君王的名字，是極重要的事情。瑪拿西作王時，猶大舉國上下道德淪亡，輕視神的說話。於是，猶大、耶路撒冷就一步一步地走向滅亡的結局，而利未記二十六章及申命記二十八章所警告的，必然成就。但以色列人還有甚麼盼望呢！這地土一旦荒涼、渺無人煙，其間的居民被擄至異邦，他們能否重返故土呢？利未記二十六 40-45 稍有透露這方面的應許，可能以賽亞之前的某幾處經文亦有暗示。猶太人即將流徙至外邦，到主前五三九年巴比倫亡國之時，這些居於異地的猶太人，能否肯定亞伯拉罕和摩西的神仍看顧他的子民，而為他們預備歸回的道路，成為歷史上的創舉（因為從未有亡國被擄而後可復國的）。那麼，被擄者必須肯定神的看顧與慈愛，才可維持信念。早在以賽亞時期，神已預言釋放他們回國的君王的名字，再沒更有效的方法了。正當猶太人在異邦苟且渡日，為家園破碎而哀哭喪志，但他們聽聞古列興起了，還戰勝瑪代和呂底亞人。於是，他們會憶起以賽亞曾預告古列這個名字，亦必定深信神將為他們成就一件大事——歸回故土。

將來會釋放猶太人的那位君王，他的名字成了以賽亞書第四十四章預言的高潮，並且包括第四十五章的首段經文。這個名字絕無可能是後加插的，因為從整段預言的結構看來，這個名字類同於一度拱橋的壓頂石。因此，我們確信古列此名乃出於先知以賽亞的預言，帶出神子民歷史裡最具關鍵性的一項史實；在以賽亞說預言後的一五〇年，預言便成就了。

耶利米書

根據出埃及記二十 24，神吩咐以色列人為他築壇獻祭；但耶利米書七 22-23 如何能與上述經文和諧一致？另一方面，五經大量記載神透過摩西吩咐以色列人遵守的獻祭律例，又怎樣解釋呢？

耶利米書七 22-23 裡，先知引述神向以色列人所說的話：「因為我將你們列祖從埃及地領出來，燔祭平安祭的事，我並沒有題說，也沒有吩咐他們。我只吩咐他們一件事，說，你們當聽從我的話，我就作你們的神，你們也作我的子民，你們行我所吩咐的一切道，就可以得福。」但遠在摩西之時，神已要求他的子民守獻祭方面的律例，上述經文卻似乎否定任何形式的祭祀。無論如何，五經多處提及獻祭方面的規條，開始時都標明「耶和華向摩西和亞倫說……」

因此，多數自由派學者都引用耶利米書七 22-23 作為證據，證明直至主前七世紀以前，摩西法典中關於獻祭方面的規條，尚未為人所知，還未知悉來自神或摩西的這方面的諭令。然而，自由派學者如此演繹耶利米書七 22-23 是毫無根據的。因為這節經文所述的是出埃及記十九 5，記載神向摩西及以色列人所說的話：「如今你們若實在聽從我的話，遵守我的約，就要在萬民中作屬我的子民，因為全地都是我的。」綜覽出埃及記，其中第十二章記載以色列人守逾越節的法規，但這項儀式不包括在壇上獻動物的祭祀。直至出埃及記二十章為止，神從未要求以色列人守獻祭方面的律例；第二十章記載神頒下十誡，而第二十四節是首次提及築壇獻祭。

與此同時，我們應該留意耶利米書第七章的主題，是強調若獻祭者希望祭祀蒙神悅納，就必須以信靠順服的心來到壇前，並出自至誠地以遵行神旨意為己任。第二十二及二十三節就繼續指出，出埃及記記載神如何拯救於埃及為奴的希伯來民族脫離困厄，而這經卷所最強調的，正是以色列人必須誠心遵守他們與神之間所立的約。以色列人必須體會到他們是聖潔的子民，被神呼召出來過新生活，明白神的旨意，順服神。他們必須以專一的態度信靠神，生活方面要彰顯神的榮耀；形式化的崇拜以及純屬禮儀性的行動，不能討神喜悅。

事實上，在神將列祖「從埃及地領出來的那日」，神沒有片言隻字提及獻祭方面的事情。神所強調的，是要求以色列人的心歸向他，惟獨順服神的旨意。否則，宗教上的一切活動都沒有意義，卻變成徒具虛名的假宗教，褻瀆神。以賽亞書一 11-17，阿摩司書五 21-26 均提及此項原則。

耶利米書二十七 1-11 所指的，是約雅敬抑西底家？

馬所拉經文有以下記載：「猶大王約西亞的兒子約雅敬登基的時候，有這話從耶和華臨到耶利米說……」（譯按：中譯文照和合本）英文版聖經 KJV 依照馬所拉經文，ASV 亦相同，但邊注有「正確的名稱是西底家」。NASB 作「約西亞的兒子西底家登基的時候」，邊注有「很多古抄本作〔約雅敬〕」。NIV 作「西底家登基的時候」，接著注明「某些希伯來抄本及亞蘭文……大多數希伯來文抄本作〔約雅敬〕」。至於希臘文七十士譯本，則省略第一節，而以第二節作為開始，但第三節記載「到耶路撒冷是猶大王西底家的使者……寄語以東王、摩押王、亞捫王、推羅王和西頓王……」。希臘經文指猶大王為西底家，向馬所拉抄本的準確性提出挑戰。

猶大王約雅敬於六〇九年開始作王，其時，巴勒斯坦受埃及的法老尼哥控制（尼哥于六〇九年大捷于米吉多），而尼布甲尼撒當時仍未能將勢力伸展至亞洲西部（在約雅敬統治期的第三年，尼布甲尼撒才在迦基米施〔Carchemish〕打勝仗）：在這時候，神似乎不會向約雅敬發出諭令。而且，是周圍的異邦（不包括埃及）遣使往見西底家，卻非約雅敬，而這篇神諭就藉使臣帶予其主人。由此看來，馬所拉

抄本的第一節用「西底家」此名，是不正確的。經文校勘學的權威學者認為，可能是在馬所拉抄本流傳過程中，文士誤將耶利米書二十六 1 重抄在二十七章的開首部分。這個解釋亦頗有可能。耶利米書的二十七 1，原初的版本必是西底家，而非約雅敬。

耶利米書三十一 31 中的「新約」作何解？究竟這預言是指新約教會，抑或要待以色列全民歸信基督之時，這預言才得成就呢？

耶利米書的這段預言，具有深厚的含義。在新約時代，主耶穌基督的身體復活後，五旬節有聖靈降臨，新約教會正式誕生了；耶利米書三十一 31 的預言於此時便首次應驗了。耶利米書三十一 31-33 記載：「耶和華說，日子將到，我要與以色列家和猶大家，另立新約。不像我拉著他們祖宗的手，領他們出埃及地的時候，與他們所立的約。我雖作他們的丈夫〔依照另外一種解釋，we'anoki ba'alti bam 應翻譯為『所以我拒絕他們』，希伯來書八 9 與此相似〕，他們卻背了我的約，這是耶和華說的。耶和華說，那些日子以後，我與以色列家所立的約，乃是這樣，我要將我的律法放在他們裡面，寫在他們心上，我要作他們的神，他們要作我的子民。」

從這章的其他部分清楚可知，耶利米所指的，是以色列從巴比倫被擄之地歸回故土。第三十八至四十節提及他們將建造哈楠業樓、角門、迦立山、汲淪溪和馬門；從尼希米記三 1、24、28 可知，上述建築物經已在歸回後建成（主前 446-445 年），而耶利米書的這段經文基本來說是成就了。至於經文提及的「新約」，則要待聖靈永遠居住于信徒裡面才應驗，因為耶穌基督自己曾應許：「你們卻認識他，因他常與你們同在，也要在你們裡面。」（約十四 17）

耶穌清楚指出，必要等待他在十字架上死了，然後復活勝過死亡與罪，聖靈才能被賜給信徒。「我若不去，保惠師就不到你們這裡來；我若去，就差他來。」（約十六 7）聖靈於五旬節降臨至教會（那時只有猶太信徒），成就了約珥書二 28-32 的應許，並因而在新約時代引發了神奇又充滿動力的生活。由那時開始，信徒的身體就被稱為聖靈的殿（林前六 19；彼前二 5），而聖靈本身就是神的律法（torah）的精髓所在，這一點已清楚顯明于耶利米書三十一 33。正因為聖靈內住於重生的信徒心內，律法便確實地寫在我們心裡了。

上文已指出，五旬節時的教會只由信耶穌的猶太人組成，這個現象維持多年。直至百夫長哥尼流全家歸信基督，外邦信徒才被歡迎加入教會，成為這個得救贖者的團契中的一員。在舊約時代，歸信神的外邦人在偶然的情況下才加入以色列民族中，在實際上成為神子民的一員。但新約時代的情況便不同了，猶太使徒保羅在羅馬書二 28-29 清楚指出：無論猶太人或外邦人，只要在靈裡受了割禮，神都視之為真正的猶太人（即是得救的信徒，在恩典之約下的神子民）。因著信心的緣故，信徒便成為亞伯拉罕的真子孫。在使徒時代，外邦信徒占了教會成員的大部分，因為福音比起他們原本的異教信仰優勝得多（而猶太人早已有舊約律法）。請留意，希伯來書八 6-13 將耶利米書三十一章的這段經文應用在第一世紀的基督教會，此時，正是希伯來書寫成的時期。

另一方面，新約由外邦及猶太人組成的教會，顯然不能完全成就了耶利米書三十一 31-33 的預言。正如上文所指明的，耶利米書該段的上文下理顯出，在日後，以色列舉國上下均會在靈裡更生，經驗

到改變生命的信仰。以西結書三十六 24-28 記載相同的應許：「我必從各國收取你們，從列邦聚集你們，引導你們歸回本地。我必用清水灑在你們身上，你們就潔淨了。我要潔淨你們，使你們脫離一切的污穢，棄掉一切的偶像。我也要賜給你們一個新心，將新靈放在你們裡面，又從你們的肉體中除掉石心，賜給你們肉心。我必將我的靈，放在你們裡面，使你們順從我的律例，謹守遵行我的典章。你們必住在我所賜給你們列祖之地，你們要作我的子民，我要作你們的神。」

從以西結書此段的上文下理看來，正當以色列流徙巴比倫被擄之地的時候，神就向他們發出這個充滿恩慈的應許。被擄之前，以色列全民皆陷於拜偶像的罪裡，撇棄神。然而，上述預言，含意極其明顯，是向以色列全民發出的。翻開新約聖經，記載新約時代由外邦與猶太人共同組成的教會，這的確是上述預言的初步成就。保羅亦明確地指出，在未後的日子，以色列全民將會醒悟過來，歸信基督。羅馬書十一 25-27 記載：「弟兄們，我不願意你們不知道這奧秘，就是以色列人有幾分是硬心的，等到外邦人的數目添滿了。於是以色列人全家都要得救，如經上所記，『必有一位救主，從錫安出來，要消除雅各家的一切罪惡。』又說，『我除去他們罪的時候，這就是我與他們所立的約叫。』」

綜覽上述幾段經文後，我們瞭解舊約預言的雙重應驗：耶利米書三十一 31-33 所預言的，已在新約教會設立時應驗了。另一方面，到了未後的日子，全部猶太人將會醒悟過來，承認主耶穌就是真正的彌賽亞（救世主，參亞十二 10）。

耶利米書三十六 30 指出，約雅敬的「後裔中必沒有人坐在大衛的寶座上」；但列王紀下二十四 6 及歷代志下三十六 9 均記載其子約雅斤接續他作王。聖經豈不是自相矛盾？（D*）

聖經在記載約雅敬的悲慘命運之前，指出他將記有耶利米預言的經卷撕掉焚燒。耶利米書三十六 30 的重點，乃是約雅敬之後再沒有王朝了。這個咒詛果真應驗，約雅敬死於主前五九七年，而其子在耶路撒冷作工僅僅三個月，尼布甲尼撒王就兵臨城下了。耶路撒冷受圍困之際，約雅斤可能未有機會接受官方的加冕儀式。約雅斤沒有繼續坐在王位上，因為迦勒底人立其叔父西底家作王，成為迦勒底人的傀儡。至於約雅斤，則被擄往巴比倫，至死亦沒有機會返回巴勒斯坦。

在此要一題希伯來文 yasab（坐……寶座），當這個字雁用在王帝身上時，就意味著這王會統治一段較長的時期，而不會短短九十日就被攆下臺。因為神不容許約雅敬之子約雅斤坐在大衛的寶座上，故此，他被迦勒底人帶走，他的後裔也不能承繼大衛的王朝。所羅巴伯之父是撒拉鐵，故此他的先代是約雅斤（參太一 12）。猶太人從巴比倫返回巴勒斯坦後，所羅巴伯曾作他們的領袖。然而，他從未有作王。（稍後時期，到了主前一、二世紀，哈斯摩年家族統治猶大地，但他們是利未族的後裔，卻非源於約雅敬。）

耶利米預言巴比倫人進攻埃及（耶四十三 7-13，四十四 30），他豈不是犯了錯誤？

在這件重要的事情上，假如耶利米犯了錯誤，說假預言，亦假如尼布甲尼撒從未進侵埃及。那麼，耶利米就是個假先知（參申十八 22），而耶利米書也不會被納入希伯來正典了。事實上，耶利米書得以

保存下來，被以色列這信神的團體視為具有權威性，就可證明裡面所記事蹟——巴比倫人進侵埃及——確曾發生。在本書討論以西結書二十六章的那篇專文裡，陳述考古學方面的證據，亦支持耶利米所言真確；主前五六九年，即尼布甲尼撒第三十七年，巴比倫人大舉進侵埃及。

以西結書

以西結所說的某些預言是否不真確？若他的預言不應驗，以西結書又怎樣納入正典呢？

以西結書二十六 3-14 記載了一連串關於推羅的預言。經文預言尼布甲尼撒的大軍，將攻陷推羅這個驕傲的商業城。到了二十九 18，經文清楚指出，尼布甲尼撒未能攻入離岸的海島城。當時的情況無疑是，居民知道推羅城不能抵擋迦勒底軍兵的圍攻，就攜帶一切貴重物品，離開舊城。他們乘船往離岸的海島堡壘，在當地，推羅的海軍抵擋了尼布甲尼撒的攻擊，阻擋海軍登陸。尼布甲尼撒未能從推羅人民身上獲得財寶，那幾年間經歷到挫折。於是，神容許他進入埃及，並獲得勝利。

詳察二十六 3-14，可知經文描述了推羅所受到的兩次懲罰。第三、四節預言推羅受「許多國民上來攻擊」，牆垣及城樓將被拆毀；這預言與迦勒底人的侵略吻合，陸上的推羅城被攻陷。第五、六節繼續指出，推羅城的石頭、磚塊和一切可移走的，都被移走。城市被攻陷後，通常不會出現上述情況；因為一般來說，戰敗的城市被搶掠蹂躪一番，剩下頹垣敗瓦，滿目瘡痍。

第七至十一節特別描述尼布甲尼撒攻城的情形。他圍攻推羅，搶掠城中的一切，將這陸上的舊城完全毀棄。第十二節特別用「他們」（中文和合本作「人」——譯按），緊接這個主詞的是「必以你的財寶為擄物」；第十三、十四節所繼續記載的攻擊，卻指後來亞歷山大（約主前三三二年）對待推羅海島堡壘的方法。根據歷史記載，亞歷山大的海軍未能攻入推羅的海島（因推羅的海軍實力強大）。於是，亞歷山大改用另一方法，築哩數計的堤，由海岸伸出，到達海島的東岸。亞歷山大的軍隊用盡石頭、磚塊，將一切能搬動的物體拋下海。幾經辛苦，這條堤在數個月後建成了，而推羅海島亦被亞歷山大攻克。因為要築堤進攻，所以亞歷山大的國土擴張計劃受阻延，亦因這個緣故，亞歷山大對推羅海島極盡摧殘的能事，甚至令這海島不能有被重建的一天（14 節）。

事實上，到了希羅時期，陸上的推羅城被重建起來，而且在一定程度上回復昔日的重要性。至於推羅海島，經一次陸地沉降過程而被地中海淹蓋了；在那次陸沉過程中，希律花掉大量金錢而建成的撒利亞港，亦一同沉入海中。到現在，推羅城對開的淺海尚餘一連串黑色的珊瑚礁；這串珊瑚礁肯定不會形成於主前一、二千年，否則就極不利於該處的航運，而海港亦不會在那裡興建。現時由岸向海伸出的岬角，可能就是以前亞歷山大所築長堤的遺跡，被海浪沖擦成現在的樣子。至於推羅島，就在一次陸沉過程中沉入海底。據我們所有的證據看來，自從亞歷山大那次對推羅島極盡摧殘的能事後，就再沒有任何形式的重建工作在島上進行了。從上述資料看來，以西結書二十六章所預言的事件，雖然沒有在以西結的時代應驗，卻在後來完全成就，即是先由主前六世紀時的尼布甲尼撒，後經主前四世紀的亞歷山大使其成就。

以西結書二十九 17-20 所記載的預言，提及尼布甲尼撒擄掠埃及，究竟這個預言是否有應驗呢？本章八

至十六節預言了埃及地將被外國侵略者蹂躪一番，從北至南，自北部尼羅河三角洲的密奪，以至南部的阿斯旺，都被敵人摧殘。有四十年之久，埃及都受外敵侵略，甚至有很多埃及人逃難至外地。到了十七至二十節，神向尼布甲尼撒個人作出一個特別的承諾：尼布甲尼撒王在攻打推羅一役中沒有收穫，神便容讓這王在埃及獲大勝利，以作補償。基大利於主前五八二年死後，有一些猶太人劫持耶利米逃往埃及，而尼布甲尼撒就長驅直入，搗破埃及地的猶太難民聚居地。在耶利米書四十三 8-13，耶利米自己也預言尼布甲尼撒將直搗埃及，在答比匿或猶太人所聚居的其他地方，將被尼布甲尼撒蹂躪。尼布甲尼撒將大施屠殺，燒毀猶太人的房子，並將他們據走。

在討論猶太人的事情時，以西結通常應用約雅斤的年號來指明事情發生的時間。但以西結書二十九 17-20 的情況有所不同，先知于此處提及的「二十七」，極可能是指尼布甲尼撒在位的第二十七年，卻非約雅斤的年號。因為尼布甲尼撒於主前六〇五年被加冕為王，故第二十七年應是主前五七八年。尼布甲尼撒極可能於這一年開始進侵埃及，而接著的四十年，就在第十一節有所預言。因此，到了主前五三九年，迦勒底人的侵略便停止了，而埃及也不再受到摧殘，這時候，巴比倫已敗于古列之手。受到迦勒底人侵略時，埃及無疑加以抗拒，但在迦勒底人大事蹂躪之下，埃及無法使國家恢復元氣，亦無力將侵略者驅逐。

迦勒底人入侵埃及這段歷史，無論埃及或波斯人的文件都沒有記載，故此希臘史家無從得知上述史實。然而，猶太歷史家約瑟夫有提及尼布甲尼撒於主前五八二年左右進侵埃及。雖然這個年份似乎比戰役發生的時間早了一點，但不能據此而認為約瑟夫的記載只是虛構杜撰。最近從考古發掘到的古代文獻，包括巴比倫的楔形文字及埃及的象形文字寫成的記錄，都證明約瑟夫的記載屬實。畢賽斯（Pinches）發掘到一塊寫有楔形文字的泥版（由 Pritchard 翻譯，刊于 ANET, P. 308），上面記著尼布甲尼撒其中一次侵略埃及的戰役，當時是尼布甲尼撒的三十七年（主前 569 或 568 年）。Nes-Hor 是古埃及王 Uahib-Ra 統治期間的一個將軍，巴黎羅浮宮收藏了一塊寫有 Nes-Hor 的墓誌銘的石碑，裡面記載「北方的軍旅」及亞洲人侵略尼羅河各地，並沿河穀南下，直達古實疆界。不過，這份墓誌銘並未說明是次侵略的年份。

某些學者認為以西結的預言沒有實現，但從埃及和巴比倫的古代文獻可知，那些學者的懷疑論調實難以成立。他們亦必須承認，以西結書二十九 15 作出關於埃及的長期性預言，的確實現了。迦勒底人壓迫埃及達四十年之久，到了主前五三九年，巴比倫敗于瑪代波斯。然而，古列之子甘拜西並沒有讓埃及有喘息的機會，他揮軍進攻埃及，並在主前五二五年將埃及納入瑪代波斯帝國的版圖內。在瑪代波斯帝國統治下，埃及只有幾次獲得獨立自決，但這些局面都只不過是曇花一現，轉瞬間又受制于瑪代波斯。直到主前三三二年，亞歷山大大帝攻克瑪代波斯帝國，至主前三二三年，亞歷山大駕崩，多利買王朝取得埃及的治權。此後，埃及即由多利買王朝統治，到主前三十一年為止；在那一年，克麗奧佩他的海軍于阿克田之役敗給亞古士督。由此時開始，羅馬人統治埃及，至拜占庭時代為止。公元六三〇年，阿拉伯統治整個尼羅河谷地。換句話說，由尼布甲尼撒時代開始，以至我們現今的世代，埃及國從沒有長時期由本土人統治。由此看來，以西結書二十九 15 提及埃及「必為列國中最低微的」，經已雁驗了。

至於以西結書四十至四十八章，主要講及在耶路撒冷的摩利亞山，將會興建一所聖殿。事實上，直至今日為止，這幾章聖經所預言的，尚未成就。無論如何，本書將會有專文討論這個問題，作出解釋。在基督統治的千禧年開始之際，以西結這個預言便應驗了。由此看來，以西結書所載的，並非假預言。

以西結書二十八章提及的「推羅王」是誰？「推羅王」與撒但有沒有關係呢？

以西結書二十六及二十七章，已特別預言了腓尼基海港推羅的下場，指出尼布甲尼撒將陸上的推羅毀掉（二十六 6-11），而亞歷山大將摧毀海島推羅（二十六 3-5、12-14）。二十六 15-21，以及二十七全章，提及那些與推羅有貿易的國家及城市，都因推羅潰敗而在商業及經濟上受到嚴重影響。哀悼推羅傾覆，及痛哭世界貿易受損，就成為上述兩段經文的高潮。在啟示錄十八章以更感人的筆觸再帶出這兩個主題。啟示錄十八章栩栩如生地描繪了末日的巴比倫傾毀於一旦，而世界上所有的商業城都為此痛哭不已。

這古代貿易的中心——無論推羅或巴比倫——的潰敗，都預表了末日時代，這世界是不敬虔的，其物質主義的文化將會傾覆。因經商而賺獲財富，並因而引起的奢華享樂，都令我們的文化走向沒落之途。那些為享樂而出賣自己靈魂的人，其希望變成泡影而幻滅。從這個角度看來，推羅是啟示性的象徵，顯出末日大災難時，這世界最終的悲慘情景。

循著這個方向，我們繼續研究第二十八章。第二節引述「推羅君王」(nagid)的說話：「我是神，我在海中坐神之位。」神就回答他說：「你雖然居心自比神，也不過是人，並不是神。」從這兩句對話可知，推羅王驕傲愚頑，他看自己及所喜愛的物欲，比神更為重要。推羅王實在愚不可及，竟以為自己比統管這個宇宙的全能創造主更為重要。事實上，所有未得救的人類，都沒有屈服在神的統管底下，不以神為他們的主宰。

因為推羅的發展蓬勃，所以一提及推羅，就使人聯想到商業發達及物質富裕。神嘲弄推羅，說：「看哪，你比但以理更有智慧，甚麼秘事都不能向你隱藏。」（二十八 3）推羅人生活奢華，用金錢買得大量財寶；在這方面的成功，推羅遠超世上任何商業中心。這個愚頑的世界，卻將貿易發達等同為真正的智慧。在商業上，推羅的確成就驕人，但勝利亦沖昏了推羅人的頭腦，使他們以為自己就是神明般大有能力。他們認為財富能帶來安全與權力，再無須神來保護眷佑。「因你居心自比神，我必使外邦人，就是列國中的強暴人（即是在尼布甲尼撒領導底下的迦勒底人），臨到你這裡。他們必拔刀砍壞你用智慧得來的美物，褻瀆你的榮光。」（7 節）

以西結書二十八 12-15 描述推羅如何自滿自足。於是，神對推羅王說：「你無所不備，智慧充足，全然美麗。你曾在伊甸神的園中，佩戴各樣寶石……」（12-13 節）換句話說，推羅人所要求的，就是用金錢可購買的貴重寶物；推羅人毫無滿足地渴求這一切，以為各式寶物就是他們的樂園。因此，當推羅人擁有大量寶物時，就以為自己可以在地上享受天堂般的福樂。第十四節繼續說：「你是那受膏遮掩約櫃的基路伯，我將你安置在神的聖山上。」

推羅人自以為有高超的道德水準，因他們認為，他們之所以如此富有，乃在於他們有完全的倫理。他們認為財富就是完美倫理的賞賜——他們所以為的倫理，這是符合那些頭腦精明的生意人的要

求。第十五章指出，「你從受造之日所行的都完全，後來在你中間又察出不義。」到後來，這個驕傲的城受迦勒底人無情地擊打，被巴比倫的戰士蹂躪。這時候，他們才發覺，以往都是自欺。推羅人正以為自己安坐於神（或他們自己的神巴力）的山上，但他們受到神公義的審判，從山上被趕下來，飽受摧殘。

要將這段聖經所說的推羅王等同于推羅王朝的任何一位君王，實在沒有可能。正如以賽亞書十四章所指的「巴比倫王」一樣，以西結書二十八章的「王」，是對推羅城邦的人民或政府的擬人化稱謂。至於推羅王是否與撒但有關，我們需查看聖經的根據。提及推羅王時，聖經並無暗示他就是地獄之子。綜覽聖經，不能找出某一句經文是單單應用以指撒但，而非提及推羅城的統治者。雖然有一些學者認為，以西結書這章是倒敘撒但在墮落之前的工作，以及被逐出天堂之前的身份，但這等學者的意見只是憑空推想罷了。縱使這章經文有頗多以誇張手法寫成的語句，但只不過是用來形容推羅富豪如何自滿自足。對於那些視財如命的人來說，寶石、金銀足以令他們飄飄欲仙：他們甚至以為，財富就是衡量善與惡的指標。無論如何，在此必定要指出，任何人（或文化）向物欲出賣了他自己的靈魂，就受撒但轄制了。另一方面，這人（或文化）就必分擔魔鬼所承受的至終審判及永遠的敗壞（啟二十 10）。

以西結預言中的聖殿（四十一-四十四章）有何重要性？因為耶穌死亡，已買贖了這世界的罪，那麼，為何要在將來重申動物獻祭呢？（D*）

這條問題，假設以西結書所預言的，是將來的聖殿。這個假設是正確的，因為直至目前為止，這所聖殿還未建成。主前五一六年，的確有一所猶太聖殿建成了，那時，剛好是以西結髮預言（約主前五八〇年）之後。然而，第二所聖殿與以西結預言的聖殿，在外觀及所占範圍方面，均有歧異之處。後來，希律大帝興建了一所宏偉壯觀的聖殿，但第三所聖殿也不吻合以西結的藍圖。自從主後七十年聖殿被毀以來，再沒有猶太聖殿佇立於耶路撒冷的聖殿原址了（只有一所回教寺）。另一方面，我們亦沒有可能將這五章聖經所詳細描繪的聖殿（比王上六、七章所描述的第一所聖殿，更為詳盡），視為象徵著新約時期的教會——基督屬靈的殿宇。

我們可從那個國度，理解以西結書四十三 18-27 所提及的獻祭呢？這幾章經文特別提及燔祭（'oloi）、贖罪祭（hatta'ot）及平安祭 Selamim），上述祭祀都是舊約時代常常舉行的，那時候，基督尚未死在十字架上作為贖罪祭。希伯來書十 11-14 已告訴新約信徒，舊約時代的祭祀，本身未足以從內裡清潔信徒的罪。舊約時代的祭祀，都指向新約時代救主在加略山上的犧牲獻祭。因此，舊約以色列信徒所奉獻的祭祀，就像預簽支票一樣，是無限制地向基督借貸，基督將來為他支付。基督的血，為世人傾流，一次過買贖了得救者的罪，再毋須在壇上宰殺祭牲以向神獻祭了。

根據上文看來，以西結書四十三章所提及的祭祀，與贖罪毫無關係。祭祀的功能，相等於主餐，而主餐是基督設立的，使新約教會的成員透過主餐合而為一。守聖餐所用的酒和餅，就是為此用途。主耶穌說：「你們應當如此行，為的是記念我……你們每逢吃這餅，喝這杯，是表明主的死，直等到他來。」（林前十一 24-26）到了千禧年時期，我們的主耶穌基督，會重掌地上的權柄，設立神的治權。那時候，本以酒和餅的主餐所代表的信徒合一，將被甚麼方式取代呢？顯然是流血的獻祭——但不帶

有舊約時期的救贖意味。

以西結書四十三章關於獻祭方面的字眼，誠然是與摩西律法所用的一樣，但含有嶄新的意義。舊約先知用這些獻祭的字眼，是因為舊約希伯來信徒不瞭解千禧年的祭祀，先知就用這些字眼作為類比。以西結書這裡提及祭祀方面的字眼，也和其他與末世有關的字一樣，需要因應那新世代的新情況而加以淨化，並賦予以意義。縱然如此，千禧年的聖殿將有著勝利凱旋及神學上的含義，卻非指將來再有一位救贖者，獻上犧牲救贖的祭。聖殿的功能，就是敬拜及讚美的中心，為彌賽亞榮耀世代的所有國民而設。那時候，基督已再次來到世上，為神管理世界一千年。

但以理書

但以理書必定是主前六世紀的作品嗎？

在舊約先知書中，除卻以賽亞書，可能再沒有其他書卷像但以理書一樣，備受理性主義者的嚴峻挑戰。但以理書不止包括短期的預言，諸如尼布甲尼撒七年精神錯亂（第四章）、巴比倫潰敗于瑪代波斯的侵略者（第五章）。此外，但以理書還有長期的預言。包括：連續的四國（五章），將其中的情節加以引伸（特別強調末後的日子〔第七章，加上第八章強調第三個國〕），即是預言基督首次來到世上，並七十個七的大略情況（九章）；最後，詳述西流基與多利買相抗衡，並兩個小角的事蹟（十一章）。

但以理書充滿了超然默示的證據，理性主義者為免面對這些明確的證據，必須將但以理書成書的日期往後推，在猶太歷史晚期找著一個階段，定為但以理成書日期，在那時候，但以理的所有「預言」都成就了。安提阿哥伊比法尼統治期間（主前 175-164 年），正是恰當的年份，好讓一位出於敬虔目的的人，寫成但以理書的「預言」。理性主義者（如 J·D·Michaelis 及 J·G·Eichhorn）為持守自己的立場，必須以恰當的手段來調整聖經裡的預言。但以理書顯示那接續的四個國度是：第一國、迦勒底，第二國、瑪代波斯，第三國、希臘，第四國、羅馬。充滿理性主義的學者，假設但以理書乃寫成于馬加比時代。但因為羅馬在主前六十三年才佔領聖地，故必須將上述連續的國度稍為更改，馬迦比成書說才可以成立。馬迦比時代大約由主前一六七至六五年，或者是由龐培為羅馬取得巴勒斯坦治權之前一百年；但以理書若預言迦勒底人、瑪代波斯、希臘、羅馬，則馬迦比成書說仍有預言的成分，即寫成於預言成就的一百年前。因此，那些學者就刪除了羅馬，而解釋但以理所預言的是迦勒底、瑪代、波斯、希臘。若非如此，他們的假設不能成立，因為無法解釋龐培的功績。

將有專文討論「瑪代人大利烏」，該文詳述證據，反對將羅馬帝國從但以理預言中刪除。本文只作概略性的討論，故此，只集中討論但以理書的用字特色，以證明但以理書寫成的時間不會遲于波斯王朝。從死海洞穴找到大量抄本，提供了極豐富的資料，足以徹底地解決了這個問題。到目前為止，我們最低限度有一份主前三世紀寫成的亞蘭文米大示，還有多卷寫於主前二世紀的希伯來文昆蘭約團經卷。主前二、三世紀寫成的文獻，與馬迦比革命期較接近，我們可以將但以理書裡面的亞蘭文及希伯來文部份，與上述已確證為主前二、三世紀的文獻加以比較，以研究他們在用字方面的異同。

假如但以理書的確於主前一六〇年左右寫成，那麼，但以理書的衍詞造句，應與昆蘭文獻相去不遠。

但在詳細審核之下，發覺但以理書二至七章的用字，古老了幾個世紀。因此，但以理書二至七章的寫作時間不會遲至主前二、三世紀；根據推理，亦得知這幾章經文應寫於主前五或六世紀。而且，從所用字眼看來，這些經文必定寫于亞蘭文世界的東部（例如巴比倫），而不會在巴勒斯坦（但以理晚期成書說，卻要求此書的寫作地點乃巴勒斯坦）。關於字彙方面的論證，是非常專門的，所以不刊於這本聖經難題匯篇裡（因為一般信徒都不懂得希伯來、亞蘭、或希臘文）。諳聖經原文的讀者，盡可能參考我的另一本著作 *A Survey of old Testament Introduction*。（中譯本：舊約概論，香港種籽），參閱其中關於但以理書的兩章。此外，我的另一份著作，刊於 Payne, *New Perspectives*, 第十一章，“The Aramaic of the Genesis Apocryphon Compared with the Aramaic of Daniel”，有更加明確而詳盡的討論。讀者亦可參看我的另一篇文章，“The Hebrew of Daniel Compared with the Qumran Sectarian Documents”，刊於 Skilton, *The Law and the prophets*（第四十一章）。

New Perspectives 一書中，第四八〇至四八一頁刊有下列決定性的評論：

從上述四項所提及的資料的亮光下，明顯可見，若認為但以理書希伯來文部份乃於主前二世紀寫成，在語言學方面看來是不能成立的。鑒於句法、字彙、字體、用字及句語組織均屬較晚期，昆蘭約團的文件無可能與但以理書寫於相同的時期。與此相反，兩種文獻的寫成時間，應相距數世紀……有學者認為，但以理書希伯來文部分與約團文件不會相距數世紀，且提出大量證據來支持他們的論調。然而，雖然面對如此繁多的支持證據，任何態度公正的聖經學者，都會否決但以理書乃主前二世紀寫成之說……除卻但以理書三 5 的樂器名稱（那些樂器是在當時通行於世的），由始至終都沒有從希臘語借來的字。由此看來，但以理書的寫成時間，遠比亞歷山大大帝崛起時為早。馬迦比時期成書說，將但以理成書日期拖後至希臘開展霸權之後的一百六十年。於是，我們實難以解釋，為何寫於主前二世紀的但以理書內，沒有一個關於政府行政結構上的希臘語。無論希伯來或亞蘭文部分，都沒有從希臘語借過來的字彙。從昆蘭洞穴所獲得的大量文件，經已刊行並受詳細的分析考據；故此，雖然馬迦比成書說自命為高舉理性，表面上看來頗令人折服，但仍是不足為信的。只有那些甘受蒙蔽的人，因害怕面對挑戰而歪曲聖經的信息，才會抱著但以理晚期成書說不放手，他們這樣做，至終反而會更加不合理性地蒙昧。

走筆至此，必須返回我們原來的論題。究竟但以理書是否在主前六世紀末葉寫成呢？但以理必定出生於主前六二〇至六一五年之間，一般人至多可活八十五至九十歲，因此，但以理極可能終於五三〇。假如但以理書果真出於但以理之手，是他晚年所寫下的回憶錄。那麼，但以理書的寫成時間，不會遲過五三〇年；於是，我們應研究這個時期的文字特色。主前五三九年但以理仍然在世，親眼看見古列率領瑪代波斯軍隊攻入巴比倫。但以理曾臣事于古列及大利烏；那時候，本由巴比倫亞蘭文撰寫的官方文件，必吸納不少波斯字彙，而但以理免不了受到影響。主前五三〇這十年間，但以理與波斯宮廷有密切接觸，這一點足以解釋但以理書內那十五個由波斯借過來的字彙。只要我們確定但以理書寫成於希臘霸權之前（即是仍在波斯統治期內），就沒有更佳的理由來反對其成書日期為五三〇年左右。但以理書所載的一連串預言，甚至涉及公元一世紀時的事蹟，均得以應驗，對於這一點，我們只可歸因神的默示。於是，高舉理性主義的學者，預設不可能有神跡而將但以理成書日期拖後，實難以立足。我們最好接受但以理書所啟示出來的信息，就是此書乃由但以理親手寫成（七 1、2、15、28，八 1、15、

27，九 2、21、22，十 1、2，十二 5 均為證據)。

對於持守福音派立場的學者來說，但以理書的作者問題，已由新約馬太福音二十四 15 解決了。該段經文是基督在橄欖山上的講論，他說：「你們看見先知但以理所（英文 through，原文 dia 十所有格）說的，那行毀壞可憎的，站在聖地。」馬太福音處的「行毀壞可憎的」，亦有出現於但以理書九 27，十一 31，十二 11。從耶穌的說話中，得知一點極為重要的意思，他並非單指舊約裡某卷名為「但以理」的書卷，卻是指但以理先知作為神的代言人，因為希臘文 dia 十所有格通常暗指個人作為某事件或某人的代理者。假如基督的說話正確（他的說話當然是正確的），我們唯一可以下的結論是：基督自己也相信，歷史上的但以理是但以理書的作者，包括寫下書內關於末世的預言。而且，基督簡明地指出，有關「行毀壞可憎」的預言，要待將來才會成就。主前一六八年的安提阿哥伊比法尼，並未應驗但以理的預言，而只不過是那「行毀壞可憎」的預像罷了。

但以理書一 1 記載尼布甲尼撒圍困耶路撒冷，經文提及的年份是否錯誤了？

但以理書一 1 指出，尼布甲尼撒首次進攻巴勒斯坦，是在猶大王約雅敬在位「第三年」。耶利米書四十六 2 則記載，尼布甲尼撒在位的第一年，是在約雅敬作王「第四年」。究竟那個年份正確呢？事實上，兩者皆對。主前六〇五年，尼布甲尼撒於巴比倫被加冕為王，依照巴比倫傳統，主前六〇五年是尼布甲尼撒的加冕年，到了主前六〇四年，才算為他在位第一年。另一方面，根據猶太的傳統，登基年即此王在位第一年。約雅敬於主前六〇八年被法老尼哥封為猶大王，於是，主前六〇五年即是他在位的第四年，這個年號出現于耶利米書，因為耶利米是耶路撒冷居民，他當然會沿用猶太人計算君王年號的傳統。至於但以理書一章一節的記載，就歸因於但以理居於巴比倫，便應用巴比倫的傳統，而將六〇五年視為約雅敬的第三年（六〇八年是約雅敬登基年，六〇七年才是他在位「第一年」）。由此看來，但以理書及耶利米書的記載都正確，而兩者皆指出同一事實；尼布甲尼撒于迦基米施大獲全勝，此役發生於主前六〇五年。

為甚麼但以理指那些說預言的祭司是「迦勒底人」？

根據但以理書二 2 的記載：「迦勒底人」(Kasdim) 是占星祭司的階層，亦包括有術士、念咒及行巫術的人。經文顯然不是要指出，所有迦勒底人都懂這些邪門的手法。若以血統來區分，尼布甲尼撒和他的謀士、將軍等，都是「迦勒底人」。因此，有學者認為但以理書二 2 所提及的迦勒底人，並非迦勒底這個民族。他們亦根據這節經文，而指出所謂晚期但以理錯誤理解迦勒底人的意思。(所謂晚期但以理，謂但以理書乃於主前一六五五年左右由當時某個猶太人寫成。然而，這個論調是經不起考驗的，因為但以理書的真正作者（主前五三〇年左右，名為但以理的人），亦以 Kas'dim 來代表迦勒底民族。在五 30，作者指伯沙撒是「迦勒底王」(亞蘭文是 malka Kasda'e(三 8 所提及的「幾個迦勒底人」[gubrin Kasda'in]，向王誣告但以理的三個朋友，這幾個迦勒底人可能是政府高官，卻不是那些真正行邪術的。這個意見，亦可見於 Brown—DriVer-Briggs, Lexicon, P. 1098) 上述幾段經文中的迦勒底人，各有不同

用法，但以理晚期成書說實難以解釋這個現象。綜覽整卷但以理書，作者提及迦勒底人時，有兩個含意：(1) 衛士，(2) 勒底民族。為何會有兩個不同含意呢？應怎樣解釋？我們可以找到答案，不過要探求這個古老名詞曆三種語言遺傳至今的過程。

誠如普林斯頓的韋羅拔指出 (Robert Dick Wilson, *Studies in the Book Of Daniel Series I* [New York: G. P. Putnam's Sons, 1917])，古代蘇默文 Gal-du 可以解作「建築師」，是指那些會占星的祭司，他們將天上的星星分成多組，一一繪劃成圖表，而這些圖和房子的平面圖很相似。巴比倫的沙馬士——蘇慕敬 (Shamash—shumukin) 第十四年 (主前六六八至六四八年) 的一塊泥版，上面刻有 Gal-du 這個字。蘇默文的 Gal-du，寫為亞喀德文是 Kal-du，而 Aal-du 後來與「迦勒底」混淆了。其間的過程如下：「迦勒底」原本本是 Kasdu 或 Kasdu，後來，巴比倫人在口語中應用亞喀德文時，將這字說成 Kaldu。因為當巴比倫人說話時，若在齒音字母之前有發叱音的字母，就將叱音字母改讀作 l：故此，到了後期的巴比倫語，前置詞 istu (之外) 被讀作 ultu，而 astur (我曾寫) 就變成 altur。語音變化的最後階段，就是在尼布普拉撒和尼布甲尼撒所建立的新巴比倫帝國時代。那時候，巴比倫人擺脫了亞述的轄制，國民意識增強，他們努力使巴比倫文回復古典的形式。於是，在齒音字母之前而變成 l 的發叱聲字母，都重新被讀為叱聲。在這過程影響下，源自 Kal-du (Gal-du) 的 Kaldu，就被誤會還原為 Kasdu (眾數是 Kasdi，希伯來文為 Kasdim，亞蘭文 Kasdin，強調語氣則寫為 Kasda'e) 因此，這個字的寫法便與解作迦勒底民族的 Kaldu (眾數是 Kaldi) 相同，後者源自 Kasdu。(請注意，在新巴比倫改革運動之前，希臘語系已吸收這個字，寫為 Chaldaioi，譯成英文便是 Chaldeans。)

但以理書第五章記載巴比倫最後一個王是伯沙撒。這豈不是犯了錯誤？巴比倫最後一位王帝是拿波尼度，卻不是伯沙撒。

聖經的記載真確無訛，考古學的發現足可作支持的證據。在十九世紀或以前，很多學者都誤認為「伯沙撒」是虛構出來的，因為由希羅多德的時代開始，希臘歷史學家都對伯沙撒全無認識，甚至沒有在經外文獻見過這名字。誠然，當迦勒底王國的國運日走下坡時，拿波尼度的確是巴比倫王 (拿波尼度的楔形文字寫法是 Nabu-na'id)。根據目前在考古學方面的資料，古列王揮軍進攻巴比倫尼亞之際，拿波尼度居於阿拉伯北部提幔的行宮。故此，當時是其子伯沙撒管治巴比倫本土 (伯沙撒居於巴比倫城的皇宮中，當時人認為巴比倫是一個堅城，可以抵擋任何入侵者)。古列率波斯軍攻陷巴比倫城之前幾年，拿波尼度已立伯沙撒為總督，代替父親管理一部分行政區。

考古學家在吾珥發掘了一些古代的刻文，其上記有拿波尼度的祈禱。拿波尼度首先為自己祈求，然後為長子 Bel-shar-usur 刻文上的這類祈禱，通常只是專為在位君王而記錄在案的。此外，尚有其他用楔形文字寫成的文件，記載伯沙撒向西婆 (Sippar) 的廟獻牛及羊，作為「王的獻祭」。在希羅多德時代 (即主前四五〇年)，伯沙撒已被歷史學家遺忘了，這更顯示出但以理書第五章的作者的存活日期，遠早於主前四五〇年。而且，這位作者必定熟悉巴比倫當時的政務，五三九年，伯沙撒在國中位居第二；因為，當但以理解釋牆壁上的文字之後，伯沙撒也只能賞賜他在國中位列第三。(讀者欲希望更透徹瞭解這件事，可參看 Raymond P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar* [New Haven: Yale, 1929]。)

到底是否真有「瑪代人大利烏」這個人？

但以理書五 31 首次提及「瑪代人大利烏」，經文有如下記載：「瑪代人大利烏，年六十二歲，取了迦勒底國。」有某些學者倡導但以理書乃後期寫成的這種理論，他們的論點是：(1) 瑪代人大利烏並非真有其人，留存至今的古代文獻，從未提及此人；(2) 大利烏此名，出於馬迦比時代的但以理書作者之手，這位馬迦比時代的作者不大熟悉波斯歷史及王室的家系，於是將大利烏一世及瑪代人大利烏混淆了，前者（主前五二二至四八四）乃波斯王，卻非瑪代人；(3) 這位作者誤以為是瑪代人攻克巴比倫（而不是波斯的古列），作者以為這位「大利烏」統治巴比倫有好幾年時間，然後才敗在波斯人手下。

經過上述改動，所謂馬迦比時期成書說，卻也足以解釋尼布甲尼撒夢境中的「四個帝國」（參但二章）；這派學者認為，四個王國分別是（1）迦勒底；（2）瑪代；（3）波斯；（4）希臘。這種編排，無疑是將但以理的預言固定在主前一六五年前。（因為傳統上視第四國為羅馬，即預設但以理的確說出預言，且能應驗，但這卻是走高等批判路線的理性主義者所不容。）馬迦比成書論這個假說是否成立，乃視乎對「瑪代人大利烏」的解釋。因為，這個人物的身份問題異常重要，值得我們詳加考據。

舒士他斯伯之子大利烏，與但以理書五章的瑪代人大利烏，絕不是同一人；原因有下列四項。

- 1 大利烏一世乃生而為波斯人，是古列王的表兄弟。他不是瑪代人。
- 2 主前五二二年，當大利烏暗殺古列之子麥爾他的時候，大利烏還只是個年青人；沒有可能有六十二歲。
- 3 大利烏並非在古列之前作巴比倫王，事實剛與此相反，古列大帝死後七年，大利烏才登上王位。然而，自由派神學家卻指稱，但以理書作者假設大利烏早于古列作王。
- 4 在古代近東，學生若不看希羅多德的作品，也要讀色諾芬或主前四、五世紀以來其他希臘歷史家的著述。故此，主前二世紀的所謂但以理書作者，無可能混淆了大利烏王的國籍及當時王朝的興替，甚至在希羅多德時代的巴勒斯坦，上述希臘作者的著述也廣為傳閱。今天我們對於古列及大利烏的認識，也都是來自色諾芬及希羅多德的作品。因此，任何以希臘文寫作的人，或在希羅文化下生活的作者，若嘗試將大利烏置於古列之前，必會受讀者嘲笑，而這位作者所寫的任何作品，都不會受人歡迎。

由此看來，唯一的結論是：瑪代人大利烏與波斯王大利烏是毫不相干的。事實上，是認為但以理書乃後期作品的學者自己混淆不清，卻非但以理書的作者弄錯了。與此同時，我們必須承認，考古學方面的發掘資料沒有提及「瑪代人大利烏」。（伯沙撒的身份問題與「瑪代人大利烏」相類似，因為在十九世紀末葉以前，巴比倫泥版尚未被發現，當時的聖經批評者就認為但以理書寫于馬迦比時代，而指稱伯沙撒乃但以理書內的另一個虛構人物，他們不知道伯沙撒原來在其父拿波尼度的輔導下作王。）

下一段，我們會從但以理書找著一些使人感興趣的資料。

但以理書有數段經文顯示，大利烏本來沒有作王的資格，而是由某個具有更高權力的人扶植他暫時作王。但以理書九 1 指大利烏「立為」迦勒底王，在這裡，動詞 *homlak* 所用的是被動語態字根 (*hophal*)，而不是一般情況「會用的 *malak*（作王）。後者的情況通常是指某人承繼父、兄之位，或攻克一國而作

王。五 31 指出，大利烏「接受」(qabbel) 王位 (譯按：中文和合本作「取了迦勒底國」)，似乎是高於他的權力機構賜他王位。大利烏一世於主前六世紀末葉的貝希斯敦石刻文，也指出古列曾立某些人作附庸國的君王，從屬他，情況與但以理書五 31 相似 (因此，大利烏的父親舒士他斯伯，也是古列大帝統治期間「被立為王」)。大利烏被古列立為治理巴比倫國境的君王，於是，大利烏髮諭旨時，必須依照古列所慣用的方式，因此，六 25 的諭旨，是頒佈給「全地」的居民。在傳統上，遠溯至罕謨拉比的時代 (主前十八世紀)，君王的稱號都是 sar kissati (全地之王)。由此看來，六 25 並非意味著，大利烏自命為全人類的君王，包括波斯人民。因此，聖經批評學者的假說難以成立。

那麼，瑪代人大利烏究竟是誰呢？惠甘 (J.C. Whitcomb) 詳細研究考古學方面的文件後，在其著述 *Darirs the Mede* [Grand Rapids: Eerdmans, 1959] 內作出如下推測：聖經提及瑪代人大利烏，是指 (1) 吾巴魯 (Ugbaru)。他是個將軍，主前五三九年，他揮攻陷巴比倫；(2) 古巴魯 (Gubaru)。主前五三五至五二五年期間寫的泥版，常指他為巴比倫總督；(3) 高巴魯華 (Gaubarua)。大利烏大帝的刻文有提及此人。吾巴魯並非古巴魯 (色諾芬將後者的名字寫成 Gobryas，但與吾巴魯起了混淆)；吾巴魯是個年紀老邁的將軍，巴比倫城淪陷後數星期，他就逝世了。高巴魯華，則屬較後期的人物，以施他尼 (Ushtani) 於五一〇年左右被立為巴比倫總督後，高巴魯華的名字才出現。至於古巴魯，我們不清楚他屬哪個種族，但他極有可能是瑪代人。古列的政策是以忠心又有謀略的瑪代人，在他的政府中擔任重要職位，哈巴古施將軍就是其中的表表者。至於「大利烏」(波斯文是 Darayawush) 此名，似乎與 dara 有關係；在波斯作品 *Avestan* 中，dara 解作「王」，就正如羅馬的 *augustus* 一樣。darayawush (「那三者」) 可以表示有尊貴地位的稱號，但亦可當作專名用 (正如英文的 King，有人用來作名字)。

照上文的推論看來，瑪代波斯軍隊剛剛攻陷巴比倫後，波斯帝國的另一邊，卻急需古列駕臨。因此，古列命大利烏——古巴魯暫時管理巴比倫，封他為巴比倫王。古巴魯管理巴比倫一年或較長的時間後，古列便重臨巴比倫掌權，並在瑪以杜克神廟正式加冕為王。此後，大利烏被古列立為巴比倫總督，因為古列自己已重掌王權。此後不久，古列便立長於甘拜西為巴比倫王。但以理書只提及大利烏的「元年」，就沒有涉及較後期的日子了 (參九 1)，這顯示出大利烏掌王權的時間是非常短暫的。瑪代人大利烏只統治了短短一年，實難與其他國祚長久的帝國並列。因為迦勒底人的帝國維持七十三年，波斯帝國長達二〇八年，至於希臘，到主前一六五年為止，已有一六七年歷史了。由此看來，贊成但以理書馬迦比成書說的學者，倡言書內四個接連的國度是巴比倫——瑪代——波斯——希臘，實難以令人置信。

結束這條問題的時候，我們稍題但以理書第五章的一段事蹟。這章經文記載，在伯沙撒設筵席那座宮殿的牆上，有手指寫字。牆上的字句，預告了巴比倫人的悲慘命運，第三個字是 PERES，據但以理解釋 (28 節)，PERES 意即「你的國分裂 (perisat, 與 PERES 一樣，源於字根 P-r-s)，歸與瑪代人和波斯人 (Paras)」。這節經文含有兩重的雙關語，都與字根 P-r-s 有關。這清楚表明了，本書作者相信第一個帝國 (迦勒底) 會直接轉移為波斯，而排除了瑪代帝國的可能性。因此，聖經批評家的理論——但以理書作者心目中，有著較早期的與波斯有別的另一帝國——實不能成立。由此看來，但以理書作者必定是深信第二帝國乃波斯 (即瑪代波斯)，第三帝國 (但以理書二章) 乃佔領馬其頓——希臘——敘利亞這大片土地的希臘帝國，能完全推翻這個強大無比的帝國，就只有羅馬了。因此，但以理的確

作出了一連串得以應驗的預言，馬迦比時期成書說不能損害但以理預言的真確性。

但以理七十個「七」的預言，有何含意？

綜覽整本聖經，但以理書九 24-27 的「七十個七」，是長期而有豐富含意的預言。古往今來，不同立場的聖經學者、神學生，都有對這預言詳加討論，各持己見。無論如何，若我們詳察歷史方面的有關資料，以及聖經其他部分所提供的亮光，我們可以肯定但以理書這段是預言基督再來，以及他再來之前，人類將落入的極悲慘的境地。

但以理書九 24 記載：「為你本國之民，和你聖城（即耶路撒冷及以色列列國），已經定了七十個七。」。解作「周」的原文是 *sabuac*，此字源於 *seba'*，意即「七」。這個字的正常眾數寫法是陰性方式：*s'bu'ot* 但在但以理書第九章，這字以眾數陽性的方式出現：*sabu'im*。因此，經文強烈地暗示「組」的意思（即一連串的「七」，或「七」的組合），卻非表示連續七日的「周」。在這情況下，我們無疑可以將經文解釋為七十個七年，而不是七十個七天。這樣，我們所得的便是四九〇年。

根據 24 節下半節的記載，四九〇年過後，有六項結果：(1)「止住罪過（或作「反叛的罪」）；(2)「除淨（或作「封住」）罪惡；(3)「贖盡罪孽」；(4)「引進永義」；(5)「封住異象和預言」；(6)「膏至聖者」。由上述六項結果看來，四九〇年期滿後，現時被罪所咒詛的世界秩序，將會終結（1 及 2 項）；為贖罪人所付的代價，經已償付了（3 項）；神的國在地上建立，全地都充滿公義，正如海洋被水淹蓋（4 項）；至聖者（基督？），或至聖的聖所（後者似乎較合適，因為基督已在第一次降臨時被聖靈膏立了），將會被莊嚴地膏立，被定為在耶路撒冷敬拜的地方，在千禧年期間，成為舉世的宗教及文化中心（5 及 6 項）。

九 25 記載：「你當知道，當明白，從出令（直譯是「說話」，*dabar*），重新建造耶路撒冷，直到有受膏君（*nagid*）的時候，必有（譯按：MIV、NASB 作「將有」）七個七，和六十二個七。」這節聖經指出，有兩段期間——四十九年及四三四年，合共有四八三年。有一點值得我們注意的，是在 24 節並未提及七十二個七，直至第 27 節，這個「七」才出現。因此，先前的四八三年，與後來重建耶路撒冷及彌賽亞來臨，並非接連著發生的。

由九 1 得知，但以理在主前五三八年獲得這個異象。自此時開始，曾有三個君王針對耶路撒冷發諭令。第一個是古列：代下三十六 23 指出，「耶和華天上的神……囑咐我在猶大的耶路撒冷為他建造殿宇。」這諭令於主前五三八或五三七年發出，只提及重建聖殿，卻不包括耶路撒冷。第三項諭令見於尼希米記二 5-8。主前四四六年，亞達薛西一世答應尼希米的請求，頒佈此項諭旨。尼希米的請求是：「王若喜歡，求五差遣我往猶大，到我列祖墳墓所在的那城去，我好重新建造。」接著，聖經指出：「我就定了日期（即回宮之期），於是王喜歡差遣我去。」亞達薛西王更賜尼希米木材，用以建城門及城牆。

在此要一提，當尼希米從弟兄哈拿尼得知耶路撒冷城牆尚未與建時，他異常失望。因尼希米以為那些返回耶路撒冷的猶太人，早該建好城牆了（尼-1-4）。聽聞城牆未建造時，尼希米如此驚訝暗示了在較早之前有一度諭旨，准許猶太人建城牆，而只不過他們不動工罷了。這項諭旨，可能與以斯拉的歸國隊伍有關，他們在主前四五七年回到耶路撒冷，那時正是亞達薛西王在位第七年。以斯拉記七 6

記載：「這以斯拉從巴比倫上來……王允准他一切所求的，是因耶和華他神的手幫助他。」（請留意，這句與尼二 8 最末句相似。）接著的幾節經文指出。和以斯拉一同返國的猶太人很多，包括在聖殿，內唱詩的、守殿門的、殿役以及沒有聖職的猶太人。返回耶路撒冷後，以斯拉忙於重整以色列人的道德及屬靈水準（七 10）。然而，聖經指出，王允准以斯拉使用獻給聖殿而儲存著的金錢（18 節）；以斯拉還被賦與審判及行政方面的權力，制定以色列人的法律，有權判人充軍、抄家甚至死罪（26 節）。由此看來，以斯拉似乎有權重建耶路撒冷城牆，為要保護聖殿山以及猶太人所特有的宗教權利。

以斯拉記有一段是記載以斯拉為猶太人公開向神認罪祈禱，他有提及上述權利。九 9 指出：「我們是奴僕，然而在受轄制之中，我們的神仍沒有丟棄我們，在波斯王眼前向我們施恩，叫我們復興，能重建我們神的殿，修其毀壞之處，使我們在猶大和『耶路撒冷』有牆垣。」經文所提及的「牆垣」，有可能是個隱喻，表示「保護」之意，而這詞似乎包括為耶路撒冷建護城牆的可能性。但上述說法並沒有確據支持，因為我們無從得知主前四四六至四五七年內有何事發生。不過，以斯拉可能曾領導猶太人重建城牆，只是不成功而已。可能是歸回者尚未大發熱心，亦可能是面臨周圍異教徒的強力反對。這可以解釋，為何當尼希米聽聞「耶路撒冷的城牆拆毀，城門被火焚燒。（尼一 3）時，竟如此激動。

若以斯拉於主前四五七年接受諭旨，而又以此年作為六十九個「七」（或四百八十三年）的起點，就可以得到耶穌以彌賽亞（或基督）身份出現於拿撒勒的那一年。由主前四五七年開始數算，第四百八十三年即公元二十七年。另一方面，一般人都認為基督經過三年多的傳道後，於公元三十年被釘十字架。於是，這就意味著他在公元二十七年受浸開始傳道。這個年份，完全應驗了數百年前但以理所作出的預言。只有神才能夠預言他的兒子何時降世，絲毫不差。從這方面看來，出於人類理性方面的解釋，便不攻自破了。

但以理書九 25 繼續說：「正在艱難的時候，耶路撒冷城連街帶濠，都必重新建造。」這段經文大概可以理解作：重建耶路撒冷，包括裡面一切設施，全部工作完成，需時約七個「七」，即四十九年。主前四百年後不久，耶路撒冷城牆、護城河、街道及其他建築物，都建成了。

但以理書九 26 進而預言彌賽亞的死亡，場面悲壯。「過了六十二個「七」在七個「七」之後），那受膏者必被剪除，一無所有。」這節經文顯示，彌賽亞將被人以暴力殺死，沒有任何忠心的跟隨者來保護他；彌賽亞自己死掉了！這情節描寫公元三十年在各各他山上發生的大事。有某些學者認為耶穌於公元三十三年被釘死，但年代上的證據似乎較支持前者。無論如何，第二十五節提及的「受膏君」，是指他初次出現於以色列，受浸並被膏立為以色列的拯救者；這節經文並沒有提及他的死亡，因「剪除」一語，要在二十六節才出現。

但以理書九 26 下，更預言「聖城」將遭慘變。這城市的居民拒絕彌賽亞，決定「剪除」他。經文如此記載：「必有一王的民（即提多將軍所率領的羅馬軍兵，時為公元七十年）來毀滅這城，和聖所。至終必如洪水沖沒，必有爭戰，一直到底，荒涼的事，已經定了。」

九 27 記載：「一七（即七年）之內，他必與許多人堅定盟約，一七之半，他必使祭祀與供獻止息。」在希伯來原文裡，「堅定」一詞的主位並不明確，因為沒有指出是誰來堅定。不過，前一節的主詞「一王」，極可能繼續是第二十七節的主詞。這個統治者與猶太社會（「許多人」源自賽五十三 11、12）立下盟約，他是羅馬將軍提多的原像（提多於公元七十年，即六十九個「七」完結時，摧毀耶路撒冷。

另一方面，這個原像已在但以理書七 25 關於末時的「小角」有所記載，這個末時小角，將會迫害「至高者的聖民」，這過程維持「一載（亞蘭文是'iddan）、二載、半載。」相同的期間，亦可見但以理書十二 7，該處記載有一充滿權能的天使向但以理起誓：「要到一載（希伯來文是 mo'ed）、二載、半載，打破聖民權力的時候，這一切事就都應驗了。」——即是說，最後一個七要過去了。從但以理書九 26 可知，公元二十七年（六十九個「七」完結之時），彌賽亞出現了，然後被釘死，耶路撒冷繼而被羅馬兵摧毀。過了一段長時間（這期間有多久，我們不得而知），末期的最後一個「七」來到了（27 節），那時候，世界各地都有災難、戰禍。在這最後的七年裡，第二十六節「一王」所預表的原像（是君王或獨裁統治者），將會與猶太人立約，施行其宗教上的壟斷。三年半後，他背約了。

應用文法釋經的方法，可以解釋了但以理書九章七十個「七」的預言，理解其全部意思。由以斯拉返回耶路撒冷開始，到六十九個「七」完結之時，其間的歷史都相應著但以理的預言。直到目前為止，歷史的發展都沒有超越但以理所作出的預言。另一方面，九 27 提及的「祭祀與供獻」，似乎是預設了在聖殿山將建立一所聖殿。這聖殿是一項標記，帶出但以理所預言的最後七年。到了最後，米吉多之戰發生了，神的國度在地上設立，基督坐在大衛的寶座上，掌權一千年。

但以理書第十一章詳述主前三至二世紀時的事蹟，顯出此書卷乃於主前一六〇年左右寫成，對嗎？

但以理書第十一章就像幾幅連串的活動畫景，展示了古列大帝以後的世界歷史，以迄末日的獸或敵基督的出現（敵基督出現後，就是哈米吉多頓大戰及基督再來）。十一 2 記載，波斯於主前四八〇年進攻希臘以先，有三個王（就是甘拜西、大利烏及薛西）。第三節預言亞歷山大大帝於三三〇至四〇年會建立的霸業；第四節繼而指出，亞歷山大死後，其帝國被分裂成四份；第五至九節概述多利買與西流基之爭，由三二〇年左右開始，直至西流基三世於二二三年去世為止；第十至十九節預告了安提阿三世（即安提阿大帝）的功業；二十節則提及其承繼者西流基四世；二十一至三十五節描述安提阿哥四世（伊比法尼）設法破壞以色列的傳統，引致他們改信希羅的異教，拜偶像。這段經文描寫得非常詳盡，栩栩如生。

那些理性主義的學者，不接受帶有超自然成分的預言，認為但以理無可能預言三百六十五年之後的事。於是，當他們閱讀聖經，直至這章的三十五節時，必須對這些事蹟作出解釋，指但以理書作者是主前一六〇年左右的人物，卻不是主前五三〇年的先知但以理。但理性主義者的這種論調，不能解釋三十六至四十五節所記載的一連串事件。這段經文，與我們所知安提阿哥伊比法尼的事蹟不吻合。有關這段經文的詳細解釋，並與將來敵基督的關係，可參看 Leon Wood, A Commentary on Daniel (Grand Rapids: Zondervan, 1973) pp. 304-14。

但以理書十一 40 有一句具重要意義的經文——「到末了」。這句經文，毫無疑問是指世界末時，而不是主前一六〇年左右的事件。經文提及「北方王」，其特點與所施政策，不符合安提阿哥的作風。而且，「北方王」死時的情況及地點，都與安提阿哥所經歷的大大不同。當安提阿哥計劃攻以利米亞斯（Elmais）之廟而不果，後來就死于波斯的提比爾（Tabae），此城距巴勒斯坦二千哩之遙。但以理書十一 45 則指出：「他（北方王）必在海和榮美的聖山中間，設立他如宮殿的帳幕，然而到了他的結局，

必無人能幫助他。」上述經文的含意是，這末世暴君會死于地中海和死海之間，臨近聖殿山之處。假如像馬迦比成書說而言，謂第 45 節是指安提阿哥伊比法尼，就難以解釋經文所記載的，為何與事實相去千里。

最後必須指出，從但以理書二章至七章，都透露出作者的角度，乃將羅馬視為第四個國（即但以理書第二章，有關連續四國預言的第四個國）。伯沙撒王宮牆壁上的字句，亦否定了波斯帝國之前有一獨立的瑪代帝國，因為但以理將這段的第三個字 PERES 解釋為「你的國分裂（perisat，此動詞源於字根 P-R-S）歸與瑪代人和波斯人（Paras）」（五 28）。這節經文的意思再明顯不過了，作者但以理認為，巴比倫的霸業，將被瑪代波斯聯邦所取代——卻不是先敗給瑪代帝國，之後才是波斯（但馬迦比時期成書的假設，卻要求這樣錯誤的理論）。但以理書的作者，深信第二個帝國是瑪代波斯；第三個是希臘帝國，由亞歷山大大帝建立；第四個是羅馬帝國，直至主前六十三年，羅馬才完全掌握近東的控制權。上述因素，令馬迦比時期成書的假說不能成立。

於是，我們必須面對唯一的可能性了。但以理書的作者，直接從神處得到默示，預知由古列大帝以至羅馬帝國的歷史。再沒有其他理論，可以符合經文資料及歷史事實這兩方面的要求了。

何西阿書

聖潔的神為何竟命何西阿娶一個娼妓為妻？

何西阿的家庭起了變故。當初，神指派何西阿娶滴拉音的女兒歌篋為妻，神早知歌篋嫁給何西阿之後會出牆紅杏。若從何西阿的角度看來，當他回望以往的家庭變故，在在都因神命令他去娶一個淫亂的女人而有。然而，當何西阿向歌篋提親時，歌篋的行為不一定顯示有淫亂的傾向；又或者當何西阿娶歌篋時，她已有壞名聲。何西阿書一 3-4 清楚指出，先知是歌篋第一個兒子的父親，這孩子名叫耶斯列。至於第二、第三個孩子羅路哈瑪及羅阿米，其父親是誰，則不得而知，經文沒有提及何西阿是否他們的生父。從二 2-13 可知，每當歌篋生產之後，神的信息都臨到何西阿，要先知為孩子命名，他『的名字都顯出北國在宗教上犯了姦淫的罪。何西阿與歌篋成婚，為要使這段婚姻成為預表，指出耶和華與以色列國的關係。由此看來，第二及第三個孩子，是歌篋與其他男人行淫的後果。第三章的含意顯而易見，歌篋離開何西阿，她與另一個男人私奔了。但後來，歌篋墮落了，甚至要賣身為奴（可能成了妓女）。

總結來說，何西阿有著不愉快的婚姻經歷，神使用這段婚姻來表示他與以色列的關係。北國人民的表現，實在令人痛心，他們離開耶和華神，轉向敬拜諸巴力，參與迦南及腓尼基人的墮落宗教。當初，摩西在西乃山的那段日子，神與以色列子民立約；在盟約底下，神更視以色列為妻子。然而，神必定知道，以色列不出數世紀便會背叛他，雖然以色列不忠，但神仍憐憫有加。以色列從前雖背棄神，行宗教上的姦淫，不過，當他們悔改時，神仍歡迎他們重投他的懷抱。何西阿遭遇的情形一樣；歌篋最初是純潔的，後來卻變質了。

因此，當事情過去後，何西阿記述這段經歷時，一開始便提出是神導致這樁令人不愉快的婚姻：「你去

娶淫婦為妻」(一 2)。無論如何，當何西阿愛上歌篋這漂亮的女孩子時，他向神禱告：神不會用令人如此驚訝的說話回答他。神當然知道，歌篋心內有著姦淫的種子，但他對此不發一言；在何西阿結婚前，不提醒或遊說他改變主意。神能預知萬事，但他容許這段不愉快婚姻存在，實有神的旨意在其中。從這個角度看來，何西阿才寫下一 2 這句經文。歌篋對敬畏神的丈夫不忠，一 2 將這樣令人心碎的情況描寫出來，再沒有其他經文比一 2 刻劃得更淋漓盡致了。

何西阿書八 13 指出，「以法蓮……必歸回出埃及」；十一 5 則謂「他們必不歸回埃及地」；兩者是否有衝突？

現將十一 5 詳錄如下：「他們（指以色列或以法蓮）必不歸回埃及地，亞述人卻要作他們的王，因他們不肯歸向我。」上述的經文以肯定的語氣指出，以法蓮支派為首的北國眾支派，不會重返埃及地作奴僕。這句經文回應申命記十七 16，後者指出「只是王不許為自己加添馬匹，也不可使百姓回埃及去，為要加添他的馬匹，因耶和華曾吩咐你們說，不可再回那條路去。」申命記十七 16 指出，不仰靠神的帶領，卻致力於發展軍備，以兵馬刀槍作防禦，只會將以色列民帶往驕傲之途；就像埃及人一樣，以物質為滿足。從這方面看來，所羅門的所作所為（參王上四 26），在屬靈層面上是將百姓趕回埃及的路上了。

據此看來，何西阿書八 11-13 必定是作喻意解。這段經文記載：「以法蓮增添祭壇取罪……至於獻給我的祭物，他們自食其肉，耶和華卻不悅納他們。現在必記念他們的罪孽，追討他們的罪惡。他們必歸回埃及。」若單看最後一小節，其字面意義當然是指以色列人重返埃及，但我們可參看上文下理，應用喻意式的解法，將動詞 yasubu 翻譯為「他們正在歸回」（屬未完成的時態，顯示此動作尚未完結，可以指將來或現在的事件）。換句話說，以色列民繼續向神獻祭，但他們的態度，卻越來越趨向埃及的異教。以色列民來到神的壇前，並非誠心為自己的罪而悔改，完全信得過神的恩典以及竭誠為他工作。與此相反，他們來到神壇，只為要賄賂神，博取神歡心；他們的表現，與異教徒拜偶像時沒有兩樣。（聖經尚有另一處例子，用某國或城來象徵罪惡，而非指某一特定地區：這個例子見於賽一 9-10，「你們這所多瑪的官長阿，要聽耶和華的話。」先知說這話時，所多瑪早不存在了。）

約珥書

約珥書三 6 提及「希臘」，這名詞能否證明，約珥書的寫成時期最早也要到主前四世紀末葉？

約珥書三 6 有如下記載：「你們（參第 4 節，指腓尼基及非利士人）……將猶太人和耶路撒冷人，賣給希臘人，使他們遠離自己的境界。」從上述經文所用的字眼看來，約珥書的寫成時期，無可能遲於亞歷山大大帝攻克亞洲西部。約珥所提及的希臘人，其居處遠離猶大的境界，可能亦與腓尼基及非利士人相距極遠。這些腓尼基及非利士人攫奪毫無招架的猶大城邑，將猶太人帶至遠離迦南地的奴隸市場，販賣他們作奴隸。然而，亞歷山大大帝攻克西亞之後，希臘人與猶大等民族近在咫尺。事實上，

希臘人緊緊控制著猶大。腓尼基及非利士等民族，掌握政權，行政上亦運用希臘語。因此，當約珥寫成此書卷的時候，希臘人尚離近東地區極遙遠。

希臘人為眾人所注意，當然是在薛西進攻希臘而失敗之後，那時已是主前四八〇至四七九年。但從近世的發掘資料得知，主前六世紀埋藏的寶藏，已有希臘銀幣。根據勒斯坡爾（Lesbos）詩人阿加奴（Alcaeus）的記述可知，巴比倫宮廷中有希臘官員，軍隊內也有希臘雇庸兵。阿加奴指出，他的兄弟安提曼尼第（Antimenidas）亦在巴比倫軍隊中任職，阿加奴正是主前七世紀的人。由 F·F·Weidner 出版的新巴比倫王朝有關配給糧餉的記錄，提及伊奧尼亞匠人及做船工都獲發糧餉。（Edwin Yamauchi 所著的 Greece and Babylon [Grand Rapids: Baker, 1967], p. 33, 曾討論主前一五〇〇年的 Cretan Linear B 泥版，詳細地轉載泥版上的資料。這泥版上的記載，曾提及貝魯特、埃及、推羅及腓尼基。）由上述資料看來，我們可以假設在主前九世紀時，約珥已經知道有希臘人。與此同時，我們亦能想像，在主前九世紀，希臘一帶充斥著奴隸販子，他們從近東擄人到希臘當奴隸。

阿摩司書

阿摩司書八 11-12 的預言，是否指以色列而說？若然，經文所指的，成就了嗎？第 11 節的「耶和華的話」，是否指我們今天的聖經？

阿摩司先知的使命，是向背道的北國傳講神的信息。那時，北國由耶羅波安二世所統治（主前 793-753 年）。耶羅波安二世結束其統治後三十三年（即主前 722 年），撒瑪利亞及北國全境都被亞述摧殘蹂躪，終於亡國。阿摩司書第八章的前半段，就是針對撒瑪利亞即將陷落而發出的言論。

接著，阿摩司書八 11-12 有如下記載：「主耶和華說，日子將到，我必命饑荒降在地上，人饑餓非因無餅，乾渴非因無水，乃因不聽耶和華的話。他們必飄流，從這海到那海。從北邊到東邊，往來奔跑尋求耶和華的話，卻尋不著。」北國以色列經已到了日暮途窮的地步，先知便向他們發警告信息。那時候，北國政府官員、先知以及老百姓都渴望耶和華引導他們，希望從神那裡得著安慰的說話，然而，他們一無所獲。（掃羅臨終的情況與此相似。基利波山戰役之前一晚，他夜訪招魂者，希望可藉撒母耳而得知神的心意，詳參撒下二十八 6。但掃羅罪孽深重，怙惡不俊，故此，他無權從神處得到任何指引。）

從上文下理看來，「耶和華的話」並非指希伯來舊約（在此之前及之後的數世紀，神已默示了舊約），而是在國難當前之際，人民尋求神的特別指引，阿摩司這段預言當然成就了。耶羅波安一世於主前九三一年建立了北部十支派的北國，到了主前七二二年，北國遭逢滅國的厄運。他們覆亡了，永無復原之日。至於南國猶大，在大衛王朝的統治下，尚可存留多一百三十五年。從巴比倫被擄之地歸回後猶太人在巴勒斯坦獲得新生。

在此必須提出，阿摩司這節預言雖向北國而發，但對以後的世代來說，他的預言仍是真實的。若舉國上下都背叛神，人民都置聖經權威于不顧，阿摩司的預言可應用在他們身上。若不留意聖經的教訓，就無從獲得神的恩慈與憐憫；變故臨到之時，亦得不著神的拯救與安慰。保羅在羅馬書十五 4 說

得好：「以前所寫的聖經，都是為教訓我們寫的。」

俄巴底亞書

俄巴底亞書十三節的正確譯法是怎樣的？

英王欽定本（KJV）以過去式的假設語態翻譯此節的動詞：「當我人民遭遇患難的日子，你不應該（shouldest not）進他的門呀；當他遭遇患難的日子，你也不應該瞪著眼看他受苦呀；當他遭遇患難的日子，你不應該伸手搶他的財物呀。」（譯按：中譯參呂振中譯本）用過去式的假設語態翻譯，似乎顯出了在耶路撒冷遭逢慘變，以致終被滅亡的時候，以東有參與其事，落井下石。但當我們查考希伯來原文，卻看見這節經文的動詞是一般的反面祈使語法（即表示命令的語態加上一個的反面的'al）。因此，經文應翻作「不可進……不可瞪著眼……不可伸手……。」照我記憶所及，英王欽定本從未有將'al 加上命令詞的希伯來語句翻譯或假設語態的。我想，假如不是在抄傳上出了錯，經文也不會翻成這個樣子。

新美國標準譯本（NASB）將十三及十四節作如下翻譯：「我民遭災的日子，你不當進他們的城門。他們遭災的日子，你不當瞪眼看著他們受苦。他們遭災的日子，你不當伸手搶他們的財物。你不當站在岔路上，剪除他們中間逃脫的。你們遭難的日子，你不當將他們剩下的人交付仇敵。」（譯按：中譯照和合本）如此直截了當地翻譯希伯來經文，帶出了一個情況——可能是將來的情景，與昔日耶路撒冷所遭逢的災變相似。主前八四八至八四一年，約沙法之子約蘭統治猶大期間，以東人夥同非利士及阿拉伯人，掠奪耶路撒冷（參代下二十一 16-17），這事情可能與俄巴底亞書此段有關。在這位不敬神的君王統治初期，以東人擺脫猶大的統轄（王下八 20）。約蘭為施懲戒，便出兵討伐。雖然以東傷亡慘重，但約蘭仍未能將他們鎮服。在當時的情況下，以東人反猶大的情緒必定高昂。

歷代志下二十一章記載耶路撒冷被圍攻時，並未有指名提及約蘭。故此，我們可以猜想，是在非利士與阿拉伯南部的民族圍攻耶路撒冷之後，以東人趁機來分一杯羹。以東人是如此報仇心切，趁機洩憤，他們這種態度使神憤怒，便透過俄巴底亞責備他們。神的警告不是徒然的（從這警告亦可看出，耶路撒冷將來仍會面對強敵圍攻，敵人是由多國的軍兵組成的）。事實上，到了後來，當尼布甲尼撒於主前五八八至五八七年圍攻耶路撒冷的時候，以東人、亞捫人及摩押人亦有助巴比倫一臂之力（雖然俄巴底亞這句說話並非指是次事件而發）。因此，以東人便要承受神憤怒的後果。在第五至六世紀，那巴天的阿拉伯人進侵以東人，將他們趕離祖居的西珥山，那巴天人在以東原先居住的地域建立自己的國家，因此，以東人便漂泊到猶大的南部這荒涼之地，這地區後來稱為「以土買」。

約拿書

將約拿書及部分歷代志視為「米大示」的性質；是否有足夠的支持證據？

「米大示」乃猶太人對舊約的解釋，運用其豐富的想像力將某些經文加以引伸。米大示此名源於 *Midrash*，其意謂「尋找、考察」，為要潤色聖經，使經文所描述的事更加生動傳神。例子之一有《創世記偽經》（*Genesis Apocryph*，用亞蘭文寫成，年代約主前二百年），是創世記十二 11-19 加以引伸而寫成，記載亞伯拉罕及撒拉如何下埃及，加插他們與法老的冗長對話，還描寫撒拉是美若天仙。於是，這份偽經記載亞伯拉罕因為撒拉的美色而險些招致殺身之禍，他在危急關頭，迫於無奈，便向法老的使者撒謊。米大示的記載，頗類似我們現今主日學老師授課時的技巧，他們為要吸引小孩子，便將聖經故事說得生動無比。一般來說，米大示傾向把聖經偉人做某事的動機加以合理化，並描寫這偉人建功立業，是英勇無比的。

解釋過米大示的意思後，現在回到本文的主題。首先我們讀讀約拿書。除卻約拿書裡面的四章經文，希伯來文聖經提及先知約拿的，就只有列王紀下十四 25。該節經文說：「他（耶羅波安第二）收回以色列邊界之地，從哈馬口直到亞拉巴海，正如耶和華以色列的神藉他僕人迦特希弗人亞米太的兒子先知約拿所說的。」這節經文與約拿書所記載的事蹟絕無關係，其中可以說有牽連的，就只是上述經文強調那迦特希弗人的愛國熱忱。既然米大示乃將某段聖經加以引伸，憑想像而加添上栩栩如生的描繪。那麼，約拿書不算米大示，因為約拿書從沒提及耶羅波安第二的戰役。雖則約拿書的寫作方法是如此生動傳神，情節豐富。但作者用字簡明，字句洗練，與一般的米大示迥然有別。假如基於書內那段懾人心弦的歷險，就說約拿書是米大示。那麼，創世記十四章有關亞伯拉罕從米所波大米侵略者的手中救回羅得，也可算是米大示了。另一方面，馬太福音第四章基督受試探的情景，也一樣迫真生動呢！米大示亦有異象的描寫，同樣是生動而吸引人的。那麼，我們豈不也可以說新約啟示錄也屬米大示嗎？

約拿書並非米大示。至於歷代志上下的多處經文都有冗長的說話，（例如代上二十八章，大衛向所羅門所說的話：代下十四 11，亞撒與謝拉對陣之前所作的祈禱。）又是否米大示呢？列王紀上是簡明扼要地記錄歷史，但歷代志上下卻大不相同，這意味著，是後來的一個說故事者，加插豐富的情節及對話於歷代志裡面吧？上述判斷的基礎是薄弱的。參看 *Crockett* 所著 *Harmony of Samuel Kings and Chronicles*，就可知這幾份歷史書的記述是和諧一致的。有時候，詳細而富戲劇性的事蹟，可見于列王紀，但歷代志就隻字不提。例子之一是神人從猶大上伯特利宣佈神對耶羅波安的審判，情節豐富，這神人後來被獅子吞吃，死了。這段事蹟只可見于列王紀上十三章。

列王紀及歷代志的作者，編寫這兩份經卷時，偶然會拾取不同的資料，其中原因，是這兩份經卷的作者基於不同目的而編寫。列王紀作者所重視的，就是在南北國分裂後，君王是否遵守在摩西時代神與以色列人所立的盟約。至於歷代志編者，則著重宗教上的儀文，因為這儀文可確保以色列與神有著良好的關係。（因此，歷代志編者的注意力集中在宗教禮儀、祭司與利未人的職份。）此外，每當南國君王遇到大試探，但靠神可以克勝之時，歷代志編者都隆重其事地記錄下來。照我們現在的資料顯示，米大示的記載並沒有與歷代志編者所用的手法有相似之處。以公正態度考據客觀資料，就可知道，並非後期的職業說故事者為歷代志加添豐富的情節。（有關米大示的風格的詳細資料，可參 *Encyclopedia Britannica*，在“Midrash”條下，14th ed，15：415-16。）

約拿書所記載的，是否歷史事實？

約拿書所記資料的真確性，以及其歷史價值，常受人質疑。問題的所在，主要是從迦特希弗而來的先知那段不尋常的經歷。約拿被拋在怒海中，竟從一條友善的鯨魚（「大魚」）而獲救。他留在鯨魚胃裡三日之久，然後被吐出來，到了陸地。這事情的可能性實在太低了。還有另一點使人難以接受；事奉外邦神的尼尼微大城居民，他們聽聞約拿——這位素未謀面的外國人，操特別的口音向他們傳警告的信息，對尼尼微居民說：他們不認識的神將施行審判，要毀滅尼尼微城。他們竟然會驚懼痛哭、禁食祈禱，為避免這些毀滅性的災難。尼尼微居民的這種表現，確使人大惑不解。基於上述問題，我們能否提出一種論調；約拿書是一個短篇歷史故事，並帶有寓言的目的，為要提醒主前五世紀的巴勒斯坦猶太人，不要滿腦子民族自尊、國族主義，卻應負起向異邦傳神信息的責任。

上述理論，目前非常流行；然而裡面有幾項嚴重的弱點。其中最值得注意的是：根據馬太福音十二 40，神的兒子耶穌也相信約拿書所記的乃歷史事實。這節經文記載：「約拿三日三夜在大魚肚腹中，人子也要這樣三日三夜在地裡頭。」這節經文顯示了耶穌的立場，亦使問題的答案明朗化了。耶穌肯定約拿在大魚腹中經過了三天，並將這經歷視為預表，帶出他在星期五被釘死、埋葬，以及在星期天早上復活。耶穌即將經歷這一連串的事情，乃歷史事實；另一方面，這連串歷史事實乃約拿那段經歷的原像。若原像乃史實，則預表也必須是史實；出於虛構杜撰的記載，不能預表將來的史實。小說相對於小說，而只有史實才能預表史實。舊約有關基督的預表，都是歷史上的人物（將要被獻於摩利亞山的以撒、亦君王亦祭司的麥基洗德、摩西、大衛及所羅門）。另一方面，哥林多前書十章，保羅亦引出埃及時所發生的事為鑒戒，以提醒當日的信徒。

至於尼尼微居民悔改方面。他們聽約拿的信息後立刻悔改，表面上看來的確不大可能，但耶穌的說話指證了這段事蹟：「當審判的時候，尼尼微人要起來，定這世代的罪，因為尼尼微人聽了約拿所傳的，就悔改。看哪，在這裡有一人比約拿更大。」（太十二 41）假如當日的尼尼微居民沒有悔改（理性主義的高等批判學者；就是抱著這樣的論調），那麼，責難耶穌當時的猶太人存著不信的心，就太不公平了。耶穌指出，尼尼微居民昔日悔改，正好成為猶太居民的榜樣。但假如尼尼微居民並不是真有悔改，而約拿書亦只不過是傳說，那麼，尼尼微居民的表現，又怎能令耶穌當日的猶太人羞愧呢？無論如何，耶穌相信約拿所記的，盡都屬實。於是，真正跟隨他的人也應抱同樣信念！

撒迦利亞書

有何確據，證明撒迦利亞書九至十四章的作者，與一至八章的作者是同一人？

解答這條問題，需涉獵多方面資料，以嚴格態度來作詳細的討論。本文作者已經在另一本著述 *Survey of Old Testament Introduction*（中譯本：《舊約概論》，香港種籽），詳細陳明撒迦利亞書的統一性及可信性。有某些學者認為，撒迦利亞書九至十四章乃於主前三至二世紀寫成；有關他們的論據，《舊約概論》有所陳述，並加以反駁。撒迦利亞先知于主前五二〇年左右開始其職事，那時，他協助哈該呼籲重建聖

殿。主前四八〇年左右，薛西大軍攻希臘而不果後（參九 13），是撒迦利亞完結其職事之時。撒迦利亞書的一至八章與九至十四章，其寫成年代極可能相距數十年，因為兩者的注意力集中在不同地方，風格亦迥異。在風格與主題上，九至十四章流露出較晚期的特色；至於一至八章，則較接近重建聖殿（主前五一六年完工），在八章經文內，都充滿建殿的意識形態。無論如何，沒有文字上的證據可以證明前後兩段出自不同作者。

撒迦利亞書難題的特別注釋：

讀者要留意一至六章所記的異象及其象徵意義，並細察七至十四章的某幾段預言性經文，相信這樣會對理解整卷撒迦利亞書的結構有所幫助。要瞭解撒迦利亞書，並看清楚具如此魅力的先知，我們需要下一翻苦功：詳細研讀及比較古代的有關資料，與此段時期有關的文獻。在這本篇幅不大的聖經難題匯篇內，我可以寫出來的，就只有在過去十多年來我的研究成果，以及在課堂上的講義，以指出撒迦利亞書的一致性，及其預言的應驗。然而，只帶出我的結論，卻刪除這結論賴以成立的證據，對讀者的幫助不大。本來最妥善的解決方法是將此書卷內較難解的經文加以簡略的解釋，但本書的篇幅容納不下這些解釋性文字。另一方面，若在這裡詳解撒迦利亞書，則啟示錄也需作同樣詳盡的釋義了。因此，我決定不在這裡探究撒迦利亞書的異像。讀者若有興趣作進一步研究，可參看有關撒迦利亞書的其他書籍，下列書籍都刊載了近年來對於此卷先知書的討論。David Baron, *Vision and Prophecies of Zechariah*(Lond 1918)；George L. Robinson, *The Twelve, Minor Prophet*(New York: Doran, 1926)；Charles L. Feinberg, *God Remembers. Studies in Zechariah* (Wheaton. Van Kampen, 1950)。Zondervan 出版社的 *Expositor's Bible Commentary*, vol. 7, 裡面有 Kenneth L. Barker 對撒迦利亞書的注釋，這位學者的著作向來都是有分量的，因此撒迦利亞書注釋亦必不例外。

瑪拉基書

對於瑪拉基書二 15，那個譯本翻譯得最好？為什麼在現有的英文譯本中，這節經文有各種不同譯法？

瑪拉基書是以對話的手法來寫的，指出在先知當時的耶路撒冷，人民的靈性倒退，使神大為忿怒，要控告他們在各方面的不當表現。一般來說，對話中有一些字是可省掉的，因為從上文下理已暗示出來了。但希臘文與希伯來文有相異之處，希臘文的字尾已顯出此字的「格」，與主詞有關的動詞，必須同屬一「格」。希伯來文就沒有這個特點，故無從得知動詞與名詞的關係。瑪拉基書二 15 就有這個問題。英王欽定本（KJV）譯為：「他不是單進一人麼？雖然他的靈有餘。那一個是誰？就是一個尋求屬神之種的阿。故此要謹慎守你們的靈性，不可對你幼年所娶的妻不忠實。」

上述翻譯句有幾個問題。首先，譯句將第一子句寫成問題句；但在希伯來文的慣例裡，表達反面意思的疑問句，開首時通常有 ha halo 這些字眼。第二個問題：這節經文所用的字眼，不大可以明確地承接上文的意思。第三：首兩句經文所指的「一個」是誰？似乎有點神秘。要回答上述問題，最佳方

法就是細讀二 15 之前的那段經文，瞭解其含意，並明白到，二 15 其實是承接上文的，令整段的意思更為完整。

從第十節可知，有一些耶路撒冷居民休了信耶和華神的原配，為要娶年青的外邦女子，她們是事奉外邦神的。在這節經文裡，神表示他的不悅，雜婚的參與，是表示對摩西之約的反對（參出三十四 16；申七 3-4），而且這雜婚更帶領百姓去拜偶像。第十一節清楚地指出這種危險：「猶大人褻瀆耶和華所喜愛的聖潔，娶事奉外邦神的女子為妻。」第十二及十三節繼而指出，因為猶大人是如此背信棄義，雖然他們來到神的壇前，向神求福，神亦絕不回應他們。瑪拉基先知指出，既然猶大人拋棄合法的前妻，神亦不悅納他們的獻祭。神對這些背信棄義的猶大人說：「因耶和華在你和你幼年所娶的妻中間作見證。她雖是你的配偶，又是你盟約的妻，你卻以詭詐待她。」（14 節）第十一至十四節成了第十五節的背景。第十五節經文如下（照希伯來文次序）：「一個（原文作 to him, Him [use ar ruah lo]）還剩有靈性的人是/但/不會這樣行/做(welo' 'ehad asah)；和什麼/為什麼那一個尋求神/屬神的豐富 (umah ha'ehad mebaqqes zera' elohim)。故此要謹守你的靈性，不可對你幼年的妻不忠實 (ube'eset ne 'ureyka 'al-yibgod)。

KJV 將耶和華當為「造」(asah)的主詞，假設經文所指的，是人類始祖夫婦（參照創二 24 的題示「二人成為一體」basar 'eha-d)。KJV 的這節子句，是最有可能的譯法，雖然第一子句要相應地譯成疑問句：依照希伯來文一般的句法，在表示反面意思的 lo'之前，表達疑問就必定用 ha-。將這希伯來文子句，以較直接的字眼表達出來，可寫成：「但沒有人曾[這樣]做（意即不忠於年幼所娶的第一位妻子，她是敬拜耶和華的。這個意思，乃由上一節經文暗示出來。）」RSV 視'ehad 為主詞，並理解這字為指獨一真神。

於是，這節經文的第一個子句是關於單獨的猶太信徒，他忠於自己的原配妻子，第二子句亦可能是指他：「一個還剩有靈性的人是不會這樣行的」上述譯法，就意味著 ruah 並非指信徒的靈魂，而是神的靈與神處於立約關係的真信徒，都由這靈將信心放置入他們的心裡，這項工作始於人類歷史進程開展之時。接著的子句是問句：「那一個（上文剛提及的，守盟約的丈夫）尋求什麼呢？就是屬神之種。」從上述幾句子句看來，這節經文的含意是：敬畏神者忠於自己的原配妻子，她也是猶太人；他亦忠於神、愛神並事奉他；他亦希望將孩子帶大，成為真信徒，一樣忠於神的恩典之約。基於這些原因，先知提醒耶路撒冷居民，要他們順服聖靈的帶領。在恩典之約下，聖靈使他們成為神的兒女，堅強他們以抗拒試探。外邦的年青女子，比原配妻子貌美，但猶太信徒不可愛外邦女子而拋棄原配。外邦女子不敬神，由她們所生的子女，自然會拒絕神，卻喜愛母親所敬奉的偶像。

瑪拉基書二 15 的最佳譯法似乎是「一個還剩有靈性的人是不會這樣行的。他所尋求的是什麼？就是屬神之種！故此要謹守你們的靈性，不可對你們幼年所娶的妻不忠。」（譯按：中譯參呂振中譯本）上述譯文與上文下理異常吻合，故此，先知的意思極可能如上文所述。——艾基斯《舊約聖經難題彙編》