聖經背景註釋



序言

01 創世記 | 02 出埃及記 | 03 利未記 | 04 民數記
05 申命記 | 06 約書亞記 | 07 士師記 | 08 路得記
09 撒母耳記上 | 10 撒母耳記下 | 11 列王紀上 | 12 列王紀下
13 歷代志上 | 14 歷代志下 | 15 以斯拉記 | 16 尼希米記
17 以斯帖記 | 18 約伯記 | 19 詩篇 | 20 箴言
21 傳道書 | 22 雅歌 | 23 以賽亞書 | 24 耶利米書
25 耶利米哀歌 | 26 以西結書 | 27 但以理書 | 28 何西阿書
29 約珥書 | 30 阿摩司書 | 31 俄巴底亞書 | 32 約拿書
33 彌迦書 | 34 那鴻書 | 35 哈巴谷書 | 36 西番雅書
37 哈該書 | 38 撒迦利亞書 | 39 瑪拉基書

40 馬太福音 | 41 馬可福音 | 42 路加福音 | 43 約翰福音
44 使徒行傳 | 45 羅馬書 | 46 哥林多前書 | 47 哥林多後書
48 加拉太書 | 49 以弗所書 | 50 腓立比書 | 51 歌羅西書
52 帖撒羅尼迦前書 | 53 帖撒羅尼迦後書 | 54 提摩太前書 | 55 提摩太後書
56 提多書 | 57 腓利門書 | 58 希伯來書 | 59 雅各書
60 彼得前書 | 61 彼得後書 | 62 約翰壹書 | 63 約翰貳書
64 約翰參書 | 65 猶大書 | 66 啟示錄

附錄 (詞彙解釋及圖表)
舊約
新約

序言

本書是要在單行本聖經注釋這個廣大的範疇中，滿足一個獨特的需要。不是分論神學、文學結構、字義、學術史……等多元性的問題，我們的焦點只是為經文提供背景資料的工作。

或許有人懷疑，背景資料對於經文的詮釋有什麼重要？我們從本注釋嘗試提供的一切，究竟期望得到什麼益處呢？指出關乎地理位置和文化背景的知識，並不能左右聖經的神學資訊，無疑是正確的。又有人說即使從歷史和考古學，能夠搜集證明聖經史實的一切證據——例如以色列人出埃及的真實性——依然無法證明它是出乎神的策畫；然而神的干預，正是聖經作者首要的重點。這說法也沒有錯。若是如此，我們又為何要花上這麼多的時間和精力，試圖瞭解以色列的文化、歷史、地理、考古背景呢？

護教並非本書的宗旨。雖然其中的資料肯定一部分有助於護教的討論，主導我們如何挑選和處理材料的，卻不是護教的動機。反之，我們的目標是試圖闡明以色列的文化和世界觀。為什麼呢？作為信心的社群，我們研讀聖經時，是希望盡可能從經文中抽取神學的內涵。這樣做的結果，是人往往將神學的意義，讀進其細節之中。倘若不曉得以色列人的思想方式與我們有何不同，我們會傾向把自己文化上的成見，以及固有的視角和世界觀，讀進經文裏面。由於古代近東世界經常有作為以色列文化之窗的功用，它就變得十分重要。本書很多時候，能夠在以色列和古代近東的思想方式上提供理解，使聖經的詮釋者能夠避免作出錯誤的結論。譬如一旦明白了火柱、阿撒瀉勒之羊、烏陵和土明與古代近東在文化上的聯繫，我們就能從嶄新的角度，瞭解這些事蹟的神學意義。

指出事物之間的類似時，我們並不受嚴格劃分之時代所桎梏。我們固然深知主前第二千年紀中期烏加列鎮（Ugarit）所出現的文化因素，與主前第一千年紀中期以色列人的想法可能沒有什麼關係。無論如何，我們的重點往往不過是表明某些思想或概念，是存在於古代近東的文化之中而已。這種思想有可能代表古代世界之文化基體的一些層面。我們將之提出，只是作為古代世界想法的例證而已。然而這種資料必須謹慎運用，因為我們不能假定它在古代近東是均一的，不會隨著時代、地點，或人種的差異而變遷。正如在今日若奢言「歐陸文化」，而不知義大利人和瑞士人等等之間有明顯的差異，就是愚魯的行為。我們一方面設法顧及這些因素，但另一方面亦不會對所提供的資料作出嚴格的限制。

眼前的問題，不是以色列人有否從鄰邦「假借」了什麼。我們不是要發現文學的傳播途徑，也不覺得有必要證明以色列人對某個文獻有所認識，因此引用了類似的主旨。我們又避免使用「影響」、「衝擊」一類的字眼，來形容資料的共用。理由是我們不過將這些因素，視為古代近東文化遺產的一部分。相同的文化遺產可能反映在不同的文獻中，但以色列不一定對它們有所認識，也未必曾受其影響。這些都不過是共有的文化基體的一部分而已。神啟示的必須步驟，是祂紆尊降貴，俯就我們的人性，用人熟悉的語言和譬喻自我表達。祂多方採用當時文化的元素，有時稍加改變而應用，有時甚至全面轉化、改革，來成就祂的旨意，是絲毫都不令人意外的事。實際上，若情況相反才是出乎意料之外。約定俗成的慣例和理解，是溝通不可或缺的條件。提到「日光節約時間」時，我們會假設對方知道這個完全屬於今日文化之常例，毋需解釋。來自沒有習慣這樣提早鐘點之時代或文化的人，聽到這句話自然會摸不著頭腦。要在熟悉我們的文化之後，他才能夠明白這句話的意思。我們亦須如此，才能瞭解以色列的文獻。如此，要明白割禮對以色列的意義，明白其古代近東的形式是很有幫助的。要體會獻祭對以色列的含義，比較並對照它在古代世界的含義，亦很有幫助。雖然在這

方面尋求知識，有時會導致不容易解決的問題，固守無知卻不能否定這些難題的存在。況且這些新知識，通常都能產生正面的結果。

有時提供的資料，只是為了滿足求知欲。但身為教師的我們，發現我們一大部分的責任，就是培養學生對經文產生求知欲，然後設法滿足他們這需要。這過程往往都能使聖經世界活現在我們面前，幫助我們成為明察秋毫、見聞廣博的讀者。條目中的說明資料，不一定是要幫助人詮釋經文，它的作用可能不過是提供與詮釋該段經文有關的資料而已。例如約伯記三十八章注釋中所提到，關乎古代近東創世神話象喻的資料，並非暗示可以用相同的方法，來處理約伯的思想。這些資料不過用作比較而已。

本書的對象是非專業人士，而非教育界或學術界。如果每段資料我們都要加上註腳，以方便學者參考資料，求證於原著的話，本書就變得過分詳細，得分為多冊印行，不合原來的物件——平信徒之用了。不提資料所出自的期刊或著作是很痛苦的事，我們謹此向諸位學者致歉，並且盼望有限的參考書目，能夠引導有興趣的讀者找到他們的著作。此外我們更極度小心處理屬於他人智慧財產的資料或概念，以求維持完美的標準。以非專業人士為物件的另一個結果，是原始文獻的出處必須說得含糊。在不能引述引文出處或刊物來源的情況下，我們只能以「巴比倫法律包括了……」、「赫人的規條指定……」、「埃及浮雕顯示……」一類的字眼為滿足。因為知道一般的平信徒讀者不會有機會，也沒有興致參考原著，並且引證的文獻有很多對非專業人員而言，都是晦澀難尋的。所以我們集中精力提供的是有用的資料，不是研究之途。雖然知道這樣做，會令有意查考出處，尋求進一步資料的人洩氣，我們惟有建議從所列的參考書目中追查資料。為了幫助讀者明白某些一再出現的用語，我們在書末附加了辭彙解釋。內文中附加了星號（*）的用語，都可以在辭彙解釋中找到。

這些資料間亦有可能令一般讀者惑然不解。我們的目標是提供資料，不是詳細解說這些資料應當如何運用，或是它能證明或否定什麼。讀者經常問道：這些資料我要怎樣應用才好呢？但這些資料往往都是沒有直接用途的，它的功用只是防止讀者對經文作出一些不當的結論。例如有關以賽亞書四十章 22 節「地球大圈」的資料，大概不能將讀者從如何解釋聖經為什麼使用舊式概念，來形容地球形狀的困境中解救出來。但它卻提供了足夠的資料，使讀者能夠避免作出錯謬結論，誤以為經文的字裏行間包含了現代科學的思想。廣泛一點來說，我們盼望即使某項資料在原來經文中沒有直接的應用，讀者仍能逐漸理解以色列和舊約聖經，如何多方反映古代近東的文化傳統。

其他有關舊約文化背景的資料

下面書目所列的，是一些我們在撰寫本書資料時，最覺得有幫助的著作。它不是「入門書目」，因為其中有一部分是頗為專門，程度較高的著作。它也不是概括性的書目，因為很多優秀，甚至被視為準則的作品，都沒有包括在內。然而，讀者對於書中的題目，若是有意進一步尋找資料和論述時，如下的是關鍵性的著作。

一般性參考書：

Biblical Archaeologist. Now Near Eastern Archaeology.

Biblical Archaeology Review.

Boardman, John, et al., eds. The Cambridge Ancient History. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Botterweck, G. Johannes, and Helmer Ringgren, eds. Theological Dictionary of the Old Testamennt. Grand Repids: Eerdmans, 1975-.

Bromiley, Geoffrey, ed. The International Standard Bible Encyclopedia. Grand Rapids:

Eerdmans, 1998.《國際聖經百科全書》，國際漢語聖經出版社製作中，目前先以「單條目小冊子系列」形式問世。
Douglas, J. D., ed. The Illustrated Bible Dictionary. Wheation: Tyndale House, 1980.（本書條目與內文與 IVP 出版的 The New Bible Dictionary 完全相同，後者中譯即為《聖經新辭典》。）《聖經新辭典》，中國神學研究院／天道書樓聯合出版，上冊 1993 年，下冊 1996 年。
Freedman, D. N., ed. The Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday, 1992.
Hallo, W. W., and K. L. Younger, eds. Context of Scripture. Leiden: Brill, 1997.
Mazar, Benjamin, ed. Views of the Biblical World. Jerusalem: International Publications, 1959.
_____, ed. World History of the Jewish People. Jerusalem: Masada, 1963-1979.
Meyers, Eric, ed. The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East. New York: Oxford University Press, 1997.
Pritchard, James, ed. Ancient Near East in Pictures. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1954.
_____. Ancient Near Eastern Texts. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969.
Reiner, Erica, et al., eds. Chicago Assyrian Dictionary. Chicago: University of Chicago Press, 1956-.
Ryken, Leland, et al., eds. Dictionary of Biblical Imagery. Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Press, 1998.
Sasson, Jack. Civilizations of the Ancent Near East. New York: Scirber's, 1995.
Stern, Ephraim, ed. The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land. New York: Simon & Schuster, 1993.
Van der Toorn, Karel, et al., eds. Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden: Brill, 1995.
VanGemeren, Willem, ed. New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. Grand Rapids: Zondervan, 1997.

摩西五經

導論

雖然有很多理由支持當把摩西五經，視為獨立、單元性的作品，但研究每一本書所需的背景資料，卻有很大的分別。故此我們的導論在此分別討論這五部經卷。

創世記

創世記通常可分為兩個主要部分（一～十一章，十二～五十章）。對明白第一個部分最有幫助的背景材料，是古代近東的神話文學。美索不達米亞（Mesopotamia）和埃及的神話，都在「世界」和「人類受造」的題目上，提供了大量有關當代觀點的材料。這些著作包括了《埃努瑪埃利什》史詩（Enuma Elish）和《阿特拉哈西斯史詩》（Atrahasis Epic），以及美索不達米亞一帶好幾個蘇美 *（Sumer）神話。來自埃及的三個主要創世文獻，分別是來自孟斐斯（Memphis）、希流坡利斯（Heliopolis）之金字塔文獻（Pyramid Texts），和希耳莫坡利斯（Hermopolis）之石棺文獻（Coffin Texts）。此外，美索不達米亞一帶還有幾個洪水故事，記載在《吉加墨斯史詩》（Gilgamesh Epic）和《阿特拉哈西斯史詩》裏面。這些文學有助於觀察古代近東和以色列觀念間的異同。相類之處能夠指出以色列及其鄰邦的共通點。有時記述的細節是相類之處（如在方舟中放鳥），有時卻是在經文中我們可能沒有留意過的方面（如萬物在被造時起名）。有些相似之處驅使我們懷疑自己有沒有將太多的神學意義讀進經文之中（如以肋骨創造女人），有時我們卻會發現看出來的神學意義太少了（如神在「天起了涼風」時來到園中）。大致來說，這些相似之處幫助我們從更廣泛的角度，理解聖經的記述。

古代近東文學和聖經記載的歧異，能幫助我們體會以色列文化和聖經信仰的獨特之處。這些歧異包括了具體的細節（方舟的形狀、洪水期的長度），和基本的概念（將「世界是藉神話語造成」的聖經觀點，與「創世是與宇宙性神祇的誕生有關」的美索不達米亞觀念相對比）。很多時候，這些歧異都和以色列的一神信仰有（直接或間接的）關係。

相似和歧異之處在同一單元中出現，是很平常的事。人類（一）由泥土（二）按神祇形像被造，都是古代近東常見的概念。然而以色列卻在這個觀念之上，加插了獨特的意義，將它轉移到截然不同的層次。

這些異同之處，我們不是每個都能清楚或毋庸置疑地提出令人滿意的解釋。學者由於各有自己的假設，對其含義也有不同的見解。牽涉的問題通常十分複雜，每位學者的結論可能都經過了大量的詮釋過程。故此提供資料，遠比提供令人滿意的答案簡單。

最後，比較文學不但能夠為創世記一至十一章的部分經文提供對應的記述，更能為整個部分的結構，提供對應的例證。美索不達米亞的《阿特拉哈西斯史詩》和創世記一至十一章一樣，包含了創世的概論、三個威脅、一個解決。這些觀察資料有助於文學方面的理解，使我們明白聖經這個部分是如何構成的。再者，這對應之處若非虛構，家譜就有了不同的意義。家譜在聖經中出現，是反映「生養眾多」這個創世的祝福。然而在《阿特拉哈西斯史詩》的對應段落中，人口的增長卻令諸神苦惱，要試圖抑制。

創世記十二至五十章在文學上的對應案例比較難找。學者嘗試將不同的形容冠諸族長記述之上（如傳奇〔saga〕、傳記〔legend〕等），可是現代的用語是不足以全面包含古代文學之本質的，其誤導的危險與其幫助相當。古代近東的文學中，完全沒有與族長的敍述對應之案例。最為接近的材料來自埃及，如《* 辛奴亥的故事》（Story of Sinuhe）等。但這記述只是描寫一個人的生平，不是幾代的人；它和遷居以及與神的關係也毫不相干。此外，即使將約瑟的故事分割出來獨立討論，也難以分類和比較。辛奴亥、* 溫納蒙（Wenamon）、* 阿希卡爾（Ahiqar）等故事（三個都是描寫王室朝臣的生平和當世事蹟）雖然可以和它相提並論，其相似之處畢竟十分表面。

理解這些記述的背景資訊，來自另一套的材料。這幾十章的經文描述族長及其家族，從美索不達米亞，經過迦南，遷徙到埃及的立約過程。在敘利亞和美索不達米亞古城（* 努斯〔Nuzi〕、* 馬里〔Mari〕、* 艾瑪爾〔Emar〕、* 阿拉拉赫〔Alalakh〕）的發現好幾個檔案，都包含了關乎古代近東在主前第二千年紀（千年紀＝ millennium；第二千年紀即主前 1000～2000 年之間）的歷史、文化、習俗資料。這些

材料往往能對政治事務和當地的定居史，提供理解的線索，又能幫助我們明白當時的家庭生活，解釋他們為何做出我們視為怪僻之事。在這個過程中，我們更能得到幫助我們處理聖經材料的重要資訊。例如我們經常從聖經人物的身上，尋找是非對錯的指引（這不一定是有效的做法）。但要明白他們做事的動機，和作決定的理由，熟悉當代文化的社會規範十分重要。我們會發現族長的行為，部分是在某些我們已經誤解，或易於曲解的規範影響下作出的。上述的檔案往往能夠提供糾正的資料。

這種分析所導致值得留意的結論之一，是族長及其家族的世界觀，和古代近東當時共有的文化並沒有什麼分別。明白普遍的文化，或許能夠幫助我們分辨經文之中，具有神學意義和不含神學意義的元素。譬如對古代近東 * 割禮習俗的理解，能夠提供有用的準則，幫助我們評估聖經中的例證。觀察火把和爐在古代近東 * 儀式中的應用，或能開啟創世記十五章的內涵。即使是亞伯拉罕對神的理解，也能藉古代近東典籍中的資料闡明。

神怎樣利用熟悉的事物作為與祂子民溝通的橋樑，是面對這一切資料時令我們印象深刻的一點。我們愈熟悉他們所熟悉的事物，就愈明白經文。另一方面，我們亦須知道創世記一書的宗旨，遠比古代近東任何的文學來得高超。兩者間有相似之處，絕非表示聖經是古代近東文學再度包裝過後次級的二手貨。反之，這些背景材料幫助我們明白，創世記是在具體的文化歷史背景內，與其中人物、事件息息相關的獨特神學產品。

出埃及記

出埃及記一書從記述、律法，到建築指示都有，可說是集文體之大成。這些文體全都巧妙地編織起來，記述將一個自以為被神離棄的民族，改變到終於瞭解自己是神的選民，有神同在的一連串事件。故此可以提供幫助的，有很多不同的基本材料。

不難想見，出埃及記與埃及史料的關係，比聖經任何一卷書都要密切。可惜事件發生的日期未能確定，埃及史中有關時代的材料又頗欠缺，以致很多問題都不能得到解答。故此，我們對埃及歷史文學的倚重，反而不如能夠提供地理文化資料的一切史料這麼多。考證經文中提及過之城邑和地點的確實位置是十分困難的事，很多疑點依然未能排除。然而隨著考古學家在重要遺址的挖掘，不少缺口如今已經一一填補。

美索不達米亞各式各樣的法典，都可以和出埃及記律法的段落相提並論。這些法典包括了吾魯因甯金納（Uruinimgina，或作吾魯卡金納〔Urukagina〕）之改革，及 * 吾珥南模（Ur-Nammu）和 * 利皮特伊施他爾（Lipit-Ishtar）的法律等——這都是主前第三千年紀後期至第二千年紀初期，片斷的 * 蘇美法律文獻。規模較大的還有 * 埃施嫩納（Eshnunna）的法律，主前十八世紀之 * 舊巴比倫時期（Old Babylonian period）* 漢摩拉比（Hammurabi）的法律，主前十七世紀 * 赫人的法律，和主前十二世紀中亞述（Middle Assyrian）的法律。法典前後的文字顯示這些法典的用意，是向神明證實這位王是如何成功地在國中奠定和維持正義。因此，這些法律是刻意突出王想像之中，最英明、最公正之判決的。今日的政客競選演說時，如何在每條有分參與的法律上都設法居功，這些王也是怎樣盡可能地美化自己。

這些法律讓我們瞭解，支配以色列社會的實際法規從表面看來，和塑造亞述、巴比倫社會的法律沒有很大的差異。其分別在於對以色列而言，律法是神自我啟示的一部分。巴比倫和以色列同樣嚴格地禁止謀殺。然而巴比倫人不謀殺，是因為謀殺破壞社會的順利運作，又違反文明的基本信念。但以色列不謀殺，卻是為了神自己。法律看來一樣，但法制的基礎卻大異其趣。對以色列人來說，* 耶和華他們的神是一切律法的源頭、一切社會規範的基礎。美索不達米亞君王蒙授的權柄，是辨明和設立法律。神明是無善無惡的，不堅持人行為合乎道德，但卻要求人類持定文明的價值觀，不作出目無法紀或野蠻的行徑。

由是觀之，西乃山所頒佈的律法未必是新的法律。法規的本身，可能和以色列住在埃及時所要遵行的法律十分相似，它更明顯地類似約束其他古代近東社會的法律。前所未有的是，神以律法制度作為祂與以色列所立之 * 約的一部分，祂在其中完成自我啟示。參較聖經律法和古代近東的法典，能夠幫助我們明白法紀的概念，以及律法的哲學與神學根據。

討論到出埃及記描述建造聖幕的部分時，明白古代近東神廟（活動式的建築與否）的使用和建築，對我們也很有幫助。知道建造會幕之材料在當時文化中的價值，就能明白聖經中詳細的形容。譬如貂皮大衣、橡木書桌、真皮椅子、石造房屋在今日社會中，都是高價的東西。除了材料以外，地點也有其價值；例如頂層公寓、兩面臨街的辦公室、築在山頂的房子，都是現代人豔羨的地點。熟悉古代以色列人所寶貴的材料和地點，就能領會經文某些細節的用意。我們往往會發現，這些都是文化上而非神學上的用意。明白了文化上的因素，就能避免將外來的神學概念加諸經文之上的錯誤。

利未記

利未記一書寫滿了怎樣為神的分別為聖之臨在，保持神聖空間的指示。它包括了獻祭制度的細節、給祭司的指示，和有關 * 潔淨的律法。古代世界相信 * 不潔會構成適宜邪靈的環境，因此必須保持潔淨，他們所用的方法通常包括 * 儀式和咒語。對以色列而言，* 潔淨是個包括了道德行為規例和禮節問題的正面價值標準。

對於理解利未記最有幫助的古代近東材料，是提供關乎獻祭、儀式、為祭司而設的指示，及說明如何處理 * 不潔的資料。這一類的資料通常必須一點一滴地，從無數史料中搜集回來。可是也有幾個重要的儀式文獻，足以作為主要的資料源。* 赫人文學有很多不同的儀式文獻，其中最有幫助的是主前第二千年紀中葉的《廟宇官員指南》（Instructions for the Temple Officials）。這份文獻詳述維護神殿，不致被人擅入或褻瀆的方法。來自美索不達米亞的史料亦有很多。

其中瑪克盧（maqlu）文獻有八片關於咒語的泥版，一片泥版則是討論與咒語有關的儀式。大部分咒語都是用來抵抗邪術的能力。此外比較重要的系列還有關於潔淨的書爾普（shurpu）文獻，關於王室洗濯的比特林基（bit rimki）文獻，和解咒用的南布林布（namburbu）儀式。

這些文獻大部分都反映了法術和占卜的背景，相信邪術、邪靈的力量、咒語在社會中構成嚴重的威脅。雖然典型的以色列信念反對這種世界觀，兩者間對於 * 潔淨和 * 不潔的概念也有顯著的不同，但無論如何，研究這些材料依然能夠揭露以色列人與古代世界觀有哪些共同之處。聖經文學雖然從各種儀式中排除了法術的成分，既定的步驟和描述的用語往往仍然保留主流文化的外貌或痕跡。

在禮儀、法術、* 潔淨的概念上，以色列人的信念和言行與我們的差距，當然比與古代近東的差距更大。對他們在這方面世界觀的認識如此膚淺的我們，傾向於將極度外來的神學概念和象徵，讀進他們的言行和規例裏面。這作法往往使我們產生錯誤觀念，曲解本書的本質和教訓。學習認識古代近東的世界觀，能使我們避免犯錯，並使我們對經文的理解，與當時的以色列人更接近。

民數記

民數記一書的內容包括了行進與安營的指示，和以色列人在曠野幾近四十年所發生事件的記錄。它又包括了好幾個關於儀式和律法的段落。很多有助於理解出埃及記和利未記的史料，也能為民數記的背景提供幫助。此外，埃及史料中的路線表，亦有助於考據以色列行程記錄中各地的位置。這些路線表來自幾個不同的史料，如：* 碎陶咒詛文獻（Execration Texts。即在碗上寫上某些城市的名字，然後在詛咒儀式中把它打碎；來自 * 中銅器時代〔Middle Bronze Period〕的第十二王朝）和刻在卡納克（Karnak）、梅迪內哈布（Medinet Habu）等地廟宇中之地勢名單（* 晚銅器時代〔Late Bronze Period〕）。後者將沿著某些路線行走所經過的地點逐一列出，是以名單形式保存地圖。可圈可點的一件事，是某些聖經地點由於沒有某個時代的遺跡，考古學家曾經懷疑其真實性；如今卻有同時代的埃及路線表，證明了它的存在。

民數記和摩西五經的其他幾卷書一樣，記載了一些關於以色列祭禮曆法的資料。關於節期和祭禮曆法的資料，古代近東極為常見，因為曆法一般都是受祭司操縱的。但無論如何，要辨明他們規律中的重要細節絕非易事，要找出這些曆法所規定的傳統是怎樣形成，更加困難。雖然可能有文化交換和模仿的證據，試圖考證不同文化的節期之間的關聯，總是一條危機四伏的小徑。

申命記

申命記是按照國際協定的模式寫成。詳情請閱附論「盟約和古代近東條約」（230 頁）。這些古代

盟約的主要篇幅，是詳細說明藩屬責任的條款部分。這些條款包括了效忠等基本要求，以及進貢、收納佔領軍等具體責任。此外又有不可收容逃犯或與別國聯盟等禁令。藩屬更有責任協助宗主戍防，和尊重宗主的特使。

條款在申命記中以律法的姿態出現，詳細說明要求和禁令。部分解經家相信第六至二十六章（或十二～二十六）的律法是按照十誡編排的。古代法典有引言和結語作為文學上的架構（參出埃及記導論），盟約在此就是律法的架構。* 漢摩拉比法典的架構，幫助我們明白這法典的用意不在立法，而是在於證明漢摩拉比的統治是何等公正。同樣，申命記的文學架構使我們明白編排這些律法的目的。申命記不是將律法編為法律，而是將之寫成盟 * 約。

古代近東的人一旦同意立約，接受其條款，就有責任履行約中的條件。這責任是必須履行的，正如到了一處地方，就必須遵行當地的法律一樣，只是這責任不是在司法制度下運作的。例如今日各國都有由本國的立法機關所制定，對其公民有約束力的法律。然而在此之外還有國際法。國際法往往是由國際性的機關，按照條約格式的協定制定的，對協定的各方都有約束力。申命記的約束力亦同樣是與條約而非法律有關（即根據立約而非立法）。即是說，以色列的責任是維繫盟約所描繪出來的關係。他們既是神的子民（盟約），就必須按照規定行事為人（條款）。因此我們讀律法時，不應視之為一地的法律（當然，它很可能也是當地的法律）。以色列人守法，不是因為法律必須遵守。他們守法的理由，是因為律法反映神的本性，又顯示祂認為他們當怎樣行事為人，才能保持與祂的關係。

申命記的另一個特徵，是它以摩西對百姓之勸誡的方式寫成。本書將摩西視為立約的中保，因為作為神的使者或特使，他要訂立盟約的條件。* 赫人條約只存條約的本文，任何關於頒佈條約之特使的線索都付之闕如。其他文獻則容許我們略窺特使所扮演的角色。條約通常都是由特使口頭宣告，但亦同時錄于筆墨，作為書面的證據和檔案。摩西要百姓忠於盟約條款的訓勉，正與王室特使當說的話相仿。他會提醒藩屬有分參與這協議是莫大的榮幸，設法避免損害這地位，才是明智之舉。

創世記

一 1～二 3

創世

一 1　起初　來自底比斯（Thebes）的一個埃及創世文獻，描述神祇亞孟（Amun）起初時「在第一個時機」便已形成。按照埃及學家的詮釋，這不是抽象的意念，而是首次發生的事件。同樣，譯作「起初」的希伯來語字眼，通常也不是指某個時刻，而是一個肇始的時間。這話表示第一章所描述的七日，就是起初的時間。

一 2　空虛混沌　埃及人對起源的觀念中有個「不存在」的概念。這概念可能十分近似創世記在此表達的意思。它所指的是未曾分辨出來，未得分派功用的事物。界限和定義都未曾確定。然而這個埃及的概念，卻另外又包含了潛力的含義和絕對的本質。

一 2　神的靈　部分解經家將這話譯作超自然或巨大的風（譯作「靈」的希伯來字眼，有時在其他經文譯作「風」）。這譯法在巴比倫的《埃努瑪埃利什》史詩中有對應的例子。天神亞奴（Anu）創造四風，攪動深淵及深淵的女神查馬特（Tiamat）。但這風是破壞性的，只會帶來騷亂。同樣的現象可見於但以理四獸的異象：「天的四風陡起，刮在大海之上」（但七 2），打擾了海中的四獸。這看法若是沒錯，這風就是第 2 節中負面形容的一部分，與黑暗相對應。

一 1～5　晚上和早晨　創世記述的用意不是為一切的自然現象，提供合乎現代科學的解釋。而是討論創世之中圍繞著我們的生活和求生的經歷裏，比較現實的方面。作者接著在本章之中，描述神怎樣設立了交替的光暗期——時間的基礎。記載先說晚上，因為第一段光的時期剛剛結束。作者沒有嘗試分析光的性質，也沒有顧及它的來源或產生的方法。調節時光的就是光。

一 3～5　光　古代世界的人不相信所有光都是來自太陽。他們不知道月亮只是反射太陽的光線。再者，經文也沒有跡象表示「日（間的）光」即是陽光。日、月、星雖都被視為發光體，太陽被雲遮掩或日蝕時，日光依然存在。日光在日出前已經出現，又逗留到日落之後。

一 6～8　空氣　同樣，第二日所造的空氣（或作「穹蒼」）所調節的則是氣候。古代近東文化將宇宙視為三層的結構，包括諸天、地、陰間。氣候源于諸天，空氣則視為調節雨量和陽光的機制。雖然在古代世人的心目中，穹蒼通常比我們所理解的堅硬，他們所注重的卻不是物質上的成分，而是功用。在巴比倫的創世史詩《埃努瑪埃利什》中，代表這個宇宙性海洋的女神查馬特，被瑪爾杜克（Marduk）神一分為二，造成上面的水和下面的水。

一 9～19　宇宙的功用　神是啟動時間，設立氣候的那位，安排一切與人生有關之事物的，也是祂。水的供應和地能生長植物，耕作的定律和四季的迴圈，神所創造的生物每一樣都有所扮演的角色——全都是神所命定，是美善的；沒有殘暴或威嚇的成分。這裏所反映的古代觀念是，宇宙運作的制度是神明所設立的。對古代人來說，宇宙的功用遠比物質的結構或化學的成分重要。他們所形容的不但是他們之所見，更重要的，是他們經歷到神創造了世界。這世界是全然「好」的，因它反映了神的智慧和公義。但同時亦可在細微之處，看出經文並不贊同古代近東的觀點。最顯著的例子，是它避免使用日和月的名字，因為對以色列的鄰邦來說，日月的名字也是對應之日神、月神的名字。聖經只是稱之為大小「兩個大光」而已。

一 14　記號和節令　一個蘇美占星學專文的引言，描述大神安（An）、恩裏勒（Enlil）、恩基（Enki）安設月亮星辰來調節日子、月分，和兆頭。巴比倫有名的《沙馬士讚美詩》（Hymn to Shamash），亦提到太陽神沙馬士（Shamash）調節四季而至整個曆法的角色。十分奇怪，他也是占卜術的守護神。譯作「記號」的希伯來語字眼，有一個同源字在亞喀得語（Akkadian）中，是「兆頭」的意思。然而希伯來語的這字在含義上比較中性。作者在此也是排除了古代宇宙觀中一切含有格性的成分。

一 21　海中的大魚　和合本「海中的大魚」，新國際本（NIV）作「海中的巨獸」。巴比倫的《沙馬士讚美詩》說，即使是最壞的分子，也要讚美尊崇太陽神。名列其中的包括了海中可怕的巨獸。換言之，這首讚美詩表示萬物完全順服沙馬士，就如創世記中的創世經文，描述萬物是耶和華所造，因此亦順服祂一樣。《拉蔔的神話》（Labbu Myth）記述海蛇被造時，身長六十裏格（一百八十哩）。

一 20～25　動物的分類　動物的各個品種，分為（1）海中的生物、（2）鳥類、（3）陸上的生物——包括家畜、野獸，和「地上所爬的一切生物」（可能是爬蟲類或／及兩栖類動物；和合本則譯作「昆蟲」）——以及（4）人類。昆蟲類和微生物都沒有提及，但上述的類別十分廣泛，足以把它包含在內。

一 26～31　人類的功用　記述的組織重點和功用重點與古代近東的看法雖或有相近之處，背後的理由卻有分別。對古代近東人來說，神明創造是為了自己——世界是他們的環境，供他們享受和存活。人類受造，不過是因為神明後來需要奴隸來供應生活的便利（如：灌溉水道等）。但在聖經裏面，整個宇宙都是為人類而造，也是為人類而組織運作。人在神的計畫中是受造世界的焦點。

一 26～31　古代近東神話中之人類受造　按照美索不達米亞的創世記述，全體人類是用黏土混和了神被殺之後的血，一次造出來的；且人類被造之時已有文明。這次的創造是諸神爭戰的結果，組織宇宙的神需要勝過混沌（chaos）的勢力，才為所造的世界帶來秩序。然而創世記的記述，則描繪神的創造與敵對勢力的爭戰無關，反而是個安詳而有條不紊的過程。

一 26～27　神的形像　神造人之後，將萬物都交給他們管理，又將自己的形像賦予他們。在古代世界的人相信人物的本質，是包含在代表他的形像之內。偶像（聖經所用的是相同的字眼）所以能夠用作崇拜的物件，是因為它包含了神祇的本質。不是說偶像能夠做到神祇所能做的事，或其外貌與神祇相同，而是說他們相信神祇的工作，是透過偶像成就的。同樣，神統治的工作亦被視為是借著人類來成就。然而神的形像卻不止是這意思。創世記五 1～3 將亞當裏神的形像，與塞特裏亞當的形像相提並論。不過兒女與父母外表有相同的特徵，或（在遺傳學上）有相同的基本性質，這話的含義卻遠超過動植物要各從其類，滋生繁多的話。偶像象喻和兒女象喻的共通點，是形像不但有能力代神行事（有神的本質，作神的代表），他更是像神，也像祂一般做事。祂提供給我們，使我們能夠成就祂工作的工具，包括了良知、自覺，和屬靈的辨識力。美索不達米亞的傳統說兒子是父親的形像（《* 埃努瑪埃利什》史詩），但卻沒有提過人類按神形像受造。然而埃及的《梅裏卡雷的教誨》（Instructions of Merikare）卻將人類認同

為神祇的形像，來自神祇的身體。形像在美索不達米亞的重要性，從王在想要奠定自己權威的地方，樹立自己的形像，就可見一斑。此外，按神祇形像受造的，只有其他的神祇（參五章 3 節注釋）。

二 1～3　第七日安息　按照埃及孟斐斯的創世記述，創世神祇蒲他（Ptah）在完成工作之後安息。同樣，美索不達米亞的神明也是在創造完人類後安息。然而美索不達米亞的安息，卻是因為人類受造，接替了神明已經厭倦了的工作。無論如何，安息的欲望總是創世記述中的動機之一。宇宙中混沌的勢力受遏止或消滅，使諸神得以安息、和平、寧謐，往往是古代創世記述的核心。同樣，人類喧嘩、擾攘，使諸神無法安息，是洪水的因由。總而言之，古代觀念認為安息是神明首要的目標之一。反觀在以色列的神學思想中，宇宙或人類擾攘不是神需要安息的理由。祂是尋求在居所中安息（尤參：詩一三二 7～8、13～14）。

二 1　安息日的分界　將時間分為七日一組的習慣，至今在古代近東的其他文化中，仍然未找到相同的例證。雖然美索不達米亞某些月分中，有些通常是相隔七天（例如在某個月的七日和十四日等），被視為不吉利的日子；以色列的安息日卻不是在月中任何的日子慶祝，也和月球或自然界一切的迴圈都沒有關係。它只是每隔七天奉行一次。

舊約與古代近東神話

古代世界的神話彷佛現代世界的科學——兩者都是解釋世界從何而來，以及如何運作。神話方法是試圖從宗旨之後果的角度，來斷定功用。神明做事是有其宗旨的，其作為就是因，人所經歷的就是果。反之，我們現代科學的方法，是以功用為構造的後果，試圖按照與現象拼湊成之構造有關的自然定律，來理解因果的關係。由於我們科學化的世界觀所深切注重的是構造，我們研究聖經記述時所尋找的也是關乎構造的資料。然而聖經的世界觀在這方面，也是視功用為宗旨的後果，比較接近古代近東的對應觀念。創世記第一章正是如此：它對物質構造的興趣甚低。明白古代近東文化、文學和世界觀，在很多方面對我們明白聖經都有莫大的幫助，這只是其中之一。

古代近東神話與舊約經文和概念，可以看出很多對應之處。這不是說舊約只不過是古代神話的另一例證，或是它假借這些文學。而是說神話是文化之窗，能夠反映產生這些神話之文化的世界觀和價值觀。舊約不少著作在古以色列文化中的功用，都是與其他文化中的神話相仿——這些著作提供了文學工具，來保存和傳遞他們的世界觀和價值觀。以色列是橫貫古代近東整個文化複合體的一部分，與鄰邦在許多方面都有共通之處；但這文化複合體中的每個文化，都仍各具其特色。在尋求瞭解以色列的文化和文學時，我們當然可以預期整體性的文化舞臺，如神話、智慧文學、法律典籍、王室的銘刻等，能夠對我們提供幫助。

信心的社群不必害怕運用這些方法，來使我們認識近東文化共有的傳統。這些比較性的研究不會危害經文之中的神學資訊，以及作為神話語的地位。事實上，啟示和資訊的有效傳遞息息相關，神盡可能使用人所熟知的事物與祂的子民溝通，是理所當然的事。分辨其中相異和雷同之處，能夠為經文之正確理解，提供重要的背景資訊。本書的責任只是提供資料，不能詳細討論怎樣解釋每個異同之處。這一類討論可見于華爾頓（John Walton）的另一本著作：《文化背景中的古以色列文學》（Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context, Grand Rapids: Zondervan, 1987）。

二 4～25

人在園中

二 5　植物的分類　這裏只有最廣泛的分類。列出來的有草木和菜蔬，但沒有說明品種。但我們知道近東最常見的樹木包括了皂莢樹、香柏樹、松樹、無花果樹、橡樹、橄欖樹、棕樹、石榴樹、垂絲柳樹、柳樹。灌木則有夾竹桃和羅騰樹。用以耕作的主要穀類有小麥、大麥、紅豆。本節與第三日的不同，只是形容培育了或耕作的植物。本節不是描述第三日之前的情形，而是說當時還未有人開始耕作。

二 5　環境的描述　來自尼普爾（Nippur）的創世文獻這樣描述創世前的景況：水仍未從地中的洞口流出來，未有東西生長，也未有犁溝。

二 6　給水系統　第 6 節用來形容給水系統的字眼（和合本：「霧氣」）很難翻譯。這字只在約伯記三

十六 27 再次出現。* 巴比倫辭彙中的類似字眼，來自早期的 * 蘇美文化對地下水道系統和原始地底河流的形容。描述 * 恩基和甯荷沙（Ninhursag）的蘇美神話，亦提到過同樣的給水系統。

二 7　以塵土造人　用地上的塵土造人與古代近東神話的說法相似。《阿特拉哈西斯史詩》描繪人類是用被殺神祇的血混和黏土造成的。塵土在聖經中代表人身體死後變成的事物（創三 19），同樣在 * 巴比倫人心目中，身體死後就歸回黏土狀態。神祇的血代表人類神性的本質，與神以生命氣息使亞當變為活人的概念相仿。在埃及人的想法中，混和黏土造成人類的是神祇的淚水。然而《梅裏卡雷的教誨》亦有提到神祇在人類鼻孔中造成氣息。

二 8～14　伊甸的位置　由於此地在底格裏斯河和幼發拉底河（和合本分別作「希底結河」和「伯拉大河」）附近，又接近 * 蘇美傳說中名叫 * 迪珥蒙（Dilmun）的一個神話性之烏托邦，大部分學者的考證都認為伊甸是在今日波斯灣北部或以北的地方。* 迪珥蒙則有人考證為今日的巴林島。以「在東方」泛指美索不達米亞的區域，是原始記載中十分常見的做法。上述一點加上河水的流向（比遜河和基訓河的位置不能確定），使部分學者將眼光轉移到今日亞美尼亞地區，底格裏斯河和幼發拉底河之發源地一帶。然而這個園子水源充足到人類可以不用工作或極少做工，植物不用耕作便自生自長的描述，比較符合波斯灣北岸的沼澤地帶，甚至有可能是如今已在海底的地區。

二 8　「伊甸園」　「伊甸」一字是指水源充足的地方，表示園子茂盛。譯作「園子」的字眼通常不是指小規模的菜圃，而是種植了樹木的果園或園林。

二 9　生命樹　其他經文形容生命樹能夠延長人的壽命（箴三 16～18），有時更被視為有回復青春的效力。古代近東好幾種植物據說都有此功效。在《* 吉加墨斯史詩》中，有一種稱為「老人變年輕」的植物，生長在宇宙河流的河床。樹木在古代近東的藝術和圓筒印章中，占很重要的地位。學者經常都將這些樹木解作是生命樹的代表，但在未有更多文學的支持以前，這仍是未能確定的詮釋。

二 11　比遜河　靠著沙烏地阿拉伯沙地型態的分析和衛星攝影的幫助，發現了一條古河床。這河發源於麥迪那附近的希賈茲山脈（Hijaz Mountains），往東北貫穿沙烏地阿拉伯，在位於科威特之底格裏斯、幼發拉底二河河口附近流入波斯灣。它很可能就是比遜河。

二 11　哈腓拉　可能由於和金子有關，聖經好幾處地方都提及過哈腓拉（創十 7，二十五 18；撒上十五 7；代上一 9）。學者最常考證它位於沙烏地阿拉伯西部，麥迪那附近，紅海海邊的地區。該處確然出產黃金、香膠（bdellium，和合本：「珍珠」）、紅瑪瑙。創世記十 7 說哈腓拉和阿斐（或作「俄斐」）是弟兄，俄斐也是盛產金子的地區。

二 21～22　肋骨　用亞當的肋骨來創造夏娃，在 * 蘇美語言中或可找到一點亮光。肋骨在蘇美語中是「提」（ti），值得留意的，是「提」也是生命的意思，和夏娃一名的語意一樣（三 20）。又有人認為埃及語 imw 一字與此亦有關聯，這字可以解作黏土（人是以此被造），又可解作肋骨。

二 24　人要離開父母　這話在記述中是個離題的插句，形容後世之人的社會情形。它以夏娃受造的故事，作為必須分家之法律原則的根據。一旦立了婚約，妻子便要離開父母的家中，加入丈夫的家庭。新的效忠關係，就是如此建立的。再者，這裏將完婚與二人再度合為一體的意念相連，正如亞當夏娃來自一體一樣。本節說離開父母的是男人，不一定是指某種社會風俗，而是在本章之中，尋找配偶的是男人而已。它也有可能是反映婚禮和洞房，往往是在新娘父母家中舉行的事實。

三 1～24

墮落和判語

三 1　蛇在古代世界的意義　蛇在古代近東的藝術和文學中，一開始就扮演了極重要的角色。大概因為其毒液能夠危害生命，無眼瞼的眼睛又給人莫測高深的印象，蛇被視為死亡和智慧的象徵。創世記記述中蛇和夏娃間智慧文學式的對話，和被逐出伊甸後死亡的出現，使人同時聯想到這兩個方面。* 吉加墨斯的故事也相仿，主角從海底取回有法力的植物被蛇所吞食，因而喪失了長生不老的機會。伯善遺址一個 * 祭儀臺上盤旋纏繞的雕刻，生動地表現了蛇邪惡的形像。無論是代表原始的混沌狀態（* 查馬特和 * 利維坦〔Leviathan，和合本：「鱷魚」〕），還是作為性的象徵，蛇都給人神秘的感覺。特別值

得一提的是 * 蘇美神祇甯吉齊達（Ningishzida），這神被描繪成蛇的形狀，名字是「多產／穩固樹木之主」的意思。他統治冥界，又稱為「地之寶座的擁有者」。他是請 * 亞達帕（Adapa）吃生命之糧的神明之一（請參下一條注釋）。即使是與神明無關時，蛇仍然是智慧（神秘主義）、* 豐饒、健康、混沌、淫亂的代表，經常受人崇拜。

三 2～5　變得像神的誘惑　渴望成為神而失卻機會，是幾個古代神話的主題。* 亞達帕的故事描述他無意間推辭了生命之糧。亞達帕是洪水前七哲的第一位，他試圖將藝術和文明帶到第一個城市埃裏杜（Eridu）。他作漁夫時，一日不幸被南風愚弄，結果得以謁見主神亞奴。亞奴請他吃東西時，他聽從 * 伊亞（Ea）神的話而推辭，後來才發現這食物能夠令人長生不死。* 吉加墨斯也錯失了永生的機會。以他為主角的著名史詩，描述朋友恩基杜（Enkidu）去世，驅使他尋求長生不死，卻發現這是無法達成的。這兩個記述都將變得像神，視為長生不死。但聖經的記述卻是從智慧方面來理解。

三 7　無花果葉的意義　迦南地的植物中，葉子最大的是無花果樹，足夠為二人提供有限度的遮羞物。使用無花果葉亦可能因為它是豐饒的象徵。吃禁果所導致的結局，是二人將來要扮演父母和果樹五穀種植者的角色。

三 8　天起了涼風　* 亞喀得文獻的用語證明譯作「天」的字眼，也可解作「風暴」。西番雅書二 2 顯示這字在希伯來語中，也可以有這含義。它往往與神明在審判的風暴中臨到有連帶關係。這如果是此字在本節中的正確翻譯，他們所聽見的，就是耶和華在暴風來到園中的雷聲（譯作「聲音」的字眼往往與雷聲有關）。他們躲藏起來便很合理。

三 14　吃土　以塵土為食物的描繪，是典型古代文學對冥界的形容。在吉加墨斯史詩中，恩基杜形容彌留時夢見的冥界，說它是個沒有光亮，「以塵為食物，以黏土為麵包」的地方。《伊施他爾下陰間》（Descent of Ishtar）也有相同的形容。這些對墳墓的描述，很可能就被視為冥界的特徵。屍體口中塞滿了塵土，蛇在地上爬行時，口中亦同樣會塞滿塵土。

三 14～15　對蛇的咒詛　埃及的金字塔文獻（主前第三千年紀後期）中有幾個針對蛇類的咒語，然而除此以外，也有一些咒語所針對的，是其他可能影響死人的危險和害蟲。部分咒語吩咐蛇類用肚子爬行（將臉保持在路上），與昂起頭來攻擊相對。肚子趴在地上的蛇不會構成威脅，直立起來的蛇不是護衛就是進攻。按照這些文獻，踐踏蛇是勝過或打敗牠的方法。

三 14～15　視蛇為有毒　蛇並非全都有毒，雖然是不難觀察到的事實，但忙於自衛之際將小部分蛇的威脅，延伸到所有的蛇身上，也是很自然的事。當地的蛇共有三十六個品種，以色列北部和中部只有一種蝮蛇（學名 Vipera palaestinae）是有毒的。蛇偶爾有豐饒和生命的意思（如曠野的銅蛇）。但最是常見的卻是掙扎求生和必死的無奈。最具攻擊性的通常是毒蛇，所以必須將蛇的襲擊視為足以致命的威脅。

三 16　分娩之苦　沒有分娩的痛苦，就不能有為人母的喜樂，可能是人生二元性的反映。現代醫學出現之前，它被形容為人類（參：賽十三 8，二十一 3）和神明所能經歷最大的痛苦（留意在 * 吉加墨斯之洪水史詩中，* 巴比倫女神 * 伊施他爾〔Ishtar〕看見洪水帶來的恐怖場面後所發出的哭號）。* 巴比倫人相信拉馬什圖（Lamashtu）等鬼魔，是分娩之苦和生產過程中母子皆有性命危險的因由。

三 16　夫妻關係　古代以色列社會的婚姻由父母作主，戀愛的角色並不重要。然而在這種缺乏勞工的社會中，夫妻必須通力合作。妊娠和養兒育女週期性地限制婦女，使他們不能在田地或店鋪工作，但分工合作和子女的數目，依然是夫妻能否維生的關鍵。雖然有些妻子顯然備受丈夫轄制，古時理想化的婚姻卻非如此。二人各有所司，惟訂立合同、擁有財產、遺產權益等法律上的權利，主要是由男性操縱。此外，女子貞潔的問題導致女性交遊受限制，並且訴訟程式受男子控制，也無疑屬實。

三 17　勞苦　美索不達米亞人的想法，是人類被造為奴隸，替神明做他們厭倦了的工作，其中絕大部分涉及耕種。按照《* 埃努瑪埃利什》史詩，創造人類的整個宗旨是解除神明的勞苦。反觀聖經的記述，則指出人類被造是管理萬物，勞苦的重擔不過是墮落的結果。

三 18　荊棘和蒺藜　《* 吉加墨斯史詩》描述一個天堂似的地方，樹木長出的是寶石，沒有荊棘和蒺藜。

三 20　起名的用意　亞當先前為動物起名，顯示他有權管治牠們。如今他為夏娃起名亦表示他如第 16

節所言，具有管轄者的地位。古代的君王立藩屬為王，會同時賜下新名，來顯示霸主的權威。同樣，神和亞伯蘭、雅各建立 * 盟約關係時，也為他們改名。最後的例子來自 * 巴比倫的創世記述《* 埃努瑪埃利什》史詩。史詩以天地未有名字之時開始，接著一一起名，正如創世記一章神為所造之物起名一樣。

三 21　皮子做衣服　近東很多人依然以長袍為基本的衣著。這袍子取代了亞當夏娃自製，不敷應用的無花果葉衣裳。神以庇護者的姿態，提供這些衣服作為賞賜。按照聖經和其他古代文獻的記載，衣物是最常見的禮物之一（參：創四十一 42 的約瑟）。他們將要面對嚴酷的氣候和艱苦的工作，這些衣服也為他們作好準備。在《亞達帕的故事》（Tale of Adapa）中（見三 2～5 注釋），* 亞達帕錯失了吃生命糧、生命水的機會之後，亞奴神在打發他離去之前，也是給了他衣服穿著。

三 24　基路伯　基路伯是超自然的生物，舊約提及過九十多次。他們通常擔任神臨在之保衛者的職責。從作為生命樹的保衛者，到約櫃施恩座上裝飾性的代表，到先知以西結異象中車輦兼寶座的扈從，基路伯經常與神的所是、所有，保持密切關係。聖經的描述（結一、十章）符合考古學的發現，顯示他們是複合的生物（如獅身鷹首獸或獅身人面獸等）。王的寶座旁邊經常都有這一類生物的造型。在創世記這一段經文中，基路伯防守通往生命樹的途徑，這樹如今已是神的禁臠。一個新亞述（Neo-Assyrian）時期的印章很值得留意，一株似乎是果樹的東西，旁邊有兩個彷佛基路伯的生物，另外又有托著有翼日輪的神祇，站在牠們背上。

四 1～16

該隱和亞伯

四 1～7　該隱和亞伯所獻的祭　聖經沒有將該隱亞伯所獻的形容為針對犯罪或尋求贖罪的祭。所用的字眼只是籠統地把它說成是「禮物」。這字與後來利未記二章之素祭關係最為密切。意思似乎是向神所賜的豐足表示謝意。因此該隱獻上所種的收成為祭是合宜的，因為這一類的祭是不必帶血的。值得留意的是，雖然神贊許這個表示感謝的方式，創世記中卻沒有記載神要求他們獻上這種的祭。但祭若是勉強獻上，就不能表達謝意，該隱可能正有這個問題。

四 11～12　遊牧生涯　該隱註定要漂泊度過的遊牧生涯，代表了古代社會中一個主要的經濟／社會界線。主前八〇〇〇年左右，動物一旦被人類馴養之後，畜放牲口的遊牧方式成了部族和村落經濟上的主要事業。畜牧一般而言不過是村落經濟的一部分，此外還有農業和貿易。然而也有一些人的主要事務，是隨著季節的變遷，在新的地方放牧羊群。這些半遊牧的牧人循固定的路線遷徙，尋找有足夠水草的地方，有時與途經的村落訂合約，在已經收割的田地上放牧。他們偶然會因為用水權或從事劫掠，與定居社會發生衝突。各處政府雖然試圖控制當地遊牧的牧民，但都沒有長期的果效。很多牧人和農夫因爭奪土地而發生衝突的故事，亦因而產生。

四 14～15　血仇　在中央政府不能全面控制的地區，家族間的宿怨導致流血是很常見的事。他們所根據的是「以眼還眼」的簡單原則，兇手或其家人必須有一人償命。

此外，另一個信念是：維護家族聲譽是親屬間應有的責任。家族一切的損傷都必須正視，不然就會被視為弱者，無法自衛，遭受他人欺凌。該隱的話顯示當時已有較大規模的家族，亞伯一系可能有人意圖復仇。

四 15　該隱的記號　本節所用的希伯來字眼，並非表示這記號是犯人或奴隸所受的刺青或傷殘（* 埃施嫩納和 * 漢摩拉比的法典都有提及）。與之最為近似的，是以西結書九 4～6 中，耶路撒冷無罪之人額上受神保護的記號。它或許是個能夠令人尊重，或驅使他們小心提防的外在記號。然而它也有可能代表神向該隱顯示的神跡，讓他知道他不會受害，也不會受人攻擊。

四 17～26

該隱一系

四 17　築城　在古代世界，城市的創建與國家或民族的成立有十分密切的關係。因此關於築城者和創建城市時事蹟的故事，是其中居民的基本傳統。這一類故事所形容的事物，通常包括了吸引築城者的自然資源（水利、牧野與農田、天險），築城者的過人之處（超常的體力或智慧等），以及守護神明的引領。

城市大都沿著河流，或在河流、水泉旁邊建築。其功用是作為較大地區之貿易、文化、宗教活動焦點，因此後來亦成為城邦或政治中心。興建城市和定期維修泥磚城牆所需的組織能力，亦有助於統治城市的長老議會或君主體制的形成。

四 19　一夫多妻　構成這習俗的有幾個因素：（一）男女數目不平均，（二）需要生產大量子女來擔任放牧和農田的工作，（三）藉多重婚約以求提高家族聲譽和產業的意欲，（四）產婦的高死亡率。在女子必須各有所適，參與生產的遊牧民族和農村社會中，一夫多妻最為普遍。君王亦實行一夫多妻，主要作為與有勢力之家族和別國結盟的手段。如果政治關係惡化，這些妻子就會淪為人質。

四 20　馴養家畜　豢養牲口是馴化動物的第一階段，繁殖、飲食、活動範圍，全部都被人類所控制。首先被馴養的是綿羊和山羊，考古證據可以追溯到主前第九千年紀。稍後的是體積較大的牛類，豬被馴養的證據則在主前第七千年紀開始出現。

四 21　樂器　樂器是初期人類最先的發明之一。埃及最早期的簫可以考證到主前第四千年紀。* 吾珥王陵挖掘到的幾個琴、瑟和一對銀笛，鑒定為主前第三千年紀初期的產物。骨制和陶制的笛子起碼可以溯源到主前第四千年紀。樂器可供娛樂，也可以作為舞蹈，或遊行、* 祭儀戲劇等公開 * 儀式的伴奏。除了簡單的敲擊樂器（鼓、撥浪鼓等）以外，古代近東最常用的樂器是琴和瑟。古墓的挖掘和廟宇、王宮的壁畫，都找得著例子。文學形容它有安撫心靈、召喚神明，和提供行軍節奏的功用。樂師有自己的行會，極受尊重。

四 22　古代冶金科技　記述該隱家族工藝和科技初現時，提到金工的起源十分合理。* 亞述文獻提到托魯斯山脈（Taurus Mountains；位於土耳其東部）的塔巴珥（Tabal）和穆斯庫（Musku），是最初發展金工的地區。主前第四千年紀時，人類已經開始熔煉鍛造銅制的工具、武器、用品。後來到了主前第三千年紀初期，近東以外發現的錫礦隨著通商路線的延伸，來到了埃及和美索不達米亞，於是就開始引進了銅的合金，尤其是青銅。需要高溫以及運用皮風箱（可見於埃及便尼哈桑〔Beni Hasan〕的古墓壁畫）來提煉、打造的鐵器，要到主前第二千年紀末葉最後出現。這科技首先似乎是由 * 赫人的工匠掌握，接著才向東向南傳播。隕鐵未曾開始熔煉之前，已經被冷鍛了幾個世紀。這種工業的規模雖然沒有後來鍛造鐵礦那麼大，卻能解釋 * 鐵器時代以前，聖經為什麼已經提及過鐵。

五 1～32

塞特一系

五 1　後代　本章以「亞當世系之書面記略」（NIV；和合本：「亞當的後代記在下面」）作為開始——正如二章 4 節是指天地的記略一樣。本節譯作後代（toledoth）的字眼，是創世記共用了十一次的標記。舊時多譯作「世代」，現今則作「記略」（和合本：二 4 作「來歷」，三十七 2 作「記略」，其他十次則作「後代」或「家譜」）。在其他經文，它與家譜的關係最為密切。部分學者相信這字在創世記中，是顯示作者編纂本書時所引述的史料。然而，它亦可能不過記述從這一人，「衍生」出來了什麼人和事。無論怎樣，用它來作本書各段落的分界，總是十分方便。

五 1～32　家譜的重要性　家譜是延續和關係的象徵。在古代近東，勢力和威望往往是其使用的宗旨。直系式的家譜有起點（如：亞當夏娃被造）和終點（如：挪亞和洪水），目的是作為兩個重要事件之間的橋樑。此外，亦有家譜是縱觀式的，描述一個家庭（如：創三十六 1～5、9～43 之以掃）的後代。在直系式的家譜中，代與代之間的實際時距，似乎沒有它所代表的圓滿或切合宗旨（如：多結果子、遍滿地面的命令）那麼重要。縱觀式家譜的重點，是作為家庭或部落成員身分的證據（以斯拉記二章，利未人的家譜即有此用）。美索不達米亞屬於家譜的史料不多，已知的大部分都是直系式的。並且主要是王室或文書的家譜，大都只有三代，超過十二代的一個也沒有。埃及的大部分都是祭司的家譜，也都是直系式的。這些家譜有些延伸到十七代之多，但要到主前第一千年紀才普遍起來。家譜的格式通常是順應文學上的需要寫成的。例如亞當到挪亞，和挪亞到亞伯拉罕的家譜，兩個都是各有十代，最後一代有三個兒子。比較聖經的各個家譜，顯出每個家譜往往都有幾代是省略了的。* 亞述的家譜記錄也有這種跳代的情形。因此以為聖經家譜和現代家譜一樣，都是以記錄每一代為宗旨，是不必要的。

五 3　形象樣式和亞當相似的兒子　《* 埃努瑪埃利什》史詩也是用同樣的措詞比較神明的世代。安薩爾（Anshar）生亞奴，與自己相似，亞奴又按自己的形像生努丁穆德（Nudimmud，即恩基）。

五 3～32　長壽　洪水前的長壽雖然沒有令人滿意的解釋，* 蘇美洪水前的君王名單中，有些傳說在位期間長達四萬三千二百年。蘇美人所用的是六十進位的數位系統。蘇美君王名單上的數字如果換算為十進位，便很符合創世記洪水前家譜中年歲的幅度。希伯來人和其他閃族人一樣，從有文字以來，都是採用十進位的系統。

五 21～24　神將以諾取去　第七代的以諾是塞特世系最特出的一員。他與神同行（這句話表示虔誠）的結果，是他以被「取去」來代替死亡——家譜說明這是其他所有人的厄運。經文沒有說明他被取到哪里，可能表示作者也沒有自認知道。我們無疑可以假定他所到的是更美之處的信念，因為這是與神關係密切的賞賜。然而經文卻不肯說明他是到了天堂，或是與神同在。美索不達米亞洪水前七哲的第七位烏圖阿朱（Utuabzu），據說是升上了天堂。在埃及金字塔文獻中，掌管空氣的舒神（Shu）也受指示將王帶到天堂，免得他在地上死亡。它不過是代表由必死轉變到不死。舊約時代之後的猶太著作對於以諾大肆臆測，將他描繪為古代啟示和啟示文學的異象之源（次經以諾一、二、三書）。

五 29　安慰我們　「挪亞」一名的意思是「休息」，再次顯出這主題在古代近東的重要性（見二 1～3 注釋）。美索不達米亞的神明降下洪水，是因為人類世界的喧嚷使他們無從休息。在那種情況下，洪水為神明帶來了休息。但挪亞在此卻是與從神明的咒詛中，為人類帶來休息有關。

六 1～4

神的兒子們和人的女兒

六 2　神的兒子們　「神的兒子們」一語在舊約其他地方是意指天使。然而神兒子身分的概念，亦有用作描繪以色列人的全體，或王的個人。古代近東慣常的理解，是王與神明有父子關係，往往更被視作是神所生。

六 2　隨意挑選娶來為妻　部分學者將「隨意挑選娶來為妻」一語，解作是指一夫多妻。多妻制既然無疑有人奉行，為何值得在此提出卻是難以想像的事。因為即使是舊約時代的以色列，一夫多妻也是得到認可的行為。認為本節是指「初夜權」，是比較合理的看法。《* 吉加墨斯史詩》以此為當時君王的暴政之一。作為神明的代表，王有權與任何出嫁的女子洞房。這作法大概是 * 豐饒崇拜的禮儀之一。本節所指的如果真是這種行徑，罪行的嚴重性就不難理解了。

–


吉加墨斯史詩的洪水泥版

六 3　一百二十年　一百二十年的期限最可能是指人類壽命被減縮，因為上文下理正是討論必死。本節雖然是出了名的難以翻譯，現代學者公認的意見，都是趨向於譯作「我的靈不會永遠住在人裏面」，即認定人類必死。《吉加墨斯史詩》有助於理解罪行的本質，這句話也可能和不斷追求不死有關；這樣的一個追求，正是《吉加墨斯史詩》的主題。史詩的故事雖然發生在洪水之後，這些記述中的環節，卻可以與古今人類的經歷發生共鳴。來自艾瑪爾鎮的一篇智慧文獻，說神明給予人類的壽數，頂多只有一百二十年。

六 4　內非林　內非林（nephilim，和合本：「偉人」）不是種族的名字，而是對某種人的形容。民數記十三 33 說他們和亞衲族人，都是迦南居民的一部分。後者被形容為巨人（和合本：「偉人」），但卻沒有證據證明內非林人也是巨人。可能性較高的看法，是這話是形容英勇的戰士，或古代的遊俠。

｛

六 5～八 22

洪水

六 13　以強暴為洪水導因　按照《阿特拉哈西斯史詩》的洪水記述，神明降下洪水的原因是因為人類的「聲音」。它不一定與聖經的理由不同，因為「聲音」也可能是強暴的結果。亞伯的血有聲音從地裏出來（四 10），所多瑪、蛾摩拉罪惡的聲音也上達於神（十八 20）。聲音的來源可能是聲請神明對付強暴血腥的大量祈求，也可能是受害者慘極呼天的哀告。

六 14　歌斐木　新國際本將希伯來文「歌斐」譯作「絲柏」（cypress）。所指的是什麼材料已無從知悉，但無疑是一種木質堅硬耐久的針葉樹木。柏是古代近東造船者常用的木材。同樣，埃及人製造尼羅河上的輕舟，利巴嫩的香柏木也是上等的材料。主前十一世紀的《* 溫納蒙日記》（Diary of Wenamon）即是例證。

六 14　古代世界的船隻　能夠乘載水手貨物，經受地中海巨大風浪的海船未曾發明之前，大部分船隻都是用獸皮或蘆草製造，只在沼澤或河畔，供漁獵之用，長度不會超過十呎。長有一百七十呎的真正帆船，首先在埃及古王國時代（約主前 2500 年）的藝術品中出現，* 烏加列（主前 1600～1200 年）和腓尼基

（主前 1000～500 年）的文獻亦有描述。地中海也找到主前第二千年紀中葉（* 晚銅器時代）沉船的殘骸。這些船隻一般都是靠著觀看岸線導航，目的地包括了克裏特、賽普勒斯，和埃及、波斯灣、小亞細亞沿海的港口。

六 14～16　方舟的大小　按照一肘等於十八吋或四十五公分的比率，挪亞的方舟大約長四百五十呎（135 公尺）、寬七十五呎（22 公尺）、高四十五呎（13 公尺）。船若是平底，面積就有會幕的三倍（按：出二十七 9～13 是 100 肘x50 肘），排水量四萬三千噸。按照 * 巴比倫版的《* 吉加墨斯史詩》，* 烏特納皮什廷（Utnapishtim）所造的方舟，則是立方形或廟塔形結構（120x120x120 肘），排水量是創世記方舟的三至四倍。挪亞方舟沒有導航設備——舵和帆都沒有提及。船客的安危都在神的掌握之中。* 烏特納皮什廷則有領航員，方舟的外形也可能是有法術的，因為他不能倚靠神明的護佑。

六 15～16　長度單位　肘是標準的長度單位，相等於十八吋（45 公分），即一個人前臂從指尖到肘的距離。其他單位包括了虎口、掌、指。「四指為一掌」，「二十四指為一肘」是古代近東一貫的計算方法。但例外也是有的：* 埃及以七掌為一肘，* 巴比倫到 * 迦勒底時代為止，以三十指為一肘（後者可能與他們的六十進位的數學系統有關）。

六 17　洪水的考古證據　現時還未有真具說服力，證明聖經洪水的考古證據。* 吾珥、基什（Kish）、舒魯派克（Shuruppak）、* 拉加什（Lagash）、* 烏魯克（Uruk）等 * 蘇美城市的泥沙層，視察結果只證明是來自不同的時期，不反映單一而大規模的洪水，同時淹沒了它們（上述各城的居住層，起碼可以追溯到主前 2800 年）。由主前七〇〇〇年開始一直有人居住的耶利哥城，則完全沒有洪水帶來的沉積。氣候學的研究顯示主前四五〇〇年到三五〇〇年間，本區特別潮濕，但也不能提供進一步的線索。針對挪亞方舟的搜尋，集中在土耳其凡湖（Lake Van）地區的阿格裏達格峰（Agri Dagh，海拔 17,000 呎）。然而阿拉臘山脈眾多的山頭，沒有一個在聖經的記載中提及過。在山上找到的木片，以碳 14 測定年代，證明沒有一個是在主前五世紀以前的。

七 2～4　每樣七對　挪亞雖然將大部分動物的兩隻帶進方舟，第 2 節給他的指示，卻是潔淨的動物要各帶七對，鳥類也要各帶七對。潔淨的動物數目較多，以便在洪水後獻祭，並且可以迅速繁殖，供人類使用。部分獻祭 * 儀式指明每類動物要獻上七隻（參：代下二十九 21）。挪亞當然亦不會獻上全部的動物。

七 2　摩西以前的潔和不潔　潔和不潔不是西乃山時新創的分別，而是早在挪亞時代已經存在。沒有考古證據，證明埃及和美索不達米亞有與以色列等同的分類系統。這些文化雖然禁戒飲食，卻是有限度的禁戒。例如某些動物只供某個階級的人，或只能在月中的某日食用。然而在本段，我們卻不能假定潔和不潔的分別對他們的飲食有影響。至此時為止，神仍未容許他們吃肉（見一 29）。洪水過後肉類賜給人作食物時（九 2～3），也沒有按著潔和不潔的分界作出限制。因此在這時代，這個分別似乎只與獻祭有關，與飲食無關。

七 11　天窗敞開　經文用富有詩意的「天上窗戶」，來形容降雨下來的開口。這裏所用的不是科學化的用語，而是反映觀察者的角度，正如我們也說太陽會「日落」一樣。在古代近東文學中，「天上窗戶」一語只在另一處地方出現。迦南神話描述 * 巴力自建的居所，「窗戶」就形容為雲中的裂縫。然而就在此處，它也和下雨無關。美索不達米亞的文獻有另一種的說法：東西兩面有天上的大門，供太陽日出日落時使用。然而它也是雲和風的入口。

七 11～八 5　洪水的時期　依照資料如何合拼，洪水記述中實耗時間的總長度也可以有幾種的看法。按照第七章 11 節和第八章 14 節提供的資料，挪亞一家在方舟中逗留了十二個月零十一日。實際的日數得視乎每個月以多少日計算，以及有沒有調和陰曆陽曆之間的分歧。有人認為那十一日可圈可點。因為陰曆一年（月亮十二次圓缺的時間）共三百五十四日，正比陽曆一年（地球圍繞太陽一周）少了十一天。

八 4　阿拉臘　阿拉臘山脈位於土耳其東部的凡湖地區，亞美尼亞一帶（* 亞述碑文稱之為烏拉爾圖〔Urartu〕）。列王紀下十九 37，以賽亞書三十七 38，耶利米書五十一 27 都提到過這個山脈（最高峰高達 17,000 呎）。然而《* 吉加墨斯史詩》，則清楚指明洪水事件主角的方舟擱淺在哪個山頭上：庫德

斯坦南部的尼西爾山。

八 6～12　古代近東雀鳥的應用　挪亞史事中一幅不朽的圖畫，是他放出雀鳥以求知悉舟外的情形。《* 吉加墨斯史詩》和《* 阿特拉哈西斯史詩》的洪水故事中，雀鳥也有同樣的用法。但放出的不是烏鴉一次，鴿子三次，而是鴿子、燕子、烏鴉。鴿子和燕子找不著陸地都回來了，烏鴉卻和八章 7 節的形容一樣，一面叫一面飛翔，但卻不再回來（《吉加墨斯史詩》11.146～54）。古代的領航員有用鳥來尋找陸地的習慣，但挪亞已經登陸，無需導航。他使用雀鳥不是要斷定方向。此外，雀鳥的飛行路線有時也作觀兆之用。但創世記和吉加墨斯都沒有觀察放出雀鳥的航線。

八 7　烏鴉的習性　與放出後會回巢的鴿子、斑鳩不同，烏鴉對航海者的功用是牠的航線。借著觀察牠選擇的方向，海員就能斷定陸地之所在。明智的作法是先放烏鴉，然後利用別的雀鳥來斷定水深，以及可供登陸之處。食腐肉是烏鴉的習性，因此必然有足夠的食物。

八 9　鴿子的習性　斑鳩和鴿子的續航能力有限，領航員利用牠們來斷定登陸地點。牠們自行回來，就證明附近沒有可供著陸之處。鴿子居住的高度比較低，以植物為食。

八 11　橄欖葉的意義　鴿子叼回來的橄欖葉子，顯示出橄欖樹淹沒後長出新葉所需的時間，作為洪水深度的線索。同時亦作為洪水之後新生命和豐饒的象徵。橄欖樹的生命力極強，砍伐也不易死去。這個新擰下來的嫩枝，讓挪亞知道復原已經開始。

八 20～22　祭壇的使用　古今很多宗教都普遍使用祭壇。聖經中的祭壇通常用（鑿過或未經加工的）石塊築成。但在某些情況下，一塊大石已足夠使用了（士十三 19～20；撒上十四 33～34）。很多學者相信祭壇被視為神明的飯桌，因為普遍的觀念以為祭物是其糧食。然而這個象喻在舊約卻得不到肯定。

八 20　挪亞獻祭的用意　聖經沒有說明挪亞獻祭的用意。經文所稱的「燔祭」，在祭禮系統中有廣泛的應用。可能比較有用的作法，是看看經文不把這祭稱為什麼。它不是贖罪祭，也不以感謝祭為名。燔祭通常與向神代求和懇請有關。反之，《* 吉加墨斯史詩》和更早期的 * 蘇美洪水故事，洪水過後所獻的祭包括了澆奠、素祭，和祭肉，來大宴諸神。古代世界獻祭的宗旨，一般來說是以飲食為禮物，平息神明的怒氣。這可能就是美索不達米亞洪水事件主角的用意。

八 21　馨香之氣　本節而至於整個五經，都形容獻祭能夠產生馨香之氣——這是古代視祭物為神明食物之觀念的後遺用語。這形容的生動性遠比《* 吉加墨斯史詩》為低，這史詩描述饑餓（整個洪水時期飲食都被剝奪了）的神明「像蒼蠅一樣」擁到祭物那裏，慶倖終於得到解救。

古代近東的洪水記述

古代近東洪水記述中最重要的兩個，記載在《阿特拉哈西斯史詩》和《吉加墨斯史詩》中。在這些記述中，主神恩裏勒惱怒人類（《阿特拉哈西斯史詩》描繪他受人類的「聲音」所煩擾，參看六 13 注釋）。在試圖利用旱災和瘟疫減少人口、糾正處境而失敗之後，他在神明大會中說服降下洪水，滅絕人類。伊亞神成功地向一個忠心的信徒作出預先警告，指示這個作王的信徒建造一艘船；不但可保他全家的性命，還要包含精通各樣文明藝術的代表。城中其他人所得的消息，是王受神明的惱怒，所以要離他們而去。這艘抹了松香的船有七層高，可能是立方形，但更有可能是廟塔（ziggurat）的形狀（參十一 4 注釋）。暴風雨持續了七日七夜，雨後船擱淺在尼西爾山上（Mt. Nisir）。雀鳥被放出來，以斷定出船的日子。他們接著所獻的祭，神明十分感激，因為自從洪水開始以來，他們已經絕了糧食（祭物）。

《阿特拉哈西斯史詩》鑒定為主前第二千年紀初葉的作品。《吉加墨斯史詩》雖然要到第二千年紀後期才達到現有的形式，卻使用了第三千年紀末葉已經開始流通的材料。單從上文的概述，已經可以看出幾個異同之處。古代近東記述與創世記所指的，無疑是同一場洪水。如此就能解釋相似的地方。記述之間有出入，因為每個文化都是從自己的神學觀和世界觀的角度，來看這場洪水的。

九 1～17

與挪亞所立的約

九 2～4　古代世界之葷食　古時的餐桌上很少有肉類。豢養牲畜的目的主要不是為了肉食，而是提供奶和毛。只有在動物死亡或被殺獻祭後，才有肉類供應。肉類如今雖已列為被認可的食物，帶血的肉仍受

限制。古時視血為生命力的所在（申十二 23）。這禁令不是說血一滴也不可以吃，只是讓血流淨就可以了。食用之前讓血流淨的意思，就是把動物的生命歸還給賜牠生命的神。這樣做亦肯定他們是獲准取去這生命，以賓客的身分享受神所賜的豐盛。其作用與現代信徒飯前的祝福沒有什麼分別。這禁戒是聖經獨有的，古代世界沒有一個地方有相似的例證。

九 5～6　死刑　由於人具有神的形像，其生命也受神保護。在神面前保存生命的重責，落在人類的手中。如此古時的血仇，和現代社會的死刑，就在此設立為制度。在以色列社會中，報血仇的責任屬於死者的家屬。

九 8～17　約　* 約是兩方面當事者之間，所達成的正式協議。盟約中最重要的，是條款的部分。這條款可能對單方面，或雙方面都作出要求。神在這約中負責整個條款，而不加諸挪亞一家身上。這約和後來與亞伯拉罕所立的約，以及建基於亞伯拉罕之約的其他盟約不同，它不包括揀選，啟示也沒有進入新的階段。這約也是與一切活物立的，不只是人類。

九 13　虹的意義　以虹為立 * 約的記號，並不表示它是前所未見的第一道天虹。記號的作用得視乎它所代表的意義。同樣，* 割禮雖被指定為與亞伯拉罕所立之約的記號，卻是古已有之的習俗，不是亞伯拉罕一家的新創。按照《* 吉加墨斯史詩》，女神 * 伊施他爾指著項鏈的天青石（lapis lazuli，一種深藍色含有金色黃鐵礦成分的准寶石）起誓，宣稱永遠不會忘記洪水的日子。在一幅主前十一世紀的 * 亞述浮雕中，雲中伸出兩隻手來，一手賜福，另一隻手卻握著弓。這意象很有趣，因為譯作天虹的字眼，同時亦可解作這武器（弓）。

九 18～28

挪亞關於眾子的宣告

九 21　喝酒　釀酒最早的證據，來自新石器時代的伊朗（箚格洛斯地區）。考古學家發現了一個鑒定為主前第六千年紀的廣口瓶，瓶底有葡萄酒的殘渣。

九 24～27　族長的宣告　挪亞發現含的不當行為，便咒詛迦南，祝福閃和雅弗。在聖經材料中，族長的宣告往往是關乎兒子將來在地之肥沃、家庭之繁衍、親屬之關係幾方面的事。創世記在二十四 60，二十七 27～29、39～40，四十八 15～16，四十九 1～28 都是例子。按照這個習俗，我們可以作出幾個關乎本段的結論。首先，含不檢的行為沒有必要被視為咒詛的「原因」，它也可能不過是導火線。例如參較以撒要求以掃為他預備美味，好祝福他；食物不是祝福的原因，只是製造合宜的氣氛而已。其次，迦南似乎無故受歧視，也沒有值得不安之處。我們可以假定宣告的內容比所記的廣泛，其中也有對含不利的說話。聖經作者沒有保存整個宣告的必要，他只需節錄與論旨有關，及對讀者有切身關係的說話就可以了。迦南人是含的後裔中，以色列最為熟悉的一族。其三，我們沒有必要將它視作出乎神的預言。本段沒有「耶和華如此說……」；這宣告是族長的，不是神的（參二十七 37 用第一人稱的「我」字）。儘管如此，他們對於這種宣告依然很慎重，並且相信它能夠影響歷史的發展和個人的命運。

十 1～32

萬國圖

十 1　分界的準則　挪亞一家族譜所提供的，是此後古代近東的歷史地理民族分佈的資料，在沿海地帶、北非洲、敘利亞—巴勒斯坦、美索不達米亞定居的線索。所有重要的區域，以及將來在某些程度上，會與以色列發生接觸的國家，如埃及、迦南、非利士人、耶布斯人、* 以攔、亞述等，都已包括在內。這名單反映出寫作時「世界」政治上的分割情形，亦肯定表示以色列人的根源可以追溯到美索不達米亞。然而本章卻沒有試圖按人種分組。古代人更加重視的，是國籍、語言、民族的分野。

十 2～29　個人、父系、政治的名字　「萬國圖」列數挪亞後裔名字的用意，是要反映整體的人類，並且在地緣政治的分割和賓主的關係上，給人簡要的印象。本段所列的民族共有七十個。這數字在其他經文也有出現；它是雅各一家進入埃及的人口（創四十六 27），國家代表的數目（七十長老，出二十四 9；結八 11）。其他以七十代表全體的例子，還有 * 烏加列諸神，以及基甸（士八 30）和亞哈（王下十 1）兒子的數目。部分學者認為民族名單上的親屬關係不是反映血統，而是反映政治上的賓主關係（宗主藩

屬）。聖經有時用親戚的用語，來表達政治上的關係（王上九 13）。所列的有些似乎是部落或國家的稱號，不是人名。在 * 漢摩拉比族譜中的名字，一部分也是部落名稱或地名，證明了這在古代典籍中，不是罕見的作法。作為縱向的族譜，本段的作用不過是確立不同類別之間的關係而已。

十 2～5　雅弗族　雅弗的後裔雖然不盡位於相連的地區，就以色列的角度而言，他們全部都能夠以來自海之彼岸來定義（參 NIV 第 5 節「航海民族」）。一幅來自主前第七或第八世紀 * 巴比倫的世界地圖所反映的地理世界觀，認為遠在海外，有很多處於文明邊緣的民族。本段所列的名字，不少都被考證為小亞細亞（瑪各、土巴、米設、提拉、陀迦瑪）、愛奧尼亞群島（多單）、賽普勒斯（以利沙、基提）的地區或民族。按照 * 亞述和 * 巴比倫的記錄，有幾個似乎源自黑海以東及伊朗高原的區域——辛梅裏族（Cimmerian；歌篾）、西古提（Scythia；亞實基拿）、米底亞（Medes〔譯注：在其他經文中，此字中文皆譯為瑪代〕；瑪代）、帕弗拉貢（Paphlagonia；利法）。他施的問題最是棘手，一般考據視之為西班牙，但這樣一來，它便處於其他名字的地理範圍之外了。然而本段主題將這些「國家」視為希臘人或印歐民族，因此它可能與薩丁島（Sardinia）或迦太基有關。

十 6～20　含族　含族族譜共通的主題，是它和以色列人在地理、政治、經濟上，都有極密切的重要性。這些國家是以色列的主要對手，並且簡直是圍堵以色列（埃及、阿拉伯、美索不達米亞、敘利亞—巴勒斯坦）。本段最重要的是，埃及（古實、弗、麥西及其後裔）和迦南（希未、耶布斯等各個民族）範圍之內的政治佈局。值得注意的，是有幾個民族在人種上屬閃族人（迦南人、腓尼基人、* 亞摩利人）。此外，名單上還有一些簡短的記載（寧錄和迦南），打破了標準的族譜格式，並且引進一些在以色列後世歷史中的重要地區（* 巴比倫、* 尼尼微、西頓、所多瑪、蛾摩拉）。

十 8～12　寧錄　多年以來，解經家一直試圖將寧錄鑒定為已知的歷史人物，如杜庫提寧努他一世（Tukulti-Ninurta I，聖經士師時代一位亞述王），或美索不達米亞神祇如寧努他（Ninurta）。後者是戰神和獵戶的守護者，在一個神話中，他追蹤到好幾隻異獸，或擊敗，或殺死。然而按照創世記的記載，寧錄很明顯是位人類的英雄，不是神祇，亦不是半人半神。部分教父接受了晚期猶太傳統，視他為巴別塔的建築者和拜偶像的創始人，但這是完全沒有聖經根據的看法。甯錄的國度從美索不達米亞南部（10 節）擴張到北部（11 節），與近東史上第一個帝國亞甲德（Agade）王朝的發展大致相同。這王朝的統治者如撒珥根（Sargon）和納蘭辛（Naram-Sin）等（約主前 2300 年），都是古代最英武的君王。以力（即 * 烏魯克）也屬甯錄的王國，這城曾被 * 吉加墨斯所統治，也是蘇美最古老最重要的文化中心之一。

十 21～31　閃族　閃雖是挪亞的長子，族譜卻排名最末。將經文重點所在的一支於最後列出，是創世記的慣例。表中所列的（按我們的人種尺度），包括了閃族和非閃族國家。例如 * 以攔（底格裏斯河東面）和路德（小亞細亞南部之裏底亞）都是非閃族人，但兩處地方後來都在歷史上有密切的關係。示巴、阿斐、哈腓拉都是阿拉伯的區域，* 亞蘭源於底格裏斯河東、以攔以北，後來卻與主前第二千年紀後期支配敘利亞和美索不達米亞北部之亞蘭人牽上關係。

十 25　分地　這句話的傳統理解是指巴別塔事件（創十一 1～9）後人類分為列國，但也有別的解釋。例如它可能是指人類社群分為定居務農和遊牧為業，亦有可能是描述一個徹底改變古代近東文化的集體遷移——甚或是創世記十一 2 中離群朝東南遷徙的人。

十一 1～9

巴別塔

十一 1　共通的語言傳統　* 蘇美名為《恩默卡爾與阿拉塔之主》（Enmerkar and the Lord of Aratta）的史詩，保存了全人類共用同一語言之時代的記述。它所描述的，是一個沒有野獸，眾人間只有和諧的時代：「宇宙同聲對 * 恩裏勒用同一語言說話」。它又報導語言被改變，並帶來「衝突」。這裏完全沒有與巴別塔對應的記述，但神明變亂語言，卻證實是古而有之的主題。

十一 2　示拿　示拿是聖經描述底格裏斯、幼發拉底二河下游盆地的用語。學者早已鑒定這字在語言學上，等同于「蘇美」，正是人類文明最先出現的地區。* 吾珥、埃裏杜、* 烏魯克、尼普爾，是遠古時

代本區的主要城市。

十一 3　制磚科技　本段描述以窯燒的磚頭取代石塊。巴勒斯坦以到處都有的石頭，作為重要建築物的地基，上層建築則以曬乾的泥磚造成。這個地區沒有使用窯燒的磚頭的必要，也找不到曾經存在的考古證據。然而在美索不達米亞南部的平原，必須到頗遠的地方，才能開採石頭，搬運過來。窯燒磚頭的科技在主前第四千年紀末期已經形成。這科技的成品以瀝青作為膠合料，不但防水，更堅硬如石頭。由於製造過程昂貴，只有重要的公共建築物才會使用。

十一 4　都市化　都市化是主前第三千年紀最初幾個世紀間，* 蘇美人率先在美索不達米亞南部發展的。這期間的「城市」不是為給人居住而設的。城中是公務機關，主要是宗教性建築和倉庫，以城牆圍繞。早期城市的政府是由廟宇的長老組成，因此這些城市也不會另建政府大廈，但卻可能有公務員的官邸。修築城市所反映都市化的趨向，不難視作避免分散的作為。都市化所帶來分工合作的生活方式，方便大規模的灌溉和豐足的農產，使更多人可以在同一個地區居住。創世記十三章亞伯拉罕和羅得的故事，足證未經都市化的人，有分散居住的必要。

十一 4　塔　美索不達米亞南部之初期城市最顯著的特色，是其廟宇複合建築。複合建築往往就等於整個城市。這期間的廟宇複合建築是由廟宇本身，即崇拜守護神之所在，以及「廟塔」所組成。廟塔的設計是作為從天（神的門）下地的階梯，使神明能夠臨到自己的廟中和城中，帶來福氣。它是為方便神明及其使者而設的。這種階梯是 * 蘇美神話的特色，雅各也曾在夢中得見（創二十八 12）。廟塔以曬乾的磚頭為骨幹，填以泥土和碎磚，並以窯燒磚頭為外殼。內部完全沒有房室走廊，支援階梯是整個結構惟一的作用。位於廟塔頂端的，是為神明而設的小房，備有床榻和桌子，定期供應食物，以便神明在降臨之際休憩。此時的節期和儀式，沒有一個顯示廟塔有任何為人類而設的用途。它是完全為神明而設的。祭司固然需要登塔提供新鮮食物，然而廟塔依然是聖地。在這個異教世界宗教發展到神明化身為人形像的時期，廟塔是其代表性的建築。

十一 4　塔頂通天　這句話幾乎百分之百是亞喀得文學用以形容廟塔的用語。此外一個名為《松馬阿盧》（Summa Alu，意即「倘若一城……」）的系列，記載了一連串針對建築得很高的城和塔，不可思議的凶兆。城若向天舉頭，就會被人棄守，或國位更替。升高如山峰的城會變為荒場，它若如雲升天，災難就會降臨。

十一 4　傳揚我們的名　這些人想要傳揚自己的名。這是神在其他經文認可的渴望，祂亦曾應許要使亞伯拉罕和大衛的名為大。留後是傳名的方法之一。想要傳揚自己的名本身雖然沒有邪惡或犯罪之處，我們仍當瞭解這個欲望或會令人著魔，而至採取不正當手段。

十一 4　免得分散　同樣，這些人不願意分散也是合理的。神雖然將生養眾多，甚至能夠遍滿了地的高貴能力賜給他們，卻沒有勒令他們分散。生養眾多而非分散，才是達成遍滿地面的方法。經濟環境能夠逼使任何一群人分散，這也是他們進行都市化的原因。神分散他們，不是因為不要他們同在一起，而是因為他們合力作惡，正如我們也會將胡鬧的孩子分開一樣。

十一 5　降臨來看　興建廟塔原是讓神明降臨人間，接受膜拜，賜福給人。神確是「降臨」視察了。祂不但沒有因為人類提供這個方便而喜悅，反而因為廟塔的概念，引導異教崇拜進入新的階段而憂心。

十一 8　* 烏魯克時期的定居型式　這個記述有很多特徵，都顯示記述的時間背景是主前第四千年紀末期。在這期間水平面低落，底格裏斯—幼發拉底盆地南部因此宜於定居。當地不少定居的遺址顯示，美索不達米亞北部文化隨其中居民而來。同樣，在稱為晚 * 烏魯克時期的時代（主前第四千年紀末期）中，這些美索不達米亞南部居民固有的文化和科技，突然在近東各個定居地點出現。換言之，第 2 節提及的遷移和第 9 節提及的散居，都在考古學家鑒定發生在主前第四千年紀末期的定居型式中，找到了共通之處。都市化、廟塔原型、窯磚實驗，也都合乎這段時期。

十一 9　古巴比倫　* 巴比倫的古史已經難以稽考。這城原址只能挖掘到主前第二千年紀的初期，幼發拉底河水位的變遷，已經破壞了更低層的遺跡。主前十八世紀成為 * 舊巴比倫帝國首都之前，美索不達米亞文學對巴比倫並無重要記載。（譯注：在全本舊約中，巴比倫一名在希伯來原文中都是「巴別」，

中譯「巴比倫」來自新約希臘文。）

十一 10～32

閃族一系、亞伯拉罕一家

十一 28　迦勒底的吾珥　亞伯拉罕的家族源自迦勒底的 * 吾珥。近代學者多年以來，一直以為南美索不達米亞的 * 蘇美名城，就是惟一的 * 吾珥。然而這個南部城市為何稱為「迦勒底」的 * 吾珥，卻很令人費解，因為當代的迦勒底人主要在美索不達米亞北部定居。

最近美索不達米亞的文獻資料提供了另一個可能，文學證據顯示北部離哈蘭（他拉舉家遷往此處）不遠，還有一個名叫 * 吾珥的小鎮。稱此鎮為迦勒底的 * 吾珥，有別於南部的名城，是很合理的事。這樣一來，聖經為什麼素以「巴旦 * 亞蘭」（創二十八 2）或兩河的亞蘭（Aram Naharaim，創二十四 10，和合本：「米所波大米」）作為亞伯拉罕的本鄉，就很容易解釋了（因為兩個名字所指的，都是底格裏斯河和幼發拉底河之間的北美索不達米亞）。

十一 30　古代近東對不育的看法　無後對古代世界的家庭來說是很大的不幸，因為它打斷了子繼父業的模式，又使夫妻年老時無人照顧。法律因此制定了補救的方法，容許妻子無子的人與婢女（* 漢摩拉比法典、* 努斯文獻）或妓女（利皮特—伊施他爾法典）同房。所生的子女若得父親認可，就能成為承繼人（漢摩拉比法典）。亞伯蘭和撒萊年老時以婢女夏甲為承繼人的法定代理孕母，所採取的就是這個策略（見：創十六 1～4 注釋）。

十一 31　哈蘭　哈蘭位於南部的 * 吾珥西北五百五十哩，巴里卡河（幼發拉底河上游一支流）的左岸，今日在土耳其之內，距離敘利亞邊界約十哩。這城在 * 馬里文獻（主前十八世紀）中占極重要的地位。它是北美索不達米亞 * 亞摩利人聚居的中心地，同時亦是交通要衝，並有供奉月神辛（Sin）的廟宇。因為一直有人在當地居住，考古挖掘很有限。

十二 1～9

亞伯拉罕旅居迦南

十二 1　父家　男子在古代世界中的地位，是作為父親家中的一份子。在一家之主死後，承繼人便得承襲其身分和責任。這地位亦與祖業和土地認同。亞伯蘭離開父家，就是放棄了得到祖業和家產的權利。

十二 1　立 * 約應許　土地、家族、祖業都是古代社會最重要的因素。對農夫和牧人來說，土地就是生計。對城市人來說，土地代表他們政治上的地位。而子孫代表將來；兒女在父母年老時供給他們，使家系延續一代。他們能安葬父母，並且光宗耀祖。在一部分古代近東文化中，這是安享來生的必要條件。亞伯拉罕放棄在父家之地位，同時亦自我剝奪了這些保障，把生死、地位、將來、保障，全都放在耶和華手中。

十二 6　摩利橡樹　這樹大概是棵大泰博橡樹（學名 Quercus ithaburensis）。它是示劍的地標，可能也是教師（這是摩利一語的本義）、士師聽訟或講學之處（如：士四 5 底波拉的棕樹，和 * 烏加列史詩《* 阿赫特》〔Aqhat〕中達尼珥〔Danil〕的審判樹）。這種樹除了作為樹蔭很有價值以外，其茂盛更是 * 豐饒崇拜的象徵，因此經常用作祭偶的地點（不是崇拜物件）。

十二 6　示劍　示劍的原址考證在今日納布盧斯（Nablus）東面的巴拉塔遺址（Tell Balatah），距離耶路撒冷約三十五哩。可能由於接近基利心山和以巴路山，這城作為聖地有極悠久的歷史。它位於兩山之間山隘的東口，地點極具戰略性，故此也成為了重要的貿易中心。早在 * 中銅器時代第一期，法老塞索特裏斯三世（Sesostris III；主前 1880～1840 年）的埃及文獻已經提及過示劍。按照考古學家的挖掘，* 中銅器時代第二 A 期（約主前 1900 年）已經有無城牆的村落，* 中銅器時代第二 B 期（約主前 1750 年）開始有防禦工事。

十二 6～9　祭壇的重要性　祭壇的功用，是作為獻祭的平臺。在新地方築壇，更有引進某一神祇，在當地開始崇拜的意思。亞伯拉罕在每個安營之處築壇，劃定了「應許之地」的界線，並且開了日後作為崇拜地點的先例。

十二 10～20

亞伯拉罕在埃及

十二 10　那地遭遇饑荒　敘利亞—巴勒斯坦的生態平衡十分脆弱，完全得倚靠冬春兩季的雨水。雨水若不如期到來，或過多，或過少，甚或無雨，就會損及耕種和收成。旱災而致饑荒，在本區並不罕見。埃及蒲草紙文學「阿納斯塔西第六蒲草紙」（Anastasi VI）記載曾有一整個部族，旱災時下到埃及。現代考古學家和地質學家找到證據，顯示主前第三千年紀末期到第二千年紀初期，當地有三百年一次的大型旱災迴圈——正是亞伯拉罕生存的時代。

十二 11～12　稱妻子為姊妹　妻子／姊妹的主題在創世記中出現了三次。其功用是（一）作為外僑面對本地當權者時的自保之法，（二）在創世記十二章，作為神與被認為有神性之法老間的競爭，（三）史事講述到立 * 約子嗣受到威脅時，為加強其中懸疑成分而設的文學主題。這個作法背後的理論大概是掌權者有意將女子收入後宮時，女子的兄弟可以和他討價還價，丈夫卻大有可能被殺害。每次夫妻二人都不但得以團圓，還更加富裕，當地統治者則大失面子。在個人的層面上，這史事對亞伯蘭貶多褒少，但與其他史事相比，則更突出他的人性。

_

示劍在中銅器時代的城牆



十二 11　年老撒拉的美貌　撒拉被形容為美麗的女子，但這時她已經有六十五至七十歲了。形容她的片語有時用來形容美婦（撒下十四 27），但不一定是指女性的魅力或吸引力。它有時也可以用來描述男子之英俊（撒上十七 42）。或許更值得一提的，是聖經也曾經用過這個字眼來形容上等的牛只（創四十一 2）。因此我們沒有必要以為撒拉奇妙地保持著年輕貌美的姿態。她的舉止、風度、神采、打扮，都能夠給人奪目的印象。

十二 10～20　便尼哈桑的古墓壁畫　位於便尼哈桑（今日中埃及明亞市〔Minya〕附近）的第十二王朝（主前十九世紀）克農霍特普三世（Khnumhotep III）古墓壁畫，描繪了將原料和新奇貨物（乳香、天青石等）運到埃及的無數「亞洲人」商隊之一。這些人是身穿彩衣，攜眷同行的武裝商人，帶來的驢子載滿了「牛革」和青銅錠子等眾多商品。他們的服飾和到達埃及之便利，可能正反映了亞伯蘭一家的外貌。埃及為古代近東其他地方無數因戰亂或饑荒而至的難民，提供了市場、食物，和短期工作。

十二 17　災病的性質　古代世界假定病患全部都是一個或多個神明不悅的結果。潔淨和獻祭的禮儀以及草藥，都能緩和傳染性的疾病，但病因卻是靈性而非物質性的問題。初民視病患為犯罪或冒犯某種習俗的直接後果，是以設法斷定作祟的是哪個神祇，和怎樣予以安撫。他們以法術和咒語，來增添醫藥的效

力。
｛

十三 1～18
亞伯拉罕與羅得
十三 1～4　亞伯拉罕的行程　這家人是遊牧民族，因此途中必須定期停站，尋找水草來放牧牛羊。主前第二千年紀初期尼革地區（Negev，和合本：「南地」）的人口比現今稠密，或許能為這行程提供具體的驛站（參：出十七 1）。亞伯拉罕回到伯特利一帶，顯示經文回到了盟 * 約的敍述，並且為與羅得分離作好準備。從埃及邊界到伯特利和艾，大約是二百哩的行程。
十三 5～7　牧人的需要和生活方式　水草是遊牧民族成功的必備條件。四月至九月炎熱乾旱，他們必須將牛羊趕到較高的地區，才能找到牧草以及溪澗水泉。十月至三月較冷較濕，這時牲口必須回到平原放牧。因為這種季節性的遷徙，牧人若不想長期離開本村，就一定要接受無根的半遊牧生涯，全家隨牛羊移居。他們最主要的學問，是有關放牧沿途自然資源的知識。關於水草使用權的爭執，是導致牧人不和最常見的因素。
十三 7　迦南人和比利洗人　請參看：出埃及記三 7～10 的注釋。
十三 10　約但河平原　從伯特利附近的山地，應該可以俯瞰約但河谷和死海北部的地區。雖然今日死海周圍不是什麼宜人的地帶，本節卻明言在遭受耶和華審判之前，情況截然不同。值得指出的一點，是約但河沿岸高原還有大片足以放牧的土地，可能也包括在本節的記載之內。
十三 12　迦南的界限　聖經每處地方，都視約但河為迦南的東界（民三十四 1～12 尤然，並參其注釋）。故此羅得遷到平原的城邑，就很清楚是離開了迦南地，把它完全讓給亞伯蘭。
十三 18　希伯侖　希伯侖城位於猶大山地（海拔約 3,300 呎），耶路撒冷西南約十九哩，別是巴東北二十三哩。它是通往東面之拉吉和北面的耶路撒冷兩條古道會集之處，地位重要，自古一直有人居住。當地的泉水和井水，足以種植橄欖、葡萄，以及應付創世記二十三章所形容的那種半農牧經濟的需要。聖經說希伯侖「比埃及的鎖安城（即亞華里斯〔Avaris〕）早七年」被建造，據考證是主前十七世紀（參：民十三 22 注釋）。和在伯特利一樣，在此築壇之舉將本城變為後世的宗教中心。族長後來在此埋葬，更加強了它在政治上的重要性（可見于大衛的史事：撒下二 1～7，十五 7～12）
十四 1～16
亞伯拉罕拯救羅得
十四 1～4　東方四王　學者多次考證這四王，企圖把他們與已知的歷史人物連結，但一直沒有成功。然而地名的考證，則有一定程度的把握。其他經文指出示拿是美索不達米亞南部的平原，最古時稱為 * 蘇美，後來屬 * 巴比倫。以拉撒與 * 亞述一個古名（a.la5.sar）對應。* 以攔是當時美索不達米亞東面，從里海到波斯灣整個地區（即今日的伊朗）通用的名字。戈印最不容易鑒定，一般認為與 * 赫人（位於今日土耳其東部）有關的原因，是戈印王提達的名字，與赫人常見的王族名字圖達利亞斯（Tudhaliyas）相似。所指的若是一組人，戈印最可能是形容一個「野蠻人」的聯盟（* 亞喀得人的對應名稱，是烏曼曼達〔Umman Manda〕）。在 * 馬里文學中，這名是指哈納特人（Haneans）。主前第二千年紀的上半，雖然有好幾段以攔和美索不達米亞權勢有親密關係的時期，赫人卻不太可能和他們牽上關係。我們知道赫人地區有 * 亞述商旅的貿易站，但卻完全沒有軍事合作的證據。我們對赫人早期歷史所知極少，沒有什麼資料告訴我們赫人從哪里來，並且何時在安那托利亞（Anatolia）定居。東方四王的名字都很地道，但沒有一個能與在這段時期執政的君王連上關係。譬如主前十八世紀馬里有一位王子，也是名叫亞略。沒有任何資料顯示巴勒斯坦有一部分，如第 4 節所說是受以攔操縱；但我們同時亦必須承認，我們對這個時期史實的知識，有很多空白之處。迦南五王沒有一人在聖經以外的文獻出現過。儘管偶爾有人提出某個典籍可能述及所多瑪，這些城市沒有一個有確實的考證。
十四 5～7　東方四王的路程和戰績　四王行軍路程的編排，是依照時序文獻的一貫格式。他們順著所謂

的王道——即位於約但河谷東緣，外約但主要之南北大道——自北至南行進。亞特律在後來稱為加寧之首都的近鄰，它本身是加利利海東緣，利乏音人居住之地區的首都。我們對這些人以及蘇西人、以米人幾乎一無所知，只知約書亞征服迦南時，他們全都被形容為當地的巨人（參：申二）。基列北部的哈麥，是他們的下一站。沙微又稱基列亭，十二支派分地後屬於流便，接近摩押地區。何利人所住的，是南面下一個區域，後來稱為以東。侵略者到達亞喀巴灣（Gulf of Aqabah；伊勒巴蘭＝以拉他？）之後，轉往西北進擊加低斯巴尼亞（當時名叫安密巴）的亞瑪力人，和山地南部的 * 亞摩利人。這條路接著把他們引到死海以東和以南的平原地區。所多瑪和蛾摩拉的地點，至今未有確定的考證，然而部分學者相信二城的遺址是在死海海底（參：創十九注釋）。西訂穀一役之後，四王沿約但河西岸直走到迦南最北的但，才被亞伯拉罕和他的壯丁追上。

十四 10　石漆坑　這個地區瀝青盛產到從地底下冒上來，甚至浮在死海海面的地步，石漆坑十分普遍。原文譯作「坑」的字眼與舊約其他形容水井的字相同，一般是指掘出來的地點。換言之，西訂穀有很多開採瀝青的礦坑，作為五王避難之處（他們是「自己吊下去」，不是「掉進坑裏去」）。

十四 13　「希伯來人」　亞伯蘭被形容為「希伯來人亞伯蘭」。「希伯來人」的稱號，初時只是指外來的人。除了本節以外，這話亦曾用作形容在埃及的約瑟（如三十九 14～17），以色列奴隸之于埃及主人（出二 11），約拿之于海員（拿一 9），以色列之于非利士人（撒上四 6）等類似的情況。部分學者認為這種用法中的「希伯來人」不是指一個民族，而是指不少古代文獻中稱為「哈比魯」（Habiru），主要是流離失所的社會階層。

十四 14～16　精練壯丁三百一十八人　我們在此發現亞伯蘭家勢之大（318 名新丁或雇傭）。形容這些人的字眼，舊約其他地方沒有再用過，但卻出現在主前十五世紀一封 * 亞喀得函件之內。不論亞伯蘭是活在當地居民主要是牧人和村民的 * 中銅器時代初期，還是有比較多設防城邑的 * 中銅器時代後期，他的家軍都足以和當地任何一個武裝部隊匹敵。即使到了 * 亞馬拿（El Amarna）時代，任何城邦的軍隊都不會比他們大多少。

十四 15　戰術　亞伯蘭在地處當地北界的但，追上東方列王的軍隊。他採取的夜間突襲戰略，早至士師時代的埃及文獻和 * 赫人典籍，已經找得著例證。

亞伯拉罕的信仰

亞伯拉罕來自非一神信仰的家庭（見：書二十四 2、14），是很值得留意的一點。他們亦會和古代世界當時的人一樣，接受多神信念。這種思想體系以為神明與自然力量有關，並且藉自然現象顯示自己。這些神明不會彰顯自己的本性，也不會讓人知道什麼事會取悅或觸怒他們。奉承、誘哄、遷就、安撫，是崇拜的方法。擺弄操控他們，是對待他們的手段。他們是按人形像被造的神明。神與亞伯拉罕立約的主因之一，就是要向他啟示真我——糾正人類對神的錯誤成見。然而這是按部就班成就的計畫，不是一次的啟示。

按照聖經的描繪，主耶和華不是亞伯拉罕素來崇拜的神。祂向亞伯拉罕顯現時，並不是給他一套教義，要他行什麼儀式，或對他要求什麼，而是向他提出協議。耶和華沒有告訴亞伯拉罕祂是惟一存在的神，也沒有要他不再崇拜他家族素來崇拜的神祇。祂沒有叫他棄絕偶像，更沒有宣告彌賽亞或救恩的來臨。祂只是說祂有些事物要給亞伯拉罕，條件是他必須首先願意放棄一些東西。

在古代近東複雜的多神系統中，具有宇宙性地位的大神雖然受到國家或王室的崇拜，和普通人卻沒有什麼接觸。一般人自己或家庭崇拜的焦點，通常是本地或家族的神祇。我們可以從政治的角度理解這點。我們雖然承認尊重國家領袖的權柄，地區性問題卻交由地方政府處理，毋需給總統寫信。主前第二千年紀初期美索不達米亞一個重要的宗教發展，正與這個政治常識對應。當時人開始各自有「私人的神」，這些神後來又一代傳一代地成了家族的神。這些大都是地位低微的神祇，有時甚至不過是幸運的化身而已。但他們相信這種私人的神，才會特別照顧家庭或個人，以福氣和好運，作為崇拜和順服的酬勞。當時人雖然不會不拜其他的神，私人的神總是個人和家庭大部分崇拜的焦點。

亞伯拉罕最初對耶和華的回應，可能亦與此相仿——換言之，亞伯拉罕可能視耶和華為一位願意成

為他「神聖保薦者」的私人神祇。聖經雖然沒有表示耶和華向他作出對一神信仰的解釋或要求，也沒有表示亞伯拉罕如此回應，對耶和華的崇拜總是支配了亞伯拉罕的宗教經驗。亞伯拉罕與本地、父家、祖業一刀兩斷時，亦同時斬斷了一切宗教上的關係，因為這些神祇是與土地、政治、民族息息相關的。亞伯拉罕到了新的地方，就沒有了地區性的神祇；作為新的民族，也不會帶來原有的家族神祇；離開本國之後，他也沒有了本國或本城的神。填補這空虛的，正是成了「亞伯拉罕、以撒、雅各的神」的耶和華。

十四 17～24

亞伯蘭與麥基洗德

十四 17～20　麥基洗德　麥基洗德稱為撒冷王，由於他接受部分掠物為禮，更被描繪為該地區首要的君主。一般認為撒冷就是耶路撒冷。但早期基督教證據和馬底巴地圖（Madeba map，現存最古的巴勒斯坦地圖，是主後六世紀一座教堂地上的馬賽克鑲畫），都以它位於示劍。往往都有一些城邦，成為當地各城的領導者；在約書亞記中，耶路撒冷和夏瑣各在迦南南北組織聯盟就是例證。麥基洗德究竟是迦南人、* 亞摩利人，還是耶布斯人卻不容易確定。他祝福亞伯蘭時所用的聖名「伊勒以羅安」（El Elyon，和合本：「至高的神」），是迦南文學中對主神 * 伊勒（El）的普遍稱呼。

十四 18～19　亞伯蘭與麥基洗德會面　二人在沙微谷相會。王穀之名顯示它就是耶路撒冷南邊的山谷，最有可能是汲淪溪穀和欣嫩子谷接連之處。後來押沙龍在這穀立了一個紀念碑（撒下十八 18）。亞伯蘭和麥基洗德同享的筵宴，通常表示兩者之間立了和平協議。* 赫人條約提及打仗時供應盟友食物。麥基洗德急切要和這個有戰績可誇的軍事勢力建立和好關係，亞伯蘭則藉送上十分之一表示降服，間接承認了麥基洗德的地位。

十四 21～24　亞伯蘭與所多瑪王的協議　所多瑪王承認亞伯蘭有權佔有掠物，只是請求歸還人丁。亞伯蘭對掠物拒而不受，理由是他已向「* 伊勒以羅安」（他同時指出這就是 * 耶和華）起誓，不從這個軍事行動得利。這協議可能還包括使條款正式化的書面合同。這文獻的編排很有可能和本章相仿，甚至可能是本章的素材。

十五 1～21

盟約正式成立

十五 1　異象　異像是神與人溝通的方法之一。舊約所有其他這類的異象，物件都是先知（著作的先知、巴蘭），並且往往導致向百姓宣講的 * 神諭。異象可以在夢中經歷，卻與之有別。可能是視覺上的，也可能是聽覺上的。背景可能是自然的環境，也可能是超自然的環境。領受異象的人可能是旁觀者，也可能是參與者。在古代近東其他文化中，異象也是先知制度的一部分。

十五 2～3　僕人承受產業　沒有男性承繼人的家主，是容許立一個僕人作為合法承繼人的。來自 * 拉撒（Larsa）的 * 舊巴比倫文獻就提供了例證。這作法最有可能是逼不得已之時才採取的最後手段，因為這樣做，是將財產交給一個（一）本來是僕人或奴隸，（二）也沒有血緣關係的人（和他的後裔）。亞伯蘭告訴神他要以大馬色人以利以謝為承繼人，就顯出了他老而無嗣的無奈。但他究竟已經收了以利以謝為養子，還是不過說這是他惟一的出路，聖經卻沒有清楚說明。

十五 9～10　將牲畜分為兩半的儀式　耶利米書三十四 18 形容立 * 約的 * 儀式，是在斬為兩半的祭牲中間走過。本段也是一樣，亞伯蘭求一個立約應許的「證據」，神就給了他。每只「三年」的牲畜（牛、山羊、綿羊、斑鳩、雛鴿，利未記祭禮系統所用的也是這些祭牲）都要分為兩半，惟獨雀鳥不用肢解。主前第二千年紀 * 赫人文獻記載類似的步驟，作潔淨之用。主前第一千年紀一部分 * 亞蘭條約，則用這儀式來咒詛叛盟之人。* 馬里和 * 阿拉拉赫的文獻都描述成立條約的典禮，包括了宰殺牲畜。我們可以將走過這條祭牲所構成的小徑，視為執行土地的盟約應許，以及咒詛叛盟者的雙重象徵性行動。然而自我咒詛對神究竟有什麼意義，解經家卻難以確定。亞伯蘭趕散鷙鳥，進一步象徵他們得地之時，會在面對仇敵時受到保護。



馬底巴地圖

十五 17　冒煙的爐和燒著的火把　爐是陶器，有大有小。其主要功用是作為烤爐，素祭也是這種爐子烤焙的（利二 4）。火把可以用來照明，也可以用來打仗，或象徵神的審判（亞十二 6）。在當代美索不達米亞的 * 儀式中，禮儀開始時通常都有稱聖的火把和香爐，夜間行潔淨之禮時尤然。火把和香爐在人或物旁邊移動，就能使之潔淨。火把和爐子在美索不達米亞代表某些神祇，在此則是 * 耶和華的代表，可能有祂是潔淨者的意思。這是主用人所熟知的概念和主題自我啟示的無數例證之一。

十五 18　埃及河　以色列西南的疆土，通常是以「埃及小河（或幹河〔wadi〕，即僅在雨季有水的河床）」為界。據考證這是西奈東北部的阿裏什幹河（Wadi el 'Arish，民三十四 5），不太可能是尼羅河。另一個可能，則是指尼羅河三角洲最東面注入西爾博尼斯湖（Lake Sirbonis）的支流。

十五 19～21　迦南的居民　這是以色列未到迦南之前，當地民族的十七個名單中最詳盡的一個（列出的人種有十個；又見：申七 1；書三 10；王上九 20）。這些通常只有六、七個民族的名單，每個都以耶布斯人作結（可能與大衛征服耶路撒冷有關）。然而創世記十五章的名單，是惟一不包括希未人的一個。有關 * 赫人、比利洗人、* 亞摩利人、迦南人、耶布斯人的討論，可參看：出埃及記三 7～10 和民數記十三章的注釋。一般認為基尼人和米甸人有關，似乎是西乃和尼革地區的半遊牧民族。他們的名字暗示他們可能是金屬的加工者、修補匠，或鍛造人。基尼洗人、甲摩尼人、革迦撒人已不可考，但 * 烏加列文獻亦證實了後者的存在。利乏音人等同于申命記二 11 的亞衲族人，而民數記十三 33 則形容亞衲族人是巨人。但除了上述關係以外，我們對於這民族一無所知。

｛

十六 1～16

以實瑪利出生

十六 1～4　使女　女奴隸和婢女被視為主母的財產和延伸。因此，不育的撒萊不但有權命令夏甲做各種各樣的家務，更能要她作自己的替身，成為代理孕母。

十六 2　應付不育的約定　* 妾的地位不及妻子，她結婚時沒有妝奩，但職責包括了生育。故此，有妻有妾算不上是一夫多妻。以色列和古代世界大部分地區一樣，大體上都是奉行一夫一妻制。一夫多妻並沒有違犯法律或當時道德標準之處，只是在經濟上難以實行而已。妻子不育是一夫多妻的主因。聖經中

平民一夫多妻的案例，大都發生在王國時期之前。

十六 3～4　代理孕母　只有在族長的記載當中，才有代理孕母的出現：她們是夏甲和拉結、利亞的兩個使女（創三十）。經文沒有提及任何的約定，因為這些女子全都是主母法律上的延伸，所生的嬰兒亦可算為主母的子女。主前十八世紀 * 巴比倫的 * 漢摩拉比法典，記載了一些為不許生育之女祭司而設的代孕合約。這些代理孕母與聖經的案例一樣，法律上的地位也是比妻子低。

十六 5～6　撒拉與夏甲的關係　古代世界的女子惟有透過婚姻和子女，才能得著榮譽。夏甲雖是婢女，她有孕而撒萊不育，已足以構成她藐視主母的理由。撒萊苦待夏甲的反應，可能一方面是由於嫉妒，另一方面則是由於階級的差別。

十六 7～10　天使為使者　英語在此譯作「天使」（angel）的字眼，希伯來原文的意思是「使者」（messenger；和合本），所指的可能是人，也可能是超自然的使者。使者既是神的代表，所說的話就不是自己的，而是代神而說的。故此，他們用上第一人稱的「我」字，並沒有什麼反常之處。使者蒙賜代言的權柄，所受的待遇亦與所代表的那位同等。

十六 13～14　「看見」神　夏甲認定使者超自然的身分，可能甚至以為使者是神祇。但她不信自己竟然得見難得一遇的神祇，仍然不能證明她遇見的就是神（加以本節經文極難翻譯，這是否經文真義更無法肯定）。本節最有可能的意思，是夏甲對於自己竟然在這種地方遇見願意施恩的神明，表示訝異。

十六 13　給神起名　經文肯定 * 耶和華就是夏甲所遇的神明，但卻沒有顯示她知道這一點。這是舊約之中人給神祇起名的惟一例證。通常給人或給物起名，是表示起名者的權柄在得名者之上。在此比較有可能的，是夏甲由於不知施恩神祇的名字，就給祂起一個名來確認祂的本性，好使自己將來能夠向祂祈求。

十六 14　加低斯與巴列　神在此向夏甲 * 顯現，並且告知她兒子的將來。這個庇耳拉海萊井的位置，最有可能是在尼革，加低斯巴尼亞和巴列之間的地方。名叫加低斯巴尼亞的綠洲是在西乃東北部，尋的曠野的南界上（見：民十三注釋）。經文其他地方沒有再提及巴列，因此位置不能確定。與其他地點相比，東南面的翁巴列山（Jebel umm el-Bared）算是較為可能的一個。

十七 1～27

割禮：立約的證據

十七 1～2　伊勒沙代　第 1 節稱神為「* 伊勒沙代」（El Shaddai），這名字在舊約中頗為常見（48 次），只是傳統的翻譯比臆測好不了多少（和合本：「全能的神」）。它在舊約以外只出現過一次：士師時代一尊埃及雕像上面，有「沙代亞米」（Shaddai-Ammi）之名。然而在代爾阿拉（Deir 'Allah）的碑文中，可能也提及過名叫沙代的活物。學者最常提出的解釋，是認為「沙代」與 * 巴比倫語的「沙杜」（sadu，意即「草原、大山」）有關。

十七 3～8　更改名字　古代世界相信名字與權能有關。亞當給動物起名，就彰顯了統治牠們的權柄。同樣，神將亞伯蘭改名為亞伯拉罕，將撒萊改名叫撒拉，就表示祂是重申立 * 約的應許，並且指定這百姓是神所揀選的僕人。

十七 4　與神立約　古代世界完全沒有神明與凡人立 * 約的對應例證。某些神明會索求，也會承諾給人優惠待遇。王通常是敍述自己怎樣小心照顧某位神祇的廟宇，神祇又怎樣以福氣作為回報。但這些例證都遠不及神有目的地與人建立的盟約關係。

十七 9～14　割禮　* 割禮是古代近東普遍實行的青春期、豐饒崇拜或結婚的禮儀。以色列雖然不是惟一為兒子行割禮的民族，它卻有證明他們是 * 立約社群一份子的作用。用語證據顯示，割禮若是婚禮的一部分，執行者必然是新娘的男性家長，表示在這新關係中，新郎在這家庭之下得到保護。對象若是嬰兒，它主要是儀式上的劃痕，不是為了什麼建康上的理由。它包括了流血，顯示這也可算是獻祭 * 儀式，可能有取代其他民族所實行之獻人為祭的作用。等到第八天才行割禮，可能因為嬰孩死亡率高，又有首先得肯定嬰兒能否養活的用意。* 赫人也有一個儀式，在嬰兒出生後第七天執行。我們可以視割禮

為神在自我啟示和與子民建立關係之際，將普通習俗轉化，訂立新（但未必完全無關之）宗旨的無數例證之一。

十七 15～22　神有關兒子的宣告　神明宣佈將會生子，是古代近東文學中十分普遍的主題。其中最值得留意的一個，大概是迦南神祇 * 伊勒，在 * 烏加列故事《* 阿赫特》中，對達尼珥王宣佈說，他在年老之時最終會得到一子。除此以外的例證，還有在 * 赫人的故事中，太陽神告訴阿普（Appu）說，他將會得到一個兒子；而在美索不達米亞文學中，沙馬士神指教基什王埃坦納（Etana）怎樣才能得到一子。經文中另一處值得留意的地方，是君王要從撒拉而出那句話。這話表示他的家系長久不滅，並且十分成功。

十八 1～15

亞伯拉罕的訪客

十八 1　天正熱時坐在帳棚門口　遊牧民族的山羊皮帳棚在晚上可以放下簾子保溫，白天則拉起讓涼風吹進來。日間正熱時坐在帳棚門口，一方面可以遮蔭、享受涼風，另一方面也能看守棚內的財物。

十八 2～5　款待（筵席）　當時待客的風俗，是對於任何到訪的陌生人，都要提供憩息機會，使他們能夠恢復精神，用一頓膳。這作法能將可能會成為敵人的人，起碼暫時轉化為朋友。禮節要求主人供應的食物，比原先所說的豐盛。亞伯拉罕不過是說要請他們用膳，但做出來的卻是新鮮烘出來的麵包、牛犢，以及牛奶和酸乳的混合品。新鮮肉食最顯出他的慷慨，因為這不是他們日常所吃的食物。這個筵宴與烏加列史詩《阿赫特》中，神祇代表卡撒瓦哈西斯（Katharwa-Hasis）遊經該城時，丹尼珥供應給他的食物相仿。

十八 4　洗腳　古代近東大多數地方都是乾燥多塵的氣候，所以給客人洗腳是基本的待客行為。皮革的涼鞋和軟靴都很普遍，但兩種都無法隔絕塵沙。

十八 6～8　麵粉和烘焙　做麵包的細麵粉有三細亞之多（約 20 夸脫），再次顯出亞伯拉罕待客是何等慷慨。遊牧民族沒有烤爐，所以是將麵團放在鍋子或燉鍋的邊上加熱。用這方法烘出來的，是圓形稍微發酵的麵包。同吃的奶油（酸乳）和奶是慣常的佐膳料，也是畜牧正常的副產品。撒拉留在帳棚裏面，可能反映女子習慣上不與男子同吃。

十八 16～33

神公義和憐憫的辯論

十八 20～21　審判官收集罪證　本段和巴別塔的這段敍述（第十一章）都有一定程度的擬人化（以人性的特點來描述神）和神義論（解釋神的行為）。神兩次都是在採取行動之前，親自「降臨」調查實況，以表明祂的正義和公平。

十八 22～33　亞伯拉罕的談判　討價還價是近東交易的一部分。然而在這個案例中，亞伯拉罕指定足以使所多瑪、蛾摩拉得免滅亡的義人數目，卻一再顯明了神作為的公義。公義的神不會未經警告或調查，便毀滅義人。在這早期，即使是不義的人也能因義人的緣故免禍。但另一方面，姑息邪惡也不能使正義得以伸張。討論義人數目的意思，可能不是他們能否抵消其他人所作的惡，而是給予足夠的時間，看他們能否產生歸正的影響力。

十九 1～38

所多瑪、蛾摩拉滅亡

十九 1、24　所多瑪、蛾摩拉　死海東部沿岸「平原的城邑」的確實地點仍未確定。但它和瑣珥（主後六世紀馬底巴地圖中之瑣阿拉〔Zoara〕）的關係，和「西訂谷」中的石漆坑（創十四 10），都指向死海的南端。認為這些城邑在死海北端的論證，則是基於距離希伯侖的路程（18 哩，南端則是 40 哩），以及創世記十三 10～12 所說的「約但河的全平原」。這個貧瘠地區的城邑能以維生、繁榮，大都倚靠死海沿岸出產的鹽、瀝青、明礬，以及作為行走南北大道之商旅的貿易中心。死海東南部的平原有五個 * 初銅器時代的古城遺跡——巴貝德拉（Babedh-Dhra'〔所多瑪？〕）、薩非（Safi〔瑣珥〕）、農梅拉（Numeira〔蛾摩拉〕）、費法（Feifa）、坎納齊爾（Khanazir）——證明當地人口曾經頗為可觀（主前

3300～2100 年有人在此居住）。其中已經挖掘的只有巴貝德拉和農梅拉，考古學家認為這些城市約在主前二三五〇年左右被毀，對亞伯拉罕來說太早了（但這時代的時間不容易計算）。

十九 1～3　坐在城門口　古代的城門有後世公眾廣場的作用。由於不斷有人經過，它是商人擺設貨攤，審判官聽案的理想場所。羅得坐在城門口，證明所多瑪的社會已經接納他為其中一份子。

十九 1　臉伏於地下拜　向尊長致敬，和表示善意的方法之一，是下拜到地。一部分來自 * 亞馬拿的埃及文獻（主前十四世紀），甚至將這動作重複七次之多。

十九 2　款待（住宿）　向客人提供一夜住宿的主人，同時亦接受了保護客人平安的責任。他們所提供的通常是三天的住宿。

十九 3　無酵餅　羅得的餅和出埃及時逾越節所吃的無酵餅（出十二）一樣，也是迅速做出來的。客人來到時已經是黃昏，他沒有時間等麵包發起來。

十九 4～10　所多瑪人的行徑　天使探訪的目標，是要斷定當地是否有十個義人。第 4 節的法律用語清楚表示，全所多瑪的人都因這些訪客，與羅得發生衝突。除了同性戀本身已是死罪之外，他們擁向他房屋時拒絕理論，堅持暴力，就註定了全城的厄運。

十九 8　羅得提供女兒　羅得向所多瑪人提出以尚是處女的女兒來取代客人時，所扮演的是完美主人的角色。願意犧牲自己最貴重的財寶，來維護保障客人的榮譽。暴民的拒絕和天使的行動挽救了他，使他不用作出這種犧牲。

十九 11　眼都昏迷　用來形容昏迷的字眼，本節以外只用作描述在多坍的亞蘭兵團（王下六 18）。這字與亞喀得語中晝盲症一字有關（與王下六章吻合），在希伯來語（和亞蘭語）中，又用來形容夜盲症。按照亞喀得文獻，上述兩種病症都需要法術來醫治。晝盲症和夜盲症的主要病因，都是缺乏維生素 A，而維生素 B 的缺欠，可能亦助長了兩處經文顯然都提及的昏亂感覺。所以醫治這些症狀的法術中，主要的一個步驟使用了（富於維生素 A 的）肝臟，是很值得留意的一點。

十九 24　燃燒的硫磺　所描繪的是神報應的一幕。硫磺在本段以及其他經文，都被視作潔淨和神震怒臨到惡人身上的媒介（詩十一；結三十八 22）。死海沿岸部分地方出產的天然瀝青加上硫磺氣味，永遠令人回想起所多瑪、蛾摩拉的滅亡。它們究竟怎樣被滅，我們只能臆測。實際情形可能包括了天然瀝青和硫磺礦藏，與地震引發的有毒氣體發生燃燒（申二十九 23）。

十九 26　鹽柱　奇形怪狀、頗具人形、外面結了鹽的物件，是死海地區的一大特色，亦往往成了羅得妻子受罰故事的寫照（次經所羅門智慧書十 4 曾經提及）。造成這現象的，是死海所吹來的鹽沫。

時至今日，巨大的鹽塊依然可見于水淺之處。當地出產的鹽包括了鈉、鉀、鎂、鈣的氯化物和溴化物。這些化合物很容易會被地震所點燃，然後像雨點般掉落在遭毀滅的人上面。

十九 30～38　摩押人和亞捫人的起源　記載族長事蹟的動機之一，是說明迦南和外約但所有民族的起源。

考古學調查顯示在主前十四至十二世紀之間，有人在這個地區再度定居。此外，摩押語和亞捫語都很接近希伯來語。雖然在歷史中大部分時間，摩押和亞捫都是敵國，他們的出身是羅得父女亂倫結合的產品（見：申二 9；詩八十三 5～8），卻不太可能僅僅是有政治或種族歧視動機的誹謗話。羅得女兒在面對無後和羅得一家可能滅族而採取的行動，在她們眼中可能是脫離絕境的惟一解決方法。

二十 1～18

亞伯拉罕和亞比米勒

二十 1　加低斯和書珥　亞伯拉罕的旅程再次成為故事的開始。本節描述他往南來到加低斯（西乃半島東北部的一個綠洲，別是巴以南 46 哩）和書珥之間的直線上。後者可能是指尼羅河三角洲東部地區埃及要塞的「城牆」（這是書珥〔shur〕一語的原義）。埃及《* 辛奴亥的故事》（主前十二世紀）就提到過一道防止亞洲人入侵的「統治者之牆」（Wall of the Ruler）。

二十 1　基拉耳　基拉耳雖然不在加低斯和書珥之間的直線範圍之內，對於遊牧為業者如亞伯拉罕一家，應該也說不上是很遠的距離。它的確實地點無法肯定，只知是在尼革西部（創十 19），甚至可能是

地區而非城邑的名字。大部分考古學家基於主前一五五〇年至一二〇〇年間，這地區極受埃及影響的理由，指出別是巴西北十五哩的哈羅珥遺址（Tel Haror，阿拉伯語稱阿布胡雷勒遺址〔Tell Abu Hureireh〕），可能就是基拉耳。

–



哈羅珥遺址和貝督因婦女

二十 3　神在夢中對非以色列人說話　耶和華在夢中對以色列人說話的案例，只有寥寥幾個。但當時人的信念，認為這是神向未受訓練之人啟示，最普通的方式之一。在 * 馬里文獻中，在夢中得到資訊的，通常是廟宇專業人員以外的人。在聖經中，神將具有特殊意義之夢賜給個人的案例，經文大都沒有說明神是在夢中對這人說話（如：法老、尼布甲尼撒）。

二十 7　先知的代求　神指出亞伯拉罕是先知，有為亞比米勒代求的能力。古代近東的人很明白先知的角色，* 馬里鎮遺址挖掘到的五十多個記載不同先知所傳資訊之文獻，就是證據。先知通常是傳達神明的資訊，但亞伯拉罕在此卻是為人得醫治代禱（參 17 節）。此事所反映的，是對先知比較廣義的看法，視之為與神明關係有力，能夠咒詛，也能把它除去的人。列王紀上十三 6 亦提及類似的先知角色。在古代近東，這角色主要由施咒的祭司所扮演。

二十 11～13　亞伯拉罕和撒拉的關係　在這個妻子／姊妹主題的重複中，亞伯拉罕透露撒拉其實與他同父異母。這種婚姻在族長時代不被視為亂倫，也是保證再婚所生的女兒能夠受本家照顧的方法。撒拉願意附和他半真半假的說話，使亞伯拉罕得以欺騙亞比米勒。

二十 16　一千銀子　一千舍客勒銀子是很可觀的數目。在烏加列文學中，這是神明之間女子聘禮的數目。按重量計算約是二十五磅銀子。就價值計算，雇工人一生也賺不到這麼多金錢。亞比米勒王手筆這麼大，可能因為他要保證撒拉毫髮無損，並且也要安撫使他全家不育的神祇。

二十 17　亞比米勒家的災病　不育或性機能障礙的災病臨到亞比米勒家，直到他把撒拉歸還給亞伯拉罕為止。神因亞伯拉罕的代求，給予他們生育能力。其中諷刺之處，是亞比米勒令亞伯拉罕多久沒有妻子，他自己就多久沒有兒子（有關古代近東不育的討論，見十一 30 注釋）。

{

二十一 1～21
以撒出生，以實瑪利被逐
二十一 4　第八日　八天的等候期間，是初時以撒和以實瑪利的分別；後者十三歲受 * 割禮。它後來的功用，是斷定嬰兒是否能夠養活，並且可能和產後的不潔期有關（利十二 1～3）。
二十一 14　別是巴的曠野　尼革地區南部別是巴（今是巴遺址〔Tell es-Seba'〕）附近是草原地帶，荒涼到可以稱為曠野的地步。夏甲被逐出亞伯拉罕的營地之後，往東南流浪，經過尼革比較平坦的地區，直到阿拉伯北部。
二十一 8～21　驅逐妻子　* 努斯典籍中有一個合約，其中包括了禁止正室驅逐側室子女的條款。創世記的處境有兩個不同之處：首先，把他們遣走的是亞伯拉罕；其次，夏甲得了自由，按照一個古代法典（利皮特—伊施他爾）的規定，她子女的承繼權因此被剝奪。
二十一 20　弓箭手　夏甲和以實瑪利被逐之後，在巴蘭的曠野生活，逼使他們學習求生的本領。以實瑪利擅長弓箭，不但能夠養活家人，或者更容許他找到雇傭兵的工作（以賽亞書二十一 17，提到以實瑪利之子基達後裔中的弓箭手）。
二十一 21　巴蘭的曠野　西乃沙漠東北部的乾旱曠野名叫巴蘭。這區域在以東的西面，曠野時代扮演很重要的角色（民十三 3、26；申一 1），加低斯也位於此。它與埃及的關係在於商隊的貿易和埃及軍隊對西乃的興趣。
二十一 22～33
亞伯拉罕及其鄰居
二十一 25～31　水井和用水權　在別是巴四面的半乾旱地帶中，水是極之寶貴的資源。牧人和農夫會因為水井和水泉發生爭執。亞伯拉罕和亞比米勒所立的一類條約，有確立水井的擁有權和使用權，而避免上述爭執的作用。留意亞伯拉罕所付的七隻母羊羔，是別是巴（「七之井」）一名的起源，同時向基拉耳的居民表示友善。



別是巴遺址

二十一 32　非利士地　法老蘭塞三世（Rameses III，主前 1182～1151）的記錄，是在聖經以外第一次提到非利士人。他們屬於 * 海上民族（Sea Peoples）侵略者的一部分，在迦南南部五個城邦中定居。埃及人雇他們為傭兵，並且與他們通商。將亞比米勒（閃族語系的名字）描繪為非利士地的「基拉耳王」，

符合歷史對這民族的所知。因此這故事可能是指海上民族侵略之前，另一群在這地區定居的非利士人。此外非利士一名，亦有可能是 * 今名古用（anachronism）的案例，所指的是這地區後來的名稱，而非亞伯拉罕所遇見的民族。

二十一 33　垂絲柳樹　垂絲柳是一種在砂土生長的落葉樹，高度超過二十呎，葉小泌鹽。樹皮可以用來硝皮，木可作建築或造炭之用。貝督因人（Bedouin）種植這種繁茂的樹木來遮蔭，並且用樹枝飼養牲畜。亞伯拉罕這樣做，可能是與亞比米勒簽署條約的表示——充滿生機的植物，是將來多產富庶的象徵。

｛

二十二 1～24

要求亞伯拉罕獻以撒為祭

二十二 2　摩利亞地　本段惟一關於摩利亞位置的線索，是此地距離別是巴三日的路程。但這日數也可能不過是代表全程的虛數而已，而且經文也沒有提及方向。聖經除本段以外，只在歷代志下三 1 指出摩利亞是耶路撒冷聖殿的所在地，但沒有提及過亞伯拉罕，或本段的事蹟。由於耶路撒冷附近山頭的樹林，排除了為獻祭攜帶木柴的必要，名字相同較可能不過是巧合，未必是同一個地方。

二十二 1～2　以兒童為祭物　在古代近東，賜 * 豐饒能力的神祇（* 伊勒）有權利索取出產的一部分。獻牲畜、五穀、子女，都反映了這個想法。來自腓尼基（Phoenicia）和布匿（Punic）定居地，如北非之迦太基（Carthage）等的文獻，都描述到以兒童為祭的 * 儀式，其目的是保證將來的多產。聖經中的先知以及申命記和利未記裏的律法清楚禁止這種作法，但也暗示這類事情不斷上演。實際上，亞伯拉罕「犧牲」以撒的故事，顯出獻人為祭對亞伯拉罕來說並不陌生，* 耶和華的要求並不使他驚訝。但這事件也提供了以牲畜代替人作為祭物的模式，清楚地將以色列從其他文化中劃分出來。

二十二 3　驢子的馴養　人類在主前三五〇〇年左右馴養野驢。由於驢子能夠忍受重擔和長期缺水，所以從一開始其主要功用就是馱畜。故此，長途旅程和貨運，往往都得倚重驢子。

二十二 13～19　以祭牲為代替品　本段以公羊代替以撒被獻為祭。替代性獻祭的概念，並不如我們想像中的普及。古代近東感應法術（sympathic magic）的念咒 * 儀式往往包括殺死一隻動物，來消除對一個人的威脅。但一般來說，常規獻祭制度背後的概念，若不是向神明提供禮物，就是與之建立契通的關係。即使是在以色列，也沒有什麼證據，顯示獻祭制度主要是替代性或代贖性的。買贖長子和逾越節，是附屬獻祭制度的主要例外。

二十二 19　別是巴　這個經常被視為以色列南面邊界（士二十 1；撒上三 20）的重要城市，按傳統是位於尼革北部（今日之別是巴東面三哩處）的是巴遺址。它名字的起源，是掘來為這地區居民和牲口提供飲水的井（見：創二十六 23～33）。考古學家在此挖掘到王國時代到波斯時代，有人定居的證據。本地找不到族長時代的文物，可能表示以此為名的城市遷移了地點，但更值得注意的，卻是經文並沒有聲稱別是巴是有城牆的城邑。在 * 遺址兩哩外，現代城市（比爾薩巴〔Bir es-Saba'〕）的底下有一些初期人定居的證據，部分學者懷疑別是巴古城可能就是在此。

二十三 1～20

撒拉之死和安葬

二十三 2　不同的地名　隨著新人種進入一個地區，或發生值得用新名紀念的事件，地名就會改變（見：代上十一 4，耶布斯和耶路撒冷；創二十八 19，路斯和伯特利）。希伯侖和基列亞巴（「四之村」）間的關係並不清楚，它可能是指四個村落聯合而成的城鎮，或幾條大道在此交會。



希伯侖的麥拉比洞今貌

二十三 3～20　巴勒斯坦的赫人　* 赫人如何在迦南出現並不清楚，但創世記十 15 指出他們是迦南之子赫的後代，並以他為名。他們有閃族語系的名字，亞伯拉罕在創世記二十三章中又與他們相處融洽，顯示這一族赫人若不是本地土著，就是已經被迦南文明同化了一部分的貿易僑民（見：創二十六 34）。小亞細亞的赫人帝國（今土耳其之安那托利亞）於主前一二〇〇年左右被入侵的 * 海上民族所滅。承襲它的新赫人（Neo-Hittite）王國繼續在敘利亞存在到主前七世紀，* 亞述和 * 巴比倫的記錄都有提及。這些記錄經常稱巴勒斯坦為「哈提地」（Land of Hatti），證實了它和這些人之間的關係。在敘利亞和迦南居住的赫人，可能和歷史上有名的赫人有關，但也可能無關。迦南赫人名字屬閃族語系，但安那托利亞的赫人卻有印歐語系的名字。

二十三 4～5　安葬的習俗　古代近東有不同的安葬習俗。遊牧民族有第二次安葬的習慣——在死後很久，將骸骨搬運到傳統的墳地安葬。鄉村文化所用的則是塚室。這些塚室是天然或開鑿出來的山洞，或地下的多室墓穴。大多數的墓室都使用好幾代。屍體和其他陪葬物品（食物、陶瓷、武器、工具），安放在預備好的平臺上。所化成的骸骨則搬到另一個墓室，或放在骨罐之內，或掃到墳墓後面，來提供安葬另一個人的空間。

撒拉墓

二十三 7～20　土地的擁有權　可作農田的土地是極為貴重的財產，原本不可賣給親族以外的人。只有在族中缺乏買方，或從生意的角度上十分可行時，才出售給沒關係的外人。為了避免法律上的問題，買方可以被認為養子，村中長老亦可以代表買方向業主作出請求。亞伯拉罕被稱為「王子」，表示與他為鄰是好事。亞伯拉罕拒絕接受他饋送土地，因為這樣一來，以弗侖死後，他的繼承人就有追回土地的權利。

二十三 14　四百舍客勒銀子　四百舍客勒等於七又四分之一磅銀子，是可觀的一筆金錢。相較之下，暗利買撒瑪利亞城址用了六千舍客勒銀子（王上十六 24），大衛用六百舍客勒金子買下了聖殿的地皮（代上二十一 25），禾場本身賣得五十舍客勒銀子（撒下二十四 24）。耶利米以極低的價錢，用十七舍客勒銀子購置產業（耶三十二 7）。亞伯拉罕所付的價錢，與其說是得到什麼折扣，不如說是昂貴到荒謬

的程度。他沒有討價還價，就付足了對方開口提出的高價。他想要付足全價的理由，可能是折價或許會導致家債的問題，日後給以弗侖的繼承人收復土地的口實。每年只有十舍客勒的雇工和匠人，窮其一生也無法賺得這麼多的金錢。

二十三 5～16　論價的步驟　討價還價和逐步的談判，是近東的標準生意手段，富於娛樂性和競爭性。但當買方陷於不得不買的處境，或是極想交易時，賣方可以用盡談判所提供的優勢。

二十三 16　買賣通用的銀子　大約同時之古亞述貿易信件的用語，顯示這句話是指陸上貿易標準的秤銀方法。

｛

二十四 1～67

為以撒娶妻

二十四 1～9　起誓　誓必然是奉神祇之名起的。誓言將履行其中條款的重責，放在起這種誓言之人的身上。他若背誓，就有受到神、人報復的危險。起誓有時會包括某些舉動，本段就是例證。這舉動通常和起誓者應允要做之事有關。例如這僕人將手放在亞伯拉罕大腿內側（接近或接觸其生殖器官），就是將他服從的誓言，與為以撒娶妻，以求延續亞伯拉罕的譜系相連結。

二十四 4　在本族中尋妻　內族通婚（endogamy）就是娶本部落或本家的女子為妻，其動機可能是基於宗教、社會、種族的因素。在此的理由似乎是種族因素，因為經文沒有表示拉班、利百加、拉結的信仰，與亞伯拉罕一家有什麼共通之處。一般來說，社會地位只在貴族和平民之間，或涉及都市社會中必須要保持其特色之階層時，才會構成問題。種族的因素通常是環繞宗族傳統或家產物業形成。有時亦與兩族人之間的夙怨有關。本段經文中，與神所立的 * 約需要亞伯拉罕一家不被迦南這個大融爐所同化，似乎是內族通婚的動機。

二十四 10～11　駱駝的馴養　雖然在阿拉伯挖掘到鑒定為主前二六〇〇年的駱駝遺骸，經馴養的駱駝要到主前一二〇〇年才在巴勒斯坦普遍起來。來自主前第二千年紀初期 * 烏加列的 * 舊巴比倫文獻中，亦可找到馴養的跡象，足以作為創世記中幾次提及駱駝的佐證。阿拉伯以駱駝為馱獸的證據，可以上溯到主前第三千年紀末期。馴養的各階段，與駝鞍的發展同步進行。駱駝是極有價值的動物，能夠將沉重的貨物，運過舉步維艱的沙漠地帶。故此，駱駝甚少被用作食物，並且是富裕的象徵。

二十四 10　兩河的亞蘭　* 兩河的亞蘭是美索不達米亞北部，幼發拉底河和哈布林河（Habur River）附近的三角地帶，巴厘克河（Balikh River）畔的哈蘭亦在其中（和合本將「兩河的亞蘭」譯作「米所波大米」，即美索不達米亞）。申命記二十三 4，詩篇六十篇的標題，歷代志上十九 6，都有提過這個地名。它可能就是主前十四世紀埃及法老和迦南城邦統治者之間的 * 亞馬拿書函中，所提及過的拿裏馬（Nahrima）。

二十四 11　傍晚時城外的水井　早晨和傍晚清涼之時，是婦女到村中公用井打水最理想的時候。由於水井往往是在村外以方便飲牛飲羊，婦女為了安全之故，通常會集體前來。外人可以打水，但理當先向村民作出請求。他們必須向外人提供食水，因為待客友善是當時的通例。

二十四 12～21　神諭機制　亞伯拉罕的僕人借用 * 神諭，來斷定以撒未來的妻子是誰。通常的作法是向神明提出是或非的問題，然後用某種答案非是即否的機制，讓神明藉以回應。西乃山之後，以色列祭司所攜帶的烏陵土明，就是如此使用。亞伯拉罕的僕人想必極有創意，用自然界的機制尋求諭示。他的是非題是他將要與之說話的少女，是否當作以撒的妻。他的諭示機制基於他將要問這少女的問題。求水的人通常都預期對方應允，因為按照當時的禮節和習俗，這是正常的作法。但這樣一個響應，對諭示來說就是「否」的答案。至於相對的答案，僕人選擇了出乎人想像之外的回應：面對這樣一個常見而隨和的請求時，少女自動提出打水給他的整隊駱駝。這個出人意料之外的意願，就是諭示給他「是」的答案。這一連串步驟背後的觀念，就是神明若果作出答復，就會影響人正常的行為，改變人自然的本能，來傳達祂的答案。類似的機制式諭示，可見于士師記六 36～40，和撒母耳記上六 7～12。先知提出異象來證

明自己是神的代表，就是從相反的角度處理這種諭示的情形，民數記十六 28～30 和撒母耳記上十二 16～17 都是例子。



古代的水井與水槽

二十四 11、13　泉和井　第 11 節（「井」）和第 13 節（「泉」，但和合本仍譯作「井」）不同的字彙，可能表示該處有不同的水源。某些泉水因為地下水位下降，驅使人下掘求水，如此便形成了水井。亞拉得就是如此，今日的深井原本是個水泉。

二十四 19～20　駱駝的飲量　駱駝喝水只是補充失去的水分，不是把它儲藏在駝峰。集中的脂肪和毛層有助散熱和減少出汗，並且容許體溫在日夜之間，有較大幅度的變動。駱駝又能夠保持血清的水量不變，因此與大部分動物相比，更能夠忍受大量的失水。幾天沒有喝水的駱駝，能夠一次喝二十五加侖之多。相較之下，裝水喂駱駝的瓶子，容量不超過三加侖。

二十四 22　鼻環　鼻環在 * 鐵器時代（主前 1200～600 年）最是普遍，但較早時期也有例證。鼻環用銀子、青銅、金子造成，設計通常是管狀，呈環形，有兩端以供穿戴，有時佩有小墜。本節的鼻環重一貝卡，相等於半舍客勒，即五分之一盎斯（和合本：「半舍客勒」）。

二十四 22　首飾　本節的金鐲應該是環腕穿戴的手鐲。這是很普遍的飾物，古墓中女屍的臂上和腕上，經常可以找到。僕人將鐲子戴在她臂上，可能象徵婚約。十舍客勒的金鐲重約四盎斯。主前第二千年紀上半葉的法律檔案顯示，雇工每年頂多只能賺到十舍客勒，往往十舍客勒也不到。這是指銀子，金子價值只會更高。

二十四 28　母親和他家裏的人　年輕未婚女子出嫁之前，稱己家為娘（母親）家是很自然的事（見：歌三 4）。

二十四 50～59　訂婚禮物　在協議結婚之前男家必須付出聘金，女家要提供妝奩。送給利百加的金銀器皿和衣物，有改變她身分成為亞伯拉罕家一份子的作用。經文所用的字眼，是形容打成有用器皿的金屬，包括了首飾、盤碟或其他用具等。送給她哥哥拉班和她母親的禮物，則有證明亞伯拉罕的財富，和突出與他家聯婚之益處的作用。

二十四 57～58　利百加作決定　古時女子在重要事務中，甚少有作決定的份兒。利百加對於自己的婚事不得置喙（50～51 節），但當僕人要求立刻啟程時，他們卻請求利百加的同意。環繞這段時期的婚約，十分關注女子在夫家是否得著保障。女家若在附近，可以保證她得到適當的照顧和待遇。他們所要求的十日時間（55 節），能夠給他們足夠機會查明是否一切屬實。利百加得到諮詢的理由，可能是因為她在這種特殊情況底下離開家庭的保護，是要冒頗大危險之故。

二十四 59　同行的乳母　預備要與富人結婚的女子，應當有成群奴僕隨行。乳母自小撫育她，因此地位特別高。她會同行成為新家的一份子，並且在途中擔任護送之職。
二十四 62　庇耳拉海萊　這地名是「看見我的永生者之井」的意思，最初在創世記十六 14 神向夏甲 * 顯現時出現，位於尼革地區的希伯侖西南方。亞伯拉罕和以撒若非將營盤往南遷移，就是以撒如今已經分家居住。
二十四 62～66　蒙臉帕子　她在途中沒有蒙臉，但利百加知道對方是以撒之後，便立刻蒙上帕子。這可能是利百加向以撒表示自己是他新婦的方法。新娘在結婚時蒙臉，已婚婦人則否。蒙臉風俗隨時、地而變遷。便尼哈桑古墓壁畫（主前第二千年紀早期）中的亞洲婦女並不蒙臉。然而按照中 * 亞述的法律（主前第二千年紀晚期），所有良家婦女在公眾場合出現時，都必須蒙臉。
二十四 67　母親的帳棚　撒拉具有全家主母的地位，因此死後帳棚空置。以撒把利百加帶到母親帳棚，表示如今全家主母就是她。這作法與 * 烏加列文獻中進入新郎家門，有同等的重要性。
｛

二十五 1～11
亞伯拉罕卒
二十五 1～4　亞伯拉罕從基土拉所生的眾子　這十六個名字大部分都與約但河東的敘利亞—阿拉伯沙漠有關，可能是個從事利潤極高之香料貿易的部落聯盟；然而有些名字已經無從考證。亞伯拉罕與基土拉所生的六個兒子中，米甸一名在後世的記述中最為常見，它是住在以色列領土邊緣，尼革和西乃地區的一個民族。此外，也有一些名字出現在 * 亞述的年表中（米但就是提瑪〔Tema〕以南的巴達納〔Badana〕；伊施巴是北敘利亞的雅斯布〔Iasbuq〕部落；示巴位於阿拉伯西南部）。* 楔形文字（cuneiform）的記錄中，亦記載了書亞是幼發拉底河中游，哈布林河出口附近的一個地方（見：伯二 11）。
二十五 1～4　妾　夏甲和基土拉是亞伯拉罕的妾，即次等的妻子。妾通常是沒有陪嫁妝奩的，因此她們的兒女沒有分受遺產的優先權利。正妻沒有兒子時，父親可以從庶出的眾子中指定一人為繼承人。不然的話，他們能否獲分家業，得完全倚靠婚約的規定。
二十五 2、4　米甸人的起源　米甸是亞伯拉罕和基土拉所生的兒女之一。經文提到他的名字，證明作者有意繼續突出亞伯拉罕與巴勒斯坦、外約但、阿拉伯各民族的關係。米甸最經常被形容為一組四處流浪的遊牧民族，住在尼革和西乃的沙漠中。將約瑟帶到埃及的是米甸商旅（創三十七 28）。逃離埃及之後，摩西與米甸祭司葉忒羅的女兒結婚（出二 16～21）。米甸在征服的記載中，與摩押聯盟，因此被視為以色列的仇敵（民二十五 6～18）。有關他們的歷史和起源的經外資料，並不存在。
二十五 5～6　財物分配　指定繼承人身分是父親的特權。但他也有責任供養其他子女。亞伯拉罕將財物分給其他兒子，然後將他們打發離開，一方面是與他們分享財富，但另一方面，也是保護以撒作為家業繼承人的地位。
二十五 6　東方　在這獨特的片語中，希伯來語克丹（qedem）一字可能是指「東」這個方向，亦可能是個地名。來自主前二十世紀，關於政治流亡者 * 辛奴亥的埃及故事，提到克丹地在比布羅斯（Byblos）附近。其他經文裏，這字是指以色列東緣沙漠地帶的居民（士六 3，七 12；賽十一 14）。
二十五 8　歸到他列祖那裏　按初民的世界觀，往事不像前來的列車，反像布散在穀中的村莊。他們認為自己所面對的是前塵而非後事。「歸到他列祖那裏」一語不但表示被葬在家塚，更含有在「祖村」中與先祖同列的意思。這話的重點是歷史而非來生。
二十五 12～18
以實瑪利一系
二十五 12～16　以實瑪利的後裔　下一批住在鄰近地區的亞伯拉罕後裔，是以實瑪利的子孫。「父子」所指的，有時是政治上的賓主，而非真正的血緣關係。無論本章所指的關係是哪種，組成這名單的總是敘利亞／阿拉伯沙漠中的部落聯盟。這些名字在 * 亞述的記錄中與基土拉的名單相混合，反映部落在

賓主和君臣關係上的變動。名單中最顯要的包括了尼拜約、提瑪、基達。尼拜約可能是亞述巴尼帕（Ashurbanipal）攻打阿拉伯部落戰役中的納拜阿提（Nabaiati），或許亦與後來住在彼特拉（Petra）的拿巴提人（Nabateans）有關。提瑪是個綠洲，位於南阿拉伯至美索不達米亞商道上之底但的東北。其他經文將基達形容為一個遊牧民族（詩一二〇5；賽四十二 11，六十 7）。

二十五 18　以實瑪利後裔的地區　從哈腓拉（見：創二 11，十 7）到書珥（見：創十六 7）的區域，大概是以實瑪利後代遷徙和貿易所走的商道。這個地區不宜大規模的定居，但足以供應遊牧民族的需要。它也是從阿拉伯南部，往西直達埃及，朝東通到美索不達米亞和敘利亞的香料貿易中心。本節的亞述大概不是位於底格裏斯河上游的美索不達米亞王國，而是在阿拉伯北部地方（見：創十 22，二十五 3）。

二十五 19～26

雅各、以掃出生

二十五 21　不育　族長記述用不育來提高其懸疑性，因為不育危及立 * 約應許中涉及後裔的部分（創十二 2）。它又突出終於得到的兒子之獨特性，因為惟有神才能解決不孕的問題。

二十五 22～23　神諭性的回應　利百加關心胎兒，因而尋求 * 神諭。經文沒有表示利百加用什麼方法來求問耶和華。她不是循諭示機制的途徑，因為這種方法只能給人「是」或「否」的答案。經文也沒有提到有先知、諭示祭司，或天使傳達這神諭。在埃及和美索不達米亞，這一類的神諭幾乎必定是由祭司傳達的。另一個可能性，是尋求在夢中得到神諭。如此她通常要在某個聖地睡覺才行。然而經文的重點不是怎樣得到神諭，而是神諭的內容。與其說是關於兒子本身，不如說神諭所討論的，是二人要建立之家系至終將會如何。這種神諭不會對父母提供如何對待子女的細節。

二十五 24～26　為子女起名　起名在古代世界是大事。他們相信名字能夠影響人的命運，因此起名者能夠在一定程度上，控制一個人的將來。名字所表達的往往是期望或祝福，有時是紀念出生時的場合，尤其場合特殊之時。本章的以掃是按外表起名，雅各則是照他出生時的奇怪舉動。名字往往是雙關語，意思未必就是如此。因此，雅各一名雖與希伯來語的「腳跟」諧音，卻不是這個意思。他們相信名字能夠影響此人終生的路向，並且日漸顯出人如其名的適切性。只是實際情況是如何發展，卻不是起初所能逆料。



彼特拉的古道大門



蘭塞三世的殯儀廟

｛

二十五 27～34

以掃出賣名分

二十五 28　母親于遺產分配的角色　在 * 烏加列挖掘到的一個迦南合約，有父親讓母親選擇哪個兒子優先承受產業的例證。

二十五 29～30　雅各熬湯　紅湯事件似乎不是在家發生，因為以掃沒有求援于父母。雅各不是好獵之人，通常不會獨自出到野外去。形容他「常住在帳棚裏」的意思，可能是他比較積極參與牧羊的事務。牧人為了尋找放牧的水、草，往往要在廣大的地區中不斷遷徙紮營。以掃和他偶遇時，雅各最有可能正外出視察這種牧營。雅各當是全營的主管，才有權決定。同時亦可以有見證人，為雅各以掃間的協議作證。

二十五 31～34　長子的名分　長子名分只是和繼承父母的財產有關。遺產分配的分數，是兒子的數目再加一，長子得雙分。這是古代近東的通例。紅湯所買下的，是以掃當得的第二分（大概不是全部遺產）。現存文學完全沒有這種協議的例證。最接近的是來自 * 努斯的法律材料。一個兄弟將已得遺產的一部分，售給另一個兄弟。

二十六 1～16

以撒和亞比米勒

二十六 1～6　週期性的旱災　下雨時節和雨量的無定，使古巴勒斯坦經常發生旱災和饑荒。作者提到這種禍患的頻常，又指出亞伯拉罕（創十二）和以撒所經歷的，是兩個不同的饑荒。

二十六 1　巴勒斯坦的非利士人　海上民族入侵，粉碎了埃及對當地的控制（主前 1200 年）之後，大量非利士人來到了迦南地。蘭塞三世記錄（主前 1182～1151 年）中提到的，是這一類的非利士人。他們在南部沿海的平原上，建立了由五個城邦（迦薩、迦特、亞實突、以革倫、亞實基倫）組成的五城聯盟，又迅速地控制了鄰近地方的政治情況（士十五 11）。創世記提到的非利士人，可能是主前一二〇〇年以前定居迦南的人，又可能是 * 今名古用的用法：由於非利士人後來住在基拉耳一帶（參：創二十一 32），因此用這後世讀者所熟悉的名字，稱呼先前在此居住的人。證明他們曾經在此的文物，包括了新的陶瓷款式、陪葬物品（如刻上人形的石棺），和新的建築設計。

二十六 7～11　以妻為妹　妻子／姊妹的主題在族長記述中，一共用上了三次之多（參十二、二十章）。亞比米勒（意思是「我父是王」，它若不是君王的稱號就是朝代的名稱）在此被以撒和利百加所愚弄。結局是他們受王室保護，並得到在基拉耳耕種和放牧的權利。

二十六 12～16　種植莊稼　遊牧民族在平常的路線上種植莊稼或收成棗椰樹的果子，並不反常。這可能是定居的一步，但也不一定。通常來說，牧民擇地而居，主要是政府決策，或放牧路線上政治邊界發生變化的直接結果。家境富裕也可以是定居的因素，但不是主要原因。

二十六 17～35

以撒的井

二十六 17～22　井權和爭執　井一般是由村落所挖掘，亦受村落所保護。水井有淤塞和塌陷的可能，因此需要不時視察。所牽涉的人力，加上水是人口、作物、牲口的必需品，村落之間，以及村落和同樣堅持有用水權的牧民之間發生爭執，是很可能的事。

二十六 20　為井起名　標明水井或其他自然資源所有權的方法之一，是給它起名。名稱一經通用，所有權就不難確立。因此起名能夠避免將來發生爭執，並且即使爭執一旦發生，亦可以提供解決的途徑。起名也是部落傳說的一部分，可以一代一代地傳講下去。

二十六 23～25　築壇、求告、搭帳、挖井　第 25 節的三個舉動，都與得地為業有關，因此是第 24 節立 * 約應許的正確回應。祭壇認定神對他說話之地的神聖，支搭帳棚和挖井都是大致公認，在無主之地確立所有權的方法。

二十六 26～33　和平條約　第 28～30 節的和平條約足以構成鄰邦認可以撒在本地居住的證據。協議在同享筵宴和起誓之後便即生效。亞伯拉罕昔日如何築壇（十二章）和確立對地的所有權（二十三章），以撒在此也是一樣。

二十六 33　城鎮名稱的通俗詞源　亞伯拉罕先前曾為別是巴起名（二十一 31）。指出名稱的意義，不一定表示這名是當時才開始存在。正如人名可以賦予新的解釋（如二十七 36 的雅各），再度詮釋地名也是可以的。初民所注重的不是名字的來源，而是名字如何添上新的意義。這個全地最南面的城鎮，成為以撒的基地。考古學家鑒定為別是巴的古址並沒有士師時代之前（* 鐵器時代，主前 1200 年）的遺跡。但本段的記載也沒有暗示在以撒時代，當地有一個城鎮，因此這也不構成問題。

二十七 1～40

以撒關於二子的宣告

二十七 1～4　臨死前的祝福　族長所宣告的無論是祝福還是咒詛，都一定備受重視，並且具有必然的約束力。宣告若是族長臨死之前作出，則更事關重大。然而本段經文並不是描繪以撒快將死亡，只是說他老到一個地步，覺得需要安排好後事，作出傳統的祝福。

二十七 4　祝福時應有的環境　以掃所預備的筵席不但能夠提供歡愉氣氛與合宜心境，它更構成配得起這種大事的慶祝場面，正如今日的人到高級餐館慶祝一樣。

二十七 11～13　代承咒詛　雅各恐怕自招咒詛，利百加的回應是自願承擔。她能否這樣行？本章證明祝福是不能授給他人的，宣告的若是咒詛也沒有不同。然而利百加這話的意思，大概是咒詛的惡果，而非咒詛本身。神明既是咒詛的實行者，她坦承強逼雅各欺騙父親，咒詛若是要臨到，是針對她而來。

二十七 14　煮食　煮食是男女分擔的工作。獵取野味，是為（通常是單調無肉的）膳食口味加添變化的方法之一。野味的肉可能又韌又膻，因此需要燜爛，並且加上香料，使它好吃一點。

二十七 27～29　祝福的本質　以撒（以為他是以掃，而誤）授給雅各的祝福，使他得到肥沃土地，又能管治萬國，甚至他兄弟所生的國，並且使祝福和咒詛他的人，都得到同等的回饋。這是族長祝福的標準元素，與財富的遺贈和盟 * 約無關（雖然其中某些特色亦同時是耶和華應許給以色列的盟約利益），而是維生乃至昌盛的基本條件。

二十七 34～40　祝福不能取消　話語的能力在於它一旦出口，便不能收回——這一點的真實性超乎迷信的範疇以外，很多話一說出來就生果效，無論是福是禍，講者如何後悔都為時已晚。因此關於以掃未來

的宣告，是反映著已經給予雅各之福氣這現實而作出的。這話不可視之為咒詛，因為它預期以掃一系繼續存在，並且至終得自由。

二十七 37　我已立　以撒對以掃解釋說：「我已立他為主……，並賜他……。」第一人稱的用語證明這祝福不是神明宣告的預言，以撒也沒有求神執行這祝福。來自美索不達米亞的習慣用語中，這種祝福或咒詛經常涉及向神明作出呼籲。

二十七 41～46

欺騙的結果

二十七 45　一日喪二人　利百加對於自己可能一日失去兩人而表示關注。她的意思可能是同時失去以撒和雅各，換言之以撒去世，雅各被以掃所殺；但也有可能是同時失去以掃和雅各，即雅各被以掃所殺，以掃若非逃亡，就是遭報血仇者殺害。

二十七 46　赫人女子　以掃所娶的 * 赫人女子，是當時迦南原住民文化的一部分。這一族人雖然可能與安那托利亞有名的赫人有關，但我們對族長時代迦南赫人文化和歷史的認識，仍不容許我們作出有根據的結論。迦南在王國時代，有來自安那托利亞的赫人，是廣被接受的結論。早至主前第二千年紀中期的 * 亞馬拿文獻，已有記錄赫人和 * 胡利人（Hurrian）的人名。

二十八 1～22

雅各的異夢和許願

二十八 2　巴旦亞蘭　這地名只在創世記出現，它若果不是指美索不達米亞北部一帶（＝二十四 10 之「*兩河的亞蘭」），就可能是哈蘭的別名。在 * 亞喀得語中，巴旦努（padanu）和哈蘭努（harranu）都是「途徑」、「道路」的意思。無論如何，雅各所得的指示，是要回到祖家，按照內族通婚的習俗找一位妻子。

二十八 5　亞蘭人　* 亞蘭人的來源有很多疑難之處。他們要到主前第二千年紀後期，* 亞述王提革拉毘列色一世（Tiglath-Pileser I，主前 1114～1076 年）的年表中，才在美索不達米亞的歷史記錄中首次出現。主前九世紀的撒縵以色三世（Shalmaneser III）提到過大馬色的幾位亞蘭王（包括哈薛和便哈達三世）。然而這都是先祖記述的事蹟發生後好幾個世紀的事。用亞蘭人一語描述亞伯拉罕和雅各，比較可能是指亞蘭未曾凝聚成後世文獻所述的國家以前，散居在上美索不達米亞的部落。按照 * 楔形文字之文學中其他的案例，亞蘭一名可能原本是這個地區的名字（參 * 舊巴比倫時代之西帕爾安南坦〔Sippar-Amnantum〕），後來才用來形容當地的居民。現有的證據顯示在主前第二千年紀整段時期之內，亞蘭人都是在上美索不達米亞一帶居住，首先是以村民和遊牧民族的身分，後來成為政治聯盟的國家。

二十八 10～12　雅各的行程　雅各所走的是縱貫山地的山脊大道，由別是巴經希伯侖、伯特利、示劍，然後在伯善與大幹道（Great Trunk Road）會合。從別是巴到伯特利大約是兩日時間（約 60 哩），走到哈蘭的旅程則需時一個多月（約 550 哩）。

二十八 13～15　梯子　雅各夢中所見的梯子或階梯，是天地之間的通道。美索不達米亞神話用 * 亞喀得語中等同的字眼，來描述神明的使者想要從一個境界轉移另一個境界時，所用的途徑。這個神話中的階梯，就是 * 巴比倫人要藉廟塔建築表達的事物。興建這些廟塔的目的，是為神明提供一條下降到廟宇和城鎮的路途。依雅各的背景，他應該熟悉這個概念，能夠作出這樣的結論：所在之地是貫通兩個世界的門戶，因此屬乎聖地。他在夢中雖然看見階梯，又看見使者（天使）藉此在兩個境界之間轉移（出發執行使命或完成歸回，不是行列或遊行），卻沒有表示耶和華曾經使用，祂只是站在階梯旁邊而已（這是本節之希伯來慣用語的正確翻譯）。

二十八 16～17　神的殿、天的門　雅各睡醒後稱這聖地為神的殿（伯特利）、天的門。按照 * 亞喀得神話，使者所用的階梯往上通往天的門，神祇的廟宇則在階梯底下。如此守護神就能離開神明的聚會，降臨到進行崇拜的處所。

二十八 18～19　柱子和膏抹　聖柱和立起來的石頭早至主前第四千年紀以前，已經是古代近東有名的崇

拜方式。它在迦南的 * 祭儀設施中占很重要的地位，基色的邱壇是例證之一，以色列人在亞拉得所建的廟宇中也有案例。此外立石有時也可用作紀念碑。這一類的石柱底部有時設有盆子，學者推測是作澆奠（液體的祭物）之用，雅各在三十五章 14 節就是這樣做。將膏油倒在石柱上，就算是行奉獻之禮。

二十八 19　伯特利／路斯　創世記二十三 2 的注釋已經提及過，地名隨新人種的出現或重要事件而改變。伯特利在耶路撒冷以北不遠之處，是山地中部的重鎮。一條東西要道就在南面經過，是客旅交會之處，也是設立 * 祭儀場所的理想地方。有學者臆測路斯是城邑的本名，伯特利（直譯「神的殿」）是城外獨立的祭儀場所。以色列人在當地定居之後，此地與亞伯拉罕（十二 8）和雅各的關係導致舊名被淘汰。

二十八 20～22　許願　願是有條件的承諾，其物件幾乎必然是神。古代世界最普遍的願，是請求神明時作出的。典型的條件是求神供應或保護，願所許的則通常是給神獻上禮物。犧牲是最常見的禮物，但也有可能是指給予神殿或祭司的其他禮物。還願一般是在神殿公開進行的。雅各之願的條件到第 21 節結尾為止，他承諾條件滿足後獻上十分之一。

二十八 22　什一奉獻　在古代世界，什一往往是稅收的制度。收取的有時是廟宇，有時是王。由於金錢經常不是個人入息和財富的衡量方法，所有財物都在計算什一時包括在內，雅各「凡你所賜給我的」就是這個意思。雅各的什一奉獻很明顯是自願而非強制的，不可與任何稅收相提並論。伯特利沒有廟宇，也沒有祭司，雅各的什一奉獻交給誰呢？雅各可能預期所得的財富都是羊群牛群。若然，他的什一奉獻就是在伯特利獻上犧牲。

二十九 1～14

雅各尋見拉班一家

二十九 2、3、10　井口上的石頭　石頭有雙重的用處，一方面保護井不受污染或毒害，另一方面也是社會性的制約措施，避免附近的牧人取水超過應得的分量。水在這「空曠地區」顯然供不應求，井權因而極受維護。貝督因牧人甚至極少會願意透露本區水井的位置，是以本段的保安措施並無反常之處。石頭可能還有掩飾水井地點，不讓閒人看見的作用。這個時期的水井沒有保護性的圍欄，因此石頭還能防止動物（或人）失足掉下之險。

二十九 3　打水的程式　在水源缺乏的地區，牧人可能需要就本地的水井或水泉的使用作出協定。然而彼此若是互不信任的話，就會導致本節所述的情形：全體牛羊集合之前，無人能夠飲水。

二十九 6　牧羊女　今日貝督因的羊群由女子或孩童放牧雖不罕見，但古時只有無子的家庭才有女子放牧。此舉不甚安全，因為她們要冒被調戲之險，但這也是吸引物件的方法之一。

二十九 11　親嘴問安　近東親戚朋友之間傳統的問安方法，是親切的擁抱和兩頰上的親吻。男女親屬都是如此。

二十九 15～30

雅各為妻子工作

二十九 17　利亞的眼睛　在描述比較拉結、利亞時，對利亞惟一的形容是與她的眼睛有關。這字一般來說其實是正面的用語，含有纖巧、敏感、溫柔、清秀（NIV 附注）的意思。雖然古時視眼睛為美貌的首要條件，利亞雖然美麗，卻遠不及拉結可愛。

二十九 18～20　七年的勞力　新郎或其家庭將禮金付給女家是典型婚姻傳統的一部分，可以用作信託基金，在喪夫、受棄、離婚之時，供給妻子的需要。

此外，女家有時亦會把它變為新娘兄弟的聘禮。在某些案例中，它甚至以間接妝奩的方式，歸還給新娘本人。在 * 努斯文獻中，典型的聘禮是銀子三十至四十舍客勒。按照典型牧人年薪十舍客勒銀子計算，雅各是付了高價。但這是可以理解的，雅各沒有甚麼談判的本錢，並且禮金是以勞工的方式交付。

二十九 21～24　婚筵　婚姻是兩個家庭之間的合約，因此與條約和商業合同相似，同樣需要在共宴 * 儀式（象徵彼此相和）後方始有效。此外還有遊行，前往指定為「第一個家」的地點（通常是在男家的房屋或帳幕之中，惟創二十九章則不然），然後二人入洞房。新娘在公開慶典中需要蒙臉，這種高興場合

相信亦必然導致醉酒。這都是雅各在婚筵中未能認出拉結被利亞取代的部分因素。

二十九 24　送婢女為禮　新娘在結婚時得到婢女為禮物，是頗為普通的事。她藉此得到私人的家傭和扈從，不但提高她的地位，更能在她履行職務時輔助她。

二十九 26～30　年長先結婚的習俗　最大的女兒先結婚，是古代近東直到今日依然奉行的傳統。這作法能夠保證可能不及妹妹美貌的姊姊，不會因之而受羞辱，又能避免不婚女子對家庭構成財務上的負擔。女子對家庭的功用，是透過婚約換取財富和地位。姊姊婚事若遭擱置而終身不嫁，家庭就要承擔起供養她的責任。

二十九 27　新婚七日　創世七日與借著婚姻創造新生活的關聯，有可能是「新婚七日」的起源。讓新郎新娘不受其他工作干擾，其用意是能早在新婚期就懷孕。

二十九 31～三十 24

雅各的子女

二十九 33　為子女起名　為子女起名是大事，所反映的通常是某些出生時的情況和感受。名字很少針對孩童應該會有什麼際遇或命運而起，也不會註定他的命運，然而他們所相信的，是名字與孩童的真我有直接的關聯，故此與他的本性和經歷，有意味深長的聯繫。

三十 3～13　以使女為妻子替身　撒拉如何將使女夏甲給予亞伯拉罕，作為妻子的替身（創十六 1～4），雅各的兩個妻子亦同樣各將使女給予丈夫。其目的是使不育（或不受寵愛）的妻子，藉合法的代孕過程得著子女。美索不達米亞的 * 利皮特—伊施他爾和 * 漢摩拉比法典，都包含這個習俗的條款。

三十 14～15　風茄　學名為 Mandragora officinarum 的風茄是一種無干，長於石地，多年生的馬鈴薯科根莖類植物。它狀似人形，有麻醉和催瀉功能，因此可供藥用。外形特殊和氣味辛辣，可能是它在 * 豐饒崇拜禮儀中出現，和被用作催情劑（見：歌七 13～14）的緣由。風茄葉子暗綠而有縐，上面長有紫色鐘狀的花朵。果實是黃色的漿果，大如小番茄，可食。風茄原生於地中海一帶，美索不達米亞並不常見。

三十 25～43

雅各受拉班所聘

三十 22～25　雅各的請求　女子若不生育，她在家庭中的地位就變得薄弱。不育的女子可能會遭受離棄、排斥，或失去原有的地位，因而需要家族的庇護。如今拉結在雅各家中既已地位穩固，雅各覺得請求離開，就不必有什麼顧忌了。

三十 27　拉班占卜　以色列人讀到拉班聲稱 * 耶和華竟然透過 * 占卜（和合本：「算定」）向他提供資料，必然會覺得詫異。聖經沒有說明拉班用的是什麼占卜法，但無論何種占卜，後來都被律法所禁止。

占卜假設神明的作為和動機，是可以借著不同指標（如祭牲的內腑等）知曉的。這種世界觀與聖經的教訓相違。但無論如何，神有時亦會選擇使用這種方法，伯利恒之星就是例證。

三十 32～33　養殖羊群　雅各所挑選的顏色（深色的綿羊和有斑的山羊），通常只占羊群中極小的部分。表面看來，雅各似乎是以得到遠比常規為少的報酬為足。當時的合約將多至兩成的初生羊只撥歸牧人所有（按研究，今日的貝督因人則以一成最為常見）。本段沒有提及副產品（羊毛、奶類等），但是這些產品的一定比例往往也是牧人的一部分薪酬。

三十 37～43　樹枝的使用　雅各用科學的繁殖方法和民間傳統，來對付拉班的欺詐。牧羊人顯然不會不知道羊群的動情週期（西曆六月至九月），若果仔細觀察，亦當能證明健壯的牲畜交配，就能生出強健的羊羔。然而不科學之處，卻是視覺刺激能夠培養某些特徵（在此是毛色）的原則。雅各放在羊前水槽中的有紋樹枝，並不能夠改變羊只的遺傳因素。很多民間傳統都有這一類的感應法術（現代仍有母親穿著的顏色能夠決定胎兒性別的論調）。它是本章欺詐主題的關鍵之一，亦反映了同時倚靠法術和常識來達成目標的文化。

三十一 1～21

雅各逃亡

三十一 1　拉班兒子的怨言　受聘于拉班的雅各有成就，自然會削減拉班的財富，他眾子預期得到的產

業，當然就不會有這麼多。他們對姊夫（或妹夫）心存怨恨，是可以理解的事。

三十一 13　伯特利的神　耶和華以伯特利的神自稱，就是提醒雅各他在二十八章 20～22 節許了什麼願。雖然在迦南人心目中，不同的聖地有不同的神祇，經文卻完全沒有表示雅各以為伯特利的神有別於 * 耶和華，五經作者則毫無疑問地將兩者視之為一（參較 3 節和 13 節）。

三十一 14～16　拉結和利亞的埋怨　拉結和利亞表示願意與雅各同去的理由，是拉班在錢財的處理上虧待了她們。學者相信她們所指的，是女子所託管，以備喪夫或被休之需的財產。這些財產通常是聘禮的一部分，然而雅各的聘禮是以勞工而非財物的方式支付的。拉班如果從來沒有把雅各十四年辛勞的薪酬撥出來分別保存，她們二人需要供養時就沒有積蓄可以提供了。如此對她們而言，住在本家附近應有的經濟保障便不復存在。她們認為這是把她們當作外人看待，因為雅各的勞力使拉班得益，拉班卻沒有將所得的利潤分一點給她們——與賣了她們沒有分別。

三十一 18　巴旦亞蘭　巴旦亞蘭似乎是指美索不達米亞北部和敘利亞東北部的地區（參二十八 2 注釋）。地名包含 * 亞蘭，表示與亞蘭人的關係（參二十八 5 注釋）。

三十一 19～20　剪羊毛　剪除家畜羊只厚密毛層的工作，是在春季羊羔出生之前幾個星期進行。如此毛層可以在夏季長回，在極端氣溫下保護羊只。牧人將羊群集中在一個地點，羊毛亦在此處加工、染色，並織成布料。考古學家在亭拿（見三十八 12）挖掘到大量織布用的錘子，證明這是剪毛和編織的中心。剪羊毛必須遠行，因此需要作好準備，保護留守的村民。辛苦剪完羊毛之後，必有慶典以志其事。

三十一 19　家中的神像　這些「家中的神像」或特拉芬（teraphim）關係家族的幸運和興旺。有人提出這些小偶像可能和羅馬傳統防外患（lares）和內憂（penates）的家神一樣，是在門檻和爐邊守衛的。它是世代相傳的遺產。拉結能夠把它藏在鞍子底下（和合本譯「馱簍」），顯示它頗為細小，但體積較大的例子也是有的（見：撒上十九 13）。在美索不達米亞和敘利亞—巴勒斯坦都挖掘到不少這種小像。它和崇拜主要神祇的廟宇和國家性 * 祭儀不一樣，而是屬於民間和地區性的宗教。

一個新近發表的研究，認為這些小像代表祖先，其他學者則相信只是和家族的守護神有關。拉班十萬火急地追索，證明這些神像對他家族是何等重要。反觀雅各，卻在前往迦南時將之摒除。

三十一 21　基列山　雅各離開哈蘭附近之後，往西南渡過幼發拉底河，進入外約但一帶稱為基列的地區。這區域包括了從加利利海附近之雅穆克河（Yarmuk River）和死海北端之間，大部分的約但高原（Jordanian Plateau）。

三十一 22～55

雅各和拉班的協定

三十一 27　樂器　手鼓和豎琴是鄉村文化的慶典中常見的樂器，在軍事勝利（出十五 20）、慶典或宗教性舞蹈（撒上十 5），以及本節的餞別等大事中應用。

三十一 35　拉結的藉口　拉結說她適逢經期的藉口，足使拉班退避。古代人視行經之女子為禍患，以為經血是邪靈的居所。

三十一 38～42　牧人的責任　美索不達米亞挖掘到的畜牧合同，說明了牧人的職責和報酬。這些合同所描述的工作，與本段沒有什麼分別：將羊群趕到水草合適的地方，照管羊羔的生產，治理生病或受傷的羊只，保護不受野獸之害，尋找亡羊。因疏忽或保護未得完善而導致的損失，可以從牧人薪酬中扣除。牧人只准吃被殺或自然死亡的牲畜。

三十一 42　祖宗的神　雅各用「我父親的神、亞伯拉罕的神」以及「以撒所敬畏的」（直譯）等用語，表示他與這些部落民族，有崇拜祖宗之神的共通之處（參二十八 13；出三 6，四 5）。

「以撒所敬畏的」只出現於創世記，可能算是守護神的別名（外號），亦可能是間接警告拉班不得動武（見三十一 29）。舊 * 亞述文獻中，亦有提到「你們列祖之神亞述」為守護神祇的案例（主前第二千年紀初期）。

三十一 45～53　石柱為見證　聖經有好幾個以石堆作為界石，作為事件的紀念碑，或作為立 * 約見證的例子（見二十八 18，三十五 20；書二十四 27）。

在迦南宗教中，直立的石頭，是豎立起來作為守衛或神明居所的（見：申十六 21～22；王上十四 23）。所立的石頭有二，並且各自有名，顯示這是呼召的 * 儀式，召請雙方所奉之神，來見證立約儀式，並執行其中條款。

耶路撒冷所羅門聖殿正面的雙柱——雅斤和波阿斯（王上七 15～22），可能是對應的例子。

三十一 48～53　協議的性質　本段和其他古代近東盟約（如主前七世紀 * 亞述王以撒哈頓的藩屬條約，和主前十三世紀蘭塞二世〔Rameses II〕和哈圖西利斯三世〔Hattusilis III〕間的條約等）的條文一樣，都包括召請雙方神祇作見證，宣佈嚴格的條款，並以獻祭和共宴 * 儀式締結協議。雖然明確的規定只有雅各不得另外娶妻一條，豎立石柱卻表示這是疆土性的協議，所標示的正是邊界。* 努斯的法律檔案（主前十五世紀），也記載了一些限制另娶妻子的例子。這規定的用意，是保護現有妻子（們）的權益和地位。尤其如今妻子本家不在鄰近，無法保證她們得到公平合理的待遇。

三十一 54　祭筵　筵席大概是締結協定的標準模式（見十四 18，二十六 30；出二十四 5～11）。飲食是待客 * 儀式的一部分（十八 2～5），在此的功用也是將雙方帶進家庭式、互不仇視的關係。獻祭因素更能保證神明的參與，增添場合的嚴肅性。

三十二 1～32

雅各回到迦南

三十二 1　遇見天使　雅各離開應許地時經歷天使 * 顯現（二十八 12），亦同樣在歸回時與天使見面。如此在記述之中，就構成了含攝（inclusio，在文學單位的開首和結尾，重複相同事件或句子的修辭方式），表示神認可剛才所立的條約，並且與盟 * 約的繼承人重建直接的聯繫。

三十二 2　給地方起名　在列祖時代的記述中，給發生特別事件的地點冠以名字，是頗為常見的作法，若牽涉到神之 * 顯現尤然（見十六 14，二十一 31，二十六 20、33，二十八 19）。它是這地點有神之臨在的憑證。伯特利就是例證：亞伯拉罕曾經在此築壇，雅各亦在此經歷神之顯現，它後來成為重要的崇拜地點。

本段中的地名瑪哈念，是「兩個軍營」的意思，然而所指是什麼卻不得而知。此地的位置雖然未能確定，卻是迦得支派屬地中頗為重要的城市（見：書十三 26，二十一 38；撒下二 8～9）。

三十二 3　西珥　學者大都認為西珥地是在以東中部的丘陵地帶（海拔大體超過 5,000 呎），北臨古懷爾幹河（Wadi al-Ghuwayr），南面是拉斯納克布（Ras en-Naqb）。

三十二 3～5　雅各的資訊　雅各給以掃的資訊有幾個用意。第一，他沒有在以掃背後偷偷摸摸地在當地居住；第二，也是更重要的一點，他不是要來爭奪承受遺產的權利。他形容自己的成就和財富，暗示他不是以窮光蛋的身分歸回，要索取自己的一分產業。

三十二 13～21　給以掃的禮物　雅各的重禮可和國與國之間的朝貢相提並論。例如在主前九世紀，欣丹努（Hindanu）鎮獻給 * 亞述王杜庫提寧努他二世的禮物，就有銀子、餅、酒、駱駝三十只、五十牛只、驢三十只。雅各禮物之多，足以讓以掃自行創辦畜牧事業有餘，不然以掃也可以用這些禮物作為報酬，送給幫他奪取掠物的雇傭兵。

三十二 13～21　雅各的策略　雅各送給以掃的禮物，證明了他和素常一般精明。除了試圖用重禮博取以掃的好感以外，牲畜一群一群地不斷來到，足以打亂一切伏擊的圈套，無論以掃設計了什麼戰略來對付雅各，其銳氣亦終被這些牛羊消磨殆盡。再者，攜同牲畜對以掃行軍的進度有所耽延，並且十分嘈雜。最後，這計策將雅各的僕人摻雜在以掃的隨從中——如果真要動武，這是極大的優勢。

三十二 22　渡口　渡口或涉渡點的功用與城門差不多。兩者都是某些地區的出口和入口。兩者在軍事上都有戰略價值（見：士三 28，十二 5；耶五十一 32），故此都與權能有關。這權能包括了實質的勢力，和超自然的能力。雅各進入應許之地，與他在湍急之雅博河渡口旁與一位超自然者搏鬥這兩回事有關聯，是不難想像的。

三十二 24～26　扣留以求福　一個 * 赫人的儀式文獻描繪女神凱巴特（Khebat）與王搏鬥時，被王所扣留。接下來得勝者是誰的討論，導致王請求賜福。

三十二 24　在黎明離去　在時間方面的討論一方面表示雅各與神明搏鬥時間之長，另一方面也是雅各搏鬥時沒有知覺能力的指標。在民間傳說中，黎明或「雞啼」經常被視為黑暗的權勢或產物失去對人影響力的時刻，但在古代近東文學中並不常見。然而本段的重點不是勢力，而是權能（從起名得見）和辨識力（見 29 節）。

三十二 28～30　更改名字　更改名字當然有作為起源故事（etiology；解釋事物的起源的故事）的作用（如：十七章 5 節將亞伯蘭改名為亞伯拉罕，以強調他是多國之父的立 * 約應許）。使者詢問雅各的名字，是提供機會突出名字改為以色列的一點。

如此，改名除了有起源故事上的用意（紀念毘努伊勒發生的事件）以外，更成為了雅各轉化為以色列的標記，他的身分從流浪者兼篡奪者，變成了盟約繼承人，被選為神子民的領袖。更改一人的名字，也是行使淩駕乎此人之上的權柄。宗主立藩屬為王，偶爾亦同時給他另起新名，以彰顯對藩屬的權勢。

三十二 31～32　起源說明　起源說明解釋名字的起源、特點、應用。在民間傳說中，起源說明往往富於幻想色彩（駱駝的駝峰從何而來等），民族或國家的傳統則傾向於傳奇性。這些幻想性或傳奇性的記錄雖然很多時候完全是杜撰出來，但起源說明總有可能不是豐富想像力的產品，而是保存了準確傳統的故事。

雅各／以色列與神摔跤地點的名字，來自「我面對面見了神」的驚呼（很明顯與二十八 16～19 他在伯特利所遇之事對應）。這段敍述的結語為一個有關飲食的特殊法則提供了解釋。這法則在猶太律法中，惟獨在本段出現。然而，禁吃「大腿窩的筋」（可能是坐骨神經）在律法上的作用，在於它是紀念雅各／以色列在雅博河畔的搏鬥——因此可與 * 割禮的設立（十七 9～14）相提並論——使之成為堅定盟 * 約的大事。

三十三 1～20

雅各與以掃團圓

三十三 1～3　俯伏在地七次　在古代世界，向地位較高者表示敬意的法子之一是俯伏在地。這敬禮可以重複七次，來加強所表示的尊崇和下拜者的恭順。亞馬拿出土的埃及文獻（主前十四世紀）中，有些描繪藩屬向法老下拜七次。

三十三 16　西珥　這地區包括了延伸自（位於死海和亞喀巴灣之間的）亞拉巴東南的山地，以東人後來在此居住（見三十六 20；士五 4）。此地每年有相當的雨量，地勢又高，因此有足夠的水和溶雪，來供給灌木林或叢林的需要。這可能是西珥一名的由來——西珥是「多毛」的意思。

三十三 17　疏割　疏割是約但河東鄰近雅博河注入約但河之處的城鎮（士八 5）。好幾位元考古學家根據埃及的記錄（示撒石碑〔Stele of Shishak〕），以及源自 * 銅石器時代（Chalcolithic Age）至 * 鐵器時代第二期（Iron Age II）的文物，考證其遺址在代爾阿拉遺址（Tell Deir 'Alla）。它名字的意思是「棚」，用來形容這地區遊牧民族和礦工（在鐵器時代第一期的文化層，找到金屬提煉的證據）混合組成之人口所用的臨時住處，很是合適。

三十三 18～19　示劍　示劍據考證是位於耶路撒冷以北三十五哩，中央高地的巴拉塔遺址。提及這地方的古籍很多，其中包括了森烏瑟特三世（Sen-Usert III）的埃及記錄（主前十九世紀），和 * 亞馬拿泥版（主前十四世紀）。主前第二至第一千年紀的證據，顯示不斷有人在此地居住，足見這個處於從埃及經別是巴、耶路撒冷，北上大馬色之幹線網上的城市，在戰略上的地位是何等重要。它也是亞伯蘭到達迦南地的第一站（見十二 6 注釋）。這地區土地肥沃，耕作放牧皆宜。

三十三 19　買地　本節的土地交易與創世記第二十三章一樣，都是包括了實數（一百塊銀子），表示這是有契約的轉讓，不是付錢租用這地。雅各是在城鎮範圍內定居，所以必須購買所住之地。由於貨幣單位不明，所以所付的是多少金錢，已無法考據。和創世記第二十三章一樣，這地至終也是用作墳地（見：書二十四 32）。

三十三 20　築壇的重要性　壇的功用是作為獻祭的地點。在新的地方築壇，也有表示在當地引進一位神祇來崇拜的意思。代與代之間的立 * 約領袖之間共通的一點，是他們都在應許之地築壇，好敬拜 * 耶

和華（十二 7～8，十三 18，二十六 25）。雅各／以色列為所築之壇起名為「伊利伊羅伊以色列」，就是承認自己名字已被改變，同時表示接受伯特利之應許，願意扮演盟約繼承人的角色（二十八 13～15）。為祭壇起名的另一個案例，可見於出埃及記十七 15。

三十四 1～31

底拿與示劍

三十四 2　希未人　按照各處記載對希未人的描述，他們顯然是在迦南中部山地居住，南面從耶路撒冷附近的基遍（書九 1～7），經示劍往北直達黑門山（書十一 3；士三 3）。希未人的起源已不可考（按創十 17 是含的後裔），但可能與主前第二千年紀中期，至第一千年紀初期在迦南定居的 * 胡利人和 * 赫人有關。

三十四 2　強暴女性　強姦顯然是古代近東獲取婚約的手段之一。規範這種作為的法律，可見於出埃及記二十二 16～17 和申命記二十二 28～29，以及中 * 亞述和 * 赫人的法律。這些法律通常勒令強姦者加重付出聘禮，有時還禁絕離婚。* 蘇美法律第七條和創世記三十四章，都同樣是針對年輕未許配人的女子，不得父母同意外出而被強姦的情形。結局是父母有權不得她的同意，把她嫁給強姦者。

三十四 7　普世規範的概念　在古代近東文學中，來自同時代和更早期的法典清楚證明，對不正當和暴力性行為的禁戒，並非起源於西乃。當代人所信奉的行為準則，十分近似西乃山所高舉的律法，顯出兩者之間共有一個普世性的道德感和正義感。法律和其他較不正式之標準所要保護的，往往都是家庭的榮譽和健全、個人的尊嚴，以及在社會中的保障。

三十四 11～12　聘金和禮物　男家所付聘金和禮物的價值，往往是按照婚姻的有利程度。女家社會地位若比男家為高，聘禮亦相應增加。新娘其他因素（如美貌）亦會提升她的價值。* 努斯文獻中典型的聘金，大約是三十至四十舍客勒銀子。

三十四 13～17　割禮　最初引進 * 割禮時（創十七），成年男子和嬰孩都同樣要動手術，作為社群一份子的表記。割禮在古代近東作為青春期、豐饒崇拜，或結婚禮儀雖然普及，卻也未曾達到所有人都奉行的地步。示劍人接受割禮，使自己有資格成為雅各眾女的丈夫。這種手術對成人來說頗為痛楚，足以使男丁失去活動能力幾天之久。

三十四 20　城門口　城門是聚集進行訴訟或交易的地點，也是討論與全體市民有關事務公開聚會的場所。在小鎮，也就是古代的城邑中，房屋擁擠、街道窄小。市集（城中若有）和城門口是惟一空曠的地方。前者當然不宜討論公眾事務。

三十四 25～29　掠城　雙方談判的主題，是在底拿遭受強暴的情況下，何為合適的補償（聘禮）。結果是，底拿兄弟認為全城的性命財貨才可算為合適。在史詩《伊里亞德》（Iliad）中，希臘人為奪回海倫（Helen）而圍攻特洛伊（Troy）城，其目的也相仿。

三十五 1～15

雅各回到伯特利

三十五 1　築壇　亞伯蘭周遊時到處築壇（十二 6～8），其目的不是獻祭，而是為要求告耶和華的名。雅各的情況似乎也是一樣，因為經文沒有提過在壇上獻祭。有人提出壇的作用，是作為神明領土的標記。另一個可能，是作為耶和華之名的紀念碑。

三十五 2～5　除掉外邦神　除掉外邦神的呼籲，同時亦呼籲他們惟獨委身於 * 耶和華。這話並不顯示他們在理論上明白或接受一神信仰，而是表示他們接受了耶和華為他們一家的守護神。接受一位有位格的神，保護供給自己一家，是主前第二千年紀初期美索不達米亞常見的信念。他們不以這一類的神祇，來取代宇宙性大神的地位，只是把他作為個人崇拜和奉行宗教的主要對象而已。

三十五 2　自潔　自潔是 * 禮儀所規定的手續之一，但也有可能是對第三十四章流血事件的回應。自潔通常包括了洗澡和更衣。預備崇拜和執行 * 禮儀之際，亦需同時丟棄任何向他神表示效忠的物件。發生這一切的地方，正是伯特利以北約二十哩，第三十四章事件的發生地示劍。一如第 1 節用語所顯示的，這次的崇拜被描繪為朝聖旅程。耳環與崇拜其他神有什麼關係並不清楚。用耳環來製造偶像是有案可稽

的事（出三十二 2；士八 24），耳環亦經常是劫城的掠物，但這兩點似乎都不能為本節提供解釋。有人提出耳環可能是某種 * 護身符（amulet），甚至可能印上神祇的像，然而證明耳環可以有此功用的證據，卻不存在。只來自 * 吾珥第三王朝（Ur III，主前二〇〇〇年）的一隻耳環，刻有奉獻給一位女神的字樣。

三十五 4　埋在橡樹底下　上述的對象被埋藏在示劍一棵特別的樹底下。創世記十二 6，約書亞記二十四 23～27，士師記九 6、37 所提及的，可能也是這棵樹。在當時通俗宗教中，聖木所扮演的角色很重要，因為他們將石頭和樹木視作神明的居所。迦南宗教相信它是 * 豐饒崇拜的象徵（見：申十二 2；耶三 9；何四 13）。然而足以澄清聖木在迦南作用的考古和文學遺跡，卻少之又少。

三十五 14　在石柱上澆油　第二十八章 18 節記載雅各在伯特利立石澆油，如今他又另立一柱，並且奠酒（為祭）紀念 * 神的顯現。在同一地區立有幾根石柱並無異常之處。

三十五 16～29

拉結、以撒卒

三十五 16～18　收生婆　收生婆通常都是年紀比較大的婦女，他們的責任是教授年輕女子房事，以及在分娩時施以援手。她們有分參與命名 * 儀式，可能還教導新做母親的，怎樣哺乳和照顧嬰兒。

三十五 16～18　難產而死　難產而死在古時並不罕見。* 巴比倫的咒語文學中，包括了好幾個在生產時用作保佑母嬰平安咒語的例證。這些咒語尤其針對他們相信是專門攻擊女子和兒童的邪靈拉馬什圖。

三十五 18　為子女起名　拉結臨死時給孩子起名，反映自己的痛苦。按照嬰兒出生時的情景起名，是很常見的作法。雅各在此另起新名，也是為父者的權利。「便雅憫」可能是「右（手）之子」的意思，表示受保護之處；也可能是「南方之子」的意思（以色列人面朝東方，右手就在南面）。

三十五 19～20　拉結之墓　拉結難產而死的地點，是伯利恒以北以法他的路上，後來便雅憫和猶大支派屬地的交界（見：撒上十 2），伯利恒北面約十二哩之處。撒母耳記下十八 18 記載了另一個為死人豎立紀念碑的例子。很久之後的耶利米書三十一章提到拉結的墳墓，顯示直至王國時代末期，此地仍是有名的朝聖地點。在比較近期的傳統中，一個拉結墓在伯利恒，另一個則在耶路撒冷以北，二者發生了混淆的情況。

三十五 21　以得台　這個地名的意思，是「牧羊塔臺」。這是牧人用來保護羊群不受野獸侵害的地方。按照雅各的行程，埋葬拉結之後，他是往南前進，以得台應該很接近耶路撒冷。彌迦書四 8 中「羊群的高臺」一語，也支持這考證。然而後世的傳統，卻認為它比較接近伯利恒。

三十五 21～22　與父親的妾同寢　* 妾是沒有妝奩陪嫁的女子，職務包括為家庭生兒育女。在古代世界，生產是十分重要的功用；因為家庭甚至個人的存亡，往往都是無定之數。由於妾是性伴侶，佔用父親的妾不單要負亂倫之名，更被視為試圖僭奪族長的權威。

三十六 1～30

以掃一系

三十六 1～43　以掃的後代　本段逐步揭示以掃的族譜。首先是他最初的三個妻子（兩個是 * 赫人，一個是以實瑪利的女兒）。接著列出的是十二個支族的名稱（9～14 節；亞瑪力除外，他是 * 妾所生的子），數目與拿鶴（二十二 20～24）、以實瑪利（二十五 13～16）、以色列的相同。第三層的後裔（15～19 節）似乎是宗族的名稱，與上一層有些許重複之處。最後一組記載了以色列建立王國之前，統治以東八位君王的名字（31～39 節）。全族譜中最有名的名字有相信是指以東南部地區的提幔，以及號稱約伯本鄉的烏斯。

三十六 12　亞瑪力人的起源　亞瑪力人所流浪的地區包括了尼革、外約但、西乃半島。聖經以外沒有提及他們的歷史記錄，也找不到肯定與他們有關的文物。然而考古學在本區的調查，依然顯示這個時期與遊牧民族和半遊牧民族（如：亞瑪力人）有關的證據，數量頗為可觀。

三十六 15～30　族長　在此所列的包括了不同地區的多位元族長，由於這些貝督因民族採用酋長統治的體制，本段除了是族譜以外，也可算是君王的名單。* 蘇美的君王名單十分相像，也是簡明地列舉與不

同地區有關的君王。

三十六 24　溫泉　族譜之中有名字與另一人相同之時，分辨的方法之一是簡述其人的生涯（見四 19～24 與五 25～31 的兩位拉麥）。這位亞拿與他叔父的分別，在於他發現了一個「溫泉」——這是對全族都有益處的自然現象。「溫泉」的翻譯完全是根據武加大譯本（Vulgate）。猶太傳統將這字譯作「騾子」，換言之是把學會馬驢雜交的功勞歸給亞拿。

三十七 1～11

約瑟的夢

三十七 3　約瑟的衣裳　約瑟父親為他做的特種衣裳代表權柄和寵愛。雖或色彩豐富，使這種衣裳與眾不同的，是其材料、織工、（下擺或衣袖的）長度。由於形容這衣裳的希伯來字眼只在本段出現，這衣服的特色究竟是什麼，十分難以確定。在同時代的埃及圖畫中，衣著考究的迦南人穿著有刺繡的衣服，並且從腰到膝，斜戴著有纓絡的腰巾。

三十七 5～11　夢的重要性　初民很重視夢，因為他們相信夢能夠讓人知曉神界的事物。一部分先知或君王的夢，被視為神明啟示的方式。他們更相信大部分的夢都是有預兆，能夠傳達神明作為資訊的，連一般人的尋常夢也不例外。啟示性的夢通常表示神明的身分，往往更與這神明有直接關係。預兆性的夢則不提及神明。夢經常充滿象徵成分，需要有人解夢，但這些象徵的明顯程度，有時也很合理。他們不認為夢所提供的資訊是無可挽回的。好像約瑟夢見自己擢升高位，古代近東還有其他例子，其中最有名的是約瑟以前五百年之亞喀得（Akkad）的撒珥根。

三十七 12～36

約瑟被賣為奴

三十七 12～13　牧人放羊　冬雨使牧草茂盛，牧人可以用本村或營賬附近的牧場。雨季結束後羊群可以先在已經收成的農田放牧，然後就要帶到夏季有草的山地。

三十七 17　多坍　多坍遺址（Tell Dothan），占地二十五英畝的遺址，氣勢十分宏偉。本城位於示劍以北十四哩，商旅和牧人北上耶斯列谷的主要大道之上。它在 * 初銅器時代（Early Bronze Age；主前 3200～2400 年）發展成主要都市，成為客旅自然的地標。城的周圍是上等的牧場，足以構成約瑟眾兄在此的理由。

三十七 19～24　儲水池　儲水池（和合本：「坑」）是在挖空石灰基岩，或在泥土中掘出來再墁以灰泥造成，用以儲藏雨水的。旱季時人畜的食水，都得靠它供應。水池沒有水時，可以用作臨時牢房（見：耶三十八 6）。

三十七 25～28　奴隸買賣　古代近東從遠古開始，已經有奴隸買賣。奴隸通常是戰俘或被劫掠來的人口。行商一般都願意購買奴隸，將他們運到外地出售。這種奴隸重獲自由的機會極微。

三十七 25　香料和商道　行商沿西乃半島的各個商道，把香從阿拉伯南部，運到巴勒斯坦海傍的迦薩和埃及。本段所述的米甸人大概就是在這樣一條北西乃的商道上，從約瑟的兄長手上買下約瑟，把他連同其他的商品運到埃及轉售。

三十七 25～36　米甸人／以實瑪利人　這兩個名字交替使用，大概反映兩族人間有密切的關聯。有人相信以實瑪利人被視為米甸民族的一支，亦有人相信米甸不過是從以實瑪利人手上買下約瑟而已。然而士師記八 24 混用兩個名字，似乎顯示聖經的作者若非假定兩者的關聯，就是反映兩者間已知的血緣。

三十七 28　二十舍客勒　約瑟賣得銀子二十舍客勒，同時代的文學（例如：* 漢摩拉比法典）證明，此乃奴隸在這個時期的常價。它大約等於兩年的工錢。

三十七 34～35　哀悼的習俗　哀悼的習俗通常包括撕裂自己的衣服，哭泣，在頭髮上加以灰、塵，和穿「麻衣」。這種「麻衣」是用山羊或駱駝毛織造，很是粗糙不適，並且往往只是一條腰巾。正式的服喪期是三十天，但可以隨服喪者的意思無限期延長。

三十八 1～30

猶大的眾子

三十八 1　亞杜蘭　亞杜蘭位於薩非拉（猶大山地和平原之間的谷地，和合本：「高原」），學者考證為希伯侖西北的瑪德庫爾酋長遺址（Tell esh-Sheikh Madhkur；見：撒上二十二 1；彌一 15）。其高度當比希伯侖（海拔 3,040 呎）為低，因此說猶大「下」到亞杜蘭很是恰當。

三十八 6～26　兄終弟及婚姻　英年早逝的人如果無後，就會在產業的繼承上構成疑難。兄終弟及的制度是解決方法之一。依照創世記第三十八章的概略，死者的弟兄有責任使寡嫂懷孕，好使兄弟的名字（以及當得的遺產）可以傳給所生的嬰孩。類似的規例可見於 * 赫人法律第 193 條；路得記四章所記的，可能也是另一個形式。申命記二十五 5～10 所詳述的律法，容許死者的兄弟拒絕承擔這責任，條件是他要在公開儀式中受寡嫂侮辱。猶大在本段所遭遇的情形，大概就解釋了這律法為何有制定的必要。貪財的弟弟（俄南）拒絕使他瑪懷孕，因為這樣做會分薄了他至終要得的產業。

三十八 11　寡婦　在經常有疾病和戰亂的社會中，寡婦十分常見。以色列應付這問題的方法，是兄終弟及婚姻（為死去的丈夫立後），以及容許年輕寡婦在服喪期後從速再婚。她們有特別的衣著，來表明其寡婦身分。由於寡婦沒有分受遺產的權利，律法特准她們在已經收割的田中拾取遺穗（得二），又保護她們不受壓迫（申十四 29；詩九十四 1～7）。惟有祭司的女兒才有權利光榮回歸父家（利二十二 13）。

三十八 13　亭拿　本節所述城鎮的確實地點無法肯定。在分地的名單和參孫的事件中，這地名多次出現（見：書十五 10、57；士十四 1～2；代下二十八 18），與猶大支派在山地南部的屬地有關（可能是米克納以革倫遺址〔Tel Miqne-Ekron〕東面三哩半的巴塔希遺址〔Tell el-Batashi〕）。

三十八 13～14　作寡婦的衣裳　寡婦和已婚婦女一樣，都用不著蒙臉。然而寡婦有特別的服飾來表明其身分。這些衣著給予她們法定的權益，如拾取遺穗及領取什一奉獻的一部分等。

三十八 14、21　伊拿印　記載中兩次提到這地方，支持這是地名，而非比較傳統的翻譯如：「空曠地方」（KJV）、「岔路口」（武加大譯本、他爾根〔Targum〕）等。它或許就是以楠（書十五 34），名字可能來自當地的水泉。然而除了指明它在猶大支派屬地以外，其確實地點則無法肯定。

三十八 15～23　娼妓　迦南文化在 * 豐饒崇拜中使用 * 祭儀娼妓，以增強生產能力。母神 * 伊施他爾或 * 亞拿特（Anat）的神廟之中或附近，住著臉蒙帕子的信奉者，象徵 * 巴力或 * 伊勒神的新婦。

男子在開始耕作或剪毛、產羊等重要日子期間，就會來到神廟使用這些祭儀娼妓。這樣做的意思，是對神祇表示尊崇，並且重演神明的婚禮，以求保證田地和牲口多產豐饒。

三十八 18、25　印、帶子、杖　古代近東簽署檔的一大特色，是圓筒印章的使用。這種印章有鏡像銘刻，可以滾在泥版，或印在封蠟或泥丸上。

* 初銅器時代之後幾乎每個時期，都有主要是用寶石或准寶石雕制的圓筒印章，被考古學家挖掘出來。印章通常用皮繩穿起，掛在印主的頸項上。巴勒斯坦比較常見的則是只在一個平面上有刻紋的印章。本段提到的另一種身分證明，是可以幫助走路，驅趕牲口，又能充當武器的杖。這是私人物件，所以很可能經過雕刻打磨，能夠顯示物主的身分。

三十八 24　處死娼妓　娼妓和淫婦的刑罰通常是用石頭打死（申二十二 23～24）。他瑪被判燒死很是罕見。在其他地方，只有祭司女兒行淫和亂倫（利二十 14），才規定判處這刑。

三十九 1～23

約瑟在波提乏家

三十九 1～20　埃及兩兄弟的故事　埃及第十九王朝（約主前 1225 年）有關亞奴比斯（Anubis）和巴他（Bata）的故事，與約瑟和波提乏妻子的事蹟有很多相似之處。兩者都是描述年輕人被主人的妻子試圖誘惑而拒絕依從，被誣以強姦。兄弟鬩牆（如：雅各、以掃）的常見主題，高度的懸疑性，以及民俗傳說技巧的應用（如：會說話的動物、神明的干預），令這故事在埃及十分流行（現存的蒲草紙抄本是用聖文字書體〔hieratic〕寫成，而非正式場合使用的 * 象形文字〔hieroglyphic〕）。然而除了基本背景相同以外，約瑟的事蹟和這個埃及故事則再無共通之處。

三十九 16　扣留衣裳　這事與約瑟眾兄取去他外衣，其對應之處頗耐人尋味。然而值得留意的還有一點：那就是外衣再次成為辨識約瑟身分的證物。衣裳往往能夠表示其人的地位、階級、職權，因此可以

成為證物。
三十九 20　與王的囚犯同囚　波提乏於監獄的選擇，可能反映了他對自己妻子與約瑟間之事件的理解。約瑟沒有因強姦判處死刑（例如中 * 亞述法律就有此規定），反而被囚在王室禁錮政治犯人的地方。（就監牢而言，）此地可能比較舒服一點，但更重要的一點是，約瑟因此可以接觸到法老的王室成員（創四十 1～23）。
古代近東的主要商道
貿易是古代近東各大文化的命脈。早至主前五〇〇〇年，安那托利亞北部和全古代近東之間，已經有黑曜岩貿易的證據了。雖然陸路交通又費時（每日進度只有十五至二十哩）又危險，新奇或實用物品的需求依然大到讓商人和政府都願意冒險以求賺取高額的利潤（至少有百分之百）。例如舊亞述時代（Old Assyrian Period，主前 2100～1900 年）和馬里檔案（主前 1800～1700 年）中的商業文件，提及小亞細亞和敘利亞北部的商隊，每隊驢子的數目，可以多達二百至三百匹。他們所走商道的起點是亞述的首都，底格裏斯河畔之亞述，接著往西經過哈布林（Habur）地區和托魯斯山脈，直達小亞細亞西部的商業中心坎尼什（Kanish）。商道繼續經過基利家西行，到達彼西底的安提阿、非拉鐵非、撒狄、別迦摩，以及愛奧尼亞（Ionia）海邊的特洛伊。每個城鎮都為這些富有魄力的商人，提供保護、資源，和現成的市場。
這些商旅所走的實際途徑，是由各地區的地形（避過疫病流行的沼澤，以及崎嶇和險要的山區）、政治狀況和潛在市場而決定，並且從人口稠密的地區擴散出來。因此，埃及稱為大幹道的主要商道，是由尼羅河畔的孟斐斯開始，橫過西乃半島北部，轉北行經迦南的沿海平原，在米吉多朝東穿越耶斯列穀，然後往北直奔夏瑣。商路由此朝東北通往大馬色，經過敘利亞的埃蔔拉（Ebla）和阿勒坡（Aleppo），然後來到幼發拉底河的西北支流，再依循這河前往美索不達米亞各大城市。另一條主要商道名叫王道（The King's Highway）。從阿拉伯北上的商旅取這途徑，在紅海港口以旬迦別穿越外約但，經以東、摩押、亞捫，在大馬色與大幹道會合。
阿拉伯北部和中部的沙漠，荒蕪到讓商旅要在北方繞道而行，沿底格裏斯、幼發拉底兩河河谷北上，往西到帕珥米拉（Palmyra）和大馬色，再循大幹道穿過巴勒斯坦，或循王道直下外約但。搬運香料（沒藥、乳香）和靛青（indigo）的商隊則沿阿拉伯西岸行走，經海路到衣索匹亞（埃提阿伯），再順尼羅河北上埃及，至終到達能夠在地中海（克裏特、賽普勒斯、愛琴海和愛奧尼亞海諸島、土耳其和北非沿岸）和阿拉伯半島及東非洲地區，為他們提供市場和自然資源（如賽普勒斯的銅礦）的深水港口（主前 2500～100 年之間的海港包括有：比布羅斯、推羅、西頓、亞柯、烏加列、亞喀巴、亞曆山太〔Alexandria〕）。操縱運輸業的是烏加列（主前 1600～1200 年）和腓尼基人（主前 1100～600 年）。他們的船隊若非貼近海岸，就是在地中海或紅海的島嶼間航行，每日海程約四十哩。
｛

四十 1～23
法老的酒政和膳長
四十 1～4　酒政的職責　酒政是王室中地位很高的一員（見：尼一 11）。這人應當備受信任，因為他的主要責任是親嘗君主的飲食，免得君主受人毒害。
四十 1～2　得罪法老　得罪法老當然可以有很多途徑。這兩人究竟有謀反之嫌，還是在日常職務的執行上冒犯了法老已經無從得知。他們可能只是在控罪未曾調查清楚之前遭受軟禁而已。
四十 5～18　解夢　解夢通常是由受過當代解夢文學訓練的專家執行的。現存資料之中，來自美索不達米亞的比來自埃及的多。埃及人和 * 巴比倫人都編纂了我們所謂的「夢經」，經中記載了夢的範例和圓解的關鍵。由於夢通常是用象徵表達，解夢者必須能夠查考以往所累積，有關夢及其解釋的經驗資料。他們相信神明透過夢與人溝通，但卻不相信他們會啟示夢的含義。如果有意啟示含義，哪里還用得著夢？但約瑟卻持不同的立場。他沒有查考「科學」的文學，反而直接求問神。但無論如何，他詮釋的方向依

然與某些解夢文學所建議的相同。和美索不達米亞的文學一樣，他也是利用夢中出現的數字，來斷定時間的指標。夢中的象徵亦與夢書中的部分例子相似。例如杯滿表示得到名譽和後裔，在頭上攜帶水果表示哀痛。

四十 22　處死　人被處死後，使他屍體蒙羞的法子之一，是將之懸掛（參：書八 29；撒下四 12）。它可能是綁著頸項吊起來，也可能是刺在杆子上。處死的方法若非用石頭打死，就是砍頭。

四十一 1～32

約瑟為法老解夢

四十一 1～55　法老的身分　約瑟史事中之法老的名字，已經無從稽考。部分學者認為史事情節所反映的背景，是 * 許克所斯（Hyksos，主前 1750～1550 年）或 * 亞馬拿時代（主前十四世紀）的事蹟。當時的閃族人有很多在埃及定居，埃及史料亦提及有些是政府官員。根據現時對埃及歷史和習俗的認識，這無疑是最合乎邏輯、最合宜的理解。然而聖經年代的資料，則顯示發生此事的時間，是較早的中王國第十二王朝（主前 1963～1786 年）。史事中沒有提及具體的人事，因此要將記載與某一位元在位法老聯繫起來，是不可能的。創世記的作者照例不提法老的名字。這作法可能是故意的，埃及人視法老為神，以色列人當然絕口不提他的名號。

四十一 1～7　雙重的夢　古代近東的人一般假定夢是神明與人溝通的方法。有些夢很簡單直接（參：雅各在伯特利所作的夢，二十八 10～22），但夢若牽涉到君王或法老，其重要性有時可以透過雙夢的經歷表達。如此，法老得見兩個異象，警告他埃及將要面臨饑荒。同樣，* 蘇美王古德（Gudea）據說亦曾經作過兩個夢，指示他興建廟宇。上述二王的夢都是由術士或神明的代表圓解的。按照馬里文獻，連續兩晚作相同的夢加強夢中資訊的重要性。《吉加墨斯史詩》和一首關於某位受苦義人的詩，都描述三次重複，以證實其可靠性的夢。

四十一 8～16　術士和博士　埃及、美索不達米亞，和赫人王國中的術士，都組成了同業的行會，負責詮釋兆頭和異夢，以及煉製藥物，用法術來解決醫學上的問題。這些專家利用 * 驅邪術（exorcism）來驅除鬼神，用咒語或詛咒將邪惡灌輸到人、地之中（埃及的 * 碎陶咒詛文獻和耶利米書十九 10～13 都是例證）。

古代近東文物中有數以千計的文獻，是記載了防護性咒語，以及能夠驅邪之 * 護身符、木偶、施法碗，以及為仇敵帶來災難之小偶的製作方法。美索不達米亞的法術有黑白（邪、正）之分，奉行者亦分為巫師術士，和博士兩類。然而埃及的術士行會卻沒有這個分別。埃及術士職責雖然主要是在醫療方面，對神明的態度卻似乎沒有這麼尊重。例如他們為靈魂施咒，使他們在陰間能夠脫避懲罰（《亡經》，Book of the Dead）。埃及法老竟然要人為他解夢，此事十分反常。因為法老被奉為神祇，神明藉夢與他溝通時，其意義對他來說應該是顯而易見的。形容法老所召來的專家之希伯來語字眼，原是埃及文中的專用名詞，有時被學者認為是專指解夢者。在一個後期（主前第二世紀）的碑文中，這字曾經用來形容名臣英和特（Imhotep），就另一個七年饑荒之事向法老所獻的計策。

四十一 14　剃頭刮臉　約瑟用剃刀使自己可以體體面面地朝見法老。所剃的可能包括頭髮（民六 9）和鬍鬚（耶四十一 5）。如此他將外貌改變，與埃及人相似。埃及的壁畫證明埃及人通常是剃淨毛髮的。

四十一 27～32　埃及的饑荒　埃及雖然因為尼羅河定期氾濫，成為古代近東最穩定的穀物出產地之一，但它偶爾也會發生饑荒。源自亞曼念紇一世（Amenemhet I）在位之時（主前 1991～1962 年）的《奈費爾蒂的異象》（Visions of Neferti），就提及過這樣一場災禍。這典籍也是描述異象得到圓解，災難得以預知，與約瑟的敍述相仿。

四十一 33～57

約瑟之獻策與晉升

四十一 33～40　糧食配給　約瑟為面對饑荒所提供的計策，豐年時每年儲藏五分之一的收成，然後在有需要時分配給百姓。建築倉庫也是這妙計的一部分（見：出一 11；王上九 19）。

四十一 35　積貨城　埃及對尼羅河的經營，以及這河的恒常性，令埃及成為全古代近東的大糧倉。積貨

城是有長遠眼光，瞭解饑荒的必然性而謀求對策之富強國家的特徵。每個區域通常都會在位置適中的地點，設有積貨城。

四十一 40　僅次於法老　不少埃及貴胄都可以說自己僅次於法老。好幾個職銜都表示有此地位。碑文中曾經提及的兩個是：「兩地之主最寵愛者」和「他的侍官之首」。

四十一 41～45　約瑟的職位　詳述於此的工作範圍和授職典禮，顯示約瑟的職任相等於「大維齊爾」（Grand Vizier，即首相）和「王室物業總監」（這個和合本譯作「家宰」之職銜在以色列官制中的用法，可見于王上十六 9；賽二十二 15、19～21）。

上述兩個稱號都在埃及典籍中出現過。這種職位從職銜的頒佈，到法老將衣袍和戒指授給受任之人，都詳細描繪在埃及的古墓壁畫中。約瑟的職務大致與「上下埃及糧倉總監」相同。如此官位授與非埃及人，在較多閃族人任職于埃及的 * 許克所斯時代（主前 1750～1550 年）以前，十分罕見。有一個古墓是亞肯亞頓（Akhenaten）在 * 亞馬拿執政時期，屬於閃族官員圖圖（Tutu）的；這人被任命為「全國最高之口」，地位權力相當於約瑟。

埃及古墓中的傳記，和文學如《* 辛奴亥的故事》等，為法老臣屬的生涯，提供了充分的詳細資料。其中從低微地位被擢升到掌握大權之人，有為數不少的例子。辛奴亥的故事描述他逃離朝廷，過了很多年的放逐生活，最後歸回而得尊榮。故此，約瑟高升得榮的描寫，從埃及當代的背景來看，可說是典型的例證。

四十一 42　列印的戒指　君王和王室的執政官員，都是用印章戒指來處理公務檔。這種戒指十分獨特，並且刻有王的名號（埃及君主名字外面皆圈以橢圓徽飾〔cartouche〕）。故此，使用者就是以王的名義行事（見：民三十一 50；帖三 10；多比雅書一 20；馬喀比一書六 15）。細麻衣和金煉是在授職典禮中賜下的裝飾，來表明他的地位、階級、職權。

四十一 43～44　約瑟的特權　乘坐馬車，有衛兵在前頭開路，宣告他是「副總司令」，證明約瑟的身分地位極高（見：撒下十五 1；斯六 7～9）。僅次於法老——亦即是總督（* 亞喀得語的 terdennu；賽二十 1 之「他珥探」〔tartan〕）——的職銜，給予約瑟非凡的權力，除王以外，所有人都得向他下跪。由於他得到王的寵愛和保護，任何人都不許「舉手或舉足」反對他，違抗他的命令（參較：拉七 21～26 中所賜的權力）。

四十一 45　埃及語名字　給約瑟另起埃及語名字的用意，是完成授職典禮的轉變過程。約瑟埃及化之後，就更能夠在朝廷和埃及全地為人所接受（參較 * 辛奴亥在以他為名的故事中，回到埃及後將自己的蠻族服裝交給「爬沙者」〔sand crawlers〕）。法老梅雷他（Merenptah；主前 1224～1208 年）在位之時，也有更改閃族官員名字的慣例。約瑟埃及語名字的含義不能確定，可能是「神已說話而他會存活」的意思，也可能是「曉得之人」的意思。

四十一 45　安城的祭司　為約瑟安排的婚姻，使他得與埃及最舉足輕重的祭司家族之一聯盟。在主前一六〇〇至一一〇〇年間，惟有孟斐斯城蒲他神的祭司，才比他們更具影響力。所有主要節期都由安城的祭司主持，他們還負責監督地位較低，在廟城希流坡利斯（位於開羅東北十哩）事奉太陽神銳（Re）的祭司。

四十二 1～38

眾兄首次與約瑟會面

四十二 6～17　間諜　以色列後來打發探子窺探迦南地，約瑟眾兄長也是被指控同樣地為外國服務。從事貿易的行商做這種事應該十分普遍，因為他們能夠在不受人注意或不被懷疑的情況下周遊國內。有些政府自然而然地對外人心存疑忌，並且間諜罪名本身亦極難洗雪。

四十二 25～28　交易銀子　錢幣要到主前六世紀才發明，並且普遍應用。因此貴金屬、寶石、香料、香，以及其他奢侈品，都是按重量以貨易貨的。貨物的相對價值視乎其罕有性。銀子在古代世界每個地方，都是很普遍的貿易品。埃及沒有天然銀礦，所以銀子是很受歡迎的通商貿易標準。

四十三 1～34

眾兄再次與約瑟會面

四十三 11　地的土產　雅各送給約瑟的禮物最是昂貴，因此也是最為討好的物件。其中惟有乳香、蜂蜜、榧子、杏仁，才真正是迦南的出產。香料和沒藥是舶來商品，作為取悅法老的代表，以求得到優惠待遇的重禮。

四十三 16　家宰　位高家大者如約瑟，必然需要成群的僕從，由管家所率領。這人的責任包括了維持住宅，照管財政，監督僕人。約瑟視之為心腹（見：創四十四 1、4），顯示這是備受信任的職位。顯然他人有求于主人時，負責傳話的也是他（見：創四十三 19～23）。

四十三 26　下拜致敬　古代近東表示敬意的標準姿態，是下拜到地。埃及古墓藝術隨處都有奴僕臣宰俯伏在法老面前的例證。* 亞馬拿泥版（主前十四世紀）中每封信的格式，都是首先問安，然後按照一套既定的程式向前向後下拜七次，向法老表示敬意。

四十三 32　飲食禮節　埃及人視一切外人為蠻族，因此不會與他們同桌吃飯，以避免直接接觸。約瑟身分高貴，不論埃及人還是雅各眾子，均不能與他同席。

四十四 1～34

約瑟設計

四十四 5　占卜用的杯子　約瑟栽贓在便雅憫袋中的杯子，被描述為是供 * 占卜所用。今日迷信的人占卜是看茶葉渣，古時人觀兆則是察看杯中液體。將油倒在水中，觀察所構成之圖形，是他們所用方法之一（稱為盤占術〔lecanomancy〕）。觀察日常發生之事件，和祭牲的臟腑，以及天體的運行，是比較普遍的占卜方法。

好幾個 * 舊巴比倫的觀兆文獻，都是討論油所構成的各種形狀及其詮釋，證明在約瑟的時代，盤占術確然存在。觀察水本身之反映的水占術（hydromancy），是另一種占卜法。現代學者對埃及占卜術的知識有限，因此不能提供更具體的資料，然而在這個較早期的時代，通常惟有具相當地位的人，才對占卜術有所認識。

四十五 1～28

約瑟表白身分

四十五 8　約瑟的職銜　最可能與「法老的父」有關的，是用來描述法老朝廷好幾類官員和祭司的埃及職銜 it-ntr，「神的父」。「父」字表達了諮詢的關係。所扮演的角色大概與士師記十七 10 米迦所聘請的祭司，或列王紀下六 21 作以色列王顧問的以利沙相同。

四十五 10　歌珊　這個閃族語系的地名，最可能是指下埃及三角洲圖米拉特幹河（Wadi Tumilat；從尼羅河東支延伸至大苦湖〔Great Bitter Lake〕）一帶的地方。* 許克所斯時代的埃及文獻曾經論及這個地區的閃族人，這個地區更能為羊群提供上等的牧草。用「蘭塞境內的地」（四十七 11）一語來形容歌珊，進一步證實此地位於埃及本土。

四十五 19　車輛　供應車輛並不表示埃及車輛和迦南車輛不同，而是他細心顧慮到婦孺的需要，不用他們走路前來。半遊牧民族通常不會設置車輛。

四十五 22　便雅憫的所得　約瑟作為埃及行政官的責任，是為百姓分配糧食和衣物（在古代近東來自 * 巴比倫和 * 馬里的文獻中，這是常見的一點）。他亦同樣照顧自己的親人（故事開始時約瑟得到彩衣，三十七 3，事情發展極為出人意表）。雅各怎樣獨加寵愛約瑟，約瑟亦同樣對胞弟便雅憫獨加寵愛，給他的是他同父異母哥哥的五倍，還給他巨額銀子。

四十六 1～34

雅各舉家遷往埃及

四十六 1　在別是巴獻祭　眾族長雖然多次築壇，聖經卻很少有他們獻祭的記錄。在此以前惟一提過的一次，是在雅各和拉班立約之時（三十一 54）。以撒曾經在別是巴築壇（二十六 25），但卻沒有在此獻祭的記錄。雅各乘這次南行之便，到此朝聖。這是他長大之處，也是他父親崇拜之聖所的所在地。

四十六 29　馬車　這個時代的埃及馬車是輕型的，材料是木和皮革，車輪只有兩輻。法老所乘坐的華麗

馬車（高官大臣無疑也有分），要到稍後的新王國時代，才一再在藝術中出現。

四十六 34　埃及的牧羊人　埃及本地的牧羊人大概不會被其他埃及人恨惡。約瑟給父親的忠告一方面警告他埃及人有排外態度，另一方面表示自己能夠獨立自足（羊群足以供應他們所需），並且顯出他們沒有野心要擺脫放牧生涯以從事其他行業，這也是外交上的手段。

四十七 1～12

雅各全家定居埃及

四十七 11　蘭塞境內　本節表示「蘭塞境內的地」就是歌珊地（見四十五 10）。這個位於尼羅河三角洲東北部的地區，據悉其居民是閃族人，並且在主前十八至十六世紀，是 * 許克所斯活動的中心。此地又稱泰尼斯（Tanis）地區，希伯來奴隸在此建築積貨城比東和蘭塞（出一 11）。主前十三世紀在這地區建築並擴建城市的法老蘭塞二世，名字在此出現可能是 * 今名古用的案例。

四十七 13～31

約瑟的經濟和土地策略

四十七 16～17　以貨易貨　貨物貿易遠古之時已經存在。互惠地交換財產、貨物、製品，是古代非貨幣經濟的基礎。本段所述的，是饑荒時以牲口換取穀糧。

四十七 20～26　歸政府所有的地　政府可以因為欠債不還，未能繳稅，或家庭沒有後嗣的緣故，將土地充公。饑荒時埃及人無力購買糧食，只得將土地售與政府，成為法老的佃農。

四十七 21～25　債奴　債奴在古代近東到處都很常見。失去土地的農人賣身為短期奴隸，來供養自己一家。為奴的期限可以是一日（出二十二 26～27），也可以是幾年。在以色列，債奴最多只能為奴六年（出二十一 2）。然而經文中的埃及例證，則顯示他們是終身作為法老佃農，以收成的五分之一作為田賦。

四十七 22　祭司的豁免權　祭司有法老的常俸，因此無需出售土地，這點反映了埃及祭司享有特權的普遍現象。祭司往往集中了頗大的政治勢力，並且有時使用龐大的財源，來行使這些權力。不少法老都覺得有逢迎他們的必要。反觀以色列的制度，則不容許利未支派擁有地業。

四十七 24　五分之一納給法老　百分之二十的稅額在古代世界並不反常。然而現時有關埃及稅收的資料，並不足以為約瑟所提出的賦稅，作出更具體的描繪。

四十七 28～31　葬在列祖所葬的地方　家塚一旦設立，就有了每個人都要與全體家人同葬的傳統。這樣做不但構成代與代之間的聯繫，更進一步加強家族對墳墓所在地所有權的證據。

四十八 1～22

雅各為以法蓮、瑪拿西祝福

四十八 5～6　以法蓮、瑪拿西作為長子　雅各雖然沒有剝奪流便和西緬的繼承權，卻收養了約瑟的兩個兒子以法蓮和瑪拿西，並且在繼承上給他們特殊優待。

這個收養的習俗和方式，與 * 漢摩拉比法典中的例證相似。此外 * 烏加列文獻中，也有祖父收養孫兒的例子。是次收養在一定程度上，可說是約瑟得到了長子所當得的雙分產業，因為他兩個兒子都分受了雅各的遺產。

四十八 7　拉結之墓　雅各因著對妻子拉結死亡的幽思，而把她的墳墓置於伯利恒、以法他一帶（見三十五 19～20 注釋關於這一點的討論）。

四十八 12～19　顛倒次序的祝福　在族長敍述中，每代都是幼子得到優待。得到產業的是以撒，不是以實瑪利；是雅各，不是以掃；得寵的是約瑟，而非眾兄長；如今以法蓮又比瑪拿西更得眷愛。在大部分古代文化中，長子在分受遺產時都有某些特權，以色列也是一樣。然而基於各種理由，例外還是容許的。有關臨死前宣告的討論，請見二十七章 1～4 節的注釋。

四十八 22　亞摩利人的地　「* 亞摩利人」在本節的用法，似乎是泛指迦南地全體的原居民（見十五 19～21），尤其是示劍一帶的人，雅各曾向他們買地（三十三 18～19）。這用語雖然不能道盡當地混雜的人種，然而勢力範圍主要是在美索不達米亞北部和敘利亞的亞摩利人，依然對迦南的民間和宗教習俗，有深遠的影響力。

四十九 1～33

雅各關於眾子的宣告

四十九 1　族長的祝福　在聖經材料中，族長的宣告大體上是關乎子孫的土地是否肥沃，子孫是否繁茂，家庭中關係各方面，將來的命運。族長所宣告的無論是祝福還是咒詛，雖然不當作是神所賜下的預言，依然備受重視，其約束力亦得承認。

四十九 8～12　手掐住仇敵的頸項　雅各給兒子猶大的祝福，反映了猶大支派在後世歷史中的無比重要性。「你手必掐住仇敵的頸項」，正是猶大支派能力的表記之一。這句話所代表的，是猶大的仇敵受控制或被降服。第 10 節第三句的「細羅」最是難解（NIV：「之所屬者」）。最合理的解釋認為它是指作貢品的祭禮（希伯來語 shay），如此全句的意思是「直等向他進貢者來到」。

四十九 11　用葡萄酒洗袍褂　這句祝福猶大的說話，用滿足的豐盛，作為支派將要富庶的表記。葡萄酒多得可以用來洗衣服。這句話也有可能是指染布工業，後者也是與將來在經濟上的富足有關。

四十九 13　停船的海口　以色列沿岸缺乏天然的海港，因此對他們而言，大海不過是疆界。惟有北面沿海地區的人，才有發展航海技術的機會。

四十九 14～15　驢子的習性　這種強而有力的牲口，是給以薩迦祝福中所描述的特點之一。驢子有時頑強而性惰，可能會在最不合宜之處，突然坐倒下來。本段的意思可能還表示這支派會與外族結盟，或被逼服事其他人（與士五 15 相反）。

四十九 17　馬的馴養　本節提到騎馬的人，反映馬的馴養已經十分進步。這是主前第三千年紀時已有的成就。騎馬的人在主前第三千年紀中葉，已經出現在美索不達米亞的繪畫之中，然而埃及繪畫卻要晚一千年才有騎士。馬通常是用來拉車的，騎馬並不常見。

五十 1～14

雅各的葬禮

五十 1～3　熏屍　熏屍是埃及人的常例，負擔得起的人都不會不做。然而本段是以色列人熏屍惟一的例子。熏屍是步驟繁複、* 儀式眾多的手續，由一組受過特別訓練的殯喪祭司執行。內臟全部取出，屍體浸在特別的防腐藥水中四十天。

這作法背後的原因，是埃及人相信屍體必須保存，作為死後安放靈魂的所在。雅各和約瑟的屍骸都受過防腐處理，他們這樣做雖然可能是為了避免得罪埃及人，但同時亦有保存屍體，以便日後在迦南安葬的作用。

五十 3　哀悼期　這裏所述的日數可能包括了熏屍所需的四十日，再加上傳統的三十日哀悼期（見：申三十四 8）。本節描述全埃及為雅各之死哀哭，似乎表示他以外賓身分，得到王族之禮的待遇。

五十 10～11　亞達的禾場　這個被描述為約但河東的地點，至今未能確定。不將雅各的遺體直接運到希伯侖，反而往東先到外約但，有點奇怪。在禾場上哀哭七天則沒有不合理之處。禾場與商業、法律、生命有關，用來紀念部族的首領很是合適（見：民十五 20；得三；撒下二十四 16～24）。

五十 11　亞伯麥西　更改亞達禾場的名字，可以持久地紀念雅各和在當地舉行之七日哀哭典禮。名字本身有個熟悉的成分：「亞伯」是「溪」的意思，好幾處的地名都含有這個字（民三十三 49 之亞伯什亭；士十一 33 之亞備勒基拉明）。然而這名字在此還有諧音的特點：希伯來語的「哀哭」是埃伯（'ebel），與亞伯（'abel）音近。

五十 15～26

約瑟晚年

五十 26　約瑟的年歲　約瑟終年一百一十歲，對埃及人來說是理想的的年齡。對木乃伊所作的檢驗，證明埃及人的平均壽命是四十至五十歲。製作木乃伊時使用棺材或石棺，是埃及人而非以色列人的慣例。

{

出埃及記

一 1～22

以色列在埃及為奴

一 8～14　不認識約瑟的王　出埃及記對於和以色列人有交往之法老的名號，一貫保持緘默。由於埃及史料完全沒有提及以色列人在埃及定居、為奴、出離，這些法老的身分只能依靠記載中模糊的線索去揣測。主前十七至十六世紀間，埃及是由稱為 * 許克所斯人的外族所統治。學者一般認為本節所述之法老，若非第一位 * 許克所斯統治者，就是 * 許克所斯人被驅逐之後的第一位埃及本土統治者。兩者在時間分別上最少有一百年（大約是主前 1650 年或 1550 年），如果奴役以色列人的，是勢力範圍未達埃及全地之較早期統治者的話，這分別可以長達兩百年之久。

一 10　奴役以色列人的緣由　奴役以色列人的理由，是如果他們不被奴役，就會與仇敵聯盟，離開本國。這話所顯示的，應該是 * 許克所斯人被驅逐之後的時期。埃及人基於經濟上的因素，想要保留以色列人。

一 11　徭役　古代世界所從事的龐大建築工程所需的工時極多，故此徭役（強逼勞工）頗為常見。它是稅收形式之一（譬如說：平民每年為政府的建築工程無償工作一個月）。如果政府野心太大，本地人和戰俘不足應付其工作量之時，徭役的箭頭就會轉而針對無助之人。

一 11　比東　比東按考據是埃及語中的比亞頓（Pi(r)-Atum；意即「亞頓神〔Atum〕之地業」）。如今考證為位於開羅東北約六十哩，伊斯梅利亞運河（Ismalia Canal）旁的拉塔巴遺址（Tell el-Rataba）。經文指出所建的是積貨城，並不表示這些城市單獨作儲備糧穀之用。積貨城是各區的地理和活動中心，可能也是省會。

一 11　蘭塞　蘭塞的地點在爭論多年以後，如今確實地被考證為比東以北二十哩左右的達巴遺址（Tell el-Dab'a）。這遺址已被比塔克（M. Bietak）徹底挖掘過。這城曾經是 * 許克所斯的首都，名叫亞華里斯。主前十三世紀時，蘭塞二世把它重建為自己的首都，稱之為比蘭塞（Pi-Ramesse）。這城在主前十二世紀（士師時代）拆毀，來建築第二十王朝的三角洲首都泰尼斯。好幾種人都曾經被蘭塞二世徵召為築城的奴工，阿皮魯人（'Apiru，主前第二千年紀用這名字來形容離鄉背井的人）是其中之一。這名字應該會被用來形容希伯來人，以及其他的人種。

一 14　制磚　古籍一致同意制磚工人做的是骯髒職業。一本名叫《行業的諷刺》（Satire on the Trades）的作品，描述一個無盡泥濘的難受生涯。住宅、政府屋宇、城牆，甚至金字塔，都一度用泥磚建造，所用的磚頭數以百萬計。工人每天的數額，由分配給小組的工作量而定。小組分工合作，職責計有搬運和打散禾稈、搬泥和運水、用手或模子塑磚，用日光曝曬數日，幹後運到建築地盤。建築大屋的磚頭長度超過一呎，寬度是長度的一半，厚度約有六吋。



蘭塞二世的神廟



稻草泥磚

一 15～22　臨盆　古時女子通常是蹲著或跪著生產。產婦用小凳子、石頭、磚頭支持自己的重量。收生婆的職責不獨是助產而已，她們還是受孕、娠妊、生產、育嬰，這整個過程的顧問。

｛

二 1～10

摩西出生

二 1～10　偉人生時倖免於難　古代世界還有其他故事，描述偉人出生時奇跡地得免死亡，在獨特的環境中養大。這種文學中最耐人尋味的一個是《撒珥根誕生傳奇》（Legend of Sargon's Birth，大概是主前八世紀的作品）。撒珥根的母親不願將兒子獻為祭物（作為女祭司，她必須這樣做），就在幼發拉底河畔把他藏於一個蘆葦籃子裏面。順流而下之後，嬰兒被王宮的園丁發現，撫養成人。撒珥根長大後成為

主前二十四世紀 * 亞喀得王朝的開國君主。然而這些故事和聖經也有重要分別。它們大部分都是描述具有王族血統的棄嬰，被平民所養大。反之，摩西是在嚴密監視之下，被王族發現，在優異的環境中長大。法老的女兒不一定是有權有勢的。因為在每個朝廷中，後宮中的兒童不可勝數，並且女兒的地位通常比兒子低。

二 3　抹上石漆的蒲草箱　用來形容摩西箱子的希伯來字眼，與挪亞方舟相同。用來製造這浮水搖籃的蒲草（papyrus），在埃及和美索不達米亞也是製造輕型船隻的材料；聖經的作者也曉得這一點（賽十八 2）。蒲草捆了重迭三層，加上石漆便不會漏水（創六 14 用不同的字眼，但意思相同）。赫人神話《坎納什與箚珥帕雙城記》（A Tale of Two Cities: Kanesh and Zalpa）描述坎納什的王后，一年之內生了三十個兒子，把他們都放在防水的籃子中，讓他們順流而下。神話描述神明將他們從海中救出來，扶養他們長大。

二 8　乳母　找乳母來乳養嬰孩，直到斷奶為止，是貴族和有錢人家的慣例。埃及文學雖然沒有提供什麼資料，美索不達米亞的法律文獻卻有討論收養棄嬰的法律手續。乳母是受薪的法定監護人，正式收養在斷奶之後舉行。

二 10　摩西的名字　摩西一名來自埃及語的 ms(w)「生」。這是人名之中很普通的一部分，往往與神明的名字相連，如：杜得模西士（Thutmosis）是「妥得（Thoth）神所生」或「妥得神出生」的意思，蘭塞（Rameses）是「銳（Ra）神所生」或「銳神出生」的意思。另一個可能是，埃及語 ms 是「男孩」之義，摩西可能只是以統稱為名而已。其雙關含義在於希伯來語中讀法最近的字根，是「拉出來」的意思。

二 10　在法老王宮長大　在法老家中長大，在教育和受訓上應該有一定程度的好處。他學習的當會包括文學、書寫，也包括戰事。外語在外交事務上十分重要，可能也是科目之一。雄辯（在演說和辯論中出色）是埃及人最推崇的才華之一。《善辯之農夫》（The Eloquent Peasant）等文學著作，顯出埃及人對於有辯才的人，是何等折服。摩西雖然受過雄辯術的訓練，卻不認為自己有此專長（四 10～12）。

二 11～25

摩西從埃及逃到米甸

二 12～15　摩西的罪行　埃及人有很重的民族自尊，視外人為次等民族。因此外人殺死埃及人是很嚴重的罪行。

二 15　從埃及逃亡：辛奴亥　《* 辛奴亥的故事》是最有名的埃及故事之一。在主前第二千年紀初期，故事主人翁因為懼怕失寵於新任法老，經迦南逃亡到敘利亞。在那裏他娶了一位貝督因酋長的女兒，成為當地勢力極大的領袖。

二 15　米甸　米甸人是半遊牧民族，按照不同的故事和史料，從巴勒斯坦的外約但和尼革地區，到西乃半島北部，都有他們的足跡。然而最有充分證據顯明是米甸人中心地點的，卻是阿拉伯半島西北部的亞喀巴灣東面地區。

二 16～19　牧羊女　通常只有家裏沒有男丁時，女子才會出來牧羊。本段記載其他牧人欺凌這些少女，充分曝露了這種作法的不利之處。

二 23　法老的身分　本段也是沒有記載法老的身分。大部分學者相信他若非杜得模西士三世，就是蘭塞二世。

三 1～四 17

燃燒的荊棘與摩西蒙召

三 1　名字不同：流珥（二 18）；葉忒羅（三 1）　摩西的岳父在上一章叫流珥，本章叫葉忒羅，在民數記十 29 卻叫何巴（參：士四 11）。一旦明白用語模棱兩可之處，這疑難就得到解釋。用來形容女子外家男性的字眼含義很廣泛，同一個字可以解作女子的父親、兄弟、祖父。大部分解答都是基於這一點。流珥可能是祖父兼族長，葉忒羅才是西坡拉的父親，亦即是摩西正式的岳父，何巴是葉忒羅的兒子，摩西的內兄。另一個可能是，何巴和葉忒羅都是內兄，流珥是他們的父親。

三 1　神的山　神的山在此稱為何烈山，其他經文則稱之為西乃山。但這兩個名字都可以描述整個地區，或某個山脈，或一個山峰。摩西把它描述為神的山，最有可能是他意識到以後幾章所發生的事件，使這山得到了新的地位；不是因為這裏發生過什麼事，或有什麼迷信的理由。古代世界和古典時代的人，相信山是神明居住的所在。

三 2～4　燃燒的荊棘　將燃燒的荊棘當作自然現象的解釋有很多，從能夠排泄可燃氣體的，到上面生滿了鮮豔葉子或漿果的灌木都有。來自埃德富（Edfu）廟宇的埃及晚期賀如司（Horus）文獻，描繪天神顯現的形式，是某一種灌木之上的火焰。但這文獻比摩西晚了整整一千年。

三 2～7　耶和華你父親的神　神自稱為「你父親的神」顯示守護神的概念，依然最能準確地表達以色列對 * 耶和華的想法。耶和華在西乃成為國家的神之後，這稱號便不再使用。這稱號同時亦將祂認同為立 * 約的神。

三 5～6　把你腳上的鞋脫下來　祭司的慣例是赤足進入廟宇，免得把灰塵或任何不潔之物帶進去。

三 7～10　流奶與蜜之地　迦南地被形容為「流奶與蜜之地」。對畜牧為生的人而言，這話是描繪土產的豐盛；但對務農的人來說卻不儘然。奶來自羊群，蜜——大概是指棗的果漿，不是指蜂蜜——是自然的出產。* 烏加列史詩 * 巴力與摩特（Mot）中，也有類似的話，描述大地回復豐饒時，幹河流滿了蜜。早至《* 辛奴亥的故事》的埃及文獻，都描述迦南是個有豐富自然資源，農產又豐盛的地方。

三 8　迦南的居民　所列六組迦南居民的頭三個十分有名，有關後三個的資料卻少而又少。早至埃蓀拉版片（主前二十四世紀），「迦南」已經在文獻中出現。迦南人被形容為有牆城邑的主要居民，但似乎不是這地的原住民。* 赫人來自安那托利亞，即今日的土耳其；然而其中有一部分南遷，佔據了敘利亞和迦南的部分地區。* 亞摩利人（在美索不達米亞稱為阿穆魯〔Amurru〕或馬爾圖〔Martu〕人）早於主前第三千年紀中期，已經出現在信史之中。大部分學者相信他們來自敘利亞，盤據了近東不少地區。比利洗人究竟是種族還是社會階層（住在無城牆地點的人），至今未有定論。希未人有時被認為與何利人有關，若然，他們可能就是 * 胡利人。耶布斯人所佔據的地區，特別是耶路撒冷城，是後來便雅憫支派的屬地。他們經常和住在同一地區的比利洗人牽上關係。比利洗人、希未人、耶布斯人，都沒有在聖經以外出現。

三 11　摩西反對的理由　鑒於摩西在法老宮中所受的訓練（見二 10 注釋），他反對的理由沒有什麼說服力。

三 13　啟示聖名　古代世界的人相信名字與其人的本質有不可分割的關係。認識某人的名字，就是知道他的本性，並且可能得到控制他的能力。故此神明的名字有時是嚴守的秘密。例如埃及的太陽神「銳」另外還有一個秘密、隱藏的名字，只有他的女兒伊西斯（Isis）才知道。請參看二十章 7 節的注釋。

三 13～15　我是　以色列的神的名字 * 耶和華（正確讀音是「雅巍」〔Yahweh〕，英文通常以大寫之「主」〔LORD〕字代之，如第 15 節），是基於希伯來語之連係詞「是」（相當於英語之 to be）構成的。第 14 節所用的是這個詞第一人稱的另一個形式「我是」（I am）。以色列的神名為耶和華，在舊約以外有不少證據。比較重要的文獻包括了：米沙碑文（Mesha Inscription）、亞拉得陶片文字（Arad Ostraca）、拉吉書函（Lachish Letters），以及科姆廢墟（Khirbet el-Qom）和孔蒂拉特阿吉魯（Kuntillat 'Ajrud）的碑文。此外在以色列以外，尚有幾個可能是以耶和華或「雅」（雅巍的簡稱，即「哈利路亞」、「以利亞」等中之「亞」字）作為神祇名字的例子，但全都無法肯定。其中最耐人尋味的一個，是主前第二千年紀中期努比亞（Nubia，今蘇丹）某些埃及碑文中，說到「沙蘇（Shasu）地的 Yhw」。同樣的銘文指出沙蘇是西珥（參看：申三十三 2；士五 4）一帶的貝督因人。聖經提到米甸人葉忒羅崇拜耶和華（十八章），或許能夠印證這一點。然而不可忽略的一點是，米甸也是亞伯拉罕的後裔（創二十五 2～4），因此這神與以色列的神可能亦非毫無關聯。

三 16～17　長老　長老是以色列宗族的領袖。長老通常組成執政議會，負責鄉村或社群的領導工作。百姓要摩西得到眾長老的認可，才會接納他作為領袖。

三 18～20　希伯來人的神　「希伯來人的神」這稱號的應用，完全局限在出埃及的記述中。由於「希伯

來人」一語對以色列人來說，一般只是對外人使用的自稱，部分學者認為「希伯來人」就是同時代古籍之中所提及的阿皮魯或 * 哈比魯人。阿皮魯／哈比魯不是種族的名稱，而是社會用語，指離鄉背井的人。

三 18　為祭祀走三天的路程　摩西向法老提出的要求，是在曠野進行為期三日的朝聖旅程。這通常包括來回各一天的路程，加上一整天的宗教典禮。法老的拒絕，使他的罪名中，加上了迫害宗教一項。

三 19～20　大能的手　埃及碑文經常使用伸出來或有力的手或臂，來形容法老的權勢。這話在出埃及記載中一貫的用法，是描述神的能力勝過法老。請參看：申命記二十六 8 的注釋。

四 1～9　摩西的三個表記　耶和華賜給摩西的三個表記很可能各自具有象徵性的意義。杖在埃及是權柄的象徵；蛇是法老的代表，稱為烏拉厄斯（uraeus）的蛇像是他冠冕上最突出的一部分。因此第一個表記的意思，是法老和他的權柄，完全是在神的掌管之下。第二個表記是將皮膚病加在摩西手上。這病通常譯作「大痲瘋」，但事實上，原文的希伯來用語，是可以用來形容很多不同之皮膚症狀的，大部分都遠不及漢森氏病（Hansen's Disease，真正的痲瘋病；見：利十三注釋）嚴重。然而，這病在聖經之中加諸人身，一貫是對僭妄——即人以傲慢態度私自篡取惟有神才有權指派的地位——的處罰（民十二 1～12；王下五 22～27；代下二十六 16～21），在此表示神有意處罰法老。這病能夠將人驅逐離開神的面前，因為它使患者不潔。變水為血的第三個表記，顯出完全仰賴尼羅河水的埃及，其興衰是在神的掌管之下。它也是神要降災禍的先聲。



法老冠冕上有蛇像

四 17　摩西的杖　摩西的杖成了神的大能和神與他同在的象徵。摩西從來沒有用它念咒作法，可見聖經是慎重地不把它與一般法術的器具等量齊觀。它不是用來控制神，並且除了一次不幸事故（民二十）以外，摩西每次都是謹遵神的吩咐使用。

四 18～26

摩西流人血的罪

四 19　摩西的罪名　埃及人不復有意以謀殺罪名處死摩西，並不表示他所有罪咎已經獲得赦免。

四 20～23　使法老的心剛硬　使法老的心剛硬的主題，在本段中首次出現；在以下十章，它重複出現凡二十次（從十災發生時到渡過紅海為止）。所用的動詞有好幾個，並且法老有時是自硬其心，有時則是神使他心硬。這話的概念，與描述這一類的埃及用語很有其對應之處。這所表達的是恒忍、頑固、堅持、

不屈不撓的本性；視乎當事人所堅持的是什麼行為或態度，這話也可以有正面或負面的意思。

四 22　以色列是神的長子　本段技巧地發展長子——神的長子以色列、法老的長子、摩西的長子——所要面臨的危難。以色列是神的長子的意思是，以色列是第一個與神建立關係的國家。

四 24～26　耶和華想要殺他　經文已經明言埃及沒有人要殺摩西（19 節），但摩西在神面前依然有流人血的罪。後來設立逃城的目的，是向自信有可以從輕發落理由之殺人犯提供庇護。米甸是摩西尋求庇護的地方。摩西離開此地，就要冒著因這罪行受罰的危險。舊約其他照神吩咐到另一個地方，中途又遭留難的例子，還有雅各（創三十一～三十二）和巴蘭（民二十二）。每次神都確實贊同旅程，只是在放行之前，有事必須先行處理而已。

四 25　火石刀　即使在金屬製造的工具和武器都普遍應用之後，以色列和埃及仍然使用火石碎片施行 * 割禮。這些碎片十分鋒利，並且隨處可得，是這種古老 * 儀式的傳統用具。

四 25　血郎　最近發表的可信度頗高的研究，提出 * 割禮在很多文化中是由男子的岳家執行，並且能夠將家庭的保護延伸，包括該男子及其子女。如果米甸也有此習俗，這作法的作用，就是將摩西在米甸所受到的庇護延伸到這裏來。從以色列人的角度看，塗血（25 節）在逾越節的 * 儀式中再次出現（十二 7），保護人不被滅命天使所殺（十二 44～48）。西坡拉以摩西為「血之新郎」（和合本：「血郎」）一語，似乎顯示他一方面需要家庭的庇護，另一方面亦需要血來贖罪。

四 27～31

摩西回到埃及

四 29　長老　本節的長老是以色列宗族的領袖。長老通常組成執政議會，負責鄉村或社群的領導工作。眾長老在此接受摩西的角色和使命，承認他具有神的權柄。

五 1～21

摩西對抗法老

五 1～5　在曠野守節　古代世紀的節期是按照大自然的週期（新年、* 豐饒節期）、神話事件（神明作王或戰勝混沌）、農事（收割）、史跡（奉獻或得拯救）而奉行的。這些節期慶祝神明的作為，請求神明繼續恩待他們。上述的因素往往會合而為一。守節通常要特別在聖地舉行，因此需要朝聖旅程。

五 6～14　造磚的草　草在磚頭加熱時，有作為黏結劑的作用。沒有足夠的草料，或者使用品質不佳的碎草，磚塊就不易形成。隨著破裂比率的增高，規定的數額就難以達到。埃及文獻中的數額往往沒有說明工人的數目和容許的時間，只知數額經常都無法達到。

五 22～六 12

神決意拯救

六 3～8　耶和華　六章 3 節表面看來，似乎表示族長時代的列祖並不熟悉 * 耶和華的名。但這看法很清楚是不吻合創世記十五 7 和二十八 13。伊勒沙代（和合本：「全能的神」）的確是為族長所知的名字，並且在創世記十七 1 和三十五 11，與盟 * 約中族長在世時實現之部分相連的，也是伊勒沙代一名。相對而言，與「耶和華」一名有關的，則是長遠的應許，尤其是指土地方面。因此說族長不曾經歷祂（換言之，祂沒有如此向他們啟示）是對的。族長大概不是用耶和華的名來崇拜真神，但經文也不必然會導致一個結論，說他們對這名一無所知。

六 6　伸出來的膀臂　埃及人經常聽見法老伸出來的膀臂成就大能的作為。但如今耶和華伸出來的膀臂卻要壓倒法老。祂來是要成就自己對亞伯拉罕所起的誓言——原文作「（向天）舉手」。聖經在此是以手勢作為起誓的別稱，因為沒有比神更大的能力，可以給祂指著起誓。請參看：申命記二十六 8 的注釋。

六 28～七 13

摩西和亞倫到法老面前

七 9　蛇　埃及人相信蛇是有智慧及法力的受造物。在法老冠冕上代表下埃及的守護女神瓦澤特（Wadjet）的，正是稱為烏拉厄斯的蛇像。它後來成為了法老權力的象徵。此外，眾神之敵阿波皮斯（Apopis）在以蛇的姿態出現時，是代表混沌的勢力。是以這個蛇（眼鏡蛇或鱷魚，見下文）為表記，

不是隨便選用的。因為對埃及人來說，再沒有比蛇更不祥的動物了。

七 11～13　法老的術士　法老的術士是施法和念咒的專家，並且熟知預兆和異夢方面的文學。他們大概曾經施行感應法術（這種法術所根據的概念，是物件和它所象徵的事物有關聯，例如對某人的照片做甚麼，同樣的事就會發生在某人的身上），也曾經用他們的所學來控制神靈。他們認為法術是維繫萬有的繩索，可攻、可守，無論人、神，都可施法。

七 11～12　杖變作蛇　部分學者宣稱有一種眼鏡蛇頸部受到某種推拿之後，身體會僵直不能動彈，埃及的術士看來有能夠變成蛇的杖，可能就是這個理由。這種弄蛇的方法可見於聖甲蟲（scarab）* 護身符的銘刻上，時至今日依然有人施行。但必須提及的一點，是本段譯作「蛇」的字眼與四章 3～4 節所用的不同。本節所用的字眼雖然在兩處經文中與「眼鏡蛇」相對（申三十二 33；詩九十一 13），但它通常是指體積較大的惡獸（見：創一 21）。以西結書二十九 3 以這獸與法老相等，部分學者認為該處經文所指的是鱷魚。但認為法老術士是在玩幻覺的把戲，卻是不必的——這些人是邪術大師。

七 12　亞倫的杖吞了術士的杖　亞倫的蛇吞了術士的蛇，很清楚是象徵以色列勝過了埃及。例如舊王國（Old Kingdom）的金字塔文獻用一個王冠吞吃另一個王冠，來描繪上埃及征服下埃及。在埃及的石棺文獻中，吞食是法術的行動，表示吞吃者吸收了被吞者的法力。因此，埃及的術士會以為他們杖中的法力，已經被摩西的杖據為己有。

七 13　心裏剛硬　這是第二次提到法老剛硬的心（見四 20～23 注釋），反映出他一意孤行自己所選擇的道路。

七 14～十一 10

十災

七 14～十一 10　十災是對埃及神祇的攻擊與自然現象　很多學者認為十災是針對埃及神祇的攻擊（見十二 12）。埃及神祇不但無法保護他們，並且攻擊埃及人的，更是這些神祇所司的範圍，足證這一點是確實的。究竟災難是否一一針對個別的神祇，卻難以肯定。又有學者從另一個角度，提出一連串的自然現象，能夠從科學的角度解釋這些災難：由夏季過度氾濫開始，各種的因果關係一直延伸到三月。持這立場的學者，有時依然承認這些災難就其發生的時間上、分辨埃及和以色列人上、預先宣告上，及嚴重性上，仍然屬乎神跡。以下的討論將會逐一說明學者所提出的自然解釋，以及指明被視為攻擊物件的神祇，讓讀者自行決定這兩種詮釋，在經文的理解上各自應占何種的地位。

七 14～24　水變血之災　尼羅河是埃及的生命線。農業乃至生計都完全仰賴尼羅河週期性的氾濫，將沃土沈積在全長四千一百三十二哩的河邊。肥胖的哈皮神（Hapi）是賀如司神眾子之一。嚴格地說，他不是尼羅河的河神，而是尼羅河氾濫的化身。有人認為河水血紅是因為河水裏面有過多的紅土，和色澤鮮紅的水藻及細菌。這都是氾濫比平常嚴重所造成的現象，其結果是河水不再像平常一般帶來充沛的生機，而是構成魚類大批死亡，泥土不能耕種。摩西以前幾個世紀的《伊普沃的警告》（Admonitions of Ipuwer）也觀察過同樣的現象：尼羅河變作血，不能飲用。聖經描述埃及人挖地（24 節），他們可能是試圖找到經沙土濾過的水。

七 19　木器和石器　大部分譯本在第 19 節都有「木器、石器」等字眼，並且表示這些器皿中的水也都變為血。但希伯來原文是沒有提及「器皿」的。「樹枝、石頭」在 * 烏加列文獻中連用時，是指偏遠的不毛地帶。另外，經文中提及的運河（和合本：「河」），是指人工開鑿供灌溉用的水道。

八 1～15　蛙災　水中和河邊填滿腐魚，很自然就把青蛙趕到岸上。女神赫克特（Heqet）是青蛙的形狀，並司助產。但卻難以想像這災怎能夠說成是她被擊敗。埃及的術士不能消災解難，只能使情況更加糟糕。

八 11　法老硬著心　本節所用的動詞與前面的不同（參四 20～23，七 13），意思是「使之重」，因此與埃及一個人所共知的意象有關。在《亡經》中審判的一幕裏面，死者的心放在天平之上，與一條羽毛（代表司真實和正義的女神瑪阿特〔Ma'at〕）互稱，來決定他要被帶進快樂的來生，還是遭受吞吃。增加法老之心的重量，就是表示他來生要面臨厄運已是定數。它和英語俗諺「在棺材上多加一根釘子」差不多，都有使無可避免的事加速發生的意思。

八 16～19　虱災　災難的蝨子（NIV：「蚋」〔gnat〕）究竟是哪種昆蟲並不清楚，因為在希伯來原文中這字只在這個場合出現。大部分研究都認為最可能是蚊子和扁虱。前者可以在氾濫後留下的大量死水潭中滋生。「神的手指」（和合本：「神的手段」）可能是埃及人對亞倫之杖的形容。術士的失敗以及承認這是神的作為，顯出神的目的已經開始實現了，那就是：埃及人就要知道我是 * 耶和華。

八 20～32　遍地就因這成群的蒼蠅敗壞了　聖經並沒有說明第四災昆蟲的名字，代之而用的是個只在此場合出現，形容群體的字眼。鑒於當地的氣候，以及到處是腐爛的魚、蛙、草、木，將其理解為蒼蠅是很合邏輯的。最普遍的詮釋，則是學名為 Stomoxys calcitrans 的品種，因為牠能夠傳播皮膚性炭疽（skin anthrax；與後來的兩災有關）。這些昆蟲既是害蟲，又傳播病菌，所以說遍地被牠們所敗壞。

八 22　歌珊　這是第一個沒有影響住在歌珊之以色列人的災難。歌珊的確實地點仍然未能肯定，但它必然是在尼羅河三角洲地區的東部。

八 26　把埃及人所厭惡的獻為祭　法老提出容許他們在本地獻祭時，摩西並沒有指出他們的 * 儀式要在某個聖地舉行，而是反對，說他們的儀式是不能被接受的，因為他們是把埃及人所厭惡的獻為祭。無數浮雕證明屠殺牲畜給神祇作為食物，在埃及宗教中是十分普遍的作法。然而動物血祭在埃及宗教中最主要的太陽崇拜、君王崇拜和 * 葬禮等儀式中，卻沒有什麼地位。被殺的往往是被視為神祇仇敵的動物。

九 1～7　畜疫　這畜疫經常被鑒定為炭疽。這種尼羅河沖下來的細菌，魚、蛙，和蒼蠅都被它所感染。埃及愛神哈妥爾（Hathor）以母牛的形式出現，而代表亞皮斯（Apis）的聖牛，更備受尊崇到死後要受熏屍處理，有自己的石棺，在墓城（necropolis）中安葬的地步。



埃及愛神哈妥爾



埃及的亞皮斯銅牛

九 8～12　幾捧爐灰　部分學者認為爐灰取自磚窯（象徵以色列人的勞苦），但埃及的磚通常是曬乾而非窯燒的。本節所說的爐子規模頗大，因此可能是焚燒死畜屍骸之處。埃及人有時用散灰作為遏止瘟疫的法術 * 儀式。它在此雖或能夠結束畜疫，卻將苦難轉移到人類身上。

九 10～12　瘡災　接觸過有病青蛙或牲畜的飛蟲叮咬人類，藉此傳播皮膚性炭疽。這些病菌能夠使人生瘡，手足上尤然。

九 13～35　下雹的結果　雹對農作物和人畜都具有破壞力。經文對受影響穀物的描述（31～32 節），表示當時是一、二月之間。

十 1～20　蝗災　蝗蟲在古代近東是極常見的禍患，其破壞性和所製造的混亂，使之惡名昭彰。蝗蟲的繁殖地在蘇丹一帶，造成這一連串災禍的潮濕天氣，同時亦增添其數量。蝗蟲在二、三月間開始襲擊，隨著風向遷徙，或到埃及，或到巴勒斯坦。經文所說的東風（13 節）會將牠們吹到埃及。蝗蟲每日食量與本身體重相等。蝗群有時大得可以覆蓋四百平方哩，而每平方哩的蝗蟲更可以多達一億。無論有什麼逃脫了冰雹大難的，此時無疑都不能倖免。蝗蟲若能在被吹出大海之前產卵，問題更會成為迴圈。埃及經濟已經崩潰，但其主要神明仍未蒙羞受辱。

十 19　西風　結束蝗災的是「海風」（直譯，和合本：「西風」）。就以色列而言，海風就是西風。但對埃及來說，這風應該來自北或西北，將蝗蟲吹回海中。

十 21～29　（摸得著的）黑暗之災　「這黑暗似乎摸得著」一語，表示黑暗是由浮在空氣中的東西造成的；換言之，這是當地稱為喀新（khamsin）的塵暴。尼羅河沖來沉積在岸邊的紅土，加上冰雹蝗蟲留下來的荒地，構成塵沙過剩。這種風暴通常在三至五月間發生，三日合乎一般的長度。經文將重點放在黑暗而非塵暴，可能表示這災所針對的，是埃及的國神、法老之父，太陽神亞孟—銳（Amon-Re）。

十一 1～10　第十災和法老　法老在埃及被視為神明，而這個第十災所針對的正是他。他的「父」太陽神在第九災被擊敗，如今他的兒子——可能甚至是繼位的太子——更被宰殺。這對於法老本人、王位、神性，都是打擊。

十一 2　要金器銀器　以色列人所得的指示，是向埃及人要金銀器皿和衣服（其他經文所提）。與此最有關係的，可能是以色列要慶祝他們神的節期。在這種場合穿著華麗是理所當然的事，以色列人是奴隸，沒有這種奢侈品也不足為奇。埃及人此時必然已經因這些災禍瀕臨絕望，想到或能藉此平息以色列神的

怒氣，因此十分願意合作。
十一 4　神出去巡行埃及遍地　埃及主要節期中最重大、最是眾所期待的一件事，是神明出來到百姓中間。然而以色列的神巡行埃及遍地，卻是為審判而來。
十一 5　磨子　磨子後的婢女被視為社會最低下的階層。本節中的手磨又稱鞍磨（saddle-quern），是由兩塊磨石製成：下磨石有凹面，上磨石呈長方形。她們的日常工作是用上磨石，將散在下磨石面的谷粒磨成粉。
十一 7　連狗也不敢向他們搖舌　當時的狗無人飼養，且被視為不受歡迎之物，大概和今日的老鼠差不多。狗也不吠（NIV；和合本：「搖舌」）表示非常的平靖，因為這些流浪惡犬的脾氣是一觸即發的。
｛

十二 1～28
逾越節
十二 1～28　逾越節的根源　按照聖經的敍述，逾越節是在第十災時設立的。但這並不表示它不是源起於某個已經存在的節期。應該回想的一點，是神設立為立 * 約證據的 * 割禮，也是個已經基於別種理由而存在的習俗。逾越節 * 儀式中很多環節，都似乎是取材自遊牧民族中，謀求保障牧民不受邪靈攻擊，和保證牲畜 * 豐饒的一種 * 儀式。即使如此，這些環節都經過成功的「改裝」，來切合第十災和出埃及的新背景。遊牧民族節期改頭換面倘若是真有其事的話，逾越節就如同後世西歐基督徒將異教的冬至(winter solstice)節日改換成耶誕節，但仍保留其中富有象徵意義的冬青(holly)、槲寄生(mistletoe)、常青樹（譯注：這些都是西方傳統的聖誕裝飾，如聖誕樹等）。
十二 1～11　曆法　亞筆月（後來稱尼散月）因這事件成為以色列宗教曆中每年的第一個月。然而按照民事曆，六個月後的提斯利月（Tishri）才算是一月，而「新年」的慶典也在該月舉行。以色列所用的是陰曆，但定期調整，來與太陽年配合。亞筆月在每年春分（spring equinox）之後第一個新月開始，通常是從西曆三月中延伸到四月中。
十二 5　無殘疾一歲的公羊羔　公羊滿了一歲，就算是度過了初生時最艱難的時期（死亡率在百分之二十到五十之間），可以在羊群中參與生產了。然而羊群中並不需要這麼多的公羊，所以很多一歲的公羊羔(尤其是山羊)都被宰殺，來供應皮草和肉食。可以生產小羊和提供羊奶的母羊，則保留到八歲左右。
十二 6　在黃昏時宰羊羔　埃及的民事曆每月三十日，各分三旬，每旬十日。而埃及的宗教曆以及一切節期，則仍依陰曆計算。逾越節和災難發生的時候，適逢埃及人所謂的「半月日」之前夕。更重要的一點，是陰曆以新月為每月之始，因此逾越節發生在滿月之時，並且必定是春分之後的第一個滿月。宰羊在黃昏進行，正值以色列每年第一個滿月初升之時。
十二 7　血的功用　原始宗教經常用血來驅趕邪惡勢力，但在以色列的 * 儀式中，血是作潔淨之用的。在宗教信念和奉行中依然保留這些原始概念的以色列人，雖或會迷信前者，但後者才是屬神本意的功用。美索不達米亞的人將房屋的門框漆上紅色，相信這種顏色能夠驅逐邪靈。
十二 8　功能表　逾越節筵席的功能表在遊牧社會中，應該十分普通。禁酵可能另外有特別的象徵價值。在後期猶太教文學和新約中，酵與 * 不潔和 * 玷污有關。但它在這麼早的時代，究竟有沒有這意思卻難以肯定。後期猶太教文學將苦菜鑒定為萵苣、菊苣、刺芹、蕹菜，或苦苣。上述菜蔬都很容易烹調，但聖經所用的字眼是否包括這幾樣，卻無法確定。已知的一樣是埃及有種植萵苣，而譯作「苦菜」的希伯來語字眼，亦與 * 亞喀得（巴比倫）語中的萵苣對應。烤羊的命令排除了另外兩個作法。一方面是異教春節慶典有時包括生肉，這命令與之相對。另一方面倉促時不容許水煮，因為這樣做需要很多屠宰、取出內臟、調味的時間。由於這是聖筵，其肉不能在其他時間吃用，吃剩的殘羹亦必須適當的處理。
十二 11　逾越　中文「逾越」或英語 Passover 的翻譯，都不能充分表達希伯來原文（pesah）的意思。從以賽亞書三十一 5，可以看出這個動詞有保護的意思。在該處經文中，「保護拯救」與本動詞（和合本：「越門」）是平行對句。本節不是描繪耶和華「越過」門戶，而是說祂在門口護衛，不容滅命的天

使進入（參十二 23）。如此門框和門楣上的血就有潔淨門戶，預備神之臨在的功用。

十二 12～30

第十災

十二 12～13　埃及的王權節期　本段可能有一點反映了埃及著名的、代表更新君王權柄的塞德節（Sed festival）。這個慶典的用意，是讓全體神明認可法老的王權。然而在經過一連串災難之後，眾神必須承認的卻是 * 耶和華的王權——不是即位，而是祂一直擁有的權能。君王在塞德節中象徵式地在全地隨意周遊，來顯示他能夠支配全地。神巡行遍地，藉災禍證明其支配權，法老的王權受到嘲弄，耶和華的王權卻得以認定。

十二 14～20　無酵節　無酵節（又名「除酵節」）在逾越節之後舉行，為期七天。以色列急促離開埃及時不能帶酵，因此只能烘沒有發酵的麵包，這節的意思就是以此作為對出埃及的紀念。這裏所說的酵來自麵團中的大麥成分，發酵後可作酵母。每次在麵團中留下少許，發酵後加在下次的麵團中，以促進發酵過程。如果沒有留下這種「引酵劑」，整個過程就得從頭開始。要達到合適的發酵程度，需時七至十二日。

十二 16　聖會　聖會或宣告是大部分古代宗教中重要的一環。這種聚會呼召百姓放下日常的工作，參加地區性或全國性公開而集體的敬拜。

十二 19　無酵餅與收割大麥　無酵節在收割季節的開始舉行，與大麥收成同時發生。無酵餅在這環境中的重要性，在於它代表新的開始。大麥收成的初熟果子不等發酵便立刻食用。

十二 22　牛膝草的使用　血是用牛膝草塗在門楣和門框上。牛膝草是一種墨角蘭（marjoram）屬的植物，在聖經中與潔淨之禮有關，理由大概是它在這一類 * 儀式中的應用。這種草的質地極宜製造刷子和掃帚。



牛膝草

十二 23　滅命者　門楣門框上的血向耶和華示意，使祂保佑屋中的人免受滅命者之害。美索不達米亞的人相信使孩童死亡的是女邪靈拉馬什圖（Lamashtu），帶來瘟疫的則是（男性）邪靈南塔魯（Namtaru）。埃及人同樣亦相信在每個方面，都有一連串的邪魔威脅人的性命和健康。然而本段卻沒有不受神明控制的邪靈，有的只是宣告神審判的使者。耶利米書用相同的字眼，來形容列國的毀壞者和劫掠者（耶四 7）。

十二 29～30　長子　對以色列人來說，長子奉獻禮的意思是承認耶和華是生命、豐饒、豐足的賜與者。

耶和華取去頭生人、畜的生命，是為了維護自己作為賜生命給埃及之神明的權利。這角色通常是由法老所扮演的。

｛

十二 31～42

出離埃及

十二 34　摶面盆　運輸已經摶好、供明日食用之麵團最簡易的辦法，是正如本節所言，把麵團放在摶面盆中，蓋布以防弄髒。

十二 37　所經路徑　蘭塞是尼羅河三角洲東部的達巴遺址（參一 8～14 注釋），以色列人在該處為法老建城。疏割被考證為圖米拉特幹河東端的馬斯庫塔遺址（Tell el-Maskhuta）。好幾個埃及典籍都能證明，這是往東離開埃及的正常路徑。從蘭塞到疏割大約是一日的腳程（有關出埃及的路徑，請參看圖一）。

十二 37　以色列的人數　學者基於幾個理由，認為以色列人口數目有值得質疑之處。男丁若有六十萬，總人口就必超過二百萬。學者辯稱埃及三角洲地區並不足以供養如此龐大的人口（他們估計當時全埃及的總人數只有四至五百萬）。今日圖米拉特幹河地區人口在兩萬人以下。同時代的埃及軍隊亦不超過兩萬人。事實上，* 赫人在主前十三世紀的加低斯（Qadesh）戰役中所集結的三萬七千大軍（大概是誇大其詞），學者已經相信是歷來最大規模的戰鬥部隊了。亞述王桑希阿達德（Shamshi-Adad，主前 1800 年）圍攻努魯貢（Nurrugum）時，自詡有大軍六萬之眾。以色列的戰鬥部隊若是真有六十萬，則何懼之有？

這麼多人前行時，隊伍可以長達二百哩。即使沒有牲口、孩童、老人，一日的行程也無法達到二十哩（商隊一日可走二十至二十三哩）。攜畜帶眷搬遷營盤，每日平均只能前進六哩。不論速度如何，後隊與前隊相比，起碼相差兩個星期的行程。這麼長的隊伍渡過紅海是一個問題，聖經似乎描述這是一夜之內發生的事。雖則無疑亦有人計算過如何來達成。然而單就隊伍而論，已經足以從渡海之處一直延伸到西乃山。

再者，兩百萬人住在曠野四十年，又有半數死在當地的話，考古學家也有理由預期找到一些痕跡——特別是加低斯巴尼亞等，他們曾經逗留過一段時期的地方。將焦點轉至他們到達迦南之後，情況也好不了多少。當時迦南的人口遠遜于以色列大軍的數目。並且所有考古證據，都顯示 * 晚銅器時代本區人口大幅下降；那時正是以色列人征服當地之際。一些估計認為即使到了主前八世紀，整個以色列的人口仍未超過一百萬。今日以色列儘管有大規模的都市，人口仍不過是出埃及人數的雙倍而已。然而經文的人口之報告卻十分一致（見：民一 32，十一 21，二十六 51）。雖然有人提出很多的解決辦法，但都各有問題。上述一切理由，顯示傳統的讀法不太可能是正確的解釋。有關亞述銘文中數位的研究，表示數位可能應該從概念的角度理解，而非一絲不苟的統計。但要我們擺脫本身文化的桎梏，總是極為困難的。可行性最高的解決方法，是希伯來語的「千」字，還可以譯作「部隊」。如是者「六十萬」（原文「六百千」）可以是指六百隊軍人。進一步資料，可參看：約書亞記八 3 和民數記二 3～32 的注釋。

十二 40　四百三十年　這段時期的年代難以考證。列王紀上六 1 記載說，從出埃及到主前九六六年奉獻聖殿，一共相隔了四百八十年。如此出埃及就是在主前一四〇〇年代中葉。在此再加四百三十年，就表示以色列人來到埃及，是在主前一九〇〇年代的上半。然而不同看法為數不少，其中好幾個都有聖經和考古證據的支援。比較詳細的討論，可參看下文「出埃及的日期」。

出埃及的日期

鑒定出埃及的日期多年以來都是一個難題。由於記載之中沒有提及任何一位法老的名號，學者只得尋求比較間接的資料來支援自己的論點。上述資料可以分為內證（來自聖經經文）和外證（得自考古和歷史研究）兩種。

主要由經文中的家譜和所提及的時距（如：王上六 1）構成的內證，顯示出埃及日期在主前十五世紀中葉。這日期一旦以有聖經根據為由得被接受，是可以從歷史／考古立場加以維護的。但這看法必須

接受的好幾個假設，是考古學家認為是犯上了資料不足，或誤解資料之毛病的。例如出埃及若在主前一四五〇年左右發生，征服日期就得歸在迦南的晚銅器時代。可惜在以色列征服遺址進行挖掘的考古學家，並沒有找到晚銅器時代有牆城市的痕跡。不少遺址甚至完全沒有晚銅器時代定居的跡象。支持這看法之學者的回應，是不少大型設防城在中銅器時代被毀，可能是與以色列人的入侵有關。然而考古學家通常認為中銅器時代在主前一五五〇年左右結束，要將整個時代系統移位元一百年，卻是頗為複雜的事。

學者一般認為外證比較支持主前十三世紀，蘭塞大帝的時代。但這看法卻要假定聖經中的某些數位，必須另作詮釋。例如列王紀上六 1 的四百八十年得解作是指十二代（12×40），而實際年數遠比四百八十為低。此外，歷史／考古資料雖說是比較吻合主前十三世紀出埃及的日期，疑難之處依然不少。其中之一是主前十三世紀末法老梅雷他的碑文，已經提及以色列是迦南地的民族之一。

上述兩個日期都有其疑難之處，可能還有一些先入為主的觀念，使我們無法將手頭上的資料，拼湊為完整的圖畫。問題至終很可能會透過歷史和考古的研究得以澄清，但在此事未成事實之前，我們只能以這個不明朗的現實為足。

十二 43～51

逾越節的規例

十二 43　逾越節的規例　第 38 節提到有好些非以色列人（「閒雜人」）和他們同出埃及，故此本段加添了三條有關逾越節的規例。第一，只有受了割禮的人才可參與，表示這個節期是專門為以色列社群而設的。第二是肉一點也不可以帶出屋外去。第三，骨頭一根也不可折斷。後面兩條規例的目的，都是防止與社群以外的人分享筵席，因為這樣做是違例的。羊羔必須在房屋中全只燒熟。

十三 1～16

頭生人畜

十三 1～3　分別為聖　任何母親的第一個男胎都被視為是神明所有的。這概念在古代近東有時導致以孩童為祭，來保證豐饒。此外在祖先崇拜的制度中，長子所繼承的是作為家中祭司的職任。在以色列中，這信念所導致的是分別為聖——長子撥給神在祭儀或在聖殿中事奉。長子可以從這處境中贖回，按以色列律法的規定，其地位由利未人所取代（民三 11～13）。

十三 4　亞筆月　亞筆月相等於西曆的三月至四月。這是古名，後來的以色列曆法稱之為尼散月。

十三 5　迦南諸族和流奶與蜜之地　有關迦南諸族和流奶與蜜之地的討論，請參看三章 7～10 節和三章 8 節的注釋。

十三 6～10　無酵節　有關無酵節（除酵節）的討論，請參看十二章 14～20 節的注釋。

十三 9　護身符　古代近東的人經常佩帶 * 護身符，以求避除邪靈。他們相信貴金屬和寶石最為有效，有時更內藏有法力的字句或咒語。護身符在以色列遭禁，但其概念卻被改裝為對律法的紀念（和這個節期一樣）；其他經文（見：申六 8）亦描述它內藏經文或祝福等，作為實質的紀念。可作例證的，有一九七九年在耶路撒冷城外不遠處的前被擄時期古墓中挖掘到的銀制小卷。這些小卷中藏有民數記六 24～26 的祝福，是現存最古的聖經片段。

十三 11～16　獻頭生牲畜為祭　頭生的牲畜要獻為祭物，表示對耶和華的謝意；惟驢子不得認可。迦南人有偶爾犧牲驢子的習慣，* 馬里文獻亦記載了堅定盟約的儀式中，有一步是獻驢為祭。作為重要的馱獸，可能是驢子不得作為祭牲的理由。驢子和兒子一樣必須贖出來——即以別的祭牲取代之。

十三 17～十四 31

渡過紅海

十三 17　非利士地的道路　通往非利士地的道路，是指從埃及到巴比倫，穿越肥腴月彎（Fertile Crescent），名叫大幹道的主要道路。這幹道沿地中海岸北上，穿過巴勒斯坦南部的非利士屬地，然後在貼近迦密山脈南麓的耶斯列穀轉往內陸。埃及人稱經西乃半島北部的部分為賀如司之道（Way of Horus），並且嚴力防守。因為除商旅以外，軍隊走的也是這條路。

十三 18　紅海　譯文中的「紅海」，希伯來原文作蘆葦海（Yam Suph）——好幾個水域都可以此為名。

名字所指的大概是蒲草。這種葦草從前在蘇彝士灣和地中海之間的沼澤地帶生長得極茂盛，但如今絕大部分已經被蘇彝士運河所消滅。這種葦草只在淡水生長。從蘇彝士灣北行，沿途經過的湖泊有苦湖（Bitter Lakes）、廷薩湖（Lake Timsah）、巴拉湖（Lake Balah），最後的是地中海旁的門箚萊湖（Lake Menzaleh）。以色列沿著圖米拉特幹河行進，就會走到廷薩湖。是以這湖經常被認為就是蘆葦海，但其他湖泊都各有其支持者。以色列人起先若是朝西北前行，回頭就會來到巴拉湖邊。然而若是朝西乃地區前進，他們肯定不會走在蘇彝士灣西岸，況且這地點亦超過經文所述（離疏割約 120 哩）太多了。因此「紅海」的譯文雖然導致這地點廣被接受，它卻是可能性最低的一個。除了按地理特色譯作「蘆葦海」以外，另一個說法認為「滅海」才是正確的翻譯。按這理解，水被分開，就是比喻古代近東創世神話中，代表混沌之水被制服，神的仇敵被擊敗的主題。

十三 20　疏割　學者考據大都認為疏割就是圖米拉特幹河東端的馬斯庫塔遺址。按古埃及文獻這地區為特葉庫（Tjeku），這個埃及語名字等同於希伯來語的疏割。以倘與埃及語的 htm「碉堡」相同，可能是指這地區任何一個堡壘。神在十四章 2 節要他們掉頭轉回，表示旅程第一個階段時他們是沿著非利士地的道路行走。若然，以倘最有可能便是西勒（Sile），即現代的阿布塞法遺址（Tell Abu Sefa）。這是古代守衛前線第一個堡壘的所在地，也是遠征迦南慣常的起點。在此十四章 1～3 節詳細解釋了十三章 17～18 節。問題是西勒離疏割有五十哩之遙，要幾天才能走到。此外，在蒲草紙文獻阿納斯塔西第六蒲草紙中，又提到法老梅雷他（主前十三世紀末）在特葉庫附近，另外還有一座堡壘（至於出埃及可能的路線之一，可參看地圖一）。

十三 21～22　雲柱火柱　有人認為火山活動是雲柱火柱最合理的解釋。主前一六二八年（西北 600 哩外的）帖拉島（Thera）火山爆發，帶來了彌諾斯文化（Minoan civilization）的末日，可能整個尼羅河三角洲都看得到爆發的景況。但這事件在時間上太早了（見：「出埃及的日期」，111 頁），並且這解釋也無法解釋柱子如何前行，和聖經所描述的位置（他們是朝東南方前進）。經文沒有說柱子是超自然的產物，只是說它提供超自然的帶領。因此有人提出這可能是先遣部隊使用某種火盆，將之安放在杆子上所產生的現象。這是商隊經常使用的方法。可是，聖經每次都是描述柱子是主動（降下、移動）而非被動的（從來沒說它被人移動）。因此先遣部隊的理論很難有什麼支持。在古代世界神明有光輝或火焰圍繞是很平常的信念。在埃及文獻中的表現方式，是暴風雲隨同有翼的日輪（sun disk）。* 亞喀得語用梅嵐穆（melammu）一語，來描述這種神明榮耀可見的彰顯，這種彰顯通常是在煙或雲籠罩之下的。有人認為梅嵐穆的概念，在迦南神話中是用阿南（anan）一語表達，與本節譯作「雲」的希伯來字眼相同。只是這字在聖經中出現的次數又少，意義又隱晦，因此不能太有把握。無論如何，本節所述的柱子是只有一條的：白晝時看見煙雲，包在裏面的火光晚間照亮出來。

十四 1～4　比哈希錄　歷史中再沒有關於比哈希錄的記載，但很多學者都相信它名字是「開掘之口」的意思，所指的可能是運河工程。已知的是南北運河是在這個時代（薛提一世〔Seti I〕）開建，並且途經西勒以西只有幾哩之遙的坎塔拉（Qantara）附近地區。

十四 2　密奪　密奪在希伯來語中是「塔」或「碉堡」的意思。它在埃及語中，是從閃族語中引入的字眼。好幾處地方都有這名字，在這時期有一個在疏割附近。

十四 2　巴力洗分　巴力洗分就是耶利米書四十四 1 和四十六 14 的答比匿，學者將後者考證為達法納遺址（Tell Dafana），位於西勒西面二十哩左右。他們若是在此安營，最按近的湖泊就是巴拉湖。

十四 5～9　埃及大軍　在這時期的戰車單位每隊有十至一百五十輛不等，六百已經是很大的集結數目，而這只是法老的單位。蘭塞二世在加低斯之役與 * 赫人作戰時，敵方號稱有二千五百輛戰車。



蘭塞二世在加低斯戰役中勝利

十四 19～20　被雲遮蔽　* 赫人君王莫爾希利（Murshili）年表記載風暴之神用雲來遮蔽他們，不被敵軍發現。按照荷馬史詩《伊里亞德》，特洛伊王普萊姆（Priam）等人，亦作過同樣的宣稱。

十四 21～22　用大東風使海水退去　海水要是淺得可以因東風或潮汐變幹，就不足以淹死埃及兵團，或立為水牆。因此要用自然現象來解釋聖經記載的史實，是十分艱難的。這風不同於第九災所述的喀新風（歐陸稱為西羅科風〔sirocco〕）。後者是強烈低氣壓系統在北非集結所造成的現象，通常與逆溫（thermal inversion）同時發生。本節所指的東風是由美索不達米亞的高氣壓所驅動，並且——與圍繞低氣壓系統的旋轉的龍捲風相反——有氣壓劇升的特徵。

十四 23～25　晨更　晨更是由凌晨二時至清晨六時。神明在雲彩之中光輝照耀，是近東以及希臘神話中常見的景象。早在荷馬之《伊里亞德》，已經描述宙斯發出閃電，使馬匹跌倒，戰車毀壞。美索不達米亞的戰神匿甲和迦南神明 * 巴力，各都在作戰時用本身的燦爛光耀和火焰，來顯明自己的威能。

｛

十五 1～21

摩西和米利暗的歌

十五 3　耶和華是戰士　出埃及記不斷發展耶和華為以色列的緣故，與埃及人和他們的神作戰的意念，因此祂在此被讚美為戰士。這概念的重要性在全本舊約一直不減，至新約依然存在。尤其明顯的是撒母耳記，「萬軍之耶和華」的稱號在該書十分普遍。耶和華是以色列的君王和勇士，在爭戰時率領他們得勝。神明作戰在古代神話中經常出現，但這些描述往往都只限於控制和組織宇宙。* 瑪爾杜克（巴比倫）和 * 巴力（迦南）二神，都制服了海洋——他們仇敵的化身（分別名為 * 查馬特和雅姆〔Yamm〕）。反之，本詩讚揚耶和華利用自然的海洋（不是超自然神祇的化身），擊敗在歷史中與祂為敵的人類。然而在爭戰中建立秩序，被高舉為王，和設立居所，都是本段與古代近東文學之間，在描述宇宙性戰事之時的共通之處。

十五 4　紅海　本節提到「蘆葦海」，不是要再次討論海的位置（參十三 18 注釋），而可能是個雙關語。希伯來語的 suph 字不但有「蘆葦」的意思，更可譯作名詞「終結」，或動詞「滅盡」（見：詩七十三 19）。

十五 6～12　右手　右手是拿武器的手，帶來勝利的也是它。第 12 節的意思不是說右手使地裂開。希伯來語中的「地」字有時可解作「冥界」，本節可能正是此意。冥界吞滅他們，就是他們被埋葬的意思。此外值得一提的，還有埃及人對於來生的信念，是惡人死後若不能說服判官自己是好人，就會被「吞吃者」所食。

十五 13～16　驚惶的百姓　百姓恐懼是征服記載中一再重現的主題。迦南人從前雖然懼怕埃及（同時代之 * 亞馬拿書函證明當時確然有人如此），如今對他們構成威脅的已非法老的膀臂，而是已經打敗法老之耶和華的膀臂。

十五 17～18　你產業的山　山、產業、住處、聖所一同出現，顯示所指的是錫安山——耶路撒冷。

十五 18　耶和華作王　本節不是將 * 耶和華描繪為制服了宇宙，統管屬下眾神的神話性君王。反之，祂是在歷史現實中統治祂藉自己所操縱的自然力量，拯救出來的子民。這詩所稱頌的，不是祂打敗了其他神明或宇宙中混沌的勢力，而是祂的能力勝過在歷史中存在的人類。

十五 20～21　女先知　在此被稱為女先知及亞倫姊姊（但沒有提及摩西）的米利暗，開始唱詩。本書只在此處提到米利暗的名字，她被稱為女先知更是全本聖經惟一的案例。聖經惟一另一個關於她的事蹟，是民數記十二章她向摩西權柄發出挑戰。除她以外，舊約有名的女先知還有底波拉（士四）和戶勒大（王下二十二）。女子扮演這種角色不必覺得意外。事實上在 * 馬里的先知文獻中，女人出現的次數與男人相等。樂團有女子參與亦很平常。音樂和預言亦不無關係；音樂有時可以驅使人進入受感說話的昏睡狀態（撒上十 5；王下三 15）。

十五 22～十七 7

神在曠野的供應

十五 22～27　書珥曠野　書珥的曠野位於西乃半島西北部。由東至西橫貫這地區的是一條大道，這路在波斯拉將埃及與外約但的王道相連，又可經別是巴上到巴勒斯坦；但以色列人沒有走這條路。「書珥」在希伯來語是「牆」的意思，埃及在本區興建了一列有名的城堡，這字可能就是指這些。民數記三十三 8 稱之為「伊坦的曠野」（該節原文無「書珥」一字），亦支持這看法；「伊坦」（出十三 20 作「以倘」）是「碉堡」的意思。這個稱為「統治者之牆」的一系列要塞，幾個世紀前已經建成，戍守埃及東北的前線。在《辛奴亥的故事》中，* 辛奴亥出逃埃及時正是在此出發。

十五 22　西乃半島的考古證據　貝督因人在西乃居住已有一萬年，他們的考古遺跡在整個半島到處都挖掘得到。然而考古學家至今仍未發現以色列人經過這地區的證據。

十五 23　瑪拉　他們走了三天才到達瑪拉（「苦」）。他們所過的海如果是巴拉湖，這地方應該就是今人稱為苦湖的地方。渡海之處如果是南面一點的話，瑪拉就是稱為瑪拉井（Bir Marah）的綠洲，當地的水是鹽水，含有很高的礦物質成分。

十五 25　木使水變甜　不少解經家都提到按照本地的傳統，當地出產一種能夠吸收鹽分的荊棘叢。然而沒有一個科學研究，能夠確定這種灌木的品種，或肯定它確實存在。按照後世蒲林尼（Pliny）的記述，某種大麥能夠中和水裏面的鹽分。

十五 27　以琳　位於以琳，有十二股水泉、七十棵棕樹的綠洲，經常被考證為蘇彝士灣沿海六十哩外的加蘭達珥幹河（Wadi Gharandal）。當地有檉柳（tamarisk，和合本作「垂絲柳」，亦即「以琳」一名的本義）、棕樹、水泉，至今仍是貝督因人主要的歇息處。比較接近瑪拉的還有位於蘇彝士灣北端以南只有幾哩的阿榮穆薩（Ayun Musa「摩西泉」）。此地除了有檉柳和棕樹林以外，尚有水泉十二股，因此可能性更高。

十六 1～3　汛的曠野　汛的曠野是西乃半島中西部的地區。大道在此轉向內陸，離海岸五至十哩左右，才在七十五哩之後回到海邊的阿布增尼瑪（Abu Zenimah）和瑪爾卡平原（El Markha plain）。這可能就是他們「安營在紅海邊」（民三十三 10～11）之處。他們在此轉向東與東北方，經巴巴幹河（Wadi Ba'ba）和羅得艾爾（Rod el 'Air）橫越汛的曠野，直達塞拉比特卡丁（Serabit el-Khadim）地區，脫加（民三十三 12）大概就是這地方。

十六 1　行程的時日　旅程至今為期一個月（以色列人在一月十五日出發）。
十六 3　肉鍋　他們美化了記憶中的埃及，形容大鍋中裝滿了「一桶一桶的」肉。
十六 4～9　天糧／嗎哪　第 31 節稱這自天而降的糧食為「嗎哪」，並且形容它的樣子（又見：民十一 7）。它與露水同降（14 節），表示這個神跡性的供應，是透過自然現象成就的。嗎哪最常被學者認為是吸食檉柳樹汁之小蚜蟲的分泌物。這種分泌物硬化掉下來之後，可以收集為甜味劑。問題是這種物質只於某個季節（西曆五至七月），在有檉柳之處出產。並且全季節的產量也不過是五百磅左右，相對而言，聖經記載每人每日的收集量是半磅。此外，亦有學者認為這是漢瑪達（hammada）所產的甜汁，漢瑪達是西乃半島南部常見的植物，是使糕餅有甜味的作料。這現象和十災一樣，它的發生也不一定是其反常之處，超乎自然的是它發生的時間和幅度。無論如何，基於自然現象的解釋似乎全都遠不及聖經的描寫。其種籽用來與嗎哪外貌相比的植物，大部分譯本都作芫荽。但芫荽在沙漠極少出現，這字較有可能是泛指有白色種籽的沙漠植物。
十六 10～11　榮光在雲中顯現　「耶和華的榮光」是指顯明祂臨在的光輝。不是只有以色列的神學，才有神明以這種方式顯現的概念，美索不達米亞的神祇也是用其神性光輝梅嵐穆，來彰顯他們的能力。
十六 13　鵪鶉　這種體小而肥的候鳥每年三至四月間，從蘇丹北部遷徙到歐洲時，往往途經西乃半島。牠們一般是順風飛行，側風有時會將牠們驅逐到地上（或水中）去。在筋疲力盡之際，牠們會低飛到很容易被人捕捉的高度。覓地棲息的鵪鶉，曾經有壓沉小舟的記錄。在西乃半島著陸時，鳥只的密度可以擁擠到得降落在其他鵪鶉上面的地步。
十六 14～36　俄梅珥　俄梅珥是每日配給之麵包或穀類的分量，大約相等於兩夸脫。
十六 20　變臭　嗎哪若是蚜蟲的分泌物（見前面十六 4～9），日間溫度升高時就會被螞蟻搬走。此外，爬進這些人所屯積的嗎哪中的，亦有可能是別種的昆蟲。譯作「蟲」的希伯來字眼，可以是指任何一種介殼蟲，但形容螞蟻的是另一個字。然而昆蟲的分泌物是不會變臭的。
十六 34　放在「見證」之前　第 34 節的「見證」只可能是指在記載之中，至此仍未製造的約櫃（因此，和合本將這句話譯作「放在法櫃前」）。第 31～36 節的附記來自曠野流浪時期的末尾（見 35 節），可見嗎哪的樣本是在曠野歷程較後的時期，才放到約櫃之中的。
十七 1　利非訂　若是接受西乃山是在西乃半島南部的理論，利非訂應該是在他們開始循最理想的路徑，進入內陸前往西乃山的途中。利法伊德幹河（Wadi Refayid）在山北幾哩之外與費蘭幹河（Wadi Feiran）會合，學者通常把它考證為利非訂。
十七 5～7　何烈的磐石　這個供應食水的地點被稱為何烈的磐石。然而何烈最有可能是指西乃山一帶的地區（何烈山），而非某個地點。
十七 6　磐石出水　沉積岩在石面底下，有時有可以聚水的囊穴。石上滲水出顯示水囊的存在，擊打石面就能放出裏面積存的水。但和上述的事件一樣，水量之多是這種理論無法解釋的。
十七 7　瑪撒和米利巴　瑪撒和米利巴不是別處地方的名字，而是指利非訂一地。
十七 8～15
亞瑪力人的攻擊
十七 8　亞瑪力人　原本是亞伯拉罕以掃一系的子孫（創三十六 15）的亞瑪力人，是主前第二千年紀下半葉，居住在尼革和西乃半島一帶的遊牧或半遊牧民族。
十七 11～12　作戰信號　主帥統軍時可以用信號來調動部隊作戰。摩西的杖可能就有這個功用。他無法藉這些信號來傳達神的指示時，以色列軍就不能得勝。另一個解釋提出埃及文獻提到法老兩臂高舉除了是進攻信號以外，更是提供佑護。
十七 15　名叫「耶和華是我旌旗」的壇　摩西所築的是個紀念勝利的壇。「耶和華是我旌旗」一名，反映了耶和華統領以色列大軍的神學觀。埃及的軍旅以神祇為名（如：亞孟旅、色特〔Seth〕旅等），其旌旗就是用代表這些神祇的事物作為識別。
十八 1～27

葉忒羅和摩西

十八 1～2　哪位神的祭司　葉忒羅被稱為米甸，而非某一神明的祭司。當時米甸人所崇拜的是什麼神，今日所知甚少。祭司未必只限於事奉一位神祇，因此葉忒羅承認 * 耶和華為大，並不表示他是耶和華的祭司或信徒。祭司在哪位神的廟宇中事奉，通常就被視為哪位神的僕人。但這些人並沒有一神信仰，所以其他神明彰顯能力時，他們也不會否認。

十八 5　神的山　「神的山」被用作西乃山的稱號。他們在利非訂時，已經到達了西乃山地區。然而本章所記的事件，大概是在他們在山腳安營之後發生的。

十八 7　敬意的問安　摩西照規矩向葉忒羅問安。下拜表示尊敬，是向社會地位較高之人問安的方式。親吻面頰表示友誼。本節是兩者一併做出來的惟一案例。

十八 9～12　耶和華與萬神　葉忒羅承認 * 耶和華的超然性，並不表示他是崇拜耶和華的，或耶和華成了他崇拜的物件。初民的多神信仰，給予他們神明能力各有高下的觀念，在神明顯然是彰顯作為或能力時，他們可以用極度渲染的話來讚美。但無論葉忒羅本人的宗教信仰是什麼，耶和華已經達到了自己的目的：藉大能作為使普天下都「知道我是耶和華」。

十八 12　祭筵　古代的祭祀同時亦為人提供了分享筵席的機會。這種筵席可以作為使協議正式化的場合，但也可以是感謝祭的一部分。本段比較合乎後者，* 耶和華是筵席的上賓。

十八 13～27　摩西的座位　審判官的「法院」「開庭」時，其座位是權柄的所在。這座位通常設置在城門口。葉忒羅建議摩西設立以摩西為首的等級制司法系統，君主政體下的君王會這樣做，部落社會的祭司或族長亦必如此行。這架構相信一部分的紛爭，是可以依法決定或客觀酌處的（有關古代近東司法制度的資料，見：申一 9～18 注釋）。這一類的案件可以由較下級的法庭審判。案情複雜或嚴重，而又證據不足的案件，則交由「先知處理」——呈到神的面前。在這種情況下，摩西的參與才是不可或缺。這制度將「民事」的案件，從「宗教」的層面中分別出來，而摩西沒有介入前者的必要。上述制度和埃及沒有很大的分別；法老保證會伸張正義，但仍設立以一位元大臣為首的系統，這大臣坐在審判座上，稱為「瑪阿特之先知」（瑪阿特是真實和正義的女神）。這制度的設立，使摩西在社會甚至政治中所扮演的角色變得正式化，以色列從此不復是純部落的社會，半中央政府開始形成。



穆薩山



鄰近穆薩山的拉哈平原

{

十九 1～25

西乃山的以色列人

十九 1～2　西乃的曠野　以色列人離開埃及之後三個月，到達了西乃的曠野。雖然「滿了三個月的那一天」一語不知是指月朔還是月圓，但這日期總是在西曆六月。西乃山的位置未有定論，學者提出的不同地點超過了十二個之多。可能性最高的三座山分別是南部的穆薩山（Jebel Musa）和塞巴珥山（Jebel Serbal），以及北部的辛比沙山（Jebel Sin Bishar）。穆薩山（海拔 7,486 呎）位於西乃半島中南部群山之中。由於它是山脈中最高的山峰之一，早在主後四世紀已有傳統的支持。此外，山北還有拉哈平原（er-Raha Plain），可以作為以色列安營之處（占地約四百畝），惟一問題是水源不足。塞巴珥山（海拔 6,791 呎）位於穆薩山西北面二十哩左右，它不屬山脈的一部分，巍然獨立在費蘭幹河之上。它鄰近綠洲，又處於穿越本區的交通要道，因此是個很吸引人的可能。但這地點可供安營的地方卻遠比穆薩山小。半島北部的山也得到部分的學者支援。他們根據摩西最初向法老提出的要求（五 3），假定三天的朝聖旅程就能到達西乃山。他們又指出北邊的路線比較直接通往加低斯巴尼亞，並且比較接近摩西旅居的米甸。

十九 4　如鷹將你們背在翅膀上　這鳥是鷹的可能性雖然不能排除，翼展達八至十呎的兀鷲（griffin vulture）才是這鳥名慣常的翻譯。聖經參考書雖然經常提到大鷹在雛鳥飛累了時，會將牠們背負在翼上，或在牠們無法振翅飛翔時接著牠們（見：申三十二 11），博物學家的觀察卻無法證實這個說法。實際上大部分鷹鷲都要到三、四個月大時才首度試飛，那時牠們已經大致長成。再者博物學家的觀察都一致同意，第一次的飛翔通常都是在父母離巢外出時發生的。另一個解釋是，如果所指的是鷲的話，這個象喻可能具有政治意味。埃及女神內克貝特（Nekhbet）是鷲神，代表上埃及，是法老和全地的佑護者。以色列素來受埃及保護，直至耶和華將他們帶來歸祂自己為止。

十九 5～6　祭司的國度　英譯作「珍貴財產」（和合本：「屬我的子民」）的字眼在古代近東其他語言中，是指藉分配擄物或遺產而得的財寶。* 阿拉拉赫王在其印章中自稱為哈達神（Hadad）的「珍貴財產」，證明了這字亦可指人。同樣在 * 烏加列文獻中，* 赫人宗主稱烏加列王為「珍貴財產」，也是表示他的身分是得寵的藩屬。此外，以色列人又被稱為「祭司的國度」，表示以色列在列國中扮演祭司

的角色，是萬民和神之間的媒介。再者，在古代近東還有一個案例頗多的作法：一城或一個群體的人，可以脫離君王的轄管，直接成為某位神明的子民。如此，以色列脫離埃及之後，也是得到了這個分別為聖的身分（見：賽六十一 5）。

十九 7　長老　長老是以色列宗族的領袖。他們通常組成統治的團體，擔任村落或社群的領導工作。他們在此代表百姓接受盟 * 約的安排。這種國家性協議的要求，遠較幾個世紀前與亞伯拉罕所立的家庭盟約嚴格。

十九 10～15　自潔　自潔者進行一連串的步驟，使自己在禮儀上潔淨。它主要包括洗濯和避免觸摸使人不潔之物。山標明為聖地，其事鄭重到甚至觸摸這山，亦要因褻瀆聖物而處死。石刑是最普遍的處死方法。這刑容許整個社群為刑罰負責，沒有一個人可以說是直接導致罪犯的死亡。

十九 13　角　第 13 節和第 16 節的「角」，原文用不同的字眼，但可能是指同一樣樂器。第 16 節的「角」（shofar）能夠吹奏好幾個不同的音調，但卻不能奏出旋律。因此它的主要用途是在崇拜或戰事中傳信。這樂器獨特的外形，是把羊角在熱水中浸軟，然後扭曲壓扁造成的。

二十 1～18

十誡

二十 1～17　定言式法律　不少古代的法律材料，如：* 蘇美、* 巴比倫、* 赫人、* 亞述等的法典，今日依然存在。其中最有名的 * 漢摩拉比法典，來自摩西之前幾百年。這些法典主要是個別案件的審判的例證。這種判例法（case law）廣泛列出各種的罪行所判的處罰。它不討論行為的對錯，也沒有告訴人當做或不當做的事。十誡中禁止或要求某種行為的規條，稱為 * 定言式法律（apodictic law），在古代近東的法典中十分罕見。

二十 1～17　十誡是約（非律）　十誡不但與法律有關，而且也是盟 * 約的一部分。這約在文學結構方面，頗為近似古代近東的國際條約。古代條約的條款部分，經常都提到一些不可或必須做的行為。就此而言，* 定言格式顯示十誡應當歸為盟約一類，不屬法律一類。

二十 3　第一誡　經文說「在我面前」（和合本：「除了我以外」）不可有別的神，意思不是指有神祇地位比 * 耶和華高。第 2 節的引言已經說明了 * 耶和華是他們的神的先存概念。「在我面前」的意思是「於我的臨在」，因此在耶和華臨在之處，是不可以考慮有別神出現的。這禁令排除了好幾個古代的標準信念。當時大部分宗教都有自己的諸神系統，負責統治神明和靈界，乃至於人間。諸神系統通常都有一位元神明作其領袖，這位領袖和其他神祇一樣，通常都至少有一位女神作其伴偶。這誡命禁止以色列人存這種想法。耶和華不是諸神系統之首，也沒有伴偶——在祂面前沒有別的神。惟一可以在他們思想中存在的靈界聚會，是由天使而非神明組成（王上二十二 19～20）。這誡命能排除所有描述神明彼此交往的神話故事。

二十 4　第二誡　第二誡所關注的是應當如何崇拜 * 耶和華，因為所禁的像，是代表祂的（上一誡已經消除所有關於其他神的想法）。雖然古代的神明雕像都是藝術品——它們通常是用木雕成，外麵包上錘出來的金箔銀箔，穿著最上等的服飾——這誡命卻與藝術無關。這誡命更為注重的，是偶像的用法，而權力則是其間的關鍵。

古代近東人相信神明在偶像中以特殊的方式臨在，（在神祇向崇拜者施恩時）使 * 祭儀的偶像變成這位神明；然而這神也不是單獨在此顯現而已。有了這相連之處，他們就可以向偶像施符念咒，或行其他法術，以求威逼、脅制，或驅使神明行事。此外，又有別的禮儀可以向偶像施行，對神祇提供幫助或關顧。換言之，偶像所代表的世界觀和對神明的概念，是與耶和華的自我啟示不相符合的。這誡命又禁止為一切天上、地上，和地底事物造像。古敘利亞和巴勒斯坦的人與埃及人不同，並不崇拜動物，也沒有貌似動物的神祇。但無論如何，他們還是相信有些動物，如：公牛或馬等，可以代表神明的屬性，可以在藝術或雕塑中作為神明的代表。

二十 5～6　自父及子直到三四代　神保留懲罰三四代的權利，沒有把它交給人類的審判官。這話所表達的事實，是背 * 約能使全家負起罪咎。第三第四代，就是全體在世家人的另一個說法。但本段還有一

個對比之處：懲罰牽連三四代，但慈愛卻延伸千代。

二十 6　團體的一體性　古代近東每一個人的自我認同，都由宗族或家庭等團體所界定。團結為一和互相倚賴都是極為重要的觀念，團體藉以結合為一個單元。因此個人的行為是不能在團體以外獨立看待的。家中有人犯罪，全家都要分擔責任。這概念稱為 * 團體觀念（corporate identity）。

二十 7　第三誡　第二誡所注重的是向神行使權力的問題，第三誡則是向其他人行使神的權力。這誡命與褻瀆的話和污言穢語無關。其用意是防止人濫用耶和華的名來作法或施咒。這誡又延伸第二誡所關注的另外一點：名字與其持有者的位格和本質，有極為親密的關聯。把名字給人表示恩寵和信任，從人的角度而言，甚至有不在弱點設防的意思。以色列不得試圖濫用耶和華的名，來施法或操縱祂。這誡命又有保證在起誓、許願、立約時引用耶和華之名，必須謹慎從事。

二十 8～11　第四誡　持守安息日在古代近東所有的文化中，都沒有對應的例證。它和自然界的規律和週期，亦全無關係，完全獨立。* 巴比倫文獻使用類似的字眼，來形容滿月時君王主持與神明相和禮儀之日。但人在這日不得停工，與以色列的安息日也沒有甚麼雷同之處。與其說這律法所規定的是休息，不如說是休止；人在當日中斷與其職業有關的日常工作。

二十 12　第五誡　孝敬父母亦包括尊重他們有關盟 * 約的教訓。這誡命假定宗教的傳統，在家中得以傳承。家庭被視為是將盟約教訓代代相傳時重要而不可或缺的一環。父母配受敬重，是因為他們是神權柄的代表，目的是保存盟約。子女若不聽父母，甚或否認其權柄，便會危及盟約。在此值得留意的一點是，誡命帶來立約的應許：可以長期在此地居留。反之，對古代近東人而言，不尊重父母權柄和忽視作子女的責任所危害的，不是宗教傳統，而是社會的基本結構。對這誡命的違犯包括了毆打、咒詛父母，不供養年老的父母，和不厚葬去世的父母。

二十 12～17　誡命和社群　第五至第九誡全部都是針對社群中的盟 * 約問題而頒佈的。這些誡命對盟約在社群中的傳續，以及個人在立約社群中的地位都有影響。法令所對付的，是對盟約代代相傳，以及家庭的世系和聲譽會構成危險的問題。盟約必須在家庭中傳遞，家庭必須保全。

古代近東人亦有相同的關注，只是他們主要是從社會和民眾的角度，謀求保全社群。埃及的《亡經》描述人要否認曾經觸犯極長一系列的罪行的任何一條，其中亦列舉了一連串的不道德行為。美索不達米亞名為書爾普的咒語系列中，列出了一串人必須承認的罪行，以求自我解除所有犯而不自知的罪，來平息神明的怒氣。但這兩部作品，都沒有禁止所述的罪行，還包括了一系列廣泛的其他罪行。

二十 13　第六誡　本節所用的字眼嚴格而言並不限於謀殺，但確實假定殺者和被殺者都是人。按照聖經用法的觀察，這字只限於描述立 * 約社群之中的殺人（誤殺、故意殺人，有預謀與否，是為了正法、政治，或別有動機等等，全都包括在內）。鑒於用語的本質，本節不能隨便用在反戰主戰、死刑，或素食主義的討論中。有些古代近東的法典並不討論謀殺，另一些的刑罰則只限於賠償金錢。無論如何，謀殺者在血仇爭鬥中，依然有被死者家屬定為處死目標的危險。

二十 14　第七誡　立這法規的用意是借著保證兒女是丈夫親生，來保障他的名譽。律法並不保證忠於婚約，其焦點是父親的身分，而非性倫理。所保障的是家庭而非婚姻的完整性。已婚男子與未婚女子私通不算是犯姦淫，但要向女子父親賠償損失（二十二 16～17）。這是多妻制社會的自然產品。雜交是不可接受的行為（申二十二 21，二十三 2），但女子若是未婚，就不叫做姦淫。在聖經中，妻子被視為丈夫的延伸，姦淫損害他的名譽。其他文化視妻子為財產，這就變成財物受損的案件。

無論如何，埃及（婚約）、美索不達米亞（給寧努他和沙馬士的讚美詩）、迦南（* 烏加列王引渡並處死妻子），都經常稱姦淫為「那大罪」，認為它對社會構成極大的傷害，是無政府狀態的特徵。* 赫人和中 * 亞述的法律，以及 * 漢摩拉比法典，都含有禁止姦淫的法規。保障家庭單位的完整十分重要，因為家庭是社會的基礎。家庭若破裂崩潰，社會就會破裂崩潰。

二十 15　第八誡　第十誡在偷竊行為未發生以先，早一步防患於未然。第八誡的動詞雖然可以用來形容偷竊財物，命令的範圍卻遠為廣泛。拐帶人口（參：申二十四 7）和竊取無形資產（尊嚴、自尊、自由、權利），都是嚴重的問題。藉欺騙來偷盜也包括在這動詞之內——騙取別人的東西，就等於是偷竊。

二十 16　第九誡　本節的用語表示它焦點是在法律場合中出現的誹謗性言語或文字。司法是否公正，完全視乎作證者是否可靠。無論如何，不論是在法庭還是在非正式場合破壞他人名譽，都可構成假見證，違犯了這個誡命。

二十 17　第十誡　在古代近東貪戀的概念通常用「仰眼」這一類字眼表達——但這罪行只有在欲念轉化為行動之後才能捉摸得到，並且加以懲罰。古代近東文學顯示偷竊和姦淫等罪行，都可以概括性地用導致一連串事件的欲念來形容。所導致的不論是何種行為，對屬於別人之物件產生不正當的欲念，是問題的核心，對社群構成危險。任何滿足這種欲念的行為都是罪。

二十 18　雷轟閃電　古代近東視雷轟閃電為神明臨在的正常現象。但發生的背景往往是戰爭而非啟示，因為古代近東的神祇沒有自我啟示的習慣。

二十 24～26

二壇

二十 24　土壇　這時期的壇有些用泥磚造成，經文所說的土壇可能是指這種材料。另一個可能是指有石頭外牆，裏面填以泥土的壇。聖經沒有提過壇用泥土建造，考古學家也沒有發現到泥築的壇。

二十 25　石壇　築壇的若是石，用的必須是未經鑿過的石頭。考古學家在亞拉得挖掘到的以色列祭壇，是用未曾加工的石塊砌成的。然而但和別是巴等遺址的壇，卻是經過琢石加工處理的。



亞拉得的祭壇



別是巴的祭壇

二十 26　祭司的裝束　古代近東祭司裸體供職十分普遍，本節則盡可能保證他們衣著得體。米吉多等地的遺址挖掘到有臺階的早期迦南祭壇。以色列律法又規定祭司必須穿著長袍和內褲，以求服飾得體。



主前十八世紀的漢摩拉比法典

{

二十一 1～二十三 19

約書

二十一 1～二十三 19　條件式法律　判例法，即 * 條件式法律（casuistic law）是古代近東法律的主要格式。其特徵是基於因果關係的「如果……便要……」的結構。在以色列的律法中，判例法對公民一視

同仁，因此罪行所得的刑罰不會因階級或財富而有妨礙或加重。古美索不達米亞卻非如此，* 漢摩拉比法典（約主前 1750 年）規定奴隸、公民、貴族，可以獲得不同的刑罰（由罰款至死刑不等）。判例法的起源可以追溯到 * 定言式（命令式）法律，如十誡。因著犯罪的環境各有不同，法律就有必要更進一步。簡單的律例如「不可偷盜」，並沒有顧及犯罪的時刻，和被偷物件之價值等等因素。

二十一 1～二十三 19　約書的本質　出埃及記二十一至二十三章的律法稱為「* 約書」，它大概是聖經中 * 條件式法律的最早案例。它討論的法律情況十分廣泛（奴隸、偷竊、姦淫），處罰有嚴峻的傾向（其中九樣是死罪），很多是根據同態復仇法（lex talionis）「以眼還眼」的原則。這律法展望定居時期和王國初期鄉村文化所會遭遇的問題，為商業、嫁娶，和個人責任定下規範。本段的神學意味沒有利未記和申命記那麼強烈。

二十一 2　希伯來　「希伯來」一名是指沒有地業、變得赤貧的以色列人。這人雖然可能要將自己或家人出賣為債奴，他依然保有社群一份子的權益，不可永遠作為奴隸。他做工六年之後就能獲釋，債務亦得取消。

二十一 2～6　債奴　由於古代近東自然環境缺乏穩定性，農民和小地主往往需要欠債。旱災和隨之而來的欠收若果持續超過一年，問題只會更加嚴重。他們可能逼得出售土地財產，甚至家人和自身。以色列法律顧及這種情況，一方面為債主提供合理的勞工期，另一方面亦為債奴規定時限。為奴不得超過六年，重獲自由後債務亦同時取消。對某些人來說，這可能是個適當的解決方法。但如果無地可回，很多人或會選擇繼續服侍債主，到城市謀生，或者參軍。

二十一 2～6　與古代近東奴隸制度的比較　以色列的奴隸法大致上比古代近東其他地方的人道。例如奴隸本人必須自願，才會終身為奴。逃亡的奴隸不必交還主人。在美索不達米亞，主人可以釋放奴隸（通常是戰俘），奴隸也可以自贖。* 漢摩拉比法典將債奴的時限定為三年，出埃及記二十一 2 則是六年。奴隸的地位不與一般人平等，若是傷害了自由人，他們所要受的刑罰比自由人傷害自由人重很多。

二十一 5～6　在門框錐穿耳朵　入口是聖潔的地方，在法律上亦具有特別意義。奴隸若是為了保存為奴時所成的家，而自願繼續為奴，合宜的作法是把他帶到主人的門口，然後用錐子刺透他的耳垂，直入門框，象徵式地將奴隸與那地方連在一起。他們可能還會為他加上耳環，來表示他終身為奴。

二十一 7～11　賣女兒為婢　父親將女兒賣給人為婢，一方面是還債，另一方面更有不用妝奩為她找個丈夫的作用。女奴的權利比男性奴隸多，主人如果不供應她食物、衣服，和行房的權利，她就可以不再為奴，重獲自由。美索不達米亞幾乎每個時代，都有出賣子女為奴的例證。

二十一 10　最低限度的供應　由於永久性的奴隸主要是外邦人和戰俘，律法特別保障因還債而自賣為奴的人，不受債主的欺凌。律法指定不論債務多大，六年已足清還，債奴在第七年便可獲釋（很明顯與七日創世的迴圈對應）。* 漢摩拉比法典規定債奴服侍三年之後便可得釋，在美索不達米亞為這法則定下先例。

二十一 10～11　給妻子的供應　在古代近東每個地方，受人管理的女子都可以得到食物、衣服，和油的供應。本節所列的第三樣（NIV：「妻子的權利」，和合本：「好合的事」），是一個舊約只在本節出現的字眼。由於在很多古代近東文獻，都經常將「油」字放在這個位置，部分學者懷疑希伯來原文中的，可能也是某個隱晦的「油」字（參較：何二 7～8；傳九 7～9）。

二十一 12　死刑　罪犯若是對社會的安樂和安全構成威脅，就要判處死刑。謀殺、不尊敬（傷害）父母、姦淫和崇拜假神都是死罪，因為它傷害他人，並且促使社會腐化。其中的原則是從輕發落會鼓勵別人犯同樣的罪。石刑是慣常的處死方法。如此沒有一個人需要為罪犯的死亡負責，整個社群都有分於消滅罪惡。

二十一 13　庇護所　若是誤殺他人，殺人者有機會前往指定的地點尋求庇護，這地方通常是祭壇或神殿（參：民三十五 12；申四 41～43，十九 1～13；書二十）。他可以在此受保護，不受死者親屬殺害，並且給予官方時間查問證人，作出判決。這人能否繼續受到庇護，得視乎裁定死者是死于謀殺還是意外。後來隨著國土的擴張，庇護所（逃城）的數目亦有增添的必要。

二十一 15、17　咒罵父母　新國際本雖作「咒罵」（和合本同），學者研究卻顯示在此所犯的是以輕藐的態度對待父母，不是咒罵。這罪行較為廣義，肯定包括第 15 節不可毆打父母的禁令，更是第五誡「當孝敬父母」（二十 12）的反面。每個命令都是為了維護家庭單位的團結，以及保證每一代都以其所配得的尊重、飲食、保障，來供養父母而設的（見：申二十一 18～21）。美索不達米亞的法典和法律典籍對於輕藐父母的問題也十分清楚。* 蘇美法律准許將不認父母的兒子賣為奴隸，* 漢摩拉比法典規定切除毆打父親之兒子的手。* 烏加列文獻中一個遺囑用本節所用的動詞來形容一個兒子的行為，以剝奪其繼承權。

二十一 16　拐帶人口（販賣奴隸）　拐帶人口有時是因為對方欠債不還，但更常見的理由，則是非法販賣奴隸。美索不達米亞法律和聖經律法都視之為死罪。嚴峻的刑罰一方面顯出對人身自由的關注，另一方面又能保護弱小家庭不被掠奪。

二十一 18～19　與古代近東的人身傷害法律相較　若因口角而非預謀而導致人身傷害，按照聖經和古代近東法典要負的責任大致相當。兩者都規定傷者的醫療費用可以獲得賠償，但卻各有附加的條文。出埃及記的關鍵在於傷者是否康復到可以不必扶杖而行的地步。* 漢摩拉比法典則討論傷者日後死亡，罰款得視乎其社會地位。* 赫人法律則規定要派人管理傷者的家業，直到他康復為止。

二十一 20～21　人權（奴隸視為財產）　人類基本的生命權，規定殺人必須受罰。因此主人若打死奴隸，就必須處以某種（經文沒有說明的）刑罰。必須懲罰的用意，正是為了阻嚇這種極度的虐待。但奴隸若是康復（NIV：「一兩天后起來」，與和合本「一兩天纔死」不同），主人就不必受刑。背後的想法是主人有權管教奴隸，因為奴隸是他的財產。就這一點而言，基於奴隸的身分，其人權也是有限的。

二十一 22　小產　幾個古代法典都有條文處罰導致女子小產的人。法典之間的歧異主要是基於女子地位（* 漢摩拉比法典規定傷害女奴只需為數不大的罰款；* 中亞述法律則規定傷者若是公民的女兒，不但罰款從嚴，更要鞭打五十下，外加一月苦工），或是傷害背後的意圖（* 蘇美法律規定意外傷人要開罰，而蓄意傷人罰金更高）。出埃及記律法的關鍵在於失去胎兒以外，母親有否受到進一步的傷害。罰款是按照丈夫的要求和審判官的宣判，其目的是賠償母親所受的傷害，而非胎兒的死亡。然而中亞述律法，則要為胎兒的死亡以命償命。

二十一 23～25　同態復仇法　「以眼還眼」之同態復仇法的法律原則，是根據報應必須對稱和合理的觀念（見：利二十四 10～20）。從理想的角度而言，有人受到傷害時，真正公平的作法，是將同樣傷害加諸傷人者身上。這作法驟看雖然極端，其實卻有限制向被控傷人者施行刑罰的功用。刑罰不能大於原先的傷害。大部分人身傷害的法律指定的處分，都是罰款而非報復性的傷害犯人身體，因此同態復仇規定的用意，最有可能是限制賠償的數目，每個受傷器官都定有款額（參看 * 埃施嫩納的法律：鼻子、手指、手、腳都有定額）。此外，同態復仇亦以其基本格式，出現在 * 漢摩拉比法典（第 196～197 條）中；然而接下來的法律，卻因當事人社會地位（自由人、奴隸、貴族）而有差別。在大部分案例中，同態復仇是在蓄意傷害他人時方始有效。

二十一 22～36　個人責任　古代近東極其注重個人責任。他們設立十分詳細的律例，來處理人手或財產所造成的每樣不同傷害，以求保障個人及其工作能力。用角撞人的牛是典型的例證。在出埃及記以外，* 埃施嫩納和 * 漢摩拉比都有法律，對容許有撞人前科之牛的自由行動的人，處以罰款。然而聖經例證的規定，卻是牛和主人都要用石頭打死。有關物主明知危險卻仍疏於防範的類似法律，還包括有惡犬（埃施嫩納）、違章建築（埃施嫩納；出二十一 33～34），以及貴重動物受人或獸傷害（* 利皮特—伊施他爾；漢摩拉比則針對獸醫治療失當）等。大體而言，這一類罪行的處分是罰款，數額得視乎受傷的程度和受傷人獸的價值。

二十一 26～36　關於個人責任的刑罰　個人責任案件所判處的刑罰，大體上得視乎受傷的是誰或什麼。主人若虐待奴隸到使他傷殘——失去一隻眼睛或一顆牙齒——的地步，就要釋放奴隸作為賠償。若有人導致他人死亡，就要看情況決定刑罰。主人若是明知危險卻不設法防範，導致有人因其疏忽而死亡，他就要償命。同樣，貴重的動物若有傷亡，肇事的主人必須作出同等的賠償。但主人若是不知潛在的危險，

法律也很有彈性，主人不必為損失或傷害負起全責。

二十二 1～4　古代近東的偷竊　偷竊的定義是沒有合法的同意而占取動產或不動產。古代近東有關的法律量多而詳盡，可見偷竊在當時是很嚴重的問題。論及的案例包括竊盜（二十二 2～3；* 漢摩拉比）、搶劫（漢摩拉比）、趁火打劫（漢摩拉比），以及未經許可擅用他人的財產或自然資源（如二十二 5 及漢摩拉比討論非法放牧）。「書面性」的美索不達米亞文化極其注重契約、轉讓證書，和轉讓見證人的佐證（漢摩拉比）。這些為防止欺騙而設的商業慣例，經文之中雖有提及，卻主要出現在記載而非律法之中（創二十三 16；耶三十二 8～15）。在缺乏物證，或不知損失責任何在時，有時亦有起誓的必要（二十二 10～13；漢摩拉比）。如此，神被召請作為見證，起誓之人將自己放在受神審判的地位上。

二十二 1～4　偷竊的刑罰　偷竊所判的刑罰隨物主的身分和被竊之物的價值而變異。按照 * 漢摩拉比法典，偷竊廟宇和宮殿之物的人要判處死刑。然而受害者若是政府或廟宇官員，則可減刑至被偷物件價值三十倍的罰款；物主若是一般公民，罰款則是十倍。但賊人如不繳交罰款，這條法律則指定要將他處死。出埃及記二十二 3 則從輕發落，賣這賊人為奴以賠償損失。由巨額的罰款而至死刑等等懲罰，顯出社會對這種罪行的態度是何等嚴肅。

二十二 2～3　竊盜　本節背後的觀念，是人有自衛和保護自己財產不容偷竊的權利。屋主如果殺死晚上入屋行竊的賊人，可以算為自衛（如：* 吾珥南模的法律）。但竊賊若在日間入屋，情況則斷然不同，因為屋主能夠看清危險程度，又能高呼求助。* 漢摩拉比法典更加上一個象徵式的阻嚇竊盜措施：把已處死的竊賊屍體，砌牆圍在他自己在受害人的泥磚牆壁上挖出來的洞中。

二十二 5～15　有關財產損失的責任　在大部分情況之下，財物受損或喪失的責任是由當時情況或合約所決定。賠償數額的根據通常是實物（牲口、五穀、果子）的價值；若是農田或果園遭受破壞或導致失收時，則按照所失去的生產能力。由疏忽所造成的案件，責任之所在也很清楚。不預防火的蔓延，牲口失控，疏於維修堤壩或灌溉系統等，都是其中的例子。在每個案例中，容許危險繼續存在，或不約束牲口活動的人，都必須賠償所導致的損失（* 漢摩拉比和 * 吾珥南模皆然）。然而不是所有損失都要賠償的。在某些情況下，法庭亦會以事出意外，或已經包括在租貸合約之內為由，拒絕受理賠償的要求（二十二 13、15）。

二十二 5～15　財產損失的刑罰　由於財物受損或喪失可以實際估值，牽涉到財產責任案件之懲罰的功用，是提供合理的金錢作為賠償。按照聖經的律例，數額有時可由審判官決定，有時則定為損失財物的雙倍價值。美索不達米亞法典更加具體：租賃牲口可受的各種損傷都一一列明，並且各有補償的定價（如 * 利皮特—伊施他爾）；每畝被水淹之農田的五穀產量亦有規定（* 漢摩拉比）。

二十二 16　婚約　婚約是雙方家庭談判的結果，男方的家庭要付出聘禮，女家則提供妝奩。男女一旦被許配為未婚夫妻，就要在法律上受合同的約束。因此強姦的刑罰得視乎女子（一）是否處女，以及（二）是否已經許配於人。

二十二 16～17　聘禮　男家的聘禮是結婚協議要求的一部分。女子是否為處女，以及曾否結婚，是聘禮多少的根據。然而在本節討論的情況下，女子雖遭強暴，仍可得到處女的聘金。

二十二 16～17　對婚前性行為的看法　婚前性行為所以不當，有幾個理由。這樣做（一）僭奪女子父親洽談婚約的權柄，（二）削減聘禮的金額，又（三）使丈夫無法肯定長子是否自己的骨肉。律法制約非法婚前性行為的方法，是強逼違犯之人娶這女子為妻，及／或繳付處女當得聘禮之金額為罰款。如此父親為洽談婚約時，就不必因女兒非處女的身分而尷尬或蒙受金錢上的損失。

二十二 18　行邪術的女人　施行邪術在以色列社會中，是遭受嚴禁的死罪（見：利十九 31，二十 27）。聖經所有關乎法術的律法都是 * 定言式的命令。禁令如此嚴峻，可能是因為它和迦南宗教有關，但亦可能不過因為法術是對掌管萬有之神的挑戰。

二十二 19　人獸性行為　禁止與動物發生性行為的律法，也是以命令的格式寫下（見：利二十一 15～16；申十七 21）。人獸性行為和同性性行為，都同樣違背了生養眾多的基本命令（創一 28，九 1）。品種雜交更混淆了被造之物各從其類的分界。這種行為在 * 赫人法律中也在被禁之列。

二十二 21　無助的寄居者　保護外僑的命令每次在聖經中出現，所根據的理由都是紀念出埃及，和以色列人未在巴勒斯坦定居之前的寄居身分（見：申二十四 17～22）。這命令的另一根據，是神的形像為軟弱之人的至終保護者。軟弱的不論是整個國家，還是社會中最易受人欺凌之輩，都沒有分別。人道對待寄居者一方面是根據待客友善的通例，另一方面也是瞭解到這個非公民的階層，如果沒有特別的照顧，就有遭受歧視或被人欺侮之虞。

二十二 22～24　無助的孤兒　孤兒、外僑、寡婦是古代社會軟弱無助的三個階層。這些人易受欺凌，所以特別得神關顧，不許別人壓迫他們，又咒詛壓迫者，使他們遭受同樣的厄運。當時戰亂、饑荒、疾病頻繁，因此時常都有大量的孤兒。這些人雖然有助於整體的勞動力，如果無人收養，便無從承受產業，或以學徒身分學習一技之長（如：* 漢摩拉比法典）。

二十二 22～24　無助的寡婦　寡婦和外僑、孤兒一樣，經常都得仰賴施捨來過活。這三個階層的人都無法自保，所以需要法律的保護。他們可以在田地、果園、葡萄園拾取遺穗和果實（申二十四 19～21），神的律例讓他們以受保護階層的身分，維持一己的尊嚴。寡婦不能承受丈夫的遺產，其妝奩亦已用來供養子女（如：* 漢摩拉比的法律）。先夫家庭在某些情況下，有兄終弟及的責任（見：申二十五 5～10；* 赫人法律亦有此例）。不然的話，她就只得自己設法找工作，或謀求再嫁了（見：路得記）。

二十二 22～24　無助階層應得的待遇　* 吾珥南模法典和 * 漢摩拉比法典的引言清楚表示，作為「睿智之統治者」的君王，必以保護窮人、寡婦、孤兒為己任。同樣，在埃及《善辯之農夫》的故事中，原告一開始就稱審判官為「孤兒之父、寡婦之夫」。好幾個律例（來自不同的中 * 亞述法律）都保護寡婦再嫁的權利，並且供養丈夫被囚而假定死亡的女子。因此，無助階層在古代近東，到處都得到供應。只有「寄居者」是聖經以外沒有特別提到的。這不是說別處沒有待客友善的通例，而是說這等人在聖經之中，與出埃及的獨特經歷別具關聯。

二十二 25　收取利息　對於貸款時收取利息的限制，是根據兩個明顯的原則：（一）鄉村社會的農民必須互相倚賴才能生存，（二）利息是城市商賈的現象，農民有時不得不和他們買賣，他們卻不關心鄉村社會的需要（見：何十二 7～8）。因此為了保持以色列人人平等，以及避免鄉下人和城市人關係惡化（違犯這律法的案例，見：尼五 7、10～11；結二十二 12），向以色列人收取利息宣佈為非法行為（見：利二十五 35～38；申二十三 19）。惟有向非以色列人貸款才能收取利息（申二十三 20）。這律法有別於其他地方較為常見的商業慣例，* 埃施嫩納和 * 漢摩拉比等法律中系統化地列出貸款時可收之利息，更與本段相對。

二十二 25　貸款慣例　古代的農人、工匠、商賈和現代人一樣，都要向放債人借錢作為新一年莊稼，或工廠擴張，或投機買賣的資金。一切都是有息貸款，法典所反映的若是社群的標準，則利率也是法定的。* 埃施嫩納法典提供了專門的細節，詳述以大麥或銀子交付利息的兌換率。田地的出產可以用作貸款的抵押（* 漢摩拉比），發生天災時可以免付利息（漢摩拉比）。為了避免欺詐，債主索取債務時，不得到田地或果園收成作物來還債。收割的必須是田地的主人，這樣才能保證所付的是正確的數額。利率不得超過百分之二十（漢摩拉比）。

二十二 26～27　外衣作為抵押　按日付薪的散工經常拿外衣作為工作一整天的抵押。除腰布以外，外衣往往是他們的惟一衣物。律法因此規定外衣必須在日暮之時歸還，免得他們晚間無以禦寒（見：申二十四 12～13；摩二 8）。外衣若不歸還，他們可能就要放棄自由之身，自賣為奴。亞弗內揚（Yavneh-Yam）挖掘到主前七世紀末的希伯來語銘刻，記載了一個農工的申訴，說他的外衣被人無理奪取。他請求法庭把權利、自由身分，和外衣歸還給他。

二十二 28　譭謗神或官長　本節的希伯來原文可以譯作「神」，也可以譯作「審判官」。兩者都不容忽視或侮慢。審判官和官長（王國時代以前的酋長，是由長老推選，而經神認可的）都必須敬重。不這樣做就是對長老和神選擇統治者的權柄表示懷疑，因此可判死刑（見：撒下十九 9；王上二十一 10）。褻瀆就是拒絕神的臨在和權能，這也是死罪（利二十四 15～16）。

二十二 29　五穀的奉獻　城市用巨大、石壁的坑穴作為穀倉，來儲藏收成。村民也是用這種穀倉，但規

模較小，在房屋附近的天然石灰岩中開鑿出來。每次收成都應該有一部分分別出來獻給神。這命令提醒人在封存收成之前，首先作出奉獻。

二十二 29　獻頭生的為祭　當時的普遍信念是：若要保證豐饒，頭生的牲畜和每家的長子都必須獻為祭物（參十三 2；利二十七 26）。以色列的信仰禁止殺人獻祭，奉上牲口代替嬰孩（參：創二十二），並且以利未人取代長子獻身事奉（民三 12～13）。

二十二 30　第八天　要牲口出生八天之後，才從母親身邊取來獻祭的規定（見：利二十二 27），可能是基於下列幾個理由之一：（一）與兒子在第八日受 * 割禮（創十七 12）對應；（二）人道對待牲口的表示；（三）試圖使獻祭與七日的創世迴圈相協調。

二十二 31　死畜之肉　以色列人禁戒吃可能會使他們在禮儀上不潔的肉，作為他們「分別出來」作神子民的表記。由於被其他野獸所咬死之動物的肉，可能曾經與不潔的猛獸接觸過，又無沒法肯定血是否已經流淨，所以在遭禁之列（見：利七 15）。

二十二 31　狗　成群的野狗素有好食腐肉之名（詩五十九 6；王上十四 11），經常在街道和城鄉郊外的垃圾堆中覓食。奚落敵人或起誓之時，往往都會提到被視為不潔的狗（撒上十七 43；撒下十六 9）。

二十三 1～9　維持司法公正　官僚若是腐敗，任何司法系統都會發生冤屈之事。為求維持司法程式的公正，本段勸誡審判官公平對待所有的人，不屈枉正直，不收受賄賂；警告見證人不得作假見證，以致無辜者被判有罪；又提醒全體以色列人他們有責任幫鄰舍，並且以殷懃公正對待外僑。這樣一來，每個人都可以放心對審判官說話，自知必能得到公平的審訊。並且人人都能安然知道自己的性命財產，是關乎所有公民的事。

二十三 1～9　古代近東無助的窮人　由於古代近東大部分文化都有社會階層，窮人不是時常都能得到與有財有勢之人平等的待遇。* 漢摩拉比雖然說自己是為當地帶來公正，保護弱者，「虔誠、敬畏神的君主」，法典和智慧文學的字裏行間，卻有足夠證據顯示事實並不盡如理想。埃及之《阿曼尼摩比的教訓》（Teachings of Amenemope）勸誡人不可向窮人偷竊，欺騙殘廢人，或侵佔寡婦的田地。《善辯之農夫》中的演說（埃及中王國時代，主前 2134～1786 年）提醒法官說，作孤兒之父、寡婦之夫是他的責任。

二十三 8　古代的賄賂　賄賂一語包括了政府官員和審判官一切循非合法途徑獲得的收入。它通常在法律訴訟時發生，用意是影響其判決。古代文明一致明文譴責這種行徑，因為它能顛倒是非。對於擅改已經封緘之判決的法官，* 漢摩拉比法典剝奪其職位。而漢摩拉比的王室書函，也提及過處罰一個收受賄賂的官員。賄賂為聖經律法所禁（二十三 8；申十六 19），先知亦譴責賄賂審判官的行為（賽一 23；彌三 11）。

二十三 10～11　休耕年　第七年休耕田地是仿照神創世時在第七日安息的事蹟。以色列的農夫可能是每年休耕田地的七分之一，而不是全年不耕種整片田地。美索不達米亞的田地休耕更加頻繁，因為灌溉所用之水的鹽分，對田地有不良影響。休耕更能避免耗盡泥土中的養料。這律法中社會福利的層面（利二十五 1～7、18～22 的解釋更為直接，見該段之注釋），再一次表現了對窮人的關顧。

二十三 13　提別神的名　古代近東的普遍習俗，是在獻祭或進行日常事務如犁地或建屋等時，提說神祇的名號，藉以求福。為求避免以色列人奉行多神宗教，禁止使用他神名字或承認其存在，都是有必要的（見二十 3）。他們求助求福的對象，只能是耶和華。

二十三 15　除酵節　除酵節的來臨是大麥收成季節的開始（西曆三～四月）。無酵餅用剛收割的穀物所製成，所慶祝的是這年收穫的第一個表記。它大概原本是迦南的農業慶典，在以色列卻與出埃及和逾越節有關。

二十三 16　收割節　三個收割節日的第二個，發生在初熟節七個星期之後（三十四 22；申十六 9～12），通常稱為七七節或五旬節。在農業週期中，它和小麥收割季節的結束同時，按傳統，它與在西乃山頒佈律法相連。它又與盟 * 約更新和朝聖旅程有關。慶典包括了將兩個餅和一籃成熟果子，為感謝豐足的收成獻作「搖祭」。

二十三 16　收藏節　全年最後一次的收割是在秋天雨季開始之前，代表農業曆法新一年的開始。這是收

集最後成熟的五穀和果子的時候。這個為期七天的節期又稱為住棚節，為收割者築棚是其象徵。按照以色列的傳統，這節日是紀念曠野的流浪。耶路撒冷所羅門的聖殿也是在這節日的期間奉獻（王上八 65）。

二十三 17　朝聖的責任　以色列每家人都要一年三次在聖殿朝見神，這規定與農業曆法和除酵節、收割節、收藏節三個主要的收割節日相連。這個宗教的責任同時也是市集、解決訴訟、訂立婚約，以及身體或靈性上沾染不潔之人進行潔淨之禮的機會。

二十三 18　酵不可混和血祭　酵和有酵的麵團嚴禁與祭牲同用，其根據是酵可以代表腐化。祭牲的血代表生命，若與酵發生接觸就會遭受貶低或腐化。

二十三 18　脂油的處理　與祭牲腸胃相連的脂肪部分保留為神的分（二十九 12～13；利三 16～17）。這部分不可保留，也不可過夜，因為它和血一樣，是生命精髓的所在。

二十三 19　初熟果子　照收割節的規例，收割時最先得到的農產要帶到神的面前獻為祭物。它一方面表示感謝，另一方面亦代表日後秋收時象徵式的一部分（見：申二十六 2～11）。

二十三 19　山羊羔及其母乳　禁止用山羊羔母的奶煮山羊羔（可能象徵所有初生的牲口）的命令，曾被解釋是為針對迦南或其他外邦的異教慣例而設的（見三十四 26；申十四 21）。

這律法的根據，可能因為收藏節期間是山羊出生的季節，牠們又是祭筵的一部分。它又可能根據以人道對待動物的命令，因為未斷奶的羊羔胃中可能仍有母乳。另一顧慮是母乳可能含血，因而能使祭肉或祭筵沾染不潔。

二十三 20～33

領以色列進入應許之地

二十三 20　天使預備道路　神的同在和帶領首先在出埃及時以雲柱火柱的姿態出現（十三 21～22），天使為百姓預備道路的應許也是依從這個敍述模式。

二十三 21　我的名在他裏面　新國際本的「我的名在他裏面」，和合本作「他是奉我名來的」。神所差派的「使者」或天使是神自己的延伸，代表祂不斷與以色列百姓同在。由於在初民眼中，名字和命名（創二 19，十七 5）別具權能（見九 16；利十九 12），耶和華將自己的名授與這天使的意思，就是說人要順從他，如同順從神一樣。神一切的臨在和能力，都與這位使者同在。他們要信任他能夠成就神的應許。

二十三 23　迦南的居民　迦南居民的名單代表了當地人種的複雜。迦南充當美索不達米亞和埃及之間的陸橋，所以素來吸引了很多不同民族到此定居。

二十三 24　柱像　迦南的祭儀場所所立之物包括了祭壇、聖柱、聖石。本節所提的柱像是巨型的直立石塊，代表當地神祇的能力。這些柱像有時單獨，有時成組出現。

二十三 28　黃蜂　譯作「黃蜂」的字眼（見：申七 20；書二十四 12），可能是埃及十災般的某種神聖「恐怖」。埃及和 * 亞述的文獻和浮雕都描述在他們自己的軍隊之前，飛著以翼輪姿態出現的神明，恐嚇敵軍。「黃蜂」（zirah）一字可能還是雙關語，因為它和「埃及」（mizraim）音近。若然，它是反映耶和華用埃及大軍在迦南的戰事，來削弱整個地區，以便以色列在當地定居。

二十三 31　邊界　應許之地的界線在西南方定為紅海（亞喀巴灣）或埃及的邊界，西臨地中海，東面是幼發拉底河和美索不達米亞。即使所羅門王在位之時，以色列的國境也從來沒有包括這麼廣大的地區。然而從理想的角度看，這疆界卻很合理，因為它包括了當時兩大超級強國之間的全部土地。

二十四 1～18

正式立約

二十四 1　長老七十人　這些人受任命作為各支派的代表。他們以立 * 約代表的身分，與摩西、亞倫，和亞倫兒子一起前來。他們的聲音和人數（七十），代表整個國家接受盟約。

二十四 4　寫上　古代近東文字的證據，要到主前三一〇〇年才開始存在。埃及的象形文字和美索不達米亞的 * 楔形文字都是音節性的複雜系統，因此絕大多數的人都是文盲，需要專業性的文書代寫代讀。至於全世界最古老的字母文字，則是在西乃半島的塞拉比特卡丁挖掘到，來自主前第二千年紀中期的例證（其上之碑文稱為原始西乃文〔proto-Sinaitic〕，來自迦南的則稱原始迦南文〔proto-Canaanite〕）。

全世界所有字母都是源自這個文字系統。字母文字的發明使識字率大為增加。文字從遠古開始，已經在商業、條約、歷史、文學、宗教的作品之中應用。美索不達米亞的文字寫在烘過的泥版上，埃及則使用蒲草卷。至於紀念碑的碑文，兩處地方都是刻在石上。可惜多個世紀以來，寫在蒲草紙或皮革上的檔大部分都已經腐化毀壞。錄之于文字不獨是作為交易的備忘，更代表條約或盟 * 約的建立（如本節），付諸筆墨的行動本身已足啟動協議的條款。

二十四 4　壇和十二根柱子　築壇和立柱是立 * 約儀式的一部分，代表神和十二支派鄭重聚首，藉文約和獻祭宣誓彼此效忠（有關類似的紀念柱，見：創三十一 45～54 和書二十四 27）。

二十四 5　平安祭　立 * 約儀式獻這種祭十分適宜，因為它是為參與者分享而設的。完全燒在壇上的只是祭牲的一部分，餘下的部分用來設宴，來締結人神之間的條約協議。

二十四 6　灑血在壇上　血是生命力的精華，是以屬創造萬物的神所有。因此之故，從祭牲收集來的血差不多一定是倒回壇上。這樣做可以提醒百姓生命神聖，和誰是生命的賜與者。

二十四 7　約書　公開宣讀盟 * 約的條款，是每個更新盟約儀式的一部分（見：書二十四 25～27；王下二十三 2；尼八 5～9）。對以色列人來說，所賜給他們的律法就在此時誦讀、承認、實行。好幾個同時代的 * 赫人條約都指明協議要定期宣讀。

二十四 8　把血灑在百姓身上　把獻祭的血灑在百姓身上並不常見，除本節以外只在亞倫和他兒子的膏立儀式中出現（利八）。這個象徵性的行動建立特殊的關係，認定百姓為屬神之人。受血所灑的可能其實是那十二根柱子，因為它是百姓的代表，並且可以同時接受灑血。

二十四 10　看見以色列的神　看見神的面（神的 * 顯現）一貫被描述為危險的事（創十六 7～13，二十八 16～17，三十二 24～30；士六 22～23）。以色列人的代表在此以筵宴作為立 * 約儀式。然而此時神的臨在對他們並不構成危險。他們是奉神之命而來，受祂的保護。

二十四 10　藍寶石鋪地　由於古代近東的人對藍寶石（sapphire）一無所知，砌成這個裝飾華麗之路面的，最有可能是天青石（經商旅自阿富汗運來）。天青石用來鑲嵌君王的接見室和寶座（見：結一 26）。主前第一千年紀某些美索不達米亞文獻的傳統，可以上溯到加瑟人（Kassite）時代。這些文獻提到三層天，每一層天的路面各以不同的石材鋪砌。中層天所用的石名叫薩吉珥穆德（saggilmud），看來很像天青石，據說這就是天青的由來。大部分神明都住在中層天。

二十四 12　石版　古代近東的慣例，是將重要檔、法典，和記錄君王勇武戰績的年表銘刻于石（有關石版的討論，見三十二 15～16 的注釋）。神在西乃山賜給摩西的石版也是依循同樣的模式。「所刻的是十誡」，這是個十分古老的傳統說法，然而版上寫的究竟是什麼，其實無法肯定。原來的石版被毀之後（三十二 19），神又另賜新版（三十四 1）。第二套石版安放在 * 約櫃之中（申十 5）。

二十四 18　四十是否約數？　四十這個數字多次用作完滿結束的表示，象徵長短適中的一段時間已經過去，如：一代（創二十五 20）、成長之人的年歲（二 11）、曠野流浪的日子（十六 35；民十四 33）、士師或酋長的統治年限（士三 11，十三 1）等。這個象徵性的數字經常出現，表示它在文化和文學上意味深長，因此在大部分情況之下，無須視為實數。

二十五 1～二十七 21

約櫃及其陳設

二十五 3　貴金屬　金、銀和青銅是王國時代之前以色列人可用的金屬和合金中，最重要的幾個，它們是貿易的貨幣，也可以用來製造首飾、祭儀聖物、香壇。在本節，這些金屬所代表的是百姓的心意，他們願意捐獻最貴重的對象，供聖幕（Tabernacle）的建築和陳設使用。

二十五 4　顏色線　惟有最貴重的物件，才可以用來裝飾聖幕。染料有些是用海洋軟體動物的腺分泌製造，有些則來自植物，但全都極為昂貴，並且大部分是舶來品。本節的顏色是由最珍貴最貴重者開始，遞減列出：藍色、紫色、朱紅色。

二十五 4　細麻　與其他布料一樣，打過的亞麻也可以製造不同粗細等級的麻布。粗麻布可以制帆、頭巾、外衣。本節字眼所指的是「最細的麻布」。這是埃及官員的衣料（創四十一 42 中的約瑟），在此

則用作聖幕的陳設（見二十六 31、36，三十八 9）。
二十五 5　紅色染料　聖經不常提到硝皮的過程。硝皮所用的是石灰、樹皮、植物的汁液，還需要足夠的水源。本節中公羊皮的製作過程大概包括了硝制和染紅，或其中之一。
二十五 5　海狗　和合本譯作「海狗」的動物，可能是儒艮（dugong，一種素食的哺乳類動物）或海豚。兩者紅海都有出產，皮革硝制後可用作飾物。幾千年來，阿拉伯海灣地帶一直有人為其皮革捕獵這些動物。* 亞喀得語一個形容某種黃色或橙色准寶石的字眼，可能與這字有關；若然，這字則是指所用染料的顏色。
二十五 5　皂莢木　這是西乃半島出產的一種沙漠樹木，木質極硬，宜於製造聖幕及其陳設。這是可能是來自埃及語的借詞，因為埃及普遍使用皂莢木。



皂夾木

二十五 6　膏油　作膏抹用的香料是沒藥、肉桂（cinnamon）、香蒲（cane）、桂皮（cassia；配方錄於三十 23～25）。其宗旨是消除一切凡俗的氣味，將聖幕的內部轉變為可供崇拜和神降臨的聖所。
二十五 7　紅瑪瑙　雖譯作「紅瑪瑙」，這寶石的實際身分卻無法確定。創世記二 12 提到伊甸園附近的哈腓拉出產這種石頭。這種可雕刻的石頭可能是天青石，也可能是縞瑪瑙（onyx）；後者是一種乳白和黑色相間的玉髓石（chalcedony）。
二十五 7　以弗得　以弗得是一件專為大祭司而設的祭服（參二十八章）。它是用金子配以精巧的寶石裝飾造成，附帶有胸牌，屬祭司外袍的一部分（二十八 25、31），代表大祭司的權柄，與耶和華的臨在。
二十五 8　聖殿的觀念　聖殿不是供人集體敬拜的建築物，而是容讓神在百姓中間居住的地方。它必須保持聖潔純淨，以求神繼續恩准祂的同在。祭司存在的目的，是要維持地方的純淨，以及防止閒雜人等進出。發明聖殿的用意，不是要有可供獻祭的地方。反之，好幾個祭所以存在，都是為了維持聖殿而設的。其中最須保存的，是神的臨在。贖罪祭（和合本；NIV：「潔淨祭」；見：利四 1～3 注釋）和贖愆祭（和合本；NIV：「賠償祭」；見：利五 14～16 注釋）等祭，都是為此而設的。
二十五 10～22　約櫃（大小、設計、功用）　約櫃是個木箱，開口在上方；按照一肘等於十八吋的準則計算，這櫃長約三呎，寬和高都是兩呎左右。它內外都鋪上了最純淨的金箔，旁邊安裝了四個（也是包金的）環子，可以穿上以金為外殼的杠。杠是用來扛抬約櫃的，保證除了大祭司以外，沒有人觸摸約櫃。封閉的約櫃、裏面保存法版的金蓋子，以兩個有翼基路伯為裝飾。約櫃的主要功用是儲藏石版，以及作

為神寶座的「腳凳」，為神和以色列人之間，提供實質的聯繫。將需要起誓立定的重要檔（如：國際條約）安置在神明腳下，是埃及很普遍的慣例。《亡經》甚至提到神明親手寫上程式的金屬磚塊，安置在這神明的腳下。故此腳凳／安置處合而為一，是有案可稽的埃及慣例。埃及人在慶典時把神像放在輕便的小艇中遊行。按照當代的繪畫，這些小艇是大小與約櫃相仿的箱子，用杠搬運，並於其上或兩旁飾以充任守衛的活物。法老圖坦卡門（Tutankhamen）的墓中，也挖掘到一個附有環子（作扛抬之用），大小相若的箱子。



會幕中的約櫃與基路伯

二十五 10　肘　以色列肘的標準長度等於手肘到中指指尖的距離。號稱全長一千二百肘的西羅亞水道，長度是一千七百三十二點六呎。由此可知一肘的長度介乎十七吋半至十八吋之間。由於考古學家至今仍未發現過以肘為單位的尺度，肘的實際長度仍然未能確定。

二十五 16　法版　這個直譯作「見證」的字眼，是指所賜給摩西寫了律法的石版（和合本：「法版」）。將法典安放在特製容器中，作為獻與神明的表示，是古代近東的慣例。

二十五 17　施恩座（大小、設計、功用）　原文稱為 kapporet，新國際本作「救贖蓋」的施恩座，是塊作為約櫃上蓋的實心金版（其大小依照經文指定的尺寸）。聖經把它和約櫃分別討論，可見它別具意義。施恩座的裝飾是兩個彼此相對的基路伯，翅膀高張在約櫃之上，翼尖差不多相碰，象徵式地高舉眼不能見之神的寶座。有了約櫃為「腳凳」，施恩座為寶座的支柱，神的臨在就得以向百姓顯明。

二十五 18～20　基路伯　聖經的描述加上考古學家的發現（包括一些精緻的象牙製品，分別來自美索不達米亞的甯魯德〔Nimrud〕、敘利亞的阿斯蘭塔什〔Arslan Tash〕、以色列的撒瑪利亞），顯示基路伯是複合性的活物（兼具幾種生物的特色，如埃及的獅身人面獸），往往具有翅膀和四足動物的身體。基路伯經常在古代藝術中出現，往往位於神明或君王寶座的左右。基路伯衛護寶座，櫃為腳凳，以及舊約中耶和華坐在基路伯之上為王的描述（如：撒上四 4），都支持約櫃代表眼不能見之耶和華寶座的概念。空置的寶座在古代世界廣為應用，其作用是在神明或君王來到時，供他們使用。

二十五 23～30　陳設餅的桌子　神前的桌子是個以金為外殼的四足桌子，也是用杠穿在兩旁環子上搬運。桌上放著十二個「陳設餅」（見：利二十四 5～9）。這餅要不斷供在桌上，每個星期結束之時更換新餅。



會幕中的陳設餅

桌

二十五 31～40　燈檯　金燈檯設有七個枝子，立在聖幕的外聖室中，神前桌子的對面。聖經沒有記載它的尺寸，只說它要用一整塊金子錘出來。它的功用是為聖所提供照明，只有亞倫父子才有資格照管。到了新約時代，金燈檯成為了猶太教和永生的象徵，因此出現在無數浮雕和馬賽克鑲嵌畫中。然而學者一般相信它們的外貌有別於舊約時代的燈檯。主前一世紀的一個錢幣上，有最古老的燈檯圖像，其上的燈檯十分樸素，底座是斜角的。有人相信燈檯是生命樹的代表，後者是藝術中很常見的表徵。
二十六 1～6　基路伯圖案的細麻布幕幔　聖幕的四層幕幔中，這是最裏面的一層。它由十張彩色基路伯圖案的細麻布組成。每張長二十八肘，寬四肘（42x6 呎），每五張縫合為一，形成兩大張幔子。這兩張幔子則用藍色的圈子和金痕扣接為一（總面積 60x42 呎）。
二十六 7～13　山羊毛幕幔　這一層山羊毛幔子的功用，是保護蓋在聖幕上面的細麻布幔子。它和細麻布幕幔一樣也是十一幅縫合的幔子，再用圈子與青銅痕扣接為一（總面積 66x45 呎）。
二十六 14　公羊皮蓋子　遮蓋聖幕頂部的第三層幕幔用硝制公羊皮製造，聖經並沒有說明它的大小。中間的這兩層可能有雙重功用：除了保護聖幕以外，可能還象徵經濟上至為重要的二種牲畜（綿羊和山羊）。
二十六 14　海狗皮頂蓋　聖幕幔子的材料由最幼細的布料，逐步進展到最堅粗的皮革，足以嚴封裏面的聖所。這個用「海狗」或海豚皮所造的第四層（這是防水的最佳材料；見二十五 5），聖經也沒有說明其大小。
二十六 15～30　架構　支持遮蓋幕幔的骨幹用皂莢木製造，包括了三面由豎板所組成的牆壁。這些豎板用榫頭和橫閂相連，插在鑲了金銀的槽座上。整個建築物長三十肘（45 呎），寬和高都是十肘（15 呎）。
二十六 31～35　聖所的幔子　這幔子在聖幕裏面，把一個立方形的空間分隔出來，所形成的內聖室稱為至聖所，作為存放約櫃的地方。這張十肘（15 呎）見方的幔子，是用彩色線和細麻布造成，懸掛在四根插於銀座的鑲金柱子之上。這張幔子和聖幕最內層的幔子一樣，也是繡上了基路伯的圖案。
二十六 1～36　聖幕的設計、大小、陳設　聖幕是個長方形的建築（寬 50 肘，長 100 肘，即 75x150 呎），裏面分作兩個大小相同的正方形（75x75 呎）聖所。聖幕的神聖地帶共有三個：約櫃安置在至聖所裏面，聖所幔子外方的聖所是存放燈檯、香壇、陳設餅桌的所在，祭壇則設於外院。聖幕和祭壇各都是安放在

自己的正方形聖所中央。外院的入口是在東面，寬二十肘（35 呎）。外院是進入（屋軸沿東西線搭建的）聖幕最聖潔地帶的惟一途徑。設計相仿的活動建築（幔子懸于鑲金的柱子或橫樑之上），早在主前第三千年紀中葉已經在埃及使用，聖用俗用的都有。第十九王朝的埃及王帳有兩個房間，但外室的長度是內室的雙倍。

二十六 1～36　古代近東的活動神殿　雖然活動神殿的例證，沒有一個有聖幕這麼完備，貝督因人（古今皆然）從轉移紮營地點時，有聖物和活動祭壇隨行卻是不爭的事實。古代近東文獻又有記載祭司攜帶神像和各種裝備，周遊全國各城鎮的行程表。這作法容許神明訪問神廟，巡察首要廟宇在外所有的設施，以及參與不在首都舉行的周年慶典。迦南的宗教文獻亦提過作為神明居所的帳幕。考古學家在亭拿找到主前十二世紀一個米甸廟帳的遺跡，這帳棚也是幕幔掛在柱子上的形式，但卻不是活動的建築。

二十六 1～36　直軸設計的神殿　古代神殿對稱的建築，顯示古代人對神聖地方的幾何是何等重視。神明被視為宇宙權能的核心。故此至少在象徵的層面上，神殿必須分為一系列聖潔程度遞增的地帶，並且祭壇和代表神祇臨在的對象，亦當安置在最神聖地點的正中央，以求反映神明的核心性角色。這設計形成權能與威嚴的焦點，能使向這神明作出的祈禱、祭祀、求告更有效力。考古學家通常是按照進入殿內深處之房室的排列，以及代表神明所在之主室所朝的方向，來將這些廟宇分門別類。在「直軸」（direct axis）設計的建築中，從祭壇直行就可走進內殿（cella）；但在「曲軸」（bent axis）建築中，從祭壇前行卻需拐彎九十度，才能走到偶像所立之處。直接進入長方形的內殿時所經過的門口，有些開在較短的一面牆壁（長室〔long room〕），有些開在較長的一面（寬室〔broad room〕）。聖幕的設計是「直軸」的形式，但卻不是長室，也不是寬室，因為至聖所（內殿）是正方形而非長方形的。

二十七 1～8　祭壇　祭壇是焚燒祭物的地方。為了方便搬運，它的結構是用皂莢木材製造的空心正方形（長寬都是 5 肘，高 3 肘），四面有壇角，外面以青銅包裹，並有青銅製造的網柵。此外還有好些用具（鏟子、盤子、肉鉤子、火鼎），來處理祭肉和灰燼。祭壇和約櫃一樣，也是安裝了環子和杠，以便搬運。雖然及不上約櫃聖潔，祭壇依然是神人之間的接觸點，因此安置在聖幕外院的軸心上。可以在此事奉的人，限於亞倫的祭司家族；其功用是使百姓與豐饒之立 * 約應許和應許之地相連。百姓藉獻祭公開承認神所賜予的豐盛。因此，祭壇使他們與保佑和賜福他們的大能，進入契通的關係。

二十七 9～19　院子　廟宇建築的原則規定要用圍牆封閉一個空間，使最聖潔的部分與凡俗的日常生活隔離。對聖幕來說，這空間就是幕院。院子的界限是用細麻布造的帷子標明（高 7 呎），帷子裏面的面積大約是一一二五〇平方呎（100 肘x50 肘）。由於聖幕最裏面的部分高達十五呎，帷子只是防止站在外面的人向內看，神臨在的象徵依然明顯可見。幕院的帷子懸掛在五十六根插於銅座的柱子上。在此使用較不昂貴的材料，也是依照聖幕建築由珍貴到普通的次序。



會幕中的外院



會幕祭壇中的網柵

二十七 21　會幕　亞倫父子要在「會幕」（Tent of Meeting）中，正在分隔至聖所和聖所的幔子之外，安放以橄欖油為燃料的油燈。神要在此向摩西彰顯祂的臨在，所諭示的資訊就是對百姓的指示（見三十九 32，四十 2、6、29）。因此這個地方除具象徵意義以外，尚有實際的功用。不滅的燈火見證神的臨在，亞倫經管燈檯是祭司所扮演的角色。「會面之帳幕」一名間接暗示神的帶領，這首先是對摩西的應許，延伸至全體百姓。

二十七 20～21　使燈常常點著　至聖所的入口要用最清純的橄欖油所提供的不滅燈光來照明。這個由亞

倫父子所經管的燈，象徵神的臨在。撒母耳記上三 3 曾經提及這個祭司的職務。
｛

二十八 1～43
祭司的衣袍
二十八 1　祭司的職任　祭司的專業化顯示宗教系統臻於成熟。神單獨挑選亞倫父子，就是指定誰有資格在聖幕事奉，同時為以色列將來世代的大祭司，設立世襲的舊系統。祭司的世系屬於利未支派，限於亞倫一族。由於他們的職責是為百姓獻祭，主持重要節日，祭司擁有其他以色列人所無的權利和義務。祭司有只許他們穿著的特殊服飾。祭物的一部分歸他們所有。祭司不得擁有土地，也不能擔任非祭司的職務。他們需要持守比別人更高的順服標準，若是不能盡責或不為百姓作好榜樣，就會迅速受到制裁。
二十八 1　古代近東的祭司　祭司是古代近東所有文化共有的發展。沒有專人擔任祭司職務的只有貝督因部落。作為祭司界的一份子，他們所扮演的角色是服事廟宇、獻祭、主持宗教儀式、籌辦慶典。祭司從幼年開始就在廟中接受教育。在部分情況下，他們在祭司階層的地位是世襲的。他們是文盲的社會中極少數識字的人，因此眾人倚靠他們記錄重要事件，和解釋這些事件與神明旨意的關係。這就是 * 占卜。占卜和祭禮 * 儀式，是祭司勢力和權柄的主要根源。祭司有獨特的階級制度。最高級者是大祭司，他的勢力有時堪與君王匹敵。其次是負責日常 * 儀式和祭禮的中等祭司，再其次是樂師，最下等則是廟役。後者負責例行的打掃，以及任何大型社會都需要的門房工作。
二十八 6～14　以弗得　亞倫的祭司服飾之中最重要的一樣是以弗得。以弗得若非只蓋上身的細麻布短袍，就是為前身而設，扣肩束腰的衣物。製造時用盡五種的顏色線，又使用金絲和刻石，足顯其重要性。每塊石上刻有六個支派的名字，不斷提醒所有人他是在神面前代表全國。聖經提到它後來與偶像和拜祭假神拉上關係（士十七 5，八 24～27），顯出以弗得可能是從 * 美索不達米亞社會引進的——或者原是祭司服飾，又或者是偶像所穿的衣物。胸牌（二十八 15）、烏陵和土明（二十八 30）、以弗得，都有 * 占卜（或求問，撒上二十三 9～11）的用途。因此，大祭司所穿的衣物，有助於辨識神的旨意。



大祭司的胸牌

二十八 15～30　胸牌　用製造以弗得的彩色細麻布料，折起來就造成了一個九吋見方的袋子。然後要用金煉和藍帶，系著胸牌的金環和以弗得的肩帶和腰帶上，使這胸牌牢牢地與以弗得相連。用金子嵌在胸

牌上的，是十二塊准寶石，分四行排列，每行三塊（參較：結二十八 13 的寶石）。每塊石上都刻有以色列一個支派的名字，進一步提醒每一位（包括神在內）祭司作為百姓代表的責任。袋子中緊貼在祭司心上，放著烏陵和土明。烏陵土明和胸牌本身，都可用作求問神旨意的工具。古代近東的人相信石頭（包括各種寶石）具有 * 驅邪（apotropaic）的價值，能夠保護人不受靈界勢力之害。主前七世紀的一本 * 亞述手冊記載了一系列的石頭及其「功效」——從轉離神明的怒氣到避免偏頭痛都有。某個祭禮文獻又列出了十二種寶石和准寶石，可以用來製造護身符，當作項鏈穿戴。

二十八 30　烏陵和土明　與本段其他物件不同，聖經沒有提到烏陵和土明的「製造」，暗示在此之前，烏陵和土明已經在使用之中，只是從今開始，它要安置在大祭司所用的胸牌之中而已（參：利八 8；申三十三 8）。聖經自始至終沒有描述過烏陵和土明，但源自希臘統治及以後時代的傳統，卻暗示它們能夠藉抽籤的方式，顯示神的旨意（參：民二十七 21；撒上十四 37～41，二十八 6）。烏陵和土明並不像其他占卜方法，具有不良的意味；聖經討論到非以色列人的崇拜和 * 儀式時，也從沒提及烏陵和土明。然而以是非題的方式求問神明（尋求 * 神諭），卻是古代近東廣為人知的作法。特別值得注意的是 * 巴比倫的泰咪圖（tamitu）文獻。這文獻保存了不少神諭性問題的答案。此外，美索不達米亞又有石子占卜（psephomancy），廣泛使用肯定和否定的石頭（大概是鮮明和烏黑的石塊）。* 亞述一個文獻中，更具體提及條紋大理岩（alabaster）和赤血石（hematite）。他們會求問一個問題，然後抽出一塊石頭。同一顏色的石塊要連續抽出三次，才能肯定答案的真確性。烏陵在希伯來語中是「光」的意思，理所當然與鮮明或白色的石頭有關。最近一個研究指出由於法碼和印章廣泛使用赤血石，* 蘇美語稱之為「真實石」。希伯來語「土明」一字含義亦當相同。

二十八 31～35　外袍　大祭司在以弗得底下，要穿著一件松身套頭，幾乎長達腳跟的藍色袍子。袍子有加強的領口，以避免破裂，並且只有袖孔，沒有衣袖。袍子底邊的裝飾十分華麗，有刺繡的石榴，石榴與石榴間掛了鈴鐺。

二十八 33～34　石榴　石榴是環繞著祭司的袍腳，用藍、紫、紅色的線繡上的。聖經的敍述和詩歌多次提到石榴（民十三 23，二十 5；歌四 3，六 7），石榴也是所羅門聖殿的裝飾（王上七 18）。它通常是應許之地豐饒的象徵。* 烏加列祭儀法器也是以石榴為裝飾。

二十八 33～35　金鈴鐺　祭司袍腳刺繡的石榴與石榴之間，掛了細小的金鈴鐺。其功用是作為祭司在至聖所裏面活動的信號。它提醒祭司要謹守律法執行職務，又讓百姓知道他是在聖潔特區之內。

二十八 36～38　雕刻的金牌　冠冕前面刻著「歸耶和華為聖」字樣的金牌，提醒祭司他所扮演的特殊角色。與君王的王冠一樣，它也是權柄的象徵。這個代表職位的牌子，同時亦要擔任所有 * 儀式的人，為一切過犯負責。

二十八 38　擔罪　作為監管一切宗教儀式的人，大祭司必須以慎重的態度對待自己的職位。雕刻金牌加在他冠冕前面，一方面是他權柄的象徵，另一方面也是警告，若果怠於服從 * 儀式和獻祭的律法，他就要擔罪受罰。

二十八 39～41　內袍　細麻布內袍是聖經時代無分男女都普遍使用的衣物。這種貼身穿著，長達腳跟的長袖內衣，有遮擋烈日的作用。有時富人（創三十七 3；撒下十三 18～19）和祭司會在內袍加上刺繡或華麗的底邊。

二十八 39　冠冕　冠冕用細麻布製造，按照約瑟夫（Josephus）的描述，其形狀是非錐形（《猶太古史》〔Antiquities of the Jews〕3.7.6）。大祭司的冠冕大概比一般祭司的華麗（二十八 40），其上有雕刻的金牌，並且有多種顏色。

二十八 42～43　細麻布褲子　祭司和普通人不一樣，必須在內袍底下穿上細麻布褲子，以遮掩下體。如此，他們在上下祭壇或打掃其四周時，才不致露體。美索不達米亞很多祭司都赤裸供職，在以色列這是嚴禁的。

｛

二十九 1～46

授職典禮的指示

二十九 1～46　分別為聖典禮　下令製造聖幕、約櫃、祭壇，一切用具和裝飾之後，摩西如今指示如何將這些物件和祭司分別為聖，好事奉神。摩西安排和執行分別為聖的儀式，所擔任的是祭司的職責，今後這責任要落在亞倫和他的子孫身上。這 * 儀式為期七天，其用意是為聖幕與祭壇的應用、在這聖所當獻的各祭，和祭司的角色和特權，立起先例。血是儀式中最重要的物品之一，它是生命的象徵，灑在祭壇和祭司的衣袍上。祭物（麵粉、餅、油）和祭牲要獻在壇上焚燒。如此聖幕和祭壇便得以成聖合用。一部分的肉要作為搖祭，留下作為祭司可得之分。典禮自始至終強調首次分別為聖和祭司今後的一切作為，有不可分割的連貫性。

二十九 2～3　細麥面　用來分別聖幕、祭壇、祭司為聖的物品，都是神所賜給百姓之土地豐饒的代表。用來製造無酵餅和薄餅的必須是最上等的麵粉，才能作為務農維生之百姓當獻的祭物。

二十九 2～3　調油的無酵餅　小麥和橄欖油是古以色列主要的商品作物。百姓將兩者調和為祭品，就是承認每年賜予豐饒的神。獻祭的次序同時亦象徵種植、收割，和農業慶典等季節性的事件。

二十九 2～3　抹油的無酵薄餅　把素祭和祭肉一同獻上，表示百姓接納盟 * 約，承認神是豐饒的賜與者。提供無酵餅、調油無酵餅、抹油無酵薄餅的含義已不可考，它可能代表當時常見的糕餅，又可能是特別為 * 祭儀而設的物品。

二十九 4　用水洗身　新上任的祭司不首先進行沐浴之禮，便即穿上聖服，當然不合體統。分別為聖典禮規定他們務須全身浸入水中。洗身後只需在執行職務之前洗手洗腳就可以了（三十 17～21）。

二十九 5　腰帶　只有大祭司才有特別設計，專門織造的帶子束腰。一般祭司只能用普通的腰帶（二十九 9）。這帶子能夠標明他的地位，但也有實際的用途：可以在他下拜或獻祭時保持衣袍齊整。

二十九 7　膏立　按照本段和利未記八 12，只有大祭司分別為聖就職時，才需要在頭上倒油膏立。然而在出埃及記三十 30 和四十 15，亞倫父子卻一同受膏。在頭上受膏與後來膏立君王一樣（撒上十 1，十六 13），油都是象徵神對百姓的賞賜，以及如今藉這典禮加諸領袖身上的責任。照以色列的常例，受膏是蒙揀選的象徵，經常和聖靈的賜與有密切關係。請參看：利未記八 1～9 的注釋。

二十九 8～9　內袍、裹頭巾、腰帶　亞倫的兒子在父親手下作為次一等的祭司，祭服沒有亞倫的那麼華麗。他們責任的重要性不及大祭司，故此，服飾雖使他們有別於其他以色列人，分別為聖的典禮卻沒有這麼繁複。

二十九 10、15、19　按手在牲畜頭上　每只祭牲牽到壇前時，祭司都必須檢查牠是否合格。檢查過後，祭司就要執行象徵認可的儀式，按手在牲畜上，為牲畜的死亡和犧牲的目標而負責。部分學者更提出這行動有肯定所有權的意思。有關其他可能性的討論，可參看：利未記一 3～4 的注釋。

二十九 12　壇角上的血　在任何祭禮中，壇角都特別是神臨在的象徵。祭司將祭牛的血抹在壇角上的意思，就是承認神的臨在，以及祂賜生命和潔除罪的能力（見：利四 7）。

二十九 12　壇腳的血　祭壇是祭牲奉獻的焦點，也是將神所當得的歸給神的平臺。必須用贖罪祭的血從根基（底座）開始淨化，它才能完全聖潔，合乎這儀式（14 節）。

二十九 13　焚燒脂肪部分　由於是贖罪祭，公牛沒有一部分可以保留。因此脂肪、腎（腰子），和可以用來占卜（這是美索不達米亞的慣例）或分派給參與者的肝，都要燒在壇上。

二十九 14　其他部分在營外焚燒　不潔和殘餘的部分要在營外毀滅（見：申二十三 12～14）。由於這牛是贖罪祭，它的皮、肉、糞都已到受污染，不宜再作食物或其他用途（見：利四 12）。

二十九 14　贖罪祭　以色列人所獻的幾種犧牲和祭物一般來說，包括了感謝和贖罪。贖罪祭（NIV：「潔淨祭」）的作用，是淨化因接觸（實質或屬靈上之）* 污穢，或因某種事故（如：夢遺，申二十三 10）變得不潔之人。贖罪祭又可用作將祭司分別為聖，因為他們必須維持的 * 潔淨標準，比普通以色列人更高。* 儀式所用的牲口承受了他們代為犧牲之對象的罪惡和不潔，因此已經全然不潔，不能再供食用或製造任何產品。祭牲每一部分都要毀滅：內臟和脂肪燒在壇上，皮肉和骨頭則在營外燒為灰燼。後者

的功用是避免百姓的住處受其污染。更詳細的討論，可參看：利未記四 1～3 的注釋。

二十九 15～18　公綿羊為燔祭　分別為聖 * 儀式中所獻的第一隻公綿羊，要完全燒在壇上。死羊要切塊洗淨，以便安放壇上，並且不被穢物所玷污。牧民十分珍惜牲口的肉，然而作為豐饒象徵的牛羊都必須完全燒滅，這個對神的犧牲才算全面。向神的能力致敬的祭，必須獻得毫無保留。

二十九 18　馨香的火祭　祭物的香氣也能吸引 * 美索不達米亞的神祇（如：有關洪水的《* 吉加墨斯史詩》）。然而這些神祇卻必須倚賴這些食物維生。按照以色列的傳統，「馨香的火祭」一語表示祭物獻得合宜，能夠討神喜歡（見：創八 21）。後來更成為專用術語，形容足以蒙神悅納，並且得蒙悅納（參較：利二十六 31）——但不是作為祂的食物——的犧牲。

二十九 20　把血抹在耳垂、拇指、拇趾上　血怎樣令祭壇合神所用，亦同樣可以用來選派祭司的各樣器官：聽神的話、用手獻祭、用腳領人崇拜。贖罪的血更有一一淨化這些器官功能的作用（參較：利十四 14）。

二十九 20　壇四圍的血　三隻祭牲之血的作用，是消除剛分別為聖幾位祭司的罪。將第一隻羊的血灑在壇上，他們更承認神賜生命的能力，他們事奉的意義，以及作神僕人的委身心志（參較二十四 5～6）。

二十九 21　彈血和油在祭司身上　血和油是祭禮中首要的部分。把這兩樣彈在祭司及其衣服之上，授職典禮便告完成，祭司不但在實質上認定供事奉之用（參較二十四 8 認定百姓為立 * 約的保證人），更得以淨化。

二十九 22～25　搖祭　獻祭 * 儀式的第三個步驟，是在素祭籃子和授職禮的公綿羊中，抬起一部分作為「搖祭」。這一大堆的祭物很可能只是抬起，沒有真的搖動。如此聖物才不致失去平衡，甚或掉在地上。因此經文的用語譯作「抬祭」（與「舉祭」有別）更為妥當，埃及的浮雕亦同樣描繪這個奉獻祭物的方法。這姿態象徵一切祭物都是源自神，屬乎神的。無酵餅和薄餅在此是在壇上焚燒，但公綿羊的肉則用作立 * 約筵席的基礎，供亞倫父子食用，有別於全部燒毀的第一隻公綿羊。本段又定下先例，規定祭物中屬於祭司的是哪些部分（留意摩西也留下一份祭肉，因為他的角色是主持典禮的祭司；26 節）。

二十九 26～28　部分祭物給祭司食用　由於祭司只許負責宗教事務，又不能擁有土地，他們維生所需，惟靠壇前祭物的一部分。某些部分，如公羊的胸和腿，是特別為祭司保留的。這是曾經獻為祭物、奉上給神的食物，因此只有祭司才有資格食用。基於同樣理由，他們所沒有吃的也必須毀滅。

二十九 29～30　世襲的祭司聖衣　本段打斷了關於祭肉的討論，列出後世祭司承接聖職的規定。本來為亞倫製造的大祭司聖服，要在亞倫死亡時傳給他的繼承人。是以亞倫去世時摩西脫去他身上一切聖服，然後在為期七日的 * 儀式中，轉授給他兒子以利亞撒穿上（民二十 22～29）。

二十九 31　煮在聖處　搖祭和舉祭的肉既已成聖，就不能在平常地方烹調，必須拿到聖幕的院子中進行。聖物只在聖潔程度相當的地方處理，就能保持原有的能力和權柄。

二十九 34　燒盡殘餘食物　留下供養祭司的祭肉既然是聖潔的，就不能作其他用途，或給普通人作食物。因此沒有立刻吃掉的部分必須用火毀滅，以避免聖物受到濫用。

二十九 36～37　贖罪　祭壇得以成聖是根據淨化的觀念。人造的物件既是人手所造，就不可能潔淨到可以合神使用的地步。惟有按照規定，透過冗長（一日兩次，為期七日）的 * 儀式，天天獻上貴重的祭牲（公牛），祭壇才淨化到足以稱聖潔淨。製造祭壇的人固有的罪，和所用材料所受到的污染（即它並非聖物），都因為這些步驟變得可以合神所用。此後任何接觸祭壇的事物（包括祭司和祭物）都必須潔淨。若能保持這個程度的 * 潔淨，祭物就能蒙悅納，百姓就能因其服事得益。請參看：利未記一 4 的注釋。

二十九 37　凡挨著壇的都成為聖　因著祭壇超然的聖潔程度（僅次於聖幕的至聖所），任何與它發生接觸的物件都變得聖潔。同樣，防止不潔的人或物觸摸祭壇也十分重要，免得其聖潔遭受損失或污染。

二十九 38　每日當獻之祭　為百姓對付罪和感謝而獻祭，並非只在特殊節日（如：就職典禮）執行，而是每日當做的事。是以祭司必須每天獻上兩隻一歲的羊羔（稱為泰咪德〔tamid〕，即「常獻」的祭），早晨一隻，黃昏一隻。這個天天進行的 * 儀式對百姓象徵神一直與他們同在，和他們有經常遵守盟 * 約

的責任。祭物不斷流向祭壇，更能維持壇的聖潔，和祭司作為專業宗教人員的身分。
二十九 40　伊法十分之一　以色列主要的固體容量單位是賀梅珥，即一隻驢子所馱的分量。按照不同的史料，賀梅珥等於三又五分之四至六又二分之一蒲式耳。伊法（這是來自埃及語的借詞）等於十分之一賀梅珥（結四十五 11），即八分之三至三分之二蒲式耳。每日當獻細麵粉的分量，是十分之一伊法（約 1.6 夸脫）。
二十九 40　一欣四分之一　欣（埃及語借詞）是液體容量單位，約等於一加侖。每日當獻的祭包括四分之一欣（1 夸脫）的橄欖油，與細麵粉混和。此外每日還要獻上一夸脫的酒，作為奠祭。
二十九 40～41　奠祭　奠祭是每日在聖幕當獻為祭的一部分。這祭要與羊羔和加油的麵粉早晚獻上，象徵神全日的保佑和施恩。飯前澆奠是普通的家常習俗。每日的祭承襲了這個 * 儀式，作為神與百姓共用的立 * 約筵宴。
三十 1～38
香、油、水
三十 1～10　香壇　聖幕擺設妥當、打掃乾淨，祭司又已就職後，神的臨在就要進入至聖所，定期與摩西會面（二十九 42～43）。故此另一樣的陳設，就有了安放的需要；這個一方面代表神的臨在，另一方面又能保護人，在人的眼前隱蔽這臨在的陳設，就是香壇。它是一張皂莢木製成的小桌（18 吋見方，高 3 呎），和祭壇一樣有突出來的角，外面包金。香壇要安放在封閉至聖所的幔子外方。這個室內的壇和約櫃一樣也是安裝了環子，可以用杠扛抬。每日晨昏要把特別調製的香料燒在壇上。贖罪日祭牲的血要點在四個壇角之上，作為一年一度再次淨化之禮。
三十 7～8　燒香　現存燒香的考古證據，可以追溯到以色列史最早的時期。然而在以色列神廟 * 原地（in situ）出土的香壇，卻沒有幾個（亞拉得是個例外）。所用的香料大概是由乳香和其他有香味的樹膠調製。燒香有其實用上和宗教上的目的。祭肉在壇上燃燒氣味難聞，燒香可以把它蓋過。用香煙來熏聖所有驅蟲的作用，又能使聖幕籠罩在神秘中，代表神的臨在，或使人不能眼見神的臨在。另一個可能，是滾滾煙霧象徵百姓的祈禱升到神面前。
三十 10　一年一次的贖罪禮　贖罪日是一年一度，為消除去年罪行所構成之污染而設的特別日子。按照利未記二十三 27～32，這日發生在新年之後第十天。大祭司當日要進到聖幕裏面，在金壇上燒香。當日特獻之祭的血也要點在香壇角上，使這個至聖的壇和流通其上的香，與全國之罪有潔淨的需要相連。有關這個一年一度之 * 儀式，包括將百姓的罪歸與阿撒瀉勒等的詳細討論，記載在利未記第十六章。
三十 11～16　人口統計和殿稅　每個二十歲以上的男丁都要繳交半舍客勒的人頭稅，來支持聖幕的開支。這是人人平等的做法——不分貴賤，每人所付的數額都是一樣。但本段也有陰暗的一面，因為若不全體接受統計，就會受到災殃和冒犯神。其他經文（民一；撒下二十四）顯示，由於人口統計有徵兵和課稅的用處，百姓對它必存疑懼。然而至少在此，男丁繳費被數之後「過去」，是象徵他們接受了供應聖幕建造和維持需要的責任。
三十 11～16　人口統計與吉利　早至主前二五〇〇年的埃蔔拉版片，人口統計已經為古代近東政府提供實際的用處。百姓不能領會其中的益處，因為它能導致加稅和徵召壯丁作充軍或強逼勞工之用。從這個角度看，難怪普遍信念視人口統計為不吉利或冒犯神的根源。美索不達米亞的 * 馬里文獻（主前十八世紀）描述有人逃入深山，來避免被數點。撒母耳記下二十四章形容人口統計之後，神降瘟疫來處罰大衛與以色列人。統計的動機是驕傲，可說是這個災難的解釋。
三十 13　舍客勒　以色列男丁繳付的半舍客勒殿稅用的是貴金屬而非錢幣；這作法至少維持到主前六世紀。一舍客勒的平均重量是十一又五分之二克，但經文所說的是「聖所舍客勒」，學者相信它比通用的舍客勒為小。考古學家挖掘到的法碼，顯示舍客勒的重量在九又十分之三至十又二分之一克之間。但本節所述的聖所重量，也有可能是指比「市用」之舍客勒更貴更重的標準。
三十 13　季拉　季拉（這是來自 * 亞喀得語的借詞）是以色列最小的重量單位。它是二十分之一舍客勒，大約等於半克。

三十 17～21　銅洗濯盆　裝了水的洗濯盆要安放在幕院裏，祭壇和聖幕進口之間。祭司每次進入聖所之前，必須用它來洗手洗腳，作為供聖職的準備。他們藉此在獻祭前從手上洗去外界的不潔，並且潔淨腳部，免得從街上帶來塵土和泥汙。這盆子不是特別節日才用得上的器皿，而是每日都要用到的，所以它要等到將祭司分別為聖的就職典禮完成後，才加在聖幕用具總目上。



銅洗濯盆

三十 22～33　膏油　聖經規定要用珍貴的香料（沒藥、肉桂、香蔗、桂皮），與橄欖油混和，來製造膏抹聖幕及其中一切陳設，以及祭司的物質。製作手續包括了把香料浸在水中煮沸，然後調油儲存，變陳到香氣滲透整個調劑為止。膏油是由專業的匠人製造，以保持其獨特性。其作用是劃定聖所和祭司為聖。
三十 23～24　香料　膏油所列的香料全部都是進口的貨物，價錢應當很高，並且十分珍貴。這些香料有些來自阿拉伯南部（沒藥）、印度和斯里蘭卡（肉桂），有些則經固有的海陸商道從遠方（耶六 20 曾經提及，和合本作「菖蒲」的香蔗）運來。有組織的專業的香水匠用它來調製成的香油，可以用作私人妝扮，也可用來膏抹祭司或聖地。
三十 30～33　配方聖潔　膏油的配方保留作聖用。這種聖物產生的香氣是專為聖幕及其中人員所用，不可當作俗用。
三十 34～38　香的配方　聖幕金制香壇所燒的香，必須按照不可抄襲、不可作別用的特殊配方製造。配方所列的材料有四：拿他弗（大概來自安息香樹〔balsam tree〕的樹膠或樹脂）、施喜列（軟體動物的分泌物）、喜利比拿（一種波斯出產的樹脂，能使其他氣味更加濃烈），和來自阿拉伯南部的乳香。
｛

三十一 1～18
預備製造聖幕及其陳設
三十一 1～11　木匠和金匠　摩西說明聖幕及其陳設的製作之後，接著挑選執行任務之工匠。聖經又說神賜他們優秀的金工、雕刻、木工技巧。參與聖工的匠人蒙神明添加專長的案例，還有製造西帕爾（Sippar）祭儀神像的專家，得到伊亞神引導的記載（主前九世紀）。

這兩位由摩西選為監督的技工，負責模造聖幕的各個部分，將某些聖物予以包金或包銅，織造幕蓋、幕幔，和祭司的衣袍，以及雕刻以弗得和胸牌上的寶石。



橄欖榨

三十一 12～17　安息日為立約的記號　* 割禮是個人參與盟 * 約的記號（和合本：「證據」）。同樣，以色列集體參與盟約的記號就是守安息日。它和割禮一樣，是每一代都必須奉行的責任。

守安息日和割禮的分別，則在於前者不是只做一次，而是必須恒常保持，並且定期藉行動表彰的態度。聖幕及其陳設的製作既已說明，就得解釋這聖工與安息日律法之間的關聯。即使是聖幕的工程，也必須七日停止一日，向創造萬物的神表示尊重，並且表示接受順服神命的立約承諾（見二十 8～11）。停工休業在經濟上雖則可能構成重擔，從另一方面看，精神和體力亦可藉此得以恢復。在安息日休息的誡命，重要到所有違犯之人都要判處死刑的地步。

一 14～15　工作的準則（聖與俗）　願意在安息日休業是順服盟 * 約的表示。在這個完全安息的日子，聖俗的工都一概不可做。經文在此沒有提出具體的案例，但所列的刑罰包括了放逐和處死。這可能表示案件必須個別審核，來決定所做之事應否算為「工作」（見：民十五 32～36；耶十七 21 的案例）。

三十一 18　兩塊法版　神給摩西兩塊石版的話，顯示它是接續在二十四章 18 節中斷的敍述。本節更表示在敍述中加插有關聖幕的建築和祭司分別為聖的材料，至此告一段落，敍事回復到西乃山所發生的事件。「見證版」（和合本：「法版」）在三十二章 15 節再次出現，是「見證櫃」（二十五 16～22；和合本：「法櫃」）一名的由來。

｛

三十二 1～35

金牛犢

三十二 1　造可以在我們前面引路的神　摩西是以色列人與耶和華之間惟一的聯絡人，耶和華能力與帶領的媒介。對以色列人來說，摩西說不定已經死掉。沒有了摩西，他們相信已經與耶和華失去了聯絡。因此需要新的媒介，來扮演「在他們前面」的角色。按照第三十三章 2 節，這媒介是一位元天使。同樣，所造的金牛犢所扮演的，是耶和華代表的角色。

三十二 2～4　金牛犢的像　考古學家在好幾個遺址（基利波山、夏瑣、亞實基倫），都挖掘到青銅或其他合金製造的公牛或牛犢小像。但這些小像的長度都是只有三至七吋。在主前第二千年紀的迦南文化背景中，牛犢是普遍之豐饒和力量的象徵。所描繪的神明通常不取公牛或牛犢的外形，而是站在這牲畜的

背上。然而獸像崇拜也非罕見之事，經文亦無跡象顯示以色列人僅將金牛犢視為座台（如約櫃之為腳凳）。他們在「向耶和華守節」時崇拜這牛犢，顯示所觸犯的是十誡之第二誡而非第一誡。

三十二 4　金牛犢的製造　亞倫將金子加熱軟化到一定程度之後，便開始塑造，可能包在木雕的形像上。

三十二 4　這些是你們的神　「這些是你們的神」的宣言，表示在一定程度上，牛犢是耶和華的代表。他們不是竄改歷史，說拯救他們的是另一位神。

三十二 5～6　築壇向耶和華守節　這壇是為守聖節而築造，證明如第 6 節所言，這是犧牲用的祭壇。引進偶像作為耶和華的代表怎樣敗壞了對祂的崇拜，以色列人崇拜時的舉止亦同樣變得敗壞。這種粗俗猥褻和狂飲過度的行徑，原是異教豐饒崇拜慶典的特色。

三十二 9～14　神的烈怒　古代近東宗教相信神明慣性地（因不明或不可明的理由）惱怒自己的信徒，經常對他們橫加懲戒。因此摩西懇求的重點，是保持耶和華名聲獨特之處。

三十二 15～16　這面那面都有字　石版有兩塊大概是因為摩西得到兩個抄本，不是因為誡命有些寫在一塊版上，有些寫在另一塊版上。所用的是石版，似乎表示它比泥版為大。但刻字的石版如基色曆法（Gezer calendar）等，都是只有手掌大小。這個時代的埃及慣例，是使用岩石上鑿下來的薄片 。正反兩面都刻字並不罕見。字寫到正面的底部時，文書往往繞過底邊，在反面接續。只有手掌大小的石片都足夠寫下十五至二十行字。

三十二 19～20　跳舞　跳舞在古代世界，經常都與祭儀慶典有關。* 豐饒崇拜的舞蹈雖不儘然，但往往都有肉欲的特色。慶祝軍事勝利之時也會跳舞，守節的對象是領他們出埃及地的神，亦與此吻合。

三十二 19　摔碎石版　摩西雖然憤怒，卻不是發脾氣才打碎石版。把刻了立約條款的石版打碎，是典型廢除盟 * 約的象徵性行動。

三十二 20　喝偶像灰湯　* 烏加列文獻也曾使用「燒、磨、撒、喝」四部曲，作為一個神祇被徹底摧毀的表示。金子不能燒毀只是微枝末節（這金子大概是包在木制偶像外面；見三十二 4 注釋）——重要的是極具破壞性的行動已經展開。聖經沒有說以色列人被逼喝這湯是針對他們的懲罰，而是表示牛犢被毀是終極而無可挽回的。

三十二 30～35　你所寫的冊　神明的賬簿在古美索不達米亞是很普遍的概念，簿上所記的包括了某人註定的命運和賞罰。進一步討論，可參看：詩篇六十九 28 的注釋。

三十二 35　瘟疫　古代近東到處的無數史料，都曾論及流行性的疾病。經文沒有提到症狀，所以這是什麼瘟疫（和合本：「耶和華殺百姓」）也無從稽考。

三十三 1～6

準備離開西乃山

三十三 3　流奶與蜜之地及其上的人　有關當地居民的討論，請參看三章 8 節的注釋。有關迦南為「流奶與蜜之地」的討論，則請看三章 7～10 節的注釋。

三十三 7～23

摩西與主會面

三十三 7～10　營外之會幕　律法規定的制度（二十五～三十章）是要建築神可以住在他們中間的聖所。但這時主已不肯在他們中間居住，反要另設會幕于營外，使摩西能夠得到引導。沒有事務要在這帳幕裏面進行，但耶和華會在雲柱降下時，在會幕門前與摩西會面。此地是為先知而非祭司事工而設的，這裏沒有獻祭，也無祭壇。後來立于營之中央的聖幕（二十五章及下所述，安放約櫃的帳幕）建成之後，也有了會幕的功用。

三十三 11　面對面說話　面對面說話是慣用語，表示雙方關係誠懇而坦率，與三十三章 20～23 節並無抵觸。民數記十二 8 的「口對口說話」意思相同（和合本：「面對面說話」）。

三十三 18～23　神的榮耀、背、面　摩西想要見神的榮耀，並不是要求神做祂從未做過的事。第十六章 7 節告訴百姓他們將會看見神的榮耀（又見：利九 23）。摩西亦曾說服神與百姓同行（其實是行在他們前面）。摩西的請求，是看見神的臨在／榮耀來到帶領的位置。神同意這請求，但警告摩西祂的面是不

可見的。神明有可懼而難以接近的面容，並不是以色列神學獨有的概念。美索不達米亞的神祇也是以神聖榮光梅嵐穆來彰顯其能力。

三十四 1～35

新石版和新添的律法

三十四 6～7　神的屬性和祂有意懲罰三、四代　摩西想要認識「神的道」（三十三 13），在此所列的十三樣神的屬性（數目是按猶太傳統），就是給他的答案。列舉神祇屬性的目錄古時並不罕見。憐憫和正義雖是其中犖犖大者，大部分清單所注重的都是有關權能的屬性，然而本段的焦點卻在乎神的仁慈恩惠。聖經多次引用本段的清單（民十四 18；尼九 17；詩八十六 15，一〇三 8，一四五 8；珥二 13；拿四 4；鴻一 3），以致形成某種信仰宣言。宣讀神的特徵可能在被擄之前已經是聖殿崇拜固有的一部分，猶太教禮儀沿用至今。本段雖然強調憐憫、不變，和祂愛的可靠性，卻仍一清二楚地說明不順從神的命令，足以禍延子孫（見：申五 9）。懲罰三四代所表達的事實，是背 * 約能使全家擔罪。換言之「三四代」是指全家在世的人。在金牛犢事件之後（三十二 19～35），這是有關集體性罪咎的鮮明警告。

三十四 12～13　毀滅異教的崇拜物　這個重申順服誡命是何等重要的段落，特別提到要毀滅各種各樣的異教崇拜，* 祭儀聖物和偶像尤然。這也可能是針對金牛犢事件（三十二 19～35）作出的回應。應許之地的居民很明顯有不同的神祇和不同的崇拜方式。以色列人絕不可受慫恿與這些人結盟，或崇拜他們的神。因此之故，一切外邦崇拜的跡象都必須剷除。執行這命令是極強信心的表現，因為當時人相信毀壞聖物大大冒犯神明，能夠導致最嚴厲的懲罰。以色列人若是順命，就證明了他們確實相信神能夠保護他們不致受到報應。

三十四 13　亞舍拉柱　以不同但相關名字出現的女神 * 亞舍拉（和合本：「木偶」），似乎是美索不達米亞和敘利亞—巴勒斯坦好幾個不同諸神系統中男性元首的伴偶。這些神祇計有 * 巴比倫風暴之神阿穆魯（Amurru）、* 烏加列神明 * 伊勒，可能迦南神祇 * 巴力亦包括在內。聖經經常將亞舍拉描繪為立於祭壇不遠處的聖柱（和合本：「木偶」）。仍受多神世界觀影響的以色列人對她的歡迎程度，從西乃半島西北部之孔蒂拉特阿吉魯的一個碑文，就可見一斑：「耶和華與祂的亞舍拉」。

砍下這些祭柱的命令，是外邦影響必須從國中除淨的表徵。這話亦接續了本段的主題：必須順服「嫉妒之神」（和合本：「忌邪的神」）的誡命，祂不能容忍象徵敵對神祇的事物，也不能容忍針對他們的崇拜（二十 4～5）。

三十四 16　聖妓　這裏可分好幾個類別。「聖」妓所得的入息歸廟宇所有。「祭儀」妓的宗旨，是透過性交的 * 禮儀來保證 * 豐饒。此外聖妓和祭儀娼妓，還有業餘（如：創三十八）和職業妓女（如：王下二十三 7）之分。祭儀娼妓在古以色列和近東其他地方，並沒有確實的證據。迦南文獻將娼妓算為廟宇人員，* 亞喀得文獻亦證實有人獻身終生在廟宇如此事奉。

但本節所用的希伯來字眼雖然和亞喀得語「妓女」一詞有關，卻不能證明其中牽涉到宗教禮儀或祭儀的執行。這些娼妓其實頗有可能是廟宇聘請作籌款之用，但不給予女祭司的正式身分的。再者由於女子往往沒有私人財產，當娼有時似乎是賺錢還願的惟一方法。禁止將娼妓的入息帶進聖殿的命令，可能正是針對新巴比倫（Neo-Babylonian）時代，雇用社區平民女子當娼之 * 伊施他爾神廟廟役的反應。這些女子的入息將會歸為廟產。

上述各點都是以色列和古代近東，有業餘和職業聖妓存在的證據；但業餘和職業祭儀娼妓的存在，則較難得到肯定。除非將一年一度的聖婚禮儀包括在內，否則美索不達米亞是否有祭儀娼妓，是不容易證實的。然而在伊施他爾（司性欲之女神）廟中事奉的娼妓，若說在豐饒祭儀中不扮演什麼角色，卻也是難以想像的。

三十四 17　鑄造神像　考古資料證實，用鑄模來大量生產神像是頗為尋常的作法，古代近東不少神祇的偶像都如此鑄造。用各種金屬或黏土造成的神像，可以售給私人，給他們在家中自設神壇（見：士十七 4～5）。本節的禁令是進一步澄清二十章 4 節含義的具體例證，並且是針對三十二章 2～4 節金牛犢之鑄造作出的。

三十四 18　除酵節　本節重申二十三章 15 節的誡命。本節把它包括在禮儀的十誡內，更增添其權柄（見三十四 28）。

三十四 19～20　頭生人畜的奉獻　這條包括在禮儀的十誡之內的誡命，重複出埃及記載中贖回頭生兒子和牲口的命令（十三 11～13）。

三十四 21　安息日　這個在安息日停工的命令，是重複二十章 9 節（見該節的注釋）。

三十四 22　七七節　這個節日和二十三章 16 節中，收成小麥的收割節相同。它是全年三個主要的農業節日其中的一個。包括在禮儀的十誡內，更增加其權柄。

三十四 22　收藏節　這節就是二十三章 17 節所形容的秋收節日。申命記十六 9～17 亦曾論及這些主要的農業節期。本段附帶應許保護收割者不受鄰邦攻打，進一步鼓勵百姓遵從誡命，一年三次為收穫奉獻。

三十四 23～24　朝聖　本節與二十三章 17 節和申命記十六 11、14 一樣，命令他們把收成的奉獻帶來。每個男丁都必須一年三次攜同勞力的果子，來到主的面前，以求保證今後土地豐饒，同時表明他們已經遵行了盟 * 約的要求。

三十四 25　血和酵不可同獻　這個禮儀十誡的命令，重複了二十三章 18 節的律法。酵象徵食物腐化或變壞，所以不可與象徵生命的血相混。

三十四 25　逾越節的殘羹　十二章 8～10 節首先提出有關逾越節筵席的命令，二十三章 18 節再重複一次。這命令依照主要農業節期的既定次序在此出現，強調這一組律法和出埃及事件之間的關聯。禁止保留殘羹是筵席稱聖的表徵。

三十四 26　初熟果子　這命令重複二十三章 19 節的律法。頭生兒子如何藉祭禮贖回，將首先收取的五穀和果子獻給神為祭，亦同樣要贖回，使它可以給人食用。

三十四 26　用母乳煮山羊羔　二十三章 19 節的律法在此重複。煮食或獻祭時禁止混合奶和肉，是以本節為根據。它亦有可能是針對迦南宗教崇拜方式所作的反應。

三十四 28　禮儀的十誡　神寫在兩塊石版上的第一套十誡，已經在金牛犢事件時，毀于因百姓不忠而滿腔憤慨的摩西手下（三十二 19）。故此三十四章 28 節記載第二套的石版，然而所刻的律法與出埃及記二十章和申命記五章稍有不同。第二套律法比較強調出埃及事件，並且比第一套更注重正確的崇拜方式（幾乎逐字抄錄第二十三章的某些部分）。

三十四 29　摩西的「角」　摩西把法版帶回來時面皮發光，反映神的光輝。他自己起先雖然沒有留意到這個現象，後來卻與百姓一同瞭解到這是他直接與神接觸的證明。此後他要蒙起面來，使百姓看不見他面皮上的光輝。耶柔米（Jerome）翻譯武加大譯本時（約主後 400 年），將希伯來語的 qaran 光輝，譯作拉丁語的角（cornuta），因為這個希伯來字眼經常可指「角」。故此傳統的說法，是摩西的經歷令他長了角。這個錯誤觀念導致米開蘭基羅（Michelangelo）在十六世紀，雕刻了有角的摩西像。

古代近東圖像用神明冠冕上的光芒或角，來象徵其權能，這是角與光輝之間關係的例證。這些光芒是神明——特別是其頭上或冠冕——所發的榮光（亞喀得語稱之為梅嵐穆）。例如一首 * 蘇美詩歌對女神因南娜（Inanna）的描繪，就是其可怕面容發出光輝，使周遭盡皆懾服。此外，又有一個更加近似的對應之處：* 漢摩拉比之子桑綏盧納（Samsuiluna）接待了恩裏勒的使者，他們面上也是發出光輝。一篇文獻又描述恩裏勒神「其角閃爍如日光」。



米開朗基羅的摩西雕像

{

三十五 1～3

安息日

三十五 2～3　在安息日生火　本節重複三十一章 15 節禁戒在安息日做任何工作的命令，並且進一步禁止在安息日生火。這是安息日不得執行何種工作之主題的延伸（見三十四 21）。後世猶太教拉比律法的判決，規定必須在安息日之前點燈，免得房屋陷於黑暗。但在安息日時卻不可為這火加添燃料。

三十五 4～三十九 31

執行指令

這幾章經文描述聖幕的實際建造過程。包括材料的收集（三十五 4～29），比撒列和亞何利亞伯被立為首席工匠，以及他們手下工人的挑選（三十五 30～三十六 7；參三十一 1～10）。出埃及記三十六 8～38 描述聖幕完全按照二十六章 1～36 節所定的尺寸建造。接下來的是約櫃（三十七 1～9；見二十五 10～22）、燈檯（三十七 17～24；見二十五 31～40）、香壇（三十七 25～29；見三十 1～10）、祭壇（三十八 1～8；見二十七 1～8）、幕院（三十八 9～20；見二十七 9～19）的製作，以及匠人所用材料的總數（三十八 21～31）。

最後一個部分描述祭司聖服的製造：以弗得（三十九 2～7；見二十八 6～14）、胸牌（三十九 8～21；見二十八 15～30），和其他祭司衣物（三十九 22～31；見二十八 31～43）。摩西在一一檢驗，認可為合乎神命令的規格之後，便予以祝福（三十九 32～43）。

三十八 8　會幕門前伺候的婦人　古代近東有很多女子在廟宇以不同方式事奉的例子。由粗重工夫到祭司職任，禁欲到當娼，短期到終身事奉，都各自有其例證。因此要確定本節所提女子提供什麼服務，是十分困難的。撒母耳記上二 22 譴責以利二子行為不端正，暗示這些女子不是有願在身，就是身為處女。

然而必須提及的一點，是以色列完全沒有因宗教理由禁欲的例證，經文也沒有將這些女子形容為處女。
三十八 24　搖祭的金子　建築聖幕所用的材料，本段由貴到賤一一列出。這些材料和保留給祭司食用的祭肉（二十九 27）一樣，都是首先獻給神作為搖祭（和合本：「所獻的」），把它分別出來作為聖用。
三十八 24　金子二十九他連得並七百三十舍客勒　用來裝飾聖幕陳設的金子，其量以他連得計算（他連得是以色列最大的重量單位，相等於 3000 舍客勒）。一他連得重七十五又五分之三磅，一舍客勒則重五分之二盎司。換言之，這裏一共有二千二百一十又百分之六十五磅金子。



鳥瞰會幕

三十八 25　銀子一百他連得並一千七百七十五舍客勒　獻來美化聖幕陳設的銀子重七千六百零一磅（按一舍客勒等於 0.4 盎司，一他連得等於 3000 舍客勒，即 75.6 磅計算）。這銀子原是從每一位以色列男子收集回來的贖命稅（三十 11～16）。
三十八 26　比加　比加是相等於半舍客勒的重量單位，重五分之一盎司。每個二十歲以上男丁所繳付，來支持聖幕之建造和維修的贖命稅，就是這個數目（見三十 11～16）。
三十八 26　以色列人的數目　人口統計被數點，並且繳付了半舍客勒銀子贖命稅（見三十 11～16）的男子，共有六十萬零三千五百五十名。這數目與民數記一 46 所記之人口統計總數相同。這統計的用意，是計算二十歲以上可服兵役男子的數目。
三十八 29～31　青銅七十他連得並二千四百舍客勒　按照三千舍客勒（0.4 盎司）等於一他連得（75.6 磅）計算，獻為搖祭用來建築聖幕的青銅，有五千三百五十磅。這種比較耐用的金屬，用來製作入口的底座、銅壇及其網、祭壇的器具、支持院帷柱子的底座，以及橛子。
｛

三十九 32～四十 38
聖幕竣工
四十 17　時間　聖幕在新年當日立起，還差兩個星期便是出埃及的周年紀念，距離百姓到達西乃山的日子，剛好是九個月。整個建造過程完全沒有偏離神的指示。新的崇拜紀元在歲首開始，自然無比恰當。
｛

利未記
一 1～17
燔祭
一 1～2　會幕　在出埃及記建成聖幕以前，會幕位於營外，是神啟示之處（見：出三十三 7～10 注釋）。聖幕如今既已開始應用，亦可稱之為會幕。
一 1～2　儀式的啟示　古代近東的祭司無疑都會宣稱自己所守儀式來自神明，然而保存這些儀式的典籍卻不如利未記一般，自稱為神的啟示。占卜或先知性的神諭雖然規定了部分的儀式，這過程卻沒有將之設立為持久性的制度。早期 * 蘇美文學描述母神指導人潔淨、祈求，和平息神明怒火的方法。
一 2　獻動物為祭　有人提出很多的理論，試圖解釋獻祭制度背後的觀念。某些文化認為犧牲是向神明提供食物，以照顧其需要的方法。又有人視犧牲為取悅神祇，求施援手的禮物。獻祭在其他情況下，也有被視為與神明建立關係，或維持關係的方法。上述只是十多個可能性裏面的幾個而已。獻動物為祭的歷史不容易追溯。

最早期的 * 蘇美文學，特別是《盧加班達史詩》（Lugalbanda Epic），證明獻祭（其實當視為「儀式化的屠宰」）原是使人可以食肉的手段。想要宰殺動物為食，只要把肉與神祇分享就可以了。獻祭最早的考古證據，來自主前第四千年紀美索不達米亞烏拜德（Ubaid）時代的祭壇。綜觀 * 亞述和 * 巴比倫歷史中，* 儀式化屠宰的目標都是提供作觀兆用的內臟。
一 3～4　燔祭　獻為燔祭的動物一定要是公的，除皮以外，要完全燒在壇上。挪亞所獻的是這種祭，以撒也幾乎成為這祭的祭物。聖經描述其他民族也會獻燔祭（如：民二十三 14～15），來自敘利亞（* 烏加列、* 阿拉拉赫）和安那托利亞（* 赫人）的文獻，亦證實敘利亞—巴勒斯坦有獻燔祭的習慣。反之，埃及和美索不達米亞，則至今仍未發現獻這種祭的證據。燔祭是到主面前請求的方法。請求的內容可以是勝利、憐憫、赦免、潔淨、施恩，和一系列的其他事務。獻祭的目的是懇求神回應。祭司為以色列獻這祭，每日至少一次。特別儀式和節期通常都包括燔祭。
一 3　公的牲畜　公的牲畜比較貴重，但同時亦較便於作為犧牲品。牛群中需要一定數目的母牛來生養小牛，相較之下，公牛只需幾隻就已足夠維持了。換言之，所生的公牛有很大的比率可作食用或獻祭。另一方面健壯的公牛則很有吸引力，因為群中可以有更多的牛只得到牠優良的遺傳因數。
一 4　按手在燔祭牲的頭上　按手是獻祭 * 儀式中的重要步驟。其用意不是把罪轉歸給祭牲，因為非贖罪的祭也需要按手。另一個可能是獻祭者在某種程度上與祭牲認同，或作他的替身，或認定祭牲屬他所有。按手在聖經中出現的例子，顯示其中大部分都含有轉歸或指認（或兩者都有）的作用。但是所轉歸或指認的是什麼卻不一定清楚，並且會隨環境而改變。
一 4　贖罪　這祭和其他祭的功用，同樣都是「贖罪」（NIV、和合本）。但很多學者如今都同意不論在 * 儀式上還是神學上，「贖罪」都不是這個概念最理想的翻譯。部分儀式文獻大概提供了最具說服力的證據。

在這些文獻中，「贖罪」的對象不是罪也不是人，而是與神的臨在有關的聖物，如約櫃或祭壇等。第二個重要的觀察是，有時罪雖沒有犯，卻有「贖罪」的必要（例如女子每月在儀式上的 * 不潔）。基於上述及其他理由，近代學者相信「淨化」是更為理想的翻譯，嚴格一點來說，是「洗淨」。如此，因獻祭者的罪和 * 不潔而玷污的祭壇，就得以洗淨。其目的是保持神在他們中間，有聖潔不可侵犯的地位。這儀式和殺菌劑一樣，主要是治療性的，但也可以有預防性的功用。潔淨的媒介通常是血，但不是每次皆然。在聖所消除污染能使獻祭者潔淨，為他與神相和鋪路。

古代近東也有藉擦拭或抹上某種物質，來洗淨儀式上之不潔或邪惡影響的記載（潔淨之物包括了城鎮、房屋、廟宇、個人）。但這些大都是法術性的禮儀。



會幕與祭壇

一 5～9　祭司的角色　獻祭 * 儀式某些部分是由祭司執行的，因為只有祭司才可接近祭壇或聖所（見：出二十八 1 注釋的概論）。古代近東的祭司除獻祭儀式外，* 占卜和法術禮儀也有他們的分。咒語和其他有關平息神怒氣的意見，也在祭司職務範圍之內。祭司應該熟知哪些儀式，才能產生哪些所需的效果，又須懂得這些儀式的正當執行方法。

一 5　血的重要性　對以色列來說，血是在儀式上潔淨的途徑——然而古代近東的鄰邦並沒有類似的概念。血代表祭牲的生命或生命力，因此祭牲必須殺死，其血才有效力。進一步資料，可參看十七章 11 節的注釋。

一 5　把血灑在壇的周圍　把血灑在壇的周圍所象徵的，是用祭牲的死亡，洗淨對獻祭時所作祈求有不良影響的一切污穢。血代表祭牲的生／死，壇則代表聖所（神的臨在），即向神請求的所在。

一 8～9　塊子　肉塊連同頭和板油（suet；即內臟周圍的硬脂肪）可以立刻放在壇上。需要水洗的只有內臟和腿，使壇上不致有糞便。

一 9　馨香　典型獻祭所產生的，是所謂馨香的燒肉氣味。這話無疑有擬人化（anthropomorphism，用形容人的用語描述神）的成分，通常只有團體性的筵宴和特殊慶典才會食用熟肉，因此重要的團體觀念和這種氣味就起了連帶關係（如感謝祭的香氣）。神因某種形像或聲音而喜悅，與此並無分別。在古代近東四圍列國的思想中，擬人化的成分只有更重。他們的神明需要食物維生，香氣能夠勾起他們的食欲。

一 10～13　壇的北邊　在此指明使用壇北面的理由，大概是那裏有最多空間可供此用。

一 14～17　以鳥為祭　這些雀鳥主要是家鴿。家貧不能擁有或獻上較大牲口的人，可以獻之為祭。來自 * 阿拉拉赫和安那托利亞的文獻證明在周圍文化中，雀鳥也是合宜的祭物。近期研究顯示要除去的不是嗉囊，而是肛周，即尾部、肛門、腸髒。這也是清洗祭物以備獻祭的步驟。

一 16　東邊倒灰的地方　早期猶太教的拉比，已經提出倒灰的地方在東邊，是因為那裏離開聖所最遠。但經文並無說明理由。

｛

二 1～16

素祭

二 1～3　素祭　猶太教拉比認為素祭是為窮人而設，可以取代燔祭。美索不達米亞亦有為窮人作出類似安排的記錄。用來形容這祭的字眼有「禮物」和貢品的意思。獻這祭的意思是表示尊重和崇敬，同樣的字眼在 * 烏加列語和 * 亞喀得語中（即迦南和美索不達米亞），亦有相同的用法。這種祭通常是在慶典而非憂傷或哀悼之時獻上。一般來說只有一部分燒在壇上，象徵式地獻給主，其餘留給主持典禮的祭司。素祭有時與其他的祭同獻。

二 1　細面澆上油加上乳香　素祭的材料是穀物、油、乳香。穀物是小麥磨成麵粉之後留在篩子中的粗麵粉（grit 或 semolina）。油是橄欖油。最上等之油是搗開橄欖提取的，但若是用作素祭，則壓碎磨成的次等的油也可接受。油很易燃，烹飪時可作酥化劑。

香是從某種樹木的膠脂所製成的乳香，這種學名為 Boswellia 屬的樹木只產於阿拉伯半島南部和索馬利蘭（Somaliland），亞丁灣（Gulf of Aden）兩岸之處，雨量、氣溫、土壤不合，就不會生長。其芳香氣味令近東各地對乳香都有很高的需求；美索不達米亞和埃及都廣為使用；法老圖坦卡門的墓中也挖掘到一些。乳香的產量低、需求高，故此十分昂貴，是駱駝商隊貿易的主要商品。素祭只用少量的乳香，全數用悶火慢慢燒盡。

二 3　歸祭司的分　素祭和很多祭一樣，都有部分祭物留給祭司食用。這是供應祭司需要的方法之一。有關這慣例更詳細的討論，請參看六章 14～18 節的注釋。

二 4～10　烤的素祭與調油的無酵細面餅　給祭司食用的素祭可用烤爐、鐵鏊，或煎盤調製。用的是同樣的油和粗麵粉，但不加乳香。本節更指明不可加酵。任何的酵通常都不可作聖用，原因可能是它能使食物變質（發酵作用）。

二 11～13　蜜　蜜是一種自然資源，所指的大概是指蜜棗的糖漿，而非蜂蜜。* 赫人雖然成功地馴養蜜蜂，並且在獻祭中使用蜂蜜（迦南人亦然），在以色列卻沒有類似的證據。在聖經之中，蜜與其他農產同列（見：代下三十一 5）。

二 13　鹽　鹽廣被用作防腐的象徵。當時立約或結盟時，有使用鹽來象徵條款效力久遠。來自 * 巴比倫、波斯、阿拉伯、希臘的文獻，都一致反映這個象徵性的用法。同樣，聖經也用「鹽約」一語，來形容主和以色列之間所立的 * 約，表示這約是長期有效的。

盟友建立這種協議時，通常會共用菜色包括鹽醃肉類的筵宴。故此獻祭時加鹽作為盟約關係的提示，是很合適的。再者，鹽能防止發酵，酵若是悖逆的象徵，鹽自然就代表抑制悖逆的事物。最後，鹽又象徵不產，因此亦在條約的咒詛宣言中使用。在一個赫人條約中，見證人宣告如下的咒詛：若是毀約，願這人和這人的家和他的土地，像鹽沒有種子一樣沒有後嗣。

二 14～16　初熟之物為素祭　素祭除可取代燔祭，或與其他的祭同獻以外，也可以在收成時作為初熟果子的祭。這祭的五穀不經加工，而是穗子尚在青綠的成熟階段時整個烘了獻上。本節所說的穀物可能是大麥而非小麥。

三 1～17

平安祭

三 1～5　平安祭　平安祭經常與燔祭同獻，所獻的也是牲畜。這祭在分享立 * 約筵席時往往同時獻上（出二十四 5；書八 31），並且在君主制度成立之後，確認君王對神、對百姓所扮演的角色。* 烏加列與 * 亞馬拿（皆迦南地區）文獻描述歡宴時，用類似的字眼形容顯要之人彼此饋送的禮物。平安祭共分甘心祭、還願祭、感謝祭三類。三者共通之處是獻祭者可以藉此與親朋共用筵宴。板油燒在壇上，肉類則全在筵宴中吃用。

三 3～4　蓋髒的脂油　本節所指的板油是內臟——主要是腸、肝、腎——周圍的脂肪層，很容易整片剝下，但不可吃。美索不達米亞人不以板油為祭物，古代近東很多其他文化卻獻之為祭。經文的用語頗為專門。米葛蘭（J. Milgrom）的注釋如此翻譯：「遮蓋內臟的板油和內臟周圍所有的板油；兩個腎臟和腎周圍、肌腱〔不是 NIV 所譯的「腰肉」〕之上的板油；與肝臟的尾狀葉（caudate lobe），要與腎臟一同取下。」

三 6～11　肥尾巴　所獻的若是羊，祭物就要包括「肥尾巴」。本區綿羊的尾部長達四至五呎，重達五十磅。

三 11　為食物的火祭　本節再次顯出非以色列的獻祭觀念，影響了以色列的獻祭用語。詩篇五十 12～13 等經文，明言以色列不可以為神需要祭物作為食物。由於這術語只限于形容這一種祭，它的意思可能是神與他們分享祭筵，不是需要祭物維生。

三 12～17　脂油都是耶和華的　板油和血同屬歸耶和華的分。血怎樣是祭牲生命的表徵，板油亦同樣是祭肉的表徵。

四 1～五 13

贖罪祭

四 1～3　贖罪祭　贖罪祭是「潔淨祭」（NIV；purification offering）的傳統稱呼。學者瞭解到它不是針對道德上的罪行，而是淨化儀式上的嚴重不潔。不論是個人有此需要，還是公開的分別為聖典禮或節期，這祭能夠淨化或洗淨聖所（而非獻祭者），除去罪行或禍患之不良影響。古代近東的廟宇需要不斷淨化，因為他們相信 * 不潔會使邪魔易於破壞廟宇。但在以色列，維持聖所 * 潔淨的原因卻是神的聖潔。聖所必須保持聖潔，主才會繼續住在他們中間。

四 4～12　按手　按手是獻祭 * 儀式中的重要步驟。其用意不是把罪轉歸給祭牲，因為非贖罪的祭也需要按手。另一個可能是獻祭者在某種程度上與祭牲認同，或作他的替身，或認定祭牲屬他所有。按手在聖經中出現的例子，顯示其中大部分都含有轉歸或指認（或兩者都有）的作用。但是所轉歸或指認的是什麼卻不一定清楚，並且會隨環境而改變。

四 6　彈血七次　彈血七次是同時淨化聖所每一部分，不必分別處理的方法。彈血的對象是分隔外面聖所和至聖所的幔子。

四 7　香壇的四角　在壇的四隅上安設犄角，是全古代近東共有的設計。學者的考據顯示這些角是神明的標誌，然其功用卻不明。聖所裏面的香壇和外面的祭壇都有角。

四 7　香壇　這祭把血抹在香壇的四角上。香壇在以色列和迦南人的聖所中，都是典型的陳設。這些壇上所燒的香是幾種香料混合製成的，主要成分是乳香，此外還有拿他弗、施喜列、喜利比拿。按照後期猶太傳統，這調劑包括十二種香料。燒香所生的煙代表百姓的禱告上到神前。



會幕中的香壇

四 12　在營外焚燒其餘的部分　血和脂油獻上之後，祭牲餘下的部分（包括肌肉）要在營外焚燒，使獻祭者不能分受：這祭是沒有祭筵的。第二聖殿時代的倒灰之處位於耶路撒冷北牆之外。其灰經檢驗後證實含有動物的遺骸。

四 13～32　赦免　得蒙赦免是獻上贖罪祭和贖愆祭的用意。動詞赦免的主語永遠是神，不會是人，並且不排除懲罰（見：民十四 19～24）。因此赦免是關係性而非法律懲處的概念，是必然的結論。獻祭者所尋求的是與神和好，不是刑罰得寬宥。

五 1～4　公開要求作證　第一個案例所針對的，是法庭為某個案件公開要求資料，卻知情不報的人。這種公開請求在古代近東很常見。第二、第三個案例與沾染 * 不潔有關。第四個案例則關乎一時衝動所起的誓。* 赫人文獻也視背誓為 * 不潔。

五 5～10　列為「犯罪」的行為　這些罪行不是無意也非故意而犯，而是自屬一類。違犯的原因可能是疏忽，也可能是軟弱。但因日久遺忘或不願繳付代價，犯法至今已經過了一段時期。這祭與第四章的祭不同之處，在於認罪是必經步驟，相同之處則是其結果同是聖所得潔淨，神人得和好。

五 11～13　不可加油和乳香　當獻何種祭物是基於獻祭者的財力。至窮之人獻上素祭依然合適。油和乳香與喜慶有關，這不是慶典，所以不當獻。

｛

五 14～六 7

贖愆祭

五 14～16　贖愆祭　新國際本作「賠償祭」（reparation offering），傳統稱為贖愆祭。「罪愆」雖然經常是這字的恰當翻譯，它在獻祭系統中卻有更專門的功用。這祭是針對某一類的罪行——按學者的理解，所代表的是失信或瀆聖的行為——而設的。「失信」是違背盟 * 約的恰當形容，「瀆聖」則泛指污穢聖地或聖物。兩者在古代近東都是人所共知的罪行，* 亞述、* 巴比倫、埃及、* 赫人、* 亞蘭的文獻，都找得著例證。赫人的《廟宇官員指南》對於劃分各類的瀆聖行為，尤有幫助。例子包括：（一）祭司私取不屬自己的祭物部分，或私取捐給廟宇的財物回家使用；（二）平民怠于按時獻上神明當得的祭物。上一章贖罪祭所針對的罪行，是不聖潔之物污染聖地。贖愆祭所針對的，則是將聖物取作俗用。古代近東其他獻祭系統都沒有這兩樣祭的存在。

五 18　公綿羊、另外加五分之一、聖所舍客勒　以色列人官長的贖罪祭規定要獻公山羊，贖愆祭指定的公綿羊卻與其他為潔淨帶來的犧牲有別。除了這羊以外，犯罪者又要用銀子繳交他所污穢物件的價值，並且另加價值的五分之一作為賠償。學者大致認為估價的聖所舍客勒比常用的舍客勒為輕，但卻沒有確實的資料。考古學家挖掘到的舍客勒法碼，重量在九又十分之三至十又二分之一克之間。

六 1～7　罪行的比較　本段所列的罪行嫌犯是否無辜只能藉宣誓斷定，因為在大部分情況下，物證都是不存在或無法認明的。上一段經文針對褻瀆聖物，本段所指的瀆聖則是起假誓。在此罰款了事，表示這罪行是在民事的層面處理，視為輕罪而非重罪。但在不少古代法典中，重罪也是可以藉金錢賠償解決的。

六 8～13

燔祭

六 9　燔祭的火徹夜燒著　由本段開始，是指示祭司如何獻各樣的祭，這些祭在前幾章已述及。燔祭是全日最後獻上的祭，本節規定它要徹夜焚燒，並且等到早上才清潔祭壇。如此為以色列的祈求才不致在晚間中斷。

六 10　細麻布衣服　製造祭司衣服的細麻是自埃及進口的。細麻在埃及也是祭司服裝特有的布料。天使所穿的也被形容為細麻布衣服（如：但十 5）。

六 14～23

素祭

六 16　給祭司的供應　不論崇拜者有沒有吃掉部分的祭牲，祭物的數量仍足夠供應祭司的食用。* 巴比

倫的慣例也是如此，君王、祭司，和廟宇的其他人員都可以收取祭物的一部分。早至 * 蘇美時代的文獻，已經表示私吃分別為聖之物是滔天的罪行。

六 16　會幕的院子　在亞拉得發現的以色列廟宇，其院子分為兩個部分，接近聖所的部分較為隱蔽。以西結形容與聖殿相連，有些小室供祭司吃他們的分。因此無論是屏風圍起來的露天房間，還是仍在院中的相連小室，本節中的「院子」始終是個隱蔽的地點。

六 18　摸者成聖　這些聖物具有傳染能力，但只限於直接接觸，間接接觸是無效的（該二 12）。少數專家宣稱只有物件才會因接觸聖物而成聖，人類則不受影響，但大部分學者都不相信這種分別是存在的。美索不達米亞的規例亦同樣禁止觸摸聖物，但對傳染力卻沒有討論。祭司必須把「患了」聖潔的物件充公，從此限於聖用。

六 20　伊法十分之一　兩個祭的用量約是五杯麵粉。每次調製一個直徑八至十吋的扁麵包。

六 24～30

贖罪祭

六 27　洗淨彈了血的衣服　這祭的血吸收了 * 不潔，這衣物亦因此成為不潔，所以需要洗淨。

六 28　瓦器和金屬器皿的處理　陶器本質多孔，能夠吸收所裝之物的 * 不潔。反之，銅或青銅容器則易於清洗潔淨，供日後使用。

七 1～10

贖愆祭

七 2　血灑在壇周圍　將血灑在壇的四周是象徵著，用祭牲的死亡，洗淨對於當時的祈求，或會有不良影響之污染。血代表祭牲的生命和死亡，祭壇代表聖所，即神的臨在。

七 3　脂肪部分　本節所指的板油是內臟——主要是腸、肝、腎——周圍的脂肪層，很容易整片剝下，但不可吃。更詳細資料可參看三章 1～5 節的注釋。

七 6　在聖處吃　聖幕院內設有供此用的地方。請參看六章 14～23 節的注釋。

七 8　祭司的分　上文在六章 14～23 節的注釋中，已經討論過祭司當得之分的概念。按本節祭牲的皮也歸祭司所有。從 * 巴比倫至整個地中海地區，都找得著這習慣的例證。

七 11～21

平安祭

七 12　感謝祭的預備　呈交祭司的是四種不同的餅，每樣一塊。「餅」大概是指烘制時打過孔的辮狀環形麵包。「薄餅」是圓盤狀的餅，厚約半吋。

七 14　舉祭　傳統譯作「舉祭」（heave offering）的字，新國際本作「捐獻」，指捐贈的禮物。* 亞喀得語／巴比倫語和 * 烏加列語的同源字，都證實了這個用法。

此類物件的擁有權經非正式的步驟，從私人轉屬神明；捐獻的地點通常亦不限於聖所。

七 15　感謝祭與其他平安祭的分別　感謝祭與其他平安祭不同，經常是在聖所以外的地方獻上的。所以有較嚴格規定的需要，必須在獻祭當天吃。理由可能是避免有沾染 * 不潔的情形。這問題在聖所範圍較不嚴重。

七 19～21　剪除吃不潔淨之物的人　本節所提的不是要人執行的刑罰，而是神的作為。這種懲罰的物件通常是限於侵犯聖物的人。

七 22～27

吃脂肪（板油）和血

七 22～27　禁吃脂肪和血的命令　板油和血同列為歸耶和華所有。血怎樣是祭牲生命的表徵，板油亦同樣是祭肉的表徵。非祭牲的板油可吃，但任何動物的血都不可吃。

七 28～36

歸祭司的分

七 30～34　搖祭　對經文詳細的研究，證明這些祭並沒有「搖」什麼東西；然而把祭在神面前抬起作為

奉獻，卻是有可能的（埃及之「升祭」〔elevation offerings〕是這作法的例證）。這祭與「舉祭」（14節）的分別，在於它一定是在神面前，即聖所獻上的。大部分學者都同意這是一種特殊的奉獻典禮。美索不達米亞和 * 赫人儀式中，都有「搖禮」的例證，但與以色列的儀式相較，這種典禮是在迥異的情況下進行的。

七 31～34　胸和腿　由於沒有提到左胸還是右胸，學者相信祭牲不是左右劈為兩半，而是在肋骨底下腰斬。這一大塊完整的胸，是供祭司分享的上等鮮肉。腿是單人份的上肉，留給主持獻祭的祭司享用。

八 1～36

亞倫父子分別為聖

八 1～9　膏抹和膏油　作膏抹用的香料是沒藥、肉桂、香蔗、桂皮（見：出三十 23～25 的配方）。油象徵神給百姓的恩賜，以及如今藉這典禮加諸其領袖身上的責任。按照以色列的慣例，膏抹是揀選的象徵，經常和聖靈的賞賜有密切關係，然而在關乎祭司的經文中，卻從來沒有暗示這一點。埃及和 * 赫人相信膏抹能夠保護人不受冥界神祇勢力之害，君王和祭司都受膏抹。* 亞馬拿文獻提到努哈瑟（Nuhasse）一位君王受法老所膏，以及一位巴力的女祭司在艾瑪爾受膏。美索不達米亞的君王沒有膏立的證據，但某些祭司則有受膏。此外在整個古代世界，膏抹都是一個人法律地位得到提升的象徵。保護和身分改變兩個概念，可能都與祭司受膏有關。膏抹能在他處理聖物保護他，並且使他與神界認同。

八 5～30　分別為聖典禮　授職和膏抹是社交場合的常見活動。美索不達米亞文學中的例證，包括了《* 吉加墨斯史詩》中恩基杜預備成為社交界的一份子，以及《亞達帕神話》中 * 亞達帕被大神亞奴召見時所受到的款待。

在以色列的分別為聖典禮中，為了強調這些正常步驟，預備進入事奉神的圈子時，要穿著最上等的衣服，使用最昂貴的膏油。埃及祭司的就任禮也有特別的裝束和膏立儀式。

八 1～7　古代的祭司　祭司是古代近東所有文化共有的發展。沒有專人擔任祭司職務的只有貝督因部落。作為祭司界的一份子，他們的角色是服事廟宇、獻祭、主持宗教儀式、籌辦慶典。祭司從幼年開始就在廟中接受教育。在部分情況下，他們在祭司階層的地位是世襲的。他們可能是社會中少數識字的人，因此眾人倚靠他們記錄重要事件，和解釋這些事件與神明意旨的關係。這就是 * 占卜。占卜和祭禮 * 儀式，是祭司勢力和權柄的主要根源。祭司有獨特的階級制度。最高級者是大祭司，他的勢力有時堪與君王匹敵。其次是負責日常 * 儀式和祭禮的中等祭司，再其次是樂師，最下等則是廟役。後者負責一般的打掃，以及任何大型社會都必須有的門房工作。

八 7　以弗得　亞倫的祭司服裝之中最重要的一樣是以弗得。以弗得若非只蓋上身的細麻布短袍，就是為前身而設，扣肩束腰的衣物。聖經提到它後來與偶像和拜祭假神拉上關係（士十七 5，八 24～27），顯出以弗得可能是從 * 美索不達米亞社會引進的——或者原是祭司服裝，又或者是偶像所穿的衣物。胸牌（出二十八 15）、烏陵土明（出二十八 30）、以弗得，都有 * 占卜（或求問，撒上二十三 9～11）的用途。如此，大祭司所穿的衣物，有助於辨識神的旨意。有關祭司其他衣物的討論，可見於出埃及記二十八章的注釋。

八 8　烏陵和土明　聖經沒有描述過烏陵土明，但源自希臘統治及以後時代的傳統，卻暗示它是某種標記，能夠藉其外觀和表像，以抽籤的方式顯示神的旨意（見：民二十七 21；撒上十四 37～41，二十八 6）。烏陵和土明並不像其他占卜方法，具有不良的意味；聖經討論到非以色列人的崇拜和 * 儀式時，也從沒提及烏陵土明。然而以是非題的方式求問神明（尋求 * 神諭），卻是古代近東廣為人知的作法。特別值得注意的是 * 巴比倫的泰咪圖文獻。這文獻保存了不少神諭性問題的答案。此外，美索不達米亞又有石子占卜，廣泛使用肯定和否定的石頭（大概是鮮明和烏黑的石塊）。* 亞述一個文獻中，更具體提及條紋大理岩和赤血石。他們會求問一個問題，然後抽出一塊石頭。同一顏色的石塊要連續抽出三次，才能肯定答案的真確性。烏陵在希伯來語中是「光」的意思，理所當然與鮮明或白色的石頭有關。最近一個研究指出由於法碼和印章廣泛使用赤血石，* 蘇美語稱之為「真實石」。希伯來語土明一字含義亦當相同。

八 9　聖冠　這是指戴在額上或冠前象徵權柄的飾物。古代最有名的例子大概是法老王冠前方，稱為烏拉厄斯的蛇像，學者相信它有護身的作用。按照大祭司的衣飾描述中，學者通常認為這聖冠就是一面「金牌」。由於譯作「牌」字的原文字眼又可解作「花」，這徽記可能也是花狀的。

八 10～21　膏抹聖所　膏抹的目的是把聖幕各個部分分別出來作為聖用。埃及人定期膏抹神像，但只是正常維修手續，與分別為聖無關。

八 14　按手　請參看四章 4～12 節的注釋。

八 22～30　授職禮與公綿羊　本節用以形容承接聖職之禮的片語「充滿其手」，在 * 亞喀得文獻中可以形容祭司，也可以形容君王。* 亞述王阿達德尼拉裏二世（Adad-Nirari II）即位時，用這話描述人把象徵王權的權杖放在他的手中。但這片語有更廣泛的應用，並且不一定需要信物。于本段而言，所指的是除了在贖罪祭（14～17 節）和燔祭（18～21 節）之外，再獻上一隻公綿羊為祭，表示賦予他們承接聖職的權柄。

八 23　右耳垂、右拇指、右拇趾　本節所指的是耳部何處未有定論（耳垂〔和合本〕和對耳輪是最普遍的說法）。血有潔淨和保護他不受「聖物傳染力」影響的雙重功用。古代近東 * 儀式中的抹血和塗血通常是集中在邊緣和入口上。

八 29　搖祭　請參看七章 30～34 節的注釋。有關第 25～29 節細節的討論，可見于第一章的注釋。

八 30　彈油彈血　亞倫此時已經抹過膏油塗過血了，在此彈油彈血別有目的，是為分別為聖之故。

八 31～36　贖罪　「淨化」比「贖罪」更能表達這字眼的概念。請參看一章 4 節的注釋。

八 35　住宿七日　大祭司不可因為任何理由離開此地，因為這樣做會使他感染不潔。他執行職務時只要不離聖所範圍，就能吸收 * 不潔而不受其影響。一旦離開，這些 * 不潔就會對他構成性命危險。* 蘇美文獻形容恩圖女祭司（entu-priestess）亦要面對同樣的危機。仍在陰界的 * 杜穆齊（Dumuzi，死而復活之神，與豐饒崇拜之季節迴圈有關）在街上遊行時，她們一步也不可踏出廟宇。為期七日的奉獻典禮頗為常見，古德奉獻 * 拉加什廟宇便是例證。

九 1～22

祭司事工的開始

九 1　第八天的典禮　有關本段細節的資料，可見於前面的注釋。七天的啟用奉獻典禮完成後，制度在第八日開始實施。主的顯現是典禮的高潮（4～6 節、23～24 節）。所羅門聖殿啟用時（王上八 62～64）也有類似的啟用典禮，並且以啟用（hanok）一詞來形容（猶太教的修殿節〔Hanukkah，約十 22〕雖以此為名，卻與本段無關；它是紀念主前二世紀馬喀比革命〔Maccabeans〕在安提阿古•伊比芬尼〔Antiochus Epiphanes〕污穢聖殿后，重新啟用聖殿和祭壇的事蹟）。

九 23～十 20

主的榮耀顯現及回應

九 23　主的榮耀　古代近東大部分的廟宇奉獻典禮，都是環繞神明正式在廟中開光而舉行（通常指神像搬入廟中）。* 耶和華在此沒有開光，但其榮光卻從剛奉獻的聖幕之中顯現出來。雲柱火柱是最可能的顯現方式（見：出十三 21～22 注釋），在整個曠野歷程中，神的臨在都是如此彰顯。在此火從柱中冒出，燒盡所有的祭物。

十 1　香爐　它最有可能是長柄鍋子，能夠鏟起熱炭。由於香是放在裏面焚燒，其用處是作為手提的香壇。埃及人想要保護自己免受邪魔干擾時，也用香爐燒香。聖經中頗為相似的例證，可見於民數記十六 46～50。

十 1　凡火　祭壇（香祭的炭當取自此處）燒著烈火，難以走近。亞倫二子認為需要香煙來防止百姓直接看見神的榮耀（見十六 3），所以便從別的地方（凡火）取炭應用。

十 3　亞倫默默不言　舉哀的慣例是要大聲慟哭，亞倫的沉默與之相對。他不是震驚得啞口無言，而是決意遵守在職祭司不得哀哭的規定。

十 4　親屬照顧死者　照顧死者是親人的重要責任之一。這時死者的弟弟仍在獻祭，不能抽身。故此需

要召來遠房親戚執行當盡的義務。

十 6～7　哀悼禮儀和膏油　蓬頭散髮和撕裂衣裳是哀悼的兩大表示。此外，還有剃頭剃須、頭上蒙灰，甚至用刀劃身。哀悼通常為期七日。摩西警告亞倫不得哀悼，因為這樣做是違反典禮期間祭司必須保持的狀況。膏油一旦開始了這個過程，將之打斷就是貶低了聖所之聖潔和神之臨在的重要性。請參看二十一章 10～12 節。

十 8　清酒濃酒　棗、蜜，和穀類都可以發酵成為飲料，但最普遍的酒卻是大麥釀造的。儀式性醉酒在古代近東文學中略有出現，聖經亦曾提及（賽二十八 7）。

十 10　聖潔範圍　第 10 節制定了幾個類別。聖物（分別出來給神之物）全都是潔淨（在儀式上淨化）的。非聖物（俗物或普通之物）則有些潔淨，有些不潔。祭司的職責是保持二者間的分別，所用的方法稱為聖潔範圍。按照這概念，聖潔空間的中央是至聖所，約櫃之所在。在這軸心外面的是一圈一圈的聖潔地帶，* 潔淨程度各有不同。能夠維持正確聖潔和 * 潔淨程度的規例，由祭司負責執行。

十 11　祭司的教訓　祭司的教訓包括了道德和 * 儀式方面的事務，但本節的重點似乎是後者。申命記二十四 8 是這種祭司教訓的例證。古代祭司被視為執行 * 祭儀事務的專家，所以關於複雜手續的問題，往往都得求教於他們。

十 12～15　祭司當得的分　第 12～15 節的細節已經在第六至七章的注釋中討論過了。

十 16　吃贖罪祭的重要性　相信贖罪祭有能力吸收 * 不潔，即獻這祭所要消除之物。這種儀式上的吸收是古代近東常見的概念。所吸收的分量若是極大（如：贖罪日），則整只祭牲都要燒盡才能除去 * 不潔。但在大部分情況下祭司食用指定的部分，就是他在潔淨過程中的責任；米葛蘭提出這是聖潔吞沒 * 不潔的象徵。這說法若是對的話，米葛蘭認為亞倫對摩西所說的話反映他的恐懼和謹慎，也就沒錯了。他兩個兒子陳屍聖所，可能大增贖罪祭所吸收的 * 不潔，使祭肉對祭司有致命的作用。

十一 1～46

潔和不潔的食物

十一 2　飲食的規限　美索不達米亞有很多某些食物短期遭禁的例子。* 巴比倫又有證據顯示，有些神祇只肯接受某種牲畜為祭物。但卻沒有好像本段一般，凌駕一切之上的系統。雖然現有史料中完全沒有與以色列飲食規限對應的系統，可吃的動物名單大致符合古代近東人飲食的慣例。

十一 3～7　動物分類的準則　主要的準則是（一）行動方式，和（二）身體上的特徵。動物的飲食習性和生存環境則絕口不提。人類學家的理論是動物潔與不潔，是視乎牠是否具備在其分類中使之「正常」的所有特徵。其他理論則與健康及衛生有關。這些理論的弱點是，理論所不能解釋的例證太多了。另一個很多人接受的傳統解釋，是禁吃的動物與非以色列的宗教 * 儀式有關；其實以色列鄰邦的獻祭習慣和以色列極為相似。一個新近提出的理論可信性頗高：神的「飲食」是以色列飲食的模式。換言之，不能獻給神為祭，就不宜給人作為食物。

十一 7　豬　* 亞述的智慧文學以豬為不聖潔，不宜廟中使用，是神明所憎惡的。又有一個解夢文獻說吃豬肉是凶兆。但豬肉十分明顯是美索不達米亞常吃的食物之一。某些 * 赫人 * 儀式必須獻豬為祭。然而米葛蘭卻觀察到，這些儀式中的豬不是放在壇上作為神明的食物，而是吸收 * 不潔，然後焚燒或埋葬，獻給冥界神祇為祭。同樣，豬在美索不達米亞也是獻給鬼魔的祭物。有證據顯示埃及以豬為食，希羅多德（Herodotus）宣稱當地也以豬為祭。埃及史料提到廟產飼有豬群，豬又經常列為捐獻給廟宇之物。色特神尤其以豬為聖。然而以豬為祭物的例證，主要來自希臘和羅馬，獻祭的對象大都是冥界神祇。市鎮中的豬經常和狗一同食腐為生，更加令人噁心。以賽亞書六十五 4 和六十六 3、17 清楚反映了以色列人對豬的態度。前者更提及與崇拜死人的關聯。故此以豬為祭，很可能就等於是獻祭給鬼魔或死人。

十一 8　* 不潔的轉移　與死獸發生接觸的物件除非埋於土地，否則會吸收其中的不潔。因此水泉和水井以及種植的種子不受影響。第 38 節的種子是預備作食物的，所以會變得不潔。人接觸死獸也會變得不潔，需要淨化。所吃的肉大部分都是按祭儀宰殺的，所以不會有不潔轉移給人。

十二 1～8

分娩後的淨化

十二 2　禮儀上的不潔　不潔不一定是能夠避免的，不潔的理由往往與犯罪毫無關係。有幾類的不潔是不能隨便避免的，包括來自性交、疾病，以及與人獸屍骸發生接觸的不潔。這雖是禮節上而非倫理上的問題，聖潔範圍依然必須維護，免受不適宜之事物影響。此外，經血中有鬼魔居住，也是常見的信念。

對以色列人來說，經血和精液等人體分泌物，與生命有密切關係。它所代表的潛在生命一旦不能實現，就成為死亡的代表，變得不潔。分娩所導致的不潔被視為與每月經期的不潔同等，在古代文化中也極之普遍。埃及、* 巴比倫、波斯都有案例。

十二 3　割禮　請參看：創世記十七 9～14 的注釋。

十二 4～5　三十三／六十六天的淨化　開頭七日另加三十三日，一共是四十日。這是估計時間的慣常日數。產後出血可以長至二至六個星期，所以這個估計十分恰當。波斯和希臘對於分娩後進入聖潔地區，也同樣有四十日的規限。不少文化更認為女嬰需要更長的淨化期。* 赫人認為嬰孩有三（男嬰）、四（女嬰）個月，是不潔淨的。至於淨化期為何因嬰孩性別而有分別，卻沒有肯定的理由。

十二 7　贖罪　這一類案例證明舊譯的「贖罪祭」，其實應該是「潔淨祭」（NIV；參看第四章注釋）。這裏並沒有需「贖」之「罪」，只有在壇上被清除的 * 不潔（見一 4 注釋）。

十三 1～59

皮膚病

十三 2　皮膚病的種類　研究本節用語的學者認為經常譯作「大痲瘋」的字眼（NIV 作「傳染性皮膚病」），正確的翻譯應該是「（皮膚）損害（lesion）」，或可以用較不專門的「鱗屑狀皮膚病」。這些皮膚上的斑點可能有發腫、流膿，或鱗屑的問題。* 亞喀得語的用語亦同樣廣泛；* 巴比倫人也是視之為不潔，又看為神明的懲罰。

在古代近東，臨床痲瘋病（漢森氏病）要到亞歷山大大帝（Alexander the Great）時代，才有發生的記錄。並且漢森氏病最主要的病症一個也沒有在經文中出現，反之所列的症狀卻顯示與漢森氏病無關。經文不把它形容為傳染性的病症。照所記的描述，現代醫學可以診斷為牛皮癬、濕疹、痢痢、脂漏性皮膚炎，以及一系列的黴菌感染。這病像「雪」的形容最可能是指它像雪花片片，不是指顏色（某些譯本中的「白」字是加上去的）。

整個文化對皮膚病的憎惡，可能是因為它看來（有時還有氣味）彷佛死屍腐爛的皮膚，因而與死亡有關。自然而然的厭惡感，加上基於儀式而非醫藥因素的隔離，使患者被社會遺棄之地位嚴重惡化。某個舊比巴倫的兆頭就反映了這一點：皮膚上的白斑是這人遭受他的神摒棄的表示，因此其他人也必須摒棄他。

十三 45　患者的舉動　蓬頭散髮、撕裂衣服和蒙面，表示這人是個守喪者。按照當時迷信的看法，守喪者這種打扮能夠保護他免受盤旋於死人之上的邪惡力量所影響。他的喊叫警告人不可接近，因為普遍信念以為他口中的氣也能玷污人。

十三 46　住在營外　營內雖然不用保持聖殿的 * 潔淨程度，但仍有其規限。* 巴比倫文學也記載了類似的規定，強逼皮膚病患者隔離居住。這些人可能住在墳墓附近。

十三 47～59　受污染的布　這是指能夠使布料或木頭發黴的黴菌。美索不達米亞文學認為它與邪惡或鬼魔有關，但經文卻沒有把它擬人化。

十四 1～57

淨化污穢之物

十四 2　潔淨儀式　這些 * 儀式惟獨針對儀式上的 * 不潔，並不理會泥汙和細菌。用的必須是野生的雀鳥，因為放生（已沾染不潔）的雀鳥絕不可以誤獻為祭。美索不達米亞和 * 赫人的淨化儀式使用雀鳥的原因，是因為雀鳥能夠將 * 不潔帶回天上的本源。使用香柏木的原因，顯然因為它與線和血一樣，都是紅色的。對以色列人來說，這儀式是象徵性的，不是法術（因為人已經痊癒）。很多解經家都相信紅色代表生命。

十四 8　剃除毛髮的意義　毛髮有時代表人的生命或身分，但在本節卻無象徵意義。剃除淨盡的作用是使人人都能看見皮膚已經復原，以及避免有任何殘餘的 * 不潔留在毛髮上。
十四 10　伊法十分之三　伊法十分之三約有六夸脫，即與三隻羊同獻之素祭的分量。
十四 10　一羅革油　羅革的分量不大，連一品脫也不足，但卻難以精確估計。聖經只在本章使用這字，它在其他語言中出現時亦同樣含糊。
十四 12　贖愆祭　這個祭最好是譯作賠償祭，已經在第五章解明。它是在聖所受到某種損失時獻上的。進行這 * 儀式的原因之一，可能是為了補償獻祭者受隔離時所積欠的祭。

另一個理論則認為皮膚上的疾病有時可能是神明對褻瀆聖物的懲罰，獻上這贖愆祭是以防萬一患者真是不知而誤犯此罪。
十四 12　搖祭　請參看七章 30～34 節的注釋。本段是惟一典禮使用全只祭牲的例證（見七～八章）。
十四 14　右耳垂、右拇指、右拇趾　請參看八章 23 節的注釋。
十四 15　油的使用　古代近東用油作為保護劑。這作用到了以色列雖然可能已不復存在，油依然是禮儀中重要的一部分（例如現代人把槲寄生掛在家中，已經不是為了避邪，而是作為聖誕裝飾一樣）。埃及在整日活動前準備偶像的一個 * 儀式，包括類似第 18 節描述的步驟。
十四 18　贖罪　油（更可能是整個贖愆祭 * 儀式）、贖罪祭、燔祭、素祭，都各自被形容為對個人有贖罪的功用。有關贖罪是「洗淨」之義的討論，可參看第一章注釋。這詞在此形容的，是一個能夠還人清白，使這人可以重新全面參與祭禮系統的複雜儀式。
十四 34　大痲瘋的災病　本節所指的是黴菌所造成的感染，古時視之為凶兆。美索不達米亞在好幾個不同的場合中，都有針對發黴的 * 儀式。他們相信發黴的牆壁表示家中有人將要死亡。黴菌是鬼魔及附同之災難將臨的先兆。然而本段並沒有這些成分，需要執行儀式的是房屋，不是在其中居住的人。
十四 48　潔淨儀式　古代近東其他地方淨化黴菌的已知禮儀，與本節的禮儀有些相似。* 胡利人的儀式使用雀鳥（兩隻獻祭，一隻放生），又焚燒香柏木，和以色列人一樣。* 巴比倫人則使用烏鴉和鷹隼，後者到野外釋放。有關這儀式的其他細節，可參看本章開頭的注釋。
十五 1～33
漏症
十五 1～15　疾病造成的漏症　本節所形容的黏液分泌物，最常見的病因是淋病（古代只有較良性種類）。另一個看法鑒定這是傳染性的尿道血吸蟲病。這疾病是古代常見的禍害；考古學家挖掘給水系統時，找到這種與蝸牛親緣，血吸蟲（Schistosoma）屬的寄生蟲。古代近東其他地方相信這種分泌物是患者被鬼附的證據，但在以色列，這人只需要洗身並到聖所行淨化禮，不像在美索不達米亞一般，需要 * 驅邪。
十五 16～18　遺精　* 赫人相信夢遺是與精靈性交的結果。聖經不認為它有什麼可恥之處，淨化手續只是洗身，毋需獻祭。一切性行為都能使人全日不能進入聖殿，直到黃昏為止。埃及也有此慣例，但古代近東很多其他文化卻無此證據，原因大概是儀式化的娼妓十分普遍。* 赫人的習慣是這些文化的例證。他們規定性交後只須洗身便能參加廟宇儀式，但沒有等候期；也不明文禁止在廟中進行性行為。
十五 19～24　月經　古代世界到處都視經血令人 * 不潔，幾個文化更以為有被鬼魔影響的危險。以色列對此也是認為只要洗身，毋需獻祭，也沒有避邪的儀式。主前第二千年紀末期某位 * 亞述君王下旨，禁止行經中的婦女在獻祭之時覲見君王。
十五 25～33　失常的月經　正常月經之外繼續排血的主因稱為月經過長。其結果是長期的不潔，並且幾乎不可能生育。因為排血時期是禁止行房的。
十六 1～34
贖罪（洗淨）日
十六 2　出入聖所的規限　古代的廟宇通常不是公開崇拜的場所。廟宇特區被視為聖地，因此出入受很嚴格的限制。地區愈聖潔，限制就愈嚴格。一方面是保護人類，因為擅入聖地是玩命的行為，另一方面

是避免神明的居所受褻瀆。

十六 2　從雲中顯現　* 亞喀得語用梅嵐穆一語，形容神明榮耀顯現時可見的光輝。但這光輝同時亦受煙或雲所遮蔽。部分學者相信在迦南神話之中，阿南一語表達了梅嵐穆的概念；這正是希伯來語中譯作「雲」的字眼。然而這字的出現次數又少又隱晦，因此無法作出有把握的判斷。

十六 2　施恩座　「施恩座」是新國際本之「救贖蓋」的傳統譯法，但所有譯本其實都是臆測而已。這詞所指的，是塊設于約櫃上方的長方形實心金版（與基路伯用同一塊金子製成；見：出二十五 17 注釋）。一個理論認為這字來自埃及語，因為埃及語有一個諧音字，指讓人歇腳之處。約櫃有時稱為神的腳凳，與此很符合。

十六 4　亞倫的衣服　有關大祭司服飾的描述，請參看出埃及記二十八章的注釋。他在此並沒有穿上全套禮服，只是穿著簡單的細麻布衣裳，以表謙卑。祭司穿著的細麻是自埃及進口的，在當地也是祭司特有的衣料。此外，聖經形容天使也是穿著細麻衣（如：但十 5）。典禮到了後來，祭司又要換上正常的制服（23～24 節）。

十六 6～10　這日的目的　古代近東的其他文化雖然有驅邪的 * 儀式，其邪惡的本質全都是儀式上或屬鬼魔的。但在以色列，它卻包括百姓所有的罪。典禮必須先獻贖罪祭，祭司才能踏入聖所。進入以後，他就要行灑血的儀式，淨化聖所的每個部分，消除一年以來所累積的不潔。這儀式由內而外，直至罪惡歸到屬阿撒瀉勒之羊頭上為止，這羊會將罪帶走。平常贖罪祭的目的是求赦免（見四 13～32 注釋）。一年一度行這儀式的用意，則是摒除百姓的罪。

十六 8　阿撒瀉勒　英語 scapegoat「出逃之山羊」（直譯，一般譯作「替罪羊」）一詞譯自希伯來語的 azazel（阿撒瀉勒），這是將一個希伯來字割裂成兩個字的翻譯——可能性不高。第 8 節說一隻羊「歸與耶和華」，另一隻「歸與阿撒瀉勒」，所以最一致的作法，是將「阿撒瀉勒」解釋成專有名詞，大概是個鬼魔的名字。這是早期猶太釋經學者的理解，偽經以諾書（主前二世紀）就是例證。這羊不是「獻」給阿撒瀉勒（與十七 7 相合），而是「放」給阿撒瀉勒（26 節）。* 巴比倫人相信無人煙的荒地之中，有阿盧鬼魔（alu-demon）居住，本節的概念大抵相同。埃蓀拉版片記載淨化某個陵墓的禮儀，是將所用的山羊放到乾草原地區去。

十六 8　古代近東替罪羊的概念　* 赫人有好幾個將邪惡轉移到動物身上，然後把牠送走的 * 儀式。這些動物有時被視為用來平息神明怒火的禮物，有時不過是消除邪惡的方法而已。美索不達米亞轉移 * 不潔的儀式經常視動物為人的代替品，取代這人的地位，成為鬼魔的攻擊對象。用來治療熱病的阿薩基馬爾蘇蒂（Asakki Marsuti）儀式，將作為病人代替品的山羊遣到曠野。上述儀式與以色列作法的重要分別，在於前者靠咒語施行；這種概念在以色列儀式中絕不存在。此外，平息鬼神怒火是古代近東大部分儀式的動機，然而以色列的慣例卻完全沒有這種用意。

十六 8　拈鬮　拈鬮給主機會挑選作為祭物的羊。

十六 12　香的功用　香壇是以色列和迦南聖所共有的設備。這些壇上所燒的香是幾種香料混合製成的，主要成分是乳香，此外還有拿他弗、施喜列、喜利比拿（見：出三十 34～38）。按照後期猶太傳統，這調劑包括十二種香料。燒香所生的煙代表百姓的禱告上到神前。

十六 29　七月初十日　它在秋季歲首節之後第十日舉行。即西曆九月月底。

十六 34　一年一次為他們贖罪　在 * 巴比倫的新年 * 儀式中，祭司需要宰殺一隻公綿羊來潔淨聖所，並且念咒趕鬼。君王陳明自己在位之時沒有違犯一系列的罪行，最後把羊屍丟入河中。

十七 1～16

血與食肉

十七 4　流血的罪　可作犧牲的家畜不能在聖幕或聖殿範圍以外，按儀式宰殺為平安祭。這禁令有助於防止向他神或在非法神廟中獻祭的作為，又能避免在聖所以外殺牲的血可以視作取悅冥界神祇的想法。這人所犯的是在不合法儀式中流血的罪。

十七 7　公山羊　這詞（和合本：「鬼魔」，參小字）最有可能是指半人半獸（就如希臘神話中之羊人

〔satyrlike〕），經常在野外或無人煙之處出沒的鬼魔。

十七 9　從民中剪除　一般接受的看法，認為這用語反映神會施行合適懲罰的信念。它不是說要對犯人採取任何司法或社會性的行動，而是靜待神的作為。

十七 11　生命是在血中　美索不達米亞人相信人類最初是由某位被殺神明的血造成的，生命的精華是在血中的概念在此顯而易見。然而在古代近東各處地方，卻完全沒有任何禁戒吃血的規條，也沒有儀式用得著血，如獻給神明，或作淨化禮等。

十七 11　血能贖罪　因為當時的人相信生命的精華是在血中，所以血在獻祭 * 儀式中能夠有淨化作用。有關譯作「贖罪」之字眼的詳細討論，可參看一章 4 節的注釋。

十七 12　禁止食血　食血不難視為吸取另一生物之生命力的行為。這種想法，以及食血能毀滅生命力，使之消散的觀念，都是嚴禁的。反之，生命必須獻回它所從出的神那裏。

十八 1～30

有關性的禁令

十八 1～29　性方面的禁忌　在每個社會中都有性禁忌，作為對婚姻習慣、姦淫與不正當性行為的約束。其規限隨文化而改變，但都各自反映其社會的經濟環境和道德觀。全屬 * 定言式的第十八章律法，只說所禁的行為能玷污人。第 22～29 節中「可憎惡的」一語，指出這種行為是違反神本性的。* 蘇美和 * 亞喀得的對應用語，亦認定這是神明憎嫌的行徑。在亂倫方面（6～18 節），討論的重點在於直系血親（父母子女、兄弟姊妹）和姻親（夫妻、叔伯母、姑姨丈等）之間的關係。惟一例外是兄終弟及的責任（申二十五 5～10），作弟弟的必須與嫂嫂發生性關係。大部分其他社會對於亂倫的態度，亦同樣深惡痛絕（例如 * 赫人律法中的禁令）。某赫人條約禁止與嫂嫂和堂姊妹、表姊妹發生性關係，違者處死。埃及是個例外，王室中亂倫甚是普遍（但王室以外則沒有什麼奉行的證明），這是加強或集中王室權柄的手段。* 以攔君王亦有這種想法。已婚者通姦（20 節）侵犯了家庭的神聖，並且污染繼承過程（見：出二十 14 注釋）。

十八 21　使兒女經火歸摩洛　北非洲之迦太基，以及薩丁尼亞（Sardinia）的腓尼基遺址，都挖掘到以孩童為祭的考古證據。* 亞述時代（主前八至七世紀）的敘利亞和美索不達米亞，也有奉行此習俗。幾處經文都記載了把孩童以犧牲的形式奉獻給神明的作法，其目的有時是 * 豐饒（彌六 6～7），有時是作戰勝利（士十一 30～40；王下三 27）。然而聖經律法卻是從不容許以此作為祭物，獻給 * 耶和華的（申十八 10）。很多學者認為摩洛是冥界的神祇，* 儀式起源自迦南的祖先崇拜。某個主前八世紀的腓尼基碑文，記述基利家人與敵軍交鋒之前，向摩洛獻祭。

十八 22～23　同性戀和人獸性行為　同性戀（22 節）和人獸性行為（23 節）在古代近東，都是與 * 儀式和法術有關的作法。後者曾在 * 烏加列神話中出現，但在法律材料中遭禁（* 赫人法律尤然）。混淆分界是違反 * 潔淨之概念的。

十八 24～28　迦南人的性變態行為　這些性變態行為，不可以單純視為人類本性墮落的結果。崇拜儀式中進行性交的用意，是促進土地豐收，牲畜和人口 * 興旺（fertility）。迦南宗教包含豐饒崇拜的證據雖然充分，儀式化性交的具體細節卻鮮有資料。廟宇人員肯定包括男女娼妓，但他們在儀式中所扮演的角色卻仍隱晦不明。本段經文又間接表示違犯這些關乎性交的規條能使人、地污穢，將他們趕出，使以色列人在此定居，是必須進行的潔淨過程。地和其上居民有親密關係，對於以農牧維生的人來說，是十分自然的觀念。雖有此地至終屬於他們的保證，本段依然告誡以色列人，免得他們同樣污穢己身，以致同遭被逐的厄運。

十九 1～37

各種律法

十九 9～10　故意低效率的收割　在 * 豐饒 * 祭儀中留在田間的一部分，是獻給土地神明的祭物；在此卻成為照顧窮人的方法。古代近東法典雖然沒有這種規條的例證，來自 * 努斯的文獻卻暗示有類似的習慣。

十九 11～19　社會契約　本段所記的是另一套 * 定言式（命令式）的法令，與出埃及記二十 1～17 的十誡相似。它使我們進一步認識神和以色列之間的社會契約，和以色列人彼此之間的權利義務。這種人類及其神明之間的社會契約，歷史之中再沒有其他例證。然而古代近東的信念，是神祇關心社會正義，人類亦自信必須向神明——若非私人或家庭的神祇，就是正義之神沙馬士——負責。他們亦相信神明會審判人類的行為，並且可以被召來人間為人的行為作見證。所以對以色列的鄰邦來說，管制人類行為的社會契約是人與人之間的合同，起誓召來的神明只是擔任保護者的角色。

十九 19　混合動物、種子、材料的品種　混合物有時保留作聖用。申命記二十二 9～11 的對應經文證明以色列也是如此。聖幕幔子和大祭司的外衣都是用羊毛和細麻攙雜製成，可見它是保留聖用。這也是死海古卷（Dead Sea Scrolls；4QMMT）的詮釋。* 赫人法律亦禁止同種兩樣種子，違者處死。

十九 20～22　婢女的地位　對待奴隸的行為和懲罰各處有不同的標準。古代近東法律對於強姦婢女的刑罰，有幾個不同的案例。* 吾珥南模的新蘇美（Neo-Sumer）法律，和 * 埃施嫩納的 * 巴比倫法律（兩個都是主前 2000 年左右），都規定強姦婢女需要罰款。埃施嫩納的法律進一步指出女子仍是原主的財產，強姦不能用作獲取奴隸的劫掠手段。聖經不視此為姦淫的案例，所以不判死刑（見：申二十二 23～24）。理由是她嚴格來說是奴隸，不是自由人（見：出二十二 15～17）。

十九 23～25　果樹的管理　果園價值極高，以致律法禁止在戰爭時砍伐（申二十 19）。園中所植的樹木通常不只一種（見：摩九 14）。最常見的果樹包括無花果、橄欖、蜜棗、西克莫（和合本：「桑樹」）。有些果園有灌溉系統（民二十四 6），但大部分都似乎是種植在山邊梯田的（耶三十一 5）。最初三年必須小心栽培修剪，樹木才能正當地長成，保證豐收。這期間所結的果子算為不潔（「未受割禮的」），不得食用。第四年所有的出產必須奉獻給神為祭。主人從第五年開始可以吃樹上的果子。

十九 26　占卜　* 占卜是先知（彌三 11）以及觀兆、交鬼、行邪術的人，用來斷定神明旨意，預知未來的一系列方法。查看祭牲內臟，分析各種兆頭，從自然或非自然現象中解讀未來（見：創四十四 5）等，都包括在內。本節「不可吃帶血」之肉的禁令，是與禁止參與任何占卜或邪術行徑的法令有關。換言之，這句話不是飲食律法，這律法關乎的是將祭牲的血倒在地上或「聖坑」之中，吸引亡魂（見：撒上二十八 7～19）或冥府的神祇，以便向他們求問未來的作法。幾處 * 赫人文獻以及奧德蘇斯（Odysseus）下訪冥府的故事（《奧德賽》〔Odyssey〕XI 23～29、34～43），都提到過它。聖經譴責這種行徑（申十八 10～11），因為它與 * 耶和華是全能的神、不受命運操縱的觀念相違背。

十九 27　剃發的意義　男性的頭髮是男子氣概和生殖能力的象徵（見：撒下十 4）。女性則為美麗之故，加以修飾妝扮。禁止修剪「頭的周圍」和「鬍鬚的周圍」所用的字眼，與十九章 9～10 節「不可割盡田角」的相同。兩者都和奉獻有關——一個是給窮人，一個是給神。這律法緊接在禁止 * 占卜之後，暗示剃發是與迦南人獻上頭髮，作為對死者靈魂之挽回祭的習慣有關（見：申十四 1）。* 漢摩拉比法典對於作假見證之人的刑罰，是剃去他一半的頭髮。中亞述的法典則容許債奴的主人以拔發為懲戒（見：尼十三 25）。上述兩條法律都暗示失去頭髮是個恥辱。主前九世紀一個腓尼基碑文記載某人奉獻剃下來的頭髮，向女神 * 亞施他特（Astarte）還願。按照初民的想法，頭髮（以及血）是人生命精華的主要表徵之一。故此感應法術經常以它為原料，從下述的例證就可見一斑：據稱是先知的人向 * 馬里君王傳達資訊時，習慣附上一束頭髮。這頭髮可以用來占卜，來斷定先知的資訊是否可信。



後銅器時代的亞施他特飾版

十九 28　為死人用刀劃身　哀悼和 * 祭儀習俗有時包括自割身體（見：王上十八 28；耶十六 6，四十一 5）。動機可能是為吸引神明的注意，驅趕亡魂，或顯示自己的悲痛大得不能單以嚎啕表現。此舉遭禁可能是基於它與迦南宗教的關係。例如 * 烏加列文獻中關於神祇 * 巴力的故事迴圈（約主前 1600～1200 年），就有一個神祇 * 伊勒哀悼巴力之死的例子。他表示悲痛的儀式是在頭髮上堆滿泥汙，穿著麻衣，並且用剃刀自割。該文獻說：「他好像犁園子一般犁胸口」。

十九 28　刺青　「在身上刺花紋」之禁令所指的，若非刺青，就是在身上繪畫，作為宗教 * 儀式的一部分。花紋的用意可能是保護人不受亡魂干擾，或表示這人是某個團體的一份子。主前六世紀西古提人陵墓中的遺體，提供了一些這種作法的例證。以色列律法禁止的原因，是這樣做是擅自改變神的創造。* 割禮是神的命令，所以與此不同。

十九 29　娼妓　前後的律法都是禁止玷污人或土地的出產。本節禁止出賣女兒為妓，也是為了防止玷污她和全家的名譽。對於生活拮据的父親來說，這是很大的誘惑，然而本節視之為對百姓對土地的道德污染。這作法和第十八章 24～28 節一樣，都會至終導致被逐出此地。家庭和社群失去名譽，可能是這種極端性刑罰的理由。但本節亦有可能是指 * 祭儀娼妓，即在 * 耶和華以外崇拜別神。

十九 31　交鬼的和行巫術的　聖經譴責行巫術和邪術的人（申十八 10～11），因為他們與迦南宗教有關，並且試圖向靈界尋求智識能力，是規避求告 * 耶和華的作為。這種近于民間習俗的作為，是一種「通俗宗教」，並且在「正規宗教」以外，充當不少人的「影子宗教」。有時更因為它與占卜有關，其 * 儀式和方法與正規宗教相對立，它便為走投無路的人提供另一條出路（參較掃羅在撒上二十八章向隱多珥的交鬼婦人求助）。* 漢摩拉比法典和中亞述法律都禁止行邪術和在施法中使用藥物，證明禁止這種行徑、視之為威脅的，並不限於以色列。

十九 35～36　公道的度量衡　買賣時必須使用公道法碼和升鬥的命令，與第十九章 11～18 節的律法有

直接關係。該處經文要人公平互待，並且全盤接受「要鄰舍怎樣待你，就要怎樣待他」的想法。* 漢摩拉比法典規定用五穀或銀子還債，和用五穀買酒，都一定要用標準的量和衡。違者的刑罰輕則財物充公，重則處死。

｛

二十 1～27

能污染的行為

二十 2～5　把兒女獻給摩洛　本書的一大主題，是拜偶像就等於是使自己為娼妓，與別神犯姦淫。這樣做會污染 * 耶和華的聖所、以色列民本身，和全地。經文譴責將兒童獻給摩洛為祭的行為（見十八 21 注釋），並判犯此罪的人以石刑處死（這是團體性的死刑，每個人都要參與為淨化禮）。這命令絕不可違，倘若社群佯為不見，神便要自己施行懲罰。把犯罪者「從民中剪除」的意思，是完全摒除於神與社群之外，一般視為神所執行的刑罰。



漢摩拉比法典

二十 9　咒罵父母　新國際本雖作「咒罵」（和合本同），學者研究卻顯示在此所犯的是以輕藐的態度對待父母，不是咒罵。這罪行較為廣義，必定包括出埃及記二十一 15 不可毆打父母的禁令，更是第五誡「當孝敬父母」（二十 12）的反面。每個命令都是為了維護家庭的團結，以及保證每一代都以其所配得的尊重、飲食、保障，來供養父母而設的（見：申二十一 18～21）。美索不達米亞的法典和法律典籍對於輕藐父母的問題也十分清楚。* 蘇美法律准許將不認父母的兒子賣為奴隸，* 漢摩拉比法典規定切除毆打父親之兒子的手。* 烏加列文獻中一個遺囑用本節所用的動詞來形容一個兒子的行為，以剝奪其繼承權。

二十 10～16　判處死刑的性罪行　性法例所針對罪行（姦淫、亂倫、同性性行為、人獸性行為）的嚴重

性，在本法典中與拜偶像同等，因此也是死罪。兩種罪行都能玷污人和地，所以絕不可以姑息。

這種性質的罪行在其他法典中亦遭重懲：* 漢摩拉比法典（第 129、132 條）規定姦淫必須接受「神明裁判」（trial by ordeal），強姦（按第 130 條）是死罪，（第 154 條）定亂倫的懲罰為放逐。* 中亞述法律（第 20 條）對同性性行為的懲罰是宮刑。與豬、狗性交，* 赫人法律（第 199 條）定為死罪。舒皮盧柳瑪（Shuppiluliuma）與胡卡納（Huqqana）所簽署的赫人條約，規定後者不得與姊妹或堂姊妹、表姊妹發生性行為，因為赫人處死這樣做的人。但這些禁忌卻也不是有普世性的約束力。例如波斯時代鼓勵人與自己的姊妹、女兒、母親結婚，以表示虔誠。但對以色列人來說，這些都是對於社會的基本單位——家庭，構成危險的行徑。危害家庭就是危害盟 * 約。

二十 20～21　無後的刑懲　有兒女就等於是老來有人照顧，死後有人埋葬，並且將家庭延伸到下一代。無後就是家庭被剪除，並有老來死後孤苦的危險。

二十 27　交鬼和行巫術　請參看十九章 31 節的注釋。

｛

二十一 1～二十二 32

為祭司而設的規例

二十一 5　祭司剃須之例　祭司特別受命，要保持自己潔淨神聖，因為把祭物獻給神是他們的責任。故此，他們的皮膚和鬚髮必須保持完整，沒有瑕疵損毀，作為他們聖潔的見證。因此，他們不得參與割傷身體、自拔頭髮、剃除鬍鬚等迦南人致哀的習俗。事實上，他們如果以任何有失聖潔的姿態出現，都是可恥的（見：亞三 3 撒但控訴大祭司約書亞的場面）。

二十一 7　祭司結婚之例　祭司有特別的規例，不得與曾為妓女的女子結婚（「因作妓女被汙」一語表示犯罪者明目張膽；和合本：「妓女或被汙的女人」）。此外，他也無權與曾經離婚的婦人結婚。理由可能是在離婚訴訟中，不貞是丈夫所持的主要理由（見：民五 11～31；申二十二 13～14，二十四 1）。

二十一 10～14　特別為大祭司而設的規例　大祭司需要持守更嚴格的 * 潔淨規例。為了不致污染己身，他必須避免接觸死人，即使不克參與父母的喪禮也在所不惜。一般的哀悼，他更不能參與（見：民十九章，因死人沾染不潔所行的淨化儀式）。這規限可能也是故意令祭司不能介入崇拜死人的 * 祭儀。再者，大祭司的妻子必須是處女。她必須從未結過婚，也不得曾經離婚或作過妓女。大祭司受膏，是要在與神交往時，代表全國之 * 潔淨。故此，他必須避免接觸一切能夠玷污他的人或物，好使至聖所不致因此被汙。

二十一 16～23　排除有缺陷的祭司　有缺陷或瑕疵的牲畜怎樣不宜作為祭物（二十二 19～22），身體有缺陷的祭司亦同樣不可以在祭壇事奉。古代近東每個宗教都要求祭壇的聖潔特區之內保持儀式上的 * 潔淨，祭物和在祭壇主持宗教事務的人員都包括在內。故此，祭司必須完全健康，可以自由支配全身功能、心智。因此所有「瞎眼〔包括只瞎一眼〕、瘸腿、被毀容、畸形」之人，都不能擔任祭司職務。清單頗為詳盡，因意外（骨折、睪丸壓壞）、先天因素（侏儒、瘸腿、駝背）、疾病（皮膚病、瘡痂）所構成的缺陷，都包括在內。有缺陷的祭司雖然不能接近祭壇，卻仍有權分享祭司當得的祭物。

二十一 21　神的食物　大部分祭物都有一部分保留作為滋養祭司之用（有關獻祭與祭司當得之分的描述，見二 3、10，七 6、31～34，二十四 8～9；民十八 12～13、15、26）。有缺陷的祭司即使沒有資格參與獻祭 * 儀式，依然有權利食用這些神聖的食物，因為他的身分仍是祭司。埃及和美索不達米亞文獻之中，亦提到神明和服務他的祭司共用祭筵，能夠在侍從與神明之間形成特殊的連結。見一章 1～2 節與三章 6～11 節的注釋。

二十二 3～9　排除不潔的祭司　祭壇與在此供職之人，必須保持絕對的清純 * 潔淨。以色列人如此，古代近東各處民族也是。埃及祭司要在冗長的淨化禮儀之後，才能走近壇前。一處 * 赫人文獻在有關維持祭司和廟宇在 * 儀式上潔淨，以及若沾染不潔如何淨化的事上，記載了長篇大論的指示。後者與第二十二章十分近似。任何不潔事物（不合法或有瑕疵的祭物、不潔之人或祭司）都能污染祭司，必須

執行冗長的淨化禮儀，才能再度執行任務。第二十二章 4～5 節的指南，列出了一系列必須與聖潔特區和祭司隔離的人物。曾經接觸死人、不潔的人或獸，或吃過不潔食物的人，都包括在內。此外，* 赫人法律又禁止曾經與馬或騾發生性關係的人成為祭司，這是另一類能使人不宜擔任祭司職位的不潔狀態。

二十二 8　獸屍　被人發現的死獸，全部都是不潔的。惟有按照儀式宰殺，經過正確放血手續的牲畜，祭司方可食用。

二十二 10～16　領取祭司之分的資格　有些食物是惟有神明及其祭司方有資格食用的。「坎圖齊利斯的祈禱」（Prayers of Kantuzilis）中某位 * 赫人國君的誓言，就是個生動的案例：他保證自己從來沒有吃過「分別為聖給我神之物」。至少按照以色列的律法，分給祭司的分是可以與家人共用的，但客人和雇工卻不可吃。

這限制的根據是這些食物是聖的，不可給予家屬（包括家奴）以外的人。即使是嫁到祭司團體以外的女兒，也不可以吃。但這女兒若在丈夫死後歸回父家，法例卻批准她重新吃用祭物。

二十二 17～28　犧牲不合規格的等級　祭壇和祭司怎樣必須沒有缺陷、在儀式上潔淨，獻作犧牲之物亦須如此。但不同的祭，對於合格祭物的要求也有不同的等級。例如獻作甘心祭或還願祭的牲口，必須是沒有缺陷的雄性。瞎眼、受傷、殘廢，或皮膚有病（疣、瘡等）的牲畜都不合規格。次一等的甘心祭，則可獻上畸形或發育不良的牛羊。然而睪丸受損的則不可獻上。同樣按照 * 赫人的儀式，狗雖通常被視為不潔，卻可獻給陰間的神祇。

二十二 28　宰殺母子的禁令　不可同日獻母子牲畜的規定，為牲口不多的人提供一定程度的保障。因為若非如此，儀式的要求對他們寥寥幾隻的羊群來說，可能就會構成無法彌補的損失了。在已知的外邦 * 祭儀中，並沒有類似的作法，足以和這個規例相抗衡。部分學者提出的另一個解釋，則認為它是基於人道因素。

二十三 1～44

宗教曆法

二十三 1～44　以色列的宗教曆　出埃及記二十三 12～19，三十四 18～26；利未記二十三章；申命記十六 1～17；民數記二十八至二十九章記載了以色列節期的曆法。每個版本都各有自己的特色和重點。全年要獻祭物的總目，在利未記中與安息日、逾越節、除酵節、七七節、吹角日、贖罪日、住棚節等節期互相交織。這些節期標明了農曆年的各個階段，慶賀收成，並且歸功、獻祭給賜他們豐盛的神。其中幾個節期更與歷史事件牽上了關係。安息日嚴格地說雖然不算是節期，它在此提及卻表明了它的重要性，又給我們機會略窺初民計算日子的方法。古代近東其他地方所用的曆法，大都比以色列的重視日月的運行，因為日月是主要神明的彰顯。以色列的曆法雖不忽略日月的週期，卻比較不注重春分、秋分（日夜等長），和夏至（日間最長）、冬至（夜間最長）等日子（有時被視為日月相爭的現象）。由於農業的季節至終得依循太陽的週期，古代近東全面使用的陰曆系統必須定期調整，以求與太陽週期協調。在祭司認為有調整必要時，加插只有幾日長短的第十三個月作為閏月。

二十三 3　安息日的聖會　聖會或宣告是古代宗教習俗中重要的一環。這是地區性或全國性集體崇拜的聚會。百姓所得的呼召，是放下日常工作來集合。除了知道是進行集體性的 * 儀式以外，聚會的內容卻無法確定。後期聚會的功用是公讀，所有這些聚會早期的證據則付之厥如（見：申三十一 10～13）。本節是惟一將聖會與安息日相提並論的經文。

二十三 5　逾越節　本節中逾越節的祭，是紀念出埃及的史跡（詳述於出十二～十三）。這慶典在一月（西曆三～四月）十四日的黃昏開始。由於所獻的必須是一歲的羊羔，有人臆測它原來是本地遊牧民族的活動，當時成為農業節期除酵節的一部分。到了崇拜集中在耶路撒冷的時代，逾越節成為朝聖節期。但聖殿於主後七十年被毀之後，它又回復為在家中舉行的慶典。

二十三 6～8　除酵節　除酵節標明大麥收成的開始（西曆三～四月）。無酵餅是用新收割的穀物，不加酵母製成，作為本年第一次收成的慶祝。這個為期七日的慶典和燔祭，首尾兩天禁止一切工作（見：出十二 14～20 注釋）。

二十三 10～14　收成的搖祭　「初熟果子」要帶到祭司那裏，作為收穫節期的一部分。祭司要在主的祭壇前面，搖一搖或抬起這捆莊稼。這是吸引神注意祭物的作法，表示一切禮物和祭物都是出乎神，並且屬於神。它又有開放其餘莊稼，供百姓自由使用的功用（見七 28～38 注釋）。

二十三 12～13　燔祭、素祭、奠祭　一歲羊羔的燔祭、雙倍平常分量的素祭，和澆酒的奠祭，代表以色列的三大主要物產（橄欖油有時取代酒的地位——見二 1；民十五 4～7）。這三樣合起來，他們的畜牧和耕耘的勞力，就會得到神所賜的豐饒。馨香的氣味吸引神注意祭物（見：創八 20～21，挪亞所獻的祭），並且標明它是按照規定的感恩 * 儀式——不是美索不達米亞和埃及宗教中喂飼神明的作法。

二十三 15～22　七七節　這節日又稱收割節或五旬節（出二十三 16），是三個主要收穫節期之二，定在收割初熟莊稼之後七個星期（出三十四 22；申十六 9～12）。按照農業的迴圈，這是小麥收成季節的結束，依傳統則與西乃山頒佈律法相連。它又與更新盟 * 約及朝聖旅程合在一起。慶典包括了奉上兩個餅和祭牲（七隻一歲的羊羔、一隻公牛、兩隻公綿羊）作為「搖祭」，以及為感謝豐收獻上的奠祭。此外，又獻上一隻山羊，作為百姓的贖罪祭。

二十三 16～20　祭物　百姓要在七七節獻上一系列的祭物。「初熟之物」的祭與平常的素祭不同（見二 13）。兩個餅是加酵的，但不會燒在壇上（見七 13 的規例）。作燔祭的祭牲（七隻一歲的羊羔、一隻公牛、兩隻公綿羊），代表以色列多元化的經濟。所獻之祭包括一隻山羊為贖罪祭卻理由不明，只可能因為百姓在食用收穫之前，必須在 * 祭儀上恢復 * 潔淨。

二十三 23～25　吹角日　七月（以色列曆法中至聖的一個月）的第一日要以吹公綿羊的角（shofar）為記，以紀念立 * 約的協議以及神給百姓的一切賜與。當日不准工作，並要獻上燔祭（所獻祭物總目，見：民二十九 2～6）。節期一直延伸到該月的第十日，即贖罪日（詳情見十六 29～34）。吹角日後來成為新年慶典，但這是被擄歸回以後的事。

二十三 26～32　贖罪日　有關贖罪日的資料，請參看第十六章的注釋。

二十三 33～43　住棚節　全年最後一個收穫節期發生在秋天，雨季來臨之前，這是農曆新一年的開始（七月十五日）。最後一批成熟的五穀和果實，於此時聚集收藏。這個為期七天的節期，又稱為收藏節（出二十三 16），其象徵是為收割者建築以綠葉為裝飾的棚。按照以色列傳統，這節是紀念曠野的流浪。所羅門聖殿的奉獻典禮（王上八 65），也在這節舉行。

二十三 40　果子、葉子、枝子　經文指示以色列人慶祝這節，要用果子（柑橘屬）與棕樹、柳樹的枝葉裝飾所築的棚，來代表土地的豐盈和茂盛。節日的慶典大概還包括跳舞，以及拿著多葉的樹枝巡遊。百姓藉此承認神所賜與的豐盛，並且集體慶賀盟 * 約可見的成就。

二十三 42～43　住棚　以色列人必須在住棚節的七天中築棚居住，來紀念曠野的生涯。這些臨時住處的另一個實際應用，是為節期結束分派收穫之前看守莊稼的工人，提供棲息的所在。



會幕中的祭司和金燈檯

{

二十四 1～9

聖所的維持

二十四 2～4　油燈　只有最上等的橄欖油，才能用在點亮聖幕聖潔特區的聖燈之中。盛載燈油的金燈檯（見：出二十五 31～39），位於會幕的證幔（the curtain of the testimony）外面（見：出二十七 20～21），要從晚上到早晨點著。亞倫及其後裔所受的聖托，就是在此後萬代之中，保持這燈長明。油燈與會幕的很多 * 祭儀法器一樣，也是象徵 * 耶和華的同在和護佑，以及祭司無休止的事奉。

二十四 4　金燈檯的意義　構成金燈檯那家喻戶曉的印象的六個旁枝和中央燈盞，出自出埃及記二十五 31～40 的形容，並且可能象徵伊甸園中的生命樹。然而二十四章 4 節對這燈檯的形容只包括它是用金子造成的事實。燈盞的數目則沒有說明。

二十四 5～9　餅和香的陳設　十二個陳設餅代表以色列十二支派（出二十五 23～30）。祭司每逢安息日要食用這餅，並且安放新餅。乳香代替細面燒在壇上，造成「獻祭的香氣」。餅是聖的，所以保留給祭司（但見：撒上二十一 4～6）。

二十四 10～23

褻瀆者的案件

二十四 10～16　褻瀆的性質　神的名是聖的。經文警告百姓不可濫用神的名字（出二十 7），同樣，妄自用神的名字來咒詛，或指名咒罵神（出二十二 28），都是褻瀆的行為。這是可處以石刑的死罪。* 亞述文獻對褻瀆者的處罰，是切斷舌頭，並活活剝皮。

二十四 14～16　石刑處死　石刑是團體性的處死方法，也是聖經最常提及的一種。其功用是制裁侵犯整個社群的罪行（二十 2 的叛道，二十 27 之行巫術），每個被得罪之人都必須參與。由於要斷定哪塊石頭導致罪犯死亡是不可能的，故此沒有一個人需要為這死亡負責。美索不達米亞的文獻沒有提及石刑，只提及淹死、刺刑（插在尖柱上）、砍頭、火燒為處死的方法。

二十四 17～22　同態復仇法　同態復仇，即「以眼還眼」的法律觀念，在聖經（出二十一 23～25；申十九 21）和美索不達米亞法典之中都可以找到。* 漢摩拉比法典（主前十八世紀 * 巴比倫）則稍加變化，刑罰隨犯人和被害者的社會地位（貴族、公民、奴隸）有所不同。設定價錢在死罪的案件中贖命，

或取代同等的傷害（打斷臂骨、剜出眼睛等）的必要，也是可能的。這些法律的根據，是要保證合法的賠償，從而避免私自尋仇對文化所造成的危害。從理想的角度看，一個人受了傷害，真正公平的作法是對犯人作出同樣的傷害。這作法驟看似乎極端，其實際功用卻是規限對於被告所能作出的懲罰。

二十五 1～55

安息年和禧年

二十五 2～7　地得安息　這一套規定每逢第七年休耕田地的律法，與出埃及記二十三 10～11 對應。然而用安息一詞來形容第七年，卻只有本段經文。讓土地休息的好處，是減低鹽漬化（泥土的含鈉量）速度——灌溉是鹽漬化的主因。土壤養分耗盡和鹽量高而成災，是美索不達米亞田地大幅丟空的原因。在第七年任何耕耘都遭禁止。* 烏加列文獻也提到七年的耕作迴圈，有人認為休耕的概念亦包括在內。然而土地自生的田產，卻是全體百姓、雇工，甚至牲口，都可以吃的。這政策可能是每年在同一塊田的不同部分實施，使每一部分至終都能休息。

二十五 8～55　禧年　每逢第五十年（七個安息年加一年）的標記，是全面取消債務和解放奴隸，並且讓一切抵押或出賣的土地歸回原主。* 烏加列有關不動產的文件，也顯然十分著重土地所有權是永久的。* 赫人和美索不達米亞地區，亦經常（通常發生在新王即位的第一年）宣告地歸原主和解放債奴的法令，其中有案可稽的早期君王，包括了吾魯因甯金納（Uruinimgina）和安米薩杜卡（Ammisaduqa）。以色列律法的核心觀念，是百姓對土地有不可剝奪的權利。土地可以用來還債，但禧年時必須歸回原主，正如債奴服事七年便可得釋放一樣（出二十三 10～11；申十五 1～11）。這當然可以成為被擄歸回之人收復土地的根據，但並不排除在歷史的較早期，這習俗已經存在的可能。

二十五 23　土地屬神和廟宇經濟　以色列人居住的全部土地都是 * 耶和華的財產，他們只是蒙授土地的佃戶，因此不能賣斷給人。到了禧年（五十年一度），所有抵押來還債的土地都歸回原主。這人若是已死，他至近的親屬就有責任贖回土地，使之不離本族（二十五 24～25；耶三十二 6～15）。上述概念與埃及相仿：擁有土地的「神聖」法老，把地授給子民；但這卻與美索不達米亞的廟宇經濟相對立：個別公民、君王、各神的廟宇都擁有土地。* 漢摩拉比法典提到賞賜的土地，在臣屬死後就歸回君王。廟宇所有的土地也可授給佃戶，佃戶必須捐獻收成的一部分，才有資格在其上耕種。這種地主身分雜而不一，經常倚靠無權出售土地之佃農的制度，與聖經背後的統一觀念並不相符。

二十五 24～25　至近的親屬　和合本「至近的親屬」，新國際本作「救贖的親屬」。以色列人既是蒙 * 耶和華賜與土地的佃農，就不能把土地出售。若是抵押一部分來還債，他們的親屬就有責任清償債務，以求「贖」回土地。古以色列集體性社會素以著稱的責任感和團結性，從此可見一斑。耶路撒冷被圍時，耶利米代贖他親屬的土地（耶三十二 6～15），和路得記四 1～12 的法律背景，都是這律法實施的案例。土地從此得以保留在大家庭之內，作為他們是 * 立約的社群一份子的表記。拿伯以不敢放棄「先人留下的產業」為由，拒絕將葡萄園賣給亞哈王（王上二十一 2～3），可見將土地視為不可剝奪的權利是何等重要。在美索不達米亞（特別是早期），土地往往是家族私有，而非個人的財產。

二十五 29～31　城內房屋和村莊房屋的分別　有牆城內和無牆村中的住宅，在法律上歸不同的類別。在城中居住的主要是利未人、工匠，和政府官員。買主只能在一年之內贖回所售的房屋。一年之後就算是賣斷。同樣按照 * 埃施嫩納的法律，賣掉房屋的欠債者，在房屋再次出售時有首先買回的權利。然而在以色列鄉村裏面，位於田地和牧草旁邊的住宅（直譯是「營地」），在法律上卻與可耕種的土地同類，因此不得永賣，在禧年時歸回原主。這種法律所根據的是兩者不同的社會背景，並且瞭解到都市中的土地不能生產農作物，只能提供住處和買賣的場所。

二十五 38　禁收利息的命令　這律法和其他禁止向以色列同胞借貸時收取利息的命令（出二十二 25；申二十三 19；請參看該處注釋）一樣，也是為幫助人脫離破產的處境，避免因為拖欠借款而致身為債奴而設的。它對於金錢和五穀的借貸同樣有效，後者通常是在收穫之後清償。此外這些律法將欠債者放在比奴隸和外邦人高一等的層面上，對他們有保留一定程度之尊嚴和體面的作用（參：申二十三 20）。* 埃施嫩納和 * 漢摩拉比的法典都有為借貸制定的利率（20～33.3% 是常見且算為合理的利率）。但若發

生氾濫等天災，不成文的規定是必須以同情欠債者為由，免除他的利息。

二十五 39～55　以色列的奴隸制度　古以色列視永遠為奴為最不人道的處境。針對奴隸制度而設的部分，反映律法深明貧困的因由，並且設法用非武力的手段，來處置其受害人。再者這些律法亦沒有處理美索不達米亞奴隸制度的主因：戰爭。容許人在向另一家人借貸金錢或索取服務時，抵押全家人工作能力的慣例，足以顯示以色列人對此事的關注。為求避免喪失土地或兒女，欠債者一家可以逐日清還債務。在國家的層面上，以色列力求防止有人欠債累積到非為奴不可的程度。因此，禁止貸款時收取利息的律法，在絕大部分的情況下都是對窮人有幫助（出二十二 24；申二十三 19～20；利二十五 35～37；結十八 3）。有時一家人會困乏到一個地步，債主堅持要其中成員賣身為奴來還債（王下四 1；尼五 1～5）。但這種情況底下所產生的只是臨時的債奴，因為律法將人為奴之期限定為六年（出二十一 2～11；申十五 12～18）。法例對於以色列人販賣或奴役其他以色列人，亦有所限制（利二十五 35～42）。在這種情況下，財政陷入困境的以色列人將會淪落為雇工或契約僕役，但不會變成奴隸——即使主人不是以色列人也沒有例外（二十五 47～55）。第 48 節所論之奴隸贖身，美索不達米亞好幾處的史料都有提及。

_

基色的柱石

二十六 1～46

順服和悖逆

二十六 1　鏨成的石像　這用語只在聖經此處出現（然而民三十三 52 亦有可能再度提及），意思非常的隱晦。胡羅維茨（A. Hurowitz）根據一處亞述碑文，提出所指的可能是廟宇門檻上有裝飾或刻字的版子，君王祈求吉兆時俯伏於其上。有關可能類似的情形，請參看：以西結書四十四 3 的注釋。

二十六 1　柱像　立起來的聖石和神像（十九 4），都同樣是遭禁的異教 * 祭儀聖物。這些柱像可能是代表神明的單塊巨石，也可能是圍繞祭壇或神廟的一套柱子。在基色和夏瑣出土的柱子刻有裝飾，如高舉之手，或與某位元神明有關的記號等。

二十六 1　偶像的本質和形式　古代近東偶像的形狀和大小各有不同。有些用木、石刻成，有些則以金、銀，或青銅鑄造（見：賽四十 19～20）。其外貌基本上是人形（埃及除外，當地偶像混合人、獸特徵），但有獨特，甚至規格化的姿勢、衣著、髮式。他們不視偶像為神明，但相信神祇居於偶像之內，並且透過偶像彰顯其臨在和意旨。文獻所描述真人大小的偶像，考古學家發現的數量極少。然而書畫的描繪卻足以提供可靠的細節。

二十六 3～45　條約程式的祝福和咒詛　典型的古代近東法典和條約，都在結尾附有神明祝咒的段落（見：申二十八；* 漢摩拉比的法典〔主前十八世紀〕；以撒哈頓條約〔主前 680～669〕；主前十三世紀埃及法老蘭塞二世和 * 赫人君王哈圖西利斯三世之間的條約）。咒詛照例遠比祝福為多，並且如同本段，其嚴重性逐步遞增。這些句子背後的原則，是必須引進神明的善意和處分，才能保證法律和條約得到遵守。如此與單獨倚靠百姓和鄰舍自動自覺地守約相比，雙方才會感受到必須遵行約定的迫切性。

二十六 4～5　豐饒的重要性　地若不持續出產，人就不能存活。因此能否豐饒——即風調雨順，田地、葡萄收穫豐饒——是經常存在的顧慮。因此之故，古代近東很多神祇都和雨及風暴、* 豐饒、生長季節有關。本段把豐饒包括在全套祝福之內，是重申 * 耶和華賜給百姓土地和兒女的立 * 約應許（換言之，使他們有自己的土地，並提供豐饒使每一代得以維生）。

二十六 5　農曆　基色曆法是主前十世紀一個學童寫在石灰石片上的習作。一如這日曆所顯示，以色列人將全年分為農業的節令。如此，「時雨」（4 節）是在秋季（西曆十至十一月）來臨，滋潤新下種的田地，又再在春季（西曆三至四月）降下，在收割前使穀粒完成其成熟過程（申十一 14）。

二十六 8　五個人要追趕一百人　所應許之平安福氣的表記之一，是「神聖戰士」* 耶和華會為他們打仗，使他們不論勝算如何渺茫，都可以得勝。因此，五個人就能擊敗一百人。這個「受害人反成勝利者」的主題，重現于申命記三十二 30；約書亞記二十三 10；和以賽亞書三十 17。此外摩押王米沙的碑文（約主前 830 年），亦有「神聖戰士」救助的保證。

二十六 13　所負的軛　軛通常是加諸牲畜後頸上的橫木，在頭部兩邊的位置穿有軶子，可以系於牲畜的頷下。百姓在埃及為奴時肩負重擔，有如負軛的牛（見：耶二十八 10～14）。神打碎了這奴役的軛，使他們從重擔之下得到釋放，能夠像自由人一般昂然而立，重獲自由和作為人的尊嚴。

二十六 16　疾病的性質　這咒詛聲言帶來的疾病，包括了某種「癆病」、熱病、某種損害患者視力和食欲的病症。上述症狀全都包括在「驚惶」一語之內——這是神的忿怒和敵人入侵所導致的抑鬱和焦慮。美索不達米亞雖然挖掘到討論臨床診斷的文獻，要認定本段所述的疾病是什麼病症，依然是不可能的事。

二十六 19　天如鐵、地如銅　這個比喻性的咒詛，在申命記二十八章的咒詛部分，和以撒哈頓的條約（主前七世紀）中，都有出現。它暗示地本身將會與百姓為敵，變得堅硬如銅，原因是天的鐵門關閉，不復有雨降於其上。

二十六 26　十個女人在一個爐子烤餅　糧食少到多個女人能用同一爐子烤餅的描繪，在費赫葉遺址（Tell Fekherye）出土的 * 亞蘭塑像亦有提及：一百個女人的餅，也不能裝滿爐子。

二十六 29　古代近東的食人事件　只有在極端絕望和瀕臨饑饉的情況下，才會導致古代近東的人採取食人的下策（見：王下六 24～30）。本段和申命記二十八 53～57 的咒詛部分，以及主前七世紀的 * 亞述條約包括這一點，以求顯示神對悖逆之人的懲罰，是何等的可怕。

二十七 1～34

許願

二十七 2～13　願的本質　古代近東大部分文化，都有關乎許願的資料。這些文化包括了 * 赫人、* 烏加列、美索不達米亞，和埃及（後者資料最少）。願是自動與神明建立的協定。這案例之願所牽涉的，是獻身在聖殿事奉之人的價值（見：撒上一 11）。它可能與出埃及記十三 13，十四 20；和民數記十八 15～16 贖回長子的作法有關，但不涉及以人為祭。等值表按照被贖之人的性別、年齡，和工作能力，來評定被贖之人的價值。如此，聖殿才有足夠的款項來應付維修和購置設施的需要（王下十二 5～6）。它和所有的願一樣，都召請神的參與（此舉之嚴重性可見於出二十 7），雙方都有責任履行願中的條款。願通常是有條件的，並同時向神明祈求。用以贖人的物件本身除非有不宜奉獻之處（即不潔或有不健康），否則就會成為聖物，不可再行贖出。贖價數額之巨（高達五十舍客勒），表示此非普通之願。

二十七 2～8　人的奉獻　把人奉獻到聖殿事奉，可能是根據每家都要為神的事工作出犧牲（即提供勞力）的概念。因此，撒母耳還未出生，母親已經把他奉獻到示羅的聖幕中事奉（撒上一 11）。然而在勞工不足的以色列地區，此舉是不切實際的。這制度的設立，就是按照被贖之人性別、年齡、工作能力、付款能力為根據的等值表，用贖人的方法，來滿足這個責任。* 吾珥南模法典，以及 * 埃施嫩納和 * 漢摩拉比法律中，按照被害人所受的傷害、年齡、社會地位和性別規定罰款的人身傷害條例，都與之相近。

二十七 3～8　相對價值　決定那奉獻在聖殿事奉之人贖身的相對數額，所根據的條件有四：年齡、性別、工作能力、付款能力。其背後的假設，是成年男子從二十至六十歲勞工的總值是五十舍客勒。兒童工作的年數雖比成人為多，規定的贖價比成人為低（性別亦有影響）。一如意料，六十歲以上之人的數額不及工作年齡者。窮人需付的數目則由祭司根據其付款能力來決定。這些數字雖然可能反映奴隸的價格，不同年代的變動幅度卻使之無法成為可靠的指標。

二十七 3～7　數額　贖回奉獻在聖殿事奉之人的數額，一律用銀子計算。按照二十季拉等於一舍客勒來計算（二十七 25），贖價最大者五十舍客勒，達雇工年薪的多倍。由此可見許下這種願的人不多，因為願一旦許下，就不可不還。他們根本付不起這個價錢，所以贖回奉獻之人大概不是經常發生的事件。

二十七 3　聖所舍客勒　贖銀根據聖所舍客勒繳付，而非普通的舍客勒；後者約等於十一點五克。學者大致認為秤銀子所用的聖所舍客勒比常用的舍客勒為輕，但卻沒有確實的證據。考古學家挖掘到的舍客勒法碼，重量在九又十分之三至十又二分之一克之間。

二十七 9～13　贖回牲口　當事人如果有意用牲口來還願，牲畜的價值和是否合格，必須由祭司檢定牠是否有瑕疵或其他未臻完美之處，以及是否潔淨（即可否作祭物）。在禮儀上不潔的牲畜依然可以奉獻，只是必須加上價值的五分之一贖回。奉獻者的意思若是將牲口獻上為祭，就在任何情況之下都不得贖回

（見二十二 21～25）。這種對於祭牲在儀式上是否 * 潔淨的關注，在 * 赫人和美索不達米亞的儀式中也很常見。

二十七 14～25　房屋或土地的奉獻　住宅或田地無論是為人所有，或是作為借貸的抵押品，都可以分別為聖，只是必須先由祭司檢定和估價。如此在地主有意時，就可按這定價，另加五分之一贖回。此外物業還需進行淨化 * 儀式——這一點在 * 赫人文獻中也很明顯。此舉之由來，可能是奉獻者發願在正常獻祭和什一奉獻之上，特別對神的聖所或祭司作出供應。此人沒有後嗣，亦可能是其動機。這樣一來，土地的出產或房屋的使用（儲物或出租）就屬於神了。物業估價和支配時又需顧慮到的因素，還有禧年的問題。惟有屬於業主但沒有贖回的地，才會至終成為祭司的永久產業（二十七 20～21）。

二十七 21　祭司的產業　* 赫人、埃及和美索不達米亞的文獻，證明了廟宇團體擁有土地，並且藉其出產得利。雖則只有聖經才提到，有將產業轉讓給聖殿或廟宇的習慣，然而整個近東的祭司團體，似乎都很可能會佔用分別給神明使用的土地。但在聖經裏，惟有在業主未能贖回土地的情況下，這種事才會發生。產業在這時候成「聖」，和祭牲一樣，從此不得贖回。故此，在禧年慶典時，這地不再歸回原主，反成祭司的永久產業。

二十七 25　二十季拉為一舍客勒　聖所舍客勒（11～13 克）必須包含二十季拉（0.571 克，即 8.71 格令〔grain〕）的銀子。本節制定的，是在贖回已經奉獻之人口或財物時，收取贖銀的合法重量單位。

二十七 29　當滅之人　有些罪行是不能藉獻祭或贖金挽回的。被判犯了拜假神（出二十二 19）、違犯當滅之物的禁令（書七 13～26）、謀殺（民三十五 31～34），或故意觸犯 * 潔淨禮儀（如 * 赫人文獻）的人，不可贖回。在某些情況下，這些人的家人和財物也須毀滅，以求全面剷除邪惡。他們作出了侵犯神之聖潔，以及污染社群的行為，因此被判處的懲罰，必須毫無例外地執行。惟有這樣，神的聲譽才能恢復到正當的神聖地位，百姓亦能消除其中的 * 不潔。

二十七 31～33　贖回什一奉獻　土地所有的出產（五穀和果實）既都屬神，就必須獻上什一奉獻（申十四 22～26）。撥歸什一奉獻之物不可視作甘心祭的一部分，因為什一奉獻完全是 * 耶和華的產業，不得受人所限制。什一奉獻可以照其價值，加上五分之一贖回。應當留意的一點，是這數額只能贖回農產（參較：民十八 14～19）。牲口不但不可贖，試圖贖回不但不能贖出被選為什一奉獻的牲口，連有意作為代替品的那只，亦一併充公。

｛

民數記
一 1～46
人口統計
一 1　西乃曠野　「西乃的曠野」是指以色列安營之山四周的曠野地帶（見：出十九 1～2 注釋）。
一 1　年代小注　參較本節和出埃及記四十 17，顯示聖幕已經立好一個月了，而百姓在西乃安營也已經差不多一年了。
一 2　人口統計的目的　古代的人口統計是為徵召壯丁而設的，召來的男丁有時得服兵役，有時要參與官方的建築工程。政府往往同時課取人頭稅，人頭稅有時甚至是人口統計的動機。這次統計的目的雖是徵召軍兵，與出埃及記三十 11～16（參注釋）為收取殿稅而作的統計，卻不無關係。
一 46　人口的數目　有關這問題的討論，可參看：出埃及記十二 37 的注釋。
一
一 47～二 34
營地的安排
一 52　支派的分組　祭司和利未人的營地設於聖所四面，其他支派則每邊三個安營，在週邊形成方形。軍營呈方形，是這時代埃及的慣例，而主前九世紀的 * 亞述藝術也顯示，君王位居受保護的中央。猶大為眾支派之首，領導最重要的東營（聖幕入口朝東）。長子流便領導南營，但支派為北營之首，因為但是 * 妾生眾子最長的一個。拉結眾子的支派位於西面，居首的是被立為約瑟長子的以法蓮。
一 52　纛　埃及軍兵每個部隊都是以神祇為名，旗幟（纛）之上都有所屬神祇的標記。因此假定每個支派都有象徵該支派事物在其纛上，是理所當然的事。但另一方面，亦有釋經家將這字解作軍兵的單位，而非旗幟。
二 3～32　統計的人數　出埃及記十二 37 的注釋已經討論過，人口的數目是個問題。此時可行性最高的解決方法，是將本段所記的視為混合的數位。由於希伯來語的「千」字（'lp）的寫法和譯作「軍事部隊」的字眼相同，「七萬四千六百名」（4 節）也可譯作「七十四個部隊，（共）六百人」。第 32 節的總數，本來則是五百九十八個部隊（'lp），五千（'lp）五百人。經文在抄寫傳遞之時，這兩個字可能發生混淆，加在一起成為「六百零三千」（即六十萬三千）。這解釋若對，則以色列出埃及的人數大約有二萬。
三 1～四 49
利未各宗族
三 7～10　守衛聖所的利未人　利未人在聖所周圍安營，奉命格殺擅自進入聖所之人，對聖幕的出入構成了限制。古代的聖所不是容許公眾集會的場地，而是神明的居所。* 赫人的文獻以及來自幼發拉底河上游之 * 馬里的文獻，都視祭司為守衛者。按照 * 巴比倫人的信念，擔任廟宇入口守衛的，還有鬼魔或保護性的靈。
三 12～13　利未人取代頭生兒子　不少古代文化都有崇拜祖先的 * 祭儀，為死去的先人奠酒，以求他們的亡魂對在世的人提供保護和幫助。* 巴比倫人相信脫離軀殼的靈（utukki）和鬼魂（etemmu）沒有受到照料，就會變得十分危險，並且經常是施咒的對象。安葬是照顧死人的第一步，此後還要經常獻上禮物，並且對死者的人格和名聲予以尊崇。長子要負起祭祖的責任，所以繼承家神（經常是先人的像）的也是他。祭祖和 * 殯葬祭儀雖在以色列遭禁，先知的譴責卻證明這是一般平民的叛道行為之一。因此把長子身分轉授給利未人，就暗示了以色列當有的，不是由長子負責保持的家庭式先祖崇拜，而是由祭司維持管制的全國性宗教活動（又見：出十三 1～3；申十四 1～2，二十六 14 注釋）。有關法律背景之討論，可參看八章 24～26 節的注釋。
三 47～51　贖銀　* 亞喀得語（巴比倫）和 * 烏加列語（迦南）的文獻，都同樣提到過代贖和贖價的概念，但其功用卻不相同。全國在此以利未人來「對換」，買回長子。其餘的長子則必須按照利未記二十七 6 的價格，用金錢買回來。舍客勒的平均重量是十一又五分之二克，但古籍亦有提到可能更重的「重舍克勒」。此處提及的聖所法碼可能較「市用」舍客勒標準更有價值和重量。一般看法認為這是較輕的

舍客勒（見：出三十 13 注釋）。五舍客勒大約相等於半年的工資。

四 6　海狗皮　和合本譯作「海狗」的動物，可能是儒艮（一種素食的哺乳類動物）或海豚。兩者紅海都有出產，皮革硝制後可用作飾物。幾千年來，阿拉伯海灣地帶一直有人為其皮革捕獵這些動物。另一個解釋，則認為這字與 * 亞喀得語中一個形容某種黃色或橙色准寶石的字眼有關；若然，這字則是指所用染料的顏色，而非某種動物。

四 6　純藍色的毯子　按照最近的詮釋，認為這是紫藍色或紫色。這種顏色的染料，從地中海沿岸水淺之處出產的骨螺（murex snail，學名 Murex trunculus）提煉而得，是腓尼基的主要輸出品之一。以色列北岸的多珥（Dor），發現了一個古提煉廠。按照一位元化學家的計算，需要二十五萬隻骨螺，才能提煉出一盎司的純染料。這染料用來製造至聖之物，如至聖所的幔子，和大祭司的衣袍等。

四 46～48　利未人的數目　按本段三十到五十歲之利未男子的數目是八千五百八十。三章 39 節則指出一個月以上的男性共有二萬二千人。換言之不足三十歲，或五十歲以上的男丁，應該是一萬三千四百二十名。這樣的年齡分配很合理，顯出上述數字的比率是對的。然而二章 3～32 節的注釋討論過「千」字的混淆，這情形依然有存在的可能。



從多珥遺址望向紫色染料廠

{

五 1～4

逐出營外的人

五 2　傳染性皮膚病　有關這些疾病性質的討論，可參看：利未記十三 2 的注釋。

五 2　漏症　有關各類漏症的討論，可參看：利未記十五章注釋。

五 2　禮儀上的不潔　不潔不一定是能夠避免的，不潔的理由往往與犯罪毫無關係。有幾類的不潔是不能隨便避免的，包括來自性交、疾病，以及與人獸屍骸發生接觸的不潔。這雖是禮節上而非倫理上的問題，聖潔範圍依然必須維護，免受不適宜之事物影響。此外經血中有鬼魔居住，也是常見的信念。

分娩所導致的不潔被視為與每月經期的不潔同等，在古代文化中也極為普遍。埃及、* 巴比倫、波斯都有案例。

五 3　住在營外　營地必須維持的 * 潔淨程度，雖然沒有聖殿地區那麼高，限制依然是存在的。* 巴比倫文獻也提過類似的限制，皮膚病的患者被逼隔離，很可能是在墳墓附近居住。

五 5～10

行騙案件的賠償

五 6～7　法律的性質　本段中案例是有人在法庭正式宣誓，訛騙他人，而後來追悔。聖經的命令，是向受害者、其親屬，或祭司，照原數另加兩成賠款，再獻上適當的贖愆祭。* 漢摩拉比法律典型的處罰，則在賠款之上加上六分之一，作為利息。

五 11～31

丈夫疑妒的案例

五 14　訴訟的根據　這個訴訟的惟一根據，是丈夫的疑妒。第 12 節用來形容這罪行性質的字眼，是指背信或瀆聖的行為（見：利五 14～16 注釋）。因此很有可能是先前已經有人要這女子起誓宣稱自己是清白的，她現時被控的是起假誓的罪名。控訴的原由可能是她發現懷孕，但丈夫卻否認孩子是他的。

五 15　丈夫當做的事　丈夫要獻這祭的理由並不清楚。這祭和普通的素祭不同，獻的是大麥（如窮人的祭）而非小麥，並且和其他可能與犯罪有關的素祭一樣，不可加上油和乳香。油和乳香通常和慶典有關，而此非喜慶之事。

五 16～17　祭司當做的事　* 馬里（美索不達米亞西北部）文獻提到一宗神明裁判的案例，要求神明喝飲混和了城門泥土的水。此舉對神明構成約束，要他們履行保護該城的誓言。這裏所用的配料都是聖的（洗濯盆的水，聖所地上的塵土），混和在其中的，還有關於女子有責任維持聖所 * 潔淨之咒詛的字句。

五 18　蓬頭散髮　在其他經文中，這是哀哭的表示。意思可能是女子要採取哀哭的姿態，直到主的判語顯明為止。

五 23～24　古代近東的神明裁判　「神明裁判」所指的，是透過某種通常會對被告構成危險的機制，把他放在神的手中。神明若是插手保護被告得免受害，就是宣告被告清白的判決。古代近東大部分神明裁判，都牽涉到水、火、毒藥等危險。暴露在這些危險之中的被告，實質上在神明未曾施行作為表明其清白之前，是在假定為有罪的處境底下。相對而言，本段不施法術，也沒有牽涉危險，只是製造供神作出回應的環境而已。如此女子在此是假定為清白，直至（受神操縱的）環境證明實際情況相反為止。* 漢摩拉比法律亦包括了類似的案例，女子在河中接受神明裁判，來斷定她是否清白。

五 27　負面結果　所述病患的解釋包括了子宮血崩、假妊娠、子宮脫垂、生殖器官萎縮等。無論身體上顯出的是何種症狀，經文清楚表明其結果是不育。女子若是因為懷孕之故才需接受這個裁判手續，這藥劑預期的功效，可能是導致私通所懷的胎流產。

六 1～21

拿細耳人的願

六 3　戒酒　本節用了好幾個不同的字，來形容葡萄發酵製成的飲料。雖然有些用語可以形容其他原料（如：穀類等）釀制的酒，本段只用可以形容葡萄製品的字眼。可見 * 拿細耳人只限於禁戒葡萄製成的酒類飲料。這命令所針對的不是醉酒，而是一切的葡萄飲料。

六 3～4　禁戒葡萄製品　有些解經家覺得禁戒葡萄製品，有尊崇遊牧生涯的意思。但若說這是聖經或祭司的用意，卻很難說得通。另一個解釋，是將葡萄視為迦南地的主要產品——甚至特色——之一，因此和豐饒崇拜有象徵性的關聯（留意探子帶回一掛葡萄〔十三 24〕，作為土地豐饒的證據）。何西阿書三 1 亦提到葡萄乾和葡萄餅，在 * 豐饒崇拜的 * 祭儀中使用。

六 5　頭髮的意思　主前九世紀一個腓尼基的碑文，記載某人向女神 * 亞施他特還願時，將剃下來的頭髮奉獻。經文在此沒有討論頭髮剃下來要怎麼處理，這一點十分重要。它不是如上述的碑文需要獻上，也不是如其他文化需要安置在廟宇或聖殿中。所奉獻的頭髮是未剃的（9 節），不是已經剃下的。對男性來說，頭髮象徵男子氣概和生殖能力（見：撒下十 4）。女性裝飾頭髮，梳理整齊，以表美貌。「頭的周圍」和「鬍鬚邊緣」不可修剪的禁令，用語和描述割盡田角的利未記十九 9～10 相同。兩處經文都和奉獻有關——一個是給窮人，一個是給神。* 漢摩拉比法典對於作假見證之人的刑罰，是剃去他一半的頭髮。中亞述的法典則容許債奴的主人以拔發為懲戒（見：尼十三 25）。兩條法律都暗示失去頭髮是恥辱。按照初民的想法，頭髮（以及血）是人生命精華的主要表徵之一。故此感應法術經常以它為原料。

例如被稱為先知的人向 * 馬里君王傳達資訊時，習慣附上一束頭髮。使他們可以用占卜來斷定這先知的資訊是否可信。（見：利十九 27）。學者的研究又顯示剪發在古時有將自己從其他人中分別出來（如在服喪時），或表示重新進入社會（拿細耳人似乎是這意思）的功用。

六 6～7　禁與屍體接觸　被死人污染是禮儀上之不潔最普通、最無法避免的緣由之一（見十九 11 注釋）。有人進一步臆測說，接觸屍體因而在禮儀上不潔，所針對的可能是經常都有人奉行之死人 * 祭儀（見三 1 及下，有關利未人代替頭生子之注釋）。

六 8　拿細耳人的背景　* 拿細耳人禁戒的三樣事物代表豐饒崇拜（葡萄）、感應法術（頭髮）、死人 * 祭儀（被死人污染），可能並非意外。因為這是 * 耶和華崇拜設法消滅的三大民間宗教。然而為什麼單選擇這幾件事物，和這願的背後本來是什麼意思，都是難以重構的細節。

六 9～12　違犯時須執行的儀式　如果在禮儀之上觸犯了願的要求，就必須獻祭「洗淨」祭壇，但只需用價格最低的祭物（斑鳩或雛鴿）。此外，又必須另獻羊羔作為贖愆祭（NIV：「賠償祭」），因為如此違願算為背信（見：利五 14～16 注釋）。

六 13～20　結束誓願　一連串的祭（有關每個祭的資料，可參看利未記最初幾章的注釋）結束誓願之後，頭髮就要剃除燒掉。古代近東大部分的願都是有條件的，與從前或當時的懇求有關（見：利二十七章注釋），因此沒有理由假定 * 拿細耳人的願有何不同。因此這願以祭禮作結，一點不足為奇。與古代近東誓願的背景相較，其反常之處只在於它在獻祭之前，有一段儀式化的禁戒時期。

六 22～27

祭司的祝詞

六 24～26　古代近東的祝福　初民相信祝福咒詛本身具有能力，能使之自行實現。本段所記的，大概是祭司在參加某種 * 儀式的人離開聖所時，給他們所祝的福。有兩個小型（長約一吋）的銀制卷軸，在耶路撒冷稱為凱特夫欣嫩（Keteph Hinnom）的地區出土。這些來自主前六、七世紀某個墓穴的 * 護身符，裏面正好有本段的祝福。這些卷軸是現存最早的聖經經文例證。藉神明的臉光得著憐憫，是早至主前十二世紀美索不達米亞的典籍和碑文，以及一封來自 * 烏加列的函件，都曾經提及的概念。召請神明賜下看護照顧和安樂的句子，亦經常出現在 * 烏加列和 * 亞喀得的問安中。最後在西乃半島北部之孔蒂拉特阿吉魯發現，源自主前九世紀的大甕，上面所畫的（希伯來文）字樣亦包括了「願耶和華賜福給你，保護你」這句話。



凱特夫欣嫩
｛

七 1～89
為聖幕所作的奉獻
七 1　膏抹聖物的作用　膏抹是奉獻的舉動。本節沒有說明用的是油還是血，學者一般的見解，是前者可能性較高。
七 13　銀盤子　本節所列的兩件銀器都是較像是碗形的。前者大小是後者的兩倍，並且大概較深。重量依次是三磅和一磅半。
七 13　細面　本節所指的細面，是小麥磨成麵粉後，留在篩子裏面的粗麵粉。素祭所用的也是這種麵粉（見：利二 1 注釋）。
七 14　金盂　這些勺子（和合本：「盂」）的重量約有四盎司。譯作「盂」的字眼，在原文其實是「手」字。有些在 * 亞馬拿出土的鉗子，末端是手的形狀。然而本節的器具可以「盛滿了香」，卻顯示這是勺子而非鉗子。它的容量雖然不大，但所盛之物卻貴重，加在制盂的金子之上，這細小的分量已經是十分可觀的禮物了。
七 84～88　所獻對象的功用　經文不是說這些牲畜立刻被獻為祭。譯作「所獻的」一語的字眼，原文並不是指犧牲。牲口到聖幕時，是指定為何祭所獻（如清單所示）。但牠們暫時只是聖所的牲口，到有需要時才用得上而已。這些運作的基本所需，可說是聖所喬遷的禮物。
八 1～4
燈檯
八 2　燈檯　軸心兩旁各有三個分叉的設計，在地中海一帶 * 晚銅器時代的文化中頗為常見。請參看：出埃及記二十五 31～40 的注釋。
八 5～26
利未人
八 7　剃毛淨化　埃及祭司的淨化步驟，亦有剃盡頭上和身上毛髮的要求。剃刀通常是用青銅製造，有兩種設計。一種是刀形，柄圓；一種刀柄瘦長，呈直角安裝在刀身平面上。
八 10　按手　以色列人獻祭之時，也是使用同樣的步驟（見以下的注釋）。此舉象徵式地任命利未人充任以色列人的代表。
八 11　利未人作為搖祭　搖祭（「升祭」是更佳的翻譯）是奉獻的禮儀（見：利八 27 注釋）。
八 12　利未人按手在公牛頭上　請參看：利未記一 4 的注釋。
八 12　為利未人「贖罪」　有關本節譯作「贖罪」的字眼，是獻祭之淨化作用的結果，可參看：利未記一 3～4 的注釋。然而本段並無獻祭之事，有的只是祭禮的象徵。利未人沒有為以色列人執行淨化的禮儀——那是祭司的工作——他們只是提供贖價，保護以色列人免受神的忿怒而已。在 * 巴比倫和 * 赫人的平息神明怒氣的 * 儀式中，這種嘗試十分普遍。
八 24～26　利未人的角色　古代近東有一種法律上的交易，欠債者的家人可以向出借貨財的債主提供服務。他的工作範圍和期限都預先指定，其服務算為借貸的利息。這人成為債主家庭的一份子，為債主所供養。利未人亦同樣在債主（神）家中提供指定的服務，由祂所供養。以色列從中所得的，是他們的頭生子。
九 1～14
逾越節
九 1　西乃的曠野　這是西乃山周圍的曠野地帶（見一 1 注釋）。
九 2　逾越節　逾越節去年在埃及設立之後，在此首次奉行。有關這名字在希伯來語中的意思，請參看：出埃及記十二 11 的注釋。有關逾越節的進一步討論，可參看：出埃及記十二 1～23 的注釋。

九 15～23

雲柱的帶領

九 15　雲柱的性質和作用　有人認為火山活動是雲柱火柱最合理的解釋。主前一六二八年（西北 600 哩外的）帖拉島火山爆發，帶來了彌諾斯文化的末日，爆發的景象可能在尼羅河三角洲地區都看得到。但這事件在時間上太早了（見附論「出埃及的日期」，111 頁），並且這解釋也無法解釋柱子如何前行，和聖經所描述的位置（他們是朝東南方前進）。經文沒有說柱子是超自然的產物，只是說它提供超自然的帶領。因此有人提出這可能是先遣部隊使用某種火盆，將之安放在杆子上所產生的現象。這是商隊經常使用的方法。可是，聖經每次都是描述柱子是主動（降下、移動）而非被動的（從來沒說它被人移動）。因此先遣部隊的理論很難有什麼支持。在古代世界中，神明有光輝或火焰圍繞是很平常的信念。在埃及文獻中的表現方式，是暴風雲隨同有翼的日輪。* 亞喀得語用梅嵐穆一語，來描述這種神明榮耀可見的彰顯，這種彰顯通常是在煙或雲籠罩之下的。有人認為梅嵐穆的概念，在迦南神話中是用阿南一語表達，與本節譯作「雲」的希伯來字眼相同。只是這字在聖經中出現的次數又少，意義又隱晦，因此不能太有把握。無論如何，本節所述的柱子是只有一條的：白晝時看見煙雲，包在裏面的火光晚間照亮出來（見：出十三 21～22）。

十 1～10

銀號

十 2　銀號　從所用的材料可以看出，它們不是其他經文中那些用羊角造成的號角。當時軍事和崇拜儀式，都有使用喇叭形的管狀號角。埃及浮雕和出土文物都有例證。例如法老圖坦卡門的墓中，就有一個這樣的樂器（長度幾達兩呎的銀號）。

十 2　銀工　銀礦的提煉科技可以上溯到主前第三千年紀中期。一種名為灰吹法（cupellation）的技巧，利用坩堝從鉛礦中提煉銀子，再透過幾個階段，進一步淨化。主前第三千年紀時 * 吾珥的銀匠，已經懂得利用銀子製造樂器和首飾等物件。

十 3～7　吹號為訊　作戰時傳達訊息，有好幾種方法。無論是戍防陣線還是空曠地區，烽火都得到廣泛使用。高舉的杖和標槍，有時亦能傳遞簡單的訊息。* 晚銅器時代（亦即本處經文的當代）的埃及，已經有在軍事和宗教上使用號角訊息的例證了。號角可以混合長短的角聲，傳達預定的信號。

十 11～36

離開西乃

十 11　年代小注　這時以色列人離開埃及不過十三個月，當時仍在西乃。按照現代的曆法，那是五月初。

十 12　行程　西乃曠野若如本書上述，是在西乃半島南部的話，他們就是向東北方行進了。巴蘭的曠野約在西乃半島東北角，加低斯巴尼亞也在此地。他們沿途所經的站口，第十一章結束時亦有提及。以色列人流浪四十年，大部分時間都在巴蘭曠野中度過。

十 29　流珥的兒子何巴　摩西的岳父在出埃及記二章名叫流珥，出埃及記三章則稱葉忒羅，在本節則似乎名叫何巴（見：士四 11）。一旦明白用語模棱兩可之處，這疑難就得到解釋。用來形容女子男性近親的字眼含義很廣泛，同一個字可以解作女子的父親、兄弟，甚至祖父。大部分解答都是基於這一點。流珥可能是祖父兼族長，葉忒羅才是西坡拉的父親，亦即是摩西正式的岳父，何巴是葉忒羅的兒子，摩西的內兄。另一個可能是，葉忒羅和何巴都是內兄，流珥是他們的父親（見：出三 1）。

十一 1～十二 16

悖逆頂嘴的百姓

十一 3　他備拉　我們有理由相信此地可能也即是基博羅哈他瓦（34 節），因為兩地之間並沒有旅程的記載。兩個名字都反映在當地發生的事件。其確實所在並沒有肯定的考證。

十一 4　肉　他們渴望想吃的，並非牛、羊或鹿的肉。他們雖有牲口，但卻不願宰殺，免得削減牧群的數目。再者這些肉類是慶典食品，不是他們日常的食物。他們在埃及住在河邊，吃慣了魚類。下一節的話解明瞭所指的是什麼肉類。

十一 5　埃及的飲食　按照本節的描述，以色列人在埃及的主食有五樣。其中幾樣在埃及的文獻和壁畫中都有提及。和合本中之「西瓜」可能是指西瓜，也可能是指香瓜（muskmelon）。

十一 7～9　嗎哪　出埃及記十六 31 稱這自天而降的糧食為「嗎哪」，並且形容它的樣子。它與露水同降（14 節），表示這個神跡性的供應，是透過自然現象成就的。嗎哪最常被學者認為是吸食檉柳樹汁之小蚜蟲的分泌物。這種分泌物硬化掉下來之後，可以收集為甜味劑。問題是這種物質只於某個季節（西曆五至七月），在有檉柳之處出產，並且全季節的產量也不過是五百磅左右。相對而言，聖經記載每人每日的收集量是半磅。此外，亦有學者認為這是漢瑪達所產的甜汁，漢瑪達是西乃半島南部常見的植物，是使糕餅有甜味的作料。這現象和十災一樣，它的發生也不一定是其反常之處，超乎自然的是它發生的時間和幅度。無論如何，基於自然現象的解釋似乎全都遠不及聖經的描寫。其種籽用來與嗎哪外貌相比的植物，大部分譯本都作芫荽。但芫荽在沙漠極少出現，這字較有可能是泛指有白色種籽的沙漠植物（見：出十六 4～9）。

十一 25　靈和受感說話　以色列和古代近東，都有超脫（ecstatic）預言——即似乎是人在「著魔」或魂遊象外的狀態下所說出之預言——的記載。超脫的先知在美索不達米亞的稱號是穆胡（muhhu）。在以色列，超脫往往令先知被視為狂人（例如見：撒上十九 19～24；耶二十九 26）。只是它在本節的結果並不是說預言，而是作為神能力臨到長老身上的表徵。就此而言，它可說是和使徒行傳二章如火焰之舌頭相同。

十一 31　鵪鶉　這種體小而肥的候鳥每年三至四月間，從蘇丹北部遷徙到歐洲時，往往途經西乃半島。牠們一般是順風飛行，側風有時會將牠們驅逐到地上（或水中）去。在筋疲力盡之際，牠們會低飛到很容易被人捕捉的高度。覓地棲息的鵪鶉，曾經有壓沉小舟的記錄。在西乃半島著陸時，鳥只的密度可以擁擠到要降落在其他鵪鶉上面的地步（見：出十六 13）。

十一 32　十賀梅珥　賀梅珥是一隻驢子所馱的分量。它後來雖然成為確實的固體容量單位，其準確性卻不是素來都這麼高的。十賀梅珥有估計是四十蒲式耳的，也有估計是六十蒲式耳的。但無論怎樣估計，以色列人總是被貪婪蒙蔽了心。鵪鶉通常必須先用鹽醃過才擺出來曬乾。經文沒提這一點，可能表示他們忽略了這步驟。是以本段的災殃可能是食物中毒。

十一 34　基博羅哈他瓦　此地的確實位置缺少有把握的考證。

十一 35　哈洗錄　部分學者暫時考證為卡德拉泉（'Ain el-Khadra）。

–

鄰近哈洗錄的西乃曠野

十二 1　摩西的古實妻子　舊約中的古實可以是指幾處不同的地方。出現次數最多的，是英譯本通常翻作「衣索匹亞」（和合本：「埃提阿伯」）之處。這是很容易導致誤解的，因為「古實」一名所指的並不是今日的衣索匹亞（舊稱阿比西尼亞），而是埃及以南之尼羅河流域的古國努比亞（在今日蘇丹境內）。古代埃及和努比亞的疆界通常是在尼羅河的第一和第二大瀑布（First & Second Cataract）之間。努比亞的國土不太可能延伸到位於喀土木的第六大瀑布之上。另一個理論認為古實即古珊，按照哈巴穀書三 7，古珊就是米甸。對部分學者來說，這說法很具吸引力，因為聖經已經提過與摩西結婚的，是米甸女子西坡拉（出二～三章）。種族問題雖然似乎是米利暗和亞倫反對的理由，聖經卻沒有足夠的證據澄清她的種族背景。埃及繪畫中的努比亞人膚色深黝，但很多時候卻沒有黑種人的其他特徵。

十二 5　雲柱　有關雲柱的總論，可參看：出埃及記十三 21～22 的注釋。有關雲柱為神與摩西會晤方法的討論，則請參看：出埃及記三十三 10 的注釋。此時他們來到會幕，是要聽取案件的判決。在迦南文獻中，主神 * 伊勒也是在帳幕居住，並且從帳幕中（這是神明集會之處）頒佈旨意和判語。另一個刑罰之判決出自會幕的例子，可參看：利未記九 23 的注釋。

十二 6　先知　這時期古代近東已經有根深蒂固的先知制度。如經文所述，異夢和異像是慣常的啟示方式。* 馬里城（在摩西以前幾個世紀）有五十多個文獻，記載當地官員向馬里王心利林（Zimri-Lim）稟

報先知的言語。耶和華選擇藉誰人說話都可以，但摩西的地位和經歷，卻超越了其他的先知。異夢和異象經常使用象徵，需要（藉 * 占卜或透過使用解夢典籍的專家；見：創四十 5～18 注釋）詮釋。但要明白神對摩西的啟示，卻不用破解這種謎語。

十二 10　米利暗的病　在古代近東，漢森氏病（現代痲瘋病的名稱）要到亞歷山大大帝時代，才有發生的記錄（見：利十三 1～46 注釋）。本段和舊約其他地方所形容的皮膚病，比較接近牛皮癬或濕疹。第 12 節將之比作死胎，進一步證實這診斷。因為這象喻所形容的是皮膚剝脫（exfoliation），不是組織壞死（necrosis，壞死的包括骨骼和神經），後者才是漢森氏病的症狀。夭折胎兒的膚色由紅轉棕灰，接著皮膚開始脫落。

十二 16　巴蘭的曠野　請參看十章 12 節的注釋。

十三 1～33

偵察全地

十三 21～22　探查的範圍　尋的曠野是位於死海南端與地中海之間直線以南，又稱為尼革（和合本：「南地」）的地帶。它是迦南地的南界。利合經常被認為是地中海和夏瑣中間的巴拉特伯利合遺址（Tell el-Balat Beth-rehob）。哈馬口最有可能是位於奧朗底河（Orontes）發源地之一，今日名叫萊布韋（Lebweh）的地方。這是哈馬地的南界，因此亦是迦南的北界。這幾個參照點顯示探子探查了約但河和地中海之間，整個南北全長三百五十哩的地區。

十三 22　亞衲族　第 22 節和 28 節特別提到亞衲的子孫。所列的都是 * 胡利人（即聖經中的何利人，見：申二注釋）的名字。亞衲的子孫通常被視為「巨人」（和合本：「偉人」；33 節；申二 10～11；撒下二十一 18～22），但「巨大」可能是更合適的形容。聖經以外的史料完全沒有提到過亞衲族人，但阿納斯塔西第一蒲草紙（Papyrus Anastasi I；主前十三世紀）中的一封埃及函件，卻形容迦南有些勇猛戰士，直立有七至九呎之高。兩副來自主前十二世紀，體高七呎左右的女性骸骨，亦在外約但的薩伊德葉遺址（Tell es-Sa'ideyeh）出土。

十三 22　希伯侖的建造　希伯侖城比鎖安城早七年建成。鎖安是埃及的賈內特（Dja'net），希臘人稱之為泰尼斯。這城在第二十一王朝（主前十二世紀）時，成為尼羅河三角洲地區的首都。最早有出土文物證據的建城者，是主前十一世紀中葉的蘇森納斯一世（Psusennes I）。希伯侖城的考古狀況十分複雜。城址在 * 初銅器時代（主前第三千年紀）已經有人居住，中銅器時代第二期（至主前第二千年紀中期為止）已經築有城牆。有跡象顯示以色列人入侵時期該地有部落性的居民，接著到了 * 鐵器時代（主前 1200 年以後）又再次有人在此永久定居。經文所指的是希伯侖城哪次的建築，卻難以確定。

十三 24　以實各穀　這地區有很多幹河，因此不可能肯定本節所指的是哪個地方。今日希伯侖附近的拉默特安萊（Ramet el-'Amleh）以葡萄著稱，附近亦有一條幹河。

十三 26　加低斯　加低斯巴尼亞通常被考證為別是巴以南約五十哩的庫代拉特泉（'Ain el-Qudeirat）。全區的水源以此最為充足。考古學者並沒有在此地發現這個時代的文物。然而這地素來是遊牧民族和貝督因人落腳之處，大量的當代「尼革陶器」（Negev ware），顯示以色列人流浪的時代，這地亦當如此。

十三 27　流奶與蜜之地　迦南地被形容為「流奶與蜜之地」。對以畜牧維生的人而言，這話是描繪土產的豐盛；但對農夫來說卻不儘然。奶來自羊群，蜜——大概是指棗的果漿，不是指蜂蜜——是自然的出產。* 烏加列史詩 * 巴力與摩特中，也有類似的話，描述大地回復豐饒時，河谷流滿了蜜。早至《* 辛奴亥的故事》的埃及文獻，都描述迦南是個有豐富自然資源，農產又豐盛的地方（見：出三 7～10）。

十三 29　當地的居民　按照第 29 節，在這地居住的人種有亞瑪力人、* 赫人、耶布斯人、* 亞摩利人和迦南人。亞瑪力是亞伯拉罕的後裔，屬以掃一系（創三十六 15）。他們是遊牧或半遊牧民族，主前第二千年紀下半葉在尼革和西乃地區居住。著名的赫人來自安那托利亞，即今日的土耳其。有些在敘利亞和迦南定居的部族，亦同樣稱為赫人。這兩種赫人可能有血緣關係，但亦可能無關。迦南赫人有閃族語的名字，但安那托利亞赫人的名字卻屬印歐語系。耶布斯人在耶路撒冷一帶居住，只有聖經才提過他們，並且所提供的資料也很少。* 亞摩利人（在美索不達米亞稱為阿穆魯或馬爾圖人）早於主前第三千年紀

中期，已經出現在信史之中。大部分學者相信他們來自敘利亞，盤據了近東不少地區。「亞摩利」可以是指地方（「西方人」），也可以是指民族。他們有些是遊牧民族，然而早在主前第三千年紀末期，敘利亞已經有亞摩利人的城邦。迦南人是住在有牆城邑的主要居民，但他們似乎不是此地的原住民。在 * 亞馬拿書函中（主前第二千年紀中期），這地區的君王自稱為基納努（Kinanu），同時代的埃及碑文用的也是這名字。埃及也有關於迦南居民的記錄。亞門霍特普二世（Amenhotep II，主前十五世紀）某次戰役的俘虜名單，分別列出迦南人、阿皮魯人（無地業或離鄉別井的人）、沙蘇人（有時被視為與聖經中之米甸人和亞瑪力人有關聯的遊牧民族）、胡魯人（Hurru，胡利人）的數目。

十三 33　就如蚱蜢一樣　用誇大其詞的動物譬喻來形容大小的分別，不是罕見的作法（參較英語用「小蝦」來形容人之矮小或微不足道）。蚱蜢是可吃的，更令人不寒而慄地想到：「他們一口就可以把我們吞下有餘了。」另外 * 烏加列史詩《* 凱雷特》（Keret），又用蚱蜢來形容一隊大軍人數之眾。



亞門霍特普二世

十三 33　內非林　聖經惟一肯定提到「內非林」（和合本：「偉人」）之處，是創世記六 4。但該節經文並沒有提供什麼有關他們身分的資料。部分學者認為這字亦出現在以西結書三十二 27（經文有輕微的異讀，和合本：「僕倒的」），其意義當是指勇士。時代最早的釋經者（兩約之間時期）對這字之理解，可分為視其為巨人、英雄、墮落天使三派。

｛

十四 1～45

百姓決定不進應許之地

十四 6　撕裂衣服　撕裂衣服和發上蒙灰一樣，是古代近東常見的示哀方式。* 烏加列史詩《* 阿赫特》（主前約 1600 年）是個經外的例證：故事主人翁的姊妹預言旱災來臨時，撕裂父親的衣服。此舉往往

是為親人、朋友、要人之死（撒下三 31）致哀。但亦可以表示恥辱（如本節），或者失去名譽或地位（撒下十三 19）。

十四 8　流奶與蜜之地　請參看十三章 23 節的注釋。

十四 13～16　神的保薦及其意義　神明提供守護是古代近東普遍接受的信念。每個城市各有自己的守護神（例如 * 巴比倫的守護神是 * 瑪爾杜克），很多行業亦都有可以前往求助的神明。然而這種關係，表示當城市或團體之間發生爭鬥時，他們的神祇亦參與戰事。負方的神明名譽掃地，往往遭其崇拜者所摒棄。因此，摩西對耶和華的祈求，是基於他對神是以色列人的保薦者，以及關乎土地和子孫之應許的認識。耶和華若因他們的悖逆而在曠野殺滅他們，難免會被人認為這是祂無法成就應許的結果。

十四 25　地理小注　本節的指示是要求懼怕直接北上進入迦南的以色列人，從位於巴蘭曠野的加低斯南下到亞喀巴灣旁的以拉他。因此本節的蘆葦海所指的不是紅海，而是與民數記二十一 4 和申命記一 40，二 1 一樣，是指西乃半島東岸的亞喀巴灣。

十四 36～38　探子的遭遇　以色列人的怨言起初令神憤怒得判處他們全體死於瘟疫（12 節）。摩西求神開恩後，從輕發落為所有不信之人死在曠野，不得看見應許之地。立時死於瘟疫的只有那些帶回報告，質疑神能力的探子。譯作「瘟疫」的字眼十分模糊，不足以確定所指的是何種疾病；雖然部分學者認為這是形容鼠疫。舊約通常視瘟疫為神對嚴重瀆聖或褻瀆罪行的刑罰。

十四 45　何珥瑪　本節的「何珥瑪」是個雙關語。它在希伯來語的意思是「毀滅」，這正是入侵之以色列人所遭的厄運。這字同時也是一個地理用語，指別是巴以東七哩半的地點，暫時考證為馬索斯遺址（Tell Masos，即梅沙什廢墟〔Khirbet el-Meshash〕）。

–

馬索斯遺址

十五 1～31

在當地獻祭之例

十五 1～31　祭禮系統的基本元素　在以色列的祭禮系統中有規定要獻的祭，也有自願獻上的祭，並且對整個以色列社群而至外僑都同樣有約束力。規定要獻的祭必須帶到聖幕或聖殿，由祭司燒在壇上。所獻的包括了農產（五穀、果子、油、酒），以及牛群羊群的一部分。而所獻祭物的一部分，又指定供應祭司社群的需要。有些祭是除罪性的，主要用來針對指定的罪或違犯律法之處，同時又成為淨化 * 禮儀的一部分，潔淨接觸過不潔之物（屍體、病人、體液）的人。自願獻上的祭可以作為慷慨的表示，也可以是為某件可喜之事（結婚、生子、特別豐富的收成）感恩。獻給 * 耶和華的祭與其他古代近東祭禮不同之處，在於前者不是為滋養神而設的（參看 * 巴比倫的《* 吉加墨斯史詩》中，洪水故事結束時的饑餓神明）。祭物必須依照儀式獻上（「馨香的火祭」），才能獲取神的祝福或赦免。進一步資料，可參看利未記開首幾章的注釋。

十五 22～26　集體性擔罪　無意間觸犯了法律，依然需要淨化。例如按照 * 漢摩拉比法典，無意觸犯奴隸法律的人，必須在神祇面前宣誓以表無辜。在以色列，整個社群都要為無知而犯和忽略的罪（通常與 * 儀式或法律問題有關）負責。「社群」一語包括了以色列人和僑民。所犯的罪可能是做了違犯律法的事而不自知，或因混淆導致誤食部分祭肉或脂油。不像利未記四 13～21，那裏指定要獻公牛犢除罪，並且把它形容為為贖罪（淨化）祭。本段卻稱之為「燔祭」，並要同時獻上一隻公山羊為贖罪（淨化）祭（見：利四 1～3 注釋）。

十五 30　故意犯罪　這罪行與無意而犯的罪相反，犯者明知自己的行為，有預謀地公然違抗神和社會。例如按照 * 蘇美法律，公開斥責父親的兒子不但繼承權會被剝奪，還可以被賣為奴。同樣按照以色列的律法，故意作出的罪行是不可不罰的，因為所違背的不但是神的律法，也是社會同意遵守這些律例的集體盟 * 約。「從民中剪除」一語表示進行懲罰的包括了人、神雙方的媒介——大概是官方處死，神絕其家系。

十五 30　褻瀆　譯作「褻瀆」的動詞全本舊約只在本節出現。意思是嘲笑或謾罵神，而否認祂的權柄。

這是完全反抗律法的行徑。因為對社會所構成的威脅，犯人必須「從民中剪除」。這話可能是指死刑，但大概是指神的刑罰，滅絕這人的家系。這罪行之極端嚴重性，從古列圓柱（Cyrus Cylinder，主前約540 年）的話，就可見一斑。圓柱的碑文譴責 * 巴比倫王拿波尼度（Nabonidus）否認 * 瑪爾杜克作為巴比倫城之神的權柄，並且解釋他是因此遭神摒棄，波斯人遂得以暢通無阻地奪取該城。

十五 32～36

違犯安息日者

十五 32～36　在安息日撿柴　這事蹟提供法律上的 * 起源故事資料，解釋違犯安息日（撿柴大概是用來煮食，違犯了出三十五 3）的嚴重性，以及作為將來觸犯安息日案件的先例（見：尼十三 15～22 中，尼希米的社會改革）。犯人只需扣留到神宣判刑罰為止，本案的懲罰是石刑處死。處決不論是群體性與否，都要在營外執行，以求避免因與屍體接觸而沾染不潔。

十五 37～41

繸子的規例

十五 37～41　衣服上的繸子　每個成年的以色列男子都要在袍子褶邊的四角上縫上藍色的帶子，不斷提醒他們神的誡命。藍色染料提煉自骨螺的腺，極為昂貴（見四 6 注釋）。無數浮雕、繪畫、文獻，都證明了衣服褶邊的裝飾，在古代近東十分普遍。褶邊的設計往往反映了穿著者的身分或職位。繸子是象徵性的，為鼓勵良好的行為而設，不是 * 護身符，沒有驅除危險或試探的功用。帶子藍色可能是象徵每個以色列人都是祭司國度一份子的身分（見：出十九 5～6 注釋）。

十六 1～十七 13

可拉叛亂和亞倫的杖

十六 1～3　宗族和支派的政治架構　在以色列社會中，每一個人的身分都是根據他是某家、某族、某支派之一份子而有的。他們不但藉此分為戚族（流便人在此宣稱自己的地位比摩西高），更以此為任命長老和議會成員的根據——每支派每宗族都可以有若干人士，來協助維持法紀，以及幫助摩西執行審判。戚族之間彼此競爭，是部落聯盟的常見現象。在這種鬆散的政治架構中，效忠狹窄的家族團體的傾向，往往比向整體效忠為強。即使王國時代的君主，也不時遇到效忠不專的問題（撒下二十 1～2；王上十二 16～17）。

十六 6～7　香爐的作用　這些香爐最有可能是可兼用來鏟起煤炭的長柄小鍋。由於他們在裏面燒香，這也是活動的香壇。埃及人要驅邪防身時，也是用香爐燒香。燒香淨化壇的四周，並且象徵神的臨在（見：出三十 7～8、34～38 注釋）。摩西提出一個試驗，下令可拉及其叛黨在神面前用香爐燒香。燒香是祭司獨有的權利，況且若是做得不得其法，不論有無祭司身分，都是十分危險的事（利十 1～2）。

十六 10　利未人和祭司的分別　聖幕以及祭壇周圍的聖潔特區都交由利未人照管。他們的責任是監視將祭物帶來奉獻的以色列人，防止他們違犯任何律例，或擅進祭司專用的聖潔地區。祭司則在祭壇負責實際執行各樣的 * 儀式和獻祭。雖然兩者同屬祭司社群，亦同受祭物的一部分，祭司需要負起較大的責任，對 * 儀式的執行亦有更大的權力。在美索不達米亞的廟宇社群中，分工和分權也很普遍。

十六 13～14　流奶與蜜之地　「流奶與蜜之地」成了應許之地的同義詞。它原是盟 * 約應許的一部分，在此引用則是對比曠野生涯的艱苦。這自然亦包括牧原茂盛，以保證牛羊的奶量豐富。又參看：出埃及記三 7～10 的注釋。

十六 14　剜人的眼睛　這是一句成語，意思是矇騙人。可拉黨人拒絕參與摩西提出的試驗，指控他是騙子，已經蒙蔽了這麼多人跟從他。

十六 28～30　咒詛的宣告　為求證明他的權柄來自神，摩西求神彰顯類似埃及十災的大能。叛黨領袖大坍和亞比蘭率領全家公然抗命，摩西對他們的咒詛必須徹底到百姓再無疑問，誰是神所揀選之領袖的地步。所以他所求的，是地自動打開，活活將這些人全家送到陰間。在古代近東傳統（烏加列和美索不達米亞史詩）中，陰間經常被描繪為大開的口。如此，沒有人可以說：致這些人死命的是地震等自然現象。他們的厄運早有預言，一旦成為事實，就證明了摩西是真先知。

十六 31～35　地震和火的審判　地震和火是很多人的死因。然而這些反對摩西亞倫的人，卻和他們全家一同被地和神的「火」（原文 kabod，即「榮耀」）所滅。整個社群一同目睹這事，證明神選擇摩西作為領袖。美索不達米亞文學《吾珥被毀悼詞》（Lament for the Destruction of Ur），亦同樣提到神明的忿怒藉風暴性大火和地震彰顯。再者，亞述巴尼帕王的亞述文獻，亦提及過神明的干預導致火從天降，殺滅敵人。

十六 47　用香來贖罪　這時神因百姓悖逆摩西而生的怒火，以瘟疫的形式「發作」出來。摩西亞倫燒香，如同 * 驅邪性的補救辦法（類似出埃及記十二 7 逾越節時塗在門框上面的血）。經由認可的祭司所燒的香，對百姓的罪有除罪性的功用，又能保護他們免受神的怒氣。但比較普遍的除罪方法是血祭（見：利十七 11）。埃及人用香來驅除有敵意的超自然力量，在埃及亦有案可稽。他們在祭儀巡行中也是為此帶著香爐。按照文物的描繪，這也是城被圍攻時所執行的 * 儀式之一。

十六 47～50　瘟疫的性質　這個殺死了一萬四千七百人的瘟疫，是以曾經殺死埃及長子之「滅命使者」的姿態出現。其能力大得摩西要下令亞倫拿燒著香的香爐，站到死人和快要死的人中間，才能制止進一步的毀滅。這是反常的，因為祭司的慣例是不得接觸死人。顯然這是惟一遏阻瘟疫的方法。靠著經文要診斷這是何種病症，是不可能的（見二十五 8 注釋）。

十七 2～7　以杖作為族長的標記　牧人用杖引導羊群。杖在長老或族長手中（大概有獨特的雕刻，使人一看就知是歸誰所有），就是他權柄的象徵（見：創三十八 18）。將十二個族長的名字寫在杖上，放在會幕之內，奉神之命而發芽的杖屬誰所有，這人被指派為祭司，就毫無疑問了。這種公開挑選的模式，亦可見於約書亞記七 14～15；撒母耳記上十 20～21。

十七 4～11　用木器占卜　用來斷定誰是神所揀選的祭司領袖的方法，是一種 * 占卜術（藉物件斷定神旨）。這方法與何西阿書四 12 所譴責的占卜術斷然不同，後者使用木偶或 * 亞舍拉柱。在本段中全體族長加上亞倫，各自奉命將杖放在會幕裏面。經文中的「杖」字是句雙關語，這字在希伯來原文中，也是「支派」的意思，象徵神要分別各族的族長。這事此後不再重演，因此不屬祭禮 * 儀式的一部分。亞倫的杖開花，就正式證實了他的權柄；這事再無斟酌的餘地。在樹木附近進行占卜活動，也可見于士師記九 37 提及的「蔔者之樹」（NIV；和合本音譯：「米惡尼尼橡樹」），和士師記四 4～5 之「底波拉的棕樹」。* 烏加列文獻有關儀式的段落亦有提到樹木的使用。

十七 8　杏的意義　亞倫的杖像杏樹枝一樣發芽、生苞、開花。整個創造過程象徵神有掌管受造萬物的能力，應許之地的豐盛（見：創四十三 11），以及亞倫一系祭司必須具備的「警醒」（希伯來語 saqed 一字，可譯作「杏」，又可譯作「警醒」）。在耶利米書一 11～12 中，杏樹枝象徵神保守以色列。古籍（如：埃及之《* 阿希卡爾的智能》）以杏花為該地區最早開花的植物，因此可能也是象徵亞倫職位居首。

十八 1～32

祭司的責任和權利

十八 1～7　聖潔範圍的概念和維護　聖潔空間的核心是至聖所：約櫃之所在。從這一點以輻射式擴散開來，是多個以同心圓的方式排列，潔淨程度不同，對 * 潔淨程度要求各異的地帶。祭司的主要任務之一是實施規例，以求維持每個地帶的聖潔程度合乎規格。整個利未支派既被挑選作為祭司，就有必要分派職務責任，構成以亞倫父子為首的階級性制度。所有利未人交由亞倫一家照管。他們要負擔維持會幕運作的一切粗重事務，以及守衛聖區，向帶來祭物的崇拜者提供幫助。然而實際獻祭，以及在約櫃前面事奉，卻是只有亞倫父子及其後裔才有資格執行的工作。要是有利未人違犯這些約束，這人以及亞倫都要死亡。非利未人擅進聖所禁區亦必須處死。上述對社群的約束，和亞倫一家要負起的重責，能夠加強和保護神事工的奧秘和能力，以及一切與之有關的事物。

十八 8～10　祭物的分　至聖的分——即帶入會幕至聖特區的供物（見：利六 1～七 10）——指定歸給亞倫父子，作為他們負擔重責的獎賞。這些分與其他祭物不同，是不可分給家人同吃的，只有在儀式上潔淨，聖潔程度足以食用聖供物的祭司才可以吃。這些包括素祭、贖罪祭、贖愆祭的供物，一部分要燒

在壇上，餘下的則成為祭司的聖食物。赫人的聖潔文獻也很關注君王和非聖職官員食用「神明食物」的問題。聖潔財產的重要性亦可見于美索不達米亞法律：偷竊廟產的刑罰十分嚴峻（巨額罰款，甚至死刑）。

十八 11　搖祭　部分保留給祭司和家人的另一樣祭物是搖祭，即在祭壇前面藉抬舉 * 儀式得到特殊地位的禮物（見：利八 22～30 注釋）。然而本節所指的不是所有的搖祭，因為有些搖祭必須燒盡（出二十九 22～25），又有一些是祭司中男丁專用的（利十四 12～14）。

十八 12～19　祭司的特權　永歸祭司及其家人（不包括兒媳及雇工）之物件的最後一項，是一切初熟的收成（五穀、油、酒）和頭生牲畜的肉。本段加添了一些規條。主人可以照定價將不潔的牲畜贖回，父母必須贖回嬰孩（見：出十三 12～13，三十四 19～20）。全部的血和脂肪，以及某些內臟都要燒在壇上，作為平安祭獻上（利三 9，七 3）。動物的這些部分象徵生命的精髓，因此理當全獻給神，不保留給祭司食用。

十八 16　聖所舍客勒　贖回孩童和不潔牲畜所用的舍客勒，等於銀子二十季拉（11.5 克）。本節所指的，不是要到主前四世紀才出現的錢幣。有關舍客勒重量的討論，可參看：出埃及記三十 13 的注釋。

十八 19　鹽約　鹽廣被用作防腐保存的象徵。立約或結盟的典禮經常用鹽來象徵條款有長遠的效力。* 巴比倫、波斯、阿拉伯、希臘的文獻，都證實了這個象徵性的用法。同樣，在聖經中，主和以色列所立的 * 約，也被稱作鹽約——即長久保存的約。建立協定的盟友通常會共用筵宴，以鹽醃之肉為主菜。故此，祭中用鹽是個合適的備忘物，令人不忘盟約的關係。再者，鹽有妨礙發酵過程的功用，而酵是悖逆的象徵，所以鹽自然就成為防止悖逆的代表（見：利二 13）。

十八 21～32　古代近東以什一奉獻為祭司薪酬　將出產（五穀、果子、牲口）的十分之一指定為祭司的薪酬，顯然是以色列獨有的作法。美索不達米亞的廟宇雖可向自己田地的佃農收取租金，卻無法向全民課稅。是以支持廟宇和祭司的經費，必須全部來自廟產與私人及王室的捐贈。埃及和美索不達米亞的君王也有土地可以課取入息，但其意義卻與什一奉獻不同。迦南文化的什一制度與以色列十分相似，但受益者卻是君王與行政機關，不是祭司——雖然祭司有時也是行政機關的一員。利未人在征服迦南後，並沒有分到土地，他們要由全體百姓藉什一奉獻供養。然而值得留意的，還有利未人亦須將所得的十分之一交給亞倫一家，顯出利未人與祭司之間，有明顯的分界。

十九 1～22

紅母牛的典禮

十九 2～10　紅母牛的意義　指定要被獻為祭，其血與灰混和，用來淨化觸摸了屍體之人的，一定要年輕的母牛。牛要紅色可能是代表血，但不能肯定。希伯來原文並沒有說明這牛的歲數，但不容牠負軛耕耘，或做任何工作，可能表示牠是剛剛長成而已。撒母耳記上六 7，非利士人用來拉車搬運約櫃的，可能是這種母牛。這種牛可作祭物，因此也可用來試探神明的旨意。申命記二十一 1～9 中的兇殺懸案，也是規定要犧牲母牛犢，用牠的血來進行淨化 * 儀式。牲畜的血和無辜狀態，是潔淨儀式的關鍵。

十九 2～10　紅母牛的儀式　律法規定必須將一隻沒有殘疾、未曾負軛的紅母牛，交給亞倫的兒子以利亞撒在營外宰殺，才能製造能夠潔淨因觸摸屍體而遭沾染不潔之人的調劑。此事由以利亞撒執行，因為牛屍能使身為大祭司的亞倫不潔。以利亞撒把這牛的血向會幕灑七次，又監督焚燒屍骸的工作，並且將香柏木、牛膝草、朱紅色線丟入火中。燒剩的灰儲存在營外，供日後之淨化 * 儀式所用。然而參與獻祭的人即使洗澡、洗衣服，仍會因此不潔淨到傍晚時分。* 赫人儀式亦證實了使祭司暫時 * 不潔的，包括了儀式本身，以及用來淨化人之調劑的原料。

十九 11　因屍體而致在儀式上不潔　死人 * 祭儀在古代近東流傳很廣。美索不達米亞和古以色列雖然沒有清楚的來生觀念，卻依然有死者的靈能夠影響活人的信念。例如按照赫人文獻，他們懼怕死人的原因，似乎是恐怕在死者的靈「面前不潔」，就如在神明面前不潔一樣。故此 * 赫人在祖先的墳墓中獻祭，但他們對於被屍體沾染，卻似乎不以為意。反之，美索不達米亞的南布林比（namburbi）* 儀式，卻顯出他們對屍體所導致的不潔相當畏懼。理由可能是恐怕混淆了陽世陰間兩個存在的層面。人接觸了死屍——不論是人屍、獸屍——就會沾染不潔。必須經過淨化，他才不會將 * 不潔傳染給其他的人，

甚至整個社群。赫人的儀式雖然也包括洗身、獻祭、隔離，但古代近東淨化儀式細節最為詳盡的，大概還是首推聖經。

十九 17～19　潔淨儀式　潔淨被屍體污染者的方法，是要一個在禮儀上潔淨的人，把紅母牛的灰放在器皿中與活水混合，用牛膝草灑在不潔的人身上。用牛膝草的原因，是因為其枝條多毛，能夠吸收水分。灑水要在第三天和第七天進行（三和七兩個質數，在 * 儀式和故事中都經常用到），然後在第七日不潔者要洗澡、洗衣服自潔。到傍晚時分，這人在儀式上就潔淨了。這樣一來，社群就不會混淆潔與不潔，並且得以維持全體配事奉神的理想。

十九 20～21　潔淨禮的水　祭禮母牛的灰與泉水或河水混合製造的調劑，稱為「除污穢的水」。它灑在不潔者身上，作為潔淨 * 儀式的一部分。赫人的儀式中，亦有以水作為消除 * 不潔或不潔之嫌疑的方法。然而民數記所描述的調劑，又同時有使灑水之人不潔到傍晚的作用。它所以如此，是與調劑的目的有關，並且假設祭禮用到的材料，本身有污染作用。

二十 1～13

磐石出水

二十 1　年代小注　曠野流浪的四十年已面臨結束，有分出埃及的人因為不許進入應許之地，此時當已不在。領袖的交接在米利暗於第四十年第一個月去世時開始，並於五個月後亞倫之死（民三十三 38）達到高峰。

二十 1　尋的曠野　尋的曠野位於巴蘭曠野北面。其確實地點雖無法肯定，但卻有應許地南界之名（民三十四 3～4；書十五 1、3）。以色列居住有相當時日的綠洲加低斯，也是在尋的曠野裏面（見十三～十四章）。

二十 6　神榮耀顯現　摩西亞倫在危急關頭轉向神尋求帶領幫助，他們來到會幕門前，以懇求者的身分俯伏於地。神的榮耀（kabod）因他們謙卑哀求而顯現，提供解決的辦法（類似情況，見：民十四 5～12，十六 19～22）。神的光輝或能力以可見的方式出現，在美索不達米亞史詩中十分普遍，他們稱之為梅嵐穆，可以用來擊敗敵方（例如在《* 埃努瑪埃利什史詩》中，* 瑪爾杜克和 * 查馬特二神之爭）。

二十 1～13　磐石出水　沉積岩在石面底下，有時有可以聚水的囊穴。石上滲水顯示出水囊的存在，擊打石面就能放出裏面積存的水。然而本節所述水量之多，是這種理論無法解釋的。

二十 13　米利巴水　出埃及記十七章的米利巴水位於西乃山一帶，利非訂一地。如今他們則在利非訂東北偏北一百五十航空哩處的加低斯。然而地點雖異，此為爭鬧（米利巴）之水則一。

二十 14～21

向以東的請求

二十 14～21　晚銅器時代的以東　以東是死海以南直到亞喀巴灣的地區。考古學家最近在本區幾個定居的遺址中，挖掘到少量 * 晚銅器時代的陶器。但卻找不到建築物或文字記錄。埃及人稱這地區的遊牧民族為肖蘇（Shosu）。但這用語可能是社會階層而非種族的名稱。

二十 22～29

亞倫之死

二十 22～26　何珥山　亞倫死地（但按照申十 6，他卻死在摩西拉）的傳統地點是彼特拉附近的內比哈倫山（Jebel Nabi Harun），但此地卻不是在「以東邊界」上。在加低斯西面，接近以東邊界的馬德拉山（Jebel Madrah）是另一個可能，但當地缺乏足夠的水源。



內比哈倫山

二十 29　哀哭三十天　正常的服喪期是七日（創五十 10；撒上三十一 13）。但為了表示他們的重要性，百姓為摩西（申三十四 8）、亞倫都哀哭了三十天。這也是領袖交接的場合，以利亞撒繼承父親大祭司之職，穿上他的聖服（民二十 26）。後來約書亞亦同樣繼承摩西（申三十四 9）。

｛

二十一 1～3

亞拉得被滅

二十一 1～3　亞拉得　現在名為亞拉得的遺址，是個 * 初銅器時代（主前第三千年紀上半）有牆的城邑；那是亞伯拉罕之前很久的年代。當時亞拉得是西乃半島蓬勃之煉銅工業的重鎮。按照考古學家的挖掘，此地有定居跡象的下一個時代，是 * 鐵器時代的初期（士師時代）。這時代的亞拉得建有一系列的護城樓，約在所羅門時期還有一個廟宇。由於此地在出埃及和征服時代並沒有定居的痕跡，部分考古學家提出迦南人時代的亞拉得，是在今日名叫亞拉得之遺址西南七至八哩外的馬珥哈塔遺址（Tell Malhata）。主前十世紀的埃及碑文提到亞拉得共有兩個。



亞拉得在銅器時代的城牆

二十一 1　亞他林　這字含義不明，可能是個地名，也可能是指某種職業（KJV 和 LXX 譯本作「探子」）。而可能性最高的，則是指死海南岸的地區，或許是塔瑪爾（Tamar）的遺址。以色列人在此被亞拉得王的軍隊攻打。

二十一 3　何珥瑪　希伯來語中「何珥瑪」一字的意思是「毀滅」。在此用作地名，是紀念以色列人的勝利。他們起誓要將這個地區的迦南人城邑盡行毀滅，並且將一擄物奉獻給賜他們勝利的神。這和向耶利哥城所宣告的 * 赫倫（herem；和合本：「當滅的」）相似（書六 17～19、24）。作為地名，這字所指的是別是巴東面七哩半，暫時考證為馬索斯遺址（即梅沙什廢墟）。

{

二十一 4～9

銅蛇

二十一 4　行程　以色列人從以東邊界上的何珥山向南行進，前往亞喀巴灣北端的以拉他。考古學家對當地的鑒定，顯示以東人要到所羅門年間（主前十世紀），才擴張到這麼遠的地方。

二十一 6～7　蛇　本段沒有清楚說明蛇的種類，可能是沙漠蝮蛇的一種。「火」或「有翼」的形容，可能因為牠是眼鏡蛇，或指其攻擊之迅速（申八 15）。較廣泛的討論，可參看：創世記三 1 的注釋。

二十一 8～9　掛在杆子上的銅蛇　按希伯來語這蛇是用銅（copper），而非英譯本的「青銅」（bronze）製造。青銅是銅和錫的合金，在發生此事的亭納地區冶煉，所以這翻譯也是有其實際背景的。考古學家在本區挖掘到埃及女神哈妥爾的廟宇。在士師時代佔用了這廟宇的米甸人，把它改裝成掛了幔子的神殿。就在這個神殿的內室中，有一條長約五吋的銅制蛇像出土。古代近東普遍相信某物的像能夠保佑人不受此物之害。是以埃及活人死人有時都佩戴蛇形的 * 護身符，以求自保不受蛇害。最後值得一提的，還有 * 尼尼微出土的一個青銅碗；這碗頗為有名，上有希伯來語的人名，以及一條有翼之蛇掛在某種杆子之上的圖畫。

 二十一 10～20

穿越摩押之旅

二十一 10～20　行程　民數記三十三 44～48 詳列了這個旅程途經的各站。城邑數目不明，因此亦難以提供考古證據。但無論如何，當代的埃及地圖和行程表，都記載了好幾個的站口。撒烈谷是今日的黑薩幹河（Wadi el-Hesa），亞嫩河則流經莫吉布幹河（Wadi el-Mojib）。兩河的流向都是從東至西，前者注入死海南端，後者河口則在死海東岸的中腰。

二十一 14　耶和華的戰記　聖經作者在編纂征服迦南的歷史和傳統之時，引用過好幾種史料，書面的和口頭的都有。書面的史料包括了雅煞珥書（見：書十 13；撒下一 18），與耶和華的戰記。聖經所記的三個片斷顯示，這兩本書主要是記述國家肇建時代的凱歌，及有關耶和華大能和以色列領袖的史跡。可惜這兩本書都已佚失，但聖經提到它們，顯出經文的記載至少有一部分，是基於文化傳統之記憶的。

二十一 21～35

西宏和噩

二十一 21　亞摩利人　主前二千年之後，* 阿穆魯或亞摩利人是美索不達米亞人數頗眾的民族，來自主前十八世紀 * 馬里文獻和 * 巴比倫王 * 漢摩拉比的行政檔案，都曾經提到他們。埃及的記錄把他們列為主前十四世紀時，奧朗底河以南，一直延伸到外約但的幾個王國之一。他們實際上控制了外約但，可能是與埃及和赫人帝國的爭鬥有關。這兩個強國之間的加低斯之役（主前約 1290 年）並沒有決定性的結果，產生了短暫的政治真空，亞摩利人得以操縱本區。主前一二〇〇年左右海上民族的來臨，使形勢更為複雜。在聖經之中，亞摩利人可以用作民族的名稱，指西宏和噩的王國（民二十一 21、33），也可以是指迦南的居民（創十五 16；申一 7）。

二十一 23　雅雜　雅雜是以色列人與 * 亞摩利王西宏大軍打仗的戰場。根據教會史家優西比烏（Eusebius，主後四世紀）和米沙碑文（主前九世紀）的記載，雅雜可能是在馬達巴（Madaba）和底本兩個區域之間，摩押地東緣之塞梅特幹河（Wadi al-Themed）旁的梅代尼葉廢墟（Khirbet Medeiniyeh）。申命記二 33 和士師記十一 20 都曾經提及這場戰役。

二十一 24～30　佔領之地　本段形容為西宏和噩的國土的外約但中部地帶，南方達亞嫩河谷，北方以雅博河為界。摩押是這地區的一部分，亞捫則不是。這些「王國」在這時代似乎不是有組織的國家，以色列人擊敗它們也只是得以安全通過其領土，各支派並非直接控制這些地區，也不能在此定居。

二十一 25～28　希實本　現代的黑什班遺址（Tell Heshban）位於耶路撒冷正東面約五十哩左右。然而考古學家卻找不到任何跡象，證明主前一二〇〇年之前有人在此定居。部分學者懷疑 * 晚銅器時代的

希實本可能在別的位置，賈盧珥遺址（Tell Jalul）是其中一個可能。最近在本區的勘測和挖掘，發現了越來越多的 * 晚銅器時代陶片。但要進一步肯定這時代定居的性質，依然十分艱難。



賈盧珥遺址

二十一 29　基抹　以色列慶祝戰勝西宏和噩之外約但兩國時所唱的這首「譏諷詩歌」，提及摩押神祇 * 基抹。主前九世紀時摩押王米沙的碑文中，也曾提及這神祇（又見：士十一 4；王上十一 7）。正如摩押是以色列的仇敵，作為摩押的國神，基抹亦與 * 耶和華對敵。基抹的 * 祭儀與耶和華崇拜相似，其屬性（賜給百姓土地和勝利）也相仿。這可能不過表示古代近東的人對他們神明的期望，國與國間並沒有什麼分別。基抹一名最早出現於敘利亞北部埃蔔拉的一個神祇名單上（主前約 2600～2250 年）。美索不達米亞和 * 烏加列，都可能有人崇拜這個代表黏土或泥磚的自然力量神祇。

二十一 30　毀滅的範圍　希實本和底本依次是摩押北部（亞嫩河以北）北端和南端的重鎮。有關希實本可參看上面本章的討論。底本就是今日的迪班（Dhiban），在亞嫩河（莫吉布幹河）以北一二哩處。它在主前九世紀，是米沙王的王城之一，其名字在當地出土的碑文中地位顯著。然而當地缺乏 * 晚銅器時代的文物，因此有人懷疑古代的底本究竟是在迪班，還是在附近的另一處地方。事實上，底本列在蘭塞二世的行程表中，證明晚銅器時代確然有一個以此為名的城市。挪法的地點未有考證，甚至連讀法也不能肯定。米底巴是摩押北部中央地帶的首要城邑，學者認為它就是現代同名的城市。由於它是現代化都市，當地的挖掘工作十分有限。



從西面看迪班遺址

二十一 32　雅謝　這地名可以是指一個城邑，又可指這城附近地帶，包括聖經稱為「女兒」（和合本：「女子」）的小村。其位置雖未有定論，最有可能的遺址是在賈齊爾廢墟（Khirbet Jazzir），即雅博河以南十二哩左右。它的功用是作為亞捫邊界的哨站。它反映了以色列兵團朝東的攻勢。

二十一 33　巴珊　擊敗西宏之後，以色列人向北行進，到達北界為黑門山，東界為得如瑟山（Jebel Druze），西臨加利利海的巴珊地區（今日名叫戈蘭高地〔Golan Heights〕），在以得來（今日之戴爾阿〔Der'a〕，位於加利利海東面三十哩）擊敗噩王。巴珊是個廣大、富庶的高原，以牧草著稱（詩二十二 12；摩四 1～3）。更詳細討論可參看：申命記三章注釋。

二十一 33　以得來　以色列在巴珊東南部邊界的以得來，擊敗 * 亞摩利王噩。這城是今日敘利亞的戴爾阿，位於大馬士革以北大約六十哩，加利利海東面三十哩，雅穆克河附近。此地雖然從未有考古學者進行挖掘，卻曾在埃及和 * 烏加列的古籍當中提及。

二十一 33　噩　巴珊的 * 亞摩利王噩被形容為利乏音人（巨人）的最後一位，他的床「是鐵的，長九肘，寬四肘」（13 呎x6 呎；見：申三 11 注釋）。有關這人的資料歷史付諸厥如。以色列傳統多次慶祝這次的勝利，並且記載于申命記一 4，三 1～13，四 47，二十九 7，三十一 4；約書亞記二 10、九 10；列王紀上四 19。

尼波山上的銅蛇標誌

二十二 1～二十四 25

巴蘭和巴勒

二十二 1　摩押平原　這是約但河東死海北岸廣闊的平原或草原地帶，對岸是耶利哥平原（書四 13）。這位置恰可成為進入迦南地的跳板。

二十二 2　摩押王巴勒　摩押王巴勒並沒有在其他歷史典籍中提及。實際上，除了米沙碑文提供了一些主前九世紀的資料以外，只有極少的摩押歷史被現代學者所發現。必須留意的一點，是王這個稱號除了可以用來形容龐大帝國的統治者之外，更可以像本段一樣，用來形容小國的領袖或部落的酋長。

二十二 4～7　米甸人　米甸人是住在外約但南部地區的民族。聖經將他們形容為亞伯拉罕和基土拉所生的後裔（創二十五 1～6），在約瑟的記載中他們以商隊貿易為業（創三十七 25～36）。摩西逃離埃及之後成為米甸人葉忒羅家族的一份子（見：出二 15 注釋），但以色列人入侵迦南之事，米甸人並沒有參與。在巴蘭的記載中，米甸長老與摩押人聯盟，並且有分聘請巴蘭來咒詛以色列。

二十二 4～20　代爾阿拉的巴蘭　一九六七年由夫朗肯（H. J. Franken）率領的荷蘭考古學團，在約旦稱為代爾阿拉的遺址中，發現了一些刻了字的灰泥殘片。這些鑒定來自主前八五〇年左右的殘片，顯然是用 * 亞蘭文寫成的。殘片提到比珥的兒子巴蘭，即民數記二十二至二十四章形容為先見的那人。文獻雖然十分片斷，有很多空白和字眼不能確定之處，餘下文字已足肯定巴蘭是個先見，夜間領受神明資訊，其資訊出乎鄰舍意表。文獻所述的事件是否與聖經相同雖是待決的疑案，但它卻肯定確立了在主前九世紀，一個與某位名叫巴蘭的先知有關之經外傳統的存在。巴蘭可能是惡名昭彰，以致過了幾百年，仍然是個重要的先知名人。若然，較早之以色列征服記載所描述的，便是同一個人。



代爾阿拉遺址

二十二 5　毘奪　此地大概是位於幼發拉底河支流薩朱爾河（Sajur River）畔，敘利亞北部之迦基米施十二哩外的毘特魯（Pitru）。鑒於民數記二十三 7 說巴蘭是從亞蘭請來的，上述的地點看來很吻合。但遙遠的距離（約 400 哩），卻驅使部分學者在比較接近摩押的地方另覓毘奪的遺址。

二十二 6　巴蘭的先知地位　約書亞記十三 22 將巴蘭形容為「術士」，但民數記二十二 6 卻說他的祝福和咒詛是有效力的。他來自美索不達米亞的上游地區，迦基米施的附近，具有國際性的真先知信譽。在民數記二十二至二十四章的記載中，巴蘭一再提醒巴勒說，他只能宣講神放在他口中的資訊（民二十二 18、38，二十三 12、26，二十四 13）。巴蘭雖然用獻祭儀式來獲取神的回應，他不獨是個占卜者而已。* 占卜有時雖會被美索不達米亞的先知所用，和它有關的，卻主要是檢查祭牲和觀察自然現象（如：雀鳥飛行的途徑等）的 * 祭儀人員。巴蘭每次都似乎是直接與神溝通，然後以 * 神諭形式向巴勒宣告神的話語。這是以賽亞書、耶利米書，和其他的以色列先知書中的典型先知訓諭方式。有五十多個 * 馬里文獻（時間比巴蘭早了幾個世紀，地點在迦基米施下游 250 哩左右）中，都記載了口傳的神諭；不同的神明透過一般人或僧侶，向馬里王心利林傳達各種各樣的資訊。可見在這個時代左右的古代近東，先知活動並不罕見。

二十二 6　咒詛的力量　咒詛能夠將神明的怒氣召來，臨到個人、團體、城市，或地方上。任何有意召

來死亡、毀壞、疾病、失敗之人，都可以創作宣講咒詛。咒詛有時亦包括執行儀式，例如按照一個赫人文獻，針對把「受污染」的水給王飲用之人的咒詛，規定要在宣告之時倒水。盟 * 約或條約經常有咒詛偕同，目的是借取作為簽署條約一方之神明的能力，作為對有意背約者的警告。然而咒詛對於其施行者，亦可能有不良的效應。咒詛父母（出二十一 17）或神（利二十四 11～24）的人必須被處死。巴蘭記載中所反映的以色列傳統，是惟獨耶和華能夠施行咒詛，先知即使擅自行事，也不能生效。然而巴勒對巴蘭的形容，是他與神明協調到祝福咒詛都必然有效的地步。實質上，他們相信這個作為神明媒介和代表的先知，有能力向神明作出善意惡意的請求。然而巴蘭卻否認這一點，指出他只能說出神讓他說的話。

二十二 7　* 占卜的卦金　事關重大的資訊當然可以賺取費用或報酬（見：撒下四 10）。占卜師是宗教的從業員，提供服務可以索取酬金（撒上九 8）。但巴蘭要到咒詛以色列人之後才能收費（民二十四 11）。故此，這數額可能是報酬而非定金。

二十二 18　巴蘭與耶和華　巴蘭若果確然是個美索不達米亞的先知，曾經奉多個神祇的名說話，他用上「* 耶和華我神」的稱謂，驟看似乎十分異常。但巴蘭很可能只是認識以色列之神的名聲（見：書二 9～11 喇合的話），又或對每個神都是如此稱呼，來誇耀自己先知的威信而已。巴勒邀請巴蘭的理由似乎是根據他祝福咒詛之能，他求告的是哪位神都沒有關係。因此我們沒有必要堅持巴蘭所事奉的，惟獨是耶和華。

二十二 21～35　神差派後反又敵擋　聖經有好幾個似乎是神改變主意的奇怪案例。主召喚雅各（創三十一～三十二）和摩西前往某地，卻在途中阻撓他們。在每個例證中，神都是有意要他們成行，只是有未了的問題需要首先解決而已。

二十二 22～35　耶和華的使者　古代的國家元首很少有直接的接觸。外交和政治上的交流必須倚靠居間者才能達成。擔任居間者的使節是己方的全權代表，有資格代替己方說話。所代表之人親臨時可以得到什麼款待，他也可以得到。這種標準的外交禮節，並不是誤解使節就是君王。使節所受的款待，只是反映對他所代表之人應有的尊重而已。一切禮物都視為代表己方，而不是使節本人送出的。對代表人所說的話，都視作必然會準確覆述，就如直接向所代表者說出一樣。代表人以使節身分說話時，聽者都知道他所表達的不是自己的意思，而是他君主的言語、見解、政策、決定。同樣，耶和華的使者也是祂的使節，祂王室的公使，全權代表信息之源。此處用來形容耶和華使者的希伯來語字眼是 satan（音譯「撒但」，和合本：「敵擋」）。但這位天使並非約伯記一至二章和撒迦利亞書三 1 有格性的「控訴者」、「仇敵」。本節用這個字只是形容天使在此扮演的敵對角色而已。

二十二 28～30　會說話的動物　除本段以外，會說話的動物在聖經中出現，只有創世記三 1～5 夏娃和蛇的對話。該處經文將蛇形容為最狡猾的動物，會說話的動物可能只有這一種。巴蘭敍述中的驢子要在神給予能力之後才能說話。這種故事通常歸入寓言一類，在古今文學中都頗受歡迎。寓言一般有智慧文學式的主題，用意是肯定或質疑一些基本的真理。古代近東文學裏面的例證，包括了埃及《兩兄弟的故事》（Tale of Two Brothers）中會說話的牛，和 * 亞述《* 阿希卡爾的教訓》（Teachings of Ahiqar）中豹和羚羊的對話。會說話的動物在這故事中出現，是要向巴蘭表明神能選擇透過任何動物說話，動物本身並無功勞。

二十二 36～41　地理　二人從摩押北界附近的亞珥摩押（Ar-Moab，和合本：「摩押京城」，NIV：「摩押某城」），北上到基列胡瑣和巴力的高處。亞珥摩押（見二十一 15）的地點至今未有定論，但學者一般認為它和位於王道所循的亞嫩河南支的沿岸，現代名叫巴盧阿（Balu'a）的地點有關。基列胡瑣和巴力的高處的所在也都不明。部分學者認為後者是在王道上的亞珥北面二十五至三十哩處。又有學者認為它還要北一點，更接近以色列人安營地點之處。

二十三 1　七座壇　七字在聖經經常出現，可能和創世的日數或由於它是質數有關（參：王上十八 43；王下五 10）。聖經再沒有築七座壇獻祭的例證。此舉可能是個非以色列的 * 儀式，每個壇都是獻給不同的神明。可以想像得到，國際條約簽署時或會召請神明作為協定的見證（* 亞述王以撒哈頓與推羅之

巴力簽署條約時，召請「七神」），並且為每一神祇築壇獻祭（見：創三十一 44～54）。此外，美索不達米亞與條約無關的文獻，也證實了用七個祭壇，同時向高位之神獻祭的習慣。

二十三 1　以公牛公羊為祭　這兩樣是古代近東最珍貴、最高價的牲口。獻之為祭就是表示崇拜者盡了最大的努力來取悅神明，以求得其幫助。約伯為三友所獻的贖罪祭，亦同樣包括了這些動物每樣七隻（伯四十二 8）。

二十三 3　在淨光的高處求啟示　「淨光的高處」的翻譯頗有爭議，希伯來原文字眼的意思仍有疑問。上文下理似乎清楚指出巴蘭遠離摩押人，要獨自進行 * 占卜。這可能是 * 儀式上的需要，也可能是神只願意與巴蘭直接接觸。無論怎樣，高處經常令人聯想到神明及其啟示（西乃山、撒分〔Zaphon〕、奧林帕斯山）。

二十三 4　與 * 伊羅興會面　古代的神明通常是藉異夢、與死人通靈，或廟宇先知魂游象外時說的話，來傳達資訊。本節的用語顯示這些方式一個也沒有用，然而巴蘭與神會面的性質卻沒有說明。

二十三 14　瑣腓／毘斯迦　「瑣腓」的意思是「守更者」、「守望者」。這個非專有名詞用來形容毘斯迦時，就是指摩押高原可以西眺望迦南（參二十一 20）的山岬。「瑣腓」的意思，不過是說巴蘭上到現有瞭望點，等待神的徵兆。他的意圖可能是藉雀鳥飛行的途徑來求得兆頭。此舉不但是美索不達米亞常用的 * 占卜法，也在代爾阿拉的碑文中出現（見二十二 4 注釋），顯然是與巴蘭有關。

二十四 1～2　巴蘭之方法與神聖靈角色的分別　巴蘭是個美索不達米亞的先知，他召喚神的慣常步驟應該包括某種 * 占卜。一旦知道耶和華的意思是要祝福以色列人，巴蘭就放棄了機械式的方法，容許自己直接受神啟示。他轉向以色列人時，就得著了神聖靈的能力，宣講神的祝福；宣講時大概是魂遊象外。他甘願在摩押王面前自我敞開，就證明了資訊的真實，並且也是超脫式預言的例證（見：撒上十 5～6、10～11）。

二十四 5～7　隱喻　巴蘭的 * 神諭之中，包括了以色列豐盛富足的應許。他俯望他們的陣營，將他們比喻為沉香和香柏的樹林。沉香樹的原產地並非迦南，這隱喻可能是指移民至此的以色列，被神「種植」在應許之地。香柏樹通常並不生於水邊，所指的可能是任何一種針葉樹。水源和種子的豐足回應迦南地的肥美，和多子多孫的立 * 約應許。作者提到國王，又描述這國將來要戰勝敵方亞瑪力人。亞瑪力王亞甲後來被掃羅王所殺（撒上十五 7～8）。

二十四 7　亞甲　亞甲是掃羅王年間亞瑪力人的勇武君王（撒上十五 7～8）。亞瑪力人雖被掃羅擊敗，卻不斷作為以色列的肉中刺（撒上二十七 8，三十 1；撒下一 1）。亞甲一名在以斯帖記重現，作為仇敵亞甲人哈曼的族名。有人認為亞甲是個稱號（如埃及王皆稱「法老」），但並無證據。

二十四 17　星和杖的隱喻　星在古代近東雖然經常代表君王，這隱喻在聖經中卻甚少用到（賽十四 12；結三十二 7）。但它在此與代表王權（詩四十五 6：「你國權的杖是正直的杖」）的權杖同現，卻確定了這個詮釋。換言之，巴蘭的 * 神諭在此預言以色列王國的興起，國勢（如權杖之揮動）延伸到外約但地區。埃及杜得模西士三世（主前約 1504～1450 年）的碑文，亦證明了權杖可以像狼牙棒一樣，用來打碎敵國的頭。

二十四 20　亞瑪力人　亞瑪力人是個部落聯盟，主要在迦南東南方的乾草原地帶居住（出十七；士六～七）。撒瑪利亞以西的山地，可能也有一些亞瑪力人的部族。聖經一貫將他們描繪為與以色列競爭土地的對手。「諸國之首」可能是亞瑪力人的自稱，又可能是表示他們是首先與以色列人對敵的民族（出十七 8～15）。

二十四 21～22　基尼人　基尼人在這 * 神諭以先雖被視為友邦（出二 16～22，摩西之岳父），在本段與亞瑪力人同列於被譴責的範圍內。他們是居住在西乃半島北部加低斯一帶的遊牧民族，並可能以流動銅匠（西乃多有銅礦）和牧人身分在加利利地區出沒。巴蘭譏諷他們在山區的住處，說他們至終必亡於亞述。

二十四 22～24　亞述　這名所指的不太可能是主前第七、八世紀時，雄霸全古代近東的新亞述帝國。因為這樣一來，這 * 神諭的焦點（甚或其寫作日期）就變得太後期了。但另一方面，亞伯拉罕和基土拉

所生的亞書利族（創二十五 3），卻似乎不會大到能夠擊敗基尼的地步。主前十四世紀時的 * 亞述，在軍事上已經強盛到有分促成 * 胡利人的美坦尼（Mitanni）王國覆亡，但卻沒有他們軍力再往西進的證據。本節所指的，最有可能是創世記二十五 18 中，與以實瑪利族有關的亞述。

二十四 24　基提　這是賽普勒斯島的古稱（創十 4），以基提翁（Kition）城為名。在後期文獻（昆蘭〔Qumran〕等）中，基提一名泛指航海諸國（但十一 30）或羅馬人。至於本節，則有人提出是指「海上民族」——即主前一二〇〇年左右入侵近東的混合民族（包括非利士人）。

二十四 24　希伯　按照創世記十 21 和十一 14，希伯是希伯來人的祖先。但在這個 * 神諭中，這理解是不合上文下理的，因為這樣一來，以色列就遭受咒詛了。可能的解釋包括了它是描述基提攻打「希伯」，它是指基尼的一族，或以色列的亞設支派。然而關於這名字，至今仍未有令人滿意的解釋。

｛

二十五 1～18

巴力毘珥事件

二十五 1　什亭　這地的全名是亞伯什亭（民三十三 49），這是約書亞探子和以色列人入侵迦南的出發點（書二 1，三 1；彌六 5）。約瑟夫記載這地位於約但河東面七哩，其實際地點雖不可考，卻可能是克夫雷因幹河（Wadi Kefrein）旁的漢曼遺址（Tell el-Hammam）。

二十五 3　巴力毘珥　* 巴力以山（如：洗分）或迦南各處的城邑（見：民三十二 38，三十三 7；王下一 2）為名，並非罕見之事（「巴力毘珥」在原文是「毘珥之巴力」的意思）。以色列人在這個案例中，受摩押的女子影響，崇拜毘珥城（見：申三 29 的伯毘珥）的神。這次事件，顯然是他們第一次與迦南 * 豐饒和風雨的神祇巴力有所接觸，因為巴力一名並沒有在創世記之中出現。這次接觸以災難收場，成了神對拜偶像反應嚴厲的先例。

二十五 4　曝屍　處死的方法雖然不明（見用語相同的撒下二十一 9），把這些不忠領袖的屍體示眾是有其用意的。其用意可能是消弭神的怒火，也可能是表明嚴禁祭偶像，作為對其他人的警戒。律法傳統禁止曝屍或懸屍過夜（申二十一 22～23）。將屍體插在柱上示眾是 * 亞述的常例（西拿基立和亞述巴尼帕的年表中都有提及）。

二十五 6　帶到他家人那裏去　這名以色列人可能不過是把米甸妻子介紹給家人（和合本作「弟兄」）認識而已。但很多學者相信構成問題的，是儀式化性交的習俗。此人將米甸女子領到家人那裏，是鼓勵家中所有男子參與這個嚴禁的 * 儀式——全體百姓其實已經棄絕昔日祭偶像的行為。他們所進的「亭子」（8 節）似乎是個聖室，表示這是性交儀式。然而這是 * 豐饒崇拜的儀式，以色列人這時並未務農，所以這儀式有什麼意義也很難想像。另一個理解則是按照詩篇一〇六 28，巴力毘珥和獻祭給死人有關（NIV：「沒有生命的神」，和合本：「死神」）。他們可以辯稱第 8 節的瘟疫，是祖先之靈作祟，可以藉性交儀式平息。若然，則本節帶女子所到的「家人」，就可能是祖先之靈了。

二十五 8　瘟疫　聖經沒有提到症狀，所以以色列人遭受的是何瘟疫也不清楚。美索不達米亞討論診斷的文獻，經常試圖在某些症狀、疾病與據說致病的罪之間，建立因果關係。以色列並沒有這種疾病分類的系統，但他們仍會將大規模或突發的嚴重疫症，視作神的懲罰。古代地方性和流行性的疾病包括了傷寒、瘧疾、霍亂、肺結核、炭疽、腺鼠疫、白喉等等。耶和華對瘟疫的使用，與古代近東瘟神的作為相仿。按照美索不達米亞神話，匿甲（或艾拉〔Erra〕）是瘟疫的神，冥界的王。迦南對應的神祇是雷謝夫（Resheph），赫人的則是伊沙帕（Irshappa）。大約在這時代的赫人君王穆希利（Murshilish），在祈禱中埋怨說有一場瘟疫，已經延續了二十年之久。他認為這是對他父親所犯之罪的懲罰。

二十五 13　祭司的約　這 * 約和與大衛所立的約一樣（撒下七 8～16；詩八十九 29），也是「永遠」的約。永久性條約協議的用語和概念，並非聖經所獨有，在美索不達米亞的條文之中也很普遍（見：* 亞述王以撒哈頓的藩屬條約）。非尼哈這時的虔誠行為，是亞倫家中惟有屬他的一族得到在聖殿事奉之專利的根據（代上六 3～14 的家譜單獨記述他的家系，他弟兄的則絕口不提）。

二十六 1～65
第二次人口統計
二十六 55　拈鬮分地　用拈鬮的方式分配土地，作決定的權利就歸於神。在美索不達米亞，* 馬里的君王也是用這方法將封地分配給藩屬和退伍者。
二十七 1～11
西羅非哈女兒的案例
二十七 1～11　女兒的繼承權　人若死而沒有男丁作為後嗣，其地業就必須由男性親屬贖回（有關兄終弟及的責任，見：申二十五 5～10 注釋；有關禧年，則見：利二十五 8～55 注釋；有關親屬的權利，則見：利二十五 25～28）。女兒的繼承權則是獨立的問題，不能根據現有的法律處理，必須透過 * 神諭得到神的判決。兄終弟及的權利（申二十五 5～10）顯然與此無關，因為男性繼承人（兒子、叔伯等）並不存在。在這情況下作決定，制定律法在沒有子嗣時給予女兒繼承權，以及規定分配遺產的手續。美索不達米亞的法律典籍中也有一些先例（蘇美文獻古德法例 B 條〔主前約 2150 年〕、* 阿拉拉赫〔主前十八世紀〕、* 努斯、* 艾瑪爾）。然而民數記二十七章的律法後來卻有修改的必要，問題是女兒若嫁到原有支派以外，家族就有失去土地的危險。因此，民數記三十六 6～9 進一步規定繼承土地的女兒，必須與同支派的人結婚。
二十七 12～23
任命約書亞
二十七 12　亞巴琳山　亞巴琳是個山脈，由約但河口往東綿延，繞過死海的北端（見： 申三十二 49），形成摩押高原的西北緣。在這山脈之中，摩西將要觀看應許之地的山峰則是海拔二千七百四十呎的尼波山。
二十七 14　地理小注　本節按照民數記二十 1～13 的記錄，附帶覆述摩西和亞倫在米利巴所犯的罪。本節證明這些事件發生在加低斯巴尼亞綠洲附近；加低斯大概是艾因幹河（Wadi el-'Ain）的庫代拉特泉，亦即是西乃北部最大的綠洲。尋的曠野是迦南以南，尼革沙漠一直延伸到西乃半島的不毛地帶。
二十七 18　聖靈　約書亞被選為摩西的繼承人，他有資格擔此職任的根據，是神所賜與的權柄。他的戰功（出十七 9～13）和無懼于面前百姓和長老的勇氣（民十四 6～10，二十六 65），都表現了這種特徵。將來他會被智慧的靈充滿（申三十四 9），但此時他被擢升為統帥的主因，卻是神所賜與的領導才華。當時除了神所特別指派之人以外，以色列並未設有凌駕於所有支派之上的政治架構。有神聖靈所加的能力，遂成為各支派授與政治權柄的條件。
二十七 18　按手　按手是授與權柄，和象徵領袖間政治權力之轉移的步驟之一（見：民八 10；利十六 21）。例如 * 亞馬拿岩墓（主前約 1400～1350 年），就有法老授職給臣子的壁畫。他們穿著特殊的服飾，法老在他們以上伸手，作為他們新得權柄的象徵。
二十七 21　祭司與烏陵　約書亞作為摩西繼承人的特徵之一，是他對大祭司諭示職分的使用。大祭司能夠借著烏陵和土明，以問題求問於神，獲取是或非的答案（見：撒上二十三 9～12，三十 7～8 中，大衛與亞比亞他的作法）。烏陵土明是何模樣雖不可考，其用法卻與 * 巴比倫觀兆文獻中的諭示性問答相仿。其安放所在是大祭司的「胸牌」裏面，貼近他心口的袋中（出二十八 16；利八 8）。進一步資料，可參看：出埃及記二十八 30 的注釋。
二十八 1～15
獻祭
二十八 1～30　節期和聖日　總而言之，古代近東所有地方的節期和聖日都和農務有關。除了天天對神明的獻祭以外，每個城鎮和村莊都有自己「守護神明的節日」。此外還有國家性神祇巡迴各鎮的場合，「探訪」神廟，促進全地的 * 豐饒和安樂。美索不達米亞節期中最重要的一個是阿基圖（Akitu），即新年的慶典。君王充任主神的角色，女性的大祭司則扮演其配偶，代表首席的女神。二人所執行的一系列錯綜複雜之神聖 * 儀式和獻祭，目的是取悅神明，以求保證來年富庶豐饒。此外，年中慶祝的節期，

還有慶祝陰曆的每個「新月」，以及農民曆的重要事件（雨季或每年氾濫的來臨、開耕、收割等）。有些儀式的根據是季節的轉換。為「將死之神」搭模斯（又稱 * 杜穆齊）哀哭就是一例；惟有借著信眾的眼淚，這神才能從陰間得釋（見：結八 14）。

二十八 1～8　每日獻祭之獻祭者及理由　古以色列祭禮系統的核心，是祭司為百姓獻上的每日常獻之祭。這是為百姓執行的集體性奉獻，取代每個人當獻的祭。祭物雖然隨時代不同而有所歧異（本段是早晚都獻祭牲，王下十六 15 則是早晨獻燔祭，晚上獻素祭），其用意則是向神表示不斷感恩，並且象徵每日守 * 約（見：利一 1，有關燔祭的注釋）。他們很明顯的信念是，這個慣例若是打斷，將會為百姓帶來嚴重的惡果（見：但八 11～14）。

二十八 9～10　安息日獻祭之獻祭者及理由　奉行安息日的命令，是七日停工一天，並且加獻燔祭，作為對從埃及為奴得釋的紀念（出二十 11）。每個以色列人及其牲口、奴僕、客旅，都一定要遵守這法例，奉行安息（出三十一 12～17）。這祭是一次代表全體百姓獻上的，各家各族無需獻祭。並沒有什麼證據證明古時的以色列人利用安息日的時間聚會崇拜。安息日與年中其他所有節日都沒有關聯，只有安息年和禧年（利二十五）是與它對應的例證。惟獨以色列才有出埃及事件，故此古代近東沒有任何民族奉行與此相似，每星期一次的聖日。

二十八 11～15　月朔獻祭之獻祭者及理由　陰曆是古代近東通用的曆法，月神辛之崇拜也很普遍，美索不達米亞北部尤然。新月（月朔）是每個月的初一日，象徵月神統治的延續。把月朔獻祭包括在禮儀曆內的經文只有民數記第二十八章，但其他地方也有提及其慶祝（撒上二十 5；王下四 23）。月朔之祭和安息日的獻祭一樣，也是加在每日常獻的祭以上。大量貴重的祭牲（兩隻公牛犢、一隻公綿羊、七隻公羊羔），添上一隻公山羊為贖罪祭，把這祭的地位提升到與其他主要節期等同。

二十八 16～二十九 40

節期曆

二十八 16～25　除酵節　除酵節代表大麥收成季節的開始（西曆三～四月）。無酵餅是用新收成的穀粒，不加酵母烤制，歡歡喜喜地吃用，因為這是來年收穫的象徵。進一步資料，可參看：出埃及記十二 14～20 的注釋。

二十八 26～31　七七節　這節日又稱收割節或五旬節（出二十三 16），是三個主要收穫節期之二，定在收割初熟莊稼之後七個星期（出三十四 22；申十六 9～12）。和安息日一樣，七七節之日期也不是按照陰曆的（原因是純粹倚靠月球週期的曆法欠准）。按照農業的迴圈，這是小麥收成季節的結束，依傳統則與西乃山頒佈律法相連。它又代表更新盟 * 約與朝聖旅程。慶典包括了奉上兩個餅作為「搖祭」（見：利八 27 注釋）、祭牲（七隻一歲的羊羔、一隻公牛、兩隻公綿羊），以及為感謝豐收獻上的奠祭（見：利二十三 15～22）。與其他主要節期一樣，這節日也要獻上一隻山羊，作為百姓的贖罪祭（民二十八 30）。

二十九 1～6　吹角日　七月（以色列曆法中至聖的一個月）的第一日要以吹公綿羊的角為記，以紀念立 * 約的協議以及神給百姓的一切賜與。它發生在全年新月第七次出現的七月（參較安息日的迴圈），可能是它這麼重要的原因之一。當日不准工作，並在每日常獻之祭以外，獻上燔祭。節期一直延伸到該月的第十日，即贖罪日（詳情見十六 29～34）。吹角日後來成為新年慶典，但這是被擄歸回以後的事（見：利二十三 23～25）。

二十九 7～11　贖罪日　贖罪日是每年特別為對付百姓之罪而設的日子。這日所有 * 儀式都要由大祭司在聖所中執行，可見其重要性。按照利未記二十三 27～32，贖罪日發生在民事曆新年（七月初一）之後第十天。大祭司當日要進到聖幕裏面，在金壇上燒香，百姓則留在家中禱告禁食。當日特獻之祭的血也要點在香壇角上，使這個至聖的壇和流通其上的香，與全國之罪有潔淨的需要相連。有關這個一年一度之儀式，包括將百姓的罪歸與阿撒瀉勒等的詳細討論，記載在利未記第十六章。進一步資料，請參看該處經文之注釋。

二十九 12～39　住棚節　全年最後一個收穫節期發生在秋天，雨季來臨之前，這是農民曆新一年的開始

（七月十五日）。最後一批成熟的五穀和果實，於此時聚集收藏，尚有餘暇前往耶路撒冷朝聖。這個為期七天的節期，又稱為收藏節（出二十三 16），其象徵是建築以綠葉為裝飾的棚，讓收割者可以休息。按照以色列傳統，這節是紀念曠野的流浪（見：利二十三 33～43）。所羅門聖殿的奉獻典禮（王上八 65），也在這節舉行。它備受歡迎，以致先知撒迦利亞用這節來形容耶和華最後得勝之後，萬國所慶祝的末世節期（亞十四 16）。

二十九 13～38　祭牲的數量　其他一年一度的節期，沒有一個犧牲祭物的數量，及得上為期八日的住棚節。被獻為祭的共有七十一隻公牛、十五隻公羊、一百零五隻羊羔、八隻山羊，此外還有同獻的素祭和奠祭（參較：結四十五 13～25，該處經文規定節期當獻之量遠少於本段）。所獻公牛的數目在節期中每日遞減。理由可能是反映時間的過去，或免得國家最貴重的牲口過度損耗。大量的祭牲一方面顯示秋收所帶來的歡樂（盟 * 約應許成就的表記），另一方面亦反映了為耶路撒冷眾多朝聖者提供食物的需要。

三十 1～16

有關許願的規條

三十 2～15　願的重要性和角色　許願突出執行某種事務（獻祭，見：利二十七；大衛將約櫃運往耶路撒冷，見：詩一三二 2～5）之人的敬虔程度，或在謀求達到某種目的時，作為與神明討價還價的方法（耶弗他求作戰勝利之願，士十一 30～31）。如此，誓和願的分別，在於後者大體上是有條件的，不是純粹的諾言。願也可以用來表示奉獻時期的開始，如 * 拿細耳人的願（民六）；或在戰時以獻上禁戒之祭的形式，將所有戰利品奉獻給神（民二十一 1～3；書六 18～19）。這是召喚神明與崇拜者建立契約的宗教性行動，故此絕對不得違約，免得觸怒神明（見：出二十 7 不得「妄用」神名的命令）。更詳細資料，可參看：利未記二十七 2～13 的注釋。

三十 3～15　女子與許願　按照本段的規定，少女和妻子未得父親或丈夫的許可，不得許願奉獻己身。作為一家之主，父親或丈夫有權使之作廢。然而他若起先贊同許願，繼而試圖妨礙女子執行，就要承受許願不還的懲罰（14～15 節）。第一個案例（3～5 節）中，女子受父親的監護，因此不擁有財產，也不得未經許可，妨礙父親為她安排婚事，或使家庭藉她得益。已婚婦人亦同樣對丈夫的家庭有義務，不可不與丈夫商酌，便作出對家庭運作或經濟獨立有影響的決定（6～8 節、10～13 節）。哈拿是聖經之中，惟一妻子自行許願，將兒子終身奉獻在示羅會幕之中事奉的案例（撒上一）。

三十 3～15　女子順服的角色　雖然女子（特別是王室的女子）往往對丈夫有極大的影響力，然而以色列社會中能夠任意而行的，似乎只有守寡或年老的婦人。與父母同住的少女或為人妻者，在法律上受其父親或丈夫所支配。她們沒有擁有財產、創辦生意、提出訴訟、安排婚事的權利。這些事務都屬男子的專利。已婚婦女在社會中自由運作的例子似乎不是沒有（如：箴三十一），但一貫都是在丈夫許可之下進行的。無論是在聖經之中，還是古代近東整體的背景，持家和生子立後，以及在環境許可時協助家庭經濟（耕作、放牧、工藝），是女子的首要責任。按照 * 漢摩拉比的法律，注重經商而漠視家務的女子，可被丈夫遺棄。過了生育時期的老婦可能歸屬另一社會階層，成為女性的長老（見：底波拉——士四～五，以及提哥亞和亞比拉的聰明婦人——撒下十四 2～20，二十 15～22）。

三十一 1～54

與米甸作戰

三十一 1～12　米甸人　米甸的領土主要是在阿拉伯半島西北部的亞喀巴灣東面。然而在不同時代，米甸人亦有西入西乃半島，北上外約但的記錄。他們在歷史初期雖然似乎是半遊牧民族和貝督因人，考古研究卻顯示這個地區早在 * 晚銅器時代（出埃及與士師時期），已經有村莊、有築牆之城，和大規模的灌溉系統。但米甸人一名，至今仍未在古代文獻中提及。

三十一 6　聖所的器皿　古代近東幾乎所有的軍隊，都有祭司、占卜者（可見于 * 馬里文獻）、先知（王下三），與手提的聖物（亞述王撒縵以色三世之年表〔主前 858～824 年〕）同行。這樣神明才可以在戰場上被人求問，或被召喚來領導軍隊得勝。身為亞倫之子兼高位祭司的非尼哈的同在，有助於建立軍隊的自信。本節所指的器皿是什麼並不清楚，但可能包括約櫃、祭司胸牌，和烏陵土明（參看其他提及

搬運約櫃上戰場的經文：書六 4～7；撒上四 3～8）。

三十一 6　用作發信的號筒　軍隊人數眾多，部署地區頗大之時，號筒尖銳的聲音有雙重的功用：象徵神的聲音，使敵軍喪膽（見：士七 17～22），以及向不同的部隊發信號（見：代下十三 2）。其他經文雖有使用羊角發信號的例證（士三 27，六 34；尼四 18～20），本節的希伯來文字眼卻是指金屬的號筒。號筒大概用青銅或銀製造，可以發出四至五個音調。這時代的圓筒形喇叭狀的號筒，在軍事上和宗教上都有其用處。埃及浮雕的描繪，和出土的實際樂器（如：法老圖坦卡門墓中，挖掘到長兩呎的銀號）都可以證明這一點。有證據證實在 * 晚銅器時代（這個時代），埃及在軍事和宗教上，都使用號筒發信號。預定的信號包括了長短號聲作為密碼。

三十一 17～18　誰當處死的理由　決定誰當處死的條件有二：（一）所有男童必須處死，以免將來構成軍事上的威脅，（二）所有非處女都要死亡，她們曾經與當處死的人發生性關係，所以已被沾汙。處女就如「未耕之田」一樣，可以藉婚姻成為以色列支派的一份子（士二十一 11～12）。她們也有可能淪為婢、* 妾。在以色列人被米甸女子誘惑的巴力毘珥事件中（民二十五），這些少女可算無辜。

三十一 19～24　淨化　士兵因曾接觸死人，所以必須淨化。為士兵和戰利品而設的七日淨化 * 儀式，必須在營外進行（參較：申二十三 10～15），免得玷污其餘的百姓（見：民十九 11～13、16～22）。按照淨化的儀式，士兵必須洗澡（民十九 18～19）、洗衣服（類似的命令，見：利十一 25、28；與昆蘭的《戰事規程》〔War Scroll〕）。戰利品要用火和水淨化。* 赫人的生育儀式也有用火來洗濯金屬的習慣。

三十一 25～50　分配戰利品的定例　直到十分接近現代的時候，軍隊才不以戰利品為糧餉。古代近東視之為神聖的權利。* 馬里文獻記載官員立誓承諾不會干預手下之人奪取配得之掠物。神明通常亦得一分，由隨軍祭司在戰場收取。按照本段分配的定例，士兵所得的是百姓的十倍。軍隊將總數的五百分之一撥歸以利亞撒（用作聖所維修），百姓所得的五十分之一則用作供應利未人。創世記十四 20 亞伯拉罕十獻其一給撒冷王麥基洗德，以及撒母耳記上三十 24～25 大衛將戰利品平均分配給將士和平民，都與本段相近。

三十一 50　金子為贖價　數點人口古時極不受歡迎（見：出三十 11～16 注釋），並有觸犯神明之虞。因為這是對神明表示不信任，和對個人權力的注重（見：撒下二十四 1～17，大衛人口統計所導致的瘟疫）。按照出埃及記三十 12 的律法，每次人口統計之後，都要為每個男丁收取贖命的價銀。在數點以色列軍隊人數，確定米甸沒有殺傷他們一人之後，官長就用從戰死之人身上取來的金器繳付這贖價。繳付贖價（NIV：「贖罪」）的用意是避免瘟疫（見：民八 19）。這些金飾用來熔鑄聖所需用的器皿，永遠紀念這次的勝利，和百姓願意順服神律法的心。所獻的金子重約六百磅。

三十二 1～42

得外約但為業的支派

三十二 1　雅謝和基列　雅博河一帶的外約但地區宜於放牧，吸引流便和迦得支派在此定居。雅謝大概是雅博河以南十二哩，位於亞捫邊界上的賈齊爾廢墟（見：民二十一 32）。基列地區（* 烏加列文獻中曾經提及）是從南面的亞嫩河，往北延伸到巴珊以及加利利海外約但一面的湖邊。



迪班在鐵器時代的摩押神廟地基

三十二 3　城邑的名單　這名單在民數記三十二 34～38 再次出現。亞大錄被考證為底本西北八哩，死海東面八哩之處的阿塔魯斯廢墟（Khirbet 'Attarus）。米沙石碑（約主前 830 年）的碑文也提到這城是以色列人所建，以及迦得支派在此定居。底本（＝迪班）是摩押的首都，位於亞嫩河北面約四哩，死海以東十二哩處。今日之甯林遺址（Tell Nimrin）附近的寧拉，與雅謝一同位於外約但的北區。希實本（＝黑什班）是在馬達巴平原的西北角（尼波山東北三哩），它雖稱為 * 亞摩利王西宏的首都，卻沒有考古證據證明主前一二〇〇年之前有人在此長期居住（見：民二十一 25～28 的注釋）。以利亞利（＝阿珥〔el-'Al〕）在希實本東北（見：賽十五 4，十六 9；耶四十八 34）。示班地點不明。尼波的位置亦未確定，但曾在米沙石碑中提及。比穩（＝馬因〔Ma'in〕，亦即民三十二 38 的巴力免）在希實本西南十哩。摩押王米沙（主前九世紀）在其凱旋紀念碑上，宣稱此城是他自己所建。



亞嫩河

三十二 1～37　外約但地形　外約但包括巴珊、基列、亞捫、摩押、以東等地區，各處的地勢有很大的分別。北部包括黑門山脈（最高峰海拔 9,230 呎），以及胡列盆地（Huleh Basin，海拔 230 呎）與加利利海（海拔 695 呎）之間的裂谷（Rift Valley）。南端是亞喀巴灣。裂谷自北至南，沿約但河延伸到死海（最深處在海平線下 2,550 呎）。約但河東面的基列山地海拔有三千五百呎，南部彼特拉地區附近的以東山區，更高達五千七百呎。以大馬色為起點，橫渡幾條幹河，繞過東面沙漠地帶的「王道」，是本區南北的主要大道。東西行的商旅則沿亞比斯（Wadi Yabis）、雅博、甯林（Wadi Nimrin）、加拉巴（Wadi Gharaba）諸幹河行進。本區氣候乾燥，因此必須倚靠灌溉才能耕作，但卻為遊牧民族提供足夠的牧草。
三十二 34～42　外約但各支派產業的地理　按照名單上城邑的地點（大部分的位置，見：民三十二 3 注釋），迦得支派在外約但地區的南部、北部、西北部（以基列和巴珊為主）築城。流便人集中於希實本及其附近村落。約書亞記十三 15～31 有關城邑分配的記錄，將一部分迦得建築的城邑撥歸流便支派。民數記三十二 3 沒有提及，但地點可以測定的城邑，包括了亞嫩河畔，迪班以南三哩的亞羅珥；拉巴西北五哩的約比哈（＝朱貝哈特〔Jubeihat〕）；甯林遺址以南的伯哈蘭（＝拉梅遺址〔Tell er-Rame〕或伊克坦努遺址〔Tell Iktanu〕）；迪班西北六哩之外的基列亭（＝庫雷亞特廢墟〔Khirbet el-Qureiyat〕）。近二十年來考古學家加強了對本區的注意，但不少遺址至今仍未挖掘。
｛

三十三 1～56
曠野行程
三十三 1～49　行程表　行程表的體裁在古代近東的年表中十分常見，例子之一是主前九世紀 * 亞述王的年表。他們描述戰役的方法，是列數所停的各站和征服的各城。比較接近本段所述之時代的，還有埃及多次遠征敘利亞—巴勒斯坦地區的記錄之中，所保存的行程表。

上述名單頗為徹底地記錄了入侵以前，從埃及的蘭塞前往約但河渡口的旅程。但此表也略去了一些重要的地點（瑪撒、米利巴），表示它也非完備。以色列人的行程包括幾個階段：（一）從埃及到西乃曠野（5～15 節；其中不少地點都已經在出十三～十七的注釋中個別討論過）；（二）從西乃曠野到以旬迦別（16～35 節）；（三）從以旬迦別到尋的曠野之加低斯（36 節）；（四）從加低斯到摩押（37～49 節）。不少地名已無從稽考，因為只在聖經此處出現，其他古代史料和現代地理與考古研究都未能提供進一步的資料。

以下是至少暫時可考的地名：蘭塞（達巴遺址；見：出一 8～14 注釋）；以旬迦別（王上九 26），位於亞喀巴灣頭的海港，若非克萊費遺址（Tell el-Kheleifeh）就是在法爾昂島上（Jezirat Far'on，這是本區惟一具有大規模海港遺跡的地點）；普嫩（＝費楠廢墟〔Khirbet Feinan〕），在死海以南三十哩；亞巴琳山，在尼波山附近，死海東岸（見：民二十七 12 注釋）；亞伯什亭（即什亭，見：民二十五 1 注釋），若非克夫雷因幹河（在耶利哥對面，自東至西流入約但河）畔的漢曼遺址，就是東面不遠的克夫雷因遺址（Tell Kefrein）。
三十四 1～29
待分之地
三十四 1～12　邊界輪廓　對應許之地邊界的描繪，自然而然地接在取代當地現有居民的命令（民三十三 50～56）後面。以色列史中雖然沒有一個階段的國界與本段相同（至於實際領土，見：撒下三 10「從但直到別是巴」一語），這裏的描述卻與主前十五至十三世紀時，埃及在迦南所佔領的土地大致相似，並且亦接近聖經對大衛和所羅門所控制區域的敍述。勾畫這邊界的是一套當時已知的地點（支派分界，見：書十五～十九）。最明顯的界線是東界和西界——約但河和地中海。北界直入利巴嫩山區的何珥山（位置不明的山峰，大概在利巴嫩山脈內）和哈馬口（最可能是奧朗底河源頭之一旁邊的萊布韋）。這

是哈馬地的南界，因此也是迦南地——包括大馬色一帶和巴珊（大約相等於今日的戈蘭高地）——的北界。西達達很可能是今日的瑟達德（Sedad），位於萊布韋東北三十五哩。西斐侖和哈薩以難通常被考證為西達達東南面的兩個綠洲。向南延伸的邊界穿越加利利海直到雅穆克河谷（第 11 節所列地名皆不可考），然後西入約但河谷，南達位於尋的曠野（見：民二十 1 注釋）的加低斯巴尼亞（見：民十三注釋），最後往西在阿裏什幹河轉入地中海。學者經常將哈薩亞達和押們考證為加低斯一帶的另外兩個水泉：克代斯泉（'Ain Qedeis）和穆維利泉（'Ain Muweilih）。亞克拉濱坡位置不明，但通常被考證為沿馬拉幹河（Wadi Marra）朝東北前往死海南端的窄道。

三十五 1～34

逃城

三十五 1～5　利未人的城邑　由於作為祭司獻祭和處理宗教事務是利未人的主要職責，他們並沒有分到應許之地的一部分以供耕作（見：民十八 23～24）。他們所得的是四十八個城邑，以及四周可供放牧牛羊的土地（有關他們在這些城邑中的產權，見：利二十五 32～34）。埃及統治迦南時（赫人也有這作法），定下了把城鎮交給祭司管理的先例；部分城市定為王室的產業，交在祭司手中，由他負責全區的行政。這些埃及人的行政中心往往是設防的城堡，負責收取全區的貢物或賦稅。同樣，按照美索不達米亞和敘利亞的習慣，指定的城市亦附有屬於王室的草場。利未人的城邑雖無從事非宗教性行政的證據，卻很可能是宗教教育和課取聖殿稅的中心。經文規定必須要有牧草，可能表示儀式所用的祭牲，是在此飼養的。

三十五 6～34　逃城與司法制度　六座利未人的城邑，要成為犯了誤殺之人的庇護所（又見：申四 41～43）。為被告提供庇護，免得他被「報血仇」者所殺的方法，可能有延伸或替代出埃及記二十一 12～14「庇護性祭壇」的作用。祭司團體可能擔心犯法者抓住祭壇的角，有污穢祭壇和聖所之虞。將庇護地區擴大到整個逃城，* 玷污就不會發生。被告在審訊之前，也可以有較佳的住宿環境。古代近東到處都有地位特殊之聖城或王城的蹤跡，但這種城邑所提供的保障，通常只是法定義務上的豁免。禁止流受保護者之血的，只有一處的文獻。庇護的概念也在古希臘和羅馬的史料中出現，反映政府有意加強管制司法制度，剝奪家族復仇的權利，以求保證正當的訴訟程式。

三十五 9～34　家族復仇的責任　聖經律法雖然清楚顯示「報血仇者」有責任為被殺害的親屬復仇，這種家族間的血仇對於司法的執行卻有不良的影響。設立六個逃城的目的，就是給人有回復冷靜的時間，以及為被告提供正當程式。

罪名沒有兩個見證人就不能成立（民三十五 30），然後處決罪犯就成為了「報血仇者」的責任（民三十五 19～21；申十九 12）。謀殺犯不得贖命（民三十五 31～32）。這一點和古代近東其他的法律形成對比，赫人和中 * 亞述的法律，都容許贖價買回兇手的性命。亞述法律則採取中間途徑，給予死者最近的親屬權利，選擇處死兇手還是接受贖價。

三十五 25、28　大祭司的死　解除誤殺人者之罪的，不是這人在逃城流放的日子（見：書二十 2～6）。任何人被殺都會構成流人血的罪，惟有另一人的死亡，才能把它消除。被告被宣判不是謀殺犯，因此必須接受庇護，直到大祭司去世為止。故此，消除殺人之罪咎的是大祭司的死亡。如此，大祭司就在死時，依然在 * 祭儀上服事百姓，消除流人之血所構成的罪咎（見：出二十八 36～38；利十六 16）。

三十五 33　流血玷污地　作為盟 * 約賜與的應許之地是聖潔的，會被流血與拜偶像玷污（見：結三十六 17～18）。由於血是生命之源、神的賜與，因此流血所造成的 * 玷污只有借著流血，才能塗抹。即使是祭牲的血，也必須倒在壇上，作為宰殺牠的人的贖價（見：利十七 11）。這是宣判有罪的謀殺犯所以必須處死，以及祭司之死所以能夠塗抹誤殺所構成之玷污的理由。這命令若不遵行，就會使地敗壞。地和其上的居民受到玷污，神就不能繼續在他們中間居住。祂若離棄這地，地就不能出產盟 * 約所應許的豐盛（見：創四 10～12）。

三十六 1～13

繼承法的案例

三十六 1～13　支派保留女兒所繼承的土地　民數記二十七 1～11 所成立的律法將繼承土地的權利，給

予西羅非哈的女兒，因為西羅非哈沒有男丁作為後嗣（次經《多比雅傳》六 13 記載了這律法的應用）。這律法無意產生了一個漏洞，容許地業因通婚而轉歸別的支派。這是增設這附加法例的理由。這法例規定繼承了地業的女子，不得嫁出本支派以外，以求保持支派原有地業的完整。本段清楚顯出保全家族的產業，是以色列社會最重視的標準之一。其背後的原因是，土地是盟 * 約的賜與，因此每個家庭所得的地業，就是這家庭在盟約之中的分。

古代近東其他國家雖然也很重視土地的產權，土地有如此深刻之宗教意義的，卻一個也沒有。

{

申命記
一 1～8
序言
一 1～2　地理概況　亞拉巴就是約但河裂谷，有時專指死海和亞喀巴灣之間的部分。地點的名單比較近似行程表，不像是形容以色列人當時的位置（所以有提到西珥山路程的話）。所列各處的位置難以肯定。西珥山是以東的別名，西珥山的路就是西乃半島前往以東所走的路。有關加低斯巴尼亞的詳細討論，可參看：民數記十三 26 的注釋。有關西乃山／何珥山位置的討論，則請參看：出埃及記十九 1～2 的注釋。本段所提的十一天腳程（140 哩），吻合西乃山在南部的理論。
一 3　年代小注　十一月就是提別月，即西曆十二月至一月。在以色列地這是正值雨季，但以色列人此時仍在南面雨量極少的地區（每年平均兩吋）。當時雖是冬天，但日間的平均氣溫應該還是華氏六十五度（18℃）左右。本節「第四十年」的確實年分甚難肯定，因為經文並沒有提供絕對的時間座標。古代世界只用相對用語紀年（如「某王在位第五年」），聖經也不例外（在此是「出埃及第四十年」）。絕對的紀年系統（「1385 年」）並不存在。請參看 111 頁「出埃及的日期」。
一 4　歷史背景　這些戰事的記錄載於民數記二十一 21～35。本節所提的三個地點，只有希實本曾被挖掘，但這個遺址也有爭議之處（見：民二十一 25～28 注釋）。本節稱亞斯他錄為巴珊的首都。埃及、* 亞述文獻，和 * 亞馬拿書函，都提到過這個城市。部分學者相信 * 烏加列文獻提到神祇 * 伊勒統治的所在，也是這個地方。它今日稱為亞斯他拉遺址（Tell 'Ashtarah），位於雅穆克河畔，加利利海東面二十五哩左右之處。西宏和噩都沒有在任何經外文獻中出現。
一 6　何烈山　何烈是西乃山的別名，最可能位於西乃半島南部。更詳細的討論，可參看：出埃及記十九 1～2 的注釋。
一 7　地理概況　本節主要是按照地形分區來描述。* 亞摩利人的山地大概是指整個南部，與此相對的是位於北部之迦南人的地。亞拉巴是指亞喀巴灣以北的約但河裂谷。山地從南到北延伸在在約但河西岸，只有耶斯列平原把它一分為二。高原（原文：「薩非拉」〔Shephelah〕，NIV：「西麓」）是南部山地延伸到沿海平原的地區。南地（原文：「尼革」）是死海、地中海、亞喀巴灣之間的三角形曠野地帶。利巴嫩山（或譯「黎巴嫩山」）是北部的山脈，幼發拉底河（和合本：「伯拉大河」）的西北支流，構成了這地的東北邊界。
一 9～18
司法制度
一 16　古代近東的司法體制　接近這個時代的埃及和 * 赫人記錄，亦同樣顯示司法系統是等級性的。赫人的《軍官及司令指南》（Instructions to Officers and Commanders）甚至與第 13 節相同，讓軍官擔任法官。這作法反映了士師記所顯示的那種軍事活動與司法活動關係密切的情形。在大部分其他司法系統中，難斷的案件都是呈交給君王處理，在此的最高裁判則是摩西。如此古代近東的領袖，無論是部落、軍事，還是城、省、國家性的官長，都有責任審判自己管轄範圍之內的案件。陪審團並不存在，但長老有時也會集體判案。審判官如果只有一人，有財有勢之人會否得他偏護就成了很實在的問題。無論是古代近東典籍或是聖經，都視公正和明察為至重要的美德。律師也不存在，大部分人在法庭上都是充任自己的律師。證人可以傳召，宣誓擔任極其重要的角色，因為今日大部分搜集證據的科學方法當時都還不存在。
一 19～25
探子的差派和報告
一 19　亞摩利人　* 亞摩利人又稱為阿穆魯人（* 亞喀得語）或馬爾圖人（* 蘇美語）。亞摩利人一語（意即「西方人」）和迦南人一樣，也可用來泛指迦南地的所有居民。狹義的亞摩利族於主前第三千年紀中期，已經出現在信史之中。大部分學者相信他們來自敘利亞，盤據了近東不少地區。
一 24　以實各穀　這地區有很多幹河，因此不可能肯定本節所指的是哪個地方。今日希伯侖附近的拉默

特安萊以葡萄著稱，附近亦有一條幹河。
一 26～46
百姓悖逆
一 28　亞衲族　民數記十三 22、28 特別提到亞衲的子孫。所列的都是 * 胡利人（即聖經中的何利人，見：申二注釋）的名字。亞衲的子孫通常被視為「巨人」（和合本：「偉人」；民十三 33；申二 10～11；撒下二十一 18～22），但「巨大」可能是更合適的形容。聖經以外的史料完全沒有提到過亞衲族人，但阿納斯塔西第一蒲草紙（主前十三世紀）中的一封埃及信件，卻形容迦南有些勇猛戰士，直立有七至九呎之高。兩副來自主前十二世紀，體高七呎左右的女性骸骨，亦在外約但的薩伊德葉遺址出土。
一 44　西珥到何珥瑪　學者大都認為西珥地是在以東中部的丘陵地帶（海拔大體超過 5,000 呎）。北臨古懷爾幹河，南面是拉斯納克布。何珥瑪的遺址在別是巴以東七哩半外，暫時考證為馬索斯遺址（即梅沙什廢墟）。沿著朝西北方前進的大道，從西珥到何珥瑪約有五十哩。
一 46　加低斯巴尼亞　加低斯巴尼亞通常被考證為別是巴以南約五十哩的庫代拉特泉。全區的水源以此最為充足。考古學者並沒有在此地發現這個時代的文物。然而這地素來是遊牧民族和貝督因人落腳之處，大量的當代「尼革陶器」顯示以色列人流浪的時代，這地亦當如此。
二 1～25
曠野流浪
二 1　地理概況　以色列人循紅海的路，沿著亞拉巴南行，大概還未走到亞喀巴灣頂端的以拉他。反之，他們似乎在西珥南區，在某條東西流的幹河那裏向北繞行，最後來到前往摩押的北行大道。
二 8　亞拉巴的路　亞拉巴的路自南至北，從亞喀巴灣經約但裂谷直通死海。
二 8　以拉他和以旬迦別　以拉他接近今日的亞喀巴市（Aqaba）。以旬迦別是亞喀巴灣頭的港市（王上九 26）。它可能是克萊費遺址（部分學者認為這是以拉他），也有可能是在法爾昂島上（這是本區惟一具有大規模海港遺跡的地點）。
二 9　亞珥　亞珥有時被視為亞羅珥的別名。有學者認為這是地區的名稱，又有學者提出它是王道之上，位於亞嫩河一條支流旁邊的巴盧廢墟（Khirbet Balu）。王道是約但河東岸南北行的主要通道。
二 10　以米人　創世記十四 6 也提過這種人。此外我們對他們一無所知。
二 10　亞衲人　請參看一章 26～46 節的注釋。
二 11　利乏音人　創世記十五 20 提到利乏音人是原居迦南的民族之一，但經內經外，都再沒有關乎他們的資料。* 烏加列文獻用過利乏音一字，部分學者認為所指的是去世英雄和君王居住的陰間。雖然在以賽亞書十四 9 等詩歌（還有約伯記和詩篇）用到利乏音一語時可能是指陰魂，我們仍然沒有理由認為聖經中的利乏音人與此有關。
二 12　何利人　何利人在古代近東文獻中，一貫稱為 * 胡利人。他們屬印歐民族，主前第二、第三千年紀時，集中在幼發拉底河畔居住。第二千年紀時他們建立了 * 美坦尼帝國，大約在本書之年代時衰亡。很多胡利人團體因此四處流亡，遷徙到敘利亞和巴勒斯坦一帶。胡利人是 * 努斯的多數民族，* 阿拉拉赫、* 馬里、* 烏加列、* 亞馬拿諸地的文獻，也曾提及他們。埃及人經常稱迦南為呼利地（Khurri）。
二 13　撒烈溪　撒烈溪是以東和摩押之間的邊界，大概是今日的黑薩幹河。這河長三十哩，自東至西注入死海南端。
二 19　亞捫人　亞捫人住在摩押人北面，雅博河附近的地區。* 亞述記錄稱他們為在貝南曼努（Benammanu）地居住的比特亞捫（Bit-Ammon）人。他們在此地定居時，正值以色列的流浪時期。
二 20　散送冥　創世記十四 5 稱散送冥為蘇西人。但除了與利乏音人有關外，我們對他們一無所知。
二 22　以東人和何利人　以掃子孫和 * 胡利人之間的戰事，歷史一無所知。至今仍然未有確實的考古證據，證明胡利人曾經在以東居住。
二 23　亞衛人和迦斐托人　學者考證迦斐托就是克里特島，也是經常被視作非利士人本鄉的地方（創十 14；摩九 7）。迦薩是沿海平原上非利士人的五個城邑之一。聖經只在幾處地方隱晦地提到亞衛人，此

外我們對他們一無所知。

二 24　亞嫩穀　亞嫩河就是今日的莫吉布幹河，長約三十哩，朝西北及西方穿越外約但，流入死海東岸的中腰。亞嫩河經常作為摩押的邊界，但摩押人的控制，有時亦往北延伸到希實本一帶。

二 25　神聖恐怖　初民經常相信強大、得勝的軍隊參戰時，對於神明成為神聖戰士的恐懼，會率先進入戰場。在杜得模斯三世（Thutmose III）的碑文上，埃及文獻將這種恐懼歸功於亞孟—銳。* 赫人、* 亞述、* 巴比倫的文獻，都各有能使敵軍滿心恐怖的神聖戰士。

盟約和古代近東條約

考古學家手上有很多主前第一和第二千年紀時，宗主國及其藩屬所立的條約。第二千年紀的例證大部分是赫人與其他國家所立的條約，第一千年紀的則來自主前七世紀時，以撒哈頓和亞述巴尼帕等亞述君王的時代。這些條約在格式上酷肖聖經中好幾個盟約檔，申命記尤然。這些條約的開始，都是首先在導言中介紹成立條約之宗主的身分。除了列舉他頭銜和德性以外，導言更強調他的偉大和宣佈條約的權利。在申命記中，這是第一章的開首五節。條約接著在歷史引言中，描述雙方以往的關係，特別注重宗主的仁愛和權能。在申命記中，這個部分由一章 6 節至三章 29 節構成（部分學者認為這部分可以延伸到第十一章結尾）。條約的核心是詳述雙方責任的條款部分，申命記在第四至二十六章頒佈的律法，達到同樣的目標。條約以三個法律性的段落作結：有關文約的指示、協議的見證、守約和背約所導致的祝福和咒詛。申命記在第二十八至三十章處理這些問題。

一旦明白上述的格式，便不難看出主的意思，是要以極為常見的文學體裁，向以色列說明祂與他們所立的約。以色列人應該能夠明白主是將自己放在宗主的地位，他們當以藩屬的身分回應。這種關係能夠為向宗主效忠的藩屬，帶來支持和保護。

二 26～37

對抗亞摩利王西宏之戰

二 26　* 亞摩利王西宏　這場戰爭首先記載在民數記二十一章。西巨集一名只在聖經記載中出現，考古學對他的首都和王國，都無法提供甚麼資料。

二 26　希實本　現代的黑什班遺址位於耶路撒冷正東面約五十哩左右。然而考古學家卻找不到任何跡象，證明主前一二〇〇年之前有人在此定居。部分學者懷疑 * 晚銅器時代的希實本可能在別的位置，賈盧珥遺址是其中一個可能。最近在本區的勘測和挖掘，越來發現越多晚銅器時代的陶片。但要進一步肯定這時代定居的性質，依然十分艱難。



從亞嫩河谷向南望

二 26　基底莫的曠野　這是摩押東疆以外的曠野地區。基底莫城暫時考證為曠野南角的薩利亞（Saliya）。
二 32　雅雜　雅雜是以色列人與 * 亞摩利王西宏大軍打仗的戰場。根據教會史家優西比烏（主後四世紀）和米沙碑文（主前九世紀）的記載，雅雜可能是在馬達巴和底本兩個區域之間，摩押地東緣之塞梅特幹河旁的梅代尼葉廢墟。申命記二 23 和士師記十一 20 都曾經提及這場戰役。
二 24～30　佔領之地　本段形容為西宏和噩的國土的外約但中部地帶，南方達亞嫩河谷，北以雅博河為界。摩押是這地區的一部分，亞捫則否。這些「王國」在這時代似乎不是有組織的國家，以色列人擊敗它們也只是得以安全通過其領土，各支派並非直接控制這些地區，也不能在此定居。
二 34　盡都毀滅　有關「當滅之物」的討論，可參看七章 2 節的注釋。
二 36～37　地理概況　亞羅珥是個邊疆的城堡，考證為現時位於亞嫩河轉往南流之處，河谷北面不遠的阿拉伊爾（'Ara'ir）。在該處遺址出土的有 * 晚銅器時代的文物。以色列人在整個外約但地區每戰必勝。這個亞嫩河（摩押北界）與雅博河（亞捫領土）之間的地區，自南至北有五十哩，自東到西有二十至二十五哩。
｛

三 1～11
對抗巴珊王噩之戰
三 1　巴珊　擊敗西宏之後，以色列人向北行進，到達噩王的國土，即今日名叫戈蘭高地的地區。巴珊的北界是黑門山，東界是得如瑟山（浩蘭山〔Mount Hauran〕），西界是加利利海，南界是雅穆克地區。他們在以得來（今日之戴爾阿，位於加利利海東面 30 哩）擊敗噩王。限於雅穆克河（上游？）的巴珊本土，是個廣大、富庶的高原，以牧草著稱（詩二十二 12；摩四 1～3）。
三 1　噩　聖經以外完全沒有史料或考古文物，提供關於噩王的資料。
三 4　亞珥歌伯　按照本節的形容，亞珥歌伯顯然是個人口極眾的地區。有時這名與巴珊同義；另一個可能則是指雅穆克河以南，幾面被這河圍繞的地區。主前九世紀幾位 * 亞述王在這地區的浩蘭山附近，發現並攻取了很多城市。
三 5　外約但的設防城　這地區並沒有進行什麼挖掘，但索勒格遺址（Tel Soreg）等遺址，可能代表了這地區典型的無城牆農村。主前十四世紀的 * 亞馬拿文獻，提到加利利海東面，他們稱為加魯（Garu ＝基述）地區的七個城邑。考古學家在戈蘭高地的調查，也找到了二十七個 * 中銅器時代末期有人定居的城市，和八個 * 晚銅器時代的城市。
三 5　有門有閂　城門通常設有多個門室（有外門、內門），連接兩門的路有時還要拐彎。納瑟貝遺址（Tel en-Nasebeh）的 * 鐵器時代外門旁邊的石上，設有可安放門閂的狹槽。城內居民只要將橫閂推入牆上的插口，就能關鎖城門。
三 9　黑門山／西連／示尼珥　黑門山是前利巴嫩山脈的一部分。其最高峰沙伊克山（Jabal ash-Shaykh），海拔九二三二呎，終年積雪。「西連」一名見於埃及、* 赫人、* 烏加列的材料。主前九世紀的 * 亞述記錄稱之為薩尼魯（Saniru）。
三 10　撒迦和以得來　以得來是今日敘利亞的戴爾阿，位於大馬士革以北大約六十哩，加利利海東面三十哩，雅穆克河附近。當地沒有挖掘活動。埃及和 * 烏加列的古代文獻，也曾提及這個城鎮。撒迦是現代的薩珥哈德（Salhad），在以得來東面二十五哩外。
三 11　噩王的鐵床　雖然不少解經家甚至聖經譯本都把它解作玄武岩石棺，本節的用語卻很清楚，因此應當保留「鐵床」的翻譯。很多形容為金、銀、象牙的器皿其實都不是用這些材料製造，而是用之以裝飾、包裹、鑲嵌；同樣這張床也不一定是實心的鐵床。此時仍屬 * 銅器時代，鐵被視為珍寶，是以本段特別提到這床，亦不足為奇。床長十三呎，寬六呎，與巴比倫廟宇厄薩吉拉中瑪爾杜克神的床大小相

同。床不獨可供睡眠，設筵或慶典時也可作躺臥之用。有些浮雕描繪君王斜倚在華麗的長榻上。

三 11　利乏音人　請參看二章 11 節的注釋。

三 12～20

外約但的分配

三 12～17　地理概況　基列是外約但地區，以雅博河和雅穆克河為南北界線的丘陵地帶。這地的南部以及取自西宏，南達亞嫩河（這河是摩押的北界）的地區，歸流便和迦得支派。基列延伸到雅穆克河曲的部分（亞珥歌伯區域？），和雅穆克河北面的某些地方（全部取自噩王），歸瑪拿西支派。基述和瑪迦雖顯然是噩王國土的一部分，卻不包括在內。

基述是加利利海東濱一個小地區。瑪迦在基述北緣，延伸到黑門山。埃及的 * 碎陶咒詛文獻曾經提及此地。

三 17　毘斯迦　毘斯迦是亞巴琳山脈中的一峰（民二十七 12），與比它稍高的尼波山形成一對。這兩山被鑒定為沙伊漢山（Jebel Shayhan）的雙峰，位於米底巴西北五哩左右，彼此相隔一哩半。立於約但河十哩之外。

三 21～29

摩西觀看全地

三 27　從毘斯迦觀看　毘斯迦山在高度上雖然比尼波山低四百呎，在位置上卻比較接近北面和西面，因此對於約但河谷和對岸的地勢，能夠提供更理想的視野。地中海約在此地以西六十哩外，但卻被約但河西面的群山阻擋，不能看見。天朗氣清時，可以看見北面一百哩外的黑門山，以及耶斯列穀西北緣的山頭（他泊山和基利波山），中央山地的山峰（基利心山和以巴路山），西南面直達隱基底。

三 29　伯毘珥對面的谷中　學者大致上同意，尼波山腳的阿榮穆薩幹河（Wadi Ayun Musa）就是伯毘珥谷，並以阿榮穆薩廢墟（Khirbet Ayun Musa）為小鎮的遺址。

四 1～40

順從律法的呼召

四 3　巴力毘珥　* 巴力毘珥是在伯毘珥所崇拜的神祇。本節回顧民數記二十五章所記載的事件，以色列人受摩押女子誘惑而拜祭偶像。他們可能是首次與迦南的 * 豐饒崇拜接觸。在生計全得倚靠風調雨順和土地肥沃來維持的農業社會中，豐饒崇拜十分普遍。這種信仰的 * 祭儀經常有個「死而復生」的神祇，來反映季節的轉移。人類豐饒和土地肥沃間的連帶關係，使宗教 * 儀式添加了性欲的成分。

四 6～8　守律法的結果　律法在此被描繪為智慧與公義的證據，使以色列有別於列國。現存好幾個古代近東的法典都在引言和結語中，解釋法典能夠證明立法的君王，是何等智慧公正。同樣對所羅門來說，能夠作出公正的法令和宣判，就是他智慧的明證。古代近東的君王往往都指望自己的法典，能夠促使神明相信他們是智慧公正的統治者。主在此是親自向祂的子民和普世彰顯祂自己的智慧和正義。

四 7　神的相近　美索不達米亞的君王，都向正義之神（沙馬士）呈交法律，作為自己為君公正的證據。神明是宇宙定律的維護者，授權君王立法的也是他們。定律被視為宇宙固有之物，法律應當是這冥冥中之宇宙定律的反映。然而在以色列人的想法中，律法出乎神的本性，祂才是法律的源頭。立法者不是摩西，而是 * 耶和華。主頒佈律法，就是借著使祂與其他古代神祇迥異的作為，自我啟示。這就是本節特別指出的「相近」之處。

四 10　何烈山　何烈山是西乃山的別名，最有可能位於西乃半島南部。請參看：出埃及記十九 1～2 的注釋。

四 13　兩塊石版　請參看：出埃及記二十四 12，三十二 15～16 的注釋。

四 15～18　禁戒偶像　第二誡的重點是當如何崇拜 * 耶和華，因為所禁的是代表祂的偶像（上一誡已經排除其他的神明）。這誡命與藝術無關，雖則古代的雕像實質上也是藝術品。

偶像通常是用木雕成，包以錘平的金箔銀箔，冠以最上等的衣飾。禁令所關注的是偶像的用法，其焦點在於權能。古代近東的神祇以特殊方式在偶像中臨在，（在神祇向崇拜者施恩時）可以到達使 * 祭

儀偶像成為神明的地步；然而這也不是神祇惟一的顯現方式。由於這個關聯，人可以向偶像施行符咒等法術，來要脅、控制、驅動神祇。此外，幫助或關顧神祇，又有另一套的禮儀。偶像所代表的世界觀和對神明的概念，與耶和華之自我啟示是互不相容的。

四 19　古代近東的天象崇拜　在大部分古代宗教中，天體神祇（日神、月神、金星尤然；* 巴比倫宗教分別名為沙馬士、辛、* 伊施他爾）都占了首要的地位。這些神明掌管曆法與時間、季節與氣候，被視為最具力量之神。他們為觀兆者提供徵兆，並且從天上觀看萬有。* 耶和華警告以色列絕不可行的，至此包括 * 豐饒崇拜（3 節）、施法和操縱神明（拜偶像，16～18 節），觀兆和認為神祇與自然現象有關的想法（19 節），亦即是古代世界異教多神崇拜的所有主要特徵。

四 20　鐵爐　現時用來鑄鐵的鼓風爐，當時仍未發明。鐵的熔點是攝氏一五三七度，古代科技並無把握達到。但當鐵加熱到攝氏一千一百度以上時，就會變成柔軟可鍛的半固體狀態。爐通常以木炭為燃料，以提供化學過程所需的碳元素。鋼（鐵碳合金）的堅硬程度，是基於所吸收的碳量。爐溫越低，鍛煉過程重複的次數就越多，才能清除足夠的礦渣，產生可用的成品。鐵爐雖可比喻逼迫，煉爐的火卻是建設性而非破壞性的。將脆弱的礦石變成耐用鐵器的，正是這爐。出埃及的經歷將以色列人轉化為與神立 * 約之民。

四 26　天地為見證　古代近東條約一般會召請神明作為見證，裁判未能履行條款之人。本節並沒有神化天地，而是以之為整個被造世界的代表，象徵協議的效力遠超人類的壽命。詩篇八十九 28～29、34～37 更完整的描述，比較清楚地說明了其間的含義（又見：耶三十三 20～21）。

四 28　對偶像的看法　以賽亞書四十四章，耶利米書十章、詩篇一一五 4～8 都表達了同樣的觀點。有關古代近東宗教對偶像的信念，請參看上文四章 15～18 節的注釋。素來吸引學者注意的一點，是經文並不駁斥異教的神話或其神明的存在，而是攻擊它對偶像的理解。然而至終要對他人證明他所信奉的神明並不存在，是十分困難的。可以做的，是證實這些神明並不如他們所信的行事。對聖經作者來說，「以偶像為崇拜的物件」，是異教信仰最脆弱、最荒謬的一環。這些神明如果不能在自己的神像中顯現，這種世界觀的其他環節亦變得可疑了。

四 32～34　以色列與神明的獨特經歷　經文特別強調的兩點，同時也是盟 * 約的兩大特色：揀選（34、37 節）和啟示（33、35 節）。* 耶和華藉這兩個作為，使自己有別於其他古代近東的神明。古代近東的神祇有時會揀選一個人或一家人，向他們施恩。這人通常是個君王，宣稱某神是他的保薦者。然而若無啟示，這種「揀選」也不過是臆測或宣傳手段而已。古代近東的神明不會啟示——也不一定會有——長遠的計畫。他們不會啟示自己是怎樣，也不會透露什麼能夠取悅他們，或使他們不悅。崇拜者若非透過推論或演繹，就不能得悉這一切。反之，* 耶和華已經選擇借著律法（「你們要聖潔，因為我是聖潔的」）和作為（與列祖立約、十災、出埃及、引進應許地等）啟示祂自己。

四 41～43

逃城

四 42　逃城　有關逃城的資料，可參看民數記三十五章的注釋。比悉位於米底巴鄰近地區。米沙碑文（主前九世紀）曾經提及此地，但考古學家卻未能鑒定其位置。最有可能的兩處地方，是烏姆阿瑪德（Umm al-Amad；米底巴東北七哩左右）和賈盧珥遺址（米底巴正東面三、四哩）。基列的拉末一般考證為今日蘭撒（Ramtha）附近，以得來以南，位於王道之上的魯梅思遺址（Tell er-Rumeith）。然而此地卻挖掘不到所羅門王年間以前的文物。哥蘭即現代的桑朱蘭（Sahm al-Joulan），位於阿蘭（el-Allan）河的東岸，戈蘭高地的東緣。

四 44～49

領土的描述

四 48　邊界　經文最後環列整個外約但的邊界：從南面的亞嫩河（摩押本土的北界），到北面的黑門山，又包括約但裂谷和死海（亞拉巴海）。

五 1～33

十誡

五 2　何烈山　何烈是西乃山的別名，最可能位於西乃半島南部。更詳細討論，可參看：出埃及記十九 1～2 的注釋。

五 6～21　十誡　請參看：出埃及記二十章注釋。

五 22　兩塊石版　石版有兩塊大概是因為摩西得到兩個抄本，不是因為誡命有些寫在一塊版上，有些寫在另一塊版上。所用的是石版，似乎表示它比泥版為大。但刻字的石版如基色曆法等，都是只有手掌大小。這個時代的埃及慣例，是使用岩石上鑿下來的薄片。正反兩面都刻字並不罕見。字寫到正面的底部時，文書往往繞過底邊，在反面接續。只有手掌大小的石片都足夠寫下十五至二十行字。

六 1～25

律法的重要性

六 3　奶與蜜　迦南地被形容為「流奶與蜜之地」。對以畜牧維生的人而言，這話是描繪土產的豐盛；但對務農的人來說卻不儘然。奶來自羊群，蜜——大概是指棗的果漿，不是指蜂蜜——是自然的出產。* 烏加列史詩 * 巴力與摩特中，也有類似的話，描述大地回復豐饒時，幹河流滿了蜜。早至《* 辛奴亥的故事》的埃及文獻，都描述迦南是個有豐富自然資源，農產又豐盛的地方。

六 4　一神信仰的種類　一神宗教可分幾個階段，分別可以用來形容不同時代，不同以色列人的信仰。至純的一神信念可稱為哲學性一神信仰（philosophical monotheism），即古往今來存在的只有一位神。* 單一主神信仰（henotheism）則承認其他神的存在，但往往堅持自己的神才是其中的至高者。同樣，* 一神崇拜（monolatry）也是形容某人或某個團體專一崇拜某神，但對於其他神明是否存在卻不置可否。最後，實用性一神信仰（practical monotheism）的奉行者則承認好幾位神，但其宗教和崇拜活動則大部分集中在某一位神祇身上。申命記的材料與實用性一神信仰互不相容，但並不排除單一主神信仰和一神崇拜。

六 4　耶和華是獨一的　其他古代近東文獻宣稱某位神祇是獨一或惟一（例如蘇美的 * 恩裏勒、迦南的 * 巴力，都作過這種宣稱），通常都是指他有至高的統治權。另一個可能性，是這話是針對 * 耶和華的惟一性而說的。在古代近東，主要神祇可以有多個神廟，每個神廟所強調的，都是該位神明不同的一面。對於美索不達米亞的人來說，阿爾貝拉（Arbela）的 * 伊施他爾神和 * 烏魯克的伊施他爾神，可能有頗大的分別。巴勒斯坦的碑文亦有撒瑪利亞的耶和華、提幔的耶和華等字樣，證實了這問題在以色列也是存在的。

六 4　古代近東的一神信仰　舊約時代有兩個可說是一神主義的運動，發生於古代近東。第一個在摩西五經時代，由埃及法老亞肯亞頓發起；第二個則是在巴比倫被波斯王古列攻陷之前幾年間，由 * 巴比倫王拿波尼度發起。兩個運動的壽命都不超過二十年。亞肯亞頓試圖建立單獨崇拜日輪亞頓的制度。亞頓沒有神話故事，也不以人形出現；這是沒有偶像，亦甚少應用廟宇和 * 儀式的崇拜。他多方設法撲滅對當地主要神祇亞孟—銳的崇拜，並且宣告日輪為獨一的神（但似乎沒有嘗試撲滅其他神祇）。亞肯亞頓的本意雖然可能是哲學性一神信仰（有人甚至認為這是三位一體的信仰），接受他信念的臣子卻似乎沒有幾人。拿波尼度則重建月神辛在哈爾蘭（Harran）的廟宇，以之為法定的神明。十年之久他在阿拉伯西北部的特瑪（Teima）居住，顯然（按照部分學者的詮釋）獻身于建立辛神的 * 祭儀。然而歷史卻沒有什麼證據，顯示此舉有排除其他神祇的作用。拿波尼度雖然尊崇辛神，卻仍然照例到訪其他神的廟宇，並且捐獻。他可能與巴比倫當權的祭司發生糾紛，或基於貿易策略，或其他政治上的理由，所以才在特瑪居留；把它穿鑿為基於一神改革是沒有根據的。故此，以色列在這階段所持的無論是一神信仰還是單一主神信仰，古代世界都沒有什麼可比之處。

六 6　身體的象喻　和英語一樣，希伯來語也使用身體的不同部分，來形容人的各個層面。「手」可以代表能力和權柄，「臂」代表力量，「頭」代表領袖……等等。這些象喻不少都成了英語的一部分，一方面因為本身十分合理，另一方面是因為聖經對英語世界的影響深遠。然而在兩個語言之中，身體象喻的含義亦不盡相同。例如在希伯來語中，腎臟是良知的所在，喉嚨關乎生命與個性。英語用「心」來比

喻感情的所在，與邏輯和理性相對。希伯來語則同時以之形容感情與理性／思維中心。其他閃族語言如 * 烏加列語、* 亞蘭語、* 亞喀得語等，也是採取這個用法。

六 8　手上額上的記號　頭帶和臂帶在敘利亞—巴勒斯坦是常見的飾物，只是現存的圖畫並不能證明它受以色列人所佩戴。古代近東的人經常佩戴 * 護身符，以驅除邪靈。貴金屬和寶石被視為其中效力最宏者。護身符有時還包括具有法力的語句或咒語。以色列慣例反對護身符，在此即使使用，其作用亦變成律法的備忘物。在其他地方使用，也可能錄有禱文或祝福，如一九七九年在耶路撒冷城郊某個被擄前時代之古墓發現的幾個小型銀制卷軸。這些記錄了民數記六 24～26 祝福的袖珍卷軸，是現存聖經經文最古老的例證。此外又有證據，顯示當時有人使用戴在前額或手臂的記號，作為向某位元神明效忠的表示。

六 9　門框和城門的銘刻　除了門戶作為房屋的入口，需要特別保護以外，埃及的門框上亦有神聖銘刻的證據。這一類規定的功用，若非在積極方面保全生命的延續，維持與神明之互惠關係，就是在危險環境中消極地避免惡果。門框上逾越羊羔的血有後者的功用，其上的律法則是前者的例證。文字能夠提供保護的概念，可見于美索不達米亞的《艾拉史詩》（Erra Epic）。只要家中存放這本書的抄本，就能避免瘟神的入侵。

六 10～11　晚銅器時代的迦南城市　迦南在 * 晚銅器時代（主前 1550～1200 年）的特點是人口消減，設防城的數目及不上 * 中銅器時代。連村落和鄉鎮亦有明顯的衰退跡象。按照 * 亞馬拿書函（主前十四世紀時迦南和埃及之間的往來函件），迦南北部最重要、最強盛的城邦包括了夏瑣和米吉多，中部則是示劍，南部是耶路撒冷和基色。考古學家發現在這些城市中，較為富裕之居民的房屋不但舒適，通常更設有天井式的院子。大部分城市四周是可耕的土地，城中大部分的居民在其上耕作。掘井和開鑿儲水池，掘泥鬆土，設立灌溉系統，全都是迦南農民生涯的一部分。果林和葡萄園通常需要多年栽培才能有所出產，但這一切奠基工作都已經有人為他們代勞了。

六 13　指著耶和華的名起誓　由於誓言的能力和果效都極被信服，起誓就成了證實哪個神明最具能力的辦法。以色列人雖然繼承了迦南人的城鎮、房舍、農場，卻不可以承受這些據稱是保護城邑、使地豐饒的神明。對這些神明表示棄絕的方法之一，就是拒絕在誓言中承認他們的能力。

六 16　瑪撒　瑪撒是他們為西乃附近之利非訂，磐石出水之處所起的名字（見：出十七 7）。

七 1～26

關於外邦的應許和政策

七 1　迦南的居民　* 赫人來自安那托利亞，即今日的土耳其；然而在敘利亞和迦南的部分地區居住的赫人，卻不一定與他們有關。迦南赫人名字屬閃族語系，但安那托利亞的赫人卻有印歐語系的名字。現時對革迦撒人所知甚少，但 * 烏加列文獻卻證實了他們的存在。* 亞摩利人（在美索不達米亞稱為阿穆魯或馬爾圖人）早於主前第三千年紀中期，已經出現在信史之中。大部分學者相信他們來自敘利亞，盤據了近東不少地區。「亞摩利」可以是指地方（「西方人」），也可以是指民族。他們有些是遊牧民族，然而早在主前第三千年紀末期，敘利亞已經有亞摩利人的城邦。早至埃蔔拉版片（主前二十四世紀）「迦南」已經在文獻中出現。迦南人被形容為有牆城邑的主要居民，但似乎不是這地的原住民。在 * 亞馬拿書函中（主前第二千年紀中期），這地區的君王自稱為基納努，同時代的埃及碑文用的也是這名字。比利洗人究竟是種族還是社會階層（住在無城牆地點的人），至今未有定論。希未人有時被認為與何利人有關，若然，他們可能就是 * 胡利人。耶布斯人所佔據的地區，特別是耶路撒冷城，是後來便雅憫支派的屬地。他們經常和住在同一地區的比利洗人連上關係。比利洗人、希未人、耶布斯人，都沒有在聖經以外出現。

七 2　滅絕淨盡　（原文 * 赫倫〔herem〕，和合本：「滅絕淨盡」、「當滅之物」）英譯本有時選用英語查禁（ban）一字，來表達這個完全毀滅的概念。本節的命令，在第 5～6 節闡明。正如有些祭物完全歸神，有些祭物則由祭司與獻祭者分享，同樣有些戰利品也是完全歸主所有。全牲的燔祭怎樣盡燒在壇上，查禁亦指定要全然毀滅。作戰是耶和華所下的命令，代表祂對迦南人的審判，故此以色列人在此

是執行神的使命，有耶和華作他們的司令官。這不是他們的戰爭，而是祂的戰爭，祂既是勝利者，戰利品也就屬乎祂。

神聖戰士的主題雖然遍及整個古代近東，滅絕淨盡的概念則比較有限——這用語在聖經以外，只在摩押的米沙碑文中出現。此外，* 赫人的材料中，也有毀滅淨盡的觀念。部分遺址如基色等，在 * 晚銅器時代也很明顯有一層燒毀的跡象。城被圍攻時，衛生條件最是惡劣，瘟疫亦無法遏止。把攻陷的城市徹底燒毀因此也有衛生上的理由。

七 3　異族不可通婚的命令　按照同時代的 * 赫人典籍，有些城市是法定的廟城，擁有某些特權。為了保障這些特權，禁止其中居民與外人通婚。同樣以色列全地已被指定為「神的地」，以色列人更是祭司的國度。是以通婚的禁令有保障盟 * 約之特權，以及維持宗教理想 * 潔淨的雙重功用。

七 5　柱像　立起來的石頭（masseboth）顯然是迦南宗教普遍的特色，但在以色列的立約儀式中，亦以紀念碑的姿態出現（見：出二十四 3～8；書二十四 25～27）。它與 * 亞舍拉和 * 巴力等迦南神祇有關，對 * 耶和華崇拜構成競爭和損害，是它遭禁的原因。

考古學家在基色、示劍、夏瑣、亞拉得都發現了柱像。後三者的柱像都明顯是在聖潔特區之內，是這些地方之 * 祭儀的一部分。夏瑣出土的柱子刻有高舉之手和日輪。

七 5　亞舍拉柱　* 亞舍拉可以是 * 豐饒崇拜的女神名字，也可以（如本節）是指 * 祭儀聖物（和合本：「木偶」）。這女神是以色列的異教叛道者普遍崇拜的物件，有時更被視為 * 耶和華賜福的中保。孔蒂拉特阿吉魯和科姆廢墟的碑文，都反映了這種信念。在迦南神話中，亞舍拉是主神 * 伊勒的伴偶。早在主前十八世紀，她已經在美索不達米亞文獻中，以 * 亞摩利神祇阿穆魯之伴偶的身分出現。這支作為 * 祭儀聖物的柱子上面，不一定會有象徵神明的圖案。柱子可能是人工的樹木，因為亞舍拉經常和聖林有關。這種祭儀聖物有時是人工製造或建築的產品，有時則是種植的樹木。至於這些柱子在 * 儀式之中的實際功用，現存資料少之又少。

七 6～11　立 * 約關係　本段所用的慈愛、盡忠、謹守遵行等字眼，在這時代的國際條約中十分常見。* 赫人、* 亞喀得、* 烏加列、* 亞蘭的例證，全部顯示宗主向藩屬所表達的正面態度，是慈愛、友善、恩惠；藩屬則當以順服和忠貞作為回報。

七 15　埃及的惡疾　部分學者認為這話是指十災，其他人則認為這是指來自埃及的病症。若是後者，所指的是什麼便難加確定。但對木乃伊的檢驗顯示天花、瘧疾、脊髓灰白質炎（小兒麻痺），都是流行的疾病。此外又有肺氣腫和肺結核的跡象。埃及醫學以治療眼疾以及消化及排泄／泌尿系統的疾病聞名。這一點可能反映了最常見之頑疾的性質。原始的衛生條件使情況更加惡化，按照考古學家的發現，即使是有錢人的住宅也不例外。埃及旱季時有疾病流行的名聲；結束這旱季的，是尼羅河每年的氾濫。

七 20　黃蜂　軍隊往往可以昆蟲來比喻，如：蜂子、蒼蠅（賽七 18～19）、蝗蟲（珥一～二）。然而有些學者認為這是埃及一名的雙關語（見：出二十三 28 注釋），或是直指埃及，因為這是象徵下埃及的昆蟲。又有學者將這字譯作「瘟疫」、「恐怖」。

八 1～19

紀念神的作為

八 3　嗎哪　在曠野餵養以色列人的究竟是什麼食物很難確定。出埃及記十六 4～9 的注釋討論了幾個可能。

八 4　衣服沒有穿破　在《吉加墨斯史詩》中，* 烏特納皮什廷下令要讓 * 吉加墨斯在歸程時，穿上不會穿破的衣服。約伯記十三 28 用「蟲蛀」或發黴來形容衣服穿破。本節表示超自然的因素，保護衣服不致腐敗。

八 7　水源　經文提到河、泉、源。前者是天降水分在地勢高處溢流的產物，後二者則來自地下水。在降雨是季節性，並且雨量有時有限的地區，不但耕作必須倚靠灌溉維持，水源對於牲畜和人口也十分重要。約但河西雖然甚少河流，卻有很多水泉為城鄉供水。

八 8　主要農產　本節所列的七樣，是這個地區的主要農產。埃及之《* 辛奴亥的故事》形容迦南地時，

列出了這七個農產的其中六個（略掉石榴）。酒和橄欖油是本區首要的出口貨物。其他幾樣也是當地人的主要糧食。蜜是指棗椰樹而非蜜蜂的產品。

八 9　鐵和銅　經文又從礦藏的角度，列出本地的自然資源。巴勒斯坦有無數劣等的鐵礦，上等鐵礦寥寥可數。今日巴勒斯坦的鐵礦只有一個，位於雅博河畔阿吉隆（Ajlun）山區的穆加阿特雅爾代（Mughar-at el-Wardeh）。采銅的地點大都位於外約但。鐵礦可於地面開採，銅礦則需開鑿礦井。

九 1～6

侵略作為懲罰

九 1　設防城　在缺乏保障的亂世，城防至為重要。* 中銅器時代後期（主前十八～十六世紀）的迦南，正值這種亂世，很多設防（有牆）城都在此時建築。不少這些城市都在這時代結束時被毀，其中很多都沒有在 * 晚銅器時代（主前 1550～1200 年）重建。一般假設是這時埃及統治整個地區，為本區帶來和平。但此地仍有好幾個設防城，作為埃及統治的行政中心。中銅器時代發展的城防設施，包括在城牆底部加設陡峭的土坡（有些高達五十呎），以及圍繞城外在基岩開鑿的護壕。這些設施能使攻城器械不能接近，又能防止敵軍開掘隧道。石制的城牆厚達二十五至三十呎，高度大概是三十呎。

九 2　亞衲族　請參看一章 28 節的注釋。

九 7～十 11

追憶西乃事件

九 8　何烈山　何烈是西乃山的別名，最可能位於西乃半島南部。更詳細討論可參看出埃及記十九 1～2 的注釋。

九 9　石版　請參看五章 22 節的注釋。

九 16　金牛犢　考古學家在好幾個遺址（基利波山、夏瑣、亞實基倫），都挖掘到青銅或其他合金製造的公牛或牛犢小像。但這些小像的長度都是只有三至七吋。在主前第二千年紀的迦南文化背景中，牛犢是普遍之豐饒和力量的象徵。所描繪的神明通常不取公牛或牛犢的外形，而是站在這牲畜的背上。然而獸像崇拜也非罕見之事，經文亦無跡象顯示以色列人僅將金牛犢視為座台（如約櫃之為腳凳）。他們在「向耶和華守節」時崇拜這牛犢，顯示所觸犯的是十誡之第二誡而非第一誡。

九 22　他備拉、瑪撒、基博羅哈他瓦　這是以色列人遭受神審判的地方。民數記十一章記載食鵪鶉所導致的瘟疫，這事在他備拉和基博羅哈他瓦發生；瑪撒的事件則記載於出埃及記十六章，百姓向神挑戰，要祂供應飲水。

九 23　加低斯巴尼亞　加低斯巴尼亞是曠野流浪時期首要的安營地點。請參看一章 46 節的注釋。

九 28　好戰的神明　第 28 節的話驟看雖似荒謬，在古代近東的宗教背景中，卻不是反常的想法。在多神信仰的系統裏神明並非全能，他們設法要做的事，有時無法達成。再者，他們素無友善、坦率、可靠之名。例如美索不達米亞神祇 * 伊亞告訴「最喜愛的」* 亞達帕，神明將要請他吃的食物是「死亡之餅」，其實這餅能使他長生不死。在《* 吉加墨斯史詩》中，伊亞欺騙百姓說，* 烏特納皮什廷若不乘船出發，福氣就不會如雨降給他們。但他們送他離去之後，神明所降的雨卻出人意外地成為洪水，將他們滅絕。主前一二〇〇年時呂彼亞人不滿神明在他們對抗埃及時，給予他們初步勝利，但卻存心至終把他們滅絕。埃及的殯葬文獻（金字塔文獻、石棺文獻）所針對的，也是敵對的神明。

十 6　亞幹井、摩西拉、穀歌大、約巴他　這些地點也有在民數記三十三 30～34 出現，其位置大都不能確定。但有人考證約巴他為亞喀巴灣西岸，某個名叫他貝（Tabeh）的綠洲。

十 12～十一 32

對耶和華的立約回應

十 17　神明的稱號　列舉神明的名號和屬性，是古代近東常見的讚美方式。其中最為顯著的是 * 巴比倫創世史詩《* 埃努瑪埃利什》。本詩宣告巴比倫主神 * 瑪爾杜克的五十個名字。

十 17　神明受賄　按照古代近東的宗教信仰，神明是可以受人控制的，因為他們也有需要。獻祭和廟宇的維持是護理喂飼這些神明之方案的一部分。如果有人能向神明提供所需的食物、衣著、居所，就能賺

取其恩寵。這經文清楚說明，絕不可以將 * 耶和華與以色列鄰邦的神祇等量齊觀。本段所反映的意象，是耶和華為公義審判官，拒絕為一己的利益而扭曲公理。

十一 1　古代近東對神明的愛　* 亞馬拿書函（都是迦南藩王向埃及霸主所寫的信）用「愛」字來形容友好忠誠的國際關係。藩屬用這字來表示忠於彼此間盟約條款的誠意。這用法在聖經中的明顯案例，可見于列王紀上五 1。美索不達米亞文獻勸人愛某位神祇的例子十分罕見，但總而言之，古代近東的神明不求崇拜者所愛，也不與他們建立盟 * 約關係。

十一 2　伸出來的膀臂　埃及法老用「伸出來的膀臂」一語，比喻其勢力和權柄的伸展。但將其能力伸展到埃及，拯救其子民的卻是 * 耶和華。請參看：申命記二十六 8 的注釋。

十一 4　紅海／蘆葦海　這水域的確實位置有很多不同的理論。巴拉湖和廷薩湖是最普遍的看法。請參看出埃及記十三 18 的注釋。

十一 9　流奶與蜜之地　請參看六章 3 節的注釋。

十一 10　埃及的灌溉方法　本節的對比不是說雨水比灌溉好。灌溉方法和科技的成功及價值是有目共睹的。再者它也不是說巴勒斯坦經常不足的雨水，勝於尼羅河每年定期氾濫所帶來的充足水量。已知的灌溉方法沒有一個可以用「用腳澆灌」一語形容。然而列王紀下十八 27 保存在幾個古卷中的讀法，卻顯示這話可能是形容小便的婉詞。若然，本節的對比便與灌溉科技和水量是否充足無關，而是指用來種植食物之水的潔淨程度。

十一 11～15　以色列的季節　以色列有雨季（冬天）和旱季（夏天）。雨季在秋雨（或作「早雨」，西曆十～十一月）時開始，到春雨（「晚雨」，四月初）之時結束。這些雨水十分重要，因為它能提升泥土中的水分，使地軟化易於耕耘。五穀在春天收割（西曆五月收割大麥，六月收割小麥）。夏天（七～八月）則是打麥和簸穀的時候。葡萄在秋天收成，橄欖則延伸到冬天為止。

十一 18　手、額、門框的象徵　請參看六章 8～9 節的注釋。

十一 24　從利巴嫩到伯拉大河　有關這地大約的疆界，請參看一章 7 節的注釋。

十一 29　基利心山和以巴路山　基利心山和以巴路山位於中央山地示劍城的兩旁。基利心（海拔 2,849 呎）在城南，以巴路山（海拔 3,077 呎）則在城北。這裏被選為典禮所在地的理由，一方面因為它被視為全地的中心點（士九 37），另一方面則是因為這地方可以看見很大部分的應許地。兩山之間的山谷名叫納布盧斯幹河（Wadi Nablus），是少數幾條貫通本區的通路之一。山谷南端頗為狹窄（兩座山山腳的距離只有四分之一哩強），宜於舉行設想中的啟應宣讀典禮。

_
從東面看基利心山和以巴路山

十一 29　祝福和咒詛　當時的國際條約包括了祝福和咒詛，針對負責履行 * 約中條款者。祝福咒詛的執行者，是奉其名成立協議的神明。從主前第二千年紀到第一千年紀間，祝福的程式漸而少見，咒詛程式卻越來越長。

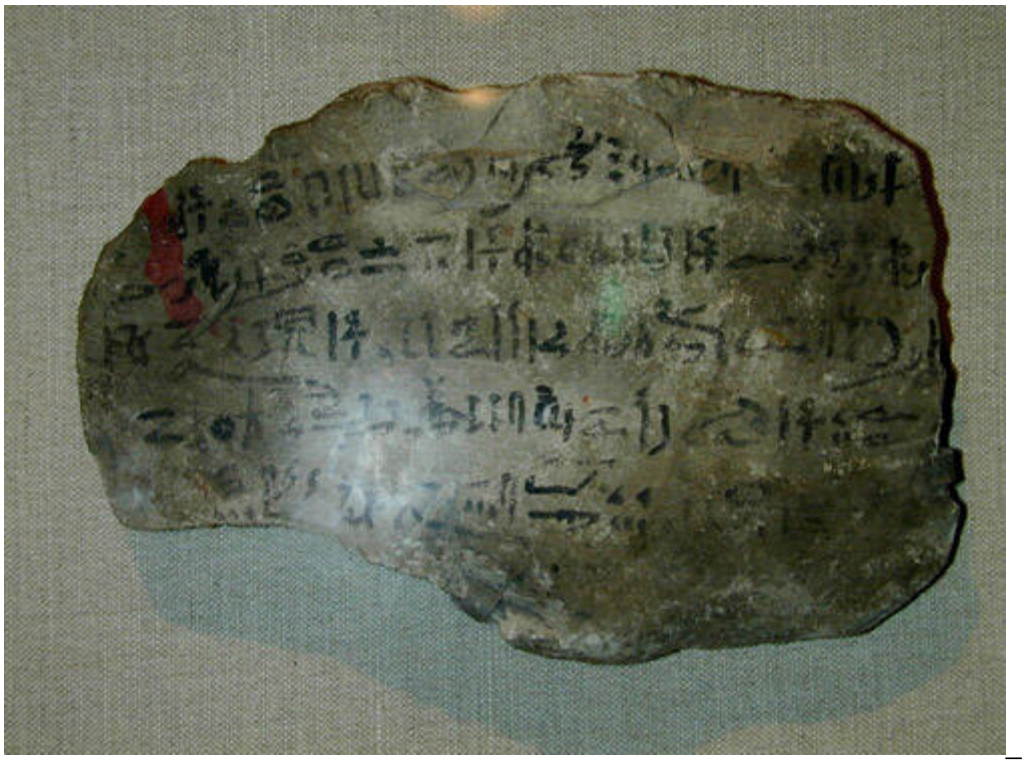
十一 30　吉甲　此地不是約書亞記中作為以色列人據點的吉甲，而是位於北面的示劍一帶。其可能位置之一，是示劍東面四哩左右，法爾阿幹河（Wadi Far'ah）畔的烏努克（El-Unuk）。

十二 1～32

中央崇拜地點

十二 2～3　戶外的神廟　戶外的神廟在迦南人中顯然十分常見。作者憎惡這種地方性 * 祭儀場地的原因，是它所鼓吹的「通俗」宗教，包含了迦南崇拜成分，偏離既定「惟獨 * 耶和華」的教義。因此所有地方性的祭壇、奉獻給 * 亞舍拉的木偶、聖林，任何與迦南神明（* 巴力、* 伊勒，等）有關的地點，以及耶路撒冷——「耶和華你們的神所選擇之處」（申十二 5）——以外任何對神的崇拜，都在遭禁之列。這些戶外的 * 祭儀場地，和經常被形容為城鎮之地區性宗教中心的邱壇（原文 bamah；王上十一 7；耶七 31；結十六 16；代下二十一 11；米沙碑文），有很大的分別。邱壇顯然是戶內的場所，

建築目的是為聖潔陳設和祭壇提供安放之處，以及提供足以容納祭司的地方。列王紀下十七 9～11 清楚反映了這兩種宗教場所的分別。



主前十一世紀刻有埃及文字的碎陶片

十二 3　柱像　請參看七章 5 節的注釋。

十二 3　亞舍拉柱　迦南人的崇拜和以色列人在邱壇和城內神廟進行的 * 混合宗教崇拜（syncretized Israelite worship），其共通之處在於 * 亞舍拉柱的豎立（和合本：「木偶」；士三 7；王上十四 15，十五 13；王下十三 6）。究竟它不過是象徵樹木的木柱，還是刻有 * 豐饒女神形像，還是聖林的一部分，仍然未有定論。列王紀下十七 10 形容「各青翠樹下」都有亞舍拉柱，似乎顯示這是為 * 祭儀而立的柱子，而非種植的樹木。作為 * 伊勒神的伴偶，亞舍拉顯然是個很受注重的女神（見：王下十八 19），* 烏加列文獻（主前 1600～1200 年）也曾提及對她的崇拜。她在聖經敍述中惡名昭彰，表示其 * 祭儀是 * 耶和華崇拜的主要敵手（見：出三十四 13 和申十六 21 的禁令）。亞舍拉柱被人豎立崇拜，以及受到強烈譴責，被人砍下焚燒的例證如此之多，也是這個理由（士六 25～30；王下二十三 4～7）。進一步資料，可參看：申命記七 5 的注釋。

十二 4、30～31　迦南人的崇拜方式　迦南宗教遭禁之處應當包括利用偶像控制神明、* 豐饒崇拜的習俗（可能包括與廟妓進行 * 儀式化的性交，但見二十三 17～18 的注釋）、獻兒童為祭、占卜、平息神明怒火的儀式。

十二 3～5　將其名從那地方除滅；耶和華立他名　聖經的敍述清楚顯出名字所具有的果效和能力（見：創十七 5，四十一 45；出三 13～15；申五 11）。古埃及將失位的官員甚至法老的名字，從他們的紀念碑上除去的習慣，就反映了這種信念。此外，古代近東各處 * 碎陶咒詛文獻的程式，都是指名咒詛敵人，召請神明降下災難（民二十二 6；耶十九 3～15）。埃及在整個主前第二千年紀都有使用碎陶咒詛文獻的痕跡。他們把敵國統治者或城邑的名字寫在器皿之上，然後把它打碎。呼籲以色列人「塗抹」迦南人及其神祇名字的命令，是要他們從歷史之中將之消除。在人類與神明的服事都與名字有關的世界裏面，惟有這些名字從記憶中消失，毀滅才算徹底。這一點成為事實之後，剩下的聖名只有一個，崇拜他神的理由便不復存在（見：賽四十二 8）。

十二 5～7　在神面前獻祭　全古代近東普遍的觀念，是神明各有自己的勢力範圍，因此受廟址所局限（例如 * 巴比倫神是 * 瑪爾杜克，以革倫神是巴力西蔔）。信奉這些神明的人有責任來到主要的神廟，在

此獻祭、許願、正式結盟立約，或在神祇的聖潔特區之內在法律上作證（* 漢摩拉比法典和 * 中亞述法典都有此規定）。如此請願的人能夠召請神明作為見證，增添他所奉行之事的效力。此舉又能加強神廟的權威性，顯出這是神彰顯臨在的地點。

十二 11　許願　請參看：利未記二十七 2～13 的注釋。

十二 16　食肉前先倒血　* 烏加列和美索不達米亞的神聖文學把血視作所有動物的生命力。在以色列傳統中，作為生命力的血屬於賜生命者造物之神 * 耶和華。因此以色列人必須戒食仍有血在其中的肉類。這種聖潔的液體必須從肉中流盡，然後「如同倒水一樣倒在地上」，使之回歸於土。獻祭時的血必須倒在壇上（見：利十七 11～12）。

十二 20　吃肉　以色列人可以隨心所欲地吃肉的應許，與土地及豐饒的立 * 約應許有密切關係。然而概括地說，這個社會所擁有的牲口，卻從來沒有多到可以隨意宰殺的地步。故此獻動物為祭是聖潔而隆重的場合。他們可能要很多個星期才有一次機會食用祭肉。

｛

十三 1～18

唆使人崇拜他神的人

十三 1～18　叛逆之源　本段認為先知、近親，和地區性的顛覆分子，都可能成為叛亂的溫床。亞述王以撒哈頓對藩屬的要求，是將敵人、親人、先知、受感說話者、圓夢者所說一切不合體統或批評的話，都要一一稟報。

十三 1～3　鼓勵人崇拜他神的先知　為了劃清惟獨 * 耶和華之宗教的界線，申命記必須駁斥譴責其他神明及其先知的教訓和宣言。在迦南及鄰近地區居民當中，都有事奉其他神明的先知、占卜者、祭司的存在（* 馬里文獻，民二十二～二十四中巴蘭的史事，以及代爾阿拉碑文都曾提及）。然而在此最為可憎的一點，卻是以色列人奉其他神之名說話。這種內部傳教工作特別可怕，因為它的可信度較高，是以更有果效（見：民二十五 5～11）。這種先知所說的話或預言若是成為事實（這是真先知的證據之一；申十八 22），以色列人仍當留意他有否歸功於神。若是不然的話，這就是神對他們是否忠誠的考驗，他們必須棄絕這先知，以使人墮落為由將之處死。

十三 1～5　古代近東藉異夢預卜未來　在古代近東，異夢是領受神明資訊的標準辦法之一（見：創二十八 12 的雅各；創三十七 5～11 的約瑟；和但二、四章的尼布甲尼撒）。它在 * 舊巴比倫的觀兆文獻中，與檢驗羊肝、反常氣候、牛羊怪胎等等被視為彰顯神明旨意的現象一同出現。* 拉加什的古德（約主前 2150 年）所作的夢，是最有名的異夢之一。有一形像在夢中命令古德建築一座廟宇；這形像與但以理之夢和以西結蒙召（但七；結一 25～28）等啟示文學敍述中的形像，十分相似。* 馬里的王室書函（約主前 1750 年）亦記載了大約二十個有關異夢的先知性預言，作夢者全部都不是專業宗教人員。這些兆頭極受重視，受到認真的研究。美索不達米亞和埃及的專業祭司，都受過圓夢和解兆的訓練（見：創四十一 8 和但二 4～11 中的術士、博士，和用法術、行邪術之人）。

十三 10　石刑處死　除了因為以色列到處都有石頭可用以外，選擇石刑還因為這是團體性的處死方法。沒有一個人需要為罪犯死亡負責，但若是侵犯社會的罪行（叛道、褻瀆、行邪術、偷竊當滅之物），則每位公民都必須參與，把惡事從社群中消除（見：申十七 5；利二十 27，二十四 14；書七 25）。家庭方面的罪行，諸如姦淫或是一直冥頑不從，也可以用石刑處罰，而且整個群體都要參與（申二十一 21，二十二 21）。聖經以外的文獻，完全沒有提到以石刑為處死方法。古代近東法典所列的死刑，只有淹死、火燒、刺刑（插在尖柱上）、砍頭；並且在每個情況下，負責執行懲罰的都是官方，不是全體社群。

十三 16　掠物為燔祭　指定完全屬神的掠物有兩種：* 赫倫（聖戰；書六 18～19）的戰利品，以及在叛道城鎮收集的掠物。保留這些物件能夠使人敗壞，並使神的忿怒臨到百姓（書七）。

十三 16　荒堆　譯作「荒堆」的希伯來語字眼是 tel，來到英語成為 tell，中譯「* 遺址」，指古時長期在舊城遺址之上加蓋建築，所累積而成的多文化層土墩。

十四 1～21

潔淨與不潔食物

十四 1～2　服喪儀式　祭祖和與哀悼追思死者有關的 * 儀式，在古以色列十分常見。這種作法背後的假設，是死者雖以虛無飄渺的形式存在，在一定時期之內依然對活人有所影響（見：撒上二十八 13～14）。是以服喪者在用飯之時奠酒，並且穿著特定的服飾。然而服喪儀式是在私底行進行的，和公開崇拜不一樣，所以較難控制。希西家和約西亞在位時大力推行一神宗教，將 * 耶和華崇拜定為全國性信仰之時（王下二十三 24），這種行徑亦成為集中攻擊的對象。申命記特別禁止的行為（如割傷皮膚等），亦有在 * 巴力故事迴圈和 * 烏加列的《* 阿赫特史詩》（約主前 1600～1200 年）中提及。與法術和多神信仰的關係，使這種作法成為以色列作者攻擊的主要對象。請參看：民數記三 12～13 和申命記二十六 14 的注釋。

十四 2　珍貴財產　英譯作「珍貴財產」（和合本：「特作自己子民」）的字眼在古代近東其他語言中，是指藉分配擄物或遺產而得的財寶。* 阿拉拉赫王在其印章中自稱為哈達神的「珍貴財產」，證明了這字亦可指人。同樣在 * 烏加列文獻中，* 赫人宗主稱烏加列王為「珍貴財產」，也是表示他的身分是得寵的藩屬。此外，以色列人又被稱為「祭司的國度」，表示以色列在列國中扮演祭司的角色，是萬民和神之間的媒介。再者在古代近東還有一個案例頗多的作法：一城或一個群體的人，可以脫離君王的轄管，直接成為某位神明的子民。如此以色列脫離埃及之後，也是得到了這個分別為聖的身分。

十四 3～21　飲食的規限　美索不達米亞某些食物短期遭禁的例子很多。* 巴比倫又有證據顯示，有些神祇只肯接受某種牲畜為祭物。但卻沒有好像本段一般，凌駕一切之上的系統。雖然現有史料中完全沒有與以色列飲食規限對應的系統，可吃動物名單大致符合古代近東人飲食的慣例。

十四 6～10　動物分類的準則　主要的準則是（一）行動方式，和（二）身體上的特徵。動物的飲食習性和生存環境則絕口不提。人類學家論動物潔與不潔，是視乎牠是否具備在其分類中使之「正常」的所有特徵。其他理論則與健康與衛生有關。這些理論的弱點是，理論所不能解釋的例證太多了。另一個很多人接受的傳統解釋，是禁吃的動物與非以色列的宗教 * 儀式有關；其實以色列鄰邦的獻祭習慣和以色列極其相似。一個新近提出的理論可信性頗高：神的「飲食」是以色列飲食的模式。換言之，不能獻給神為祭，就不宜給人作為食物。

十四 8　豬　* 亞述的智慧文學以豬為不聖潔，是神明所憎惡的，不宜在廟中使用。又有一個解夢文獻說吃豬肉是凶兆。但豬肉十分明顯是美索不達米亞常吃的食物之一。某些 * 赫人 * 儀式必須獻豬為祭。然而米葛蘭卻觀察到，這些儀式中的豬不是放在壇上作為神明的食物，而是吸收 * 不潔，然後焚燒或埋葬，獻給冥界神祇為祭。同樣，豬在美索不達米亞也是獻給鬼魔的祭物。有證據顯示埃及以豬為食，希羅多德宣稱當地也以豬為祭。埃及史料提到廟產飼有豬群，豬又經常列為捐獻給廟宇之物。色特神尤其以豬為聖。然而以豬為祭物的例證，主要來自希臘和羅馬，獻祭的對象大都是冥界神祇。市鎮中的豬經常和狗一同食腐為生，更加令人噁心。以賽亞書六十五 4 和六十六 3、17 清楚反映了以色列人對豬的態度。前者更提及與崇拜死人的關聯。故此，以豬為祭很可能就等於是獻祭給鬼魔或死人。

十四 21　路邊死獸的處理　在極其缺乏蛋白質的地區如古以色列，糟蹋好肉幾乎可算是罪行。但由於屍體的血未經流淨，以色列人不可食用（見：申十二 16；利十一 40，十七 50）。這些肉類可以施捨給外僑（他們是受保護階層之一，申一 16，十六 11，二十六 11），也可以賣給不在以色列定居的外國人。

十四 21　用山羊羔母的奶煮山羊羔　請參看：出埃及記二十三 19 的注釋。

十四 22～29

什一奉獻

十四 22～29　什一和賦稅　什一在古代近東，與賦稅沒有什麼分別。兩者都是由村鎮向政府繳付的五穀、油、酒，通常存放在廟宇建築中，再從此分配出來，供養王室和宗教官員。什一奉獻無論在收取還是在配給上，聖俗的界線都十分模糊。君王在位被視為神明的揀選，儲存的中心也是宗教中心。什一／賦稅所換取的服務，包括了行政和神聖事務。撒母耳記上八 10～17 清楚描述了這個方案：君王「必取

十分之一給他的太監和臣僕」。* 烏加列經濟文獻和王室信件所勾畫出來的，正與此一模一樣。後者也是列明瞭各色專業人員（工匠、官僚、廟宇官員）及其配給分量。古代近東各處的官方建築，都首先需要估定土地和村落出產的價值，所課取的什一稅款正反映了這種公務計畫。進一步資料，可參看：民數記十八 21～32 的注釋。

十四 23　吃什一奉獻　本節不太可能是說奉獻者要吃盡什一奉獻。若然，這獻款就無法供養祭司，以及作為窮乏者的儲備金了。這命令大概是要人將什一奉獻（或等值的銀子）帶到耶路撒冷神的聖所，以表虔誠（見：申十四 24～26）。食用的部分代表立 * 約筵席，與出埃及記二十四 9～11 中所吃的相同。

十四 27～29　對利未人的供應　十八章 8～18 節說得更清楚：利未人要收取什一獻祭的一部分，因為征服後他們沒有分得一分土地。按照 * 烏加列經濟典籍，工匠、官員可獲分派定額的五穀和酒（見十四 22～29 注釋）。作為宗教事務的專業人員，他們亦可以同樣分得土地的出產。換言之，利未人所提供的服務得到補償，是可以預期的事。

十四 29　對無助者的供應　以色列法律傳統的一大特色，是對軟弱窮困之輩——寡婦、孤兒、外僑——所提供的幫助（見：出二十二 22；申十 18～19，二十四 17～21）。如此，第三年的什一奉獻（不是當年多收十分之一），是保留為供養社會中無助者之用。早至主前第三千年紀中期，美索不達米亞的法典已經表示關心有需要的人。但大體而言，它所針對的只是權益的保障和司法上的保證，不是金錢上的供給。

十五 1～18

奴隸的釋放與債務的取消

十五 1～11　古代近東的金融系統　古代近東衡量國家財富的尺度，是按照自然資源（採礦和農業）和貿易這兩個經濟基礎。故此必須有複雜的金融系統，才能支援這些事業。例如風險資本（以金、銀、寶石、香料等形式提供），是由埃及和美索不達米亞的君王或企業家，供應給沿地中海航道前往賽普勒斯和克裏特，以及沿紅海南下，前往阿拉伯、非洲、印度的商船。此外，他們又貸款給在古代近東從事貿易的商隊（預期的最低投資利潤是百分之百），並且在耕種季節向農人提供種子和農具。上述的借貸通常都會收取利息（但也有一類是定期之內無息的貸款）。* 漢摩拉比法典包括無數管制利率的例證；在貸款者索取利息超過百分之二十的情況下，甚至沒收投資。農夫若在某年失收，往往需要倚靠借貸才能供應來年生活的所需，和耕種時所需的物資。收成若是多年欠佳，就可能需要抵押田地、出賣妻兒，最後自己淪為債奴。

十五 2～3　豁免債務　申命記律法在第七年結束時全面豁免所有債務，其實是將原本只是討論休耕的安息年律法（出二十三 10～11）擴充。隨著經濟的增長，法律亦有擴張的必要，一方面包括債務，另一方面亦包括抵押還債之土地的歸還（見：利二十五有關禧年的律法）。舊巴比倫王阿米薩杜卡（Ammisaduqa；主前 1646～1626 年）的米沙龍（misharum）敕令，確定了本段所指的是全面豁免債務，而非暫停一年攤還的可能性。這法令的檔禁止債主在敕令頒佈之後追討債務，違者處死。但它也和申命記律法一樣，身分主要是外國人或新定居僑民（十五 3 的外邦人）的商賈，依然必須償還給投資者，因為這是交易，不是債務。

十五 1～6　安息年　每逢七年休耕一年，一方面是承認創造大工，另一方面也是保養得法的例證；這規例首先在出埃及記二十三 10～11 出現。利未記二十五 2～7 擴充這律法，更具體地討論它對地對人的影響。申命記法例的重點則在債務的豁免、奴隸的釋放（十五 12～18），以及安息年公開宣讀律法的教育過程（三十一 10～13）。聖經以外沒有與安息日或安息年對應的法律，但 * 烏加列的 * 巴力史詩卻提到七年一度的耕作週期，可能與此有關。按照 * 漢摩拉比法典，被賣為奴的婦孺三年之後便可得釋。

十五 12　希伯來　希伯來很可能原本是與 * 亞喀得文獻中的 * 哈比魯一樣，是泛指無地、無國，受雇為傭兵、勞工、奴僕的人。這名雖不一定含有貶意，卻仍有些負面的含義，因為初民的自我意識通常以團體或地方為基礎。鑒於聖經中的第一個「希伯來人」亞伯蘭，是個沒有地業的移民，「吉普賽人」一類的字眼，可能更能表達其大概意思。以色列村鎮的居民自視為有地產的自由人，故此「希伯來人」就

是指一貧如洗（參較：耶三十四 9），或寄居外邦的以色列人（士十九 16）。希伯來人需要做足六年的為奴日期，才能得回抵押的田地，重獲地主身分。如此，出埃及記二十一 2，申命記十五 12，和耶利米書三十四 9 中的「希伯來人」，都是指以色列人。他們和非以色列人不同，不能被賣為終身奴隸。他和非以色列人不同之處，是他有得釋的權利。

十五 16～17　穿耳典禮　請參看出埃及記二十一 5～6 的注釋。這裏與該處聖經惟一不同之處，是申命記在第 17 節多了「你待婢女也要這樣」一句話。因為這裏的奴隸釋放律法，對男女奴隸的討論比較詳細。

十五 19～23

頭生牲畜

十五 19～23　頭生牲畜的處理　將頭生牲畜奉獻給神明，在古代近東其他文化中並沒有肯定的旁證，然而部分學者宣稱在 * 烏加列文獻中，找到這種作法。即使果真如此，這些文獻也不能提供什麼資料，讓我們明白這作法背後的動機。

十五 23　吃血　有關食用動物之肉時禁止同食其血的命令，請參看：利未記十七 11 和申命記十二 16、20 的注釋。

十六 1～17

三大節期

十六 1～17　以色列的聖曆　這曆法的不同版本，可見於出埃及記二十三 12～19，三十四 18～26；利未記二十三章；民數記二十八至二十九章（見這些經文的注釋）。

十六 1　亞筆月　亞筆月（西曆三～四月）被視為以色列曆法中的正月（一月），與出埃及事件相連（見：出十三 4，二十三 15）。學者相信某些月名源自迦南月分的名稱，本月也是其中之一。* 巴比倫曆法引進以後，正月稱為尼散月。亞筆月按照出埃及記二十三 15，與除酵節相連；按照申命記的律法，則與逾越節有連帶關係。

十六 1～8　逾越節　參較出埃及記十二章的注釋。這條申命法例顧慮到出埃及之後以色列社會的轉變，並且將逾越節的慶典中央化，局限於「耶和華你神所選擇要立為他名的居所」（6 節），即耶路撒冷舉行。

十六 8　嚴肅會　在古代世界，嚴肅或宣告的大會是大部分宗教中極重要的一環。這是地區或全國性的公開集體崇拜。百姓被召放下日常的職業來參與這些活動。

十六 9　禾稼　七七節（見：出二十三 16）與西曆三至四月的小麥收成相連。基色曆法指出這是「收割與設筵」的月分。由於全國各地小麥成熟的時間不同，「禾稼」的收成應該需要法定的七個星期才能完成。

十六 9～12　七七節　三大節期之二發生在收割初熟穀物之後七個星期（出三十四 22），它又名收割節（出二十三 16）或五旬節。在農業週期中，它和小麥收割季節的結束同時，按傳統它與在西乃山頒佈律法相連。它又與盟 * 約更新和朝聖旅程有關。慶典包括了將兩個餅、祭牲（七隻一歲的羊羔、一隻公牛、兩隻公綿羊），和奠祭，為感謝豐收獻作「搖祭」。並且同時為百姓犧牲一隻山羊，作為贖罪祭。

十六 13～17　住棚節　全年最後一次收成發生在秋天，雨季來臨之前，這是農曆新一年的開始（第七月的第十五日）。最後一批成熟的五穀和果實，於此時聚集收藏。這個為期七天的節期，又稱為收藏節（出二十三 16），其象徵是為收割者建築以綠葉為裝飾的棚。用棚字形容這節期在申命記首現，它大概是反映收割工人在禾田上支搭帳篷，使他們可以整天工作，不用回家歇息的習慣（見：利二十三 42）。按照以色列傳統，這節是紀念曠野的流浪。所羅門聖殿的奉獻典禮（王上八 65），也在這節舉行。

十六 16　朝聖節期　有關以色列人必須一年三次朝見神的責任，請參看：出埃及記二十三 17 的注釋。在古代世界其他地方，每個城鎮都各有自己的守護神和地方性廟宇。因此進行守節等崇拜活動並沒有長途朝聖的必要。然而 * 巴比倫 * 瑪爾杜克神的「阿基圖」（新年）大節，無疑很能吸引遠近的朝聖者。帶著神像按照象徵性的階段遊行，是古代近東節期的主要特色之一。與以色列節期的朝聖規例對應的，

並不是其他宗教的節期，而是 * 赫人條約中要求藩王定期朝見宗主，重申效忠（並且每年獻上貢物）的條款。

十六 18～十七 13

建立司法制度

十六 18～20　古代近東的司法系統　* 漢摩拉比法典（約主前 1750 年）的引言，和埃及智慧文學中「善辯之農夫」所說的話（約主前 2100 年），都證明了保護社會中窮困軟弱者的權益，被視為當權者的責任。君王、官長、地方官必須秉行「真正公義」（見：利十九 15）。事實上，士師記和先知書（賽一 23）中「世界顛倒」的主題，正是描寫「有人立法，無人執法」的社會現象（例如埃及的《奈費爾蒂的異象》，約主前 1900 年）。古代近東國家行政是否得法，在於法律和執法是否可靠。為求達到這個目的，每個有組織的國家，都設立了法官和地方官系統，處理民事刑事案件。他們的職責是聽取供詞、調查控訴、審核證據，然後作出判斷（詳述於 * 中亞述法律和漢摩拉比法典）。然而有些案件需要君王來處理（見：撒下十五 2～4），也不時有上訴交由最高的地方官員審判（如 * 馬里文獻）。

十六 19　古代的賄賂　不論何時何地，法官和政府官員都會有受賄的誘惑（見：箴六 35；彌七 3）。在官僚制度之下，雙方竭力出奇制勝時，受賄幾乎成為通例（彌三 11；拉四 4～5）。然而至少在理論上，賄賂是受譴責並明令處罰，以求杜絕或加以制約的問題。故此，* 漢摩拉比法典嚴懲修改自己判決的法官（假設是因受賄），除了罰款從苛外，更永遠剝奪其職位。出埃及記二十三 8 禁止受賄屈枉正直，認為這是得罪神、得罪軟弱無辜者，而至於全體社群的行為（見：賽五 23；摩五 12）。

十六 21　亞舍拉柱　請參看：出埃及記三十四 13；申命記七 5，十二 3 的注釋。

十六 21　柱像　請參看：出埃及記二十三 24；申命記十二 3 的注釋。

十七 3　天象崇拜　古代近東到處都有人崇拜天體（日、月、行星、恒星）。太陽神（沙馬士）是 * 亞述和 * 巴比倫的主要神明之一。月神（埃及名為妥得，美索不達米亞稱之為辛，在迦南宗教中名叫雅拉〔Yarah〕）也廣受崇拜。在歷史上，以色列人大部分時間都很熟悉亞述文化和宗教，並且備受其影響（見：申四 19；王下二十一 1～7，二十三 4～5）。到了新巴比倫帝國時代，以色列人依然奉行這些禁戒的行為，在屋頂香壇上向「天上的萬象」燒香（耶十九 13），因而受到譴責。崇拜這些自然現象，冒犯 * 耶和華作為萬有惟一掌權者的地位，是以被禁。然而這種通俗的崇拜方式，仍然不斷在先知書和約伯記中出現（見：伯三十一 26～28，三十八 7）。進一步資料，可參看：申命記四章注釋。

十七 5　石刑處死　請參看十三章 10 節的注釋。

十七 6～7　古代司法系統中的見證人　在不同案件中充任見證是個嚴肅的責任，不容被濫用（出二十 16；民三十五 30；申十九 16～19）。其責任包括聽取他人證供，簽署商業或民事檔，或在法律訴訟中作證（* 吾珥南模法律、* 漢摩拉比法典、* 中亞述法律）。見證人在證明商業交易的可靠性（耶三十二 44；漢摩拉比法典），如：產業轉讓、婚姻，和改變社會地位（* 中亞述法律）等案件中，扮演極重要的角色。他們偶然還會在呈到神明面前的事務中，充任百姓的代表（出二十四 9～11；漢摩拉比法典）。

十七 8～13　古代近東的觀兆裁判　沒有證據或證據不足的案件，可以憑觀兆作出判決。原告必須諮詢專職宗教之人（十七 9 的祭司利未人），尋求神明判語是他們所提供的服務之一。古代近東的占卜方法包括了檢驗羊肝的肝蔔術（hepatoscopy），解夢（* 巴比倫文獻中有專文列出不同的夢各有什麼預示——意外、死亡、戰爭勝敗等；見：但二 9），記錄自然界的反常現象，以及使用天文圖表等（主前十至七世紀的 * 亞述帝國尤然）。聖經中的烏陵和土明（出二十八 30；民二十七 21）也是有助於斷定神的旨意，此外又有先知指出饑荒、乾旱等自然災害，象徵神對不忠子民的審判（摩四 10～12；該一 5～11）。

十七 14～20

君王

十七 14～20　神明揀選君王　* 蘇美的君王名單（King List），據稱記錄了由洪水之前開始，直至 * 吾珥第三王朝（約主前 2000 年）結束之時所有君王的名字。這文獻開首的第一句是「當王權自天而降時」。

美索不達米亞歷史一貫的假設，是每位統治者都是得到神明的認可，才得以在位。因此，* 漢摩拉

比（主前 1792～1750 年）在他法典的引言中，談到神明在 * 巴比倫建立「永久性的王權」，又描述阿農（Anum）、* 恩裏勒二神如何揀選他統治百姓。這信念所導致的結果，是君王有責任憑智慧公義統治，不濫用權力，並且遵行神明的命令和要求。埃及的情況略有不同，因每位法老都被視為神明。

十七 16　加添馬匹　由於馬的主要功用是拖拉戰車及乘載騎兵作戰，屯積馬匹就表示這位君王若非採取侵略性的外交政策，就是想要向百姓或鄰邦炫耀自己的財富和權勢。本節提到埃及，是暗示以埃及為盟友或戰馬的供應者（賽三十六 6～9）。這種聯盟到了王國時代後期，成了猶大和以色列的禍患，廣被眾先知所譴責（賽三十一 1～3；彌五 10）。

十七 17　結親聯盟　以婚姻為外交工具，是古代近東到處都實行的政策。例如 * 馬里君王心利林（主前十八世紀）就利用自己的女兒，來與鄰邦鞏固聯盟、建立條約。同樣，法老杜得模斯四世（Thutmose IV；主前 1425～1412 年）亦與 * 美坦尼國王的女兒結婚，來表示友好關係，結束與這個幼發拉底河中游的王國之間的一連串戰爭。所羅門的七百妃（妻）、三百嬪（* 妾；王上十一 3），是他權勢和財富的證據（和申十七 16 的馬匹一樣），與法老女兒的婚姻尤然（王上三 1）。結親策略在政治上雖有很大的利益，所羅門妃嬪引進了對別神的崇拜（王上十一 4～8），卻顯明了這種婚姻的危險性。

十七 17　王室的財富　本節繼續討論沉緬於王室權勢象徵（馬匹、妃嬪、金銀）的主題，警戒君王不可單為增添王室的財富，而過度加重百姓的賦稅。各樣的財富都會導致驕狂、叛道，拒絕或低貶 * 耶和華的重要性（參較八 11～14）。

傳道書二 8～11 和耶利米書四十八 7，都討論過虛榮君王積聚財富的惟一理由，只是為了滿足一己的驕傲。這些財富通常是廟宇和國庫的貴金屬資產，捐贈和戰利品都包括在內。其中有些雖是錢幣和金條，占絕大部分的卻是珠寶、* 儀式中使用的器皿、宗教聖物，以及王室或富裕家庭中的各種裝飾。朝貢所需的銀兩必須由這些寶庫支付，有時甚至提取一空（見：王上十四 26；王下十八 15）。挖掘出土或文獻敍述中的王宮、廟宇，經常都有指定用作庫房的房間。庫房的管理員也是王室官員之一。

十七 18～20　君王也在律法之下　在美索不達米亞和埃及，君王是法律之源。察知並維持宇宙原有之秩序（埃及稱之為瑪阿特，美索不達米亞稱之為默〔me〕），是他的工作。除了神明以外，沒有誰能懲罰君王「以正法紀」。他雖不在法律之上，人類的法庭卻沒有審判他的制度。以色列在法律上可能也是一樣，但先知作為神的代言人，卻足可責備君王。

十八 1～13

祭司和利未人

十八 1～5　對利未人的供給　崇拜者不論有否食用祭牲的一部分，一定數量的祭肉總為祭司供給了食物。* 巴比倫習慣也是如此：君王、祭司，和廟宇的其他員工各都獲得部分的祭牲。早至 * 蘇美時代的文獻，已經將食用分別為聖之物，視作極嚴重的罪行。有關交給祭司的什一奉獻，請參看：民數記十八 12～19 的注釋。

十八 6～8　利未人在城鎮中的作用　定居時代初期，利未人主持地方性神殿和祭壇的事工。他們的角色是作為專職的宗教人員，執行祭祀，把律法教導百姓。有些利未人可能幾代住在同一個地方（撒上一 3），但也有證據顯示還有一些是巡迴的利未人，周遊全國，受聘在地方性的神殿或邱壇擔任短期性的職務（士十七 7～13）。在重視土地的社會中，利未人被突顯為沒有地業的一群（書十四 3～4）。他們的責任本是教導百姓何為適當的崇拜，但士師記卻清楚顯出他們所作的，有時是製造問題而非解決問題。他們大概是傳統和律法的維護者，經常擔任審判官的職務。

十八 9～22

從神明領受信息

十八 10　占卜　請參看：利未記十九 26 的注釋。* 占卜包括了先知（彌三 11）、術士、交鬼和行法之人所用的一系列尋求神明旨意，預卜未來的方法。這些方法包括了檢驗祭牲內臟，分析各種兆頭，以及從自然和反常的現象中察看將來（見：創四十四 5）。以色列人中有認可的「占卜」方法（烏陵和土明的使用）。本節所譴責的是一群以算命為業之人。

十八 10　邪術　初民認為法術既是與超自然界發生接觸的方法之一，就必然有善惡兩面。在美索不達米亞和 * 赫人文化中，施行有害法術是死罪。邪術包括利用飲劑、小像、咒語，使死亡、疾病、不幸臨到受害人；有別於專業驅邪者和「老婦」所奉行之實用而有益的法術，後者負責執行廟宇的建築和奉獻禮儀，以及提供醫療服務。只有埃及一地的法術才沒有正邪之分。施法者的職責是威脅鬼魔或其他神道力量，驅使他們行事或解除咒詛。以色列律法全盤否定這些行徑，理由是它基於多神信念，冒犯 * 耶和華作為萬有之主的身分（見：出二十二 18）。

十八 10　觀兆　美索不達米亞文獻中提及的祭司階層之一，稱為巴魯（baru）占卜者。其職責是施行髒蔔術（extispicy；主要對象是羔羊），檢驗動物的肝臟，為要求察知將來的求蔔者詮釋其中的兆頭。有意開戰的君王（參較：王上二十二 6）、商隊將要啟程的商人、患了病的人，都會諮詢巴魯。政府官員經常在函件中包括兆頭的報告（* 馬里文獻）。由於兆頭含義有時隱晦，往往需要諮詢幾組的觀兆者，才將回應付諸實行。全部的觀兆文獻（包括以往的事件及預言），都收藏在廟宇和王宮的檔案中，供在職的占卜者查考。他們甚至設有肝臟模型，供教授學徒之用。

十八 10　法術　本節的法術和邪術一樣，通常都歸入非法的法術一類。用法術者可以在宮廷或廟宇中任職，也可以成為地方性的草藥醫生或巡迴的占卜者。後者受聘便能提供方法，使人能以傷害或毀滅仇敵（見：利十九 26，二十 6；王下二十一 6）。漠視美索不達米亞善惡法術之間分別的以色列律法，譴責女巫（出二十二 18），並且宣判行邪術者的話為不可靠（耶二十七 9；瑪三 5）。

十八 11　用迷術的、交鬼的、行巫術的　施行巫術和邪術的人受到譴責，因為他們和迦南宗教有關，並且以其「技藝」尋求智識和能力的對象，是靈魂而不是 * 耶和華。這些人是通俗宗教的代表，這種宗教比較接近一般平民的習俗，對不少人來說，是一種非正式的「影子宗教」。由於它和 * 占卜有關，其 * 儀式和方法不時和正式宗教發生直接衝突，並且作為走投無路之人的另一條出路（見：撒上二十八掃羅求助於隱多珥的非法女巫）。* 漢摩拉比法典和 * 中亞述法律，亦同樣禁止邪術和施法所用的飲劑。顯示禁止、憂懼這種行徑的，並不限於以色列人。

十八 11　過陰　古美索不達米亞雖然沒有很明顯的來世觀念，也未設想到有賞罰的處所，卻已經有祭祖和向亡魂獻祭的作法。施行法術的人共同創制一個諮詢亡魂，預卜未來的辦法（見：撒上二十八 7～14 中隱多珥的女巫）。這種所謂的「招亡術」（necromancy），可以是求問某個或是「相熟」的靈魂，也可以是招起任何交鬼者之咒詛所吸引來到的鬼魂。* 赫人占卜者所奉行的儀式，通常使用裝滿了餅和血的祭坑，希臘英雄奧德蘇斯亦使用盛滿了血的坑穴，來吸引亡友的鬼魂。當時人相信只要向去世的祖先奠酒，他們就會保佑仍然在世的後人。* 巴比倫人相信脫離軀殼的靈（utukki）和鬼魂（etemmu）沒有受到照料，就會變得十分危險，並且經常是施咒的對象。安葬是照顧死人的第一步，此後還要經常獻上禮物，並且尊崇死者的人格和名聲。長子要負起祭祖的責任，所以繼承家神（經常是先人的像）的也是他。

十八 10～13　占卜禁令的世界觀基礎　舊約所教導的世界觀，堅持 * 耶和華是獨一的神，在宇宙中有至高的能力和權柄。古代近東的多神宗教與之形成鮮明的對比，他們不認為自己的神明（甚至作為一個整體時）在宇宙中有至高無上的能力。他們相信知識和能力之源，是個無位格的原始境界。* 占卜的目的是試圖從這境界中汲取智識，咒語則是想要利用其能力。故此無論是 * 占卜還是咒語所採取的世界觀，都是與耶和華的啟示相抵觸的。

十八 14～22　先知的功用　這些人不獨是一般的宗教從業員，有些人雖然隸屬祭司社群，卻能置身於這制度之外。其角色是向當權者和社會秩序挑戰，提醒領袖和百姓，他們與 * 耶和華立 * 約的責任，並且警告他們違犯盟約協議所導致的懲罰。先知蒙授特殊的能力、資訊、使命，並且蒙召為先知還有特殊的催逼感。被召者縱或可以規避一時（參看約拿的逃亡），至終仍需回應呼召。值得一提的還有一點，要向自己同胞說出嚴厲或譴責的話，先知有時或會覺得難以啟齒。在這種情況下的先知，會經歷無可抗拒的催逼感，驅使他說話（耶二十 9）。由於這是來自神的資訊，他們可以不為所說的話負責，不可被控以叛亂、煽動、凶言等罪名。故此，對先知來說最重要的事物是他的資訊，不是他的一己。當然有些

先知如巴蘭或以利亞等變得頗有名聲，但其根據仍是他的資訊以及代表神說話的能力。先知要得著百姓的信任，資訊就得成為事實。某些先知雖然是 * 祭儀社群的一份子（以賽亞、以西結），或作為宮廷的先知（拿單），他們似乎時常都能置身其外，批評這些團體，指出他們毀棄與神所立的 * 約之處。

在王國時代初期，先知宣講的主要對象是君王和宮廷，與古代近東其他地方的先知一樣（有人稱他們為「前古典〔preclassical〕先知」）。但從主前八世紀開始，他們逐漸將焦點集中到百姓身上，成為社會／屬靈事務的評論員；這一種才是我們心目中的先知（「古典先知」和「寫作先知」）。他們的角色不是預告未來，而是向人解釋神的政策和計畫。

十八 20～22　假先知　和討論引人事奉別神之人的申命記十三 1～3 一樣，本段中的假先知一般來說，也是奉別神之名說話的人。申命記否定這些神明的存在，所以也質疑這些神明之先知的真實性。至於未經許可擅自奉 * 耶和華之名說話的先知，驗證是否為真先知的準則，是看他的預言是否成為事實。聖經提及過好幾個假預言的例子。耶利米譴責哈拿尼雅（耶二十八 12～17），並且警告所有預言被擄時期會迅速完結的其他先知時（耶二十九 20～23），也批評過假預言。情況有時可能混亂到要等到事過境遷，真先知的身分才能顯露出來（見：王上二十二）。關注假預言問題的並不限於以色列人。其他文化通常利用 * 占卜來證實先知的資訊，但這在以色列是不可行的。

十八 14～22　古代近東的預言　大量的先知話語，出現于來自美索不達米亞、敘利亞、安那托利亞的文獻之中；顯示絕大部分的古代近東歷史，都包含了先知的存在。這些文獻雖然有一部分可以歸入智慧文學或觀兆報告之屬，卻仍有不少是敍述自稱領受了神祇資訊之人的話。其中最有名的來自 * 馬里（主前十八世紀）。這五十篇左右的文獻記載了男女先知的報告：有人謀害君王的警告，神祇要人建築廟宇或獻上 * 殯葬祭禮的告誡，以及戰爭勝利的保證。這些先知宣佈從夢或預兆中所領受的神明資訊。其餘的則據稱是進入魂遊象外的狀態，以受感先知的形式說話。這種預言也出現於主前十一世紀的埃及故事《* 溫納蒙》，和撒母耳記上十 5～11；列王紀下三 15 中。

十九 1～21

死罪的案例

十九 1　晚銅器時代的迦南城市　現有關於 * 晚銅器時代迦南城市的知識，大部分都是來自考古學家的挖掘和勘測，以及統治該地區之埃及法老的碑文。證據顯示這個時代的主要城市（耶路撒冷、示劍、米吉多）都建有城牆，但有人口聚居之處卻十分疏落。主前一二〇〇年以前中央山地的人口十分稀少。人種卻很混雜，包括了來自 * 赫人王國，敘利亞、美索不達米亞，和阿拉伯沙漠地區的人。埃及顯然難以統治這個地區，他們被逼多次出兵鎮壓叛亂，剿滅土匪（主前十四世紀的 * 亞馬拿書函，和法老亞門霍特普二世〔約主前 1450～1425 年〕、法老梅雷他〔約主前 1208 年〕的勝利石碑，都有報導這些事件）。

十九 2～3　古代近東的逃城　有關以色列之逃城的討論，可參看：民數記三十五 6～34 的注釋。庇護所和避難處是頗為古老的概念。* 巴比倫和 * 赫人的文獻都提及所有人都可以得到保護的聖地。由於尼普爾、西帕爾、巴比倫等大型廟城之守護神的庇護，其中的居民也得到特殊地位。其中的原則是只有神明才有資格收回對這些人的保護，因此沒有從神而來的預兆或神跡，誰也不得流他們的血（希羅多德記載了一個古典時代的例證）。按照埃及的傳統，庇護的有效範圍只限於廟宇場地，而非全城。這一點與聖經之中逃亡者前往祭壇尋求庇護的例子對應（王上一 50～53，二 28～34）。

十九 6　報血仇者和司法制度　有關家族為死者復仇責任的討論，可參看：民數記三十五 9～34 的注釋。「報血仇」者稱號的來源，可能是族中有人被殺時，家族有進行流血復仇行動的責任。這雖是部落社會的典型行徑，在有組織的國家中，卻會對維持法紀構成極大的危害。因此本段中之「報血仇的」（這用語只在聖經有關逃城的討論中出現），可能是由政府所指派，負責緝捕被告，並且在謀殺罪名成立之後將之處死，以求滿足家族和政府需要的人。

十九 11～13　死刑　在聖經之中，可以判處死刑的罪行包括了叛道（利二十 2）、褻瀆（利二十四 14）、行巫術（利二十 27）、違犯安息日（民十五 35～36）、竊取 * 赫倫（當滅之物；書七 25）、嚴重忤逆

父母（申二十一 21）、姦淫（申二十二 21）、亂倫（利二十 14），和蓄意殺人（民三十五 9）。石刑是最常見的處死方式，但也有些罪行是要燒死或刀劍刺死的。每個例子背後的用意，都是要從社會中消滅污穢人的成分，藉以除卻能夠吸引百姓轉離盟 * 約的惡。

十九 14　挪移地界　地是神的賜與，並且是按照神所賜下的劃分方式分配給百姓的，故此挪移界石非法竊取土地，就是針對神的偷盜罪。證實古代產權法的例證，包括了主前十六世紀加瑟人的庫杜魯（kudurru）界石，主前十一世紀埃及智慧文獻中不可遷移測量官標石的勸誡（《阿曼尼摩比的教訓》），以及何西阿書五 10 的咒詛。每個例子都呼籲神明來保護業主的權益，不致被人侵佔。

十九 15～20　古代司法制度中見證人的角色　見證人是古代司法系統中不可或缺的一環。反映這點的證據之一，是以色列律法規定必須要有兩個見證人，才能定人有罪（民三十五 30；申十七 6；王上二十一 13）。* 漢摩拉比法典和 * 中亞述法律在商業交易，以及在民事刑事案件中，也是極為倚重見證人。

十九 21　同態復仇法　「以眼還眼」，即同態復仇法（拉丁語 lex talionis，直譯「復仇法律」）的法律原則，在聖經律法和美索不達米亞法典中都可以找到。聖經例證（出二十一 24；利二十四 20）反映了有意消除社會中具有污染能力或不潔成分的態度，並且諄諄告誡要「不可憐恤」犯罪者。美索不達米亞法律同時包括理想化的同態復仇法，以及緩刑的規律制定賠償的限度。例如 * 埃施嫩納的法律集成制定毀傷他人一眼的的罰款是銀子一彌拿。在 * 漢摩拉比法典中有關賠償責任的法律中，傷害的對應視乎被害者和被告人的社會地位，可以是完全相同的傷害，也可以是罰款或毀傷身體。即使在美索不達米亞法律規定必須完全對應的傷害時，也很有可能是罰款了事（甚至可能包括在法律之內），不是真的拔牙剜眼。

二十 1～20

戰爭的規例

二十 2　祭司對軍隊訓話　戰爭既被視為宗教事務，祭司和其他僧侶就理所當然要隨軍同行了。隨軍祭司所扮演的角色，可見於 * 亞述的文獻和浮雕。他們負責搬運看管神明的偶像和徽號（見：書六 4～5；撒上四 4），執行宗教 * 儀式和獻祭，無疑還會奉神祇之名向軍隊訓話。上述最後一項工作可能包括詮釋預兆，保證神明的幫助，以及鼓勵士兵為神明所揀選的君王奮勇作戰（如杜庫提寧努他一世〔主前 1244～1208 年〕和亞述納瑟帕二世〔Ashurnasirpal II；主前 883～859 年〕年表之所述）。

二十 5～9　豁免兵役　雖然全體四肢健全的自由男丁都理當服兵役，實際上幾個特殊類別的人是可以豁免的；祭司（按照 * 馬里文獻）、新婚者（申二十四 5）、有宗教義務需要執行的人（見：利十九 23～25），都是例證。采邑要滿足對國王的責任，必須徵召士兵參軍。徵召方法有好幾種，人口統計和強征壯丁都包括在內（馬里）。聖經容許「懼怕膽怯」的人退伍的根據可能是為了維持軍隊的紀律，但亦同時保證參戰者相信耶和華會在打仗時幫助他們（見：士七 1～3）。至於出錢請人代服兵役的規例，各法典之間卻有不少矛盾。* 赫人法典容許這作法，* 漢摩拉比法典卻禁止之。後者所根據的理由，是參加君王的戰事是條直接命令。而貴族子弟則可能預先有特殊安排，以免在法律上陷入進退兩難的困境。在迦南的《* 凱雷特史詩》中，國王召集軍隊事關重大，以致一般豁免理由（新婚等）都要全數取消。

二十 10～15　正常的戰爭慣例　古代近東的標準慣例是不發給士兵糧餉，而從攻取村鎮的戰利品中分配一部分給他們。由於戰爭被視作神明所下達，有其輔助的使命，戰爭所有的掠物依法來說，都是神明分別為聖的財產。故此分配的手續必須十分嚴格，免得犯上了神聖的避諱。例如按照 * 馬里文獻，軍官要立誓「不吃」軍階相等或較低之人的阿薩孔（asakkum）（即不侵害其權益）。違犯的罰款極重。按照這個模式，美索不達米亞和以色列的軍隊都同樣將俘虜的婦孺，連同牲口和動產視作戰利品；並且殺滅男丁（見：創三十四 25～29；和 * 亞述王西拿基立的年表）。如此勝利者的勞力才得到回報，並且被攻取城市的荒涼景象，更提高了勝方國勢和神祇的聲譽。

二十 16～18　聖戰的手續　在特殊情況下，軍隊可以選擇放棄俘虜和掠物，將之全數奉獻給賜他們勝利的神祇。這習慣希伯來語稱為 * 赫倫，軍事策略中十分罕見。徹底摧毀一個城市的事，只發生過寥寥幾次：約書亞記六 17～24 的耶利哥、約書亞記十一 10～11 的夏瑣、士師記一 17 的洗法、撒母耳記上

十五 3 的亞瑪力人。此外徹底毀滅有時亦可以稍加變化，申命記二 34～35 和三 6～7 都是案例（殺盡人口，牲畜成為戰利品）。這種戰事在聖經以外的例證，首先發生於主前九世紀，摩押王米沙與迦得支派的戰爭中。類似的概念又可能在幾位 * 亞述王的年表中反映出來，他們以完全滅盡作為心理戰的策略，驅使背叛的國家降服。

二十 20　攻城設施　要攻取有牆的城邑，必須進行一系列的攻城設施，如：坡道（和合本：「壘」；撒下二十 15；王下十九 32）、攻城台（和合本：「戍樓」；賽二十三 13；結二十一 22），和防止對方突圍的圍牆（結二十六 8；彌五 1）。撞城錘（結二十六 9）和城牆底下開掘之隧道的支柱，都需要使用木材。申命記特別批准攻城時砍伐樹木，就是這個原因。不少這類的攻城器械和同時的作戰方法，可見於 * 亞述王亞述納瑟帕二世（主前 883～859 年）位於甯魯德的浮雕。



羅馬的攻城錘模型

{

二十一 1～9

謀殺懸案

二十一 1～9　無辜者血的處理步驟及其概念　有關淨化 * 儀式的意義和紅母牛的使用，可參看：民數記十九章的注釋。這些注釋同時亦討論「無辜血」被流時，除罪的重要性。按照 * 赫人的法律，屍體若在田野被人發現，死者的繼承人可以從最接近發現屍體之處的城鎮得到一些財產——除非城鎮在九哩之外。但這法律所注重的是繼承人的權利，而非流無辜血的問題。

二十一 10～14

被俘女子的權利

二十一 10～14　被俘女子的權利　如何處理戰俘是戰爭無法避免的一部分。部分女性俘虜自然會成為奴隸（王下五 2～3），但也有不少會被士兵取來為妻。申命記律法所處理的，是這些女子如何被收納為以色列社會的一份子。這個轉變手續包括剃頭、更衣，和一段服喪期。作為女子舊生命死去，新生命開始的標記（參看：創四十一 41～45，約瑟的轉變）。* 馬里文獻亦為被擄女子提供衣服和工作。俘虜結婚後所得的權益，與一般以色列女子的相仿，強調離婚不會降低其地位。規定俘虜婚後，要與階級相等的亞述婦女穿著同樣服飾的 * 中亞述法律，所關注的也是相同的問題。

二十一 15～21

兒子的對待

二十一 15～17　長子的權利　長嗣繼承法是繼承權的根據。這法律規定父親遺產分配時，頭生兒子可得雙份。單單列出幾處地方的文獻——中亞述、* 拉撒、* 馬里、* 努斯——就可證明這是古代近東的常例。這種法律的用意，是保證財產的世襲有條不紊。* 漢摩拉比的法律給予父親權利，選擇優待任何一個兒子。按照努斯文獻，父親可以選擇修改長子的權利。古代近東最接近本段的法律，是漢摩拉比的法律指定奴隸成為妻子後所生的子女，若在父親在世之時得到承認，就可以和正式妻子所生的子女，承受同等分量的遺產。

二十一 18～21　逆子的處死　家庭的團結受到破壞，兒子拒絕照父母所當得的順從和供養他們時，整個社會就因他受到危害。本段的用語證明此事和棄絕盟 * 約有關。「貪食好酒」一語表示此子已無可救藥。正當法律程式包括父母作為犯罪的見證，然後規定社團性執行死刑（見：申十三 10 注釋）。這罪行對盟約所構成的危害，與崇拜別神相等。美索不達米亞法律亦同樣保障父母的權益，但刑罰只限於剝奪繼承權和傷殘肢體。請參看：出埃及記二十一 17 的注釋。本段律法限制父母的權柄，此事必須交由長老處理，父母沒有獨斷獨行的自由。

二十一 22～23

罪犯處死後的處理

二十一 22～23　曝屍　由於申命記的律法通常不太關注禮儀上之 * 潔淨和污染成分等問題（見：利十三～十七，以及利二十 10～16，二十二 3～9 的注釋），「玷污了地」可能是指暴露之腐屍所造成的景觀和惡臭問題。死屍被視為有污穢能力的事物（利二十二 8；民五 2），因此對活人構成威脅。聖經提及曝屍的記載，只有寥寥幾處（書八 29，十 26～27；撒下四 12，二十一 8～13）。本段所討論的不太可能是指以絞刑處死，而是將死屍插在樹上或柱上示眾。西拿基立王（主前 704～681 年）位於 * 尼尼微之宮殿的 * 亞述浮雕，描繪士兵立起樁子，把拉吉城居民的屍體插於其上。這種可恥的示眾方式如此可怕，可能是以色列律法規定屍體必須在日落之前取下埋葬，不留給鷙鳥或其他野獸吃食的原因（創四十 19；撒下二十一 10）。

二十二 1～12

律法雜錄

二十二 1～3　失物　和出埃及記二十三 4 一樣，本段亦要求以色列人歸還別人失落的財物（牲口、衣著等），或好好保管以備物主領回。綜合兩條律法，無論物主是以色列人還是仇敵，這準則都同樣有效。* 埃施嫩納和 * 漢摩拉比的法律都曾經討論失物，但兩者都擴張了法律的範圍，規定財物再度出售時，發現者的責任和物主的權益。

二十二 5　古代近東裝扮為異性者　古代服裝不但反映人的社會地位，更顯示其人的性別。古希臘羅馬的劇院需要男扮女裝，因為女子不得在此表演，此外，這也是同性戀者的行徑之一。古代近東提到男扮女裝或女扮男裝的，主要是 * 祭儀或法律性質的文獻。例如 * 烏加列英雄 * 阿赫特被謀殺之後，因為沒有男性親屬，他的姊妹帕格赫特（Paghat）在女裝底下穿著男裝，以擔任報血仇者的角色。一對夫妻在 * 亞述智慧文學的對話中，提出交換衣服，進而扮演對方的性別角色。這可能是個 * 豐饒崇拜的禮儀，又或者是個以某位元女神為主題的宗教劇。這種和其他宗教的關聯或許是申命記以此為「可憎惡」的理由，然而使性別模糊可能也是原因之一。* 赫人文獻在好幾個法術的禮儀中，使用與性別有關的物件和服裝，以求影響施法者自己的性別身分，或者消減或改變仇敵的性別身分。鏡子和紡紗杆是代表女性的對象，男性的則是各色兵器。

二十二 6～7　鳥窩的處理　除了顯然對動物福利有人道上的關注以外，釋放長成的雀鳥繼續繁殖，反映了對自然資源的保護。申命記二十 19～20 禁止砍伐果樹的命令近似本節，兩者都是一方面保存食物的來源，同時提供滿足眼前需要的辦法。

二十二 8　屋頂的欄杆　由於屋頂也算是居住空間的一部分（見：撒下十一 2；王下四 10），欄杆是適當的安全設施。這律法所針對的，是客人因建屋者疏忽而受傷時，房屋主人當負的責任。* 漢摩拉比法

典（第 229～233 條）亦警告營造者，不得建築不合規格或不安全的房屋，而導致有人傷亡。違者輕則罰款，重則處死。

二十二 9～11　材料的混合　有些混合物是分別為聖的材料。羊毛撬合細麻是專用作製造聖幕和祭司外袍的材料——這是死海古卷（4QMMT）的詮釋。* 赫人法律亦以死刑阻嚇人不可混種兩樣種子。禁止使用這些混合材料並沒有明顯的理由，但可能源自宗教上或文化上的禁忌。收成被視為「不潔」或要充公給祭司，顯出這是宗教上的理由，所針對的可能是迦南 * 豐饒崇拜的 * 儀式或習俗。不同種類的牲口在利未記十九 19 中禁止交配，在本段則禁止一同耕作。早於主前第三千年紀已經有雜交混種實驗的記載。

二十二 12　繸子　每個成年的以色列男子都要在袍子褶邊的四角上縫上藍色的帶子，不斷提醒他們神的誡命（民十五 37～41）。無數浮雕、繪畫、文獻，都證明了衣服褶邊的裝飾，在古代近東十分普遍。褶邊的設計往往反映了穿著者的身分或職位。繸子是象徵性的，為鼓勵良好的行為而設，不是 * 護身符，沒有驅除危險或試探的功用。

二十二 13～30

有關婚姻的律法

二十二 13～21　貞潔的憑據　未結婚前身為處女，是子女和繼承人是丈夫親生的保證，所以極被珍視。女子家庭的健全性有賴於她能否出示貞潔的憑據。本段所指的物證或許是新婚時（染了處女膜破裂時的血）的被單，但也可能是女子上次行經時所用的破布，證明她結婚前並未懷孕。

二十二 19　一百舍客勒銀子　誣告的罰款大約是銀子兩磅半。* 漢摩拉比的法律也有誣告不貞的討論，但都和婚禮無關，並且也沒有規定罰款的價值。按照申命記二十二 29，五十舍客勒銀子的聘禮數額，本節的罰款是聘禮的雙倍，因此對於這一類的誣告有確切的阻嚇作用。這數目大約等於十年的一般薪酬。

二十二 22　行淫　與他人妻子發生性關係，按照聖經和古代近東法典都是死罪。埃及《兩兄弟的故事》稱之為誠實男女必然不會考慮的「大罪行」。它直接攻擊人的家庭，竊取他生育的權利，危害他遺產不能有秩序地傳給繼承人（見：出二十 14 注釋）。此舉又使男女雙方都變得污穢（利十八 20；民十三 5）。由於姦淫不但攻擊婚姻的神聖，更是廣泛污穢之源，所以是神要驅逐這地居民的理由之一（利十八 24～25）。

二十二 23～24　「在城裏」的條件　在城內被強姦的處女自動處死，因為她有機會高叫，可以召來援手。其默許是死刑的根據。美索不達米亞有關強姦的法律亦顧慮到案發地點。然而 * 蘇美法律比較注重女子的父母是否知道女子外出，以及強姦犯知否她是奴隸還是自由人（強姦身為奴隸的處女，* 吾珥南模和 * 埃施嫩納的法律處以罰款）。最接近申命記律法的是 * 漢摩拉比的法律。犯人若在街道上強姦女子，又有證人見證女子曾經自衛，他就要判處死刑。* 中亞述法律容許受害人的家長強姦強姦犯的妻子。此外有法律容許強姦犯在受害人家庭同意之下與她結婚，並要付出極高的聘禮。

二十二 23、25　「已經許配」的身分　婚約是個神聖的協議，可以和與耶和華所立的 * 約相提並論（見：結十六 8）。「許配」的協議（一）訂明聘禮和妝奩的價錢，（二）保證新娘在結婚之時仍為處女，（三）要求雙方絕不違約。由於婚姻在古代近東經濟和社會上有如此重要的地位，很多法律都和它有關。例如 * 埃施嫩納和 * 漢摩拉比的法律都解釋正式婚約的重要性。漢摩拉比法律更教導人如何下聘，以及討論其中一方想要取消婚約的案例（見：撒下三 14）。協定一旦達成，其他人就有責任尊重女子經已許配人的身分，算是已經結婚（見：創二十 3）。故此即使結婚典禮和洞房完婚仍未舉行，姦淫的律法已經全面生效。

二十二 25～27　「在田野」的條件　在這案例中，以色列律法加添了一個條件，說明在郊外被人強姦的女子算為無辜，因為她的叫聲大概不能引來援手。她被視為清白的根據，是基於這種情況下沒有抗拒的可能。這律法雖然單純討論已經許配人的女子，但對於已婚婦人可能同樣有效。* 赫人法律亦有類似的規定，男子一定要「在山區」抓住女子才可判為有罪，罪案一定要「在家中」發生，女子方可判為有罪（見：箴五 3～14 的淫婦）。

二十二 29　五十舍客勒　聘禮的多少大概是隨未來新娘家的地位和財富而改變。五十舍客勒銀子大概是標準的價錢（按照 * 中亞述法律，這是新娘處女身的價值），但可能還有其他禮物上的往來（參較：出二十二 16～17）。這種交易的極限，是 * 烏加列宗教文獻中，月神雅裏（Yarih）為月之女神尼卡珥（Nikkal），付出了一千舍客勒的聘禮。衡量這些數目的尺度，是古代的標準年薪——銀子十舍客勒。

二十二 29　古代近東的離婚　古代近東法典中最直截了當的離婚法例，是中亞述法律第三十七條：休妻是丈夫的權利，他也有權選擇是否給她金錢上的補償。其他法例起碼提供離婚的根據：妻子忽略家務而從商（漢摩拉比）、拋棄丈夫（* 中亞述法律）、不育（漢摩拉比）等。一般的觀察，是埃及和美索不達米亞的男子幾乎可以用任何理由休妻。此外，也有好幾個史料規定補償的數額：正妻銀子一彌拿，曾為寡婦者銀子半彌拿（吾珥南模），沒付聘禮者銀子一彌拿（漢摩拉比）。也當提到的是女子在離婚訴訟中也有某些權利：保留聘禮（* 中亞述法律），收回妝奩（漢摩拉比），領取一分遺產作為妝奩（漢摩拉比）。在一件案例中，某位對婚姻不滿的女子得以帶著全部妝奩離開（漢摩拉比）。但這是由於她的德行經得起考驗，若證明犯錯，她可以被處死刑（漢摩拉比）。

二十二 30　亂倫　大部分其他社會對於亂倫的態度，亦同樣深惡痛絕（例如 * 赫人律法中的禁令）。埃及是個例外，王室中亂倫甚是普遍（但王室以外則沒有什麼奉行的證明），這是加強或集中王室權柄的手段。* 以攔君王亦有這種想法。* 漢摩拉比的法律規定要處死在父親死後與母親發生性關係的人。

二十三 1～14

使會和營污穢

二十三 1～8　摒諸會外　「耶和華的會」和比較常用的「以色列全會眾」一樣，是個專門用語，指全體有資格作決定、參與祭儀，以及參加以色列軍隊（彌二 5）的成年男子。由於他們身為選民，必須在 * 禮儀上保持潔淨，來滿足盟 * 約的要求（出十九 6），故此不潔者和外人必須排除，不得參與會中的活動。所列的例子包括了在性方面有缺陷（大概指閹人）因而不能生育的人，私生子（包括亂倫和與異族通婚所生的人），和某些永久不得加入會中之國家的子民。

二十三 4　巴蘭的家鄉　巴蘭家鄉的地點不詳。民數記二十二 5，二十三 7；和申命記二十三 4 似乎表示他來自幼發拉底河上游，大概是迦基米施以南十二哩，* 亞述王撒縵以色三世（主前 858～824 年）在獨立石碑上曾經提及的毘特魯。然而民數記二十二 21～35 對巴蘭旅程的描述，卻表示距離沒有這麼遠，大約是從亞捫出發。

二十三 9～14　營地衛生　軍隊既是進行聖戰，就必須在禮儀上維持潔淨狀態，與神的聖潔相稱。因此個人的衛生程度必須提高，強調人（見：利十五 16～17）、地都有乾淨的需要。在營外開掘茅廁當然有健康上的價值，然而按照本節，這種平凡的工作卻是防止禮儀上之 * 不潔的關鍵；這種不潔能夠使神摒棄他們（見：申八 11～20）。

二十三 15～25

律法雜錄

二十三 15～16　奴隸制度　古以色列雖有債奴的存在，卻有六年的限期，然後就可得釋。永久性的奴隸雖然也有，但都是外族戰俘和選擇接受這種身分的以色列人（出二十一 2～11；申十五 12～18）。後者可能就是這律法所針對的人，因為債奴可以指望至終得釋。以色列逃亡奴隸的律法在古代近東的背景中十分反常。但這是和以色列昔時在埃及為奴有關，基於全國對這種制度的憎恨（見：出二十二 21）。* 漢摩拉比法典把收藏逃亡奴隸列為死罪，並且將捉拿奴隸歸回的賞金定為銀子兩舍客勒。同樣，法老蘭塞二世和 * 赫人君王哈圖西利斯三世所成立的國際條約（約主前 1280 年），也包括了引渡條款，規定逃亡奴隸必須解回本國。

二十三 17～18　祭儀 * 娼妓　這裏可分好幾個類別。「聖」妓所得的入息歸廟宇所有。「祭儀」娼妓的目的，是透過性交的 * 禮儀來保證 * 豐饒。此外，聖妓和祭儀娼妓還有業餘（如：創三十八）和職業妓女（如：王下二十三 7）之分。祭儀娼妓在古以色列和近東其他地方，並沒有確實的證據。迦南文獻將娼妓算為廟宇人員，* 亞喀得文學亦證實有人獻身終生在廟宇如此事奉。但本節所用的希伯來字眼

雖然和亞喀得語「妓女」一詞有關，卻不能證明其中牽涉到宗教禮儀或祭儀的執行。這些娼妓其實頗有可能是廟宇聘請作籌款之用，但不給予女祭司的正式身分的。再者，由於女子往往沒有私人財產，當娼妓有時似乎是賺錢還願的惟一方法。禁止將娼妓的入息帶進聖殿的命令，可能正是針對新巴比倫時代，* 伊施他爾廟的廟役出雇平民女子當娼妓的反應。這些女子的入息將會歸為廟產。上述各點都是以色列和古代近東，有業餘和職業聖妓存在的證據；但業餘和職業祭儀娼妓的存在，則較難得到肯定。除非將一年一度的聖婚禮儀包括在內，否則美索不達米亞有否祭儀娼妓，是不容易證實的。然而在伊施他爾（司性欲之女神）廟中事奉的娼妓，若說在豐饒祭儀中不扮演什麼角色，卻也是難以想像的。

申命記二十三 18 譯作「孌童」的希伯來字眼，通常是「狗」的意思。主前四世紀的基提翁碑文以這用語形容接受廟宇糧食配給的人。所指的有可能是廟宇官員或祭司，但不能肯定。最近研究結果顯示至少到了波斯時代（主前六～五世紀），狗在腓尼基人的 * 祭儀中扮演某種重要的角色。狗（kalbu）字還有較為正面的意思：「忠心者」，所以有時也在人名中出現（如聖經之迦勒）（見：出三十四 16）。

二十三 19～20　利息　請參看：出埃及記二十二 25 的注釋。申命記直言借錢給非以色列人可以收取利息，這是出埃及記沒有說明的一點。

二十三 21～23　許願　十誡命令人「不可妄稱耶和華的名」（出二十 7）。奉神名所許的願一說出口，神就與這人訂立了合同。此人若是未能履行願中的條款，就等於是違背合同，將會面臨神的忿怒（見：士十一 35～36）。

申命記中有關許願的教訓屬於智慧文學，在格式上類似傳道書五 4～7。其目的是防止不智的言語，古代近東智慧文學中多有對應之處。例如主前七世紀 * 亞述之《* 阿希卡爾的教訓》指出「人的話是雀鳥，釋放後便永不能收回」。埃及《阿曼尼摩比的勸誡》（Admonitions of Amenemope；約主前 1100 年）又同樣說道：「說話之前先停下來想想……這是神明喜悅的品質。」有關許願的進一步討論，可參看：利未記二十七章和民數記三十章的注釋。

二十三 24～25　拾穗　寡婦怎樣可以在成熟的田地和果園中拾穗撿果維生，旅人亦同樣可以在經過田地時摘一把穀物或果子來恢復體力（見：申二十四 19～21）。但若是故意收割鄰舍的田地，就變成偷竊了。埃及《善辯之農夫》（約主前 2100 年）故事中，亦曾討論過旅人可受友善款待的權利。

二十四 1～22

保護尊嚴

二十四 1～4　離婚　按照經文離婚的根據是妻子令丈夫不滿意（和 * 中亞述律法一樣）。如此沒有清楚的理由，就不能離婚（與 * 漢摩拉比和 * 中亞述律法相同），丈夫要在休書上寫明其中細節（見：耶三 8）。若是依照其他法律訴訟的程式的話，這休書就要交由長老組織審核，並且聽取見證（漢摩拉比的法律同）。進一步資料，可參看：申命記二十二 29 的注釋。

二十四 4　玷污　第 4 節所用的罕見希伯來動詞形式，清楚證明本節中的女子是無辜的受害人。因著丈夫的無情，她被逼宣稱自己不潔，但第二段婚姻證明無論她有什麼 * 不潔，另一位丈夫都能接受。故此這禁令的用意，是防止前夫再度與她結婚（藉以獲取某些金錢上的利益）。因為不潔的若是女子，禁令就是對她而發，她就不得再與他人結婚了。

二十四 5　新婚的規例　這條人道的律法，近似申命記二十 7 的徵兵律法。後者豁免訂婚者的兵役，本節則特別豁免新婚的人。兩條律法的目的都是給他時間成家立後。但第二十四章的律法同時亦關心個人上戰場前，有享受生命的權利。

二十四 6　磨石乃維生的必需品　磨石包括兩塊石頭，通常用玄武岩製造。下磨石很重（有時幾乎重達一百磅），穀粒放在上面平或微彎之處，以較輕的上磨石（重量在四至五磅之間）磨成麵粉。這石的外形是按照操作者的手製造的。買不起經過加工穀物的窮人，必須每天自己磨麥。若是被逼拿磨石作為整日工作的抵押，他就失去了糊口的辦法了。

二十四 7　古代近東的奴隸買賣　古代近東雖然到處都有奴隸買賣（見：創三十七 28～36），法律卻禁止綁架自由的公民，賣之為奴（參較：出二十一 16）。申命記和 * 漢摩拉比的法律都以綁架為死罪。

這些法律對奴隸販子構成約束，使他們不致誘拐迷路孩童或不幸成人，來充實自己的存貨。在奴隸市場出售的人，絕大部分都是被自己家人出賣，或是原為戰俘。

二十四 8～9　大痲瘋　請參看：利未記十三 1～46 有關祭司如何診斷皮膚病的注釋。申命記的命令只是強調只有祭司才有獨特的權柄，判斷一個人是否患有這種皮膚病（其實大概是牛皮癬等皮膚病，因為漢森氏病要到希臘時代才在近東出現），並且在痊癒後執行淨化 * 儀式。

二十四 10～15　有關抵押的規例　借貸者抵押財產的一部分，作為還債或履行其他財務責任的保證，是古代近東的商業慣例。例如 * 漢摩拉比法典和 * 赫人的法律都有規定抵押田地和耕地的價值。漢摩拉比和 * 中亞述法律都有討論作為借貸抵押之人在法律上的權利。與較早時 * 約書律法的版本（出二十二 26～27）相比，申命記律法的獨特之處，在於它對借貸者人道方面的權益和個人尊嚴的保障。貸方不得進入借方家中，自行取物作為抵押品。反之，維持他私人住處之不可侵犯，並且給他機會選擇作為抵押之物品，就能保存債務人的尊嚴。如此窮人所得的待遇，就和其他以色列人沒有兩樣。

二十四 16　家庭對犯罪所負的責任　列王紀下十四 6 提出個人責任的法律概念，作為免除罪犯之子刑罰的理由。但仍未明朗化的一點，則是這原則和 * 團體責任之間的關係，後者可見于申命記十三 12～17 和二十一 1～9。在這些經文中，全國都有責任維持禮儀上潔淨，除去構成污染的分子。若是個人和團體責任是可以同時存在的法律觀念，父親一人犯罪導致全家被殺的案例（書七 24～26；撒下二十一 1～9；王下九 26），就須被視作神的審判，而非法律系統的裁決了。

二十四 17～18　為無助者伸張正義　社會中「受保護階級」（孤、寡、外僑）在法律上的權利再度列明（見：出二十二 21～24；申二十六 12）。神在出埃及事件中所彰顯的憐憫，以及土地豐饒的盟 * 約應許，是保護供給這些人的根據。為無助者提供法律保障，是古代近東頗為常見的主題（出二十三 6），在智慧文學尤然。例如埃及《阿曼尼摩比的教訓》勸誡人不可「向窮人偷竊，欺騙殘廢人……侵佔寡婦的田地」。埃及文獻《善辯之農夫》用來形容地方官的稱號，包括「孤兒之父、寡婦之夫」，提醒他有責任維護社會中無助者的權利。

二十四 19～22　對有需要者的供應　豐收既是神盟 * 約應許的反映，田地和果園的主人把收穫的一部分與人分享，是理所當然的事（見：出二十二 22～24；申二十三 24～25 注釋）。這規條有好幾個目的。它保證全體社群參與供養窮人的慈惠工作（利二十三 22）。不收割一部分的田地可能和定期休耕有關（出二十三 10～11），這作法讓地有休息的機會，恢復肥沃。在古代近東其他地方，遺留在田中的可能原本是獻給地方性 * 豐饒崇拜神祇的祭物。將這些送給窮人而非地方性的神祇有一石二鳥之效；聖經一方面消除了拜祭假神的污點，另一方面亦設立了實用的福利制度。

二十五 1～19

個人的權利

二十五 1～3　法庭所作出之刑罰　複雜社會中法律上的爭執，有交由司法系統處理的必要。這系統必須包括法官和聽取證供的地點。鄉村只需召集「長老」到村口或禾場上聽訊（見：申二十一 18～21；得四 1～12）。城和鎮的法官則是政府所指派的官員，審理鄉村法庭的上訴（申十七 9～10），以及本身轄區的案件（撒下十五 3；耶二十六 10～19）。他們的責任包括聽取證詞，按照法律作出裁判，並且主持刑罰的執行，以保證合乎法律的規定（按照 * 中亞述法律，法官必須視察行刑）。

二十五 2～3　鞭撻次數的限制　依照古代近東法律（* 中亞述和 * 漢摩拉比法律），男女都會因為各種的罪行而被處以笞刑。鞭撻次數由二十至六十下不等。但申命記卻將次數限為四十下。這限度可能是基於四十的象徵性意義，也有可能法例只容許以色列人忍受這個程度的傷害和羞辱，因為再進一步就有使他終身無法參與社會和宗教活動之虞。

二十五 4　牛在穀物加工的功用　牛的功用是耕田和在收穫後拖拉打穀橇，壓開麥穗，使穀粒脫出。作法是將割下來的禾稈在禾場排列，以便沉重的打穀橇在其上輾過。牛蹄亦有助於這方面的加工。不得籠住牛口的命令也是依循以上律法的人道模式，讓牛食用穀物的一部分作為酬勞。由於擁有可以並肩負軛之牛隊的農夫不多，牛只大都是政府所供應（觀察自 * 馬里文獻），或從較富有的農戶甚至鄰村租用

（* 利皮特一伊施他爾和 * 漢摩拉比法律，都包括了關乎租用牛只和賠償責任的律例）。
二十五 5～10　兄終弟及婚姻　有關這習俗的進一步討論，可參看：創世記三十八 6～26 的注釋。* 赫人法律第一九三條和 * 中亞述法律第三十三條都有極其相似的法例，但兩者都沒有從立後和有秩序地繼承遺產的角度，解釋其用意。這兩點申命記中都有提及。故此這律法雖然為寡婦提供因婚姻和子女而得的保障，其焦點卻是亡夫的權益。然而對亡兄（最佳詮釋為「至近之男性親屬」）的責任，有時可能造成經濟困難（見：得四）。故此律法的下半段容許弟弟公開放棄這個責任。路得記的例證顯示，這聲明給予寡婦隨意再嫁的權利。弟弟雖然必須公開受辱，被冠以不合作之名，然而財政方面的需要有時卻足以構成採取此策的理由。
二十五 7～8　城門的長老　由於居民不斷需要進出城門前往田地，交通頻繁的城門遂成為古代近東城鎮審訊和貿易往來之處。商人可以在此擺設攤位或甚至坐於傘下，等待客人光顧（見：創十九 1 之羅得）。有法律訴訟需要處理時，城中長老若非已經坐在城門口（箴三十一 23），就是可以從途人中召集（得四 1～2）。
二十五 9　脫鞋　涼鞋是古代近東通用的鞋類，但也是具有象徵意義的衣物之一；于寡婦及其合法監護人或丈夫兄弟尤然。原因是土地買賣所根據的，是人一小時、一日、一星期，或一月能走的三角形地帶（王上二十一 16～17）。土地是以三角形勘測，然後以作為界標的粗石作為測量基準（申十九 14）。由於他們用鞋來行走，鞋子遂成為可動地契。寡婦脫下監護人的鞋子（得四 7），就等於是剝奪這人管理她家族地產的權力。
二十五 11～12　法律　* 中亞述法典有一條極為相近的對應法律，女子所受體罰的程度，是視乎受損的是一個還是兩個睪丸。然而申命記律法刑罰的根據卻似乎是女子行為之不端，與男子生殖器官的受傷程度無關。她的手要切除，因為這是犯罪的肢體（見：申十九 21 有關同態復仇法的注釋）。她的用意雖是幫助丈夫，但抓住另一個男子的生殖器官卻是有辱於她自己及她丈夫的性行為。
二十五 13～16　量和衡的標準　在沒有錢幣的社會中，貿易必須倚賴標準的量制和衡制。埃及古墓和以色列、美索不達米亞好幾處的遺址，都有刻著特定標誌表示重量的金屬或石制法碼出土（* 亞述的甯魯德主前八世紀的文化層，挖掘到格式他的獅形法碼）。用重法碼買，輕法碼賣的商人，是詐騙供應商和顧客（見：箴十一 1，二十 23；摩八 5）。這種作法雖然被譴責為可憎的行為，古時卻十分常見。埃及《善辯之農夫》斥責政府官員和五穀批發商故意訛騙百姓，就是良好的例子。
二十五 17～19　亞瑪力人　請參看：民數記二十四 20 的注釋。亞瑪力人在尼革、外約但、西乃半島的廣大地區流浪。他們沒有在聖經以外出現，肯定與他們有關的考古證據亦不存在。然而考古學家的勘測，卻發現了可觀的證據，顯示這時代本區有類似亞瑪力人的遊牧或半遊牧民族的蹤跡。以色列雖然幾度試圖消除亞瑪力人（出十七 8～13；撒上十五 2～3），他們卻以令人震驚的密度，多次重現為以色列的敵人（士六 3；撒上三十 1；撒下八 12；代上四 43）。一如本段所示，他們拒絕在以色列人橫渡西乃半島時施以援手，是成仇的始因。然而後來的糾紛，卻大概是由於領土上的衝突，以及彼此向對方村鎮所進行的劫掠。
二十六 1～18
初熟果子
二十六 1～15　古代近東初熟果子的奉獻　把「初熟果子」（牲口、農作、人丁）獻給神明是基於豐饒崇拜的宗教原則。遠古以來的假定，是神明創造各種各樣的生命，並且要求收取農作物和人畜母腹的初熟果子，作為回報。以色列的信仰消除了不良的部分，容許將部分牲口和人類的全部長子贖回（出十三 11～13；民十八 14～15）。此外，獻上初熟果子也可能有政治上的用途。* 亞述王西拿基立（主前 705～681 年）的年表記載，他命令被征服的民族將羊、酒、棗的初熟之祭，獻給亞述的神明。
二十六 5　將亡的亞蘭人　這句信條式的話，強調以色列人祖先身為遊牧民族。亞伯拉罕一家的本鄉是「巴旦亞蘭」或「兩河的亞蘭」（見：創十一 28 注釋）。用亞蘭人一語描述亞伯拉罕和雅各，比較可能是指 * 亞蘭未曾凝聚成後世文獻所述的國家以前，散居在上美索不達米亞的部落。按照 * 楔形文字

之文學中其他的案例，亞蘭一名可能原本是這個地區的名字（參 * 舊巴比倫時代之西帕爾安南坦），後來才用來形容當地的居民。有關亞蘭人的進一步討論，可參看：創世記二十八 5 的注釋。

二十六 8　大能的手和伸出來的膀臂為埃及象喻　神這兩樣屬性在申命記四 34，五 15，七 19，十一 2，二十六 8；和先知文學（耶三十二 21；結二十 33）中，屢屢一同出現。其起源可能是埃及的王室讚美詩和官文。例如主前十四世紀的 * 亞馬拿書函中，耶路撒冷總督阿布迪黑巴（Abdi-Heba）就說到是因為「王大能的膀臂」，他自己才能在政府中擔任此職。同樣，第十八王朝的「阿西利斯之讚美詩」（Hymn to Osiris）用「當他膀臂強壯」一語，來描繪 * 阿西利斯神（Osiris）的長成；而哈倫哈布（Haremhab）的「* 妥得之讚美詩」（Hymn to Thoth），則形容這位月神用「伸出來的膀臂」引領神聖輕舟橫越天空。

二十六 9　流奶與蜜　請參看六章 3 節的注釋。

二十六 11　與利未人和外僑分享　「受保護階級」再次列出，本節下令將祭物的一部分與他們分享。利未人和外僑都不可擁有土地，所以在經濟方面都有缺陷（見一 16，十二 18，十四 29，十六 11）。幫助這些需要援助的人，於利未人而言是他們作為祭司所提供的服務，外僑則擔任流動勞工。

二十六 12～15　古代近東的什一奉獻　請參看十四章 22～29 節和民數記十八 31～32 有關什一奉獻的注釋。

二十六 12　第三年為十分取一之年　請參看十四章 22～29 節的注釋。

二十六 12～13　對有需要者的供應　有需要的四類人是利未人、外僑、寡婦、孤兒。由於他們沒有地業和家庭的保障，所以向這些無助者提供食物和法律保障，便成為了國家的責任（見一 16）。他們在此是以三年一度之什一奉獻的形式得到資助。但進一步的供應，相信還會在每年年內給予他們（見：得二 2～18）。

二十六 14　守喪或不潔時飲食　這個表示禮儀上潔淨和順服的三迭禱文，在格式上類似約伯的「清潔之誓」（伯三十一）。這禱文聲稱獻祭者沒有因為本身不潔而玷污了聖筵。例如觸摸過死屍的人算為不潔（利五 2）。* 赫人為君王調製禦膳和為神明預備素祭的 * 儀式，嚴格注意衛生上的清潔，並要摒除禮儀上不潔的人、畜（狗和豬）。申命記的律例所針對的，亦有可能是崇拜祖先的 * 祭儀，和迦南或美索不達米亞的 * 豐饒崇拜（見：結八 14，婦女為 * 杜穆齊／搭模斯哭泣）。

二十六 14　為死人送去　請參看：民數記三章和申命記十四 1～2 有關崇拜祖先 * 祭儀所執行之 * 儀式的注釋。本節的話保證祭筵並沒有被不潔的人，或將部分祭物獻給死人等具有污染能力的行動所玷污。這種行為包括供給亡魂食物，使他前往陰間之時得以強壯（可見於《多比雅書》四 17），以及求問將來的事（申十八 11）。此外，詩篇一〇六 28 又指出為死人獻祭，和崇拜迦南的神明 * 巴力之間的關係。無論目的是什麼，這種行徑都是向 * 耶和華以外的能力表示倚靠，是聖經作者所譴責的，因為它會使人污穢，導致毀滅。

二十七 1～8

在以巴路山立壇

二十七 2　墁上石灰的紀念碑　古代近東的書寫方法包括了用墨在蒲草紙上（埃及），尖筆在泥版上（美索不達米亞），雕刻器具在石上，以及樹枝在加了臘的木版上寫字。由於刻石十分費時，雕寫長篇碑文一個變通辦法，是在石上墁了灰泥，然後在較軟的灰上寫字。這一類碑文在巴勒斯坦的代爾阿拉（見：民二十二 4～20 注釋）和孔蒂拉特阿吉魯（見七 5 有關亞舍拉柱的注釋）都有出土。

二十七 4　以巴路山　基利心山和以巴路山位於中央山地示劍城的兩旁。基利心山（海拔 2,849 呎）在城南，以巴路山（海拔 3,077 呎）則在城北。本節所說之壇的建造發生在約書亞記第八章。有些考古學家相信這壇的遺跡已被發現。這是一個位於以巴路山峰之一的建築，大小約為二十五乘三十呎，壇牆用粗石砌成，厚約五呎，高達九呎。裏面填滿灰和泥，似乎有一條坡道通往頂部。壇的四圍是個院子，獸骨俯拾即是。遺址發現的陶片鑒定為來自主前一二〇〇年。

二十七 5　壇用粗石築造，不動鐵器　本節的指示和出埃及記二十 25 對應。鐵器是為石頭加工之用——修整其形狀，使建築物更加牢固。有好些加工過之石頭製造的石壇，在猶大出土（最佳例證在別是巴）。

這壇不是作為聖所的一部分而設的，使用未經斧鑿的石頭，大概有助於保持這個分別。王國時代亞拉得堡壘的神殿院中，也有一個粗石（即未經加工的石）製成的祭壇。

二十七 6～7　築壇的用意　這祭壇似乎無意作為永久性的建築（使用粗石的另一個理由），而是專為這次慶祝典禮而製造的。在此獻上的只有平安祭（見：利三注釋），沒有贖罪祭，也沒有贖愆祭。

二十七 8　有關碑石的法律　刻著 * 漢摩拉比法典的石碑，是用閃長岩造成，高達八呎，公開展示以便查閱。王室的碑文通常都是安放在顯眼之處。時至今日，紀念碑文也可見於墓碑、建築物基石，和歷史性遺址上。這些碑文的目的是要給人看見、留意、紀念。反之，古代近東的條約則經常安置在聖處，一般人無法得見。其用意是將協議付諸筆墨，安放在奉其名立約的神明面前。

二十七 9～26

宣讀盟約咒詛

二十七 12　基利心山和以巴路山　請參看十一章 29 節的注釋。

二十七 15～26　咒詛的宣讀　這些咒詛不是形容什麼事會發生在叛盟背 * 約的人身上，而是針對各種具體的背約行為，召請不具體的咒詛。百姓在本段中嚴肅宣誓不暗中違約。國際條約經常包括這種宣誓儀式。

二十七 15　偶像的使用　請參看四章 15～18 節的注釋。

二十七 16　輕慢父母　孝敬父母亦包括尊重他們有關盟 * 約的教訓。這誡命假定宗教的傳統，在家中得以傳承。家庭被視為將盟約教訓一代傳一代重要而不可或缺的一環。父母配受敬重，是因為他們是神權柄的代表，目的是保存盟約。子女若不聽父母，甚或否認其權柄，便會危及盟約。在此值得留意的一點，是誡命帶來立約的應許：可以長期在此地居留。反之，對古代近東人而言，不尊重父母權柄和忽視作子女的責任所危害的，不是宗教傳統，而是社會的基本結構。對這誡命的違犯包括了毆打、咒詛父母，父母年老時不供養，和死後不厚葬（見：出二十 12）。

二十七 17　地界的重要性　請參看十九章 14 節的注釋。

二十七 19　為無助階層伸張正義　以色列法律傳統的一大特色，是對軟弱窮困之輩——寡婦、孤兒、外僑——所提供的幫助（見：出二十二 22；申十 18～19，二十四 17～21）。早至主前第三千年紀中期，美索不達米亞的法典已經表示關心有需要的人，大體上針對權益的保障和司法上的保證。

二十七 20～23　亂倫和人獸性行為　大部分其他社會對於亂倫的態度，亦同樣深惡痛絕（例如 * 赫人律法中的禁令）。埃及是個例外，王室中亂倫甚是普遍（但王室以外則沒有什麼奉行的證明），這是加強或集中王室權柄的手段。* 以攔君王亦有這種想法。人獸性行為在古代近東是與 * 儀式和法術有關的行徑。它在 * 烏加列的神話中出現（祭司可能有模彷的儀式），但在法律材料中遭禁（* 赫人法律尤然）。

二十七 25　受賄賂害死無辜之人　這個咒詛不明顯之處，在於不知它所指的是刺客的酬金（如此便是上一節的變異），還是法官或證人收受金錢，以求陷害無辜之人，使他被定死罪而處決（參：王上二十一 8～14）。不論何時何地，法官和政府官員都會有受賄的誘惑（見：箴六 35；彌七 3）。在官僚制度之下，雙方竭力出奇制勝時，受賄幾乎成為通例（彌三 11；拉四 4～5）。然而至少在理論上，賄賂是受譴責並明令處罰，以求杜絕或加以制約的問題。故此 * 漢摩拉比法典（第 5 條）嚴懲修改自己判決的法官（假設是因受賄），除了罰款從苛外，更永遠剝奪其職位。出埃及記二十三 8，禁止受賄屈枉正直，認為這是得罪神、得罪軟弱無辜者，乃至於全體社群的行為（見：賽五 23；摩五 12）。

二十八 1～14

盟約祝福

二十八 2～11　古代近東條約的咒詛和祝福　咒詛和祝福是主前第三千年紀至第一千年紀條約的標準成分。然而其具體性和兩者間的比例，卻隨著時代的變遷而有所不同。由於盟約是奉神祇之名宣誓而立，帶來咒詛和祝福的也是這些神明，而非立約的雙方。這裏的情況略有不同，因為神也是立 * 約的一方，不獨是執法者而已。本章咒詛有不少都在主前七世紀的 * 亞述條約中，在類似的字句中出現。《阿特

拉哈西斯史詩》中亦找到相似之處，諸神在降下洪水之前，首先降災於地上。這些災難包括了疾病、乾旱、饑饉，賣家人為奴，人互相吃食。

二十八 15～68

盟約咒詛

二十八 22　古代近東的病理學　被不同疾病所擾害，是 * 亞述條約文獻的咒詛之一。古代近東的一貫態度，是從超自然的因果關係觀看病理學。病患通常是違犯了某些禁忌，因而觸犯存惡意之鬼魔或神明的結果。「癆病」大概包括肺結核（在古以色列頗為罕見）和其他症狀相似的疾病。第 22 節亦包括發燒和發炎的症狀，第 27 節則描述各種皮膚病。第 28 節所列的症狀與梅毒相同（古代近東通常是非性病型的梅毒）。如此看來，病理學似乎是依照症狀分類。

二十八 23　銅天鐵地　主前七世紀某個 * 亞述（王以撒哈頓之）條約的咒詛，與此十分相似。它不但同樣使用銅和鐵的象喻，更進一步解釋，鐵地不會生產，銅天不會降下雨露。

二十八 25～29　被吃、患病、瘋狂、被搶　以撒哈頓的條約不但包括一系列這樣的咒詛，連次序也幾乎相同。可見本段所列的，是這一類檔咒詛部分的典型成分。

二十八 27　瘡　這裏的瘡也是描述症狀，不是疾病。本節並沒有提供足夠的細節可供診斷（臆測包括天花、慢性濕疹、皮膚潰瘍、梅毒、壞血病），然而咒詛的重點其實是症狀而非疾病。埃及的第六災（出九 8～11），和約伯所受的煎熬（伯二 7～8），也是同樣的症狀。利未記十三章（18～23 節）所列的皮膚病中，也包括這一樣。

二十八 40　橄欖不熟自落　只有成熟變黑的橄欖，才能榨取橄欖油。一般橄欖樹通常都會因為花朵或不熟的青橄欖掉落，失去大部分的果子。乾旱或疾病又會使掉落更加嚴重，令所餘的果子少之又少。* 亞述文獻並不包括這個咒詛，因為美索不達米亞所用的油是芝麻油。

二十八 42　蝗蟲　亞蘭的塞菲雷（Sefire）條約所列的咒詛，包括七年蝗患。蝗蟲在古代近東是太常見的災禍，其破壞性和所製造的混亂，使之惡名昭彰。蝗蟲的繁殖地在蘇丹一帶，在二、三月間開始襲擊，隨著風向遷徙，或到埃及，或到巴勒斯坦。蝗蟲每日食量與本身體重相等。蝗群有時大得可以覆蓋四百平方哩，而每平方哩的蝗蟲數更可以多達一億。

二十八 48　鐵軛　軛通常是加諸牲畜後頸上的橫木，在頭部兩邊的位置穿有軫子，可以系於牲畜的頷下。由於軫子是最易斷裂的部分，鐵軛最可能是安有鐵軫的軛。

二十八 51　五穀、新酒、油為主要物產　五穀、新酒，和油除了是本區三樣最主要的物產以外，更是三個收穫季節的主要產物（五穀在春夏收割，葡萄在秋季，橄欖則於冬天收成）。橄欖油是本節所指的油，也是本區外銷的主要產品之一，因為埃及和美索不達米亞都沒有出產橄欖。

二十八 53　人吃人　人互相吃食是主前七世紀 * 亞述條約的標準咒詛之一。在面臨饑饉之時，這是逼不得已的最後手段。嚴重饑荒（例證可見于《阿特拉哈西斯史詩》）和圍城都能使食物供應斷絕，導致本段經文所述，或條約所預期的這個程度之絕望。圍城在古代經常發生，故此這種情況並不如想像中的罕見。列王紀下六 28～29 記載了這種極端行動的聖經案例。

二十八 56　不肯把腳踏地　作者的意思是，即使優雅考究到做夢也不敢想像赤足走路的女子，也會絕望到用自己的家人充饑。

二十八 58　這書　在我們心目之中，書是有頁面、有書皮，經過裝訂的東西。這種書古時並不存在。本節的用語可以是指任何的檔，從碑文到卷軸，蒲草紙、泥版、石片都包括在內。

二十八 68　坐船回埃及去　主前七世紀的 * 亞述君王強逼藩屬為他的戰事提供兵源。如此以色列人乘船回埃及的方法之一，就是被逼參與亞述從腓尼基海岸所發動的戰役。這表示他們不斷被外邦仇敵所壓制，如咒詛之一一細述。另一個可能性是他們淪為奴隸，敘利亞—巴勒斯坦的埃及奴隸販子經常使用船隻作為運輸工具。

二十九 1～29

盟約更新

二十九 5　衣服沒有破，鞋沒有壞　請參看八章 4 節的注釋。
二十九 6　沒有吃餅，沒有喝酒　神對他們的供應不是餅和酒，而是嗎哪和水。本節中提及濃酒頗不尋常——禁飲這酒的只有事奉期間的祭司（利十 9），和有願在身的 * 拿細耳人（民六 3）。
二十九 7　西宏和噩　這兩場戰爭記於民數記二十一章。西巨集一名只在聖經記載中出現，考古學對他的首都和王國，都無法提供甚麼資料。聖經以外也完全沒有史料或考古文物，可以提供對於噩王的瞭解。有關希實本和巴珊的資料，請參看：民數記二十一 25～28、33，和申命記三 1 的注釋。
二十九 19～21　暗中背約者　亞蘭（塞菲雷）和 * 赫人條約中，也有暗中背約之人依然會有咒詛臨到的觀念，其咒詛包括背約者之名（家庭）被毀滅。
二十九 23　遍地硫磺鹽鹵　鹽和硫磺（見：創十九）都是能夠嚴重損害土壤的礦物。這是在素以不毛為名的死海地區至為明顯的兩樣物質，它又與所多瑪、蛾摩拉的毀滅有關。
二十九 24～25　懲罰之理由　同樣的問題，和類似的答復，亦出現於主前七世紀時一個 * 亞述文獻中。阿拉伯人違反條約，發動叛亂。亞述王亞述巴尼帕在這文獻中解釋他平亂的理由，是因為這些阿拉伯人毀棄了在亞述神明面前所立的誓。
二十九 29　隱秘的事　初民相信某些知識是神明所專有的。某首讚美古拉（Gula）的詩歌指出醫生的技藝是神明的秘密。
三十 1～20
對祝福咒詛的回應
三十 2～5　赦免條款　有別於古代近東的其他條約，申命記中所述的盟 * 約包括赦免條款，在違犯盟約之後提供第二次機會。悔改和重新獻身於約中的條文，可以恢復盟約。其他的古代盟約並不排除如此施憐憫的可能，但在條約中明文包括的，卻一個也沒有。
三十 6　心中受割禮　本節之「割禮」（和合本：「將心裏的污穢除掉」）所指的，當然不是真正的開刀。* 割禮已經成為委身於盟 * 約，接納其中條款的象徵。就此而言，它可以加之于心，作為外在 * 儀式滲透全人的反映。
三十 19　天地作為見證　請參看四章 26 節的注釋。
三十一 1～8
任命約書亞為摩西繼承人
三十一 2　古代近東人的平均壽命　埃及人認為最理想的壽數是一百一十歲，來自敘利亞 * 艾瑪爾的智慧文獻則以之為一百二十歲。檢驗木乃伊證實當時埃及人的平均壽命是四十至五十歲，但文獻中亦指出有七、八十歲的人。美索不達米亞不同時代的文獻，也提及有人活到七十至八十多歲。* 巴比倫王拿波尼度的母親更據稱活了一百零四年。
三十一 4　西宏和噩　有關這二王以及與他們的戰事，請參看：民數記二十一章注釋。
三十一 9～13
有關宣讀律法的指示
三十一 9　將律法寫出來　從主前二〇〇〇年左右的 * 吾珥南模的律法（其實大概是他兒子舒珥吉〔Shulgi〕所編纂），到主前第二千年紀初期的 * 利皮特—伊施他爾、* 埃施嫩納、* 漢摩拉比和 * 赫人的法律，到第二千年紀後期的 * 中亞述律法，每個時代的統治者都循例編纂律法，付諸筆墨，以證明他們盡了伸張正義的責任。
三十一 10　七年一次宣讀律法　好幾個 * 赫人條約都包括定期公開宣讀文約的條款——一個說每年三次，其他的則較有彈性，只說「時常而不斷」。
三十一 10　豁免年　安息年是豁免債務的時候。請參看十五章 1～6 節的注釋。
三十一 10　住棚節　住棚節是秋收之時紀念曠野流浪的節期。請參看十六章 13～17 節的注釋。
三十一 14～29
將來的悖逆

三十一 15　雲柱停在會幕門以上　出埃及記的聖幕建成之前，會幕是位於營外作為啟示之處（見：出三十三 7～10 注釋）。然而聖幕現已啟用，並且也稱會幕。主亦再次在雲柱之中顯現。在古代世界神明有光輝或火焰圍繞是很平常的信念。在埃及文獻中的表現方式，是暴風雲隨同有翼的日輪。* 亞喀得語用梅嵐穆一語，來描述這種神明榮耀可見的彰顯，這種彰顯通常是在煙或雲籠罩之下的。有人認為梅嵐穆的概念，在迦南神話中是用阿南一語表達，與本節譯作「雲」的希伯來字眼相同。只是這字在聖經中的出現次數又少，意義又隱晦，因此不能太有把握。請參看：出埃及記十三 21～22 的注釋。

三十一 22　立約詩歌　從主前第三千年紀初期開始，各種的詩歌已經在古代近東到處出現。大衛之前一個多世紀時，* 亞述一個名單已經列出了三百六十首左右，分為數十類的詩歌。詩篇之中也包含了好幾首有關立 * 約的詩歌（如：詩八十九）。

三十一 26　安放於約櫃之物　安放在約櫃裏面的物件，只有其上有律法的石版（十 2、5）。將需要起誓立定的重要檔（如：國際條約）安置在神明腳下，是埃及很普遍的慣例。《亡經》甚至提到神明親手寫上處方的金屬磚塊，安置在這神明的腳下。安放在法櫃前的，也有幾樣物件：一罐嗎哪（出十六 33～34），和亞倫開過花的杖（民十七 10）。本節將律法書加在其中。

三十二 1～43

摩西立約之歌

三十一 30　立約詩歌　請參看三十一章 22 節的注釋。

三十二 4　磐石的暗喻　磐石在撒母耳記下二十二 3 是神的別號，這字也可解作「山」或「堡壘」。它用在以色列的人名之中，可以比喻神（民三 35 之蘇列，是「神是我磐石」的意思），也可以作為神的名字（民二 20 之比大蓿，是「磐石是我救贖者」的意思）。* 亞蘭和 * 亞摩利的人名，也有包含這字，但所指的是其他神祇。本段在第 31 和 37 節，也用此字形容別神。磐石所暗喻的，是保障和拯救。

三十二 8　至高者　舊約經常使用以羅安（Elyon，和合本：「至高者」）一名，作為 * 耶和華的別號（見：創十四 17～24 注釋）。至今仍然未有具說服力的證據，證明以羅安是古代近東某位神祇的名字。反之，它卻經常作為其他神明的別號，迦南諸神系統中的主神 * 伊勒和 * 巴力尤然。

三十二 8　神明將地業賜給列邦　在以色列神學中，將地業分配給萬國的是 * 耶和華（五 2、9、19；摩九 7），但有時亦不排除諸神各自將地業賜給自己子民的概念（士十一 24）。古代近東的君王試圖擴張領土時，往往宣稱是神明把地分配或賜給他們。惟獨以色列的領土，是根據與 * 耶和華之盟 * 約關係而分配的。

三十二 10　眼中瞳人的暗喻　瞳人在此所指的，是身體上敏感而受保護的重要部分。

三十二 11　鷹的生態　這鳥是鷹的可能性雖然不能排除，翼展達八至十呎的兀鷲才是這鳥名慣常的翻譯。聖經參考書雖然經常提到大鷹在雛鳥飛累了時，會將牠們背負在翼上，或在牠們無法振翅飛翔時接著牠們，博物學家的觀察卻無法證實這個說法。實際上大部分的鷹都要到三、四個月大時才首度試飛，那時牠們已經大致長成。再者，博物學家的觀察都一致同意，第一次的飛翔通常都是在父母離巢外出時發生的。

另一個解釋是，如果所指的是鷲的話，這個象喻可能具有政治意味。埃及女神內克貝特是鷲神，代表上埃及，是法老和全地的保護者。以色列素來受埃及保護，直至耶和華將他們帶來歸己為止。內克貝特被描繪為母性極強的女神，王族和神明出生，都有她的協助。在第十八王朝，即以色列在埃及居留的末期，她位於卡布（el-Kab；上埃及第三省的省會）的廟宇，曾經大興土木，顯示她在當時備受信奉。故此，本節的象喻可能不是基於對兀鷲生態的觀察，而是來自對鷲神內克貝特的描繪。本節將原屬內克貝特的特點轉歸耶和華（見 12 節：「並無外邦神與他同在」）。

如此，本節的上半描述兀鷲怎樣照顧保護幼鳥，下半則利用埃及人用來形容照顧保護的常用暗喻，描繪耶和華對祂子民的照顧保護。此外，美索不達米亞之《埃坦納的故事》（Story of Etana），也描述乘載 * 埃坦納的飛鷹，多次讓他掉下，然後再用翅膀把他接住（見：出十九 4）。

三十二 13　地的高處之暗喻　山上易守難攻，所以通常是築城地點，軍方亦選擇它作為戰略性據點。是

以乘駕地之高處，是暗喻勝利和保障。
三十二 13　蜜和油的來源　雖然舊約聖經裏面的「蜜」大多都是棗椰樹果子的甜汁，本節中的磐石卻表示所指的是石上蜂房所產的蜂蜜。橄欖樹是油的主要來源，這種樹只需極少水分便能茂盛，因此可以生長在多石的土壤中。

–
棗椰樹

三十二 14　巴珊的公綿羊　巴珊地區（見：申三 1 注釋）以牲畜肥美著稱。此地牧草優良，是出產上等牲口的天然飼料。
三十二 15　耶書侖　耶書侖的字根與「以色列」一名的字根相關，是詩歌中以色列的別名。
三十二 17　祭祀鬼魔　本節譯作「鬼魔」的字眼在舊約中只在詩篇一〇六 37 重現，但在美索不達米亞卻是廣為人知的一種靈／鬼，稱為謝杜（shedu）。這是一種保佑性的護衛者，主管個人的健康和福利。此非神明的名稱，而是一個類別的靈體（與舊約的基路伯相似）。由於謝杜能夠保護人的健康，亦同樣容易把它毀滅，所以不斷獻祭撫慰他，是明智的作法。他們雖被描繪為有翼的活物（類似基路伯，見：創三 24；出二十五 18～20 注釋），卻（不像神明）沒有供人膜拜的偶像（有關如何崇拜偶像，見：申四 28 注釋）。
三十二 22　山的根基　按照古代的世界觀，死人所在的冥界是在地底下面，山的根基也是在此，支撐穹蒼的山頭尤然。以色列人雖然很明顯是使用根據這種世界觀的用語，卻難以斷定這真是他們的信念，還是詩意的用法。
三十二 23～25　古代近東的天譴　饑荒、瘟疫、惡獸、戰亂，都是有意懲戒屬下人類之神明所用的工具。無論在歷史還是文學之中，「神的作為」（天災）之不可預測令人視之為神明不悅的表示。《阿特拉哈西斯史詩》和《* 吉加墨斯史詩》都記載洪水之前，神明曾經嘗試利用這些手段來減少人類的數目。

舊約說明能夠導致這些審判的罪行，反之，在古代近東，審判只表示某位神祇因某種緣故發怒，留待百姓自己發現怎樣冒犯了神明。例子包括 * 赫人之穆希利祈求瘟疫止息的禱文，好幾個 * 蘇美和 * 亞喀得哀悼大城陷落的文獻，和埃及智慧文學《伊普沃的警告》。

上述的文獻全部都把各種全國性的災難，視為神明的懲罰。《艾拉史詩》大概是最顯著的例子：艾拉神（* 巴比倫神祇匿甲）暴虐所造成的混亂和毀壞，使得整個文明都受到威脅。然而申命記三十二章的經文，卻必須從條約格式的角度理解。懲罰不是無端、無理、沒有解釋，而是與所違犯的條款相稱的。
三十二 33　毒蛇　第 24 節下半的用語十分廣泛，描述食肉或兇猛的野獸，和有毒牙或毒刺的動物。後者並不限於蛇類（毒蛇種類不多），蠍子也包括在內。
三十二 38　神祇的飲食　祭物是神明的飲食，神明必須賴以維生，是古代近東對於獻祭的普遍觀念（見：利一 2 注釋）。這種概念雖然得到部分以色列人的接受，卻被他們應有的世界觀所排斥（見：詩五十 7～15）。經文嘲笑這種觀念，指出有需要的神明不會有拯救的能力。
三十二 39　無諸神系統　當時大部分宗教都有自己的諸神系統，亦即神明的大會，治理諸神轄區、超自然世界，而至於人類世界。諸神系統通常有一位元神祇作為首腦，這位神祇也和其他神明一樣，有至少一個女神作為伴偶。第一誡禁止以色列人持這種想法。* 耶和華不是諸神系統之首，也沒有伴偶——「在祂面前」（和合本：「除了我以外」）並無別神。本節進一步堅稱再沒有其他神明行使權力，或與祂爭奪勢力範圍或權柄。福氣和豐富不是友善神明阻擋鬼魔和混沌的結果，同樣，懲罰也不是因為邪惡勢力勝過保護者的跡象。反之，一切都是耶和華的計畫，這是外邦異教的多神信仰無法設想的概念。
三十二 44～52
結語和對摩西的指示
三十二 49　亞巴琳山脈與尼波山　亞巴琳是個山脈，由約但河口往東綿延，繞過死海的北端（見：申三十二 49），形成摩押高原的西北緣。在這山脈之中，摩西將要觀看應許之地的山峰則是海拔二千七百四

十呎的尼波山。毘斯迦山和尼波山被鑒定為沙伊漢山的雙峰，位於米底巴西北五哩左右，彼此相隔一哩半。立於約但河十哩之外。

三十二 50　何珥山　亞倫死亡地點（但按照申十 6，他卻死在摩西拉）傳統上認定是彼特拉附近的內比哈倫山，但此地卻不是在「以東邊界」上。在加低斯西面，接近以東邊界的馬德拉山是另一個可能，但當地缺乏足夠的水源。

三十二 51　尋的曠野之加低斯的米利巴　位於尋的曠野的加低斯巴尼亞（見：民十三 26 注釋），是民數記二十章摩西擊盤出水的地點。米利巴是「爭吵」的意思，兩次磐石出水事件都以此為名。

三十三 1～29

對各支派的祝福

三十三 1　族長的宣告　在聖經材料中，族長的宣告大體上是子孫的土地是否肥沃，子孫是否繁茂，家庭中關係各方面等將來的命運。族長所宣告的無論是祝福還是咒詛，雖然不當作是神所賜下的預言，依然備受重視，其約束力亦得承認。宣告通常是族長在臨死之前說出。本章最能令人聯想到創世記四十九章，雅各在該處經文祝福眾子，即摩西現時祝福的各支派之祖先。

三十三 2　西珥　學者大都認為西珥地是在以東中部的丘陵地帶（海拔大體超過 5,000 呎）。北臨古懷爾幹河，南面是拉斯納克布。

三十三 2　巴蘭山　大部分學者認為巴蘭山是西乃／何烈山詩歌中的別名。

三十三 5　耶書侖　請參看三十二章 15 節的注釋。

三十三 8　烏陵和土明　祭司用以尋求 * 神諭之物。請參看：出埃及記二十八 30 的注釋。

三十三 17　牛和野牛的暗喻　牛和野牛是豐饒和力量的象徵，如此，後者是迦南諸神系統元首 * 伊勒的稱號。而這兩種動物，都包括在屬約瑟的兩個支派——以法蓮和瑪拿西——的祝福之內。某個 * 烏加列文獻形容 * 巴力和摩特二神的大力，如野生的牛一般用角抵觸。* 巴比倫王 * 漢摩拉比亦用野牛抵觸的用語來形容自己的軍威。

三十三 22　巴珊　巴珊地區位於雅穆克河上游，加利利海的東面，其北界是黑門山。但支派的領土原本是在南部非利士海岸一帶，然而但族後來往北遷徙，定居在加利利海以北，鄰近巴珊，名叫但的城市中。

三十三 24　用油洗腳　在到處都是塵土的地區，洗腳是日常的需要，也是正常的待客行為。然而只有富豪和最為考究的人，才會經常用（橄欖）油洗腳。參較：約翰福音十二 3。這話是暗喻富足。

三十三 25　門閂　城門和屋門的關鎖系統，是可以滑動插入門框插口的橫閂（用木頭或金屬製成）。把這橫閂裝牢在門上的托架，可能才是和合本譯作「門閂」的東西。

攻破城門的方法是用撞城錘衝擊兩扇門相接之處，試圖撞斷橫閂。本節所述的托架有加強橫閂的作用，但本身也有被撞斷的可能。托架若是銅、鐵製造，就能使城門更加穩固。

三十四 1～12

摩西之死

三十四 1　尼波山和毘斯迦山　請參看三十二章 49 節的注釋。



從尼波山望向西北

三十四 1～3　尼波山的視野　地中海約在此地以西六十哩外，但由於被約但河西面的群山阻擋，不能看見。天朗氣清時，可以看見北面一百哩外的黑門山，以及耶斯列穀西北緣的山頭（他泊山和基利波山），中央山地的山峰（基利心山和巴路山），西南面直達隱基底。

三十四 1～3　地的疆界　這時雖未分地，本段卻有部分使用支派的領土來形容摩西所見的地區，與申命記一 7 描述的疆界不同。經文從摩西所在的地點往北開始，以反時針的次序列舉各處。

三十四 6　伯毘珥　學者大致上同意，尼波山腳的阿榮穆薩河谷就是伯毘珥谷，並以阿榮穆薩廢墟為小鎮的遺址。

三十四 7　非正典文獻有關摩西之死的討論

猶大書第 9 節提到摩西屍體所引起的爭執，次經和拉比文學在好幾處地方都有臆測，《摩西升天記》（Assumption of Moses；所有抄本皆已佚失）和《摩西遺訓》（Testament of Moses；現存只有主後六世紀之拉丁文抄本）尤然。前者描述摩西直接升天，後者則間接表示他死于自然因素。申命記說得很清楚：摩西死了，這記載並無反常之處。至於埋葬他的是誰，經文則頗為模糊，但他的墓地卻清楚是沒有標記，不為人知的。

三十四 8　摩押平原　這是約但河東死海北岸廣闊的平原或草原地帶，對岸是耶利哥平原（書四 13）。這位置恰可成為進入迦南地的跳板（見：民二十二 1）。

{

歷史文學

導論

古代近東有大量的材料可作例證，解釋舊約的歷史文學——其數量遠超可供解釋舊約其他類型文學的材料。這些古代資源包括了可以分類為王室碑文、編年文獻，與歷史性文藝。王室碑文提供君王成就的記錄，特別是戰績和建築工程。編年文獻依次列舉歷史大事，從簡單的君王名單，到宮廷和戰爭的記錄都有。歷史性文藝大部分是史詩一類的記述，憶述君王的經歷。這些文獻有時是碑文（刻在峭壁石面、石碑浮雕，或雕像之上），但以寫於泥版之上者為多。有些編年史是記錄在小型的方版上，有些則用大片的泥版，甚或筒形、柱形，或磚塊狀的多邊形泥柱。

事蹟必須化為文字，才能留於後世。然而必須有編纂者，才能將史跡記錄為文字。但編纂者有意無意之間，必然按照某些準則來工作。這一套的準則稱為修史原則（historiography）。隨著文化甚至撰史人的不同，修史原則亦有歧異。撰史人認為史料應該用何種格式、內容、結構來保存，當然會影響他的修史原則。但這不過是表層的問題而已。往事有什麼重要性？編纂這些記錄有何目的？歷史事件怎樣發生？有什麼因素和動力驅動歷史？歷史事件的發生是否依循某種的模式？其背後有否意向？這些問題的答案對於如何撰寫歷史，扮演極重要的角色。不同的人，不同的文化，對於這些問題有不同的答案，更不言而喻。故此，所有歷史的記錄，都反映了某種對於往事的觀點。無論什麼修史原則，都是由編纂者試圖回答的問題而決定。就歷史而言，說有「正確」和「錯誤」的觀點是不當的，因為這樣做是假設有一個共同而絕對的尺度存在。觀點、意識、感受只有存在和不存在之分，要冠以「正確」、「錯誤」的標記永不如想像中的簡單。從這角度看，任何一套修史原則都當稱為「歷史觀點」。在某一程度而言，所有史學著作都應視為社論。

研究修史原則時，首當發現的是作者撰寫的宗旨是什麼。不然在重構當代歷史之時，便無法知道怎樣利用其作品了。十分重要的，是不要以為他們撰史的觀念與現代西方人相同。現代人對於撰寫歷史的想法往往是為修史而修史（雖然有時事實並非如此）。當代社會的一個優良信念，是認為將以往發生的事件記錄、評價，進而存留後世，本身已經是當為之事。此外，尋求「事實真相」和因果關係的熱心，也是現代人的特點。

在大部分的古代歷史中，「事實真相」的重要性似乎遠不及現今。大部分提供歷史資料的典藉都是在王室贊助之下編寫的，效勞的對象是君王，不是客觀的歷史學家。王室的聲譽遠比準確性重要。這種歷史現代人稱之為宣傳材料。古代近東的歷史材料無論是王室的碑文還是編年史，君王名單還是年表，背後總是有宣傳的用意。和今日的競選演說一樣，真相對王室固然有用，但卻不是主要的目標。宣傳要是合乎真相，功效當然更加宏大；但如果只有統計和零碎的「事實」，將就使用亦無不可。這些文獻對於真相所採取的觀點，自然是最美化君王的角度。作者試圖藉這些記錄回答的問題，是「這人為什麼可以算為成功的好君王？」這些人所用的策略是否包括隱瞞事實和供應假情報，在大部分情況之下都無法肯定；但不利消息是一貫缺乏的。如果敵對雙方都有某場戰爭的記錄，兩方面同時宣稱自己獲勝亦不足為怪。君王篡改碑文，以自己名字取代先王（即使是自己父親，亦在所不惜）之名，也是普遍慣例。古時的君王甚少承認戰敗，對他統治的批評都是來自繼任的君王，後者的動機可能不過是鞏固自己的政權。古代文化的歷史絕大部分都是謀求私利的事業。

以色列的歷史文學與編年文獻有很多相似之處，又包括了好些與王室碑文和歷史性文藝相彷佛的例子。然而以色列文學的宗旨是神學性的。它和其他歷史文字一樣，是選擇性的，背後亦有特殊的用意。其宗旨是記錄耶和華在歷史當中的作為，祂如何掌管事態的發展，並不注重純為歷史之故而保存史實。在這些記錄之中，國比王重要，並且神是其主要的焦點。以色列作為與神立約之民的身分和功用，是全體歷史文獻的骨幹。故此，大部分古代歷史的宗旨，可說是為君王的成就提供建設性的理解，而以色列歷史的宗旨，亦可說是為神的成就提供建設性的理解。

必須留意的另一點，是古代對神明在歷史中所扮演角色的理解，與現代西方文化有很大的分別。截至啟蒙運動時代為止，持完全超自然世界觀的人十分普遍。神明干預世事，和不能按自然現象來解釋的

事件經常發生，都是廣被接受的信念。這些觀念在啟蒙運動發生了重大的改變。這運動所產生的歷史鑒定法堅持，不能用經驗證實的，便不能接受為真相。這種新修史原則只能接受歷史之中自然的因果關係。大體而言，這是現今西方文化所採取的看法。

我們周圍社會的世界觀，和古代史家的世界觀大相徑庭。古代作者會覺得今人撰史的方法十分陌生，因為對他們來說，資料若不應用，單單列舉客觀事實和發生的事情是毫無意義的。初民雖然不會否定歷史中自然因果的存在，卻會更加注重神明在歷史中所扮演的角色。現代歷史學家面對以色列的修史原則，可能會有「它並沒有提供可靠資料」的反應。反之，面對現代的修史原則的以色列歷史學家，其反應則可能是「它並沒有提供有價值的資料」。

因此研究啟蒙運動以前文化的修史原則時，瞭解驅動這種修史原則的世界觀，並且尊重其可靠性，是十分重要的。以色列修史原則所代表的世界觀，認為神引導的工作具有根本的重要性。這種看法遠超過單單承認超自然世界偶爾會介入人類事務而已，在自然現象中，也能看見神的作為。實際上，這種看法堅持萬事都編織在神的大計之中。這個大計，就是驅動歷史的力量。

古以色列的修史原則和鄰邦文化有很多共同之處。美索不達米亞的歷史記載雖不自居為神明的啟示，對於神明的活動依然極表關注。然而美索不達米亞宗教的多神本質，卻不能發展出「全部歷史是在神明一個大計掌管之下」的概念。頂多只有當政王朝宣稱神明有建立維持這王朝的計畫。有些典籍回顧遠古，構想一個延伸到今日的模式（如：魏德內爾〔Weidner〕和阿基圖兩個編年史）。這些檔所注重的通常不是神明的作為，而是人對神明做了什麼。美索不達米亞人的假設，是神明積極參與構成歷史的因果過程。他們相信神明有能力，並且亦會出手干預。但神明作為的動因和所作的干預，卻是雜亂無章的，不是按照某種整體性的大計。以色列的觀點和美索不達米亞的一樣，也是視神為一切果效的動因，積極干預塑造世事。以色列記錄歷史的用意，不是記錄所發生的事件，而是記錄神怎樣在歷史之中行事。世俗歷史在以色列是不存在的。

按照古代超自然的世界觀，事件是啟示，是神明活動的結果。遺憾的是這些事件不詮釋，人就不能知道神明作為的用意。要作出這種詮釋，以色列周圍的多神文化不得其法。美索不達米亞的人只能靠自己辨識神明的動態。反之，以色列人不但視事件為啟示，連歷史也包括在內。換言之，神不但選擇施行作為，更定意為祂的作為提供詮釋，讓人知道祂為何做這些事，所要達到的目的是什麼。這樣一來，耶和華不但是事件的動因，更是這些事件之詮釋的來源。這一點用神學的用語來說，就是歷史的一般啟示，得到了修史原則的補足。

總而言之，以色列與古代世界同樣相信歷史事件是啟示——神明施行作為的證據。這是與現代西方修史原則構成強烈對比的態度。但以色列卻相信修史原則也是啟示，這是與古今所有其他修史原則斷然不同的獨特見解。

約書亞記

一 1～18

約書亞的授任

一 4　應許之地的範圍　「曠野」包圍了這地南面和東面的疆界。黎巴嫩和幼發拉底河（和合本之「利巴嫩」和「伯拉大河」）是北界的東西兩端。在其他有關應許地疆界的討論中（見：申一 7 注釋），幼發拉底河是指這河在艾瑪爾一帶轉北的地區。

大海，即地中海，是這地的西界。赫人的全地最有可能是指敘利亞，赫人帝國在主前一二〇〇年左右滅亡之後，很多赫人社群都在附近地區定居。

一 8　律法書　在我們心目之中，書是有頁面、有書皮，經過裝訂的東西。這種書古時並不存在。本節的用語可以是指任何的檔，從碑文到卷軸，蒲草紙、泥版、石片都包括在內。

律法書是申命記中賜給摩西之指示的抄本，安放在約櫃前面（見：申三十一 26 注釋）。

一 16～18　宣誓效忠　按照古代近東的典籍，當時國際關係的規矩是新王即位時，舊王的藩屬必須向新王立誓表示忠貞。史料顯示在這個時代，埃及的法老和巴勒斯坦城邦的君王之間，有這樣做的習慣。

二 1～24

耶利哥的探子

二 1　什亭　此地的全名叫作亞伯什亭（民三十三 49），是約書亞的探子和以色列人進入迦南地的跳板（書二 1，三 1；彌六 5）。約瑟夫認為，什亭離開約但河有七哩之遙。其實際地點不明，但可能是克夫雷因幹河畔的漢曼遺址。

二 1　耶利哥　耶利哥座落于死海以北六哩，約但河西五哩，克珥特幹河（Wadi Kelt，或作 Wadi Qelt）畔的一個綠洲（名叫裏哈〔er-Riha〕）旁邊，把守著約但河谷和西面的中央山地（此地的城市包括了耶路撒冷和伯特利，前者在西南偏西 15 哩外，後者則在西北偏西 15 哩）之間的戰略性要道，以及雅博河與死海之間的主要涉渡點。此地每年雨量雖然只有四至六吋，卻由今日名叫蘇丹泉（'Ain es-Sultan）的水泉系統，提供充足的水源。古城的遺址名叫蘇丹遺址（Tell es-Sultan），在海平面以下八百二十五呎，是全世界最低的城市。遺址呈長橢圓形，占地十英畝，圓周長約半哩。這樣大小的城市大概可以容納兩千人，此外，四周的農場和村落也會有人居住。這城的考古資料，可參看六章 1 節的注釋。

二 2　古代近東的探子　古代近東經常使用探子，來搜集有關敵方動態和兵團大小的情報。探子假扮成逃兵或難民來滲入敵軍，並非罕見的伎倆。他們偵察城市時會特別留意防禦設施、糧食儲備、食水供應、戰鬥人數，以及預防襲擊和圍城的戰備狀態。其中最重要的，是盡可能搜集有關水源的資料。因為若能切斷或損害敵方水源的供應，便能大增圍城的成功機會。

二 3　城邦的君王　這時的迦南在政治上不是統一的個體，而是由很多小「王國」——城邦——所構成。這些城邦通常包括一個大型的設防城，以及鄰近地區的村落和農場。這些城邦都各自有君王和軍隊。主前十四世紀的亞馬拿書函就是不少這些身為藩屬的迦南城邦，與宗主埃及法老之間的來往信件。

二 5　天黑關城門的時候　雖然有牆的城鎮在黃昏時關鎖城門並不罕見，敵軍逼近時卻會執行得更嚴厲。赫人的史料記錄其謹慎程度。關閉封鎖城門，要由城中官階最高的官員親自監督。城門是巨型的建築，幾重城門之間還有門室，守夜的人甚至官員，都可以在門旁睡覺。

二 6　房屋的結構　四室房屋是典型的以色列房屋，主要出現在主前一二〇〇年以後。這種由粗石或窯磚建造的房屋，大小約有三十呎見方。它有一個露天院子，四面是房間（有時有兩層樓），平頂。至於早期的迦南房屋的資料則較為缺乏，只知它也有露天院子，四圍亦有房間。外牆用較大的石頭迭成（有時厚度只有一層，有時則厚達數呎），隙縫用較小的石塊填補。牆壁外面通常墁以泥漿，裏面則抹以灰泥。門用木造，門樞的插座用石造於地下，往往沒有窗戶。房間和院子之間通常用一排木柱或石柱分開，並可能掛了簾子充作隔板。屋頂用橫放在牆壁頂部的橫樑，加上樹枝、禾稈，墁以黏土造成。泥地上面有時會抹上灰泥，廚房地區則蓋以石板。

二 6　麻欵　亞麻是製造細麻布的原料。高品質的布料用幼嫩的亞麻製造，繩索等結實的產品則使用成熟、質地較韌的製作。基色曆法雖然提及過其種植，亞麻卻大部分自埃及進口。收割下來的亞麻在「漚麻」之前，首先需要攤開曬乾。漚麻是將材料放在不流動的水中，以離析可用的纖維。麻欵必須攤開徹底曬乾，才能進行下一階段的工作。此時的亞麻又濕又臭，躲藏在裏面極之難受，大概與活埋在餿水中的感受差不多。

二 7　約但河的渡口　若是沒有橋樑，可以涉水渡河的淺灘便成為了戰略性的據點。加利利海南端和雅穆克河之間的一段約但河不容易涉渡。雅穆克河往南到賈盧德幹河（Wadi Jalud；即哈律溪）的部分則有好幾個涉渡地點，耶斯列谷口伯善地區和對岸基列之間渡口尤多。在這區域的南面群山逼近裂谷，直到與雅博河會合之處為止；亞當渡口在南面不遠之處。約但河兩岸的地勢從這裏開始變得崎嶇，要等到往南差不多二十哩之後，才到達耶利哥的幾個渡口。

二 10　西宏和噩　除聖經以外，有關西巨集和噩的歷史資料並不存在。這二人是以色列在外約但擊敗的兩個亞摩利君王，進一步資料，請參看：民數記二十一 21～35 的注釋。

二 11　喇合的宣言　喇合向以色列的神耶和華表示敬畏，承認祂是諸天全地的神。在古代近東的宗教思想中，這是將耶和華歸入宇宙性神明一類，以祂為具有大能的國家守護神。迦南人所聽聞的報告顯示祂

能夠影響天氣、河海、疾病，和動物世界。她的話雖然反映了耶和華的權柄和能力如何令他們畏懼，卻遠非一神信仰的表示。她沒有宣稱放棄舊神，或表達摒棄的意願，也沒有向耶和華表示效忠，只是向祂求助。她對於律法的要求似乎一無所知，也沒有證據證明她體會到此時在以色列中孕育的，是個革命性的宗教系統。簡言之，她的話顯示她並沒有擺脫多神觀點的桎梏，她只是有認識權能的慧眼而已。當時人相信作為神聖戰士的神明會帶來神聖恐懼，在強大常勝的軍隊之前開入戰場。埃及杜得模斯三世的碑文將這恐懼歸功於亞孟—銳神，赫人、亞述、巴比倫的文獻都各自有能使仇敵滿心恐懼的神聖戰士。

二 15　城牆上建屋　築在城牆邊上的房屋在這時代十分普遍。這樣做能添加城牆的厚度和支撐，有利於城市；又能提供牢固的牆壁來支撐房屋，有利於居民。考古學家在耶利哥挖掘到房屋建於內外牆之間墁了灰泥的護堤上面，屋背倚著外郭的內側（見六 1 注釋）。

三 1～四 24

渡過約但河

三 1　什亭　請參看二章 1 節的注釋。

三 4　二千肘　二千肘略長於半哩。

三 10　這地的居民　本節的名單與摩西五經一再出現的名單相似。所列七組的迦南居民三個十分有名，其餘四個的資料卻少而又少。早至埃蔔拉版片（主前二十四世紀），「迦南」一名可能已經在文獻中出現，然而最早的確實例證，則是來自馬里的材料（主前十八世紀）。迦南人是有牆城邑的主要居民，但似乎不是這地的原住民。在亞馬拿書函中（主前第二千年紀中期），這地區的君王自稱為基納胡（Kinahhu），等同於同時代埃及碑文中的基納努（Kinanu）。有名的赫人來自安那托利亞，即今日的土耳其；然而在敘利亞和迦南的部分地區居住的赫人，卻不一定與他們有關。迦南赫人名字屬閃族語系，但安那托利亞的赫人卻有印歐語系的名字。希未人有時被認為與何利人有關，若然，他們可能就是胡利人。比利洗人究竟是種族還是社會階層（住在無城牆地方的人），至今未有定論。現時對革迦撒人所知甚少，但烏加列文獻卻證實了他們的存在。亞摩利人（在美索不達米亞稱為阿穆魯或馬爾圖人）早於主前第三千年紀中期，已經出現在信史之中。大部分學者相信他們來自敘利亞，盤據了近東不少地區。「亞摩利」可以是指地方（「西方人」），也可以是指民族，但不一定有連帶關係。他們有些是遊牧民族，然而早在主前第三千年紀末期，敘利亞已經有亞摩利人的城邦。耶布斯人所佔據的地區，特別是耶路撒冷城，是後來便雅憫支派的屬地。他們經常被認為和住在同一地區的比利洗人有關係。比利洗人、希未人、耶布斯人，都沒有在聖經以外出現。

三 16　分開約但河　這時是春季（見四 19），前利巴嫩山脈的融雪經常導致約但河氾濫。洪水沖刷兩岸山崖或地震所導致的山泥傾瀉，不時會在本段所提的地點，截斷約但河的水流（最近一次發生於 1927 年）。記錄顯示約但河水流中斷通常有兩日之久。

三 16　撒拉但旁的亞當城　亞當城就是今日的達米亞（Damiya），位於約但河東，雅博河匯流處的南岸，耶利哥渡口以北十八哩的地方。約但河兩岸陡峭，加上二河合流的大量河水，特別容易發生山泥傾瀉。撒拉但經常考證為北面十二哩的薩伊迪葉遺址（Tell es-Sa'idiyeh），或雅博河北岸的烏姆哈馬德遺址（Tell Umm Hamad）。



約但河鳥瞰

三 17　幹地　亞述王撒珥根二世（主前八世紀）的一個碑文很值得留意。他自詡率軍渡過氾濫期間的底格裏斯河和幼發拉底河，如行幹地。

三 17　約櫃的角色　神聖戰士的主題描述己方的神祇與敵方的神祇作戰，把他擊敗。亞述視匿甲為戰王，伊施他爾為戰爭女神。迦南的巴力和巴比倫的瑪爾杜克都是神聖戰士。這不是「聖戰」，因為古代近東並沒有其他種類的戰爭。大部分軍隊作戰前都會預先祈禱觀兆，以保證神祇的同在，又會攜同神祇的旗號（纛）或偶像，以象徵其同在。約櫃是耶和華的纛，代表主在以色列人面前開路，帶領他們的軍隊進入迦南。這概念與神明加添君王武器的力量，在他面前或身旁作戰的亞述信念，並沒有很大的分別。

四 13　四萬人　譯作「千」的字眼有時是指軍事部隊（四萬原文作四十千）。本節可能是這意思，但這問題十分複雜。更詳細資料可參看：出埃及記十二 37 的注釋。耶利哥城估計只有一千五百至二千人口，亦當與這數字參較。

四 13　耶利哥的平原　耶利哥與約但河相距約莫五哩，中間整個地區都是遼闊的平原。

四 18　回復氾濫　水流中斷的原因若是上游山泥傾瀉，積聚的水量當會極大。阻塞之處最後被水力逼開時，沖下來的洪峰必然相當壯觀。

四 19　正月初十日　聖經上一次提到日期是在申命記一 3，那是出埃及第四十年十一月初一日。摩西訓話之後便登山死亡（申三十二 48），接著百姓為他哀哭三十天（申三十四 8）。因此可以假定這時是第四十一年的正月初十日，即摩西去世之後兩個月。正月是尼散月（西曆三月至四月之間），也是慶祝逾越節的時候。這是宜於軍事活動的季節，因為農田成熟的莊稼，剛好可以為入侵的軍隊提供糧秣。若是接受早期出埃及的論證（見：出埃及記十二章有關出埃及日期的附論），這時大約是主前一四〇〇年。晚期出埃及的理論若對，此時則是主前一二四〇年。

四 19　吉甲　吉甲的地點至今未明。部分學者推測它在耶利哥東北的梅夫吉爾廢墟（Khirbet Mefjir）附近。當地的水源可算充足，並有頗大的火石礦脈露出地表（五 2），和古代的文物（但全部來自主前 1200 年之後）。

聖經的另一個吉甲則被考證為達瓦拉廢墟（Khirbet ed-Dawwara），位於耶利哥、艾城、基遍、耶路撒冷所構成之圓圈的中央，距離每處地方都不超過六哩。但大概不是本節所述的吉甲。

{

五 1～12

割禮和逾越節

五 1　亞摩利人和迦南人的諸王　此時本區由很多小型的城邦所組成。這些城邦每個都有自己的君王、軍隊、領土。亞摩利人住在山地，迦南人則在沿海地區居住。迦南人城市的地點較具戰略價值，因為來自埃及的主要商道都穿越沿海地區（有關商道的進一步討論，可參看第 84 頁的附論）。以色列爭取控制山地，遠比控制平原成功。亞馬拿書函為主前十四世紀的迦南城邦，提供了不少資料。為數不少的函件，都是這些君王請求埃及多派軍隊，幫助他們鎮壓阿皮魯／哈比魯人所引起的騷亂。貫徹整個主前第二千年紀從埃及、安那托利亞，到底格裏斯河以東，超過二百五十處的文獻，都用哈比魯一名，來形容流離失所的人。以色列（希伯來）人無疑也算是哈比魯人的一分子。在亞馬拿的檔案中，巴勒斯坦地區最顯赫的君王是基色王米珥基盧（Milkilu）、耶路撒冷王阿布迪黑巴、示劍王拉布阿尤（Lab'ayu）、夏瑣王阿布迪蒂爾希（Abdi-Tirshi）。埃及人的行政城有有好幾個，其中包括沿海的迦薩和約帕，以及耶斯列谷（以及商道）通往到約但河道上的伯善。

五 2　火石刀　石器時代最早出現的工具和武器，是從適當的角度鑿開火石而產生的碎片。這些碎片十分鋒利，隨處可得，並且頗為耐用。即使在金屬製造的工具和武器都普遍應用之後，以色列和埃及仍然使用火石碎片施行割禮。在此使用石刀，可能反映這個歷史悠久的傳統可以追溯到未有金屬用具之前，但也可能不過因為他們一次需要大量的刀而已。有人提出經文所指的是刀鋒平滑銳利，因而備受歡迎的黑曜岩。

五 2　割禮　割禮是古代近東普遍實行的青春期、豐饒崇拜，或結婚的禮儀。早至主前第三千年紀，已經有埃及浮雕描繪祭司用火石刀為青少年施行割禮。以色列雖然不是古代近東惟一為兒子行割禮的民族，這卻有證明他們是立約社群一份子的作用。用語證據顯示，割禮若是婚禮的一部分，執行者必然是新娘的男性家長，表示在這新關係中，新郎在這家庭之下得到保護。對象若是嬰兒，它主要是儀式上的劃痕，不是為了什麼建康上的理由。它包括了流血，顯示這也可算是獻祭儀式，可能有取代其他民族所實行之獻人為祭的作用。我們可以視割禮為神在自我啟示和與子民建立關係之際，將普通習俗轉化，賦予新（但未必完全無關之）意義的無數例證之一。

五 2　第二次　有人懷疑一個人怎能「第二次」受割禮。本節可能是指重新設立割禮的儀式（見 5 節），又有人認為這是更徹底的外科手術。因為埃及的割禮只是背側切口，並切除包皮。但第 5～8 節否定了第二個解釋。

五 3　除皮山　「除皮山」原文作基比亞阿拉洛。經文若是以之為地名，其確實地點則不明。



梅雷他的勝利石碑

五 6　奶與蜜　迦南地被形容為「流奶與蜜之地」。對畜牧為生的人而言，這話是描繪土產的豐盛；但對農務來說卻不儘然。奶來自羊群，蜜——大概是指棗的果漿，不是指蜂蜜——是自然的出產。烏加列史詩巴力與摩特中，也有類似的話，描述大地回復豐饒時，河谷流滿了蜜。早至《辛奴亥的故事》的埃及文獻，都描述迦南是個有豐富自然資源，農產又豐盛的地方。

五 10　逾越節　逾越節慶祝從埃及得釋放，在此又可能是預備征伐的淨化典禮。請參看：出埃及記十二 1～11 的注釋。

五 12　嗎哪　有關嗎哪的詳細討論，可參看：出埃及記十六 4～9 的注釋。以色列人途經不同的地帶，嗎哪供應從不斷絕，證明了嗎哪是超乎各種自然現象所能解釋的範圍之外。

有關迦南和以色列的埃及資料

主前十六世紀中期第十八王朝興起時，埃及人開始在迦南有立足之處。此後四個多世紀間，其影響力有消有長。埃及不時出師遠征，有幾個時代更派兵戍守商道的重要據點，以保持其勢力。杜得模斯三世在位期間（主前十五世紀），敘利亞—巴勒斯坦成為埃及的一省。亞馬拿時代（主前十四世紀）衰退了一段時期之後，軍事活動在第十九王朝初期（主前十三世紀）恢復頻繁。在與赫人爭奪敘利亞的控制權時，迦南成為埃及的軍事基地。亞馬拿文獻為迦南的政治狀況和埃及在這地區所扮演的重要角色，提供了不少寶貴的資料。此外埃及的記錄，也提供了如下有關這段時期的其他資料：（一）埃及戰役的行程表經常提到聖經中也有出現的城市。杜得模斯三世的名單所列的迦南城市，就超過一百個。這些行程表有助於考證城市的位置，因為它也列出了兩旁城邑的名字。此外又有一些沒有挖掘到這時代文物的遺址出現在埃及行程表中，證明了當時確實有人在此定居。（二）主前十三世紀埃及浮雕所描繪的迦南城堡和設防城，必然類似約書亞所攻打的城邑。（三）梅雷他著名的勝利石碑（主前十三世紀後期）是最先提及以色列一名的經外史料。這個一八九六年出土，高七呎半的黑色花崗岩石碑，詳述了這位法老對

呂彼亞和海上民族所發動的戰事，接著提到劫掠迦南，包括擊敗亞實基倫、基色、亞諾安、以色列。埃及學家尤爾科（F. Yurco）提出卡納克的壁畫所繪的，可能也是梅雷他的戰役。若然，這就是以色列人在圖畫中出現的最早例證。

{

五 13～六 27

征服耶利哥

五 14　元帥　約書亞所遇見的超自然元帥，是耶和華執掌其事，為他們的軍事勝利負責的另一個表示。摩西怎樣在燃燒的荊棘中與神相遇，得到出埃及計畫的傳遞，約書亞的相遇亦同樣得到神的征服計畫。這位元元帥所供應的資訊包括要在耶利哥使用的戰略（記載於六 2 及下）。古代近東人經常把戰事描繪為神明的指示，並要照神明的計畫執行。神明在戰爭前夕來訪，在古代近東文學中並不常見。神明指揮作戰的話語則以諭示方式臨到，而神的臨在則可見于戰爭之時。但在烏加列的凱雷特史詩中，神祇伊勒卻在夢中臨到凱雷特王，給他作戰的指示。另一個比較接近的對應例證，則是巴比倫王桑綏盧納（主前十八世紀）接待恩裏勒神之超自然使者時，得到向拉撒和埃施嫩納發動幾次戰爭的指示。但這些例證都不是在戰爭前夕發生——這些人尚未召集軍隊。

六 1　耶利哥　人類在耶利哥定居可以上溯到主前第九千年紀，使之成為全世界歷史最悠久的城邑。其遺址引起了很多爭論，嚴重的侵蝕讓考古學家的詮釋過程變得十分複雜。所依據的文化層因侵蝕而模糊不清，大量證據更被完全消除。肯揚（Kenyon）一九五〇年代的挖掘結論，是第四層城市於主前一五五〇年（中銅器時代末期）左右被災禍所摧毀（有地震和火焚的痕跡），此後直至主前九世紀為止，只偶爾有稀少的人口在此定居。這結論對早期和晚期出埃及和征服的理論，都構成了疑難。其中最重要的論點，是遺址沒有晚銅器時代進口自賽普勒斯之陶器的殘片。但亦有學者反駁說，當地依然有很多晚銅器時代（主前 1550～1200 年）本地陶器的例證。因此在考古學而言，這遺址依然有很多問題未得解答。第四層城市的周圍建有石砌的護牆（高約十五呎，尚有起碼八呎高之泥磚城牆加建其上）。這石牆所支持的墁灰護堤，是個高十五呎的斜坡；斜坡頂部是第二道的上牆，也是用泥磚砌成。第四層城市即使不是約書亞時代所攻陷，其城牆大概仍在應用之中。兩道城牆間的墁灰護堤上面築有房屋。當代的亞馬拿文獻和埃及行程表都沒有提及這個城市。有關地理方面的資料，可參看二章 1 節的注釋。

六 3～4　七日寂靜行軍　在烏加列的凱雷特史詩中（耶利哥人大概對它有所認識），凱雷特的兵團抵達烏德姆（Udm）城時，神祇伊勒指示他們六日保持肅靜，不發一箭，第七日該城就會派遣使節，獻上貢物，請他們撤軍。



杜得模斯三世的城市名單

六 4　祭司的角色　祭司必定要在場，以保持約櫃的聖潔。要他們帶頭，是再次提醒人這戰爭是耶和華的，不是以色列人的。有關約櫃的象徵意義，可參看三章 17 節的注釋。

六 4～5　吹角傳信號　本段所指的號角是公綿羊的角。羊角能夠吹奏好幾個不同的音調，但卻不能奏出旋律。因此它的主要用途是在崇拜或戰事中傳信號。這樂器獨特的外形，是把羊角在熱水中浸軟，加以扭曲壓扁造成的。戰爭時的傳信號方式有幾個。防線和野戰都經常使用烽火。有時高舉的杖或短槍可以傳達簡單的命令。有證據證實在晚銅器時代（這個時代），埃及在軍事和宗教上，都使用號筒發信號。祭司的角聲據信包括了長短號聲作為密碼。



祭司吹角

六 20　城牆　中銅器時代發展的城防科技，很多都在晚銅器時代繼續使用，包括在城牆底部加設陡峭的土坡（有些高達五十呎），以及圍繞城外在基岩開鑿的護壕。這些設施能使攻城器械不能接近，又能防止敵軍開掘隧道。城牆是用泥磚建築在石砌的根基上，厚達十至二十五呎，高度大概是三十呎。赫人文獻記述一個類似的事件，某位神祇使牆垣（在此是木牆）塌下，作為報應式的審判。



耶利哥的護城牆

六 21～24　完全歸神（赫倫）　英譯本有時選用英語「查禁」（ban）一字，來表達這個完全毀滅的概念（原文赫倫〔herem〕，和合本：「滅絕淨盡」、「當滅之物」）正如有些祭物完全歸神，有些祭物則由祭司與獻祭者分享，同樣有些戰利品也是完全歸主所有。全牲的燔祭怎樣盡燒在壇上，查禁亦指定要全然毀滅。作戰是耶和華所下的命令，代表祂對迦南人的審判，故此以色列人在此是執行神的使命，有耶和華作他們的司令官。這不是他們的戰爭，而是祂的戰爭，祂既是勝利者，戰利品也就屬乎祂。神聖戰士的主題雖然遍及整個古代近東，滅絕淨盡的概念則比較有限——這用語在聖經以外，只在摩押的米沙碑文中出現。此外，赫人的材料中，也有毀滅淨盡的觀念。部分遺址如基色等，在晚銅器時代也很明顯有一層燒毀的跡象。城被圍攻時，衛生條件最是惡劣，瘟疫亦無法遏止。把攻陷的城市徹底燒毀因此也有衛生上的理由。最容易理解「赫倫」概念的比方，是視之為輻射。核爆不但能夠作出大規模的毀壞，受其輻射影響的範圍還會更廣。受輻射污染的物件怎樣令人惡而遠之，謹慎處理，以色列人對於遭禁之物亦當有同樣的態度。從擬人的角度看，就像你給輻射一個物件，這物件就從此無可挽回一樣。亞幹取了當滅之物，就是接受了這種輻射的感染。

六 21　刀口　「刀」原文作「刀口」。聖經描述「刀口」和「刀鋒」的用語，反映這時代的刀劍不是直而兩刃的。刀身接近刀柄的部分是直的，但鋒利之處卻是在前面鐮刀形部分的外邊。這種彎刀是用來砍，不是用來刺的武器。

六 26　重建受咒詛　亞述的碑文通常亦有表現被毀城市不得重建的意念，但不會像本節一般包括誓言。主前第二千年紀初期有關征服哈圖沙（Hattusha）的赫人典籍中，安尼塔（Anitta）向任何有意重建這城的君王宣告咒詛。

六 26　重建和喪子之間的關係　請參看：列王紀上十六 34。以往的理論以當代的慣例，是房屋奉獻之時殺死家中一個孩童為祭，來解釋兒童骸骨埋在房屋門檻的現象。這詮釋已經被大部分學者所摒棄，部分專家相信這咒詛可能與血吸蟲病（schistosomiasis，或裂體吸蟲病〔bilharzia〕）有關。這種疾病是由一種耶利哥附近十分普遍之蝸牛傳播的血蛭所引起，受感染的是泌尿系統，能使成人不育、兒童夭折。

{

七 1～26
亞幹犯罪的結果
七 1　當滅的物　請參看六章 21～24 節的注釋。
七 1　集體性的責任　古代近東每個人的自我觀念都是基於作為團體的一份子而界定。團結合一和互相倚賴都是極為重要的觀念，團體藉以結合為一個單元。因此個人的行為是不能在團體以外獨立看待的。以色列中有人犯罪，全體都要分擔責任。團體觀念除了反映社會的觀點以外，更是以色列與主立約的直接結果。律法之中含有很多關乎個人行事的方針，一個人犯罪，能夠危害全以色列從盟約所得的利益。
七 2　艾城　艾城的遺址一般考證為位於耶利哥西北偏西九哩，耶路撒冷以北十哩，面積二十七英畝的遺址特珥（et-Tell）。這個全盛時期在主前第三千年紀（初銅器時代）的遺址，遠在族長時代之前已經被毀。此地再無有人定居的跡象，直至主前一二〇〇年，一個小村落（大小約有六畝）在此建立，並以殘餘的初銅器時代舊牆作為其防禦設施。換言之，沒有證據顯示這個遺址在任何一個可能的征服年代，有人在此居住。這個考古學的記錄令有些人懷疑聖經的記載是否屬實，但其他人則懷疑這個遺址是否真的就是艾城。在過往一個世紀中陸續有其他地點被學者納入考慮，但至今仍未有任何一個具有說服力。



特珥遺址

七 2　伯亞文　名為伯亞文的城鎮未有確切的考證。經文提及這城時的語氣顯示它比艾城著名。瑪爾揚遺址（Tell Maryam）經常被提出為可能的地點。考古學家至今仍未在此挖掘，但初步勘測卻發現了鐵器時代的文物。有人相信何西阿以伯亞文為伯特利的別名（四 15，五 8，十 5）。
七 2　伯特利　請參看八章 9 節的注釋。
七 5　示巴琳　有些譯本形容以色列人逃往「採石場」（NIV，這字的意思是「打碎」），其他譯本則以之為地名「示巴琳」（和合本）。這地區有很多採石場，但這個字卻不是石礦的一般名字。一位考古學家認為這字應當譯作「廢墟」，指初銅器時代古城的廢墟，位於當時較小的晚銅器時代城鎮的下坡。經文不是說艾城的人從城門前追趕以色列人（這是很多譯本的翻譯，和合本也包括在內），而是說追趕他們「經過城門，直達廢墟」。這門可能是初銅器時代古城的「幹河門」（Wadi gate）。
七 6　哀哭　哀哭的習慣通常包括撕裂衣服、哭泣，把灰和塵撒在頭髮上，和身穿麻布。這些所謂麻布其實是用山羊或駱駝毛織造，十分粗糙，穿著起來很不舒服。很多時候這麻布僅是腰布而已。正式的哀哭期是三十日，但可以照著哀哭者的意思無限期延長。
七 7～8　亞摩利人和迦南人　亞摩利人和迦南人是本地的主要居民。有關他們的民族背景可參看三章 10 節的注釋；至於政治背景則可參看五章 1 節的注釋。

七 13　自潔　自潔是執行使自己在禮儀上潔淨的一系列步驟。這些步驟主要包括洗濯和避免與任何會令人不潔之物件發生接觸。這通常是參與儀式之前必當執行的步驟。對以色列來說，獻祭、節期，以及任何牽涉耶和華的過程——如戰爭或尋求諭示的步驟等——都是需要自潔的儀式。

七 14～18　尋求神諭的步驟　經文並沒有說明將家族和個人分別出來的辦法。部分譯本加上「拈鬮」字樣，但在以色列拈鬮通常是在答案有隨機成分之時才用得著。這時他們所尋求的是神諭，向神提出問題，期待得到引導或資料（見：創二十四 12～21 的注釋）。支派和宗族帶到神面前問的問題是「犯罪的人是否屬於這族？」所用的步驟若與烏陵土明相同（見：出二十八 30 的注釋），答案必定要超乎或然率的可能，才升格為神的諭示（例如同一答案多次重複）。古代近東有時會利用拈鬮來尋求神諭，但在大部分情況下神諭都是以占卜的方法求取（例如檢驗祭牲的內臟以斷定吉凶等）。然而鑒於事先的自潔程式，他們可能不是用任何方法，而是直接領受神的訊息。

七 21　亞幹的掠物　迦南城鎮的貴金屬已經規定屬於聖所所有，因此亞幹所取的嚴格而言是屬於神的財產。亞幹所藏的包括了五至六磅銀子，半條金子。這代表一般人工作一輩子的所得。這時代的巴比倫（示拿）衣服是有纓絡的，穿起來披在一邊肩膊上，邊緣搭在手臂上面。

七 25　石刑處死　石刑是團體性的處死方法，也是聖經最常提及的一種。其功用是制裁侵犯整個社群的罪行（利二十 2 的叛道，利二十 27 之行巫術），每個被得罪之人都必須參與。由於要斷定哪塊石頭導致罪犯死亡是不可能的，故此沒有一個人需要為這死亡負有罪咎。美索不達米亞文獻沒有提及石刑，只提及淹溺、刺刑（插在尖柱上）、砍頭、火燒等處死的方法。

七 25　全家處死　違犯當滅禁令的刑罰，是本身成為當滅之物。禁令的規定是滅族。禁止子女為父親之罪受罰的律法（申二十四 16）所針對的是某些具體作法。例如按照漢摩拉比法典，導致他人兒子死亡的刑罰就是處死罪犯的兒子。另一個例子是報血仇的範圍可以延伸到謀殺犯的全家。這律法的用意是對民事的法律系統加以約制。本段所述的事件完全屬於另一類別，因為是神親自作出審判。滅族是只有神才有資格判處的刑罰。

七 26　亞割穀　亞割穀的位置至今不明。一個看法認為它是位於耶路撒冷東南十哩外，昆蘭以西不遠南北走向的猶大沙漠之中的布基亞（el-Buqeia）。可惜這地點離開耶利哥太遠，並且方向也不對。按照另一處提到亞割穀的經文，此地位於猶大和便雅憫的邊界（見十五 7）。布基亞的位置太近南面。但另一方面，位於耶利哥、艾城、吉甲一帶的地點如努艾瑪幹河（Wadi Nu'eima）卻是太近北面了。

｛

八 1～29

擊敗艾城

八 1　艾城　請參看七章 2 節的注釋。

八 2　伏兵　以色列軍所採取的策略是非正面攻擊。進行伏擊、佯退、誘餌、滲透等活動，而不長期圍攻或對陣作戰。馬里文獻（主前十八世紀）、埃及阿納斯塔西蒲草紙（十三世紀）、中亞述文獻（十世紀），都有古代近東使用這些戰術的記錄。

八 3　三萬大能的勇士　攻打軍力大概不會超過幾百人的城鎮，三萬（原文「三十千」）似乎是個超乎常理的數目。三萬伏兵當然更不切實際。按照同樣的譯法，第 25 節艾城被殺的人數是一萬二千名。但經文將艾城形容為人丁不多的小城（七 3）。它若比耶利哥小，人口總數應當不會超過一千人。上述幾點顯示這些經文譯作「千」的字眼，應當採取另一個字義，譯作「部隊」或「分隊」。有學者提出每宗族可能各自派兵參戰，部隊人數沒有一定，而是按宗族人丁數目而定。隨著歷史的發展，部隊人數才以一千為標準，但在此以前每隊可能少至十人。第七章 4～5 節，第一次攻打艾城時派遣了三「千」士兵出戰，陣亡了三十六人便已算為傷亡慘重。迦南城邦的君王在亞馬拿文獻中，往往向埃及乞討十至十二個士兵來增援他們的軍隊。有關以色列人數的難解之處，可參看：出埃及記十二 37 的注釋。有關巨大數字的討論，則請參看：歷代志下十一 1，十三 2～20 的注釋。

八 9　伯特利　在第 17 節伯特利的人參加追擊之前，伯特利不過是個地名而已。聖經沒說伯特利被毀，只是在十二章 16 節提到伯特利王戰敗。約瑟家的支派在士師記一章集中攻打這城。按學者一般的考證，伯特利就是耶路撒冷北面十哩開外，特珥（艾城的傳統地點）以西一哩半的貝廷（Beitin）。此地的中銅器時代大型設防城，於主前十六世紀中期被毀。到了晚銅器時代大規模重建，並且在這期間（主前 1550～1200 年）有兩次被毀的痕跡。部分學者質疑貝廷就是伯特利的說法，理由是難以在鄰近找到艾城的合宜地點（見七 2 的注釋）。除此以外可能性最高的地點是南面一、二哩的比雷（Bireh）。

八 9～13　戰陣　伏兵在黑夜掩蔽之下行軍十哩，然後在城的另一面鞏固陣地（西面；耶利哥和吉甲在艾城的東面）。軍隊的主力于翌日向西沿阿薩斯幹河（Wadi el-Asas）行進，到達艾城北面山谷或山坡的營地。艾城士兵出來時，以色列兵團按照伏擊計畫，向東面的大本營退卻。

八 18　短槍　約書亞時代的短槍是金屬的槍頭，安裝在短木杆子上。後世的標槍用繩環輔助，使之螺旋飛行，可以拋擲得更遠更准；但在這時代並沒有這種記錄。很多學者提出本段經文所指的武器並非短槍，而是著名的彎刀（見六 21 注釋的描述）。

八 25　殺死一萬二千人　意思大概是十二個部隊。請參看八章 3 節的注釋。

八 28　焚城　特珥的遺址並沒有晚銅器時代毀於大火的跡象，鐵器時代的建築也沒有被火焚毀。請參看七章 2 節注釋中有關艾城考古問題的討論。

八 29　將王掛在樹上　按照十章 26 節，列王首先被殺，然後才掛在樹上。可見本節與處死無關，而是對待屍首的方法（見：撒下二十一 12 與撒上三十一 10 的比較）。很多學者相信它所指的是將屍體插在刑架上，類似後世亞述和波斯的作法。埃及偶爾亦有曝屍的作法。曝屍代表最後一次的侮辱和褻瀆（見：賽十四 19～20；耶七 33，八 1～3），因為古代大部分民族都認為埋葬得體及時，能夠影響死者來生的幸福。請參看：列王紀上十六 4 的注釋。

按照《吉加墨斯史詩》，恩基杜從冥界歸回時告訴吉加墨斯說，死而不葬的人不能安息，死而沒有親人在世照顧他的人只能吃丟在街上之物。一個巴比倫的咒詛描述埋葬是讓死者靈魂與親人團聚。即使是以色列人也相信死者是否入土為安，對來生很有影響。因為他們和鄰邦一樣，把對來生有幫助的對象給親人陪葬。最常見的陪葬品是陶瓷器皿（裝滿食物）和珠寶（有驅邪作用），有時還加上工具和私人用品。

八 29　在屍首上堆石　主前二〇〇〇年左右在屍首上堆石埋葬是巴勒斯坦常見的作法，南部尼革和西乃的乾燥多石地區尤然。這個時代迦南的慣例是埋葬於可多次使用的墳墓。全家人都可同葬在井洞底部的石室中。所有日常用品，墓穴中都一應俱全。

八 30～35

以巴路山上更新盟約

八 30　壇的作用　這壇似乎是特別為這一次的慶典築造，不是作為永久性建築（這是使用未加工粗石的另一個理由）。在此所獻的祭只有燔祭和平安祭（見：利三的注釋），沒有贖罪祭、贖愆祭。

八 30～31　現代在以巴路山的發現　部分考古學家相信以巴路山祭壇的遺跡已經被發現。這建築物位於其中一個山峰之上，寬二十五呎，長三十五呎，牆厚五呎，高九呎，用粗石製成；裏面填滿了泥土和灰燼，有一坡道直達頂部；四面是院子，裏面找到動物的骨頭。這遺址出土的陶器源自主前一二〇〇年。

八 31　壇用不動鐵器的粗石造成　本節的指示與出埃及記二十 25 的對應。鐵器的用處是為石塊加工，使造出來的建築物更加牢固。考古學家在猶大地發現過好幾個用加工過之石頭製造的祭壇（狀態最佳的在別是巴出土）。本節的祭壇不屬聖所的一部分，使用粗石可能有保持這分別的作用。

八 32　律法刻於紀念碑　刻著漢摩拉比法典的石碑，是用閃長岩造成，高達八呎，公開展示以便查閱。王室的碑文通常都是安放在顯眼之處。時至今日，紀念碑文也可見於墓碑、建築物基石，和歷史性遺址上。這些碑文的用意是要給人看見、留意、紀念。反之古代近東的條約則經常安置在聖處，一般人無法得見。其用意是將協議付諸筆墨，安放在奉其名立約的神明面前。有關石塊用作界石和地契的資料，可參看：撒母耳記上七 12 的注釋。

八 34　公開宣讀　在大部分人都是文盲，（除了基本的家庭記錄之外）幾乎沒有人家中有片紙隻字的文化中，公開宣讀有宗教、文化、政治意義的文件，是很重要的。好幾個赫人的條約都包括定期公開宣讀文約的條款——一個說每年三次，其他的則較有彈性，只說「時常而不斷」。

九 1～27

基遍契約

九 1　晚銅器時代的政治狀況　晚銅器時代（主前 1550～1200 年）是幾個主要國際強權之間的僵持時期。這段時期的絕大部分，埃及不但控制了巴勒斯坦，更經常覬覦主要海陸商道的彙集地敘利亞。本區的另一個強權稱為美坦尼，這個胡利人聯盟在北方佔據了底格裏斯河和地中海之間廣闊的弧形地帶。美坦尼衰落而至解體（約主前 1350 年）之後，被亞述所取代。亞述首先在底格裏斯河上游興起，日益強盛，最後延伸到幼發拉底河流域。赫人帝國乘美坦尼衰落，亦趁機從安那托利亞向南伸展勢力，和埃及爭奪腓尼基海港和幼發拉底河商業航道之間的重要通路。南巴比倫在這期間是在加瑟人控制之下。大國之間的權力鬥爭，使得巴勒斯坦微小的城邦無望在政治上有什麼影響力。但這地區依然極具戰略地位，不但為埃及提供城堡作行政和配給之用，更是商品從陸路出入埃及的必經之途。

九 1　亞馬拿書函　亞馬拿檔案主要是主前十四世紀初，迦南城邦君王寫給亞門霍特普三世和亞肯亞頓兩位埃及法老的差不多四百封信件。其出土地點是開羅以南差不多二百哩的亞馬拿遺址，亦即尼羅河上游亞肯亞頓首都的遺址。這些書函為當時的政治形勢，提供了最佳的資料。上一段注釋所描述的國際性鬥爭，令迦南各處的小國王略為擔憂。但他們更為關注的，卻是哈比魯人（參下一段的注釋）所構成的威脅，是以向埃及求助，來對付這些人。這些信件顯示，他們擔心當地君王中的領袖會叛變，與哈比魯人聯盟。鑒於當時埃及對迦南的疏怠態度，另與他國結盟有很大的吸引力。不難想見以色列入侵迦南時，這些城邦的君王也會有同樣的擔憂；設防城被敵軍所佔領，必會令他們十分不安。



亞馬拿書函（泥版）

九 1　哈比魯　貫徹整個主前第二千年紀從埃及、安那托利亞，到底格裏斯河以東，超過二百五十處的

文獻，都用阿皮魯／哈比魯一名，來形容流離失所的人。迦南君王在很多亞馬拿書函中，請求埃及多派軍隊，幫助他們鎮壓哈比魯人所引起的騷亂。以色列人無疑也算是哈比魯人的一份子；希伯來一語的某些用法，很可能也是源自哈比魯一詞（見：創十四 13 和出二十一 2 的注釋）。主前第二千年紀初期，以色列人尚在埃及之時，哈比魯一名在極廣的地理範圍中出現，因此哈比魯人是不可能等同於以色列人的。

九 3　基遍　基遍一城通常被考證為位於耶路撒冷西北六哩，艾城西南大約七哩，現代名叫吉布（el-Jib）之處。當地的挖掘發現了早至士師時代已經建成的雙重給水系統。兩個系統中時代較早的一個，包括垂直鑿通三十五呎的石灰岩（井壁有供人上下的螺旋石階）和一條隧道，容許城中居民到遺址基層的水泉打水。第二個系統則是由一條有階梯的隧道通往另一個（較可靠的）水泉。「基遍池」（見：撒下二 13）十分有名，因此這給水系統也是有力證據，證明此地確是基遍的遺址。於當地發現刻有這城名字的瓶柄，更是進一步的證據（但必須同時一提的是，當地也發現了一些印有其他城市名字的瓶柄，原因是出口葡萄酒是這城的主要工業）。出土的文物沒有什麼可以鑒定為出自征服時代，然而遺址的挖掘範圍十分有限（於 1950 年代末期進行）。經外史料甚少提及基遍。法老示桑克一世（Sheshonq I；和合本：「示撒」；主前十世紀末）在入侵巴勒斯坦的戰役成功之後，將基遍加入攻佔（或到訪過）城市的名單中。

九 3　欺騙策略　史料雖然沒有另一個這種欺騙手段的例證，卻記載了無數古代立約不誠實和訛詐的例子。

九 7　希未人　希未人經常與何利人混淆或共通，兩者可能都是胡利人。胡利人是印歐民族的部落，主前一五〇〇至一三五〇年間在美坦尼王國中統一（有關當時政治狀況請參看九 1 的注釋）。亞馬拿檔案保存了一些美坦尼胡利人和埃及人之間的通信。胡利人是赫人帝國中的主要民族之一，又是努斯城中的多數民族。同時代的埃及典籍經常稱迦南為胡魯地。

九 10　西宏和噩　除聖經以外，有關西巨集和噩的歷史資料並不存在。這二人是以色列在外約但擊敗的兩個亞摩利君王，進一步資料，請參看：民數記二十一 21～35 的注釋。

九 10　亞斯他錄　本節稱亞斯他錄為巴珊的首都。在同時代的埃及文獻、亞馬拿書函（提到它的統治者名叫艾亞布〔Ayyab〕），和後期亞述文獻中，這城都十分有名。部分學者相信烏加列某文獻提到神祇伊勒統治的所在，也是這個地方。它今日稱為亞斯他拉遺址，位於雅穆克河畔，加利利海東面二十五哩左右之處。

九 14　求問耶和華　尋求默示是求問耶和華的方法。在以色列而言，所用的通常是烏陵土明等機制。請參看七章 14～18 節的注釋。

九 17　基遍諸城　屬基遍的三個城市中，兩個的考證頗有把握。現代的基非拉是基遍以西五至六哩，稍為偏南的克非雷廢墟（Khirbet el-Kefireh）。基列耶琳是基非拉南面數哩之處的阿茲爾遺址（Tell el-Azhar）。學者一般認為比錄在基非拉以北，伯特利／艾城一帶，大概是今日的比雷或內比桑威珥（Nebi Samwil）。



基遍的水井及螺旋石階



內比桑威珥遺址

九 18　誓言的約束力　在一個視神明為活躍、有能、可懼的文化中，起誓是很認真的事。願可以廢除（利二十七；民三十），但立誓的人卻受神明復仇威脅的約束。誓言若遭違背，奉其名起誓的神祇就會被視

為無用無能。主前十四世紀的赫人君王穆希利相信戰亂和瘟疫是立誓締結之條約被人違背的結果。撒母耳記下二十一章描述違背本段所起之誓所導致的惡果，明證約書亞視之為聖是正確的作法。
九 27　劈柴挑水　需要很多的勞力，才能維持獻祭的火不滅，淨化的水無缺。基遍人在此負起了供應柴和水的責任。工作的卑賤使他們在所選擇的奴役中，永遠處於下等人的地位。
｛

十 1～43
擊敗南方聯盟
十 1　亞多尼洗德　這人的名字類似創世記十四章中耶路撒冷王麥基洗德（「麥基」是「我王」的意思，「亞多尼」是「我主」的意思）。經外文獻並沒有提供任何有關此人的資料。
十 1　亞馬拿文獻中的耶路撒冷　亞馬拿文獻（見九 1 的注釋）中有六封耶路撒冷王阿布迪黑巴的信件，向法老請求軍事援助。他警告說，埃及對該地區的控制受到威脅。一方面是因為哈比魯人，另一方面是因為其他城邦的君王有欠忠誠，趁埃及反應冷淡而自立。耶路撒冷是本區重鎮之一，與示劍爭奪山地的控制權。
十 1　耶路撒冷的晚銅器時代文物　這時代的耶路撒冷大小只有十畝左右，座落於今日城牆南面，南北走向的山脊上面。人口應該不會超過一千。山脊頂部只有四百呎寬，長度約為一千五百呎。在此出土的晚銅器時代文物頗為稀少，只集中在山脊東北緣的 G 區裏面。所發現的包括某個不知名建築的地基，和一座巨型的石造陽臺。



耶路撒冷 G 區

十 2　基遍的戰略性地位　山地和平原之間的主要通道之一，是伯和侖和亞雅侖穀之間的山隘，這是基遍所控制的地區。加上已經擊敗耶利哥、艾城、伯特利，以色列如今控制了橫貫巴勒斯坦（從約但裂谷前往海岸）的主要道路。
十 2　都城　都城是較大地區的行政中心。亞馬拿時代的埃及有好幾個這樣的城市供總督居住，迦薩和伯善是其中之二。示劍和夏瑣因為控制地區廣大，也被視為都城。基遍的戰略性位置和防禦工事，亦使它有稱為都城的資格。
十 3　盟友：何咸、毘蘭、雅非亞、底壁　當代史料完全沒有提及這幾個人，但他們所有的都是在這時

代有很多類似例證的名字。例如亞馬拿文獻中貝魯特王的名字雅帕哈達（Yapa'-Hadda），可和雅非亞一名參較。名字往往是關乎神明的聲明；雅帕哈達的意思是「哈達神已經顯現」。這一類人名經常省略神祇的名字。另一個更加近似雅非亞的名字，是亞馬拿文獻中基色王雅帕胡（Yapahu）。

十 3　希伯侖　位於耶路撒冷南面大約二十哩的希伯侖遺址（Tell Hebron），是這個十二英畝古城的遺址。在當地挖掘的學者並沒有找到任何晚銅器時代定居的痕跡，亞馬拿文獻也沒有提及這城的名字。但埃及蘭塞二世（主前十三世紀）的行程表卻將希伯侖列為本區城市之一。進一步資料，請參看：創世記十三 18 和民數記十三 22 的注釋。

十 3　耶末　耶末據考證是耶路撒冷西南十五哩的雅穆克廢墟（Khirbet el-Yarmuk）。這個占地四英畝的衛城是晚銅器時代的城市，座落於以拉、梭烈二穀之間的戰略性位置上。這兩個山谷是薩非拉地區（山地和沿岸平原之間的丘陵地帶；和合本作「高原」）通往沿海諸城的兩大通路。

十 3　拉吉　拉吉（杜韋爾遺址〔Tell ed-Duweir〕）位於耶路撒冷西南約三十哩，占地約三十英畝，是薩非拉地區的重要城市之一。它和希伯侖二城，一同把守進出山地的要道。耶路撒冷王阿布迪黑巴就在亞馬拿文獻中，宣稱拉吉與基色和亞實基倫，一同運送食物和用品（朝貢？結盟？）給哈比魯人。另一封信則表示拉吉王心雷達（Zimredda）被哈比魯人所殺。其他在亞馬拿文獻中提及的拉吉王名字，尚有希普蒂巴盧（Shipti-Balu）和亞布尼伊盧（Yabni-Ilu）；拉吉君王所寫的信則有五封。在當地的挖掘發現了中銅器時代城市的遺跡。這城市十分可觀的防禦設施，於這時代末期（主前 1500 年代中期）毀於大火。亞馬拿文獻時期的晚銅器時代有頗多的人口在此定居，然而大概沒有城牆。這時代沒有毀城的跡象（聖經也沒有如此說）。在這時期此地有一巨大廟宇。

十 3　伊磯倫　拉吉東南約七哩，在拉吉和希伯侖之間的艾通遺址（Tell Aitun），最有可能是伊磯倫的遺址。經外文獻沒有提及這城，也未有人在這遺址挖掘。

十 5　亞摩利　請參看五章 1 節的注釋。

十 6　吉甲　位置不明。請參看四章 19 節的注釋。

十 9　從吉甲行軍至基遍　由於吉甲的地點不明，要估計以色列人行軍的距離是很困難的。耶利哥和基遍之間約有十五哩，因此行軍距離應該不會超過二十哩，甚至可能少至五哩。

十 10　伯和侖、亞西加、瑪基大　把守伯和侖山隘的是伯和侖雙城：上伯和侖（貝特烏爾福卡〔Beit Ur el-Foqa〕，位於基遍西北約二哩）和下伯和侖（貝特烏爾塔塔〔Beit Ur et-Tahta〕，再往西北約一哩半，海拔高度卻低約 1,000 呎）。有學者認為這城是亞馬拿書函中的比特寧努他（Bit Ninurta）。山隘通往的亞雅侖谷（亞馬拿文獻稱為艾雅隆納〔Ayyaluna〕）是山地和沿海平原之間的主要通道。亞摩利人進入亞雅侖谷之後，南行越過梭烈谷，前往東南約十二哩外俯瞰以拉穀的亞西加（耶末以西約一哩）。在此繼續南行約十四哩，到達瑪基大。所走的是山地和薩非拉之間的側翼路線。瑪基大按考證是拉吉和希伯侖中間，伊磯倫東北僅三哩外的科姆廢墟，即聯盟幾個城市之間的中央地帶。當地只進行過有限度的挖掘，並無晚銅器時代文物的報告。亞西加是箚卡利亞遺址（Tell Zakariya），當地雖有迦南人定居的痕跡，文化層卻不能提供什麼考古學上的資料。

十 11　冰雹　在征服記錄中冰雹以神明審判的姿態出現，並非聖經所獨有。亞述王撒珥根二世寫信給他的神亞述（Ashur），稟報在攻打烏拉爾圖的戰役中（主前 714 年），阿達德（Adad）神「從天上降石」猛攻他的敵人，把他們滅絕。在這場戰爭中一隊聯軍被撒珥根進擊逃經隘口山谷，最後敵軍的王在山的裂縫中藏身。

十 12　基遍和亞雅侖穀　日月的相對位置對於詮釋本段經文十分重要。基遍居東，亞雅侖穀則在西面，顯示這是日出月落之時。在滿月期間月亮在東方日出之後不久在西方沉落。

十 12～13　日月作兆頭　古代近東月分並無標準長度，而是隨月相的變化而改變。這種陰曆需要定期按照太陽年作出調整，使月分與季節協調。每月是以新月初現作為開始，滿月則在月半，這日的獨特之處是月亮在日出幾分鐘後沉落。滿月在某月的第幾日發生是該月日數的指標。第十四日滿月被視為吉兆，因為如鉤的新月在三十日出現，該月的長度就算為「正確」，萬事和諧。十四日若發生「沖」（日月在

穹蒼兩極相對）的情形，這月就算為「長度充足」之月，由長度充足的日子組成。隨著月分進度的不同，人心目中的日子亦有長有短。第 13 節記載說日月的表現和一般長度充足的日子不同。基於這種信念，當時人在每月中旬時分必然細心觀察地平線上，希望能夠在吉日（十四日）看見日月沖。在其他日子發生的沖，則被視為各種禍患——如戰敗、城陷等——的凶兆。如此日月的運行就成為了每月吉凶的兆頭。古代近東的人極重視這些預兆，並且經常用以決定當日是否出戰。一如上述有關基遍和亞雅侖穀的注釋，約書亞記有關日月位置的敍述證明這是滿月將近日出之時。

十 12～13　天象用語　美索不達米亞人觀兆時用待、立、停等動詞，來形容天體相對的運行和位置。日月不待就是月亮不等太陽出來便已西沉，不能有沖。日月待或立，就是沖發生，表示當日滿月。名為《埃努瑪、亞奴、恩裏勒》（Enuma Anu Enlil）系列中的兆頭，經常提到月亮改變運行速度，以求造成或避免與太陽發生沖。同樣，經文第 13 節描述太陽並不急於移動，反立於天上之原位。值得留意的，是經文沒有表示這是獨特的天文現象。反之，第 14 節明言這事獨特之處，在於神依從人的戰略（「耶和華聽人的禱告」）。某首美索不達米亞的哀悼詩歌（主前第一千年紀）用類似用語描述神明的審判：諸天隆隆作響，大地震動，太陽臥在地平線上，月亮在天上停留不動，邪惡風暴橫掃全地。約書亞明瞭亞摩利人迷信觀兆，可能是他向神求取能使他們喪志之凶兆的理由。這兆頭是沖發生在不吉之日。

十 13　雅煞珥書　按照學者的推測，雅煞珥書所載的是描述英雄事蹟的古代詩歌（聖經只在本節與撒下一 18 提及本書）。「雅煞珥」一名可能是形容詞正直，也可能是希伯來動詞唱的形式之一。本書已經佚失。

十 16～43　古代近東的征服記述　埃及的戰爭日記對戰役的描述與約書亞記相仿。杜得模斯三世的記錄亦提供了長篇記載，與含有標準重複句子之簡短報告交雜使用的例證。赫人和亞述的戰役報告在格式上亦與此相似。宣稱神明授命出師，介入使之得勝，以及追擊、壓制、征服，使敵軍被徹底打敗，都是共有的成分。可見約書亞記的作者對古代近東文書的格式和慣例十分熟悉。

十 19　不容他們進自己的城邑　瑪基大和拉吉、伊磯倫、希伯侖等城市都只有幾哩的距離。約書亞希望能夠防止這些君王返回本城，召集軍隊頑抗。城市失去領袖，才會易於攻取。

十 24　把腳踏在頸項上　亞述王杜庫提寧努他一世（主前十三世紀）「把腳踏在」被擊敗之君王，和（象徵式地）被征服之地的「頸項上」，表明這一切都成為了他的腳凳。因此使仇敵作腳凳（詩一一〇1）的象徵，可說是與本節所述的行動有關。

十 26　曝屍　列王首先被殺，然後才掛在樹上。可見本節與處死無關，而是對待屍首的方法（見：撒下二十一 12 與撒上三十一 10 的比較）。很多學者相信它所指的是將屍體插在刑架上，類似後世亞述和波斯的作法。埃及偶爾亦有曝屍的作法。曝屍代表最後一次的侮辱和褻瀆（見：賽十四 19～20；耶七 33，八 1～3），因為古代大部分民族都認為埋葬得體及時，能夠影響死者來生的幸福（見八 29 的注釋）。

十 29　立拿　瑪基大前往拉吉路上的小鎮立拿，通常被考證為位於澤塔幹河（Wadi Zeita）畔的博納特遺址（Tell Bornat），其位置是把守希伯侖前往海岸最佳路線的戰略性地點。這遺址雖未有挖掘，勘測卻發現了一些晚銅器時代和鐵器時代的文物。此外亦有其他學者認為東面五哩，拉吉東北九哩外的貝達丘廢墟（Khirbet Tell el-Beida），才是立拿的遺址。

十 33　基色　基色的遺址是哲色遺址（Tell Jezer），這遺址占地三十三英畝，位於亞雅侖穀西端，距離本段的軍隊集結地二十五至三十哩。其軍隊雖失敗，城卻未被攻取（參看十六 10）。法老梅雷他攻取諸城的名單中包括了基色。它也是亞馬拿書函中最重要的迦南城市之一，文獻中有十封信件，是君王雅帕胡寫給法老的。這遺址曾經進行大規模挖掘。其中銅器時代的城牆十分厚重，在該時代末期毀於大火（大概是主前十五世紀于杜得模斯三世手下）。晚銅器時代繞城的牆壁厚十二至十四呎，高度超過十五呎。



基色中銅器時期的泥磚門

十 33　荷蘭　基色王荷蘭未見於當代任何文獻。但這是西閃族語典型的人名。
十 36　希伯侖被毀　有關希伯侖的一般討論，可參看十章 3 節的注釋。由於晚銅器時代的文化層尚未在希伯侖發現，考古學不能提供什麼約書亞和以色列人滅城的資料。由於現代希伯侖市是建於古城原址之上，很多地方都不能進行挖掘。
十 38　底璧　底璧是現代的拉布德廢墟（Khirbet Rabud），占地十五英畝，位於希伯侖西南約八哩之處。這個晚銅器時代迦南人的設防城，居高臨下于希伯侖和別是巴之間的希伯侖幹河（Wadi Hebron）之上。當地挖掘只限於兩壕，因此不能提供什麼約書亞滅城的資料。
十 40　征服的地區和範圍　本段所述的全部都是山地南部和薩非拉南部的城市。經文沒說他們攻打基色、耶路撒冷等城。本節的描述包含了整個地區。控制這地區的諸王既被擊敗，全區就歸以色列所有。在征服的敍述中用誇張的字眼形容毀滅的徹底，是很平常的事。在約書亞記十五 13～16 的經文中提到希伯侖和底璧仍有居民，充分顯出本節具有誇飾成分。法老梅雷他的碑文宣稱以色列的後裔沒有一人存留，米沙碑文形容以色列徹底永遠滅亡，用的也是這種渲染手法。赫人、埃及、亞述的戰役記述中，也有這種形容軍事勝利的修辭手法。這並不表示記述有失准、欺騙、誤導的意思，因為這種形容戰跡的手腕是人所共知的，任何讀者都能看出。
十 41　加低斯巴尼亞到迦薩　加低斯巴尼亞代表應許地尼革地區和西乃曠野的邊界。迦薩（正北面約六十哩外）則代表地中海沿岸，巴勒斯坦和西乃半島埃及屬地之間的邊界。這兩個地點形成應許之地西南方的強界。
十 41　歌珊直到基遍　如十一章 16 節和十五章 51 節所示，「歌珊」不是指埃及三角洲同名的地區，而是猶大山地的一個區域，山地盡南面的遺址都位於此。基遍是南部戰役所攻佔的地方中，位置最北的一個。這兩點合起來，代表了這場戰役中征服之地的東界。
｛

十一 1～15
擊敗北方聯盟
十一 1　耶賓　這可能是略去神祇名字以求縮短人名的另一個例子（見十 3 有關盟友的注釋）。類似的

名字可見于亞馬拿文獻中，拉吉王名叫雅布尼伊盧（Yabni-Ilu），意即「伊盧（Ilu）神創造」。按照馬里文獻（主前十八世紀），夏瑣王名叫雅布尼阿杜（Yabni-Addu），意即「阿達德神創造」。

蘭塞二世的行程表可能也提及過這個名字，基順（Qishon）王名叫伊布尼（Ibni）。基順可能就是基低斯，底波拉和巴拉在此與也是名叫耶賓的另一位夏瑣王作戰（士四 1～13）。

十一 1　夏瑣　夏瑣（凱達遺址〔Tell el-Qedah〕）位於加利利海北面約十哩，本區主要商道彙集之處。遺址頂部的上城約有二十五英畝大小，下城則占地一百七十五畝，使之成為肥腴月彎最大的城市之一。遺址高度約為一百四十呎。圍繞上城的中銅器時代城牆用泥磚建造，厚二十三呎。下城有一部分由護堤和護城幹壕保護。按照亞馬拿文獻，夏瑣是本區最重要的城市。亞馬拿文獻中的夏瑣王名叫阿布迪蒂爾希。這人自稱忠於埃及，但在哈比魯人支持者中，他也榜上有名。他又被控奪取亞斯他錄王艾亞布的城市（見：申一的注釋）。



夏瑣下城的幹壕



夏瑣在中銅器時期的武器

十一 1　瑪頓　基於抄本的歧異，大部分學者都接受了瑪頓即是米倫；本段在第 5 節提到米倫是聯盟安營之處。現時學者大致的傾向，認為米倫就是提比哩亞和加利利海以西大約五哩的卡爾內希廷遺址（Tell Qarnei Hittin）。當地的挖掘發現了一個晚銅器時代的城堡，於主前十三世紀被毀。埃及的杜得模斯三世（主前十五世紀）和亞述的提革拉毘列色三世（Tiglath-Pileser III，主前八世紀），都自稱曾經攻取米倫。瑪頓王約巴之名未在其他史料之中出現。

十一 1　伸侖　伸侖（亞馬拿文獻和杜得模斯三世的行程表稱之為香胡納〔Shamhuna〕）就是位於耶斯列穀西端，拿撒勒以西五哩，卡爾內希廷西南十七哩之處的桑穆尼亞廢墟（Khirbet Sammuniya）。有晚銅器時代的文物在這遺址出土。

十一 1　押煞　按照初步的考證，押煞（亞馬拿文獻和杜得模斯三世的行程表稱之為押煞帕〔Akshapa〕）就是凱桑遺址（Tell Keisan），位於伸侖西北偏北約十二哩，地中海岸三哩，亞柯平原之上。阿納斯塔西第一蒲草紙（主前十三世紀）證實這城確在亞柯平原，但卻指向凱桑南面一點的位置。有晚銅器時代的文物在這遺址出土。

十一 2　各地區　第 2 節所描述的地區很難確定。它似乎是指東面由夏瑣和加利利海開始，往西南包括加利利地，在多珥山岡入海的一大片地區。多珥山岡（NIV：「納福特多珥」〔Naphoth Dor〕）大概是城鎮多珥（布林吉廢墟〔Khirbet el-Burj〕）的別名之一，多珥是晚銅器時代的重要海港之一。基尼烈可能是指基尼烈湖（加利利海）西北岸的城鎮，也有可能是指這湖本身。亞拉巴就是約但河裂谷。

十一 3　人種　有關人種的討論，可參看三章 10 節的注釋。

十一 3　米斯巴地的希未人　米斯巴地區是往南進入胡列盆地，東臨黑門山的山谷。住在這裏的希未人最有可能是美坦尼地區來此定居的胡利人。請參看九章 7 節的注釋。

十一 4　晚銅器時代的戰車　晚銅器時代的迦南戰車是幾乎沒有裝甲的輕型車輛，輪有四輻，由兩匹馬拖拉。它和下一個時代的鐵車有很大的分別，後者設有裝甲，輪有六輻來裝載額外的重量。

十一 5　米倫水邊　米倫若果確實是在卡爾內希廷（見十一 1 有關瑪頓的注釋），米倫的水若非附近的水泉，就是附近的河流。遺址北面山谷有一條幹河的河道。

十一 6　砍斷馬的蹄筋　馬不能像今日一樣可以用鎗予以人道毀滅。以色列人用不著馬，也無從照顧牠們。他們當然不願敵方繼續使用這些馬匹。砍斷蹄筋是在跗關節處切斷後跗腱（相等於人類腳跟的跟腱）。

十一 8　追擊的路線　追擊的路線似乎是繞過稱為上加利利的地區，往西經圖蘭穀（Turan Valley）和伊弗他伊勒穀（拿撒勒以北的兩個山谷）直達海岸，然後沿著海岸線北上到西頓的屬地，後者的南界是利坦尼河（Litani River）從東往西流的部分（米斯利弗瑪音？）。然後自此東行到利坦尼河轉為北至南流之處，進入胡列谷（米斯巴谷，馬爾吉阿榮〔Marj 'Ayyun〕），再南下夏瑣，得被擊敗諸王的城邑。

十一 11　夏瑣被毀　夏瑣的上城和下城都於主前十三世紀毀於大火。下城從此再無人居住。所羅門王的重建工程只限於上城。

十一 12　都城　都城（NIV；和合本：「這些王的……城邑」）是較大地區的行政中心。亞馬拿時代的埃及有好幾個這樣的城市供總督居住，迦薩和伯善是其中之二。示劍和夏瑣因為控制地區廣大，也被視為都城。基遍的戰略性位置和防禦工事，亦使它有稱為都城的資格。

十一 13　造在山岡上的城　山岡所指的是無數古代遺址都有的廢丘。城市建于高地則易守難攻。但除了天然的山丘以外，每次有人居住的文化層在被毀或放棄之後，廢墟都被鏟平以便重建新城。幾個世紀以來文化層層層相迭，人工的山岡——遺址——便越積越高。有些遺址的文化層超過二十個。考古學家的任務，就是逐一厘清這些文化層，以求重構遺址的歷史。

｛

十一 16～23

征服過程的總結

十一 16～17　征服的範圍　第 16 節所列的地名，除了北至加利利，南達尼革的海岸以外，全地所有區

域都包括在內。第 17 節用兩個地標描述所征服的土地。哈拉山接近南部以東的邊境，通常考證為位於馬拉幹河畔，別是巴和尋的曠野之間的哈拉克山（Jebel Halaq）。巴力迦得是這地的北界，位於夏瑣以北，但／拉億一帶。部分學者認為它是但城東面不遠的班雅斯（Banias）。學者一般認為利巴嫩平原即是米斯巴穀（見十一 8 的注釋），與利坦尼河谷會合，注入胡列穀。有關「盡行殺滅」等用語，可參看十章 40 節的注釋。



胡列谷中的胡列湖

十一 21　亞衲族人　亞衲的子孫通常被視為「巨人」（和合本：「偉人」；33 節；民十三 21～33；申二 10～11；撒下二十一 18～22），但「巨大」可能是更合適的形容。聖經以外的史料沒有提到過亞衲族人，但埃及的碎陶咒詛文獻可能提及他們。此外，阿納斯塔西第一蒲草紙（主前十三世紀）中的一封埃及書函，則形容迦南有些勇猛戰士，直立有七至九呎之高。兩副來自主前十二世紀，體高七呎左右的女性骸骨，亦在外約但的薩伊德葉遺址出土。

十一 21　希伯侖、底壁、亞拿伯　十章 3 節和十章 38 節的注釋已經依次討論過希伯侖和底壁的考證。亞拿伯亦位於猶大山地，大概是希伯侖西南約十五哩外的烏納布瑟吉爾廢墟（Khirbet Unnab es-Seghir）／勒克什遺址（Tell Rekhesh）。同時代的埃及文獻也曾經提及這城，在此出土的亦包括鐵器時代的文物。

十一 22　迦薩、迦特、亞實突　迦薩、迦特、亞實突後來成為南部沿海平原上，非利士統治者五大都城之三。亞實突距離海岸約三哩，在耶路撒冷正西面。烏加列文獻曾經提及這城，在此的挖掘也找到了晚銅器時代大規模定居的遺跡。迦薩距離海岸約兩哩，在亞實突西南二十哩左右。現代迦薩座落於古城原址之上，因此不能進行有規模的挖掘。但聖經時代的經外文獻有不少這城的資料。迦特比較內陸，在以拉穀伸入薩非拉之處，亞西加西面五至六哩的薩非遺址（Tell es-Safi）。近代沒有什麼挖掘活動在當地進行。



從亞實突的欣城堡向西望

{

十二 1～24

被擊敗的君王名單

十二 1　亞嫩谷到黑門山　號稱被征服的外約但地區，從南面的亞嫩河（摩押和西宏國土之間的疆界），延伸到北面的黑門山（見：申三 8），距離為一百三十航哩。用「從但到別是巴」來形容巴勒斯坦，是用兩極來表達地理範圍的另一個例子。

十二 2～3　地理概況　由於聖經中之希實本的確實位置依然不明（黑什班遺址並沒有征服時代的文物），它只能說是位於死海北端附近的摩押領土之內（見：民二十一 25～28 的注釋）。西巨集領土的東部地區從位於亞嫩穀邊緣，控制當地貿易和道路的邊城亞羅珥開始，包括雅博河以南的基列地區。而在約但河東岸方面，西巨集統治的地區據稱從雅博河以北延伸到基尼烈湖（加利利海），南面則直達死海的東北岸，包括耶利哥對面毘斯迦山脈的山坡。



薩非遺址

十二 4　利乏音人　利乏音一詞在聖經之中，不是指人死後的靈魂（詩八十八 10～12；賽二十六 14），就是如本節一樣指外約但比珊地區的原住民（創十四 5；申三 13）。這些人以身材高大著稱（民十三 33；撒下二十一 16），並且與亞衲人和摩押地的以米人一樣，被入侵的以色列人所逐。擁有巨大鐵床的噩王被稱為這民族的最後一人，這是他們在以色列人入侵時衰亡的另一個證據。烏加列有關古代君王和英雄的傳奇（見：賽十四 9），或許能夠解釋利乏音為何與死人有關。他們和外約但民族的關係，可能是基於烏加列對這地區的傳說，同時又可能與他們的神明或以之為名的祖先拉帕（Rapah）有關（見：申三 11、13 注釋中討論利乏音人的附帶數據）。

十二 4～5　地理概況　噩王領土的範圍從外約但北部的黑門山脈和巴珊，延伸到南面的雅穆克河。他的首都是亞斯他錄（加利利海東北二十五哩的亞斯他拉遺址）和以得來（曾經出現在埃及法老杜得模斯三世的年表中，位於今日約旦雅穆克河某支流畔的戴爾阿）。噩王疆土的東界是撒迦，大概即現代的薩珥哈德（見：申三 1～11 注釋）。

十二 7～8　地理概況　本段重複約書亞記十一 16～17，列出約但河西所征服的土地。此舉是按照創世記十五 19～21 所立的約，強調以色列對這地的擁有權；並且作為各支派分地的根據。南界是以東附近的哈拉山（今日之哈拉克山）。北界是黎巴嫩邊界，黑門山腳附近的巴力迦得。此外本段又列出了一些地理特徵，如「山坡」（見：書十 40，大概指山地下到薩非拉，或猶大曠野下到死海的斜坡）和「曠野」；這是後來猶大支派定居的地區（見：書十五 61）。

十二 9～12　君王名單　這個君王的名單大致依照他們在約書亞記六至十一章被以色列人征服的次序。耶利哥和艾城（在伯特利旁邊，見：書七 2）出現在約書亞記六至八章。記錄在約書亞記十 3、23 的迦南南部聯盟諸王，則列於第 10～12 節。亞述的碑文有時也會列出某位君王在戰役中征服的國土和君王之名單。例如提革拉毘列色一世，就描述自己在五年之內，征服了四十二國的土地。撒縵以色一世（Shalmaneser I）則自稱摧毀了五十一個城市。

十二 13　底壁　請參看：約書亞記十 38 注釋對底壁的描述。

十二 13　吉德　吉德的位置不明。部分學者提出這可能是抄錄上的錯誤，這城該是尼革（和合本：「南地」）西部的迦南城市基拉珥。然而所羅門王有一名官員被描述為吉德人（和合本：「基第利人」，代上二十七 28），顯示真有一城以此為名。這城有可能是希伯侖北面約七哩的傑杜爾廢墟（Khirbet Jedur）。

十二 14　何珥瑪　這名的意思是「毀滅」，故此可能用於幾個不同的地方。它似乎位於猶大尼革地區的南部，但確實地點依然未有定論（可能的地點包括別是巴東面七哩的米珥遺址〔Tell el-Milh〕，和別是巴東面七哩的馬索斯遺址）。這名字和民數記十四 45 以色列初嘗敗績，以及擊敗亞拉得（民二十一 1～3）都有關係。

十二 14　亞拉得　亞拉得遺址（Tell 'Arad）位於尼革南部，別是巴東北偏東十八哩之處。好幾個小規模的遺址都與這城鎮有關。約書亞時代的亞拉得，其實可能是亞拉得遺址東面四哩外的馬珥哈塔遺址，或別是巴東面七哩的馬索斯遺址（梅沙什廢墟）。然而這些遺址中陶器證據的存在與否，卻產生了很多不同的意見。值得注意的，是亞拉得遺址在埃及勢力影響下，一度是個主要的設防城，但到了初銅器時代末期幾乎已經無人在此居住。此外，又有證據顯示鐵器時代（主前十一世紀）一個無城牆的鄉村在此出現，可能正與描述基尼人在此定居的士師記一 16 對應。

十二 15　立拿　請參看：約書亞記十 29 注釋對立拿的描述。

十二 15　亞杜蘭　按考證亞杜蘭是位於猶大南部的薩非拉，耶路撒冷西南約十六哩的瑪德庫爾酋長遺址。它在此雖然只是在被征服君王名單中曇花一現，別處經文卻提到它與大衛有關（撒上二十二 1），並且為所羅門的設防城之一（代下十一 7）。先知彌迦在預言中因它在亞述侵略時被毀而哀哭（彌一 15）。

十二 16　瑪基大、伯特利　有關瑪基大，請參看十章 10 節的注釋；伯特利則參看八章 9 節的注釋。

十二 17　他普亞　他普亞是以法蓮、瑪拿西兩支派屬地之間的邊城（見十六 8，十七 7～8），按考證是納布盧斯東南九哩，位於山頂之上的阿布賈拉德酋長遺址（Tell Sheikh Abu Zarad）。十五章 34 節提到

猶大有一同名的城鎮，但該城的地點卻未有定論。
十二 17　希弗　城邦希弗的位置未有定論，但最有可能是在瑪拿西支派屬地的東北部，可能北達多坍穀和基利波山脈。考古學家最近在該地區的勘測結果，顯示穆哈法爾遺址（Tell el-Muhaffar）可能是希弗的遺址（有關希弗和西羅非哈地業之間的關係，見十七章 2～3 節的注釋）。



亞拉得初銅時代的城門和鐵器時代的堡壘

十二 18　亞弗　按照埃及法老杜得模斯三世（主前 1490～1436 年）和法老亞門霍特普二世（主前約 1447～1421 年）的年表，本節的亞弗位於沙侖平原，雅康河（Yarkon River）發源地的拉斯艾因遺址（Tell Ras el-'Ain），在今日的特拉維夫附近。它也是以色列和非利士之間兩場戰爭的戰場（撒上四 1，二十九 1）。
十二 18　拉沙侖　依照七十士譯本的讀法，拉沙侖可能只是亞弗地點的表示（「沙侖的亞弗」），因為其他地方也也有同名的城市（見：書十三 4，王上二十 26～30）。但拉沙侖若是獨立城鎮的話，它最有可能是在非利士地區附近。
十二 19　瑪頓、夏瑣　有關這些被征服地點的討論，可參看十一章 1 節的注釋。
十二 20　伸侖、米侖、押煞　有關這些被征服地點的討論，可參看十一章 1 節的注釋。



十二 21　他納　主前二七〇〇年創建于米吉多西北約四哩，俯瞰耶斯列穀之山頂上，今名蒂因尼克遺址（Tell Ti'innik）的他納，直到主前十五世紀法老杜得模斯三世，在年表中記錄米吉多之役（約主前 1486 年）時，才首次在經外史料中出現。這個耶斯列的城鎮位處富庶必爭的地區，因此在被征服城市的名單中一再出現。它在約書亞的征服名單中出現，也不出乎尋常。他納起初雖是亞設支派的屬地，聖經後來卻形容它是瑪拿西地業的一部分（書十七 12；士五 19）。按照挖掘的報告，他納的全盛時期是主前第三千年紀中期，以及主前十七至十四世紀之間。在埃及喪失對本區的控制力，海上民族入侵之後，主前十二世紀中期在此定居的人數十分稀少。然而主前十世紀時新的防禦系統開始在此重建，證明王國時代人口再度興旺。

十二 21　米吉多　由於極具戰略價值之耶斯列穀的西邊入口、沙侖平原、埃及和美索不達米亞之間的國際沿海商道，都在米吉多的控制之下，無數古代君王都留意到它。米吉多在主前三三〇〇年肇建於兩道泉水旁邊。埃及（杜得模斯三世、薛提、蘭塞二世的年表，和亞馬拿書函）、赫人、美索不達米亞的軍隊爭奪控制這城和穿越敘利亞—巴勒斯坦的經濟命脈，以致它被毀後又重建達二十次之多。晚銅器時代城市（文化層第 VIIA）於主前十二世紀被毀，大概發生在海上民族入侵（因有非利士陶器出土），埃及接而失去宗主地位的時候。除了在這個被擊敗君王名單中出現以外，聖經其他征服記述都沒有提及米吉多之名。這城歸瑪拿西支派所有（書十七 11），但要等到王國時代才被以色列所攻取（士一 27；王上四 12，九 15）。

十二 22　基低斯　加利利地區（加德斯遺址〔Tell Qades〕）和米吉多附近的拿弗他利地區（士四 11，五 19；阿布庫代斯遺址〔Tel Abu Kudeis〕），都有以此為名的地方。它在名單此處出現表示這城位於耶斯列穀，但確實地點無法肯定。

十二 22　約念　約念按考證是米吉多西北不遠，位於米珥幹河〔Wadi Milh〕流入耶斯列穀之處，西布倫邊界之上（書十九 11，二十一 34）的約念遺址（Tell Yoqneam）。這城創建于初銅器時代，截至鄂圖曼帝國時代為止，一直有人在此居住。它名列在杜得模斯三世征服城邑的名單中，足見其戰略地位。主前十三世紀的動亂曾經毀滅這城。可能因為以色列向北擴張，它在主前十一世紀末又再度被毀。

十二 23　多珥　臨海城市多珥的創建，最有可能與主前十三世紀時，蘭塞二世試圖促進敘利亞—巴勒斯坦和愛琴之間貿易的計畫有關。非利士人在此居住一段時期之後（埃及溫納蒙旅程的故事見證這一點），這城歸所羅門所有，並且成為他的行政中心之一（王上四 11）。它是瑪拿西支派的屬地，但要到王國時代才被攻取（書十一 2；士一 27）。



從東北鳥瞰米吉多

十二 23　吉甲／戈印　稱為吉甲的城市有好幾個，遍佈古代迦南全地。「戈印」只是「外邦人」的意思，因此這名對於地點的描述沒有什麼幫助。但部分學者卻按照七十士譯本的讀法，認為這名和士師記四 2 之「戈印的夏羅設」有關（和合本：「外邦人的夏羅設」）。約書亞記將這城列於多珥和得撒之間，可能表示它位於沙侖平原東部。

十二 24　得撒　學者一般考證為中央高地納布盧斯東北七哩的法爾阿遺址（Tell Far'ah）。得撒只有一次出現在聖經中，就是王國時代前，約書亞記裏被征服君王的名單。它和瑪拿西支派的關係，是根據家譜中一位元名叫得撒之女子的名字（民二十六 33；書十七 3）。新石器時代（Neolithic Age）已經有人在這地定居，主前一七〇〇年左右城市規模最大，築有厚牆和城堡。它在鐵器時代中的全盛時期，則在作為北國以色列首都之時（王上十五 21），然而遷都撒瑪利亞之後，便式微為次等的駐地。

｛

十三 1～33

外約但的分配

十三 1　古代近東的疆界表　好幾個赫人的條約，都包括了類似約書亞記十三至十九章的疆界表。其中所列的，是宗主國交托給藩屬之土地的邊界。土地嚴格來說雖屬宗主所有，宗主卻向藩屬提供地方性的控制權，並且說明為這法律關係定義之土地的界限。這些地業是向宗主效忠而保有的疆土。赫人與屬地塔亨塔薩（Tarhuntassa；位於安那托利亞中南部）所立的條約，記載了現存最詳盡的疆界表。這兩個條約的宗旨，是標明什麼土地屬於塔亨塔薩，什麼土地屬於同為藩屬的鄰邦。這宗旨與約書亞記十三至十九章相仿，因為這段經文的宗旨，也是標明什麼土地屬於什麼支派。劃分疆界是宗主的角色，此舉表明了宗主對於藩屬及其領土的控制權。

十三 2～5　未得之地　在這名單中，有待攻取之地分為三個區域：（一）非利士地，包括非利士人的五大城邦，以及南面阿裏什幹河與埃及接壤之處（見：書十五 4）；（二）腓尼基海岸地區；以及（三）敘利亞東面的比布羅斯和黎巴嫩山區。以色列人從來沒有佔領過上述的最後一個區域，惟兩者之間仍有貿易上和外交上的關係（王上九 19）。第二個區域中的腓尼基城邦推羅和西頓雖然分給了亞設支派，卻從未被攻取（士一 31）。然而他們卻肯定是大衛、所羅門政府的盟友（王上五 1，九 11～13）。各種海上民族在非利士地各處定居。幾處遺址（最近期一個是米克納遺址／以革倫遺址）中之被毀文化層，都與非利士人入侵，迦南人被取代相符（有關亞衛人，見：申二 23）。位置未能肯定的城市只有迦特一個（學者提出謝裏阿遺址〔Tell esh-Sheri'ah〕和薩非遺址，後者可能性較高）。

十三 6　地勢　本節重提腓尼基地區，但稱之為所有西頓人之地。本節可以理解為約書亞記十三 5 地理總結的一部分，也可能是全段的結語。但無論如何，它證明了北界確實是號稱約書亞所攻取的地區（有關米斯利弗瑪音的討論，見：書十一 8 的注釋）。

十三 9～13　地勢　有關外約但地理的描述，可參看：約書亞記十二 2～6，和申命記三 8～17 的注釋。

十三 9　米底巴平原　這個米肖爾地區（Mishor，摩押北部）內部，位於約旦首都安曼以南約二十五哩的肥沃高原，歸流便支派所有。以色列和摩押爭奪本區控制權的多場戰爭，都在此發生（士三 12～30；撒上十四 47；撒下八 2；代上十九 7）。

十三 10　希實本　有關亞摩利人西宏的王國，以及摩押這個地區的討論，請參看：民數記二十一 26～30 的注釋。

十三 17～20　地點　西宏國中被攻取城市的名單（希實本、雅雜、以得來、底本、米底巴），亦可見於民數記二十一 21～35。民數記三十二 33～41 又宣稱本區諸城盡屬流便、迦得、瑪拿西支派所有。巴末巴力也在巴蘭的故事迴圈（民二十二 41）中出現，好幾個城市都名列在利未人城邑的名單中（書二十一）。未經討論的遺址地點包括有伯巴力勉的遺址馬因（米底巴西南四哩）；基底莫的遺址雷梅珥廢墟（Khirbet

er Remeil），或阿萊揚（'Aleiyan，米底巴東南十五哩）；米法押的遺址內法廢墟（Khirbet Nef'a，安曼以南四哩），或賈瓦遺址（Tell Jawah，安曼以南五哩），而最有可能的，則是烏姆拉薩斯（Umm er-Rasas，米底巴東南大約二十哩）；西比瑪的遺址庫爾恩基布斯廢墟（Khirbet qurn el-Kibs）；細列哈沙轄的遺址紮拉特廢墟（Khirbet ez-Zarat，離死海不遠）；伯毘珥的遺址烏榮穆薩廢墟（Khirbet 'Uyun Musa）。

十三 21　米甸的族長　民數記三十一 8 亦同樣列出被擊敗之米甸族長的名單，並且稱之為王。以未和利巴只在這兩個名單中出現，民數記二十五 15（代上八 30）稱蘇珥為米甸一個宗族的首領。按照出埃及記十七 10，以色列一名族長也是名叫戶珥。利金是個頗為常見的人名（代上二 43～44，七 16）兼地名（書十八 27）。這些名字可能又和外約但和阿拉伯半島北部之間的幾個地方有關，所勾畫的是當地商道受誰所操控。

十三 22　巴蘭　請參看：民數記二十二章有關巴蘭的注釋，以及民數記二十五 3 討論巴力毘珥事件的注釋。後者可能是巴蘭在此（書十三）喪命的緣由。

十三 24～29　迦得的地勢　分派給迦得支派的領土包括了大部分的基列。這地區座落在雅博河以南，直到安曼附近山區的地方。本段中的亞羅珥是在安曼（拉巴）附近，不是約書亞記十三 16 中提及較南面的亞羅珥。雅謝大概可以考證為薩爾廢墟（Khirbet es-Sar，約在希實本八哩外）。比多寧是在薩珥特（es-Salt）東南約三哩的巴特納廢墟（Khirbet el-Batne）。瑪哈念最常被考證為雅博河谷毘努伊勒南面不遠的黑加格遺址（Tell Heggag）。底璧可能在它北面不遠，但確實位置不明（見：摩六 13）。至於名單上的其他地點，伯亞蘭若非拉梅遺址（Tell Rameh），就是黑斯班幹河（Wadi Hesban）匯流之處的伊克坦努遺址（Tell Iktanu）。伯甯拉若非布萊珥遺址（Tell Blebil），就是甯林遺址（Tell Nimrin）。疏割大概是雅博河畔的代爾阿拉遺址。撒分是卡夫林吉幹河（Wadi Kafrinji）畔的薩伊迪葉遺址。

十三 30～31　瑪拿西的地勢　聖經對於分配給東面的瑪拿西半支派土地的描述，不及迦得支派的詳細。民數記三十二 39～42 和申命記三 13～14 是其對應經文。其領土大致上從迦得支派北界瑪哈念開始往北延伸，包括巴珊大部分的地方（見：書十二 4，十三 11～12），直達黑門山。「睚珥的一切城邑」的位置無法確定，因為雖然分佈巴珊各處，這些應該只是安營地點而已（見：民三十二 41；申三 14；代上二 22）。至於瑪拿西的後代瑪姬，可參看：創世記五十 23 和民數記二十六 29。這個支派屬地當與基列北部有關（見：民三十二 39～40；士五 14）。

十四 1～十九 51

地的分配

十四 6　基尼洗族　基尼洗是非以色列人的部族，在地理和人種上與基尼人、迦勒族、俄陀聶族有關（見：創十五 19；民三十二 12；士一 13）。他們的領土包括希伯侖西南，直達死海南面以東一帶的地區。這些小部族在王國成立以後，逐漸被猶大支派所吸收。

十四 15　亞衲族　請參看十一章 21 節的注釋。

十四 15　希伯侖　請參看十章 3 節的注釋。

十五 2～4　猶大南界的地勢　按照民數記三十四 3～5，猶大的南界就是國界。它從死海南端以東的邊界開始，延伸到尋的曠野（見：民十三 21，二十 1），最後西臨地中海。亞克拉濱坡可能是納克布薩法（Naqb es-Safa；見：民三十四 4）。加低斯巴尼亞是以色列人橫渡曠野時的集結點，亦從此發動侵略（見：民十三 26；申一 19、46）。它的遺址最有可能是在西乃半島北部艾因幹河畔的庫代拉特泉。希斯侖、亞達珥、甲加等村落的位置至今不明，但可能和加低斯巴尼亞附近的水井和水泉有關。押們的地點也不能肯定，但有學者認為它是附近多個水泉之一，名叫穆維利泉。埃及小河則是阿裏什幹河，參看：約書亞記十三 3。名單上各地間方向的描述十分籠統，只能提供粗略的方位。

十五 5a　猶大東界　猶大屬地的東界是死海。這邊界從死海南端以東的邊界開始，朝西北延伸到耶利哥和克珥特幹河，直上伯特利的山地。河口是指約但河於海拔以下一千二百八十五呎流入死海之處。與不少古國一樣，猶大也是以天險為界。

十五 5b ～11　猶大北界　猶大北界從約但河口開始，往西北延伸到耶利哥和克珥特幹河。它在耶路撒

冷（耶布斯）南面經過，經猶大山地達基列耶琳（代爾阿箚爾〔Deir el-Azhar〕），朝伯示麥（魯梅雷遺址〔Tell er-Rumeileh〕）直達「以革倫（米克納遺址）北坡」的非利士邊界。接著往西貫通梭烈穀直抵雅比聶（代下二十六 6，後稱詹尼亞〔Jamnia〕）和地中海。本段提及吉甲構成了問題，因為學者一般相信此地位於猶大領土的北面（書五 9）。亞都冥坡直譯為「血坡」，是塔珥阿特丹（Tal'at ed-Damm）。隱示麥是指耶路撒冷南面的一口水井，按考證是橄欖山東的霍德泉（'Ain el-Hod）。隱羅結位於耶路撒冷東面汲淪穀和欣嫩子谷會合之處。尼弗多亞按考證是耶路撒冷西北兩哩的利夫塔（Lifta）。

十五 7　底璧　請參看：約書亞記十 3 有關這名字的注釋。該處經文的底璧是伊磯倫王，是被約書亞打敗的迦南聯盟之一。此外，約書亞記十 38 也有一個名叫底璧的城市。本節的底璧也是地名，但有別於約書亞記十 38 的城市。它可能是耶路撒冷東北的托格勒特德布林（Thogret ed-Debr）。

十五 15　基列西弗　這是後來名叫底璧之處的迦南名字（見：士一 11～12）。「基列西弗」是「書城」或「條約鎮」之義，可能反映了當地有文士的學院，或是諦結某個條約的地點。聖經記述顯示這城位於希伯侖西南，猶大山地的南部。近代的挖掘顯示拉布德廢墟可能是其遺址。

十五 13～19　地的賜與　迦勒將地賜給俄陀聶和女兒押撒，是古代近東典型的封建式賜與。君王和諸侯往往賞賜土地給將領作為酬報，同時又有開墾無人耕種土地，增添稅收的功用（可見於好幾條漢摩拉比法律）。又有政府使用這種手法來促使部落土人安居，免得他們為國家的安定和經濟帶來麻煩（可見于馬里文獻）。同時提供封地和賜婚（見：撒上十七 25，十八 17），只是強調征服亞衲族人的重要性。由於所得之地頗為乾燥，押撒求賜水源（見：創二十六 17～33）並無不是之處，只是驅使父親更加誠實地面對這個問題而已。

十五 21～32　猶大南部的城鎮　這些南部城鎮以別是巴為中心，從以東的邊界開始，延伸到地中海岸的沙魯險（見：書十九 6）。以下是位置已被確認的地點：甲薛（撒下二十三 20；尼十一 25）可能是別是巴和亞拉得之間的加雷遺址（Tell Gharreh）；雅姑珥可能是別是巴東面九哩的加拉廢墟（Khirbet el-Gharrah）；基拿被考證為亞拉得西南三哩的霍瓦特烏紮（Horvat 'Uza）；加略希斯侖可能是亞拉得北面四哩的卡爾亞特因廢墟（Khirbet el-Qaryatein）；亞曼可能是別是巴附近的貝爾納瓦廷（Be'er Navatim）；摩拉大可能是別是巴東面六哩的瓦廷廢墟（Khirbet el-Watin）；巴拉可能是馬索斯遺址附近的圖盧默德巴（Tulul el-Medbah）；麥瑪拿初步考證為塔特裏特廢墟（Khirbet Tatrit）；三撒拿可能是尼革平原的香薩尼亞特廢墟（Khirbet esh-Shamsaniyat）；臨門可能是別是巴東北八哩的哈裏夫遺址（Tel Halif；見：尼十一 29；亞十四 10）。

十五 33～47　猶大西部的城鎮　薩非拉地區（和合本：「高原」）的猶大西部城鎮，在名單中自北至南分為四組，以拉吉為中心。包括非利士地及其主要的城邦（以革倫、亞實突、迦薩）的最後一組只是在名義上歸屬猶大，因為要到王國時代，這些城邑方始歸降。以下是位置已經初步確認的地點：耶末（見：書十 3）是耶路撒冷以西十六哩的雅穆克廢墟；洗楠可能是拉吉附近的阿拉克卡爾巴（'Araq el-Kharba）；拉吉是杜韋爾遺址（書十 3），其城防設施曾在王國時代大事擴建；伊磯倫位置至今不明（認為它是黑西遺址〔Tell el-Hesi〕的傳統說法並無根據）；立拿可能是薩非遺址或博納特遺址；以帖是阿特爾廢墟（Khirbet el-'Ater）；亞實拿是伊德納（Idhnah）；尼悉是希伯侖西北八哩的貝特內西布廢墟（Khirbet Beit Nesib）；基伊拉是薩非拉東部的基拉廢墟（Khirbet Qila：可能是亞馬拿泥版中的基珥圖〔Qiltu〕）。

十五 48～60　山地城鎮　猶大山地是夾在東面的猶大曠野和西面的薩非拉高原之間南北走向的狹長地帶。它包括了五個各有村鎮的區域（七十士譯本：六個），分配給猶大支派。位置已經初步確認的地點如下：沙密是比雷；雅提珥是阿提爾廢墟（Khirbet 'Attir；見：撒上三十 27）；亞拿伯是亞拿伯廢墟（Khirbet 'Anab）；亞念可能是希伯侖西南七哩的古韋因塔塔廢墟（Khirbet Ghuwein et-Tahta）；何倫是在伊林廢墟（Khirbet 'Illin）；亞拉位於拉比葉（er-Rabiyeh）；度瑪可能是代爾多梅（Deir ed-Domeh；或許是亞馬拿書函（EA #256）中的烏杜穆〔Udumu〕）；伯他普亞是在希伯侖西面三哩的塔富（Taffuh）；洗珥是在希伯侖東北五哩的西伊爾（Si'ir）；瑪雲可能是希伯侖南面不遠的馬因遺址（Tell Ma'in；見：撒上二十五 2）；迦密是在凱密廢墟（Khirbet el-Kermel）；淤他是在雅他（Yatta）；基比亞可能是耶路撒冷

西南的哲巴（el-Jeba'）；伯夙是希伯侖北面四哩的圖貝卡廢墟（Khirbet et-Tubeiqah）；基突可能是傑杜爾廢墟；拉巴可能是埃及征服名單和亞馬拿文獻中提及的魯布圖（Rubutu）。

十五 61～62　曠野城鎮　猶大曠野是死海東面沿岸的一段乾旱地帶（見：詩六十三 1）。高陡的懸崖和深峭的山谷是海岸的特徵。比較內陸一點的是猶大山地的東坡，本區山坡的高度在大約十哩之內下降三千多呎，對氣候有極大的影響。每年的雨量並不足以維持農務，亦不宜於大規模的長期居留。惟有水泉和水井附近才能維生，因此本段只提到六個城鎮。其中有把握知道其位置的只有伯亞拉巴（大概是耶利哥東南三哩，克珥特幹河北岸的加拉貝泉〔'Ain el-Gharabeh〕）和隱基底。後者按考證是死海西岸朱爾恩遺址（Tell ej-Jurn）的溫泉綠洲。部分學者認為西迦迦是昆蘭廢墟（Khirbet Qumran）。

十六 1～4　約瑟二支派的疆界　在約但河、死海和耶利哥附近，便雅憫支派的邊界上，約瑟二支派的領土與猶大支派的北界最為接近，在耶利哥（屬便雅憫支派）城往北延伸。其疆土包括了山地、伯特利，並穿越稱為伯亞文曠野（見十八 12）的乾旱地帶，又往西延伸到基色（見十 33），直達地中海。但這最後一部分只是在名義上歸以色列所有而已。

十六 2　伯特利／路斯　路斯和伯特利之間的關係，不是名字更改這麼簡單（見：創二十八 19；書十八 13；士一 23）。它們其實是兩個地方，但在日後歷史中伯特利成為了祭儀重鎮，名聲掩蔽了路斯，使兩者合而為一。兩個遺址都當在貝廷或其附近（見八 9 的注釋）。

十六 5～9　以法蓮的疆界　第 1～4 節已經說明了南界。以法蓮的疆界往北延伸到示劍一帶，然後往東往南伸展到他納示羅（塔納福卡廢墟〔Khirbet Ta'nah el-Foqa〕）與雅挪哈（雅農廢墟〔Khirbet Yanun〕）。本區已經肯定位置的遺址包括了亞他綠（大概是迪阿布酋長遺址〔Tell Sheikh ed-Diab〕或瑪箚爾遺址〔Tell Mazar〕）和拿拉（耶利哥附近的吉斯爾遺址〔Tell el-Jisr〕或梅夫吉爾廢墟）。其領土的西端包括了他普亞（大概是阿布賈拉德酋長遺址；見：書十七 7～8）。

十六 10　苦工　被征服的人組成苦役隊或擔任下賤工作（見：書九 27），是很常見的作法。強迫勞工也是帝王和暴君濫用權力的結果之一。他們強征壯丁以為徭役，進行建築道路、橋樑、城牆等工作（見：王上五 13～14，十二 4；此外，主前六世紀的古列圓柱，亦以此為巴比倫王拿波尼度所犯的罪行之一）。按照亞馬拿文獻，同時代的米吉多王也有這個作法。

十七 3～4　西羅非哈的女兒　請參看：民數記三十六 1～13，討論女兒之繼承權利的注釋。

十七 7～11　瑪拿西的疆界　本段對這支派範圍的描述頗為含糊，只說其領土在以法蓮的北鄰，示劍一帶，延伸至與亞設支派毗鄰。領土有時亦會重迭，至少他普亞城（見：書十二 17）屬於以法蓮，但其周圍的區域卻分配給瑪拿西（見：書十六 9）。西界是地中海，東面與以薩迦接壤。在其他支派境內分配給瑪拿西的城市，除多珥以外，全在以斯德倫平原（Plain of Esdraelon；耶斯列平原東部不包括耶斯列穀的地區；見：書十二 21）之上。這些城市計有伯善（胡斯恩遺址〔Tell el-Husn〕）、米吉多（穆特瑟林遺址〔Tell el-Mutesellim〕），納布盧斯附近的以伯蓮，迦密山南面沿海的多珥，隱多珥（拿撒勒東南七哩）、他納（米吉多西北四哩的蒂因尼克遺址）。

十七 16　鐵車　本節和士師記一 19 都以敵方有鐵車，作為以色列人不能完全征服迦南各地的理由。鐵器是赫人和海上民族在主前十二世紀引進的科技。但這科技要到主前十世紀，才在敘利亞—巴勒斯坦文化中普及起來。征服記述中提到的鐵車，最有可能是指車身加鐵鞏固，或輪子包鐵的戰車。其上可能還安裝了釘子或箭頭，以增加其重量，並使這武器在沖入對方步兵陣中時更具破壞力。然而車輛能否靈活，以及拉車之馬的體型和氣力是否足夠，對於加鐵的分量都構成了限制。

十七 16　伯善　伯善位於耶斯列穀的東端，把守進出約但河谷的重要商道。瑪拿西雖然分得此地，卻因為其中居民使用鐵車，未能在約書亞時代把它攻取。直到王國時代，迦南人一直保有這座孤城（撒上三十一 10～12），最後才成為所羅門王的行政區域之一（王上四 12）。現今在此的是個雙重的遺址，羅馬／拜占庭城市西古提坡裏斯（Scythopolis）建在遺址底部旁邊。考古學調查證明了銅石器時代（主前 4500～3300 年）以降，一直有人在此定居。這地首先隸屬埃及（始於主前十六世紀杜得模斯三世），後來則受海上民族和以色列統治。水源充足（賈盧德幹河）、田地宜於耕種、地點具戰略性，都是保證這

地居民歷來豐足的條件。（譯注：聖經其他地方作伯善〔Beth Shean〕的城，撒母耳記稱為伯珊〔Beth Shan〕。）

十八 1　祭儀中心示羅　示羅（塞農廢墟〔Khirbet Seilun〕）位於以法蓮山地伯特利和示劍之間一個肥沃的山谷中，整個鐵器時代都有人在此定居，並且在歷史中好幾個時候都有重要的建築。這些建築物包括了城門系統和及可能是廟宇的複合建築。主前十一世紀中期的毀滅層可能與撒母耳記上四 1～10 非利士人奪取約櫃同時。士師記二十一 19～23 記載當地有王國時代前之宗教活動，後期的正典（詩七十八 60；耶七 12～15）更顯示耶路撒冷聖殿落成以前，這是一個祭儀中心。

十八 4～8　古代地圖的製作　地圖的繪製至少可以上溯到主前第三千年紀。挖掘出來的泥版上面有些刻著地圖。最值得一提的是美索不達米亞城市尼普爾的地圖集（來自主前 1500 年），以及巴比倫人的「世界」地圖（主前第一千年紀中期）。埃及又有一個來自蘭塞二世年間（主前十三世紀）的採礦地圖。

十八 6～10　拈鬮　藉拈鬮斷定神明旨意，是占卜法的一種。請參看：出埃及記二十八 30，有關「烏陵和土明」，和民數記二十六 55，有關拈鬮之應用的注釋。支派的排名是按照邏輯上的次序，可見拈鬮所定的不是哪個支派可以先來挑選，而是各支派按既定的次序差派代表，然後拈鬮決定該支派所得的是哪片土地。古代近東瓜分父親遺產的慣例，是長子先挑選自己的分，其他繼承人則拈鬮分配。

十八 11～20　便雅憫的分　便雅憫的領土位於猶大和約瑟之間，猶大的北界與便雅憫的南界大致相同。便雅憫的北界則沿著以法蓮的邊界至基列耶琳為止，並不延伸到地中海，藉以保留土地給但支派。本段形容的次序是自東而西（始於約但河流入死海之處），從耶利哥北鄰，延伸穿越山地，轉南到路斯（伯特利）的山坡，直達伯和侖和基列巴力（又稱基列耶琳），亦即是西界的終點。這邊界經過欣嫩子穀，證明了耶路撒冷在便雅憫屬地之內。

十八 14　伯和侖　伯和侖是個雙子城，上伯和侖（基遍西北兩哩的貝特烏爾福卡）和下伯和侖（再往西北約一哩半，海拔高度卻低約 1,000 呎的貝特烏爾塔塔）。有學者認為這城是亞馬拿書函中的比特寧努他。伯和侖山隘通往的亞雅侖谷（亞馬拿文獻稱為艾雅隆納）是山地和沿海平原之間的主要通道。約書亞記十六章和十八章所提的雖然不能肯定是上伯和侖還是下伯和侖，二者把守商道的重任卻可能是它們在聖經作者心目中合而為一的理由。

十八 15　基列耶琳　基列耶琳，即「樹林城」，亦即是耶路撒冷北面八哩之處的代爾阿箚爾，位於便雅憫和猶大支派屬地交界之處。約書亞記十五 9 稱之為巴拉，約書亞記十五 60 和十八 14 則稱之為基列巴力。侵略記述（書九～十）和約櫃暫時退隱（撒上六 19～七 2）的史事，都曾經提及此地。

十八 21～28　便雅憫的城邑　雖然有些城市的位置未能確定，好幾個城市都已得到考證。巴拉是亞拿突東北面的法拉廢墟（Khirbet el-Farah）；俄弗拉是伯特利東北四哩的泰伊貝（et-Taiyibeh）；迦巴可能是伯特利北面七哩的特珥廢墟（Khirbet et-Tell）；基遍一般考證為耶路撒冷西北四哩的吉布（見：書九 3～5）；拉瑪是耶路撒冷北面五哩的拉姆（er-Ram）；比錄可能是比雷；米斯巴可能是納斯貝遺址（Tell en-Nasbeh）；基非拉是吉布西南的克非雷廢墟；摩撒可能是耶路撒冷西面的貝特米澤廢墟（Khirbet Beit Mizze）；基比亞—基列可能是稱為「基列耶琳山」（見：撒上七 1～2）的邱壇。

十九 1～9　西緬的分　西緬的領土被形容為「在猶大人地業中間」，故此這支派可能很早便被吞併或同化，只餘下原有屬地的名稱給人緬懷。本段的城市大都在尼革（「南地」），其餘兩個（以帖、亞珊）在薩非拉（「高原」，見：書十五 21～32）。上文沒有討論過的城市中，伯瑪加博「戰車之家」和哈薩蘇撒「馬匹村」可能只是綽號，不是地名，或許亦即是麥瑪拿和三撒拿（書十五 31）。

十九 8　巴拉比珥　此地可能與十五章 24 節的比亞綠相同（見：代上四 33 的巴力），其位置大概是在別是巴的東鄰。「南地的拉瑪」一語（即「尼革的高地」）表示這是一個邱壇，或進行祭儀的地點（見：撒上三十 27；和合本：「南地拉末」）。

十九 10～16　西布倫的分　拿撒勒之名雖未出現，卻是這分地業的定位點。邊界和大部分的城市都是以這個城市為軸心，往東、西延伸。北界是在提比哩亞以西約十二哩，拿撒勒西北六哩的臨門（今日的龍曼納〔Rummaneh〕）。撒立——大概是拿撒勒東南五哩的沙杜德遺址（Tell Shadud）——是另一個面西的定位點，邊界由此沿著基順河延伸，直到約念為止（見：書十二 22）。東極遠達以薩迦的領土，即

拿撒勒東南兩哩左右。在此提及的地點有大比拉（他泊山附近的達布裏葉〔Daburiyeh〕）和雅非亞（拿撒勒東南面的亞法〔Yafa〕）。西布倫與海岸惟一的關聯（雖則似乎不合創四十九 13 和申三十三 18～19），是它和亞柯之間的貿易，這貿易可能是透過附近的城市拿哈拉（納珥遺址〔Tell en-Nahl〕）進行。但西布倫的領土並不延伸到地中海。

十九 15　伯利恒　這個位於西布倫之拿哈拉西北的城市，與南部猶大境內的伯利恒並不相同。士師以比贊埋葬於此（士十二 9～10）。時至今日，這附近尚有一條阿拉伯人的村落，保存了貝特拉恒（Beit-Lahm）之名。

十九 17～23　以薩迦的分　這片土地主要是在瑪拿西以北，亞設以東，拿弗他利以南的耶斯列穀之內。其北界從他泊山，延伸到約但河加利利海南面不遠的部分。本區極不穩定，並且很具戰略性，埃及法老杜得模斯三世（提及亞拿哈拉、基善）和薛提一世（提及利篾＝耶末，大概與伯善以北六哩的雅爾穆塔山〔Mount Yarmuta〕相同）的年表都反映了這一點。其他位置已經確認的地點如下：耶斯列是基利波山西北的澤林（Zer'in）；基蘇律即吉斯綠他泊（書十九 12），是拿撒勒東南兩哩的伊克薩珥（Iksal）；書念是耶斯列東北三哩的索倫（Solem）。

十九 24～31　亞設的分　亞設位於亞柯平原，在西布倫和拿弗他利的西面，往北延伸到腓尼基海港推羅、西頓。這地區在埃及的王室年表中也有很顯著的地位。杜得模斯三世攻取迦南城鎮的名單包括黑甲（大概是哈爾巴吉遺址〔Tell el-Harbaj〕或凱西斯遺址〔Tell el-Qassis〕）、押煞（見：書十一 1）、米沙勒（在迦密山附近）、亞拉米勒；蘭塞二世的名單則有加拿（推羅東南七哩）。其他位置已經確認的地點如下：迦步勒是卡布勒（Kabul）；義伯侖是亞柯東北十哩的阿布代廢墟（Khirbet 'Abdeh）；烏瑪可能是亞柯；利合（十九 30；有別於十九 28 的利合）可能是亞柯東面七哩的加爾比遺址〔Tell al-Gharbi〕。提及推羅和西頓並不表示這些地方已被佔領。本段的可能只是理論上而非實際上的疆界。然而屬於這些城邦的鄉村可能在不同的時代，受以色列所控制。

十九 29　亞革悉　位於亞柯北面的亞革悉雖然分給亞設支派，卻從來沒有被他們攻取（士一 31）。遺址的挖掘證明從中銅器時代第一期到羅馬時期，當地是個興隆的貿易中心。它幾度被洗劫，然後又再重建。主前八世紀是其全盛時期，直到主前七〇一年毀於西拿基立手下為止。此地不可與十五章 44 節中位於薩非拉，分給猶大的同名城市混淆。

十九 32～39　拿弗他利的分　他泊山是本支派地業的主要基準點。拿弗他利的南界沿著法賈斯河谷（Wadi Fajjas）往東，直到約但河為止。這一點也略有爭議，原因是「撒拿音的橡樹」位置不明（見：士四 11），但以之為南界的看法可能性最高。在這界線上的位置已經認定的地點如下：希利弗（他泊山附近的阿巴塔特廢墟〔Khirbet 'Arbathath〕）、亞大米尼吉（特珥廢墟）、雅比聶（納安遺址〔Tell en-Na'am〕）、拉共（曼蘇拉廢墟〔Khirbet el-Mansurah〕）。戶割的確實位置頗有爭議，但大部分學者考證為加利利海西岸的雅庫克（Yaquq）。其他位置已經確認的地點如下：亞大瑪大概是約但河流入加利利海之處西北兩哩半的哈賈爾達姆（Hajar ed-Damm）；以利穩是黎巴嫩邊界上的雅龍（Yarun）；有關夏瑣的討論，可參看十一章 1 節的注釋；基低斯是在今日已被排幹之胡列湖（Lake Huleh）的北面。

十九 40～48　但支派的分　但支派在便雅憫以西，從梭烈溪到約帕旁的雅康河，雖然分到了頗為廣大的一片土地，他們實際佔用的，大概不會超過其中一小部分。大部分的地區初時受非利士人，後來則被亞述人所控制。所羅門年間這地屬於他的南區，並為猶大的一部分。原屬於但的伯示麥（魯梅雷遺址）就是一例，它後來被列為猶大境內的利未人城邑（二十一 16）。其他屬於但支派的地點如下：沙拉賓在基色以東，大概是瑟珥比特（Selbit；見：士一 35）；亞雅侖（曾在亞馬拿文獻中提及）大概是基色東面五哩的雅洛（Yalo）；亭拿他是伯示麥西北五哩的巴塔希遺址；基比頓曾在杜得模斯三世戰事表中提及，大概是默拉特遺址（Tell el-Melat）；比尼比拉曾在西拿基立的年表中出現，位於接近約帕之阿拉伯村落凱裏亞（el-Kheiriyah）的附近；拉昆可能是一條河，也可能是約帕附近的雷凱特遺址（Tell er-Reqqeit）。

十九 47　利善　但支派大概因為非利士人的壓力被逼遷徙（見：士十八）。他們北上到利善（拉億），將之易名為但，後來到了耶羅波安治下，成為主要的祭儀中心。這個城邦（這一帶最大的城市，占地約

五十英畝）位於胡列盆地以北，通往大馬色的路上，有泉水之利；這泉是約但河的水源之一。埃及的碎陶咒詛文獻和馬里書函，都反映了其重要性。

十九 50　亭拿西拉　這城又稱亭拿希烈（士二 9），是在全體支派各得土地之後，分給約書亞的地業。地名上的差異可能與地業分配有關，因為「西拉」是「剩餘」的意思。這個通俗詞源可能改變了原有的地名。亭拿西拉雖在以法蓮境內，卻是約書亞家族專有的政治飛地（即獨立地區）。這地被考證為示劍西南約十二哩的蒂布納廢墟（Khirbet Tibnah）。當地的挖掘證明了鐵器時代第一期曾經有人在此大事定居重建（見：書十九 50）。

二十 1～9　逃城　請參看：民數記三十五章的注釋。

二十一 1～45

利未人的城邑

二十一 1～2　利未人城邑的概念　請參看：民數記三十五 1～5 的注釋。

二十一 3～40　在全地分配城鎮　民數記三十五 1～5，將城鎮和牧原入息的一部分撥歸供養利未人之用的律法，在此以拈鬮——交給神作決定——的形式實施。但是支派與支派相比，仍然有不均勻的現象，並且這不均之處與各支派的人數亦無關係。其中一個可能，是其分配是按召利未人各宗族的大小而作出的。

二十一 3～40　利未人的城邑　有些利未人的城邑是著名的祭儀中心（希伯侖、示劍），有一些如亞拿突等是與後期的利未人團體（亞比亞他的後裔）有關，但也有一些城鎮是在前線或疆界地區，可能是「殖民地」或邊城。如是者第 11～15 節的地點是在非利士的邊界；第 28～35 節的城市所循的則是以色列的北方和沿海，毗鄰受米吉多等強盛之迦南城邦所控制之地區的疆界；第 36～39 節的則是約但河東，在所羅門王以後以色列失去控制的地帶。如下是本段名單中上文沒有討論，但位置已經認定的城市：雅提珥是希伯侖西南十三哩的阿提爾廢墟；以實提莫是希伯侖西南八哩的薩穆（es-Samu'），在此出土的有鐵器時代的文物；亞珊（不是亞因，代上六 59）是別是巴西北一哩多的阿桑廢墟（Khirbet 'Asan）；淤他是希伯侖西南五哩的雅他；迦巴是耶路撒冷東北六哩的哲巴；亞勒們是亞拿突東北一哩的阿珥米特廢墟（Khirbet Almit）；曾在主前七〇一年西拿基立的年表中出現的伊利提基，是基色西北的默拉特遺址；亞雅侖是耶路撒冷西北十二哩的雅洛；押頓大概是亞革悉東面四哩的阿布代廢墟；基低斯是夏瑣北面六哩的加德斯遺址，此地初銅器時代的文化層比較清楚，鐵器時代的則比較零散；丁拿大概是拿撒勒西北六哩的龍曼納。

二十一 16　伯示麥　這鎮位於薩非拉東北部，梭烈穀的非利士邊界上，按考證是魯梅雷遺址。遺址的挖掘證明從中銅器時代第一期到羅馬時期，當地幾乎不斷有人居住。它在聖經記載中最重要的角色，是在撒母耳記上六 9～15 約櫃被擄的事件中。伯示麥在成為以色列聯合王國的行政駐地以前，曾在主前十一世紀被毀（羅波安並沒有在此設防，主前九世紀可能有一段時間無人在此居往）。本地出土的文物包括了亞門霍特普三世（Amenhotep III）和蘭塞二世的埃及聖甲蟲（護身符），以及烏加列語的泥版，反映了這個位置具戰略性的城市與其他地方的貿易聯繫。



鳥瞰伯示麥

二十一 18　亞拿突　位於耶路撒冷東北三哩拉斯卡魯貝（Ras el-Kharrubeh）的亞拿突，是便雅憫境內的利未人城邑。亞比亞他一族被流放于此（王上二 26），此地也是先知耶利米的故鄉（耶一 1）。挖掘的勘測證實了鐵器時代第一期至拜占庭時代，一直有人在此定居。

二十一 21　示劍　請參看：創世記十二 6；約書亞記二十四 1；和士師記九 1 的注釋。

二十一 21　基色　把守著海岸前往耶路撒冷之戰略性要道的基色，遺址在蘭萊（Ramleh）東南五哩之哲色遺址。在銅石器時代（主前 3400～3300 年）開始，此地已經有人類定居的跡象，但在主前二四〇〇年至二〇〇〇年間，卻有一段長期荒涼的時期。基色在中銅器時代重建，主前一八〇〇年後成為主要的設防城。主前一六五〇年之後在此建築的「邱壇」，自南至北排列了十個柱像或獨立石碑。杜得模斯三世的戰事（約主前 1482 年），可能是這個文化層被毀的緣由。亞馬拿時代是另一個全盛時期，這時基色是埃及控制迦南的首要據點之一。鐵器時代第一期的主前十二至十一世紀，此地受非利士人所操縱。以色列人于所羅門在位期間，才首次佔據這城（王上九 15～17），在此的挖掘發現了典型所羅門式的夾壁城牆和多門室的城門，與米吉多和夏瑣發現的相仿。



基色的所羅門式城門

二十一 24　迦特臨門　按考證這城與兩個相鄰的遺址有關：阿布澤通遺址（Tell Abu Zeitun）和哲裏舍遺址（Tell Jerishe）。兩個遺址都在今日的特拉維夫附近，距離地中海不超過兩哩，並且很接近雅康河。可能兩地都是這城的遺址。因為暫棄城址之後，往往在附近另建同名的新城。此地可能是杜得模斯三世城市名單中，稱為 knt 的迦特；又有可能是亞馬拿版片中提及的吉蒂臨蒙尼（Giti-rimuni）。

二十一 38　基列的拉末　基列的拉末原本是分給迦得支派的土地，申命記四 43 把它指定為逃城，約書亞記的名單更將之列為利未人的城邑。由於經文的描述並不清楚，而敘利亞邊境亦有好幾個與之相符的遺址，這城的實際地點無法肯定。可能性最高的一個是在現代敘利亞和約旦邊界之上，蘭撒南面三哩的蘭米思遺址（Tell Ramith），在此出土的包括了鐵器時代的文物。

二十一 43～45　古代近東記述戰績的概括性語言　在古代近東王室年表中，使用神聖統治者按神計畫，英明勇武地完全佔領，徹底征服某處地方等話語作結，是頗為常見的作法。例如亞述王西拿基立對他第三次戰役的記載（包括主前七〇一年圍攻耶路撒冷），不但包括攻取城市的名單（梅雷他石碑和摩押石碑也有類似的名單），結語更描述他成就的偉大。同樣，法老杜得模斯三世的阿爾曼特石碑（Armant Stele；主前 1468 年）亦有描述「這位良善之神在每次特出的事件中，所成就之英勇得勝作為」的結語。這種話是古代近東征服年表記錄中，十分普遍的文學特色之一（進一步討論，見十 40 的注釋）。

｛

二十二 1～34

與外約但支派之間的誤會

二十二 8　戰利品的性質　成功征服的結果，是從被擊敗的城邑和居民手上獲取大量的各種戰利品。按照古代的經濟系統和對物件的評價，本段算是頗為典型。分享掠物的命令表示各支派在目標上團結一致，並有助於將來彼此的合作（見：撒上三十 16～25）。

二十二 9　示羅　有關這地作為以色列人聚集和作為祭儀中心的角色，可參看十八章 1 節的注釋。

二十二 10　基利綠　第十八章 17 節似乎交替使用基利綠（和合本意譯為「一帶」）和吉甲，本節可能也是如此（梵諦岡抄本〔Codex Vaticanus〕更以吉甲取代基利綠）。然而本段的重點似乎是約但河東的支派，在迦南最邊緣的地方，建立未經許可的祭壇。幾乎所有學者都認為吉甲是在約但河畔，耶利哥東北不遠的地方。

二十二 9～34　祭壇模棱兩可的用處　流便迦得支派的人建築祭壇，驅使住在約但河西的其他支派，擔心他們是否有意設立另一個祭儀中心，與示羅分庭抗禮。這場爭議不尋常之處，是其主角是祭司非尼哈而非約書亞，這一點進一步強調此事與禮儀有關。但基列地的支派亦迅速指出他們建築祭壇的用意不是獻祭，而是作為他們與耶和華及其他支派立約結盟的紀念碑（參四 19～24）。壇「看著高大」的解釋，是作為團結的巨大記號，而非宗教上的競爭。這樣一來，吉甲繼續作為立約的集合點（九 6～15），示羅和以後的耶路撒冷則扮演祭祀中心的角色。

二十二 11～20　背約為討伐之由　違犯協議之中任何條款或盟約都能導致戰爭，是條約檔中標準的規定。例如在法老蘭塞二世和赫人君王哈圖西利斯三世之間的條約中（約主前 1280 年），二王就向違犯聯盟之人宣告咒詛，並且召請一系列神明作為見證。對流便和迦得人作出的指控表示，盟約聯繫不但要求他們在征服的期間和征服之後保持軍事上的聯盟，更要以示羅為祭儀中心。強調示羅可能反映這是祭司所關注的事務，與政治因素無關。在此支派之間的對立顯然是由於用意方面的誤解，又或與能否有渡過約但河之自由通行權有關（見：士十二 1～6）。

二十二 17　拜毘珥的罪　在此提到的是以色列從前崇拜巴力毘珥所犯的祭拜偶像的罪行（見：民二十五 3、4、6、8 的注釋）。他們認為流便和迦得人建立未經許可的祭壇，能夠影響人崇拜假神，再次招來神的震怒（在民二十五導致瘟疫）。

二十二 34　為祭壇命名　給地方和紀念碑起名，作為重要大事的紀念，在聖經頗為常見。例如創世記十六 7～14 神向夏甲顯現，導致附近一井命名為庇耳拉海萊（即「看見我的永生者之井」的意思）。同樣基甸在士師記六 24 稱新建之祭壇為「耶和華沙龍」（即「耶和華是平安」的意思）。

二十三 1～16

約書亞對領袖的訓話

二十三 1　年代小注　聖經沒有表示約書亞對百姓領袖的「最後贈言」，究竟緊接在約書亞記二十二章的事件之後發生，或者本身是導致約書亞記二十四章更新盟約儀式的事件（留意本段絕口不提演說的地點）。最重要的一點可能是征服完成（進入神所應許的安息），和約書亞結束領導地位之間的關聯。

二十三 2　領袖的種類　摩西在出埃及記十八 21～22 指派了一組官員擔任審判官之職，來減輕他作為領導者的負擔。在征服期間，聖經在不同場合之中，亦提及過幾種不同的支派、宗族領袖：長老（書七 6，八 33）、審判官（八 33）、官長（一 10，三 2，八 33）。這些人幫助約書亞諮詢行政、軍事事務，並且執行他的命令，在營中負責組織和維持法紀的工作。但他們在經文之中也有禮儀上的功用。

在其他經文中，這些領袖在重要的儀式和締結盟約等場合中，充任百姓的代表（見：出二十四 1；民十一 16）。此外，他們在司法上的角色，亦經常在聖經中提及（申十六 18，十九 16～18，二十一 1～4、20）。



示劍在中銅器時代的城門

二十三 13　受壓制的比方　引誘他們犯罪的其他文化和其他神祇，被形容為各種陷阱、奴隸販子的鞭笞、能使遊人失明的利刺。不可被混合宗教所誘惑，是聖經一再提出的警告（出二十三 33，三十四 12；民三十三 55；申七 16）。本節的比方雖然聽來有些地方性智慧文學的味道（見：詩六十九 22；箴二十九 6），卻與盟約關係、悖逆結果等概念有密切的關係。

{

二十四 1～27

更新盟約

二十四 1　示劍　位於以法蓮山地，耶路撒冷以北三十五哩的示劍（巴拉塔遺址），支配了基利心山和以巴路山之間的山隘和商道。其考古史從銅石器時代起，到希臘時代為止，一共包括了二十四個文化層。

中銅器時代期間顯然是許克所斯人統治或操縱這城，在此興建了巨大的護堤和廟宇。埃及於主前十六世紀復興，徹底摧毀了中銅器時代第三期的城市。然而這城在晚銅器時代重建，亞馬拿文獻提到它是當地君王拉布阿尤的根據地。拉布阿尤雖然向埃及表示效忠，卻在迦南北部建立了自己的小帝國（約主前 1400 年）。遺址的鐵器時代並沒有毀滅層，因此以色列人可能沒有經歷過什麼重大的爭戰，便獲取了這城的控制權（約書亞攻取城市的名單並沒有包括示劍；十二 7～23）。它被挑選為約書亞更新盟約典禮的舉行場所，可能是基於與列祖的關係（創十二 6 亞伯拉罕的祭壇；創三十三 18～20 雅各在此買地；創三十四底拿被強姦之處）。典禮在衛城之上迦南人神殿的所在地或其附近舉行，可能亦含有以色列人宣稱他們的神是超乎一切迦南神祇的意思（進一步資料，見：士九 1 的注釋）。

二十四 1　領袖的種類　請參看二十三章 2 節的注釋。

二十四 2～27　盟約的格式　這個更新盟約典禮的程式，與古代條約以及申命記的格式相同。有關「古代近東條約和盟約」的討論，請參看申命記開首的附論（232 頁）。

二十四 2　以色列的異教背景　列祖的本鄉美索不達米亞，是個充滿多神宗教傳統的地方。本段指出亞伯蘭一家崇拜不少的神明，本城的守護神、祖先的神明，以及有能力醫治疾病或導致豐饒的神祇，都在崇拜之列。惟有耶和華的盟約應許，才使他們戒除這種作為（見：創世記十二章有關「亞伯拉罕的信仰」之附論，52 頁）。這是重要的證據，證明亞伯拉罕並沒有承襲某個不絕如縷的古代一神信仰傳統。

二十四 2　大河那邊　這是一個專門用語，指幼發拉底河西岸的地區。例如他拉在創世記十一 31 所遷往的哈蘭，就是在幼發拉底河的西岸。嚴格地說，吾珥也是在幼發拉底河的西岸。然而按照美索不達米亞的戰爭年表，和後期波斯的行政檔（見：拉七 21）所反映這城所在的省分，表示本節所指的是幼發拉底河北部，西入敘利亞、腓尼基／巴勒斯坦的地區。

二十四 5～7　紅海　進一步資料，可參看：出埃及記十三～十四章的注釋。

二十四 8　亞摩利人之地　進一步資料，可參看：民數記二十一 21～35 的注釋。

二十四 9～11　巴蘭和摩押人　進一步資料，可參看：民數記二十二～二十四章的注釋。

二十四 11　黃蜂　譯作「黃蜂」之字眼的確實意義不明。七十士譯本（舊約最古老的希臘文譯本）作「黃蜂」或「胡蜂」，很多解經家都接受這是象徵神的干預，為以色列人的征服開路。軍隊往往可以用昆蟲來比喻，如：蜂子、蒼蠅（賽七 18～19）、蝗蟲（珥一～二）。然而有些學者認為這是「埃及」一名的雙關語（見：出二十三 28 注釋），或是直指埃及，因為這是象徵下埃及的昆蟲。若然，這話是指埃及以往入侵巴勒斯坦，對以色列的戰事有所幫助。又有學者將這字譯作「瘟疫」、「恐怖」。

二十四 1～27　更新盟約的典禮　聖經經文中共有四個可識別的更新盟約典禮。這些典禮不但表示重申立約條款，並且更代表以色列史進入新的一個階段（見：出二十四 1～8；王下二十三 1～3、21～22；尼八 5～9）。每個典禮都包括召集百姓，重述神大能的作為或宣讀律法，百姓重申對盟約的效忠，以及舉行獻祭或節期慶典。約書亞在示劍的作為表示過去（出埃及與征服迦南）已經完滿結束，並且展望百姓在應許之地定居的將來。

二十四 26　石頭和橡樹　立石和稱聖的樹木或樹林，是迦南人（見烏加列的《阿赫特史詩》）和早期以色列人祭儀場所的一部分（立石，見：創二十八 18～22；出二十四 4；撒下十八 18；樹木，見：創十二 6；申十一 30；士六 11，九 6；撒上十 3）。雖然兩者都受到後期正典的譴責（出二十三 24；利二十六 1；申十二 2；王下十六 4），在此的使用卻很自然。其功用可能也是紀念重要事件（如書四 2～9，紀念渡過約但河的十二磈石頭）。此外，這石和木也有使更新盟約的典禮，有別於示劍之巴力廟宇的作用。

二十四 28～33

約書亞的去世和安葬

二十四 30　迦實山　這山的位置雖然不明，卻應該是在以法蓮山地，亭拿西拉（蒂布納廢墟）以南的地方。如此它當在示劍西南二十哩左右之處。

二十四 32　以色列列祖在迦南的墳地　列祖所用的兩塊墳地都是從此地的原居民買來的。第一個墳地麥比拉洞，是亞伯拉罕在希伯侖附近，從赫人以弗侖手上買來的。亞伯拉罕、撒拉、以撒、利百加、雅各

都在此安葬。只有拉結不是在此埋葬，原因是她在伯利恒附近猝死於難產（創三十五 19）。雅各在她墳墓立碑，是這地區遊牧民族安葬於墳丘（tumulus）的習俗。

按照約書亞記的記錄，埋葬約瑟的地點是示劍附近，雅各向哈抹買來的牧野。身為移民的列祖無法在家塚安葬，他們必須永久把地買下，免得墳墓被人干擾，或失去前往墳墓的權利。約書亞和以利亞撒的墳墓卻與此不同，他們是埋葬在征服得來，分配給他們及其子孫的土地上。

二十四 33　小山　新國際本作「基比亞」，和合本（意譯）作「小山」。亞倫之子以利亞撒的墳墓是在以法蓮屬地。優西比烏記載它是在戈夫納（Gophna）以北五哩之處。然而名叫基比亞的地點有好幾個，經文可能只是稱之為「非尼哈的小山」而已。這種地方性的地名暫時是無法辨識的。

{

历史文学

导论

古代近东有大量的材料可作例证，解释旧约的历史文学──其数量远超可供解释旧约其他类型文学的材料。这些古代资源包括了可以分类为王室碑文、编年文献，与历史性文艺。王室碑文提供君王成就的记录，特别是战绩和建筑工程。编年文献依次列举历史大事，从简单的君王名单，到宫廷和战争的记录都有。历史性文艺大部分是史诗一类的记述，忆述君王的经历。这些文献有时是碑文（刻在峭壁石面、石碑浮雕，或雕像之上），但以写于泥版之上者为多。有些编年史是记录在小型的方版上，有些则用大片的泥版，甚或筒形、柱形，或砖块状的多边形泥柱。

事迹必须化为文字，才能留于后世。然而必须有编纂者，才能将史迹记录为文字。但编纂者有意无意之间，必然按照某些准则来工作。这一套的准则称为修史原则（historiography）。随着文化甚至撰史人的不同，修史原则亦有歧异。撰史人认为史料应该用何种格式、内容、结构来保存，当然会影响他的修史原则。但这不过是表层的问题而已。往事有什么重要性？编纂这些记录有何目的？历史事件怎样发生？有什么因素和动力驱动历史？历史事件的发生是否依循某种的模式？其背后有否意向？这些问题的答案对于如何撰写历史，扮演极重要的角色。不同的人，不同的文化，对于这些问题有不同的答案，更不言而喻。故此，所有历史的记录，都反映了某种对于往事的观点。无论什么修史原则，都是由编纂者试图回答的问题而决定。就历史而言，说有「正确」和「错误」的观点是不当的，因为这样做是假设有一个共同而绝对的尺度存在。观点、意识、感受只有存在和不存在之分，要冠以「正确」、「错误」的标记永不如想象中的简单。从这角度看，任何一套修史原则都当称为「历史观点」。在某一程度而言，所有史学著作都应视为社论。

研究修史原则时，首当发现的是作者撰写的宗旨是什么。不然在重构当代历史之时，便无法知道怎样利用其作品了。十分重要的，是不要以为他们撰史的观念与现代西方人相同。现代人对于撰写历史的想法往往是为修史而修史（虽然有时事实并非如此）。当代社会的一个优良信念，是认为将以往发生的事件记录、评价，进而存留后世，本身已经是当为之事。此外，寻求「事实真相」和因果关系的热心，也是现代人的特点。

在大部分的古代历史中，「事实真相」的重要性似乎远不及现今。大部分提供历史数据的典藉都是在王室赞助之下编写的，效劳的对象是君王，不是客观的历史学家。王室的声誉远比准确性重要。这种历史现代人称之为宣传材料。古代近东的历史材料无论是王室的碑文还是编年史，君王名单还是年表，背后总是有宣传的用意。和今日的竞选演说一样，真相对王室固然有用，但却不是主要的目标。宣传要是合乎真相，功效当然更加宏大；但如果只有统计和零碎的「事实」，将就使用亦无不可。这些文献对于真相所采取的观点，自然是最美化君王的角度。作者试图藉这些记录回答的问题，是「这人为什么可以算为成功的好君王？」这些人所用的策略是否包括隐瞒事实和供应假情报，在大部分情况之下都无法肯定；但不利消息是一贯缺乏的。如果敌对双方都有某场战争的记录，两方面同时宣称自己获胜亦不足

为怪。君王篡改碑文，以自己名字取代先王（即使是自己父亲，亦在所不惜）之名，也是普遍惯例。古时的君王甚少承认战败，对他统治的批评都是来自继任的君王，后者的动机可能不过是巩固自己的政权。古代文化的历史绝大部分都是谋求私利的事业。

以色列的历史文学与编年文献有很多相似之处，又包括了好些与王室碑文和历史性文艺相彷佛的例子。然而以色列文学的宗旨是神学性的。它和其他历史文字一样，是选择性的，背后亦有特殊的用意。其宗旨是记录耶和华在历史当中的作为，祂如何掌管事态的发展，并不注重纯为历史之故而保存史实。在这些记录之中，国比王重要，并且神是其主要的焦点。以色列作为与神立约之民的身分和功用，是全体历史文献的骨干。故此，大部分古代历史的宗旨，可说是为君王的成就提供建设性的理解，而以色列历史的宗旨，亦可说是为神的成就提供建设性的理解。

必须留意的另一点，是古代对神明在历史中所扮演角色的理解，与现代西方文化有很大的分别。截至启蒙运动时代为止，持完全超自然世界观的人十分普遍。神明干预世事，和不能按自然现象来解释的事件经常发生，都是广被接受的信念。这些观念在启蒙运动发生了重大的改变。这运动所产生的历史鉴定法坚持，不能用经验证实的，便不能接受为真相。这种新修史原则只能接受历史之中自然的因果关系。大体而言，这是现今西方文化所采取的看法。

我们周围社会的世界观，和古代史家的世界观大相径庭。古代作者会觉得今人撰史的方法十分陌生，因为对他们来说，数据若不应用，单单列举客观事实和发生的事情是毫无意义的。初民虽然不会否定历史中自然因果的存在，却会更加注重神明在历史中所扮演的角色。现代历史学家面对以色列的修史原则，可能会有「它并没有提供可靠数据」的反应。反之，面对现代的修史原则的以色列历史学家，其反应则可能是「它并没有提供有价值的数据」。

因此研究启蒙运动以前文化的修史原则时，了解驱动这种修史原则的世界观，并且尊重其可靠性，是十分重要的。以色列修史原则所代表的世界观，认为神引导的工作具有根本的重要性。这种看法远超过单单承认超自然世界偶尔会介入人类事务而已，在自然现象中，也能看见神的作为。实际上，这种看法坚持万事都编织在神的大计之中。这个大计，就是驱动历史的力量。

古以色列的修史原则和邻邦文化有很多共同之处。美索不达米亚的历史记载虽不自居为神明的启示，对于神明的活动依然极表关注。然而美索不达米亚宗教的多神本质，却不能发展出「全部历史是在神明一个大计掌管之下」的概念。顶多只有当政王朝宣称神明有建立维持这王朝的计划。有些典籍回顾远古，构想一个延伸到今日的模式（如：魏德内尔〔Weidner〕和阿基图两个编年史）。这些文件所注重的通常不是神明的作为，而是人对神明做了什么。美索不达米亚人的假设，是神明积极参与构成历史的因果过程。他们相信神明有能力，并且亦会出手干预。但神明作为的动因和所作的干预，却是杂乱无章的，不是按照某种整体性的大计。以色列的观点和美索不达米亚的一样，也是视神为一切果效的动因，积极干预塑造世事。以色列记录历史的用意，不是记录所发生的事件，而是记录神怎样在历史之中行事。世俗历史在以色列是不存在的。

按照古代超自然的世界观，事件是启示，是神明活动的结果。遗憾的是这些事件不诠释，人就不能知道神明作为的用意。要作出这种诠释，以色列周围的多神文化不得其法。美索不达米亚的人只能靠自己辨识神明的动态。反之，以色列人不但视事件为启示，连历史也包括在内。换言之，神不但选择施行作为，更定意为祂的作为提供诠释，让人知道祂为何做这些事，所要达到的目的是什么。这样一来，耶和华不但是事件的动因，更是这些事件之诠释的来源。这一点用神学的用语来说，就是历史的一般启示，得到了修史原则的补足。

总而言之，以色列与古代世界同样相信历史事件是启示──神明施行作为的证据。这是与现代西方修史原则构成强烈对比的态度。但以色列却相信修史原则也是启示，这是与古今所有其他修史原则断然不同的独特见解。

乔舒亚记

一 1～18

乔舒亚的授任

一 4　应许之地的范围　「旷野」包围了这地南面和东面的疆界。黎巴嫩和幼发拉底河（和合本之「利巴嫩」和「伯拉大河」）是北界的东西两端。在其他有关应许地疆界的讨论中（见：申一 7 注释），幼发拉底河是指这河在埃玛尔一带转北的地区。

大海，即地中海，是这地的西界。赫人的全地最有可能是指叙利亚，赫人帝国在主前一二○○年左右灭亡之后，很多赫人社群都在附近地区定居。

一 8　律法书　在我们心目之中，书是有页面、有书皮，经过装订的东西。这种书古时并不存在。本节的用语可以是指任何的文件，从碑文到卷轴，蒲草纸、泥版、石片都包括在内。

律法书是申命记中赐给摩西之指示的抄本，安放在约柜前面（见：申三十一 26 注释）。

一 16～18　宣誓效忠　按照古代近东的典籍，当时国际关系的规矩是新王即位时，旧王的藩属必须向新王立誓表示忠贞。史料显示在这个时代，埃及的法老和巴勒斯坦城邦的君王之间，有这样做的习惯。

二 1～24

耶利哥的探子

二 1　什亭　此地的全名叫作埃布尔什亭（民三十三 49），是乔舒亚的探子和以色列人进入迦南地的跳板（书二 1，三 1；弥六 5）。约瑟夫认为，什亭离开约但河有七哩之遥。其实际地点不明，但可能是克夫雷因干河畔的汉曼遗址。

二 1　耶利哥　耶利哥座落于死海以北六哩，约但河西五哩，克珥特干河（Wadi Kelt，或作 Wadi Qelt）畔的一个绿洲（名叫里哈〔er-Riha〕）旁边，把守着约但河谷和西面的中央山地（此地的城市包括了耶路撒冷和伯特利，前者在西南偏西 15 哩外，后者则在西北偏西 15 哩）之间的战略性要道，以及雅博河与死海之间的主要涉渡点。此地每年雨量虽然只有四至六吋，却由今日名叫苏丹泉（'Ain es-Sultan）的水泉系统，提供充足的水源。古城的遗址名叫苏丹遗址（Tell es-Sultan），在海平面以下八百二十五呎，是全世界最低的城市。遗址呈长椭圆形，占地十英亩，圆周长约半哩。这样大小的城市大概可以容纳两千人，此外，四周的农场和村落也会有人居住。这城的考古资料，可参看六章 1 节的注释。

二 2　古代近东的探子　古代近东经常使用探子，来搜集有关敌方动态和兵团大小的情报。探子假扮成逃兵或难民来渗入敌军，并非罕见的伎俩。他们侦察城市时会特别留意防御设施、粮食储备、食水供应、战斗人数，以及预防袭击和围城的战备状态。其中最重要的，是尽可能搜集有关水源的资料。因为若能切断或损害敌方水源的供应，便能大增围城的成功机会。

二 3　城邦的君王　这时的迦南在政治上不是统一的个体，而是由很多小「王国」──城邦──所构成。这些城邦通常包括一个大型的设防城，以及邻近地区的村落和农场。这些城邦都各自有君王和军队。主前十四世纪的亚马拿书函就是不少这些身为藩属的迦南城邦，与宗主埃及法老之间的来往信件。

二 5　天黑关城门的时候　虽然有墙的城镇在黄昏时关锁城门并不罕见，敌军逼近时却会执行得更严厉。赫人的史料记录其谨慎程度。关闭封锁城门，要由城中官阶最高的官员亲自监督。城门是巨型的建筑，几重城门之间还有门室，守夜的人甚至官员，都可以在门旁睡觉。

二 6　房屋的结构　四室房屋是典型的以色列房屋，主要出现在主前一二○○年以后。这种由粗石或窑砖建造的房屋，大小约有三十呎见方。它有一个露天院子，四面是房间（有时有两层楼），平顶。至于早期的迦南房屋的资料则较为缺乏，只知它也有露天院子，四围亦有房间。外墙用较大的石头迭成（有时厚度只有一层，有时则厚达数呎），隙缝用较小的石块填补。墙壁外面通常墁以泥浆，里面则抹以灰泥。门用木造，门枢的插座用石造于地下，往往没有窗户。房间和院子之间通常用一排木柱或石柱分开，并可能挂了帘子充作隔板。屋顶用横放在墙壁顶部的横梁，加上树枝、禾秆，墁以黏土造成。泥地上面有时会抹上灰泥，厨房地区则盖以石板。

二 6　麻欵　亚麻是制造细麻布的原料。高质量的布料用幼嫩的亚麻制造，绳索等结实的产品则使用成熟、质地较韧的制作。基色历法虽然提及过其种植，亚麻却大部分自埃及进口。收割下来的亚麻在「沤麻」之前，首先需要摊开晒干。沤麻是将材料放在不流动的水中，以离析可用的纤维。麻欵必须摊开彻

底晒干，才能进行下一阶段的工作。此时的亚麻又湿又臭，躲藏在里面极之难受，大概与活埋在馊水中的感受差不多。

二 7　约但河的渡口　若是没有桥梁，可以涉水渡河的浅滩便成为了战略性的据点。加利利海南端和雅穆克河之间的一段约但河不容易涉渡。雅穆克河往南到贾卢尔德干河（Wadi Jalud；即哈律溪）的部分则有好几个涉渡地点，耶斯列谷口伯善地区和对岸基列之间渡口尤多。在这区域的南面群山逼近裂谷，直到与雅博河会合之处为止；亚当渡口在南面不远之处。约但河两岸的地势从这里开始变得崎岖，要等到往南差不多二十哩之后，才到达耶利哥的几个渡口。

二 10　西宏和噩　除圣经以外，有关西宏和噩的历史数据并不存在。这二人是以色列在外约但击败的两个亚摩利君王，进一步资料，请参看：民数记二十一 21～35 的注释。

二 11　喇合的宣言　喇合向以色列的神耶和华表示敬畏，承认祂是诸天全地的神。在古代近东的宗教思想中，这是将耶和华归入宇宙性神明一类，以祂为具有大能的国家守护神。迦南人所听闻的报告显示祂能够影响天气、河海、疾病，和动物世界。她的话虽然反映了耶和华的权柄和能力如何令他们畏惧，却远非一神信仰的表示。她没有宣称放弃旧神，或表达摒弃的意愿，也没有向耶和华表示效忠，只是向祂求助。她对于律法的要求似乎一无所知，也没有证据证明她体会到此时在以色列中孕育的，是个革命性的宗教系统。简言之，她的话显示她并没有摆脱多神观点的桎梏，她只是有认识权能的慧眼而已。当时人相信作为神圣战士的神明会带来神圣恐惧，在强大常胜的军队之前开入战场。埃及杜得模斯三世的碑文将这恐惧归功于亚孟─锐神，赫人、亚述、巴比伦的文献都各自有能使仇敌满心恐惧的神圣战士。

二 15　城墙上建屋　筑在城墙边上的房屋在这时代十分普遍。这样做能添加城墙的厚度和支撑，有利于城市；又能提供牢固的墙壁来支撑房屋，有利于居民。考古学家在耶利哥挖掘到房屋建于内外墙之间墁了灰泥的护堤上面，屋背倚着外郭的内侧（见六 1 注释）。

三 1～四 24

渡过约但河

三 1　什亭　请参看二章 1 节的注释。

三 4　二千肘　二千肘略长于半哩。

三 10　这地的居民　本节的名单与摩西五经一再出现的名单相似。所列七组的迦南居民三个十分有名，其余四个的资料却少而又少。早至埃卜拉版片（主前二十四世纪），「迦南」一名可能已经在文献中出现，然而最早的确实例证，则是来自马里的材料（主前十八世纪）。迦南人是有墙城邑的主要居民，但似乎不是这地的原住民。在亚马拿书函中（主前第二千年纪中期），这地区的君王自称为基纳胡（Kinahhu），等同于同时代埃及碑文中的基纳努（Kinanu）。有名的赫人来自安那托利亚，即今日的土耳其；然而在叙利亚和迦南的部分地区居住的赫人，却不一定与他们有关。迦南赫人名字属闪族语系，但安那托利亚的赫人却有印欧语系的名字。希未人有时被认为与何利人有关，若然，他们可能就是胡利人。比利洗人究竟是种族还是社会阶层（住在无城墙地方的人），至今未有定论。现时对革迦撒人所知甚少，但乌加列文献却证实了他们的存在。亚摩利人（在美索不达米亚称为阿穆鲁或马尔图人）早于主前第三千年纪中期，已经出现在信史之中。大部分学者相信他们来自叙利亚，盘据了近东不少地区。「亚摩利」可以是指地方（「西方人」），也可以是指民族，但不一定有连带关系。他们有些是游牧民族，然而早在主前第三千年纪末期，叙利亚已经有亚摩利人的城邦。耶布斯人所占据的地区，特别是耶路撒冷城，是后来便雅悯支派的属地。他们经常被认为和住在同一地区的比利洗人有关系。比利洗人、希未人、耶布斯人，都没有在圣经以外出现。

三 16　分开约但河　这时是春季（见四 19），前利巴嫩山脉的融雪经常导致约但河泛滥。洪水冲刷两岸山崖或地震所导致的山泥倾泻，不时会在本段所提的地点，截断约但河的水流（最近一次发生于 1927 年）。记录显示约但河水流中断通常有两日之久。

三 16　撒拉但旁的亚当城　亚当城就是今日的达米亚（Damiya），位于约但河东，雅博河汇流处的南岸，耶利哥渡口以北十八哩的地方。约但河两岸陡峭，加上二河合流的大量河水，特别容易发生山泥倾

泻。撒拉但经常考证为北面十二哩的扎伊尔迪叶遗址（Tell es-Sa'idiyeh），或雅博河北岸的乌姆哈马德遗址（Tell Umm Hamad）。



约但河鸟瞰

三 17　干地　亚述王撒珥根二世（主前八世纪）的一个碑文很值得留意。他自诩率军渡过泛滥期间的底格里斯河和幼发拉底河，如行干地。

三 17　约柜的角色　神圣战士的主题描述己方的神祇与敌方的神祇作战，把他击败。亚述视匿甲为战王，伊施他尔为战争女神。迦南的巴力和巴比伦的玛尔杜克都是神圣战士。这不是「圣战」，因为古代近东并没有其他种类的战争。大部分军队作战前都会预先祈祷观兆，以保证神祇的同在，又会携同神祇的旗号（纛）或偶像，以象征其同在。约柜是耶和华的纛，代表主在以色列人面前开路，带领他们的军队进入迦南。这概念与神明加添君王武器的力量，在他面前或身旁作战的亚述信念，并没有很大的分别。

四 13　四万人　译作「千」的字眼有时是指军事部队（四万原文作四十千）。本节可能是这意思，但这问题十分复杂。更详细资料可参看：出埃及记十二 37 的注释。耶利哥城估计只有一千五百至二千人口，亦当与这数字参较。

四 13　耶利哥的平原　耶利哥与约但河相距约莫五哩，中间整个地区都是辽阔的平原。

四 18　回复泛滥　水流中断的原因若是上游山泥倾泻，积聚的水量当会极大。阻塞之处最后被水力逼开时，冲下来的洪峰必然相当壮观。

四 19　正月初十日　圣经上一次提到日期是在申命记一 3，那是出埃及第四十年十一月初一日。摩西训话之后便登山死亡（申三十二 48），接着百姓为他哀哭三十天（申三十四 8）。因此可以假定这时是第四十一年的正月初十日，即摩西去世之后两个月。正月是尼散月（公历三月至四月之间），也是庆祝逾越节的时候。这是宜于军事活动的季节，因为农田成熟的庄稼，刚好可以为入侵的军队提供粮秣。若是接受早期出埃及的论证（见：出埃及记十二章有关出埃及日期的附论），这时大约是主前一四○○年。晚期出埃及的理论若对，此时则是主前一二四○年。

四 19　吉甲　吉甲的地点至今未明。部分学者推测它在耶利哥东北的梅夫吉尔废墟（Khirbet Mefjir）附近。当地的水源可算充足，并有颇大的火石矿脉露出地表（五 2），和古代的文物（但全部来自主前 1200 年之后）。

圣经的另一个吉甲则被考证为达瓦拉废墟（Khirbet ed-Dawwara），位于耶利哥、艾城、基遍、耶路撒冷所构成之圆圈的中央，距离每处地方都不超过六哩。但大概不是本节所述的吉甲。

{

五 1～12

割礼和逾越节

五 1　亚摩利人和迦南人的诸王　此时本区由很多小型的城邦所组成。这些城邦每个都有自己的君王、军队、领土。亚摩利人住在山地，迦南人则在沿海地区居住。迦南人城市的地点较具战略价值，因为来自埃及的主要商道都穿越沿海地区（有关商道的进一步讨论，可参看第 84 页的附论）。以色列争取控制山地，远比控制平原成功。亚马拿书函为主前十四世纪的迦南城邦，提供了不少数据。为数不少的函件，都是这些君王请求埃及多派军队，帮助他们镇压阿皮鲁／哈比鲁人所引起的骚乱。贯彻整个主前第二千年纪从埃及、安那托利亚，到底格里斯河以东，超过二百五十处的文献，都用哈比鲁一名，来形容流离失所的人。以色列（希伯来）人无疑也算是哈比鲁人的一分子。在亚马拿的档案中，巴勒斯坦地区最显赫的君王是基色王米珥基卢（Milkilu）、耶路撒冷王阿布迪黑巴、示剑王拉布阿尤（Lab'ayu）、夏琐王阿布迪蒂尔希（Abdi-Tirshi）。埃及人的行政城有有好几个，其中包括沿海的迦萨和约帕，以及耶斯列谷（以及商道）通往到约但河道上的伯善。

五 2　火石刀　石器时代最早出现的工具和武器，是从适当的角度凿开火石而产生的碎片。这些碎片十分锋利，随处可得，并且颇为耐用。即使在金属制造的工具和武器都普遍应用之后，以色列和埃及仍然使用火石碎片施行割礼。在此使用石刀，可能反映这个历史悠久的传统可以追溯到未有金属用具之前，但也可能不过因为他们一次需要大量的刀而已。有人提出经文所指的是刀锋平滑锐利，因而备受欢迎的黑曜岩。

五 2　割礼　割礼是古代近东普遍实行的青春期、丰饶崇拜，或结婚的礼仪。早至主前第三千年纪，已经有埃及浮雕描绘祭司用火石刀为青少年施行割礼。以色列虽然不是古代近东惟一为儿子行割礼的民族，这却有证明他们是立约社群一份子的作用。用语证据显示，割礼若是婚礼的一部分，执行者必然是新娘的男性家长，表示在这新关系中，新郎在这家庭之下得到保护。对象若是婴儿，它主要是仪式上的划痕，不是为了什么建康上的理由。它包括了流血，显示这也可算是献祭仪式，可能有取代其他民族所实行之献人为祭的作用。我们可以视割礼为神在自我启示和与子民建立关系之际，将普通习俗转化，赋予新（但未必完全无关之）意义的无数例证之一。

五 2　第二次　有人怀疑一个人怎能「第二次」受割礼。本节可能是指重新设立割礼的仪式（见 5 节），又有人认为这是更彻底的外科手术。因为埃及的割礼只是背侧切口，并切除包皮。但第 5～8 节否定了第二个解释。

五 3　除皮山　「除皮山」原文作基比亚阿拉洛。经文若是以之为地名，其确实地点则不明。



梅雷他的胜利石碑

五 6　奶与蜜　迦南地被形容为「流奶与蜜之地」。对畜牧为生的人而言，这话是描绘土产的丰盛；但对农务来说却不尽然。奶来自羊群，蜜──大概是指枣的果浆，不是指蜂蜜──是自然的出产。乌加列史诗巴力与摩特中，也有类似的话，描述大地回复丰饶时，河谷流满了蜜。早至《辛奴亥的故事》的埃及文献，都描述迦南是个有丰富自然资源，农产又丰盛的地方。

五 10　逾越节　逾越节庆祝从埃及得释放，在此又可能是预备征伐的净化典礼。请参看：出埃及记十二 1～11 的注释。

五 12　吗哪　有关吗哪的详细讨论，可参看：出埃及记十六 4～9 的注释。以色列人途经不同的地带，吗哪供应从不断绝，证明了吗哪是超乎各种自然现象所能解释的范围之外。

有关迦南和以色列的埃及资料

主前十六世纪中期第十八王朝兴起时，埃及人开始在迦南有立足之处。此后四个多世纪间，其影响力有消有长。埃及不时出师远征，有几个时代更派兵戍守商道的重要据点，以保持其势力。杜得模斯三世在位期间（主前十五世纪），叙利亚─巴勒斯坦成为埃及的一省。亚马拿时代（主前十四世纪）衰退了一段时期之后，军事活动在第十九王朝初期（主前十三世纪）恢复频繁。在与赫人争夺叙利亚的控制权时，迦南成为埃及的军事基地。亚马拿文献为迦南的政治状况和埃及在这地区所扮演的重要角色，提供了不少宝贵的数据。此外埃及的记录，也提供了如下有关这段时期的其他资料：（一）埃及战役的行程表经常提到圣经中也有出现的城市。杜得模斯三世的名单所列的迦南城市，就超过一百个。这些行程表有助于考证城市的位置，因为它也列出了两旁城邑的名字。此外又有一些没有挖掘到这时代文物的遗址出现在埃及行程表中，证明了当时确实有人在此定居。（二）主前十三世纪埃及浮雕所描绘的迦南城堡和设防城，必然类似乔舒亚所攻打的城邑。（三）梅雷他著名的胜利石碑（主前十三世纪后期）是最先提及以色列一名的经外史料。这个一八九六年出土，高七呎半的黑色花岗岩石碑，详述了这位法老对

吕彼亚和海上民族所发动的战事，接着提到劫掠迦南，包括击败亚实基伦、基色、亚诺安、以色列。埃及学家尤尔科（F. Yurco）提出卡纳克的壁画所绘的，可能也是梅雷他的战役。若然，这就是以色列人在图画中出现的最早例证。

｛

五 13～六 27

征服耶利哥

五 14　元帅　乔舒亚所遇见的超自然元帅，是耶和华执掌其事，为他们的军事胜利负责的另一个表示。摩西怎样在燃烧的荆棘中与神相遇，得到出埃及计划的传递，乔舒亚的相遇亦同样得到神的征服计划。这位元帅所供应的信息包括要在耶利哥使用的战略（记载于六 2 及下）。古代近东人经常把战事描绘为神明的指示，并要照神明的计划执行。神明在战争前夕来访，在古代近东文学中并不常见。神明指挥作战的话语则以谕示方式临到，而神的临在则可见于战争之时。但在乌加列的凯雷特史诗中，神祇伊勒却在梦中临到凯雷特王，给他作战的指示。另一个比较接近的对应例证，则是巴比伦王桑绥卢纳（主前十八世纪）接待恩里勒神之超自然使者时，得到向拉撒和埃施嫩纳发动几次战争的指示。但这些例证都不是在战争前夕发生──这些人尚未召集军队。

六 1　耶利哥　人类在耶利哥定居可以上溯到主前第九千年纪，使之成为全世界历史最悠久的城邑。其遗址引起了很多争论，严重的侵蚀让考古学家的诠释过程变得十分复杂。所依据的文化层因侵蚀而模糊不清，大量证据更被完全消除。肯扬（Kenyon）一九五○年代的挖掘结论，是第四层城市于主前一五五○年（中铜器时代末期）左右被灾祸所摧毁（有地震和火焚的痕迹），此后直至主前九世纪为止，只偶尔有稀少的人口在此定居。这结论对早期和晚期出埃及和征服的理论，都构成了疑难。其中最重要的论点，是遗址没有晚铜器时代进口自塞浦路斯之陶器的残片。但亦有学者反驳说，当地依然有很多晚铜器时代（主前 1550～1200 年）本地陶器的例证。因此在考古学而言，这遗址依然有很多问题未得解答。第四层城市的周围建有石砌的护墙（高约十五呎，尚有起码八呎高之泥砖城墙加建其上）。这石墙所支持的墁灰护堤，是个高十五呎的斜坡；斜坡顶部是第二道的上墙，也是用泥砖砌成。第四层城市即使不是乔舒亚时代所攻陷，其城墙大概仍在应用之中。两道城墙间的墁灰护堤上面筑有房屋。当代的亚马拿文献和埃及行程表都没有提及这个城市。有关地理方面的资料，可参看二章 1 节的注释。

六 3～4　七日寂静行军　在乌加列的凯雷特史诗中（耶利哥人大概对它有所认识），凯雷特的兵团抵达乌德姆（Udm）城时，神祇伊勒指示他们六日保持肃静，不发一箭，第七日该城就会派遣使节，献上贡物，请他们撤军。



杜得模斯三世的城市名单

六 4　祭司的角色　祭司必定要在场，以保持约柜的圣洁。要他们带头，是再次提醒人这战争是耶和华的，不是以色列人的。有关约柜的象征意义，可参看三章 17 节的注释。

六 4～5　吹角传信号　本段所指的号角是公绵羊的角。羊角能够吹奏好几个不同的音调，但却不能奏出旋律。因此它的主要用途是在崇拜或战事中传信号。这乐器独特的外形，是把羊角在热水中浸软，加以扭曲压扁造成的。战争时的传信号方式有几个。防线和野战都经常使用烽火。有时高举的杖或短枪可以传达简单的命令。有证据证实在晚铜器时代（这个时代），埃及在军事和宗教上，都使用号筒发信号。祭司的角声据信包括了长短号声作为密码。



祭司吹角

六 20　城墙　中铜器时代发展的城防科技，很多都在晚铜器时代继续使用，包括在城墙底部加设陡峭的土坡（有些高达五十呎），以及围绕城外在基岩开凿的护壕。这些设施能使攻城器械不能接近，又能防止敌军开掘隧道。城墙是用泥砖建筑在石砌的根基上，厚达十至二十五呎，高度大概是三十呎。赫人文献记述一个类似的事件，某位神祇使墙垣（在此是木墙）塌下，作为报应式的审判。



耶利哥的护城墙

六 21～24　完全归神（赫伦）　英译本有时选用英语「查禁」（ban）一字，来表达这个完全毁灭的概念（原文赫伦〔herem〕，和合本：「灭绝净尽」、「当灭之物」）正如有些祭物完全归神，有些祭物则由祭司与献祭者分享，同样有些战利品也是完全归主所有。全牲的燔祭怎样尽烧在坛上，查禁亦指定要全然毁灭。作战是耶和华所下的命令，代表祂对迦南人的审判，故此以色列人在此是执行神的使命，有耶和华作他们的司令官。这不是他们的战争，而是祂的战争，祂既是胜利者，战利品也就属乎祂。神圣战士的主题虽然遍及整个古代近东，灭绝净尽的概念则比较有限──这用语在圣经以外，只在摩押的米沙碑文中出现。此外，赫人的材料中，也有毁灭净尽的观念。部分遗址如基色等，在晚铜器时代也很明显有一层烧毁的迹象。城被围攻时，卫生条件最是恶劣，瘟疫亦无法遏止。把攻陷的城市彻底烧毁因此也有卫生上的理由。最容易理解「赫伦」概念的比方，是视之为辐射。核爆不但能够作出大规模的毁坏，受其辐射影响的范围还会更广。受辐射污染的对象怎样令人恶而远之，谨慎处理，以色列人对于遭禁之物亦当有同样的态度。从拟人的角度看，就像你给辐射一个对象，这对象就从此无可挽回一样。亚干取了当灭之物，就是接受了这种辐射的感染。

六 21　刀口　「刀」原文作「刀口」。圣经描述「刀口」和「刀锋」的用语，反映这时代的刀剑不是直而两刃的。刀身接近刀柄的部分是直的，但锋利之处却是在前面镰刀形部分的外边。这种弯刀是用来砍，不是用来刺的武器。

六 26　重建受咒诅　亚述的碑文通常亦有表现被毁城市不得重建的意念，但不会像本节一般包括誓言。主前第二千年纪初期有关征服哈图沙（Hattusha）的赫人典籍中，安尼塔（Anitta）向任何有意重建这城的君王宣告咒诅。

六 26　重建和丧子之间的关系　请参看：列王纪上十六 34。以往的理论以当代的惯例，是房屋奉献之时杀死家中一个孩童为祭，来解释儿童骸骨埋在房屋门坎的现象。这诠释已经被大部分学者所摒弃，部分专家相信这咒诅可能与血吸虫病（schistosomiasis，或裂体吸虫病〔bilharzia〕）有关。这种疾病是由一种耶利哥附近十分普遍之蜗牛传播的血蛭所引起，受感染的是泌尿系统，能使成人不育、儿童夭折。
{

七 1～26
亚干犯罪的结果
七 1　当灭的物　请参看六章 21～24 节的注释。
七 1　集体性的责任　古代近东每个人的自我观念都是基于作为团体的一份子而界定。团结合一和互相倚赖都是极为重要的观念，团体藉以结合为一个单元。因此个人的行为是不能在团体以外独立看待的。以色列中有人犯罪，全体都要分担责任。团体观念除了反映社会的观点以外，更是以色列与主立约的直接结果。律法之中含有很多关乎个人行事的方针，一个人犯罪，能够危害全以色列从盟约所得的利益。
七 2　艾城　艾城的遗址一般考证为位于耶利哥西北偏西九哩，耶路撒冷以北十哩，面积二十七英亩的遗址特珥（et-Tell）。这个全盛时期在主前第三千年纪（初铜器时代）的遗址，远在族长时代之前已经被毁。此地再无有人定居的迹象，直至主前一二○○年，一个小村落（大小约有六亩）在此建立，并以残余的初铜器时代旧墙作为其防御设施。换言之，没有证据显示这个遗址在任何一个可能的征服年代，有人在此居住。这个考古学的记录令有些人怀疑圣经的记载是否属实，但其他人则怀疑这个遗址是否真的就是艾城。在过往一个世纪中陆续有其他地点被学者纳入考虑，但至今仍未有任何一个具有说服力。



特珥遗址

七 2　伯亚文　名为伯亚文的城镇未有确切的考证。经文提及这城时的语气显示它比艾城著名。玛尔扬遗址（Tell Maryam）经常被提出为可能的地点。考古学家至今仍未在此挖掘，但初步勘测却发现了铁器时代的文物。有人相信何西阿以伯亚文为伯特利的别名（四 15，五 8，十 5）。
七 2　伯特利　请参看八章 9 节的注释。
七 5　示巴琳　有些译本形容以色列人逃往「采石场」（NIV，这字的意思是「打碎」），其他译本则以之为地名「示巴琳」（和合本）。这地区有很多采石场，但这个字却不是石矿的一般名字。一位考古学家认为这字应当译作「废墟」，指初铜器时代古城的废墟，位于当时较小的晚铜器时代城镇的下坡。经文不是说艾城的人从城门前追赶以色列人（这是很多译本的翻译，和合本也包括在内），而是说追赶他们「经过城门，直达废墟」。这门可能是初铜器时代古城的「干河门」（Wadi gate）。
七 6　哀哭　哀哭的习惯通常包括撕裂衣服、哭泣，把灰和尘撒在头发上，和身穿麻布。这些所谓麻布其实是用山羊或骆驼毛织造，十分粗糙，穿着起来很不舒服。很多时候这麻布仅是腰布而已。正式的哀哭期是三十日，但可以照着哀哭者的意思无限期延长。
七 7～8　亚摩利人和迦南人　亚摩利人和迦南人是本地的主要居民。有关他们的民族背景可参看三章 10 节的注释；至于政治背景则可参看五章 1 节的注释。

七 13　自洁　自洁是执行使自己在礼仪上洁净的一系列步骤。这些步骤主要包括洗濯和避免与任何会令人不洁之对象发生接触。这通常是参与仪式之前必当执行的步骤。对以色列来说，献祭、节期，以及任何牵涉耶和华的过程──如战争或寻求谕示的步骤等──都是需要自洁的仪式。

七 14～18　寻求神谕的步骤　经文并没有说明将家族和个人分别出来的办法。部分译本加上「拈阄」字样，但在以色列拈阄通常是在答案有随机成分之时才用得着。这时他们所寻求的是神谕，向神提出问题，期待得到引导或资料（见：创二十四 12～21 的注释）。支派和宗族带到神面前问的问题是「犯罪的人是否属于这族？」所用的步骤若与乌陵土明相同（见：出二十八 30 的注释），答案必定要超乎或然率的可能，才升格为神的谕示（例如同一答案多次重复）。古代近东有时会利用拈阄来寻求神谕，但在大部分情况下神谕都是以占卜的方法求取（例如检验祭牲的内脏以断定吉凶等）。然而鉴于事先的自洁程序，他们可能不是用任何方法，而是直接领受神的讯息。

七 21　亚干的掠物　迦南城镇的贵金属已经规定属于圣所所有，因此亚干所取的严格而言是属于神的财产。亚干所藏的包括了五至六磅银子，半条金子。这代表一般人工作一辈子的所得。这时代的巴比伦（示拿）衣服是有缨络的，穿起来披在一边肩膊上，边缘搭在手臂上面。

七 25　石刑处死　石刑是团体性的处死方法，也是圣经最常提及的一种。其功用是制裁侵犯整个社群的罪行（利二十 2 的叛道，利二十 27 之行巫术），每个被得罪之人都必须参与。由于要断定哪块石头导致罪犯死亡是不可能的，故此没有一个人需要为这死亡负有罪咎。美索不达米亚文献没有提及石刑，只提及淹溺、刺刑（插在尖柱上）、砍头、火烧等处死的方法。

七 25　全家处死　违犯当灭禁令的刑罚，是本身成为当灭之物。禁令的规定是灭族。禁止子女为父亲之罪受罚的律法（申二十四 16）所针对的是某些具体作法。例如按照汉摩拉比法典，导致他人儿子死亡的刑罚就是处死罪犯的儿子。另一个例子是报血仇的范围可以延伸到谋杀犯的全家。这律法的用意是对民事的法律系统加以约制。本段所述的事件完全属于另一类别，因为是神亲自作出审判。灭族是只有神才有资格判处的刑罚。

七 26　亚割谷　亚割谷的位置至今不明。一个看法认为它是位于耶路撒冷东南十哩外，昆兰以西不远南北走向的犹大沙漠之中的布基亚（el-Buqeia）。可惜这地点离开耶利哥太远，并且方向也不对。按照另一处提到亚割谷的经文，此地位于犹大和便雅悯的边界（见十五 7）。布基亚的位置太近南面。但另一方面，位于耶利哥、艾城、吉甲一带的地点如努埃玛干河（Wadi Nu'eima）却是太近北面了。

｛

八 1～29

击败艾城

八 1　艾城　请参看七章 2 节的注释。

八 2　伏兵　以色列军所采取的策略是非正面攻击。进行伏击、佯退、诱饵、渗透等活动，而不长期围攻或对阵作战。马里文献（主前十八世纪）、埃及阿纳斯塔西蒲草纸（十三世纪）、中亚述文献（十世纪），都有古代近东使用这些战术的记录。

八 3　三万大能的勇士　攻打军力大概不会超过几百人的城镇，三万（原文「三十千」）似乎是个超乎常理的数目。三万伏兵当然更不切实际。按照同样的译法，第 25 节艾城被杀的人数是一万二千名。但经文将艾城形容为人丁不多的小城（七 3）。它若比耶利哥小，人口总数应当不会超过一千人。上述几点显示这些经文译作「千」的字眼，应当采取另一个字义，译作「部队」或「分队」。有学者提出每宗族可能各自派兵参战，部队人数没有一定，而是按宗族人丁数目而定。随着历史的发展，部队人数才以一千为标准，但在此以前每队可能少至十人。第七章 4～5 节，第一次攻打艾城时派遣了三「千」士兵出战，阵亡了三十六人便已算为伤亡惨重。迦南城邦的君王在亚马拿文献中，往往向埃及乞讨十至十二个士兵来增援他们的军队。有关以色列人数的难解之处，可参看：出埃及记十二 37 的注释。有关巨大数字的讨论，则请参看：历代志下十一 1，十三 2～20 的注释。

八 9　伯特利　在第 17 节伯特利的人参加追击之前，伯特利不过是个地名而已。圣经没说伯特利被毁，只是在十二章 16 节提到伯特利王战败。约瑟家的支派在士师记一章集中攻打这城。按学者一般的考证，伯特利就是耶路撒冷北面十哩开外，特珥（艾城的传统地点）以西一哩半的贝廷（Beitin）。此地的中铜器时代大型设防城，于主前十六世纪中期被毁。到了晚铜器时代大规模重建，并且在这期间（主前 1550～1200 年）有两次被毁的痕迹。部分学者质疑贝廷就是伯特利的说法，理由是难以在邻近找到艾城的合宜地点（见七 2 的注释）。除此以外可能性最高的地点是南面一、二哩的比雷（Bireh）。

八 9～13　战阵　伏兵在黑夜掩蔽之下行军十哩，然后在城的另一面巩固阵地（西面；耶利哥和吉甲在艾城的东面）。军队的主力于翌日向西沿阿萨斯干河（Wadi el-Asas）行进，到达艾城北面山谷或山坡的营地。艾城士兵出来时，以色列兵团按照伏击计划，向东面的大本营退却。

八 18　短枪　乔舒亚时代的短枪是金属的枪头，安装在短木杆子上。后世的标枪用绳环辅助，使之螺旋飞行，可以抛掷得更远更准；但在这时代并没有这种记录。很多学者提出本段经文所指的武器并非短枪，而是著名的弯刀（见六 21 注释的描述）。

八 25　杀死一万二千人　意思大概是十二个部队。请参看八章 3 节的注释。

八 28　焚城　特珥的遗址并没有晚铜器时代毁于大火的迹象，铁器时代的建筑也没有被火焚毁。请参看七章 2 节注释中有关艾城考古问题的讨论。

八 29　将王挂在树上　按照十章 26 节，列王首先被杀，然后才挂在树上。可见本节与处死无关，而是对待尸首的方法（见：撒下二十一 12 与撒上三十一 10 的比较）。很多学者相信它所指的是将尸体插在刑架上，类似后世亚述和波斯的作法。埃及偶尔亦有曝尸的作法。曝尸代表最后一次的侮辱和亵渎（见：赛十四 19～20；耶七 33，八 1～3），因为古代大部分民族都认为埋葬得体及时，能够影响死者来生的幸福。请参看：列王纪上十六 4 的注释。

按照《吉加墨斯史诗》，恩基杜从冥界归回时告诉吉加墨斯说，死而不葬的人不能安息，死而没有亲人在世照顾他的人只能吃丢在街上之物。一个巴比伦的咒诅描述埋葬是让死者灵魂与亲人团聚。即使是以色列人也相信死者是否入土为安，对来生很有影响。因为他们和邻邦一样，把对来生有帮助的对象给亲人陪葬。最常见的陪葬品是陶瓷器皿（装满食物）和珠宝（有驱邪作用），有时还加上工具和私人用品。

八 29　在尸首上堆石　主前二○○○年左右在尸首上堆石埋葬是巴勒斯坦常见的作法，南部尼革和西乃的干燥多石地区尤然。这个时代迦南的惯例是埋葬于可多次使用的坟墓。全家人都可同葬在井洞底部的石室中。所有日常用品，墓穴中都一应俱全。

八 30～35

以巴路山上更新盟约

八 30　坛的作用　这坛似乎是特别为这一次的庆典筑造，不是作为永久性建筑（这是使用未加工粗石的另一个理由）。在此所献的祭只有燔祭和平安祭（见：利三的注释），没有赎罪祭、赎愆祭。

八 30～31　现代在以巴路山的发现　部分考古学家相信以巴路山祭坛的遗迹已经被发现。这建筑物位于其中一个山峰之上，宽二十五呎，长三十五呎，墙厚五呎，高九呎，用粗石制成；里面填满了泥土和灰烬，有一坡道直达顶部；四面是院子，里面找到动物的骨头。这遗址出土的陶器源自主前一二○○年。

八 31　坛用不动铁器的粗石造成　本节的指示与出埃及记二十 25 的对应。铁器的用处是为石块加工，使造出来的建筑物更加牢固。考古学家在犹大地发现过好几个用加工过之石头制造的祭坛（状态最佳的在别是巴出土）。本节的祭坛不属圣所的一部分，使用粗石可能有保持这分别的作用。

八 32　律法刻于纪念碑　刻着汉摩拉比法典的石碑，是用闪长岩造成，高达八呎，公开展示以便查阅。王室的碑文通常都是安放在显眼之处。时至今日，纪念碑文也可见于墓碑、建筑物基石，和历史性遗址上。这些碑文的用意是要给人看见、留意、记念。反之古代近东的条约则经常安置在圣处，一般人无法得见。其用意是将协议付诸笔墨，安放在奉其名立约的神明面前。有关石块用作界石和地契的资料，可参看：塞缪尔记上七 12 的注释。

八 34　公开宣读　在大部分人都是文盲，（除了基本的家庭记录之外）几乎没有人家中有片纸只字的文化中，公开宣读有宗教、文化、政治意义的文件，是很重要的。好几个赫人的条约都包括定期公开宣读文约的条款——一个说每年三次，其他的则较有弹性，只说「时常而不断」。

九 1～27

基遍契约

九 1　晚铜器时代的政治状况　晚铜器时代（主前 1550～1200 年）是几个主要国际强权之间的僵持时期。这段时期的绝大部分，埃及不但控制了巴勒斯坦，更经常觊觎主要海陆商道的汇集地叙利亚。本区的另一个强权称为美坦尼，这个胡利人联盟在北方占据了底格里斯河和地中海之间广阔的弧形地带。美坦尼衰落而至解体（约主前 1350 年）之后，被亚述所取代。亚述首先在底格里斯河上游兴起，日益强盛，最后延伸到幼发拉底河流域。赫人帝国乘美坦尼衰落，亦趁机从安那托利亚向南伸展势力，和埃及争夺腓尼基海港和幼发拉底河商业航道之间的重要通路。南巴比伦在这期间是在加瑟人控制之下。大国之间的权力斗争，使得巴勒斯坦微小的城邦无望在政治上有什么影响力。但这地区依然极具战略地位，不但为埃及提供城堡作行政和配给之用，更是商品从陆路出入埃及的必经之途。

九 1　亚马拿书函　亚马拿档案主要是主前十四世纪初，迦南城邦君王写给亚门霍特普三世和亚肯亚顿两位埃及法老的差不多四百封信件。其出土地点是开罗以南差不多二百哩的亚马拿遗址，亦即尼罗河上游亚肯亚顿首都的遗址。这些书函为当时的政治形势，提供了最佳的数据。上一段注释所描述的国际性斗争，令迦南各处的小国王略为担忧。但他们更为关注的，却是哈比鲁人（参下一段的注释）所构成的威胁，是以向埃及求助，来对付这些人。这些信件显示，他们担心当地君王中的领袖会叛变，与哈比鲁人联盟。鉴于当时埃及对迦南的疏怠态度，另与他国结盟有很大的吸引力。不难想见以色列入侵迦南时，这些城邦的君王也会有同样的担忧；设防城被敌军所占领，必会令他们十分不安。



亚马拿书函（泥版）

九 1　哈比鲁　贯彻整个主前第二千年纪从埃及、安那托利亚，到底格里斯河以东，超过二百五十处的

文献，都用阿皮鲁／哈比鲁一名，来形容流离失所的人。迦南君王在很多亚马拿书函中，请求埃及多派军队，帮助他们镇压哈比鲁人所引起的骚乱。以色列人无疑也算是哈比鲁人的一份子；希伯来一语的某些用法，很可能也是源自哈比鲁一词（见：创十四 13 和出二十一 2 的注释）。主前第二千年纪初期，以色列人尚在埃及之时，哈比鲁一名在极广的地理范围中出现，因此哈比鲁人是不可能等同于以色列人的。

九 3　基遍　基遍一城通常被考证为位于耶路撒冷西北六哩，艾城西南大约七哩，现代名叫吉布（el-Jib）之处。当地的挖掘发现了早至士师时代已经建成的双重给水系统。两个系统中时代较早的一个，包括垂直凿通三十五呎的石灰岩（井壁有供人上下的螺旋石阶）和一条隧道，容许城中居民到遗址基层的水泉打水。第二个系统则是由一条有阶梯的隧道通往另一个（较可靠的）水泉。「基遍池」（见：撒下二 13）十分有名，因此这给水系统也是有力证据，证明此地确是基遍的遗址。于当地发现刻有这城名字的瓶柄，更是进一步的证据（但必须同时一提的是，当地也发现了一些印有其他城市名字的瓶柄，原因是出口葡萄酒是这城的主要工业）。出土的文物没有什么可以鉴定为出自征服时代，然而遗址的挖掘范围十分有限（于 1950 年代末期进行）。经外史料甚少提及基遍。法老示桑克一世（Sheshonq I；和合本：「示撒」；主前十世纪末）在入侵巴勒斯坦的战役成功之后，将基遍加入攻占（或到访过）城市的名单中。

九 3　欺骗策略　史料虽然没有另一个这种欺骗手段的例证，却记载了无数古代立约不诚实和讹诈的例子。

九 7　希未人　希未人经常与何利人混淆或共通，两者可能都是胡利人。胡利人是印欧民族的部落，主前一五○○至一三五○年间在美坦尼王国中统一（有关当时政治状况请参看九 1 的注释）。亚马拿档案保存了一些美坦尼胡利人和埃及人之间的通信。胡利人是赫人帝国中的主要民族之一，又是努斯城中的多数民族。同时代的埃及典籍经常称迦南为胡鲁地。

九 10　西宏和噩　除圣经以外，有关西宏和噩的历史数据并不存在。这二人是以色列在外约但击败的两个亚摩利君王，进一步资料，请参看：民数记二十一 21～35 的注释。

九 10　亚斯他录　本节称亚斯他录为巴珊的首都。在同时代的埃及文献、亚马拿书函（提到它的统治者名叫艾亚布〔Ayyab〕），和后期亚述文献中，这城都十分有名。部分学者相信乌加列某文献提到神祇伊勒统治的所在，也是这个地方。它今日称为亚斯他拉遗址，位于雅穆克河畔，加利利海东面二十五哩左右之处。

九 14　求问耶和华　寻求默示是求问耶和华的方法。在以色列而言，所用的通常是乌陵土明等机制。请参看七章 14～18 节的注释。

九 17　基遍诸城　属基遍的三个城市中，两个的考证颇有把握。现代的基非拉是基遍以西五至六哩，稍为偏南的克非雷废墟（Khirbet el-Kefireh）。基列耶琳是基非拉南面数哩之处的阿札尔遗址（Tell el-Azhar）。学者一般认为比录在基非拉以北，伯特利／艾城一带，大概是今日的比雷或内比桑威珥（Nebi Samwil）。



基遍的水井及螺旋石阶



内比桑威珥遗址

九 18　誓言的约束力　在一个视神明为活跃、有能、可惧的文化中，起誓是很认真的事。愿可以废除（利二十七；民三十），但立誓的人却受神明复仇威胁的约束。誓言若遭违背，奉其名起誓的神祇就会被视

为无用无能。主前十四世纪的赫人君王穆希利相信战乱和瘟疫是立誓缔结之条约被人违背的结果。塞缪尔记下二十一章描述违背本段所起之誓所导致的恶果，明证乔舒亚视之为圣是正确的作法。

九 27　劈柴挑水　需要很多的劳力，才能维持献祭的火不灭，净化的水无缺。基遍人在此负起了供应柴和水的责任。工作的卑贱使他们在所选择的奴役中，永远处于下等人的地位。

｛

十 1～43

击败南方联盟

十 1　亚多尼洗德　这人的名字类似创世记十四章中耶路撒冷王麦基洗德（「麦基」是「我王」的意思，「亚多尼」是「我主」的意思）。经外文献并没有提供任何有关此人的资料。

十 1　亚马拿文献中的耶路撒冷　亚马拿文献（见九 1 的注释）中有六封耶路撒冷王阿布迪黑巴的信件，向法老请求军事援助。他警告说，埃及对该地区的控制受到威胁。一方面是因为哈比鲁人，另一方面是因为其他城邦的君王有欠忠诚，趁埃及反应冷淡而自立。耶路撒冷是本区重镇之一，与示剑争夺山地的控制权。

十 1　耶路撒冷的晚铜器时代文物　这时代的耶路撒冷大小只有十亩左右，座落于今日城墙南面，南北走向的山脊上面。人口应该不会超过一千。山脊顶部只有四百呎宽，长度约为一千五百呎。在此出土的晚铜器时代文物颇为稀少，只集中在山脊东北缘的 G 区里面。所发现的包括某个不知名建筑的地基，和一座巨型的石造阳台。



耶路撒冷 G 区

十 2　基遍的战略性地位　山地和平原之间的主要通道之一，是伯和仑和亚雅仑谷之间的山隘，这是基遍所控制的地区。加上已经击败耶利哥、艾城、伯特利，以色列如今控制了横贯巴勒斯坦（从约但裂谷前往海岸）的主要道路。

十 2　都城　都城是较大地区的行政中心。亚马拿时代的埃及有好几个这样的城市供总督居住，迦萨和伯善是其中之二。示剑和夏琐因为控制地区广大，也被视为都城。基遍的战略性位置和防御工事，亦使它有称为都城的资格。

十 3　盟友：何咸、毘兰、雅非亚、底璧　当代史料完全没有提及这几个人，但他们所有的都是在这时

代有很多类似例证的名字。例如亚马拿文献中贝鲁特王的名字雅帕哈达（Yapa'-Hadda），可和雅非亚一名参较。名字往往是关乎神明的声明；雅帕哈达的意思是「哈达神已经显现」。这一类人名经常省略神祇的名字。另一个更加近似雅非亚的名字，是亚马拿文献中基色王雅帕胡（Yapahu）。

十 3　希伯仑　位于耶路撒冷南面大约二十哩的希伯仑遗址（Tell Hebron），是这个十二英亩古城的遗址。在当地挖掘的学者并没有找到任何晚铜器时代定居的痕迹，亚马拿文献也没有提及这城的名字。但埃及兰塞二世（主前十三世纪）的行程表却将希伯仑列为本区城市之一。进一步资料，请参看：创世记十三 18 和民数记十三 22 的注释。

十 3　耶末　耶末据考证是耶路撒冷西南十五哩的雅穆克废墟（Khirbet el-Yarmuk）。这个占地四英亩的卫城是晚铜器时代的城市，座落于以拉、梭烈二谷之间的战略性位置上。这两个山谷是萨非拉地区（山地和沿岸平原之间的丘陵地带；和合本作「高原」）通往沿海诸城的两大通路。

十 3　拉吉　拉吉（杜韦尔遗址〔Tell ed-Duweir〕）位于耶路撒冷西南约三十哩，占地约三十英亩，是萨非拉地区的重要城市之一。它和希伯仑二城，一同把守进出山地的要道。耶路撒冷王阿布迪黑巴就在亚马拿文献中，宣称拉吉与基色和亚实基伦，一同运送食物和用品（朝贡？结盟？）给哈比鲁人。另一封信则表示拉吉王心雷达（Zimredda）被哈比鲁人所杀。其他在亚马拿文献中提及的拉吉王名字，尚有希普蒂巴卢（Shipti-Balu）和亚布尼伊卢（Yabni-Ilu）；拉吉君王所写的信则有五封。在当地的挖掘发现了中铜器时代城市的遗迹。这城市十分可观的防御设施，于这时代末期（主前 1500 年代中期）毁于大火。亚马拿文献时期的晚铜器时代有颇多的人口在此定居，然而大概没有城墙。这时代没有毁城的迹象（圣经也没有如此说）。在这时期此地有一巨大庙宇。

十 3　伊矶伦　拉吉东南约七哩，在拉吉和希伯仑之间的艾通遗址（Tell Aitun），最有可能是伊矶伦的遗址。经外文献没有提及这城，也未有人在这遗址挖掘。

十 5　亚摩利　请参看五章 1 节的注释。

十 6　吉甲　位置不明。请参看四章 19 节的注释。

十 9　从吉甲行军至基遍　由于吉甲的地点不明，要估计以色列人行军的距离是很困难的。耶利哥和基遍之间约有十五哩，因此行军距离应该不会超过二十哩，甚至可能少至五哩。

十 10　伯和仑、亚西加、玛基大　把守伯和仑山隘的是伯和仑双城：上伯和仑（贝特乌尔福卡〔Beit Ur el-Foqa〕，位于基遍西北约二哩）和下伯和仑（贝特乌尔塔塔〔Beit Ur et-Tahta〕，再往西北约一哩半，海拔高度却低约 1,000 呎）。有学者认为这城是亚马拿书函中的比特宁努他（Bit Ninurta）。山隘通往的亚雅仑谷（亚马拿文献称为艾雅隆纳〔Ayyaluna〕）是山地和沿海平原之间的主要通道。亚摩利人进入亚雅仑谷之后，南行越过梭烈谷，前往东南约十二哩外俯瞰以拉谷的亚西加（耶末以西约一哩）。在此继续南行约十四哩，到达玛基大。所走的是山地和萨非拉之间的侧翼路线。玛基大按考证是拉吉和希伯仑中间，伊矶伦东北仅三哩外的科姆废墟，即联盟几个城市之间的中央地带。当地只进行过有限度的挖掘，并无晚铜器时代文物的报告。亚西加是札卡利亚遗址（Tell Zakariya），当地虽有迦南人定居的痕迹，文化层却不能提供什么考古学上的数据。

十 11　冰雹　在征服记录中冰雹以神明审判的姿态出现，并非圣经所独有。亚述王撒珥根二世写信给他的神亚述（Ashur），禀报在攻打乌拉尔图的战役中（主前 714 年），阿达德（Adad）神「从天上降石」猛攻他的敌人，把他们灭绝。在这场战争中一队联军被撒珥根进击逃经隘口山谷，最后敌军的王在山的裂缝中藏身。

十 12　基遍和亚雅仑谷　日月的相对位置对于诠释本段经文十分重要。基遍居东，亚雅仑谷则在西面，显示这是日出月落之时。在满月期间月亮在东方日出之后不久在西方沉落。

十 12～13　日月作兆头　古代近东月分并无标准长度，而是随月相的变化而改变。这种阴历需要定期按照太阳年作出调整，使月分与季节协调。每月是以新月初现作为开始，满月则在月半，这日的独特之处是月亮在日出几分钟后沉落。满月在某月的第几日发生是该月日数的指标。第十四日满月被视为吉兆，因为如钩的新月在三十日出现，该月的长度就算为「正确」，万事和谐。十四日若发生「冲」（日月在

穹苍两极相对）的情形，这月就算为「长度充足」之月，由长度充足的日子组成。随着月分进度的不同，人心目中的日子亦有长有短。第 13 节记载说日月的表现和一般长度充足的日子不同。基于这种信念，当时人在每月中旬时分必然细心观察地平在线，希望能够在吉日（十四日）看见日月冲。在其他日子发生的冲，则被视为各种祸患──如战败、城陷等──的凶兆。如此日月的运行就成为了每月吉凶的兆头。古代近东的人极重视这些预兆，并且经常用以决定当日是否出战。一如上述有关基遍和亚雅仑谷的注释，乔舒亚记有关日月位置的叙述证明这是满月将近日出之时。

十 12～13　天象用语　美索不达米亚人观兆时用待、立、停等动词，来形容天体相对的运行和位置。日月不待就是月亮不等太阳出来便已西沉，不能有冲。日月待或立，就是冲发生，表示当日满月。名为《埃努玛、亚奴、恩里勒》（Enuma Anu Enlil）系列中的兆头，经常提到月亮改变运行速度，以求造成或避免与太阳发生冲。同样，经文第 13 节描述太阳并不急于移动，反立于天上之原位。值得留意的，是经文没有表示这是独特的天文现象。反之，第 14 节明言这事独特之处，在于神依从人的战略（「耶和华听人的祷告」）。某首美索不达米亚的哀悼诗歌（主前第一千年纪）用类似用语描述神明的审判：诸天隆隆作响，大地震动，太阳卧在地平在线，月亮在天上停留不动，邪恶风暴横扫全地。乔舒亚明了亚摩利人迷信观兆，可能是他向神求取能使他们丧志之凶兆的理由。这兆头是冲发生在不吉之日。

十 13　雅煞珥书　按照学者的推测，雅煞珥书所载的是描述英雄事迹的古代诗歌（圣经只在本节与撒下一 18 提及本书）。「雅煞珥」一名可能是形容词正直，也可能是希伯来动词唱的形式之一。本书已经佚失。

十 16～43　古代近东的征服记述　埃及的战争日记对战役的描述与乔舒亚记相仿。杜得模斯三世的记录亦提供了长篇记载，与含有标准重复句子之简短报告交杂使用的例证。赫人和亚述的战役报告在格式上亦与此相似。宣称神明授命出师，介入使之得胜，以及追击、压制、征服，使敌军被彻底打败，都是共有的成分。可见乔舒亚记的作者对古代近东文书的格式和惯例十分熟悉。

十 19　不容他们进自己的城邑　玛基大和拉吉、伊矶伦、希伯仑等城市都只有几哩的距离。乔舒亚希望能够防止这些君王返回本城，召集军队顽抗。城市失去领袖，才会易于攻取。

十 24　把脚踏在颈项上　亚述王杜库提宁努他一世（主前十三世纪）「把脚踏在」被击败之君王，和（象征式地）被征服之地的「颈项上」，表明这一切都成为了他的脚凳。因此使仇敌作脚凳（诗一一○1）的象征，可说是与本节所述的行动有关。

十 26　曝尸　列王首先被杀，然后才挂在树上。可见本节与处死无关，而是对待尸首的方法（见：撒下二十一 12 与撒上三十一 10 的比较）。很多学者相信它所指的是将尸体插在刑架上，类似后世亚述和波斯的作法。埃及偶尔亦有曝尸的作法。曝尸代表最后一次的侮辱和亵渎（见：赛十四 19～20；耶七 33，八 1～3），因为古代大部分民族都认为埋葬得体及时，能够影响死者来生的幸福（见八 29 的注释）。

十 29　立拿　玛基大前往拉吉路上的小镇立拿，通常被考证为位于泽塔干河（Wadi Zeita）畔的博纳特遗址（Tell Bornat），其位置是把守希伯仑前往海岸最佳路线的战略性地点。这遗址虽未有挖掘，勘测却发现了一些晚铜器时代和铁器时代的文物。此外亦有其他学者认为东面五哩，拉吉东北九哩外的贝达丘废墟（Khirbet Tell el-Beida），才是立拿的遗址。

十 33　基色　基色的遗址是哲色遗址（Tell Jezer），这遗址占地三十三英亩，位于亚雅仑谷西端，距离本段的军队集结地二十五至三十哩。其军队虽失败，城却未被攻取（参看十六 10）。法老梅雷他攻取诸城的名单中包括了基色。它也是亚马拿书函中最重要的迦南城市之一，文献中有十封信件，是君王雅帕胡写给法老的。这遗址曾经进行大规模挖掘。其中铜器时代的城墙十分厚重，在该时代末期毁于大火（大概是主前十五世纪于杜得模斯三世手下）。晚铜器时代绕城的墙壁厚十二至十四呎，高度超过十五呎。



基色中铜器时期的泥砖门

十 33　荷兰　基色王荷兰未见于当代任何文献。但这是西闪族语典型的人名。
十 36　希伯仑被毁　有关希伯仑的一般讨论，可参看十章 3 节的注释。由于晚铜器时代的文化层尚未在希伯仑发现，考古学不能提供什么乔舒亚和以色列人灭城的数据。由于现代希伯仑市是建于古城原址之上，很多地方都不能进行挖掘。
十 38　底璧　底璧是现代的拉布德废墟（Khirbet Rabud），占地十五英亩，位于希伯仑西南约八哩之处。这个晚铜器时代迦南人的设防城，居高临下于希伯仑和别是巴之间的希伯仑干河（Wadi Hebron）之上。当地挖掘只限于两壕，因此不能提供什么乔舒亚灭城的数据。
十 40　征服的地区和范围　本段所述的全部都是山地南部和萨非拉南部的城市。经文没说他们攻打基色、耶路撒冷等城。本节的描述包含了整个地区。控制这地区的诸王既被击败，全区就归以色列所有。在征服的叙述中用夸张的字眼形容毁灭的彻底，是很平常的事。在乔舒亚记十五 13～16 的经文中提到希伯仑和底璧仍有居民，充分显出本节具有夸饰成分。法老梅雷他的碑文宣称以色列的后裔没有一人存留，米沙碑文形容以色列彻底永远灭亡，用的也是这种渲染手法。赫人、埃及、亚述的战役记述中，也有这种形容军事胜利的修辞手法。这并不表示记述有失准、欺骗、误导的意思，因为这种形容战迹的手腕是人所共知的，任何读者都能看出。
十 41　加低斯巴尼亚到迦萨　加低斯巴尼亚代表应许地尼革地区和西乃旷野的边界。迦萨（正北面约六十哩外）则代表地中海沿岸，巴勒斯坦和西乃半岛埃及属地之间的边界。这两个地点形成应许之地西南方的强界。
十 41　歌珊直到基遍　如十一章 16 节和十五章 51 节所示，「歌珊」不是指埃及三角洲同名的地区，而是犹大山地的一个区域，山地尽南面的遗址都位于此。基遍是南部战役所攻占的地方中，位置最北的一个。这两点合起来，代表了这场战役中征服之地的东界。
｛

十一 1～15
击败北方联盟
十一 1　耶宾　这可能是略去神祇名字以求缩短人名的另一个例子（见十 3 有关盟友的注释）。类似的

名字可见于亚马拿文献中，拉吉王名叫雅布尼伊卢（Yabni-Ilu），意即「伊卢（Ilu）神创造」。按照马里文献（主前十八世纪），夏琐王名叫雅布尼阿杜（Yabni-Addu），意即「阿达德神创造」。

兰塞二世的行程表可能也提及过这个名字，基顺（Qishon）王名叫伊布尼（Ibni）。基顺可能就是基低斯，底波拉和巴拉在此与也是名叫耶宾的另一位夏琐王作战（士四 1～13）。

十一 1　夏琐　夏琐（凯达遗址〔Tell el-Qedah〕）位于加利利海北面约十哩，本区主要商道汇集之处。遗址顶部的上城约有二十五英亩大小，下城则占地一百七十五亩，使之成为肥腴月弯最大的城市之一。遗址高度约为一百四十呎。围绕上城的中铜器时代城墙用泥砖建造，厚二十三呎。下城有一部分由护堤和护城干壕保护。按照亚马拿文献，夏琐是本区最重要的城市。亚马拿文献中的夏琐王名叫阿布迪蒂尔希。这人自称忠于埃及，但在哈比鲁人支持者中，他也榜上有名。他又被控夺取亚斯他录王艾亚布的城市（见：申一的注释）。



夏琐下城的干壕



夏琐在中铜器时期的武器

十一 1　玛顿　基于抄本的歧异，大部分学者都接受了玛顿即是米伦；本段在第 5 节提到米伦是联盟安营之处。现时学者大致的倾向，认为米伦就是提比哩亚和加利利海以西大约五哩的卡尔内希廷遗址（Tell Qarnei Hittin）。当地的挖掘发现了一个晚铜器时代的城堡，于主前十三世纪被毁。埃及的杜得模斯三世（主前十五世纪）和亚述的提革拉毘列色三世（Tiglath-Pileser III，主前八世纪），都自称曾经攻取米伦。玛顿王约巴之名未在其他史料之中出现。

十一 1　伸仑　伸仑（亚马拿文献和杜得模斯三世的行程表称之为香胡纳〔Shamhuna〕）就是位于耶斯列谷西端，拿撒勒以西五哩，卡尔内希廷西南十七哩之处的桑穆尼亚废墟（Khirbet Sammuniya）。有晚铜器时代的文物在这遗址出土。

十一 1　押煞　按照初步的考证，押煞（亚马拿文献和杜得模斯三世的行程表称之为押煞帕〔Akshapa〕）就是凯桑遗址（Tell Keisan），位于伸仑西北偏北约十二哩，地中海岸三哩，亚柯平原之上。阿纳斯塔西第一蒲草纸（主前十三世纪）证实这城确在亚柯平原，但却指向凯桑南面一点的位置。有晚铜器时代的文物在这遗址出土。

十一 2　各地区　第 2 节所描述的地区很难确定。它似乎是指东面由夏琐和加利利海开始，往西南包括加利利地，在多珥山冈入海的一大片地区。多珥山冈（NIV：「纳福特多珥」〔Naphoth Dor〕）大概是城镇多珥（布尔吉废墟〔Khirbet el-Burj〕）的别名之一，多珥是晚铜器时代的重要海港之一。基尼烈可能是指基尼烈湖（加利利海）西北岸的城镇，也有可能是指这湖本身。亚拉巴就是约但河裂谷。

十一 3　人种　有关人种的讨论，可参看三章 10 节的注释。

十一 3　米斯巴地的希未人　米斯巴地区是往南进入胡列盆地，东临黑门山的山谷。住在这里的希未人最有可能是美坦尼地区来此定居的胡利人。请参看九章 7 节的注释。

十一 4　晚铜器时代的战车　晚铜器时代的迦南战车是几乎没有装甲的轻型车辆，轮有四辐，由两匹马拖拉。它和下一个时代的铁车有很大的分别，后者设有装甲，轮有六辐来装载额外的重量。

十一 5　米伦水边　米伦若果确实是在卡尔内希廷（见十一 1 有关玛顿的注释），米伦的水若非附近的水泉，就是附近的河流。遗址北面山谷有一条干河的河道。

十一 6　砍断马的蹄筋　马不能像今日一样可以用鎗予以人道毁灭。以色列人用不着马，也无从照顾牠们。他们当然不愿敌方继续使用这些马匹。砍断蹄筋是在跗关节处切断后跗腱（相等于人类脚跟的跟腱）。

十一 8　追击的路线　追击的路线似乎是绕过称为上加利利的地区，往西经图兰谷（Turan Valley）和伊弗他伊勒谷（拿撒勒以北的两个山谷）直达海岸，然后沿着海岸线北上到西顿的属地，后者的南界是利坦尼河（Litani River）从东往西流的部分（米斯利弗玛音？）。然后自此东行到利坦尼河转为北至南流之处，进入胡列谷（米斯巴谷，马尔吉阿荣〔Marj 'Ayyun〕），再南下夏琐，得被击败诸王的城邑。

十一 11　夏琐被毁　夏琐的上城和下城都于主前十三世纪毁于大火。下城从此再无人居住。所罗门王的重建工程只限于上城。

十一 12　都城　都城（NIV；和合本：「这些王的……城邑」）是较大地区的行政中心。亚马拿时代的埃及有好几个这样的城市供总督居住，迦萨和伯善是其中之二。示剑和夏琐因为控制地区广大，也被视为都城。基遍的战略性位置和防御工事，亦使它有称为都城的资格。

十一 13　造在山冈上的城　山冈所指的是无数古代遗址都有的废丘。城市建于高地则易守难攻。但除了天然的山丘以外，每次有人居住的文化层在被毁或放弃之后，废墟都被铲平以便重建新城。几个世纪以来文化层层层相迭，人工的山冈──遗址──便越积越高。有些遗址的文化层超过二十个。考古学家的任务，就是逐一厘清这些文化层，以求重构遗址的历史。

｛

十一 16～23

征服过程的总结

十一 16～17　征服的范围　第 16 节所列的地名，除了北至加利利，南达尼革的海岸以外，全地所有区

域都包括在内。第 17 节用两个地标描述所征服的土地。哈拉山接近南部以东的边境，通常考证为位于马拉干河畔，别是巴和寻的旷野之间的哈拉克山（Jebel Halaq）。巴力迦得是这地的北界，位于夏琐以北，但／拉亿一带。部分学者认为它是但城东面不远的班雅斯（Banias）。学者一般认为利巴嫩平原即是米斯巴谷（见十一 8 的注释），与利坦尼河谷会合，注入胡列谷。有关「尽行杀灭」等用语，可参看十章 40 节的注释。



胡列谷中的胡列湖

十一 21　亚衲族人　亚衲的子孙通常被视为「巨人」（和合本：「伟人」；33 节；民十三 21～33；申二 10～11；撒下二十一 18～22），但「巨大」可能是更合适的形容。圣经以外的史料没有提到过亚衲族人，但埃及的碎陶咒诅文献可能提及他们。此外，阿纳斯塔西第一蒲草纸（主前十三世纪）中的一封埃及书函，则形容迦南有些勇猛战士，直立有七至九呎之高。两副来自主前十二世纪，体高七呎左右的女性骸骨，亦在外约但的扎伊尔德叶遗址出土。

十一 21　希伯仑、底璧、亚拿伯　十章 3 节和十章 38 节的注释已经依次讨论过希伯仑和底璧的考证。亚拿伯亦位于犹大山地，大概是希伯仑西南约十五哩外的乌纳布瑟吉尔废墟（Khirbet Unnab es-Seghir）／勒克什遗址（Tell Rekhesh）。同时代的埃及文献也曾经提及这城，在此出土的亦包括铁器时代的文物。

十一 22　迦萨、迦特、亚实突　迦萨、迦特、亚实突后来成为南部沿海平原上，非利士统治者五大都城之三。亚实突距离海岸约三哩，在耶路撒冷正西面。乌加列文献曾经提及这城，在此的挖掘也找到了晚铜器时代大规模定居的遗迹。迦萨距离海岸约两哩，在亚实突西南二十哩左右。现代迦萨座落于古城原址之上，因此不能进行有规模的挖掘。但圣经时代的经外文献有不少这城的资料。迦特比较内陆，在以拉谷伸入萨非拉之处，亚西加西面五至六哩的萨非遗址（Tell es-Safi）。近代没有什么挖掘活动在当地进行。



从亚实突的欣城堡向西望

{

十二 1～24

被击败的君王名单

十二 1　亚嫩谷到黑门山　号称被征服的外约但地区，从南面的亚嫩河（摩押和西宏国土之间的疆界），延伸到北面的黑门山（见：申三 8），距离为一百三十航哩。用「从但到别是巴」来形容巴勒斯坦，是用两极来表达地理范围的另一个例子。

十二 2～3　地理概况　由于圣经中之希实本的确实位置依然不明(黑什班遗址并没有征服时代的文物)，它只能说是位于死海北端附近的摩押领土之内（见：民二十一 25～28 的注释）。西宏领土的东部地区从位于亚嫩谷边缘，控制当地贸易和道路的边城亚罗珥开始，包括雅博河以南的基列地区。而在约但河东岸方面，西宏统治的地区据称从雅博河以北延伸到基尼烈湖（加利利海），南面则直达死海的东北岸，包括耶利哥对面毘斯迦山脉的山坡。



萨非遗址

十二 4　利乏音人　利乏音一词在圣经之中，不是指人死后的灵魂（诗八十八 10～12；赛二十六 14），就是如本节一样指外约但比珊地区的原住民（创十四 5；申三 13）。这些人以身材高大著称（民十三 33；撒下二十一 16），并且与亚衲人和摩押地的以米人一样，被入侵的以色列人所逐。拥有巨大铁床的噩王被称为这民族的最后一人，这是他们在以色列人入侵时衰亡的另一个证据。乌加列有关古代君王和英雄的传奇（见：赛十四 9），或许能够解释利乏音为何与死人有关。他们和外约但民族的关系，可能是基于乌加列对这地区的传说，同时又可能与他们的神明或以之为名的祖先拉帕（Rapah）有关（见：申三 11、13 注释中讨论利乏音人的附带数据）。

十二 4～5　地理概况　噩王领土的范围从外约但北部的黑门山脉和巴珊，延伸到南面的雅穆克河。他的首都是亚斯他录（加利利海东北二十五哩的亚斯他拉遗址）和以得来（曾经出现在埃及法老杜得模斯三世的年表中，位于今日约旦雅穆克河某支流畔的戴尔阿）。噩王疆土的东界是撒迦，大概即现代的萨珥哈德（见：申三 1～11 注释）。

十二 7～8　地理概况　本段重复乔舒亚记十一 16～17，列出约但河西所征服的土地。此举是按照创世记十五 19～21 所立的约，强调以色列对这地的拥有权；并且作为各支派分地的根据。南界是以东附近的哈拉山（今日之哈拉克山）。北界是黎巴嫩边界，黑门山脚附近的巴力迦得。此外本段又列出了一些地理特征，如「山坡」（见：书十 40，大概指山地下到萨非拉，或犹大旷野下到死海的斜坡）和「旷野」；这是后来犹大支派定居的地区（见：书十五 61）。

十二 9～12　君王名单　这个君王的名单大致依照他们在乔舒亚记六至十一章被以色列人征服的次序。耶利哥和艾城（在伯特利旁边，见：书七 2）出现在乔舒亚记六至八章。记录在乔舒亚记十 3、23 的迦南南部联盟诸王，则列于第 10～12 节。亚述的碑文有时也会列出某位君王在战役中征服的国土和君王之名单。例如提革拉毘列色一世，就描述自己在五年之内，征服了四十二国的土地。撒缦以色一世（Shalmaneser I）则自称摧毁了五十一个城市。

十二 13　底璧　请参看：乔舒亚记十 38 注释对底璧的描述。

十二 13　基德　基德的位置不明。部分学者提出这可能是抄录上的错误，这城该是尼革（和合本：「南地」）西部的迦南城市基拉珥。然而所罗门王有一名官员被描述为基德人（和合本：「基第利人」，代上二十七 28），显示真有一城以此为名。这城有可能是希伯仑北面约七哩的杰杜尔废墟（Khirbet Jedur）。

十二 14　何珥玛　这名的意思是「毁灭」，故此可能用于几个不同的地方。它似乎位于犹大尼革地区的南部，但确实地点依然未有定论（可能的地点包括别是巴东面七哩的米珥遗址〔Tell el-Milh〕，和别是巴东面七哩的马索斯遗址）。这名字和民数记十四 45 以色列初尝败绩，以及击败亚拉得（民二十一 1～3）都有关系。

十二 14　亚拉得　亚拉得遗址（Tell 'Arad）位于尼革南部，别是巴东北偏东十八哩之处。好几个小规模的遗址都与这城镇有关。乔舒亚时代的亚拉得，其实可能是亚拉得遗址东面四哩外的马珥哈塔遗址，或别是巴东面七哩的马索斯遗址（梅沙什废墟）。然而这些遗址中陶器证据的存在与否，却产生了很多不同的意见。值得注意的，是亚拉得遗址在埃及势力影响下，一度是个主要的设防城，但到了初铜器时代末期几乎已经无人在此居住。此外，又有证据显示铁器时代（主前十一世纪）一个无城墙的乡村在此出现，可能正与描述基尼人在此定居的士师记一 16 对应。

十二 15　立拿　请参看：乔舒亚记十 29 注释对立拿的描述。

十二 15　亚杜兰　按考证亚杜兰是位于犹大南部的萨非拉，耶路撒冷西南约十六哩的玛德库尔酋长遗址。它在此虽然只是在被征服君王名单中昙花一现，别处经文却提到它与戴维有关（撒上二十二 1），并且为所罗门的设防城之一（代下十一 7）。先知弥迦在预言中因它在亚述侵略时被毁而哀哭（弥一 15）。

十二 16　玛基大、伯特利　有关玛基大，请参看十章 10 节的注释；伯特利则参看八章 9 节的注释。

十二 17　他普亚　他普亚是以法莲、玛拿西两支派属地之间的边城（见十六 8，十七 7～8），按考证是纳布卢斯东南九哩，位于山顶之上的阿布贾拉德酋长遗址（Tell Sheikh Abu Zarad）。十五章 34 节提到

犹大有一同名的城镇，但该城的地点却未有定论。
十二 17　希弗　城邦希弗的位置未有定论，但最有可能是在玛拿西支派属地的东北部，可能北达多坍谷和基利波山脉。考古学家最近在该地区的勘测结果，显示穆哈法尔遗址（Tell el-Muhaffar）可能是希弗的遗址（有关希弗和西罗非哈地业之间的关系，见十七章 2～3 节的注释）。



亚拉得初铜时代的城门和铁器时代的堡垒

十二 18　亚弗　按照埃及法老杜得模斯三世（主前 1490～1436 年）和法老亚门霍特普二世（主前约 1447～1421 年）的年表，本节的亚弗位于沙仑平原，雅康河（Yarkon River）发源地的拉斯艾因遗址（Tell Ras el-'Ain），在今日的特拉维夫附近。它也是以色列和非利士之间两场战争的战场（撒上四 1，二十九 1）。
十二 18　拉沙仑　依照七十士译本的读法，拉沙仑可能只是亚弗地点的表示（「沙仑的亚弗」），因为其他地方也也有同名的城市（见：书十三 4，王上二十 26～30）。但拉沙仑若是独立城镇的话，它最有可能是在非利士地区附近。
十二 19　玛顿、夏琐　有关这些被征服地点的讨论，可参看十一章 1 节的注释。
十二 20　伸仑、米仑、押煞　有关这些被征服地点的讨论，可参看十一章 1 节的注释。



从亚弗看沙仑平原及雅康河上游

十二 21　他纳　主前二七○○年创建于米吉多西北约四哩，俯瞰耶斯列谷之山顶上，今名蒂因尼克遗址（Tell Ti'innik）的他纳，直到主前十五世纪法老杜得模斯三世，在年表中记录米吉多之役（约主前 1486 年）时，才首次在经外史料中出现。这个耶斯列的城镇位处富庶必争的地区，因此在被征服城市的名单中一再出现。它在乔舒亚的征服名单中出现，也不出乎寻常。他纳起初虽是亚设支派的属地，圣经后来却形容它是玛拿西地业的一部分（书十七 12；士五 19）。按照挖掘的报告，他纳的全盛时期是主前第三千年纪中期，以及主前十七至十四世纪之间。在埃及丧失对本区的控制力，海上民族入侵之后，主前十二世纪中期在此定居的人数十分稀少。然而主前十世纪时新的防御系统开始在此重建，证明王国时代人口再度兴旺。

十二 21　米吉多　由于极具战略价值之耶斯列谷的西边入口、沙仑平原、埃及和美索不达米亚之间的国际沿海商道，都在米吉多的控制之下，无数古代君王都留意到它。米吉多在主前三三○○年肇建于两道泉水旁边。埃及（杜得模斯三世、薛提、兰塞二世的年表，和亚马拿书函）、赫人、美索不达米亚的军队争夺控制这城和穿越叙利亚─巴勒斯坦的经济命脉，以致它被毁后又重建达二十次之多。晚铜器时代城市（文化层第 VIIA）于主前十二世纪被毁，大概发生在海上民族入侵（因有非利士陶器出土），埃及接而失去宗主地位的时候。除了在这个被击败君王名单中出现以外，圣经其他征服记述都没有提及米吉多之名。这城归玛拿西支派所有（书十七 11），但要等到王国时代才被以色列所攻取（士一 27；王上四 12，九 15）。

十二 22　基低斯　加利利地区（加德斯遗址〔Tell Qades〕）和米吉多附近的拿弗他利地区（士四 11，五 19；阿布库代斯遗址〔Tel Abu Kudeis〕），都有以此为名的地方。它在名单此处出现表示这城位于耶斯列谷，但确实地点无法肯定。

十二 22　约念　约念按考证是米吉多西北不远，位于米珥干河〔Wadi Milh〕流入耶斯列谷之处，西布伦边界之上（书十九 11，二十一 34）的约念遗址（Tell Yoqneam）。这城创建于初铜器时代，截至鄂图曼帝国时代为止，一直有人在此居住。它名列在杜得模斯三世征服城邑的名单中，足见其战略地位。主前十三世纪的动乱曾经毁灭这城。可能因为以色列向北扩张，它在主前十一世纪末又再度被毁。

十二 23　多珥　临海城市多珥的创建，最有可能与主前十三世纪时，兰塞二世试图促进叙利亚─巴勒斯坦和爱琴之间贸易的计划有关。非利士人在此居住一段时期之后（埃及温纳蒙旅程的故事见证这一点），这城归所罗门所有，并且成为他的行政中心之一（王上四 11）。它是玛拿西支派的属地，但要到王国时代才被攻取（书十一 2；士一 27）。



从东北鸟瞰米吉多

十二 23　吉甲／戈印　称为吉甲的城市有好几个，遍布古代迦南全地。「戈印」只是「外邦人」的意思，因此这名对于地点的描述没有什么帮助。但部分学者却按照七十士译本的读法，认为这名和士师记四 2 之「戈印的夏罗设」有关（和合本：「外邦人的夏罗设」）。乔舒亚记将这城列于多珥和得撒之间，可能表示它位于沙仑平原东部。

十二 24　得撒　学者一般考证为中央高地纳布卢斯东北七哩的法尔阿遗址（Tell Far'ah）。得撒只有一次出现在圣经中，就是王国时代前，乔舒亚记里被征服君王的名单。它和玛拿西支派的关系，是根据家谱中一位名叫得撒之女子的名字（民二十六 33；书十七 3）。新石器时代（Neolithic Age）已经有人在这地定居，主前一七○○年左右城市规模最大，筑有厚墙和城堡。它在铁器时代中的全盛时期，则在作为北国以色列首都之时（王上十五 21），然而迁都撒玛利亚之后，便式微为次等的驻地。

｛

十三 1～33

外约但的分配

十三 1　古代近东的疆界表　好几个赫人的条约，都包括了类似乔舒亚记十三至十九章的疆界表。其中所列的，是宗主国交托给藩属之土地的边界。土地严格来说虽属宗主所有，宗主却向藩属提供地方性的控制权，并且说明为这法律关系定义之土地的界限。这些地业是向宗主效忠而保有的疆土。赫人与属地塔亨塔萨（Tarhuntassa；位于安那托利亚中南部）所立的条约，记载了现存最详尽的疆界表。这两个条约的宗旨，是标明什么土地属于塔亨塔萨，什么土地属于同为藩属的邻邦。这宗旨与乔舒亚记十三至十九章相仿，因为这段经文的宗旨，也是标明什么土地属于什么支派。划分疆界是宗主的角色，此举表明了宗主对于藩属及其领土的控制权。

十三 2～5　未得之地　在这名单中，有待攻取之地分为三个区域：（一）非利士地，包括非利士人的五大城邦，以及南面阿里什干河与埃及接壤之处（见：书十五 4）；（二）腓尼基海岸地区；以及（三）叙利亚东面的比布罗斯和黎巴嫩山区。以色列人从来没有占领过上述的最后一个区域，惟两者之间仍有贸易上和外交上的关系（王上九 19）。第二个区域中的腓尼基城邦推罗和西顿虽然分给了亚设支派，却从未被攻取（士一 31）。然而他们却肯定是戴维、所罗门政府的盟友（王上五 1，九 11～13）。各种海上民族在非利士地各处定居。几处遗址（最近期一个是米克纳遗址／以革伦遗址）中之被毁文化层，都与非利士人入侵，迦南人被取代相符（有关亚卫人，见：申二 23）。位置未能肯定的城市只有迦特一个

（学者提出谢里阿遗址〔Tell esh-Sheri'ah〕和萨非遗址，后者可能性较高）。
十三 6　地势　本节重提腓尼基地区，但称之为所有西顿人之地。本节可以理解为乔舒亚记十三 5 地理总结的一部分，也可能是全段的结语。但无论如何，它证明了北界确实是号称乔舒亚所攻取的地区（有关米斯利弗玛音的讨论，见：书十一 8 的注释）。
十三 9～13　地势　有关外约但地理的描述，可参看：乔舒亚记十二 2～6，和申命记三 8～17 的注释。
十三 9　米底巴平原　这个米肖尔地区（Mishor，摩押北部）内部，位于约旦首都安曼以南约二十五哩的肥沃高原，归流便支派所有。以色列和摩押争夺本区控制权的多场战争，都在此发生（士三 12～30；撒上十四 47；撒下八 2；代上十九 7）。
十三 10　希实本　有关亚摩利人西宏的王国，以及摩押这个地区的讨论，请参看：民数记二十一 26～30 的注释。
十三 17～20　地点　西宏国中被攻取城市的名单（希实本、雅杂、以得来、底本、米底巴），亦可见于民数记二十一 21～35。民数记三十二 33～41 又宣称本区诸城尽属流便、迦得、玛拿西支派所有。巴末巴力也在巴兰的故事循环（民二十二 41）中出现，好几个城市都名列在利未人城邑的名单中（书二十一）。未经讨论的遗址地点包括有伯巴力勉的遗址马因（米底巴西南四哩）；基底莫的遗址雷梅珥废墟（Khirbet er Remeil），或阿莱扬（'Aleiyan，米底巴东南十五哩）；米法押的遗址内法废墟（Khirbet Nef'a，安曼以南四哩），或贾瓦遗址（Tell Jawah，安曼以南五哩），而最有可能的，则是乌姆拉萨斯（Umm er-Rasas，米底巴东南大约二十哩）；西比玛的遗址库尔恩基布斯废墟（Khirbet qurn el-Kibs）；细列哈沙辖的遗址扎拉特废墟（Khirbet ez-Zarat，离死海不远）；伯昆珥的遗址乌荣穆萨废墟（Khirbet 'Uyun Musa）。
十三 21　米甸的族长　民数记三十一 8 亦同样列出被击败之米甸族长的名单，并且称之为王。以未和利巴只在这两个名单中出现，民数记二十五 15（代上八 30）称苏珥为米甸一个宗族的首领。按照出埃及记十七 10，以色列一名族长也是名叫户珥。利金是个颇为常见的人名（代上二 43～44，七 16）兼地名（书十八 27）。这些名字可能又和外约但和阿拉伯半岛北部之间的几个地方有关，所勾画的是当地商道受谁所操控。
十三 22　巴兰　请参看：民数记二十二章有关巴兰的注释，以及民数记二十五 3 讨论巴力毘珥事件的注释。后者可能是巴兰在此（书十三）丧命的缘由。
十三 24～29　迦得的地势　分派给迦得支派的领土包括了大部分的基列。这地区座落在雅博河以南，直到安曼附近山区的地方。本段中的亚罗珥是在安曼（拉巴）附近，不是乔舒亚记十三 16 中提及较南面的亚罗珥。雅谢大概可以考证为萨尔废墟（Khirbet es-Sar，约在希实本八哩外）。比多宁是在萨珥特（es-Salt）东南约三哩的巴特纳废墟（Khirbet el-Batne）。玛哈念最常被考证为雅博河谷毘努伊勒南面不远的黑加格遗址（Tell Heggag）。底璧可能在它北面不远，但确实位置不明（见：摩六 13）。至于名单上的其他地点，伯亚兰若非拉梅遗址（Tell Rameh），就是黑斯班干河（Wadi Hesban）汇流之处的伊克坦努遗址（Tell Iktanu）。伯宁拉若非布莱珥遗址（Tell Blebil），就是宁林遗址（Tell Nimrin）。疏割大概是雅博河畔的代尔阿拉遗址。撒分是卡夫林吉干河（Wadi Kafrinji）畔的扎伊尔迪叶遗址。
十三 30～31　玛拿西的地势　圣经对于分配给东面的玛拿西半支派土地的描述，不及迦得支派的详细。民数记三十二 39～42 和申命记三 13～14 是其对应经文。其领土大致上从迦得支派北界玛哈念开始往北延伸，包括巴珊大部分的地方（见：书十二 4，十三 11～12），直达黑门山。「睚珥的一切城邑」的位置无法确定，因为虽然分布巴珊各处，这些应该只是安营地点而已（见：民三十二 41；申三 14；代上二 22）。至于玛拿西的后代玛吉，可参看：创世记五十 23 和民数记二十六 29。这个支派属地当与基列北部有关（见：民三十二 39～40；士五 14）。
十四 1～十九 51
地的分配
十四 6　基尼洗族　基尼洗是非以色列人的部族，在地理和人种上与基尼人、迦勒族、俄陀聂族有关（见：创十五 19；民三十二 12；士一 13）。他们的领土包括希伯仑西南，直达死海南面以东一带的地区。这

些小部族在王国成立以后，逐渐被犹大支派所吸收。
十四 15　亚衲族　请参看十一章 21 节的注释。
十四 15　希伯仑　请参看十章 3 节的注释。
十五 2～4　犹大南界的地势　按照民数记三十四 3～5，犹大的南界就是国界。它从死海南端以东的边界开始，延伸到寻的旷野（见：民十三 21，二十 1），最后西临地中海。亚克拉滨坡可能是纳克布萨法（Naqb es-Safa；见：民三十四 4）。加低斯巴尼亚是以色列人横渡旷野时的集结点，亦从此发动侵略（见：民十三 26；申一 19、46）。它的遗址最有可能是在西乃半岛北部艾因干河畔的库代拉特泉。希斯仑、亚达珥、甲加等村落的位置至今不明，但可能和加低斯巴尼亚附近的水井和水泉有关。押们的地点也不能肯定，但有学者认为它是附近多个水泉之一，名叫穆维利泉。埃及小河则是阿里什干河，参看：乔舒亚记十三 3。名单上各地间方向的描述十分笼统，只能提供粗略的方位。
十五 5a　犹大东界　犹大属地的东界是死海。这边界从死海南端以东的边界开始，朝西北延伸到耶利哥和克珥特干河，直上伯特利的山地。河口是指约但河于海拔以下一千二百八十五呎流入死海之处。与不少古国一样，犹大也是以天险为界。
十五 5b ～11　犹大北界　犹大北界从约但河口开始，往西北延伸到耶利哥和克珥特干河。它在耶路撒冷（耶布斯）南面经过，经犹大山地达基列耶琳（代尔阿札尔〔Deir el-Azhar〕），朝伯示麦（鲁梅雷遗址〔Tell er-Rumeileh〕）直达「以革伦（米克纳遗址）北坡」的非利士边界。接着往西贯通梭烈谷直抵雅比聂（代下二十六 6，后称詹尼亚〔Jamnia〕）和地中海。本段提及吉甲构成了问题，因为学者一般相信此地位于犹大领土的北面（书五 9）。亚都冥坡直译为「血坡」，是塔珥阿特丹（Tal'at ed-Damm）。隐示麦是指耶路撒冷南面的一口水井，按考证是橄榄山东的霍德泉（'Ain el-Hod）。隐罗结位于耶路撒冷东面汲沦谷和欣嫩子谷会合之处。尼弗多亚按考证是耶路撒冷西北两哩的利夫塔（Lifta）。
十五 7　底璧　请参看：乔舒亚记十 3 有关这名字的注释。该处经文的底璧是伊矶伦王，是被乔舒亚打败的迦南联盟之一。此外，乔舒亚记十 38 也有一个名叫底璧的城市。本节的底璧也是地名，但有别于乔舒亚记十 38 的城市。它可能是耶路撒冷东北的托格勒特德布尔（Thogret ed-Debr）。
十五 15　基列西弗　这是后来名叫底璧之处的迦南名字（见：士一 11～12）。「基列西弗」是「书城」或「条约镇」之义，可能反映了当地有文士的学院，或是谛结某个条约的地点。圣经记述显示这城位于希伯仑西南，犹大山地的南部。近代的挖掘显示拉布德废墟可能是其遗址。
十五 13～19　地的赐与　迦勒将地赐给俄陀聂和女儿押撒，是古代近东典型的封建式赐与。君王和诸侯往往赏赐土地给将领作为酬报，同时又有开垦无人耕种土地，增添税收的功用（可见于好几条汉摩拉比法律）。又有政府使用这种手法来促使部落土人安居，免得他们为国家的安定和经济带来麻烦（可见于马里文献）。同时提供封地和赐婚（见：撒上十七 25，十八 17），只是强调征服亚衲族人的重要性。由于所得之地颇为干燥，押撒求赐水源（见：创二十六 17～33）并无不是之处，只是驱使父亲更加诚实地面对这个问题而已。
十五 21～32　犹大南部的城镇　这些南部城镇以别是巴为中心，从以东的边界开始，延伸到地中海岸的沙鲁险（见：书十九 6）。以下是位置已被确认的地点：甲薛（撒下二十三 20；尼十一 25）可能是别是巴和亚拉得之间的加雷遗址（Tell Gharreh）；雅姑珥可能是别是巴东面九哩的加拉废墟（Khirbet el-Gharrah）；基拿被考证为亚拉得西南三哩的霍瓦特乌扎（Horvat 'Uza）；加略希斯仑可能是亚拉得北面四哩的卡尔亚特因废墟（Khirbet el-Qaryatein）；亚曼可能是别是巴附近的贝尔纳瓦廷（Be'er Navatim）；摩拉大可能是别是巴东面六哩的瓦廷废墟（Khirbet el-Watin）；巴拉可能是马索斯遗址附近的图卢默德巴（Tulul el-Medbah）；麦玛拿初步考证为塔特里特废墟（Khirbet Tatrit）；三撒拿可能是尼革平原的香萨尼亚特废墟（Khirbet esh-Shamsaniyat）；临门可能是别是巴东北八哩的哈里夫遗址（Tel Halif；见：尼十一 29；亚十四 10）。
十五 33～47　犹大西部的城镇　萨非拉地区（和合本：「高原」）的犹大西部城镇，在名单中自北至南分为四组，以拉吉为中心。包括非利士地及其主要的城邦（以革伦、亚实突、迦萨）的最后一组只是在

名义上归属犹大，因为要到王国时代，这些城邑方始归降。以下是位置已经初步确认的地点：耶末（见：书十 3）是耶路撒冷以西十六哩的雅穆克废墟；洗楠可能是拉吉附近的阿拉克卡尔巴（'Araq el-Kharba）；拉吉是杜韦尔遗址（书十 3），其城防设施曾在王国时代大事扩建；伊矶伦位置至今不明（认为它是黑西遗址〔Tell el-Hesi〕的传统说法并无根据）；立拿可能是萨非遗址或博纳特遗址；以帖是阿特尔废墟（Khirbet el-'Ater）；亚实拿是伊德纳（Idhnah）；尼悉是希伯仑西北八哩的贝特内西布废墟（Khirbet Beit Nesib）；基伊拉是萨非拉东部的基拉废墟（Khirbet Qila：可能是亚马拿泥版中的基珥图〔Qiltu〕）。

十五 48～60　山地城镇　犹大山地是夹在东面的犹大旷野和西面的萨非拉高原之间南北走向的狭长地带。它包括了五个各有村镇的区域（七十士译本：六个），分配给犹大支派。位置已经初步确认的地点如下：沙密是比雷；雅提珥是阿提尔废墟（Khirbet 'Attir；见：撒上三十 27）；亚拿伯是亚拿伯废墟（Khirbet 'Anab）；亚念可能是希伯仑西南七哩的古韦因塔塔废墟（Khirbet Ghuwein et-Tahta）；何伦是在伊林废墟（Khirbet 'Illin）；亚拉位于拉比叶（er-Rabiyeh）；度玛可能是代尔多梅（Deir ed-Domeh；或许是亚马拿书函（EA #256）中的乌杜穆〔Udumu〕）；伯他普亚是在希伯仑西面三哩的塔富（Taffuh）；洗珥是在希伯仑东北五哩的西伊尔（Si'ir）；玛云可能是希伯仑南面不远的马因遗址（Tell Ma'in；见：撒上二十五 2）；迦密是在凯密废墟（Khirbet el-Kermel）；淤他是在雅他（Yatta）；基比亚可能是耶路撒冷西南的哲巴（el-Jeba'）；伯夙是希伯仑北面四哩的图贝卡废墟（Khirbet et-Tubeiqah）；基突可能是杰杜尔废墟；拉巴可能是埃及征服名单和亚马拿文献中提及的鲁布图（Rubutu）。

十五 61～62　旷野城镇　犹大旷野是死海东面沿岸的一段干旱地带（见：诗六十三 1）。高陡的悬崖和深峭的山谷是海岸的特征。比较内陆一点的是犹大山地的东坡，本区山坡的高度在大约十哩之内下降三千多呎，对气候有极大的影响。每年的雨量并不足以维持农务，亦不宜于大规模的长期居留。惟有水泉和水井附近才能维生，因此本段只提到六个城镇。其中有把握知道其位置的只有伯亚拉巴（大概是耶利哥东南三哩，克珥特干河北岸的加拉贝泉〔'Ain el-Gharabeh〕）和隐基底。后者按考证是死海西岸朱尔恩遗址（Tell ej-Jurn）的温泉绿洲。部分学者认为西迦迦是昆兰废墟（Khirbet Qumran）。

十六 1～4　约瑟二支派的疆界　在约但河、死海和耶利哥附近，便雅悯支派的边界上，约瑟二支派的领土与犹大支派的北界最为接近，在耶利哥（属便雅悯支派）城往北延伸。其疆土包括了山地、伯特利，并穿越称为伯亚文旷野（见十八 12）的干旱地带，又往西延伸到基色（见十 33），直达地中海。但这最后一部分只是在名义上归以色列所有而已。

十六 2　伯特利／路斯　路斯和伯特利之间的关系，不是名字更改这么简单（见：创二十八 19；书十八 13；士一 23）。它们其实是两个地方，但在日后历史中伯特利成为了祭仪重镇，名声掩蔽了路斯，使两者合而为一。两个遗址都当在贝廷或其附近（见八 9 的注释）。

十六 5～9　以法莲的疆界　第 1～4 节已经说明了南界。以法莲的疆界往北延伸到示剑一带，然后往东往南伸展到他纳示罗（塔纳福卡废墟〔Khirbet Ta'nah el-Foqa〕）与雅挪哈（雅农废墟〔Khirbet Yanun〕）。本区已经肯定位置的遗址包括了亚他绿（大概是迪阿布酋长遗址〔Tell Sheikh ed-Diab〕或玛札尔遗址〔Tell Mazar〕）和拿拉（耶利哥附近的吉斯尔遗址〔Tell el-Jisr〕或梅夫吉尔废墟）。其领土的西端包括了他普亚（大概是阿布贾拉德酋长遗址；见：书十七 7～8）。

十六 10　苦工　被征服的人组成苦役队或担任下贱工作（见：书九 27），是很常见的作法。强迫劳工也是帝王和暴君滥用权力的结果之一。他们强征壮丁以为徭役，进行建筑道路、桥梁、城墙等工作（见：王上五 13～14，十二 4；此外，主前六世纪的古列圆柱，亦以此为巴比伦王拿波尼度所犯的罪行之一）。按照亚马拿文献，同时代的米吉多王也有这个作法。

十七 3～4　西罗非哈的女儿　请参看：民数记三十六 1～13，讨论女儿之继承权利的注释。

十七 7～11　玛拿西的疆界　本段对这支派范围的描述颇为含糊，只说其领土在以法莲的北邻，示剑一带，延伸至与亚设支派毗邻。领土有时亦会重迭，至少他普亚城（见：书十二 17）属于以法莲，但其周围的区域却分配给玛拿西（见：书十六 9）。西界是地中海，东面与以萨迦接壤。在其他支派境内分配给玛拿西的城市，除多珥以外，全在以斯德伦平原（Plain of Esdraelon；耶斯列平原东部不包括耶斯列

谷的地区；见：书十二 21）之上。这些城市计有伯善（胡斯恩遗址〔Tell el-Husn〕）、米吉多（穆特瑟林遗址〔Tell el-Mutesellim〕），纳布卢斯附近的以伯莲，迦密山南面沿海的多珥，隐多珥（拿撒勒东南七哩）、他纳（米吉多西北四哩的蒂因尼克遗址）。

十七 16　铁车　本节和士师记一 19 都以敌方有铁车，作为以色列人不能完全征服迦南各地的理由。铁器是赫人和海上民族在主前十二世纪引进的科技。但这科技要到主前十世纪，才在叙利亚─巴勒斯坦文化中普及起来。征服记述中提到的铁车，最有可能是指车身加铁巩固，或轮子包铁的战车。其上可能还安装了钉子或箭头，以增加其重量，并使这武器在冲入对方步兵阵中时更具破坏力。然而车辆能否灵活，以及拉车之马的体型和气力是否足够，对于加铁的分量都构成了限制。

十七 16　伯善　伯善位于耶斯列谷的东端，把守进出约但河谷的重要商道。玛拿西虽然分得此地，却因为其中居民使用铁车，未能在乔舒亚时代把它攻取。直到王国时代，迦南人一直保有这座孤城（撒上三十一 10～12），最后才成为所罗门王的行政区域之一（王上四 12）。现今在此的是个双重的遗址，罗马／拜占庭城市西古提坡里斯（Scythopolis）建在遗址底部旁边。考古学调查证明了铜石器时代（主前 4500～3300 年）以降，一直有人在此定居。这地首先隶属埃及（始于主前十六世纪杜得模斯三世），后来则受海上民族和以色列统治。水源充足（贾卢尔德干河）、田地宜于耕种、地点具战略性，都是保证这地居民历来丰足的条件。（译注：圣经其他地方作伯善〔Beth Shean〕的城，塞缪尔记称为伯珊〔Beth Shan〕。）

十八 1　祭仪中心示罗　示罗（塞农废墟〔Khirbet Seilun〕）位于以法莲山地伯特利和示剑之间一个肥沃的山谷中，整个铁器时代都有人在此定居，并且在历史中好几个时候都有重要的建筑。这些建筑物包括了城门系统和及可能是庙宇的复合建筑。主前十一世纪中期的毁灭层可能与塞缪尔记上四 1～10 非利士人夺取约柜同时。士师记二十一 19～23 记载当地有王国时代前之宗教活动，后期的正典（诗七十八 60；耶七 12～15）更显示耶路撒冷圣殿落成以前，这是一个祭仪中心。

十八 4～8　古代地图的制作　地图的绘制至少可以上溯到主前第三千年纪。挖掘出来的泥版上面有些刻着地图。最值得一提的是美索不达米亚城市尼普尔的地图集（来自主前 1500 年），以及巴比伦人的「世界」地图（主前第一千年纪中期）。埃及又有一个来自兰塞二世年间（主前十三世纪）的采矿地图。

十八 6～10　拈阄　藉拈阄断定神明旨意，是占卜法的一种。请参看：出埃及记二十八 30，有关「乌陵和土明」，和民数记二十六 55，有关拈阄之应用的注释。支派的排名是按照逻辑上的次序，可见拈阄所定的不是哪个支派可以先来挑选，而是各支派按既定的次序差派代表，然后拈阄决定该支派所得的是哪片土地。古代近东瓜分父亲遗产的惯例，是长子先挑选自己的分，其他继承人则拈阄分配。

十八 11～20　便雅悯的分　便雅悯的领土位于犹大和约瑟之间，犹大的北界与便雅悯的南界大致相同。便雅悯的北界则沿着以法莲的边界至基列耶琳为止，并不延伸到地中海，藉以保留土地给但支派。本段形容的次序是自东而西（始于约但河流入死海之处），从耶利哥北邻，延伸穿越山地，转南到路斯（伯特利）的山坡，直达伯和仑和基列巴力（又称基列耶琳），亦即是西界的终点。这边界经过欣嫩子谷，证明了耶路撒冷在便雅悯属地之内。

十八 14　伯和仑　伯和仑是个双子城，上伯和仑（基遍西北两哩的贝特乌尔福卡）和下伯和仑（再往西北约一哩半，海拔高度却低约 1,000 呎的贝特乌尔塔塔）。有学者认为这城是亚马拿书函中的比特宁努他。伯和仑山隘通往的亚雅仑谷（亚马拿文献称为艾雅隆纳）是山地和沿海平原之间的主要通道。乔舒亚记十六章和十八章所提的虽然不能肯定是上伯和仑还是下伯和仑，二者把守商道的重任却可能是它们在圣经作者心目中合而为一的理由。

十八 15　基列耶琳　基列耶琳，即「树林城」，亦即是耶路撒冷北面八哩之处的代尔阿札尔，位于便雅悯和犹大支派属地交界之处。乔舒亚记十五 9 称之为巴拉，乔舒亚记十五 60 和十八 14 则称之为基列巴力。侵略记述（书九～十）和约柜暂时退隐（撒上六 19～七 2）的史事，都曾经提及此地。

十八 21～28　便雅悯的城邑　虽然有些城市的位置未能确定，好几个城市都已得到考证。巴拉是亚拿突东北面的法拉废墟（Khirbet el-Farah）；俄弗拉是伯特利东北四哩的泰伊贝（et-Taiyibeh）；迦巴可能是

伯特利北面七哩的特珥废墟（Khirbet et-Tell）；基遍一般考证为耶路撒冷西北四哩的吉布（见：书九 3～5）；拉玛是耶路撒冷北面五哩的拉姆（er-Ram）；比录可能是比雷；米斯巴可能是纳斯贝遗址（Tell en-Nasbeh）；基非拉是吉布西南的克非雷废墟；摩撒可能是耶路撒冷西面的贝特米泽废墟（Khirbet Beit Mizze）；基比亚─基列可能是称为「基列耶琳山」（见：撒上七 1～2）的邱坛。

十九 1～9　西缅的分　西缅的领土被形容为「在犹大人地业中间」，故此这支派可能很早便被吞并或同化，只余下原有属地的名称给人缅怀。本段的城市大都在尼革（「南地」），其余两个（以帖、亚珊）在萨非拉（「高原」，见：书十五 21～32）。上文没有讨论过的城市中，伯玛加博「战车之家」和哈萨苏撒「马匹村」可能只是绰号，不是地名，或许亦即是麦玛拿和三撒拿（书十五 31）。

十九 8　巴拉比珥　此地可能与十五章 24 节的比亚绿相同（见：代上四 33 的巴力），其位置大概是在别是巴的东邻。「南地的拉玛」一语（即「尼革的高地」）表示这是一个邱坛，或进行祭仪的地点（见：撒上三十 27；和合本：「南地拉末」）。

十九 10～16　西布伦的分　拿撒勒之名虽未出现，却是这分地业的定位点。边界和大部分的城市都是以这个城市为轴心，往东、西延伸。北界是在提比哩亚以西约十二哩，拿撒勒西北六哩的临门（今日的龙曼纳〔Rummaneh〕）。撒立──大概是拿撒勒东南五哩的沙杜德遗址（Tell Shadud）──是另一个面西的定位点，边界由此沿着基顺河延伸，直到约念为止（见：书十二 22）。东极远达以萨迦的领土，即拿撒勒东南两哩左右。在此提及的地点有大比拉（他泊山附近的达布里叶〔Daburiyeh〕）和雅非亚（拿撒勒东南面的亚法〔Yafa〕）。西布伦与海岸惟一的关联（虽则似乎不合创四十九 13 和申三十三 18～19），是它和亚柯之间的贸易，这贸易可能是透过附近的城市拿哈拉（纳珥遗址〔Tell en-Nahl〕）进行。但西布伦的领土并不延伸到地中海。

十九 15　伯利恒　这个位于西布伦之拿哈拉西北的城市，与南部犹大境内的伯利恒并不相同。士师以比赞埋葬于此（士十二 9～10）。时至今日，这附近尚有一条阿拉伯人的村落，保存了贝特拉恒（Beit-Lahm）之名。

十九 17～23　以萨迦的分　这片土地主要是在玛拿西以北，亚设以东，拿弗他利以南的耶斯列谷之内。其北界从他泊山，延伸到约但河加利利海南面不远的部分。本区极不稳定，并且很具战略性，埃及法老杜得模斯三世（提及亚拿哈拉、基善）和薛提一世（提及利篾＝耶末，大概与伯善以北六哩的雅尔穆塔山〔Mount Yarmuta〕相同）的年表都反映了这一点。其他位置已经确认的地点如下：耶斯列是基利波山西北的泽林（Zer'in）；基苏律即吉斯绿他泊（书十九 12），是拿撒勒东南两哩的伊克萨珥（Iksal）；书念是耶斯列东北三哩的索伦（Solem）。

十九 24～31　亚设的分　亚设位于亚柯平原，在西布伦和拿弗他利的西面，往北延伸到腓尼基海港推罗、西顿。这地区在埃及的王室年表中也有很显著的地位。杜得模斯三世攻取迦南城镇的名单包括黑甲（大概是哈尔巴吉遗址〔Tell el-Harbaj〕或卡西斯遗址〔Tell el-Qassis〕）、押煞（见：书十一 1）、米沙勒（在迦密山附近）、亚拉米勒；兰塞二世的名单则有加拿（推罗东南七哩）。其他位置已经确认的地点如下：迦步勒是卡布勒（Kabul）；义伯仑是亚柯东北十哩的阿布代废墟（Khirbet 'Abdeh）；乌玛可能是亚柯；利合（十九 30；有别于十九 28 的利合）可能是亚柯东面七哩的加尔比遗址〔Tell al-Gharbi〕。提及推罗和西顿并不表示这些地方已被占领。本段的可能只是理论上而非实际上的疆界。然而属于这些城邦的乡村可能在不同的时代，受以色列所控制。

十九 29　亚革悉　位于亚柯北面的亚革悉虽然分给亚设支派，却从来没有被他们攻取（士一 31）。遗址的挖掘证明从中铜器时代第一期到罗马时期，当地是个兴隆的贸易中心。它几度被洗劫，然后又再重建。主前八世纪是其全盛时期，直到主前七○一年毁于西拿基立手下为止。此地不可与十五章 44 节中位于萨非拉，分给犹大的同名城市混淆。

十九 32～39　拿弗他利的分　他泊山是本支派地业的主要基准点。拿弗他利的南界沿着法贾斯河谷（Wadi Fajjas）往东，直到约但河为止。这一点也略有争议，原因是「撒拿音的橡树」位置不明（见：士四 11），但以之为南界的看法可能性最高。在这界在线的位置已经认定的地点如下：希利弗（他泊山

附近的阿巴塔特废墟〔Khirbet 'Arbathath〕）、亚大米尼吉（特珥废墟）、雅比聂（纳安遗址〔Tell en-Na'am〕）、拉共（曼苏拉废墟〔Khirbet el-Mansurah〕）。户割的确实位置颇有争议，但大部分学者考证为加利利海西岸的雅库克（Yaquq）。其他位置已经确认的地点如下：亚大玛大概是约但河流入加利利海之处西北两哩半的哈贾尔达姆（Hajar ed-Damm）；以利稳是黎巴嫩边界上的雅龙（Yarun）；有关夏琐的讨论，可参看十一章 1 节的注释；基低斯是在今日已被排干之胡列湖（Lake Huleh）的北面。

十九 40～48　但支派的分　但支派在便雅悯以西，从梭烈溪到约帕旁的雅康河，虽然分到了颇为广大的一片土地，他们实际占用的，大概不会超过其中一小部分。大部分的地区初时受非利士人，后来则被亚述人所控制。所罗门年间这地属于他的南区，并为犹大的一部分。原属于但的伯示麦（鲁梅雷遗址）就是一例，它后来被列为犹大境内的利未人城邑（二十一 16）。其他属于但支派的地点如下：色拉宾在基色以东，大概是瑟珥比特（Selbit；见：士一 35）；亚雅仑（曾在亚马拿文献中提及）大概是基色东面五哩的雅洛（Yalo）；亭拿他是伯示麦西北五哩的巴塔希遗址；基比顿曾在杜得模斯三世战事表中提及，大概是默拉特遗址（Tell el-Melat）；比尼比拉曾在西拿基立的年表中出现，位于接近约帕之阿拉伯村落凯里亚（el-Kheiriyah）的附近；拉昆可能是一条河，也可能是约帕附近的雷凯特遗址（Tell er-Reqqeit）。

十九 47　利善　但支派大概因为非利士人的压力被逼迁徙（见：士十八）。他们北上到利善（拉亿），将之易名为但，后来到了耶罗波安治下，成为主要的祭仪中心。这个城邦（这一带最大的城市，占地约五十英亩）位于胡列盆地以北，通往大马色的路上，有泉水之利；这泉是约但河的水源之一。埃及的碎陶咒诅文献和马里书函，都反映了其重要性。

十九 50　亭拿西拉　这城又称亭拿希烈（士二 9），是在全体支派各得土地之后，分给乔舒亚的地业。地名上的差异可能与地业分配有关，因为「西拉」是「剩余」的意思。这个通俗词源可能改变了原有的地名。亭拿西拉虽在以法莲境内，却是乔舒亚家族专有的政治飞地（即独立地区）。这地被考证为示剑西南约十二哩的蒂布纳废墟（Khirbet Tibnah）。当地的挖掘证明了铁器时代第一期曾经有人在此大事定居重建（见：书十九 50）。

二十 1～9　逃城　请参看：民数记三十五章的注释。

二十一 1～45

利未人的城邑

二十一 1～2　利未人城邑的概念　请参看：民数记三十五 1～5 的注释。

二十一 3～40　在全地分配城镇　民数记三十五 1～5，将城镇和牧原入息的一部分拨归供养利未人之用的律法，在此以拈阄──交给神作决定──的形式实施。但是支派与支派相比，仍然有不均匀的现象，并且这不均之处与各支派的人数亦无关系。其中一个可能，是其分配是按召利未人各宗族的大小而作出的。

二十一 3～40　利未人的城邑　有些利未人的城邑是著名的祭仪中心（希伯仑、示剑），有一些如亚拿突等是与后期的利未人团体（亚比亚他的后裔）有关，但也有一些城镇是在前线或疆界地区，可能是「殖民地」或边城。如是者第 11～15 节的地点是在非利士的边界；第 28～35 节的城市所循的则是以色列的北方和沿海，毗邻受米吉多等强盛之迦南城邦所控制之地区的疆界；第 36～39 节的则是约但河东，在所罗门王以后以色列失去控制的地带。如下是本段名单中上文没有讨论，但位置已经认定的城市：雅提珥是希伯仑西南十三哩的阿提尔废墟；以实提莫是希伯仑西南八哩的萨穆（es-Samu'），在此出土的有铁器时代的文物；亚珊（不是亚因，代上六 59）是别是巴西北一哩多的阿桑废墟（Khirbet 'Asan）；淤他是希伯仑西南五哩的雅他；迦巴是耶路撒冷东北六哩的哲巴；亚勒们是亚拿突东北一哩的阿珥米特废墟（Khirbet Almit）；曾在主前七○一年西拿基立的年表中出现的伊利提基，是基色西北的默拉特遗址；亚雅仑是耶路撒冷西北十二哩的雅洛；押顿大概是亚革悉东面四哩的阿布代废墟；基低斯是夏琐北面六哩的加德斯遗址，此地初铜器时代的文化层比较清楚，铁器时代的则比较零散；丁拿大概是拿撒勒西北六哩的龙曼纳。

二十一 16　伯示麦　这镇位于萨非拉东北部，梭烈谷的非利士边界上，按考证是鲁梅雷遗址。遗址的挖掘证明从中铜器时代第一期到罗马时期，当地几乎不断有人居住。它在圣经记载中最重要的角色，是在

塞缪尔记上六 9～15 约柜被掳的事件中。伯示麦在成为以色列联合王国的行政驻地以前，曾在主前十一世纪被毁（罗波安并没有在此设防，主前九世纪可能有一段时间无人在此居往）。本地出土的文物包括了亚门霍特普三世（Amenhotep III）和兰塞二世的埃及圣甲虫（护身符），以及乌加列语的泥版，反映了这个位置具战略性的城市与其他地方的贸易联系。



鸟瞰伯示麦

二十一 18　亚拿突　位于耶路撒冷东北三哩拉斯卡鲁贝（Ras el-Kharrubeh）的亚拿突，是便雅悯境内的利未人城邑。亚比亚他一族被流放于此（王上二 26），此地也是先知杰里迈亚的故乡（耶一 1）。挖掘的勘测证实了铁器时代第一期至拜占庭时代，一直有人在此定居。

二十一 21　示剑　请参看：创世记十二 6；乔舒亚记二十四 1；和士师记九 1 的注释。

二十一 21　基色　把守着海岸前往耶路撒冷之战略性要道的基色，遗址在兰莱（Ramleh）东南五哩之哲色遗址。在铜石器时代（主前 3400～3300 年）开始，此地已经有人类定居的迹象，但在主前二四○○年至二○○○年间，却有一段长期荒凉的时期。基色在中铜器时代重建，主前一八○○年后成为主要的设防城。主前一六五○年之后在此建筑的「邱坛」，自南至北排列了十个柱像或独立石碑。杜得模斯三世的战事（约主前 1482 年），可能是这个文化层被毁的缘由。亚马拿时代是另一个全盛时期，这时基色是埃及控制迦南的首要据点之一。铁器时代第一期的主前十二至十一世纪，此地受非利士人所操纵。以色列人于所罗门在位期间，才首次占据这城（王上九 15～17），在此的挖掘发现了典型所罗门式的夹壁城墙和多门室的城门，与米吉多和夏琐发现的相仿。



基色的所罗门式城门

二十一 24　迦特临门　按考证这城与两个相邻的遗址有关：阿布泽通遗址（Tell Abu Zeitun）和哲里舍遗址（Tell Jerishe）。两个遗址都在今日的特拉维夫附近，距离地中海不超过两哩，并且很接近雅康河。可能两地都是这城的遗址。因为暂弃城址之后，往往在附近另建同名的新城。此地可能是杜得模斯三世城市名单中，称为 knt 的迦特；又有可能是亚马拿版片中提及的吉蒂临蒙尼（Giti-rimuni）。
二十一 38　基列的拉末　基列的拉末原本是分给迦得支派的土地，申命记四 43 把它指定为逃城，乔舒亚记的名单更将之列为利未人的城邑。由于经文的描述并不清楚，而叙利亚边境亦有好几个与之相符的遗址，这城的实际地点无法肯定。可能性最高的一个是在现代叙利亚和约旦边界之上，兰撒南面三哩的兰米思遗址（Tell Ramith），在此出土的包括了铁器时代的文物。
二十一 43～45　古代近东记述战绩的概括性语言　在古代近东王室年表中，使用神圣统治者按神计划，英明勇武地完全占领，彻底征服某处地方等话语作结，是颇为常见的作法。例如亚述王西拿基立对他第三次战役的记载（包括主前七○一年围攻耶路撒冷），不但包括攻取城市的名单（梅雷他石碑和摩押石碑也有类似的名单），结语更描述他成就的伟大。同样，法老杜得模斯三世的阿尔曼特石碑（Armant Stele；主前 1468 年）亦有描述「这位良善之神在每次特出的事件中，所成就之英勇得胜作为」的结语。这种话是古代近东征服年表记录中，十分普遍的文学特色之一（进一步讨论，见十 40 的注释）。
｛

二十二 1～34
与外约但支派之间的误会
二十二 8　战利品的性质　成功征服的结果，是从被击败的城邑和居民手上获取大量的各种战利品。按照古代的经济系统和对对象的评价，本段算是颇为典型。分享掠物的命令表示各支派在目标上团结一致，并有助于将来彼此的合作（见：撒上三十 16～25）。
二十二 9　示罗　有关这地作为以色列人聚集和作为祭仪中心的角色，可参看十八章 1 节的注释。
二十二 10　基利绿　第十八章 17 节似乎交替使用基利绿（和合本意译为「一带」）和吉甲，本节可能也是如此（梵谛冈抄本〔Codex Vaticanus〕更以吉甲取代基利绿）。然而本段的重点似乎是约但河东的支派，在迦南最边缘的地方，建立未经许可的祭坛。几乎所有学者都认为吉甲是在约但河畔，耶利哥东北不远的地方。

二十二 9～34　祭坛模棱两可的用处　流便迦得支派的人建筑祭坛，驱使住在约但河西的其他支派，担心他们是否有意设立另一个祭仪中心，与示罗分庭抗礼。这场争议不寻常之处，是其主角是祭司非尼哈而非乔舒亚，这一点进一步强调此事与礼仪有关。但基列地的支派亦迅速指出他们建筑祭坛的用意不是献祭，而是作为他们与耶和华及其他支派立约结盟的纪念碑（参四 19～24）。坛「看着高大」的解释，是作为团结的巨大记号，而非宗教上的竞争。这样一来，吉甲继续作为立约的集合点（九 6～15），示罗和以后的耶路撒冷则扮演祭祀中心的角色。

二十二 11～20　背约为讨伐之由　违犯协议之中任何条款或盟约都能导致战争，是条约文件中标准的规定。例如在法老兰塞二世和赫人君王哈图西利斯三世之间的条约中（约主前 1280 年），二王就向违犯联盟之人宣告咒诅，并且召请一系列神明作为见证。对流便和迦得人作出的指控表示，盟约联系不但要求他们在征服的期间和征服之后保持军事上的联盟，更要以示罗为祭仪中心。强调示罗可能反映这是祭司所关注的事务，与政治因素无关。在此支派之间的对立显然是由于用意方面的误解，又或与能否有渡过约但河之自由通行权有关（见：士十二 1～6）。

二十二 17　拜毘珥的罪　在此提到的是以色列从前崇拜巴力毘珥所犯的祭拜偶像的罪行（见：民二十五 3、4、6、8 的注释）。他们认为流便和迦得人建立未经许可的祭坛，能够影响人崇拜假神，再次招来神的震怒（在民二十五导致瘟疫）。

二十二 34　为祭坛命名　给地方和纪念碑起名，作为重要大事的纪念，在圣经颇为常见。例如创世记十六 7～14 神向夏甲显现，导致附近一井命名为庇耳拉海莱（即「看见我的永生者之井」的意思）。同样基甸在士师记六 24 称新建之祭坛为「耶和华沙龙」（即「耶和华是平安」的意思）。

二十三 1～16

乔舒亚对领袖的训话

二十三 1　年代小注　圣经没有表示乔舒亚对百姓领袖的「最后赠言」，究竟紧接在乔舒亚记二十二章的事件之后发生，或者本身是导致乔舒亚记二十四章更新盟约仪式的事件（留意本段绝口不提演说的地点）。最重要的一点可能是征服完成（进入神所应许的安息），和乔舒亚结束领导地位之间的关联。

二十三 2　领袖的种类　摩西在出埃及记十八 21～22 指派了一组官员担任审判官之职，来减轻他作为领导者的负担。在征服期间，圣经在不同场合之中，亦提及过几种不同的支派、宗族领袖：长老（书七 6，八 33）、审判官（八 33）、官长（一 10，三 2，八 33）。这些人帮助乔舒亚咨询行政、军事事务，并且执行他的命令，在营中负责组织和维持法纪的工作。但他们在经文之中也有礼仪上的功用。

在其他经文中，这些领袖在重要的仪式和缔结盟约等场合中，充任百姓的代表（见：出二十四 1；民十一 16）。此外，他们在司法上的角色，亦经常在圣经中提及（申十六 18，十九 16～18，二十一 1～4、20）。



示剑在中铜器时代的城门

二十三 13　受压制的比方　引诱他们犯罪的其他文化和其他神祇，被形容为各种陷阱、奴隶贩子的鞭笞、能使游人失明的利刺。不可被混合宗教所诱惑，是圣经一再提出的警告（出二十三 33，三十四 12；民三十三 55；申七 16）。本节的比方虽然听来有些地方性智慧文学的味道（见：诗六十九 22；箴二十九 6），却与盟约关系、悖逆结果等概念有密切的关系。

{

二十四 1～27

更新盟约

二十四 1　示剑　位于以法莲山地，耶路撒冷以北三十五哩的示剑（巴拉塔遗址），支配了基利心山和以巴路山之间的山隘和商道。其考古史从铜石器时代起，到希腊时代为止，一共包括了二十四个文化层。中铜器时代期间显然是许克所斯人统治或操纵这城，在此兴建了巨大的护堤和庙宇。埃及于主前十六世纪复兴，彻底摧毁了中铜器时代第三期的城市。然而这城在晚铜器时代重建，亚马拿文献提到它是当地君王拉布阿尤的根据地，拉布阿尤虽然向埃及表示效忠，却在迦南北部建立了自己的小帝国（约主前 1400 年）。遗址的铁器时代并没有毁灭层，因此以色列人可能没有经历过什么重大的争战，便获取了这城的控制权（乔舒亚攻取城市的名单并没有包括示剑；十二 7～23）。它被挑选为乔舒亚更新盟约典礼的举行场所，可能是基于与列祖的关系（创十二 6 亚伯拉罕的祭坛；创三十三 18～20 雅各布在此买地；创三十四底拿被强奸之处）。典礼在卫城之上迦南人神殿的所在地或其附近举行，可能亦含有以色列人宣称他们的神是超乎一切迦南神祇的意思（进一步数据，见：士九 1 的注释）。

二十四 1　领袖的种类　请参看二十三章 2 节的注释。

二十四 2～27　盟约的格式　这个更新盟约典礼的程序，与古代条约以及申命记的格式相同。有关「古代近东条约和盟约」的讨论，请参看申命记开首的附论（232 页）。

二十四 2　以色列的异教背景　列祖的本乡美索不达米亚，是个充满多神宗教传统的地方。本段指出埃布尔兰一家崇拜不少的神明，本城的守护神、祖先的神明，以及有能力医治疾病或导致丰饶的神祇，都在崇拜之列。惟有耶和华的盟约应许，才使他们戒除这种作为（见：创世记十二章有关「亚伯拉罕的信仰」之附论，52 页）。这是重要的证据，证明亚伯拉罕并没有承袭某个不绝如缕的古代一神信仰传统。

二十四 2　大河那边　这是一个专门用语，指幼发拉底河西岸的地区。例如他拉在创世记十一 31 所迁往的哈兰，就是在幼发拉底河的西岸。严格地说，吾珥也是在幼发拉底河的西岸。然而按照美索不达米亚的战争年表，和后期波斯的行政文件（见：拉七 21）所反映这城所在的省分，表示本节所指的是幼发拉底河北部，西入叙利亚、腓尼基／巴勒斯坦的地区。
二十四 5～7　红海　进一步资料，可参看：出埃及记十三～十四章的注释。
二十四 8　亚摩利人之地　进一步资料，可参看：民数记二十一 21～35 的注释。
二十四 9～11　巴兰和摩押人　进一步资料，可参看：民数记二十二～二十四章的注释。
二十四 11　黄蜂　译作「黄蜂」之字眼的确实意义不明。七十士译本（旧约最古老的希腊文译本）作「黄蜂」或「胡蜂」，很多解经家都接受这是象征神的干预，为以色列人的征服开路。军队往往可以用昆虫来比喻，如：蜂子、苍蝇（赛七 18～19）、蝗虫（珥一～二）。然而有些学者认为这是「埃及」一名的双关语（见：出二十三 28 注释），或是直指埃及，因为这是象征下埃及的昆虫。若然，这话是指埃及以往入侵巴勒斯坦，对以色列的战事有所帮助。又有学者将这字译作「瘟疫」、「恐怖」。
二十四 1～27　更新盟约的典礼　圣经经文中共有四个可识别的更新盟约典礼。这些典礼不但表示重申立约条款，并且更代表以色列史进入新的一个阶段（见：出二十四 1～8；王下二十三 1～3、21～22；尼八 5～9）。每个典礼都包括召集百姓，重述神大能的作为或宣读律法，百姓重申对盟约的效忠，以及举行献祭或节期庆典。乔舒亚在示剑的作为表示过去（出埃及与征服迦南）已经完满结束，并且展望百姓在应许之地定居的将来。
二十四 26　石头和橡树　立石和称圣的树木或树林，是迦南人（见乌加列的《阿赫特史诗》）和早期以色列人祭仪场所的一部分（立石，见：创二十八 18～22；出二十四 4；撒下十八 18；树木，见：创十二 6；申十一 30；士六 11，九 6；撒上十 3）。虽然两者都受到后期正典的谴责（出二十三 24；利二十六 1；申十二 2；王下十六 4），在此的使用却很自然。其功用可能也是纪念重要事件（如书四 2～9，纪念渡过约但河的十二磁石头）。此外，这石和木也有使更新盟约的典礼，有别于示剑之巴力庙宇的作用。
二十四 28～33
乔舒亚的去世和安葬
二十四 30　迦实山　这山的位置虽然不明，却应该是在以法莲山地，亭拿西拉（蒂布纳废墟）以南的地方。如此它当在示剑西南二十哩左右之处。
二十四 32　以色列列祖在迦南的坟地　列祖所用的两块坟地都是从此地的原居民买来的。第一个坟地麦比拉洞，是亚伯拉罕在希伯仑附近，从赫人以弗仑手上买来的。亚伯拉罕、撒拉、艾萨克、利百加、雅各布都在此安葬。只有拉结不是在此埋葬，原因是她在伯利恒附近猝死于难产（创三十五 19）。雅各布在她坟墓立碑，是这地区游牧民族安葬于坟丘（tumulus）的习俗。

按照乔舒亚记的记录，埋葬约瑟的地点是示剑附近，雅各布向哈抹买来的牧野。身为移民的列祖无法在家冢安葬，他们必须永久把地买下，免得坟墓被人干扰，或失去前往坟墓的权利。乔舒亚和伊莱贾撒的坟墓却与此不同，他们是埋葬在征服得来，分配给他们及其子孙的土地上。
二十四 33　小山　新国际本作「基比亚」，和合本（意译）作「小山」。亚伦之子伊莱贾撒的坟墓是在以法莲属地。优西比乌记载它是在戈夫纳（Gophna）以北五哩之处。然而名叫基比亚的地点有好几个，经文可能只是称之为「非尼哈的小山」而已。这种地方性的地名暂时是无法辨识的。
{

士師記
一 1～二 5
得地的嘗試
一 1～2　默示的資訊　古代近東軍隊交戰之前，雙方司令有透過默示或兆頭，向神明尋求幫助和資訊的慣例（見二十 18）。例如亞述王室碑文假定戰爭是「奉亞述神之命」而有的。但要知道這呼籲的性質和緊急程度，卻需使用一系列的占卜方法，如：檢驗牲畜內臟、拈鬮，或觀察自然現象，如鳥飛途徑或雲彩的形狀等。默示或回應經常能夠左右他們（一）是否在當日作戰，（二）當用何種戰略。
一 3　西緬和猶大的領土　約書亞記十九 1～9 分派給西緬支派的地業，是在巴勒斯坦南部「猶大人地業中間」。這兩個毗鄰的支派結伴合作十分合理。然而西緬後來終於被大族猶大所同化。於是猶大邀請他們一同得地為業，實質上就變成了西緬支派被吞併的邀請。
一 4　比色　這是猶大和西緬與迦南人和比利洗人打仗，擊敗其領袖亞多尼比色的戰場。這地雖然沒有地理資料在士師記出現，掃羅王的史事（撒上十一 8～11）卻提到過這個地名。這段經文顯示比色是個宜於集結軍隊的平原，位於約但河的東畔，距離基列雅比（瑪克盧布〔El Maklub〕）西南不超過十二至十五哩。勘測示劍和約但河谷的結果顯示，（發現在鐵器時代文物的）薩珥哈布廢墟（Khirbet Salhab）很可能就是比色的遺址。
一 6　砍斷手腳的大姆指　這種殘人肢體的手段和撒母耳記上十一 2 之剜出右眼的目的，同樣都是一方面侮辱俘虜，一方面防止他們再度成為戰士。對這些腳步不穩，不能再握牢槍劍弓箭的人來說，行乞是惟一維生之途。來自撒縵以色三世年間（主前九世紀）的亞述浮雕，有描繪戰俘被傷殘和肢解的場面。
一 7　在桌子底下拾取零碎食物　這些傷殘無助的俘虜除了在俘獲他們之人桌邊乞食以外，完全走投無路。他們像狗一般在桌子底下吃冷飯殘羹，供人展示，是要表明征服者的大能（伊勒神如此對待與他對敵的神祇，是烏加列文獻中的對應例證）。亞多尼比色如今淪落到他以往傷殘的七十位王的困境，正是本段尖刻之處。
一 7～8　耶路撒冷　本段雖然描述耶路撒冷被掠焚燒，定居時代所有其他談及這城及其中耶布斯居民的段落，皆顯示猶大（書十五 63）和便雅憫（士一 21）支派，都無法得到這地，在此定居。它在士師記十九 10～12 中，仍被視作外邦城市。由於這段期間（亞馬拿瓦解和海上民族造成動盪之後的時代）沒有考古資料，這問題無法得到解答。部分解經家提出被攻打焚燒的，是城中沒有城牆保護的一部分，但這是無法證實的理論。最後要等到大衛才把這城攻陷，變成以色列的首都（撒下五 6～10）。
一 9　地理概況　本節所反映的動向是自北而南的。其中包括在猶大山地南部朝希伯侖和尼革（和合本：「南地」）北部前進，以及朝西面前往薩非拉（和合本：「高原」）和非利士海岸。暗示他們的意思，是盡可能佔領分配給猶大（書十五 1～12、21～63）和迦勒（書十五 13～19）的土地。
一 10　希伯侖　希伯侖是在別是巴東北二十三哩，耶路撒冷東南十九哩的魯梅達山（Jebel Rumeidah）上，通往薩非拉、尼革西部、耶路撒冷的大道交會之處。經文中提及的舊名基列亞巴（見：創二十三 2；尼十一 25），可能表示它是亞衲族部落的集中地（書十四 15，十五 13）。有關此地的進一步資料，可參看：約書亞記十 3～5 的注釋。
一 11　底壁　位於猶大山地的最南部，希伯侖西南面的底壁，在鐵器時代初期可能是入侵之海上民族所建立的邊城（書十一 21 的亞衲族如果不是迦南人的話）。其遺址最可能是在拉布德廢墟。請參看：約書亞記十 3、38～39，十一 21 的注釋。
一 12　以女兒為賞賜　這種事雖不常發生，對於野心大的男子來說，有機會「高攀」平常不可能得到的親事，藉以提升社會地位，應當很有吸引力。例如大衛所以能夠藉婚姻成為掃羅王室的一分子，是因為掃羅提出以女兒為賞賜，而大衛亦打敗了歌利亞（撒上十七 25）。本段和歌利亞事件，都被視作又艱難、又危險的功績。故此這種特殊賞賜的目的，是要英雄人物挺身而出。俄陀聶因為是迦勒的親人，已經頗有地位，但依然可以得到更大的威望。
一 14　求一塊田　俄陀聶因為攻取基列西弗得到了妻子後，妻子押撒勸他求一塊田來養家。這田可以當

作是妝奩，因為前面經文並沒有記述。然而女兒通常是不會得到土地作為妝奩或遺產的（但見：民三十六 1～13）。故此索要土地的請求必須由男性親屬提出。此外，俄陀聶也是身負戰功的重臣，有資格獲取土地作為賞賜（類似案例可見于馬里文獻）。同時代的一個巴比倫界石描述父親把土地的產權授給女兒。

一 14　下驢　此舉的解釋各異。有人相信押撒發聲（拍手）吸引父親的注意，同時對賜給丈夫的土地表示輕藐。另一個看法則認為下驢是請願的意思，她再次以女兒的身分懇求父親。沒有水源的地很明顯是沒有價值的，押撒的任務是要保證她家庭的生計。

一 15　上泉下泉　本節所指的水源可能是在幹河河床淺掘，或在地下水位較低之處所浚的深井。但也有可能是指尼革地區某處地方，然其今址已不可考。

一 16　基尼人　基尼人是住在西乃半島的沙漠，以及尼革東部和南部直到亞喀巴灣為止之地區的幾個部落或宗族之一（創十五 19；撒上二十七 10，三十 29；代上二 55）。基於士師記四 11 中希百帳棚的位置，基尼人的活動範圍可能北達耶斯列穀。這民族與摩西和葉忒羅（何巴）的關係，可以上溯到出埃及記三 1。他們被描述為牧人（士五 24～27）、商隊組織者、遊行的金屬匠人。上述最後一樣技能，是從他們名字的字源推測出來的，「基尼」可以是「鍛煉」金屬之義。請參看：民數記二十四 21～22 的注釋。

一 16　棕樹城　按照本節的描述和其他經文（士三 13）的佐證，此地最有可能是死海西北不出八哩外的綠洲古城耶利哥（蘇丹遺址）。這城的存在和富庶（無數的棕樹和肥田）完全是有賴於蘇丹、杜克（'Ain Duq）二泉不住的供應。中石器時代（Mesolithic Age）有人首先在此定居（約主前 9000～8700 年）。隨著人口的增長這城也越加重要，以致在初銅器時代第三期（約主前 2700 年）建築了完整的泥磚城牆系統。由於侵略和征服，這城亦間或無人居住（如初銅器時代第三期末，以及晚銅器時代第二 B 期開始，主前 1350 年左右的時候）。此地在士師時代人口稀少，可能只有邊城或商隊落腳處的功用。它要等到主前九世紀才得以重建為城市（見：王上十六 34）。

一 16　亞拉得　這個位於別是巴谷，希伯侖以南二十哩的亞拉得遺址，首先在銅石器時代有人定居。到了初銅器時代，因為與埃及有廣泛經濟上的接觸，下城（圍繞某個天然窪地建築，有儲水池和水井的雙重功用）大為擴張。鐵器時代的上丘建築了一個無城牆的鄉村。這村落除房屋以外尚有祭儀場所或院子的遺跡，可能是士師記和撒母耳記上二十七 10 所描述，基尼人在此定居的證據。亞拉得上丘共有七個鐵器時代的文化層，其中包括主前十世紀的堡壘和廟宇的複合建築。



亞拉得在鐵器時期的神殿遺跡

一 17　洗法（何珥瑪）　這是士師記的征服記載中，被猶大和西緬所攻取的尼革村落之一。以色列把它名字改為何珥瑪，即「毀滅」之意（又見：民二十一 3，顯示它在亞拉得附近）。按考證它是位於亞拉得和別是巴之間地區的馬索斯遺址和伊拉遺址（Tell Ira）。

一 18　迦薩　位於迦南沿海平原西南部，重要的國際大道（「非利士地的道路」，出十三 17；或稱「沿海的路」〔Via Maris〕，賽九 1）旁邊的迦薩（哈魯伯遺址〔Tell Harube〕），在主前一五五〇年至一一五〇年間，是埃及統治迦南的省會。法老杜得模斯三世的年表和亞馬拿文獻都曾提及這城。海上民族入侵之後，它成為非利士人五大城市之中最重要的一個，非利士人和以色列人之間好幾次的衝突，都和它有關（六 3～4，十六 1～4）。描述猶大攻取這城的經文有點疑難。七十士譯本說迦薩、亞實基倫、以革倫並沒有被他們所攻取，似乎與一章 19 節相符。該處經文指出以色列人不能趕出平原的居民。

一 18　亞實基倫　非利士五城之一，位於迦薩以北十哩左右的亞實基倫，在歷史之中主要都是作為海港。其地點的戰略性吸引了從中銅器時代（約主前 2000～1800 年）開始，已經一心想要控制迦南和以北大道的埃及人的注意。當時埃及的碎陶咒詛文獻，已經提及這城的名字。亞馬拿時代（主前十四世紀）亞實基倫的統治者是亞肯亞頓的藩屬，文獻中包括了幾封他寫給這位法老的信件。梅雷他在勝利石碑（約主前 1208 年）上提及這城，又在卡納克大廟壁畫上描繪它被攻取的情景。它雖被分配為猶大的屬地，卻和其他非利士的平原城市一樣，從來沒有被以色列人攻取。



亞實基倫臨近海邊的遺跡

一 18　以革倫　猶大（書十五 11）和但（書十九 43）都在分地名單上，分配到位於薩非拉和中央山地交界的以革倫。按考證它是耶路撒冷西南約二十哩，非利士和猶大之間前線之處的米克納遺址。這地雖然有可以上溯到銅石器時代的痕跡，挖掘卻證明第一個主要城市要到晚銅器時代才出現。陶器和聖甲蟲（主前十九世紀）文物，證明當時它曾經與埃及和賽普勒斯接觸。主前十二世紀海上民族入侵，使當地物質文化發生突變，城市擴張，並且有新的人種在此居住。主前第一千年紀在亞述和巴比倫統治之下，以革倫成為工業重鎮，其精煉廠出產大量的橄欖油。士師記的名單指出它是未被猶大所攻取的非利士主要城市之一（士三 1～4）。

一 19　鐵車　貫徹整個征服時期，以色列的敵人都有使用鐵車的特點，平原諸城尤然（見：書十七 16

和士四 3 的注釋）。鐵車反映他們不但科技程度比以色列人高，也比他們富有（見：撒上十三 19～21），因而對於征服能否成功，構成了重大的威脅。制車用鐵的分量可能十分微少，然而不論是用來裝飾、強化，還是作為護輪，都有使敵軍喪膽的作用。本段提到鐵車是冷靜地自量軍事實力，指出以色列人被困於戰車用途有限之山地的理由。當然他們曾經得到保證，有作為神聖戰士的神之幫助，各支派的軍隊必然能夠克服這個阻礙（書十七 18；士四 7）。然而考古證據和本段的話，都一致公認有些地方是以色列人一直無法征服的。這話所反映的態度，是以環境的現實，為失敗文過飾非。歷史要等到以色列人學會冶鐵的科技，在軍事上能與非利士人抗衡之後，這個可怕的兵器才失去震懾他們的能力。

一 20　亞衲族　這些人是征服期間居於迦南的民族之一。他們的領土以希伯侖為中心（書二十一 11），身材被描述為極高大（申二 10，九 2），以色列人對他們極為畏懼（民十三 28、33）。他們被迦勒趕出希伯侖，可能證實猶大地區的人驅逐當地的居民，至少有一次成功的記錄。後來亞衲族人的殘餘分子，可能逃亡到迦薩、迦特、亞實突等非利士人的城。請參看：約書亞記十一 21 的注釋。

一 21　耶布斯人　聖經最初提及耶布斯人時，將他們形容為迦南的後裔（創十 16）。他們大概不屬於閃族，是赫人和胡利人的遠親，于主前第二千年紀時來到本區，沿著便雅憫的南界在山地（書十五 8）和耶布斯城定居（書十五 63；撒下五 6）。然而亞馬拿文獻則只提耶路撒冷，並沒有提及耶布斯；耶布斯也沒有在咒詛文獻中出現。本節中便雅憫人不能攻取這城的話，也在士師記十九 10～12 中利未人拒絕在非以色列人的「外邦城」中住宿一事得到證實。大衛攻取耶路撒冷之後，耶布斯若非受到同化，就是被奴役而至終失去民族性（撒下五 6～9）。

一 22～23　伯特利　伯特利（現代之貝廷）處於耶路撒冷北面不遠，橫貫中央山地之通路的交會之處。其地點的戰略價值，使它自然成為以色列及日後侵略者的進攻對象（本節提到約瑟——即以法蓮——所反映的，可能是這地分給便雅憫之後支派間的聯盟；見：書十八 22）。它在聖經之中素有作為崇拜地點的先例（見：創二十八 19 的注釋），當地亦挖掘到中銅器時代的祭儀法器。後來此地終於成為分裂王國時代兩大祭儀中心之一（王上十二 29～33）。這城被攻取的情形並沒有記載在約書亞記中，但可能和側城門（postern gate；城門入黑關閉之後供人出入的小道）有關。類似的城門曾在耶路撒冷城南的拉瑪特拉黑珥（Ramat Rahel）出土。挖掘結果顯示主前十三世紀末伯特利有一個極巨大的毀滅層。

一 26　赫人地的路斯　本節中的赫人之地通常被當作是敘利亞或黎巴嫩一帶，因為這兩個地區是海上民族於主前一二〇〇年入侵以前，赫人帝國的一部分。但這個新的路斯亦有可能仍在巴勒斯坦北部，伯特利以西的地方（見：民十三 29；書十六 2）。

一 27　伯善　伯善按考證是胡斯恩遺址，位於迦南北部耶斯列穀的東端。它和耶斯列谷西端的米吉多，一同把守至為重要的商道（和合本：「沿海的路」）。由銅石時代開始直至今日，此地幾乎不斷有人居住。現時遺址底部旁邊還有另一個城市的遺址，這城建於希臘時代，是低加波利十城之一，並且在羅馬／拜占庭時代大加擴建，名為西古提坡裏斯。挖掘出來的證據似乎顯示伯善和很多其他晚銅器時代的遺址不同，並非毀於海上民族之手。蘭塞三世到了主前十二世紀初期，依然統治這個重要的商業中心。聖經表示這城並沒有被掃羅所攻取（撒上三十一 10～12），到了所羅門時代，它才成為以色列領土的一部分（王上四 12）。



在伯善的埃及民居及建築

一 27　他納　有關這個迦南北部城市的討論，參看：約書亞記十二 21 的注釋。
一 27　多珥　有關這個迦南北部沿海城市的討論，參看：約書亞記十二 23 的注釋。
一 27　以伯蓮　這個遺址位於耶斯列穀東端之伯珥阿梅廢墟（Khirbet Bel'ameh）的堡壘，是把守這個運輸要道的一組城市之一。它被列為瑪拿西支派無法攻取的城市之一（書十七 11～12），但在分裂王國時代成為以色列邊城之一，頗為重要（王下九 27）。它名列杜得模斯三世（約主前 1504～1450 年）征服土地的名單中，足見它在戰略上的重要性。
一 27　米吉多　有關這個位於耶斯列穀西邊入口之城市的討論，參看：約書亞記十二 21 的注釋。
一 29　基色　有關這個連接沿海平原及非利士地，和山地及耶路撒冷之重鎮的討論，參看：約書亞記十二 21 的注釋。
一 30　基倫　這個分配給西布倫支派的城市，最有可能是在耶斯列穀的西北部。其他認為它是位於亞柯平原的理論（庫丹內遺址〔Tell Qurdaneh〕和法爾遺址〔Tell el-Far〕），主要是根據這是有利於迦南戰術的因素。按照現有資料，這說法的可能性不大。
一 30　拿哈拉　這個西布倫屬地的確實位置雖不清楚，卻有人辯稱這城就是海法附近，地中海東面五哩的納珥遺址（Tell en-Nahl）。兩個名字字源相符，和當地所發現初銅器時代至阿拉伯時代的文物，都支持這個看法。但這遺址位於亞設屬地之內，構成了至今未得解決的地理問題。
一 31～32　亞設屬地　有關分配給亞設支派之疆土的討論，參看：約書亞記十九 24～31 的注釋。
一 33　伯示麥　有關這個位於薩非拉東北部地區，接近非利士邊界之城市的討論，參看：約書亞記二十一 16 的注釋。
一 33　伯亞納　此地的確實位置至今未明。現時最有可能的地點是上加利利地區的薩夫德巴蒂克（Safed el-Battikh）。杜得模斯三世、薛提一世、蘭塞二世各人在位時的埃及記錄，似乎都提及過本城，它顯然是位於夏瑣和推羅之間的大道上。
一 34～36　亞摩利人　有關這個在以色列立國之前，已經住在迦南之民族的討論，參看：民數記二十一 21 的注釋{\LinkToBook:TopicID=382}。對於美索不達米亞和敘利亞—巴勒斯坦的文化和語言影響最為深遠的民族，大概就是他們。他們創造了漢摩拉比時代巴比倫的高度文明，並且直到鐵器時代開始為止，至少在一部分地區保持了文化上的獨特性。

一 35　希烈山　往往有人認為這個「太陽山」就是伯示麥（見：書二十一 16）或伊珥示麥（書十九 41），但不能確定。它可能只是雅洛（基色東面五哩）以南幾條村莊之一。作為但支派的屬地，它應該是在亞雅侖穀的東南部地區。

一 35　亞雅侖　這個分配給但支派的地方（書十九 42）大概就是在亞雅侖西端，基色東面五哩的雅洛。這是前往山地的主要通道，其地點極具戰略性。它在亞馬拿文獻中提及，又在掃羅戰事的記錄中出現（撒上十四 31），都反映了這一點。

一 35　沙賓　這個但支派屬地的城市（書十九 42），按考證是亞雅侖西北三哩的瑟珥比特。它後來併入所羅門王第二行政區域之內（王上四 9），可能和亞雅侖一樣，是把守亞雅侖穀通道的堡壘之一。

一 36　亞克拉濱坡　這名所指的是死海西南方的一個山隘，今名納克布薩法。最早使用它的大概是前往亞拉巴和以拉他采銅地區的埃及人（見：民三十四 4；書十五 3）。

一 36　西拉　雖然此地位置不明，和亞克拉濱坡的關係卻表示它是在死海的西南方。由於西拉是「石頭」的意思，部分解經家認為它若非拿巴提人的石頭城彼特拉，就是布塞拉（Buseira）西北兩哩處，現代的西拉（Sela'）。然而在這兩處地方的挖掘，都沒有找到主前九世紀以前的文物。

二 1～5　波金　這地方的名字起源於以色列人被神的使者斥責之後哭泣的事蹟。他們受責備的理由，是疏於遵守盟約，並且沒有向迦南人發動全面戰爭。其位置不明，但經文暗示它是在約但河西，吉甲附近。

{

二 6～三 6

士師迴圈

二 9　亭拿希烈　有關這個地名的討論，可參看：約書亞記十九 50 亭拿西拉的注釋。這地在以法蓮境內，是約書亞所分得的土地。這村落的遺址按考證是示劍西南十五哩的蒂布納廢墟，有大量鐵器時代第一至第二期的文物在此出土。

二 9　迦實山　這山與亭拿希烈和約書亞所得之地有關，但位置至今不明。但它應該是在以法蓮境內，示劍西南十五至二十哩的範圍之內。由於這是丘陵地帶，要肯定是何山嶺十分困難（見：撒下二十三 30）。

二 11～13　諸巴力　本節的複數並非表示神祇的數目眾多，而是同一個風暴和豐饒神祇，在不同地方以不同方式顯現。神祇通常都與地方性的場所（邱壇、神廟、城鎮）相連。耶和華似乎也是如此（伯特利、耶路撒冷、示羅，全都和神的名字或臨在發生關聯）。巴力是「主」的意思，早在主前十八世紀，已經在馬里文獻的亞摩利人名之中，以神祇名字的姿態出現。有些學者甚至提出早至主前第三千年紀末期的例證。到了主前十四世紀，埃及人用這名字稱呼風暴之神。阿拉拉赫、亞馬拿、烏加列的文獻，都清楚以之為風暴之神阿達德的名字。巴力又是豐饒崇拜的神祇，會死（冬）而複起（春）。烏加列神話描述他與雅姆（海洋）、摩特（死亡）作戰。女神亞拿特和亞施他特是他的伴偶。

二 13　亞斯他錄　亞施他特是迦南諸神系統中巴力的伴偶，在不同的地方性場所中顯現時，往往是複數「亞斯他錄」的形式。亞施他特是豐饒崇拜的女神，也是戰神。在全本聖經中，這名字的單數形式只在列王紀上十一 5 和列王紀下二十三 13（和合本皆譯作「亞斯他錄」）中，用來描述腓尼基城市西頓的首席女神。實際上在烏加列和腓尼基文獻中，幾個女神（亞拿特、亞斯他錄、亞舍拉）都被形容為巴力的伴偶。迦南最多人崇拜亞施他特，可能是其他女神與她混合為一的原因，但這可能不過是地方性的慣例而已。亞施他特的祭儀在埃及新王國時代（可能因與迦南有更多的接觸）和美索不達米亞也有出現。

二 11～19　人神關係的迴圈　迴圈式的人神關係在古代近東是個常見的模式。他們以下列事件的系列，作為對國運興衰的解釋：人的行為觸犯神明，使神明發怒，導致災殃臨到國中，最後重得神明恩寵。亞述王以撒哈頓對於巴比倫城（在他父親西拿基立手下，於主前七世紀）被毀的描述就是一例。這文獻與本段的分別，在於（一）以撒哈頓所列的罪行都是與禮儀有關的；和（二）並無拯救者興起（儘管以撒哈頓顯然以此自居）。

二 16～19　士師　「士師」的英譯「法官」（judge）在英語中的意思，是在既定的司法系統中伸張正

義的官員。然而本書所用的希伯來名詞，卻是形容為以色列各支派伸張正義的人。這種正義所指的，是在外邦欺壓之下得到庇護。在國際間伸張正義往往是君王的角色。士師與君王不同之處，在於他們即位並無正式手續，其職位亦不能傳給子嗣。他們也沒有行政機關的輔助，沒有常備軍，不以賦稅幫補經費的開支。換言之，士師的職務雖或與君王大體相同，卻缺乏王室的大部分特權。君王需要審判民事案件，士師可能也有類似的職責（見四 5），但這不過是次要的角色而已。士師在一般事務上並非國家元首，但卻有召集各支派軍隊的權力。在王國成立之先，沒有一個支派的人能夠向別的支派行使權力。神是惟一的中央權柄。因此士師若能召集幾個支派的軍隊，就被視作神的作為透過士師彰顯（見六 34～35）。惟有君主制度的建立，才在各支派之上安設永久性的人類中央權柄。

三 3　非利士的五個首領　海上民族入侵（約主前 1200 年）之後，一群名為非利士的人在迦南的沿海平原和薩非拉一帶定居。從此興起了五大城邦：迦薩、亞實基倫、亞實突、迦特、以革倫（書十三 2～3）。在亞實突和亞實基倫挖掘到的毀滅層，顯示埃及人的戍軍在主前一一五〇年左右被推翻，非利士人在當地定居。這些城邦和附屬的村落雖然在政治上各自獨立，但在面對以色列和其他國家時，卻經常以聯盟方式出現（見：撒上六 16，二十九 1～5）。在全盛時期，非利士聯盟一直往北擴張到凱西勒遺址（Tell Qasile；雅康河入海之處的海邊），往東穿過耶斯列谷，直達伯善。要等到以色列在大衛和所羅門領導下成為強國，才在巴勒斯坦其他地方遏止非利士人的霸權。

三 3　迦南人　請參看：創世記十五 19～21 討論征服前迦南地居民的注釋。在士師記的時代中，迦南人一語是個統稱，描述入侵之以色列人的四大相鄰民族（非利士人、希未人、腓尼基〔西頓〕人）。與創世記十 15～18，十五 19～21 相比，本段的名單小得多。其主因大概是反映以色列人需要面對的主要政治團體。

三 3　西頓人　創世記十 15 將西頓列為迦南後裔之一。然而在士師記的時代，這話所指的是以色列各支派所得地業北面，利巴嫩和腓尼基的居民。城邦西頓是地中海的主要海港之一，位於另一個腓尼基主要海港推羅以北二十五哩處。烏加列的《凱雷特史詩》（約主前 1400 年）、亞馬拿文獻，和法老杜得模斯三世的戰事表，都曾經提及此地。它後來和以色列有外交上（耶二十七 3）和經濟上（賽二十三 2）的往來。

三 3　希未人　有關這一族迦南居民，以及他們和胡利人或赫人可能有什麼關係的討論，參看：創世記三十四 2 的注釋。

三 3　利巴嫩山　這個山區自北至南綿延一百多哩，高度超過一萬呎。其西坡每年的雪雨量高達六十吋，使之成為宜於農務的肥田。自古已有的遼闊香柏樹林，也是此地之地中海氣候的直接結果。東坡雨量雖然不及西坡，卻有好些河流和水泉，坡度較為平坦的貝卡穀（Beqa' Valley）一帶，亦因此頗為富庶。

三 5　迦南人　在迦南地與以色列人對敵國家的名單，幾處經文所列的略有不同（見：創十五 19～21；申七 1 列出七國，惟革迦撒人士師記沒有提及）。個別討論可見於：士師記三 3（迦南人）；創世記二十三 3～20（赫人）；士師記一 34～36 和民數記二十一 21（亞摩利人）；創世記十五 20（比利洗人）；創世記三十四 2（希未人）；士師記一 21（耶布斯人）。

三 7～11

俄陀聶

三 7　巴力和亞舍拉　這兩個迦南豐饒崇拜的神祇往往一同出現。他們代表雨量和田產的豐足。有關他們對於以色列人謹守盟約構成危險的討論，參看：士師記二 11～13 的注釋。

三 8　米所波大米　兩河的亞蘭（英文的翻譯）所指的，是東敘利亞境內，幼發拉底河北部，以及拿鶴、哈蘭二城所在的哈布林三角地帶（見：創二十四 10）。這是主前一五〇〇至一三五〇年間，胡利人的美坦尼帝國的所在地。早至主前一三六五年，赫人已經向美坦尼發動攻擊。主前十四世紀中期這個胡利人的王國崩潰，導致難民和部落出離這個地區。古珊利薩田（Kushan-rish'atayim）一名雖在音譯過程中變得希伯來化，仍與同時代胡利人的名字有若干相似之處（Kuzzari-rishti）。因此以色列所面對的第一個威脅，有可能是來自尋找新家園的流離部落，而非一心擴張領土的外邦帝國。

三 12～30
以笏
三 12～13　摩押人、亞捫人、亞瑪力人　摩押和亞捫是外約但兩個和以色列人有親戚關係的王國（見：創十九 30～38 的注釋），在此以敵國的身分出現，大概是反映以色列各支派領土的開拓，導致邊境局勢變得緊張。亞瑪力人素被描繪為以色列不共戴天的仇敵（見：民二十四 20；申二十五 17～19）。雖然按照部分的記載，西乃半島和米甸是他們的根據地，迦南東南部和撒瑪利亞山地似乎也有他們的蹤跡。就因為這一點，他們對侵略者如伊磯倫的摩押兵團而言，是極為有用的盟友。
三 13　棕樹城　和士師記一 16 一樣，這話所指的也是死海北岸的綠洲耶利哥。對於任何試圖控制猶大曠野和通往中央山地的軍隊而言，耶利哥是自然的根據地。
三 15　左手便利　本節和士師記二十 16 一再提到左手便利的便雅憫人，顯示該支派有兩手使用兵器的訓練。然而善用左手到足以作為戰略的程度仍是罕見，以笏謁見伊磯倫時竟能私藏武器。
三 15　貢物　國家被另一個國家或政治實體征服，或事務受其霸權左右的結果，就是繳納朝貢（見：撒下八 2；王上四 21；王下十七 3～4）。貢物可以是貴金屬（照重量計算，或以首飾或器皿的形式交付）、農產（收成中可觀的一部分），或勞工。這種經濟負擔當然不受歡迎，往往成為作亂和戰爭的因由。很多經外文獻都記載了這種慣例。例如亞述君王的年表，就經常包括收到之貢品的總目。撒縵以色三世（主前 859～824 年）的黑色棱柱（Black Obelisk）記錄耶戶向亞述的貢物是金、銀、鉛，和硬木材。提革拉毘列色三世（主前 744～727 年）從大馬色、撒瑪利亞、推羅等地，收取了象皮、象牙、細麻衣服等奢侈品作為貢物。
三 16　以笏的劍　以笏打造的匕首大概是青銅所造。這把長度只有十八吋的直劍，較不容易被伊磯倫的摩押衛士發現。劍身直而可以有兩刃，與當代比較普遍卻只宜砍，不能直刺的彎刀不同。由於這劍是用來插入對方身體，它大抵也沒有護腕，只有劍柄或纏了布的一端供執劍者握拿。這樣一來，短劍就可以完全插入伊磯倫體內，使他迅速死亡，並且因為傷口被塞，不會有太多的血液外流。這敍述有不少不尋常的環節，這劍也不例外。操劍的是左手便利的人，其設計目標只有一個：刺殺。



黑色棱柱上耶戶進貢的貢品

三 16　帶在右腿上　以笏用的是左手，劍綁在右邊大腿上是自然的作法。刺的武器必須打橫拔出才能立刻出擊。但由於大部分人用的都是右手，守衛搜身到對他們來說不便攜帶武器之處時，很容易就會疏忽。

三 19　吉甲附近的偶像　這些偶像（NIV；和合本：「鑿石之地」；若非立石就是雕刻的偶像）可能是以色列（以法蓮／便雅憫）地和伊磯倫在耶利哥佔據的地之間的界標。吉甲可能有一座迦南人的神殿，以笏要把貢物送到此地，讓神明作為臣服的見證。然而以後的行動（士師記三 26 再次提及此地）卻似乎顯示，這不過是以笏掉頭回到伊磯倫宮殿的地點而已。

三 19　機密　伊磯倫對以笏奏報之機密的反應（遣退侍從），顯出他對這要信的重視。他預期聽取的比較可能是神明的諭示而非間諜的報告，不然就會要臣子同聽消息了。以笏用「王啊！」的稱呼吸引他的注意，然後順著他的心意，指稱資訊來自耶和華（20 節）。正如以笏的同胞臣服于他，如今伊磯倫亦期待神明的資訊是與他將來的戰績和恩寵有關（馬里文獻記載某個預言將謀反的消息密報給君王知悉）。伊磯倫的野心在此害了他的一命。

三 20　王從座位上站起來　譯本中的這句話是按照七十士譯本的話讀法所加。它在記述中加添了一步行動。伊磯倫站起之時，無疑使自己更易於被以笏刺中（三 21）。

三 23　建築設計　我們對伊磯倫接見廳建築設計的理解，是基於一個隻在本段出現，可以譯作「梁上的上層房室」的字眼。本節的用語顯示在較大的接見廳中，建有階梯可達的平臺。這個私人房室和大型接見廳之間顯然有門戶分隔，由於這是君王專用的私人會面地點，它大概還設有廁所——有時這是令人引而為傲的設施。伊磯倫邀請以笏上樓進入密室，關門上鎖，以笏才有機會暗中刺殺他。以笏接著揭起廁所的座蓋，穿過地板進入樓下的廁所（和合本：「遊廊」），然後從「司閽門」進入大接見廳。以笏經門廊離開不會引起守衛的注意，內室出來的糞便氣味使他們遲遲沒有查看君王沒有現身的因由。

三 24　氣味　伊磯倫被以笏刺死時肛門括約肌失控，放出類似糞便的氣味。衛兵不敢打擾君王大解（類似的婉詞，見：撒上二十四 3），給予以笏逃走和召集軍隊的機會。

三 26　西伊拉　此地的位置和地理特徵未能確定。它接近「吉甲鑿石之地」（見：士三 19），表示它在約但河谷，耶利哥以北不遠之處。這地點接近得可以召集以色列人攻打耶利哥的摩押戍軍。

三 28　渡口　把守約但河的渡口（水淺可供涉渡之處），就等於是控制了軍隊往來迦南和外約但之間的路徑（見：書二 7 的注釋）。以笏的戰略是防止伊磯倫的軍隊撤退，同時担擋任何來自摩押的援軍。士師記十二 5～6 耶弗他把守渡口與以法蓮對敵，和蘭塞二世對加低斯一役（約主前 1285 年）與赫人作戰的描述，都是戰略性地使用渡口的其他例證。

{

三 31

珊迦

三 31　珊迦　我們沒有理由要將珊迦視作一位士師，或以色列人。主前十三世紀時非利士人正從北面侵入埃及，埃及人無疑會雇請傭兵攻打他們。珊迦可能是這些雇傭兵領袖之一（大概是阿皮魯人，見：書五 1 的注釋）。他的軍事干預對埃及和以色列是同樣的有利。無論如何，神總是使用他作為拯救的器皿。

三 31　亞拿的兒子　珊迦的這個名稱或稱號，可能表示他是亞拿特（＝亞拿）的崇拜者，或與她有關；亞拿特是迦南戰神，也是戰士的守護女神。珊迦很可能是胡利語的名字（但亦有人提出這是西閃族語，即迦南名字）。故此他可能和耶弗他和大衛的三十勇士（撒下二十三 8～39）一樣是個雇傭兵。有人認為這稱號就是馬里文獻中的哈納特人（Haneans），他們是來自哈納特（＝亞拿特）神廟的勇猛傭兵。此外，主前十三世紀埃及亦有一名戰士號稱亞拿特之子。又有來自晚銅器時代的箭頭，上面刻有「便亞拿特」（即「亞拿特之子」）的字樣。這幾點都反映可能有一個戰士階層以這稱號為名。

三 31　非利士人　海上民族成功地攻佔近東沿海的全部地區（埃及除外，蘭塞三世勉強把他們驅逐）以後，開始在敘利亞—巴勒斯坦定居，成為與當地居民競爭的對手（參：士三 3）。海上民族包括了非利士人，他們有好幾個競爭對手，以色列是其中之一。本節描述六百個非利士人被珊迦攻打。經文可以讀作珊迦一人用趕牛的棍子全數殺死他們。但這並不排除他是迦南當地或胡利人雇傭兵領袖的可能（他大名鼎鼎，連底波拉的故事也提及他；士五 6）。他殺滅共有的敵人，至少間接幫助了以色列人。

三 31　趕牛的棍子　malmad 這個字在全本聖經僅僅在此出現。它可以是指牧人趕牛時所用的刺棒或引路竿子。棒尖若是經火燒硬或用金屬製造，在沒有正規兵器時，它可以用作短槍或長矛。它和其他士師記中常見的臨時兵器一樣，反映這文化的科技程度較低。

{

四 1～24

底波拉和巴拉

四 2　夏瑣　夏瑣（凱達遺址）是在加利利北部（加利利海以北約十哩），大馬色和米吉多道上的戰略性位置之上，主前十八世紀的馬里文獻和十四世紀的亞馬拿文獻，都以之為重鎮。約書亞記的記錄描述它「素來在這諸國中是為首的」（書十一 10），並且約書亞記和士師記都記載夏瑣王耶賓被擊敗（書十一 13；士四 24；又見：撒上十二 9）。考古學家的挖掘亦證實了主前十三世紀重要之毀滅層的存在，這毀滅層可能是海上民族、以色列人，或其他民族攻打的結果。所羅門王后來重建這城的防禦設施（王上九 15）。直到亞述侵略時代（王下十五 29）為止，夏瑣一直是主要的商業中心，和以色列北疆的門戶。進一步資料，可參看：約書亞記十一 1 的注釋。

四 2　外邦人的夏羅設　這個七十士譯本作「諸國之林」的地名，並不清楚是城市的名字，還是指加利利地區的一個森林地帶。有人試圖把它考證為不同的遺址（哈爾巴吉遺址、阿姆爾遺址〔Tell Amr〕），但未有決定性的考古證據。此外要把它等同于亞馬拿書函中的穆拉什蒂（Muhrashti），亦同樣沒有充足的理由。按照經文的描述，它似乎是耶斯列穀中一個召集軍隊或整裝待發的地點，或許還是非利士人控制下的地區（西西拉並非閃族語系的名字）。它亦有可能不過是加利利中一個受西西拉所控制的區域。西西拉似乎是與夏瑣王耶賓聯盟的軍政總督。

四 3　鐵車九百輛　這場戰爭所用戰車的數量，龐大到讓部分學者認為這數目流於誇大。古代近東文獻有時誇大敵軍的實力，使己方戰勝時，將領或神明可以得到更大的榮耀。其他修史風格懷疑是誇張的例子，包括亞述王撒縵以色三世（主前 858～824 年）在年表中宣稱敵軍有三千二百四十輛戰車，和法老杜得模斯三世自稱在米吉多一役中擄獲敵軍車輛八百九十二輛。聖經中其他戰車數目極大的例子有：撒母耳記上十三 5（30,000 輛，七十士譯本作 3,000 輛）；列王紀上十 26（1,400 輛）；歷代志上十九 7（32,000 輛）。有關戰車加鐵的資料，可參看：士師記一 19 的注釋。

四 5　判斷　士師記中描述擔任審判官之職的，全書只有底波拉一人。她在已成這地區地標的一棵棕樹底下聽案、審判，並且給予求問的人神諭。聖經對她「法庭」的描繪，與烏加列的《阿赫特史詩》（約主前 1500 年）相彷。後者描述丹尼珥王坐在城門外的禾場上，為孤兒寡婦斷案（《阿赫特》III.i.20-25）。

四 5　拉瑪和伯特利中間　屬便雅憫支派的拉瑪按考證是耶路撒冷以北三哩的拉姆，伯特利（貝廷）則在它北面四哩，通往以法蓮的路上。這種交通頻繁的大道是士師和先知坐下開審的合理地點。

四 6　基低斯　有關這個位於上加利利，胡列湖西北面，按考證是加德斯遺址之地點的討論，參看：約書亞記十二 22 的注釋。

四 6　在他泊山集結軍隊　他泊山是耶斯列谷東北端矗然突起，形狀獨特的平頂山頭（距離拿撒勒兩哩半）。這山位於西布倫、以薩迦、拿弗他利屬地相接之處（書十九 22），是這三個支派兵團集合的合理地點。從這山頭南望可見基利波山，西眺可見迦密山。戰前戰後（見：士八 18；撒上十 3）若要進行獻祭或其他祭儀活動，這山是中立的地點。敵軍如果察覺他們的動向，他們亦有險可守，又能無懼於西西拉的戰車。然而實際的戰事卻發生在南面的基順河谷（Wadi Kishon）。



從西北鳥瞰他泊山

四 7　把西西拉引到基順　基順河位於他泊山南面，他納（見：書十二 21）附近。這一帶雖是通常對西西拉所用的戰車有利的平原（見：士一 19），河水卻顯然因豪雨之故漫過兩岸（士五 20～21）。戰場因此會變得泥濘不堪，膠著戰車，將之變為樊籠。他們用巧計把過度自信的敵軍引到地形變化使他們措手不及的地方，以色列人從此占了上風。

四 10　一萬人　這個數字很難斷定究竟是指「十千」人還是十個部隊，希伯來原文的用語並不清楚。通常每個宗族都會派遣一個武裝部隊，每個部隊人數應該都遠遜一千人。進一步討論，可參看：約書亞記八 3 的注釋。

四 11　基尼族　有關這個由加利利起，南達尼革和西乃半島，散居各處之民族的討論，參看：民數記二十四 21～22；士師記一 16 的注釋。

四 11　撒拿音的橡樹　何巴安營之處應該是拿弗他利的南界（書十九 33）。由於地標或聖樹的關係，使它在這事件中與底波拉的棕樹對應（士四 5）。其位置最可能是在他泊山附近，基低斯區域之內。這地點在戰場北邊，在脫逃者如西西拉徒步即能走到的範圍之內。

四 12～13　西西拉的戰略　西西拉收到巴拉聯軍在他泊山部署的消息後（消息大概來自基尼族的盟友——見：士四 17），便召集軍隊戰車東行，穿越耶斯列穀直達以斯德倫平原。他們進軍基順河之時，應該會經過米吉多（當時未有人居住）和他納。西西拉的戰略就在此時隨著河床沖來的大水，和使平原變為泥沼的豪雨而土崩瓦解。

四 14～16　以色列的戰略　巴拉在底波拉領導下執行的戰略，顯然是把支派聯軍集結在他們領土邊緣的他泊山。從這山上可以清楚瞭望整個地區。若是過早被敵方發現，這山能夠提供保障，其樹林亦足作掩護。一旦將西西拉的兵團經耶斯列穀引到基順河邊的平原，以色列軍就能在他們困於幹河氾濫的泥濘時施以突襲。照士師記四至五章所述，這個戰略必須倚賴神的干預（暴雨），和作為耶和華代表的底波拉在適當時機下達出擊的命令。

四 18～21　雅億熱心待客　在士師記「世界顛倒」的主題之下，很多習俗和日常慣例都反其道而行（有關事情的正確次序，見：創十八 2～8 的待客過程）。向西西拉提供招待的是婦人而非丈夫。作客的不當作出任何要求，西西拉卻又要喝東西，又要雅億為他站崗。最後謀殺客人更絕非友善待客之道。然而雅億殺死西西拉可能是有理的，因為他對她和她家的名譽可能都會構成威脅。

四 21　橛子和錘子　雅億用來殺死睡夢中之西西拉的武器，是她頗為慣用的。這是她每次紮營無疑都要用上的東西，如今自然而然就想到在此使用。而一錘把橛子透過腦袋釘在地上，也是她素常做慣了的動

作。
｛

五 1～31
底波拉的歌
五 1～3　高唱凱歌　慶祝勝利並使功績傳於後世的方法之一，是把它譜成詩歌唱出。這些詩歌可以即時用來歌頌英雄（見：士十一 34；撒上十八 6～7），又可永為口頭傳統的一部分（見：出十五 1～18 的「海之歌」）。《杜庫提寧努他的史詩》（主前十三世紀亞述）中，關於他對抗加瑟王卡什蒂利阿什（Kashtiliash）的詩歌，就是古代近東凱歌的例子之一。這歌記載杜庫提寧努他怎樣基於以往的關係，請求神明幫助，神明又怎樣前來幫助。歌中還有一段，譏諷敵王陣上逃亡。底波拉之歌與第四章的散文對應，同樣，古代近東文獻之中，也有好幾個戰事兼用散文和歌體記載的例證（除了《杜庫提寧努他的史詩》以外，尚有來自主前十三世紀之提革拉毘列色一世、蘭塞二世，和主前十五世紀之杜得模斯三世的例證）。
五 6～7　無法無天的時代　珊迦和雅億的個人英雄事蹟是這個不法時代中惟一的光明時刻，這段時期的特徵，是以色列的戰士無處可尋，道路上則土匪橫行，商旅和農夫只得走山邊小徑。這個本書「世界顛倒」主題所反映的亂世，亦可見於刻在東約但河谷代爾阿拉遺址灰泥壁上的巴蘭異象。
五 8　沒有盾牌槍矛　撒母耳記上十三 19～22 亦有提到以色列科技的落後和兵器的缺乏。可能是因為非利士和迦南統治者強逼他們交出所有兵器，也有可能是他們根本沒有打造這些武器的必備知識。無論如何，底波拉之歌暗示他們所以受人欺壓，是因為崇拜他神和耶和華的震怒。
五 10　騎白驢　只有富商有這種高價的座騎。本節呼籲社會各階層的人，不論是騎得起牲口的還是窮困必須步行的，一同唱歌讚美拯救祂子民的耶和華。
五 11　打水之處的人　向耶和華所唱的歌，還須蓋過在水井和商隊歇息之處打水之人的呼喊。這些人用鈸和其他樂器，大聲傳揚這消息和所愛的故事。他們靠著娛賓和打水，能以傳揚故事維生。
五 14　根本在亞瑪力人的地　回應底波拉呼召的支派之中，有一組以法蓮人是從亞瑪力山地的比拉頓而來的（見：士十二 5）。本段雖有可能是指各地的亞瑪力人，視之為以法蓮境內一個地區卻較合理。
五 14　瑪姬　本段和歷代志上七 14，都同樣顯示瑪姬是一個部落的名稱，居於以法蓮和西布倫之間，基順河附近。
五 19　他納　位於米吉多東南五哩，基利波山以西差不多同樣距離的他納，是把守耶斯列穀的幾個設防城之一（見六 33 的注釋）。此地曾在法老杜得模斯三世對米吉多戰役的彙報（主前十五世紀）中論及，亞馬拿文獻可能亦順帶提到過。主前十二世紀時只有稀少的人口，但卻有一個按考據在主前一一二五年的毀滅層。
五 20　星宿爭戰　在古代近東和地中海的傳統中，神明（如：埃及的雷謝夫神、美索不達米亞的匿甲神、希臘的阿波羅神）都和天體（行星、恒星、彗星）有關。有時他們會離開原有的軌道，參與人類的戰事，擾亂敵軍，帶來畜疫。早至主前第三千年紀末期，亞述王撒珥根的文獻已經提到太陽昏暗，星宿往前攻打敵軍。杜得模斯三世的巴卡珥山石碑（Gebel Barkal Stela）亦提到在天上閃耀的星辰，幫助他混亂殲滅與他對敵的胡利人（見：民二十四 17，星和杖的使用）。然而值得留意的，是士師記經文中的星辰是沒有位格的，他們只是傳遞耶和華資訊的器皿而已，不是有位格的神祇。進一步討論，可參看：約書亞記十 12～13 的注釋。
五 21　基順河氾濫　基順河若非將耶斯列谷的水往西排出地中海的穆卡塔幹河（Wadi al-Muqatta），就是從他泊山往東注入約但河的比拉幹河（Wadi el-Bira）。在底波拉歌中，這河是戰略中不可或缺的一環。借著天上星宿的說明（在烏加列和美索不達米亞史詩中，這是雨水的來源之一），一場使基順河山洪暴發的反常夏季暴雨，決定了基順一役的戰果。河水漲溢使兩岸飽和，消除了西西拉戰車的效用。這故事和出埃及記十四 19～25 十分相似，法老的戰車也是動彈不得，被紅海回流的水毀滅。



海法附近的基順河

五 26　打破頭顱　在烏加列的迦南文獻中，女神亞他爾特（Athtart；即聖經之亞斯他錄）號稱壓碎敵人頭骨的戰神。

五 28　母親在窗前等待　女人（不論是母親還是妻子）站著等待丈夫或兒子從陣上歸來，總是無比心酸的一幕。她一方面要維持尊嚴，不免設想一些情景，作為親人遲遲不歸的理由（29～30 節），但另一方面亦只得倚窗切望。這窗戶有時成為她的樊籠，有時卻像畫框一樣，突出她為註定失敗，但仍滿懷希望的代表人物（見：撒下六 16 的米甲，王下九 30～32 的耶洗別）。

五 30　擄物　神明命令和國家光榮是初民打仗的藉口，但吸引君王和一般士兵前往戰場的卻是擄物。戰利品是財富、權力、制敵（見：申三十一 11～12，二十 14；書十一 14；撒上十四 30～32）。

｛

六 1～八 35

基甸

六 1　米甸人　米甸人是住在外約但南部的一個民族。他們被形容為亞伯拉罕和基土拉的後裔（創二十五 1～6），在約瑟夫的記載中，他們是從事貿易的行商（創三十七 25～36）。摩西逃離埃及之後，成為葉忒羅之米甸族的一份子（見：出二 15 的注釋），但米甸人並沒有參加以色列人征服迦南的行動。在巴蘭的敍述中，米甸的長老與摩押人聯盟，一同聘請巴蘭來咒詛以色列（民二十二 4）。米甸領土原本是以亞喀巴灣東岸的阿拉伯半島西北部為中心，但在不同的時代，米甸人亦有西侵西乃半島，北入外約但的記錄。雖然在其早期歷史中，米甸人似乎是半遊牧民族或貝督因性質，但考古學研究卻發現早在晚銅器時代（出埃及和士師時代初期），這地區已經有村落、設防城，和大規模的灌溉系統。然而現存的古代文獻，依然沒有一個提及米甸人。但也有學者認為他們就是經常在埃及文學中提及的沙蘇人。

六 2　在山洞中藏身　以色列只有為數極少的設防城，故此他們必須在山林中尋求庇護，才能保全他們的所有和家庭無恙。在這個地區，他們所用的山洞最有可能是迦密山和耶斯列穀西南翼的依朗山（'Iron Hills）之間的地區。

六 3　在收割季節侵略　侵略的時間十分重要。若是收割季節已過，村民就會妥為收藏穀物，比較經得起攻打。五穀若是仍在田野，侵略者就有充足的糧秣，村民則一無所有。本節暗示侵略在西曆四至五月

間發生。一旦失去全年的糧食，全村就會陷入癱瘓狀態，故此，吃不完、偷不走的，侵略者會全數毀滅。踐踏田地更會對將來的耕種有不良影響。

六 3　亞瑪力人　請參看：民數記二十四 20 的注釋。亞瑪力人在尼革、外約但、西乃半島的廣大地區流浪。經外史料沒有提及他們，肯定與他們有關的考古證據亦未出現。但考古學家在該地區的勘測卻發現了大量來自同一時代，與亞瑪力人同樣是遊牧或半遊牧民族的遺跡。

六 5　駱駝　經文沒有清楚說明的，必須小心不可武斷假設。聖經明言亞瑪力人有無數駱駝，但卻沒有表示這些牲口是代替戰馬，用於騎兵隊中。實際上有關馴養駱駝的考古證據，顯出還要兩個世紀，騎兵中才開始有駱駝。無論如何當時代所用的駝鞍，依然證明當時人已經有效地在運輸和馱貨方面使用駱駝。

六 8　先知　這是聖經之中第一個不提其名的先知。有關預言和先知各方面的討論，參看：申命記十八 14～22 的注釋。這人在此被形容為護約者，惟獨崇拜耶和華是他資訊的焦點。古代近東先知的資訊往往包括敬拜物件和方法的勸誡。

六 11　耶和華的使者　古代的國家元首很少有直接的接觸。外交和政治上的交流必須倚靠居間者才能達成。擔任居間者的使節是己方的全權代表，有資格代替己方說話，亦有他所代表之人的權柄。所代表之人親臨可以得到什麼款待，他也可以得到。這種標準的外交禮節，並不是誤解使節就是君王。使節所受的款待，只是反映對他所代表之人應有的尊重而已。一切禮物都視為代表己方，而不是使節本人送出的。對代表人所說的話，都視作必然會被準確覆述，就如直接向所代表者說出一樣。代表人以使節身分說話時，聽者都知道他所表達的不是自己的意思，而是他君主的言語、見解、政策、決定。同樣，耶和華的使者也是祂的使節，祂王室的公使，全權代表信息之源。

六 11　俄弗拉　俄弗拉遺址的位置依然未能肯定。可能性最高的地點，是位於米吉多和耶斯列穀摩利岡之間，現代的阿富萊（Affuleh）市。樹木往往與默示和神明顯現有連帶關係，有時更是崇拜場所的標記（見：創十二 6，二十一 33，三十五 4；士四 5，九 37；賽一 29；何四 13）。

六 11　在酒醡中打麥　禾場是廣闊的泥地或石地，通常在空曠地方，以便讓風吹散麥糠。一般來說，禾場是社群中公用的設施。打麥主要在西曆六至七月間進行，作法是用棒或拉牛在禾捆上踐踏。酒醡是在石上鑿出來的正方形或圓形凹洞，只能容納幾個人在裏面行走。在酒醡中打麥遠不及禾場顯眼。

六 12　大能的勇士　天使所用的這個稱號慣常譯作「大能的勇士」（NIV、和合本），在軍事性場合中這是正確的譯法。但這用語亦在社交場合中形容過好幾個人（見：得二 1；撒上九 1；NIV：「有地位的人」；和合本則一個作「大財主」，另一個作「大能的勇士」）。這話在此是指社會中能負責、正直的人。

六 15　至貧窮、至微小　基甸形容自己宗族無能，本人在家中沒有地位的話，是與權柄有關。他連在本家本族召集軍隊的權力都沒有，別的支派就更不用說了。有地位的人才有司令權，基甸的意思是他沒有這些。

六 16　如一人　新國際本與和合本都將原文「如一人」解作是指米甸人在基甸面前的軟弱。但另一個理解是基甸雖然缺乏正式的權柄，以色列人卻會在他領導之下聯合為一，並肩作戰。

六 19　基甸的祭　基甸形容他想把禮物拿來之時，「禮物」一語是個一般性的字眼，不一定是指祭物，但禮物包括膳食，往往亦與獻祭有關。形容該隱和亞伯禮物的也是這個字眼（見：創四 1～7 的注釋），但在該處是指獻祭系統中某種的祭（素祭；見：利二）。山羊羔不是牽來宰殺，而是做好才拿來，顯出這是膳食不是獻祭。這膳食包括山羊肉、湯、無酵餅（因為烹調時間不多）。一伊法約等於半蒲式耳，夠做十個直徑八至十吋的薄餅。就當時的艱難環境而言，此舉十分闊綽。

六 20　放在石上　是天使要基甸把膳食放在石上，使之在其上燒盡，由食物變為祭物。磐石有時可作祭壇之用（撒上十四 32～34），但通常只是用來流幹祭牲的血而已，在此當然無此必要。

六 25　七歲的第二隻牛　經文中提及的可能有兩隻公牛（NIV 沒有，但見 NASB 與和合本小字）。獻為祭的是第二隻，有人相信用來拆毀祭壇的是第一隻。由於只需幾隻公牛便能繁殖牛群，公牛不少幼時已被宰殺。只有最優良的品種才會留下來供繁殖之用。故此，七歲的公牛必然是上佳的種牛，獻之為祭

亦必然是極為重要的大事。有些公牛也會留作役用，但通常都經過閹割使之馴服易駕馭。本節的公牛若是兩隻，第一隻則大概是去勢的役畜。

六 25　巴力的祭壇　這壇雖說是基甸的父親所有，鎮中居民的反應卻顯示這是公用的神廟。以色列境內好幾處地方（夏瑣、拉吉），都發現了這時代迦南人的廟宇，或露天崇拜場所；多坍東面幾哩外的「公牛場址」（Bull Site）就是一例。然而在這些遺址中找到的，大都是直立的石頭（masseboth；見：創二十八 18～19 的注釋）和香台，沒有什麼祭壇。現存最早期的以色列祭壇，是來自主前十世紀，位於亞拉得的粗石祭壇。這壇八呎見方，高度幾乎有五呎。

六 25　木偶　（英文作「亞舍拉柱」），「亞舍拉」一詞可以是指豐饒崇拜女神的名字，也可以一如本節，是指某一種祭儀聖物（和合本：「木偶」）。這女神在以色列偏差的多神觀念中，是很多人崇拜的神祇，有時甚至被視為耶和華賜福的中保。孔蒂拉特阿吉魯和科姆廢墟所發現的碑文，都反映了這種信念。在迦南神話中，亞舍拉是主神伊勒的伴偶。早在主前十八世紀，她已經在美索不達米亞文獻中出現，作為亞摩利神祇阿穆魯的伴偶。這支作為祭儀象徵的柱子不一定有神明的肖像，它可能代表人工樹木，因為亞舍拉經常和聖林有關，並且以一棵規格化的樹木作為代表。祭儀聖物有時是製造或建造的，但有時亦可能是種植出來的。至於這些柱子在儀式中的用途，卻沒有什麼現存資料。

六 31　約阿施的辯護　基甸的父親約阿施向試圖為被得罪之巴力復仇的村民抗辯，指出這種案件不是社會能夠刑罰的，必須由巴力親自報仇。因為一旦受到褻瀆，神明必須負責審判（見：利十 1～3；撒上六 19；撒下六 7）。約阿施宣稱任何私自復仇的人都要被宗族審判，受全族所處分。在古代近東神明親臨保護自己的廟宇和偶像，是更為常見的事。例如魏德內爾編年史（Weidner Chronicle），就記載瑪爾杜克神如何報應執行儀式不合格的人。同樣，自己的偶像被以攔人奪走後，瑪爾杜克又設法把它歸還給巴比倫。然而這些報應都是自稱為神復仇器皿的人所執行的。約阿施希望能夠避免的，正是這種托詞。

六 33　耶斯列平原　耶斯列平原名字的由來，是平原東端的城鎮耶斯列。這個肥沃的平原是迦密山脈和下加利利之間的分界，它由迦密山北的亞柯平原起，沿著基順河向東南延伸，在摩利岡和基利波山之間穿過，在伯善城旁進入約但河谷。這個全長十五哩（從約念到耶斯列）之平原的寬度，由五至十哩不等。主要商道經米吉多旁的依朗幹河（Nahal 'Iron）進入這個平原，故此這地有時又叫米吉多平原，後稱哈米吉多頓。這是一個天然的戰場，聖經中有很多戰役，如：底波拉和巴拉與迦南人的戰爭（士四），掃羅和非利士人基利波山之役（撒上三十一），約西亞和法老尼哥的戰事（王下二十三 29），都在此發生。主前十五世紀杜得模斯三世有名的米吉多之役，也是在此制服迦南。

六 34～35　士師記中之耶和華的靈　在士師記中，與耶和華的靈有關的行動，通常都是召集軍隊。部落社會沒有中央政府，因此要其他支派支援遭遇困難的一兩個支派，並非易事。在這種情況下，領袖的尺度是沒有正式司令權的他，能否驅使他人跟從。對以色列來說，這是耶和華能力的標記，因為惟獨祂才有權柄召集眾支派的軍隊。耶和華是惟一的中央當權者。因此有人召集軍隊，行使惟獨屬耶和華的權力（見：士十一 29；撒上十一 6～8），就是明顯的證據，證明耶和華的權柄是在這人裏面運行。這是以色列士師的特徵之一。

六 36～40　羊毛的默示　古代近東尋求神諭的方法，是向神明提出是非性的問題，然後讓神明透過某種非是即否的機制提供答案。以色列的祭司攜帶烏陵和土明作為尋求默示的方法（見：出二十八 30 的注釋）。基甸顯然不得使用這方法，故此必須想像一個可供尋求神諭的自然現象（其他例證，見創二十四 14；撒上六 7～9）。他的是非答題是主會否使用他來拯救以色列。求取諭示的方法是按照羊毛整夜留在禾場會變得怎樣。羊毛柔軟而具吸水性，禾場則是石或硬泥地，預期的結果當是羊毛潮濕而禾場乾燥，因為這是自然現象。基甸把它當作對他默示問題「是」的答案。神已藉天使宣告祂的用意，基甸在此是給主機會通知他是否已改變計畫。但當第一晚的結果是與正常情況完全吻合之後，基甸不免懷疑「沉默」是否表示神的忽略。故此，他倒轉了指標，將反常的現象——羊毛乾燥、禾場潮濕——視作「是」的答案。在此背後的想法，是提供答案的若是神，祂就必然能夠改變慣常現象，暫時撤銷自然定律，以求傳達資訊。古代近東人若要以自然現象作為尋求神諭的機制，大多使用祭牲的肝臟或腎臟（這種占卜方法

稱為髒蔔術；見：申十八 10 的注釋）。

七 1　哈律泉　哈律泉位於基利波山北面的山腳，耶斯列鎮東面約一哩半，耶斯列穀東端的狹窄山隘中。



哈律泉的洞穴

七 1　摩利岡　摩利岡在基利波山的正北面，他泊山南面，堵塞耶斯列谷的東北角。交通必須繞過摩利岡的南面，穿過基甸集結軍隊的山隘，才能到達伯善和約但河的渡口。米甸人則駐紮在摩利岡西面之耶斯列穀中，距離哈律泉四至五哩，十分接近基甸的家鄉俄弗拉（見六 11 的注釋）。



從南面鳥瞰耶斯列平原及摩利岡

七 3　基列山　這話極為難解，不少學者相信經文在抄錄上出現了訛誤。基列山通常是指約但河東岸的地區，很難與本節吻合。

七 5～6　喝水的方式　跪下喝水，頭浸在水中渴飲的人（一）易於被人攻擊，（二）喝水時不能看清敵軍的動向，（三）可能有水蛭之危險。另一個作法是平伏（比較不容易成為襲擊目標），保持警戒，把水掬到口中，繼續留意四面的情形。

七 13　夢　古代近東人通常相信夢具有特殊意義。不獨米甸的士兵視之為預兆，偷聽的基甸亦然。夢中的象徵往往十分隱晦，故此解夢一般來說最好是給專家進行，但夢也有些是頗為清晰易明的。不需要什麼專家，都能看出大麥餅代表農夫，帳幕代表牧民。有關夢的進一步討論，參看：創世記四十 5～18，四十一 8～16；申命記十三 1～5 的注釋。偷聽的話（無意）成為鼓勵性預兆的概念，也出現於《奧德賽》書內，婢女表示盼望這是眾求婚者最後一頓飯的一幕中。

七 16～21　基甸的戰略　基甸把三隊士兵調動到敵營的北、西、南三面（摩利岡在東面）。他們所用的火把是用蘆葦一類材料製造，能夠長時間悶燃，直至在新鮮空氣中揮動為止。瓶子能夠在需要用到火把之前，遮掩悶燒的紅光。三隊士兵都到達預定地點之後，便吹起羊角。備有羊角發信的通常只有幾名士兵，其他人需要雙手攜帶武器和盾牌。同樣，夜戰時也需要分派士兵高舉火把來照亮戰場，並在周圍阻擋撤退。故此，吹號和高舉火把的人，一般只占軍隊的小部分，其餘的人則預備打仗。所以當米甸人聽見三百號角同響，無數火把圍繞時，自然深信大軍即將殺進軍營。基甸則指示士兵在營周據守陣地。

七 22　互相擊殺　神明使敵軍混亂，從而得勝是很常見的主題。賀如司的神話是埃及文獻中的例子之一。賀如司神混亂敵軍，使他們互相擊殺，不留一人。

七 22　伯哈示他　最普遍的看法認為此地就是耶斯列東面六哩，前往伯善路上的村落沙他（Shatta）。換言之，米甸人是繞過摩利岡南面逃走，試圖在伯善谷邊的一系列約但河渡口過河。

七 22　西利拉　在其他經文，西利拉又名撒拉但（書三 16）或洗利達。如今大部分學者都把它考證為亞伯米何拉南面八哩，但在約但河東庫夫林哲幹河（Wadi Kufrinje）南岸的薩迪葉遺址（Tell es-Sadiyeh）。

七 22　亞伯米何拉、他巴　亞伯米何拉是在約但河的西岸，伯善以南的地方。可能性最高的地點是伯善以南十一哩，伯善谷南端，雅比斯幹河從東面注入約但河之處的阿布蘇斯遺址（Tell Abu Sus）。在這遺址的勘測發現了一些來自同時代的陶片。他巴的地點則較難肯定，學者經常把它考證為拉斯阿布他巴特（Ras Abu Tabat）。但這遺址的位置似乎太南，很接近薩迪葉遺址，但不接近阿布蘇斯遺址。

七 24　伯巴拉　此地位置不明，但很明顯是在約但河谷，是亞伯米何拉附近的渡口之一。

八 1　以法蓮人的怨言　每個支派雖然都分到了地業，支派間經常仍有土地上的爭執。基甸所發起的軍事行動顯然會得到一些原本在米甸人控制下的土地。有新土地可供分配，以法蓮人自然不想被摒諸局外。此外，當然還有人人都想分得一分的戰利品。

八 5　疏割　疏割是位於雅博河以北一哩，約但河東面三哩之處的代爾阿拉遺址。在此出土的，有這個時代（鐵器時代第一期）的文物。遺址頂部約有美式足球場的一個半大，即一又四分之一英畝。這是個從事青銅提煉工業的小規模城鎮。



從北面看代爾阿拉遺址，疏割

八 6　西巴和撒慕拿的手已經在你手裏　（和合本無「的手」二字）當時習俗是將已死敵兵的手砍下，來計算造成了多少傷亡。同時代的埃及紀念碑上，刻有戰後斷手堆積如山的圖畫。由於米甸二王仍未死亡，疏割的人不願站在抵抗軍的一方。

八 8　毘努伊勒　毘努伊勒位於雅博河畔，疏割東面五哩之處，現今稱為達哈布謝基葉遺址（Tell ed-Dhahab esh-Sherqiyeh）。在當地的勘測證明這時代有定居跡象，但遺址仍未有人正式挖掘。

八 9　城樓　由於毘努伊勒遺址仍未挖掘，這樓未被發現。但鐵器時代城鎮的防禦系統，通常都包括這種城樓。例如挖掘結果顯示，疏割遺址在士師時代末期有一個類似的城樓，其直徑差不多有二十五呎。這種城樓也有可能是城門結構或牆上瞭望站的一部分，而在這時代較為常見的，則是作為本地神廟內護塔的一部分。

八 10　加各　加各很可能根本不應譯作地名。這字在原文中具有定冠詞（地名通常沒有），其意思是「平地」。這地幾乎肯定就是貝卡阿盆地（Beqa'a Basin）。這是一個遼闊平坦的窪地，由西南到東北長五哩，寬兩哩，位於現代安曼（聖經稱拉巴）西北約七哩之處。

八 11　住帳棚人的路　一條地方性的路線從雅博河谷上來，從毘努伊勒南行，再轉東南與貝卡阿盆地的西南角交會。然而「住帳棚人的路」則當更為偏僻。本節說他們前往挪巴和約比哈的東面。挪巴位置不明，約比哈則通常考證為安曼西北六哩，貝卡阿盆地南緣山脊中部左右的朱貝哈特。基甸若到達約比哈的東面，就必然是繞過貝卡阿盆地的東北端。這一點顯示「住帳棚人的路」是沿著雅博河再往東行好幾哩路，才轉南繞過貝卡阿盆地的南邊，在此發動攻勢。這條路從毘努伊勒啟程約有二十哩，從最初發生戰鬥的摩利岡則大約有七十哩。



從西面望雅博河谷

八 13　希列斯坡　希列斯坡和上文的加各一樣具有定冠詞，因此大概不是專有名詞。「希列斯」是「太陽」的意思，但對於地點的考證沒有什麼幫助。八章 11 節注釋的考據若是正確的話，這山隘（和合本：「坡」）大概是盆地西南角的出口。它可能是指盆地出口本身上行的斜坡，也可能是指貝卡阿盆地前往分水線的上坡，這分水線是在盆地朝西北通往疏割之路上約兩哩之外。

八 14　一般平民是否識字　蘇美、埃及、亞喀得、赫人語文所用的楔形文字或象形文字，都是以音節為單位，符號數以百計，以致只有職業的文書，才有時間讀書識字。主前第二千年紀中期發明了拼音文字，由於所用符號不出三十個，識字變成人人可學會。早於主前十七世紀，西乃半島（塞拉比特卡丁的綠松石礦）已經有奴隸留下的拼音文字銘刻（原始西乃文字〔Proto-Sinaitic〕）。因此，基甸這麼容易找到能夠寫下首領名字的人，並不令人意外。

八 14　長老　這些長老是統治該城的議會。小鎮的議會通常由每家最年長的兩個人組成。本節所述的議會可能正是如此，因為長老有七十七人，而遺址的規模（見上文八 5 的注釋）顯示本城人口約有二百至二百五十名，即三十至三十五戶人。烏加列文獻將「七十七」與「六十六」對應用於象徵中，表示數目之大。有關「七十七」的另一個代表性的用法，可參看八章 30 節的注釋。

八 16　用荊棘責打　這裏和第 7 節所用的動詞，在舊約一貫有「鞭撻」的意思。好幾處經文用這字形容仇敵被滅（見：彌四 13）。基甸揚言要用荊條和枳棘一同鞭撻／毀滅這些首領。這可能是指處死的方式，又可能是指對屍首的侮辱。留意毘努伊勒的人亦同樣被處死。

八 18　他泊山所殺的人　聖經沒有提及他泊山有什麼戰鬥。伏擊發生時米甸人背後是摩利岡，山岡南面是主要退路（見七 22 的注釋）。他泊山若發生戰鬥，就是有人試圖繞過岡北，經他泊幹河（Wadi Tabor）逃到約但河。從第 19 節可以推想基甸必然是派遣家人把守那山隘，阻擋敵軍撤退。

八 20～21　被未成年之人處死　行刑者若是不得其法，或缺乏足夠體力或自信一刀了事的話，被人用刀處死是十分漫長痛苦的事。基甸雖把這榮幸給兒子，不難想像這二王為何希望熟手的人執行其事。

八 21　駱駝的月牙圈　月牙圈所代表的相信是月亮，有好幾個在阿朱珥遺址（Tell al-Ajjul）等地方出土。耳環也有些是彎月形的，法拉遺址（Tell el-Fara）和詹梅遺址（Tell Jemmeh）發現了好些例證。



詹梅遺址

八 26　一千七百舍客勒金子　創世記二十四 22 形容一個鼻環可重半舍客勒。耳環若是重量相當，一千七百舍客勒就等於三千四百隻耳環了。這數量等於四十二磅金子。

八 27　金以弗得　以弗得是祭司衣袍的一部分（見：出二十八 6～14 的注釋），在埃及和美索不達米亞都是神像和高級祭司的專用衣服。出埃及記三十九 3，金子是如何加在織造這服裝的每一條線中。本節所述的以弗得可能也是用金線織造，不是金子打成的。基甸尋求神諭既然成功（六 30～36），在其他經文中以弗得既然又與神諭有密切關係（它用來安放烏陵土明，見：出二十八 30 的注釋；可以用作尋求神諭，撒上三十 7～8）可以推想這件以弗得也是用作尋求神諭的工具。想要求問神明的人，可以前來（付款，靠基甸家族的專家協助）得到答復。

八 30　七十個兒子、許多的妻　古代統治者的婚姻大都與政治上的聯盟有關。想要與這統治者結盟或受他保護的村鎮、城邦、部落、國家，都會將首領家族的女兒嫁給宗主，來締結條約。這是藩屬效忠的表示，因為王朝的延續如今對他有了切身的關係。兒子眾多表示家族強盛，人丁旺盛就能保證家系不會斷絕。對統治者而言，這一點尤其重要，因為政府的關鍵性職位，通常都是由戚族把持。因此在理論上，大家庭才能保證王朝的延續。部分學者相信七十只是慣常表示眾多的虛數而已。除了幾個聖經的例子以外，烏加列神話對巴力家族的描述，也是說女神亞錫拉特（Athirat；即亞舍拉）有七十個兒子；在赫人有關埃珥庫尼薩（Elkunirsa）和亞舍圖（Ashertu）的神話中，巴力則宣稱殺死了亞舍圖（即亞舍拉）的七十七（或作八十八）個兒子。

八 32　家塚　這時代的殯葬習俗是幾個屍體葬於同一墓穴中。遺體仰天躺臥，私人遺物圍繞身旁排列。

八 33　巴力比利土　巴力比利土是「盟約之主」的意思，是示劍人所崇拜的神祇（示劍位於俄弗拉以南約三十哩，基甸一妾來自此地）。這稱號並沒有在聖經以外出現，但請參看九章 46 節有關伊勒比利土的注釋。

｛

九 1～57

亞比米勒

九 1　示劍　示劍的原址考證在今日納布盧斯東面，耶路撒冷以北三十五哩的巴拉塔遺址。可能由於接

近基利心山和以巴路山，這城作為聖地有極悠久的歷史。它位於兩山之間山隘的東口，地點極具戰略性，故此也成為了重要的貿易中心。早在中銅器時代第一期，法老塞索特裏斯三世（主前 1880～1840）的埃及文獻已經提及過示劍。按照亞馬拿文獻（主前十四世紀），示劍是迦南重鎮之一，欣欣向榮。耶路撒冷總督向法老投訴說，示劍總督拉布阿尤容許哈比魯人在全區橫行（進一步資料，見：書五 1 和九 1 的注釋）。古城占地約六畝，四面是圓形的城牆，城門築在東面，廟宇建于衛城。士師的鐵器時代這城沒有什麼改變。約書亞沒有攻取這城，所以沒有滅城的痕跡。衛城的廟宇很可能就是第 46 節提到的巴力比利土廟。第 49 節提到的破壞可能就是遺址第十一層結束時（約主前 1125 年）的瓦礫和灰燼。

九 2　以色列之長嗣繼承權　在古代近東，長嗣繼承未必一定是通例。很多文獻都清楚表示子女是平分產業。至於統治權的繼承，兄弟在某些文化中還比兒子優先。其他文化則由君王指定繼承人，有時更需臣民的同意。在以色列文化中，長子一般來說是有某些特權，但產業和職位都不一定是必由長子所得。

九 4　七十舍客勒銀子　廟庫付出了七十舍客勒銀子來買基甸七十個兒子的性命，顯出他們被視為何等下賤（參較：利二十七 3，將一個男丁的贖價定為五十舍客勒，而二十舍客勒可以購買一個奴隸）。

九 4　巴力比利土廟　有關巴力比利土的討論，參看上文八章 33 節的注釋。考古學家在這個時代的示劍城內，只找到一個肯定是廟宇的遺跡（但有部分學者認為其他幾個建築物也可能是廟宇）。至於這廟宇遺跡是巴力比利土的廟宇，或是伊勒比利土的廟宇（見 46 節），還是這兩個名字是指同一廟宇，是現有資料依然未能解決的問題。

九 4　雇傭兵的使用　示劍般大小的城市人口大約有一千人，故此可以有二百至三百人的軍隊。然而這些人大部分都應該不會願意做聘請這些雇傭兵來做的殺人工作。雇傭兵的動機往往都和掠物有關。在本節的情況下，這種事當然不會發生。按照主前十八世紀時馬里的軍事組織，學者相信廟宇會為有神明支持的軍事活動，提供財政上的支持。

九 5　殺人儀式　基甸眾子被「殺在一塊磐石上」的話，顯示這是殺人儀式。獻祭地點通常是祭壇，磐石往往亦可用作臨時祭壇（見六 20 的注釋）。這時代示劍衛城廟院中最主要的對象是個巨大的立石，亦可能與這一點有進一步的關聯。剷除王位的競爭對手是古代近東甚至歷史中屢見不鮮的行徑。但按照現有的史料，古代近東卻沒有殺死競爭對手，把他獻之為祭的例證。

九 6　示劍的柱子　希伯來原文的字眼含義隱晦，「柱子」是修改拼法的翻譯。現有學者按照考古學的發現，提出這字不當修正，而當譯作建築術語「柵欄」。



從示劍望基利心山

九 6　米羅　米羅最合理的詮釋，是解作示劍衛城中設防的廟宇場地（見九 46 的注釋）。米羅通常是指有泥土堆成之人工高臺的地區。

九 7　基利心山　基利心山麓上的人無疑可以讓示劍的人聽見他的聲音。基利心山緊貼城南，天然的音響效果容許本段衝突的發生。距離示劍不遠的山腳，有一處突出的山岩，經常被指為本段事件發生的地點。多個世紀以前的廟宇的遺址，當時應該仍然安在。

九 8　樹木的比喻　主前第二千年紀初期舊巴比倫有一個名叫檉柳和棕樹的寓言。兩樹爭辯誰為優勝時，討論他們各自對王宮的貢獻。納布（Nabu）與塔什默圖（Tashmetu）的愛情詩（Love Lyrics）提供另一個值得注意的例證，不同樹木（香柏、絲柏等）的樹蔭被用作保護君王的暗喻。在蘇美神話《盧加珥埃》（Lugal-e）中，對抗寧努他的敵人是自立為君王的植物。

九 9～13　橄欖樹、無花果樹、葡萄樹　這是三個對巴勒斯坦經濟最有貢獻的物產。橄欖油、無花果、葡萄酒是本區主要的食糧和出口貨品，因此代表內政修明，外交成功，兩者都是君王統治得法的結果。

九 14　荊棘　很多學者都相信這是指刺黃楊（prickly boxwood）。這種樹的葉子極小，除非走進樹叢當中，不然不能用來遮蔭——這當然是很不愉快的經歷。巴勒斯坦氣候乾燥，經常發生叢林山火。這種灌木燃燒所產生的熱力，往往足以點燃大樹。亞蘭文獻《阿希卡爾的教訓》中，有一段荊棘和石榴樹的對話。

九 21　比珥　「比珥」在希伯來語中，是「井」的意思；很多城鎮名字中都包括這字（如：別是巴的「別」字）。因此要肯定這鎮的身分是很困難的事。最為學者接受的看法認為它是示劍以北，耶斯列穀中，基甸家鄉俄弗拉附近的小鎮比雷。

九 25　山賊　將城市戰略性地建在商道之上的好處，就是路經此地的行商，在此賣貨，購入當地貨品到別處出售，為本城帶來生意和關稅。山上若有土匪，示劍對於行商便變得沒有吸引力，亞比米勒就會失去原本能夠收取的關稅。這個使貿易癱瘓的策略，用意是要使亞比米勒破產。

九 26　迦勒和他的弟兄　這個時代有很多流浪的家族，迦勒和他弟兄這一幫人完全符合了這個描述。這些人被逐離開本城本地，以流浪商旅或雇傭兵身分四處巡迴，尋找可以重建家園的地方。亞馬拿文獻稱這種人為「哈比魯」。

九 28　種族騷亂　示劍的父親哈抹是指族長時代已經在當地定居的原住民（見：創三十四）。迦勒的用意似乎是要離間以色列人和希未人（胡利人？）之間的關係。亞比米勒以自己混血的身分，作為可被任命為統治者的理由（見八 31，九 2）。他同時作為兩個民族一員的身分，從前怎樣使兩方都接受他，如今卻成為他被雙方摒棄的理由。

九 35～37　山的影子　迦勒和西布勒站在城的東門往東瞭望，在他們正前方的是阿斯卡爾平原（Askar Plain），東南（烏爾梅山〔Mount el-Urmeh〕）、東北（卡比爾山〔Mount el-Kabir〕）都有山嶽。日出之時北山的西麓和南山的北麓（兩山都有樹林）都籠罩在陰影底下。烏爾梅山頂有一個建於這時代的碉堡，可能是亞比米勒的大本營（41 節的亞魯瑪）。

九 42　攻擊出到田間的人　本節所用的字眼可以是指下田耕作（如九 27），但也可以是指上陣作戰（見：撒下十一 23，十八 6）。這城雖然驅逐了迦勒，但顯然還有一群不願和亞比米勒牽上任何關係的人，在此發動戰事。

九 43～44　伏擊　進攻城門的一支伏擊部隊很可能是來自位於城南的基利心山山麓，在出城的軍隊正面迎戰另外兩個部隊之時，突襲他們的後方。

九 45　撒鹽　其他經文雖然再沒有這作法的例證，赫人典籍卻提到過在被滅的城上撒水堇，主前十三世紀的亞述文獻又描述撒縵以色一世在遭毀的城撒鹽。亞蘭的塞菲雷條約中的一條咒詛，亦提到這兩種物質。但這些文獻都沒有解釋這行動的目的。有人以為其用意是使田地從此不宜耕作。但不是所有鹽都有此效力，並且撒鹽之處是城內，不是農田。再者這也不能解釋水堇為何有同樣的功用。無論是舊約還是古代近東，鹽在分別為聖時使用（見：利二 11～13 的注釋）。這一點顯示此舉是將城淨化或分別為聖

給神明的儀式。此外，鹽又有防止發酵的效用，由於酵象徵悖逆，鹽不難成為悖逆障礙的代表。最後，鹽又象徵貧瘠不毛。在一個赫人條約中，立約見證人宣告咒詛說，願背約者和他一家、田地，都如鹽沒有種籽一樣，後繼無人。



從南面看比雷小鎮

九 46　巴力比利土廟　與「伊勒比利土」（NIV；和合本：「巴力比利土」）一名相當的證據，出現于烏加列版片中一首胡利人的讚美詩中；該詩稱之為 il brt。伊勒是迦南諸神系統中的主神，「比利土」是「約」的意思。有學者提出雜居于示劍的以色列人和迦南人，可能產生了混合宗教的信仰，將以色列立約之神耶和華的成分，與迦南神明伊勒合而為一。這時代廟宇的遺址在示劍的衛城出土（見九 1，九 4 的注釋）。廟宇長一〇八呎，寬九十二呎，護牆厚十八吋。廟院中有一塊立石（massebah）。另外有學者提出附近以巴路山的聖地（見：書八 30～31 的注釋），才是巴力比利土廟的地點（因為按照 45 節，居民是在毀城後才撤退至此），但這裏完全沒有堡壘的痕跡。



示劍的巴力比利土神廟遺址

九 48　撒們山　撒們山在舊約其他地方沒有再次出現。有人提出這可能是指基利心山或以巴路山。但為什麼要在此使用別名，卻難以理解。另一個可能，是它指山谷對面基利心山以南的第二個山脊。

九 50　提備斯　按照初期基督教的著作（優西比烏），提備斯是現代的圖巴斯（Tubas），位於示劍東北九哩。此地沒有進行任何考古工作。

九 51　城中的高樓　這時代城鎮共有的特徵之一，是城內築有另一個設防區域，算是一種護城樓。這種護樓通常是一座塔，建於城內地面最高之處。廟宇全區、糧倉、庫房都可能建於其內。

九 53　上磨石　磨石是由兩塊石頭——主要是玄武岩——所構成。下磨石平坦或微凹，十分沉重（有時重達一百磅）。穀物置於其上，用另一塊石頭磨成麵粉。這上磨石比較輕，只有四至五磅重，形狀與推磨者的手對稱。

鐵器時代初期的政治氣候

在晚銅器時代（主前 1550～1200 年），政治強權不斷互相爭奪巴勒斯坦的控制權（見：書九 1 的注釋）。隨著海上民族於主前一二〇〇年來到（見：士十三 1 的注釋），這些強國若非被徹底消滅（如：赫人），就是失去威脅的能力（如：埃及）。到了鐵器時代（士師記本段所述的年代），權力僵局已被權力真空所取代。沒有強權爭取控制本區的結果，是小國開始考驗自己的實力，建立地方性的「帝國」。在時代初期利用這時機的是非利士人。後來大衛和所羅門又能在敘利亞—巴勒斯坦建立具有相當勢力的帝國，無需擔心美索不達米亞、安那托利亞、埃及的干預。

｛

十 1～5

小士師陀拉和睚珥

十 1　「小」士師　經文從來沒有稱他們為「小」士師。這是現代化的名稱，用來形容聖經沒有記載曾經參與戰事的士師。故此，其士師事工必須從另一方面形容。伸張正義是君王的本分，也是這些士師的角色。他們的工作雖然牽涉司法制度，重點卻不在此，而是在於治理的各方面。這些人是地區性的統治者。請參看二章 16 節的注釋。

十 1　沙密　有人認為沙密即是後來北國以色列的首都撒瑪利亞。它若非撒瑪利亞，其位置便不能肯定。

十 3　三十個兒子、三十匹驢駒、三十座城邑　除了是指親生兒子以外，同樣的字眼也可以是指藩屬（見：王下十六 7），或服事他的人（見：撒上二十五 8；王下八 9）。本節形容睚珥領土所控制的包括三十座城邑，這些作為藩屬的城邑各有統治者（他們通常騎驢子）。赫人神話描述坎納什的王后一年之內生了三十個兒子。

十 4　哈倭特睚珥　「哈倭特睚珥」的意思是「睚珥的定居處」。在此是指加利利海東面，雅穆克河和雅博河之間基列的地區。

十 5　加們　加們位置的理論雖多，這些地點卻不能提供什麼證據。

十 6～十二 7

耶弗他

十 6　神祇名單　諸巴力和亞斯他錄（＝亞施他特）所指的是迦南的神明，其他神祇則按邦國分別，不提其名號。但另一方面，從政治角度理解每國的神也是沒有必要的；因為他們大都是豐饒崇拜或其他代表自然界事物的神祇而已。本節反映以色列的混合宗教傾向和多神觀念。古代的多神信仰是個開放式的系統。對於有能力帶來災難或賜福的神明，置之不顧或不加事奉都被視作愚昧的行為。

十 8　基列　基列是外約但的一區，南面以雅博河為界（但有時往南延伸到亞嫩河），北界則是雅穆克河。

十 9　亞捫人　亞捫人住在摩押人北面，雅博河附近的地區。亞述記錄稱他們為在貝南曼努地居住的比特亞捫人。他們在此地定居時，正值以色列的流浪時期。

十 17　米斯巴　名叫米斯巴的地點有好幾個。最有名的一個是在便雅憫支派屬地，按考證是耶路撒冷以北約六哩的納斯貝遺址，但要召集軍隊在基列開戰這地方太遠了。雅各與拉班立約（創三十一）之基列的米斯巴是可能性最高的地方，但其位置亦同樣不明。亞捫人安營的基列可能就是當時名為基列，位於雅博河以南約六哩，今日名叫哲珥亞德廢墟（Khirbet Jel'ad）的小鎮。

十 18　軍政總督　面臨軍事威脅時，由長老或酋長統治的地區往往都甘願隸屬軍政總督之下，以求得到保護，甚或剷除敵人。這種政治現實在神話故事中也可得見。在巴比倫之瑪爾杜克的創世讚美詩（Creation Hymn）中，瑪爾杜克應允負起迎擊年輕神明所帶來之軍事威脅的責任，就成為諸神系統的元首。學者相信這種安排，就是君主制度在古代近東形成的社會階段之一。

十一 1　大能的勇士　經文形容耶弗他是個「大能的勇士」。本節所用的字眼不一定有軍事上的意味，它也可以是指社會中有名譽或有地位——即能負責——的人。然而在本段，他的名聲很可能正是來自他的戰功。第六章 12 節用來形容基甸的，也是同一句話。

十一 2　私生子逐出家門　必須指出的一點，是耶弗他不是因為家羞或恥辱問題，所以才被逐出家門。因著廟妓和多妻制度的存在，同父異母的兄弟姊妹同住一家頗為平常。本節的經文指出遺產才是驅逐的動機。不論作為長子的耶弗他或許能得雙分，還是他們平均分配（見九 2 有關長嗣承繼權的注釋），少一個人其他人總是能夠多分一點。

十一 3　陀伯地　按考證陀伯是在基列西部，以得來（戴爾阿）和波斯拉（布斯拉香〔Busra ash-Sham〕）之間地區，浩蘭山以西約二十哩的陀伊貝（et-Tayibeh）。此地未有挖掘活動，然而同時代杜得模斯三世的城市名單中，它可能榜上有名。

十一 8～10　提供給耶弗他的官位　長老最初提供給耶弗他的職位是基列地的軍政總督，但顯然仍在長老約束之下。在第 9 節的談判中，耶弗他取得了長老之上的權柄，進一步接近了王位（參較第九章亞比米勒怎樣在示劍地區被立為王，以及撒母耳記下二 1～4 大衛單作猶大之王的事蹟）。

十一 12～13　領土爭執的談判　要明白這個談判，必須首先瞭解亞捫人和耶弗他共有的概念，是邦國對土地的主權（eminent domain；或作「徵用權」）來自神明的賜與。擁有土地的權利是由神明賜與，審斷案件和至終（在戰爭中）維持土地分配，亦須訴諸神明。土地誰屬的問題與何人首先在此定居無關，所按照的是神明賜與土地的證據，以及這位神明為祂子民保全地業的能力。

十一 15～23　耶弗他的宣稱　以色列人的土地是取自亞摩利人而非亞捫人的。亞捫人雖或能夠聲稱這地

是亞摩利人奪自他們，耶弗他的要點依然是耶和華從亞摩利人手上奪取這地，賜給以色列。縱使亞捫人昔時有什麼權利，也因為以色列人多年在此居住不被責難，而宣告失效。有關耶弗他論證之地理問題的討論，可參看：民數記二十一章的對應注釋。

十一 24　基抹　基抹以作為摩押人的國神為名。主前九世紀的摩押石碑（Moabite Stone；又稱米沙碑文）形容他帶來戰事上的勝利，一如耶和華之於以色列。亞捫的國神通常是米勒公（王上十一 5、33；NIV：「摩洛」）。基抹雖被摩押人取為國神，其名字之變體卡米什（Kamish）在埃蔔拉神祇名單中出現，並且在當地築有廟宇，顯示遠在摩押人之前，於主前第三千年紀的敘利亞，基抹已經在出現在閃族神祇的名單之上。某個亞述的神祇名單顯示基抹（卡穆什〔Kammush〕）亦即冥神匿甲。至於基抹與何種自然現象有關，則仍然未能確定。同樣在出土文物中，亦未有公認為基抹的圖像。

十一 26　年代小注　耶弗他指出以色列人擁有這地已經三百年的歷史。雖然無疑是約整數，這數目仍然支援主前十五世紀而非十三世紀征服迦南的理論（見：出十二有關出埃及日期的附論，第 111 頁）。學者一般認為耶弗他約在主前一一〇〇年左右。這日期不可再晚，不然就容不下撒母耳、大衛、所羅門了。雖然耶弗他即使資料有誤或故意誇大，對於聖經的可靠性都沒有影響，但以色列人住在當地若果只有他說的一半時間，卻很難相信這論證會有什麼力量。

十一 29　耶和華的靈　耶和華的靈再次與大軍的召集發生了關係（參看六 34～35 的注釋）。耶弗他雖然得到權柄統率基列，在瑪拿西其他地區如巴珊（基列以北）和約但河西的廣大範圍，他都沒有正式的地位。

十一 29　軍隊的動向　鑒於米斯巴的位置不能肯定，本段並沒有足夠的具體資料，來重構耶弗他如何集結軍隊。

十一 30　許願　願是有條件的承諾，通常是給神獻上禮物（進一步資料，見：創二十八 20～22；利二十七 2～13；民三十 2～15 的注釋）。克裏特王伊多梅紐斯（Idomenus，大致與耶弗他時代相同）的願，是古典文學中與耶弗他之願對應的案例。他在洗劫特洛伊城歸回時遭遇暴風之險，因此和耶弗他一樣許願，結果要獻上兒子為祭。通常求神幫助的祭物是在開戰之前獻上的（見：撒上十三 8～12）。如果戰前是沒有可能或沒有機會獻祭的話，不難想像會有人許下耶弗他一樣的願。耶弗他另一個作法是將掠物獻給神（參較：民二十一 2），但對於以色列境外的城市來說，這樣做大概是不合宜的。

十一 31　耶弗他預期會看見什麼　牲口不錯是在以色列人的住宅之內居住，但動物是不會出來歡迎人的。狗不住在家中，不養為寵物，也不宜獻祭。再者，就耶弗他大勝的程度和重要性而言，單純獻牲為祭亦不相稱。可見耶弗他必然是預期要獻人為祭（有關古代近東以人為祭的討論，見：創二十二 1～2；申十八 10 的注釋）。

十一 31　燔祭　本段所用字眼在聖經出現二百五十餘次，每次都是描述真祭物燒在壇上，從沒有比喻上或象徵性的用法。有關燔祭的討論，可參看：利未記一 3～4 的注釋。描述殺人獻祭的創世記二十二 2 和列王紀下三 27，用的也是這個字眼。

十一 33　佔領的範圍　耶弗他佔領的範圍包括二十個城市，記名的有三個。考古學家在這地區發現了不少小型的城堡，有圓形的瞭望樓。這二十個城鎮可能有不少都是這個模樣。有名的亞羅珥城位於亞捫屬地的南界，亞嫩河轉南之處的峽谷北緣。但本節中的很可能是比較接近拉巴的另一個同名城市（書十三 25 同）。亞備勒基拉明大概是杜得模斯三世城市名單中名叫 krmm 的城鎮，但這城鎮的位置不明。依照後期的希臘史料，米匿立於希實本和拉巴之間，初步考證為烏姆巴薩廷（Umm el-Basatin）。雖然這些地點仍有不明朗之處，耶弗他卻很明顯不只把亞捫人驅逐出屬以色列的基列境外而已，他實際上是入侵了亞捫，攻取了不少的戍樓，其中絕大部分都在拉巴和希實本之間。

十一 34　慶祝凱旋　掃羅和大衛的慶典（撒上十八 6～7），是少女唱歌跳舞歡迎戰士得勝歸來的例證；出埃及記十五 20～21 米利暗之歌在一定程度上亦與之相同。按照出土的浮雕，耶弗他女兒的「鼓」不如現代的鈴鼓（NIV 作 "tambourine"）會叮噹作響，而是圓框一面蒙皮的手鼓。

十一 34　獨生兒女　按照古代近東的通俗信仰，後裔對去世祖先的尊崇對於死者身後幸福有莫大關聯。

雖然不受聖經所贊許，以色列人有時亦持類似的觀念。在盟約的背景下，作為立約團體的一份子，每家都得到一分地業的賜與，家系斷絕就是地業被剝奪。不論所持的是何種世界觀，獨生兒女死亡不論在觀念的層面上，還是個人感情的層面上，都是很大的打擊。

十一 35　裂衣示哀　撕裂衣服和發上蒙灰一樣，是古代近東常見的示哀方式。烏加列史詩《阿赫特》（主前約 1600 年）是個經外的例證：故事主人翁的姊妹預言旱災來臨時，撕裂父親的衣服。此舉往往是為親人、朋友、要人之死（撒下三 31）致哀。但也可以是面臨重大損失的表示，上述的烏加列例證，民數記十四 6，和本段都是如此。

十一 35～36　違願　許願是崇拜者召請神明同作協議的宗教行動，故此不得違背，免得惹起神明不悅（見：出二十 7 不可「妄稱」神名的命令）。願雖不得違背，律法中卻有寬容的餘地，願牽涉以人為奉獻物件之時尤然（見：利二十七 2～8 的注釋）。耶弗他對這漏洞顯然一無所知。

十一 37　流浪山頭兩個月　在烏加列的迦南神話《巴力與摩特》中，身為處女的亞拿特神流浪山頭，為失落豐饒悲哀，因為巴力已經死亡。因此為失落豐饒而流浪山頭的主題，可能與耶弗他女兒的要求有關。按照早期美索不達米亞的信念，死亡被人哀悼的是「賜腹中胎兒生命」的杜穆齊神（聖經中之搭模斯）。兩個月的時限可能與以色列的一「季」有關。基色曆法（主前十世紀）將一年分為八期，其中四期長兩個月，另外四期長一個月。第二個兩個月長的期（撒種）是在豐饒問題最為顯著的冬季。

十一 39　還願：女子在聖幕事奉？　部分詮釋者提出耶弗他的女兒沒有被殺獻祭，而是分別為聖在聖幕事奉，終身禁欲。終身奉獻在聖所事奉（撒上一 28 的撒母耳），和女子在聖所事奉（出三十八 8；撒上二 22）的例子都不是沒有。但女子許願禁欲或終身分別為聖，在聖所中事奉的例證卻不存在。就整個古代近東而言，奉獻在聖所事奉通常表示作為娼妓，與禁欲無關（見：申二十三 17～18 的注釋）。這種奉獻一般被視為與獻兒子為祭同等。最重要的一點似乎是舊巴比倫時代（主前 1800～1600 年）稱為納迪圖（naditu）的一類女子。她們與廟宇的關係是作為「神祇新婦」，因此不得結婚，但不一定要禁欲。漢摩拉比法典提到男子與納迪圖結婚的案例，但在這情況下她並無子女。

十一 40　哀哭　新國際本譯作「紀念」（commemorate）的字眼含義不明（它在聖經中只於本節和士師記五 11 出現，後者和合本譯作「述說」），但卻是聖經對於這個每年奉行之日子的惟一形容，解經家只得揣測其性質。但不清楚瞭解它的性質，就難以提出古代世界的對應例證。在舊巴比倫時代，納迪圖（參看上文的注釋）每年為死而無子無女的人執行某些禮儀。本段的背景反映這個奉行四天的節期在某一方面，是豐饒失落的致哀期（見上文十一 37 的注釋）。

十二 1　北方　撒分（NIV）的大約位置很清楚，但其確實地點學者卻無定論。約書亞記十三 27 把它列於迦得境內的疏割旁邊。學者一般認為它是疏割（代爾阿拉遺址）北面兩哩的科斯遺址（Tell el-Qos）。

十二 1　以法蓮人的怨言　以法蓮人素有好爭鬥的傾向（見八 1 與基甸的爭論和該處經文的注釋），基甸雖能安撫他們，他們的怨言在此卻升級成為內戰。以法蓮的地業在約但河彼岸，取自亞捫人的土地並無寸土是分給他們的。此外不得忽略的一點，是以色列支派各為獨立單位，使之團結的是共有的信仰和遺產。他們願意承認的正式領袖，只有國神耶和華，以及各支派的長老和宗族的首領。耶弗他違反了這傳統，因為他得到了正式的統治地位（見十一 8～10 的注釋）。其他支派可能視之為威脅。

十二 4　基列人為叛徒　以法蓮人試圖否認基列人的支派地位，以求駁斥他們擁有領土的權利。在歷史上，基列人是瑪拿西支派的宗族之一。稱他們為以法蓮和瑪拿西的混血兒，就是不把他們視為正式的宗族支派，有權擁有地業，反將他們當為擅占空地的人。這是以法蓮試圖巧取豪奪土地的伎倆。

十二 5　約但河的渡口　本節所指的是位於雅博河匯流之處以南，亞當城旁邊的幾個渡口（見：書二 7 的注釋）。

十二 6　古希伯來語發音方面的歧異　古代近東的閃族語言之間，部分子音的發音略有不同。其中一個歧異之處是希伯來語的子音 sh 綜合了烏加列語（類似迦南語）sh 和 th 兩個子音。如是者希伯來語的「三」字 shalosh，在烏加列語是 thalath，在亞蘭語則是 talat。最重要的一點是亞捫語也有這個 th 的子音變化，以法蓮人和基列人發音不同也是因此之故。與其說是方言有別，不如說是地區性的變化。要

不加練習就咬准母語所無的子音，對任何人都是極困難的事。倫斯堡（G. Rendsburg）對當時情況的重構，最能符合語言和上文下理的細節。以法蓮人平常將「示播列」讀作 shibboleth，基列人則和亞捫人一樣，將這字讀作 thibboleth。基列人遇到懷疑是以法蓮人的人之時，逼使他們說 thibboleth，然而以法蓮人只能說出 sibboleth。「示播列」一字可以有「穗」或「急流」兩個意思。照當時情形後者較為合理。

十二 8～15

小士師以比贊、以倫、押頓

十二 8　「小」士師　經內經外都再沒有關於這幾個人的史料。有關其職事的討論，可參看十章 1 節和二章 16 節的注釋。

十二 8　伯利恒人　學者一般認為本節的伯利恒不是猶大境內，耶路撒冷南面幾哩的那個，而是西布倫境內，加利利山地之內，耶斯列穀北面不遠的伯利恒。但這說法的惟一根據，是因為以倫和押頓都是來自這區域。

十二 9　政治性婚姻　古代統治者的妻子兒女，通常都是他政治聯盟的代表。想要與這統治者結盟或受他保護的村鎮、城邦、部落、國家，都會將首領家族的女兒嫁給宗主或他兒子，來締結條約。這是藩屬效忠的表示，因為王朝的延續如今對他有了切身的關係。兒子眾多表示家族強盛，人丁旺盛就能保證家系不會斷絕。對統治者而言，這一點尤其重要，因為政府的關鍵性職位，通常都是由戚族把持。因此在理論上，大家庭才能保證王朝的延續。第 9 節顯示這是一個龐大的政治聯盟網路。

十二 12　西布倫地的亞雅侖　著名的亞雅侖鎮和亞雅侖穀是在分配給但支派的地業之內，不是本節所述的地方。此地位置至今不明。

十二 13　比拉頓　比拉頓按考證是撒瑪利亞東南偏南六至七哩外的村落法拉塔（Farata）。

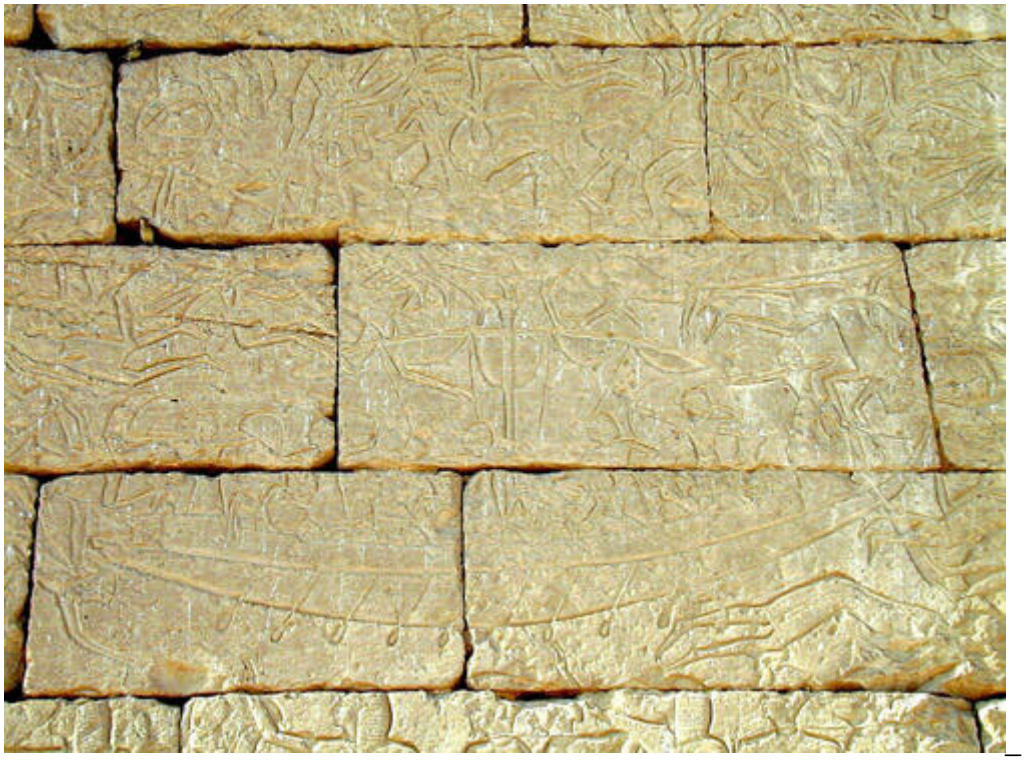
十二 14　四十個兒子、三十個孫子、七十匹驢駒　很難斷定這些兒孫究竟代表政治聯盟（見十 3 的注釋），還是他所統治之宗族的大小（見上文十二 8 的注釋）。本節提到驢駒支持第一個看法，提到孫子則支持第二個看法。

十三 1～25

參孫出生

十三 1　非利士人　士師記和撒母耳記上下聞名的那些非利士人，是主前一二〇〇年從愛琴海一帶移居至巴勒斯坦之海上民族的一部分。學者一般相信就是這海上民族，驅使赫人帝國衰亡，並且摧毀了敘利亞和巴勒斯坦沿海多個城市，如：烏加列、推羅、西頓、米吉多、亞實基倫等；然而他們牽涉在這些地區只有間接證據而已。位於梅迪內哈布的著名壁畫，描繪了他們和埃及法老蘭塞三世打仗的戰況。描述特洛伊城之圍的荷馬史詩，也反映了這個大規模的人口轉移。這些來自克裏特、希臘、安那托利亞的人，大概以賽普勒斯島為發動攻擊的基地。海上民族被逐出埃及之後，這個後來被稱為非利士人的部落在巴勒斯坦南部沿海定居，建立了亞實基倫、亞實突、以革倫（米克納遺址）、迦特（薩非遺址）、迦薩五個都城。

十三 2　瑣拉　瑣拉今名薩爾阿（Sar'a），位於梭烈穀內，在耶路撒冷西面十六哩之處。梭烈谷是沿海平原經薩非拉前往耶路撒冷附近山地的主要通道。



梅迪內哈布壁畫上的海戰

十三 2　不育　不育往往令妻子易受丈夫欺凌，因為按照大部分婚約，這都足以構成離婚的理由。此外，丈夫又會因此另立妻妾；新妻若能生兒育女，地位便在家中提升。但家庭鬥爭和精神壓力卻非經文的重點。瑪挪亞妻子的不育，是顯明日後參孫生命事業是超乎自然的因素之一。

十三 4～5　拿細耳人的願　拿細耳人的願和古代近東大部分的願一樣，都是與神明所立的有條件協議，以獻祭作為應允所求的回應。拿細耳的願與眾不同之處，是在獻祭之前的禁戒時期。參孫的情況更是可圈可點，因為他的守戒時期不止幾日或幾周，而是一生之久。有關拿細耳之願的詳細討論，參看：民數記六 1～21 的注釋。

十三 5　頭髮在儀式上的重要性　主前九世紀一個腓尼基的碑文，記載某人向女神亞施他特還願時，將剃下來的頭髮奉獻。經文沒有討論頭髮剃下來要怎麼處理，這一點十分重要。它不是如上述的碑文需要獻上，也不是如其他文化需要安置在廟宇或聖殿中。所奉獻的頭髮是未剃的，不是已經剃下的。按照初民的想法，頭髮（以及血）是人生命精華的主要表徵之一。故此，感應法術經常以它為原料。例如被稱為先知的人向馬里君王傳達資訊時，習慣附上一束頭髮。使他們可以用占卜來斷定這先知的資訊是否可信。

十三 15～16　款客筵席　當時待客的風俗，是對於任何到訪的陌生人，都要提供憩息的機會，使他們能夠恢復精神，用一頓膳。目的是保證陌生人可以成為朋友。物件所提供的是預言之時，這一點當然更加重要。新鮮肉食最顯慷慨，因為這不是他們日常所吃的食物。

十三 17　名字的重要性　當時人相信名字和本人的本體和精髓息息相關，對於行法或施咒亦十分重要。讓別人知道自己的名字是施恩和信任的意思，從人的角度而言，更是自甘敞開的表示。十誡不許以色列人用耶和華的名字施法，試圖控制祂。但瑪挪亞在此並無惡念，也無意用這名字來召請神明。經文顯示瑪挪亞不知這是超自然的訪客。因為他如果是先知的話，有人公開對他準確的宣告表示滿意，自然會提高他的聲譽。知道名字，才能如此報答這位先知。

十三 19　素祭　本節形容素祭的字眼是「禮物」和貢品的意思。獻這祭的意思是表示尊重和崇敬，同樣的字眼在烏加列語和亞喀得語中（即迦南和美索不達米亞），亦有相同的用法。這種祭通常是在慶典而非憂傷或哀悼之時獻上。一般來說只有一部分燒在壇上，象徵式地獻給主，其餘留給主持典禮的祭司。素祭的材料是穀物、油、香。穀物是小麥磨成麵粉之後留在篩子中的粗麵粉。油是橄欖油；易燃，烹飪

時可作酥化劑。香是乳香；用一種只產於阿拉伯半島南部和索馬利蘭的樹木膠脂製成。素祭只用小量的乳香，全數用悶火慢慢燒盡（進一步資料，見：利二的注釋）。

十三 19　在石上獻祭　食物放在石上，就變成了祭物，在其上燒盡。磐石有時可作祭壇之用（撒上十四 32～34），用意有時是流幹祭牲的血。

十三 22　忌看見神　神明有可畏、不可接近的榮光，並非以色列神學獨有的概念。美索不達米亞的神祇也是藉其神聖光輝梅嵐穆來顯示權能。然而這種展示雖能令人喪膽，卻不會使人喪生。經文中也能清楚看出這位使者並沒有梅嵐穆一類的榮光，因為瑪挪亞沒能看出他超自然的身分。古代近東文學之中並沒有對應禁忌的例證。

十三 24　參孫之名　參孫之名是意為「太陽」的希伯來語名詞的一個形式。在他家南面兩哩之處的小鎮伯示麥，名字是「太陽之居所」或「太陽之廟」的意思。拜祭日頭是已知的以色列異端宗教行為之一（王下二十三 11）。部分學者甚至提出在某些浮雕（他納的香台）和文學（如：詩八十 2～3；申三十三 2）中，耶和華有時被描繪為太陽。

十三 25　瑪哈尼但　瑪哈尼但的意思是「但（支派）的營」，因此很可能不是指長期有人定居的地點。瑣拉和以實陶（代爾舒貝布廢墟〔Khirbet Deir Shubeib〕）相隔只有一哩，但這兩個城鎮中間流過的克薩朗幹河（Wadi Kesalon）畔有一個水泉，可能就是本節所指的地方。

｛

十四 1～十六 31

參孫的英勇事蹟

十四 1　亭拿　亭拿今名巴塔希遺址，位於參孫家鄉瑣拉沿梭烈穀西行五哩半之處，約在瑣拉和屬非利士的以革倫城的正中間。在當地的挖掘找到了這時代有人定居的證據，但對於聖經記述並不能提供新的瞭解。

十四 2　父母安排的婚事　古代近東到處都視婚姻為宗族間的結合（動機往往與經濟有關），所注重的是家庭地位，不是要配合有情人，使之終成眷屬。因此這些結合的安排，是由各家之主操縱的。何時結婚、結婚物件，都由父母決定。當事人往往尚在孩提時代，已經互相許配。內族通婚——即與同一支派或村落的人結婚——十分常見，在以色列尤然，因為地業和所屬支派有密切的關係。即使是有自由挑選物件的人，也必須倚靠父母出面談判財務事宜，即聘禮（見：創二十九 18～20 的注釋）和妝奩（通常是財物）；這兩樣都歸新婦所有。然而無論是古代近東還是聖經，有關聘禮的討論都遠比妝奩為多。

十四 3　未受割禮　古代近東好幾個民族都奉行割禮（見：創十七 9～14 的注釋），非利士人則否。這句話與身體特徵和社會習俗無關，而是識別以色列為民族的立約記號。

十四 5～6　獅子　古代君王英雄經常誇耀其獵獅技巧。跨立於戰車之上的法老手持弓槍，面對獅子，是埃及繪畫常見的場面。亞述君王亦同樣號稱擁有數以百計的獅子作為狩獵的紀念品。哈拉夫遺址（Tel Halaf）一幅浮雕（約主前 900 年）描繪勇士執劍與獅子搏鬥。其他的古代英雄如蘇美王吉加墨斯和希臘傳說中的海克力斯，也有空手擊斃獅子的成就。獅子在巴勒斯坦的森林地帶十分常見，在這時期瑣拉和亭拿之間梭烈穀附近地區都是森林。

十四 6　耶和華的靈　耶和華的靈從前在本書出現，都是在召集軍隊成為戰略性問題之際介入其事（見六 34～35，十一 29 的注釋）。神的靈將只有神才能賜下的權柄給予士師。于參孫而言，所給予的不是權柄而是體能。耶和華的靈多次臨到參孫（見十四 19，十五 14），但他不是每次都做出了超常的作為。共通之處是他每次攻擊和被攻擊時，神的靈都介入其事。

十四 10　為新郎而設的筵宴　這是婚禮的第二個階段，發生在結婚正式宣告之後。完婚是傳統七日筵宴的高潮，有時在婚筵的第一晚舉行。按照聖經的描述，典禮在帳篷底下進行（詩十九 4～5；珥二 16）。烏加列文獻中凱雷特王的故事也有描述他與胡賴（Huray）結婚時的筵宴，只是沒有提供細節。

十四 11　三十個陪伴　新郎的陪伴來自新娘的本族或本村，支持新人結合。這些人的責任不明，可能是

作為新娘的保障，調查新娘在夫家是否得到合理的待遇，她若遭丈夫離棄，可能還要負起供養她的任務。

和合本「眾人看見參孫」一語，部分古卷作「因為他們懼怕他」。這若是正確的讀法，本節可能暗示出席人數這麼多，可能是因為有恫嚇的成分。如此便能解釋這些陪伴為什麼在第 15 節宣稱他們是被逼前來受人搶劫。

十四 12　謎語　謎語的基礎通常是所用字眼含義雙關。表面是字眼一般的用法，但要解謎卻須猜到字義較不常見的一面。有學者提出參孫謎語的表面，可能含有粗鄙（描述筵宴中飲食過度的結果）或淫穢（形容即將進行的洞房）的意味。但這兩個理解，本身似乎都是過於隱晦，不足以構成謎語的表面意思。在同時代的希臘傳說中，莫普蘇斯（Mopsus）在特洛伊城被掠後，以謎語挑戰率領亞該亞大軍離開的領袖之一卡珥赫斯（Calchus）。引人入勝的一點是後來創立亞實基倫城的，據說就是莫普蘇斯。

十四 13　三十套衣服　本段所述的三十套衣裳是特殊場合穿著的盛服。在今日就等於是三十套三件式的西服。正如西服底下需要襯衣，這些繡花的衣裳底下也必須穿著本節提到的裏衣。

十四 14　蜂蜜在屍骸中　愛琴海一帶（非利士人的本鄉）的文獻也有蜜蜂在大型動物屍骸中築巢的主題。因此這謎語是非利士人所能解答的。

十四 18　以謎解謎　參孫的朋友解答他的謎語，又同時提出新謎語，透露了他們得到答案的途徑。蜜和獅子是參孫的謎底。但有什麼是比蜜還甜，比獅子還強呢？答案當然是女子的誘惑。參孫立時破解他們的謎語，顯出他猜謎技巧之高。他又以一個雙關語作為響應。「用別人的母牛犢耕地」是「設身處地」的意思，但也有騷擾他妻子的不良含義。

十四 19　亞實基倫　地中海邊的亞實基倫位於特拉維夫南面差不多四十哩。其遺址占地一百五十英畝，由於是非利士人五大城市之一，有大規模的城防設施。亞馬拿時代（主前十四世紀）統治這城的迦南人名叫伊德雅（Yidya），亞馬拿檔案中有好幾封信都出自他的手筆。非利士人於主前一一七五年左右開始在此定居。參孫的事業開展的時代（鐵器時代一期），亞實基倫至少在北坡設有防禦工事、護坡（城牆外防止敵軍逼近的斜坡），和泥磚建築的高塔。從亭拿到亞實基倫約有二十五哩的行程。至於他為什麼不前往比較接近的以革倫、迦特，甚至亞實突，卻不清楚。



亞實基倫的遺跡受到海浪侵蝕

十四 20　婚禮的結局：妻子給了別人　妻子給了參孫的陪伴並不表示有暗中偷情的存在，而是正當的措施。陪伴在婚禮中的角色是保證妻子即使被離棄——她家人相信此事已經發生——仍能繼續受到供養。

巴比倫一篇對伊施他爾女神的禱文祈求憤怒的年輕人能夠回到住在岳家的妻子，與之相連之儀式要使她懷孕。

十五 1　割麥子的時候　這個地區收成小麥的時候是西曆五月底。

十五 1　帶著一隻山羊羔　新人雖在婚筵的第一晚完婚，新娘卻經常不在七日宴會結束之後與丈夫同住。此後數月，丈夫可以攜帶禮物到她父家探訪新娘（並且留宿一夜），直到做完搬遷準備為止。巴比倫的習慣是四個月。其用意大概是作為試驗期，看看妻子會否懷孕。

十五 4　三百隻狐狸　學者相信譯作「狐狸」的字眼比較廣義，也可以是指豺。在此所用的很可能是豺，因為較為實際。狐狸獨自覓食，豺則成群出沒。要捕捉這麼多狐狸不但需要很多時間，狩獵範圍亦須相應增大。豺可以成群捕獵，故此較容易辦得到。在這時代這兩個品種都是巴勒斯坦固有的野獸。

十五 5　堆集的禾捆和未割的禾稼　堆集的禾捆是指已經割下堆起，有待打禾的莊稼。未割的禾稼則仍在田間。橄欖和葡萄要幾個月後方可收成，但這場大火依然造成了不可挽回的損失。

十五 8　以坦盤　伯利恒附近有一個名叫以坦的小鎮（代下十一 6），但它在東面太遠的地方了，再者，參孫也不在城內。最多學者支持的地方，是參孫家鄉瑣拉附近，梭烈穀山坡上的阿拉克伊斯瑪因（'Araq Isma'in）。

十五 9　利希　利希（即「顎骨」）究竟是地名還是形容，並未有定論。亞喀得語用「顎」字來形容地區的邊界，舊約雖然沒有這用法的例證，部分學者覺得士師記在此是這意思。相信這是地名的學者一般把它考證為伯示麥附近，前往耶路撒冷方向，猶大境內的西亞格廢墟（Khirbet es-Siyyagh）。此地距離瑣拉和以坦盤約兩哩。

十五 13　新繩　埃及古墓找到的繩子是用蒲草或棗椰樹的纖維製造。在以色列，一種名叫麻雀草（sparrow-wort）的沙漠叢樹則是最適宜、最方便造繩的材料。新繩沒有舊繩脆硬，因此也比較堅韌。

十五 15　驢腮骨　驢子的腮骨（下顎骨）大約有九吋長，重不及一磅。它形狀微彎，可能仍有不少牙齒，增強其殺傷力。

十五 19　水的供應　沉積岩在石面底下，有時有可以聚水的囊穴，擊打石面就能放出裏面積存的水。但經文沒有交代神怎樣打開石頭。

十五 19　隱哈歌利　這地區沒有找到與本段細節吻合的水泉。

十六 1　迦薩　迦薩是非利士人五大城市之一，位於亞實基倫西南十二哩左右，距離地中海岸約三哩。在亞馬拿時代，它是本區最重要的埃及行政中心。這個占地一百三十五英畝的城址，在沿海平原南面的入口，通往埃及的主要商道旁邊，座落于全區地勢最高之處。埃及浮雕描繪這城在主前十三世紀有良好的防禦設施，但有限度的挖掘並沒有發現什麼舊約時代的文物。

十六 3　城門的結構　經文提到城門的三個部分：城門本身（門扇）、門框、門閂。兩扇城門的門樞通常是安裝在埋于土中的石臼中。門兩旁的是門框，用木製成，安牢在牆上。鐵器時代一期的城市很多都不建城牆，而在城周興建緊貼一起的房屋以充當城牆。門閂可以在門上滑動，末端套入門框上的插口，然後用一系列小木釘鎖在門的托架上。因此在城門關鎖以後，沒有鑰匙就無法出城。由於迦薩的古城至今未被考古學家所發現，因此對於這門，很難有更詳盡的細節。這時代的門洞寬度可達十二呎，有些則只有六呎寬。

十六 3　希伯侖前的山　希伯侖在迦薩東面幾有四十哩之遙，並且全部是上坡路，但經文不是說參孫把城門搬到希伯侖附近。本節的用語經常可以解作「前往希伯侖的途中」（如：書十三 3）。他在往希伯侖的大道上出發，把城門丟棄在途經的某個山頭上。

十六 4　梭烈谷　參孫的活動範圍主要在梭烈穀一帶。主穀約在耶路撒冷西面十三哩，是個長約三十哩的幹河河谷的一部分。這河谷從耶路撒冷附近的山區，往西北延伸到地中海，也是沿海平原通往耶路撒冷一帶之猶大山地的主要通道。

十六 5　非利士人的首領　非利士人的五個首領似乎地位相同。用來形容他們的字眼很可能源自非利士的語言，大部分學者都相信這字可以溯源到海上民族的語言（希臘語或其他印歐語系的語言）。在未發

現進一步資料以前，要進一步分析其政治狀況是不可能的。

十六 5　一千一百舍客勒銀子　一千一百舍客勒銀子是數額極巨的款項，如俗諺所說：足以作為君王的贖價（見：撒下十八 12）。勞工的年薪只有十舍客勒，四至六百舍客勒已足買下一片土地了。相比之下，五個首領的五千五百舍客勒銀子就是平均年薪的五百五十倍。假定今日的平均年薪為二萬五千美元，他們所提出的就是一千五百萬美元的賞格了。

十六 5　非利士人對參孫氣力的信念　非利士人相信參孫的大力是有秘密，可以被人發現，並且利用來使他軟弱的。可見他們認為參孫的能力，是基於超自然或法術的因素。參孫瞭解這一點，所以向他們提供捆綁他的法術。正如今日迷信的人認為只有銀子造的子彈才能殺死狼人，古代傳統亦同樣相信某些物質具有狹制超自然現象的法力。赫人文獻稱之為「接觸與轉移禮儀」的一類法術。這些禮儀使用不同顏色和材料製造的毛線或繩索來狹制法力。

十六 7　未幹的青繩子　新鮮的細繩或弓弦有時是用牛腸製成（NIV：「新鮮細繩」，和合本：「青繩子」）。蘇美文獻提到弓弦是用綿羊的腿（大概指腿腱）或公綿羊的腸製造。烏加列文學則提及公牛的腿腱。這些繩索通常要風乾以後才可使用。又有學者相信所用的是靜脈。七條之數也顯示此舉和法術有關。

十六 11　新繩　請參看十五章 13 節的注釋。

十六 13～14　織布機　這時代的織布機有平臺式和豎立式兩種。按照本段的描述，大利拉的織布機似乎是前者。四根柱子照長方形排列，釘在地上。經線按一定的間隔系在兩邊的長棒上，長棒則在柱子之間把紗線繃緊。長棒扣在柱後之時，紗線應是拉緊與地平行，以待紡織。緯線則系於梭上，並以橫杆交替分開經線，使梭可以拉著緯線在其中穿過。緯線就位之後便可以用橛子釘住，使之緊貼前面的紗線。參孫發揮想像能力，提出要用自己的頭髮代替緯線。從法術的角度而言這當然是合理的作法，因為他們相信生命精華是在頭髮之中，紡織則是約束性的行動。參孫一蹴而起，同時拉動了整個織布機，把繃緊了布的長棒在四根柱之間拔了出來。

十六 13　七條發綹　當時男子有束發甚至把發束鬈起的習慣。參孫的髮型是七條發綹（後面一束，兩側各三束）。

十六 17　拿細耳人　有關拿細耳人的願和頭髮意義的討論，參看：民數記六章的注釋。參孫雖或多次違願，但他的願只需更新便可。剃頭則不同，因為這是結束誓願的方法。

十六 17～19　剃頭而失無敵之能　按照亞波羅多若（Apollodorus；主前二世紀）的記載，這概念在愛琴海地區的初期文獻中有好幾個例證。其中一個是墨迦拉（Megara）王尼瑟斯（Nisus）的故事。他的長髮使他所向無敵，但他的女兒斯其拉（Scylla）卻愛上了他的仇敵克裏特王彌諾斯（Minos；主前十七世紀），因而剪下了父親長髮的一部分，使彌諾斯能夠戰勝。特勒博阿（Teleboea）王特雷拉奧斯（Pterelaos）也遭受了相似的命運（也是來自亞波羅多若的史料）。使他長生不死的頭髮，也是被愛上敵人的女兒剃掉。來自愛琴海地區的非利士人可能也熟知這些故事。若然，參孫提出來的辦法對他們來說就很合理了。

十六 21　剜出眼睛　大部分例證來自美索不達米亞。當地的習慣是剜出戰俘的眼睛或割掉他的舌頭。

十六 21　銅煉　手銬和腳鐐都古代近東都有使用，就當時而言，青銅是合理的材料。即使到了鐵器時代，青銅依然是鐐銬的材料（耶三十九 7）。參孫很可能手腳都有鐐銬。

十六 21　推磨　將谷粒磨成麵粉用的通常是磨石，這是社會階層最低之人的工作。手磨（又稱鞍磨）是古時家用的基本設備之一，用兩塊石頭製成（參看：士九 53 的注釋）。美索不達米亞的大型磨坊往往充作監獄工廠，但囚犯所用的依然是手磨。由驢或奴隸推動的大型旋轉式石磨要到舊約時代之後才發明。埃卜拉的王宮有一個存放了十六個手磨的房間，相信是囚犯磨面之處。在磨坊工作的通常包括戰俘、罪犯，和欠債不還的人。

十六 23　大衮　有證據顯示早至主前第三千年紀的馬里，大衮已經是閃族諸神系統中重要的一員。他在主前第二千年紀上半受亞述人所崇拜，烏加列文學又奉他為巴力哈杜（Baal Haddu）之父。烏加列城的大衮廟比巴力廟還大。故此學者一般假定這神祇不是非利士人從愛琴海故鄉帶來，而是在到此落籍之後

才採納的。學者經常視之為五穀或風暴之神，但仍都有臆測成分。

十六 25　叫來戲耍　參孫所提供的娛樂大概是針對他的瞎眼，與他的機智和大力無關。把障礙物放在他面前，毆打和絆倒他，都是在陌生地方虐待盲人的無數辦法之一。

十六 29　廟宇結構　凱西勒遺址（古名不明，但居民是非利士人，位於今日特拉維夫市內）和伯善的廟宇，是考古學家所發現，惟一來自這個時代的非利士人廟宇。但拉吉的廟宇也頗有幫助。這些廟宇通常在中央通道之處，築有柱子支撐屋頂（可能部分露天）。這時代廟宇的柱子一般是木制，安放在石台之上，屋頂的重量使之不會移離本位。在鐵器時代一期，凱西勒遺址廟宇面積最大之時是二十五乘四十五呎。伯善的廟宇中廳有兩根柱子，這廟呈正方形，每邊四十五呎。位於拉吉衛城之晚銅器時代的廟宇（時代較早，且是迦南人的廟宇）亦有相似的設計：中廳有兩根柱子，但地方較大，有六十乘一百呎。

十六 29～30　使房子倒塌　第 30 節的動詞暗示扭轉的動作。參孫大概是將柱子轉離石座，屋頂失去支撐便隨即塌陷。

十六 31　瑣拉和以實陶　瑣拉今名薩爾阿，位於梭烈穀內，在耶路撒冷西面十六哩之處。梭烈谷是沿海平原經薩非拉前往耶路撒冷附近山地的主要通道。瑣拉和以實陶（代爾舒貝布廢墟）相隔只有一哩，但這兩個城鎮中間流過的克薩朗幹河畔有一個水泉，可能就是本節所指的地方。



從伯示麥看瑣拉和以實陶

｛

十七 1～十八 31

米迦和但人

十七 2　一千一百舍客勒銀子　銀子的數額雖大（舍客勒約等於 8 克），卻不超出實際的可能（參照亞伯拉罕用四百舍客勒銀子買下麥比拉洞，和士師記八 26 基甸的戰利品）。它最可能是這個婦人的妝奩，她若喪夫或遭他遺棄，就需要這筆款項維生。按照十六章 5 節，非利士五王各自付給大利拉的也是這個數額。

十七 2　咒詛　為這一千一百舍客勒銀子所起的究竟是「誓」還是「咒詛」，經文頗為模糊。米迦的母親可能已將這筆款項認獻給耶和華，又可能是將咒詛加在賊人身上；兩者都有召請神作為見證的需要（見：民五 21；尼十 29）。母親可能是急於找著認獻的銀子，所以呼求神助。米迦說銀子在他那裏的語氣不像孝順兒子，反像懼怕觸犯禁忌（分別為聖之物）的人（見：書七 20～21）。

十七 2　將咒詛變為祝福　和巴蘭一樣（民二十三 11），米迦的母親也是將咒詛變為祝福。知道兒子擅取銀子雖或令她失望，她卻迅速改變了呼求的內容。如此就避免了將臨的災難（見：撒下二十一 3）。

十七 3　分別給神而造像　出埃及記二十 4 禁止偶像的製造。但士師時代律法不行的背景和迦南人的普遍作風，卻保證了以色列人不免受其影響（見：士八 27，基甸製造以弗得）。偶像可以用木、石刻成，也可以用貴重金屬鑄造（見：出三十二 1～4；王上十二 28 的金牛犢）。好幾個迦南人的遺址都找到了偶像的鑄模。按照學者的推想，材料在鑄造過程開始時分別為聖，然後借著某些儀式（埃及和美索不達米亞文獻中提到的「開口」儀式）和典禮，將靈氣賦予偶像。至終造成的，是個分別為聖，供所代表之神祇使用的產品（有關會幕分別為聖的討論，見：出四十 9～11；利八 10～11）。



瑣拉的參孫墓

十七 5　神堂　考古學家在敘利亞—巴勒斯坦各處的遺址，都發現了家祠的存在。這些私人的神廟主要是滿足一家，或村中整個家族的需要（代爾阿拉遺址的灰泥殘片和孔蒂拉特阿吉魯的碑文，都可能與這種神廟有關）。較多人聚居的地方則有正式的廟宇和神廟，作為信奉者的崇拜和獻祭中心，以及事奉該神祇之祭司團體的根據地。然而聖經經文特地指出米迦的神堂，並不是敬拜耶和華的正當場所。當地設有偶像，更清楚反映出無人監管的地方性崇拜，是何等危險的一回事（見：申十二 2～7 的律法）。

十七 5　以弗得　以弗得是惟獨亞倫和其他大祭司才有資格穿著的祭司服裝（見：出二十八 6～14 的注釋）。其形狀大概與圍裙相似，用羊毛、細麻、金線織成的特殊布料製成。鑲著代表以色列支派之十二塊寶石的胸牌，也是安裝在以弗得上面（出二十八 25）。用來求問神旨的烏陵和土明與胸牌有關，以弗得亦因而成為神諭過程的一部分。由於與神明有這密切關係，亦有人對之膜拜（見：士八 27 中基甸的金以弗得）。米迦的以弗得是為使私人神堂看來更加正當而設的，與神像同列，顯示它也是崇拜的物件（見：士十八 14～31）。

十七 5　神像　任何雕刻的形像都被出埃及記二十 4～6，三十四 17 所嚴禁。然而金屬和木、石所造的偶像始終是古以色列不斷存在的現實（參看：賽四十 19～20；何八 4～6）；因此米迦造像是絲毫不足為奇的事。下文的利未人正式認可這些偶像，才是將士師時代的無法無天變得惡名昭彰的緣由。

十七 6　沒有王　由於中央權力有限，士師不能在百姓中推行大規模的宗教和社會改革，亦沒有資格調解支派之間的紛爭。經文的記載把祭司、支派領袖、士師描繪為問題的一部分，而非其解決方法。集權政府的興起，的確是有解決這些問題的可能，但對王權沒有正確的認識，也不會有進步的機會。一如撒

母耳記上八至十二章顯示，有君王也有其缺點。試圖用政治方法解決屬靈問題，是個危險的錯誤。

十七 7～10　家庭祭司　米迦原本的計畫是指派一個兒子負責神堂的祭祀事務。但當任用利未人的機會來到時，米迦迅速把握時機，讓自己的神堂有了正當地位（留意它在士十八 14～15 怎樣變得更有地位）。「為父」一語暗示他有能力在人向神提出是／非的問題時，作出神諭性的答案（見這句話在王下六 21，八 9，十三 14 的用法）。這句話又可與士師記五 7 將底波拉形容為「以色列的母」一語相提並論。然而地方性或家庭專用的祭司，至終卻被一意將崇拜集中在耶路撒冷的王國勒令禁止（見：王下十八 4，二十三 5～9）。

十七 7～9　巡迴的利未人　由於利未人要以祭司身分服事所有支派，他們並沒有分配到地業（書十八 7）。因此一個年紀輕輕的利未人周遊四方，為自己本行尋求雇主時，並沒有悖于常理之處。他和猶大支派的關係構成了一些問題，但其歷史背景卻不明朗。

十七 10　祭司的薪水　律法沒有規定祭司的薪酬。出埃及記二十八 1 和二十九 26～28 描述祭物中保留給祭司的部分，約書亞記二十一 3～40 則列出分配給利未人來供養他們的城鎮和牧野。反之，一定數額的貴重金屬，則只能算是賄賂，或提供給有價值之雇員的聘用定金而已。

十八 1～2　但族的遷徙　分配給但支派的地業，是在以法蓮和便雅憫之間的沿海平原上（書十九 40～48）。他們最是接近非利士人，受他們的影響也最為直接（見：士十三～十六，參孫的事蹟）。他們最終可能覺得永遠無法與這個遠比自己強大的民族競爭。

十八 5～6　諭示　古代近東最普遍的占卜形式之一，是向神提出是／非的問題。方法包括拈鬮，或（如本節）向先知或神廟的祭司求問。這樣做雖然似乎不會有含糊之處，這位利未人的答復卻證明了問題是可以用毫無內涵的句子回答的。美索不達米亞的巴魯祭司有時會使用杯子占卜（見：創四十四 5 的約瑟），或先參考觀兆文獻才提供答案。

十八 7　拉億　這城位於黑門山腳，以色列國土極北之處（書十九 47 稱之為利善），距離但族原得的地業約有一百哩。但人攻取了拉億，把它改名為但。這個包括了約但河發源地之一的城址有悠久的歷史，埃及的碎陶咒詛文獻和馬里書函中都有提及。這個北部城市受腓尼基（西頓）人所影響，並不令人意外。有關但支派的進一步資料，請參看十八章 29 節的注釋。

十八 12　基列耶琳　基列耶琳名列為猶大境內的城市之一（書十五 60），學者大致公認它就是耶路撒冷西北偏西九哩的阿篩爾遺址，但考古學和經外文獻都沒有支持這看法的證據。本節的瑪哈尼但亦證明它在這附近一帶（見十三 25 的注釋）。這遺址距離曾與它聯盟的基遍只有六哩（見書九 17 的注釋）。

十八 14～27　劫掠神堂　神堂和廟宇被攻打搶掠，是古代戰爭無可避免的一部分。這些地方經常用作穀倉或貨倉，並且存放貴重金屬打造的物件，成為攻擊物件是很自然的事。將神像擄走作為「人質」也是普遍的作法（見：撒上五 1～2），馬里書函（主前十八世紀）和波斯時代的古列圓柱（約主前 540 年）都有案可稽。

十八 28　西頓、伯利合　拉億被但人攻取時，是個由西頓人（來自黎巴嫩海岸）控制的村落。伯利合的確實位置不明，但最可能是在胡列穀（Huleh Valley）與黎巴嫩南部之貝卡谷相連之處的哈馬口附近（民十三 21）。



從夏瑣看胡列盆地

十八 29　但　但城遺址（Tel Dan，或作卡迪遺址〔Tell el-Qadi〕）位於黑門山腳，有好幾個水泉供應食水。這些水泉也是約但河的源頭之一。在此出土的一塊碑文呼籲「但的神」，證明了這地確是但城的遺址。然而它的原名卻是拉億（見：書十九 47；士十八 7）。埃及的碎陶咒詛文獻，或許還有馬里的書函，都是用這名字稱呼本城。中銅器時代此地建築的範圍有三十英畝。這時代遺留的泥磚拱門顯出這城的文化是何等發達。這城在鐵器時代被征服雖然沒有毀滅層的證據，卻有很多文物（陶瓷、儲物坑）反映鐵器時代的居民是個新的人種。在此出土的也不包括這時代的廟宇或神廟，然而主前十世紀王國分裂後耶羅波安王建築的廟宇（王上十二 29～30），可能是擴建傳統的原址。



但城在中銅器時代的泥磚門

十八 30　支派的祭司　利未人必須是所有支派的祭司。因此把革舜的兒子約拿單稱為但支派的祭司，並沒有不合常例之處。約拿單得這地位的過程，是首先在以法蓮擔任家廟的祭司，在偶像面前供職，接著默許米迦家中的這些神像被充公。何西阿譴責祭司不將有關神的真知識傳授給百姓（何四 6），這人推行假崇拜，所犯的也是同樣的毛病。

十八 31　示羅的神殿　士師（士二十一 19）和撒母耳（撒上一 3）時代，示羅的神殿是祭儀的中心，但卻顯然在以便以謝一役之後，被非利士人所毀（撒上四 1～11）。詩篇七十八 60 和耶利米書七 12，二十六 6～9 表示神殿可能在重建之後，繼續使用到所羅門王興建耶路撒冷聖殿為止。示羅的遺址按考證是塞農廢墟，大約在伯特利和示劍之間的中點。這個占地七英畝半的遺址位置極具戰略性，並且土地肥沃，水源可靠，很方便就能到達貫通以色列心臟地帶的南北大道。當地發現的鐵器時代一期廢墟頗具規模，亦有大火燒毀的痕跡。這時代出土的建築物有公共的房屋，但沒有神殿的痕跡。神殿最有可能的位置，是已被侵蝕和後來的建築破壞了的遺址頂部。



示羅廢墟

｛

十九 1～二十一 25

攻打便雅憫的內戰

十九 1　利未人　有關利未人角色、職務、供養的討論，參看：民數記十六 10；申命記十四 27～29，十八 1～5、6～8 的注釋。

十九 1　妾　妾是次等的妻子，結婚時大概沒有妝奩陪嫁。父親必須選擇公開立之為繼承人，妾的兒女才有權利分領遺產（留意創世記二十五 1～4 亞伯拉罕如何對待基土拉等妾所生的子女）。可能這種安排只在正妻不育時才有必要（見：創世記十六 1～4 中的夏甲，和三十五 21～22，利亞和拉結之婢女的功用）。但在大部分情況之下，在與女子父親訂立為妾的婚約時，已經預知她的地位是要比正式妻子為低。這個利未人所定的合同可能只是以她為性伴侶而已，因為按照他的社會地位，他的妻子是要具備某些條件的（見：利二十一 7）。這可能是他不急著要把妾帶回家中的理由（士十九 2）。

十九 1　山地／伯利恒　從地理角度而言這是不太遠的距離（大概三十哩），但總是屬於不同支派的領土，後來更分屬以色列和猶大兩國。無論如何這距離至少是一整天的腳程。這是他們必須途中停宿的原因，他們等到下午才出發，因此只能走到耶布斯／耶路撒冷（士十九 8～11）。經文所說的其實是「以

法蓮山」（NIV、和合本：「以法蓮山地」），所指的可能是全區最顯著的高地阿蘇爾山（Jebel el-'Asur）。

十九 10　耶布斯／耶路撒冷　有關這兩個地名關係的討論，參看一章 7～8 節和一章 21 節的注釋。這城在伯利恒以北四哩左右。

十九 12～14　基比亞　如今學者一致同意基比亞的遺址，是在耶路撒冷東北約四哩外，盤據在一個佈滿岩穴之峽谷（見：士二十 47 的臨門盤）旁邊山上的賈巴（Jaba'）。基比亞雖被形容為便雅憫境內的村落，後來在掃羅成為以色列第一位王時，卻成為他的城堡（見：撒上十 26；賽十 29）。這幾位旅人大概是在耶路撒冷西面經過，然後往東北走上經亞拿突前往迦巴的路。



掃羅的基比亞

十九 15～17　廣場待客　本段暗示利未人一行人進村時，並沒有人迎接他們，與創世記十九 1 不同。他們被逼露宿於城中的廣場上（原文 rehob，和合本：「城裏的街上」）。這是不宜住宿的地方，若非走投無路，他們不會在那裏過夜。過客要如此露宿，正反映了這鎮的不良待客態度。創世記十九章的天使有意在街上過夜，顯然是要試驗當地的居民。士師記十九章的利未人被逼露宿廣場，暴露了基比亞人沒有向他表示友好的基本過犯。

十九 18　耶和華的殿　利未人所說的可能是他自己在以法蓮境內的家，他在當地未必一定有祭儀方面的職務。但也有可能是指安放約櫃的示羅神殿，當地有利未人負責正式的獻祭職事（撒上一 3）。

十九 21　洗腳　按照慣例主人在口頭上只當向客人提供適中的服務（通常是水、食物、住處，和洗腳）。這並不表示他不可以給予客人更多的東西，只是保護他不會因為允諾得太多，但無力履行，而致蒙羞而已。無論如何，主人總是有責任盡力保證客人的舒適，以涼水洗濯又熱又多塵土的腳，當然亦包括在內（見：創十八 4，十九 2，二十四 32）。

十九 24　提供女兒和妾　本節的情景可能是要描繪一個人人自危的扭曲世界。這位以法蓮人對那些人所說「任憑你們」所為一語，是這個敍事最後一句話的伏筆：「各人任意而行」（士二十一 25b）。必須一提的是在古代以色列，女子在法律上是丈夫的延伸，有權利得到與丈夫同等的保障——丈夫只需指出她是自己妻子便可以了。此時這位以法蓮人的角色顯然從「友善」一轉而變為「不友善」，「冷酷無情地」提出要把利未人的妾交給群眾，以求保存自己的名聲甚或性命。嚴格來說，妾和利未人在法律上是不可分的，可以在友善待客的習俗之下，得到同等程度的保障。

十九 25　利未人把妾交給群眾　本段的對話沒有創世記十九 9 那麼戲劇化。基比亞人沒有指控那個以法

蓮人「還想要作官哪」，只是置他於不顧而已。文中充滿了逼切感，原因是群眾失去了理性，這可能是利未人把他的妾推出門外落入群眾手中的理由。兩次都是主人被客人救了一命，只是羅得客人的解決辦法，遠勝於利未人的法子。兩處經文都很明顯的一點，是客人被逼自救，同時拯救主人的性命。這個情節逆轉的反諷形成了事件的高潮，然而利未人的妾所受的強暴，依然使人難免噁心。她是受害者，她的父親、丈夫，以及不盡地主之誼的基比亞人，把她自立的惟一嘗試（十九 2，她逃離她的丈夫）破壞無遺。這個利未人為求自保，選擇把她犧牲。

十九 29　切塊寄出　利未人再度辱沒他的妾，把她的屍身切為十二塊作為可怖的請帖，召集全體支派集會。此舉和撒母耳記上十一 7 掃羅召集軍隊的行動，有明顯的對應之處，掃羅將牛切成十二塊。

二十 1　但到別是巴　經文列出以色列領土的南北二極，作為地理範圍的傳統表示。兩地距離約有一百六十哩。

二十 1～3　米斯巴　王國時代之前的以色列，經常以這個便雅憫支派境內的地點作為集合之處（書十八 26；撒上七 16）。這地名的意思是「監視」，可能是個軍事的哨站或邊界上的城堡，故此是個宜於建立士師記所形容之營寨的地點。按考證它大概是耶路撒冷以北六哩的納斯貝遺址。

二十 2　拿刀的步兵四十萬人　和很多其他提及軍隊人數的經文一樣，不容易斷定本節的希伯來字眼應該譯作「千」還是「部隊」（進一步討論，見：書八 3 的注釋）。無論怎樣，這次的召集總是有很多人回應。基於城鎮的數目、大小、人口密度估計，這時代以色列的人口約有二十萬至二十五萬。本節所述的刀大概是青銅製造，因為我們知道以色列要到王國時代才有鐵器的科技。

二十 3～8　聽訊和判決　這事的發生過程在好幾方面都是按照以色列的司法程式。支派的首領和長老集合聽取見證，然後作出判決（參看：申二十一 18～21，有關逆子之處理的注釋）。這件事與既定程式的主要分別，在於說話的只有這利未人。在正常情況下必須有兩個見證才能作出判決（見：民三十五 30；申十九 15）。此次眾支派的決定包括在懲罰執行之前，誓不解甲歸田。這個程度的團結在士師時代是前所未見的。在此以前支派經常互相攻打（士十二 1～6），或拒絕參與集體性的軍事行動（見：士五 15～17）。名譽受損或嚴重的公開羞辱必須報之以軍事行動的概念，亦可見於撒母耳記上二十五 21～22，大衛遭受拿八冷遇之後的誓願。

二十 9、18　掣簽作決定　打仗之前首先掣簽在士師記中形成「含攝」的結構。在全書開始時，神對以色列人「我們中間誰當首先上去攻擊迦南人」問題的答復，是猶大（士一 1～2）。而在全書最後一件史事中，也是猶大得到「當先上去」與基比亞和便雅憫人爭戰的指示（二十 18）。在以色列傳統中，掣簽（或拈鬮）在分地（見：書十四 2，十九 1～51）和司法程式（見：書七 14～21；撒上十四 41～42）中很是常見。這是占卜形式的一種，神藉簽鬮（骰子、蹠骨、刻飾的象牙片等）回答所提出的問題，使人能作出決定（見：士一 1～2，十八 5～6 的注釋）。

二十 15　拿刀的有二萬六千　有關龐大數目的討論，參看二十章 2 節的注釋。

二十 16　七百左手擲石兵　這些人可能是兩手同利（見：士三 15 的注釋）的特種或精銳部隊。他們投石準確到能夠為寡難敵眾的軍隊力挽狂瀾的地步（代上十二 2 提到便雅憫族另一批由擲石專家組成的英雄或精銳部隊）。

二十 26　禁食　在聖經以外，古代近東沒有什麼禁食的例證。禁食通常是在哀悼之時進行。舊約中宗教性的禁食通常與向神懇求有關。其原則是所求之事重要到一個地步，懇求者集中精神於屬靈景況上，肉身需要則退居幕後。如此，禁食是為使人淨化，在神面前謙卑而設的（詩六十九 10）。二度敗於便雅憫人手下之後，各支派聚集求神指示，預備求問之前，他們首先禁食獻祭，以求消除一切罪汙和可能導致戰敗的障礙。其他與戰爭有關的類似案例，可參看：撒母耳記上七 6 和歷代志下二十 1～4。

二十 26～28　約櫃在伯特利　這是士師記惟一提到約櫃的經文，因此在本書大部分的時間中，約櫃的所在和用處都不清楚。學者一般假定在這期間約櫃搬遷了幾次，到了撒母耳記上開始之時，它是位於示羅。

二十 28　時間　由於士師記所載的史事不一定依照時間次序，這些事件也有可能發生在定居時代的初期。如此亞倫的兒子就有可能依然在世，在伯特利的約櫃之前事奉。如果所指的是較晚之時代的話，這

位祭司則可能是非尼哈第二，示羅之以利的一位前輩。

二十 29～36　伏擊戰略　如本段所述一樣使用誘餌進行伏擊，似乎是以色列人常用的戰略。約書亞第二次攻打艾城用的是這策略（書八 2～21），亞比米勒攻取示劍時也是使用類似的戰術（士九 30～45）。這策略歸入非正面攻擊一類。進行伏擊、佯退、誘餌、滲透等活動，而不長期圍攻或對陣作戰。對於沒有攻戰器械，或沒有足夠人手進行圍城、防止反攻、堵塞逃亡等等的軍隊來說，圍攻有牆的城鎮十分困難。這個計策是要誘使敵軍自開城門，或派遣部隊出城，以便讓伏兵切斷其退路（見：代下十三 13～18 耶羅波安戰略的失敗）。馬里文獻（主前十八世紀）、埃及阿納斯塔西蒲草紙（十三世紀）、中亞述文獻（十世紀），都有古代近東使用這些戰術的記錄。

二十 33　巴力他瑪　此地是在基比亞和伯特利之間，位置未能確定。在這一帶範圍的阿塔拉廢墟（Khirbet Atarah）、拉斯塔維珥（Ras et-Tavil）、薩雷基比葉（Sahre al Gibiyeh），都可能是其遺址。這城是佯攻軍的戰場，給另一支的以色列軍裕餘攻陷摧毀基比亞。

二十 35　殺死二萬五千一百人　便雅憫人最初集結了二十六個部隊，外加七百名受訓的戰士（15 節）。第 35 節的死亡總人數，接下來幾節加以分類。部隊之中被殲滅的有二十五個，其中十八個滅於戰場（44 節），五個在逃亡之際（45 節），兩個被「掃蕩」淨盡（45 節）。七百名受訓的戰士中，被殺的有一百個，六百人逃脫躲藏（47 節）。

二十 45　臨門盤　在基比亞／迦巴附近的石灰岩峭壁上佈滿了小岩穴。伏兵可以在此發動突襲，這六百名劫後餘生者亦可在此藏身（見：士十九 12～14 的注釋）。「石榴岩」就是這個意思（希伯來語「臨門」就是「石榴」之義）。它最有可能是基比亞／迦巴東面約一哩，位於司文尼幹河（Wadi es-Swenit）的賈雅洞（el-Jaia Cave）。

二十 48　屠城（連人帶畜）　本段雖然沒有使用這字眼，但所形容的行動正是赫倫：全體人、畜、財物全數滅盡作為對神犧牲的聖戰（和合本：「滅絕淨盡」、「當滅之物」；見：約書亞記六 17～21 的耶利哥，以及撒母耳記上十五 2～3 針對亞瑪力人的赫倫）。這就是便雅憫人倖存者只有（在臨門盤藏身的）六百名的緣故。這是極端的戰爭方式，甚為少用，因為不能為勝利者提供任何戰利品或奴隸。

二十一 1　起誓　不智的誓言再次在記載中出現（見：士十一 30～31，耶弗他的誓言）。他們在懲罰便雅憫人的狂熱中，發動了徹底毀滅的戰爭，又起誓不與任何倖存者通婚，消除了這支派繼續存在的可能（有關遵守誓言的重要性，見：民三十 2～15）。這或許是針對將來可能便雅憫人發生衝突的保安措施。問題是毀滅的程度過於徹底，這六百名倖存者變成沒有妻子，也沒有娶妻的物件。由於以色列人背誓就會招來神的震怒，他們必須為便雅憫人另覓新娘的供應。

二十一 4　築壇　伯特利如果只是一個集結軍隊的地點，不是為約櫃而設的永久性祭儀場所的話，建築新的耶和華祭壇供以色列人使用就有理由了（見：出二十 24～26，討論築壇的注釋）。也有可能需要在戶外或高處建築新壇，來容納集結的大量以色列人（見：士六 26，基甸的新壇）。

二十一 4　獻祭　他們建築新壇，並且獻上燔祭和平安祭，以求自潔，使自己配受神的注意（見：出二十 24）。這樣做的原因，是因為立了不智的誓言，自陷困境。他們必須為便雅憫支派幾乎滅絕而負責。如今滿心後悔的他們，向耶和華尋求引領，使便雅憫不致滅族。築壇獻祭是正確的作法（士二十 26 亦然），神亦作出了回應。

二十一 8～12　基列雅比　這城最可能是基列北部山地，約但河東面不遠，雅比斯幹河畔的瑪克盧布遺址（Tell Maklub）。它俯臨城下交通頻繁的河谷，位置極具戰略性。這地區大部分的往來貿易，都由它控制（見：撒上十一）。

二十一 5、10　缺席者處死　以色列各支派立了團結一致的誓。任何不來集合的都被視為敵方的支持者，配受同樣的命運。為了成全誓言，基列雅比成了懲罰的對象，更順帶成為倖存之六百便雅憫人妻子的來源。

這誓言近似掃羅召集以色列眾支派，從亞捫人手下拯救基列雅比人時，在撒母耳記上十一 7 所說的話。他揚言要屠殺不集合出戰者的牛，但其人可能亦不能倖免於難。某個馬里文獻生動地描述了這種恐

嚇。罪犯首級插于竿上遊行示眾，作為對逃避兵役者的警戒。

二十一 6　長老　在沒有君王或類似首腦領導的情況下，眾支派惟有讓各支派的長老集體作出決定。這些人是鄉村文化中的執法者（申十九 12，二十一 2～6，二十二 15），並且在重要集會中充任百姓的代表（書八 10；撒上四 3）。

二十一 19　地理概況　示羅（塞農廢墟）的節期，必然在南面之伯特利和北面之示劍（耶路撒冷以北約三十哩的巴拉塔遺址）之間的朝聖大道上舉行。利波拿是在示羅的北面（大概是盧班〔el-Lubban〕或盧班舍庫傑〔Lubban Sherqujeh〕）。從眾長老的這些指示可以看出，他們沒有一人參與過這迦南節期。

二十一 21～23　示羅的女子　早期希臘和羅馬傳統也有搶親的觀念，可能還反映了古代並不罕見的習俗。本段中的節期顯然是個與豐收有關的迦南人豐饒崇拜禮儀。

二十一 25　沒有王　本章以上文已經出現過的句子作結，以當時無王在位，來解釋士師時代的亂象（見：士十七 6 的注釋）。這是全書的感嘆號。

充滿暴力和死亡的事件，是支持王國的有力論證。盟約無人理會，百姓作亂，人人目無律法，所行的都是自己眼中看為正的事。故此，在有力的領袖統治之下重建盟約，是得著平安和秩序的惟一希望。

{

路得記

一 1～22

往來摩押

一 1　年代小注　記述者將路得的故事安置在士師時代，但沒有說明這是那幾個世紀中的哪個時候。書末的家譜若是沒有跳代的現象（見：創五 1～32 的注釋），本書的事蹟最合理是發生在主前十二世紀下半，大約與耶弗他、參孫同時。

一 1　伯利恒　伯利恒位於耶路撒冷南面約五哩。當地出土的文物包括了銅器時代和鐵器時代的陶瓷，但由於不斷有人在此定居，不能有什麼挖掘活動。這城受天氣影響比其他地方為大，因為它沒有水泉，必須依靠水庫供水。這地區的主要農產包括五穀（小麥和大麥）、橄欖、葡萄。

一 1　饑荒時前往摩押　好幾條幹河分佈在摩押地區之上，這地雨量充足，土壤吸收力強，宜於耕種。以利米勒一家人大概北上耶路撒冷，經過耶路撒冷通往耶利哥的大道，在耶利哥附近的渡口涉渡約但河。大道在此朝東上到希實本，與南北行的王道交會，從此通往摩押各地。視乎他們在何處定居，這旅程當有七十至一百哩長，需時大約一個禮拜。

一 1　摩押　摩押地區位於死海東面，北達亞嫩河，南達撒烈河。這區域自北至南約有六十哩，從死海到東面的沙漠約有三十哩。亞嫩河以北的「摩押平原」本來屬於西宏（見：民二十一），後來分配給流便支派。現今對這時代的摩押所知不多，但考古學者的勘測已經找到了幾十個來自這時代的城鎮。

一 2　以法他人　「以法他」可能是地理上的區域，也可能是宗族祖先的名稱。這名字曾經用作稱呼不同支派、不同宗族的人，故此可能有混淆之虞。但地理上的用法亦同樣無法確定。

一 3～5　寡婦的困境　寡婦在古代近東是失去一切社會地位的人，有時更同時失卻政治和經濟地位；就和美國社會中的流浪漢一樣。她們通常沒有男性的保護者，因此在經濟上必須仰賴社會的幫助。

一 1～6　神的干預　與其他自然現象一樣，饑荒的結束也被視為主干預的結果。古代近東人相信無論是在歷史還是自然界中，神明都在因果關係中扮演最重要的角色。按照我們的世界觀，我們的傾向是首先指出人為或自然因素，然後才會說：「當然，神在背後掌管萬事。」古代近東的情況恰好相反。神被認為是饑荒戰亂背後的主因，即使提及自然或人為的原因，也視為次要因素。他們不會排除自然因素，正如我們也不會排除超自然因素一樣。

一 8　娘家的優點　女子得保護的地方通常是父家，不是娘家。路得記二 11 暗示路得父親依然健在。「娘家」在其他經文出現（創二十四 28；歌三 4，八 2），都和預備出嫁有關。美索不達米亞和埃及的情況都與此吻合，母親是女兒的護衛者，也是愛情、婚姻、性愛方面的顧問和監督。故此拿俄米勸這兩個女子回娘家的意思，不是要她們尋求法律上的保障，而是希望能夠為她們提供新的家庭。

一 13　等侍拿俄米兒子的理由　以色列律法設立了兄終弟及婚姻的制度（見：創三十八 6～26；申二十五 5～10 的注釋）。人死時妻子若無子女，其兄弟就有責任使寡嫂懷孕，使死者家系不致斷絕。然而解經家卻留意到按照拿俄米口中的描述，她即使有兒子能給路得和俄珥巴子女，這人的父親也不是她們亡夫的父親，因此亦不合兄終弟及婚姻的條件。此舉不能保全瑪倫和基連的家系。話又說回來，這些兒子至少能為她們提供法律保障，並且在年老時照料她們。

一 16～17　路得承諾的性質　拿俄米沒有傳道的用意，反而設法將路得趕回她自己的神那裏去。嫁進異邦家庭的女子繼續尋求原有神祇的庇護，並非罕見之事（見：創三十一 19；王上十一 8，十六 31）。基於經文所提供的資料可以作出的結論是，路得承認耶和華只是她歸化新民族、新地方的結果。路得說拿俄米往哪里去、在哪里住，她也去哪里、住哪里，亦同樣說拿俄米的民族、神明也是她的民族、神明。這似乎是她對拿俄米而非耶和華所作的承諾，其基礎是她和拿俄米的關係，不是因為她對一神信仰在神學上的超然性，或耶和華是諸天全地惟一真神的認識。



亞嫩河以南的摩押平原

一 17　死也不能使你我相離　大部分譯本都沒有清楚譯出，路得在此是說就是死亡也不能使她離開拿俄米。換言之，她會埋葬拿俄米，盡行一切身後禮儀，並且與她同葬一地。沒有子女的寡婦必然關心死後是否有人照料，對於拿俄米來說，這是重大的承諾。路得要葬在拿俄米之地的決定，顯出她已完全放棄原先的效忠和倚靠，立志與拿俄米共生死。同葬家塚進一步保證拿俄米死後繼續會得到妥善的照顧。死者所得的照料對他的來生有莫大影響，是當時的通俗信念。

一 19　合城的人　伯利恒在以色列史上雖然占了極重要的地位，卻從來不是大城市。在大部分時期中，它的人口不會超過兩百人，這時大概還遠不及此數。

一 20　名字的重要性　古代近東的人起名時，通常都會想到名字的意義，並且還盼望這名字能夠代表他人生的特徵或影響其命運。可惜拿俄米一名的意思（甜），只能對她的不幸構成諷刺。她說經歷過這麼多苦難（瑪拉）之後，自稱為拿俄米只是妄言妄語而已。

一 21　神明使人受苦　初民相信一切平凡的日常事務背後都有神明的作為，因此能夠影響人生的方向。（帶來饑荒的）自然界迴圈，以及疾病、死亡，都在神明的掌握之中。因此拿俄米認為耶和華是她苦楚之源是很自然的現象。必須留意她並沒有轉而指摘神。她沒有堅稱無辜或尋求洗雪，也沒有公開質疑神的正義。然而我們大可假定她相信自己在神明面前並沒有什麼值得指摘之處，而令她痛苦之處是她不明白耶和華攻擊她的理由。但另一方面，古時普遍的觀念是神明行事的根據是凡人鮮能明白的。這種迷惑是美索不達米亞智慧文學普遍的主題。

一 22　動手割大麥的時候　這地區收割大麥是在西曆四月中至四月底，雨季結束的時候。這是主要農產收穫季節最早的一個。

｛

二 1～23

路得與波阿斯相識

二 1　波阿斯的地位　傳統譯本把波阿斯形容為「大能的勇士」，但新國際本之「有地位的人」可能是比較正確的譯法（和合本：「大財主」）。戰功固然可以帶來地位（見：士十一 1，耶弗他），但很多聖經用這句話來形容的人，都沒有戰士的名聲。故此這句話可能有較廣義的用法（見：士六 12 的注釋）。

二 2　窮人拾取麥穗　以色列律法規定窮乏或赤貧的人可以跟在收割者身後，拾取掉下來或餘下的麥穗（見：利十九 9～10；申二十四 19～22 的注釋）。完全需要仰賴他人慷慨維生之人，往往因此失去自尊。這個社會方案使受益人辛苦勞力而得食物，能夠保全他們的自尊不被剝奪。

二 8　波阿斯的田　由於這地是按宗族家庭分配，看起來是一大片的田其實可能是分屬不同的宗族、不同的家庭成員。這些田地的分界雖有界石標明，從一個家族的田地誤進另一個家族的田地仍是很容易的事。其實對於窮人來說，走遍整片田地反而更容許他們拾取足夠的糧食。然而波阿斯的意思卻是要路得得到妥善的照顧。

二 12　投靠神的翅膀下　投靠神翅膀下的暗喻也出現在詩篇之中（三十六 8，五十七 2，六十一 5，九十一 4），並且每次都和盟約之下的看顧保守有關。其他古代近東文化也有使用這個暗喻，在埃及甚至沒有身體的翅膀也代表保護。君王經常被形容為在神祇翅膀的蔭下。同樣在阿斯蘭塔什出土，鑒定為主前八世紀文物的象牙雕刻，也描繪多個有翅膀的人形，保護一個位於中央的人物。

二 14　將餅蘸在醋裏　路得所吃的餅大概是某種以穀物為作料的糕餅，通常攙油調製。她用來蘸餅之液體的基本原料是釀酒過程的副產品。用作飲品味道苦澀，但在此用作調味品或佐料則十分可口。

二 15～16　優待的拾穗權利　第 16 節覆述波阿斯給僕人的指示所用的詞句極為隱晦，但意思卻清楚是要便利路得的工作。最合理的猜想認為他命令僕人從自己收割的禾捆中抽一些出來，留給路得拾取。

二 17　打禾　有硬地的禾場往往是公用的。打禾通常是用棒或石分開麥粒和穀糠。

二 17　伊法　一伊法大約等於三分之二蒲式耳，即三十至五十磅穀粒。這是分配給男性勞工一個月的糧食了。

二 20　至近的親屬　「至近的親屬」的角色是協助收復支派的損失，人命上（負責搜捕兇手）、法律上（協助訴訟）、財產上（買回家人失去的財物）的損失都包括在內（原文 go'el，NIV 作「救贖的親屬」〔kinsman-redeemer〕，和合本在不同場合分別譯作「報血仇的」或「至近的親屬」）。由於這地是耶和華的賜與，身為佃戶的以色列人不得把它出售。若是抵押還債，亦須從速贖回。土地從此得以保留在大家庭之內，作為他們是立約社群一份子的表記。拿伯以不敢放棄「先人留下的產業」為由，拒絕將葡萄園賣給亞哈王（王上二十一 2～3），可見將土地視為不可剝奪的權利，是何等重要。在美索不達米亞（特別是早期），土地往往是家族所有，而非個人的財產。個人出售地產的能力十分有限。

二 23　收完了大麥和小麥　大麥收成季節到西曆五月結束，與小麥季節相連。小麥則延伸到六月為止。

三 1～18

路得的方案

三 2　在禾場上簸大麥　簸麥工作通常是在下午燠熱時分過去，傍晚風起之時進行。簸揚的步驟是用長柄的叉子將打過的麥穗揚在空中，讓風把較輕的麥糠吹到另一處地方（稍後收集為飼料），穀粒則掉回地上。禾場通常設於空曠地方，以求盡風之利。

三 3　路得沐浴抹膏　本節所述的香膏是慶典或其他節期常用的香油。這些油的香味通常來自進口的植物。

三 3　不讓波阿斯認出的理由　部分學者說為路得是穿著新娘的服飾，給人看見便會揭露她的用意。大部分學者則相信她躲藏是靜待時機，與莊重無關。

三 7　睡在麥堆旁邊　禾場是社群公用的設施，所以除了波阿斯以外，還有其他人在此簸麥。每人在禾場都有傳統的一隅，每人在慶典過後都睡在自己的麥堆旁邊，看守到明早可以搬運回家為止。

三 7～9　掀開腳上的被和用衣襟遮蓋　在舊約好幾處地方，「腳」是用作婉詞，暗指生殖器官。「用衣襟遮蓋」一語在以西結書十六 8 訂婚的背景中，也有性欲的隱意。路得記的經文不是指明目張膽的性行為，而是心照不宣的挑逗。

三 9　路得之所求　路得所用的詞句在其他地方含有文定和婚姻的意思。下一節波阿斯的回應也清楚證實她所求的是婚姻。拿俄米並沒有叫她這麼爽直，但在她心目之中，結婚亦肯定是她的目標。

三 12　更近之親屬的重要性　由於所得的利益，負起救贖親屬之責任也必須設立先後次序。故此親戚關

係上較近的人，可以優先選擇是否擔此一職。

三 14　不可使人知道有女子到場上來的理由　除了有意保全他們二人的名聲以外（13 節用來形容住宿的字眼並沒有性欲上的含義），波阿斯更提防不可讓不檢的疑雲，籠罩在明早進行的法律事務上。

三 17　六簸箕　由於所用單位不明確，其分量也無法肯定。所指的不太可能是伊法，因為六伊法太多了，她不能搬動。波阿斯可能只是用鏟子或雙手舀給她。

四 1～16

丈夫和兒子

四 1　坐在城門那裏　以色列城市的城門地帶是個空曠的活動中心。商賈、訪客、信差、審判官都在該處進出，處理他們的事務。要找人從這裏找起也是最合理。因為城門是下田的人必經之路，波阿斯希望能夠在此遇上他要尋找的那人。無數出土城門的設計，都顯示城門範圍四周設有長凳，作為多用途的會面場所。由於伯利恒城的考古挖掘十分有限，至今仍未發現這時代的任何城門。

四 2　十位長老為見證　長老通常是宗族的首領或家族的家長，他們是統治該城的議會，主持立法和司法的事務。這件事沒有需要判決之處，他們的角色是監督整個協議過程，確保是完全依照法律和常例。他們也是協議的見證人。

四 4　這人有意贖地的理由　這親屬相信贖了拿俄米的地，擴張自己原有的永久性地業是指日可待的事。拿俄米沒有繼承人，她死後土地就歸這人所有，他的子孫也可繼承這地。現今贖地的金錢成為可以在將來收取利潤的投資。如果所牽涉的只是贖回地業，這是一筆很具吸引力的生意。

四 5～6　路得的介入如何改變了情形　波阿斯一旦把與路得結婚算為親屬的責任之一，整個經濟局勢立時起了重大變化。這位元親屬不預期路得是交易的一部分，是情有可原的。若不嚴重放寬對這習俗的詮釋，與路得實行兄終弟及的責任不可能臨到他的身上（有關兄終弟及的律法，見：申二十五 5～10 的注釋）。

然而第 5 節的話清楚顯示保全死者的名是他義務的一部分。他若與路得結婚，路得將來的兒子都成為以利米勒家業的繼承人。如此用來贖地的金錢便不再是投資，反而會縮減這人的家產。所用的金錢不會至終添加他家族的地業，只會成為慈惠的捐贈。此外，他還要花錢供養拿俄米、路得，和不知多少兒女。路得的子女甚至可能有資格和他自己的子女共分他原有的產業。這人很可能已經結婚，救贖路得對他家庭的經濟衝擊，是他作這決定的主要因素。

四 7～8　脫鞋　涼鞋是古代近東通用的鞋類，但也是具有象徵意義的衣物之一；于寡婦及其合法監護人尤然。原因是土地買賣所根據的，是人一小時、一日、一星期，或一個月能走的三角形地帶（王上二十一 16～17）。

土地是以三角形勘測，然後以作為界標的粗石作為測量基準（申十九 14）。由於他們用鞋來行走，鞋子遂成為可動地契。寡婦脫下監護人的鞋子（得四 7），就等於是剝奪這人管理她家族地產的權力。按照努斯文獻，土地轉讓包括以新地主之腳取代舊地主之腳的步驟。

四 9～10　交易的性質　波阿斯購入了拿俄米一切地業財產，就負起了照顧她的全部責任，在世供應她的所需，死後予以殮葬。他接納路得，就是自願負責給她生兒育女的機會。她所生的第一個兒子將會成為以利米勒和他兩個兒子的繼承人。

四 11～12　祝福　結婚時所祝的福甚少提及夫妻關係，子女才是其重點。創世和立約之時所祝的福，都以生育為神所賜的福氣。這是古代近東一貫的信念，烏加列文獻對凱雷特王的祝福就是一例：願他的新婚妻子為他生養七、八個兒子。

給波阿斯的祝福是從以色列（創三十之拉結和利亞）和猶大（創三十八之他瑪）歷史中汲取例證。

四 15　子女的責任　本段指出這個兒子會提升拿俄米的情緒（和合本：「提起你的精神」），在失夫喪子之後給她安慰。她在個人關係方面固然大有損失，但經濟方面的艱難，甚至按照當時通俗的信念，必須倚靠後代定期奉行儀式的來生問題（見：民三 1 注釋），可能更是她悲痛的緣由。她的悲痛在此得到了慰藉，因為父母可以預期子女在晚年照顧他們（提供食住、法律保障、殮葬等）。

四 17　拿俄米的兒子　部分學者相信拿俄米正式收養了這孩童。養子古時雖然普遍，在此的情形卻沒有收養的必要。另一個看法認為這兒子是交給拿俄米養育，因為他是取代她兒子的地位。這雖不無可能，最佳理解卻是拿俄米在此被奉為這孩子在法律上的母親，在他的教養上扮演重要角色。這孩子則在往後繼續給她供應。

四 17～21

家譜

四 18　家系的重要性　我們在此發現本書發生的事件，幾乎令以色列家族之中斷絕了一脈。這一脈竟是大衛家。偉大的君王大衛差點沒有出生。這家譜證明神解決了這個家庭危機。拿俄米的家系不但沒有絕後，反而成了以色列家的大族之一。使人能夠度過士師時代艱苦歲月的（一 1 的背景），是信實和忠誠。信實忠誠亦產生了大衛等人物（四 21 的結局）。

{

撒母耳記上

一 1～28

撒母耳的出生

一 1　以法蓮山地的拉瑪瑣非　便雅憫境內耶路撒冷以北五哩，伯特利以南四哩有一個名叫拉瑪（現代的拉姆）的城鎮。由於一章 19 節說撒母耳住在拉瑪，部分學者認為此地就是拉瑪。然而經文清楚表示拉瑪瑣非位於以法蓮山地。長久以來都有人認為這就是新約的亞利馬太，位於示羅以西十五哩。

一 2　以色列的多妻習俗　以色列和古代世界大部分地區一樣，大體上都是奉行一夫一妻制。一夫多妻並沒有違犯法律或當時道德標準之處，只是在經濟上難以實行而已。妻子不育是一夫多妻的主因，但助長這習俗的還有幾個因素：（一）男女數目不平均，（二）需要生產大量子女來擔任放牧和農田的工作，（三）藉多重婚約以求提高家族聲譽和產業的意欲，（四）產婦死亡率極高。在女子必須各有所適，參與生產的遊牧民族和農村社會中，一夫多妻最為普遍。聖經中平民一夫多妻的案例，大都發生在王國時期之前。

一 2　不育之恥　由於生育是神最大祝福的表徵（詩一二七 3），不能生育經常被視作神懲罰的記號。再者女子若不生育，她在家中的地位便變得危殆。不育的女子不但有被離棄、受疏遠、降低地位的可能，實際案例也有不少。美索不達米亞的禱文和法律文獻，證明了這是古代近東到處都存在的問題。

一 3　示羅　以利加拿的家鄉無論是在便雅憫的拉瑪還是以法蓮的拉瑪瑣非，前往示羅都是十五哩的路程。一家大小則要兩天才能走完這段路程。示羅的遺址按考證是塞農廢墟，大約在伯特利和示劍之間的中點。這個占地七英畝半的遺址位置極具戰略性，並且土地肥沃，水源可靠，很方便就能到達貫通以色列心臟地帶的南北大道。當地發現的鐵器時代一期廢墟頗具規模，亦有大火燒毀的痕跡。這時代出土的建築物有公共的房屋，但沒有神殿的痕跡。神殿最有可能的位置，是侵蝕和後來的建築破壞了的遺址頂部。

一 3　年祭　律法規定一年共需三次朝聖：除酵節、七七節、住棚節。很多學者都認為以利加拿的旅程是在後者發生。然而由於經文並沒有說明朝聖筵席所慶祝的節期，部分學者相信這是一個傳統的家庭儀式，反映以利加拿其人的虔誠。

一 3　以利一系的祭司　以利來自亞倫第四子以他瑪一脈。士師時代開始時的大祭司，是亞倫兒子以利亞撒的兒子非尼哈。亞倫另外兩個兒子拿答和亞比戶，因為觸犯禮儀被殺（利十）。然而看管會幕和約櫃的事工如何從以利亞撒一系手上，轉移到以他瑪一系，卻沒有清楚說明。

一 4　將祭肉分給他們　好幾個祭都提供分享祭筵的機會，平安祭尤然（見：利三 1～5 的注釋）。犧牲若是包括祭筵，主禮的祭司和獻祭者全家都能分得一分祭肉，肉類是古代不常食用的珍品。其社會地位大約相等於美國的火雞大餐。

一 5　哈拿得雙分　希伯來原文對哈拿之分的描述十分隱晦。大部分譯本的詮釋都是雙分（NIV、NASB、NKJV、NRSV、和合本），其他譯本則作「只得一分」（RSV）或「特別的一分」（NLT）。很多解經家都贊同「只得一分」的解釋，因為它所引出的對比最合上文下理。

一 7　示羅的聖所　這聖所稱為「耶和華的居所」（和合本：「耶和華殿」），但不說明建築的性質。第 9 節稱之為「殿」，表示它是房屋。但二章 22 節提到「會幕」，即聖幕。這種用語上的歧異，顯示這帳幕若非在周圍立了更牢固的建築，就是支搭在稱聖的圍牆之內。後者可能是迦南人的建築。



示羅安放會幕的地方

一 8　有丈夫比十個兒子還好　以利加拿安慰哈拿的話沒有什麼力量。二人的關係在人的層面上雖然可說是滿足了哈拿感情上的需要，事情卻沒有這麼簡單。第一，不育在社會上有不良名聲。第二，此事牽涉到家庭的絕續。父母必須倚靠兒女在年老時照顧他們，好好安葬他們，繼續他們的名聲。甚至有人相信死者來生是否安樂，是在乎後代的供應。哈拿的社會地位和將來的指望都十分暗淡。基於這些理由，以利加拿這個善意的問題聽來只是空話。

一 9　祭司坐在入口　以利可能年紀已經太大，不能繼續供職，但仍可負責公關事務，在入口歡迎崇拜者，兼任顧問和教師。本節所述的傢俱雖可譯為椅子，在大部分經文都是指寶座或首席。公眾地方用的大多是長椅，住宅則長榻或凳子較為普遍。馬里出土的文物中有不少例證，是來自住宅的凳子。

一 11　許願　願是自願建立，有條件的協議。古代近東大部分文化——赫人、烏加列、美索不達米亞，和例證較少的埃及——都有這種作法。古代世界最普遍的願，是請求神明時作出的。典型的條件是求神供應或保佑，願所許的則通常是給神獻上禮物。犧牲是最常見的禮物，但也有可能是指給予神殿或祭司的其他禮物。還願一般是在神殿公開進行的。在烏加列文學中，凱雷特王許願求一位能夠生育的妻子，並且獻上相等於妻子體重的金銀作為回報。

一 11　修剪頭髮　禁戒不修剪頭髮是拿細耳人的願最重要的特色（見：民六的注釋）。拿細耳人的願通常有限期，但本節和參孫的情況一樣，卻指明是終身的。頭髮和願有什麼關係並不清楚，然而按照初民的想法，頭髮（以及血）是人生命精華的主要表徵之一。故此感應法術經常以它為原料。例如被稱為先知的人向馬里君王傳達資訊時，習慣附上一束頭髮。使他們可以用占卜來斷定這先知的資訊是否可信。

一 13　無聲的私禱　祈禱往往同時獻祭。正式執行其事的祭司，必須收費才獻上祭物、背誦對應之禱文。哈拿因為沒有能力正式繳費，只得自行祈禱。使她興奮的是祭司的有利祝福，她視之為具有神默示的效力。美索不達米亞的先見／祭司則為求子的婦女占卜觀兆。舊約有無數自發性祈禱的例證，但說明是默禱的卻只有這一個。古代近東的祈禱有規格化的傾向，並且往往有咒語基礎。故此我們對自發性的默禱所知甚少。

一 19　敬拜的性質　本節所指的敬拜大概是指參與每日早晨的獻祭（見：利六 8～13 的注釋）。

一 22～24　斷奶年齡　斷奶通常發生在兩歲至三歲之間，由於表示人生進入另一階段，所以會舉行慶典。按照埃及《安尼的教訓》（Instruction of Any），孩童吃奶約有三年。

一 24～25　獻祭的性質　以利加拿和哈拿所獻的祭包括公牛一隻、細面、酒。按照民數記十五 8～12 細面和酒是與公牛同獻之物。「三隻公牛」（和合本）而非「一隻三歲的公牛」（NIV），是更容易的譯法。他們獻上的細面和酒是三隻牛的分量，更支持這一點。所獻的若是三隻公牛，以利加拿和哈拿就極為慷慨了。

一 28　終身歸與神　一章 11 節的注釋已經提到過，拿細耳人奉獻時期這麼長是不尋常的。即使如此，願中既已定下時限，她亦依願而行。哈拿不獨是還願，她更是實行一個古老的傳統。每個母親所生的第一個男丁都定準歸神。這概念在古代近東，有時導致殺童為祭，以求確保豐饒。在另一個情況下，長子在祖先崇拜中繼承家中祭司的職務。在以色列長子則分別為聖——頭生的兒子歸屬神，負責祭儀職務或在聖殿中作為聖用。這種身分的兒子可以贖出，以色列律法容許利未人取代其地位（民三 11～13）。因為許了願的緣故，哈拿沒有行盡贖出長子之禮。美索不達米亞有時有將奴隸終身獻給廟宇作為禮物的情形，亞喀得文學中亦證明有一類女子終身奉獻于廟宇作為廟妓。從主前第二千年紀初期開始，蘇美文獻已經有將兒童作為禮物奉獻給廟宇的例證。

｛

二 1～10

哈拿的祈禱

二 1　角　角有時用來比喻後代（特別見：代上二十五 5；詩一三二 17 亦然）。它用作能夠抵觸仇敵的武器，是力量可見的表示。角也是美索不達米亞神祇和君王禮冠的一部分。

二 6　陰間　譯作「陰間」的字希伯來原文是 Sheol。古代近東普遍的信念，是人死埋葬後依然在某種冥界中繼續存在。送往陰間被視為神的審判，但陰間卻不被視作繼續有賞罰的地方。由於墳墓是進入冥界的途徑，陰間經常成為墳墓的別稱。

二 8　顛倒世界　神的作為經常被視作倒轉世事的次序。被顛倒的可能是被造之物（大山變為塵土、山谷高升、日頭變黑）、社會秩序（窮人得尊榮，如本節；有權勢的失位），或政治狀況（帝國衰亡）。這個「世界顛倒」的主題是表達神掌管萬事的方法之一。它可以用來表達審判、賞賜，和將臨的神國。在這國度之中，過錯會得到修正，新秩序將會形成。

二 8　地的柱子　地的根基有時被形容為柱子（詩七十五 4），有時則為水（詩二十四 2）。本節所用的字眼全本聖經只出現一次，譯作柱子和水都有解經家提出；新國際本則譯作「根基」（和合本：「柱子」）。水和柱子都是古代對宇宙結構想法的一部分。

二 10　天上的雷　古代近東將雷和閃電視作神明降臨時的常見現象，戰爭之時尤然。從蘇美《因南娜的頌詞》（Exaltation of Inanna）和赫人風暴之神的故事，到亞喀得和烏加列神話，神明的描述都是在雷聲中審判仇敵。圖畫中的巴力是手拿霹靂。赫人和亞述君王都襲用了雷聲的用語，將自己形容為神明的器皿，雷暴般攻打叛盟和攔阻他們擴張帝國的人。

二 10　這時代王的觀念　本節提到王令人詫異，因為以色列王國此時仍未建立。然而君主政體在當時是普遍的觀念，以色列的某些地區亦曾試過（士九）。再者創世記十七 6；民數記二十四 17；申命記十七 14～20 等經文，亦預期君王的存在。

二 11～36

以利家的沒落

二 13　三齒的叉子　考古學家在基色挖掘到三齒叉的例子。這些叉子是用青銅打造，柄短，齒長而直（有點像短柄的乾草叉），考證為晚銅器時代的文物。本節所用的字眼在古亞述文獻中，也是用來描述類似的用具。

二 13～16　祭司取肉的慣例　經文將示羅的正常步驟與以利二子的作法對比。兩者都不合摩西五經的規定（見：利七 30～34）。五經詳述哪個部分屬祭司所有。示羅的正常步驟是叉子從沸騰的鍋中插上什麼肉來，就給祭司。以利的兒子堅持什麼時候想要什麼，立刻就要什麼。他們在禮儀上所犯的過犯有三：

（一）挑選最好的給自己；（二）要烤的不要煮過的肉；（三）拒絕先把脂油燒在壇上（利三 16，七 25）。

二 18　細麻布以弗得　細麻布以弗得是祭司專用的服裝（見二 28），本節表示撒母耳已經成為學徒。以弗得很可能是一種圍裙。細麻是基本的材料，但高等祭司的以弗得有金線織在布料之內。

二 19　撒母耳母親所製作的衣服　本節所述的袍子同樣可以是祭司的衣服（見：出二十八 31～34），但其他有地位或權力的人亦會穿著（君王、先知、約伯和他的朋友，神）。歷代志上十五 27 形容為祭司獨有的衣著。它通常有獨特的捆邊，以顯示穿著者的地位。

二 22　會幕門前伺候的婦人　古代近東有很多婦女在廟宇不同崗位服事的例子。由粗重工夫到祭司職務，從禁欲到娼妓，從短期到許願終身奉獻——各種各樣的例子都可以找著。因此要肯定本節所述之婦人的服務性質十分困難。對以利二子性行為不檢的譴責，顯示這些女子若非執行某些敬虔職務，就是當為處女。然而必須提及的，是以色列完全沒有因宗教理由禁欲的證據，而經文也沒有描述她們是處女。進一步的討論，可參看：士師記十一 39 的注釋。

二 27　先知　古代近東十分清楚先知所扮演的角色，在馬里城出土，報告不同先知之不同資訊的五十多篇文獻，證明了這一點。先知通常是傳達神明的資訊。進一步討論，可參看：申命記十八章的注釋。

三 1～21

撒母耳成為先知

三 3　耶和華殿　本節的用語顯示這是一座建築物。進一步討論，可參看一章 7 節的注釋。

三 3　神的燈　聖幕裏面的金燈檯是應當徹夜長明（出二十七 21；利二十四 1～4），永不熄滅的，說這燈「還沒有熄滅」當然多餘。但另一方面，上文已經討論過示羅的慣例不一定合乎律法的規定。「神的燈」一語在其他地方有盼望的意思（撒下二十一 17；王上十一 36；王下八 19），在本段背景中這也可以是合理的解釋。

三 3　古代近東的培夢　初民相信在廟宇及其範圍之內睡覺的人能夠得知神明的計畫。有些人甚至進行獻祭儀式，在廟宇之內留宿一宵，以求得到這種啟示。這種禮儀稱為「培夢」（incubation）。在上古文學中，培夢都是納蘭辛和古德等君王尋求資訊的方法。在士師時代烏加列的阿赫特（達尼珥求子）和凱雷特（凱雷特求子）的史詩，都提到過這種作法。撒母耳雖然是執行日常事務，明顯沒有期待啟示的意思，他的經歷仍可從廟宇和啟示普遍被視為有密切關係的角度來理解。現存的古代近東文學，並沒有這種非故意培夢的例子。

三 4～10　撒母耳的夢？　主臨到撒母耳，和他說話，他就起床到以利那裏（10 節），故此現代讀者通常不會認為他的經歷屬於夢的一種。然而按照初民的定義，這些成分與夢是沒有抵觸的。

在古代近東文學中（美索不達米亞、埃及、赫人，甚至希臘，都有例證），有一類異夢稱為「聽覺資訊夢」（auditory message dreams）。埃及法老杜得模斯四世（主前十五世紀）、赫人君王哈圖西利斯（主前十三世紀）、巴比倫王拿波尼度（主前六世紀）的夢，都是這個種類的著名例子。在這些例子中，這些夢的作用都是證實他們的王權或所推行的事業。

神明在聽覺資訊夢中顯現（見 10 節），有時能把人驚醒。夢的內容是神明說出來的資訊，不是事件或象徵性的形像。人說話回答神明的例子，也有好幾個（如：拿波尼度）。故此，按照古代近東的標準，撒母耳的經歷也可算為夢。

三 11～14　重複資訊的重要性　傳給撒母耳的資訊與第二章神人所宣講的幾乎完全一樣。重複資訊表示其重要性，並且有證實其真確性的作用。它又有肯定撒母耳蒙召為先知的功用。

四 1～七 1

約櫃的被擄和歸還

四 1　鐵器時代初期的政治氣候　在晚銅器時代（主前 1550～1200 年），政治強權不斷互相爭奪巴勒斯坦的控制權（見：書九 1 的注釋）。隨著海上民族於主前一二〇〇年來到（參看下一個注釋），這些強國若非被徹底消滅（如：赫人），就是失去威脅能力（如：埃及）。到了鐵器時代（士師記本段所述的

年代），權力僵局已被權力真空所取代。沒有強權爭取控制本區的結果，是小國開始考驗自己的實力，建立地方性的「帝國」。在鐵器時代初期利用這時機的是非利士人。後來大衛和所羅門又在敘利亞—巴勒斯坦建立起具有相當勢力的帝國，無需擔心美索不達米亞、安那托利亞、埃及的干預。

四 1　非利士人　士師記和撒母耳記上下聞名的那些非利士人，是主前一二〇〇年從愛琴海一帶移居至巴勒斯坦之海上民族的一部分。學者一般相信就是這海上民族，驅使赫人帝國衰亡，並且摧毀了敘利亞和巴勒斯坦沿海多個城市，如：烏加列、推羅、西頓、米吉多、亞實基倫等；然而他們牽涉在這些地區只有間接證據而已。位於梅迪內哈布的著名壁畫，描繪了他們和埃及法老蘭塞三世打仗的戰況。描述特洛伊城之圍的荷馬史詩，也反映了這個大規模的人口轉移。這些來自克裏特、希臘、安那托利亞的人，大概以賽普勒斯島為發動攻擊的基地。海上民族被逐出埃及之後，這個後來被稱為非利士人的部落在巴勒斯坦南部沿海定居，建立了亞實基倫、亞實突、以革倫（米克納遺址）、迦特（薩非遺址）、迦薩五個都城。

四 1　以便以謝和亞弗　這兩處地方都是在山地和平原之間某個重要山隘的附近。這地區位於非利士以北（距離非利士五大城市最北面的以革倫二十哩左右），示羅以西約二十哩。按考證亞弗是現代的拉斯艾因（Tell Ras el-Ain），又名亞弗遺址（Tell Aphek），在雅康河畔。早於主前十九世紀的埃及碎陶咒詛文獻，和杜得模斯三世（主前十五世紀）的行程表，都提及過它的名字。考古學家在此發現了這時代非利士人定居的證據。至於以便以謝的位置則較不確定。如今不少學者都相信它是位於山地邊緣，在山隘中與亞弗遙遙相對，在其東面兩哩，今名伊茲伯特薩爾塔（Izbet Sartah）的遺址。這個小城鎮（半英畝）建立于士師時代末期，於主前十一世紀初期被棄置。在此出土的，包括了最古老、最長篇的原始迦南文字。陶片上刻了八十三個字母，但沒有連貫的文字，學者鑒定為字母表。部分學者相信這是早期的以色列文字。



西弗的埃及首長官邸

四 3～4　約櫃和基路伯　約櫃是個木箱，開口在上方；按照一肘等於十八吋的準則計算，長三至四呎，寬和高都是二又四分之一呎左右。它內外都鋪上了最純的金箔，旁邊安裝了四個（也是包金的）環子，可以穿上以金為外殼的杠。杠是用來扛抬約櫃的，保證除了大祭司以外，沒有人觸摸約櫃。封閉約櫃，裏面保存法版的金蓋子，以兩個有翼基路伯為裝飾。約櫃的主要功用是儲藏石版，以及作為神寶座的「腳凳」，為神和以色列人之間，提供實質的聯繫。埃及人在慶典時把神像放在輕便的小艇中遊行。按照當代的繪畫，這些小艇是大小與約櫃相仿的箱子，用杠搬運，並於其上或兩旁飾以充任守衛的活物。聖經的描述加上考古學家的發現（包括一些精緻的象牙製品，分別來自美索不達米亞的甯魯德、敘利亞的阿

斯蘭塔什、以色列的撒瑪利亞），顯示基路伯是複合性的活物（兼具幾種生物的特色，如埃及的獅身人面獸），往往具有翅膀和四足動物的身體。基路伯經常在古代藝術中，出現在神明或君王寶座的左右。基路伯護衛寶座，櫃為腳凳，以及舊約中耶和華坐在基路伯之上為王的描述，都支持約櫃代表眼不能見之耶和華寶座的概念。空置的寶座在古代世界廣為應用，其作用是在神明或君主來到時，供他們使用。

四 3～7　戰事中使用約櫃　神聖戰士的主題描述己方的神祇與敵方的神祇作戰，把他擊敗。亞述視匿甲為戰王，伊施他爾為戰爭女神。迦南的巴力和巴比倫的瑪爾杜克都是神聖戰士。這不是「聖戰」，因為古代近東並沒有其他種類的戰爭。大部分軍隊作戰前都會預先祈禱觀兆，以保證神祇的同在，又會攜同神祇的纛或偶像，以象徵其同在。主前九至八世紀的亞述君王經常提到神明的纛率領他們。約櫃是耶和華的纛，代表主在以色列人面前開路，帶領他們的軍隊進入迦南。這概念與神明加添君王武器的力量，在他面前或身旁作戰的亞述信念，並沒有很大的分別。古代近東幾乎所有的軍隊，都有祭司、占卜者（可見于馬里文獻）、先知（王下三），與手提的聖物（亞述王撒縵以色三世之年表〔主前 858～824 年〕）同行。這樣，神明才可以在戰場上被人求問，或被召喚來領導軍隊得勝。

四 9～10　非利士人對以色列的控制　當時以色列領土有多少受非利士人所控制不容易確定。大部分學者估計受控制地區，是耶斯列谷往南，經中央山地但不包括耶路撒冷一帶山地，直達大部分的尼革。

四 10　三萬以色列兵陣亡　以色列很明顯是傷亡慘重，但如何理解數位仍然很難確定。進一步的討論，可參看：士師記二十 2 的注釋。

四 12　示羅　示羅的遺址按考證是塞農廢墟，大約在伯特利和示劍之間的中點。這個占地七英畝半的遺址位置極具戰略性，並且土地肥沃，水源可靠，很方便就能到達貫通以色列心臟地帶的南北大道。本章雖然沒有提及示羅被非利士人所毀，耶利米書七 12～15 卻顯示它毀於此時。當地發現的鐵器時代一期廢墟頗具規模，亦有大火燒毀的痕跡。

四 12　頭蒙灰塵　在整個新舊約時代，頭蒙泥土、灰塵、爐灰都是哀悼的典型表示。美索不達米亞和迦南也有此習例。很多哀悼禮儀都是活人與死者認同。頭蒙灰塵象徵埋葬，是很容易理解的。

四 21　人名的意義　起名在古代世界是大事。他們相信名字能夠影響人的命運，因此起名者能夠在一定程度上，控制一個人的將來。名字所表達的往往是期望或祝福，有時是紀念出生時的場合，尤其場合特殊之時。這名字所根據的是用來形容約櫃和以利（18 節）的名詞兼形容詞。生子在正常情況下雖是大事，一切對國家有重大意義的事物——以利、他的二子，尤其是約櫃——都沒有了。前景看來極為暗淡。

五 1　亞實突　亞實突距離海岸約三哩，在耶路撒冷正西面。遺址的地點位於現代亞實突市南面約三哩半。它的衛城占地二十英畝，下城則超過一百英畝。烏加列文獻提及這城是個貿易中心，考古的挖掘也在衛城找到了晚銅器時代大規模定居的遺跡。在此的迦南城市被海上民族所毀，非利士人接而在此定居，這城遂成為非利士五大都城之一。撒母耳時代的鐵器時代遺跡是在遺址的第十個文化層，屬非利士文化。這時本城已有優良的城防，並且開始從衛城往下城擴建。這文化層至今未有廟宇出土。

五 2　非利士的廟宇　這時代非利士廟宇有一聖所，神像在此顯眼地供奉於平臺之上。有關非利士廟宇建築的討論，可參看：士師記十六 29 的注釋。

五 2　大衮　有證據顯示早至主前第三千年紀的馬里，大衮已經是閃族諸神系統中重要的一員。他在主前第二千年紀上半葉受亞述人所崇拜，烏加列文學又奉他為巴力哈杜之父。烏加列城的大衮廟比巴力廟還大。故此，學者一般假定這神祇不是非利士人從愛琴海故鄉帶來，而是在到此落籍之後才採納的。學者經常視之為五穀或風暴之神，但仍都有臆測成分。

五 2　約櫃當作戰利品存於廟內　約櫃存於廟內是表示以色列的神耶和華，戰敗後成為大衮的俘虜。戰場之上的敗績顯示其衰弱，在為主的大衮面前屈為奴役象徵其地位卑下。相信可能還繼續有受辱的機會。這作法和得勝君王對待被俘君王的手段十分相似（見：士一 6～7 的注釋）。神像被奪為戰利品的例證，古代有好幾個例證。瑪爾杜克的神像曾經被哈納人（Hanaeans，主前十七世紀）、以攔人（主前十三世紀）、亞述人（主前七世紀）從巴比倫擄走，每次都終於得以歸還回廟。此外，沙馬士的神像亦於西帕爾被蘇特人（Suteans）所擄（主前十一世紀）。這是主前八至七世紀亞述人的慣例，而且以賽亞

也預言巴比倫的偶像將會遭到被擄的厄運（賽四十六 1～2）。亞述王以撒哈頓亦提到要將敵人的神明擄為掠物。

五 3～4　僕倒、頭和兩手折斷的意義　大衮不斷僕倒，證明耶和華並非戰敗、衰弱、卑下，也不會受辱。約櫃放在大衮廟內的用意是侮辱，但折斷大衮的頭和兩手卻表示毀滅。將仇敵首級示眾是證實其死亡（見十七 51～54），將手砍下是計算傷亡人數的方法（見：士八 6 的注釋），殘其肢體也是證明敵方無能的手段。烏加列文獻描述戰事女神亞拿特將被殺敵人的頭和手從戰場上帶走。這事的發生也與偶像的製造方法相吻合。某篇同時代的赫人禱文，記載祈禱者允諾提供一個真人大小王像，頭、手、腳用金子製造，其餘部分則用銀子。由於神像通常是穿衣的，人力物力自然會花費於沒有遮蔽的部分之上。偶像通常不是整個鑄造，而是分開幾個部分，用榫接合。

五 5　門檻為聖　門檻通常是整塊的石頭，橫置於門洞的底部，凸出地面少許。門樞插在門檻兩端鑿出來的孔洞上，凸出的門檻防止門扇逆開。門戶通常被視為神聖而脆弱的地方。迷信者以為踏在門檻之上，在門外出沒的邪靈就能乘機進入屋內。非利士人可能比較偏向如此解釋大衮的遭遇。從近東到遠東，由敘利亞、伊拉克，而至中國，類似的迷信觀念都繼續存在，然而古籍中對這迷信看法的資料卻付諸厥如。

五 6　非利士人的災病　經文中提及老鼠（在本節中一句只保存於七十士譯本的話，以及六 4），顯出這是傳染性的疾病，可能是腺鼠疫。譯作「痔瘡」的希伯來語字眼，大可用來形容這種疾病發生在腹股溝淋巴結的症狀。然而一個問題是，古代近東在這麼早的時期並沒有腺鼠疫的記載，因此又有學者提出，這是透過鼠類污染食物傳播的桿菌性痢疾。但這說法若對，這疾病和腫瘡的關係卻又難以解釋了。

五 8　非利士五城的首領　這五城的統治者似乎有同等的權柄。用來形容他們的字眼大概是非利士用語，大部分學者相信其字根來自海上民族的語言（希臘語或別種印歐語系的語言）。在沒有足夠資料以前，要進一步分析其政治關係是不可能的。

五 8　迦特　學者暫時考證迦特為以革倫／米克納遺址以南五哩的薩非遺址。非利士五城之中這城最接近猶大。這遺址雖然證實了鐵器時代文物的存在，卻沒有什麼挖掘活動。此城位於以拉穀旁，這谷是沿海平原前往耶路撒冷附近山地的主要通道之一。

五 10　以革倫　按考證以革倫是梭烈谷內的米克納遺址，在耶路撒冷西南約二十哩，距離地中海十五哩。遺址中有占地四十英畝的下城，十英畝的上城，以及兩英畝半的衛城。一九八〇年代初期開始的挖掘為本城提供了清楚的描述。以革倫在王國時代以出產橄欖油聞名（精煉廠超過一百個）。一九九六年在當地出土的一個碑文（鑒定為主前七世紀的文物），提供了西閃族語非利士方言的首個案例，用腓尼基文字寫成。本城在這時代的城防，是一道超過十呎厚的泥磚城牆。考古學家在此挖掘到一座這個時代的大型公共建築物（面積超過 2,500 方呎），相信是宮殿／廟宇的複合式建築。他們若是正確，這建築物很可能就是安放約櫃，和眾首領會談之處。



以革倫博物館內用分隔橄欖油的陶罐

六 2　祭司和蔔者　此事如今既然懷疑是與耶和華的超自然能力有關，對付約櫃既是超乎非利士人及其神明能力所及之事，他們便向專家求助，諮詢應付的對策。祭司的專長是處理聖物和聖潔方面的問題，占卜師則通咒語、觀兆、施法。

六 2　正確步驟的重要性　與約櫃同來同往的災病明證他們所面對的是位震怒的神，必須借著禮物和儀式，才能消弭其怒氣。通俗的信念認為必須獻上合意的禮物，說出正確的話語，執行恰當的舉動，怒火才能平息。步驟不正確不但徒勞無功，可能更會平添神明的怒氣。這些事完全發生在法術的領域內，法術則是準確程度很高的一門學問。

六 3　賠罪的禮物　有關這祭禮的討論，可參看五章 14～16 節的注釋。這祭禮所對付的過犯之一是瀆聖，即褻瀆聖地或聖物。贖愆祭所針對的罪行，是將聖物轉移到俗用的範圍之內。換言之，非利士人是承認褻瀆了約櫃。

六 4～5　對應災病的象徵　製造老鼠和痔瘡的形像，是感應法術的手段，以代表替代實物。他們將這些表徵與約櫃一同歸還，就是希望能夠送走神明的懲罰。古代近東到處都有老鼠或其他動物的形像出土，相信是施法之用。

六 4～5　老鼠的角色　上文五章 6 節的注釋提過按照部分古卷，這災病和老鼠有關。英譯本通常把希伯來語的字眼譯作「小鼠」（mouse），但這字的含義較為廣泛，「大鼠」（rat）也可包括在內。腺鼠疫是由寄生於大鼠身上的跳蚤傳播的。

六 7～9　尋求神諭的方法　這方案若是成功，就能證明他們是否正確診斷了問題的癥結，以及他們希望平息其怒氣的神明是否接受他們的禮物。除了獻上賠罪禮物和試圖利用感應法術將災病送走以外，非利士人更是在求問耶和華。他們尋求諭示，是因為歸還約櫃等於承認以色列神的能力勝過他們的神。這樣做當然很不光彩，如果不是絕對肯定耶和華的作為是他們問題的根由，他們也不會這樣承認。神諭所要斷定的就是這一點。尋求神諭時向神明提出是或非的問題，然後用某種答案非是即否的工具，讓神明藉以回應。以色列的祭司攜帶烏陵和土明作為尋求默示的方法（見：出二十八 30 的注釋）。古代近東人若要以自然現象作為尋求神諭的機制，大多使用祭牲的肝臟或腎臟（這種占卜方法稱為髒蔔術；見：申十八 10 的注釋）。非利士人在此也是使用自然現象的方法（其他例證，見：創二十四 14；士六 36～40）。他們的是／非題，是耶和華是否降災者。尋求神諭的方法是依據牛只的正常行為。神諭的答案若為「否」，

這些牛就會和一般母牛一樣，回到棚中乳養牛犢，或遊蕩到田野裏面。問題的答案若「是」，耶和華就會凌駕于牛只的本性之上，使牠們不顧自己乳部的腫脹，不聞乳牛的哀號，興高采烈地沿路上山直往以色列的屬地伯示麥去。這程式背後的想法是，提供答案的若是神明，祂就必能改變動物的正常行為和自然定律，以求傳達答案，如祂降災一樣。

六 9　伯示麥　伯示麥的地點是在以色列和非利士的邊界地區，占地約七英畝，座落於一個山脊之上，俯瞰橫臥於城北的梭烈穀。以革倫通往伯示麥的大道就是沿這梭烈谷行進，長約九哩。這城的遺址是在今日謝姆斯泉（Ain Shems）西面的魯梅雷遺址。遺址有一個的文化層，鑒定屬於鐵器時代主前十一世紀中期，即撒母耳的時代。在這文化層中出土的包括了一座住宅，寬敞的院子鋪了石版，周圍有好幾個房間。

六 13　小麥收成時節　這地區收割小麥是在西曆五月、六月之間。

六 15　以石為壇　其他提到以石為壇的經文包括了士師記六 20～21，十三 19；撒母耳記上十四 33～34。這樣高舉祭牲便於流淨其血。但以色列人的臨時祭壇大都是幾塊大石堆成的。

六 19　擊殺七十人　對於死在伯示麥的人數，學者有相當的爭議。新國際本「七十人」的翻譯是按照幾個希伯來文古卷。但更可靠的一系列古卷的數目卻是五萬零七十人。這數字很奇怪，因為舊約通常會將它約到萬位；其可能性也很低，因為伯示麥只是一個小型的鄉鎮，人口不會超過一千。即使是七十之數，也有人認為是人數眾多的比喻而已（見：士八 30 的注釋）。

六 19　擅觀約櫃內部的懲罰　揣測這些人的死法在現代雖然很流行，經文卻沒有提供任何資料。按照民數記十四 20，連祭司也不得眼望約櫃。伯示麥的人雖然很難避免這樣做，好奇心卻驅使他們的行為超出了無意瞥見的範圍，觸犯了約櫃的聖潔。聖潔空間和聖物受嚴格限制，在古代世界是很常見的現象（見：利十六 2 的注釋），把約櫃當作新奇事物是公認的褻瀆行徑。

六 21　基列耶琳　基列耶琳名列為猶大境內的城市之一（書十五 60），學者大致公認它就是耶路撒冷西北偏西九哩的阿篩爾遺址，但考古學和經外文獻都沒有支持這看法的證據。按照士師記十八 12，它和瑪哈尼但有關，證明這城也是在這附近一帶（見：士十三 25 的注釋）。這遺址距離曾與它聯盟的基遍只有六哩（見：書九 17 的注釋）。基列耶琳位於伯示麥東北約七哩之處。

｛

七 2～17

擊敗非利士人

七 3　外邦的神和亞斯他錄　亞斯他錄在此與外邦神明的區分。亞斯他錄是個女神的名字，迦南人稱為亞施他爾（Ashtar）或亞施他特，是巴力的伴偶（見：士二 13 的注釋）。「亞斯他錄」一字是複數，可能表示全體神祇及其伴偶都必須清除淨盡。

七 5　米斯巴　名叫米斯巴的地方有好幾個（這地名的意思大概是「哨站」或「防營」），這個在便雅憫境內的地點，是其中最有名的一個。學者經常認為它就是耶路撒冷以北約六哩，占地八英畝，名叫納斯貝遺址的地點。這時代的米斯巴是個橢圓形的圍場，周圍的牆厚度約有三呎，把守著猶大山地和以法蓮山地之間的南北主要通道。

七 6　倒出井水的理由　獻祭經文中雖有論及奠酒，舊約卻完全沒有其他儀式化奠水的例證。按照拉比文獻的描述，奠水是住棚節奉行的儀式之一。學者相信在這種情況之下，奠水是隨同求雨之禱告的。奠水在美索不達米亞，是獻給死人之祭禮的一部分。此外，他們浚井之時，亦倒出井水以驅除邪靈。然而本段和悔改淨化有關，上述理由沒有一個與之吻合。

七 6　根據宗教理由的禁食　在聖經以外，古代近東沒有什麼禁食的例證。禁食通常是在哀悼之時進行。舊約中宗教性的禁食通常與向神懇求有關。其原則是所求之事重要到一個地步，懇求者集中精神於屬靈景況上，肉身需要則退居幕後。如此禁食是為使人淨化，在神面前謙卑而設的（詩六十九 10）。以色列人在悔改之際同時禁食，以求消除一切罪汙和可能導致受非利士人壓制的障礙。其他與戰爭有關的類似

案例，可參看：士師記二十 26 和歷代志下二十 1～4。
七 6　撒母耳的領導　聖經用「審判」一語描述撒母耳的領導，與士師的職銜相同（見：士二 16～19 的注釋）。如此撒母耳的資歷，就包括了先知、祭司、士師三方面。撒母耳領導他們悔改，以求得著拯救的本段，將這三個角色綜合為一。
七 7　非利士人的反應　以色列人集合奉行宗教典禮時，非利士人為何出兵攻打？古代近東發動軍事行動之前，通常都會舉行儀式。與已知節期無關的可疑集會，是間諜和探子能夠看出戰事將臨的線索之一。探子定期向亞述君王稟報屬下藩屬王是否參與可能與備戰有關的儀式。
七 9　獻為燔祭的羊羔　在獻祭系統中，每日都要獻上羊羔為祭（見：出二十九 38 的注釋），贖罪祭中也有使用（見：利十二 6，十四 10），然而兩者用的都是一歲的羊羔。本節所述的卻是吃奶的羊羔——亞喀得語作早春羊（早春出生，夏季之前宰殺的羊）——其肉最是鮮嫩。亞述尼拉裏五世（Ashur-Nirari V）年間（主前八世紀）的一篇亞述文獻，也提到某個條約的起誓儀式中，用上了早春羊。
七 10　天上打雷　古代近東將雷和電看作神明降臨時的常見現象，戰爭之時尤然。從蘇美《因南娜的頌詞》、赫人風暴之神的故事，到亞喀得和烏加列神話，神明的描述都是在雷聲中審判仇敵。圖畫中的巴力是手拿霹靂。赫人和亞述君王都襲用了雷聲的用語，將自己形容為神明的器皿，雷暴般攻打叛盟和攔阻他們擴張帝國的人。有關神聖戰士的進一步討論，可參看：出埃及記十五 3；約書亞記三 17，六 21～24，十 11 的注釋。
七 11　伯甲　此地只於聖經本節提及，位置依然不明。
七 12　紀念碑　以（通常刻了字的）石塊作為地界的標誌，是古代近東的慣例。巴比倫人用作界標的「庫杜魯」石，有時更刻有王室賜下土地產權的細節。這些石頭是產權公開而合法的證據，深信受到神明的保佑。庫杜魯有時也和這塊石頭一樣有自己的名字（如：「永恆地界的建立者」）。埃及人也有豎立紀念石柱標明邊界的習慣，攻取而得的土地尤然。主前第二千年紀到處都有例證。巴比倫和埃及的石碑之上，通常都有較為長篇的碑文，概述勝利的經過，或列出與繼續保有土與地有關的條款或咒詛。
七 12　善　不少古版本和譯本都作「耶沙拿」，大部分解經家都認為這讀法可能性較高。善沒有在別處記載，耶沙拿則通常被學者認為是布林吉伊薩內（Burj el-Isaneh）。然而非利士人朝北方直逃的可能性卻比較低（他們在該方向也不是沒有防營）。善（「牙齒」）可能不是地名，而是地形的描述。
七 12　以便以謝　四章 1 節所述的以便以謝（伊茲伯特薩爾塔）大約在米斯巴西北二十哩。本章的以便以謝可能是另一個地方。撒母耳給這地方起名，並且藉這名字的意思（「幫助之石」），表示以便以謝從今是代表勝利，不復如另一個以便以謝一般，是失敗受辱的象徵。
七 14　從以革倫直到迦特　從以革倫（梭烈穀）直到迦特（以拉穀）是一條長約五哩，自北而南的直線。沿海平原的非利士地是在這條線的西面，通往猶大山地的薩非拉則在其東。本節的意思大概表示薩非拉地區被非利士人所奪取的城鎮，如今全數收回。
七 14　亞摩利人　在以色列人和非利士人來到之前，亞摩利人和迦南人是這地的主要居民。進一步背景資料，可參看：民數記三 29 的注釋。
七 16　撒母耳的轄區　伯特利、吉甲、米斯巴的巡迴範圍似乎完全在便雅憫境內。名叫吉甲的城鎮有好幾個，一個列在猶大領土的北部。這若是本節所說的吉甲，撒母耳的路線就是從拉瑪瑣非的家中出發，東南行十五哩到伯特利。在此再往南行兩哩就能到達米斯巴，吉甲則在差不多十哩外。歸程長約二十五到三十哩。此外還有更加接近伯特利和米斯巴，也是名叫吉甲的地點，可能才是本節所說的地方。馬里文獻中提到一個名叫阿斯庫東（Asqudum）的占卜師。這人亦同樣定期巡行四個城鎮，向其中居民提供服務。
七 17　拉瑪的壇　經文沒有說明這壇是供獻祭還是作為紀念（見：書二十二 9～34 的注釋）。若是祭壇，它可能是接替示羅被非利士人所毀的祭壇。
八 1～22
立王的要求

八 2　撒母耳兒子的角色　撒母耳是在七章 16 節所述的巡迴範圍之內「審判」以色列人。這種審判並不是七章 6 節中的審判，而是在百姓的爭訟中作出判決（見：出十八 13～27；申十六 18～20 的注釋）。撒母耳二子也是作這一類的士師，不是士師記中擔任拯救角色的那種士師。他們的轄區十分偏遠（見下一個注釋），不如撒母耳是在中央地帶。

八 2　別是巴　別是巴位於以色列地的南端，尼革北部的是巴遺址（今日之別是巴東面三哩處）。來自這個時代的文物，顯示當地居民正在由流動轉變為定居的過程中。最早期的屋宇也在此時開始建築。人口應該不會超過兩百名，因此這不是什麼重要的官差。

八 6　古代近東的君王　古代君王的勢力和權柄幾乎沒有限度，並且經常聲言其統治有神明的支持。初民相信王權自天而降，其根源可以上溯世界最初的創造和組織。君王的功用是作為神聖統治者的副攝政者，維持社會秩序和正義是其職責。神明托他照管百姓和國土。君王被視為在世時持有神聖的職位（不同時代、不同文化對這一點有不同的理解），死後則成為神明。正義和法律出乎他們。他們經常具有祭司職務，並且被描繪為牧者。維修供應廟宇是君王的重責之一。古代近東各處的君王都同時是軍事領袖。他們保護拯救百姓，並且攻取新的領土。擴張領土不但能夠帶來更多的自然資源和商道，更為國庫帶來掠物，為國家帶來奴隸勞工。兩者都能減輕百姓和國家的負擔。

八 6　領袖想要什麼　以色列的領袖堅信他們需要一位元固定的政府元首，有統治眾支派的中央權柄，有常備軍隊供他指揮。他們斷定支派聯盟的組織，使他們在軍事上處於不利的境地。並且相信君王率領受過訓練的常備軍，能夠挽回劣勢，保障國土。他們誤將問題視作政治問題，因此亦尋求政治解答。撒母耳試圖給他們澄清的，是他們的問題不是政治而是屬靈的問題。沒有屬靈的答案，單有政治的答案是不能解決問題的。

八 7　以神為王和以人為王　以色列的支派架構並不容許以人為元首的中央集權。摩西提供先知的權柄，約書亞亦得到軍事上的權柄，但約書亞的職位並沒有人繼承。摩西被視為中間人，在神領導百姓時傳達神的指示。同樣，約書亞記亦一再表示約書亞是神軍隊元帥（書五 13～15）的屬下，勝利是神的勝利。每個支派都有自己的領袖，但中央權柄是屬於神的，祂要給誰就可以給誰。士師是神所興起，並賦予公認之中央權柄的（見：士二 16～19 的注釋）。神興起軍事領袖、神帶來勝利等事實，證明神才是率領軍隊出戰的君王。以色列若蒙神喜悅，就必然得勝。這些領袖作出這種要求，就是暗示神並沒有成功地帶來勝利，君王必能比祂稱職。

八 11　王者的特權　有君王就必然有附屬的行政機關。這機關需要地方和資源運作。容納行政官員的房舍必須建造，土地必須是王室所有。常備軍必須徵集，也須為這軍隊提供食宿。故此，君王必須持有動用人力物力的權力。藉徵稅和徭役來供給王國的需要，素來是君主的特權。故此，無論在政治還是經濟上，立王都會帶來重大的改變。本段對於君主政體的描述，與古代近東同時代的現有資料相符，在烏加列文獻之中，迦南君主政體的模式尤其顯而易見。

八 11　車馬　以色列從來沒有戰車和騎兵。沒有君主中央集權，常備軍就無法設立這些兵種。因為只有正規軍隊才能提供所需的訓練。戰車的製造和維修，以及馬匹的收容和喂飼，沒有相當程度的監管就無法實行。

八 11　奔走在車前　奔走在車前的人負責通告君王的蒞臨，以及作其護衛。赫人文獻描述神明走在君王的車前，帶領他得勝。奔走在君王車前的人擔任徒步傳令兵之職務（見：撒下十五 1；王上一 5，十八 46）。

八 12　軍官　緊急狀態時自動召集的軍隊（如以色列過往的作法），並沒有受訓過的軍官。但常備軍卻有委任這種軍官的需要。亞述和巴比倫的軍事用語也反映了這種軍階的分別，例如五十夫長是低級軍官的一類。

八 12　為王耕種田地　行政機關一旦設立，部分土地便成為王室私有的地產（代下二十六 10）。犯法行為可以導致土地被王室沒收，死後沒有子嗣繼承家傳的地業，也是土地歸給王室的途徑之一。這些田地需要耕種，以供應政府的需要，並且儲存以備不時之需。在此耕作的包括徭役（作為稅收的一種）、

外族的奴隸，以及沒有他法償還欠款的債奴。

八 12　為王製造兵器　王所要的武器包括弓箭、刀、短劍、盾、槍。這時代的以色列人若非未曾學會打鐵科技，就是有人成功地防止他們鑄造鐵制兵器，因此，他們的武器是青銅的。即使到了歐洲的中世紀時代，依然有御用工匠隨軍維修屬王武器的慣例。努斯文獻的王宮雇員名單，也包括木匠和銅匠。

八 13　廚司、麵包師、香料師　在王宮廚房當值的有廚子和麵包師。王族和政府官員（往往也是王親國戚）需要定期受到王室格局的供奉。此外，君王可能還有囚犯或家僕需要糊口。

香料師負責宮廷中好幾樣的職務。君王的衣物需要定期熏香，宮殿亦需燒香以保持到處芬芳。再者，有些香料可作藥用，因此香料師同時也兼任藥劑師。亞述文獻和埃及古墓壁畫都有描繪製造這些香料和香膏的繁複過程。

八 14～15　土地充公　具吸引力的地產往往成為王室充公的對象。君王以此賞賜官員和寵臣，以求保證他們忠心（見二十二 7 的注釋）。這慣例在赫人和烏加列材料中很是常見，此外，在巴比倫的加瑟時代，封地給朝臣也很普遍。

八 16　徵用驢子、奴隸　哪個奴隸吸引到君王的注意，或牲口有什麼特出之處，都可能被君王充公。君王喜歡什麼，平民除了獻為禮物以外，別無選擇。

八 17　十取其一作為稅收　按照烏加列文學十取其一是村鎮付給君王的定額。十取其一在聖經之中，素被視為當給祭司或神殿的數目，但在本節則是奉給君王的稅款。

九 1～27

掃羅與撒母耳相會

九 1　基士的身分　傳統譯本把基士形容為「大能的勇士」，但新國際本之「有地位的人」可能是比較正確的譯法。戰功固然可以帶來地位（見：士十一 1 的耶弗他），但很多聖經用這句話來形容的人，都沒有戰士的名聲。故此這句話可能有較廣義的用法（見：士六 12 的注釋）。

九 1　便雅憫　便雅憫支派是雅各幼子的後裔，在近期歷史中名聲不太光彩，在士師時代的內戰中幾乎被滅族（士二十～二十一）。這支派所分得的土地面積雖然不大，卻很具戰略性，在猶大和以法蓮兩個強族之間。這時仍然未受以色列人控制，但將要成為偉大城市的耶路撒冷，是在便雅憫境內。

九 2　掃羅的外貌和身材　古代近東的人極為重視君王的身材和外貌。最早期的君王不過是暫得權勢的軍閥，他們是慓悍的勇士或驍勇的鬥士。即使到了王權成為持久性制度之後，君王依然具有勇士的雄風，是百姓引以為傲的物件。被形容為驍勇善戰的亞喀得王撒珥根，戰場上所向無敵的亞述王杜庫提寧努他，英勇而善戰的尼布甲尼撒，高大且英俊的英雄戰士吉加墨斯，都是其中的例子。

九 2　掃羅的經外記載　至今古代近東的碑文，沒有一個曾經提及掃羅。除了非利士人以外，他和其他民族沒有什麼接觸。但非利士的出土文物中，並不包括大規模的歷史檔案。

九 4～5　掃羅搜索的範圍　掃羅住在耶路撒冷北面約六哩的基比亞。以法蓮山地約在他家西北十五哩外。沙利沙地和沙琳地雖含義不明，大部分詮釋家都認為兩地分別是位於以法蓮山地西北角和西南角的巴力沙利沙（Baal-Shalisha）和沙珥賓（Shaalbim）。單是圍繞全區走一趟已經是六十哩的路程，對三日搜索（20 節）來說這是很大的數字。學者大致同意蘇弗地是以法蓮山地中撒母耳的家鄉（其根據是撒母耳記上一 1）。

九 6　撒母耳的名聲　掃羅的住處距離撒母耳家鄉只有一箭之遙，又在撒母耳轄區之內，竟然不知這位舉國聞名的人物，有一點奇怪。理由大概不是聖經對撒母耳名聲的描述言過其實，而是表示掃羅其人對政治和屬靈事務的無知。

九 6～9　地方性「神人」的角色　撒母耳雖然舉國知名，終生與他同鄉的人可能視他為村中的哲人。所照管的村落以禮物供養這些哲人，並且在各種瑣碎的人生事務上向他們請教。健康和疾病、儀式和祈禱、法律和政治，以及各種私人和社群事務，都在他們提供顧問之列。

九 8　作禮物的銀子　四分之一舍客勒的銀子大約等於普通勞工一個星期的薪酬。鑒於失驢的價值，這數額是合宜的。

九 9　形容先知的用語　本段一共用了三個不同的字眼：神人、先見、先知。前者是泛稱，用來形容其他兩個都適宜。先見和先知所從事的活動大抵相同，但在社會中卻扮演不同的角色（與士師和君王的分別大致一樣）。但本節只是從用語的角度，不是社會的角度提出這一點。

九 11　出來打水　城鎮通常是建于水源（泉、井）附近的高地。後世會開鑿地下水道以求確保水源，但這時代的人必須每日出城打水以供當日所需。這種事通常等到黃昏，不在炎熱的午間進行。

九 12　邱壇　邱壇（希伯來語作 bamah）是有祭壇運作的崇拜場所。通常不是露天，而是室內的設施，有分別為聖的陳設，場地大得足以供祭司服務（但我們不能假設它們全部建於山丘之上）。米沙碑文證明這些神廟也是摩押崇拜的一環。米吉多和納哈裏亞（Nahariya）等遺址都找到了可能是邱壇的例子。

九 12　在邱壇獻祭　聖經雖沒說明這城的名字，大部分學者都相信這是撒母耳的家鄉拉瑪（拉瑪瑣非，見一 1 的注釋）。他在示羅陷落之後於拉瑪築壇（七 17），當時約櫃流亡，這城大概就是以色列的中央聖所。獻祭通常與筵宴有關，在此亦不例外。本節大概是月朔祭禮，是個慶典（見二十 5 的注釋）。另一個可能是登基祭禮，是預知掃羅來訪之撒母耳特別召開的。

九 13　祝祭　除此以外，舊約聖經沒有一處經文提過祝祭之事。祝福通常是說出盼望神明會帶來的好話。由於獻祭經常與祈求有關，撒母耳的祝福可能是盼望所求蒙允。

九 21　掃羅反對的理由　古代近東的君王即使家世平平無奇，通常都會加添一些顯赫之處，以防有野心的對手以這弱點為叛亂的藉口。沒有正當的家世，就會被視為覬覦王位的騙徒。以家世卑微作為反對理由在聖經中並不罕見，其人有時甚至還引以為榮（摩七 14）。有關便雅憫支派的討論，可參看九章 1 節的注釋。除此以外，再無掃羅家族的進一步資料。

九 22　筵宴的客堂　分給祭司和崇拜者的分，有時規定必須當場吃用（如：利七 6）。由於筵宴是獻祭崇拜重要的一環，神殿往往設有專供此用的房間。本節用來形容這房間的字眼，在其他地方則用來描述廟宇範圍之內，接連於神殿的各種房間。考古學家經常挖掘到與主殿相連的副室，但往往無法斷定每個房間的用途。

九 23　上等的肉　大腿（和合本：「腿」，24 節）被視為最上等的肉，通常保留給主持的祭司食用（利七 32～34）。撒母耳在此把它讓給上賓。

九 25～26　宿於房頂　雖然梯級和支柱等證據證明不少房屋樓高兩層（甚至三層），考古學家卻只能在文化層的瓦礫中發現樓房的平面設計。二樓（房頂）的房間較宜居住和睡眠，因為空氣比較流通。

十 1～27

掃羅受膏被選為王

十 1　膏以橄欖油　古代近東某些地方有膏立君王的慣例。大部分證據來自赫人描述登基典禮的史料。美索不達米亞的君王則沒有膏立的證據。埃及法老不受膏立，但卻膏立其臣子和藩屬。膏立確認他們受其統治，同時表示受他保護。這模式符合掃羅膏立為神藩屬的觀念。但在撒母耳記下二 4 中，膏立大衛的卻是百姓。此舉顯示大衛和受他統治的人之間，某種契約的存在。努斯人訂立商業合同時，以油彼此相膏。埃及婚禮也包括油膏的一步。有關君王登基的資料，可參看十一章 15 節的注釋。

十 2　位於泄撒的拉結墳墓　這遺址的考證極度複雜。詳細研究——包括對照不同抄本和難解之處——的結果，顯出有兩個可能。其一是這墓可能是在基列耶琳附近（見六 21 的注釋）。基列耶琳大約在撒母耳家西南約十五哩之處。第二個理論則以本段中掃羅可能行走的路線為根據。他似乎是從拉瑪朝東走向迦巴，拉結墓應該在這路上。

十 3　他泊的橡樹　士師記四 5 提過「底波拉的棕樹」，那是她聽審之處。亞伯拉罕又曾在摩利橡樹那裏暫歇（見：創十二 6 的注釋）。樹木有作為地標、集會處，甚至崇拜場地之用。在烈日炎炎的地區，樹蔭更其有特殊意義。

十 3　往伯特利崇拜　貫徹以色列的歷史，伯特利都被視為重要的崇拜場所。士師時代至少有一段時間，約櫃存放於此。這地也有祭壇可供獻祭（見：士一 22～23，二十 26～28，二十一 4 的注釋）。

十 3　祭物　山羊、餅、酒是祭筵的基本材料。掃羅得到這分別為聖的餅，就是再次得到祭司的待遇（見

九 23 的注釋），並且被尊為顯要人物。

十 5　神的山　「神的」一語顯示山上有某種神廟或神殿（NIV：「神的基比亞」；「基比亞」是「山」的意思），但此時被非利士人的防營所霸佔。由於十三章 3 節提到非利士人在迦巴有一個防營，不少學者認為兩者是同一個地方，即耶路撒冷北面約六哩，今日名叫賈巴的村落。當地沒有進行挖掘，但表層勘測結果顯示有鐵器時代的遺跡。這地與密抹在司文尼幹河的峽谷兩邊遙遙相對，俯瞰從北面通往耶路撒冷一帶，橫越這深谷的戰略性渡口。有關基比亞的討論，可參看十章 26 節的注釋。

十 5　邱壇　在多處文獻中被描述為各城各鎮地區性宗教中心的邱壇（希伯來語 bamah；王上十一 7；耶七 31；結十六 16；代下二十一 21；米沙王的摩押石碑碑文），和戶外的祭儀場所是有分別的。邱壇雖在戶外，卻有室內的設施，安放分別為聖的陳設、祭壇，以及大得足以供祭司服務的場地。

十 5　樂器　這些全部都是當代典型的樂器，早達主前第三千年紀，已經出現在古代近東的文獻、浮雕、繪畫之中。至於本節之中哪個當譯作「瑟」，哪個當譯作「琴」，學者仍然未有定論。和合本譯作「瑟」的，是個十弦的樂器，學者相信「琴」則弦數較少。兩種樂器都是手提的，框用木制。按照古代的浮雕，本節的「鼓」是圓框蒙皮的手鼓，不如現代的鈴鼓般，會叮噹作響。「笛」則是青銅或蘆葦杆製造的雙管樂器。

十 6　音樂和受感說話的關聯　當時人可以受訓為職業的先知（或先見），以色列史的早期有先知的行會，一般稱為「先知的兒子」（和合本：「先知的門徒」）。這些先知通常使用各樣的辦法，預備領受預言性的默示。在驅使人進入昏睡（超脫）狀態方面，音樂扮演十分重要的角色。他們相信這種狀態能使人易於領受神明的資訊。馬里文獻提到廟宇中有整個階層的人，經常作出超脫式的預言。

十 6　耶和華靈的角色　士師時代時，與耶和華的靈有關的活動通常都是召集軍隊。部落社會沒有中央政府，因此要其他支派支援遭遇困難的一兩個支派，並非易事。在這種情況下，領袖的尺度是沒有正式司令權的他，能否驅使他人跟從。對以色列來說，這耶和華能力的標記，因為惟獨祂才有權柄召集眾支派的軍隊。耶和華是惟一的中央當權者。因此，有人召集軍隊，行使惟獨屬耶和華的權力（見：士十一 29；撒上十一 6～8），就是明顯的證據，證明耶和華的權柄是在這人裏面運行。這是以色列士師的特徵之一。掃羅的中央權柄是持久性的，並且比士師所具有的全面，但仍需耶和華靈的認可和授權。在十一章 6 節，聖靈的授權導致掃羅能以和昔日的士師一樣，召集軍隊。在本段則以先知活動的形式出現，尤其顯出他有接受神帶領的能力。

十 8　吉甲　七章 16 節的注釋已經討論過，好幾處地方都以吉甲為名。故此要斷定本節所指的是哪個吉甲是不可能的。

十 8　獻祭的意圖　燔祭和平安祭是最通用的兩個祭禮。前者經常與祈求有關，後者則在節日喜慶時，提供在主面前進行團體性的筵席的機會。因此這些祭祀很有可能是與君王即位，甚或向非利士人發動軍事行動有關。撒母耳在家鄉獻祭，有人前往伯特利獻祭，如今又要在吉甲獻祭，證明了這個時代的祭禮，並不局限在一個中央的場所舉行。

十 10　掃羅為先知　古代近東的君王經常被視為有先知的恩賜，埃及尤然，法老是神明的代表和發言人。截至此時為止，以色列的民政領袖往往亦混合了統治權和先知活動（摩西、底波拉、撒母耳）。撒母耳集祭司、先知、治理角色於一身，但前二者卻是治理的根據。就掃羅而言，問題是被選為君王的人可以累積多少祭司和先知的成分。古代近東的王權不時包括了這些角色。因此「掃羅也列在先知中嗎？」是個很合邏輯的問題。

十 17　米斯巴　名叫米斯巴的地方有好幾個（這地名的意思大概是「哨站」或「防營」），這個在便雅憫境內的地點，是其中最有名的一個。學者經常認為它就是耶路撒冷以北約六哩，占地八英畝，名叫納斯貝遺址的地點。這時代的米斯巴是個橢圓形的圍場，周圍的牆厚度約有三呎，把守著猶大山地和以法蓮山地之間的南北主要通道。



米斯巴鐵器時代的城牆

十 20～21　推選君王的過程　按照美索不達米亞的證據，占卜的用處是認可當選者，與提名無關。以色列禁止占卜。本段所述的過程比較接近尋求默示，與約書亞記第七章十分相似（見：書七 14～18 的注釋）。

十 25　國法　這國法似乎是制定某種憲法或規章的檔。它可能是詳述百姓臣服于君王，君王則臣服于主。在埃及的登基儀式中，妥得神要宣告，表示諸神正式認可王位的繼承。本段沒有提到掃羅有否當真登基，只是稱他為被選立的那位而已（見十一 15 的注釋）。

十 26　基比亞　掃羅的家鄉基比亞素被視作耶路撒冷北面約三哩的富珥遺址（Tell el-Ful）。考古學家雖然在當地發現一個小型碉堡，並且稱之為「掃羅碉堡」，很多學者都不信服這個看法。現時考古、經文、地形的證據，全都支援基比亞和迦巴是同一地點，位於耶路撒冷北面約六哩，司文尼幹河峽谷南緣上之賈巴。

｛

十一 1～11

掃羅擊敗亞捫人

十一 1　基列雅比　基列雅比是外約但的城市，大概是位於約但河支流之一，流經基列北部山地的雅比斯幹河河畔。當地好幾個地方都有人提出是基列雅比的遺址，但具有說服力的卻一個也沒有。可能性最高的是雅比斯幹河一個河曲之處北岸的瑪克盧布遺址，這地區有鐵器時代一期（主前 1200～1000 年）文物的詳細證據。聖經描述這城從士師時代開始，已經與以色列有條約關係（士二十一；參：撒下二 4～7）。要到掃羅死後，基列雅比才歸併為以色列的一部分。參：撒母耳記上十一 9～10。

十一 1～2　拿轄　亞捫和以色列不斷為約但河東的土地發生衝突（見：士十一 33）。死海古卷的殘餘片斷修正的撒母耳記十 27b 節，提供了拿轄對迦得和流便支派構成威脅的證據；猶太史家約瑟夫（主後 37～100 年）也證實了這一點。這時代的亞捫史籍已經全數湮沒，經外文學沒有任何有關拿轄的資料。

十一 1～2　亞捫人　除了聖經以外，亞捫人在信史中出現，只限於後期亞述的年表（主前 733～665 年）和當地碑文的片斷史料（截至主前 590 年）。聖經把他們形容為外約但的民族，因亞伯拉罕的侄兒羅得與以色列人有親戚關係。

出埃及以降，亞捫人向來與以色列為敵，直到他們被繼承掃羅王位的大衛征服為止（撒下十～十二）。

十一 2　剜出右眼　非利士人（對參孫，士十六 21）和巴比倫王尼布甲尼撒（對猶大王西底家，王下二十五 7）都有使敵人失明的慣例。亞述亦經常這樣對待叛盟的藩屬王。猶太史家約瑟夫（主後 37～100

年）指出剜出右眼能使士兵喪失戰鬥能力，因為盾牌是擋在左眼之前的。然而按照撒母耳記上十一章的文理，剜眼的用意卻是凌辱。砍斷君王手腳的大拇指，是另一個使受制之人傷殘的作法（見：士一 6 的注釋）。

十一 4　基比亞　請參看十章 26 節的注釋。

十一 6　神的靈的角色　神的靈臨到掃羅身上，就如昔時臨到俄陀聶、基甸、耶弗他，尤其是參孫（士十四 6、19，十五 14）身上一樣。

士師時代時，與耶和華的靈有關的活動通常都是召集軍隊。部落社會沒有中央政府，因此要其他支派支援遭遇困難的一份子並非易事。在這種情況下，領袖的尺度是沒有正式司令權的他，能否驅使他人跟從。對以色列來說，這是耶和華能力的標記，因為惟獨祂才有權柄召集眾支派的軍隊。耶和華是惟一的中央當權者。因此有人召集軍隊，行使惟獨屬耶和華的權力，就是明顯的證據，證明耶和華的權柄是在這人裏面運行。這是以色列士師的特徵之一。聖靈在撒母耳記上第十章使掃羅的表現像先知一樣，如今在第十一章，掃羅則行使召集以色列軍隊的權柄。他的義怒立時反映了被聖靈感動的現實，與參孫怒中擊殺了亞實基倫三十個人的處境相似（士十四 19），部隊的反應證實了這一點。

十一 7　牛塊資訊　在聖經中藉肢解傳達資訊的對應案例，可見于士師記十九 29～30。沒有記名的利未人將其妾的屍身切作十二塊，召請人來參與攻打便雅憫的支派性內戰。意思是不參與這戰事的人將會受到同樣的懲罰。馬里一篇函件記載名叫巴迪林（Bahdilim）的某人，請求馬里王准許他砍下一個囚犯的人頭，給軍隊傳觀，警告不合作集隊作戰之人。

十一 8　比色　比色的位置考證在約但河西岸，示劍東北十二哩，基列雅比以西約十四哩的伊布齊克廢墟（Khirbet Ibzik）。這廢墟位於俯瞰瑪拿西山地峻峭之拉斯薩珥默（Ras es-Salmeh）山坡的西南面，故此是個宜於渡過約但河，前往基列雅比的地點。

十一 8　軍隊的大小　本節所列的士兵人數，舊約各古譯本之間有很大的分別。但後期版本所列的以色列和猶大人數都較龐大。按照不少考古學家的估計，這時代迦南的總人口也僅是這數目而已。學者經常將希伯來語的「千」字，解作是指形容士兵單位的字眼，不是指實數（見：書八 3；士二十 2 的注釋）。

十一 9　從比色到基列雅比的距離　如果現代考古學家對比色和基列雅比的考據都是正確的話，二城就是相隔十三至十四哩了。若是傍晚開始行軍，很容易就能在翌日清晨到達亞捫人的陣營。

十一 12～15

掃羅立為君王

十一 14～15　在吉甲確認王權　吉甲是撒母耳巡迴範圍內一個祭儀中心，其位置至今未明，大部分學者相信是在耶利哥附近（見：撒上七 16 的注釋）。此地是最接近戰場的神聖地點，因此被選為登基的所在。掃羅雖經兩個不同的程式被選為王，卻要在如今經過戰火考驗之後（毋忘百姓想要一位能夠率領他們軍隊作戰的君王），才得以真正登基。經文沒有提到確認先前的選擇，只說他們立他為王。美索不達米亞的新年慶典中，有慶賀登基的典禮。古代近東登基時通常包括將王室的標誌、寶器授與君王，並且予以膏立。儀式通常亦包括主神確認君王已得天命。然而本節的掃羅不但早已受膏，其正統身分亦已得到確認。

十一 15　平安祭　平安祭一部分給神，一部分則給崇拜者食用。這祭的典型用法是確立條約和盟約的協議。進一步資料，可參看十章 8 節；出埃及記二十四 5；利未記三 1～5 的注釋。

十二 1～25

撒母耳的演說

十二 1～5　撒母耳自表清白　三千年來的官場並沒有什麼改變。新政府將國家的問題推在舊政權身上是很普通的事。以捏造的罪狀誣告對當權者權力構成威脅的人，也是家常便飯。撒母耳採取步驟要人承認他在行政方面清白，故此是理所當然的作法。秉公行義是統治者的責任，撒母耳要人證實他並沒有被人控以不公。本段所述的法律程式其有三步：（一）列舉見證者（耶和華、祂的受膏者〔王〕、百姓；3 節），（二）撒母耳向見證者申訴；（三）見證者回應。這模式亦可見于路得記（四 4、11）和約書亞

記（二十四 22）。

十二 6～12　歷史時距　出埃及記十二 40 說以色列在埃及居留了四百三十年。列王紀上六 1 說從出埃及到聖殿奉獻共有四百八十年。掃羅登基在奉獻聖殿之前可能達八十年之久。換言之撒母耳在短短五節之內，概述了八百至八百五十年的歷史。這就如一個現代的演說家在一百字之內，討論了基督教自十字軍時代至今的短處。

十二 12　神的王權　出埃及記以降，經文一直發展的觀念是耶和華為以色列人爭戰，以致祂受推崇為戰士與君王。約書亞記一再表示以色列的勝利是主的勝利。耶和華被公認為他們的王和勇士，引領他們在戰爭中得勝。聖經有眾多的經節，形容耶和華是王（如：出十五 18；民二十三 21；士八 7；撒上八 7，十 19）。然而神是王的概念，並非只見於以色列。瑪爾杜克（巴比倫）和巴力（迦南）二神都制服了海洋——他們仇敵的化身（分別名為查馬特和雅姆）——來彰顯其王權。在爭戰中建立秩序，被高舉為王，和設立居所，都是古代近東文學描述宇宙性戰事中穿插的主題。具體一點來說，亞述人就宣稱亞述神是君主，在位的亞述王基本上只是他世上的代表而已。其分別是以色列和其他國家不同，截至此時為止仍然沒有在世的對應角色。神被視為興起軍事領袖和賜與勝利的那位，證明了祂才是引領他們在戰爭中得勝的君王（見八 7 的注釋）。從今開始，掃羅在世上的王權就是耶和華在天上作王的反映。

十二 17～18　收割小麥時下雨　西曆五至六月的小麥收成時節下雨，在巴勒斯坦極為罕見，因此可以解作是超自然的現象。再者，下雨會損壞作物（見：箴二十六 1）。神在此見證他們的不是。

十二 19　撒母耳的新角色　撒母耳與昔時的摩西、底波拉一樣，素來以先知的身分充任政治的領袖。在建立了君主制度以後，先知的角色轉變為諮詢。他們不再以神資訊之領受者的身分帶領百姓，而是作為君王的顧問。君王依然保留接受他們意見與否的自由。本段又強調先知代求的角色（進一步討論，見：申十八 14～22 的注釋）。

十二 25　君王與百姓認同為一　古代近東往往視君王為國家的化身。故此，君王需要為百姓的行為負責，而百姓也會因為君王的作為而受罰、蒙福。

十三 1～22

掃羅獻祭

十三 1　年代小注　由於大部古卷都沒有完整地保存本節，掃羅登基時的年歲遂難肯定。舊約的希臘文譯本（七十士譯本）在此加上「三十」一數，但可能是後人照大衛即位時的歲數（撒下五 4）推算而得。掃羅兒子約拿單已經成年，並且死前已有一孫（撒下四 4）。掃羅在位年數列為兩年，但大部分解經家都相信部分的數位是在抄錄時佚失（即應作「？十二年」）。然而猶太史家約瑟夫（主後 37～100 年）和路加（徒十三 21）都知道掃羅在位共四十年的傳統。鑒於最早期抄本的這數位拼法特殊，不少學者如今都相信他的在位年數已經佚失。

十三 2　常備軍的大小和性質　掃羅所揀選的三千人大概是精選的侍從或禁軍，不是志願參軍打這場仗的總人數；後者數目將會更大。古代近東的常備軍由受過專職訓練的軍人和雇傭兵組成。他們負責鎮守防營和邊疆的哨站，以及作為王宮的衛士。三千可能只是代表三個部隊（一隊由約拿單指揮，兩隊由掃羅指揮）。迦巴並非大城，在正常情形下駐防人數應該不會超過幾百名。但以色列人在不久的將來，卻要面對非利士的聯軍（見 5 節的注釋）。

十三 2　密抹　密抹高達海拔二千呎，其遺址（現代之穆克馬斯〔Mukhmas〕）是在伯特利西南四哩半之處。當地鐵器時代的遺跡十分稀少，以致部分專門學者認為北面半哩多，有當代人在此定居跡象的哈拉福卡廢墟（Khirbet el-Hara el-Fawqa），是更有可能的地點。本區的丘陵地帶對戰車的使用構成障礙。

十三 3　非利士人在迦巴的防營　迦巴按考證是耶路撒冷北面約六哩，今日名叫賈巴的村落。當地未有進行挖掘，但表層勘測結果顯示有鐵器時代的遺跡。這地與密抹在司文尼幹河的峽谷兩邊遙遙相對，俯瞰從北面通往耶路撒冷一帶，橫越這深谷的戰略性渡口。

十三 4　吉甲到密抹的距離　上文已經談過，名叫吉甲的城鎮有好幾個，其確實位置不明（見七 16 的注釋）。十章 8 節的吉甲似乎在迦巴附近。掃羅安營之處若是約書亞時代的吉甲，它就會在東面很遠的約

但河畔，距離密抹約二十哩。如此一來，掃羅離開戰區就十分遠了。

十三 5　非利士的軍隊　在這個場合中，非利士的軍隊占絕對的優勢。他們有戰車三萬輛（經常被修正為三千輛），馬兵（駕駛戰車的人）六千。修正數字若是正確的話，每輛車便有兩名士兵了，合乎當代埃及、安那托利亞、亞述已知的作法。相比之下，亞述王撒縵以色三世（主前九世紀）號稱率領十二萬大軍渡過幼發拉底河（伯拉大河）。亞述各省的總督必須為亞述軍隊招募士兵，其數目有時高達騎兵一千五百，步兵二萬。由於亞述行省超過二十個，亞述大軍的人數十分龐大。

十三 6　藏身之處　開鑿來儲水的坑穴和水池在乾旱之時，是很方便的藏身之處。通常在城鎮地區才有這些設施。古時司文尼幹河兩旁是森林地帶，因此在叢林躲藏也是可以的。司文尼幹河和克珥特幹河一帶的峭壁上面也有很多山洞。巴勒斯坦的洞穴在危急之時往往為人提供保障。山洞有時也可用作家塚。這些不容易到達的地點，當地居民應該熟知其位置。穴居的難民也在猶大堅固城拉吉附近的洞穴中留下了經外的石刻證據。他們在洞壁上寫著「憐憫人的神啊，求你憐恤我；耶和華啊，求你憐恤我！」又寫道：「耶和華啊，求你拯救！」

十三 7　迦得和基列地　迦得和基列都被用作以色列約但河東領土的統稱。基列的居民是流便和迦得支派。以色列人逃亡至此，因為這地比較遠離非利士人的行動基地。

十三 8　掃羅的難題　在戰爭即將發生之前獻祭，以求博取神明的歡心，在古代近東十分常見。他們盼望這歡心能夠保證神明參與戰事。當代希臘文學《伊里亞德》提供了不少例證。而赫人和亞述（如：主前七世紀亞述王以撒哈頓）的記述，也有充分的證據，顯示戰前藉獻祭和觀兆斷定神明旨意，是軍事策略中不可或缺的一部分。對掃羅而言，進行儀式的需要與在戰略上的時機發生了衝突。他決定不放棄儀式所帶來的益處（自行獻祭），同時設法在喪失良機之前進行突襲。

十三 8～13　掃羅的罪過　大體而言，君王執行某些祭司職務並不罕見（見：撒下八 18 的注釋）。然而鑒於撒母耳的關鍵性地位，闡釋掃羅王權的國法（十 25）要是清楚劃分兩者的職限，也可算是意料中事。值得留意的是第 13 節不是指控掃羅觸犯祭司規條或褻瀆聖物，而是違犯神的命令。

十三 9～10　獻祭的功用　燔祭和平安祭是最通用的兩個祭禮。前者經常與祈求有關，後者則在節日喜慶時，提供在主面前進行團體性的筵席的機會。此外，平安祭相信有時亦代表承認神的王權——在開戰之前這一點很重要。有關獻祭的一般資料，參看：利未記一 3～4，三 1～5 的注釋。

十三 14　合神心意的人　這句話的意思，是神如今會照祂自己的意思揀選一個人（按照祂自己的旨意和目標，而非以色列人的旨意和目標）。這句話與大衛本人是否敬虔無關，而是顯明神照自己的意思廢棄掃羅（以色列眾人所仰慕的人；九 20），代之以某位用另一種尺度衡量的人。亞喀得文獻描述神明恩裏勒立他所選擇之人為王時，用的也是一樣的措詞。尼布甲尼撒在耶路撒冷也是立他所選擇的人為王。

十三 15　吉甲到基比亞　從約書亞的吉甲行軍到基比亞是十五哩左右的距離，即一天的路程（有關地點考證方面的困難，見十三章 4 節的注釋）。

十三 16　迦巴與密抹　這兩個地方在司文尼幹河的峽谷兩邊遙遙相對，把守從北面通往耶路撒冷一帶，橫越這深谷的戰略性渡口。密抹位於迦巴東北一哩多之處。

十三 17～18　掠兵的路線　非利士人的部隊往三個不同方向入侵。俄弗拉是密抹以北五哩外的城鎮。通往密抹西面約十二哩之伯和侖的道路途經基比亞，應該是非利士平原進入耶路撒冷一帶山地的主要補給路線。最後密抹東南面的邊疆大道俯瞰的洗波音穀，大概是在密抹和耶利哥兩地正中，司文尼幹河與克珥特幹河合流之處。這是通往約但河谷的主要通道。

十三 19～20　壟斷鐵器　古代煉鐵必須克服的科技問題包括如何維持高溫，提供足夠的氣流，混合適當分量的碳和鐵（這是將鍛鐵轉化為鋼的「滲碳過程」），以及析離礦渣的重型工具。沒有經過滲碳處理的鐵制武器，連青銅武器都及不上。巴勒斯坦在主前十世紀以前，並沒有可靠滲碳科技的跡象。煉鐵的起源地在何處已不可考，但到了主前第二千年紀末期，在古代近東已經十分普遍（安那托利亞和今伊拉克北部尤然）。現今學者的看法是，鐵器大規模取代青銅不獨是因為冶鐵科技的普及，製造青銅合金的錫日益難求也是因素之一。值得留意的一點是，經文並沒有說以色列冶鐵科技落後，而是說他們缺乏鐵

匠。對以色列人來說青銅武器應該還十分可用。這幾節經文可能表示嚴禁打鐵是防止製造武器的手段。
十三 21　鐵工的費用　鐵工所收的費用極高昂（NIV：「磨鋤、犁索價三分之二舍客勒，磨三齒叉、斧子、趕牛錐則索價三分之一舍客勒」；和合本：「但有銼可以銼鏟、犁、三齒叉、斧子，並趕牛錐」）。要維修的（鋤、犁、斧子、趕牛錐）都是農具。這些工具是銅制鐵制都有可能，但以色列人被禁止不能開鋪修理。巴勒斯坦到處都挖掘到這個時代的鐵犁。鐵鋤（顯然是某種長柄的鋤頭）則在巴勒斯坦南部的詹梅遺址出土。趕牛錐則是尖頭的工具，用來驅趕牛只耕地。
十三 22　武器的短缺　本節確定了無論是銅器還是鐵器的製造，以色列人被禁止不能進行。我們必須假定統治全區的非利士人沒收了一切武器，並且立法禁止所有的冶金活動，以致以色列人可用的只是最原始的武器。
十三 23～十四 48
密抹渡口大捷
十三 23　密抹渡口　密抹渡口是從北面通往耶路撒冷一帶之路上，橫越司文尼幹河之深峭峽谷的戰略性渡口。有關密抹的進一步資料，參看第 2 節的注釋。一隊士兵從非利士營進軍到峽谷（或渡口）的斜坡上，這峽谷將密抹，與基比亞／迦巴和以色列營，分隔開來。此地四面環山，這山形成了河谷的北面。除了連接基比亞／迦巴的渡口以外，無路通往密抹。



鳥瞰密抹

十四 1、6、17　拿兵器的人　替約拿單拿兵器的人不單是搬運軍事用具的腳夫而已。他和約拿單並肩作戰，可能是他的扈從或學徒。在古代近東文學中，最近似的對應人物是戰車上拿盾牌的人。
十四 2　米磯侖的石榴樹　部分學者認為米磯侖是個禾場，其他學者則提出這是司文尼幹河的古名。基比亞／迦巴東面一哩有個名叫臨門盤（希伯來語「臨門」是「石榴」之義）的地方（見：士二十 45 的注釋）。當地有一個巨大的山洞，可能是掃羅的大本營。但如果禾場的說法才是正確的話，迦巴和司文尼幹河之間有一個古禾場。烏加列文獻提到這禾場是達尼珥王與百姓會面之處。然而在本節所述的情況下，禾場這種空曠地方的可能性似乎比較低。
十四 3　細麻布以弗得　以弗得是祭司衣袍的一部分（見：出二十八 6～14 的注釋），在埃及和美索不達米亞都是神像和高級祭司的專用服飾。在其他經文中，以弗得與神諭有密切關係（它用來安放烏陵和土明，見：出二十八 30 的注釋；可以用作尋求神諭，士八 27）。
十四 4～5　地勢：播薛和西尼　米克塔拉廢墟（Khirbet el-Miqtara）是司文尼幹河南岸距離渡口不遠，山崖開始變得陡斜之處的一個小村落。這地區有很多凸出的巨石，攀登懸崖的人能夠避免給人看見。

十四 6　神聖戰士的觀念　神聖戰士的主題描述己方的神祇與敵方的神祇作戰，把他擊敗。亞述視匿甲為戰王，伊施他爾為戰爭女神。迦南的巴力和巴比倫的瑪爾杜克都是神聖戰士。按照這種世界觀，人類的戰爭不過是神明間戰事的代表。人類的軍兵不論是強是弱，能力較大的神明總會得勝。故此，約拿單深信耶和華若為他們爭戰，他們必然勝利。

十四 10　神諭機制的解釋　這時代的神諭機制大體上是按照非是即否的機制運作，神明透過指定的事件提供是或非的答案。指定的事件一般是正常或異常事件的發生（見：士六 36～40；撒上六 7～9 的注釋）。然而在本節的情況下，非利士人的兩個盤問都可說是正常而合宜的。故此，約拿單的用意，似乎是尋求耶和華的指引，看看非利士人是否（無意之間）邀請他進入他們的陣營。

十四 14　戰場　本節的希伯來文字句十分艱澀，各譯本之間有很大的歧異（和合本：「都在一畝地的半犁溝之內」）。原文中半犁溝一語表示約拿單在一畝大的田地上，殺出了一條半犁溝（估計十至十五碼）寬的血路。

十四 15　地震　古代近東經常形容天雷地震同現，是神明參與戰事的表示（見二 9 的注釋）。並且相信強大、得勝的軍隊參戰時，對於神明成為神聖戰士的恐懼，會率先進入戰場。在杜得模斯三世的碑文上，埃及文獻將這種恐懼歸功於亞孟—銳。赫人、亞述、巴比倫的文獻，都各有能使敵軍滿心恐懼的神聖戰士。神明使敵軍混亂，從而得勝是很常見的主題。賀如司的神話是埃及文獻中的例子之一。賀如司神在埃德富混亂敵軍，使他們互相擊殺，不留一人。

十四 19～20　用以弗得求問　烏陵和土明安放在祭司之以弗得的口袋中（見上文第 3 節的注釋）。用烏陵和土明求問的方法大概是提出是／非問題，然後把其中一塊石頭搖出來。學者相信搖出來的，要一連三次是同一塊石，答案才能確定。掃羅要亞希亞停手，就是表示他決定終止求問過程，在沒有神帶領的情況下開戰。

十四 23　神參與的方式　四個通常顯示神明參與戰事的因素，證明勝利當歸功於主：神諭的帶領（10 節）、以寡敵眾仍然得勝（14 節）、地震（15 節）、非利士人陷於混亂恐慌（20 節）。四者都是約拿單的成就，掃羅雖然迫切求問，卻沒有得著神的幫助。

十四 23　伯亞文　名為伯亞文的城鎮未有確切的考證。經文提及這城時的語氣顯示它比艾城著名。瑪爾揚遺址經常被提出為可能的地點。考古學家至今仍未在此挖掘，但初步勘測卻發現了鐵器時代的文物。有人相信何西阿以伯亞文（直譯：「罪惡之家」）為密抹以北之伯特利（直譯「神之家」）的貶稱（見：何四 15，五 8，十 5）。此外又有一個可能。部分舊約古卷作伯和侖，這城位於密抹的東面。追擊往亞雅侖的途中，這幾個城鎮都有路經的可能。

十四 24　為打仗而禁食　在聖經以外，古代近東沒有什麼禁食的例證。禁食通常是在哀悼之時進行。舊約中宗教性的禁食通常與向神懇求有關。其原則是所求之事重要到一個地步，懇求者集中精神於屬靈景況上，肉身需要則退居幕後。如此禁食是為使人淨化，在神面前謙卑而設的（詩六十九 10）。這應該是備戰儀式的正常步驟之一，但為何要在戰爭進行時執行，卻不可理解。掃羅如此強調禁食，不是為了成聖給神，而是為了自己復仇的心。

十四 31　密抹到亞雅侖　亞雅侖（今名雅洛）是在伯和侖西南幾哩外，位於密抹以西約二十哩。這城是在山地的邊緣。

十四 32～35　吃沒有流盡血的肉　烏加列、美索不達米亞的宗教文學視血為所有動物的生命力，以色列亦然。在以色列傳統中，作為生命力的血屬於賜生命者造物之神耶和華。因此，以色列人必須戒食仍有血在其中的肉類。這種聖潔的液體必須從肉中流盡，然後「如同倒水一樣倒在地上」，使之回歸於土。獻祭時的血必須倒在壇上（見：利十七 11～12）。利未記十九 26「不可吃帶血」之肉的禁令，是與禁止參與任何與占卜或邪術行徑的法令有關。換言之，這句話不是飲食律法，所指的是將祭牲的血倒在地上或「聖坑」之中，吸引亡魂（見：撒上二十八 7～19）或冥府神祇，以便向他們求問未來的作法。幾處赫人文獻以及奧德蘇斯下訪冥府的故事（《奧德賽》XI 23～29、34～43），都提到過它。聖經譴責這種行徑（申十八 10～11），因為它與耶和華是全能的神，不受命運操縱的觀念相違背。

十四 33～35　以石為壇　把石當作祭壇並非前所未見。伯示麥的祭禮也在石上進行（六 14）。只有將血盡倒於地，宰殺牲畜作為俗用也是可以的（申十二 15～24）。
十四 37　不回答求問　一般的假定是求問神須用烏陵和土明（見下一個注釋）。同樣的答案必須接連出現數次，才能確定。
十四 40～43　非是即否的歸咎程式　掃羅安排了一個類似選立他為王（十 19～21）和定亞幹之罪（書七 16～18）的拈鬮儀式。按照一些可靠古卷的經文，安放在祭司以弗得的烏陵和土明是決疑的工具（見：出二十八 30；利八 8；申三十三 8）。聖經自始至終沒有描述過烏陵和土明，但源自希臘統治及以後時代的傳統，卻暗示它們能夠藉抽籤的方式，顯示神的旨意（見：民二十七 21；撒上十四 37～41，二十八 6）。以是非題的方式求問神明（尋求神諭），卻是古代近東廣為人知的作法。特別值得注意的是巴比倫的泰咪圖文獻。這文獻保存了不少神諭性問題的答案。美索不達米亞又有石子占卜，廣泛使用肯定和否定的石頭（大概是鮮明和烏黑的石塊）。亞述一個文獻中，更具體提及條紋大理岩和赤血石。他們會求問一個問題，然後搖出一塊石頭。同一顏色的石塊要連續搖出三次，才能肯定答案的真確性。烏陵在希伯來語中是「光」的意思，理所當然與鮮明或白色的石頭有關。最近一個研究指出由於法碼和印章廣泛使用赤血石，蘇美語稱之為「真實石」。希伯來語土明一字含義亦當相同。赫人的「KIN」神諭（KIN-oracles）詳細描述問題，懇求答案有利作結。接著連拈三鬮，以斷定答案。本段也是提出一系列的是非題，在這答案非是即否的詰問之後，所拈的鬮斷定違犯者是約拿單。
十四 47～48　掃羅的成就　記述者雖一直強調掃羅在屬靈方面的失敗，在此則坦言他也多次勝利。但經文和經外材料都沒有表示這些勝利代表以色列的勢力範圍或領土有所擴張。摩押、亞捫、以東是東面和南面的鄰邦。邊界在西南方的非利士人和亞瑪力人，是當代以色列人的大敵。瑣巴是個亞蘭人的王國，位於今黎巴嫩的貝卡谷地區。掃羅這些戰事可能是自衛性而非侵略性的。
｛

十五 1～35
掃羅在亞瑪力事件的失敗
十五 2～8　亞瑪力人　亞瑪力人是個遊牧民族，住在猶大南面尼革和西乃半島的沙漠地區。聖經作者將他們和以東人一樣，視作以掃的後裔。出埃及記十七 8～13 記載以色列人從埃及進入亞洲西部是遭受他們的封鎖。從那時開始，他們一直是以色列的傳統敵人。本段是以色列入侵亞瑪力領土的第一個記錄。亞瑪力人沒有在經外史料中出現。
十五 3　滅絕淨盡　英譯本有時選用英語「查禁」（ban）一字，來表達這個完全毀滅的概念（原文赫倫〔herem〕，和合本：「滅絕淨盡」、「當滅之物」）。正如有些祭物完全歸神，有些祭物則由祭司與獻祭者分享，同樣有些戰利品也是完全歸主所有。全牲的燔祭怎樣盡燒在壇上，查禁亦指定要全然毀滅。作戰是耶和華所下的命令，代表祂對迦南人的審判，故此，以色列人在此是執行神的使命，有耶和華作他們的司令官。這不是他們的戰爭，而是祂的戰爭，祂既是勝利者，戰利品也就屬乎祂。神聖戰士的主題雖然遍及整個古代近東，滅絕淨盡的概念則比較有限——這用語在聖經以外，只在摩押的米沙碑文中出現。此外，赫人的材料中也有毀滅淨盡的觀念。最容易理解赫倫概念的比方，是視之為輻射。核爆不但能夠作出大規模的毀壞，受其輻射影響的範圍只會更廣。受輻射污染的物件怎樣令人惡而遠之，謹慎處理，以色列人對於遭禁之物亦當有同樣態度。從擬人的角度看，就像你輻射一個物件，這物件就從此無可挽回一樣。掃羅不遵行查禁的指令，就是違犯了這一點。應許之地以外的人雖然不是在滅絕淨盡的範圍之內，神卻因為亞瑪力人對祂子民的危害，將他們挑選出來滅盡。
十五 4　提拉因　位於尼革的城市提拉因（書十五 24 稱為提煉）位置不明，但距離希伯侖以南約三十哩的西弗（今澤弗廢墟〔Khirbet ez-Zeifeh〕）不遠。這城是猶大支派的屬地。
十五 4　軍隊的大小　掃羅在撒母耳記上十三章有士兵三千，大衛攻打亞瑪力人只用了四百人。這些經文譯作「千」的字眼，應當採取另一個字義，譯作「部隊」或「分隊」。有學者提出每宗族可能各自派

兵參戰，部隊人數沒有一定，而是按宗族人丁數目而定。隨著歷史的發展，部隊人數才以一千為標準，但在此以前每隊可能少至十人。如此，來自以色列的是二百個部隊，十個則來自猶大。士兵人數卻不可考。

十五 6　基尼人　在聖經之中的基尼人，與以色列有互不侵犯的關係。有學者提出「基尼」是指金工，基尼人是遊行的金屬匠人。他們通常居於猶大東南邊界接近以東的地方。很多基尼人都和摩西有關（士一 16，四 11）。有人提出他們有禮儀專家的地位。

十五 7　哈腓拉到書珥　哈腓拉位置不明，但大概是在阿拉伯半島西緣，現代的麥迪那附近（見：創二十五 18 的注釋）。掃羅追擊他們直到埃及雖然不無可能，經文的措詞卻容許其他的可能。一個理解是掃羅沿著通往該處的路追趕他們。第二個理解則認為經文所指的是某一組的亞瑪力人，他們是哈腓拉通往書珥路上的行商。

十五 12　王的紀念碑　古代近東的君王往往立碑紀念勝仗。碑上往往記錄戰役成功的細節，並且宣告這王是全區的宗主。最有名的石碑之一，是埃及王梅雷他（主前 1224～1214 年）紀念勝過呂彼亞人的那個。這些紀念碑一般推崇（或誇耀）君王，但通常更會詳述神祇怎樣將勝利賜給所寵愛的王。掃羅的紀念碑立於猶大地的城鎮迦密。後來押沙龍又在王穀豎立了一座類似的紀念碑（撒下十八 18）。

十五 22　聽命勝於獻祭　古代近東神明在神諭中下達的指示通常都與君王必須執行的儀式程式有關。指示若是進行軍事活動，不難推斷神明下達這命令的原因，是戰利品能使其廟宇得益。以致聽命和獻祭的觀念難以分開。獻祭是聽從大部分神諭指示的必然結果。因此掃羅從獻祭的角度理解順服，不把它視作另一個可能，是不難明白的想法。

十五 23　古代近東背景中罪行之對比　和合本譯作「悖逆」的字眼，在希伯來語中是與堅持己見有關。這字曾經用來形容以色列人在曠野時的爭鬧。在此則指掃羅嘗試為自己的行動辯解開脫。撒母耳把它和占卜（和合本：「行邪術」）相提並論。占卜者相信借著各樣的指標（例如祭牲的臟腑等），能夠得知神明的作為和動機，宣稱無需神明提供具體資料，便能知道如何取悅他。掃羅亦同樣（不顧耶和華具體的命令，反而）堅稱自己知道怎樣能夠取悅神明。他的論點是他有知道怎樣能夠取悅神的內幕消息——這正是占卜據稱能夠提供的資料。和合本譯作「頑梗」的希伯來語字眼，是用來形容人堅持採取某個行動。撒母耳正確地把它與拜偶像（他特別提到「特拉芬」，見：創三十一 19 的注釋）相比，因為偶像通常是用來操縱神明、強逼神明做事的（見：申四 15～18 的注釋）。將食物和禮物獻給神的用意，是要神覺得有應允祈求或賜下福氣的必要。撒母耳暗示掃羅計畫將一切牛羊獻上給神，所做的正是這種行徑。掃羅試圖用禮物操縱神，就和拜偶像的人沒有兩樣。

十五 27　撒母耳的衣襟　大祭司的服飾有精工裝飾的底邊（出二十八 33～34），撒母耳的外袍也會有獨特的緣飾或設計，作為先知的標誌。它可能經過特別的染色或有獨特的縫工，象徵其人的力量和權柄。在某個馬里文獻中，衣襟在泥版上的壓印就證明了先知的身分，可見它用作身分識別的重要性。丈夫休妻時也要象徵性地切斷她袍子的衣襟。扯住衣襟在烏加列語、亞蘭語、亞喀得語（皆聖經希伯來語的同源語）中，都是常用的語句；在亞喀得語則作「抓住衣襟」。無論在以色列還是美索不達米亞，扯住別人衣襟都是懇求和屈服的表示。掃羅扯住撒母耳外袍的衣襟，是他孤注一擲的尋求憐憫。烏加列的巴力故事迴圈也是如此，女神亞拿特抓住摩特神的衣襟，為她兄弟巴力陳情。但在舊巴比倫文獻中，抓住衣襟卻是強逼他人在法庭相見的意思。衣襟斷裂時，先知看出這行為的象徵性。撕裂衣襟表示王國會從掃羅手中奪去。

十五 33　處死亞甲　本節所用的字眼全本舊約只在此出現，有人將之譯作「亂刀分屍」。肢解是處決位高敵人的常見手段，可見于亞述王撒縵以色三世的浮雕中。

十六 1～12

大衛受膏

十六 1～13　繼承敍述及赫人辯述文獻　對大衛登基以色列國位的描述，與主前十三、十四世紀安那托利亞的赫人年表典籍有些相似之處。《特勒皮努公告》（Proclamation of Telepinu）是個法令或詔書，其

引言長篇大論地為特勒皮努（Telepinu）王辯護。篡位得國的特勒皮努敍述他所推翻的王幾代以前的事蹟，作為他得位的理由。他雖然和大衛一樣地位不是出乎世襲，卻證明自己是來自一個正統而成功的家族，但這家族的節操卻被他所取代之君王所出賣。《哈圖西利斯之辯述》（Apology of Hattusilis）是另一例證。這文件的主旨是證明使哈圖西利斯得位的革命是合理的。他和特勒皮努一樣，也是宣稱上任君王的不配，是他得位的因由。大衛取代不配的掃羅表面看來和這兩個赫人君王十分相似。但經文苦心證明的，是大衛不但沒有僭奪王位，連可能削弱掃羅統治的行為也沒有做過。他沒有參與任何陰謀，反之，他不過是神全盤大計之中的一名小卒。

十六 1　膏以橄欖油　古代近東某些地方有膏立君王的慣例。埃及人和赫人相信受膏能保護其人不受冥界神靈之害。大部分證據來自赫人描述登基典禮的史料。美索不達米亞的君王則沒有膏立的證據。埃及法老不受膏立，但卻膏立其臣子和藩屬。膏立確認他們受其統治，同時表示受他保護。亞馬拿文獻中提到努哈瑟（位於今敘利亞）的王受法老所膏。這模式符合大衛膏立為神藩屬的觀念。在撒母耳記下二 4 中，膏立大衛的則是百姓。此舉顯示大衛和受他統治的人之間，某種契約的存在。努斯人訂立商業合同時，以油彼此相膏。埃及婚禮也包括油膏的一步。有關君王登基的資料，可參看十一章 15 節的注釋。膏油的材料包括沒藥、肉桂、香蔗、桂皮（配方錄於出三十 23～25）。油象徵神給百姓的恩賜，以及如今藉這典禮加諸其領袖身上的責任。按照以色列的慣例，膏抹是揀選的象徵，經常和聖靈的賞賜有密切關係。此外，在整個古代世界，膏抹都是一個人法律地位得到提升的象徵。保護和身分改變兩個概念，可能都與君王受膏有關。膏抹能在國位上保護他，並且使他與神界認同。

十六 4　伯利恒　伯利恒村鎮這座落在耶路撒冷南面約六哩，肥沃的貝特賈拉（Beit-Jalah）地區和乾燥的波阿斯地區的邊界上。主前十四世紀耶路撒冷王阿布迪黑巴可能提過這地。他曾在信中述及一個名叫伯特甯努他（Bet-Ninurta）的城鎮，有學者提出這名應作比特拉漢瑪（Bit-Lahama）。在伯利恒找到的寥寥幾件鐵器時代（主前 1200～586 年）的文物，主要在下城出土。

十六 5　獻祭和地區性神廟　耶路撒冷興建聖殿之前，以色列人在為數頗多的地區性神廟中獻祭，是可以的。本節雖無明言，此地可能是個邱壇（希伯來語 bamoth），即執行祭儀的人造場所。這些場所通常設有高臺或祭壇等祭儀用具。後來邱壇受先知所譴責。

十六 7　神明鑒察內心　神明不只能觀察外貌，並且有更深入的洞悉能力，是很常見的理解。在一篇令人費解的蘇美哀悼詩歌中，月神被描繪為鑒察站在他面前懇求之受膏者腸髒和內心的神。新巴比倫文獻說正義之神沙馬士能夠看透人心。

十六 10～11　第八子　排行第八之幼子成為英雄的主題，在名為《盧加班達在庫隆庫拉》（Lugalbanda in Khurrumkhurra）之蘇美史詩（主前第三千年紀中期）已經出現過。八弟盧加班達與兄長一同出外冒險，攻打阿拉塔（Aratta）城。一連串奇遇之後，他以英雄的姿態嶄露頭角。

十六 13～23

在王宮的大衛

十六 13～14　耶和華靈的角色　士師時代時，耶和華的靈將惟獨屬於神的中央權柄加諸一個人身上（見：士六 34～35 的注釋）。主的靈在十分相似的環境下臨到掃羅（見十一 15 的注釋），並使他與先知活動相連（見十 6）。代表更持久的中央權柄的君王角色，亦同樣需要主的授權。君王是神的代理人，與士師、先知一樣，同是擔任上天的職務。聖靈不會同時授權兩個人擔任同一項工作。作為神代表之角色一旦授予大衛，便從掃羅身上奪去。聖靈怎樣能夠給人勇氣、魅力、洞察力、智慧、自信等正面的特性，靈力影響亦能產生負面的結果，如：恐懼、偏執、寡斷、猜疑、短視。第 14 節描述這種屬靈影響的字眼，不一定是指是非對錯方面的惡，但卻廣泛包括各樣不同的負面表現（見：士九 23；賽四 4，三十七 7，六十一 3 為例）。神能夠用疾病懲罰人，亦同樣可能用精神病管教人。美索不達米亞的看法是君王有從神明來的梅嵐穆（神明榮耀可見的表現）。這光輝指定他是神明的代表，並且表示他是得到神明的認可。亞述雕刻描繪它是盤旋于君王之上。君王若被證明為不配或無能，梅嵐穆就會被收回。如此，在漢摩拉比法典的跋語中，王向不聽從法律的人宣告咒詛。如果是未來的君王，漢摩拉比說：「願亞奴

神收回他的梅嵐穆，打斷他的權杖，咒詛他的命運。」

十六 16～18　宮廷樂師　古代近東各處都有很多宮廷聘任男女宮廷樂師的證據。底格裏斯、幼發拉底河谷、赫人的安那托利亞，和埃及地區，都找到文獻的記載（例子包括烏魯克和馬里）。此外，埃及的古墓壁畫也常常繪有樂師。君王娛樂和祭儀典禮，是聘請樂師的主因。伙食名單證明了他們是宮中固定的雇員。

十六 16　琴　本節所述的絃樂器比較準確一點，是手豎琴。其結構通常是共鳴箱頂設有兩支豎臂，弦線在樂器上部以橫杆相連。迦南人的米吉多城發現了好幾個這種豎琴的樣本。

十六 20　隨大衛送上的禮物　不難想見大衛的父親耶西送上禮物，可能是因為他覺得兒子被選在王宮服務，是很榮幸的事。餅和酒是舊約中不時提到的禮物。但本節送禮的原因卻不清楚。在沒有正式賦稅的制度下，大衛家人捐獻給禦廚可能是因為大衛成了其中的一份子。新亞述時代有無數的案例，記載屬下以食物為禮，獻給亞述王。

十七 1～58

大衛與歌利亞

十七 1　非利士人　撒母耳記上下所記述的非利士人，是主前一二〇〇年從愛琴海一帶移居至巴勒斯坦之海上民族的一支。學者一般相信就是這海上民族，驅使赫人帝國衰亡，並且摧毀了敘利亞和巴勒斯坦沿海多個城市，如：烏加列、推羅、西頓、米吉多、亞實基倫等；然而他們牽涉在這些地區只有間接證據而已。位於梅迪內哈布的著名壁畫，描繪了他們和埃及法老蘭塞三世打仗的戰況。描述特洛伊城之圍的荷馬史詩，也反映了這個國際性的動盪。這些來自克裏特、希臘、安那托利亞的人，大概以賽普勒斯島為發動攻擊的基地。海上民族被逐出埃及之後，這個後來被稱為非利士人的部落在巴勒斯坦南部沿海定居，建立了亞實基倫、亞實突、以革倫（米克納遺址）、迦特（薩非遺址）、迦薩五個都城。他們在奪取約櫃之戰（撒上四），和將來掃羅父子陣亡的一役中（三十一章），一再侵入以色列領土。掃羅在位時不斷與他們爭戰，試圖將他們驅逐出境，以及防止他們再度入侵。

十七 1　非利士營的位置　梭哥（今阿巴德廢墟〔Khirbet Abbad〕）是薩非拉谷地的一個城鎮，在非利士領土附近，伯利恒以西約十四哩之處。學者在這遺址的勘測，找到了一些來自這時代的陶瓷文物。亞西加（今笣卡利亞遺址）是個梭哥西北三哩外的城堡，把守著橫過以拉穀的主要通道。考古學家在二十世紀初曾經挖掘這個遺址，發現了來自這個時代，有四個城樓的長方形城堡。這地是非利士平原通往猶大山地的主要隘口，因此對雙方來說都很具戰略性價值。貫通薩非拉地區的幹道從拉吉北上亞西加，但在亞西加南面一哩左右有一條朝東的岔路，沿桑特幹河（Wadi es-Sant）通往以拉穀。以弗大惘仍然未能確認，但理當在這一帶地區。



梭哥



遠望亞西加

十七 2　以色列營　以拉穀（以拉是篤耨香樹〔terebinth〕的意思）是個在南北縱向的寬闊平原。這谷在梭哥東面約二哩，桑特幹河從猶大山地下流之處，有一隘口。

十七 4　迦特　學者暫時考證迦特為以革倫／米克納遺址以南五哩的薩非遺址。非利士五城之中這城最接近猶大。這遺址雖然證實了鐵器時代文物的存在，卻沒有什麼挖掘活動。此城位於亞西加西面約五哩，在從以拉穀往下流之桑特幹河畔。

十七 4　歌利亞的身材　按照經文的形容，歌利亞身高約有九呎半。有人懷疑他和亞衲族同種，亞衲族是迦南地的巨人，以色列入侵迦南時將之擊敗。亞衲的子孫通常被視為「巨人」（和合本：「偉人」），

但「巨大」可能是更合適的形容。身材如此高大的勇士並非以色列人虛構，也不是經過潤飾的傳說。阿納斯塔西第一蒲草紙（主前十三世紀）上的埃及信件，形容迦南有些勇猛戰士，直立有七至九呎之高。兩副來自主前十二世紀，體高七呎左右的女性骸骨，亦在外約但的薩伊德葉遺址出土。

十七 5～7　歌利亞的盔甲　歌利亞的頭盔大概飾有羽毛，如非利士和埃及藝術所示。他的鎧甲（直譯「褶襉的護甲」）大概是著名的埃及式青銅鱗甲，重一百二十五磅，能保護全身。鱗甲的最佳形容來自努斯文獻。護甲用七百至一千塊大小不同的鱗片，縫在皮革或布制的背心之上製成。前後兩片在肩膊處縫合（有洞留給頭部），長度大概及膝。歌利亞的護脛大概是希臘邁錫尼（Mycenae）形式，以青銅照腿形打造，裏面墊以皮革，保護整個腿肚。其彎刀（和合本：「銅戟」）大概是重型、彎曲、扁平的軍刀，鋒刃在彎刀的外面（見：書八 18 的注釋）。他的槍大概是標槍，鐵制的槍頭重十五磅多，可能附環以供投擲，一如同時代的希臘和埃及的設計。大部分武器都以青銅製造，槍頭卻是鐵制。歌利亞的盾牌大概是豎盾，比圓盾為大。

十七 8～10　決鬥式戰事　戰果有時可由單獨比武決定，派遣單人為己方軍隊的代表，藉決鬥顯出神明的旨意。埃及便尼哈桑的壁畫（主前第二千年紀初期）和埃及《辛奴亥的故事》，都有單獨決戰的例子。一個主前第二千年紀上半的迦南陶瓶亦有決鬥的描繪。時間上比較接近當時的對應例子，還有《伊里亞德》（海克特〔Hector〕對艾傑克士〔Ajax，又作 Aias〕，巴里斯〔Paris〕對曼尼雷厄斯〔Menelaus〕）和赫人哈圖西利斯三世之辯述。在哈拉夫遺址發現的主前十世紀浮雕描繪兩個鬥士抓著對方的頭顱，用短劍相擊。

十七 11　君王的角色　經文無疑有意暴露掃羅無能。百姓昔日所求的，是一位能夠率領軍隊出戰的君王。但另一方面，君王指派勇士代他上陣也沒有出奇之處。因此即使君王是位勇猛的戰士，也可給予其他人表現武藝的機會。就如現代拳擊賽的主要項目之前，也有預賽一樣。早在蘇美史詩《吉加墨斯和阿卡》（Gilgamesh and Aka）之時，已有真勇士暫不上陣，差遣能幹的屬下先與敵方戰鬥的習慣。《伊里亞德》亦顯然有此作法：派楚克勒斯（Patroclus）披上阿奇裏斯（Achilles）的甲冑挑戰海克特。無論如何，戰況拖延了這麼久，掃羅早當自己接受挑戰。

十七 12　以法他人　以法他人大概是迦勒家族在伯利恒地區的一支。伯利恒是以法他大族中的一個村落，後來宗族和村名合而為一。

十七 12　伯利恒　請參看十六章 4 節的注釋。

十七 17～18　糧秣　大衛來到營中時，帶來了大約半蒲式耳烘穀（小麥或大麥）、麵包、乳酪，都是平民愛吃之物。穀粒通常用來制餅食用，一部分很可能會用來釀造麥酒。按照埃及文獻，十塊餅、半磅大麥、一壺麥酒便等於一日的標準工資。亞述年表描述士兵行軍得攜帶穀物和馬匹的草料。亞述的地方總督必須在軍隊行經該區時，打開糧倉提供服務。由於此時軍隊駐紮於猶大山區一帶，當地人很可能有提供軍糧的責任。

十七 18　大衛向他們要什麼　耶西要大衛向哥哥問好，並且「要一封信來」。大衛很可能必須帶回某種信物，證明貨物已經送到。這是耶西已經履行供應軍糧責任的證據，大衛兄長亦因此可以領取配給。亞喀得（來自美索不達米亞的亞喀得語是希伯來語的同源語）的證物通常是裝在盒子裏的泥版，給信差攜帶。

十七 19　伯利恒和以拉穀之間的距離　伯利恒和以拉穀之間約有十五哩。大衛要走一整天才能到達目的地。



從亞西加望向以拉穀

十七 25　殺死歌利亞的報酬　古代君王經常有興趣羅致勇將向他效忠。古代近東家族之間，婚約經常有政治或社會聯盟的作用，使他們能夠彼此互惠。因此，勇士的家庭透過與王室的關係能夠得到重視，而君王亦能藉此與殺死歌利亞的著名英雄結盟。希伯來原文沒有提及課稅（和合本：「納糧」），只說他父家在以色列是自由的。有學者認為這個希伯來語字眼和亞喀得語的同源字有關，該字在亞喀得語中有時是指一個社會階層。若然，這字就是形容他家受王室的保護，得到田地和物資的俸祿，撒母耳記上二十二 7 暗示這一點。這個受保護階層在馬里文獻、漢摩拉比法典、埃施嫩納法律中十分常見。按照這些文獻，個人大概因為對君王所提供的服務，可以得到土地的封賞。烏加列文獻中形容英勇行為所得賞賜的用語，或者與之更為相近。這人可得豁免，無需被強征到王宮服務。

十七 36　伯利恒附近的獅子和熊　最近在巴勒斯坦的挖掘，顯示鐵器時代（主前第一千年紀初期）幾個文化層中有獅子和熊的痕跡。熊通常出沒於中央山地的山林地帶，棲息于洞穴和森林之中。這時代中央山地的樹林比現代濃密，獅子亦以此為家。現代雖然已經沒有獅子的跡象，本地到了二十世紀初期依然有熊的存在。遠古時代希臘、土耳其（安那托利亞）、近東、伊朗、印度都有獅子，分佈極廣的棕熊則有敘利亞品種。

十七 37　期待神的介入　神明是人戰爭夥伴的觀念在古代近東是很常見的主題。美索不達米亞和埃及都將勝利歸功於神明。是神明自己主動與人相遇，繼而與君主並肩作戰（見四 3～7 的注釋）。按埃及編制軍團以神祇為名，並且在該神祇之纛下作戰。迦南的神聖戰士被視作大自然的蹂躪者。但這些文化也瞭解神明亦可以人為媒介參與其事，這人受任在戰事中奉行神的命令。同時代的希臘文學《伊里亞德》是清楚的例證，諸神各自幫助保佑自己寵愛的人。

十七 38～39　掃羅的盔甲　主前第三千年紀初期，埃及和美索不達米亞已經有使用甲冑（盾牌、頭盔、鎧甲、護脛）作為防禦的證據。被考古學家發現的例證雖少，即使在最早期的繪畫中（例如蘇美城市拉加什的浮雕，以及埃及前王朝年代希拉貢波立〔Hierakonopolis〕的壁畫），士兵已經穿著厚重的盔甲了。亞述王西拿基立（主前七世紀）的宮殿的牆上，展示了無數描繪亞述軍裝和戰術的浮雕。君王的戰衣和鎧甲想必十分獨特。大衛穿著出去，許多人必然以為是王親自上陣。這種身分混淆的情況可能對掃羅很有吸引力，百姓到底是等著他領他們作戰。《伊里亞德》也有類此交換身分的例子，派楚克勒斯穿著阿奇裏斯的鎧甲出戰，希望能夠威嚇特洛伊人。大衛的推辭反映出他瞭解自己沒有受過使用這些兵甲的訓

練，臨陣披戴弊多於利。



主前五世紀哥林多式的銅頭盔



主前六世紀辛杜斯的銅頭盔

十七 40　機弦　投石環索（和合本：「甩石的機弦」）雖然僅被形容為牧童的武器，正規戰事中也有使用，歌利亞應該很清楚它的殺傷力。西拿基立尼尼微王宮壁畫有亞述的擲石兵。在巴比倫名為《盧魯彼勒南默基》（Ludlul Bel Nemeqi）的智慧文學中，被害人用一連串暗喻描述自己如何得到拯救。其中一個宣稱瑪爾杜克神攫取敵人手中的機弦，打開他的飛石。鐵器時代的猶大城堡拉吉發現了一些亞述擲石兵所用的彈球，有拳頭大小（直徑 2～3 吋），曾用於主前七〇一年亞述人圍攻拉吉的成功戰役中（主前 587 年巴比倫圍攻拉吉時，亦可能再度使用）。便雅憫人亦以擲石兵的準確和殺傷力強聞名（士二十 16）。擲石精兵所投擲的石彈，估計可以超過時速一百哩。其有效射程大概不會超過一百碼。擲石方法是將石彈放置在兩端系繩的皮兜中，在頭頂急旋，然後將一邊的繩索放開。

十七 43～47　罵陣　歌利亞辱罵咒詛大衛和他的神，反映了近東和地中海東部各處的軍隊，在這種衝突中常說的話。誇張性侮辱的用意是打擊對方的銳氣和勇氣。這些咒詛不是空話，而是相信真有說話者之神祇支持的。主前七〇一年時，西拿基立的代表在耶路撒冷城門口頌揚亞述神明的偉大，譏笑猶大的神，說祂無力保護自己的城（王下十八 17～36）。在《吉加墨斯史詩》中，守衛香柏樹林的胡瓦瓦（Huwawa）說，吉加墨斯應當把自己的肉給鷙鳥和食腐動物吃食。

十七 43　歌利亞之神的名字　本節雖然沒有提及歌利亞之神的稱號，聖經卻指出非利士人主要神祇之一名叫大衮。大衮是幼發拉底河中游地區與地中海沿岸之間，很多西閃族人的守護神祇。迦薩和亞實突兩個非利士的城市中，都找到了大衮廟的遺址。此外，非利士人所崇拜的神祇還有：廟宇在以革倫出土的巴力西蔔，以及有一廟宇在伯珊（譯注：撒母耳記稱為伯珊〔Beth Shan〕的城，聖經其他地方作伯善〔Beth Shean〕）的亞斯他錄（撒上三十一 8～13）。然而考古學證據更顯示非利士人與愛琴海地區，仍有祭儀和建築學上的聯繫。亞實突、以革倫，和凱西勒遺址，都找到了類似在愛琴海發現的女神圖樣。此外，出土的還有受愛琴海設計影響的祭儀法器。

十七 45～47　大衛誇口的根據　大衛的宣告在古代的神學架構中，是可以接受的。在此對立的有兩個概念。第一個概念是對於戰鬥中的神祇來說，比較強壯，裝備較好的戰士是更為有效的器皿。這是歌利亞看來優勝的原因。大衛按這邏輯推理到其必然的結論，求得第二個概念。神明若果當真是透過人類器皿彼此爭戰，這些人有何力量和武器都不相干。因此，大衛稱神為萬軍之耶和華，以軍事性的用語形容祂是「以色列全軍的神」。他誇口的根據是耶和華而非自己的能力。這說法在心理上，可能足以削弱歌利亞的自信。在《伊里亞德》中，海克特同樣承認阿奇裏斯比自己優勝，但亦指出神明可能在他一方，使他能以擊殺阿奇裏斯。在另一個例子中，海克特與忒拉蒙（Telemon）之子埃阿斯打成平手時，海克特提出延期再戰，以待神明決定誰當得勝。

十七 49　大衛的石彈　關於大衛擲石時和歌利亞之間的距離，經文並沒有提供任何資料。機弦所擲的石彈足以致命，但必須擊中（有護甲之）頭部的幾個要害才行。大衛打中的是少數幾個足以擊昏人的部位之一。這容許他進前奪取歌利亞的佩刀，趁他昏迷把他殺死（並非如 NIV 所說，是石彈把他擊斃）。



在以拉溪流中挑選石頭

十七 51　砍下敵人的頭　用敵人自己的武器把他殺死並非前所未見。後來比拿雅亦同樣奪取一個埃及人的槍，用那槍把他殺死（撒下二十三 21）。在埃及文學中，辛奴亥曾經用一個雷坦努（Retenu）士兵的戰斧殺死其人。歌利亞的首級大概是用來示眾的戰利品。據說亞述王亞述巴尼帕與王后在園中飲宴時，將以攔王的首級展示在鄰近的樹上。

十七 52　迦特、以革倫、沙拉音　以革倫和迦特一樣，是非利士五大城市之一，在迦特以北約五哩處。沙拉音是個城市（也是路名），在梭哥和亞西加附近（見：書十五 36）。它大概是亞西加東北約一哩外，今日的沙裏亞廢墟（Khirbet esh-Sharia）。因此，沙拉音是在迦特東面約六哩，以革倫東南七哩處。從沙拉音西行的大道可以通往迦特，也可以通往以革倫。

十七 58　有關大衛的經外資料　大衛其人並沒有在任何古以色列碑文，或以色列以外任何史料，或當時代耶路撒冷的任何文物中提及。然而新近在但城遺址出土的主前九世紀亞蘭碑文殘片，卻以「大衛家」一名，來稱呼繼聯合以色列王國而起之猶大王國的王室。這是來自敵國的經外證據，證明猶大人自視其王朝是源於某位名叫大衛的人，這大衛幾乎必然是聖經中的大衛。

｛

十八 1～30

在掃羅家和朝廷的大衛

十八 4　約拿單送給大衛的禮物　用來形容約拿單送給大衛之外袍的字眼，經常是指王袍。烏加列文獻提到太子穿著特別的衣袍。以色列若有此例，約拿單將外袍送給大衛就等於是遜位了。此外，他又將日常所用的戰衣和弓送給大衛。以色列人佩刀的方法，是將刀鞘懸在腰帶之上。弓大概是動物的角、筋與木條黏合製成。約拿單送給大衛的禮物，很可能顯示他願意將自己作為以色列國位繼承人的身分，禪讓給大衛。他這樣做是表示忠於大衛，甚至可能表示臣服。

十八 5　大衛的官位　在此交給大衛管理的武裝部隊，是專業軍人組成的常備軍。他的職務可能不是帶兵，而是行政（「陸軍部長」之類），與撒母耳記上十八 13 不同。該節描述他受委任為現役的司令。

十八 6～7　掃羅和大衛的對比　「掃羅殺死千千，大衛殺死萬萬」是平行詩體表達巨大數目的標準方法。詩篇九十一 7 使用類似的平行句子，描寫神保佑人免受瘟疫之害。甚至烏加列詩歌也用這種對句，形容工匠神祇科撒瓦哈西斯（Kothar-wa-Hasis）巧工製造成千的銀器、上萬的金器。這些字句的用意是表達

數目之大，不是比較誰比誰優勝。雖然有時最受推崇者是放在最後，掃羅發怒之由可能不過是因為將大衛與他相提並論，就是把他視作與身為君王的自己同等。

十八 10　琴　請參看十章 5 節，十六章 16 節的注釋。

十八 10　槍　掃羅的槍似乎是權杖一類的王權標誌（又見二十二 6，二十六 7）。掃羅在二十二章 6 節中持槍立於臣僕面前，彷佛埃及藝術對君王手持權杖的描繪。亞述圖畫中的君王亦經常手持兵器，槍是其中一種。此槍不如較短的標槍是為投擲而設，而是步兵用來擊刺的武器。但《伊里亞德》亦有描繪勇武的戰士投擲重型的槍矛，有效地擊殺對手。

十八 13　大衛的官位　本節說大衛統領一千人（和合本：「千夫長」），但這字大概是指一個宗族所派遣的部隊，人數隨宗族大小而異。隨著歷史的發展，部隊人數才以一千為標準，但在此以前每隊可能少至十人。以色列軍顯然是以這種「宗族」分隊（民三十一 5；書二十二 21、30；士五 8）。在「千夫」以下，軍隊可以再分為「百夫」（撒上二十二 7），甚至「五十夫」（見：撒上八 12 的注釋）。大衛如今成為現役的軍官。

十八 17　娶王的女兒　娶君王的長女能冠以大衛「王的女婿」的頭銜，大大提升其社會地位，在某些社會中，甚至可以是登上王位的進身之階。但以色列顯然無此習例。大衛自知出身配不上掃羅家族，但掃羅亦有興趣羅致這個知名的戰士，向他效忠服務（見十七 25 的注釋）。因此大衛較低的社會地位，對於與掃羅家通婚並不構成障礙。

十八 25　聘禮　聘禮是未婚夫付給女子雙親的金額（見：創二十九 21～24；出二十二 16～17；申二十二 23、25，二十二 29 的注釋），基本上是以備在喪夫或被棄之時，供給妻子的需要。王室一分子自然無此需要，但聘禮的數額依然反映了新娘的地位。大衛並沒有足夠財富與王族通婚，但聘禮是由女子父親定的（見：創三十四 12），掃羅要求的聘禮不是按照財力，而是按照未來夫婿的勇武。用砍下的肢體計算陣亡人數的作法，在古代近東並不罕見。砍下來的大都是手（見：士八 6 的注釋）或頭（王下十 6～8；亞述王撒珥根二世亦有將首級聚集成堆的習慣）。要求陽皮是要保證死者都是非利士人，因為以色列其他大部分的鄰邦都有割禮的習俗。

十九 1～24

掃羅追殺大衛

十九 13　神像　這字原文作特拉芬（teraphim），指家用的偶像，似乎可用作占卜（結二十一 21；亞十 2），並且與家族的運氣和繁榮有關。聖經作者提名譴責這種偶像（出十五 23；王下二十三 24）。創世記三十一章的記述也是用這字眼形容拉班的神像。拉結能夠將這些神像收藏在駱駝的馱籠中（創三十一 34），證明其體積頗小。然而按照本節，大衛米甲家的神像卻有真人的大小和形狀。很多小的偶像，都在美索不達米亞和敘利亞—巴勒斯坦出土。這是「通俗」或地方性宗教的一部分，與主要神明的廟宇和全國性祭儀有別。最近發表的研究提出這些神像可能是祖先的代表，但其他學者則相信它和家族的守護神有關。

十九 18　拉瑪　尋找安全之地的大衛從基比亞／迦巴，走到只有兩哩外的拉瑪，亦即撒母耳的家鄉。

十九 18～24　拿約　拿約一語只在本段與拉瑪同用。它大概不是專有名詞，而是泛指營地。馬里文獻用與這個希伯來用語同源的亞喀得語字眼，形容流動牧民社群在城郊的營地。以色列的先知團體可能是居於這些牧民的住處，也有可能是在拉瑪城外建立類似的營地。

十九 20　魂遊象外之預言　當時人可以受訓為職業的先知（或先見），以色列史的早期有先知的行會，一般稱為「先知的兒子」（和合本：「先知的門徒」）。這些先知通常使用各樣的辦法，預備領受預言性的默示。在驅使人進入昏睡（超脫）狀態方面，音樂扮演十分重要的角色。他們相信這種狀態能使人易於領受神明的資訊。馬里文獻提到廟宇中有整個階層的人，經常作出超脫式的預言。超脫式預言，或似乎在「著魔」或魂遊象外狀態底下所說出之預言，在美索不達米亞是由稱為穆胡（muhhu）的僧侶執行的。在以色列，超脫往往令先知被視為狂人（例如見十九 19～24；耶二十九 26）。只是它在本節的結果並不是耶和華的預言資訊，而是作為神能力臨到使者身上的表徵。就此而言，它可說是和使徒行傳

二章如火焰之舌頭相同。

十九 22　西沽的大井　西沽是指光禿的高處，不當視作專有名詞，因為這字有定冠詞（專有名詞並不常見）。從基比亞通往拉瑪的兩哩路上，共有超過半打的水井或水泉。

十九 24　掃羅「露體」　連掃羅免不了被神的靈「感染」，受其控制（有超脫性的經歷），結果脫去衣服。這是掃羅在各方面被聖靈掌管的又一例證（參十 10，十一 6，十六 14）。譯作「露體」的字眼可以是指脫去外衣，不一定是指完全裸體，本節大概是這意思。掃羅不但在撒母耳面前蒙羞，他摘下王者標誌更是他國王身分被神棄絕的證據。

二十 1～42

約拿單說明大衛

二十 5　月朔的節期　由於使用陰曆的緣故，古以色列以每月的初一日新月初現之時為節期（即每二十九或三十日一次的節日）。這日與安息日一樣，所有工作都告休止（見：摩八 5），並且需要獻祭（民二十八 11～15）。王國時代君王成為這些慶典的要角（見：結四十五 17），這可能是掃羅的筵席在政治上為何如此重要的原因。這節期到了被擄歸回的時代依然奉行（拉三 5；尼十 33）。從主前第三千年紀末期開始，直到主前第一千年紀中期的新巴比倫時代，月朔在美索不達米亞也是重要節日。

二十 6　家庭性年祭　以利加拿和哈拿一家亦有奉行家庭性年祭的傳統（見一 3 的注釋）。這年祭與農業和朝聖節期是互不相干的（代下八 13）。當時大衛全家要在宗族的根據地伯利恒聚集。由於這是盡責和向家庭效忠的表示，大衛以年祭為由推辭不在掃羅的月朔慶典中出席，是很方便合理的。

二十 26　在禮儀上不潔　掃羅相信大衛缺席可能是由於禮儀上的不潔。祭儀活動如月朔節期等，不潔的人都不得參與。好些理由都能使人不潔：接觸人體分泌如血或精液等，觸摸屍體或病人，觸摸曾與不潔之物發生接觸的東西（見：利十一～十五有關不潔和淨化禮儀的律法）。淨化的主要方法包括洗澡、等待期、獻祭，和受祭司檢驗。

二十一 1～9

大衛逃經挪伯

二十一 1　挪伯　挪伯的確實位置不明，但學者一般相信它是在耶路撒冷北面不遠之處。可能地點包括斯科匹山（Mount Scopus）坡的拉斯梅沙裏夫（Ras el-Mesharif），和庫默（Qu'meh）（見：賽十 32）。在大衛時代這是聖所的所在地，由亞倫的後人供職。聖所大概是在以利和他兒子死後（見：撒上四 10～22），從示羅遷移至此。

二十一 4～6　桌上的餅　陳設餅桌上要擺設十二個新烘出來的餅，象徵以色列的十二支派（見：出二十五 23～30）。祭司每逢安息日要食用這餅，並且安放新餅（見：利二十四 5～9）。這時由於急需糧食，大衛又保證他的手下在禮儀上潔淨，亞希米勒的職權容許他特准他們食用。

二十一 5　潔淨　由於這是保留給祭司食用之物，大衛必須宣誓保證他的手下在禮儀上潔淨，祭司才可以將「聖餅」交給他們。性交和觸摸行經期間的女子，都能使人「不潔」（利十五 32～33）。

二十一 7　司牧長　以東人多益大概是掃羅聘請的雇傭兵。不少譯本都容許輕度的修正，將這字改作「傳令兵」。作為國王信差或密探，他要在全國傳達命令，並且稟報異常事件，如大衛忽訪挪伯等；這翻譯與此十分吻合。馬里文獻亦提到過國王信差有此功用。但另一方面，司牧長也是很普通的行政職位。例如這也是抄寫烏加列神話《巴力與摩特》之文書的職銜之一。

二十一 7　多益在此的原因　聖經說多益于挪伯留「在耶和華面前」。他可能是等待給王所提出之問題的回復，也可能是私人的求問。他若是信差，則前者最有可能。他如果是牧人，則可能是正在運送祭牲，或向挪伯祭司報告其活動。

二十一 9　放在以弗得後邊　按照出埃及記二十八 6～14 的形容，以弗得是大祭司的服裝。以弗得在古代近東是用來給神像穿著的衣物。由於這裏沒有偶像，另一個可能是它是掛在某種架子上（這也是士師記八 24～27，基甸之以弗得的另一個解釋）。當時約櫃仍未恢復應用，以弗得可能成了聖所中最重要的聖物。擄獲的權能之物如歌利亞的刀自然得安放在此（正如約櫃也是放在大衮廟內；見五 2 的注釋）。

二十一 10～15

大衛與亞吉

二十一 10　亞吉　這個亞吉王並沒有在任何經外史料中出現，但有證據顯示後期非利士有另一位王，也是名叫亞吉。按照主前七世紀的亞述記錄，帕迪（Padi）之子伊考蘇（Ikausu）是以革倫王。在以革倫（米克納遺址）出土之同時代碑文所記的帕迪之子亞吉，與這伊考蘇是同一個人。

二十一 10　大衛為何前往迦特？　距離挪伯雖然超過二十哩，迦特仍是非利士主要城市中最接近猶大的一個。大衛很可能有意向非利士人提供作為雇傭兵的服務。他們應該會歡迎大衛這樣知名的武官，不與他們對敵，反而和他們合作。此外，大衛向他們效忠可能至終會給他們機會發動攻勢，罷免掃羅，另立大衛作為以色列的傀儡君王。這一切都是非利士人歡迎大衛的理由。然而意料不到的因素，卻使情況有所改變。

二十一 11　唱歌　亞吉的顧問提出大衛作為勇將和非利士仇敵的名聲，覆述在撒母耳記上十八 7 首次出現的詩歌，警告首領不可信任大衛。這個大衛稱頌的地位達到了國歌的程度，消除了大衛希望非利士人能夠想像一切與他合作的優點。

二十一 13～15　裝瘋　大衛並不愚笨，知道作為敵軍戰士的名聲，消除了自己作為雇傭兵、盟友、政治傀儡的資格。故此聰明地改變舉動，搖身一變成為瘋子。大衛名氣雖大，卻沒有幾個非利士人曾經就近見過他，能夠一眼認出他來。大衛自表身分，是他們知道他是鼎鼎大名之大衛的惟一證據。他一旦裝瘋，這證據的可靠性就受到質疑。如今他不過是個自稱為名人的瘋子而已。古代近東經常將精神病視作神明附身。顯示這點的一個跡象，是本節用來形容大衛舉止的字眼（shaga'），列王紀下九 11；何西阿書九 7；耶利米書二十九 26 用這字形容先知的超脫行為（「狂妄」）。這些人雖被接受為神明臨在的象徵或其使者，卻不是追求的對象。當時人容許他們存活——大衛期待的正是這一點——但卻盡可能排除他們不成為主流社會的一部分。

二十二 1～5

大衛組幫

二十二 1　亞杜蘭洞　這個位於薩非拉的地方（大概是伯示麥以南 5 哩，迦特東南 10 哩的瑪德庫爾酋長遺址），是大衛和他手下在他流亡時期的集結地和據點（有關大衛與他三十勇士的事蹟和這地的關係，見：撒下二十三 13）。此地似乎是非利士和以色列領土之間的「無人地帶」。

二十二 1～2　大衛一幫人　和往昔的政治或社會異見人士一樣（見：士十一 3 耶弗他的那幫冒險分子），流亡時期的大衛也是組織了四百名屬下。這些人之中雖然包括了一些家人（他們若不流亡，則可能會被掃羅因大衛之故囚禁或殺害），大部分相信都是社會中流離失所的人（古代近東文學稱之為「哈比魯」人）、雇傭兵，或認為有機會推翻掃羅的人。怨恨和不滿使他們擁戴大衛為領袖。

二十二 3　摩押的米斯巴　這個米斯巴（「哨站」）的確實位置不明。它大概是摩押的王城，至少也是一個堡壘。約但的凱拉克（Kerak）和魯詹梅什勒弗（Rujm el-Meshrefeh）都有可能是其遺址。

二十二 3～4　摩押為何能提供保護？　可能由於祖先路得是摩押人，大衛覺得摩押王會因血緣關係，向他父母提供庇護（見：得四 17～22）。大衛亦有可能是期待摩押視掃羅為敵人（撒上十四 47）。士師時代時阿拉拉赫王伊德里米（Idrimi）逃往位於艾瑪爾的外祖家中，是革命家向母親祖國尋求庇護的另一例子。伊德里米在流放時期成為哈比魯党的領袖，最後靠這些人的幫助得以復辟。

二十二 4　山寨　此地最有可能是大衛在亞杜蘭洞附近的大本營（見：撒上二十二 1）。部分學者提出這是指馬薩大（Masada）。



亞杜蘭洞

二十二 5　迦得　這位以色列的先知或先見首次在此出現。他要大衛歸回猶大正視掃羅的忠告，向大衛提供神的贊助，使他可以開始追求國位。有關他和大衛人口調查的關係，參看：撒母耳記下二十四 11～25 的注釋。

二十二 5　哈列的樹林　這個森林地區的確實位置不明，但必然是在猶大境內。學者提出有可能的地點包括科雷薩廢墟（Khirbet Khoreisa，在希伯侖東南約 6 哩），和基伊拉（今希伯侖西北約 6 哩的基拉廢墟〔Khirbet Qila〕）附近的卡拉斯（Kharas）。

｛

二十二 6～23

處死祭司

二十二 6　基比亞的垂絲柳樹　統治者再次被描繪為坐在樹底下聽案（見十四 2 的掃羅，以及《阿赫特史詩》中的烏加列王達尼珥）。垂絲柳是一種適應了沙漠環境的樹木，樹枝多而細長，葉如鱗片。在山地的基比亞附近十分罕見。在此更可能是個祭儀場所的標誌（見：士四 5 在聖棕樹下審判的底波拉）。

二十二 7　軍官的特權　君王、酋長、軍閥保持屬下軍官效忠和擁護的法子之一，是借著封賞土地（采邑）及收取其中農產和其他資源的權利（參八 12～15）。例如漢摩拉比法典和馬里文獻，都有描述封地得主的權利，和對國家的責任。如是者掃羅提醒屬下他們所得的采邑，全得倚賴他的恩惠。若要保有采邑，就不能盤算轉而效忠大衛。他們也不當信任大衛有能力讓跟從他的人保持原有的封地和軍階。

二十二 10　求問神　古代近東分派給大祭司的責任之一，是應邀求問神諭。巴比倫和亞述的宗教文獻提到檢驗牲口內臟，查考預兆文獻，和使用與神明有關的物件占卜未來。他們在挪伯所用的，大概是烏陵和土明（見：出二十八 30）或以弗得（見：撒上二十三 5、9 中，亞比亞他如何使用以弗得）。二十一章 1～9 節並沒有提到諭示，但亞比亞他在二十二章 15 節承認曾經為大衛求問神。

二十二 14　大衛的官位　由於君王極少正式訪問別國首都，作為王室特使的人就成了君王的替身。他們的角色是作為外交公使和談判代表，有時更為對神明的特使。王使是所代表國家權柄和勢力的化身，通常會得到地方官員妥善的款待。他們本人和私有財產都受到保護。亞希米勒覆述大衛與眾不同之處，如他身為王室一份子以及他是王侍衛的司令官，作為幫助他的辯護。只有最可靠、最忠心的人，才能擢升

到這種官階（見十八 27；撒下二十三 22～23）。他向大衛提供食物，是作為對公使的尊重。來自馬里和其他美索不達米亞城市的文獻列舉食物、衣著，和其他必需品，是用來供給王室特使路上所需，以求取悅他們的君主。

二十二 16～19　王怒滅祭司社群　掃羅屠殺亞希米勒和挪伯整個祭司社群命令的褻瀆程度，嚴重到他自己的軍官拒絕執行。願意照做的只有以東雇傭兵多益一人，於是挪伯居民被屠殺淨盡。掃羅的命令是他精神不穩定的另一證據；並且他將要發現（二十八 6），此舉使他基本上與耶和華隔絕。君王往往被政敵指為冒犯神明。如同亞述王杜庫提寧努他以「觸犯沙馬士」罪指控卡什蒂利阿什，以及波斯王古列宣稱自己被瑪爾杜克神揀選來懲罰拿波尼度，因為拿波尼度未能盡職尊崇這位神祇及其祭司。而主前十四世紀埃及獨行其是的法老亞肯亞頓，則褫奪了極其權勢之亞孟—銳神祭司的特權，並且在所有碑文中塗抹亞孟的名號。故此，掃羅的行動亦可視為嚴重褻瀆的行徑。

二十二 20～23　亞比亞他　挪伯屠城事件只有一位祭司倖免於難。亞希米勒之子亞比亞他帶著聖物以弗得（二十三 6），逃到大衛的營中。亞比亞他告訴大衛發生了什麼以後，大衛為這事件負責，接納這位祭司為他團體的一份子。這是整件事的關鍵，大衛的營中從此有了神的代表，掃羅與神則再無聯絡。亞比亞他後來更用以弗得為大衛求問神，（撒上二十三 9～12），並且在這幫流亡之人中，作為神臨在可見的象徵。再者，有關以利家族的預言（撒上二～三）也在這事件中應驗，因為這些祭司都屬以利的宗族。

二十三 1～29

大衛被追捕、得救

二十三 1　基伊拉　基伊拉（今希伯侖西北約 6 哩的基拉廢墟）位於薩非拉東部，非利士的邊界附近，相信經常被劫掠者突擊。亞馬拿版片亦提到過這個城市，是耶路撒冷和希伯侖統治者互相爭奪的物件。

二十三 1～5　非利士人　有關非利士人作為迦南人種之一，以及作為以色列仇敵的討論，參看四章 1 節的注釋。

二十三 9～12　用以弗得求問神　有關使用以弗得占卜的討論，參看：士八 24～27 的注釋。亞比亞他能夠替大衛求問神，與掃羅缺乏神的帶領形成強烈的對比。

二十三 7　設防城　基伊拉被形容為有門有閂可供關鎖的有牆城。作為南北穿越薩非拉地區和東入猶大之大道的樞紐，這城必須設防抵禦攻擊。留意非利士人在二十三章 1 節所攻打的，是沒有設防的禾場。掃羅看見大衛受城牆之圍，臆斷要擒獲他應當比在空曠地區容易。這遺址未被挖掘，故此考古學不能為經文提供進一步的資料。

二十三 14　西弗曠野的山寨　西弗遺址（Tell Ziph）的地點位於基伊拉東南十三哩，希伯侖東南五哩之處。此地雖屬猶大領土，卻是在荒涼的草原範圍以內，逃亡者很容易就能找到藏身之處。山寨是用作傳信站的小型前哨基地，當地牧人和村民以之為聯絡地點。



西弗曠野

二十三 15～18　樹林　這字的意思是「樹林」或「山林」（NIV 音譯為「霍裏什」），進一步規限大衛和他屬下在猶大曠野躲藏地方的位置，作為他和約拿單會面的背景。學者一般把它考據為西弗遺址以南兩哩外的科雷薩廢墟。

二十三 19　哈基拉／葉希芒　猶大曠野東緣與死海平行的帶狀不毛之地稱為葉希芒（Jeshimon）。此地雖然乾旱，崎嶇的地勢卻為逃亡者如大衛提供了很多隱蔽的地方；哈基拉山就是其中之一（見二十六 1、3 十分相似的描述）。

二十三 24　瑪雲曠野南邊的亞拉巴　大衛進一步南遷到死海沿岸的猶大曠野，亞拉巴不過是指整個約但河裂谷，在此大概與猶大曠野同義。瑪雲大概是希伯侖南面八哩，西弗遺址南面四哩半的馬因廢墟（Khirbet Ma'in）。

二十三 29　隱基底　隱基底綠洲位於死海中部，耶路撒冷東南約三十五哩之處。源源不絕的泉水，使它在這荒蕪地區，灑上了一抹生命和色彩。在其悠久歷史中，這地曾經用作祭儀場所、軍事崗哨、商業中心。大衛選擇這個地區的理由，大概是基於這一帶洞穴的數量和水源的供應。考古學家在這附近發現了好幾個分裂王國時代（主前八至七世紀）的堡壘。一個建于水泉，另一個則建於峭壁頂部，可以俯瞰方圓數哩內的遊人。



俯瞰隱基底

{

二十四 1～22

大衛饒掃羅一命

二十四 2　野羊的磐石　隱基底（基底泉）是「山羊羔泉」的意思。這些磐石的名字大概源自水泉的名稱。附近山頭出產野山羊（ibex），這地名亦可能源出於此。但無論如何，率領三千人在這地區進行搜索，總是很危險的任務。

二十四 3　掃羅入洞的原因　洞外的羊圈顯示可能有人供他盤問大衛的行蹤，但掃羅獨自入洞卻是因為他想大解時不受干擾而已。

二十四 4～5　掃羅衣襟的重要性　大祭司的服裝有精工裝飾的底邊（出二十八 33～34），掃羅的外袍也會有獨特的緣飾或設計，作為王者的標誌。它可能經過特別的染色或有專供御用的獨特縫工，象徵其人的力量和權柄。在某個馬里文獻中，衣襟在泥版上的壓印是先知的身分證明。在亞喀得文獻中，丈夫切斷妻子外袍的衣襟表示休妻。在外交情況下則是斷絕友好關係的象徵。

二十四 6　耶和華的受膏者　大衛拒絕趁機殺死掃羅（又見二十六 8～11），是根據君王是「耶和華的受膏者」之身分。使他得位的是神，因此亦惟獨神才能使他失位。對於王位的爭奪者來說，刺殺手段所開的是極為不良的先例（看它在王上十五 25～十六 27 如何逐步升級）。只要能夠保持作為「耶和華受膏者」的神秘感，受命于神對君王來說，是十分有效的保障。故此，大衛拒絕行動，一方面是忠於神原本立掃羅為王的任命，另一方面在他即位後，亦能以此為譴責刺殺行為的根據。古代近東一般相信君王本人受神明的保佑。赫人某個對君王的祝詞就反映了這一點：風暴之神會摧毀任何對王構成威脅的人。

二十四 14　死狗　在亞喀得文學中，自貶往往是謙卑的表示。自比為死狗或流浪狗甚為普遍。亞馬拿書函和拉吉書函中，也有用過類似以狗為題的暗喻。

二十四 21　不剪除後裔的誓　古代近東非因世襲而得位的君王，普遍都習慣即時處死上一任君王的後代，以消除競爭對手和叛亂的可能。但滅絕整個家族，這政治上的權宜之計，在通俗的想法中卻對已死家人的來生有不良的影響（進一步資料，見：民三 12～13；書八 29）。

二十四 22　山寨　請參看二十二章 4 節的注釋。

二十五 1～44

大衛與拿八和亞比該

二十五 2　瑪雲曠野　請參看二十三章 24 節的注釋。

二十五 2　迦密　這城鎮是在猶大曠野之內，約在希伯侖東南八哩，瑪雲以北一哩之處。按照十五章 12 節，掃羅從亞瑪力人攻取這城，是以此地居民有效忠掃羅傾向是意料中事（可見於 10～11 節拿八對大衛的反應）。

二十五 3　拿八　這個人名的意思是「愚人」。沒有一個母親在兒子出生時給他這樣取名，因此較有可能是聖經作者加諸其人身上的名字，以表示他在故事中的角色。他的愚昧和妻子亞比該的智慧形成了強烈的對比。

二十五 7　護衛羊群　大衛對拿八的口訊暗示他的人自願保護他的羊群，不受野獸和匪徒的攻擊（見 15～16 節）。剪羊毛是數點羊群，酬謝牧人的慶典，大衛這時亦為屬下求取供養之物。主前第二千年紀初期一個牧工和羊主之間的合同，在美索不達米亞城鎮拉撒出土。牧工通常在剪羊毛時平安交出綿羊山羊，以換取薪水或傭金。大衛屬下所求的就是這報酬的一部分。這報酬通常包括羊毛、乳製品，或穀物。拿八不但一口拒絕他們的請求，更對大衛出言侮辱。

二十五 18　亞比該禮物的供應　按照拿八自己的話，他所給僕人的報酬是「餅、水、肉」（二十五 11）。如今亞比該將二百個餅、兩皮袋酒、五隻宰了的羊包括在禮物之內。這些禮物承認大衛和他屬下為拿八羊群所提供的保護和服務。此外，她又加上一蒲式耳（五細亞）烘穗、一俄梅珥（兩誇特）葡萄乾（按照七十士譯本之較佳版本）、二百無花果餅，作為慶典時殷懃款客的表示。這是倉存的食糧，對大衛一党人十分有用。

二十五 23～31　古代近東的說詞　說詞通常出現于智慧文學之中，亞比該的話也不例外。她勸諫大衛不要理會愚人說話（參：箴二十六 2）的方式，仿若埃及蒲他霍特普（Ptah-Hotep；主前 2450 年）和阿曼尼摩比（Amenemope；主前七世紀）的《教訓》，和主前七世紀的亞述哲人阿希卡爾的話。這些人和亞比該一樣，都是頌揚忠貞為美德，並且強調統治者對百姓的責任。後者是古代近東最有名的一篇說詞——埃及中王國時代《善辯農夫的抗議》——之中，不可或缺的一環。

二十五 39～44　君王以婚姻為結盟手段　古代近東到處的外交文獻，都包括了作為國際政治聯盟工具的婚約。主前十八世紀的馬里王心利林，將幾個女兒嫁入鄰國的內宮，自己又娶了幾個外國女子，成功地鞏固勢力，使國土更加穩定。大衛登上以色列國位之前，亦結了好幾次婚，以鞏固自己的政治和經濟地位。和掃羅女兒米甲的婚姻，使他成為王族的一份子。與亞比該結婚拉攏他和希伯侖地區的關係，娶耶斯列人亞希暖則是與米吉多、伯珊一帶的家族建立聯繫。這個親族的關係網保證全國各地的長老議會中，都能夠有擁護大衛的聲音。

二十六 1～25

大衛第二個殺死掃羅的機會

二十六 1　地點　請參看二十三章 14、19 節的注釋。

二十六 8～11　耶和華的受膏者　請參看二十四章 6 節的注釋。

二十六 11　槍和水瓶　槍通常是步兵在前線所用的武器，這不是君王所站的地方。掃羅似乎時常槍不離手（例如見十八 10，十九 9；撒下一 6），表示這槍大概是他王位的標誌。故此，它可能是禮槍。可能也重要的一點，是掃羅從前想要擊殺大衛時，用的也是這槍。本節中的水瓶或壺子，大有可能是這時代的圓盤狀器皿，瓶口兩旁有提手可供系上皮帶。在這地區奪取人的食水和武器，是使他有性命危險。因此大衛此舉是要證明掃羅生死在他手上。

二十六 19　被逼事奉外邦神　人一旦被逐出國，就失去了在熟悉之聖地崇拜己神的機會。他們若要崇拜，只得崇拜外地的神祇，接受僑居地之人的習俗。埃及中王國時代被放逐者辛奴亥的故事，也表達了類似的思維。

二十六 20　山上的鷓鴣　捕獵鷓鴣的方法，是擊打樹叢追趕雀鳥，直到牠們筋疲力盡為止。如此描述掃羅追趕大衛最是恰當。希伯來語鷓鴣一字的原義，還有一個雙關語。這字原本是「求告於山者」的意思（見：耶十七 11）。大衛譴責掃羅王時，說的正是這一點。

二十七 1～12

大衛作非利士的藩屬

二十七 2～12　非利士傭兵的角色　古時雇傭兵頗為普遍（見：耶四十六 20～21）。這些人往往都是政治逃亡者，和大衛一樣。他們對主人的效忠，是基於他們對將其流放之統治者的憎惡（主前五世紀時，很多希臘僭主〔tyrant〕被逐後加入了波斯大軍，在馬拉松之役〔Battle of Marathon〕與希臘聯軍作戰）。同樣地，迦特王亞吉誤信大衛，一方面是由於大衛和掃羅勢同水火，另一方面大衛劫掠給他的無數禮物，亦自有幫助。大衛乘此機會（一）逃避掃羅，（二）藉劫掠增加財富，用來聯絡猶大地的長老，（三）學習軍事戰略和非利士人的鐵器科技，以及（四）藉劫掠行動消除以色列的部分仇敵。大衛不留活口，故此能夠一直保持亞吉的信任，直到歸回猶大登基為止。

二十七 2～3　迦特　迦特的確實位置雖然未有定論，學者現今的看法認為迦特是薩非拉北部，以革倫／米克納遺址以南五哩的薩非遺址。亞馬拿書函證明這城在非利士時代以先已經存在，其居民照傳統是迦南的亞衲族人（見：書十一 22）。迦特是非利士五大城邦之一，也是巨人歌利亞的家鄉，和攻打以色列戰事的領導者（見：士三 3）。

二十七 2　亞吉　這個亞吉王並沒有在任何經外史料中出現，但有證據顯示非利士後期有另一位王，也是名叫亞吉。按照主前七世紀的亞述記錄，帕迪之子伊考蘇是以革倫王。在以革倫（米克納遺址）出土之同時代碑文所記的帕迪之子亞吉，與這伊考蘇是同一個人。

二十七 6　洗革拉　洗革拉的確實位置仍有爭議。學者提出的地點有好幾個。但可能性最高的則是沙裏亞遺址（Tell esh-Shari'a；位於尼革西北部，迦特東南約十五哩），和是巴遺址（最常被視為古別是巴的遺址，在現代別是巴市四哩外；見：創二十二 19 注釋）。爭論的原因是沙裏亞遺址鐵器時代（王國時代初期）的遺跡可能有些斷續之處，以及別是巴的原址可能在是巴遺址西面。是巴遺址的定居歷史雖與洗革拉的現有資料相符，這看法卻將洗革拉定在迦特南面超過三十哩之處。這兩個理論都是將大衛的山寨考據在尼革之內，他在此地很容易就能向南面的西乃半島發動攻勢，或東侵以東、米甸。這些地方和非利士地有足夠的距離，使他能夠在無人監管的情況下活動。

二十七 7　年代小注　這是大衛即位之前的最後一個階段。學者一般認為他在主前一〇一〇年左右登基。

二十七 8　基述人　這些人住在西乃半島北部，非利士東南面的地區（見：書十三 2），但不可與巴珊地區戈蘭南部的基述居民（書十三 11）混為一談。後者是大衛屬下掠兵無法到達的區域。這些南部的基述人據信是非利士人的盟友，因此是大衛在尼革地區的正當襲擊物件。

二十七 8　基色人　原文「吉齊人」一語只在本段出現，此外沒有任何經外史料提及。其他古卷的異文將這些人指為「基色人」（和合本）。基色鎮位於迦特東北十至十二哩之處，洗革拉若在迦特以南二十五至三十哩，就不太可能在大衛的襲擊範圍之內。

二十七 8　亞瑪力人　請參看：申命記二十五 17～19 的注釋。

二十七 8　書珥　書珥曠野位於西乃半島北部，迦南和埃及東北邊界之間的地區（見：出十五 22 的注釋）。遊牧民族如基述、亞瑪力等民族，傳統上在這地區定居，以其乾旱環境作為天然屏障。

二十七 10　耶拉篾　大衛對亞吉模棱兩可的回答，表面上顯示他是劫掠猶大的村落。耶拉篾是猶大的一個宗族，住在別是巴南面不遠之處（見三十 29）。

二十七 10　基尼　請參看：民數記二十四 21～22 的注釋。

二十八 1～25

掃羅和隱多珥的交鬼婦人

二十八 2　大衛作近衛　大衛從前服侍掃羅（二十二 14），如今又被委任為亞吉王近身護衛的首領。此事把他陷入左右為難的困境，因為他幾乎一定要參加與掃羅正面為敵的戰爭。

二十八 3　交鬼的和行巫術的人　有關占卜的整體性討論，可參看：申命記十八章的注釋。行巫術和邪術之人受譴責，是因為他們與迦南宗教有關，並且其「技藝」不以耶和華為對象，反向靈界尋求知識和能力。他們所代表的，是一種「通俗宗教」。本段中遭禁的人所奉行的占卜，是在儀式性陷坑中招來祖

先鬼魂，把未來告知活人。

二十八 3　禁令　掃羅嚴禁交鬼和行巫術者的決定，通常是值得嘉許的作為，因為這種行徑與迦南崇拜習俗有密切關係。這些人的功用是招祖宗的魂，來述說將來的事。迷信觀念和秘術權能的神秘感，令人對這些人心存恐懼，甚至排斥。幾乎一千年以前，拉加什王古德亦從國中禁絕交鬼之人，可見這法令不一定和一神信仰有關。本節同論掃羅的禁令和撒母耳之死，以表示掃羅完全喪失了諮詢神旨意的合法兼非法門徑。

二十八 4　以色列營和非利士營的位置　耶斯列穀的東端自南至北的寬度只有十哩左右，北面被他泊山阻塞，南面被基利波山圍堵。兩山之間的十哩又被小山摩利岡分割為兩道山隘。非利士安營的書念鎮是在摩利岡的西南麓，隔著哈律穀（耶斯列谷通往伯珊的南隘），與掃羅安營的基利波山遙遙相對。兩營相距約有五哩。隱多珥是在北隘（他泊山和摩利岡之間）的中央，以色列營北面六、七哩外（約兩小時的腳程）。掃羅大概從東面繞過摩利岡，以避開非利士營。留意隱多珥（薩薩弗廢墟〔Khirbet Safsafeh〕）嚴格地說雖是瑪拿西的屬地，卻在掃羅控制範圍之外（書十七 11）。這場戰爭發生在非利士以北這麼遠的地方，顯示非利士人正嘗試把加利利地區從掃羅王國中分割出來。掃羅的輕武裝軍隊，取丘陵區域的地利安營。

二十八 6　掃羅尋求資訊的方法　掃羅將要和非利士五大城邦所集結的龐大兵團作戰，自然十分擔憂。他首先使用慣常的方法求問神，想知道神聖戰士是否賜他勝利。求問的方法包括了「培夢」——即在聖所或聖物旁邊住宿，以求得到神明所賜的異夢（見三 3 的注釋）——烏陵的闡（見：出二十八 30 的注釋），和先知的異象（見：撒上十 10～11 中，掃羅從前和先知的關係）。掃羅多方求問，卻得不到一個答案，證明他已遭神離棄。

二十八 7　掃羅有意諮詢的專家　關於神對面前戰事的旨意，求問無門的掃羅違犯自己不得交鬼的禁令，暗訪隱多珥的交鬼婦人。她素有名聲，能夠成功地求問鬼魂和先人的靈魂。這個隱多珥的專家用祭坑招來亡魂。申命記十八 10～11 雖然將這種行徑形容為迦南宗教「可憎惡的事」，舊約在隱多珥事件之外，卻沒有提到過祭坑的使用。本段的施法者和赫人的法術一樣，也是老「婦人」。這些祭坑據稱是靈魂能夠在幽冥之間往來的法術門戶。施法者具有關於這些祭坑位置和招魂步驟的特殊知識。經文沒有表示其人被靈魂附身或藉她說話，因此與現代的靈媒有別。

二十八 8～11　招魂的程式　希臘（荷馬之《奧德賽》）、美索不達米亞，尤其赫人文學中的例證，提供了程式的細節：（一）在夜間（二）占卜到位置之後用特殊工具挖坑，（三）在祭坑中放置食物（餅、油、蜜）或祭牲的血為祭，以吸引靈魂，（四）吟誦招魂的咒語，包括靈魂的名字，（五）禮成後覆蓋祭坑，以防靈魂脫逃。施法者和當事人在程式中各有所司。出現的靈魂具有人形，通常能夠直接與當事人溝通。但美索不達米亞的招亡術中，卻只有施法者憑塗在臉上的禮儀膏油，能夠看見靈魂。

二十八 14　先知的長衣　由於古代的衣著往往是身分的標記（見約瑟在創三十七、三十九、四十一的一系列服裝），可以想見先知亦有特殊裝束。長衣是撒母耳之靈的記認（見：王上十九 19；王下二 8、13～14 中以利亞的外衣）。

二十八 8～20　關於來生的信念　當時人相信死人的靈魂會降下陰間，這個繼續存活之所在十分模糊，並沒有獎賞懲罰之處的分別。

二十八 8～11　古代近東之求問死人　由於發展完備的祭祖制度遍及古代近東的大部分地方（烏加列文獻強調男性子嗣照管父祠的角色，可能是反映這一點），死人被視為有影響活人的能力。他們相信為先人奠酒，其靈魂就能保佑說明在世的後人。巴比倫人相信脫離軀殼的靈（utukki）和鬼魂（etemmu）沒有受到照料，就會變得十分危險，而經常成為施咒的對象。安葬是照顧死人的第一步，此後還要經常獻上禮物，並且對死者的人格和名聲予以尊崇。長子要負起祭祖的責任，所以繼承家神（經常是先人的像）的也是他。這個程度的照料所根據的信念，如在掃羅求問隱多珥交鬼的婦人所見的，是亡魂持有對活人有幫助的資訊，並能與他們溝通。祭司、交鬼的，和招亡術士都能求問這些靈魂。但這是很危險的作法，因為有些靈被視為鬼魔，能夠造成極大的傷害。要全面重構以色列人對去世先人和來生的信念雖然十分

困難，考古證據卻顯示被擄之前，可能有崇拜死人或祖先之祭儀的存在。如：（一）以色列鐵器時代的古墓發現供飲食用的器皿和餐具，（二）經文提及為死人放置的食物和奠祭（見：申二十六 14；詩一〇六 28），及（三）對家塚的注重（見位於希伯侖之亞伯拉罕及其子孫的墳墓）和在此舉行的哭喪儀式（見：賽五十七 7～8；耶十六 5～7）。無論是地方性還是家庭式的祭祖，都被先知和律法嚴厲譴責。

二十八 24　為掃羅擺設的膳食　隱多珥婦人請掃羅用膳是按照待客必須殷懃的習俗。她和亞伯拉罕一樣，也是宰了牛犢，並且做餅，擺設極為昂貴的盛筵（見：創十八 6～7）。這婦人在這牛犢以外不太可能還擁有其他牲口，故此，對掃羅所表示的，真是極大的尊榮。掃羅的遲疑可能和她的職業或與別神的關係有關，也有可能是撒母耳凶言使他喪志的表現。他終於接受邀請，正與他素來拖泥帶水、自相矛盾的生涯相符，亦有聽天由命，吃臨刑之前最後一餐的氣氛。

二十九 1～11

非利士人拒絕大衛的幫助

二十九 1　亞弗／耶斯列的泉　迦南好幾個區域都有名叫亞弗的地方。耶斯列穀某泉一語，規限了本段之亞弗的位置。這個亞弗最有可能是沙侖平原的南部，雅康河發源地的拉斯艾因遺址。本節暗示非利士人首先在亞弗集結軍隊（和四 1 以便以謝之役一樣），然後前進三十五至四十哩進入耶斯列，迎戰掃羅。參照約瑟夫的記載，亞弗就是巴勒斯坦的該撒利亞（Caesarea Maritima）南面二十六哩的安提帕底（見：徒二十三 31）。



安提帕底主後一世紀的人行道

二十九 3　希伯來人　以色列人一再被非利士人稱為希伯來人（見：創十四 13 的注釋）這可能是個統稱，如亞述和埃及文獻中的哈比魯和阿皮魯人，也可能對沒有領袖或國家之人的貶稱。大衛的雇傭兵身分與亞馬拿文獻中哈比魯人一語十分吻合。

二十九 5　大衛殺死萬萬　這句話在經文中引用，在此是第三次（撒上十八 7，二十一 12）。起先它是大衛榮譽的標誌，和掃羅忌才和憎恨他的因由。在與非利士人有關的段落中，這歌則用來提醒亞吉不可信任大衛的效忠。它在本段則給予大衛合理的托詞，不在決定性的戰爭中與「耶和華的受膏者」對壘。

{

三十 1～31
洗革拉之難與反擊亞瑪力人
三十 1　亞弗與洗革拉之間的距離　沙侖平原和洗革拉所在的薩非拉南部之間，約有五十哩。攜同輜重的武裝部隊要三天才能走完這距離並非反常之處。



洗革拉

三十 1　亞瑪力人　亞瑪力人一個令人希奇之處，是他們無論被以色列人擊敗多少次，總是會捲土重來，製造麻煩（見：出十七 8～16；撒上十五 1～9）。這次他們是趁大衛遠在亞弗，對他襲擊他們的村落（撒上二十七 8）作出回應。緊接在這個突擊行動之後的事件，是大衛擊潰亞瑪力人，救回家人和財物。記述藉此證實掃羅被殺之時，大衛遠在他方。大衛扮演英雄的角色，打敗以色列的敵人，拯救自己的人免受災害，掃羅則在基利波山敗于非利士人手下。
三十 7～8　用以弗得求問神　大衛所問的是尋求神諭的典型問題，請求神以「是」或「否」作為回應。以弗得作此使用的其他例證，可參看：士師記八 24～27；撒母耳記上二十三 9～12 的注釋。
三十 9　比梭溪　這幹河是個深峭的峽谷（寬度約有 300～400 呎），需要靈敏的身手和大量的精力才能橫渡。它位於尼革西部，和基拉耳河同為迦南地的南界。
三十 11～13　埃及奴隸　亞瑪力的劫掠者在急於逃走之際，遺棄了一個有病的埃及奴隸。大衛款待這人，給他飲食和葡萄餅，令人聯想起撒母耳記上二十五 18 亞比該給大衛的供應。此事再次表現大衛古道熱腸，更為他提供了軍事情報，使他能夠以寥寥四百士兵，擊敗數目遠勝他們的亞瑪力人。
三十 14　基利提　這民族與非利士人和比利提人有關，其名字顯示他們來自克里特島。他們在尼革的領土大概與洗革拉和猶大毗鄰。
三十 14　迦勒的地　分給迦勒及其家族的土地是在迦南南部的希伯侖和底壁一帶（見：書十四 6～15，十五 13～19）。後來此地是在猶大領土之內（書十五 1～12）。
三十 17　騎駱駝逃脫　對於住在尼革和西乃半島北部大草原地區的亞瑪力人來說，駱駝是最理想的馱獸和閃電突擊的交通工具。在此牠們是亞瑪力餘孽迅速逃亡的方法。進一步討論，可參看：士師記六 5 注釋。
三十 18～25　戰利品的分配　有關打仗之後分配掠物規條的討論，可參看：申命記二十 10～15 的注釋。大衛謹遵留守堡壘和輜重的後勤部隊，亦當平均分配戰利品的神聖規條。從亞弗行軍之後疲憊過度，無

法繼續追擊亞瑪力人的兩百士兵依然有用。大衛若是被逼撤退，他們就是後衛，因此有資格分取擄物。
三十 26　猶大的長老　大衛將奪取自亞瑪力人之掠物的一部分送出去的慷慨行動，有深廣的政治意味。有能力分派財富，在近東是權力的表示。此舉將這些長老標明為大衛的臣子。大衛在尋求王位時，可以期待他們的支持（見：撒下二 4）。
三十 27～31　各城　除了希伯侖以外，收到大衛禮物的城鎮包括了亞拉得北面不遠的伯特利（卡爾亞特因廢墟；書十九 4）；希伯侖以北四哩，屬於迦勒（書十五 58）的伯夙（圖貝卡廢墟）；別是巴東南十九哩之南地的拉末（大概是拉克梅井〔Bir Rakhmeh〕；約書亞記十九 8 又稱巴拉比珥或南地的拉瑪）；希伯侖西南十二哩的利未人城邑雅提珥（阿提爾廢墟）；別是巴東南十二哩的亞羅珥（今阿爾阿拉〔'Ar'arah〕；書十五 22）；息末（地點不明）；希伯侖西南十哩的以實提莫（薩穆；書十五 50）；希伯侖南面七哩的迦密（基米珥遺址〔Tell el-Kirmil〕；撒上十五 12）；何珥瑪，大概是別是巴東面七哩的梅沙什廢墟（書十五 30）；別是巴西北不遠，猶大地的利未人城邑歌拉珊（阿桑廢墟；書十九 7）；希伯侖西北十五哩，屬於薩非拉地區之內的亞撻（阿特爾廢墟）。這些地方大部分都在稱為猶大山地的區域之內，少數幾個則在較南面的尼革。
｛

三十一 1～13
掃羅之死
三十一 1　基利波山　有關非利士軍和以色列軍在耶斯列穀之陣營的討論，可參看：撒母耳記上二十八 4 的注釋（又見：代上十 1～12）。連他三個兒子在內，掃羅軍中這麼多人都死在基利波山麓，顯出非利士人戰術上的優勢，迅速逼使他的軍隊潰逃。他們可能是試圖倚靠丘陵的地利重整旗鼓，但在沒有掃羅幾個兒子的領導之下，軍隊迅速被屠殺，掃羅即將被擄。
三十一 3～5　掃羅被活捉面臨的厄運　這時代被擄的君王經常會被人傷殘，並要終身受盡淩辱。剜出眼睛，砍下拇指、拇趾，都不過是其中的幾個手段。他們在痛苦的餘年中，不是在勝利君王的飯桌底下乞討爭奪掉下來的碎渣（見：士一 6～7），就是在公眾場所示眾，受路人隨意欺淩，以為侮辱。巴比倫人、亞述人、波斯人都有虐待俘虜的習慣；文學中記滿了他們所做，令人毛骨悚然的行為。亞述記錄中也有君王要求拿兵器的人把他殺死的其他例證。這位以攔王與其拿兵器者同時互刺而亡。



伯珊的羅馬遺址

三十一 9　割下他的首級　君王的首級是個珍貴的戰利品，供勝利者誇耀其戰功。據稱亞述王亞述巴尼帕與王后在園中飲宴時，將以攔王的首級展示在鄰近的樹上，並且形容砍頭是「使他比以前更死」。
三十一 10　軍裝放在廟裏　戰死者的衣服除了可被剝脫為掠物以外，掃羅的盔甲（這是敵方所熟悉的王位象徵；見：撒上十七 38）也和歌利亞的刀（撒上十七 54）與約櫃（撒上五 2）一樣，拿到廟中展示。非利士人的神明藉此得榮耀，掃羅和以色列神的失敗則被活畫出來。有關亞斯他錄之名的討論，可參看：士師記二 13 的注釋。
三十一 10　曝屍　將掃羅肢解不葬，對於他家國而言是最大的侮辱和羞恥。通俗觀念認為埋葬失當，能夠危害死者來生的幸福（見：王上十六 4 的注釋）。古代近東軍隊素有將戰敗敵人的屍首插在刑架上的作法。譬如說，亞述人視之為心理戰術和恐怖手段（可見于其王宮壁畫上）。
三十一 10～12　伯珊　這時代的伯珊（胡斯恩遺址）不是受非利士人所控制，就是與他們聯盟。這城居高臨下地俯瞰耶斯列穀，是將掃羅殘屍示眾的理想地方。這個占地十英畝的土丘立於耶斯列穀的東端，把守進入約但河谷的重要商道。截至王國時代為止，迦南人一直保有這座孤城（撒上三十一 10～12），最後才成為所羅門王的行政區域之一（王上四 12）。現今在此的是個雙重的遺址，羅馬／拜占庭城市西古提坡裏斯建在遺址底部。考古學調查證明了銅石器時代（主前 4500～3300 年）以降，一直有人在此定居。這地首先隸屬埃及（始於主前十六世紀杜得模斯三世），後來則受海上民族和以色列統治。水源充足（賈盧德幹河）、田地宜於耕種、地點具戰略性，都是保證這地居民歷來豐足的條件。考古學家找到了這時代雙廟的遺址，部分學者認為是本段中之亞斯他錄和大衮的廟宇（見：代上十 10）。



伯珊正在挖掘中銅器時代的圍牆

三十一 11～12　基列雅比　有關掃羅最初與這城的關係，參看十一章 1 節的注釋。他們從伯珊救回掃羅的屍體，反映出亞捫人圍城之時的拯救，使他們自覺有回報的責任（撒上十一）。
三十一 12　從基列雅比到伯珊的旅程　基列雅比的確實位置雖然不明，它必然是在基列山地北部雅比斯幹河河畔。距離伯珊十三哩的瑪克盧布遺址是很可能的地點。
三十一 12　火葬　其他經文並沒有認可火葬為正當的安葬儀式（有關以火燒為死刑方式，見：利二十 14；書七 25）。屍體當時可能已經腐爛不堪，需要使用極端手段才能使之潔淨。沒有任何膏抹的手法足

以應付。《伊里亞德》中英雄遺體皆被火化，可能顯示掃羅也是得到同樣的榮譽。古代近東民族之中已知是實行火葬的民族，只有美坦尼的胡利人和赫人（都是在主前第二千年紀中葉）。

三十一 13　雅比的垂絲柳樹　掃羅記述中充滿諷刺的最後一點，是他葬在垂絲柳樹之下。撒母耳記上二十二 6 描述他在這種樹底下或旁邊召集軍隊，行使君王的權力。他墓地的標記不是宮殿、都城、王國，而是簡單一棵沙漠草木。垂絲柳樹長於沙地，落葉，高度可達二十呎，細小的樹葉能夠分泌鹽分。樹皮可硝制皮革，木可作建材或制為木炭。這種健壯的樹木可作樹蔭，又可作為牧畜的草料，貝督因人常常種植。美索不達米亞的符咒以垂絲柳為聖樹，有淨化之能。其木可供造像，一度被視為與宇宙的穩定息息相關。

｛

撒母耳記下

一 1～16

掃羅的死訊

一 1　年代小注　本年大概是主前一〇一〇年。這是從王國時代可靠性較高的日期上溯而得的。

一 1　洗革拉　洗革拉的地點未能肯定，可能地點的討論，可參看：撒母耳記上二十七 6 的注釋。

一 2　頭蒙灰塵　貫徹新舊約時代，頭蒙泥土、灰塵、爐灰都是哀悼的典型表示。美索不達米亞和迦南也有此習例。很多哀悼禮儀都是活人與死者認同。頭蒙灰塵象徵埋葬是很容易理解的。

一 2　叩拜以示尊重　伏地叩拜是古代近東表示尊敬的標準方法。埃及古墓壁畫到處都有臣子或僕人在法老面前俯伏於地的例子。亞馬拿版片（主前十四世紀）中每封信的開首都是問安，接著是對法老向前向後叩拜七次的既定程式。

一 2　新聞傳遞　官方傳遞新聞的正常方法是信差。但信差也是只能送到幾個重要地點而已。由於政府已經幾乎整個被剷除，餘下的不是逃亡便是在躲藏之中。正式信差即使有，大概也沒有幾人報告基利波山的戰果。遠在戰事南面七十五至八十哩以外的洗革拉就更不用說了。傳達新聞的人還有從戰場回來的士兵，或城鎮之間的行商。但本節的亞瑪力人，卻很明顯是特地來找大衛，一意邀功。

一 6　伏在自己槍上　槍一直是掃羅其人的重要象徵。從作為攻擊大衛的武器（撒上十八 10～11），作為他的標誌（撒上二十六 11），到面對死亡時作為拐杖。

一 8　亞瑪力人　請參看：申命記二十五 17～19 的注釋。由於最近突擊大衛城鎮洗革拉的正是亞瑪力人（見：撒上三十 1），這人已經性命堪虞，他的消息也不會有人相信。

一 9　掃羅的要求　掃羅自知劫運難逃，並且生不如死（見：撒上三十一 3～5 的注釋），他的要求反映死前儘量少受苦的願望。

一 10　冠冕和臂環　本節所提的頭飾譯作環冠更為準確，所指的是懸掛在額頭或帽子前方，經常作為權柄象徵的飾物。早在蘇美時代，環冠已經是王權徽記之一，是由亞奴神賜給君王的。古代的最佳例證大概是法老冠冕前方，相信有保護作用的蛇像「烏拉厄斯」。在以色列大祭司衣飾的描述中，聖冠通常附有「金牌」（見：利八 9 注釋）。

舊約完全沒有提及的臂環（和合本：「臂上的鐲子」），主前第一千年紀是很普遍的裝飾。考古學家在以色列找到的例子，早達主前十一世紀。亞述王西拿基立送給兒子（兼繼承人）以撒哈頓的珠寶總目，提到了環冠和臂環。

一 11　撕裂衣服表示哀悼　撕裂衣服和發上蒙灰一樣，是古代近東常見的示哀方式。烏加列史詩《阿赫特》（主前約 1600 年）是個經外的例證：故事主人翁的姊妹預言旱災來臨時，撕裂父親的衣服。此舉往往是為親人、朋友、要人之死致哀。

一 12　哀悼儀式　哀悼儀式很多都是源自（一）與死者認同，（二）供應死者，或（三）保護活人不受死者影響。但要追溯某個儀式所反映的是這些信念中的哪一個，卻不是時常都能辦到的事。

哭泣、哀號、作歌哀悼，都是古代近東大部分民族殯葬儀式中的重要環節。禁食、撕裂衣服，和不穿平常穿著的衣服，都是示哀之法。

一 15　大衛的命令　處死這名亞瑪力人牽涉很多複雜的因素。上文已經提過，身為亞瑪力人使他性命危殆。再者，大衛曾經兩度拒絕殺死掃羅，因為他尊重掃羅是耶和華受膏者的身分，他對於別人的要求也不會比較低。三者，他若接納此人的行動，承認這是有利於己的話，別人就大可指摘他是派人殺死掃羅了。此舉雖然或可算為安樂死，大衛與殺死掃羅一事仍然必須保持距離。

一 17～27

大衛為悼念掃羅、約拿單的挽歌

一 17　挽歌　學者在近東文學中找到了好些葬禮哀悼詩歌的例證。其中最有名的大概是《吉加墨斯史詩》第八塊泥版中，吉加墨斯為亡友恩基杜所作的哀悼詩歌。這歌呼籲其他人與他一同哀悼，並且表揚死者的德行和英雄事蹟。

一 18　雅煞珥書　按照學者的推測，雅煞珥書所載的是描述英雄事蹟的古代詩歌（聖經只在本節與約書亞記十 13 提及本書）。本書已經佚失。「雅煞珥」一名可能是形容詞「正直」，也可能是希伯來動詞「唱」的形式之一。

一 20　迦特、亞實基倫　迦特和亞實基倫是非利士五大都城之一。有關這兩個城市的進一步資料，可依次參看：撒母耳記上五 8；士師記十四 19 的注釋。

一 20　未受割禮　古代近東好幾個民族都奉行割禮（見：創十七 9～14 的注釋），非利士人則否。這句話與身體特徵和社會習俗無關，而是識別以色列民族的立約記號。

一 21　咒詛基利波山　這咒詛的焦點是當地的肥沃程度。它和《阿特拉哈西斯史詩》等文中，以導致饑荒為目標的咒詛相似。這地變作死亡之地（乾旱不毛的田地），就可算為死於當地之人的紀念碑。

一 21　盾牌抹油　當代以色列的盾牌是用木製成，上面繃以皮革，作圓形或圓頂的長方形。盾牌作戰之後需要塗油將血抹淨，並且處理皮革，使之保持柔韌。

一 24　美衣　以色列女子的衣飾不過是掃羅在位時生活水準提高的反映。商道若能維持平靖，商旅便自然增加；商旅增加的結果，是進口貨品普及，本地出口亦有市場。

二 1～7

大衛被擁立為王

二 1　求問神諭　從撒母耳記上二十三章到全書結束，大衛一直是在祭司亞比亞他的引導下，用以弗得求問神。他在此所用的很可能也是這方法。求問神諭的過程，是向神明提出是／非問題，然後利用非是即否的機制求取答案。出埃及記描述的標準程式，是使用烏陵和土明（存放在以弗得的袋子）。

二 1　希伯侖　位於耶路撒冷以南二十哩左右的希伯侖，座落在猶大山地的中央，是該區重鎮之一。它占地十二英畝，定居日期約在主前一二〇〇年的遺址，附近的水泉超過二十四個，因此十分具有吸引力。大約在大衛的時期，這城裝修擴建了防禦設施。作為大衛首都的七個年頭，是這城的全盛時期。

二 4　支派君王　以色列最初也是在支派的級別上嘗試實行君主制度（士九）。由於非利士人在基利波一役之後（撒上三十一），很可能已經佔領了以色列的中部地區，有自由參與選立君王的，可能只有寥寥幾個支派。支派自治在以色列已經有很悠久的歷史，在此以前當地的迦南民族也是奉行城邦政體。再者，掃羅三個兒子與他同時陣亡，即使支派首領滿意掃羅的王朝，非利士人亦容許他們繼續執政，有關繼位元人選的清楚資料也不存在。基於上述因素，支派自行擁立君王是很合邏輯的一步。

二 5～7　尋求支持　外約但的基列雅比應該還不是在非利士人的控制下。由於他們曾得掃羅拯救（撒上十一），此地一直是掃羅關鍵性的支持者。如果能夠說服這批忠誠擁護掃羅的首領承認大衛，他們或許能夠率先成為其他外約但城市甚或北部地方的榜樣。大衛指出他們妥善安葬掃羅，是已經報答他的恩情了——掃羅已經與世長辭，他們對掃羅和他一家已經沒有什麼虧欠了。掃羅昔日怎樣護衛他們，大衛也願意提供同樣的保障。

二 8～三 5

大衛、掃羅兩家之爭

二 8　瑪哈念　除了作為掃羅之子的行政中心以外，此地也是大衛逃避押沙龍時設立大本營的地方（十七 27）。史籍記載法老示桑克在所羅門兒子在位時入侵，摧毀了這地方。瑪哈念雖然很明顯是在外約但地區，確實位置卻是不明。今日最普遍的看法，是認為它是雅博河北岸的達哈布加爾比遺址（Tell edh-Dhahab el-Gharbi）。這遺址未有挖掘活動，但表層勘測證實這時期有人在此定居。

二 9　掃羅家政治實權的所在　押尼珥是掃羅的堂兄弟，也是他軍隊的總司令（元帥）。他沒有自登寶座，反而擁立了掃羅在世的兒子之一伊施波設為王。他似乎得到北方好幾個支派的支持。伊施波設雖有王位，經文給人的印象卻是手握大權的是押尼珥。軍事強人立無能者繼位是很尋常的事。在埃及初期歷史中，第十八王朝末期亞肯亞頓屬下的軍事司令（可能還是他的岳父）阿伊（Ay），是亞肯亞頓年紀尚幼之駙馬圖坦卡門的頭號支持者和顧問。

二 12　基遍　基遍一城通常被考證為位於耶路撒冷西北六哩，艾城西南大約七哩，現代名叫吉布之處。

當地的挖掘發現了早至士師時代已經建成的雙重的給水系統。兩個系統中時代較早的一個，包括垂直鑿通三十五呎的石灰岩（井壁有供人上下的螺旋石階）和一條隧道，容許城中居民在圍城之時到遺址基層的水泉打水。第二個系統則是由一條有階梯的隧道通往另一個（較可靠的）水泉。由於本節中的「基遍池」十分有名，這給水系統也是有力的證據，證明此地確是基遍的遺址。當地發現的刻有這城名字的瓶柄，更是進一步的證據（但必須同時一提的，是當地也發現了一些印有其他城市名字的瓶柄，原因是出口葡萄酒是這城的主要工業）。



基遍水利工程的隧道

二 12～13　打鬥的理由　基遍是非利士人所佔領之地區中的主要城市，因此大概還在非利士人的控制下。任何一方的軍隊竟然能夠在非利士領土中彼此發動軍事行動，是難以想像的事。比較有可能的是押尼珥有意投奔大衛，這旅程是初步的商討。押尼珥不會愚蠢到不帶兵隨行，大衛亦自然謹慎從事派兵護送。約押在基遍截獲押尼珥，二人決定派遣新丁或傭兵競技以供娛樂。這些「比賽」發生流血事件雖在意料之中，爭執卻惡化到全面鬥毆的地步。

二 13　基遍池　基遍池是個著名的給水系統——現代工程的模範。建築者向下鑿通三十五呎的石灰岩，造成直徑幾達四十呎的寬井，井壁有螺旋石階通往底部。井底再有一條直行的隧道，鑿有石階下落四十五呎，直達地下水位（石階共有七十九級）。建築這池的用意，是以備城被圍攻之時，可以為城中居民提供安全的水源。學者估計這項龐大的建築工程，一共搬運了三千噸的岩石。至於通往城外水泉的隧道，則要等到後來才開鑿出來。



基遍的釀酒地窖

二 14～16　單獨比武　視一人為全軍代表，讓神明表達旨意的單獨決戰（如大衛與歌利亞的比武），有時自會發生。但本段所述的大概不是這種武鬥，因為同時有十二組人對打，並且用意亦據稱是娛樂。但值得一提的，是戰爭有時也被描述為節期（早至撒珥根年間，比較接近當代的則有《杜庫提寧努他史詩》）。新國際本將「戲耍」譯作「肉搏」，掩蔽了這是表演賽的事實。個人武鬥的例子在埃及的便尼哈桑壁畫（主前第二千年紀）和《辛奴亥的故事》，都找得到，一個主前第二千年紀上半的迦南陶瓶亦有繪畫。時間上比較接近的又有希臘邁錫尼和赫人的文學。在哈拉夫遺址發現的主前十世紀浮雕，描繪兩名比鬥者抓著對手的頭，用短劍互刺。

二 16　刀　形容比武者所用兵器的希伯來語字眼，通常譯作「刀」。但這字可以是描述兩刃的短劍（長度不超過十六吋），或單刃的長刀。按照本節近身互刺的描繪，所用的兵器是前者。

二 21　剝去他的戰衣　單獨決戰的戰利品是被殺者的財物。軍人的衣著、盔甲，和武器的品質，能夠反映其軍階和地位。這些物件就成了勝利者得勝的紀念品和地位的象徵。亞撒黑不肯要無名小卒的戰衣，只肯要軍官的。

二 23　槍鐏　槍桿的末端通常用金屬包裹，並不磨尖，但收細為銳利的刃口。槍鐏可以當作刺棒使用，也可以用來把槍插在地上。這種金屬槍鐏出土的很多，在壁畫中亦有出現。

二 24　地理概況　第 24 節中幾個地名的考據都沒有把握。「通基遍曠野的路」可能朝東北通往約但河谷。基亞和亞瑪山都位置不明。基遍通往迦巴的路上，在其附近的肥沃谷地有一個小山，可能就是亞瑪山。

二 29　押尼珥的行程　亞拉巴是指約但河谷。押尼珥可能是經密抹隘口（見：撒上十 5 的注釋），下入河谷中亞當城的渡口（見：書二 7 的注釋）。畢倫可能根本不是地名，即使是，地點依然不明。

二 32　葬在父親的墳墓　鐵器時代埋葬的習俗是多人葬在同一墓穴中。屍體仰臥，四周排列私人對象。

｛

三 6～39

押尼珥變節被殺

三 7　與妃嬪同房　妾（和合本：「妃嬪」）是沒有妝奩陪嫁的女子，職務包括為家庭生兒育女。在王

室中她們可能是次要政治聯盟的結果。由於妾是性伴侶，佔用父親的妾不單要負亂倫之名，更被視為試圖僭奪族長的權威。同樣繼承王位的人有時也會將上一任君主的妃嬪據為己有，從而奪取其權柄。以色列此時正值部落社會和王國之間的過渡時期，支持君王的關係網主要來自有權勢的宗室和家族。娶妻立妾是在各處地方拉攏支持的方法。富商、軍事領袖，甚至祭司家族，都能提供支援。

三 8　狗頭　全本舊約惟獨在此出現這措詞。有關自比為狗的自貶語，可參看：撒母耳記上二十四 14 的注釋。

三 9　咒詛程式　這個程式在撒母耳記和列王紀十分普遍，通常出自王族口中。路得在路得記一 17 使用這程式，是個例外。這程式在阿拉拉赫和馬里文獻中也有出現。押尼珥沒有說明神會怎樣做。由於這一類的誓言通常包括肢解祭牲的儀式，一般假定這人是自招肢解之咒。

三 10　押尼珥轉移王位　上文二章 9 節的注釋已經提過，在這臨時政府中，伊施波設大概只是傀儡王，押尼珥才是手握實權的人。軍隊若是效忠押尼珥，押尼珥一旦變節，伊施波設就會無人保護。押尼珥大概還能成功地改變依然臣服掃羅王朝之北方支派的效忠對象。

三 13～14　米甲的地位　上文三章 7 節的注釋經已指出，內宮是在國內國外建立支持基礎的公認方法。身為掃羅女兒的米甲對於試圖承襲掃羅王國的大衛來說，能夠代表一定程度的正統性。古代的法律（可見於漢摩拉比、埃施嫩納，和中亞述的法律）規定被武力逐離家門的人，歸回時可以收回妻子。即使在妻子改嫁（有時是維生所必須）生育之後，他依然保有這權利。

三 14　一百陽皮　這是大衛為米甲所下的聘禮（見：撒上十八 25）。殺死一百非利士人的功績，證明他是有價值的軍事盟友，有資格成為王室的姻親。

三 17～19　押尼珥的外交　押尼珥如今成了大衛王國的代表。他不但計畫自己變節，更同時帶來北方各支派。支派性的決定是由召集一起的長老作出的。他特地親訪便雅憫支派的長老，一方面是因為他本人是便雅憫支派的首要領袖，但更重要的，卻是因為掃羅出自便雅憫支派，因此便雅憫支派最是忠於掃羅及其子孫。

三 20～21　押尼珥與大衛的協議　重要契約締結時，典型的作法是立約各方共用筵席，慶賀剛剛圓滿結束的法律協議。與押尼珥同行的二十人可能是以色列中有勢力宗派的代表，和一小群扈從的高級軍官。

三 22　攻擊劫掠　無論是雇傭兵、被征入伍者，還是正規軍中的職業軍人，都視掠物為當兵薪酬的一部分（如侍者視小費）。有時攻擊的是軍事目標（擴張領土或控制商道等），有時則旨在打擾敵方，同時為士兵爭取額外薪酬。由於大衛並無資金經營政府或軍隊，劫掠可能是軍糧的惟一來源。

三 26　西拉井　這個綠洲的傳統大概位置是在希伯侖以北約兩哩之處。

三 29　咒詛約押一家　大衛所宣告之咒詛的範圍十分廣闊。第一個咒詛（漏症、大痲瘋）所牽涉的是最嚴重、最令人羞恥的疾病（進一步細節，見：利十三的注釋）。第二個咒詛意思最為難解。新國際本與和合本譯作「拐」的字眼，現時按照烏加列和亞喀得文獻顯明是指紡紗用的「紡錘」或「繞杆」。本節所用的措詞普遍用來描述做粗重工作的婦女。赫人士兵若是背誓就會失去男性地位，誓言描述這懲罰的方法，就是違者要手執紡錘和鏡子。換言之，這是以絕後咒詛約押一家。第三個咒詛是橫死，第四咒詛則是缺乏或饑荒之災。

三 31　哀悼儀式　請參看一章 12 節注釋。

四 1～12

伊施波設遭刺殺

四 3　比錄和基他音　學者一般認為比錄在基非拉以北，伯特利／艾城一帶，大概是今日的比雷或內比桑威珥。這是欺騙約書亞的基遍諸城之一（見：書九）。本節記載在當地居住的希未人逃到基他音（位置不明），便雅憫人顯然成為比錄的惟一居民。

四 4　米非波設所受的傷　聖經雖然沒有澄清細節，學者一般相信掃羅在基利波山之役陣亡之後，非利士人得以控制整個中部地區。若然，非利士人很可能會洗劫掃羅的首都基比亞。這樣就能解釋掃羅家急於逃難，以致米非波設受傷的理由。米非波設若是頸骨或脊椎受傷就會下身麻痺，但情況可能沒有這麼

嚴重。腿骨或是腳踝骨折沒有得到適當的接合或治療，也能使他瘸腿。使用夾版的正骨術自古已有，但穿破性骨折則通常無可挽救。

四 5　午睡　在近東的半乾旱氣候中，日間最炎熱的時分（午飯之後）往往都是用作休息或午睡。

四 6　王宮中的麥子　穀倉在君王住所附近雖然不難引證，此處經文卻有一個極具說服力的抄本異文，描述一位女性守衛在收取麥子之後，倦極而睡。

四 12　肢解和曝屍　將刺客的屍首肢解不葬，對他們本人和家族來說，是最大的侮辱和羞恥。通俗觀念認為埋葬失當，能夠危害死者來生的幸福（見：民三 12～13；書八 29 的注釋）。古代近東軍隊素有將戰敗敵人的屍首插在刑架上的作法，亞述人視之為心理戰術和恐怖手段（可見于其王宮壁畫上）。砍斷手腳大概是將他們的痛苦延續到來生的意思，但現時仍未有足夠有關此舉和背後想法的例證，使人有把握地解釋其理由。

四 1～12

伊施波設遭刺殺

四 3　比錄和基他音　學者一般認為比錄在基非拉以北，伯特利／艾城一帶，大概是今日的比雷或內比桑威珥。這是欺騙約書亞的基遍諸城之一（見：書九）。本節記載在當地居住的希未人逃到基他音（位置不明），便雅憫人顯然成為比錄的惟一居民。

四 4　米非波設所受的傷　聖經雖然沒有澄清細節，學者一般相信掃羅在基利波山之役陣亡之後，非利士人得以控制整個中部地區。若然，非利士人很可能會洗劫掃羅的首都基比亞。這樣就能解釋掃羅家急於逃難，以致米非波設受傷的理由。米非波設若是頸骨或脊椎受傷就會下身麻痹，但情況可能沒有這麼嚴重。腿骨或是腳踝骨折沒有得到適當的接合或治療，也能使他瘸腿。使用夾版的正骨術自古已有，但穿破性骨折則通常無可挽救。

四 5　午睡　在近東的半乾旱氣候中，日間最炎熱的時分（午飯之後）往往都是用作休息或午睡。

四 6　王宮中的麥子　穀倉在君王住所附近雖然不難引證，此處經文卻有一個極具說服力的抄本異文，描述一位女性守衛在收取麥子之後，倦極而睡。

四 12　肢解和曝屍　將刺客的屍首肢解不葬，對他們本人和家族來說，是最大的侮辱和羞恥。通俗觀念認為埋葬失當，能夠危害死者來生的幸福（見：民三 12～13；書八 29 的注釋）。古代近東軍隊素有將戰敗敵人的屍首插在刑架上的作法，亞述人視之為心理戰術和恐怖手段（可見于其王宮壁畫上）。砍斷手腳大概是將他們的痛苦延續到來生的意思，但現時仍未有足夠有關此舉和背後想法的例證，使人有把握地解釋其理由。

｛

五 1～25

大衛的勝利

五 1　骨肉　希伯來文慣用語「骨肉」的意思，與中文相同（英語則作「血肉」）。他們將血緣關係的肯定，視作政治聯盟的根據。參較：士師記九 2 的類似情況。

五 3　長老的角色　長老是以色列宗族的首領。在沒有君王或其他領導者的情況下，各支派必須倚靠眾長老的集體決策。這些人是鄉村文化中的執法者，並且在重要集會中充任百姓的代表。百姓在接受大衛的統治之前，首先尋求長老的認可。

五 3　與長老立約　猶大支派的首領在二章 4 節達成協定，全體支派亦同樣在此正式宣告大衛的王權。此舉可能包括書面的認可，與撒母耳記上十 25 中掃羅登基的文件相似。

五 3　膏立　大衛在二章 4 節已受猶大的首領膏立。膏立代表身分的轉變，象徵他們對他王權的肯定。有關膏抹習例的進一步討論，可參看：撒母耳記上十六 1 的注釋。

五 4～5　年代小注　學者一般相信大衛的在位期間是在主前十世紀開首的三分之一（主前 1010～970 年左右）。四十往往是約數，但第 5 節的分目卻顯示它可能是準確的實數。

五 6　耶路撒冷　這城的地點極具戰略性。它位於耶利哥一帶約但河渡口通往沿海大道的東西橫貫公路之側，又在從別是巴穿越山地通往伯珊最重要之南北大道之旁，更座落於猶大和便雅憫的邊界之上。山脊東西兩旁的深谷和基訓泉可靠的水源，使它成為易於防守，極具吸引力的地方。耶路撒冷最早是在主前第二千年紀初期埃及的碎陶咒詛文獻中提及，其君王名為雅基蘭穆（Yaqirammu）和沙伊箚努（Shayzanu）。第二次在史料中出現，則是耶路撒冷王阿布迪黑巴在亞馬拿文獻的六封書函中，向法老請求軍事援助。耶路撒冷是該區重鎮之一，在亞馬拿時代與示劍爭奪山地的控制權。耶路撒冷在征服時期被以色列軍擊敗，但其中居民未被驅逐，以色列人亦未能在此定居（士一 21）。這時代的耶路撒冷城在現代城牆的南面，只佔據了南北山脊十英畝左右的地方。全長約一千五百呎的山脊，頂部的寬度只有四百呎左右；其中居民不可能超過一千人。迦南人的耶路撒冷城建築在一個人工的平臺上面，由一系列的階丘支撐。考古學家在山脊的東北角上發現了一個「階梯石構」（Stepped Stone Structure），高度超過五十呎，可能就是建築第 7 節中耶布斯人衛樓（和合本：「保障」）的平臺。大衛把它擴充，用作第 11 節之宮殿的地基。圍繞這城的牆厚達十呎，首先建於八百年前。除此以外，考古學家在城中再沒有找到什麼大衛年間的文物。



華倫豎坑入口至通往水塔的隧道



耶路撒冷的階梯石構

五 6　耶布斯人　聖經最初提及耶布斯人時，將他們形容為迦南的後裔（創十 16）。他們大概不屬閃族，是赫人和胡利人的遠親，于主前第二千年紀早期來到本區，沿著便雅憫的南界在山地（書十五 8）和耶布斯城定居（書十五 63；撒下五 6）。大衛攻取耶路撒冷之後，耶布斯人若非受到同化，就是被奴役而至終失去其民族性（撒下五 6～9）。

五 6　瞎子、瘸子　有人提出這可能是個使用魔法的戰術。站崗在城牆上面，據稱能使進城的人變瞎、變瘸。但大部分學者都相信這句不過是誇口的譏笑而已：「即使是瞎子瘸子守城，你們也不能攻打進來！」

五 7　錫安　錫安一名的來源至今無法考證，然而在此（首次在聖經中出現）似乎是指耶布斯的衛城。這字後來成為大衛城的代表，在舊約大部分的預言和詩歌中，作為整個耶路撒冷城的別名。

五 8　水溝　超過一個世紀之久，很多解經家都認為大衛入城的途徑是華倫豎坑（Warren's Shaft）——一條在岩石中開鑿，供城中居民在基訓泉取水的隧道。但賴希（Reich）和舒克朗（Shukron）二人最近在隧道系統作出的考古研究，卻證明華倫豎坑從來沒有用作取水的隧道，並且在大衛年間並不與地下水道的系統相連。以下的注釋討論這詮釋所牽涉的各點。

基訓泉位於城東南面的汲淪溪穀。這泉每日噴水三至四次，每次四十分鐘左右，每日供水量是四萬五千方呎（足夠裝滿一個七十五呎見方，深八呎的水池）。

供水系統在戰略上的重要性。城被圍攻之時，其中居民能夠有可靠的水源，是極為重要的一點。但這城外郭建于山脊，水泉則在穀中。故此，古代的工程師煞費心機在床岩中開鑿隧道、豎坑，使城有水源供應。夏瑣、米吉多、基色、基遍等城，都有類似的供水隧道（見二 13 的注釋）。古代近東在岩石中開鑿之供水系統最早的一個，來自主前十三世紀的邁錫尼。

耶路撒冷的供水系統。城內入口處的下行通道有斜坡和石階，接著急往右轉進入水準的隧道，隧道末端一道陡斜的石階引入天然的岩洞。從入口到岩洞是一百三十呎。岩洞有一個急彎通往設有防禦工事的城樓，此樓有一大型水池收集基訓泉的水。

大衛滲透入城的方法。從外面進入水道的惟一方法，是借著從水泉引水到城樓之隧道分叉出來的水溝。這水溝縱貫全城，蓋以巨石，但不是隧道。學者至今依然不能就約押如何進城，提供明確的解釋。



從華倫豎坑中向上望

五 9　首都為王私產　「大衛城」稱號所反映的，可能是首都不但成為王室的居所，更成為在位君主及其承繼者私人物業的古代慣例。從主前十三世紀的杜庫提寧努他，到主前八世紀的撒珥根，亞述王都有將首都以自己為名的記錄。撒珥根買下了杜爾沙魯金（Dur-Sharrukin）一地，在其上興建京城（科薩巴德〔Khorsabad〕），和暗利為新都撒瑪利亞買地的作法相仿（王上十六 24）。這些屬於王室領地的城市通常是行政機關（主要由王的親戚組成）的所在，並且享有某些特權，如：豁免賦稅、徭役、兵役、牢獄，以及有最美麗、最豪華的建築工程。例如在巴比倫，尼普爾、西帕爾、博爾西帕（Borsippa）等城由於是宗教中心，也在享有這些特權（稱為 kidinnutu）的城市之列。政治首都如尼尼微、巴比倫等，也得到類似的地位。

五 9　米羅　大部分學者如今都接受新國際本的「支撐階丘」（和合本：「米羅」），就是考古學家稱為「階梯石構」（參看五 6 的注釋）的城防設施。它是用岩石和泥土造成，使城內的建築用地增多了二千方呎左右。

五 11　推羅　推羅是古代腓尼基人的主要海港之一，位於耶路撒冷北面約一百哩，地中海岸的一個小島之上（占地約 150 英畝）。這城和它在大陸的堡壘多次出現在古代的史料中。最早的是埃蘿拉文獻，此外，埃及的碎陶咒詛文獻、亞馬拿文獻、《凱雷特史詩》（烏加列）、《溫納蒙的故事》（埃及），而至希臘、羅馬的史料，都有提及。它除了在當時的航海商業中扮演極重要的角色之外，紡織和染色工業（見：民四 6 的注釋），以及香柏木出口，都是此地的經濟棟樑。

五 11　希蘭　按照猶太史家約瑟夫（主前一世紀）的紀年，學者一般認為推羅王希蘭一世（腓尼基語作阿希蘭〔Ahiram〕，亞述文獻作希隆穆〔Hirummu〕）是於主前九六九至九三六年在位。約瑟夫宣稱擁有廣泛的推羅歷史記錄，亦提供了很多希蘭年間的歷史資料。然而按這日期，大衛和希蘭卻沒有什麼重迭的時候，故此很是可疑；約瑟夫時代的推算方法可能有問題。現有的古代近東史料並無這位元希蘭的資料，但後來以他為名的希蘭二世卻十分有名。他的名字也很常見。大約在同一時代，鄰邦比布羅斯王阿希蘭的名字，也出現在其石棺之上。

五 11　香柏木　香柏樹的生長速度緩慢，樹齡可以高達三千年，高達一百二十呎。其木紋理細緻，氣味芳香，經久耐用，因此古代大部分廟宇和宮殿都以之為精選的木料。高樹脂含量防止黴菌的生長。利巴

嫩山脈西坡（海拔 5,000 呎以上）的利巴嫩森林，是這些樹木生長的少數幾處地方之一。主前第四千年紀以降，美索不達米亞和埃及已經進口這些木材。到了主前一〇〇〇年時，當地著名森林的樹木已經所餘無幾。這些罕有的木料亦因而日益珍貴。

五 11　大衛的宮殿　考古學家雖然未能發現大衛宮殿的任何遺跡，推羅王希蘭的協助顯示它應該有腓尼基的建築設計。當代的腓尼基設計，有一例證在敘利亞出土。這種設計亞喀得語稱之為「比特希蘭尼」（bit-hilani），所指的特色是建築物正面有顯著柱子的門廊。在以色列米吉多挖掘出的比特希蘭尼式宮殿，學者考證為所羅門的王宮。耶路撒冷大衛宮殿的外貌，大概與此最為相近。米吉多的宮殿大約是七十呎見方，裏面的一樓有幾個大型的廳堂，聽政廳、內院各一，和約十二個較小的房間，供居住或行政之用。建築物至少樓高二層，並且有一戍樓。



米吉多挖掘出的宮殿

五 13　君王以婚姻為政治策略　古代近東到處都以婚姻為外交工具。想要與這統治者結盟或受他保護的村鎮、城邦、部落、國家，都會將首領家族的女兒嫁給宗主或他兒子，來締結條約。這是藩屬效忠的表示，因為王朝的延續如今對他有了切身的關係。例如主前十八世紀的馬里王心利林，將幾個女兒嫁入鄰國的內宮，自己又娶了幾個外國女子，成功地鞏固勢力，使國土更加穩定。同樣，法老杜得模斯四世（主前 1425～1412 年）亦與美坦尼國王的女兒結婚，來表示友好關係，結束與這個幼發拉底河中游的王國之間的一連串戰爭。大衛登上以色列國位之前，亦結了好幾次婚，以鞏固自己的政治和經濟地位（見：撒上二十五 39～44 的注釋）。本節所述婚姻的目的大概是保證耶路撒冷大族的支持。

五 17　保障　本節所指的保障與撒母耳記上二十二 4，二十四 22 的，不是同一處地方，但可能是耶路撒冷的耶布斯衛樓。考古學家在現代耶路撒冷舊城城牆的南面，耶布斯古城的北端，發現了建築這衛樓的平臺，和一些衛樓城牆的遺跡。

五 18　利乏音穀　梭烈谷在伯示麥一帶的薩非拉地區的東面，在耶路撒冷周圍的山區分叉為幾個山隘。梭烈穀在一處地方轉向東北面的基遍，利乏音谷則朝東南偏東伯利恒和耶路撒冷之間的區域延伸。這谷與耶路撒冷通往伯利恒的南北大道接連，然後轉往東北進入耶路撒冷。這是非利士人切斷猶大支持大衛軍隊的戰略性地點。



利乏音穀

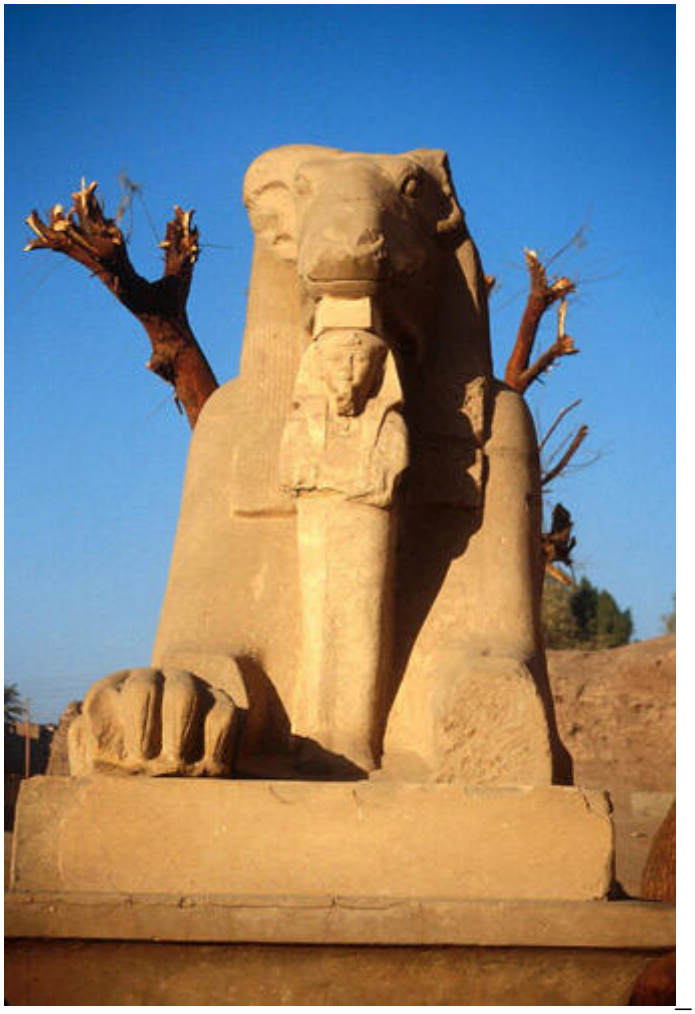
五 19　求問神諭　從撒母耳記上二十三章到全書結束，大衛一直是在祭司亞比亞他的引導下，用以弗得求問神。他在此所用的很可能也是這方法。求問神諭的過程，是向神明提出是／非問題，然後利用非是即否的機制求取答案。出埃及記描述的標準程式，是使用烏陵和土明（存放在以弗得的袋子）。

五 20　巴力毘拉心　學者相信這名字中的「巴力」（作為神明的稱號），表示這是聖地。其名字可能源自猶大的兒子法勒斯，大衛一脈的祖先。部分學者認為此地是伯利恒西北約兩哩，基羅和貝特賈拉（Beit Jala）之間的山脊。

五 21　撇棄偶像　古代近東幾乎所有的軍隊，都有祭司、占卜者（可見于馬里文獻）、先知（王下三），與手提的聖物（亞述王撒縵以色三世的年表〔主前 858～824 年〕）同行。這樣神明才可以在戰場上被人求問，或被召喚來領導軍隊得勝。神聖戰士的主題描述己方的神祇與敵方的神祇作戰，把他擊敗。他們通常會進行祈禱、觀兆，以求肯定神明的臨在。只有在最危急的情況下偶像才會被丟棄。古代有好幾個神像被奪為戰利品的例證。請參看：撒母耳記上五 2 的注釋。

五 24　桑樹梢上有腳步的聲音　如果所指的是香脂樹（NIV；和合本：「桑樹」），這些樹就是名叫乳香篤耨樹（mastic terebinth）的灌木叢，在山地十分常見。這翻譯雖然有很多疑點，其他的看法亦無可取之處。但本節提到某種樹木，卻是眾所公認的。有人提出大衛是在樹木中尋求神諭，觀察樹木，視之為神的帶領。但這是否正常求問神諭的程式，卻難以證實。

五 24　神聖前鋒　在神聖戰士的主題中，神明會率先進入戰場克服敵軍；這是古代近東普遍的看法。在赫人記錄中，哈圖西利斯三世宣稱女神伊施他爾在他前頭出去。在埃及，則宣稱亞孟—銳神在杜得模斯三世的軍隊前頭出去。神明使敵軍滿心恐怖，陣腳大亂，有時還會帶來雷轟（見：撒上七 10 的注釋）、地震（見：撒上十四 15 的注釋）。



埃及神殿中的亞孟——銳與獅子的石像

五 25　從基遍到基色　利乏音穀（按照第 22 節，這是非利士人安營之處）是在耶路撒冷西南面。基遍到基色的走廊地帶是在亞雅侖穀內，即耶路撒冷西北。第 23 節顯示大衛調兵到非利士人西面，截斷他們的退路。這樣做會將非利士人趕往耶路撒冷（約 2 哩）。他們會在西面經過該城，然後在城北朝西北方轉向基遍（6 哩）。非利士人在這地區可能還有防營，他們也有可能不過是前往下一條可以下到平原的通道。由於經文提到基色，他們可能是朝西北離開基遍，經伯和侖山隘（約在 3 哩外；見：書十 10 的注釋）下入亞雅侖穀（5 哩），基色則在七哩外。換言之，大衛將非利士人完全逐出山地。

六 1～23

約櫃安置在耶路撒冷

六 1　挑選的人三萬　大衛的常備軍如今共有三十個部隊（見：書八 3 的注譯）。約櫃的重要性和軍事上的價值，從護送軍隊的大小就可見一斑。以遊行方式展示軍威，從古到今都很普遍。主前七世紀瑪爾杜克的神像從亞述城歸回巴比倫城時，亦有亞述軍隊偕同。

六 2　巴拉　按照歷代志上十三 6，巴拉是基列耶琳的別名。約櫃自非利士地歸回之後，一直存放在基列耶琳。按照大部分學者的（初步）考證，其遺址是耶路撒冷西北偏西九哩的阿篩爾遺址。

六 2　坐在二基路伯上　約櫃是個木箱，開口在上方；按照一肘等於十八吋的準則計算，這櫃長約三至四呎，寬和高都是二又四分一呎左右。它內外都鋪上了最純淨的金箔，旁邊安裝了四個（也是包金的）環子，可以穿上以金為外殼的杠。杠是用來扛抬約櫃的，保證除了大祭司以外，沒有人觸摸約櫃。封閉約櫃、裏面保存法版的金蓋子，以兩個有翼基路伯為裝飾。約櫃的主要功用是儲藏石版，以及作為神寶座的「腳凳」，為神和以色列人之間，提供實質的聯繫。埃及人在慶典時把神像放在輕便的小艇中遊行。

按照當代的繪畫，這些小艇是大小與約櫃相仿的箱子，用杠搬運，並於其上或兩旁飾以充任守衛的活物。聖經的描述加上考古學家的發現（包括一些精緻的象牙製品，分別來自美索不達米亞的甯魯德、敘利亞的阿斯蘭塔什、以色列的撒瑪利亞），顯示基路伯是複合性的活物（兼具幾種生物的特色，如埃及的獅身人面獸），往往具有翅膀和四足動物的身體。基路伯經常在古代藝術中出現，往往位於神明或君王寶座的左右。基路伯護衛寶座，櫃為腳凳，以及舊約中耶和華坐在基路伯之上為王的描述，都支持約櫃代表眼不能見之耶和華寶座的概念。空置的寶座在古代世界廣為應用，其作用是在神明或君主來到時，供他們使用。

六 3　新車　使用新車能夠保證此車往昔的應用，沒有使之在禮儀上不潔的可能（如曾經用來裝載糞肥或死畜等）。然而聖經對約櫃運輸的指示，向來都是祭司用杠扛抬，不是用車。用車子搬運約櫃的先例，是非利士人所立的（撒上六 7）。



迦百農會堂中有約櫃在輪子上的裝飾



重建載運約櫃的拉車

六 5　崇拜音樂　這些全部都是當代典型的樂器，早達主前第三千年紀，已經出現在古代近東的文獻、浮雕、繪畫之中。至於本節之中哪個當譯作「瑟」，哪個當譯作「琴」，學者仍然未有定論。和合本譯作「瑟」的，是個十弦的樂器，學者相信「琴」則弦數較少。兩種樂器都是手提的，框用木制。按照古代的浮雕，本節的「鼓」是圓框蒙皮的手鼓，不如現代的鈴鼓般，會叮噹作響。第四樣樂器最難翻譯（和合本：「鈸」，NIV：「叉鈴」），因為全本聖經只在這裏出現。大部分學者認為它是搖鈴或博浪鼓一類的樂器。最後一樣（和合本：「鑼」，NIV：「鈸」）是用青銅製造的敲擊樂器，惟一未能確定之處是其大小。

六 6　拿艮的禾場　這禾場位置不明，經文表示它在俄別以東家附近。俄別以東的住處離耶路撒冷不遠，但無法更準確地肯定其地點。

六 7　烏撒的錯誤　處理約櫃必須尊重謹慎從事，因它具有危險的本質（和電流一樣）。本節譯作「錯誤」（NIV：「不敬」）的字眼，全本舊約只在此出現，但其字根在同源語言中，卻有「侮蔑」（亞喀得語）、「輕率」（亞蘭語）的意思。

六 10　俄別以東家　俄別以東一名，是「以東之僕」的意思（以東大概是神祇的名稱；參較俄巴底亞＝俄別——雅，即「雅（巍）之僕」）。他又稱為迦特人。大衛的近衛是由一群迦特軍人（雇傭兵？）組成（見十五 18），這人可能是其中之一。學者一般相信他家是在耶路撒冷附近，但卻沒有證據。

六 13　六步獻祭一次　亞述王亞述巴尼帕將瑪爾杜克的神像歸還到巴比倫時（主前七世紀），沿途每隔兩哩便獻上肥牛一次（亞述城到巴比倫之間約有 250 哩）。大衛半哩路所獻的祭，數目就與亞述巴尼帕的相同了。經文並無說明祭壇是什麼，遊行的時間有多長。譯作「牛」的字眼是個統稱，公牛母牛都包括在內。摩西五經的禮儀指令之中，並沒有「肥牛犢」的類別（和合本：「肥羊」）。一般假定這時牲畜受特別的喂飼嬌養，好使其肉嫩滑。經文沒有說明這是何種祭禮。

六 14　細麻布的以弗得　以弗得雖然是祭司服裝，大衛卻不一定是扮演祭司角色主持其事。他可能是以懇求者的身分來到主前，和一般崇拜者一樣，而不是以祭司的身分「獻祭」（見下文第 17 節的注釋）。

六 14　古時之舞蹈　古代跳舞的證據大部分都和祭儀有關，但美索不達米亞和埃及的史料，卻經常描繪為提供娛樂而跳舞的人。節期時的舞蹈大概與現代的土風舞相同，一組人以互相配合的舞步演出。其他時間的舞蹈則比較接近芭蕾舞，演出戲劇或其中一幕。單獨演出的，有包括旋轉、蹲伏、踴躍、蹦跳等

的舞蹈，亦有類似現代體操的特技舞步。舞者有時穿著極少的衣物，有時甚至裸體。在祭儀中除了專業跳舞的人外，參與的公務人員（祭司或政府官員）有時亦會跳舞。某個赫人儀式指明王后亦須參與。但現有史籍卻沒有君王跳舞的例證。

六 14～21　大衛的行動　第 14、16 節中譯作「跳舞」的動詞只在本段出現。在同源的烏加列語中，其用法反映手指的動作，表示他所做的是彈指、揮動手指等。第 16 節譯作「踴躍」的動詞除了只在本節出現外，尚以稍微不同的形式，在創世記四十九 24 中形容手臂的敏捷。在歷代志上十五 29 的對應經文中譯作「跳舞」的是另一個動詞，這字只在另外兩處地方形容人的動作（一次在約伯記二十一 11 與唱歌歡樂對應，另一次在傳道書三 4 與哀慟相對）。廣而言之，這字所表達的，是搖擺、顫抖、振動的意思。大衛所做的可能與跳舞無關，而是搖動手臂，或彈指、揮動手指等動作。

六 15　吹角　本段所指的號角是公綿羊的角。羊角能夠吹奏好幾個不同的音調，但卻不能奏出旋律。因此它的主要用途是在崇拜或戰事中傳送信號。這樂器獨特的外形，是把羊角在熱水中浸軟，把它扭曲壓扁造成的。

六 17　為約櫃搭帳幕　經文並沒有將這帳幕形容為會幕或聖幕，這兩個是西乃山所制定之聖所的專有名稱。迦南的宗教文獻亦提過作為神明居所的帳幕。考古學家在亭拿找到主前十二世紀一個米甸廟帳的遺跡，這帳棚也是幕幔掛在柱子上的形式。設計相仿的活動建築（幔子懸于鑲金的柱子或橫樑之上），早在主前第三千年紀中葉已經在埃及使用，聖用俗用的都有。

六 17　燔祭和平安祭　燔祭通常與祈求有關，要完全燒在壇上（見：利一 3～4 的注釋）。平安祭是團體性的筵席的基礎，典型用於條約和盟約的確立典禮。進一步資料，可參看：撒母耳記上十 8；出埃及記二十四 5；利未記三 1～5 節的注釋。平安祭也在登基典禮（撒上十一）和聖殿奉獻典禮中出現。約櫃的安置儀式可能還與登基慶典同時舉行。參看下一個注釋。

六 17　登基慶典　杜庫提寧努他一世（主前十二世紀）年間的亞述文獻，形容君王在登基節期時脫去王袍，在神明面前謙卑祈禱，然後重新登基，接受祝福。接著是列隊向寶座遊行，以接受大臣所獻的效忠禮物作結。大衛的慶典與之相似是顯而易見的。本段所慶祝的是耶和華的登基。大衛脫下王袍，以普通祈求者的身分，領隊向覲見室（帳幕）遊行，接著獻上祈求和效忠的祭。根據第 21 節，更可以推斷這典禮同時重新認可大衛被立為王。亞述文獻又保存了幾個建立王城的記錄（亞述納瑟帕、撒珥根、西拿基立、以撒哈頓）。這些記錄描述神像搬運入城，同時舉行獻祭和宴會（又有音樂），將大量飲食分派給百姓。

六 18　給百姓祝福　初民相信祝福自有能力，使之能以成就（咒詛亦然）。祝福通常是在人參加過儀式，離開神殿時由祭司給予的。一句古代近東召請神明賜下看顧和平安的慣用語句，經常出現在烏加列和亞喀得的問安中。此外，西乃半島北部的孔蒂拉特阿吉魯，又發現了一個主前九世紀的大型罐子，上面用希伯來文字漆上了「願耶和華賜福給你，保護你」的話。

六 19　給百姓的禮物　這裏所說的餅，是烘制時打過孔的辮狀環形麵包。「棗餅」（和合本：「肉」）是傳統的翻譯；這字只在本段出現，意思不明。譯作「葡萄餅」的美食可以是用任何乾果製成。何西阿書三 1 指明用的是葡萄乾，但本節並沒有提供這一類資料。它應該是整個壓成方塊或球狀的乾果。

六 20　米甲不滿之處　經文在第 16 節說米甲看見大衛所做的事（見六 14～21 的注釋）就輕視他，但要等到本節才解釋得罪了她的是什麼。米甲不滿之處不在有損威嚴的舉止，而在大衛的衣著。上文已經提出兩個理由，解釋大衛為何脫下王袍，穿上細麻布的以弗得之簡單服飾。若在遊行時參加跳舞（見上文六 14 的注釋），他的衣著更可能與其他舞者相同——往往是極少的衣物。此外，這慶典若是類似登基節期（見上文六 17 的注釋），則君王的習例是要扮演一般祈求者的角色。由於米甲將他比作「輕賤人」，前者可能才是她的意思。

{

七 1～29

賜給大衛的約和王朝

七 1、11　安靖　本節表示神將不受仇敵干擾的安息賜給大衛，貫徹全本舊約，主都提到要將安息賜給百姓。在大衛有意建殿的背景中，這一點尤其重要。因為在古代近東廟宇是給神明安息的。有些廟宇的名字，甚至暗示這是該廟宇的主要功能，相信神明的安息能夠導致其地上百姓的安息。反之，聖經很少提到神的安息，除了安息日外，神的安息從不是人安息的先決條件。

七 2～3　先知為顧問　撒母耳時代之前，先知借著其職分作為政治上的領導者。王權制定之後，先知的角色轉為顧問。先知不再以神資訊領受者的身分帶領百姓，而是向君王提供引導；君王保有接受或摒棄這資訊的自由。進一步資料，可參看：申命記十八 14～22 注釋。

七 2　香柏木房屋和帳幕的分別　古代近東得勝的君王經常會為守護神明興建廟宇，以表示謝意。例子從主前第三千年紀中期的蘇美人，到亞述、巴比倫，甚至波斯時代都有。他們預期廟宇（神祇的居所）能夠將神明的護佑帶給君王及其領土。永久性華廈（香柏木）的用意，是保證主的臨在和恩寵。烏加列文獻相信父神伊勒居住在一個帳幕神廟之內（很多迦南神祇都是如此）。反之，巴力則為自己建造美輪美奐的宮殿。

七 5　神明批准建造　古代興建廟宇之前，獲得神明核准是十分重要的一步。君王如果沒有得到有關地點、方位、大小、材料的指示，所能預期的只有失敗。在新巴比倫時代，拿波尼度曾經提及一位君王未得神明同意便自行動工，結果廟宇倒塌。納蘭辛在蘇美之《亞喀得的咒詛》（Curse of Akkad）中，尋求一個容許他興建廟宇的兆頭。他雖未得兆頭，卻擅自動土。他這行動後來被指控為導致亞喀得王朝衰亡的理由。

七 8～11　神明作為君王的保薦者　古代近東的君王很多都自稱有國神的保薦。赫人和美索不達米亞的典籍特別清楚。他們確認是神明使君王得位，賜他土地，立他王權，也靠這神祇護佑君王，賜他勝過仇敵，堅立他的王朝，從而決定君王的運氣。

七 13　兒子建殿　現存的碑文有一個記載新巴比倫帝國的著名太后阿達德古皮（Adad-Guppi；主前六世紀），報稱辛神在夢中告訴她說，她兒子會在哈爾蘭為他興建廟宇。此事和大衛的分別，在於這是重建日久失修的神殿而已。

七 14　神王之間的父子關係　埃及的王權尤其注重這一點，因為他們視法老的王權來自神界。具體一點來說，法老被視作太陽神銳的兒子。在烏加列文學中，庫布林（Khubur）王凱雷特被稱為迦南主神伊勒的兒子。亞蘭君王甚至以之為王號（便哈達的意思是哈達之子）。美索不達米亞自主前第三千年紀中葉以降，君王如古德、漢摩拉比、杜庫提寧努他、亞述巴尼帕等人，皆以神明血統為君王的特權。

七 14～15　管教仍有保證　在主前第二千年紀的一個赫人條約中，赫人君王哈圖西利斯三世向藩屬塔亨塔薩的烏珥米特舒普（Ulmi-Teshup），保證他兒子和孫兒都會繼承他的土地。文獻繼續說烏珥米特舒普的後代即使犯錯受罰（甚至被判死刑），烏珥米特舒普只要仍有男丁，便永不會喪失其土地。

七 15　立約的愛　赫人、亞喀得、烏加列、亞蘭的例證，全部顯示宗主向藩屬所表達的正面態度，是慈愛、友善、恩惠；藩屬則當以順服和效忠回報。亞馬拿書函（都是迦南藩王向埃及霸主所寫的信）用「愛」字來形容友好忠誠的國際關係。藩屬用這字來表示忠於彼此間盟約條款的誠意。這用法在聖經中的明顯案例，可見于列王紀上五 1。美索不達米亞文獻勸人愛某位神祇的例子十分罕見，但總而言之，古代近東的神明不求崇拜者的愛，也不與他們建立盟約關係。

七 18～29　有關大衛祈禱的觀察　亞述巴尼帕一世（比大衛早一代的亞述王）在一個向女神伊施他爾作出的祈禱中，為她的保薦致謝。他所感謝的恩寵包括了從微賤之處提拔他，任命他為百姓的牧者，給他大名，容許他為百姓伸張正義。拿單向大衛指出，神對他所施的也是這些恩惠（8～11 節）。

七 22　一神信仰　本節「除你以外再無神」一語，比往昔一切的話更進一步。初民雖然屢有頌揚神祇到幾乎排他的地步，與古以色列的一神理想相比依然有天壤之別（見：出二十 3；申六 4 的注釋）。

八 1～18

大衛的國

八 1　京城的權柄　新國際本以之為地名，音譯作默特阿瑪（Metheg Ammah）。很多人都懷疑這不是地名，並且提出不少很有創意的解釋。它若是地名的話，位置至今未明。

八 2～3　選擇性、比例性的處死　本段所形容選擇處死的方法，無論是在聖經還是在現有的古代近東記錄，都沒有對應的案例。

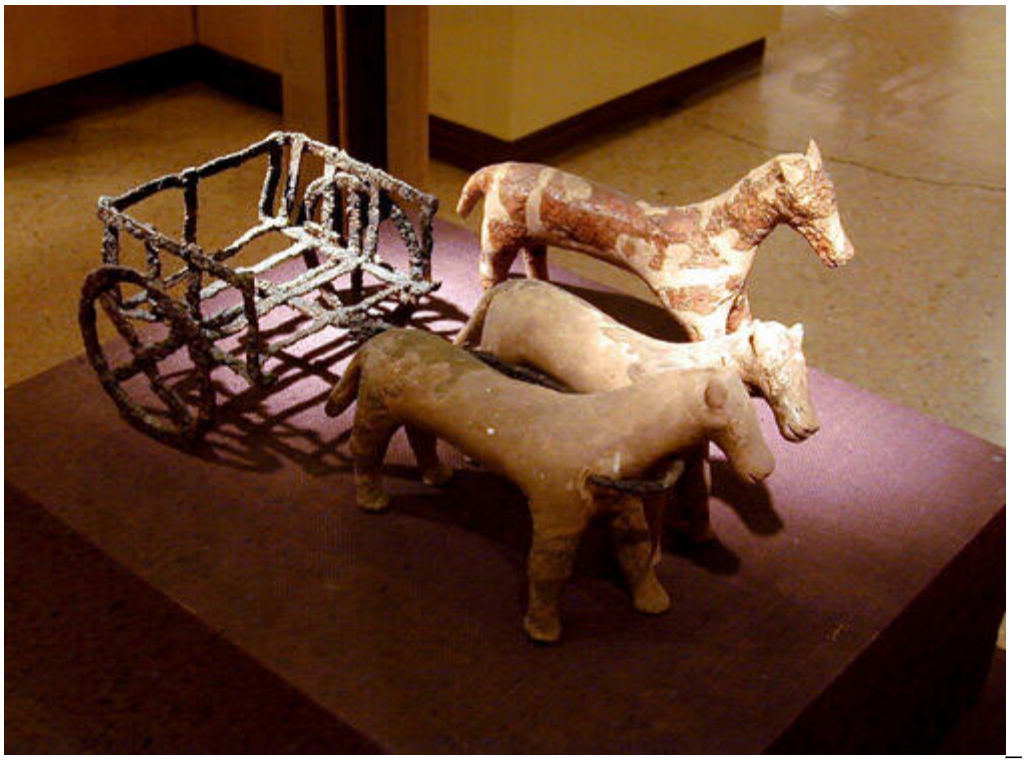
八 2　進貢　一個國家或政治實體若征服他國，或是延伸霸權於其事務之上，所導致的結果是臣服的國家需要繳納貢物。貢品可以是貴金屬（照重量計算，或作為飾物或器皿）、農產（收成中可觀的一部分），或人力。這種經濟外流當然不受歡迎，所以往往成為叛亂或戰爭的理由。有關這習例的經外史料十分廣泛。例如亞述君王的年表，通常都列出了所收貢品的總目：撒縵以色三世（主前 859～824 年）的黑色棱柱碑文，記載了耶戶進貢給亞述的銀、金、鉛、硬木；提革拉毘列色三世（主前 744～727 年）則從大馬色、撒瑪利亞、推羅等地的藩屬，收到了象皮、象牙、細麻衣服之類的奢侈品。

八 3　哈大底謝　哈大底謝被形容為利合的兒子，可能表示他和重鎮伯利合有關（見十 6）。與大衛同時代的亞述王亞述拉比二世（Ashurrabi II）報稱亞蘭方面形勢極為動盪，亞蘭王試圖向亞述擴張領土。他沒有提及這個亞蘭王的名字，但此人最有可能就是哈大底謝。這名字並不新奇，因為主前九世紀時對抗亞述的亞蘭王，也是這個名字（亞述文獻稱之為阿達德伊德里〔Adad-Idri〕）。

八 3　瑣巴　這個舉足輕重的亞蘭王國是在前利巴嫩山脈一帶，貝卡穀北部（奧朗底河南部），往東延伸到荷姆斯（Homs）平原。主前八至七世紀的新亞述記錄曾提及此地。

八 3　大河　本節所指的地區，最有可能是幼發拉底河（和合本：「伯拉大河」）鄰近艾瑪爾的彎曲之處。按照歷代志上十八章，這場戰事發生在奧朗底河畔的哈馬。和合本「國權」一詞希伯來原文作「手」，這字在其他地方又可以是指大衛在此豎立的石柱或紀念碑，上面刻有王室碑文（撒上十五 12；撒下十八 18）。第 13 節描述大衛造了一「名」（和合本：「得了大名」），這是希伯來文中紀念碑的別稱。埃及法老杜得模斯三世（主前十五世紀）曾經誇耀他們在幼發拉底河所豎立的石柱。

八 4　戰車　敘利亞這時代的戰車設計，與主前九世紀亞述浮雕之中描繪的相同。這些戰車以雙馬負軛拖拉，旁邊另有一至二隻套了轡具的馬。載客的小平臺安裝在後軸之上，車輪木制有輻。乘車者一人負責駕駛，一人則配有弓箭槍矛。二人站于車上，護欄只高及大腿中部。



主前六世紀的鐵車模型

八 4　砍斷馬的蹄筋　馬不能像今日一樣可以用鎗予以人道毀滅。以色列人用不著馬，也無從照顧牠們。他們當然不願敵方繼續使用這些馬匹。砍斷蹄筋是在跗關節處切斷後跗腱（相等於人類腳跟的跟腱）。

八 5　大馬色的亞蘭人　亞蘭人於主前十一世紀入侵黎凡特（Levant，即地中海東部沿岸諸國及島嶼）。按照楔形文字之文學中其他的案例，亞蘭一名可能原本是這個地區的名字（參舊巴比倫時代之西帕爾安南坦），後來才用來形容當地的居民。現有的證據顯示在主前第二千年紀整段時期之內，亞蘭人都是在幼發拉底河上游一帶居往，首先是以村民和遊牧民族的身分，後來成為政治聯盟的國家。本段經文沒有提及大馬色王，顯示大馬色這時仍未成為本區強權。

八 5　大馬色　大馬色建於綠洲之上，綠洲水源來自巴拉達河（Barada River），前利巴嫩山脈山麓在其西面，敘利亞沙漠在其東面伸展。它首先出現於主前十五世紀杜得模斯三世的地名總目之中，亞馬拿文獻亦有提及它的名字，但不是重要角色。這城要等到主前九至八世紀與亞述發生衝突時，才嶄露頭角。此地不斷有人居住，因此沒有什麼挖掘的機會，當然也不能為聖經時代提供啟發性的資料。

八 7　金「盾牌」　這個希伯來字眼的意思久已湮沒，現代學者相信這是借自亞蘭文的術語，意指弓匣。禮儀用的弓匣亦在後期波斯浮雕中出現。

八 8　比他和比羅他　亞馬拿文獻中提到荷姆斯南面有一個名叫圖比庫（Tubiku）的城市，可能就是本節的提巴（NIV；和合本：「比他」，參：代上十八 8）。埃及的行程表中亦有提及此地。比羅他是貝卡谷中，巴力伯克（Baalbek）南面的貝雷坦（Bereitan）。歷代志上十八 8 的名單提到均（又名庫努〔Kunu〕），這是巴力伯克的古名（大馬色以北差不多五十哩）。

八 9　哈馬王陀以　哈馬王陀以控制瑣巴以北的地區，瑣巴王國的影響受以色列所抑制，顯然令他十分高興。哈馬（Hamath）除了是奧朗底河畔一個城市（現稱哈瑪〔Hama〕，約在大馬士革以北 130 哩）的名稱以外，在新亞述記錄中還是國名。陀以只有在聖經中出現，但這名字在胡利語中頗為常見，顯出哈馬這時仍未成為亞蘭城邦之一。

八 10～11　將貴重金屬分別為聖獻給主　分別為聖獻給耶和華的意思，是捐獻給殿庫，使之成為受祭司經管，不入王庫的產業。禮儀用的兵器、祭儀用的法器等特選器皿當會得到保存，大部分較小的器皿則會融為金塊。

八 12　大衛的控制範圍　大衛王國包括外約但，至少南達亞嫩河。以東領土主要集中在死海西南的地區。大衛以這地區的兩條主要商道為攻打對象。

八 13　鹽穀　別是巴和死海中間的米珥幹河是一個可能的地點，但支持這一點的不過是這地的名稱而已。

八 14　設立防營　在藩屬和所攻取的地方設立防營，容許宗主國擴張補給路線，監視活動，維持控制。防營有糧食和兵器的儲備，駐軍足能平亂，以及應付一切違犯條約的行為。他們亦同樣可以收取貢物，控制行商的活動。

八 16～18　行政官員和組織　排名當先的是約押，反映軍隊統帥在政府中處於一人之下，萬人之上的地位。這是黎凡特的慣例。史官負責管理政府的檔案和檔，可以視作傳令官，甚至今日的新聞秘書。任何人晉見王都須先得他的批准，且兼任司禮官。書記掌理外交公文，在某些方面可與今日的國務卿（外交部長）相比。有人提出這是仿效埃及政府的模式，但仿效物件是迦南政府，也是有根據的說法。

八 17　大祭司二人　亞比亞他來自以利一系，以利是從這時代開始就擔任大祭司（見：撒上一 3 的注釋）。聖經後來指出撒督是亞倫長子以利亞撒的後代（代上六 8）。權力轉移在士師時代如何發生並無數據。撒督一脈素來在猶大保有大祭司的權益亦非沒有可能，但這不過是臆測而已。祭司互相競爭在古代近東並不罕見，但通常牽涉不同神祇的祭司。

八 18　基利提人和比利提人　這些人不是正規軍人，而是以家臣身分服務大衛的雇傭兵。基利提人按考證是來自克里特島的移民。非利士人據信也是來自愛琴海這個區域，與他們有密切關係。比利提人只在這一類經文中出現，與基利提人有關。

八 18　眾子作「領袖」　希伯來文作「祭司」，但問題並沒有表面看來嚴重。利未人雖然蒙派專職負責

聖所的一切事務（見：利十 10；民十八 1～7 的注釋），卻沒有經文禁止非利未人擔任其他的祭司事工。（見：出二十八 1 注釋）。然而隨著時代的進展，與聖所無關的祭司職務漸遭淘汰（見：王下二十三 8）。後西乃時代的經文顯示在家庭中有執行祭司事務的跡象（士六 24～26，十三 19；撒上二十 29），並且在古代近東的文化背景中，長子通常有責任執行祭拜祖先的責任（見：民三 1 的注釋）。掃羅曾經因為參與祭司職務受責，但理由可能不過是違犯規定他和撒母耳各有所司的國法（撒上十 25）而已（見：撒上十三 8～13 的注釋）。大衛的祭司權利可能與在耶路撒冷的傳統角色有關。詩篇一一〇4 等經文，反映了這種王族祭司傳統的存在。大衛在安置約櫃儀式的參與，可能亦與此有關（上文六 14）。

｛

九 1～13

大衛照顧米非波設

九 3　兩腿皆瘸　有關米非波設和他瘸腿的討論，可參看：撒母耳記下四 4 的注釋。

九 4　羅底巴　這是外約但雅穆克河北面的一個地區。這地的人起初與掃羅同盟，大衛後來使之變為屬國。

有鐵器時代一期和二期的定居痕跡的多伯爾遺址（Tell Dober），可能是控制全區的城市。它位於戈蘭的南端，雅穆克河以北之處。

九 7　大衛此舉非比尋常之處　米非波設大有理由懼怕大衛。新王得勢時剷除所有王位的競爭對手，在美索不達米亞文獻中有極廣泛的先例（參較：王上十五 29，巴沙謀殺耶羅波安的全家）。這一類的整肅行動，後來更成為對政敵或背叛先王之人作出報復的機會。例如亞述巴尼帕登上亞述寶座後最初幾個法令之一，是肢解、處死敵對他祖父的人，把他們的屍體用來喂狗。然而大衛卻將掃羅王室僅存的男丁米非波設，視作掃羅產業的合法繼承人。除此慨慷作為以外，大衛同時更下令與己同席。這是對米非波設表示尊重，但亦有人指出這是對他保持監視，使他不能謀反。

九 7　與王同席　政治犯甚少囚於監牢。對在位者來說，把他們軟禁在王宮或京城，讓他們享受「與王同席」之樂，同時密切監視其活動，是更有效的作法。巴比倫和亞述時代的配給記錄證明了王「貴賓」所得的供應，包括了糧食、衣服、油。在波斯宮室居住的，包括了因政治因素被扣留的人和「盟友」，以保證賦稅和兵源供應不絕。換言之，米非波設和多年以後的約雅斤（王下二十五 27～30）一樣，得以享受王宮的厚賜，但卻沒有真正的自由。

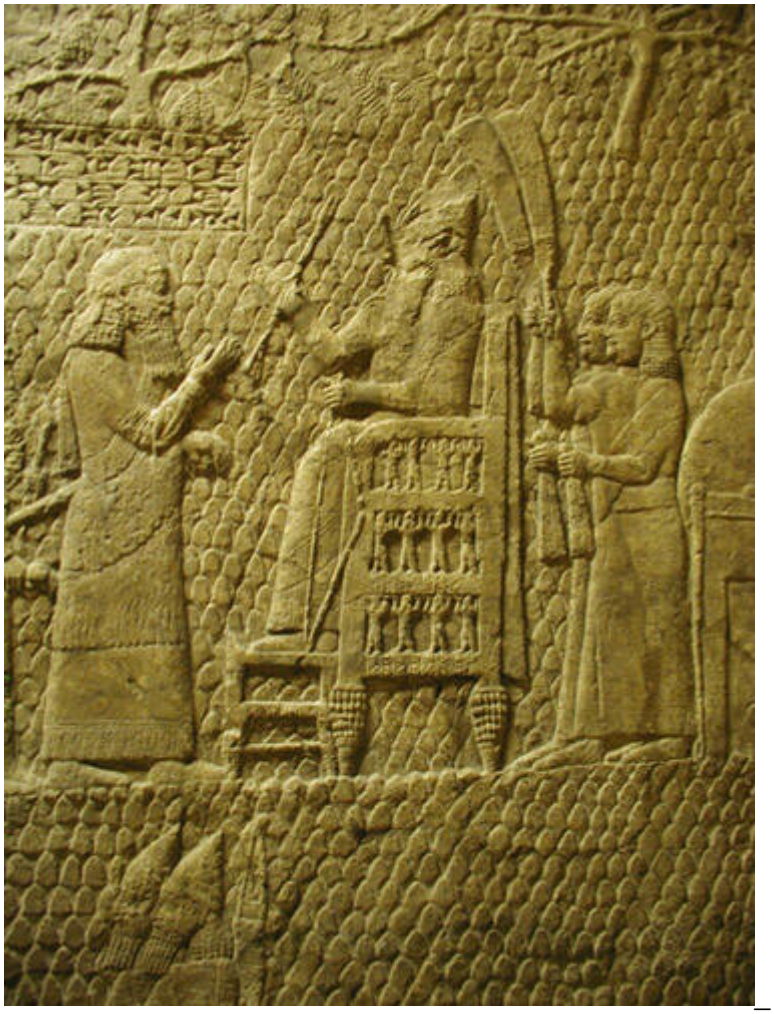
｛

十 1～19

與亞捫人的戰事

十 2　大衛對待哈嫩的原意　大衛流亡之時不但有作非利士雇傭兵的時候，更求助於掃羅的敵人亞捫王拿轄。互不侵犯和彼此支援的協定，對大衛拿轄二人都有益處。現存的古代近東條約，大部分都是強國向藩屬索要貢物和其他責任的宗主條約（見以撒哈頓的藩屬條約）。有些條約，如主前十三世紀結束埃及和赫人之間戰爭者，則以「兄弟」形容雙方君主（蘭塞二世和哈圖西利斯三世）間的平等地位。由於條約被視為「永遠」之約，大衛派遣代表與哈嫩更新約定的內容，並沒有反常之處。使臣所遭遇的敵對反應，顯示亞捫人恐怕大衛要將平等協議轉為宗主條約。

十 3　哈嫩給大衛臣子的待遇　大衛使者的鬍鬚被剃去一半（這是象徵性的去勢，延伸將大衛亦包括在內），並且衣服的下半截在大腿部位被割斷，使他們好像奴隸或俘虜一般赤身露體（見：賽二十 4）。這些人是使節，理當受到尊重，並且更持有外交豁免權。這種看來像是「惡作劇」的行徑，其實是直接挑戰大衛的勢力和權柄，導致兩國之間的戰火。其代表受「強姦」或象徵式去勢的作為，大衛斷不能視若無睹，不予報復。按照亞述的王室年表（撒珥根二世、西拿基立和亞述巴尼帕），違犯起誓所立的協議，以及武力挑戰亞述的權柄，都是宣戰的正當理由。年表記載的事件雖然不及本段生動，仍然列出了政治上算為挑戰的作為。



拉吉浮雕上的西拿基立

十 5　等鬍鬚長起　鬍鬚是男子性能力的象徵（參較馬里書函中，亞述王桑希阿達德譏笑兒子雅斯馬阿杜〔Yasmah-Addu〕說：「你不是男人——沒有鬍鬚嗎？」）哈嫩此舉所傳達的實質資訊，是以色列會失去能力，陷於哀悼，衣服撕裂，鬚髮剃除（見：賽十五 2）。這些使節作為大衛的代表，所受的對待令他們極為難堪。大衛自己亦覺受辱，故此，他不讓他們公開露面，直至「損害」看不出來為止。

十 6　聯盟　小邦小國經常會結盟合作，一起對付共同的敵人。覺得有需要增強實力來對付大衛的亞捫人，此時向亞蘭求助。二十分隊的士兵，分別來自敘利亞以色列交界的伯利合（位於胡列穀的但城遺址一帶；見：士十八 28），以及貝卡穀北部的瑣巴。杜得模斯三世時的埃及記錄曾經提及前者。有關以色列與亞蘭王哈大底謝的其他衝突，可參看：撒母耳記下八 3 的注釋。瑪迦也是位於伯利合東南，黑門山以南，約但河東。最後一個軍隊（十二分隊）則來自陀伯（基列地中加利利海東南面十二哩的陀伊貝）。聯軍名單所列的地名自北到南，涵蓋了奧朗底河而至亞捫領土的區域。

十 7～12　戰況　兩個不同的兵團（亞捫人防守自己的城門〔大概是拉巴〕，亞蘭人則在鄰近地區集結），逼使約押將軍隊一分為二，並且與同為司令的亞比篩商討應變計畫，以防以色列軍其中一隊潰敗（參較：代上十九 9～13 的記載）。他所採取的戰略，顯示敵軍的陣形出乎他意料之外，也沒有足夠的兵力兩面持續作戰。他兩面受敵，形勢雖然危殆，戰略卻似乎有效，至少造成了旗鼓相當的局面。這可能是他沒有乘勝追擊，反而退回耶路撒冷的理由。

十 16　希蘭　這個城市或地區的確實位置不明，但大概是在外約但北部，大馬色和哈馬之間（結四十七 16 的異文支持這一點）。哈大底謝從幼發拉底河對岸召來的軍隊，可以逼近到這個足以對大衛控制本區構成威脅的地方集結。差不多一千年以前，埃及的碎陶咒詛文獻曾經提及這個地方，但對於確定其位置並無幫助。

十 17　戰線　軍隊通常是取地勢之利和按己方武器方面的優勢而佈陣。經文顯示亞蘭將軍朔法有戰車，

又有步兵。步兵是由五十夫長率領，作密集隊形擺列，前排是拿盾的槍手，緊貼他們後面的是弓箭手和投石兵。雙方軍隊接戰時，使用板斧和匕首肉搏。戰車通常部署在兩翼，使之有靈活運作的餘地。

十 19　以色列的附庸國　戰場上的興衰導致政治聯盟上的改變，在古代近東並不罕見。隨著亞蘭的兵敗，很多本來向哈大底謝宣誓效忠的村鎮，都轉而支持大衛，向他進貢。以撒哈頓的藩屬條約和大部分亞述君王的戰事記錄，都可以找到這作法的對應例證。但不要以為大衛能夠完全而徹底地號令外約但的北部地方。戰場上一日得來的強制支持，只需稍露弱點，便會煙消雲散。

｛

十一 1～27

大衛與拔示巴

十一 1　列王出戰的時候　古代近東雖然極少宣戰，戰事必然在冬雨結束之時發生，卻是不難預料的事。春天有好幾個月的時間可用，因為到了收割季節，所有四肢健全的男丁都要到下田工作。亞述和巴比倫的年表很多都提到戰役在一月（尼散努〔Nisannu〕月）或二月（艾亞魯〔Aiaru〕月）開始（西曆三至五月）。

十一 1　王不出戰　君王由於國事或健康緣故，不能每次戰役都率軍出征。例如在列王紀下十八 17～35 中，亞述的西拿基立派遣一個名叫拉伯沙基的臣子圍攻耶路撒冷。大衛決定不偕軍出征，可能反映他對約押將才的信任，也可能表示有緊急的外交事務待理，又或有內政問題需要他的關注。

十一 1　拉巴　拉巴是古亞捫人的首都，其地點與現代約旦的安曼市相同，位於耶路撒冷東面四十哩，雅博河發源的澤爾卡（Zerqa）河北岸。由於此地不斷有人居住，考古挖掘十分有限。只有古老的衛城得到仔細研究，但只有少量大衛年間古城的遺跡（可能有一牆為他所建築）。



安曼衛城的防禦工事

十一 2　王宮的平頂　由於耶路撒冷黃昏時有清涼的微風，很多人都在此時外出進行社交活動，或安坐家中屋頂享受新鮮空氣。宮殿的建築設計最有可能與較普通的居屋相似，屋頂上有寬敞的大廳或睡房（撒上九 25）。

十一 2　沐浴　拔示巴沐浴大概是行經後的淨化禮（見：撒下十一 4）。這是按照利未記十五 19～24 的淨潔律法。她在屋頂沐浴的用意，不知是利用涼風吹幹身體，還是趁機吸引王的注意。

十一 3　拔示巴的家世　拔示巴的父親以連是大衛「三十勇士」幹部的成員之一（撒下二十三 34），因此是有勢力家族的首長。這位以連的父親亞希多弗，是大衛最尊重的顧問之一（撒下十五 12，十六 23）。這一點加上她丈夫赫人烏利亞也是「三十勇士」之一（撒下二十三 39），顯示大衛很清楚知道自己所見的是誰的家，亦與拔示巴相識（本節另一個譯法是大衛說：「她莫非是拔示巴？」）。

十一 4　月經纔得潔淨　上文提到拔示巴沐浴，是指她行經七日不潔之後的潔淨禮儀（見：利十五 19～24）。這一點證實她和大衛發生性行為之時，是最有可能受孕的時候（月經開始之後十至十四天），又證明烏利亞不可能是她孩子的父親。

十一 6～7　軍中有赫人　作為迦南地七大民族之一（申七 1），士師和王國時代的赫人大可被雇為傭兵，充任勞工，或與以色列人通婚。他們的祖先可能是安那托利亞帝國，或較近期之敘利亞北部新赫人邦國的移民。

十一 9～11　烏利亞的言行　約櫃隨軍（11 節）表示他們正在進行某種「聖戰」，軍隊需要遵守額外的規條（見：書五 4～8，開始征服戰爭之前的集體割禮，和申二十三 9～11；撒上二十一 5，營中士兵須守的淨化禮儀）。烏利亞若是利用大衛給他的機會與拔示巴行房，就可以有藉口說是他使她懷孕。然而烏利亞堅持在軍營留宿，以求保持自己在禮儀上的潔淨，卻逼使大衛採取更激烈的手段。

十一 14～15　死亡之信　由於烏利亞來見大衛是要給他戰況的第一手消息，大衛差他把急件和軍令的公文帶給約押並沒有反常之處。但要受害人親手傳遞自己的死刑執行令，卻是很多文化民間傳說共有的故事的情節（見《伊里亞德》：柏勒羅豐〔Bellerophon〕被人誣告，將自己的死刑執行令帶給裏底亞王）。但它只此一次在聖經中出現。

十一 15～16　烏利亞的部署　作為大衛「勇士」之一，烏利亞經常會身先士卒，並且戰鬥計畫中可能有戰略性的據點要他堅守（見：撒下二十三 8～39 對這些勇士的形容）。但這一次他是被人故意放在與亞捫人精銳部隊對敵，並且寡不敵眾的處境中。烏利亞被描繪為無可指摘的軍人，顯示他雖則無疑會對戰術存疑，仍能凜然遵令。

十一 16～24　戰術　雙方似乎都是採取佯攻和陷阱的戰術。圍城之時並沒有追擊的必要。烏利亞的任務可能是嘗試率兵攻破城牆。以色列軍的傷亡主要發生在守軍出城迎戰烏利亞的攻城部隊，誘使他們逼近城牆，進入城頭矢石射程之時。約押預期大衛會引述亞比米勒被殺之著名事蹟（士九 50～53），顯出以色列人若僅是中計進入被人夾擊的致命陷阱，就只是冒險失敗或犯上戰術上的錯誤而已。但此事亦能為烏利亞之死提供了可以講得通的解釋，並且大概也沒有導致以色列兵太多的傷亡。

十一 26～27　服喪期　標準的服喪時期是七日（創五十 10），只有偉人才配有更長的日期（摩西、亞倫皆為三十日；申三十四 8；民二十 29）。新寡婦人可以得到與其他玷污之淨化日期相同的時限，然後才需考慮改嫁（見：利十二 2，十五 19）。

｛

十二 1～13

拿單的責備

十二 2～4　比喻的用意　拿單母羊羔的比喻為控訴大衛與拔示巴的淫亂罪，從司法角度處理這事。作為百姓權益的頭號維護者（見：撒下十五 4；王上三 4～28），君王必須作出判決，彰顯其智慧。大衛雖然審判了「富戶」的行為，其智慧卻不足以看出他所審判的其實是自己。

十二 2～12　控訴的性質　拿單要求大衛作出判決的案件，驟看似乎與大衛的罪行無關，因為它沒有牽涉姦淫和謀殺。這案件所暴露的，是姦淫謀殺都不過是另一個更嚴重之罪行的結果而已。這罪行就是濫用權力。大衛受到神聖法庭（神透過先知說話）的正式起訴。罪名不獨是強奪他人的妻子，而是自以為可以予取予求，不滿神的賜與。此事證明君王不在法律之上，即使政府當局不加干預，仍會受到神的審判。

十二 5～6　該死／償還四倍　大衛義憤填膺，希望能夠將這個沒有憐憫心的犯人判處死刑。但律法在這

方面很清楚，償還四倍符合出埃及記二十二 1 關於偷羊的法例（漢摩拉比法典規定罰款是被竊牲口的十倍價錢）。

十二 8　主人的家、主人的妻　由於王族的婚姻是君王權力的反映，在國家名義上代表政治和經濟的聯盟，因此在王位交替時，新王有必要接管舊王的禁宮，使條約責任不致斷絕。大衛在伊施波設死後（撒下四 5～7）繼位之時，理當把掃羅一家置於保護之下，其禁宮亦不例外。故此，撒母耳記上二十五 43 順帶提到與大衛結婚的亞希暖，可能就是掃羅的妻子（撒上十四 50）。

十二 11　咒詛　大衛權力被篡，妻子被奪（見：撒下十六 21～22，押沙龍取大衛之妻），刑罰正與罪行相符。這話甚至暗示他有失位的可能。他家中將有暴力和淫亂，作為他暴力和淫亂的報應。

十二 15～25

大衛和拔示巴的孩子之死

十二 16　大衛的請求　舊約中宗教性的禁食通常與向神懇求有關。其原則是所求之事重要到一個地步，懇求者集中精神於屬靈景況上，肉身需要則退居幕後。如此，禁食是為使人淨化，在神面前謙卑而設的（詩六十九 10）。巴比倫禱文也有類似的祈求用語和倚賴神明能力的態度，以求驅邪複康。

十二 20～23　大衛的言行　大衛的臣僕不曉得神已經向孩子宣告審判，因而誤解大衛的行動。禁食可以是為哀悼（這是大衛臣僕的假設）。但大衛此舉是希望能夠使神回心轉意，禁食的目的是輔助其祈求。大衛看見祈求被駁回，便立刻終止禁食。

十二 23　我必往他那裏去，他卻不能回我這裏來　大衛不過在此承認拯救兒子的嘗試宣告失敗。他不認為繼續祈求能使兒子死而復生，反瞭解他們要到死後才能團聚。這話可說是對人類命運深刻的形容，與創世記三十七 35 中雅各悲哀的回答相仿。吉加墨斯哀悼同伴恩基杜之死時，曾說他「已經前往人類的命運」。而在同一篇史詩中，西度裏（Siduri）又提醒這位故事的主人翁說：「神明創造人類之時，已經為他命定死亡」。有關來生問題的進一步資料，可參看：約伯記三 13～19 的注釋。

十二 26～31

攻取拉巴

十二 26　王室衛樓　本節提到一個衛樓（和合本：「京城」），下一節提到水源（和合本：「水城」）。學者一般假設拉巴古城的水源來自城旁一道充沛的水泉，但不知道防守衛城和水源的究竟是否同一城牆。攻取有牆城市的辦法之一是切斷其水源。衛樓所以失守，可能是因為以色列軍控制了水源。希臘時代安提阿古三世攻取這城之時，用的也是這個戰術。

十二 27　水源　由於雨量經常不足，又只在冬季下雨，城鎮大部分時間必須倚賴井、泉、水庫供水。美索不達米亞的君王經常在年表中誇耀他們建築運河、引水道、運水輪的功績（又見：王下二十 20）。水源一旦被人攻取，圍城便會迅速結束。至於拉巴的水源如何防守，現時則一無所知。

十二 28　君王完成最後階段　古代君王和法老的年表甚少提及手下將領的名字，並且一貫將神明所賜的勝利歸功於國王。王不一定率軍出征。亞述文獻記錄留京的君王，將率兵之任交托給高級將領或太子。朝中要務不容君王稍離之時尤然。因此，大衛不在戰場出現，可能會導致他的百姓（或誹謗者）懷疑他是否無能、受威脅，或因他故無法履行君王職務。君王即使親自率兵，亦大多不會親自衝鋒陷陣，只是運籌帷幄於大本營中。但按照慣常的作法，君王依然盡可能率軍進入所征服的城市。

大衛曾經目睹自己的勝仗，如何得到普羅大眾的歡迎，導致分裂的現象。他最後得登寶座，亦得有賴這些事件。因此約押的誰將稱為拉巴征服者的話，必然能夠刺激大衛，迅速把他召到戰場來。

十二 30　金冠冕　本節所用的字眼通常是指禮儀用的頭飾。古代君王和神祇普遍使用錐形的帽子和纏頭巾。這個冠冕的重量證明它是完全用黃金製成，不是由亞捫王所戴，大概是置於瑪勒堪（根據一個極有吸引力的異文）神像的頭上。很多迦南神像都配有錐形的頭飾，亞捫人的神如此裝飾也沒有反常之處。按照文法，本節也可以是說大衛所戴的，是冠上掠來的寶石，而不是重達七十五磅的冠冕。因為即使是簡短的儀式，這樣重的冠冕也難以戴於頭上。

十二 31　戰俘徭役　戰俘是美索不達米亞和敘利亞—巴勒斯坦苦力的主要來源之一。王室年表和碑文

（例如摩押的米沙石碑）中提到的龐大俘獲人數，可能流於誇大。比較可靠的是列明糧食、衣物配給和奴隸死亡的官方檔案。這些人很可能立刻用於重建戰火造成的毀壞，最後定居落籍，成為農夫或軍人。



拉吉浮雕上的戰浮

｛

十三 1～22

暗嫩和他瑪

十三 8～9　作餅　這不是簡單的作餅，因為所用的是特殊的鍋（在後期猶太文獻中提及），將摶好的麵團煮成某種的餃子。暗嫩裝病，並且訛稱需要他所信任的人調製滋養的食物，顯示食物必須易於消化，並且防範被人下毒。

十三 12～13　他瑪的懇求　他瑪的懇求可歸納為四點。第一點是這樣做不合以色列的習俗。強搶女子為妻很明顯不是聞所未聞之事（見：創三十四 2，示劍強姦底拿；士二十一 19～23，搶奪出來跳舞之示羅女子），但顯然被視為不可接受之「非以色列」行徑。他使用極強烈的字眼來形容強姦，意思是要給他一個當頭棒喝。她懇求的第二、第三點分別提到自己和暗嫩的個人榮譽。她瞭解沒有見證便無法提出控訴，惟有寄望于他作為以色列王子，能夠作出明智的判斷。她說這樣做會使他成為愚妄人。這是形容沒有原則、沒有個人榮譽，下場不好之人的字眼。他瑪最後的嘗試（13 節），是暗示自己願意下嫁為他家的一份子。

十三 18～19　他瑪的彩衣　他瑪所穿的昂貴繡花衣服（這字在聖經之中，只在創三十七 3 約瑟的記載中出現），證明她是大衛家的處女。這件衣服代表她純潔和待字閨中的身分，因此仍受王室的保護看顧。他瑪撕裂彩衣一方面是示哀，另一方面則是因為失去榮譽。她再無權利穿這彩衣，她的將來也發生了嚴重的改變。

十三 19　頭蒙灰塵　把灰塵撒在頭上和撕裂衣服，身披麻布一樣，都是志哀的方式（帖四 3；耶六 26）。

本節以手抱頭的姿勢，可能出現在主前十三世紀比布羅斯王阿希蘭的腓尼基石棺之上，只是棺上的哀哭女像是用雙手抱頭，本節則是單手。埃及《兩兄弟的故事》亦以此為哀悼的姿勢。

十三 20　他瑪的命運　由於她已不復為處女，她在家中的價值已大為消減，甚至可能無人下聘。她不住在大衛家，反受押沙龍家照顧，就反映了這一點。她終生不會滿足。亞馬拿文獻將無夫之婦形容為不耕之田。

十三 23～39

押沙龍殺死暗嫩逃亡

十三 23　巴力夏瑣　學者一般將這地考證為伯特利東北五哩的阿蘇爾山，位於中央山地的崎嶇地帶。

十三 23　剪羊毛　羊毛是古代近東極重要的工業。舉例來說，蘇美城市尼普爾政府檔案中很大部分的泥版，都和羊毛工業與貿易有關。剪羊毛在初夏進行，通常是在織染業的地區附近（例如在亭納發現了大量織布機用的碇石）。由於剪羊毛和收割一樣需要大量人手，在節期時舉行也能減輕負擔（見：撒上二十五 7～8）。

十三 24　地理概況　大衛眾子從巴力夏瑣逃走的路線不能有把握地重構。他們雖無疑是繞道而行，但本節的經文難以肯定，不能提供細節。新國際本照七十士譯本所加的何羅念（和合本無，這是現代中文譯本的譯名），可能是指上伯和侖和下伯和侖，其西北有一主要山隘。兩地分別考證為耶路撒冷西北約十哩外的貝特烏爾福卡和貝特烏爾塔塔。兩城都不能從耶路撒冷看見，但這個往西的要道派有哨兵據守是理所當然的事。經文只是指出這群旅客前來所走的道路而已。

十三 37～38　押沙龍逃亡　謀殺暗嫩之後，押沙龍逃回他外祖父位於巴珊戈蘭高地南部的王國基述那裏。亞馬拿文獻和埃及的碎陶咒詛文獻，都曾經提及這個獨立王國和它在加利利海東岸的城市。大衛和達買女兒的婚姻，不過是幾個和親政策製造的外交聯盟其中之一而已（撒下三 3）。

十四 1～20

提哥亞的聰明婦人

十四 2　聰明的婦人　無論是故事的發展還是政治的形勢，都需要一個說話得體的人（又見：撒下二十 16～19，亞比拉的聰明婦人）。但若要和這些女子一樣說話有人聽從，卻需有相當的身分。受過教育或具有特殊地位的女子（祭司、文士、先知）有時在古代近東史料中出現，但「聰明婦人」的類別則至今未能確認出來。

十四 2　提哥亞　提古亞廢墟（Khirbet Tequ'a）位於猶大山地與曠野交界之處，約在耶路撒冷以南十哩。由於這村莊又小又偏僻，這婦人才得以提出這個耶路撒冷大概無人聞知的案件。

十四 2　婦人的計策　這婦人喬裝和法律虛擬計策所根據的，是個有名的文學主題。例如在埃及神話中（主前十二世紀的文獻），賀如司和色特二神互相爭奪阿西利斯神所留下的王位。賀如司的母親伊西斯假扮為牧人遺孀，以假案上訴於色特，說外人企圖奪取她兒子的產業，並要把他驅逐。色特為她義憤填膺，其判語卻證明了他自己的不是。

十四 4～11　以王為最高法院　古代近東君王的主要責任之一，是為百姓秉公行義（漢摩拉比法典的引言；撒下八 15；王上十 9）。君王將權柄分派給長老和審判官，讓他們處理大部分訴訟（撒下十五 4），以應付繁重的案件。但依然有好幾處的文獻（馬里書函和吾珥南模法典）——很多都和孤兒寡婦的苦境有關——視君王為最後上訴之門。

十四 7　死刑由宗族負責　按照出埃及記二十一 12，謀殺是死罪（吾珥南模法典很明顯也是如此）。執行死刑通常是宗族的權利和職務範圍（如中亞述律法）。然而「報血仇的人」（撒下十四 11）也有可能不是宗族的成員，只是受雇執行死刑而已。沒有見證人令這案件更加複雜（民三十五 30）。絕後是更嚴重的問題；寡婦會變得無人照顧，家庭田產則複歸宗族，由最近的男性親屬所得。

十四 7　對宗族的好處　某人的最後一名後嗣若是死亡或被處決，其產業仍得保留在宗族之內，由最近的男性親屬贖回（見：耶三十二 6～16）。宗族中的顯要人物富上加富，田地繼續有人耕作，對全族都有經濟上的利益（參看亞哈得拿伯葡萄園之事；王上二十一；王下九 25～26）。

十四 11　報血仇的人　民數記三十五 16～28；申命記十九 6～12，解釋報血仇的人在法律上的角色。至於這人是宗族聘請來執行死刑的人，還是宗族的一份子，學者未有定論。血仇即使局限在宗族之內，依然極具破壞性。設立逃城的理由，就是讓人有恢復冷靜，重核案情的機會（見：民三十五注釋）。

十四 13～17　與押沙龍案情類似之處　這位聰明的婦人靈巧地將她的假想案件，與押沙龍的處境比對。在這模擬之中，她自居國家（或百姓），大衛成了報血仇的人，他對押沙龍的攻擊對國運和盟約的繼承都構成了危害。她又隱然指出可能有陰謀家因押沙龍的逃亡和死亡得益，至終攫取大衛的權柄和勢力。婦人以智慧文學的慣用方式作出懇求，希望大衛能作「公正君王」，為她案件提出公義的解決辦法。

十四 20　王無所不知　埃及人也認為他們的君王具有一切的知識，能夠洞悉任何人的思想。他們相信這是君王統治正直，審判合乎公義的根據。

十四 19～20　約押為押沙龍撐腰　大衛在位期間，約押一直是他軍隊的元帥兼政治總顧問。有時當大衛不能作出決定（如押沙龍一事），或有危害王國威信可能的時候（見：撒下十九 1～8），他能夠獨自作出決策。這種獨立行動的能力一方面有利於大衛，另一方面亦使他對約押的權勢存有戒心。此時，約押可能感到押沙龍漸得民望，認為在朝中加以監視，比任由他在外削弱大衛的威信為佳。作為忠心的屬下，約押亦覺得有必要保證國位到時候能順利交接，是以相信押沙龍的問題若不解決，是不智之舉。

十四 21～33

押沙龍複得恩寵

十四 24　押沙龍未復原位　因政治理由被放逐並不罕見。例如埃及中王國時代的大臣辛奴亥被逼流亡二十餘年，西拿基立王的顧問阿希卡爾被流放時，則在埃及居住過一段時期。但他們返國時，卻可以預期得到尊崇款待，並能官復原職。但大衛雖然應允約押所求，准許押沙龍回到朝廷，卻不容他復位（作為太子？）。可見押沙龍死罪雖免，大衛卻無意賜他特赦，只是把他加以監視而已。

十四 26　押沙龍的頭髮　押沙龍的長髮是他剛健英俊的縮影，其濃密度和重量（2～4 磅）都十分出眾。主前九世紀一個腓尼基的碑文，記載某人向女神亞施他特還願時，將剃下來的頭髮奉獻。按照初民的想法，頭髮（以及血）是人生命精華的主要表徵之一。故此感應法術經常以它為原料。例如被稱為先知的人向馬里君王傳達資訊時，習慣附上一束頭髮。使他們可以用占卜來斷定這先知的資訊是否可信。押沙龍的頭髮在經文中並沒有這一類的用途。在此提及不過是作為他死法奇特的伏筆（撒下十八 9～15）。一個觀兆文獻中，有男子若頭髮美麗，便命不久長的說法，也可能支持這個概念。

十四 26　王的平之舍客勒　猶大的衡制標準最有可能是根據首先在烏加列、巴比倫，或埃及制定的舍客勒（一舍客勒約等於 3.5 盎司）。但這些標準也不是完全不變的。重達 4.5 盎司的舍客勒亦有例證。

十四 33　押沙龍完全復位　押沙龍苦等多時終能覲見君王，加上大衛的親吻，表示他重得父親的愛眷（有關親嘴作為親切的問安方式和親屬的表示，見：創三十三 4；出十八 7）。這些動作公開展示，是證明二人已經完全和解。但大衛並沒有作出押沙龍將繼位為王的承諾。

十五 1～十九 43

押沙龍之亂

十五 1　車和馬　車馬和五十名扈從可能是官方語言，代表君王或其繼位者的地位。車以雙馬負軛拖拉，旁邊另有一至二隻套了轅具的馬。載客的小平臺安裝在後軸之上，兩個車輪木制有輻。乘車者一人負責駕駛，一人則配有弓箭槍矛。二人站于車上，護欄只高及大腿中部。本節字眼所指的，是埃及和美索不達米亞皆有使用之禮儀用車。這是當代最豪奢的交通工具，通常包了金子，又鑲滿了天青石等各種寶石。

十五 1　五十人奔走　這些在車前奔走的人，負責宣告君王和王子的來臨，以及作他的護衛。赫人文獻描述神明跑在君王車前，領他戰勝。跑在君王車前之人擔任徒步傳令兵之職。五十人是正規軍的單位。押沙龍的扈從有如此數目，也顯示他有尉級的軍階。他無論身往何處，這五十個引人注目的士兵，都顯然是他自居為太子的憑據。

十五 2～6　押沙龍博取民心　有意取代父王之位的王子，都必然會公開批評政府中的貪污和瀆職行為，試圖損害王者的威信。例如烏加列王凱雷特的兒子，就譴責說他不聽寡婦、窮人、受欺壓者的案件。押

沙龍所採取的也是同樣的計策。趁著大衛領導能力不及（未能任命審判官），和北方支派日益動盪，乘虛而入。除了向他們描述自己會怎樣秉公行義以外，押沙龍又以平民百姓自居，不容求助者向他叩拜，反以親嘴相待，視之為平輩或朋友。

十五 7～10　希伯侖　押沙龍在希伯侖（耶路撒冷東南 19 哩）登基在政治上十分高明。此地除了是列祖墳墓麥比拉洞的所在地以外，尚是大衛作猶大王之時的京城。押沙龍在此顯示他與盟約和大衛原本之權力中心的關係。此地與耶路撒冷有相當的距離，使他能夠避免干預，以及集結部隊進軍首都。

十五 8～9　還願　古代近東大部分文化，都有關乎許願的資料。這些文化包括了赫人、烏加列、美索不達米亞，和埃及（後者資料最少）。願是主動與神明建立的協議，通常是有條件的，並同時向神明作出祈求。許願是崇拜者召請神明同作協議的宗教行動，故此不得違背，免得惹起神明不悅。這可能是大衛應允押沙龍請求的理由，雖然這時離他許願，已經相隔六年之久。

十五 10　角聲　號筒和羊角可以在戰時用作傳信號的工具，也可以在慶典之中，預備作出重要公佈，或君王登基之時吹奏。羊角能夠吹奏好幾個不同的音調，但卻不能奏出旋律。因此，它的主要用途是傳信號。這樂器獨特的外形，是把羊角在熱水中浸軟，把它扭曲壓扁造成的。有證據證實在晚銅器時代（這個時代），埃及在軍事和宗教上，都使用號筒發信號。他們據信是吹奏長短號聲作為預定的密碼。

十五 10　在希伯侖作王　大衛在遷都耶路撒冷之前，曾經在希伯侖作王七年。押沙龍依照這個王朝傳統，在希伯侖自立為王。叛亂因此可以有更大的正當性，可以有充分的證據，證明他得到猶大和北方支派雙方的支持。希伯侖位於猶大山地的中央，是當地最重要的城鎮之一。它大約在耶路撒冷南面二十哩。進一步資料，可參看二章 1 節的注釋。

十五 12　獻祭　這些祭和撒母耳記上十 8 一樣，很可能也是最通用的祭之二：燔祭和平安祭。前者經常與祈求有關，後者則在節日喜慶時，提供在主面前進行團體性筵席的機會。獻祭的宗旨應當是王權的創立，甚或針對大衛的軍事行動。一方面祈求神的祝福，另一方面則是預備押沙龍與出席者設立聯盟的筵席。

十五 12　亞希多弗　大衛的首席顧問之一亞希多弗，在此初次出現。十一章 3 節的注譯提到過他可能是拔示巴的祖父。在王權若非承襲就是在戰場贏取的王國中，顧問對於提供老練、明智、得體的策略和見解，有莫大的說明。這些人經常被冠以大臣、首相、王室管家等職銜，負起王國行政的很多重責。這時代的以色列君王還未設立這些職位，亞希多弗亦從無出現于他大臣的名單中，然而他身為王的參謀，必曾參與這些事務。

十五 12　基羅　雖然有些學者將亞希多弗的家鄉，考證為希伯侖西北五哩的賈拉廢墟（Khirbet Jala），它可能是在西南面一點，接近底壁的位置。這城是猶大支派的屬地（書十五 51）。

十五 16　妃嬪守殿　君王的婚姻往往是他權力的反映，也是政治或經濟聯盟的代表。由於這些婚姻是以國家名義建立，王位易手之時，新王有責任接管舊王禁宮。如此條約的履行才不會有中斷的現象。大衛所留下的妃嬪可能來自耶布斯人（見五 13）或希伯侖支持押沙龍的家族。

十五 18　基利提人、比利提人、迦特人　這些人不是正規軍人，而是以家臣身分服務大衛的雇傭兵。基利提人按考證是來自克里特島的移民。非利士人據信也是來自愛琴海這個區域，與他們有密切關係。比利提人只在這一類經文中出現，與基利提人有關。跟隨王來的迦特人可能是大衛作迦特王亞吉屬下時的軍旅（撒上二十七 1～12），但也有可能不過是他登基後所組成的侍衛隊。這些軍人似乎全部都是非利士人或克裏特人。至於大衛撤出耶路撒冷時，所能召集的軍隊只有這些特種雇傭部隊（見：撒下八 18），還是他們不過是軍團的一部分，經文並沒有交代清楚。

十五 19～22　雇傭兵的效忠對象　聘請雇傭兵來增強本地軍隊的實力，是古代近東的慣例（例如埃及在新王國時代開始，便開始雇用努比亞人）。但大衛說得好，雇傭兵是否效忠是基於能否定期得到糧餉，並且在有機會時，只會幫助勝利的一方。迦特人乙太向大衛表示效忠極不尋常，他的話反映長年累月的關係，和不受錢財支配的忠義。

十五 23　地理概況　大衛朝東出離耶路撒冷，橫越汲淪溪穀前往隔著山谷與耶路撒冷遙遙相對的橄欖

山。他接而沿著耶路撒冷通往耶利哥的大道，朝東北方向巴戶琳前進，穿越經文稱為曠野的地區，直達約但河谷。他最後會在耶利哥的渡口橫渡約但河，北上瑪哈念。

十五 24～25　約櫃的角色　攜同約櫃是合理的一步，約櫃代表耶和華的臨在，因此被視為具有極大法力之物（有關約櫃在戰爭中意義的討論，見：撒上四 3～7 的注釋）。然而大衛卻能看出自己若是被神離棄，約櫃不但對他毫無幫助，可能更會構成危險。此外，將約櫃留在耶路撒冷對他可能還有利益，因為它能掩護撒督、亞比亞他，和眾祭司的間諜活動（撒下十五 35～36，十七 15～16）。

十五 25～26　試驗神的恩寵　以色列人相信從人生際遇的順逆，就能看出他是否蒙神恩寵。因此大衛王被逐出耶路撒冷，幾乎可以被形容為神明的裁判。他的話顯示他寧可將事情交托給神。大衛沒有忘記十二章 10～12 節中拿單的判語，也不能肯定這些事件是否對他罪行的審判。大衛所靠的是撒督先見之能，從耶和華處得悉他至終的命運（參較掃羅所用的，則是隱多珥的交鬼婦人；撒上二十八 3～8）。馬里一個先知文獻警告將有叛亂，並且說明君側必須多有可靠的臣僕。大衛希望聽到的，可能是這一類的資訊。

十五 28　曠野的渡口　「曠野渡口」所指的，是耶利哥附近可涉水渡河的地點，距離耶路撒冷約有一天的行程。與其踏出完全離開王國之象徵性的一步，大衛計畫在約但河西岸，距離流入死海之河口約四哩處紮營。他可以在此休息，等待耶路撒冷形勢如何發展的消息（見：撒下十七 16）。

十五 30　橄欖山　古代地名所指的是如今已不復存在的地標或小徑，是時常都有可能發生的事。本節的地名可能是指橄欖山（見：亞十四 4），但也有可能是指橄欖山三個山脊中一個山腰上通往東北的一條路徑。距離耶路撒冷城牆不到一哩。

十五 32　山頂敬拜神的地方　這個崇拜地點聖經從前沒有提及過，大概是指某個傳統的露天祭壇或荒廢的神廟。有人認為此地就是挪伯（撒上二十一 1，二十二 19），但這看法不能肯定，再者，學者一般相信挪伯應該在北面更遠的地方。

十六 1～2　食物供應　任何軍隊出戰，都需要糧草和補給。亞述的地方總督必須在軍隊行經該區時，打開糧倉提供服務。本地人通常都有提供軍糧的責任。本段的食物同時也是獻給君主的貢品，承認大衛統治之權。洗巴的禮物雖然不算失禮，卻及不上撒母耳記二十五章中，亞比該的禮物那麼慷慨。

十六 3～4　米非波設缺席　大衛的切身問題雖然是自己家中的變亂，這事件提醒我們失位的掃羅家族依然在背後蠢蠢欲動，意圖乘虛復興。洗巴將米非波設形容為不滿現狀之人，似乎成功地博取了大衛的歡心。洗巴的指控聽來十分可信，以致大衛把米非波設的地業充公。蘇美法典規定養子若對收養家庭拒絕承擔法律上的責任，土地可被沒收。將上一任君王的土地充公，是大衛素有的權利。他此時行使這權利，但沒有將地據為王室所有，只把它授與忠臣。

十六 5　巴戶琳　巴戶琳是便雅憫支派的村鎮，位於橄欖山北面（大概是拉斯特明〔Ras et-Tmim〕或伊布克丹廢墟〔Khirbet Ibqe'dan〕）。掃羅是便雅憫人，他本族中依然有忠於前朝的團體並不出人意表。此地可算是耶路撒冷的門前，而耶路撒冷本身也是便雅憫支派的屬地。

十六 11　這是耶和華吩咐他的　大衛不是自稱知曉耶和華與示每談話的內容，也不是說示每領受了某種先知的資訊。耶和華是透過發生的事件，「吩咐」示每咒罵大衛。眼見大衛被親生兒子逐離王位，不難作出大衛在神手下受審判的結論。如此惟一需要臆測的，是什麼罪行導致這種懲罰。大衛不過是承認示每以為他被神咒詛是完全正當的想法，因此沒有責怪他有分一杯羹的想法。大衛必須等到將來證明清白之後，才能將示每的行動視為叛國，而非瞭解眼前狀況是神施行報應的聲音。

十六 21　押沙龍與大衛的妃嬪　好幾個例證都顯示禁宮是在位君王獨有的財產。任何染指禁宮女子的嘗試，都被視作叛逆或僭權（見：撒下三 6～11，伊施波設對押尼珥的反應；王上二 20～21，亞多尼雅求賜亞比煞）。按照西拿基立的年表，禁宮被另一位君主所得，是屈服和退位的表示。進一步資料，可參看三章 7 節的注釋。

十七 1　一萬二千人　這數目可能代表十二支派征來的兵丁，而非實數（原文作「十二千」）。部分學者提出譯作「千」的字眼，不過是個軍兵的單位。進一步資料，可參看：約書亞記八 3 的注釋。

十七 1～3　亞希多弗的計策　亞希多弗相信大衛一旦消除，任何抗拒押沙龍的勢力都會瓦解。向大衛缺

乏組織、筋疲力竭的「軍隊」進行突擊，很可能得以在他們所挑選的地方殺死大衛，擊潰他原已喪失鬥志的部隊。這不是對陣會戰，而是有既定目標的外科手術式的打擊。

十七 5～13　戶篩的計策　戶篩扮演大衛任命的反間角色（撒下十五 32～36），駁斥亞希多弗立時攻擊大衛的計畫。他所提出的是在軍事上穩紮穩打的策略：首先在首都和全國鞏固勢力，然後才集結大軍攻打失位的王。他又提出押沙龍如果一即位便遭敗績，他的統治能力便會受到質疑，使大衛有復辟的機會。戶篩描繪新王率領海洋般遼闊的軍兵，以排山倒海之勢對付微弱的敵軍，巧妙地將押沙龍的自傲玩弄於股掌之上。以致他們無視於亞希多弗計謀的長處，誤將拖延和從長計議視為智慧之策（見：撒下二十 4～13 中，亞瑪撒未能及時對示巴之亂作出回應，所導致的惡果）。

十七 13　用繩子拉城　梯子是攻城器械之一，套索的爪鉤可能亦有這用途。攻城者以此攀登城牆，或拉出砌牆的石塊，以便撞城錘撞擊。亞述王宮的攻城壁畫描繪用尖嘴鋤拆牆，但攻城者或許亦會使用鉤子和繩索。

十七 17　隱羅結　隱羅結位於汲淪溪穀和欣嫩子谷會合之處，是基訓泉南面半哩的另一個水泉。其水大概與基訓泉來自同一源頭（與艾尤布井〔Bir Ayyub〕，即「約伯井」相連，供應耶路撒冷城外之人的需要。這種人來人往之處是最宜打聽閒言閒語的地方，約拿單和亞希瑪斯在此等待城中的消息，也不會引人注目。

十七 18　巴戶琳　巴戶琳是便雅憫支派的村鎮，位於橄欖山北面（大概是拉斯特明或伊布克丹廢墟）。大衛的探子竟然得到巴戶琳居民的幫助，被他們藏在井中，有點諷刺的意味。因為咒罵大衛的基拉之子示每，正是以此為家（撒下十六 5）。

十七 23　亞希多弗的行動　舊約聖經並沒有譴責自殺行為。經文中的六個例證（亞比米勒、參孫、掃羅、為掃羅拿兵器的人、亞希多弗、心利），甚至暗示一定程度的尊嚴和勇氣，與羅馬哲學家辛尼加（Seneca）對自殺的形容（《第七十書信》〔70th Epistle〕）相仿。他說：「有智慧的人該活多久就活多久，不是可活多久就活多久。」如此，亞希多弗此行是經過深思熟慮的。他先在家中辦理後事——大概包括寫好遺囑，保證遺產有條理地轉給後人——最後才上吊自殺。他亦可以逃離劊子手的刀下，因為他對押沙龍的支持必會被視作反叛耶和華的受膏者。

十七 24　地理概況　我們可以假定大衛離開耶利哥的渡口，前往三十五哩外的瑪哈念之後，押沙龍才渡過約但河。瑪哈念按考證是雅博河北岸的達哈布加爾比遺址。這城是伊施波設的首都（撒下二 9），又在法老示桑克的記錄中出現，可見它是重要的行政中心。這遺址未有挖掘活動，但表層勘測證實在這時期有人在此定居。

十七 28～29　糧食　大衛再次為自己和屬下收取糧食（見：撒上二十五 18，亞比該的補給品；撒下十六 2，洗巴提供的糧食）。在每個例證中，所奉上的食物都可視為貢品或藩屬當盡之責任。亞捫人先後被掃羅（撒上十一）和大衛（撒下十）所征服，因此，者被逐出耶路撒冷的大衛王，仍能得到盟友的款待和尊重。

十八 1～2　軍隊編制　將軍兵分為三隊，每隊各以一千人或一百人的單位組成，是以色列典型的軍隊編制（見：民三十一 48；士九 43；撒上十一 11）。馬里文獻等美索不達米亞史料，提到各種軍階地位的軍官，指揮不同的軍事隊伍。除了一般編制的軍隊以外，這些文獻亦有論及專事伏擊偵察的輕武裝特種部隊，和專門負責保護司令或君王的衛兵。

十八 6　以法蓮樹林　最可能是這戰場的地點，是外約但的瑪哈念一帶（見：撒下十七 27）。這理解符合押沙龍上門挑戰大衛，而非大衛渡過約但河進攻以色列的描述。這「樹林」的濃密程度頗有爭議。開墾和侵蝕已經使雅博河以南地帶面目全非。本節的字眼可指僅有疏落小林的崎嶇山地，也可以是指真正的森林。樹林冠以「以法蓮」一名頗不尋常，因為以法蓮屬地全在約但河西。但這支派可能在此得到了一些地業，也可能有人在此定居（見：士十二）。

十八 8　死于樹林的比死於刀劍的更多　舊約說到土地吞吃人時（如本節的樹林），是指對人構成生命危險的嚴峻荒涼環境。由於挑選戰場的是大衛王而非押沙龍，他的軍隊能夠盡可能利用崎嶇環境和嶙峋

密林的地利，是不難想見的事。埋伏，誘敵進入溝壑或幹河峽谷的佯攻，都可能是他們使用的遊擊戰術。迷失路途、方向不辨的孤軍，只能任人宰割。

十八 9　押沙龍的危境　經文不是如一般人所料，說押沙龍的頭髮被樹枝繞住（和合本），而是說他的頭夾在樹上。這情景充斥了象徵意味：禦騾（王者當騎的牲口）棄自稱為王者而去，讓他掛在樹上——被掛的人是在神面前受咒詛的（申二十一 23）。

十八 11　十舍客勒銀子、一條帶子　一年薪水的紅利，加上獨特的衣飾，反映押沙龍之死對約押具有何等大的戰略價值。吉加墨斯的戰衣包括佩帶短劍用的帶子，和某種的肩帶或腰帶。但儘管新國際本譯作「戰士的帶子」，本節的字眼（陰性）卻從來沒有在別的地方用作形容軍裝的腰帶（通常用陽性形式）。以賽亞書三 24 用這字描述女子的腰帶，所指的可能是特殊場合穿用的綬帶（見：王上二 5 的注釋）。

十八 14　短槍　約押所用的「短槍」在別的地方，一貫是指用來打人的棍棒。動詞通常是打擊的意思（士三 21 是個例外）。「心」字不一定指內臟，也可以用指胸口或上腹部。約押若想刺戳押沙龍，他大概會使用刀劍或槍矛。反之，約押的用意似乎是用棒子重擊他的軀體，把他從樹上打下來。由於這樣猛打一根棒子可能會打斷（見：賽十四 29），約押用上了三根。押沙龍一下地（大概已經不省人事），約押十個助手便聯手把他了結。

十八 14　拿兵器的人　軍隊中的司令和軍官都有拿兵器者隨行（見《伊里亞德》的例證）。這些可靠的副手在打仗時作為貼身護衛（見：撒上三十一 4～6），司令若失落或打斷兵器，就給他另一個。這些人顯然還兼任「朋友」和顧問（大衛在撒上十六 21 和十四 12～17 分別作為掃羅和約拿單拿兵器的人）。

十八 16　吹角　古代近東所有軍隊在準備上陣之前，必然向全軍公佈進攻和撤退的指定信號。號角和徒步的傳令兵可能是調動軍隊的惟一方法。此外，角聲又可用作召集軍隊作戰，和仿如馬里文獻的烽火一般，作為警報信號。

十八 17　埋葬習俗　亞述文獻記載叛亂者的屍首經常插杆示眾，並且不予埋葬，作為懲罰。以色列的領袖也有實行「示眾」（見：書十 17，敵對五王的處決），但不會將屍身無限期懸掛（申二十一 23）。因此，即使是可詛可咒的人，也可以葬在石堆之下（見：書八 29 的注釋）——但不可與亞述君王榮譽的丘墳混為一談。

十八 18　紀念石柱　烏加列史詩《阿赫特》（主前約 1600 年）提到為子者的責任之一，是為祖先神明豎立石碑或石柱。沒有兒子（在生？）的押沙龍，只有自己動手立柱。這事頗具諷刺性，因為他自己也不是葬於家塚。他自立的紀念碑成了失敗生命的記號。今日位於西珥萬村（Silwan；與耶路撒冷隔著汲淪溪谷遙遙相對），稱為押沙龍墓的古墓，是很後期的建築（希律時代）。

十八 18　王穀　此地的確實位置不明，但很多時候被認為是耶路撒冷東面的汲淪溪穀，又或者是欣嫩子、泰路平（Tyropoeon）、汲淪溪三穀的交會點。創世記十四 17 又稱之為沙微穀。



在汲淪溪谷的押沙龍柱

十八 19～23　報信者　古代近東的軍隊和政府官員習慣使用徒步傳令兵。馬里文獻形容戰場上部分的軍隊調動是由傳令兵執行的。他們又負責傳遞外交公文，和代表團、商隊抵達的消息。這些文獻和聖經記載，都似乎表示傳令兵有不同的軍階。有些人如馬里文獻中的蘇哈隆（suh\arum），是以精力和速度作為挑選條件的年輕人。此外，外交使團中又有一些負責傳信的低級官吏（大概與身為祭司的亞希瑪斯相當）。重要任務可以交托給這些人傳達。

十八 24　城甕　由中銅器時代開始，城市的防禦設施包括了厚牆和複雜多室的城門。鐵器時代的模式隨地而異（夾壁城牆和實心城牆都有），但基本上進出的通道都是窄而有階，以求限制能夠進城的車輛類型和交通量。從外門走到內門，經常有一個九十度的拐彎。這個內外城門之間（和合本：「城甕」）的地方，是哨兵衛房和法律商業官員會面之處。考古學家在但城的內外城門之間，挖掘到一個高臺，相信是這城統治者開堂公審時安放坐位之處。

十八 24　城門樓頂　城門不論是圓形還是方形，都一概設有多層的城樓，供瞭望之用。米吉多、亭納、夏瑣、拉吉的例證，都證明了這些城樓是城防設施，也是哨兵的望台。

十八 33　城門樓　城門既然設有多層的城樓，城牆之間自然就有充足的地方建設衛房和小室，供安置駐兵和會面議事之用。收到押沙龍死訊的大衛退到小室之中，一方面可以察看回朝的軍隊，另一方面也可以不受干擾。他沒有回到城內，證明他對於微妙的政治局面不是懵然不知，但同時又顯示他暫時未能回復日常的作息程式。

十九 8　王坐在城門口　最近在但城遺址的挖掘，在城門內部發現了一個似乎是石制的高臺。這高臺曾經一度有頂篷遮蓋，上面可能設有寶座。典禮和外交場合，以及訴訟程式可能都用得上它（見：王上二十二 10）。烏加列史詩《阿赫特》描述達尼珥王坐在城門口，為孤兒寡婦斷案。因此，君王坐在寶座之上，就是履行身為王者的責任——大衛這時想給人的，就是這種印象。

十九 11～15　大衛復辟的程式　押沙龍已經受膏為王，猶大和以色列各支派的首領于是否重立大衛為王之事，亦沒有一致的意見，故此，有作出某些讓步和保證的必要。例如押沙龍的元帥亞瑪撒如今接管大衛的軍隊（但不包括精兵和雇傭兵團，他們仍在約押轄下）。大衛又不得不訴諸骨肉關係和昔日的效忠的誓言，來勸誘自己本支派。大衛被逐而至終復位，堪與主前十五世紀阿拉拉赫王伊德里米的經歷相比。後者被逼失位七年，才能得回臣屬的效忠。

十九 15　吉甲　在王國時代初期的大部分時間中，吉甲似乎都是祭儀的中心。可能由於從前掃羅在此被立為王，這地又接近約但河（大概是耶利哥東北面約一哩之梅夫吉爾廢墟一帶的遺址），支派長老在此歡迎大衛歸回作王，最是恰當。請參看：撒母耳記上七 16，十一 14～15 的注釋。

十九 24　修腳剃鬍鬚　新國際本翻譯所描述的忽略個人儀容，往往是因服喪之故。這又可以作為米非波設無意自立為王的證據。因他若有此意，必然會刻意打扮，以求有王者的風采。此外，以西結書二十四 17 以赤足蒙唇為弔喪的表示。本節對米非波設的形容也容許這個解釋，因為經文只是說他沒有「做」腳和須而已。

十九 22、29　特赦　君王是貴胄和王室的「家庭元首」，犯上政治罪行或叛逆的人，他能以家長的身分操其生殺大權（見：王上二 19～46）。示每和米非波設二人都得罪於大衛，可以判處死刑。然而大衛選擇在自己登基之日赦免他們，作為他寬宏大量，願意饒恕政敵的象徵（見：撒上十一 12～13，掃羅類似的話）。美索不達米亞君王登基之時，照例宣告安杜拉魯（anduraru）——釋放囚犯和債奴。蘇美王吾魯因甯金納（主前二十四世紀）的改革檔，更證明了類似的釋放有時亦包括政治犯人。按照這檔，甚至竊賊和謀殺犯也能得釋。在埃及，新法老登基時往往同時宣告大赦。

十九 42　吃王的食物　與王同席或吃王倉糧食的就是王的食客，受了俸祿就必須表示效忠（可見于列出貴族和官吏所得之糧食供應的馬里及巴比倫行政檔案）。這是米非波設定罪的根據：大衛的供應是他自願接受的（撒下九 6～7）。猶太支派的首領否認這種關係的存在，堅持他們歡迎大衛是根據他統治的能力，不是受了他的賄賂或賞賜。

十九 41～43　支派爭論的根由　偏袒和差別待遇必然會在政策和特權中反映出來。論戰的核心問題，在於王國是環繞大衛王和大衛家所建立的（提到王與他們是親屬之猶大長老的立場），還是無論誰作王，都配得全民效忠的制度（以色列的立場）？這場爭論是示巴之亂和北方支派在耶羅波安領導下脫離聯邦的先兆，並且令人聯想到士師時代經常發生的支派齟齬。兩個例子都證明了在王國制度之下的中央政府，這時仍未成為以色列人根深蒂固的觀念。以為以色列在聯合王國時代自有合一性，而視分裂王國為反常現象，是很容易有的錯誤觀念。其實直到被擄歸回時代為止，支派性地方主義對國策的影響，遠比國家一統的觀念為深。

｛

二十 1～25

示巴之亂

二十 1　示巴的宣言　在復辟程式中自覺受到排斥的以色列各支派軍隊，並沒有向猶大或大衛發動戰爭，只是在示巴領導之下摒棄大衛而已（示巴並沒有集結軍隊，只是叫他們「各回各家去罷」）。示巴的話只是宣告撤回對大衛王權的支持，並沒有表示支持另一位君王。示巴是便雅憫人，他可能依然效忠掃羅家，會尋求擁立掃羅的後代，只是經文沒有說明這一點。

二十 3　十個妃嬪的處置　由於押沙龍曾經與這些女子發生性關係，她們不能再作王的性伴侶。如果她們是支持押沙龍之政治盟友的禁宮代表，她們成為不受歡迎人物就更有根據了。大衛繼續履行對她們的責任，但她們永不會為他生兒育女。漢摩拉比法典規定寡婦有資格接受「食物、油、衣物」的供給。出埃及記二十一 10，給妾類似的權利。

二十 4～5　召集軍隊　給亞瑪撒這麼少的時間在猶大宗族中召集軍隊，用意可能是考驗亞瑪撒和他們的忠誠。亞瑪撒曾經服事押沙龍，猶大支派的長老則最近不久才對大衛宣誓效忠。他們可能使用徒步傳令兵來召集軍隊（見：撒上十一 3～5，集結軍隊共用七天）。馬里文獻則描述使用刻字的名單，在村落和遊牧民族的聚居地中招募兵丁。但所使用的若是這個程式，三日便不足以召集龐大的軍隊。

二十 6　你主的僕人　本節形容約押是亞比篩的主人。由於約押這時失寵，甚至可能降級，常備軍如今歸亞比篩統帥。軍隊共分三種。第一種是雇傭兵，他們是王的私人軍隊和護衛，稱為基利提人和比利提人，有數百之眾。第二是常備軍，大概包括以色列人和雇傭兵。他們是受過專業訓練的軍人，原是約押

的屬下，如今由亞比篩率領。常備軍通常有數千的兵力，但這時繼續效忠於大衛的大概只有猶大支派的人，故此人數相信只有幾百名。第三是在危急時有資格應召入伍的人。亞瑪撒試圖徵召的就是他們。

二十 8　基遍的大磐石　聖經時常提到當時人所共知，但如今已無人知曉的地標（見：士四 5，底波拉的棕樹）。如此，作者所指的可能是某個祭壇或邱壇，如內比桑威珥（位於吉布以南約一哩；見：撒上十四 33；王上三 4），亦可能不過指基遍（耶路撒冷西北四哩的吉布）附近一個形狀特殊的岩石而已。

二十 8　約押的佩刀　約押的計謀很難重構。他所穿的是一般的戰袍，束著佩了刀鞘的軍裝腰帶。一般的理解是約押設法把刀裝作是意外從鞘中掉出來的樣子。接著用左手把刀拾起，以不構成威脅的模樣握著，走到亞瑪撒跟前。

二十 9　抓住鬍子　除了表示屈服（即親吻對方的腳，《吉加墨斯史詩》等多個古代文獻都提及過）之外，史料中並沒有與非親屬親嘴的例證。有時親嘴是和好的表示（見：創四十五 15，約瑟和他的兄長），約押和亞瑪撒可能正有此意。它有時亦有關注，以及對共同之難題表示同讎敵愾，如撒母耳記下十五 5。男子親嘴時抓對方的鬍子並不反常，此舉使雙方都難以自衛，所以比較常見於戰場打鬥之中。在此願意親嘴是信任的表示，只是亞瑪撒信任錯人了，約押趁機剷除了競爭對手。

二十 14　伯瑪迦的亞比拉　伯瑪迦的亞比拉通常被考證為以色列極北部，但城西北三哩的亞比拉坎赫遺址（Tell Abel el-Qamh）。杜得模斯三世征服城市的名單曾經提及這城。列王紀上十五 29 和亞述年表，都記載了它被提革拉毘列色三世攻取之事，它在戰略上的重要性，由此可見一斑。



從西北看伯瑪迦

二十 15　築壘攻城　攻城的方法之一，是建築一條坡道（和合本：「壘」）作為使用攻城塔架的平臺，以及使撞城錘有衝擊的餘地（王下十九 32；耶六 6；結四 1～8）。當時城市普遍設有斜堤和高牆，使敵軍難以正面進攻，因此有建築坡道的需要。考古學家挖掘過實際坡道的遺跡（如：建于馬薩大者），亞述不但在浮雕描繪其使用，西拿基立等亞述君王的年表更加以形容。現存最早的一個攻城坡道遺跡，於主前七〇一年亞述圍攻拉吉時所建。來自大衛年間之坡道的證據現時雖未發現，由於撞城錘幾乎已有一千年的歷史，坡道亦必然在應用之中。

二十 16　聰明婦人　請參看：撒母耳記下十四 2 的注釋。

二十 19　以色列中的大城　新國際本作「作以色列之母的城」，和合本作「以色列中的大城」。「母親」（'em）一字在腓尼基、烏加列、舊巴比倫諸語言中的對應字眼是親族用語，有宗族之意。故此，聰明

婦人說有被滅危險的，可能是以色列的宗族之一，不是「發源之城」。亞比拉人還素有明智的傳統，因此，她奉勸約押要與他們一樣「聰明」，饒了這些與他同為立約之民者的性命。

二十 23～25　行政職位　大衛圈內大臣的名單，反映大衛的行政架構日益複雜（參較：王上四 1～19，所羅門的行政官員名單）。本段和撒母耳記下八 15～18，與新巴比倫行政檔中的名單相似。這些職位雖與示巴之亂無關，聖經編纂者在此加插，卻是顯示政治秩序得以恢復。添設徭役（服苦的人）部長一職，則反映加強防禦工事和改良王國內部交通和運輸系統的新政策。



馬薩大的攻城土坡

{

二十一 1～14

基遍人復仇

二十一 1　舊政權罪行禍延今日　古代近東的普遍觀念認為君王是國家的化身，百姓的代表。赫人君王穆希利在位年間一場為期二十年的瘟疫，被認為是上一任君王罪行的結果，亦作出了平息神怒和賠償的措施。同樣，巴比倫王拿波尼度亦求問神明，發現任內所遇的某些艱難，是由於忽略了月神辛的結果，於是嘗試糾正。古代典籍中譴責先王行為最值得注意的例子，大概是魏德內爾編年史。這檔批評十三名君王，因為他們沒有以應有的態度尊重巴比倫的厄薩吉拉神殿，並且以之為當政者必須虔誠的根由。

二十一 1　因饑荒而求問　饑荒、瘟疫往往被視作神明不悅或忿怒的徵兆。赫人君王莫爾西利斯編寫了一系列的瘟疫禱文，以求轉離神明的怒氣。「尋求神的面」（NIV）在巴比倫和赫人史料中，也是常見的措詞。尋求上級的面的意思，通常是指特別為咨商或詢問指示而作出的謁見。經文沒有說明大衛是尋求神諭，還是進入聖所對神說話。

二十一 2～4　基遍人　基遍（今日之吉布）屬便雅憫支派，位於耶路撒冷西北六哩之處。進一步資料，可參看：約書亞記九 3 的注釋。基遍人因約書亞記九章所記的事件，受條約的保護。他們很容易成為民族主義狂熱下的犧牲品，是不難理解的現象。但聖經的記載卻沒有提供掃羅王在位時攻擊他們的資料。

二十一 5～9　掃羅子孫七人被殺曝屍　古代近東的罪犯和叛盟者經常遭受處死曝屍的懲罰。幾個來自當代曾受暴刑的屍體，在半遊牧的亞蘭人向亞述繳納貢物的所在地：敘利亞的特爾卡（Terqa，今阿沙拉遺址〔Tell Ashara〕）出土。此外，巴比倫地很多加瑟人界石（主前第二千年紀末葉）所列的咒詛，包括了侵犯該地界協議條款之人將遭受曝屍。

二十一 6、9　在耶和華面前的山上　耶和華面前的山（和合本：「在耶和華面前，懸掛在山上」）相信是列王紀上三章提到的大邱壇。一般看法認為此地就是基遍以南一哩的內比桑威珥。此事在耶和華面前進行，可能顯示這是某種禮儀性的行動。上文所述的加瑟人條約咒詛，也是在神明面前舉行。

二十一 9　收割的日子　大麥在陽曆四月開始收割，即希伯來曆法的西弗月。這月名借自迦南語言，相當於巴比倫的伊亞爾月（Iyyar），即農事曆的二月。古代對巴勒斯坦收割時分的描述，可見於基色曆法（主前十世紀）。按這日曆收割一個月大麥之後，是一個月收割小麥。作物可以用手拔出，或用鐮刀收割。

二十一 12～14　對屍骨的處理　我們只能假定掃羅和約拿單的骨灰埋葬在此，他們的遺體火葬（撒上三十一 11～13），在古以色列是很不尋常的作法。以色列人認為人的身軀（「肉體」）和靈魂基本上是不可分的。人是靈也是肉體。因此，死屍既然仍是人存有的一部分，就必須小心處置。死者的身體一旦被毀（例如：因被曝屍），就嚴重危害到他的存在（進一步資料，見：王上十六 4 的注釋）。當代文學和美索不達米亞古城吾珥所存的，都反映了這個觀念。去世的親屬葬在私人住宅的神廟之下，他們在一定程度上，仍被視作家庭的一份子，需要餐具和其他日用品的供應。因此遺骨和遺體的料理必須謹慎從事。大衛亦同樣小心照顧掃羅和約拿單的遺體。

二十一 15～22

對抗非利士人的功勳

二十一 16　兵器　這個非利士人的槍或槍頭（槍通常不是銅制的），重三百舍客勒，即七磅半左右，亦即是歌利亞槍頭重量的一半（撒上十七 7）。他腰間佩著「新刀」——這用詞很含糊，可能是榮譽的代表。

二十一 17　以色列的燈　聖殿必須點著長明不滅的燈（出二十七 20）。這燈象徵神在他們中間，和他們因此能得享有的生命和盼望。「神的燈光」一語亦可指盼望（王上十一 36；王下八 19）在此也很合理，因為大衛王朝代表神所賜與的王權。這字在烏加列語和亞喀得語的類似用法，則與統治的永恆性和神明的臨在有關。亞述王提革拉毘列色三世被形容為人類之光。一個舊巴比倫的慣用語，將家庭無後形容為火盆熄滅。

二十一 19　槍桿如織布的機軸　（和合本之「粗」字為原文所無。）本節所述的槍必然是裝上了皮索和圓環以供投擲的那種，其形狀與織布時用來拉起綜絖的木杆和圓環相似。這種槍於鐵器時代初期（主前約 1200～900 年），是愛琴海地區和埃及所用的兵器。埃及和希臘藝術中，都有描繪用上述工具織布的女子。

二十一 20～22　手腳都是六指　初民以極為好奇和懷疑的態度對待身體畸形的人。美索不達米亞的觀兆文獻中，有整個部分是描述先天性的畸形，駢拇枝指也在討論之列。

二十二 1～51

大衛的勝利詩歌

二十二 1～51　唱勝利之歌　慶祝勝利並使之傳頌於後世的方法之一，是撰作吟唱詩歌。古代近東從主前第三千年紀初葉開始，已經有各種各樣詩歌的記錄。大衛在位之前約一世紀，亞述已有歌目刊載歌名凡三百六十條，分數十類別列出。唱歌回應神助人得勝，是聖經普遍的主題。雖然風格與希伯來詩歌有別，美索不達米亞和埃及的君王亦會寫作讚美詩歌奉獻給神明，感謝神明使他們勝過仇敵。例如亞述王杜庫提寧努他一世（主前 1244～1208 年），就撰寫了一首長篇史詩給亞述神，為戰勝巴比倫感謝，並且辯明攻打巴比倫，是因其統治者卑鄙之故。

二十二 2～3　磐石的象喻　磐石在舊約之中，經常象徵保障和牢不可破之避難所的防護。神是將保障和安全賜給自己百姓的磐石（或山嶽）。主前第二千年紀末葉安那托利亞和巴勒斯坦好幾個最重要的神祇（如創造神伊勒），都被形容為神化的山嶽。

二十二 5　死亡波浪的象喻　本節和約拿書（拿二 6～7）一樣，作者將自己的處境形容為死亡入口的水蓋。死亡是陰間——即死人的居所——的同義詞。旋轉的水流代表混沌、破壞性的水，不但對生命構成

危險，更能殃及被造的世界。

二十二 6　陰間的繩索　古代近東的獵戶普遍使用套索捕獵。這象喻以陰間為獵人。在古代近東很多文化中認為，陰間，這墳墓的居所是個真實的所在，以塵土為食的死人在此過著虛無的日子，盼望後代能夠供應他們的需要。此地有閘門和守衛將死人關鎖在內，因此稱為「無回之地」。主前第二千年紀亞喀得史詩《伊施他爾下陰間》就用過這個形容語句。舊約雖然沒有詳加描述，希伯來人對於陰間的看法顯然無大分別。

二十二 14～16　耶和華為戰士　神聖戰士的主題描述己方的神祇與敵方的神祇作戰，把他擊敗。亞述視匿甲為戰神，伊施他爾為戰爭女神。迦南的巴力和巴比倫的瑪爾杜克都是神聖戰士。古代近東將雷和電看作神明降臨時的常見現象，戰爭之時尤然。從蘇美《因南娜的頌詞》，赫人風暴之神的故事，到亞喀得和烏加列的神話，神明的描述都是在雷聲中審判仇敵。圖畫中的巴力是手拿霹靂。赫人和亞述君王都襲用了雷聲的用語，將自己形容為神明的器皿，雷暴般攻打叛盟和攔阻他們擴張帝國的人。

二十二 34　母鹿的蹄　王國時代巴勒斯坦有數目頗為龐大的伊朗鹿（但已經在上世紀絕跡）。這種鹿素來無人馴養，銅器時代和鐵器時代遺址的證據，顯示當地人甚少吃這種動物的肉。按照主前十五世紀沿海地區之阿拉拉赫某配給總目的描述，有些鹿是養於樊籠的（見：詩十八 33 注釋）。

二十三 1～7

大衛臨終之言

二十三 1　大衛的默示　引言中新國際本譯作「默示」的字眼（和合本不直接譯出），最慣常的用法是引述耶和華的話，但有時也可引述智慧人（亞古珥；箴三十 1）或先知（巴蘭；民二十四 3、15）的話語，本章第 2、3 節顯示本節的默示也歸這類。這是舊約之中惟一的一處經文，暗示大衛可以名列先知之中。

二十三 1　美歌者　這片語所形容的是大衛還是「雅各的神」無法肯定。按這用語在烏加列文獻中的用法，兩個理解都是可行的。第一個理解形容大衛的歌唱才華，第二個理解則將神形容為歌頌的珍貴物件，又或以色列珍愛的捍衛者。

二十三 5～7　王權的象喻　在第 5 節開始的象喻以太陽為主題。公正君王的統治就如溫和日光之於五穀，但卻會摧毀作惡的人。以太陽代表君王的公正（本段所述的君王是耶和華），赫人有此例證，埃及如此形容君王尤多。埃及中王國時代一首讚美亞孟—銳神的詩歌，形容君王是光線之主，將賜生命的光線照在他所愛的人身上，對敵人卻是能把他滅盡的火焰。美索不達米亞的正義之神，是太陽神沙馬士。荊棘象徵叛逆之人，他們會被挑入火中（太陽熱力的結果）。

二十三 8～39

大衛勇士的名單和事蹟

二十三 8　大衛的勇士　一般的看法認為這三十人是一組特殊的侍從，跟隨大衛（見：撒上十七 25 的注釋），作為他的「特種部隊」。他們是精選的特工人員，不一定在軍隊組織之內運作。

二十三 11～12　巴斯達閔　巴斯達閔（原文無此地名，NIV 照代上十一 13 所加）又名以弗大憫（撒上十七 1），按照聖經的形容，此地位於以拉穀附近，梭哥和亞西加之間。是以此地位於伯利恒西面，接近非利士海岸的地方。梭哥東北四哩的達蒙（Damun），是巴斯達閔今址的可能地點之一，但卻很難說得上是在梭哥和亞西加中間。

二十三 13　地理概況　亞杜蘭約在耶路撒冷西南十六哩，按考證是今日的瑪德庫爾酋長遺址。至於亞杜蘭「洞」就是這城還是附近某處，卻不能肯定。利乏音穀也是位置不明，但可能是耶路撒冷西南面，今日稱為巴克阿（el-Baq'a）的地區（見五 18 的注釋）。因此亞杜蘭洞是在利乏音東北方的某處。

二十三 14　山寨　這山寨最有可能是大衛在亞杜蘭洞附近的大本營（見：撒上二十二 4），部分學者提出這是指馬薩大。按照上文下理，本節似乎是描述大衛未曾作王的流亡時期。大衛即位後這字是指錫安（撒下五 17；和合本之「山寨」和「保障」，原文是同一個字）。

二十三 15～17　伯利恒城門　在鐵器時代伯利恒為數極少的遺跡中，沒有找到井，也沒有找到城門。現

存的鐵器時代遺跡位於現代伯利恒聖誕教堂附近的坡上。鐵器時代似乎無人在遺址上部定居，故此大衛年間的城門和水井大概位於下城。

二十三 20　下雪的時候下獅子坑　獅子在鐵器時代雖然數量大概不多，依然在野外出沒。這種野獸要等到現代才絕跡。捕獵獅子是君王和英雄最喜愛的活動，埃及和亞述君王都選擇圍獵作為表現男子氣概的場面。陷阱是捕獵獅子的方法之一。獅子被趕入陷阱，阱中通常有網羅把獅子纏住，獵人持槍跳入坑中把獵物殺死。本節提到下雪，可能因為積雪令行動更加艱難。巴勒斯坦南部的高地下雪並不罕見。

二十三 23　王的護衛長　比拿雅作為護衛長的職位，正是大衛在掃羅政府中所擔任的官職（見：撒上二十二 14）。這些護衛大概就是稱為「基利提人和比利提人」的雇傭軍團（見十五 18 的注釋）。護衛長一職亦經常在亞述記錄，和討論大利烏一世和亞哈隨魯（希臘史稱薛西，主前 521～465 年）之波斯軍隊的希臘史料（如：希羅多德）中提及。

二十四 1～17

大衛的人口統計

二十四 2　人口統計　人口統計已經是古代近東政府行使的實用措施之一。其實施可能早至主前約二五〇〇年的埃蔔拉版片的時代（但證據不多），主前第二千年紀中期則有明顯證據。

這些政策的利益不一定能夠得著百姓的賞識，因為所導致的往往是賦稅、徵兵、徭役的增加。從這個角度看，難怪通俗觀念認為人口統計是不幸之源，或神明不悅的因由。美索不達米亞的馬里文獻（主前十八世紀）描述有人逃入深山，以免被數點。

二十四 5～8　行程表　人口統計者首先東行進入外約但地區，直達領土的東南角，亞嫩河畔的亞羅珥，然後上到北端的但城。他停合示已不可考，但是按行程的動向大概是經常被視為東北界之黑門山一帶。他們在此向西北前往腓尼基海岸上的西頓，然後向南穿過國家的主要部分。值得留意的一點是提到推羅（以色列本土以外）之後，名單列出希未人、迦南人，便跳到全地南端的別是巴，同時略去不提約但河西各個區域、城鎮、地區的名字。

二十四 9　統計結果　對於研究人口密度的考古學家來說，一百三十萬勇士的總數似乎太高。大衛年間全地的總人口，估計只有三十至九十萬人。除了估計人口的方法有爭論的餘地以外，另一點不可忘記的是「千」字也可以是指人數遠不及一千的部隊。

二十四 10　統計導致受良心責備　大衛進行人口統計的原因是因神發怒（第 1 節，罪狀不明）。他因這決策而良心受責，顯示人口統計的動機是平息神的怒氣。按照古代近東的傳統想法，平息神明怒火的辦法之一是賄賂；換言之，是向神殿大送禮物。由於人口統計通常包括收取聖殿的人頭稅（見：出三十 11～16 有關人口統計和殿稅的注釋），是次人口統計有可能是意圖將大量金錢注入殿庫，以求平息神怒。耶和華當然不喜悅受到這種對待，與其平息其怒氣，統計反使之惡化。本段的懲罰是祂本來發怒和大衛平息怒火之嘗試的共同結果。

二十四 11　先見　先見和先知的活動大致相同，但他們在社會結構中的角色卻有不同（其分別大致與士師和君王之別相同）。先見似乎能夠將職位傳授給學生或兒子，先知卻是神主動呼召的。

二十四 12～15　王與百姓為一　古代近東的普遍觀念認為君王是國家的化身，百姓的代表。例如赫人文獻認為君王犯罪能導致全民受罰。君王經常視自己今昔的罪行為今時災難的理由，因而祈禱向神明尋求寬宥。

二十四 16　天使攻擊百姓　本節的用語和出埃及記十二章逾越事件的記載相同。在美索不達米亞史詩《艾拉與伊舜》（Erra and Ishum）中，瘟神艾拉（又名匿甲）從事大規模的毀滅行動，最後得到屬下伊舜的安撫，全地才不致滅絕。明顯的分別（之一）是撒母耳記中滅命的天使完全受耶和華的控制，反觀艾拉的史詩，巴比倫的主神瑪爾杜克則遙不可及而不置可否。

二十四 18～25

祭壇與禾場

二十四 18　耶布斯人亞勞拿　大衛攻取耶路撒冷時並沒有驅逐當地的耶布斯居民。在城北保留了可觀的

一片土地的亞勞拿，有時被稱為耶布斯總督。實際上胡利語（學者一般認為耶布斯人是胡利人的一支）稱封建領土的統治者為「厄裏納」（ewrine），以致部分學者相信亞勞拿（異體「亞瓦拿」〔Awarna〕）是職銜而非人名。

二十四 18　禾場　由於禾場是寬敞平坦的空曠地方，它很自然就成為城鎮居民的聚集之處。由於與收穫關係密切，它更是舉行宗教活動和節期的自然場所。基於這些因素，亞勞拿的禾場很可能在更早的年代，已經有某種的宗教傳統。

二十四 22　打糧的器具和套牛的軛　打糧的器具是個木板製造的平臺，有孔洞插上鐵塊。打禾時在板上堆上石塊，用牲口拖拉。這板在麥上拖過，能使打禾更加容易。這器具和牛軛成為本節之獻祭方便的木柴來源。



打糧的器具

二十四 24　五十舍客勒銀子　與亞伯拉罕買下麥比拉洞的四百舍客勒（創二十三）相比，這不算是大筆的金錢。此外，歷代志上二十一 25 記載購買整個場地的數額是六百舍客勒金子。

{

列王紀上

一 1～53

所羅門與亞多尼雅爭位得勝

一 3～4　亞比煞的地位　大衛沒有與亞比煞親近一語，證明她沒有正式成為禁宮的一份子。她雖然非妻也非妾，作為王最後一位伴侶卻使她的身分，曖昧到後來被捲入權力鬥爭中的地步（見二 13～21 的注釋）。

一 3　書念　書念（今名索倫）位於以薩迦境內（書十九 18），拿撒勒東南七哩之處。主前十五世紀杜得模斯三世攻取城市的名單，和主前十四世紀的亞馬拿書函，都提及過這個地方。

一 5～6　以色列之長子繼承權　在古代近東，長子繼承未必一定是通例。很多文獻都清楚表示子女是平分產業。至於統治權的繼承，兄弟在某些文化中還比兒子優先。其他文化則由君王指定繼承人，有時更需臣民的同意。在以色列文化中，長子一般來說是有某些特權，但產業和職位都不一定是必由長子所得。有關古代近東文化中長子的繼承權利，可參看：申命記二十一 15～17 的注釋。

一 5　五十人在他前頭奔走　政治地位高的人，經常都會乘坐馬車，攜同一大群徒步傳令兵作為扈從，以標榜自己的權柄（參見：撒下十五 1 的注釋）。按照撒珥根二世等亞述君王的年表，擺陣作戰時五十人構成一個戰鬥單位。

一 7～8　軍隊和祭司的擁護　在烏加列史詩《凱雷特》中，王子雅西布（Yassib）辯稱老弱的凱雷特王已經無法負起君王的職務，因此必須遜位給繼承人。大衛之子亦同樣各自謀取有利的地位，來接替年邁父親的王位。他們的作法是向國中手握實權之團體——軍事領袖和祭司社群——尋求支持。缺乏這兩個團體之一的支持，便無法坐穩國位（依次見：王上十六 15～18；王下十一）。朝代沒有更替，所以不必重新請求各支派宗族的支持。拿單和拔示巴力倡攝政（埃及和美索不達米亞的君主政體中頗為普遍），沒有強行逼使大衛退位，如此便為所羅門賺取了王位。

一 9、19　獻祭　所獻的大概是最通用的兩個祭禮：燔祭和平安祭（和合本：「宰（牛羊）」）。前者經常與祈求有關，後者則在節日喜慶時，提供在主面前進行團體性的筵席的機會。這是為君王登基而獻的祭，採取押沙龍的模式，一方面祈求神的祝福，另一方面預備亞多尼雅與出席者設立聯盟的筵席。馬里文獻和亞馬拿書函的例證，顯示這種立約筵席是締結條約和聯盟的步驟之一。

一 9　隱羅結　隱羅結泉位於汲淪溪穀的基訓泉的南面，相距只有六百五十碼左右（見一 33 的注釋），距離大衛的王宮只有半哩。典禮在此舉行的理由，大概是因為這泉座落在便雅憫和猶大屬地的交界（兩支派相信都可以在此取水）。亞多尼雅便可以說他的支持者就是當初擁立大衛的支派聯盟。約押和亞比亞他的支持亦可以作為這傳統因素的代表。瑣希列磐石有時譯作蛇石，大概是指某個形狀特殊，並與某些禮儀傳統有關的岩石。

一 21　王位競爭對手的待遇　新王得勢時剷除所有王位的競爭對手，在美索不達米亞文獻中有極廣泛的先例。這一類的整肅行動，後來更成為對政敵或背叛先王之人作出報復的機會。要明白拔示巴為何擔心自己和兒子所羅門有性命危險，可以參看亞述王西拿基立於主前六八一年被二子所弒的史事。他雖已指定將王位傳給兒子以撒哈頓，內戰依然爆發，軍隊分裂。以撒哈頓最後終於奪取政權，處死謀殺父王的犯人。王位交接時佈滿陰謀在古代近東並不罕見。大衛兒子之間亦曾發生流血的爭執（撒下十三～十五），大衛駕崩後新王的競爭對手可能會全體遭受整肅。以撒哈頓解決繼承人問題的方法，是要盟友簽署合約，支持他分別立為亞述王和巴比倫王的兒子。

一 33　王的騾子　在王國時代初期，君王的正當座騎是騾子（見：撒下十八 9）。馬里書函記載這習慣的一個先例。該信勸誡心利林王說，用騾不是用馬拖拉的車子比較合乎君王的體統。也有可能以色列要到後期，馬匹的使用才開始普及。這時代的騾子比馬昂貴兩倍至三倍，是進口貨，並且當然不能生育。

一 33　基訓　這水泉如今名叫西蒂馬爾揚泉（'En Sitti Maryam），位於汲淪溪穀，大衛的耶路撒冷東麓之下（參見：撒下五 8 的注釋）。亞多尼雅的支持者是傳統的支派組織，所羅門的根據地則似乎是王城耶路撒冷本身。因此作為耶路撒冷水源的基訓泉，是舉行這典禮的適當地點。

一 34　受祭司或先知膏立　這一點的模式是先知膏立將要作王的人（見：撒上十六 1），表示神認可他的統治。古代近東的祭司經常在政治上扮演重要角色，但古代近東的先知卻從來沒有成為立王者的記錄。在這個王位首度世襲的場面中，祭司、先知同時參與盛典是合理的。如此神（透過先知）以及服務百姓與耶和華的宗教社群（特別是耶路撒冷聖所），都公認王有統治之權。

一 38　基利提人和比利提人　有關這些雇傭兵（大概是克里特島或其他海上民族的後代）的討論，可參看：撒母耳記下十五 18 的注釋。他們是惟獨向君王負責和效忠的禁衛軍。雇傭兵通常受過嚴格訓練，埃及、美索不達米亞、羅馬的史料都曾提及他們。

一 41　城中的響聲　隱羅結距離城的南牆雖然只有二百五十碼，海拔高度卻低了很多（接近現代西珥萬村底部西南角之處）。城內和基訓泉的活動，都無法從這角度看見。但喧嚷的聲音卻很容易傳到山谷的彼方。

一 49　亞多尼雅賓客四散　亞多尼雅的賓客顯然有心強行提出繼位的問題，但卻沒有觸發內城的膽量。他們更無意作為這個如今無疑會被冠以逆賊之名者的盟友。所羅門很明顯已經得到王和耶路撒冷當權者的擁護，亞多尼雅已經註定要失敗。



從雅博河東望右邊的瑪哈念

一 50　抓住祭壇的角　亞多尼雅抓住祭壇的角（見：出二十一 13～14）是要求聖地的庇護。考古學家在別是巴等地挖掘到有角祭壇的例證（見：二 28 的注釋）。然而只有誤殺人者才有資格得到庇護，亞多尼雅的「罪行」是僭奪君王統治之權。祭壇可能因為與聖潔空間和神明有密切關係（見：出二十七 1～8），可以給面臨刑罰的人，用來宣誓表明無辜（可見於漢摩拉比法典）。

｛

二 1～11

大衛給所羅門的指示

二 1～11　君王臨終的指示　好幾篇埃及的智慧文學，都是採取新即位的王領受上一任君王教訓的格式；其中最有名的是《梅裏卡雷的教誨》（約主前 2100 年）。梅裏卡雷的父親給他的忠告和本段一樣，也是指導他如何處理某些情況，以求保證統治得以公正無憂。新王的責任是以智慧處理有造反傾向之人。連叛逆的種類與大衛出主意要所羅門對付的人，也有相似之處。

二 5　約押的罪行　押尼珥（見：撒下三 29 的注釋）和亞瑪撒（見：撒下二十 9 的注釋），都是約押違背大衛旨意所剷除的軍政競爭對手。兩個事件都令大衛在政治上陷入窘境，不得不公開譴責約押。有鑒

於約押以往對付政敵的手段，他的罪行必須處罰，國家才能得到穩定。

二 5　血染腰帶鞋子　本節用來形容腰帶和鞋子的字眼，從來沒有清楚是描述軍裝的例證（見：撒下十八 11 的注釋）。其意思可能是染血的衣物證明約押不是在戰場上殺死他們。

二 7　與王同席吃飯　與王同席或吃王倉糧食的就是王的食客或他選擇供養的人。他們受了俸祿，就必須表示效忠（可見于列出貴族和官吏所得之糧食供應的馬里及巴比倫行政檔案）。受這種供養的人一般是政府官員或有戰功的勇士。這些人很多都已經是王家的一份子，或將要與王室聯婚的人（見：撒上十七 25 的注釋）。

二 8　瑪哈念　除了作為掃羅之子的行政中心以外，此地也是大衛逃避押沙龍時設立大本營的地方（撒下十七 24 的注釋）。史籍記載法老示桑克在所羅門兒子在位時入侵，摧毀了這地方。瑪哈念雖然很明顯是在外約但地區，確實位置卻是不明。今日最普遍的看法，是認為它是雅博河北岸的達哈布加爾比遺址。這遺址未有挖掘勘測活動，但表層勘測證實在這時期有人在此定居。

二 8　示每的罪行　請參看：撒母耳記下十六 11 的注釋。

二 10　王陵　耶路撒冷的衛樓是大衛所攻取，因此是他的私有土地，宜於用作他和後世君王的陵墓。烏加列王宮範圍之內的豎井陵墓，表示王族有此慣例。猶大沿海地區的考古調查顯示，鐵器時代初期（主前 1200～1000 年）和鐵器時代第二期（主前 1000～600 年）的墳墓似乎主要是墓穴或長方形的墓室，有些更設有前院和停放屍體的石台。我們只能臆測陪葬物件的質素和數量，因為至今仍未發現王國時代任何陵寢的痕跡。但根據邁錫尼、埃及、烏加列的王陵，這些墳墓應該有與死者地位相稱的財寶。今日錫安山上對遊客稱為大衛墳墓的地方，只是晚期的傳統而已。第一聖殿時代惟一設有墓碑的墳墓，是在現代隔著汲淪溪穀與大衛之耶路撒冷遙遙相對的西珥萬村內。這些墳墓不及（葬在大衛城內的）大衛古遠，並且也不是王族的墳墓。



傳說中的大衛皇陵

二 11　年代小注　和典型的古代近東年表一樣，每一位以色列和猶大君王之記載的結語，都提到他在位的年數，有時更提及其他的當代君王。四十雖然很多時候是大約的數字，在此的精確分目卻證明大衛真的在位四十年。大衛應該是主前一〇一〇至九七〇年在位。

{

二 12～46
所羅門身登大位
二 19　王母的座位　古代世界有三種王后。現代人最熟悉的一種是君王的正妻（如：以斯帖王后）。君王的伴偶有時不過是點綴品，但在某些情況下（例如主前第二千年紀的赫人）卻是王的代表，手握大權（見耶洗別在亞哈宮廷中的角色）。第二種王后是君王駕崩後，自登寶座攝政的妻子或母后（如：猶大的亞他利雅、埃及的哈蘇雪〔Hatshepsut〕）。第三種是兒子繼亡夫為王之後，依然能夠左右他政治決策的太后（如：亞述的桑穆拉瑪特〔Sammuramat〕、猶太的瑪迦，見：王上十五 13）。本節所述的拔示巴正扮演了這種角色。至於太后在司法、經濟、社會事務上所行使的影響力有多大，則視乎個人的性格而定。猶大列王幾乎每一位的母親都名列聖經（以色列諸王則否），顯出貫徹整個大衛王朝，太后的角色都很重要。
二 13～21　亞多尼雅的請求　支持君王的關係網主要來自有權勢的宗室和家族。娶妻立妾是在各處地方拉攏支持的方法。富商、軍事領袖，甚至祭司家族，都能提供支援。由於王族的婚姻是君王權力的反映，在國家名義上代表政治和經濟的聯盟，因此在王位交替時，新王有必要接管舊王的禁宮，使條約責任不致斷絕。因此有繼位資格的人，有時會將上一任君主的禁宮據為己有，從而奪取其權柄。故此，任何染指禁宮女子的嘗試，都被視作叛逆或僭權。按照西拿基立的年表，禁宮被另一位君主所得，是屈服和退位的表示。亞比煞若是從未正式成為禁宮的一份子，其身分便比較曖昧，亞多尼雅的請求亦不算是公然覬覦大位。然而亞多尼雅想要得到大衛最後一位伴侶，可能是謀奪王權的一步。所羅門無疑是選擇如此詮釋他作出這請求的用意。
二 26　亞比亞他被黜歸回亞拿突　鐵器時代第一期的村鎮亞拿突，位於耶路撒冷東北約三哩的拉斯卡魯貝。村址在波斯時代稍往北遷到（現代之）亞拿塔村。亞比亞他和他家族顯然繼續在這地區擁有地業（留意在耶一 1，三十二 7～9 中，耶利米和亞拿突、哈拿篾田的關係）。所羅門整肅亞多尼雅支持者的行動之一，是要亞比亞他辭去大祭司的職位，把他貶逐「回鄉」。亞比亞他曾經在大衛手下忠心擔任祭司和求問神的職務，所羅門不願處死他和他祭司家族的原因是不難理解的（見：撒上二十三 9～12）。
二 28　祭壇的角　請參看：列王紀上一 50 的注釋。迦南的遺址和賽普勒斯的挖掘也找到了有角祭壇的例證。壇角的用處可能是捆綁祭牲或支撐燒香的碗。約押抓住壇角，不能使他得到庇護。原因是他背叛所羅門，和私自謀殺押尼珥和亞瑪撒。第 31～33 節「流人血之罪」的指控和咒詛，是表明大衛家清白，兼且譴責約押家的誓言。蘭塞四世年間，即主前十二世紀的埃及法律文獻，訓示官員不得未經許可，便向人施以刑罰。文獻說：「他們一切所行的，〔應當〕降在他們自己的頭上。」
二 34　葬在曠野他自己的墳墓裏　約押很可能葬在伯利恒附近的家墳中（按照撒下二 32，他弟弟亞撒黑在此埋葬）。本節用字所指的是空曠的牧原，不是沙漠，吻合猶大山地的地勢。
二 36～37　示每遭軟禁　根據示每昔日咒詛大衛的作為（撒下十六 11），和大衛臨終的訓諭（王上二 8～9），所羅門將他軟禁——即囚犯自行保證不步出既定界限。他們顯然擔心示每若從耶路撒冷北行，會有挑釁便雅憫人反叛所羅門的可能。參較吾珥南模和漢摩拉比等法典對奴隸行動的限制，示每可能喪失了部分公民權。按照《梅裏卡雷的教誨》（見二 1～11 的注釋），有作亂前科但現時不牽入叛亂的人，必須放逐。
二 37　汲淪溪　以汲淪溪為示每的北界，清楚顯示他不得與便雅憫族的人往來——按照撒母耳記下二十章，他們曾經參與示巴之亂。汲淪幹河位於俄斐勒東鄰，分隔耶路撒冷和橄欖山。
二 39　地理概況　非利士城市迦特雖然未能肯定考證，學者大致同意它就是以革倫／米克納遺址以南五哩的薩非遺址。大衛和亞吉的關係和他從此招募雇傭兵（撒下十五 18～23），反映迦特至少在條約上，是處於以色列勢力範圍之內。示每到此尋覓兩名奴隸，表示他已經走到耶路撒冷西面頗遠的地方，直達薩非拉一帶，很明顯已經走出了軟禁範圍之外。



從北面望薩非遺址的白色峭壁

｛

三 1～3

所羅門簡述

三 1　法老的身分　聖經作者選擇不提這位法老的名字，但他最有可能是西阿蒙（Siamun）——國勢較弱之第二十一王朝，倒數第二位的統治者。這位元法老需要應付底比斯祭司的內憂，無法攻打非利士和以色列，因此選擇透過和親與所羅門結盟。其用意大概是削弱非利士地南面沿海的非利士人（約主前 960 年）。

三 1　和親結盟　王族以婚姻為外交工具，藉條約和家庭關係，與地方性首領和外國君王結合為一的政策，在古代近東有悠久的歷史（見十一 1 的注釋）。所羅門得到法老女兒的事實，證明當時他的勢力比埃及的君主為大。她的妝奩包括將基色轉讓給所羅門，使以色列王可以得到能夠俯瞰薩非拉北部，又能把守沿海地區和耶路撒冷附近山地主要通道的戰略性據點。

三 2～3　在邱壇獻祭　按照聖經的記載，耶路撒冷聖殿建造之前，獻祭和宗教禮儀都在地方性的神廟或邱壇舉行。這些地方是特別為此建設，大部分是可以進入的處所，祭儀活動在其中舉行（見：撒上九 12～13 的注釋）。其中很多都可能是都市的設施，但這並不表示不能建於城外的山崗（王下十七 9～11）。邱壇的實際形貌及陳設已不可考，但大量文獻把它描述為獻祭的所在，顯示有些可能頗具規模。最後王國和耶路撒冷的祭司組織試圖取締邱壇，原因是他們希望強調所羅門的聖殿，是「耶和華所選擇的」地方。

三 4～15

所羅門的夢

有關本段的資料，可參看：歷代志下第一章的注釋。

三 16～28

所羅門智慧的例證

三 16　娼妓　賣淫雖被律法所禁（利十九 29；申二十三 18），以色列卻容許其存在。實際上好幾個記載都以妓女為女主角（書二的喇合，創三十八的他瑪）。她們的社會地位雖則肯定很低，卻很可能是喇合故事中不可或缺的關鍵；好幾件意想不到的事情都在此發生。

所羅門願意審理這兩個妓女的案件，正與他「公正君王」的形像相符（彌補大衛司法方面的缺失——撒下十五 2～4）。本段亦與美索不達米亞諸法典對娼妓所提供的法律保障相符（利皮特—伊施他爾和中亞述法典）。

三 16～28　君王審判時的智慧　所羅門的智慧借著他能夠明辨公理而彰顯，這是他作為「公正君王」的特色。古代近東幾乎每個以關心國家安樂，愛顧最小國民之統治者身分登基的君王，都自稱有此特徵（參看漢摩拉比法典引言，神明在此把「使公正在國中興旺」的託付交給他）。認為君王必有智慧的例證，包括埃及《善辯農夫的抗議》（主前二十至十八世紀），和主前十一世紀埃及祭司溫納蒙上訴比布羅斯君主，求他解決他案件的事蹟。

四 1～33

所羅門的行政機關

四 7　行政區域系統　所羅門改組王國，以求一統君王的權柄，著手削弱地方觀念和支派觀念。征服迦南後，定居時代開始時所分定的支派區域，對大衛王朝足以構成危害。示巴領導下的北方支派已經嘗試過脫離聯合王國（撒下二十 1～2）。若是重新劃分政治區域，各支派和新得之迦南城市人口就會互相混雜，如此國王便能預防政治上的問題。如此改組又便於籌措資金，有助於全國性工程（見：王上九 15～19）、國防、國際性企業（王上九 26～28）的發展。由於每個區域都要每年一個月負責王室的開支，定期的賦稅制度（在宗教性的什一奉獻之外）便可設立，進一步削弱地方性的自治，加強中央政府的權力。

四 7　王室的開支　王家包括王的直系親屬、大臣和屬下官吏（見：王上四 1～6 的名單）。因此，管理以色列行政區域的十二個官吏（見：王上四 8～19 的名單），所資助的就是所羅門的政府。他們的責任包括經營本區的自然和人力資源，以求確保這些地方性資源，能夠更加有效地使國家得益。指派地方官向中央政府提供服務，也是賦稅的一種。烏加列、馬里、巴比倫的行政檔案顯示王室對於地方總督，有什麼要求。這些檔列出了必須繳納之原料和加工貨品的定額。上一年供應的物品數量，有時亦一併列出。

四 8～19　地理概況　烏加列和阿拉拉赫的行政檔案中，也有類似本段的文學形式。經文對於所羅門王國各省的描述並不詳細，因此無法確定各省的疆界。每區的官吏顯然都有一個或多個的行政中心，例如便亞比拿達的首府在多珥，巴拿則在他納和米吉多。有些區域顯然包含了原有的支派屬地，但原本在中央高地的地業，加利利東部的拿弗他利，和加利利西面山坡的亞設。但其中最特出之處，則是所包括原屬迦南人和非利士人的土地：埃及《溫納蒙故事》（主前十一世紀）中提到過的海上民族港口多珥，和沙侖平原上的迦南城市希弗（書十二 17）。名單到最後才提到猶大支派（20 節），表示他們與大衛家的關係，可能使其行政和財政措施，與其他區域有別。

四 21　所羅門王國的版圖　將所羅門的王國形容為從東方的大河（指幼發拉底河在艾瑪爾地區轉北的部分）起，直達埃及邊界的阿裏什幹河為止的用意，是表現所羅門統治地區的廣大，顯出它與申命記第一章和約書亞記第一章盟約的應許之地相符。從亞喀得王撒珥根年間（主前第三千年紀），直至後期的亞述統治者為止的美索不達米亞年表，都陳述了他們王國的範圍。這些記載通常反映了君王在固有土地以外的征戰，或延伸經濟霸權，向鄰邦和行商索要貢品和關稅的功績。其實所謂「控制」或「疆界」是有好幾個程度的。經文雖無詳述所羅門在不同的地區行使多少的控制權，但幾個不同的關係仍是可以看出來的。除了從但到別是巴的傳統領土外，所羅門尚有行省（征服的國家，如：摩押、以東、亞捫），藩屬（朝貢，但仍歸本國人統治，如：哈馬、瑣巴、非利士），和盟友（條約夥伴如：埃及和推羅）。

四 22　日用的食物　每日供奉給所羅門宮廷之五穀和肉食的數量，與其他和埃及法老同等的君主相若。本節所用的埃及語借詞（歌珥＝賀梅珥＝6.3 蒲式耳），顯示這句話的格式，可能是模仿埃及、迦南，或非利士諸國的官方記錄。留意所列的食物全部都可在糧倉囤放，或在草場或圍欄畜牧，直到食用之時為止。時鮮食品他們也吃，但（除油以外）卻不會記明數目重量，在馬里文獻食物分配明細賬一類的行政檔中出現。後者詳細記錄分配給奴隸、官員、到訪要人之食物的確實數量。

四 25　自己的葡萄樹和無花果樹　這是一句經常出現在歷史年表和不少先知書中的成語，象徵以色列安

樂繁榮。當神震怒之時，相反的事便會發生。葡萄樹和無花果樹與和平一同毀滅。這個慣用語所指的，是使人有餘暇享受人生的安全和中等富裕環境。葡萄樹和無花果樹能夠遮蔭和結果，享受這些樹木表示有遠景展望，因為兩者都要一定的年數才開始有出產。

四 26　車馬　戰車每輛一般需馬三匹，兩匹拖拉，一匹後備。三匹馬照例同廄，是以一萬二千匹馬（和合本：「馬兵」），四千馬廄（和合本：「套車的馬四萬」），正合比例。這數目表示戰車可以多至四千輛（但有些馬匹可能供騎兵使用）。然而按照列王紀上十 26，所羅門戰車共有一千四百輛。這戰車數目雖大，卻及不上西方列王主前八五三年於誇誇（Qarqar）之役迎擊亞述時，亞哈所派遣的二千輛戰車（見二十二 1 的注釋）。主前十三世紀時，赫人及其盟邦集結了二千五百輛戰車，在加低斯之役中迎戰蘭塞二世。

四 30　東方人的智慧　智慧在古代近東是歷史悠久的傳統。埃及哲人蒲他霍特普（主前 2450 年）和阿曼尼摩比（約主前 1100 年），和亞述名臣阿希卡爾（約主前 700 年）等人的箴言，部分與聖經的箴言書相呼應。此外較長篇的智慧書卷如：約伯記、傳道書等，無論格式還是內容，都類似埃及《自殺論辯》（Dispute over Suicide；約主前 2100 年），和巴比倫《有關人生苦難的對話》（Dialogue about Human Misery；約主前 1000 年）。即使是比較經典的史詩如：《吉加墨斯迴圈》和《伊施他爾下陰間》，也包含了智慧文學的成分，探討人類必死和對個人成就之關注等問題。這是極為浩瀚的文學和傳統，所羅門的智慧超過這些先哲，是絕不簡單的話。

四 31　以探、希幔、甲各、達大　這些著名的智慧人在族譜之中，和猶大、他瑪的兒子謝拉（創三十八 30）也有關聯。瑪曷（在希伯來語中，是「舞者」之意）可能表示他們的角色是樂師，這職業與崇拜和智慧演出都有關係。以探和希幔雖不列入利未人的行列，由於名字都在詩篇標題中出現（詩八十八，八十九），可能也是聖殿正式崇拜的一部分。

四 32　箴言三千句　這些「箴言」（原文：mashal，正是箴言書在希伯來原文聖經的名稱）是古代近東的一種體裁，其特色是以簡短精練的句子，表達實用而普及的價值觀念。三千是大約的數字，所形容的是他所講述之箴言的數量，不是所撰作的數量。智慧古今皆然，往往是研究和搜集資料的結果，不是想像力的反映。

四 32　詩歌一千零五首　古人不時使用某數加一的遞增，或約整數加一或加一個數位的方式（見：箴六 16；摩一 3），來表達「更多」的概念。但本節的「五」字卻甚少如此使用。人所共知的《一千零一夜》，是這種近東表現方式的另一個例證。主前二〇〇〇年左右吾珥王舒珥吉亦有文名。在讚美自己的詩歌中，他自誇所受的教育和文學技巧，並且自稱是首席御用樂師。

四 33　植物界　古代有關植物的智慧與今日植物學家所研究的不同。口頭傳講的草學知識是他們的課題之一，除了藥物功用以外，工業（染料）和食用價值也在他們興趣範圍之內。其他文化更會包括不同藥草的法術功能。植物智慧的另一個專題是農務——即農夫對種子、種植、培植、施肥、收穫的知識。但由於本節是在討論箴言、詩歌時，談到所羅門的智慧以樹木為物件，這智慧的表達方式比較可能是在使用樹木的比喻，或含有智慧教訓的寓言。講述這種比喻必須深切認識樹木和灌木的特性，舊約（士九 8～15）和古代近東（如：垂絲柳和棕樹的蘇美寓言）都有其例證。

四 33　動物界　新國際本雖然使用「形容」、「教授」等動詞，希伯來原文只說他「談及」（和合本：「講論」）動植物。上節已經提過，他憑著對物性的深切認識講述故事——有關動物的比喻和寓言，目的是教授智慧。伊索並不是第一個使用這種文體的作者。

在所羅門之前一千多年，蘇美人已經將動物用在辯論和寓言之中了。「蛇與鷹」是現存亞述寓言中最有名的一個。此外，古埃及（如：《阿曼尼摩比的教訓》）和美索不達米亞（如：主前第一千年紀亞蘭文的《阿希卡爾的教訓》）的智慧言語，也充斥著有關動植物的模擬和比喻。

五 1～六 38

興建聖殿

有關前五章的進一步資料，可參看：歷代志下二 1～18 的注釋。

五 1　以色列和推羅的關係　推羅位於腓尼基海岸，西頓以南二十五哩，離岸半哩的一個小島之上。當地的腓尼基居民控制了整個地中海的航海貿易，故此十分繁榮。埃及溫納蒙的記載（主前約 1080 年），證實他們是獨立國家。賽普勒斯的考古文化層和後期北非海岸的迦太基，都找到受他們影響的痕跡。但過分注重貿易和缺乏充足農田，卻逼使他們與鄰邦建立關係。後者對於腓尼基商船所帶來的貨物甚感興趣，願以五穀或其他自然資源交換。所羅門併吞了非利士地區，因而成為希蘭的良好貿易夥伴，不斷為腓尼基的建築營造業提供收入。

五 1　希蘭　按照猶太史家約瑟夫（主前一世紀）的紀年，學者一般認為推羅王希蘭一世（腓尼基語作阿希蘭，亞述文獻作希隆穆）是於主前九六九至九三六年在位。約瑟夫宣稱擁有廣泛的推羅歷史記錄，亦提供了很多希蘭年間的歷史資料。然而按這日期，大衛和希蘭卻沒有重迭的時候，故此很是可疑；約瑟夫時代的推算方法可能有問題。現有的古代近東史料並無這位元希蘭的資料，但後來以他為名的希蘭二世卻十分有名。他的名字也很常見。大約在同一時代，鄰邦比布羅斯王阿希蘭的名字，也出現在其石棺之上。

五 3　在他腳下　亞述王杜庫提寧努他一世（主前十三世紀）「把腳踏在」被擊敗之君王，和（象徵式地）被征服之地的「頸項上」，表明這一切都成為他的腳凳。主前十五世紀一個古墓壁畫鮮明地描繪了這一點。杜得模斯四世腳踏盒子，坐在母親（？）膝上；盒中是成堆的仇敵。進一步資料，可參看：詩篇一〇八 13 的注釋。

五 17　石礦　山地的石灰岩開採出來，是為耶路撒冷聖殿之用。他們只是將石頭從山崖中鑿出來。至於加工打磨的精整過程，則是腓尼基巧匠的工作（見：王上七 10）。

六 1　年代小注　這個有關所羅門興建聖殿的年代小注，是出埃及和征服日期論戰的核心（見：有關出埃及日期的附論，111 頁）。大部分學者都認為所羅門聖殿的奉獻日期是主前九六六年。這日期加上四百八十年，就表示離開埃及的年分是主前一四四六年。鑒於考古學上的難題，和主前十五世紀埃及對敘利亞—巴勒斯坦的控制，這日期受到質疑。以致不少學者如今視四百八十（40×12＝480）為某種規格化的數字，象徵十二士師或十二代，每人或每代四十年（典型的約整數）。按照希蘭一世的年代，和腓尼基人在迦太基成立殖民地的年代，聖殿興建最可能發生在主前九六七年至九五七年之間。這小注所用的，是腓尼基人的典型措詞。

六 1　西弗月　這是迦南和以色列曆法中的二月，相當於西曆四月和五月之間。本節指明西弗月就是二月，可能表示這月分以色列人也不熟悉，而是針對較廣泛之非以色列對象所用的官方稱號。

六 4　嚴緊的窗櫺　由於希伯來原文所用的建築用語是專門的術語，其確實意義已不可考。有人提出所建造的是外面窄，裏面寬的窗戶（見：結四十 16〔英譯〕）；所指的亦有可能是有格子（櫺）的窗戶（和合本）。然而美索不達米亞的廟宇沒有窗戶，卻是所羅門聖殿不見天日的反證（見：王上八 12）。達拉泉（'Ain Dara）的廟宇則在石上刻了假窗，有窗櫺設計。

六 5　六個廂房　由於本節一般譯作「旁屋」或「翼」的希伯來用語含義不明，聖殿建築的這個部分亦隨之隱晦。這些地方可能是聖殿最初建成的部分，初時用作儲物，後來隨著聖殿的增大亦向上擴展。它本來的用意是否作為永久建築或扶牆已不可考，建築材料亦不能肯定。同時代建于達拉泉的廟宇之大堂兩旁築有高身的走廊，本節所述的，可能正是這種走廊。

六 6　壁階　隨著高度的遞增，靠著聖殿外牆的廂房亦逐漸偏置。對於這個建築設計，胡羅維茨（V. Hurowitz）有兩個詮釋：（一）聖殿外貌彷佛「香柏木箱」（香柏梁木是平放在牆壁上部厚度減薄形成的壁階之上）；或（二）「倒塔」外形，聖殿外貌看來越高越寬。

六 7　所用工具　建殿場地不動鐵器，但卻顯然在石礦使用，可見避免在建築聖壇或聖屋時使用鐵器的禁忌（見：申二十七 5；書八 31），嚴格程度及不上從前。描述古德為他神建廟的早期蘇美記述，說他堅持建築廟宇時附近一帶不可聽到噪音。石匠用大型的尖嘴鋤（重 30 至 35 磅）採石，再用小型的鋤頭（重 12 至 15 磅）加工。出土的工具皆有木柄，鐵頭形狀則各有不同。鐵頭的大錘和長型兩柄的鋸子，亦出現於亞述浮雕之中。

六 14～35　請參看：歷代志下三章的注釋。

六 36　鑿成的石頭三層　內院牆壁每三行石頭平放一塊香柏木板（在已知的例證中，板厚約為四吋）的設計，大概是緩衝地震的設計。這些木板亦能抵消石塊大小和平滑程度略有不同的問題。烏加列、全安那托利亞及克里特島諾索斯（Knossos）的一個宮殿，和其他邁錫尼文化的遺址，都可找到這風格的例證。它在被擄歸回後的第二聖殿的應用，則可見於以斯拉記六 4。

六 38　布勒月　本節所用的是迦南曆法的名字，以及月分的古名（yerah，意即「月亮」）。布勒在腓尼基碑文中，也是月分的名稱。這字的意思是「濕氣」，指地中海氣候秋天的雨季。它是第八個月，相等於西曆的十至十一月。

七 1～12

興建宮殿

七 1～12　王宮的大小和建築　所羅門王宮複合建築和古代近東其他地方（如：馬里、尼尼微、巴比倫、書珊）的禁城一樣，占地都有幾英畝。宮殿本身比聖殿為大，兼有行政部門、法院、軍械庫的功用。本段所述的建築物之中，「利巴嫩林宮」的描述最是詳細（長 150 呎，寬 75 呎，高 45 呎），四十五根香柏木棟樑分三行排列，使王宮看來彷佛「樹林」。房屋整體的設計類似敘利亞和美索不達米亞的「比特希蘭尼」式王宮（見：撒下五 11 的注釋）。中央會議廳（長 75 呎，寬 45 呎）三面設有廂房。廂房樓高三層，中廳則是開放式的，上面是平形的天花板。兩旁和前後都有門戶，陽光從樓上房間的窗戶進入，間接照亮聽政室和主廳。聖經並沒有詳細形容另外兩座王宮（8 節）。這些王宮的功用是作為住所，因此沒有必要好像公共建築那樣建築得富麗堂皇，來維護王國的威望。

七 9　石塊的加工　王宮所用的石頭需要切成特定的大小和形狀，以求符合「丁磚順磚」的形式。再用香柏木梁加強其穩定性。軟石灰岩必須在猶大山地的峭壁鋸出來（接觸空氣後自會硬化），所提供的加工石塊（琢石石工）遠比錘打鑿刻的精美，可以砌得更加緊密。

七 10　石塊的大小　巨大的基石的長度約在十二至十五呎之間，重以噸計。希律王在耶路撒冷興建聖殿的基石平臺所用的石塊更加巨大（其中一塊長度超過 40 呎，重約 100 噸）。可見在大型建築中，這些石塊並無反常之處。

七 15～22　獨立式柱子　這兩支空心的銅柱高三十四呎（連柱頭），直徑幾達五呎。史籍對亞述城市卡爾杜庫提寧努他（Kar-Tukulti-Ninurta）廟宇柱子的形容，亦同樣包括長度、圓周，和上端所冠之柱頭的設計。特別值得留意之進一步資料，是其上刻有銘文。由於這是出入口的特色，這些柱子可能視作門柱。雅斤和波阿斯可能各是柱上銘文的首字，後來才被視作柱名。石榴和蓮花（和合本、NIV：「百合花」）都經常用作建築物的裝飾。

七 23～51　請參看：歷代志下四章的注釋。

八 1～66

聖殿奉獻

八 2　以他念月　這個秋季的月分（當等於西曆九至十月）是雨季的一部分，住棚節在這月舉行（見：出二十三 16b；申十六 13～17 的注釋）。聖殿在七月奉獻（王上六 38 指出竣工日期是在八月），可能表示竣工之後有一年的慶典，或奉獻典禮延後幾乎一年，以求在收穫節期舉行。

八 14～66　請參看：歷代志下六章的注釋。

九 1～9

耶和華的回應

有關本段的資料，可參看：歷代志下七章的注釋。

九 10～28

所羅門的事蹟

九 11　加利利地的二十座城　由於加利利地的範圍有好幾個不同的定義（見：書二十 7；賽九 1），送給希蘭的土地可能包括遠及米吉多的部分西麓。此地最有可能是腓尼基和以色列之間的緩衝地帶。按照

歷代志的記載，這些城市後來歸還給所羅門（代下八 2）。美索不達米亞和埃及的王室檔案、條約、年表，都可以找到交換土地和城市的先例。例如亞述王西拿基立的年表，描述他把攻打希西家領土所奪取的城鎮，轉交給亞實突、以革倫、迦薩的非利士王。

九 14　一百二十他連得金子　在古代近東的度量衡系統中，他連得是最重的單位（相等於 60 彌那或 3,000 舍客勒）。一百二十他連得大約等於四噸金子。有關金子數量的統計，可參看：歷代志上二十二 14 的注釋。

九 15～19　建築工程　所羅門利用徭役推行公共建設計畫，以求強化以色列的統一，和阻嚇埃及法老示桑克的武裝侵略。本段自北而南所列舉的工程總目，在風格上類似摩押的米沙碑文和亞述的王室年表。這方案把耶路撒冷改頭換面，擴展了它的居住面積和防禦設施。並且又在戰略性的商業軍事中心如：夏瑣、米吉多、基色，以及南部的邊城巴拉和他瑪（胡斯布泉〔'Ain Husb〕）等地，加強了國防能力。建築形式的一致性（夾壁城牆、六室城門），容許考古學家在缺乏經外史料的情況下，證實許多個地點是這時代的建築。這樣大規模擴充整體建設所注入的資金，不但對地方經濟很有幫助，更能為可能存有敵意的迦南原住民提供更有建設性的工作。

九 15　米羅　大衛年間的耶路撒冷城在現代城牆的南面，只佔據了南北山脊十英畝左右的地方。全長約一千五百呎的山脊，頂部的寬度只有四百呎左右。迦南人的耶路撒冷城建築在一個人工的平臺上面，由一系列的階丘支撐。

考古學家在山脊的東北角上發現了一個「階梯石構」，高度超過五十呎，很可能就是撒母耳記下五 7 中耶布斯人衛樓（和合本：「保障」）的平臺。大衛首先將它擴充為宮殿的地基。所羅門向北發展城市時又再度擴充，供他王宮和聖殿場地使用。大部分學者如今都接受新國際本的「支撐階丘」（和合本：「米羅」），就是這些巨大建築物地基的擋土牆（包括考古學家稱為「階梯石構」的部分）。除此以外，考古學家在城中再沒有找到什麼大衛和所羅門年間的文物。

九 20～28　請參看：歷代志下八章的注釋。

十 1～13

示巴女王之訪

有關本段的資料，可參看：歷代志下九 1～12 的注釋。

十 14～29

所羅門的財富和榮華

有關本段的資料，可參看：歷代志下九 13～28 的注釋。

十一 1～13

所羅門被妃嬪誘離正道

十一 1～3　和親　古代近東到處都以婚姻為外交工具。例如主前十八世紀的馬里王心利林，將幾個女兒嫁入鄰國以鞏固聯盟，締結條約。同樣，法老杜得模斯四世（主前 1425～1412 年）亦與美坦尼國王的女兒結婚，來表示友好關係，結束與這個幼發拉底河中游的王國之間的一連串戰爭。故此，古代統治者的婚姻往往是政治聯盟的代表。想要與這統治者結盟或受他保護的村鎮、城邦、部落、國家，都會將首領家族的女兒嫁給宗主或他兒子，來締結條約。這是藩屬效忠的表示，因為王朝的延續如今對他有了切身的關係。大衛登上以色列國位之前，亦結了好幾次婚，以鞏固自己的政治和經濟地位。和掃羅女兒米甲的婚姻，使他成為王族的一份子。與亞比該結婚拉攏他和希伯侖地區的關係，娶耶斯列人亞希暖則是與米吉多、伯善一帶的家族建立聯繫。這個親族的關係網保證全國各地的長老議會中，都能夠有擁護大衛的聲音。

本節提到妃嬪數目龐大的用意，是在所羅門以及臣僕和鄰邦的關係上反映出他的財富和權勢。作者並沒有譴責他的多妻行徑——因為這是政治活動無可避免的一部分。他所譴責的是所羅門容許她們引誘他離棄耶和華。

十一 2　異族通婚的禁令　混合宗教是聖經作者最關注的事務之一。以色列若要忠於耶和華，便不能受

外來的影響。從這角度看，異族通婚和容許非以色列的母親教養孩童只會削弱盟約的結連（見：申七 3 的注釋）。

十一 3　王裔的妃子　本節分列地位較高的妻子和一般的妾（原文的「妻」、「妾」，和合本分別譯作「妃」、「嬪」，下同）。烏加列文獻亦提供了禁宮有類似分類的例證。在阿爾哈巴（Arhalba）的宮中，子女有繼位資格（如：庫巴巴〔Kubaba〕）的妻子才算是真王族的女子，與地位較低的女子有別。

十一 3　嬪三百　禁宮兼具政治和滿足性欲的功用。妻子（妃）是國際聯盟系統的一部分，也是繼位者的來源。妻子眾多是權力的反映，也是防範女性不孕的措施。然而禁宮女子的社會地位不盡如一，來自較不重要家族的女子只可為妾（嬪），其子女不得繼承王位。

十一 5　亞斯他錄　她是迦南的豐饒女神，風暴之神巴力的伴偶，有關討論可參看：士師記二 13 的注釋。烏加列文獻（史詩《凱雷特》，和《巴力和亞拿特故事迴圈》）稱之為亞他爾（Athtar）或亞施他特，在美索不達米亞的宗教典籍則名叫伊施他爾。腓尼基的推羅和西頓都把亞斯他錄／亞施他特奉為首席女神，並將其崇拜遍植地中海各處地方。在那些地方她被認同為希臘女神亞富羅底特（Aphrodite）。

十一 5、7　米勒公　亞捫人的神米勒公（＝迦南的巴力），第 7 節稱為摩洛。（有關迦南和腓尼基神祇摩洛與以孩童為祭的關係，見：利十八 21 的注釋。）亞捫碑文和人名之中，都可以找到米勒公一名的例證。這名在本段中比摩洛合理，因為所列的是國神的名字。至於第 7 節的摩洛究竟是筆誤還是同一名字的不同寫法，卻難以確定。

十一 7　基抹　摩押王米沙（約主前 830 年）用十分近似耶和華的字眼，來形容這位神祇。基抹是一名國神，他懲罰自己子民的方法，是用容許他們當暗利在位時，被以色列所挾制（見：王下三）。他又要人發動解放的聖戰（十分相似書六 17～21 的赫倫），並且和耶和華一樣是摩押人的神聖戰士（書十 42）。除摩押以外，崇拜基抹的可能還有稱他為卡米什的埃蓙拉人。此外，某個亞述文獻指稱他就是陰間神明匿甲，故此，他似乎是美索不達米亞諸神系統的一份子。

十一 14～43

所羅門的政敵

十一 14　以東人哈達　以東在大衛制服鄰邦的戰役中，已經被大衛所征服（見：撒下八 13～14）。大衛設立防營的用意，可能是維持對商道的控制和前往亞喀巴灣的通道。如今大概因為得到埃及的勉強支持（見 22 節的注釋），新一代的以東領袖對以色列的控制構成了威脅。沒有什麼證據證明當時的以東已經成為一個國家。哈達比較可能是代表該區有勢力的一個部落而已。他與所羅門作對的形式，可能只是襲擊商隊，而非獨立戰爭。當代的經外史料，並沒有提到這個人物。

十一 15～16　約押對以東的攻勢　亞述記錄也有這種全面性的滅族行動的例證，在拉吉發現的萬人塚遺跡，亦可上溯到主前七〇一年西拿基立進攻猶大的戰役。塚中一千五百具屍體中，有很多都是平民；反映圍城之時的人口損耗，和殺滅要塞中大部分居民的手法。

十一 17～18　哈達的歷程　哈達和耶羅波安一樣，向埃及尋求政治庇護。他首先從以東向東南方逃亡，到達阿拉伯半島北部的米甸，然後前往西乃半島西北部的巴蘭（大概是費蘭綠洲；見：民十三 3）。迂回的路線和崎嶇的地勢，有利於逃亡之人。

十一 18　法老的身分　第 40 節指明當時的法老名叫示撒，本節則不然。本節中的最有可能是第二十一王朝的法老，但身分已無進一步證據。由於哈達從兒時直到成人在埃及居住，幾位法老都可能與他有過接觸——奧索康（Osorkon；主前 984～978 年）和西阿蒙（主前 978～959 年）都肯定包括在內。這時代的法老不論是誰都會歡迎巴勒斯坦和外約但的流亡政客，面對日益強大的所羅門和希蘭，他們需要維持力量均勢。

十一 18　哈達之流亡　古代近東政界一個有趣的現象，是政治上的異見人士和流亡的王族，會經常得到別國的收容（埃及、巴比倫、波斯，按照《辛奴亥的故事》，甚至巴勒斯坦的蕞爾小國也會這樣做）。互相競爭的君王以這些人為棋盤上的卒子，所爭奪的是全區經濟和政治的控制權。庇護人把住處供給流亡者，與他們締結婚約，向他們提供一些金錢或軍事上的援助，便放任他們儘量在對手邊界生事。這是

消耗對方資源，以備將來入侵的方法。

十一 19　答比匿　這字源自埃及語的 t.hmt.nsw，可能是職銜而非人名。其意思大致與希伯來語的 gebira（「母后」，和合本：「王后」）相當，這字在原文聖經接在「答比匿」後面（中文是在前面），作其批註。她的身分是「王之妻」，太子之母。

十一 22　法老挽留哈達　這位法老很可能是西阿蒙。若然，他就是與以色列結盟（見三 1），並把女兒嫁給所羅門的那王。與大衛年間相比，此舉代表政策上的轉變。當時埃及窩藏與哈達同類的仇敵，以牽制以色列的擴張。哈達決意歸回組織叛黨與所羅門作對，使西阿蒙陷入極度尷尬的處境。

十一 23　利遜　這名與 rozen 一字同源，可能是王的尊號。雖有有人提出希旬才是他的真名（見十五 18），這看法卻甚少支持的證據。他較有可能是希旬本人的父親或祖父。這位亞蘭人統治者哈大底謝的臣子顯然逃脫了大衛的屠殺（撒下八 3～8），並且做過一陣子山賊的頭目。在所羅門當政的初期，他自立為大馬色的統治者，建立了一個王國（亞蘭），在整個主前十至九世紀，與以色列作對。

十一 24　瑣巴王哈大底謝　有關大衛和外約但北部及加利利西部亞蘭諸國所發生的衝突，可參看：撒母耳記下八 3～8，十 6 的注釋。瑣巴位於大馬色北面（見：撒下八 3 的注釋），大衛和所羅門擴張以色列領域之前，它是控制部分之敘利亞和美索不達米亞北部的幾個亞蘭王國之一。

十一 24～25　大馬色的亞蘭　這是以敘利亞大馬色城為中心的小國（見：撒下八 5～6）。它在以色列分裂為兩國之後勢力漸增，成為敘利亞—巴勒斯坦地區最具影響力的國家。亞述王撒縵以色三世年間的史料提到它是舉足輕重的敵手，並且是一個國際聯盟的首腦（主前 853 年誇誇之役，見二十二 1 的注釋）。

十一 26　洗利達　耶羅波安的誕生地可考據為以法蓮境內，示劍西南約十五哩的塞裏達泉（'Ain Seridah）。

十一 27　米羅　有關米羅之建築的用途，可參看九章 15 節的注釋。

十一 28　耶羅波安的職位　耶羅波安是所羅門政府的地方官員，負責管理地區性的徭役，即「約瑟家」（以法蓮／瑪拿西）區域中，被政府徵召擔任短期服務（從事搬運、建築）的人。由於本節沒有用「服苦」一詞，可以假定耶羅波安管理的是以色列人，不是奴隸。他的職位大概與馬里文獻中的 rabi Amurrim「亞摩利人之首」相同。後者的職責包括率兵和管理地區性勞工，監督水壩和廟宇整修等建築工程。

十一 29　亞希雅　示羅（見：撒上一 3 的注釋）雖然在以利之時已經被毀，不能繼續作為祭儀中心，但由於具有悠久的歷史，它在宗教上依然有其傳統地位。亞希雅來自北方可能沒有特殊意義，然而他所扮演的，卻是早期先知常有的立王者之角色。掃羅和大衛都是先知撒母耳所膏立的，示羅正是撒母耳受訓之地。這先例在下世紀延續不止，北國每個主要王朝（耶羅波安、巴沙、暗利、耶戶）的興衰，都是按照先知的宣告成為事實。被指定為王的人有些甘願等待時機成熟（如：耶羅波安），但先知的宣告有時亦會觸發政變（如：耶戶）。古代近東的祭司有時是政治要角，但古代近東其他文化卻完全沒有先知扮演立王者角色的例證。無論如何，初民普遍相信先知不但宣告神明的資訊，更能借著宣告觸發神明的行動。亞述王以撒哈頓給藩屬的指示，規定任何人說出不合體統或批評的話，他們都必須舉報。但被他特別指明必須舉報的物件，卻是先知、超脫式預言者，和圓夢者。亞希雅此舉即時導致耶羅波安身陷險境，卻是不難想見的事（40 節）。

十一 30　先知衣裳的分割　亞希雅撕裂的是一般的衣裳（見：申二十二 26），不是代表他職位的服飾。這是驚人之舉，因為衣服十分昂貴，大部分人只有一套可供替換。象徵性動作成為先知傳達資訊最普遍的方法之一。這些動作有些是普通、正常的行為，但大部分都有反常的傾向（見：結四 1 的注釋）。有動作附同的先知宣告，能使預言的實現和功效，有更強的迫切感。它和其他先民對法術世界的看法，也有一些相似之處。念咒施法時，也需要進行某些儀式性的行動，才能達到預期的目標。有關先知和法術關係的進一步資料，可參看：列王紀下四 34，五 11 的注釋。

十一 33　亞斯他錄、基抹、米勒公　有關這些迦南神祇的討論，可參看：列王紀上十一 5、7 的注釋。

十一 36　耶路撒冷有燈光　永恆的火焰是持久和紀念的象徵，同樣，大衛的後代在耶路撒冷執政，也是神對大衛王朝應許的實據（撒下七 8～16）。這字在烏加列語和亞喀得語的類似用法，則與統治的永恆

性和神明的臨在有關。亞述王提革拉毘列色三世被形容為人類之光。一個古巴比倫的慣用語，將家庭無後形容為火盆熄滅。

十一 40　示撒　示撒（史稱示桑克一世）原是定居於埃及三角洲地區（布巴斯蒂斯〔Bubastis〕）之呂彼亞（今利比亞）一個大族的首領；他們在此定居，是幾百年前（主前十二世紀）被征服的結果。他靠結婚成為第二十一王朝的法老家族的一份子。該王族死而無後，便繼位為第二十二王朝的創始君王（約主前 945 年）。把戚族置於要位，和建立更多的婚姻聯盟，都是他賴以得位的手段。示撒一登大位，便決志恢復埃及昔日的強盛，在好幾處地方——三角洲地區（包括泰尼斯和孟斐斯）和赫拉克裏奧坡立（Herakleopolis）——策畫龐大的建築工程。聖經的記載和他在比布羅斯的人像都證明了他極有意在敘利亞—巴勒斯坦地區擴展埃及的霸權。他在主前九二五年侵略巴勒斯坦的經過，錄於卡納克的碑文（包括被毀城市凡 154 個），和米吉多的紀念碑上。羅波安付出了巨額賠款，耶路撒冷才得以倖免于難（王上十四 26）。



來自米吉多的示撒石碑的殘餘部分

十一 40　埃及作為庇護者　哈達怎樣在埃及得到政治庇護（見十一 18 的注釋），耶羅波安亦向示撒尋求支持和保護。援助所羅門的對手自然符合有意進侵巴勒斯坦之法老的政策。耶羅波安接受幫助的代價，甚至可能是不妨礙示撒的入侵，容許他沿海北上到他納、米吉多和內陸直至伯善。

十一 41　所羅門記　聖經在討論君王事蹟之後，習慣上表明記述所參考的典籍——這典籍往往是「以色列諸王記」（見：王上十四 19，十六 14）。然而本節所列的史籍卻似乎是專門記述所羅門生平事蹟和他智慧言行的書卷。從歷史學角度而言，這些史籍佚失十分可惜。古代的王室年表往往不獨是史實的客觀記述，更是君王在神明面前樹立信譽，惠及後世君王的工具。這些年表不論是以神學還是宣傳為目的，重點通常都是身後的名聲。

{

十二 1～24

反叛羅波安

有關本段的資料，可參看：歷代志下十章至十一章的注釋。

十二 25～33

耶羅波安建立王國

十二 25　修築示劍　耶羅波安選擇示劍(巴拉塔遺址)作為他第一個首都的因素,包括其戰略性地點(位於耶路撒冷以北約三十哩,基利心山和以巴路山之間的狹窄山隘中)、水源供應,和豐富的農業資源。其地點使它能夠支配路經以法蓮地區的所有貿易和軍事活動。耶羅波安重建的防禦工事已經沒有什麼現存的考古證據,只是有證據顯示遺址第九重文化層的夾壁城牆和城樓,是沿著晚銅器時代的防線建築。結束第九、第十兩層的毀滅層,可能都是埃及法老示撒入侵的結果。有關示劍早期的歷史,可參看:士師記九 1 的注釋。

十二 25　毘努伊勒　毘努伊勒按考證是約但河東面五哩,雅博河畔的達哈布遺址,意即「金堆」(又名達哈布謝基葉遺址)。耶羅波安可能是在示撒入侵巴勒斯坦時遷都至此。然而位於卡納克的示撒攻取城市名單卻也包括了毘努伊勒,證明此城不足以為遠遁之地。耶羅波安可能利用本地的城堡,來控制這個本來是大衛統治的外約但地區(基列)。



從東南面望毘努伊勒

十二 26～27　耶路撒冷和大衛家的關聯　由於耶路撒冷是大衛所攻取,當地的聖所又是大衛和所羅門所建立,神的家和大衛家在意識上密切相連,兩者和耶路撒冷更有不可分割的關係(有關耶路撒冷是大衛王朝私產的資料,見:撒下五 9 的注釋)。耶路撒冷聖殿所供奉的,正是確立大衛王朝的耶和華。立約的耶和華是領他們出埃及,賜他們土地的神。耶羅波安必須在不干擾這個傳統關係的前提下,設法打斷耶路撒冷的耶和華崇拜的政治關係。

十二 28　金牛犢　這些金牛犢和約櫃,同樣不是偶像。約櫃和牛犢的功用,都是作為神的寶座或高舉祂榮耀的座台。這些牛犢所反映的是混合宗教。引進迦南人的宗教和文化,是以色列普遍的問題。公牛和牛犢在烏加列文獻中,與神祇巴力和豐饒崇拜有關。伊勒神經常稱為「公牛伊勒」,又有一個故事描述巴力和亞拿特結合生了一隻公牛犢。此舉取悅接受調和耶和華和巴力崇拜之意象的以色列人,耶羅波安很可能視之為精明的政治策略。考古學家在好幾個遺址(基利波山、夏瑣、亞實基倫的公牛場址,以及示羅發現的一個陶制的小像),都挖掘到青銅或其他合金製造的公牛或牛犢小像。但這些小像的長度都是只有三至七吋。

十二 28　牛犢作寶座　耶羅波安的動機是在耶路撒冷以外提供另一個崇拜中心,故此這些神廟必須設有足以和約櫃分庭抗禮的宗教標誌。牛犢在主前第二千年紀的迦南文化中的著名標誌,代表豐饒和大力。

但為了避免被視為偶像，學者辯稱這些牛犢是耶和華的寶座。這說法的根據，是迦南和烏加列的雕塑和浮雕，描繪神明站在公牛的背上。此外，美索不達米亞的月神辛和南納爾（Nannar）在圓筒印章和宗教文獻中，都取公牛之形，或被形容為躍立的「狂暴公牛」。因此耶羅波安將金牛犢安置在但和伯特利神廟的用意，有可能是作為看不見之耶和華的寶座和座台。部分學者發現在主前第三千年紀的圖畫（主要是圓筒印章）中，神祇是站在有翼的複合生物（一如基路伯）背上。要到主前第二千年紀的敘利亞，公牛才成為主要的「座台動物」。

十二 28　牛犢與耶和華的關係　大部分學者都公認，耶羅波安的金牛犢與耶和華之（混合宗教）崇拜有關。這論點的根據，是並沒有其他神祇的名字與這些牛犢相連，以及「領你們出埃及地的神」一語。耶羅波安與埃及雖有聯繫（見：王上十一 40），後者卻似乎排除了牛犢與埃及公牛神祇亞皮斯有關的可能。烏加列的對應例子顯示牛犢與巴力和伊勒都有關係。有人嘗試用大量的經文和考古證據，證明這些牛犢是與哈蘭、吾珥的月神辛，以及約瑟支派內部祖先宗教的遺跡有關，但都不過是臆測而已。牛犢不論原意是為何製造，有什麼背景，它最後和以色列社群的虛假崇拜牽上了關係。所觸犯的若非第一誡，就是第二誡；但後者的可能性較高，即使一個世紀後耶戶從以色列中剷除巴力崇拜時，也沒有對牛犢採取行動（見：王下十 28～29）。

十二 29　但和伯特利　耶羅波安選擇以這兩個地點作為王國的宗教中心，是基於兩地昔日與祭儀活動的關係。伯特利是雅各見神顯現（創二十八 10～22）和築壇（創三十五 1）的所在。但則在士師記十八 27～31 成為但支派的神廟。從地理的角度，這兩城位於王國的兩端，對百姓朝聖和獻祭很有説明。

十二 30　伯特利　請參看：約書亞記八 9 和士師記一 22～23 的注釋。位於兩國邊界之上，在耶路撒冷北面只有十一哩之遙的伯特利（貝廷），是耶羅波安設立神廟的自然地點。其神殿可以吸引在其他情況下，可能會南下到所羅門聖殿敬拜的朝聖者。伯特利的重要性後來會超越但城，成為「王的聖所」。

十二 30　但　請參看：士師記十八 29 的注釋。從腓尼基殖民時代，到日後但支派遷居至此（士十八 27～31），但（拉億）素有祭儀中心的傳統，耶羅波安以此作為基礎。位於極北面腓尼基和敘利亞邊境之上的但城，大概是條約談判的地點，還兼作邊城哨站。然而地處偏僻的黑門山麓，與以色列的權力中心撒瑪利亞相距亦遠，卻可能是它在耶羅波安年間之後喪失地位的因素。

考古學家在但城挖掘到耶羅波安為牛犢興建的邱壇。神殿的場地長一九五呎，寬一四五呎，有一大型的祭壇和露天的殿院。出土物件包括主壇的大型壇角，和一個較小的有角祭壇。



在但城挖掘出的邱壇

十二 31　邱壇的神廟　由於耶羅波安政策背後動機是政治，他認可繼續使用傳統之地方性神廟和「邱壇」，是很自然的事。此舉回應擴大地方自治的盼望（見：王上十二 4，支派領袖的請求），並且也是賺取民心的作法，因為它容許「通俗宗教」在沒有過度管制的情況下，在迦密山、吉甲、米斯巴、他泊山等地自由發展。這些地點有些是露天的祭壇，但「建殿」一語顯示有些是都市中心的大規模祭儀設施（王下十七 9～11；代下一 3）。宗教活動缺乏中央管制，自然只會助長混合宗教。

十二 31　新祭司　古代近東也有將不同的祭司社團的輕重地位加以改換的先例。例如埃及法老亞肯亞頓曾經嘗試擊破亞孟神祭司的權勢，獨尊亞頓一神。同樣，新巴比倫之王拿波尼度亦以月神辛取代瑪爾杜克，作為帝國所崇拜的主神。在上述兩個案例之中，都是受貶祭司的報復，導致當政王朝失勢。利未人在新王國所得的待遇，證明耶羅波安對他們並不信任。耶羅波安相信任命非利未人為祭司，才能保證他的政策（伯特利和但的神廟、金牛犢、邱壇的使用、新的宗教曆）毫無問題得以執行。以色列的祭司和利未人把持著相當的政治影響力，故此，耶羅波安覺得有必要任命向他效忠，靠他得位的人。

十二 32～33　新節期　八月（瑪黑什溫月〔Marchesvan〕）相等於西曆的十至十一月，比耶路撒冷的主要節期——新年和住棚節的慶典——晚一個月。住棚節是個收穫節期（見：申十六 13～17 的注釋），因此有學者提出耶羅波安更改日期，是反映以法蓮的秋收果子的日期比猶大為晚。另一個可能，是七月的節期可能牽涉了一些政治因素。

列王紀上八 2、65 清楚證明耶路撒冷的聖殿是在這段時期奉獻。巴比倫以新年為慶祝國神和君王登基的時機。由於聖殿奉獻代表耶和華在聖殿登基，不免有一定程度的連續性。這節期所慶祝的若是王權，慶典在耶路撒冷舉行，焦點必然是大衛王朝蒙神揀選的地位。

｛

十三 1～34

神廟與先知

十三 1　神人　有關預言和先知各層面的討論，可參看：申命記十八 14～22 的注釋。這位無名先知和士師記六 8 的那位一樣，都是盟約的維護者。他譴責耶羅波安和伯特利祭壇的資訊，清楚暗示此地的神廟是違法的。古代近東的先知所宣講的資訊，往往包含哪位元神明當受敬拜，如何敬拜，和哪些神廟合法等問題。

十三 2　以人為祭　有關以色列人不奉行獻人為祭的討論，可參看：創世記二十二 1～2 和二十二 13～19 的注釋（對照：士十一 30～40）。古代近東某些文化雖然有殺人（特別是嬰兒）獻祭的習俗（迦太基、努斯、特珀高拉〔Tepe Gawra〕都有考古證據；見：利十八 21；王下三 27），這記載中神人的咒詛卻是指伯特利的祭壇被污穢。「（死）人的骨頭」一語澄清燒在壇上的是死人的骨頭，不是將殺於其上的人獻作祭物。任何聖地都必須在禮儀上保持潔淨。將墳墓中取來的屍骨放在其上焚燒，能夠將壇污染到難以再用的地步。

十三 3　預兆　先知為真的憑據是所說的話成就，但這憑據亦能以驚人的姿態出現：耶和華藉預兆證明先知是祂所差遣。在這種情況下，所需的是個不會被誤解的表記，顯明神對伯特利祭壇的震怒。單單要求它終被廢棄是不夠的。反之，他宣告祭壇即時被摧毀，獻祭的聖灰被污穢。灰中含有專門保留給神（見：利一 16；有關壇灰的處理，見：利六 10）之脂油的剩餘部分。如此獻祭的媒介（壇）和獻壇的祭本身，都因神的命令宣告失效。

考古學家發現的祭壇很多都是用石灰岩製造。石灰岩是一種硬度不高的石頭，易於開採，現成可用。石中有雜質和加工時間不足，都是石塊受熱時自行破裂的因素。

十三 4　手就枯乾　大部分解經家都鑒定為（腦部）溢血或血凝塊栓塞的症狀，但這並不能解釋手臂為何能伸不能縮。後者現代醫學稱為猝倒症（cataplexy；即神經系統受震動所導致的肌肉僵硬）。

十三 7～9　吃飯和賞賜　筵席和禮物往往是立約程式的步驟（見：創二十四 52～54，三十一 43～46；

出二十四 9～10）。筵席更是款待客人禮節中不可或缺的部分，這時雙方暫時撇開敵意（見：士十九 1～9）。神人拒絕與耶羅波安和解，是神公開譴責這王和他的政策的進一步表示。撒母耳記上十五 24～31，撒母耳和掃羅之間的一幕，與本段也有一些相似之處。該段經文所述的事例，很可能也包括解決糾紛，更新聯盟的歡宴。但神在此卻明令禁止修睦。

十三 11～18　老先知的舉動　神人雖然成功地回絕了耶羅波安邀請他合作的嘗試，卻沒有拒絕伯特利先知團體的友誼之手。共用筵席可能被人理解為猶大來的神人和伯特利的（眾）先知聯盟的表示。

十三 21～22　審判的神諭　先知有時會領受到令他不安，寧可不必宣講的資訊。本段雖證明伯特利的老先知出言欺騙，耶和華卻沒有因此不能透過他，向漠視祂原先指示的神人宣告審判。

十三 26～32　先知的安葬　神人死因特殊（24～25 節），證人看見獅子只是站在屍身旁邊，甚至沒有攻擊驢子，都證明了這是神的審判。與伯特利祭壇被毀的預兆相比，這一個更能向老先知證明他就是導致同工身死的原因。實際上他在第 32 節所講的話，可說是以「北國」先知的身分，保證神人對祭壇和撒瑪利亞邱壇所宣告之咒詛的真實性，並強調其成就是無可避免的。老先知把他安葬（換言之是接納他為自己家族的一份子），以表示對被他出賣之人的敬意。他自己將來亦會在此埋葬——將他們的雙重咒詛永遠纏結為一。神人的特殊死因雖或可被誤解，以為他對祭壇所宣告的咒詛並無根據，本段所保存的史事卻證明了咒詛的真實性，同時解釋這人的死因。

十四 1～20

以色列王耶羅波安一世

十四 3　給先知的禮物　有關送象徵式禮物給先知的其他例子，可參看：撒母耳記上九 6～8；列王紀下五 5；和列王紀下八 9 的注釋。先知可能和利未人一樣沒有地業，必須倚靠向他們諮詢之人的禮物來提供飲食和生計。由於耶羅波安的妻是微服前來，她的禮物亦較微薄。但無論數額多少，這禮物是向先知所代表的神表示尊敬（見：士六 18～21，基甸送給天使的禮物）。考古學家在迦南人和以色列遺址發現的大量供還願用的神像，顯示求問神諭或諮詢神明時，往往需要獻上食物或豐饒崇拜的標誌。

十四 2、4　示羅　有關亞希雅和示羅的討論，可參看十一章 29 節的注釋。至於示羅（伯特利和示劍之間的塞農廢墟）在初期王國和分裂王國時代建有露天神廟還是較大規模的廟宇場地，則不能肯定。無論如何，源自士師時代以利家族的祭司團體一直居於此地（撒上一 7～9），直到王國時代（有關這地被毀，見：耶七 12～15）。這種宗教中心也會吸引有意親近神之臨在的先知如亞希雅。

十四 9　王被指摘　指出君王決策錯誤而觸怒神明，導致舉國遭殃，在美索不達米亞有悠久的傳統。主前第三千年紀末葉亞喀得王朝的納蘭辛，是美索不達米亞的典型案例。一本名叫《亞甲德的咒詛》（Curse of Agade）的著作，將亡國（要幾十年後才發生）的原因歸咎於他褻瀆聖城尼普爾的恩裏勒神出名的廟埃庫爾（Ekur）。

十四 10～11　耶羅波安家所受的咒詛　對於執政的王朝來說，最可怕的咒詛莫過於預言王族被滅，王權轉移其他人。這可能是亞述列王個個都謹慎列出被暴力罷免之君王的名單，以求恐嚇有意謀反甚至「不急急伏在君王腳前」（西拿基立年表中的約帕人西德基亞〔Sidqia〕）的人。耶羅波安父子和全體扈從／奴僕被滅，栩栩如生地被形容為被火焚燒的糞土般煙消雲散，一無所剩。屍首不得埋葬，被食腐的野狗所吃，使耶羅波安家的子孫與祖先隔絕（見：申二十八 26），是進一步的羞辱。其他針對以色列王室的類似咒詛，可參看：列王紀上十六 4 的注釋。

十四 15　木偶　有關迦南祭儀遺址中亞舍拉和代表她臨在之木柱的討論，可參看：申命記七 5 和士師記二 13 的注釋。

十四 17　得撒　有關這城在王國時代以前的背景，可參看：約書亞記十二 24 的注釋。耶羅波安和他的直接繼承人——巴沙、以拉、心利、暗利——都可能以此為首都。得撒一般被考證為示劍東北七哩，前往伯珊路上的法爾阿遺址。此地高度適中，水源可靠（兩道水泉供水給法爾阿幹河），處於商道的戰略性位置之上，並且很容易便可到達亞當城旁的約但河渡口。城門和防禦設施是重建於中銅器時代遺跡的上面，遍佈城中的新住宅有中央計畫的痕跡。示撒入侵巴勒斯坦時攻取城市的名單提到這城，足見它在

政治上的重要性。

十四 19　諸王記　古代近東君王按年記載重大事件和成就的標準方法，是製作年表。現存的古代編年史雖然有助於重構歷史年分和地理位置，卻經常是官方宣傳的露骨例證（如：亞述君王的年表）。然而單單提供簡潔史料的也不是沒有（如：新巴比倫時代的年表）。本節提到以色列諸王記，再次證明聖經作者的記述，有些是取材於比較大而詳盡的史料。

十四 21～29

猶大王羅波安

有關本段的進一步資料，可參看：歷代志下十二章的注釋。

十四 23　高岡　戶外的神廟在迦南人中顯然十分常見。申命記作者憎惡這種地方性祭儀場地的原因，是它所鼓吹的「通俗」宗教，包含了迦南崇拜成分，偏離既定「惟獨耶和華」的教義。因此所有地方性的祭壇、奉獻給亞舍拉的木偶、聖林，任何與迦南神明（巴力、伊勒等）有關的地點，以及耶路撒冷——「耶和華你們的神所選擇之處」（申十二 5）——以外任何對神的崇拜，都在遭禁之列。這些戶外的祭儀場地，和經常被形容為城鎮之地區性宗教中心的邱壇（原文 bamah；王上十一 7；耶七 31；結十六 16；代下二十一 11；摩押的米沙碑文），有很大的分別。邱壇顯然是室內的場所，建築目的是為聖潔陳設和祭壇提供安放之處，以及提供足以容納祭司的地方。列王紀下十七 9～11 清楚反映了這兩種宗教場所的分別。

十四 23　柱像　立起來的石頭（mas]s]eboth）顯然是迦南宗教普遍的特色，但在以色列的立約儀式中，亦以紀念碑的姿態出現（見：出二十四 3～8；書二十四 25～27）。它與亞舍拉和巴力等迦南神祇有關，對耶和華崇拜構成競爭和損害，是它遭禁的原因。考古學家在基色、夏瑣、亞拉得都發現了柱像。後二者的柱像都明顯是在聖潔特區之內，是這些地方之祭儀的一部分。夏瑣出土的柱子刻有高舉之手和日輪。有些柱像底部設有盆子，學者推測這是供澆奠（液體的祭）之用。

十四 23　木偶　迦南人的崇拜和以色列人在邱壇和城內神廟進行的混合宗教崇拜，其共通之處在於亞舍拉柱的豎立（和合本：「木偶」；士三 7；王上十四 15，十五 13；王下十三 6）。究竟它不過是象徵樹木的木柱，還是刻有豐饒女神形像，還是聖林的一部分，仍然未有定論。列王紀下十七 10 形容「各青翠樹下」都有亞舍拉柱，似乎顯示這是為祭儀而立的柱子，而非種植的樹木。作為伊勒神的伴偶，亞舍拉顯然是個很受注重的女神（見：王下十八 19），烏加列文獻（主前 1600～1200 年）也曾提及對她的崇拜。她在聖經記載中惡名昭彰，表示其祭儀是耶和華崇拜的主要敵手（見：出三十四 13 和申十六 21 的禁令）。亞舍拉柱被人豎立崇拜，以及受到強烈譴責，被人砍下焚燒的例證如此之多，也是這個理由（士六 25～30；王下二十三 4～7）。進一步資料可參看：申命記七 5 的注釋。

十四 24　孌童　有關祭儀娼妓的進一步資料，可參看：申命記二十三 17～18 的注釋。本節所用的字眼兼以陰陽二性形式出現，可能是以委婉方式，指分別出來擔任特定職務的人。同一個字眼在亞喀得文學中，是指分別為聖在神廟或廟宇服務的工作人員。這些工作人員包括了娼妓，但亦包括乳母和收生婆。男性所擔任的是何種職務卻不清楚。

十五 1～8

猶大王亞比央

有關本段的資料，可參看：歷代志下十三 1～22 的注釋。

十五 9～24

猶大王亞撒

有關本段的資料，可參看：歷代志下十四至十六章的注釋。

十五 18　希旬、他伯利們　這兩個名字只在聖經討論此事之時出現。這時代的亞蘭史料並不存在，而當代的亞蘭文獻也沒有論及亞蘭的君王。這兩個都是合理而正當的亞蘭語名字，此外再無現存的歷史資料。

十五 25～32

以色列王拿答

十五 25　年代小注　聖經作者對照以色列和猶大諸王在位年日的嘗試，有時並不容易協調。亞撒最可能在主前九一四年即位，但拿答第一年很可能要到主前九一一年才開始。此外，拿答在位期間雖然前後包括兩年，合起來卻只有幾個月，他便在主前九一〇年秋遇刺身亡。

十五 27　基比頓　位於非利士境內，基色西面約兩哩的默拉特遺址可能只是以色列邊界上的一個前哨軍事基地（留意按照書二十一 23 它被列為但支派的屬地）。這城之地點具戰略性，可見於其名字出現于法老杜得模斯三世（主前 1468 年）和亞述王撒珥根二世的戰役名單。後者當時正鎮壓亞實突的叛亂（主前 713 年；賽二十 1）。

十五 29　剷除舊政權的王族　有關政權交替時進行整肅行動的討論，可參看：列王紀上一 21 的注釋。所有有資格繼位的人既被消除，巴沙本族繼位的可能性便大為提高。此時應驗之耶羅波安家的咒詛（王上十四 7～16），在形式上類似吾珥第三王朝之《亞甲德的咒詛》：亞喀得王納蘭辛褻瀆尼普爾某個神廟，以致神明的震怒臨到他和他的國。

十五 33～十六 7

以色列王巴沙

十五 33　得撒　請參看：列王紀上十四 17 的注釋。得撒在巴沙年間正式成為北國以色列的首都，直到暗利遷都到撒瑪利亞為止（王上十六 24）。

十五 33　年代小注　巴沙的在位日期是聖經中最難解決的時間問題之一。巴沙如果真如本節所記，是在亞撒第三年登基，並且在位二十四年的話，他便是在亞撒二十六年駕崩（見十六 8）。問題是按照歷代志下十六 1，亞撒三十六年時亞撒正和巴沙打仗。學者提出的解釋有很多，但都不太有說服力。按照蒂利（Thiele）的考證，巴沙在位的日期是主前九〇九至八八六年，與猶大王亞撒和大馬色王便哈達一世同時。從這時開始，大馬色的亞蘭人執本區之牛耳達一個世紀之久。

十六 4　狗、鳥、不得埋葬　巴沙家族（但留意不包括巴沙本人）註定要遭受的，對古代的人來說是最可怕的命運。曝屍代表最後一次的侮辱和褻瀆，因為古代大部分民族都認為埋葬得體及時，能夠影響死者來生的幸福。按照《吉加墨斯史詩》，恩基杜從冥界歸回時告訴吉加墨斯說，死而不葬的人不能安息，死而沒有親人在世的人只能吃丟在街上之物。一個巴比倫的咒詛描述埋葬是讓死者靈魂與親人團聚。即使是以色列人也相信死者是否入土為安，對來生很有影響。因為他們和鄰邦一樣，將親人與對他們來生有幫助的對象同葬。最常見的陪葬品是陶瓷器皿（裝滿食物）和珠寶（有避邪作用），有時還加上工具和私人用品。以色列律法規定即使是處以刺刑之罪犯的屍體，也必須在日落之前取下埋葬，不留給鷙鳥或其他野獸吃食。主前第一千年紀的亞述記錄也反映了這種對死屍的態度。亞述巴尼帕懲罰反對者的辦法，是將他們的屍首丟在街上，四處拖拉。屍體被食腐動物吃掉便不能埋葬，因此是最不榮譽的刑罰。同時代的亞述咒詛宣稱：「願狗把他不得埋葬的屍體撕為碎片。」在一個案例中，屍首更被砍碎喂狗。這種暴行的用意，是保證屍體不可能得到安葬，使這人的靈魂四處飄泊，不能在來生享受安息。埃及偶爾亦有曝屍的習慣。

十六 6　得撒　得撒是耶羅波安王的住處之一，大概從巴沙王開始，更成為北國的首都。學者把它考證為示劍東北七哩，前往伯珊路上的法爾阿遺址。此地高度適中，水源可靠（兩道水泉供水給法爾阿幹河），處於商道的戰略性位置之上，並且很容易便可到達亞當城旁的約但河渡口。城門和防禦設施是重建於中銅器時代遺跡的上面，遍佈城中的新住宅有中央計畫的痕跡。示撒入侵巴勒斯坦時攻取城市的名單提到這城，足見它在政治上的重要性。



法爾阿遺址的南面

｛

十六 8～14

以色列王以拉

十六 8　年代小注　以拉在位的年數十分短暫，並且顯然沒有發生什麼重大事件。和前任的君王一樣，經外史料也沒有提及過他。按照蒂利的考證，他在位的日期是主前八八六至八八五年。

十六 11　殺死舊王全家　存留被刺的君王的親人活命，內戰是咎由自取。親人在道義上有為舊王之死復仇的責任，亦必然能夠找到支持他們收復王位的人。因此對舊政權的統治者抄家滅族，無論是在以色列還是全古代近東，都十分普遍。

十六 13　虛無的神　原文只作「虛無之物」，但在主前九至六世紀，這是對偶像很普遍的稱呼。這稱號從聖經的角度，指出偶像是沒有能力、沒有價值的東西，信靠它的人在思想上出了毛病。

十六 14　諸王記　古代近東各處都有定期記錄年表的習慣。現存的例證大部分來自主前第二千年紀中期的赫人君王，和主前九至六世紀的亞述和巴比倫。以年鑒形式詳述軍事戰役的王室碑文，是年表文獻的代表。此外，又有宮廷記錄，記載每年發生的大事。考古學家至今仍未發現任何以色列或猶大的年表。

十六 15～20

以色列王心利

十六 15　年代小注　按照蒂利的考證，心利是在主前八八五年作王七日。

十六 15　基比頓　基比頓被列為主前十五世紀初葉，法老杜得模斯三世在巴勒斯坦所攻取的城市之一。七百多年後，它又是亞述王撒珥根二世攻打亞實突之戰役中（主前 713～712 年）所征服的重鎮。這城若是默拉特遺址，它便是極具戰略性地位於非利士平原和猶大山麓的交界附近，在耶路撒冷西面差不多二十哩，基色西面約四哩之處。當地並沒有大規模的挖掘，但有這時代的文物出土。此外，這城也很明顯是個設防城。

十六 16　軍隊擁立君王　指定誰作王雖然通常不是軍隊的職責，軍隊的支持在王位的爭奪戰中，依然是重要的一環。古代近東的兵變次數大概比現有史料所顯示的頻繁，因為大部分君王都想將自己形容為循正當途徑得位者。沒有幾位君王想要立下靠軍威奪權秉政的先例給人模仿。無論如何，亞述王提革拉毘列色三世（主前 745 年）和撒珥根二世（主前 722 年），以及波斯王大利烏大帝（主前 522 年）都是靠軍方支持，在同國之人手上奪取政權的著名例子。他們都各自有一個自圓其說的故事，解釋自己有正當理由得位。

十六 18　王宮的衛所　古代的得撒，法爾阿遺址發現這時代有被毀和棄城的痕跡。遺址西北角所發現的設防衛樓，大概是心利縱火焚毀的那個。另一個君王在宮中自焚的例子發生於主前六四八年。巴比倫被亞述巴尼帕圍攻失守時，沙馬士舒馬烏金（Shamash-shuma-ukin）跳進王宮大火之中。

十六 21～28

以色列王暗利

十六 21～22　爭奪繼位權　繼承王位者若非先王的兒子，有人互相爭奪王位是意料中事。競爭者更各自有黨派支持。提比尼有什麼根據繼位元，支持者是誰，都已不可考。此外，內戰的詳情亦無記載。

十六 23　年代小注　蒂利將暗利的在位日期考證為主前八八五至八七四年。在本區歷史中，這是一個關鍵性的時刻，因為這時亞述正準備向西方擴張。亞述納瑟帕二世在主前八八三年即位，把控制範圍擴展到整個幼發拉底河的流域，可說是到了西方國家的門前。幼發拉底河流域西端的亞蘭王國比特阿迪尼（Bit-Adini）首先被他支配。主前八七七年他進軍到地中海岸，再在奧朗底河／利坦尼河和地中海之間南下，向沿途各城索取貢物，到推羅為止。此外，大馬色的亞蘭人在便哈達的領導之下亦成了必須正視的勢力。這一切因素逼使以色列在國際大局中，摸索適合它存在的有利位置。

十六 24　撒瑪利亞　暗利建造撒瑪利亞城，把它定為北國以色列的首都。位於舊都得撒以西約十二哩的撒瑪利亞，座落在交通要道之上，很容易到達北面的耶斯列平原，東南面的示劍，和西面的海岸。約但河西兩條主要的南北要道都在它的附近。考古學家在它遺址的衛城挖掘到相信是暗利的王宮，以及分隔衛城和下城的部分城牆。牆厚約五呎，用當時最上等的石工築成（在牆溝上，照丁磚順磚的規格以琢石砌成）。亞哈王進一步加強城防設施，加建厚度超過三十呎的夾壁城牆。



從南面望向撒瑪利亞遺址

十六 24　二他連得銀子　二他連得等於六千舍客勒。這數額遠超大衛購買最後成為耶路撒冷聖殿地皮的價錢，但這片地也比聖殿場址大了很多。這是一百五十磅銀子。從經濟角度而言，其購買力大致等於今日一千五百萬至二千萬美元。即使將上城下城的全部面積（在羅馬時代約有一百六十英畝）都包括在內，這片土地依然極為昂貴。

十六 27　古代近東史中的暗利　雖然現存史料之中，並沒有當代人和暗利交往的例證，主前九世紀中葉的史料，卻從好幾個角度提及暗利。

摩押王米沙的碑文描述暗利從前欺壓摩押，作為米沙宣稱他近日支配暗利繼承人的歷史背景。亞述

王撒縵以色三世的碑文則稱以色列為暗利地。由於暗利與親亞述的推羅、西頓友好，他可能亦採取親亞述的立場。太子亞哈和西頓公主耶洗別的婚事，是他和腓尼基人聯盟的憑證。亞蘭人與亞述敵對，這政策把他們放在敵對地位，亞蘭遂成為以色列最逼近眉睫的威脅。但暗利亦顯然與亞蘭達成了一定的協議，與他們維持互不信任的和平。感受到亞述壓力的亞蘭人，在本區亦需要友邦。

{

十六 29～34

以色列王亞哈繼位

十六 29　年代小注　蒂利將亞哈的在位日期考證為主前八七四至八五三年。八五三年他大概依然在位，因為按照撒縵以色三世的記錄，他是在誇誇之役中抵抗亞述的西方國家聯盟的要員。

十六 31　耶洗別　惟一可能提到耶洗別的當代記錄是一個來自這時代，刻著 yzbl（耶洗別）一字的印章。這個大型印章上面刻了埃及的圖案，以及腓尼基文字的人名。有學者提出作為王的女兒，她可能享有國神巴力默珥卡特（Baal Melqart）女大祭司的職位。

十六 31　西頓王謁巴力　謁巴力於主前八八七至八五六年作西頓王。全腓尼基都在他統治之下，推羅是他的首都。幾個世紀之後的約瑟夫形容他本是女神亞施他特的祭司，後來篡位得國。約瑟夫在這些事上雖然未必可靠，但他所根據的似乎是某些可能譯自腓尼基記錄的希臘語史料。把推羅發展為島港一事，史家歸助于謁巴力。他可能還建築了南港和港口的防波堤。現存的當代文獻至今仍然未有提及他的例證。

十六 31　巴力默珥卡特　早至主前九世紀，巴力默珥卡特已經是推羅的主神。他被認為等同于美索不達米亞的冥界神明匿甲，後來又與希臘神祇赫拉克裏（Heracles）相當。他有時被稱為推羅的巴力，因此是耶洗別和亞哈所信奉的巴力。故此，這神並不是經常在聖經中稱為巴力的迦南神祇哈達。在主前九世紀亞蘭的比爾哈達（Bir-Hadad）碑文中，默珥卡特是個戰神。然而舊約時代有關這神事蹟的神話，卻已全然佚失。後期的文獻視默珥卡特為死而複起之神（與自然迴圈對應），使他死而復活的似乎是火。

由於默珥卡特一名從來沒有在聖經中出現，亦有學者提出其他的可能性。最普遍的看法認為這巴力是巴力沙門（Baal Shamem；即「諸天之主」）。在整個主前第一千年紀，巴力沙門都是腓尼基的主神之一。然而有關這神祇的資料大部分都是來自主前八〇〇年以後，本段所述時代的相關材料十分有限。

十六 32　撒瑪利亞的巴力廟　在撒瑪利亞的挖掘至今尚未發現亞哈所築之巴力廟的遺跡。有人提出這廟宇有助推廣亞哈和耶洗別鼓吹這城是巴力聖地的概念（有關這地位所帶來的特權，見：撒下五 9 的注釋）。這表示這城是個獨立的行政區域，正如南國的錫安亦往往如此。至於這一點有何重要性，可參看：列王紀下十 21 的注釋。

十六 33　亞舍拉　亞舍拉可以是豐饒崇拜女神的名字，也可以（如本節）是指祭儀聖物。這女神是以色列的叛道者普遍崇拜的物件，有時更被視為耶和華的伴偶。孔蒂拉特阿吉魯和科姆廢墟的碑文，都反映了這種信念。在迦南神話中，亞舍拉是主神伊勒的伴偶。早在主前十八世紀，她已經在美索不達米亞文獻中，以亞摩利神祇阿穆魯之伴偶的身分出現。這支作為祭儀聖物的柱子上面，不一定會有象徵神明的圖案。柱子可能是人工的樹木，因為亞舍拉經常和聖林有關。這種祭儀聖物有時是人工製造或建築的產品，有時則是種植的樹木。至於這些柱子在儀式之中的實際功用，現存資料少之又少。

十六 34　重建耶利哥　約書亞對任何有意重建耶利哥城的人宣告咒詛。曾經有不少解經家以當代的慣例是房屋奉獻之時殺死家中一個孩童為祭，來解釋兒童骸骨埋在房屋門檻的現象（稱為奠基祭〔foundation sacrifice〕）。同樣，建城之人亦會殺童為祭，把他埋在城中某個重要部位。這詮釋已經被大部分學者所摒棄，部分專家相信這咒詛可能與血吸蟲病（又稱裂體吸蟲病）有關。這種疾病是由一種耶利哥附近十分普遍之蝸牛傳播的血蛭所引起，受感染的是泌尿系統，能使成人不育、兒童夭折。

十七 1～24

以利亞和旱災

十七 1　基列的提斯比　除本段以外，舊約再沒有提到過提斯比一地，原址不明。其傳統位置是雅博河

以北八哩，無甚可取之處的伊斯蒂比（Istib）。

十七 1　不雨和巴力　亞哈和耶洗別的政策和措施，目的是促進以巴力取代耶和華為以色列的國神。以利亞推行的論戰是：更有能力的那位神就是王。按照現存古代文獻中的迦南材料（特別是烏加列版片所提供的資料），巴力是閃電和風暴之神，土地豐饒是他的功勞。耶和華中止降雨，就是要在自然界中巴力所謂的管轄範圍之內，顯示祂王權的能力。預先向亞哈宣告此事是祂彰顯王權和大能的方法。巴力若是降雨者，耶和華宣告要中止降雨時，兩者間的競爭便開始。

十七 3　基立溪　這個事件顯明耶和華要供應誰就供應誰，顯示祂的掌權。基立幹河的位置不能有把握地肯定。新國際本將其位置譯作「約但河東邊」（和合本同），但這個希伯來文片語往往是「前往」的意思，表示這幹河可能是從西面東流入約但河。克珥特幹河合乎這形容，並且以所在地荒涼著稱。經密抹流往耶利哥的司文尼幹河在半途與克珥特幹河會合，後者是前往約但河地區的主要通道。此地在撒瑪利亞東南大約三十哩。另一個位於撒瑪利亞地區的可能地點，是在亞當渡口注入約但河的法裏亞幹河（Wadi Faria）。

十七 4　烏鴉供養　烏鴉性喜在荒涼多石地帶——如幹河——棲息。他們將剩餘食物藏在崖邊石隙的習慣，於以利亞更是有利。他可以觀察收藏之處，然後前往取食。烏鴉多食腐肉，但也吃蜜棗等果實。

十七 9　撒勒法　撒勒法（今薩拉範〔Sarafand〕）是推羅、西頓之間，接近地中海岸的一個城鎮。主前十三世紀的埃及文獻將它列為港市，主前第一千年紀截至羅馬時代為止，它一直是繁榮的製造業和工業中心。這城在此的重要性在於它證明了耶和華所造的旱災，連巴力本家也不能倖免。

十七 10　在城門撿柴　婦人在此撿拾小樹枝來升個小火。本節的動詞顯示她是細心搜尋丟棄的殘枝。城門口交通頻繁、貨物擁擠，要撿拾別人掉下來的細碎對象，最是適宜不過。

十七 10　寡婦　在經常有疾病和戰亂的社會中，寡婦十分常見。由於寡婦沒有分受遺產的權利，法律通常給予她們特別優惠的待遇，准許她們在已經收割的田中拾取遺穗，又保護她們不受壓迫。她們需要法律保障的原因，是她們沒有能力自保，必須不斷倚靠別人的救濟才能過活。吾珥南模法典和漢摩拉比法典的引言清楚表示，作為「睿智之統治者」的君王，必以保護窮人、寡婦、孤兒為己任。同樣，在埃及《善辯之農夫》的故事中，原告一開始就稱審判官為「孤兒之父、寡婦之夫」。神明若要顯示自己作為君王的角色，對無助者表示關注，關心陷於困境之寡婦的需要，是明顯的方法之一。

十七 10～11　以利亞的請求　按照正常的待客禮節，以利亞的請求極適當（向客人提供款待的地方通常是城門）。然而在這旱災饑饉的關頭，他的請求卻暴露了社會和個人所面對的危機。

十七 12　耶和華你的神　這婦人在此清楚指明以色列的神耶和華。以利亞的形貌必然有些一看便知是以色列人的特色，婦人亦按照標準禮貌，指著與她說話之人所信奉的神明起誓。她所說的雖是公式化的語言，卻在無意之間肯定了耶和華是永生神。但她所說的話並沒有顯示她對耶和華是不是有個人的信心。

十七 12　面和油　作為基本食物的烤制產品，其中一樣是麵粉調油製造小薄餅。

十七 14　面和油的供應與豐饒的關係　穀物和油是撒勒法的主要出口貨。連這兩樣東西都匱乏，可見旱災是何等嚴重。這兩樣也是維生最基本的必需品。作為主要糧食，它們也是豐饒程度的指標。在這個與巴力繼續競爭的關頭，耶和華顯出，在「巴力的地方」供養「巴力的子民」，和祂供養自己的百姓，或選擇中止對任何人的供應，對祂來說都是同等容易的事。

十七 18　兒子死亡和先知的關係　先知廣被視作危險人物，在他們周圍具有相當的冒險成分。神明可以是慷慨的賜與者，但也可以是嚴厲的督工，先知是其代表。再者，若是觸怒或因小事冒犯先知，他可能沖口說出咒詛，而這咒詛亦必然實現。婦人假定孩子死亡是因為她犯了某種（不知名的）罪行，而這罪行所以引起神明的注意，是因為先知與她同在之故。以利亞同住素來對她有益，但如今她卻覺得代價太高了。

十七 21　三次伏在孩子身上　有人認為這是口對口人工呼吸的例子，因為初民以斷氣為死亡。然而成人的重量壓在孩子身上只會產生相反的結果。描述得比較詳細的列王紀下四 34～35 提供了另一個解釋。在美索不達米亞的咒語文學中，器官與器官的接觸是邪靈控制物件——附身——的方法。按照這種信

念，生機或活力能夠借著不同器官的接觸從一個身體轉移到另一個身體。先知仿照據稱為邪靈所用的方法，就能靠著耶和華的力量（留意他的禱告）趕鬼，使孩子複生。不少學者認為這是聖經之中感應法術最明顯的例證之一。

十七 22　複生與巴力　豐饒神祇的特點之一，是他們與草木和季節對應的死而復生迴圈。神祇會在冬季的幾個月「死亡」，並且下到冥界，然後在春天複生，出離冥界，把豐饒帶回大地。他的豐饒能力不但能夠影響五穀和牲口，連人類也包括在內。由於他們定期死而復生，所以豐饒神祇被視為不時有使死人複生的能力。因此耶和華使這孩童複生，也是再次在被視為巴力的核心領域之內顯示能力（見：王下四 16～35 的注釋）。

十八 1～46

迦密山的競爭

十八 3　家宰俄巴底　俄巴底所擔任的，是政府之中最高的幾個職位之一（見四 6 的注釋）。這職位後來雖然發展成為首相，在這階段大概只是管理王室的土地和財產而已。一個來自主前六世紀拉吉的印章上面，有個名叫基大利的人也宣稱居此一職。

十八 4　殺耶和華眾先知　古代近東的標準宗教系統對於崇拜其他神明，公開持寬容的態度。因為逼迫可能是大有能力的神祇，可能導致神明的震怒和懲罰。歷史上要到很久之後的時代，才有宗教性之不容異說和逼迫出現。古代的宗教逼迫政策，往往都是基於政治因素。埃及法老亞肯亞頓向亞孟—銳神祭司採取行動，是因為他們政治和經濟影響力過大。他是企圖削減他們的權勢。耶洗別的目標是將巴力立為以色列的國神，取代耶和華。這是她忠於巴力的表示。耶和華的先知當然會基於宗教、政治、個人、傳統的理由，反對這種變革。他們亦最有能力在百姓中間正式發動大規模的反對行動。因此從政治角度看，先知必須剷除。

十八 19　迦密山　位於現代海法（Haifa）港南面的迦密山，很可能一直是以色列和腓尼基之間的疆界，並且和許多山頭一樣被視為聖地。早在杜得模斯三世的名單（主前十五世紀）中，迦密大概已經以亞柯一帶之聖山的稱號見於史書。亞述王撒縵以色三世也是在此收納推羅和以色列王耶戶的進貢（主前 841 年）。迦密其實是一個山脈的名稱，從突出地中海的部分開始，朝東南方的米吉多綿延三十哩，止於耶斯列平原的西北端。競爭發生在山脈的哪個山峰已不可考，其地點也有可能是在山麓而非山巔。聖山的崇拜地點通常是在山腳，不是山頂，因為那是一般人不得侵入的聖地。以利亞最後上到山頂是為降雨禱告（42 節）。



遠望迦密山脈

十八 19　在耶洗別的桌子吃飯　（原文直譯；和合本：「耶洗別所供養」）值得注意的一點，是供養巴力和亞舍拉先知的是耶洗別而非亞哈。這一點表示耶洗別有自己的飲食設施和財富來源。她才是這些先知的保護者和贊助人。

十八 23～24　競爭的性質　這個以神明有否降火之能為核心的競爭，牽涉了三個重要的概念。（一）火是神臨在的表示。聖經經文從燃燒的荊棘到火柱到以西結所見的寶座異象（結一 4），火都是隨同神的顯現來臨。這競爭是雙方各自請求自己的神明現身。（二）火與風暴之神的閃電有關。風暴之神巴力的肖像是手執霹靂，文獻更把他形容為閃出火或電光。一處文獻甚至形容巴力用火來建造自己的居所。因此巴力的崇拜者相信他是火的主宰。在描述耶和華接連于巴力每個勢力範圍之內顯示其優越性的記載中，能否帶來火焰是極為重要的一環。（三）火表示獻祭蒙悅納。這一類的燔祭通常是偕同祈求獻上。這時每人心中所求的都是旱災結束。如果雙方所求的都是旱災結束，下雨時雙方便都能夠宣稱是自己神明的功勞。故此，這競爭是要顯示哪位元神明對其信奉者作出回應。降火表示祈求蒙應允，接下來的降雨的功勞便不被誤認。故此，瞭解降火和降雨的密切關係，是十分重要的。

十八 26～29　先知對巴力的呼籲　新國際本描述這些先知「在所築的壇四圍踴跳」（26 節；和合本同），又「用刀槍自割自刺」（28 節）。第一個形容之動詞的意思仍然未有定論。這動詞與出埃及記十二章譯作「逾越」的字眼相同（見：出十二 11 的注釋），譯作保護性地看守可能更佳。古代世界雖然有很多儀式性舞蹈的例子，文獻之中卻沒有一個與迦南人有關的例證。本段所述的自我割傷是哀悼儀式的一部分。按照烏加列文獻，諸神聽聞巴力死亡時亦有此舉。再者，來自烏加列的亞述智慧文學顯示，流血哀悼禮儀與超脫式先知有關。

十八 27　以利亞的譏諷　經文提到以利亞提出巴力可能進行的活動有四：默想、走到一邊、行路、睡覺。這些活動可以和烏加列文獻描述巴力的部分活動有關。女神亞拿特前來尋找巴力時，所得的答案卻是他已出獵。烏加列文獻描述巴力死亡的部分，一再重複的句子則說他必須被喚醒。以弗所之米南德（Menander of Ephesus）是約瑟夫所參考的古希臘史料，此人報稱喚醒赫拉克裏（＝默珥卡特；見十六 31 注釋）的儀式，是與大衛同時代的推羅王希蘭所設立的。古代世界的神話認為神明的各種活動，有很多和人類相仿。以利亞雖是出言譏諷，他對迦南人信念的形容卻也不是沒有根據的。巴力的先知不會認為他的描述荒謬或不合神明體統。

十八 30　以利亞重修祭壇　本節的用語顯示此地原有祭壇作崇拜耶和華之用，但後來遭受破壞而失修。祭壇被拆毀的原因想必是耶洗別鼓吹巴力崇拜的結果。宗教改革往往包括毀壞能夠成為競爭對手或不合規格的邱壇。神殿或祭壇的方位和地點是神明所定，因此十分重要，是很普遍的信念。故此第 32 節雖然說以利亞是用十二塊石頭——大概沒用其他石頭——「築壇」，他的作為仍可稱為「重修」。原因是這壇和昔日的祭壇依然有其連續性。

十八 32　溝的大小和用意　經文用可容納半蒲式耳穀物，來形容溝的大小。但只能容納半蒲式耳的溝不會很大。經文或許是指繞壇挖掘之溝的深度，等於盛載（原文：「如房屋存放」）這麼多穀物之標準容器的大小（正如我們描述兩公升的瓶子等）。溝的功用是防止溢流，不然這些水只會被乾燥的土地吸盡。

十八 33～34　浸透祭物　有人覺得對於忍受了三年旱災的人來說，倒水在壇上浪費之至。但不可忽略的一點，是經文從來沒說這是淡水。附近地中海的水取之不盡，只是飲不得而已。

十八 38　耶和華的火　古代近東的風暴之神通常備有霹靂作降火之用。這時代的亞述君王則形容神明為烈火，又用火在面前開路。亞述王以撒哈頓（主前七世紀）將自己軍隊的挺進和攻擊，形容為不能壓抑的火。這都是神明據稱開入戰場的姿態。霹靂所放的火是他的主要兵器。迦密山事件沒有形容耶和華用火摧毀敵人；反之，祂是用火擊敗對手巴力。另一個耶和華降火燒盡祭物的例子，發生在亞倫父子就職之時（利九 24）。

十八 40　基順河　基順河發源於耶斯列平原北端，朝西北於海法東面不遠之處流入地中海。其水來自迦密山脈的群山，以及拿撒勒四周的加利利山區。

十八 44　雲　經文沒有顯示這些事件發生的季節。巴勒斯坦夏天通常滴雨不降，但天上偶爾亦有雲層。

冬天是雨季。雨通常來自西方（地中海），如本節一樣。秋天雨季開始之時，驟雨往往迅速來自西方。用人手比較雲的大小，其實是估計雲有多遠——手伸直，看看能否用手把雲遮住。

十八 45　耶斯列　耶斯列距離迦密地區約有十五至二十哩，其遺址占地十五英畝，位於摩利岡和基利波山之間，耶斯列谷東南端的入口之處。亞哈在此建築過冬的陪都。在此的挖掘發現了可以上溯到這個時代的大型王宮禁院，佔據了遺址的一大部分（見二十一 1 的注釋）。



從東面鳥瞰耶斯列遺址

十八 46　束腰　「束腰」通常是指用腰帶束緊松身的衣物或長袍的下擺，以便進行激烈活動。本段經文頗為難解，因為所用的動詞只在本節出現，其含義不明。例如以利亞格殺先知時若是已經束腰，本節很可能是說他是放鬆了腰帶。新國際本雖有「袍子」字樣，原文卻沒有提到任何衣物。

十八 46　以利亞跑在亞哈前面　本節不是說他跑贏了亞哈的馬車，而是說他跑在車子前面，直到耶斯列。跑在君王或王子車前的人是他的扈從（見：撒下十五 1 有關同一句片語的詮釋）。靠著耶和華能力的以利亞顯然擔起傳令先知之職，沿途宣告亞哈改變態度，向耶和華效忠。耶和華的能力帶來福氣、成就、勝利。在赫人文獻中跑在君王車前的是神明——以利亞在此的身分是神的代表。主前八世紀亞蘭王比爾拉基布（Bir-Rakib）將自己描繪為亞述王提革拉毘列色三世的忠心藩屬，「跑在他的輪旁」。

｛

十九 1～18

以利亞逃亡

十九 3　別是巴　別是巴是全地最南之處，遺址位於尼革北部的是巴遺址（現代別是巴東面三哩）。其名字源自在此開掘來為本區人畜供應食水的水井（見：創二十六 23～33）。考古證據顯示從王國時代到波斯時代，都有人在此定居。

十九 4　在曠野走了一日的路程　以利亞顯然是朝西南方走向西乃半島。一日大約是前往加低斯巴尼亞三分之一的路程。

十九 4　羅騰樹　金雀花（retama raetam）在這地區十分常見，高度從五至十呎不等。在這個乾旱荒涼的地帶，它是惟一能夠提供樹蔭的灌木。

十九 5～7　天使的供應　本節對天使所提供之食物的形容沒有什麼與眾不同之處。以利亞請求寡婦為他做的也是這種食物（見十七 13）。最重要的一點大概是以色列人在曠野時據報也是用嗎哪製作同樣的餅（民十一 8）。

十九 8　前往何烈山的旅程　何烈是西乃山的別名。西乃山若如經文所述是在西乃半島的南部（見出十九 1～2），以利亞必須再走兩百哩，不難用上四十天的時間。商隊確實是可以每天走十七至二十哩，但以利亞不習慣如此旅行，何況他還是獨自行路。在這種天氣、這種情況之下，一天走五哩並不反常。



置於迦密山的以利亞雕像

十九 11～13　火、風、地震和神顯現的關係　神的顯現是神彰顯其臨在。在古代近東，神的顯現經常和戰爭有關。初民相信戰神用霹靂（閃電和火）、暴風、地震恐嚇敵軍，為自己子民作戰。從蘇美《因南娜的頌詞》，赫人風暴之神的故事，到亞喀得和烏加列神話，神明的描述都是在雷聲中審判仇敵。圖畫中的巴力是手拿一束霹靂。赫人和亞述君王都襲用了雷聲的用語，將自己形容為神明的器皿，雷電般攻打叛盟和攔阻他們擴張帝國的人。以色列的耶和華也被視作戰神，但如今以利亞得以看見祂遠不止此（見：下一條注釋）。

十九 12～17　耶和華的計畫　古代近東視神明為活躍於歷史事件之中。君王宣稱是守護神立他們為王，支持他們，帶領他們，賜他們勝利和成就。但值得留意的一點是，神明的干預時常都含有政治宣傳的意味。古代近東的神明沒有可供啟示的計畫，他們雖然活躍於歷史的領域之中，卻沒有表示他們對歷史發展的方向有什麼大計。本段清楚讓以利亞看見耶和華不是性情暴烈的戰士，和古代近東其他神祇一樣隨一時的興致衛王、廢王。祂為歷史別有計劃。祂的戰事不是盛怒之下的流血事件——而是小心盤算過的長遠計畫。一切風火地震過去以後，這計畫便可表明。第 12 節「微小的聲音」所形容的，不是耶和華說話方式，而是毀壞性喧嚷之後餘音回蕩的靜默。耶和華之帶領的聲音要在完全靜默之下，才能聽見。

十九 15～16　膏立三個代替者　以利亞的錯誤，在於他自以為是不能取代的，是神最後的惟一希望。耶和華宣佈三個繼承人，是表明祂永不會走投無路。亞蘭王哈薛將會成為神審判以色列的器皿（進一步資料，見王下十 32 的注釋）。耶戶會成為以色列王，同時將神的審判帶給亞哈家（進一步資料見：王下十章的注釋）。以利沙則會接替以利亞的先知事工。

十九 15　大馬色的曠野　大馬色的曠野（和合本：「從曠野往大馬色」）是指大馬士革（大馬色）和幼發拉底河谷之間，浩瀚的敘利亞沙漠。肥腴月彎所繞過的，就是這個沙漠。

十九 16　亞伯米何拉　亞伯米何拉位於約但河西岸，伯珊以南的某處地方。可能性最高的地點是伯珊南面十一哩，伯珊谷南端的阿布蘇斯遺址。雅比斯河在此從東面注入約但河。
十九 18　未曾與巴力親嘴　撒縵以色三世的黑石碑（Black Stele）描繪以色列王耶戶在亞述王面前以嘴親地。在《埃努瑪埃利什史詩》中，瑪爾杜克敉平叛亂，自顯為眾神之首後，諸神集會親吻其足。這是向王和神表示臣服的常見動作。同樣親吻偶像也包括親吻偶像的腳，作為崇敬、臣服、效忠的表示。在馬里書函中，特爾卡王基布裏大甘（Kibri-Dagan）通知馬里王心利林前往特爾卡親吻大甘（Dagan）神像的腳。
｛

十九 19～21
以利沙被選為學徒
十九 19　用十二對牛耕地　大地主可以同時差派多個工人，各自驅趕一隊牛只拖拉犁頭，來迅速完成耕田的工作。以利沙在此是監管十二個牛隊。
十九 19　先知的外衣　本節所述的外衣，有別於撒母耳記上十五 27 的外袍。這件獨特的先知外衣很可能是獸皮所造，外表多毛（見：亞十三 4），然而不是每件外衣都是如此。古代近東文獻甚少提及先知的衣著，因此難以比較。可能有關的一點是，由這個時代開始，亞述銘刻描繪了幾個身穿獅頭外衣的人。這些人有幾個正在進行儀式活動（舞蹈），並且偕同神明。按照學者的臆測，他們可能是驅邪者。
十九 21　以利沙的響應　親嘴通常是見面問安，不作辭別之用（NIV 的「說再見」是希伯來原文所無）。父親（或祖父）與兒女親嘴在好幾處地方，都是祝福他們的前奏（創二十七 36，三十一 28、55，四十八 10），本節可能也暗示這一點。偕同祝福的還有慶祝的筵席，宰牛是為此提供食物。因此以利沙可能是要求給他機會領受父母的祝福。
二十 1～43
亞哈與便哈達
二十 1　亞蘭王便哈達　這時代的亞蘭歷史還有許多需要澄清的地方。問題起碼有一部分是因為好幾位君王都名叫便哈達（即「哈達神之子」）。撒縵以色三世的碑文則記當時在位之人名為哈大底謝，使問題更加複雜（見：撒下八 3 的注釋）。第一位便哈達在第十五章出現，他在位年間是在主前九世紀，但要更準確的考證日期已不可能。列王紀下八章中被哈薛所謀殺的王名叫便哈達（約主前 842 年），但後來繼哈薛作王的人，也是名叫便哈達。便哈達其名在一篇奉獻給默珥卡特神的碑文中出現，但卻不清楚是指哪一個便哈達。學者提出諸王的年代次序可能是：便哈達一世（王上十五），便哈達二世（王上二十），哈大底謝（撒縵以色三世的碑文，有人認為這是便哈達的異體），便哈達三世（默珥卡特碑文），哈薛，便哈達四世。古代近東暫時再沒有其他材料，來解答這個謎。
二十 1　三十二個王　這時代的小國經常成立聯盟。撒縵以色三世於主前八五三年西侵時，在誇誇之役得到了十二名大王組成之聯盟的歡迎。撒縵以色的碑文列出了聯盟各王所供應的騎兵、步兵、戰車。這時存在的還有很多城邦和部落，每個都有自己的「王」，因此三十二個王成立聯盟並不是難以想像之事。
二十 5～6　進貢的條款　亞哈起先是願意滿足便哈達的要求，繳納朝貢，和平投降。按照所導致的藩屬關係，亞哈的家屬有人要被取為人質，以保證條款的要求得到滿足。當時的亞述慣例是取王子為人質，以鼓勵合其心意的措施，亞蘭人在此也作出同樣的要求。便哈達眼見亞哈這麼合作，便得寸進尺地堅持要沒收王宮中任何有價值的物品。
二十 13～14　先知的角色　這是以色列前古典預言時代，先知所扮演的角色與古代近東其他地方的先知十分相像（見：申十八 14～22 的注釋）。他們最常處理的問題之一，是軍事行動的可取性，本段是例子之一。由於時人相信神的參與是軍隊成功的要素，事件發生的次序必須從神下達作戰命令開始。在亞述的王室碑文中，這種神明的命令幾乎可算是很典型的。此外，交鋒的時間和戰略等事務，求問神旨也十分重要。在掃羅和大衛時代，這一類資料通常是祭司藉求問神諭的設施獲取的（見：撒上十四 10，二

十二 10，二十三 9～12 的注釋）。如今他們不請祭司尋求神諭性的回應，反向先知提出問題。先知是神的代表，能夠提供預言性的默示，作為神的回應。

二十 23、28　山神、平原的神　按照古代近東的多神觀點，神明通常被視為各有領地，和政治領袖一樣。這些領域有時是照國界分割（每國有自己的守護神），有時則依循地形上的區域和界線（河、山、湖泊、平原）分割；本節中的人就是持這想法。以色列境內多山，首都撒瑪利亞和耶路撒冷皆在山區；這些因素都助長了耶和華領域在山區的臆測。

二十 24～25　戰略計畫　第二次軍事行動的戰術和上一次的有很大分別。上次亞蘭聯軍是直接攻打撒瑪利亞，其用意是圍城。第二階段的重點則不在使城中的居民饑餓或攻破城牆，而是在空曠地方對陣作戰。亞蘭人可以在此全面發揮他們戰車和騎兵的優勢。不曉得是因為戰術不同還是上一次的失敗，亞蘭人又撤換了全體將領，招募新兵來打仗。

二十 26　亞弗　古以色列有好幾個名叫亞弗的地方（可能多達五個），以致發生這場戰爭之地點的考證變得複雜。最普遍被提出是戰場遺址的是一個位於加利利海的東岸，以色列通往大馬色的路上。這地點的問題是亞蘭為什麼會選擇一個離撒瑪利亞這麼遠的地方，以色列人又為何要長途跋涉與他們打仗。耶斯列平原一帶是最合理的地點，而非利士人在基利波一役於亞弗集結軍隊，更提高這地點的可能性（參較：撒上二十八 4，二十九 1 的注釋）。

二十 30　逃入亞弗　由於亞弗的位置未有定論，要從考古角度討論城防是不可能的。城牆坍塌不一定是圍城、攻破，或神明干預的結果。使城牆塌陷的主要戰術是在牆下開鑿隧道。實際上學者提出幹壕（深達床岩）和土制護堤的用處，就是防止削弱城牆基礎的地道挖掘。城牆的地基若不堅穩，上層建築就會崩潰。

二十 31　麻布和繩索　麻布是示哀的常見方式。阿希蘭的石棺上繪畫了正在哀慟的女子，她們的裙子上束著似乎是麻布的腰巾。繩索可能是象徵他們自居為戰俘。亞述和埃及的浮雕對敘利亞俘虜的描繪，都是頸上套著拴繩。

二十 33　請他上車　藩屬必須在車輪旁邊奔跑（如亞蘭的比爾拉基布碑文），只有地位同等之人才被邀上車。稱便哈達為兄弟，又邀請他上車，表示亞哈願意重新協商原有的關係。亞哈從前可能是便哈達的藩屬，若然，二人之間應該有宗主條約。條約當規定亞哈向亞蘭納貢，並且服于其權下。「兄弟」的新關係表示雙方建立平等條約，亦無需朝貢。如此雙方的關係便屬平等，彼此在軍事上互相支持，並且以平等地位開拓新的商道和貿易事業。亞哈寧可接受平等地位，不乘勝進擊使便哈達成為藩屬，可見其寬厚的態度。

二十 34　條約條款　歸還攻取的土地，使兩國恢復傳統的疆界。便哈達作出的其他讓步則與貿易機會有關。新王接管主要城市之後首先施行的措施，包括為自己的商人設立新的市集，並且為自己興建紀念廣場。接著有商賈移居至此，在城中開辦生意。但城城門之外的院子就是這習慣的例證。按考古學家的考證，在此出土的一連串建築物是個為紀念亞蘭征服者的市場，其石碑顯眼地立於城中（今稱為大衛家石碑〔House of David Inscription〕）。

二十 35～40　先知的作為　拒絕打傷先知之人的遭遇，清楚證明即使是慈行，違犯神的命令仍能致命。先知顯然是要頭部受傷，這樣一來他所包紮的繃帶便會十分逼真。繃帶雖是他的偽裝，使他得以覲見王面的卻是所受的傷。值得留意的一點是，亞哈雖有仁慈之名（31 節），又對便哈達施恩，對這傷者的判決卻絕不慈悲。一他連得銀子的數額極巨，顯示俘虜是名要人。有關「先知的門徒」的討論，可參看：撒母耳記上十九 20。

二十一 1～29

拿伯的葡萄園

二十一 1　耶斯列的王宮　有關耶斯列的一般討論，可參看十八章 45 節。耶斯列的王宮於一九九〇年代初葉出土，長方形的宮殿範圍占地約十一英畝，繞以夾壁圍牆，四角有城樓，並建有六室城門、護城壕、土制護堤。護城壕是從岩石鑿出，平均寬度三十呎，在好幾處地方深度幾達二十呎。巴勒斯坦的護城河

都是無水的（稱為護城幹壕〔fosse〕），用意大概是防止敵軍在城牆之下開鑿隧道。耶斯列距離撒瑪利亞約有二十三哩。

二十一 3　葡萄園是遺產的一部分　亞哈所出的價不但公道，甚至可稱慷慨。拿伯拒絕不單是因為「這是祖業」等傳統的感情因素，他更有神學上的理由。得地為業是盟約的賜與。這是按支派、宗族、家庭分配的世襲性地業，代表每個家庭在盟約應許和利益之上的分（進一步資料見：利二十五 23 的注釋）。馬里和烏加列的典籍都反映了土地永有的慣例，又有嚴格的規條管制財產轉讓——只是沒有提出宗教性的解釋。此外，又有可能因為耶斯列是王居所在，因此具有特殊地位，城中居民亦享受某些利益（見：撒下五 9 的注釋）。這些利益包括土地免受王室徵用，甚至可以交換地業。

二十一 7　王的權利　學者相信本段反映了以色列君王所得的權利，與當代腓尼基人的想法的真正分歧。兩者間的分別包括了（一）土地至終屬於誰，和（二）君王有否絕對權力等問題。在第一個問題上，以色列人相信所有土地都是耶和華的地，腓尼基人則視土地為王室封賜之物——所有土地都是王的給予。就第二點而言，以色列王權的專制程度，單在設計上已經比大部分王國為低——因為君王也在法律之下。耶洗別當然不習慣這些細微的區別。

二十一 9　宣告禁食　君王有宣告禁食的權利，理由通常是為某種重大事務祈求（見：撒上七 6）。例如為了應付當時所面對的旱災，可以禁食一天來求雨，或省察犯了什麼罪行會帶來旱災。大衛在撒母耳記下二十一章安排掃羅家人的死亡，來彌補掃羅家的罪行。同樣殺死拿伯，也被視作解決導致禁食之困境的辦法。

二十一 9　座位的安排　拿伯所坐的高位是他社會地位的反映，也為他行動足能影響整個社群的說法提供支持。兩個假見證的座位離他不遠，使他們能夠宣稱聽到拿伯所說的話。

二十一 11～13　拿伯的罪行　咒詛（和合本：「謗瀆」）王等於是直接放棄對王的效忠（如：士九 27～28；撒下十六 7～8），將困境完全歸咎于王。咒詛神亦同樣是表示不忠，包括中傷、懷疑，有時則是歸咎於神。以賽亞書八 21 是咒詛神和王的例子，將自己所面對的艱難和危機歸咎於他們。在這個帶領全體社群同心尋求目前危機始因的聚會中，兩名冒充的見證人宣稱他們聽見拿伯把危機歸咎于神和王。此舉被判為叛逆，拿伯被已經暗中教唆過的官員處以死刑。阿拉拉赫一個文獻表示因叛逆罪處死之人，其財產被充公歸王宮所有。

二十一 19　血被狗餂　狗是在街頭流浪，以垃圾為生的食腐動物。只有死得不名譽，甚至得不到妥善埋葬的人（王就更不用說了），屍體才會暴露到這個地步。通俗的觀念認為埋葬不得體，能夠危及死者來生的幸福（進一步討論見：王上十六 4 的注釋）。以色列人認為人的身軀（「肉體」）和靈魂基本上是不可分的。人是靈也是肉體。因此死屍既然仍是人存有的一部分，就必須小心處置。主前第一千年紀的亞述記錄也反映了這種對死屍的態度。亞述巴尼帕懲罰反對者的辦法，是將他們的屍首丟在街上，四處拖拉。同時代的亞述咒詛宣稱：「願狗把他不得埋葬的屍體撕為碎片。」

二十一 27　亞哈的響應　身穿麻布和禁食在古以色列被視為懺悔和哀悼的要素。在聖經以外，古代近東沒有什麼禁食的例證。禁食通常是在哀悼之時進行。舊約中宗教性的禁食通常與向神懇求有關。其原則是所求之事重要到一個地步，懇求者集中精神於屬靈景況上，肉身需要則退居幕後。如此，禁食是為使人淨化，在神面前謙卑而設的（詩六十九 10）。這些所謂麻布其實是用山羊或駱駝毛織造，十分粗糙，穿著起來很不舒服。很多時候這麻布僅是腰布而已。阿希蘭的石棺上繪畫了正在哀慟的女子，她們的裙子上束著似乎是麻布的腰巾。

二十二 1～40

基列拉末之戰

二十二 1　年代小注：誇誇之戰　亞哈和便哈達在第二十章末結盟之後，至今已有三年。學者一般假設他們繼續作為盟友，是因為亞述王撒縵以色三世逐漸西侵所構成的威脅。在主前八五三年，他終於入侵亞蘭南部。西方十二國聯盟與他在誇誇會戰。撒縵以色將以色列王亞哈和亞蘭王便哈達，列為哈馬王雅胡萊尼（Iarhuleni）領導下之聯盟中實力最強者。誇誇位於奧朗底河畔，大馬色以北約一百五十哩，但

在哈馬以北則只有二十五哩。撒縵以色雖然宣稱戰勝，研究日後歷史卻發現西方聯盟成功地達到了他們的目標。撒縵以色要到十至十二年後，聯盟開始瓦解之時，才開始有控制該區的跡象。對付撒縵以色大致成功，很可能是亞哈有自信對亞蘭人採取軍事行動，試圖收復基列的拉末的原因。

二十二 12～38　米該雅和亞哈　請參看：歷代志下十八章的注釋。

二十二 38　撒瑪利亞的池　撒瑪利亞遺址的挖掘，在西北角的城牆裏面，王宮的旁邊，發現了一個大型的水池（16x33 呎）。然而這池是否本節所述的水池，卻無法肯定。究竟經文是說妓女在池子中或在血中，還是在兩者之中洗澡，也不清楚。

二十二 39　象牙宮　這時代十分流行以象牙作為傢俱和護牆板的鑲嵌材料。牙的主要來源是從亞蘭進口的象牙（當時敘利亞象仍未絕種）。象皮、象牙、活象，有時都包括為貢品的一部分。亞述巴尼帕在卡拉（Kalah）的王宮，發現了一些十分精美的象牙雕刻，用來裝飾牆壁。在主前九至八世紀撒瑪利亞的遺址發現了超過五百塊象牙殘片，其雕刻包括了好些腓尼基和埃及藝術主題。

二十二 41～50

猶大王約沙法

二十二 42　年代小注　按照蒂利的考證，約沙法的在位日期是主前八七二至八四八年，其他計算系統都只有兩年以下的差異。至今未曾發現古代近東提及過約沙法其人的經外碑文。

二十二 46　孌童　有關祭儀娼妓的進一步資料，可參看：申命記二十三 17～18 的注釋。本節所用的字眼兼以陰陽二性形式出現，可能是以委婉方式，指為分別出來擔任特定職務的人。

同一個字眼在亞喀得文學中，是指分別為聖在神廟或廟宇服務的工作人員。這些工作人員包括了娼妓，但亦包括乳母和收生婆。男性所擔任的是何種職務卻不清楚。

二十二 48　船隊　海船通商在主前第三千年紀初葉已經出現。主前第二千年紀中葉烏加列船隊已有一百五十艘。一艘沉沒商船（位於土耳其烏盧布〔Uluburun〕沿岸）被撈起，讓人略窺當時所載的貨物種類。主前第一千年紀的商船是設有桅杆瞭望台的單桅船隻，排槳有一至二行。典型長度約為五十呎，但亦有較大的例證。

二十二 48　俄斐　凱西勒遺址一個主前八世紀的碑文曾經提及俄斐的金子。惟此地之確實位置不明。金子從以旬迦別進口顯示此地位於阿拉伯半島，但學者亦有考慮印度和東非等地。

二十二 48　以旬迦別　以旬迦別是亞喀巴灣頭的港市。它可能是克萊費遺址（部分學者認為這是以拉他），也有可能是在法爾昂島（珊瑚島）上，這是本區惟一具有海港遺跡的地點。水下考古工作為第二個看法提供支援的證據，巨牆、碼頭（但不屬鐵器時代），和少量鐵器時代的陶片，都在發現之列。建築這個人工海港所用的科技，與腓尼基的推羅所用的相似。



從岸邊看珊瑚島

｛

二十二 51～53

以色列王亞哈謝

二十二 51　年代小注　蒂利考證亞哈謝的在位日期為主前八五三至八五二年，經外記錄沒有提及過他。

｛

列王紀下
一 1～18
以色列王亞哈謝
一 2　樓上的欄杆　在撒瑪利亞遺址的挖掘證實了當時的王宮確實是有二樓的。其建築風格包括通風的房室，本節中的格柵（和合本：「欄杆」）應該是個木制的格子牆，同時提供遮蔭和空氣流通。
一 2　撒瑪利亞　撒瑪利亞是北國以色列的首都。進一步資料可參看：列王紀上十六 24 的注釋。
一 2　巴力西蔔　多年以來學者都相信巴力西蔔（Baal Zebub）是故意的訛體，這名字原本是指在烏加列文獻中，經常被稱為陰間之主的巴力西布珥（Baal Zebul，即「酋長巴力」）。如此，馬太福音十 25，十二 24 等幾處新約經文使用「別西布珥」（Beelzebul，和合本：「別西蔔」），並以之為撒但之名，就有理由了。「西蔔」一字是「蒼蠅」的意思，這名若是美稱的話，就可能是指他有能力驅逐傳播疾病感染的蒼蠅。烏加列神祇伊勒杜蔔（El-Dhubub）的名字，可能也有相同的意思。有些現存的烏加列咒語，是召喚巴力西布珥避邪驅病的。然而亞哈謝所求問的不是醫治的咒語，只是自己會否痊癒而已。以利亞在第 6 節向他提供的，正是這默示。
一 2　以革倫　撒瑪利亞前往非利士城鎮以革倫（米克納遺址）大約是六十哩的路程。有關此地的進一步資料，可參看：士師記一 18；撒母耳記上五 10 的注釋。
一 8　以利亞的衣著　有關以利亞外衣的討論，可參看：列王紀上十九 19 的注釋。然而本段卻沒有具體提到他的外衣，只是將他形容為「多毛」：所指的可能是他的衣服（和合本、NIV：「毛衣」），也可能是他本人。後者的可能性較大，因為 NIV 譯作「帶子」（和合本：「皮帶」）的字眼，在其他經文一概指纏腰布。如果他是穿著其他衣物的話，這纏腰布就無法看見了。當然，另一個可能是他是披著一件多毛的斗篷，但卻可以看見斗篷底下只穿著皮制的纏腰布。
一 10　火從天降　古代近東的風暴之神通常備有霹靂作降火之用。這時代的亞述君王則形容神明為烈火，又用火在前面開路。亞述王以撒哈頓（主前七世紀）將自己軍隊的挺進和攻擊，形容為不能壓抑的火。這都是神明據稱開入戰場的姿態。霹靂所放的火是他的主要兵器。
一 17　年代小注　亞哈謝的兄弟約蘭繼承他的王位。按照蒂利的考證，他的在位日期是主前八五二至八四一年。如此，猶大和以色列在同一時間，由兩位名字幾乎完全相同的君王統治。



米克納遺址
{

二 1～18

以利亞被提升

二 1　吉甲　名叫吉甲的城鎮有好幾個，要斷定本節所指的是哪一個並不容易。最有名的一個在耶和哥附近（見：書四 19 的注釋）。但如果是這個，他們先從吉甲到伯特利，再從伯特利到耶利哥就變得很奇怪。此外第 2 節說他們「下」到伯特利，若是這個吉甲，也不合理。另一個吉甲則在迦巴、密抹一帶（見：撒上十三 4 的注釋）。這城在伯特利以南只有幾哩，並且需要下山才能到達伯特利。

二 2　伯特利　伯特利是一個金牛犢神廟的所在地，也是重要的宗教中心。其歷史包括了族長（創二十八）、征服和定居（書八；士一）、撒母耳（撒上七），並且至少有一段短時期，約櫃是停放於此（士二十 26～28）。

二 3　先知門徒　當時人可以受訓為職業的先知，以色列史的早期有先知的行會，一般稱為「先知的兒子／團體」（和合本：「先知的門徒」）。這些先知通常使用各樣的辦法，預備領受預言性的神諭。在驅使人進入昏睡（超脫）狀態方面，音樂扮演十分重要的角色。他們相信這種狀態能使人易於領受神明的資訊。馬里文獻提到廟宇中有整個階層的人，經常作出超脫式的預言。亞喀得文獻則使用「馬爾巴里」（mar bari，意即「巴魯〔baru〕之子」）一語，作為屬於一個行會的占卜者，他們偶爾也會說出先知性神諭。

二 4　耶利哥　伯特利到耶利哥大約是十二哩的路程（大部分是下坡路），半天就可走完。在亞哈時代這地已經重新有人定居（見：王上十六 34 的注釋）。

二 6　約但河　約但河比耶利哥再遠五哩。這大約是約書亞過約但河的地點。

二 9　加倍　以利沙求得「雙份」（和合本：「加倍」）的意思，不是要比以利亞多得一倍，而是比其他繼承人多得一倍。這是延續家庭之長子承受遺產的慣例。以利沙所求的是作為以利亞衣缽傳人的地位。

二 11　以利亞升天之處　以利亞的事工一直是摩西生平事蹟的反映。過到約但河東之後，他們是朝著尼波山（摩西去世的地點）的方向行去，這山距離約但河約十哩。經文雖然沒有提及尼波，也沒有提到他們是在山上，卻顯示他們是在這一帶地區。

二 11　火車、火馬、旋風　譯作「旋風」的字眼通常都與神的作為有直接關係（拿一：狂風），有時則顯示祂的臨在（伯三十八 1）。至於戰車的象喻則較為難解，因為經文之中的火車、火馬並沒有扮演什麼角色。在古代近東的象喻之中，重要的神明往往有戰車隨行。一個名叫拉基布伊勒（Rakib-El）的神祇，是迦南神明伊勒戰車的駕馭者。在文獻中，他和風暴之神哈達有關，只是現有資料太少，不足以進一步詳細研究這個值得留意的關聯（如本節之戰車與暴風）。在亞喀得文獻中，太陽神沙馬士的謀士布內內（Bunene）是指定的戰車駕馭者。戰車與太陽神有關的一點，可能是火車的解釋。駕馭者的責任是運送神明，特別是送他進入戰場。在以色列的宗教信仰中，耶和華有時按照古代近東熟悉的概念自我顯現。例如在以利亞與巴力先知競爭的事件中，耶和華自顯為控制豐饒，能夠降火回應人的神；這種象喻性語言經常把祂喻為太陽（詩八十四 11）。按照本段的描繪，風暴之神哈達有戰車駕馭者偕同，可能與祂有共通之處。這些相似之處顯示本節可能是應用一般人熟悉的象喻，來澄清神明在這個前所未見的關頭所扮演的角色。

二 12　我父　「父親」的稱號在希伯來和亞喀得語中，可以是指一組人的領袖。同樣「兒子」是指該組人的一份子。

二 12　以色列的戰車馬兵　經文沒有清楚表示以利沙這時是高呼他的所見，還是以這稱號描述以利亞。若是後者（如十三 14 所暗示），這稱號可能表示他把以利亞的地位形容為戰車的駕馭者，不但與神關係密切（參二 11 注釋中的布內內），更是送祂進入戰場之人。

二 12　把衣服撕裂　撕裂衣服和發上蒙灰一樣，是古代近東常見的示哀方式。烏加列史詩《阿赫特》（主前約 1600 年）是個經外的例證：故事主人翁的姊妹預言旱災來臨時，撕裂父親的衣服。此舉往往是為親人、朋友、重要人物之死（撒下三 31）致哀。

二 13　先知的外衣　以利亞在列王紀上十九 19 將自己的外衣搭在以利沙身上，揀選他接續工作。本節

所述的外衣，有別於撒母耳記上十五 27 的外袍。這件獨特的先知外衣很可能是獸皮所造，外表多毛（見：亞十三 4），雖然不是每件外衣都是如此。古代近東文獻甚少提及先知的衣著，因此難以比較。可能有關的一點，是由這個時代開始，亞述銘刻描繪了幾個身穿獅頭外衣的人。這些人有幾個正在進行儀式活動（舞蹈），並且偕同神明。按照學者的臆測，他們可能是驅邪者。在本節之中，以利亞的外衣是以利沙繼承他的靈和能力的表徵。

二 19～22

耶利哥的水

二 19　水質惡劣　耶利哥旁的蘇丹泉水質素有問題，約書亞記六 26 和列王紀上十六 34 的注釋已經詳細討論過。除了上述注釋討論過的寄生蟲理論以外，另一個看法認為耶利哥城塌陷時地底岩層可能同時變位，使泉水受放射性污染，因而導致不育。

二 20　新瓶和鹽　新瓶是沒有受過不潔之物污染的瓶子，表示他是進行某種儀式。這字雖然全本聖經只在這裏出現，含義不明，但譯作「瓶」（和合本）總比新國際本的「碗」來得理想。鹽是用來對付咒詛，因為咒詛與悖逆有關，而鹽則是防止悖逆的象徵（見：士九 45 注釋）。

二 23～25

童子與熊

二 23　嘲笑者的年紀　用來形容這些人的有兩個不同的用語。第一個（23 節）是一個名詞、一個形容詞結合的片語，在別的地方指兒童和青春期前的少年。第二個（24 節）則是指年輕的一代，嬰兒（如：得四 16）到中年人（如：王下十二 8，羅波安當時四十歲，而這些少年人是他的同輩）都包括在內。這群人大概是十多歲的少年。咒詛的是以利沙，施行審判的卻是神。

二 23　禿頭　以利亞若是多毛（見一 8 的注釋），以利沙的禿頭和他就有很大的對比，可能會有人以為他的能力永不會及得上他的師傅。因此，這些譏笑的話就等於是否認他的先知位分和呼召。而他的咒詛若即時成就，便能突出地否定這種想法。如此，以利沙在第 19～22 節消除了一個咒詛，在第 23～24 節卻施行了另一個咒詛。

二 24　熊　敘利亞熊在這時代仍未絕種，在以色列的森林中居住。熊通常出沒於中央山地的山林地帶，棲息于洞穴和森林之中。伯特利比耶利哥接近這些森林地區。獸患通常被視為神的懲罰（見十七 25 的注釋）。

二 25　以利沙的路線　耶利哥到伯特利約有十二哩的路程。伯特利到迦密山則幾乎七十五哩。迦密山回到撒瑪利亞差不多是四十哩。

三 1～27

摩押之戰

三 1　年代小注　第一章 17 節已經提及過約蘭繼位。按照該節聖經，他是在約沙法之子約蘭第二年登基；本節則作約沙法十八年。因此蒂利相信約沙法和兒子有一段共同執政的時期，他認為該年是主前八五二年。

三 2　巴力的柱像　神廟和廟宇經常將立石安置在擺設偶像的壁龕中。這些石塊上有時刻著神明的浮雕，但大部分都是空白一片。以色列很多地方的挖掘，如：但、基色、阿拉得，都找到了這種石頭。

三 4　摩押王米沙　米沙以其碑文（摩押石碑）著名。碑文詳述摩押從前受以色列所控制，並且頌揚米沙解放他們的功績。這個四呎高的石碑一八六八年發現于亞嫩河北岸底本的遺址。碑文紀念神殿落成，指名述及暗利，又提到他的兒子（亞哈，也有可能是他孫兒約蘭），但未書其名。內容說到摩押國神基抹曾經藉以色列懲罰自己的地，但如今則帶來勝利。下一節聖經提到米沙成功地擺脫以色列的控制（亞哈謝年間？），故此摩押石碑的事件發生在本段記載的事件之前。



摩押石碑

三 4　貢品　十萬隻羊羔雖然看來是極多的貢物，仍遠遜于亞述王西拿基立自稱取自巴比倫的八十萬隻羊。

三 6～8　戰略　米沙在亞嫩河北岸的米底巴平原設防，因此聯軍不容易從北面攻打摩押。結果他們南行經耶路撒冷、希伯侖、亞拉得，再繞過死海南端（穿越以東曠野），從意料不到的方向進攻摩押。從撒瑪利亞行軍到亞拉得約有八十五哩，從那裏採取較直接的路線，則再有五十哩才到達吉珥哈列設。

三 6～8　以東曠野　以東曠野不容易考證，但第 9 節提到他們行軍七日，顯示所指的是以東東面的地區。他們可能是繞過撒烈溪的南面，從東面進擊摩押。

三 9　沒有水喝　從離開耶路撒冷的時候開始，他們所經過的都是乾旱荒涼的地帶，沒有什麼水源。在這種氣候很容易便會脫水，甚者致命。

三 11　先知在場　宗教人員（祭司或先知）隨軍是古代近東軍隊的常規。他們的功用是求問神明、觀兆、獻專用的祭，以及在軍中作為神臨在的代表。

三 11　倒水在以利亞手上　以利沙被形容為以利亞的私人隨從。他所做的雖是卑賤的工作，和這位傳奇性先知的關係，以足為他們帶來神助的盼望。

三 13　父親、母親的先知　約蘭的父母亞哈和耶洗別，是事奉巴力和亞舍拉先知的支持者。可圈可點的是約蘭沒有否認這些先知和他們事奉的神明，只是回答說這是耶和華發動的戰事，要祂來處理。這可能表示這位北國的君王可能曾經求問耶和華，並且得到有利於軍事行動的答復。但也有可能這聯盟得以實現，是因為約沙法曾為自己的參與求問耶和華之故（見：代下十八 4～7）。無論神的指示如何臨到，約蘭如今的詮釋卻是耶和華蓄意導致他們滅亡。

三 15　彈琴的　這字譯作「樂師」更佳，因為經文沒有說明樂器。它最可能是大衛為掃羅彈奏的手豎琴。特別是在這個較早的年代，先知通常使用各樣的辦法，預備領受預言性的默示。馬里文獻記載神殿中有

一批人專門起乩，領受預言資訊。在驅使人進入昏睡（超脫）狀態方面，音樂扮演十分重要的角色。他們相信這種狀態能使人易於領受神明的資訊。手豎琴的結構通常是共鳴箱頂設有兩支豎臂，弦線在樂器上部以橫杆相連。迦南人的米吉多城發現了好幾個這種豎琴的樣本。

三 17　水的供應　軍隊可能是在撒烈幹河河谷一帶。撒烈和其他幹河一樣，都是按季節排下高地的溢流。故此在低地無雨之時，幹河也會突然滿水。幹河一湧而來的河水轉瞬流盡，挖溝是蓄留河水的辦法。知道高地下雨，大水將臨的人，還有底波拉（見：士四 14～16）。

三 22　水紅如血　在炎熱空蒙的旭日底下，沙岩水道中的水被誤認為血，是不難想像的事——尤其是摩押人沒理由相信河床上到處都是裝滿了水的坑。但他們如果真的以為眼前所見的是血，屍體又在哪里呢？摩押人若是存著劫掠的心衝鋒出來的話，所見的比較有可能是看來空置的陣營。因此他們是將水的出現視作兆頭，以為敵軍內哄，互相擊殺，逃兵流散。實際上，美索不達米亞一個觀兆系列文獻指出河水如果帶血，內部不和會導致軍隊自我為敵，兄弟鬩牆。亞述對戰爭的描繪又包括血流成河的場面。

三 25　摩押的待遇　破壞生態環境的目的，是要在經濟上造成長期的破壞。水泉和農田的石頭終有一日能夠清除，但要重建有生產能力的農業經濟卻是漫長而艱巨的過程。水泉有時會改道到另一個較不合用的出口，田地所受的損壞可能嚴重到生產力大為降低的地步。砍伐樹木對於生態平衡更有嚴重的影響。除了樹蔭和木材的損失以外，表土侵蝕更能擴大林木喪失對環境構成的不良影響，加速田地荒廢的問題。有些果樹（如：棗椰樹）需二十年的培植才開始多產。摧毀農業基礎是侵略軍採取的典型戰術，目的是折磨被征服者，以及促使他們迅速投降。亞述的記錄和浮雕對於所採取的懲戒性手段記載得尤其詳盡。這些手段包括了砍伐樹木、破壞牧原，和毀壞供灌溉用的水道系統。

三 25　吉珥哈列設　這是摩押南區首都的名字，又稱吉珥摩押（和合本：「摩押的基珥」；賽十五 1）。學者考證為現代的凱拉克，位於亞嫩河以南十七哩，王道之上。考古學家未有在當地進行挖掘，但表層勘測顯示有少許鐵器時代遺跡。

三 27　以孩童為祭　北非洲（迦太基）和薩丁尼亞的腓尼基遺址，都挖掘到以孩童為祭的考古證據。亞述時代（主前八至七世紀）的敘利亞和美索不達米亞，也都奉行這個習俗。幾處經文都記載了把孩童以犧牲的形式奉獻給神明的作法，其目的有時是豐饒（彌六 6～7），有時是作戰勝利（士十一 30～40），如本節。然而聖經的律法卻是從不容許以此作為祭物，獻給耶和華的（申十八 10）。某個主前八世紀的腓尼基碑文，記述基利家人與敵軍交鋒之前，向摩洛獻祭。

｛

四 1～7

把油供應給赤貧婦人

四 1　先知門徒　請參看二章 3 節的注釋。

四 1　債奴　由於古代近東自然環境缺乏穩定性，農民和小地主往往需要欠債。旱災和隨之而來的失收若果持續超過一年，問題只會更加嚴重。他們可能被逼得出售土地財產，甚至家人和自身。以色列法律顧及這種情況，一方面為債主提供合理的勞工期，另一方面亦為債奴規定時限。為奴不得超過六年，重獲自由後債務亦同時取消。對某些人來說，這可能是個適當的解決方法。但如果無地可回，很多人或會選擇繼續服侍債主，到城市謀生，或者參軍。

四 2　油　油是橄欖油；易燃，烹飪時可作酥化劑。烹飪前通常先與穀物調合，有時可塗在麵團上面。

四 8～37

以利沙和書念婦人

四 8　書念　書念位於耶斯列穀東端，摩利岡的西南麓。這城名列於埃及的行程表中，其遺址有鐵器時代的遺跡。



鳥瞰書念及耶斯列穀

四 10　屋頂的房間　鐵器時代以色列的典型房屋是所謂的四室房屋。一樓的後室寬度與房屋相等。前部分作三個彼此平行，但與後室成直角的房間。中間的一個經常是露天的院子。學者相信這些屋子大部分樓高都是兩層，但存留至今可供考古學家觀察的卻少之又少。本節所用建築術語之含義已不可考。



夏瑣一間西室房屋的遺跡

四 16～35　兒子的賞賜、收取、復蘇　在烏加列史詩《阿赫特》中，正義的達尼珥王蒙神明賜予兒子（阿赫特）。由於失寵於神明，其生命被奪去，後來得以複生，顯然是神明使他復蘇。

　　阿赫特的記載的細節和本段雖然全無共同之處，神明有能力賞賜、收取、重新賜與，卻是常見的主題。

四 18～20　死因　學者雖然通常將兒子的死亡歸因於中暑，其他看法還有腦出血、腦瘧疾、腦膜炎。但聖經所記細節太少，因此診斷不可能太有把握。

四 23　月朔和安息日　由於使用陰曆，古以色列人每隔二十九至三十天，把每月的初一日，即新月初現之時，慶賀為節期。當日和安息日一樣，需要中止一切工作（見：摩八 5），並且獻上祭物（民二十八

11～15）。在王國時代，君王是這些慶典的要角（見：結四十五 17）。

月朔從主前第三千年紀末葉，直到主前第一千年紀中期的新巴比倫帝國時代，也是美索不達米亞的重要節期。這是一般人諮詢先見或尋求默示的良機，這可能是以利沙和這些聖日有關的原因。

四 25　迦密山　由於聖經沒有提供以利沙住在迦密山何處的資料，準確地點難以斷定。然而書念和迦密山區的距離約有二十哩。

四 27　抱住神人的腳　抱腳是自卑和懇求的表示。此舉在舊約雖然不復重現，亞喀得文獻卻記載了各種各樣的亡命之徒和求助之人，抱住王的腳來表示順從或降服，以及作出請願。

四 29　束上腰　為求保證長衣不會對劇烈運動構成干擾，外衣的下擺可以拉起來綁在腰帶底下。

四 29　把杖放在孩子臉上　除本段以外，聖經再沒有提到過先知有杖的配備（摩西的杖是另一個希伯來語字眼），這字在其他經文中只是指用作支持身體的普通杖子——很多時候是拐杖或手杖。第 31 節似乎顯示以利沙和基哈西相信這杖有可能使孩子復蘇。按照亞喀得的咒語文獻，杖有時是驅趕阿薩庫（asakku，帶來疾病和發燒）邪靈的器具。由於孩子感到疼痛的是頭部，杖要放在他的臉上。

四 34　以利沙採取的步驟　在美索不達米亞的咒語文學中，器官與器官的接觸是邪靈控制物件——附身——的方法。按照這種信念，生機或活力能夠借著不同器官的接觸，從一個身體轉移到另一個身體。先知仿照據稱為邪靈所用的方法，就能靠著耶和華的力量（留意他的禱告）趕鬼，使孩子複生。不少學者認為這是聖經之中感應法術最明顯的例證之一。

四 35　打了七個噴嚏　譯作「噴嚏」的字眼只在本節出現，含義不明。按照上文下理，這字指「抽搐」或「呻吟」也是有可能的。

{

四 38～41

毒湯

四 38　吉甲　位置不能確定；參看二章 1 節的注釋。

四 38　鍋　這是供煮食用的寬口鍋子。可以是陶器，也可以是金屬製品。

四 39　熬湯的作料　學者一般相信有毒的作料是稱為苦西瓜（colocynth）的黃瓜，今日普遍稱為「所多瑪蘋果」（apple of Sodom）其毒足以致命。

四 41　加面　粗麵粉和細麵粉被視為有驅除邪術的法力。古代近東的施咒或儀式經常用得上它，只是不如本節所述。麵粉有時可以製作麵團小像，用於法術儀式中。有時則在施法物件周圍灑上麵粉圓圈。以利沙所採取的步驟往往都與法術界有相像之處，但永不依照常見的方式，也沒有儀式性的成分。

四 42～44

喂飽多人

四 42　巴力沙利沙　巴力沙利沙的傳統位置是沙侖平原上的伯薩里薩（Bethsarisa），在約帕西北偏西約十五哩外。其他解經家則採取比較接近吉甲的地點，如以法蓮山地東部，伯特利西北約六哩的隱薩米亞（Ein Samiya）。

四 42　送給以利沙的禮物　禮物中的初熟的果子通常是獻到神殿中給祭司使用的。身為神人的以利沙顯然也有資格接受這等禮物。

五 1～27

以利沙和乃縵

五 1　亞蘭／敘利亞　以色列北面的亞蘭地，希臘人稱為敘利亞。現有證據顯示亞蘭人主前第二千年紀一直在幼發拉底河上游定居，開始時是農村居民和牧人，後來在政治上成為聯盟國。在這時期他們有時是盟友，有時則是為以色列帶來最多侵擾的敵人。

五 1　痲瘋　研究本節用語的學者認為經常譯作「大痲瘋」的字眼，正確的翻譯應該是「（皮膚）損害」，或可以用較不專門的「鱗屑狀皮膚病」。這些皮膚上的斑點可能有發腫、流膿，或鱗屑的問題。亞喀得

語的用語亦同樣廣泛；巴比倫人也是視之為不潔，又看為神明的懲罰。在古代近東，臨床痲瘋病（漢森氏病）要到亞歷山大大帝時代，才有發生的記錄。並且漢森氏病最主要的病症一個也沒有在古代文獻中出現，反之，所列的症狀卻顯示與漢森氏病無關。經文不把它形容為傳染性的病症。現代醫學照所記的描述，可以診斷為牛皮癬、濕疹、痢痢、脂漏性皮膚炎，以及一系列的黴菌感染。整個文化對皮膚病的憎惡，可能是因為它看來（有時還有氣味）彷佛死屍腐爛的皮膚，因而與死亡有關。自然而然的厭惡感，加上基於儀式而非醫藥因素的隔離，使患者被社會遺棄之地位嚴重惡化。

五 5　乃縵的禮物　乃縵所攜同的是數額驚人的禮物。十他連得等於三萬舍客勒，換言之大約七百五十磅銀子。六千舍客勒金子約是一百五十磅（一舍客勒金子大致等於十五舍客勒銀子）。換算到今日的購買力，這是七億五千萬美元。典型的年薪是十舍客勒銀子，一舍客勒金子可以買一噸穀物，可見這數額是何等巨大。

五 6　向外國君王求醫　君王為疾病向異邦君王求助的例子有好幾個。赫人對巴比倫的驅邪者有很高的評價。埃及大夫則以醫術精湛聞名，其眼科尤然。

五 7　撕裂衣服　撕裂衣服，特別是王袍，是示哀的意思。後者表示此乃全國性的危機或災難。聖經一直沒有告訴我們當時誰是以色列王，但和以利沙接觸的主要是約蘭王。

五 10　約但之旅　以利沙大概是在撒瑪利亞（見 24 節的注釋），到約但河大約是四十哩的路程。撒瑪利亞和約但河之間並沒有直接、易走的途徑。他大概要循所來的原路北上多坍，沿多坍穀到耶斯列平原，再從耶斯列穿越基利波山隘，經伯珊下到約但河。

五 10　沐浴七回　按照美索不達米亞的南布林比（namburbi）儀式，保護性淨化的方法是面對上游浸水七次，再面對下游浸水七次。儀式又包括把獻給伊亞神的禮物放入水中。其信念是流水能將不潔帶到冥界。以利沙在此所選擇的，也是一個對於生活在充斥著法術儀式的世界裏面之人，有相當熟悉程度的步驟。從醫學角度而言，以色列好幾處地方（如：提比哩亞附近），都有能夠使患上某些疾病的皮膚恢復健康的溫泉。然而經文特別提到約但河，不得與礦泉相混淆。

五 11　預期的步驟　乃縵顯然預期以利沙使用別的方法。呼召和念咒時經常同時需要舉手（這譯法比「搖手」為佳）。亞蘭的箚庫爾（Zakkur）碑文和好些浮雕都描述舉手祈禱的動作（右手舉起，手心向內，肘部彎曲）。亞喀得文獻中稱為舒伊拉（shuilla，舉起手）的一系列的咒語，現存的抄本都是來自當代。這些著作以呼召和讚美神明的禱文開始，逐步提升至祈求平息怒氣、保護、驅邪的禱告。按照古代的世界觀，執行儀式而不召請專人按照正當的動作念咒，主持一切步驟，是很不尋常的一回事。毋需專家在場，使乃縵誤以為任何水源都有淨化的功效。他預期以利沙以專人的身分使他的病情改觀，以利沙卻故意不擔任這角色。

五 12　亞罷拿和法珥法　部分古卷的異文作「亞曼拿」（Amana）大概比亞罷拿（Abana）為佳，因為前利巴嫩山脈有亞曼拿山，又有亞曼拿河（今名巴拉達河〔Barada〕）從山側流入大馬士革平原。法珥法河的位置則較難確定。它可能是從黑門山側流進大馬士革東南面沼澤地帶的阿瓦吉河（el-Awaj）。

五 17　將土帶回　乃縵坦言他帶這些泥土回去是要用來獻祭。這話表示他有意用帶回去的泥土築壇（本節所用的「土」，與出埃及記二十 24，命令他們建築土壇的字眼相同；進一步資料見：該節經文的注釋）。

五 18　臨門廟　臨門（Rimmon ＝ Ramman「打雷者」）相信是亞蘭諸神之首，風暴之神哈達的別號。學者對兩者之間的關係雖然很有把握，這名字在聖經以外依然從未出現（見：亞十二 11 之「哈達臨門」）。大馬士革（大馬色）有限的挖掘未能發現本節所述的廟宇，然而烏邁亞德清真寺（Umayyad Mosque）的基石之中，有一塊發現是來自這時代的立石碑（orthostat）。這碑用玄武岩製造，上刻文字。它在此被發現，表示清真寺可能是建於古代廟宇遺址之上。

五 22　先知門徒　請參看二章 3 節的注釋。

五 22～23　基哈西所求　與乃縵準備好要付的數目相比，基哈西的要求絕不過分，但這筆款項依然相當可觀。一他連得銀子是三百年的薪金（對於年薪三萬五千元的人來說，這就等於一千萬元了），乃縵更給他雙倍。基哈西所冀求的是一生無憂。

五 24　山岡　新國際本譯作「山岡」（和合本同）的字眼是個專用術語，指通常與王城相連的衛城。這字顯示以利沙當時住在撒瑪利亞。

五 26　指摘基哈西　無論這筆金錢是乃縵的私產還是來自亞蘭王的國庫，基哈西都可以自辯說他是收回掠自以色列的物而已。但基哈西的動機與慈惠和充實國庫無關。以利沙口中的「橄欖園、葡萄園、牛羊、僕婢」，是指他用這些錢可以買什麼東西。新得的財富能夠為他帶來終生受用不盡的奢華和安逸。基哈西把作為先知的高貴呼召，貶低為出租神能力圖利的行業。

五 27　病症的轉移　初民相信祝巫能夠借著魔法和咒語使人患病。消除疾病的儀式（如：南布林布儀式）通常包括將邪惡轉移到某個對象，然後把它丟棄。一般觀念是乃縵的病藉沐浴儀式轉移到水中，隨流水消逝。但乃縵也曾觸摸過帶來的禮物，本段將禮物視作將邪惡轉移的媒介。這概念和我們所謂的接觸傳染病原相仿（但在醫學上沒有一個皮膚病的病原體能夠如此迅速地藉自然方法傳播）。

五 27　基哈西的厄運　請參看五章 1 節的注釋中有關大痲瘋的討論。這不是死刑，他不但沒有生命的危險，連健康也沒有危險。這病可算為社會性疾病，被社會遺棄是其主要後果。這病像「雪」的形容最可能是指它像雪花片片，不是指顏色（某些譯本中的「白」字是加上去的）。

六 1～7

斧頭失而復得

六 1　先知門徒　請參看二章 3 節的注釋。

六 2　建屋的木料　由於聚會聽以利沙講學的地方太小，他們決意合作建築一個較大的場所。森林茂密的約但河谷是獲取木料的理想地方（皂莢木、垂絲柳、柳樹的可能性最高）。

六 5　鐵斧頭　這時進入鐵器時代已久，然而鐵器隨著打鐵和冶煉科技的進步，雖然日漸廣泛，卻仍是高價貴重之物。

六 6　斧頭漂上來　法術有一類牽涉接觸和轉移禮儀。與具有法力的物件的接觸，能夠將屬性和特徵從一個物件轉移到另一個物件。聖經沒有說明以利沙砍下來的是哪種木頭，但美索不達米亞儀式所用的通常是垂絲柳木。神的先知如此廣泛使用似乎與法術有關的活動，或許有人會覺得不宜。但不能否認的一點，是在古代的人眼中他就像是施行魔法一樣。請參看四章 34 節，四章 41 節，五章 11 節的注釋。

六 8～23

目迷之亞蘭軍被以利沙所擒

六 9～11　先知提供軍事資料　按照古代近東先知活動的例證，君王經常向先知諮詢軍事事務。然而以利沙提供的情報，卻遠比其他文獻中的例子來得具體。

六 13　多坍　住於多坍遺址的這城十分壯觀，占地約二十五英畝，位於撒瑪利亞北面十哩，行商和牧人北上耶斯列平原的主要大道之上。城周（多坍穀）是良好的牧場，因此早在初銅器時代（主前 3200～2400 年）已經發展成主要的城市，並且對行旅來說是自然的地標。經外文獻雖然沒有提及這城，考古學家卻已肯定鐵器時代第二期，當地有大規模定居的痕跡。

六 17　火車火馬　經文不是說火車火馬遍佈眾山（複數），而是滿了（一個）山，並且圍繞以利沙。這一點顯示這「山」是多坍城所在的遺址（這城比四周的平原高出兩百呎）。他們代表先知的侍衛。耶和華經常被稱為「萬軍之主」，即天軍的統帥。祂這隊戰車來此是要作戰。有關火車火馬的進一步討論，可參看二章 11～13 節的注釋。有關耶和華作為神聖戰士，則可參看：撒母耳記上四 3～7 的注釋。

六 18　眼目昏迷　用來形容昏迷的字眼，本段以外只用來描述所多瑪城中羅得家門外聚集的人群（創十九）。這字與亞喀得語中晝盲症一字有關，在希伯來語（和亞蘭語）中，又用來形容夜盲症（與創十九吻合）。按照亞喀得文獻，上述兩種病症都需要法術來醫治。晝盲症和夜盲症的主要病因，都是缺乏維生素 A，而維生素 B 的缺欠，可能亦助長了兩處經文都顯然提及的昏亂感覺。所以醫治這些症狀的法術中，主要的一步使用了（富於維生素 A 的）肝臟，是很值得留意的一點。杜庫提寧努他史詩一個值得注意的段落中，這位亞述王記述諸神如何站在他的一方，沙馬士（太陽和正義之神）據稱使敵軍目盲。

六 19　多坍到撒瑪利亞的路　要領這個看不清楚，神志昏亂的軍隊走路，這段十哩的路程可能需要頗多

時間才能走完。



多坍遺址

六 21　我父阿　「父親」的稱號在希伯來和亞喀得語中，可以是指一組人的領袖。同樣「兒子」是指該組人的一份子。王用這稱號表示他接受以利沙的地位，並且反映他對神人的尊重。

六 22～23　戰俘的待遇　「弓的俘虜」是亞述文獻中形容作為戰利品之人的一個字眼。勝利者可隨意處置他們，或以他們為苦役，或出售為奴，或把他們釋放。以利沙的用意是要趁此機會和亞蘭建立友好關係。為他們擺設的是個盛宴，甚至可能是建立條約協議等特殊場合而設的團體性筵席。

｛

六 24～七 20

撒瑪利亞之圍

六 24　便哈達　這時代的亞蘭歷史還有許多需要澄清的地方。問題至少有一部分是因為好幾位君王都名叫便哈達（即「哈達神之子」）。撒縵以色三世的碑文則將當時在位之人名為哈大底謝，使問題更加複雜（見：撒下八 3 的注釋）。第一位便哈達在列王紀上第十五章出現，他在位年間是在主前九世紀，但作出更準確的日期考證已不可能。列王紀下八章中被哈薛所謀殺的王名叫便哈達（約主前 842 年），但後來繼哈薛作王的人，也是名叫便哈達（王下十三 24）。便哈達其名在一篇奉獻給默珥卡特神的碑文中出現，但卻不清楚是指哪一個便哈達。學者提出諸王的年代次序可能是：便哈達一世（王上十五），便哈達二世（王上二十），哈大底謝（撒縵以色三世的碑文，有人認為這是便哈達的異體），便哈達三世（默珥卡特碑文，王下八章），哈薛，便哈達四世。古代近東暫時再沒有其他材料，來解答這個謎。本段如果是按照正當時序記錄，當時在位的就必然是便哈達三世。但如果本段不是按照時序，而是主題性地記載當時的史實，則這圍城之王可能是哈薛的繼承人。

六 25　圍城導致饑荒　圍城的用意就是要使城中居民極度饑渴，因而不戰而降。本節的饑荒與自然環境無關，而是圍城導致糧食用盡的結果。

六 25　賤糧的價格　「驢頭」應該是人最不想吃的東西了，但仍以高得荒謬的價錢出售。標準的月薪大約只有一舍客勒。本節的第二項可能真是鴿子糞（直譯；和合本，NIV 註腳），它有在極度艱難處境中用作食物的記錄；但也可能是某種有刺皂莢樹的豆莢（NIV），這字在亞喀得語偶爾有此用法。這東西

不論是用作食物還是燃料，幾盎司（按照 NIV，約 0.3 公升）已經值多個月的薪水了。按照《納蘭辛的古他傳奇》（Cuthean Legend of Naram-Sin；納蘭辛在主前第三千年紀末葉統治美索不達米亞），六夸脫半的大麥（不足一星期的糧食）在圍城之時值銀子五十舍客勒（五年的薪水）。

六 29　人吃人　人互相吃食是主前七世紀亞述條約的標準咒詛之一。在面臨饑饉之時，這是逼不得已的最後手段。嚴重饑荒（例證可見于《阿特拉哈西斯史詩》）和圍城（如：主前 650 年左右亞述巴尼帕圍攻巴比倫）都能使食物供應斷絕，導致本段經文所述，或條約所預期的這種絕望。圍城在古代經常發生，故此，這種情況並不如想像中的罕見。

六 32　長老　長老是城鎮和支派中具有影響力之家族的代表。他們與以利沙同坐，期待他領受默示，指示行動方針或宣告拯救將臨。然而這位聖經不記其名的君王顯然因為久等默示，此時已經忍無可忍（33 節），認定這次圍城是耶和華的懲罰。在以色列，視先知為宣告者和視先知為唆使者兩個概念之間，並沒有明顯的分界。因為古代普遍的觀念，是長於此道之人有能力驅使神明服從他說的話，而以色列依然未能擺脫這種觀念。以色列王認為激動耶和華對撒瑪利亞採取行動之事，以利沙難辭其咎。

七 1　價格改變　一細亞約等於七夸脫半，大約足夠一個成人一星期的食用，故此本節的價格仍是過高（然而參較六 25 的注釋，就可看出處境已經大為改善）。巴比倫文獻提供了價格的資料。在正常情形下，一舍客勒可以買到大約一百夸脫大麥，但這時只能買到十五夸脫。亞述巴尼帕圍攻巴比倫時，一舍客勒只能買十夸脫大麥。一家四口糊口所需大約是每日四夸脫大麥。

七 2　軍長　學者相信這裏所用的字眼原本是指戰車上的第三名隊員，這人的職責是持盾保護駕車者和弓箭手。後來則在戰車場合以外，泛指拿兵器的人，或在行政事務中作王輔助的人。

七 2　天上的窗戶　經文用富有詩意的「天上的窗戶」一語，來形容降雨的出口。這不是科學化的用語，而是從說話之人的角度描述，就如「日落」一類現代用語一樣。除本節以外，這個說法在古代近東文獻中出現的惟一案例是巴力建屋的神話。他居所的窗戶被形容為雲層的裂口。但即使在此也和雨水無關。軍長只是泛稱神的供應，因為討論的主題是食物，不是水。

七 3　大痲瘋　有關在此譯作「大痲瘋」的皮膚病患，可參看五章 1 節的注釋。這些被社會遺棄者比城中的人更加貧乏。

七 6　赫人和埃及人的軍隊　赫人幾個世紀以前已經離開了安那托利亞的家鄉，在亞蘭以北，以迦基米施和卡拉特珀（Karatepe）等城邦為中心的地區定居。在這時代，哈馬很可能仍是赫人城邦之一。赫人諸邦和亞蘭人之間素來已有爭戰。埃及則比較難以解釋，因為甚少證據顯示這時代的埃及在黎凡特地區有活躍或有興趣的跡象。此外，埃及人有複數的「諸王」也很奇怪。部分學者提出此字應作「穆斯裏」（Musri；原文 ms]ry），不是「埃及」（希伯來原文 ms]rym）。其地點雖然未有定論，所指的卻就是同時代撒縵以色三世碑文中的穆斯裏。穆斯裏是主前八五三年誇誇一役中，與撒縵以色三世作戰的「哈提地」聯軍的一份子。在主前八四一年撒縵以色三世黑色石碑的進貢名單中，穆斯裏之名緊接在以色列王耶戶之後。這穆斯裏若如很多學者所假定是埃及的話，本節就證明了埃及在這地區活躍。它若在北敘利亞，則其位置至今不明。部分學者支援這論點，因為主前八世紀亞蘭的塞菲雷條約，也提到它是阿爾帕德（Arpad；北敘利亞之阿勒坡以北）的鄰邦，其他學者則認為這個穆斯裏不是地名，而是君王的名字。

七 10　守城門的　有牆城市的城門必然在晚上關鎖，圍城之時當然長期上閂。

七 15　亞蘭撤退　撒瑪利亞的領袖懷疑這是古時十分有名的計策——表面放棄圍城返國，暗地設下伏兵。幾個世紀前希臘攻取特洛伊城，大概是這計策之使用最有名的例證。史詩《伊里亞德》記載了這場戰事的始末。他們追蹤撤逃的亞蘭人，直到四十多哩以外的約但河為止。

八 1～6

書念婦人的田地

八 2　非利士地　撒瑪利亞每年的雨量雖然比南面的沿海平原（非利士地）稍多，近海的洪水氾濫的沖積平原卻比較不受雨量影響，是捱過饑荒的理想地方。

八 3～6　土地充公　棄置的土地照例歸王室所有，直至有人認領為止。申請者是這婦人證明她丈夫已經去世。在這情況下，她可以代兒子申請，因為他是這地的合法繼承人。

八 6　田地的收入　田地的收益通常不歸原主，因為這算為保養田地，在其上耕種之人的報酬。

八 7～15

哈薛作亞蘭王

八 7　大馬色　撒瑪利亞到大馬色是一百二十五哩左右，大約是一星期多一點的腳程。大馬色是亞蘭的首都和王室的所在地。有關此地的進一步討論，可參看：撒母耳記下八 5 的注釋。

八 7　便哈達　有關辨識任何一名便哈達身分所面對的混淆，請參看六章 24 節的注釋。由於哈薛本年登基，這是主前八四二年。按照撒縵以色的記載哈薛所謀殺的是哈大底謝。

八 8　哈薛　哈薛出現於同時代的撒縵以色三世的記錄中，被指為篡位者。他的在位日期是主前八四二年至八〇〇年左右。幾個亞蘭和亞述的片斷碑文都曾經提及他的名字。曾經在誇誇阻擋了撒縵以色三世的西方聯盟，於主前八四〇年代解體。然而繼續其反亞述政策的哈薛依然抵抗多年，經歷了好幾場對陣戰，和一次不成功的大馬色之圍（他仍被逼繳納極重的朝貢）。撒縵以色三世主前八三六年起注意力轉移到其他地方（主要是烏拉爾圖），繼承者亦無能，以致哈薛在位的大部分時間，都能夠集中精神對付以色列。有關他對以色列採取的軍事行動，可參看十章 32 節的注釋。

八 8　求問耶和華　亞蘭人雖不崇拜耶和華，卻不會否認祂的存在或能力。古代的多神觀念是個神明數目沒有限制的系統，不論是什麼神明，其能力都會受到尊重。先知亦同樣備受崇敬，患病時絕不會放棄求問他們的機會。此舉雖有可能得罪巴力宗教的僧侶（見一 2 的注釋），能夠從神界獲取默示總是值得一冒的險。

八 9　禮物　乃縵的禮物數額驚人，本節的也是一樣。初民奉獻禮物給神明往往是存心操縱神明，或使神明自覺不好意思推辭，這禮物也必須從這角度理解。

亞蘭王相信先知有能力影響所代表的神明，這是他謀取吉語的方法。他高價索求的不是假報告，而是要先知說出具有神明能力的大能言語。

八 12　被攻取城市的待遇　本節所列的戰術是防止將來叛亂的標準措施。設防城市（保障）一旦被焚毀，以後作亂時就不能用作集合軍隊的地點。男丁、兒童、嬰孩被殺，現時和將來的軍隊就被摧毀。主前九世紀亞述的戰績記錄曾經提及焚燒男女孩童。剖開孕婦甚少出現於史料之中。按照一首讚美戰功的詩歌，亞述王提革拉毘列色一世（約主前 1100 年）有此作為。新巴比倫帝國的一首挽歌亦順帶提及這種行徑。

八 13　狗　狗被視為常見的有害動物。自比為狗是謙虛和自貶的表示。拉吉信件和亞馬拿書信都有類似用法的例證。

八 16～24

猶大王約蘭

有關本段的資料，可參看：歷代志下二十一章的注釋。

八 25～29

猶大王亞哈謝

有關本段的資料，可參看：歷代志下二十二章的注釋。

九 1～29

耶戶兵變

九 1　膏立君王　古代近東某些地方有膏立君王的慣例。埃及人和赫人相信受膏能保護其人不受冥界神靈之害。大部分證據來自赫人描述登基典禮的史料。美索不達米亞的君王則沒有膏立的證據。埃及法老不受膏立，但卻膏立其臣子和藩屬。膏立確認他們受其統治，同時表示受他保護。亞馬拿文獻中提到努哈瑟（位於今敘利亞）的王受法老所膏。這模式符合耶戶受膏，表示他得到眾先知而至於耶和華支持的觀念。在撒母耳記下二 4，膏立大衛的則是百姓。此舉顯示大衛和受他統治的人之間，某種契約的存在。

努斯人訂立商業合同時，以油彼此相膏。在埃及，油膏抹也用在婚禮中。按照以色列的慣例，膏抹是揀選的象徵，經常和聖靈的賞賜有密切關係。此外，在整個古代世界，膏抹都是一個人法律地位得到提升的象徵。保護和身分改變兩個概念，可能都與君王受膏有關。膏抹能在國位上保護他，並且使他與神界認同。

九 1　基列的拉末　基列的拉末之實際地點未能肯定。大部分學者根據遺址大小、地點，和表層勘測所發現的鐵器時代陶片，接受蘭米思遺址就是這城的理論。這看法若是正確，基列的拉末便是位於王道之上，大馬色南下之路轉往西行的轉捩點那裏。這路在伯珊附近渡過約但河，進入耶斯列穀，與主要的大幹道會合（見：創三十八有關商道的附論，第 88 頁）。

九 6～10　先知和政變的策動　南國猶大王位接替的根據，是永遠確立於神和大衛家所立的約上。北國以色列按照先知的宣告而建立（王上十一 29～39），但王朝的接續卻沒有保證。每個主要王朝（耶羅波安、巴沙、暗利、耶戶）的興衰都與先知的宣告相符。指定為王之人有時甘於等待時機成熟（耶羅波安），但在別的情況下，一如本節，先知宣告就激發了政變。古代近東的祭司經常是政治事務的要角，但古代近東其他地方的先知，卻沒有一人扮演以色列立王者的角色。無論如何，古代近東的普遍觀念是先知不但宣講神明的資訊，更在宣講之際觸發神明的行動。亞述王以撒哈頓對藩屬指示，要他們舉報任何不合宜或批評的話，特別提到先知、超脫式預言者，和解夢家。難怪對君王不友善的先知必須監視，免得他製造混亂。如此，君王想要囚禁這種先知，也是可以理解的，因為他們的話一出口，已經有煽動叛亂或帶來厄運之虞。

九 14　基列的拉末的戰事　本年是主前八四一年，發生事件的次序十分複雜。亞述王撒縵以色三世在該年向亞蘭發動侵略，與哈薛發生了一連串軍事衝突。按照撒縵以色的記錄，哈薛與他在黑門山對陣作戰，被他打敗，但成功地撤退回到大馬色。撒縵以色圍城攻打但不能成功，故此將怒氣發洩在基列的拉末東鄰的浩蘭（Hauran）地區上。他從此處進軍迦密山，並在迦密山收納了耶戶的貢物。從浩蘭到迦密山，耶斯列平原是必經之路。將這一切事件併合為一，則須假定亞蘭是在該年初春進攻基列的拉末，被猶大和以色列聯軍迎擊。按照撒縵以色三世的慣例，他是在西曆五月一日左右出師。從亞述到大馬色約有五百五十哩，因此，他要到六月中旬才能走完這段路程。哈薛一聽到撒縵以色將臨的消息，便迅速北上，在黑門山迎戰亞述大軍。仍在基列的拉末的耶戶也聽到亞述入侵的消息，他所面對的問題是以色列當持什麼立場。靠著親亞述黨的支持和先知的膏抹的扶助，耶戶發動政變。耶戶趁撒縵以色圍攻大馬色失敗，以及大肆摧殘浩蘭地區之際，著手屠殺亞哈全家和巴力的信徒。大權一旦穩握，耶戶即容許撒縵以色過境穿越耶斯列平原，並且在迦密山獻上貢物。

九 14～16　基列的拉末到耶斯列的路程　從基列的拉末到耶斯列大約是四十五哩的路程。耶斯列的遺址占地十五英畝，位於摩利岡和基利波山之間，耶斯列谷東南端的入口之處。亞哈在此興建過冬的陪都。在此的挖掘發現了可以上溯到這個時代的大型王宮禁院，佔據了遺址的一大部分（見九 30 的注釋）。



耶斯列遺址的挖掘

九 17～20　打發信差迎接馬兵　戰車小隊迅速逼近的原因有好幾個，但沒有一個是吉兆。他們不是被敵軍追趕就是存惡意而來。打發出去的騎士可以是把資訊帶回給王的信差，也可以是談判代表。本段反常之處是情況這麼不明朗，二王竟還親冒大險（顯然還沒有侍衛）出迎耶戶（21 節）。

九 21　拿伯　有關與拿伯有關的事件背景，可參看：列王紀上二十一章的注釋。

九 22　淫行邪術　早在主前第二千年紀中葉，這罪名已被用作廢黜太后的根據。赫人君王穆希利二世反對去世父王的巴比倫籍妻子，宣稱她施行邪術。值得留意的一點是在場兩位君王與耶洗別都有親戚關係：她是以色列王約蘭的母親，猶大王亞哈謝的外祖母。

九 27　園亭之路、姑珥、以伯蓮、米吉多　亞哈謝從耶斯列取南行之路。這是回家（猶大）的方向，但前往北國首都撒瑪利亞也是走這條路；他在那裏可望得到保護。南行之路沿基利波山的山麓繞過耶斯列穀的東緣。伯哈幹（Beth Haggan；NIV、和合本：「園亭之路」）是這路從山谷出來進入多坍平原，從此前往撒瑪利亞山區的地點。以伯蓮位於這個平原北端的小丘頂部，距離耶斯列差不多十哩，急於逃命的戰車不出半小時就能走到這裏，但距離撒瑪利亞仍有十五哩。此時決定前往米吉多，戰車改道轉往西北。米吉多隻在十二哩外，同樣能為重傷的君王提供庇護，並且沿著耶斯列平原西南緣所走的是平坦大路。

伯哈幹是今日的詹寧（Jenin），曾經在埃及的碎陶咒詛文獻中出現，亞馬拿文獻稱之為金納（Gina）。當地的遺址占地七英畝，出土文物包括鐵器時代的陶片。杜得模斯三世年表中曾經提及以伯蓮，按照學者的考證是現代的伯珥阿梅廢墟。這兩個遺址都未進行考古挖掘。

｛

九 30～十 17

誅滅亞哈家

九 30　耶洗別的舉動　初民使用科爾粉（kohl；成分是方鉛礦〔硫化鉛〕或輝銻礦〔三硫化銻〕）調油或水作為眼線的化妝品，使其杏形更加顯著。美髮程式可能包括香水、染料、辮發的使用。耶洗別的目的是使自己不論在形貌、社會，還是政治上都有吸引力。女子憑窗而望是個常見的題材，可見于甯魯德、撒瑪利亞、阿斯蘭塔什出土的精美象牙雕刻中（後者的女子頭戴埃及的假髮）。

文學中的女子眺望天際，是等待丈夫或兒子從戰場歸回（見：士五 28 的注釋）。但一般看法都認為象牙雕刻中的女子是妓女，可能和亞施他特的崇拜有關。本節可能是暗指耶洗別所贊助的亞施他特和異邦崇拜的關係（留意耶戶在第 22 節對她的指控）。

九 30　耶斯列的王宮　耶斯列的王宮於一九九〇年代初葉出土，長方形的宮殿範圍占地約十一英畝，繞以夾壁圍牆，四角有城樓，並建有六室城門、護城壕、土制護堤。護壕是從岩石鑿出，平均寬度三十呎，在好幾處地方深度幾達二十呎。巴勒斯坦的護城河都是無水的（稱為護城幹壕），用意大概是防止敵軍在城牆之下開鑿隧道。耶斯列距離撒瑪利亞約有二十三哩。

九 31　稱耶戶為「心利」　亞哈和耶洗別是暗利王朝的一份子，這王朝是從篡位者心利手上奪取大權（見：王上十六）。耶洗別提及這事件的意思，是警告耶戶他未必能夠穩握政權，可能也會被人推翻。「平安麼？」不但表示願意談判，更質問他是否相信毀滅亞哈一家能夠為國家、為他自己帶來平安。他可以採取的另一條策略是與她聯盟，因為政權接替具有連續性對他有益。她化妝之目的若是為使自己迷人，她可能是提出耶戶可以接收先王的禁宮，以建立自己政權的合法性（有關這慣例的討論，見：撒下三 7 的注釋）。西拿基立年表形容禁宮被他人所奪是失位的表示。

九 32　太監　太監是受託照顧監管君王禁宮的官員。他們身為閹人，不會對禁宮中的女子構成威脅，也不會與這些女子生下被誤認為王裔的子女。值得提出的一點是，本節的希伯來用語所指的並不限於太監，部分學者相信這字連行政官員也包括在內。然而按照本節的背景，禁宮的管理人作為太后的隨從是最合理的看法。

九 36　被狗所吃　亞述（特別是亞述王亞述巴尼帕）有把屍首丟在街上讓狗（以及豬、豺、鳥）吞吃的習慣。在一個案例中，屍首更被砍碎喂狗。條約咒詛也包括如此向叛徒宣告厄運。這種暴行的用意，是保證屍體不可能得到安葬，使這人的靈魂四處飄泊，不能在來生享受安息。亞喀得文獻《馬珥庫》（Malqu）咒語集大概記載了最值得注意的例子，一個行邪術（22 節）女子所受的咒詛是被狗撕碎。進一步資料可參看：列王紀上十六 4 的注釋。

十 1　耶斯列　請參看九章 14～16 節的注釋。

十 6　殺死舊王全家　存留被刺的君王的親人活命，內戰是咎由自取。親人在道義上有為舊王之死復仇的責任，亦必然能夠找到支持他們收復王位的人。因此對舊政權的統治者滅族，無論是在以色列還是全古代近東，都十分普遍。

十 8　首級堆在城門口　亞述人有將陣亡和因叛亂被殺之人的首級放成一堆的習慣。這時代的慣例是堆在城門外面，警告其中居民叛亂者必受嚴懲。

十 11　集體處死　本節譯作「密友」的，在亞喀得和烏加列史料中是個專門的字眼，指受宮廷供養的人。這些受王室的保護，享有宮廷特權者大概不是以色列人。除他們以外，亞哈的家人、行政官員、僧侶，皆被殺盡。

十 12　牧人剪羊毛之處　此地（NIV：「牧人的伯艾吉〔Beth Eked〕」）必然是在耶斯列往撒瑪利亞幾乎長達三十哩的路上，但其位置並無有把握的考證。這地若是牧人聚會或集合羊群之處，多坍平原一帶該是合理地點。

十 12～14　亞哈謝親人的待遇　由於以色列王約蘭是猶大王亞哈謝的叔父或伯父，亞哈謝這些親人與亞哈家族至少有間接的血緣關係。單這一點便足以使他們惡運當頭了。本節中的坑是個水庫，牧人聚集之處自然有這設備。約瑟的兄長也是同樣在多坍一帶，把他囚禁在這樣一個水庫裏面。

十 15　與約拿達結盟　約拿達是利甲族的領袖。利甲族是以色列中一個頗為隱僻的部族。他們顯然是苦修者，以堅守半遊牧生涯（有人認為這是因為他們是遊行的工匠）和宗教上的保守主義（見：耶三十五章在兩個世紀後對他們的描述）為名。

十 18～27

剷除巴力祭儀

十 19　巴力的大祭（登位節期）　古時即位的新王個個都會宣稱自己對於國神或地方性的神祇，比舊王

虔誠。他們的承諾往往包括修理、重建、擴建、修飾神殿。這策略不但能夠賺取祭司和善男信女的支持，更有希望能夠博取神明對新政權的認可。自居為本地神祇的王室贊助人和首席支持者，對王來說是政治上正確的作法。耶戶可能是要舉辦登基節期的慶典，自己以巴力藩屬的身分登基，同時承認巴力登基為諸神之王。在這種慶典中缺席，很容易被視為叛國大罪。

十 21　撒瑪利亞的巴力廟　在撒瑪利亞的挖掘至今尚未發現亞哈的巴力廟遺跡。有人提出這廟宇有助推廣亞哈和耶洗別鼓吹這城是巴力聖地的概念。這表示這城是個獨立的行政區域，正如南國的錫安亦往往如此。因此即使在耶戶被立為以色列王，亞哈家滅族之後，撒瑪利亞城——特別是廟宇場地——的控制權，依然必須分別處理。

十 22　掌管禮服之人的禮服　這些禮服是巴力崇拜祭儀中穿著的法衣（番一 8）。此外，在這種場合穿著聖服，很可能也不得佩帶武器——這一點對於耶戶的部下特別有利。

十 26　柱像　迦南神殿的壁龕往往不是放置偶像，而是供奉立起來的聖石。這些通常是素淨的石磚，但偶爾亦有在石面以浮雕方式刻上神像的。

十 27　作為廁所　當時習慣是在傳統原址重建廟宇，因為他們相信其位置來自神明的啟示，所以是屬於聖地。耶戶把它用作廁所（或作垃圾場），是要保證此地永遠不能再興建廟宇。如此，巴力祭儀在撒瑪利亞復興的機會便大為減少。

十 28～36

以色列王耶戶

十 32　哈薛攻擊以色列　經文沒有提供軍事的詳情，只是形容整個外約但地區落在哈薛手上。主前八三八年以後，亞述幾十年之久沒有西來本區，亞蘭人因此得以著手建造自己的小型帝國。這處境一直延續至耶戶之子約哈斯年間（見：王下十二～十三章的注釋）。

十 34　亞述記錄中的耶戶　耶戶一登以色列的國位便立時向撒縵以色三世進貢，顯示他的支持者不但包括信奉耶和華的宗教保守派，更有政府中的親亞述黨（見九 14 的注釋）。這一黨的人認為被亞述擊敗是西方聯盟解體的必然結果，並且厭倦永無止境的戰爭。報告耶戶主前八四一年向亞述王撒縵以色所獻貢物的黑色棱柱，描繪耶戶卑微地俯伏於地。他所獻上的貢物包括金、銀和一些短槍。



黑色棱柱上刻著耶戶進貢時俯伏在地的情形

{

十一 1～21

亞他利雅

有關本段的資料，可參看：歷代志下二十二至二十三章的注釋。

十二 1～21

猶大王約阿施

有關本段的資料，可參看：歷代志下二十四章的注釋。

十三 1～9

以色列王約哈斯

十三 1　年代小注　按照蒂利的考據，以色列王約哈斯於主前八一四年登基；當年是猶大王約阿施二十三年。這時代亞述的注意力集中在別的地方，以致亞蘭人在哈薛的領導下得以擴張在本區的控制。

十三 3　哈薛對以色列的控制　哈薛於主前八四二至八〇〇年是亞蘭—大馬色的王。他的名字也出現于敘利亞阿斯蘭塔什出土的象牙殘片，和亞述國之亞述城發現的圓筒印章上。亞述人宣稱曾經從哈薛那裏奪取戰利品。這位亞蘭王曾於主前八四一年與亞述王撒縵以色三世作戰，被他擊敗；但亞述人亦無法攻取哈薛的都城大馬色。亞述的威脅於主前八三六年之後衰減，哈薛得以集中精神攻打以色列和非利士。

十三 5　脫離亞蘭的拯救者　聖經沒有說明這位「拯救者」（字根與「彌賽亞」一字相同）的名字。這句話令人聯想起士師時代的拯救者。這人可能是鄰邦的統治者，哈馬王察庫爾（Zakur）和亞述王阿達德尼拉裏三世（Adad-Nirari III）這時都十分強盛。連猶大王約阿施也有人提出是可能的人選。

十三 6　亞舍拉　迦南人的崇拜和以色列人在邱壇和城內神廟進行的混合宗教崇拜，其共通之處在於亞舍拉柱的豎立。究竟它不過是象徵樹木的木柱，還是刻有豐饒女神形像，還是聖林的一部分，仍然未有定論。列王紀下十七 10 形容「各青翠樹下」都有亞舍拉柱，似乎顯示這是為祭儀而立的柱子，而非種植的樹木。作為伊勒神的伴偶，亞舍拉顯然是個很受注重的女神，烏加列文獻（主前 1600～1200 年）也曾提及對她的崇拜。亞舍拉崇拜到了主前第一千年紀依然在腓尼基盛行，並且在暗利和亞哈王朝時期引進以色列。她在聖經記載中惡名昭彰，表示其祭儀是耶和華崇拜的主要敵手。進一步資料可參看：出埃及記三十四 13 和士師記六 25 的注釋。

十三 10～25

以色列王約阿施

十三 10　年代小注　按照蒂利的考據，約阿施在主前七九八年（猶大王約阿施三十七年）即位，作王十六年（至主前七八二年）。在這時期之內亞述日益活躍，在西方的影響力吸引了亞蘭的全副精神（見十三 22～25 的注釋）。亞述王阿達德尼拉裏三世（主前 810～783 年）的碑文曾經指名提及猶大王約阿施。

十三 14　以色列的戰車馬兵　這句在列王紀下二 12 也有出現的話，似乎是亞蘭戰爭時代的慣用口號。以利沙積極參與以色列的軍事活動，素來有耶和華參與以色列戰事中間人的名聲。按照當代的神話，有些神祇是神聖戰士戰車的駕馭者，把他送上戰場（見二 11 的注釋）。這稱號可能承認以利沙扮演了相同的角色——他來時，有耶和華與他同來。

十三 15～19　箭的象徵　以利沙的動作雖然與非以色列的法術手法有相似之處，並且也沒有指名提及以色列的神，神的旨意依然隱然見於本段之中。美索不達米亞的法術儀式雖然經常使用弓箭，這個似乎是仿效箭蔔術（belomancy）的儀式在其史料之中卻無例證。

十三 22～25　與亞蘭的接觸　經文在此與亞述的史料相吻合。亞述王桑希阿達德四世年間（Shamshi-Adad IV，主前 824～811 年），亞述全神貫注於巴比倫的戰事，無暇西顧。亞蘭諸國得以擴張其勢力。到了阿達德尼拉裏三世在位之時（主前 811～783 年），亞述的注意力重回西線。阿達德尼拉裏好幾個紀念碑，都描述他擊敗了大馬色和阿爾帕德（另一個亞蘭強國），並且向他們收納貢物。按照裏瑪遺址（Tell al-Rima）出土之石碑的記錄，以色列王約阿施亦有朝貢給亞述人。大馬色被削弱到以色列可得拯救的地步，但後者亦至終成為亞述的附庸國。



從南面鳥瞰迦特西弗

｛

十四 1～22

猶大王亞瑪謝

有關本段的資料，可參看：歷代志下二十五章的注釋。

十四 23～29

以色列王耶羅波安二世

十四 23　年代小注　按照蒂利的時序，耶羅波安二世在主前七八二年即位。在此以前（主前七九三年起），他可能與父王約阿施共政了十一年，也計算在他在位年數之內。這時以色列不受亞述和亞蘭的威脅，使他們有一段可以繁榮和擴張的安全時期。

十四 25　收復故土　耶羅波安的擴張使以色列回復到所羅門在位時的版圖。帝國的北角是哈馬口（今名萊布韋；埃蔔拉文獻稱之為艾瑪圖〔Ematu〕，亞述史料稱之為拉布烏〔Lab'u〕），即大馬色北面四十五哩，今日黎巴嫩貝卡穀北部，奧朗底河發源地之一的地方。這是哈馬地的南界，因此也是迦南地的北界，和帝國的北界。埃及王杜得模斯三世的城市名單（主前十五世紀），和亞述王提革拉毘列色三世的年表（主前八世紀）都曾經提及這城。亞拉巴海（或作亞拉巴幹河，參：摩六 14）就是死海，是王國的南界。

十四 25　迦特希弗　只有本節提到迦特希弗是約拿的故鄉。按考證此地是拿撒勒東北幾哩外的梅舍德（el-Meshed）。

十四 27　前古典預言　在王國時代初期，先知宣講的主要對象是君王和宮廷，與古代近東其他地方的先知一樣。有人稱他們為「前古典先知」。但從主前八世紀開始，他們逐漸將焦點集中到百姓身上，成為社會／屬靈事務的評論員，這一種才是我們心目中的先知，稱為「古典先知」和「寫作先知」。他們的角色不是預告未來，而是向人解釋神的政策和計畫。在本段中約拿所扮演的是前古典先知的角色，他在約拿書的角色則比較近似當時發展中的古典先知。有關古代近東預言的進一步資料，可參看：申命記十八 14～22 的注釋。

十四 27　塗抹　「塗抹」一語來自洗淨蒲草紙卷，以便再用的典型埃及作法。按照美索不達米亞的信念，在碑文中塗抹祖先名字會觸犯神明。同樣，耶和華應許不塗抹以色列的名（把它毀滅），反應許施行拯救。

十四 28　大馬色、猶大、哈馬　大馬色和哈馬都是有名的亞蘭邦國（進一步資料，見：撒下八）。但堯

迪（Yaudi，和合本：「猶大」）卻不容易考證。堯迪很可能是亞述史料中的姚迪（Iaudi），學者一貫視後者為猶大。亞述當時無能阻止主前約七七三年至七四五年之間，以色列在耶羅波安統治之下的擴張。

十五 1～7

猶大王亞撒利雅（烏西雅）

有關本段的資料，可參看：歷代志下二十六章的注釋。

十五 8～12

以色列王撒迦利雅

十五 8　年代小注　撒迦利雅在主前七五三年統治了一段短時期。他與猶大王亞撒利雅（烏西雅）同時作王（約主前 792～740 年）。

十五 13～16

以色列王沙龍

十五 13　年代小注　沙龍在主前七五二年繼撒迦利雅統治了一個月。亞撒利雅仍在猶大執政。

十五 16　得撒　得撒是耶羅波安王的住處之一，大概從巴沙王開始，更成為北國的首都，直到暗利遷都到撒瑪利亞為止（王上十六 24）。學者把它考證為示劍東北七哩，前往伯珊路上的法爾阿遺址。此地高度適中，水源可靠（兩道水泉供水給法爾阿幹河），處於商道的戰略性位置之上，並且很容易便可到達亞當城旁的約但河渡口。城門和防禦設施是重建於中銅器時代遺跡的上面，遍佈城中的新住宅有中央計畫的痕跡。示撒入侵巴勒斯坦時，攻取城市的名單中提到這城，足見它在政治上的重要性。

十五 16　提斐薩　提斐薩（或他普亞）可能後來稱為敘利亞的撒普薩庫斯（Thapsacus），位於幼發拉底河（和合本：「伯拉大河」）北部的河曲。撒普薩庫斯一名要到主前四世紀才在希臘史家色諾芬（Xenophon）的著作中出現。提斐薩也被列為所羅門的城市之一（王上四 24，提弗薩）。提斐薩與以色列的距離，顯出米拿現在亞述的衰落時期有很大的影響力。

十五 16　孕婦的待遇　剖開孕婦甚少出現於史料之中。按照一首讚美戰功的詩歌，亞述王提革拉毘列色一世（約主前 1100 年）有此作為。新巴比倫帝國的一首挽歌亦順帶提及這種行徑。

十五 17～22

以色列王米拿現

十五 17　年代小注　按照蒂利的考證，米拿現的在位日期是主前七五二至七四二年。與以往三位以色列王一樣，他也是與猶大王亞撒利雅同時。他的任期亦與提革拉毘列色三世領導下的新亞述帝國有部分的重迭。

十五 17～22　亞述碑文中的米拿現　亞述年表描述米拿現和其他黎凡特地區的君王，一同向提革拉毘列色三世（又稱普勒或普盧〔Pulu〕）繳納極重的貢禮。他的名字又出現於近日在伊朗出土的一座亞述石碑上。所列的貢品包括了銀子、金子、錫、鐵、象皮、象牙、藍紫色和紅紫色的衣物、彩色的細麻衣服、駱駝。米拿現大概只送上了所列的部分貢物，沒有每樣都送上。

提革拉毘列色三世的西方戰役（主前 734～732 年）

提革拉毘列色三世即位（主前 743 年）不久，便在敘利亞積極活動，試圖控制行經這個在經濟上極具戰略價值之地區的商道。到主前七三八年，他已成功地從本區大部分重要邦國（包括大馬色、各港市、撒瑪利亞）手上收納了貢物。接下來幾年他的注意力集中在烏拉爾圖（北方凡湖一帶），到主前七三五年時，他已控制該區。主前七三四年他發動了所謂第二次西方戰役。他最初的目標是率兵貫穿全區，沿大幹道直下迦薩，以炫示軍威，重新行使其控制權（特別是商道的控制），和收納貢物。一切史料都沒有提到他遭遇任何抵抗。主前七三三年亞述大軍重臨，大馬色是其主要攻擊目標。亞蘭人雖傷亡慘重，大馬色卻成功地抵受了亞述軍四十五日的圍攻。提革拉毘列色轉軍南下以色列地區，吞併了大片的以色列領土，立為亞述行省；夏瑣、米吉多等設防城皆被摧毀。以色列人被外遷了一萬三千人，但沒有遷入新居民。以致下加利利人口衰竭了幾代之久。戰役的最後階段發生在主前七三二年，大馬色城陷而被吞併。以色列王比加被處死，代之以親亞述的何細亞。

十五 23～26
以色列王比加轄
十五 23　年代小注　米拿現之子比加轄於主前七四二年登基，作王二年。亞撒利雅仍是猶大的君王。
十五 25　王宮裏的衛所　「衛所」一語以賽亞書十三 22 也使用過，並在對句中與「華美殿」對偶。這字在該處經文，似乎是特指在王宮場地之內的一個建築物。這建築物很可能是某種防禦工事。亞述君王建築的大型宮殿經常稱為「王的堡壘」。這些防禦工事能夠在城被攻破或發生叛亂時，在城內提供可供防守的陣地。
十五 27～31
以色列王比加
十五 27　年代小注　經文指出亞撒利雅統治猶大最後一年，比加成為以色列王，作王據稱二十年。按照蒂利的考證，他的在位日期是主前七五二至七三二年，換言之他與米拿現和比加轄同時。若然，則這期間有超過一人自稱為王，吻合列王紀下的作者（們）對這動盪時期的形容。列王紀下的作者（們）可能從約但河東另立王國之時開始計算比加的王祚。這個複雜的問題依然有待解決。
十五 25～31　比加和亞述的戰役　亞述王提革拉毘列色三世的年表稱比加為帕卡哈（Paqaha）。這年表宣稱以色列人推翻比加之後，提革拉毘列色代之以何細亞——以色列的最後一位君王（主前 732 年），並且向以色列索取極重的朝貢。

夏瑣已出土的一個水壺的把手殘片也有提及比加的名字。其上只有「屬比加之酒」的字樣。

十六 1～20
猶大王亞哈斯

有關第 1～9 節的資料，可參看：歷代志下二十八章的注釋。

十六 10　在大馬色與提革拉毘列色會面　這次會面發生在主前七三二年大馬色陷落之後。作為藩屬的亞哈斯必須出席，重新表示臣服，同時參與亞述王的慶功宴。
十六 10　大馬色的壇　亞哈斯仿造大馬色祭壇的理由似乎不是出乎亞述的壓力，而是由於這壇給他的印象。按照現有的史料，當時亞述並沒有強逼藩屬崇拜其主神亞述的習慣。因此本段似乎應當視作藝術創作，而非混合宗教的問題。至今未有任何考古或文獻資料描繪這壇有何特色。
十六 14　銅壇　請參看：歷代志下四 1 的注釋。這是殿院中的主壇，所有祭牲都在此獻上。
十六 14　重新排列祭壇　銅壇本來是放在聖殿的正東面，即殿門前面。亞哈斯的新壇原本是在殿院入口和銅壇之間。如今銅壇既被遷離東西軸心，安放在新壇以北的側位，焦點便轉移到新壇之上。換言之新壇實際上是取代了銅壇的地位。
十六 15　功用分配　新壇上所執行的都是以色列獨有的儀式，在祭儀上並無創新之處，也沒有在以色列慣例中攙合異邦儀式。新壇照單全收了祭禮系統規定在銅壇執行的全部儀式。惟一一項在銅壇執行的功用，在以色列的儀式文學中卻沒有出現過。所用的動詞（和合本：「求問」）是或檢驗或審查的意思，可能表示檢驗獻祭祭牲的內臟是否提供兆頭。至於亞哈斯為何專把這功用留給銅壇卻理由不明。
十六 17　朝貢　本節所述的是收集貢物的步驟之一。用來搬運銅海之水的盆子是安放在四面鑲版，有輪子的手推車上。在賽普勒斯出土的類似設施，按考證是所羅門時代的物件。支持銅海的銅牛（其描述可見於：代下四 2～5 的注釋）能夠供應大量的銅，以滿足朝貢定額之所需。銅牛是主前九世紀時亞述王亞述巴尼帕所收貢物的一部分。
十六 18　為亞述王所作的改建　本節所述的行動究竟是進一步搜集貢物給亞述人，還是反映亞哈斯向亞述的宗主地位表示臣服和肯定的修改，不容易斷定。所用的字眼都是意義不明的建築學辭彙。
十七 1～6
以色列王何細亞
十七 1　年代小注　北國被亞述大肆毀滅的結果之一，是何細亞於主前七三二年登基。這時代南北兩國年代的對照十分複雜，並且沒有容易的解決辦法。學者公認君王共政發生過好幾次，是構成這混亂現象

的因素之一。亞述王提革拉毘列色三世在年表中宣稱他立何細亞為猶大國的王。

十七 4　何細亞和亞述的關係　何細亞眼見埃及的勢力再次延伸到黎凡特地區，覺得有需要與埃及展開談判，以求擺脫亞述的權勢。埃及王梭的身分未能完全確定，但學者認為主前七三〇至七一五年統治埃及三角洲東部地區（包括泰尼斯和布巴斯蒂斯）的奧索康四世（Osorkon IV）是很有可能的一位。無論如何，何細亞向埃及求助未能成功。何細亞被亞述逮捕（和外遷）的確實日期未能肯定。撒縵以色五世（Shalmaneser V）在位年日甚短（主前 727～722 年），留下來的記錄較為貧乏。撒珥根二世（主前 721～705 年在位）提到撒瑪利亞人（即北國以色列人）的存在，但卻沒有提到他們的王，顯示這王可能已被外遷。

十七 5～6　撒瑪利亞失陷　亞述史料形容撒瑪利亞被「摧殘」（約主前 724～721），所指的可能是全國。毀滅的考古證據一部分在以色列的示劍城出土。這些證據吻合亞述的一貫戰略：首先毀壞一國的領土，然後圍攻被切斷資源的主要城市。西拿基立和尼布甲尼撒二世都採取這個策略攻打耶路撒冷。亞述具有無可匹敵的圍城戰術，但撒瑪利亞之圍依然長達三年，可見這城的防禦設施是何等牢固。撒瑪利亞於主前七二二或七二一年淪陷。聖經雖然說撒縵以色五世攻取撒瑪利亞，繼承他王位的撒珥根二世卻在亞述年表中自己居功。撒珥根又自稱重建了這城。

十七 6　外遷政策　這時亞述實施外遷政策已經幾乎有四個世紀之久。撒珥根自詡外遷了二萬七千二百九十人離開撒瑪利亞。記錄沒有說明這是否單是男丁的數目，以及他們來自屬撒瑪利亞的全地還是京城。亞述王宣稱他擄走的人數足夠組成一個設有五十輛戰車的兵團。亞述人又有將其他被征服的民族安置在撒瑪利亞境內的政策（主前 733 年時提革拉毘列色沒有把人口重新遷入加利利，似乎是偏離了這個政策）。撒珥根則自稱將遷徙自其他地方的人，安置在撒瑪利亞。外遷政策的用意是要令被征服的民族失去一切值得保衛的事物。這些失去故土、國家，民族意識受到損害（強逼歸化的結果）的人，不會爭取自身的獨立性。

十七 7～41

以色列的罪行和結局

十七 9　邱壇　按照聖經敍事的描繪，耶路撒冷聖殿建造之前，獻祭和宗教禮儀普遍在地方性的神廟或邱壇（希伯來原文是 bamoth）舉行。這些地方是特別為此建設，在大部分情況下是可以進入的處所，祭儀活動在其中舉行（見：撒上九 12～13 的注釋）。其中很多都可能是都市的設施，但這並不表示不能建於城外的山崗。邱壇的實際形貌及陳設已不可考，但大量文獻把它描述為獻祭的所在，顯示有些可能頗具規模。最後王國和耶路撒冷的祭司組織試圖取締邱壇，原因是他們希望強調所羅門的聖殿是「耶和華所選擇的」地方，以及消除在邱壇所盛行的混合宗教崇拜。有關邱壇的進一步資料，可參看：申命記十二 2～3 的注釋。

十七 10　柱像　立起來的石頭（mas]s]ebot）顯然是迦南宗教普遍的特色，但在以色列的立約儀式中，亦以紀念碑的姿態出現（見：出二十四 3～8；書二十四 25～27）。它與亞舍拉和巴力等迦南神祇有關，對耶和華崇拜構成競爭和損害，是它遭禁的原因。考古學家在基色、但、夏瑣、亞拉得都發現了柱像。後二者的柱像都明顯是在聖潔特區之內，是這些地方之祭儀的一部分。夏瑣出土的柱子刻有高舉之手和日輪。但城的柱像設於城門，並能清楚看見有獻上還願祭的痕跡。



夏瑣的柱像

十七 10　木偶　迦南人的崇拜和以色列人在邱壇和城內神廟進行的混合宗教崇拜，其共通之處在於亞舍拉柱的豎立（和合本：「木偶」）。究竟它不過是象徵樹木的木柱，還是刻有豐饒女神形像，還是聖林的一部分，仍然未有定論。本節形容「各青翠樹下」都有亞舍拉柱，似乎顯示這是為祭儀而立的柱子，而非種植的樹木。作為伊勒神的伴偶，亞舍拉顯然是個很受注重的女神，烏加列文獻（主前 1600～1200 年）也曾提及對她的崇拜。她在聖經記載中惡名昭彰，表示其祭儀是耶和華崇拜的主要敵手。巴勒斯坦出土之印章上的圖畫表示鐵器時代的亞舍拉是規格化的樹木。進一步資料可參看：出埃及記三十四 3；士師記六 25 的注釋。

十七 11　燒香的異教儀式　在經外世界燒香有好幾個不同的用處。腓尼基人燒香來處理君王的屍體，預備他進入來生。在比布羅斯的一個碑文裏，君王自述躺臥香中。迦南人的烏加列也在死人的祭儀中燒香。美索不達米亞則在奉獻和挽回祭中燒香。他們相信香能把祈禱送達神前，神明就會吸入馨香。這些習例都在聖經中遭受譴責。

十七 16～17　不蒙悅納的崇拜方式　鑄成的牛犢或公牛的偶像，是典型的迦南祭儀聖物。牛犢的像在本區好幾個地方都有出土（進一步資料，見：王上十二 28 的注釋）。在大部分古代宗教中，天體神祇（日神、月神、金星尤然；巴比倫宗教分別名為沙馬士、辛、伊施他爾）都占了首要的地位。這些神明掌管曆法與時間、季節與氣候，被視為最具力量的神。他們為觀兆者提供徵兆，並且從天上觀看萬有。黃道十二宮（Zodiac）的分界，這時仍未發明。有關巴力的資料，可參看：士師記二 11～13 的注釋。「使兒女經火（或作焚燒兒童）」的經外證據雖少，但在亞述和亞蘭世界都是有案可稽的習俗（見：申十八章的注釋）。占卜和法術在美索不達米亞都很普及。占卜者相信借著各樣的指標（例如祭牲的臟腑等），能夠得知神明的作為和動機。近一百五十年來，考古學家已經發現了數以千計的預兆記錄和咒語。

十七 24　重新殖民於撒瑪利亞　本節雖然沒有提及亞述王的名字，亞述史料卻宣稱撒珥根二世在主前七二〇年整頓本區，但這些文獻卻沒有說明被遷移至此的民族的名稱。然而在整頓後五年之內，有些阿拉伯部落被遷徙至撒瑪利亞。在這期間，巴比倫也是在亞述操縱之下。古他按考據是巴比倫東北二十哩的易柏拉欣遺址（Tell Ibrahim）。亞瓦今被考證為阿瓦鎮（Awa；亞喀得語作阿瑪〔Ama〕，即東巴比倫的阿瑪圖〔Amatu〕）。哈馬是敘利亞奧朗底河畔的亞蘭都城。西法瓦音暫時考證為尼普爾南面的西皮拉尼（Sipirani），但敘利亞的沙巴倫（Shabarain）仍是另一個可能。無論怎樣，亞述的政策都是將混雜

的人種，重新殖民到一處地區。
十七 25　神所差遣的獅子　四出蹂躪的野獸被視為神明所降的典型懲罰。早在美索不達米亞的《吉加墨斯史詩》，神祇伊亞已經責備恩裏勒神，因為他不派獅子蹂躪人間，反而使用洪水這麼戲劇性的辦法。除了野獸以外，神明更使用疾病、旱災、饑荒來削減人類的數目。獅、狼在遍地遊行，是亞述時代凶兆所帶來的常見威脅。同樣，被野獸所殘害也是違犯條約的咒詛之一（又見：申三十二 24）。
十七 25～29　撒瑪利亞的混合宗教　撒珥根二世年間的亞述碑文指出新居民是以亞述人的身分課稅。再者，他們更需要學習崇敬神和君王的正當方法。古代近東大部分民族都相信神明各有涇渭分明的的轄區。如此，耶和華擁有撒瑪利亞，配得他們的敬拜。然而在此定居的人也帶來了原有的神祇。古代近東的多神觀念是個神明數目沒有限制的系統。神明一旦彰顯了能力，漠視他是很危險的（見：書二 11 的注釋）。撒珥根在這地區實行宗教混合，目的是要削減民族意識的影響力。
十七 30～31　神祇名單　美索不達米亞史料中，並沒有提及名叫疏割比訥的神明。「比訥」（Benoth）可能亦即是「巴尼圖」（Banitu；「創造者」的陰性形式），後者經常用作伊施他爾的別號。匿甲是美索不達米亞之瘟疫和陰間的神。古他（巴比倫東北二十哩）正是其首要祭儀中心。亞示瑪之名出現在阿拉伯之特瑪的碑文，和一些亞蘭語的人名裏面，然而現今對他一無所知。亞瓦如今被考證為阿瓦鎮（亞喀得語作阿瑪，即東巴比倫的阿瑪圖）。匿哈和他珥他分別被考證為以攔神祇伊布納哈箚（Ibnahaza）和迪爾塔克（Dirtaq；又作達克達德拉〔Dakdadra〕）。學者認為亞得米勒就是阿迪爾米勒（Addir-Melek）。「阿迪爾」是個稱號，意即「大能者」，可以用作稱呼巴力，也可稱呼耶和華。「米勒」是「王」的意思，可指作王之神。最後，亞拿米勒據信是迦南女神亞拿特（或其對應男性神祇：安）和米勒（經常用來描述西閃族神祇亞他爾的稱號）的綜合體。現時對最後這兩名神祇所知甚少，但部分學者認為他們和摩洛有關（見：利十八 21；申十八 10 的注釋）。
｛

十八 1～二十 21
猶大王希西家
十八 1　年代小注　請參看：歷代志下二十九章的注釋。
十八 4　銅蛇和銅塊　和合本之「銅塊」新國際本聖經按照原文音譯作「內胡什坦」（Nehushtan）。這字沒有在經外出現，大概是希伯來語青銅（neh]oshet）和蛇（nah]ash）的複合字。紫銅或青銅製造的蛇像在古代近東無數遺址出土，這些顯然是祭儀中使用的偶像，通常都是握在神祇手中。主前第二千年紀末葉至第一千年紀，這種蛇像在敘利亞—巴勒斯坦尤其普及。內胡什坦大概是個專司醫治的神祇（特別是醫治蛇咬），並且可能被視為耶和華與以色列民之間的中保（見：民二十一 8～9 的注釋）。一個著名的銅碗在尼尼微出土，上面不但刻有希伯來人名，更有一條掛在某種竿子上的有翼之蛇。
十八 8　擊敗非利士　非利士的海港自從提革拉毘列色三世年間（主前 745～727 年），已經被亞述所控制。希西家很可能是在亞述王撒珥根二世戰死沙場之後，於主前七〇五年向這地區發動侵略。希西家大概是乘亞述虛弱，聯合本區的反亞述邦國公然反叛這個龐然大國。他發動攻勢的用意是逼使亞述放鬆對通往埃及商道的控制。但繼承撒珥根王位的西拿基立，卻成功地在非利士扶立了親亞述的政府。
十八 11　北國百姓被遷往之處　撒瑪利亞人被遷往的地方不能完全確定。哈臘是尼尼微東北一個城市和省分的名字。撒珥根在此使用戰俘作為勞工建都，這些戰俘可能包括以色列人。哈博河是幼發拉底河在敘利亞東部的一條主要支流（即哈布林河），當地有龐大的亞蘭人口。歌散（哈拉夫遺址）是哈布林河源頭附近的城市，並且是亞述比特巴希安省（Bit Bahian）的首府。在歌散出土的亞述檔案中，找到了以色列的人名。亞述上幾個世紀不斷入侵，導致當地人口衰退。被遷移至此的人大概是耕種王室的田地。「瑪代人的城邑」大抵是受亞述控制的瑪代地區，位元於今伊朗西北部。撒珥根在瑪代的戰役有詳實的檔案記錄。他的碑文記載了被遷來的居民在哈哈爾城堡（Harhar）和基謝蘇（Kishessu）重新殖民的歷史。這些以色列人應當會在前線負責軍事任務。

十八 14～16　希西家的貢物　按照西拿基立的碑文，希西家進貢了金子三十他連得（約一噸）、銀子八百他連得（約二十五噸）。亞述文獻更加詳細，宣稱希西家必須獻上他的女兒、妾、男女樂師、象牙、象皮，和各樣其他物件。

十八 17　西拿基立的官員　其他譯本的他珥探、拉伯撒利、拉伯沙基，新國際本作「最高統帥」、「軍官長」、「戰地司令」。新國際本譯作官職的作法是正確的，在亞述文獻中也很常見。第一，「陸軍元帥」他珥探（亞喀得語：圖爾探〔turtan〕）是首席的軍官。他代表王，有時是太子。第二，「太監長」拉伯撒利（亞喀得語：拉伯撒雷希〔rab sha reshi〕）大概是王的侍衛這支獨立軍隊的代表。第三，「酒政長」拉伯沙基（亞喀得語：拉伯撒克〔rab shaqe〕）相信是省長。

十八 17～37　西拿基立威脅耶路撒冷　有關資料可參看：歷代志下三十二章的注釋。

十九 2　書記舍伯那　舍伯那是希西家年間一位高級官僚。他曾作王室的「家宰」，其職事不明，但可能是政府中地位最高的大臣。經文多次提及這官職，一系列的官印和它們的封泥都反映其存在（見：耶三十二的附論）。舍伯那後來降級為文書或書記（相信是由於某種醜聞）。耶路撒冷附近發現了一個古墓，其中有部分的人名（結尾是耶和華）和王室家宰的官階。部分學者相信這是以賽亞書二十二 15～16 提及的舍伯那之墓。

十九 8　西拿基立攻打立拿　立拿位於猶大的薩非拉，城堡拉吉東北八哩；大概是貝達丘廢墟或（再往西行 5 哩的）博納特遺址。這城築於澤塔幹河畔，把守海岸通往希伯侖的最佳途徑，因此極具戰略價值。亞述年表描述西拿基立圍攻迦特和亞西加，而尼尼微的浮雕壁畫主題則是拉吉之圍。立拿也是在這附近，顯示亞述王正逐步逼近心目中的獵物：耶路撒冷。



推羅棱柱上刻著西拿基立打敗西希家

十九 9　特哈加　特哈加（努比亞語：塔哈爾卡〔Taharqa〕）是埃及第二十五王朝的古實籍君王（主前 690～664 年在位）。有關古實的地理位置，可參看：民數記十二 1 的注釋。雖然經外文獻未有佐證，聖經中「古實王」可能是他仍是太子之時所得的稱號。他在埃及大事建築，修築廟宇，重建孟斐斯（他的首都）、底比斯、納帕塔（Napata）的城牆，並且在埃及各處留下無數碑文。主前六七四年以前特哈加

在黎凡特從事多場戰役。該年亞述王以撒哈頓進攻埃及，但被特哈加擊退。然而以撒哈頓三年以後攻取了孟斐斯，埃及王只得向南逃亡。主前六六六年亞述軍再度入侵，逼使他逃往努比亞。他在主前六六四年駕崩時仍是公認的埃及王。

十九 12～13　列國名單　歌散位於敘利亞，以色列人被外遷至此（見：十八 11 的注釋）。哈蘭在歌散以西，在今日土耳其境內，巴厘克河河畔。利色（又作拉薩帕〔Rasappa〕）最有可能是敘利亞境內，幼發拉底河畔，艾瑪爾以東，馬里以西，後來成為亞述一省省會的城市。敘利亞西北部名叫比特阿迪尼（伊甸）的亞蘭部落從前被撒縵以色三世（主前 858～824 年在位）征服，並且被遷往提拉撒定居。後者最有可能是今伊拉克札格洛斯山脈（Zagros Mountain Range）迪雅拉河（Diyala River）附近的蒂爾亞述裏（Til-Ashshuri；意即「亞述人丘」）。哈馬和亞珥拔都是提革拉毘列色三世（主前 745～727 年在位）所攻取的主要亞蘭城邦，位於敘利亞。西法瓦音暫時考證為尼普爾南面的西皮拉尼，但敘利亞的沙巴倫仍是另一個可能。希拿和以瓦位置不明。

十九 15　坐在二基路伯上　基路伯是有翼的活物，與以色列的約櫃和耶和華的臨在有關。耶和華在天上出行時，也有基路伯隨同（見：詩十八 11）。亞述的神話文獻稱之為卡裏布（Karibu），即天使性的代求者。他們在亞述藝術中以各種複合生物的形態出現，有一個或多個面孔（人、牛、鷹、獅），兩條或四條腿。進一步資料可參看：出埃及記二十五 18～20 的注釋。

十九 23　砍伐利巴嫩的香柏樹　以賽亞在此變換措詞，意指亞述王西拿基立的自誇。穿越難行的山隘，砍伐高大的樹木，以食水供給軍隊，是主前第九至第八世紀的亞述年表一再出現的題材。西拿基立自稱曾經砍伐利巴嫩的香柏樹，用來建築尼尼微的王宮和政府大樓。

十九 28　鉤上鼻子　這意象在亞述文學和圖像中也有對應的例證。敘利亞津吉爾利（Zinjirli）一個石碑描繪以撒哈頓用繩拉著穿在唇上的環子，拖帶推羅的巴力和埃及王特哈加。亞述巴尼帕又自稱曾用尖利的工具，刺穿（以實瑪利王）烏阿特（Uate'）的雙頰，把環子穿在他的顎骨上。同樣，以賽亞也是模仿嘲弄亞述的作法。

十九 29　農業更新　本節顯示農田已被亞述軍蹂躪不堪。亞述年表有充足的證據，證明他們是故意摧殘敵國的農田。提革拉毘列色三世破壞大馬色的辦法是砍伐它四周的果園。他的年表形容他攻打巴比倫時，也是進行同樣的破壞。即使如此，以賽亞告訴希西家說，正常耕作恢復之前，「再生」的作物依然能夠供給他們兩年的需要。

十九 32　不射箭、不築壘　亞述王西拿基立在年表中詳述他圍攻猶大四十六個城鎮的經過。他又自稱用「土工」圍繞耶路撒冷，把希西家困為籠中之鳥。但和其他城鎮不同，年表並沒有記錄西拿基立何時開始圍攻耶路撒冷。他繼續描述希西家獻上的貢物，只是沒有明言攻取這城。進一步資料可參看：歷代志下三十二章的附論。

十九 35　神明剷除敵人　亞述巴尼帕在一個碑文中宣稱舒穆伊盧（Shumuilu）的阿拉伯王烏艾特（Uaite）因為沒有遵守約中條款，全軍被瘟神艾拉擊倒。

十九 37　尼斯洛　美索不達米亞已知的神明中，沒有一個以此為名。這字可能是故意修改的神祇名號，所指的可能是瑪爾杜克、努斯庫（Nusku），或寧努他。本節所記的事件發生在耶路撒冷之圍以後二十年，即主前六八一年，第十個月的二十日。

十九 37　阿拉臘　阿拉臘（又名烏拉爾圖）是個強大的王國，位於今日亞美尼亞境內凡湖、烏米亞湖（Lake Urmia）、塞凡湖（Lake Sevan）一帶。以撒哈頓有提及與他爭奪王位的兄弟，卻沒說他們逃到哪里尋求庇護。但他曾經勒令阿拉臘南部舒爾比亞（Shurpia）的王，將逃到當地的亞述人遣送回國，所指的可能就是他這些兄弟。三個世紀之久（約主前 900～600 年），阿拉臘的幾個王國一直是亞述北方的邊患。當地的挖掘顯示一個繁榮的文明，圖像和文學十分進步。

二十 3　希西家的祈禱　亞述王亞述納瑟帕一世（Ashurnasirpal I；主前十一世紀中葉）在一篇現存的禱文中，以自己忠於女神伊施他爾為由，懇求疾病得醫治。他除了形容自己謙卑、虔誠，得神所愛以外，更提到自己忠誠執行的無數禮儀。他又講述自己的流淚和焦慮，哀求神明施恩醫治。希西家的禱文記於

以賽亞書三十八 9～20；可參看該處經文的注釋。
二十 7　無花果餅　在烏加列，無花果餅可以是佐料，也可作藥用。後期的猶太拉比文學和古典史料（如：老蒲林尼〔Pliny the Elder〕）都表達了無花果幹具有藥性的信念。膏藥（NIV；和合本：「餅」）有時是供診斷而非藥用。藥劑敷上一兩天后，便可檢查皮膚對藥物的反應，或藥物對皮膚的反應。艾瑪爾某個醫藥文獻，就提到了如此使用無花果或葡萄乾的處方。這種藥劑有助於診斷當如何治療病人，以及他能否痊癒。
二十 11　亞哈斯臺階的影子　這個「亞哈斯臺階的影子」（NIV；和合本：「亞哈斯日晷的日影」）可能是一種日晷。昆蘭（死海）古卷中的以賽亞書三十八 8，將本節寫作「亞哈斯屋頂房間的日晷」。一座埃及出土的房屋模型有兩段用來顯示時間的階梯，所根據的可能是類似的概念。但另一方面，這也可能不過是通往屋頂或上層建築的梯級，在每日某些時分可以看見影子而已。本節的經文沒有明言這建築的用處是顯示時間。敬拜天象是另一個可能。但它如果真是計時裝置的話，本節就是這種裝置在舊約出現的惟一案例。舊約世界從巴比倫到埃及都有日晷的記錄，考古證據可以上溯到主前十五世紀。
二十 12　比羅達巴拉但　比羅達巴拉但（又作米羅達巴拉但）就是亞述和巴比倫史料中的瑪爾杜克阿普拉伊丁納二世（Marduk-apla-idinna II）。他原是迦勒底比特雅金（Bit-Yakin）部落的酋長，與亞述王提革拉毘列色三世聯盟，對抗另一名巴比倫統治者（約主前 731 年）。十年之後，比羅達巴拉但得了巴比倫的國位，撒珥根二世要到主前七一〇年才能把他廢黜。比羅達巴拉但再次以地方性迦勒底酋長的身分，作為亞述的藩屬。主前七〇五年撒珥根戰死沙場後，比羅達巴拉但與人合謀發動叛亂，以求擺脫亞述的統治。列王紀下的事件大概就在這時發生。希西家對抗亞述統治的行動，顯示他與比羅達巴拉但政策一致。這位巴比倫酋長廢了亞述所立的巴比倫王，自己在鄰近的博爾西帕執政（主前 703 年），但在同年被亞述的新王西拿基立所廢。比羅達巴拉但逃到以攔，不久便客死當地。
｛

二十一 1～26
猶大王瑪拿西
　　有關本段的資料，可參看：歷代志下三十三章的注釋。
二十一 13　線錘　準繩和線錘是古代近東各處用來建築泥磚房屋的常見工具。測量地皮所用的是準繩（絞繩、細繩、線）。總建築師用錫或石塊作為墜子的線錘，來檢驗房屋的建築是否合格。
二十一 18　烏撒的園　烏撒園的位置未能確定。部分學者臆測這園是在大衛城東，西羅亞村的墳場裏面。但烏撒可能是患了痲瘋的猶大王烏西雅的簡稱。這可能是烏西雅的私人園子，後世君王繼續使用。
二十二 1～二十三 30
猶大王約西亞
　　有關本段的資料，可參看：歷代志下三十四章的注釋。
二十三 1　長老的作用　長老（族長式的家族首領）是早期的以色列支派組織中的要角，他們到了王國時代顯然仍有其功用。得到授權治理地方性社團的長老，在王國的政治領導上依然扮演一定的角色。巴比倫城市的長老，亦同樣扮演著維持穩定和在社群中制定法律等有限的角色。但這些人並不主動干預朝政，因為控制國家權力基礎、經濟、軍隊的，都是中央政府的君王。
二十三 2　公開宣讀檔　即使在發明字母之後，古代近東大部分人都仍是文盲，因此公開宣讀文件有其重要的功用。亞述史料記載傳令官在城門向群眾宣讀王室的公告。
二十三 3　站在柱旁　王站在柱子旁邊（猶太史家約瑟夫作平臺）。這可能是聖殿中專為君王而設的直立建築。古代近東其他地方並沒有明顯的對應慣例。
二十三 4　天上萬象　敬拜天上萬象所指的，是在大部分古代宗教中都占了首要地位，對天體神祇（日神、月神、金星尤然；巴比倫宗教分別名為沙馬士、辛、伊施他爾）的崇拜。這些神明掌管曆法與時間、季節與氣候，被視為最具力量的神。他們為觀兆者提供徵兆，並且從天上觀看萬有。主前第二千年紀末

葉編纂完成的天兆大全《埃努瑪、亞奴、恩裏勒》共有七十塊泥版，作為參考典籍幾達一千年之久。這時期的以色列封緘印章顯示天體神祇十分普及。美索不達米亞的占星家已經設定了很多星座（其中不少經希臘傳入西方之後，今日依然沿用），但黃道十二宮的分界，這時仍未發明。進一步資料可參看：歷代志下三十三 5 的注釋。

二十三 4　汲淪溪到伯特利　汲淪溪是在大衛城的東面。伯特利則在耶路撒冷沿大道北行十哩之處。截至一個世紀前，北國亡於亞述之時為止，伯特利一直是金牛犢神廟的所在地。約西亞又污穢了當地的壇（15、16 節），因此把這些污穢宗教物件的灰倒在這裏最是合適。

二十三 5　拜偶像的祭司　「異教或拜偶像的祭司」（希伯來語 komer「科默爾」）在古代近東——特別是亞述——有很多對應的案例。來自加帕多家的舊亞述檔（主前 2000～1800 年），以及亞述王桑希阿達德一世年間（主前 1814～1781 年在位）的一篇馬里檔，都曾經提及「孔盧」（kumirtu）祭司。在亞述王亞述巴尼帕（主前 668～631 年）的一個碑文中，一位阿拉伯王后被冠以「孔米爾圖」（kumirtu）女祭司的尊號。此外，主前第一千年紀時亞蘭語也是稱祭司為「孔拉」（kumra'）。因此我們有理由相信本節所提的，是在崇拜巴力、亞舍拉等西閃族神明之神廟中服務的祭司。然而也有學者相信這些人是叛教的耶和華祭司。

二十三 6　將灰撒在墳上　烏加列文獻也曾使用「燒、磨、撒、喝」四部曲，作為一個神祇被徹底摧毀的表示——每個具破壞性的行動都已展開。將灰撒在墳上對偶像而言是最終極的污穢。

二十三 7　孌童　「孌童」一語的希伯來語原文（qedeshim），是「稱聖的男子」的意思。現時對這習俗所知甚少，但按照被譴責的徹底程度，很可能和祭儀娼妓有關（見：申二十三 18～19）。亞喀得語和烏加列語也有同源的字眼，但其功用也不明確。字根的意思是在禮儀上潔淨。在亞喀得語中，qadishtu 是具有特殊地位的女子。她在廟宇中擔任特定的職務（收生婆、乳母、奉獻在廟中事奉神祇的人），但這些職務沒有一個和性欲有明顯的關係。烏加列的情況亦大致相同。他們在本節中遭受譴責，可能與他們事奉外邦神祇有關。

二十三 7　為亞舍拉織帳子　這些女子所織的顯然是某種用來裝飾亞舍拉像（或柱）的外罩或服裝。織或繡衣服給神像穿著，在美索不達米亞是已知的習例。

二十三 8　污穢邱壇　在聖地執行遭禁的祭儀，能使聖地污穢。利未記一書概述了如何保持耶和華聖地潔淨的律法。有些事物所以能夠污穢聖殿，是因為它與耶和華的臨在互不相容。導致其他神祇之神廟污穢的，或許是不同的活動。然而也有一些共通的活動，能夠產生污穢的效果。聖地若被用作墳場（見 14 節）或廁所（見十 27），就會永遠污穢。

二十三 8　迦巴到別是巴　迦巴（今名賈巴）是便雅憫境內一條小村，約在耶路撒冷以北六哩。當地未曾進行挖掘，但表層勘測結果顯示有鐵器時代的遺跡。這地與密抹在司文尼幹河的峽谷兩岸遙遙相對，俯瞰從北面通往耶路撒冷一帶，橫越這深谷的戰略性渡口。其功用大概是兼為神廟的邊城。在本節中，與猶大最南的城市別是巴相對。考古學家在當地發現了一個拆散了的有角祭壇，可能是在約西亞年間被毀。無論如何，這句話清楚顯示約西亞在猶大全境中（自北至南），清除了一切外邦崇拜的活動。

二十三 8　城門旁的邱壇　但城的柱像是在城門口內的神廟中發現，並能清楚看見有獻上還願祭的痕跡。學者相信這些柱像是代表某些被以色列所攻取之城市的神祇。若然，這祭所還的就是向這些神明所許的願（可能是幫助以色列人傾覆與他們作戰的城市）。有關柱像的進一步資料，可參看十七章 10 節的注釋。

二十三 8　約書亞的門　約書亞的門並沒有在其他經文中出現，其確實位置不明。它可能是耶路撒冷其中一個城門的別名。這門大概是邑宰的門；邑宰在城市政府中是地位最高的官員。一個主前七世紀的猶大印章，上有刻著「邑宰」字樣的橢圓徽飾，並有令人聯想到亞述標誌的藝術背景。

二十三 9　吃無酵餅　本節譯作無酵餅的字眼可以泛指素祭，也可以是指逾越節慶典中食用的無酵餅。由於酵與變質有關，因此被視作不潔淨，大部分聖禮都使用無酵餅。

二十三 10　欣嫩子穀、陀斐特、摩洛　「陀斐特」是以兒童為祭獻給摩洛神的祭儀場所。這個希伯來字

眼大抵是指放置兒童的火爐，它在烏加列語和亞蘭語中的對應辭彙是「爐、灶」的意思。學者相信陀斐特是在欣嫩子穀的邊緣，未與汲淪溪谷會合之處。按考證欣嫩子穀是大衛城西南面的拉巴比干河（Wadi er-Rahabi）。很多學者認為摩洛是冥界的神祇，源自迦南的祭祖禮儀。一個主前八紀的腓尼基碑文記述基利家人與敵軍作戰之前獻祭給摩洛。摩洛一名似乎與希伯來語動詞 mlk「統治」有關。給摩洛的祭是在巴力的設施獻上，可能表示摩洛是巴力以及其他神祇的別號（耶三十二 35）。

二十三 11　獻給日頭的車馬　亞述在重要儀式中使用白馬，其諸神系統中的重要神祇亞述神和辛神都與之有關。白馬要在某個神祇的腳前奉獻。並且好幾個亞述神祇在節期之時都要乘坐馬車。在亞述神話中，太陽（神）乘坐馬車橫越天際，駕車者名叫拉基布伊珥（Rakib-il）。從本節的混合宗教角度看，耶和華大概被人當作是太陽神崇拜，祂所乘坐的就是這些車馬。反映本節的考古證據，包括一些設有日輪的鐵器時代馬像，和刻在他納出土之祭儀臺上的一匹背著日輪的馬。這馬與作為底座的金牛犢，和作為腳凳的約櫃，在意象上也有共通之處。三者都是寶座的代表，不是神的代表。

二十三 12　亞哈斯樓頂　樓上的房間（和合本：「樓頂」）通常用作聽政室，換言之，本節所述的地方都是宮中顯眼的地方。

二十三 13　邪僻山　在希伯來文中，「邪僻山」一語大概是個雙關語，與「膏油山」或「橄欖山」相對。這山肯定是今日阿拉伯人的西珥萬村旁邊崛起的小山。

二十三 13　所羅門王的偶像　所羅門王為外邦妃嬪所築的設施，包括供她們崇拜自己之神的偶像和神廟（見：王上十一 5～7）。

二十三 14　充滿人的骨頭　將人骨堆在廢物堆上的用意，大概是防止有人嘗試檢回這些物件。其根據是對觸摸屍體的禁忌（見：民十九 11 的注釋）。

二十三 16　掘屍　約西亞在此應驗列王紀上十三 2 的預言。無論是美索不達米亞還是以色列，十惡不赦的罪犯皆不得埋葬，其屍骨不是火燒就是被棄於野外。這是最悲慘的命運，因為他們相信靈魂和肉體是纏結不可分的（進一步資料見：民三 12～13；書八 29 的注釋）。屍骨一旦被毀，這人亦不復存在。

二十三 21～30　慶祝逾越節　參看：歷代志下三十五章注譯。

二十三 31～35

猶大王約哈斯

二十三 31　年代小注　約哈斯短短三個月統治的開始和結束，都在發生在主前六〇九年。這時正值亞述帝國在哈爾蘭覆亡不久，埃及和巴比倫即將開始激烈爭奪近東霸權之時。

二十三 33　與埃及的關係　亞述在主前六一二至六一〇年崩潰之後黎凡特地區變得很不穩定。埃及和巴比倫為本區霸權激戰。主前六一〇至六〇九年時，埃及顯然有意為亞述餘下的惟一重鎮哈蘭解圍，但不能成功。猶大王約西亞試圖阻止埃及入侵敘利亞，但在米吉多負傷，後來因傷致死。本區的權力真空，令猶大成為埃及的附庸國（主前 609～608 年）。埃及一度受耽延後，四年之後北上迦基米施與迦勒底軍會戰，但卻一敗塗地（主前 605 年）。主前六〇一至六〇〇年迦勒底乘勝進軍埃及，但卻傷亡慘重。無論如何，猶大只有一段短時期在埃及治下。

二十三 33　哈馬地的利比拉　利比拉（現代的澤拉遺址〔Tell Zerr'a〕）是敘利亞奧朗底河畔之加低斯附近的行政軍事重鎮，約在亞蘭都城哈馬以南二十哩。主前八世紀時亞述曾於此地建築城堡。後來巴比倫王尼布甲尼撒二世以之為西方戰線的大本營。

二十三 33　強制猶大朝貢　本節的金額遠不及希西家必須繳納的罰款（銀子三百他連得、金子三十他連得；王下十八 14）。金（七十五磅）銀（七千五百磅）的比率也有不同（從前是 10 比 1，如今是 100 比 1）。

二十三 34　更改名字　他的名字只作出些微的更改。名字中神名構詞（theophoric）的成分由「以利」（神明的統稱）改為「約」（即耶和華）。新名大概與向新宗主立誓效忠有關，亞述諸王也有這習慣。在一代以前，亞述王亞述巴尼帕把森美忒庫一世（Psammeticus I；法老王尼哥的父親）立為地區性統治者時，將他名字改為納布舍齊班尼（Nabushezibanni）。留意但以理等四人的名字也被更改（但一 6～7）。

二十三 36～二十四 7

猶大王約雅敬

二十三 36　年代小注　約雅敬在位的十一年是主前六〇九至五九八年。在這期間，巴比倫在埃及邊界打了一場激烈的戰爭，但不分勝負。雙方軍隊的人數都嚴重損耗，迦勒底王尼布甲尼撒無力進攻埃及。這可能是助長約雅敬背叛巴比倫的因素。

二十四 1　尼布甲尼撒與約雅敬　尼布甲尼撒二世主前六〇五年在迦基米施之役大勝埃及之後，于同年登上巴比倫的國位。從那時開始，約雅敬大部分的在位年日一直是巴比倫的藩屬。《巴比倫年鑒》指出這場戰役以後，迦勒底人從埃及手中奪取了黎凡特地區的控制權。此後尼布甲尼撒試圖乘勝侵略埃及（主前 601～600 年），迦勒底卻似乎因此元氣大傷了一段短時期。這一點可以是促使約雅敬與埃及聯盟的原因。尼布甲尼撒的反應是開動西方的守備部隊攻打猶大，約雅敬成為枷上戰俘（見：代下三十六 6）。聖經記載他卒於猶大，似乎顯示他得免被擄的厄運。

二十四 2　入侵的軍隊　迦勒底是巴比倫王尼布甲尼撒二世閃族語系的民族。從主前第一千年紀初期開始，亞述記錄已經記載他們是巴比倫地的居民。我們最熟悉的亞蘭人來自以色列北方的亞蘭邦國，但除他們以外，尚有東亞蘭人。這些閃族語系的人種在底格裏斯／幼發拉底河谷廣泛居住，並且經常與迦勒底人一同出現。迦勒底人似乎主要在城鎮居住，亞蘭人則是半遊牧民族。按照巴比倫的史料，摩押人和亞捫人是巴比倫的屬國，因此有責任派兵協助攻打悖逆的鄰邦。

二十四 7　巴比倫對埃及　尼布甲尼撒二世在迦基米施之役擊潰埃及之後，試圖於主前六〇一至六〇〇年乘勝追擊，侵略埃及。雙方在埃及小河（大概是尼羅河三角洲區域東緣的阿裏什幹河）會戰。戰況顯然十分慘烈，尼布甲尼撒的軍隊未能攻克埃及。然而巴比倫軍卻成功地在黎凡特重新集結部隊，發動攻勢。埃及無力反抗。

二十四 8～17

猶大王約雅斤

二十四 8　年代小注　約雅斤短暫的任期包括主前五九八年最後一個月，和五九七年頭兩個月。由於約雅斤似乎是在尼布甲尼撒軍隊即將抵達耶路撒冷之時登基，挑釁巴比倫西行的應該是他父親約雅敬。

二十四 10～11　五九七年耶路撒冷之圍　迦勒底人在主前五九七年攻打耶路撒冷，作為對猶大叛亂的回應。按照《巴比倫年鑒》的記載，圍城的時間是三個月，即大概是約雅斤作王的整個期間。尼布甲尼撒雖然在年表中將勝仗歸功於己，卻沒有親自督兵，反將這責任交給手下大將。城這麼容易被攻取可能是因為當時是冬天，糧食短缺。城中人口則比平常為多，因為猶大其餘地方的人都到耶路撒冷來避難。

二十四 12　約雅斤被囚　猶大迅速投降可能是巴比倫人頗為寬容地對待猶大人的原因。亞述和巴比倫對待叛盟國王的慣例是把他們外遷。巴比倫（或亞述）認為他們是違背效忠誓言的統治者，處以適當的懲罰。征服者通常會另立尊重他們利益的人為王，這人通常來自同一王族，為百姓在政權交替上保持一定的連續性。

二十四 14　外遷　現存的巴比倫記錄雖然沒有提及外遷策略，可以假定的是他們在某個程度上承襲了亞述的行政方針。一般的政策是擄走有勢力的人（有錢人和軍隊）和熟練的工匠——在巴比倫可以廉價雇用這些人。「極貧窮的人」若非無用，就是不會構成威脅，因此可以留在猶大。

二十四 17　更改名字　瑪探雅和約雅敬一樣，也被巴比倫強制改名。《巴比倫年鑒》只說尼布甲尼撒二世立他所撰擇之人為王，並且這是一個「合他心意的人」，換言之這人已經被巴比倫人所「馴養」。巴比倫人為王所起的，和往常一樣是個希伯來語的名字，這樣做對他們最是有利，因為不會激起暴亂。

二十四 18～二十五 26

猶大王西底家和耶路撒冷之陷

二十四 18　年代小注　猶大國最後一位君王西底家於主前五九七至五八六年在位。當時統治埃及的是尼哥二世（主前 601～595 年在位）、森美忒庫二世（Psammeticus II；主前 595～589 年在位）、阿普裏斯（Apries；主前 589～570 年在位）。統治迦勒底帝國的則是尼布甲尼撒二世（主前 604～562 年在位）。

二十五 1　耶路撒冷之圍　巴比倫人於主前五八七至五八六年圍攻耶路撒冷所築的壘，顯然是攻城「牆」而非慣常的坡道。亞述史料描述以撒哈頓於主前六七二年，征服凡湖以南之烏拉爾圖王國舒爾比亞（Shurbia）時，所用的也是同樣的器械。

以撒哈頓形容他的部隊「攀過攻城牆作戰」。攻城牆大概比城牆為高，攻城的士兵才能爬到守軍的城牆之上。正如主前七〇一年亞述王西拿基立之圍一樣，巴比倫也是有系統地殲滅猶大全地的城堡；拉吉是其中一個（見：耶三十四 7）。剷除耶路撒冷周圍一切軍事威脅的另一個原因，是阻嚇埃及不得干預。

二十五 4　突圍軍隊　按照上文下理，可以假定這句難以翻譯之經文的意思，是王與他的衛士試圖往東逃走。「一切兵丁」可能是指攻破防線入城，促使西底家逃亡的巴比倫士兵。

二十五 5　耶利哥平原　王所走的是亞拉巴的路（見 4 節），即從耶路撒冷通往耶利哥的道路。耶利哥位於約但河裂谷的草原地帶。耶利哥平原是耶利哥城東面平坦乾旱的空曠地帶，因此他們逃跑沒多遠，便被巴比倫軍輕易捕獲。

二十五 7　西底家的待遇　在古代近東，失明是悖逆奴隸（甚至屬國君王）普遍得到的待遇。亞述的藩屬條約對將來違背效忠誓言的人，亦宣告同樣的咒詛。其他亞述史料則提到盲掉戰俘一目，使他可以作為勞工，但失去作戰能力。西底家被囚於「刑罰之家」，這是亞述語中「監獄」的對應字眼。

二十五 8～10　耶路撒冷失陷　巴比倫軍司令尼布撒拉旦在尼布甲尼撒二世的一個大臣名單中，被稱為「膳長」。「膳長」和「酒政長」一樣，都是亞述和巴比倫高官的古稱。這些人經常受遣擔任外交或軍事任務（例如拉伯沙基就是西拿基立的酒政長；王下十八 17）。

尼布撒拉旦的責任包括拆毀耶路撒冷，押解猶大的達官貴臣前往處死（8～12 節、18～21 節），幾年之後再把一批猶大人擄走（約主前 582 年；耶五十二 24～30）。尼布撒拉旦按照亞述和巴比倫的慣例，拆毀了城中的主要公共建築物和防守之用的城牆，使之不能抵擋進一步的攻擊。

二十五 13～17　耶路撒冷遭劫掠　列王紀下的材料大概是抄錄自今已佚失的猶大聖殿官方記錄。這些器皿的製造記于列王紀上七 15～50，可與本段參較。大批銅器可能是戰利品清單。

列王紀下第七章中本段沒有提及的物件，可能多年以前已被送往亞述（例如按照王下十六 17，十二隻銅牛已經被亞哈斯王貢獻給提革拉毘列色三世）。巴比倫史料沒有包括猶大掠物的總目。

二十五 22　省長　基大利可能從前曾經是西底家王的臣子，因為在拉吉出土的一個主前七世紀末之印章戳印，上有「王室家宰基大利是屬」的字樣。但這印章可能是屬於同時代的另一個基大利的（見：耶三十八 1）。此外，基大利一名又出現在亞拉得出土的一塊陶片上。這人大概是耶路撒冷「親巴比倫党」中的要員。

巴比倫和亞述一樣，都是希望能夠在猶大建立一個大力支持巴比倫的政治核心體。但和亞述不同，巴比倫人並沒有把帝國其他地方的人遷來猶大，在此重新殖民。

二十五 23～25　米斯巴　作為猶大殘餘部分首都的米斯巴，是耶路撒冷北面約八哩外，占地八英畝的城址。有關這城較早期的歷史，可參看：撒母耳記上七 5；歷代志下十六 6 的注釋。近日重評在此的挖掘，確認了這時代的文化層。在此出土的文物之中，包括一個屬於「王的僕人雅撒尼亞」的印章，這人可能就是本章第 23 節中提及的雅撒尼亞。

二十五 27～30

約雅斤得釋

二十五 27～30　在巴比倫的約雅斤　約雅斤被擄後三十七年是主前五六〇年。以未米羅達（巴比倫語作阿默珥瑪爾杜克〔Amel-Marduk〕，意即「屬瑪爾杜克的人」）在主前五六二至五六〇年統治巴比倫。他是尼布甲尼撒二世的兒子暨繼承人，被尼裏格利薩（Neriglissar）所弒，兼奪其位。他短暫之統治只有極少史料存留於世。以未米羅達賜給約雅斤的是「座中之座」，顯示巴比倫還有其他被囚的君王。恩格爾棱柱（Unger Prism）上記錄了以未米羅達任內被囚君王的名單。推羅、迦薩、西頓、阿爾瓦德（Arvad）、阿爾帕德的王都榜上有名。巴比倫的食物配給名單亦有提到約雅斤的名字，顯出他確實是與巴比倫王同

席吃飯，進一步證實了聖經所提供的資料。

{

歷代志上
一 1～54
從亞當到雅各和以掃的家譜
一 1～4　亞當的眾子　有關本段家譜的進一步細節，可參看：創世記五章。
一 5～27　挪亞的眾子　有關本段家譜的進一步細節，可參看：創世記十至十一章。
一 13　迦南諸族　有關這些民族的進一步資料，可參看：出埃及記三 8 的注釋。
一 29～54　亞伯拉罕非以色列人的後代　有關這些家譜的討論，可參看如下經文的注釋：夏甲（以實瑪利）於創世記二十五 12～18，基土拉於創世記二十五 1～6，以掃於創世記三十六章。
家譜對被擄歸回讀者的意義
　　雖然歷代志的大部分材料都是記載被擄前時代的歷史，其寫作物件卻是主前六至五世紀自巴比倫被擄歸回，在故土落籍的人。家譜對他們來說是民族性的憑證。與耶和華所立的約確立他們是神的選民，在祂所應許的地上居住。家系就是他們作為其中一份子的證明檔。這是他們從上一代所得的產業，也是他們對子孫的遺贈。古代家譜的功用往往是社會性而非歷史性的。它不是按照次序一代接一代地作出報告，而是以與舊日的關聯，解釋社會現有的結構和情況。以色列的系譜報告，更在其上添加了原就蘊含於其中的神學重點和意義。與舊日的關聯能將意義賦與他們現有的神學處境。初民不是從個人，而是從作為群體一份子的角度尋求自我意識。這群體不單包括當代的戚族，更包含各代。家譜是他們將自己置入這個萬代一體之系統的辦法。所列舉的不一定包括每一代的人。這些家譜甚至可和希伯來書十一章信心偉人的名單等量齊觀。今日能夠追溯到自己祖先是五月花號橫渡大西洋的乘客，或獨立宣言的簽署者的美國人，必都以這身分自豪。不同的是，對以色列而言，這些關係並非單是社會地位的象徵而已，而是權利和利益的根據。
二 1～九 33
十二支派的家譜
二 42～55　迦勒的特出之處　出埃及的一代中惟有迦勒和約書亞能夠進入迦南地。迦勒更在猶大支派的地業之中，希伯侖的附近，獲贈特殊的地業（書十四 6～15）。由於家譜是認領土地的憑據，認可迦勒的地位十分重要。
三 1～16　大衛的王族世系　猶大支派中另一大族當然就是王族。本段所列的名字有好幾個是列王紀名字的異體：亞比雅／亞比央，約蘭（Joram/Jehoram，和合本皆作約蘭），亞撒利雅／烏西雅，沙龍／約哈斯，約雅斤／耶哥尼雅。這些分別大部分都可以用下述三個理由之一來解釋：（一）名字中聖名部分拼法不同；（二）異體同義詞；（三）王號與本名的分別。
三 17～24　被擄之後大衛子孫　名單中大部分的人都只在本段出現。例外者是所羅巴伯，聖經有比較多關乎他的資料（見：拉三 2 的注釋）；和哈突（22 節），我們只知他和以斯拉一同歸回（拉八 2）。
四 21　亞實比族織細麻布的各家　本節上文提到瑪利沙，令人懷疑亞實比族可能也是位於耶路撒冷山地和沿海平原之間的薩非拉地區，但就現有資料無法提供更加明確的位置。同行的工匠通常聚居在選擇從事該個專業的城鎮，組織他們的行會。工藝的技巧可以一代接一代地傳授下去。早至主前十五世紀，阿拉拉赫文獻已經列出了超過六十個這種家庭工業，紡織是最普及的工業，大部分家庭都小規模地從事，但它亦能支持大規模的工業中心。亞麻加工、紡紗、染布、編織都是細麻科技的一部分。
四 22　哥西巴人　這名字難以考證，如果一定要，哥西巴最有可能是薩非拉地區亞革悉的異名。學者初步鑒定它是距離瑪利沙約五哩，現代稱為貝達遺址（Tel el-Beida）的地點。
四 23　王在尼他應和基低拉的窯匠　不難想像王宮和聖殿都希望能夠吸引最佳的巧匠，來供應他們的需要。他們對工匠的支持包括提供物資、場地、工具，可能還有奴隸幫忙做粗重工作。此外，工匠還可以得到糧食、衣服，和其他的供應。本節所提的也都是薩非拉的城鎮，至於其確實位置，學者卻沒有一致的意見。
四 41　米烏尼人　這族人的身分學者有好幾個大相徑庭的意見。第一個看法認為他們是阿拉伯南部的瑪

因人（Minaeans，其國名叫瑪因〔Ma'in〕）。這個民族對燒香用之香料的壟斷，到了主前四世紀已經延伸到巴勒斯坦。此外，又有學者認為這些人是提革拉毘列色三世碑文中提到的穆烏納亞（Mu'unaya）人。第三個可能則是他們與猶大山地希伯侖以南的城鎮瑪雲有關。

四 42～43　西緬支派的新土地　西緬人的新土地是在他們原本在尼革所得的領土南面，但可能仍在亞拉巴西面，加低斯巴尼亞東面之處。遷到這裏大概四十至五十哩的路程。

五 1　流便喪失權利　有關這事件的資料，可參看：創世記三十五 21～22 的注釋。

五 8～9　定居範圍　流便人的定居範圍是在外約但死海北半部的旁邊，南面是亞嫩河（莫吉布幹河），北面是米底巴高原和尼波山。這個不時被摩押所佔據的地區，長寬都約有二十哩。

五 10　夏甲人　提革拉毘列色三世的碑文提到亞蘭人有一個名叫哈加蘭努（Hagaranu）的部落，部分學者認為他們就是夏甲人。然而按照現有史料，我們對他們所知無幾。

五 16　迦得人的定居範圍　基列和巴珊從南到北，佔據了外約但幾達一百哩長的一段地區。基列是外約但的丘陵地帶，南面是雅博河，北面差不多到達雅穆克河。巴珊（今名戈蘭高地）是以黑門山為北界，得如瑟山（浩蘭山）為東界，加利利海為西界，雅穆克為南界的地區。限於雅穆克河（上游？）的巴珊本土，是個遼闊肥沃的高原，以牧草著稱。撒迦（11 節）位於加利利海東面約六十哩，浩蘭山的南邊。沙侖郊野是指外約但一個位置至今不明的地區。摩押碑文也提到過這個地區，但也沒有說明其地點。

五 19　對抗夏甲人聯軍的戰爭　與夏甲人聯軍的都是阿拉伯部落。伊突（羅馬時代稱為以土利亞，位於加利利東北，見：路三 1）和拿非施都是已知的以實瑪利後代（創二十五 15）。主前七世紀一封寫給亞述王亞述巴尼帕的信件中，曾經提及拿非施地區。挪答（可能是創二十五 13 的亞德別）可能也是亞述記錄（提革拉毘列色三世）中的外約但部落之一。除了史料中順帶提及他們以外，我們對這些民族和這場戰爭一無所知。

五 21　戰利品　牲畜和人口的數目大得難以置信。相比之下極度成功的撒縵以色三世，東征西討二十年的結果也不過是戰俘十一萬零六百一十名、騾馬差不多一萬、牛三萬五千多、驢子幾達二萬、羊不到十八萬五千。西拿基立攻取巴比倫戰役的淨獲也只是人二萬口、驢一萬一千、駱駝五千、羊八十萬而已。



提革拉毘列色三世浮雕



撒縵以色三世石像

五 26　被亞述遷移的外約但支派　提革拉毘列色三世（本名普勒），於主前七三三年侵入上加利利和下加利利，外遷人資料報是一萬三千五百二十名（見：王下十五 29 的注釋）。這場戰役將北國以色列的領土縮減到撒瑪利亞及其鄰近地區，其獨立國的身分亦只能多維持十二年。遷移所到之處集中在幼發拉底河中游。歌散（即古贊努〔Guzanu〕，亦即是哈拉夫遺址，位於迦基米施東面約一百哩）是在哈布林河邊。哈臘按考據是亞述碑文中的哈拉胡（Halahhu），位於尼尼微東北約八哩。

六 31～46　利未支派的樂師　大衛的三名首席樂師希幔、亞薩、以探三人都有顯赫的家世，可循不同世系上溯到祖宗利未。古時有樂師行會在神廟和聖所事奉。早在主前第三千年紀的埃及，已經有祭司監察在崇拜中服務的樂師。赫人和巴比倫人的廟宇工作人員都包括樂師。很多宗教場面——包括各種儀式、典禮、節期——都包括了音樂伴唱或伴奏。進一步討論可參看：阿摩司書五 23。

六 48～49　利未人和亞倫子孫的不同職務　亞倫子孫的祭司職責主要是獻祭和與聖所有關的事務。利未人則主要是照管聖潔界限的其他職任，包括管制出入禁區的人等，以及供應、維修聖所（詳情見九 22～33 的注釋）。

六 55～56　郊野和村莊的區別　圍繞著希伯侖城的郊野是授與利未人之土地的一部分。但本節澄清希伯侖地區的其他村鎮，包括周圍的可供耕作的農田，都仍是迦勒的分。

六 64　利未人的城邑　有關利未人城邑的資料，可參看：民數記三十五 1～5 節和約書亞記二十一 3～40 的注釋。

七 28～29　以法蓮和瑪拿西的屬地　以法蓮的屬地介乎南面的伯特利和北面的示劍之間，並不包括沿海平原（基色是其西界）和約但河谷。瑪拿西的屬地位於以法蓮的北面，沿著耶斯列穀的南邊（因此包括

他納和米吉多），含括撒瑪利亞山地（直達基利波）和迦密山脈。約但河谷（伯珊）和沿海平原（多珥）都在瑪拿西境界的範圍之內。

九 1　家譜寫在以色列諸王記上　在王室的正式檔案中記錄家系表有好幾個理由。第一，不論土地是王室還是神的賜與，都和家庭有關。因此，財產方面的分爭，往往都需要參考家譜的記錄才能解決。第二，徵召百姓為政府服務，不論是徭役還是兵役，都是以人口統計為根據，課稅亦然。人口統計的記錄通常是按照家族的譜系分類。

九 3　重新殖民名單的重要性　這名單所列的是在耶路撒冷定居的人。本段與上文不同之處，在於上文盡皆記述歸回先祖的地業居住。耶路撒冷居民這麼少的緣故，是很多家族在巴比倫毀城之時已被屠殺。其他支派來到耶路撒冷居住的人，必須棄置（甚至放棄）原屬支派的祖業。願意這樣犧牲，以求補足耶路撒冷人口的人特別配受推崇。

九 22～27　守門的人　祭司負擔最重要的幾個責任之一，是管制誰可以進出聖殿場地，即「聖潔範圍」（有關這概念的討論，見：利十六 2；民十八 1～7 的注釋）的內層。聖所若被不潔所污染，就要獻上贖罪祭（NIV：「潔淨祭」；見：利四 1～3 注釋），並且可能會有懲罰臨到個人和百姓身上。守門者必須防止未經許可的人擅進。聖殿裏面有很多貴重對象，金銀隨處都是，對於斗膽擅闖聖所偷竊聖物而無懼於神審判之人來說，這是很大的誘惑。這些貴重的物件也需要保護。聖物若遭不正當的使用，就須獻上贖愆祭（NIV：「賠償祭」；見：五 14～16 注釋）。守門者的責任就是防止有人犯上這種罪。

九 28～33　利未人的其他職責　祭司階層需要多種不同的技能。數點聖所的器皿（大部分都是金子製造）所牽涉的，包括了盤存步驟，物件使用的監管和記錄，器皿的維持和保管等工作。消耗品亦要盤點補充，有些調劑需要聖潔配方（見：出三十 23～25）。

｛

十 1～14

掃羅之死

有關本段的注釋和細節，可參看：撒母耳記上三十一章。

十一 1～9

大衛登基、攻取耶路撒冷

有關本段的注釋和細節，可參看：撒母耳記下五章。

十一 10～47

大衛之勇士及其功績

有關本段的注釋和細節，可參看：撒母耳記下二十三 8～39。

十二 1～40

大衛的第一支軍隊

十二 2　兩手同利的戰士　左手便利在古時不被接受，因為普遍被視為與邪惡或鬼魔有關。由於他們在很多情況下都不能使用左手，左撇子盡都兩手同利。然而兩手同利在戰場之上卻能提供獨特的優勢。例如在作戰時逼使敵軍移向左方是很常見的戰略。這樣一來，使用右手的士兵（用左手）所持的盾牌便遠離敵人，而全身暴露在敵方攻擊之下。兩手同利的士兵只需把盾牌交到右手，作戰能力便不會受到損害。藏身在樹木或石頭後面的弓箭手可以射擊更廣的範圍，因為他們能夠在兩邊放箭，而不會暴露於敵軍攻擊之下。

十二 15　高水位時渡過約但河　正月是西曆三月，春季的溫度使高山雪融，導致約但河水氾濫。亞述王撒珥根二世（主前八世紀）在一個值得留意的碑文中，宣稱自己在高水位時率兵渡過底格裏斯、幼發拉底二河，如行幹地。

渡河者一方面須冒大險，但另一方面（正因如此）由於沒有人想到有人在這種情況下渡河，奇襲才有可能成功。

十二 23～40　支派聯盟作為王權的基礎　以色列雖然決定以君王作為國家元首，卻仍是支派性的部落社會。因此，任何有意作王的人，都必須獲得支派首領和宗族軍事代表的支持。

十三 1～14

將約櫃運入耶路撒冷未得成功

有關本段的注釋和細節，可參看：撒母耳記下六 1～11。

十四 1～17

戰勝非利士人

有關本段的注釋和細節，可參看：撒母耳記下五 17～25。

十五 1～十六 43

約櫃運入耶路撒冷

十五 1　大衛在耶路撒冷的建築工程　王宮是聖經提到的惟一工程。可惜考古學家至今未能發現大衛時代在耶路撒冷建成的其他建築物。有關大衛的王宮，可參看：撒母耳記下五 11 的注釋。

十五 20～21　樂調　新國際本沒有翻譯「阿拉莫特」（alamoth；這字出現於詩四十六的詩題，可能是它變體的字眼則出現於詩四十八 14 和詩九的標題上）、「舍米尼特」（sheminith；詩六，詩十二的標題）兩字，因為其確實意義至今未明。第一個字非專門的用法是指「少女」，因此有時被解作是指女高音的音域（和合本：「調用女音」）。後者的意思是「八」，有人推測可能是指八度上的某個位置（和合本：「調用第八」）。亞喀得文獻顯示當時已經學會七度音階和不同樂調（「定弦」）的使用。部分亞喀得樂譜都有提及構成和絃的音程（如：三度音程）。

有關本段餘下的細節的注釋，可參看：撒母耳記下六 12～23。

十六 26　以偶像為神明　請參看：利未記二十六 1；申命記四 15～18 的注釋。

十六 39　聖幕位於基遍的邱壇　除了歷代志之外，聖經沒有具體提到聖幕是在基遍。基遍在耶路撒冷西北面只有六哩之遙，列王紀上三 4 指出這是最重要的邱壇，並且在該處有一個可供使用的祭壇。

十六 42　古代近東崇拜中使用的樂器　請參看：六章 31～46 節的注釋。

十七 1～27

對大衛的盟約應許

有關本段細節的注釋，可參看：撒母耳記下七章。

十八 1～17

大衛王國的建立

有關本段細節的注釋，可參看：撒母耳記下八章。

十九 1～19

亞捫戰爭

有關本段細節的注釋，可參看：撒母耳記下十章。

二十 1～3

拉巴潰敗

有關本段細節的注釋，可參看：撒母耳記下十一 1，十二 29～31。

二十 4～8

非利士的戰役

有關本段的注釋和細節，可參看：撒母耳記下二十一 15～22。

二十一 1～30

大衛的人口統計

有關本段細節的注釋，可參看：撒母耳記下二十四章。

二十二 1～18

建殿的籌備工作

二十二 1　石匠　這個時代的石塊加工的技術稱為「琢石石工」。工匠用鐵鑿修飾石塊正面貼近邊緣的部分，石面的中央卻不施鑿。耶路撒冷周圍地區盛產石灰岩，也有石礦可供開採，但質地較硬的石材則需從遠方運來。加利利和哥蘭（戈蘭）一帶出產大量的玄武岩，亞拉巴南部以拉他（以祿）附近的沙岩表層底下則可開採花崗岩。巨石是用木楔子深插岩縫之中開採，木塊在澆水之後膨脹，便能使岩石爆裂。建築時將巨石砌在指定位置的方法，是把鉛球散在下面的石塊之上。再在其上加砌石塊時，鉛球自會壓扁。

二十二 2　鐵制的釘子和鉤子　在這時代鐵器的使用已經十分廣泛，但仍被視作裝飾。本節的「鉤子」（和合本；NIV：「配件」）最有可能是釘在門上的鐵片或箍環裝飾。

二十二 2　銅工　青銅是在坩堝冶煉，然後用鑄模製作器皿。

二十二 3　香柏木　香柏木的主要用途是製造房室中的細工護牆板。第二個可能的用處是在各層石工之間加插的梁桁。聖殿中的雕刻很多用的都是橄欖木而非香柏木。

二十二 13　金子十萬他連得　這是多得驚人的金子。三千七百五十噸金子照今日的價格，約值四百五十億美元，當時的購買力更遠超於此。在舊約聖經中這是數量最大的一筆金子，遠超過其他經文。歷代志其他地方曾經提及三千他連得（112 噸）金子（代上二十九 4）。歷代志之外數額最大的是金子六百六十六他連得（25 噸），那是所羅門每年所得的數量。埃及法老獻給神明最大的金銀數額，是示撒所獻的二百噸（有很多是取自耶路撒冷）。在亞述碑文中，提革拉毘列色三世、撒珥根二世、撒縵以色三世等君王甚少列明所得之貢物或戰利品中金子的重量，即使有，也通常是十至五十他連得而已。多個世紀以後的波斯波利斯（Persepolis）相信囤積了古代西方世界最大的寶庫。這城被亞歷山大大帝征服時，金銀寶藏的價值估計是十二萬他連得（＝4,500 噸）銀子。

二十二 13　金子若干？　按照一九九三年世界礦藏量的統計，全球金子共有五萬五千四百三十五噸。美國聯邦儲備銀行的黃金存量約有九千噸。一立方呎的純金重一千二百磅（照今日的市價值七百萬美元）。大衛給所羅門奉獻的金子若是製成這種方磚，足可從地板到天花板，放滿一個可以容納兩輛汽車的標準車庫（6,250 塊）。建造聖殿的人用的若是這種方塊，足以建成聖殿兩個主室三面的外牆。牆厚一呎，長九十呎，寬三十呎，高三十呎。

二十二 13　銀子一百萬他連得　和金子一樣，這也是極其龐大的數量（幾乎有 40,000 噸），遠超過一切經內經外史料的記載。

二十三 1～二十六 32

利未人及其職責

二十三 28～31　利未人的職責　請參看九章 22～33 節的注釋。

二十四 6　文士　古代的文士（和合本：「書記」）是當代的會計師、編史家、記者、私人秘書、私人教師、圖書館管理員。文士所受的主要是語言、文字方面的訓練，見習時期再給他們其他的專長。雖然文士大部分終生都不過是書記或中級官吏，有些卻成為著名的哲人，甚至成為一國首相；烏加列文獻就記載了其中的例證。

二十五 1　音樂和預言的關係　先知通常使用各樣的辦法，預備領受預言性的默示。在驅使人進入昏睡（超脫）狀態方面，音樂扮演很重要的角色。他們相信這種狀態能使人易於領受神明的資訊。馬里文獻提到廟宇中有整個階層的人，經常作出超脫式的預言。

二十六 15　庫房　這字只在本節和尼希米記十二 25 出現。在亞喀得語中它所指的是廟宇院門旁邊的附屬房屋，與尼希米記中較為專門的用法相符。

二十六 16　沙利基門　本節是這門在聖經之中出現惟一的一次，其位置和功用都不清楚。按照上文下理它似乎是在聖殿的西（後）面，但不是西門。由於殿西有一個廣場地區（見二十六 18 的注釋），這門可能是進入廣場西端的路徑，西門才是廣場進入聖殿地區的通道。

二十六 16～18　守門者的角色　祭司負擔最重要的幾個責任之一，是管制誰可以進出聖殿場地，即「聖潔範圍」（有關這概念的討論，見：利十六 2；民十八 1～7 的注釋）的內層。聖所若被不潔所污染，就

要獻上贖罪祭（NIV：「潔淨祭」，見：利四 1～3 注釋），並且可能會有懲罰臨到個人和百姓身上。守門者必須防止未經許可的人擅進。聖殿裏面有很多貴重對象，金銀隨處都是，對於斗膽擅闖聖所偷竊聖物而無懼於神審判之人來說，這是很大的誘惑。這些貴重的物件也需要保護。聖物若遭不正當的使用，就須獻上贖愆祭（NIV：「賠償祭」，見：利五 14～16 注釋）。守門者的責任就是防止有人犯上這種罪。

二十六 18　遊廊（帕爾巴）　按照死海古卷中的《殿卷》（Temple Scroll），這個含義不明的建築用語似乎是指聖所西鄰（即其後面）一個（類似廣場的）空曠地方。其上有些獨立的柱子。

二十六 20　聖殿的府庫　請參看二十六章 16～18 節的注釋。

二十七 1～24

軍隊的編制和軍官

二十七 1　名單的意義　以色列人對君對國的義務，包括有需要時參軍，並且定期服苦。後者以徭役作為稅收方式的一種。然而本段的名單卻是針對前者而言。後備軍隊的組織並不完全按照支派分隊。在過渡為正規軍隊之時，各班後備軍隊都要每年服現役一個月。在職業的常備部隊和雇傭兵以外，組成輪換的正規軍團。

二十七 24　烈怒臨到以色列人　有關這個事件的資料，可參看：撒母耳記下二十四章的注釋。

二十七 25～34

政府

二十七 25～31　王的財產　這些人的責任是管理王的地業和財富。全國到處都有屬於御用資產的原因，是死而無後者的地業全歸王室所有。同樣，基於各種原因欠王債務的人，亦需耕作王的田地。除了地產以外，王也擁有羊群牛群在全國各地放牧。

二十八 1～21

所羅門受任建殿

二十八 1　古代近東的王室行政　本節所列的分類包括眾支派的代表（這是王國時代之前的十二支派系統的遺跡）、各軍的司令（包括王的侍衛和國軍）、王室財產的管理人、王宮的行政人員（文士、太監、謀士、「內閣」），以及大衛的特種部隊（不一定依循軍隊制度活動的精銳特工人員）。但祭司和利未人卻沒有提及。但他們在場是可以假定的（21 節）。早至主前第四千年紀，古代近東已經有明顯的官僚體制。地方官、屬下官吏、審判官、傳令官、督察都是都市和鄉村政府的一部分。但本段名單所列的卻是君和國的行政，換言之是王室行政，不是社會的行政。可與之相較對比的是幾個世紀後亞述君王手下是三名大臣，他們的職責大致與美國的國務卿、總統首席顧問、參謀首長聯席會議主席相等。次一等的官員則包括大部分的王宮行政人員。

二十八 2　腳凳的象喻　約櫃是個木箱，開口在上方；按照一肘等於十八吋的準則計算，這櫃長約三呎，寬和高都是兩呎左右。封閉約櫃，裏面保存法版的金蓋子，以兩個有翼基路伯為裝飾。約櫃的主要功用是儲藏石版，以及作為神寶座的「腳凳」。將需要起誓立定的重要檔（如：國際條約）安置在神明腳下，是埃及很普遍的慣例。《亡經》甚至提到神明親手寫上程式的金屬磚塊，安置在這神明的腳下。故此，腳凳／安置處合而為一，是有案可稽的埃及慣例。埃及人在慶典時把神像放在輕便的小艇中遊行。按照當代的繪畫，這些小艇是大小與約櫃相仿的箱子，用杠搬運，並於其上或兩旁飾以充任守衛的活物。法老圖坦卡門的墓中，也挖掘到一個附有環子（作扛抬之用），大小相若的箱子。

二十八 11　殿的設計　考古學家通常是按照進入殿內深處之房室的排列，以及代表神明所在之主室所朝的方向，來將廟宇分門別類。在「直軸」設計的建築中，從祭壇直行就可走進內殿；但在「曲軸」建築中，從祭壇前行卻需拐彎九十度，才能走到偶像所立之處。直接進入長方形的內殿時所經過的門口，有些開在較短的一面牆壁（長室），有些開在較長的一面（寬室）。所羅門聖殿的設計是「直軸」的形式，但卻不是長室，也不是寬室，因為至聖所（內殿）是正方形而非長方形的。此外，所羅門聖殿在祭壇和內殿之間還有前室、遊廊、院子，和多個廂房。這都是古代近東廟宇建築的常見設施。敘利亞塔雅南遺址（Tell Tayanan）一座主前九世紀的廟宇有完全一樣的設計：有兩支獨立柱子的遊廊，長形的前室，直

軸上的小型內殿；其大小是三十八呎乘八十三呎（所羅門聖殿則是 30x90 呎）。
二十八 15～17　聖殿的用具　考古學家在古代近東各處遺址，挖掘到很多廟宇用具的例子。其中包括各種的火盆、鑷子、容器。至於不同器具的資料，可參看：歷代志下四章的注釋。
二十八 18　基路伯為車輦　本節是基路伯和戰車題材直接比較的惟一經文（直譯「並用金子造車子的模式，亦即是張開翅膀、遮掩耶和華的約櫃的基路伯」）。在以西結書一章和十章中，稱為基路伯的活物與耶和華的活動寶座同行，但從來沒有被稱為車。聖經的描述加上考古學家的發現（包括一些精緻的象牙製品，分別來自美索不達米亞的甯魯德、敘利亞的阿斯蘭塔什、以色列的撒瑪利亞），顯示基路伯是複合性的活物（兼具幾種生物的特色，如埃及的人面獅身獸），往往具有翅膀和四足動物的身體。基路伯經常在古代藝術中出現，往往位於神明或君王寶座的左右；例如亞希蘭王石棺上寶座圖畫的兩旁。
｛

二十九 1～9
給聖殿的奉獻
二十九 2　紅瑪瑙　有時譯作紅玉髓（carnelian）甚至天青石，但其實是何種礦石卻未能肯定。
二十九 2　彩石　新國際本作「綠松石」，譯作輝銻礦是另一可能。有人相信這是拼造馬賽克鑲嵌畫所用之灰漿的原料（參看下一節注釋）。
二十九 2　各樣顏色的寶石　本節提到各樣顏色的寶石（和合本：「一切的寶石」），反映鑲嵌畫的使用。

鑲嵌畫在古典時代十分流行。所用的石塊不是人工染色的，而是在什麼地方找到不同顏色的石塊，就從那裏進口，使鑲嵌畫可以有各種顏色。

最早期的鑲嵌畫地面是用各種顏色的卵石，拼砌幾何圖案。要等到後期這些石塊才切割成立方體（方格化〔tessellation〕），並且用來拼砌圖畫。

古代近東所發現的鑲嵌畫，沒有一個早於主前八世紀（位於小亞細亞的戈爾迪昂〔Gordion〕），但鑲嵌工藝早至主前第三千年紀已有存在的證據（出現於吾珥的王陵）。
二十九 2　大理石　有些譯本把它譯作阿拉巴斯特（alabaster，和合本：「漢白玉」）。大理石（marble）必須從希臘進口，但在波斯時代引進到腓尼基之前，它並沒有在當地出現的證據。雖然以斯帖記一 6 提及過大理石柱子（和合本：「白玉石柱」），和用這種材料鋪砌的石地，大理石制的柱頭（柱子頂部裝飾性的部分）卻要到主後第一、第二世紀才有在近東出現的考古證據。

近東的阿拉巴斯特是類似碳酸鈣的大理石（中文稱為「條紋大理岩」），與歐洲產的阿拉巴斯特不同，後者是石膏的一種（中文稱為「雪花石膏」）。

聖經時代古代近東全區都是使用這種材料製造上等的器皿和建築物的石柱。西拿基立的「無比宮殿」主要是用白色的石灰岩，雖然條紋大理岩也是可以供他使用的建材之一。
二十九 4　貴金屬的數量　這些數字換算為超過一百噸金子，超過二百五十噸銀子。埃及法老獻給神明最大的金銀數額，是示撒所獻的二百噸（有很多是取自耶路撒冷）。在亞述碑文中，提革拉毘列色三世、撒珥根二世、撒縵以色三世等君王甚少列明所得之貢物或戰利品中金子的重量，即使有，也通常是十至五十他連得而已。比較可以與本節相提並論的，是亞歷山大大帝據稱取自波斯首都書珊的九千他連得金子，和四萬他連得銀子。
二十九 4　俄斐　凱西勒遺址一個主前八世紀碑文也提及過俄斐的金子。俄斐的確實位置不明，但這些金子從以旬迦別進口，顯示它可能位於阿拉伯，但印度和東非洲也一度在考慮之列。
二十九 7　領袖禮物的數額　五千他連得金子幾乎是二百噸，銀子更是雙倍的分量。衡量金子的另一個單位達利克是波斯帝國的貨幣，歷代志的作者很明顯是把數量換算為當代的單位。

這種金幣是主前六世紀末由波斯王大利烏大帝所鑄造，達利克很可能是以他為名。這是近東鑄造的第一種貨幣（但希臘世界鑄幣已有超過一世紀的歷史）。達利克重約十分之三盎司，其上有一個弓箭手

的形像。如是者一萬達利克就大約是一百八十五磅，即兩他連得半。

歷代志作者不把它算入其他金子之內，可能因為它在奉獻之時已被鑄為供貿易用之大小的金錠。即使在發明金幣之前，主前第二千年紀已經有限度地使用標準重量的錠（沒有一定的裝飾或形狀）和環（各種的環形）作為貨幣。

二十九 10～30

所羅門登基

二十九 21　登基祭禮　燔祭和平安祭是最通用的兩個祭禮。前者經常與祈求有關，後者則在節日喜慶時，提供在主面前進行團體性的筵席的機會。這種祭禮在國家層面上的典型應用，是作為締結條約和聯盟的步驟之一。這祭禮的用意一方面是祈求神的祝福，另一方面則是預備為所羅門與出席者建立聯盟的筵席。

二十九 29　歷代志所參考的史料　歷代志的作者列出了他用來編纂本書的多個史料。這些文獻雖然大都已經亡佚，列為聖經正典的撒母耳記和列王紀亦必然包括在內。本節所列的是大衛年間三個知名先知所作的記錄，但它們究竟是言行錄、選集、預言，還是其他種類的檔卻不清楚。

現存的古代文學之中，除了聖經所載的以外，沒有一個據稱是出自宮廷先知的手筆，因此，沒有先例供我們推測這些著作的性質。

{

歷代志下
一 1～17
神對所羅門的祝福
一 3　基遍的邱壇　耶路撒冷西北四哩的基遍（今名吉布），位於便雅憫山地，附近有好幾個水泉。它有一個極具規模的隧道給水系統，使之成為當地重鎮。所羅門獻上一千犧牲（王上三 4）之大祭的祭儀場所或邱壇，本身可能是在基遍南面約一哩，名叫內比桑威珥的山岬。基遍亦出現在法老示撒的巴勒斯坦戰役的城市名單中，其重要性可見一斑。聖經作者在耶路撒冷聖殿建造和「耶羅波安的罪」存在之前，並不譴責邱壇的使用（見：撒上十 8；王上十二 28～31 的注釋）。
一 3　會幕　有關這個曠野時代之神聖設施的建造和使用，可參看：出埃及記二十七 21，三十三 7～10 的注釋。它和約櫃分開的事實只在本段記載。
一 4　基列耶琳　非利士人歸還約櫃之後，這個村鎮是安置約櫃的所在（撒上七 1～2）。本鎮被考證為耶路撒冷西北偏西九哩的阿篩爾遺址，但考古學和經外文獻都沒有支持這看法的佐證。按照士師記十八 12，它和瑪哈尼但有關，證明這城也是在這附近一帶（見：士十三 25 的注釋）。這遺址距離基遍只有六哩（見：書九 17 的注釋）。



基列耶琳

一 5　銅壇　有關這壇的製造，參看：出埃及記三十八 30，三十九 39。這壇應當是安置在會幕前方的（又見：王下十六 14）。會幕和銅壇在基遍，約櫃則遷往耶路撒冷，表示在耶路撒冷聖殿興建之前，有兩個不同的宗教中心。
一 5　就近壇前　（和合本「就近」一語，直譯是「尋求」，NIV：「求問」。）求問通常是指向神明提出問題，尋求默示，但本節卻沒有說明或暗示有這樣一個問題。本節另一個極具說服力的異文，將「尋求」的對象解作祭壇，而非神的默示。此事發生在以後幾章的建殿活動之前，是很合理的。策畫興建新神殿之時，收集與舊神廟有關的聖物是十分重要的。這個在幾個世紀之前曾經被亞倫就使用過的祭壇，會有相當的聖潔程度。但所尋求的若果真是神諭的話，這神諭很可能是關乎有意建殿之事。這種工程不會在未得神認可之前開始（見二 1 的注釋）。
一 6　獻一千犧牲為燔祭　這個級數的獻祭可以與出埃及記二十四 5～8；列王紀上八 5 相比。通常如此的鋪張程度是重要之立約場合，或與耶和華開創新關係的表示。埃及古墓壁畫描繪桌上累積的大量犧

牲，至少在數量上足以反映所羅門在基遍獻祭所表現的敬虔和能力。

一 7～12　培夢　歷代志的經文雖然沒有談到夢，列王紀上三章卻提供了個中的細節。初民有單獨或集體前往神廟，進行獻祭儀式，在廟宇之內留宿一宵，以求在夢中獲取該廟神祇的資訊（見：創二十八 13～15；撒上三 3 的注釋）。因此對於求神顯現的培夢來說，地點是極重要的因素（烏加列英雄凱雷特王的夢是其中一例）。這人在異象之中被神祇的顯現驚醒，又得到必須警醒聽取神祇宣告的呼籲。古代近東文學眾多的例證，包括亞述王亞述巴尼帕形容伊施他爾在夢中向他顯現，以及新巴比倫帝國的君王拿波尼度記載瑪爾杜克和辛兩位神明，在夢中以全副榮耀站在他的面前。

一 7　神的提議　在這一類所謂聽覺資訊夢之中（見：撒上三 4～10 的注釋），神和王對話並不罕見。這種夢的功用是認可其王權，或核准王有意付諸實行的事業。

一 8　所羅門承認神的守護　古代近東各處的君王表彰立他們為王的神祇，用的也是類似的詞句。例如赫人君王模瓦得利二世（Muwattalli II）就描述自己不論是資格還是成就都及不上父王，接著表彰提拔他，把他立在寶座之上為王的神祇。

一 12　賞賜智慧　古代近東的君王都宣稱具有聰明睿智，將智慧歸功於神明的賜與也不罕見。亞述王撒珥根感謝伊亞和伯勒特伊利（Belet-ili）二神之助，宣稱是全世界最有智慧的君王。亞述神在夢中向西拿基立王保證說，他的智慧勝過一切專家的智慧。亞述巴尼帕不但誇耀自己的學識和智慧，更誇耀自己的專門技能，和與學者辯論的能力。他把賜下豐富智慧的功勞，歸給神祇沙馬士和阿達德。

一 14　所羅門的車馬　所羅門集結如此龐大的戰車兵團，表示他有意仿效鄰邦和敵國展示軍力。在野外或平原作戰之時，與步兵或騎兵同時進擊的戰車一方面是突擊武器，另一方面也是弓箭手的流動平臺。亞述年表記載誇誇之役（主前 853 年，見二十二 1 的注釋）中戰車數量之巨，證明在司令官的策畫中，它所占的地位是何等重要。所羅門的部隊在數目上還及不上亞哈在這場戰爭中提供給西方聯盟的二千戰車。主前十三世紀赫人及其盟友在加低斯之役中召集了二千五百輛戰車，與蘭塞二世對敵。

一 14　所羅門的馬廄　考古學家在以色列各地（米吉多、黑西遺址、拉吉、別是巴、夏瑣）廣泛發現馬廄設施，顯示以色列和猶大軍隊普遍包括戰車部隊。大部分馬廄共有的建築形式（柱子將長室縱分為三，只有一個門），反映出對實用性的注重，和統一的建築計畫。馬廄設備包括了矮小的石柱，柱上有供拴馬用的孔洞，又有大而淺的石制馬槽（類似亞述紀念碑上的圖畫）。設施需要很具規模，才能為這些受訓戰馬提供居住和運動的場所。米吉多的馬廄（發現的大都可以上溯到亞哈王的時代）可以容納四百八十匹馬。統計考古學家所發現的全部馬廄，可供確認的馬房數目幾達八百。



所羅門的馬廄

一 15　所羅門的金子　有關大衛和所羅門金子的統計數字，可參看：歷代志上二十二 14 的注釋。

一 16～17　與埃及貿易　所羅門似乎是在埃及和安那托利亞的馬匹和戰車貿易中，充任「中間人」的角色。腓尼基人建立了大部分的商業聯繫，並且提供能將貨物運到地中海各地的船隻。所羅門有他們作為貿易夥伴，加上自己位於亞、非二洲之間的戰略性位置（有關其馬匹牧場，見：代下八 3～4），以色列在比較和平的時期開發貿易市場，是很自然的一步。早在亞馬拿時代，當地人已經從埃及進口駿馬，赫人也從埃及進口。亞述和赫人的史料都把埃及提供的高頭大馬（努比亞馬），和他們的矮馬視為不同的種類。

一 16　庫厄　本節新國際本作：「所羅門的馬匹進口來自埃及和庫厄，王的商人從庫厄照價買來。」庫厄（Kue；和合本：「一群」）是土耳其東南部低地，古希臘史料稱為基利家的地區。主前一二〇〇年赫人帝國解體後，庫厄嶄露頭角成為主要的貿易中心。除了被形容為所羅門的貿易夥伴之一以外，亞述年表也提到它是誇誇之役（主前 853 年）的參戰國之一，它又出現于阿齊塔瓦達（Azitawada；主前八世紀末）的卡拉特珀碑文中。

一 17　車馬的價格　按照碑文的材料，戰車的價格是每輛六十至一百舍客勒。所羅門所付的比這數位多出幾倍，證明這並不是普通的戰車，而是供演示和遊行用的裝飾性馬車，埃及和美索不達米亞都有廣泛的例證。這些車輛是當代最高級的交通工具，鑲嵌了金子、天青石，和其他寶石。亞馬拿書函提到美坦尼王有一輛包了三百多舍客勒金子的馬車。馬匹的價格也偏高，但買的若是良馬，也不算過分。按照主前第二千年紀的赫人史料，拉車的馬一匹只需二十舍客勒。但在主前第二千年紀初期至第一千年紀中葉，敘利亞和巴比倫卻有以二百至三百舍客勒成交的例證。

一 17　與赫人和亞蘭人的出口貿易　要從陸路購入車馬的赫人（見：王下七 6 的注釋）和亞蘭人，一定要與所羅門和他的腓尼基貿易夥伴打交道。主前第十一和第十世紀時，亞述和巴比倫式微，大馬色等亞蘭部落乘勢而興（見：王上十一 23～25 的注釋）。基利家和亞蘭都知道亞述仍有恢復為強國的能力（後

來在主前九世紀，他們果然復興），因而即使價格再貴，他們依然以繼續培訓精兵為良策。
｛

二 1～四 22
所羅門建殿
二 1　古代之廟宇興建　主前第二千年紀初期拉加什的統治者古德培夢時得到指示，要為女神甯吉爾蘇（Ningirsu）興建廟宇。文獻記載他如何收集材料（木、石、金、銀），集合工人，並在竣工後舉行為期七日的奉獻筵席。他結果因這勞苦得到了長壽和成功統治的應許。幾乎一千年以後，文獻又提到類似的細節。以撒哈頓得到指示要重建巴比倫著名的厄薩吉拉廟。烏加列的一首史詩記載了另一個有趣的建廟故事：神祇巴力為自己建造居所。同樣，搜集材料、集合勞工、功成慶典等情節都一一出現。
二 2　徵募勞工　進行興建聖殿等公共工程的徭役是根據人口統計徵集的。按照所羅門年間龐大的工程數量來看，以色列本土的人很可能也和外僑（「寄居的」）一樣被召參與徭役。耶羅波安作為約瑟支派的徭役的總監（王上十一 28），以及北方支派用石頭打死另一個管理徭役的官員亞多蘭（王上十二 18），都反映了這一點。主前第二千年紀下半葉，強逼勞工在敘利亞已經十分普遍。古列圓柱列數新巴比倫帝國之王拿波尼度的罪狀之一，就是與「強逼勞工」有關的一切暴行。
二 2　扛抬的　熟練和非熟練的工人之間分工合作，是一切勞工的通例。被分派作「扛抬的」人大抵是非熟練的壯丁。這些人負責搬運木、石，建築材料和工具。按照美索不達米亞的檔，苦力的工作通常是由戰俘或奴隸擔任。由於本段牽涉的外僑，這可能是他們的工作，但個人的技巧和背景當然也有影響。
二 2　鑿石頭的　列王紀上五 15～18 的對應經文表示，他們不但需要採石工人從山壁中將石塊開鑿出來，亦需要受過高度訓練的腓尼基迦巴勒人（來自比布羅斯）雕琢石材，供建殿之用。石礦場的開鑿方法是首先在石塊四圍挖溝（寬約兩呎），把它孤立。然後將木楔子釘進石底的岩縫之中，再在其上澆水，使木膨脹，石塊便松脫出來。工人雖然不用什麼技巧，督工卻需要受過訓練，方知在何處挖溝，才能采到最好的石頭。下一階段是粗鑿石塊的雛形，才交給真正的石匠接手雕琢石面，鑿成所需的大小。這種工作的精確程度極高，石塊無需用灰漿接合。埃及之《行業的諷刺》描述腿酸背痛的鑿石工人弄到手臂傷殘，是要為建築物製作「寶貴石頭」。西拿基立在尼尼微之王宮的護牆板裝飾，亦有描繪鑿石者的工作。



二 2　工人的總數　勞工的總數是十五萬三千六百人（17～18 節），分為搬運、鑿石、督工三種。這種數字所反映的，可能是幾年建殿工程之中曾經應召參與建築之人的總數，不是某一時間工人的數目。戰爭是亞述和巴比倫君王的勞工來源，勞工不足有時甚至是發動戰爭的原因。按照一個報告，亞述巴尼帕搜集了五萬工人來建築卡珥胡（Kalhu）城。

二 3～16　王室函件　古代近東有很多王室函件的例子，內容包括建築材料（如：利巴嫩的香柏木）的要求、奢侈品、外交公文等。主前十一世紀交由埃及祭司溫納蒙傳遞的信件，內文包括香柏木材的要求，又提到法老和腓尼基沿海諸王幾代以來的長期邦交。馬里的幾位君王定期寫信給藩屬和盟友，交換新聞，報告所要求或購買的製造品、牲口、原料抵達的消息。所羅門在本段與希蘭所交換的信件雖然沒有按照經外公函的典型格式記錄，依然反映了一般的生意來往。

二 4　焚燒美香　有關在會幕中燒香，以及燒香在古代近東其他地方的應用，可參看：出埃及記三十 7～8 的注釋。燒香是古代近東膜拜神祇的慣常步驟，其必要性是希蘭所容易瞭解的。

二 4　陳設餅　有關每星期製作供奉之「陳設餅」的討論，可參看：利未記二十四 5～9 的注釋。這祭是神臨在和約中豐饒應許的象徵。把食物供獻在神明面前是古代近東的慣例，儘管以色列人的作法和鄰邦的有很大的分別（見：利一 1～2 的注釋）。

二 4　安息日、月朔、節期　民數記二十八至二十九章討論以色列的宗教曆，可參看其注釋。雖然安息日為以色列所獨有，月朔和一年一度之節期卻是希蘭和腓尼基人很容易理解的責任。

二 5　耶和華超乎諸神的根據　亞述帝國的年表形容亞述神，創世史詩《埃努瑪埃利什》形容巴比倫的瑪爾杜克神，亦如此號稱自己的守護神超乎諸神。這是任何一國的內部檔都必然會使用的詞藻。一國宣稱自己的神勝過別國之神，往往是根據超然的軍事力量，或大能的作為。這些話若是出自從前崇拜如今被視作次等神祇之人的口，則最有說服力。喇合的話（其根據是超然之軍事力量和大能的作為；書二 11）和乃縵的宣告（根據醫治的作為；王下五 15）都是例證。

二 7　進口工匠　亞述和巴比倫為搜集勞工而發動戰爭時，巧匠是其首要目標（見：王下二十四 14、16 的被擄名單）。工匠的需求往往超過本地所能提供是原因之一，此外，不同地方的工匠或會基於所有的自然資源，進一步發展某些科技。工匠的行會經常是由家族組成，他們世代相傳實行的，是自己所發展的技術和秘傳技巧。這是值得爭取的技能。此外，貿易亦能提高廣傳他們的名聲，使這些工匠成為各國爭取的目標。

二 7　朱紅色藍色線　這些線所用的是古代最上等、最受歡迎的染料，極為昂貴。聖幕裝飾和刺繡祭司的服飾都用得上它。「藍色」的線按照最近的詮釋，認為這是紫藍色或紫色。這種顏色的染料，從地中海沿岸水淺之處出產的骨螺提煉而得，是腓尼基的主要出口之一。以色列北岸的多珥，發現了一個古提煉廠。按照一位元化學家的計算，需要二十五萬隻骨螺，才能提煉出一盎司的純染料。這染料用來製造至聖之物。

二 8　木材的種類　基本上香柏樹和松樹是用來製造梁木或其他支撐建築物之材料的。其他古代近東君主如巴比倫王尼布甲尼撒等經常興建巨大的建築物，這用法亦依從其模式。列王紀上十 11～12 的檀香木是從俄斐進口的紫檀木（red sandalwood；原產地是印度和錫蘭），這是製造傢俱用的上等木料，因為可以打磨得十分光滑。然而歷代志的檀香木卻可能是綠杜松木（green juniper），這是一種高大針葉的樅樹，主要用作木材。他們通常將硬木打磨光滑，木紋細膩，氣味芬芳。有幾種木還有驅蟲和防黴的功效。用來砍伐木料的工具包括鐵頭斧和兩柄的銅拉鋸。埃及的古墓和古墓壁畫提供了很多這一類及其他工具的資料。

二 10　伐木工人的報酬　腓尼基伐木工人薪金的協定雖然是按整個工程而定，每日大抵仍有將薪酬或配給分派給個別工人的需要。這些人雖然屬於伐木者的行會，仍有可能包括胡普舒（hupshu）工人（亞馬拿、努斯、亞述諸地的文獻皆有提及），後者完全倚靠每日的所得而過活。小麥和大麥各十二萬五千蒲

式耳，酒和油各十二萬加侖，足以作為六至八千工人三年的糧食配給。

二 14　雕刻　骨器、象牙、貝殼、石材、寶石、木材，和各種金屬都可雕刻。雕刻藝術包括把寶石或准寶石雕塑刻琢為印璽或徽章。古代近東各處的人都使用柱形或壓印印章作為私人的身分證明，或以參與者名義立定公文或合同的方法。聖殿中很多的陳設和護牆板都有使用雕工的需要。

二 16　以筏運木　利巴嫩產的香柏木的貿易無論是在埃及（舊王國時代至主前八世紀）還是亞述文獻中，都有充分的佐證。提革拉毘列色三世曾經一度禁止腓尼基人與他們在巴勒斯坦和埃及的貿易夥伴進行貿易，以防止他們建造艦隊或變得過於富強而構成威脅。在巴勒斯坦沿岸從海路運輸木材南下，可以紮為木筏——這法子需要緊靠海濱，因為風暴能把木筏打散——也可以用船裝載。亞述浮雕中的腓尼基船隻有同時裝載木材，又拖著木筏的。撒珥根王宮中又有浮雕描繪他建築工程中使用的香柏木筏，在河中順流而下。早至主前二〇〇〇年古德的廟宇工程，已經使用這個辦法。約帕是古時最接近耶路撒冷的港口，也是木材最自然的登陸地點。推羅到約帕幾達一百哩，約帕到耶路撒冷的陸運距離約有三十五哩。

二 17～18　征為徭役的外邦人　有關徭役的徵召和使用，可參看二章 2 節，二章 7 節的注釋。

三 1　摩利亞山　提出這地名的用意是將聖殿的場址與獻上以撒的事件相連（見：創二十二 2 的注釋），即使這關係可能不過是名字相同而已。

三 1　阿珥楠的禾場　有關大衛購下這個場地的討論，可參看：撒母耳記下二十四 15～25 的注釋。禾場和城門一樣都是在法律上特殊功用的地點：穀物在此分配，訴訟在此解決（見：王上二十二 10），神亦可能在此顯現（見：士六 36～40）。禾場一般設在城牆以外的高地，以便大風把糠秕吹散。初民認為選擇在何處建廟十分重要，往往花費很多時間精力來進行。他們又相信神祇自己會指定地點。本段沒有描述這種過程，這個具有悠久聖潔傳統的場址已經合用。沒有求問默示，也沒有從神而來的資訊指定地點。

三 2　年代小注　所羅門即位不久，建築工程便於主前九六〇年代中葉宣告開始。二月初二日時春天雨季剛好結束，年初的節期亦已成過去。該月的初一日大概是月朔的節期，所以到初二日才動工。

三 3～4　規模　歷代志對聖殿實際尺寸的描述並不完備，並且其中的數字和列王紀上六 2（長六十肘、寬二十肘、高三十肘）也有不同。歷代志略掉主建築物的高度，但在第 4 節指出殿廊的高度是二十肘（新國際本按照七十士譯本及古敘利亞文譯本；和合本按照希伯來原文作「一百二十肘」）。因此，這尺寸可能是依照地基計算而已。兩處經文在用語方面也有不同，但可以用語言隨時代變遷來解釋。「古時的尺寸」之肘比申命記三 11 的肘略短。美索不達米亞文獻對廟宇的形容旨在把榮耀歸給建廟的王，反之，聖經則提供足夠資料讓讀者得以想見（但不足以重新興建）其建築物。

三 3～4　廊子　殿廊是耶路撒冷聖殿三個部分最外面的一部分。其存在使聖殿設計與泰納特（Tainat）與敘利亞、腓尼基各地之廟宇的模式相仿。這廊子似乎不是聖殿複合建築的基本部分，而是附加的建築。它沒有門戶，和殿內兩室不同。在結構上它和王宮的大院相仿（見：王上七 12）。聖殿的主室和至聖所合起來可稱「耶和華的殿」，殿廊則可比對傳統近東建築的大型住所附設之院子。

三 5　棕樹和鏈子的雕刻　在巨型建築來使用棕樹為裝飾主題最明顯的例子，可見于心利林年間（主前十八世紀）馬里王宮的壁畫。棕樹是多產的象徵，所生的棗是整個地區經濟的主要資產和食物來源。鏈子在列王紀上七 17 只是用來裝飾銅柱的柱頭，歷代志的版本擴大了其應用。埃及廟宇中柱子的棕樹和蓮花所代表的概念，是廟宇作為神祇領域之全地的縮影。

三 6　巴瓦音的金子　巴瓦音雖然最有可能是地名，其位置卻不可考。有人提出此地就是葉門以及阿拉伯東北部的理論，但卻沒有遺址與之牽上關係。這字可能是金子純潔程度的標準，字本身則可能來自 parim「公牛犢」或 para「果樹」。但不論字源學上的背景是哪一個，金子的顏色類似血或果子，都可能是這種金子級數特高的原因。

三 7　雕刻基路伯　本節對牆上雕刻的形容，與列王紀上六 29 對應。這種有翼的活物是神臨在的象徵，亦繡在聖幕內層的幔子和分隔至聖所的幔子上（出二十六 1）。阿貢卡克裏默（Agum-kakrime）於主前第二千年紀後期的一個碑文，描述他的捐獻和興建瑪爾杜克、薩爾帕尼通（Sarpanitum）二神神廟的事蹟。這神廟門上的裝飾包括有角的蛇、野牛、狗、蠍子人，和幾個邪魔，保護性的拉赫穆邪魔（lahmu-demon）

亦在其中。同時代敘利亞達拉泉的廟宇也有很多人面獅身獸和獅子的雕刻。

三 8　金子六百他連得　相比之下這麼小的至聖所竟然貼了六百他連得（39,600 磅）金子，手筆可能過大了。如此大量的黃金比較可能是打成金箔，包在整個聖殿的內牆之上。有關金子數量的比較，可參看：歷代志上二十二 14 的注釋。

三 9　金釘重五十舍客勒　撇開新國際本的翻譯（和合本同），這句難解經文的意思大概是把金制鑲飾釘在牆上的鐵釘，一共用了五十舍客勒重的金子包裹。五十舍客勒（14.5 盎司）若是一口釘子的重量，這釘子就太重了，若是金釘的總重量，釘子的數量就少得不敷應用。

三 10～13　基路伯雕像　這些獨立的橄欖木雕像充任至聖所保護者和門口守衛之職（參較王上六 23～28），和真基路伯在伊甸園的工作一樣（創三 24）。古代近東廟宇的建築設計在好幾方面，都令人聯想到這個園子（作為神明的住處或聽政廳）的圖像。由樹木（通常是棕樹）形式之柱子擺列的複合性有翼活物十分普遍，敘利亞—巴勒斯坦和幼發拉底河上游一帶尤然。和至聖所中遮掩約櫃的基路伯一樣，這兩個包金的基路伯也是神臨在和某種寶座的象徵。古代近東的圖像設計對君王和神祇的描繪，經常在其兩側擺列複合性的有翼活物。迦南風暴之神巴力的像往往塑造他站在公牛之上（有關耶和華「乘坐」基路伯，可參較：詩十八 10）。進一步資料可參看：出埃及記二十五 18～20 的注釋。

三 14　幔子　按照列王紀上六 31～32 的記述，所羅門聖殿的兩個部分以一扇木門分隔。門上刻了基路伯、棕樹、花，並且貼了金子。歷代志指出這幔子如何作為第二層的屏障。新約時代的聖殿也是又有門，又有幔子。將聖潔特區從俗世的不潔中隔離出來，是古代廟宇建築必備的一環。

三 15～17　獨立的柱子　進一步資料，可參看：列王紀上七 15～22 的注釋。它在聖殿的位置可與示劍、夏瑣、推羅的廟宇建築參較。

三 16　安裝了石榴的鏈子　不論是在古代近東文化之中還是在立約的應許裏，石榴都是豐饒的象徵（申八 8）。古代多個浮雕描繪獻祭的君王或祭司使用杖頭有石榴裝飾的權杖。新近出土的一個象牙石榴（大概是這種權杖的頂部），上面用希伯來文刻著「主之聖殿是屬」一語，顯示它為祭司所用。

四 1　銅壇　用青銅製造雕塑品似乎首現于王國時代。這個供獻祭用的正方形平臺每邊長三十呎，下麵幾層形成上壇的階梯。這壇和其他祭壇一樣，也是「神的桌子」之象徵。祭物放在壇上，為神所賜與的豐饒表示感謝（見：王上八 64；王下十六 14）。鑒於這平臺和祭壇的巨大體積，它很可能不是整塊鑄成。它大概是用木製成，外面以青銅包上（參較：代下六 13 所形容的小壇）。

四 2～5　銅海　從撒珥根二世年間（主前八世紀）開始，亞述浮雕已有「鑄成之銅海」（見：王上七 23～26）的對應例證。浮雕描繪兩個巨大的釜鍋，架在牛像的前腿上，安置在穆薩西爾（Musasir）城的廟宇前面。其實際功用與聖幕的盆子（出三十 18～21）與第 6 節的十個盆子相仿，都是供祭司洗濯用的。此外，又有人提出它有象徵性的意義。它的十二隻牛象徵十二支派，其龐大的體積（圓周達四十五呎）則令人聯想到耶和華的角色，是創世之神和地上混沌大水之主宰。如此，耶和華便凌駕于代表海洋和風暴的迦南神祇雅姆和巴力，以及巴比倫神祇瑪爾杜克之上（見：詩二十九 10，一〇四 1～9；賽五十一 9～10）。

四 6　盆　考古學家發現了一個正是用來支撐這一類盆子的青銅盆座，來自主前十二世紀。盆座有輪子，並以有翼的複合性活物為裝飾（見：王上七 29）。

四 7　燈檯　十個金燈檯（見：王上七 49）和聖幕的一個燈檯（出二十五 31～38）有很大的分別。它大概是圓柱形，木制，包以金葉。這些燈檯放在殿內兩側，燃點的光芒和反照的金光加強所羅門聖殿和神臨在本來已有的光輝和榮耀（其他經文提及這些「所定的」物件之例證，見：耶五十二 19；代下十三 11，二十九 7）。這些陳設加上桌子、香壇或爐子，使這地看來有「耶和華之家」的感覺。

四 8　桌子　有關桌子和陳設餅功用的進一步資料，可參看：利未記二十四 5～9。

四 8　金碗　列王紀上七 50 也有討論這些金碗，但提到其數是一百的卻是歷代志。其確實用處不明（NIV：「灑用的金碗」），但可能是用來在盆中取水（6 節），也可能是用來盛載祭牲的血（見：出二十四 6、8，二十七 3）。

四 9～10　院子的設計　這個腓尼基形式的三分佈局，也出現在敘利亞西北部達拉泉的廟宇中。如此聖潔特區就能規限為祭司專用，與聖殿複合建築中可能與世俗建築物毗鄰的部分，清楚分別出來。

四 11　盆、鏟、碗　這是戶蘭所造之法器清單中的最後幾樣，與獻祭和燒香有關。但遺址的挖掘出土的對象包括香鏟（見：利十六 12～13）。盆用來裝香壇的灰，碗則是盛祭牲之血的（出三十八 3；民四 14）。這一切的專用器具，都是特別為使獻祭剩餘之物，能夠得到適當的處理而設的。壇灰不得清除，血不得正確的收集和使用，祭壇和聖殿就不能保持潔淨。

四 16　肉鍤子　考古學家發現好幾個大型的叉子，可能就是歷代志所述的肉鍤子（它被包括在出二十七 3；民四 14 的總目中）。按照利未記七 28～36 的規定，祭牲歸給祭司的部分是右腿和胸。但王國以前示羅的神殿，卻發生過祭司從公用的釜中抽取祭肉的事故（見：撒上二 13 的注釋）。

四 17　地理概況　按照約書亞記三 16；列王紀上四 12，撒利但位於約但河東，死海和加利利海中間的「約但平原」上。其確實位置未有定論，但薩伊迪葉遺址和默克伯拉遺址（Tell el-Meqberah）都是有人提出為可能的地點。疏割位於代爾阿拉遺址，大約在雅博河以北一哩，約但河以東三哩之處。遺址找到了這個時代的文物。遺址的頂部約有一個美式足球場大小，即一又四分一英畝。這是一個很小的村落，從事冶煉青銅的工業。

四 21　燈檯上的花　出埃及記二十五 31～40，三十七 17～24 更加生動的描繪燈檯上的花朵（杏花）設計。米吉多出土的一個燈檯，和在阿斯蘭塔什發現的小型柱子上面，都找到以花朵為題材的類似設計。在迦南和埃及的裝飾中，蓮花圖案也很普遍。這設計的用意可能是表達恒久之豐饒，提醒人與神所立的約。

四 21　燈盞和蠟剪　歷代志所列的金制神聖用具，又包括安裝在多幹燈檯之上的燈盞，以及在燈檯和香壇之間搬運火炭的炭夾（和合本：「蠟剪」；見：王上七 49；賽六 6）。這些炭夾或許又可以用來取出熄滅了的燈芯，並在點燃後放回原處。即使是夾子或蠟剪這等粗用的器具，也是包了「精」或「純」的金子，可見它在祭禮儀式中的重要性。

四 22　鑷子　鑷子的功用是整理浮在燈油中的燈芯（出二十七 20），使之不會爆出火星或不能點燃（見：賽四十二 3）。祭司的日常事務之一是照料燈檯（出三十 7），鑷子能夠保證儀式不會受到不必要的妨礙，燈盞也不會突然熄滅（賽四十二 3，四十三 17）。然而這個希伯來字眼甚為罕見，部分學者把它譯作「樂器」。他們的根據是美索不達米亞文獻和亞述浮雕，都描繪廟宇儀式和「神明用膳」使用音樂伴奏。

四 22　調羹和火鼎　本節和列王紀上七 50 用來形容火鼎的字眼，是兩種火鬥的其中一種——本段所述的有一長柄（見：利十 1；民十六 6）。香和熱炭可以置於火鼎之中，香熏全室或祭壇各處。昆蘭文獻提到將火運入聖殿用的是這種火鼎。埃及新王國時代的繪畫描述驅邪儀式和遊行都會使用長柄的香爐。調羹則是用來為燈添油，或為香壇或香爐加香（王上七 50）。

｛

五 1～七 22

所羅門獻殿

五 3　七月節　歷代志只有月分的數目，沒有記載其名字：以他念月。有關這個秋季月分的討論，可參看：列王紀上八 2 的注釋。通用的曆法之中有一個只用數字，不用月分名稱。本節所指的節期是住棚節。

五 12　細麻布衣服　細麻布雖然通常是祭司專用的衣料（利六 10，十六 4），在這特殊場合中，利未人和樂師都是全體身穿細麻布衣服。祭司服飾所用的細麻是自埃及進口；細麻在當地也是祭司特有的料子。天使所穿的也被形容為細麻布衣服。

五 12　樂器　鈸、瑟、琴、號都是當時典型的樂器。早至主前第三千年紀，已經出現在古代近東的文獻、浮雕、繪畫之中。至於本節之中，哪個希伯來字眼當譯作「瑟」，哪個當譯作「琴」，專家仍然未有定論。和合本譯作「瑟」的，是個十弦的樂器，學者相信「琴」則弦數較少。兩種樂器都是手提的，框用

木制。鈸是用青銅製造的敲擊樂器，惟一未能確定之處是其大小。號不是其他經文中那些用羊角造成的號角。當時軍事和崇拜儀式，都有使用喇叭形的管狀號角。埃及浮雕和出土文物都有例證。例如法老圖坦卡門的墓中，就有一個這樣的樂器（長度幾達兩呎的銀號）。

六 12～13　祈禱的姿勢　所羅門最初的姿勢，在第 12 節和列王紀上八 22 是站著高舉雙手，掌心向上，向會眾發表演說，為聖殿作出奉獻祈禱。列王紀上八 54 暗示所羅門于某時開始跪下，歷代志下六 13 提供了這個細節。美索不達米亞史料中之咒語祈禱，如以伊施他爾為物件之祈禱，暗示祈求者是俯伏於地，並且儀式化地高舉雙手。赫人史料也顯示相似的姿式和手勢。君王領禱並不罕見，但禱文是預先作好還是現場自發卻難以斷定。

六 22　起誓在司法程式中的角色　有關誓言應用之背景，參看：申命記一 9～18 的注釋。起誓在古代近東的法典中頗為普遍，偷竊案件和財物受損的案件都見得著它。它又出現在條約締結的程式中，神明被呼召來見證所達成的協定。

七 5～7　獻祭的數目和種類　燔祭、素祭、平安祭都在此提到了。有關平安祭和食用祭肉之前先燒脂油的討論，可參看：利未記三 1～5 的注釋。有關素祭的規條則可參看：利未記二 1～3，六 14～23 的注釋。聖經沒有明言所獻的祭牲有多少是燔祭（全牲在壇上燒盡），有多少是平安祭（其肉在祭筵中食用）。出席者參與宗教性團體筵席時所吃的肉，似乎大部分都是所羅門王所提供。本節的數字雖大，與古代近東文學中其他的數字相比，卻沒有超出比例。主前八七九年亞述王亞述納瑟帕二世為自己在首都迦拉所建的王宮舉行奉獻宴會時，就供應了羊五千隻、羊羔和牛各一千隻、鹿五百隻、羚羊五百隻、鳥三萬四千隻、魚一萬尾。

七 8　從哈馬口直到埃及小河　有關所羅門王國的版圖，可參看：列王紀上四 21 的注釋。哈馬口（埃蔔拉文獻稱之為艾瑪圖）最有可能是位於奧朗底河發源地之一，今日名叫萊布韋的地方。這是哈馬地的南界，因此亦是迦南的北界。這個位於大馬色以北四十五哩的地點，是帝國的北角。埃及小河就是阿裏什幹河。

七 12～22　神的回應　神本段的話語有好幾個可圈可點之處。首先，神沒有按照古代近東的慣例，在建殿之前選擇地點（見三 1 的注釋），祂彰顯揀選是在獻殿之時。第二，聖殿雖被形容為神臨在之處，祂在第 14 節依然坦言祂要從天上垂聽他們的禱告。然而第三，祂的名、祂的眼、祂的心仍必在這殿中。「名」是祂「己」的延伸。眼代表資料的搜集，因此是「知道」的意思。現代人一般以「心」為情感之所在，與邏輯和理智相對。但對希伯來人來說，心同時是感情兼理智／才能的核心。相關之閃族語言如：烏加列語、亞蘭語、亞喀得語等，亦有相同的用法。有關廟宇觀念方面的資料，可參看下一條的注釋。神將會在殿中垂聽的禱告並非來自每星期固定的祈禱聚會，而是與燔祭一同獻上（國家性、君王性、祭司性、個人性）的祈求。最後，按照古代近東的想法，聖殿所面對的危險與疏於盡職之人是相應的。促使神明離棄自己廟宇和城市的罪行，通常是疏於履行禮儀上的責任。神在此警告以色列不得轉離律法。律法雖然包括禮儀，卻比它廣泛得多。

七 16　古代近東的廟宇觀念　本段將聖殿視為地上神能力的容器。祂在此觀看世事，也在此行事（情感和決定）。古代近東視廟宇為全地的縮影。它若非代表宇宙性的大山（美索不達米亞），就是代表萬物所出自的原始山丘（埃及）。它是一座宮殿，與神祇在天上或聖山上所居的殿宇對應。他們相信神祇是在廟中代表他的神像「裏面」，但偶像不是神明（有關偶像的進一步資料，見：申四的注釋）。

八 1～18

所羅門的成就

八 2　希蘭所贈的城邑　列王紀上九 11 記述所羅門將加利利地區的二十座城，轉讓給推羅王希蘭的經過，可參看其注釋。本節所指的如果是相同之城鎮的話，希蘭把它歸還可能有好幾個理由。但所指的若是另一個事件的話，則聖經沒有提供任何關於這些城市之位置，或轉讓背後之協定的資料。

八 3　哈馬瑣巴　在較早的經文中哈馬和瑣巴是兩個不同的地區（見：撒下八的注釋），但到了所羅門時代卻似乎歸在同一統治者之下。這兩個地方都在所羅門王國號稱擁有的領土極北的邊界上。前往這地

區的遠征軍大都只會是安撫性或示威性的軍事行動，就如美索不達米亞的君王亦自稱率軍遠征「直達大海」。哈馬以牧草著稱，後世的亞述諸王以它為放牧戰馬的中途站。所羅門也是如此使用這地，亦不無可能。因為他也是從庫厄進口馬匹（見一 16 的注釋）。

八 4～6　建築工程　有關所羅門的建築工程，可參看：列王紀上九 15～19 的注釋。達莫是巴勒斯坦和阿拉伯半島北部之間商道之上的綠洲帕珥米拉（約在大馬色東北 125 哩之處）。把守伯和侖山隘的是伯和侖雙城：上伯和侖（貝特烏爾福卡，位於基遍西北約二哩）和下伯和侖（貝特烏爾塔塔，再往西北約一哩半，海拔高度卻低約 1,000 呎）。這山隘通往的亞雅侖谷（亞馬拿文獻稱為艾雅隆納）是山地和沿海平原之間的主要通道。有學者認為伯和侖是亞馬拿書函中的比特寧努他。學者一般認為巴拉就是基列耶琳或鄰近的某個遺址，在耶路撒冷的東面（書十五 9，十八 14）。此地列為猶大境內的城邑（書十五 60）。其遺址雖普遍認為是耶路撒冷西北偏西九哩的阿篩爾遺址，卻沒有考古證據或經外材料的支持。如此大興土木的作用是增強防禦工事，在主要的商道上設立站口，並在邊疆地區實際執行所羅門的轄權。

八 7～10　強逼勞工　有關使用外僑（寄居的）參與徭役（服苦）工程的討論，可參看：歷代志下二 2、7 的注釋。

八 13　安息日、月朔、一年三節　歷代志下二 4 也列出了每星期至每年一度之主要宗教責任，與本節相似。有關三個一年一度之節期的討論，可參看：申命記十六 1～17 的注釋。

八 17　以旬迦別和以祿　以旬迦別是亞喀巴灣頭的港市。它可能是克萊費遺址（部分學者認為這是以拉他），也有可能是在法爾昂島（珊瑚島）上，這是本區惟一具有海港遺跡的地點。水下考古工作為第二個看法提供支援的證據，巨牆、碼頭（但不屬鐵器時代），和少量鐵器時代的陶片，都在發現之列。研究發現了這港口為埃及船隻所用，並且建築人工海港所用的科技，與腓尼基的推羅所用的相似。以祿是亞喀巴灣北岸的村鎮，紅海和阿拉伯航運以之為商港。



珊瑚島上塔樓的古老地基

八 18　俄斐　這國供應大量的珍奇木材和寶石（王上十 11），並且是黃金的產地或市場（王上九 28）。

在聖經以外只有凱西勒遺址一個碑文（主前八世紀）提到過俄斐，但對於考證其位置並無幫助。學者提出阿拉伯、印度，和非洲的索馬里（Somali）都有可能是俄斐的所在。

{

九 1～12

示巴女王

九 1　示巴　學者對示巴地點的看法大都是阿拉伯半島的西南角（可能是葉門）。這地點十分接近來自美索不達米亞的商道，紅海的航運又使之與非洲和印度發生聯繫。早在主前第二千年紀中葉，示巴已經和敘利亞—巴勒斯坦有接觸。所羅門在亞喀巴灣的貿易中心兼海港以旬迦別所帶來的競爭，可能對示巴的駱駝商隊構成威脅。這地區的統治者想要和這個日益強大的商業強國建立友好關係，是很自然的事。聖經沒有提到這位女王的名字，但亞述在主前第一千年紀初葉與阿拉伯的接觸，也是經常要與手握大權的女王打交道。她可能是女王，也可能是王后，受丈夫所派主持這個重要的外交使命。一千四百哩長的旅程，需要多個星期的跋涉才能走完。

九 1～4　考問智慧　較量智慧是古代近東文學的常見題材。它在巴比倫文學中以寓言的形式出現，以動物或植物為競爭者。即使是蘇美時代的文學，已經反映了辯論的競賽，其目的是較量哪一方最有智慧。君王具有智慧被視為理所當然的事——這是成為君王的自然現象，但通常亦歸助於神明的賜與。亞述巴尼帕不但誇耀自己的學識和智慧，更誇耀自己的專門技能，和與學者辯論的能力。他把賜下豐富智慧的功勞，歸給神祇沙馬士和阿達德。智慧的證據包括重建城市和廟宇，發展未用之地，築造水利工程，督導宗教禮儀的奉行。這些行動大部分可被視作敬虔的表現。

九 4　席上的珍饈美味　表現極端財富的方法之一，是禦桌之上所展示之食物的數量和種類。能夠與王同席是個殊榮，可以同時招待的人數則是其權力的表現。這宴會更在人間與美索不達米亞史詩（如：《亞達帕的故事》）之中經常出現的神明筵席對應。泥版所保存的眾多古代菜譜，足證古代近東的禦宴所供奉的是款式繁多而精美的高級菜肴。

九 4　群臣分列而坐　所羅門政府的大小和他王者的權勢，從定期與他同席之人的數目就能估計出來。再者能夠長期供養這些人，也是王國富足的表現（見：王上十八 19 中耶洗別供養四百五十名巴力的先知，以及四百名亞舍拉的先知）。

九 4　僕人和酒政　所羅門侍從之多，其官服之華麗，鮮明地向示巴女王和一切人等證明了他的富強。並且顯示與以扈從人數多寡來衡量勢力的埃及、美索不達米亞、波斯宮廷相比，所羅門亦毫不遜色。

九 9　一百二十他連得金子　示巴女王所帶來的禮物，包括了重量幾達八千磅（四噸）的金子。這麼大的數目形容為朝貢，或建立合夥生意關係的股份可能更加貼切。按照列王紀上九 14，得自推羅王希蘭的也是同樣的數量。有關金子數量的資料，可參看：歷代志上二十二 14。

九 9　香料　示巴應該是座落於運輸乳香和沒藥的主要商道之上，在價格上兩者都可與黃金相提並論。香料貿易的證據，可見於描繪女法老哈蘇雪遠征埃及南部之鵬特（Punt）的代爾巴哈裏（Deir el-Bahari）浮雕上。此外，香油、香劑、藥用或熏屍用的物品，也是循這些商道運輸。對君王的寶庫而言，這是最合宜不過的禮物。有關乳香的進一步資料，可參看：利未記二 1 的注釋。有關香料的進一步資料，則可參看：出埃及記三十 23～24 的注釋。



哈蘇雪遠征鵬特的浮雕

九 9　寶石　在米吉多、基色、以旬迦別的挖掘發現了大量的寶石貯藏，其中包括了紅玉髓、瑪瑙、條紋大理岩。雕刻為印章或首飾的寶石則在腓尼基的遺址，以及烏加列、比布羅斯出土；並且很多遺址都發現了塊滑石（steatite）或釉陶（faience）製造的埃及聖甲蟲。古代近東的人相信石頭（包括各種寶石）具有驅邪的價值，能夠保佑人不受靈界勢力之害。主前七世紀的一本亞述手冊記載了一系列的石頭及其「功效」——從轉離神明的怒氣到避免偏頭痛都有。某個祭禮文獻又列出了十二種寶石和准寶石，可以用來製造護身符，當作項鏈穿戴。此外形貌特殊的非寶石，亦因為可以用來拼砌馬賽克鑲嵌畫而備受珍視（見：代上二十九 2 的注釋）。

九 10～11　檀香木　有關這個品種之杜松木，以及它和列王紀上十 11～12 中的紫檀木之關係的討論，可參看：歷代志下二 8 的注釋。

九 11　琴瑟　很多種木材都能製造琴瑟，但木材不同，音質也有分別（見：代下二 8 的注釋中有關檀香木和杜松木的討論）。米吉多出土的一塊象牙牌匾（主前十二世紀）和錢幣上有瑟的圖畫。很多地方都有琴的蹤跡，包括蘭塞二世年間（主前十三世紀）埃及一個盲人琴師的浮雕。有關琴瑟的進一步資料，可參看五章 12 節的注釋。

｛

九 13～31

所羅門的財富

九 13　金子六百六十六他連得　這是驚人的數量，約等於二十五噸黃金。參考亞述年表中的貢品總目，大概是對照的法子之一（聖經說西拿基立向希西家索取三十他連得〔幾乎一噸〕金子）。這數位顯示所羅門具有龐大的貿易網，其入息遠超大部分國家（見：王上九 14、28，十 10 的數字）。有關金子的進一步資料，可參看：歷代志上二十二 14 的注釋。

九 15～16　金盾牌　這五百個「錘出來的金子」（這用語在聖經中只限於描述這些盾牌）製造的擋牌和盾牌是專為在典禮中使用而設，它又有展示所羅門財富的作用。擋牌的重量是七磅半，盾牌則含有三又四分之三磅的金子。列王紀上十四 25～28，示撒劫掠耶路撒冷的史事曾經提到過這些盾牌，又提到製造銅盾牌取代它們（很明顯是經濟狀況改變的表示，距離以色列的「黃金時代」更是遠了一步）。考古學

家的挖掘提供了好些在儀式中供展示用的兵器（如：在吾珥出土的金刀和金斧）。古代近東的文物只有銅制的盾牌，金制的則至今未曾發現。但撒珥根二世在烏拉爾圖所掠對象的總目，卻包括了六個金盾牌，每個的重量據稱超過五十磅。

九 17～19　寶座　所羅門輝煌的寶座至少在材料和結構上，足與腓尼基媲美。賽普勒斯的薩拉米斯（Salamis）第七十九號古墓出土的主前八世紀象牙寶座，是例子之一。按照腓尼基王阿希蘭石棺的雕刻，他所坐之寶座兩旁為有翼的獅子。

描繪西拿基立攻掠拉吉（主前 701 年）的浮雕中，更包括了幾個盛飾的寶座。正如烏加列的《巴力史詩》所形容的一樣，所羅門的寶座也是高舉於一切之上，顯示他大有權勢的地位。他的金腳凳在烏加列也有對應的例證。其意思是只有王才能悠閒地坐下，他的威信和全地惟他是屬，使他一無所懼（有關約櫃為耶和華腳凳的討論，見：代上二十八 2 的注釋）。



拉吉浮雕上西拿基立的寶座

九 20　利巴嫩林宮　有關這王宮的形容，可參看：列王紀上七 1～12 的注釋。金盾牌在此展示（15～16 節），其他較實用的兵器又儲藏於此（賽二十二 8），顯示這宮殿兼具君王住宅和軍火庫的雙重功用。

九 21　船隻　這種稱為他施船隻的大型貨船，似乎是紅海和阿拉伯沿岸貿易所用的某種船隻（見：賽二 16）。歷代志在此描述這些船隻的目的地是他施（按照耶利米書十 9 是貴金屬的產地，按照以西結書二十八 13 則出產寶石；其位置大概在地中海西部，可能是迦太基或西班牙西南部）。這些船隻能夠大為擴展所羅門的貿易聯繫，並且暗示他和腓尼基人可能在商業上有更廣泛的合作。有關船隻的進一步資料，可參看：列王紀上二十二 48 的注釋。

九 21　象牙、猿猴、孔雀　所羅門的通商企業不但帶來了大量的金子，更從遠方將奢侈品運來以色列。「象牙、猿猴、孔雀」只在本段出現，在希伯來語中大概是與外語諧音的借詞。例如學者不能肯定第三個字眼應該譯作「狒狒」（NIV）還是「孔雀」（和合本）。主前十一世紀至十世紀的亞述君王亦喜愛

誇耀自己所收集的珍禽異獸，猿猴更是經常被特別提及。
九 25　屯車的城邑　戰車每輛一般需馬三匹，兩匹拖拉，一匹後備。三匹馬照例同廄，是以一萬二千匹馬（和合本：「馬兵」）和四千馬棚正合比例，表示戰車馬隊共有四千輛。然而，按照列王紀上十 26，所羅門戰車共有一千四百輛。這戰車數目雖大，卻及不上主前八五三年西方列王於誇誇之役迎擊亞述時，亞哈所派遣的二千輛戰車（見：王上二十二 1 的注釋）。主前十三世紀時，赫人及其盟邦集結了二千五百輛戰車，在加低斯之役中迎戰蘭塞二世。本節明顯表示所羅門在邊境上所派駐的兵力，不但足以保衛國土，更有突擊部隊能夠迅速執行報復性或討伐性的軍事行動。
九 29　史料　總結所羅門統治的對應經文，記于列王紀上十一 41～43（有關王室年表的資料，可參看該處經文的注釋）。然而歷代志所列的資料源尚且包括了兩位與所羅門同時代之人的著作。他們是先知拿單和亞希雅。先見易多的默示書是第三個史料，所指的可能是歷代志下十二 15。

援引這些書卷的目的，一方面是顯示歷代志的著作是基於多個書面和口頭的史料，另一方面是作者為有意的讀者，指點進一步研究的方向和角度。

｛

十 1～十二 16
羅波安的統治
十 1～2　年代小注　這些事件的發生日期大致肯定是主前九三一年（見十二 2 的注釋）。
十 1　示劍　選擇示劍作為高峰會議的場地暗示兩件事實：（一）羅波安在政治地位上比大衛弱；撒母耳記下五 1 記載各支派的首領來到大衛的首都希伯侖，承認他的王權。（二）此地位於與前王國時代之領袖約書亞（書二十四）息息相關，並在祭儀上作為耶路撒冷競爭對手（見：王上十二 25 的注釋）之地區的心臟；在這裏舉行會議使羅波安進一步陷於不利處境。羅波安離開自己的權力中心前來此地，其實是冒了很大的險。會議地點的選擇，已經為他在談判之時缺乏洞察能力和政治手腕下了伏筆。
十 4　所羅門嚴厲的徭役制度　波斯王古列所舉敵手巴比倫王拿波尼度的罪狀之一，是「強逼」百姓「服苦」。同樣，以色列長老亦要求羅波安的政府削減苦役。美索不達米亞典籍也有新王宣告默沙隆（mesharum）法令，解放一個階級之奴隸，或減輕一城或一區的賦稅的先例。各支派的不滿是有根據的，若不妥協，就不能維持王國的統一。
十 6～8　老年人　王室或政府的「新人」、「舊人」（即最近升級為王的顧問，和已經服務多年的人）之間，似乎有分裂的跡象。「老年人」代表所羅門年間已經在職的人。他們若非王親（王同父異母的兄弟，或堂兄弟、表兄弟等，如：撒下十三 3 之約拿達），就是政府的官員。新人大抵是羅波安自己的堂兄弟或同父異母兄弟，年齡與他相若。蘇美史詩《吉加墨斯與阿卡》中也有一個類似的場面。吉加墨斯諮詢意見時也是先問老年人（他們反對作亂），再問城中的年輕人（這些人組成軍隊，贊成叛亂）。在此得採納的也是年輕人的意見。
十 11　鞭和蠍子　鞭被用來驅策奴隸、牲口，或作為酷刑工具已經有悠久的歷史。部分學者認為蠍子是鞭的一種，鞭梢附有金屬或玻璃的碎片（羅馬人稱之為「蠍子」）。然而至今為止，挖掘、浮雕，或羅馬時代以前的文獻，都沒有這種鞭子的佐證。但是一個亞喀得文的字眼總目將銅蠍與奴隸的銅鐐並列，因此，亞喀得文的學者暫時把它鑒定為笞端的金屬倒刺。
十 16　以色列和猶大不穩定的聯邦　北方支派在示巴之亂時已經響起過這個號召呼聲（見：撒下二十 1 的注釋）。以為以色列十二支派視統一為自然或當然的趨向，是很容易有的誤解。實質上他們是十二個獨立的部族單位，具有很多使他們分裂的因素。大衛和所羅門年間的統一，不但發生在富強的年代，更是高度的技巧和極大的努力的結果。然而將這些政治實體聯結為一的因素只有一代的年日，以色列和一般的酋長國（如：掃羅在以色列支派中組織的國家）一樣，仍然過度依賴領袖本人的魅力。酋長國和帝國都有些微不和便土崩瓦解的傾向。如今北方眾支派一旦瞭解猶大支派和大衛家無意與他們妥協，容許他們擴張自治，減輕賦稅，統一的代價和南北雙方觀點的歧異，便成為了分裂的導火線。

十 18　用石頭打死　有關石刑作為處死方式，可參看：申命記十三 10 的注釋。哈多蘭之死就像革命或暴亂的第一響炮。掌管公共工程者（包括負責巨石的搬運工作）竟然死于亂石底下，幾乎可說是因果報應。

十一 1　十八萬戰士　對猶大和便雅憫支派來說，這是極大的數目。美國獨立戰爭自始至終美方聯合軍隊的總和，才大約與這人數相等。現代對當代總人口的估計，顯示南國人口不會超過三十萬。按照主前九至八世紀新亞述帝國的記錄，亞述軍隊的人數從大約四萬五千人（撒縵以色三世）擴大到超過二十萬人（西拿基立在位）。在誇誇之役，西方十二國聯軍以六萬大軍迎戰撒縵以色。赫人帝國軍隊人數的最高記錄是五萬名（主前十三世紀加低斯之役）。上述幾點顯示這些經文譯作「千」的字眼（和合本之「十八萬」，原文作「一百八十千」），應當採取另一個字義，譯作「部隊」或「分隊」。有學者提出每宗族可能各自派兵參戰，部隊人數沒有一定，而是按宗族人丁數目而定。隨著歷史的發展，部隊人數才以一千為標準，但這時每隊的人數可能遠不及此。

十一 2～4　先知有關戰事的默示　這是以色列前古典預言時代，先知所扮演的角色與古代近東其他地方的先知十分相像（見：申十八 14～22 的注釋）。他們最常處理的問題之一，是軍事行動的可取性，本段是例子之一。由於時人相信神的參與是軍隊成功的要素，事件發生的次序必須從神下達作戰命令開始。在亞述的王室碑文中，這種神明的命令幾乎可算是模式化的一部分。此外，交鋒的時間和戰略等事務，求問神旨也十分重要。然而默示有時卻是不請自來，或出乎意外來到的。馬里文獻中有一個例子描述心利林王夢中得到警告，不可參與某場戰役。

十一 5～12　猶大的堅固城　名單所列的都是猶大境內的城市，除亞多萊音（現代之杜拉〔Dura〕，位於希伯侖西面三哩）之外，全部都曾在經外史料中提及（例如：示撒侵略的記錄，見十二 2）。這些城邑形成耶路撒冷山地的內部防線。它們南北分為四組，在戰略性的據點防守主要的通路和大道：（一）伯利恒、以坦、提哥亞、伯夙把守東面的疆界；（二）梭哥、亞杜蘭、迦特、瑪利沙把守西面；（三）南面的防線包括拉吉、西弗、亞多萊音；（四）瑣拉和亞雅侖似乎是西北面的堡壘，希伯侖（大衛的舊都，撒下二 1）則可能是集結軍隊的基地，或西南兩區的中心地帶。考古研究對於羅波安修築工程的所在不能提供什麼幫助。只有少數幾個遺址（特別是拉吉）顯示有防禦工事的痕跡。

十一 11～12　堅固城的儲備　羅波安堅固城內的防營必須儲備充足的糧食和兵器，才能成功地戍守邊界。馬里文獻的行政總目詳列了軍隊十日、十五日，或一個月所需之糧食、油、酒的數量。歷代志只是簡單概述所需的資源（但沒有說明分量或多久才補給一次）。

十一 15　公山羊和牛犢偶像　有關牛犢偶像的資料，可參看：列王紀上十二 28 的注釋。公山羊偶像大概是指類似羊人，經常在野外或無人居住之地出沒的鬼魔。舊約只提及過它們幾次，並且現有的古代近東史料也沒有對應的案例。

十一 22～23　以王子為行政官員　訓練太子和其他王室成員的辦法之一，是任命他們為行政官員。亞比雅的情況更可能是與父王羅波安共同執政（見二十一 2～4）。埃及的記錄和美索不達米亞的年表，亦經常形容王子被指派為總督或地區性的行政官員（例如：參看亞述王桑希阿達德任命兒子雅斯馬阿杜和伊施默大甘〔Ishme-Dagan〕治理王國的某些部分）。

十二 2～4　示撒　示撒自己的記述刻在位於卡納克（又名底比斯）之亞孟神（Amon）廟宇複合建築的牆壁上。這記述列出了他自稱攻取的一百五十多個城市的名字，又模糊地提到在敘利亞地所收取的貢物。名單中沒有提及耶路撒冷，所記的地點以色列南部和北部的都有。示撒以迦薩為基地，派遣幾支軍隊穿越尼革，主力則經薩非拉前往耶路撒冷。在當地轉往北行，穿過中央山地，經耶斯列平原直達米吉多，然後順著大幹道沿海南行。行程表亦記載他曾在外約但進行劫掠，東渡地點是亞當城，轉往西行後向伯珊回師。考古學家在名單中很多個城鎮找到了在時間上符合當代的毀滅層。



在卡納克神廟的示撒城市名單

十二 2　年代小注　按照埃及的史料，示撒執政和第二十二王朝的創立發生在主前九四五至九二四年之間。羅波安在主前九三一年繼位為王，他在位第五年就是主前九二七年。很合理地發生在所羅門駕崩，王國分裂之後。

十二 3　路比人、蘇基人、古實人　埃及軍隊包括了征自埃及西疆和南疆地區（呂彼亞、努比亞）的兵員。由於示撒本身是路比（又譯呂彼亞，今名利比亞）人，攜同本族的部隊出征是很合理的行動。史料更顯示他曾在努比亞指揮作戰，這些人大概是被強逼參戰。蘇基人沒有在其他經文中出現，但主前十三、十二世紀的埃及史料（稱他們為朱克坦人〔Tjukten〕）卻提到他們與路比人有關。戰車一千二百輛可與當年所羅門的兵力相比（見：王上四 26 的注譯）。

十二 9　示撒的戰利品　很多為聖殿製造的金器銀器都被當作貢物掠去，免得耶路撒冷被毀，著名的金盾牌（見九 15～16 的注釋）也在其內。示撒報稱獻給他神廟宇的兩百噸金銀，絕大部分都是本節的寶物。

十二 13　羅波安的母親　所羅門娶了很多國籍的女子，亞捫人也包括在內（見：王上十一 1），因此羅波安的母親拿瑪是亞捫人也沒有什麼不正常之處。她的婚姻很可能是兩國政治聯盟的代表。聖經經常提及猶大王母親的名字，很可能表示太后一職很具影響力（見：王上二 19 的注釋）。

十二 15　史料來源　先見易多除本節所述的史記以外，尚有其他作品（代下九 29，十三 22），但這位先知卻沒有在任何聖經記述中提及。先知示瑪雅的著作可能是另一本經外歷史，歷代志的作者概述史事時，曾經參看本書。示瑪雅是警告羅波安不可發動內戰，並在示撒入侵時勸他悔改的那位先知（見：代下十一 2，十二 5）。

十二 15　南北兩國的戰事　兩國之間沒有全面性戰爭，但不斷發生邊境衝突，直到約沙法年間為止（王上二十二 44）。然而這些衝突所構成的騷亂和流血，依然足以不斷消耗雙方的人力物力。在較小的規模上，它亦可與撒母耳記下二 12～32 大衛和伊施波設之間的爭鬥相比。

｛

十三 1～22

亞比雅的統治

十三 1～2　年代小注　這是本書首次對照以色列和猶大君王的年分（見：王上十五 1）。然而不同于列王紀的作者，歷代志只限本段使用這個紀年的程式。按照耶羅波安是在主前九三〇年登基，亞比雅是在主前九一三年開始作王。

十三 2～20　亞比雅和耶羅波安之間的戰爭　戰場洗瑪臉山的位置至今未能完全確定，但學者一般認為是在伯特利附近。最為人所知的一個是拉斯塔胡內（Ras et-Tahuneh）。亞比雅的措詞表示他有意重新統一南北兩國，即使要動用武力，也在所不惜。這場戰爭是對陣會戰，不是圍城而攻。歷代志所列的軍隊人數往往大得出乎意外，本段亦不例外（一百二十萬人）；但在古籍之中這並不是最大的數位。希羅多德記述亞哈隨魯（希臘史稱薛西）率領五百萬大軍進攻希臘，被指斥為極度誇張。相比之下，美國內戰的蓋茲堡（Gettysburg）之役（西半球最大的一場戰役）雙方軍隊的總和也不過是十六萬五千人而已。此外，北國若是一戰喪失五十萬人的話，這場戰事就是史上傷亡最慘重的幾場戰役之一了。按照古代的史籍，亞述王阿裏克登伊利（Arik-den-ili）自稱殺人二十五萬四千。次他一等的西拿基立，則宣稱在哈盧勒（Halule）一場戰爭中，殺敵十五萬名。第一場索姆戰役（First Battle of Somme；主後 1916 年，法國），同盟國軍隊的陣亡人數是六十二萬三千人。這場戰爭打了六個月，《金氏世界紀錄》（Guinness Book of World Records）列為古往今來死傷最大的戰事。蓋茲堡之役雙方陣亡人數是五萬，只有本節數字的十分之一。羅馬人和匈奴人（Huns）在馬恩河畔之夏農（Chalons-sur-Marne）所打的一場戰爭（主後 451 年，法國），是古代歷史中傷亡最重大的戰事之一，陣亡人數是二十萬人。進一步資料，可參看十一章 1 節的注釋。

十三 5　鹽約　古代近東天氣炎熱，鹽是人畜維生的必需品，又是主要的食物防腐劑（馬里文獻形容它作為商品的價值）。立約或結盟的典禮經常用鹽來象徵條款有長遠的效力。巴比倫、波斯、阿拉伯、希臘文獻，都證實了這個象徵性的用法。同樣，在聖經之中，主和以色列所立的約，也稱作鹽約——即長久保存的約。建立協定的盟友通常會共用筵宴，以鹽醃之肉為主菜。故此，獻祭中用鹽是個合適的備忘物，令人不忘盟約的關係。再者，鹽有妨礙發酵過程的功用，而酵是悖逆的象徵，所以鹽自然就成為防止悖逆的代表。

十三 8　金牛犢隨軍　軍隊攜同神像前往戰場有很多的先例。神聖戰士的主題描述己方的神祇與敵方的神祇作戰，把他擊敗。軍隊經常攜同神祇的纛或偶像，以象徵其同在。主前九至八世紀的亞述君王經常提到神明的纛率領他們。約櫃是耶和華的纛，代表主在以色列人面前開路，帶領他們的軍隊進入迦南。這概念與神明加添君王武器的力量，在他面前或身旁作戰的亞述信念，並沒有很大的分別。古代近東幾乎所有的軍隊，都有祭司、占卜者（可見于馬里文獻）、先知（王下三），與手提的聖物（亞述王撒縵以色三世之年表〔主前 858～824 年〕）同行。這樣，神明才可以在戰場上被人求問，或被召喚來領導軍隊得勝。

十三 11　祭司奉行的儀式　有關這些禮儀活動的資料，可參看：利未記六 8～13；出埃及記二十五 23～30 的注釋。

十三 19　猶大所攻取的城鎮　伯特利是耶羅波安的南方祭儀中心，攻取它是很大的功勞。接下來的經文清楚表示到了耶羅波安二世和先知阿摩司的時代（摩七 10），這城已經回到以色列的掌握之中。伯特利附近的耶沙拿位於耶路撒冷以北十七哩，按考證是布林吉伊薩內。以法拉音（書十八 23 作「俄弗拉」）一般相信是伯特利東北四哩的泰伊貝。南國因這場勝仗控制了從猶大進入以色列的兩條大道。這兩條路在伯特利的兩旁北行，並于示羅南面不遠會合為一。所攻取的土地面積約有二十平方哩。

十三 22　史料來源　「先知易多注釋」大概出自歷代志下九 29，十二 15 所述之同一位先知的手筆。這位先知的名字只在提及這些史料之時出現，這一點很是奇怪。他沒有在任何聖經記述中提及。

十四 1～十六 14

亞撒的統治

十四 3　外邦神的壇　所羅門為外邦妃嬪提供的服務，包括容許她們祭祀自己神祇的祭壇和神廟（見：王上十一 5～7 的注釋）。亞撒所毀的可能有一部分就是這些祭壇。

十四 3　邱壇　有關邱壇的進一步資料，可參看：列王紀上三 2～3；申命記十二 2～3 的注釋。
十四 3　柱像　立起來的石頭（mas]s]eboth）顯然是迦南宗教普遍的特色，但在以色列的立約儀式中，亦以紀念碑的姿態出現（見：出二十四 3～8；書二十四 25～27）。它與亞舍拉和巴力等迦南神祇有關，對耶和華崇拜構成競爭和損害，是它遭禁的原因。考古學家在基色、但、夏瑣、亞拉得都發現了柱像。後二者的柱像都明顯是在聖潔特區之內，是這些地方之祭儀的一部分。夏瑣出土的柱子刻有高舉之手和日輪。但城的柱像設於城門，並能清楚看見有獻上還願祭的痕跡。



但城發現柱像的位置

十四 3　木偶　迦南人的崇拜和以色列人在邱壇和城內神廟進行的混合宗教崇拜，其共通之處在於亞舍拉柱的豎立（和合本：「木偶」）。究竟它不過是象徵樹木的木柱，還是刻有豐饒女神形像，還是聖林的一部分，仍然未有定論。列王紀下十七 10 形容「各青翠樹下」都有亞舍拉柱，似乎顯示這是為祭儀而立的柱子，而非種植的樹木。作為伊勒神的伴偶，亞舍拉顯然是個很受注重的女神，烏加列文獻（主前 1600～1200 年）也曾提及對她的崇拜。她在聖經記載中惡名昭彰，表示其祭儀是耶和華崇拜的主要敵手。進一步資料可參看：出埃及記三十四 13；士師記六 25 的注釋。
十四 7　城防設施　亞撒所設防之城市的名字雖然沒有在歷代志中列出，他很明顯享有建築大師的名聲。美索不達米亞的年表和即位紀元的頭銜經常都以君王的建築活動，作為他成功的憑證。歷代志的作者亦有意以「建築」作為「好皇帝」的標誌。國泰民安是這些活動所帶來的結果。
十四 8　士兵的裝備　亞撒的步兵分為突擊部隊（配備大型盾牌和槍）和便雅憫籍的弓箭手，反映兵種之間的分工合作（參較：代下二十六 14，烏西雅提供給軍隊的裝備）。亞述王西拿基立的王宮浮雕，描繪著士兵配備長矛、近身肉搏用的武器和自衛的圓盾。撒縵以色三世的浮雕則描繪其弓箭手身穿鎧甲長袍，並有持盾手隨同，使他可以專一拉弓，不虞箭矢之害。便雅憫的弓箭手沒有這種輔助兵員，但將較小型的盾牌穿在臂上，也能在射擊時得到相當的保護。
十四 9　古實王謝拉　由於古實一名經常是指成了埃及法老的努比亞人（見：代下十二 3 的注釋），部分學者認為謝拉就是當時（約主前 897 年）統治埃及的法老奧索康一世（Osorkon I）。但示撒之子奧索康是呂彼亞人，不是努比亞人。因此謝拉若是與埃及軍隊同來，他就必然是與第二十二王朝合作的努比亞將領（這個王朝在示撒年間對努比亞有一定程度的控制）。其他學者則相信謝拉比較有可能是個貝督因人的酋長（有關「古實」一名的這個解釋，見：民十二 1 的注釋）。有關軍隊大小的討論，可參看十

三章 3～20 節的注釋。希伯來語不像英語，沒有一百萬一詞，這數字在原文作「一千千」，表示數目之眾（又可解作「一千部隊」）。例如英語也可以用「一整月的星期天」，來描述時間的長久。

十四 9　戰車部隊　謝拉軍隊這麼大，戰車的數目卻少得奇怪。但不同的軍隊各有所長，三百仍是很強的戰車部隊。美索不達米亞和埃及的記錄和王宮浮雕顯示，這種配置兩人或三人的活動平臺可以發射箭矢，也可以在戰場上運送司令官或傳令者，也可以作正面攻擊。軍隊往往是圍繞戰車組織，每輛戰車的司令官都有附屬的步兵。有關戰車部隊大小的比較，可參看一章 14 節的注釋。

十四 10　地理概況　亞撒和謝拉的戰爭發生在瑪利沙附近。這是羅波安所設防的城市之一，按考證是猶大西南部邊界上的桑達卡納遺址（Tell Sandakhanna），在拉吉東北四哩，耶路撒冷西南不足三十哩之處。洗法穀只在本節經文中出現（但可能亦即是士一 17 的洗法）。這谷被形容為在瑪利沙附近，它大概就是瑪利沙和貝特古弗林（Beit Guvrin）北鄰的古弗林幹河（Wadi Guvrin）。



從南面看瑪利沙

十四 12～14　基拉耳　有關這個位於尼革地區，但確實地點未明（別是巴西南約 25 哩的哈羅珥遺址，是可能性最高的一個）之遺址的討論，可參看：創世記二十 1 的注釋。基拉耳可能是整個地區，而非城邦的名字，如此，亞撒蹂躪「四圍的城邑」一語，便能得到解釋。

十五 8　可憎之物　這詞不是單指偶像（NIV 的翻譯），而是指從禮儀或宗教的角度，一切令人噁心或厭惡的事物。與不得認可的外邦崇拜活動有關，因而遭禁之飲食和物件尤然。

十五 10　年代小注　亞撒若是強調這次集會獻祭，和主要宗教節期或事件之關係的話。發生在三月的事件包括神在西乃山顯現（出十九 1），以及七七節（利二十三 15～16）。由於這次集會包括更新盟約，紀念在西乃山盟約之更新（出二十四）也可能是活動的一部分。這慶典發生在主前八九二年。

十五 16　亞舍拉　有關亞舍拉柱（和合本在其他經文中譯作「木偶」）的討論，可參看十四章 3 節的注釋。太后的政治地位和影響力（見：王上二 19 的注釋），足以對亞撒所實施的改革構成損害。這可能是他全盤否定她的行為，並且徹底毀滅這些偶像的原因。

十五 16　汲淪溪　汲淪溪就在耶路撒冷東面城牆的外面，是這城的主要水源基訓泉的所在地，也是亞撒王拆毀偶像的理想地點。所羅門曾經在此為亞斯他錄、基抹、摩洛建築祭儀場所（王上十一 7），但後來以改革為念的君王如亞撒、希西家（代下二十九 16）、約西亞（王下二十三 13）等在國中剷除敗壞時，卻以這谷作為展示其政策的地點。

十五 19～十六 1　年代小注　本段為亞撒和巴沙之間衝突所記載的日期，與列王紀上之對應經文提供的資料有難以協調的地方。進一步資料，可參看：列王紀上十五 33 的注釋。

十六 1　拉瑪　巴沙將距離耶路撒冷北面只有五哩的拉瑪（今名拉姆）併入版圖，於猶大而言是很值得關注的事。羅波安怎樣在以色列和猶大之間的南北幹線上，把自己的控制範圍往北推進五哩（見十三 19 的注釋），巴沙如今亦將自己對同一組幹線的控制，推進到兩國之間傳統分界的南面五哩之處。這遺址未有考古學家進行挖掘。

十六 2～3　與便哈達所締結的條約　按照本節和列王紀上十五 18～19 對應經文對這條約的形容，亞蘭顯然是採取觀望政策，也許是看看對敵雙方哪一方面所出的條件比較優厚。便哈達一世於主前九世紀初葉在位，但不可能有更確切的日期。有關主前九世紀亞蘭歷史難題的資料，可參看：列王紀上二十 1 的注釋。

十六 4　亞蘭所攻取的地　便哈達在亞撒挑釁之下向以色列北部發動攻擊，使巴沙喪失了一條重要的商道。這場戰役被攻取的城市（見：王上十五 20）但（北方的祭儀神廟）、胡列盆地北端的以雲（約在但城北面十哩，現稱阿榮〔'Ayyun〕）、亞伯瑪音（王上十五 20 稱為亞伯伯瑪迦），全部都是敘利亞通往腓尼基沿海諸城推羅、西頓、亞柯的道上的鎮市。以雲首先列出，顯示攻擊是從西面開始，然後往南延伸。亞蘭佔據了這些城鎮多久無法確定，然而按照列王紀下十 29，它們在幾十年後已經穩穩回到耶戶的手中。但城的一個碑文提到另一場敘利亞攻打以色列北部的戰役，顯出這是以色列統治者不斷需要面對的外患。

十六 6　迦巴和米斯巴　亞撒將預期建造拉瑪防禦設施的物資，改而修築的兩個地方，都是防守猶大北面邊疆的城市。迦巴（位於耶路撒冷東北四哩，今名賈巴）在別處經文中被形容為猶大的最北點（王下二十三 8），其功用是把守密抹渡口。米斯巴（耶路撒冷以北八哩的納斯貝遺址）是俯瞰以色列猶大接壤處之山脊大道的堡壘。亞撒在這兩城設防，便截斷了任何對拉瑪的進一步威脅。米斯巴位於拉瑪以北約三哩，把守伯特利通往拉瑪的道路。這城遺址的挖掘發現這時代的城牆築有十一個城樓，牆厚十二至十五呎，高三十五至四十呎。迦巴約在拉瑪東面兩哩，攔阻來自這方面的攻勢。



從米斯巴望向南面的耶路撒冷機場

十六 7　先見　先見哈拿尼雖然只在本段經文出現，列王紀上十六 1；歷代志下十九 2，二十 34 卻提到他是先知耶戶的父親。「先見」（ro'eh）一詞顯然是「先知」（nabi'）的別稱（見：撒上九 9 的注釋）。

十六 9　耶和華的眼目　這個象喻給人的感覺，是耶和華具有普世性的視野（等於無所不在），並且介入世事（反映神的掌管）。主前第二千年紀末期一塊巴比倫的界石形容月神辛是「天地的眼」。

十六 12　腳上有病　有人嘗試將亞撒的腳病診斷為痛風（聖經時代並不常見）或血流受堵塞所導致的壞

疽。當時的醫生有些和法術有關，其他的則使用草藥。亞撒單獨求助於醫生，顯出他不求神助，促使自己身亡。

十六 14　為他燒了許多的物件　君王的陵墓是在峭壁之上開鑿的。亞撒的殯儀頗具規模，包括為他燒香，舉國哀悼，並在家塚安葬。焚燒對象與火葬無關，也不是為了掩飾病者屍體的氣味，而是為了炫耀君王的財富。亞述以之為驅邪儀式，在君王的葬禮中十分常用。

｛

十七 1～二十一 3

約沙法的統治

十七 2　以法蓮的設防城　歷代志下十五 8 已經提及過亞撒將控制範圍往北延伸到以法蓮山地。約沙法為這些聖經不具其名的城市設防，是這政策很自然的下一步。部署當地的軍隊數位，聖經也沒有記載。後期的拉吉書函顯示這一類前哨基地定期有書信來往，並以烽火作為預先警報系統。

十七 3　求問巴力　「求問」（和合本：「尋求」）是指向神明尋求諭示。此舉通常在該名神祇的神廟中進行，以其祭司作為媒介。古時的諭示往往是由占卜者觀察祭牲臟腑，從而求得或吉或凶的答案。耶和華雖然全面被以色列尊為國家性的守護神，為豐饒崇拜或在農業事務上向巴力求問的依然大有人在。此外，在患病或健康等日常事務之上，他們也選擇諮詢巴力，不向耶和華求問（見：王下一 2）。

十七 6　除掉一切邱壇和木偶　請參看十四章 3 節的注釋。

十七 11　亞拉伯人　舊約中之亞拉伯人的住處是敘利亞沙漠的邊緣，並且延伸到尼革和阿拉伯半島。他們大約是於這個年代，在亞述的王室碑文中出現（例如：在誇誇一役中，他們被列為盟邦之一）。

十七 12　建築工程　這些建築大部分都是軍事工程，為要提供戍防基地、軍需中心、邊防前哨，以防守進入國家的通道。考古學家在死海旁邊的約但河谷發現了一列堡壘，可能就與約沙法之治有關。軍需中心的作用是囤積糧食和其他必需品，以備圍城或饑荒之需。

十七 14～19　約沙法的軍隊　約沙法徵召之軍隊的大小，剛好是他父親亞撒軍隊的雙倍，有一百余萬人（見：代下十四 7）。有關軍隊大小的討論，可參看十三章 2～20 節的注釋。軍隊班次照宗族分列也是仿照其他兵團的模式（代上二十七 1）。撇開巨大的數字不談，部隊編列的風格顯出這是根據某種的編制形式。其細心報告亦反映了軍階和組織，是有規定之步驟程式的。

十八 1　和親結盟　古代統治者或其子女的婚姻，往往都是政治聯盟的代表。古代近東到處都以婚姻為外交工具。想要與這統治者結盟或受他保護的村鎮、城邦、部落、國家，都會將首領家族的女兒嫁給宗主或他兒子，來締結條約。例如主前十八世紀的馬里王心利林，用自己的女兒增強與鄰邦的聯盟，締結條約。同樣，法老杜得模斯四世（主前 1425～1412 年）亦與美坦尼國王的女兒結婚，來表示友好關係，結束與這個幼發拉底河中游的王國之間的一連串戰爭。所羅門的七百妃，三百嬪是他權力和財富的反映，與法老女兒的婚姻尤然。約沙法和亞哈的和親聯盟，是將亞哈的女兒亞他利雅，嫁給約沙法的兒子約蘭。

十八 2　下到撒瑪利亞　耶路撒冷的海拔高度比撒瑪利亞高出頗多。但兩地高度即使相等，仍是要下撒瑪利亞，因為從耶路撒冷山地出發幾乎向哪個方向，都是要走下坡。這兩個首都之間的距離大約是四十哩。

十八 2　宰了許多牛羊　條約的締結通常以盛宴作結，儀式性的筵席是其中的主要步驟。這些牛羊是為獻祭而宰殺，目的是召請神明認可協議。

十八 2　基列的拉末　基列的拉末之實際地點未能肯定。大部分學者根據遺址大小、地點，和表層勘測所發現的鐵器時代陶片，接受蘭米思遺址是這城市。這看法若是正確，基列的拉末便是位於耶斯列東面四十五哩外的外約但地區。這個位置極具戰略性的城市，座落于王道之上，大馬色南下之路轉往西行的轉捩點。這路在伯珊附近渡過約但河，進入耶斯列穀，與主要的大幹道會合（見：創三十八有關商道的附論）。列王紀上二十 34 亞蘭王許諾將取自以色列的城市歸還。他可能沒有依約而行，基列的拉末仍

在亞蘭人的控制下。亞哈在這場戰爭中陣亡，因此必定發生在主前八五三年的誇誇之役以後。在該場戰爭中，以色列和亞蘭聯盟對抗亞述（見：王上二十二 1 的注釋）。

十八 4　先知的角色　這是以色列前古典預言時代，先知所扮演的角色與古代近東其他地方的先知十分相像（見：申十八 14～22 的注釋）。他們最常處理的問題之一，是軍事行動的可取性，本段是例子之一。由於時人相信神的參與是軍隊成功的要素，事件發生的次序必須從神下達作戰命令開始。在亞述的王室碑文中，這種神明的命令是很典型的。此外，交鋒的時間和戰略等事務，求問神旨也十分重要。在掃羅和大衛時代，這一類資料通常是祭司藉求問神諭的設施獲取（見：撒上十四 10，二十二 10，二十三 9～12 的注釋）。如今他們不請祭司尋求神諭性的回應，反向先知提出問題。先知是神的代表，能夠提供預言性的默示，作為神的回應。

十八 7　凶言　初民普遍相信先知不但宣告神明的資訊，更能借著宣告觸發神明的行動。難怪對君王不友善的先知必須監視，免得他製造混亂。亞述王以撒哈頓給藩屬的指示，規定任何人說出不合體統或批評的話，他們都必須舉報。但被他特別指明必須舉報的物件，卻是先知、超脫式預言者，和圓夢者。如此，君王想要囚禁這種先知，也是可以理解的了，因為他們的話一出口，已經有煽動叛亂或帶來厄運之虞。

十八 9　在禾場安設寶座　因著農業和豐饒的關係，禾場往往是舉行重要儀式的地點。禾場是個寬闊、平坦、空曠的地方，除了用作打禾以外，肯定還可作其他用途。因此，在宮殿設施不敷應用，或有公開集會的需要時，禾場用作露天場地並不令人意外。烏加列的《阿赫特史詩》形容達尼珥王在城門外的禾場上公開審斷案件。

十八 16　沒有牧人的羊群　亞述王撒珥根二世的一個碑文描述某個敵軍的司令官好像羊群被偷的牧人一般逃跑，就擒後上著腳鐐被帶走。

十八 18　耶和華的朝廷和議會　在烏加列文獻中（《凱雷特史詩》尤然），天上議會圍繞寶座是人所共知的一幕；惟一不同之處，是這迦南故事中的議會是由諸神系統中的神祇組成。此外，主前十世紀比布羅斯的葉希米珥克（Yehimilk）碑文，和阿齊塔瓦達的卡拉特珀石碑，也提供了其他的例證。在亞喀得的《埃努瑪埃利什史詩》中，眾神之會推舉瑪爾杜克作其首腦。這會的成員有五十個神祇，其中七名組成內閣議會。在以色列的信仰系統中，這些神祇被天使或靈——神的眾子或天軍——所取代。在一般情況下，議會所商量的應該是為以色列出戰的策略，但這次他們卻討論如何使亞哈敗亡。

十八 19　議會徵求志願者　在烏加列《凱雷特史詩》中，諸神議會的元首伊勒向會中成員徵求志願者驅除凱雷特的疾病。但到了最後，是伊勒親自動手創造一個活物來醫治他。

十八 19～22　謊言的靈　這是由「奸細」執行的行動。大衛當年想要破壞兒子押沙龍所發動之叛亂時，差派參謀戶篩在押沙龍的核心集團中臥底。戶篩的任務是提出迎合押沙龍心意，但至終能使大衛得益，使他計謀得成的策略（撒下十五 32～37，十六 15～十七 14）。如今歷史又再重演。神計畫使亞哈敗亡。本段描寫他所信任之謀士（眾先知）獻上符合他心意的計策，是導致他面臨神所命定之厄運的因素。

十八 24　躲藏在嚴密的屋子中　這字眼所指的是最私人的地方。這是獨自退隱或尋求庇護的人所到的地方。

十八 26　米該雅被囚　古代的監牢並不是讓罪犯改過自新的地方。冥頑不靈的犯人大都會被派終生苦役。與苦役無關的監獄通常位於王宮或廟宇，但有時不過是深井而已。被囚者有些是在押待審，但大部分都是在此工作還債的人，有些則是政治犯。後者所構成的，是對國家穩定的威脅，而非對社會健康的危害。這等人所受的懲罰往往不是單獨監禁，而是示眾羞辱。米該雅還押等待的，卻是他的預言和戰爭的結果——這戰果就是他要受的審訊。

十八 29　亞哈改裝上陣　當有對君王不利的凶兆（通常是日蝕）之時，亞述有時會舉行君王替身的儀式。此舉在主前八〇〇年已有佐證，但於主前第七世紀最是有名。這儀式由另一人穿上王袍，並且施行各種的儀式和咒語，使這人與君王認同。這人於是便承受了本該臨到君王的運數（通常是死亡）。他們相信這樣做就能夠轉嫁凶言，使君王免禍。本段經文雖然沒有什麼證據顯示君王替身儀式，卻反映了亞哈至

少有類似的想法：他以為不穿戴君王的服飾，便能避免先知所宣告的厄運。然而必須指出的一點，是本段避禍的概念，遠比君王替身儀式中嫁禍的概念來得明顯（有關轉移禍患的進一步資料，見：王下五 27 的注釋）。最重要的是除了仍穿王服的約沙法以外，這裏並無指定的替身。約沙法最低限度變成了厄運的避雷針，這正是替身在計畫中要扮演的角色。亞哈的偽裝雖然有可能矇騙敵方的軍隊，最主要的用意卻是瞞過能使所宣告之命數成為事實的超自然力量。

十八 30　亞蘭的戰略　步兵肉搏纏戰時，亞蘭戰車部隊的目標則是以色列王。馬車在戰鬥時通常有特定的用處，不會介入混戰。開戰時，他們或會作為前鋒，攻打對方的步兵，隨後則在週邊攔截或追擊某些目標，本節就是後者的例證。擒王策略的好處，是對他施以懲罰，同時避免釀成將來的禍端。

十八 33　甲縫　本節形容鎧甲有兩個部分（「甲縫」直譯「鎧甲的兩個部分之間」）：整塊的護心鏡和鱗甲戰袍。他中箭之處若非是在兩者之間的夾口，就是在鱗甲的鱗片之間。鱗甲的最佳形容來自努斯文獻。護甲用七百至一千塊大小不同的銅制鱗片，縫在皮革或布制的背心之上製成。前後兩片在肩膊處縫合（有洞留給頭部），長度大概及膝。從主前九世紀開始，有些鱗片是用鐵打造。

十九 5　設立審判官　按照來自舊巴比倫時代（約主前 2000～1600 年）之敘利亞的馬里文獻，君王指派審判官執行特殊的職務，如：協助地區行政、作為地區性總督、指揮軍事戰役、干預本國的司法事務等。我們可以想見約沙法任命的司法官，工作的範圍狹窄集中，主要是法律上的事情。漢摩拉比法典（約主前 1750 年）的引言，和埃及智慧文學中「善辯之農夫」所說的話（約主前 2100 年），都證明了保護社會中窮困軟弱者的權益，被視為當權者的責任。君王、官長、地方官必須秉行「真實的公義」（見：利十九 15）。事實上，士師記和先知書（賽一 23）中「世界顛倒」的主題，正是描寫「有人立法，無人執法」的社會現象（例如埃及之《奈費爾蒂的異象》，約主前 1900 年）。古代近東國家行政是否得法，在於法律和執法是否可靠。為求達到這個目的，每個有組織的國家，都設立了法官和地方官系統，處理民事刑事案件。他們的職責是聽取供詞、調查控訴、審核證據，然後作出判斷（詳述於中亞述法律和漢摩拉比法典）。然而有些案件需要君王來處理（見：撒下十五 2～4），以及不時有上訴交由最高的地方官員審判（如馬里文獻）。

十九 6～7　司法系統　「審判官」一語可以形容神，也可以形容人。這些人的權柄來自神，其主要角色是在以色列人（在此是猶大人）之間維持關係的和諧。王國時代的審判官很明顯是在指派他們之君王的統轄之下。換言之，他們是在王的核准之下治理百姓，不是好像士師時代一般作為統治者（「審判官」和「士師」在原文是同一個字）。古代近東的領袖，無論是部落、軍事，還是城、省、國家性的官長，都有責任審判自己管轄範圍之內的案件。陪審團並不存在，但長老有時也會集體判案。審判官如果只有一人，有財有勢之人會否得他偏護就成了很實在的問題。無論是古代近東典籍還是聖經，都視公正和明察為至重要的美德。律師也不存在，大部分人在法庭上都是充任自己的律師。證人可以傳召，宣誓擔任極重要的角色，因為今日大部分搜集證據的科學方法都還未出現。

十九 8～11　利未人和祭司的角色　王國分裂以後，北國很多利未人和祭司都與耶路撒冷和南方的聖所隔絕。約沙法下令利未人、祭司，和家族的族長在耶路撒冷接任審判官的工作（即：審判訴訟）。利未人基本上是法庭的官吏，負責執行法院的判決。（見：申十八 6～8 的注釋）。祭司和審判官的角色往往重迭，因為神諭經常是斷案的方法。沒有證據或證據不足的案件，可以憑觀兆作出判決。原告必須諮詢專職宗教之人（申十七 9 的祭司利未人），尋求神明判語是他們所提供的服務之一。首都耶路撒冷進行訴訟的人，很多都需要這一類的幫助，在此設立利未司法系統是很合理的事。

十九 11　行政架構　耶路撒冷的法庭是由利未人、祭司、族長、審判官組成，與第二十二王朝（主前十至八世紀）的埃及政府有若干對應之處。

二十 1　摩押人和亞捫人　亞述王撒縵以色三世在其年表中，提到魯胡比（Ruhubi）之子亞捫王巴薩（Ba'sa）派兵加入亞蘭的聯盟，在主前八五三年和八四一年與亞述作戰。摩押王大概是米沙，他名字曾在列王紀下三章提及，在一個摩押語的長篇碑文中，米沙講述自己如何反抗以色列的統治（見：王下三 4 的注釋）。這次侵略並沒有在經外史料中提及。它可能在對抗亞述的西方聯盟解體，各國開始互相攻

擊之後發生。

二十 1　米烏尼人　有關這些人的身分，學者有好幾個斷然不同的看法。第一個看法認為他們是阿拉伯半島南部的瑪因人。他們對香料貿易的控制，主前四世紀已經延伸到巴勒斯坦地區。其他學者則認為米烏尼人是提革拉毘列色三世碑文提到過的穆烏納亞人。第三個可能則是相信他們與猶大山地希伯侖以南的城鎮瑪雲有關。他們與其他猶大南界的居民並列。

二十 2　以東　以東（NIV；和合本照原文譯作「亞蘭」）的心臟地帶是在亞拉巴（從死海延伸到亞喀巴灣的深谷）的東面，撒烈溪（黑薩幹河）與亞喀巴灣之間的地區。大衛和約沙法之間的大部分時候，以東都是猶大領土的一部分。以東這時似乎得到了相當程度的獨立，其領土成為突擊耶路撒冷的戰略性基地。

二十 2　哈洗遜他瑪　哈洗遜他瑪的位置不明，部分學者認為它是在死海南端附近，大概是隱基底和伯利恒之間的哈薩薩（el-Hasasa）。綠洲隱基底是在死海的中部旁邊，耶路撒冷西南面約三十五哩之處。這地終年不止的水泉，為本區的不毛景色平添了一抹生命和色彩。在它悠久的歷史之中，隱基底曾經作為祭儀中心、軍事哨站、貿易中心。這一帶亦發現了好幾個來自王國時代的堡壘。一個建在水泉旁邊，另一個則建於崖頂，能夠監視方圓幾哩之內遊人的行蹤。

二十 10　西珥山　西珥山是在以東。學者大都認為西珥是在以東中部的丘陵地帶（海拔大約超過 5,000 呎），北臨古懷爾幹河，南面是拉斯納克布。但在本節這詞大概是指以東全地。

二十 16　洗斯坡　洗斯坡經常被認為是在提哥亞東南面約九哩外注入死海的哈薩薩幹河（Wadi Hasasa）。本節的上文下理顯示這山隘是耶路撒冷和隱基底之間的一個要塞。

二十 16　耶魯伊勒曠野　耶魯伊勒曠野是提哥亞東南面，下往隱基底的緩坡。

二十 19　哥轄族和可拉族　哥轄族和可拉族是王國時代作為耶路撒冷聖殿領袖的兩大家族。他們也是利未支派中最重要的幾個家族（或宗族）之二。按照歷代志上六 22～24（又見：出六 18；代上六 31），可拉族是哥轄族的一部分。

二十 20　提哥亞的曠野　提哥亞的曠野從猶大高地的城鎮提哥亞（今提古亞廢墟）往東延伸。這地區位於耶路撒冷南面約十二哩。

二十 26　比拉迦穀　比拉迦穀（比拉迦是「祝福」、「稱頌」的意思〕的確實位置不明。部分學者相信它可能是提哥亞和隱基底之間的貝雷庫特幹河（Wadi Berekut）。

二十 28　琴、瑟、號　瑟在古代近東的使用極為廣泛。埃及的古墓壁畫描繪外約但的人彈瑟。尼布甲尼撒的樂團則顯然包括琴（見：但三）。以色列的琴是木制的八絃樂器（見：代上十五 21）。古以色列的號有好幾種。本節所指的是軍事或宗教場合中用作召集的號角。號角有時出現在古代近東的藝術中。例如在土耳其西南部卡累亞（Caria）出土的青銅號手像（約主前 800 年）。

二十 31　年代小注　按照蒂利的看法，約沙法於主前八七二至八四八年在位。其他學者的計算與此亦只相差一、兩年而已。有人提出他在位頭三年是與父親亞撒共同執政。與他同時代的以色列王是亞哈、亞哈謝、約蘭。當時統治亞述的是亞述納瑟帕二世和撒縵以色三世。約沙法至今未在經外材料中出現。



刻有亞述納瑟帕二世的石碑

二十 33　邱壇　有關邱壇的進一步資料，可參看：列王紀上三 2～3；申命記十二 2～3 的資料。
二十 34　諸王記　列王紀上下和歷代志上下所記，載入以色列諸王記中的年表現已亡佚。可以推想的是，這些年表在結構上和內容上，類似古代近東其他地區之君王的年表。亞述後期的君王（約主前 1100 年以降）遺留了明細的軍事年表、詳述戰役、策略，與屏藩君王的關係，和對國神的虔誠。來自主前第二千年紀中期的赫人、埃及、巴比倫年表，在本質上亦很相近。可以假定敘利亞—巴勒斯坦其他王國，也有撰作年表的習慣。
二十一 1　年代小注　按照蒂利的計算，約蘭於主前八五三至八四一年在位。有人提出他在位頭五年是與父親約沙法共同執政。與他同時代的以色列王是亞哈謝和約蘭。當時亞述王撒縵以色三世多在西方發動戰事，使之成為關鍵性的年代（見：王上二十二 1 的注釋）。
二十一 3　賞賜　約沙法仿照耶羅波安的先例，將眾子安置在設防城中，（藉賞賜）供養他們（見：代下十一 23）。這是有名的亞述習例。例如：以撒哈頓（主前 681～668 年在位）立長子沙馬士舒馬烏金為巴比倫王，幼子亞述巴尼帕為亞述王。只是長子並不滿意這份「禮物」，不久便發動內戰。
{

二十一 4～20

約蘭的統治

二十一 4　殘殺兄弟　新王剷除所有王位的競爭對手，在舊約（見：士九 5；王下十一 1）和古代近東都有極多的先例。由於君王多妃多嬪，兒子眾多，因此競爭王位的人數往往極多。例如埃及的蘭塞二世（約主前 1292～1225 年在位）就有五十多個兒子。由於大部分國家都沒有長子繼承的習慣，誰得繼承王位是常有的問題。

二十一 6　與亞哈的關係　王國之間藉和親結盟不但是當時的慣例，對於有可能成為敵國的鄰邦來說，有時更是建立友好關係不可或缺的工具。歷代志下的情景可以如此構想：約沙法和亞哈是親密的盟友，遂使約沙法之子約蘭與亞哈（亦即是耶洗別）的女兒亞他利雅結婚，以求進一步鞏固兩國關係。此舉當然將耶洗別的故鄉腓尼基的巴力崇拜引進猶大。請參看十八章 1 節的注釋。

二十一 7　賜燈光與大衛　燈在以色列經常用作象徵生命和繁榮的譬喻。它在墓中安放也是這個意思。「祂的燈」在聖經中經常是生命的象徵。永恆的火焰是持久和紀念的象徵，同樣，大衛的後代在耶路撒冷執政，也是神對大衛王朝應許的實據（撒下七 8～16）。這字在烏加列語和亞喀得語的類似用法，則與統治的永恆性和神明的臨在有關。亞述王提革拉毘列色三世被形容為人類之光。一個舊巴比倫的慣用語，將家庭無後形容為火盆熄滅。

二十一 8～10　以東背叛　這場叛亂雖然沒有在其他經文或經外史料中提及，拉瑪特馬特雷尼革（Ramat Matred Negev）卻發現了一個毀滅層，可以上溯到示撒之突擊（主前十世紀末期），或本節所提之叛亂。

二十一 10　立拿　立拿是猶大主要的城堡之一，也是首都耶路撒冷防線的一部分。因此這一城若是背叛，猶大全國都陷入險境。立拿通常考證為貝達丘廢墟（拉吉東北九哩），或（西面約五哩外的）博納特遺址。位於澤塔幹河畔，把守海岸由西前往希伯侖的要道，位置極具戰略性。

二十一 15、18　約蘭的病　一個看法認為約蘭「腸子的病」是慢性變形蟲痢疾。此外，又有人更具體地提出這疾病導致直腸嚴重脫垂。

二十一 16～17　非利士人和亞拉伯人的攻擊　本段所述的攻擊大概是猶大眾所周知的仇敵，從西（非利士）南（亞拉伯）兩面發動的一連串突擊。按照經文的上文下理，可以假定這些突擊，是猶大因以東背叛變得衰弱的結果。

二十一 19　為他燒對象　他們拒絕為約蘭執行的，是頗具規模的殯儀。這些儀式包括為他燒香，舉國哀悼，並在家塚安葬。焚燒對象與火葬無關，也不是為了掩飾病者屍體的氣味。而是為了炫耀君王的財富。亞述以之為驅邪儀式，在君王的葬禮中十分常用。

二十一 20　列王的墳墓　猶大列王都是葬在大衛城內，即汲淪、欣嫩、泰路平三穀所圍繞的小山脊。（除了幾個顯著的例子之外，）從羅波安到亞哈斯列王都是安葬於此。稍後的君王若非葬在「烏撒的園」內（瑪拿西和亞們），就是葬在自己的墳中（約西亞）。至於希西家和約西亞以後的諸王，聖經則沒有明言其安葬之處。大衛城內王陵的位置未能肯定。新王國時代（約主前 1550～1050 年）很多埃及君王都是各自葬在帝王穀（Valley of the Kings）的陵墓中。亞述君王則顯然沒有共同的陵墓。



埃及的帝王穀

｛

二十二 1～9

亞哈謝的統治

二十二 1　亞拉伯攻營者　這些隨亞拉伯人來攻營的軍兵很可能與歷代志下二十一章所述的有關。換言之，他們可能是非利士與其他種族，乘猶大國勢衰弱之際試圖自立。他們必定認為猶大沒有大衛家執政，就會變得更加虛弱。

二十二 2　年代小注　亞哈謝於主前八四一年在位，與亞述王撒縵以色三世（主前 858～824 年在位）同時。到了這個時候，在誇誇之役對抗撒縵以色的聯盟已經大致解體，反亞述的觀點逐漸變得不再流行。

二十二 5　與哈薛之戰　猶大和以色列的親戚關係是他們聯手攻打大馬色的亞蘭王哈薛的緣故。西方聯盟已經分裂，如今你爭我奪。

二十二 6　耶斯列　耶斯列按考證是以薩迦境內耶斯列穀東端的澤林／伊茲拉阿珥遺址（Tel Yizra'al）。這城大約在米吉多東南十五哩，到了亞哈年間，是以色列國的冬都。北國滅於亞述手下（主前 722 或 721 年）之後，失去了重要性的耶斯列，從此一蹶不振。進一步資料，可參看：列王紀上二十一 1 的注釋。

二十二 9　撒瑪利亞　撒瑪利亞作為北國以色列的首都，已經有兩個世紀之久。這城是在主前九世紀初期為暗利所建築，並於主前七二二或七二一年被亞述毀滅。這城建於山上，比附近的谷地高出三百呎。正在通往示劍、約但河谷、米吉多、耶斯列、耶路撒冷等地的主要商道的交會之處。考古學家於二十世紀徹底挖掘了它的遺址。進一步討論可參看：列王紀上十六 24 的注釋。

二十二 10～二十三 21

篡位者亞他利雅

二十二 10　亞他利雅處決的人　亞他利雅在兒子亞哈謝在位之時身為太后（見：王上二 19 注釋），享有作為「統治者」的高位；太后顯然是個正式的職銜。這職銜使她在禮儀和政治事務上，持有特殊的影響力。按照其他王朝統治者的慣例，篡位者亞他利雅試圖毀滅原有之大衛王朝的成員。從前北國的篡位者也是使用同樣的手段，殺盡上一個王朝的全體成員。這種誅殺統治家族的作法，在以色列和古代近東各處都十分普遍。新王登基時剷除所有王位競爭對手，在美索不達米亞文獻中有極多的先例。

二十二 11～12　藏身聖殿　大衛王朝僅存的最後一員在何處藏身未能確定。中世紀的學者推想聖殿屋頂有供祭司安歇的房間，是禁止亞他利雅進入的。然而聖經完全沒有提到聖殿有寢室的設置。無論怎樣，這個孩童總是躲藏在聖殿範圍之內，大祭司的住處那裏。除了只有極少數人能夠進出以外，聖殿和古代的廟宇更是讓人避難和提供庇護的所在。

二十三 1～3　祭司的政治勢力　古代近東很多地方的祭司，都具有相當大的政治勢力。他們擁有土地和奉獻給廟宇的獨立資產，並且在感情上控制民心。雖然對以色列來說，先知制度的權力比祭司更加明顯，祭司在政治上很可能仍有一定程度的影響力。祭司耶何耶大的妻子約示巴是上一任統治者約蘭王的女兒，換言之，耶何耶大與王族有姻親關係。

二十三 5　基址門　基址門在列王紀下十一 6 稱為蘇珥門。其實際位置未能確定。

二十三 9　藏在殿中的兵器　這些兵器儲藏在什麼地方不能肯定，因為聖經沒有提及殿中有軍火庫。這些可能是供君王遊行的禮儀用兵器，在此展示。原為戰利品或貢物的重要兵器，可能亦包括在內。希伯來原文中用來形容這些兵器的是罕見的字眼。新國際本譯作「小盾牌」（和合本：「擋牌」）之字眼的意思久已湮沒，現代學者相信這是借自亞蘭文的術語，意指弓匣。禮儀用的弓匣亦在後期波斯浮雕中出現。

二十三 10　聖殿的地理概況　王宮的守衛顯然是圍繞王宮站崗，並且保護王宮前往聖殿的通路。按照列王紀上的描述，所羅門的聖殿似乎是王宮複合建築的一部分。這個時代聖殿場地和王宮複合建築的設計，現今所知極少。

二十三 11　律法書　這似乎是制定某種憲法或規章的檔。它可能是詳述百姓臣服于君王，君王則臣服于主。在埃及的登基儀式中，妥得神要作出宣告，表示諸神正式認可王位的繼承。君王、臣民、神明彼此立約的主題，亦可見於主前第二千年紀末期的赫人年表，和主前第一千年紀中期的亞述藩屬效忠誓言。亞述檔案曾經記錄亞述王以撒哈頓與亞述百姓訂立有約束力的盟約，要他們忠於繼承人亞述巴尼帕。聖經之獨特處，在於它說有一份具體的文件要交在君王的手上，這一點是其他經外史料沒有提及的。

二十三 11　膏立　這裏所執行的都是以色列和猶大君王登基儀式的慣常步驟。首先吹響羊角，表示百姓承認並臣服新王。「願王萬歲」這句話出現在聖經歷史書好幾處地方，和「登基詩篇」（詩四十七，九十三，九十六，九十七，九十九）。這句話是在君王即位之後使用的。膏立君王也是象徵性的動作，表示耶和華對王的恩寵。有關膏立的進一步討論，可參看：撒母耳記上十六 1 的注釋。

二十三 13　王的柱子　這可能是聖殿入口的兩根柱子——雅斤和波阿斯——其中之一（見：王上七 15～22 的注釋）。以西結形容聖殿「門廊」的「門框」有供王站立之處（結四十六 2）。王可能站在專用的平臺之上。

二十三 15　王宮的馬門　馬門是王宮的一門，並不是城的馬門。後者可能是供騎馬者從東面進城的通道（耶三十一 40）。

二十三 17　巴力廟被拆毀　本節（與王下十一 18 的對應經文）是惟一提到耶路撒冷之巴力廟的經文，因此只能臆測其位置。它可能是王宮一帶的私人神廟。然而在耶路撒冷南面兩哩的拉瑪特拉黑珥，卻挖掘到一座類似撒瑪利亞王宮的巨型建築物。其位置也是在城市的衛城之外，與撒瑪利亞的巴力廟相同。百姓對於巴力廟被毀的反應，與幾年前對耶戶大肆整肅的反應性質相似。舊政權一切痕跡都被消除。在埃及新王國時代，杜得模斯三世試圖滅盡哈蘇雪在位的一切遺跡，而荷倫黑布（Horemheb）等王則著意消除亞頓諸王的痕跡。

二十三 19　守門的　守門者顯然是御用的侍衛，負責把守君王慣常用來進出聖殿範圍的通路（又見：王上十四 28；王下十一 19）。聖殿通往王宮的實際路徑已不可考，它可能是在南面，位於聖殿山（Temple Mount）和大衛城之間。

二十三 20　耶路撒冷的地理概況　聖殿山位於大衛城北端的最高點。王宮大概是聖殿複合建築南面的近鄰（可能與之相連）。緊接在其東南面的是汲淪溪谷，這穀把聖殿山和橄欖山分隔開來。大衛城的西南

面是欣嫩子穀。

二十四 1～27

約阿施的統治

二十四 1　年代小注　約阿施於主前八三五年至七九六年在位，與他同時代的以色列王是耶戶、約哈斯、約阿施。當時統治亞述的是撒縵以色三世、桑希阿達德五世（Shamshi-Adad V）和阿達德尼拉裏三世。

二十四 4　古代近東修復廟宇的觀念　無論是在敘利亞、美索不達米亞，還是以色列，廟宇／聖殿都是文化、經濟、社會的中心。它是城市守護神明的居所，因此被認為是神祇臨在之處。「照顧喂飼」神明，是城市統治者的責任。神像需要每天沐浴、穿衣、喂飼。對君王來說，維修神祇的居所與軍事上的勝利同等重要。亞述和巴比倫無數建築物的碑文，都以君王重修某某神明的廟宇，作為他虔誠的證據。同樣重建或修復耶和華殿的人，也得到這種虔誠的名聲。修復包括實際和禮儀兩方面。荒置廟宇的建築需要整修（見 13 節的注釋），或有遭竊的陳設和器皿須得復原。金器和牆上所貼的金箔可能也要重新設置。然後需要執行適當的儀式，使廟宇恢復聖潔。最後它又需要人力物力上的供給，才能正常運作。

二十四 5　捐獻的收集　古代近東的君主素有收集捐獻來修復廟宇的慣例。但他往往亦會使用徭役來重建廟宇，或向百姓徵收建築材料。只有列王紀下十二 5～7 記述第一次的收集過程，該次籌募並不成功。收集款項的物件，和合本譯作「所認識的人」（NIV：「司庫」〔treasurer〕），這字只在有關這事的描述中出現，如今根據烏加列和亞喀得文獻，考證為「殿庫」之義。它可以是指分配廟產（或殿產）的官員，也可以是指財產本身。

二十四 5　以色列的賦稅　聖經可以譯作「賦稅」的字眼少得出奇。最常用的一個最為廣義，其意思是「為課稅估價」。這字可以形容以色列王被逼向霸主繳納朝貢，也可以形容為聖殿收取款項，本節就是一例。撒母耳記上八 15～17 描述了課稅的過程。君王有權豁免整個家庭，不用他們納稅（見：撒上十七 25）。所羅門有一團官吏，負責定期收稅（王上四 7～19）。北國背叛羅波安的動機顯然也是苛稅。一些記錄運給君王飲用之酒，上有「御用」一語的陶片，在撒瑪利亞出土。陶片來自好幾處地方，這些地方可能是集中地方性賦稅的倉庫。徭役是賦稅的另一個方式（見：出一 10；書十六 10；撒下二十 24）。美索不達米亞的稅收記錄雖更完備，與以色列的稅收慣例相比，似乎仍有很多相同的特點。

二十四 6　法櫃的帳幕　法櫃的帳幕較常稱為會幕或聖幕（見：出三十三 7～10 的注釋）。所羅門聖殿建築之前，這是以色列人用作崇拜的中心地點，也是約櫃和其他祭儀法器的安放之處。即使到了王國時代，聖幕繼續在以色列史中扮演重要的角色，甚至給人這帳幕是支搭在聖殿場地之中的感覺（見：王上八 4＝代下五 5）。

二十四 11　王和祭司共同管理資金　亞述王以撒哈頓（主前七世紀）的記錄，亦證實了共同管理修復廟宇資金的習例。該文獻又記載雙方因工程遭受拖延的問題，彼此就誰當負責而互相指摘。

二十四 12　修理工人　日常維修聖殿複合建築，是「殿裏辦事的人」的責任。但大規模的修理則需另覓熟練勞工承辦。本段所列的勞工種類與同時代的亞述記錄大體相同。

二十四 13　工程的性質　熟練勞工重修聖殿似乎直修到原有的地基。這些工人包括了木匠、建築工人、石匠和鑿石工人。「建築工人」包括了熟練和主要負責搬運泥土的非熟練勞工。木匠負責工程所用的一切木料，包括屋頂、門窗、梯級，以及殿中一切祭儀法器。石匠和鑿石工人在山穴和山壁礦井中開採石頭，然後切割成適當大小之石塊。必須記得的一點，所羅門的聖殿是腓尼基匠人承建的。但聖經沒有明言約阿施年間有否使用外籍勞工來修復聖殿。

二十四 14　聖殿的器皿　本節所列的祭儀法器是由所羅門的匠人所造（王上七 50），與腓尼基人製造的器皿（王上七 13～47）不同。約阿施之後兩個多世紀，尼布甲尼撒二世攻取耶路撒冷時，這一切器具都淪為戰利品。這些器皿最理想是譯作：「為供奉和燔祭所用的器皿、碗，和金銀的器皿。」

二十四 15　耶何耶大終年一百三十歲　耶何耶大的壽命比摩西（120 歲）、亞倫（123 歲）還長，顯出神對他大施恩寵。歷代志作者突出耶何耶大的年歲，證明他十分重要，地位和猶大君主相等。埃及文獻視一百一十為理想歲數，一百二十則是美索不達米亞人想像中的目標。主前六世紀時，巴比倫王拿波尼

度的母親阿達德古皮據稱活到一百零四歲。

二十四 18　亞舍拉　亞舍拉顯然是立于樹木旁邊的人造柱子（見：耶十七 2），但有時也可能是真樹木（見：申十六 21）。這個祭儀聖物是女神亞舍拉的象徵。柱子通常被視作與女神的像有關，但這像是另一個物件。進一步資料可參看：列王紀下十三 6 的注釋。

二十四 23　春季打仗　在古代近東，春天（NIV：「一年之初」；和合本：「滿了一年」）是發動軍事冒險的慣常季節。首先，冬季的氣候不容許大規模的行軍；第二，春天作物成熟，入侵的軍隊可以掠為糧秣。亞述年表特別詳細記述冬天或盛暑，士兵最是辛苦之時發生的戰事。

二十四 23～24　與亞蘭爭戰　主前九世紀末葉隨著亞述方面的壓力消除，大馬色的亞蘭王國開始向西向南延伸勢力，直逼猶大（見：王下十 32 的注釋）。他們並且攻打迦特（大概是薩非拉北部的基他音，不是非利士人的迦特），直接對耶路撒冷構成威脅（見：王下十二 18）。這時的亞蘭王名叫哈薛（見：王下八 8 的注釋），他在主前八四三年登基，統治到主前九世紀末為止。

二十五 1～28

亞瑪謝的統治

二十五 1　年代小注　蒂利劃給亞瑪謝的日期是主前七九六至七六七年。亞瑪謝與以色列王約阿施和耶羅波安二世同時。當時統治亞述的是阿達德尼拉裏三世、撒縵以色四世、亞述但三世（Ashur-Dan III）。

二十五 5　軍隊的大小　希伯來語的「千」字（~eleph），也可譯作「單位」，後一個譯法在本段比較合理。因此，亞瑪謝的人口統計斷定可供徵募的壯丁足以組成三百個部隊（和合本：「三十萬」，原文作「三百個 ~eleph」）。然兵員的確實數目是多少，聖經則沒有明言。有關數位的進一步資料，可參看：歷代志下十一 1，十三 2～20 的注釋。

二十五 6　雇傭兵　雇傭兵在古代近東的戰事中廣為應用。亞述從提革拉毘列色三世年間（主前 745～727 年在位）開始，對傭兵十分倚重。雇傭兵雖然身經百戰，並且受過嚴格訓練，但糧餉未準時派發，或要與同胞作戰時，他們的忠心便經常受到質疑。在波斯戰爭（Persian Wars，或稱波希戰爭）中的布拉戰役（Battle of Plataea；主前四八〇年）中，愛奧尼亞籍的雇傭兵倒戈相向，出離波斯營寨，加入希臘兵團。

二十五 6　銀子一百他連得　他連得是古代近東最大的重量單位，在阿拉拉赫、敘利亞的烏加列，和舊約（出三十八 25～26）中，相等於三千舍客勒。一百他連得銀子約等於三又四分之一噸。這顯然是雇請傭兵的總額，等於每個部隊一他連得銀子。這數額並不過分，但不過是「訂金」而已——真正的利潤來自劫掠。



從東面看甘拉

二十五 11　鹽谷　鹽穀按考證是別是巴東面，死海南面約三哩的米珥幹河（Wadi el-Milh）。這一帶很多地區都有高度足以把人摔死的山崖。

二十五 11　西珥　西珥是以東國一個部分的聖經名字，經常用作以東的同義詞。因此「西珥人」都是以東人的別稱。在來自埃及的亞馬拿書函（主前十四世紀）中，西珥是個地名。

二十五 12　處死方式　在這段經文以外，再沒有將敵俘推下山崖作為處死方法的記載。基於地理因素，這可能是最方便的處死方法。主後六十七年猶太革命時，甘拉城（Gamla）數以千計的猶太人不願被羅馬兵擒獲，寧可跳崖自盡。

二十五 13　從撒瑪利亞直到伯和侖　伯和侖是亞雅侖穀上到山地的坡路，約在耶路撒冷西北十二哩。從軍隊集結之處回家的路，是從亞拉得北上希伯侖，然後稍為偏西穿越薩非拉繼續北行。循這路從亞拉得前往伯和侖是五十哩左右的路程。從伯和侖要再往北行五十多哩，才能到達北國的首都撒瑪利亞城，因此不可能是本節所指的城市。除非猶大有另一個聖經從來沒有提到過的「撒瑪利亞」，不然聖經原著應作「希伯侖」等字。雇傭兵的入息主要來自劫掠，本節就是他們的收費辦法。

二十五 14　西珥的神像　一般的假設認為這些是以東神祇的像。以東的國神名叫科斯（Qos）。崇拜戰敗國的神明並不罕見。但城城門內側設有柱像，並能清楚看見有獻上還願祭的痕跡。學者相信這些柱像代表一些被以色列攻取城市的神明，祭是為還向這些神明所許的願而獻上的（大概是感謝他們幫助以色列攻取這些與他們對敵的城市）。

二十五 21　伯示麥　伯示麥是耶路撒冷以西約十五哩的城鎮，座落在耶路撒冷和非利士沿海地帶之間的薩非拉區域。它是把守梭烈穀的一個重要城堡，使有意劫掠耶路撒冷的侵略者無法得逞。伯示麥的遺址（魯梅雷遺址）顯示以色列征服之前，迦南人於此地有大規模定居的痕跡。

二十五 23　耶路撒冷的地形　學者料想以法蓮門是在耶路撒冷城的西北角，角門則位於東北角。北部是容易進入耶路撒冷的惟一方向。其他部分的城牆由於面對西南面的欣嫩子穀和東南面的汲淪溪穀，並不容易出入。

二十五 24　約阿施的劫掠　亞述記錄經常提到戰敗國君王的家屬被押回亞述為人質，以求保證這王的服從。亞述巴尼帕（主前 883～859 年在位）被形容為「劫持人質，確立勝利」之君。本節並沒有記述猶大人質的身分，但可以假定他們若非王族，就是貴胄家族的要員。

二十五 27　拉吉　拉吉（杜韋爾遺址）是猶大薩非拉的要塞。這城是耶路撒冷防線的一部分，亞瑪謝逃亡至此並不令人意外。亞述和巴比倫分別在主前八世紀和七世紀侵略猶大時，都曾經攻取拉吉。拉吉位於耶路撒冷西南面約三十哩，遺址占地約有三十英畝。



從南面鳥瞰拉吉

{

二十六 1～23

烏西雅的統治

二十六 2　以祿　以祿（Eloth，又名以拉他〔Elath〕，聖經不同書卷使用不同的拼法，NIV 全作以拉他）是所羅門在亞喀巴灣頭建築的一個海港（見：代下八 17 注釋），與鄰近的港口以旬迦別關係密切。它為猶大與阿拉伯、非洲、印度打開了貿易之門。烏西雅顯然是有意復興所羅門所創立的紅海貿易。

二十六 3　年代小注　按照蒂利的計算，烏西雅長久的統治始於主前七九二年，終於七四〇年。學者推想他開始統治時與父親亞瑪謝長期共同執政，後來又與兒子約坦共同執政。以色列王是耶羅波安二世（烏西雅在位五十二年，有四十年與他重迭）、撒迦利雅、沙龍、米拿現、比加轄、比加與他同時。當時統治亞述的是阿達德尼拉裏三世、撒縵以色四世、亞述但、亞述尼拉裏五世、提革拉毘列色三世。這期間的絕大部分亞述都很衰弱，使以色列和猶大都得以擴張繁榮。貝特米爾辛遺址（Tell Beit Mirsim）出土的一個印章，上面發現了烏西雅的名字。提革拉毘列色的記錄提到堯迪有一位名叫亞茲利奧（Azriau）的王（列王紀稱烏西雅為亞撒利雅），但大部分學者都不認為這人就是烏西雅。

二十六 6～8　軍事勝利　雖然沒有經外文學記載烏西雅擊敗非利士人、亞拉伯人、米烏尼人的戰績，非利士城市亞實突卻找到了毀滅城市的考古證據，可能來自烏西雅年間。此外，又有證據顯示烏西雅在新攻取的領土上建造城堡。迦特（薩非遺址；見：撒上五 8 的注釋）、亞實突、雅比尼三城構成一個每邊長十至十五哩的三角形，支配耶路撒冷正西面的非利士平原北部。非利士城市亞實突附近的莫爾遺址（Tell Mor），是本段所述之城堡的例證。

由於以色列在耶羅波安二世的統治之下十分強盛，烏西雅不能向北擴張領土，只能將注意力集中在

西南兩面，制服從前趁猶大國勢不穩而攻擊他們的各族。有關米烏尼人的進一步資料，可參看二十章 1 節的注釋。姑珥巴力的位置至今未能確定。

二十六 9　耶路撒冷的城樓　哪些城樓是烏西雅所建雖然未能確定，本節的城樓大概與亞述人在尼尼微、迦拉、亞述、杜爾沙魯金等重要城市建築的城樓相似。杜爾沙魯金是撒珥根二世（主前 721～705 年在位）所築的城堡，城樓建於四角的戰略性位置之上。至於烏西雅建築城樓之處的城門，可參看：歷代志下二十五 23 注釋的描述。最近在基訓泉一帶發現的巨型城樓，或會證實是本節所述之防禦工程的一部分。

二十六 10　在曠野建築望樓　烏西雅在猶大的建築活動頗具考古證據。基比亞文化層第三層 B 的城樓大概是這時興建。阿布塞利默遺址（Tell Abu Selimeh）的大規模建築工程大概也可上溯到這個時代。有跡象顯示昆蘭和費什卡泉（'Ain Feshkha）的早期建築物和水庫都是建于烏西雅年間。別是巴一帶的尼革地區，也發現了防禦工事、水庫、農田的遺跡。

二十六 11～13　烏西雅的軍隊　烏西雅設有常備軍，不必在戰事發生時才徵募兵員，這是他強盛的證據。亞述史料顯示提革拉毘列色三世於主前八世紀中葉入侵黎凡特時，烏西雅的軍隊強大到可以參加對抗亞述聯盟的地步。

二十六 14　軍械　烏西雅的財富，使他可以向自己的軍隊提供鐵器時代的傳統武裝。本節所列的兵器與亞述軍隊的武器相同，亞述人在年表中有詳細的描述，又經常在王宮牆上的浮雕中描繪。亞述和鄰邦以色列所構成的威脅，大概是烏西雅厲兵秣馬的始因。

二十六 15　機器　烏西雅所造的「機器」大概是裝置在城牆之上，保護向敵人投石或射箭之守軍的屏障。猶大城堡拉吉的剩餘物資，證實了烏西雅建築工程的性質。它們又出現在尼尼微城西拿基立王宮的浮雕壁畫中。昔日曾經有學者相信本節所述的是弩炮（catapult），但這麼早的時代並沒有使用弩炮的證據。

二十六 16～19　烏西雅的罪行　烏西雅的罪行是直接侵犯祭司有關聖殿崇拜的特權（民十六 40）。香壇位於聖殿的外室，這室除祭司以外，無人可以進入。

他被控的瀆聖（NIV 譯作「不忠」，18 節），是專門以贖愆祭補救的罪行（見：利五 14～16 的注釋）。

二十六 19　大痲瘋　馬里王雅頓林（Yahdun-Lim）咒詛所有褻瀆他所奉獻之廟宇的人，要他們患上大痲瘋。可見在一般人心目中兩者是有關聯的。研究古代近東語言的學者認為經常譯作「大痲瘋」的字眼，正確的翻譯應該是「（皮膚）損害」，或可以用較不專門的「鱗屑狀皮膚病」。這些皮膚上的斑點可能有發腫、流膿，或鱗屑的問題。亞喀得語的用語亦同樣廣泛；巴比倫人也是視之為不潔，又看為神明的懲罰。在古代近東，臨床痲瘋病（漢森氏病）要到亞歷山大大帝時代，才有發生的記錄。並且漢森氏病最主要的病症一個也沒有在古代文獻中出現，反之，所列的症狀卻顯示與漢森氏病無關。經文不把它形容為傳染性的病症。照所記載的描述，現代醫學可以診斷為牛皮癬、濕疹、瘌痢、脂漏性皮膚炎，以及一系列的黴菌感染。因此烏西雅所患的是哪種皮膚病並不清楚。這病像「雪」的形容最可能是指它像雪花片片，不是指顏色（某些譯本中的「白」字是加上去的）。

整個文化對皮膚病的憎惡，可能是因為它看來（有時還有氣味）彷佛死屍腐爛的皮膚，因而與死亡有關。自然而然的厭惡感，加上基於儀式而非醫藥因素的隔離，使患者被社會遺棄，地位嚴重惡化。烏西雅究竟是因為患病還是祭儀性罪行遭受隔離也無法肯定。乃縵患了類似的疾病，但依然能夠繼續負起最高統帥的職務。學者假定烏西雅之子約坦是在烏西雅犯了祭儀性罪行之後，才開始攝政。

二十六 23　烏西雅的陵墓　現今以色列博物館（Israel Museum）的收藏品，包括標明猶大王烏西雅埋葬之處的墓碑銘。這是第二階段安葬他遺骨的墓碑。

二十七 1～9

約坦的統治

二十七 1　年代小注　約坦於主前七五〇年至七三二年在位，大概與父親烏西雅共同執政十年，與兒子亞哈斯共同執政三年。約坦統治的經外證據包括克萊費遺址出土的印章戒指，戒上刻有他的名字和一只

有角的公綿羊。此外，亞哈斯王璽的印文上也刻了他的名字。

二十七 3　耶和華殿的上門　所羅門以後之聖殿建築史的現存資料甚少。聖殿的上門是殿院北面的進口。先知耶利米被囚之處的便雅憫高門（耶二十 2），可能亦即是本節的上門。

二十七 3　俄斐勒　按學者考證，俄斐勒山是聖殿山和稱為大衛城的南面山脊之間的一段地方。它顯然建有圍繞聖殿／王宮複合建築的防禦設施。部分學者相信有一座衛樓建築於此，名字就叫做「俄斐勒」。

二十七 4　營寨　約坦繼承父業，在猶大山地大興土木，建築城堡，大概是作為守禦侵略的防線。他不但在樹林中建築營寨，更有可能參與植林計畫。考古挖掘至今仍未發現肯定與約坦有關的防禦設施。然而新亞述帝國正是在他在位年間，在提革拉毘列色三世領導之下逐漸成形。對於國防的重視無疑是與日增的威脅有關。

二十七 5　亞捫人　亞捫人住在摩押人北面，雅博河附近的地區。亞述記錄稱他們為在貝南曼努地居住的比特亞捫人。約坦執政末年時亞捫王名叫沙裏布（Sharib）。現存並沒有亞捫或亞述記錄，能夠為亞捫人在主前七三三年以前的歷史提供亮光。亞捫人曾經向烏西雅朝貢，但顯然試圖擺脫猶大的控制，所以才需要武力鎮壓。

二十七 5　貢品的數額　亞捫人所繳納的貢品數量極多，足以和希西家年間亞述人向猶大所出的條件（王下十八 14～17）相提並論。一百他連得銀子超過三噸，小麥、大麥各一萬歌珥，約等於每樣穀物六萬五千蒲式耳（見二 10 的注釋）。

二十八 1～27

亞哈斯的統治

二十八 1　年代小注　蒂利認為亞哈斯於主前七三五年至七一五年在位。表示與他同時的是以色列的末代君王何細亞，以及亞述王提革拉毘列色三世、撒縵以色五世、撒珥根二世。這時期諸王的年代十分複雜，各系統的年分有很大的差異。大部分系統都是基於一連串錯綜複雜的共同執政時期。其中一個對亞哈斯的看法認為他是被猶大政府中的親亞述派推上寶座，希望與亞述合作能夠帶來和平；這事最早可能發生在主前七四一年。提革拉毘列色一座建築物上的銘文，將亞哈斯名列為朝貢者之一（碑文使用他名字的正式寫法：耶和亞哈斯〔Jehoahaz〕，亞述語作堯哈斯〔Iauhazi〕）。此外他王璽所蓋的印也被考古學家所發現。

二十八 2　鑄造偶像　亞哈斯所鑄之像所代表的是迦南諸巴力，不是地方性的神祇。「巴力」一詞使用複數的理由，可能與希伯來語中「伊羅興」一字也是複數的原因相同——伊羅興是希伯來語泛用的「神」字。為供崇拜鑄造偶像，為摩西律法所禁（見：出三十四 17）。巴勒斯坦多個遺址都發現了用來鑄造迦南神祇（包括巴力）的金屬模子。

二十八 3　欣嫩子穀　欣嫩子谷橫列於耶路撒冷的南面，在城的東南角與汲淪溪谷會合。通往這谷的城門是哈珥西門（或作瓦片門；耶十九 2）和穀門。這谷因著亞哈斯和瑪拿西在此崇拜巴力而遺臭萬年。約西亞王污穢了這個地區，來防止將來有人再度在此拜祭偶像（王下二十三 10）。

二十八 3　用火焚燒兒女　聖經作者將外邦人焚燒自己的兒女來事奉神明（申十二 31；王下十七 31），和拜偶像的以色列人「使兒女經火」，視作不同的兩回事。但「使兒女經火」若果不是以兒童為祭的話，就無法肯定是什麼。申命記十八 9～10 將「使兒女經火」與其他迦南的占卜方法同列。同時代的亞述史料，也可以找到這時代有焚燒兒童的跡象。亞述一部分的經濟檔的懲罰條款包括「將孩童獻給辛神」。

二十八 4　邱壇和青翠樹　聖經並沒有提到其他猶大君王在邱壇崇拜，只將之列為猶大百姓的行為（如：王上二十二 43）。希伯來語用不同的動詞形式，來描述神廟的非法祭禮，和耶路撒冷聖殿的合法獻祭。亞哈斯當然因為所作的非法祭禮而遭受譴責。有關邱壇的進一步資料，可參看：列王紀下十七 9 的注釋。

二十八 5　被亞蘭人擊敗　本節所描述的，是所謂敘利亞—以法蓮戰爭（Syro-Ephraimitic War）。一個廣為學者接受的理論，認為敘利亞和巴勒斯坦一帶的國家（包括以色列和亞蘭）締結聯盟，要與在提革拉毘列色三世領導下日益強大的亞述對抗。大馬色亞蘭的王利汛於主前七三三年成為盟主。在此以前一年，亞蘭和以色列試圖強逼猶大王亞哈斯加入對抗亞述的聯盟，並且設法剝奪亞哈斯的王位（見：賽七

6）。亞哈斯向亞述求救，亞述便在主前七三三至七三二年西征，蹂躪全區，滅大馬色的亞蘭國，在以色列設立傀儡君王（何細亞）。其他學者則相信敘利亞／以法蓮聯盟的侵略行為只是反映他們擴張領土的野心，與結盟抵抗亞述無關。提革拉毘列色三世的亞述年表刪削之處甚多，但仍可以看出亞述東征西討的梗概。

二十八 14～15　戰俘所得的對待　亞述年表和壁畫浮雕描繪被擄離開本地的人所要忍受的殘酷對待。男性通常赤身，鼻子和嘴唇往往穿著痕子，有些人缺了臂腿。又有人帶著財物同行。以色列人顯然也採取類似的政策，但被先知俄德所譴責。因此本段所描述的看顧和憐憫程度，是很值得留意的。

二十八 16　亞哈斯求助於亞述　被其他敘利亞—巴勒斯坦國家侵略之時，亞哈斯的應付方法是向亞述求救。亞述年表雖然沒有直接提到這個懇求，卻把他列為向提革拉毘列色三世朝貢的君王之一。

二十八 17～18　軍事上的困境　亞哈斯不但懼怕亞蘭和以色列聯軍的侵略，似乎也是為了與以東和非利士打仗，才向亞述求援。最近沿著以東和猶大的古代邊界的挖掘，證明了以東在隱哈澤瓦（En Hatzeva，或作哈澤瓦泉）和基米特（Qitmit）等鎮，侵入了猶大的南地（尼革）。在亞拉得出土，上書這時代之軍事公文的陶片，亦顯示他們認為以東侵略逼近眉睫。非利士人把領土擴張到薩非拉，收復從烏西雅年間開始受猶大控制的地區（見二十六 6～8 的注釋）。本段的描述包括通往猶大山地的三大山隘（亞雅侖、梭烈、以拉三穀），但提到的城市卻沒有一個找到被非利士征服的考古證據。提革拉毘列色三世在主前七三四年的戰事也將非利士列為攻打對象之一，戰果是他於主前七三四年在迦薩豎立石碑，並在七三三年攻陷亞實基倫。甯魯德出土的一封亞述信件反映了巴勒斯坦在這時候十分動盪。亞哈斯所喪失的土地並沒有歸還給他，反被組織成亞述的行省。

二十八 23　大馬色之神　古代近東大部分人種都相信神明在地理上各自被轄區所規限。君主實際上是受託管理屬於神祇的土地。神明通常無法控制自己領土以外發生的事情（那是其他神祇的轄區）。由於大部分戰爭都被當作是聖戰來執行，勝利便歸助于得勝軍隊的神明。

早至主前第三千年紀中葉，蘇美城市拉加什已經宣稱擊敗鄰邦烏瑪（Umma），是他們諸神所賜的勝利。亞哈斯在此坦承亞蘭人勝過他，可見他們的諸神更有能力，也更加有理。哈達（風暴之神）是亞蘭諸神系統中大馬色的神明之一，按照迦南的史料，這大概是巴力的正名（「巴力」只是「主」的意思）。

此外，亞哈斯又為大馬色的神造了一座大壇（王下十六 9～16）。究竟這是腓尼基、亞蘭，甚至亞述形式的壇則不清楚。這壇是造來取代所羅門王所建之銅壇的。亞哈斯訪問的廟宇大概是哈達臨門的廟（見：王下五 18）。然而本段所描述的，卻是典型的以色列禮儀。

二十八 24　神殿裏的器皿　這些聖殿器皿大概包括容器、用具、陳設、工具。按照列王紀下十六 17～18，亞哈斯必須依照指示將各物運給亞述王；「安息日的廊子」是其中之一。然而亞述人通常不會幹頂地方性的祭儀習俗。亞哈斯呈上這些物件顯然是為了滿足貢物中金屬的定額。

二十八 24　在各處的拐角築壇　巴比倫文獻提到街角和院落的小型露天神廟或壁龕。一份文獻說女神伊施他爾在巴比倫城有一百八十個這種設施。這些神龕凸起於地，頂端設有祭壇，到此的主要是女子。如是者本節「拐角」一語，基本上大概是指祭儀用的壁龕。

二十八 25　在各城建立邱壇　如今猶大全地都變成了外邦祭儀的中心。亞述人（亞蘭人亦然）並不強逼任何屬民改拜別神，但向他們朝貢的民族或會覺得改拜征服者的神祇，或許能夠改善與他們的關係。有關邱壇的資料，可參看：列王紀下十七 9 的注釋。

二十九 1～三十二 33

希西家的統治

二十九 1　年代小注　在位日期以希西家的爭議最多。蒂利在坦承與聖經部分對照日期抵觸的前提下，將他的日期考證為主前七一五年至六八七年，與亞述王撒珥根二世和西拿基立同時代。這時埃及的君王是沙巴科（Shabako）、舍比特庫（Shebitku）、塔哈爾卡。很多學者相信希西家在主前七二七年登基的可能性更高；而希西家十四年（王下十八 13）與西拿基立發生接觸時，西拿基立尚是太子，代父親撒珥根二世率兵。亞述記錄證實主前七一三年曾經西征亞實突。由此時開始，這兩位要角接續多年發生連串

衝突，直到西拿基立登基之後，於主前七〇一年圍攻耶路撒冷達到高潮。

希西家統治的經外證據包括貝特米爾辛遺址出土，鑒定為他年間的印章，上刻希西家的名字。在敘利亞—巴勒斯坦多處地方出土，來自主前八世紀末葉以後的御用瓶柄戳印，大概也是首現於希西家年間。除了耶路撒冷的擴張和建築工程（見三十二 5 的注釋）以外，拉吉的大型豎井（great shaft）也大概是在這時興建。

二十九 3　古代近東修復廟宇的觀念　無論是在敘利亞、美索不達米亞，還是以色列，廟宇／聖殿都是文化、經濟、社會的中心。它是城市守護神明的居所，因此被認為是神祇臨在之處。「照顧喂飼」神明，是城市統治者的責任。神像需要每天沐浴、穿衣、喂飼。對君王來說，維修神祇的居所與軍事上的勝利同等重要。亞述和巴比倫無數建築物的碑文，都以君王重修某某神明的廟宇，作為他虔誠的證據。同樣重建或修復耶和華殿的人，也得到這種虔誠的名聲。修復包括實際和禮儀兩方面。荒置廟宇的建築需要整修，或有遭竊的陳設和器皿須得復原。金器和牆上所貼的金箔可能也要重新設置。然後需要執行適當的儀式，使廟宇恢復聖潔。最後它又需要人力物力上的供給，才能正常運作。

二十九 4～15　利未人　約沙法年間以降，一個多世紀以來利未人都沒有在耶路撒冷的祭儀中扮演什麼重要角色。希西家按照典型的修復程式，動用傳統的祭司家族來淨化聖殿，使之在禮儀上回復聖潔。接著又恢復他們原有的職責（見十九 15 的注釋）。

二十九 15　分別為聖　分別為聖（和合本：「潔淨」）是個禮儀上淨化的步驟，使人可以與聖潔的事物發生接觸。程式隨文化不同而異，但大部分都共有的概念，是必須進行某些禮儀步驟來消除不潔，以保全神明廟宇的聖潔。祭司則大概是按照出埃及記二十九章所詳述的規例分別為聖。

二十九 16　汲淪溪　汲淪溪穀與欣嫩子谷相連，後者素來被耶路撒冷的居民當作垃圾場。希西家和約西亞一樣，將一切不合法的祭儀聖物搬到這穀，以求淨化耶路撒冷。此外，汲淪溪谷也用作平民的墳地。

二十九 17　曆法　正月是尼散月，約在西曆三月至四月之間的春季。本月是宗教曆中全年節期開首的月分。淨化程式是由外而內的，因為殿中每一部分都需要執行獨特的禮儀。聖殿達到一定的聖潔程度，某個範圍便可進入。聖潔程度進一步提升，則可開啟下一個範圍，如此類推。將聖殿的週邊地區分別為聖需時八天，而聖殿建築本身則再用八天來執行淨化程式。

二十九 18　將器皿分別為聖　重新奉獻聖殿分三個步驟進行：清潔聖殿，重新分別為聖，最後是啟用奉獻典禮。亞哈斯王取去的器皿必須重新分別為聖，因為離開聖潔特區以後，這些物件便不再潔淨。

二十九 21～24　獻祭儀式　會幕奉獻之時並沒有獻祭儀式。所羅門聖殿奉獻之時，祭牲的數目則多得不可勝數。聖經沒有一處地方為本段所列的數目提供指示。有關贖罪祭的資料，可參看：利未記四 1～3、4～12 的注釋。

二十九 25　樂器　有關琴瑟的討論，可參看：歷代志下二十 28 的注釋。古代近東所用的鈸有兩種。一種是兩個凹度不深的金屬圓盤，用法是各執於一手，互相敲擊。另一種則是杯形，一鈸固定不動，用另一個敲擊。本節所指的鈸是哪一種並不清楚，但大概是用青銅製造。

二十九 27～30　歌唱　「大衛和先見亞薩的詩詞」一語表示利未人可能使用某種讚美歌集或聖詩書，類似聖經的詩篇。

古代近東大部分君主都雇用男女的歌手，在宮殿或廟宇中歌唱。馬里的檔案對女歌手和每日配給她們的糧食，有詳細的形容。以色列的歌手至少有二十四班（代上二十五）。歌手家族有三位族長的名字記在聖經之中（亞薩、希幔、以探；代上六 18～32）。這些歌手大抵都是自由人，但聖殿也有奴隸（和合本：「殿役」；拉二 43～58；尼七 46～60）。

聖幕的音樂有女子扮演的角色（出三十八 8），但聖經並沒有清楚提到殿中備有女性的歌手。

二十九 29～30　崇拜的姿勢　部分經文顯示以色列人是站著祈禱的（撒上一 26；王上八 22；耶十八 20）。其他的經文卻形容下跪（如：代下六 13）、舉手（詩二十八 2；賽一 15；哀二 19），甚至完全拜伏於地的姿勢（詩五 8，九十九 5、9）。姿勢隨祈禱的性質不同可能有所改變。在祈禱姿勢方面，以色列並不是與其他文化完全不同的。上述的每一個姿勢，都有在美索不達米亞的無數例證中出現。例如美索不

達米亞史料中之咒語祈禱，如以伊施他爾為物件之祈禱，暗示祈求者是俯伏於地，並且儀式化地高舉雙手。赫人史料也顯示相似的姿式和手勢。

二十九 29～30　在戶外崇拜　耶路撒冷的以色列人通常是在殿院之中，朝著聖所本身祈禱（詩五 8，二十八 2，一三八 2）。耶路撒冷以外的猶太人則朝著耶路撒冷和聖殿的方向禱告（王上八 44～48）。在大部分古代近東文化中，平民都無權進入廟宇，只在廟院中禱告。古代的廟宇不是崇拜的場地，而是作為神明臨在的居所。崇拜雖在廟中進行，卻沒有集合全體信徒的定期的崇拜聚會。

二十九 31　感謝祭　感謝祭是平安祭的一種（見：利三 1～5）。祭牲一部分燒在壇上，餘下的則由崇拜者食用。

二十九 32～33　燔祭的祭牲　燔祭的規定錄於利未記一 1～17。完全被火燒盡的是燔祭，所獻祭牲的數量記于本章 32 節。第 33 節所列的則是感謝祭的數量，這祭包括焚燒一部分作為象徵，餘下的則用於團體性筵席中。在公開的典禮中，這種祭禮的組合十分普遍。

二十九 35～36　獻祭和節期　聖經的節期不論目標、內容，還是起源，都與古代近東其他民族有別。古代近東的節期在新年或季節轉換之時舉行。以色列人則抱著對耶和華恩典感到虧欠的心，參與節期。鄰邦節期的活動一般包括哀悼時期、遊行，和神聖戲劇（以及其他娛樂）的表演，又提供向神明求問諭示的機會。

三十 1　希西家對北國的號召　亞述這時已經征服北國以色列（見：王下十七 5～6 的注釋），並且乘勝進逼餘下的西方諸國。希西家的父親亞哈斯訂立與亞述合作的政策，他名列於亞述貢品總目之中就是證據。希西家希望能夠收復烏西雅所攻取，但被亞哈斯所喪失的一部分土地（見：王下十八 4～8）。希西家必須在北方建立宗教方面的支持基礎，方能實現其政治雄心。

亞述王撒珥根二世戰死沙場（主前 705 年），大概是希西家開始這些號召活動。希西家趁亞述內亂擴張領土，最後導致西拿基立向敘利亞—巴勒斯坦發動侵略（主前 701 年）。

三十 1～3　重守逾越節　撒瑪利亞所受的災難，很可能驅使以色列的內部，產生一個同情希西家的政策，贊成他以耶路撒冷崇拜統一全國的改革。被亞述征服之後，北國無疑有很多難民逃往猶大，特別是混合宗教（崇拜滲入了外邦宗教的成分），如今在以色列盛行。舉國慶祝逾越節與希西家統一全國的計畫十分吻合。以色列人和猶大人可以同時追憶出埃及這個共有的史事。

三十 2～3　逾越節的舉行日期　逾越節通常是在希伯來曆法中第一個月的十四日舉行。但律法亦有規定（民九 6～13），容許當日不潔或遠行的人，在二月補守。希西家延期舉行慶典，使北國的人可以出席。

三十 13　朝聖節期　按照希伯來曆法，需要前往耶路撒冷朝聖的主要節期每年共有三個（有關之討論，見：出二十三 15～17 的注釋）。過節期間朝聖者的人數令耶路撒冷十分擁擠。在古代近東的宗教活動中，朝聖十分有限，因為大部分的崇拜都在地方性守護神的神廟舉行。

但遍遠地區的居民也會來到神廟朝聖。最近發現的古代的商隊客店如孔蒂拉特阿吉魯等，可能提供了古代朝聖的證據。在這些客店壁上塗畫的人可能是朝聖者（但亦有可能是商旅）。巴比倫亦可能有人上京參加新年的登基節期，但這不算是宗教方面的本分。埃及較為常見的作法，是神祇在各處屬他之神廟間巡迴，而不是百姓遠行到某種的中央神廟。

三十 15～17　逾越節的儀式　希西家的逾越節有兩點與慣常的作法並不相符。第一點是舉行慶典的日期不同（見：代下三十 2～3 的注釋），第二點是以色列人特准不須遵行好幾樣的禮儀規定。由於到會的人很多都未能自潔，主持宰殺逾越節羊羔的是利未人。這通常是一家之主的職責，但這些人大部分都未自潔（民九 6）。然而不潔的人在某些情況下，也是可以食用逾越節羊羔的。

三十 21　除酵節　除酵節的設立，是為了紀念希伯來人從埃及得拯救（見：出十二 14～20 的注釋）。它是一年一度的三大節期之一，照例在一月十四日舉行。守節者吃無酵餅七天，並且不得勞動。節期的第一日和最後一日需要獻祭（民二十八 16～25；申十六 1～8）。

三十 23～24　希西家供應祭牲　這個團體性的宗教筵席出席者所吃的肉，似乎大部分都是由王所提供。祭牲雖多，與其他古代近東文學中的數字相比，卻沒有不成比例之處。亞述王亞述納瑟帕二世為自己在

首都迦拉所建的王宮舉行奉獻宴會時，就供應了羊五千隻、羊羔和牛各一千隻、鹿五百隻、羚羊五百隻、鳥三萬四千隻、魚一萬尾（主前 879 年）。

三十一 1　柱像和木偶　請參看：列王紀下十七 9 的注釋。

三十一 1　邱壇和祭壇　請參看：列王紀下十七 9 的注釋。

三十一 2　利未人的職務　所羅門王所制定之利未階層，希西家重新肯定其職務。負責獻祭的是祭司，負責崇拜的則是利未人（又見：代下二十九 15 的注釋）。

三十一 3　王所奉獻之物　三十章 23～24 節所述的是為節期所提供的祭牲，本節則是定期對聖殿日常運作所提供的資金。希西家按照所羅門所定下的先例，定期給聖殿提供燔祭牲（代下二 4）。

有關常獻之祭的規定，可參看：民數記二十八至二十九章。古代近東的君王（作為國家整體的代表）是國神的首席崇拜者。宮廷在供應常獻之祭的事務上擔任要角，是不難想見的事。

三十一 4　利未人應得的分　祭司和利未人當得的分詳述在民數記十八章（可參看該處經文的注釋）。禮物歸祭司所有（12 節），什一奉獻則屬於利未人（21 節）。希西家很明顯是煞費苦心，要使掌理宗教事務的人員，能夠專心從事摩西五經所分派給他們的職務。

三十一 7　曆法　三月等於西曆的五月中旬到六月中旬。這月分在被擄歸回以後雖然名叫西彎月，希西家時代的名字卻無從稽考。七月稱為以他念月（被擄歸回後叫提斯利月），相等於西曆的九月中旬到十月中旬。奉獻從三月收集到七月，表示每樣主要農產的收成都包括在內（西曆五月扁豆和大麥成熟，六月是小麥，九月是棗和葡萄，十月是橄欖）。

三十一 11　殿裏的倉房　古代近東大部分的廟宇複合建築都設有附屬的房室，作倉庫、廚房、祭司室，和其他非宗教事務之用。例如位於敘利亞特爾卡的寧卡拉克女神（Ninkarrak）廟（約主前一六〇〇年），就設有大型的廚房儲物複合建築和祭司室（供祭司更衣之用，不是宿舍）。同樣，希西家所預備的倉房，大概是在原有房室之外加建的新地方。

三十一 14　守東門者　祭司負擔最重要的幾個責任之一，是管制誰可以進出聖殿場地，即「聖潔範圍」（有關這概念的討論，見：利十六 2；民十八 1～7 的注釋）的內層。聖所若被不潔所污染，就要獻上贖罪祭（NIV：「潔淨祭」；見：利四 1～3 的注釋），並且可能會有懲罰臨到個人和百姓身上。守門者必須防止未經許可的人擅進。聖殿裏面有很多貴重對象，金銀隨處都是，對於斗膽擅闖聖所偷竊聖物而無懼於神審判之人，這是很大的誘惑。這些貴重物件也需要保護。聖物若遭不正當的使用，就須獻上贖愆祭（NIV：「賠償祭」；見：利五 14～16 的注釋）。守門者的責任就是防止有人犯上這種罪。此外，本節還澄清了發放官員的職任。東門是殿門之中最重要的一個，因為聖殿的正面是朝東的。

三十二 1　西拿基立的戰役　西拿基立在位之時（主前 705～681 年）主要在兩個地區發動戰爭。他在敘利亞—巴勒斯坦至少進行了一個大規模的戰役，以耶路撒冷和希西家的革命為中心（主前 701 年）。巴比倫是他統治所面對的另一個問題地區，在此的戰事也很激烈。迦勒底叛軍在米羅達巴拉但的帶領下不斷與他作對（見：賽三十六 1 的注釋），最後導致西拿基立於主前六八九年屠巴比倫城。

三十二 3　水源　水源包括泉、井、引水道。他們堵塞了城外的水泉和水井，使之不得為亞述軍所用。亞述的威脅逼使希西家設法保護耶路撒冷的水源，這就是所謂希西家水道（Hezekiah's Tunnel）。這水道從城東汲淪溪穀旁的基訓泉開始，鑿通一千七百五十呎的床岩，直達城南西側的西羅亞池。十九世紀末考古學家在水道中發現了一面石碑，描述水道工人如何在兩端同時開掘，最後在中間會合。有關水利系統的進一步資料，可參看：撒母耳記下五 8 的注釋。

_
希西家水道

三十二 5　延伸耶路撒冷的城牆　最近考古學研究的結果，發現耶路撒冷城在希西家年間有擴建的跡象，並且人口也有增加。希西家似乎加強了城防設施，大概還設立了行政中心和戰鬥司令部。在現代耶路撒冷舊城（Old City）猶大人區（Jewish Quarter）的挖掘，找到了希西家城牆的殘餘片段。原建于南

北向山脊上的城市，大概因此向西擴張了七百碼之多。

三十二 9　圍城戰術　尼尼微城描繪拉吉之圍的亞述浮雕，刻有撞城錘、七個攻城車、被擄的猶大人，以及坐在躺椅之上，旁觀拉吉之戰利品在面前搬過的西拿基立。這些畫版強調亞述人是軍事科技的專家。他們的軍隊編制極有條理，包括有弓箭手、標槍手、投石兵，以及管理攻城坡道和攻城車的士兵。攻城車是具有重型裝甲的四輪車輛（較早期的設計則有六輪），前方裝有長而尖的鐵頭杆子。車長十至二十呎，高四至六呎。車頂後面敞開，前面密封。西拿基立為這軍事器械所增添的創新之處，包括裹以皮革。其他活動塔架的用處則是把弓箭手調至撞城錘旁以作掩護。除這浮雕以外，古代近東各處地方尚有很多壁畫浮雕，描繪亞述的攻城戰事。雖然如此，亞述人依然認為談判是更上之策。例證可見于列王紀上十八至十九章。



拉吉浮雕上的攻城土坡

三十二 11　神明在戰爭中的角色　在古代近東，軍事行動在外邦神祇指導下進行並不罕見。故此亞述形容耶和華是站在他們一方，猶大必然戰敗（見：賽七 19，十 5～6；代下三十五 20～22）。文獻也有其他的對應段落，描述敵國的神祇呼籲亞述。一個亞述文獻描述瑪爾杜克神呼籲撒珥根二世前來侵略巴比倫。另一個巴比倫文獻則描述瑪爾杜克呼籲波斯王古列來取這城。聖經亦同樣描寫耶和華召集軍隊，來使巴比倫潰敗（賽十三 4）。有關神明在戰爭中角色的進一步資料，可參看：出埃及記十五 3；撒母耳記上四 3，八 7，十七 37 的注釋。

三十二 12　廢去耶和華的邱壇　這是希西家將崇拜集中在耶路撒冷之改革活動的一部分。從聖經作者的立場看，這是正面的成就。但從亞述的觀點看，他們可以藉此從兩方面攻擊希西家。首先，亞述人會認為削減崇拜神祇地點的數目不是好事。從他們的觀點看，崇拜當然是越多越好。其次，他們有可能從另一個古代慣例的角度理解希西家的行動：在侵略逼近眉睫時，偏遠的神像往往需要集中在首都保存。米羅達巴拉但在撒珥根二世年間，就曾經採取過這樣的步驟。侵略者的論調所根據的想法，是將這些神明

遷離原有的神廟，不但會令他們不高興，更會使他們得不到足夠的餵養。侵略者可以從而宣稱他們是回應這些神祇的呼籲，要將他們恢復到原有的位置。

三十二 18　希伯來語和亞蘭語　猶大的書記請求拉伯沙基（見：王下十八 17）用亞蘭語，不用希伯來語說話，因為他們不想城牆上的百姓聽到資訊的內容。猶大人被擄之後，亞蘭語成了他們的語言，此事這時仍未發生。拉伯沙基卻出其不意地展示他對猶大的語言（聖經希伯來語）的認識。粗野的回應證明了他是抱著勸誘和煽動的目的前來。拉伯沙基（身分是省長）甚至可能是西拿基立手下的以色列人，如尼希米和阿希卡爾（Ahiqar；次經多比傳指出這位「以撒哈頓王的智慧哲士」是個以色列人）。亞蘭語和希伯來語在語系上是近親，在這個時代已經成了古代近東外交界的通用語言。

三十二 27～29　希西家的富足　希西家的富裕是以王庫充足來形容。金銀、寶石、香料反映貿易方面的成就，可能還表示他收納朝貢。五穀和牲畜反映豐收，以及政府精明，能夠有效地收納和囤積收成。從他是別國附庸的身分看，這是令人詫異的成就，足以作為神賜福的明證。

西拿基立的碑文

現存有關西拿基立朝代的材料，有好幾個來源。現稱「年表」（annal）的文獻準確一點來說不算是年表，因為不是在所記錄之戰事當年寫作。它所以稱為年表，是因為它是按照嚴格的時序編排。很多碑文都是收藏在建築物地基的小室中，有些甚至是在原址發現。年表通常經過多次的編纂。此外還有稱為「給神的信」（letter to god）的文體片斷，是個耐人尋味的非年表文獻。

攻打耶路撒冷的記載大概是在戰役發生之後幾個月撰作（約主前 700 年）。亞述人除了將檔安放在建築物地基之中以外，更把它刻在宮殿牆壁的淺浮雕之上。這場戰役有好幾個抄本刻在大型的桶狀圓柱之上。尼尼微又有描述亞述圍攻拉吉（猶大的重要城堡之一）的石刻，發現於西拿基立王宮第三十六室裏面。年表描述猶大廣泛地區被毀，但卻沒有提到攻取耶路撒冷。因為西拿基立雖然宣稱以望樓圍繞耶路撒冷，針對猶大首都的嚴厲攻勢卻未能完成。猶大城市被劫掠者凡四十六個，其中多個被送給敵國非利士。西拿基立曾經寬待推羅王，文獻中卻沒有他寬待希西家的記載。這地區的其他君王都被取代（如：亞實基倫的西德拉〔Sidra〕）。亞述雕刻的證據十分重要：圖中被攻取的城市是拉吉，不是耶路撒冷。年表宣稱超過二十萬猶大人被俘（但不一定被擄到外邦），並且好幾個進行叛亂的非利士城市，最後都被攻取。西拿基立又將猶大的命運描述為希西家的責任（將自己的侵略歸咎于敵國君主，是亞述的慣例）。按照文獻的記載，西拿基立要求希西家獻上女兒、兵器、女子、金子，和多種藝品。西拿基立碑文之中，以這個貢品總目最為詳盡，顯示撰作者希望讀者忽略他們未能攻取耶路撒冷。然而希西家仍被鎮壓。希西家雖打勝仗，但仍舊身為亞述藩屬，向住在尼尼微的西拿基立朝貢。

拉吉

拉吉一城（杜韋爾遺址）是個堅固的駐防城或王室衛城。羅波安在此建築防禦工事（主前 920 年）；此舉有戰略上的功用，因為能夠加強薄弱的北疆。拉吉古城是個長方形的遺址，位於猶大山地和沿海平原之間的薩非拉山麓地區，座落在天然的山丘上，四面有深谷圍繞。拉吉設有外門內門的複合建築，內牆厚度超過十二呎。門室中出土的青銅殘片按考證是亞述時代的文物。另外在此又發現了十八塊迦勒底時代的陶片書函，其內容與尼布甲尼撒的侵略有關。拉吉被圍攻兩次，相隔只有一個世紀多一點；因此兩個毀滅層互相混雜，不容易分辨。由於這城四面環山，可供亞述軍發動圍城的地點只有西南角，然而至今仍然未有考古證據，證實這是亞述大軍安營之處。全鎮各處都可以看見被毀的痕跡，如燒成焦炭的殘餘物件。當地的攻城坡道是用石塊堆成，按考古學的考證這是近東最古老，也是以色列境內惟一的一條。外貌相像的坡道，也可見於亞述的壁畫浮雕中。城被拆毀到距離地基只有幾呎的程度。所有建築物都被火焚毀，遺跡曾經被烈火焚燒，磚塊亦燒成紅色。地面散滿了器皿和用具的碎片。全城遭洗劫一空，留下的只有沒有價值或過重的物件。當地發現了數以百計的箭鏃，二十件魚鱗鎧甲，一個青銅製造的頭盔頂飾。還有數達一千五百的一堆人骨和被斬首的顱骨（挖掘者相信死者是平民），這些骨頭有從坡頂滾下大坑之中的痕跡。人骨之上又堆滿了獸骨（包括豬骨）和很多陶器。超過四百個瓶子柄上有 lmlk（御用）字樣的戳印，只有拉吉的遺址才能為這種瓶子提供時代的佐證。亞述人認為圍攻這城極為重要。

上文已經提過，尼尼微有整個房間的浮雕是紀念這個戰績的。拉吉室（第三十六室）地處王宮的要衝，用意是炫示征服猶大和拉吉的功勳。畫版表示亞述兵分三行攻城，大軍後面的地勢類似拉吉。因此，學者得到前所未有的機會，可以將新亞述時代的古城浮雕，和實物本身對比。

｛

三十三 1～20

瑪拿西的統治

三十三 1　年代小注　蒂利將瑪拿西長久的統治鑒定為主前六九六至六四〇年，可能包括與父親共同執政的時候。同時代的亞述王是西拿基立、以撒哈頓、亞述巴尼帕。重要的埃及君王是塔哈爾卡和森美忒庫一世。在這段時期中的絕大部分，亞述在西方都有極大的影響力。

三十三 4～5　殿中的壇　壇在神殿兩院的位置令學者煞費心思。列王紀上六章的聖殿設計只對內院有詳細的描述。因此，這些祭壇在範圍極大的外院中如何安置至今不明。

三十三 5　瑪拿西的異教行徑　敬拜天象（日、月、星、星宿）是在聖殿的壇和王宮的屋頂上（見：王下二十三 12）進行的。早至主前第二千年紀初期，來自敘利亞—巴勒斯坦的古代近東文獻已經有天象崇拜的描述。這時候它在美索不達米亞十分普及，來自以色列的印章顯出天象神祇在當地也很流行。星辰被視作神明和世人之間的媒介，能控制世事。亞述君王亦偶爾被描繪為穿戴行星的標誌，行星當然與某些神祇有密切關係（進一步資料，見：王下二十三 4 的注釋）。這時代的亞述政策是不介入或限制地方性的宗教活動，因此沒有理由相信瑪拿西設立這些崇拜活動是被逼的。

三十三 6　使兒女經火　這種作法的經外證據少如鳳毛麟角。亞述法律文獻將一個有關刑罰的條款形容為：「他要把兒子燒給（月神）辛，把女兒燒給伯勒特塞裏〔Belet-seri〕。」又請參看：歷代志下二十八 3 的注釋。

三十三 11　瑪拿西和亞述的關係　瑪拿西從父親希西家手中繼承了亞述的一個附庸小國。亞述王以撒哈頓（主前 681～668 年在位）的年表提到瑪拿西和敘利亞—巴勒斯坦的一組君王，必須將建築材料運到尼尼微供某個工程所用。以撒哈頓的繼承人亞述巴尼帕也將瑪拿西列作送他禮物的一組君王中之一員。在這兩個文獻之中，瑪拿西都被形容為忠心的藩屬。

三十三 11　瑪拿西被囚　以撒哈頓死後，亞述分由他兩個兒子統治。亞述巴尼帕分得亞述，即位不久便完全支配了分得巴比倫統治的哥哥沙馬士舒馬烏金。沙馬士舒馬烏金實際上與一般總督無異，到了主前六五二年，顯然厭倦了這個臣服角色的他，在以攔的支持下發動了一個為期五年的血腥內戰。結果在巴比倫被圍兩年之後，沙馬士舒馬烏金在橫掃巴比倫的大火中身亡。史籍記載沙馬士舒馬烏金曾經試圖爭取附庸國的支援，部分學者推測瑪拿西在這場叛亂中大概是巴比倫總督的支持者。值得留意的一點是，亞述人囚禁瑪拿西的地點是巴比倫（或許是與其他叛黨一同目睹叛亂失敗的結果），不是尼尼微。亞述經常將背叛的藩屬擄走一段時期。有證據證明「悔改」（即被亞述所馴服）了的君王，往往能夠釋放回國，恢復原位。

三十三 12　瑪拿西的祈禱　歷代志經文並沒有記載瑪拿西祈禱的內容。但後世的次經卻包括了一篇優雅的禱文，托稱是他的作品。

三十三 14　耶路撒冷的擴建　瑪拿西擴建耶路撒冷防禦工事的理由可能與乃父希西家不同（見三十二 5 的注釋）。埃及在森美忒庫一世的領導下興起，可能驅使亞述協助猶大加強防禦設施，後者則迅速成為緩衝國。黑西遺址和亞拉得都可以找到或許是瑪拿西年間建築之防禦工事的遺跡。

三十三 21～25

亞們的統治

三十三 21　年代小注　亞們短暫的統治發生在主前六四二至六四〇年。當時統治亞述的是亞述巴尼帕。

三十四 1～三十六 1

約西亞的統治

三十四 1　年代小注　約西亞於主前六四〇年至六〇九年作猶大王。亞述巴尼帕的統治結束後，亞述長期陷入無政府狀態，最後於主前六一〇年崩潰。在埃及作王的是森美忒庫一世和尼哥二世。拿布波拉撒（Nabopolassar）則任巴比倫王（主前 626～605 年在位）。這是亞述崩潰，巴比倫侵入亞述領土的時代。埃及則試圖乘亂攫取巴勒斯坦的控制權。

三十四 3～5　宗教整肅　古代最有名的一次整肅行動，是主前十四世紀時埃及鄙棄亞肯亞頓之宗教改革。在圖坦卡門執政的短暫時期之內，埃及設法透過傳統的祭司，恢復崇拜傳統的神祇，剷除亞肯亞頓的異端邪說。這些行動包括了修復舊有的神廟和廟宇，提供運作所需的人力物力，歸還被充公的財物。與他們競爭的神廟和亞肯亞頓在亞馬拿興建的新都皆被棄置。荷倫黑布毀壞了亞馬拿的廟宇，拆平廟址，將其材料用於其他建築工程之中。餘下的則付諸一炬。約西亞整肅的證據可見於以色列人所用的印章。較早時代的印章有豐饒神祇、太陽神、天象神明等常見的圖案，到了這個時代則只刻有個人名號，偶爾有石榴等花樣裝飾的印章所取代。

三十四 6　整肅北方　從前雖發生過多次拆毀邱壇和異教祭壇的行動（如：希西家所發動者），約西亞整肅的徹底程度卻是史無前例的。列王紀下二十三 15 進一步記載他焚燒（耶羅波安所築的）北國邱壇，這是從來沒有人做過的。亞述對本區的控制轉趨微弱，是他能夠實施這些行動的原因。

三十四 8　古代近東修復廟宇的觀念　無論是在敘利亞、美索不達米亞，還是以色列，廟宇／聖殿都是文化、經濟、社會的中心。它是城市守護神明的居所，因此被認為是神祇臨在之處。「照顧喂飼」神明，是城市統治者的責任。神像需要每天沐浴、穿衣、喂飼。對君王來說，維修神祇的居所與軍事上的勝利同等重要。亞述和巴比倫無數建築物的碑文，都以君王重修某某神明的廟宇，作為他虔誠的證據。同樣重建或修復耶和華殿的人，也得到這種虔誠的名聲。修復包括實際和禮儀兩方面。荒置廟宇的建築需要修理，或有遭竊的陳設和器皿須得復原。金器和牆上所貼的金箔可能也要重新設置。然後需要執行適當的儀式，使廟宇恢復聖潔。最後它又需要人力物力上的供給，才能正常運作。

三十四 9　修建的資金　按照本節的資料，所需款項是藉課取某種殿稅來提供。古代近東的君主素有收集捐獻來修復廟宇的慣例。但他往往亦會使用徭役來重建廟宇，或向百姓徵收建築材料。

三十四 10～11　工人和材料　日常維修聖殿複合式建築，是「殿裏辦事的人」的責任。但大規模的修理則需另覓熟練勞工承辦。本段所列的勞工種類與同時代的亞述記錄大體相同。熟練勞工包括了木匠、建築工人、石匠和鑿石工人。

「建築工人」包括了熟練和非熟練勞工，後者主要是負責處理泥磚。木匠負責工程所用的一切木料，包括屋頂、門窗、梯級，以及殿中一切祭儀法器。石匠和鑿石工人在山穴和山壁礦井中開採石頭，然後切割成適當大小之石塊。

三十四 12～13　利未人的角色　這裏所列的都是古代近東廟宇中工作人員的典型職務。有關利未人角色的進一步討論，可參看十九章 8～11 節的注釋。

三十四 14　律法書的發現　埃及和美索不達米亞都有修建廟宇時發現古籍的記錄。埃及建築物的石制部分曾經發現過卷軸，而美索不達米亞則不時發現地基儲藏庫和石碑。在較早的時代，地基碑文（如：刻在磚磈之上的文字）的作用是將建築工程奉獻給神明。碑文隨著時間的進展愈加複雜。到了這個時代，發展成為在廟宇和宮殿建築中埋藏地基匣子的慣例。匣中藏品包括王室碑文，描述君王在軍事上和建築上的成就。而這些檔的用意之一，則是提供資料，幫助將來著手修復廟宇的君王。這些發現都循例記錄在案。

巴比倫的末代君王拿波尼度（主前 556～539 年在位）以好在建築物中搜尋古籍著稱。主前七〇〇年代的埃及法老沙巴科更宣稱在一個嚴重損毀的古代蒲草紙上，發現了一個遺忘已久，關於蒲他神創世的神學文獻，並將其內容刻于石上（今日稱為「孟斐斯神學」〔Memphite Theology〕）。本節所述的律法（或教訓）書可能是一份收藏在地基匣子或殿牆夾壁之內的文件。另一個可能，則是它在聖殿檔案之中發現。這書究竟抄錄了舊約之中哪些書卷不能肯定，但起碼包括了申命記。

三十四 22　女先知　女先知雖然頗為罕見，在美索不達米亞也有案可稽。來自主前第二千年紀初期之敘

利亞的馬里文獻提供了男女先知的證據。

亞述王以撒哈頓年間也有女子以先知身分說話的記載。女性先知的職能似乎與男性先知相同。

三十四 22　掌管禮服者　撒瑪利亞的巴力廟也有一個居於類似職位的員工（見：王下十 22）。同時代的巴比倫文獻亦曾提及類似的職銜。這些禮服應該是崇拜神明時使用的祭服（見：番一 8）。

但上述的廟宇都有神像需要穿衣，耶路撒冷的聖殿卻非如此。在此儲藏的惟一服裝是祭司的聖服。這些衣服需要特別照管，才不致沾染污穢。

三十四 22　耶路撒冷第二區　西番雅書一 10 形容第二區（和合本：「二城」）與城的「山間」和瑪革提施區有關。部分學者認為這區是大衛城的近郊，建於耶路撒冷的西山。考古學家的挖掘證實本區在這時代是個大型的城市。進一步資料，可參看三十二章 5 節的注釋。

三十四 29～33　約西亞的改革　請參看：列王紀下二十三 1～20 的注釋。

三十五 7　王的捐獻　約西亞的逾越節捐獻足與希西家的相比。可參看：歷代志下三十 23～24 的注釋。

三十五 10～14　逾越節的定例　有關逾越節定例的進一步資料，可參看：出埃及記十二 1～11 的注釋。有關希西家年間守節的討論，可參看：歷代志下三十 15～17 的注釋。

三十五 18　慶典史無前例　這是約書亞記五 10～11 所提及的節期之後，第一次集體奉行逾越節。從約書亞時代直至約西亞更改政策，逾越節素來是家庭式的禮儀（但請參看三十 15～17 希西家年間守節的經過）。巴比倫的阿基圖節日，是久已不守的古代節期恢復奉行的例子。這個登基典禮（巴比倫節期中最重要的一個）停止慶祝了二十年（主前 689～669）。巴比倫回復昔日顯要地位之後，以撒哈頓重新舉行這慶典。

三十五 20　尼哥進軍迦基米施　《巴比倫年鑒》記載尼哥在主前六〇九年出兵支援亞述。位於敘利亞的省會哈爾蘭於一年以前被瑪代和巴比倫聯軍攻取，亞述正試圖收復。尼哥的部隊將會增援迦基米施的要塞。埃及眼見國際均勢轉移，巴比倫興起取代亞述的地位，遂改與亞述結盟。

可以假定尼哥相信亞述若能擊退巴比倫和瑪代，他自己向巴勒斯坦和敘利亞擴張勢力的野心，將有更大實現的可能。約西亞的反亞述立場是不難理解的，因為猶大受亞述所壓制已經超過一個世紀之久。亞述雖有埃及的幫助，依然不能成功地將瑪代人和迦勒底人逐出哈爾蘭。

三十五 22　米吉多之戰　從埃及循大幹道（見：創三十八有關古代近東主要商道的附論）經肥腴月彎前往巴比倫，先是沿著巴勒斯坦海岸前進，來到迦密山的險阻後轉往內陸，經米吉多（見：書十二 21 的注釋）入耶斯列平原（見：士六 33 的注釋）。這是截擊行經本區之軍隊的合理地方，歷史上很多戰事都在這個著名的地理舞臺上發生。然經外歷史並沒有記載這場戰爭。約西亞雖然不能阻止埃及大軍北上，卻可能造成足夠的拖延，使埃及軍隊不能在亞述抵抗瑪代和巴比倫的戰爭中，提供什麼幫助。

三十五 25　哀悼詩歌的寫作　耶利米為約西亞所作的哀歌現已亡佚。在君王駕崩（特別是死於非命）和城市淪陷被毀等場合中，哀悼性挽歌十分普遍。除了聖經的耶利米哀歌以外，主前第二千年紀初期也有蘇美人悼念城市或廟宇被毀的哀悼詩歌，被哀悼的城市包括吾珥、埃裏杜、尼普爾、烏魯克。蘇美哀悼詩歌的文學結構酷肖聖經的模式。所哀悼之城市的神自己容許城市被毀，因而構成屬靈上和實質上的危機。蘇美和聖經的哀悼詩歌都同樣展望這城市將來能夠時來運轉，得以復興。

三十六 1～23

約哈斯、約雅敬、約雅斤、西底家的統治，和耶路撒冷陷落

參看：列王紀下二十三 31 至二十五 30 的注釋。

三十六 22～23　有關古列和他詔命的資料，可參看：以斯拉記一章的注釋。

{

以斯拉記

一 1～11

古列的詔書和供給

一 1　年代小注　錄于古列圓柱的詔書宣告要重建被擄到巴比倫各神的廟宇。按照這詔書，「古列元年」最可能是他攻取巴比倫城，下達敕令的主前五三九年。古列於主前五五九年登上波斯國（當時名叫安香〔Anshan〕）的寶座，花費了二十年的時間鞏固王國，將勢力延伸到小亞細亞的裏底亞（主前 546 年攻取撒狄），最後才轉而攻打巴比倫和巴比倫王拿波尼度。

一 1　古列　細心參較希羅多德的《波斯戰爭》（Persian Wars；參看以斯帖記的附論）和《巴比倫年鑒》所得的結論，是古列原為波斯某族（阿契美尼德〔Achaemenid〕）的酋長，主前五五〇年與瑪代的末代君王阿斯推阿格（Astyages）奪權得勝。接而集合底格裏斯河東兩區（今伊朗）的兵力，向裏底亞進軍（主前 547 年），並且在攻取小亞細亞西部的撒狄之後，攻打愛奧尼亞。他在主前五四六至五四〇年之間鞏固東北兩面的疆界，然後於主前五三九年往西攻陷巴比倫，將新巴比倫王國納入版圖。巴比倫城于當年西曆十月打開大門迎接古列，古列則保證瑪爾杜克神殿不遭毀壞或污穢。他的行政方針容許崇拜地方性神祇，並且認可本土文化。稱為「古列圓柱」的文物（參看下一條注釋），就是這個政策的最佳例證。古列於主前五三〇年在東北部邊界與西古提部落作戰時陣亡，兒子剛比西斯（Cambyses）繼位。

一 2～4　古列圓柱和波斯政策　波斯對待藩屬及其文化的行政方針，很明顯與亞述和新巴比倫帝國不同。古列圓柱所記載的詔書，反映古列容許帝國中的各民族一定程度的自治。圓柱沒有指名提及猶大，但卻下令所有神廟和廟宇受損的修理，被毀的重建，並歸還一切被擄為質的神像。考古學家在烏魯克城的廟宇遺址中，發掘到重修神廟所用的磚塊，上面有古列一名的壓印。被擄的人獲准歸回本鄉，但要在本地總督的領導下服事波斯帝國。這些總督往往都是本地人。上述方針顯示與其使用殘酷手段抑壓破壞本土文化，波斯所採取的是懷柔政策。他們希望認可地區性的特徵和在宗教上給予相當程度的自治，能夠避免帝國分裂，以及防止亞述和巴比倫所面對接連不斷的內亂。這些政策的基礎可能因為波斯王室的官方信仰祆教（Zoroastrianism，又稱瑣羅亞斯德教或拜火教），具有相容並蓄的特質。但亦必須瞭解波斯不會無視于地方性統治者越軌，或批評譴責波斯政府的行為（參看所羅巴伯的例證，即使在先知哈該和撒迦利亞敦促下，他仍不願輕舉妄動）。

一 2　祆教的「天上的神」　古列王在古列圓柱中，將戰勝巴比倫歸功於巴比倫的主神瑪爾杜克。以賽亞書四十五 1～5 採取同樣的主題，但縱使古列並不「認識」耶和華，仍然把功勞歸給耶和華。這兩句話都很符合祆教相容並蓄的本質。祆教相信主神阿胡拉馬茲達（Ahura Mazda）不斷與惡神阿利曼（Ahriman）的黑暗勢力作戰。波斯人將被認為是協助波斯王的神明如瑪爾杜克、耶和華等，視作隸屬于阿胡拉馬茲達光明勢力之天軍。以斯拉所強調的重點與以賽亞相同，也是不提阿胡拉馬茲達，反而宣稱耶和華才是天上的神。「天上的神」一語又出現于伊裏芬丁蒲草紙（Elephantine papyri），這是來自主前五世紀末埃及的猶大檔。這裏稱耶和華為天上的神，並不反映古列本人的信念。他下令重建其他神廟時，對其他的神祇亦同樣表示尊重。

一 3　在耶路撒冷的神　「在耶路撒冷的神」（NIV）反映古列圓柱的用語，指示被擄之民及其神明歸回本鄉。神掌管萬有，控制權勢最大之君王的動機，以及祂寶座與恒常一樣，永在耶路撒冷的兩個觀念，同在本節之中。

一 4～6　提供物資和禮物　由於不是每一個以色列人都選擇從被擄之地歸回，這句話所指的人若非留下不走者，就是非猶大人的鄰舍。若是後者，本節就與以色列人出埃及時向埃及人要金銀器皿，「把埃及人的財物奪去」有密切的關係（出十一 2，十二 35～36）。這些「甘心獻上」的禮物可與在曠野時用來裝備會幕的捐獻相提並論（出二十五 2～9）。這樣一來，回歸者的需要（牲口和其他物資）和重建耶路撒冷所需的材料，都可以得著供應。

一 7～10　耶和華殿的器皿　馬里文獻和古列圓柱的討論，皆顯示一個民族被征服時，他們的聖物——包括偶像和崇拜中使用的各樣器皿——都一同被擄為質。證明自己的神勝過被征服者之神的方法之一，

是污穢其聖物，或將之放在臣服的地位上（見：但五 1～4；撒上五 1～2）。如今一切聖物都需盤存清點以保證沒有缺失，才歸還到耶路撒冷，作為修復聖殿（有關這些金碗的討論，見：代下四 8～11），恢復敬拜耶和華的步驟之一。

一 11　設巴薩　儘管有人試圖將設巴薩解釋成示拿薩（代上三 18），使這位「猶大的親王」（拉一 8，NIV，和合本：「猶大的首領」）成為大衛家的一份子，或解釋成所羅巴伯，以求協調以斯拉記和哈該書、撒迦利亞書的事件，但這位歷史中甚少提及的設巴薩，大概還是另有其人。「猶大的親王」可能是王裔的稱號，表示他是大衛家族中地位頗高的一員。但這稱號亦有可能是指其官職，若然，他可能是個陪同被擄者歸回本地，監督過渡為地方性省政府（將權力轉移給所羅巴伯）的波斯人。他是波斯指派治理猶大（稱為葉胡德〔Yehud〕）的第一位省長，負責保管聖殿的器皿，以及奠基重修耶路撒冷的聖殿。除他以外，考古學家借著出土的瓶柄和印章，又另外發現了三位現今對他們一無所知之猶大省長的名字。以斯拉記和尼希米記都沒有提及他們。

一 11　從巴比倫上耶路撒冷　被擄者回歸的路線，最有可能是沿幼發拉底河北上到馬里或迦基米施，然後轉往西南到大馬色，再沿商隊大道下到沿海大道，或沿約但河谷直達耶利哥，再朝西北方前往耶路撒冷。巴比倫到耶路撒冷的距離大約是九百哩，這旅程可能需時八至十個星期。

二 1～70

被擄歸回者

二 1　猶大省　猶大省（葉胡德）原屬巴比倫行省（satrapy，或譯「總督轄區」，是波斯最大之行政區域單位，由總督〔satrap〕管轄），亞哈隨魯年間則成為「大河西」（直譯「河外」，指幼發拉底河以西地區）行省的一部分。因此經文的意思是：原本被擄自猶大的人如今回到耶路撒冷。考古學家按照錢幣的分佈，推測波斯國的猶大省南達伯夙（希伯侖以北六哩），西鄰基色，北至米斯巴，東臨約但河。

二 2　現時有關眾首領的資料　所羅巴伯是大利烏王時的省長，上一任的省長則是設巴薩。比革瓦伊是個波斯語的名字，尼希米執政之後由他作省長。至於其他的人，耶書亞（哈該書和撒迦利亞書稱他為約書亞）在所羅巴伯時擔任大祭司之職（亞三 1～10）。有趣的是尼希米和亞撒利雅（以斯拉一名的另一個寫法）的名字在同一個名單中出現（尼七 7），但這些大概是很普通的名字。本節的末底改不可誤以為是以斯帖的親屬。必珊和米斯拔沒有再在別的記載中出現。以斯拉記四 7～24 提到利宏是上奏亞達薛西王，投訴有關耶路撒冷之活動的官員（「司令」，和合本：「省長」）之一。

二 3～67　百姓的階級　主要的回歸者有些是宗族或家族團體（2～19 共 17 族），有些照地理區分，其中大部分地名都在耶路撒冷以北（20～35 節共 22 個地名），此外，還有四個祭司家族的成員（36～39 節，共 4,289 人），和一小群的利未人（40 節，只有 74 人）。名單餘下的部分則包括在聖殿工作或服事祭司的人：歌唱的、守門的，以及三十五族殿役（43～54 節）；後者可能本來不是以色列人（這些人或者可以和烏加列或新巴比倫指定為殿役的行會相比較）。稱為「所羅門僕人」後裔的人（55～58 節）也是非以色列人（見：王上九 20～21 的徭役），他們可能是在人力的需要增加時被調歸聖殿團體。最後一組人（59～63 節）的族譜不夠古遠，未能證實為祭司的一份子，但仍成功地避免受巴比倫文化所同化。

二 69　禮物的數量　達利克約等於半舍客勒，巴比倫的舍客勒重約八又五分之二克。由大利烏年間（古列之後幾十年）開始，鑄成稱為達利克的波斯錢幣。在此供重建使用的大約有五百六十五磅金子，三噸銀子。

三 1～13

祭壇和聖殿的重建

三 1　七月　七月稱為提斯利月，時值秋季（約等於西曆九至十月）。它和住棚節的關係亦可見於尼希米記七 73～八 2 中，以斯拉的盟約更新典禮。

三 2　耶書亞　耶書亞是被擄歸回時代初期的大祭司。他祖父西萊雅在巴比倫攻取耶路撒冷時，被尼布甲尼撒所處決（王下二十五 18～21；留意以斯拉也是西萊雅一系的人，見七 1）。猶大王位的繼承人所

羅巴伯（見下一條注釋）充任省長一職。由於猶大仍在波斯的權下，他的權力是有限制的（不得與波斯王競爭）。故此統治社群的責任由省長、大祭司二人分擔，祭司的角色變得更為重要。現今對他所知不多，只知他是有份重建聖殿的領袖之一，沒有同時代的經外文獻提到他。

三 2　所羅巴伯　所羅巴伯是大衛王位的繼承人（他是約雅斤的孫子，見：王下二十四的注釋），在波斯王大利烏一世手下任猶大省長。當時人對他的期望頗大，這些期待更富有彌賽亞的色彩。無疑有些人期待他建立應許中的王國，將自由帶給為奴的他們（波斯人的奴隸）。他的職責雖以俗務為主，以斯拉記則把他和大祭司耶書亞，形容為重建耶路撒冷聖殿幕後的動力。他在波斯王准許之下統治，維持法紀和收稅是他的責任。所羅巴伯是大衛家作省長的最後一人，但考古學家卻發現了示羅密（代上三 19 將她列為所羅巴伯的女兒）的一個印章，把她標明為以利拿單的妻子之一或屬下官員。以利拿單相信就是所羅巴伯後繼任為省長的人。

三 2　燔祭　修建聖殿和正式開始崇拜耶和華的第一步，是建築祭壇，恢復燔祭（見：申二十七 6～7 的先例）。值得留意的一點是，按照伊裏芬丁蒲草紙的記載，當地的猶大社群希望能夠重建被毀的聖殿，但立誓不在壇上獻上燔祭，以保全耶路撒冷的優越性。有關燔祭的概論，可參看：利未記一章的注釋。

三 3　根基　為了保持與被擄之前耶路撒冷聖殿崇拜的延續性，把壇築在原有地基上是不可或缺的一環（類似的重建過程，見：代下二十四 12～13）。如此聖潔空間就得以復蘇為祭祀耶和華的惟一正確地點。古代神廟或廟宇地點的選擇是永不輕率從事的。早至主前二〇〇〇年古德的泥版已經記載一個複雜的異夢。他在夢中得到關於廟宇之地點、大小、方位的詳細指示。因此，重建之時一找到正確的地方，就必須設法尋找原有的建築設計和地點。巴比倫的末代君王拿波尼度在一個碑文中，記載他在差不多一個世紀之前撒珥根王建築的地基上重建西帕爾的廟宇，一吋的偏差也沒有。美索不達米亞一些考古學遺址，發現在同一地點上多次重建廟宇，文化層有十幾個之多。



拿波尼度的花崗石碑

三 3　早晚獻燔祭　能夠維持在每日晨昏不斷獻祭，是完全遵守聖殿體制的標記。按照出埃及記二十九 38～42 和民數記二十八 3～8（進一步資料，見這兩處經文的注釋），這祭是每早晨黃昏各獻一隻一歲的羊羔，和細面、油、酒。這制度曾經兩次在停息一段時期之後恢復（主持者是代下二十四 14 的約阿施，和代下二十九 7、27～29 的希西家）。停息的理由包括疏怠和亞述壓力的抑制。

三 4　住棚節　有關這個主要宗教節期的資料，可參看：出埃及記二十三 16b；利未記二十三 33～43；

申命記十六 13～17 的注釋。這個節期的慶祝與所羅門聖殿的奉獻（代下五 3），和以斯拉的盟約更新典禮（尼八 13～18）也有關聯。三個案例都象徵百姓有新的開始，而慶典包括筵席則必定是使締結盟約或條約正式化的步驟（見：創三十一 54 的注釋）。

三 5　月朔與一切聖節　有關這些以色列宗教曆上之節期的背景，可參看：民數記二十八 1～30 的注釋（又留意撒上二十 5）。他們很明顯是決意恢復所有昔日之宗教禮儀，使宗教活動正規化。

三 7　糧食、酒、油　勞工的標準薪酬一定包括每日糧食、酒、油的分配（見：代下二 10 所列的各項）。巴比倫、馬里，和美索不達米亞很多其他城市，都發現了糧食配給總目（包括自由身之工人和奴隸所得的分量），作為這一點的佐證。

三 7　浮海運輸香柏樹　主前十一世紀埃及祭司溫納蒙向敘利亞的統治者訂購的香柏樹，也是浮海送貨。本節安排將重建聖殿所用的樹木運往海港約帕，也是根據類似的安排（有關此舉的進一步例子，見：代下二 16 的注釋）。

三 8　年代小注　第二聖殿和所羅門的聖殿一樣，也是在春季第二個月，即西弗月，動工建築（王上六 1、37）。工程說是在所羅巴伯來到聖殿原址的第二年開始，問題是經文沒有清楚說明他是幾時來的。他從來沒有被形容為與設巴薩或古列同一時代（但四 1～5 或者可以如此解釋），但卻時常和大利烏有關。以斯拉記二章往往被視作另一次的回歸，大概發生在第一章所述的回歸之後十五年。故此，本節的第二年是指哪一年並不容易鑒定。

三 10　根基的重要性　有關地基立在聖潔空間的意義，可參看第三章 3 節的討論。此外按照美索不達米亞的慣例，需要獻上奠基的祭，並將記述君王奠基的版片、圓柱或圓錐埋於當地（正如現代也有將時代文物密藏器安置在公共建築之基石的習慣）。例如主前十九世紀馬里王雅頓林的地基碑文，不但描述沙馬士廟的建築，更描述遠征香柏山脈（Cedar Mountains）和地中海的戰役。主前五二五年剛比西斯親自參與埃及內特女神（Neith）廟宇奠基的慶典，足證波斯人十分注重在神殿的傳統地點奠基。

三 10　號和鈸　號、鈸、琴、瑟等樂器，經常在宗教禮儀中宣告開始，或在遊行中使用（見：代上十六 5～6；代下二十五 11～13）。敲鈸可能象徵雷聲，或在遊行之時數節拍。號聲則是戰場上或重要場合中的發信工具。

三 12　第一和第二聖殿的比較　古代廟宇的富麗程度，是基於幾個因素。大小雖有影響，建材的質素和工匠的手藝卻更加重要。被擄歸回的社群縱有波斯政府的援助，所能動用作為材料的資源依然遠遜于所羅門。金子的分量，石塊的品質和大小，石匠和金工的技巧，都是第二聖殿無望與第一聖殿匹敵的。老一輩之人的失望不一定反映他們是注重外表而已。當時和出埃及時代的看法，都同樣認為殿宇和陳設的豪華和壯觀，是向住在聖所之中的神表示尊崇的合理方法。百姓因為無能提供與神榮耀相稱的富麗環境而感到悲哀。

四 1～24

重建大計遭反對的歷史

四 1　歸回者的敵人　被擄者回歸時以色列和猶大地都不是沒有人煙的地方。沒有被擄到巴比倫之人的後代，和被亞述遷徙至此之人（王下十七 1～6）的後代，都以明確的種族身分存在。作者以斯拉稱他們為「敵人」，顯出歸回者已經和他們發生過衝突（拉三 3），而他們提出協助重建聖殿，並不是出自真心。無論如何這些人對於崇拜耶和華，很可能與被擄歸回者有不同的理解（見：王下十七 33）。這一點有助於理解所羅巴伯對他們的回答，為什麼如此簡要。

四 2　以撒哈頓的徙置政策　撒瑪利亞在主前七二二年淪陷以後，亞述王撒珥根二世下令將以色列大部分的人口，遷徙到哈臘和瑪代兩地（見：王下十七 6 的注釋）。而亞述帝國內部的民族，則被安置來此取代他們（見：王下十七 24 的注釋）。以撒哈頓在位之時（主前 681～669 年）大概還有進一步的外遷活動（見：賽七 8 的注釋），西頓人大概是在主前六七六年的戰役之後被遷至此。這些人的後代被形容為「猶大和便雅憫的敵人」，但在這麼早的波斯時代，他們還未稱為撒瑪利亞人。

四 5　古列至大利烏　波斯王古列一直統治到主前五三〇年，當年他在帝國東北部邊界與西古提部落作

戰陣亡。繼位的是他兒子剛比西斯。剛比西斯最大的成就是征服埃及。但他在此後不久即遭謀殺，在一連串鬥爭之後大利烏繼位。大利烏爭取到多數波斯貴族的支持，並且娶了古列的女兒。他在主前五二二年登基，耶路撒冷聖殿是在他在位之時竣工的（主前 515 年）。

四 6～23　年代次序　本書是在以斯拉／尼希米時代寫作的，當時大約是主前四四〇年。開首幾章回顧差不多一個世紀以前，發生在主前五三八至五一八年之間的事件。作者在第 5 節提到反對和耽延時，岔開話題從第一次遭受反對至寫作之時的長久歷史，最後才言歸正傳，回到主前五二〇年繼續他的記述。貫徹這個離題段落的共同主題，是被擄歸回耶路撒冷之人的夢想遭到反對。他從大利烏王談到亞哈隨魯王，又再談到亞達薛西王（當時是他在位）。亞哈隨魯在主前四八六或四八五年登基，一上臺便忙於鎮壓巴比倫的叛亂——此事大概觸發了西方各省的起義，葉胡德（猶大）亦可能牽涉在內。無論如何，大規模動盪已足構成理由，擱置耶路撒冷的建築活動。這情形一直延續到到亞達薛西年間（主前 465～424 年），並且從接二連三指控以色列人不忠的信件看，他們的首領也身受嫌疑。

四 6　亞哈隨魯　大利烏的兒子亞哈隨魯於主前四八六或四八五年登上波斯寶座。初年致力於鎮壓巴比倫和埃及的叛亂。亂平後巴比倫獨自成為一個行省，受波斯政府直接統治。此後，亞哈隨魯秉承父親一意征服希臘的野心，率領龐大軍團強渡希拉海（Hellespont；現稱達達尼爾海峽〔Dardanelles〕），從北面入侵希臘，焚雅典城。但他的海軍在薩拉米斯海戰中全軍覆沒，陸軍糧道因而不繼。接而大將馬頓尼烏（Mardonius）主前四七九年在布拉的戰役中陣亡，使他再無勝望。亞哈隨魯以好幾個龐大的建築工程聞名，但他的統治卻於主前四六五年因遇刺而結束。進一步資料，可參看：以斯帖記一 1 的注釋。

四 7　亞達薛西　名叫亞達薛西的波斯王共有三位。尼希米記中的最有可能是亞哈隨魯之子亞達薛西一世（主前 465～424 年）。在聖經以外，現今對他所知極少。希臘史家希羅多德提到他的課稅表，以及他在位時的一些不良經濟政策。希臘諸城邦在薩拉米斯和布拉的二度大捷（主前 480～479 年）之後，乘勝多方設法削弱波斯在近東的權勢。因此，亞達薛西在位之時，需要忍受兩次的叛亂（見：尼一 1 的注釋）。但他至終仍能作王四十年之久。

四 7　亞蘭方言　亞蘭語和希伯來語在語系上是近親。它在亞述時代已經十分重要（見：代下三十二 18 的注釋），巴比倫和波斯都以它為外交界的通用語言。波斯的內部檔雖然繼續使用波斯文（往往是譯自亞蘭文），他別（Tabeel）等官員的奏章當會使用亞蘭文書寫。這樣，全國各地的官員便可以有共通的語言，來執行王的事務（參較羅馬帝國使用希臘語，以及現代的外交上使用法語）。

四 9～10　上奏者的官職　利宏的官銜「司令」（NIV，和合本：「省長」）是個有資格發佈命令或王室敕令的文職官員。作為書記（sapar）的伸帥負責抄錄官方文件，翻譯為亞蘭文或其他語言，並且撰寫課稅記錄。帝國到處，包括伊裏芬丁，都可以找到這種官吏，因為職位較高的官員經常都用得上他們的服務。「審判官和官吏」（NIV，和合本：「底拿人、亞法薩提迦人」）等其他官職則較不明確，大概是指利宏的隨行人員。

四 10　亞斯那巴所遷移的人　亞斯那巴是亞述巴尼帕的亞蘭文名字。聖經再沒有其他經文提到這位亞述王的遷移活動。但每一任的亞述王都打過很多場戰役，有的是鎮壓叛亂，有的則是對付敵國的聯盟（如：賽二十 1～4 中所提及，發生在主前 711 年的亞實突之亂）。亞述巴尼帕於主前六四八年攻打叛亂的巴比倫時，很可能牽涉西方各省，導致被株連的以色列人遷離本地。

四 12～16　控訴的性質　本段所指的回歸者可能是古列、大利烏年間來到耶路撒冷的人，不然，就是最近在亞達薛西一世年間回來的。重建這城引起這些官員關注，似乎表示基於以往的經驗，耶路撒冷素來是反叛和騷亂的淵藪，將會再次在全區引發叛亂。但真正的威脅也有可能是叛變了的總督默加比朱斯（Megabyzus；約主前 448 年），耶路撒冷可能會樂於與他合作。拒絕交稅與叛國同罪（亞述王西拿基立的年表指控希西家的，也是類似的罪名）。他們誇大事態的嚴重性，可能是蓄意引起王的注意，對耶路撒冷人加以留難，要他們在動工建築之前，先向王室請求核准。

四 15　先王實錄的性質　這些檔案可能包括年表和編年史。古代近東各國都有記錄王室年表的習慣，現存例證大部分來自主前第二千年紀中葉的赫人諸王，以及主前九至六世紀的亞述和巴比倫。年表亦可以

詳述戰役之年表性王室碑文的姿態出現。此外，王室又有編寫年鑒，記載每年發生的大事。考古學家至今仍未發現任何來自波斯阿契美尼德王朝的年表，但波斯政府大抵也會盡可能搜集亞述和巴比倫的官方檔案。這些檔能夠從歷史的角度，幫助他們瞭解如今所統治的百姓。因此，要求考察的先王實錄，可能包括從前與以色列國和猶大國的關係（特別是撒珥根二世、西拿基立、尼布甲尼撒諸王的年表），以及波斯文書所記的較近期事件。

四 16　河西之地　幼發拉底河（和合本：「伯拉大河」）以西的地區，除了獨自為一行省的巴比倫以外，是個龐大的波斯行省，由總督所治理。總督屬下的官銜包括「帕赫特」（pah]at；見五 3 的達乃，和合本：「總督」）和帕蒂法拉薩（patifrasa），即王室監察。行省中有一些較小的行政單位，葉胡德（猶大）是其中之一。治理這些單位的，都是王所任命的官員。

四 18　譯成何種語言　亞蘭語雖是外交界（公文、條約）的通用語言，波斯王朝的官方語言仍是波斯文。因此，這信讀給亞達薛西之時，文書會將亞蘭文譯成波斯語以方便君王（NIV：「已經在我面前翻譯宣讀」，和合本：「已經明讀在我面前」），以及維持御前會議的莊重性。

四 24　大利烏第二年　在描述城牆系統之建築的插曲之後，敍述在此回復到大利烏王年間耶路撒冷聖殿的重建工程。大利烏第二年是主前五二〇年或五一九年初。當時剛比西斯過世後的繼位問題已經解決，大利烏有餘暇處理耶路撒冷聖殿等事務。

五 1～17

達乃上書大利烏

五 1　哈該　被擄歸回的人中包括了先知哈該和撒迦利亞。兩人對於所羅巴伯領導百姓都有彌賽亞盼望的熱切表示，又都大力鼓吹重建耶路撒冷的聖殿。回歸者致力重建生命和家園而忽略聖殿，是哈該特別關注的問題（該一 2～11）。哈該一名在伊裏芬丁蒲草紙（來自一個多世紀之後）中多次出現，但只能證明這是當時頗為常見的人名而已。

五 1　撒迦利亞　撒迦利亞的意思是「耶和華紀念」，在被擄和歸回時代是個常見的人名。聖經指出這位主前六世紀的先知，是個顯赫的祭司家族的一份子，易多是其祖先（見：亞一 1）。他的資訊和哈該一樣都是強調重建耶路撒冷聖殿，但他亦提倡祭司于波斯所任命的葉胡德省省長以外，在政治方面擔任更重要的角色。

五 3　河西的總督達乃　達乃是總督（satrap）烏什坦努（Ushtannu）屬下的帕赫特（pah]at）或佩胡（peh]u）（和合本：「總督」），按照一份來自主前五〇二年的巴比倫史料，後來升任為總督。作為地方官，他盡職調查聖殿的重建，向大利烏請示這項工程是否得到核准。他一得許可便全力執行欽令，可見是位盡責的官員（拉六 13）。

五 3　示他波斯乃　若是人名，這是指達乃的同僚（大概是文書），參與調查耶路撒冷聖殿的建築活動。這詞亦有可能是達乃的官銜，意即「大法院首席書記」。

五 8　大石和插入牆內之梁木　本節譯作「大石」之亞蘭辭彙的意思，學者看法頗不一致。部分解經家認為這字和「滾」有關，據此臆測這些石頭大概是鑿成可以滾動的形狀，推到適當位置才加工雕琢，與其他石塊砌在一起。其他學者則引證亞喀得語 aban galala 一詞，指為建築用的料石。梁木設計可能是防止地震的措施，也可能是模仿所羅門聖殿的建築風格（見：王上六 36）。

五 12　天上的神　請參看：以斯拉記一 2 的注釋。

五 12　尼布甲尼撒拆毀耶路撒冷　伊裏芬丁書函（Elephantine letter）於主前四〇〇年申請在該埃及軍事殖民地重建被毀之廟宇。耶路撒冷長老為重建聖殿所提出的理由很值得與此參較。兩者都提到「天上的神」，同時又提出歷史的理由。以斯拉記中所提出的解釋，則將巴比倫對猶大人的毀滅，歸因於他們的不忠，和潔淨時期的必要性（見：耶二十五 8～14）。本段又呼籲波斯王仿效先王古列，作為他們宗教復興的媒介（見：賽四十五 1～3）。

五 14　設巴薩　請參看：以斯拉記一 11 的注釋。

{

六 1～12
大利烏核准
六 1　巴比倫藏寶物之典籍庫　有關波斯帝國檔案之保存的討論，可參看：以斯拉記四 15 的注釋。大利烏在位之時，巴比倫仍是大河西行省的省會，因此屬下省分的一切檔案都是在此儲藏。這些檔很多都是寫在泥版或泥柱，但也有一些是寫在蒲草紙或皮卷上。
六 2　亞馬他城的宮　截至主前五五〇年為止，亞馬他一直是瑪代的首都。這城位於今伊朗西北部之札格洛斯山脈，奧朗底山（Mount Orontes）腳。被古列攻取之後，成為波斯君王的夏宮的所在地。他們將朝廷在書珊和亞馬他之間搬來搬去，以求享受宜人的氣候。地區中心巴比倫找不到有關古列和被擄以色列人的檔案，搜索範圍便擴大到此地的王室典籍庫。波斯帝國廣泛使用皮卷存檔。
六 3　殿的規模　學者一般的意見是聖殿的大小在抄錄時出現了錯誤。所羅門聖殿只有六十肘長，二十肘寬，三十肘高。這殿既是建在舊殿根基之上，大小應與之相同。另一個可能是諭旨中所記的是理想的尺寸，或最大的限度。奇怪的一點是，古列和大利烏都如此關心資助廟宇的重建工程，因為（無論是按照文獻還是考古資料）廟宇對波斯阿契美尼德王朝的國教祆教來說，並沒有扮演什麼重要角色。希羅多德亦同樣提到波斯的宗教活動並無廟宇。
六 7　在原處建造　美索不達米亞王室年表最常記錄的任務之一，是重修廟宇（如：吾珥第三王朝之吾珥南模，和加瑟王庫里加珥朱〔Kurigalzu〕的年表）。聖潔空間一旦被確定，並且投入宗教性應用，便必定要繼續應用。因此君王如古列會相信重建聖殿的惟一適當地點，就是原有聖殿的地基（見：拉三 3，三 10 的注釋）。這通例也是身為征服者的國家或宗教，往往將其崇拜場所建於廟宇或教堂舊址的理由。
六 8　經費出於王庫　諭旨包括重建聖殿的大小（見 3 節），表示波斯政府顧慮開支可能超出預算。大河西行省可能需要徵收特殊的賦稅，以應付重修工程。但這些稅款應該是首先歸入國庫，才按需要支付給耶路撒冷承建的工匠。這工程既成王室預算案中的一項，就算是得到了正式的認可。古列圓柱（見一 2～4 的注釋）並沒有清楚說明柱上所記各項工程的費用，究竟有多少是由王室庫房所承擔。但巴比倫好幾處遺址的挖掘，都發現用來重修神殿的磚塊，上有古列之名的戳印，表示重建經費是由王室庫房所提供的。
六 9～10　使用所供應的祭物　在此之經文和帝國各地的碑文，都反映大利烏在這事上極其慷慨。受益的埃及人甚至稱他為「眾神之友」。本段所提的牲口是指定作燔祭之用的（見：利一 3～4 的注釋）。由於配給的小麥、鹽、酒、油都是按日分配，它可能是祭司和建築工人共用，但亦有可能是供獻祭之用。素祭（細面加油製造）經常與其他祭物同獻，主持的祭司可以分得一份（有關這些祭中小麥、油、鹽的使用，見：利二章的注釋）。有關用酒作為奠祭的討論，可參看：利未記二十三 12～13 的注釋。按照約瑟夫的記載，幾個世紀後安提阿古大帝（Antiochus the Great），亦同樣向猶大人供應建殿經費和本節所述的祭物。
六 10　為王的壽命祈禱　古列圓柱也有類似的話：請求神明（大概還包括其信徒）向瑪爾杜克神「託付」古列和他的兒子，賜他們「長壽」。此舉的用意雖然可能僅是希冀得到神祇的祝福，但也有可能是防止他們祈求推翻其王權，或對他作出咒詛。實際上按照希羅多德的記述，每次獻祭都必須同時為王代求。伊裏芬丁蒲草紙更向某位波斯官員承諾，他若幫助重建被毀的神殿，他們就會為他代禱。諭旨可以將王描述成熟悉子民的宗教習例，並且對他們十分關心的樣子，桑索斯法令（Xanthos Charter）就是一例。這份來自主前三五八年之利西亞（Lycia，今為土耳其一部分）的檔，確立波斯對當地一種祭儀的支持。其中所提到的爭議與本段相似。
六 11　違者所受的刑罰　條約和聖旨在條款的後面，經常以咒詛或警告違者受罰作結。約書亞記六 26 中約書亞對重建耶利哥之人所宣告的咒詛，可與卡拉特珀的阿齊塔瓦達王建築城門的命令中，對任何改建他城門的諸侯所宣告之咒詛相提並論。漢摩拉比法典的結語亦同樣任命將來的統治者維持法紀，不然便要面對神明的咒詛。亞述的拉吉浮雕和好幾個王室檔案都提及過刺刑。其作法是將被處死者的屍首插在尖柱上示眾。波斯有刺刑的例證，阿默斯特裏（Amestris）在她兒子亞達薛西在位之時處死因納羅斯

（Inaros，呂彼亞的叛亂領袖），就是例子之一。死者屍身被雀鳥昆蟲所食，不得埋葬。大利烏在碑文中所用的咒詛之一，是：「你若塗抹這些字句，願阿胡拉馬茲達殺死你，毀滅你家。」又一個說：「你所建造的，願阿胡拉馬茲達拆毀。」

六 12　奉地方性神祇之名咒詛　由於大部分初民相信各地有各地的神祇，受地方和人種所規限，神明許可權之內的事務交由地方性神祇處理是理所當然的作法。

六 13～22

竣工、奉獻、慶祝逾越節

六 15　告竣日期　第二聖殿竣工這麼大的場合，必須細心記錄。所記的日期為亞達月，是巴比倫曆法中的十二月，即西曆二月至三月。大利烏王第六年應該是主前五一五年。本節的完成日期是亞達月初三日，即西曆主前五一五年三月十二日。應該提到的是次經以斯得拉一書七 5 和約瑟夫都記載竣工日期是亞達月二十三日。有些學者認為這才是正確的日期，因為初三日是安息日。

六 17　獻殿禮與列王紀上相比　有關所羅門聖殿奉獻活動的討論，可參看：歷代志下七 5～7 的注釋。第二聖殿奉獻典禮中所獻祭牲的實際數目遠不及所羅門時代（王上八 63）：當時是二萬二千隻，如今是一百隻，當時是羊十二萬隻，如今公綿羊二百隻、綿羊羔四百隻。公山羊作為贖罪祭是按照祭禮獻上（利四 22～26；見：利四 13～32 的注釋）。十二隻的數目正與以斯拉有意重新強調十二支派聯盟在經歷被擄劫運之後獲得新生，可在猶大和耶路撒冷恢復與耶和華之立約關係的觀念相符。

六 19　逾越節　自約西亞王（一百年多年以前）以後，聖經再沒有守逾越節的記錄（見：代下三十五 18 的注釋）。如今猶大人社群在猶大地復興，這個與被擄歸回者脫離捆綁之歷程對應的禮儀（見：出十二 1～28 的注釋），自然亦須恢復。正月（尼散月）十四日是宗教曆所指定的日期（出十二 2～6；利二十三 5）。留意上一次的逾越節慶典，也是在潔淨重修聖殿之後舉行（見：代下三十章的注釋）。

六 21　除掉所染外邦人的污穢　這些人的身分有好幾個不同的理解。他們可能是北國的餘民，或猶大沒有被擄的人（見：代下三十 17～21）。這些人在被擄時期與非以色列人的接觸可被視為污穢，現在必須定意與他們隔離。另一個可能是可以參與逾越節的慶典者，按照出埃及記十二 48 的規定，延伸到包括進猶太教的人（gerim），即皈依單獨崇拜耶和華者。

六 22　除酵節　請參看：出埃及記十二 14～20；利未記二十三 6～8 的注釋。由於希西家（代下三十 13）和約西亞（代下三十五 16～17）慶祝逾越節時亦包括這個節期，在此慶祝這節期也很適合。這個七日慶典所表達的喜樂，是由於神的作為使「亞述王的心轉向他們」（象徵位於美索不達米亞的波斯統治者），使聖殿得以修復。

七 1～28

受亞達薛西委任之以斯拉抵達

七 1、7～8　年代小注　這些事件如果發生在亞達薛西一世任內，亞達薛西王第七年就是主前四五八年。上一章所述事件至今已經差不多有六十年的時間。以斯拉的出發日期是正月（尼散月）初一日，即西曆四月八日，到達耶路撒冷的日期則是五月（阿布月〔Ab〕）初一日，即西曆八月四日。這是春季至盛夏的乾旱炎熱時分，須沿最北的道路而行，繞過沙漠地帶，並得小心計畫路線，使回歸者途中不致缺水。

七 1～5　以斯拉的世系　以斯拉必須有一定的資格，他的使命才能得到認可，他的行動才可能有法律上的效力。以斯拉和耶書亞（見三 2 的注釋）不同，聖經沒有提到他是大祭司。但身為亞倫的後裔（本段從亞倫到以斯拉只列出了十六代，詳細家譜，見：代上六 5～53），依然證明了他有顯赫的家世。經文很可能暗示他是西萊雅的後代；西萊雅是主前五八六年聖殿被毀之時的大祭司。這家譜沒有提及耶書亞，很可能是因為他屬西萊雅另外一系，或本段所指是西萊雅另有其人（這名字在這時代十分普遍）。

七 6～12　以斯拉的專長　這裏描述以斯拉有好幾個特點，大部分都以他作為文士和天神律法之教師的才幹有關。身為文士的以斯拉可能是波斯的公務員。古代近東政府習慣雇用受過外交和法律訓練的文書或書記。這些人負責翻譯屬國或盟邦的檔。並且受派出訪調查，以協助君王及其謀士作出決策（進一步資料，見：尼八 1 的注釋）。史籍中的例證包括主前七世紀亞述文書阿希卡爾，和埃及中王國時代《行

業的諷刺》中對文書行業的形容。後者稱讚這是值得尊敬的專業，其利益遠勝其他職業。

七 8　四個月的旅程　漫長旅途所發生的事件，照例不予記錄（見：創十二 1～9）。西曆四月出發，八月抵達，表示途中炎熱乾旱。他所走的最有可能是商旅北路（長約 900 哩），沿幼發拉底河北上，在馬里轉往西行，直達塔德莫爾（Tadmor），然後西南經大馬色（大馬士革）入巴勒斯坦。同行人數眾多，並且包括婦孺，每日平均腳程大抵不會超過十哩。

七 14　王的七個謀士　按照以斯帖記一 14 和古代歷史家色諾芬、希羅多德的記載，波斯王倚重的樞密院，由七名親王或參謀組成。故此，以斯拉所擔任的這種調查性任務，由王和謀士的名義下達是很自然的事。

七 14　任務的性質　關注屬國是否各自保持神明的寵愛，是波斯諸王的一貫作風。重修廟宇可以取悅神明，按照本節，奉行宗教法令是另一方法。以色列的神若是喜悅百姓遵行祂的教訓，這些教訓便必須強制執行。必須設立官吏負責教導，並且督促監察其實施情形。因此以斯拉的使命是斷定波斯國葉胡德省的猶大人，是否謹守摩西五經的律法。當地人上書投訴或諮詢的次數，顯示這個調查有進行的必要。身為文士的以斯拉的專門技能足以應付這個任務，亦有資格判斷法令是否實行。如此，波斯王使用屬國的子民（又同樣使用尼希米），試圖保證帝國得到神明的認可，以及避免冒犯神（見 23 節）。

七 15～17　波斯人向耶和華獻祭　波斯王有公開向地方性神祇獻祭的記錄，一方面是表示尊重，另一方面安撫新被征服的民族，對他們有政治上的利益（例如古列圓柱上所載古列為瑪爾杜克神所做的事）。祭牲的清單，以及附加的素祭、奠祭（民十五 2～10），顯示波斯人在起草撰寫諭旨之前，必已諮詢過猶大人的專家。剛比西斯年間（主前 530～522 年）就有這樣一個例證：埃及薩伊斯（Sais）的祭司烏箚荷爾（Uzahor）出力說服王重修內特女神的廟宇，並且監督重修過程。工程包括奠基，恢復儀式、節期，以及挪用公費津貼廟宇的運作。

七 22　供給的數量　亞達薛西王下達行省官員的配給數量雖有規範，其限額卻高得出奇：銀子三又四分三噸、小麥六百五十蒲式耳、酒六百加侖、油六百加侖、鹽無限量供應。這數位未必一定是按照聖殿運作的需要推算出來的。反之，正如下一節所顯示，其根據是轉離以色列神的怒氣需要何等大的數額。

七 23　神學心態　按照初民的平息心態，神的怒氣若然不得平息，以色列的叛黨就有口實宣稱他們反抗波斯的行動是由耶和華所推動的。以斯拉時代波斯正面臨叛亂。呂彼亞人因納羅斯於主前四六〇年奪取了埃及的控制權，在地中海又得到雅典艦隊的大力協助。這場叛亂在主前四五六至四五四年之間被默加比朱斯剿平，因此，以斯拉正在叛亂的高峰啟程（主前 458 年）。亞達薛西王對耶和華、聖殿、祭司極度尊崇，是按照波斯素有的政策（古列圓柱），承認天上之神的能力，並在諭旨中強調要「詳細辦理」，足見事態的緊急程度。

七 24　聖殿工作人員免稅　豁免賦稅可能還有一個理由：以斯拉的處境是他不為人所知，並且與外來勢力有關。免稅可以在耶路撒冷的聖殿社群中，幫助他得到一些支持。來自大利烏年間的加達塔斯（Gadatas）碑文，記載了此舉在波斯帝國的先例。希臘神祇阿波羅（Apollo）的祭司得免納稅。

七 25　任命官員　以斯拉得到授權在轄區內任命士師和審判官，似乎十分合適。這樣一來，司法系統就不會與他反對，政策亦能保證一致（見：代下十九 4～11，約沙法王的司法改革）。波斯的行政架構包括雙重的官吏：一組管理地方性和習慣性的事務，另一組則負責實施王室的欽令和法例。以斯拉可能有權任命大河西行省內的兩組官吏，但鑒於「你神律法」一語，他的主要責任是地方性的事務，這些人可能是在行省各處處理猶大人的律法。

七 26　授權處罰　由於以斯拉是在波斯政府的庇護下，行使波斯政府的權力，列舉的刑罰亦與波斯的刑法相符。以色列律法有提及死刑和抄家，但除了戰俘和基於政治因素的保護性拘留（耶三十七 11～16）以外，囚禁只包括在家的軟禁（利二十四 12）。「充軍」一語譯作「鞭笞」或「肉刑」更佳，因為後者在波斯普遍使用。即使以斯拉從來沒有被逼行使，這個處罰權力已足反映他使命的重要性。

八 1～36

以斯拉率領回歸耶路撒冷

八 2～14　回歸人數與第一次相比　本段列出了一千五百一十三名男丁與以斯拉一同回歸。回歸總數若是五千人（按照婦孺數目的保守估計），本段所列之數約是以斯拉記二 64～65 總人數（42,360 人）的七分之一。

八 15　流入亞哈瓦的河　這河大概是巴比倫附近（半徑起碼有 90 英哩的地區）注入幼發拉底河的無數運河之一。這些河道其中一條附近可能有他們的聚居處，但史料互不相符（七十士譯本；以斯得拉一書八 61 以塞拉斯〔Theras〕為原址）使問題變得十分複雜。因此原址位置至今不明。

八 17　迦西斐雅　迦西斐雅若是地名，它就是在亞哈瓦附近。但兩處地方都只知大約在巴比倫北部而已。但按照七十士譯本，這字也有可能是個名詞（希伯來語 kesep「銀子」一字的變體），反映易多可能是庫房或銀匠公會的領袖。

八 20　尼提寧　除了有三十八名利未人隨以斯拉回歸以外，登記在案的尚有二百二十名尼提寧（殿役）。這些人是利未人的助手，其重要性不可忽略。利未人的數目不多，沒有這些僕人做粗重工作，聖殿就不能正常運作。以斯拉列出他們的名字和世系，就是核准他們的資格。

八 21　禁食　在聖經以外，古代近東沒有什麼禁食的例證。禁食通常是在哀悼之時進行。舊約中宗教性的禁食通常與向神懇求有關。其原則是所求之事重要到一個地步，懇求者集中精神於屬靈景況上，肉身需要則退居幕後。如此，禁食是為使人淨化，在神面前謙卑而設的（詩六十九 10）。經文表示這些猶大人關心自己的安危，祈求的目的是神的保佑，好使他們能夠宣稱即將進行的旅程是順從神旨意而做的。

八 21～23　被搶劫的危險　以斯拉一行人沒有軍隊護送（見：尼二 9 中與尼希米同行的人），因此路上遇到危險是很嚴重的問題。當時有好些政治勢力試圖打亂波斯帝國西部的均勢。此外，運輸大量金銀的非武裝團體，很容易就會成為執意搶劫的亡命之徒宰割的對象。

八 26～27　數量　以斯拉將波斯王的賞賜過秤記錄，就算是完成了這方面的任務。六百五十他連得銀子等於二十四噸半。一百他連得的銀器和一百他連得的金子各重三又四分三噸。二十個重一千達利克的金碗等於十九磅。數量雖然極大，卻非不合理，因為這是王和被擄猶大家族的禮物。

八 31　所走路程　出發時是西曆四月，因此直接橫渡沙漠是不可能的（全長約 500 哩）。他們必須走較長的北路，沿幼發拉底河北上，往西經大馬色（大馬士革）入巴勒斯坦（全長約 900 哩）。請參看一章 11 節和七章 8 節的注釋。

八 35　獻祭　有關第二聖殿奉獻祭禮的討論，請參看：以斯拉記六 17 的注釋。波斯王下令被擄者回到耶路撒冷之後必須獻祭（拉七 17）。本節記載以斯拉把這命令付諸實行。和以斯拉記六 17 一樣，這裏也提到贖罪祭。進一步證明每一群回歸者都需接受淨化。

八 36　總督和省長　波斯帝國分為二十一個行省（在巴比倫獨自成為一個行省後，變為二十二個），各有總督治理。但由於部分行省過於龐大，遂再分給多一重的官員管治。這些官員稱為「帕赫特」（peh]a），其職責包括協助收稅和執行欽令（見：拉五 14 的注釋）。

九 1～15

異族通婚的問題

九 1～2　指控的性質　以斯拉不久便得到消息：有人嚴重違犯他來此堅立的律法，與一系列的非猶大人通婚，對以色列的文化和宗教的存亡構成威脅。內族通婚——即只容許特定團體之內的人（包括改信猶太教者）通婚——成為被擄歸回社群的信條（見九 10～12 的注釋）。他們瞭解異族通婚能夠造成文化上的分裂，削弱他們在宗教上作為分別出來之「選民」的獨特性。這罪行特別令人髮指之處，是本當熟知律法的祭司和利未人（參較：何四 6），也參與這種「不忠」（NIV）的行徑。

九 1　異族名單的意味　本段的非以色列種族的名單所列的，是征服時代的標準清單（以色列人受命將他們驅逐），夾雜一些出埃及時代惡待以色列的民族（申二十三 3～6）。因此它所反映的，是以斯拉所引述之律法的時代，而非被擄歸回之時代。這些種族在以斯拉時好些已不復存在。因此這名單的用意不是針對這些民族，而是提出某些種類。在被擄歸回的時代背景中，有人被視為當被驅逐者，又有人以猶大人仇敵自居。任何屬於這種類的人，都不得與他們通婚。

九 3　以斯拉的回應　以斯拉對異族通婚指控的第一個反應是傳統的志哀動作：撕裂衣服、拔脫鬚髮。這是古代近東共通的作法，埃及的古墓壁畫和各處的文獻（如：烏加列《阿赫特的故事》）都有描繪。有關本節所述和其他志哀方法的資料，可參看：以斯帖記四 1 的注釋。

九 10～12　與外族通婚的罪行　不得與外族通婚的禁令雖然主要來自申命記七 1～5，本段的話卻是引述自利未記和申命記好幾處地方的經文。與同宗族的人結婚（內族通婚）和與友邦和親，在古代近東社會都很普遍。早至蘇美人時代，反對異族通婚的態度已經存在。

神話《馬爾圖的婚禮》（The Marriage of Martu）將貝督因人描述為吃生肉，不埋葬死者的野蠻人——文明人不會與他們通婚。以色列人亦受命在他們的「屬靈宗族」（即崇拜耶和華的人）之內通婚。但這時代在屬靈的一致性以外尚有另一個問題。揀選和盟約使土地的產權平添了神學上的意義。與外族通婚是能夠危害土地擁有權的因素之一，隨之受影響的包括了盟約上的益處。伊裏芬丁文獻（與以斯拉、尼希米相隔不及五十年的猶太文獻）描述土地重新分配，家族失去土地，是外族女子嫁入猶太家庭，得以承受產業的結果。與本地人結婚能夠在文化上污染以色列人，削弱他們作為被神分別為聖之民的宗教身分，違犯容許他們「吃那地的美物」（申六 11）之盟約的條款。

十 1～44

異族通婚問題的解決方法

十 3　波斯時代的離婚　猶太律法並沒有明文規定要與外族妻子離婚。按照申命記的條例（申七 1～5），這種結合原本不應該存在。現存有關波斯時代離婚的資料來自伊裏芬丁的猶太檔。婚約經常包括離婚之時如何處置妝奩、聘禮、財產、兒女的條款。離婚似乎不是罕見或複雜的事務，最受關注的反是經濟方面的影響。在伊裏芬丁，離婚不必提出任何理由。

十 8　抄家和逐離被擄歸回者的會　要所有公民來到耶路撒冷為雜婚之舉答辯，三日限期已經足夠。把財產充公給聖殿（又見：次經以斯得拉一書九 4）和驅逐是二合一的懲罰，因為公民必須是被擄歸回者之會的一份子才有權擁有財產（注意：代下十五 13 的死刑）。這罪行被視為背約和對社群不忠的表示。早至漢摩拉比法典，性罪行已經可以導致流放。在上述兩個情況下，罪名都是不當之性行為，和違背社會之規範。

十 9　年代小注　此事發生在基斯流月（第九個月），即西曆主前四五八年十二月第三個星期，距離以斯拉抵達只有四個月多一點。

耶路撒冷在那個月分若是天下大雨，氣候寒冷的話，當然會令集會的人很不舒服。發抖戰慄和婚姻瓦解所導致的激動心境，只會因天氣更加惡化。

十 13　大雨的時令　西曆十月至二月是猶大和耶路撒冷的寒季兼雨季。本節所用的是經常用作描述傾盆大雨的字眼。

在這個季節，氣溫降到華氏四十多度（5～10℃）並不反常。在接近十二月下旬（十九日）的雨季在露天的廣場開會，可能有使與會者意志消沉的作用，使他們願意妥協，接受以斯拉對通婚問題的解決辦法。但另一方面寒冷和下雨所造成的不適，加上長時間在此站立，亦有使人脾氣暴躁的可能。將這事交由委員會處理，至少可以使他們不必再冒風受雨。

十 16～17　查辦的事務　問題的核心在於一百一十人的妻子，是否非以色列人。在門第和新判決的影響範圍等問題上，必然還有很多混淆不清之處。被盤問的人包括祭司、利未人、歌唱者、守門者，和非聖殿人員。這些人很多都具有影響力，因此可以假定委員會執行職務時必然十分圓滑。每個人都必須細心查問。

這些婚姻所育的兒女都須查明，因為社群中產業的繼承方式會受影響。接著每個人都必須立誓（見：代上二十九 24）休妻，並與自己和這些外族女子所生的子女斷絕關係。此外，又要決定何種贖愆祭才算合適（見：利五 14～26）。

{

尼希米記

一 1～11

尼希米有關其使命的祈禱

一 1　尼希米　在主前五世紀中葉，亞達薛西一世年間（主前 465～424 年），尼希米官拜波斯王酒政的重要職位。主前四六〇年埃及發生叛亂，五年之後才被平定。美索不達米亞以北一個行省的總督默加比朱斯又在主前四四八年造反。可見這是帝國歷史中的動盪時期。因此可以想像，波斯這時必定願意與帝國中的幾個少數民族——如猶大人等——結盟。是以主前五世紀中葉時猶大人如尼希米等能在帝國中任此高位，是很可信的。

一 1　基斯流月　基斯流是被擄之後的希伯來月名，相等於西曆的十一月中旬至十二月中旬。主前六世紀末猶大人被擄之後，顯然承襲了巴比倫人曆法的月分名稱，一直沿用到波斯時代。

一 1　年代小注　「二十年」所指的是甚麼時候並不清楚（原文並沒有和合本的「亞達薛西王」五字）。它可能是指尼希米來到書珊城之後的第二十年。但可能性較高的看法則認為這是指亞達薛西一世的紀年（主前 465～424 年在位），本節只是略掉他的名字而已（見：尼二 1）。若然，亞達薛西王二十年就是主前四四五年。

一 1　書珊城的宮中　書珊的衛城（NIV）是波斯君王冬宮的所在。書珊城歷史悠久的其餘部分，與它是分隔開來的。至少由主前第四千年紀開始，已經有人在書珊定居。書珊後來成為以攔的要塞，直到主前七世紀被瑪代人和波斯人攻取為止。占地十英畝的衛城位於遺址北端的高地，稱為阿帕達納（Apadana）之處。王宮是大利烏王所建，他好幾位繼承人都曾使用這地方。

考古學家在王宮的挖掘找到不少的設施，其中包括波斯王的聽政廳。宮殿是個正方形的建築物，邊長超過三百五十呎，各有七十二根石柱，高度估計在六十五至八十呎之間。位於巴比倫東面約二百二十五哩的大書珊城，是建築在三座山頭上，俯瞰肖爾河（Shaur River）。菱形的遺址周邊長約二又四分之一哩，占地幾達二百五十英畝。此外，城東山谷對面，又有一個占地二十英畝的商人特區。

一 2～3　耶路撒冷的光景　自從一百四十年前被尼布甲尼撒二世所毀以後，耶路撒冷一直是個廢墟。城牆、城門被毀的城市，對於外來的侵略完全沒有防禦的能力。以斯拉記記載在亞達薛西一世當政的較早年間（約主前 458 年），曾經嘗試重修城牆，但不能成功。因此這些人所描述的顯然是最近一次的失敗嘗試。有人提出亞哈隨魯年間，波斯曾經攻打耶路撒冷，但證據不足。而波斯和希臘軍隊曾經在黎凡特南部互相攻擊，卻是有案可稽的。

一 4　尼希米的反應　尼希米的反應，是猶大人面對慘事時的典型舉動（見：拉九 3～5）。頭髮和鬍鬚往往在哀悼時剃除。祈禱時經常同時禁食，暫時放下身體上的需要，以求集中注意在所面對的問題上。

一 4　祆教的「天上的神」　「天上的神」一語是波斯帝國的常用語，後來成為猶太人宗教語言的一部分。主前五世紀埃及伊裏芬丁的猶大書函中，也有使用這個字眼。這稱號可以上溯到伊朗聖人瑣羅亞斯德（Zoroaster）；他大概來自主前第二千年紀末期，但生卒年日未能確定，至今仍眾議紛紜。到了大利烏一世年間（主前 521～486 年在位），瑣羅亞斯德教（傳入中國後稱為祆教）已經成為波斯諸王所信奉的宗教。祆教徒所崇拜的「天上的神」名叫阿胡拉馬茲達，是位有美善計畫的永存者。他們又相信另一位邪惡神明的存在，作為阿胡拉馬茲達的對應角色，其能力與阿胡拉馬茲達相等。但尼希米毫不猶豫地把這常用的名號冠以耶和華。

一 11　酒政　在古代近東宮廷中，酒政的地位十分重要。他能夠直接與君王見面，因此有很大的影響力。亞述和波斯的文獻和浮雕都有酒政的描述。酒政接近王的禁宮，因此往往是太監。但並沒有證據顯示尼希米是如此。後期的史料稱酒政為試酒者。除此以外，酒政又是印章戒指的持護者兼首席財政大臣。

二 1～10

尼希米被派執行任務

二 1　尼散月　希伯來曆法的尼散月等於西曆三月中旬至四月中旬。這月帶來春雨和大麥、亞麻的收成。尼散一名是猶大人被擄之時沿習自巴比倫的。這月從前名叫亞筆月。

二 1　亞達薛西　名叫亞達薛西的波斯王共有三位。尼希米記中的最有可能是亞哈隨魯一世之子亞達薛西一世（主前 465～424 年）。在聖經以外，現今對他所知極少。希臘史家希羅多德提到他在位時的課稅表，以及一些不良的經濟政策。希臘諸城邦在薩拉米斯和布拉的二度大捷（主前 480～479 年）之後，乘勝多方設法削弱波斯在近東的權勢。因此亞達薛西在位之時，需要忍受兩次的叛亂（見：尼一 1 的注釋）。但他至終仍能作王四十年之久。

二 1　朝臣在王面前的責任　波斯浮雕有時描繪朝臣以手遮口，免得向君王呼氣而獲罪。此舉究竟表示他們注重衛生（不太可能）、口臭問題普遍，還是對君王極度尊重，已經無法肯定。但其結果是面部表情看不清楚。當時的要求應該是每個人的面上，都要反映著得以服事君王的喜樂。

二 5　重建列祖墳墓所在的城　家庭關係在古代近東文化中，占了很重要的地位。在世的家人必須小心留意保全去世家人的遺體。在古代文化中，這包括奉行保養死者的儀式。以色列人保存死者的遺骨。他們顯然相信人死之後依然存在，並且能夠意識。約瑟懇求家人在他們離開埃及時，要將他的遺骨運回迦南。尼希米亦關心維修先祖的墳墓。

二 6　王後坐在王的旁邊　古代近東圖像有很多王後坐在君王旁邊的例證。她通常有自己的寶座。很多學者按照希臘史家希羅多德的著作，辯稱這時代的王后在波斯宮廷中，有非比尋常的影響力。亞達薛西的王后名叫達瑪斯皮亞（Damaspia），但這時坐在王后寶座上的可能是王太后阿默斯特裏。歷史記載她極具權勢（見：帖五 3 的注釋）。主前四四九年時她仍積極參與政事。當時可能依然在世。

二 6　行程的長短（時間和距離）　尼希米從書珊前往耶路撒冷，走的可能是較長的陸路，沿波斯的王道進入美索不達米亞北部，再往西行直達敘利亞—巴勒斯坦。旅途全長約九百哩，應該要走四個月的時間。以斯拉的旅程也是走了這麼久（見：拉七 1 的注釋）。

二 7　大河西的省長　本節譯作「省長」的字眼可以是指小省分的總督，或波斯帝國中最大行政區的行省總督。帝國的組織是把國家分成多個效率高，大致自治的較小行省。大河西行省總督所統治的，是美索不達米亞以北，現代之亞美尼亞和喬治亞的一帶地方。

二 7　通行信　由於尼希米此行有政治上的目的，他可能預期會遭受當地波斯官員的不友善對待。帝國各處動盪不安亦可能使他受到關注（見：尼一 1 的注釋）。主前五世的亞蘭文獻就包括了這樣一封通行信。其主要功用是指示地方官員動用王室的公款，供應這些旅人的需要。

二 8　王園林的管理者　王園林管理員的名字是希伯來語（亞薩）。這園林大概是在利巴嫩（主前六世紀中葉被波斯所攻取）。但巴勒斯坦沿海好幾處地方，都可能足以供應他的需要。希臘史家色諾芬和狄奧多羅斯（Diodorus Siculus），都提到當地有由波斯官吏管理的公園。

二 8　木材的使用和計畫中的建築　尼希米要求木料時清楚說明其用處：（一）營樓的門，這是大希律在聖殿北面興建之安東尼亞堡（Antonia Fortress）的前身；（二）城牆的重建工程（城牆雖是用石塊或泥磚建築，木材仍有支撐或製造城門之用）；（三）作為省長之尼希米的官邸。泥磚和石塊雖然是住宅建築的主要材料，香柏木仍可用來製造內牆的護牆板。

二 10　參巴拉　和倫人參巴拉是撒瑪利亞的省長。埃及伊裏芬丁的亞蘭語蒲草紙文獻有他的記錄，又提到他的兩個兒子。達利葉幹河（Wadi Daliyeh）的蒲草紙文獻記載了一系列撒瑪利亞省長的名字，其中名叫參巴拉的共有三人。由於他兩個兒子的名字都具有「雅」（yah）這個神名構詞的成分（「雅」是雅巍的第一個音節；以利亞、烏西雅等名字最後一個音節都是耶和華聖名的簡稱，參巴拉二子亦然），因此參巴拉可能是耶和華的崇拜者（但見：尼十三 28）。「和倫人」一詞意思不明，但可能不過表示他所來自的城鎮，名字中含有「和倫」。參巴拉反對尼希米的原因，是耶路撒冷和猶大本來屬於他的轄區。但猶大究竟是他的省分的一部分，還是在行政上受他監管，卻不能肯定。

二 10　多比雅　多比雅是亞捫人，因此來自國外。他或許是後世來自約旦地方顯赫的多比雅家族先祖。雖然並未直接記載，多比雅可能是亞捫地方的省長，正如他的孫子（亦名為多比雅）在主前第三世紀擔任亞捫省長。

二 11～20

尼希米夜間視察

二 13～15　主前五世紀耶路撒冷的地勢　這幾節所提及的地名十分難以考證。城北和城西尼希米所視察的城牆的和城門若非已不存在，就是埋在大希律所建的聖殿平臺的底下。城東的王池大概可以考證為西羅亞池。所提的山谷大概是汲淪溪穀。在當地的挖掘找到了大量的石磈，至少很像擋著尼希米去路的石頭。尼希米顯然決定放棄城的東坡，反在該處興建新牆。因此重建的城肯定比被擄之前小。學者估計當時城的周邊約有一哩半，所包圍的土地約有八十至九十英畝。

二 16　所提及的團體　官長很可能是指波斯帝國的代表，若非是與尼希米同來的人，就是管轄當地的官員。猶大平民是指一般百姓。被擄歸回之後，祭司在耶路撒冷社會中扮演主要的角色，政治勢力日增。貴胄是當地大族的領袖，大概等同於較早期文獻中的長老。

二 19　基善　經外史料有亞拉伯人基善的記載。呂彼亞語和亞蘭語的碑文都提及過一位基善，他是基達的王。他的名字亦出現在後期的伯謝阿林（Beth Shearim）碑文，以及在他兒子凱努（Qainu）奉獻給女神漢伊拉特（Han-'Ilat）的一件銀器上；後者在埃及尼羅河三角洲的瑪什庫塔遺址（Tell el-Mashkuta）出土。當時亞拉伯人剛剛開始在尼革和外約但地區定居（見：尼二 10）。

三 1～32

重建工作的分配

三 1～32　分段指派　在亞述時代，城牆的建築工程是按段分派給各組工人的。撒珥根在科薩巴德建築首都時，將城牆按段分派給來自帝國各省的工人建造。

三 1　羊門　羊門（其他時代稱之為便雅憫門）在聖殿山北面，畢士大池（這時代稱為羊池）一帶的路經這門通往汲淪溪穀。這門位於東牆北面，其路應該通往耶利哥。

三 1　哈米亞樓和哈楠業樓　這兩座樓位於城的西北面，在聖殿山的附近。其位置大致上與大希律時代之耶路撒冷的安東尼亞堡相同。

三 3　魚門　從魚門（又稱以法蓮門）出城的路引向西北方。這是通往沿海平原的途徑之一。

三 3　城門結構　經文描述城門有四個部分：門扇、橫樑、閂、鎖。兩扇城門的門樞通常是安裝在埋于土中的石臼中。門兩旁的是門梁，用木製成，安牢在牆上。門閂可以在門上滑動，末端套入門梁上的插口，然後用一系列小木釘鎖在門的托架上。因此在城門關鎖以後，沒有鑰匙就無法出城。

三 6　古門　古門有時譯作耶香納門（Jeshanah Gate；NIV），大致在魚門南面不遠之處。按照部分學者的考證，這門亦即是通往城市西部的米什納門（Mishneh Gate）。

三 8　銀匠和作香的　古代的城市都有一些同業行會之成員聚居的區域。工匠的行會往往是由家族構成，每個家族都發展了自己獨有的秘傳技巧，一代接一代地傳下去。

三 8　寬牆　考古學家在耶路撒冷的西山發現了一段這時已經存在的城牆，從聖殿山的西牆向西延伸；這牆遠比一般城牆為厚（超過 20 呎）。尼希米並沒有重修寬牆，因為當時似乎無人在西山居住。



希西家的寬牆

三 9　半個區的統治者　著名的亞述官銜拉伯皮珥卡尼（rab pilkani）「區長」，為這個只在這情形出現的稱號，提供了合理的解釋（和合本之「管理耶路撒冷一半」，NIV 作「管理耶路撒冷的半個區」）。可惜有關這一帶行政分區的細節，現存資料已經少之又少。

三 11　爐樓　大部分學者相信這是餅鋪區。它在城中的位置，鄰近王宮和聖殿範圍（見：耶三十七 21）。

三 13　谷門　谷門建於西牆，沿著大衛城的斜坡下到泰路平谷之處。克羅富特（Crowfoot）於主後一九二六至一九二七年發現的城門，相信就是此地的遺址。這門的寬度約有十二呎。

三 13　撒挪亞　撒挪亞是薩非拉地區的一座城鎮，位於耶路撒冷西南偏西約十五哩。

三 14　糞廠門　糞廠門位於大衛城的南端，在穀門南面五百碼強。這門開到欣嫩子穀和前往隱羅結泉的路上，但與現有城牆上的糞廠門不同（現代的糞廠門是在聖殿山的西南角附近，可以上溯到鄂圖曼〔Ottoman〕時代）。

三 14　伯哈基琳　伯哈基琳現稱拉瑪特拉黑珥，在耶路撒冷城外不遠。

三 15　泉門　這門位於城的東南邊，距離糞廠門只有幾百碼。它大概是前往西羅亞池的通道，基訓泉的水就是引到這池。主後一九二〇年代就挖掘到這樣一個城門。

三 15　米斯巴　米斯巴按考證是耶路撒冷北面約八哩的納斯貝遺址。

三 15　王園西羅亞池的牆垣　學者一般認為這池是將基訓泉的水引來，供耶路撒冷東緣灌溉的水道。這池建于城的南端，供水給位於汲淪溪穀和欣嫩子谷交界的王園。

三 15　從大衛城下來的臺階　這臺階建于城的南端，其功用是方便沿陡峭的斜坡上下汲淪溪穀。這一帶也發現了古代臺階的遺跡。

三 16　伯夙一半　伯夙是本省最南面的地點，位於希伯侖以北約四哩之處。

三 16　大衛墳地　在今日錫安山向遊客宣稱是大衛墳墓的地點，其實是個後期的傳統。第一聖殿時代惟一的墓碑古墳，是在現代的西珥萬村那裏。這村隔著汲淪溪穀與大衛時代的耶路撒冷相對。這些古墓雖可上溯至鐵器時代第二期，但卻不是王陵。羅波安至亞哈斯的猶大列王（除了好幾個顯著的例子之外），都是在大衛城安葬。後期的君王若非葬在「烏撒的園內」（瑪拿西、亞們），就是有自己的墳墓（約西亞）。希西家和約西亞王的幾位繼位者的安葬之處，聖經都沒有提及。大衛城內王陵的位置，至今未能肯定。

三 16　挖成的池子　這是另一個水池（NIV：「人工池」），有別於上一節所提的池子。但彼此相距不遠。
三 16　勇士的房屋　最有可能是精銳部隊的軍營，早期的代表人物是大衛的勇士（見：撒下二十三 8 的注釋）。
三 17　基伊拉　基伊拉大約位於撒挪亞（13 節）和伯夙（16 節）之間，在耶路撒冷西南二十哩。
三 25　本節的描述　王宮範圍是在聖殿山的南面，與之相接。城牆圍繞宮殿邊角城樓之處，大概就是本節中的「轉彎」。
三 26　俄斐勒　按學者考證，俄斐勒山是聖殿山和稱為大衛城的南面山脊之間的一段地方。它顯然建有圍繞聖殿／王宮複合建築的防禦設施。部分學者相信有一座衛樓建築於此，名字就叫做「俄斐勒」。
三 26　水門　這門在山脊的另一邊，與穀門相對。城門向東，通往基訓泉和汲淪溪穀。
三 27　俄斐勒的牆　俄斐勒的牆從俄斐勒朝西南沿汲淪溪穀延伸，直達水門。在較早的時代，這段城牆是在山坡半腰之處，但尼希米把它遷移到山脊的上面。考古學家發掘大衛城時，也找到了這城牆的一些片段。
三 28　馬門　這門是聖殿複合建築朝東下到汲淪溪穀的通路。
三 29　東門　部分學者認為這門與聖殿複合建築東面，今日通稱為金門（Golden Gate）者有關。在現有的金門下面，可以看見舊門拱頂的痕跡。
三 31　哈米弗甲門　這門又稱為召集門，現今對它所知甚少。大部分學者都認為它是聖殿複合建築的牆，不是城牆的一部分。
三 31　城的角樓　一般的看法認為它在城的東北角，其功用最有可能是瞭望樓。
三 32　羊門　請參看三章 1 節的注釋。
三 32　銀匠與商人　這城的重要商業中心之一，是在北面的城門旁邊。這些團體被分派到這個地區十分合理。
｛

四 1～23
敵人的反對
四 1　參巴拉　請參看二章 10 節的注釋。
四 2　撒瑪利亞的軍兵　撒瑪利亞雖然不是軍事殖民地，其省長仍有軍隊可以輔助波斯王。但這些軍隊究竟是波斯的戍軍還是地方性的民兵，卻不清楚。
四 2　獻祭　通常大規模的建築工程的奉獻典禮都包括獻祭儀式。奠基獻祭在古代近東十分常見。
四 2　使石頭複生　這句話（和合本：「拿出……石頭再立牆麼」，原文直譯：「使石頭複生麼」）可能與古代近東認為被火燒成黑色的石頭已受咒詛，不得作為建築材料的觀念有關。以色列人沒有時間開採新石，但舊牆燒過的石灰岩卻是不穩定的脆弱材料，不能再用。
四 3　多比雅　請參看二章 10 節注釋。
四 18　吹角的人　貫穿整個聖經時代，號角都有宗教、民事、軍事各方面的應用。本節所述的羊角早在西乃山時代，已有發信號之用（出十九 13）。有關報訊的進一步討論，可參看：民數記三十一 6；約書亞記六 4～5 的注釋。
五 1～19
幫助窮人的判決
五 3～5　埋怨的性質　這些百姓因為參與重建耶路撒冷的工作，不能生產足夠的五穀維生。他們要糴糧充饑，卻苦無積蓄，惟有典當地業（田地、葡萄園、房屋）。再者，波斯人顯然亦承襲了迦勒底人強征地稅的制度。大利烏一世（主前 521～486 年在位）更以田地的收成作為課稅的對象。以色列和古代近東其他地方，都有父母出賣子女為奴，以滿足他們身體上的需要（不致捱餓），希望以後能將他們贖回

的例證（見：出二十一 2～6 的注釋）。
五 7　有息貸款　有息貸款是借錢給人時收取利息。但以色列人是禁止向同胞取利的（見：出二十二 25；利二十五 38；申十五 1～11）。向外國人放債圖利卻是可以的。巴比倫的漢摩拉比法典（主前十八世紀）雖容許利息，所指的卻是商業貸款，這是以色列所無的。在以色列，貸款是濟貧方式之一。其目的是幫助有需要的同胞，不是幫助商人立業營利。
五 11　解決方法　所有因無力還債而被沒收的土地如今都無條件歸還。在古代近東，沒收無力還債之人的財產（包括子女），是很常見的作法。這個案例似乎亦包括收取利息，這些利息都要歸還給債務人。
五 14　尼希米的省長任期　尼希米在主前四四五至四三三年被任命為省長。這是他第一任的省長任期。部分學者相信隔了一段時間以後，他還有第二次的任期（見十三 6～7）。然而有關尼希米以及他任職省長，卻沒有現存的經外證據。
五 14　省長的俸祿　波斯的省長和總督一樣，不但有權利為王室向百姓徵稅，也可以課稅充實自己的庫房。所收的稅款是用來支付地方性的工程，以及支援行政機關的運作。糧食和酒則供應給省長及其家人。波斯波利斯出土的同時代以攔文獻（「庫房文獻」）在記錄王庫的支出時，也反映了這個慣例。
五 15　四十舍客勒　上幾任的猶大省長雖然有可能是猶大人，本節所指的大概是當地總督所委派的非猶大籍省長。聖經提到的省長，除尼希米以外只有七十年前的所羅巴伯。至於四十舍客勒所指的，究竟是每個百姓每年繳交的數目，還是維持政府運作每日所需的數目，經文卻沒有說明。無論怎樣，這都是一大筆的金錢。考古學家挖掘到一些儲物罐子，相信是波斯省長用來收集稅款的器皿。部分學者亦相信這時代省長的名字，在印章的戳記中得到保存。
五 18　每日的供應　每日供給一百五十名猶大官員的食物，大概是他們俸祿的一部分。尼希米和其他省長一樣，都是必須定期招待本地官員和外邦顯要。開支這麼大，而他竟然沒有課稅來補償自己庫房的所需，是更加令人詫異的一點。
六 1～19
陷害尼希米的陰謀和城牆告竣
六 2　阿挪平原　阿挪平原大約在耶路撒冷西北二十七哩。在波斯時代，這地若不是在猶大省的北界，就是位於亞實突和撒瑪利亞兩省之間的中立地帶。無論如何，若是會晤仇敵，這總是十分危險的地方。
六 7　先知宣告王權　有關被擄歸回之後時代先知職權的資料雖然稀少，較早期的先知卻有擔任「立王者」角色的記錄。北國以色列是因先知的宣告成為事實（王上十一 29～39），每個主要王朝（耶羅波安、巴沙、暗利、耶戶）的興衰，都與先知的宣告相合。古代近東的祭司有時是政治要角，但古代近東其他文化卻完全沒有先知扮演立王者角色的例證。無論如何，初民普遍相信先知不但宣告神明的資訊，更能借著宣告觸發神明的行動。因此謠言有先知宣告，能夠導致叛亂或釀成災難，是不難理解的事。
六 15　竣工日期　猶太史家約瑟夫（主後 37～100 年）雖然宣稱重建城牆一共用了兩年零四個月的時間，聖經卻說只用了五十二天的工夫。這種成就在古代有好幾個對應的例證。例如修昔提底斯（Thucydides）宣稱圍繞雅典的城牆是一個月之內建成的（主前五世紀）。由於耶路撒冷是個小城（考古學家認為這時代城牆的周邊只有一哩半長），從地基起建築的又只有東牆（其他部分只需整修），並且考古學家相信品質的水準也不高。因此能夠在這麼短的時間之內竣工，並非不合理的假設。
七 1～73
家譜
七 2　營樓的宰官　波斯人在整個帝國中設立了無數防營。這些防營雖然往往是由波斯軍隊而非地方民兵戍守，他們仍受省長或他所指派的人統轄。
七 65　飲食的限制　以斯拉記二 63 亦記錄了這個限制。家世不能肯定的祭司被禁不得食用「至聖的物」（見：利二 3，七 21～36），即執行祭儀之後祭司所吃的分。烏陵和土明是尋求神諭的設施（見：出二十八 30 的注釋），向來用以向神求問，以求證實自稱具有祭司血統的人是否可信。
七 70　金子一千達利克　金制的達利克可能是指波斯的達利克錢幣，或瑪代的舍客勒，或希臘的德拉克

馬（drachma，比較流通）。達利克要到大利烏時代才開始鑄造，重八又五分之二克。一千塊的重量約等於十八磅半。舍客勒重量大致與達利克相同。阿提卡（Attica）的德拉克馬則與半個達利克相等。

七 72　金子二萬達利克、銀子二千二百彌拿　總重量是金子三百七十磅，銀子二千二百二十磅（一彌拿等於 60 舍客勒）。這數目與所羅門聖殿所用的數量相比，可參看：歷代志上二十二 14。考古學家挖掘到一些銀幣，是波斯時代在耶路撒冷或其附近地區鑄造的。幣上鑄有 yhd，即「葉胡德」（猶大）的字樣，正面是智慧女神雅典娜（Pallas Athena）的頭像，反面是貓頭鷹的像（雅典的徽記）。其鑄工顯然遠遜希臘的德拉克馬。硬幣中只有一部分是銀子，因此其價值及不上沿海地帶如推羅、西頓等地所發現的銀幣。

八 1～18

宣讀律法

八 1　年代小注　假定以色列人是在尼希米抵達的主前四四五年舉行這個集會，以斯拉在當地已經有十三年之久了。七月是提斯利月（西曆九至十月），這是民曆的新年，贖罪日和住棚節都在該月舉行。

八 1　水門　水門（見：尼三 26）接近基訓泉，因此能夠提供水源。有學者辯稱這門所指的，是一段被擄之前已經存在，尼希米沒有重建的城牆。至於這門是新城牆的一部分，還是在它的東面，已不可考。但無論如何，以斯拉並不是在聖殿之中或其附近宣讀妥拉（摩西五經）。

八 1　文士　按照波斯和美索不達米亞一般的應用，文士的職位都是負責維持法紀的地方性專員。但可以觀察到的是，它在古代有更廣泛的職務範圍。文士受過訓練，能夠閱讀當時應用中的各種語言，製作文字（包括抄錄、聽寫、著作），對傳統文學（正典和非正典文字）和各種國際文學（智慧文學尤然）有所認識，並且能夠詮釋文學（大概包括法律和禮儀文學）。因此以色列的文士是摩西律法的專家，研讀聖經是他們的主要職務之一。文士的地位在被擄歸回之後變得崇高無比。他們可能亦有家族或行會的組織（見：代上二 55）。後來他們又創立了會堂的崇拜。文士很多都和以斯拉一樣，同時是祭司與／或社會領袖。他們是文化和傳統的維護者。大利烏曾經任命一位埃及大祭司改革薩伊斯的文士學院和廟宇活動，波斯對此的重視可見一斑。文士更有可能在舊約正典的成立過程中，扮演至為重要的角色。



抄寫中的文士

八 1　摩西的律法書　舊約聖經的首五卷書（創世記至申命記）若非全部，至少也有一大部分包括在「摩西的律法書」中。

八 3　公開宣讀重要文件　由於古代近東的書面記錄十分罕見，重要檔交由文士或傳令官宣讀，是很常見的作法。來自亞述卡珥胡的書函，描述一位亞述官員在巴比倫百姓面前宣讀公告。

八 4　宣讀平臺　這平臺可與所羅門王奉獻第一聖殿之時所用的平臺（代下六 13）互相參較。本節形容平臺之字眼的字根意義是塔樓的意思，強調它是極高的架構，好使所有人都能看見以斯拉在臺上宣讀。

八 5　是書還是卷？　本節的希伯來字眼雖然譯作「書」，以斯拉所宣讀的必然是卷軸。現有折迭而成的書本要到主後二世紀才出現，並且要兩個世紀以後，才完全取代卷軸的地位。

八 5　站著聽讀　在舊約之中，站立是尊重的表示（見：士三 20；伯二十九 8；結二 1）。

八 6　敬拜　崇拜是對宣讀聖經的回應。舉手表示百姓對神的倚靠（見：拉九 5；詩二十八 2，一三四 2）。俯伏表示在神和祂的話語面前謙卑。在古代近東，向在上之人俯伏是很常見的作法。埃及亞馬拿的亞喀得語書函，描述貴胄象徵式地向法老俯伏。

八 7～8　宗教檔的詮釋　第 7 節所列的十三個人都是負責詮釋律法的利未人（代下十七 7～9）。他們又將經文翻譯（NIV，和合本：「講明意思」），大概是從被擄之前所用的希伯來語，翻譯成主前五世紀巴勒斯坦的通用語言亞蘭話。但「翻譯」一語的意思，也有可能是指利未人「分析」經文，換言之，將經文逐段翻譯或解釋。亞喀得語文件用好幾個不同的字眼來形容檔中的批註，並且證實口頭解釋傳統的存在。這些注釋和正典文學如《埃努瑪、亞奴、恩裏勒》中有關兆頭的討論，以及法律傳統都有關係。

八 10　飲食　聖經並沒有說明回去享受筵宴時，吃的是什麼美食。這顯然是個感恩的筵席，因為他們必須將其中一部分送給鄰舍。「肥美的」是最上等的部分，十分普遍（見：利三；撒下六 19；代上十二 40～41，二十九 22；代下七 8～10，三十 21～26）。

八 14～17　住棚節的慶祝　有關這節期的資料，可參看：出埃及記二十三 16；利未記二十三 33～36、39～43；申命記十六 13～15 的注釋。住棚節通常在七月十五日舉行。本段之慶典的獨特之處，在於它似乎是綜合了好幾個傳統。利未記二十三 40 指示參加典禮者收集樹枝，第 42 節告訴他們住在棚中。但利未記並沒有具體說明棚的製作，也沒有要求他們到耶路撒冷朝聖。申命記十六 15 把它指定為三個朝聖節期之一，但卻沒有提到要收集樹枝或住在棚中。以斯拉的裁決將這幾個傳統合而為一，因此百姓在耶路撒冷過節期間，收集樹枝，搭棚居住。

八 16　水門和以法蓮門　有關水門的討論可參看第 1 節的批註。以法蓮門是被擄前城牆的一部分（見：代下二十五 23 的注釋），距離角門約六百呎，大概通往西北方的以法蓮地。然而尼希米記三章所列的地點中，卻沒有包括這門。

{

九 1～38

認罪

九 1　年代小注　禁食發生在主前四四五年的提斯利月（第七個月），慶祝住棚節幾天之後。住棚節如果是按照律法的規定在十五日開始，應當在二十二日結束。若然，本段沒有提到贖罪日便很奇怪了，因為贖罪日是應該在七月十日舉行的。然而第 13 節暗示慶典開始時是初二日，因此當在初九日結束。此外，贖罪日也可能稍為延期舉行，並在本段以禁食的姿態出現。但利未記十六章的儀式卻完全沒有在此提及。

九 1　禁食的原因　在聖經以外，古代近東沒有什麼禁食的例證。禁食通常是在哀悼之時進行。舊約中宗教性的禁食通常與向神懇求有關。其原則是所求之事重要到一個地步，懇求者集中精神於屬靈景況上，肉身需要則退居幕後。如此，禁食是為使人淨化，在神面前謙卑而設的（詩六十九 10）。如接下來的禱文所顯示，這些猶大人關心自己的罪，以及背約之祖先所犯的罪。律法的宣讀使之顯露無遺。他們所求的是從外族統治之下得著拯救。

九 1　麻衣　在聖經之中，麻衣是哀悼和懺悔的典型象徵。它是一塊粗布，一般用黑色的山羊毛織成。它通常貼身穿著，作為束腰的腹帶或裙子。對亞述人、摩押人、腓尼基人、亞蘭人來說，身穿麻衣都有

特殊的象徵意義。
九 6　惟獨你是耶和華　這是典型的聖經用語，承認神絕對的獨特性（見：申六 4 的注釋）。這種獨特性在此以創世和立約作為具體的表現。
九 6　波斯時代的創世神明　波斯人（至少波斯政府）在尼希米時代，主要信奉祆教。他們相信代表良善的神明阿胡拉馬茲達藉其靈創造了完全美好的世界。但能力與他相等的神明安格拉曼尤（Angra Mainyu），卻帶來了邪惡和無知，如是者扭曲了阿胡拉馬茲達的創造。然而阿胡拉馬茲達有預知之能，使被造之物與這邪惡之神作戰，為世界恢復到原有的純潔而鋪路。
九 6　天軍　本節前面的「天上的萬象」和近尾的「天軍」，都是譯自同一個希伯來字眼。這字可以是指星辰，也可以是指天使之軍，兩者在四周的文化中，都是崇敬的對象（並且往往無法分割，因為他們視星為神明的顯現）。按照祆教的看法，阿胡拉馬茲達創造了其他所有的神祇（稱為雅茲塔斯〔yazatas〕）。但他卻在某些層面上倚靠他們，需要向他們獻上犧牲。
九 7～37　在祈禱中列舉史實　在祈禱或詩歌中覆述以色列的歷史，是聖經中很常見的作法（如：詩七十八，一〇五，一三五，一三六）。這是以色列的特色。鄰邦在祈禱時指到新年，但卻不會提到創世或過往的史跡。
九 20　你良善的靈　由於「你良善的靈」是祆教神祇阿胡拉馬茲達常見的別號，部分學者辯稱這是猶太教受波斯影響的例證。但耶和華的靈和邪靈之間的分別，遠在這兩個民族有接觸之前，就已經存在了（見：撒上十六 14；王上二十二 23～24）。再者，波斯時代的以色列人亦不會猶豫將祆教常用的稱號，用來形容耶和華（見一 4 的注釋）。這種將常用的神明稱號另加應用的作法，早至亞伯拉罕時代已經存在（見：創十四 17～24 的注釋）。
九 36　波斯王的奴隸　猶大人和波斯帝國中其他的民族一樣，都是波斯王的臣民，受他課稅。幾乎所有古代近東的專制國家，都視全體百姓為王的奴才（或臣民）。但君主本身也是國神的奴隸（亞述神是亞述的國神，瑪爾杜克神則是巴比倫的國神）。
九 38　蓋章　主前第四千年紀以降，古代近東各地從埃及直至伊朗，印章（原文，和合本：「簽名」）的使用都十分普遍，考古學家發挖到數以千計的例證。印章可以用作真跡和威信的標記，使檔生效，以及封緘門戶或各種容器，防止有人出入或開啟。圓筒印章是美索不達米亞最普遍的印章形式，但以色列則以平面印章較為常見。大部分印章都是巧匠用各種材料雕刻出來的。出土的希伯來語印章有好幾百個，此外還有一千多個蓋了戳印的瓶柄。
十 1～39
百姓的決定
十 30　內族通婚的條款　這條款的法律背景可見於以斯拉記九 1～2。摩西五經的律法一直禁止以色列人與外邦女子結婚（見：申七 3 的注釋）。如今以色列人與四周的列國混雜，因而被他們的宗教行為所污染。古代近東社會都普遍有只與本族之人（內族通婚）結婚，或與友善的民族和親的習慣。以色列人亦受命在他們的「屬靈宗族」（即崇拜耶和華的人）之內通婚。但這時代在屬靈的一致性以外尚有另一個問題。揀選和盟約使土地的產權平添了神學上的意義。與外族通婚是能夠危害土地擁有權的因素之一，隨之受影響的包括了盟約上的益處。伊裏芬丁文獻（與以斯拉、尼希米相隔不及五十年的猶太文獻）描述土地重新分配，家族失去土地，是外族女子嫁入猶太家庭，得以承受產業的結果。
十 31　安息日的規例　安息日的規例禁止以色列人在一星期的第七日執行業務。開始時這主要是指農務和畜牧的工作。到王國時代以色列發展商業經濟時，禁令亦加諸貿易的業務上，售貨歸入遭禁之列。如今在被擄歸回時代提出的問題，是向不受禁令約束的人（外籍商賈）購物，在安息日是否可行？理由是買東西算不上是執行一己的業務，這一點仍有商榷的餘地。然而社群的領袖將安息日的禁令延伸，將買、賣都包括在內。
十 31　第七年的規例　本節中的「第七年」很可能是出埃及記二十三 10～11；申命記十五 1～3 所討論的安息年和豁免年（其討論，見該處經文的注釋）。按照學者的臆測，尼希米可能是將兩者合而為一，

甚至加以管制，好使所有人都同時奉行兩者。此舉肯定能使這法律更易於執行。

十 32～33　殿稅　每年收取用以維修聖殿的稅，本來是不存在的。出埃及記三十 13 指定要在人口統計之時，繳納半舍客勒給聖殿，但這是不同一回事。波斯王大利烏一世和亞達薛西一世雖然都承諾資助聖殿的建築（見：拉六 9～10，七 21～24），卻沒有捐增運作的經費（惟：拉七 21～22，亦可能是指繼續的援助）。錢幣在大利烏和亞哈隨魯年間成為經濟的標準。貨幣貿易在這期間成形，聖殿的運作亦因而需要金錢上的支援。本段三分之一舍客勒大概是對照當時波斯帝國貨幣系統的數額。當時波斯帝國的基本貨幣是達利克，重八又五分之二克，價值與巴比倫的舍客勒相等。亞蘭的朱茲（zuz）幣值是它的一半，相等於希臘的德拉克馬。然而以色列的舍客勒長久以來都是十一又五分之二克（與亞述的舍客勒相同）；此外，還有王室舍客勒（烏加列文獻稱之為「重」舍客勒），按照出土的例證其重量是十二又二分之一至十二又五分之四克。因此重量是四又五分之一克的朱茲，大約就等於傳統王室舍客勒的三分之一。

十 34　供應木柴　在王國時代聖殿有足夠的員工，來收集所需的木柴。劈柴是約書亞記九 27 分派給基遍人的職務之一。但這個時代聖殿人手嚴重缺乏，因此需要設法另覓木柴來源。

十 35　初熟的土產　把「初熟果子」（牲口、農作、人丁）獻給神明是基於豐饒崇拜的宗教原則。遠古以來的假定，是神明創造各種各樣的生命，並且要求收取農作物和人畜母腹的初熟果子，作為回報。以色列的信仰消除了這部分，容許將部分牲口和人類的全部長子贖回（出十三 11～13；民十八 14～15）。此外，獻上初熟果子也可能有政治上的用途。亞述王西拿基立（主前 705～681 年）的年表記載，他命令被征服的民族將羊、酒、棗的初熟之祭，獻給亞述的神明。在以色列農作物的收穫傳統上是祭司供養的一部分。民數記十八 12～13 具體提到五穀、酒、油，本節更將果樹的收成包括在內。

十 36　頭胎的奉獻　人類的兒童和不潔牲畜都要贖回，此舉因而為聖殿經費提供了一些現金的入息。有關頭生兒子律法的資料，可參看：出埃及記十三 1～3 的注釋。

十 37　奉給祭司和利未人之物　崇拜者不論是否可吃犧牲的一部分，好幾個祭都為祭司提供了食用的機會。巴比倫的慣例亦然。按照他們的規例，君王、祭司，和其他廟宇的人員都可獲配給部分的祭物。早至蘇美文獻，食用分別為聖之物已被視為彌天大罪。在大部分其他古代近東的宗教傳統中，百姓亦須用類似的方法維持廟宇。食物雖說是被神明「吃盡」，真正食用的當然是廟宇人員。有關什一奉獻的進一步資料，可參看：民數記十八 31～32。

十一 1～36

殖民於耶路撒冷

十一 1～2　為什麼沒有人想在耶路撒冷居住？　有掣簽的需要已足證明有人到耶路撒冷居住是被逼的。古代近東和地中海世界，都視掣簽為容讓神（或神明）決定某件事情結局的方法。故此，被挑選出來的人會視之為天命（有關掣簽或拈鬮的進一步資料，可見：書七 14～18；拿一 7～10 的注釋）。主前第五世紀的耶路撒冷已被蹂躪無餘，同時又是猶大人和鄰邦爭論的焦點，因此它不是很有吸引力，也不是宜於定居的安全地方。此外，這些人不急著要放棄田地，冒著失卻產業的危險，也是不難理解的事。

十一 23　王為歌唱的出命令　本節提到的最有可能是亞達薛西一世，他十分關心祭儀的延續（見：拉四 8～10，七 21～24）。主前第三千年紀以降，大部分古代近東的宮廷都雇用了職業的歌唱者。例如馬里王心利林（約主前 1780～1760 年）的宮廷，就有大批的歌唱者。有關以色列之歌唱者的討論，可參看：歷代志下二十九 27～30 的注釋。

十一 24　輔助王辦事的人　史料中有證據顯示波斯帝國有高層的特使，在各行省中為王的代表。這些人不時在波斯朝廷中代表行省請願，並向王稟報當地的民情，諮詢地方的事務。

十一 25～36　各地的定居情況　除了底本、耶書亞、米哥拿三地以外，名單中的城市都在約書亞記十五章中提及。這名單證明猶大人散居的範圍頗大。猶大地的地名集中在尼革和薩非拉地區，便雅憫地的地名則包括中央山地和沿海平原。本名單或能提供這個波斯省分的界限。

十二 1～26

祭司和利未人的名單

十二 8　管理稱謝的事　歷代志上十五 16～24 詳細記述大衛所組織的利未人合唱團和器樂團。但此外，聖經卻為宮廷音樂提供了甚少的資料。合唱團中男女的數目可能均等（見：拉二 65）。部分學者更辯稱合唱團可能不是歌唱，而是吟哦。除了本段以外，聖經再沒有討論管理稱謝之人職責的證據。在新亞述的碑文中，樂師歸為廟宇員工，男女歌者都包括在內。來自甯魯德的一份文獻，又提到一位首席歌者。

十二 24　大衛的命令　惟一與大衛有關的崇拜指示，散錄在歷代志上、下多處地方（例如見：代上十五～十六，二十三～二十九章）。

十二 25　在庫房那裏守門的　有關守門者職責的討論，可參看：歷代志上九 22～27 的注釋。

十二 27～47

奉獻城牆

十二 27　敲鈸、鼓瑟、彈琴　有關樂器的資料，可參看；歷代志下五 12，二十九 25 的注釋。以色列樂器的術語在烏加列文獻中有十分近似的對應字眼。

十二 28～29　四圍的村莊　同一行會之人聚居的村莊，全都十分接近耶路撒冷：尼陀法在耶路撒冷東南，迦巴和押瑪弗都是便雅憫地的城市，位於耶路撒冷北面六哩。伯吉甲大概是耶利哥附近之吉甲的較長別稱。

十二 30　潔淨城門城牆　潔淨城門和城牆究竟是什麼意思並不清楚，因為這是聖經前所未有的概念。本節中潔淨之用語的物件，通常是祭儀所用之法器，或執行儀式之場地；但另一方面發黴的房屋亦有潔淨的必要（見：利十四 34～53 的注釋）。如果作者所想的是前者的意思，這話可能是反映耶路撒冷是聖城的概念。若是後者，此舉之目的就是消除城牆被毀時所帶來的不潔（特別是屍體的污穢，在城門或城牆進行的祭偶活動；或廣義一點，他們道德上的敗壞，見：耶十三 27）。本段沒有描述淨化的儀式。他們可能向城牆進行灑禮，這是潔淨民居所用的步驟。

十二 31～37　第一個唱詩班的安排　遊行大概是在城西的穀門開始，第一個唱詩班在城牆頂部向南（反時針方向）遊行，前往城牆南端的糞廠門。接著沿東側北上，直達狹窄之山脊的另一邊，在穀門東面與之相對的水門。如是者他們巡行了城的南半部，即耶路撒冷的舊城大衛城。

十二 38～39　第二個唱詩班的安排　另一個遊行隊伍則偕同尼希米，從西面順時針方向北向東行進。他們也是從穀門出發，巡行城的西北面。

城門和城樓都已在尼希米記三章提及過，以法蓮門則出現於尼希米記八 16。聖經只此一次提到護衛門，學者一般認為這是兩隊人在聖殿複合建築旁邊會合之處（第一隊來自水門，第二隊來自羊門）。兩組人都在城牆頂走了大約三分之二哩。在現代的城牆上，這是雅法門和希律門之間的距離，大約三十分鐘就能走完。

十三 1～31

其他改革

十三 1～3　崇拜中排除外邦人　在此引述的是申命記二十三 3～6，有關排除亞捫人和摩押人不得參與崇拜的律法。是以本段是將這律法加以廣義詮釋，社會中一切不崇拜以色列神的外邦人都在排斥之列。在此提到亞捫人意義最重大，因為多比雅身為亞捫人是眾所周知的事（見：尼二 10）。

十三 4～5　給多比雅的優待　有關多比雅的資料，可參看二章 10 節的注釋（又見六 17～19）。據稱波斯王剛比西斯亦同樣將外國人逐離埃及內特女神的廟宇。

十三 4～5　尼希米兩度任職省長的詳情　由於本段所處理的是其他的事務，它並沒有指出尼希米出任猶大省長的詳細情形。尼希米離開了耶路撒冷一段長度不明的日子。由於他要請求批准，亞達薛西一世大概沒有要他回來作第二任的意思。

經文並沒有明言或暗示他歸來是再任省長。他返回可能正是因為上文所提，有關多比雅的問題。

十三 16　推羅人　推羅人是著名的腓尼基商人（見：結二十七 12～36，二十八 16），整個地中海世界都有他們經商的足跡。古代經濟學家的結論，認為商隊單在一區穿城越鎮是不足夠的。他們想要進一步

在大型貿易中心建立商業殖民地，可以成為他們的商品持久的市場。

當時耶路撒冷顯然有商業殖民的推羅人，獲准在不受猶太律法約束的情況下運作。請參看十章 31 節的注釋。

十三 24　亞實突話和猶大話　亞實突在被擄之前的時代雖然是非利士人的城市，在這時期說什麼語言已不可考。這些人所說的若非是亞蘭語（當時波斯帝國的外交貿易的通用語言）的一個方言，就是一般迦南語的某個方言。「猶大的話」則是指聖經希伯來語（見：代下三十二 18 的注釋）。

十三 28　參巴拉　請參看二章 10 節的注釋。

{

以斯帖記
一 1～22
瓦實提被廢
一 1　亞哈隨魯　聖經在希伯來原文稱為亞哈隨魯的君王，在希臘史書中名叫薛西（Xerxes）；於主前四八六至四六五年統治波斯。他的父親是大利烏大帝，母親是古列的女兒阿托薩（Atossa）。他從父親手上繼承了一個龐大的帝國，然于在位時雖多次嘗試，卻始終無法擴張版圖。他徹底改變了古列和大利烏年間容忍其他宗教的一貫政策。他所信奉的和父親一樣是祆教，但他卻比較敏感地認為宗教是叛亂的因由。按照歷史的記載，他拆毀了不少的廟宇，作為對民族主義的遏制。不能攻取新的土地也造成了前所未見的經濟張力。與希臘的戰事不但不能提供掠物貢品或擴張貿易的機會，反而對國家經濟造成消耗。現存與亞哈隨魯有關的碑銘共有二十多個，最重要者稱為戴瓦碑文（Daiva Inscription）。進一步資料，可參看：以斯拉記四 6 的注釋。
一 11　從印度直到古實　波斯的版圖從印度西北部的印度河谷開始，經近東延伸到北非洲，埃及、呂彼亞、古實（今蘇丹）皆其屬地。其領土在西北面包括了色雷斯（Thrace）、西古提人的地，整個小亞細亞，並往東橫跨亞美尼亞、烏拉爾圖、巴克特裏亞（Bactria）。
一 1　統管一百二十七省　行省是波斯最主要之行政區域單位，其數目介乎二十與三十一個之間。因此經文所述的不是行省，而是較小的行政區域，或組成帝國的各個民族。
一 2　書珊城的宮　占地十英畝的王宮位於遺址北端的高地，稱為阿帕達納之處。王宮是大利烏王所建，他好幾位繼承人都曾使用這地方。考古學家在王宮的挖掘找到不少的設施，其中包括波斯王的聽政廳。宮殿是個正方形的建築物，邊長超過三百五十呎，各有七十二根石柱，高度估計在六十五至八十呎之間。位於巴比倫東面約二百二十五哩的大書珊城，是建築在三座山頭上，俯瞰肖爾河。長久以來它一直是古以攔的首都。菱形的遺址周邊長約二又四分之一哩，占地幾達二百五十英畝。此外，城東山谷對面，又有一個占地二十英畝的商人特區。書珊只限于冬季作為波斯首都。夏季氣溫高達華氏一百四十度（60℃），因此朝廷遷往埃克拜坦那（Ecbatana）。
一 3　年代小注　亞哈隨魯於主前四八六年十一月，在父親駕崩後即位。因此他在位第三年就是主前四八三年三月至四八二年三月。這段時期最轟動的事件是巴比倫兩度生亂。主前四八四年規模較小，四八二年八月的則比較嚴重。
一 3　被邀請的官員　君王主辦極盡鋪張的盛宴是很常見的事。亞述王亞述巴尼帕一度宣稱大宴十日款客七萬。賓客名單詳列的人來自亞述各地，又有外國顯要、首都（卡拉）的百姓，以及王宮的眷屬。波斯筵席曾有款待一萬五千賓客的記錄。以斯帖記的賓客包括瑪代和波斯的貴族、政府中的大臣、高級軍官，可能還有各省的總督。
一 4　給他們看了一百八十日　第 5 節所述的是另一個專為王宮幹部而設的筵席。住在王宮的只有君王的家眷和政府官員，但本節的用語顯示在王宮中服務的較低級官吏也在被邀請之列。這個為期六個月的藏品展示包括了兩個宴會。以色列也有炫耀御用寶藏的例證（賽三十九 2）。
一 5　禦園的院子　這院子與「比坦」（bitan；NIV：「宮」；和合本之「禦園的院子」原文直譯是「王的比坦的園子的內院」）相連，這是一個專有名詞，源自亞喀得語的「比坦努」（bitanu），指王宮複合建築中的某個獨立建築物。以撒哈頓的王宮複合建築中的比坦努長一百五十呎，寬五十呎。學者相信它是君王專用的涼亭式帳篷。這建築物經常是建於隱蔽的園子中央，園中種植了果樹和遮蔭樹，又有水道、池子、小徑——比較近似公園。植物園中往往種有很多珍奇的樹木和花草。古列大帝的首都帕薩爾加德（Pasargadae），就挖掘到這樣一個園子。
一 6　園子的裝飾　設宴的主要地點是涼亭外面排列了柱子的大型院子，地上鋪了馬賽克鑲嵌畫。馬賽克鑲嵌畫在古典時代十分流行。所用的石塊不是人工染色的，而是在什麼地方找到不同顏色的石塊，就從那裏進口，使鑲嵌畫可以有各種顏色。最早期的鑲嵌畫地面是用各種顏色的卵石，拼砌幾何圖案。要等到後期這些石塊才切割成立方體（方格化），並且用來拼砌圖畫。古代近東所發現的鑲嵌畫，沒有一

個早於主前八世紀（位於小亞細亞的戈爾迪昂），但鑲嵌工藝早至主前第三千年紀已有存在的證據（出現於吾珥的王陵）。好幾個形容園子裝飾的字眼的意義都已隱晦難明，但盛宴的豪奢程度卻是無可置疑的。所用的是最優等的布匹，最昂貴的染料（見：民四 6 的注釋）。盛酒器皿的種類之多（但沒有 NIV 所譯的無柄高腳酒杯），亦反映了典型波斯的優雅作風。

一 6　白玉石　新國際本作「大理石」，有些譯本把譯作「阿拉巴斯特」（alabaster；和合本有時作「漢白玉」）。大理石必須從希臘進口，但在波斯時代引進到腓尼基之前，它並沒有在當地出現的證據。大理石制的柱頭（柱子頂部裝飾性的部分）卻要到主後第一、第二世紀才有在近東出現的考古證據。近東的阿拉巴斯特是類似碳酸鈣的大理石（中文稱為「條紋大理岩」），與歐洲產的阿拉巴斯特不同，後者是石膏的一種（中文稱為「雪花石膏」）。聖經時代古代近東全區都用這種材料製造上等的器皿和建築物的石柱。西拿基立的「無比宮殿」主要是用白色的石灰岩，雖然條紋大理岩也是可以供他使用的建材之一。

一 7～8　飲酒的禮節　這種歡慶宴會的禮節據稱是君王飲酒時，所有人都要同飲。反之，本段容許賓客不遵守這準則，不必依照王的榜樣，王每次舉杯時都不得不陪同舉杯。此外，還有「免費酒吧」服務，讓他們隨意喝酒。這時代的出土文物包括了一些製作精美的金杯。其中一個著名例證，製成有翼獅子的形狀，其軀體後部展開成高腳酒杯的樣式。

一 9　瓦實提　希羅多德和同時代的波斯記錄，都沒有提到瓦實提其人。只知她的名字是典型的波斯人名，但卻沒有進一步的資料。按照希羅多德的記載，亞哈隨魯的妻子名叫阿默斯特裏，她是亞哈隨魯繼承人亞達薛西（主前四八三年生）的母親。特西亞斯（Ctesias）敍述她在亞達薛西年間以太后身分，所做的幾件殘忍行徑，又記載她死於主前四二四年。部分學者相信瓦實提和阿默斯特裏是同一個波斯人名，分別用希伯來語和希臘語音譯出來的結果。

一 9　為婦女設擺筵席　波斯王后擁有相當的產業，並且得到充足的供養，是已知的史實。但另一方面，卻沒有史料記錄女子不與男子同宴，或專為一個性別而設的筵席。

一 9　亞哈隨魯王的內宮　亞哈隨魯奉行一夫一妻的政策，但沒有取銷禁宮。他雖然在任何時候都只有一位妻子，禁宮中卻有超過三百六十名妃嬪。他有不少有案可稽的曖昧關係，很多宮廷秘辛都由此而起。

一 10　心中快樂　按照希羅多德的記載，波斯人往往在醉酒之時作出重要決策，並且在酒醒後認可。

一 10　七個太監　太監在政府服務中，扮演多個很受重視的不同角色。其需求很大，因此波斯所收納的貢品也包括了男童，去勢後受訓擔任公職。這些人沒有家室，因此能集中全副精神在工作上。監管王禁宮的工作往往由他們負責，因為他們受過閹割，不會對禁宮中的女子構成危險，也不會和她們生下被誤為王裔的子女。涉入叛亂陰謀的可能性也比較低，因為他們沒有後代能夠繼承大位。在波斯時代之前，亞述、烏拉爾圖、瑪代都有擔任公職的太監。本節所列的人名，有四個出現於以攔檔之中，可見確實是當代常用的人名。按照希羅多德，亞哈隨魯的首席太監名叫黑爾莫蒂穆斯（Hermotimus）。希羅多德將亞哈隨魯身邊的臣子形容為阿諛奉承的寄生蟲，在王的面前只會說他們認為王會喜歡聽的好話。

一 11　展示美貌　不必以為王要瓦實提做的，是無禮或不道德的行為（這是初期猶太教詮釋的假設）。在某些東方社會中，禁宮是受嚴格隔離，法律禁止外人直視王室女子的臉面。這時代的波斯女子必須乘坐密閉的車輛出入，以免暴露於一般人的目光底下。當時的情況如果真是如此——約瑟夫亦持這看法——亞哈隨魯就是要求瓦實提做一些有失身分或侮辱她王室尊嚴的舉動。把她暴露在王宮所有人面前，對她來說是遠比不在貴官面前下跪更大的侮辱，但在禮節上的違犯卻大致相等。

一 13～14　詢問知例明法的人　希羅多德記載波斯王有一個法官團，由終身任命的法官組成。波斯王倚靠他們詮譯法律。色諾芬亦同樣證實了這個法官團，是由七位主要顧問組成。

一 19　波斯和瑪代人的例　「波斯和瑪代人的例永不更改」的概念，除了但以理書和以斯帖記的記載以外，史料中再沒有其他的例證。但至少可以上溯到漢摩拉比時代（主前十八世紀）的一個傳統，是法官在作出判決之後，便不能修改。據此來看，本節所指的可能不是法律，而是裁決。希臘史料的記載互不相合。希羅多德表示波斯王有很大的自由改變主意，狄奧多羅斯則記錄了一個大利烏三世（Darius III）

無法收回成命的案例。臣子的地位低於君王，當然無權推翻波斯王的法令，而王本人亦會覺得重新考慮既定的法令是很沒有面子的一回事。換言之，王室的行為準則排除了君王撤回命令的可能。

一 19　瓦實提所受的刑罰　瓦實提被判處的懲罰不是死刑或離婚，只是在內宮中降級，以致不可能再在亞哈隨魯的朝廷中有任何正式地位而已。此舉的實際功效，是廢除她一切的權力和威信，使她無望複得王的寵愛。

一 20　旨意傳遍通國　波斯帝國素以通訊系統著稱——二千多年後美國西部的快馬郵遞（Pony Express），亦與之相似。按照希羅多德的描述，這系統在每隔一日路程之處設有驛站，站中備有一人一馬。他提到無論雪、雨、炎熱、黑夜，都不能阻止這些人完成工作。

希羅多德

希羅多德是主前五世紀的希臘史家。《歷史》（Histories，或作《波希戰爭史》，主前 445 年）是他最有名的著作，書中詳細報導波斯與希臘之間戰事，如馬拉松、塞莫皮萊（Thermopylae）、薩拉米斯等戰役。作為當代人物，他為這個時代的希臘和波斯的歷史和文化，提供了不少寶貴資料。他雖以易於輕信謠言而遭受非難，其著作對於歷史事件的報告和地方（如：巴比倫城）的描述，依然有極高的價值。希羅多德的著作更以引人入勝而備受推崇。其記載有時雖然互相矛盾，他仍被視作史實、地方、習俗的重要記錄者。以斯帖記無數段落都可與希羅多德所記述的資料互作參較。其結果有時是澄清書中的記載，有時則使之更加混淆。

二 1～18

以斯帖被立為後

二 1　時間相隔　一般看法相信第一章所提到的，是籌備進攻希臘的會議。希羅多德提到亞哈隨魯在一個這樣的會議中，發表了一篇驚天動地的言論，力主向希臘用兵。戰事在主前四八一年春季發動，當年是亞哈隨魯第五年。他在西線從事戰爭，兩年之久希臘和波斯在塞莫皮萊（主前 480 年八月二十八日）、薩拉米斯（主前 480 年九月二十二日）、布拉的、邁卡萊（Mykale；主前 479 年八月）等地多次戰鬥。主前四八〇年亞哈隨魯撤離希臘，在小亞細亞西岸的撒狄過冬。主前四七九年秋季才回到書珊，那時大約是他作王第七年的第七個月。他可能是冬天在撒狄時開始懷念瓦實提，於是著手找尋她的代替者。

二 3　尋找美貌的處女　當代惟一的另一個例證是薩桑王朝（Sassanid）的喬斯羅斯二世（Chosroes II；約主前 600 年）。他下令每省總督搜羅美貌少女，把她獻給君王。

二 3　禁宮生涯　在君王的禁宮生活無疑有其優點，也有其缺點。這些女子雖有一切物質上的安逸，在各方面備受嬌養，卻無法和丈夫發生親密的關係。她們與王親密的機會十分稀少，並且也不可能成為伴侶。禁宮的女子甚至受命照管禁宮的太監，雖然無疑能夠成為她們的朋友，但和丈夫的特殊關係，以及在家庭環境下養育兒女，卻是她們享受不到的樂趣。

二 5　便雅憫人基士的曾孫　這是有名望的家世。掃羅王也是便雅憫人基士的兒子，大衛時代掃羅的親戚中也有一人名叫示每（撒下十六 5）。至於本節的基士和示每是否撒母耳記中的人物，還是諷刺性地另有其人，卻很難確定。鑒於以斯帖記廣泛使用諷刺筆法，後一個看法亦非不合適。有關其中微妙關係的進一步討論，可參看三章 1 節的注釋。

二 6　時代角度　第二章發生在主前四七九或四七八年。尼布甲尼撒把約雅斤擄走時是主前五九七年，即差不多一百二十年前。故此合理的假定，是主前五九七年被擄者不是末底改本人，而是名單中的一位祖先。

二 9　當得的分　這不過是表示以斯帖所吃的是規定的飲食，由禦廚所供應。

二 12　美容步驟的性質　一個普遍的看法認為這程式每天用煙香熏女子，能使她的皮膚和衣物吸收其香氣。考古學家發現了很多美容用的香爐，相信是作這用途。這看法雖然和經文的細節相合，這作法卻要到現代才有使用的實證。香油可滋潤皮膚，近東的乾旱氣候最能使皮膚乾燥。沒藥是阿拉伯南部（今日之索馬利亞和葉門）的進口。當地人收集沒藥灌木（commiphora）表皮滲出來的膠脂，以之作為原料。

二 14　妃嬪　妾（和合本：「妃嬪」）是結婚時沒有妝奩的女子。她們加入禁宮的理由不是與其他國家

的政治聯盟，也不是富豪家族籠絡王室的手段。妃嬪是君王的眷屬，因此會繼續受到供養，但在將來得到王的注意卻是不太可能（見二 3 的注釋）。

二 16　時代座標　亞哈隨魯在他作王第七年的第七個月（在希臘的戰爭之後），在撒狄小住後歸回（見二 1 注釋）。以斯帖在同年第十個月被召入宮。當時是主前四七八年一月至二月。波希戰爭結束後，希羅多德沒有再記載什麼有關亞哈隨魯的資料。因此這時代的史實並沒有詳細的記載。

二 17　波斯記錄中的以斯帖　同時代的波斯碑文和希臘史家，都沒有提到過以斯帖其人，或與她有關的事件。

二 19～23

末底改舉報陰謀

二 19　朝門　考古學家在書珊城距離王宮的主殿東面大約一百碼外，發現一個巨大的門樓。城門中間的通道長約五十呎。門樓外方築有四塔，又有四根柱子（高約 40 呎）裝飾通道通往宮殿複合建築的房室；這房室占地一萬二千方呎。按照城門之處由亞哈隨魯下令製造的碑文，這門是由他父親大利烏所興建。

二 23　掛在木頭上　新國際本的「絞刑架」是經過詮釋的翻譯，希伯來原文只是模糊地形容某個木制之物而已（和合本：「木頭」）。按照現存有關波斯習慣的資料，這大概不是指處死的方式。反之，學者一般的看法，認為這話所反映的，是將被處死者的屍首插在尖柱上示眾的作法。

波斯有刺刑的例證，阿默斯特裏在她兒子亞達薛西在位之時處死因納羅斯（呂彼亞的叛亂領袖），就是例子之一。死者屍身被雀鳥昆蟲所食，不得埋葬。古代並沒有執行絞刑的證據。

如果本節所描述的真是處死方式的話，這方式可能是釘十字架（這是七十士譯本的注釋），希羅多德記載釘十字架是波斯人的作法。但必須同時提到的一點是，即使對希羅多德來說，亦只有屍身才會被釘在十字架上。

二 23　王室年表　古代近東各國都有記錄王室年表的習慣，現存例證大部分來自主前第二千年紀中葉的赫人諸王，以及主前九至六世紀的亞述和巴比倫。年表亦可以詳述戰役之年表性王室碑文的姿態出現。此外，王室又編寫年鑒，記載每年發生的大事。考古學家至今仍未發現任何來自波斯阿契美尼德王朝的年表。

三 1～15

哈曼的陰謀

三 1　亞甲族的哈曼　對末底改家世的描述令人聯想起掃羅王（見二 5 的注釋），同樣，對哈曼的介紹，亦使他與古時掃羅故事之要角亞瑪力王亞甲相連（見：撒上十五 7～9、32～33）。

三 1　哈曼的官位　以斯帖記雖然沒有提到哈曼官居何職，研讀本書的人經常以「維齊爾」（vizier）為他的頭銜。波斯浮雕將侍立在王面前，手執君王兵器的高級官員稱為哈笳拉帕蒂什（hazarapatish，經常譯作「千夫長」）。這人負責統率御用的侍衛，並且決定誰可以覲見君王。此外，波斯又有另一個稱為「王之眼目」的重要官職。色諾芬記載這官員負責觀察各省百姓，稟報所見一切。

三 2　跪拜禮　希羅多德記載官階相等的波斯官員的見面禮是在親嘴。官位稍低者則親吻對方的臉頰。如果兩者地位有極大的分別，規定的禮節則是拜伏於地。末底改拒絕跪拜不太可能與崇拜有關，因為沒有證據顯示他不願在王的面前跪拜。並且以色列人也有屈膝致敬的案例。屈膝是崇拜的一部分，但其所以如此，卻是因為此舉本身是崇敬尊重的表示。本節的跪拜並非間接把對象奉為神明。末底改比較可能只是不願意承認自己和哈曼之間，在地位上有跪拜所間接顯示的極大差異而已。

三 7　年代小注　亞哈隨魯王十二年是主前四七四年，當時以斯帖被立為後已經差不多四年了。尼散月在西曆三月開始。亞達月是第十二個月，即在西曆二月初開始。

三 7　掣普珥　普珥（pur[u]）是巴比倫語中的「簽」字。考古學家挖掘到一些這些泥制方塊的例證。撒縵以色三世（主前九世紀）的維齊爾（大臣）雅哈利（Iahali）的簽大約有一吋見方。這些泥簽雖然狀似骰子（後者至少可以上溯到主前第三千年紀），上面卻只刻了字（好運氣的禱文），沒有數字圓點。掣簽的用意是要為哈曼計畫中的事務，找一個適宜付諸實行的吉日。至於決定月分的方法，學者其中一個

臆測是將普珥擲在上面寫了各月名稱的版上，看它掉在哪個月的空格上。通常一個答案要連續出現三次才算有效。

三 8～9　波斯的寬容政策　歷史學家一般的看法，認為波斯是比較寬容的政權。這評價主要是根據古列容許被擄者歸回，重建廟宇的政策。但這決策背後的動機卻不一定與寬容態度有關。不少經濟、政治、宗教因素，都能成為支持這政策的理由。但這時距離古列的旨意已經有六十年之久，寬容不能消除叛亂，已成不爭的事實。一般來說，古代的宗教迫害（如果存在）其根由都與政治和經濟有關（可能今日也沒有兩樣）。在哈曼的口中，需要誅滅的不是宗教團體或崇拜方式，而是一個種族。這種族的風俗習慣有強烈的民族主義色彩，其狂熱程度使這民族瀕於作亂。

三 9　哈曼提出的數額　一萬他連得（按照大利烏所定的標準）約等於三百三十三噸。按照今日一盎司五美元的市價，這個數量的銀子大約值五百六十萬美元。但這數位若與同時代的數額相比，或能提供更加有用的比較。希羅多德記錄了二十行省每年朝貢給大利烏的數額。納貢最多的一省是亞述巴比倫，他們每年所獻的數目約等於銀子一千他連得（33 噸）。而二十行省歲納的總額則大約是一萬三千他連得（按照大利烏所定的標準）。由此可見，本節所述的是個相當大的數目。哈曼認為這是發動他心目中之軍事行動所需的經費（NIV 將第 9 節最後一句譯作「我就將一萬他連得銀子，為執行此事的人納入王的府庫」，清楚證明他所提供的是軍費）。另一個更有趣的比較，是裏底亞人皮錫烏斯（Pythius）資助亞哈隨魯對希臘用兵的經費。按照希羅多德的記述，皮錫烏斯是全世界第二的富豪（僅次於亞哈隨魯），身價一萬六千四百他連得銀子。他把全副家產交由亞哈隨魯處置。最後一個比較如下：修昔提底斯記載在其黃金時代，雅典儲備金的總額是銀子九千他連得（＝10,440 波斯標準他連得）。

三 10　印章戒指　現有證據顯示早期的波斯君王辦理帝國公事時使用圓筒印章，處理私事時則使用平面印章或印章戒指。然而後者的使用在這時代日益普及。印章戒指上刻有王的正式印信，授權執行帝國的事務。考古學家只挖掘到寥寥幾個這樣的戒指。印章通常是用玉髓石製成，上面雕著君王在有翼日輪（代表阿胡拉馬茲達）的保護下，作出英雄事蹟（如：殺死惡獸等）的圖畫。波斯波利斯很多城堡泥版，都蓋上了平面印章的戳記。

三 11　這銀子仍賜給你　新國際本譯作「收回你的錢吧」一語，原文直譯是「銀子是你的」（好幾位解經家都觀察到這一點；和合本：「這銀子仍賜給你」），顯示亞哈隨魯核准了這筆費用（留意四章 7 節假設銀子已經過戶）。這筆銀子究竟是哈曼自己的財富，還是他可以動用的資金，並不清楚。每個地區都有自己的庫房和雇員。哈曼如果是省級的官員的話，他可能是將行省的資金調歸國庫。從那裏開支出來的一切軍費，都在王的核准之下執行。波斯波利斯的「庫房文獻」清楚描繪了司庫的角色，司庫的職務是分派工作小組，並發配糧食的開支。

三 12　年代小注　以色列人祝賀得拯救的重大慶典逾越節，是在尼散月十四日舉行。這諭旨是在尼散月十三日寫成，亦即是在十四日開始頒佈。因此，猶大人是在慶賀從昔日仇敵埃及人手下得拯救之時，獲悉新仇敵的新陰謀。

三 13　諭旨的性質　第 9 節清楚證明其用意是正式的軍事行動（NIV 將第 9 節最後一句譯作「我就將一萬他連得銀子，為執行此事的人納入王的府庫」，九章 3 節用一模一樣的措詞，來形容幫助猶大人的人）。由於每個省分都為波斯軍隊提供兵員，每個組成行省的小國都設有防營。我們不必假定諭旨是公開頒佈，鼓勵任何人等都得參與屠殺猶大人。反之，每一族人、每個防營、每個省分的軍隊都進入戒備狀態，在某一日展開密集的軍事行動。這行動不一定要在「一日之間」發生。本節的希伯來用語最好是譯作「同一日」，表示這是一致的行動——每一省都在同一時間發動攻勢。

｛

四 1～17

以斯帖被召協助

四 1　撕裂衣服、穿麻衣、蒙灰塵　貫穿新舊約時代，頭蒙泥土、灰塵、爐灰都是哀悼的典型表示。美

索不達米亞和迦南也有此習例。很多哀悼禮儀都是活人與死者認同。頭蒙灰塵象徵埋葬和腐朽是很容易理解的。本節的所謂「麻衣」是用山羊或駱駝毛織造，很是粗糙不適，並且往往只是一條腰巾。希羅多德筆下的波斯哀悼儀式，則包括撕裂衣服、哭泣、哀號。

四 2　不可進朝門的限制　希羅多德將朝門形容為社會制度下之受害人站立哭號，求王伸冤之處。照理當有法例防止申訴者湧入王宮，但古代史料皆沒有這種法律的記錄。

四 4　宮女和太監　這是王后兩類的私人侍從。有關太監的進一步資料，可參看一章 10 節的注釋。

四 11　見王面的限制　見王面的限制是宮廷運作尋常而不可或缺的措施。希羅多德表示波斯的統治者也不例外。但有關死刑和金杖等細節，他卻沒有提及。很多解經家都奇怪以斯帖為什麼不循正當途徑求見，甚至稍加等待，看看會否被召（還有好幾個月才到限期）。但哈曼如果是身任哈箚拉帕蒂什一職的話（見三 1 的注釋），以斯帖找他安排覲見事宜，整個計畫便會受到危害。

四 11　金杖　在波斯浮雕中，坐朝的君王都是手握長型的權杖。

四 11　以斯帖無法覲見　一般想法或會以為以斯帖身為王后兼正室，應該有很多機會傳話給王，但事實卻未必如此。王后不常與王同寢，也不一同用膳。她有自己的住處。她有時雖會蒙召到聽政室，卻不能隨意出入。

四 16　禁食　舊約中宗教性的禁食通常與向神懇求有關。其原則是所求之事重要到一個地步，懇求者集中精神於屬靈景況上，肉身需要則退居幕後。如此，禁食是為使人淨化，在神面前謙卑而設的（詩六十九 10）。

｛

五 1～14

以斯帖的懇求和哈曼的計謀

五 1　王宮的地形　王既坐在寶座上，他無疑是在聽政室內。儘管書珊城以及其他波斯宮殿的遺址已有大規模的挖掘，本節的用語依然過於含糊，無法肯定是指王宮複合建築的哪些地區。有關書珊王宮複合建築的發現，可參看一章 2 節的注釋。

五 3　亞哈隨魯允准所求　根據希羅多德的記載，亞哈隨魯曾經兩度以無限制承諾答允請求而後悔莫及。作出第一次承諾時，他在追求阿勒泰恩特（Artaynte）作他的情婦。她所求的是亞哈隨魯的妻子阿默斯特裏親手織成的美麗袍子，這對每一個人來說，都是十分不幸的事。阿默斯特裏因此發現了姦情而謀求報復。她在亞哈隨魯的生日得到了機會。在得到同樣的承諾之後，阿默斯特裏索取阿勒泰恩特的母親（因為她認為這一切都是這女子幕後策畫的），並且殘暴地把她切割得面目全非。此舉導致女子的丈夫——亞哈隨魯的兄弟——發動政變。承諾國土一半的案例早至新亞述文學已經出現。文中提到亞述王會願意將國土的一半送給能夠治癒他兒子的人。

五 4　波斯的筵席　波斯王族很喜歡宴客，他們的宴會往往十分鋪張。按照希羅多德的描述，典型的生日筵席的菜肴包括整只的牲口（牛、馬、鴕鳥、駱駝，或驢子）。波斯人特別愛吃甜品，飲大量的酒。會中又有樂師和照顧一切細節的侍者。波斯的宴會通常威嚴而不混亂，並不鼓勵嘔吐之後繼續暴食的行徑。

五 14　木架　請參看二章 23 節的注釋。

六 1～14

哈曼尊榮末底改

六 1　以斯帖記中的時機　在以斯帖記中，時機是十分有力的文學題旨。世人如哈曼者試圖藉謀算和觀兆控制時機，猶大的讀者卻看出時機是在幕後工作之神的手中。因此希羅多德放在亞哈隨魯的顧問阿塔巴努斯（Artabanus）口中的話，最是可圈可點。他在將要慘敗收場的希臘戰爭的前夕說：「人是在時機的掌握之中，但時機卻永不屈從人意。」這是哈曼快要學到的功課。

六 1　歷史　請參看二章 23 節的注釋。

六 8　王的朝服　按照色諾芬的記載，波斯王的袍子是紫色繡金的。在普盧塔克（Plutarch）的著作《塞密斯托克里茲》（Themistocles）中，流亡的斯巴達王（與亞哈隨魯同時）請求以頭戴波斯王的冠冕騎馬穿越撒狄，作為所得的禮物。普盧塔克又記載亞達薛西亦曾答允索取朝服的請求，但卻在禮物之上加上條件，下令不得穿著。在希羅多德的筆下，亞哈隨魯有一件著名的袍子，勉為其難、不幸地給了他的情婦（見五 3 的注釋）。

六 8　戴冠的禦馬　波斯波利斯的波斯浮雕上，有一匹雙耳之間安著冠冕的馬。

七 1～10

哈曼失勢

七 7　禦園　舉行這筵席的地點大概與第一章的筵席相同（見一 5 的注釋）。

七 8　以斯帖所靠的榻　波斯人的慣例是斜倚在躺椅上用膳。哈曼在絕望之際違犯了不得接近王后的嚴格規例。被發現在禁宮成員所靠的榻上，將會導致極嚴重的後果。主前十一世紀，亞述禁止任何人走近禁宮成員七步之內。

七 8　蒙臉　被判死刑的犯人蒙著頭，是希臘人和羅馬人的規例。但本節若是這意思，經文就應該作「頭」不作「臉」了。按照某個亞述挽歌，蒙臉是對待死者的方法。由於掛在木架上通常是處置屍體而非執行死刑的辦法（見二 23 的注釋），哈曼臉被蒙上可以假定就是他已經死亡的意思。王所宣判的不是死刑。

八 1～17

猶大人得拯救

八 1　哈曼遺產賜給以斯帖　希羅多德列舉了被王下令處決之人產業被充公的例子。他的另一個案例，更證明了亞哈隨魯這樣把財產賜給以斯帖是很有可能的。阿勒泰恩特索取阿默斯特裏親手織成的袍子之後（見五 3 的注釋），亞哈隨魯試圖給她整個城市、大量黃金，甚至私人軍隊，希望能夠換回袍子。

八 1　波斯記錄中的末底改　博爾西帕（Borsippa）出土的一塊版片提到一位波斯官員名叫瑪爾杜卡（Marduka），有些學者認為他就是末底改。瑪爾杜卡是一位會計師，于大利烏的末年至亞哈隨魯初年在世。按考證來自主前五〇五至四九九年之間，以攔文的波斯波利斯版片中，這名字經常出現，但在版片之中分別指好幾個人。這幾個人中究竟有沒有一個是未升官之前的末底改，卻無法肯定。現存史料之中沒有提到有末底改其人，居於本書所述的高位。

八 2　印章戒指　請參看三章 10 節的注釋。

八 9　年代小注　西彎月二十三日是主前四七四年的六月，距離諭旨頒佈只有七十日。

八 9～10　有關省分與帝國版圖的大小，可見一章 1 節注釋。蓋印的戒指，則請參三章 10 節注釋。信使服務，請見一章 20 節注釋。

八 11　諭旨中的對策　由於先前的諭旨不能取消便算，所用的對策是以新諭旨抵消舊諭旨。第一個諭旨撤回帝國對猶大人的保護，並且供應攻打他們的軍費。第二個諭旨批准猶大人自組民兵，換言之，是撤回王室對受雇攻打猶大人之人的保障（但經費沒有撤回）。王室的支持被抵消，猶大人攻打仇敵便算不上是針對王室的叛亂。哈曼的手下陷於與猶大人相同的境地，成為被攻擊的對象，攻擊他們的人無需顧慮遭受政府的報復。

八 15　末底改的朝服　末底改朝服的顏色和材料，反映他貴胄的身分和高級的政治地位。只有和王關係親密的人，才有權穿著王族的顏色。金「冠冕」是受寵信而非統治者的標記。

希羅多德記載一位元船長的建議挽救該船不致沉沒，蒙亞哈隨魯賞賜金冠冕。這冠冕是金制的，因此不是纏頭巾。這種頭飾往往是縛在頭上的，因此，最有可能是戴在前額的小冠。

八 17　成為猶大人　這用語只在聖經出現，有幾個可能的詮釋。非猶大人可能是借著皈信、聲稱（為可能得到的利益而「裝扮成猶大人」），或合作（「支持猶大人」），而成為猶大人（和合本：「入了猶大籍」）。最後一點解釋了猶大人後來戰勝的理由：他們的民兵中，有很多願意的支持者。

九 1～17

猶大人得勝

九 1　年代小注　這時已是主前四七三年二月底至三月初。

九 1～10　猶大人的仇敵　猶大人的仇敵是仍然參與哈曼陰謀攻擊他們的人。這些人是哈曼所組織，由他提供經費的雇傭兵和戍防軍。

第 7～10 節暗示哈曼的兒子繼續將乃父的陰謀付諸實行。希羅多德記載大利烏年間，一個高級官員兼王的親信參與政變的罪名成立，他家族大部分因此被誅。此外，希羅多德又有一個引人入勝的故事，描述剛比西斯駕崩後，兩名術士試圖奪取政權，但被大利烏與另外七人合謀刺殺。此事觸發公憤，暴民將所能找到的術士盡行殺死。希羅多德甚至指出這日從此成為波斯曆法中的重要節日。

九 18～32

普珥日的設立

九 18～32　普珥日　這經文雖然記述了普珥日慶典的來源，定期慶祝這日的證據卻相隔很久才出現。次經的馬喀比二書（十五 36）是以斯帖記以外，最早提到這節日的文獻。該書稱亞達月十三日為末底改日之前的一日。主後一世紀約瑟夫稱這節日為夫魯賴烏斯（phrouraious）。稍後不久，米示拏（Mishnah）便用上了「普珥」一詞。

九 24～26　普珥　請參看三章 7 節的注釋。

十 1～3

末底改

十 2　瑪代和波斯王的歷史　請參看二章 23 節的注釋。

十 3　末底改的官職　本節雖說末底改的地位「僅次於王」（NIV；和合本：「作亞哈隨魯王的宰相」），卻沒有提及他的正式官名。三章 1 節的注釋討論哈曼的職位時，已經談及過其重要性足以稱為僅次於王的各種官銜。

{

詩歌智慧文學

導論

熟悉聖經詩篇的讀者，讀到某些埃及或巴比倫的材料時，都會覺得這些材料和詩篇有某些相似之處。神明被人稱頌的屬性，驅使人禱告的問題，個人和團體所關注的事務，甚至句子的口吻，都給人似曾相識的感覺。所有古代近東的社會，都相信神明有維持公正的責任，關心人類世界中正義是否得以伸張。這一點經常是讚美的主題和祈求的根據。再者，疾病、欺壓、被棄、磨難，都是所有人共同的經歷，都是希望能夠從中得到解脫的禍患。

讚美詩和祈禱

以色列及其鄰邦在這一方面的文學雖然在表面上相似，兩者在世界觀上的深切歧異依然可以察覺出來。當人祈求釋放或拯救，憐憫或恩典之時，他對於神界如何運作，與人世有何互相影響方面的想法，都同時暴露出來。以色列及其鄰邦都相信他們所受的苦難，是因為得不到神明的關注。初民典型的看法，是相信神明被人得罪，所以才不關注人。按照他們的想法，道德行為在人對神責任中所扮演的角色是十分輕微的，故此，他們往往假設受苦之人得罪神明之處，是不給予神明正當的關注。崇拜者要發現自己所忽略的是哪些儀式，或在什麼地方得罪了神明，是沒有什麼希望的。惟一能夠做的，只是消除神明的怒氣，不是矯正得罪神明之處。因此人們很願意承認罪咎（犯了什麼錯都沒有關係），並且將祈禱、咒語、儀式集中在平息神明怒氣（安撫神心）之上，以求複得神明的關注和保佑。

反之，以色列人則較不相信耶和華不關注是因為祂的怒火。他們坦承有時困惑不解，神為什麼不起來幫助他們。在個人方面，他們通常不會貿然引咎，只是將祈禱集中於求神伸冤之上。他們需要神為他們伸冤的原因，是他們所受的苦難很自然會令人下結論說，神是因某些罪行懲罰他們。神對他們祈禱的回應，就是神不是惱怒他們，他們也沒有犯下滔天大罪的證據。他們若是犯罪，亦瞭解到這是與道德上的失敗有關，不是忽略了執行什麼儀式。他們期待神的恩典從祂本性中顯現，不以為人能靠禮物、巴結換取，或藉法術把它引來。

縱使兩者之間有這麼基本的分別，古代近東文學對於聖經中詩篇的理解，依然很有幫助。聖經很多隱喻都是出自當時的文化背景。例如將神比喻作牧者、磐石、盾牌，在美索不達米亞文獻中很容易就能找到對應的案例。「心所願的」，「從坑中救拔出來」，或以風為使者都有先例，有助於解釋以色列人說這話是什麼意思。

古代世界各處地方，都有數以十計的著作，可以大致歸入對神說話的大範疇裏面。蘇美、亞述、埃及文獻全部都有很多的例證。烏加列和赫人沒有什麼讚美詩的材料。美索不達米亞除了讚美詩歌以外，還有種類繁多的咒語文學。平息神明怒火的厄謝瑪（ershemma），關於悲傷和災難的哀悼詩歌厄沙洪加（ershahunga），祈求禱文舒伊拉（shuillas），懺悔禱文希古（shigus）和丁吉爾抄迪巴（dingirshadibba），以及淨化禱文書爾普（shurpu），是其中之犖犖大者。埃及的讚美詩主要來自主前第二千年紀，這些詩歌具有豐富的形容性讚美辭彙。其語句壯麗、樂觀、滿懷信心，沒有什麼哀悼或祈求的成分（第十九王朝的代爾麥迪那〔Deir el-Medina〕文獻和阿納斯塔西第二蒲草紙〔Papyrus Anastasi II〕，是顯著的例外）。



主前十八世紀的蘇美語智慧書

智慧文學

現代辭典對於智慧一詞的解釋，通常會包括常識、審慎、辨識力、判斷力、洞察力、理解力等字眼。任何聖經智慧文學的讀者，都會發現以色列的智慧文學，也包括了這些成分。但如果以為古代的智慧只限于知識、理智、學問、成熟的範疇，卻是不正確的想法。其實智慧是更廣闊之問題的反映，目的是明白人類在宇宙中的地位。智慧一語的最佳解釋，大概是在混沌中製造秩序，或在混沌中辨認出秩序。借著整理、保養、維持、運行宇宙，在混沌中製造秩序，就是（不論是以色列還是外邦之）神（明）智慧的反映。這是創世主題在智慧文學中有這麼重要地位的原因。智慧包括對自然界和人類世界、社會和文明、百姓和君王、神界和萬國的瞭解。人類所面對的挑戰，是在自己世界的混沌中製造秩序，並在宇宙中辨認出神在其中安置的秩序，從而得著智慧。倫理和禮節，哲學和心理以及明白世界（科學）和人心（伸張正義）如何運作，都在這智慧的範圍之內。

埃及思想和來自伸張真理和正義的秩序，有最為密切的關係。瑪阿特（ma'at）一語涵蓋了這方面自然、社會、政治的適切性。美索不達米亞文學極關注的，是透過觀兆、念咒，奉行儀式來明白秩序。智慧是內梅庫（nemequ）一語所表達的技巧。美索不達米亞發現的很多箴言都和觀兆系列有關，可以歸為「觀兆—智慧」一類。觀兆是根據觀察（物件通常是自然現象）作出結論（通常與命運或未來有關）。智慧亦同樣是根據觀察（物件通常是人的行為）作出結論（通常是無可避免的結果）。舊約的智慧文學堅持只有敬畏耶和華（作為智慧的開端），才能在人生的混沌中製造秩序。但另一方面，聖殿的禮儀也是維持秩序的方法。

古代近東的材料包括箴言、勸誡和訓誨，以及以對話、獨白、寓言形式出現的哲學辯論。它所針對的題目和以色列的智慧文學有很多相似之處。特別好幾篇文獻的內容，都是受苦之人探討自己受苦的原因。

將這一切「義人受苦」的著作聯繫為一的，是「神義論」（theodicy）的問題。所謂「報應原則」的信念，在神的公義和人的苦難之間構成了張力。這原則一語以蔽之，是認定義人興旺，惡人受苦。明顯公義的人竟然會受苦，若是同時接受「報應原則」的可靠性，神的公義就要受到質疑。在以色列之外，這張力並不嚴重，原因是他們並不深信神明有道德的品質。再者，在多神主義的背景中，取悅一位神祇時得罪另一位是很普通的事。人無故受苦或對神公義的懷疑能夠削弱世界有秩序的信念，是可以理解的事。人生遭遇危機時，誰都會覺得被混亂所圍困，失卻秩序。美索不達米亞的智慧文學解決這問題的辦

法，往往是否定受苦之義人的存在。此外，他們又願意接受神明是人所不能理解的。

最傑出的訓誨文學來自埃及，現存的十多篇著作，跨越了兩千多年（主前第三千年紀初期至第一千年紀末期）。這些著作證明以色列的智慧文學如箴言，屬於一種國際性的文學體裁（正如列王紀上在四30 的宣稱）。古代近東訓誨文學的內容，包括可見於箴言十至二十九章的簡練短句，和箴言一至九章那種較長的勸誡。《阿曼尼摩比的教誨》（主前約 1200 年）和箴言二十二 17～二十四 22 在對比方面最為接近，兩者之間有好幾個類似的句子和主題。

傳道書是一篇列為「悲觀文學」的論文。亞喀得語的《悲觀對話》（Dialogue of Pessimism），以及埃及的《琴者之歌》（Songs of the Harper）和《人和他「巴」的爭論》（The Dispute Between a Man and His Ba；「巴」是魂魄的一部分），都是屬於這個小分類的重要著作。這些作品以憤世嫉俗的態度對待人生。《悲觀對話》描述兩主僕之間的一段對話。主人談到他有意進行的各樣大計。奴隸則列舉每個計畫的利益。但主人每次都改變主意，決定不予實行。但奴隸對這決定亦表示贊成，同時列數實行的各種弊端。討論的主題包括前往王宮、吃喝、出獵、成家立室、興兵作亂、與女子相愛、獻祭、開設放債生意、籌辦慈善事業。作品的結局是主人最後請奴隸建議當做什麼。他的答復是：「打斷你我的頸項，丟進河裏，是一個好事。」這一類文學的論據是強調尋找人生和事業的意義並不簡單。從混沌中抓出秩序很少會得到令人滿意的結果。

雅歌亦經常歸入智慧文學的一類。支援這分類的根據，在乎理解本書是以愛詩作為智慧教訓（歌八6～7）的例證。主前第三千年紀蘇美神話文學中有關杜穆齊神的段落中，有一些愛詩體裁的其他例證。但最為相似的則是來自士師時代的一組埃及情歌（Egyptian Love Songs；埃及第十九和二十王朝，即主前 1300～1150 年）。這些情歌通常是在節日中演出，很多與雅歌有共同的特點。然而這些情歌卻缺乏聖經書卷認為不可或缺的智慧教訓：浪漫、愛情、性欲都能夠成為混沌的力量，必須約束在秩序之下。

上述各點證明神將詩歌和智慧的體裁包括在對以色列的啟示之中時，並沒有開創新的文體或討論前所未見的題材。祂用的只是古代近東人所共知的材料。祂用自己子民所能明白的方法，清楚有力地對他們說話。因此，擴展我們對古代近東文化學術的認識，只能加強我們對聖經的體會。

{

約伯記

一 1～二 13

約伯的試煉

一 1　烏斯　烏斯地的確實位置不明。這個詞在近東很普遍。耶利米哀歌四 21 提到住烏斯地的以東民，暗示該地是在南方。然而按照耶利米書二十五 20～21，烏斯地則與非利士、以東、摩押有關。

一 3　牲畜的數目　約伯牲口的數目極龐大。亞里斯多德（Aristotle）宣稱阿拉伯人有三千駱駝，正是本節所列的數目。這數字又可和拿八的三千綿羊、一千山羊參較（撒上二十五 2）。主前第三千年紀的文獻記載有些廟宇擁有一萬四千隻左右的綿羊，私人的羊群則通常小很多。古代近東固定牧場的羊群一般不會超過三百頭。季節移牧的羊群數目則在二百到五百之間。最大的是遊牧的羊群，數位可以高達幾萬隻。約伯大小牲口的比例也頗為正常。現存史料的數字大都來自亞述的貢物總目，不能為私人牛羊的數目提供可用的估計。

一 3　東方人　「東方人」（原文直譯：「東方之子」）在閃族語言中通常是指比布羅斯東面地區，閃族半遊牧民族所住地區的居民。主前第二千年紀初期埃及之《辛奴亥的故事》就是如此用這個字眼。創世記二十九 1 的東方人是住在幼發拉底河北部的亞蘭人。在以賽亞書十一 14，這話是指以東、摩押、亞捫各地的人。而在士師記六 3，則是米甸人。總而言之，「東方人」似乎和「烏斯地」一樣是個泛稱。

一 5　筵宴後自潔　淨化一般的用處，是使自潔者得以進入聖潔空間，或參與祭儀活動。在以色列，「在營內」居住和進到聖潔界限或聖殿特區之內，需要不同的潔淨程度。約伯在禮儀方面十分嚴謹，設法使家人經常保持潔淨。約伯和民數記二十三章的巴蘭一樣，以族長的身分主持祭禮，用不著祭司。潔淨之

禮可能包括洗濯和更衣（創三十五 2；出十九 10）。

一 5　心中棄掉神　「棄掉」原文直譯其實是「稱頌」，這是一個婉詞，聖經好幾處地方都用過（如：伯一 11，二 5、9；王上二十一 10、13）。這詞經常有「鄙視、輕看」的意思。因此，約伯的兒女可能不是「咒詛」（NIV）神，而是忽視、不顧神。輕至不敬，重至否認，都包括在這用語的含義之內。

一 6　神的眾子　在古代近東「神的眾子」是諸神系統中次要的神祇。美索不達米亞和烏加列文獻都描述過眾神召開天庭會議的情景。在以色列，「神的眾子」則是指天使。他們和諸神的眾子一樣，都是在神的天庭中侍立。音拉的兒子米該雅曾經在異象中，看見神與屬下在天庭開會（王上二十二 19～23）。在詩篇八十二 1、6，神的眾子又被稱為「神明」。

一 6　撒但　值得留意的是「撒但」一語（直譯是「控告者」）在希伯來原文中是有定冠詞的（相當於英語的 "the"）。因此在約伯記中，這字似乎是表達一個功能，不是名字。約伯記中的仇敵雖然很可能就是後來被稱為撒但的那位，這一點卻不能有肯定的結論。希伯來語中「撒但」（satan）一詞是用來形容仇敵，人類和超自然的活物都包括在內。即使是耶和華的使者也可以執行這功能（民二十二 22）。這字眼要到兩約之間的時代（具體一點來說，是主前第二世紀），才有了作為名字的用法。作為仇敵者的角色通常是監視或挑戰神的政策或決定。究竟撒但是否神的眾子（NIV：「天使」）之一，卻不清楚。

一 6　控訴者的角色　「撒但」一語是指檢察官所扮演的角色。這字眼也可以用來形容試圖推翻君王的政敵（如：撒下十九 22），以及在法庭上作出控訴的人（詩一〇九 6；亞三 1～2）。波斯和亞述都有類似的秘密特務巡行通國，偵察個人或團體的效忠程度，並在法庭提出指控。

一 15　示巴人　聖經中一共有三種名叫示巴人的人。一種人來自示巴。示巴就是現代的葉門，在這時代已經極度都市化，其文明已經達到十分複雜的程度（王上十）。現存很多碑文都是來自這地區的示巴人。此外，衣索匹亞亦有示巴人（賽四十三 3；和合本：「西巴」）。約伯記六 19 將示巴人等同於阿拉伯半島北部的提瑪。這大概就是主前八世紀末提革拉毘列色三世和撒珥根二世的亞述碑文中提到的示巴。約伯記第一章提到的，大概就是這種示巴人。

一 16　神從天上降火　本節將閃電形容為「神的火」。在列王紀上十八 38，耶和華與巴力的競爭中，閃電也被形容為「耶和華降下火來」（又見：王下一 12；伯二十 26；民十一 1～3，十六 35，二十六 10）。風暴之神的肖像通常都是手執霹靂。

一 17　迦勒底人　從亞述納瑟帕二世（主前 884～859 年在位）年間開始，亞述年表已經有迦勒底人的記載。他們似乎是在巴比倫定居的半遊牧民族，在主前八世紀末成功地控制了該地區。到了主前七世紀末，更接續亞述人在近東建立帝國。其勢力在尼布甲尼撒二世（主前 605～562 年在位）年間達到高峰，耶路撒冷就是滅在他的手下。

二 7　毒瘡　這字在烏加列語中是指熱病而非毒瘡，在希伯來語則是指好幾種的皮膚病（見：利十三 2 的注釋）。烏加列文獻描述患處在腰部，令病者無法站立。至於約伯記二章所指的是何種皮膚病卻不能確定。古代近東一貫從超自然之因果關係理解病理學。人觸犯了某些禁忌而激怒不友善的邪靈或神祇，被視為疾病的因由。病患是照症狀而非病因分類，因此診斷難之又難。

二 8　坐在爐灰中　本節中的灰（和合本：「爐灰」）最有可能是來自城外定期焚化全城糞便的「糞堆」或垃圾場。古代近東的送葬者至此坐在糞灰堆中割傷己身。在史詩《伊里亞德》中，海克特之父普萊姆在城郊灰堆的糞中打滾。

二 8　瓦片　古代近東各處地方都有大量陶片出土（考古學家照希臘語稱之為 ostraca）。這些碎片往往「迴圈處理」作其他用途。瓦片在本段中是用來刮皮膚減輕痛癢，還是作為悲傷的表示，卻不清楚。在大部分經文中，後者是其用途。在美索不達米亞和烏加列故事《阿赫特》中，「瓦片堆」似乎都是死者居所的別稱。在《巴力》史詩中，伊勒神為巴力哀悼時，也是以土蒙頭，以石刮皮。

二 11　約伯友人的家鄉　古典（小蒲林尼〔Pliny the Younger〕）和初期教會（優西比烏和耶柔米）的學者，都認為提幔位於拿巴提人之地，彼特拉附近，即今日約旦的境內。按照楔形文字史料的記載，幼發拉底河中游哈布林河以南的河畔，有一個名叫蘇胡（Suhu）的地方。但書亞是亞伯拉罕和基土拉的兒

子，示巴和底但的叔父，顯示書亞位於南方。然其位置始終無從稽考。拿瑪大概是阿拉伯半島西北部的拿阿瑪厄山（Jebel el Na'amaeh），但這也不能確定。

二 12　哀悼習慣　在古以色列，撕裂衣服和頭蒙灰塵都是哀悼的典型表示。美索不達米亞和迦南也有此習慣。很多哀悼禮儀都是活人與死者認同。頭蒙灰塵象徵埋葬和腐朽是很容易理解的。

三 1～26

約伯的悼詞

三 3～6　遭咒和不祥的日子　美索不達米亞的日期表列明每月的凶日（七、十四、十九、二十一、二十八日）。這些日子不吉利，不宜進行商業活動、建屋、結婚。第七個月的第七日甚至禁戒食魚和韭蔥。此外，美索不達米亞的預兆表又列出了不宜男女行房、孕婦生育，或從事好幾種社交活動的日子。再者，某些事情也會令發生當日變得不祥（如：畸形嬰兒的誕生或君王駕崩）。《艾拉與伊舜的神話》描述被毀滅之城市的統治者向他母親說，但願自己是個死胎或在腹中無法出生，因為這樣一來，就不會遭遇這個命運。

三 8　惹動鱷魚　利維坦（和合本：「鱷魚」）在聖經之中，似乎是個海中的怪獸，代表混沌的勢力，但被神所擊敗（詩七十四 14；賽二十七 1）。約伯在此求助的對象，是有能力施咒喚醒蟄伏中之利維坦的法師。聖經對利維坦的形容有點類似巴比倫和烏加列的海怪，他們對被造世界的存在構成威脅（見四十一 1 的注釋）。

三 9　黎明的星宿　本節要黎明的星宿——即金星和水星——保持「黑暗」。這些行星被視為新一日來臨的先兆。

三 13～19　來生的概念　以色列對於來生的概念，與烏加列和美索不達米亞的鄰邦十分相似。但他們不一定如約伯記一般，視死亡為安息之處。死亡（希伯來語稱之為 sheol，和合本譯作「陰間」）是實存的地方，死人在此必須吃塵土，喝髒水。按照亞喀得語史詩《伊施他爾下陰間》，陰間還有欄柵閘門將死者拘禁于內。並且該處是黑暗沒有光亮，只有寂靜的地方。死人在這處境不能讚美神。有關來生概念的進一步資料，可參看：以賽亞書十四章的附論。

四 1～五 27

以利法的第一次言論

四 9　神一出氣他們就滅亡　在約伯記，神的氣息代表沙漠的風，能夠摧毀草木（何十三 15；賽四十 7）。這詞通常是指神活力的作為（見：創二 7）。

四 13～15　帶來夢境的靈　神使人沉睡，好接受異夢的主題貫穿全本聖經。例如神在立約典禮時使亞伯拉罕沉睡（創十五 12～21）。美索不達米亞的神明亦然。大甘神（相等於聖經的大衮）經常借著異夢，向來到敘利亞西北部之馬里和特爾卡崇拜的人說話。這些崇拜者往往在廟宇中留宿，希望能夠領受異夢。《吉加墨斯史詩》描述一陣輕柔的西風使人安眠作夢。按照美索不達米亞的思想，箚基庫（Zaqiqu）是夢之神，他名字是源自代表靈魂的字眼。這靈或輕風穿過門的裂縫，夜間來到人那裏。史詩《奧德賽》和《伊里亞德》都反映了相同的觀念。

四 18　指天使犯錯　彼得後書也提及犯罪天使所受的刑罰。但這信念在舊約卻沒有清楚的證據（四 18，NIV：「指祂的使者犯錯」）。在烏加列神話中，神明的屬下（婢女）經常都不順服、不可靠。本節譯作「犯錯」（和合本：「愚昧」）的字眼，全本聖經只在此處出現，因此含義無法肯定。

四 19　土房　次經的《所羅門智慧書》九章 15 節，以及哥林多後書五 1；彼得後書一 14 都嘗試過以房屋比喻人身。但靈在其身體中居住的觀念也是舊約其他地方沒有提及的。土和塵象徵人身體的軟弱和必死的命運。

五 1　諸聖者　「諸聖者」是指神的僕人和天使，這用語在其他經文也有使用（何十一 12；亞十四 5；但四 10、14、20，七 13；詩八十九 7）。他們所以稱為聖是因為他們親近神，不是他們本身有何潔淨之處。

報應原則

第四章的 7、8 節，清晰地表達了所謂報應原則的思想。它最基本的形式是義人興旺，惡人受苦。在國家層面上，盟約包括了祝福的可能和咒詛的警告，反映出這原則是其中固有的一部分。在個人的層面上，這是神伸張正義不可或缺的一環。以色列對於來生只有極模糊的概念，對於來生的賞罰也未蒙啟示，因此在他們眼中，神的正義只能在今生實現。大部分以色列人相信人在今生所得的賞罰必須與他的義行和惡行成比例，不然神就不能算是公正。這種信念進一步導致大部分以色列人相信人若興旺，必是公義的賞賜，若受苦，則必然是邪惡的懲罰。受苦越多，人則必然越是邪惡。巴比倫和亞述法術文獻的作者，所形容的也是一模一樣的報應原則。但由於他們不是完全相信神明是公義的，這在美索不達米亞並不是重要的神學問題。這原則到了約伯記卻被顛倒，因為明顯是公義化身的約伯，竟然受盡一切災難。書中每一個人都相信報應原則。這是約伯友人控訴他的根據，也是約伯質疑神是否公義的原因。這甚至也是控告者（在本書是有定冠詞的「撒但」〔the satan〕）可以滿懷自信地作出控訴的理由。他利用報應原則來製造張力，據此來控訴神。控告者辯稱，神如果是照報應原則運作，他便妨礙了真公義的產生，因為這樣一來，人行義便是只為賞賜了。反之，如果神是不照報應原則運作，人類如約伯便會下結論說，神是不公正的。如果約伯受不了他朋友的壓力，控告者便算是贏了。他們要他胡亂認罪，不管是否自覺無可指摘，藉此來安撫神的怒氣。這樣約伯便可重回義人的圈子，重獲失落的財富。這是剛正不阿的約伯拒絕作出的妥協——他身為義人，不是為利益而作的。他想要的是證實無辜，不是重獲財富。他的正直是對神的信任票，因為他堅持對神來說，公義遠比平息怒氣重要。本書解決問題的辦法，是指出報應原則不是保證或承諾，但神喜悅賞賜義人，亦正視懲罰惡人的必要性。無人有權評價神的正義，因為誰都沒有足夠的資料要神自辯。相反地，人是能夠相信祂是正直的，因為他們深信祂的智慧（這是神在書末言論的重點）。

六 1～七 21

約伯的第一次言論

六 2　煩惱稱一稱　商人以天平來計算物件的重量。約伯在此希望用他所認識最大的物件海沙，來衡量他的煩惱。海沙經常是不可勝數或極大重量的代表。

六 4　全能者　「沙代」（和合本：「全能者」）不時用作神的別稱（創十七 1）。但在此沙代被形容為命運的扭轉者，和迦南諸神系統中的瘟神兼戰神雷謝夫一樣。雷謝夫以弓箭射人，作為傳播疾病的方法。

六 15～17　溪水流幹的河道　巴勒斯坦的幹河（阿拉伯語稱為 wadi）在雨季和氾濫的河流沒有兩樣，但在夏季最需要水的時候，卻沒有水或只有極少的水。

六 19　提瑪結伴的客旅　提瑪（今日的特瑪）位於大馬色南面二百哩，是阿拉伯半島西北部重要的綠洲兼貿易中心。提瑪也被列為以實瑪利眾子之一（創二十五 13～15）。

六 19　示巴　示巴是阿拉伯半島西南部的貿易重鎮。請參看：約伯記一 15 的注釋。

七 1　爭戰和雇工人　譯作「爭戰」的字眼是指兵役，有時亦指徭役，所羅門強征到腓尼基砍伐樹木的工人就是一例（王上五 13～14）。雇工也是有軍事上（耶四十六 21「雇勇」）和家務上（利二十五 40）的用途。這些人被視作貧民，必須每日發薪水（利十九 13）。在巴比倫的創世史詩中，人類是專為執行神明所不願做的卑賤工作（建築神明的居所，以及供應神明食物）而被造的。

七 6　梭　本節的語言有些需要澄清。在此譯作「梭」的字眼在其他地方一貫譯作「織布機」。譯作「快」之字眼的基本意義是「輕」，甚至「飄渺」。最後譯作「指望」的字眼又是「紗線」的意思（如：喇合的「朱紅線繩」，書二 18）。當時的平臺式織布機是四根柱子照長方形排列，釘在地上。經線按一定的間隔系在兩邊的長棒上，長棒則在柱子之間把紗線繃緊。長棒扣在柱後之時，紗線應是拉緊與地平行，以待紡織。緯線則系於梭上，並以橫杆交替分開經線，使梭可以拉著緯線在其中穿過。緯線就位之後便可以用橛子釘住，使之緊貼前面的紗線。布織成後，經紗就從織布機上割下，只餘下少許紗線系在長棒上。本節的象喻可以如此翻譯：「我的日子比織布機更飄渺，因它在沒有指望／紗線之中結束。」

七 6　眼　埃及神話中的天神賀如司與色特神打仗時傷了一隻眼。太陽是他的好眼睛，月亮則是受了傷

的眼睛。如此，賀如司神日夜俯瞰世人。
七 9～10　來生的概念　這兩節的重點是死亡的終極性。有關來生概念的進一步資料，可參看三章 13～19 節的注釋。
七 12　大魚被看守　在古代近東傳統中，海洋和住在其中的海怪是混沌勢力的代表，必須被擊敗且鎮壓，秩序才能來到世上。巴比倫創世神話中的神聖勇士瑪爾杜克捉拿了查馬特神，把她囚在牢中，上閂監禁，派兵守衛。烏加列神話中的海怪雅姆則被巴力逮捕，由衛兵囚禁。這種象喻在舊約的詩歌部分亦有使用（詩七十四 13，八十九 9～10，一〇四 7～9）。
七 14　被夢所驚嚇　噩夢的來源在古代近東和古典世界中，傳統上被視為邪靈或不友善的神祇。此外古典作者奧維德（Ovid）和普盧塔克的著作，也提及邪靈所導致的夜間恐怖。然而在約伯記七 14，導致這些驚嚇的卻是神。巴比倫也有故事談到一個受苦不知何故的人（《盧魯彼勒南默基》），他也是被可怕的凶兆和恐怖的夢境所折磨。
七 15～16　古代近東智慧文學中寧可死亡　美索不達米亞獨特的《悲觀對話》，是一篇描述兩主僕對話的諷刺文學。討論結束時，主人問什麼是好的。奴隸回答說最好是他們二人被打斷頸項，一同丟進河裏。但這些憤世嫉俗的話。並不足以證實美索不達米亞的人受苦之時是抱寧願死亡的態度。
七 20　鑒察人的　按照古代近東的用法，神明觀看世人通常是作為保護者。最接近的對應例證大概是文獻不時提及，作為觀看者的上古七哲。聖經也是通常將耶和華形容為以色列的看顧保護者（申三十二 10；詩十二 7，二十五 20，三十一 23，四十 11，六十一 7）。但約伯在本節之中，卻視神為人類的監視者而非保佑者。
八 1～22
比勒達的第一次言論
八 6～7　報應原則　請參看第三章的附論。
八 8～10　傳統訓誨在古代近東智慧文學中的重要性　美索不達米亞很多智慧文學和聖經其他經文一樣（伯十五 18；申四 32；以及次經《德訓篇》八 9），都強調古人智慧的重要性（如：巴比倫神義論〔Babylonian Theodicy〕、《盧魯彼勒南默基》〔即「我要讚美智慧的主」〕，和各種蘇美箴言）。在美索不達米亞傳統中，稱為阿普卡盧（apkallu）的上古七哲是智慧的持有人，將智慧和文明的科技帶給世人。貝羅蘇斯（Berossus）的作品中，洪水前七哲蒙授全體的啟示知識一語，就反映了這個傳統。
八 11～12　蒲草的比喻　蒲草不獨用於埃及，巴勒斯坦也有使用蒲草。烏加列文獻描述蒲草產於薩瑪克湖（Lake Samak）的沼澤地帶。蒲草的用途有很多，包括籃子、席子，和書寫用的蒲草紙。蒲草可以長得很高，有時超過十呎，但一旦缺水，便迅速枯萎。
九 1～十 22
約伯的第二次言論
九 2　人在神面前不算為義　名為《人和他的神》（Man and His God）的蘇美智慧文學中，有這樣一句話：「從來沒有無罪之孩童，由母親所生」。但這概念與原罪無關，它所回應的是神明從一開始就將邪惡摻入人類文明的蘇美觀念。
九 5～9　古代近東神明對宇宙的控制　第 4 節下半和第 8 節清楚顯示這幾節的背景是神聖戰士的宇宙性爭戰。宇宙性爭戰的主題描述主角神祇勝過宇宙中的勢力（通常是死亡或海洋等混沌勢力），為宇宙帶來秩序。古代近東通常將這些勢力擬人化為神祇，但本段在這方面保持一定程度的模棱兩可。耶和華在此克服群山（5 節），驚嚇冥界（6 節；和合本譯作「地」的希伯來字眼有時可解作冥界，所用的動詞是表示恐懼戰慄，不是地震），熄滅太陽（7 節；大概指日蝕），限定星辰出現的次序（7 節），展開諸天（8 節；按照《埃努瑪埃利什》史詩，是用被擊敗仇敵之屍身），征服海洋（8 節），塑造星宿（9 節）。
九 6　地的柱子　柱子有時代表界限。所羅門聖殿有兩根獨立的柱子，可能代表聖所的界限。聖幕用柱子懸掛幕幔，構成幕院的界限。即使是用作支撐的柱子（如參孫所傾覆的非利士廟宇），考古資料依然

證實是用作門廊或院子的界限。巴比倫稱為庫杜魯的界石是柱狀的，但可能不過是巧合。古代近東文獻並沒有地由柱子支撐的對應例證。舊約中惟一的案例是詩篇七十五 3，該節亦可解作是維持明顯的界限。在約伯記二十六 11 有柱子的卻是天，但這話也是在討論界限（10 節）之時提出的。因此，地的宇宙性界限比較有可能是活人死人之間的分界。本節譯作「地」的字眼有時是指冥界。在亞喀得文獻中，冥界的界限由閘門所代表。

九 7　封閉眾星　新國際本：「他封閉眾星的光」，其中的「光」字是原文所無的。（希伯來原文直譯是「他在眾星四周封緘」）。這話顯示規定眾星出現之次序和所行之軌道的是耶和華。美索不達米亞天文學（穆珥阿平系列〔Mul-Apin series〕）將三十六個主星分為三段，分別稱為亞奴軌道、恩裏勒軌道、伊亞軌道。這些固定的星軌佔據了天上南、北、赤道三帶。在名叫《埃努瑪、亞奴、恩裏勒》的觀兆系列中，亞奴、恩裏勒、伊亞三神規定了各星的方位、位置、軌道。瑪爾杜克在《埃努瑪埃利什》史詩中為星辰定立崗位。按照美索不達米亞的理解，眾星是鐫刻在中層天的碧玉表面上的，整個表面都能移動。上述案例解釋經文所用動詞「封緘」的意思：固定、鐫刻都有封緘之意。

九 8　步行在海浪之上　譯作「海浪」的字比較有可能指某種事物的「背部」。這個希伯來語字眼在申命記三十三 29 就是形容踏在仇敵的背上（和合本：「踏在〔仇敵〕的高處」）。按照巴力的神話，海洋雅姆是巴力的主要敵手之一。由於「雅姆」（yam）也是本節中希伯來語的「海」字，「踏在它的背上」也很合適地表達了克服的意思。法老在埃及的圖像中將所擊敗的仇敵用作腳凳。踏在背上代表擊敗仇敵，同樣鋪張蒼天亦令人聯想到瑪爾杜克將所擊敗之仇敵查馬特的屍身，用來塑造諸天。這兩點都回應了第 4 節所提出的問題：「誰敵擋祂而不受損傷呢？」（NIV；和合本：「誰向神剛硬而得亨通呢？」）

九 9　星宿　巴比倫的文獻證據，如阿米薩杜卡的「金星版片」（Venus tablet；約主前 1650 年），顯示當時的天文研究有很高的技巧和準確程度。雖然占星術在埃及的晚期和美索不達米亞的波斯時代十分流行，這種占卜和觀兆的活動（見：賽四十七 13）只是純正科學的延伸而已。文獻記錄包括行星的動向，主要恒星和星座的位置，以及對月相和日蝕月蝕的描述。由於在美索不達米亞和埃及文化中，有關恒星和行星的學識都很普及，聖經的作者和先知遂有必要說明這些天象是耶和華的創造。美索不達米亞的星座包括了獸類如山羊（＝天琴座）、蛇（＝長蛇座），物件如箭（＝天狼星）、車（＝北斗七星），以及人物如亞奴神（＝獵戶座）。星座之中最受歡迎者是昴宿星團，經常出現於印章之中，連巴勒斯坦和敘利亞都可以找到。新亞述文獻保存了一些星座中天體的略圖。主前一七〇〇年左右，一篇向晚間之神祈禱的禱文，按名列舉各個星座，呼籲它們回答尋求兆頭的占卜者。本節所列的第一個（和合本：「北斗」）未能肯定是何星座，可能性最高的是獅子座和大熊座。

九 9　南方的密宮　在美索不達米亞文學中，天的南帶稱為伊亞神的軌道。但本節經文所用的字眼是南方的「室」，意思不一定是星座。

九 13　扶助拉哈伯的　拉哈伯是被神所殺的海怪之一（伯二十六 12；詩八十九 11；賽五十一 9）。在巴比倫和烏加列的創世神話中，勇士神祇（在巴比倫是瑪爾杜克，在烏加列是巴力）與海怪和牠的扶助者作戰，把牠殺死，其方式與耶和華相似。在其他經文中，拉哈伯是埃及的象徵式稱號（賽三十 7；詩八十七 4）。但拉哈伯一名尚未在任何經外史料中有出現的例證。

九 17　用暴風折斷　部分學者（根據一個古譯本）辯稱希伯來語「暴風」一詞，其實應該是「頭髮」，因為暴風未必能「壓碎」人（和合本：「折斷」）。如此，本節當譯作「神為一根頭髮壓碎我」，即神為極少或不存在的理由壓碎約伯。但這理論的反證卻是這動詞不一定有「壓碎」這麼具體，它可以是指擊以致命的傷害而已（這動詞在創三 15 連用兩次）。並且暴風與本段宇宙性的背景也比較吻合。

九 26　蒲草船　埃及有些繪畫藝術，描述有些船是用蒲草製造的（和合本：「快船」）。古典作者老蒲林尼在《博物志》（Natural History）更直接說明了這一點。以賽亞書十八 1～2 也提過這被視為輕、快但極之脆弱的蒲草船。

九 30　雪水、堿　本節所用的字眼是肥皂草（源自學名為 Leontopetalon 的植物；和合本：「雪水」）和橄液（一種鹼性的液體）。這是以色列人所知清潔力最強的兩種物質。由於洗淨身體的方法通常是在

皮膚上塗油然後擦除，使用這些強力清潔劑可算是極端手段。
九 31　坑　譯作「坑」的字眼在以色列和古代近東雖然通常是指死人的居所（伯十七 14，二十三 22、28），在此卻是指化糞池。
九 33　古代近東司法系統中的仲裁者　蘇美文獻經常形容一個人所崇拜的神祇在諸神最高議會之前為那人的案件代求。這神祇其實是那人的律師。再者，美索不達米亞的司法系統是很先進的。法官往往在有關動產和不動產的爭執上作出仲裁（如：遺產、土地的位置和大小、財產的價格等）。埃及《阿曼尼摩比的教誨》中有這樣的忠告：「不要說：『為我找一位保護者，因為恨我的人傷害了我。』其實你不知道神明的計畫」（利奇森〔M. Lichtheim〕英譯）。
十 15　滿心羞愧　按他們對報應原則的信念（參看第三章附論），羞愧是受苦的自然結果。受苦向周圍所有人宣告：受苦者正被神懲罰。命運扭轉得越是迅速，苦難越是可怕，相信罪行就越是嚴重。因此按照間接證據，約伯被視為人中的敗類，因而公開蒙羞受辱。
十 18　希望從沒出生　《艾拉與伊舜的神話》描述被毀滅之城市的統治者向他母親說，但願自己是個死胎或在腹中無法出生，因為這樣一來，就不會遭遇這個命運。
十 21～22　死蔭混沌之地　這裏一共用了五個希伯來語字眼，來形容這個「死蔭混沌」之地，陰間，死人居所的黑暗。地上深夜之時，也沒有此處黑暗。古代近東通常視冥界為黑暗的處所（亞喀得語稱「黑暗的居所」），沒有光線之處。
十一 1～20
瑣法的第一次言論
十一 13　向主舉手　按照古代近東圖像的典型模式，舉手是普遍的祈禱姿勢。舉起雙手，手心向外，兩手相近，在面部的高度的姿態，被視為謙卑的表示。
十二 1～十四 22
約伯的第三次言論
十二 24　首領聰明被奪去　君王因追求榮譽而自受其害的例子，古代世界有很多。吉加墨斯為個人追求長生不死，走到天涯海角；拿波尼度為追求宗教（經濟？）目的而自我放逐到特瑪十三年之久；波斯窮兵黷武的追求試圖往西面之地中海擴張，結果慘敗收場。這是妄自尊大加上無限制的自我放縱所造成的惡果。
十三 4　古代近東的醫術　在美索不達米亞從事醫學科技的人有兩種，一種是施咒（通常是驅逐邪靈）治療病人的術士，另一種則是使用草藥和藥物的醫生。醫生通常是術士的侍從，後者施咒指示前者的工作。這兩種人職務的分別並不明顯，術士經常用藥物治療，醫生也經常施咒。
十三 12　爐灰的箴言　爐灰可以與水混和製造墨水。這種墨水只可在非正式和臨時性的書寫場合使用。它和現代的粉筆一樣，很容易塗抹消除。值得恒久紀念的真理當然不會用爐灰記錄。約伯指出他友人的智慧不過是粉筆塗鴉而已。
十三 12　淤泥的堅壘　譯作「堅壘」之字眼的意思不能肯定，因此有幾個可能的翻譯。堅壘如果是象喻的一部分，指城市的防禦設施，泥土（和合本：「淤泥」）就是製造泥磚的材料。美索不達米亞的泥磚經過窯燒，十分耐用。但其他地方——包括以色列——的泥磚卻是曬乾的。這種泥磚是品質遠遜的建材，泥磚建築的城牆不能抵禦攻擊。第二個可能是將「堅壘」解作答辯的言詞，即友人所作的雄辯。按這理解，泥土可能是指用來寫字，但可以塗抹的泥版。這理解繼續上文的主題，強調他們論證的空泛。
十三 27　為腳掌劃定界限　學者對這話的象徵意義完全摸不著頭腦。有些學者指出囚犯的足底可能加了某些記號或烙印，使他易被追蹤（NIV：「你在我的腳掌加上記號」）。但史料中卻沒有這種作法的證據。
十四 5　人的日子被限定　人生壽數有定的觀念，其他經文中也有出現（詩三十九 4）。可是本節的意思，卻大概不是個人壽命的預定，而是人類壽命與其他事物比較之下，是一段微不足道的時間。吉加墨斯在《吉加墨斯史詩》中對恩基杜說，神明永活，但人的日數卻有限定，因此人類所做的事沒有一樣是

有實質的。

十四 10～13　來生和陰間的概念　請參看三章 13～19 節的注釋。

十四 13～14　古代近東復活的概念　證據顯示古代近東對於來生有好幾個不同的概念。最基本的概念認為人死後繼續在一如墳墓的冥界存在，義人和惡人所受的待遇沒有分別。以色列人稱之為陰間（Sheol），並且相信在此的人不能與神溝通。迦南和美索不達米亞的人相信有冥界神祇統治這境界。對於經受審判得以進入其領域的人來說，埃及的冥界是比較宜人的地方。不得認可的人則被吞噬。這些概念沒有一個包括復活出離冥界的想法。大體而言，古代近東世界觀裏面惟一的覺醒，是召喚死者靈魂的招魂術（但只是暫時性的覺醒，並且也不包括肉體），以及自然界迴圈中豐饒神祇的覺醒。這些神祇每年在農業迴圈結束之時死亡，在冥界「過冬」，然後在春天儀式性地被喚醒。上述概念沒有一個與復活的神學教義有任何相似之處。只發生幾次的死人複生，和國家性的死而復活（以西結書的枯骨），亦同樣不可與這教義相提並論。按照現代的理解，發展完備的復活教義包括了六個要素：（一）指個人的復活，不是國家的復興；（二）肉身復活，不是靈魂不死；（三）普世性而非孤立的事件；（四）發生在冥界之外；（五）永遠不死；（六）義人惡人有不同待遇。祆教似乎這六個要素都有，但基於史料性質的限制，難以斷定這些概念究竟多早的時候在波斯發展完成（進一步討論，見：賽二十六 19 的注釋）。

十四 17　封在囊中　重要物品（如：蒲草紙檔）往往是放在囊中儲存。囊口用泥密封，未經許可之人不得開啟。美索不達米亞和近東其他各處地方，發現了數以千計的封泥。只是美索不達米亞不用封泥和囊子（或罐子）儲存檔，而是用泥制的封套密封重要泥版，封套上更略述其中檔的內容。

十五 1～35

以利法的第二次言論

十五 7　頭一個人等同為智者　按照以色列的傳統，第一個人亞當是被造而非被生的，並且從來沒有等同于智者的傳統。按照美索不達米亞的傳統，有時被稱為第一個人的亞達帕，是智慧之神伊亞給予世人作為模範的。亞達帕得到的是智慧，但沒有得到永生。當諸神之王亞奴承諾給他永生之時，亞達帕中計拒絕。如今全人類因此只得接受沒有永生，反而有病有死的命運。亞達帕被稱為七哲一系之首。將文明技藝傳給世人的，就是這七位哲人。然而本節不太可能是暗指任何一個傳統。

十五 27～28　肥胖和興旺的關係　以色列將肥胖等同于健康富足，是因為只有富足興旺的人，才有飲食過量的財力和長胖的餘暇。因此，癡肥反成了神祝福和恩寵的象徵。

十五 33　葡萄未熟而落　本節不是指葡萄不健康，而是酸葡萄未有機會成熟，已經被剝得精光。

十五 33　橄欖樹花落　橄欖樹開花雖然茂盛，大部分的花卻自行掉落，不會成熟結果。如此，惡人的計謀亦如同酸葡萄或橄欖花一樣，至終不得成熟。



迦密山的橄欖樹林

｛

十六 1～16

約伯的第四次言論

十六 9　冷酷的神明　神明好勇鬥狠在古代近東的宗教背景中不是反常的想法。在多神信仰的系統裏，神明素無友善、坦率、可靠之名。例如美索不達米亞神祇伊亞告訴「最喜愛的」亞達帕，神明將要請他吃的食物是「死亡之餅」，其實這餅能使他長生不死。在《吉加墨斯史詩》中，伊亞提出欺騙百姓說，烏特納皮什廷若不乘船出發，福氣就不會如雨降給他們。但當他們送他離去之後，神明所降的雨卻出人意外地成為洪水，將他們滅絕。

主前一二〇〇年時呂彼亞人指摘神明在他們對抗埃及時，給予他們初步勝利，但卻存心至終把他們滅絕。埃及的殯葬文獻（金字塔文獻、石棺文獻）所針對的，也是敵對的神明。有很多的例證，描述神祇以及行法術的人將凶眼的咒詛加諸他人身上。

十六 15　縫麻布在皮膚上　麻布是為了哀悼災難或親人死亡所穿著的衣物。這是古代近東最常見的志哀方式。衣物本身最有可能是一大片布料，大概是裝穀物之布袋的形狀，又或是較小的圍腰布。本節是聖經之中惟一提到「縫」麻布的地方，但這句話大概是個象喻，約伯將麻布縫定在皮膚上（換言之，他要終生哀悼）。

十七 3　作保　作保和接受保證的例子在聖經之中（見：出二十一 2～6，二十二 6～7；申二十四 10～15 的注釋），和古代近東都十分普遍。然而聖經亦有箴言警告人不可沒有當頭（憑據）便為他人作保（箴六 1，十一 15，十七 18，二十二 26）。憑據是欠債者給予債主，以保證他必定還債的財物（衣服、戒指，甚至孩童）。

十七 16　陰間的門閂　陰間在他們心目中好像世上的城市，有房屋，甚至也有城門（主要是將其中居民關鎖于此）。《伊施他爾下陰間》中冥界的城門建築，更有七道城門，每道城門都有守衛管制出入。

十八 1～21

比勒達的第二次言論

十八 13　死亡的長子　盛行的看法認為約伯所描述的是個致命的病症。烏加列文獻提到一個名叫「死亡」（摩特）的神祇，是陰間的統治者；但卻沒說他有長子。這長子按邏輯應該是瘟神雷謝夫；他有時被等

同于美索不達米亞的冥界的統治者匿甲。可惜文獻沒有表示雷謝夫世系如何。
十八 14　驚嚇的王　摩特在烏加列神話中是驚嚇的王（NIV：「恐怖的王」）。「驚嚇」最有可能是摩特所差遣來打擊世人的邪靈群。美索不達米亞和希臘都視邪靈群為針對活人的恐怖事物。
十八 15　硫磺　硫磺產於有火山活動的地區（如：死海一帶），燃燒時產生有毒氣體二氧化硫。硫磺經常與神的忿怒相連（見：賽三十 33；結三十八 22 的注釋）。土地經硫磺燒過便寸草不生（見：申二十九 23 注釋）。
十九 1～29
約伯的第五次言論
十九 20　牙皮　有人認為這是反諷語法，因為牙和指甲一樣是身體上沒有皮膚包裹的部分。另外又有學者認為牙皮是指齒齦，意思是他牙齒都掉盡了。
十九 24　鐵筆和灌鉛　一般看法認為本節是指用鐵筆刻字，然後在刻紋上灌鉛。位於今日伊朗之波斯王大利烏一世的貝希斯敦銘文（Behistun Inscription）似乎是用鉛鑲嵌的。此外赫人、希臘人、羅馬人，都使用鉛制的寫字版片。
二十 1～29
瑣法的第二次言論
二十 8　飛去如夢　「飛去」可以指死亡（詩九十 10）。其他經文則將仇敵形容為夢境（詩七十三 20；賽二十九 7）。按照美索不達米亞的想法，夢是翁基庫神從諸神那裏帶來的。「翁基庫」是源自代表靈魂或氣息的字眼。
二十 24　鐵器、銅弓　鐵和銅合起來是力量的象徵（伯四十 18）。新國際本譯作武器（和合本單作「〔鐵〕器」）的是個意義很廣泛的字眼，兵器庫中任何東西都包括在內（攻擊性和防禦性的武器都是，見：結三十九 9 所列的代表）。因此「鐵器」一語應當是指致命的武器。但可能很重要的一點，是烏加列語中這字的同源字是指飛鏢。原文「銅弓」新國際本解作「銅鏃的箭」。弓有彈性才有效用，因此不會有人用青銅造弓。出土的銅弓都是專門用來陳列的製品，至於可以用來射箭的弓則未發現有用銅來裝飾的。
二十一 1～34
約伯的第六次言論
二十一 12　琴、鼓、簫　這幾樣都是當時典型的樂器，主前第三千年紀以降，已經在古代近東的文獻、浮雕、繪畫中出現。琴是木制的絃樂器，手提式的。按照古代的浮雕，鼓是圓框蒙皮的手鼓，不如現代的鈴鼓般，會叮噹作響。簫則是青銅或蘆杆製造的雙管樂器。
二十二 1～30
以利法的第三次言論
二十二 2　人使神有益　按照美索不達米亞人的想法，人是專為服事神明，執行神明所不願做的卑賤工作而被造的。故此，神明必須倚賴人類維修他們的居所（廟宇），供應他們每日的飲食和衣著的需要。神像實際上必須每日更衣，作為食物的祭品亦需每日獻上。
二十二 6　當頭　除了債務人職業所需的工具以外，債主可以收取債務人自己選擇的物件作為抵押（見：申二十四 4、10～11）。當頭若是外衣，則必須在晚間歸還給欠債者，使他不必捱冷（出二十二 26～27；申二十四 12～13）。
二十二 14　穹蒼　一首對象為巴比倫太陽神沙馬士的讚美詩，把他推崇為在天上圈子之中，督導世人的那位。和合本在本節譯作「穹蒼」的，與以賽亞書四十 22 譯作「大圈」的，是同一個字眼（參看該節注釋）。在類似及不同場合中使用的亞喀得語對應字眼，則是形容扁平的圓形而非圓球體。間接表示當時人視天為圓拱形的文獻證據雖然存在，要達到這個結論仍需更多的資料。以色列在沒有相反啟示的情況下，也接受了這個古時常見的看法。
二十二 24　俄斐的黃金　凱西勒遺址一個主前八世紀碑文也提及過俄斐的金子。俄斐的確實位置不明，但俄斐的金子從以旬迦別進口，顯示它可能位於阿拉伯，但印度和東非洲也一度在考慮之列。

二十三 1～二十四 25

約伯的第七次言論

二十三 10　試煉之後必如精金　本節所用的模擬與提煉金子的過程有關。金子提煉淨化的過程稱為灰吹法。金子與鉛一同安放在坩堝中熔化，空氣在融化後的金屬表面吹過後，其中雜質集結為浮渣，餘下的只有純淨的金屬。約伯在經歷過「淨化過程」（即患難）之後，也會和經過淨化的金子一樣，恢復原有的榮譽。

二十四 2　挪移地界　非法挪移界石（地界的標誌）被視作極嚴重的罪行（申十九 14；箴二十三 10）。地界的作用是保護家庭的物業（通常為土地）。美索不達米亞的界石刻有地界的描述，和對侵犯界石罪犯的厲害咒詛。咒詛所形容的，通常是針對犯者身體的病症。諷刺的一點是，這些界石咒詛在美索不達米亞人對疾病的看法上，為我們提供了很多資料。

二十四 9　搶奪嬰兒還債　在美索不達米亞，嬰兒有時被用作貸款的抵押，有時更被債主在欠債者無力還債時強奪。但債主這種行為是算為不法的。又請參看：約伯記十七 3 的注釋。

二十四 11　梯田上的橄欖樹　本節譯作「圍牆」的字眼「舒爾」（shur），很可能是指梯田的圍牆。這些梯田使人能夠在山坡上種植橄欖樹。又有解經家相信這詞是指處理橄欖油的裝置。瑪利沙洞穴（Maresha Caves）中的二十二個橄欖油工廠，為橄欖油的製造過程提供了詳細資料。橄欖首先在石盆上用凸鏡狀石頭的側面，輥在橄欖上壓榨。第二階段則是將盛滿了橄欖果漿的蘆葦籃子放在石上鑿出來的榨床，然後用懸掛在梁子上的石塊，將剩餘的油榨取出來。亞喀得語中可以解作籃子的字眼，有一個是舒魯（shuru）。

二十四 11　酒醡　本節描述釀酒的最後一個步驟。葡萄在酒醡中用腳踩壓，汁液則從此流入釀盆中。考古學家在巴勒斯坦發現了好些酒醡。這些酒醡通常呈正方形或圓形，開鑿自岩床或泥土之中，表面墁以灰泥或鋪以石塊。造酒時將葡萄放在酒醡之中踩壓，壓出來的汁液引入較低的容器（釀盆）。發酵是在這個容器之中進行。

二十四 17　幽暗的驚駭　十八章 14 節中「驚嚇的王」一語，和這字詞在以西結書二十七 36，二十八 19 的背景，都顯示「驚駭」（或「驚嚇」）可以解作死人的靈魂，即被安置在冥界的人。

二十五 1～6

比勒達的第三次言論

二十五 2　在高處施行和平　新國際本將原文之「他在他高處施行和平」，譯作「他在諸天的高處建立秩序」。大部分學者都相信作者是暗指神擊敗利維坦和其他怪獸的原始爭戰（伯九 13，二十六 12～13）。在各自擊敗仇敵之後，巴力（烏加列）和瑪爾杜克（巴比倫）亦在諸天施行和平。但新國際本的翻譯也非無關，因為擊敗代表混沌之怪獸，正是在宇宙中建立秩序的途徑。

二十五 5　星宿也不清潔　根據現有資料，並沒有任何傳統認為擬人或神化的星辰犯了什麼過犯或罪愆。「清潔」一詞也有清晰純淨的意思，在此可能是指夜空上的星也可能會掩蔽昏暗，不一定明亮閃爍。

二十六 1～二十七 23

約伯的第八次言論

二十六 6～11　宇宙觀　宇宙在此分為三層：天、地，和地底下死人的境界（6 節中的陰間和滅亡）。按照現有資料，這種三層式的宇宙觀與美索不達米亞的看法大致相同，亦與烏加列文獻中的相仿。本段的描繪是古代近東普遍的宇宙觀。大地呈圓盤狀，座落在原始海洋的上面，天則是個架在地上的圓圈（或圓拱？見二十二 14 的注釋）。冥界在原始海洋之下，基本上是地上空間的倒影。如此，整個宇宙是個巨大的圓球體，地在中間把它一分為二。



拿巴提人的榨酒池



壓榨橄欖的器具

二十六 6　亞巴頓　這個和合本譯作「滅亡」的字眼（abaddon），在本節中與「陰間」（Sheol）相對，指出它是地名不是人名。這字所衍自的希伯來語字根亦進一步確定它是一個滅亡之地。二十八章 22 節把它和死亡（希伯來語作 mot）一同擬人化，後者亦是迦南冥界神祇的名字。啟示錄九 11 將希伯來語的亞巴頓用作人名，並把它等同於希臘語中的亞玻倫。按照希臘神話，亞波羅是瘟疫和滅亡的神祇。亞喀得文獻將冥界形容為黑暗的居所，但不是滅亡之地。

二十六 7　北極　希伯來語「撒分」一詞所以解作「北方」，不過是因為它是北方一座山的名字而已（學者一般考證為敘利亞境內，海拔 5,807 呎的凱西烏斯山〔Mt. Casius〕，阿拉伯語稱阿克拉山〔Jebel

al-Aqra〕）。它在此的功用不是標明方位，而是解作「聖山」（詩四十八 2「錫安山、大君王的城、在撒分居高華美」），諸神集會的高天，以及烏加列文學中巴力的居所。

二十六 7　懸在虛空　廣袤無際，荒涼不毛的原始大水，在此形容為大地座落的「虛空」。這裏形容北極鋪張之所在的字眼（和合本譯作「空中」），與創世記一 2 形容大水般的宇宙性混沌的用語相同，也是與此相合的證據。巴比倫文學稱頌沙馬士神為在天上懸掛陸地大圈的那位。本節所反映的是初民對宇宙的認知，不是暗指現代科學的理解。請參看：詩篇二十四 2 的注釋。

二十六 10　水面的周圍為界限　按照古代近東的世界觀，日、月、星辰、雲彩，都需要經過門戶才能進入天空，地平線（和合本：「水面的周圍」）就是門戶所在的界限。因此日出日落之際，太陽就是穿過這些門戶出入冥界。他們相信太陽在夜間橫越冥界，在天的彼端出來。本節將這界限形容為「光明黑暗的交界」。

二十六 11　天的柱子　請參看九章 6 節的注釋。

二十六 12　攪動大海　這裏所描述的是典型的神話場面：宇宙性的海洋攪動，驚醒代表混沌和沒有秩序之勢力的生物（通常是海怪）。天神亞奴在《埃努瑪埃利什》史詩中創造四風，驚醒深水及其女神查馬特。本節又令人聯想到烏加列神話中，巴力擊敗海神雅姆的故事。

二十六 12　拉哈伯　拉哈伯是被神所殺的海怪之一。勇士神祇（在巴比倫是瑪爾杜克，在烏加列是巴力）在巴比倫和烏加列的創世神話中，與海怪和牠的黨羽作戰，把牠殺死，其方式與耶和華相似。在其他經文中，拉哈伯是埃及的象徵式稱號（詩八十七 4；賽三十 7）。但拉哈伯一名尚未在任何經外史料中有出現的例證。

二十六 13　快蛇　本節最有可能是再一次暗指海怪及其爪牙被擊敗的故事。瑪爾杜克用烈風擊敗查馬特，並用網把她捕捉。以賽亞書二十七 1 亦有提及這快蛇（見該處經文的注釋）。

二十七 18　守望者的棚　守望者所搭的棚由於只有暫時性的用處，本來就十分脆弱。農夫在田地中央建築暫時性的棚子，在收割季節看守成熟的莊稼。

二十七 23　拍掌表示嘲笑　動作和姿勢的含義隨著文化的不同，亦有所歧異。拍掌在現代文化中可以用來表示讚賞，或召喚屬下或孩童，吸引人的注意，伴和音樂，或表示憋氣（單拍一下）。在古代社會中，這動作亦有不同的用法。拍掌可以用來表示讚美（詩四十七 1）、喝彩（王下十一 12），但亦可以有憤怒或嘲笑（民二十四 10）的用法。不同用意的拍掌在確實姿勢上可能也有細微的分別。參較以下三個現代用法的不同含義：（一）雙手與手體平行循水準方向拍掌（喝彩）；（二）以大致垂直的方向擊掌（憋氣）；（三）手掌與身體成直角，雙手上下交替拍掌（彷佛拍掉手上的塵埃）。

｛

二十八 1～28

智慧的讚美詩

二十八 1～11　古代近東的採礦　巴勒斯坦和美索不達米亞一樣，礦產大體貧乏。巴勒斯坦有無數低品質的鐵礦，高品質的鐵礦則寥寥可數。今日巴勒斯坦的鐵礦只有一個，位於雅博河畔阿吉隆山區的穆加阿特雅爾代。采銅的地點大都位於外約但。鐵礦可於地面開採，銅礦則需開鑿礦井。黃金在努比亞和阿拉伯半島南部開採，土耳其則出產銀子。埃及早在第一王朝時代（約主前 3000 年）已經有採礦的記載。約伯記在此描述的冶金方法，埃及新王國時代（約主前 1550～1050 年）很多古墓壁畫中都能找到。本段所形容的地下採礦方法（一般稱為豎井採礦法〔pitting〕），古代近東在主前二〇〇〇年左右開始使用。這種採礦法是在不同距離挖掘垂直的礦井，以求開採平向的礦層。但在埃及露天採礦則最為普遍，此外，他們亦在山側或懸崖開鑿橫向的礦坑。到了主前第二千年紀中葉坑井採礦才日漸普遍。埃及人在西乃半島的銅礦和綠松石礦，提供了很多有關採礦科技和採礦事業的資料。



亭納的銅礦井

二十八 5　火　古代採礦時把岩石弄碎的方法，是用大型的火堆燒熱石頭，然後澆以加了醋的冷水（他們相信醋能使水更冷）。

二十八 6　藍寶石　藍寶石（天青石）是一種深藍色礦石，主要產地在伊朗。考古學家在底格裏斯／幼發拉底二河流域的挖掘活動，都經常找到這種礦石的蹤跡，美索不達米亞的王陵尤然。天青石礦藏中往往夾雜了金色的黃鐵礦成分，可能就是本節提到的「金沙」。

二十八 16～19　寶石　本段所列的各種寶石都十分珍貴。譯作「金」的用語來自埃及語中描述其產地的字眼，這產地大概是努比亞。第 16 節所列的是什麼寶石未能肯定，有些學者提出是縞瑪瑙或紅玉髓。從主前第四千年紀開始，埃及已經製造玻璃，其主要用途是裝飾（但玻璃器皿要到主前一世紀才在巴勒斯坦普遍出現）。第 18 節的珊瑚是一種作裝飾用的紅色寶石。譯作水晶的字眼（gabish）是英語 gypsum「石膏」一字的字源，這字全本聖經只在這裏出現。第 18 節的最後一樣是某種紅寶石。紅璧璽則是黃色的貴橄欖石。

二十八 20～28　古代近東思想中智慧的來源　智慧在美索不達米亞不是指智慧或道德，而是指通常在祭儀或法術儀式方面的特殊技巧。與智慧有關的神祇主要是恩基（或伊亞），將祭儀和禮儀技藝傳授給人類的，就是這個神祇。故此，智慧是來自恩基的，但他也不過是智慧的寶庫而已，不是智慧的本源。同樣，第 23～27 節也不是描繪耶和華為智慧的本源或創造者，而是說祂知道智慧何處可尋。但智慧若是解作辨明被造世界固有秩序的能力，這能力就必須來自這秩序的建立者。同樣，巴比倫人尊瑪爾杜克所有的王權，也是使他被稱為智慧之主的根據。

｛

二十九 1～三十一 40

約伯的演說

二十九 6　奶多可洗我的腳　本節的象喻強調約伯的富足。他的羊群產乳之多，使約伯可以用以洗腳。

二十九 6　磐石出油　油的主要來源是橄欖樹。這種樹木不需很多水分便能茂盛，因此能在多石的土壤中生長。申命記三十二 13 亦證實了如此詮釋本節的正確性。

二十九 7　城門口的尊位　古代近東城市的城門地帶是個空曠地方，也是廣場或市集的所在。商業交易，

司法和其他行政事務也是在此進行。換言之，這是全城可見度最高的地方。作為一家之主（即：長老）的約伯亦在城門設座，可見其地位的重要性。

二十九 12～13　拯救孤兒寡婦　請參看：出埃及記二十二 22～24 的注釋。

二十九 20　榮耀增新和更生　人的榮耀（直譯作「肝」）是他最內裏感受的表現。約伯有新「肝」表示他的情緒有力而穩定，自覺滿足愉快。弓若是乾燥就會變得脆弱，過度使用就會失去彈性。弓往往用作精力和身體活力的象徵。因此，本節的意思是約伯是個有少壯力量的「新人」。

三十 4　鹹草　鹹草是豬毛菜屬植物，學名按考證為 artiplex halimus，可作食物，但酸度極高。他勒目（Talmud）說只有窮人和即將餓死的人才會吃。

三十 4　羅騰樹　羅騰（學名 retana roetam）的根是不可吃的，只可用來制炭（見：詩一二〇4）。這種樹主要在西乃半島的沙漠和死海一帶生長。

三十 11　鬆開弓弦　新國際本將本節上半譯作「如今神鬆開我的弓弦苦待我」。弓弦（和合本：「他們的繩索」）鬆開似乎象徵約伯喪失力量。但本節譯作「弓」的字眼的含義卻不清楚，有好幾個不同的詮釋。它可能是指帳幕的繩子，這些繩子若是鬆開，整個帳幕就會倒塌。本節的象喻很清楚：約伯身體虛弱，瀕臨死亡。

三十 28　發黑　「發黑」一語（和合本小字）似乎是指約伯的皮膚（但也有人認為這是指他的衣服）。譯作「發黑」的字眼通常是形容哀悼，這意思在此也最合理：同一句片語（和合本：「哀哭行去」）在詩篇三十八 6 譯作「終日哀痛」。但若是解作「發黑」，它可以是指黑色的（山羊毛制）麻衣，或哀悼者用來蒙頭的黑色爐灰——後者可能性較高。第 30 節說他的皮膚「黑」（原文是另一個字眼），則與約伯的皮膚病有關。

三十一 1～40　法律上與約伯對應的例證　約伯否認惡行的話在很多方面都與埃及的《亡經》相仿。這部作品描述人死之後來到阿西利斯神的審判台前，必須否認曾經觸犯長長的四十二項罪行的任何一條。所列的罪行十分廣泛，包括了謊言、偷盜、謀殺、殺死聖牛、竊聽、同性戀、搗亂、大聲說話、急躁、施法損害神明。更與本段切合的例證，則可見於一個懇求風暴之神減輕苦難的赫人禱文。坎圖齊利斯（Kantuzilis）在一系列的罪行上（背誓、吃禁忌之物、保留不獻祭）自表無辜。本段的誓言清楚將約伯置於被告人的地位上。無辜之宣言在向法官提出公審的法律程式中，是很普遍的步驟。在這一類案件中收集足夠證據往往是不可能的事，宣誓因而變得十分重要。截至目前為止，約伯一直因神保持緘默而非常苦惱。約伯宣誓表明無辜是希望能夠將神的緘默轉弊為利。神若對這誓言置之不理，便是默認約伯無辜。

三十一 12　亞巴頓／毀滅　亞巴頓和陰間一樣，是死人居所的名字（見二十六 6 的注釋），與墳墓相對應。這字直譯是毀滅之意。這字在啟示錄九 11 中與亞玻倫同指無底坑的使者。

三十一 36　狀詞帶在肩上　把東西穿戴肩頭上，表示該物件十分重要，穿戴者更引以為榮（見：賽九 6，二十二 22）。銘寫在手上、頸項、前額的事物，對穿戴者而言是不斷的提醒，對旁人來說則可算為公告（箴六 21；出八 16；申六 8，十一 18）。

三十二 1～三十七 24

以利戶的演說

三十二 2　布西人　布西是亞伯拉罕的侄兒（創二十二 20～21；和合本：「布斯」），相信是這一族亞蘭人（蘭族）的始祖。按照先知耶利米，布斯和示巴、底但都包括在內（耶九 25，四十九 32）。亞述王以撒哈頓的年表提到一個稱為巴朱（Bazu）的地名，按考證是波斯灣中今日稱為巴林的島嶼。

三十二 19　沒有出氣之縫的酒囊　新皮袋能夠裝載發酵中的新酒，因為它能隨之膨脹。但如果沒有出氣之處，新皮袋依然有爆裂的危險（耶二十 9）。

三十三 15～16　神在夢中說話　請參看：約伯記四 13～15 的注釋。

三十三 22　深坑／滅命的　亞喀得語也有一個形容冥界的字眼，可以譯作「深坑」（h\ashtu）。這用語是來自掘來作為墳墓的坑穴。「滅命的」的身分並不清楚。在美索不達米亞文學中，好幾個神祇都被形

容為「帶來死亡者」。然而新國際本「滅命使者」中的「使者」是原文沒有的。部分學者提出可靠的說法，認為與深坑相對的應該是「死人的所在」。

三十五 10　夜間歌唱　由於憂患經常被形容為黑夜，夜間歌唱就是令人振奮的變化，無論是個人在失望中歌唱或表達對神同在的信心。另一個可能是，譯作「歌唱」的字眼在某些閃族語言的同源字中，是力量或保護的意思。這理解和希伯來原文中的一些對應經文亦有吻合之處（例如：出埃及記十五 2「耶和華是我的力量、我的詩歌」可作「耶和華是我的力量、我的保護」）。

三十六 14　男妓　本節所述的男妓（和合本：「污穢人」）大概是指迦南的豐饒祭儀。有關祭儀娼妓的進一步資料，可參看：申命記二十三 17～18 的注釋。本節所用的字眼兼以陰陽二性形式出現，可能是以委婉方式，指分別出來擔任特定職務的人。同一個字眼在亞喀得文學中，是指分別為聖在神廟或廟宇服務的工作人員。這些工作人員包括了娼妓，但亦包括乳母和收生婆。男性所擔任的是何種職務卻不清楚。進一步資料，可參看：列王紀下二十三 7 的注釋。

三十六 27　水文迴圈　雖然部分現代解經家試圖將本節視為對水冷凝蒸發迴圈的科學化解釋，上文下理卻清楚表示經文有不同的觀點（見 32 節描述神手執電光，把它當作矛來使用）。本節所用的兩個動詞是描述抽取或提煉的過程（正如貴金屬也是在提煉的過程抽取出來）。古代近東的人相信雨點的來源包括天上的河流或海洋，包裹全地的大水，和地下的水源。換言之，天上和地底下都是有水的。本節是描寫神從這些水中抽取雨點。

三十七 2～4　風暴之神　在烏加列神話中，風暴之神巴力—哈達靠他聲音的能力使仇敵懼極奔逃（又見：詩二十九）。亞喀得的對應神祇阿達德的嗓音亦有雷聲。風暴之神巴力的肖像通常都是手執一束霹靂。

三十七 9　儲藏暴風的南宮　初民相信風是儲藏在天上的房室之中。神定期掃除這些房室的儲藏。迦南人和巴比倫人將風暴的顯現歸因於暴雨之神兼風神阿達德。另一個類似（但比較常見）的象喻，則形容耶和華有由風所運轉的倉庫，儲藏雨、雹，和雪，驅動它的大概是祂口中的氣。譯作「倉庫」的字眼亦可形容儲藏珍貴寶物或御用兵器的庫房。雹、雪、風、雷、電都經常被形容為神用來擊敗仇敵的兵器。此外，倉庫又可用來儲藏原料，如：大麥、蜜棗、五穀，或一般之什一奉獻等。神亦同樣按需要分配倉庫的藏品。宇宙性倉庫的象喻在古代近東並不常見。

三十七 13　作神懲罰的雨　神可以因應需要，利用風暴來賜福或審判。風雨能夠帶來五穀賴以成長的水分，但也可以構成破壞。初民相信天氣是完全在神明操縱之下，以供賞罰之用。他們不認為世界是按照自然定律運作的。

三十七 18　鑄成的鏡子　古代的鏡子是用青銅鑄造，十分堅牢，不容易打破。用這象喻來形容乾旱炎熱的夏日中，地上的石塊土壤反映烈日無休止之金光的場面。再者，初民又相信天是固體的圓拱或圓盤。

三十八 1～四十一 34

神的演說

三十八 1　神在旋風中說話　神經常在風暴中自我顯現（王下二 11；結一 4），並在狂風暴雨中審判列國。古代近東的風暴之神（烏加列的是巴力—哈達，美索不達米亞的是阿達德）也是如此自我顯現。耶和華被描繪為暴雨的主宰、風的支配者，能夠帶來生命，也能作出毀壞。這種顯示神威榮的象喻性語言，是古代近東史詩體裁中的普遍特色。例如在烏加列史詩《巴力與亞拿特》（Baal and Anath）中，神祇巴力被形容為「駕雲者」，其「嗓音」是雷電的聲威。同樣，巴比倫的創世故事《埃努瑪埃利什》史詩，亦描寫風暴之神瑪爾杜克藉控制大風和操縱閃電，擊敗原始大水的混沌女神查馬特。另請參看：撒迦利亞書九 14 的注釋。

三十八 4　神設問回應挑戰　艾拉神（即匿甲神）在《艾拉史詩》中向瑪爾杜克就他失卻神性尊嚴之事提出挑戰。瑪爾杜克的長篇回答為他的處境解釋，接著又向艾拉提出一連串無從回答的「何處」、「何人」問題，來維護自己的君主權柄，和證實自己有智慧和掌管之能。

三十八 4～6　大地的根基和角石　初民是從廟宇的角度理解宇宙，以之為宇宙的縮影。本段對神設立宇

宙的形容，所提及的也是建築廟宇最重要的幾個階段。由於廟宇的大小和方向是由地基所決定，奠定地基必須小心從事。勘測廟址是步驟之一，但更為重要的，是神明的溝通，因為廟宇方位是十分重要的一環。第 6 節譯作「根基」（與 4 節的「根基」不同，NIV：「基腳」〔footing〕）的字眼最多是形容插聖幕幕版的卯。角石——較佳的譯法是用作基石的磚——在廟宇的建築和重修過程中十分重要。古代近東文學對興建廟宇最詳細的記載之一，是主前二〇〇〇時古德為女神甯吉爾蘇興建廟宇的故事。安放第一塊磚時的隆重場面，證明了它在建築過程中的中央地位。

三十八 5　被造世界的準繩　廟宇的地點和方向有極端的重要性（見：出二十六 1～36 的注釋）。無論是神話還是歷史記載，美索不達米亞有關興建廟宇的文獻都證實了這一點。瑪爾杜克在《埃努瑪埃利什》史詩中預備為興建宇宙廟宇之時，量度了阿普蘇（Apsu；廟宇奠基的範圍）。

從蘇美時代起，直至亞述和巴比倫時代，擁有量度器具都是受神明之任命進行重建工程的表示。因為領袖是透過這些器具來領受神明的指示。

三十八 7　晨星／天使　安放「第一塊磚」時大肆慶祝是典型的作法。晨星（通常指火星、金星等行星）在古代近東被視作神明而受人崇拜，在以色列則被擬人化為天軍的一部分。按照約伯記三十八章的上文下理，這些「星」則與被造的天使對應。烏加列文獻中有一首詩，描述幾個天象神祇的誕生。

三十八 8　海從母腹中出來（如出胎胞）　按照美索不達米亞的想法，地下水在宇宙之中的某個地區冒出來，這個稱為阿普蘇的地區，是在大地和冥界之間。在一個咒詛中，阿普蘇的母親是河之女神。按照巴比倫的創世神話的記載，被瑪爾杜克擊敗的海神查馬特是萬有之母。同樣，巴力在烏加列創世神話中，也是擊敗了海神雅姆。約伯記在此描述海神誕生的主題，是其他文獻沒有提及的。故此，部分學者認為耶和華將海洋約束在母腹之中，表示祂用不著擊敗聲言要背叛作亂的海洋（如瑪爾杜克和巴力的所為），因為海洋素來是受祂操縱的。

三十八 10　海的門和閂　瑪爾杜克擊敗查馬特之後創造諸海，並安置衛兵攔阻大水。巴比倫的《阿特拉哈西斯史詩》描述神祇伊亞（＝恩基）擁有海的門閂。其他文獻則提到海的鎖。諸神系統元首的主要責任之一是約束海洋，以求制止混沌，使秩序得勝。

三十八 14　泥上印印　壓印式和圓筒式的印章都是在黏土或石上雕刻製成的（見：耶三十二的附論）。將印章按在濕泥土上，就是將形狀、輪廓、設計、意義，賦予本來沒有明顯或獨特外形的東西。早晨的日光亦同樣能夠清楚顯示印章上面的刻紋。

三十八 17　死亡的門　在美索不達米亞史詩《伊施他爾下陰間》中，女神伊施他爾需要經過七道城門，才能進到冥界，以及歸回活人之地。以色列人亦相信死亡（陰間）有城門把守。

三十八 19　光明的居所　本節所提出的問題最有可能是一方來到時，另一方避到別處。古代近東人相信晚上太陽若非穿越冥界，就是隔離在居室裏面。《吉加墨斯史詩》提到一個稱為黑暗區域的地方。這是所謂太陽軌道之上一個恒久黑暗的地區。

三十八 22　雪庫雹倉　以色列人相信雪雹和雨一樣，都是儲藏在倉庫之中，有需要時拿出來應用（見三十七 9 的注釋）。

三十八 28～29　大自然的誕生　古代近東和希臘都有濃厚的神統系譜（theogony；神祇以宇宙中之自然要素的姿態誕生）傳統。巴比倫創世史詩以水性霧氣（查馬特）產生全體神聖自然要素作為開始。其他的神聖形體則產自這些自然要素。希臘詩人海希奧德（Hesiod）的著作《神譜》（Theogony）亦有類似的形像。究竟本節的意思是否定上述的看法，或表示約伯對其答案一無所知，難以確定。在迦南文學中，霧靄的女兒皮德里亞（Pidrya）和陣雨的女兒塔利亞（Taliya）都有在烏加列的《巴力史詩》中出現。美索不達米亞文學有時將露水描述為來自天星。太陽神沙馬士被視為露水、霧靄、冰雪的賜與者。

三十八 31～32　星　本節所提到過的星座，有三個（昴宿星團、獵戶星座、大熊星座）曾在九章 9 節中提及（見該處經文的注釋）。第四個星座是什麼卻不清楚，但可能是指行星。巴比倫人頗為擅長製作星圖（參：賽四十七 13），並且相信天體的運行能夠影響世上發生的事。再者，量度星宿的運行亦能預測天氣。

三十九 13～18　鴕鳥　主前一〇〇〇年以降，幾個世紀之久，以色列的雕刻藝術中都可以找到某個左右有鴕鳥侍立的神祇。基珥（O. Keel）相信這代表在神祇控制下，於曠野倖存的保衛性力量。本段所描述的鴕鳥習性為什麼會成為箴言的素材，並非難以理解。鴕鳥似乎無視於雛鳥的死活，因為在遭遇猛獸襲擊時，鴕鳥會逃跑，試圖把牠們引離平伏地上，受良好掩蔽的雛鳥。不錯，鴕鳥是把蛋下在沙中，但壓壞的可能並不如想像中的大。鴕鳥蛋蛋殼的厚度有雞蛋六倍之多。雄鳥分擔抱窩的責任，雛鳥孵化後還挑起更多的工作。成熟的鴕鳥可以維持五十哩的時速達半哩之遙。埃及法老愛以其羽毛造扇，是以經常捕獵鴕鳥（鴕鳥被視為圖坦卡門的獵物）。鴕鳥要等到主後二十世紀才在西亞洲絕種。

四十 15～24　河馬　截至主後十七世紀為止，傳統的看法認為本段中的「伯赫莫特」，就是埃及和非洲大部分地區都盛產的河馬（和合本）。無數壁畫都描繪埃及的君主以河馬為獵物。很多埃及神話都有河馬所扮演的角色，牠經常代表與王權對敵的勢力。埃及甚至有一個節期，儀式化地殺死象徵法老仇敵的河馬。這解釋的困難之處，在於經文的描述與河馬並不相符（17 節尤然）。

兩約之間的時代初期的詮釋傾向於從神話或超自然角度解釋（例如：很多人認為啟示錄的獸和大龍，就是伯赫莫特和利維坦）。在烏加列文學中，與七頭龍（見下文四十一 1 的注釋）同現的是一隻名叫阿爾舒（Arshu）的獸；這獸又等同于伊勒神的牛阿蒂克（Atik）。

四十 24　捕捉方法　初民認為河馬極難捕捉。策略之一是刺穿牠的鼻子，牠被逼用口呼吸時，就用魚叉刺入口中殺死。

四十一 1　鱷魚　利維坦（原文）經常被考證為鱷魚（和合本）。鱷魚主要產於埃及（在當地象徵王權與偉大），但在巴勒斯坦亦偶有出現。但詩篇七十四 14 說利維坦有幾個頭（「頭」在原文是複數），以及本章 19～21 節說牠呼出煙火，都是鱷魚的說法難以成立的理由。

另一個詮釋將利維坦解作海怪（見：詩七十四 14；賽二十七 1）。烏加列文獻提供了支援這看法的證據。文獻詳細記載某個代表諸海或亂水的混沌巨獸，是一條多頭的纏繞海蛇。這獸被巴力所擊敗。將利維坦形容為「盤蛇」（和合本：「曲行的蛇」）的以賽亞書，和記載風暴之神如何「擊打纏繞之蛇利坦（Litan）」的烏加列巴力史詩，有極密切的關係。兩處文字所表達的，都是秩序豐饒的神克服了混沌怪獸。

舊約還有好幾處經文提及利維坦，但大部分都是和詩篇七十四 14 一樣，描述神創世之時在大水混沌（以海蛇為其化身）之上建立了秩序。但在以賽亞書二十七 1 中，秩序和混沌之間的鬥爭卻發生在末世。描述撒但以七頭大龍身分墜落的啟示錄十二 3～9，可能也是回應了稱利坦為「七頭暴君」的烏加列表徵。因此，從聖經的角度，利維坦最好是歸為「超自然活物」一類（如：基路伯），不算是自然或純神話的動物。這樣，它就可以出現在經外神話之中，鱷魚等類亦可作其象徵（如：結二十九 3，儘管該處經文並沒有直接提到利維坦一名）。

四十一 18～21　噴火的動物　烏加列神話中巴力與海洋（雅姆）作戰的故事，也提及過噴火的動物。雅姆恐怖使者的噴火的樣貌，令諸神議會驚懼。《吉加墨斯史詩》用「他的嘴簡直是火」一句話，來形容守衛者胡瓦瓦。

四十二 1～17

約伯恢復原有光景

四十二 11　禮物　本節譯作「一塊銀子」的希伯來語字眼（qesita）是個古代的單位，主要在族長時代使用（創三十三 19）。由於一百塊銀子已經可以買到頗大的一片地皮（又見：書二十四 32），一塊銀子是相當大的禮物了。金環可能是有錢人所戴的鼻環或耳環。

四十二 12　牲口的數目　約伯如今牲口的數目是故事開始時的雙倍（見：伯一 3）。

四十二 15　女兒與兒子同得產業　在古以色列，通常只有死而無子時，女兒才得承受遺產（見：民二十六 33）。因此這裏女兒與兒子同分產業，是舊約之中惟一的案例。但主前第一千年紀初期的愛琴海文化，以及烏加列文獻中，也有對應的例證。

詩篇

常見的概念

離合詩體　每行的第一個字母可以依次串連成為一定形式的文體，稱為離合體（acrostic）。字母離合體的形式是字母按次序出現（第一句的頭一個字母是第一個字母，第二句的頭一個字母則是第二個字母，如此類推）。其他的離合體所拼成的可能是一個資訊，或一個名字（例如：作者的名字，或詩中所尊崇的神明）。詩篇之中有好幾首離合詩（第九～十、二十五、三十四、三十七、一一一、一一二、一一九、一四五）。其中最複雜的是詩篇第一一九篇，每個希伯來字母都由連續的八行詩句代表。聖經之中所有的希伯來語離合體的作品，都是字母離合體。美索不達米亞文學中離合體現存的七個例證，都是名字或字句的離合體（亞喀得文是音節文字，沒有字母，因此亦沒有字母離合體的作品），按一般考證來自主前第一千年紀初期。埃及的例證則是按照數位次序，或牽涉到橫直圖案的複雜資訊。這些作品比較倚重諧音來達到風格上的效果。離合體靠文字表現，因此不能用口頭創作。基於視覺因素，這些作品是給人閱讀，不單是聆聽的。這一點在巴比倫的例證中尤其明顯，因為其中某些字元在詩句之中是一個讀法，在離合句中則作另一個讀法。部分巴比倫的例證，更以每一行的最後一個字元組成形式。離合體的另一個變化，是離合句在每個詩節中重複。

來生　Sheol（和合本：「陰間」）是希伯來語給冥界的稱呼。活人被摒諸陰間雖可視為遭受審判的結果，陰間本身卻不應與天堂的賞賜相較，被視為審判的處所。這字有時用作墳墓的同義詞，因為墳墓是進入冥界的門戶。除了「陰間」以外，詩篇又經常提到「坑」。從蘇美時代開始，這種字眼已被用作冥界的別稱。基於對墳墓（掘在地上的坑）作為冥界入口的理解，這是很合邏輯的想法。以色列人相信人死以後靈魂繼續在這幽暗的世界存在。如此存在雖不愉快，在舊約中卻從來沒有和地獄之火的痛苦混為一談（賽六十六 24 的描述與陰間無關）。在以色列思想之中，除陰間以外究竟有沒有別處可去卻不清楚。免於下陰間的人只是繼續存活而已，不是可以去另一個地方。以諾和以利亞避免了墳墓，並且相信他們沒有下到陰間。按照這二人的例子，他們至少有模糊的概念，知道有別處可去。但這地方究竟是什麼所在，那些經文卻很不清楚。以色列在沒有相反之具體啟示的情況下，也大致接受了當時美索不達米亞和迦南鄰邦很多人的看法。

拼合美索不達米亞各處的信念，可以看出他們相信死者需要橫過沙漠、群山，和一條河流，然後穿過七道城門下到冥界。美索不達米亞文獻雖然將這地方形容為黑暗的所在，在此居住的人以雀鳥羽毛為衣，以塵土為食，同時代也有比較溫和的描述。這個幽暗世界的居民也是靠未死之人的祭祀過活，並且太陽神在活人之地的夜間經過冥界，以便明晨在東方出來之時，他們也能享受到一些光線。冥界的統治者匿甲和埃勒什基格珥（Ereshkigal）有一群助手，稱為阿農納基（Anunnaki）。這描述雖然令人沮喪，卻沒有誰寧願被擋駕不得進門，因為不入冥界就要成為流浪的孤靈，不能享受葬禮的祭祀。

詩篇有好幾個語句，經常被詮釋為意指與神同在的來生，但其他解釋也是可能的。有些詩篇提到醒來的時候見神的面（十一 7，十七 15）。在詩篇的背景中，這句話所期待的不是天堂，而是聖殿的經歷；二十七篇 4 節和六十三篇 3 節證實了這一點。這句話在亞喀得文獻中也有相同的意義。例如：亞述巴尼帕切望（在廟宇中）瞻仰他神亞述的面，在他面前下拜。一首讚美伊施他爾的詩歌描述看見她面的病人將會復原。《盧魯彼勒南默基》的用語則比較廣泛，巴比倫一個受苦的人說他呼籲自己的神，神祇卻不露面，但他仍希冀早晨來臨時會為他帶來好事。詩篇的作者亦同樣預期早晨睡醒時拯救臨到（一三九 18）。第二個語句則與得救贖脫離陰間有關（四十九 15）。這只是說詩人暫時得免死亡，不是說他將不會下陰間而上天堂（參較十八 16～19，三十 2～3 的措詞和文脈）。在這一點上，美索不達米亞文學也有可以與此參較的文句。瑪爾杜克被視為使人從墳墓中複生（見三十 3 的注釋），賜生命給死者的那位。醫治之女神古拉說她能使死人從冥界歸回。這些都是描述醫治的語句，不是復活的語句。有關復活的討論，可參看但以理書十二 2 的注釋。

詩篇中的創世　詩篇中讚美耶和華為創造者的話，主要是集中於祂維持宇宙的秩序和運作。祂支配諸天、雲彩、太陽、月亮、星辰、大地、海洋、雷電，彰顯祂的控制和主權。以色列和古代世界其他民

族一樣，認為掌管者是誰的問題，遠比萬物從何而來重要。但無論如何，耶和華依然被視為宇宙每一部分的源頭。在宇宙中居住的，從人到各種各樣的動物，不論何等微末，都包括在內。詩篇中描述宇宙的意象，並不怕襲用與古代近東神話和過時科學世界觀共通的用語。在受了科學啟蒙的現代，雖然有人渴望在詩篇的詩意詞句之中，找到一些隱藏著，但就科學而言是準確的話；但此舉在方法學方面構成了進退維谷的場面。以色列的讀者所熟悉的只是自己的文化觀點。由於他們在這方面沒有得到啟示的資料（譬如說，神沒有告訴他們圓形的地是靠著萬有引力，圍繞著太陽旋轉），他們的觀點只會十分接近古代世界的一般看法。事實若果真是如此，經文所用的字句、意象、觀念向他們所表達的，就不獨是詩意詞句，而是現實了。但無論如何，其重點總是神有主權控制大自然。

神對風暴的控制無論是以祂以霹靂為武裝，駕雲飛行，還是以祂控制高低氣壓系統和噴射氣流的形象表達，祂持有主權的重點不會改變。神沒有向他們提供氣象科學的知識，使他們對祂控制天氣能有「正確」的瞭解。祂所用的是他們固有的理解。同時神也沒有告訴他們，他們用來思考的器官其實是腦，不是初民想像中的心或腎。祂只是按照他們生理學方面的認識，強調祂重視他們的思想而已。古代宇宙觀在舊約許多段落之中都十分明顯，以下段落是其中的一些樣本，可參看其注釋：創世記一 6～8；申命記三十二 22；約伯記九 6～7，二十二 14，二十六 7、10，三十六 27，三十八 1～31；詩篇八 3，二十四 2，一〇四 1～35；箴言三 19～20；以賽亞書四十 22。經文從來沒有取締當時對科學的認識，也沒有從更先進科學的角度說話。

哀悼　哀悼詩歌可以是瀕臨絕境之人的宣告，如詩篇二十二 1～2 中者；或重要人物去世的挽歌（撒下一 17～27 中大衛哀悼掃羅的挽歌）；或社群在面對危機時的呼求，如詩篇一三七篇。古美索不達米亞最有名的哀悼詩歌是《吾珥被毀悼詞》。這歌紀念主前二〇〇四年該城被以攔王金達圖（Kindattu）攻取的事蹟。有關最後一個分類的資料，可參看：耶利米哀歌中的附論。詩篇書中的哀悼詩歌占了三分之一強，其中大部分都是個人性的哀悼詩歌。最普遍的哀求主題是疾病和被仇敵欺壓。美索不達米亞有好幾個術語專門用來形容哀悼文學，很多都和咒語有連帶關係（即試圖解決當事人問題的法術儀式）。哀悼詩歌中作出的祈求和古代近東的禱文十分相似，所懇求的包括了引導、保護、恩寵、神明的注意、從危機中拯救、干預、和解、醫治、長壽。

讚美　讚美詩歌也有個人或群體性之分。詩篇中的讚美詩歌占了三分之一強。群體性的讚美詩歌通常以呼召讚美的祈使性語句開始（如：「你們當向耶和華歡呼！」）接著形容神所作的一切美善。個人性的讚美詩歌經常以立意讚美的宣告開始（如：「我要一心稱謝耶和華」），接著聲明神在詩人生命之處境中為他成就的事。美索不達米亞和埃及的讚美詩歌主要集中於描述性的讚美，並且經常由讚美而轉為祈求。宣告形式的例子可見于美索不達米亞的智慧著作《盧魯彼勒南默基》。其名稱其實是全書的第一句話，直譯的意思是：「我要讚美智慧的神」。與個人性的讚美詩歌一樣，這個來自美索不達米亞的瑪爾杜克崇拜者，也是細述自己曾經有什麼問題，他的神怎樣解救他。

個人的崇拜　詩篇所牽涉的崇拜，究竟有多少是和每年在聖殿舉行的節期，以及在這些節期所進行的朝聖有關的呢？究竟又有多少，是和所獻的祭有關的呢？以色列絕大部分的人，其住處和聖殿都有很大的距離。只有住處十分接近耶路撒冷的人，才有機會定期來到這裏（但如果無祭要獻，也沒有理由前往聖殿）。嚴守誡命的以色列男子可能會依律法的規定，一年三次跋涉至此（見：出二十三 15～17 的注釋）。但經文沒有什麼證據，顯示舊約時代的人曾經一度普遍地嚴謹守誡到這個程度。故此，很多以色列人可能窮其一生，也只是見過聖殿幾次而已。因此，他們必須有別的環境，容許他們進行敬拜。學者公認會堂最早也不過是被擄歸回之後的發明。另一方面以色列到處都有的邱壇，卻遭受摒棄，排斥在聖經宗教活動的理想世界之外。安息日還未清楚制定為崇拜專用的日子；雖然至少在耶路撒冷聖殿，當日是有崇拜活動的。現今所知的，是以色列的崇拜是以聖潔空間（聖殿）、聖潔時間（安息日和節期）、聖潔禮儀（獻祭）、聖潔話語（禱文）為中心。並且其焦點是保持神臨在的聖潔，保持律法和盟約，以及承認神的身分和作為。但歸根結柢，現存有關個人例行的崇拜，只有少之又少的資料。

報應原則　報應原則最基本的形式是義人興旺，惡人受苦。在國家層面上，盟約包括了祝福的可能

和咒詛的警告，反映出這原則是其中固有的一部分。在個人的層面上，這是神伸張正義不可或缺的一環。以色列對於來生只有極模糊的概念，對於來生的賞罰也沒有清楚的認知，因此在他們眼中神的正義只能在今生實現。以色列人相信如果神是公正的，人在今生所得的賞罰必須與他的義行和惡行成正比。這種信念進一步導致以色列人相信人若興旺，必是公義的賞賜，若是受苦，則必然是邪惡的懲罰。受苦愈多，人則必然愈是邪惡。基於這種報應原則的信念，羞愧是受苦的自然結果。巴比倫和亞述法術文獻的作者，所形容的也是一模一樣的報應原則。但由於他們不是完全相信神明是公義的，這在美索不達米亞並不是重要的神學問題。

聖殿崇拜　聖殿不是設計作為公開崇拜之用的建築物。其建築的用意是為神提供在祂子民中居住的所在。它必須保持神聖潔淨，以保證神繼續的臨在。祭司存在的目的，是保持潔淨和限制外人不得擅進。聖殿和廟宇的發明，不是提供獻祭的處所。反之，好幾個祭的存在都是作為維持廟宇的方法。神的臨在是必須保持的因素之中最重要的一個。崇拜活動中最重要者，是承認祂聖潔，致力於保持神聖空間的聖潔。因此之故，崇拜的話語往往包括崇拜的行動。群體性的崇拜雖然有時在聖殿舉行，聖殿卻不是建築來進行崇拜的地方。它的設計是讓神居住，在此崇拜只是無可避免的結果而已。舊約中形容崇拜的字眼，最常見的一個也含有「服事」的意思。古代近東大部分人都視崇拜為供應神明食物（獻祭）、衣著（偶像必須穿衣）、棲身之處（豪奢華麗的廟宇），藉以服事神明的需要。以色列的神雖然沒有所需，但如祭司和利未人一般服事祂仍是合宜的。

古代世界的節期皆是以自然界的迴圈（新年或豐饒節期）、神話事件（神祇克服混沌而登位）、農業事件（收成）、紀念史實（奉獻或拯救）為中心。他們慶祝神明所做的事，並且設法使神明不斷為他們施行作為。上述的因素有時會綜合出現。這些慶典往往在聖潔的所在舉行，因此需要朝聖旅程。古代近東各處地方所慶祝的宗教節期和聖日，大部分都和農業有關。除了天天對神明的獻祭以外，每個城鎮和村莊都有自己「守護神明的節日」。此外，還有國家性神祇巡迴各鎮的場合，「探訪」神廟，促進全地的豐饒和安樂。美索不達米亞節期中最重要的一個是阿基圖，即新年的慶典。君王充任主神的角色，女性的大祭司則扮演其配偶，代表首席的女神。二人所執行的一系列錯綜複雜之神聖儀式和獻祭，目的是取悅神明，以求保證來年富庶豐饒。此外，年中慶祝的節期，還有慶祝陰曆的每個「新月」，以及農事曆的重要事件（雨季或每年氾濫的來臨、開耕、收割等）。有些儀式的根據是季節的轉換。為「將死之神」搭模斯（又稱杜穆齊）哀哭就是一例；惟有借著信眾的眼淚，這神才能從陰間得釋（見：結八 14）。在這些群體性的崇拜中，個人通常與觀眾無異。一個月之內有六至八個各種各樣的節期，並非罕見之事。
形容神的常見象喻

在古代近東，為神明添加名號是很常見的作法。這些名號有些是象喻，有些則是形容性的辭彙。在《埃努瑪埃利什》史詩的結局中，勇士兼諸神系統的新任元首瑪爾杜克所受的讚美，是他的五十個名字得著宣告。其中最可圈可點的幾個，連同一部分的形容，是：賜生命者南蒂拉（Namtilla），淨化路徑的純潔神南魯（Namru），創造人類並解放他們的阿加庫（Agaku），正義的指揮者沙朱（Shazu），將地建立在大水之上的阿吉利瑪（Agilima）。下文所列的，是詩篇中用作耶和華稱號的常見象喻。

角　（十八 2，七十五 10，八十九 17，九十二 10，一一二 9，一三二 17，一四八 14）。詩篇之中只有一處地方用這象喻形容神（十八 2）。在古代近東的圖像中，神明冠冕上的光芒或角是其權能的象徵。這些光芒是神明——特別是其頭上或冠冕——所發的榮光（亞喀得語稱之為梅嵐穆）。例如一篇文獻描述恩裏勒神「其角閃爍如日光」。在美索不達米亞，君王或神祇所戴的冠冕有突出來的角或凸飾的角十分普遍。這些成套的角有時一層一層迭在冠冕上。亞述納瑟帕王宮中有翼獅子的人頭上，戴著圓錐形的冠冕，其上有三對成層之角的凸飾。可見無論是在聖經還是古代近東，神明令人望而生畏的能力，都能加諸人類，特別是君王身上。

審判官　審判官的責任是裁決呈給他審理的法律訴訟案件。在古代近東的文化中，君王在人的層面上是最高的上訴法庭。然而很多案件卻沒有足夠的證據，容許凡人作出有把握的裁決。因此這一類案件只得交由神明調停。神明能夠看見一切證據，能有根據而正直地裁判，這種審判官的概念自此而生。這

制度運作的主要機制有三。第一個機制是立誓。在缺乏物證，或不知損失責任何在時，有時亦有起誓的必要（出二十二 10～13；漢摩拉比法典）。如此，神被召請作為見證，起誓之人將自己放在受神審判的地位上。第二個機制是神諭。在這種情況下，祭司負責監督整個過程，向神明提出被告是有罪還是清白的問題。古代近東求問神諭的案件通常靠觀兆裁決。他們需要犧牲一頭牲口，檢驗其臟腑，以求斷決神明的判決（正面表示清白，負面表示有罪）。以色列則採用烏陵和土明。第三個牽涉神明的機制則是神明裁判。「神明裁判」所指的，是透過某種通常會對被告構成危險的機制，把他放在神的手中。神明若是插手保護被告得免受害，就是宣告被告清白的判決。古代近東大部分神明裁判，都牽涉到水、火、毒藥等危險。暴露在這些危險之中的被告，實質上在神明未曾施行作為表明其清白之前，是在假定為有罪的處境底下。在上述每個機制中，神都被視為裁決的審判官。在正式的場合之外，神明被視為審判官也含有祂在社會中秉公行義的意思。換言之，他會為不幸、窮乏、無助、受欺壓之人出頭。在烏加列文獻中，巴力有時被稱為「審判官」，但這稱號更經常是針對雅姆（海洋）而言。後者經常被稱為「審判官河」（可能是暗指河水判決的神明裁判過程）。在亞喀得文獻中，太陽神沙馬士是正義的神，因此經常扮演神聖審判官的角色。在埃及被視為負責秉公行義的則是亞孟—銳（也是太陽神）。

王　在古代近東，王的角色歸於國家的主神，諸神系統的元首。在舊約時代，迦南的主神是伊勒和巴力，巴比倫的神是瑪爾杜克，摩押的神是基抹，亞捫的神是米勒公（摩洛），亞述的神是亞述，非利士的神是大袞，埃及的神是銳，以東的神是科斯，亞蘭的神則是哈達。這些神祇以在其他地方性受人崇拜的神祇之上的身分，（作為諸神系統元首）行使其神界的統治權。他們在凡世之間和人類君王的關係十分密切，因為他們要在軍事大業、建築工程（特別是興建廟宇），以及在社會中秉公行義的事上攜手合作。一切被視為屬於人類君王的責任，至終其實都是神聖君王的責任。軍事上的勝利表示神祇的統治權，延伸到被征服國的其他神祇之上。同樣，西拿基立列數被他所征服的神祇，就是試圖恫嚇希西家（見：代下三十二 11 的注釋）。在亞哈王時代，耶和華要與巴力爭奪以色列的王權（見：王上十七 1 的注釋）。在撒母耳時代，百姓對耶和華的王權失去信心，想要以人類君王取而代之（見：撒上八 7 的注釋）。詩篇一再宣告耶和華是王。尊耶和華為王無論是否表示以色列有正式的登基節期（見：約珥書注釋中有關耶和華的日子的附論），總是承認祂的主權，是凌駕於個人的危機及其背後驅動的事件、國家性的災難、其他的邦國及其神祇、宇宙及其運作之上。

救贖者　在以色列社會中，救贖者（go'el；和合本在不同場合分別譯作「報血仇的」和「至近的親屬」）的角色是由協助支派收復損失的親屬所擔任。這些損失可能是人命（救贖者負責追捕兇手）、司法（負責在訴訟中出力），或經濟（負責買回家屬的產業）。當家族的權益或財產被人侵犯時，他是家族中負責保衛家族利益的成員。這字眼在詩篇之中使用的次數最高。其次的一個（pdh）在法律上是解除一個人所背負的虧欠，或所承擔的義務。因此，將頭生子贖回，是付上雙方同意的價錢而解除他的義務。在舊約之中，這兩個字以及其他一切同義詞，都沒有永遠救贖人脫離所犯之罪的意思。詩篇一三〇 8 已經是最接近的了，但即使在此，也不過是指解除國家咎由自取刑罰的義務而已。這動詞在烏加列文獻和亞喀得文獻中，都是以神明作為主詞。

磐石　（十八 2、31，十九 14，二十八 1，三十一 2，四十二 9，六十二 2，七十一 3，七十八 35，八十九 26，九十二 15，九十四 22，九十五 1，一四四 1）。用作這個神明稱號的希伯來語字眼有兩個，但在使用上並無足以識別的歧異。以色列四周文化的文學並沒有如此使用這稱號的例子。但其使用卻是無可置疑的，因為亞蘭和亞摩利的人名都用之為神名構詞的成分。磐石可以作為房屋的地基，也能夠提供保障（躲藏其後）或用來遮蔭（坐於其旁），它更是不能磨損，不能移動的。這一切都是使之宜於用作神之象喻的特徵。

牧者　在古代近東，君王和神祇都經常被描繪為百姓的牧者。羊必須完全倚靠牧人的照顧保護，百姓亦同樣倚賴君王和神祇。美索不達米亞的太陽神兼正義的神沙馬士，被讚美為在下麵的萬物的牧者。埃及的太陽神亞孟，則被形容為把他羊群帶到牧場的牧者，為他受苦的百姓提供食物。

盾牌　（三 3，五 12，七 10，十八 2、30，二十八 7，五十九 11，八十四 11，一四四 2）。在作戰

之時，使用何種盾牌是按照預期中的戰爭種類而定。若是圍攻設防的城牆，所用的會是高與身齊的盾牌，這種盾牌能夠在城牆上如雨落下的矢石之中提供保護。反之，野戰肉搏時則需要靈巧的小型盾牌，來阻擋刀槍的劈刺。詩篇之中幾乎所有的例證都是指後者（五 12 是惟一的例外）。神明作為盾牌是古代近東慣用的象喻，例如一個先知以神諭告訴亞述王以撒哈頓，女神伊施他爾保證會作為他的盾牌。戰爭女神伊施他爾又稱為「盾牌女士」。作為她行星的金星，其中一個別名阿裏圖（aritu），在亞喀得語中就是「盾牌」的意思。

高臺／保障　（九 9，十八 2，二十七 1，三十一 2，三十七 39，四十三 2，四十六 7，四十八 3，五十二 7，五十九 9、16、17，六十二 2、6～8，七十一 3，九十一 2，九十四 22，一四四 2）。用來表達這象喻的希伯來語字眼有三個，其分佈頗為均勻。其含義從可以防守的天險如峭壁或洞穴，到碉堡、設防城，甚至城中設防的衛城都包括在內。某個亞述文獻將王形容為百姓的堅城。在埃及和亞喀得文學中，並沒有以此象喻形容神明的痕跡。

戰士　神聖戰士的主題描述己方的神祇與敵方的神祇作戰，把他擊敗。亞述視匿甲為戰王，伊施他爾為戰爭女神。迦南的巴力和巴比倫的瑪爾杜克都是神聖戰士。按照這種世界觀，人類的戰爭不過是神明間戰事的代表。人類的軍兵不論是強是弱，能力較大的神明總會得勝。雷轟閃電被視為神明臨在的正常現象，發生的背景往往是戰爭。從蘇美《因南娜的頌詞》，赫人風暴之神的故事，到亞喀得和烏加列神話，神明的描述都是在雷聲中審判仇敵。圖畫中的巴力是手拿一束霹靂。在詩篇中，耶和華有時被描繪為神聖戰士，前來幫助詩人抵抗仇敵，然而有時更被描繪為與宇宙性混沌的勢力作戰。古代的神話往往描述神明在戰爭中對抗混沌，結局是制服、駕馭宇宙，為它帶來秩序。瑪爾杜克（巴比倫）和巴力（迦南），都克服了擬人化地以敵對神祇（分別是查馬特和雅姆）為代表的海洋。宇宙性爭戰的主題，描繪主神勝過宇宙性的勢力（通常是死亡和海洋等混沌的勢力），為宇宙帶來秩序。在古代近東，這些勢力通常都是擬人化為神祇，詩篇在這方面則保持一定程度的模棱兩可。

音樂辭彙

詩篇的文字和所有的詩集一樣，都包括了配樂的說明，調用何曲，適當的節拍，又有演奏的符號或延音等標記，呼吸記號和漸強漸弱的抑揚變化。在現代的樂譜中，這一類的提示都是用義大利文或拉丁文記錄。樂師必須學會這些專用術語，才能正確地演奏或演唱。然而兩千年以後，很多現代術語的意義也都可能湮沒。因此，發現今日無法翻譯或完全瞭解詩篇標題上的術語，是不足為奇的事。

調用女音，詩篇四十六篇詩題　這術語只在詩篇四十六篇出現，但歷代志上十五 20 也曾提及。該處經文描述樂師鼓瑟要「調用女音」（alamoth）。鑒於希臘文篠 e*lumos 一字是「小笛」的意思，這字可能是指高音的歌聲或用樂器高音域的部分演奏。

調用慕拉便，詩篇九篇詩題　這是一個新段開首的表記（incipit）或一首今已失傳之曲調的提示。翻譯 'alumot（和合本：「調用慕」）一詞有些困難。七十士譯本作「少壯的力量」。新國際本譯作「兒子（labben，和合本音譯為『拉便』）的死」所根據的顯然是和烏加列死神摩特（Mot）的關係（見：詩四十八 14）。

調用休要毀壞，詩篇五十七至五十九篇、七十五篇詩題　這大概是個新段開首的表記，一段文字開頭幾個字，或歌題（可能根據賽六十五 8）。這字加上 miktam（和合本：「金詩」）一語，可能同時是一個略語，禁止毀壞或刪除一個碑銘或文字。

調用朝鹿，詩篇二十二篇詩題　這個短句是個提示，指示詩歌的指揮按照一首流行歌曲「清晨的母鹿」的曲調演奏。為人所共知的舊曲填寫新詞想必是常見的作法。部分學者提出它可能與烏加列神祇 s%h]r 有關，因此這歌曲可能歷史悠久。

調用遠方無聲鴿，詩篇五十六篇詩題　這句話是個歌名或演奏用之曲調的提示。至於 'elim 一字應該譯作「鴿子」還是「諸神」卻仍有未能肯定之處。

用吹的樂器，詩篇第五篇詩題　有學者提出這裏譯作「用吹的樂器」的字眼（neh]ilot），是如同埃及藝術中專業哭喪者所用的「哭喪笛」。又留意撒母耳記上十 5，受感說話之先知所用的亦可能包括了

「吹的樂器」。「用吹的樂器」一語又有可能是詩歌曲調的提示。

用迦特樂器，詩篇第八篇、八十一篇、八十四篇詩題　部分學者認為「吉提特」（gittith，和合本：「迦特樂器」）一詞和樂器有關，這樂器大概源自非利士城市迦特（Gath）。但這字也有可能是個提示，表示一首模仿在酒醡（希伯來語 gat）踹葡萄者之工作的節奏、歌曲，或舞曲（見：賽十六 10；耶二十五 30）。

希家榮，詩篇九 16　這字可能是為樂師而設的配樂提示。它含有「言辭」或「沈思」的意思（有關它譯作「哀歎」的用法，見：賽十六 7），因此可能表示某種滑奏或顫音，可能是絃樂器伴奏。（本節原文最末二字是「希家榮（Higgayon），細拉」，和合本單譯「細拉」。）

耶杜頓，詩篇三十九篇、六十二篇、七十七篇詩題　由於這是大衛聖殿歌唱者之一的名字（代上二十五 1～6），這字在三首詩篇的標題中出現，可能只是指這個人，或以他為名的演奏風格。它又有可能是個指明一首與耶杜頓有關之曲調的提示。

調用為證的百合花，詩篇六十篇，八十篇詩題　這是一個新段開首的表記或一首其曲調今已佚失之歌曲的提示。有關這個譯作「百合花」之字眼的用法，可參看：詩篇四十五篇，六十九篇，和歷代志下四 5。

調用麻哈拉，詩篇五十三篇詩題　按照列王紀上一 40，這字大概是指一種在慶典遊行中使用的笛子或管樂器。由於這字又可譯作「疾病」（王上八 37），這樂器可能又在醫治禮儀中使用。

調用麻哈拉利暗俄，詩篇八十八篇詩題　「利暗俄」（le`nnoth）一字是「使苦惱」的意思，加插於此，可能與詩篇八十八篇懺悔的主題相協調。由於這詞可能又是希伯來語「吟唱」（'anah）一字的形式之一（出十五 21），它與「麻哈拉」（「笛子」）同用，或許是指幾樣樂器應答輪奏，或歌聲與樂器輪流唱和。

訓誨詩，詩篇三十二篇，四十二篇，四十四篇，四十五篇，五十二至五十五篇，七十四篇，七十八篇，八十八篇，八十九篇，一四二篇詩題，四十七篇 7 節（和合本：「用悟性」）　由於訓誨詩（maskil）這字在這麼多首詩篇中出現，意思又是「理解」（希伯來語 sakal），它可能是一套訓誨性或懺悔性詩歌的概括性題目（見：摩五 16～17，這字可能和哀悼有關）。它又有可能是指「巧工寫作」的詩歌或論證，包含了令人振奮的字眼，鼓勵百姓讚美神（見：代下三十 22）。

金詩，詩篇十六篇，五十六至六十篇詩題　金詩（miktam）這詞必定與「大衛的」同用。七十士譯本將希伯來語的 miktam 譯作希臘文的 stelographia「刻在紀念碑上的碑文」，因此這字可能代表正式宣言、法定歌曲，或儀式化的演奏。它亦可能是指一首銘刻于石，同時又在聖殿公開宣讀的詩歌或宣言。

紀念詩，詩篇三十八篇，七十篇詩題　紀念詩（hazkir）這字的動詞字根 zakar 出現於利未記二 2；民數記五 15，描述與乳香同獻的素祭。同樣，它在以賽亞書六十六 3 也是指以乳香為祭。這字在其他經文則用來呼求聖名（出二十 21；摩六 10）。因此，這標題可能是指一個公開的儀式，包括獻祭和祈求神的幫助。

祈禱，詩篇十七篇，八十六篇，九十篇，一〇二篇，一四二篇詩題　祈禱（tephillah）這用語是指專門呼召百姓或罪人向神祈禱懇求赦免的詩篇（見：王上八 38）。這首歌曲是哀悼詩歌形式，承認神有權管教百姓，並且囑咐他們服喪禁食祈禱（詩三十五 13）。

詩，詩篇四十七至五十一篇，六十二至六十八篇，七十六篇，七十七篇，八十篇，八十二至八十五篇，八十七篇，八十八篇，九十一篇，九十八篇，一〇〇篇，一〇一篇，一〇八至一一〇篇，一三九至一四一篇，一四三篇，一四五篇詩題　詩（和合本；原文：mizmor）這個術語在詩篇的標題中出現了五十七次，其中三十五次與「大衛的」同用。由於這字和希伯來動詞「修剪（葡萄）」有關（賽五 6），部分學者提出它可能是指一個絃樂器，彈奏這樂器的方法可能與修剪葡萄者用指甲捏斷葡萄枝的手法相仿。然而鑒於亞喀得語 zamaru 一字是指「唱歌」，（mizmor）可能不過是個描述詩歌或有絃樂器伴奏的概括性字眼。

細拉，詩篇三篇，四篇，七篇，九篇，二十篇，二十一篇，二十四篇，三十二篇，三十九篇，四十

四篇，四十六至五十篇，五十二篇，五十四篇，五十五篇，五十七篇，五十九至六十二篇，六十六至六十八篇，七十五至七十七篇，八十一至八十五篇，八十七至八十九篇，一四〇篇，一四三篇　這是詩篇之中最是隨處可見的專用術語。它在三十九首詩篇之中出現了七十一次，在哈巴谷書三章中出現三次，但從不在標題中出現。由於鑒定這字是原作者所安置，或是編纂者或抄錄人的手筆，其確實用意至今不明。學者對這字含義提出的意見包括「插曲」，表示經文或演奏之中的停頓之處。這字又有可能是指示合唱團重唱詩篇一個啟應段落或重新強調一些句子，或指示某個樂器（大概是鼓）照節奏敲打或強調一個字的提示。

調用第八，詩篇第六篇，十二篇詩題　譯為調用第八的 sheminith，這個術語，有可能譯作「八絃樂器」，意指這樂器的使用，或第八弦的使用。這個高音階能夠產生高音調，模仿女子的歌聲（見：代上十五 21）。

流離歌，詩篇第七篇詩題　比較亞述語的 s%egu「嚎叫或哀悼」譯為流離歌的 shiggayon，這字（又出現于哈三 1），可能是哀悼詩歌的題目或指標。這字在希伯來語是「流離」的意思，在此可能是指歌或詩的主題，又或許表示誇大的節奏或熱情的吟唱。

歌，詩篇四十六篇，四十八篇，六十五至六十八篇，七十五篇，七十六篇，八十三篇，八十七篇，八十八篇，九十一篇，一〇八篇詩題　這只是最普通的「歌」（shir）字，在詩篇和其他地方多次出現（出十五 1；民二十一 17；申三十一 19）。它有時用在詩篇的標題或內文中（詩六十九 30，七十八 63），有時則與 mizmor 同用。故此，它在宗教音樂中必然兼有一般性和專門性的用法，如：「上行之歌」（詩一二〇～一三四；和合本：「上行之詩」）。

上行之詩，詩篇一二〇至一三四篇詩題　中世紀和拉比傳統認為這十五首詩篇是在耶路撒冷被擄歸回後的聖殿中，從女院走上以色列院的十五級階梯上所唱的詩歌。但可能性更高的解釋是，這歌是朝聖者在每年的三大宗教節期，上行往耶路撒冷或「錫安」時所吟或唱的（見：出二十三 17 的注釋）。

用絲弦的樂器，詩篇第四篇，第六篇，五十四篇，五十五篇，六十一篇，六十七篇，七十六篇詩題「在弦線上掃過」（neginot）一語所指的究竟是哪一種絃樂器並不清楚。但撒母耳記上十六 16 中提到大衛彈的琴，和列王紀下三 15 以及埃及溫納蒙的故事中的琴師，都暗示這應該是一種手提的樂器（又見：賽二十三 16）。

調用百合花，詩篇四十五篇，六十九篇詩題　這是新段開首的表記，或是一首曲調今已佚失之歌曲的提示。這話可能表示伴奏所用的，是具有六弦或六鈴，形狀好像百合花的樂器。「百合花」一詞有可能是源自亞喀得語的 s%us%s%u「一捆」，但無法確定。

愛慕歌，詩篇四十五篇詩題　詩篇四十五篇所慶祝的是以色列王與推羅公主的婚禮。這二人可能是亞哈和耶洗別（王上十六 31）。這字只是在此出現，但可能包括在使婚姻正式化的證書中。

第一至四十一篇

詩篇卷一

一 5　審判時站立　在審判或集會時站立（起立）的，是獲准發言，可以在會中說話的人。這話通常是指見證人（如：申十九 15；詩二十七 12），但約伯記三十 28 卻用這話形容作為原告的約伯。在烏加列的巴力迴圈中，有某個控訴者在諸神（伊勒的眾子）之會中，站起來唾罵巴力。

一 5　義人的會　這會是正式的司法團體，與上節注釋中伊勒眾子之會一樣。詩篇八十二 1 描述神在司法議會中的職務，在概念上與此相仿。在天上有如此功用的神聖議會（見：賽四十 13～14 的注釋），但人類的法庭也是集會運作（書二十 9）。

二 6　神立君王　譯作膏或立之字的字根，出現在烏加列某個神話文獻中。在以色列和古代近東其他地方，王位都是神所命定的。亞喀得王撒珥根（約主前 2300 年）自稱是伊施他爾所立的。蘇美的《君王名單》（於主前 2000 年之後不久編纂）則指出城鎮是憑神明的命定得著其君主。這種意識形態一直延伸到以色列時代。亞述和巴比倫的君王每年舉行登基節期，慶祝主神作為君王，重溫神明和君王的登基過程。美索不達米亞的君王自視國位得自天命。埃及的賀如司神立王的加冕典禮則包括了分別為聖和淨

化的禮儀。

二 7　王為神明之子　古代近東的君王通常被視為與神明有父子關係，更經常被視為神明所生。埃及王權尤其強調這一點，因為法老的王權被視為來自神界。具體一點來說，他受孕為太陽神銳之子。在烏加列文學中，庫布林王凱雷特被稱為迦南主神伊勒之子。再者，圖像證據描繪女神亞拿特喂兩個王子吃奶。亞蘭諸王甚至將這稱號加在王號之中（便哈達就是哈達神之子的意思）。在美索不達米亞，自主前第三千年紀中期之吉加墨斯以降，犖犖大者包括古德、漢摩拉比、杜庫提寧努他、亞述巴尼帕等王，自稱有神明血統素來是君王的特權。然而以色列君王作為神的兒子，只是以盟約為根據而已，與血統無關（見：詩八十九 26；撒下七 14）。

二 9　鐵杖　權杖是王權的代表，鐵則是力量的象徵。早至納梅爾石版（Narmer palette），埃及統治者已經被描繪成用棒或權杖擊打仇敵的樣式。特別值得注意的，是碎陶咒詛文獻（參看下一段注釋）的證據，顯示瓦器是用權杖擊碎。

二 9　如同窯匠的瓦器摔碎　埃及君王慶祝統治的方法，是將敵人的名字寫在瓦器之上，然後象徵性地把它擊碎。史家稱之為碎陶咒詛文獻。亞述王亦同樣使用擊碎瓦器的象喻，來表示勝過仇敵。

四 6　神的臉光　「神的臉光」的象喻在埃及亞馬拿的王室書簡，和烏加列的信件都可以找得到。例如埃及王一個臣僕有「太陽（即法老）的面燦爛地照著我」這樣一句話。有兩個小型（長約一吋）的銀制卷軸，在耶路撒冷稱為凱特夫欣嫩的地區出土。這些來自主前六、七世紀某個墓穴的護身符，上面有民數記六 25 的祝福，其中有求耶和華「使他的臉光照你」一語。這些卷軸是現存最早的聖經經文例證。藉神明的臉光得著憐憫，是主前十二世紀以降美索不達米亞的典籍和碑文中都曾經提及的概念。

六 6　以色列的床榻　在床上哭泣的詩意象喻在烏加列文學中也找得到：「他的眼淚如舍客勒傾瀉在地，如五塊錢般落在床上。」古以色列的床最有可能和古代近東圖像所繪的相似。這些床基本上是躺椅和高床。窮人大概用扁平的墊子睡在地上，一般人用的則是布床。

七 13　火箭　舊約聖經從來不用「箭」字形容人類軍隊所用之點著了火的箭（箴二十六 18 的「火把」）。亞喀得文獻有幾處地方提及過君王把火箭如雨下在敵人身上。這些大概是蘸過某種油或樹脂後點燃的箭枝。耶和華所射的箭一般被認為是閃電的霹靂（有關箭和閃電在對句中的使用，見：撒下二十二 15；詩七十七 17～18）。閃電有時就稱為火，與火箭的概念相合。神聖戰士的主題描述己方的神祇與敵方的神祇作戰，把他擊敗。亞述視匿甲為戰王，伊施他爾為戰爭女神。迦南的巴力和巴比倫的瑪爾杜克都是神聖戰士。雷轟閃電被視為神明臨在的正常現象，發生的背景往往是戰爭。從蘇美《因南娜的頌詞》，赫人風暴之神的故事，到亞喀得和烏加列神話，神明的描述都是在雷聲中審判仇敵。圖畫中的巴力是手拿一束霹靂。赫人和亞述君王都襲用了雷聲的用語，將自己形容為神明的器皿，雷暴般攻打叛盟和攔阻他們擴張帝國的人。

八 3　指頭所造的天　在美索不達米亞的文學中，各層的天是由不同的石頭造成的。下層天所用的是碧玉，巴比倫的主神瑪爾杜克據說將星宿繪畫（鐫刻）在其表面之上。這個動詞是用來描述圖畫或浮雕的繪製。《埃努瑪埃利什》史詩記載瑪爾杜克在天上為年分畫定界限。這句話所指的，是他為星辰設立軌道。第 3 節下半亦證明了詩篇在此所述的，也和天體有關。其他經文也有描述神的指頭（出三十一 18；申九 10），但在討論手工時，指頭和手亦可在對句中使用（賽二 8）。

八 4～6　人類的尊嚴　與美索不達米亞的觀念（可見於巴比倫的創世史詩）相比，人類在以色列思想中有極崇高的地位。在美索不達米亞的看法中，神明在為自己而設的世界中，並沒有預算創造人類為必然的一部分。人得以成為現實，不過因為神明厭倦了用勞力供應自己所需。人類被造是作為神明的奴僕，因為他們沒有興趣吃苦勞力。按照這種想法，人類尊嚴的根據是神明對他們自己的需要。反觀本節，人類卻是要統治一切受造之物。

九 12　追討流人血之罪的　關於家族有責任為死者報仇的討論，可參看：民數記三十五 9～34 的注釋。宗族成員被人殺害時，家族有義務執行流血的報復行動，「追討流人血之罪的」稱號可能源出於此。這雖然是部落社會的典型作法，對於需要維持法紀的有組織國家而言，卻有極度不良的影響。故此，「追

討流人血之罪」者可能得到政府的任命，能夠同時滿足家族和政府的需要，負責拘捕犯人，以及在謀殺案件中執行判決。本詩所論的可能是比較廣義的職務，因為所用的並不是民數記經文中的專門術語。又請參看：創世記四 14～15，九 5～6 的注釋。

九 13　死門　初民相信稱為陰間的冥界好像世上的城市，有房屋，甚至也有城門（主要是將其中居民關鎖于此）。《伊施他爾下陰間》中冥界的城門建築，更有七道城門，每道城門都有守衛管制出入。在埃及圖像中，死門則被形容為進入墓城的通道。

九 20　使人恐懼　初民經常相信強大、得勝的軍隊參戰時，對於神明成為神聖戰士的恐懼，會率先進入戰場。埃及和亞述浮雕都將神明描繪成有翼輪，在他們軍隊之前開入戰場，使敵軍心懷畏懼。杜得模斯三世的碑文將這恐懼歸功於亞孟—銳神，赫人、亞述、巴比倫的文獻都各自有能使仇敵滿心恐懼的神聖戰士。神明有可懼而難以接近的面容，並不是以色列神學獨有的概念。美索不達米亞的神祇也是以神聖榮光梅嵐穆來彰顯其能力。神的光輝或「榮耀」壓倒敵方。面對這種神聖威榮，外邦的神明和軍隊盡被擊敗，被逼臣服于至高神之下。

十一 6　烈火硫磺為惡人的分　按照亞喀得文獻，放在炭上燃燒的硫磺是煙熏消毒劑。神祇伊亞和恩裏勒降下硫磺來抵消巫術，淨化世界。然而神聖戰士審判仇敵的武器卻不包括這些。本節的措詞雖然不盡相同，卻仍令人聯想到所多瑪、蛾摩拉被毀的記載（又見：結三十八 22）。

十一 7　得見審判官的面　在美索不達米亞的象喻中，得見審判官或神祇的面有得他喜愛的意思，所代表的是覲見的權利。這話通常是指懇求者或原告得以覲見法官。審判官或神祇若是轉臉向你，你就是得著恩寵。

十二 6　泥爐　譯作爐子的希伯來語字眼在聖經中只出現一次。上文所提到的銀子，證明本節所指的是提煉金屬用的泥制坩堝。埃及壁畫中可以找得著坩堝，考古學家也挖掘到泥制的坩堝。

十二 6　煉過七次　銀子通常需要提煉幾次，才能除盡銀渣。本節的象喻表示經過七次（希伯來文化中代表完整的數字）的淨化過程後，這人就完全得到潔淨。

十三 2　要到幾時呢？　這個在詩篇之中出現了幾乎二十次的問句，通常都和哀悼詩歌有關。這句話在美索不達米亞亦出現在蘇美的《蘇美和吾珥被毀悼詞》（Lament over the Destruction of Sumer and Ur）之中：「仇敵眼光投射在我的所有之上，要到幾時呢？」

十六 4　澆奠的血　古代近東大部分的奠祭都是大麥酒、葡萄酒，或水，雖然蜜、油、奶亦有使用。但以血為奠祭的證據至今未發現。

十六 6　地界　地界由神所定的象喻，亦可見于申命記三十二 8 神為列邦立定疆界的經文。美索不達米亞出售土地的契約通常清楚標明地界。此外，晚銅器時代位於巴比倫的加瑟人，更使用「庫杜魯」界石作為地業分界的標誌。石上所刻的文字包括針對侵犯疆界者的詳細咒詛。地業若是遺產的一部分，繼承人可以瓜分，各人分得的產業當然有好有壞，有肥有瘠。

十六 8　他在我右邊　全副武裝的戰士用右手拿兵器，左手持盾。站在王右邊的，是享有特權護衛他的人。王將這人安置于此是信任的表示，因此亦代表尊榮。反之，耶和華若站於某人的右邊，就是向他提供盾牌的保護（見：詩一〇九 31）。這個象喻不難從戰場轉移到法庭。亞喀得文獻通常在平行線上左右並列，但在某些情況下，亦有描寫神明走在打仗之人的右邊。

十六 10　不將我的靈魂撇在陰間　這句話在本段之中，是指不容某人死在惡毒的敵人手下。詩人不葬在陰間，不會腐壞的原因，是他性命得以保全（見：詩三十 2～3）。一個初期的蘇美文獻描述某人被控以死罪，但卻脫離虎口。因而為自己得著拯救，讚美女神農加珥（Nungal）。

十七 8　眼中的瞳人　這話直譯是「眼睛女兒的小子」。申命記三十二 10 也有使用這個慣用語。瞳人是全身最脆弱的部分，因此最需要保護。

十七 8　翅膀的蔭下　其他詩篇也有使用以神的翅膀作為避難所的象喻（三十六 8，五十七 2，六十一 4，九十一 4），並且一貫與盟約的眷顧保守相連。其他古代近東文化也有使用這個象喻，埃及尤然。在埃及，甚至沒有身體的翅膀也是保護的代表。君王經常被描繪在有翼神明翅膀的蔭下。同樣，一個來自主

前八世紀阿斯蘭塔什的象牙製品，刻了幾個有翼的人形，以翅膀保護中央的人像。

十八 4　死亡的繩索　古代近東的獵人普遍使用圈套式的陷阱。這象喻將死亡或陰間形容為獵戶。對古代近東很多文化來說，陰間——即死亡的居所——是個十分真實的所在，死人在此只能空虛地存在，吃泥食塵，期盼子孫照顧他們的需要。陰間還有守衛閘門將死者拘禁于內，因此被稱為「無法返回之地」。這形容錄於主前第二千年紀的亞喀得史詩《伊施他爾下陰間》。雖然舊約沒有詳細地描述，希伯來人對於墳墓的看法顯然和他們沒有什麼分別。

十八 8　鼻孔冒煙、口中發火　古代近東所有其他地方都沒有使用這個象喻。《埃努瑪埃利什》史詩的例證最為接近：瑪爾杜克被形容為嘴唇移動時有火噴出。耶和華雖然不能以任何形像表達（無論是否動物都在遭禁之列），詩意地使用動物的象喻，以求突出祂的某些屬性，卻是可以的（何十三 7 的獅豹；賽三十一 5 的飛禽；哀三 10 的熊；民二十四 8 的野牛）。

十八 9　黑雲在他腳下　譯作「黑雲」的字眼亦出現在烏加列的《巴力與亞拿特史詩》中。神祇巴力被形容為「駕雲者」，其「嗓音」是雷電的聲威。

十八 10　坐著基路伯飛行　在敘利亞—巴勒斯坦圖像中，神明經常被描繪為站在野獸（往往是公牛）的背上。來自馬珥塔亞（Maltaya）的某個亞述浮雕，刻畫七個神祇分別站在不同的野獸背上。最可圈可點的亞述浮雕，描繪全副武裝的風暴之神騎在一隻複合性活物背上，這活物有獅子的身體、鷹的翅膀、公牛的頭。舊約形容耶和華在聖殿至聖所的基路伯之上立定寶座（見：撒上四 3～4）。而在以西結的寶座異象中（一章、十章），耶和華則是乘坐著複合性活物所擔負的流動寶座車輦。

十八 12～15　神聖戰士的武器　耶和華所射的箭一般被認為是閃電的霹靂。神聖戰士的主題描述己方的神祇與敵方的神祇作戰，把他擊敗。亞述視匿甲為戰王，伊施他爾為戰爭女神。後者作戰時如雨般把火降下。迦南的巴力和巴比倫的瑪爾杜克都是神聖戰士。

雷轟閃電被視為神明臨在的正常現象，發生的背景往往是戰爭。從蘇美《因南娜的頌詞》，赫人風暴之神的故事，到亞喀得和烏加列神話，神明的描述都是在雷聲中審判仇敵。圖畫中的巴力是手拿一束霹靂。赫人和亞述君王都襲用了雷聲的用語，將自己形容為神明的器皿，雷暴般攻打叛盟和攔阻他們擴張帝國的人。

十八 16　大水　巴比倫神祇瑪爾杜克使人復原時，這人的讚美形容神祇把他從胡布林河（Hubur River）中拉上來。這是冥界門前流過的河，從這河中拉上來就是在最後關頭得救免死的意思。這象喻後來在希臘神話中成為著名的冥河（River Styx），又進一步在基督教文學《天路歷程》（Pilgrim's Progress）中，以流在黃金城前之死亡河的姿態出現。

十八 28　你必點著我的燈　燈在以色列經常用作象徵生命和繁榮的譬喻。它在墓中安放也是這個意思。「他的燈」在聖經中經常是生命的象徵。永恆的火焰是持久和紀念的象徵，同樣大衛的後代在耶路撒冷執政，也是神對大衛王朝應許的實據（撒下七 8～16）。這字在烏加列語和亞喀得語的類似用法，則與統治的永恆性和神明的臨在有關。亞述王提革拉毘列色三世被形容為人類之光。一個舊巴比倫的慣用語，將家庭無後形容為火盆熄滅。按照另一個解釋，古代近東的迷信想法認為到處都有邪靈潛伏，而邪靈最喜愛的是幽暗之處。神明彰顯保護的象徵性方法之一，是不斷賜與光亮。來自烏加列的文獻之中「神明的燈」一類的措詞，就反映了這個觀念。迦南神祇薩帕什（Sapash）就有「神燈」作為屬性。在美索不達米亞，拉馬什圖是特別令人驚懼的邪靈。神祇努什庫（Nushku）以火為代表，他燃亮的燈能使人所懼怕的邪靈不敢接近。詩人在此所指的，可能是為他燃點的燈。耶和華是詩人身旁的燈，避除一切危險。

十八 33　母鹿的蹄　本節所指的，是古代近東幾個品種之鹿的其中一種。這字經常與努比亞野山羊（Nubian ibex）、山區野羊（mountain sheep）、瞪羚（gazelle）等山羊屬的動物相提並論。這些動物都以在崎嶇險地步履穩健著稱。遠古的蘇美文學（如：《杜穆齊的夢》〔Dumuzi's Dream〕）已經使用這象喻來形容步履迅速穩健。

十八 34　銅弓　若果是真正的武器，這話就是指用青銅來裝飾的木弓，或青銅為鏃的箭。但另一方面，

它可能只是詩意地形容戰士的硬弩之強。無論在亞述或是埃及，弓都是君王力量的象徵和神明的武器之一。作為後者，日輪可以繪畫成拉弓的形狀。由於這弓屬於太陽神，它也可以理解為銅弓。約在大衛時代的一個亞述浮雕，描繪太陽神亞述將一把相連碑文形容為華麗的弓，交到王的手上。

十九 1～4　大自然啟示神　埃及的《因辛埃蒲草紙》（Papyrus Insinger；這是一篇兩約之間時代的著作）評述說，一位神祇每日都令世人得悉他隱藏的工作。在接下來的二十行中，作者多方形容自然界的運作，是由這神祇創造，並且亦與這啟示有關。列舉的創造工作包括了光明和黑暗，年、月、日，夏季和冬天，星座，生育過程，睡眠，以及世代的接續。

十九 5　新郎的洞房　新郎的洞房是一個特別佈置的房室，供初次同房完婚之用。這字在約珥書二 16 的平行句，也證實了這個理解。初期的拉比猶太教亦如此詮釋這字眼。然而主後七十年聖殿被毀之後，此用語又有了另一個解釋，指舉行正式結婚典禮的帳篷。

十九 6　初民對太陽運行的看法　很多古代近東文化都假定太陽每日都循軌道在天際行走。美索不達米亞文獻提到太陽進出天空的門戶。按照這些文獻，所有天體都各自沿著路徑或軌道運行，以橫越天際的帶為代表。埃及材料的文獻和圖像，亦反映了相同的概念。太陽神被描繪為在地平線兩端的進口和出口之間，駕著輕舟橫越天空。

十九 7　律法和太陽　初民通常視太陽神為正義的神。因此詩人可以很自然地，從耶和華和太陽的關係，轉而談到耶和華藉律法賜與正義。本段形容律法的象喻，很多都與古代形容太陽神的象喻相同。

十九 8　明亮人的眼目　眼目蒙光照是指生命，因此在某一方面來說，這是人人共用的賜與（箴二十九 13）。但律法卻能延伸遵守其命令之人的生命。眼中失去光亮，就是死期將至的意思（詩十三 3，三十八 10）。

十九 10　精金　「精金」的象喻古代近東其他文化也有使用。例如在托勒密王朝（Ptolemaic Dynasty）時代，埃及埃德富的廟宇就有好幾個門戶刻了如下的字樣：「無論誰進這門，都要謹慎不帶著不潔進入，因為神喜愛潔淨，勝於數以百萬的財產，或數以十萬計的精金。」譯作「精金」的字眼意義頗為隱晦（這是一個字，不是一個形容詞加一個名詞）。它可能是指一個等級或一個種類的金子，如：紅金（red gold）或白金（white gold）等合金。

十九 10　比蜜甘甜　蜜是自然的出產。大部分經文中的「蜜」都是指棗椰樹果子的甜汁，不是蜂蜜。由於當時沒有食糖，蜜就成為了最常用的甜味劑。赫人雖然成功地馴養蜜蜂，並且在獻祭中使用蜂蜜（迦南人亦然），在以色列卻沒有類似的證據。在聖經之中，蜜與其他農產同列（見：代下三十一 5）。本節第三句話（「比蜜甘甜」）有可能是指棗蜜，但最後一句卻肯定是指蜂蜜，因為同時提到這蜜是蜂房下滴的。

十九 12　隱而未現的過錯　初民相信神明與人所知的相比，有更多的規條、要求、限制。在某個「對每位神的祈禱」（Prayer to Every God）中，來自亞述的崇拜者列出了一連串可能犯上的罪行（吃了被禁之物，我不知道；踏入了禁地，我不知道），祈求饒恕隱而未現者，因為是無知而犯的。此外，美索不達米亞稱為「希古」（shigu）的懺悔禱文亦多次提到犯者不知的罪，並祈求赦免。埃及人也很關注這一點，通俗文字時代（Demotic）的智慧文學作品（《因辛埃蒲草紙》），也記載了作者懇求赦免無知而犯的罪。

二十 5　旌旗　以色列和其他國家，包括亞述，都有在作戰（歌六 4）或召集支派（民二 2）之時使用旌旗的習慣。埃及的軍旅以神祇為名（如：亞孟旅、色特旅……等），其旌旗就是用代表這些神祇的事物作為識別。高舉（豎立）旌旗顯然是勝利的表示。昆蘭文獻對旌旗作出了詳細的描述。

二十一 8　右手搜出敵人　新國際本為求生動，將這句話譯作「你的右手會抓住敵人」，不幸歪曲了本節的意象。這個在本節上下半兩度出現的動詞（直譯「尋找」，和合本：「搜出」）是形容用武器攻擊敵人，不是把他拘捕。大部分士兵都是慣用右手的，不會用右手抓住敵人——那是拿兵器的手。因此右手是攻擊性的，本節是說右手會「找到」攻擊目標。一首讚美沙馬士的詩歌說這位神祇的武器會直指惡人，沒有人能拯救他。在埃及浮雕和繪畫（烏加列亦然）中，君王的姿勢經常是右手持著武器高舉，左

手捉住敵人。本節所用的是平行句，不是對比句，因此只是描述意象的一部分。兩句話所形容的都是右手的作為。

二十一 9　炎熱的火爐　神被形容為炎熱的火爐，毀滅放到裏面的一切東西。作者大概是指磚窯或冶煉金屬所用的大型火爐。有關火爐的進一步資料，可參看：但以理書三 6 的注釋。

二十二 12　巴珊的公牛　巴珊是約但河東極肥沃的地區，以出產羊和肥牛著稱。這個畜牧業的重鎮不但有嬌養供售賣的牛只，更有一種兇猛未經馴養的流浪野牛。法律文獻反映當時人有被牛角抵觸的危險，並且牛只亦不時會走到街上。



巴珊的牛群

二十二 13　獅子　歷史記載獅子有被人養於籠中，放出來供狩獵之用。亞述文獻記載違背誓言的人被困入安置在市中心廣場的猛獸籠中，被吞噬示眾。主前七世紀的另一個亞述文學，有一段落與本段的關係較為密切。該段落以獅子坑形容國王身邊與作者對立的兇惡大臣。有一個巴比倫智慧文學中，瑪爾杜克神象喻性地封閉（給牠上口套）獅子（欺壓者）的口，以制止牠的吞吃策略。

二十二 14　骨頭脫節　「脫節」是稍加詮釋的翻譯，希伯來原文直譯是「離散」（相似的動詞形式只在三處經文中出現：伯四 11，四十一 17；詩九十二 9），即成群的猛獸吞吃獵物，每只各自分得一塊的樣子。古代近東有些文化有二階段安葬的習俗。遺體首先（在墓穴等地）攤開安放，直至化為白骨為止；這時再將遺骨埋葬在最後安息之處。即使身體被野獸所食，骨頭若能收集，這人仍可得到正當的葬禮。如此，亞述巴尼帕說他懲罰敵人的方法，是將他們的骨頭拿出巴比倫，四散於城外。他又誇口說要掘開敵國先王的陵墓，丟散其遺骨，「使他們的鬼魂受害不得安息」。進一步資料可參看：詩篇五十三 5 的注釋。

二十二 16　犬類　本段將狗等同于惡人。雖然在極早期的新石器時代，近東已將狗只馴養，狗依然是經常在城鄉郊外（詩五十九 6、14）或城內街道（王上十四 11）垃圾堆中覓食的食腐動物。因此，「狗」字在聖經之中往往有嘲笑輕蔑的意思。然而古代近東各處地方可能未必如此。亞實基倫發現了一個波斯時代的大型狗墳場（顯然與祭儀無關），有七百多個墓穴。信奉祆教的波斯尊崇狗類，但不把牠們葬於墳場。狗（特別是小狗）是安那托利亞和美索不達米亞避邪和淨化禮儀的要角。屬安那托利亞的赫人以及腓尼基很多祭儀人員（他們在以色列遭受嚴譴）都被稱為「狗」。最後，美索不達米亞人認為犬類是有醫療用處的。事實上，美索不達米亞的醫治女神甯卡拉克經常是以狗像作為代表。又請參看：列王紀

上二十一 19。

二十二 16　對手腳的描述　解釋本節對手腳的描述十分困難。傳統譯作「紮」的希伯來語動詞全本聖經只是在此出現，並且若不修訂原文（將 k'ry 改為 k'rw），也不能如此翻譯。按照現有的寫法（k'ry），本節表示詩人的手腳「好像獅子」。部分解經家因此認為這句話的意思，是詩人的手腳好像被擒的獅子一般，被綁在擔挑之上。可惜現存所有獵獅場面的繪畫和描述，都沒有顯示是如此搬運獅子的。若是一定要將這字（k'ry）視作動詞，合宜的物件必須從與希伯來語有關的閃族語言中挑選。可能性最高的一個類似亞喀得語和古敘利亞語的同源字，其意思是「收縮」或「枯萎」。亞喀得的醫藥文獻描述的病症之中，有一樣是手腳皺縮的。馬太福音二十七章對這字的詮釋沒有幫助，因為它沒有提到本句。

二十二 18　為衣服拈鬮　羅馬士兵雖然有權奪取罪名成立之犯人的衣服（士兵為耶穌的裏衣拈鬮賭博），卻沒有證據證明舊約時代在處決中監刑的士兵有這種權利。但無論如何，現有資料證實這時代的戰利品有時是拈鬮分配的，因此，人死時衣裳會如此被分，也不是難以明白的事。應當指明的一點是，本節沒有說拈鬮分衣的是行刑的人。處理遺產的程式亦經常使用拈鬮的方法，將產業分配給繼承人。美索不達米亞一首哀悼詩歌就表達了這一點。躺在床上彌留的人哀歎人還未死，財物已經被人分配。

二十三 2　羊的需要　黎凡特地區的綿羊放牧在雨水滋潤的草地上。夏秋兩季所吃的則是雜草和田中收割剩下的殘茬。綿羊和駱駝一樣，可以長期不喝水，但一喝就可以喝九公升。山羊頗能獨立，綿羊卻不是如此，必須倚靠牧人尋覓水草。牧人又為牠們提供住處、醫療，和為母羊助產。總而言之，綿羊沒有了牧人便完全無助。在一個舊巴比倫文獻中，阿米迪塔納（Ammiditana）王宣稱神祇伊亞賜他智慧，使他能夠牧養百姓。他更延伸象喻，說自己向他們提供上等的草場和水源，使他們能夠在安全的草場躺臥。

二十三 4　杖和竿的使用　杖是掛在腰間的棍子。竿是走路用的杖，有需要時可以用作武器（撒上十七 35），並且用來引領控制羊群。這是牧人傳統的工具，主前第三千年紀的圓筒印章刻紋上已經可以看到。

二十三 5　油膏　古代出席宴會的人經常得到的盛情款待，包括主人用上等的油抹他們的前額。這些油不但令他們滿臉油光，更為他們本人和會場增添芳香。例如以撒哈頓年間的一個亞述文獻，就描述他如何在一個王室宴會中，用「最精選的油濕透」賓客的「額頭」。在炎熱的近東氣候中，油有保持皮膚潤滑的作用。埃及的《琴者之歌》和美索不達米亞的《吉加墨斯史詩》，都形容身穿上等細麻衣服，頭上膏以沒藥的人。

二十三 6　住在耶和華的殿中　耶和華的殿是指聖殿，從來不是指神在天上的居所（在二十七 4 十分明顯）。「永遠」一詞構成混淆，但希伯來原文不過是說「長久的日子」，即長時間（哀五 20）。「住在」的翻譯（來自七十士譯本）若是正確，則詩人是一位祭司，因為只有祭司才能住在聖殿範圍之內。然而，若是按照希伯來經文將這話譯成「我要回到耶和華的殿中」，所表達的就是期待將來能夠享有再回到殿中敬拜的機會。巴比倫王尼裏格利薩向神祇表示他寧願永遠在當地。另一個文獻又說：「我願永遠站在你面前崇拜修行。」一首讚美瑪爾杜克的詩歌中的祈求，是崇拜者能夠永遠站在神祇面前禱告、代求、懇請。主前第三千年紀的蘇美崇拜者為求達到這個目的，將顯示自己祈禱模樣的小像放置在廟宇中。這樣一來，在廟宇之中就不斷有代表他們的事物了。

二十四 2　地建立在海上　按照巴比倫對宇宙的認知，大地的根基是在所謂「阿普蘇」之上。這是個如水的原始地區，是極重要的神祇恩基／伊亞的領域。從自然地理學的角度看，它代表地下水位，在沼澤、水泉浮現出來，又和淡水的宇宙性洋海河流有關。在《埃努瑪埃利什》史詩中，瑪爾杜克的名字之一是阿吉利瑪，即把地奠定在大水之上，建立其上各區者。

二十四 4　不向虛妄　新國際本將這話譯作「向偶像舉起靈魂」。「舉起靈魂」是「培養某方面之胃口」的意思（和合本：「向」）。「靈魂」一詞原文中其實是指「喉嚨」，引伸為「胃口、欲望」。在好幾處的經文中都以神作為對象（詩二十五 1，八十六 4，一四三 8）。新國際本在此譯作「偶像」的用語是「空虛、沒有價值」的意思（和合本：「虛妄」）。其他作者則用「不是神的」一語形容偶像（耶五 7）。

二十四 7　城門和永久的門戶　一首讚美巴比倫太陽神沙馬士的詩歌，描述廟宇的各個部分為他而歡欣，其中包括門戶和進口。某個拿波尼度時代的文獻描述廟門大開迎接沙馬士進來。這些是神祇的偶像

請入該神之廟宇時所唱的詩歌。城門的「頭」如果是指建築物上的特徵，它最有可能是指門頂的橫樑或凸出的飛簷。這是埃及和美索不達米亞建築的共同特徵，形容它的亞喀得語字眼（kululu），同時又可解作頭飾或纏頭巾。有人提出這個部分可以從門柱上提起來，容許巨大的對象運過。這說法雖然極具創意，卻沒有說服力，因為城門設計不會有容易遷移的活動飛簷。抬頭是象喻性的可能性似乎比較高。在烏加列文獻中神明蒙羞時也是垂首，有理由慶祝時則會抬起頭來。



耶路撒冷的古城門

二十七 4　住在耶和華的殿中　請參看二十三篇 6 節的注釋。

二十九 1　與烏加列讚美詩的比較　這篇詩與烏加列文學關係密切，超過任何詩篇。一位經常被引證的學者，甚至認為這詩原本是一首腓尼基／迦南人的讚美詩，修訂改編後成為希伯來宗教集成的一部分。詩中提到的三處地方，據稱都是位於敘利亞（6～8 節）。並且據說這詩的用語、概念，甚至文法結構，都是像烏加列文獻過於像舊約。本詩雖然有足夠的對應和類似之處，可以辨識到類似迦南文學的成分，迦南原著則至今未能證實其存在。再者，所有被鑒定為源自迦南的成分，在其他明顯屬以色列的文字中也有出現；因此，這些成分只能證明以色列和迦南在語言文化上，大體上有共通之處。詩人可能是將一些巴力的職能加諸耶和華。其用意主要是高舉耶和華，傳揚祂的榮耀，不是駁斥巴力。另一方面，詩人如果不過是選擇模仿迦南原著寫作，將讚美的物件由巴力改為耶和華，這一點就不會構成問題。

二十九 1　神的眾子　在迦南神話中，「眾大能者」（和合本：「神的眾子」，原文直譯「伊羅興〔elohim〕的眾子」，NIV：「大能者的眾子」）是諸神之王伊勒屬下的次等神祇。在舊約之中，他們是在耶和華天庭聚會的天使（見：詩八十九 7，一〇三 20，一四七 1；王上二十二 19；賽六 2；伯一 6，二 1）。

二十九 3　聲音如雷　古代近東文學形容風暴之神的聲音，打雷時可以聽見的段落，俯拾即是。烏加列和亞馬拿文獻中的巴力，以及亞述文獻中的阿達德都是例子。這話亦經常用作耶和華的描述（見七 13 的注釋）。

二十九 5～6　樹震破，山跳躍　在描述巴力建築宮殿的烏加列神話中，巴力在登基之前發聲如雷，地的高處因而跳躍或震動。幾句話之後，他又被形容為右手拿著香柏樹作為武器。同樣，一首讚美瑪爾杜克的詩歌也說他聲音如雷，使地震動。他的話語是沖去落拓棗樹（lotus tree）的洪水。譯作「跳躍」的希伯來語動詞不時有人以為是嬉戲、跳躍一類的動作，但較有可能是指整群羊走路時上下波動的情景（見：撒下六 14～21 的注釋）。用這字來描述地震時地面的起伏最是合適。

二十九 6　西連　西連即是黑門山（見：申三 9 的注釋），在詩歌中與利巴嫩交替使用。西連和利巴嫩可能在烏加列文獻對句中用作對偶，但未能確定。這兩個地方在《吉加墨斯史詩》中明顯用作對偶，因為它們在吉加墨斯和恩基杜向胡瓦瓦所發動的戰事中被打散。二者在亞喀得文獻中亦有提及，證明不是迦南文學獨有的字眼，而是出現於古代近東各處的文獻之中。

二十九 8　加低斯的曠野　烏加列文獻中也有論及加低斯的曠野或大草原，據信是在黎巴嫩境內，奧朗底河附近之加低斯市的一帶。它有又可能是指南方的加低斯巴尼亞。以色列人在曠野四十年時，有很多時間是在此度過。

二十九 10　在洪水之上坐著為王　在沙馬士廟出土的一塊來自新巴比倫王納布阿普拉伊丁納（Nabu-Apla-Idinna）時代的泥版，刻有太陽神沙馬士在宇宙性大山的山腳下坐於寶座的場面，旁邊幾條波狀曲線，相信是代表宇宙性海洋。這與本節耶和華在洪水（譯作天上之海更佳，見一〇四 3 的注釋）之上坐著為王的場面非常相像。在這方面，值得留意的是在亞喀得語中，「洪水」一字亦可解作混沌怪獸。更明顯的，是洪水在亞喀得文學中被視作神明的武器之一，有時甚至是君王或神祇的描述性稱號。洪水可以在戰士的前面開入戰場，神明也可以在參戰之前披上。桑希阿達德五世描述寧努他神是乘駕在洪水之上，被高舉的主。希伯來語「特洪」（tehom，和合本譯作「深淵」、「深水」等）一字是指地上的宇宙性大水，反之，這字「瑪布林」（mabbul）則是代表天上的宇宙性大水，這是雨水的來源。按照創世記六至八章，挪亞時降到世上的就是「瑪布林」。

三十 3　從陰間救上來，不至於下坑　一篇名叫《盧魯彼勒南默基》的巴比倫著作記述說，瑪爾杜克使一名不知何故受苦的信徒復原：「主抓住我，主使我站起來，主賜我生命，他〔從坑中〕拯救我，他從毀滅中召我出來，〔……〕他把我從胡布林河中拉上來，〔……〕他拉住我的手。」（英譯引自 W. G. Lambert 著，Babylonian Wisdom Literature，第 59 頁。）

三十三 2　琴瑟　這兩個都是當代典型的樂器，早至主前第三千年紀，已經出現在古代近東的文獻、浮雕、繪畫之中。至於本節之中，哪個當譯作「瑟」，哪個當譯作「琴」，學者仍然未有定論。和合本譯作「瑟」的，是個十弦的樂器，學者相信「琴」則弦數較少。這兩種樂器都是手提的，框用木制。烏加列出土的一份音樂文獻，提供了一些晚銅器時代音樂的資料。這文獻所記載的，是用瑟伴奏一首胡利人祭儀讚美詩所彈的和絃。

三十五 2　大小的盾牌　「大小的盾牌」代表護身裝備的兩個極端。小盾牌是圓的，大盾牌則高與身齊，後者最有可能是助手負責攜帶。同樣長短槍（3 節，和合本只譯作一個「槍」字）也是代表全部的攻擊性武器。譯作「短槍」的希伯來語字根（sgr），沒有在舊約其他地方出現。希羅多德提到西古提人有一種雙刃的斧頭（sagaris），死海古卷則用這字形容長矛的柄。若照後一個解釋，經文則只是說同一裝備可以有兩個用途而已。槍桿子可以用來抵擋，或當作長棒揮打，槍頭則可擊刺。亞述城市尼尼微和卡拉（甯魯德）的壁畫浮雕刻有無數這種以及類似的鐵器時代第一、第二期的軍事裝備。

三十六 7　翅膀的蔭下　請參看：詩篇十七 8 的注釋。迦南女神亞拿特伸展雙翼，是烏加列出土的一塊象牙腳板的圖案。

三十六 8　樂河　由於譯作「樂」的字眼字根與「伊甸」相同，這話可能是指樂園出來的河流。古代近東廟宇和水泉的關係，是有案可稽的事實。實際上，美索不達米亞和埃及某些廟宇，以及烏加列神話中的巴力廟，據說都是建築在水泉之上（模仿原始大水），有時更從建築物中流出。這就是本節上半的神殿，為什麼可以和這樂河相對（又見：結四十七）。

三十六 9　生命的源頭　很多其他經文都使用較為完整的「活水的泉源」（如：耶二 13）。活水是指流動的泉水（與收集的徑流或雨水相對）。這最有可能是指世上神聖的生命源頭（又見：箴十 11，十三 14）。古代近東的神明肯定被視作生命之源，但將之喻為水泉卻未有文獻的佐證。

三十七 4　心裏所求　在亞喀得文獻中，這句話是指在策劃活動，或在患病或受欺壓之中尋求拯救時得到吉兆。一個文獻描述某人向神明祈禱，就蒙賜「所求」。以色列的概念若是相似，本節所指的「所求」便不是一般的渴望，而是詩人在祈禱中所求的事物（在 6 節表明；見：詩二十 4，後者所求的是解除困

難的籌算得以成就）。
｛

第四十二至七十二篇
詩篇卷二
四十二篇詩題　可拉後裔　詩篇第四十二篇，第四十四至四十九篇，第八十四至八十五篇，第八十七至八十八篇都包括了「可拉後裔」一語。可拉最初在民數記二十六 58 中出現，作為利未各家的首領之一。歷代志上二十四至二十六章討論聖殿的體制時，將可拉族列為「守門的」人（代上二十六 1）。按照歷代志下二十 19 他們亦參與讚美耶和華，這可能是詩篇的祭儀詩集提到他們的原因。
四十二 1　鹿／心　現存好幾個主前八世紀和七世紀的印章上，都刻了母鹿漫步（尋覓水源？）的場面。基珥提出這個藝術題材如此流行，可能和這篇詩所用的象喻有關。
四十二 2　心　在希伯來語舊約中，譯作「靈魂」（NIV，和合本：「心」）的字眼是內弗什（nephesh）。這字所指的是「自我」或「活物」（見：創二 7；直譯：神「將生氣吹在他鼻孔裏，他就成了活著的內弗什」），但不是新約中的「永生靈魂」。因此，聖經並沒有暗示內弗什在人死後仍然存活。這字與亞喀得語的納帕舒（napass%u）有關聯，後者所指的是頸項或喉嚨，引伸解作氣息。在希伯來用法中，身體和生命活力並沒有分別。因此，在列王紀上十九 4 等經文中，內弗什是指「性命」。像這首哀悼詩歌般「將靈魂倒出」（詩四十二 4「我的心極其悲傷」4；撒上一 15「傾心吐意」），能夠耗盡身體的精力或生命力。按照埃及的想法，使人有生命的活力是「巴」（ba），並且將之描繪成有人臉面的鳥。「巴」在人死時與身體分離，並被視為永恆不死的。但其所在卻是天上，不是屍體所前往的冥界。埃及文學中有一篇名叫《人和他「巴」的爭論》的著作，討論自殺的可行性。與「巴」相對的「卡」（ka）則比較像是人死之後留下的影兒。「卡」住在死者的安葬肖像中，享用獻給死者的供奉，因此，比較接近死者亡魂的概念。在美索不達米亞這個靈魂稱為「埃坦穆」（et]emmu），並且需要供獻來安撫。學者經常視之為鬼魂。在美索不達米亞人的想法中，「箚基庫」（zaqiqu）是人的另一個部分，似乎與靈魂最為接近。「箚基庫」和「埃坦穆」一樣，在人死後依然存活，但文獻之中甚少討論。在以色列的用語中，死者的靈稱為「伊羅興」（elohim）。聖經用這個字來描述撒母耳的靈魂（撒上二十八 13）。
四十二 4　節期遊行　這一類的遊行甚少在聖經中提及，但本節所提的大概與詩篇六十八 24 所述的節日慶典同類。該處經文所述的遊行是由祭司率領，隨同的人包括了歌唱者、弦樂手，以及其他樂師，一同前往耶路撒冷聖殿的入口。詩篇一一八 27 所述的也是節日的遊行，參加者手執樹枝，跳舞直「到壇角那裏」（參看該處經文的注釋）。
四十二 6　黑門嶺　詩人的地理視角似是由籠統的「約但地」，轉到具體的「黑門嶺」。一般看法認為前利巴嫩山脈是以色列控制範圍的北界（書十一 17），黑門山是山脈中最高的山峰，海拔超過九千呎。考古學家在黑門山的山坡上，發現了二十多個廟宇的遺址。這可能與初民以為崇拜神明要在高處（「邱壇」）進行的信念有關。
四十二 6　米薩山　此地的確實位置不明。地名是「小山」的意思，因此，可能是指黑門山脈中的某個山頭。但這得視作者的地理視角和作詩的用意而定。詩人頗有可能是將黑門形容為「小山」，因為它在聖潔程度方面，遠不及耶和華的聖山錫安（詩四十三 3）。
四十四篇詩題　可拉後裔　請參看「四十二篇詩題：可拉後裔」的注釋。
四十四 2～8　神聖戰士　進一步資料，可參看：詩篇中「常見的概念」附論的注釋。
四十四 20　忘了神的名　神明的名字與祂的能力和固有的本質，通常有很密切的關係（見：出三 13～14；賽九 6）。耶利米書二十三 27 中的假先知試圖將神的名字從百姓的記憶中消除，以方便他們引誘百姓跟從巴力。進一步資料可參看：申命記十二 5 的注釋。祈求時不以耶和華為對象，是背約的行為，能夠成為神懲罰百姓的理由（撒上十二 9）。
四十四 20　舉手　這話所形容的姿勢代表祈禱或代求，也在以斯拉記九 5 和詩篇八十八 9 提及。全面性

的討論，可參看：歷代志下六 13 的注釋。
四十五篇詩題　可拉後裔　請參看「四十二篇詩題：可拉後裔」的注釋。
四十五 1　我論到我為王作的事　以王而非神明為物件的詩歌，在古代近東頗為普遍，但在詩篇之中卻是少數的幾個例子之一。這詩和埃及蘭塞二世的結婚石碑（Marriage Stele）一樣，都是將婚姻描繪為軍事力量的結果。王在軍事上的勝利，表示與他在政治的聯盟是明智之舉。
四十五 1　吟唱詩人　在古代近東，君王的正式說書員是文士和哲人。他們精通傳統，並且與王室的公務系統關係密切，因此將作為神明政治代表的君王，如何餵養保護國家的功績，以唱歌說故事的方式提醒百姓，他們是理想人選。如此，巴比倫慶祝新年時，《埃努瑪埃利什》史詩的創世故事得到重溫，全國各城的代表亦到此向王表示效忠。他們又舉行聖禮遊行，蜿蜒經過城中的街道，前往巴比倫守護神瑪爾杜克宏大的廟宇。文士以斯拉執行盟約更新典禮時，向百姓宣讀律法書，以神聖故事提醒他們（尼八 1～13）。
四十五 7　用喜樂油膏你　按照中亞述法律，結婚典禮中有一步驟是新郎的父親以油膏新娘。但在這篇詩中，油膏是王權（不是婚禮）的一部分，表示神膏立君王，授之以王位（進一步資料，見：撒上十 1 的注釋）。
四十五 8　衣服有香氣　這詩所包含的用語和細節，對於作為結婚和膏立君王（詩一三三 2）時所唱的歌都很合適。在古代近東，吾珥第三王朝的神聖婚禮儀式將兩者合而為一，穿著華麗的君王遊行至廟宇，在結婚／豐饒的儀式中扮演神祇的角色。參與者的衣物很有可能是加了油和香草、香料。有關這些香料的討論，可參看：雅歌一 3 和箴言七 17 的討論。
四十五 8　象牙宮　有關大手筆地以象牙裝飾陳設和護牆板的討論，可參看：列王紀上二十二 39 和阿摩司書三 15，六 4 的注釋。王宮是展示國家財富的所在，對國家來說，是強盛和威信的象徵。
四十五 8　絲絃樂器　這譯文的由來，是將希伯來原文的 minni 修改為複數名詞 minnim。所根據的是詩篇一五〇4 中類似字眼的用法。至於所指的是什麼樂器，除了肯定是絃樂器之外，依然未能確定。
四十五 9　俄斐金飾　有關最上等之黃金的討論，可參看：列王紀上二十二 48；以賽亞書十三 12 的注釋。
四十五 12　送禮　馬里書簡記錄了馬里王怎樣設法與阿勒坡王的女兒締結婚約。來往的函件清楚顯出結婚禮物到達馬里王宮，君王表示滿意之後，長達一年的談判便告完滿達成。
四十五 12　推羅女子　本節「推羅女子」（原文直譯，參和合本小字）所指的，雖然有可能是推羅王的某個女兒，但此乃腓尼基港市居民的婉稱（＝和合本「推羅的民」），可能性卻是更大。聖經還有類似的例證，如：「錫安女子」（詩九 14，和合本：「錫安城」）、「巴比倫女子」（詩一三七 8，和合本：「巴比倫城」）等。腓尼基控制了地中海的航運，因而變得頗為富裕。推羅的禮物應該是極盡奢華、珍奇、昂貴。留意這句話在本節與「民中的富足人」對偶。
四十五 13　金線　服裝在古代世界是身分的記號。這篇詩中身為新娘的公主所穿著的是最富麗的衣飾。她和以西結書十六 10～13 的年輕新娘一樣，都是穿著精工繡花的衣服，大概還染了腓尼基的紫色。衣服繡上金線使她更加威嚴。用金子製造耐用的線是不可能的，但金粉可以加線上或衣服之上，以增添其富貴的氣息。出埃及記三十九 3 解釋怎樣將金子加在線上織造衣裳。
四十六篇詩題　可拉後裔　請參看「四十二篇詩題：可拉後裔」的注釋。
四十六 9　止息刀兵　耶和華以神聖戰士的身分在戰爭中幫助以色列人（見：書三 17 的注釋），立約的神亦同樣是平安興旺之源。先知和啟示文學對國家復興的期望，世界和平的主題是其中的一點。如以賽亞書二 4 所說，神要解決國與國之間的一切紛爭，「他們要……把槍打成鐮刀」。以西結亦同樣指出耶和華保證「列國人……知道我是耶和華」的辦法之一，是創造一個打仗兵器被用作燃料的時代（結三十九 7～9）。
四十七篇詩題　可拉後裔　請參看「四十二篇詩題：可拉後裔」的注釋。
四十七 5～8　古代近東的登基節期　古代近東最重要的典禮之一，是君王登基蒙授代表其王位信物的儀

式。瑪爾杜克在《埃努瑪埃利什》創世史詩中蒙授王權標誌就是一例。其他神祇把他推舉為王，並將權杖、寶座、王袍、兵器交給他。亞述登基習俗亦反映了這個儀式：全體朝臣獻上代表其官職的信物以示請辭，讓新王決定是否使他們官復原職。登基在美索不達米亞亦與神明的威嚴和能力有密切關係，因為「王權天降」是他們的信念。例如巴比倫王漢摩拉比在其法典的引言中，指出諸神按名呼召他，任命他在世執行他們的命令。這些命令包括修復城市，淨化聖禮，並「建立真理正義為全地之宣言」。在巴比倫的新年節期（「阿基圖」）時，權力要再次授與君王，登基禮儀亦因此而重演。按照不少學者的臆測，以色列亦有登基節期（慶祝耶和華及祂所立的王），並在此時使用本詩等詩篇。但至今依然未有支持這個假說的證據。

四十八篇詩題　可拉後裔　請參看「四十二篇詩題：可拉後裔」的注釋。

四十八 1　聖山　詩篇一再將錫安描述為耶和華的「聖山」（詩二 6，三 4，十五 1，四十三 3，九十九 9）。但應該明白的一點，是這地方所以重要、聖潔，完全是因為神的臨在。其他與神祇有關的聖山：巴力與撒分山相關，瑪爾杜克及其他神明則與美索不達米亞之廟塔等人工的山嶽有關聯。

四十八 2　在北面　「撒分之高處」（和合本：「在北面居高」）所指的是烏加列東北二十五至三十哩的凱西烏斯山（阿拉伯語稱阿克拉山，海拔 5,807 呎）。這山被視為巴力的居所（見：賽十四 13 的注釋）。在烏加列文獻中，撒分山是諸神的山，神明之會在此舉行。巴力使者在宣告中稱讚撒分山是華美的勝利山。在這篇詩之中，撒分可能代表方位（北面），又可能是指但城的廟宇，這廟宇嚴格一點來說是在以色列北界的黑門山。但這篇詩亦有可能是表示耶和華是普天下的神，其他神祇雖各有聖地，耶和華要取而代之。撒分一度被視作神明的所在，這稱號如今歸於錫安。

四十八 7　他施的船隻　請參看：歷代志下九 21；以賽亞書二十三 1 的注釋。

四十八 9　在聖殿中崇拜　眾王眼見神的能力便急忙逃跑（四十八 4～7），以色列的朝聖者卻不然，他們從神臨在於錫安的威榮中大得安慰，因為這是他們得救之源。本節所用的慈愛（原文 h]esed）是個與盟約有關的法律用語，對他們而言，這字代表盟約的應驗，也是他們熱心崇拜的根據。「在你的殿中」大概不過是指進入耶路撒冷（錫安山），或聖殿山的建築範圍，因為朝聖者是不許進入聖殿內部的。

四十八 12～13　設防城的城樓、外郭、宮殿　設防城的基本建築設計是作為防禦系統，但亦有以雄偉形象來展示國家實力的作用。城牆系統包括一系列的城樓，每個城門都在監視範圍之內。建于城樓之間的外郭（NIV：「護堤」）可以高達四十呎（如：但城的遺址），並且經常使用凹凸交替的結構，使守城軍隊可以從更多的角度射箭或投石。衛樓（和合本：「宮殿」）是在城裏面興建的防禦據點，供城牆被攻破時退守之用。衛樓通常建于高處，其塔可燒烽火，作為城際聯絡網的節點（有關耶路撒冷俄斐勒山的討論，見：賽三十二 14；尼三 26 的注釋）。有關城樓和城牆系統在城防工事方面功用的討論，可參看：以賽亞書二 15 的注釋。有關設防城門的討論，則可參看：以賽亞書五十四 12 的注釋。

四十九篇詩題　可拉後裔　請參看「四十二篇詩題：可拉後裔」的注釋。

四十九 4　比喻　本節譯作「比喻」的字眼（mashal）的意思十分廣泛：「比喻」（結十七 2）、「詩歌」（民二十一 27）、「神諭」（民二十三 7；和合本：「詩歌」）。它在本節和在箴言十 1 一樣，都是「教訓」的意思（和合本：「箴言」）；指神對百姓的教訓，一方面以以色列人為警告的物件，另一方面運用常見的智慧文學體裁，使「萬民」——不單以色列人——都能聽懂。這話又或可以和哈巴穀書二 6 的「黑暗話語」相提並論。迦勒底的侵略者喪失不義之財，遭受譏刺。

四十九 4　用琴解謎語　對偶工整的詩歌若是有琴瑟伴奏，其節拍必然更加動聽。以利沙宣講默示之時需要樂師（王下三 15），亦可與此相提並論。埃及《溫納蒙故事》也有一個先知樂師合作的場合。讚美的話毋庸置疑是隨著琴瑟樂聲吟誦或歌唱的（詩九十二 1～3）。詩人和說書者述說神大能的作為或以色列英雄事蹟時有音樂伴奏，是十分自然的作法（士五 11）。

四十九 14　死亡必作他們的牧者　這句話新國際本譯作「死亡必以他們為食」。在烏加列的巴力史詩中，死神摩特的外形是個狼吞虎嚥的怪獸，吞吃活人：「墳墓的塵土吞吃其獵物，死亡伸出兩手隨意吃食。」約伯也是使用類似的意象，來形容「消沒犯罪之輩」（伯二十四 19）的陰間。約伯記十八 2～13 也包括

了死亡吞吃惡人四肢的形容。箴言一 12 形容墳墓是個將人囫圇吞下的大嘴，《巴力與亞拿特》的史詩又以同樣的意象應和：死神摩特「伸出兩手」，「吞吃獵物」。

四十九 15　以色列人的盼望　以色列人在宗教社會概念上，與美索不達米亞人有很多共同之處，對死人復活、最後審判、來生賞罰也沒有廣泛的瞭解。這一點要等到被擄歸回之後，才在猶太教中明朗化，但以理書十二 2 是例證之一。如此，在這經文之中，詩人是將敵人的命運，比對自己的盼望。敵人無望逃離墳墓，詩人則仰望得著神的救贖。有人提出作者所指的，是好像以諾（創五 24）或以利亞（王下二 11）一般，完全避免了死亡，但可能性不大。新國際本將最後一句譯作「他必把我取到他那裏」（和合本：「因他必收納我」），其中「他那裏」三字純粹基於詮釋，希伯來原文是找不到的。神「拿取」人來救他性命的概念，在詩篇十八 16～17 十分明顯；新國際本將同一句話譯作「他抓住我」（和合本同）。有關來生的討論，可參看：詩篇中「常見的概念」附論的注釋。

五十篇詩題　亞薩　「亞薩」可能是「亞薩後裔」的略語，指聖殿合唱團之一，或這合唱團的常備曲目。以斯拉記二 41 記載說，隨同以斯拉回到巴勒斯坦的歌唱者是「亞薩的子孫」。按照歷代志上六 39 的聖殿樂師名單，大衛任命亞薩在耶路撒冷聖殿中，與希幔一同服事。

五十 1～4　太陽神作為審判官的象喻　漢摩拉比法典抄錄在一個七呎高的閃長岩石碑之上。石碑頂部的圖畫描述巴比倫的太陽神沙馬士坐於寶座之上，漢摩拉比在他面前侍立。在其下的引言中，漢摩拉比王接受「在地上秉公行義」，「如沙馬士高升，普照全人類」的責任。他在巴比倫帝國中，成為代表這位神祇的司法者。亞喀得文獻中的求赦禱文，也可以找到沙馬士作為審判官的描述。主前十四世紀在埃及為法老亞肯亞頓朝廷著作的《亞頓讚美詩》（Hymn to the Aten）中，包括了和這篇詩十分相似的創世象喻。對於秩序和普及性方面的觀念尤然：「你的榮耀從高天普照於地，你的光線使你所創造的地豐足。」至於神作為審判官的討論，請參看：詩篇中「常見的概念」附論的注釋。

五十 8～15　獻祭的觀念　這篇詩勾畫了對於獻祭目的的正確理解。其用意是對比以色列及其鄰邦在獻祭觀念的不同。在此強調的有兩個要點。第一，神不像美索不達米亞和埃及的神祇，需要食物維生（在吉加墨斯的洪水史詩中，描述神明「像饑餓的蒼蠅一樣」擁到烏特納皮什廷的祭物那裏）。可能更重要的第二點，是以色列有責任向神獻上「感謝祭」作為他們承認盟約的象徵。不能分辨儀式和認識神之間的分別，是百姓不斷遭受先知譴責之處（撒上十五 22；何六 6）。彌迦更諷刺這些沒有效用的祭，指出神對以色列的要求，不過是「行公義、好憐憫」而已（彌六 8）。

五十 21　神和人一樣　神指控百姓，說他們忘記了神並非「恰和你一樣」，願意假裝沒有看見惡行，甚至對他們的罪行表示同意。這種將神極度擬人化的行為是嚴重的罪行，配受譴責和懲罰。神靜默不言並非軟弱或漠不關心的表示。耶利米在「聖殿資訊」（耶七 9～11）中作出類似的控訴，指出猶大的百姓似乎相信他們能夠任意犯罪，來到聖殿就可以宣稱：「我們可以自由了。」他聲明神在察看他們，對他們的行為不會視若無睹。舊約一開始就描述人類怎樣想要成為與神一樣，因而墮入罪中。嘗試失敗之後，人類歷史就變成了人類按自己形像改造神的故事。美索不達米亞和埃及神祇的行為被形容成好像人一樣——漠然的採取暴力（吉加墨斯和阿特拉哈西斯的洪水故事），或騙取人應得的賞賜（亞達帕）——但仍有超人的力量，必須謹慎相待。詩人和智慧書的作者將耶和華高舉到一切神祇之上，其行為道德正直，達到非假神或人類所能達到的理想層面（見：伯四十二 2～6）。

五十一 1～2　除罪的機制　從古代近東的角度看，問題不是罪需要除去，而是神明需要安撫。人只是在遇上他認為是遭神明懲罰的處境時，才知道自己犯了罪。消除神明怒火遂成為這人的目標（神的發怒是有理無理都沒有關係）。他們祈求除罪（「除衣服一樣脫去我的不端行為」）的意思，是希望神明能夠無視於他們的罪行，收回怒火，恢復對他們的恩寵。抱著這種態度對待神明，儀式的用意就只是淨化人和平息神明怒火了。儀式沒有除罪的作用，只是容許人盼望神明會饒恕他的罪。在以色列而言，正確的想法不是罪永被消除，而是祭禮洗淨了神的臨在因罪而受到的褻瀆（見：利一 4 的注釋，有關「贖罪」的討論）。這些儀式為赦免鋪路（見：利四 13～32 的注釋）。但這篇詩所討論的不是獻祭的方法（16 節）。只有神施恩典，罪惡才能從案卷中消除。懺悔者只能請求，不能要求罪惡得赦，是不言而喻的一

點（見：詩三十二 10）。所求的是神施憐憫，其根據是祈求者的信靠和神對以色列的立約應許。神若施恩寵，罪就能夠好像蒲草紙卷被刮淨，或泥版被洗淨（見：民五 23）或打碎一般，「塗抹」淨盡。這個象喻也在巴比倫的禮儀文獻中出現：王可以下令「打碎我罪孽的泥版」，從而取消債務、罪狀，或予以緩刑。同樣，按照漢摩拉比法典，打碎以楔形文字寫成之泥版合同，就能取消購買軍人土地的非法交易。在美索不達米亞文學中都有泥版記載惡行（書爾普文獻）和善舉的例證。

五十一 3　知道我的過犯　在古代近東文化中，人對於自己如何得罪了神明，通常會大惑不解。造成這種無知的因素有好幾個。首先，古代近東的神祇並沒有提供具長期不變，足以作為準則的自我啟示。其次，多神主義構成一個問題，就是取悅一個神祇的事，可能會冒犯另一神祇。其三，神祇素來沒有日日如一的習慣，要知道自己和神祇關係如何並不容易。最後，沒有執行對它一無所知的禮儀，也會獲罪。因此，譬如在巴比倫的懺悔文學（「希古」禱文）中，懺悔者有時會一古腦兒負起所有的罪責，希望因此誤中得罪了神明之處。但有時在列出罪行時，懺悔者又會肯定承認知道自己犯了什麼罪。赫人《穆希利的禱告》（Prayer of Mursilis）說，認罪是人與其主和好的一步。以色列律法清明，因此所犯的罪易於辨明。

五十一 4　惟獨得罪了神　大衛如果認定他所得罪的惟獨是耶和華，被他排除的又是誰呢？拔示巴和烏利亞無疑都被他傷害了。十分重要的一點是：按照上文下理，問題在於審判和執行判決之權誰屬（4 節下半）。在以色列，被謀殺者的家人有報血仇的權利，並且政治上的敵人亦無懼於自視為神正直審判之手，懲罰犯罪的君王。大衛這句話可能是規限認錯的範圍，以致只有耶和華才有刑罰他的權利。

五十一 5　在罪孽裏出生或受孕　對神說話時，懺悔者對比神的完美和人軟弱的本性，是常有之事（見：伯四 17；詩一三〇3；耶十七 9）。主前十九世紀埃及一個以亞孟神為物件的祈禱就提出了相同的要點：人類犯錯是「正常」的事，正如對神明來說，施憐憫也是「正常」一樣。值得強調的一點，是本節不認為受孕之舉是有罪的。與性有關的行為如：性交、懷孕、生產等，都能夠使人在禮儀上不潔（見：利十五 16～33），但在婚姻關係之內的行為卻從來沒有被指為有罪。約伯記十五 14；以賽亞書六 5 等話不過是說與神的絕對聖潔相比，人類的本性都是不潔的。部分解經家雖然極力以本節支持「原罪」的教義，視這句話為懺悔者概括性認罪的一部分，似乎是更合理的詮釋。美索不達米亞的咒語文學亦表達了無人無罪——世上所有人都犯了罪的觀點。埃及《阿曼尼摩比的教訓》亦勸誡人承認作為人的罪性：「不要說：『我沒有過錯。』」以色列人亦會贊同這個神學觀點，因為他們也承認犯罪傾向是人所共有的。但他們卻沒有更進一步，達到基督教神學認為亞當的罪歸與全人類的地步。

五十一 6　神的要求在人內心　按照上一節生產的意象，以及約伯記三十八 36 類似的話，達格利什（E. Dalglish）將本節解作在母腹（母親的「隱密處」）之中獲取知識，似乎是正確的詮釋。懺悔者承認不能推說不知者無罪來開脫。他在母腹之中已經知道何謂正當的行為，但卻沒有遵行所知的律法（3 節）。埃及的《亞頓讚美詩》也有關於出生前學習的類似意象。作者一再讚美神祇，因為即使在母腹之中，他也供應人類存活的一切所需。埃及宗教思想充滿了將「瑪阿特」（真理）內在化的教訓，來抗衡人類本性中的悖逆傾向。「瑪阿特」被形容為供人類維生的餅（如：哈蘇雪王后的王室年表）。

五十一 7　牛膝草　這種學名稱為 Origanum syriacum（墨角蘭）的矮小灌木，生長在巴勒斯坦的多石之處。它的藍色紅色花朵和葉子具有芬芳氣味，因此被以為可供藥用。但牛膝草在聖經中，卻與潔淨之禮有關，利未記十四 4～6 潔淨長大痲瘋者的典禮就是一例。紅母牛的祭禮（民十九 6），以及逾越節時以色列人在門框上抹血（出十二 22），都有使用牛膝草的例證。

五十一 7　白＝潔淨　正如以賽亞書一 18，白色在聖經傳統中代表潔淨（和合本：「乾淨」）和喜樂。深的顏色，尤其是黑色，則用來象征服喪和哀悼——兩者都和不潔有關（見：詩三十五 13；亞三 3～5）。在某個亞述禱文中，王呼籲他的神「變白」他的心，使之從褻瀆的罪中得到解放。在亞喀得語中，動詞「使發亮」和「使之變白」是重迭的。在某個巴比倫法術文獻中，祈禱者所求的是他能以「變得純潔如天，淨化如地，明亮如中天」。

五十一 10　清潔的心　懺悔者承認自己自出生以來已經有罪之後，如今求神淨化他的心（在希伯來傳統

中，心是理智的所在），惟有祂才有能力應允這要求。某個蘇美的悔改禱文也是向神明懇求憐憫，「將我所犯的罪」轉化為「良善」。這一點和《吾珥被毀悼詞》中的祈求相似，後者呼籲神祇南拿（Nanna）保證「它百姓每個邪惡的心，在你面前都變得潔淨！」重生和生命改變方向的概念，亦可見於以西結關於國家復興的默示。神在其中應許「賜給你們一個新心」（結三十六 26）。

五十一 11　從我收回你的聖靈　神的靈雖然多次在舊約中出現，只有在以賽亞書六十三 10～14 才將「聖靈」一語，解作與耶和華的臨在同義。收回臨在，或禁止不得再與神契通，是所能想像最嚴重的懲罰。在國家的層面上，這表示盟約關係的結束，整個民族遭毀滅（耶二十三 39；參較：何一 9 中，何西阿第三個兒子名叫「非我民」）。在位君王是神的代表，神的聲音和臨在一旦與他斷絕關係，就是象徵他的王朝即將結束（見：撒上十六 14，二十八 6 的注釋，有關掃羅處境的討論）。蘇美「對每一位神的祈禱」中，祈禱者也是祈求神祇「不要丟棄你的僕人」。意思大概是被丟棄就是因過錯而失去神祇的恩寵。

五十一 16　不喜愛祭物　耶利米向他認為已經完全敗壞的耶路撒冷祭儀系統作出直接的攻擊（耶六 20，七 4，三十一 31～35）。詩人和他一樣，表示如果沒有道德層面維持，獻牲畜為祭就沒有價值。埃及《梅裏卡雷的教誨》也表達了同樣的觀點：「正直之心的品格，比惡人的牛更蒙悅納。」他們贊同撒母耳（撒上十五 22）和何西阿（何六 6）的論證，相信神喜悅虔誠崇拜者的心靈和禱告，而非禮儀上的動作（見：撒上十五 22；賽一 16～17；耶七 9 的注釋）。巴比倫智慧文學也提到這一點，該文獻鼓勵信徒每日「藉獻祭、祈禱、合宜的燒香」表示崇敬，但最重要的卻是「心中熱切渴想」所事奉的神祇。

五十二 2～4　舌頭邪惡詭詐　在這句話中，舌頭與其人同義。亞述《阿希卡爾的言詞》（Words of Ahiqar）將「統治者的舌頭」等同于其王權，用的也是相似的象喻。這篇詩所作出的控訴，是詭詐的人選擇作出邪惡的言行（參較：箴十二 17），埃及中王國時代《自殺論辯》也提出了同樣的指控。

五十三 5　骨頭散開　戰場上散滿了死者枯骨，是慘敗和絕望的常見意象之一。亞述王撒縵以色三世的年表，描述了敵軍被滅，堆起「顱骨成柱」，戰場上枕骸遍野的情景。以西結書三十七章以此作為復興默示的背景。耶利米書八 1～2 則預言假先知和不忠於神的君王，墳墓被掘，骨頭四散，「在地面上，成為糞土」。另請參看：詩篇二十二 14 的注釋。

五十四 1　懇求伸冤　按照報應原則（請參看：詩篇中「常見的概念」附論的注釋）的前提，受苦者被當作是受神懲罰。基於神是正直的信念，他們相信這人應得懲罰。因此詩人所遭遇的艱難被視作犯罪的證據。神若是介入其事，扭轉局勢，懲罰仇敵，詩人冤屈便能得伸。神採取這種行動，便是宣告詩人清白，顯明他沒有失去神的恩寵。就此而言，神是他惟一的希望。埃及智慧文學《善辯之農夫》亦同樣將他的神明兼君王法老稱為他「最後的指望」，和「惟一的審判官」。

五十四 6　甘心祭　有關以色列祭禮系統的基礎討論，可參看：民數記十五 1～31 的注釋。「甘心祭」是個非強制性的祭禮，目的是感謝或還願（見：利二十二 17～30 的注釋）。這祭獻於壇上可以作為與神相交的祭筵，也可以作為全牲的燔祭。有關這祭在詩篇中扮演的角色，可參看五十篇 8～15 節的注釋。

五十五 14　神殿中的群眾　以色列人所得的指令是每年參加朝聖節期，將祭物帶到耶路撒冷的聖殿（見：出二十三 17；申十六 16 的注釋）。大群百姓或密友同行的宗教之旅（七十士譯本用 en homonoia「團結」一詞翻譯本節），能夠形成緊密的團契，彰顯他們忠於盟約。與他同行朝聖的人當中竟然有人出賣他，顯然令詩人極度痛苦。

五十五 15　活活的下入陰間　敵人早逝是詩人祈求的審判。他們要和利未人可拉及其同黨（民十六 31～35）一樣，被地開口吞了下去，沒有機會繼續作惡。「忽然」一語的對偶澄清他們「活活的」下入陰間並非不會死亡。詩人所求的是他們猝然倒斃。死亡好像一個打開的口，出其不意的吞吃人的形像，亦可見于烏加列的《巴力史詩》。陰間之神摩特被形容為「吸引野牛的水池」，「伸出兩手隨意吃食」。

五十五 21　心口不一　某個亞喀得諺語也有提到這個不一致之處，指出嘴唇說友善話語的人，心中仍可充滿殺人的念頭。書爾普咒語系列提到一個言語率直，內心卻狡猾的人。

五十六 8　皮袋／冊子　正如但以理書七 10 和瑪拉基書三 16 中，為將來賞罰而記錄的案卷或紀念冊一樣（參看該兩處經文的注釋），詩人亦提到神會將他一生流離的苦楚記錄在案。這個書面的記錄，就像

將受苦者的眼淚貯存在皮袋中那般。兩個動詞都是用祈使語氣，強調這記錄是何等重要。只有配得的人，才能留在神的「生命冊」上（見：詩六十九 28）。

五十七 1　翅膀的蔭下　詩人有可能是借用申命記三十二 10～11「摩西之歌」中，神像大鷹般振翅覆雛的象喻。鷹翼的形象是神立約施拯救的常見象喻（見：出十九 4）。這話又可能是反映基路伯張開翅膀遮掩約櫃（撒上四 4；王上六 23～28），或以賽亞蒙召記述中環繞耶和華，生有翅膀的撒拉弗（賽六 2）。其他詩篇也有使用以神的翅膀作為避難所的象喻（三十六 8，六十一 4，九十一 4），並且一貫與盟約的眷顧保守相連。其他古代近東文化也有使用這個象喻，埃及尤然。在埃及，甚至缺少身體的翅膀也是保護的代表。君王經常被描繪在有翼神明翅膀的蔭下。同樣，阿斯蘭塔什一個來自主前八世紀的象牙製品，刻了幾個有翼的人形，以翅膀保護中央的人像。

五十七 4　敵人為獅子　主前七世紀的亞述文學雖然亦以獅子坑形容國王身邊與作者對立的兇惡大臣，但在本節之中同時提到的兵器，卻帶出了另一個可能。烏加列史料中提到以獅子女神為旗號的弓箭部隊。詩人在此亦有可能是暗示一個以此為旗號的雇傭兵部隊。

五十七 8　琴瑟　詩篇三十三 2 也有用琴和「十弦瑟」為讚美伴奏的例子。在詩篇九十八 5～6，琴則與號和角同用，以求提高詩人慶典的興奮心情，甚或培養先知預言（見：王下三 15 的以利沙）。埃及的《亞頓讚美詩》亦有歡歡喜喜期待清晨的場面：天亮日輪在地平線升起時，「埃及的兩地（上埃及和下埃及）一同喜樂」。

五十八 4　塞耳的聾虺　這個象喻是將不聽人言的愚昧人或惡人，比作不受弄蛇人指揮的眼鏡蛇（烏加列語和埃及語都有這字）。兩者的無理行為都釀成了痛苦和患難。蛇雖然沒有手來遮掩耳朵（這器官位於身體內部），本節所指的卻是違反自然的變態行為。埃及《安肖桑基的教誨》（Instruction of Ankhsheshonqy）也是循這思路指出指教愚昧人是沒有用的，他不但聽不進去，還會因此而憎恨你。同樣《阿曼尼摩比的教訓》又警告說，愚昧人的話比暴風的風更加危險。

五十八 5　行法術的　職業的弄蛇人（和合本：「行法術的」）一定要對毒蛇的習性瞭若指掌。《安肖桑基的教誨》記載了一個大概是來自從事這行業之人的忠告：吃飽了的蛇不會咬人。弄蛇人除了音樂或道具以外，可能還施法用咒來控制蛇的表演。初民對蛇極度恐懼，一方面是因為相信牠有法力，另一方面是因為牠有毒。埃及和美索不達米亞文學之中，都有針對毒蛇及蛇咬之咒語的例證。因此，「弄蛇」一詞不應該令人聯想到毒蛇受吹笛法師催眠翩翩起舞的漫畫形象。本節又有可能是指有些蛇不受咒語控制。亞喀得文獻亦有提到某些蛇是「不被法術影響」的。

五十八 6～11　咒詛和咒語的分別　這種詩篇稱為「求災詩歌」（imprecatory psalm），因為它求神把災禍降給敵人。古代近東還有儀式或咒語，可以增強這一類的咒詛，或使之生效。這種作法在聖經的信仰系統中是不可接受的。求災詩歌最好是從報應原則（請參看：詩篇中「常見的概念」附論的注釋）的角度理解。神是否正義是基於刑罰是否與罪行的嚴重程度相稱，因此，詩人所求的咒詛就是按照維持正義的需要。這些咒詛的等級與神對其仇敵所宣告的咒詛相同（見：賽十三 15～16）。本段的激烈語言與東閃族咒詛程式的某些方面相符，這種程式將向敵國復仇的責任付託給神明。亞述王以撒哈頓的藩屬條約召請一系列的神明傷害叛盟者，就是這一類間接咒詛的例子。亞蘭語的塞菲雷碑文用的也是這種咒詛，還加上一套詛咒儀式：「這些弓箭如何折斷，願因努他（Inurta）和哈達神亦同樣打斷瑪蒂勒（Mati'el）和他貴胄的弓。」詩人也是用求災的方法間接作出咒詛，呼籲神「笑話他們」，因為他們試圖用微不足道的手段威脅以色列。詩人沒有念咒施法或執行咒詛儀式，只是仰賴神打碎這些人的權勢和毀滅性武器，使之轉強為弱（見：耶四十九 35，五十一 56；結三十九 3）。

五十九篇詩題　歷史事件　本詩標題所描述的事件最有可能發生在大衛登基之前，當時作為亡命之徒的大衛，不斷被掃羅的手下騷擾。撒母耳記上十九 11 和二十四章的記述，都可以看到這一類騷擾和追擊行動的例證。

六十篇詩題　歷史事件　詩篇的編纂者有時試圖將大衛生平的歷史事件和某些詩篇的主題搭配。這首詩則是與大衛攻打亞蘭和以東有關（見：撒下八 3～14 的注釋）。

六十 3　使人東倒西歪的酒　神對百姓怒氣的猛烈程度堪與烈酒相比，這酒使他們東倒西歪，昏醉無助（見：賽五十一 17、22；以及賽二十八 7 的注釋）。這杯又可與民數記五 16～22 中嫌疑犯姦淫之女子所喝的苦水，和詩篇一一六 13 中救恩的杯相提並論。另請參看詩篇七十五 8 的注釋。

六十 4　旌旗　軍隊使用軍旗和纛供發訊和召集之用，以及在城牆懸掛（見：耶四 6）。旌旗的顏色和標誌表示其效忠物件，在很多情況下，更包括據信會與人類軍隊並肩作戰之神祇的記號（見：耶五十 2）。亞述王撒縵以色三世的部隊行軍時，「纛」是插在君王的戰車上。安營時則立于王帳之側，作為獻祭和服事神明的焦點。

六十 6　分開示劍　把土地賜給以色列人素來是耶和華盟約應許的一部分，因此將示劍（耶路撒冷北面 40 哩的巴拉塔遺址）割裂分配，作為對忠於盟約之人的賞賜是祂的權利。可能由於接近基利心山和以巴路山，這城作為聖地有極悠久的歷史。提及這地方的古籍很多，其中包括了森烏瑟特三世的埃及記錄（主前十九世紀），和亞馬拿泥版（主前十四世紀）。主前第二至第一千年紀的證據，顯示不斷有人在此地居住，足見這個處於從埃及經別是巴、耶路撒冷，北上大馬色之幹線網上的城市，在戰略上的地位是何等重要。它也是亞伯蘭到達迦南地的第一站。創世記三十三 18～20 描述雅各在這城附近置買地業，因此與神最初將應許之地賜給以色列人的事件有密切關係。這地區土地肥沃，耕作放牧皆宜。

六十 6　丈量疏割穀　疏割城位於約但河東，與雅博河合流的地點附近，今日稱為戈爾阿布奧貝德（Ghor Abu Obeideh）的地區。這地也很肥沃，並且和示劍一樣，與雅各的記載有關聯（創三十三 17），足以代表立約協議的應許地。好幾位元考古學家根據埃及的記錄（示撒石碑），以及源自銅石器時代至鐵器時代第二期的文物，考證其遺址在代爾阿拉遺址。它名字的意思是「棚」，用來形容這地區遊牧民族和礦工（鐵器時代第一期的文化層，找到金屬提煉的證據）混合組成之人口所用的臨時住處，很是合適。疏割座落在基列高地西鄰，下到約但河之處的山谷。

六十 7　基列、瑪拿西　基列是外約但的一區，位於北面的雅穆克河和南面的亞嫩河之間。這地征服後分給迦得（見：書十三 24～29 的注釋）和瑪拿西（見：書十三 30～31 的注釋）二支派為業。有關整個地區各支派定居地的分佈，可參看：民數記三十二 34～42 的注釋。

六十 7　作為頭盔和權杖的以法蓮和猶大　本段將耶和華比喻作神聖戰士，北、南兩國以色列（以法蓮）和猶大分別比作頭盔和代表其職位的權杖。撒迦利亞書九 13 有一個相似的象喻：猶大為弓，以法蓮為箭。譯作「護衛我頭的」的字眼在其他經文中，並沒有用來指甲冑或帽子的例證。希伯來原文可以譯作「為我頭而設的堡壘」，又或可作「我的首要堡壘」。杖如今經常被考證為雕刻的禮杖，畫像有時描繪君王手執這杖，作為其地位的象徵。創世記四十九 10；民數記二十一 18 都曾經提及過它。

六十 8　摩押是我的沐浴盆　這句話可能與摩押接近死海有關，但肯定的一點是它表示耶和華制服該國（在詩一〇八 9 重複）。他們被逼為奴，處於為主人洗腳的地位（參較：約十三 5）。這容器（和合本：「沐浴盆」）通常供煮食之用，但也是多用途的鍋或盆，有很多不同的尺寸。這種盆子一般在儀式性的盥洗或沐浴時使用，在亞馬拿文獻中列為貴重禮物之一。但這象喻的含義卻至今未明。

六十 8　向以東拋鞋　涼鞋是古代近東通用的鞋類，但也是具有象徵意義的衣物之一。原因是土地買賣所根據的，是人一小時、一日、一星期，或一月能走的三角形地帶（王上二十一 16～17）。土地是以三角形勘測，然後以作為界標的粗石作為測量基準（申十九 14）。由於他們用鞋來行走，鞋子遂成為可移動的地契。拋鞋是個含有象徵意義的法律步驟，于丈夫的兄弟拒絕接受對寡婦應盡之義務時執行。寡婦則轉而脫下他的鞋子，亦即是產權和繼承權的象徵，然後向他拋鞋（見：申二十五 9；得四 7～8）。按照努斯文獻，土地轉讓包括以新地主之腳取代舊地主之腳的步驟。神在本節猛力向以東拋鞋；此舉表示征服或沒收該國的土地擁有權。

六十 9　堅固城、以東地　「堅固城」在此與「以東地」對偶，令人推想它所指的是以東的某個主要設防城。這城應該就是波斯拉，構成這字的字根與本節中譯作「堅固城」的字根相同。波斯拉是古以東的首都，按考證是該國北部的布塞拉。這城把守王道的一部分，頗為接近西南方五哩之外達納幹河（Wadi Dana）的銅礦。在當地的挖掘證明主前七至六世紀的文化層，是全區防禦設施最完備、人口最多的城市。

六十一 4　投靠在翅膀下的隱密處　請參看五十七篇 1 節的注釋。
六十一 8　君王還願　古代近東的君王對神明欠有義務，因為他們是他權力之源。例如：馬里的君王必須每年獻祭給全國各處的神祇，重建其廟宇，保證祭司團體得到應得的入息。此外，他們又會為豐收、勝仗（見：士十一 30～31；撒上十四 24），或生育子嗣特別許願。烏加列史詩《凱雷特》記載了一個許願的例子。王到亞舍拉神殿中許願，承諾若能與胡裏雅公主（Princess Hurriya）結婚，就會將王妻「聘禮雙倍價值的銀子」獻給女神。
六十二 9　上流人　這用語（bene^ 'ish）在此和在四篇 2 節一樣，都是有財有勢之人的婉稱，以及泛指有影響力之人。埃及和巴比倫也有類似的語句，形容這個階層的人。例如：巴比倫文獻經常對比「紳士」和「無紳士風度的人」。
六十三 1　古代人觀中的靈魂與身體　詩篇四十二 2 的注釋，討論古代近東對於「靈魂」的概念時，已經指出「靈魂」與「身體」對美索不達米亞人和以色列人來說並沒有分別。兩者所代表的都是整個的人，而非不同的靈或個體。但在埃及，稱為「卡」的生命力，是生命的精華和維持生命的要素。死後埃及人的生命精華則以魂魄「巴」的形態出現，在古墓壁畫中經常被描繪為有人臉面的鳥。區別活人和靈魂的例證可見于埃及中王國時代的智慧文學《人和他「巴」的爭論》。這篇著作描述一個人和他的「巴」發生爭論。這人在絕望之餘，認為生命的艱難必須自殺解決。「巴」因此十分惱怒，恐嚇說要離他而去。這人十分重視這個威脅，因為這樣一來他在來生便不得復活。
六十三 7　翅膀的蔭下　請參看五十七篇 1 節的注釋。
六十五 4　住在聖殿院中　聖殿複合式建築雖然主要是祭司階級的活動範圍，能夠「住」在神的面前依然是立約社群的每個成員的渴望（見：詩八十四 2，九十六 8）。聖殿場地是神居住的所在，祈禱和法律程式（「在神面前」立誓；見：漢摩拉比法典）都在此進行，其重要性可見一斑。這篇詩強調「揀選」的概念，以及耶和華應許和能力之近。進一步資料，可參看二十三篇 6 節的注釋。
六十五 7　使海平靜　這句話所指的，是耶和華勝過大水混沌的創世能力（如在創一 2～10；詩九十三 3）。這位以色列的詩人頗有可能沿用了美索不達米亞（創世史詩《埃努瑪埃利什》，瑪爾杜克在此擊敗原始大水的女神查馬特）和烏加列宗教史詩的用語。後者記載巴力與海神雅姆大戰。宇宙性戰爭的題材也有在其他詩篇（七十三 14，八十九 9～10）中出現，再次證明以色列的作者襲用其他文化宗教戲劇，是證明耶和華遠超他神之上。請參看一〇七篇 29 節的注釋。
六十五 12　曠野的草場　這意象顯示即使曠野（NIV：「沙漠」）亦能豐饒，詩人形容曠野中繁茂的草場。曠野在雨季之時也可以有一年生植物和野花在此生長，此外，還有白薩克索珥（white saxaul，學名 Haloxylon persicum）等矮株灌木。這些植物生長之處，大都是幹河河床和山坡上部水分降下或收集之處的高鹽分沙地。
六十六 10　熬煉銀子　請參看：箴言十七 3，二十五 4 的注釋。
六十七 1　用臉光照　按照以色列和美索不達米亞傳統，神明以亮光的形式顯現，並且在很多情況下能對人類構成實際危險（見：出十六 10～11，三十三 18～23 的注釋）。但在本節之中，這形像卻是善意的，神能力的彰顯帶來安慰和保證。同樣，吾珥第三王朝君王吾珥南模（主前約 2000 年）的登基詩歌，也是說恩裏勒神「用他發亮的前額」看顧他時，他就得到了統治的權力。請參看：詩篇八十 3 的注釋。
六十八 4　坐車行過曠野　和合本的「坐車行過曠野」，新國際本譯作「駕在雲上」。烏加列史詩文學經常將神祇巴力形容為「駕雲者」。《巴力與亞拿特》迴圈和英雄故事《阿赫特》都可以找著例證。本節描述神掌管風和天氣，又一次證明了詩篇能將其他文化的故事修改，以求彰顯神對大自然和萬國有普世性的控制能力（見：詩一〇四 3；耶四 13）。同時作為證據，駁斥其他神祇能夠提供神在約中所應許之豐饒的想法。
六十八 6　孤獨的有家　埃及的《善辯之農夫》為這個看顧軟弱者的責任提供了模範。這篇中王國時代的智慧文學呼籲君王作孤兒的父，「無母之人的母」。這篇詩形容耶和華為富於同情心的立法者，保證孤兒、寡婦、異鄉人（在本節譯作「孤獨的」），和任何以色列宗族的成員一樣，都可以得到照料（有

關為無助者秉公行義的法律，見：申二十四 17～18、19～22 的注釋）。傳道書四 8～9 亦有討論離群、孤獨、被人遺忘之人的苦況。

六十八 6　使被囚的出來　在古代近東，新王在即位的第一或第二年會頒佈法令，釋放（因欠債）被囚的人（這法令以後又會定期宣佈）。例如：在舊巴比倫時代，阿米薩杜卡王（主前十七世紀）以沙馬士名義取消了所有債務。故此，本節所描述的「禧年」主要是與（因經濟或法律理由）欠債者和釋放債奴有關。這個巴比倫法令和以色列不同之處，在於前者沒有證據得到神明的認可，只是君主心血來潮的結果。有關理想君王把它付諸實行的例證，可參看十一篇 1 節的注釋。歷史記載猶大國最後一位元君王西底家也曾宣告自由（耶三十四 8～10）。有關正直君王之統治特徵的討論，可參看四十九章 9～10 節的注釋。

六十八 13　鴿子鍍白銀、黃金　「鴿子的翅膀鍍白銀、翎毛鍍黃金」一語的含義，學者未有一致的意見。有些學者認為所指的是兵敗逃亡之君王的軍纛。這些軍纛的頂部是一隻鴿子，迦南女神亞施他特的象徵。其他學者則認為是指以色列（其他雀鳥的象喻，見：詩七十四 19；何七 11）。泰特（Tate）提出這些鴿子是用作勝利的信號，並且可能用彩色布料裝飾。這說法似乎可信。

六十八 14　撒們　由於本節的撒們與第 15 節的巴珊對偶，這名字不太可能是指士師記九 48 所提及，位於示劍附近的撒們山。「撒們」一名的意思是「暗」或「黑」，因此可能是指山峰藏於雲內。這山也必須更高，才能夠有積雪的美景。

六十八 15　巴珊山　加利利東北的巴珊地區是個肥沃的高原，海拔約二千呎。它四周由死火山所環繞，丘陵綿延，有足夠的樹林與其牧牛經濟相輔相成（見：賽三 13；摩四 1～3）。本節中多峰多嶺的山大概是指這地區難以攀登的玄武岩山頭。

六十八 18　升上高天擄掠仇敵　就如撒母耳記上十五 7～15 中打勝仗的掃羅一樣，凱旋的耶和華亦有俘擄、戰利品、貢物列隊隨行。亞述年表中也記載了類似的情景，西拿基立宣稱從猶大擄去二十萬人，連同牲口及其他掠物。古代近東的主要神祇都和地勢的高處有關。因此耶和華「升上高處」（NIV；和合本：「升上高天」）就是回到祂的聖山上（見：耶三十一 12），正如按照烏加列和迦南傳統，巴力亦以撒分山作為他行動的大本營。

六十八 23　腳踹在血中　用來描述戰果的詩句有時會令人毛骨悚然，本節顯然如此（詩五十八 10 亦有使用）。涉過仇敵之血的象喻，在烏加列的《巴力與亞拿特史詩》中亦有使用。女神屠殺整隊軍隊，然後「在深達膝部的戰士血中涉過」。

六十八 24　行走進入聖所　舊巴比倫新年節期（阿基圖）的慶典，包括了瑪爾杜克神的像沿著「神聖大道」，在城中的街道遊行。王負責帶領（「拖著手」）神祇走上厄薩吉拉廟，這是偶像在年中安置的所在。耶路撒冷並沒有舉行這種遊行的慣例，因為耶和華是不可以用偶像代表的。但作為神能力和臨在表徵的約櫃，卻曾經被大衛王運入城中，安放在聖幕裏面（見：撒下六）。這篇詩所慶祝的可能就是這件史事。

六十八 25　遊行隊伍中包括樂師　聖殿樂師的任命記載在歷代志上十五 16～22。唱讚美詩，用絃樂器和鈸伴奏是他們的責任（見：詩四十二 4）。埃及古墓壁畫描繪了歌唱、跳舞、作樂的人遊行的圖像，一如本節所述。

六十八 30　蘆葦中野獸的象喻　這野獸最有可能是河馬或鱷魚。兩者都是埃及尼羅河兩岸的主要威脅。便尼哈桑的古墓壁畫有好幾個場面，描繪漁夫打漁時，鱷魚在旁邊的蘆葦中潛伏，或使用蒲草船捕獵這種危險的兩棲動物。從政治的角度看，這話最有可能是暗指埃及。

六十八 31　埃及和古實　由於埃及有幾個王朝是由古實人所統治，埃及和古實於此在對偶中使用並沒有反常之處。貢物遠道從衣索匹亞南部的古實運來，可能是暗指神的能力：地極的人也要向祂臣服進貢（參：賽十八 7）。

六十八 33　駕行在諸天以上　請參看六十八篇 4 節的注釋。

六十九 10　禁食　請參看：士師記二十 26 的注釋。

六十九 11　麻布　請參看：列王紀上二十 31 的注釋。
六十九 19　受苦者被辱罵　以色列人相信，如果神是公正的，人在今生所得的賞罰必須與他的義行和惡行成正比。這種信念進一步導致以色列人相信人若興旺，必是公義的賞賜，若是受苦，則必然是邪惡的懲罰。受苦愈多，人必然愈是邪惡。基於這種報應原則的信念（見：詩篇中「常見的概念」附論的注釋），羞愧是受苦的自然結果。由於祈求者沒有朋友，也無人安慰，他只有轉向神。因為神「知道」他的苦難，不會蔑視他求助的說話（參：哀一 2、7、9）。《巴比倫神義論》（約主前一〇〇〇年）亦反映了這種絕望感，描繪一個顛三倒四的世界，受苦的人說他不得不「在輕蔑待我的社會的渣滓面前下跪」。
六十九 21　苦膽當食物　在某些經文中，這字可解作毒藥（如：申三十二 33 的蛇毒），在其他情況下則是指味道苦澀之物。這解釋與醋的對偶相符。照第一個解釋，它幾乎必定會導致死亡，照第二個解釋，它可能是某種鎮靜劑。慰問者帶來食物可以叫受苦者中止哀悼禁食（撒下三 35）。但哀悼者在此不但沒有得到安慰和滋養，反而得到毒藥（參較：摩六 12 中，阿摩司控訴公平變為苦膽的例子）。
六十九 21　醋　以賽亞的「葡萄園之歌」所描述的，正是拿給受苦者那種苦澀、沒有價值的葡萄酒（賽五 2）。申命記三十二 28～33 中之「毫無計謀的國」，也是同樣地令人厭惡。這些百姓的「葡萄」是苦澀的「毒葡萄」，其酒是「大蛇的毒氣」。
六十九 28　從生命冊上被塗抹　在蘇美女神農加珥的讚美詩中，女神在懲罰惡人，向配得的人施憐憫時，討論她的司法方針。她宣稱手握生命的泥版，其上寫著義人的名字。另請參看：瑪拉基書三 16。
六十九 31　有角有蹄　虔誠的崇拜讚美遠比儀式和祭禮更能取悅耶和華（參較：撒上十五 22；何六 6 類似的話）。有角有蹄是已經長成的公牛（參較：彌六 6），這是昂貴的祭牲，按照聖潔規條在禮儀上視為潔淨（見：利十一 3～8）。
七十一 7　以我為怪　這字（mopet）希伯來語中的用法，是指能夠作為彰顯神能力的神跡奇事，在此是指審判或懲罰（參較：申二十八 45～46 的咒詛）。這個專用術語在埃及十災的記述中一再出現（出七 3，十一 9），並且可用以指將會發生之事件的預兆（王上十三 3、5）。
七十二 1　古代近東的登基詩歌　有很多證據顯示古美素不達米亞文明視王權為神明的賜與。漢摩拉比法典的引言中有一句話，說恩裏勒神立漢摩拉比王為「牧者」，「在全地秉公行義」。在新年節期「阿基圖」時，統治權力再次授與君王。節目包括遊行和大規模的慶典。同樣，來自主前約二〇〇〇年吾珥第三王朝的文獻，也包括了為這些場合而著作的詩歌，慶祝吾珥南模登基。這些著作包括了一系列的句子，逐步描述授權儀式。步驟之一是「將聖杖強加」在君王手中。這些詩句是由君王或向君王唱出，宣告王是身負神賜責任的立法者，和為全地帶來豐饒的運河建築者。祭司以一串的連禱回應，列數君王的稱號，確認他是「吾珥的王」。
七十二 8　統治的範圍　為求顯示神將普世性的統治權賜與祂所立的王，詩人使用了好幾個象喻。這些象喻亦可見于盧維（Luwian）王阿齊塔瓦達（主前 730～710 年）的卡拉特珀碑文。詩人提到「從這海直到那海」，這些年表亦宣告王延伸統治範圍：「從日出之地到日落之處」。亞喀得文獻中也有一位君王誇口說全人類從上海（Upper Sea）到下海（Lower Sea）都臣服於他。
七十二 9　住在曠野的　學者一般將這個希伯來字眼從 s]iyyim「住在曠野的」，修正為 s]arayw「他的仇敵」。但若是保留原有的讀法，這話就如詩篇六十八 31 一樣，將古實（衣索匹亞的沙漠地帶）視為「地極」的地理用語，從而回應七十二篇 8 節的登基應許。
七十二 10　他施、示巴、西巴　為了顯示君王的權力，詩人形容世界各地的統治者帶著禮物前來覲見。如此，屬於地中海西部諸國及島嶼的他施代表西方（見：賽二十三 1 的注釋），示巴按考證是阿拉伯半島南部（葉門）和撒巴（Saba）王國（見：賽六十 6 的注釋）。

西巴的地點至今未有定論，部分學者認為它位於衣索匹亞，或在阿拉伯半島西北部的香料之路的某處（見：賽四十三 3）。
七十二 12～14　王的職責　古代近東文學的標準作風，是將君王描繪為立法者（箴二十九 14）和軟弱人的保護者（詩三十五 10 把它形容為神的屬性之一）。埃及《善辯之農夫》說王的義務是「作孤兒的

父」。吾珥第三王朝的登基詩歌形容吾珥南模是「吾珥的維繫者」。巴比倫王漢摩拉比在其法典的引言中，記述神明怎樣賜他責任「提升百姓福利」，「在全地秉公行義」，好使「強者不致欺壓弱者」。

第七十三至八十九篇

詩篇卷三

七十三 24　接我到榮耀裏　「到……裏」的翻譯純粹基於詮釋，希伯來原文是找不到的。神「拿取」人來救他性命的概念，在詩篇十八 16～17 十分明顯；新國際本將同一句話譯作「他抓住我」（和合本同）。「榮耀」一詞在希伯來文聖經從來不是用作天堂的同義詞，它的意思是詩人的危機可以「榮譽」地得到解決。詩人所遭遇的艱難為他帶來羞愧，因為受苦被視作犯罪和不蒙神喜悅的證據（有關報應原則和來生的討論，見：詩篇中「常見的概念」附論的注釋）。

七十四 4　旗　軍隊經常攜帶神祇的纛（旗）或偶像，作為神祇臨在的象徵。主前九至八世紀的亞述經常提及神明的纛在他們前面開路。以色列和其他國家，包括亞述，都有在戰爭時使用旌旗的習慣。埃及的軍旅以神祇為名（如：亞孟旅、色特旅……等），其纛就是用代表這些神祇的事物作為識別。軍隊使用軍旗和纛供發訊號和召集之用，以及在城牆懸掛（見：耶四 6）。旌旗的顏色和標誌表示其效忠物件，在很多情況下，更包括據信會與人類軍隊並肩作戰之神祇的記號（見：耶五十 2）。亞述王撒縵以色三世的部隊行軍時，「纛」是插在君王的戰車上。安營時則立于王帳之側，作為獻祭和服事神明的焦點。

七十四 6　一切雕刻的　「雕刻」一語所指的究竟是護牆板，還是與聖殿有關的銅器金器難以斷定。清楚的是這殿（和古代世界很多廟宇一樣）作為裝飾的無數巧工製品，如今盡皆無情地毀於一旦。

七十四 13　將海分開　這篇詩裏面沒有任何跡象顯示所指的是分開紅海的事。上文下理的焦點都是詩篇提及多次，與海洋為敵的宇宙性戰爭。本節所用的動詞全本聖經只有在此使用這個形式，因此頗難翻得準確。如果作者所指的真是「分開」的話，他可能是回應《埃努瑪埃利什》史詩所記載，瑪爾杜克將查馬特（「海洋」）一分為二的故事。其他學者則將這話解作是指這些戰爭開始之前，大海翻騰的情景（見：但七 2、3 的注釋）。

七十四 14　鱷魚　利維坦（原文）經常被考證為鱷魚（和合本）。鱷魚主要產於埃及（在當地象徵王權與偉大），但在巴勒斯坦亦偶有出現。但本節說利維坦有幾個頭（「頭」在原文是複數），以及約伯記四十一 19～21 說牠呼出煙火，都是鱷魚的說法難以成立的理由。另一個詮釋將利維坦解作海怪（見：賽二十七 1）。烏加列文獻提供了支援這看法的證據。文獻詳細記載某個代表諸海或亂水的混沌巨獸，是一條多頭的纏繞海蛇。這獸被巴力所擊敗。將利維坦形容為「盤蛇」（和合本：「曲行的蛇」）的以賽亞書，和記載風暴之神如何「擊打纏繞之蛇利坦」（它有七個頭）的烏加列巴力史詩，有極密切的關係。兩處文字所表達的，都是秩序豐饒的神克服了混沌怪獸。亞喀得文學有一個名叫「巴什穆」（bashmu）的活物，被形容為有六舌七口。一處文獻將巴什穆與其他傳說中的活物同列，一隻活物有兩個頭，另一隻則有七個頭。後者更出現在一個圓筒印章之上。印章描繪牠四頭低垂，另外三個則繼續作戰。舊約還有好幾處經文提及利維坦，但大部分都是描述神創世之時在大水混沌（以海蛇為其化身）之上建立了秩序。但在以賽亞書二十七 1 中，秩序和混沌之間的鬥爭卻發生在末世。描述撒但以七頭大龍身分墜落的啟示錄十二 3～9，可能也是回應了稱利坦為「七頭暴君」的烏加列表徵。因此，從聖經的角度，利維坦最好是歸為「超自然活物」一類（如：基路伯），不算是自然或純神話的動物。這樣，它就可以出現在經外神話之中，鱷魚等類亦可作其象徵（如：結二十九 3，儘管該處經文並沒有直接提到利維坦一名）。

七十五 3　地的柱子　柱子通常代表界限。所羅門聖殿在門廊有兩根獨立的柱子，可能代表聖所的界限。聖幕用柱子懸掛幕幔，構成幕院的界限。即使是用作支撐的柱子（如參孫所傾覆的非利士廟宇），考古資料依然證實是用作門廊或院子的界限。巴比倫稱庫杜魯的界石是柱狀的。古代近東文獻並沒有地由柱子支撐的對應例證。在約伯記二十六 11 有柱子的卻是天，但這話也是在討論界限（10 節）之時提出的。因此，地的宇宙性界限比較有可能是活人死人之間的分界。本節譯作「地」的字眼有時是指冥界。在亞喀得文獻中，冥界的界限由閘門所代表。

七十五 8　審判的杯、攙雜的酒　舊約多次以酒比喻審判的杯（耶四十九 12，五十一 17；哈二 15～16）。

以賽亞書五十一 17 特別清楚表示這杯所導致的是醉酒（東倒西歪）而非死亡。被逼喝這杯的人失去一切自製和自衛的能力（賽五十一 22～23），變得不省人事。希臘時代的人喝的通常是攙水的葡萄酒，如此可以有更多的飲料，並且整頓飯都可以交談。但在較早時期，更加普遍的是攙雜或調和的葡萄酒，酒力十分猛烈，飲用必須有節制（見：士九 13；箴九 2）。在美索不達米亞，葡萄酒要等到亞述時代才開始普遍。在這地區，酒是在特殊場合才飲用的。在沒有葡萄酒時，葡萄蜜汁可以攙以蜜糖來製造甜酒。

七十五 10　惡人和義人的角　有關「角」的討論，可參看：詩篇中「形容神的常見象喻」附論的注釋。

七十八 2　比喻　本節譯作「比喻」的字眼（mashal）的意思十分廣泛：「比喻」（結十七 2）、「詩歌」（民二十一 27）、「神諭」（民二十三 7；和合本：「詩歌」）。它在本節和在箴言十 1 一樣，都是「教訓」的意思（和合本：「箴言」）；指神對百姓的教訓，一方面用以色列人為警告的物件，另一方面運用常見的智慧文學體裁，使「萬民」——不單以色列人——都能聽懂。這話又或可以和哈巴穀書二 6 的「黑暗話語」相提並論。迦勒底的侵略者喪失不義之財，遭受譏刺。

七十八 9　以法蓮被擊敗　這裏沒有提供足夠的資料，來鑒定所指的是哪一場戰爭。聖經經常用以法蓮作為整個北國以色列的代號。然而在此所指的，可能是以色列歷史中頗為早期的事件，即被非利士打敗，而喪失約櫃的那場戰爭。支持本節是指這場戰爭的證據，包括本詩列舉以色列人所遭遇的問題，數到這一件事為止（60～64 節）。又有人遠走歷史的另一端，認為本節是指主前七二二年北國被亞述所滅的事。

七十八 12　瑣安　鎖安是埃及的賈內特，希臘人稱之為泰尼斯。這城在第二十一王朝（主前十二世紀）時，成為尼羅河三角洲地區的首都。在摩西時代，以色列人就是定居在埃及的這個區域。

七十八 14　雲彩和火光　這話所指的是在曠野與以色列人同在的雲柱火柱。進一步資料可參看：出埃及記十三 21～22 的注釋。

七十八 15　磐石出水　有關這事件的資料，可參看：出埃及記十七章；民數記二十章的注釋。

七十八 24　嗎哪　有關嗎哪的資料，可參看：出埃及記十六章的注釋。

七十八 27　飛鳥　有關這些雀鳥（鵪鶉）的資料，可參看：出埃及記十六章的注釋。

七十八 44～51　十災　有關十災的資料，可參看：出埃及記七至十一章的注釋。

七十八 60　離棄示羅　位於以法蓮山地之心臟的示羅（現代之塞農廢墟），是以色列人在改用耶路撒冷之前，召集聖會的所在。在此的挖掘證明到了主前十一世紀之時，此地已經有大規模的建築。在整個鐵器時代這地都有人定居，但供聖用的建築物卻成了遭神審判之神殿的榜樣。學者相信非利士人在亞弗之役大勝之後，乘勝蹂躪了這個地區（撒上四）。

七十八 61　約櫃被擄　有關這事件的資料，可參看：撒母耳記上四至六章的注釋。

七十九 1　歷史背景　主前五八七年巴比倫攻陷耶路撒冷，是舊約時代聖殿被污穢，城被毀滅的惟一案例。

七十九 2　屍首為鳥獸所食　在《吉加墨斯史詩》之中，香柏樹森林的護衛者胡瓦瓦告訴吉加墨斯說，他應該讓鷙鳥和食腐野獸吃他的肉。有關曝屍的進一步資料，可參看：列王紀上十六 4 的注釋。

七十九 5　這到幾時呢？　這個在詩篇之中出現了幾乎二十次的問句，通常都和哀悼詩歌有關。這句話在美索不達米亞亦出現在蘇美的《蘇美和吾珥被毀悼詞》之中：「仇敵眼光投射在我的所有之上，要到幾時呢？」

八十 1　坐在二基路伯上的　基路伯設置在約櫃的上方或兩旁，與之有密切關係。基路伯經常在古代藝術中出現，往往位於神明或君王寶座的左右。基路伯護衛寶座，櫃為腳凳，以及本節等經文耶和華坐在基路伯之上為王的描述，都支持約櫃代表眼不能見之耶和華寶座的概念。埃及人在慶典時把神像放在輕便的小艇中遊行。按照當時的繪畫，這些小艇是大小與約櫃相仿的箱子，用杠搬運，並於其上或兩旁飾以充任守衛的活物。聖經的描述加上考古學家的發現（包括一些精緻的象牙製品，分別來自美索不達米亞的甯魯德、敘利亞的阿斯蘭塔什、以色列的撒瑪利亞），顯示基路伯是複合性的活物（兼具幾種生物的特色，如埃及的獅身人面獸），往往具有翅膀和四足動物的身體。

八十 3　使你的臉發光　「神的臉光」的象喻在埃及亞馬拿的王室書簡，和烏加列的信件都可以找得到。

例如埃及王一個臣僕有「太陽（即法老）的面燦爛地照著我」這樣一句話。有兩個小型（長約一吋）的銀制卷軸，在耶路撒冷稱為凱特夫欣嫩的地區出土。這些來自主前六、七世紀某個墓穴的護身符，上面有民數記六 25 的祝福，其中有求耶和華「使他的臉光照你」一語。這些卷軸是現存最早的聖經經文例證。藉神明的臉光得著憐憫，是主前十二世紀以降美索不達米亞的典籍和碑文中都曾經提及的概念。

八十 5　眼淚當食物　這話裏面英文譯作「餅」的字眼，亦可以泛稱「食物」（和合本）。亞喀得文獻中「我吃苦淚為食物」，「哭泣是我的滋養」等語句，用的也是一樣的象喻。

八十 11　海和河　按照地理上的描述，所指的很可能是地中海和幼發拉底河（和合本照希伯來原文譯作「伯拉大河」）。

八十 13　野豬　豬在很早的時代已經被人馴養。但野生的品種依然在近東繼續繁衍，並且在埃及和美索不達米亞的藝術中出現。

八十一 2　手鼓、琴瑟　請參看一五〇篇 3～5 節的注釋。

八十一 3　在月朔吹角　由於使用陰曆的緣故，古以色列以每月的初一日新月初現之時為節期（即每二十九或三十日一次的節日）。這日與安息日一樣，所有工作都告休止（見：摩八 5），並且需要獻祭（民二十八 11～15）。王國時代君王成為這些慶典的要角（見：結四十五 17）。這節期到了被擄歸回的時代依然奉行（結三 5；尼十 33）。從主前第三千年紀末期開始，直到主前第一千年紀中期的新巴比倫時代，月朔在美索不達米亞也是重要節日。然而月朔（新月）和月望（月圓）在此對偶，顯示本節所指的很可能不是月朔的慶典，而是住棚節（參看下一個注釋）。

八十一 3　月望，我們過節的日期　住棚節是惟一能夠跨越月朔月望的朝聖節期。民數記二十九章的描述記載了有關這兩個日子的指示，吹角亦包括在內。

八十一 7　雷和米利巴　以色列人在西乃山時有雷聲，但很難解釋這雷聲怎樣和搭救有關，並且米利巴事件也發生在這事之前。因此這雷雲（NIV；和合本：「雷的隱密處」）比較有可能被視作拯救以色列出離埃及之神聖戰士耶和華的武器（賽二十九 6 使用同樣的措詞）。米利巴是耶和華藉磐石賜水的地方（見：出十七章的注釋）。

八十一 16　磐石出蜂蜜　雖然舊約聖經裏面的「蜜」大多都是棗椰樹果子的甜汁，本節中的磐石卻表示所指的是石上蜂房所產的蜂蜜。

八十二 1　諸神集會審判　在古代近東重要的決策都是在諸神議會中決定。神明在此互相斟酌，交流資料和意見。在烏加列文獻中（《凱雷特史詩》尤然），天上議會圍繞寶座是人所共知的一幕；惟一不同之處，是這迦南故事中的議會是由諸神系統中的神祇組成。此外，主前十世紀比布羅斯的葉希米珥克碑文，和阿齊塔瓦達的卡拉特珀石碑，也提供了其他的例證。在亞喀得文獻的《埃努瑪埃利什》史詩中，眾神之會推舉瑪爾杜克作其元首。這會的成員有五十個神祇，其中七名組成內閣議會。在以色列的信仰系統中，這些神祇被天使或靈——神的眾子或天軍——所取代。

八十二 5　地的根基　按照巴比倫對宇宙的認知，大地的根基是在所謂「阿普蘇」之上。這是個如水的原始地區，是極之重要的神祇恩基／伊亞的領域。從自然地理學的角度看，它代表地下水位，在沼澤、水泉浮現出來，又和淡水的宇宙性洋海河流有關。在《埃努瑪埃利什》史詩中，瑪爾杜克的名字之一是阿吉利瑪，即把地奠定在大水之上，建立其上各區者。進一步資料可參看：約伯記三十八 4～6 的注釋，以及詩篇中「常見的概念」附論中，有關「詩篇中的創世」的討論。

八十二 6　神／至高者的兒子　請參看八十二篇 1 節的注釋。

八十三 6～8　聯盟的成員　最初說及的七個民族或國家都是猶大東面和南面的近鄰。身分最難確定的是迦巴勒，這名通常是指地中海岸極北之處的比布羅斯。但彼特拉附近有另一個同名的地點，比較符合本段的文脈。非利士和推羅分別是以色列西面和北面的傳統敵人。這裏又以亞述為聯盟的要角，符合主前九世紀中葉至八世紀末的局勢。九世紀中葉時亞述的注意力主要集中在北方，因此比較可能是八世紀的衝突。亞述在撒珥根和他兒子西拿基立年間所發動的侵略行動，猶大首當其衝。按照亞述碑文的記載，

推羅、比布羅斯、亞實突（非利士）、亞捫、摩押、以東，都已經在西拿基立進軍耶路撒冷開始圍城之前臣服。這可能已經是足夠的理由，視他們為敵方的共謀者。在試圖鑒定這篇詩的歷史背景之外，還有另一個詮釋本段的方法：那就是視之為以色列傳統敵人的名單。

八十三 9　米甸、西西拉和耶賓　這是指士師時代的兩場戰爭，神介入其事，幫助以色列人。有關米甸敗在基甸手下的討論，可參看：士師記六至八章的注釋。有關底波拉和巴拉擊敗耶賓王和他手下大將西西拉一事的討論，可參看：士師記四章的注釋。

八十三 10　隱多珥　隱多珥雖然沒有出現在士師記對這些戰爭的敍述中，卻是在兩個戰場的附近。耶斯列穀的東端從南到北的寬度只有十哩。堵塞北緣的是他泊山，南緣的是基利波山。這個十哩寬的出口被小山摩利岡一分為二，各自為隘口。隱多珥位於北面隘口的正中，介乎米甸之役的戰場摩利岡，和底波拉和巴拉集結軍隊的他泊山之間。

八十三 11　眾王　本節所列的四王是率領米甸軍隊與基甸和以色列人對敵的人。士師記八章記載他們兵敗被處死的經過。

八十四篇詩題　可拉後裔　請參看「四十二篇詩題：可拉後裔」的注釋。

八十四 1～2　羨慕渴想院宇　作為神居所的聖殿是人享受恩寵和祝福的地方。這裏所用的動詞表示對某人或某些事物「覺得失落」的意思。它包含了一些緬懷舊事，切望回到美麗回憶中之情況或處境的情懷。朝聖者在此表達了因為不在聖殿而有的失落感。

八十四 4　住在你殿中的　在以色列只有祭司才能住在聖殿範圍之內。古代近東各處的人都覺得能夠不斷活在神明面前是極大的殊榮。巴比倫王尼裏格利薩向神祇表示他寧願永遠在當地。另一個文獻又說：「我願永遠站在你面前崇拜修行。」一首讚美瑪爾杜克的詩歌，祈求的是崇拜者能夠永遠站在神祇面前禱告、代求、懇請。主前第三千年紀的蘇美崇拜者為求達到這個目的，將顯示自己祈禱模樣的小像放置在廟宇中。這樣一來，在廟宇之中就不斷有代表他們的事物了。

八十四 6　流淚谷　「巴卡」谷（原文 bakha 音譯）如果是個地名，則不可考。如果是意譯為「流淚穀」（和合本），亦同樣難以索解。另外，有學者提出這字是指一種樹木：香脂樹（見：撒下五 24 的注釋；和合本：「桑樹」）。但這些解釋都無助于考證這穀的位置，或理解其意義。

八十四 10　看門　祭司負擔最重要的幾個責任之一，是管制誰可以進出聖殿場地，即「聖潔範圍」（有關這概念的討論，見：利十六 2；民十八 1～7 的注釋）的內層。聖所若被不潔所污染，就要獻上贖罪祭（NIV：「潔淨祭」，見：利四 1～3 注釋），並且可能會有懲罰臨到個人和百姓身上。守門者必須防止未經許可的人擅進。聖殿裏面有很多貴重的對象，金銀隨處都是，對於斗膽擅闖聖所偷竊聖物而無懼於神審判之人，這是很大的誘惑。這些貴重物件也需要保護。聖物若遭不正當的使用，就須獻上贖愆祭（NIV：「賠償祭」；見：利五 14～16 的注釋）。守門者的責任就是防止有人犯這種罪。然而對詩人來說，看門人是很榮幸的人之一，這些人能夠不斷處於神臨在之地。

八十四 11　日頭　日頭和盾牌的關係在於兩者都有保護之能。盾牌的意思很明顯，但很多人都不會從這角度理解日頭。無論如何，亞述王亦有使用這個象喻，描述他們對百姓的保護，就如太陽的光芒遍照全地一般。

八十五篇詩題　可拉後裔　請參看「四十二篇詩題：可拉後裔」的注釋。

八十七 4　拉哈伯　拉哈伯是被神所殺的海怪之一（見：伯二十六 12；詩八十九 10；賽五十一 9）。勇士神祇（在巴比倫是瑪爾杜克，在烏加列是巴力）在巴比倫和烏加列的創世神話中，與海怪和牠的黨羽作戰，把牠殺死，其方式與耶和華相似。在本節等經文中，拉哈伯是埃及的象徵式稱號（賽三十 7）。但拉哈伯一名尚未在任何經外史料中有出現的例證。

八十七 4　列國名單　本節沒有尋找歷史背景的必要，因為名單所列的是將會認識耶和華的一部分國家。這名單包括了超級強國如埃及（拉哈伯）和巴比倫，近鄰如非利士（在西南方）和推羅（在西北方），以及遠方的邦國（埃及以南的古實或努比亞）。

八十七 6　記錄萬民　古代屬於王室領地的城市通常是行政機關（主要由王的親戚組成）的所在，並且

享有某些特權，如：豁免賦稅、徭役、兵役、牢獄，以及享用最美麗、最豪華的建築工程。例如在巴比倫，尼普爾、西帕爾、博爾西帕等城由於是宗教中心而不是政治首都，也在享有這些特權（稱為 kidinnutu）的城市之列。政治首都如尼尼微、巴比倫等，也得到類似的地位。一般假定是有記錄把享有這些特權的人登記在案。詩人在此暗指的是在錫安出生的人所有的特殊地位。

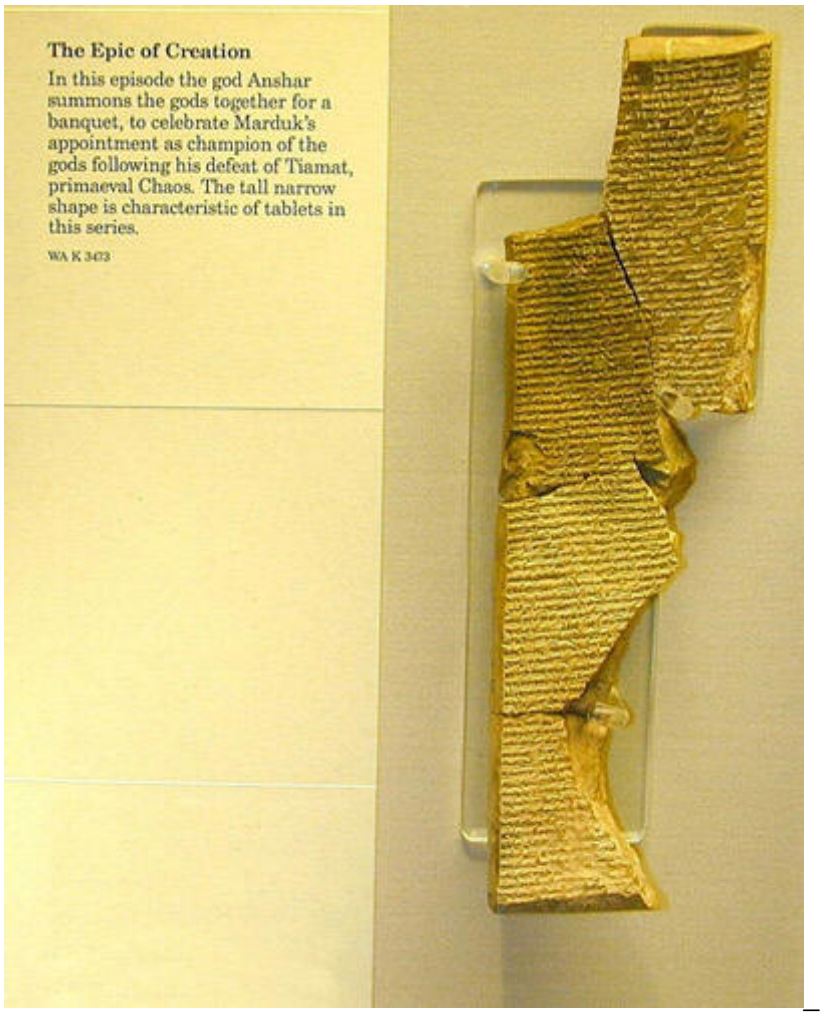
八十八篇詩題　可拉後裔　請參看「四十二篇詩題：可拉後裔」的注釋。

八十八篇詩題　以斯拉人希幔　希幔和以探（見：詩八十九詩題）都被列入所羅門年間著名的智慧人名單之內（王上四 31）。他在大衛執政時受任為利未樂師之一（代上十五 17、19）。

八十八 3　對死亡的憂懼　在這篇充滿了對死亡之憂懼的詩篇中，詩人為面臨死亡的自己哀悼。它令人聯想到《吉加墨斯史詩》中的吉加墨斯對憂懼死亡的回應，是追求長生不死。密友恩基杜的死亡，是導致吉加墨斯這樣做的原因。詩人亦同樣因為喪失良朋密友而感到絕望（8、18 節）。

八十九篇詩題　以斯拉人以探　這名字出現在所羅門年間哲士的名單之中（王上四 31），並且可能是大衛執政時的利未樂師之一（代上十五 17、19）。此外，再無有關這人的資料。

八十九 7　聖者的會　在古代近東重要的決策都是在諸神議會中決定。神明在此互相斟酌，交流資料和意見。在烏加列文獻中（《凱雷特史詩》尤然），天上議會圍繞寶座是人所共知的一幕；惟一不同之處，是這迦南故事中的議會是由諸神系統中的神祇組成。此外，主前十世紀比布羅斯的葉希米珥克碑文，和阿齊塔瓦達的卡拉特珀石碑，也提供了其他的例證。在亞喀得文獻的《埃努瑪埃利什》史詩中，眾神之會推舉瑪爾杜克作他們的首腦。這會的成員有五十個神祇，其中七名組成內閣議會。在以色列的信仰系統中，這些神祇被天使或靈——神的眾子或天軍——所取代。



創世史詩

八十九 9　管轄海的狂傲　聖經和古代近東傳統都視海洋和住在其中的海怪為混沌和沒有秩序的代表。海洋和陸地明顯的爭鬥，以及怒海所顯示無法遏止的能力，都是構成古代近東宇宙神話的因素。巴比倫

創世史詩《埃努瑪埃利什》描寫瑪爾杜克如何在代表大水混沌之女神查馬特以龍的形式出現時，把她克服。烏加列傳說中很多關於巴力的迴圈故事，都是描述巴力和對手海神雅姆之間的爭鬥。同樣在烏加列史詩之中，亞拿特和巴力都自稱征服了七頭龍利坦，取得支配諸海的權力。海既被視為對宇宙不斷構成威脅的混沌勢力，管轄大海就變成了耶和華能否在這些勢力之上行使主權的證據。使海平靜就是祂統治之能的表現（見六十五 7，一〇七 29 的注釋）。

八十九 10　拉哈伯　拉哈伯是被神所殺的海怪之一（伯二十六 12；賽五十一 9）。勇士神祇（在巴比倫是瑪爾杜克，在烏加列是巴力）在巴比倫和烏加列的創世神話中，與海怪和牠的黨羽作戰，把牠殺死，其方式與耶和華相似。在其他經文中，拉哈伯是埃及的象徵式稱號（賽三十 7；詩八十七 4）。但拉哈伯一名尚未在任何經外史料中出現。

八十九 12　南北為你所創造　古時斷定方向並不是準確的科學。北極星在這時代約在真北以南十二度，因此定位需要使用星軌和星座。在日常的使用則倚靠地形特徵尋找方向。東風在美索不達米亞稱為山風，因為群山是在東面。在以色列用語中，「北方」有時被稱為「撒分」，本節是例證之一。其實撒分是敘利亞境內一座山的名字（見：詩四十八 2 的注釋）。

八十九 12　他泊和黑門　這是以色列境內最顯著的兩座山。黑門山（前利巴嫩山脈中的一峰，海拔 9,232 呎）位於以色列的北界，經常積雪。他泊山則位於耶斯列谷的東北端，雖然只有 1,929 呎，遠不及黑門山，卻是從平原崛起，峨然獨立的孤峰。「他泊和黑門」若與本節上半之「南北」對偶，作者必然身在加利利地區。



被雪掩蓋的黑門山

八十九 14　公義公平為寶座根基　古代近東各處的文獻，都表達了公義公平是君王最基本責任的觀念。埃及藝術生動地表現了這一點。瑪阿特（公平和真理女神）的徽號是寶座底下的平臺。

八十九 18　王為盾牌　有關「盾牌」的討論，可參看：「形容神的常見象喻」附論的注釋。

八十九 20　用聖膏膏他　古代近東某些地方有膏立君王的慣例。埃及人和赫人相信受膏能保佑其人不受冥界神靈之害。大部分證據來自赫人描述登基典禮的史料。美索不達米亞的君王則沒有膏立的證據。埃及法老不受膏立，但卻膏立其臣子和藩屬。膏立確認他們受其統治，同時表示受他保護。亞馬拿文獻中提到努哈瑟（位於今敘利亞）的王受法老所膏。這模式符合大衛膏立為神藩屬的觀念。在撒母耳記下二 4 中，膏立大衛的則是百姓。此舉顯示大衛和受他統治的人之間，某種契約的存在。努斯人訂立商業合同時，以油彼此相膏。埃及婚禮也包括用油膏抹的一步。有關君王登基的資料，可參看：撒母耳記上十一 15 的注釋。膏油的材料包括沒藥、肉桂、香蔗、桂皮（配方載於：出三十 23～25）。油象徵神給百

姓的恩賜，以及如今藉這典禮加諸其領袖身上的責任。按照以色列的慣例，膏抹是揀選的象徵，經常和聖靈的賞賜有密切關係。此外，在整個古代世界，膏抹都是一個人法律地位得到提升的象徵。保護和身分改變兩個概念，可能都與君王受膏有關。膏抹能在國位上保護他，並且使他與神界認同。

八十九 24　角　有關「角」的討論，可參看詩篇中「形容神的常見象喻」附論的注釋。

八十九 35～37　帝系如日月之恒　一位大臣為亞述王亞述巴尼帕祝禱說，願他王權堅立，如日月堅立在天。在黎凡特出土，阿齊塔瓦達王所立的碑文宣稱這王的名會存到永遠，如日月之名一般。另一個對亞述王的祝禱又說：「正如天地永存，願我主大王的名，亦在亞述永存」（CAD Q:123）。某首對辛神的讚美詩亦回應了同樣的期望。這詩祈求神祇令（主前八世紀的亞述王）撒珥根的統治，可以如天地般長久，並使他的寶座堅定在地的四方。最後，亞述巴尼帕又懇求神祇伊亞賜他長壽、健康、快樂，並使他寶座的根基如上天和冥界般安穩牢固。

{

第九十至一〇六篇

詩篇卷四

九十 10　預期壽命　約瑟享年一百一十歲，對埃及人來說是理想的的年齡。對木乃伊所作的檢驗，證明埃及人的平均壽命是四十至五十歲。埃及《因辛埃蒲草紙》列出十年是孩提時代，再十年學習手藝。作者又計算十年儲蓄財富，又十年積蓄智慧，接著結論說人生便失去了三分之二（暗示平均壽命是六十歲）。但他又辯稱妥得神賜給虔誠人的年日依然餘下六十年，表示整數一百年。請參看：申命記三十一 2；以賽亞書四十 6～7 的注釋。

九十一 1　住在全能者的蔭下　這個能夠提供保護陰影，通常是指神翅膀的蔭下。請參看十七篇 8 節的注釋。

九十一 3　捕鳥人的網羅　這個常見象喻（見：書二十三 13；詩六十九 22；賽八 14）的來源，大概是捕鳥人用網羅狩獵禽鳥這個人所共知的場面。這種活動在埃及古墓壁畫中有很多例子，又是蘇美《鷲碑》（Stele of the Vultures；見：結十二 13 的注釋）的根據。用網羅捕鳥的技巧有好幾個。獵戶雖然可以用機弦、飛棒（如：便尼哈桑的古墓壁畫）、弓箭等方法個別擊落雀鳥，聖經和古代藝術都是描繪使用網或籠大批捕獵。例如：位於塞加拉（Saqqarah）的卡根米（Ka-Gemmi）墓（埃及第六王朝）就有一幅捕鳥人使用網羅的圖畫。部分的捕鳥人顯然還使用在網羅中安置餌獸，或以食物為餌誘獵禽鳥（次經《德訓偏》十一 30 提供了例證）。

九十一 11　護衛天使　在古代近東作為衛護者的是神明而非天使。美索不達米亞的人相信他們私人的神祇或家神所能給予的看顧保護，是宇宙性或國家性的神祇懶得提供的。亞喀得文獻又提到幸福和健康的護衛者，又提及護衛靈。如同本節，這些靈是神明差派來照顧個人的。古代近東人預期得到的保護，是不受邪惡勢力的侵害。他們相信這些勢力能夠帶來疾病和災難。與此有關的另一個危險，是能夠針對某人施展的咒語或魔法。以色列人無疑相信靈界的存在，他們之中更有很多人未能成功地擺脫鄰邦相信法術的觀點。但無論如何，詩人也不是通常從這角度理解自己所面對的艱難。本節是舊約惟一論及護衛天使的經文。

九十二篇詩題　安息日的詩歌　本詩是惟一為安息日而設的詩歌。舊約甚少提及安息日有什麼特別的崇拜典禮。有學者提出本詩是在安息日獻上每日常獻之祭時使用。

九十二 3　十弦的樂器和瑟　這是當時典型的樂器，早至主前第三千年紀，已經出現在古代近東的文獻、浮雕、繪畫之中。琴和瑟的分別在於兩者弦數不同。兩種樂器都是手提的，框用木制。烏加列出土的一份音樂文獻，提供了一些晚銅器時代音樂的資料。這文獻所記載的，是用瑟伴奏一首胡利人祭儀讚美詩所彈的和絃。

九十二 10　高舉了我的角　有關「角」的討論，可參看：詩篇中「形容神的常見象喻」附論的注釋。

九十二 10　新油　古代出席宴會的人經常得到的盛情款待，包括主人用上等的油抹他們的前額。這些油

不但令他們滿臉油光，更為他們本人和會場增添芳香。例如以撒哈頓年間的一個亞述文獻，就描述他如何在一個王室宴會中，用「最精選的油濕透」賓客的「額頭」。在炎熱的近東氣候中，油有保持皮膚潤滑的作用。埃及的《琴者之歌》和美索不達米亞的《吉加墨斯史詩》，都形容身穿上等細麻衣服，頭上膏以沒藥的人。

九十三 3～4　與海洋的比較　聖經和古代近東傳統都視海洋和住在其中的海怪為混沌和沒有秩序的代表。海洋和陸地明顯的爭鬥，以及怒海所顯示無法遏止的能力，都是構成古代近東宇宙神話的因素。巴比倫創世史詩《埃努瑪埃利什》描寫瑪爾杜克如何在代表大水混沌之女神查馬特以龍的形式出現時，把她克服。烏加列傳說中很多關於巴力的迴圈故事，都是描述巴力和對手海神雅姆之間的爭鬥。同樣在烏加列史詩之中，亞拿特和巴力都自稱征服了七頭龍利坦，取得支配諸海的權力。

九十五 8　米利巴和瑪撒　這兩個都是西乃山附近之利非訂的稱號，用來形容百姓愛爭鬥的本性。神的回應是使磐石出水。有關這事件的進一步資料，可參看：出埃及記十六至十七章的注釋。

九十七 2　密雲在他的四圍　神威風凜凜地乘駕雲車橫行天際，是個十分常見的意象（詩六十八 4，一〇四 3；耶四 13）。這一類有關神在風暴中顯現的描述，可見于形容烏加列神祇巴力的文獻。《阿赫特史詩》和《巴力與亞拿特》迴圈故事，都把巴力形容為「駕雲者」。巴力的屬性、指揮風暴之能、發出閃電，和以神聖戰士身分沖入戰場的描述，甚至出現在埃及的亞馬拿文獻中。耶和華作為創造者、豐饒的賜與者，和神聖戰士的特點，與這些早期的史詩都有很多共同之處。耶和華向以色列自我顯示為惟一神聖權力的方法之一，是襲用其他古代近東神祇的稱號和能力。

九十八 1　聖臂　伸出來，或大能的手或臂，經常在埃及碑文中用作法老能力的形容。整個出埃及的記載都不斷如此形容神的能力勝過法老。主前十四世紀的亞馬拿書函中，耶路撒冷總督阿布迪黑巴就說到是因為「王大能的膀臂」，他自己才能在政府中擔任此職。同樣，第十八王朝的「對阿西利斯之讚美詩」用「當他膀臂強壯」一語，來描繪阿西利斯神的長成；而哈倫哈布的「對妥得之讚美詩」，則形容這位月神用「伸出來的膀臂」引領神聖輕舟橫越天空。

九十八 5～6　用樂器崇拜　請參看一五〇篇 3～5 節的注釋。

九十八 8　將大自然擬人化　將自然力量擬人化在聖經中並不罕見，但聖經並沒有像古代近東其他地方一樣，把人格賦予這些力量。在美索不達米亞、迦南、埃及，自然力量都被視作個別神祇的顯現。這些神祇有自然界為管理範圍，並且是其中的一部分。

九十八 9　按公正審判萬民　這裏的措詞類似美索不達米亞解除債務的宣告。在古代近東，新王在即位的第一或第二年會頒佈法令，釋放（因欠債）被囚的人（這法令以後又會定期宣佈）。例如：在舊巴比倫時代，阿米薩杜卡王（主前十七世紀）以沙馬士名義取消了所有債務。帶來公正的辦法之一，是解救因欠債而受苦的人（通常都不是因為他們自己的過錯）。

九十九 1　坐在二基路伯上　基路伯設置在約櫃的上方或兩旁，與之有密切關係。基路伯經常在古代藝術中出現，往往位於神明或君王寶座的左右。基路伯護衛寶座，櫃為腳凳，以及本節等經文，耶和華坐在基路伯之上為王的描述，都支持約櫃代表眼不能見之耶和華寶座的概念。埃及人在慶典時把神像放在輕便的小艇中遊行。按照當時的繪畫，這些小艇是大小與約櫃相仿的箱子，用杠搬運，並於其上或兩旁飾以充任守衛的活物。聖經的描述加上考古學家的發現（包括一些精緻的象牙製品，分別來自美索不達米亞的甯魯德、敘利亞的阿斯蘭塔什、以色列的撒瑪利亞），顯示基路伯是複合性的活物（兼具幾種生物的特色，如埃及的獅身人面獸），往往具有翅膀和四足動物的身體。

九十九 5　在他腳凳前下拜　第一，約櫃必須視為神看不見之寶座的腳凳（見：出二十五 10～22 的注釋）。第二，腳凳必須視為寶座整體的一部分，代表最接近王的事物。第三，腳凳的象喻有極為深長的意味，因為它代表王使仇敵服在他之下（見：詩一一〇1 的注釋）。最後，在腳凳前下拜是表達崇敬的方法之一，與俯伏在神或王的腳前相同。撒縵以色三世的黑石碑描繪以色列王耶戶在亞述王面前以嘴親地。在《埃努瑪埃利什》史詩中，瑪爾杜克敉平叛亂，自顯為眾神之首後，諸神集會親吻其足。這是向王和神表示臣服的常見動作。握住腳部是自貶和懇求的姿勢，各種各樣的亞喀得文學都提到過它。逃亡或作出

懇求的人握住王腳，來表示臣服或投降，並且提出請求。
一〇三 12　東和西　一首埃及讚美亞孟—銳神的詩歌，讚美他對有罪之人施行審判。因他明察之故，有罪的人被遣到東方，義人則到了西方。
一〇三 20～21　大能的天使、他的諸軍　「天上諸軍」一語在古代近東是指諸神議會。這些神祇很多都以天象為代表（行星和恒星都包括在內；和合本：「天上的萬象」）。聖經有時以這用語描述崇拜這些神明的非法行動（見：申四 19 注釋）。在其他情況下，這話是指耶和華天使之議會（見：代下十八 18 注釋）。第三個用法是指悖逆的天使（賽二十四 21 可能是這用法，在兩約之間的文學中則十分普遍）。最後它可以單純指沒有位格的星（賽四十 26）。在古代近東重要的決策都是在諸神議會中決定。神明在此互相斟酌，交流資料和意見。在烏加列文獻中（《凱雷特史詩》尤然），天上議會圍繞寶座是人所共知的一幕；惟一不同之處，是這迦南故事中的議會是由諸神系統中的神祇組成。此外，主前十世紀比布羅斯的葉希米珥克碑文，和阿齊塔瓦達的卡拉特珀石碑，也提供了其他的例證。在亞喀得文獻的《埃努瑪埃利什》史詩中，眾神之會推舉瑪爾杜克作其首腦。這會的成員有五十個神祇，其中七名組成內閣議會。在以色列的信仰系統中，這些神祇被天使或靈——神的眾子或天軍——所取代。耶和華經常被稱為「萬軍之主」（「萬軍」和「萬象」在原文是同一個字），即天上眾軍的統帥。
一〇四 1～35　《亞頓讚美詩》的比較　主前十四世紀埃及王亞肯亞頓的一篇著名作品，和詩篇一〇四篇，主要在措詞和內容上，有好幾個相似之處。這首讚美詩所讚美的是太陽神亞頓，因為他看顧萬有。類似的主題和類比，在其他讚美太陽神的詩歌中也可以找得到。詩人一旦決定以太陽作為這首讚美耶和華之詩歌的題材，對應之處的出現便變得無可避免。崇拜日頭是以色列人被擄前之混合宗教的特點之一（見：王下二十三 11；結八 16 的注釋），並且文學中採用太陽為主題（在文學和圖像上），也是有案可稽的作法（舊約例證，見：詩八十四 11；哈三 4；瑪四 2）。但無論如何，這篇詩所表達的信仰完全沒有和混合宗教共通之處。只有在使用太陽的用語時，才帶出了兩者之間的相似之處。
一〇四 2　披上亮光　埃及人崇拜亞頓時，日輪本身被視作神祇。因此披上亮光的象喻對於亞頓崇拜來說十分合適，但於其他太陽神卻不符合。無論怎樣，這句話在《亞頓讚美詩》中沒有出現。亞喀得文獻描述有些天象神祇披天為衣，但所指的其實是雲。另一個段落可能更加貼切：一位神祇以光輝為衣，給瑪爾杜克穿上。
一〇四 3　樓閣的棟樑　初民相信天有幾層，並且以為每層都各有地板、牆壁、屋頂（見：出二十四 10 的注釋）。按照美索不達米亞文獻（《埃努瑪埃利什》史詩），瑪爾杜克擊敗查馬特，建立宇宙時，用查馬特屍身的一半造成了天上的水。這水是至高的一層天，稱為亞奴天（亞奴是古代的主神，在恩裏勒和瑪爾杜克之前）。本節所用的若是這個象喻，耶和華就是被形容為住在至高的天上，棟樑就是祂內殿上層屋頂的梁木。在美索不達米亞的文獻中，主神瑪爾杜克的內殿位於中層天，但對亞奴在至高天上居所的形容，亦同樣假設內殿的存在。
一〇四 3　宇宙為殿　詩人描述天上有多層或多室的聖所或宮殿，嘗試表達神完全掌管萬有的概念（見：詩七十八 69；賽六十六 1）。從聖經或古代近東的角度看，宇宙是個廟宇或聖殿，而廟宇或聖殿則是宇宙的縮影。因此宇宙亦可以和廟宇或聖殿一樣，用建築的用語形容。
一〇四 3　雲彩為車輦　神威風凜凜地乘駕雲車橫行天際，是個十分常見的意象（詩六十八 4；耶四 13）。這一類有關神在風暴中顯現的描述，可見于形容烏加列神祇巴力的文獻。《阿赫特史詩》和《巴力與亞拿特》迴圈故事，都把巴力形容為「駕雲者」。巴力的屬性、指揮風暴之能、發出閃電，和以神聖戰士身分沖入戰場的描述，甚至出現在埃及的亞馬拿文獻中。耶和華作為創造者、豐饒的賜與者，和神聖戰士的特點，與這些早期的史詩都有很多共同之處。耶和華向以色列自我顯示為惟一神聖權力的方法之一，是襲用其他古代近東神祇的稱號和能力。
一〇四 4　風、火為使者　《埃努瑪埃利什》史詩和《安朱的故事》（Tale of Anzu）都形容風傳播英雄神祇戰勝混沌怪獸的消息。前者描述北風吹來查馬特的血，作為她死亡的資訊。後者則記載安朱被打敗之後，風把他的羽毛吹到恩裏勒神那裏。火焰可以是指神忿怒的破壞能力（其實風也有此威力）。

一〇四 6～9　大水混沌　本段所指的不是洪水，而是最初創世時，旱地出現，所有的水各歸所定之位元的記載。把原始海洋以擬人化出現的混沌勢力擊敗，是古代近東宇宙觀最大的共通點（在烏加列文獻中巴力擊敗海神雅姆，在《埃努瑪埃利什》史詩中瑪爾杜克擊敗查馬特）。

一〇四 9　為水定界限　瑪爾杜克擊敗查馬特之後創造諸海，並安置衛兵攔阻大水。巴比倫的《阿特拉哈西斯史詩》描述神祇伊亞（＝恩基）擁有海的門閂。其他文獻則提到海的鎖。諸神系統元首的主要責任之一是約束海洋，以求制止混沌，使秩序得勝。《甯努他和阿紮格的神話》（Myth of Ninurta and Azag）是反映這主題之文學的最早例證之一。寧努他建築了一堵石牆來圍阻大水。

一〇四 19　月亮定節令　太陽晨升晚落所標明的是每日的長短，月亮盈虧所標明的則是月分，而月分又與季節有關。到了主前第一千年紀初期，古人已經熟知太陽的週期（365 日強）和月亮的週期（354 日強）之間的分別。他們亦愈加清楚藉星宿升降的次序所定的曆法。月亮則是決定月分節令的主要因素，但每三年必須加閏一個月，以求與太陽週期配合。若是純用陰曆計算曆法，月分所標明的節期就會逐漸偏離這些節期所代表的開耕收割時令（後者當然是由太陽週期所決定的）。

一〇四 26　鱷魚（利維坦）　請參看七十四篇 14 節的注釋。

一〇四 28　張手　在以崇拜亞頓為題的埃及浮雕中，代表神祇的日輪被描繪成伸出無數手臂的樣子。每只手臂的末梢都有一手，象徵賜下祝福和恩寵。

一〇四 32　古代近東的火山活動　古代近東的人知道火山現象的存在，但沒有什麼親眼目睹的機會。美索不達米亞和埃及都是河流文化，附近連山都寥寥可數，更遑論火山了。阿拉臘山是肥腴月彎的活火山之一（但有史以來未曾爆發過），除此以外，敘利亞還有幾個，土耳其的南緣又有好幾個。最重要的是，愛琴海有六個火山，並且至少有一個曾經在舊約時代爆發（主前 1650 年桑托裏尼火山〔Santorini〕）。

一〇五 13～15　族長的流浪　亞伯拉罕離開位於美索不達米亞北部或南部（見：創十一 28 的注釋）之迦勒底的吾珥，前往迦南，在基拉耳和埃及都發生過事故。雅各則遊歷到美索不達米亞北部的巴旦亞蘭，然後回到迦南。約瑟和他全家到了埃及，在當地寄居。在他們每個人的生命中，神的看顧都十分明顯。

一〇五 18　腳鐐和鐵鏈　腳鐐很清楚是扣在踝上，將兩腳鎖在一起的銬子。新國際本將下半節譯作「他頸項被置於鐵中」（和合本：「他被鐵鏈捆拘」），這器具用在頸項上，因此必然是個鐵枷。這些器具有時可以用來將囚犯鎖在一起。主前九至八世紀的亞述雕刻描繪被擄者頸項上了木枷押送或勞役。

一〇五 23　含地　這是埃及的別名。挪亞的兒子含有些後代在此定居。

一〇五 29～36　十災　有關十災的資料，可參看：出埃及記七至十一章的注釋。

一〇五 39　雲彩　這話所指的是在曠野與以色列人同在的雲柱火柱。進一步資料可參看：出埃及記十三 21～22 的注釋。

一〇五 40～41　鵪鶉、天糧、水　有關這些神跡的資料，可參看：出埃及記十六至十七章的注釋。

一〇六 7　紅海　進一步資料可參看：出埃及記十四至十五章的注釋。

一〇六 15　使他們的心靈軟弱　新國際本作「使消耗病臨到他們」。請參看：民數記十一 33。聖經並沒有提供有關這疾病性質的細節。請參看：民數記二十五 8 的注釋。

一〇六 17　大坍和亞比蘭　請參看：民數記記十六章下半的注釋。

一〇六 19　何烈山　何烈是西乃山的別名，最可能位於西乃半島南部，進一步討論可參看：出埃及記十九 1～2 的注釋。

一〇六 19～20　牛犢／吃草之牛　請參看：出埃及記三十二章的注釋。

一〇六 28　巴力毘珥　本節所指的是以色列人因摩押的女子犯罪的事件。請參看：民數記二十五章及其注釋。

一〇六 33　摩西急躁的話　摩西的過失發生在第二次磐石出水的事件中。請參看：民數記二十章及其注釋。

一〇六 37　祭祀鬼魔　用來描述邪靈的字眼，在全本舊約之中，除本節以外只在申命記三十二 17 出現。但在美索不達米亞卻是廣為人知的一種靈／鬼，稱為「謝杜」。這是一種保佑性的護衛者，主管個人的

健康和福利。此非神明的名稱，而是一個類別的靈體（與舊約的基路伯相似）。由於謝杜能夠保護人的健康，也同樣能輕易地把它毀滅，不斷獻祭撫慰他，是明智的作法。他們雖被描繪為有翼的活物（類似基路伯，見：創三 24；出二十五 18～20 注釋），卻（不像神明）沒有供人膜拜的偶像（有關如何崇拜偶像，見：申四注釋）。有關以孩童為祭的資料，可參看：創世記二十二 1；利未記十八 21 的注釋。

一〇六 38　迦南的偶像　迦南的神祇包括了伊勒、巴力（哈達）、大衮、亞拿特。

第一〇七至一五〇篇

詩篇卷五

一〇七 10　被擄者遭囚禁　被擄到巴比倫的人雖然絕大部分不會身陷囹圄，依然有些會是政治犯。古代近東大多以坑穴為囚室。要獄中囚犯改過自新，成為良好公民的現代想法，對初民來說是陌生的。欠債者、待審犯人，和政治犯，都被囚於各種各樣的監獄裏面。

一〇七 16　銅門鐵閂　希臘史家希羅多德形容巴比倫「環城有城門一百，全部用青銅製造，並且設有銅柱銅楣。」亞述時代的遺址巴拉瓦特（Balawat）挖掘到巨大的銅制城門，使人能略窺巴比倫的城牆是何模樣。滑動門閂是關鎖城門的常用方法。鐵閂當然是最難打斷的一種（見：申三十三 25 的注釋）。

一〇七 18　死門　陰間在他們心目中好像世上的城市，有房屋，甚至也有城牆（主要是將其中居民關鎖于此）。《伊施他爾下陰間》中冥界的城門建築，更有七道城門，每道城門都有守衛管制出入。

一〇七 23～30　海上的風暴　巴比倫的沙馬士讚美詩也有一個段落，描述沙馬士在海上風暴中拯救商船（及其貨物）。但它並沒有提到沙馬士驅動大浪或使暴風止息，只是說他看顧乘客，救他性命。

一〇七 29　使狂風止息　在初民的眼中，海洋是不受控制之混沌最有力的形象。在神話和舊約與混沌作戰的主題中，海洋是宇宙性混沌勢力最常見的代表。創世有時是從克服這些勢力，為宇宙帶來秩序和控制的角度描述。然而本段所討論的卻不是原始時代的過去，而是耶和華能夠（再次）控制大海，為這些海上商船恢復秩序。將宇宙性的作為，轉化到歷史領域的觀念，亦可見於以色列人渡過紅海等事件之中。耶和華在此也是駕馭控制大海，使之順服祂的指示。此外不應忽略的，就是這一點也是耶穌平靜風和海極之重要的一環。

一〇七 33～35　世界顛倒　在「世界顛倒」的主題中，一切人以為不變而可靠的事物都受到了危害。被顛倒的可能是宇宙（日頭變黑）、自然界（大山變為平地）、政治狀況（帝國衰亡）、社會秩序（窮人變為富足），或動物界（獅子與羊羔同臥）。先知書把它與耶和華的日子和將臨之審判相提並論。巴比倫的《伊拉史詩》（Irra Epic）亦有類似的想法。它形容瑪爾杜克從原始的混沌之中創造世界，帶來秩序，逆轉世事。

一〇八 2　喚醒清晨　和合本之「我自己要極早醒起」，新譯本作「我要喚醒清晨」。舊約經常將清晨（s%ah]ar）擬人化，腓尼基和烏加列的碑文也有這個作法，艾瑪爾文獻亦有提及。在亞喀得文獻中，被擬人化的清晨名叫「舍魯」（Sheru）。神話之中並沒有提及這些角色，文獻也沒有提到有喚醒清晨的儀式。

一〇八 7　示劍、疏割穀　示劍的原址考證在今日納布盧斯東面的巴拉塔遺址，距離耶路撒冷約三十五哩。可能由於接近基利心山和以巴路山，這城作為聖地有極悠久的歷史。提及這地方的古籍很多，其中包括了森烏瑟特三世的埃及記錄（主前十九世紀），和亞馬拿泥版（主前十四世紀）。主前第二至第一千年紀的證據，顯示不斷有人在此地居住，足見這個處於從埃及經別是巴、耶路撒冷，北上大馬色之幹線網上的城市，在戰略上的地位是何等重要。它也是亞伯蘭到達迦南地的第一站。這地區土地肥沃，耕作放牧皆宜。疏割是約但河東鄰近雅博河注入約但河之處的城鎮（士八 5）。好幾位元考古學家根據埃及的記錄（示撒石碑），以及源自銅石器時代至鐵器時代第二期的文物，考證其遺址在代爾阿拉遺址。它名字的意思是「棚」，用來形容這地區遊牧民族和礦工（鐵器時代第一期的文化層，發現到金屬提煉的證據）混合組成之人口所用的臨時住處，很是合適。疏割座落在基列高地西鄰，下到約但河之處的山谷。

一〇八 8　頭盔、杖　譯作「護衛我頭的」的字眼在其他經文中，並沒有用來指甲冑或帽子的例證。對

應經文只出現在詩篇六十 7。希伯來原文可以譯作「為我頭而設的堡壘」，又或可作「我的首要堡壘」。杖如今經常被考證為雕刻的禮杖，畫像有時描繪君王手執這杖，作為其地位的象徵。創世記四十九 10；民數記二十一 18 都曾經提及它。

一〇八 9　摩押是我的沐浴盆　這容器（和合本：「沐浴盆」）通常供煮食之用，但也是多用途的鍋或盆，有很多不同的大小。這種盆子一般在儀式性的盥洗或沐浴時使用，在亞馬拿文獻中列為貴重禮物之一。但這象喻的含義卻至今未明。

一〇八 9　向以東拋鞋　涼鞋是古代近東通用的鞋類，但也是具有象徵意義的衣物之一。原因大概是土地買賣所根據的，是人一小時、一日、一星期，或一月能走的三角形地帶（王上二十一 16～17）。土地是以三角形勘測，然後以作為界標的粗石作為測量基準（申十九 14）。由於他們用鞋來行走，鞋子遂成為可移動的地契。寡婦脫下監護人的鞋子，就等於是剝奪這人管理她家族地產的權力。按照努斯文獻，土地轉讓包括以新地主之腳取代舊地主之腳的步驟。

一〇八 10　堅固城　「堅固城」在此與「以東地」對偶，令人推想它所指的是以東的某個主要設防城。這城應該就是波斯拉，構成這字的字根與本節中譯作「堅固城」的字根相同。波斯拉是古以東的首都，按考證是該國北部的布塞拉。這城把守王道的一部分，頗為接近西南方五哩外達納幹河的銅礦。在當地的挖掘證明主前七至六世紀的文化層，是全區防禦設施最完備、人口最多的城市。

一〇八 11　神與軍兵同去　神聖戰士的主題描述己方的神祇與敵方的神祇作戰，把他擊敗。亞述視匿甲為戰王，伊施他爾為戰爭女神。迦南的巴力和巴比倫的瑪爾杜克都是神聖戰士。在大部分情況下，戰前都進行祈禱觀兆，以確保神祇的臨在。軍隊經常攜帶神祇的纛（旗）或偶像，作為神祇臨在的象徵。主前九至八世紀的亞述經常提及神明的纛在他們前面開路。約櫃是耶和華的纛，代表主在以色列人面前開路，帶領他們的軍隊進入迦南。這概念與神明加添君王武器的力量，在他面前或身旁作戰的亞述信念，並沒有很大的分別。古代近東幾乎所有的軍隊，都有祭司、占卜者（可見于馬里文獻）、先知（王下三），與可攜帶的聖物（亞述王撒縵以色三世之年表〔主前 858～824 年〕）同行。這樣神明才可以在戰場上被人求問，或被召喚來領導軍隊得勝。詩人在此是召喚神來在戰爭之中幫助他們對抗敵人。

一〇八 13　踐踏我們敵人的　從主前第三千年紀開始，埃及繪畫已將君王描繪成踐踏被擊敗之敵人屍骸的樣子。例如：大概是統一埃及之納梅爾（Narmer）的畫像，是他用權杖打碎仇敵，踩於其上。同樣，拉加什的蘇美諸王也被繪成踩在敵軍屍體上前進。踐踏敵人的傳統一直留傳到主前第一千年紀的亞述和巴比倫。

一〇九 6～15　求災和咒語的關係　這種詩篇稱為「求災詩歌」，因為它求神把災禍降給敵人。古代近東還有儀式或咒語，可以增強這一類的咒詛，或使之生效。這種作法在聖經的信仰系統中是不可接受的。求災詩歌最好是從報應原則（見：詩篇中「常見的概念」附論的注釋）的角度理解。神是否正義是基於刑罰是否與罪行的嚴重程度相稱，因此詩人所求的咒詛就是按照維持正義的需要。這些咒詛的等級與神對其仇敵所宣告的咒詛相同（見：賽十三 15～16）。本段的激烈言語與東閃族咒詛程式的某些方面相符，這種程式將向敵國復仇的責任付託給神明。亞述王以撒哈頓的藩屬條約召請一系列的神明傷害叛盟者，就是這一類間接咒詛的例子。亞蘭語的塞菲雷碑文用的也是這種咒詛，還加上一套詛咒儀式：「這些弓箭如何折斷，願因努他和哈達神亦同樣打斷瑪蒂勒和他貴胄的弓。」詩人也是用求災的方法間接作出咒詛，呼籲神「笑話他們」，因為他們試圖用微不足道的手段威脅以色列。詩人沒有念咒施法或執行咒詛儀式，只是仰賴神打碎這些人的權勢和毀滅性武器，使之轉強為弱（見：耶四十九 35，五十一 56；結三十九 3）。

一〇九 7　祈禱反成為罪　按照上文下理可以作出的結論是，這話描述法庭中的請願性祈禱。這種祈禱可以包括自表清白的誓言（例如：伯三十一章中的約伯）。若果不是當真清白，這種誓言就會成為神明處罰的根據。

一〇九 24　禁食　在聖經以外，古代近東沒有什麼禁食的例證。禁食通常是在哀悼之時進行。舊約中宗教性的禁食通常與向神懇求有關。其原則是所求之事重要到一個地步，懇求者集中精神於屬靈景況上，

肉身需要則退居幕後。如此，禁食是為使人淨化，在神面前謙卑而設的（詩六十九 10）。

一一〇1　坐在右邊　全副武裝的戰士用右手拿兵器，左手持盾。站在王右邊的，是享有特權護衛他的人。王將這人安置于此是信任的表示，因此亦代表尊榮。反之，耶和華若站於某人的右邊，就是向他提供盾牌的保護（見：詩一〇九 31）。法老荷倫黑布（主前十四世紀）的一個雕像描繪他坐在賀如司神的右邊。

一一〇1　仇敵作腳凳　亞述王杜庫提寧努他一世（主前十三世紀）「將腳踏在」每一個被征服之君王，以及（象徵式地）每個被征服國家的「頸項上」，清楚表明他們已經成為他的腳凳。主前十五世紀一幅古墓壁畫生動地表現了這一點。杜得模斯四世坐在母親（？）膝上，腳踏的箱子裝滿了仇敵，攤開成堆。進一步資料，可參看一〇八篇 13 節的注釋。

一一〇4　麥基洗德等次的祭司　麥基洗德是亞伯拉罕時代耶路撒冷的祭司兼君王（見：創十四的注釋）。耶路撒冷因此有了君王行使祭司特權的傳統。至於大衛家族有此慣例的證據，可參看：撒母耳記下八 18 的注釋。古代君王同時擔任最高級祭司的職位並不罕見（參較美國總統同時是全國軍隊的最高統帥，英國的君王持有英格蘭教會〔Church of England；聖公會〕元首的頭銜）。

一一四 2　猶大為主的聖所　這句話反映「以殿為國」的意象。正如王的寶座設在宮中，神的寶座也是在聖殿之中。神和君王各自在他們的寶座上面治理全國。這概念可以上溯到最早的歷史時期，廟宇是最早期的國家行政中心。如此，本節上下兩半顯然是對句，「聖所」就是「他所治理的國度」的核心。

一一四 4　大山踴躍　在描述巴力建築宮殿的烏加列神話中，巴力在登基之前發聲如雷，地的高處因而跳躍或震動。同樣，一首讚美瑪爾杜克的詩歌也說他聲音如雷，使地震動。譯作「踴躍」的希伯來語動詞不時有人以為是嬉戲、跳躍一類的動作，但較有可能是指整群羊走路時上下波動的情景（見：撒下六 14～21 的注釋）。用這字來描述地震時地面的起伏最是合適。

一一五 4～7　偶像的觀念　古代近東偶像的形狀和尺寸各有不同。但通常都是用木雕成，包以錘平的金箔銀箔。其外貌基本上是人形（埃及除外，當地偶像混合人、獸特徵），但有獨特，甚至規格化的姿勢、衣著、髮式。古代近東的神祇以特殊方式在偶像中臨在，（在神祇向崇拜者施恩時）可以到達使祭儀偶像成為神明的地步；然而這也不是神祇惟一的顯現方式。但執行儀式卻可以使神祇在偶像中活過來。有了這相連之處，他們就可以向偶像施符念咒，或行其他法術，以求威逼、脅制，或驅使神明行事。此外，又有別的禮儀可以向偶像施行，對神祇提供幫助或關顧。換言之，偶像所代表的世界觀和對神明的概念，是與耶和華的自我啟示不相符合的。他們不視偶像為神明，但相信神祇居於偶像之內，並且透過偶像彰顯其臨在和意旨。文獻所描述真人大小的偶像，考古學家發現的數量極少。然而書畫的描繪卻足以提供可靠的細節。美索不達米亞的偶像需要每日喂飼、更衣，甚至沐浴。食物的祭每日要獻給神明（食用的無疑是廟宇的工作人員）。為偶像穿衣脫衣要需要其他的工人，此外，又需要人負責洗濯，和在慶典時搬運偶像。

一一六 13　救恩的杯　上下文是在聖殿還願的背景，顯示這話是指獻上奠祭，作為對神美善和護佑的見證。埃及、腓尼基、美索不達米亞的浮雕，證明奠祭在古代是一種普遍的感謝方式。這奠祭代表神明所賜的拯救（救恩），亦表示所許的願已經償還。

一一六 14　還願　願是自願建立，有條件的協議。古代近東大部分文化——赫人、烏加列、美索不達米亞，和例證較少的埃及——都有這種作法。古代世界最普遍的願，是請求神明時作出的。典型的條件是求神供應或保護，願所許的則通常是給神獻上禮物。犧牲是最常見的禮物，但也有可能是指給予神殿或祭司的其他禮物。還願一般是在神殿公開進行的。在烏加列文學中，凱雷特王許願求一位能夠生育的妻子，並且獻上相等於妻子體重的金銀作為回報。

一一八 22　匠人所棄的石頭　琢石石工在鐵器時代以色列的建築設計日益普遍，取代了較早時代所用之未經琢磨之巨礫和毛石的地位。要將兩幅牆壁穩定地接合時，必須在中間插入一方精工雕琢的石頭，這塊石頭就成了房角石。這石應該比其他石頭巨大，插入時需要特別的工夫或儀式。其表面大而平滑，最宜刻上宗教口號、主持建築的技師或君王的名字，和建築日期。房角石可能亦用作基石。有關後者的資

料，可參看：注釋的下一段，和以斯拉記三 3 及三 10 的注釋。

一一八 22　房角的頭塊石頭　房角石——較佳的譯法是用作基石的磚——在廟宇的建築和重修過程中十分重要。古代近東文學對興建廟宇最詳細的記載之一，是主前二〇〇〇年古德為女神甯吉爾蘇興建廟宇的故事。安放第一塊磚時的隆重場面，證明了它在建築過程中的中央地位。

一一八 27　節日遊行　和合本之「理當用繩索把祭牲拴住，牽到壇角那裏」，新國際本作「手拿樹枝，參加節日遊行，上到壇角那裏」。以色列人受命慶祝代表這地豐富茂盛的住棚節。他們要在過節時揮動樹枝，並且用果子（枸櫞）和柳樹、棕樹的樹枝作為棚的裝飾。這節日慶典大概包括舞蹈，以及攜帶一束一束多葉的樹枝遊行。百姓如此承認神所賜與的豐富，並且團體性地慶祝盟約可見的成就。古代近東文獻又有記載祭司攜帶神像和各種裝備，周遊全國各城鎮的行程表。這作法容許神明造訪神廟，巡察首要廟宇在外所有的設施，以及參與不在首都舉行的周年慶典。這些神聖遊行展示神祇的偶像和標誌，穿街過巷直到神廟。獻祭、聖舞，和其他祭儀活動都在此舉行。

一一九 1　離合體　大部分譯本（和合本不在其內）都按照希伯來文字母的次序，依次將本詩分成各有八節的小組。每一組在原文之中，都以該字母開首。這種文體稱為離合體。有關離合體的進一步資料，可參看：詩篇中「常見的概念」附論的注釋。

一一九 72　千萬的金銀　這是詩人表達大筆財富的方法。當時普通的年薪大約是十舍客勒銀子。

一一九 83　煙熏的皮袋　這裏所說的皮袋雖有用來裝酒的記載（撒上十六 20），卻不是釀酒的容器，而是作盛裝液體之用（例如：士四 19 用來裝奶）。亞喀得語的同源字（nadu）是指裝水的皮袋（通常用羊皮製造），基遍人拿這些皮袋可能就是作這用途（書九 4、13）。譯作「煙熏」的字眼也很罕見，所指的可能是灰而不是煙。所多瑪、蛾摩拉被滅之後，創世記十九 28 描述這種物質如同從窯中出來，充滿了周圍的空間（和合本：「煙氣上騰，如同燒窯一般」）。在詩篇一四八 8 中，它與雪和一系列大自然其他的破壞性力量同列（在此應該是指火山灰，見一〇四 32；和合本：「霧氣」）。詩篇一四七 16 亦將雪與灰（在原文是另一個字，和合本：「爐灰」）並論。在詩篇一一九篇的本節中，這比喻是形容久等但卻似乎不見回應的人。酸乳酪等製品需要將皮袋埋在灰中，作長時間的文火加溫。當時的乳製品中酥油（ghee）雖然比較普及（見：賽七 15 的注釋），但酸乳酪仍是古已有之的食物。

一二〇4　羅騰木的炭火　羅騰樹樹幹的硬木，可以製造品質極佳的木炭。

一二〇5　米設和基達　米設是安那托利亞中部的王國，被亞述王撒珥根二世所征服，又曾經被俄羅斯南部的辛梅裏人侵略。學者相信在辛梅裏戰爭之後，它被裏底亞所併吞。亞述人稱他們為穆什庫（Mushku），希羅多德則稱之為莫斯希（Moschi）。主前八世紀末的穆什庫王名叫米塔（Mita），在希臘文獻中就是能夠點物成金的米達斯（Midas）王。他位於戈爾迪昂的陵墓已經被學者確認挖掘。基達是以實瑪利的次子（創二十五 13），也是全盛時期在主前八至四世紀的一個部落的名字。亞述和後期巴比倫的文獻稱之為卡達爾（Qadar）。基達的人名似乎與閃族語的南支有關。這些以阿拉伯半島南部為根據地的部落，亦不時在黎凡特和西乃半島出沒。至少到希臘時代為止，他們是以養殖羊只和行商為業。由於這兩個地方是在以色列的不同方向，在本節中以對偶形式出現大概是代表遙遠的蠻荒地帶。

一二一 1　山地的幫助　新國際本將山形容為需要幫助的所在，大概是正確地譯出了本節的俗語。身為朝聖者的詩人望山而生畏（因為路途崎嶇，並且有盜賊和惡獸埋伏的危險），因此在旅途之中尋求神的庇佑。

一二一 3～4　睡覺　在美索不達米亞文學中，神祇睡著了就是對求救之人沒有回應的意思。恩裏勒被形容為似睡實醒。在某個巴比倫禱文中，崇拜者想知道他的神祇還要睡多久才醒來。

一二一 6　日月傷害人　任何一個曾經在中東遊歷的人，都知道脫水和中暑所能構成的威脅。許多通往耶路撒冷的路途都極之炎熱。初民相信正如長時間在烈日底下曝曬會有危險，長時間在月亮底下也會有損健康。主前第一千年紀巴比倫和亞述的診斷醫書列出了幾個被認為是「辛神的手」所導致的症狀（辛是月神的名字）。一個症狀是病人磨牙，手足顫抖；另一個則包括了癲癇症的所有病症。英語用 moonstruck 或 lunatic 等字眼形容精神錯亂或發瘋，證明這種想法到比較近代依然存在。

一二二 5　審判的寶座　作為全國最高的司法者，國王需要定期開庭審斷上訴的案件。審判寶座正是為此而設。寶座可以位於王宮複合建築中的聽政廳，也可以在城的主門設立。在但城的挖掘就在城門的入口發現了這樣的地方，王可以坐於有篷的寶座上作出判決。

一二四 7　捕鳥人的網羅　這個常見象喻（見：書二十三 13；詩六十九 22；賽八 14）的來源，大概是捕鳥人用網羅狩獵禽鳥這個人所共知的場面。這種活動在埃及古墓壁畫中有很多例子，又是蘇美《鷲碑》（見：結十二 13 的注釋）的根據。用網羅捕鳥的技巧有好幾個。獵戶雖然可以用機弦、飛棒（如：便尼哈桑的古墓壁畫）、弓箭等方法個別擊落雀鳥，聖經和古代藝術都是描繪使用網或籠大批捕獵。例如：位於塞加拉的卡根米墓（埃及第六王朝）就有一幅捕鳥人使用網羅的圖畫。部分的捕鳥人顯然還使用在網羅中安置囮子，或以食物為餌誘獵禽鳥（次經《德訓篇》十一 30 提供了例證）。

一二六 4　南地的河水　巴勒斯坦的幹河在雨季與一般氾濫的河水無異。但到了夏天最需要水時卻只有小量的水，甚至無水。在耶路撒冷以南的乾燥沙漠地帶，這些幹河間歇性的氾濫，能為當地帶來滋潤和生命。

一二九 6　房頂上的草　以色列一般住宅的屋頂是用架在牆壁上的橫樑，編以蘆葦和長草建造。然後漫上泥土填塞孔洞，以求保持相當程度的防水作用。如果有草的種子混合在泥土之中，就會發芽生長。但由於不能生根，就會迅速枯萎。

一三二 6　以法他和基列耶琳　好幾處的經文都證實以法他是大衛的本鄉（得四 11；彌五 2）。「雅阿爾（Jaar）的田」（NIV）一般被認為是基列耶琳（和合本），約櫃在此存放了二十年。請參看：撒母耳記上六 21。

一三二 7　在他腳凳前下拜　第一，約櫃必須視為神看不見之寶座的腳凳（見：出二十五 10～22 的注釋）。第二，腳凳必須視為寶座整體的一部分，代表最接近王的事物。第三，腳凳的象喻有極深長的意味，因為它代表王使仇敵服在他之下（見：詩一一〇1 的注釋）。最後，在腳凳前下拜是表達崇敬的方法之一，與俯伏在神或王的腳前相同。撒縵以色三世的黑石碑描繪以色列王耶戶在亞述王面前以嘴親地。在《埃努瑪埃利什》史詩中，瑪爾杜克敉平叛亂，自顯為眾神之首後，諸神集會親吻其足。這是向王和神表示臣服的常見動作。握住腳部是自貶和懇求的姿勢，各種各樣的亞喀得文學都提到它。逃亡或作出懇求的人握住王腳，來表示臣服或投降，並且提出請求。

一三二 17　大衛的角　有關「角」的討論，可參看：詩篇中「形容神的常見象喻」附論的注釋。

一三二 17　受膏者的明燈　請參看十八篇 28 節的注釋。

一三三 2　油澆在頭上　古代出席宴會的人經常得到的盛情款待，包括主人用上等的油抹他們的前額。這些油不但令他們滿臉油光，更為他們本人和會場增添芳香。例如以撒哈頓年間的一個亞述文獻，就描述他如何在一個王室宴會中，用「最精選的油濕透」賓客的「額頭」。在炎熱的近東氣候中，油有保持皮膚潤滑的作用。埃及的《琴者之歌》和美索不達米亞的《吉加墨斯史詩》，都形容身穿上等細麻衣服，頭上膏以沒藥的人。膏立祭司用的是最上等的油，象徵神給百姓的恩賜，以及如今藉這典禮加諸其領袖身上的責任。按照以色列的慣例，膏抹是揀選的象徵，經常和聖靈的賞賜有密切關係。請參看：利未記八 1～9 的注釋。

一三三 3　黑門的甘露　譯作「甘露」的字眼亦可用作形容微雨或濛濛細雨。黑門山到處都是溪流，當然十分濕潤。水分是生命和繁榮的象徵。本節形容錫安得到了同樣的豐足作為利益。

一三四 1　夜間在聖殿執行的事奉　新國際本譯作「事奉」的動詞，意思是到崗位就位（和合本：「站」）。這字沒有必要是指什麼儀式，而是指祭司人員在夜間擔任守衛工作。聖殿每日二十四小時都有人守衛，以求保證其聖潔不會受到沾汙，其貴重物件不被偷竊。但即使這麼「平凡」的工作，也能夠給人敬拜的機會。但另一方面，夜間舉行儀式的可能性也不能完全排除，因為夜間儀式在古代近東相當尋常，但月神和天象神祇對這些文化十分重要。某個在月朔慶典中宣讀，以月神為物件的亞述禱文中，崇拜者描述自己攤開純潔的香為晚祭。值得留意的一點，這亞述讚美詩是一首「舒伊拉」，即「舉手」詩歌。

一三五 7　雲霧從地極上騰　在一篇名叫《恩基和世界秩序》（Enki and the World Order）的蘇美著作中，

天氣之神伊什庫爾（Ishkur）打開天門。這是美索不達米亞人對於雲彩來源的看法。按照美索不達米亞的宇宙觀，「地極」就是地平線。這是天門的所在，因為落日就是在此進出天門。

一三五 7　府庫中帶出風來　迦南人和巴比倫人將風暴的顯現歸因於暴雨之神兼風神阿達德，但先知耶利米卻宣稱一切的天氣現象都完全是耶和華的工作。他用比喻形容耶和華有由風所運轉的倉庫儲藏雨、雹，和雪，把它驅動的大概是祂口中的氣（又見：申二十八 12；詩三十三 7；伯三十八 22）。譯作「倉庫」的字眼亦可形容儲藏珍貴寶物或御用兵器的庫房。雹、雪、風、雷、電都經常被形容為神用來擊敗仇敵的兵器。此外，倉庫又可用來儲藏原料，如：大麥、蜜棗、五穀，或一般之什一奉獻等。神亦同樣按需要分配倉庫的藏品。宇宙性倉庫的象喻在古代近東並不常見。

一三五 11　西宏和噩　這兩場戰爭記於民數記二十一章。西巨集一名只在聖經記載中出現，考古學對他的首都和王國，都無法提供甚麼資料。聖經以外也完全沒有史料或考古文物，提供對於噩王的瞭解。

一三五 15～17　偶像的觀念　請參看一一五篇 4～7 節的注釋。

一三六 6　鋪地在水以上　按照巴比倫對宇宙的認知，大地的根基是在所謂「阿普蘇」之上。這是個如水的原始地區，是極之重要的神祇恩基／伊亞的領域。從自然地理學的角度看，它代表地下水位，在沼澤、水泉浮現出來，又和淡水的宇宙性洋海河流有關。在《埃努瑪埃利什》史詩中，瑪爾杜克的名字之一是阿吉利瑪，即把地奠定在大水之上，建立其上各區者。進一步資料可參看：詩篇中「常見的概念」附論中有關「詩篇中的創世」的討論。

一三六 19～20　西宏和噩　請參看一三五篇 11 節的注釋。

一三七 2　柳樹　這種樹（NIV：「楊樹」）是楊柳一類的樹木，最宜在溪河旁邊生長（如：巴比倫的底格裏斯河和幼發拉底河）。本區是枝幹低垂的幼發拉底楊柳（Euphrates poplar）的原產地。有關琴的資料，可參看三十三篇 2 節的注釋。

一三七 7　以東人的行為　俄巴底亞書的主題是向以東針對猶大的罪行提出控訴。這個位於死海東面和南面的國家和以色列的傳統關係十分複雜，與兩國的傳統創建者雅各和以掃的關係一般。以東有時是友國盟邦（申二 2～6；王下三 9），有時則是致命性的仇敵（民二十 14～21；摩一 11～15）。在新亞述帝國和新巴比倫帝國時代（主前 734～586 年），以東淪為藩屬。俄巴底亞和先知非難以東之處，大抵是因為主前五八七至五八六年巴比倫王尼布甲尼撒毀滅耶路撒冷，擄去其百姓時，這國從旁協助。可惜歷史記載並沒有清楚說明以東究竟扮演了什麼角色。

一三九 2～4　古代近東神明之無所不知　在古代暗示神祇或君王無所不曉，知識無限，並不是罕見的作法。同樣，拿波尼度自稱有智慧，知曉一切，並能看見隱藏之事（見：撒下十四 19）。但在大部分情況下，這不過是自表優越而已。這首詩篇雖然沒有必要從這角度理解，必須瞭解的是本詩不是討論神學上的抽象事物，而是視神為司法者。耶和華被稱為審判官，知道所有關於詩人案件的資料，能夠作出智慧而公平的判決。一首讚美古拉的詩歌讚美她的配偶，說他是「檢察天之高處，審查冥界之底部」者（Foster 英譯）。作為太陽神的沙馬士不但被讚美為視察全地，更進一步被形容為知其心意，見其足跡。神明被描述為智慧無限則比較常見。

一三九 8～12　古代近東神明之無所不在　要分辨「有權利到所有地方」和「同時在所有地方」並不容易。詩人的話不過是表示前者，並且也是古代近東的標準看法。正義之神往往就是太陽神，沒有一處地方不被他的光線照到，他看見一切事物。即使冥界他也知道。他們相信太陽在夜間橫越冥界，日落之後從地平線的西端走到東端，以便次日的日出。因此，作為審判官的他，可以擁有一切所需的資料。暗中行事變得沒有可能。古代近東並沒有神明同時在所有地方出現的概念，與基督教神學心目中的無所不在很有分別。

一三九 8　天上和陰間　這對比表達神管轄範圍之廣。在一封亞馬拿書函中，地區統治者塔吉（Tagi）接受法老的轄權，說：「我們要上到天上，還是要下到冥界呢？我們的頭在你手中」（Moran 英譯）。同樣一首讚美沙馬士的詩歌確指沒有沙馬士，「沒有人能夠下入深處（或陰間）」。

一三九 9　清晨的翅膀　本節所用的可能是描寫太陽的字眼（與清晨一同升起＝東方；在海之彼端下落

＝西方），但「清晨」等同于「晨星」則比較常見。天體（或與之相關的神祇）被形容為有翅膀並不罕見，但「清晨的翅膀」一語，則沒有在亞喀得文獻中出現。

一三九 13　人在母腹中，神明已認識　神明在人出生之前已經認識他的觀念，在埃及有一個對應的例證。皮安基（Pianki；主前八世紀時埃及二十五王朝的君主）「尚在母親腹中的時候」，亞孟神已經認識他，也知道他後來會統治埃及。在《吉加墨斯史詩》中，吉加墨斯「臍帶切斷之時」，王位已經註定歸他。私人的神祇被推崇為「我後裔的出產者」。尼布甲尼撒讚美瑪爾杜克為他的創造者。《阿特拉哈西斯史詩》將女神瑪米（Mami）形容為子宮，人類的創造者。在蘇美文獻中，整個生產過程從受孕到妊娠和分娩，都在女神甯荷沙（又稱寧圖爾〔Nintur〕）的管轄之下，她甚至兼任收生婆。埃及則形容神祇克農（Khnum；被描繪成窯匠的創造神）塑造人類。他使血流與骨結合，又從起頭織造骨骼。詩人在此的描述很明顯不是引進新的神學概念，而是使用古代世界人所共識的措詞。

一三九 16　你都寫在你的冊上了　在《納布的讚美詩》（Hymn to Nabu）中，受苦者哀悼說：「宇宙的記賬者啊！我性命已經耗盡了。」一封舊巴比倫時代的信件說作者尚在母腹之時，已經命定有一帆風順的命運。另一方面坎圖齊利斯卻在一篇赫人禱文中，詰問神祇怎會在母腹時已經註定他要患病（瀕臨死亡？）。有關類似之生命冊的資料，可參看：耶利米書十七 13；瑪拉基書三 16 的注釋。

一四〇10　炭火之刑　以撒哈頓的藩屬條約也提到過呼籲燒著的炭落在人身上，作為背約的懲罰。其他文獻亦形容神明將火或燒著的石頭如雨降在仇敵身上。這懲罰是從神而來，不是從其他人而來的。

一四〇10　丟在火中的刑罰　從漢摩拉比法典以降，火燒已經是處死方式之一。主前五世紀的波斯（亞達薛西之子大利烏二世年間），和主前二世紀（馬喀比二書十三 4～8），都有將人推入裝滿了灰的窖子處死的記載。

一四一 7　骨頭散在墓旁　古代近東有些文化有二階段安葬的習俗。遺體首先（在墓穴等地）攤開安放，直至化為白骨為止；這時再將遺骨埋葬在最後安息之處。即使身體被野獸所食，若能收集骨頭，這人仍可得到正當的葬禮。因此，亞述巴尼帕說他懲罰敵人的方法，是將他們的骨頭拿出巴比倫，四散於城外。他又誇口說要掘開敵國先王的陵墓，丟散其遺骨，「使他們的鬼魂受害不得安息」。

一四二篇詩題　在洞裏　大衛逃避掃羅之時，有很多時候是住在洞裏（撒上二十二～二十六）。大衛流亡時代所住的猶大曠野，有很多洞穴布散在整個地區。

一四三 10　引我到平坦之地　古代近東大部分的道路都是未鋪的（亞述時代晚期有幾條路是例外）。預備給有輪的交通工具行駛的路（努斯文獻稱之為「車路」）雖然沒有鋪砌，依然需要插樁、修平，並且定期保養。然而描述道路建築和保養的，只有極少數的文獻。為重型運輸而設的道路甚少，並且主要是在商道。如此，一個藩屬向馬里王投訴說，他要走遠路行經主要商道，才能到達敘利亞的首都。亞述王很少誇耀他們的道路建築，因他們似乎視之為本地居民的責任。以撒哈頓在一篇條約中，命令說他兒子繼位時，藩屬必須順服他，並且「在每一方面修平他的路」。在一首讚美古拉的詩歌中，這位女神說她會為一切尋求她路的人修直道路。

一四四 6～7　救我出離大水　請參看十八篇 16 節，三十篇 3 節的注釋。

一四四 9　十弦瑟　這是當代典型的樂器，早至主前第三千年紀，已經出現在古代近東的文獻、浮雕、繪畫之中。琴和瑟的分別在於兩者弦數不同。兩種樂器都是手提的，框用木制。烏加列出土的一份音樂文獻，提供了一些晚銅器時代音樂的資料。這文獻所記載的，是用瑟伴奏一首胡利人祭儀讚美詩所彈的和絃。

一四四 12　按建宮的樣式鑿成的殿角石　古代的王宮的露天院子、聽政廳，和花園涼亭的建築，都包括了支撐性和裝飾性的柱子。以色列並沒有人像柱（caryatid，外貌為人像的柱子）的例證，原因是偶像遭禁，他們不會有多少人像。埃及有一些人像柱的跡象，譬如喪葬廟宇有些柱子是附有半身像的。然而本節所用的字眼，卻似乎與角有關（和合本：「殿角石」；這字除本節以外只在亞九 15 使用，該節經文和合本作「（壇的）四角」）。以色列的柱子應該是精工雕琢造成，代表匠人手藝的顛峰。

一四七 4　一一稱星宿的名　美索不達米亞的星座包括了獸類如山羊（＝天琴座）、蛇（＝長蛇座），

物件如箭（＝天狼星）、車（＝北斗七星），以及人物如亞奴神（＝獵戶座）。星座之中最受歡迎者是昴宿星團，經常出現於印章之中，連巴勒斯坦和敘利亞都可以找到。新亞述文獻保存了一些星座中天體的略圖。進一步資料，可參看八篇 3 節的注釋。

一四八 7　大魚和一切深洋　「大魚」，原文是「巨獸」，巴比倫的《沙馬士的讚美詩》說，即使是最壞的份子，也要讚美尊崇太陽神。名列其中的包括了海中可怕的巨獸。換言之，這首讚美詩表示萬物完全順服沙馬士，就如創世記中的創世經文，描述萬物是耶和華所造，因此亦順服祂一樣。《拉蔔的神話》記述海蛇被造時，身長六十裏格（一百八十哩）。

一四八 14　將他百姓的角高舉　有關「角」的討論，可參看：詩篇中「形容神的常見象喻」附論的注釋。

一四九 3　跳舞　古代跳舞的佐證大部分都和祭儀有關，但美索不達米亞和埃及的史料，卻經常描繪為提供娛樂而跳舞的人。節期時的舞蹈大概與現代的土風舞相同，一組人以互相配合的舞步演出。其他時間的舞蹈則比較接近芭蕾舞，演出戲劇或其中一幕。單獨演出的，有包括旋轉、蹲伏、踴躍、蹦跳等的舞蹈，亦有如同現代體操的特技舞步。舞者有時穿著極少的衣物，有時甚至裸體。在祭儀中除了專業跳舞的人外，參與的公務人員（祭司或政府官員）有時亦會跳舞。某個赫人儀式指明王后亦須參與。

一四九 3　鼓、琴　請參看一五〇篇 3～5 節的注釋。

一四九 6　兩刃的刀　直譯這是一把有兩個口的刀。在晚銅器時代（約書亞年間），刀的基本形狀是彎如鐮刀，鋒利之處在彎曲部分的外緣。學者相信這形狀是「刀口」這個習慣語（如：在書六 21）的起源。這習慣語可能一直保存不變，以致刀的形狀逐漸演變到失去產生這習慣語的原有形狀之後，兩刃的刀仍可以稱為「兩口的刀」。

其他學者則試圖維持語言和外形的關係，提出這兵器是雙刃斧。但這樣一來，這裏譯作「刀」的字眼便要廣義地解作是鋒刃的泛稱了。這是一個困難（但非不可能）的引伸意義。

一四九 8　鏈子和鐵鐐　本節所用的不是慣常的字眼，但前者可能是指將兩手鎖在一起的手銬，後者則扣在踝上，將兩腳鎖在一起（一〇五 18 則十分清楚）。主前八世紀的亞述人，已經開始用鐵製造這些器具。

一五〇3～5　樂器　樂器是初期人類最先的發明之一。埃及最早期的簫可以考證到主前第四千年紀。吾珥王陵挖掘到的幾個琴、瑟和一對銀笛，鑒定為主前第三千年紀初期的產物。骨制和陶制的笛子起碼可以溯源到主前第四千年紀。樂器可供娛樂，也可以作為舞蹈，或公開儀式如遊行、祭儀的戲劇等的伴奏。除了簡單的敲擊樂器（鼓、撥浪鼓等）以外，古代近東最常用的樂器是琴和瑟。古墓的挖掘和廟宇、王宮的壁畫，都找得著例子。

文學形容它有安撫心靈、召喚神明，和提供行軍節奏的功用。樂師有自己的行會，極受尊重。這些全部都是當代典型的樂器，早至主前第三千年紀，已經出現在古代近東的文獻、浮雕、繪畫之中。

至於本節之中哪個當譯作「瑟」，哪個當譯作「琴」，學者仍然未有定論。和合本譯作「瑟」的，是個十弦的樂器，學者相信「琴」則弦數較少。兩種樂器都是手提的，框用木制。按照古代的浮雕，本節的「鼓」是圓框蒙皮的手鼓，不如現代的鈴鼓般，會叮噹作響。「笛」則是青銅或蘆杆製造的雙管樂器。鈸是用青銅製造的敲擊樂器，惟一未能確定之處是其大小。



羅馬文明博物館中的古代七弦琴

{

箴言
一 1～九 18
智慧的勸誡
一 1　古代近東的哲士　由哲人闡述古代文化之智慧，是古代近東歷史悠久的傳統。《蒲他霍特普的教訓》（Teaching of Ptah-Hotep）和《阿曼尼摩比的教誨》等智慧文學的風格，顯示古埃及和美索不達米亞有智慧的學院。哲士以學生之「父」的身分，傳授文化所積蓄的智慧，作為援引先例的根據。主前八世紀亞述之《阿希卡爾的言詞》可能證明了這些哲人之中，有些是王宮的官吏，大抵是文士階級的一員。哲人的「言詞」包括了不同社交場合中，有關個人行為和禮節的論述。他們的話語亦包括了簡潔的字句，為政治和外交事務提供建議。因此，他們可說是文化記憶和社會基本價值的傳遞者。
一 1　所羅門為哲士　按照列王紀上三 7～12，所羅門求得了聰明智慧來治理百姓。所羅門作為睿智君王的傳統亦出現在箴言的標題上。列王紀上四 30～33 列舉了他智慧的各個方面（參看該處經文的注釋）。
一 6　智慧著作的分類　本節列出了智慧著作多個分類的其中三個。箴言（mashal）是警句，用句簡練，經常包括對比性的平行句，通常含有寓意，並且必然是以教訓方式表達。譬喻是較長的對比，其記述形式一方面是講故事，另一方面要求聽者看出其雙重或隱藏的意義（見：撒下十二 1～10 的開頭兩段注釋）。箴言雖然不包括謎語，謎語顯然是頗為常見的智力遊戲（見：士十四 12～14 的注釋有關參孫謎語的討論）。本節形容謎語的字眼只在箴言出現，其字根通常譯作「輕蔑」或「挖苦」。這可能是有意貶低謎語作為真正智慧話的價值。比較長篇的智慧文學可見于傳道書。這書包括了一組的話語，同時反省人生矛盾之處。舊約聖經中最大規模的是約伯記的哲學討論。約伯和他的友人根據受苦的共同主題，對於痛苦和災難為何臨到義人作了一番探討，甚至試驗。
一 8　給兒子的訓誨　必須聽從父母的教訓，是孝敬父母之律法（出二十 12）的必然結論。通常作為孩童第一位教師的母親，其智慧在此放在與父親同等的地位上。本節與《蒲他霍特普的教訓》和《阿希卡爾的言詞》中類似教訓的不同之處，在於後者只提到兒子要聽「父親」的話。在上述每個案例中，「兒子」都可解作領受話語的人，血緣關係不必存在。每個學生都會背誦師傅的言語和模擬，但有智慧的卻學以致用（見：何十四 9）。本節不提女兒所反映的事實，是王族的兒子通常都受教育，王族的女兒則否。
一 9　華冠和金煉　父母的話是社會智慧的化身，也能夠成為兒子頭上裝飾的花冠，或代表官職的鏈環或項鏈。正如勇士頭戴勝利桂冠，新任的官員獲賜代表官位的鏈環和官服，同樣，聽命的兒子一生也能保證成功穩定（見：箴四 1～6）。如蒲他霍特普所言：「智慧人聽從師傅的忠告，故此，他的事業不會失敗。」

在埃及文學中，與智慧、真理、正義有關的女神瑪阿特，把勝利桂冠賜給諸神，又被描繪成好像項鏈般掛在各種官員頸項上的樣子。
二 18　路偏向陰間　古代近東文獻有好幾個類似本節所反映之邀請的案例。在《吉加墨斯史詩》中，吉加墨斯擊敗可怕的胡瓦瓦時，其武勇令女神伊施他爾印象深刻，以致提出以他為丈夫。她列舉了無數利益，但吉加墨斯卻大談她的誘惑必然導致的冥界生涯。

同樣，在烏加列的《阿赫特》史詩中，女神亞拿特亦提出用金、銀、永生，換取阿赫特的奇弓。阿赫特和吉加墨斯一樣看穿了謊言，進而詳言死亡的必然性。好幾個智慧著作都提到與淫婦發生曖昧關係，是導致少年早逝的最必然途徑之一（《安肖桑基的教誨》說：「與已婚婦人交合的男子將要在她的門檻前處死」；又見：箴六 25～26）。所牽涉到的危險又令人聯想到蘇美女神伊施他爾之伴偶搭模斯的命運。他被逼每年的一半要在陰間度過，作為使她能夠從冥界得著釋放的代價。這個靈魂居住的幽暗世界是個使人極度不快的地方。按照《吉加墨斯史詩》，這個「塵土的居所」沒有光亮，死人在此「穿著如鳥」，「以塵為糧，黏土為食」。縱然如此，活人似乎依然能夠求問這些靈魂（見：撒上二十八 11～15 的注釋）。
三 3　系在你頸項上　有關使用類似護身符的物件來避邪，或作為遵行律法的提醒，可參看：申命記六

8 的注釋。本節使用的立約用語「慈愛」（h]esed），亦可與這字在耶利米書三十一 3 形容神「以慈愛吸引」以色列歸向祂一語相提並論。

三 3　心版　作者有可能是指佩戴小型泥版作為護身符的習慣（參較：創三十八 18 中猶大的印和帶子）。然而鑒於耶利米書三十一 33 的對應經文，作者更有可能是指神使律法內化，把它「寫在他們心上」的過程。

三 6　指引你的路　以撒哈頓在一篇條約中，命令說他兒子繼位時，藩屬必須順服他，並且「在每一方面修平他的路」。在一首讚美古拉的詩歌中，這位女神說她會為一切尋求她路的人修直道路。

三 15　紅寶石被視為最貴重的寶石　新國際本之「紅寶石」，和合本作「珍珠」（參小字）。紅寶石和藍寶石一樣，是稱為剛玉（corundum）之礦石的形式之一種，成分主要是氧化鋁。但紅寶石卻遠為罕見，因此被視為更加貴重。

埃及哲人蒲他霍特普亦將真智慧比作珍奇的寶石（綠寶石），這種模擬因而更有份量。鑽石當時仍未發現。

三 18　生命樹　生命樹的主題在古代近東的史詩和藝術中頗為常見。在《吉加墨斯史詩》中，有一種稱為「老人年輕」的植物，生長在宇宙河流的河床。

樹木在古代近東的藝術和圓筒形印章中占很重要的地位。學者經常都將這些樹木解作是生命樹的代表，但在未有更多文學的支持以前，這仍是未能確定的詮釋。箴言將這樹轉化為智慧的形象。與箴言十一 30 一樣，以「生命樹」作為其化身的智慧，是更充實、更豐富的生命之鑰。

「擁抱」（和合本：「持守」）智慧一語和箴言好幾處經文（八 17，十八 22）一樣，含有男女關係的意味。智慧可與三十一章 10 節之「才德的婦人」相提並論，並與「愚昧的婦人」（九 13～18）和「淫婦」（五 3～14）相對。美好婚姻和開花結果的樹所包含的豐饒和滿足，在此被描繪成值得追求的目標。

三 19～20　古代宇宙觀的用語　箴言和詩篇一〇四 2～9 一樣，詳細將耶和華形容為萬有之主，以及將宇宙塑造為井然有序之房屋的「神聖建築師」（參較：伯三十八 4～7）。這幾節經文又加上了另一個層面，將神擬人化為「智慧」（見：詩一〇四 24；耶十 12）。神明的「願望」若能與智慧相提並論，埃及的《亞頓讚美詩》就表達了相似的概念：「當惟獨有你時，你照自己的願望創造了世界！」按照哲人的說法，為要完全彰顯神的臨在和關注，創世之後，天地的架構還要繼續維持。

「深淵」在希伯來原文（tehom）是指原始的宇宙性海洋。在巴比倫創世史詩《埃努瑪埃利什》史詩中，瑪爾杜克將代表宇宙性海洋的查馬特一分為二，造成天上的水和天下的水。

四 9　華冠／榮冕　新婦（智慧）將傳統的結合象徵送給門生（新郎），藉此表達婚筵的意象。本節的華冠榮冕是婚姻的象徵（見：賽六十一 10），可與雅歌四 11 新婦芬芳的衣服相提並論。從象喻的角度看，本節亦與以賽亞書二十八 5 對應。神成為以色列人的「榮冠華冕」。

四 23　一生的果效由心發出　古代近東的傳統將心視作理智的所在（見：箴十四 33），也是願意正直智慧過活的人穩妥的源頭（見：王上三 5～9 所羅門的祈求）。在埃及的宗教思想中，稱為「伊布」（ib）的心是與魂魄「巴」不同的部分，被視作人本性的實質。人死後受亞奴比斯和妥得二神考驗之時，稱在真實天平之上就是這人的心。《亡經》提供了咒語來保護強化這心，來預備它接受神明的裁判。

五 3　古代近東的通姦問題　與他人妻子發生性關係，按照聖經和古代近東法典都是死罪。埃及《兩兄弟的故事》稱之為誠實男女必然不會考慮的「大罪行」。它直接攻擊人的家庭，竊取他生育的權利，危害他遺產不能有秩序地傳給繼承人（見：出二十 14 注釋）。此舉又使男女雙方都變得污穢（利十八 20）。

由於姦淫不但攻擊婚姻的神聖，更是廣泛污穢之源，所以是神要驅逐這地居民的理由之一（利十八 24～25）。埃及《安尼的教訓》（第二千年紀中葉）有一個段落勸人提防淫婦，不讓她接近她想誘惑的丈夫。

六 1　作保　本節和十一章 15 節，十七章 18 節的對應語句，都反映了針對某些常見商業習慣的反感。這些慣例包括了貸款收取利息，以及作為借貸的擔保人。

埃施嫩納的法律和漢摩拉比法典，都詳細解釋這些商業交易的規例，以及沒收財產的結果。亞述哲人阿希卡爾的話生動地形容債務能夠成為何等大的重擔：「我搬過沙，運過鹽，但沒有一樣比債務更重。」因此，箴言勸諭人還自己的債，貸款時不要收取利息來加重人家的擔子，也不要作放款人，免得因呆賬而喪失全部家財（見：箴二十二 26～27）。

六 6　螞蟻的動作　自然界的生物能夠提供好壞品行的例證。本段將螞蟻推崇為勤勞、遠見（參較：箴三十 25）、積穀防饑的典範。亞馬拿檔案中的一封信又提到牠們習性的另一方面，指出螞蟻雖小，受到挑釁時依然勇於自衛。

六 21　系在心上，掛在項上　這句話和三章 1～3 節，七章 1～3 節的引言一樣，將智慧言語的重要性，與不斷作為備忘信物的實物相連。正如申命記六 6～9 的「示馬」（shema）亦當「系在手上為記號，戴在額上為經文」。有關將避邪的護身符掛在頸上心前，以求保佑其人不受邪魔侵擾的討論，可參看：申命記六 8 的注釋。

七 3　系在指頭上　請參看三章 3 節，六章 21 節的注釋。

七 8、12　巷口　巴比倫文獻提到街角和院落的小型露天神廟或壁龕。一份文獻說女神伊施他爾在巴比倫城有一百八十個這種設施。這些神龕凸起於地，頂端設有祭壇，到此的主要是女子。如此，本節「街角」一語（和合本：「巷口」），基本上大概是指祭儀用的壁龕。

七 13　臉無羞恥　參較以西結書十六 30 中的「不知羞恥妓女」。本節譯作「無羞恥」的希伯來語字眼較為常見的譯法是「有力」或「猛烈」（見：但八 23「面貌兇惡」），但也可以有「無禮」的意思，傳道書八 1 是例子之一（和合本：「暴氣」）。最後一個譯法符合淫婦伏擊物件，滿懷自信地邀請他們進入她熏了香的房室中的情景。本節亦可與漢摩拉比法典中「不慎重」、「輕視丈夫」的女子相提並論。

七 16　埃及線織的花紋布　亞麻布（和合本之「細麻布」）是埃及最重要的出口貨品之一（見：結二十七 7）。王室和私人的文獻，都討論過它由亞麻紗線開始織造的過程，和在易貨貿易中的使用。第十一王朝（第一中間期〔First Intermediate Period〕）的一篇文獻記載某位元農夫怎樣用自己田地出產的亞麻織布交租。花布十分昂貴，因為要在製造過程中增添一個步驟。就本段之淫婦而言，花布是財富的表示，其鮮豔色彩更是引人進入她閨房的誘惑。

七 17　熏了我的榻　淫婦除了用花布鋪床外，又用舶來的香料將臥室改變成珍奇可愛的陷阱。這些香膏（如沒藥、乳香、沉香等，見：歌三 6，四 14）來自印度、阿拉伯沙漠、紅海海岸，由商隊遠道運來巴勒斯坦。近東很多遺址都挖掘到盛裝香膏的瓶子。不少埃及的古墓壁畫，都繪有香料和膏油的提煉和製造過程。但古代的製造方法有很多細節都已佚失。

七 23　箭穿他的肝　埃及的古墓壁畫經常描繪貴族在沼澤地區出獵的情景。雀鳥被趕鳥人從隱蔽之處驅趕出來，驚惶失措之餘又撞上獵人射來的箭雨。中了淫婦計策的人不知不覺的脾性，亦反映了他大難臨頭而不自知的態度。肝被視為最重要的器官之一，因此被形容為中箭之處。

–
古埃及貴族在沼澤出獵圖

八 11　紅寶石被視為最貴重的寶石　請參看三章 15 節的注釋。

八 22～29　智慧在宇宙之先　正如約翰福音以「太初有道」作為開始，作者在此也是宣稱智慧是神最先的創造，時間開始之時已經與神同在。宇宙萬物被造，智慧都從旁目擊。埃及的造物者兼太陽神是銳，瑪阿特被形容為他的扈從。智慧和瑪阿特一樣，似乎也是耶和華的使者，最先被造的一位。這個對智慧的看法也可能與巴比倫的創世神話，或烏加列文獻對伊勒神的形容有關，但不能清楚確定。

八 30　智慧為工師　墨菲（R. Murphy）正確地看出了本節和出埃及記三 14「我是」一語的關係，所指的是創造者神。智慧如果是以「工匠長」或創造力之靈的角色與神同工的話，本節便恰當地回應了箴言三 19 的意象。但另一方面，智慧若是在神腳前玩耍的「小孩子」的話（部分譯本取這翻譯，不譯作「工師」），仍在的則是在神面前的「欣喜」，以及在別無掛慮的年紀分享萬物逐漸成形的興奮。埃及文獻

中的瑪阿特亦被稱為「諸神的孩子」，其遊戲使他們欣喜。另一方面，形容創造作為有如工匠作業的例證也有很多，巴比倫史詩《埃努瑪埃利什》中，瑪爾杜克塑造人類，和巴比倫《阿特拉哈西斯史詩》中寧圖—瑪米（Nintu-Mami）與伊亞—恩基（Ea-Enki）比賽用黏土創造人類，都是其中的例子。按照埃及來自孟斐斯的創世文獻，創造神祇蒲他也被描繪為專心從事創造工作的工匠。此外，亞喀得文學亦提到七位傑出的「工匠」。他們是古代的七位哲士，在洪水之後來臨，將智慧帶給早期的君王。

九 1　智慧房屋的七根柱子　智慧的七柱房屋是什麼，有很多不同的說法。這些理論包括了天的穹蒼、行星、創世的七日、律法的書卷，以及古美索不達米亞的七哲。另外，烏加列的《巴力與亞拿特》史詩亦提到高級神祇伊勒的居所，說他住在「智慧的七室，審判的八廳」之中。墨菲提出箴言及其章句構成智慧女士的房屋，這理論也很有吸引力。在蘇美的埃裏杜悼詞中，恩基（智慧之神）的廟宇埃安納（Eanna）被形容為有七個壁龕和七個火。

九 3　城中至高處的重要性　智慧在八章 3 節呼叫之處，是城門口這個宜於作出公告的地點。但本節城中的「至高處」則通常等於廟宇或王宮的所在地，後者通常建于當地的衛城。呼籲人學習，以及智慧、公義的主題，亦可見於以賽亞書二 2。該節聖經描述耶路撒冷的聖殿成為高處，吸引「萬民」到此敬拜（又見：彌四 1）。按照以賽亞書四十 9，向被擄歸回者報好信息，也要「登高山」極力揚聲宣講。

箴言與古代近東文獻的應和

好幾篇埃及和美索不達米亞的智慧文學都包括了與箴言對應的段落（包括語言上、風格上、內容上的對應之處）。來自埃及的包括了（按時間先後次序）：《蒲他霍特普的教訓》（約主前 2500 年）、《善辯之農夫的故事》（約主前 2000 年）、《阿曼尼摩比的教誨》（約主前 1200 年）、《安肖桑基的教誨》（約主前 200 年）。此外《孟斐斯創世神學》（Memphite Theology of Creation）（約主前 2200 年）和《自殺論辯》（約主前 2000 年）亦有與箴言應和之處。亞述的《阿希卡爾的言詞》（約主前 700 年）和烏加列的《巴力與亞拿特》和《阿赫特》兩篇史詩（約主前 1400 年），亦包含了類似的箴言性話語。這些智慧文學著作的相似之處，大部分都可以歸因於智慧話語的普世性，此外，抄襲他人語句、意象、箴言，甚至整個譬喻或故事，也是極之普遍的作法。以下是一些案例：

◆　箴言一 12 形容陰間將人囫圇吞下，《巴力與亞拿特》史詩又以同樣的意象和應：死神摩特「伸出兩手」，「吞吃獵物」。

◆　箴言六 23～29，七 24～27 都勸誡有智慧的兒子，要克服對會為他帶來災禍之女子的貪戀，蒲他霍特普亦同樣警告人要「遠離屋中的女子」，「專心工作」。

◆　箴言十六 8，二十一 9 提供了一些「勝於」諺句的例子。同樣的句子亦可見于《安肖桑基的教誨》：「住在自己的屋中，勝於住在別人的宅邸」；《阿曼尼摩比的教誨》：「有一塊餅而心中快樂，勝於擁有世界所有的財富而悲傷。」

◆　箴言六 16～19 的層遞模式：「耶和華所恨惡的有六樣、連他心所憎惡的共有七樣」，阿希卡爾亦有使用：「兩種人令人歡樂，第三種人令沙馬士喜悅。」

◆　箴言三十一 27～31 所形容的模範妻子也得到蒲他霍特普的推崇。他也讚揚願意留心聽從父親的兒子（見：箴二 1～5）。

◆　箴言二十二 17 至二十四 22 的「智慧人的言語」的結構模式亦可見于《阿曼尼摩比的教誨》。兩者都以總序開始，接著是三十個章句，在多個題目上提供極為相似的建議。例如《阿曼尼摩比的教誨》和箴言二十二 22 都禁戒剝削貧窮軟弱的人。而這位埃及哲人和箴言二十三 10 都忠告人不要移動或推倒田地的界石，免得「你的良知毀滅你」。

箴言的應用

古代的箴言和現代的交談一樣，都是用口語方式傳達論點的方法。古今皆然，被視為古代智慧的話，值得人認真思考（見：撒上二十四 13）。因此當人引用「省得一文等於賺得一文」的諺語時，他是以個人節儉為智慧。同樣，先知以西結引用「母親怎樣，女兒也怎樣」（結十六）的諺語時，他也是譴責耶路撒冷跟隨「母親」撒瑪利亞走上邪路的行為（參較：耶三 6～11；該處經文使用「姊妹」關係，來表

達同樣的主題）。以西結更用箴言來表示政策或命運的改變。例如在以西結書十八 2～3，先知引用的諺語表面看來只是承認看見別人吃酸東西，自己口中也會覺得酸這個人所共知的事實。然而在以色列，這句諺語卻用來表達團體性責任的法律概念：兒子要為父親的罪負責（見：出二十 5）。但如今以西結卻宣稱人受懲罰只會是因為自己的罪，不再會是因為別人的罪。因此，「在以色列中，必不再有用這俗語的因由。」

箴言的效力當然完全在乎引用時的上文下理。是以箴言書的作者指出：「瘸子的腳，空存無用；箴言在愚昧人的口中也是如此」（箴二十六 7）。其他智慧文學也有同樣的說法。例如：《安肖桑基的教誨》警告說：「愚昧人不能分辨教訓和侮辱」；而《阿曼尼摩比的教誨》則指出不當「聽從愚昧人的忠告」，因為他們的說話「如暴風吹過」，沒有實質。因此，箴言不是供人背誦，人人都能理解的句子。其教訓只有睿智的師傅才能分析闡明。它就如學校課程一樣，假定要透過老師，才能成就其目標。

箴言是通則性真理

箴言所載的智慧雖然有放諸四海皆准的特色，其中很多的話語都是當時近東文化和集體常識的表現。但必須留意的一點，是「遵守我的命令，就得存活」（箴七 2），「耶和華不使義人受饑餓」（箴十 3）等話，都不是直接的的應許，也不是普世性的真理。聖經世界的價值觀未必一定能夠原封不動地轉移到現代來。此外，貧窮、需要和渴求等現實，也不一定與公義不足有關，可能不過是經濟問題、心理缺陷，或社會弊病的表現而已。

因此理解現代箴言的準則，亦可應用於古代箴言之上（聖經和經外的都包括在內）。它們並不是絕對真理的表現，而是對於人生境遇的真確觀點。「四月陣雨帶來五月花開」不是應許，也不是保證。惡未必一定有惡報。有時同一個問題可以有完全相反的解決辦法，證明了上述現代箴言的特點，亦可見於聖經箴言之中。箴言二十六 4 忠告人不要照愚昧人的愚妄話回答他，但下一節聖經卻又鼓勵人要照愚昧人的愚妄話回答他。事實上在某些情況之下，第 4 節是合宜的方針，在其他的情況下，則應依從第 5 節。應當依從哪個忠告，往往得視當時的情況而定，智慧人知道應當採取什麼行動。現代的箴言其實也有同樣的「矛盾」傾向。例如：「猶豫者錯失良機」，但要「三思而後行」；或「物以類聚」，但「異性相吸」。

十 1～二十二 16

所羅門的箴言

十 6　報應原則　智慧人和愚昧人的對比是古代近東智慧文學的共同題材。智慧的職責之一是向人保證邪惡或愚昧的行為是不會使人得益的。如此，埃及哲人蒲他霍特普（約主前二十五世紀）在其《教訓》中，表達了對於工作的正確態度：「智慧人早起開始工作，愚昧人早起煩惱事務過多。」埃及哲人阿曼尼摩比（約主前十一世紀）形容在社會中取得成就，而不造成不必要的傷害或痛苦的能力說：「愚昧人的話比外海上的暴風更危險。」另一位埃及教師安肖桑基（約主前八世紀）指出：「智慧人尋求朋友，愚昧人尋求敵人。」在上述每一句話中，智慧的傳統都清楚表示有一個報應原則在宇宙之中運行，以智慧人和義人醫治性的言行，平衡輕率言行所造成的傷害。有關報應原則的概括性討論，可參看：約伯記四章的附論、詩篇中「常見的概念」的附論，以及詩歌和智慧文學的導論。

十 10　以眼傳神　新國際本「惡意地眨單眼」（和合本：「以眼傳神」）中的「惡意地」三字是基於詮釋，而這話在其他經文之中包括雙目，因此眨單眼也是不太可能的。亞喀得的觀兆智慧文獻，提供了另一個解釋。這文獻記載了一系列有關眼睛的兆頭，其中一個堅稱人若閉著眼睛，他所講的便是謊言。但這是指頻頻眨眼，還是說話時瞇著眼睛，卻不能確定。十六章 30 節表達了同樣的概念。

十 11　生命的泉源　埃及哲人阿曼尼摩比說得好：豐盛生命在於言行有智慧，但「在廟中公然說話的愚昧人，卻好像樹種在室內」，因為沒有光而枯萎死亡，被人當作垃圾焚燒或丟棄。但另一方面，「沉默寡言的智慧人就像樹栽在園子之中」，結甜美的果子，好作樹蔭，並「永遠在園中」繁茂。

十一 1　在市場中作弊　「詭詐的天平」對於商店或銀行的東主來說是個誘惑。漢摩拉比的巴比倫法典在政府的司法權力範圍之內，以將不誠實之銀行家的資產充公為刑罰，試圖杜絕這種非法行徑。智慧勸

誡則鼓勵人力求行為端正。如此，埃及智慧文學中「善辯之農夫」告訴君王和大臣說，「有權給足分量的人卻虧欠百姓」是個危險的狀況。背後的假定是王會認為消除這種有害作法是明智之舉。有關主前八世紀奸商習慣的討論，可參看：阿摩司書八 5～6 的注釋。

十一 15　作保　請參看六章 1 節的注釋。

十一 30　生命樹　請參看三章 18 節的注釋。

十三 12　生命樹　請參看三章 18 節的注釋。

十三 24　古代管教孩童的方法　教導子女孝敬順服父母，是古代法律（見：蘇美法典；出二十 12）和智慧著作十分重視的問題。例如人所共知的：「愛惜棍子，壞了孩子」，就是亞述哲人阿希卡爾所說的。他又表示「不尊重父母之名」的人，「因這惡被正義之神沙馬士所咒詛」。他們也很關注父母對子女的責任。埃及《安肖桑基的教誨》清楚指出：「愚昧人的子女在街頭閒蕩，但智慧人的子女則在他們身旁。」（參較：申二十一 18～21 有關逆子的法令。）

十四 19　俯伏在門口　「門」字在此所指的是義人的家門，不是城門（見：斯三 2，王的臣僕在朝門跪拜的情形）。因此本節對句的意思，就是惡人將要被逼屈從義人，成為他們的僕人。如今以正確的態度，尊重先前所輕視之「新主人」的另一例證，可見於出埃及記十一 8。摩西在此預言埃及的大臣都會「俯伏來見我」。

十五 4　生命樹　請參看三章 18 節的注釋。

十五 25　寡婦的地界　挪移界石（地界的標誌）被視作違犯盟約，因為地是百姓所承受之產業的一部分（見：申十九 14）。巴比倫的儀式文獻將一個疾病解釋為設立假界石的結果。埃及的《亡經》亦包括了一句祈求者否認曾經挪移鄰舍地界的聲明。寡婦沒有丈夫提供法律上的保護，很容易就能成為被欺壓的對象，這罪行因此更加嚴重。箴言因此譴責侵犯她權利的行為。《阿曼尼摩比的教誨》亦記載了一個對應的禁令：「不可侵犯寡婦的田地。」

十六 10　王的嘴中有神諭　由於王說話比一般平民的話更有分量，這就成為了君主的主要責任之一。阿希卡爾形容統治者的說話是「兩刃的劍」。沒有人會對王所說的話提出異議。因此作為國家和神明的代言人，統治者必定不可侵犯平民的權益，或容許不公之事發生。如此，善辯之農夫對法老說：「你是我的主，我最後的指望，我惟一的審判者。」

十六 11　天平和法碼　請參看十一章 1 節的注釋。按照埃及的《亡經》，靈魂在接受來生神明審判之前，他的「清白誓言」也包括了他沒有使用過虛假天平和法碼的話。

十六 33　簽　有關決定過程使用拈鬮或抽籤的討論，可參看：撒母耳記上十四 40～43 的注釋。這是占卜法的一種，背後的假設是神會決定抽籤的結果，而回答所提出的問題（通常非「是」即「否」）。

十七 3　貴金屬的提煉　金子和銀子可以在石墨製造的坩堝中提煉。金子的熔點是華氏一九四五點八度，標準純銀的熔點則是一六四〇度。在此之上又要加上三三八度，金屬倒出來時才不會凝結，同時亦不會高到破壞性的結晶體能夠形成的熱度，合金也不會在冷卻之前析離。熔化過程中盡可能避免氧氣滲透也很重要，這樣，金屬結構才不會變得多孔。熟練的技術，和對所用的工具與金屬有深刻的瞭解，是提煉過程不可或缺的條件。故此，這是神熬煉人心最恰當不過的象喻（參較埃及宗教傳統中，審判靈魂的過程包括「將人心稱在天平之上」）。

十七 18　作保　請參看六章 1 節的注釋。

十八 18　藉掣簽解決爭執　有關以掣簽為斷定真相之方法的討論，可參看：撒母耳記上十四 40～43；約書亞記七 14～18 的注釋。掣簽一方面能夠在需要隨機之抉擇時提供答案（與現代人藉抽麥稈簽或擲硬幣作決定的作法相同），但另一方面，他們卻相信答案受神的控制（見十六 33）。

十九 12　王比作獅子　遠在主前第三千年紀的亞喀得文獻，已經將王（撒珥根）形容為吼叫如獅。

二十 8　王的角色　王的傳統角色是在代表他職位的寶座上秉公行義（有關大衛失職所構成的問題，可參較：撒下十五 2～6 的注釋；有關所羅門智慧君王的角色，則可參較王上三 16～28 的注釋）。《阿曼尼摩比的教誨》雖然一再聲稱正義「是神明的賞賜」，它仍假定作為神明代表的君王，能夠在地上表達

他們的心意。如此，亞述哲人阿希卡爾可以指出：「統治者的舌雖然溫柔，卻能打斷龍的骨頭。」

二十 16　為外人作保　有關貸款時拿衣服作當頭的律法，記載在出埃及記二十二 26～27 節；申命記二十四 10～13（請參看：該處之注釋）。這律法遭受濫用的例證，可見于阿摩司書二 8，和亞弗內揚碑文。兩者所針對的，都是應當如何對待鄰舍的問題。這個箴言所討論的是不知其名聲，或聲望不佳的人（和合本：「外人」，NIV：「外女」）。它勸誡人貸款過度寬大是愚昧行為，可能導致血本無歸（參較：箴二十七 13）。

二十 23　法碼和天平　請參看十一章 1 節的注釋。

二十 26　碌碡　有關附有輪子（或輾壓輪）的打穀橇的描述，可參看：以賽亞書二十八 28 的注釋。這一類的打谷橇（原文稱為 'o^pan 'agalah）沒有平臺式打谷橇（原文稱為 morag）的金屬或石制尖齒，對穀粒造成較小的傷害，可以留待簸揚過程將糠秕和穀粒分離。

二十一 2　衡量人心　按照埃及的宗教傳統，死人要在神明面前接受最後的審判。文書神祇妥得負責記載被審者的回應。死者的心則放在天平上與象徵真理的羽毛比稱。這人的答案若是正確，心亦不比羽毛為重的話，他的靈魂便能進入阿西利斯神的屬境，永遠活著。失敗的結局是滅亡，因為外貌為鱷魚的神祇塞貝卡（Sebek）會將靈魂吞吃。金字塔文獻和《亡經》都記載了「最後審查」時使用的咒語，和一系列正確答案。以色列借用了這個觀念的意象，將神描繪為衡量人心者。心是理智的所在，亦因此是作出抉擇者，衡量其心就是斷定這人的善惡的能力（見：傳三 17；耶二十 12）。

二十一 9　房頂的角上　「勝於」提供了比與邪惡或脾氣壞的人接觸更優越的對比，或極端的案例。房頂的角或狹窄的閣樓（見：王上十七 19）居高臨下，不是舒服的休憩所在，但此處的危險和阻礙卻能夠保護受苦者，不致與嘮叨不休的妻子接觸（見：箴二十一 19，二十五 24）。《阿曼尼摩比的教誨》亦有使用這個體裁：「有一塊餅而心中快樂，勝於擁有世界所有的財富而悲傷。」

二十二 17～二十四 34

智慧人的言語

二十二 20　箴言三十則　部分的箴言（二十二 17～二十四 22）至少在一定程度上，似乎是模仿埃及《阿曼尼摩比的教誨》的文學結構。兩者都以總序開始，接著是三十個極相似的章句或單位，提供關乎正確言行的建議。

聖經中三十個單位的分段，學者各有不同的見解。原因是段落之中有一些脫離主題，可能表示無關之部分的地方（如：二十三 15、19、26 中以「我兒」開始的附記）。另一個否定這個關係的論點，是新國際本需要稍為修正經文（「我豈沒有寫三十個話語——謀略和知識的話語——給你麼？」；和合本：「謀略和知識的美事，我豈沒有寫給你麼？」），才能堆砌成三十個單位，並且又要添加「話語」這名詞，讓「三十」（和合本：「美事」）來形容。

除了這個困難以外，還有箴言的段落每個只有寥寥幾節（四至六行），阿曼尼摩比的章句則平均有十二至十六行。阿曼尼摩比和箴言最接近的對應部分在二十三章 11 節結束。其他單位則與其他的智慧文學關係密切，阿希卡爾的教訓是其中之一。這可能表示箴言的作者或智慧學院，對於阿曼尼摩比等智慧文學有相當的認識，但在文學創作方面亦同時保持了一定程度的獨立。

二十二 26　作保　請參看六章 1 節的注釋。

二十二 28　地界　古代近東的地皮是在每個角上用界石標明的。在美索不達米亞，這些稱為「庫杜魯」的石塊通常刻有碑文，咒詛膽敢竊取或移動界石的人。石上又刻有神祇的標誌，作為地主守護神的記號。好幾個古代的智慧或法律材料，都記載了禁止搬動界石的訓令。這些文獻包括了埃及的《亡經》、《阿曼尼摩比的教誨》，以及申命記十九 14（又見：箴十五 25 的注釋）。

二十三 10　孤兒的田地　以色列律法有一個概括性的訓誡：不可占貧窮無助之人如孤兒寡婦的便宜（出二十二 22；申二十七 19）。但這種惡事依然發生。例如：彌迦書二 2 譴責侵佔田地，詐取以色列同胞產業的惡人。中亞述法律十分關注戰俘或其遺孀的家眷。這些人可以向政府申請供給。

二十三 13～14　管教孩童　管教孩童——包括體罰在內——被形容為明智之舉，並且對於兒童的福利十

分重要。亞蘭語的阿希卡爾箴言與本段幾乎句句相同：「不可不杖責兒子，不然你便不能拯救他。我兒啊！我打你，你必不至於死。但我若容讓你任意胡為，〔你必不能存活〕。」

二十三 21　好酒貪食　埃及智慧文學經常譴責暴飲暴食。與本節最為接近的命令記于《因辛埃蒲草紙》：「不要作貪吃的人，免得你成為貧窮的同伴。」

二十三 30　調和酒　通常是攙水的葡萄酒加了蜜糖或胡椒造成「香料酒」之後，酒力可以更強。箴言二十 1 說沉溺於酒的是愚昧人。醉酒是違背智慧傳統的。例如希臘有舉行喝酒大會（symposium）的習慣。但卻調節飲用的分量，使人可以進行理智的對話，並且維持一定的氣氛，使參與者可以自由拋開顧慮，藉歌唱吟詩發揮天賦。請參看：傳道書九 7 的注釋。

二十三 31　酒發紅　紅色究竟是有某些令人著迷之處，使人更加沉迷於喝酒（這是基於七十士譯本的讀法），還是本段在翻譯上出了問題，並不清楚。這種酒具有閃爍或起泡的特性，可能表示它是某種酒力特強，但易於下嚥的佳釀（見：歌七 9），但亦可能和烏加列《巴力史詩》的某個酒字有關。同樣埃及之《安尼的教訓》亦包括針對醉酒的警告，因為它會令人說話不小心，身體受傷，被朋友棄絕，失去知覺。

二十四 13　蜜和蜂房下滴的蜜　這本智慧書的作者依照以詩篇十九 10 和以西結書三 3 為代表的傳統，將神的話語或律法與智慧等同，而視之為追求的對象。在大部分舊約經文中，「蜜」都是一種自然的出產，指棗椰樹果子的甜汁，不是蜂蜜。赫人雖然成功地馴養蜜蜂，並且在獻祭中使用蜂蜜（迦南人亦然），在以色列卻沒有類似的證據。在聖經之中，蜜與其他農產同列（見：代下三十一 5）。本節提到蜂房，因此肯定是指蜂蜜。來自蜂房的蜜是最新鮮、最可口的一種。亞喀得文獻形容讚美比蜜和酒更甜的話，也是使用蜜為象喻。

二十五 1～二十九 27

希西家的人收集的所羅門箴言

二十五 1　希西家的人　這些大臣或文書究竟是誰並不清楚。列王紀下十八 18 提到過幾個猶大王希西家的顧問，但沒有辦法把他們等同為謄錄所羅門箴言的人。但國家面臨危機，正是反省的時候，希西家又有可能是試圖借著記錄和傳播傳統的智慧話語，來博取神的歡心（參較：教導人正確言行之《阿希卡爾的教訓》，也是呈給亞述王，希望能夠複得恩寵的著作）。經文肯定暗示希西家手下有一批王室資助的哲人，負責搜集編纂智慧的話語。

二十五 4　除去銀子的渣滓　未造首飾或飾物以前，銀子必須首先經過提煉，除去銀礦裏面天然的氧化鐵。不然這銀子就會腐蝕，或在冷卻之後變脆。冶煉過程中又需小心不讓雜質滲入，與銀子鑄為合金。標準純銀（包括 7.5% 銅的合金）必須在石墨製造的坩堝中提煉，溫度是華氏一六四〇度。正當的提煉過程可以比作君王罷免不忠或愚昧的顧問，試圖剷除朝廷的邪惡。埃及智慧文學中的「善辯之農夫」亦敦促法老維持正義，作「沒有貪心的統治者」及「謊言的毀滅者」。

二十五 11　金蘋果在銀網子裏　與十五章 23 節一樣，本節也是說表達得體的語句或智慧話，有極高的價值。作者在此使用的象喻，是個精工製造的珠寶。匠人將一個金制的果子鑲嵌在設計複雜的銀制背景上。這個雅致的飾物吸引人的目光，就如機巧的話能夠感動人心一樣。有人提出本節所提的果子是杏而非蘋果，但從象喻的角度來看，一點分別都沒有。

二十五 13　收割時有冰雪的涼氣　按照《基色曆書》（Gezer Almanac；主前十世紀末的希伯來語碑文）的工作曆，收成在春季以及仲夏和夏末的幾個月分進行。烈日底下收割的工人心中渴想的，自然很可能就是涼風甚至冰雪。另一個詮釋將「雪」解作融雪所生的水，清涼提神。又有人相信這是指從高山運來，經過小心包裝的冰雪。無論所指的是什麼，這話都是中肯的象喻，形容久等之後來到的信差，帶來使人心振奮安舒之資訊的情景（蒲他霍特普的教訓亦提及過信差話語的價值）。

二十五 20　城上倒醋　本節的經文鑒別問題多而複雜，不能在此詳述。古譯本（七十士譯本、古敘利亞語譯本）的細節亦各有不同。醋為酸性，城則是個鹽基。兩者混合時可見的化學作用會立刻發生。冷天時脫掉衣服亦同樣會帶來激烈的反應（寒顫）。對著抑鬱之人唱歌而導致激烈反應，在歷史之中有一個

案例：掃羅試圖殺死大衛。
二十五 22　把炭火堆在他的頭上　《阿曼尼摩比的教誨》亦忠告智慧人把愚昧人或仇敵從深水中拉上來，拿自己的餅給他們吃，直至他們飽得慚愧為止。同樣，巴比倫智慧文學的訓誡和勸諭，也是說不當「以惡回報與你爭吵之人」，反當「向你的敵人微笑」。本節箴言的思路明顯也是與此相同，只是「炭火堆在頭上」的象喻卻至今依然難以捉摸。基於文化的解釋包括以下幾個：（一）埃及有一個儀式（在主前三世紀通俗文字時代的一個文獻中提及），公開懺悔者將裝滿了燒著之火炭的火盆頂在頭上，作為向所得罪之人負荊請罪的辦法；（二）中亞述法律有一個將熱瀝青倒在犯人頭上作為刑罰的例證。這兩個解釋都有困難。第一個來自後期的文獻，並且所指行動的意義也有好幾個不同的詮釋。第二個是熱瀝青，不是炭。它也是一個刑罰，較為近代將人全身塗滿焦油（然後插上羽毛）的私刑，與此相似。保羅在羅馬書十二 20 引用這個箴言。
二十五 23　北風　在以色列，北風不會帶來雨水，只會帶來晴天。因此有人提出這句箴言來自埃及。因為北風會將地中海的雨水帶到當地（在尼羅河三角洲一帶，每年有五至十吋的雨量）。
二十五 24　房頂的角上　請參看二十一章 9 節的注釋。
二十六 1　巴勒斯坦的氣候迴圈　巴勒斯坦夏季永不下雪，春夏兩季收割之時亦極少下雨。敘利亞—巴勒斯坦的地中海氣候是冬季（西曆十月至二月）清涼有雨（在耶路撒冷等地勢較高之處，氣溫在冰點以下），年中其他時候則十分乾燥，只在偶爾有反常的驟雨。因此，這句話就和很多古代的智慧文學（《阿曼尼摩比的教誨》、《安肖桑基的教誨》）一樣，將愚昧人形容為不受教、不知羞恥的人。阿希卡爾說得好，派（遊牧沙漠的）貝督因人出海是沒有意義的，因為海不是他自然的居住環境。
二十六 16　七個人　柯利弗德（R. Clifford）提出，這裏所指的是美索不達米亞傳說中，將文明和智慧帶到世上的七哲。洪水之前來的是七位阿普卡盧，而在洪水之後來的，是對應的七位溫瑪努（ummanu）。這說法雖有可能，但如果真是指他們的話，「七」字之前應該有定冠詞（「那」七位）。
二十六 23　銀渣包的瓦器　瓦器上釉（NIV）或包以銀渣雖然可以用作裝飾，它也有掩飾瑕疵的作用，因此能夠用來欺騙買瓦器的人。同樣銀渣或含有雜質，氧化了的金屬製造的釉料起初或許會很好看，但會迅速失去光澤或者剝落。如此，無賴的嘴唇火熱或「著了火」（見十六 27），也可能是試圖用欺騙的說話，掩飾內心的憎恨和惡意。
二十六 24　嘴／心　某個亞喀得諺語也有提到這個不一致之處，指出嘴唇說友善的話的人，心中仍可充滿殺人的念頭。書爾普咒語系列提到一個言語率直，內心卻狡猾的人。
二十七 9　膏油與香料　以色列人在日常生活中，需要面對很多強烈的氣味。他們調製膏油，燃點香料，就是用來蓋過難聞的氣味，或使自己更能吸引異性（帖二 12；歌一 13；又參看：主前十三世紀的埃及情歌），或作為對神的奉獻（見：出三十 34～38 的注釋）。最常用的香料包括了乳香、沒藥、番紅花，和肉桂、桂皮和橄欖油的調劑。這種芳香氣味用來比喻朋友明智的忠告，最是妥當不過。
二十七 13　作保　請參看六章 1 節的注釋。
二十七 21　貴金屬的提煉　請參看十七章 3 節的注釋。
二十八 8　厚利　律法禁止以色列人在借貸金錢或物資時，向同胞收取利息（見：出二十二 25 的注釋），向外國人放債圖利卻是可以的（申二十三 20）。

漢摩拉比法典有足夠的證據，顯示利率可以高達百分之二十（見：出二十二 25 的注釋）。藉高利貸來增添財富，被視作以色列人不當行之事。因為貸款的目的是幫助有需要的同胞，不是占他財政困難的便宜（見：尼五 7 的注釋）。
三十 1～三十一 9
亞古珥和利慕伊勒王母親的言語
三十 25　螞蟻　請參看六章 1 節的注釋。
三十 26　沙番　敘利亞蹄兔（Syrian hyrax）或蹄兔（rock badger）是一種有蹄類哺乳動物，住在岩壁和難以接近的多石地帶。這種孤獨的生活為牠帶來保障（見：詩一〇四 18）。此外，這種動物能夠獨具匠

心地在這種似乎不宜居住的地方居住，是牠適應能力和機智程度的反映。
三十 27　蝗蟲　有關蝗蟲破壞能力的討論，可參看：阿摩司書四 9；約珥書一 4～7 的注釋。蝗群似乎沒有領袖而能集體行動的事實，使牠們的威力更加令人生畏。
三十 28　守宮　守宮（壁虎）能夠在地上爬行（利十一 29）到王宮等防守最嚴密的所在，可能令他們成為想要在這種高貴地方居住之人的欽羨物件。還有一點就是守宮雖然沒有天然的自衛能力，普通人一手就能把牠們抓住，牠們卻能充分利用既有的長處，得以成功。
三十一 4～7　古代的醉酒問題　從文字發軔時代開始（約主前四〇〇〇年），美索不達米亞和埃及已經有釀造麥酒，以及用棗和葡萄發酵釀酒的記錄。亞述藝術經常以宴會場面為主題，描繪男女在高堆食物的桌前大燕，並用杯子或吸管喝飲料。巴比倫創世史詩《埃努瑪埃利什》描述諸神設筵，「使甜酒流過他們的飲管」（酒糟太厚，不得不用飲管）。一首讚美女神甯凱西（Ninkasi）的詩歌頌揚釀造過程，並為能夠解渴，並如底格裏斯河和幼發拉底河湧流的飲料，而獻上感謝。醉酒之害，在詩篇六十九 12 和箴言二十 1 都提及過，但以理書五 1～4 和以斯帖記一 3～8 都有醉酒的宴會，這是古代近東到處都承認的弊端。埃及智慧文學警告人不可醉酒，因為會使人失去自製，被社會所摒棄。馬里文獻有證據顯示在領受神諭之時，醉酒被視作有利的狀態。
三十一 10～31
才德的妻子
三十一 10　紅寶石被視為最貴重的寶石　請參看三章 15 節的注釋。
三十一 13　尋找羊絨和麻　這個長篇箴言所描述的理想妻子，有能力明智地挑選（和合本：「尋找」）最上等的羊絨和麻作為紡織的材料（留意申二十二 11 禁止摻合羊毛細麻織造布料）。亞麻是為供應種子和纖維而種植的。其纖維可以製造衣料、腰帶、燈芯。何西阿書二 9 亦將羊毛和麻配對。他又提到這兩樣以及五穀新酒，都是以色列的丈夫耶和華的賜與，作為立約應許的一部分（漢摩拉比法典和中亞述法律都把它視作丈夫對妻子的責任）。
三十一 16～24　女子進行企業　漢摩拉比法典記載了好幾條管制巴比倫女子經營旅店和酒館的法例。然而有能力置買田地及以職業裁縫身分售賣精工織染衣物，卻未必可與之同日而語。本段箴言所描述之「完美妻子」的理想化圖畫，對於女子所能從事之業務的形容，遠比聖經其他經文所述的範圍廣泛。女子雖然與家人一起辛苦勞碌耕耘，處理所出的農產，但她們通常沒有置買土地的法律地位。古代近東文獻中惟一提到女子可以從事的工業是紡織。這可能是其他一切活動的模範。
三十一 19　撚線竿和紡線車　譯作撚線竿、紡線車的字眼，全本聖經惟獨在此出現。然而上文下理顯示這是合理的翻譯，這些都不過是紡織業的專用術語而已。本節所表達的是一位有魄力的女子「束起腰來」（如同現代人「卷起衣袖」）積極生產了大量的紡織製品。不但夠她一家所用，更足以交給商賈為她售賣。
三十一 21　朱紅衣服　有關用來製造顏色衣物——特別是細麻——之各種染料的討論，可參看：出埃及記二十五 4，二十五 5 的注釋。紅色和紫色的染料十分昂貴，只有富人才買得起。
三十一 22　細麻和紫色布　整片的細麻布是十分珍貴和受歡迎的貨品，可以用作床單或分割來做衣服（見：士十四 12～13；賽三 23）。紫色染料提煉自一種海產軟體動物的腺，頗為昂貴。用於本節是強調理想妻子令她一家變得何等富足。
三十一 23　城門口的長老　城門口（見：得四 1～4）是該城長老集合作買賣（見：創十九 1 所多瑪城門口的羅得）和聽取訴訟的傳統地方。舊巴比倫的史料記載長老在法律上的地位，其職務包括審判土地爭執，聽取宣誓，並充任各種交易的證人（見：耶三十二 12）。
{

傳道書

一 1　大衛的「兒子」　「兒子」一詞可以代表政治關係，也可以代表血緣關係（任何男性後代——孫兒、曾孫等——都可稱為兒子）。本節將傳道者描述為大衛作王的後裔之一。所羅門是其中最顯著的一人。

一 2　虛空　蘇美文學以降，貫徹古代近東各個傳統，都討論過存在之毫無意義，尤其是人生之疾苦。自古以來已經是虛空（風）。

一 9　日光之下並無新事　按照其王室碑文，亞述諸王似乎不斷尋求新的成就，好誇耀他們做了一些人所未為之事，以求躋身「發明人」或「創辦人」——即創立先例者——的名單中。所列的成就包括了歷程、征服，建築大道、王宮、廟宇、城市，或引進新的技術或慶典。

一 13　哲人的角色　哲人所隸屬的似乎是與文士不同的行會，但他們的實際職能和性質仍有不明朗之處。哲人無疑都是教師，但他們究竟是否受過正式訓練或教育卻不清楚。其他古代近東文化都有哲人的記載，有時更充任王族的顧問。進一步資料可參看：箴言一 1 的注釋。

二 5　園囿　宮殿四周往往建有私人的庭園。園中植了果樹和遮蔭樹，又有水道、池塘、小徑——就像公園一樣。很多珍奇的樹木和植物都種在花園之中。古列大帝首都帕薩爾加德的遺址就挖掘到一個這樣的園子。

二 6　灌溉系統　摩押王米沙（主前九世紀）也將建築王宮的蓄水池列為成就之一。猶太史家約瑟夫又在《猶太戰爭錄》（Jewish War）中，宣稱耶路撒冷的王池是所羅門所建的。

二 7　以色列的奴隸制度　以色列有些人是被剝奪了至少部分的自由，可以被人買賣的。摩西五經中形容奴隸的字眼最常見的一個是「以別」（'ebed）。但這個字的意思是模棱兩可的（它在亞喀得語中的對應字眼 wardu 亦然），任何在上級管轄之下的人都可以如此稱呼，這字因此是屬下的統稱，經常譯作「僕人」。族長和君主都是神的僕人，以色列和猶大的每個居民都是王的僕人或臣民，王族成員亦不例外。大衛曾經一度是非利士王亞吉的奴隸（藩屬），猶大王亞哈斯是亞述王提革拉毘列色三世的僕人。戰俘是奴隸的主要來源，他們被賣為奴。然而按照摩西律法，以色列人是不可以被強逼做奴隸工作的。淪為奴婢的以色列人若非因為本身貧窮，就是因為親人貧窮而被抵押。債務還清，奴隸身分便告結束。有關古以色列家僕和奴隸的記載只有寥寥幾個。其中一個是被擄歸回之後的人口統計（主前五世紀），當時奴隸有七千多人，相較之下自由人則超過四萬名。富人大概擁有一兩個家僕。奴隸雖算為財物，同時亦視為人，具有某些權利。奴隸亦必須受割禮，可見他們被視為家庭的一份子。農業、工藝，或整個經濟體系統的任何一方面都沒有以奴隸為主的事業，但王國時代（主前約 1000～586 年）似乎亦有政府擁有奴隸的跡象。大衛下令百姓造磚，所羅門則在亞拉巴的礦穴、以旬迦別的工廠，以及王宮和聖殿的工程中使用「奴隸」。這些奴隸大部分都是迦南人，不是以色列人。

二 8　唱歌的男女　聘請樂師主要是為君王娛樂和祭儀典禮。由於這裏包括男女的樂師，後者的可能性較高。通俗和宗教音樂在美索不達米亞和埃及都有悠久的歷史，以色列必然有所認識。埃及的古墓壁畫記載了舞蹈者的姿勢和多種不同的樂器。古代近東各處地方都有很多宮廷聘任男女宮廷樂師的佐證。底格裏斯、幼發拉底河谷、赫人的安那托利亞，和埃及地區，都找到文獻的記載（例子包括烏魯克和馬里）。伙食名單證明了他們是宮中固定的雇員。

二 8　妃嬪　譯作「妃嬪」的字眼只在本節出現，通常解作「妾」，實則含義不明。多娶妃嬪無疑是君王的習慣。另外亦有學者認為這字應該譯作「藏寶箱」。

三 5　拋擲和堆聚石頭　田中的石塊必須清除，農夫才能耕種（見：賽五 2）。將石頭堆在敵國田地，是使之不能生產（王下三 19、25；賽五 2）。

三 16　審判官貪污　作者哀歎本來代表正義的審判之處，如今成為奸惡的地方。換言之，世事的常規顛倒。這是美索不達米亞文學的常見題材，其中之佼佼者是一篇稱為〈巴比倫約伯記〉的著作。進一步資料可參看：以賽亞書五 23 的注釋。

四 12　三股合成的繩子　這句顯然是古代近東人所共知的說話。在蘇美故事《吉加墨斯和活人之地》

（Gilgamesh and the Land of the Living）中，二人緊張地預備和可怕的胡瓦瓦作戰時，吉加墨斯如此鼓勵恩基杜，指出他們能夠互相保護，因此必然得勝。

五 1　在聖殿該當如何　古代近東文學提出類似的警告。埃及《梅裏卡雷的教誨》贊許心中正直之人，說他的品德勝過惡人所獻之祭。烏加列一個碑文形容愚昧人魯莽獻上祈禱來平息神明怒火，但卻毫無內疚之心。經文所對比的，是資訊傳達的方向。愚昧人獻祭時往往同時請願，或求恩寵，或盼望應允所求。反之，在聖殿中近前傾聽的則是默示，神在其中表示其人是否得蒙喜悅。埃及的《蒲他霍特普的教訓》用了幾乎五十行的篇幅對比聆聽者的德行，和輕率說話者的愚昧，並且加以讚揚。

五 2　起誓　本節是指起誓的可能性最高，因為冒失起誓是個已知的問題。起誓在古以色列被視為十分認真的事件。誓必然是奉神祇之名起的。誓言將履行其中條款的重責，放在起這種誓言之人的身上。他若背誓，就有受到神、人報復的危險。法律程式和政治條約和盟約都用得上誓言。附庸和霸主兩國的王都必須依照誓言，互相支持。

五 3　夢　初民很重視夢，因為他們相信夢能夠讓人知曉神界的事物。一部分先知或君王的夢，被視為神明啟示的方式。他們更相信大部分的夢都是有預兆，能夠傳達神明作為的資訊，連一般人的尋常夢也不例外。啟示性的夢通常表示神明的身分，往往更與這神明有直接關係。預兆性的夢則不提及神明。夢經常充滿象徵成分，需要有人解夢，但這些象徵的明顯程度，有時也很合理。他們不認為夢所提供的資訊是無可挽回的，但夢依然是令人關注（但不驚懼）的事。所以，本節最好作如下解讀：夢帶來諸多憂愁，而愚昧人的話多而又多。

五 4　許願　古代近東大部分文化——赫人、烏加列、美索不達米亞，和例證較少的埃及——都提到過許願。願是自動與神明建立的協定。願通常是有條件的，並同時向神明祈求。這是向神作出的祭儀承諾，崇拜者應允神若回應他的所求，他便會執行某些事務。黎凡特好幾處的遺址都挖掘到曾經在還願祭中使用的文物。再者，腓尼基的還願石碑和美索不達米亞、埃及、安那托利亞的文學（禱文和感謝文獻）都提供了許願的證據。進一步資料可參看：撒母耳記上一 11 的注釋。

五 6　使者　學者無法肯定這位使者（和合本：「祭司」，參小字）究竟是誰，因為其他經文並沒有提到過這個職位。根據本節可以假定，聖殿有一名人員的職責是查明崇拜者有否償還所許的願。類似的工作人員亦似乎在腓尼基的碑文中提及。

五 8　貪官污吏　古代近東的君王必須維護百姓的權益。因此秉公行義是王室行政部門的責任。但現實往往比理想無情。所有人（由地方直到廟宇或王宮的每個官員）都分得一杯羹之後，農民收穫所余的只是夠他糊口而已。

五 17　在黑暗中吃喝　若是從日出到日落都是在田地上勞碌，早餐和晚飯都必須在天黑之時食用。追求財富的人不能得著滿足。

六 3　埋葬得體的重要性　美索不達米亞人認為未得正當埋葬的人，註定要成為在地四處飄泊的靈，在人間作祟。聖經描述死於暴力，埋葬不得體之人時所表現的反感，正是間接反映了這種觀念。古代大部分民族都認為埋葬得體及時，能夠影響死者來生的幸福。請參看：列王紀上十六 4 的注釋。按照《吉加墨斯史詩》，恩基杜從冥界歸回時告訴吉加墨斯說，死而不葬的人不能安息，死而沒有親人在世的人只能吃丟在街上之物。一個巴比倫的咒詛描述，埋葬是讓死者靈魂與親人團聚。即使是以色列人，也相信死者是否入土為安，對來生很有影響。因為他們和鄰邦一樣，將親人與對他們來生有幫助的對象同葬。最常見的陪葬品是陶瓷器皿（裝滿食物）和珠寶（有避邪作用），有時還加上工具和私人用品。

六 6　眾人都歸一個地方去　在以色列人的理解中（鄰近許多文化都反映了相同的看法），所作的不是天堂地獄，而是生和死的抉擇。本節所講的是人類的命運，因此眾人所歸的都同是陰間，即死人的居所。有關他們對於來生的信念，可參看：約伯記三 13～19 的注釋，和以賽亞書十四章的附論。

七 1　美好的膏油　古代出席宴會的人經常得到的盛情款待，包括主人用上等的油抹他們的前額。這些油不但令他們滿臉油光，更為他們本人和會場增添芳香。例如以撒哈頓年間的一個亞述文獻，就描述他如何在一個王室宴會中，用「最精選的油濕透」賓客的「額頭」。

七 6　鍋下燒荊棘的爆聲　荊棘纖細的枝椏迅速著火時發出很多引人注目的響聲。但其熱力不能持久，所以不是作為柴薪的好材料。

七 7　以色列的賄賂　送禮在古以色列十分普遍。犧牲和其他祭物都被視作給神的禮物。送禮在人與人之間也很重要，但在某些情況下（基於送禮者的動機）卻是不妥當的，禮物因而算為賄賂。因此，神命令以色列人不可受禮物（賄賂），因為它「能叫明眼人變瞎了」（見：出二十三 8 的注釋）。漢摩拉比法典（約主前 1750 年）的引言和埃及智慧文學中善辯之農夫（約主前 2100 年）所說的話，都證明了保護社會中貧窮軟弱之人的權益，是在位者行為的準則。古代近東國家行政是否得法，在於法律和執法是否可靠。為求達到這個目的，每個有組織的國家，都設立了法官和地方官系統，處理民事刑事案件。他們的職責是聽取供詞、調查控訴、審核證據，然後作出判斷（詳述於中亞述法律和漢摩拉比法典）。不論何時何地，法官和政府官員都會有受賄的誘惑。在古代近東的官僚制度之下，雙方試圖出奇制勝時，受賄幾乎成為通例。然而至少在理論上，賄賂是受譴責並明令處罰，以求杜絕或加以制約的問題。故此，漢摩拉比法典第五條嚴懲修改自己判決的法官（假設是因受賄），除了罰款從苛外，更永遠剝奪其官職。

七 12　銀錢護庇人　本節譯作「護庇」的字眼，通常是「遮蔭」的意思。這話是以樹蔭能在烈日之下提供的保護和安舒作為比喻。它可能是個諺語，但至今未見於任何文獻。銀錢和智慧一樣，其蔭蔽大概就是它能為人提供的保護。

七 13　曲的變直　古代近東的虔誠人經常因為神明之作為及其用意而大惑不解。在一首讚美恩裏勒神的蘇美詩歌中，詩人說：「你無限聰明的作為令人驚駭，其含義是糾纏不能解開的線繩」（ANET, 575）。

八 2　朝臣的應有言行　朝臣的言行應該如何，是智慧文學必然會有的忠告，因為它的主要功用是訓練朝廷將來的工作人員。埃及的《蒲他霍特普的教訓》中有很多的段落，都是針對各種身居領導地位之人寫作的。《安肖桑基的教誨》的忠告與傳道書本節十分相似：「不要作出你是錯誤的判決」（16:17）；「在你主人面前說話不要急躁」（17:10）。本節對朝臣所提出的忠告和《阿希卡爾的言詞》也很相似。阿希卡爾是主前七世紀亞述宮廷的顧問。

八 11～12　以色列的刑事處分　以色列在刑事處分方面，法律傳統與古代近東其他地方相同。聖經之中最常提及的刑罰是石刑、燒死，和分屍。古代近東的史料（漢摩拉比法典、中亞述法律等）偶爾亦會提到刑罰的方式，如：溺死、分屍、刺刑。監禁並不用作犯法的懲罰。有的是為欠債者和政治犯而設的監牢。此外，待審的犯人亦會囚於獄中。

九 5、10　不得賞賜　本節中的「賞賜」大概是指此生的好處，死人不能受用。他們不能享用生命所能提供的一切利益。此外，本節又顯示了以色列人的信念是，信心和善行不會帶來天堂的賞賜。他們相信神的正義是在今生而非來生執行的。

九 7～10　吃喝快樂　古希臘哲學家伊比鳩魯（Epicurus）並不是第一個提倡這種生活方式的人。吉加墨斯所得到的忠告也包括了肚子要飽，日夜作樂，衣服乾淨，身常沐浴，又要以妻子兒女為樂。主前第二千年紀初葉埃及文學中的《琴者之歌》，亦勸說人生要時常歡喜，追求逸樂。以油膏頭和穿著上等衣服都包括在內。

九 7　酒　古以色列的酒有好幾種。最普通的一種，用學名為 Vitus vinifera L. 之葡萄釀造，色澤通常是紅色（創四十九 11～12；箴二十三 31；白酒只在拉比史料中提及）。舊約提到有一種「甜酒」。這種酒大概是葡萄曝曬至少三日之後才開始踩踏釀制的。醋（即酸酒）可用供調味和藥用。最常見的酒類飲料是攙了水的酒，有時還以香料調製。至於古代近東其他地方，葡萄酒並不是日常的飲料，而是在特殊場合如節期、登基、婚禮中飲用。聖經對於喝酒的限制主要與祭儀（如：利十 9）和奉獻（拿細耳人的願）有關。以色列的祭禮也有使用葡萄酒（例如：作為奠祭）。葡萄酒似乎是重要的商品。所羅門向推羅王希蘭提供葡萄酒，以換取建築聖殿的材料（代下二 10、15）。

九 8　衣服潔白　學者通常理解白色象徵純潔、喜慶，以及高貴的社會地位。在埃及（《辛奴亥的故事》）和美索不達米亞（《吉加墨斯史詩》），幹潔和鮮明的衣服都是安樂的表示。再者，在炎熱的中東氣候之下，能夠反射熱力的白色衣服是最理想的衣物。

九 8　頭上不要缺少膏油　在炎熱的近東氣候中，油有保持皮膚潤滑的作用。埃及的《琴者之歌》和美索不達米亞的《吉加墨斯史詩》，都形容身穿上等細麻衣服，頭上膏以沒藥的人。

九 11　天命的概念　天命是個沒有位格的力量，掌管事物的運數。智慧之神恩基頭戴巫師的帽子，顯示他和人間的巫師一樣，都試圖控制和預測天命。天命刻於泥版，控制這泥版的，就控制了宇宙的運數。這泥版若落在不正當者的手上，世界便會充滿混沌。按照一個神話，鳥神安朱偷走了天命泥版（Tablet of Fate；或作「命運泥版」〔Tablet of Destinies〕），在諸神社會中造成了不少動亂，直至他被殺為止。以色列人對於天命或機遇的看法與美索不達米亞不同。與其將一個事件視為偶發（天命），他們只把它當作是未能逆料而已（意外的驚喜）。「當時」和「機會」不是兩個變數，而是一個因素。無論在什麼情況下，「時機的巧合」都會將「確保」的結局改變。

九 12　狩獵和捕魚　以實瑪利和以掃都是有名的獵戶，但狩獵卻不是以色列人的常見職業。只有在饑餓或需要對付危害羊群的野獸時，他們才有打獵的需要。然而亞述和埃及都有很多描繪君王出獵的壁畫浮雕。聖經亦間接表示所羅門的宮廷有狩獵活動（王上四 23）。但以色列對狩獵依然有足夠的認識，因此是很多象喻的根據。捕魚和狩獵一樣，在古以色列也不被形容為業餘的活動。約伯記中提到過用倒鉤槍、魚叉（四十一 7）、魚痕（四十一 1～2；賽十九 8）打魚。和狩獵一樣，不少象喻都以捕魚為題，主要比喻神對個人或國家的審判。

十 1　膏油中的蒼蠅　這句話和「一個爛桃壞滿筐」的意思大致相同。有時微不足道的蒼蠅也能令最好的香膏變壞到必須全瓶倒掉的地步。

十 2　左右　右邊無疑被視為尊榮之處和最受保護的所在，然而無論是古代近東還是以色列，左邊都沒有任何負面意義，或視為具有軟弱邪惡本性的跡象。它只有低一等的榮譽，此外，它又是一般人預期不到會被攻擊的方向。愚昧人所選擇的，是易受攻擊和次要的地位。

十 8～9　所列各種作業的危險　（一）挖陷坑的目的是誘捕大型的動物，因此必須加以隱匿。但這樣一來，自己就有掉在其中的可能。（二）牆垣拆卸或在其上開洞裝門時，農夫可能在無意間打擾了因石塊清涼便在其中居住的蛇。（三）在此鑿石之人大概不是專業的石礦工人，因為其他的都是正常的農村活動。譯作「鑿開」的動詞可以解作採石，但也有比較廣義的用法，指連根拔起或取出某些東西。因此，這句經文的另一個翻譯，可以是指農夫清除田中的石頭。被石頭砸傷、疝脫、手臂擦傷都是可能導致的危險。（四）最後，劈木頭的危險是顯而易見的。斧子的頭部可能飛脫，木頭或能使之轉向，以致造成嚴重傷害。

十 11　弄蛇者　初民對蛇極度畏懼，一方面是因為相信牠具有法力，另一方面是因為牠有毒。弄蛇是古代近東到處都有的技巧。弄蛇的人似乎更常出現在古埃及的聖甲蟲護身符之上（見：出七 11～12 的注釋）。埃及和美索不達米亞文學之中，都有針對毒蛇及蛇咬之咒語的例證。因此，「弄蛇」一詞不應該令人聯想到毒蛇受吹笛法師催眠，翩翩起舞的漫畫形象。本節所描述的是不受咒語控制的蛇。亞喀得文獻亦有提到某些蛇是「不被法術影響」的。

十 20　蜚短流長的雀鳥　阿裏斯多芬尼斯（Aristophanes）所著的古典希臘喜劇《群鳥》（The Birds）和赫人故事埃珥庫希薩（Elkuhirsa），都有「小鳥」洩露秘密的故事。阿希卡爾的箴言又說字就好像鳥一樣，把它放走的人沒有判斷能力。

十一 1　糧食撒在水面　埃及史料中《安肖桑基的教誨》（「行一善事並把它丟進河裏，河水幹後你就會找到它」）和阿拉伯箴言，都有記載這個箴言。傳道書的想法若與安肖桑基相同，它就是說自發的善行不保證會得到回報，但「因果自有迴圈」。

十一 2　分給七人、八人　學者一般假定這話的意思是將貨物或財產分配（不是投資）。其背景應該與分發遺產或慷慨有關。

十二 1～8　衰老的結果　一個詮釋認為以下每行都是暗指生理機能：

第 2 節：目光模糊、意氣消沉

第 3 節：兩手發抖、彎腰駝背、牙齒剝落、患白內障

第 4 節：喪失聽力、失眠晨興

第 5 節：驚悸日深、頭髮變白、行動遲緩、性欲消退

第 6 節：脊骨軟弱、腦力減退、膀胱失控、心力衰竭

第 7 節：死亡

上述的解釋一部分源自他珥根（猶太教的亞蘭語詮釋性意譯本舊約，最早者可以上溯到主後一世紀），但這些關係都難以證實，原因是其中很多都沒有其他文獻的佐證。例如：「金罐」不太可能是指腦子，因為初民仍未瞭解腦部的功用。循這詮釋路線，銀煉又為什麼不能是指主動脈，金罐又為什麼不能是指心臟呢？事實上無人能置可否，可見這路線的詮釋完全是臆測。

埃及中王國時代（主前第二千年紀初葉）《蒲他霍特普的教訓》的開首包括了十二行句字形容年老的影響（眼花、耳聾、骨痛、失去記憶和判斷能力），但都是明言不用暗喻。

十二 3　看守房屋的　「看守房屋的」大概是男僕，在古代近東經常是家奴，往往有相當的權柄（如：波提乏家的約瑟）。

十二 3　推磨的　「推磨的」是婢女或囚犯，他們負責每日磨麥，以便制餅供應全宅。將谷粒磨成麵粉用的通常是磨石，這是社會階層最低之人的工作。

手磨（又稱鞍磨）是古時家用的基本設備之一，用兩塊石頭製成（見：士九 53 的注釋）。美索不達米亞的大型磨坊往往充作監獄工廠，但囚犯所用的依然是手磨。在磨坊工作的通常包括戰俘、罪犯，和欠債不還的人。

十二 3　從窗戶往外看　女子倚窗而望是個常見的題材，可見于甯魯德、撒瑪利亞、阿斯蘭塔什出土的精美象牙雕刻中（後者的女子頭戴埃及的假髮）。文學中的女子眺望天際，是等待丈夫或兒子從戰場歸回（見：士五 28 的注釋）。本節所用的象喻可能也是以此為根據。

十二 4　聲音　在本節關閉的門戶是雙扇門，因此必然是指熙熙攘攘的城門口（和合本：「街門」）。城市的喧嚷和（磨坊）工人作業的雜聲都不再聽到。這些聲音到日暮之時都歸於寂靜。

十二 5　杏樹開花　杏樹的白花顯然代表年老的白髮。杏樹在西曆一月底至二月初開花，是最早開花的樹木，高十五至三十呎。杏花是白色微帶粉紅色，約需十星期結成熟杏。古代另一個形容年老的象喻是黑色山上的白色石膏。

十二 6　銀煉和金罐　本節譯作「罐」的字眼亦出現於撒迦利亞書四 2～3，描述裝著七盞燈的燈盞。

部分學者假設金罐是掛在銀煉上，銀煉截斷金罐便會打破。這是老邁和死亡的象徵。按照約瑟夫的記述，位於埃及萊昂托坡利斯（Leontopolis）的猶太廟宇有一盞掛在金煉上的金燈。

十二 6　瓶子在泉旁，水輪在井口　兩樣東西都和水井或水庫有關。輪子（和合本：「水輪」）相信是指將水瓶從井中拉上來的滑輪，但這些裝置當時還未廣泛應用。

按照另一個解釋，譯作「水輪」的字（galgal），可能是指煮食用的鍋子。這說法的根據是一個相似的亞喀得語字眼（gulgullu；可能並非意外地，這字又可解作「顱骨」）。

{

一 2　親嘴　在近東各處嘴上親吻都是熱情的表達。惟較早期的埃及人則代之以鼻子相觸。

一 3　香膏　用來使身體芳香或燃燒的香料有好幾種，有些是油基的，有些則是樹脂基的。沒藥、乳香、香膠是其三（見：賽六十 6；耶六 20）。番紅花、菖蒲、沉香都是從印度進口，肉桂來自斯里蘭卡，哪噠則來自尼泊爾。有關香料在聖經之中的其他用法，可參看：出埃及記三十 34～38 的注釋，有關香膏的討論，則可參看：箴言七 17，二十七 9 的注釋。

一 5　基達　基達是主前八至四世紀阿拉伯半島北部最強大的貝督因（遊牧）民族之一。亞述和新巴比倫年表都曾經提及他們，創世記二十五 13 包括在以實瑪利的家譜之內（見：創二十五 12～16；賽二十一 16，四十二 11 的注釋）。其帳棚是用獸皮或織造的布，拉在柱子上形成三邊形的帳篷。帳棚黑色可能是因為使用黑山羊毛織造（見：出二十六 7～13 的注釋）。

一 7　蒙著臉的人　這話含義不明可能是因為不同的社會背景有不同的衣著習慣。按照中亞述法律，國民的妻子、寡婦，和未出嫁的女兒在公眾場所都必須戴著面紗（留意創世記二十四 65 利百加未見以撒之前，先拿帕子蒙上臉）。在家中或只有家人和奴僕在場（如：丈夫的羊圈）之時，則沒有蒙臉的必要。留意按照創世記三十八 14～15，他瑪也是用帕子蒙著臉。這可能表示在迦南的社會背景中，面紗是聖妓或在牧羊人中間出入之妓女的標記。

一 9　法老車上套的騸馬　和合本，原文直譯「法老戰車隊中的雌馬」。埃及文學提到打仗時的一個戰術是在戰車隊的附近放出雌馬，以求分散拉車之雄馬的注意力，製造混亂。新國際本的「套」字（和合本同），希伯來原文是沒有的。

一 11　金辮銀釘　聖經作者在此和箴言二十五 11 一樣，用精工製造的首飾來形容忠貞和愛慕。本節所述的大概是有銀制的垂飾金耳環（和合本：「金辮」），或鑲有銀飾釘的金器（見：賽三 18～23）。

一 13　一袋沒藥　沒藥灌木的產地，是葉門和阿曼沿海山脈北鄰，西南季風的雨影區內的乾燥地區。割開多刺樹幹，露出樹皮，呈淡紅色的沒藥樹脂就像多汁的核果一般出現。樹脂壓碎後可以用來調製香膏或作為制藥材料。它略似松節油的天然香氣十分耐久，可以置於香囊之中，用以增添性樂趣，或以其芳香掩蓋古代住宅常有的氣味。掛在頸項上裝了各樣物質的小囊，在埃及是用作護身符。

一 14　鳳仙花　鳳仙花所指的，是學名為 Lawsonia inermis L. 的散沫花。這種長有芳香白花的植物，中東很多地方都有出產，更在法老圖坦卡門的陵墓之中被發現。其葉子和嫩枝可以提煉一種紅色、黃色，或橙黃色的染料，可以用來染頭髮或身體其他部分。其香氣類似玫瑰花。

一 14　隱基底　隱基底是耶路撒冷西南三十五哩外的一個綠洲，座落於死海西岸一個峽谷之內。它名字的意思是「山羊羔泉」。在此挖掘到的主前第四千年紀廟宇遺址，證實此地自古已經為當地帶來清新涼水。這個綠洲夾在四周群山山脊之間的特殊位置，正好比喻「所親愛者」的雙乳（13 節，和合本：「懷中」）之間的一袋沒藥、一束鳳仙花。

一 15　鴿子眼　在印章和其他圖像中，鴿子是交媾和誘惑的主要象徵。牠有時又被視作愛情的使者。本節形容眼睛極具誘惑魅力。

二 1　沙侖的玫瑰花　這花的確實品種不明，但本節中希伯來語百合花（shushan）一語卻顯示這種植物的花朵有六瓣。因此它很有可能是沙侖在平原山丘和潮濕地帶出產的多花水仙（polyanthus narcissus）。這種在冬季開放的花朵有白色的花瓣和橙黃色的杯形副冠，使叢生的花朵十分美麗。埃及的希臘時代古墓中，發現供奉著水仙花。

二 4　以愛為旗在我以上　原文 degel 一字譯作「旗」頗有疑點。墨菲和福克斯（Fox）都提到亞喀得語的同源字 diglu 是「眼光」、「意圖」的意思。福克斯選擇將這句話譯作「他對我的意圖是愛」。但不論是立起大旗作為佔有的象徵，還是意圖作出某事，其結局都是一樣的。那就是與所愛之人發生性關係（見：耶二 33）。

二 5　以葡萄乾和蘋果作為催情劑　女子想要葡萄乾和蘋果作為醫治她「思愛成病」的藥物（類似比提〔Chester Beatty〕所記，來自埃及情歌中思愛成病的男子一般）。這病惟有回到戀人身邊才能痊癒。本

節的葡萄乾，有可能和崇拜女神伊施他爾所用的葡萄乾餅有關（見：耶七 18 的注釋）。蘋果在亞述咒語中也被視作催情劑。

二 7　羚羊和母鹿　在古代近東藝術中，羚羊和母鹿經常被描繪為愛情女神的伴侶。

二 9　從窗櫺窺探的主題　於撒瑪利亞和甯魯德的鐵器時代文化層中出土的精製象牙雕刻，其中有好幾個是以「倚窗女子」為主題。部分學者認為她是腓尼基女神亞施他特。這女神和聖妓的祭儀有關（見：箴七 6，淫婦從窗櫺之間往外觀看）。然而本節所描述的，卻是迫不及待的男子一再隔窗而望，看他戀人何時才會容他進入。

二 13　早熟之無花果　本節譯作無花果的字眼（pagga^）並沒有在其他經文中出現。但亞蘭語和阿拉伯語中的同源字，都是指最先在無花果樹上出現的未熟之果。無花果樹通常一年收成兩次。第一次在西曆六月成熟，第二次則在八或九月（見：耶二十四 3；何九 10）。

二 15　狐狸　在埃及的情歌中，狐狸代表急色的男子，與美國習語中的「狼」字相似（＝「色狼」）。

二 16　百合花　部分學者認為本節中的百合花其實是指蓮花。蓮花在埃及和迦南都是性感的象徵。

三 2　遍搜全城的主題　有關先知耶利米和搜遍全城尋找「誠實人」的希臘哲學家戴奧真尼斯（Diogenes）的比較，可參看耶利米書五 1 的注釋。遍搜全城的主題，又在以西結書九章滅命者和文士的異象中出現。女子因思念戀人而急亂焦慮，驅使她冒險搜尋，使本節充滿了迫切感。良家婦女通常是不會在晚間孤身外出的（參較：箴七 6～20 的淫婦）。神話文學也有女性伴偶尋找戀人的情節。迦南神話形容亞拿特四出找尋巴力，埃及神話則記載伊西斯尋找阿西利斯的歷程。

三 4　母家　母親家在創世記二十四 28 利百加的故事中的角色，和路得記一 8 拿俄米打發兩個媳婦歸回的娘家，都和本節的「母家」一樣，含有空間和社會的雙重意義。每段經文中的「母家」（be^t 'em）一語，都與「父家」（be^t 'ab）相同。大概因為是討論遺產和土地產權等法律事務之故，大部分經文用的都是「父家」（見：創三十八 11；利二十二 13）。然而女性在生育和治家（見：箴三十一 10～31）上的重要性，卻使這兩個辭彙在以色列文化中，具有同等的社會地位。

三 6　商人的香粉　商隊從阿拉伯半島南部和索馬利亞的沙漠地帶，遠道運來大量沒藥、乳香等香料。這些貴重的貨品不但令商隊四圍香霧繚繞，更能增添女性的吸引力。埃及情歌一再提到「膏了沒藥的美女」，以及其他催情的香味。

三 9　木制華轎　這對戀人將自己的閨房比作所羅門王的禦帳，用利巴嫩最上等的木材製造，金銀作為裝飾。本節譯作「華轎」的字，學者根據埃及、亞蘭、希臘等語言的對應字眼，提出了好幾個不同的翻譯：從軟轎、大轎、觀見室，到「華廈」都包括在內。福克斯認為這字是指園中的有蓋帳篷（見：帖一 6），或美索不達米亞文獻和埃及古墓壁畫中的園亭。他的看法很有可能。

三 11　結婚時母親給他戴上冠冕　新人在遊行前往結婚典禮時頭戴花冠（賽六十一 10；參較：斯二 17，波斯王把冠冕戴在以斯帖頭上，立她為後）。聖經沒有其他證據顯示母親為兒子加冕為王，然而按照所羅門智慧統治的主題，這話可能是指智慧女士將華冠榮冕加在她所選擇之人的頭上（箴四 9）的意思。在一切有關感情的事上，母親皆處於優先的地位。

四 1～7　對戀人身體的形容　基珥指出本段形容所注重的主要是動態而非外形。如此，眼睛不是看起來像鴿子眼，而是有鴿子眼的動態（見一 15 的注釋）。

四 3　兩太陽如同一塊石榴　新國際本作「你在帕子後的太陽如同石榴的兩半」。基珥十分合理地提出與其將之譯作石榴的「兩半」，不如解作石榴上的切口露出了裏面紅嫩的果肉。這理解回應上半節的嘴唇。若果當真如此，則譯作「太陽（穴）」的字眼應當改作「雙頰」。

四 4　大衛的高臺　按照埃及情歌和藝術（奈費爾提蒂〔Nefertiti〕的半身像）的描繪，長頸被視作美女的特徵之一。因此，將之比作高大堅固的高臺十分恰當（見七 4，將頸項比作「象牙台」的形容）。但考古學家卻對這建築物一無所知，它是在耶路撒冷還是另一個城市也不清楚。但比形狀更重要的是，高臺是全城引以為傲，引以為榮的建築物。其他經文也有如此比喻頸項的例子（如：詩七十五 5）。

四 4　高臺懸掛盾牌　本節進一步延伸象喻，以高臺掛滿了盾牌（參較：王上十 16～17），比喻富有或

受寵愛之女子佩戴項鏈和首飾（見：箴一 9；歌一 10；結十六 11）。以西結在「推羅的哀歌」中，形容城牆上如何懸掛了盾牌，以成全其美麗（結二十七 10～11）。

四 8　亞瑪拿頂　良人如今呼籲他所親愛的離開遙不可及的遠地高處，來與他同在一起。這象喻的意思是他迫切想要與她同在，與她的實際所在地無關。亞瑪拿是前利巴嫩山脈的山峰之一，接近亞瑪努斯河（Amanus River）的發源地。

四 8　示尼珥與黑門　這兩個地名所指的都是黑門山（見：申三 9 的注釋）。按照亞述的記錄，示尼珥是在外約但北部前利巴嫩山區之內。本歌在此只是用這遙不可及之處，比喻戀人遠離所愛者的孤單感受。

四 8　獅子和豹子　這些野獸經常是女神的伴侶，特別是美索不達米亞的愛神伊施他爾。基珥說，從新石器時代的藝術到古典希臘和羅馬時代，這個主題一直都存在。

四 12　園　園子是欣喜和休憩之處，不難用作所親愛者的比喻。蘇美文學用這象喻，將戀人的配偶比作設備充足的園子；亞喀得箴言則將女子形容為欣喜之園。在埃及情歌中女子形容自己如同種滿了各種植物的田地。

四 13～14　香料　與埃及情歌一樣，本段也是將所親愛的女子的美麗和魅力，比喻為芬芳的果子、樹木、香料（見：箴七 17，二十七 9 的注釋）。珍奇植物的數量和種類之多，可能不過是戀人的「甜言蜜語」而已。所列的九種香料之中，只有三樣產於以色列（安息香樹、鳳仙花、番紅花）。緋紅色的番紅花每朵所產的香料極少，要四千朵花才能提供一盎司。乳香、沉香、哪噠則從阿拉伯半島、印度、尼泊爾、中國進口，因此極為昂貴。哪噠來自阿拉伯和北非沙漠的駱駝草（camel grass）。但另一種香料亦以此為名，稱為「真哪噠」（見：可十四 3），這種香料則是來自喜馬拉雅山坡上一種植物的花朵（長於海拔 13,000 呎），被視為催情劑。沒藥、桂樹、菖蒲也都是舶來品。菖蒲來自印度出產的一種香草，這種香草今日用來製造香茅油。

五 7　守衛給她的待遇　巡邏看守的人可能將夜間外出的孤身年輕女子視為妓女。取去她面紗或帕子（見：賽三 18、23），大概是因為他們的規例與中亞述法律相同，只容許「一家之母、寡婦，及其他自由女子」在公眾場所蒙臉。女子可能急著尋找良人，以致衣冠不整，一如埃及情歌中思愛成病的女子。

五 15　白玉石柱　如今輪到女子用浮誇的語句形容戀人了。把他的腿形容為安在精金座上之白玉石柱的話，與便西拉（Ben Sira）形容女子美麗腿足的話相似（次經《德訓篇》二十六 18）。巴比倫創世史詩《埃努瑪埃利什》對於神祇瑪爾杜克的描寫，亦有類似的說話，形容他的外貌勻稱完美。

六 4　得撒　雖然從暗利年間開始，得撒（法拉遺址）已經不是北國以色列的首都，這並不表示得撒變成了荒城。作者可能是避免直接比較耶路撒冷和撒瑪利亞，因為它們是政治上的競爭者，所以才以得撒代替。並且得撒一名也是雙關語，因為它的字根 rs]h 是「可喜」、「美麗」的意思。戀人故此可以加強語氣，說她「美如得撒」。

六 8　妃嬪　君王的禁宮通常包括（一）稱為妃（妻、後）的女子，她們的兒子自動列于繼位名單中。（二）地位較低的嬪（妾），她們的兒子沒有君王直接的命令就沒有繼承權。（三）未曾正式覲見君王（見：斯二 8～14），或未曾生育過的「童女」。男子誇口說他所愛的比國王禁宮之內所有女子（六十加八十加無限）都更美貌。

六 11　核桃　古巴勒斯坦雖然普遍出產阿月渾子（開心果）和松子，卻沒有原生的堅果，如核桃（學名 Juglans regia L.）等。譯作「核桃」的字眼（'egoz）全本聖經只在本節出現，顯示這樹可能在希臘時代之前，已經從原產地波斯和印度引進巴勒斯坦。

六 13　書拉密女　由於這字前面有定冠詞（＝英語之 "the"），它大概是個稱號，如「完美的」，不是人名。這個名字可能是源自所羅門一名的陰性形式，又或者和美索不達米亞女神書曼尼圖（Shulmanitu）或薩拉（Sala）有關。這位歌中女子和耶路撒冷的關係是如此密切，因此這名字較不可能是指書念城的居民。

六 13　瑪哈念跳舞的　並沒有一種舞蹈是與外約但雅博河畔的瑪哈念（見：撒下二 9）有關的。這名字的意思是「兩營」，因此部分學者把它解釋為男女分行，相對站立而跳的舞蹈。跳舞經常和慶祝勝利（撒

上十八 6～7）有關，並且是喜樂的表示（出十五 20；士十一 34）。

七 2　調和的酒　希臘時代的人喝的通常是攙水的葡萄酒，如此可以有更多的飲料，並且整頓飯都可以交談。但在較早時期更加普遍的是攙雜或調和的葡萄酒，酒力十分猛烈，飲用必須有節制（見：士九 13；箴九 2）。在美索不達米亞，葡萄酒要等到亞述時代才開始普遍。在這地區酒是在特殊場合才飲用的。在沒有葡萄酒時，葡萄汁可以攙以蜜糖來製造甜酒。

七 4　象牙台　有關將美女頸項比喻作高臺的討論，可參看四章 4 節的注釋。

七 4　希實本的水池　水池反射光線，因此宜於用作所親愛的女子燦爛之眼光的比喻。在外約但馬達巴以北十哩希實本遺址的挖掘，找到了一個主前八世紀的大型水庫或水塘，可能就是這象喻的根據。當地夏季漫長而乾旱，必須倚靠水池儲藏食水。城中居民看見水面流動的閃光，必然覺得十分美麗。

七 4　巴特拉並門　此地的位置至今未明，但可以假定這是城市水塘的入口。這句話可能還是雙關語。「巴特拉並」是「多人之女兒」的意思，讀音與「巴特納迪」（bat nadib）相仿。這是「貴胄之女」的意思，給所親愛的女子冠以榮銜。

七 4　利巴嫩塔　本節所指的可能是個高山，如黎巴嫩南部的黑門山。福克斯認為這話是乳香（L#bonah）和地名利巴嫩（Lebanon）的雙關語。這說法也很可取。換言之，女子的鼻子芳香，有如一大堆昂貴香料一般具有吸引力。

七 13　風茄　埃及情歌說風茄是一種催情劑。拉結知道姊姊的兒子流便在田中找到風茄之後，迅速索取了一個（見：創三十 14～15 的注釋）。這種闊葉植物的花為紫色，氣味濃烈，果實小而色黃。

八 2　香酒　有關調和酒的討論記于七章 2 節的注釋。有時酒是用石榴等的果汁釀制的。埃及史料則有用棕櫚樹液、棗蜜、無花果釀酒的記載。本節以這些飲料的甜味，比喻親吻的甜蜜（一 2，五 16）。

八 6　以印記為象喻　本節以印章戒指（見：耶二十二 24），和掛在頸上為護身符的圓筒印章貼近心臟（見：創三十八 18、25 的注釋），作為象喻，反映緊密的接觸和親密的關係。某首開羅情歌（Cairo Love Songs；稱為「七願」的 B 組之一）有一句相似的話：「要是我成為她的小印章戒指，她手指的守衛，就好了。」

八 11　巴力哈們　這地名只在本節出現，至今未能考證。次經《猶滴傳》八 3 提到一個近似的名字伯拉們（Belamon），但可能只是巧合。這名字被選用，可能不過因為它的意思是「財富的擁有者」，因此成為了葡萄園多產的比喻，又引伸到所羅門禁宮的上千妃嬪。

八 14　香草山　這山與二章 17 節的比特山（NIV：「崎嶇山」）相同。兩節都是邀請這位年輕男子來享受年輕女子所提供，以山為喻的芳香快樂。這意象類似女神伊施他爾的神聖戀人搭模斯，被形容為「躍過山頭」的牧人。

性愛的象喻

部分雅歌的露骨程度，可能令某些讀者覺得驚愕。但在古代近東，象喻性的性愛文學並不罕見，埃及情歌是其中的顯著例子。豐饒對於生活在這些文化之中的人來說是十分重要的問題，因為收穫是他們生活所圍繞的核心，他們必須倚靠豐收過活。他們的宗教節期和聖日大部分都集中在農事曆法上，而犁田、撒種、耕耘、收割的意象，亦很容易應用於人際關係上。因此之故，經文之中的性愛象喻也同樣是熱戀男女激情的表現。他們覺得難捨難分，有時更使用浮誇的語句形容對方的優點和美麗。從他們熱情的角度，要他們不用感官和親密的語句是不可能的。

本詩所頌揚的是生命——自然界和人類之間的生命。因此當「所親愛的」女子形容她的戀人好像羚羊一般優美地跳過山頭，顯出他強壯而充滿活力時（二 17），讀者很容易便能進入她的感情世界。男子用各樣美麗的事物比喻她：法老戰車隊中的雌馬（一 91）、眼睛「好像鴿子眼」（一 15，四 1），嘴唇好像紅色的緞帶（四 3）。女子則把他形容為掛在她頸間的沒藥香囊，緊貼她的心（一 13～14）。這種比喻重拾伊甸園的悠閒精神，使人暫時忘卻人生的疾苦。

大部分譯本都將本書最刺眼的性愛形象加以掩飾，代之以婉詞和譬喻。鑒於這一類文學的詩歌本

質，以及為一般讀者保持相當程度的含蓄，此舉是無可厚非的。

{

先知文學

導論

身為基督徒，我們認為只有一位神，而且認為預言含有從神而來的資訊，所以我們常以為聖經的預言是個獨有的現象。我們覺得聖經以外的預言是錯的，的確言之有理，不過聖經預言屬於古代近東的悠久傳統卻是不爭的事實。聖經甚至借著巴蘭敍事，以及亞哈與耶洗別供奉的巴力先知，讓我們知道這一事實。

求神問卜可以是任何從人類範疇以外得到資訊的過程。在古代求神問卜有許多方式（見：申十八章注釋），但在以色列國多屬非法，因為這些法術對神的觀念低淺。預言是以色列人合法的求問神的方式，但以色列人的預言不是占卜，需要有特別的經書（例如像是魔咒或是預兆經書）方面的知識與訓練，或是使用法術。以色列人的預言是建立在神的直接啟示。論及先知，以及呈現先知資訊的經文散見於古代近東文學。在這些文獻裏，先知有時用其他占卜方式領受資訊。

最重要的先知資訊集是在馬里的皇家檔案裏發現的五十塊泥版，日期是主前第二千年紀初（與創世記記載的事蹟同時期）。這些信件向國王報告當地官員從不同神明得到的預言，就軍事與其他政策指示國王，間或也要求行使某些禮儀。

第二部集子是新亞述時期（主前七世紀）三十則神諭。主要神祇是阿爾貝拉的伊施他爾，預言內容是預告國王諸事勝利與昌盛。有些神諭集錄於大型泥版上，作為存檔，其餘則是一些較短的文章，都是單則神諭，內容簡短，從一句到最多一兩個段落不等。

埃及文學裏面沒有聲稱是出於神的諭令，不過《伊普沃的警告》或是《奈費爾蒂的異象》這些作品（一般認為兩部作品皆完成於主前第二千年紀初期）的確也有對社會亂象的觀察，以及審判臨頭的警告，間或也提及秩序的恢復。所以說，這些文章的資訊模式也見於以色列的先知文學裏的資訊。即使有相似之處，埃及卻沒有其他古代近東地區的先知體系，最明顯的原因在於埃及神祇化身於法老，因此，神不需要傳聲筒，他就在人當中。

我們所知的古代近東預言神諭，與以色列早期的預言類似。以色列的寫作先知也被稱作「古典先知」，最早正是出現於主前第八世紀。之前的先知諸如拿單、以利亞、以利沙，還有很多其他先知，都在舊約歷史書上留名，但是並沒有作品流傳下來。他們則被稱作「前古典先知」。前古典先知與古代世界的先知最為相似。他們的資訊針對國王，與國家政策，或是與全國相關。由此而言，這些先知是國王的官方顧問，但通常是非官方的。相形之下，古典先知對社會與信仰發出針砭，則是對著人民說的。他們的資訊雖然有祝福與譴責，不過是發給整個社會的。所以寫作先知表達的被擄、毀滅、流放的警告，對這個時期，或對先知體系來說，是前所未見的。

先知常常被認為是瘋子，因為在出神的境界領受資訊極其不尋常。亞喀得文學有一個先知的頭銜是muh\ h\u，通常譯為「出神」。不過他們非常看重先知，認為他們資訊說出口，即已決定這些話會成真。先知的社會地位則無礙於他們的資訊權威。有些先知是聖殿人員，或是國王的參謀或顧問，但是先知出自平常人家也並非不尋常。在巴比倫或亞述，先知的話要受確認，這是借著占卜來完成。他們會求問先知的資訊是不是會被欣然接受，而占卜的祭司會從犧牲品的「內臟」找到答案。

很顯然古代世界各個文化都相信神會借著某些人溝通。在古代近東，大多數的先知是支持皇家的看法與主張。在以色列，先知卻往往是代表與文化抗衡的一股力量。所以，先知通常密集出現於多事之秋。在前古典先知時代，摩西、底波拉、撒母耳、以利亞、以利沙都是在有難之際挺身而出。在古典時代，先知則圍繞于三個關鍵時期：

1. 北國滅亡、耶路撒冷被圍攻的亞述危機（主前 760～700 年：阿摩司、何西阿、彌迦、以賽亞）。

2. 亞述、猶大與耶路撒冷滅亡的巴比倫危機（主前 650～580 年：哈巴穀、西番雅、那鴻、耶利米、以西結）。

3. 被擄後，波斯掌大權，以及身分認同的危機（主前 530～480 年：哈該、撒迦利亞、約珥、俄巴底亞、瑪拉基；但以理雖然在被擄時工作，但是可以算在這個時期）。

寫作先知的神諭可以分成四種類型。定罪神諭告知百姓他們做錯了什麼事。審判神諭描述神打算以什麼方式回應他們的罪狀。指示神諭（被擄前很少見）則告訴百姓他們需要做什麼，以及當如何行動、思考。事後神諭則讓百姓知道神審判之後的計畫。只有第四類型也出現于其他古近東預言，但是這些預言並沒有像以色列一樣，搜集、「出版」，並且被納入正典。

以賽亞書

一 1～31

痛責以色列的悖逆

一 1　年代小注　在六章 1 節，以賽亞受差遣是烏西雅王駕崩的那一年，約莫是主前七三九年，由此可見，以賽亞的先知事工一直到希西家時代，或至少到主前七〇一年，西拿基立攻佔耶路撒冷。這是紛擾混亂的半個世紀；新亞述帝國興起稱霸，侵略北國，攻陷撒瑪利亞，大舉破壞猶大國。以賽亞受差遣，正值亞述的威脅重新高漲（有關亞述在前一世紀的威脅，細節請參：王上二十二 1；王下九 14 注釋）。提革拉毘列色三世於主前七四〇至七三八年發動西進攻勢，主要目標是敘利亞北部的阿爾帕德，結果連帶南方的大馬色、推羅、西頓、撒瑪利亞也要進貢。

一 2　呼天喚地　其他古代近東文學也記載人召喚神為一重要事件作證。此處耶和華對以色列發出正式的判決，非神格化的宇宙被召喚前來作證。一項赫人條約列出一長串神明為見證之後，還列了群山、河流、海洋、幼發拉底河、天與地、風與雲，作為見證。神與以色列人立約（見：申四 26 注釋），天與地被召來作證。所以，此處呼天喚地聆聽神歷數以色列人違約的罪狀，是很合宜的。

一 4　指控舉國集體罪行　《艾拉與伊舜神話》（主前第八世紀巴比倫作品）提到城市理當被毀滅，因為人民背棄了公義與正直，作惡多端、無所不用其極。在古時，知名城市被毀，一般都解釋為是被神棄絕的結果。肇因多半是王觸犯了罪行，或者根本就是天意。

一 7　大地荒蕪　大地的慘狀是被襲擊的自然後果。入侵的大軍常常因為軍源不足，當然就要靠他們所佔領的地方維生，而用不著的東西就摧毀。不僅穀物被燒，連土地也遭踐踏，導致好幾季都沒有收成。有時，被攻擊的民族甚至會不惜燒毀穀物，不容敵人吃自己辛辛苦苦種植的糧食。神的審判中常常有土地荒蕪這一項。《艾拉與伊舜神話》有一段文字形容艾拉準備如何施行毀滅：城市受創變成曠野；群山、牲畜、作物被毀；人口被消滅；立昏君坐在王位上；放野獸為害；鏟平宮殿。

一 8　錫安的女子　錫安是耶路撒冷所在的一座山，也代表耶和華征服與統治的宇宙所在，因此與大衛之約，以及神所立定的王權相關。一如和合本所譯，錫安的女子就是指城。

一 8　對照的用意　農夫在果園裏搭一些小茅屋，供看守的人在收成時保護水果。收成結束後，這些茅屋就會被棄置，在光禿禿的田地中任其荒廢。這裏形容耶路撒冷也一樣空曠荒涼，沒有什麼東西好保護的了。

一 9　對照的用意　創世記第十九章記載的所多瑪與蛾摩拉不是被外敵毀滅，但這不是此處對比的用意。經文強調的是神審判的毀滅是全面性的。作者道出此意，接著在下一節馬上提到以色列的邪惡也不相上下。一位公正的神想必會對著同等的罪，發出同等的審判。

一 11　燔祭　人通常帶著請求獻祭。古代人多認為獻祭是為神明準備食物。如果對神有什麼特別請求，為神準備餐食是應當的禮儀。在以色列，獻祭雖然也與請求有關，但是「為神準備餐食」的態度在理論上被排除，只不過如以賽亞與其他先知所指，改正的看法並沒有生根，以色列人常常陷於混雜異教思想的情況。「餵養神」的看法認為，敬拜者可以滿足神明的某些需求，因此會蒙神明恩寵。

一 12　踐踏院宇　古時聖殿是絕對不可冒犯的空間，進出嚴格監管限制。一般人只有獻祭的時候，才能進聖殿，而且只能進到外院。若不是為了聖潔的目的進入神聖空間，就是褻瀆的擅自闖入行為。

一 13　香品　香是古代與祭物一起獻上的珍貴物品。香氣會掩蓋施行禮儀所造成的異味。香的價格不菲（見：利二 1 注釋），但大家都相信是蒙神喜悅的祭物。

一 13　月朔與安息日　古代以色列採用陰曆，每個月的第一天是「新月」（亦即和合本所譯的「月朔」），定為節日（每二十九或三十天）。在安息日要停止一切工作（見：摩八 5），要獻祭（見：民二十八 11

～15 注釋）。過月朔的習俗一直延續到被擄後（拉三 5；尼十 33）。從主前第三千年紀的美索不達米亞，直到第一千年紀中期的新巴比倫時期，月朔一直是很重要的節日。

一 13　集會、嚴肅會、節期　有三大節期，來自各地的朝聖客會在耶路撒冷聚集歡度。另有其他節期，本地人較多。宗教節期讓信徒有機會歡慶、一起進餐、彼此見面。但是原先定為讚美、尊崇神的方式，卻不蒙神悅納。

一 15　舉手禱告　歷代志下六 12 形容所羅門站著，舉起雙手、掌心朝天對會眾講話，並且為獻殿禱告。美索不達米亞的吟誦禱告，諸如對伊施他爾女神的禱告，禱告者似乎是俯伏在地，也舉起雙手。赫人的禱告姿勢也類似。亞喀得文學則提到一種稱為 Shuilla（「舉手」）的吟誦。詳細資料請參看：列王紀下五 11 注釋。

一 15　神明不聽禱告　對求告者的不耐是古代文學常見的情節。例如，在尼尼微城挖掘出來的亞述巴尼帕圖書館，裏面有〈向眾神的禱告〉（"Prayer to Every God"），提及求告者請求所有的神明赦免所有他想到的罪，然後哀歎自己雖然懺悔，但是沒有神明願意牽起他的手、站在他身邊；簡言之，沒有一位神明聽他的禱告。《吾珥被毀悼詞》這部作品則從神的角度來寫，講到亞奴神與恩裏勒神決定不理會呼救的請求，依然會施行毀滅。

一 16～17　信仰的倫理層面　秉行公義是任何神祇對信眾的基本要求。此處所發的是格式化的命令，表示這些是任何文明社會理當承擔的責任。建立公義、保護弱者，是一個君王英明與否的標記。以色列與其他國家，這方面惟一的差異在於這些責任與靈性生活有何關聯。在古代近東地區，神明有責任維繫正義，其中有個很實際的原因：受壓制的人會一直不厭其煩地向神吵著得解脫。而且，他們相信公義是宇宙的經緯，其法則在眾神的守衛之下。以色列人的世界觀不同。他們相信公義是神的內在屬性，而不只是供神使喚的工具。美索不達米亞人有信仰上的責任去取悅神，主要是借著禮儀與不破壞文明來達成。以色列人的信仰責任是要學像神，借著倫理行為與個人的聖潔達成。美索不達米亞人會認為洗濯是實質的禮儀行動。以色列人知道，這是指靈性上的悔改與更新。

一 18　對照的用意　這裏提到的染料是最耐久、最醒目的染料，會留下明顯、永久的斑漬。在舊約或是古代近東文學，找不到紅色是罪的象徵，但白色的確象徵純潔。

一 22　銀子與渣滓　在古代，銀子經過一種稱為「灰吹法」的冶煉過程，淬取、檢驗。熔煉過程初步是將銀子從含銀量不到百分之一的鉛礦裏淬取出來。鉛放在可以滲透的材料，例如骨灰或是陶土作成的容器裏，然後用風箱把空氣打到溶解的鉛上，產生鉛氧化物（「鉛黃」）。有些氧化物會被骨灰吸收，有些可以從表面刮去。照理說，銀子則會留在容器裏。只不過，這種提煉過程有許多問題。如果溫度過高，或是原料裏有其他金屬（常見的有銅與錫），灰吹法就會失敗。若是這種情況，鉛黃刮去後，留下來的不是純銀，而是攙雜了其他金屬的銀子，所以沒有用處。這種無法使用的產品，或許就是此處所譯的「渣滓」。經文也有可能指檢驗過程，亦即將銀子與大量的鉛一起加熱，以便抽取雜質。如果鉛的量不夠多，不能抽取雜質，銀子也就作廢了。若是這種結果，銀子非但沒有煉淨，反而比檢驗前更糟糕。經文可能是指此過程，結果銀子成了無用的廢物。不過檢驗過程可以一直重複，最後也有可能成功（見 25 節）。

一 22　美酒　根據相關的亞喀得用語，此處所提的飲料可能是啤酒，而不是葡萄酒。最常見的啤酒是用大麥芽釀制的，但是也有用小麥，甚至用棗椰釀制的啤酒。至於葡萄酒種類就更多，而且價值不等。亞述巴尼帕圖書館有段記載，列出十種上好的酒（伊紮拉的純酒公認是上上品）。

一 23　法庭上的孤兒與寡婦　以色列的法律傳統有一重點，就是為被列為弱勢與窮人的群體設定規條。這些人包括寡婦、孤兒，與寄居的外人（見：出二十二 22；申十 18～19，二十四 17～21）。早在主前第三千年紀中葉，美索不達米亞的法律檔，也關心有需要的人，並且提到保障權益，以及維繫法庭的公正。根據吾珥南模法典，與漢摩拉比法典的前言，作王的清楚知道，保障窮人、寡婦、孤兒，是「賢君」應有的職責。埃及作品《善辯之農夫的故事》，原告首先稱法官為「孤兒之父、寡婦之夫」。由此可見，照顧弱勢群體是古代近東地區共有的關注。

一 25　意象的用意　有關渣滓的意思，請參一章 22 節注釋。

一 26　審判官／謀士　因為這段經文與社會及法律制度的公正相關，此處的審判官是司法人員，而非士師時代拯救人民的人物（譯按：「審判官」與「士師」在英文皆為 judge）。與其對應的稱呼的「謀士」一詞也是佐證，因為謀士從沒有用來形容士師。謀士的職責是協助君王訂立政策、推行政策。法官的職責是協助君王制定、推行法律，此處的矛頭是指向國家政策與司法體系。

一 29　神聖的橡樹與花園　（參現中）古代近東的花園是種滿果樹、綠蔭參天的公園，作為戶外神龕，或是神廟周圍的優美環境。神木在當時民間信仰很重要。一般人都以為石頭與樹木是神明落腳處。迦南宗教則以樹木為豐饒的象徵（見：申十二 2；耶三 9；何四 13），但是考古與文學上沒有留下什麼資料，更清楚界定聖木的角色。考古學家在銅器時代晚期的基提翁一地，挖掘到一座神廟，上面刻有六十棵樹窪的聖木叢。

二 1～5

耶路撒冷的未來時日

二 2　聖殿的山　地形上而言，耶路撒冷雄據四圍環境之上，因此，去那裏要爬上去。而且聖殿又位居城中最高處，因此，在城中也要往上走，才到得了聖殿。這個神諭利用耶城的地理位置，宣告該城將來的政治地位。《魏德內爾編年史》宣稱巴比倫要在全地被高舉、尊崇。亞述建築物上的銘文也常提到重建神殿、加高神殿。巴比倫文學的《瑪爾杜克預言》（比以賽亞書早幾個世紀）昭告，巴比倫的神殿將要比現今高兩倍，城市因此要睥睨天下。裏面也講到流散的（指從神殿裏挪開的神像）要重新歸回。接下來又描述和平、公義、昌隆，堡壘也拆除的時代。可以說，城市的重建與升高是古代近東熟悉的修辭筆法。

二 2　萬國前來　早在主前兩千年的文獻，即已記載新神殿吸引普天下的人。蘇美人古德提到他要為甯吉爾蘇神建造神殿，吸引遠方異國人前來聚集，敬崇他們的神。神殿是宣讀法律紛爭判決的地方，也是詢問神明該採取什麼行動的地方。異族人或是國王，為了求神問卜而長途跋涉是常見的事。例如：波斯王剛比西斯就從埃及聞名的一座神廟領受了神諭。

二 4　刀打成犁頭　這裏的「犁」不是翻土的犁，可能是指破土或犁溝的金屬犁頭，差不多有七吋長。同樣的希伯來字用於列王紀下六 5，卻是指斧頭類的工具。刀被「打破」，結果變成一些金屬片，作不同的用途。

二 4　槍打成鐮刀　這裏是指一種剪樹葉，或是剪葡萄枝嫩芽的小刀。考古學家找到的是又短又薄的金屬片，尾端呈彎形，內刃比較銳利，就像彎刀一樣。其形狀令人聯想到銅器時代初期常見的箭頭。

二 6～22

耶和華的日子將來臨

二 6　迷信、觀兆　古代的世界觀充滿了各式各樣的迷信。曆世歷代，我們看到有所謂吉利或不吉利的事情或景況的預兆。神對一個人的看法，只能從那個人的境遇好壞來衡量。大家相信鬼魔的力量又強又廣，所以要預先作法驅魔。精通法術的人還可以施咒。大家也相信死人的靈魂在世界上飄蕩。占卜就是能觀察預兆，寫出有效驅逐惡靈的咒文。詳細說明，請參看：申命記十八章注釋。

二 7　滿了馬匹與戰車　亞述的戰車體積龐大，可以載四個人，由四匹馬拉。戰車部隊與戰士代表最優秀的國防技術，需要大量經濟資源，進口馬匹、建造戰車、訓練馬夫與騎兵（相關花費，參：王上十 29）。亞述的軍事優勢在於馬，連國王自己都擔心馬匹的供應，以及必要飼料的尋找。馬的數量與種類都記錄得清清楚楚，出去打仗或別國進貢，也可以借機搜集馬匹。亞述的浮雕上也刻有如何細心照顧馬匹，以及軍隊出征時的騎兵隊。

二 8　偶像　古代近東的偶像形狀大小不一。一般用木頭雕刻，再貼上金片或銀片，最後穿上最高貴的衣服。近東偶像多取人的面目（埃及除外；他們的神像綜合人與動物的特性），並且有獨特，或可以說定型的姿態、服裝、髮型。這些神像就是神明顯現的地方，所以說神像本身就成了神（如果神明格外喜愛其信眾）。不過這不是神明顯靈的惟一方法，也可以作法讓神靈進入偶像。因此有相關的咒語、吟誦，與其他法術施於偶像，藉此威脅、限制、驅動神明。另外還有幫助或照顧神明的儀式。因此，近東偶像

代表的是一種世界觀、一種神觀，與耶和華啟示自己的方式大不相同。偶像不是神，但是一般認為神住在偶像裏面，借著偶像表明自己的存在。文獻上描述真人尺寸的神像，考古學家找到的很少，但是有些神像的刻工，可以讓我們知道一些正確的細節。

二 10　神的威嚴榮光　古代近東描述的神，一定有明亮、如火的光芒環繞四周。埃及文學筆下的神是有翅膀的日頭，伴之以翻騰的雲層。亞喀得文用梅嵐穆一詞，形容神祇的可見榮光。在神聖戰士——神為祂的子民爭戰時顯示祂的榮耀——的意象裏更見明顯（詳情見：出十五 3；書三 17，六 21～24，十 11；撒上四 3～4，七 10 的注釋）。在亞喀得文學，意為恐懼或驚嚇的字眼間或與梅嵐穆有關，可以看出與該節的形似。

二 12　耶和華的日子　見約珥書的附論。

二 13　利巴嫩的香柏樹與巴珊的橡樹　這兩種樹的珍貴價值在於其大小、美觀、堅固、耐用，常當作城門或宮殿的建材。這些建築是民族自尊的象徵，也是人民信心的源頭。

二 15　高塔（和合本：高臺）與城牆　這時期的城牆很堅固（相較於前一個時期的炮塔牆），由泥磚、田野的石頭，或修琢過的石頭搭建而成。塔與城牆是城市堡壘的特色，在商業道路與邊境也有不少衛戍堡壘。在以色列，塔與堡壘皆呈長方形。加低斯巴尼亞與賀爾法烏撒的城牆有兩萬到兩萬五千平方呎，不過城牆原先的高度沒有保存下來，所以很難知道到底有多高。一般是十五至二十呎寬，至於高度，從城牆的龐大地基，以及用來爬牆的梯子來看，三十至四十呎是很平常的高度。拉吉的城牆差不多有五十呎高。亞述通常以磚塊算高度。西拿基立在尼尼微的城牆據說有一百八十層磚（六十至七十呎）。以賽亞時代，撒珥根在科薩巴德（Khorsabad）的首都有一道近百呎寬的城牆，上有一百五十座塔，環繞著占地七百五十畝的城市。



夏瑣的炮塔牆

二 16　船隻　早於主前第三千年紀開始，已有海上貿易。主前第二千年紀中期，從烏加列出發的船隊有一百五十艘船。在土耳其打撈到該時期的貿易沉船，讓我們知道不少當時運輸的物品。主前第一千年紀的商船，只有一根桅杆，上有瞭望台。可有單邊或雙邊搖槳。船身一般長度是五十呎左右，不過也有更大的船隻。

二 19　神顯現的效應　在古代近東，地的震動表示神明參與了戰事。另外，神以神聖戰士的形像出現，是大軍馬到成功的前兆。杜得模斯三世的碑文，將這種驚懼的形像賦予埃及神「亞孟—銳」（Amun-Re）。赫人、亞述、巴比倫文獻裏也都有自己的神聖戰士，形容神威嚇敵軍。

二 20～21　田鼠與蝙蝠逃入洞穴　主前第三千年紀，恩荷杜娜娜（Enheduanna）寫了獻給因南娜女神的蘇美詩歌，形容眾神看到因南娜的驚人氣勢，如何抱頭鼠竄。這兩節可能是指偶像被田鼠帶進山洞（19節已經提到人的竄逃）。正如人先前一樣，偶像也要躲避耶和華的榮光，但是因為自己動彈不得，所以需要極低等的生物把它們挪走。

｛

三 1～四 1

對耶路撒冷及其婦女的審判

三 1　被困的實情　圍城戰爭的目的是孤立城市，全面封鎖，逼使人投降。敵軍繞城紮營，因此不能收割食物，也沒有人能帶食物進來。城內的人只能靠著儲糧過活。如果城市的水源是城外的井或水泉，圍城時間會很短，因為水槽很快就會沒有水。耶路撒冷在城內有供水處（見：代下三十二 3 注釋）。圍困的支持通常端賴領袖。克服圍城困境的「資源」在於能幹的領袖，如何鼓舞士氣，同時分配糧食得當。

三 2～3　領導階層　此處的領袖列單相當完備，囊括了軍事、宗族領袖，聖職人員（正規與非正規的），以及政治顧問。

三 5　老人的地位　在以色列社會，最年長的男性是一家之主，他在社區內即代表家庭，為家庭作主。所以，家中長者多受社會尊重。

三 6　領袖的衣袍　這裏的衣服是指連窮人也有的基本衣著，是必需品，所以在律法裏禁止用人的衣服作抵押，隔夜不還（見：出二十二 26～27 注釋）。這段經文的意思可能是指情況非常惡劣，很多人連衣服也沒有了（因此，有衣服的人更有地位），不過也可能意指王的衣服。同時代的亞述文學裏提到，王的衣服在某些禮儀中居重要角色，特別是王位交替儀式。如果有凶兆，顯示王的生命有危險，就會指定替身君王，穿上王袍，代表坐上王位，承受凶兆的惡果。此處並沒有王位交替儀式的意思，但是衣服的確有個重要的功能。

三 16　腳飾　腳鐲一般是銅作的圓環。該希伯來字亦指綁駱駝的鐵物。有些挖掘出土的鐵器時代墳墓，手鐲與腳鐲還附在身體上。



古人的手鐲

三 17　禿頭、長瘡　「長瘡」的譯法並不確定。另一可能就是像和合本所譯，無非是「禿頭」的另一種

說法。很多譯法是指整個頭被剃，但是希伯來文特別指的是前額。在美索不達米亞，頭髮剃去一半，是公開羞辱的懲戒方法。特定的髮型也用來標示奴隸的身分。

8～23　古時精品　「發網」我們現在已經知道是太陽形狀的飾品，「月牙圈」顧名思義則與月亮有關。此處有很多名詞都有不同的解釋。例如，「香盒」（20 節）一詞的翻譯，揣測成分極高。考古學家雖然發現香水瓶，但是不可能當作珠寶佩戴。有人建議是一種護身符，與下個用詞匹配。有關古時珠寶的資訊有幾個來源。一些文學作品提及佩戴不同的首飾。有些文獻（例如：馬里信件）列有禮品或貢品的清單。裏面提到的一些首飾，可以在浮雕或圖畫，或是考古挖掘物裏找到。但是這裏有不少用詞找不到實際物件是什麼。

四 1　七個女人的要求　這些女人想必失去了丈夫與兒子，雖然有能力生活，卻失去了社會上的保護。這是戰爭後常見的現象。從法律與婚約角度來看，供給衣食是丈夫的責任。但是這些女人因為出於社會對女人的要求，要的不是經濟保障，甚至願意放棄傳統的嫁妝，只想有個家室。或者，最慘痛的可能性是被敵軍蹂躪懷了孕，所以想要給孩子找個家。

｛

四 2～6

將來的榮耀

四 5～6　意象　煙雲火焰令人想起在曠野引領以色列人的雲柱與火柱。古代近東描述的神，一定有明亮、如火的光芒環繞四周。

埃及文學筆下的神是有翅膀的日頭，伴之以翻騰的雲層。亞喀得文用梅嵐穆一詞，形容神祇的可見榮光；他們的神也是被煙雲所環繞。有學者認為，梅嵐穆在迦南神話裏是 'anan，同樣的希伯來字在此譯為「雲」。但是出現次數太少，不能十分確定。無論如何，此處所形容的是一道光，白天看得見其中的煙雲，晚上則看得見遮蔽於內的火光。

五 1～7

葡萄園的比喻

五 1～2　古代近東的比喻與寓言　學者一直在討論，這段經文到底要歸類於比喻還是寓言。差別在於這個故事的比較層面有多廣。在古代近東文學，早于蘇美時期就有比喻的用法，到新亞述時期也有少數例子。在《艾拉與伊舜神話》（抄本日期為主前第八世紀），瑪爾杜克哀歎巴比倫，將其比作不生長的植物。瑪爾杜克說，自己把松球般的種子撒滿城中，卻沒有果子生出。他像種植果園一樣栽培巴比倫，卻從沒嘗到果實。詳情參：以西結書十七 1 注釋。



拉吉之下的葡萄園

五 1～6　栽培果園的準備與維護　葡萄是古代近東的主要出產，因此，當時都知道如何照管葡萄園。在以色列多石的山區，尤其需要保持水土，才能結出理想的果實。農夫會把山區地的石頭清除，然後用石頭砌成梯田狀，防止水土流失。他們也用石頭蓋小房子或是守望塔，近收成的時節，可以保護作物。農夫也要不斷用鋤頭清除樹與樹中間的雜草，以免吸收土裏的水分。他們也會使用不同的灌溉方法，確保地裏有足夠的水。如果地的水分不夠，結出的葡萄會又小又酸。另外，農夫也會用石頭在葡萄園附近建酒醡或酒池，就不用擔心葡萄搬運的時候受損。

｛

五 8～30

禍哉以色列

五 8　剝削性的土地發展　在古代近東，房地產擴充通常都牽涉到其他人的損失。農夫幾季歉收，就得放棄土地權來還債，或是以勞工抵債。在以色列這不僅是經濟問題，也是神學問題。因為神將土地賜給百姓，作為盟約的惠施，所以每個家庭都認為自己的擁有權代表約裏有自己微小的一份。財務窘境（常常是被壓榨的結果）其實也剝奪了一個家庭在盟約裏的位分。詳情請參：利未記二十五章注釋。此外，社群裏的決策單位也包含擁有土地的人；一個人如果擁有社區的所有土地，就可以為所欲為了。

五 10　正常產量　通常，一個葡萄園每畝地至少能釀出一千加侖的酒。在古代近東，灌溉區的收成，用撒種數量的比例來看是一比十（不過文獻裏也記有更好的收成）。所以說，一賀梅珥的種子，照理應該有十賀梅珥的收成（一伊法是十分之一賀梅珥）。這裏的收成，與正常產量相比，實在少之又少。

五 12　樂器　這些都是當時的典型樂器，也早在主前第三千年紀出現於近東文獻、浮雕、繪畫。這段經文裏的哪個希伯來字應該譯為「琴」，哪個字應該譯為「瑟」，專家意見不一致。「瑟」有十弦，「琴」比較少。兩者都是木制的手提式樂器。鼓則在考古發現裏找到，是皮制的小型鼓，不是現代的鈴鼓。譯為「笛」的字，則有可能是用銅或蘆葦製成的雙排吹管。

五 14　墳墓　當時的人認為墳墓是往冥界的入口（希伯來文作 sheol），所以也算為陰間的一部分，因此我們要從文意脈絡看作者是指埋葬的地方，還是指死人的世界。陰間不是個好地方，沒有財產、回憶、知識，或是快樂。人們也不認為陰間是執行審判與懲罰的地方，但是被送到那裏，而沒有繼續存活，確

實被認為是神的審判作為。如此說來，把 Sheol 譯為「地獄」是不正確的，因為後者原本就是審判的地方。以色列人對冥界的理解，比較類似美索不達米亞的觀念，而不是埃及的看法。詳細討論，見十四章 9 節。陰間吞吃惡人的觀念與埃及的《亡經》相呼應。每個人的心會被衡量，有著鱷魚頭的太初怪獸則殷切地站在一旁，準備隨時吃掉那些不合格的人。

五 22　酒精飲料　古代有各種不同的酒精飲料。酒（蜂蜜、棗椰、葡萄等）與啤酒最普遍。當時還沒有今天歸類為「烈酒」（需要蒸餾）的飲料。此處用的兩個用語可能是指棗椰酒與葡萄酒，但是不確定。至於此處所提的調酒，是加上香料或油。

五 23　古代近東地區的法官收賄　從漢摩拉比法典的前言（約主前 1750 年），以及埃及智慧文學裏的善辯之農夫所說的話（約主前 2100 年）來看，掌權者理當保護社會中窮人與弱者的權益。君王、官員、地方政府都該秉行真正的公義（見：利十九 15）。是非顛倒的主題見於士師記與先知文學（賽一 23），描述「立法、卻忽視法律」的社會（例如埃及文學的《奈費爾蒂的異象》，約主前 1900 年）。在古代近東地區，政府是否有效率在於法律的可信度以及實際執行。為了達到這個目的，政府設立了法官與地方官員，處理民事與犯罪案件。他們的任務是要聆聽證詞，偵查罪名是否成立，衡量證據，最後宣佈判決（在中亞述法典與漢摩拉比法典皆有詳細說明）。有些案子需要上達君王（見：撒下十五 2～4），有時上訴可達最高法官（一如馬里檔所記）。法官與政府官員面臨賄賂的誘惑，可見于任何時地（見：箴六 35；彌七 3）。不同黨派鬥爭制勝，因此收賄在腐化的官僚體系裏成了家常便飯（見：結四 4～5；彌三 11）。然而，至少理想上而言，政府為了要減少這種情況，需要說理或懲治。所以漢摩拉比法典第五條對那些更改判決（因為收賄所致）的法官祭出重典，包括高額罰金以及職位永遠被撤銷。出埃及記二十三 8 禁止收賄，並認為扭曲正義就是冒犯了神、無辜與弱勢的人，以及整個社會（見：摩五 12）。

五 26　大旗、哨聲　旗幟用來召喚某一區的軍隊，或是表示集合，或是表示在哪里紮營。旗上通常有部隊或宗族的徽記。譯為「哨聲」的字，也指「嘶聲」（和合本）。用在此處的意義，請參七章 18 節注釋。

五 27　腰帶與鞋帶的意義　新亞述軍隊制服有及膝的裙子，系著一條寬皮帶。很多步兵赤腳，但是騎兵穿著長至膝蓋，鞋帶交叉綁起來的軟皮靴。

五 28　弓、箭、馬蹄、戰車　亞述的馬沒有蹄鐵，所以有硬蹄的馬很珍貴，尤其是在敘利亞—巴勒斯坦山區。弓是亞述軍隊的主要攻擊武器。箭頭使用不同材料製成，有骨頭、角，以及各樣金屬。戰車上可容納四人，有六至八個很重的輻輪。

五 29　獅子的行動　當自己的區域被侵犯，獅子會吼叫示警。捕獲食物而咆哮也是自然不過的表現。這裏同時描述了獅子的兩種面貌。

六 1～13

寶座異象、以賽亞受差遣

六 1　年代小注　一般認為烏西雅死於主前七三九年，是個歷史轉捩點。七四〇至七三八年間，亞述王提革拉毘列色三世首度西進。嚴重的軍事威脅自此開始，最後導致北國以色列滅亡，首都撒瑪利亞，以及其他眾多南北兩國城市被毀，也有大批人口被放逐。亞述正蠢蠢欲動，建立稱霸古代近東一個世紀之久的帝國。有關烏西雅的統治，細節請見：歷代志下二十六章注釋。

六 1　寶座　至聖所向來被視為耶和華的寶座殿堂，所以異象發生於聖殿，再自然不過了。約櫃是祂的腳凳，撒拉弗通常侍立在寶座兩側。當然，這是不可見之神不可見的寶座。有關寶座的細節，請參：歷代志下三 10～13 與九 17～19 注釋。

六 1　衣裾遮滿聖殿　譯為「裾」（呂譯；和合本：「衣裳」）的原文字，在他處（或許此處也在內）都是指衣邊。大祭司的袍子邊幅裝飾華麗出眾（見：出二十八 31～35 注釋）。衣裾用來表明一個人的身分地位，像是祭司或國王。在古代近東的圖繪傳統，神祇通常身著此類袍子，衣服邊有刺繡，腳踝邊則有一圈三至四吋長的縫子。在近東地區，神像碩大並不希奇。例如：有座敘利亞神廟，在入口大廳的石板上刻了三呎多長的足印。

六 2　撒拉弗　聖經僅在此處稱超自然的生物為撒拉弗。在曠野傷害以色列的蛇，原文用的就是這個名稱，而以賽亞也兩次提到飛蛇（和合本：「飛龍」，十四 29，三十 6）。超自然生物的長相通常都是合成的（見：創三 24 注釋），因此我們有很好的根據，認為撒拉弗是有翅膀的蛇。由於該字的希伯來文字根 sarap 與「燃燒」有關，所以也有很好的根據，認為這些生物與火有關。古代近東文學也有些這方面形容的佐證。火蛇在埃及文學與藝術屢見不鮮。蛇——或稱作「烏拉厄斯」——是皇室與權威的象徵，點綴於法老的王冠上，其圖像有時也具有兩個或四個翅膀，也常具有手、腳，或是臉。在圖坦卡門的寶座上刻有直立、帶翅膀的蛇。在巴勒斯坦挖掘到很多這一時期的印鑒，都以帶著翅膀的蛇為裝飾。所以我們知道，以色列人對這個象徵耳熟能詳。不過六個翅膀的超自然生物則不常見，只有差不多同一時期的哈拉乎廢丘（Tell Halaf）一塊浮雕上，發現一個人的形狀，帶著六個翅膀。



圖坦卡門的金棺

六 4　撒拉弗呼叫的效應　在亞喀得文獻以及阿摩司書九 1，柱頂門檻搖動是摧毀的開始。若是如此，煙雲就是摧毀過程引起的結果。不過，撒拉弗的呼叫很難視為大難臨頭的警告（神的聖潔打折扣的下場）。將煙雲與震動視為神顯現隨之而來的現象比較恰當。煙雲這個原文字也出現于四章 5 節。

六 7　潔淨嘴唇　美索不達米亞的儀式中，常見以潔淨嘴唇代表潔淨整個人。特別是神職人員，這是必經的過程，然後才能到神的面前，報導自己所目睹的。

六 7　除掉　這個字的翻譯一直有不少困難（有的譯本作「赦免」）。有關禮儀觀念，請參：利未記一 4 注釋。同樣的動詞出現於亞喀得禮儀文學，指的是「清除」禮儀上的不潔，並且特別用在潔淨嘴巴的禮儀。有一個古老的巴比倫禱告，問卜的人以松香擦嘴，準備出現於眾神會議當中。巴比倫吟誦經文裏，常見火作為潔淨的工具。有一系列經文即以 Shurpu（「燃燒」）為題，主要內容就是除去禮儀上的不潔與越界。

六 8　我們　天上的寶座四圍環繞著天庭眾員，是我們很熟悉的形容，從烏加列文獻就已常見（多見於

《凱雷特史詩》），不過迦南人的天庭是眾多神祇構成的。類似的例子也見於十世紀貝布羅斯的葉希米珥克王的建築物銘文，以及在卡拉特珀的阿齊塔瓦達王的石碑。亞喀得文的《埃努瑪埃利什》記道，是眾神會集，指定瑪爾杜克為他們的首領。這個會議由五十名神祇組成，其中七名是決策核心。在以色列的信仰，天使或靈體（即神的眾子或天軍）取代了眾神。

六 9～10　先知的角色　形容眼睛與耳朵沒有發揮當有的功能，以及心地剛硬發沉的筆法，與其他講到病症的經文，或是恐懼的狀況，頗為符合。在撒母耳記上二十五章，拿八就是患了癱瘓、中風，或是心臟病，他的心就變得跟石頭一樣。有一首巴比倫智慧讚歌提及，有個受苦的人形容自己因恐懼而引起的癱瘓，致使眼睛不能看見、耳朵不能聽見。我們很難斷定，以賽亞資訊裏的癱瘓是出於靈性毛病，還是出於恐懼。先知的角色是不論聽者有無反應，都要傳遞資訊。即使沒有反應，至少清楚證明了百姓的罪咎。

｛

七 1～25

以馬內利

七 1　年代小注　約坦、亞哈斯、希西家的治理年代非常複雜，不過此處提及的入侵，我們有把握把日期定於主前七三五年。在七三四年，提革拉毘列色三世就已經對西邊的問題作出回應，因此，聯軍不會憑空發起這麼大的攻勢。

七 1　政治情勢　亞述王提革拉毘列色三世在主前七三七至七三五年間，忙著與烏拉爾圖與瑪代這兩個國家打仗。這時，亞述西鄰的國家組成聯盟，打算抵抗亞述。利汛（見下一段）可能是將比加送上撒瑪利亞王座的吃重角色（見：王下十五章對比加的說明）。聯軍攻打耶路撒冷，可能是跟亞哈斯的親亞述立場（或是保持中立）有關。圍攻的目的是要找個反亞述的人取代亞哈斯作王，如此就會加入聯軍。

七 1　利汛　利汛在亞述以「拉齊亞努」（Raqianu）這個名字為人所知，很有可能是源于亞蘭文名字「拉甸」（Radyan）。利汛至少從主前七三八年起就在大馬色執政（點名他對提革拉毘列色三世進貢），直到七三二年大馬色淪陷。

七 3　地點　當時，希西家的水道尚未建造。水是從基訓泉（Gihon spring，位於耶城東邊的汲淪溪穀）由導水管引入耶城西南角的蓄水池。導水管今天稱為「西羅安水道」（the Siloam Channel），在聖經時代稱為「西羅亞」（Shiloah，見八 6）。西羅安蓄水池的水，應該會不時輸送到以南的地區作漂布用。到「漂布地」的路很可能經過汲淪溪穀。那裏是找得到亞哈斯的好地點，因為他會去檢查城內供水情況，要確定在被圍困的時候有水可用。

七 6　他比勒的兒子　歷史上雖查無此人，但他比勒是亞蘭名字，由此推測他是名皇室人員（可能是大衛家族），母親或許是亞蘭的公主。這號人物想當然耳會聲援亞蘭的政策。另一種猜測是推羅王圖貝（謁巴力）；他在主前七三八年也進貢給提革拉毘列色三世。

七 8　年代小注　從這些事件發生的主前七三四年起，中間有六十五年，直到主前六七〇年。有些解經家覺得很奇怪，因為以法蓮的版圖在主前七三三年大幅縮小，撒瑪利亞也於七二一年被毀，百姓被放逐。以撒哈頓的政權到主前六七〇年即結束，他在六七一年成功地入侵埃及，而且在這段期間對西境發動過幾次戰爭。但是在他執政時，沒有以色列人流動的跡象。

七 11　屬天的記號　舊約有幾處提到神賜下記號。與此最為類似的例子，見於撒母耳記上二 34 與列王紀下十九 29（兩處和合本皆譯為「證據」）。在這些例子，記號與預言開始應驗有關。從更廣的古代近東脈絡來看，如和合本所譯，記號是兆頭。該區人民相信宇宙間的每一領域都息息相關，兆頭與歷史的關係，一如病症與疾病的關係一樣。歷史事件在自然界有相呼應的現象與感應。譬如說，眾神把兆頭寫在天空，或是祭牲的肝臟或腎臟上。這些兆頭不僅預示未來的事件，也被認為是事件的一部分。

七 11　深處與高處　巴比倫作品中也說到，占卜的人會用盡一切訊息來源，探索神明的心意，以及記號（兆頭）在天上或地下的影響範疇。

七 14　預兆性的名字　一般認為名字與人的個性與命運相關。在埃及，法老的王位名字（通常有五個）代表了他的主張、盼望與夢想。給嬰兒起的名字，有時也反映了出生的時代與情況（創二十九～三十；撒上四 21）。

七 15　奶油與蜂蜜（或作蜜糖）　第一個字如和合本所譯，是指奶油類的產品，因為箴言三十 33 說，奶油是攪動而成，並非藉凝固或發酵製成的。在亞述與巴比倫的作品，此處使用的希伯來字被稱為「ghee」——一種精製的乳脂，味道香甜，又不像其他乳製品容易變質。這是把牛奶裏面的油脂溶化、煮沸、過濾而成的產品。在美索不達米亞的作品中，這種產品常常與蜜糖相提並論，用於禮儀、醫療，或是形容食品。它是獻給諸神的奠祭中眾多產品之一。蜜糖通常指棗椰或無花果做的糖漿，蜂蜜則是找到的時候才用，因為那時還沒有開始養蜂制蜜。蜜糖或乳脂是便於旅行攜帶的營養食品，正合乎那些靠地的出產，自己卻不種地的人需要。這兩種東西可以混起來，作為棗椰糕或是更普通的小麥糕的配料。

七 16　兩個王的下場　比加王的領土是北國以色列。主前七三三年亞述大幅縮小以色列的版圖，只留下首都撒瑪利亞及其四圍。其餘的領土被強佔，一萬三千多人被迫遷移。比加本人死于何細亞策畫的陰謀，何細亞繼任，受亞述支持（如提革拉毗列色三世的銘文所述）。親亞述的何細亞向提革拉毗列色進貢，並接受藩屬國的地位。何細亞的統治一直到七二一年北國最終被推翻，這也是本節提到孩子曉得棄惡擇善的時間（大約十三歲）。利汛的領土是亞蘭，首都設于大馬色。亞蘭國於七三二年被亞述併吞，大馬色政權被推翻，利汛被處決。

七 17　新亞述帝國　新亞述帝國於主前七四五年，提革拉毘列色三世登基即告開始。直到六二一年，尼尼微才被瑪代與巴比倫聯軍推翻。衰落的跡象在六五〇年已經很明顯，但還是控制了大片近東土地有一世紀之久，而其中十幾年，甚至還包括埃及在內。亞述的主要君王有提革拉毘列色三世、撒縵以色五世、撒珥根二世、西拿基立、以撒哈頓、亞述巴尼帕，見於聖經記載以及該時期的文獻，其中有這幾位皇帝的年表或編年史。亞述帝國可謂向四方發展：吸納了北方的烏拉爾圖、東方的瑪代、南方的巴比倫與以攔、西方的敘利亞—巴勒斯坦。鼎盛期還囊括了如今的伊拉克、伊朗、土耳其、敘利亞、黎巴嫩、約旦、以色列、埃及的全部或部分國土。亞述以軍事政權聞名，在很多文獻上有記載為證，也在歷史上流傳不衰。亞述的心理戰術採用威嚇的言詞、殘酷的摧毀手段，以及刻意挑選的酷刑。版圖擴張的動力是經濟效益。一旦掌控了貿易以及貿易路線，就能靠著掠奪、進貢、納稅達成漁獵目的。亞述在這段時期的行動，請參一 1，六 1，七 1 注釋。

七 18　蒼蠅與蜜蜂的意象　譯為「發嘶聲」的字，也有「吹哨」的意思。養蜂的知識裏有一項是可以用哨聲把一群蜜蜂從蜂窩裏引出來，到另一個地點。荷馬的《伊里亞德》（Iliad）也將攻擊的軍隊比作蜜蜂與蒼蠅。

七 19　意象　本節繼續上面的蜜蜂意象，列出蜜蜂喜歡築窩的地點。

七 20　俘虜剃頭　在亞述用語，「理髮師」可以是個神的頭銜。此處是指雅巍具有這種能力。很多譯本的含義是指整個頭被剃，其實希伯來文特別指前額被剃。在美索不達米亞，頭髮剃一半是公然羞辱的懲罰。而且奴隸也留特定的髮型。多數注釋家認為，「腳上的毛」是陰毛的迂回說法。

七 23　葡萄園的價格　我們很難決定，經文到底是指一千棵葡萄樹，每棵以一舍客勒收購或賣出（過高的價錢），還是指一千棵葡萄樹的葡萄園，每年的出產可以賣一千舍客勒。後者比較合理，而且在雅歌八 11 有佐證。

七 24～25　農地變牧地　牛群與羊群對農地會造成很大的損失。這些動物會踐踏土地，把葉子吃掉，最後會導致上層土壤流失，水源耗盡。

八 1～10

亞述入侵

八 1　大牌　這裏的書寫工具如果是需要刻畫（見下一注釋），那質材應該是石版或是燒過的泥版。譯為「大牌」的希伯來字，在舊約也只有用過兩次，另一處在以賽亞書三 23，夾在衣物名稱中，譯為「手鏡」。亞喀得作品提及婦女衣飾，圓筒形印章（戴在脖子上）也列在其中。這個東西戴在身上是避邪用

的，上面通常刻有本人的名字，也有些藝術的裝飾。雖然敘利亞—巴勒斯坦地區有圓筒形印章出土，並且在當地為人所熟知，但以色列普遍使用的是戳印，所以沒有跡象顯示指圓筒形印章的是哪一個字。由於這些封印上面刻有個人名字，而此處的檔也刻著一個人的名字（還包括在印章上的名字前面通常附加的介係詞），因此這裏也可能是圓筒形印章，但是光憑希伯來文，我們無法十分肯定（據我們所知，西區閃文沒有圓筒形印章這個字）。在新亞述帝國時代，大型的圓筒形印章（有一枚長達七吋半）用作諸神的印鑒。這一切資訊，都符合以賽亞書三 23 的用法，以及先知對名字的重視。亞述作品論夢境的記載當中提到，夢中得到一枚印章，與將來的子孫兩者間的關聯，非常有意思。其中有一句說，如果有人在夢裏給他一枚刻好的印章，他就擁有一個「名字」，或是兒子了。

八 1　普通的筆（NIV；和合本：人所用的筆）　「筆」這個原文用法除了此處，只在舊約出埃及記三十二 4 出現，用在金牛犢的製造。所以，這個字應該是某種鑽頭與刻刀。出埃及記三十二 16 用了與該名詞相關的動詞字根，形容十誡鐫刻於版上。雕刻圓筒形印章的工匠使用刻刀，以及「精細的鑽頭」。譯為「普通」的原文字，若是用來形容人，是指人的脆弱不堪。或許，這裏使用細小的鑽頭，意指所需要花費的精工。

八 1～2　檔　有證人在場，可見這是一份正式的檔。有人提議是婚約（因為第 3 節），但是從取名字的重要性來看，應該是出生或取名字方面的檔。

八 3　女先知　這個頭銜從沒有用來指稱先知的太太，而是指女性先知。我們不需猜測這裏的女先知是否是以賽亞的妻子，她一定是自己發揮先知功能的婦女。女先知雖不多見，美索不達米亞也有。西元前第二千年紀初期的敘利亞馬里檔上，可以找到男女皆具此職分的證據。在亞述王以撒哈頓執政時期，也有婦女以女先知的身分發言。所以說，婦女的先知角色與男性先知一樣。

八 3　預兆性的名字　見七章 14 節注釋。

八 4　大馬色與撒瑪利亞被掠奪　大馬色的財物於主前七三二年淪陷時被搶走，至於撒瑪利亞被洗劫的日期就難以確定。列王紀下十七 3 記道，何細亞向撒縵以色進貢，但沒有說撒瑪利亞被洗劫。因此，這非常有可能是指撒瑪利亞於主前七二一年淪陷。

八 6　西羅亞的水　當時，希西家的下水道尚未施工。水是從「基訓泉」（位於耶城東邊的汲淪溪穀）由導水管引入耶城西南角的蓄水池。導水管今天稱為「西羅安水道」，在聖經時代稱為「西羅亞」。

八 6　利汛　見七章 1 節注釋。

八 7　洪水漲溢水道　這個普遍的隱喻早在主前第二千年紀初期，即已出現於「納蘭辛的古他傳奇」，其中將入侵的敵軍比作洪水，溢出運河兩岸，摧毀了城市。

八 8　提革拉毘列色如何對待猶大　提革拉毘列色的記載裏，主前七三四至七三二年間的戰事，沒有攻打猶大的記錄。或是該項記錄沒有保存，或是本節經文放遠眼光在亞述王撒珥根，特別是西拿基立的入侵猶大。後者的看法較可取，因為猶大要等到主前七三二年大馬色被毀，才會「為了利汛歡喜」（NIV）。

八 9～10　對列邦的威脅　雖然有不少解經家認為這段話是發自猶大國，其實更有可能是出自亞述。亞述常常對叛變的屬國說，他們已經被自己的神遺棄，因為他們沒有遵守所發的誓，要盡忠於亞述。這種戰術最早見於杜庫提寧努他，最晚見於以撒哈頓。

八 11～22

對先知信息的回應

八 14　意象　聖所與磐石的意象在詩篇（例：詩十八 1～2）裏也相提並論。聖殿建立在一塊基石上，讓百姓在急難中有所投靠。從屬靈角度而言，神是他們的基石。圈套與網羅用來捕鳥以及其他小動物。不過網羅很可能是指一種擲出的棍子，就像澳洲原住民用的回力鏢一樣。

八 16　古代的封印檔　卷軸可以用線系起來，再用泥土把結封好，或者放進罐子裏，再把罐蓋封好。泥土或蓋子上的封條要蓋上擁有人的印章。美索不達米亞用圓筒形印章，埃及用甲殼蟲狀印章，敘利亞—巴勒斯坦用方形印章。泥版會封在泥制的盒子裏，然後蓋上擁有人的印章。印章是用來保證內容的可信。古時也警告人不可隨意損毀封印，若是完好，則認證這份文件是可靠的。詳情請參：尼希米記九 38。

八 19　求問死人　祖先崇祀在古代近東非常普遍（譬如，烏加列作品中特別強調男性繼承人要照料父親的牌位），所以當地人認為死者具有影響生者的力量。他們相信若為亡故的祖先澆奠酒，他們的亡靈會保護、幫助生者。在巴比倫，若是沒有好好照管不具身體的靈（utukki）或鬼（et]emmu），會非常危險。妥當的照管首先從妥當的埋葬為始，而且要常常祭祀、紀念死者的事蹟與名份。頭生長子負責管理這些祖先崇祀事宜，同時也承襲了家族神祇（通常是過世的祖先畫像）。這麼做是因為相信亡靈有溝通能力，也預知未來的事情，對生者很有用。掃羅求問隱多珥的女巫就是個例子。一般是要借著法師、靈媒、卜卦的，來求問亡靈。這種作法相當危險，因為有些靈屬於魔鬼，能造成很大的傷害。我們找不到以色列人對祖先崇祀，或是死後生命的看法，但是被擄前，以色列人的確保有敬拜死者或是祖先崇拜的信仰，考古學家發現的古物也證明這一點：（1）立起的石頭（mas]s]ebot）；（2）在墳墓上挖管道，為死者獻食物與飲料（參：申二十六 14；詩一〇六 28）；（3）看重祖墳（亞伯拉罕的祖墳，以及後代在希伯侖的祖墳）以及在這些墳墓所行的哀悼儀式（參：賽五十七 7～8；耶十六 5～7）。舊約先知與律法都嚴厲譴責地域性或家族性的的祖先崇祀。

九 1～7

未來的盼望

九 1　西布倫與拿弗他利的遭遇　亞述大軍於主前七三三年入侵，西布倫與拿弗他利是受害最深的兩個支派（見：王下十五 29；提格拉毘列色的銘文也是佐證）。他們的領土主要是後來規畫為亞述馬吉都省（Magiddu）的那些地方（參下一注釋）。

九 1　三個地區　亞述於主前七三三年西進，懲罰北國以色列參與反亞述的戰爭，下場之一就是領土縮減。除了以法蓮山區，都納入亞述版圖，規畫為三個行政區，在亞述文獻裏被稱為「杜魯」、「馬吉都」、「革拉薩」。以賽亞所提的三個地區，就是這三個行政區。外邦人的加利利是馬吉都省（亦作「米吉多」；自耶斯列穀以北到利坦尼河）；海的路是杜魯省（亦作「多珥」；從約帕到海法的海岸平原）；沿著約但河是革拉薩省（亦作「基列」；自死海到加利利湖的外約但）。從最近在多珥的考古挖掘來看，當時的亞述色彩極其濃厚。

九 2　盼望與拯救之光　在美索不達米亞的作品，光理所當然由太陽神沙馬士供給。作品也讚美他制服黑暗，將光明帶給人間。漢摩拉比提到，秉公治國的君王，給蘇美與亞喀得之地帶來光明。

九 4　米甸的潰敗　米甸人在士師時代中期的迫害，已經是五百年多前的往事，但仍舊是神能夠無視一切艱難，拯救祂子民的最佳例證。這裏所提的一定就是米甸在士師時代的慘敗，因為十章 26 節有更具體的指陳。

九 4　軛的意象　先知性的講論常形容統治的擔子為「軛」。在亞馬拿信函，迦南城邦的領袖對法老說，他們願意將自己置於軛下，忠心服事法老。亞喀得智慧文學提到，負神的軛是好事，因為有附帶的好處。在《阿特拉哈西斯史詩》，眾神因為恩裏勒神的擔子過重，群起反抗。亞述銘文形容征服土地是將亞述神的軛加在人身上，又形容背叛是丟棄軛。不消說，先知在此使用的是古代近東地區皆熟悉的意象。

九 5　戰士的靴子（和合本：「盔甲」）　譯為「靴子」的字，在舊約聖經僅出現於此處，但是與更普遍的亞喀得文裏涼鞋或鞋子的用字相等。在亞述軍隊裏，不少步兵打赤腳，但是騎士則穿著及膝的軟皮靴，用交叉鞋帶系起來。軍官也有靴子穿。靴子也是從戰亡的人身上最常搶奪的物品。

九 5　輥在血中的衣服　在亞述作品中，講到城市與鄉村被敵人的血染紅，或是軍隊穿越敵人的血，是常見的修辭用語。烏加列文學描述女戰神亞拿特將膝蓋陷入衛士的血中，將裙子置於戰士的血裏。亞述的巴爾西浦遺址（Til-Barsip）有些繪畫上畫著亞述人身著紅色軍裝，一些經典文獻也形容該時期的軍人穿紅色或紫色的袍子。亞述作品雖然沒有衣服輥在血中的形容，有一處卻提到用武器蘸血。

九 6　王位後繼有人的預兆　在古代近東地區，王室繼承人出生是件大事。埃及神話中的法老誕生就是個例子。哈蘇雪的出生被當作亞孟神下達的諭旨，宣告她所要成就的豐功偉業。她的名字由天所賜，受到神的保護與賜福。即使這段神話出自哈蘇雪的計謀，藉此宣稱自己的王位合法，但是這種宣告用在出生儀式並沒有不妥當。

九 6　王位名與古代近東的稱號問題　古時國王登基，取一個王位名是很普遍的情況。撒珥根的意思是「合法的王」，恐怕不是當王的人剛好有的原名。其他則是稱號，藉此將某些特質或成就歸諸于王。埃及的登基儀式，有一悠久莊嚴的傳統，就是賜給法老五個稱號，表達埃及人相信法老也是神。不過，烏加列王尼柯梅帕（Niqmepa；主前第二千年紀中葉）的稱號更複雜，其中包括了「公義之主」、「皇室主人」、「保護與建造的王」等等。



哈蘇雪的半身像

九 6　古代近東的字句名　古代近東的名字通常在敍述某件事，就是說名字本身就是個自立的句子。很多是關乎神祇。譬如從 Ashurbanipal（亞述巴尼帕）、Nebuchadnezzar（尼布甲尼撒）、Ramese（蘭塞），都可發現神的名字在裏面（斜體部分）。即使對聖經認識粗淺的人，也會注意到以色列人的名字有很多以 iah 或是 el 收尾，或是以 Jeho 或 El 起頭。這些都代表以色列的神。而這種名字稱為「神義名」，肯定神的屬性、宣告神的特質，或是祈求神的祝福。有關本節的稱號，一種解釋是該稱號反映出神的重要特質：神聖戰士是天外的籌畫者，是時間的主宰，是和平的君王（請注意，不是所有的名字都用「是」的這種結構）。

九 6　古代近東的複合名　八章 1 節的「瑪珥—沙拉勒—哈施—罷斯」是個複合名，裏面有兩句對稱的敍述。因為九章 6 節給孩子的是一個名字，而不是多個名字，令我們不由得認為這也是一個長又複雜的「神義名」。這種複合名在古代近東並不常見，所以以賽亞沒有當作平常的情況。亞述使用複合名，可見於提革拉毘列色三世替在卡拉（Calah）建造的宮殿與城門起名字。他把城門命名為「正義之門賜給四方統帥正確判斷，令群山與海洋稱臣，容人類來到他們的主子面前。」

九 7　未來的王帶來理想治權的觀念　在稱為《瑪爾杜克預言》（約主前 1100）的作品中，「預言」有個國王會重建神殿與巴比倫。在他治理之下會有改革、穩定、繁榮。因他的蒙神寵愛，天上的門將永遠敞開。神借著這位王治理的結果是和平與正義。「瑪爾杜克預言」或許是國王的宣傳作品，欲將預言內容應用於自己，不過由此看出以賽亞的措詞是描述將來的理想國度頗為人熟知的手法。

｛

九 8～21

審判以色列

九 10　由磚頭到鑿好的石頭、由桑樹到香柏樹　曬乾的泥磚是巴勒斯坦普遍的建材，價廉好用，而且也相當堅固。桑樹（NIV：「無花果樹」）也是該區常見的一種樹，生長快速，但是因為性質近似於灌木，質地又軟，因此作樑柱極不理想，然而還是有人用。鑿好的石頭與質地堅硬的進口香柏木作對照，代表了繁榮與長久。

九 11　利汛的敵人　利汛的最大敵人是亞述，審判也是自他們而來。

九 12　亞蘭人與非利士人　這兩個群體也是亞述在主前七三四至七三二年間的主要攻擊目標。認為他們與以色列一同被利汛的敵人吞噬，雖然不無可能，但是會很奇怪。因為利汛是亞蘭王，我們很難把這兩族人看作是利汛的敵人。另一可能是指被捕的非利士人與亞蘭人被迫加入亞述軍隊，攻打以色列。有不少證據顯示，提革拉毘列色統治期間常常這麼做。

九 14　棕枝與蘆葦　經文不是指棕枝被砍的日期，而是指樹幹頂頭生出來的棕櫚葉狀的枝子。由於頭尾不分，兩端皆朝一個方向發展。棕枝與蘆葦都是隨著風向彎曲的植物，不能自行往哪方向擺動。

九 20　吃人肉　我們不確定，這節經文是否指吃人肉。不過，主前七世紀的亞述條約，吃人肉是一定加上去的咒詛。如果發生嚴重的饑荒（一如《阿特拉哈西斯史詩》所敍述），或是圍城（一如亞述巴尼帕在主前 650 年圍困巴比倫），食物短缺之際，會發生這種情急之餘的下下策。亞述條約預測的就是這種情況。圍城戰術在古時很普遍，因此吃人肉可能不是什麼希奇的事。

十 1～34

猶大與亞述的禍患

十 1　古代近東的惡法　此處非指設立法治體系，而是就某些議題發出命令或規定。在以賽亞時代的政治情勢，最需要處理的就是徵收進貢的稅捐。一般是徵收特別稅捐，但是某些階層的人或是宗教地位神聖的城市則得以豁免。當時其他需要處理的問題，可能有解放負債為奴的人，以及分配沒收的財產。通常王位繼承人會批評前任國王的法律不公平。《吾魯因甯金納王的改革》（The Reform Text of Uruinimgina）就指出他廢止了前一朝代的惡法。吾珥南模王聲稱他沒有「強行聖旨」，反倒消弭了暴力與渴求公義的呼聲。

十 2　孤兒與寡婦　根據吾珥南模法典與漢摩拉比法典的前言，國王很明顯的任務就是要作「明君」，保護窮人、孤兒、寡婦的權益。在埃及作品《善辯之農夫的故事》裏，原告稱法官為「孤兒之父、寡婦之夫」。個人條例（見於中亞述的法律）保障寡婦再婚的權利，而且丈夫若是服刑或疑已死亡，就要供養她的生活。弱勢群體在古代近東地區是受到這樣的保障。

十 9　城市名單　頭兩座城市代表敘利亞北部，南方城市（迦勒挪）也被算為北部的城市（迦基米施）。第二組代表敘利亞中部，南方城市（哈馬）被算為北方城市（亞珥拔）。第三組代表敘利亞南方與巴勒斯坦，南方城市（撒瑪利亞）被算為北方城市（大馬色）。這樣的排列是地理上、而非時間上的順序，在第 11 節以耶路撒冷與撒瑪利亞的對比，營造出北—南的順序。

十 9　迦勒挪　又稱為「迦勒罅」，或是亞述文的「庫拉尼」（Kullani），主前七三八年為亞述據為己有。該城正確地點尚未找到，不過位居亞珥拔近鄰，在亞述文稱之為「恩旗」（Unqi）的區域。提革拉毘列色認為攻佔此城是一大勝利，特別在迦勒挪年表上用浮雕刻畫了該城的神像被擄走，而國王屈身臣服，讓提革拉毘列色的腳踏在自己的頸上。庫拉尼是七三八年戰役的主要目標。

十 9　迦基米施　迦基米施很可能也屬於主前七三四年撒珥杜瑞（Sarduri）治下的烏拉爾圖發起的抵抗亞述的聯盟之一。不過迦基米施在主前七三八年的聯盟中並沒有積極反對提革拉毘列色，其統治者皮西理（Pisiri）反而名列進貢行列，七一七年才被亞述納入版圖。該城座落於幼發拉底河西岸，為當今土耳其境內，在亞珥拔東北五十哩之處。

十 9　哈馬　在主前七四〇年亞珥拔與聯盟崩盤，另一聯盟興起，包含了不少敘利亞南方的城市。哈馬就是其中一份子，在主前七三八年聯盟被提革拉毘列色打散後，向亞述進貢。哈馬（Hamath 現今稱為 Hama，離阿勒坡以南一百哩，大馬士革以北一百三十哩）位於奧朗底河。

十 9　亞珥拔　亞珥拔是現今的利法遺址，在敘利亞北方、阿勒坡以北二十哩，是西境首先挺身而出抵

抗提革拉毘列色的城市，並且嘗到後果。主前七四三年亞珥拔的國王瑪蒂勒與烏拉爾圖的撒爾杜瑞，以及他的盟邦聯手將亞述阻擋於北敘利亞以外。提革拉毘列色於主前七四三年打散聯盟，但是又花了三年的時間，到七四〇年才使亞珥拔稱臣，納入版圖。

十 9　撒瑪利亞與大馬色　提革拉毘列色在主前七三三至七三二年間南征北討，自然也將這兩座城攻下。

十 10　更優越的神像　這段言詞並沒有區分以色列與猶大，以及西境城市的宗教習俗有何差別。這一節也沒有使用形容詞，只有在語意間表達出來：列邦的偶像勝過耶路撒冷與撒瑪利亞的偶像。如果新國際本的翻譯正確，此處比較的是前者的偶像製作與衣物是多麼繁複華麗。新美國標準本則取「過於」，表示列國的偶像法力更威猛。第三個可能是指其他城市的偶像數目更多（參現中、新譯）。征服一座城最光榮的時刻，就是拿下該城的神像。

十 11　以色列的偶像　以色列的宗教信仰，理想上來說是沒有任何具體的偶像，但實際上並非如此。以賽亞與其他被擄前眾先知痛責百姓拜偶像。有關亞哈斯設立偶像，請參：歷代志下二十八 2。不過這段經文的敍述並沒有大家預期的考古佐證。找不到王國時期的偶像，很可能是由於希西家或約西亞這些改革家大力摧毀，或是亞述與巴比倫王掠奪的結果。

十 13～14　王室銘文的內容　以賽亞加諸于亞述王口中的狂妄話絕不誇張。這些王室銘文極盡吹噓之能事，並且都加諸于王。提革拉毘列色自稱是神所愛的，是眾百姓的光，是全人類的牧者；使眾多君王臣服、摧毀城市、命令進貢；敵軍於他只不過是些幽魂。在他之前的亞述納瑟帕更是喜歡多加頭銜，常常列出二十幾個。其中有兇猛的龍、奇妙的牧者、聖潔的生命、天下無敵、無懼戰場、踐踏敵人的鐵面英雄，也是無人能擋的狂瀾，借著他的優勢戰爭，從東到西的勇猛殘忍君主都歸於一個權威下（摘錄自 Grayson 所著，《亞述王室銘文選》〔 Assyrian Royal Inscriptions 〕）。

十 16～19　審判亞述　亞述王雖然自許為眾民之光，雅巍——以色列的光——將要蓋過亞述王的光芒。亞述王炫耀自己是如何摧毀田地與果園，並焚燒城市；如今，他們也將遭到同樣的下場。此處若是指軍隊（見下一注釋），這些國王引以為傲的大軍因著疾病而形銷骨瘦（傳染病是軍營裏常見的威脅）。主前七〇一年，亞述軍隊在耶路撒冷城外沒有耗力過度，卻遭逢巨變（「消瘦的病」，新譯、NIV；見：王下十九 35）。但是再過了八十年，瑪代與巴比倫征服了亞設與尼尼微，亞述才被推翻。

十 16　消瘦的病（新譯本）　新國際本的「健壯軍人」（和合本：「肥壯人」）譯法，沒什麼可以令人同意的根據。該字從來沒有指軍人，而是有豐盛或奢華的意思；在但以理書十一 24 用於疆界。所以，此處較可取的解釋是神要把亞述最豐饒的地區變為貧瘠之地。

十 22～23　毀滅的天意　城市按照天意被毀是古代近東熟悉的觀念。早在「蘇美哀歌」就記有天庭會議下令毀滅吾珥城。在《瑪爾杜克預言》，神下令自己遷移到赫地。《魏德內爾編年史》記載瑪爾杜克下令，讓巴比倫的城市毀于古實人手裏。這是因為納蘭辛的冒犯的緣故。在《艾拉與伊舜神話》伊施他爾女神動怒，激起敵軍攻擊烏魯克城。本節所表達的是一個很熟悉的觀念：這些毀滅行動未必都可算是「公義的」。

十 24　埃及的角色　提革拉毘列色三世執政時，埃及很少捲入敘利亞—巴勒斯坦的政事，因為那是埃及與南方的努比亞與西方的利比亞相爭不已的時候。主前七三四年提革拉毘列色三世攻打迦薩城，國王哈弄甚至逃到埃及求救。直到七二七年撒縵以色五世繼承亞述王位，以色列的何細亞才膽敢向埃及求援（見：王下十七 4 注釋）。此處提及的是以色列人離開埃及的時代。

十 26　俄立的磐石　這是指耶和華在困難重重當中，拯救了基甸帶領的以色列人。士師記七 25 記道，首領俄立被殺於俄立磐石（地點不詳）。

十 27　軛的意象　見九章 4 節注釋。

十 28～32　路線　此處提及的十二座城形成一條從北方直接通往耶路撒冷的途徑。這不是西拿基立在主前七〇一年攻打耶路撒冷的路線。在那次戰役，西拿基立拿下耶路撒冷西南薩非拉地區的所有城市，最後一座是拉吉，因此是從那方向進攻耶城。亞葉一般認為是艾城，在耶路撒冷以北十哩。米磯侖則是司文尼幹河，是密抹與迦巴之間的通道（參：撒上十四 2 注釋）。由基比亞分出三條路，敵軍在那裏紮營，

並不能確定他們會走哪一條。一條往西到拉瑪（不到二哩）；一條往西南到基比亞（約三哩半的路）；一條往南到亞拿突（約四哩路）。亞拿突的路從迦琳起（地點不詳）到亞拿突以南，經過萊煞到挪伯。大家認為挪伯應該就是如今的斯科帕斯山，在耶路撒冷城西北，眺望全城。瑪得米與基柄還是不知座落何處。

十 34　利巴嫩　見二章 13 節注釋。

十一 1～16

未來的大衛王與其國度

十一 1　未來理想君王的神諭　請參九章 7 節注釋。埃及與美索不達米亞文獻都預言將要掌權的君王會政績有成，實現和平、正義與繁榮，只是這些都是君王登基後寫的，藉此讓自己的政權更有法統。這一類的神諭在亞述巴尼帕時代還記著給饑餓的人食物吃、給赤身的人衣服穿，並且釋放囚犯。提革拉毘列色三世則被形容為巴提爾城（即亞述城）的幼苗或接穗，給人民帶來公義。

十一 2　古代近東的神靈加身　在士師時代，耶和華的靈賦予人祂自己才擁有的權柄（見：士六 34～35 注釋）。國王的角色代表著更長久的中央權力，因此也需要耶和華的靈。國王是神的代理，與士師、先知一樣也是天上的職務。主的靈可以賜下有益的特質，諸如勇氣、魅力、洞見、智慧、自信。在美索不達米亞，國王賦有神祇的梅嵐穆（神祇可見的榮耀），以此指定他為神明的代表，也表示他的政權合乎法統，被神認可。在亞述銘文裏，提到神靈盤旋于國王頭上。兩者的關聯更見於亞喀得用語 bashtu，該字通常指尊貴感，通常是神明所賜的，但也可成為人格化的守護靈，就像此處經文一樣，賜給人眾多特質，也把權柄賜給領受的人。

十一 3～4　審判的挑戰　古代國王最重要的責任是伸張公義，因此銘刻文不時提到國王聲稱自己在這方面的成就。國王的智慧如何，取決於他對複雜案子有什麼高見，而他是否適任，則取決於他是否全心維護社會上的弱勢群體。古時認為，解決困難案件的能力，也是上天賜與的（比較所羅門王；見：王上三 16～28 與代下一 12），所以不是完全倚賴法院裏的證據審斷（見：箴十六 10）。

十一 5　腰帶／帶子　同一個字用了兩次，一個是纏在腰間，一個是纏在胯間。這是最基本的衣物，不然就會赤身裸體。

十一 6～8　以動物行為表達理想世界的狀況　從蘇美時代起，《恩基與甯荷沙》（Enki and Ninhursag）的神話即描寫一個烏托邦的世界裏，獅子不會殺害，狼也不會掠取綿羊。其他烏托邦作品則描述沒有掠食動物（例如《恩默卡爾與阿塔拉之主》記述沒有蛇、蠍子、獅子或狼）。

十一 10　旗幟　用來呼叫某一區的軍隊，或是指示在哪里集合，或是軍營在哪里。上面常常畫著軍團或支派的標誌。埃及軍隊各軍團以神祇為名（譬如：亞孟神軍團、賽特神軍團），旗幟也以神的某種畫像來作標示。

十一 11　流放之地　這些地名不一定是用來代表以色列流放的地點，而是為了與下一節提到的「四方」相對應。這裏第一次視亞述為真確的流放地點，同時也作為東北區的代表。西南方的埃及則以尼羅河上方的三個名稱，包括古實作為指稱。以攔與巴比倫則代表東南邊陲，而哈馬代表北部。最後，「海島」用來指稱更往西的地區。

十一 12　四方　指出居住世界的四個區域，是古時候的慣例。亞喀得文獻裏提到國王統治四方，很可能是指最遙遠的海岸，或是四個極地角落。由此來看，四方不是指四塊地理區域，而是四邊，因此囊括了其中所有的地盤。

十一 14　近鄰　前一節的焦點是普世的，這一節的對象是東、西、南方的近鄰。

十一 15　埃及海的海灣　這是聖經惟一一次稱呼水域為埃及海，因此很難確定是指哪里。大部分注釋學者認為是蘇彝士灣。

十一 15　幼發拉底河的七條水流　在美索不達米亞地區，把運河從河流引來的水分成不同水道，作為灌溉之用。水分支以後，各管道就會減緩水勢。

十二 1～6

勝利之歌

十二 1～6　勝利之歌　憤怒的神如今完結公正的邦國審判這個觀念，會在以賽亞書再次出現（四十 1～2）。呼籲、讚美神的名字，見於諸多詩篇篇章，包括二十二篇 22～25 節與一一六篇 12～13 節。神的憤怒之後否極泰來的神義論也見於摩押的米沙石碑。上面記載國王提到他們的神明基抹容許他們暫時被征服，最後卻使他們勝過敵人。同樣的，亞述的以撒哈頓、撒縵以色一世、杜庫提寧努他一世的年表也都讚美他們的神「亞述」擁有「普世的權柄」，並且授權予他們制服列國。

十三 1～22

對巴比倫的神諭

十三 1　對外邦的神諭　見：耶利米書四十六 1 注釋。

十三 1　以賽亞時代的巴比倫　以賽亞作先知的時候（主前第八世紀下半葉），新亞述帝國在撒珥根派（包括撒珥根二世與西拿基立）的統治下，是世界前所未見的強大政治網路，橫跨近東，有段時間埃及也在其內。在這段時期，巴比倫與其迦勒底統治者，就像其他國家一樣，受制於亞述。然而，他們也像伊朗西部的瑪代人，不時借著叛亂，或是唆使亞述的同盟國來挑釁亞述的一統大業。最令亞述頭痛的是默羅達巴拉但（Merodach-Baladan），至少有兩次推翻了亞述在巴比倫的首領。主前六八九年，西拿基立終於洗劫巴比倫，自封為巴比倫王。主前六六〇年不久，亞述帝國已經開始瓦解，於是巴比倫與瑪代聯合，給亞述的末代皇帝亞述巴尼帕更大的壓力。他於六二七年駕崩，代表了亞述世界強權的終結，以及尼布甲尼撒與新巴比倫帝國的興起。

十三 10　眾星群宿　根據美索不達米亞的創世史詩《埃努瑪埃利什》，星宿是大神瑪爾杜克在天上的議會，在那裏負責看管自然界的各種力量，幫助他管理宇宙。因為當時認為天體的移動是地上發生事情的兆頭，因此常常觀星，並且作記錄（如《埃努瑪、亞奴、恩裏勒》所搜集的），後來在美索不達米亞、埃及、希臘也用在個人占星的方法。如此，日子的凶吉都可以詢問法師或占星師來決定。美索不達米亞的星宿有動物模樣，比如山羊（天琴座）、蛇（長蛇座）；也有物體形狀，比如箭頭（天狼星）、推車（大熊座）；也有人物，比如亞奴（獵戶座）。最受喜愛的星座是昴宿星團，甚至見於巴勒斯坦與敘利亞的封印上。新亞述帝國的文獻也保存了星宿圖。

十三 10　眾星、太陽、月亮變黑　當以賽亞宣告在「耶和華的日子」整個天空與星球都失去光芒，他是說耶和華的榮耀將掩蓋其他所謂的神明的光芒（對照詩篇一〇四 19～22 的措詞，該處形容耶和華主掌太陽與月亮）。亞述與埃及都崇拜太陽神（分別稱為沙馬士與亞孟），尊為他們的主要神明，巴比倫則特別敬奉月神辛。因此以賽亞的預言特別針對這些神明以及這些狂妄的國家。這種黑暗的凶兆，一如代爾阿拉碑文所述，通常是要預告大災難的來臨，不過以賽亞的訊息卻是得勝的訊息：那些「微小的光」將因著耶和華的榮美光燦而消失。

十三 12　俄斐的金子　耶和華介入，潔淨人類，將以俄斐的純金為標準。俄斐的地點至今不詳，不過有人主張在阿拉伯與東非一帶（辛巴威或索馬利亞）（王上九 28）。凱西爾遺址（Tell Qasile）出土的主前第八世紀碑文，提到俄斐的金子，更證明了俄斐已經是「純淨」的同義字了。

十三 13　天地震動　以賽亞的措詞，與烏加列的巴力史詩裏形容「風暴神」顯靈相似。神聖戰士以自然界的變動、強風、幾近撕裂大地的轟響，表明自己的威力。類似的例子見於撒母耳記下二十二 8～16，大衛的讚美詩歌 （見該處注釋）。

十三 17　瑪代人　瑪代部族與國王的記載，於主前九世紀末開始出現於亞述文獻，特別與購買馬匹與控制穿越札格洛斯山脈（Zagros Mountains）的通商路線相關。提革拉毘列色三世與撒珥根二世都攻打過瑪代好幾次，抽取貢品，並且遷移其部分人口（王下十七 6）。瑪代人居住於伊朗西部，定都於埃克拜坦那。以攔這個伊朗王國統治南部。直到主前七世紀，古阿薩勒斯王聯合尼布甲尼撒，以及巴比倫的迦勒底人攻打而毀滅了尼尼微（主前 612 年），他們才成為統一的民族。最後，古列二世的阿契美尼德帝國於主前五五〇年（帖一 3），征服同化了瑪代人。

十三 17　對金銀沒興趣　從西拿基立的亞述年表可以看見，一座城若被圍攻，可以高價挽救自己的下場

（王下十八 13～16）。不過，瑪代人向來以勇猛聞名，戰事一旦開始，絕不為賄賂收買所動（見：番一 18）。

十三 19　推翻巴比倫　以賽亞在世期間，亞述雖然是以色列的禍源，並且被認為是「神怒氣的杖」（賽十 5），但神確保審判有朝一日也會臨到亞述（十四 25）。所以迦勒底王朝的默羅達巴拉但在位不久即被消滅，只是「耶和華的日子」宏偉的開始的一瞥，令人看見最終會引進一個新紀元。迦勒底的比特雅金部族，原先居住於巴比倫的南部，在主前七二二年主掌整個巴比倫。首先是撒珥根二世，再來是西拿基立，皆曾來襲，但是直到主前六八九年，西拿基立摧毀其城市與主要建築，一連串的叛亂與鎮壓，才終告結束。城市的廢墟使得迦勒底國破家亡有一個世紀之久，毀滅的景象與回憶堪與所多瑪、蛾摩拉相比。不過由瑪代人的參與可知，巴比倫下場的預言，最後是在主前五三九年瑪代與波斯制服了該城以後實現。

十三 20　巴比倫的命運　此處描述的淒絕荒蕪，是照著蘇美人哀悼吾珥（約主前 2000 年）的挽歌形式。另一類似的例子是埃及的降禍神諭《奈費爾蒂的異象》，形容舊王國的結束，使得人民茫然無從、運河乾旱，給小亞細亞地區與沙漠遊牧部族侵襲的機會。巴比倫最後不是滅在敵軍手裏，而是因著幼發拉底河漸漸改道逐漸衰弱，使這座傳奇性的城市淪落為孤立廢棄的荒野。

十四 3～23

譏諷巴比倫王

十四 4　譏諷之歌　這首歌故意模仿、採用了哀歌的韻腳，但不是追念死者，而是嘲諷死者。

十四 8　砍伐的人（新譯本）　利巴嫩的森林一向是古代君王心目中的寶藏。香柏木是建造聖殿與宮殿的不可缺少的材料。君王也會以征服這些森林伐木來自我炫耀。尼布甲尼撒稱之為瑪爾杜克的森林，《吉加墨斯史詩》形容柏樹林是神明的領土，由可畏的胡瓦瓦看守。攻佔這些森林、利用裏面的資源是最大的探險。以賽亞書三十七 24 和以西結書三十一章都描述了類似的觀念。

十四 9～11　過世的王　古時相信亡者的靈可以回來攪擾活人。生前擁有的地位與權力也會轉移到死後的世界，如此靈魂會願意留下來。以賽亞此處的描述重點不是亡靈重返人間。先知筆下的巴比倫王已經失去所有的權力與威榮。在迦南神話，摩特神是冥界主宰，具有高尚的品德。不過是巴力下到陰間，領導死去的英雄與尊貴的先祖。在烏加列文學，這些亡靈被稱為 Rapiruma，同樣的字，新國際本在第 9 節譯為「離世的靈」。

十四 12　晨星　這個希伯來字 helel 沒有用在舊約其他經節。很多解經家，不論古今，都認為是指金星。這個詮釋是早期希臘文，以及拉丁文武加大譯本（luciferos，閃亮的，亦即金星）翻譯這個字的根據。多數現代解經家認為以賽亞使用了為人熟知的神話故事，比喻巴比倫王的背叛與狂妄造成的悲慘後果。不過目前已知的文獻找不到 Helel 背叛的故事佐證。

十四 12　黎明之子　舊約常常把黎明（shahJar）擬人化，從腓尼基與烏加列碑文來看，也是個人民熟知的神祇。

十四 13　近東文獻裏的天上叛亂　有人認為晨星的故事與烏加列的亞他爾神的故事類似。亞他爾趁巴力不在的時候，企圖坐在他的寶座上（代替他治理），卻發現自己力有未逮，最後落在陰間。亞他爾這個名字與晨星或許有相同的意思，但卻不是 ShahJar 的兒子（以賽亞如此形容 Helel），也沒有因為企圖坐巴力的寶座而被丟下去。而且亞他爾的意圖也不是叛變。不過，反叛神明是個常見的主題。古代近東文獻中最佳例證可算是《安朱神話》（The Myth of Anzu），講到一個獅鳥同體的生物想要偷竊神明用來主掌世界的「命運法版」。安朱決定要從眾神領袖恩裏勒那裏偷走法版，成為高高在上，主掌世界與神明的主宰。他發出了一連串的「我要」，一如此處的國王：「我要取得眾神的命運法版。我要拿到眾神的職責。我要在寶座上立定，行使大權。我要使喚伊吉吉眾神（Igigi-gods）。」在這類記載，反叛角色往往都是在狂妄吹噓。

十四 13　神的眾星　這裏原文用「伊勒」（El）來稱呼神。該字有時用來稱呼聖經中以色列的神，但也是迦南眾神裏的一個大神名字。在舊約聖經，「眾星」間或指天庭的使者（伯三十八 7）。烏加列與美

索不達米亞文獻則提到星神。

十四 13　聚會的山上　一般認為迦南神話裏的眾神住在高山上（見下一個注釋），因此他們集會的地點在高處也就可想而知。迦南神話講到伊勒神在撒分山上召開眾神大會，雖然沒有用「聚會的山上」一詞，但會議是在伊勒的山上聚集。

十四 13　北方的極處　希伯來文 zaphon 意思是「北方」，該詞在新國際本聖經譯為「聖山」（詩四十八 2）。古代近東思想與希臘神話一樣，視高山為神祇的居處。在他們心目中，高山與天上沒什麼差別。烏加列文學聲稱巴力的居所是撒分山（一般認為是敘利亞的阿克拉山，海拔 5807 呎）。

十四 14　至上者（Elyon）　在舊約聖經 Elyon 通常是雅巍的稱號。不過因為在其他近東文獻中（烏加列、亞蘭、腓尼基）也作為神的稱號出現（亦有可能是神的名字），所以此處使用的脈絡並不十分明確。Elyon 在聖經以外最為人所知是烏加列文學用來作為巴力的稱號。

十四 15　被帶到坑中　有一則蘇美神話，內容與《安朱神話》雷同（見十四 13 注釋）。甯努他神勝過了安朱這個生物，並且野心勃勃想要自己掌權。恩基神發現他的計謀，就把他扔到坑裏，嘲笑他只是個自吹自擂的狂妄傢伙，只想拼命霸佔不屬於自己的能力。

十四 19　被扔出墳墓　第 12～15 節的神話比喻將陰府的反應（9～11 節）與第 16～17 節人世的反應分開來。敵軍首領的屍體被摧殘後，常常公開展示（見：撒上三十一 10 注釋），路過的人會盯著看。這裏的句子改為「被扔出來，沒有墳墓」更理想，如此表達的是國王不得妥當安葬。這是最後侮辱輕踐之一舉，因為古人相信人下葬的時辰與方式，都會影響到來生的好壞。請參看：列王紀上十六 4 注釋。在《吉加墨斯史詩》中，恩基杜神從陰府回來，向吉加墨斯報告那些死後沒有下葬的不得安息；那些身後沒有親人祭祀的，只能吃扔到街上的東西。巴比倫有句咒人的話，將亡靈與心愛的人牽扯在一起。我們知道連以色列人也相信合宜的安葬會影響到一個人的來生，因為他們像鄰國一樣，把一些來生需用的物品與親人合葬：像是容器（裝滿了食物）與珠寶（用來驅邪），有時也加上其他個人物品與工具。

十四 19　被殺的下場　除了屍體公開展示外，還有其他方法，像是被殺的屍體堆成一堆，或是被踩得認不出來……等恥辱的下場。至於「墜落坑中石頭」則意思不明確。

十四 20　永不題說　提及死者的名字也是一種慎終追遠的方式（例見：創四十八 16；得四 14）。這句話或者是指家喻戶曉的名字。無論如何，這個國王顯然在歷史上不會有一席顯著之地。

以色列與古代近東的來世信仰

Sheol 是希伯來文的「陰間」。一個人若是從人間被打落到陰間，希伯來人會認為是審判之舉，不過陰間本身不是一個與回到天上的獎賞為對比的審判地點。這個字有時也與「墳墓」同義，因為墳墓是通往陰間的門路。以色列人相信亡靈會在這暗影重重的陰間繼續存在。他們固然認為那裏的生存境界並不安樂，但陰間也從來沒有與舊約的地獄之火的折磨相連（以賽亞書六十六 24 的意象與陰間無關）。我們並不清楚，除了陰間還有什麼其他陰曹地府。人如果沒有去陰間，那就是還活著，並不會去另一個地方。以諾與以利亞的例子，讓我們隱約感到，似乎有其他的地方可去，因為他們沒有進墳墓，應該也沒有下到陰間。不過那些經文並沒有清楚提到另一個地方。就這方面以色列沒有特別的啟示，因此，他們的看法一般而言與當時的迦南人、美索不達米亞的近鄰觀念相符。

在美索不達米亞的信仰世界，死人需要跨越沙漠、山脈、河流，然後下到一個有七個門的陰間。美索不達米亞文獻形容陰間為一個黑暗的地方，居民穿著羽衣，並且吃泥土，但是也有一些正面的記載。這個陰鬱世界的居民仰仗活人的祭物。當陽間是夜晚，太陽神穿過陰間，以便隔天早上能再次從東方升起的時候，他們也能曬到一點陽光。陰間的首領是匿甲與埃勒什基格珥，身邊有一個叫作阿農納基的群體作助手。儘管這些形容令人心寒，但是沒有人想要吃陰間的閉門羹，因為另一個下場，就是吃不到殯儀祭品的遊魂更加悲慘。

十四 24～27

對亞述的神諭

十四 25　亞述　對亞述發出的宣判，顯然又提到西拿基立的軍隊於主前七〇一年在耶路撒冷城外被滅

（見十 16～19 注釋）。

十四 26～27　神的計畫　神明固然有些一定的神旨，但古代近東的多神主義民族很難體會神明具有一個跨越時空的計畫。他們的神祇也不能免除於時間的更替，而他們的定斷也不是普及天下的，所以，連大能的萬神之首亞述或是瑪爾杜克的能力也大大受限，無從像雅巍在此處與以賽亞書他處所說，能夠運籌帷幄一個如此壯闊的計畫。不過，亞述王也聲稱自己登基、打勝仗、擴張版圖，都是出於神明的計畫。只是這些都只是短程計畫。他們認為眾神每逢新年會作該年計畫，並記載於命運法版上在當年執行。人想要對這些計畫知道的更多，就會用占卜的方法。

十四 28～32

對非利士的神諭

十四 28　年代小注　這段時期的年代非常複雜，而且不容易斷定亞哈斯王於哪一年駕崩。有些年代演算法認為亞哈斯與其子希西家共同執政，以希西家為首（可能因為政府裏的反亞述勢力）。亞哈斯駕崩的日期最早可能是主前七二六年，或最晚七一五年。較早的日期是以列王紀下十七 1 的對照編年為佐證。

十四 29　第八世紀的非利士人　烏西雅執政年間，非利士受猶大管轄，橫跨幾乎半個第八世紀。亞哈斯執政時重新獨立，並且反守為攻。當新亞述帝國崛起，非利士與其他國家一樣飽受攻擊。提革拉毘列色在主前七三四年戰役將火力集中於迦薩，非利士於是成為進貢的藩屬國。撒珥根登基時，非利士企圖掙脫亞述，但是在七二〇年又被攻擊，迦薩又臣服於亞述。七一二年撒珥根又西進，鎮壓了亞實突領導的叛變。以革倫與迦特也是亞述的目標。西拿基立於七〇一年的戰役改換了非利士幾個城邦的王位，但是只有以革倫需要圍城制服。在主前七、八世紀，非利士人與猶大鄰邦的命運都差不多。

十四 31～32　非利士人的命運　最後，非利士人與猶大國一樣，被尼布甲尼撒打敗、放逐。有五座城市還保有其顯著地位，不過到波斯時代已經被同化，融入整個帝國的人口。

十五 1～十六 14

對摩押的神諭

十五 1　主前第八世紀的摩押　一如主前第八世紀的敘利亞—巴勒斯坦城邦，摩押受亞述一統帝國所轄治。有幾份亞述文獻列出進貢的摩押王，或是不時與其他小城邦聯盟反叛的摩押王（主前七一三年的亞實突叛變記載於撒珥根二世統治期的一個棱柱）。因為以賽亞是在希西家統治初期發言，摩押城市被毀可能是出於沙漠部落的襲擊，而非亞述。西拿基立的年表交代得很清楚：摩押在主前七〇一年的亞述征討目睹了猶大被摧毀、耶路撒冷被圍攻，因此想要博取亞述歡心。因此，以色列的先知（摩二 1～5；耶四十八章）通常把摩押列為敵國。

十五 1～4　城市　此處列出的被破壞或是被毀滅的城市，全部在摩押北區。基珥（十六章 7 節的吉珥哈列設）位於凱拉克幹河（Wadi-el-Kerek）的上游地區，是亞珥區首府。尼波與米底巴皆位於死海北端的東部，離底本約二十哩。希實本與以利亞利座落於尼波東北部，也受到攻擊。偏南的底本（基珥以北二十哩）與雅雜顯然沒有直接受到侵略者的影響，但是擔心未來會受波及。

十五 2～3　哀悼習俗　在整個古代近東地區，無論是團體或個人的哀挽，都有哭號、剃頭發與鬍鬚、穿麻衣、躺在地上打滾這些行動，表示悲傷以及當下與死者感同身受（為期七天）。請參看：彌迦書一 8 與一 16 注釋，其中討論到這些習俗，以及烏加列與亞述文獻的經外證據。

十五 5　逃亡路線　摩押逃亡路線的關鍵在於瑣珥，因為此處提到的其他地點都無法辨識（只有記載於耶利米書四十八 3、5、34 平行經文）。根據創世記十四 2～3，瑣珥是座平原城市。至於精確地點，學者的猜測是在尼波山附近（申三十二 1～3），靠近死海的北部頂端，以及死海的南端地區。以賽亞書十五 1～4 的攻擊集中於基珥與尼波；由此而言，瑣珥與其他這些城市位居南方，朝以東的方向逃命才比較合理。

十五 6　甯林的水　根據摩押往南逃的理論，最好將甯林（耶四十八 34）的地點定在從西部流進死海南端的農梅拉幹河。附近有個叫農梅拉的地方，可能與水源相關，並作為摩押的前哨。

十五 7　柳樹河　如果摩押逃亡路線是南向，沿岸有柳樹的河谷應該就是介於摩押與以東之間的黑薩幹

河（撒烈溪）。這個寬闊的山谷（四哩寬）綿延三十五哩，終結於死海的東南端（民二十一 12）。



從撒烈溪望向西南面

十五 8　以基蓮　從以賽亞的神諭來看，該處似乎是在南方，不過目前還找不出精確地點。有可能是優西比烏所說的以基蓮，就在拉巴以南。學者阿哈羅尼則主張是黎散半島（Lisan Peninsula）東邊的瑪茲拉（Mazra）。

十五 8　比珥以琳　這個地方的位置尚未有定論。有些學者猜測是與民數記二十一 16 的比珥一樣，不過很多地名都是以「比珥」（「井」的意思）開始，因此這個根據大有問題。但是從這個神諭中提到的其他地點來看，我們會認為是靠近死海的南方地點，有可能在凱拉克附近。

十五 9　底們的水　底們由於靠近摩押高原的哈瑪德幹河（Wadi Ibn Hammad），有人認為就是拉巴西北方約兩哩半的底聶廢墟（Khirbet Dimneh）。表層勘測沒有找到鐵器石代的陶磁，不過該地還沒有展開任何挖掘工作。

十六 1　羊羔作貢品　摩押高原多處皆適合飼養羊（民三十二 4），因此是摩押的主要經濟來源，作為貢品也很恰當（王下三 4）。亞述年表常常列出大筆貴重金屬、奴隸、珍品的貢物（說戰利品更恰當）。不過，一般抽取屬國的稅額，羊對官員的日常生活更有用（亞述巴尼帕二世列出驚恐的赫人首領進貢了一千頭牛，以及一萬隻羊）。

十六 1　西拉　這個字的意思是「石頭」，只有作為地名出現過幾次。最熟知的一次用法在列王紀下十四 7，提到一處以東要塞被猶大的亞瑪謝征服，有人認為就是彼特拉，或是現今的西拉，在布塞拉西北方兩哩之遙。以賽亞所提的「西拉」還沒有找到地點，但應該不是以東的那一地點，因為這段經文提到的其他地點都沒有在以東版圖裏。

十六 2　亞嫩渡口　亞嫩山谷橫貫三哩，是南北交通的最大障礙。渡口是指南北主要道路越過底本的幹河交會點（一如摩押石碑上米沙所言）。這裏自然而然成為摩押人逃亡的必經之地，也是軍事重鎮（比較士師記十二 5 與耶利米書五十一 32 渡口的軍事重要性）。

十六 7～9　城市　以賽亞的神諭重新審視被毀的地區，描述摩押北區物質與經濟上的損害，其中包括希實本與吉珥哈列設這些高地城市（有關基珥，見十五 1～14），以及雅謝（死海北端的雅謝廢墟）。西比瑪與以利亞利記錄于此，作為希實本地區的一部分，曾經也是流便所屬領土（民三十二 3、37；書十三 19）。西比瑪的地點不確定，以利亞利則通常被認為是阿珥廢墟，就在希實本遺址東北一哩。

十六 14　摩押的命運　雖然沒有哪一歷史事件可以看出先知對摩押發出的神諭，但很有可能沙漠部族或是亞述軍隊穿越該區時襲擊它而造成此處描述的破壞。

{

十七 1～14

對大馬色發出的神諭

十七 1　大馬色　於主前七三〇年代中期爆發的敘以戰爭（見七 1 注釋），在亞述王提革拉毘列色三世攻打敘利亞與以色列，大肆破壞這兩個叛亂國家而告終結（主前 734～732 年）。敘利亞王國由利汛王在大馬色統治（見七 1～9），一直都是以色列的政治與經濟對手。利汛常插手干預以色列與猶大的內政，也常侵犯他們的領土長達十餘年。不過他發起反亞述聯盟則做過了頭，因為亞述不會容忍一個「大敘利亞」敵對勢力，於是在七三二年毀了大馬色。如亞述年表所記，大軍壓境，數以百計的城鎮「像被洪水掃蕩過的山丘」。大規模的破壞不僅使大馬色城幾乎成了瓦礫，也重劃了敘利亞、外約但，以及加利利的版圖。

十七 2　亞羅珥　亞述在外約但的戰事自然包含了攻佔亞嫩河邊的要塞亞羅珥（底本東南方三哩、「王道」以東兩哩半的阿拉利爾 [`Ara`ir]）。該地保衛亞嫩穀的通路，也掌控了摩押與亞捫的疆界。亞羅珥早期可能座落于艾薩達遺址（Tel Esdar，往北一哩半），第八世紀被毀之後，遷移到阿拉利爾。

十七 3　大馬色的命運　提革拉毘列色三世的年表記述，他於主前七三二年是如何摧毀了亞蘭的十六個行政區以及大部分的城市，將一些人放逐，把敘利亞的城市與疆界監管權交給其他更忠誠的藩屬國（其中記載有 591 座城鎮被毀）。大馬色嚴重受損，但還是撐了下來，成為新成立的亞述省首府。後來大馬色於七二〇年又加入一次由敘利亞的哈馬城邦帶頭的反亞述聯盟，卻被撒珥根二世打敗，之後由亞述省長統治直到六〇九年。大馬色曾短時間恢復獨立，但是在主前六〇四年被新巴比倫帝國納入版圖。

十七 5　收割人的意象　埃及墓穴壁畫描繪的收割過程有收割人左手拉著穀類的杆子，右手拿著鐮刀收割（詩一二九 7），如此就已經準備好把禾杆捆成一團，運到打穀場。剩下來的就由拾穗者撿拾（得二 3、7）。

十七 5　利乏音穀　該地與其農業擴及耶路撒冷西南方，是耶城居民的糧倉，也一定是窮人常常拾穗的地方。乾旱或是被圍攻，一定會造成城內糧食短缺，就會發生以賽亞的神諭形容的景象。「英雅崖考古計畫」（The Ein Yael Project）仔細勘查過利乏音山谷的農業活動，發現該區普遍使用梯田，表示地盡其利，以能供應人口日見增多的耶路撒冷與其鄰近地區。

十七 6　打橄欖樹　就像收割穀物的農夫一樣，律法規定採收果實的時候，「枝上剩下的不可再打，要留給寄居的，與孤兒寡婦」（申二十四 20）。打橄欖的竿子很長，可以把大部分的果實打落到地上，但是枝幹頂頭上的會留下來（賽二十四 13）。這幅畫面正好用來描繪那些生還的餘民，與雅巍重新恢復盟約關係。

十七 8　亞舍拉木偶（呂譯：「神木」）　請參看：申命記七 1～26 與士師記二 13 注釋，論及迦南豐饒女神的禮儀象徵。

十七 8　香壇（和合本：「祭壇」）　從考古挖掘我們看到整個古代近東地區的香壇各式各樣，有的支腳碩大華麗，圖案繁複（像在他納所挖掘的）；在家中祭祀或是煙熏房間用的則是個簡單的桌台，充滿了異味與惹人嫌的蟲子。以色列人在敬拜時使用香的歷史悠久（出三十 7～8；民十六 46～48），與其他民族的神祇與法術也相關（賽六十五 3；耶十九 13）。

十八 1～7

對古實發出的神諭

十八 1　翅膀刷刷響聲之地　這有可能指蔓延于尼羅河谷的成群昆蟲（申二十八 42 使用了類似的希伯來字）。不過，這裏的脈絡是水道上的「使者」，因此，這句話更有可能指在尼羅河上快速來來去去，用蒲草搭建的船。

十八 1　古實河　古實在舊約裏可以代表不同的地方，但最常見的是稱之為「衣索匹亞」的地帶，不過這會誤導人，因為古實所指並非現代的衣索匹亞（阿比西尼亞），而是埃及南方的尼羅河沿岸，也就是古時的努比亞（位於現代的蘇丹）。埃及與努比亞在古時的分界通常在於第一或第二尼羅河險灘，努比亞擴張不可能會超過位於喀土木的第六險灘。主前七三〇至七一五年間是這個地區的繁盛期。第三中

期、第二十五王朝由衣索匹亞國王皮安齊亞與其後繼人沙巴卡開始，在古實王國範圍內執政了一段時間後，開始掌控埃及，在他們的政權下統一。這需要與據有三角洲地帶的埃及本土國王爭戰，抵禦西方利比亞的威脅，以及與東邊日漸擴張的亞述帝國簽署共同防衛條約。

十八 2　蒲草船上的使者　這段期間的外交活動也一定很頻繁，不過究竟是誰派出使者，以及派到哪里，都是問號。從衣索匹亞王朝急於控制整個下埃及與三角洲地帶來看，他們很可能是打發使者到亞述，尋求軍援，或至少承認他們統治埃及的合法地位（見十九 23～25，埃及與亞述關係良好的異象）。在尼羅河上使用蒲草船，而非貴族或軍隊採用的大型三桅帆船，有可能是暗地裏行動。這種輕型的筏用蒲草作成，很容易在尼羅河的水流上航行，躲過危險或是人口眾多的區域。

十八 2　高大光滑　衣索匹亞派外交先遣代表到亞述，不可能全程搭蒲草船。這種輕筏只能用在尼羅河。亞述人既不高大，也不光滑（亞述浮雕上都是短小、蓄胡的人），所以使者可能也到自己同胞中間，鼓吹他們為統一埃及努力。希羅多德描繪衣索匹亞人是最高的非洲民族，與此處的揣測吻合。

十八 2　極其可畏　新國際本將這個字詞譯為「奇異的言語」，不過這裏的希伯來文是重複型的形容詞（qaw-qaw），意思是「強大」。這是個擬聲字，可能是模擬行軍的節奏，以及大軍發出的紛雜聲響引起的恐慌。

十八 2　地有江河分開　這是美索不達米亞「兩河流域（底格裏斯與幼發拉底河）地區」的傳神形容。但是衣索匹亞法老沙巴卡的使者，至少一開始是被派到埃及全地，所以這裏的「江河」很可能就是指尼羅河的支流與人工水道。

十八 5　收成葡萄的意象　聰明的農夫知道一年當中什麼時候該施肥修葺，以期達到最高收成果效。葡萄在五月開花，果實在八月開始成熟。有兩種修剪葡萄的方法：（1）根據基色曆法，在秋天葡萄藤休眠期前，先把年前生產不豐的枝子除掉；（2）待葡萄冒出，多餘的葉子與捲鬚也會被剪除，好讓葡萄結得更多、熟得更快。雅巍同樣也在等候適當時機來臨，開始修剪地上萬邦。

十八 6　藉動物審判　葡萄樹剪下的枝葉常常用來當柴火（結十五 2～4），但是這裏卻留給鳥類與其他動物作食物或築巢材料。剪下來的枝葉就像分散的列國一樣，只是些零散的枝幹，間或有些用處，但是對雅巍與猶大不能構成威脅。

十九 1～25

對埃及發出的神諭

十九 1　主前第八世紀的埃及　埃及在主前第八世紀一直是個分裂的國家。示桑克的後繼人在泰尼斯的政權並沒有受到底比斯的王朝與三角洲的國王首領認可。主前七四五年以後，亞述帝國在提格拉毘列色三世帶領下擴張版圖，威脅到埃及，因此導致了古實王皮安齊與沙巴卡的興起。他們統一埃及全地的雄心因為薩伊斯為首，結合了北方的省分，停頓了二十年。薩伊斯之所以能反抗成功，是因為與非利士與黎凡特其他地區的貿易增多所致。亞述邊境省分（非利士、以色列、外約但）可能是尋求薩伊斯國王特夫納克特（Tefnakhte）援助來反抗亞述。主前七一二年，蘇丹國王沙巴克終於征服了下埃及，整個國家再次成為第二十五王朝的單一政權。

十九 1　以雲彩為戰車　神乘雲彩戰車以雷霆萬鈞之姿穿越天空，是聖經中常見的意象（詩六十八 4，一〇四 3；耶四 13）。形容神在風暴中顯現，也見於提到烏加列神祇巴力的文獻。在《阿赫特史詩》，或是巴力與亞拿特的輪回故事，都稱巴力是「乘駕雲彩的」。巴力的特性就是對風暴發號施令、發出閃電，或是以神聖戰士的身分沖向戰場；這些甚至記載於埃及的亞馬拿檔。雅巍身為創造主、豐饒之神、神聖戰士這些特質，與早期文獻裏提到的神明特質有很多相同之處。雅巍採用古代近東其他神祇的稱號或具備的能力，是為了對以色列人顯明，祂是獨一的屬天能力。

十九 1　偶像戰兢　此處同時提到神明／偶像與埃及百姓都因著雅巍掌管整個大自然、受造物、萬國萬邦，而為之震懾。以擬人化的手法形容偶像「戰兢」，與《吉加墨斯史詩》以及《阿特拉哈西斯史詩》異曲同工。這些作品提到美索不達米亞的眾神集體造出洪水，卻被水力的兇猛嚇到，像是一群躲在牆後的膽小鬼一樣畏畏縮縮。雅巍浩浩蕩蕩地進入埃及，可與下列經文對照：詩篇九十六 4～5 譏諷偶像，

以及以賽亞書對那些「滿了偶像」卻沒有真正屬天能力的國家所持的看法（賽二 8，十 10～11，三十一 7）。

十九 3　求問偶像與死者　以賽亞按照他在八章 19 節形容埃及法術的類似筆觸，嘲諷埃及倚靠偶像與靈媒，一點用處也沒有（不過請參：撒上二十八 7～11）。關於古代埃及的祭司與職業法師如何使用法術的資料相當多。他們採用草藥、吟誦、禮儀、放血等方式來治病、驅魔、咒詛敵國與他們的首領，並企圖影響神明的決定。有些法術經文是用來讓亡靈加速受審過程，早早進入極樂來生。埃及人也認為可以為了各種事去求問神明。考古學家發現了一些打聽消息的《亡經》。

十九 4　埃及的命運　對埃及本土統治者的即時威脅是衣索匹亞國王沙巴卡。他的努比亞王國於主前七一六年終於征服了埃及的三角洲地帶，剛好符合這段時期。以賽亞也可能是指亞述。主前七二〇年，三角洲的諸王已經加入由迦薩發起的非利士反抗亞述和撒珥根二世的行動。亞述想要征服埃及，將其納入版圖也是想當然耳的。提革拉毘列色三世和撒珥根二世與沿著西乃與非利士交界的阿拉伯部族締約，幫亞述看守埃及。兩國之間一直劍拔弩張，到主前六六三年亞述巴尼帕終於長驅直入尼羅河穀，攻取了底比斯。

十九 5～7　埃及對尼羅河的倚賴　一如美索不達米亞任何流域，埃及的農業與商業完全倚賴尼羅河水系。他們很幸運，因為尼羅河是穩定、容易治理的河流，並定時氾濫（時間由文士小心記載，保存在官方記錄）。如果尼羅河不氾濫，就會歉收，工業也會受損（特別是麻布業）。尼羅河的沿岸可以鑿成運河或是灌溉水道，以擴張耕地，或是輕量運輸。另外，尼羅河的規律氾濫給埃及田地帶來肥沃的沖積土，確保作物豐收，減少施肥或是輪耕的次數。交通也主要靠尼羅河上下來回。河上不斷有大量的船隻載著穀物或其他原料、製品、建築石頭來往。皇家信差、官員，以及很多廟宇的祭司航行尼羅河，探察監管田地，或是收稅。其實，埃及幅員遼闊，正因為軍隊能夠借著水路從王國這一端迅速抵達另一端。

十九 9　亞卄與卄布工業　埃及因為氣候濕熱，因此必須穿淺色布料。新石器時代即已開始種植的亞卄，就是解決氣候問題的方法之一。亞卄能作食品（種子與油），纖維也可以織成卄布。埃及人在十月底種亞卄，種得很扎實（能長高，同時防範分枝），於四五月分長到三呎高的時候收割。這些田地很容易受冰雹破壞（出九 23～25）。幼苗連根拔出來，可以製成細卄布；較老的用來作繩子或腰帶。首先將莖幹泡在不流通的水槽裏泡爛，然後曬乾，再把纖維分開（書二 6）。把乾燥的莖幹搗碎，抽取纖維紡線，長的用來作布，短的留著作燈芯（一 31）。卄布有不同等級，最好的留給法老、貴族、祭司。任何破壞制卄的行動，都會引起連鎖效應，波及無數在田裏或在工廠的工人。

十九 11　瑣安的首領　法老宮廷或是祭司當中階級最高的是埃及貴族成員代表。與瑣安相關的貴族位於上三角洲，離地中海南岸二十九哩。他們自認為是埃及古代貴族的直系後代，然而他們處理危機的無能為力顯出這些世家沒什麼實質重要。瑣安在第二十一王朝開始之際（主前 1176～931 年）成為埃及首都，那時以色列的君主制度也開始成形。這裏的根據可能是追憶耶路撒冷與瑣安的官方來往，因為埃及首都在主前八七三年遷至薩伊斯與拿帕塔。

十九 11　古代君王的後裔　埃及的歷史悠久沒有中斷，所以官員面臨危機或凶兆之際，會吟誦古時的禱文與咒語（一如咒罵作品裏所發現的內容）。他們或是會參考先前的行政記錄，以及模範官員留下的指示。世世代代記載於蒲草紙上的文化回憶，具有極高的權威，而早年的官員後代也以智慧的繼承人而自傲（包括主前二十五世紀《蒲他霍特普的教訓》，以及主前二十二世紀《梅裏卡雷的教誨》）。但是這麼做也會阻礙別出心裁、有創意的決策。以賽亞譏笑這些人以智慧為傲，卻不知道如何處理當下的危機（比較四十三 8～9）。

十九 13　挪弗的首領　主前七一五年以前，埃及的三角洲地帶至少由四個互相競爭的法老分治，分成泰尼斯地區（三角洲東區）、萊昂托坡利斯地區（三角洲中區）、薩伊斯地區（三角洲西區）。還有很多自稱獨立，繼承埃及古代王朝的小國。這裏提到挪弗（亦即孟斐斯）是要把埃及的分歧混亂與古時的首都牽涉在一起，突顯古時的輝煌，與現今群龍無首的諷刺成對比。直到努比亞二十五王朝，沙巴卡竄起，才統合埃及成為單一政權。

十九 15　棕枝與蘆葦　此處的對比隱喻，請參看九章 14 節注釋。埃及領袖已經昏庸到首尾不分，或是誰有能力（搖棕枝的物件），誰像蘆葦一樣軟弱，在勇者面前低頭（五十八 5）也搞不清楚。

十九 18　五座城　我們無從以任何歷史記載指認這些城市。耶利米書四十一 1 確實提到四座以色列人居住的城市（密奪、答比匿、挪弗、巴忒羅），不過與本節可能毫無瓜葛。自所羅門以降，的確有以色列人在埃及居留（從商或外交）的證據（伊裏芬丁、萊昂托坡利斯）。但是這節經文最重要的一點是雅巍在埃及也受到敬拜，甚至有可能在那些與埃及神祇相關的城市中也受人敬拜。

十九 18　迦南的方言　通常一個外國族群在其他國家居住，應該要學習該國語言，家鄉話只有跟自己人才用，否則很難作生意或是從事外交活動。因此在埃及操以色列的希伯來文或是亞蘭文並不常見。此處很可能指的是學習雅巍學者的著作或是向雅巍獻上的禱告。本節與第 19～21 節一樣，指的是埃及人歸信雅巍。

十九 18　滅亡城　這個詞的意思不明確。各抄本的看法不一致，有的認為原始經文是 heres（毀滅），有的認為是 h]eres（太陽）。七十士譯本又加上另一種譯法：'ir has]s]edeq（正義城）。如果「太陽城」是原意，有可能是指希流坡利斯，太陽神銳之城。如果是指講希伯來文的城市，那麼一場宗教革命就迫在眉睫了。

二十 1～6

亞實突、埃及、古實

二十 1　撒珥根的亞實突之役　主前七一三至七一一年亞實突的反抗，有聖經記載、亞述記載，與考古學遺物相印證，這種情況很少見。亞實突這座非利士城市在阿蘇立王唆使下反叛，可能也指望埃及支持。亞述年表歷數他的罪狀：拒不進貢，並且在鄰國煽動叛亂。結果亞述王撒珥根二世迅速出兵，鎮壓了任何獨立的指望。他冊封阿蘇立的弟弟阿希梅提登基，後來馬上被一個叫亞曼尼的篡位。撒珥根在主前七一二年又派出軍隊，亞曼尼逃往埃及。之後亞述的行政官員受命，為帝國治理亞實突。該城第八層的考古挖掘，發現下面有大批墳墓。該層也有亞述石碑殘片出土，是模仿立在科薩巴德的石碑，列出撒珥根的戰功，包括亞實突戰役。

二十 2　以賽亞的角色扮演　以賽亞所演出的預言實在驚人。神命令這位長者（三十年前，主前七四二年受召作先知）以恥辱的赤身方式在大庭廣眾前周遊，目的是要以生動的手法向人民說明，如果加入亞實突反抗陣營，最後會有什麼下場。他們也會被剝得精光，當成奴隸被架走（比較：彌一 8；鴻三 5）。在古代衣服的款式與質料是地位的標誌，罪人通常是赤身公開示眾，表示他們已經喪失了社會地位（中亞述律法）。

二十 3　埃及與古實在亞實突戰役中的角色　亞述的記載（撒珥根的甯魯德棱柱）提到建立一個地中海港口，由埃及與亞述共同管理。這種合作關係可能出於埃及施壓，因為亞述掌控賽浦路斯，並且馴服了西乃邊境的阿拉伯部族。三角洲諸王恐怕亞述會進一步蠶食，曾經先後支持迦薩王哈諾，以及亞實突王阿齊魯（Aziru）反叛。篡位的亞曼尼因著這些私下支援，主前七一二年撒珥根二世大軍壓境之際，他才得以逃到三角洲地帶。但是那裏的人不肯繼續收留他，或是再給他任何軍事援助。亞曼尼於是想要找努比亞王朝的沙巴克求援卻未果，因為沙巴克更有意征服三角洲諸王國，所以不想惹亞述，於是亞曼尼被當作和平大禮遞解給亞述。撒珥根的年表記到這就是他的「顯赫威名」如何遠播四方。

二十 4　戰俘的待遇　戰俘在征服者眼裏是瓜分的戰利品。他們回去要作奴隸，所以先要瓦解他們的士氣，同時也用他們來羞辱他們的祖國與同胞。亞述年表也把俘虜列入亞述王掠奪的物品，有時也在叛軍前把戰俘刺死來殺雞儆猴。埃及的皇家墓穴繪畫常常繪有成排的囚犯在脖子上被綁成一串，走向被擄的命運。這些人物並沒有全身赤裸，不過貴重物品或是階級標誌都被除去了（見：撒下十 3 注釋）。

二十一 1～10

對海濱之地發出的神諭

二十一 1　海旁的沙漠（NIV）　此處的希伯來文像和合本譯作「海旁的曠野」，或是「沼澤地」都更恰當，因為這兩種譯法都符合美索不達米亞的南方狀況，因為靠近波斯灣的地區，都是濕地與泥濘地。

這裏的重點在於主前七〇三年亞述攻佔巴比倫，並驅逐其領袖默羅達巴拉但。希西家宮廷裏的反亞述陣營指望巴比倫能夠反抗亞述成功，讓週邊的省分如猶大有機會獨立。但是亞述在西拿基立手下重振雄風，這股盼望就破滅了。禍哉神諭正反應出這種失望之情。

二十一 2　以攔與瑪代的角色　第 9 節雖然清楚說到受攻擊的城市是巴比倫，但以攔與瑪代在這些事件所扮演的角色則不甚明確。主前七二〇年默羅達巴拉但在巴比倫建立自己的地位之際，這兩個來自底格裏斯河東邊的伊朗民族都曾出過力。撒珥根二世推翻了默羅達巴拉但，他在主前七一〇年逃到以攔。先知在此有可能呼籲以攔與瑪代再次幫助默羅達巴拉但抵抗他們的共同敵人亞述。然而當時局勢混亂，搶劫背叛不絕，早期的聯盟勢力很可能因而有所變動。無論如何，主前六八〇年以後，以攔在東區政治舞臺已經不是要角，這可能是因為瑪代坐大，或是亞述施壓所致。

二十一 5　擺設筵席，鋪張地氈　（「鋪張地氈」一詞，和合本譯作「派人守望」）這裏明顯描述宴會情景，其實暗指巴比倫毫無警覺，他們將要淪陷。這句話也有可能指為戰爭準備（一如烏加列史詩中的亞拿特，備好座椅與桌子，讓她的戰士可以坐下，觀賞她如何屠殺敵人），或是描繪巴比倫的抵抗，或是被圍攻前各地的情形。

二十一 5　用油抹盾牌　這種準備打仗的行動可能是要讓皮革更有彈性，不易破碎（撒下一 21）。古典文學（阿裏斯多芬尼斯的《阿查尼安》[Archarnians] 與維吉爾的《伊尼亞德》[Aeneid]）則主張塗了油的盾牌更有彈性，能回擋敵人的襲擊。擦得油亮的盾牌也可以擾亂敵軍的視線。

二十一 7　第八世紀的馬車隊　亞述把馬車隊分成五十個中隊，是他們出征的作戰主力。每一車隊有二至四人：一人駕車、其他的人則為射手或持盾牌。早期（亞述納瑟帕）則在車旁附加一匹馬，以備有馬受傷，或是馬車出問題的時候，隊員可以騎馬逃走。從亞述浮雕中的馬車可以看出，一開始亞述的馬車是中型車輪，有六條輪輻，車前有一根車轅拉著兩匹馬。後來撒縵以色三世統治時期，車型變得更重，車輪變成八條輪輻。西拿基立又加了一個馬隊，用來拉這些重型馬車。

二十一 7　主前第八世紀的騎兵　我們對於主前第八世紀如何利用騎兵的資訊主要得自亞述浮雕，上面刻畫著在馬車不能發揮功用的山區或樹林地區，古代近東軍隊派遣騎兵出動。有些騎兵拿著弓，有些拿著長矛。這些軍力作為震撼部隊，與馬車隊一起攻擊敵方大軍，分散對方的軍力，讓亞述的步兵可以乘虛而入（見：王上二十 21）。騎兵也會在戰場上傳訊，向就近的堡壘或城市報告戰況（見：王上二十 20，便哈達在騎兵掩護下逃脫）。馬騎射手常常是成雙出戰，一人拉弓，一人持盾保護戰友（見：王下九 25）。

二十一 9　巴比倫傾倒　撒珥根二世於主前七〇五年駕崩，默羅達巴拉但又自封為巴比倫領袖，意味著亞述帝國又面臨一連串的叛變（安那托利亞省分的奎 [Que]、塔堡 [Tabal]、希喇庫 [Hilakku]）。西拿基立的年表講到他是如何有計劃地制服了所有的叛亂地區。他先對付巴比倫與以攔，因為他們就在亞述帝國核心地帶。戰爭首先在基什爆發，後來因默羅達巴拉但逃離巴比倫而蔓延到美索不達米亞南方的濕地。不過這位元巴比倫領袖還是掌控了南方部分領土，讓西拿基立在安撫迦勒底人時，碰到不少麻煩。不過巴比倫終於在主前六八九年淪陷，城牆被攻破，亞述大軍屠城，徹底摧毀了防禦系統、神殿、民房。他們甚至挖運河，把幼發拉底河的水引來，沖走城內的地基或是磚頭建築。

二十一 9　粉碎的神像　西拿基立的年表裏面一五一十描述了主前六八九年如何取下巴比倫。在毀滅的瘋狂行動中，亞述軍人根本無視于敵人的神祇，將巴比倫的神像捶成碎片。不過他們搶救了兩尊亞述神明阿達德與沙拉（Shala）的雕像，那是早在四百八十年前被巴比倫王瑪爾杜克—拿丁—阿合（Marduk-Nadin-Ahe）掠奪來的。

二十一 11～12

對以東發出的神諭

二十一 11　度瑪　這是沙烏地阿拉伯中北部的綠洲城鎮，靠近西爾翰幹河（Wadi Sirhan）的南端。他們與該區貝督因族的基達聯邦有淵源（創二十五 13），所以名字與以東相關。或是該希伯來字 duma 與「沉默」一字音似，因此這裏以雙關語的方式表達與以東的關聯。

二十一 11　西珥　以東的這部分領土從外約但高原的林區一直延及亞拉巴幹河（Wadi al-'Arabah），或許也包括了彼特拉（見：士五 4）。這個名稱出現於十四世紀的埃及文獻，其中列出了「西珥遊牧民族」的人民與城市。

二十一 11　主前第八世紀的以東　在主前第八世紀，以東一直為著獨立奮爭。猶大有心往以東擴張，因此削弱了以東的國力：在主前第八世紀初，亞瑪謝（主前 801～787）發動攻擊（王下十四 7），繼承人烏西雅則重建了位於亞喀巴海灣的以拉他（王下十四 22）。以東的弱勢更見於對亞述王阿達德尼拉裏三世（主前 809～782）進貢一事。敘利亞—以法蓮戰爭在主前七三〇年代使得猶大動盪不安，以東則趁機重新奪下以拉他（王下十六 6）。但是提革拉毘列色三世於主前七三二年逼使以東成為藩屬國，作為亞述帝國從大馬色到亞喀巴灣的貿易路線「王道」的連接點。從亞述的貢品清單可以看出，主前第八世紀以東一直臣服於亞述，絕少援助其他巴勒斯坦叛亂的藩屬國。

二十一 13～17

對亞拉伯發出的神諭

二十一 13　亞拉伯　亞拉伯是不同的貝督因部族據為己有的領土所組成，雖然名義上屬於亞述帝國，其實亞述從來沒有管到這個地區。阿拉伯各部族居住在南地（Negev）的南部與阿拉伯半島中北部之間。據此，我們可以把本節的亞拉伯譯為「荒地」，與二十一章 1 節的「沼澤地」相呼應。有些阿拉伯族群從事商旅貿易，把乳香與沒藥，奴隸與染料運送到埃及與美索不達米亞。古代文獻記載了一些襲擊事件，可見他們在貿易路線有時作強盜。阿拉伯人出現于撒縵以色三世對付主前八三五年誇誇之役，與他對抗的聯盟這些記載裏，並且持續出現於亞述文獻中，一直到主前第七世紀末，亞述巴尼帕在位期間。撒珥根二世的年表也記道，有些阿拉伯人在主前七二二年撒瑪利亞滅亡以後，被迫重新立足。

二十一 13　底但　底但各部族以庫瑞巴（Khuraybah，現今的烏拉）為活動基地。考古學家在附近的庫拉幹河谷地挖掘出一個相當周密的衛星村鎮地區，扮演商旅角色，與敘利亞、腓尼基、巴勒斯坦來往。主前第七世紀當中，他們可能受以東影響，並且受制於亞述。

二十一 14　提瑪　根據亞述與亞蘭碑文，提瑪長久以來被認為是綠洲城市泰瑪（Tayma），位於北阿拉伯沙漠的西疆，是從南阿拉伯到敘利亞、美索不達米亞、東阿拉伯的三個主要商業路線「香料之路」（incense road）的交會口。在主前第一千年紀當中，提瑪的財富一直為竄起的美索不達米亞帝國所覬覦。亞述王提革拉毘列色三世把該城列在主前七三四年進貢的城市名單裏。提瑪與底但在主前第六、七世紀都是該區的都會中心。迦勒底國王拿波尼度把提瑪作為他的行政中心有十年之久（主前 553～543 年），企圖掌控香料貿易。

二十一 16　基達　亞述與新巴比倫文獻都提到這個阿拉伯部族，稱之為 Qidr 或是 Qadr。基達在創世記二十五 13 與以實瑪利有關聯，他們的職業是牧羊或是商旅，直到希羅時代。本節提到他們與提瑪，可能是指拿波尼度於主前五五三年征服該地區。在巴比倫的經濟文獻裏，基達與提瑪的關聯很明顯。

二十二 1～25

對耶路撒冷發出的神諭

二十二 1　異象穀　根據二十二章 5 節，這裏可能是指耶路撒冷或是欣嫩子穀（其邪術上的用途，見：耶七 31～34）。以賽亞痛責尋求他神的猶太民族，因此他們雖然地處錫安山，卻不會得到真正的異象。

二十二 1　上房頂　此處亦有可能指邪術與錯謬的敬拜。在先知文學有充分的證據顯出以色列人在屋頂焚香（耶十九 13；番一 5）。這或許指在米吉多挖掘出的香壇上的象徵性「屋頂」。香壇形狀像房屋，頂端有簷口，以及焚燒過的餘物。在房頂上香另有古代近東的證據。在屋頂燒香出現于美索不達米亞（吉加墨斯）與烏加列（凱雷特）。

二十二 2～3　歷史背景　這些事件發生於主前七〇一年，西拿基立來襲之際（見：王下十八 1～二十 21）。亞述王率領大批從帝國境內召集的傭兵與徵兵。按照西拿基立年表的說法，這些軍人在攻打巴勒斯坦期間，「攻取了四十六座有堡壘的城市、有城牆的堡壘，與無數的村鎮。」希西家王像「籠中鳥」一樣被困在耶路撒冷。任何想要逃逸的官員都被捉拿，也有不少被處決。位於拉吉，具有重要戰略地位的西方

邊境堡壘被摧毀。考古學家挖絕出大批墳墓，可見整個部隊被屠殺。尼尼微亞述宮殿的浮雕也刻畫著囚犯被流放。西拿基立聲稱緝拿了二十萬又一百五十名戰俘，這個數字實在過於誇大，因為要整個猶大空無一人，才能達到這個數目。聖經記載與亞述記載都提到各地被摧毀，後來因為希西家為耶路撒冷付了大筆貢物與贖金，軍隊才撤退（王下十八 13～16）。

二十二 6　以攔　見二十一章 2 節注釋。西拿基立定時從盟國或是屬國徵召軍人。以攔先前雖然支持巴比倫，反對亞述，但是從主前七〇一年戰役來看，他們為亞述提供了不少弓箭手。

二十二 6　吉珥　對於這個國家的正確位置，眾說紛紜。不過由於吉珥在阿摩司書九 7 與亞蘭人有關聯，有些學者企圖將吉珥置於敘利亞北部，或是西邊沙漠（幼發拉底河以西）。此處與以攔並提，可見該國在底格裏斯河以東附近。

二十二 8　林庫　有關這座位於宮廷裏的倉庫，見：列王紀上七 1～12 注釋。百姓希望能夠借著庫房存放的武器來抵抗侵略者亞述。

二十二 9　聚集下池的水　根據列王紀下二十 20 注釋，以及「西羅亞下水道碑文」的發現，顯然希西家是從耶路撒冷城牆內到汲淪溪穀的基訓泉，建造了一個一千八百呎長的地下水道。如此他得以在亞述圍攻時，確保耶路撒冷的供水沒問題。「下池」是兩個蓄水池之一，儲藏水道的水（見七 3）。下池用來灌溉汲淪溪穀坡地上的梯田，最後流入舍拉水池（The Pool of Shelah），亦即現今的含拉水池（Birket el-Hamra）。

_
從房頂上看昔日的希西家水池



_
西羅亞下水道碑文

二十二 9～11　迎戰圍城準備的工事　知道亞述一心一意要拿下耶路撒冷，所以要修補、加強耶路撒冷的防禦工事。同時也要折沖，因為城市的防禦固然非常重要，但是也要照顧湧入耶城尋求庇護的人有房子可住。因此，兩道城牆之間的地帶，不再用來作為暫時棲身之地。如果亞述軍隊攻破週邊防守，這裏就是他們的「殺戮戰場」。這裏也有一部分讓它氾濫，讓敵軍難以跨越，或是作為城內水源。

二十二 15　家宰　家宰的地位可能從一個不起眼的職位，演變成烏西雅年間總管王宮大小事情的內侍。在烏加列與腓尼基文獻，也有這個頭銜的先例，堪與埃及宮廷的「維吉爾」（vizier）頭銜相比。一般認

為這裏的家宰是舍伯那，在列王紀下十八 18 被稱為書記。舍伯那可能按照手上的工作性質被稱作不同的頭銜。如果是家宰，舍伯那一定是國王的得力助手與幕僚。如果在西希家時代的稱呼比較遜色，就表示他的職位降低了。

二十二 16　磐石鑿出的墳墓　耶路撒冷四周的山谷與坡地有不少從當地石灰岩鑿出來的墳墓。在西珥萬村的坡地上有一座墳墓，裏面有半句銘文，以及 'asher 'al habbayit 的頭銜，亦即第 15 節用來描述舍伯那職稱的措詞。但是這個銘文沒有提到個別人名，所以不可能就此斷定是舍伯那。以賽亞責備這名官員，為自己的墳墓大事花費，而沒有使用共同墓穴，或是在自家地產上鑿出的停屍室。傳統式的墳墓有置放屍體的架子，以及放燈火的壁龕，另外還有置放骨頭的窪地，以便架子可以置放新的屍體。只有富翁才能雕鑿屬於自己的墳墓，並加上腓尼基或是埃及的圖案或設計（金字塔型或是繁複的牆面裝飾）。

二十二 20　印章上的以利亞敬　這名官員的名字意思是「願伊勒建立」，見於貝特米爾辛遺址、伯舍米施、拉瑪特拉黑珥等地出土的封印圖案。以利亞敬在希西家手下擔任家宰（'asher 'al habbayit；見：王下十八 18，十九 2；賽三十六 3），所以想當然耳會在很多官方檔上蓋他的印章。印章圖案上有以利亞敬的名字出現於希西家時代大批的瓶子手把上。鐵器時代的拉吉第三地層，時約主前七〇一年，是發現這些手把的最主要地點。這些手把上有他的印章，表示管理宮廷的物品，把油與酒分配給像拉吉一樣的皇家城堡，是他的職責。



在拉吉發現的瓶子手把

二十二 22　大衛家的鑰匙　現代要把門鎖好，通常只需要很小的鑰匙。但是聖經時代的鎖相當大，相對的也就需要又大又重的銅或鐵鑰匙（見：士三 25；代上九 27）。當以利亞敬拿到這把鑰匙，其大小與華麗的裝飾就是可見的象徵，表示他有權開關耶路撒冷皇宮的房間與大門。埃及的「維吉爾」大臣也有這個功用。

二十二 23～25　意象　此處描繪的家居意象，無論是釘牢在地上的釘子，或是鑽在磚牆上用來擺設架子或是掛廚具的釘子，對以利亞敬而言都是就職禮儀的步驟。這類意象起源於古代以色列的農村文化，因為耳熟能詳，反而具有那種力道來比喻耶利米的受召：「拔出、拆毀、毀壞、傾覆、建立、栽植」（耶一 10）。古代近東文學最為人所知的就任典禮是《埃努瑪埃利什》中，瑪爾杜克擔任巴比倫的眾神之主。其中宣告瑪爾杜克的命令不可更改，而他為眾神所設定的界線也不容觸犯。

{

二十三 1～18

對推羅發出的神諭

二十三 1　主前第八世紀的推羅　主前第八世紀是腓尼基的政經擴展時代。他們在地中海西部建立了殖民帝國，以迦太基為首府（由腓尼基公主蒂朵 [Dido] 約於主前八一四年建立）。推羅與西頓這兩座腓尼基的海島城市，在這段時期究竟有多少自由治理權，端賴亞述對他們的影響多寡。阿達德尼拿裏三世（主前 810～783 年）收取他們的貢品，不過直到提革拉毘列色三世（主前 744～727 年），亞述的壓力才愈見沉重。提革拉毘列色三世運用靈活手腕，利用推羅對壯大帝國的懼怕，與這些城邦在賽普勒斯結盟。他也迫使推羅每年付出大筆金錢（證據見於亞述貢品清單），免於軍事侵略。推羅的財富頗具傳奇意味（見：結二十八 4～5；亞九 3），而推羅王盧利為了保障自己的財富，強迫賽普勒斯的眾城邦臣服於他，這使得撒縵以色五世（主前 726～722 年）與其繼承人撒珥根二世 （主前 721～705 年）圍攻推羅有五年之久。盧利王在對峙終結之際曾企圖與亞述和談，因為亞述已經佔領了推羅的本土。不過盧利在西拿基立登基以後又叛變，亞述強迫盧利王流亡到賽普勒斯，並且立伊特伯（Ittobaal）治理西頓王國。

二十三 1　主前第七世紀的推羅　推羅與西頓在整個主前第七世紀對亞述的效忠一直搖擺不定。為了對應腓尼基與埃及第二十五王朝衣索匹亞的提爾哈卡聯盟，亞述軍隊不住攻擊推羅與西頓沿海地區，破壞村鎮，逼使這兩座港都向亞述臣服。主前六七七年，以撒哈頓終於徹底毀滅西頓，拿著首領的頭顱在尼尼微遊行。亞述也嚴禁推羅王國的巴力一世推展外交，阻止他援助挨及。亞述巴尼帕（主前 667～627 年）也記錄了如何對付敘利亞—巴勒斯坦的反亞述勢力。他於主前六六三年打垮埃及，摧毀了首都底比斯，立了埃及本地人森美忒庫一世作為下埃及的首領，之後又率領大軍直揮海岸，懲罰巴力一世與腓尼基人。他完全剝奪了推羅的自主權，將整個腓尼基變成亞述的一個省分，完全掌控了腓尼基的財富與獨立的來源——商船貿易。不過，亞述巴尼帕死後，推羅又重新奪回地中海貿易的優勢。

二十三 1　他施的船隻　商船若想要獲利，並且能夠在地中海或紅海的水面上乘風破浪，需要高明的技術建造這種噸位的船。因為「他施的船隻」常常與貿易相提並論（見：王上二十二 48；代下九 21），因此，他們的船隻一定是某種特定的船，有可能是在他施造的，但也有可能是因著他們有能力航行遠至地中海的西方的他施而命名。亞述浮雕與撒縵以色三世在巴拉瓦特的銅門門面，都刻畫了這些船隻有軍事用處，也從很多藩屬國載貢品。尼尼微宮殿裏有片浮雕刻畫著西頓王盧利逃到賽普勒斯。他的船隊中有些船上載著圓滾滾的商人，船身有一列屏障，兩側各有兩層搖槳的人，在船帆靜止的時候推動船隻繼續航行。有兩排劃槳的船有個特別名稱，叫雙槳艇（biremes）。

二十三 2　西頓的商家　西頓的商人一向富有囂張，可是在此處卻靜默無言，應該是因為亞述帝國在主前第八世紀中葉擴張一統大業，剝奪了他們的利潤；或是指西拿基立（主前 701 年之後）對該區施壓，最後以撒哈頓在主前六七七年毀滅西頓城。從亞述掌管的各地召募來的軍人，在西頓的遺址上重新建造了一座亞述城市，稱為卡爾以撒哈頓。

二十三 3　西曷的糧食　腓尼基商人乘載地中海沿岸各地的貨物。西曷的糧食有可能就是埃及文的 p{ sh[hr，在西曷文裏譯為「賀如司的水池」，代表埃及的豐碩收成，運至尼羅河上游，並且由阿裏什幹河（王上八 65 的「埃及小河」）或是尼羅河的支流普魯西亞（Pelusiac）運到海岸地區。河流有一部分也可能與連接巴勒斯坦與埃及的「賀如司之道」平行。

二十三 3　推羅的經濟角色　推羅這個海島城市及其港口離陸地六百碼，什麼都有保障，就是無法抵制長期的圍困。周圍的水也夠深，所以容許高承載量的船駛進卸貨。推羅一心致力於商業活動，由其姐妹城市烏舒提供食物與其他必用品。推羅的船隊也建立了據點，有些在賽普勒斯，有些在北非的迦太基，吸取地中海沿岸的資源，特別是金屬類，在地中海東西兩岸之間奔走。從這一區的腓尼基金屬與陶瓷考古證據可以看出貿易關係的時間與程度。他們的主要輸出品有衫木、布料、染料、玻璃器具。所羅門與希蘭一世的貿易夥伴關係（主前 969～936 年）將腓尼基與以色列的利益向南延至索馬利亞，但是雙邊向外探路可能只有這一次。亞述的一統政權控制了黎凡特海岸，迫使推羅、西頓與美索不達米亞政權合作。他們若企圖反叛或是拒不進貢，就會招致侵襲或是經濟活動受到裁減。不過，亞述也需要推羅的海

洋知識與管道，所以雙方雖偶有對峙，可說是來往沒有中斷。

二十三 4　海中的保障　推羅於主前二七五〇年建立在利巴嫩南方，離海岸六百碼以外的沙岩礁上。希蘭一世在主前第十世紀填海，使其與附近的沙岩礁連在一起，擴大了領土。那些水手從週邊看，這一定像是一座浮在水上的城市。馬其頓的亞歷山大於主前三三二年從陸地建造了一條通道。在此之前，從來沒有軍隊成功取下推羅。不過推羅也無法完全自給自足。姐妹城市烏舒被亞述佔領，推羅的弱點即暴露無遺，結果在以撒哈頓執政年間與亞述簽下屬國條約，對亞述屈就的態度可以從推羅王宣讀外交諭令時，亞述官員要在場一見端倪。

二十三 5　推羅的風聲　此處的精確事件與日期不十分清楚，可能是指一連串令埃及心寒的事件，因為一個重要的政治盟國被滅，而且貿易活動也中止了。此處所指的事件有幾個可能：主前七〇一年西拿基立攻擊腓尼基；六七七年以撒哈頓摧毀西頓。有些注釋學者主張這是相當後期的事件，像西頓被波斯王亞達薛西三世（主前 343 年）征服，甚至是主前三三二年亞歷山大攻陷推羅。只是如此後期事件，就要找在以賽亞時代之後許多年的先知異象，或是將這段經文完全從以賽亞的時代脈絡抽離出來，當作後來的編輯手筆。



主前三世紀亞歷山大的大理石像

二十三 6　他施　經內與經外的資料都不清楚，我們只能說他施座落於以色列的西部，如此可以推論他施就是北非的迦太基，以及西班牙南方的一些地點，像是他特蘇斯。有人甚至主張是亞喀巴灣的以旬迦別。以撒哈頓於主前六七七年擊敗埃及之後，在他的年表聲稱掌控了賽普勒斯、希臘、他施；換句話說，是整個腓尼基商業王國。

二十三 10　推羅的港口（「港口」和合本譯作「腰帶拘緊」）　推羅的原址是建立在離海岸約六百碼的兩座巨大的珊瑚礁上。因為島上居住空間有限，所以樓房緊密地連在一起（根據亞述浮雕的刻畫）。島嶼的兩邊各有一港口，以便容納來去不停的大量船隻。天然港口位於北端，有海堤與港外錨地保護，並

有一連串小島作屏障。島嶼南端建造了一座人工港口。亞歷山大建立通道，將推羅與內陸連接起來以後，南區就漸漸改變，而沉積土也造出一個更大的半島地形。由於古推羅原址上面至今依然有現代城市座落其上，所以考古工作非常困難。

二十三 11　腓尼基　該字希伯來原文，一如和合本翻譯，是「迦南」。譯為「腓尼基」是要幫助讀者將注意力集中于推羅的毀滅。不過推羅的毀滅（1）是因為腓尼基吸納了雅巍痛責的迦南文化；（2）此處以雅巍伸手至海洋，說明腓尼基商人的好資源也救不了他們。這種措詞近似于烏加列史詩中巴力與雅姆爭戰，海神被擊敗。

二十三 12　賽普勒斯（和合本：「基提」）　賽普勒斯座落於敘利亞海岸七十六哩之外，是腓尼基國王的避難處（推羅的盧利王因著撒珥根二世的亞述大軍壓境，逃到賽普勒斯）。

這裏的神諭否定該地是個庇護所。如果腓尼基失去對推羅與西頓的掌控權，他們的船隊就成了孤軍，貨物也無法運到亞述。

二十三 13　亞述懲罰巴比倫　西拿基立於主前六八九年攻陷巴比倫，以及放逐默羅達巴拉但的歷史背景，請參十三章 1、19 節注釋。此處提及美索不達米亞這座大城的毀滅，是要引以為鑒，說明推羅在亞述手下的最後下場。

二十三 13　戍樓　尼尼微皇宮裏的浮雕，以及幾位皇帝的年表提到幾種不同的圍城工具，最常見的就是戍樓，推到儘量與城牆貼近，弓箭手從高處可以瞄準敵軍，而且可以把攻城的梯子搭到防衛牆。工程人員或是工兵在樓底，不會受到亂石、熱油、箭頭的攻擊，可以展開損壞城牆或是攻城的工作（見二十九 3；結二十一 22）。

二十三 15　推羅的七十年　在先知著作有幾處以七十年作為被擄或懲罰的用詞（耶二十五 12；但九 2；亞一 12）。這個數字也有完成的含義，表示推羅與腓尼基在神的手中，他們不會再興盛，直等到神的懲罰完成。其實整個主前第七世紀，由於相繼登基的亞述皇帝個個強悍，控制兩個城市與其商業活動，所以推羅可說是默默無聞。主前六一二年尼尼微滅亡，推羅曾經有過短期中興，但後來被巴比倫王尼布甲尼撒圍攻長達十三年，大大限制了與內陸的聯繫。波斯也控制了腓尼基港口，而亞達薛西三世在主前三四五年，因為西頓與埃及聯合企圖叛變，焚毀了西頓。推羅則受到馬其頓的亞歷山大圍攻七個月，於主前三三二年淪陷，也完全失去了獨立自主權。

二十三 15～16　妓女之歌　推羅受雅巍審判後的光景，比作一個年華老去的妓女，如今只能到街上唱歌，宣傳自己的行業，想要吸引那些不願再上門的客戶。曲調與押韻的歌詞可能是地中海港都的粗俗文化，為了招徠那些休假的船員。

{

二十四 1～23

耶和華審判的日子

二十四 1～13　描繪城市的荒涼　這篇城市哀歌流露的祈求，呼應蘇美文學的《吾珥被毀悼詞》的風格，以及其他表達城市陷落的近東文學作品。兩者的比照包括一片荒蕪的描繪；不論階級高低，無人得以倖免；大自然界先前能滋養人，現在什麼也不出產。蘇美哀歌還提到兇猛的暴風、乾旱、饑荒，以及堆積在街上、沒有掩埋的屍體。埃及主前十二世紀《奈費爾蒂的異象》也描述了因著太陽消失與運河乾涸的咒詛而光禿禿的大地。巴蘭的預言（見於代爾阿拉，時維主前 700 年）描述憤怒的眾神「將天鎖起來」，把所有人變成拾荒者，甚至強迫王子穿破衣，祭司「有汗臭」。

二十四 18　天上的窗戶　這個喻意用語形容水從天上洩洪般傾倒，也從地府噴湧出來所造成的災害效應，請參看：創世記七 11 注釋。這幅光景是徹底的毀滅。

二十四 22　牢獄裏的囚犯　從這段經文的末世特色而言，作者很可能是在描述他界力量（天使），而非人間的國王，想要與神的力量匹敵而被囚。舊約的模式多為國王被處決（見：士八 21；撒上十五 33），或是被迫談判投降條件（撒下十 19）。馬里的美索不達米亞文獻，諸如波斯時期的古列圓柱所描述，神

像被「囚禁」起來。長時間囚禁在地府，後來在啟示錄（十九 20～二十 15）與《以諾書》十八 16 的天啟異象中更見完整。

二十五 1～12

凱旋筵席

二十五 6　眾神主持的筵席　眾神主持的筵席通常是在加冕典禮的時候舉行，也就是說，某一位神登上權力寶座的時候。伊勒神要利乏音為巴力準備筵席，就是這種場合（見十四 9～11 注釋）。瑪爾杜克登基也舉行宴會。這些宴會雖然是為眾神舉行，但是每年慶祝登基，老百姓也可以普天同慶。

二十五 7～8　除滅帕子、吞滅死亡　在舊約聖經，死亡間或被擬人化（何十三 12），但是在烏加列神話，摩特（「死亡」）是陰曹地府的神，與巴力為敵。因為巴力是豐饒之神，擊敗摩特象徵了每年春天生機重返人間的迴圈。摩特最常見的畫面就是吞吃獵物。針對摩特的儀式是為了要終結他的毀滅行動。此處是雅巍吞滅死亡（摩特），背景是政治性的（國家），而非農業性的。是貪得無厭的帝國以死亡威脅被毀滅的國家，所以死亡的面罩從那些幾近絕跡的人面前除去。

二十六 1～21

猶大之歌

二十六 19　古代近東的復活觀　來生的觀念在埃及文獻最清楚。《亡經》對死者進入地府面臨的問題提出指示。舉凡製作木乃伊；建造墳塚；豐富的陪葬品；家庭與祭司舉辦儀式，為亡者的永世準備飲食，皆從中看出為來世作準備的繁文褥節。甚至在這個豐富的來生信仰中，還是透露出復活的觀念，因為他們相信義人能夠死後重返陽世。美索不達米亞的看法較悲觀。英雄吉加墨斯橫渡「死亡之海」，尋找洪水英雄烏特納皮什廷，女神西度裏告訴他人類打從受孕就註定滅亡，所以她建議人生在世要享受、要有成就，因為死後就沒有樂趣了。約伯說：「人下陰間也不再上來」（伯七 9），呼應了同樣的意思，只有在但以理書十二 2，舊約聖經才清楚提到身體復活。因此這段經文如同以西結書三十七 4～14，可能只是談到神有能力使死氣沉沉的國家復蘇、復興盟約群體。這裏以「甘露」表達神的能力，或許也有些許埃及的影響。埃及文獻形容露水是「賀如司與妥得的淚水」，蘊含了復活的能力。在夏季漫長的乾旱時日，露水是維持植物活命的惟一水分，所以作為復活的象徵很貼切（進一步的討論請參看：但以理書十二 2）。

二十七 1～13

以色列被召聚

二十七 1　快行的蛇、曲行的蛇　同樣的形容也見於烏加列的巴力傳奇，就是巴力的超自然界敵手：「當你殺了飛行的蛇利坦（海怪），摧毀了有七個頭的統治者，就是扭動的蛇」（「飛行」與「快行」是同一個字，「曲行」與「扭動」是同一個字）。有關七個頭，請參看：詩篇七十四 14。

二十七 1　海怪（和合本：「鱷魚」）　烏加列與迦南神話都詳細記載著太初洪荒的怪獸，形狀是有好幾個頭、身軀扭動的海蛇，代表海水或是四處流竄的水。以賽亞書形容海怪是「曲行的蛇」，與烏加列的巴力史詩提到風暴神「重創扭動的蛇利坦」，兩者都有著豐饒與次序的神消滅了洪荒怪獸的意思。舊約聖經有其他經文提及海怪，但是就像詩篇七十四 14 與約伯記四十一 1～34 一樣，重點在於神的創造行動，控制了騷動的水流（擬人化為海蛇）。然而在二十七章 1 節，次序與混亂的爭戰發生在末時。啟示錄十二 3～9 將敗落的撒但描繪為七頭龍，可能也呼應了烏加列對利坦的形容：「七頭暴君」。

二十七 1　海中的大獸（和合本：「大魚」）　大海與陸地的博鬥，以及兇猛的大海展現的強悍、看似無可阻擋的能量，造就了古代近東的宇宙神話。巴比倫的《埃努瑪埃利什》創造史詩描述了瑪爾杜克如何消滅了龍形狀的女神查馬特。烏加列的巴力傳奇也主要是巴力與其對手海神雅姆的搏鬥。同樣的，烏加列史詩有亞拿特與巴力聲稱自己征服了七頭龍利坦，因此主掌了大海。詩篇一〇四 26 說到雅巍與海獸嬉戲；約伯記四十一 1～11 神質問約伯，是否能展現像神一樣控制海怪的能力。此處的經文代表國家或是城市，並不明顯；不過有可能意指埃及或推羅，因為兩個國家都與海有牽連。

二十七 9　灰石　石灰岩碾碎，製成粉狀的東西，可以用來作為黏合材料，或是當作「石灰水」封塗牆

上的石頭。祭壇粉碎到這種程度，就已經完全失去神聖性。以賽亞在這段經文描述記載于列王紀下十八 4 希西家的改革，以及預言二十三章 12 節約西亞的宗教革新。

二十七 9　亞舍拉神木（和合本：木偶）　這個迦南女神及其儀式的介紹，請參看：申命記七 5 注釋。

二十七 9　香壇　該希伯來字指的可能是小型香壇，晝夜不停燒乳香或是類似的香料，祭拜迦南神祇。也有人主張此處所用的字 h]ammamim，是「柱石」的意思（譯注：因此和合本譯為「日像」），這是迦南人的另一種大型宗教器物（見：申七 5 注釋）。

二十七 12　打穀的意象　這裏的「大河」一字（shibbolet）具有巧思的雙重意義。以賽亞在此講到雅巍召聚在「埃及的小河」（阿裏什幹河）與幼發拉底河之間的所有以色列人。不過這裏還同時蘊含了 shibbolet「穀粒」的意思，所以把穀物集在打穀場上，將谷粒與谷皮分開的意象就很清楚了。

二十七 12　從幼發拉底到埃及幹河的疆域　提到被擄四散的範圍，傳統說法就是從美索不達米亞的幼發拉底到阿裏什幹河，就是埃及的版圖（見：創十五 18；王下二十四 7）。請參看：列王紀上四 21，這個地理範疇用來界定所羅門的王國。埃及小河也見於提革拉毘列色三世（主前 744～727 年）的年表。亞述巴尼帕最後於主前六六三年征服底比斯以後，這也成了亞述的版圖界線。

二十七 13　大號角（和合本：大發角聲）　號角聲用來表示戰爭（如主前第八世紀迦基米施的浮雕上刻畫的軍樂家），或許因此成為末世與天啟文學裏常用的意象，當作末時來臨的記號（見：亞九 14；啟八 6～12）。這裏則是喚醒被擄的人，他們有一天要從流放地亞述，以及避難處埃及歸回。

二十八 1～29

對以法蓮發出的禍哉神諭

二十八 1　花冠（和合本：冠冕）　尋歡作樂的人戴花環，通常是快樂幸福的記號（見：箴四 9；賽六十一 10）。但是在這裏，當宴會變了質，醉酒狂歡預示了撒瑪利亞城在主前七二二年被亞述毀滅，花冠很快就會枯萎。

二十八 2　神顯現的特徵　為了顯出神的能力，人看到神顯現的時候，通常有煙雲、火焰、強風、暴雨、地震（見：書十 11；王上十九 11～13 注釋）。神同在的彰顯當然有其目的，通常是為了呼召領袖或先知來服事，或是傳達對敵國（哈三 13），或是對惡人（詩九十四 1～3）的審判。神靈顯現在烏加列史詩也很常見（亞拿特與凱雷特都領受了神明的異象），而美索不達米亞文獻也常常出現對祭司，或是對國王顯靈的異夢。

二十八 7　醉酒在古代世界　釀制不同種類的啤酒，或是葡萄酒，在有文字初期（約主前 4000 年）即已見於美索不達米亞與埃及。亞述藝術也常常描繪筵席，男男女女在堆積如山的美食前大吃，或是用杯、用吸管喝飲料。巴比倫的創世史詩《埃努瑪埃利什》講到眾神如何大開酒席，「從飲用的管子裏流出蜜汁」（用管子是必要的，因為飲料裏的渣滓太厚）。蘇美文學對女神甯凱西的讚歌裏稱揚釀酒的過程，並且為著止渴、像底格裏斯與幼發拉底一樣源源不絕的豐富飲料獻上感謝。醉酒的毛病見於詩篇六十九 12 與箴言二十 1，以及以斯帖記一 3～8 與但以理書五 1～4 描繪的狂飲宴會，同時也見於古代近東各地。埃及智慧文學警惕人不要喝醉，免得失去控制，並且被社會鄙視。但是在馬里檔可以看見，酒醉是領受神諭的優良條件。

二十八 15　與死亡立約　這節經文不由得使我們認為這裏指的是與迦南神摩特（「死亡」），或是與埃及死神阿西利斯（見三十 1～2）立約，或是臣服於他們的舉動。兩者皆代表與各個敘利亞—巴勒斯坦國家，或與埃及締結的政治聯盟，是為了與亞述抗衡。先知警告以色列人，這是愚昧之舉，也是他們心地邪惡的徵兆（見：伯八 5～21）。一如美索不達米亞的神話英雄吉加墨斯也發現，除了極少數例外（以諾、以利亞、烏特納皮什廷），沒有一個人能逃避死亡（伯三十 23）。

二十八 16　房角石的建築功能　在以色列的鐵器時代建築，可以看出使用切工的石頭愈見增加，而較少使用早期的粗糙卵石或是碎石建築。為了使房子穩固，並且把相連的牆銜接的好，就需要嵌入刻工精細的石頭作為房角石。它比一般蓋房子用的石頭大，嵌入也需要特別技術或是舉行儀式。其碩大、光滑的表面是刻上宗教口號、建築師或是國王的名字，以及施工日期最自然不過的地方。房角石也可能作為奠

基石。有關後者，請參看：以斯拉記三 3、10 注釋。

二十八 21　毗拉心山　在撒母耳記下五 18～20 稱作巴力毗拉心山，比利乏音谷還要高（書十五 8）。正確地點至今不明，從經文來看，大概是靠近耶路撒冷，伯利恒西北處。

二十八 21　基遍穀　基遍的地點（吉布）在耶路撒冷西北部六哩處，最知名的是約書亞與基遍人立約（書九 3～十 15），以及把迦南軍隊從基遍趕到伯和侖谷（書十 9～11）。此處雅巍要顛覆祂的神聖戰士角色，容許以色列人在這先前打勝仗的山谷被擊敗。

二十八 25　撒種的策略　這裏採用了兩種方法。小茴香是佐料，大茴香是香料，也是一種榨油的來源；這兩種在初雨之後用手撒在剛剛犁過的溝。小麥與大麥就要小心處理，免得混種。以色列人應該是用播種機，在牛犁田的時候，在地上挖出小洞，人跟在後面把播種機裝滿了種子，撒在已經挖好的地裏，而犁田的動作也會掩埋種子。播種機出現於加瑟與亞述藝術。

二十八 27　打小茴香與大茴香　這兩種植物的種子都過於脆弱，不能用太大的打穀用具，用棍子就可以完成目的，也不會損傷到種子。

二十八 28　穀類處理過程　如果農夫只做一個環節的工作，就不可能作出麵包。因此必須把收成的穀物送到打穀場，用牛蹄碾碎（申二十五 4），之後再用碾輪壓過一次。這裏所說的「碌碡」是一種器具，上面有好幾排輪子。穀粒從殼分出來以後必須要簸揚、篩選，然後交給婦女放在石磨裏，磨成細麵粉，好用來烤麵包。

二十九 1～24

對耶路撒冷發出的禍哉神諭

二十九 1　亞利伊勒　這是描述耶路撒冷的用語，名字本身是「伊勒的祭壇火盆」（呂振中譯本在第 2 節尾如此翻譯。見：結四十三 15）。該神諭講到有座城像被帶到祭壇上的犧牲品一樣被毀滅。

二十九 1　節期周流　除酵節、收割節、收藏節是以色列曆法的主要節期，相關內容請參看：出埃及記二十三 15～16，以及申命記十六 9～17。基色曆法是主前第十世紀學童在小塊石灰岩上作的練習，上面也是按照種田、收成、節慶劃分。

二十九 2　祭壇火盆（呂譯；和合本：「亞利伊勒」）　火盆是祭壇最上面的一部分，犧牲品在那裏焚燒（利六 9），四邊有突出的角（王上二 28）。在以西結書四十三 15（和合本：「供台」），重建的耶路撒冷聖殿裏的祭壇火盆有十八平方呎。

二十九 3　圍困與築壘　軍隊攻打有城牆的城市，會豎起攻城的戍樓。戍樓的說明，請參二十三章 13 節注釋。亞述浮雕刻有這些移動的塔樓，還有工兵在挖地道，破壞城牆；用撞槌來破城牆與城門；築土坡來堆動戍樓（耶三十二 24）。攻城的一方有時也會紮營圍城，以防裏面的居民逃走（見：王下二十五 1；耶五十二 4）。最突出的一個例子依然存在，就是主後第一世紀圍著猶太城堡馬薩大搭建的羅馬軍營與圍牆。



重建圍攻馬薩大的塔樓



重建圍攻馬薩大的彈弩



放在彈弩上發射的石頭

二十九 6　神顯現的特徵　見二十八章 2 節注釋。
二十九 10　蒙蓋先知的頭　此處遮住眼睛與蒙住頭，很可能是死亡的意象，與原文第一行的沉睡相呼應。這兩個詞都只出現於本節經文，所以很難解釋。
二十九 11　封住的書卷　官方文件寫在蒲草卷或皮紙卷軸上，存放或是由信差發出去的時候，卷起來用細繩與印章封起來（王上二十一 8；耶三十二 10～11）。封印有可能是戒指或是圖章，蓋在蠟油或是泥土上，稱作「璽」（伯三十八 14）。考古學家找到很多這種泥印，上面有以色列的官員名字。
二十九 17　利巴嫩　先知採用了與三十二章 15 節相同的自然界逆轉意象，描述那些在《吉加墨斯史詩》與埃及的《溫納蒙故事》以杉木林聞名的利巴嫩山脈，將要成為沃土。迦密的田地反要成為林地。這裏表達的是盟約的實現，以及無比的豐饒將要重振以色列的財物。
｛

三十 1～33
對頑劣不順服的人發出的禍哉神諭
三十 1　結盟　請參二十八章 15 節注釋，對「與死亡結盟」發出的警告，指的是與埃及來往。
三十 2　埃及的角色　在希西家執政時期，以努比亞為主的埃及第二十五王朝與法老沙巴卡不斷地想要煽動敘利亞—巴勒斯坦民族反抗亞述。西拿基立記載他的主前七〇一年戰役，曾遠至離埃及邊境一百哩的伊利提基（Eltekeh）。約西亞時代，法老森美忒庫一世則趁亞述在亞述巴尼帕執政末期、國力衰弱之際與其分庭抗禮（主前 627 年歿）。他也曾夢想擴張埃及勢力，但是因巴比倫崛起而受挫。
三十 4　瑣安、哈內斯　以賽亞強調希西家與埃及的外交關係完全徒勞無益。他說雖然有大使派遣到埃及的首都瑣安（上三角洲的塔尼斯，離地中海南岸僅 29 哩），以及哈內斯（赫拉克裏奧坡立斯，在尼羅河岸的開羅以南 45 哩），他們的任務將一無所獲。在第二十五王朝沙巴卡與第二十六王朝森美忒庫一世（主前 663～609 年）統治下，哈內斯一直是重要的區域首府。所以希西家必須同時派代表到這兩座城市會見埃及領袖，以便簽訂協定，或是共同商討如何抵抗亞述。
三十 6　南方牲畜　穿越乾燥貧瘠的南地本來就困難重重，在此又有野獸襲擊那些沒有警覺心的人，更加深了當地的危險。考古學家在該區發現從銅石器時代到鐵器時代都有肉食動物，像獅子或豹的遺骸。當地也有各種毒蛇，像是奎蛇、眼鏡蛇。亞述王以撒哈頓的年表提到「飛蛇」損害了他的作戰計畫（見：民二十一 8；賽十四 29）。
三十 6　南地的商旅隊　這裏描述的商旅隊很有可能是希西家的使節團。他們的路線避開通常會走的沿

海大道，因為西拿基立時代，亞述封鎖了這條路。他們取道南方至亞喀巴，然後橫跨西乃到埃及。他們攜帶的東西可能有一些是要誘使埃及加入的禮品：乳香、化妝品或塗身體用的樹脂、銅或鐵的鑄模、陰丹士林染料、象牙，以及天青石。

三十 7　拉哈伯　這個名稱雖然不見於聖經以外的文獻，但是可以與洪荒猛獸利維坦比較，後者亦取扭動的蛇身形像（伯二十六 12～13；見：賽二十七 1 注釋）。拉哈伯也作為埃及的同義詞。例如：詩篇八十七 4，列出世界強國都要臣服於雅巍的能力。拉哈伯是埃及的喻稱，與巴比倫成為一對，表達其重要地位。拉哈伯的雙重特性可見于五十一章 9～11 節，該段經文提到雅巍毀滅怪獸（見：詩八十九 10），以及神如何「使海乾涸」，明顯指的是出埃及與擊敗埃及的故事。在三十章 7 節，先知嘲諷埃及／拉哈伯沒有能力幫助以色列阻擋亞述。

三十 8　版上，書上　同時提到泥版與卷軸可能只是平行筆法，然而把預言同時寫在泥版（或有可能是陶片）上與卷軸上，可能是大禍臨頭的徵兆。例如，在第一世紀的偽經作品《亞當與夏娃的生活》（The Life of Adam and Eve），夏娃教兒子塞特同時在石頭與泥土上寫下「墮落之證言」，確保這些記載能經得起水火之災。下令書寫也見於八章 1 節，耶利米書三十 2，與哈巴穀書二 2。寫下的文字與說出口的話語一樣，也可以發出預言，並確保後世的人能夠看到。

三十 10　擺佈先知　雅巍常常指責以色列人輕忽先知，或是叫他們只說些中聽的好話與異象（見：耶七 25～26；摩二 12）。古代世界普遍認為先知不僅宣告神明的訊息，並且在過程中替天行道。難怪有時候他們想要控制發言負面的先知。亞述王以撒哈頓對藩屬國的訓令裏，要求他們若有人發出不當，或是負面言論，特別是先知、起乩、解夢的人，都要向他呈報。所以我們或許能體會，老百姓為什麼想要抑制那些可能會說出災難臨頭的先知。

三十 13～14　意象的根據　基於泥磚建築在古代近東極為普遍，所以這裏描述的情況一定常常發生。埃及墓穴繪畫中可以見到整個過程，從把泥土、水、草和在一起，放在模子裏做成磚塊（見：出五 7～8）。磚頭經過風吹雨打，就慢慢剝落，不再堅固。如果磚頭只是曬乾，沒有放在窯裏燒過，遇到牆太高而過重，就會倒塌。剛開始會有縫隙或突起來，漸漸的整面牆就會轟然倒下（見九 10）。為了防止不良工事，或是增加磚牆的壽命，漢摩拉比法典祭出嚴峻的刑罰，懲治那些不法包商。

三十 22　玷污偶像　沒有任何東西比經血更污穢（利十五 19～23），對以色列百姓而言，沒有任何物件比偶像更污穢（申四 15～19）。此處是將文化中最珍貴的東西當作最令人憎嫌的垃圾。

三十 24　用木枚和杈子揚起的飼料　因為百姓重新歸順盟約，連動物也享受到神的豐盛。動物的飼料一般是打谷剩下的谷皮。有一個常用的「飼料」，這個字的意思是「碎草」，是跟大麥混在一起的料。但是這裏卻是特別以木匙與叉子準備的雞豆喂動物。這兩種用具都可以用來把谷粒與谷皮分開，並且堆起來。

三十 28　毀滅的篩籮　以色列人使用兩種不同的篩子，以達到不同的效果。kebara（摩九 9）有很大的洞孔，工人前後搖動的時候，可以接住石頭與其他大的東西。本節經文的篩子是 napa，有小的洞孔，上下篩動，可以分出像穀類大小的東西。這是用在神的審判上一個非常好的隱喻。

三十 30　神顯現的特徵　請參二十八章 2 節注釋。

三十 33　陀斐　該字在希伯來聖經中僅在本節作為名詞，意思是「火葬場」或是「火葬柴堆」。

神的怒氣要燒毀亞述王，就像在欣嫩子穀獻祭地點，燒給摩洛王的祭物一樣（王下二十三 10）。事實上，尼尼微於主前六一二年被毀之際，亞述王辛沙伊士坤（Sin-shar-Ishkun）真的葬身於宮殿的火窟。

三十 33　硫磺火　磨細的硫磺粉可以增加火焰的強度與亮度，可能是基於此用來象徵神的怒氣，一如對所多瑪。在這個亞述的火葬柴堆的意象，更可以看出神懲罰敵國的威力。硫磺與鹽摻在一起，可以侵蝕肥沃的土壤，也是神大大不喜悅的徵兆。

三十一 1～9

對政治聯盟發出的禍哉神諭

三十一 1　埃及的角色　請參三十章 2 節注釋。

三十一 8　亞述的結局　亞述的最終下場是被巴比倫迦勒底人與瑪代人率領的聯軍殲滅。巴比倫年鑒描述尼尼微在主前六一二年是如何陷落於巴比倫的拿布波拉撒，以及瑪代的領袖古阿薩勒斯手中。

主前六〇五年在迦基米施的最後一戰，我們看到巴比倫的領袖尼布甲尼撒是如何使曾經立於不敗之地的亞述軍隊與埃及盟國的士氣完全渙散。如此，雅巍的干預，以及主前六二七年亞述巴尼帕的駕崩，使亞述喪失了強有力的領袖之後，這個民族的影響力就從古代近東消失了。

三十二 1～8

將要來臨的王

三十二1～5　理想時代的異象　這段經文與六章9～10節以賽亞蒙召時所敍述當時的以色列景況正好相反。以色列的光景改變，是因為興起了一位公義的王，秉公執法、維繫秩序。古代近東智慧作品，自埃及至美索不達米亞，論及「公義國王」，一定會提到這種政治家。例如，埃及的《善辯之農夫的故事》講到一位公義的國王，是「孤兒之父」與「失親之母」。第八世紀的埃及賢人安克士宏奇（Ankhsheshonqy）也說過類似的「領袖公義的城市有福了」。

三十二 9～20

對耶路撒冷婦女發出的神諭

三十二 11　腰束麻布　與哀悼、祈求相關的儀式是穿麻布（創三十七 34；王上二十 31～32）。這方面的藝術見於腓尼基王阿希蘭（約主前 1000 年）的石棺上，刻畫著兩個哀悼的婦女，以及其他人正在作出一些象徵死者離去的動作。

三十二 14　要塞與守望樓（和合本：山崗望樓）　第六世紀初的拉吉信件，以及尼布甲尼撒攻打猶大的記載，都描述到在每一重要的邊防重鎮的守望樓都會點起信號的烽煙。本段經節作者可能指著防衛兼發信號的守望樓說的，或者「要塞」一字（`ophel）是特別指耶路撒冷城有守望樓的那一部分（見：尼三 26 注釋）。

三十三 1～24

對國王的報仇物件發出的禍哉神諭

三十三 4　蝗蟲　成群的蝗蟲摧枯拉朽，吃淨地上的收成與財富這個意象，在約珥書一 4～12 與阿摩司書七 1～2 更形完熟。亦請參：申命記二十八 42 注釋。以賽亞的經文流露出反諷的意味，因為先前的毀滅者亞述，如今比起那些當年受她所害的國家遭遇的更慘。

三十三 9　利巴嫩、沙侖、巴珊、迦密　國家徹底喪失了正常功能，再加上對這塊豐饒的地區發出警言，再次反映出神的不悅（見二十四 4～7，二十四 1～13 注釋）。順序是從北而南：從利巴嫩的蔥翠森林以及貝卡谷地的酒鄉（詩七十二 16；何十四 7），南至海岸平原的沙侖肥沃平原（歌二 1），加利利以東到巴珊高原與其優良的牧草區（詩二十二 12）；再往南到迦密狹地，也以畜牧聞名（撒上二十五 2；耶五十 19）。

三十三 18　官員　每個政府都要求各部門克盡其職。在這個未來的異象，當神所屬意的王再次統治之際，人民回想過去的「恐怖時光」。有人來記錄繳多少稅，有人計算要納多少貢銀，並決定需要有多少軍人（「數戍樓」）加入亞述部隊（他們需要提供軍人），所以生命與財富備受壓榨。馬里文獻有一些信件是由省長與國王寫給地方官員，指示他們如何執行這些任務。如果徵收不到足夠的稅額、工人、軍人，地方官員將受到嚴厲懲治，所以他們也想當然耳成了壓榨人民的「夢魘」。

三十三 19　外語　有些徵收稅金的亞述人可能來自帝國不同的角落，講亞蘭文，但是大部分以色列人只講希伯來文（見三十六 11）。他們或許會有些奇怪的口音，更加深被外人管制、猶大受奴役的感受（在巴比倫統治下的相同反應，請參看：耶利米書五 15）。

三十三 22　設律法的角色　所有的國王都以「設律法者」自居。例如，早在主前第三千年紀，蘇美王拉加什的吾魯卡金納，以及新蘇美王吾珥南模在皇室碑文裏立誓「不將孤兒寡婦交在有勢力的人手中」。主前十八世紀，漢摩拉比法典前言也基於相同的心態宣告說，神明已經欽定他「使公義遍佈全地」，好使「強者不得壓迫弱者」。這些文獻措詞類似，另外，撒母耳記下八 15，形容大衛「向眾民秉公行義」，

顯出古代近東對「公義的王」有相同的認知。然而，國王若是沒有盡到這些基本責任，神會介入恢復當有的次序（見：結三十四 7～16）。

三十三 23　船的隱喻　有一首哀悼一名婦女產難而死的亞述挽歌也有類似的隱喻。裏面形容她好像一艘漂流的船，停泊的繩索被割斷、搖槳人的座位也破損。

三十四 1～17

對列邦發出的審判神諭

三十四 4　消失的星辰　雅巍一向掌管所有受造物，在此展現祂是天上萬象的主宰，顛覆受造界，使眾星的光芒熄滅。美索不達米亞的宗教信仰有很突出的星象成分，像是眾神分佈在天空各處，「與他們相關的星辰」標示了年曆的不同時節（一如巴比倫的《埃努瑪埃利什》史詩）。星兆中，行星的消失表示其相關神祇在戰爭中挫敗。當時認為眾神中，最有能力、最搶眼的神明是星神。星星消失與星神墜落相關。所以自然現象與其相關神明藉此審判行動被征服。另外，在美索不達米亞，如果夢見星星墜落，也是不祥之兆。《艾拉與伊舜》史詩描述毀滅，艾拉說他要使行星失去光輝，並且要把天上的星星扯下來。

三十四 4　天空像書卷卷起　天空常被比作覆蓋於大地之上的幔子（四十 22），或是帳棚（詩一〇四 2）。以賽亞此處的廣闊天空像卷軸一樣被卷起來，在希伯來文聖經中可說是非常獨特（在新約啟示錄六 14 有一樣的描述）。另外，巴比倫的三個主要神祇都是以天空，而不是以星星為代表。亞奴是天神，地平線分成三條路（連接於亞奴、恩裏勒、伊亞）。所以，將天空卷起來是對古代這三個神祇發出的審判行動。

三十四 5　以東的角色　這裏的大段落（1～4 節）是關乎神對列邦的審判，形容以東作為犧牲品，只是舉出一個例子說明所有國家的下場（比較六十三 1～6）。以東很多時候都用作以色列「敵人」的化身（見：俄 5～9 節；瑪一 2～4）。以東在主前第七世紀晚期對耶路撒冷沒有採取具體行動（不過請參：代下二十一 8～10），使得很多學者相信這節經文是指以東在主前五八七年巴比倫的盟國角色（見：結三十五 2～15）。

三十四 6　波斯拉　這是古代以東的首都，一般都認為就是該國北方的布塞拉。該城守護王道，離西南方五哩的達納幹河附近發現的銅礦也不遠。考古學家挖掘到主前七至六世紀的地層是該地防禦工事最嚴實、發展最廣的時代。

三十四 9　瀝青（和合本：石油）與硫磺　瀝青常用來作為船身的密封劑（見：創九 14；結二 3），燒瀝青在古巴比倫文獻卻是一種懲罰方式。加上硫磺燒起來的異味，這兩種材料在死海地區都找得到，所以自然而然就成了神的怒氣象徵（見：創十九 24）。

三十四 11　貓頭鷹與烏鴉　此處的悉數毀滅的象徵，是那些以在荒野居住或覓食聞名的鳥類（伯三十八 41；詩一〇二 6）已經棲身於城鎮的廢墟（見：賽十三 22）。同樣的描繪見於埃及的《奈費爾蒂的異象》（約主前 2000 年），講到埃及是如此的弱勢，「奇形怪狀的鳥靠近人築巢」，而且「沙漠的畜群要在尼羅河飲水」。

三十四 13～15　野狗、豺狼、鷁鷹　以賽亞的以東衰亡異象，最後以該地只剩下腐食動物與幽靈作結束（見：耶九 11）。那些已經擔心自己生命的人，聽到野狗與豺狼的嚎叫，更像是鬼哭神號（彌一 8）。有些注釋學者認為美索不達米亞的女鬼莉莉絲是在這個夢魘般的世界裏出沒的生物之一。

三十五 1～10

復興

三十五 2　迦密與沙侖　以東滅亡以後，北邊的地區就免受其壓制，重新恢復繁榮與土地的肥沃。其中包括迦密與沙侖（請參三十三章 6 節注釋，該處的情況剛好相反），就是沿著以色列北部海岸平原的區域。甚至連亞拉巴的近似沙漠的地帶（在約但裂谷；耶十七 6）也會變得豐饒，充滿生物，就像那些本來就肥沃的地帶一樣。

三十五 7　野狗與蒲草的對比　野狗是大草原與沙漠的動物，散佈於貧瘠的地帶（瑪一 3）。在以賽亞的異象中，花園取代了曾是曠野的地區，這些野生肉食動物的生息地將要變為像胡列穀一樣的濕地（見

四十三 20）。這裏經年濕潤，草與蒲草可以生長（見：伯八 11～13；賽十九 5～6）。

三十六 1～三十七 38

西拿基立圍攻耶路撒冷

請參：列王紀下十八～十九章與歷代志下三十二章注釋。

三十八 1～8

希西家的疾病

請參：列王紀下二十章注釋。

三十八 9～20

希西家的禱告

三十八 9　希西家的信　國王面對生命的危難發出的感恩詩篇，通常會刻在石碑上。其中一個例子就是主前十九世紀拉撒王辛以底南（Sin-Iddinam）。在他寫給以治病聞名的寧以西拿神（Nin-Isina）的一封信上，國王展現他的敬虔、善意、效率，作為神明醫治他的理由，而他的請求也蒙應允了。

三十八 11　得見耶和華　希西家並沒有將「得見耶和華」視為來生的經驗。得見耶和華是在聖殿敬拜，並得蒙耶和華的喜悅。第 18～19 節繼續說清楚，希西家王並不是指望美好的來生經歷。有關以色列的來生信仰，請參十四章 9 節注釋。

三十八 12　隱喻　牧人要常常遷來遷去，所以很容易弄破帳棚。用橫的織機織布，把線與材料拉在樁子間的橫條上。要拿下來的時候，只要把橫條從樁子上拿下來，把線卷起來即可（見：士十六 13～14）。織完一塊布，就要把連在織機上的線剪斷。希西家的生命經緯已經完成，如今要從活人之地被剪除。希臘神話也認為生命或歷史如同紡織布料，但是古代近東文獻並沒有這種比方。

三十八 20　唱我的詩歌　國王寫詩篇，特別有名的是大衛，然而他並不是絕無僅有的一位寫詩篇的國王。早在主前第三千年紀初期，吾珥的舒珥吉王就以詩歌為國王的健康福祉禱告知名。尼祿也喜愛藝術，自認是第一流的作曲家。理想中的國王是有智慧的國王，而音樂就是智慧領域中的一項。

四十 1～31

從神的全權與超越得安慰

四十 3～4　古代近東的築路工程　古代近東的路大部分是沒有鋪好的（亞述晚期的幾條路除外）。雖然沒有鋪好，但是那些車輛交通用的路（努斯檔稱為「馬車路」）還是要常常立界線、弄平、維修。不過少有文獻提及築路或修路。高運量的路很少，主要是沿著貿易路線。所以有個藩國國王向馬里王抱怨，他只能沿著主要幹道繞路抵達敘利亞。亞述王很少以修築道路自誇，因為那是地方的職責。以撒哈頓在一個條約裏下令，當他的兒子繼承王位，藩屬國必須臣服於他，並且「在各方面為他鋪平道路」。

四十 3～9　曠野中的聲音，報消息的人　傳訊使者在古近東家諭戶曉，他們將政治與民事消息帶給城市居民，扮演著不可或缺的角色。每個城市可說是都有一個「呼叫人」向居民宣告重要的消息。外敵侵入前，會派先遣使者與城裏剩下的居民談判。與拉伯沙基去耶路撒冷類似的例子，見於亞述在主前第七世紀攻打美索不達米亞南部，曾派先遣使者到巴比倫談判。

四十 6～7　生命短暫　感到生命飛逝，並非古以色列人的獨有想法。根據美索不達米亞的吉加墨斯史詩，眾神命定人類終有一死，而神才能享有不朽的生命。不過蘇美國王吉加墨斯歷經不少探險，為要得到長生不老的法門。首先他消滅一些非凡人的力量，借著生殖力想要達到不死的境地；後來又去尋找獲神明賜以不朽的洪水英雄烏特納皮什廷。吉加墨斯雖然找到了洪水英雄，也發現了「生命草」，但是他大而無私，想要把生命草帶回他的家鄉烏魯克城，與當地市民共用，結果中途被蛇竊走，吉加墨斯只好空手返回。不過作品提醒讀者，吉加墨斯建造了烏魯克的城牆，如今依然矗立，也可說是得到了一種不朽的地位。所以這部史詩是在詮釋每個美索不達米亞人都知道的事實：生命苦短，死後每個人都會在陰府過著悲慘的生活。

四十 8　古代近東對「永遠」的看法　古代近東的「永遠」觀念意味著持續、永久的時間，而非無終止的時間。美索不達米亞國王希望他們的名字可以「永遠」堅立。他們把財產「永遠」（生生不息）留給

家庭成員。根據《吉加墨斯史詩》，只有眾神的歲月才是「永遠的」（持續的），而人類的歲月則是「可數的」。代表永遠的用詞也與命運已定的觀念相呼應。在《吉加墨斯史詩》，恩基度使用咒語，「永遠命定」了女祭司珊蛤（Shamhat）的下場。亞述碑文也提到眾神的命令無從改變，他們的話永遠可信。在《埃努瑪埃利什》，判軍領袖金古與瑪爾杜克各有自己已定的命運，所以他們的命令不會改變，他們的話有永恆的價值。

四十 10　國王爭戰歸來的獎賞　賞賜與報應可能是專門用語，指貢品或是打勝仗的戰士帶回來的戰利品。亞述國王特別提到從征服的人民拿到的大量戰利品。例如，西拿基立在他的尼尼微宮殿裏蓋了一間「拉吉屋」，陳列他在主前七〇一年毀滅以色列的要塞所掠奪的所有戰利品。打勝仗回來是國王對自己心愛的手下分賞的時候。

_
來自尼尼微的西拿基立石灰浮雕

四十 11　國王作為牧者　國王作為百姓的牧者的這個意識型態，大約於主前二四五〇年即見於蘇美的盧加耳紮格西。同時代的拉加什國王吳魯卡金納聲稱甯吉爾蘇神擁有他的國家，國王則被揀選作「牧者」，為了神與百姓管理城市行政。這種意識型態在古代近東一直延續到以色列王國時期。

四十 12　治理宇宙　在古代近東是眾神之首給宇宙帶來次序。在《埃努瑪埃利什》（巴比倫創世史詩），瑪爾杜克神打敗查馬特女神以後，「橫跨天空，視察各地；調整阿普蘇的地盤、努丁穆德的居所，並且測量了阿普蘇的空間。」他接著又組織了星座、代表神的星辰，以及其他天體。

四十 13～14　古代近東的眾神議會　在古代近東，所有的重要決定都是在天上的議會作成的。眾神在那裏彼此諮詢、交換訊息與意見。在巴比倫創世史詩裏，阿普蘇與查馬特這兩位萬物之源，以蒙牧（Mummu）作他們的顧問，有時還受他責備。當眾神最高議會召聚，決定如何攻擊查馬特，他們就喝得酩酊大醉，最後選出瑪爾杜克作王，接受了他的高壓統治。以賽亞則堅稱雅巍沒有顧問，他也不用與天神議會商討（不過以色列人相信有個天上的議會在運作，見：出二十 3 與代下十八 18 的注釋）。

四十 15　天平上的微塵　大地的塵土在舊約聖經中用以表達微不足道。這節經文則說，萬民好像塵土，在天平上毫無份量。巴比倫人秤肉或是水果，不會注意天平上的灰塵。

四十 16　利巴嫩的樹林與走獸　以色列認為森林最壯觀、動物種類最多的地方是利巴嫩。除了提供所羅門聖殿的木材，利巴嫩的香柏木也是埃及的神聖船舫、推羅船隻的建材。而亞述則從利巴嫩抽取木材作為貢品，來建造神殿。

四十 19　作偶像　古代近東的神像都是鑄造或是雕刻的。木偶像由木刻家用準繩在木頭上量長寬，用刻刀描出偶像的形狀，然後把粗糙的部分削平，把身體每個部位的比例弄好。不過本節明顯指的是鑄造的神像，差不多從四到十吋高不等。模子是把蠟像上一層泥，然後把蠟溶掉，再燒泥模。然後從神像的腳底用嘴子把銅澆進模子裏。腳底也用來把神像釘在木墩上。工匠然後用一種專用的小槌，把金箔銀箔鑲在模子上。工匠也會刻出一些印痕，可以把金線或銀線（和合本：「練」）塞進去。然後找一塊結實的木頭當底座。最近有學者主張底座的木頭是印度黃檀。考古學家在古代近東地帶已經挖掘出好幾千座神像。

四十 22　地球大圈　這裏的宇宙畫像是古代近東普遍的宇宙觀。天空是個拱頂，凌架於圓盤狀的大地之上，而大地又座落于太初的大水之上。大水之下是地府，可說是陽間的翻版。所以，整個宇宙是一個極浩大的球體，地球橫亙於中央。但這裏在講地是圓形的。

巴比倫文學稱讚沙馬士是將地的圓圈懸在空中的神。同樣的，在一篇向沙馬士與阿達德發出的禱詞提到，阿達德使雨降在地的大圈。圓圈所反映的無非是起伏的水平線（所以是圓盤狀），而非球體（希伯來文另有用字）。古代世界常常認為世界是圓形的。

四十 26　創造神　古代近東地區有不少創造故事，不過沒有多少講到創造天地或星辰。在蘇美占星書的前言，有三個神明——安、恩裏勒、恩基——是設置天空與星神，並且制定他們的軌道的三位功臣。

巴比倫創世史詩中的瑪爾杜克，是由眾神議會賜給他創造能力，而瑪爾杜克以創造、毀滅了一個星座來試驗他所得到的能力。他打敗查馬特以後，設定了眾神的位置，並且建立了星座。

四十 26　星群的名字　在巴比倫創造史詩中，瑪爾杜克在天上為眾神建造了基地，並且為他們找相像的星球作為他們的形像。所以瑪爾杜克雖然沒有真正的為星辰命名，不過為相關的星星指定了神祇。

四十 27～28　神明不知道或是疲憊　古代近東的神祇也有凡人的軟弱，常常疏忽，甚至根本不知道發生了什麼事，所以神與神之間也常常彼此鬥智、計誘。例如，恩裏勒以水災毀滅人類，恩基卻救了一個剩下的人類，智取恩裏勒。但是他勸他所救的亞達帕在亞奴面前拒絕「死亡之餅」，卻不知自己被耍，因為亞奴最後給了亞達帕「生命之餅」，完全出乎恩基意料。古代近東的神也會累，常常需要食物、飲水、居處。事實上，神明造人是為了要人做那些自己不想做的勞累事。

四十一 1～29

神幫助祂的僕人以色列

四十一 1　海島　海島或海岸地帶是指離地中海遙遠的地方，也是描述海路抵達的任何地方。

四十一 7　工匠的手藝　請參四十章 19 節注釋。這一節是工匠自己準備模子，鑄造塑像。金工匠作鑲貼，然後用錘子敲平，再磨亮表層。最後一個步驟難以翻譯，因為都是專業用語，不過大約是指釘子符合木頭底座的洞孔。

四十一 11～12　古代近東先知性神諭的相似點　先知性神諭不是以色列獨有的現象。在美索不達米亞某些時期，這是共有的特色。數目最多的神諭發現於中幼發拉底的馬里城（約主前 1800 年）。這些神諭大部分都平淡無奇，只是對國王與他的幕僚發出上天的命令（通常與物質相關）。這些神諭通常也論及國王的福祉。接近以賽亞時代之際，亞述王以撒哈頓與亞述巴尼帕領受有關君王職責的神諭，要他們牧養人民、發揮正義。像此處的以賽亞經文，古代近東神諭常常應許要戰勝敵人。在一則對以撒哈頓所發的預言，伊施他爾說國王的敵人要在他眼前像「熟透的蘋果」一樣滾來滾去。

四十一 15　打糧的器具　打穀器是非常重的木制器具，加上鐵齒或石齒，用來分開谷粒與谷皮，再拿去簸揚。



打穀場以及打穀的器具



簸小麥

四十一 16　簸揚　簸揚的過程通常在山頭進行，因為有風把谷皮吹去，把穀粒留在地上。農夫用鏟子或是簸箕把穀粒揚到空中。埃及的墓牆上有無數簸揚的畫面。
四十一 19　再造森林　古代世界只有小規模的再造森林。亞述國王在主要城市設置了很多「花園」，裏面也種了不少的樹，但這不能視為完整的森林再造行動。
四十一 25　北方與日出的呼應　這節經文並無矛盾之處，因為都是指波斯王古列說的。他來自東方，卻從北方臨到「掌權的」（巴比倫），首先征服了亞美尼亞與美索不達米亞北部。四十一章 2 節也說古列來自東方。
｛

四十二 1～25
耶和華的僕人帶來審判
四十二 5　天地與人的創造者　古代近東的創造神在創造的範疇上更受限制。宇宙的元素常常是由神明的生殖力所產生的，不過在某些創造故事也有一位創造神統籌一切。特別是美索不達米亞傳說，人是另由一名神祇創造的。埃及的傳說則比較將創造的力量歸給一個神祇。
四十二 9　宣告過去與未來　古代近東的神不一定能夠預測未來，未來操於「命運」之手，那是一股無形的力量，掌控著萬事的結局。智慧之神恩基戴著一頂魔法師的帽子，顯出他企圖掌握、預測未來，就像人間的法師一樣。命運寫在泥版上，誰掌握了泥版，誰就掌握了宇宙的命運。如果落在歹人手上，就會造成世界混亂。有一則神話講到鳥神（安朱）偷了命運版，在神明的圈子裏引起騷動，最後殺了他才平息。無論如何，古代近東的神不預測未來，但是人們的觀念就是神想要掌控。
四十二 11　基達與西拉　基達是一個阿拉伯遊牧民族，住在以東與巴比倫中間的北阿拉伯。西拉是以東首都，可能座落於彼特拉的地點。基達與西拉都代表沙漠與山區的偏遠地方，但是也受到召喚來敬拜雅巍。
四十二 13　神聖戰士　在神聖戰士這個主題，神祇是要與敵軍的神祇爭戰、制勝。匿甲是亞述的戰神，伊施他爾是女戰神。迦南的巴力與巴比倫的瑪爾杜克也是神聖戰士。不過我們不該把這些視為「聖戰」，因為古代近東沒有這種戰爭。打仗的時候，多會向神明禱告，尋求兆頭，確定神明的同在。代表神明的

旗幟與神像通常會拿出來，象徵他們的同在。主前第九與第八世紀的亞述國王定期求助在他們眼前經過的神明旗幟。他們相信神明能使他們的武器火力強大，並且率先，或是與他們並肩作戰。

四十二 22　坑與牢獄的對應　如果沒有監獄，或是在遠處，就會挖坑暫時置放囚犯。在以色列或巴比倫，監獄主要是拘留等候受審，或是基於政治原因被捕的人。

四十三 1～28

神對以色列的憐憫

四十三 3　埃及、古實、西巴　古列的繼承人剛比西斯執政期間，波斯入侵埃及成功，掌控了古實（努比亞）。西巴的地點有很多爭論。

四十三 14　巴比倫為船上難民　這節經文描述巴比倫（也就是迦勒底）被古列打敗、捕捉。雖然在其他文獻找不到，但是迦勒底人顯然曾企圖搭船，從幼發拉底河航至波斯灣，逃避波斯的征服大軍，但是沒有得逞。

四十三 15　神明為國王　古代近東的很多政權都認為神明才是當地的真命天子；人間的國王只是神的副手。例如，亞述國王是亞述神（Ashur）的攝政者。瑪爾杜克是巴比倫的王，一如巴力是很多迦南城邦的王。在古代蘇美，恩裏勒是眾神之王。事實上，蘇美文形容王權是「恩理勒權」（Enlilutu）。

四十三 24　菖蒲　菖蒲（植物學名是 acorus calamus）是用在制香。它的莖香氣極濃，生長於敘利亞的沼澤地，是從印度西傳的。

四十三 24　脂油　動物的脂肪也是獻祭的一部分。脂肪跟血都不可以吃。血要放出來，彈在祭壇上。脂油一定要當作祭物的重要一部分燒掉。進一步資料請參看：利未記三 4 注釋。

四十四 1～5

僕人以色列

四十四 2　耶書侖　耶書侖在以色列人聽來是很親切的名字（見：申三十二 15，三十三 15、26）。名字的意思不十分清楚，不過有人主張是源自希伯來意為「直立」的字根。

四十四 5　寫在手上　寫在手上可能是指主人的記號在奴隸的手上（見四十九 16）。奴隸有標誌在古代近東非常普遍。例如，美索不達米亞有很多時期都要求奴隸頭髮剃掉一半，作為記號。用刺青或是烙印在手上作標誌，表示擁有權。一般是把主人的名字刻在右手。在以色列發現很多鐵器時代的瓶子手把，上面刻著 I~mlk，「屬於國王」。

四十四 6～20

沒有價值的偶像

四十四 10～14　製造偶像的鐵匠與木匠　請參：以賽亞書四十 19 與四十一 7 注釋。在主前第八世紀的《艾拉與伊舜》史詩抄本，瑪爾杜克講到製作他的神像。首先用聖樹的木頭，這棵樹上達天庭，下至地府。裏面也講到手藝高超的木匠與使用磨石的金工匠，並且稱讚他們的手藝。

四十四 17～18　神像如何「還魂」　古人不認為偶像是神明本身，只是他們的代表。不過他們相信神明的靈會住在這些神像裏，所以他們會當作神明本身一樣祈禱。埃及的神祇以一種稱為「開口」的儀式封聖。就像開口儀式賦予木乃伊生命，也同樣象徵性地把生命賦予神像。美索不達米亞也有開口儀式，是為了淨化神像，帶進神殿而舉行。如果神像與不潔的物或不潔的人接觸，也要重複同樣的儀式。

四十四 21～28

以色列的救贖

四十四 24　獨自創造　聖經描述的雅巍是眾神不能匹敵的，也就是說一切的創造行動都是由祂自己完成。這與很多古代近東傳說形成強烈對比，因為該地的創世故事是由不同的神執行不同的創造工作。古代近東創世傳說另一個共有的觀念，就是宇宙的元素是因著與這些元素相關的神祇誕生而成形，而不是一位有創造力的神明所造的。這種借著生殖創造的觀念主張宇宙的起源與神的起源是息息相關的。但是這節經文駁斥這種說法。雅巍沒有伴侶，因此，不論是祂自己或是宇宙，都不是生殖的結果，而雅巍也不以生殖力來創造（在巴勒斯坦發現一些碑文，看得出有些以色列人相信雅巍以迦南女神亞舍拉為祂的

伴侶。這些碑文與舊約聖經明顯有抵觸。）

四十四 25　使占卜的癲狂　這節經文呼應上一節。亞述與巴比倫尋求的兆頭是占卜的人從天地萬象找出來的。事實上，重要的預兆必須要同時從天與地都得到確認的兆頭才算數。雅巍造天也造地，所以任何的跡象都在祂的掌握之下。先知是要頒佈從神領受的信息，占卜的是諸天全地觀測兆頭，來決定神明要採取什麼行動。這些專業占卜的人不斷地以天機神算來詮釋政治事件的變遷。當雅巍的計畫帶出完全出乎他們預計的事件，那些被尊為賢達之士的就變成鬧劇一場了。

四十四 28　古列的背景　古列在主前五九〇年出生于現代伊朗法爾斯省。在他於主前五五九年登上波斯王座前，我們對他可說是一無所知，只有些希臘史學家希羅多德寫的有關他童年的傳奇。

四十四 28　聖殿的根基　所有的古代近東神殿都打地基建造。在美索不達米亞建造神殿，還要舉行一些我們至今不完全明白的儀式。例如在地基要擺放一些東西。我們是從建築銘文的禮儀經文，以及考古學家在地基實際發現的物品而得知。這些物品包括釘子，或是釘型的物件。在地基存放東西的一個主要目的是紀念該建築物（進一步資料，請參看：以斯拉記三 3 與三 10 注釋）。

四十五 1～25

神復興以色列

四十五 1　古列王的成就　波斯的古列王是世界上偉大的征服者之一。他在主前五五九年從父親剛比西斯一世繼承王位。主前五五六年，巴比倫王拿波尼度因為一個夢所支使，廢棄了與瑪代半個世紀前締結的條約，轉而與古列締約。這給了古列與瑪代（由他的外祖父阿斯推阿格所統治）唱反調的自由，並且在五五〇年被他征服。新瑪代波斯帝國于焉形成，掌控了整個伊朗。到了五四六年，他擊敗了裏底亞的安那托利亞王國與愛奧尼亞。接下來五年，他整合對伊朗東北方各部落的掌控。這些成就為他的最高成就——主前五三九年征服巴比倫——鋪路。古列王於主前五三〇年陣亡的時候，整個古代近東（埃及除外）都在波斯掌控之下。

四十五 2　銅門、鐵閂　希臘史學家希羅多德形容巴比倫是「百座城門環繞城牆，上有銅門、銅柱、銅梁」。在亞述的巴拉瓦特一地挖掘出大型銅門，讓我們一窺當時的巴比倫城牆是什麼樣子。門用鐵閂橫插鎖上，而鐵是最難攻破的材料（見：申三十三 25）。

四十五 4　古列王的宗教信仰　古列當然不是敬奉雅巍的。多神信仰在他的碑文裏明顯可見。有一處他請求所有的神明為著他自稱所敬奉的拿布與瑪爾杜克這兩位主禱告。從其他跡象可以看出，古列王是個祆教信徒（主前第一千年紀初期，伊朗一位聖人查拉圖斯特拉的教導開啟的宗教）。祆教興盛于伊朗的阿契美尼德帝國（進一步資料，請參看：拉一 2 注釋）。雖然到了大利烏一世及其繼承人薛西一世，才有具體的祆教證據，但是從古列王子女的名字可以看出祆教的影響。他也立火架（祆教敬拜儀式重要的一環），每天行使禮儀為人所知。

四十五 13　古列王的歸回重建政策　古列王讓流放的民族歸回原地，在廢墟上重建城市的政策，不只嘉惠於猶大而已。例如，他聲稱將瑪爾杜克恢復到原來的巴比倫神的地位，也讓很多民族回到自己的家鄉（包括流離的巴比倫人），並且重建他們的神殿與其他公共建築（進一步資料請參看：拉一 2～4）。巴比倫有很多建築是在古列執政期間重建。

四十五 14　埃及、古實、西巴人　大利烏一世執政期間，波斯在紅海開了一條大運河，連接了埃及的尼羅河與阿拉伯（西巴人）的古實兩個文化，並且開啟了兩個大陸間的船隻往來。亦請參四十三章 3 節注釋。

四十六 1～13

雅巍遠勝於巴比倫眾神祇

四十六 1　彼勒　彼勒不是個正統的巴比倫名字，而是亞喀得文的「主」（希伯來文 ba'al）。蘇美神尼普爾的恩裏勒被稱為「主」，後來這個頭銜也封給巴比倫神瑪爾杜克。瑪爾杜克是巴比倫的眾神之首，是萬神榜的守護神。巴比倫創世史詩《埃努瑪埃利什》記載了瑪爾杜克如何高升到現今這個地位，據悉是發生在主前第二千年紀末期。瑪爾杜克是古遠尊貴的埃裏度城守護神恩基的兒子。我們雖然常在聖經

裏看到巴力是與雅巍敵對的神祇，但是在主前第一千年紀沒有一個神祇具有瑪爾杜克一樣的政治威力。他的主要神殿是在巴比倫城的「厄薩吉拉」（「有崇高之首的神殿」），與聞名的梯塔神廟「厄特默南基」（「天地的根基」）有關聯。

四十六 1　尼波　尼波（亞喀得文「拿布」）是巴比倫附近的一座城博爾西帕的神祇。他是智慧之神，也是文士與瑪爾杜克兒子的守護神。新巴比倫時代的國王都要納入他的名字（例：尼布甲尼撒、拿波尼度），可見他在那個時代的地位有多顯赫。他在以賽亞時代已經頗有地位，因為撒珥根在他的新首都，稱作杜爾沙鹿肯（亦即「科薩巴德」）的要塞為他建造了一座相當耀眼的神殿。一個第八世紀的碑文力促百姓信靠拿布，不要相信其他神明。

四十六 1～2　被擄的偶像　巴比倫的節慶日是抬出偶像盛大遊行的場合。不過這裏指的不是勝利行軍。美索不達米亞有很多戰爭中神像被俘的描繪。巴比倫神瑪爾杜克好幾次被俘，被帶出巴比倫。赫人（主前 1595 年）、亞述的杜庫提寧努他一世（主前 1244～1208 年）與西拿基立（主前 705～681 年）都曾毀滅巴比倫，取走瑪爾杜克神像，但是後來都歸返巴比倫。

四十六 6　以金銀造像　見四十章 19 節與四十一章 7 節附注。

四十六 7　偶像的使用與待遇　美索不達米亞地區的人每天要給神像上供、穿衣服，甚至沐浴。他們每天要供奉食物（當然是廟方人員吃掉）。另有人幫神像穿衣脫衣，也另有人清洗神像，慶典時扛出去。

四十六 10　有目標的神　古代近東的神自己無法掌握世界的命運，需要藉助外力。在美索不達米亞有些「命運泥版」文獻，記載了宇宙間萬事的命定結局（包括神的）。誰掌握這些泥版，誰就掌握了萬物的命運。有時這些泥版「遇人不淑」，就會造成混亂。有些神明，像是恩基，頭帶魔法師的帽子，表示自己有能力掌握、預測未來，但是只能借助於符咒、念經。相反的，雅巍掌管一切，不須借助於泥版或咒語（見十四 26～27 注釋）。

四十七 1～15

巴比倫的災劫

四十七 1　巴比倫的處女　聖經作者與他們鄰近的楔形文字寫作者一樣，常常以女性描寫城市。「處女」一詞是指著整個遭劫的群體說的。在古代近東，戰爭中最不幸的受害者就是未婚女子。她們不是失去了屬意的郎君，就是在掠地的勝方手下失去貞操。《吾珥被毀悼詞》是主前第二千年紀早期，以蘇美文寫的作品。其中就以這種方式描述吾珥的淪陷。

四十七 2　磨面是低賤工作　在磨坊磨面是相當卑下的工作，在埃及與美索不達米亞通常由年輕的女奴來做（見：出十一 4；士十六 21 注釋）。

四十七 2　帕子　在古代近東文化，已婚婦女在公開場合多要遮住部分臉孔，表明自己的已婚身分。這見於中亞述法典。奴隸或是妾不能遮面，因為他們原本就沒有遮面的法定地位。

四十七 2　逿河　古代世界不知橋樑為何物，所以要從淺灘涉水，過河越溪。奴隸要自己走過去，相形之下，有錢人則是由僕人抬轎子過河。

四十七 5　迦勒底的閨女　這個詞句在亞喀得文學指的是一個地區、城市，或民族的居民。此處則是指擬人化的巴比倫，但是在現存的巴比倫文學找不到這種措詞。

四十七 8　「惟有我，除我以外再沒有別的。」　「惟有我」（原文為「我是」）會立刻在以色列聽眾引起迴響（見：出三 14）。這些國王沒有什麼說不出口的狂妄之言。第九世紀的亞述國王亞述巴尼帕就給自己封了十一個「我是……」的頭銜。

四十七 9　邪術與符咒　巴比倫在古代近東以其魔法與占卜聞名。考古學家已經找到成千上萬的文獻，裏面有各種主題，像是幫助減輕牙痛、卡在母腹裏的嬰兒，或是不孕母親的吟誦經文。普羅大眾常常會為著一些芝麻小事雇用法師念經。法師來了以後會念咒語，驅趕造成問題的鬼，或是其他鬧事的靈界因素。所以可想而知，災禍臨頭之際，他們更是靠法師作法來避災。念經是為了制服有威脅性的靈界力量。

四十七 11　躲避臨頭禍患的方法　巴比倫有無數的預兆文獻，是用來預測、控制未來的會發生什麼情況。預兆通常與歷史事件相關，就像症狀與發病的關係一樣。所以要逃避臨頭的災禍，就不能做一些有

害處的行為。例如，有些日子夫妻不能行房，因為有災禍（包括死亡）臨頭。有人事件。普羅大眾作重要決定前，會雇用觀兆法師，告訴他們該做什麼事，預期也會找法師來誦經或念咒語，化解可怕的事件。最為人所知的是稱之為南布林布的避凶儀式。其中要對眾神明發出特定形式的禱告。但是如果沒有立即危險的跡象，就不可以作這些儀式。

四十七 13　觀天象的與看星宿的　在美索不達米亞，與占卜不相上下的算命方式是占星術。在亞述晚期（約主前 900～612 年），國王要定期聽取月亮與其他星體出現的報告，並且要解釋這些事預示些什麼。巴比倫人在主前五〇〇年發明了黃道十二宮圖，大約就是波斯古列王時代。詳情請參：以賽亞書二 6；申命記十八章；約書亞記十 12～13；列王紀下二十三 4 注釋。

四十八 1～22

宣告被擄結束

四十八 10　煉銀　銀子在古代世界要經過熔化過程，把雜質去掉。銀匠或是金匠用吹管煽火爐，用凍石或泥土的模子鑄造產品。進一步資料，請參一章 22 節注釋。

四十八 13　天與地　請參四十章 12 節與四十二章 5 節注釋。

四十八 14　古列對巴比倫的攻勢　古列首先對巴比倫的拿波尼度王發動宣傳攻勢，這記載於巴比倫文獻。波斯王於主前五三九年有進展，於十月初，離底格裏斯河岸的巴比倫約東北角五十哩的奧皮斯一役大勝。十月十一日，巴比倫以北三十五哩的西帕爾淪陷。十月十三日，波斯大軍和平進入巴比倫，受當地人夾道歡迎。古列本人亦於十月三十日進城，宣告自己是巴比倫的解放者。

四十九 1～26

僕人帶來拯救與復興

四十九 1～7　國王肩負上天賦予的拯救任務　古代近東的國王雖然從神明領受責任，他們通常自認上天是命定他們去征服，而非去解救。瑪爾杜克的祭司與巴比倫城認為波斯古列王是拯救他們脫離暴君統治的救世主。漢摩拉比在其法典前言聲稱自己召聚伊辛城中四散的人民，庇護馬爾基文城（Malguim）的人民。

四十九 2　以刀喻口的意象　刀劍用來比喻先知的話（見：耶二十三 29），在新約聖經比作神的話（例：加六 17）。刀劍是攻擊性的武器，所以此處的含義可能是激進主動的。希伯來文有一個「口」字（peh），也有「邊沿」的意思，像「刀刃」。所以，這裏可能是運用文字的雙重意思。

四十九 9～10　復興的特點　在亞述文學，公義國王的治權會伴之以繁榮昌盛、敬神殷勤、快樂、囚犯得釋、病得醫治、用油膏抹，並且給有需要的人衣食等現象。雅巍復興祂的子民也有這些特色，同時也是彌賽亞的形像特色。

四十九 11　建造大道　見四十章 3 節注釋。

四十九 12　亞斯旺（和合本小字：希尼）　希尼是尼羅河第一瀑布邊的城市，是古埃及與努比亞的南方邊界。該地後來在希臘文獻被稱為伊裏芬丁，也就是今天的亞斯旺。



從南面看伊裏芬丁

四十九 16　銘刻在掌上　該意象指的是耶路撒冷會刻在（或刺在上面，不過紋身在利未記十九 28 被禁止）神的肉上，所以會永遠在祂心上。請參四十四章 5 節注釋。
四十九 18　新娘的裝飾　以色列的新娘穿戴刺繡的袍子、珠寶、特別的束腰，還有面紗。在這節經文，新娘束著刺繡的腰帶。美索不達米亞有不少文獻記載兩家為了婚事交換禮物，卻甚少提及新娘的衣著，或是婚禮的儀式。
四十九 26　意象　「吃自己的肉」與「以自己的血喝醉」很可能就是已經到了山窮水盡、走投無路的比喻（見九 20 注釋）。
｛

五十 1～11
罪與罰
五十 1　將小孩賣給債主　古代近東地區，人要貸款或借錢，擔保品通常是以個人物產作抵押。而沒有擔保品可以沒收時，債務人或其家庭成員可能被賣為奴。例如：中亞述法典規定質押孩童來抵付債務。當然，整個家族會作出最大努力來確保家庭成員留在家中。請參：出埃及記二十一 2～6 注釋。
五十一 1～23
神拯救祂的子民
五十一 6　天與地的終結　這不是關乎地球結局的末世論經節。作者目的是要著重神救恩的永恆性，甚至比創造更為永久。古代近東地區，整個宇宙（或說物質）是未經創造的實體。巴比倫創世史詩中，物質顯然是永遠存在，後由瑪爾杜克神塑型為天、地與陰間，但沒有討論到物質世界的終局。
五十一 9　拉哈伯　拉哈伯並沒有在經外任何文獻中記載，與海怪利維坦類似，形體為纏繞的大蛇（伯二十六 12～13，見二十七 1 注釋）。拉哈伯也是埃及的同義字。例如詩篇八十七 4，列出大國降服於雅巍。拉哈伯是埃及的隱喻，與巴比倫並列，顯示其重要性。請參三十章 7 節注釋。
五十一 14　囚犯從地牢中得釋放　大多數被擄至巴比倫的人沒有被監禁，但有些政治犯被囚禁。古代近東大部分地區，以土坑作為監牢。現代能夠讓囚犯被改造為良好公民的監獄概念，對於古代世界是前所未聞的。欠債的人，等待審判的罪犯、政治犯，被囚禁在數種不同的禁閉設施中。

五十一 18　兒子照顧年邁父母的比喻　在美索不達米亞和以色列，長子都獲分較其餘子女更多的家產，為了要在父母老年時提供照顧。這裏的比喻顯出耶路撒冷作為母親，在年邁時沒有任何子女可以提供照顧。

五十一 20　市口　古代近東地區，有些城市有高度都市計畫的證據。然而一般的城市，特別是小鎮，則是非常隨性，少有真正的街道，只有通路或沒有蓋房子的空地。「市口」指的是角落或十字路口。大多數的城鎮都是一塊一塊的屋宇，充滿雜亂的巷弄和死路，沒有交錯的道路。路口只在進入開闊廣場時才有。

五十一 23　踐踏被擄之人　主前第三千年紀早期的埃及國王被描寫為踐踏潰敗敵軍的屍體。例如，我們看見可能是埃及最早的統一者那瑪爾（Namar），他以權杖擊打敵人，踐踏其上。同樣的，拉加什的蘇美國王被描寫為行進於敵人屍首之上。踐踏敵人的傳統，繼續到主前第一千年紀的亞述與巴比倫。

五十二 1～12

被擄的錫安得自由

五十二 11　耶和華的器皿　耶和華的器皿，是聖殿的器皿，於耶路撒冷被攻破時，運到巴比倫（關於特殊器皿，見：代下四章注釋）。這些器皿于波斯時代返還耶路撒冷。西拿基立在尼尼微的宮殿裏，有大量猶大要塞拉吉的工藝品。

五十二 13～五十三 12

受苦的僕人

五十二 14　被擊打的王　巴比倫阿基圖節慶期間（新年時），國王必須要「牽貝爾（瑪爾杜克神）的手」，宣告自己為清白正直的國王。節慶為期十一日的第五日，國王在祭司面前，祭司拿下國王身上的皇室標記（權杖、寶環、寶杖），擊打其面頰。祭司接著拽住國王的耳朵，迫使他在瑪爾杜克面前伏於地，再次宣告自己的清白。

五十三 4～10　古代近東的代贖儀式　惡兆顯現王的生命有危險時，就會使用國王的替身。主要的證據集中在主前第七世紀早期，以撒哈頓統治期間，但這樣的作法已經實行超過千年。它的原理是厄運可以從一人移到另一人身上。當危險時期將至，國王由替身取代，讓替身承受厄運，有時找的替身是被認為沒有重要性的人，可能甚至在身體上或精神上有殘疾。他被升至高位和職務，至多達一百天，但通常更短。這段期間真正的國王躲在較為隔絕的地方（心理上的流放），並參與多種淨化儀式。同時，替身國王經歷作王、坐寶座，並被稱為牧羊人（美索不達米亞國王的常見頭銜），但大家都明白他其實是待宰羔羊。這段期間結束後，替身被處死，使得神祇的計畫完成。預兆顯示擊打他是神的旨意，如一文獻所述，他受死以救贖國王與太子。替身獲得豐厚國葬，並獻祭，舉行驅邪儀式，使得惡兆得以取消，王的日子能夠長久。

五十三 4　疾病得醫治　烏加列神話中，巴力和摩特的征戰包括了拉庇烏瑪（Rapiuma，救贖者、醫治者）的故事，由死而復活的巴力為首。這些受景仰的祖先被認為是會為著活人介入。他們醫治凡人的疾病，幫助生產力，保守他們遠離社會罪惡。不過拉庇烏瑪自己沒有擔負凡人的病痛。

五十三 7　羊羔在剪羊毛的手下無聲　古代近東文獻常常描述剪羊毛，羊承受其命運沒有作聲。剪羊毛一年一次，在春季，使用剃刀。剃刀是在主前一千年發明，一個人每天可剃約二十至三十只羊。

五十三 10　贖罪祭　賠償祭傳統上被稱作贖罪祭。雖然這裏用的詞通常恰當地翻成罪，但是這個詞在獻祭體系中有更為專門的用法。這項獻祭是針對特殊類別的冒犯，背信或是褻瀆神。背信很適合形容違背盟約，而褻瀆神一般是指褻瀆聖所或聖物。請參：利未記五 14～16 注釋。此處，以色列違犯盟約，應該是需要贖罪祭的最可能原因。

五十四 1～17

神怒氣的結束

五十四 2　擴張帳幕　這裏看見錫安是帳幕的族長形象。作為蒙福有眾多後裔的母親，錫安需要寬大的帳幕。帳幕是用黑山羊的毛手工織成三尺寬的布條搭成。需要容納更多家族成員時，可再縫上額外的布

條。從中間支柱到角落支柱的繩索得要更長，而椿柱必須以更厚實的木頭支持重量。

五十四 4　年幼的羞愧，寡居的羞辱　這裏的隱喻在第 6 節闡明。無法生養小孩的女性在古代世界被認為是受神明懲罰，無法完成她之所以結婚的目的，可以被休掉、遭丈夫離棄。這裏翻作「年幼」的字，指的是尚未生育的人。不孕就是她的羞愧。她成了寡居的，因為她的丈夫離棄她（如大多數婚約的合同所允許），因此成了非議的物件，再婚的希望甚小。因此她沒有了丈夫的短期資助，也無法期望老年時，子女能夠奉養。

五十四 11　綠松石（NIV）、藍寶石的根基　綠松石一字的另種翻譯是銻元素，用作黏合物，特別是用在鑲嵌上。翻譯作「藍寶石」的字，通常被認為是天青石，是一種古代世界價值甚高的美麗藍寶石。通往巴比倫城著名的伊施他爾門，沿途裝飾有精巧的圖案，背景是由上藍釉的磚塊製成，看似天青石。在稱作「烏魯克預言」的文獻裏，據說有位將來的國王會以天青石建造烏魯克的城門。

五十四 12　城門的敍述　第 11 節描述手法，引進關於城門的討論。此處翻作「女牆」的字，實際上是「太陽」，很可能是指在城門兩側的高塔頂上作為射箭口的圓形、拋光的盾牌。西拿基立對拉吉城防禦工事的描繪中，整面牆都可見到這些盾牌（關於太陽與盾牌的關聯，亦見詩篇八十四 11）。新國際本與和合本的「紅寶石」是個猜測，其他則支持碧玉的譯法。該字僅用於此處與以西結書二十七 16，列于亞蘭輸出貨品清單中。紅色拋光的銅普遍用於城門，用在這些像太陽的盾牌也可想而知。城門地區的石雕，有著閃閃發亮的石頭。翻作「外郭」的字，是個專有名詞，指的是沿著城門內通路旁的矮牆（見：結四十 12），此處描寫為以高品質的「寶石」製成的石雕，可能有馬賽克鑲嵌。

五十四 17　無敵　自從主前七〇一年亞述攻擊後，猶大就有傳說認為耶路撒冷對外來的入侵者是無敵的。這個想法被巴比倫的征服與城毀所打破（主前 605～586 年）。現在以賽亞說明，將來這城會絕對的無敵。

五十五 1～13

尋求主的呼求

五十五 8～9　劃清神的道路和人的道路界線　古代近東世界認為神的領域和人的領域是有連貫性的，而神祇有著階級架構。例如，美索不達米亞的眾神榜最上層階級，是七個神組成的會議，底下是眾多的神，其次則是個別的神、天使、魔鬼、英雄（達到半神地位的人），最後才是人。即使最高等的神祇，在個性與行為上都像人，和人一樣受到許多法律與限制的規範。他們和雅巍不同，沒有高過自然世界，也沒有超越性，而是自然世界的一部分。儘管如此，在美索不達米亞文獻中也可看到像此處一樣的陳述。智慧文學認為，神的道路不可知。《埃努瑪埃利什》宣揚瑪爾杜克神的五十個名字，作為他道路的描述。

五十五 11　我的話不徒然返回　古代近東的神祇也宣示主權，代表他們的指示和命令無可撤銷，毫無例外地有效。早自蘇美神話《盧加爾》（Lugal-e），就讚美寧努他的命令不會更改，他的決定會被忠實地執行。

五十五 13　恢復　見四十一章 19 節注釋。

五十六 1～五十七 21

正義和審判

五十六 2　守安息日　古代近東沒有其他文化，像猶太人一樣守安息日，而且其特殊之處在于它無關于任何自然的週期或節奏。有個類似的詞用於巴比倫文獻中，描述滿月的日子，國王主領與神和解的儀式，但並非休假日，和以色列安息日亦無共通之處。美索不達米亞在每個月有特殊的日子，被認為不祥，通常間隔七天（也就是每個月的第七天、十四天等）。以色列的安息日並非按每個月的第幾天，而是單純每七天守一次。被擄至巴比倫期間，安息日成為敬拜雅巍的社群最引人注目的特徵，因此也成了被擄後猶太教的中心主題之一（包括耶穌的時代）。

五十六 4～5　殿中服務的太監　這個希伯來辭彙有時單指朝廷官員，但後來轉變為特指太監。新亞述和新巴比倫時期，太監在政府事務的許多職位上，受到高度評價。由於對太監的大量需求，年幼男童也列于向波斯朝貢的清單中，以便經過去勢，受訓執行政府業務。他們沒有家庭在業務上分心，對嬪妃也不

構成威脅，造成嬪妃所出之子混淆繼承王位的問題，故常被委任照顧、監督皇家嬪妃。他們也比較不會捲入陰謀中，因為沒有子嗣可以繼承。亞述、烏拉爾圖、瑪代都在政府職位中任用太監。太監（更恰當的說，遭去勢者）原本在以色列社會中遭禁（申二十三 1）。以賽亞書五十六 5 說的很清楚，這些官員無法有子女，但上帝為他們預備。

五十六 9　野獸作為懲罰　整個古代近東世界，野獸對於居住在城市裏的人，一直是威脅的來源。當然這一節中野獸是個隱喻，指那些衣冠禽獸，會劫掠住在城裏的人。此時期的亞述文獻和浮雕，可看到國王狩獵獅子，象徵為城市除去野獸的蹂躪。其中有文獻主張，殺死十八頭獅子，代表尼尼微城的十八個城門與其通路。

五十六 10～11　以色列社會中的狗　狗在古代近東是食腐動物。只要有垃圾的地方，牠們就會成群結隊，時常在城市週邊遊蕩（有時是城市裏）（詩五十九 6、14）。牠們通常是撕咬攻擊的禍首（撒下三 8），不過也常與醫治相關，常常用在淨化、驅邪的儀式中，並且在美索不達米亞與安那托利亞地區作為祭牲。狗這個詞在以色列（申二十三 18）、腓尼基、安那托利亞用於某些宗教職務上。有些人認為這些「狗」是娼妓。奇怪的是，有一處狗的墳場在波斯時期的非利士亞實基倫出土，有七百多個淺墓穴。沒有證據顯示有任何宗教活動（雖然狗在波斯的祆教受到崇敬）。

五十七 1　義人之死是獎賞而非懲罰　這一節指出，由於義人遭害，社會完全逆轉。有些巴比倫智慧文學討論這主題。例如，「巴比倫神義論」（Babylonian Theodicy，類似聖經約伯記的一份文獻），抱怨正義之人蒙受各種不公，而惡人得暢其所為。作者也抱怨他個人的神不採取任何行動來改善這問題。本節解釋，義人的死亡並非受到懲罰，而是能夠避過邪惡的時代。

五十七 2　死後的平安和安息　這節有點晦澀難解，但意思是義人的死亡，引領他們進入平安的狀態。這不是進入天堂的希望，而是逃離混亂。即便陰間也比敗壞的地上情勢要好。

五十七 3　巫婆　巫術和通姦皆指向多神宗教的祈求豐饒儀式。在美索不達米亞，巫術一般是遭禁止的，但美索不達米亞人和赫人一樣，把巫師所行的黑（惡意的）巫術，與合法驅邪師行的白（善意的）巫術作區分。中亞述法典中，行巫術是可處死刑的，這種巫術包括使用致死、生病或遭厄運的藥劑、小人像、咒詛等。埃及人看起來並未將黑巫術和白巫術作區分。少數的烏加列、亞蘭、腓尼基魔法文獻顯示，這些人對魔法和巫術的看法與美索不達米亞人類似。

五十七 5　橡樹下的欲火　古代近東的花園，通常是長滿果樹和遮蔭樹木的園子，作為戶外神龕的植物園，或提供聖所四周舒適的環境。聖樹也在當時大眾宗教佔有顯要地位。這些大眾信仰把樹和石頭認為可能是神靈的居所。在迦南宗教裏，它們被認為是豐饒的象徵（見：申十二 2；耶三 9；何四 13）。雖然少有迦南人的考古或文字遺物來厘清聖樹的地位，但指橡樹的字（'elim）也可以指「神」，應該不是巧合。迦南豐饒女神是亞舍拉，而這些樹（或木柱）是她的宗教記號。他納（Taanach）這個地方出土的一個祭祀用的支架，上面有一株聖樹，兩旁立有獅子，正是女神亞舍拉常被描繪的方式。人們交合的豐饒象徵土地的豐饒，在這裏被以賽亞譏諷為橡樹下的欲火。

五十七 5　獻孩童為祭　聖經作者將獻孩童為祭歸咎於敬拜摩洛的腓尼基人（見：利十八 21；代下二十八 3 注釋）。迦太基（位於北非的腓尼基遺址）考古發現有獻孩童為祭的證據，找到數百個甕，裝有燒過的嬰兒遺骸。紀念石碑刻畫孩童為獻祭的受害者，在布匿克文稱為 mlk 祭（也就是「摩洛」祭）。不過聖經以外，敘利亞—巴勒斯坦地區關於獻孩童為祭的證據不足。主前第九世紀哈拉夫遺址，和亞述晚期的法律條文中，有些可能的指述。

五十七 6　穀中光滑石頭　這些幹河或峽谷是孩童被獻為祭的地點。其中最惡名昭彰的是耶路撒冷西邊的欣嫩子穀。這些谷地是以色列較為理想的埋葬處，因此也是敬拜死者儀式場所的合理選擇。如果「光滑石頭」是正確的翻譯，那麼原文可能指的是在幹河鑿石而成的墓穴，也因著兩者的關聯，以至於幹河一字也帶有墓穴或墳墓的意思。另一種說法，是基於翻譯成「光滑石頭」一字的字根，和「死亡」、「消滅」的字根，在與希伯來文相關的數種閃族語言都是相同的。若是如此，這裏指的是那些被埋在谷中的死者，已成為被敬拜的對象。本節後半段提到敬拜亡者的祭儀。

五十七 6　澆奠祭、獻貢物　因著高度發展的祖先崇拜信仰遍佈於古代近東世界（舉例而言，烏加列文獻中強調男性子嗣照料父親的牌位，可見一斑），死者被認為有能力影響在世的人。據信，如果為死者潑灑奠酒，其靈魂會保護、幫助活著的人。在巴比倫，那些與軀體分離的靈魂（utukki），或是鬼（et]emmu）要是沒有受到照料，會變得非常危險，也常是施咒語的對象。對於死者的正確照料，以合宜的埋葬開始，並且持續不斷地獻禮、紀念尊崇死者及其名字。家中頭生的孩子負責祭拜祖先，因此也傳承家神（通常是死去祖先的肖像）。這樣的照料通常是基於一種信念，相信死者的靈魂可以溝通，並且知道關於未來的資訊，可能對生者有用，藉由祭司、靈媒、占卜者等方式來諮詢這些靈魂，如同掃羅諮詢隱多珥的女巫。這是很危險的行為，因為有些靈是魔鬼，可以造成重大傷害。雖然很難完全重建以色列對於死去祖先和死後世界的信仰，但很明顯在被擄前就有敬拜死者或祖先的祭儀。考古的遺跡可供佐證：1. 立石（mas]s]ebot）；2. 墓穴的通道，以供放給死者的食物、飲料等祭品（見：申二十六 14；詩一〇六 28）；3. 家族墓穴（注意在希伯侖，祖先的墓對亞伯拉罕和其後代的重要性），以及在這些墓旁所舉行的悼念儀式（見：耶十六 5～7）。祭祀地域和家族祖先皆為先知和律法所譴責。

五十七 7　在山上安設床榻　在山上的床榻，可能指的是迦南地高處（耶二 20），進行異教性行為之處。它的雙關語「可躺下之處」帶出死亡和墳墓的景象。

五十七 8　豐饒的象徵物　這些東西是什麼，並沒有清楚指明。他們可能是家神（象徵生殖的小人偶），或代表繁殖的男性生殖器的象徵物。有可能是後者，因為本節最後一行也提到男性生殖器（和合本：「赤露」；參呂譯、新譯本）。以色列人也在門後面有個紀念物，是一個金屬容器，裏面裝有經文（申六 9，十一 20）。

五十七 8　祭儀娼妓　古代近東許多所謂的聖妓可能是偶一為之，為要還願。（見：申二十三 17～18 注釋）。迦南或美索不達米亞文獻中描述的祭儀娼妓極為含糊不清。不過可以推出結論，娼妓行為有時由廟方發起。舊約有不少經文講到筵席導致縱欲過度。但這不代表于上述地區祭儀娼妓已經制度化。

五十七 9　摩洛（和合本：王）　舊約描述摩洛是個迦南神祇，且是獻孩童祭的對象。古代近東早自主前第三千年紀就有文獻證據，于敘利亞的馬里和埃蓢拉等地方敬拜馬力克神（Malik 或 Milki/u）。他也在亞述、巴比倫，以及烏加列（在當地稱做 Mlk）受敬拜。從這些文獻看來，摩洛是陰間的神，與拜祖先的宗教信仰有關。摩洛一詞可能和閃語系「王」的字根相關。關於摩洛與北非腓尼基屬地（見：利十八 21 注釋）獻孩童為祭的概念，請參：以賽亞書五十七 6 注釋。

五十七 9　油和香料　這裏橄欖油和香料的用途不明。橄欖油可能是獻祭用，而香料可能是燃燒馨香祭用。另一種說法則認為它們是用來膏抹將要獻給摩洛的孩童。

五十七 9　使者／降到陰間　這些使者是行巫術、占卜者，為生者求問死者的人。這些使者可能前往神殿，也就是拜陰間（Sheol）的權柄之處，就其所需，求問神諭。摩洛是陰間之神。

五十七 13　聚集（偶像）　這裏所用的詞，于烏加列文獻中指的是死者之靈。

五十七 14　修築道路　見四十章 3 節注釋。

五十八 1～14

禁食與安息日

五十八 2　以神諭尋找訊息　自主前兩千年開始，整個美索不達米亞、安那托利亞、埃及地區就以神諭占卜和他們的神祇溝通。直覺式的占卜包括神諭、預言、異夢。馬里信件描述大甘和他敬拜者間的關係，藉由神諭、異夢、附身和口傳命令等方式說話。他將資訊給男女先知，甚至一般人。例如有位稱作雅娜娜的女人宣稱大甘在夢中出現，表示只有馬里國王心利林可以拯救一位曾和她一同旅行，遭到綁架的女孩。

五十八 3～7　禁食　古代近東地區，聖經以外對於禁食的證據並不多。通常是在哀悼的情境下實行。舊約裏面禁食在宗教上的用法，多與向神獻上祈求有關。它的原則是該祈求使人極關切其屬靈景況，以致身體上的需要退居幕後。這樣，禁食的行為是一種淨化、在神面前謙卑的過程（詩六十九 10，一〇二 4）。它本身並不是終點，而是一種自我要求的訓練，為更重要的事件作預備。

五十八 9　指摘人的指頭　古代世界裏，以手指指人，和正式的指控有關（如漢摩拉比法典所載）。兆頭文獻中，把這手勢和咒詛的力量連在一起，這裏則是表示惡意誹謗。

五十八 12　修造久已荒廢之處　許多古代城市在被摧毀之後重建。舉例來說，巴比倫至少被亞述人劫掠過三次：主前十三世紀由杜庫提寧努他一世所領軍、主前六八九年由西拿基立領軍，還有主前六四八年由亞述巴尼帕領軍。每一次巴比倫都由廢墟中重建，讓該城比以前更宏偉。

五十八 13　安息日的重要性　根據晚期拉比作品，安息日在被擄後的時代，意思是休息一天，專心敬拜神。安息日成為對神和祂的律例表現忠誠的主要方式之一。一篇巴比倫智慧詩歌中說到，敬拜者宣揚敬拜神的日子是快樂的，而用音樂來榮耀這位元神，是令人愉快、喜樂的。

五十八 13　古代近東世界的安息日　古代近東沒有其他已知文化守安息日，而且特殊在於它獨立于任何自然的週期或節奏。也就是說，它並不是每月的某幾天，也和月球或任何其他自然週期沒關聯，只是很單純的每七天守一次。雖然美索不達米亞的人並沒有把時間分成七天的週期，但在每個月有幾個特定的日子被認為不祥，通常間隔七天（就是每月第七、十四天等）。此外，有個類似的詞在巴比倫文獻中，描述滿月的日子，國王主領與神和解的儀式，但並非休假日，和以色列安息日亦無甚共通。聖經上的律法與其說是規定休息，不如說是停止，打斷平常工作的活動。

五十八 14　乘駕地的高處　因為天然防禦優勢之故，城市一般建立在山丘之上，而軍隊選擇山丘作為戰略制高點。因此行在高地上的隱喻，代表勝利和安全感。以色列乘駕在地的高處時，神則凌駕雲端。神乘坐雲車威震天上，是個常見的景象（詩六十八 4，一〇四 3；耶四 13）。這樣描述神在風暴中顯現，也出現在提到烏加列神巴力的文獻中。《阿赫特》和《巴力與亞拿特》的系列故事中，描述巴力為「駕雲者」。巴力的屬性，就是指揮風暴、施放閃電、化身為神聖戰士加入戰爭，甚至出現在埃及亞馬拿文獻中。

五十九 1～21

救贖者雅巍

五十九 17　戰士的衣著　雅巍於此處再次以神聖戰士的角色出現，整裝備戰。胸甲是亞述的戰神，伊施他爾則是女戰神。迦南神巴力與巴比倫神瑪爾杜克都是神聖戰士。《埃努瑪埃利什》史詩裏，瑪爾杜克準備和和查馬特爭戰時，他所持的多是攻擊性武器，不是此處所述的防禦裝備。但據說他也穿有甲冑鬥篷，發出懾人的光澤。有時一些眾神雕像塑造成穿有護胸甲和頭盔，但通常只拿武器。

六十 1～22

錫安的榮光

六十 6　來自米甸和以法的駱駝　駱駝是商人載貨的工具，因此有許多駱駝的人，被認為很富有。米甸是阿拉伯遊牧部族，自從摩西時代就和以色列人有往來。以法只在聖經其他兩處出現（創二十五 4；代上一 33），並和米甸有關，可能是該部族的支系。提革拉毘列色三世的亞述年表中亦有提到。

六十 6　示巴　示巴王國是阿拉伯西南部的大型貿易中心，輸出寶石、金子、香。該王國在當地資料和亞述年表中稱作撒巴。在主前第一千年紀間，有著非常進步的都市文明。更進一步的資料，請參：歷代志下九 1。

六十 7　基達　基達曾是阿拉伯遊牧部族。亞述和新巴比倫文獻也有提到。瑪斯庫塔遺址文獻、次經作品，甚至拉丁作家老蒲林尼都曾提到這個部族。

六十 7　尼拜約　尼拜約是阿拉伯遊牧部族，也出現在亞述巴尼帕的年表中。主前六世紀的泰幔尼碑文亦有提到。他們可能是希羅時代與羅馬時代的阿拉伯部族拿巴提人的先祖。

六十 9　他施的船隻　他施的船隻是巨大重型船隻，為長程航行設計、高載重量所用。一般認為他施就是腓尼基在今日西班牙地區的殖民地。

六十 13　利巴嫩的榮耀　利巴嫩的「榮耀」是其香柏樹森林（見三十五 2），但也輸出他種木材。

六十 16　哺乳的比喻　埃及的國王常常在肖像繪畫中被刻畫為受眾神所撫育。例如，有畫作描寫哈蘇雪女王吸吮著女牛神哈妥爾的乳房。後者是女性、舞蹈、醉酒、性、死亡的神。她通常被描繪成有著牛角

的女人。這個比喻意味著受到最好的照顧和注意。

六十 19～20　日月廢棄　日頭和月亮在巴比倫眾神榜中都是重要的神祇。太陽神是沙馬士，也是正義之神，是月神的兒子。沙馬士給予巴比倫立法人漢摩拉比權柄來制訂法律。月神辛是月曆和植物之神，他的伴侶是甯葛爾（Ningal），也就是沙馬士的母親。雖然他的主要據點是在吾珥跟哈蘭，卻在巴比倫最後一位國王拿波尼度執政期間，在巴比倫居重要角色。由於這些神祇在古代世界的宗教系統中居核心地位，沒有其他文獻提到他們可能會遭廢棄或失去作用。

六十一 1～11

雅巍的祝福

六十一 1　被擄的得釋放為正義之舉　古代近東世界，釋放犯人（債務牢獄）作為正義之舉，通常發生于新王即位後的第一或第二年（之後則定期為之）。例如，舊巴比倫國王安米薩杜卡（主前十七世紀）因著沙馬士神的緣故，取消了債務。因此，此處的「恩年」指的主要是針對那些有虧欠的人（可能是財務上或是法律上的因素），以及釋放因債為奴的人。和以色列不同的是，巴比倫的這項赦令，全憑君主的心血來潮，沒有證據顯示是神所下令的。十一章 1 節的注釋有個例子，是理想的國王作出這樣的決定。歷史上，猶大最後一位國王西底家曾宣佈自由（耶三十四 8～10）。關於以上和其他正義之王執政的特色，請參四十九章 9～10 節注釋。

六十一 4　重建古代廢墟　見五十八章 12 節注釋。

六十一 10　新郎和新娘的穿著　西亞地區衣著和打扮的線索多半靠著圖像。古代以色列新郎和新娘都穿著典禮用服飾。巴比倫和以色列新娘有時候穿著刺繡的衣服（詩四十五 13～14），特殊的腰帶（珥二 32）和面紗（創二十四 65）。此處新郎戴著「華冠」。特殊節慶服飾的不同，可能也取決於婚姻雙方的經濟情況。



哈蘇雪吸吮女牛神哈妥爾的乳房

{

六十二 1～12

高舉錫安

六十二 10　古代近東修築道路　見四十章 3 節注釋。

六十二 10　萬民的大旗　大旗在古代以色列用來標示支派。它們看來最常用在軍隊，或是召集部隊集結，或是辨認不同軍團。這裏，以色列多半是在模仿鄰國。亞述人用軍旗辨認特定軍團的部隊。

六十二 11　國王凱旋回來的獎賞　見四十章 10 節注釋。

六十三 1～19
對以東的審判，對以色列的信守
六十三 1　以東，波斯拉　見三十四章 5～6 節注釋。
六十三 3～6　神聖戰士　神聖戰士的主題，是神征戰並且打敗敵方之神。亞述的匿甲是戰神，而伊施他爾是女戰神。迦南神巴力與巴比倫神瑪爾杜克都是神聖戰士（關於神聖戰士的進一步資料，參見：出十五 3；書三 17，六 21～24，十 11；撒上四 3～4，七 10 等處注釋）。在亞述，城市和鄉間被敵方的血染紅，或是軍隊踐踏敵人屍體前進，都是常用的措辭法。以賽亞書九 5 提到戰士將衣服滾在血中。在《埃努瑪埃利什》，瑪爾杜克打敗查馬特和她的將軍金古，踐踏戰場骯髒的敵人，包括查馬特屍體的下半身。
六十四 1～12
祈求雅巍拯救
六十四 4　雅巍和其他神祇的差異　雅巍和古代近東其他神有數點不同。最基本的，雅巍是超越的神，意思就是祂不屬於或困在物質的宇宙。這和美索不達米亞眾神是完全的對比，後者居住在物質世界中。雅巍是惟一的神，沒有配偶或眾神部下，不像其他列國的神，分享不同的權力。在這一節的明確主題是神為了祂信實的跟隨者而行動的意願。這裏的關鍵是讓雅巍行動的動機。祂不需要被賄賂或脅迫才有行動。古代多神信仰裏，對神的忠實是由所獻上的禮物來表現，也就是用來照料該神的禮物（例如食物）。如果這些禮物沒有引起神明的喜悅或行動，那麼就會用魔術儀式來強迫該神，做出他沒有答應的行動。請參：撒母耳記上十五 23 注釋。
六十五 1～25
新天新地
六十五 3　在園中獻祭　古代近東的花園，通常是長滿果樹和遮蔭樹木的園子，作為戶外神龕的植物園，或提供聖所四周有舒適的環境。聖樹也在當時大眾宗教佔有顯要地位。這些大眾信仰把樹和石頭認為可能是神靈的居所。迦南宗教裏，它們被認為是豐饒的象徵（見：申十二 2；耶三 9；何四 13），不過少有迦南的考古或文字遺物來厘清聖樹的地位。于基提翁出土的銅器時代晚期神廟，有一個聖樹園，具六十個樹坑。這些花園可能是迦南豐饒之神亞舍拉的聖樹園。
六十五 3　磚壇　大多數的香壇是以石灰岩製造，所以新國際本翻譯成「磚」的字也代表「香壇」，十分合理（在拉吉所發現，主前五世紀石灰岩祭壇上的碑文中，即為此用法）。這些都是舉行非法崇拜的邱壇所具有的常見特徵。另外，也有巴比倫用來祭拜天神的儀式，有些要在磚砌的祭壇上獻祭。
六十五 4　在墓地守夜　許多在古代近東地區行巫術的人（與死人的靈魂接觸，見五十七 6 注釋）會在墓地過夜，等待和死人通訊。這和「培夢」的儀式相近（見：撒上三 3；代下一 7～12 注釋）。
六十五 4　吃豬肉　亞述智慧文學中稱豬為不聖潔，不配拿到聖殿，是神明所厭惡的。亦有一份解夢文獻，其中吃豬肉是種惡兆。但顯然豬肉是美索不達米亞地區日常飲食的一部分。有些赫人祭儀必須獻豬肉。然而學者米葛蘭提到，這種儀式中，豬並不是放在祭壇上作為神的食物，而是吸收承擔罪惡，然後燒掉或埋葬，獻給陰間神祇為祭。美索不達米亞地區，豬同樣被獻給魔鬼。埃及地方有豬作為食物的證據，而希羅多德宣稱豬也用作獻祭。埃及史料提到成群的豬是神殿的財產，並常是捐獻給神殿的一部分。豬亦特別用來獻給色特神。不過大多數獻豬為祭的證據來自希臘和羅馬，也多是獻給陰間神祇。在都市里，豬和狗常常在街上搜尋食物，以至於更令人厭惡。以色列地方對豬的態度，在以賽亞書此處非常清楚，顯示和拜死人有緊密關係。獻豬為祭很有可能和獻祭給魔鬼或死人是同義。
六十五 10　沙侖　沙侖是一塊沿海平原，東邊靠著猶大山地，西邊是地中海。這谷地以其美景、無人煙，和牧草地出名。它長約三十二哩，寬平均十一哩。
六十五 11　亞割穀　亞割穀可能位於猶大北界，被認為是今日的布誇（El Buqe'ah），是約旦北部荒野中的一塊小平原，在耶利哥附近。有三處鐵器時代的聚落在布誇出土。
六十五 11　時運、天命　這裏所用的名字（神的名字？）「迦得」（Gad，和合本：「時運」）與「彌尼」（Meni，和合本：「天命」）隱晦難解。迦南與腓尼基文獻有記載迦得，被認為是幸運之神。彌尼

可能和命運有關，因此有些人認為或許與天命有關。它有可能與可蘭經中提到的阿拉伯女神瑪那特（Manat）相同。巴比倫眾神中，那姆塔（Namtar，「命運」）是陰間的主宰。命運也不時被擬人化、神化。

六十五 17～25　理想的異象　聖經中的理想異象可說獨樹一幟，無可比擬。不過主前第一、二千年紀的亞喀得文學中已有末世性（未來、預言）異象。亞喀得文獻屬於偽預言，也就是說，是在談論的事情發生後寫成。這顯然是要為發生的事，或所建立的制度賦予合法性。常用的語句是「一位王子將興起」。這王子通常匿名，但可輕易辨認出。「瑪爾杜克預言」也是這類作品，其中瑪爾杜克在埃庫撒吉（Ekursagil）神廟裏傳達有位國王將興起，並「勾勒出天地的計畫」。他會聚集分散的人民，給土地帶來豐饒，向人民發憐憫，社會將正常運作。不過，六十六章 1 節更進一步寫到天地和宇宙是神的殿宇。創造新天新地在古代世界，或等於造新的聖所或翻新聖所。這是常有的活動。新耶路撒冷是新的首都，也代表神所揀選的居所。同樣地，瑪爾杜克神發令，眾神的聖城巴比倫也將重建。

六十六 1～24

平安如江河

六十六 1　神的殿宇　烏加列文的《巴力神話》（Baal Cycle）中，巴力要為自己建造房屋，以便有居所。同樣，甯吉爾蘇要求古德王建造屋宇供其休息。前者較與此處有關，因為巴力自己建造屋子，如同雅巍所做。在《埃努瑪埃利什》史詩中，瑪爾杜克打敗查馬特後，宣稱要為自己蓋房子，稱作巴比倫，作為眾神的居所。第五塊泥版末了，有點殘缺的片段將這與瑪爾杜克創造地，以及對地的權柄連在一起。

六十六 3　打折狗項　狗在以色列並非作為獻祭的動物，雖然安那托利亞的赫人是如此。

六十六 3　豬血　銅器時代晚期，豬和狗在安那托利亞的赫人祭儀中占重要地位。當遇到儀式性不潔時，赫人常會殺只豬（多半以腰斬的方式為之）。豬和狗在敬拜地府神明（和陰間或土地肥沃有關）時特別重要。更多資料，參見五十六章 10～11 節與六十五章 4 節注釋。有些學者認為這種儀式中處理豬的手法，可能是豬被認為不潔淨的原因之一。

六十六 15　火、車、旋風　古代近東形像裏，重要的神祇不時由車夫伴隨。有個稱作拉基布伊勒的神是迦南神伊勒的車夫。亞喀得文學《布內內》裏記載，太陽神沙馬士的軍師獲任為其車夫。車夫負責載送該神祇，特別是赴戰場。以色列宗教信仰中，有時以近似于古代近東思維的方式描繪或記載雅巍。例如以利亞和巴力先知的競賽中，雅巍顯為掌管土地生產力的神，並以火回應；象徵性說法則通常將祂和太陽連在一起（詩八十四 11）。此處對祂的描繪可能和有車夫為伴的暴風神哈達有共通處。這些相似處顯示可能是使用大家所熟悉的形像來陳明，神在這一空前事件中的參與。

六十六 17　園中的儀式　見六十五章 3 節注釋。

六十六 17　吃豬肉和倉鼠　這是另一個對外邦儀式的描繪，可能是源自迦南（見：利十一 7 注釋）。沒有經外文獻解釋這一風俗。此處翻成「倉鼠」的字，可以指許多種小型嚙齒目動物。

六十六 19　他施　他施代表越過海，在西方最遙遠的陸地。見二十三章 1 節注釋。

六十六 19　普勒　「普勒」在新國際本譯為「利比亞」，但在那鴻書三 9 兩者是不同的群體。古代的利比亞大部分是在亞曆山太港以西的沿岸地帶，但包括尼羅河穀西部的大片沙漠。普勒則較難判斷。最有可能的結論是，普勒是利比亞的別名，而兩者一起指的是古代埃及以西，約是今日利比亞國的地方。這是往西南方最遙遠的陸地。

六十六 19　路德　路德可能是土耳其中西部的裏底亞地區。裏底亞人說一種近似於赫語的安那托利亞語言。他們于主前六世紀時開創出龐大的帝國，但被波斯王古列所擊敗、征服。這是西北最遙遠的陸地。

六十六 19　土巴　土巴可能是黑海南部的地方，它在亞述編年史被記為塔巴珥，而希羅多德的《歷史》（Histories）則記為提巴雷奈。它代表東北方最遙遠的陸地。

六十六 19　雅完（希臘）　雅完可能指的是希臘名字愛奧尼亞（Ionia），亦即希臘臨著土耳其西海岸的地方以及愛琴群島。主前第一千年紀前不久，愛奧尼亞的希臘人定居於此。有證據顯示他們於主前第八

世紀和亞述人有接觸。古典希臘文學（例如荷馬）和哲學似乎源自愛奧尼亞。

{

耶利米書
一 1～19
耶利米蒙召
一 1　亞拿突　便雅憫地祭司城邑亞拿突的確實位置，是學者辯論已久的課題。它若非是在亞拿塔（Anata）村南鄰拉斯卡魯貝的高丘，就是位於亞拿塔旁邊的山谷裏面（猶太史家約瑟夫說亞拿塔就是亞拿突）。最近的看法是亞拿突的原址在拉斯卡魯貝，但主前六世紀末葉自巴比倫被擄歸回後遷到了亞拿塔。考古學的記錄似乎支援這個觀點。亞拿突最初被形容為大衛幾名侍衛的家鄉，後來祭司亞比亞他被貶逐至此。按照以賽亞書十 30，這城是在亞述入侵巴勒斯坦的路上，但沒有被毀。
一 2　年代小注　耶利米的事工始于約西亞十三年（約主前 627 年），直到西底家十一年（約主前 587 年）第二次被擄。被擄後他似乎還積極活動了幾年的時間（見四十二～四十四章）。第一年的時間很重要，因為這是約西亞的改革活動之後一年，巴比倫脫離亞述宣告獨立之前一年。無論是政治領域還是宗教領域，都即將面臨翻天覆地的改變。
一 2　約西亞　在耶利米的早期事工中，猶大國的王是約西亞（主前 640～609 年在位）。律法書（聖經的某個部分）在約西亞即位之初被發現，此後，約西亞實施了很多宗教和社會改革。他把握這個時機可能是因為亞述發生了災難性的內亂（約主前 631～626 年）。十多年後亞述帝國開始崩潰時，約西亞與亞述的盟友埃及為敵，但於主前六〇九年或是戰死沙場，或是在米吉多遇刺身亡。
一 3　約雅敬　埃及人在亞述帝國滅亡之後（約主前 608 年），迅速侵佔了無助的巴勒斯坦地區，並立約雅敬坐上猶大的國位。他的本名是以利亞敬，但埃及人將他的名字改為約雅敬。他初時是埃及的藩屬，直到主前六〇五年巴比倫在尼布甲尼撒二世領導之下，在迦基米施擊敗埃及，將黎凡特地區納入控制範圍為止。四年之後巴比倫在埃及邊界受挫，約雅敬卻乘機反叛，再次附從埃及。但巴比倫人於主前五九八／七年攻取耶路撒冷後，約雅敬遭到報復。他可能被殺，但也可能被擄（猶太史家約瑟夫說尼布甲尼撒在耶路撒冷將他處死）。
一 3　年代小注　耶利米的事工一直延伸到西底家十一年（約主前 587 年）。
一 3　被擄　耶利米顯然在主前五八七年第二次被擄之後，依然積極事奉（見四十二～四十四章）。巴比倫人擄走了當地的領袖。考古學家在薩非拉、尼革、猶大曠野的挖掘，找到了被巴比倫人毀滅的跡象。巴比倫史料亦包括了耶路撒冷之圍，和無數俘虜被外遷到巴比倫的記載。
一 5　古代近東，人在出生之前就被神明認識或揀選的例證　神明在人出生之前已經認識他的觀念，在埃及有一個對應的例證。皮安基（主前八世紀時埃及二十五王朝的君王）「尚在母親腹中的時候」，亞孟神已經認識他，也知道他後來會統治埃及。在《吉加墨斯史詩》中，吉加墨斯「臍帶切斷之時」，王位已經註定歸他。
一 5　作列國的先知　譯作「國」的字眼用作複數時（和合本：「列國」），通常是指外邦的列國。故此，耶利米的先知事工的物件範圍是沒有限度的。他的資訊不單是對猶大宣講，更包括將要成為盟友，和將要成為敵人的邦國。
一 9　古代近東，在口上按手任命　埃及的王室淨口禮儀所顯示的觀念，是使口部在說話之前作好準備。美索不達米亞的儀式則經常以淨化嘴唇，作為淨化全人的象徵。特別對占卜祭司而言，這儀式是他們能夠出席諸神議會，回來報告所見之前的必經步驟。反之，耶和華將話語放在祂先知的口中，並不需要淨化儀式。
一 11　杏樹　杏樹高十五至三十呎，在西曆一月底至二月初開花，是最早開花的樹木。杏花是白色微帶粉紅色，約需十星期結成熟杏。
一 14～15　北方列國　這話可以是指巴比倫或西古提，也可以是將來萬國進攻耶路撒冷的反響（見：結三十八～三十九；珥三；亞十二～十四）。北方經常是黑暗勢力的象徵，這些勢力包括：非利士人、亞述人、亞蘭人。鑒於主要路線的位置，敵人通常除了從北面入侵耶路撒冷以外，別無他法。主前六二七年時，尚無證據證明巴比倫有能力入侵黎凡特地區。然而按照希臘史家希羅多德，西古提人正在這時向

西亞洲發動侵略。

一 15　在城門口安設座位　城門口是君王公開執行職務的慣常地點。典禮和外交場合，以及訴訟程式可能都可以在此進行。烏加列史詩《阿赫特》描述達尼珥王坐在城門口，為孤兒寡婦斷案。征服城市的君王也是在城門口公開安設寶座，來審判該城及其領袖。最近在但城遺址的挖掘，在城門內部發現了一個似乎是石制的高臺。這高臺曾經一度有頂篷遮蓋，上面可能設有寶座。

一 16　燒香的用意　所燒的香是好幾種香料混合的調劑，燒起來十分好聞。燒香與獻祭同用（見四十四 18 的注釋），在古代近東各處和以色列都很普遍。乳香（白色的樹木膠脂）是比較昂貴的香料之一，來自阿拉伯半島南部的示巴。考古學家在以色列各處挖掘到了很多不同種類的香壇，亞拉得有兩個出土，米克納／以革倫則有十個。

一 18　鐵柱和銅牆的象喻　鐵和銅在很多經文之中，都是力量的象徵（見：賽四十五 2）。巴拉瓦特挖掘到亞述人所造的銅制城門。在堅強的城牆之上這種門是一種裝飾。埃及的杜得模斯三世自我形容為埃及的銅牆鐵壁，意思是他有如牢不可破的設防城。

二 1～三 5

以色列離棄神

二 8　藉巴力說預言，隨從無益的神　希西家和約西亞縱然實施改革，猶大百姓依然經常複歸混合宗教的信仰，奉行迦南人的儀式，崇拜他們的神祇。這種混合宗教的先知奉巴力之名說預言，並在巴力的偶像之前求問默示。

二 10　基提海島　按照萬國圖（創十）的記載，基提是雅完（希臘、愛奧尼亞）的後代。雅完的居處是愛琴海和東地中海。基提大概是基提翁的希伯來語名字。基提翁是個銅器時代的遺址，位於賽普勒斯島中南部海岸，今日的拉納爾卡（Lanarca）附近，但更有可能是指全島。在耶利米時代，基提一語大概是希臘的統稱，或泛指遙遠的地方。主前七世紀的亞拉得陶片文字所提及的基提人，有希臘語的名字。他們大概是來自賽普勒斯的商人。

二 10　基達　基達是以實瑪利的次子（創二十五 13），也是全盛時期在主前八至四世紀的一個以實瑪利部落的名字。亞述和後期巴比倫的文獻稱之為卡達爾。基達的人名似乎與閃族語的南支有關。這些以阿拉伯半島南部為根據地的部落，亦不時在黎凡特和西乃半島出沒。基達人住在東面的荒野，基提人則住在海角的西面。



從黎凡特北端向南望

二 11　古代近東國家更換神祇的先例　很多國家因為外來的影響，在其諸神系統中增添新神。但隨著時間的變遷，這些神祇的名字會稍有更改。但一國換了他的神在古代近東而言，是完全陌生的概念。這動詞大概有「以貨易貨」的意思。若然，其意思就不獨是更換，而是換取更有價值的事物。

二 13　破裂的池子　水庫通常是在成分為石灰岩的山中開鑿。蓄水池內部必須漫上石灰灰泥，才能將雨水引入池中。但這些水庫往往會出現裂縫，以致存水漏出，農夫喪失維生的必需品。



彼特拉山中的水壩

二 15　獅子的比喻　獅子大概代表如獅吞吃邦國的亞述人。不少亞述戰役都符合本節的描述。亞述人好幾個城市的城門，都飾以有翅膀、有人面的獅子。

二 15　焚燒城邑　好幾場亞述戰役都符合這個描述。入侵黎凡特的亞述統治者包括了提革拉毘列色三世（主前 745～727 年）、撒縵以色五世（主前 727～722 年）、撒珥根二世（主前 721～705 年）、西拿基立（主前 705～681 年）、以撒哈頓（主前 681～668 年）。由於亞述人無意在這些城鎮定居，他們習慣把它焚燒作為不合作的代價，以儆效尤。

二 16　挪弗　挪弗（孟斐斯）是早期埃及君王的住處。很多猶大人（按照希羅多德的記載，很多腓尼基人也是如此）於主前五八七年巴比倫侵略時逃亡至此。這城按考證是開羅以南約十五哩，位於尼羅河西畔的米特拉欣內（Mitrahineh）。

這城由主前一〇〇〇年左右開始衰退，但第二十五王朝把它修復，成為主前七世紀埃及君王的主要住處。第二十六王朝的君王很有可能也是在此居住。進一步資料，可參看：四十六章 19 節的注釋。

二 16　答比匿　答比匿是尼羅河三角洲東部地區的一個前哨基地，接近西乃半島。希臘人稱之為達夫內（Daphne），主前七世紀他們以雇傭兵的身分在這基地居住。按照希臘史家希羅多德的描述，達夫內是埃及建築來阻擋亞述侵略的三個前哨基地之一。猶大人於主前六世紀逃避巴比倫人時，可能一度在此停

留。
二 16　打破你的頭頂　剃頭（NIV，和合本：「打破你的頭頂」）在古代近東往往（但不一定）表示其人是奴隸或屬下。然而「剃」這個希伯來詞語在此的使用頗具爭議，學者甚少有一致的意見。
二 18　西曷　西曷大概是「賀如司的水」的希伯來語名稱。賀如司是埃及的獵鷹神祇。此地大概是尼羅河三角洲東北部的水域，但位置不明。部分學者相信它就是埃及小河，即從巴勒斯坦南下埃及最先遇上的水域。



賀如司雕像

二 18　大河　幼發拉底河（和合本：「伯拉大河」）在聖經之中，往往稱為大河。
二 20　高岡和青翠樹下作為娼妓場所　迦南地方性神殿的豐饒禮儀有一部分是在有各種樹木（包括橡樹、楊樹、篤耨香樹）的岡頂進行的。何西阿書四 13 也提到過以豐饒神祇為奉獻物件的性交禮儀。在以色列的圖像中，亞舍拉是棵規格化的樹木。
二 22　堿和肥皂　本節譯作「堿」的物質是碳酸鈉的副產品，大概自埃及進口。肥皂則用當地某種植物燒成的灰製成。
二 23　眾巴力　巴力以複數出現，是指迦南眾多的崇拜巴力之祭儀中心。換言之，每個城市（如：推羅、西頓、迦得）都有自己的巴力。舊約之中好幾個地名都有巴力的成分，如：巴力洗分、巴力毘珥。學者假定這些地名是「毘珥之巴力」、「洗分之巴力」的意思。巴力是「主」的意思，早在主前十八世紀，已經在馬里文獻的亞摩利人名之中，以神祇的名字出現。有些學者甚至提出主前第三千年紀末期的例證。到了主前十四世紀，埃及人用這名字稱呼風暴之神。阿拉拉赫、亞馬拿、烏加列的文獻，都清楚以之為風暴之神阿達德的名字。巴力又是豐饒崇拜的神祇，會死（冬）而複起（春）。烏加列神話描述他與雅姆（海洋）、摩特（死亡）作戰。女神亞拿特和亞施他特是他的伴偶。
二 23～24　駱駝／野驢的象喻　年輕的母駱駝（原文，和合本：「獨峰駝」）並不是可靠的牲口，經常

神經質地到處遊蕩。母驢（按原文也是雌性）在發情期時變得十分強暴，會追逐公驢。以色列也就像野性的母驢一樣，追逐巴力。

二 27　以木頭為父，石頭為母　本節所指的木頭是女神亞舍拉的偶像，象徵男性神祇的反是「生我的」。如此，以色列人的崇拜是糊裡糊塗的崇拜。至於經文是泛指多神崇拜還是針對豐饒象徵，卻難以斷定。

二 28　神的數目與城的數目相等　大部分古代近東民族的諸神系統，都有數以百計甚至數以千計的神祇。耶利米宣稱猶大人在這方面與他們的多神鄰邦沒有分別。按照慣例，城鎮都各有自己的守護神祇。隨著城鎮的增長，神祇的數目亦同時遞增。

二 32　妝飾　本節譯作「妝飾」的字眼在其他經文譯作寶石。但在此是指新婦的禮服，或新婦獨有的飾物。有關裝飾品的描述，可參看：以西結書十六 11～12 的注釋。

二 36　因埃及和亞述蒙羞　耶利米是特指某些事件，還是泛指這兩個國家並不清楚。至少從主前七三二年開始，猶大和以色列都已經歸服了亞述為藩屬。但亞述後來不但沒有保護他們，反而毀滅了他們；以色列在主前七二一年，猶大在主前七〇一年。埃及則無能保護藩屬，不受亞述或其他西亞洲王國強權的侵害。歸根結柢，兩國都不能向猶大提供所冀望的安全和保障。

二 37　兩手抱頭　「兩手抱頭」的姿勢在古代近東是志哀的方式，可見於主前十三世紀比布羅斯王阿希蘭的腓尼基石棺之上。埃及《兩兄弟的故事》亦形容這個姿勢是哀悼的表示。

三 1　離婚法　美索不達米亞和埃及都有無數文獻，討論離婚的法律。這些法律雖則大體而言都是偏袒男方，兩個文化都容許女子在某些條件之下申請離婚。耶利米在此引述的是舊約的一條離婚法例，記于申命記二十四 1～4。法例規定妻子離婚之後若是改嫁他人，前夫便不可與她複合。因此，耶利米之問題的答案是否定的，這人不得與她再度結婚。

三 3　春雨　本節所提及的是兩種不同的雨。甘霖通常是三月下的陣雨。春季下的「晚雨」則降於四月。
{

三 6～四 4
呼籲不忠的以色列歸回

三 6　崇拜習俗　請參看二章 20 節的注釋。

三 8　休書　休書在古代近東是人所共知的事物。考古學家甚至發現了一塊泥版，其上是御用的休書，屬於晚銅器時代的烏加列。美索不達米亞的楔形文字泥版，和埃及的蒲草紙文獻，都可以找到數以十計的文獻，討論離婚的法律。

三 9　和石頭木頭行淫　與石頭木頭行淫是指崇拜亞舍拉（聖樹，即本節之「木頭」）和諸巴力（石頭）的「屬靈姦淫」。

四 4　心受割禮的比喻　如埃及出土的圖像證據所顯示，割禮並不是以色列所獨有的。獨有的是其背後的意義：這是以色列人屬於耶和華的記號。正常的割禮象徵性地將生殖的器官放在耶和華的控制下，作為立約應許——祂要使以色列成為大國——的提醒。心受割禮在概念上是將掌管意志的器官，象徵式地放在耶和華的控制下，承認對律法負責任。

四 5～31
敵從北方來

四 5　猶大的主要設防城　按照亞述王西拿基立（主前 705～681 年在位）的記載，猶大一共有四十六個堅固城（即有城牆的城鎮）被他攻陷，此外，還有無數村鎮。可見猶大好幾個城市，都是設有大規模城防設施的。拉吉是猶大的首要城堡之一，其城防設施在本（二十）世紀被徹底挖掘出來。這城有兩層的城牆和堅固的城樓。

四 5　信號的性質　吹角是宣告進入緊急狀態（見：摩三 6）。住在鄉村的百姓和在城外耕作的人聽到角聲，便要逃進城牆範圍之內。本節描述全地同時吹角，因為這是全國性的緊急狀態。

四 6　從北方來到　請參看一章 14～15 節的注釋。

四 8　腰束麻布　本節的麻布是黑色的粗布衣服（通常用山羊毛織成），供哀悼者在悲傷之時（親人去世）或面對極大災難之時穿著。巴勒斯坦的牧人亦使用這種布料，因它價廉而耐用。

四 11　為簸揚或揚淨的熱風　從沙漠吹來的熱風大概是西羅科風。這種風風力太強，不宜在禾場用之簸揚穀物，因為連糠秕帶穀粒都會被它吹走。本節的象喻十分清楚。神的審判將如熱風吹到，惡人善人都不能避免。譯作「揚淨」的字眼在死海古卷中，是用來形容析離穀粒，在此大概也是同樣的意思。

四 15　從但傳揚　但城（現代之卡迪遺址）位於以色列北方的極限。當地的挖掘顯示它在耶利米的時代，是個很具規模的城市。侵略者從北方來到時，這城當首先目睹。如此，但城的使者向南奔跑，使全以色列都聽到這個禍患的資訊。

四 15　以法蓮山　侵略者從但城南下到戈蘭高地，直指以法蓮山地。這地區是作為昔日北國心臟的丘陵地帶，介於示劍和伯特利之間。

四 23～26　世界顛倒的主題　耶利米的象喻取自創世記一 2 的創世記錄。他用詩歌的意象，描述被造世界回復到神未做工之前的混沌階段。巴比倫《艾拉與伊舜神話》所描述的與此大致相似，它也是逆轉了瑪爾杜克在原始混沌之中開創秩序的故事。在「世界顛倒」的主題中，一切人以為不變而可靠的事物都受到了危害。被顛倒的可能是宇宙（日頭變黑）、自然界（大山變為平地）、政治狀況（帝國衰亡）、社會秩序（窮人變為富足），或動物界（獅子與羊羔同臥）。先知書把它與耶和華的日子和將臨之審判相提並論。

四 28　天變為黑暗　這個詩歌意象將大地擬人化（希伯來文學經常將沒有生命的物件擬人化），就如它在哀悼、轉黑、發暗。並沒有必要假設耶利米在此是試圖形容日蝕等天文現象，儘管形容這現象用的也是相似的詞句。

四 30　穿上朱紅衣服，用顏料修飾眼目　朱紅衣服是最精美的女性服裝。染制這種衣物所用的顏料，是從一種從橡樹葉子收集回來之昆蟲的卵提煉出來的。眼部化妝品（輝銻礦，現代中東仍然使用）用來使眼睛看起來更大，人更美麗。這兩樣東西與妓女都沒有直接關係，一般女子都會用它來使自己盡可能有吸引力而已。

五 1～31

以色列的虛假

五 1　與戴奧真尼斯的比較　猶大人也要和主前四世紀希臘犬儒學派（Cynicism）哲學家戴奧真尼斯一樣，走遍全城尋找一個誠實人（在此則是正直人）。然而本節和戴奧真尼斯雷同之處卻到此為止。因為猶大人要尋索的是行事正直，忠於耶和華的人。戴奧真尼斯則是搜求符合他世俗觀點之正義的人，不一定與神明有關。

五 6　惡獸襲擊是否常見？　在當時的中東，獅子等惡獸遠比今日常見。因此被惡獸襲擊並不是罕見或意外的事件。猶大人應該很明白這個象喻。

五 8　馬的象喻　公馬素有性欲旺盛和盲目受直覺驅使之名。猶大人追求淫亂也是如此。這包括了屬靈的姦淫，和參與豐饒祭儀的性交活動。

五 12～13　先知宣告平安　向百姓提供平安穩妥和問題得以解決之盼望的先知，無疑會廣受歡迎。否認問題的存在是阻力最小的路線。同樣，看出在這些事情上支持國王的意願對自己最是有利，因而願意以君王最佳利益為己任，散佈王想要散佈之宣傳數據的先知，也多的是。

這些先知「必成為風」。換言之，他們只會變為空話連篇的「風袋子」而已，沒有任何價值。

五 24　秋雨春雨　秋雨春雨直譯是「早雨和晚雨」。以色列的氣候分為雨（冬）季和旱（夏）季。雨季的開始是秋雨（西曆十至十一月的「早雨」），並以春雨（西曆四月初的「晚雨」）結束。

這些雨水十分重要，因為它能加增泥土的濕度，使地軟和，易於耕犁。按照巴勒斯坦的迦南祭儀，巴力是大自然的主宰，控制雨水。但耶利米的論點則是耶和華才是按時賜雨，當受崇拜的那位。

六 1～30

北方大軍圍攻耶路撒冷

六 1　提哥亞　提哥亞（提古亞廢墟）是耶路撒冷以南約十哩的城鎮，位於猶大山地耕地與曠野交界之處。從耶路撒冷逃亡的人一天便可走到提哥亞。

六 1　伯哈基琳　伯哈基琳與提哥亞和耶路撒冷都有關聯，但確實位置不明。初期教父耶柔米說伯利恒可以看見此地，學者據初步考證為耶路撒冷西面四哩的卡林泉（'Ain Karim），或耶路撒冷南面兩哩半的拉瑪特拉黑珥。後者是設置號旗的理想地點。

六 6　築壘攻城　古代的攻城戰術是出了名的無用。築壘攻城是有用的辦法，但十分危險，守城的人能用盡方法來阻撓其進度。「壘」其實是攻城坡道，通常是用樹木和石塊為基礎，加上泥土或手頭所有的其他雜物堆成。亞述無數的壁畫浮雕描繪它在近東各處的應用。再者，猶大的拉吉更挖掘到一條亞述攻城坡道的遺跡（進一步資料，可參看三十二章 24 節的注釋）。亞述成功地攻取了這個堡城，把它摧毀。



拉吉的攻城土坡橫切面

六 20　示巴的乳香　用來燃點的香料之中，乳香（白色的樹木膠脂）是比較昂貴的幾種之一，來自阿拉伯半島南部的香料貿易中心示巴。香料是與祭牲同獻的（見：利二 1 的注釋）。

六 20　菖蒲　菖蒲（或作香蔗）的原產地最有可能是印度。這是出埃及記三十 23 聖膏油的材料之一，是沼澤植物，可用作補藥或興奮劑。菖蒲不是甘蔗（和合本小字），後者要到舊約時代之後，才往東繁衍到這地區。

六 23　主前七世紀的騎兵單位　主前七世紀的戰車和騎兵主要是突擊性武器。但經過亞述王提革拉毘列色三世（主前 745～727 年在位）的改革之後，馬匹和戰車亦扮演了輕弩部隊的角色，從馬拉的戰車中射箭。亞述巴尼帕年間（主前 668～627 年在位）又出現了四人的重型戰車。烏拉爾圖（聖經的阿拉臘）發明了（不拉戰車的）騎兵，他們在撒珥根二世年間（主前 721～705 年在位）提供了一千個特種部隊給亞述的軍隊。帝國各地——特別是敘利亞和亞述的各個首都——更設立了馬匹繁殖場。主前七世紀末迦勒底完全承襲了這個騎兵傳統。進一步資料可參看：哈巴穀書一 8 的注釋。

六 26　滾在灰中　滾在塵土中，在塵土中爬行，或將爐灰灑在身上，是古代近東志哀的表示。

六 27　測定者　和合本之「高臺」又可譯作「測定者」或「試驗人的」（和合本小字）。檢驗者／提煉者是個冶金專家，負責測定礦石的質素。提煉過程將礦石裏面的雜質清除，但雜質若是過多，礦石就會整塊丟棄。

六 28　銅鐵的象喻　古代提煉化驗銀子的過程稱為灰吹法。第一步的熔煉是在鉛礦（方鉛礦〔galena〕）

中提取銀子。這時礦石樣本中的銀子成分還不及百分之一。鉛礦放在骨灰或黏土等多孔材料製造的淺堝中熔化，然後鼓動風箱在熔鉛上面吹過，來產生一氧化鉛（鉛黃〔litharge〕）。部分的一氧化鉛被骨灰所吸收，其餘的則從表面撇除。在理想情況下，餘下的是銀子。可惜這個程式可能會發生很多問題。溫度若是過高，或樣本中含有其他金屬（通常是鐵、銅、錫），灰吹法就不能成功。在這情況下，撇除鉛黃之後剩下的便不是銀子，而是混有其他金屬的銀渣，沒有任何功用。這個無用的產品可能就是譯本稱為「渣滓」的物質。另一個說法認為經文所描述的是檢驗過程。這作法是用大量的鉛與銀礦樣本加熱，希望能夠抽取其中的雜質。但檢驗過程其中一個可能的結果，是鉛量不足以抽取所有的雜質，以致整塊銀子變得無用。銀子不但沒有煉淨，現今情況質素反比未經檢驗之前更差。經文所述的可能就是這個程式，銀子變成無用的垃圾。

{

七 1～29

殿院的信息

七 2　在聖殿門口宣講　先知通常是在多人來往的公眾場所作出宣告。古代城市的城門是活動的中樞。而聖殿的大門也是一切到這裏辦事之人的必經之路，包括所有攜帶祭物前來獻上之人。耶利米宣講的對象就是他們。

七 2　崇拜的性質　希伯來語中解作崇拜的兩個字彙之原義是「事奉」和「下拜」（崇敬）。後者是本節所用的字眼，這字通常表示謙卑的行動，並且往往和祈求有關。聖殿主要是國家性的聖所，因此是王室領地的一部分。聖殿是「神的居所」，祂居住的所在。它建築的用意不是作為團體性崇拜的場所，崇拜者可以進入殿院，但卻不能涉足聖殿之內。獻祭儀式是在殿院或其他地方進行。古代近東描述廟宇的文獻雖然有很多，卻沒有一個提供任何細節，解釋個人在廟宇範圍之內的崇拜性質。已知的是崇拜者觀看偶像時，神明會賜給他們異夢（如：馬里文獻）。但實際涉足廟宇卻必然十分稀罕。

七 4　聖殿的觀念　本節針對人所接受的想法，是聖殿對於神來說是如此重要，以致他們也能安枕無憂。在古代近東，整個城都被視為受神明的保護。從這角度看，安置聖殿的耶路撒冷，因而也是神的所在，所以是不可侵犯的。一個世紀前，希西家王年間，耶路撒冷所得的拯救，無疑更增強了這看法的說服力。同樣古代西亞洲的廟宇也被形容為「神的居所」。最公義的王就是好好維持神祇居所之運作，並且不斷修建。神祇在廟宇中居住，就像王和百姓也都住在自己居所一樣。廟宇需要維修，正如神祇的偶像也要每日喂飼穿衣一樣。這是神祇的需要。這些人相信神明「需要」房屋，因此亦會保護他的房屋，以及為他提供住處的城市。以色列人的想法與鄰邦過於相似，因此對於他們的神和祂的聖殿也有了一樣的看法，聖殿因而變成了護身法寶。

七 6　古代近東有關無助之人的法律　摩西律法極度關注每一個人的福利，此舉更有歷史上的理由。由於以色列人曾經在埃及為奴，他們對於奴隸、孤兒、寡婦，和其他無助之人的需要，應該更加敏感。美索不達米亞有無數法律文獻，以寡婦、孤兒、棄嬰等不幸之人為題。但這些文獻通常是討論他們在法律上的權益（或所缺乏的權益），而不是對他們的照顧。例如新巴比倫時代的寡婦在法律上，是受父親、兄弟，或亡夫之兄弟的保護。然而丈夫死後在財政上能夠獨立的，在法律上卻不算是寡婦，沒有成為受監護人的需要。進一步資料可參看：出埃及記二十二 22～24 的注釋。

七 9　道德和宗教責任　以色列鄰邦所信奉的宗教亦會要求其信徒的行為合乎道德，但背後的邏輯卻可能略有不同。例如在巴比倫，太陽神沙馬士也是正義的神。沙馬士有責任在世上維護正義，因為正義是作為宇宙架構之秩序的一部分。同樣，店主可能要求雇員誠實，因為知道這樣做能使他生意成功；但他本人卻一點也不誠實。對以色列而言，宇宙順利運作並不是耶和華要求道德行為的動機。律法出乎祂的本性，祂所要求的聖潔是祂自己的反映。

七 10　稱為我名下的殿　聖殿是神選擇以立己名的地方。換言之，這是祂在法律上提出產權要求的地方，亦即是祂私有的財產。古代近東的廟宇被視為神明的私宅，即其私有財產。王只是建築物的管理人，

負責其維修而已。

七 10　聖殿提供庇護　無論是美索不達米亞還是以色列，聖殿或廟宇能夠提供庇護，是因為這是神明在此居住，崇拜者因此更能得到神祇的保護。然而有別于古希臘，這些地方是沒有另一套聖所法律，保護進入廟產範圍之人的。

七 12　示羅　示羅（今塞農廢墟）位於以法蓮山地的心臟地帶，是以色列人未有耶路撒冷之前召集聖會的地點。當地的挖掘證實主前十一世紀之時，已經有大規模的建築。此地在整個鐵器時代都有人居住，但其中的聖用建築物到了耶利米時代很可能都已經成為廢墟。學者相信非利士人在亞弗之役（撒上四）大捷之後，乘勝摧毀了這個地方。

七 18　獻給天后的餅　這裏譯作「餅」的字眼是來自亞喀得語的借詞。巴比倫人在女神伊施他爾的祭儀中使用甜餅。本節中的「天后」可能也是伊施他爾，但也有些證據顯示這是某個不知名的母神，或亞舍拉。這些餅是不用爐子，直接在火的餘燼上燒成的。如本段所示，這些祭禮儀式是全家參與的。向神祇獻餅在巴比倫極為常見。四十七個代表女神的餅模（有些是女性的形狀，有些則是星形），在敘利亞東北部之馬里出土，可以上溯到主前第二千年紀初葉的禦廚。

七 18　奠祭　奠祭在以色列很常見。但本節所用的措詞「澆奠」，在其他經文中往往是用來形容在房頂之上（見三十二 9 的注釋）獻給其他神祇的祭，表示所崇拜的是天上的萬象。

七 20　怒氣臨到牲畜、樹木、農產　在聖經之中「人和牲畜」對應很是普遍（如：出八 13～14）。但加上樹木和農產卻是別處經文所無的。美索不達米亞諸神之王恩裏勒降下洪水時，一切有血肉的都不能倖免。巴比倫的《艾拉與伊舜神話》亦形容人獸同遭的蹂躪。但另一方面，打仗的戰術往往以農產和樹木為攻擊物件。樹木被砍下供應圍城軍隊的需要，或單純作為懲罰性的濫伐山林。農產則用來供應軍需，被無意踐踏，或故意破壞，使敵國經濟崩潰。

七 21　吃燔祭的肉　燔祭必須完全燒在壇上，崇拜者不得吃其肉。但神既無意聆聽與燔祭同獻的祈求，將這燔祭當作平安祭一般吃掉，還比較有用。

七 29　剪發拋棄　剪發通常含有哀悼的意思。但本節動詞的受詞卻經常是與祭司或許願不剪頭髮之拿細耳人分別為聖有關。換言之耶和華是諷刺性地命令百姓剪掉他們分別為聖的頭髮。因為他們所許的願一無所用。

七 30～八 3

欣嫩子穀的死亡

七 31　在欣嫩子穀建築陀斐特的邱壇　「陀斐特」是以兒童為祭獻給摩洛神的祭儀場所。這個希伯來字眼大抵是指放置兒童的火爐，它在烏加列語和亞蘭語中的對應辭彙是「爐、灶」的意思。學者相信陀斐特是在欣嫩子穀的邊緣，未與汲淪溪谷會合之處。按考證欣嫩子穀是大衛城西南面的拉巴比干河（Wadi er-Rababi）。很多學者認為摩洛是冥界的神祇，源自迦南的祭祖禮儀。一個主前八紀的腓尼基碑文記述基利家人與敵軍作戰之前獻祭給摩洛。摩洛一名似乎與希伯來語動詞 mlk「統治」有關。給摩洛的祭是在巴力的設施獻上，可能表示摩洛是巴力以及其他神祇的別號（三十二 35）。

七 31　在火中焚燒自己的兒女　這種作法的經外證據少如鳳毛麟角。亞述法律文獻將一個有關刑罰的條款形容為：「他要把兒子燒給（月神）辛，把女兒燒給伯勒特塞裏。」另請參看：歷代志下二十八 3 的注釋。

八 2　暴露骸骨　墳墓中的骸骨被視為聖。古代近東對於生死之間橋樑的看法與現代人不同。他們相信只要身體（骸骨）依然存在，並且得到妥善安葬，人死之後仍有知覺。盜墓的目的往往不獨是要竊取其中的財寶，更是要打擾死者的骸骨。亞述王亞述巴尼帕攻打以攔首都書珊，搬走死者的骸骨，目的是「逼使他們的靈魂不得安息，奪取供奉給他們的食物和奠祭」。近東各處都有崇拜死人的祭儀。在以色列死者的遺體亦經過小心處理，打擾墳墓是令人髮指的行為。這一點又令人聯想到雅各和約瑟都要求以色列人回去時，將他們的骸骨帶回應許之地。

八 2　天象崇拜　「天上萬軍」（和合本：「天上眾星」）是由行星和恒星組成的天軍。在這些星體之

中居住的，是掌管人類命運的神靈。巴比倫人是星象占卜的專家，試圖借著觀察星象的預兆，來預卜及控制天命。時下占星術的根源始自耶利米之後幾個世紀，希臘時代（主前 331 年以降）的巴比倫。主前七世紀以色列的平面印章，顯示象徵天象神祇的標誌，在當代十分盛行。進一步資料可參看：申命記四 19，十七 3；列王紀下二十三 4；歷代志下三十三 5 的注釋。

八 4～九 26

懲罰將臨

八 7　雀鳥移棲的象喻　本節所述雀鳥的確實品種雖然未能肯定，牠們卻清楚是順從耶和華的旨意（在命定的時候移棲到命定的地點）。神的兒女則不然。

八 14　苦膽水的象喻　城被圍攻時至為重要的，是可以有安全的水源。水源若有毒素（NIV；和合本：「苦膽」），這城便失去一切防禦能力，不得不投降。是以這個象喻的意思是縮短了圍城的時間。

八 16　攻擊來自但城的方向　請參看四章 15 節的注釋。

八 17　巴勒斯坦的蛇　本節的蛇最有可能是比喻迦勒底的軍隊。聖經所述的似乎是有毒的蛇，但其品種卻無法確定。以賽亞書十一 8 提到「虺蛇的洞口」，解經家提出所指的是眼鏡蛇，因為牠們通常住在洞中。其他毒蛇包括地毯蝮蛇（carpet viper；以無故攻擊人著稱）和沙漠蝮蛇（desert viper）。

八 17　弄蛇法術　初民對蛇極度恐懼，一方面是因為相信牠有法力，另一方面是因為牠有毒。埃及和美索不達米亞文學之中，都有針對毒蛇及蛇咬之咒語的例證。因此「弄蛇」一詞不應該令人聯想到毒蛇受吹笛法師催眠翩翩起舞的漫畫形象。本節所指的是不受咒語控制的蛇。亞喀得文獻亦有提到某些蛇是「不被法術影響」的。

八 20　季節和得救的關係　收成五穀和果子的時候已經過去，生長成熟的季節亦已過去，但糧倉仍一無所有。本節所形容的是饑荒的情景。因為軍隊入侵之故，他們沒有收割的機會，因此必須面對沒有食物過冬的前景。

八 22　基列的乳香　這乳香雖以基列為名，基列的邊疆也從來沒有清楚的界定，卻沒有證據顯示當地曾經有出產乳香的樹木或灌木生長。此事的解釋有二：其一是所指的物質不是乳香（見四十六 11 的注釋），其二是基列是進口乳香的地方，不是出產乳香的地方。貫通基列的王道是本區的主要商道，乳香是貿易的主要商品。來自東方的香料商隊行經這商道，乳香無疑是當地買賣的物品之一（見：創三十七 25）。乳香大概是安息香樹（storax tree）的樹脂，割開樹皮便可提取，相信有藥性。約瑟夫宣稱死海附近的隱基底是培植出產香料之植物（包括乳香）的主要中心，考古學家也證實了這一點。他們在死海西岸隱基底的戈倫遺址（Tel Goren），發現了一個似乎是出產乳香的設施。



王道上羅馬道路的殘跡

九 15　茵蔯　茵蔯（好幾種蒿屬 Artemisia 植物的名稱）是一種矮小的灌木，葉極苦，果子是民間傳統醫學的藥物，主要醫治腸子。它是駱駝和山羊的食物，今日的貝督因人以其幹葉泡制一種氣味濃郁的飲料。茵蔯一語在聖經之中，用來比喻苦痛和悲傷。

九 17～20　善唱哀歌的婦女　雖然這是聖經之中提及專業哭喪女子的惟一案例，專業哭喪卻是古代近東流傳甚廣的習俗。埃及古墓的壁畫浮雕有很多專業哭喪者（幾乎一定是女性）的圖畫。美索不達米亞和敘利亞的文獻不但描述她們哀悼死人，更為死而複起的神祇（如：杜穆齊或搭模斯）哀哭。這習俗在地中海東部也很流行，古典時代之希臘尤然，並且繼續在今日中東某些地方存在。

九 26　心中受割禮　請參看四章 4 節的注釋。

｛

十 1～25

耶和華與偶像的對比

十 2　天象的兆頭　在大部分古代宗教中，天體神祇（日神、月神、金星尤然；巴比倫宗教分別名為沙馬士、辛、伊施他爾）都占了首要的地位。這些神明掌管曆法與時間、季節與氣候，被視為最具力量的神。他們為觀兆者提供徵兆，並且從天上觀看萬有。主前第二千年紀末葉編纂完成的天兆大全《埃努瑪、亞奴恩、裏勒》共有七十塊泥版，作為參考典籍幾達一千年之久。美索不達米亞的占星家已經設定了很多星座（其中不少——但非全部——經希臘傳入西方之後，今日依然沿用），但黃道十二宮的分界，這時仍未發明。

十 3～4　偶像的製造過程　請參看：以賽亞書四十 19，四十一 7，四十四 10～14。

十 4　古代近東關於偶像及其處理的信念　古代近東偶像的形狀和大小各有不同。但通常都是用木雕成，包以錘平的金箔銀箔。其外貌基本上是人形（埃及除外，當地偶像混合人、獸特徵），但有獨特，甚至規格化的姿勢、衣著、髮式。古代近東的神祇以特殊方式在偶像中臨在，（在神祇向崇拜者施恩時）可以到達使祭儀偶像成為神明的地步；然而這也不是神祇惟一的顯現方式。但執行儀式卻可以使神祇在偶像中活過來。有了這相連之處，他們就可以向偶像施符念咒，或行其他法術，以求威逼、脅制，或驅使神明行事。此外，又有別的禮儀可以向偶像施行，對神祇提供幫助或關顧。換言之，偶像所代表的世界觀和對神明的概念，是與耶和華的自我啟示不相符合的。他們不視偶像為神明，但相信神祇居於偶像之內，並且透過偶像彰顯其臨在和意旨。文獻所描述真人大小的偶像，考古學家發現的數量極少。然而書畫的描繪卻足以提供可靠的細節。美索不達米亞的偶像需要每日喂飼、更衣，甚至沐浴。食物的祭每日要獻給神明（食用的無疑是廟宇的工作人員）。為偶像穿衣脫衣需要其他的工人，此外，又需要人負責洗濯，和在慶典時搬運偶像。

十 5　偶像的無能　和合本「他好像棕樹，是旋成的」，新國際本作「如像瓜田中的稻草人」。這裏譯作「稻草人」（和合本：「棕樹」）的字眼，全本舊約只在本節出現。稻草人可說是以色列人所能製造，最接近偶像的東西了。如此，「聖」偶像的身分，降到與稻草人相等的地位。它的能力和纏在柱子上的棕櫚葉子沒有分別，肯定不會令人心生畏懼。

十 9　他施的銀子，烏法的金子　烏法雖以金子聞名（但十 5），其確實地點卻已不明。一個亞蘭文的他珥根說此地位於俄斐。俄斐是阿拉伯半島南部一個金子的產地。此外，烏法又可能是一個形容詞，意思是「純淨」。有些提及寶石的經文亦提到他施，這些經文似乎表示他施和紅海地區的以旬迦別有關，與烏法和俄斐相符。但在其他經文中，他施則明顯是個位於西方的地點。

十 9　為偶像穿上藍色紫色料的衣服　古代形容顏色的字眼很難詮釋。這些字眼所形容的，是各種代表王族或神明的藍色或紫色（進一步細節，見：民四 6 的注釋）。很多古代近東的偶像都是金制或包金，並且穿上這種顏色的衣物。

十 12～13　創造之神／宇宙之神　本段對以色列之神的形容，將祂形容為創造之神兼宇宙之神。祂為宇

宙建立秩序，又借著統管宇宙運作維繫這秩序。古代世界甚少神祇將這兩個運作範圍集於一身。但巴比倫的主神瑪爾杜克，確實是在作為創造神祇之外，與雷、雨都有關係。

十 13　從府庫中帶出風來　迦南人和巴比倫人將風暴的顯現歸因於暴雨之神兼風神阿達德。但耶利米卻宣稱一切的天氣現象都完全是耶和華的工作。他用比喻形容耶和華有由風所運轉的倉庫儲藏雨、雹，和雪，把它驅動的大概是祂口中的氣（又見：申二十八 12；詩三十三 7；伯三十八 22）。譯作「倉庫」的字眼亦可形容儲藏珍貴寶物或御用兵器的庫房。雹、雪、風、雷、電都經常被形容為神用來擊敗仇敵的兵器。此外，倉庫又可用來儲藏原料，如：大麥、蜜棗、五穀，或一般之什一奉獻等。神亦同樣按需要分配倉庫的儲藏品。宇宙性倉庫的象喻在古代近東並不常見。

十一 1～17

同謀背約

十一 4　鐵爐　現時用來鑄鐵的鼓風爐，當時仍未發明。鐵的熔點是攝氏一五三七度，古代科技並無把握達到。但當鐵加熱到攝氏一千一百度以上，就會變成柔軟可鍛的半固體狀態。爐通常以木炭為燃料，以提供化學過程所需的碳元素。鋼（鐵碳合金）的堅硬程度，是基於所吸收的碳量。爐溫愈低，鍛煉過程重複的次數就愈多，才能完全清除的礦渣，產生可用的成品。鐵爐雖可比喻逼迫，煉爐的火卻是建設性而非破壞性的。將脆弱的礦石變成耐用鐵器的，正是這爐。出埃及的經歷將以色列人轉化為與神立約之民。

十一 5　流奶與蜜之地　「流奶與蜜之地」是聖經常使用的一句話，意指這地區的富庶。迦南人在其儀式文獻中也是如此形容這地，埃及文學《辛奴亥的故事》（主前第二千年紀初期）也是如此。進一步資料可參看：出埃及記三 7～10 的注釋。

十一 13　為巴力所築的壇與耶路撒冷街道的數目相等　這句話是強調耶路撒冷城中的巴力偶像數目之多。古代近東典型的城市住宅區約有數十個街角。經文並不暗示每個街角都有偶像。無論如何，巴比倫文獻提到街角和院落的小型露天神廟或壁龕。一份文獻說女神伊施他爾在巴比倫城有一百八十個這種設施。這些神龕凸起於地，頂端設有祭壇，到此的主要是女子。

十一 15　聖肉　以色列人所吃的肉大部分都與獻祭系統有關，因此都是在聖殿指定的地方食用。聖肉所指的就是在這種情況之下食用的肉類。在此諷刺的一點，是這些人坐在聖殿範圍之內食用聖肉時，言談間所討論的都是惡事。

十一 16　暴風作為神的審判　和合本「如今他用哄嚷之聲」，新國際本作「但祂用巨大風暴的咆哮」。本書已經用過好幾次風暴之神的象喻。這裏還有閃電與神審判的暴風同來，點著代表以色列的樹。進一步資料可參看：撒母耳記上七 10。

十一 18～23

設計謀害耶利米

十一 21　亞拿突　請參看一章 1 節的注釋。

十一 21　說預言為死罪　其他經文提到規定說假預言的先知判處死刑的律法。古代近東各處地方都有人以說預言為職業，但將說假預言定為死罪卻大體限於以色列。無論怎樣，亞拿突人並沒有指控耶利米說的是假預言，他們恐嚇的目的只是要他閉口不言。預言的宣講已有使之成就的能力（寫下來也有同樣的功用，見三十六 23 的注釋），因此，他們相信制止他說話（或靠恐嚇，或藉謀殺），就能防止他所宣告的災難成為事實。

十二 1～17

耶利米的哀歎和神的回應

十二 4　憤世嫉俗想法的根據　在古代近東，神明發怒撤除保護，災難就會臨到。人類將會遭遇很多種問題，很多人都相信這是邪靈作祟的結果。神在申命記三十二 20 說，祂對以色列行惡的回應，是向他們掩面。這樣一來，祂就能看見「他們的結局」——即沒有了祂的祝福和保護，他們的事業是否順利？耶利米書在此描述神向他們掩面（乾旱和饑荒就是證據），但作惡的人卻深信神「看不見我們的結局」

（這句話和申命記一模一樣），因為他們決意靠自己能力堅持到底。

十二 5　約但河邊的叢林　約但河邊的叢林（直譯是「高處」），是指約但河邊河水氾濫，蘆葦、灌木、樹林叢生到好像森林一樣。這種地方往往成為獅子的巢穴。這是一個危險難行的地方。



約但河

十二 9　斑點的鷙鳥　這字只在這個情況中使用，很多學者都認為所指的不是一種鳥類，而是被鷙鳥所圍的鬣狗。這讀法也得到七十士譯本，和同系語言用法的支援。但經文依然難解。

｛

十三 1～14

腰帶和罎子

十三 1　衣物的種類　古代繪畫中的纏腰布（和合本：「腰帶」）有兩種不同的設計。按照迦南的繪畫，這布圍腰但不在胯下經過；另一種則是埃及人所繪的敘利亞人，其衣物是窄長重迭的布條，也是不在胯下經過。這些衣物有些是用皮革製造，有些則是細麻，本節是其中一例。

十三 4　伯拉河　伯拉河通常是指幼發拉底河。但這河在亞拿突北面三百五十多哩外，來回是極遠的路程。

其他學者則提出這是指巴拉幹河（Wadi Pharah；可能象徵式地稱為伯拉）。這河在亞拿突東北四哩之處（書十八 23 曾經提及巴拉）。

十三 12　各壇都要盛滿了酒　這句話是出了名的難解。耶利米可能是引用當時的俗諺，形容對象各有其用。壇盛了酒就滿足了其存在之目的，正如帽子戴在頭上也是滿足了其存在之目的。耶利米可能是和以賽亞書二十八 23～29 一樣，引述簡單的俗諺來表達諷刺性的含義。

十三 15～十四 12

審判：被擄、旱災、饑荒

十三 18　太后　太后在古以色列是個正式職銜。這是一個具有正式權力的高級職位，尤其是在（太后亡夫即前任國王死後）君主尚未成年之時。她不獨能夠影響兒子，本身亦具有很大的權柄。亞他利雅甚至能夠奪權篡位（王下十一）。由於太后在國中有正式的地位，列王紀的作者記述她兒子時，幾乎都必定提到她。她大概是于兒子登基為王時，同時擢升到這個官階。赫人和烏加列文獻大體而言，都有對應的

太后職位。北國以色列則沒有這個職位的直接證據。進一步資料可參看：列王紀上二 19 的注釋。本節中的太后大概是約雅斤的母親尼護施他。約雅斤在主前五九七年只坐了短短一段時間的寶座，便被擄到巴比倫去。

十三 18　華冠　猶大國的王冠大概是戴在頭巾之上的金制頭圈（見：詩二十一 3；結二十一 26）。埃及王頭戴好幾種精美的冠冕；亞述王所戴的通常是半截錐形的帽子，帽上有繡花和寶石；巴比倫王的帽子則為弧形有尖舌。

十三 19　南方的城　「尼革」（和合本在本節譯作「南方」，但一般則作「南地」）一詞通常是指猶大以南廣大的沙漠地帶。但在本節則很可能是指猶大南部佈滿了城鎮和防營的地區。這地區介乎伯利恒和別是巴之間，位於其正中的則是希伯侖。主前五九七年這些城市究竟有幾個被巴比倫攻打並不清楚，但來自亞拉得的陶片文字則顯示以東對他們構成了威脅。

十三 23　古實人和豹　埃及之《安肖桑基的教誨》用一句類似的說話（「沒有一個努比亞人會離棄他的皮膚」），作為一連串不可思議的後果之一（如：「沒有一個愚昧人能夠得到利潤」）。亞蘭文的《阿希卡爾的言詞》描述一隻豹和一隻山羊之間的對話，前者願意把毛借給山羊穿著，使牠可以暖和。山羊回答說，豹只是想借著交換衣服，奪取牠的皮而已。

十三 26　衣襟蒙臉　（和合本的「衣襟」，NIV：「裙子」。）本節不是說女子將要被擄，而是描述敵軍進入城鎮，姦淫擄掠。本節比喻猶大將要遭遇同樣的命運。

十四 12　禁食　禁食是在一段時間之內暫時戒絕食物。贖罪日是聖經之中惟一的禁食日子，但在特殊情況之下也有召開公開禁食的時候，被擄歸回時代尤其常見。個人則在哀悼和懺悔之時禁食。在聖經以外，古代近東沒有什麼禁食的例證。禁食通常是在哀悼之時進行。舊約中宗教性的禁食通常與向神懇求有關。其原則是所求之事重要到一個地步，懇求者集中精神於屬靈景況上，肉身需要則退居幕後。如此，禁食是為使人淨化，在神面前謙卑而設的（詩六十九 10）。以色列除了悔改之外，以色列人禁食也是為了消除罪咎和一切可能導致他們被人欺壓的阻礙。

十四 13～十五 21

假希望和惟一希望

十四 22　以色列的氣象學　以色列人和古代近東大部分民族一樣，都是將季節不同的氣候，視作來自地的四方之四風的產品。神不但掌管四風，更是其創造者。北風帶來寒冷，灑下雨雪；南風有時帶來西羅科風（強烈熱風）；東風則帶來曠野的幹風；從地中海吹來的西風則被形容為「雨之父」。本節清楚證明一般以色列人會認為雨水自然從天降下是荒天下之大謬的事。沒有神明的操縱，天氣是不會自行發生的。

十五 4　瑪拿西的作為　列王紀下二十一 3～7 和歷代志下三十三 3～7 描述了瑪拿西的邪惡行為。這些行為包括了天象崇拜，和竟然在聖殿之內為巴力築壇。他被視為最努力將耶和華崇拜與迦南祭儀結合的人。他後來雖然悔改（代下三十三 12），其罪孽依然深重到神不會推翻其後果的地步。

十五 7　在城門口簸穀　收割下來的禾打過（使穀粒從禾上脫落）之後，要用簸谷叉將穀揚起（使穀粒與糠秕分離），餘下的糠秕則用簸穀鏟清除。這些活動不是在城門口，而是在郊外空曠之處進行的。但簸穀在本節是審判的比喻（原因是簸穀將好壞分開），而審判卻是在城門口進行的。本節或許是指征服者在城門口決定誰當處死，誰當被擄，誰可留下。此外，本節的「地」字（和合本：「境內」，參小字）有時可以是指冥界。按照這個解釋這比喻依然是審判。神在冥界的門前將人交於死亡。

十五 8　滅命的午間來　正午被視為全日最安全的時刻，所以是奇襲的好時機。本節中滅命的是指迦勒底的軍隊，神預備他們來攻擊祂自己的民。本節所用的字眼並不是形容逾越節滅命天使的字眼（出十二 23）。這字在四十七章 4 節，五十一章 55 節，用來形容耶和華所指揮的軍事行動。

十五 20　銅牆的象喻　巴拉瓦特挖掘到亞述人所造的銅制城門。在堅強的城牆之上這種門是一種裝飾。埃及的杜得模斯三世自我形容為埃及的銅牆鐵壁，意思是他有如牢不可破的設防城。

十六 1～十七 18

災難將臨

十六 4　不得葬埋　埋葬死人在古以色列是必須履行的義務。死而不葬，暴露在風霜和野獸之下是最可怕的遭遇。再者，在希伯來人的觀念中，身體和靈魂並沒有明確的分界，死亡並不視為兩者的分離。故此，他們相信死而不得埋葬的人（在一定程度上）對自己的命運仍有知覺。在古代近東，死而未葬的人不得安息，直至執行正當的葬禮為止。

十六 5　喪家　本節中譯作「喪宴」（和合本：「喪家」）的字眼，全本聖經只在本節和阿摩司書六 7 出現，但這是很多其他閃族傳統的習俗。烏加列文獻、埃及伊裏芬丁的亞蘭文文獻，以及布匿、拿巴提、巴爾米拉諸語言的碑文，都提供了喪宴的經外例證。在這些例子之中，喪宴往往都是在宴會廳舉行，又有飲酒過度和行為不合體統的問題。阿摩司書六 7 的上文下理反映了同樣的氣氛。不論以色列的習俗怎樣，耶利米都被禁不得參與（正如他也被禁不得出席婚禮）。

十六 6　殯喪禮儀　本節所列的兩種禮儀，在以色列傳統都在遭禁之列（見：利十九 28；申十四 1 的注釋）。五章 7 節討論巴力崇拜時，也提到過用刀劃身。

十六 20　偶像不是神　請參看十章 5 節的注釋。

十七 1　銘刻在心版上　本節中的鐵筆是用來在石頭雕鑿永久性碑文的工具，金鋼鑽則用來雕刻寶石。這些人的心被形容為極硬的書寫材料。

十七 1　銘刻在壇角上　壇角是安裝在祭壇四角上的突出物。其功用雖然是作為縛穩木柴和祭牲之處，它也是抹祭牲之血來淨化祭壇的地方。這象喻表示猶大的罪會永遠鐫刻於此，不能藉獻祭把它勾消。

十七 2　青翠樹旁的壇和木偶　請參看二章 20 節的注釋。

十七 2　邱壇　請參看：撒母耳記上九 12 的注釋。

十七 6　鹼地　地上有鹽（和合本：「堿」）是個禍患。美索不達米亞好幾個文獻都提到過，主前第三至第二千年紀伊拉克南部的泥土鹽漬度漸增。鹽分達到某一程度之後，田地就不能用來耕作，只得棄置。有時棄置幾個世紀之久。

十七 11　鷓鴣的習性　鷓鴣是在空地淺巢中下蛋。下在這裏的蛋雖然會受到惡獸和意外的威脅，這些雀鳥卻會下很多蛋，並且雄雌二禽都會參與菢蛋。

本節以所菢之蛋不會孵化，來比喻盼望和計畫永遠不會實現。新國際本與和合本的翻譯表示鷓鴣會菢其他雀鳥的蛋，但這說法是沒有證據支持的。

十七 13　寫在土裏　這句難解的經文可能是名字寫在塵土上，迅即消散的意思；也可能是說名字寫在地上（或陰間）。這字不是一般譯作「塵土」的字，但與十五章 7 節所用的字相同，在該節也是可以解作地或冥界。後者按照本段的文理最為合理。名字寫在冥界就是交於死亡的意思。寫在天堂的冊上就是得著繼續存活的命運。名字從這冊上被塗抹，並記在冥界的冊上就是宣判厄運。詩篇八十八 4 用不同的語句，表達了同樣的概念。

十七 13　神明為活水的泉源　「活水」是流動的水，與水庫或水池中靜止或污染了的水相對。

十七 19～27

安息日

十七 19　平民的門口　「平民的門口」（直譯是「百姓之子的門口」）並沒有在其他記載中出現。這門似乎是在城的北牆，王在此進城出城。

十七 19　耶路撒冷城門的數目　分裂王國時代耶路撒冷有很多內外的城門。通往城外的門口至少有六個，此外，還有很多門戶保護聖殿和王宮範圍。作出公開宣告之處通常就在這些城門。

十七 22～24　擔出擔子　在以賽亞書四十六 1～2 中的「擔子」是抬著遊行的偶像，尼希米記十三 15 則用這個字眼形容商人安息日帶進城中的農產。本節兩個理解都有可能。

{

十八 1～十九 15
窯匠和瓦器的教訓
十八 2　窯匠的家　窯匠的家或工廠必須在有黏土供應和水源的地方附近。它又需要足夠的空間置放陶輪、踩泥之處及尉等，又要有安放成品和丟棄不合格器皿的場地。器皿燒成後又需要上色。一般手轉的陶輪是用兩塊石製成。上石輪底部有錐形的凸出處，可以套在下輪上方的凹陷處，形成轉輪的樞軸。



窯匠造模

十八 3～4　轉輪做器皿　陶輪有兩種：手轉的慢輪，以及（如下述）用腳旋轉的快輪或踢輪。窯匠在上方較小之石輪頂部用手塑造陶器。下輪則提供動量，使旋轉快速。窯匠用腳轉動下輪。輪子轉動時構成離心力，窯匠用手加力，與黏土的離心力相對，使黏土成形。



窯匠的轉輪

十八 13　以色列處女　新國際本譯作「處女」（和合本：「民」，參小字）的字，在原文是指法律上仍在父親監管之下的女子。本節以這樣一個失信失貞于父親的女子，比喻以色列人對耶和華的不忠，舊約經常把這種行為描述作「為妓」（和合本：「行淫」）。這字在烏加列文獻中，用作巴力的姊妹的稱號：「處女亞拿特」。但她的行為卻不怎樣值得稱許，有些人還覺得她在性關係方面十分隨便（但這方面的證據比以前想像中的多）。

十八 14　利巴嫩的雪　利巴嫩（今黎巴嫩）的雪所指的大概是當地最高幾個的山峰上的積雪（如：庫納特索達〔Qurnat as-Sawda〕），這些雪每年要到八月才消融。無論如何，很多高山的頂部大部分時間都是有雪冠的。

十八 15　沒有修築的斜路　路面鋪了的路是修築過的。鋪路是個耗資很大的工程。巴比倫人用泥土和礫石修築路床，接著用磚塊砌在瀝青上造成路基，最後在上鋪上石灰石板，再用瀝青填塞隙縫。只有城中最重要的街道才可以這樣處理。考古學家挖掘到的例子，可以上溯到中銅器時代的巴勒斯坦。當時一般的路面是用鵝卵石和陶片鋪嵌在黏土上。路面有時還會漫上石灰灰泥。這時代城郊的道路沒有鋪砌的例證。但即使是未鋪的路也可以積了泥層，以致水會流到路邊。按照另一個解釋，這路可能不過是行走的人多，踩平出來的。這些路深刻在地面上，有積水形成泥坑的傾向。



燒陶的陶窯

十八 20　挖坑　古代近東的人挖坑有好幾個理由。考古學家挖掘到的坑很多都是用來作儲藏陶瓷器皿或埋藏垃圾，並且在較不常見的情況下，用作囚犯的臨時監獄。本節所用的都是借自設阱捕獵的用語，從事此業的人經常使用網羅和陷坑。

十九 1　瓦器的種類　本節的瓦器被形容為「瓶」。這字在耶利米書十九章使用兩次，列王紀上十四 3（用來裝蜜）一次，都是用作裝載液體。在希伯來語中，這字（baqbuq）的發音酷似大肚窄頸瓶子倒水的聲音。由於瓶頸窄長，所以修補是不可能的事。這種容器在鐵器時代巴勒斯坦到處都有使用。

十九 2　欣嫩子穀　欣嫩子穀位於耶路撒冷的南面，在城東南角與汲淪溪谷會合。因為亞哈斯和瑪拿西二王在此崇拜巴力，所以這地惡名昭彰。約西亞王污穢了全區，防止再有人在此祭偶。

十九 2　哈珥西的門口　「瓦片門」（和合本：「哈珥西門」）的位置不明，聖經只在此處提及此地。這門可能就是糞廠門（多次在尼希米記中提及），因為糞土和瓦片都是丟到欣嫩子穀中之垃圾的一部分。

哈珥西門若是鄰近這穀，它就必然是位於耶路撒冷的東南面。
十九 5　在火中焚燒自己的兒子　請參看七章 31 節的注釋。
十九 9　古代近東人吃人的行為　在古代近東，饑荒和圍城都會導致人吃人。撒瑪利亞（王下六 24～31）和耶路撒冷（哀四 10；按照約瑟夫的記載，亦發生在羅馬戰爭中）都發生過這種事故。再者，「吃自己兒女的肉」也是美索不達米亞典型的咒詛形式之一。美索不達米亞史料只有極少人吃人的案例，但發生的理由都和聖經的例子相同（嚴重饑荒、城被圍困）。
十九 10～11　打碎那瓶　這個意象可以上溯到蘇美時代。《蘇美和吾珥被毀悼詞》說吾珥的居民好像瓦罐被人打碎。
十九 13　向天上的萬象燒香　向天象神祇獻祭經常都是在屋頂進行（見：王下二十三 12；番一 5）。在《吉加墨斯史詩》中，吉加墨斯的母親甯松（Ninsun）上到屋頂向太陽神沙馬士燒香，烏加列的《凱雷特史詩》亦形容過這個儀式（又見八 2 的注釋）。
｛

二十 1～18
衝突和被囚
二十 2　高門內的枷　譯作「枷」的字眼意思不明。這字亦出現於耶利米書二十九 26；歷代志下十六 10（「枷之屋」）。它最有可能是將人限制在傴僂姿勢的設施，亦有可能是監獄或拘留所。無論如何，耶利米很清楚是被監禁。
二十 11　神聖戰士　神在戰爭中以夥伴身分參戰在古代近東是很常見的主題。埃及和美索不達米亞都將勝利歸功於神明。這關係是由神明採取主動，並與君王並肩作戰（見：撒上四 3～7 的注釋）。埃及的軍旅以神祇為名，並在這些神祇的纛下作戰。迦南將神聖戰士描繪為大自然的蹂躪者。但這些社會瞭解到，祇亦可透過人作為他們參與的媒介。這些人是神明所揀選，在戰爭中奉行他們的命令。
二十 12　腎作為理智的所在　和合本「肺腑心腸」是譯自希伯來原文的「腎和心」。初民相信人的某些器官是有其實際功用的。腎被視作感性和背後動機的中心。腎能夠煩惱（伯十九 27；詩七十三 21），能夠受神「察驗」（耶十一 20），也能「快樂」（箴二十三 16）。腎亦能「指教」（詩十六 7；和合本：「警戒」）人，烏加列文獻也有這概念。亞喀得文獻則較常認為這些抽象觀念與肝臟而非腎臟有關。
二十 14～18　咒詛自己的出生　《艾拉與伊舜神話》描述被毀滅之城市的統治者向他母親說，但願自己是個死胎或在腹中無法出生，因為這樣一來，就不會遭遇這個命運。
二十一 1～14
神對西底家宣告咒詛
二十一 2　尼布甲尼撒攻擊耶路撒冷　主前五八九年西底家決定停止納貢，倚靠反巴比倫的新任埃及法老合弗拉的支持，來抵抗巴比倫人。主前五八八年一月十五日（按照提斯利曆法；若按尼散曆法則是主前 587 年），尼布甲尼撒的軍隊抵達，開始封鎖耶路撒冷，隔絕一切的援軍，包括埃及人（見三十四 21 的注釋）。其他設防城全數被毀，然後全面圍攻耶路撒冷，同時試圖攻破城北的城牆。主前五八六年八月中旬城牆終於攻破。
二十一 7　圍城所造成的破壞　圍城所造成的艱苦相當嚴重。圍城的用意就是要令使城中居民極度饑渴，因而不戰而降。本節的饑荒與自然環境無關，而是圍城導致糧食用盡的結果。過度擁擠的環境對城中的設施構成嚴重負擔，到水源開始枯竭時，就是髒水也會有人飲用。故此，城被圍困之時，百姓的健康情況往往達到疾病流行的地步。
二十一 7　西底家至終的命運　請參看三十二章 4 節的注釋。西底家落在尼布甲尼撒手上之後，似乎以俘虜的身分去世。
二十一 14　耶路撒冷的林　這句話所指的不是附近的樹林。「林」字是個與王宮有關的字眼（見：王上七 1～12 的注釋），因為建築這宮時用了大量的香柏木。

二十二 1～30
眾王的命運
二十二 5～6　使宮殿變為荒場　《艾拉與伊舜神話》用類似的語句形容城鎮與王宮被毀的經過。艾拉表示有意容許山間和城外的野獸進入城中，蹂躪公眾地方。他特別提到他要使王宮變為荒堆。
二十二 6　基列和利巴嫩頂　基列位於外約但河東，其北界十分模糊，東面則以沙漠為界。利巴嫩頂是指其樹林（又見：亞十 10）。基列和利巴嫩都以其樹林茂盛多產著名。
二十二 10　王被擄去　本節中被擄的王大概是約西亞王的第四子沙龍，他在主前六〇九／八年繼承父親的王位，約哈斯是他的王號。他作猶大王三個月之後，被尼哥二世擄到埃及，後來客死當地。列王紀的作者譴責他是邪惡的統治者。
二十二 13　強逼勞工建築宮殿　約雅敬可能是維修擴建所羅門的王宮，也可能是另一個宮殿。在拉瑪特拉黑珥發現了好幾個可能建於約雅敬年間的建築物，以及大批蓋有戳印的瓶柄，上面有「屬於王」的字樣。由於王必須繳納大量貢物給埃及，他可能需要強逼勞工來進行工程。強逼勞工而不付薪水令人聯想所羅門年間的工程（見：王上十一 28 的注釋），埃及和巴比倫亦間或有這個作法。這是稅收方式之一。
二十二 14　香柏木護牆板　香柏木護牆板是當時材料之中最豪華、最昂貴的一種。幾乎只有王宮、聖殿，和廟宇才用得上它。以色列並沒有挖掘到很多壁畫，但在範圍較廣的近東地區則有大量例證。在馬里出土繪有登基場面的濕壁畫等例子，證明室內設計偏用紅色和橙色。以西結書二十三 14 也提及過有這特徵的牆壁裝飾。
二十二 18　約雅敬　請參看一章 3 節的注釋。
二十二 20　利巴嫩、巴珊、亞巴琳　這是三個山區。利巴嫩在北面，巴珊在東北面的外約但地區，亞巴琳則在東南面的摩押地。至於這些山所代表的是哀悼的地點、盟友的家鄉，還是自然資源的中心，卻無法肯定。
二十二 24　帶印的戒指　「帶印」一詞大概表示印章。印章可以是圓筒形的，用繩子掛在頸間，也可以是壓印式的，鑲嵌在戒指之上，如本節的例子。前者在美索不達米亞十分常見，後者則在以色列使用。美索不達米亞和敘利亞巴勒斯坦分別發現了數以千計的圓筒形印章和戒指印章。印章是威信、身分證明，以及物主的標記。耶和華摘下帶印的戒指（約雅斤），就等於是棄絕他的王權。
二十二 25　約雅斤的命運　約雅斤作王只有三個月的時間，便被逼歸降尼布甲尼撒。他被擄到巴比倫，並在當地終其餘生（見：王下二十五 27～30）。巴比倫的食物配給名單亦有提到約雅斤的名字，顯出他確實是與巴比倫王同席吃飯，進一步證實了聖經所提供的資料。
二十三 1～8
苗裔
二十三 5　苗裔為王嗣　「苗裔」一詞出現於討論彌賽亞的經文，如：撒迦利亞書三 8，六 12 等，所指的是所羅巴伯。大部分學者都認為這詞是個專門術語，指已經確立之王朝的正當繼承人——在以色列則是指大衛家將來要使國復興的君王。同樣，在賽普勒斯出土，來自主前三世紀，以默珥卡特神（Melqart）為物件的腓尼基還願碑文，也提到過埃及托勒密王朝的合法「苗裔」。在昆蘭的死海古卷中，這字沒有彌賽亞的意味。但在烏加列和亞述文獻中都有王權的意味。例如提革拉毘列色三世被形容為巴珥提珥城（Baltil；即亞述城）的苗裔或幼枝，為百姓帶來公正。他在地上施行公平公義一語，在巴比倫王的改革宣言中也可以找到對應的例證。西底家王在主前五八八年曾經作過這樣的宣言（見三十四 8～11 的注釋）。
二十三 9～40
假先知
二十三 13　藉巴力說預言　巴力的先知由主前九世紀中葉，已經在撒瑪利亞找到支持者（亞哈和耶洗別）。兩個世紀之後雖然亞哈的王朝已經滅亡，北國卻從來沒有完全棄絕混合宗教。北國在主前七二一年淪陷後，亞述的外遷政策帶來了外族人，與北國以色列的餘民雜居。列王紀下十七 24～34 描述混合宗教成為本區的禍害。這些先知無疑是散佈豐饒神祇巴力能夠結束旱災（10 節），使地恢復多產的虛假

盼望。
二十三 18　站在耶和華的會中　耶和華的會大概是指天上侍立於神面前的團體，與詩篇八十九 7 之聖者的會相似。古代其他文化亦相信神明議會的存在，男女神祇在這會中執行事務。先知被視為這些會議的旁觀者（如：代下十八 18）。進一步資料可參看：以賽亞書六 8，四十 13～14 的注釋。
二十三 19　耶和華的忿怒好像暴風　請參看十一章 16 節。
二十三 23　近處／遠處的神　耶和華在本段確認其超越性（在萬有之上，超乎萬有）和內蘊性（與萬有緊密相連）。祂又同時確認祂是無所不在的，沒有人能夠在祂面前躲藏，萬事無論何等遙遠隱晦，祂都知道。這時代其他的宗教發生了一個突變，從太陽等超然而遙遠的神祇，轉而注重恒星行星等的神祇，認為他們較為可親，更願關心人。另一個解釋則以為「近處／遠處」的意思，是將地方性守護神明和大能的宇宙神明融合為一。古代神祇之中能夠符合這種描述的少而又少。
二十三 25　夢作為啟示方式　在古代近東，異夢是領受神明資訊的標準辦法之一（見：創二十八 12 的雅各；創三十七 5～11 的約瑟；和但二、四章的尼布甲尼撒）。它在舊巴比倫的觀兆文獻中，與檢驗羊肝、反常氣候、牛羊怪胎等等被視為彰顯神明旨意的現象一同出現。拉加什的古德（約主前 2150 年）所做的夢，是最有名的異夢之一。有一形像在夢中命令古德建築一座廟宇；這形像與但以理之夢和以西結蒙召（但七；結一 25～28）等啟示文學記述之中的形像，十分相似。馬里的王室書函（約主前 1750 年）亦記載了大約二十個有關異夢的先知性預言，做夢者全部都不是專業宗教人員。這些兆頭極受重視，受到認真的研究。美索不達米亞和埃及的專業祭司，都受過圓夢和解兆的訓練（見：但二 4 的注釋）。
二十四 1～10
好無花果和壞無花果
二十四 1　約雅斤被擄始末　請參看二十二章 5 節和列王紀下二十四 12 的注釋。
二十四 1　尼布甲尼撒　尼布甲尼撒二世（主前 605～562 年在位）是以巴比倫為中心，統治近東幾達一個世紀的迦勒底王國的第二位君王。他的父親迦勒底人拿布波拉撒於主前六二六年脫離亞述宣告獨立。尼布甲尼撒在位四十三年，他敉平了埃及（但不能成功地把它征服），並且徹底重建了巴比倫。實際上現代考古學家所挖掘到的巴比倫城，絕大部分都可以上溯到尼布甲尼撒年間。迦勒底王國可說是由他所開創，並且在他死後一代便即覆亡。很多文化的傳統都保存了這位大王的史料，希臘（視之為傑出的建築家）和以色列（除了聖經材料以外，尚有後期的拉比史料）是其中之二。
二十四 2　初熟的無花果　無花果樹上一年的樹枝在新葉未生之前，已經在西曆五月底至六月初結第一期的果子。新的樹枝至少要到三個月之後才會結果。
二十五 1～38
神震怒七十年
二十五 1　年代小注　學者將約雅敬第四年和巴比倫王尼布甲尼撒二世元年考證為主前六〇四年。當時巴比倫王剛剛在迦基米施擊敗埃及，預備將猶大國取為藩屬。
二十五 9　耶和華的僕人尼布甲尼撒　前來攻打以色列之國家的君王經常被形容為神的僕人，因為他們是耶和華旨意的執行者。由於耶和華是不能征服的，任何征服者都是以罰惡的杖之身分，照祂的命令行事。但這並不表示巴比倫王是耶和華的崇拜者。聖經亦曾經如此形容古列，但也沒有證據顯示他崇拜耶和華（賽四十四 28～四十五 1）。在古代近東的條約中，藩屬成為宗主的僕人，其軍隊受宗主的指揮。他們受霸主的支配，行他的旨意。
二十五 10　推磨的聲音和燈的亮光　最普通的日常活動都告止息，所余的是莫名的沉寂。沒有食物生產，有的只是可怕而恐怖的黑暗。
二十五 11　七十年　「七十年」一語雖然可以像亞述王以撒哈頓的一句話般，解作一個人的壽命，它也可以是指特定的一段時間。從主前五八七年聖殿被毀，到主前五一五年重獻新殿大約是七十年。七十年也是主前六〇五年以色列首次被尼布甲尼撒征服，到主前五三五年按古列旨意歸回的年日。
二十五 12　流放七十年　亞述王以撒哈頓討論父親西拿基立摧毀巴比倫時，視之為瑪爾杜克神對自己城

市的審判。瑪爾杜克惱恨巴比倫的百姓，以致降旨自我流放，離開巴比倫城七十年。但以撒哈頓卻在毀城十年之後重建巴比倫，並且宣稱瑪爾杜克將流放期限縮減為十一年。現存有關巴勒斯坦在被擄和部分重新定居時期的資料甚少。外遷於主前五八六年耶路撒冷被毀之後發生。但被擄的只有民中的優秀人物。猶大到處都有毀滅的痕跡，但不是一切都全被毀滅。農民繼續在當地生活，有些甚至在聖殿的廢墟崇拜（見四十一 4～5）。猶大成為巴比倫的一省，其首府位於耶路撒冷北面的米斯巴。

二十五 15　忿怒的酒　酒作為懲罰之杯的意象在舊約經常出現（詩十一 6，七十五 8；耶四十九 12，五十一 7；哈二 15～16）。以賽亞書五十一 17 特別清楚表示這杯所導致的是醉酒（東倒西歪）而非死亡。被逼喝這杯的人失去一切自製和自衛的能力（27 節），變得不省人事。

二十五 19～26　地理範圍　本節所述的地理範圍頗為廣泛。從非洲東北角的埃及開始，耶利米列舉烏斯地（大概是尼革）的諸王、非利士的沿海城市、外約但諸國（以東、摩押、亞捫），然後回到北面的沿海地帶（腓尼基）。海島的諸王是指賽普勒斯等島嶼。耶利米接著往南橫過阿拉伯半島的北部（底但、提瑪、布斯；後者是亞喀得文獻中位於阿拉伯半島的巴朱），跳過美索不達米亞（巴比倫地），南行到伊朗西南部（以攔、瑪代），最後以「天下地上的萬國」作結。所列舉的各地都曾俯伏在尼布甲尼撒的淫威之下。

二十五 26　示沙克和密碼的使用　「示沙克」是「巴比倫」一字的「阿特巴什」（atbash）。「阿特巴什」是一種密碼，作法是將希伯來文正數的字母與倒數的字母對調（又見五十一 1 的注釋）。例如在英語就是A被Z所取代，B被Y所取代，如此類推（「阿特巴什」〔'tbsh〕其實是希伯來語的第一個〔?〕、倒數第一個〔t〕、第二個〔b〕、倒數第二個〔sh〕字母組成的嵌字）。如此，在上面經文中，希伯來語的以攔（'elam）就變成了心基（zimki），而巴比倫（bbl）亦變成了示沙克（shshk）。阿特巴什的功用是掩飾敵方的身分。亞喀得語是音節文字，沒有字母，所以沒有阿特巴什。

二十五 30　像踹葡萄的吶喊　「吶喊」一語可以形容踹葡萄的人，也可用來形容打仗的人。本節說耶和華的吼叫也是好像踹葡萄之人的吶喊一樣。踹葡萄表示收割季節經已結束，因此這場合是冬季來臨之前的團體性慶典。這種慶典的特點是歡聲震天，所產的新酒有時還會被人過度飲用。

二十五 34～38　牧人／頭目的象喻　在古代近東，將君王描繪為百姓（羊群）的牧人是很常見的象喻。它是描述統治者的責任和權柄。正如羊主要求牧人交代羊群的景況，神明亦要君王為百姓的福利負責。在此被殺戮的不是羊只，而是牧人。

二十六 1～24

耶利米被控死罪

二十六 1　年代小注　本節的專用術語所指的，是所謂登基年。這是新王登基之後，新一年開始之前的一段時間。新王的元年要到新年之後才正式開始。約雅敬的登基年約在主前六〇九年九月開始，至六〇八年四月為止。

二十六 6　示羅　請參看二十七章 12 節的注釋。

二十六 8～9　預言被視為叛逆罪　初民普遍相信先知不但宣告神明的資訊，更能借著宣告觸發神明的行動。亞述王以撒哈頓給藩屬的指示，規定任何人說出不合體統或批評的說話，他們都必須舉報。但被他特別指明必須舉報的物件，卻是先知、超脫式預言者，和圓夢者。如此君王想要囚禁這種先知，也是可以理解的了，因為他們的話一出口，已經有煽動叛亂或帶來厄運之虞。

二十六 10　耶路撒冷的地勢　耶路撒冷座落在海拔八百公尺，猶大山地接近猶大曠野的一個石灰岩高原之上。這城建於兩個主要山脊之上，被欣嫩子穀、汲淪溪穀所圍繞。中間的低窪之處是泰路平谷。東面的山脊是原有的大衛城和聖殿複合建築。後者建於山脊北面最高之處，因此從王宮到聖殿是要上行的。三十六章 10 節亦有提到「新門」，但這門的確實位置不明。學者一般臆測它是在殿院的南面，作為聖殿範圍和南鄰王宮之間的通道。

二十六 18　年代小注　希西家於一個世紀之前，在主前八世紀末作王。本節清楚證明先知的資訊，是得到記錄和紀念的。

二十七 1～22
巴比倫王的軛
二十七 1　年代小注　本節有一個大問題。希伯來原文說當時是約雅敬王的登基年。但接下來幾節卻指出當時在位的是西底家王。大部分解經家相信這句話是二十六章 1 節誤錄於此。當時的正確日期是西底家王四年，即主前五九四年（見二十八 1）。
二十七 2　軛的構造　役畜所用的軛是一個安裝在後頸上方的木架，頸項兩邊的孔洞插了軫子。軫子在頷下用帶子相連。除了耕田的牲畜用軛以外，人也有些工作是需要負軛的。主前九至八世紀的亞述雕刻描繪俘虜負軛被輸送或參與勞動。頸項兩旁的木栓清楚易見。有關軛之象喻的進一步資料，可參看：那鴻書一 13。
二十七 3　使臣聚集的原因　主前五九四年時，以東、摩押、亞捫、推羅、西頓諸國的使臣與西底家王合謀作亂，背叛巴比倫。《巴比倫年鑒》記載，主前五九五年十二月至五九四年一月，巴比倫發生內亂，反叛尼布甲尼撒。本節的會議大概是因此召開。
二十七 6　田野的走獸　正如軛是家畜馴服的象徵，這預言進一步表示野獸亦同樣會在耶和華的手下馴服。有無數的壁畫浮雕描繪亞述王狩獵野獸的場面。這些野獸包括了獅子等大型的肉食動物。野獸被馴服，有時也是受控制、得平安的理想國度之異象的一部分（見：賽十一 6～8 的注釋）。
二十七 7　巴比倫帝國概論　新巴比倫帝國的創立者是尼布甲尼撒二世的父親拿布波拉撒。拿布波拉撒是迦勒底的君主，于主前六二六年脫離亞述的統治。這位開國君王的統治到主前六〇五年結束，因此亞述的覆亡他亦有責任。在他率領之下，巴比倫人于迦基米施大勝埃及，以致西亞洲絕大部分都落入巴比倫的手上。尼布甲尼撒於主前六〇五年繼承了這個強大的國家，成為它最有名的君王。巴比倫城可說是由他一手重建，他又堅固了巴比倫對整個近東的控制，甚至入侵埃及（但沒有成功）。他長久的統治於主前五六二年結束。他三名後裔短暫地繼承了國位，一共統治了六年的時間。王朝的最後一名君王是拿波尼度。這人顯然是尼布甲尼撒在位之時的高官。他的統治在主前五三九年結束。瑪代波斯在古列大帝的領導下攻取了巴比倫城。拿波尼度雖然沒有在聖經中提及，他的兒子伯沙撒卻以王的身分，在但以理書中成為要角。拿波尼度離棄了巴比倫城，在阿拉伯半島居住了十年之久。伯沙撒在這期間暫代父親。
二十七 8～11　先知勸告屈服　聖經的先知作出屈服的勸告，但這種忠告在古代近東先知文獻中卻是全無例證的。古代的君王一般自視甚高，先知素有報喜不報憂的名聲。即使有屈服的資訊，也都是透過執行某些儀式順服某位神祇而已，不是在政治上臣服。反之有些占卜者則會根據兆頭，以某時進行某事是否吉利為由，支持或反對某些政治行動。
二十七 9　專業者的種類　本節列舉了五種專家。先知從神明領受資訊，把它傳達給人。占卜者觀察兆頭，這些兆頭大部分都是來自檢驗祭牲的臟腑（見：申十八 11 的注釋）。

古代近東到處的人都視夢為重要的啟示方式，圓夢使用各種學術性的資源來詮解（見：但二 4 的注釋）。交鬼者（和合本：「觀兆的」）與死人溝通，並傳達其資訊。最後行邪術者是專門從事咒語或詛咒。

按照主前七世紀致亞述王的書簡，專門學者事奉王的五個主要種類，是占星者／文書、占卜者、驅邪者、醫生，和吟唱哀歌之人。
二十七 16　耶和華殿中的器皿　這些器皿大概是聖殿中可以搬動的物件，包括容器和用具。主前五九七年，尼布甲尼撒第一次攻取耶路撒冷時，掠取了聖殿中不少的寶物。但仍然有一些瑣碎的物件留下，到十一年之後才被掠去。進一步資料可參看：但以理書一 2 和五 2 的注釋。有關這些物件的描述，可參看：歷代志下四章的各個注釋。
二十七 19　柱子　這些銅柱（見：王上七 15～22 的注釋）立於殿院中的前院外面。兩根柱子各有名字（雅斤和波阿斯）。在特殊場合中，王大概是站在一根柱子的旁邊（王下十一 14，二十三 3）。
二十七 19　銅海　銅海（見：代下四 2～5 的注釋）是個十分巨大的銅制盆子，直徑超過十五呎，高度超過七呎。它安放在十二隻銅牛的背上，三隻一組，每組面朝不同的方向站立。這容器可以裝載一萬加

侖的水，供洗濯禮儀之用。
二十七 19　盆座　盆座包括十個較小的盆子，用來裝水洗濯祭牲。支持盆子的盛飾支架，安裝在四個活動的輪子之上。每個盆子可容水兩百加侖。考古學家發現了一個正是用來支撐這一類盆子的青銅盆座，來自主前十二世紀。盆座有輪子，並以有翼的複合性活物為裝飾（見：王上七 29）。
二十七 20　約雅斤被擄　請參看：列王紀下二十四 12 的注釋。按照某個巴比倫行政文獻的記載，一位元名叫雅庫基努（Iakukinu ＝耶哥尼雅、約雅斤）的，曾向尼布甲尼撒納貢。
二十七 22　聖物被擄後歸還　耶路撒冷聖殿不是古代惟一的器皿被掠，但後來重得失物的廟宇。例如瑪爾杜克的神像曾經好幾次被掠離開巴比倫城（如：主前 1595 年被赫人所奪；約主前 1235 年被亞述王杜庫提寧努他一世所掠；主前 689 年被西拿基立所擄）。但每次偶像都歸回到巴比倫原有的位置。
二十八 1～17
哈拿尼雅和軛
二十八 1　年代小注　鑒於西底家王在主前五九七年尼布甲尼撒攻取耶路撒冷之後，需要相當時間組織政府（見二十七 3，五十一 59），「西底家登基第四年」的讀法似乎很可能是正確的。若然，本段所載的事便發生在主前五九四至五九三年。由於各國使臣計畫如何回應主前五九五年十二月巴比倫內亂的會議，大約也在這時舉行，這日期又進一步得到證實。
二十八 1　基遍　請參看：約書亞記九 3 的注釋。基遍（今吉布）和亞拿突一樣，也是便雅憫的屬地（耶路撒冷西北 6 哩）。因此哈拿尼雅和耶利米在這事發生前，可能已經相識。
二十八 10　折斷了軛　部分學者認為被折斷的，比較可能是安設在頸項兩旁，固定軛之位置的軫子，不是中間的橫木（有關軛的結構，見二十七 2 的注釋）。這說法很是符合全段的用字。
二十八 13　木軛和鐵軛的對比　這裏說換了鐵制的亦相信是軫子。木軛當然可以折斷，作為受欺壓得釋放的戲劇化表達。但要折斷鐵軛卻不是這麼容易。
二十八 14　田野的走獸　請參看二十七章 6 節的注釋。
二十九 1～32
寫給被擄長老的信
二十九 1　寫給被擄者的信　耶路撒冷和主前五九七年被擄者之間有書信來往，這封信提供了證據。送信人相信是巴比倫的信差或前往美索不達米亞的行商。舊約時代有很多寄送公私信件的先例。拉吉書函是主前七〇一年亞述侵略之時，猶大國對內通信的例證。這封信成功到達目的地的證據，可見於但以理書九章。
二十九 2　太后　猶大國的太后顯然有很高的地位，她不獨能夠影響作王的兒子，本身亦具有很大的權柄（見：王上二 19 的注釋；以及王上十五 13 亞撒時代有貶黜太后必要的記載）。現知本節所指的太后是約雅斤的母親尼護施他（見：王下二十四 8；耶十三 18），被擄時她也失去了太后的職位和一切隨之而有的權力。
二十九 2　工匠鐵匠被擄　主前五九七年尼布甲尼撒選擇將什麼人擄去為質時，自然挑選了王室的成員，以及貴族和祭司中充任顧問的人。工匠（見十 3）和熟練的鐵匠對於巴比倫王野心勃勃的建築計畫可能很有用處，但他們也是猶大國比較富裕之中產階級的代表人物。最重要的一點，是工匠和鐵匠的手藝通常是一代一代傳下來的，往往還有秘傳的技巧。巴比倫人當然希望能夠加以維護，並從中得益。在吉加墨斯洪水故事中，烏特納皮什廷將工匠包括在方舟之中，反映了這種對於工匠行會的尊重態度。
二十九 10　七十年　這七十年有好幾個計算方法。亞述首都尼尼微於主前六一二年失陷。主前六〇五年巴比倫在名義上控制了整個敘利亞巴勒斯坦。巴比倫軍兩度攻打耶路撒冷，擄人為掠物。第一次是主前五九七年，第二次則是耶路撒冷和聖殿被毀的五八六年。這四個年分都可以作為七十年的起點。在結尾方面，巴比倫在主前五三九年陷落，第一批被擄者在五三八年歸回。聖殿在主前五一五年重建。要堆砌成實數為七十年的場面雖然並不艱難，但不可忘記的一點，卻是七十往往是個代表神審判時期的象徵數字。主前七世紀巴比倫城被毀于亞述王西拿基立時，巴比倫的神瑪爾杜克據稱命定巴比倫要作為廢墟七

十年。但西拿基立的兒子以撒哈頓卻在詮釋上動了手腳，將數字解作十一年，重建了巴比倫城。
二十九 26　枷和鎖　本節譯作「足枷」（NIV，和合本：「枷」）的字眼，除本節以外只在聖經用過兩次（代下十六 10；耶二十 2），在那兩個案例中意思也不明顯。部分學者提出這是指特別狹窄或低矮的囚室。但這字在本節與「頸枷」（NIV；和合本：「鎖」）同用，表示這可能是某種的枷鎖，將先知鎖在一個羞恥不舒服的姿勢示眾（見二十 7～8 耶利米的埋怨）。但進一步的考證卻必須有待將來的新發現。
三十 1～24
復興的默示
三十 2　寫在書上　聖經只有少數幾卷先知書明言將耶和華對先知所說的話付諸筆墨，耶利米書是其中之一。幫助耶利米的巴錄是位專業的文士（見三十六 2～4）。在本段中譯作「書」的字眼是個泛稱，在當時是指書卷。自主前第三千年紀以降，埃及已經使用蒲草紙書卷。埃及的氣候保存了很多這種檔，在現代被人發現。在素來以泥版為主要書寫材料的美索不達米亞，新亞述時代（主前八世紀）已經有使用書卷的例證。以色列在差不多整個舊約時代中，大概都是使用書卷。但至今只發現了甚少比主前二世紀之死海古卷（其中超過百分之九十是羊皮紙）更古老的證據。現存最古的例證是在穆拉巴阿特幹河（Wadi Murabba'at）的洞穴出土，考證為主前七世紀一封信的其中幾行字。一般的蒲草紙書卷是用二十張左右的蒲草紙黏合，造成書卷長約十五呎，高約一呎。羊皮紙在舊約時代遠不及蒲草紙通行，但也有使用的佐證。
三十 14　與盟友的關係　約雅敬是埃及人於主前六〇九年放在猶大國位的，他一直向埃及效忠，直到尼布甲尼撒的霸權中止這關係為止。六〇四年亞實基倫陷落之後，約雅敬向巴比倫朝貢了幾年。但尼布甲尼撒在六〇一年入侵埃及失敗，約雅敬再度附從埃及，停止繳納東往巴比倫的歲貢。因此當尼布甲尼撒在主前五九七年討伐耶路撒冷時，埃及是猶大所倚靠的頭號盟友。西底家于同年稍後被尼布甲尼撒立為王之後，幾乎立刻便與一系列的西方小國商談，組成抵抗尼布甲尼撒的聯盟（見二十七 3 的注釋）。五九五年法老森美忒庫二世在埃及登基。他起初在南方與努比亞的戰爭中，獲得了一些勝利。一個蒲草紙檔說他在巴勒斯坦勝利遊行以示慶祝。因此，埃及雖然不是聯盟的發起者，他們也有理由預期埃及會支持他們對抗巴比倫。這聯盟最後形成時成員是哪幾個國家並不清楚。按照事態的發展，埃及軍隊於主前五八八年被巴比倫擊潰（見三十五 5～7），同時按照詩篇一三七 7，當耶路撒冷毫無疑問即將陷落之際，以東似乎附從了巴比倫。西方諸國中成為尼布甲尼撒泄怒對象的，似乎只有亞捫和推羅。
三十 23　耶和華的忿怒好像暴風　這幾節經文的詩風近似蘇美的《吾珥被毀悼詞》（約主前 2000 年）。兩篇著作都將破壞力量形容為暴風或烈風。這首蘇美著作的一個詩節形容風好像侵略的軍隊一般「從城門吹入」，作者又在另一個詩節為「暴風為我所命定的日子」感到絕望。在時間上比較接近耶利米的，還有主前第一千年紀，稱為〈他是風暴，在醫治時〉（He Is a Storm, At the Healing）的哀悼詩歌，這詩將神明的怒氣描述為吹過萬國的風暴。稱為「巴拉格」（balag）哀悼詩歌的著作中，差不多有四十個經常使用風暴的象喻，這是其中之一。這類哀悼詩歌的寫作原意，是平息一個廟宇被拆或正在被拆之神祇的怒氣。有關風暴與神明活動的資料，可參看：列王紀上十九 11～13 的注釋。
三十一 1～40
新約
三十一 4　以色列處女　請參看十八章 13 節的注釋。
三十一 8　從地極招聚　以賽亞書十一 12 的用語與此相仿：神要「從地的四方聚集」以色列人。亞喀得文獻談到統治四方的王，意思大概是指東南西北四方最遙遠的海角地極。這句話不是將全地切割為四份，而是用「地極」或「地之邊緣」等字眼，包含其中的所有事物。
三十一 9　使他們在河水旁　在下雨為季節性的地區（以色列的雨季為西曆十月至二月），河流往往是乾涸無水的（阿拉伯語稱之為 wadi「幹河」，即只在雨季有水的河床），因此宜於用作小路（如：耶路撒冷下到耶利哥的克珥特幹河）。但這些河床滿了水卻令人聯想到曠野水流（民二十 1～13）之清新，

甚至神跡性的，和豐饒的應許（有關這個主題，見：申八 7 的注釋）。正如祂在曠野施行神跡，神會帶他們歸回本地之時，亦會供應他們的所需。

三十一 10　海島　有關這詞用指沿海地區和島嶼，可參看二章 10 節。這詞在該節聖經是指腓尼基、賽普勒斯、希臘諸島。但在本節則只泛指遙遠的地方，亦即地極。

三十一 12　五穀、新酒和油　五穀（小麥或大麥）、葡萄樹產品、橄欖油是地中海地區的人的主食（何二 5、8）。與耶和華所立之約中，這幾樣是豐饒的實際表示。按照美索不達米亞的古代法律，丈夫對妻妾的責任是用大麥、油、衣物來計算（利皮特—伊施他爾法典、埃施嫩納法律、漢摩拉比法典）。

三十一 15　拉瑪　這地最有可能是耶路撒冷北面三哩的拉姆。這名字的意思是「高地」。由於高地易於防守，巴勒斯坦很多城鎮都可以用這名字。耶利米在此所描述的號咷痛哭，大概是因為主前五八七年耶路撒冷淪陷之後，這是前往巴比倫之俘虜的集結地（見四十 1）。本節提到拉結，相信是因為拉瑪是在拉結墳墓的所在地泄撒附近（見：撒上十 2 的注釋）。

三十一 21　古代的指路碑和引路柱　在羅馬時代之前的史料雖然沒有提到正式的路牌，耶利米呼籲被擄離去的人用石堆標明所走的路，表示這不是前所未有的作法。除路牌以外，道路是以顯著地標（《吉加墨斯史詩》和《埃努瑪埃利什》史詩的 ittu）或其目的地（民二十 17 王道）作為辨別方法。

三十一 21　以色列處女　請參看十八章 13 節的注釋。

三十一 23　聖山　古代近東的想法和希臘神話一樣，都是將山的高處視為神明居住的所在（見：賽十四 13）。神的居所耶路撒冷是位於高地，所以被稱為神的聖山。

三十一 33　寫在他們心上　髒蔔術就是占卜者求問神明之後，藉檢驗祭牲的腸髒尋求答案。進行髒卜術時，念咒的祭司求神明將啟示寫在祭牲的腸髒上，使人能夠瞭解其旨意和指示。占卜者另一個常用的咒語則是求神祇將真相放在腸髒之上。本節所用的動詞（「放」；「寫」）和名詞（「裏面」＝內臟，特別是腸；「心」），都與亞喀得文學中形容髒蔔觀兆的字眼相同。但縱使耶利米真是使用觀兆的語言和概念，這也不過是表達資訊的合宜媒介而已。神的命令和旨意是要省察祂百姓的內心才能知悉的。亞喀得文獻亦將兩個名詞（腸髒和心）對偶，來形容人的理智感情中心。

三十一 36　自然定例　按照美索不達米亞的想法，「命運版片」所記的定例，是地上發生一切事的基礎。當時的人如此注重兆頭，就是因為相信天象、動物的習性，甚至牲畜的腸髒，都會反映這些定例。其假定是神明的定例不論何時都有約束力。例如：在巴比倫創世史詩《埃努瑪埃利什》中，諸神宣告說瑪爾杜克的「話語不會受到質疑」，其「命令（定例）不會更改」。同樣，埃及人阿曼尼摩比關於正義的智慧言語說：「判語屬於諸神議會，裁決由神明的定例所註定。」在烏加列《巴力史詩》中，女神亞拿特奉承主神伊勒時，說他的「命令明智」，其「智慧存到永遠」。偶爾也有文獻形容某神的命令是「邪惡」的——洪水史詩《阿特拉哈西斯》就是一例——但這些命令依然得以執行，因為古代神祇在萬物之上是有主權的。有關君王統治如天長地久的資料，可參看：詩篇八十九 35～37 的注釋。

三十一 37　宇宙中人所不能知的事物　耶和華能夠量度上天（見：賽四十 12 注釋），亦深知地的根基，但這是人類力所不逮的。美索不達米亞各個創世史詩（《阿特拉哈西斯》、《埃努瑪埃利什》）都形容天地的建立、宇宙的秩序，以及每個神祇各自蒙派治理其管轄範圍之內的事物。故此，對於上天和冥界的知識是惟獨屬於神明的。從事尋求這種知識之歷程的人，沒有一個能夠成功（吉加墨斯和亞達帕兩位元英雄算是最接近目標的了，但他們依然被自己必死的命運所限制，不能成功）。揀選的奧秘和特權都屬乎耶和華，正如宇宙的奧秘和特權都是屬乎祂一樣。

三十一 38　從哈楠業樓，直到角門　請參看：尼希米記三 1；歷代志下二十五 23 的注釋。所指的最可能是北牆的西部，巴比倫軍相信是在此攻破防線而入城的。耶路撒冷的北牆是最脆弱的一環，因為其他幾面都有難以進攻的深谷。

三十一 39　迦立山和歌亞　這是兩座耶路撒冷附近的山頭，但其確實位置不明。在耶利米的異象中，兩地是修復之耶路撒冷的一部分。學者一般將迦立山考證為城的西南山，位於泰路平谷的西面，欣嫩子穀的北面（今日稱為錫安山）。這看法若是正確，歌亞應該是在迦立山的南面或東面。

三十一 40　耶路撒冷的地勢　耶利米在這個修復耶路撒冷神聖特區的異象之中，提到毗鄰的幾個地方。首先提到的欣嫩子穀（耶路撒冷西面的拉巴比干河），一度是巴力崇拜和獻人為祭的場所。汲淪溪穀是在城的東南面。田地是巴勒斯坦常見的梯田，在山坡上提供種植葡萄園和橄欖樹的地方。耕地當然不會在城牆裏面，但它對城市的重要性是將之列為城市資源的理由。馬門位於耶路撒冷的東面，接近汲淪溪穀北端之處（見：尼三 28 的注釋）。

三十二 1～44

耶利米置買土地

三十二 1　年代小注　以色列及其鄰邦有兩個計算君王在位年分的辦法。一個方法是按照宗教曆從一個尼散月算到下一個尼散月（尼散月是西曆三／四月），另一個作法則是照民事曆從提斯利月算到提斯利月（九／十月）。以色列的一年若是從春季起算，西底家第十年就是主前五八八年三月至五八七年三月。但巴比倫王尼布甲尼撒即位紀元的第十八年卻是主前五八七年三月至五八六年三月（史料肯定他們是用尼散制度）。因此根據上述及其他理由，有人辯稱以色列當時是用提斯利制度。若然，西底家第十年和尼布甲尼撒第十八年便有六個月的重迭了。兩個說法都各有所短。至目前為止，問題仍不容易解決。

三十二 2　耶路撒冷之圍　第三十七至三十八章耶路撒冷之圍的描述，比較詳細地記載了本節的事件（大概在主前 588 年一月十五日開始圍城；另一個說法是 587 年一月五日）。巴比倫撤退了部分兵員來對付逼近的埃及軍隊（三十七 5），被圍的耶路撒冷暫時得到了喘息餘地。一封拉吉書函記載了一名猶大官員與埃及的談判，這可能是埃及先發制人地發動攻擊，試圖防止巴比倫入侵本土的導火線。尼布甲尼撒成功地擊退了試圖解圍的盟軍後，再度集中力量攻打耶路撒冷。

三十二 4　西底家的命運　請參看三十九章 4～7 節的注釋。耶利米對西底家的命運的預言有一個諷刺之處：他要「眼對眼」與巴比倫王相對。西底家叛逆所受的懲罰，是被逼目睹兒子被處決，然後自己失明。伴君如伴虎的概念，與接近神顯現所導致的恐懼和危險相對應（見：創二十八 16～17 雅各的反應，和賽六 5 中以賽亞的驚呼）。西拿基立的亞述年表也有一個君王彰顯「榮耀」的類似記載：希西家王「被我〔西拿基立〕令人恐懼之光輝壓倒」。

三十二 7　贖地　按照以色列的傳統，土地的所有權與作為立約社群一份子有密切關係（見：王上二十一 3，拿伯拒絕將葡萄園賣給亞哈）。親戚被逼出售產業時，先知耶利米有責任「贖回」這田地，好使這地不出大家庭或宗族之手（見：利二十五 25～31）。聖經沒有清楚表示哈拿篾為什麼要賣這塊地。他可能只是想逃避巴比倫的侵略，希望有些錢來開創新生。但另一方面，在這個難以出售農作物的時代，他可能只是債務纏身而已。

三十二 8　護衛兵的院　耶利米當時被囚在王宮稱為護衛兵院之處，受保護性拘留（見：耶三十七 21），相信是與國王的侍衛同住。這種住宿設施遠比耶利米書三十七 15～16 的「牢房」，和三十八章 6 節的幹水庫（和合本：「牢獄」）舒適。

三十二 9　十七舍客勒銀子買地　按每個舍客勒等於十一又五分之一克計算，哈拿篾田地所賣的價錢大約是一百九十四克，即不足半磅銀子，這大約是一般勞工一年半的入息。全區被巴比倫佔領已經逼近眉睫，土地跌價是自然的結果。但沒有其他例證作為比較，又不知道田地的大小，這價錢是否公道不得而知。

三十二 10　地契　最早期的美索不達米亞泥版，已經有地產買賣的記錄。這些記載買賣條款的檔是存放在泥制的信封裏面，信封上也寫了一些買賣的細節。漢摩拉比法典對諸侯出售土地亦有管制，因為這些地都是暫時轉讓給士兵的。有關土地契約的其他例子，可參看：創世記二十三 16～18，三十三 19 的注釋。

三十二 10　用天平平銀子　標準的商業慣例是將買地的銀兩在見證人面前公開秤稱，以求保證買賣雙方滿意（創二十三 16；賽四十六 6）。這是必須的步驟，因為有標準重量和價值的錢幣，要到主前六世紀末葉才開始通行。

三十二 11　封緘和敞著的版本　伊裏芬丁蒲草紙文獻中，包括了一些地契，與耶利米和巴錄所製作的相

仿。在同一張蒲草紙或羊皮紙上抄寫一式兩份的契約，一份不予封緘，公開讓人審閱。另一半則封存，以求保證交易條款不被私自竄改。這一份契約要卷起封緘，再在上面加上見證人的名字。

三十二 12　在院子訂立合法協定　商業交易通常是在城門口等有長老設立座位的地方進行（得四 1；箴三十一 23）。本節說耶利米在見證人和「坐在護衛兵院內的一切猶大人眼前」，為置買哈拿篾田地簽署封緘契約，可能是有意證實這是可以進行合法交易的地點。這件事可能和三十七章 12～15 節耶利米被控試圖潛離城市有關。耶利米答辯說他只是想去視察新置的田地，應該是交易見證人之一的守門官卻拒絕接受解釋，反把他囚禁。

三十二 14　契約封存在瓦器裏　耶路撒冷的前景極不明朗，因此耶利米用盡方法來保存這個地契。主後一世紀羅馬軍隊即將佔據當地時，昆蘭的居民也是將死海古卷放在瓦器中保存。這作法正與耶利米相同。



尼布甲尼撒的圓筒形印章



三十二 17～20　創造者、審判官、策畫者的關係　耶利米禱文中角色的轉移反映在以色列和其他古代文化中，綜合神明特性是很常見的作法。他們是從為混沌帶來秩序的角度來理解神明的角色。在遠古而言，這角色是在宇宙性的規模上，創造萬物，為萬有帶來秩序。混沌無論是以需要降伏之怪獸的姿態出現，還是混沌空虛，需要充滿和給予功能，扮演創造者角色的神明都是要為宇宙帶來秩序。從日常的角度看，這角色是在社會之中立定公義。混沌和無法無天的狀態必須在個人、家庭、社群、國家的層面上消除。第三，作為策畫者的神為歷史的方向帶來秩序。未來在祂引領之下逐步呈現，看來雜亂無章的事件就變得有意義、有目標。

三十二 21　神聖戰士顯現帶來恐怖　在本節中滿心恐懼的人是以色列的仇敵（見：出十五 13～16）。神的光輝和「榮耀」擊倒仇敵。美索不達米亞文獻用梅嵐穆（「可怕的燦爛和光輝」）一詞形容神祇的威力。將用兵之道灌輸給亞述和巴比倫君王，給他們力量，使他們能夠「如洪水衝撞」（撒珥根二世）或像「暴風猛然來臨」（西拿基立）般勝過敵人的，正是這些神明。其他國家的神祇和軍隊面對這種神聖的威榮，只會一敗塗地，被逼臣服至高的神明。

三十二 22　流奶與蜜之地　請參看：民數記十三 27 的注釋。

三十二 24　築壘攻城　考古學、浮雕、文獻材料都提供了主前第一千年紀中葉使用攻城坡道（和合本：「壘」）的證據。主前七〇一年亞述人圍攻拉吉所築的坡道今日依然可見。其建築估計用了大約二萬五千噸的泥土和石塊，一千名工人要三至四星期才能完成。

西拿基立的壁畫亦描繪撞城錘和攻城車使用這坡道攻城。至於文獻記錄，提革拉毘列色三世描述他怎樣利用人工山丘和攻城設施，攻取城市。進一步資料，可參看六章 6 節的注釋。

三十二 29　在屋頂燒香　有關香壇的資料，可參看：以賽亞書二十二 1 的注釋。在屋頂獻祭不難想像是崇拜天象的行徑。美索不達米亞（《吉加墨斯史詩》中吉加墨斯的母親）和烏加列（《凱雷特史詩》）都提供了佐證。

三十二 34～35　叛道行為　這裏列數的一系列罪行都與亞哈斯和瑪拿西的叛道有關，列王紀和歷代志皆已一一記錄。詳情可參看：歷代志下二十八章和三十三章的注釋。有關戶外神廟的討論，可參看：申命記十二 2～3 的注釋。有關以兒童為祭和神祇摩洛的關聯，可參看：申命記十八 10 的注釋。有關亞捫人的神摩洛／米勒公的討論，可參看：列王紀上十一 5、7 的注釋。巴比倫和馬里文獻都曾經提及這個神祇。腓尼基文獻也有提到獻孩童為祭給摩洛。

印章和封泥

印章是刻了名字或代表物主之圖案的小卵石（有時是准寶石），蓋於黏土或蠟上代表簽署。戳印的黏土或蠟團就稱為封泥（bulla）。公文和法律檔都必須蓋章表示其效力。考古學家發現了數以千計的印章和封泥，其中大部分都是來自主前八至六世紀。這種平面印章在以色列十分通行，與在美索不達米亞常見的圓筒形印章不同（見：賽八 1，八 16 的注釋）。印章通常刻有物主的名字，以及他父親之名字或官銜。很多時代的印章都另外加上某些裝飾。很多印章都有聖經的人名，但大部分都與聖經的人物無關，只是同名異人而已。但聖經有十多個人的名字，確實出現在印章或封泥之中。這些人包括了耶羅波安二世、烏西雅、約坦、比加、亞哈斯、希西家，可能還有約哈斯和瑪拿西。又有一個印章上有耶洗別之名，物主可能就是作為以利亞仇敵的那位王后。此外，印章被發現的高官則有以利亞敬（賽二十二 20）、巴錄（本段）、耶拉篾（耶三十六 26）、基大利（四十 5）、耶撒尼亞（四十 8），毘拉提（結十一 1、13）可能亦是其中一人。主前六世紀的亞捫王巴厘斯（見四十 14）的印章亦已發現。這些印章最大的貢獻，是有助於追蹤時代之間通俗信念的變遷，因為藝術中的形像以及人名中的神名構詞成分，都是反映當時人視為重要事物的可靠資料。

{

三十三 1～26
復興將臨
三十三 4　拆毀房屋抵抗攻城坡道　本節可能是根據耶路撒冷被圍攻時，建築城垛抗敵的專用術語，因此，其希伯來原文十分難解。

城被圍攻時，靠近城牆的（平民、王族）住宅都被軍方徵用。有些用作司令部和軍營，有些被拆卸作為加強防禦工事的材料，有些用作臨時醫院和殮房，有些則被拆毀來提供地方增建城樓、護堤、反坡道（counter-ramp）。

拉吉的城牆之內發現了反坡道的遺跡，其功用是強化城牆，抵抗亞述軍在城外建築的攻城坡道。考古學家又在耶路撒冷俯瞰汲淪溪穀的東坡發現了大量的磚石，相信是巴比倫軍攻城時，梯田之上民居被拆毀的證據。但本節所說的如果是這些民居，則第 5 節拿死屍充滿這房屋一語卻難以理解。
三十三 15　苗裔　請參看二十三章 5 節的注釋。
三十四 1～22
宣告自由
三十四 1　年代小注　列王紀下二十五 1 和耶利米書五十二 4 比較詳細地，記載了耶路撒冷是在西底家王第九年十月初十日（主前 588 年一月）開始被圍。耶利米書三十四 1～7 的事件，最可能是在主前五八八年的初春，埃及入侵的軍隊暫時解圍之前發生。
三十四 5　人必為你焚燒物件　殯葬禮儀頗具規模，包括為他燒香，舉國哀悼，並在家塚安葬。焚燒對象與火葬無關，也不是為了掩飾病者屍體的氣味，而是為了炫耀君王的財富。亞述的驅邪儀式，在君王的葬禮中十分常用。
三十四 7　拉吉和亞西加　這兩個猶大城堡把守薩非拉的疆界，是惟一未被巴比倫侵略軍攻取的兩個城鎮。拉吉支配了薩非拉和猶大西部全區，是猶大諸王防線的中點。這城介乎耶路撒冷和非利士城邦的中間，把守著沿海地區進入內陸的主要通道。遺址杜韋爾遺址發現了一些銅石器時代有人定居的痕跡。這地在中銅器時代第二期（作為迦南重鎮）和鐵器時代第二期（王國分裂後被建立為西疆要塞；代下十一 5～10）有大規模的城防設施，其城門十分壯觀。拉吉雖然居高臨下（其遺址高達一百五十呎），主前七〇一年亞述王西拿基立圍城之後依然把它攻取（參看：西拿基立的年表，進一步資料，見：代下三十二 9 的注釋）。尼尼微王宮中的亞述浮雕，以及遺址西南角之巨型坡道遺跡，都是戰況慘烈的生動證據。內中有一千五百具骸骨的千人塚，可能也是城陷的結果。這城在主前七世紀末重建，但從此不能恢復亞述時代的重要性。



拉吉的戰壕顯示圍牆的改變

耶利米時代巴比倫圍城的文字記錄，是在城門口衛兵室出土的二十一塊陶片書函（見：下一段的注釋）。亞西加（箚卡利亞遺址）位於拉吉北面十一哩，耶路撒冷西南十八哩。這個俯瞰以拉穀的遺址面積只有一英畝。但由於它的高度是海拔一千三百呎，作為山寨很有價值（撒珥根二世的亞述記錄曾經提及這城）。一封拉吉書函提到亞西加的烽火滅了——這對於拉吉和耶路撒冷來說，是極為不祥的徵兆。



從西北面看拉吉

三十四 7　拉吉書函　拉吉書函一共由二十一塊用來寫字的陶器碎片（其實只有十二片才是真正的信件）組成。這些陶片（稱為 ostraca）是由斯塔基（J. L. Starkey）所領導的英國考古團，於一九三二年至一九三八年在杜韋爾遺址發現的。這些書函是以葦筆和煤煙調和的黑色墨汁，用一種草寫體的希伯來文字寫作的。發現地點是城門口衛兵室的遺址。這些函件相信是主前五八九至五八七年尼布甲尼撒侵略猶大時，這個城堡的司令官寫給耶路撒冷之信件的副本。這些書函反映了軍紀在非常時期的瓦解，描述與支持猶大的埃及談判，以及守軍發現鄰近之亞西加烽火熄滅時的絕望情況。



拉吉書函



發現拉吉書函的城門口衛兵室

三十四 8～11　宣告自由　西底家為全體希伯來債奴宣告自由的非凡行動，是在巴比倫軍開始圍攻耶路撒冷（主前 588 年一月），和埃及軍入侵巴勒斯坦為他們暫時解圍（588 年夏）之間的一段時間發生。

至於釋放這些人的目的，是否只為增添守城的兵源，還是與出埃及記二十一 2～6、利未記二十五 39～55、申命記十五 2～3 的奴隸律法有某些關係，已不可考。在古代近東，新王在即位的第一或第二年會頒佈法令，釋放（因欠債）被囚的人（這法令以後又會定期宣佈）。例如：在舊巴比倫時代，阿米薩杜卡王（主前十七世紀）以沙馬士名義取消了所有債務。故此本節所描述的「禧年」主要是與（因經濟或法律理由）欠債者和釋放債奴有關。這個巴比倫法令和以色列不同之處，在於前者沒有證據得到神明的認可，只是君主心血來潮的結果。

三十四 14　安息年自由出去　請參看：出埃及記二十一 2～6；利未記二十五 39～55；申命記十五 2～3 的注釋。這些都是討論在第七年或禧年釋放奴隸的事。

三十四 18　將牛犢劈開分成兩半　將祭牲切為兩半作為立約典禮步驟之一的儀式，只于本段和創世記十五 9～10（請參看該處經文的注釋）出現。舊巴比倫的馬里書函，以及主前八世紀阿班（Abban）和雅霖林（Yarimlim）之間的亞蘭文塞菲雷條約，都是古代近東的對應例子。兩篇文字都提到過將牲口切為兩半。這一類祭禮的象徵意義，是以生動的圖畫，表示背約者會有什麼遭遇。埃及入侵暫時為耶路撒冷解圍之後，猶大的地主強逼欠債者重為債奴。他們違背了在耶和華面前所立的莊嚴誓言，因此將會受到極可怕的懲罰。

三十四 21　巴比倫退兵　埃及法老森美忒庫二世在位之時，大部分工夫都花費在試圖收復上一任法老尼哥二世，被尼布甲尼撒所奪取的腓尼基和巴勒斯坦失地。猶大反叛巴比倫，在很大程度上是倚仗埃及支持的承諾（拉吉書函提到這一點）。主前五八八年初夏（見：結三十 20～26）埃及法老阿普裏斯（主前 589 年即位）最後入侵南巴勒斯坦，猶大人和被擄者的盼望似乎得到了實現。除了這支軍隊以外，埃及海軍又開往推羅，迅速控制了該區（希臘史家希羅多德記載了這件事）。尼布甲尼撒因此被逼從耶路撒冷撤退。但埃及人迅速潰敗（大概發生在迦薩一帶），五八八年夏末耶路撒冷再度被圍。

｛

三十五 1～19

利甲族的榜樣

三十五 2　利甲族　主前九世紀利甲之子約拿達將他們組織成遊牧團體或工匠行會之後（王下十 15～23），這個與基尼人有關（代上二 55）的宗族變得與眾不同。兩個世紀多之後，這族人告訴耶利米說：他們遵照「先祖」的遺訓堅守遊牧生涯，不種田，不栽葡萄園，不喝酒。

三十五 6～10　利甲族的生活方式　現今對利甲族的認識，全部都是來自本段經文。這團體自稱遵行利甲的兒子約拿達之命令，過遊牧生涯，在帳棚中居住。他們不可建屋，不耕田，也不喝酒。按照法裏克（Frick）的評價，他們不是信奉基要主義，鄙棄猶大城市的腐敗宗教，而是遊行的工匠，以金屬加工、修理戰車和兵器為業。他的理論一部分是根據烏加列和亞蘭文獻。在這些文獻中，利甲一名是與戰車製造業或駕車者有關（見：王下十 15，耶戶對約拿達的邀請）。在多人集居之處的邊緣地帶獨立生活，容許利甲族人隨工作移棲，不受地方政府或賦稅所限制。拒絕喝酒的緣故可能是防禦性措施，避免醉酒的成員洩漏秘傳技巧。他們忠於先祖遺訓，與西底家年間的叛盟背約構成強烈的對比。

三十五 11　亞蘭的軍隊　猶大居民的危殆，從利甲族接受耶路撒冷的保護，以及尼布甲尼撒的聯合軍隊包括亞蘭部隊，就可見一斑。本段所述的事件發生在約雅敬年間，利甲族與耶利米說話是在主前六〇〇至五九七年，耶路撒冷第一次被圍時。按照《巴比倫年鑒》的記載，尼布甲尼撒在主前六〇一至五九八年之間，曾經在敘利亞巴勒斯坦發動了一系列的戰役。這一連串軍事劫掠的結果，是巴比倫的兵團吸收了很多藩屬的部隊。較常在聖經出現的亞蘭人來自以色列北面的亞蘭諸國，但除了他們以外，尚有在底格裏斯、幼發拉底兩河河谷居住的東亞蘭人。這些人經常與迦勒底人一同被提及。迦勒底人似乎是城市人，亞蘭人則是半遊牧民族。

三十六 1～32

焚燒書卷

三十六 1　年代小注　約雅敬王第四年是主前六〇五至六〇四年（按照三十二 1 注釋討論過的提斯利制度）。尼布甲尼撒登基年之後的元年在六〇四年春季開始（見：但一 1～2 的注釋）。約雅敬雖然親埃及，學者依然覺得他很可能於六〇四年年初在敘利亞向尼布甲尼撒納貢。由於這書卷要等到約雅敬第五年才宣讀（9 節），口授筆錄時間大概是在第四年的年底（主前 604 年八～九月）。六〇四年年底時，尼布甲尼撒沿巴勒斯坦海岸南下，攻取了非利士城市亞實基倫。這城受到大規模的破壞，很多人都被遷徙。尼布甲尼撒大軍南下可能是猶大恐慌之故。

三十六 2　書卷　希伯來原文在此所指的是一種特殊或較為優質的書卷，適合政府文士在正式場合使用。這種書寫材料只在君王作出重要宣言時才用得著。有關書卷的進一步資料，可參看三十章 2 節的注釋。

三十六 4　文士筆錄口授材料　耶利米口授的默示因為要公開宣讀，所以必須謹慎抄錄，因此有需要使用職業文士巴錄的技巧。埃及無數的古墓壁畫和《克提的教訓》（Teachings of Khety），都是文士在古代社會中地位重要的佐證。雖然任何人都有資格聘請文士，考古證據（有他名字的戳印）卻是巴錄是御用文士的有力證據。

三十六 6　禁食的日子　耶利米指示巴錄在有很多人到耶路撒冷聚集的禁食日子，宣讀他口授的書卷。除了贖罪日以外，禁食並不是宗教曆上的定期活動之一，而是在緊急狀態下，需要全民集中宗教精力之時宣告。是次禁食可能與巴比倫大軍抵達巴勒斯坦有關（主前 604 年十二月）。

三十六 9　年代小注　約雅敬王第五年九月是主前六〇四年十一至十二月。巴比倫軍隊於六〇四年十二月沿非利士海岸南下，攻取了亞實基倫城。這個「從北方來到」的敵人可能轉向東來耶路撒冷，是宣告禁食的合理時機。巴錄就在這時宣讀耶利米口授的書卷。尼布甲尼撒於主前六〇三年一至二月回到巴比倫。

三十六 10　地形　王國時代的聖殿建有三層廂房，在三邊圍繞聖殿。可以假定基瑪利雅的房間（和合本：「屋」）是其中一個廂房。舊約對於殿院的描述甚少。本節的「上院」很可能就是列王紀上六 36 的「內院」，即圍繞聖殿本身的院子。在聖殿範圍之內，這是地勢最高的一部分。耶利米書二十六 10 也提到過「新門」，但其確實位置不明。學者一般臆測它是在殿院的南面，作為聖殿範圍和南鄰王宮之間的通道。

三十六 12　文士的屋子　國王的聽政室旁邊必然有好些供集會討論公事或交流資訊的小房。君王的顧問或文士的權力象徵之一，是可以佔用一個小房作為「辦公室」。約雅敬的顧問未將耶利米的書卷呈獻給王之前，先在文士以利沙瑪的房間集合，可能是因為這是他們慣常的聚會處。

三十六 16　將先知資訊向王稟報的責任　按照主前十八世紀的馬里文獻，所有御用顧問和政府官員，都有向王稟報先知言論的責任。幾篇文獻記載了先知的警告；一篇指出可能發生叛亂，一篇則主張獻祭，又一篇警告君王不可出征。本節的希伯來原文的強語勢措詞，加強了這些令人震驚之警告的緊急程度。耶利米的資訊令這些官員驚恐萬分，但他們也知道向王報告默示所宣講的危險，是何等重要的事。

三十六 18　墨　古代近東文士所用的墨成分雖有不同，但都是以碳為主要材料。埃及的慣常作法是在燈黑中調和樹膠。化學分析顯示書寫拉吉書函的墨，是碳與櫟瘿和橄欖油調製而成的鐵質墨水（iron ink）。

三十六 22　火盆　由於事情在西曆十二月發生，王的聽政室應該有燒著幾個火盆的需要。在他身旁有一個供取暖或燃點熏香之用的，也不令人意外。他的「暖閣」甚至可能有固定的壁爐，但記述的措詞似乎表示這是一個流動的火盆，書卷的碎片可以戲劇性地丟在盆的裏面。

三十六 23　分篇書寫　和合本譯作「篇」（NIV：「欄」〔column〕）的字眼，其他經文通常譯作「門」。這可能表示書卷的紙頁是用皮條串連，或每頁的寬度大致與用鉸鏈接駁的寫字板相同。這種用木製造，上面通常塗以蜂蠟的寫字板，在古代的沉船和新亞述遺址中（後者是甯魯德某個井底發現的十六塊象牙寫字板），都可以找到例證。

三十六 23　文士的刀　約雅敬可能是借用文士的削筆刀自己切割書卷，也有可能不過是下令文士代他進行。但這如果是羊皮紙書卷，切開接駁書卷各頁的皮條應該比較容易，此外，羊皮紙燒得很慢，並且氣

味難聞。但這如果是蒲草紙卷軸的話，切割焚燒就不難辦到。

三十六 23　切割焚燒表示作廢　王切割焚燒耶利米的書卷在某一程度而言，可說是執行咒詛儀式。主前第二千年紀初期，埃及人習慣把將要攻打之城市的名字，寫在瓦碗或小像上，然後在念過適當的咒語之後，打它打碎。像耶利米這樣將預言付諸筆墨，有使之生效的能力（就如宣講也有這效果一樣）。約雅敬希望焚燒書卷能夠取消或削減這個宣判的效力。

三十六 30　曝屍　這句話綜合了死而不得埋葬，藉以羞辱屍體的實際行動，以及神宣判約雅敬一家失去統治猶大的權利。類似的咒詛亦可見于列王紀上十四 10～11，亞希雅針對耶羅波安的話，以及列王紀上二十一 21～24，以利亞對亞哈所說的話。後來伊裏芬丁的猶大人又咒詛當地的總督維德蘭加（Vidranga），因為他下令毀滅他們的聖殿。他們求神使他的屍體曝露風霜，被狗所吃，不得正當的埋葬。有關正當埋葬的重要性，可參看：列王紀上十六 4 的注釋。

三十七 1～21

耶利米被囚

三十七 1　年代小注　巴比倫圍攻耶路撒冷之時，約雅斤於主前五九八年十二月繼承了乃父約雅敬的王位。他的統治在三個月後城被攻破之時便告結束。勝利的尼布甲尼撒在這時候立他的叔父瑪探雅為王，並將他的名字改作西底家（見：王下二十四 17）。

三十七 5～8　埃及軍隊的動向　主前五八八年耶路撒冷被圍時，埃及法老阿普裏斯派遣了一支軍隊入侵巴勒斯坦，逼使巴比倫暫停攻城（見：耶三十二 2，三十四 21 的注釋）。主前五九二年法老森美忒庫二世短訪巴勒斯坦時（根據賴蘭斯第九蒲草紙〔Rylands IX Papyrus〕）可能與西底家訂立了條約，埃及這個軍事行動是履行其中的承諾。現今並沒有這個條約的檔，此外，西底家是否曾與法老見面，還是猶大派遣了代表團前往埃及（根據拉吉書函）也不清楚。按照希羅多德的記載，埃及軍隊其實更為注重收復對腓尼基海港推羅和西頓的控制權。他亦沒有提到埃及在退兵回到埃及之前，曾經在巴勒斯坦與巴比倫作戰。

三十七 13　便雅憫門　耶路撒冷眾多城門之中，便雅憫門通往東北面，耶利米前往亞拿突最方便就是走這條路。耶利米書十七 19 的記載，以及耶利米書三十八 7 西底家王在此坐朝，都反映了這門的重要性，以及出入人數之多。

三十七 15　監獄　古代近東的監獄只有臨時拘禁之用。通常是等候宣判，或等待行刑時才用得上。例如美索不達米亞的作法就包括了囚於廟宇的監牢（農加珥讚美詩）和在家軟禁（馬里文獻）。耶利米被囚于文士約拿單的房屋，顯示在王國時代的耶路撒冷，監獄也不常見。聖經文學也甚少提到監獄。被形容為在拘禁設施與其他犯人同囚的，只有約瑟一人（創三十九 20）。聖經沒有說明先知米該雅被囚何處，等候判定他針對亞哈的預言是否真實（王上二十二 27）。監禁的其他例子包括勞動工廠，如雙目被剜之參孫被逼磨穀之處（士十六 21）。

三十七 16　獄中的牢房　由於耶利米的罪名是試圖降敵，他的牢房應該不是文士約拿單房屋中的好地方。城門一帶或聖殿範圍之內的建築物，往往在拱形屋頂下有一些小室。這些空間大概是狹小不能直立，空氣也不流通的地方。

三十七 21　護衛兵的院　有關這個接著用來囚禁耶利米之低保安場所的討論，可參看：耶利米書三十二 8 的注釋。

三十七 21　餅鋪街　先知書好幾處經文都顯示耶路撒冷有市集和不同工業的分區（見：賽七 3——漂染業；耶十八 2——窯匠）。埃及也有類似的設施，《克提的教訓》描述一個織布店裏面，工人整天困在不通風的工廠中勞碌。護衛兵院接近王宮（耶三十二 2），餅鋪街大概也在附近。

三十八 1～13

被囚於水庫中

三十八 6　被囚於水庫中　軍隊集結待命之處應該設有水庫，儲藏雨水供旱季之用。耶路撒冷之圍在這階段，正值主前五八八至五八七年的雨季。這個在石灰岩中開鑿出來的窄頸水庫竟然沒有水，可以充當

監牢，是當時城內人口比平常為多，以及瀕臨絕境的佐證。池底的泥沼不但令耶利米無法歇息，更極不衛生。王不敢處死耶利米，此舉可能是希望疾病和營養不良能夠消除這位先知（見：詩七十九 11）。

三十八 7　宮中的古實官員　由於以伯米勒有希伯來語的名字（意思是「王的僕人」），他大概是個來自衣索匹亞的奴隸或獲釋奴隸，如今在王宮服務。他與耶利米的守衛和於城門坐朝之西底家王對質時從容不迫，顯出他是常見王面的人，其意見亦備受尊重。「太監」一語可能是他作為御前官員的職稱，也可能是形容他的身體狀況（見：賽五十六 4～5 的注釋）。

三十八 7　王坐在便雅憫門口　聖經和考古學有十分充足的證據，顯示君王定期在城門口設座施行審判。例如但城遺址的鐵器時代城門，就設置了供審案用的平臺，平臺之上還有安裝帳蓬用的石制腳座。押沙龍指控父親大衛王不坐在城門口聽斷百姓的案件時，就是質疑他的政治能力（撒下十五 2～6）。

三十八 14～28

覲見西底家

三十八 14　耶和華殿中第三門　聖殿的「第三」門只在本段經文中出現。西底家既然是要私下會見耶利米，最安全的地方大概就是君王進出聖殿範圍的專用入口了。

三十八 23　後妃兒女被帶出來　君王若是城陷被俘，他的家眷和全體大臣亦同被俘擄。這是一個可怕的時候，被擄外遷已經是最樂觀的前景，悲觀的則包括強姦、拷打、死亡。現今有關巴比倫人如何對待俘虜的資料，並沒有關於亞述的多。

三十九 1～18

耶路撒冷淪陷

三十九 1～2　年代小注　耶路撒冷被圍攻在主前五八八年西曆一月開始，於五八六年七月十八日城牆攻破之時結束。聖殿在同年八月中旬被毀。請參看：列王紀下二十五 1～12 的注釋。

三十九 3　坐在中門　耶路撒冷城牆攻破之後巴比倫首領設立座位之處，只在本段提及。阿維加德（Avigad）最近在耶路撒冷舊城猶太人區內，挖掘到一段北牆，以及有攻打和焚燒痕跡的城門。另外，又有人相信這門是尼希米記三 3 中的魚門。

三十九 4　西底家逃亡　西底家知道城陷，便與群臣經「靠近王園」的那個南門出逃（北牆是巴比倫攻擊的焦點，見：三十一 38 的注釋）。這個御用場所大概是個果園，用汲淪溪穀的泉水灌溉（見：尼三 15 的注釋）。「兩牆」（NIV；和合本：「兩城」）大概是指希西家加強城防設施抵抗亞述時，重建的一段城牆（見：代下三十二 5）。

三十九 5　經耶利哥前往亞拉巴　亞拉巴是指約但河谷。西底家計畫在耶利哥附近的約但河渡口過河，逃往摩押或亞捫尋求庇護。從耶路撒冷下到耶利哥平原的路長約十五哩，是條陡峭的下坡路，沿途儘是不毛多石的山頭。路上無處躲藏，沒有岔路，也沒有可守的山寨——西底家王只是希望先走一步能夠給他足夠的時間逃出國外而已。他也幾乎成功了——巴比倫人追上他時，距離約但河只有幾哩路。

三十九 5　哈馬地的利比拉　利比拉的城址是在敘利亞一個大平原上。當時尼布甲尼撒以此為軍隊的大本營。現代的利比拉城位於奧朗底河畔，荷姆斯湖（Lake Homs）南面不遠之處（見：王下二十三 33 的注釋）。法老尼哥二世曾經使用此地作為迦基米施之役的軍隊集結地。哈馬是敘利亞一城的名字，也是一個區域的名稱，整個奧朗底河谷都在這個區域之內。

三十九 7　剜出被俘君王之目　請參看：列王紀下二十五 7 的注釋。亞述王亞述尼拉裏五世與阿爾帕德王瑪提伊盧（Matti-Ilu）所立的宗主藩屬條約，包括了背約者眼睛被挖出的咒詛。亞述王以撒哈頓自詡曾使敵人失去耳朵、鼻子、眼睛。剜出眼目作為叛逆懲罰的其他例子包括參孫（士十六 21），以及亞捫人恐嚇要剜出基列雅比人右眼之事（撒上十一 2）。

三十九 7　銅煉　亞述王亞述巴尼帕王宮中的淺浮雕有一些證據，顯示俘虜被擄到外地時，用腳鐐拴在一起。提革拉毘列色三世年間開始，已經有使用鐵鐐的記載。到了新巴比倫時代，當然亦應繼續使用。但也沒有理由相信他們會停止使用銅煉。

三十九 9　巴比倫的外遷政策　新巴比倫帝國承襲了亞述納瑟帕二世和提革拉毘列色三世創始使用的政

策，將叛逆民族遷離本地。此舉有政治上和經濟上的用意。其設計是將部分百姓擄為人質，同時讓原有的王朝繼續統治藩國。如此，主前五九七年西底家在耶路撒冷被立為王，但約雅斤和大部分的王族、高級祭司、貴族、工匠，都被帶回美索不達米亞。即使到了西底家背叛，耶路撒冷淪陷之後，尼布甲尼撒仍然任命基大利，嘗試繼續讓本地人治理猶大。但基大利卻遇刺身亡，導致猶大交由巴比倫省長治理。必須留意的是被外遷的只是一部分的人口。巴比倫人依然希望猶大能夠提供入息，因此將田地分配給沒有地業的貧民，希望能使該區經濟復原。

三十九 10　將葡萄園送給窮人　主前五八六年耶路撒冷陷落之後，不是所有猶大人都被擄去。很多百姓都和耶利米一樣，在感受上都是親巴比倫，至少是反耶路撒冷的（參較：希西家時代彌迦對耶路撒冷的譴責——彌三 8～12）。巴比倫將原本屬於被擄者的土地重新分配，一方面是與沒有地業的貧民建立友好關係，另一方面則是為經受多年戰火蹂躪的國土，奠定農業和經濟的基礎。

四十 1～6

耶利米獲釋

四十 1　護衛　尼布撒拉旦雖被尊為「首席管家」，這稱呼卻很明顯是個傳統職銜。其職責逐漸演變成直接受王指揮之親兵部隊的司令官。這人和屬下士兵擔任特殊任務（見：耶三十九 10，他負責外遷戰俘；以及王下二十五 8～11，他和屬下士兵摧毀了耶路撒冷的聖殿）。攻陷耶路撒冷之後到拉瑪的戰俘營釋放耶利米等需要審慎從事的任務，也是這名特派軍官職責的一部分。

四十 1　拉瑪　請參看：耶利米書三十一 15 的注釋。這個位於耶路撒冷北鄰的地點，被用作將俘虜遷離猶大的集結地。

四十 5　基大利　主前五八六年耶路撒冷淪陷，西底家被捕之後，尼布甲尼撒將基大利立為猶大的省長。亞希甘的兒子基大利是顯要之沙番家族的成員，但不屬大衛家。他在新行政中心米斯巴執政了大約一、兩個月，在這期間他著手恢復國家的經濟（見：王下二十五 22～26）。拉吉發現了一個具有基大利名字的戳印，顯示這人有行政經驗。他也有可能是西底家王的首輔（Master of the Palace），是巴比倫任命的最理想人選。他致力於收割儲存農產，並且鼓勵難民回歸猶大（耶四十 12），但工作卻因遇刺而中斷。刺殺他的尼探雅的兒子以實瑪利是王室的一份子，不願立下非大衛家族統治的先例。

四十 6　米斯巴　當時耶路撒冷和大部分猶大南部城市皆已被毀，因此基大利被逼將行政中心設置在邊疆城堡米斯巴。此地最為學者接受的地點，是耶路撒冷北面約八哩近以色列邊界的納斯貝遺址。考古學家在這遺址發現鐵器時代的防禦工事，但卻沒有找到毀滅層。這兩點都顯示這個地點，可以供王所新立的省長即時使用。這遺址在巴比倫時代亦進行了相當的改建工程，顯示此地由城堡改變為行政中心。

四十 7～四十一 18

基大利遇刺

四十 11～12　古代近東的難民　古代近東在主前八至六世紀之間戰火不斷，造成了很多難民。難民中雖然可以包括家庭，其中的男丁往往會悄然離去，或是組織遊擊隊（如較早時耶弗他和大衛所率領之人），或是在附近的幹河或人跡罕至之山穴躲藏，等待侵略者離去。比較不幸的人則被繪畫在亞述首都尼尼微王宮的牆上。這些浮雕描繪來自被毀城市拉吉的難民（主要為婦孺），乘坐在裝載著搶救到之些微財物的車子，或在車旁徒步。亞述和巴比倫的年表都記錄了敘利亞—巴勒斯坦被洗劫之城市俘虜的數目。但可以假定的是：大軍開到以先已經有很多人逃走，或到山中躲藏，或渡過約但河前往摩押，或加入遊牧的貝督因團體。

四十 14　巴厘斯　亞捫王可能支持大衛家族爭取耶路撒冷王位的活動，亦可能不過是個反巴比倫的君主，有意進一步顛覆被建的基大利的政權。他沒有在聖經其他經文中出現，但最近找到的一個戳印卻為他的統治提供了經外證據。這個上溯到主前六〇〇年左右的印記，在約旦首都安曼南鄰的翁默里遺址（Tell el-'Umeiri）出土。印文包括巴力雅沙（Baal-yasha；意即「巴力拯救」）和米勒公奧爾（Milkom'or；「米勒公是光」）等名字。最近巴厘斯的印章亦已發現。

四十一 1　年代小注　雖然部分解經家提出基大利的政權可能維持了五年之久，大部分都認為這個刺殺

行動發生在主前五八六年，耶路撒冷聖殿被毀後一個月。七月是住棚節的時令，路上有很多朝聖者，足以作為以實瑪利所率團體的掩護。

四十一 5　鬍鬚剃去　有關常見和遭禁志哀方法的討論，可參看：利未記十九 28；以賽亞書七 20；以斯帖記四 1 的注釋。特別在耶路撒冷被毀之後，剃除鬍鬚顯然是當時通俗的作法，但經外文獻卻甚少此舉之佐證。

四十一 5　將祭物帶到被毀之聖所　耶路撒冷及其聖殿既已被毀，這些朝聖者前往獻祭似乎十分奇怪。鑒於這些朝聖者所來自的地方（示劍、示羅、撒瑪利亞）全都是祭儀或政治中心，他們此行的用意可能有恢復耶路撒冷的意味。他們甚至可能計畫執行祭禮儀式，以求淨化被毀的聖殿，使之重新可用（參較：代下三十四 8，約西亞王的修復行動，及該處經文的注釋）。古代近東各地有這麼多被毀的神廟，當時必然有既定的儀式加以潔淨，使之可以重新使用。這一點的證據可見于亞述王以撒哈頓的年表。年表描述瑪爾杜克神如何容許巴比倫及城中各個廟宇被毀和恢復。

四十一 9　引述史事　由於米斯巴沒有被巴比倫毀滅，這時代的建築在此保存得比其他遺址完整。這些建築物包括了設有大型房間的屋子，可能還有小型的宮殿，作為基大利的行政中心。在此發現的還有好幾個在岩石中鑿出來的水庫，本節中三百年前亞撒王所挖的（見：代下十六 6），可能就是其中一個。當時猶大王在抵抗以色列王巴沙的戰爭中得到亞蘭王便哈達的幫助，掠奪了巴沙用來擴建位於拉瑪之城堡的建築材料，一部分用來修築米斯巴。

四十一 10～12　距離和方向　這些人要去的是亞們地，基遍的方向不對。從米斯巴出發通常需要往北走兩哩到伯特利，或是往南走兩哩到拉瑪，才能到達通往耶利哥和約但河的東行大道。現時只能臆測他們到達拉瑪之時可能發現被人自北追擊，甚至可能遭遇約哈難的部隊，被他們切斷東路。這可能是他們決定不繼續東行，反而向西前往基遍的理由。基遍（耶路撒冷西北六哩的吉布）位於米斯巴西南三哩外。

四十一 17　金罕寓　這個位於伯利恒附近的地點，大概是金罕的傳統地業（撒下十九 37）。像他這樣受王室供養的人通常會得到一片土地，作為服務的酬勞（馬里文獻也提到這個作法）。「基羅特」（參和合本小字）是個沒有在其他經文出現的字眼，意思可能是「封地」或「地業」（和合本解作「寓」）。

四十二 1～22

前往埃及的決定

四十二 10　神為所降的災悲哀　在《艾拉與伊舜神話》中，瑪爾杜克離棄了他在巴比倫的神廟，讓毀滅之神艾拉審判該城的百姓。毀滅執行之後，瑪爾杜克為作為他居所的城市而滿心悲哀。耶和華所悲哀（和合本：「後悔」）的是耶路撒冷自取的毀滅，不是重新考慮，但願自己沒有作出所作的行為。以色列和巴比倫的材料有很大的分別，但神明為自己所降或容許發生之毀滅而悲哀，卻是共有的主題。較早期的蘇美文獻中描述神明離棄一個諸神議會命定毀滅的城市時，亦有使用這個主題。

四十三 1～13

逃往埃及

四十三 7　在埃及定居的猶大人　基大利被刺之後逃到答比匿的猶大難民，只是增加了埃及的猶大人口而已。遠在亞述時代寫作的以賽亞書十一 11，提到上埃及和下埃及都有以色列人。耶利米本人也是向下埃及之密奪、挪弗（即孟斐斯；四十四 1，四十六 14），和上埃及之巴忒羅等地的猶大居民宣講資訊。在這些地方出土的蒲草紙文獻也記載了一些很明顯是猶大人的名字。埃及最有名的是位於軍事殖民地伊裏芬丁島的猶大社群。主前五二五年之前這社群已經創立，約瑟夫在《阿立斯體亞書信》（Letter to Aristeas）中，提到這地是森美忒庫一世所聘請之雇傭兵團的住處。伊裏芬丁發現的書信和法律檔描述這個僑居文化如何在埃及地方官和本地居民的敵視下，設法維持固有傳統的經過。例如他們在當地建築了一個小型的聖殿，但卻被毀滅。現存書信有一部分是尼希米時代歸回耶路撒冷的猶大社群所寫的通信。

四十三 7　答比匿　這個埃及城堡位於尼羅河三角洲東部，接近西乃半島之處。其城址按考證是在德芬納遺址（Tell ed-Defenna）。主前七世紀森美忒庫一世派遣希臘雇傭兵在這裏戍防，這是有人於此大規模定居的第一個記載。答比匿位於通往敘利亞—巴勒斯坦的要道附近，因此是尋求庇護之猶大難民宜於

落腳的地方。



伊裏芬丁的遺址和神殿

四十三 9　答比匿的法老王宮　德芬納遺址的挖掘焦點是一個巨大的正方形房屋。按考證來自薩伊斯時代（Saite Period；主前七至六世紀，以首都薩伊斯〔Sais〕為名），大概是總督的住宅兼行政中心。這房屋可能就是本節的「法老王宮」，因為全體官員都被視作王室權力的延伸。先知在其泥磚院子中奠基，埋藏石頭之舉很容易可以象徵統治者的轉換（譯作「灰泥」的字眼全本聖經只在此出現一次，這翻譯是按照：撒下十二 31；尼三 14 的相關字眼）。

四十三 10　光華的寶帳　尼布甲尼撒王若要正式設座，就必須製造臨時寶座，並於其上安設帳棚。後者可以為王遮蔭，同時也是他普世性統治的象徵（參較：賽四 5，耶和華在煙雲的帳棚中彰顯榮耀）。

四十三 11～12　巴比倫侵略埃及　尼布甲尼撒終將發動侵略，試圖征服埃及，是無可避免的事。當時瑪代人已經統一了底格裏斯河東岸的全區，有效地截斷了巴比倫與東方的直接貿易。埃及及其腓尼基盟友則不斷在西方和阿拉伯的商道，製造政治和貿易問題。長期（按照主前第四世紀希臘史家米南德的記載，一共是十三年）圍城困住了推羅，並且毀壞了腓尼基的大部分地區（主前 584～571 年）。尼布甲尼撒三十七年的片斷年表、希羅多德的記述，以及以西結書二十九 19～21 都提到他在主前五六八年侵略埃及，但沒有提供細節，只說他擊敗了沙漠諸部落。這場戰役之後，巴比倫很可能在西乃半島的城堡之中，設立了戍防的部隊。

四十三 13　伯示麥　耶利米在此用希伯來地名「伯示麥」（即「太陽之居所」，NIV：「太陽之廟」），來形容埃及城市希流坡利斯（這是希臘語「太陽城」的意思）。這個位於開羅附近之城市的慣常名字是安城（創四十一 45）。但先知顯然有意強調這地崇拜太陽神亞孟—銳的活動。

四十三 13　柱像　本節所用的希伯來字眼是指柱子或直立的石頭，作為事件的紀念、盟約的訂立、神殿的入口，或神祇的偶像（見：創二十八 18～22；出二十四 4；王上十四 23）。在埃及的背景中，獨立的紀念石柱通常稱為棱柱（obelisk，或稱方尖石碑），豎立原因通常是重要戰功或奉獻廟宇。例如：希流坡利斯通往亞孟—銳廟的遊行大道，兩旁就各排列了一行棱柱。



卡納克神廟的花崗岩棱柱

{

四十四 1～30

在埃及受審判

四十四 1　地理範圍　耶利米對僑居埃及之以色列人宣講資訊的物件範圍，包括了尼羅河三角洲答比匿的鄰近地區，如密奪（位於答比匿東北面約二十哩；見：出十四 2；民三十三 7）、挪弗（即孟斐斯）。巴忒羅是上埃及尼羅河三角洲以南，孟斐斯和亞斯文之間地區的名稱（NIV：「上埃及」）。亞述碑文的用語頗為相似，而埃及的用語亦支持這詮釋。在鑒定為密奪遺址之處的挖掘，找到了薩伊斯時代的陶器，以及城牆兩面長度超過六百呎的堡壘。

四十四 15　埃及和巴忒羅　原文之「埃及和巴忒羅」（和合本：「埃及地巴忒羅」），新國際本作「上埃及和下埃及」。本節用廣泛的語句，描述猶大難民在埃及定居的地理區域。他們的定居處主要集中在尼羅河三角洲，並沒有散居到埃及全長的各地。由於尼羅河是自南向北流，上埃及是指南面的部分。北部的下埃及則包括尼羅河三角洲一帶，至孟斐斯地區為止。

四十四 17　天后　請參看七章 18 節的注釋。

四十四 18　燒香和澆奠祭　初民十分重視燒香，以之為與祭牲同獻之物。其芳香有效地掩蓋了執行儀式時的一切難聞氣味。香料十分昂貴（見：利二 1 的注釋），但相信是神明所喜悅之物。在美索不達米亞，以燒香作為奉獻祭和挽回祭。當時人相信香煙能夠幫助祈禱升到神明面前，神明便會吸入香氣（進一步資料參看：出三十 7～8 的注釋）。

在美索不達米亞歷史中，奠祭一直都很普遍。所澆奠的包括了水、酒、血（參較：撒下二十三 16，大衛的作為）。亞述藝術將奠祭規格化，並且根據所獻是何種液體，以及在何處澆奠，澆在什麼東西之上，把它分為幾個級別。

四十四 19　作天后像的餅　將所獻的餅製成女神的形像，大概是借自美索不達米亞習慣。希伯來語的 kawwanim 是個借詞，來自美索不達米亞的 kamanu，所指的是一種與女神伊施他爾祭儀有關的甜餅。這些餅在灰中烘制，然後大多用蜜糖或無花果增添甜味。描述美索不達米亞城市「埃舍舒」（eshsheshu）節期的儀式文獻，同時提到以肉和以餅為祭。

四十四 30　合弗拉之死　和以賽亞書七章一樣，先知耶利米亦向悖逆之民提供一個關乎神旨意的兆頭。法老合弗拉（希臘史家希羅多德稱他為阿普裏斯）是第二十六王朝的第四任君王，于主前五八九年繼承森美忒庫二世。尼布甲尼撒圍攻耶路撒冷之時，他曾出兵進入巴勒斯坦解圍，但迅即撤退（見：耶三十七 5）。他派遣海軍從側翼攻擊巴比倫陸軍則達到一部分的成果，攻取了賽普勒斯。耶路撒冷淪陷後，合弗拉容許難民在埃及尼羅河三角洲地區定居。他身亡的原因是過度倚賴雇傭軍隊，以及不能控制古利奈的希臘殖民地。希羅多德和當地一個殘餘的石碑，都記載他是於主前五七〇年，在由他繼承人阿馬西士（Amasis）所發動的政變中被殺身亡。

{

四十五 1～5

對巴錄的訓斥

四十五 1　年代小注　約雅敬第四年應該是主前六〇五年／六〇四年。當年尼布甲尼撒在迦基米施擊潰亞述。當時約雅敬仍是埃及的藩屬，但他政治上的主人卻不久便要轉換。請參看三十六章 1 節的注釋。

{

四十六 1～28

攻擊埃及的默示

四十六 1　攻擊外邦的默示　先知文學之中有一個明確的文體，稱為攻擊外邦的神諭。使用這些文體的段落是以賽亞書十四至二十一章，二十三章；以西結書二十五至三十章；耶利米書四十六至五十一章；阿摩司書一至二章；西番雅書二章；以及俄巴底亞書和那鴻書。這些默示雖然全部都是譴責以色列的敵國，譏刺他們和他們的君王、神祇，每個默示都是獨立的單位，有自由達到其寫作的目標，不需拘泥於固定的結構或大綱。由於這些默示出現在七十士譯本之耶利米書的第二十五章，經常有學者提出它是明確的單位，在未曾加插在耶利米書之前獨立流傳。在大部分情況之下，這些默示都沒有向所針對的國家宣講，因為其寫作對象是以色列。從馬里文獻開始，已經有這一類體裁的短篇例證。神祇大甘在一篇預言中，向馬里王心利林傳達關於他仇敵巴比倫的資訊：「巴比倫啊！你想做什麼呢？我要用網把你捕捉。」

四十六 2　尼哥　尼哥二世于主前六〇九至五九五年在位，是埃及第二十六王朝的君王之一。隨著亞述影響力的衰退，這位法老擴張了他與巴勒斯坦的貿易，並且攻取了先前屬非利士的迦薩（見：耶四十七 1～7）。《巴比倫年鑒》記述他如何乘亞述受了致命傷之便，在主前六〇五年迦基米施之役之前不久，與他們結盟。他遠征這個位於敘利亞北部的戰場幫助亞述烏巴列二世（Ashuruballit II）時，途經巴勒斯坦。主前六〇九年他在米吉多一役中擊敗了約西亞王，然後將北行沿途經過的一切土地據為己有（見：王下二十三 33；代下三十五 20；但一 1～2）。亞述在迦基米施潰敗之後，《巴比倫年鑒》記載埃及大軍如何遇襲，結果全軍覆沒。巴比倫於主前六〇四年延伸主權，將猶大包括在內。此後窮尼哥一生，埃及人都沒有法子離開自己的國土。

四十六 2　迦基米施之役　尼尼微於主前六一二年被拿布波拉撒率領下的巴比倫、瑪代聯軍所毀之後，亞述的末代君王亞述烏巴列二世遷都哈蘭。但這要塞於主前六一〇年被攻取。亞述烏巴列成功地與埃及法老尼哥二世結盟，繼續佔據了幼發拉底河上游的土地達幾年之久。然而主前六〇五年在迦基米施覆滅的，只不過是昔日號稱「無敵」之亞述大軍的殘餘而已，率軍擊敗他們的正是太子尼布甲尼撒。迦基米施可說是古代近東歷史最重要的轉捩點之一。當時最龐大的帝國終於崩潰，製造了更加龐大的波斯帝國，也引進了短暫的新巴比倫時代。埃及雖然暫時取得巴勒斯坦和腓尼基，尼布甲尼撒的巴比倫大軍繼續從迦基米施乘勝而來，於主前六〇四年控制了全敘利亞巴勒斯坦。

四十六 3　大小盾牌　由於古代近東大部分戰士都不穿戴厚重的甲冑，他們必須備有盾牌，來擋箭矢和刀劍（見：代下十四 8，有關亞撒軍隊的裝備）。小盾牌（magen）是個持於左手或綁在左臂上的圓盾，其輕便有助於白刃戰。可以是橢圓形，也可以是８字形的大盾牌（s]inna），則是用較重的材料製造——金屬、皮革，或木料——用以抵擋標槍和箭矢。但這種盾牌十分笨重，難以在肉搏中使用。有些戰士還有持盾者作為助手（見：撒上十七 7）。

四十六 4　主前七世紀的埃及騎兵　由於騎兵並沒有出現在與迦基米施之役同時的埃及藝術中，也不在埃及文獻中提及，因此可以有把握地說，騎兵在這時代仍未成為埃及軍隊的重要部分。但在迦基米施之役至少兩個世紀以前，瑪代人和巴比倫人已經使用馬兵擔任傳令、偵察，和作戰（包括騎射手和突擊部隊）職務了。例如：哈拉夫遺址的敘利亞—赫人遺跡，就有一個主前十世紀的浮雕描繪穿戴戰服的騎士。騎兵比重型的戰車靈活，在戰場上給予巴比倫軍隊戰鬥和聯絡上的優勢。耶利米的話和拉伯沙基的話一樣充滿了諷刺意味。拉伯沙基說希西家若有人能騎，他會給希西家二千匹馬（王下十八 23）。耶利米可能是譏笑埃及，說他們後繼無人。

四十六 9　古實人、弗人、呂彼亞人　埃及軍隊包括了不同的雇傭兵團和盟國的部隊，能夠令人聯想起埃及歷史中的政治事件。本節的名單和名字出現的次序，可與創世記十 6 含的眾子名單參較。埃及在主前七一一至五九三年之間，是由古實王朝所統治。這個新近的榮譽使古實名列第一。弗人與呂彼亞人是同義詞，代表更早時期埃及第二十二、二十三王朝，受外族統治的年代（主前 950～720 年）。愛奧尼亞的希臘雇傭兵也是埃及軍團的一部分。迦基米施之役戰場遺址出土的文物中，包括了一個希臘盾牌。

四十六 11　基列乳香　耶利米譏誚埃及大軍兵敗，建議他們將基列的藥膏塗在傷口上，但亦指出他們的痛苦不會減輕。將希伯來字眼（s]ori）譯作「乳香」，是根據七十士譯本「松樹樹脂」（rhetine）的翻譯，顯然是指一種以這種樹脂和橄欖油調製的藥性軟膏。它是上加利利和外約但地區的產品，曾在古希臘植物學家狄奧佛拉斯塔（Theophrastus）的著作中提及（見：耶八 22，五十一 8）。但這種樹脂究竟產自哪一個品種的樹木或灌木，卻依然未有定論。

四十六 13　尼布甲尼撒要來攻擊埃及地　請參看四十三章 11～12 節的注釋。

四十六 14　地理範圍　請參看四十四章 1 節的注釋。

四十六 18　與他泊、迦密相提並論　這話可能是根據埃及藝術將法老畫得比所有人都巨大的習慣。先知如今預言將有一位來到（尼布甲尼撒），其人的身裁和權勢可與山峰（他泊山高 1800 呎，迦密山高 1700 呎）相提並論。這話又有可能是指埃及人逃跑的路線。他泊山位於耶斯列穀的東端，迦密山則是巴勒斯坦沿海往南延伸之山脈的其中一個山峰。

四十六 19　挪弗被毀　主前七至六世紀時，孟斐斯（＝希伯來語的「挪弗」；位於今日開羅以南十五哩）是埃及的文化和政治首都。在亞述時代（主前 674 年），以撒哈頓成功地攻取了孟斐斯（見：王下十九 9 的注釋），但這是耶利米之前很久的事。尼布甲尼撒於主前六〇一年向埃及發動攻勢，但不能成功地侵佔其本土。巴比倫軍隊在迦薩大道的埃及要塞密奪被擊退，被逼撤軍。史料有跡象顯示尼布甲尼撒於在位第三十七年（主前 568 年）進行第二次侵略，但卻沒有關於他是否成功，以及孟斐斯是否牽涉在內的資料。孟斐斯於主前五二五年被波斯王剛比西斯所攻取，法老王森美忒庫三世（Psammeticus III）被俘。

四十六 20　牛虻的象喻　這種昆蟲只在本段提及，因此考證只能根據這裏所提供的資料。這象喻將埃及比作母牛，入侵的巴比倫人比作牛虻等螫刺的昆蟲是很合理的形容。

四十六 22　聲音好像蛇行一樣　本節第一句新國際本作「埃及要如逃跑之蛇發嘶聲」，但希伯來原文只說蛇的「聲音」，沒有說明「嘶聲」。但無論如何，蛇發出嘶聲來阻嚇攻擊是不難想見的行為。埃及宗教十分重視蛇，蛇也是君王權力的象徵。

四十六 22　斧子和砍伐　征服者所作出的破壞往往包括砍伐樹木和果園（見：王下十九 28）。此外，奪取資源有時是征服的目的（見：賽十四 8 的注釋）。當然埃及也不是以森林著稱。

四十六 25　挪的亞們　挪是希臘人稱為底比斯，埃及人稱為瓦瑟特（Waset）的城市，位於孟斐斯以南

約三百二十五哩。底比斯的巨大廟宇（位於今日的卡納克）所尊崇的，是由第十八王朝（主前十六～十五世紀）開始，埃及諸神系統視作主神的亞孟—銳神。亞捫（'amon；不是摩押、亞捫的亞捫〔'ammon〕）——即亞孟（Amun）——是風或「生命氣息」之神，與太陽神銳（Re）結而為一，被視作全埃及的崇拜物件，是為亞孟—銳神。隨著埃及的國勢興盛，這名神祇亦越加昭著。結果他又被名為創造之神，而他的城市底比斯被視為創世的地點。主前六六三年亞述巴尼帕手下的亞述軍隊攻取了底比斯城，它大部分的財富都被劫掠一空。這城和孟斐斯一樣，亦於主前五二五年被剛比西斯洗劫。

四十七 1～7

攻擊非利士人的默示

四十七 1　埃及攻擊迦薩　尼布甲尼撒於主前六〇一年初向埃及發動侵略。但在巴勒斯坦的圍城戰爭，以及接受約雅敬歸降，向巴比倫宣誓效忠等事務，卻耽延了他的進度。要等到西曆十一月，才能直接攻擊埃及本土。巴比倫王或許希望他能夠像主前六六三年的亞述巴尼帕一樣輕易征服埃及。然而從那時開始，以薩伊斯為首都的第二十六王朝法老集中了大量的人力財力，在迦薩大道和以南地區建築了幾條防線。其目的是防止敵軍沿著西乃半島的地中海岸，或在內陸橫渡沙漠直接行進。按照希羅多德的記載，尼布甲尼撒在位於尼羅河三角洲東支的埃及要塞密奪被擊敗之後，尼哥二世的軍隊北上追擊，攻取迦薩，佔據了兩年之久，直至尼布甲尼撒再次在巴勒斯坦發動戰爭為止。

四十七 4　主前七世紀末非利士人的狀況　主前七世紀的絕大部分時候，非利士城邦都在亞述的統治之下。例如以革倫是主要的橄欖油加工和批發中心，增添了亞述在該區的財富。亞述帝國於主前六二七年亞述巴尼帕駕崩之後崩潰，埃及法老森美忒庫一世和尼哥二世侵入非利士地。亞實基倫的出土文物（埃及神祇的青銅小像、青銅法碼、陶器）證實了這個非利士的港城，有一個埃及人聚居之處。他們對該區的支配只維持了二十年左右，便因尼布甲尼撒王在主前六〇四年秋發動的戰事而結束。

《巴比倫年鑒》描述西曆十一至十二月針對亞實基倫發動的強烈攻勢。這攻勢是「焦土政策」的開始，最後，猶大和非利士都因這政策破壞無遺，接而大批人口被強遷他處。巴比倫的首要事務是對付埃及，他們並沒有興趣好像亞述人一樣，在非利士地設立機關，派兵駐留。

四十七 4　非利士和推羅西頓的關係　非利士和推羅、西頓雖然可能有些政治聯繫，他們的關係卻主要是基於貿易和經濟互惠的。推羅和西頓是腓尼基的海港，整個地中海都有他們商船的蹤跡。所載的貨物包括了來自愛奧尼亞、希臘、賽普勒斯的精美器具、金屬錠塊、瓶裝的油和酒。非利士地——特別是亞實突和亞實基倫——不但是這些商品的市場，更是其埃及、阿拉伯、巴勒斯坦顧客的經銷商。埃及亦從事開發與腓尼基海港的關係（見：耶三十七 5～8 的注釋），與尼布甲尼撒互相競爭。這競爭終於導致非利士地變為廢墟，推羅、西頓落入巴比倫的手上。

四十七 4　迦斐托海島　非利士人的本鄉最常被認為是克里特島。迦斐托（kftyw）一名在埃及、烏加列、希臘、亞喀得文獻中都有出現。雖然有人試圖把它解作賽普勒斯，考古和地理證據都支持克裏特的說法。

四十七 7　攻擊亞實基倫　《巴比倫年鑒》一些片斷的記載，誇口說尼布甲尼撒的巴比倫大軍在基斯流月（西曆十一至十二月）攻打亞實基倫。此舉十分反常，因為當時正值雨季，大部分軍隊都不會試圖發動主要戰事（參較：撒下十一 1）。年鑒指出巴比倫軍不但破牆而入攻取城市，更焚燒內城，將它夷為平地，把這城變為「遺址廢堆」。現代學者在城市的每個部分，都挖掘到充分證據，如：成堆的碎陶，顯示曾受嚴重傷害的骸骨，燒焦的穀物，倒塌的房屋等，證實所遭受的破壞。

四十八 1～47

攻擊摩押的默示

四十八 1　主前七世紀末摩押的狀況　摩押和非利士一樣，主前七世紀時是亞述的藩屬。亞述文獻至亞述巴尼帕年間為止，列舉了四位摩押王的名字，是曾經向他們繳納貢物的。按照希羅多德的記載，外約但的摩押、亞捫兩國在耶路撒冷淪陷之後不久，便接受了巴比倫人的支配。尼布甲尼撒藉此進一步將埃及摒諸敘利亞巴勒斯坦之外，操縱穿越外約但的重要商道。埃及在摩押的經濟和政治活動有悠久的歷史，可追溯到杜得模斯三世（約主前 1479～1425 年）。主前八世紀的希漢石碑（Shihan Stele）就反映

了這一點：基抹神被描繪成穿著埃及式裙子的模樣。

四十八 1　尼波、基列亭　尼波鎮的遺址按考證是默凱雅特廢墟（Khirbet el-Mekhayyat），距離尼波山最高點只有一哩強。米沙王的摩押石碑提到這是摩押人定居的所在，與此神諭相符。米沙在勝利碑文中自稱是基列亭的建造者。學者雖然提出了幾個可能地點，其位置至今未能肯定。

四十八 2　希實本　有關這個摩押城市的討論，可參看：申命記二 26 的注釋。

四十八 3　何羅念　貫通摩押高原之王道上的城市位置是否具有戰略性，對於摩押的統治者來說，必然是不可或缺的條件。按照米沙石碑，何羅念就是這樣一個要地。它大概是在高原西南部，現代的卡特拉巴（Kathrabba）附近——能夠清楚俯瞰死海谷地和王道。

四十八 5　魯希　經外史料如：馬底巴的一個拿巴提人石碑，以及來自巴柯巴革命時代（Bar Kochba Revolt；主後 132～135 年）的一個希伯來文合同，都表示魯希位於摩押高原的西南部。當地有一條羅馬路從高原下到死海南端。表層的陶片勘測證實凱拉克西南面，現代的卡特拉巴鎮附近的好幾個遺址，都有鐵器及以後時代有人定居的跡象。

四十八 7　基抹　有關這個摩押主神的討論，可參看：士師記十一 24 的注釋。希漢（Shihan）發現的一個主前九或八世紀之奉獻石碑，刻有基抹的肖像。米沙的摩押石碑描述這個神祇，但這個高達一公尺的希漢石碑則將基抹描繪為神聖戰士，手執長槍站立，預備護衛摩押人。



拿巴提人的石碑

四十八 8　山谷、平原和摩押地勢　摩押高原自北而南大約有六十哩，其崎嶇的邊緣在西面毗鄰死海，在西南面則與阿拉伯半島接壤。它在此往西往東擴展十五哩，海拔高度大約三千呎。從東到西切過這高原的，是亞嫩河的支流莫吉布幹河。其南界是黑薩幹河（撒烈溪）的深峭峽谷。高原北面有一個伸出的地帶，稱為「米底巴臺地」。這地方出入比較方便，因為它沒有南面的深峭峽谷。

四十八 9　撒鹽在摩押　和合本「要將翅膀給摩押，使他可以飛去」，新國際本作「撒鹽在摩押，因它必被糟蹋」。有關亞比米勒毀滅示劍之後又在其上撒鹽的討論，可參看：士師記九 45 的注釋。亞述王提革拉毘列色一世的年表，記錄了他如何攻取要塞胡努薩（Hunusa），並在其廢墟之上撒鹽，向任何膽敢重建這城的人宣告咒詛（參較：書六 26）。將希伯來語 s]its]一字譯作「鹽」，是根據烏加列語的對應字眼（和合本：「翅膀」）。

四十八 11　酒的渣滓　葡萄踩過之後，其汁液倒進大型的瓶子（容量為 9.75 加侖）裏面，用黏土封蓋，只留下一個小孔供發酵的氣體流出。發酵需時四十日，在這期間的酒是與渣滓或酒糟相混。耶利米在此的象喻是說摩押人從來沒有經過外遷，因此其「加工處理」未得完全。

四十八 11～12　從這器皿倒在那器皿裏　要完成制酒過程，經過發酵的葡萄汁必須從原本的瓶子倒進新

鮮的瓶子裏面。渣滓濾掉後發酵才算完成。這時的酒可以在能夠維持華氏六十五度室溫的地下的酒窖裏面陳化變醇。基遍和凱西勒遺址都發現了類似的酒窖。最後這些酒要倒進較小的瓶子中，方便搬運和立刻享用。



基遍的酒窖

四十八 13　倚靠伯特利　伯特利（和合本：「伯特利的神」）所指的很可能是西北閃族的神祇。這個名字在人名和文獻之中出現，有超過一千年的歷史。以撒哈頓的藩屬條約（約主前 675 年），和主前六世紀的猶大軍事殖民地伊裏芬丁都提供了佐證。基抹與伯特利的對比，更是支持以此為神祇名字的證據。但這話仍可以有雙重的意義，指耶羅波安在伯特利城所築之神殿（見：王上十三 26～33；摩七 13）。

四十八 15～16　摩押被侵略　現存惟一記載巴比倫侵略摩押的史料是約瑟夫的著作。他記述說耶路撒冷被毀五年之後，巴比倫王尼布甲尼撒於在位第二十三年（主前 582／581 年）在外約但發動戰事，使摩押和亞捫都歸在他統治之下。由於主前五九四年之後的《巴比倫年鑒》已經殘缺不堪，這一點現今無法證實。

四十八 18　底本　請參看：民數記二十一 30 的注釋。這個位於亞嫩峽谷北面的城市，主前九世紀米沙作王時，是摩押的首都。

四十八 19　亞羅珥　有關這個底本東南面，位於亞嫩峽谷邊緣之城市的討論，可參看：申命記二 36～37 的注釋。

四十八 20　亞嫩　有關這個從東到西將摩押一分為二之深峭河谷的討論，可參看：申命記二 24 的注釋。

四十八 21～24　摩押的城鎮　本段提到將會被毀的臺地城鎮，包括了一些位置不明（何倫）或未能確定的地點。雅雜（最有可能是摩押高原東緣的梅代尼葉廢墟）、伯米恩（米底巴西南四哩的馬因）、加略（大概是底本東北面的阿萊揚廢墟〔Khirbet Aleiyan〕）、底本、基列亭（大概是底本西北五哩的克雷雅特〔el-Qereiyat〕）、伯低比拉太音（大概是底本北面八哩的利布廢墟〔Khirbet Libb〕）、波斯拉（太概是希實本東面的烏姆阿默德〔Umm el-'Amed〕，全部都在米沙的碑文中提及。伯迦末只在本節經文出現，可能是底本東面八哩的哲默珥廢墟（Khirbet el-Jemeil）。

四十八 25　角　美索不達米亞的神祇和君王的冠冕經常都安設了角，作為能力和權柄的象徵，特別表示作戰兇猛。這就是角為何經常與力量同義的理由。另一個說法認為這字當解作「弓」。這個理解的根據，是此乃製造合成弓的材料之一（烏加列史詩《阿赫特》曾形容過），以及耶利米書四十九 35；何西阿書一 5 中「折斷……的弓」一語。希臘和埃及文學可能都有支持這用法的證據。

四十八 28　鴿子的習性　摩押人逃避危險的行動，在此與岩鴿（rock dove）的習性相較。這些雀鳥在不

易接近的崖壁，以及亞嫩等河流的峽谷邊緣的石隙中築巢，來保護雛鳥。岩石的陰影對羽衣未長成的幼鳥也有説明。

四十八 31　吉珥哈列設　這是摩押地的重要遺址，按考證是現代的凱拉克（位於亞嫩河以南十七哩，死海以東十一哩）。這城把守一段的王道，並且控制東西橫過摩押高原的商隊交通。

四十八 32　西比瑪和雅謝　有關雅謝的討論，可參看：民數記二十一 32 的注釋。西比瑪的位置未能確定，但卡恩基布希廢墟（Khirbet Qarn el-Qibsh）和伯特巴力默翁（Bet Baal Meon）都有人提出是可能的地點。它必然是在希實本所統治的地區之內，並且顯然以葡萄園著稱（見：賽十六 8～13）。

四十八 34　摩押的城市　有關希實本的討論，可參看：民數記二十一 25～28 的注釋。有關雅雜的討論，可參看：民數記二十一 23 的注釋。有關何羅念的討論，可參看：耶利米書四十八 3 的注釋。以利亞利位於阿珥廢墟（Khirbet el-'Al）的黑斯班遺址（Tell Hesban）東北一哩半。伊基拉施利施亞的位置未能確定（見：賽十五 5）。瑣珥（大概是撒烈溪谷南岸的薩非）是這個默示提及之地點最南面的一個，應該在死海附近。甯林的水通常被考證為農梅拉幹河（Wadi en-Numeirah），這是一條南端注入死海的溪流。

四十八 37　志哀方式　本節所列的都是古代近東常見的志哀習慣。有關這些儀式和服裝的進一步討論，可參看：利未記十 6～7；以賽亞書十五 23，三十二 11；耶利米書四十一 5 的注釋。

四十八 40　大鷹的象喻　這是猛禽（巴比倫）突襲的意象，所指的可能是鷹，也可能是鷲。譯作「飛起」的字眼不是指從容的滑翔，而是猛然俯衝，將獵物（在此是摩押）抓起帶走（見：結十七 3～4）。

四十八 41　加略　米沙碑文和阿摩司書二 2 的默示都曾提及這個摩押城鎮。其確實位置至今未能確定，但克雷雅特和阿萊揚廢墟都是可能的地點。這兩個地方都是位於摩押臺地。

四十八 45　希實本、西宏　有關希實本的討論，可參看：民數記二十一 25～28 的注釋。有關西宏的討論，可參看：民數記二十一 24～30 的注釋。由於西巨集是摩押地區亞摩利人的王，首都位於希實本，本節所指的必然是他一度統治的領土。

｛

四十九 1～6

攻擊亞捫的默示

四十九 1　主前七世紀末亞捫的狀況　以首都拉巴為中心的亞捫王國後來雖然受到巴比倫人的支配，其百姓卻沒有大規模外遷的記錄（3 節）。翁默里和希實本遺址的碑文證據，顯示亞捫語文直至波斯時代依然在應用之中。在建築方面也沒有中斷，遺址並沒有主要的毀滅層，而行政建築物也一直有人使用。此外，即使在波斯時代，所出產的鐵器時代第二期的陶器，在風格上也沒有突變的跡象。

四十九 1　瑪勒堪　有關這個亞捫人神名的討論，可參看：列王紀上十一 5、7 的討論。這字在希伯來語寫成：Milcom 而不是 Molech，是源自「王」字（mlk）。這名大概是指這個神祇是亞捫諸神系統之首。這神祇最經常與以兒童作祭物有關，但本節則是描述亞捫人奪取了一度由以色列迦得支派所控制的土地。

四十九 1　迦得之地　有關迦得支派在外約但所分得之地業的範圍，可參看：民數記三十二 34～42。他們的領土主要是在基列和巴珊。

四十九 2　拉巴　這個亞捫王國的首都建于卡珥阿山（Jebel Qal'a），其遺址是在今日約旦的首都安曼市內。考古學家已經勘測，部分遺址也已挖掘。人類在這地點及其鄰近地區定居，可以上溯到舊石器時代（Paleolithic Age）。亞捫雖然好幾次受到以色列人的統治（見：撒下十二 26～31），主前六世紀耶路撒冷被毀之後，卻試圖向北擴張統治範圍。

四十九 3　希實本、愛地、拉巴的關係　在這默示之中，亞捫和摩押的關係十分明顯：兩國的首都都接到審判將臨的資訊。但艾城（和合本：「愛地」）在此提及卻似乎是不得其所。艾城（一般認為是特珥）是在以色列的伯特利附近，與希實本和拉巴都沒有直接關係。由於這城的名字是「廢墟」的意思，耶利

米的警告可能是指同名的另一個地方。

四十九 7～22

攻擊以東的默示

四十九 7　主前七世紀末以東的狀況　以東從提革拉毘列色三世年間開始已經是亞述的藩屬，受亞述的統治到一個世紀後亞述巴尼帕駕崩之時為止。以東很可能於主前六〇五年接受了尼布甲尼撒的統治。雖然有些猶大難民在此找到安身之處，耶路撒冷被毀之時，以東顯然是袖手旁觀（見：詩一三七 7；俄 11 節）。主前五九四年巴比倫攻打亞捫和摩押的戰事似乎對以東也沒有什麼影響。截至主前五五二年拿波尼度的戰役為止，他們很可能一直絲毫無損。

四十九 7　提幔　這是一個地理名稱，與外約但南部，以波斯拉為首都（摩一 12）的王國以東（俄 9），或其北部同義。以東國可能是在這地區興起，後來才擴張到南面（見：結二十五 13）。

四十九 7　提幔的智慧傳統　請參看俄巴底亞書 8 節的注釋。古代不同的民族有不同的智慧，以東人的智慧可能是根據他們對嚴酷環境的適應能力（見：俄 3 節的注釋），或招待定期穿越他們領土之商隊的圓滑手腕。

四十九 8　底但　這個阿拉伯半島西北部的綠洲（現稱烏拉〔al-'Ula〕），是主前六世紀商隊的主要站口。以西結書二十五 13 雖然把它與提幔同列，卻沒有證據顯示以東的控制範圍延伸到這麼南面的地方。然而碑文和陶器的證據，依然表示當地不斷有商業活動，有商賈在此定居，甚至可能有政治聯繫。按照另一個可能，眾先知是集體討論以東和阿拉伯（見：賽二十一 13）。

四十九 13　波斯拉　位於王道西側，以及通往亞拉巴河（Wadi Arabah）之西方商道旁邊的波斯拉（現代之布塞拉），是以東的首都。考古學家證實尼布甲尼撒年間，此地沒有毀滅的跡象。導致耶路撒冷被毀的衝突，以東能夠置身事外。可是卻有證據顯示在主前五五〇年之後，拿波尼度的戰役和波斯的統治導致此地的文化發生轉變。



從北面看波斯拉

{

四十九 23～27

攻擊大馬色的默示

四十九 23　主前七世紀末大馬色的狀況　亞述帝國崩潰後，可以假定亞蘭（即敘利亞，首都大馬色）暫時恢復獨立。但和其他小國一樣，主前六〇五年之後又要接受巴比倫的統治。至於此後大馬色或亞蘭的角色和地位，經外史料卻沒有進一步的證據，在現代的大馬色（大馬士革）城也不能進行挖掘。本默示只提敘利亞的城市，顯示這個國家可能已經支離破碎，而這些地方的軍隊亦挑起了先知和耶和華的怒

火，出言攻擊他們。

四十九 23　哈馬和亞珥拔　哈馬位於敘利亞中部奧朗底河畔，大馬色以北約一百三十哩。此地有悠久的歷史，主前第三千年紀的埃蔔拉文獻已經把它形容為商業和行政的中心。亞珥拔（裏法特遺址〔Tell Rifaat〕）是敘利亞北部的中心城市，和哈馬一樣，在被亞述征服之前都是素有影響力。亞述年表中經常提及這兩個地方，但它們的勢力和間歇性的作亂活動，到了主前八世紀末都已消滅。進一步資料可參看：以賽亞書十 9 的注釋。

四十九 27　便哈達的宮殿　正如以色列國以暗利為名（米沙碑文和亞述年表都如此稱呼北國），聯合王國和後來的猶大國以大衛為名（但遺址的哈薛碑文）一樣，便哈達一名亦與亞蘭的統治家族有關。主前七、八世紀並沒有一位君王是這個名字，但傳統的作法是繼續沿用開國統治者的名字，來描述國家或其資源。

四十九 28～33

攻擊基達和夏瑣的默示

四十九 28　基達　基達是阿拉伯半島北部的部落之一。它的名字在亞述和新巴比倫的文獻中出現，顯示他們是個特別強盛的部族。本節所指的事件，可能是主前五九九至五九八年尼布甲尼撒入侵阿拉伯半島的那個戰役。它可能實際是指行軍的地理限度，正如經文亦限制所針對的民族。

四十九 28　夏瑣　本節的夏瑣是指夏澤爾人（h]as]erim），不是上加利利地區的夏瑣城。這個沙漠部落可能就是約書亞記十五 23～25 中尼革的居民。尼布甲尼撒試圖平靖並併吞阿拉伯半島北部地方的戰役，當會以他們為攻擊對象。

四十九 33　野狗　將荒涼或無人居住的地方形容為野狗的住處（見：詩四十四 19；賽三十四 13），是聖經——特別是耶利米書（見九 11，十 33）——慣常的作法。這些食腐動物只會經常在沙漠中出沒。本節特別可圈可點之處，是尼布甲尼撒的戰役會將本來荒涼的沙漠地帶，變為完全不宜居住的所在。埃及奈費爾提蒂的異象，和美索不達米亞蘇美人的《吾珥被毀悼詞》，都有類似的描述。

四十九 34～39

攻擊以攔的默示

四十九 34　主前七世紀末以攔的狀況　以攔佔據了底格裏斯河東面，伊朗高原的絕大部分地方。主前七世紀很多的時候，以攔諸王都是巴比倫的盟友，並肩對抗亞述人。按照《巴比倫年鑒》的記述，從米羅達巴拉但年間開始，他們提供了許多幫助。亞述巴尼帕的年表記載了主前六四〇年以攔首都書珊被攻取的經過。他們的財寶有系統地被洗劫一空，其神祇亦被擄去。從他們如何對待以攔王的遺骸，就可看出亞述人是如何怒氣填膺。屍體用鹽醃存運到尼尼微火化，然後在風中揚灰。雖然亞述滿懷敵意，另一個以攔王朝卻在亞述巴尼帕死後成立，繼續在書珊統治，直到主前六世紀中葉，在古列之下與瑪代和波斯合併為止。拿布波拉撒在迦基米施之役以前與瑪代結盟，又開始與以攔疏遠，都是助長此事的因素。

五十 1～五十一 64

攻擊巴比倫的神諭

五十 2　巴比倫淪陷　耶利米所預言的巴比倫淪陷，要到主前五三九年，波斯王古列攻取這城之時才成為事實。希羅多德記載波斯人將幼發拉底河的河水改道，然後從它的無數水道之一進城。但即使如此，這城也沒有被毀或劫掠，因為古列取城是得到了主神瑪爾杜克的祭司和其他巴比倫居民的協助，理由是他們不滿拿波尼度的統治（古列圓柱保存了波斯人對這些事件的記載；見：賽四十五 1，四十八 14 的注釋）。由於耶利米的默示並沒有指名提到古列，可以假定這些材料是在巴比倫失陷之前撰寫、編纂的。他亦在其他經文宣講過巴比倫人被滅，被擄者歸回的事（見：耶二十七 7，二十九 10）。因此在這一組攻擊列國的默示之中，巴比倫滅亡十分合理地被視作耶和華最大的成就，猶大百姓最大的益處。

五十 2　彼勒和米羅達　彼勒是亞喀得諸神系統中至高神祇的頭銜，截至主前第二千年紀初葉，這神祇是恩裏勒（尼普爾城的守護神）。巴比倫在美索不達米亞中成為為首的城市之後，這頭銜轉到了巴比倫的守護神瑪爾杜克（和合本：「米羅達」）身上。這個神祇至高地位的繼承，可見于瑪爾杜克在巴比倫

創世史詩《埃努瑪埃利什》，以及漢摩拉比法典的引言中。兩篇著作都是說瑪爾杜克是靠作戰功勳和其他神明的旨意，才爭取到這個階級。如此，亞述人和巴比倫人都繼續沿用彼勒瑪爾杜克一名，而他的新年節期亦成了慶祝複得豐饒和生命的典禮（見：賽四十六 1）。甚至連波斯王古列，亦認為自己得以登峰造極，攻取巴比倫城，是拜彼勒瑪爾杜克所賜。彼勒在西北閃族的諸神系統中，就等於是巴力。巴力就是「主」的意思。

五十 9　北方聯合的大國　本節回應了耶利米蒙召的記載（耶一 14～15），充滿了諷刺意味。該處經文描述巴比倫是從北方而來的威脅，要傾覆耶路撒冷。如今這個預言巴比倫亡國的默示，卻說他們會被從北方而來的聯軍所滅。這個聯合大國事實上就是古列花費了二十年工夫建立的瑪代波斯聯盟。

五十 19　地理名稱　被擄者複歸以色列，亦包括農牧等基本經濟活動的恢復，在應許之地複得豐饒的盟約應許。迦密和巴珊都以牧原著稱。以法蓮山地則有肥沃的葡萄園和田地。基列則兼有農田和牧野。這些地名囊括了北國以色列的全部疆界。

五十 21　米拉大翁　耶利米在此使用的字眼是個雙關語，用作描述巴比倫。它是根據亞喀得語「瑪拉通」（marratum）一詞，指美索不達米亞南部，底格裏斯、幼發拉底二河之三角洲與波斯灣會合，河水、海水混合的沼澤地帶。如此，這個在亞喀得語解作「苦」的字眼，與先知預言滅亡的神諭符合。從前使以色列受苦的民，如今也要自己面對叛逆和痛苦。

五十 21　比割　耶利米在此也是使用亞喀得語的字眼，作為巴比倫的同義詞。在巴比倫居住的亞蘭人部落之中，有一個名叫普庫杜（Puqudu）。先知引述這個名字，同時使用希伯來語的諧音字「懲罰」（paqad）。普庫杜人主要住在美索不達米亞南部，底格裏斯河東面的沿海地帶。耶利米選用他們，可能是進一步譏刺這個一度強大的國家如今冰消瓦解，要忍受國內部落的叛亂。

五十 38　人因偶像而顛狂　NIV：「偶像因恐懼而顛狂」。其他先知書亦有譏刺偶像的例證（見：賽四十 18～20；何八 4）。但將他們擬人化到具有恐懼和癲狂的地步，則較為罕見（見：賽十九 1）。耶利米可能是暗引洪水史詩《吉加墨斯史詩》的場面：製造洪水的神祇被洪水嚇得「像狗般畏縮在外牆」。

五十 39　主前五三九年後的巴比倫史　巴比倫於主前五三九年被波斯王古列攻取之後，這城由拿波尼度和兒子伯沙撒所領導的原有王朝已被剷除，交由波斯的行政官員所統治。接管當年的經濟文獻顯示貿易和正常活動沒有擾亂的跡象，波斯人的過渡時期處理得十分平穩。此後，每個波斯王都在名號中加上「巴比倫王」的頭銜，並且以這城市作為正式住所之一（根據色諾芬的記載）。然而巴比倫亦時而發生叛亂，必須常加鎮壓（主前 522～521 年，482～481 年又再發生）。為了防止再生暴亂，亞哈隨魯王（希臘史稱薛西）搬走了十八呎高的瑪爾杜克神像，然後拆毀了厄薩吉拉廟。後來巴比倫城基於政治理由與亞述省合併，對他們來說則是最後的侮辱。

亞歷山大大帝從波斯手中奪取中東時，巴比倫城打開大門迎接這位年輕的征服者，厄薩吉拉廟的重建工作亦告開始。這城在亞歷山大的接班人手下卻陷於困境。西流古（Seleucus）在巴比倫北面，底格裏斯河畔，建築了一座新城市，名叫西流西亞（Seleucia）。這城與巴比倫競爭，並且在主前二七五年被立為王城。巴比倫的百姓被逼遷往西流西亞，巴比倫變成了古聖城遺址。到了主前一世紀，巴比倫完全荒涼。

五十 43　主前五四〇至五三九年的拿波尼度　拿波尼度懼怕逼近的波斯大軍，主前五四三年從位於阿拉伯半島的陪都提瑪遷回巴比倫。他聚集了帝國各地的神像（古列圓柱的記載），並且十年以來首次舉行了尊崇瑪爾杜克神的新年節期。

按照拿波尼度自己的年鑒，他亦修建了月神辛的廟宇。然而拿波尼度長期離京，他和共同執政的伯沙撒二人又都漠視祭司和諸神的需要，這二事造成了嚴重後果。他無法防止巴比倫淪陷。主前五三九年古列向巴比倫進軍，西曆十月初在巴比倫東北偏北約五十哩，底格裏斯河畔的奧皮斯（Opis）打了一場勝仗。十月十一日西帕爾（巴比倫北面約 35 哩）失守，顯然是不戰而降。十月十三日巴比倫城降服，波斯大軍和平入城。

波斯史料宣稱他們得到百姓的歡迎，古列於十月三十日入城時，更被譽為解放者。這當然是成者為

王的話，可能遮掩了某些實情。希臘史料顯示城被攻取後，王被擄為人質，最後在波斯過世。

五十一 1　密碼寫成的立加米　這句話是用稱為「阿特巴什」之密碼寫成的。「阿特巴什」是一種文學方式，作法是將希伯來文正數的字母與倒數的字母對調（耶二十五 25～26 記載了另一個例子，將巴比倫〔bbl〕寫成示沙克〔shshk〕）。如是者在英語就是Ａ被Ｚ所取代，Ｂ被Ｙ所取代，Ｃ被Ｘ所取代，如此類推。如此，紐約的 York 字，可以寫成 Blip。本段將「迦勒底」一名加以掩飾，以 lbqmy（立加米）五個子音，取代 ksdym（迦勒底）。這樣做的原因可能因為直呼敵人名字會構成危險，但更有可能這是譏誚對方的方式之一。

五十一 8　乳香為藥用軟膏　請參看八章 22 節，四十六章 11 節的注釋。亞喀得史料中有所謂的處方文獻，描述症狀，並列舉對症的草藥，以及下藥之法。然而耶利米在此提出治療性乳香或樹脂，可能是譏刺這些藥物，同時指出神的醫治大能。

五十一 11　瑪代　主前八至九世紀時，瑪代各部落為了應付與亞述帝國的衝突，開始組織團結，終於在伊朗北部成立了可見的王國。瑪代在古阿薩勒斯（Cyaxares）王的領導之下，與新巴比倫王國聯盟消除亞述在美索不達米亞的最後要塞。瑪代因這聯盟得以大為擴張領土。現存有關瑪代和波斯之間衝突的資料，大部分來自《巴比倫年鑒》和希羅多德。開始似乎是古列向其主瑪代王阿斯推阿格（Astyages）發動叛亂。古列在主前五五〇年擊敗瑪代王之後，幾乎立刻就能利用瑪代所得的土地，為波斯建立一個更為龐大的帝國。

五十一 17　偶像並無氣息　請參看十章 14 節的注釋。以賽亞譏笑那些信靠人手用樹木金銀所造偶像的人（見：賽四十四 17～18 的注釋），耶利米亦同樣揶揄它們是沒有生命的騙子。這和以色列的神剛剛相反：其氣息賜人生命，從以西結書三十七 5～10 之中的「枯骨」復興國家。美索不達米亞活化祭儀偶像的儀式包括洗口之禮，重演神祇的出生，然後用聖水打開神像的口和眼，容許偶像活動。但他們卻沒有一個步驟，是特地使之有呼吸氣息的。

五十一 27　阿拉臘　本節所指的地區是烏拉爾圖，即小亞細亞東部凡湖附近的一大片土地。自從主前九世紀組成王國以來，亞述和巴比倫的記錄一直提及此地，到六世紀為止。烏拉爾圖和亞述發生衝突的原因，是因為他們試圖往西南擴張，向地中海拓展貿易。

在王國的早期，烏拉爾圖人建築了很多城市，遠在希臘也可以買到他們製造的貨品。這王國最後在主前五八五年，於一次橫掃他們領土的戰役中，亡在瑪代西古提聯軍的手下。他們的領土終於成為波斯帝國的一部分。

五十一 27　米尼　這個被耶和華召來懲罰巴比倫的國民，是西亞洲北部烏米亞湖南面，夾在滿懷擴張領土和經濟野心的烏拉爾圖和亞述之間的曼內阿人（Manneans）。從主前八世紀初葉開始，亞述文獻已經提到他們。由於主前六〇五年迦基米施之役時他們是亞述的盟友，其領土為瑪代所得，最後終於被波斯併吞。

五十一 27　亞實基拿　從撒珥根二世年間開始，亞述年表都將亞實基拿稱為伊什庫紮（Ishkuza）。希羅多德和西古提人亦有提及他們。主前八世紀時，他們住在今伊朗西北部黑海和里海一帶。

本節所列的三國之中，這些騎馬的牧民大概是主前六世紀時，最能夠對巴比倫構成威脅的一個。巴比倫和波斯文獻將他們描述為勇猛，有時甚至野蠻的戰士。他們有時與強國結盟，但頗多時候也會以之為劫掠物件。

挖掘其古墓的結果顯示，他們與古代近東和希臘文化有廣泛接觸，亦有土產的藝術風格，稱為「動物風格」（animal style）。

五十一 28　瑪代　請參看五十一章 11 節的注釋。

五十一 32　渡口被佔據　溪河可供涉渡之處在軍事上是必爭之地（見：士三 28，十二 5）。渡口一旦被敵方控制，通訊便被截斷，行軍便不能走最直接的路線，也不能從側翼進攻敵軍。

巴比倫淪陷前幾個星期，波斯攻取奧皮斯之時，底格裏斯河的主要渡口之一亦落入他們手中。幾日後，他們又攻取了幼發拉底河畔的西帕爾。波斯控制了這兩個城市，便能有效地截斷底格裏斯、幼發拉

底二河一切順流而下的補給。

對於巴比倫城的人來說，知道自己日漸孤立，不能與盟友和供應他們食物、原料的城鎮聯絡，必然令他們軍心大亂。可與這報告參較的，是主前五九八年尼布甲尼撒攻打猶大時，拉吉書函中所記載與日俱增的壞消息。

五十一 32　葦塘被火燒　除了城牆系統、城樓，和其他一般的城防設施以外，巴比倫城尚有好幾個專門用來耽延或防止敵軍行進的壕溝和池塘。這些池塘的裏面或周圍都有稠密的蘆葦叢。這些葦叢若被縱火，城中居民的恐懼感便會大增。

濃煙會掩護敵軍的調動，並令下風的人難以呼吸。放火又能將巴比倫人安置的哨兵和前衛部隊，從這些城防溝池的隱蔽之處趕出來。

五十一 41　示沙克　有關這個密碼的使用，可參看二十五章 26 節的注釋。

五十一 44　彼勒　有關這個神祇稱號的討論，可參看五十章 2 節的注釋。

五十一 58　城牆傾倒、城門被火焚燒　古代城市的主要城防設施是城牆和設防的城門地區。巴比倫的防禦系統包括兩堵圍繞全城的城牆。內牆的厚度是二十一呎，外郭則超過十二呎。考古學家至今未能挖掘到外郭的城門，內牆則建有九個巨大的城門，每個都以神祇為名。

伊施他爾門已經出土修復，現存于柏林博物館（Berlin Museum）。這門有獅子和龍的裝飾，古城的宏偉可以想見。城牆和城門都是以石塊和泥磚建成。但城門有些門室必須使用木材作為梁木和鷹架，以便調配士兵。石頭若被火燒，就會碎裂崩潰（見：士九 42～49）。



巴比倫伊斯他爾門上裝飾的馬

城牆被攻破並有系統地傾倒，城門變為廢墟之後，這城的實際力量和象徵能力都會消失得無影無蹤。但被波斯征服時，這城不戰而降，巴比倫人和平地接受波斯大軍的統治（見五十 43 的注釋）。

｛

五十二 1～34

耶路撒冷淪陷

五十二 1～27　耶路撒冷淪陷　請參看：列王紀下二十五 1～26 的注釋。

五十二 31～34　約雅斤　請參看：列王紀下二十五 27～30 的注釋。
{

耶利米哀歌

一 1～22

絕望和痛苦：

第一首離合體哀歌

一 1　離合詩體　每行的第一個字母可以依次串連成為一定形式的文體，稱為離合體。字母離合體的形式是字母按次序出現（第一句的頭一個字母是第一個字母，第二句的頭一個字母則是第二個字母，如此類推）。其他的離合體所拼成的可能是一個資訊，或一個名字（例如：作者的名字，或詩中所尊崇的神明）。詩篇之中有好幾首離合詩。

其中最複雜的是詩篇第一一九篇，每個希伯來字母都由連續的八行詩句代表。聖經之中所有的希伯來語離合體的作品，都是字母離合體。耶利米哀歌開首四章都是字母離合體。第一、第二章每節以順序的字母開始，並且各有三行詩句。第三章每三行詩句都各以同一個字母開始。第四章每節以順序的字母開始，並且各有兩行詩句。第五章節數符合字母離合體，但不是離合體。美索不達米亞文學中離合體現存的七個例證，都是名字或字句的離合體（亞喀得文是音節文字，沒有字母，因此亦沒有字母離合體的作品），按一般考證來自主前第一千年紀初期。埃及的例證則是按照數位次序，或牽涉到橫直圖案的複雜資訊。這些作品比較倚重諧音來達到風格上的效果。

離合體靠文字表現，因此不能用口頭著作。基於視覺因素，這些作品是給人閱讀，不單是聆聽的。這一點在巴比倫的例證中尤其明顯，因為其中某些字元在詩句之中是一個讀法，在離合句中則作另一個讀法。部分巴比倫的例證，更以每一行的最後一個字元組成形式。離合體的另一個變化，是離合句在每個詩節中重複。

一 3　年代小注　猶大外遷雖然十年之前已經開始，本書的焦點卻是主前五八六年聖殿和耶路撒冷被毀，以及全面性的外遷和被擄。

一 4　朝聖節期　按照以色列的曆法，每年有三個朝聖節期：除酵節、七七節、住棚節。在正常情況下，過節時分道路都會擠滿了前往耶路撒冷朝聖的人。這是歡樂和喜慶的時候。但若是世局動盪，則很少人會冒險前來。況且如今更沒有城市、聖殿供人朝聖。

一 10　外邦人進入他的聖所　律法對於非以色列人進入殿院，有極嚴格的規定（見：申二十三）。只有祭司才有資格進入聖所，而且還有許多限制。但維護神居所聖潔的苦心，如今都因被污穢而枉費。

二 1～22

耶和華的怒氣：

第二首離合體哀歌

二 1　腳凳　神寶座的腳凳就是寶貴的約櫃（見：代上二十八 2 的注釋）。由於約櫃是他們信仰中至聖之物，他們亦相信這是神最謹慎維護的一樣。約櫃若都不能倖免，便沒有任何事物能夠逃避祂的怒氣。

二 3　角　角是力量的象徵，也是首領的代表。後者比較符合第 2 節末。在美索不達米亞，君王或神祇所戴的冠冕有角十分普遍。這些成套的角有時一層一層迭在冠冕上。亞述納瑟帕王宮中有翼獅子的人頭上，戴著圓錐形的冠冕，其上有三對成層之角的凸飾。蘇美的《蘇美和吾珥被毀悼詞》形容神祇寶座被拆毀，有這樣一個詩句：「它有發亮之角的大力母牛被生擒，其角被切除。」

二 8　毀滅的準繩　準繩的功用是斷定地產的範圍，劃分地界，哪片土地屬於哪個業主（屬於私人或城市）。但這些都不能解釋它在本節中與外郭和城牆的關係。按照這個象喻在列王紀下二十一 13 和以賽亞書三十四 11 的用法，可以假定這是征服者的典型步驟。圍城軍隊忙於作戰，不會有餘暇量度，所指的必然是拆毀階段所做的事。城牆限少會被徹底拆毀，尼希米記亦證實耶路撒冷的城牆沒有完全拆平。但很多城牆都被攻城器械、撞城錘、地道所損毀。使用錘線準繩的用意，就是測定城牆哪些部分已經不再穩定；然後使用量度線決定哪些部分必須拆卸。

二 9　門和閂　在蘇美的悼詞中，掉在地上的門和閂是屬於廟宇的。被丟下是污穢廟宇的步驟之一。本節所述的則是城門及其門閂。有關門閂在城門建築中的用處，可參看：士師記十六 3 的注釋。

二 15　拍掌　動作和姿勢的含義隨著文化的不同，亦有所歧異。拍掌在現代文化中可以用來表示讚賞，或召喚屬下或孩童，吸引人的注意，伴和音樂，或表示憋氣（單拍一下）。在古代社會中，這動作亦有好幾個功用。拍掌可以用來表示讚美（詩四十七 1），喝彩（王下十一 12），但本節使用的是另一個動詞。本段所用的動詞所表達的是憤怒或嘲笑（民二十四 10；伯二十七 23）的意思。不同用意的拍掌在確實動作上可能也有細微的分別。參較以下三個現代用法的不同含義：（一）雙手與身體平行循水準方向拍掌（喝彩）；（二）以大致垂直的方向擊掌（憋氣）；（三）手掌與身體成直角，雙手上下交替拍掌（彷佛拍掉手上的塵埃）。本節所描寫的確實手勢究竟怎樣卻不清楚。

二 19　傾心如水　欺壓他們的人拍掌（spq kappayim，15 節），但本節卻鼓勵以色列人如水傾出（shpk kammayim）其心。倒水（澆奠）是崇拜的作為。

二 20　人吃人　人互相吃食是主前七世紀亞述條約的標準咒詛之一。在面臨饑饉之時，這是逼不得已的最後手段。嚴重饑荒（例證可見于《阿特拉哈西斯史詩》）和圍城（如：主前 650 年左右亞述巴尼帕圍攻巴比倫）都能使食物供應斷絕，導致條約所預期的這種嚴重之絕望。圍城在古代經常發生，故此這種情況並不如想像中的罕見。

古代世界為城市淪陷而作的哀歌

在以色列的歷史、神學、文學之中，耶路撒冷淪陷是個轉捩點。同樣，在吾珥第三王朝（約主前 2000 年）結束之時，吾珥的淪陷（亡於來自東方的軍隊）對古代近東來說，也成為了神明離棄城市，導致它被毀滅的畫像。這兩個城市都各有自己的文學，以哀歌追念所流之淚，同時在神學方面反省失陷的意義。為吾珥淪陷而哀悼的有兩篇不同的著作：分別稱為《吾珥被毀悼詞》和《蘇美和吾珥被毀悼詞》。此外尼普爾、烏魯克、埃裏杜、埃基瑪爾（Ekimar），都各有悼詞（但後三者已經殘缺不全），可以上溯到主前二十世紀。這些著作與聖經的耶利米哀歌不同之處，在於每個古代近東著作都包括了神明決定修復該城的情節。它在文學上所扮演的角色，是試圖證明新王朝的合法性。

這些作品的主題都是神明離棄了該城，使之暴露在敵人手下被毀。它以詩歌的方式，詳述百姓的痛苦——失去田地、家園，親人死亡，被擄、外遷。同時借著思考神明為何如此對待他們，這景況要維持多久等問題，反映他們的絕望。解釋一旦提出，城市的陷落便不再視為冒犯神明之故，而是單純反應政局變動是無可避免之事。

三 1～66

對神信實的盼望：

第三首離合體哀歌

三 15　苦楚和茵蔯　茵蔯是一種味苦的藥用灌木，有時也可以用來泡制一種濃郁的飲料。本節譯作「苦楚」的字眼在其他經文中惟一出現於逾越節的記載。這字與亞喀得語「萵苣」一字同源，但由於這字的字根不過是「苦」的意思，它可以有很多不同的理解。

三 16　用沙石磣斷我的牙　下半節暗示牙齒斷裂的原因，是臉部被人往沙礫上猛推，不是因為被逼咀嚼沙石。

四 1～22

犯罪的結果：

第四首離合體哀歌

四 3　鴕鳥　「鴕鳥」是否這個希伯來語字眼的正確翻譯，至今仍未有定論。埃及的狩獵圖畫和圓筒形印章中都有鴕鳥，古代近東很多地方都有鴕鳥的蹤跡。另一個翻譯則認為所指的是雕鶚。鴕鳥的說法，與約伯記三十九 16 描述鴕鳥（在原文是另一個字）不顧幼雛的話相符。表面看來，鴕鳥將蛋下在沙中，又離巢覓食，似乎是十分無情的做法。

四 5　美好食物　這字出現次數太少，因此只能假定它所指的不是一種食物或一道菜肴，而是泛指所有可以端上禦桌的珍饈美味。

四 5　臥朱紅褥子的　衣物的顏色顯示這話也是暗指王族。藍色／紫色（和合本：「朱紅」色）的染料

極為昂貴（見：民四 6；斯八 15 的注釋）。只有最高級的政府官員或宗教領袖的禮服才會使用。
四 10　人吃人　請參看二章 20 節的注釋。
四 17　指望盟友救援　尼布甲尼撒在主前五九七年討伐耶路撒冷時，埃及是猶大所倚靠的頭號盟友。西底家于同年稍後被尼布甲尼撒立為王之後，幾乎立刻便與一系列的西方小國商談，組成抵抗尼布甲尼撒的聯盟（見：耶二十七 3 的注釋）。五九五年法老森美忒庫二世在埃及登基。他起初在南方與努比亞的戰爭中，取得了一些勝利。一個蒲草紙檔說他在巴勒斯坦勝利遊行以示慶祝。因此，猶大有理由預期埃及會支持他們對抗巴比倫。這聯盟最後形成時成員是哪幾個國家並不清楚。按照事態的發展，埃及軍隊於主前五八八年被巴比倫擊潰（見：耶三十七 5～7），同時，按照詩篇一三七 7，當耶路撒冷毫無疑問即將陷落之際，以東似乎附從了巴比倫。
四 21　以東的角色　以東從提革拉毘列色三世年間開始已經是亞述的藩屬，受亞述的統治，直到一個世紀後，亞述巴尼帕駕崩之時為止。以東很可能於主前六〇五年接受了尼布甲尼撒的統治。雖然有些猶大難民在此找到安身之處，耶路撒冷被毀之時，以東顯然是袖手旁觀（見：詩一三七 7；俄 11 節）。主前五九四年巴比倫攻打亞捫和摩押的戰事似乎對以東也沒有什麼影響。截至主前五五二年拿波尼度的戰役為止，他們很可能一直絲毫無損。



亞實基倫鳥瞰

四 21　烏斯　按照以掃的家譜（創三十六 28），約伯的家鄉烏斯位於以東和阿拉伯半島西北部。
｛

五 1～22
失去喜樂：非離合體哀歌
五 6　埃及和亞述　由主前七世紀開始，猶大已經受亞述所支配。瑪拿西王在位五十五年之內的大部時間都是其忠心藩屬。約西亞時代霸權由亞述轉移到巴比倫時，猶大瞥見了一線的獨立機會。在這個過渡時期之內，埃及開始試圖控制本區。埃及人於主前六〇九年將約西亞之子約雅敬放在猶大國位，他一直向埃及效忠，直到尼布甲尼撒的霸權中止這關係為止。六〇四年亞實基倫陷落之後，約雅敬向巴比倫朝貢了幾年。但尼布甲尼撒在六〇一年進侵埃及失敗，約雅敬再度附從埃及，停止繳納東往巴比倫的歲貢。因此當尼布甲尼撒在主前五九七年討伐耶路撒冷時，埃及是猶大所倚靠的頭號盟友。故此，猶大可說是完全依賴埃及和亞述，這關係一個世紀多以前已經存在。

五 12　吊起首領的手　這些首領是「掛在仇敵手上」，還是「綁著手吊起來」，希伯來原文模棱兩可。後者（和合本的翻譯）並無先例。掛起表示處決，一般是處死之後才被掛起來。「掛起」的方法通常是插在竿子上。此舉的物件最常是叛黨領袖或王室成員（撒上三十一 10）。古代近東的軍隊普遍將被擊敗的敵人處以刺刑。譬如亞述，就將這作法視為心理戰術和恐怖活動（如他們的王宮壁畫上所描繪的）。又請參看：以斯帖記二 23 的注釋。

五 13　在磨石做苦工　將谷粒磨成麵粉用的通常是磨石，這是社會階層最低之人的工作。手磨（又稱鞍磨）是古時家用的基本設備之一，用兩塊石頭製成：下磨石有凹面，上磨石呈長方形。日常將谷粒磨成麵粉的工作是用上磨石，將散在下磨石面的谷粒磨成粉。美索不達米亞的大型磨坊往往充作監獄工廠，但囚犯所用的依然是手磨。用驢或奴隸推動的大型旋轉式石磨要到舊約時代之後才發明。埃卜拉的王宮有一個存放了十六個手磨的房間，相信是囚犯磨面之處。在磨坊工作的通常包括戰俘、罪犯，和欠債不還的人。



手磨石

五 13　木柴的重擔　要供應廚房的灶火，木柴是經常不斷的需要。王宮、聖殿、大戶都使用奴隸來擔任這工作。即使是孩童也可以幫忙搬運分配木柴。

五 16　冠冕　王族佩戴冠冕作為地位和權柄的象徵。故此這字的意思，亦延伸到包括自然伴隨地位和權柄的尊嚴和榮譽。以色列在本節所戴的不是實物的冠冕，而是他們的尊嚴和榮譽。

{

以西結書
一 1～28
寶座車的異象
一 1～2　年代小注　約雅斤在位第五年是主前五九三年，四月初五日是西曆的七月底。這個年代計算方法，將約雅斤在耶路撒冷被圍之時登基計算在內。按照《巴比倫年鑒》，他是在主前五九八年十一／十二月開始作猶大王。至於「當三十年」是什麼意思則眾議紛紜，因為主前五九三年並不是任何紀年系統的第三十年。一個常見的說法認為這不過是指以西結本人的年歲，使他有資格在這些事上發言。因為這時他正式達到容許祭司供職的歲數（民四 30）。



巴比倫年鑒，提及耶路撒冷陷落

一 1　迦巴魯河　迦巴魯河不是真正的河流，而是一條運河。這運河在巴比倫城北面從幼發拉底河分叉出來，朝東南方延續六十哩，再在以力附近與幼發拉底河會合。這個灌溉運輸的水道系統稱為「巴比倫的眾水」（詩一三七 1；和合本：「巴比倫的河」）。它兼有擴闊美索不達米亞南部之耕地，和為沿途的小型居留地提供水源的作用（見三 15 的注釋）。
一 1　啟示文學的異象　異像是啟示文學的特色；充滿這些異象的，是和神為創造主的各種能力有關的形像。神的使者通常會向先知解釋其中的資訊（見：啟一 1～3）。亞喀得文學中有幾篇著作，可說是具有聖經啟示文學某些特色的原始型，但沒有一樣是很接近聖經的樣式（有關最接近之關聯的討論，可參看：但以理書十一章的注釋中，有關亞喀得啟示文學的附論）。豐富象徵是啟示文學最易辨認的特色，這些象徵大量引用神話的主題。預言文學甚少詮釋其中的象徵。異象本身往往不是以象徵的方式，預言將要發生的事，而是作為傳達神將做何事之資訊的場合。如今大部分學者都認為以西結的預言性異象對後世的啟示文學很有影響（見：但七～十二；亞八～十四）。譬如說：他看見神在閃亮的車上設立寶座的異象，成為但以理書十 5～6，以及偽經《以諾一書》十四 18 的一部分。

一 2　約雅斤王被擄　主前五九七年耶路撒冷被尼布甲尼撒的軍隊攻陷之後，約雅斤王與大部分的首領，和猶大社會中有影響力與富有的人，一同被擄出國（見：王下二十四 8～17）。巴比倫的食物配給名單提到有若干分量的油，供應給「猶大王」和其他高級戰俘和王室家眷。最後到了五六一年，在尼布甲尼撒的繼承人以未米羅達（巴比倫語作阿默珥瑪爾杜克）年間，約雅斤從獄中（大概是軟禁在家）得釋，可以在王宮中自由行動（見：王下二十五 27～30）。他客死於被擄之地，猶大王國至此終結。

一 3　被擄社群　主前五九三年時，有以西結作為其中一員的被擄社群是個相當小的群體——大約只有一萬人。然而按照列王紀下二十四 14～16 中尼布甲尼撒外遷人口的名單中，這些人似乎包括軍事、政治、宗教領袖，以及巴比倫王無數建築工程中用得著的工匠。受過訓練的士兵大概亦被巴比倫的軍隊所徵用。大部分的猶大人口要到主前五八七年之後，才加入他們在美索不達米亞之同胞的行列。將人質和叛逆屬國的大部分人口外遷，是亞述和巴比倫廣為使用的政策。巴比倫將被擄者在自給自足之村鎮中安置的習慣，在尼普爾的文獻中得到了證實。被擄對於猶大人來說雖然是痛苦難忘的經驗，先知依然鼓勵他們在新的環境中安頓下來（見：耶二十九 4～23）。波斯時代的文獻證據（主前五世紀的穆拉舒〔Murashu〕文獻），顯示他們接受了這個忠告，創辦了生意，耕作了田地，在被擄之地自成一族。

一 4　神顯現的基礎　神顯現所牽涉的，是神向人類彰顯祂的臨在（見：出三，神在西乃向摩西顯現的經典案例）。這顯現可能是神有位格的親臨——雖然這些段落從來沒有詳述神的位格——對於身曆其事的人來說，這能構成極大的恐懼（見：創二十八 16～17，三十二 24～30）。使人心生敬畏的，是神「榮耀」（kabod）所明證的權能，在美索不達米亞的史詩中，這也是神明的屬性之一（稱之為梅嵐穆）。神顯現的目的往往是呼召人事奉祂。如此，以利亞雖然已經以先知身分事奉耶和華，在何烈山與神會面時卻蒙召擔任更大的任務（王上十九）。每位大先知都曾經歷神的顯現，作為他們事工開始的記號。例如：以賽亞的異象（賽六）包含了耶路撒冷的聖殿，又令人聯想到摩西的經歷；耶利米的蒙召則有登基的意味（耶一）。就以西結而言，神的出現可以用勢不可擋和神秘來形容。神的車子、隨行之活物，以及祂對一切自然力量的掌管，都隱含著祂權能的象徵。先知一旦被神揀選，當然終歸會接受其任務。但一般來說，他們都有推託的傾向。

一 5　古代近東作為寶座守衛的有翼直立活物　古代近東藝術中，有人臉面的有翼活物為數極多，甯魯德和尼尼微的亞述王宮和廟宇之中尤其常見，但大部分都是四足的。例子包括了在亞述王西拿基立的甯魯德王宮遺址中所發現的幾個巨大守衛像。一個是有人頭的有翼公牛，另一個則有獅身和人面。亞述納瑟帕建于卡珥胡的王宮則有這一類的雕像，有計劃地安置在王宮和廟宇的入口和寶座所在的房屋之中。其巨大身材（高達八呎）特意令一切進入的人心生畏懼。敘利亞腓尼基的藝術也有類似之有翼獅身人面獸像（具有獅子的身體、鷹的翅膀、人的頭）。直立（兩足）的複合性活物則較少佐證。位於甯魯德的寧努他廟有一些四隻翅膀的鷹頭人身像。而阿契美尼德的波斯圖像所描繪的，則是具有四隻翅膀、人頭、牛足牛蹄的直立活物。

一 6、10　四個臉面的活物　古代近東似乎沒有與這些多面活物完全對應的案例。雖然鷹、牛、獅面在複合性活物中都很常見（實際上，這是美索不達米亞藝術中惟一這樣描繪的活物），同一活物有幾個臉面卻很少例證。一個例子是獅頭之上生了一個人頭。只有遠在羅馬，一臉向前、一臉向後的門神雅努斯（Janus）才稍為符合這模式。本節的活物在用途上也是多方面的。這些活物能夠同時看見四方，與能夠向四面任何一個方向前行的車輪（17 節）有相同的功能。兩者都是代表神能力隨時的臨在，以及知道地上發生的萬事。此外，本段所提及之活物的身體（獅、鷹、牛），全都在古代近東藝術中有對應的例子，並且每一個所代表的，都是象徵神全能的某種能力或屬性：獅子表示力量（撒上一 23），鷹表示速度和優雅（賽四十 31），牛表示豐饒（詩一〇六 19～20）。

一 15～18　輪子的用語　車子同時有朝著四個方向的輪子，當然不能有效地向任何一個方向活動。然而這個意象的目的，是它象徵對世界每個角落的注意——神是全知的。此外，車子是完全高舉在神的四面活物伸展的翅膀上飛行。然而安設輪子本身，已經包含了動感。這一點是從參較守衛亞述宮殿入口的有翼牛像而得出來的。這些牛像很多都有五條腿，表示這活物雖然凍結在浮雕中，本身卻是活躍而動態的。

亞述藝術之中也有一些設有高輪輞、多輪輻之輪子的戰車，以西結的意象可能源出於此。如此「輪中套輪」的描述，可能也是表示戰車可以更加穩定，正如現代的卡車使用多個輪軸輪胎一樣。至於輪上「滿有眼睛」的描述，在巴比倫的用語中，橢圓形的寶石稱為「眼睛」。輪輞上閃爍著准寶石，使旁觀者眼花撩亂。

一 22　頭上有穹蒼的形象　在四活物的頭頂之上，有一個閃耀如水晶或冰的平臺。古代近東的雕塑藝術有一些是有翼活物托著柱子、寶座，或平臺的樣式。例如主前七世紀尼尼微的亞述王宮裏面，就有一些柱子的柱座是獅身人面獸。同樣主前十二世紀腓尼基的一個有輪祭儀台用的則是人面、獅身、有翼的像。牠的翅膀和頭部似乎是支撐著台的一邊。更重要的一點，是主前第一千年紀美索不達米亞的文獻提到天有三層，每一層的路面都以不同顏色的石塊鋪砌。下層天有碧玉的平臺，通常被形容為有玻璃狀、半透明，或不透明的外表。按照這些文獻，中層天的路面是天青石（見：出二十四 10 的注釋），支持著彼勒神（瑪爾杜克）寶座的高臺。

一 26　寶座車　由於古代近東的神明經常參與遊行，所以有專為搬運他們而設的車輛。主前第三千年紀末葉的一個圓筒形印章所刻的圖畫，是神祇站在四輪戰車或輕車之上，由獅頭、有翼的四足複合性活物拖拉。亞述浮雕中為君王和神明而設的有輪寶座，同時亦設有杠子供人扛抬。

一 26～28　寶座和人的形狀　如此令人目炫的異象，只有彩虹或如火之面容可與之相較。這與美索不達米亞梅嵐穆（「以能力為衣」）的概念相符。這字在美索不達米亞神祇的描述中經常出現（例如：創世史詩《埃努瑪埃利什》對瑪爾杜克的形容）。按照大致同時代的美索不達米亞文獻，中層天上鋪以天青石（這翻譯在第 26 節比「藍寶石」為佳）的平臺，支援著彼勒神內殿和寶座高臺。內殿被形容為好像玻璃或水晶般閃耀。這個異象在細節上，與美索不達米亞常見的傳統主題相符。

｛

二 1～三 15

以西結蒙召

二 6　荊棘、蒺藜、蠍子　先知蒙召的記載通常依照一定的模式。當蒙揀選的先知推搪或表現顧慮時，神則使他安心（見：耶一 7～8）。在以西結的案例中，所用的罕見字眼（譯作「荊棘、蒺藜」的兩字只在以西結書出現）令人困惑。但可以瞭解的，是神在先知四圍立起棘刺灌木造成的護牆。有人提出本節的「蠍子」是指一種灌木，不是能夠螫人的動物，這說法也很可信。

三 1～3　食卷　以西結吃下神賜書卷的意象，是他蒙召及接受使命之記載的一部分。卷上的字句必須內在化。它又賦予能力，彷佛神伸手按耶利米的口，使他有能力宣講預言一樣（耶一 9）。古代近東並沒有直接的對應案例。吃下寫了咒語或神祇名字的羊皮紙或蒲草紙，可能是某種埃及或美索不達米亞儀式的一部分。在馬里書簡和其他舊巴比倫文獻之中，「分別為聖歸給諸神」或「忌諱」一字（asakku），是用來描述屬於神明之物是「不可吃」的。

三 9　使額堅硬的意象　參較同一用語在亞喀得語中的用法，顯示以西結的額頭被比作最堅硬的石頭。但本節不太可能是指金鋼鑽，因為要到以西結之後一個世紀，古代近東才有鑽石的佐證。

三 14　靈將我舉起，帶我而去　希伯來語的「靈」字亦可解作「風」。早在蘇美時代，風／靈一字已經和異夢、異象有關。夢神被名為「眾風」。在亞喀得語中，帶來夢境的神名叫箚基庫，這名字也是源自風／靈一字。此外，他們亦相信在夢或異象之中，人的「靈」是能夠升起四處移動的。在後期文學中，《以諾一書》形容這位洪水之前的族長被天使送到伊甸園，在那裏作為人類的「守望者」，將他們的所作所為錄在書上。

三 15　提勒亞畢　嚴格一點來說，「提勒亞畢」（巴比倫語 til abubi）一名是指洪水沖來的廢物所造成的地方。「提勒」一字是指城市的廢墟（一般譯作「遺址」）。如此，從猶大擄來的家庭，可能是被安置在一個被戰火或洪水摧毀了的地方。巴比倫人可能是要他們重建此地，使迦巴魯運河畔的尼普爾地區，可以恢復出產。這話更是極好的雙關語：因為猶大人是被巴比倫人勝利的洪水沖到這地來的。

三 16～27
守望者以西結
三 22～26　耶和華手的果效（啞口）　部分學者提出以西結的問題，是如失語症、精神分裂等疾病的結果。又有幾位解經家提出以西結可能是自我約束，對自己在百姓和神之間作為媒介的角色加以限制，又可能是神主動限制其言語（兩者都是根據神的命令）。亞喀得的咒語文獻描述「被神明觸摸」而變得不能說話；以西結的經歷可與之參較。這些材料先知應該很熟悉，亦能解釋他所有的是先知特有的狀態，與健康狀況無關。癱瘓感（參四 8）和無法說話在古代世界，人所共知是承受猛不可當的超自然力量之後的症狀。咒語希望能夠產生這種狀況，這也是受邪靈壓制的結果。在一篇巴比倫智慧文學（《盧魯彼勒南默基》）中，不知自己為何受苦的人形容自己嘴唇不能言語，手腳僵直癱瘓。他的苦難全都歸因於「瑪爾杜克的重手」。
四 1～五 17
預言毀滅將臨的象徵性行動
四 1　象徵性行動　以西結之前一千多年，馬里文獻中的先知已經使用象徵性行動和雙關語作為傳達資訊的媒介了。在一個案例中，先知生吞了一隻羔羊，藉以宣告吞吃全地的危險即將臨到。以賽亞（賽二十——露身赤腳行走）和耶利米（耶十九——遊行之後進行碎瓶咒詛儀式）都使用街頭戲劇的方式，來吸引聽眾，藉行動向百姓表明危險的嚴重程度。
四 1　泥版地圖　在泥版（和合本：「磚」）上繪製的地圖雖然十分罕見，加瑟時代（主前十五世紀）卻有一幅尼普爾城的地圖。其上繪有從幼發拉底河伸展出來的多條運河，並且顯示這些水道流入城中分割出來的各區。圖中有兩條平行線，表示三個城門和城牆。廟宇和倉庫也都在地圖中標明。西帕爾的遺址附近又發現了一個世界地圖，按考證來自主前七世紀。一條河環繞圓盤狀的世界，圖頂繪有群山。圖中標明瞭巴比倫、亞述，以及其他城市和國家。
四 2　圍城戰略　本段所述的全都是亞述和巴比倫典型的攻城器械和戰略。尼尼微和巴比倫的王宮壁畫很多時候都繪有攻城場面。有關攻城工程和攻城坡道的討論，可參看：耶利米書六 6；以賽亞書二十九 2 的討論。撞城錘有時安裝在有輪的攻城塔架上，可以推到城牆或城門旁邊。斜堤是斜建在城牆側面的土坡，其功用是防止撞城錘發揮效用。帳幕繞城搭建，以確保居民不能逃脫。現存最生動的例證，是主前七十年革命時羅馬攻打馬薩大城堡，留下的羅馬軍營繞城而建的遺跡。



羅馬撞城錘車的模型

四 3　鐵鏊的用途　以色列人制餅和預備素祭的方法，是用烤盤燒在明火之上，或在泥制烤爐中烘制。有錢人買得起銅鏊鐵鏊，窮人則使用陶瓷的小盤。
四 3　鐵牆的象徵　鐵在較早時代被視為貴重金屬。到了主前六世紀雖然比較普及，由於堅固耐用，鐵器依然很有價值。以西結指揮圍城，因此是扮演神的角色。因此鐵牆必須解作神和耶路撒冷居民之間的分隔。它表示即將被圍攻的他們，不必指望神聖戰士耶和華為他們提供任何幫助。

四 9　餅的原料　這裏所列供以西結作餅的材料，包括一些普通的穀物（硬粒小麥、大麥、雙穗小麥〔和合本：「粗麥」〕）。這幾種穀物都是古代近東所有民族的日常食物，每一個在亞喀得語和烏加列語都有對應的同源字眼。小米是夏季收割的穀物。這配方中不尋常的作料是豆子和紅豆（NIV：「兵豆」）。這些蔬菜主要是作湯的材料，雖然偶爾磨碎加在小麥中製造粗麵包，但並不常見。布洛克（D. Block）很合理地提出以西結所調製的，是象徵圍城的麵包，材料是從各個容器底部收集回來的碎粒。

四 10　食物的分量　以西結的食物必須過秤並在指定時候食用，代表圍城之時糧食必須實行嚴格配給。二十舍客勒等於八盎司。他不會餓死，但這麼少的熱量卻會使他嚴重虛弱。食而不飽的衰弱，正好反映了耶路撒冷的狀態。

四 11　水的分量　圍城之時亦有必要配給食水，因為城中居民必須倚靠水庫的存水（見：耶三十八 6 的注釋），以及來自西羅亞水道的池水。以西結每日的配給是六分之一欣，即三分之二夸脫。主前五八八年夏秋的酷熱天氣對耶路撒冷的居民來說，必然十分難受。食水配給這麼少，只會加增他們的痛苦。

四 12、15　燃料　牲畜的幹糞和壓榨橄欖剩下的渣餅，是美索不達米亞和巴勒斯坦等地區最常用的燃料。樹木十分珍貴，不能作煮食、取暖之用。但當神命令他用人糞煮食之時，以西結卻大為嫌惡。因為人糞是不潔之物，必須埋在遠離人類住處的地方（申二十三 12～14）。以西結是個祭司，這樣做會使他不潔，他實在無法順從。神折衷讓他用牛糞煮食。

五 1　用刀剃頭　軍刀用來剃須剃發當然十分不便。然而軍用的「刀」雖是本節所用之希伯來語字眼最常見的翻譯，這字也可以是指其他鋒利的器具，如：斧頭、匕首、鑿鑿等（參二十六 9；書五 2）。烏加列文獻一處地方，提到用這字所形容的工具切割烤肉。譯作「刀」（和合本）等意義比較廣泛的字眼，大概是較為理想的作法。選用這字的原因，可能正是有必要同時描述巴比倫人用刀使耶路撒冷蒙羞被征服。

五 2　以發為祭　剪發和剃發最常是與哀悼儀式有關（見：賽十五 2 的注釋）。但拿細耳之願期滿時，律法規定許願期間奉獻的頭髮必須剃下來焚燒為祭（民六 18）。按照初民的想法，頭髮（以及血）是人生命精華的主要表徵之一。故此，感應法術經常以它為原料。例如被稱為先知的人向馬里君王傳達資訊時，習慣附上一束頭髮。使他們可以用頭髮占卜，斷定這先知的資訊可否可信。

五 10　人吃人　食物短缺是有牆城市被長期圍攻的可怕結果之一。情況有時嚴重到居民採取吃人手段的地步（見：王下六 29 的注釋）。例如亞述年表記載了巴比倫城於主前六五〇至六四八年被亞述巴尼帕圍攻的情形，又描述瀕臨饑饉的人被逼以人為食的狀況。美索不達米亞好幾個條約，都有咒詛叛盟者吃自己家人或百姓的條款（如：亞述尼拉裏五世與阿爾帕德王瑪蒂伊魯〔Mati'ilu〕所立的條約）。聖經中這一類的咒詛可見於利未記二十六 29；申命記二十八 53～57。

五 17　饑荒和惡獸　這兩種懲罰的惟一關聯，只是兩者都是神明可降的典型懲罰之一（本節後來提到的瘟疫和流血是另外兩樣）。早至美索不達米亞的《吉加墨斯史詩》，神祇伊亞已經責備恩裏勒神，因為他不派獅子蹂躪人間，反而使用洪水這麼戲劇性的辦法。除了野獸以外，神明更使用疾病、旱災、饑荒來削減人類的數目。獅、狼在遍地遊行，是亞述時代凶兆所帶來的常見威脅。同樣，被野獸所殘害也是違犯條約的咒詛之一（又見：申三十二 24）。

{

六 1～七 27

審判以色列的預言

六 3　邱壇　有關與迦南及假神宗教活動有關的地方性崇拜場所，請參看：撒母耳記上九 12 的注釋。

六 5　骸骨拋散在祭壇的四圍　本節的意義是基於三個要點。第一點與曝屍有關。有關埋葬得體的重要性，可參看：約書亞記八 29；列王紀上十六 4 的注釋。第二點則是關乎聖地被污穢。按照以色列人的想法，與死屍接觸能夠令人令物不潔。聖地若是成為安置這些不潔之物的地方，就會永遠被污穢（見：王下十 27 的注釋）。第三點則是以色列滅亡者命運責任何在的問題。這些人死亡的責任是歸在這些偶像

和祭壇的頭上，因為它們袖手不施拯救。此外還有第四點，請參看第 13 節的注釋。

六 11　身體語言　動作和身體語言的含義隨著文化的不同，亦有所歧異。拍掌在現代文化中可以用來表示讚賞，或召喚屬下或孩童，吸引人的注意，伴和音樂，或表示憋氣（單拍一下）。在古代社會中，這動作亦有不同的用法。拍掌可以用來表示讚美（詩四十七 1）、喝彩（王下十一 12），但亦可以有憤怒或嘲笑（民二十四 10；伯二十七 23）的用法。不同用意的拍掌在確實姿勢上可能也有細微的分別。參較以下三個現代用法的不同含義：（一）雙手與身體平行循水準方向拍掌（喝彩）；（二）以大致垂直的方向擊掌（憋氣）；（三）手掌與身體成直角，雙手上下交替拍掌（彷佛拍掉手上的塵埃）。神指示以西結做出一系列象徵性的動作（拍手、頓足、揚聲感歎），來顯示神的忿怒。頓足往往是憋氣或忿怒的表示，烏加列史詩《阿赫特》就有一例。在這故事之中，主人翁拒絕把弓交給女神亞拿特，並且告訴她狩獵工具是男子專用的。她氣憤得大力頓足，然後匆匆跑到諸神那裏尋求報復。本節的感歎詞（和合本：「哀哉！」）的用法，是看見有人將受應得報應的表示（「你將後悔莫及！」）。這話增強了審判將臨的氣氛。

六 13　在祭壇四圍被殺（不受保護）　假祭壇不能提供聖地的庇護。正直的神嗤笑信靠其他神祇，以之為庇護磐石的人（申三十二 37）。就近或抓住祭壇一般能夠使人得到的庇護（參較：王上一 50～51），如今耶和華拒絕授予。

六 13　青翠樹和茂密的橡樹　本節說每棵（和合本：「各」）茂密的橡樹底下都有祭儀的神廟，從而強調偶像崇拜的蔓延程度（有關迦南人的「戶外神廟」之討論，見：申十二 2～3 的注釋）。何西阿書四 13 也是將岡頂和葉茂的林間空地，形容為拜祭偶像的場所。

六 14　曠野到第伯拉他　這話和比較常見的「從但到別是巴」一樣都是以整個地理範圍，形容神能夠從他們領土的一端到另外一端，懲罰以色列人。曠野是別是巴一帶的地方，第伯拉他也在七十士譯本中出現，是利比拉的別名。這地位於敘利亞哈馬，加低斯的南鄰（王下二十三 33）。它在本節提及，可能是因為尼布甲尼撒使用這城。主前五八八至五八六年他圍攻耶路撒冷時，以此為軍隊作戰的大本營。

七 2　地的四境　「地的四角」的意思是整個地面（和合本：「地的四境」）。另一個類似的用語可見於瑪拉基書一 11，和在卡拉特珀出土，阿齊塔瓦達王（主前 730～710 年在位）的腓尼基碑文。這兩處文字用「從日出之地到日落之處」一語，來表達神普世性的統治和權能。亞述王撒縵以色三世的年表說「萬國的全體」都已交在他的手中。這句話在以西結書的本節和在其他亞述文獻中一樣，都是將地的四角形容為君王的領土。

七 13　賣主不能再得所賣的　宣告臨到全國的災難嚴重到禧年不會奉行（見：利二十五 8～55 的注釋）。在正常情況下，出售來還債的土地到了禧年便得贖回，使土地分配可以恢復到征服之後的情形（漢摩拉比法典對於贖地亦有類似的條例）。如今「神的租約」已經撤銷，在即將臨到的毀滅中，買主賣主都不會得到任何經濟利益。

七 18　麻布束腰　腰束麻布是哀悼和悔改的傳統象徵之一。這些所謂麻布其實是用山羊或駱駝毛織造，十分粗糙，穿著起來很不舒服。很多時候這麻布僅是腰布而已。這習俗不但將人從日常生活中分別出來，由於麻布刺激皮膚，它更能不斷提醒人喪失的痛苦。

七 18　頭上光禿　剃頭雖然受到申命記十四 1 所譴責（大概是祭祖活動之一——見：申十四 1～2 的注釋），它卻是十分普遍的志哀方法（見：伯一 20；耶四十八 37）。死人的淨化儀式（利十四 8～9）和拿細耳人的律法（民六 9）都包括了這個步驟。在美索不達米亞剃除一半的頭髮是懲罰的方式之一，目的是使這人公開蒙羞。

七 23　鎖煉　埃及和美索不達米亞的藝術經常都描繪俘虜被鎖煉捆綁。埃及底比斯的蘭默塞昂（Ramesseum；蘭塞二世的殯葬廟）就有這樣一幅浮雕，刻著來自亞洲、衣索匹亞、中非洲的俘虜在蘭塞二世面前遊行而過。蘭塞三世位於梅迪內哈布之殯葬廟牆上的雕刻也有一幅類似的場面，但俘虜是迦南人和非利士人的囚犯。



蘭塞三世殯葬廟牆上雕刻的非利士人

七 24　聖所被褻瀆　耶路撒冷的聖殿被污穢（詩七十四 7），以及約西亞王有系統地摧毀他領土內和伯特利邱壇（王下二十四 8～15）的記載，都證實了在有意復仇或勵志改革的君王手下，即使是聖所也不能倖免。舊巴比倫的馬里文獻和波斯時代的古列圓柱，都有廟宇被毀，聖像被擄為質的記述。在以西結的異象中，以色列人所建築的假神祭壇和神廟，如今會被作為復仇者的神沖走毀滅。

七 26　異象、律法、謀略作為得救途徑　先知的異象能夠提供神的資訊，有時能夠鼓勵人，給他們拯救的盼望。本節中祭司的律法大概是禮儀上的指示，指點人消除神怒火的方法。長老的謀略則被視作傳達神智能的媒介，使人能夠作出正確的決定。但在動盪毀滅的時代，全地卻沒有了從神而來或關乎神的指引。所有提供指引的傳統方法若非不復存在，就是失去效力（有關這些謀士的作為，見：耶二十六 7～17）。主前二十世紀埃及的一名先見如何在《奈費爾蒂的異象》中，說「官員不再治理地」，「能夠說話的都已被逐」。如今猶大亦同樣需要面對一個無人能夠提供指引，以求作出策畫和決定的將來（參較：撒上二十八 6 掃羅所面對的難題）。

{

八 1～十一 25

在異象中被送到耶路撒冷

八 1　年代小注　第一次看見異象，蒙召為先知之後十四個月，以西結如今經歷一個新的異象。這異象戲劇性地證明了耶路撒冷的宗教狀態，是何等的頹廢。按照以西結書一 1 所提供的年日，這異象發生的日期是主前五九二年九月十七至十八日。

八 2　金屬和火的形象　神這次在以西結面前現身，其光輝與他蒙召的記載相似（結一 26～27）。在兩個情況下，都用上了刺目的火光，閃亮的金屬或琥珀金的形容。本節所描述的，是神或神聖使者榮耀的壯麗之處。它亦承襲了貫徹古代近東文學的信念，認為與神聖事物發生接觸，是十分危險的事（見：結一 26～28 的注釋）。

八 3　在異象中被送到別處　由於以西結不會脫離被擄身分，他必須在異象中被送到耶路撒冷，才能見證城中可憎之事。古代近東文學關於異象和異象經歷只有極少的資料。《冥界的異象》（A Vision of the Netherworld；主前七世紀）是個值得留意的文獻。一位亞述王子看見冥王匿甲坐在寶座之上，有電光從

他發出。這篇文獻並沒有說明王子怎樣被載送，但卻提到他是頭髮被拉著，拖到匿甲面前的。美索不達米亞英雄亞達帕出席諸神議會，是靈中載送的對應例證。亞達帕的守護神祇伊亞令他「行上天之路」，他得以在這地點瞭望「天之地平線到天之頂」。

八 3～16　聖殿複合建築的地勢　聖殿是朝東的長方形建築，殿外是內院，有圍牆圍繞。圍牆之外是外院。沿牆所建的是一排多用途的房室。異象開始時，以西結先在外院通往內院的北門降落。在這門前，以西結可以從外院望見聳立於內院的祭壇。這個進入聖殿範圍的門，是在所羅門建成聖殿之後才另加的（王下十五 35）。院門口附近的窟窿（7 節）所通往的，可能是沿著院牆建築的房室。這房室大概原本是個倉房，改建成為七十個長老在自己的壁龕前，站著崇拜偶像的神廟。另一個場面（14 節）則發生在門外，同一幅院牆較西面，女子可進入之處。以西結接著在第 16 節被領到聖殿的內院，目擊殿廊和祭壇之間所發生的更可憎的事。

八 5　惹忌邪的偶像　瑪拿西王在聖殿所立的亞舍拉偶像，也是如此形容（代下三十三 7～15）。這雖然不會是同一個偶像，卻很可能是另一個亞舍拉。本節譯作「偶像」的是個不常出現的字眼，學者相信是腓尼基語或迦南語的借詞，這是支持這看法的進一步證據。按照十誡的第二誡，任何作為崇拜對象的形像，都能惹動耶和華忌邪的心。

八 10　壁畫作為崇拜對象　原文指出牆上的形像是刻出來的浮雕。這種藝術形式在亞述和巴比倫都很常見。第 12 節進一步暗示七十長老各有刻了形像的壁龕供他崇拜。所刻的是動物，顯示與埃及的殯葬習俗有某些關係。因為動物通常不是迦南或美索不達米亞的崇拜物件。但埃及人則進行驅邪儀式，以求驅逐祖先墓中的各種生物。此外，古代近東各處地方的驅邪活動都包括燒香。美索不達米亞住宅的牆壁上以螞蟻、蟑螂為裝飾，可能也有驅邪作用。

八 14　為搭模斯哭泣　蘇美的次等神搭模斯和其他與豐饒崇拜有關的「將死之神」一樣，都是每年有一部分是在陰間度過的（代表沒有農產的旱季）。他們在下雨、種植、收割的季節複生。美索不達米亞崇拜搭模斯的儀式，包括乞求神明恢復搭模斯和地土的豐饒。儀式有一系列的挽歌（其根據是史詩中他妻子因南娜，和他的母親、姊妹始創的詩歌）。吟唱這些挽歌的婦女必須慟哭流淚（作為需要雨水的象徵性動作）。以西結形容這些女子在耶路撒冷聖殿門前奉行這些儀式，若非反映耶和華被這豐饒神祇所取代，就是她們沿襲了搭模斯的哀悼禮儀，將耶和華當作是死而複起的豐饒神祇而慟哭。上述兩個場面分別描述迦南和埃及的異端，本節又加上美索不達米亞的異端。

八 16　拜日頭　古以色列官方崇拜日頭的證據似乎主要與瑪拿西的統治有關。約西亞王著手消除聖殿裏面一切外邦影響時，摧毀了瑪拿西安置於此的馬和日車（見：王下二十三 11）。伯示麥、隱示麥、希烈山（書十五 7；士一 35）等地名，亦證明崇拜日頭十分普遍。本章事件發生的日期正是當年的秋分，可能也並非偶然；因為當天日出時太陽的角度正好直照進殿內。雖然埃及、迦南、美索不達米亞都各有太陽神（分別名叫亞孟—銳、示麥〔Shemesh〕、沙馬士），在此進行的大概是將耶和華當作太陽神的混合宗教崇拜。這就是一系列場面的最後一幕：迦南崇拜（5 節）、埃及崇拜（10～11 節）、美索不達米亞崇拜（14 節）、混合宗教的耶和華崇拜（16 節）。

八 17　手拿枝條舉向鼻前　這是一個亞喀得的用語（laban appi），指在神明面前懺悔祈求的謙卑動作。藝術對此舉的描繪，是崇拜者將手放在口鼻之前，手中有時拿著圓柱狀的物體。蘇美稱為《吉加墨斯和活人之地》的故事中，有跡象顯示所拿的是活樹上切下來的小枝。這話在以西結書的意思，就是百姓是故作謙卑。但必須承認的一點是，這些關聯十分模糊，可能有完全不同的意義。

九 2　六個殺人者　這異象中神所任命的劊子手，和逾越節記載中之「滅命的」（出十二 23）雖然很明顯有對應之處。七個滅命者之主題的最佳例證，卻是主前八世紀新巴比倫的《艾拉與伊舜神話》。在這篇古詩中，亞奴神生了七個神祇（稱為塞比提〔Sebitti〕，相信是昴宿星團），然後將他們交給伊亞神作為「他兇猛的武器」。這些無情的活物會殺盡指定路途中的一切生物，誰都不會放過；因此是混沌和強暴的工具。這首詩和以西結的異象一樣，為一個主要城市（巴比倫）的毀滅和羞辱提供宗教上的解釋。但這裏的殺人者只有六個，不是七個，第七名被一文士所取代（參下一段注釋）。

九 2　記錄員　《吉加墨斯史詩》亦有神聖記錄員的主題。伯勒特塞裏跪在埃勒什基格珥（亞喀得浮雕中陰間的女王）面前，宣讀要死之凡人的名字。然而本節中這人所攜帶的文士寫字用具，則令人聯想到納布的形像。納布是文士的神，諸神的文士。很多人名中都有他名字的成分（如：尼布甲尼撒），可見他是當代最受人崇拜的巴比倫神祇之一。他是生命泥版的記錄員，職責和以西結書的這個彷佛文士之人相同。

九 2　墨水匣子　古代一般文士所攜帶的墨水匣子可以在寫字時用作調色板，裏面裝著筆和盛墨的容器；墨通常有黑、紅二色。本段中用來描述墨水匣子的字眼所包括的埃及借詞（qeset），證明它是某一種的調色板。這種板上有放筆的空檔和兩個裝墨的凹陷處。無數埃及古墓壁畫都有這種調色板。筆用燈心草或葦杆製成，削尖為可以按寫字需要用作毛筆或尖筆。墨用碳和樹膠調和製作。紅墨則加上氧化鐵製成，用來書寫標題或繪製書卷上的線條。此外，寫字工具還包括削筆的刀子（耶三十六 23）。



文士用的筆與墨水匣

九 2　銅祭壇　銅壇是所羅門所建造之聖殿複合建築的原有陳設之一（見：代下四 1 的注釋），原本是安置在「殿和新壇的中間」，亞哈斯王把它搬到北面，好在原處另立祭偶之壇（王下十六 14）。

九 3　神的榮耀在基路伯上　撒母耳的記載以降，神的「榮耀」和約櫃很有關聯（見：撒上四 3～4 的注釋）。在以西結書中，神的臨在與「榮耀」有密切關係——這是實質上的顯現，但也是根據約櫃是神在二基路伯翅膀之中設立寶座的意象（有關約櫃圖像上的意義，見：出二十五 10～22 的注釋）。

九 4　畫記號在額上　文士的行動令人聯想到幾個對應之處。這「記號」在原文是希伯來文的最後一個字母 taw，在以色列史中某些時代用作簽名（伯三十一 35）。在舊約時代的書體中，這個字母是交叉形（×）或十字形（＋）。它可能是在將臨的毀滅中，配得存活之餘數屬於神的表示（埃及的《奈費爾蒂的異象》也表達了同樣的想法）。在死海古卷、兩約之間，以至拉比文獻的猶太傳統中，這記號都繼續被視作義人的標記。能夠逃避神忿怒之人所受的標記，當然可與出埃及事件中門框的血（出十二 11）相提並論。以西結書的標記初時被解作與逾越節門框上的血相仿，但由於它與十字架相似，這看法在基督教時代大都不為拉比所接受。

十 1　藍寶石的寶座　本節覆述一章 26 節對寶座的形容。按照蒲林尼的著作，至少從羅馬時代開始，「藍寶石」一詞其實是指天青石。直至中世紀時代末期為止，深藍色的天青石都經常被稱為藍寶石。「藍寶石」（希伯來語 sappir，英語 sapphire）一語源自梵文，後被拉丁文用作借詞。天青石是由似長石

（felspathoid）、方鈉石（sodalite）、青金石（lazurite）等礦物構成，產地是阿富汗的山區。這種石頗為易碎，有首飾、馬賽克鑲嵌畫、裝飾傢俱等用途。使之宜於作為飾物的閃爍特性是來自石中的黃鐵礦成分。在亞喀得文獻中，這石經常與大神的居所有關聯。

十 1　基路伯　有關聖幕和約櫃頂蓋裝飾性基路伯的形貌，可參看：出埃及記二十五 18～20，二十六 1～6 的注釋。耶路撒冷聖殿中的兩個基路伯是用橄欖木製造，用金包裹（見：王上六 23～28）。這幾個物件的圖像意義，都是基於神的臨在是高舉在基路伯雙翼之上的觀念。神和基路伯的密切關係，可能與迦南和美索不達米亞神祇騎著或站在動物背上的形像有關（例如：巴力跨在公牛背上）。亦需一提的是亞述藝術中的有翼活物，對於聖經中基路伯的描繪，可能也有影響（見：結一 5 的注釋）。第一章並沒有表明這些活物是基路伯，但本節將他們歸於這類。這是很合理的，因為基路伯最常見的形容，是屬神之物或神臨在的守衛者。



迦南暴風神哈達站在牛背上

十 2　輪　請參一章 15～18 節的注釋。

十 4　耶和華榮耀的光輝　有關神「榮耀」（kabod）的討論，以及和美索不達米亞文學中神性榮光梅崴穆概念的對比，可參看：以西結書一 4，一 26～28 的討論。有關比較埃及和亞喀得宗教文獻對神性光輝的描述，和對看見這神聖光芒之人所構成的危險，可參看：出埃及記十三 21～22，三十三 18～23 的討論。

十 9　水蒼玉　這種准寶石在本節和在一章 16 節一樣，都是稱為「他施石」（'eben tarshish）。大部分解經家認為它是指綠柱石（beryl）或黃玉（topaz）。兩樣都能反射光線，符合本段經文半透明光輝的描述。

十 12　滿了眼睛　有關輪子「滿了眼睛」的討論，可參看一章 15～18 節的注釋。

十 14　四個臉面　請參看一章 6 節的注釋。

十 15　迦巴魯河　請參看一章 1 節的注釋。

十 18　門檻的重要性　地方的入口在聖經世界中具有很大的象徵意義。它可以是審判之處（申二十二 20～21），也可以是施行法律之處，可以在此執行降服或崇拜的行動（撒上五 4；結四十六 1～2）。它可以標明進出某個住宅之處，也可以和以西結書這裏一樣，標明聖潔空間進入世俗環境的地點。

十 19　東門　這應該是聖殿外院的門口。聖殿複合建築雖是東西向的建築，王宮的建築物和院子與聖潔特區究竟有多麼密切的關係卻不清楚。以西結在此所指的可能是連接聖殿和王宮的門戶。若然，本節的意義就更深了，因為耶和華準備離棄的不但是宗教社群，更包括世俗的政權。

十一 1　首領　這些人的名字都可以在出土的當代印章中找到。雖然除了毘拉提的以外，這些印章都不太可能與這些人有關。毘拉提的印章可能是屬於其人的，但無法確定。有關印章和其上人名的進一步討論，可參看：耶利米書三十二章的附論。

十一 3、7、11　鍋和肉的象喻　耶路撒冷的新統治者說他們為城中的百姓創造了安全的避難所，以西結駁斥這個論調。他將他們的說法倒轉，將這鍋（耶路撒冷）從密封的儲物瓶轉為煮食用的鍋子，百姓（見：彌三 3）及其假統治者將要煮在耶和華的怒火之中（參較：結二十二 18～22）。

十一 18　可憎可厭的物　請參看八章 5 節、10 節有關偶像的注釋。

十一 19　石心　石心的概念在古代世界的思想中有一些關聯之處，大部分和埃及有關。首先，埃及人相信人死後心要在審判時秤過，來決定這人能否到達來生。這人的心若有罪咎的累贅，就會面臨大難（見：出八 11 的注釋）。

石心當然沉重。更重要的一點是，這象喻和木乃伊製造過程的關係。由新王國時代開始，死者的心臟需要從木乃伊體內取出，與其他的重要內臟安放在禮葬甕中。原因是埃及人相信到了審判之時，心可能會出賣死者，以致危害來生。

取代人心的，是一塊刻成蜣螂形狀的石頭。這昆蟲在埃及是永生的象徵。他們相信把它移植入木乃伊的體內取代人心，死者的生命和活力就能保證恢復。相反地，耶和華使祂子民複生之法，是將不會出賣他們的肉心歸還給他們。這個不硬化之心的象喻，在第 17～20 節新的出離和新的約之背景中至為適切。



羅馬時期的少年木乃伊

十一 23　城東的那座山　聖殿複合建築東面的山就是橄欖山。從山頂可以俯瞰聖殿山和城。從耶路撒冷

的角度看，這山就是他們往東能見的限度。本節若非暗示神要坐在城外觀看（參較：拿四 5），就是說祂要在此從天上歸回（這也是基督升天的傳統地點，但新約支持的證據不多）。
｛

十二 1～28
被擄的預言
十二 5　挖通了牆　亞述浮雕顯示，圍城時攻破城防有好幾個法子。其中之一是掘松地基或挖穿城牆。以西結從外面挖通已牆，是扮演巴比倫人的角色。巴比倫人在神的命令下，正在設法攻入這城。
十二 6　蒙住臉　蒙臉在某些情況下是哀悼和受辱的表示，但所用的動詞與本節不同。蒙臉在此很可能是象徵所代表之王的命運（12～13 節）。
十二 6　作以色列家的預兆　以西結扮演出來的預言，為耶路撒冷被毀，百姓被擄即將臨到，提供了神的徵兆。以西結演出這套行動，自己就成了資訊。象徵性的行動則更進一步，使先知的生命變為徵兆（見：賽八 18；耶十六 2；何一）。
十二 10　耶路撒冷的君王　以西結宣講時耶路撒冷的統治者是西底家。約西亞兒子之中，他是坐上王位的第三個人，但他的權力卻在尼布甲尼撒的監視之下大為削減（見：王下二十四 15～17）。以西結稱西底家為「君」（希伯來語 nasi'），不稱他為王（希伯來語 melek），是表示他不將西底家視作大衛的真正繼承人。
十二 13　網、羅　神明用網羅捉拿敵人的形像在古代近東藝術中十分常見，鷲碑是最生動的幾個之一。這碑描繪蘇美神祇甯吉爾蘇左手拿著蘆葦織成的網。被困在網中的是攻打拉加什王埃安納通（Eannatum）的烏瑪士兵。尼哥二世年間的埃及藝術描繪這位法老用巨大的網擒獲敵人（見：哈一 14～15）。
十二 13　迦勒底人之地　美索不達米亞史料中首次提及迦勒底人，是在主前九世紀。他們在種族上雖與巴比倫南部的其他亞蘭部落相同，其部落結構卻是與眾不同的。亞述帝國開始衰弱時，迦勒底人的首領拿布波拉撒、尼布甲尼撒等，終於爭取到獨立，在主前六二五年之後建立了新巴比倫王朝。他們所控制的領土從美索不達米亞南部，一直延伸到幼發拉底河上游哈蘭以西的地區，他們也是在這個地區安置擄來的猶大居民。
十二 13　他雖死在那裏，卻看不見那地　尼布甲尼撒的軍隊攻取耶路撒冷之後，捉拿了西底家，使他失明，這句話就此應驗。西底家雖然被俘擄，終生為囚，他卻在被逼目睹兒女被處死之後眼睛被毀（見：王下二十五 7）。主前九世紀亞述納瑟帕二世和主前八世紀撒珥根二世的亞述年表，都提到過剜出囚犯眼睛的作法。這不過是恫嚇侮辱敵人的恐怖手段之一。
十二 18　焦慮不安地飲食　由於飲食是日常生活最基本的活動，吃飯時的氣氛經常反映當時的局勢。以色列人在逾越節必須「趕緊地吃」，來反映他們已經預備好要出發了。本節的焦慮顯出他們外在的威脅。
十二 24　奉承的占卜　蔔者的責任是透過各種儀式性的行動——檢驗羊只的腸髒、求問死人（撒上二十八 8）、研究天象的排列——測定神祇或諸神的旨意。因著與假神和假宗教的關係，這一切行為都是以色列律法所嚴禁的（見：申十八 10～13 的注釋）。卜者自然希望能夠取悅付錢的主顧，因此，可能會在舉止或言語中奉承或迷惑他們（參較：箴二十六 24～26）。這種討人喜歡的預測是不當的，必須被視作與耶利米所譴責的行徑相等（見：耶二十七 9～10）。
十三 1～23
假先知
十三 10　薄弱的牆漫上灰泥　以西結在此引述一個與耶利米書六 14，八 11 相似的模擬。對兩位先知來說，真相都被隱瞞，百姓自欺欺人，自以為損傷並不嚴重，或牆壁實在牢固。它所反映的，是試圖用膚淺的辦法解決根本問題的傾向。美索不達米亞也有法律對付沒有商業道德的建屋者，以及疏於維修房屋或掩飾屋宇有欠安全的業主（見：埃施嫩納法律和漢摩拉比法典）。
十三 11　神的破壞力　這些牆壁薄弱到要靠幾層灰泥來防止倒塌的地步，當然無法抵擋神所發動的自然

力量。一如以賽亞書二十八 2，三十 30，狂風大雨加上冰雹，可以視作神的聲音，如雷發言回應，向猶大發出譴責。蘇美的《吾珥被毀悼詞》也有類似的意象。詩人訴說苦難時，形容恩裏勒神怎樣拒絕賜與和風和五穀所需的雨水。代之而來的是來自沙漠的西羅科風，這風抽幹地上一切的水分，其猛烈的暴風更能吹倒房屋，更可怕地在空城的城門之間呼嘯而過。

十三 14　根基露出　神的怒火強盛到虛假預言所造成的象徵性牆壁，會被夷為平地，直到地基露出為止。其基礎亦被揭露為私利和自我標榜，不是神的話語。地基通常是在地上掘壕，在其中用幾層石頭砌成的。

十三 18　為眾人的膀臂縫靠枕　由於希伯來語「靠枕」（kesatot）一詞只在本章（18、20 節）出現，本節所描繪的是什麼習俗並不清楚。它可能與亞喀得語的「捆綁法術」「凱西圖」（kasitu）有關。巴比倫的咒語文獻描述施咒捆綁他人心意，使之順從自己的辦法，是製造帶子戴在手臂或手腕上，再用誓言使之生效。這些女性的假先知可能施行類似的法術，但以西結也有可能是將她們的影響，與他在巴比倫認識的習俗相較。

十三 18　給高矮之人作下垂的頭巾　這話的根據也有可能是個亞喀得語的字眼：sapah\u「放鬆」。這句話如果是與上述「為眾人的膀臂縫靠枕」一語對偶，這「頭巾」可能是佩戴在頸間，用來捆綁他人順從這些女子的另一個施法裝置。這樣做當然是需要某種「附著物」。但無論本節所述的是什麼配備。學者一般接受的看法，認為這是某種廣為人知，試圖控制他人的巫術。

十四 1～23

對偶像崇拜的審判

十四 1～3　長老來求問　這些長老是被擄群體的領袖。他們以懇求者的身分來見以西結，尋求指導與默示。坐在他面前（在他腳前）之舉，表示以西結是以師傅和神之代言人的身分與他們說話。但他們究竟是誠心接受他的權柄，或只不過是好奇他會提出什麼資訊作為神的話語，卻仍未能確定。

十四 14　挪亞、但以理、約伯　挪亞和約伯不難看出是上古公義的哲人。但不少解經家都覺得以西結不太可能會將同時代的先知但以理與他們同歸一組。可是，本章大概發生在主前五九〇年代。那時但以理來到巴比倫已經差不多十五年，年紀也約在三十歲上下了。他少年得志（見：但二 1 的注釋），在朝廷中身處高位已有十載。但無論如何，但以理總是和另外兩人有很大的分別。首先他們兩個都不是以色列人。挪亞活在洪水之先，亞伯拉罕之前。約伯則來自烏斯，學者一般認為在以東一帶。內中有類似約伯記之受苦論證的巴比倫智慧文學，顯示這人物的背後有悠久的傳統。

部分學者試圖在遠古歷史中另找一位名聲卓著的人物，他們提出本節中的但以理其實可能是達尼珥。達尼珥是古烏加列的明智君王，英雄阿赫特的父親。他和底波拉一樣（士四 5），也是坐在樹下聽斷百姓的案件，為孤兒寡婦伸張正義。然而，達尼珥並不是耶和華的崇拜者，很難想像以西結怎麼會如此提升他的地位。和以西結書九章受記號的無辜者一樣，這三位以本身公義著稱的偉大哲人，在將臨的災難中也是只能自救而已。一定數目的義人能夠挽救城市免除神之忿怒的不成文規定（見：創十八 23～32；耶五 1），如今因猶大叛盟而被取消。

十四 15　惡獸為審判　在第 15～20 節中，神提出了一系列的方法，懲罰猶大百姓的罪行，洗潔地的一切不潔。有關以惡獸作為神震怒之工具的討論，可參看五章 17 節的注釋。

十五 1～8

葡萄樹的比方

十五 2～7　葡萄樹的比喻和暗喻　和以賽亞的「葡萄園之歌」（賽五 1～7）一樣，以西結也是以葡萄樹暗喻猶大（又見：結十七 5～10）。兩個案例都是以葡萄樹之無用，對比根基穩固的樹木或樹枝，作為它當被毀滅的原因。埃及智慧文學《阿曼尼摩比的教訓》中也有類似的意象，以植物暗喻不加思索便說話的愚昧人。這些人將被連根拔出，焚燒毀滅；因為它們迅速枯萎，一旦拔出便變得沒有價值。《艾拉與伊舜神話》（現存抄本來自主前八世紀）也有將城市比作不結果子之植物的暗喻。在這篇著作中，瑪爾杜克為巴比倫哀悼說，他使這城好像松球般充滿果子，這城卻不出果子。他如果園般種植它，但卻

從未嘗過其中的果子。

十六 1～63

背棄之女人的比方

十六 3　出世是在迦南地　聖經對耶路撒冷描述說它本是耶布斯人的城市（書十八 28）。大衛攻取此地，把它變成以色列的首都（撒下五 6～10）。來自主前十九世紀和十八世紀之埃及的碎陶咒詛禱文，和十四世紀的亞馬拿文獻都曾經提及耶路撒冷。以西結如此形容耶路撒冷，是試圖在神開始向猶大提出控訴之時，首先消除百姓對本城引以為傲之處。

十六 3　父親是亞摩利人，母親是赫人　這句話可分為兩個層面。首先，它正確地描述耶路撒冷——至少耶布斯人的城市——的政治本源是亞摩利人和北敘利亞赫人。亞馬拿文獻對這城的描述證實了這一點。然而在象徵的層面上，神形容耶路撒冷血統混雜（出三 8 所列之迦南七大種族，在此提到與其中三族的聯繫），就是說這地方及其百姓是完全的敗壞。這地被征服之後，淨化其中的祭偶傳統是以色列人的責任（申七 1～5）。他們不但沒有履行這責任，反而變成了要取代迦南諸國。

十六 4　新生嬰兒所得的對待　本節所述的都是收生婆的責任。她負責切斷結紮臍帶，用水洗濯新生嬰兒和胎盤，用鹽水潔淨嬰兒的皮膚，最後用毯子包裹嬰兒。嬰兒接著被送到父母面前，讓他們命名。在此所述的是這嬰兒不被接納為家庭的一份子，反棄諸田野，讓神來決定其命運。古代世界經常將收生婆預備產房，照顧新生嬰兒，描繪為神明的角色，于比喻之中尤然。巴比倫《阿特拉哈西斯史詩》的一個段落，將豐饒女神瑪米形容為神明將人類引進世界的收生婆。在埃及的《亞頓讚美詩》中，太陽神亞頓每早以收生婆的身分統管埃及。收生婆的儀式包括供應嬰兒身體的需要，以及象徵式地把他從母腹世界交接到活人世界。

十六 5　遺棄嬰兒　希臘羅馬古典時代和古代近東的文獻，都提及過殺嬰習俗。最近在亞實基倫的挖掘，發現了羅馬—拜占庭（Roman-Byzantine）時代的生動例證，一百具嬰兒的骸骨被棄置在陰溝之中。被殺的通常是女嬰或畸形的嬰兒。原因可能是控制人口或經濟上的需要，因為很多村落都是僅能餵養照料健康的兒童和成人而已。嬰兒的父母把他「扔在田野」也有法律上的意義。他們是放棄一切關乎這嬰兒的權利，讓神及／或其他人「收養」，救他一命。這作法的例子包括摩西被棄於尼羅河（但他不是完全被棄，因為他姊姊奉命察看事態如何發展；出二 1～10），以及亞喀得的撒珥根（不是亞述王撒珥根二世）的誕生傳說。

十六 8　用衣襟搭在你身上　這是丈夫表示願供應妻子需要的法律性兼象徵性的行動。起誓（beri^t）是進一步確定。另一個例子是波阿斯，他在禾場上慷慨地遮蓋路得，同意在村中長老面前作為她的代表（得三 9）。

十六 9　用油抹你　「沐浴日」是結婚儀式的一部分，抹油象徵照顧這少女的責任由父母轉移給丈夫。舊巴比倫文獻為這典禮提供佐證。中亞述的法律中，男子在將要成為他家庭一份子的女子頭上倒油的作法，可能也是以這典禮為根據。此舉與以西結書十六 4 中的嬰孩不得照料，形成強烈的對比。

十六 10　繡花衣服　用來製造禮服的繡花布料，是新娘的禮物之一。只有最貴重的布料才會繡花，繡花衣服被視作戰利品（士五 30），以及可與其他國家貿易的貨品（結二十七 16）。在實用的層面上，漢摩拉比和利皮特—伊施他爾的法典，都將油、五穀、衣著列為丈夫必須供應給妻子的物品。

十六 10　海狗皮鞋　一般的鞋子是纖維編織品製造，用皮帶（賽五 27）綁緊的涼鞋。全用皮制的涼鞋是奢侈品，也是財富和權力的象徵。撒縵以色三世黑色棱柱（主前九世紀）的圖版之一，以及亞述王撒珥根二世年間（主前 721～705 年在位）的壁畫都有精巧皮制涼鞋的例證。



埃及墓中發現的蘆葦和纖維造的涼鞋

十六 11～12　妝飾　很多慣常用來裝飾女性身體和頭部的飾物，都包括在丈夫在此供應的全套首飾之內（參較：賽三 18～23 較為詳盡的清單）。利百加的結婚禮物（創二十四 22）也包括了手鐲，大概兩端都有獸頭裝飾。金煉可能是串珠的項鏈，也有可能是甯魯德象牙雕刻中亞述王室女子所佩戴的那種金屬鏈環。鼻環亦與利百加的飾物相同（創二十四 22），耳環大概是橢圓形的圈子，戴在耳環孔上。最為奪目的是金冠或頭巾，與上述幾樣合起來構成統治者妻子的全套首飾，在埃及和亞述藝術中都有對應的例證。

十六 13　美食　耶和華怎樣在以色列的整個歷史中供應他們食物，如今在這個結婚的象喻中，亦同樣以新郎和丈夫的身分，向新婦耶路撒冷供應最上等的細面、蜂蜜，和油。美索不達米亞的法典將這些主要食品列為妻子每日當得的贍養物品。本節特地指出她把這些用來做餅的最上乘的材料獻給其他神祇時，就被指控有罪（結十六 19）。

十六 15　古代世界的娼妓　古美索不達米亞的商業性娼妓和「神聖性服務」（這是賴爾納〔G. Lerner〕的用語）有明確的分界。在楔形文字的文獻中，兩者都用「哈林圖」（h\arimtu）一字來描述（例如在《吉加墨斯史詩》中，「教化」恩基杜的是一位哈林圖）。但無論在社會地位還是在存在的用意上，兩者都有分別。廟宇所提供的神聖性服務與神聖婚姻的儀式有關，目的是保證土地豐饒。女祭司也有好幾個階層。大女祭司是女神伊施他爾／因南娜的代表，瑪爾杜克神據說每晚都會「探訪」她們。此外，還有與外界隔絕的女性品級和與外界較多接觸的納迪圖（naditu）。後者有資格擁有財產，做生意，甚至結婚。商業性娼妓在廟宇一帶出沒，其原因與她們在酒館和城門口出沒相同——交通頻繁表示顧客眾多。廟宇的聖僕和一般娼妓都收取費用，但前者須把它奉獻給神明。新婦耶路撒冷有悖常理之處，在於她還要付錢給情夫與他親近。這句話很明顯是指拜祭偶像和離棄與耶和華所立的約。進一步討論可參看：申命記二十三 17～18 的注釋。

十六 16　用衣服在高處結彩　聖經再一次用高處（bamo^t）作雙關語，同時形容崇拜偶像的邱壇（在原

文是同一個字），和妓女設置在高臺之上色彩繽紛的床。以賽亞書五十七 7 亦同樣描述過在高山上安設床榻，又在當地獻祭給偶像。箴言七 16～17 警告說，淫婦用鮮豔昂貴的毯子鋪床（參較：結二十三 17）——這些上等的染色細麻布，正像以西結書十六 10 中，神送給新婦耶路撒冷的禮物。

十六 17　男性偶像　美索不達米亞的神聖文獻記載製造這種神像的準確描述。另外又有必須執行的儀式，如「開口」典禮等，給予偶像生命，使之能夠成為神祇能力和臨在的器皿。由於以西結清楚說明這是「男性的偶像」（和合本：「人像」），他的意思可能是個神祇的準確複製品（通常戴著冠冕或高舉長槍）。但也可能這是公牛（參較：出三十二 2～4 的金牛犢）或陽具狀的偶像。士師記十七 4～5 也在米迦的故事中，提到用貴重金屬製造偶像的例子。

十六 20　以人為祭　有關上文對以兒童為祭獻給摩洛的討論，可參看：利未記十八 21；申命記十八 10 的注釋。作為耶和華立約禮物一部分的兒女，竟然在此被「喂」給成為耶路撒冷「情夫」的神祇（和合本「獻給他」，原文直譯「獻給他吃」）。此舉完全符合創造偶像，接著為它穿衣抹油，再給它供應食物的想法。美索不達米亞廟宇禮拜的文獻，記載了與這一切對應的儀式；例如他們每日向神明的偶像供應兩次飲食。然而將兒童當作祭物獻給神明，卻是腓尼基和迦南的習俗。

十六 24　建造圓頂花樓　耶路撒冷為了證明自己是熱心扮演妓女的角色，更在顯眼之處建築圓頂花樓（希伯來原文「格布」geb）。這可能是娼妓之床（見：箴七 16～17）規格化的表示，其功用是作為妓女的「招牌」，通告她的存在和職業。

十六 24～25　在各街上作了高臺　這裏所用的並不是慣常譯作「神廟」（NIV 的譯文）的字眼。這字在別的經文譯作高臺或山岡（撒上二十二 6；原文 rama^，和合本音譯為「拉瑪」），和「格布」（geb）一樣，可能不過是公佈當地有妓女的標記而已。它建築在城中廣場（NIV；和合本：「各街上」）只是因為生意經之故。這女子希望在最多人來往之處，以求保證生意成功。若是回到耶路撒冷偶像崇拜的象喻，這話又令人聯想到所羅門王為他異族妃嬪之神建築的無數祭壇和神廟（王上十一 4～8）。有關各處的拐角建築神廟的討論，可參看：歷代志下二十八 24 的注釋。

十六 27　減少你應用的糧食　新國際本作「削減你的領土」。盟國或藩屬若不履行條約規定的責任，霸主有權採取討伐行動。例如：猶大王希西家拒絕繳納歲貢之時，亞述王西拿基立在年表中記載希西家的領土被削減，交由其他藩屬治理。本段譯作「領土」的字眼（h]oq）包含了雙關的意義。這字一般是指日常配給的糧食（箴三十 8；和合本：「減少你應用的糧食」），但在本節立約的背景中，這字則是指以為國家屬於自己，但其實是神賞賜的分。

十六 26～29　埃及、亞述、巴比倫　以西結在此闡述的主題是與外邦結盟的禍患，他按照時間次序列數曾經引誘猶大離棄耶和華的國家。這些聯盟至終都為猶大帶來了毀滅。在以賽亞書三十六 6，拉伯沙基是因埃及干涉之故責備希西家。近期一點，西底家表面上與法老森美忒庫二世結盟，導致尼布甲尼撒的軍隊圍攻耶路撒冷（見：耶三十七 5～8 的注釋）。亞述強逼猶大作為藩屬，但亞哈斯王自甘順服，在政治上和社會上為亞述提供了更大的利益（見：王下十六 3～9）。最後在以西結的時代，猶大王繼續維持與迦勒底人的長期邦交。這邦交是希西家與米羅達巴拉但（和合本：「比羅達巴拉但」）的使節所開始的（王下二十 12～19）。「貿易之地」一語可能表示以西結精明地看出，猶大再次成為古代近東超級強國的經濟和政治遊戲的卒子。

十六 36　兒女的血　本節重複第 20 節的指控：耶路撒冷在別神的壇上獻上自己的子女為祭。如詩篇一〇六 38～39 所述，此舉非但是可憎之事，更算是犯了聖經中最嚴重的罪行之一：「流無辜人的血」（見：王下二十一 16；耶二十六 15）。

十六 45　母親是赫人，父親是亞摩利人　請參看：以西結書十六 3 的注釋。以西結不單是指這些迦南民族，更是指多年以來，以色列人無疑已經與他們通婚之事。

十六 46　撒瑪利亞和所多瑪　本節的警告十分清楚。北國以色列的首都撒瑪利亞和所多瑪都被神宣判為敗壞，皆已被毀（見：創十九 12～25；王下十七 5～18）。將撒瑪利亞形容為較年長或「大」姊，可能與這城作為十支派首都的重要性有關。這城於主前九世紀由暗利王所興建（王上十六 24），因此遠比大

衛的耶路撒冷「年輕」。神選擇在此論及所多瑪的緣故，可能不過因為它被毀的傳統（摩四 11）。就城市而言，其創建可能早於耶路撒冷，但鑒於它在創世記十四 8～11 被人輕易攻取，它的規模據信沒有耶路撒冷這麼大。

十六 57　亞蘭和非利士　和合本之「亞蘭」，新國際本作「以東」。鑒於耶路撒冷被圍時，以東和迦勒底人是盟友（見：詩一三七 7），以東人在攻取巴比倫之後得意洋洋，甚或洗劫猶大，是很可能的（見：耶四十九 7 的注釋）。主前七世紀時，非利士躊躇於敵對和親近巴比倫人之間。例如：亞實基倫就於主前六〇四年被尼布甲尼撒劫掠焚城。無論怎樣，耶路撒冷於主前五九七年被攻取，五八七年被摧毀，已足以作為其他國家出言攻擊其中居民的根據。他們可以視耶路撒冷為新所多瑪，作為神針對這敗壞悖逆之國大顯義怒的證據。

｛

十七 1～24

鷹和葡萄樹

十七 1　古代世界的寓言和比喻　說故事時使用寓言和比喻，是古代常用的修詞手法。其功用是證明論點，或創造一個聽眾能夠理解或感受的意象。于古代的智慧文學和先知文獻，這一點尤其真確。例如在主前二十世紀埃及之《人和他「巴」的爭論》中，這個意氣消沉者的靈魂對他講了一個比喻，描述死亡及其無可測度之處。另一篇名叫《安肖桑基的教誨》（主前八世紀）的埃及文獻，則以空屋和未婚女子作為有關浪費之寓言的主題。《埃及情歌》（主前十三世紀）裏面充斥了寓言，將美麗的女子形容為茂盛的沼澤、睡蓮蓓蕾、曼陀羅花。埃及哲人奈費爾蒂的異象（主前二十世紀）預言埃及被侵略，並且說沼澤中一隻「怪鳥」的巢，和沙漠獸群出現在尼羅河邊飲水，就是其記號。這些短篇故事和雙關語取悅聽者，又能充分表達講者的論點。

十七 3　以動物和樹木為題的寓言　動物會說話（見：民二十二 28～31 的注釋），或樹木會交談、行事（見：士九 8 的注釋）是最常見的一類寓言。古代近東文學中有好幾個例子。例如：亞述《阿希卡爾的言詞》（主前八世紀）記載了一個荊棘和石榴樹之間的對話，爭論彼此的可取之處。在主前十三世紀埃及《兩兄弟的故事》中，弟弟亞奴比斯的牛只警告他說，他嫉妒的哥哥巴他計畫把他殺死。

十七 4　貿易之地　有關上文以「貿易之地」形容巴比倫的討論，請參看：以西結書十六 29 的注釋。這寓言中之「盡尖的嫩枝」大概是指約雅斤王。他和他的王室在主前五九七年被擄。按照巴比倫的食物配給名單，他們被軟禁在尼普爾城。

十七 4　買賣城　腓尼基人與貿易的關係雖然比較聞名，他們所扮演的其實主要是「中間人」的角色。提供本錢和貨物供他們運輸的人都是以美索不達米亞的城市為根據地（見：賽二十三 8）。吸收了各種生意，置諸控制之下的，其實主要是藉君王戰績擴張的迦勒底商業帝國。很多美索不達米亞年表共有的主題，都是君王遠征「至海」，爭取了「利巴嫩的香柏樹」的控制權。

十七 6～7　葡萄樹的比喻　請參看：以西結書十五 2～7 的注釋。園丁料理這棵葡萄樹的工夫，如把它栽在有充足水源、土地肥沃的地方等，似乎得到了茂盛的成果。但第二隻鷹出現之後，葡萄樹以乎拒絕了園丁的照料，失去了其存在的意義。它向第二隻鷹伸出捲鬚，似乎是要找另一個不必要之水源的樣子。這個反應與預期不符的現象，與以賽亞書五 1～7 的「葡萄園之歌」相似。

十七 12　將其中的君王和首領擄去　鷹和葡萄樹之比喻的解釋，就是約雅斤及其王室於主前五九七年耶路撒冷陷落後，被尼布甲尼撒擄為人質之事（王下二十四 6～17）。約雅斤和受栽培的葡萄樹一樣備受尊重。尼布甲尼撒的官方記錄證明他得到充足的供應。若是按照但以理及其三友的模式，巴比倫似乎很可能計畫同化約雅斤和他的臣子，然後將他們送回耶路撒冷復位，作為巴比倫王的忠心行政官員（但一 3～5）。

十七 13　宗室中取一人　《巴比倫年鑒》記載說，尼布甲尼撒於主前五九七年攻取耶路撒冷之後，將約雅敬王之子約雅斤擄去為質。尼布甲尼撒接著將約雅斤的叔父，約西亞王的第三子瑪探雅立為猶大王。

巴比倫王將他改名為西底家，來強調他的藩屬身分（王下二十四 17）。

十七 15　西底家的叛亂和與埃及結盟　儘管受過主前五九七年和約雅斤被擄的教訓，西底家依然妄想背叛巴比倫人。他于在位初期曾與以東、摩押、亞捫、推羅和西頓的使節會面（耶二十七 3），並且顯然又和法老森美忒庫二世達成協定（見：耶三十四 21 的注釋）。有關埃及人軍隊調動的討論，可參看：耶利米書三十七 5～8 的注釋。西底家求助之時，法老阿普裏斯至少作出了短暫的回應，但他並不能阻止耶路撒冷陷落。

十七 17　築壘造台　雖然《巴比倫年鑒》的現存部分並沒有記載耶路撒冷被圍攻（見：王下二十五 1），亞述王西拿基立的年表卻記載了主前七〇一年的類似戰事。可以假定所作的計畫是長期圍攻，因為他們投資了極多的人力和時間建築攻城坡道和塔架。有關攻城科技的討論，可參看：耶利米書六 6；以西結書四 2 的注釋。

十七 18　誓言和盟約　西底家的厄運被歸咎於他沒有遵守誓言，履行條約。國與國之間的條約通常都包括一系列的咒詛，加諸叛盟團體之上。這些條約是雙方各向自己的神宣誓簽署的。這樣一來，條約若遭違犯，懲罰背誓者的責任就落在本國的神祇身上。

十七 22　栽種香柏樹梢的嫩枝　第 4 節的鷹怎樣折去香柏樹頂的嫩枝，如今耶和華亦同樣把一個幼嫩的小枝栽于高山。循這思路，大衛家將會在約雅斤一系得以延續。有關大衛家復興與此相似的園藝象喻，可見於以賽亞書十一 1；耶利米書二十三 5。

十七 23　供百獸棲身的宇宙樹　宇宙樹或「天地惟一之樹」，是很多民族和傳統共有的概念。這樹是美和豐饒的代表。從地的眾水汲取滋養，為它蔭下棲身的所有動物提供蔭庇和食物。在古代近東史料中，這樹的對稱和穩定對死亡有抑制作用，並且構成繼續存在的應許。同樣，在亞述藝術中有一棵典型的生命樹，可能代表君王看顧百姓的角色（見：但四 10～12 的注釋）。

十八 1～32

罪責

十八 5～9　《亡經》的負面招認　埃及人相信人死之後，他的「卡」（ka）或靈魂要受阿西利斯神的審訊，故此創作了一個課本，供人準備面對這個「大考」，是為《亡經》。它經常繪畫或雕刻在墳墓牆壁的形式，始源于王朝早期時代（主前 2500 年），起碼直到主前五〇〇年，仍不斷改進。最常見的部分之一，是以「負面招認」形式自表清白。「我沒有得罪鄰舍」，「我沒有虐待牛只」都是其中的例子。約伯記三十一章與此異曲同工。



主前一世紀的《亡經》

十八 6　在山上吃祭偶像之物　這句話所指的控訴相信是在地方性的邱壇（原文 bamo^t）拜偶像。但不

論是聖經還是古代近東律法，都沒有對應的例子可以提供進一步的資料。十六章 20 節將耶路撒冷的兒童獻給諸神作為食物，以及猶大人被控願意在全地「各高岡、各山頂」上敬拜，都可與此參較。何西阿書四 13，記載了另一個譴責高岡神廟之使用的例子。

十八 6　以色列家的偶像　以西結在此似乎是使用王國時代末期甚至被擄時代，與偶像崇拜有關的極端不潔。他的措詞故作不雅，用最粗鄙的語句形容偶像——它與糞便最為相似。

十八 8　古代近東之放債取利　以西結與聖經律法一樣，將貸款收取利息視作不義的行為。有關古代近東金錢借貸的討論，可參看：出埃及記二十二 25 的注釋；有關古代世界這些地區的金融系統的討論，則可參看：申命記十五 1～11 的注釋。

十八 20　古代近東的個人責任問題　古代近東的社會結構雖然以群體（部落、宗族、家庭）為基礎，文學和哲學的著作之中依然可以看見一縷個人責任的觀念。《吉加墨斯史詩》中有一句話，是例子之一。美索不達米亞神祇伊亞痛斥恩裏勒神，因為他降下洪水並無正當理由：「向犯罪者追討他的罪，向違法者追討其違法」。

十八 31　新心新靈　請參看十一章 9 節的注釋。

{

十九 1～14

以色列王的哀歌

十九 1　古代近東的哀歌　哀悼詩歌可以是瀕臨絕境之人的宣告，如詩篇二十二 1～21；或重要人物去世的挽歌（撒下一 17～27，大衛哀悼掃羅的挽歌）；或社群在面對危機時的呼求，如詩篇一三七篇。古美索不達米亞最有名的哀悼詩歌是《吾珥被毀悼詞》。這歌紀念主前二〇〇四年該城被以攔王金達圖攻取的事蹟。全歌分為十一個詩節。每節從一個角度描述城市毀壞和王朝的衰亡（參較：哀二 9）。因此，在城牆和公共建築物重建之時，都會用得著這篇著作。進一步資料可參看：耶利米哀歌注釋的附論。

十九 1～9　獵獅和獅子的象徵　鑒於以色列（賽五 29；鴻二 11～12）、埃及、亞述文獻皆多次提到王族和獅子的關係，以西結使用這個象喻並不令人意外。文獻中多次提到獵獅。這是王族的娛樂，但若有吃人的獅子出現（主前九世紀亞述王亞述納瑟帕二世的一個牌匾上，有一個努比亞人被吞噬的情景），或對村鎮構成威脅時（某份馬里文獻記載使用陷阱捕獵這野獸），獵獅就成了必須的行動。這首「哀歌」所象徵的是猶大最後幾位君王的其中兩位（最有可能是約哈斯和約雅敬）。其雙關意思大概是根據創世記四十九 8～12，雅各對兒子猶大的祝福，稱他為「小獅子」的話。

十九 10～14　葡萄園的比方　以西結的這個象徵和以賽亞的「葡萄園之歌」（賽五 1～7）之間有極強的對應。在兩個案例中，神對葡萄園發怒的原因都是它達不到預期的結果。兩處的植物都沒有扮演其當作的角色。以賽亞的葡萄園出產「壞果子」（NIV；和合本：「野葡萄」）。以西結的葡萄樹「生長高大，枝子繁多，遠遠可見」，但果子卻絕口不提。葡萄樹的一切精力都集中在繼續延長枝子，象徵猶大國及其君王（約雅斤和西底家）的驕傲自大。這兩個葡萄園的命運都是一樣的。它們都要變為荒地，被風吹幹，枝幹折斷，根與枝條一無存留。以西結藉此說明了哀悼的理由，是國家獨立城為過去，神與大衛家所立的約暫無效力。請參看：以西結書十五 2～7。

二十 1～49

控訴、審判、復興

二十 1　年代小注　從約雅斤及其王室被擄到巴比倫的那年起算，本節的日期當是主前五九一年八月十五日。若是從約雅斤在耶路撒冷登基當年的開頭起算，這日期則可以是指主前五九三年。

二十 1　藉先知求問神　人在亂世會尋求默示。按照巴比倫的宗教習慣，看見兆頭出現就要向先知或祭司求取解釋。在其他情況下，歷史事件的發生時，若能求到神的話也很理想。這些長老也有可能是希望能夠藉此表明他們對耶和華的信任。可是，耶利米書也有證據顯示王的代表來找先知，基本上是要命令他宣講一個耶路撒冷得拯救的默示（耶二十一 1～2）。但本段經文並沒有表示他們來見先知有什麼動機。

然而鑒於以西結在宣講中回顧曠野的境況，又一再提到以色列早年與埃及的歷史，引起眾長老關注的，可能是埃及法老森美忒庫二世和猶大王西底家之間，可能會成立的協議。學者相信森美忒庫是在主前五九二年首度與西底家接觸。

二十 5　舉手起誓　（和合本：向雅各家的後裔「起誓」，原文：「舉手」，新國際本：「舉手起誓」。）聖經中多次提到向天舉手來起誓的作法（見：申三十二 40；但十二 7）。以西結用這片語十次之多，形容神舉手起誓。描述這動作的經外例證，包括了馬里文獻中「觸摸喉嚨」，以及主前八世紀帕南穆一世（Panammu I）的亞蘭文碑文中，命令被告人向神舉起雙手起誓的話。

二十 6　流奶與蜜之地　這形容可以上溯到出埃及記的敍述。對以畜牧維生的人而言，這話是描繪應許之地土產的豐盛；但對農務來說卻不儘然。奶來自羊群，蜜（大概是指棗的果漿，不是指蜂蜜）是自然的出產。早至《辛奴亥的故事》的埃及文獻，都描述迦南地有豐富的自然資源，農產又豐盛。

二十 12　安息日為證據　割禮是個人參與盟約的記號（和合本：「證據」）。同樣，以色列集體參與盟約的記號就是守安息日。它和割禮一樣，都是每一代都必須奉行的責任。守安息日和割禮的分別，則在於前者不是只一次的行為，而是必須恒常保持，並且定期藉行動表彰的態度。安息日所紀念的是神的創世，而非覆述十誡的理由，本節指出「眾安息日」（原文直譯；複數可能表示包括以色列所有稱聖的節期）是提醒百姓他們是選民。除他們以外，這記號沒有授與任何民族。因此，安息日和律法一樣，同時成為立約社群一份子的禮物兼標誌。這社群是在出埃及記三十一 13 成立的。

二十 25　不美的律例和惡規　這裏所用的希伯來語字眼，對於正確理解以西結這句爭議甚多的話極為重要。本節所指的不是西乃山所頒佈的律法，也沒有用上「妥拉」一語。譯作「律例」的字眼和第 24 節中的「命定」（NIV；和合本：「律例」）是同一個字，惟一不同，是這字在該節（照常）是陰性，而不是（本節的）陽性。本節譯作惡「規」之字，一般是指神在法律上之判決。如此，以色列人不忠的結果，就是神的命定對他們不利，其判決對他們的存活構成危害。神使用戰爭、饑荒、瘟疫、外邦軍隊等力量，使以色列遭受蹂躪。

二十 26　將一切頭生的經火　以西結的主題是神有毋庸置疑的權力，向萬物發號施令。本節將頭生子獻為祭物的作法，是回應出埃及記十三 2 所有頭生的人畜都屬乎神的說話。第十災是這一點的明證（出十三 14～16），但頭生子亦可以藉獻祭（出三十四 20）和割禮的奉獻行動（創十七 9～14；出二十二 29）「贖回」。然而在腓尼基和迦南的宗教中，獻頭生子為祭卻十分常見（見：申十八 10 的注釋中，有關「使兒女經火」作為摩洛崇拜一部分的討論）。在比較接近以西結的時代中，亞哈斯和瑪拿西二王都被指控犯了獻兒童為祭的罪（王下十六 3，二十一 6）。由於這二人身為大衛的子孫，是與耶和華立「永遠的約」之一員（撒下二十三 5），他們是律法的維護者，以及神聖與民政命令的執行者。他們的可憎行為很容易便符合了以西結書二十 25「惡規」的形容。

二十 28～29　非法崇拜　以西結繼續對比履行賜他們「土地、兒女」之立約應許的神，和濫用這些賞賜的以色列人。在此所列的四個崇拜禮儀，可能除了澆奠以外，都是反映崇拜耶和華的儀式。這些行動所以被視為非法，是因為它十分明顯是按照美索不達米亞和迦南的慣例，為「餵養」其他神祇而執行的。獻上這些祭物不能構成「馨香的供物」（見：創八 21），顯出是以正確的行動事奉神。反之，這些飲食是根據神明需要定期用膳的信念（見：洪水史詩《吉加墨斯史詩》中饑腸轆轆的神明）。有關其他針對對祭偶行為，以及邱壇和聖樹林之使用的譴責，可參看：以西結書六 13 的注釋。

二十 32　事奉木頭與石頭　聖經中的先知經常恥笑事奉用金屬、木頭，或石頭製造之神祇的外邦人和以色列人（見：耶五十一 17～18；何八 4）。考古學家發現了一些石制鑄模，可供倒進熔化了的金屬，大規模鑄制偶像。祭偶者以為執行過巴比倫宗教文獻中的「開口」咒語等儀式之後，這些偶像便會負起所代表之神祇的臨在。

二十 46　南方田野的樹林　「尼革」（和合本在本節譯作「南方」，但一般則作「南地」）一詞通常是指猶大以南廣大的沙漠地帶。但以西結在此似乎只是用它來表示方向而已（這作法的其他例子，見：結四十 2，四十六 9）。尼革並沒有樹木，因此認為本節的「樹林」是指耶路撒冷的說法很有道理。

二十一 1～32
耶和華的刀：巴比倫
二十一 3　視敵軍為神明的懲罰　從主前第三千年紀末以降，侵略的軍隊已經被詮釋為被百姓言行激怒之守護神祇刻意作出的行為（《亞甲德的咒詛》形容這是亞甲德帝國亡于古提〔Guti〕族的侵略者手下的原因）。古列的話是這種傳統神學觀念在美索不達米亞的例證。他宣稱巴比倫城陷，是因為瑪爾杜克惱怒拿波尼度之故。
二十一 18～20　前往拉巴和耶路撒冷的道路　這個在沙上畫地圖之命令所討論的，是巴比倫軍隊的動向。以西結描繪大軍開到一個岔路之處——這地方最有可能是大馬色——要在當地決定是兵分兩路，還是一起行進。某種兆頭會指導他們取王道（民二十 17）南行，前往亞捫首都拉巴（位於約但河東面二十三哩外）。所得的若是另一組預兆，他們會轉往西行，穿越加利利海以北的戈蘭地區。此後軍隊可以南行到伯珊，然後往西穿過耶斯列谷到達米吉多，再循沿海大道南行。又或採取直接的路線，從伯珊沿約但河繼續南行，到達耶利哥才轉西進入猶大山地圍攻耶路撒冷。
二十一 21　路向的兆頭　這決定事關重大，很容易理解尼布甲尼撒為什麼向神明尋求帶領。他所站的地方是岔路口，這是神明活動的重要所在（見：耶六 16），又使用各種的占卜方法，決定應該首先攻打哪個敵方城市（拉巴或耶路撒冷）。每個技巧都是特為斷定神祇旨意而執行的。馬里文獻有一個值得重視的對應段落，描述有人需要決定三條路走哪一條時，所作出的求問。
二十一 21　箭和肝的兆頭　尼布甲尼撒執行箭蔔術——即搖動一束箭枝，在其中挑選一支（和合本：「搖簽」）——並且求問隨軍的家神偶像。經文所用的字眼是「特拉芬」，如今學者已大致公認是指祖先的像，不是神祇的偶像（見：創三十一 19 的注釋）。最後，他又下令占卜的祭司檢驗羊肝（肝蔔術）。這作法十分普遍，他們甚至用泥製造肝臟的模型，用來教導祭司學徒。
二十一 21　壘、台、撞城錘　有關這些器械的使用和圍城戰術的討論，可參看：以西結書四 2 的注釋。
二十一 26　王的冠冕　按照美索不達米亞文獻和亞述王宮壁畫藝術的形容，王所戴的「冠冕」其實比較像纏頭巾。這頭巾是纏頭數匝的布條，其上遍佈珠寶和金飾，並且精工繡上代表君王權威的標誌。以西結呼籲西底家摘下冠冕，就是命令他交出他權力的主要象徵，因為他已不配穿戴此物。
二十一 28　亞捫人　亞捫人和猶大一同從事反巴比倫的活動，他們大概是受了埃及人的慫恿。二十一章 20 節的預兆指示尼布甲尼撒首先攻打耶路撒冷，不攻打亞捫人的首都拉巴。拉巴是現代的卡珥阿山，其遺址是在今日約旦的首都安曼市內，考古學家已經勘測過，部分遺址已被挖掘。人類在這地點及其鄰近地區定居，可以上溯到舊石器時代。亞捫雖然好幾次受到以色列人的統治（見：撒下十二 26～31），主前六世紀耶路撒冷被毀之後，卻試圖向北擴張統治範圍。按照約瑟夫的記述，耶路撒冷被毀五年之後，巴比倫王尼布甲尼撒於在位第二十三年（主前 582／581 年）在外約旦發動戰事，使摩押和亞捫都歸在他統治之下。由於主前五九四年之後的《巴比倫年鑒》已經殘缺不堪，這一點現今無法證實。
二十二 1～31
控告耶路撒冷
二十二 6～12　列數罪狀　以西結所宣讀的起訴書，以一系列違犯利未記十八至二十章聖潔法典基本規條的罪狀，譴責猶大百姓及其領袖。這些罪行從未能孝敬父母，到褻瀆安息日，和表現猥褻行為，都包括在內。耶利米在聖殿的講道（耶七 6～11）和阿摩司攻擊以色列國的默示（摩二 6～12），都包括了類似的罪狀清單。主前二十世紀埃及之《人和他「巴」的爭論》，亦曾提及這個道德和宗教敗壞的主題。這篇著作說：「每個人都是盜賊，鄰舍之間再沒有愛……每個人都選擇邪惡。」巴比倫解罪的書爾普儀式亦列舉了不少類似的罪行。
二十二 18　爐中的渣滓　將銀子從鉛和其他合金（銅、錫、鐵）中析離出來的，是兩階段的熔煉過程。在第二個階段除盡硫磺後將銀子液化，鉛渣就會浮到表面，可供撇除。以西結的象喻表示猶大需要進一步淨化（被擄經歷），好使其非法背約的本性，能夠被神如火的怒氣清除（見：瑪三 1～4）。又請參看：耶利米書六 28 的注釋。

二十二 20　冶金　神將包括代表猶大之銀子在內的幾種金屬放進爐中，繼續其提煉過程。神呼氣代替風箱吹氣，以提高爐中的氧氣成分，使火更熱。鐵匠不一定使用風箱，一幅埃及繪畫證明了這一點，圖中的金屬匠人用管子把氣吹到火爐裏面。金屬進入爐中之後，和被擄的人一樣進到中間階段，改變、淨化，或與其他金屬結為合金。在本節和其他經文中，這爐子是個社會和宗教變遷的坩堝，神計畫使用它來淨化這個不肯順從的國民。有關這時代之火爐的進一步資料，可參看：但以理書三 6 的注釋。

二十二 28　虛假的異象和謊詐的占卜　與他從前譴責假先知一樣（結十三 6～9），以西結在此也是指控他們按照自己的私意，虛構異象和占卜所得的啟示。耶利米對於奉耶和華之名說謊的先知，也是作出同樣的控訴（耶二十九 8～9）。

另一個假先知用謊言「漫上灰泥」掩飾真相的例證，可參看：以西結書十三 10 的注釋。在巴比倫負責觀兆的是「巴魯」祭司，若是預測錯誤，他們就會受辱或免職。然而他們的失敗，有時可以歸咎於沒有依循正確的儀式步驟。

二十三 1～49

邪淫姊妹

二十三 3　古代近東的娼妓　有關古代世界之娼妓的討論，可參看：以西結書十六 15 的注釋。申命記二十三 17～18 的注釋，為祭儀娼妓的問題提供更詳盡的討論。然而以西結所指的，卻是以色列和猶大的祭偶行為：她們從埃及和亞述結識「情夫」（即：其他神祇；又請參較：何一～三中，何西阿和妻子歌篾的婚姻象喻）。

二十三 3～5　歷史中的埃及和亞述　埃及和亞述之間的政治鬥爭，表示以色列和猶大必須和這兩個超級強國維持關係。以西結所譴責的調情行徑，則是小國被逼接受的政治妥協。以色列和猶大與埃及第二十五王朝的法老有無數的接觸，外交互換和聯盟可能都包括在內（如：主前 597 年埃及出兵為耶路撒冷暫時解圍的聯盟）。黑色棱柱上耶戶向撒縵以色三世跪拜，和提革拉毘列色三世年表記載米拿現朝貢，都是以色列和亞述有邦交的證據。猶大亦需臣服在亞述權勢之下，例如：亞哈斯在敘利亞—以法蓮戰爭中求救（王下十六 7～9），以及希西家向西拿基立的軍隊贖回耶路撒冷（王下十八 13～16）。此外，瑪拿西在位五十多年，大部分的時間都是臣服于亞述霸主的手下。

二十三 6　穿藍衣　考古學的證據顯示腓尼基沿岸大量采獵骨螺，來供應珍貴的紫色染料（見：結二十七 7）。由於需要極大數量的螺，才能從其鰓下腺中提煉足夠的染料來維持整個企業，染料的價格必須極為高昂（進一步資料，見：民四 6 的注釋）。這些軍官衣著是藍色，證明他們官大錢多。

二十三 6　騎著馬　亞述和巴比倫軍隊都設有騎兵單位（主前九世紀亞述王杜庫提寧努他的年表中已有提及）。然而按照亞喀得語的對應字眼（paras%s%annu），本節的希伯來語字眼（paras%im），似乎更宜解作戰車兵。留意亞哈王在主前八五三年誇誇之役中，提供了二千輛戰車加入聯軍，抵抗亞述王撒縵以色三世。

二十三 14　人像畫在牆上　士兵、君王，或象徵性活物的圖畫，是美索不達米亞裝飾宮殿門口和牆壁的標準辦法之一（巴比倫伊施他爾門上的龍是一個例子）。譬如說：尼尼微的亞述王宮保存了圍城戰事和出獵場面，以及王族和神祇的肖像。現今對當時士兵的外貌和衣著，軍事技術和武器的認識，很多都是來自這些浮雕。其上的顏料雖然大都剝落，這些圖形很明顯都曾經是色彩鮮明的。其中有些更比真人巨大，用處無疑是威嚇臣民。猶大的首領可能正如以西結所述，是被這些想像中的勢力所誘惑。



巴比倫伊斯他爾門上的龍

二十三 14～15　迦勒底人的服飾　現存絕大部分的壁畫都是亞述或波斯的，以致巴比倫服飾的細節只有較少的資料，這是很可惜的事。根據現有的畫像，這些人的腰帶必然是繡花的裝飾性衣物（見：賽五 27）。圖畫中的巴比倫士兵都是頭戴無沿帽子，或束著末梢有纓絡的發帶。

二十三 15　軍長　和合本的「軍長」，新國際本作「戰車軍官」。亞述和巴比倫的戰車通常載有三人：一人負責駕車，一人是配弓配槍的車長，一人負責持盾；後者還需按需要將兵器遞給車長。亞述語稱這人為沙珥舒（s%als%u），本節所用的希伯來語字眼沙利欣（s%ali^s%i^m）可能與這字同源（按照希伯來字根，這字可能與「三」有關）。另一個解釋認為這字是指一名軍階為第三級的軍官。

二十三 15　迦勒底　主前第六世紀的巴比倫是由外族的迦勒底王朝所統治。這族人于主前九世紀首先在巴比倫南面地區出現。他們的部落結構與鄰近的亞蘭人相似，但卻是另為一族。到了以西結時代，形容一個人是迦勒底人（kasdim），意思就是說這人有高社會地位。

二十三 23　比割人、書亞人和哥亞人　這幾個族名雖然是指底格裏斯河外地區與巴比倫結盟的種族，名字的含義卻令人心寒：「懲罰、戰鬥口號、尖叫」。比割是個亞蘭的部族（見：耶五十 21），提革拉毘列色三世的年表曾經提及他們。書亞大概是指蘇提（Suti）。對於馬里的亞摩利諸王來說，他們是出了名難以管理的一族。哥亞的身分至今未明，部分學者認為他們可能是古提人。

二十三 24　武器和軍備　按照亞述的浮雕，戰車兵所戴的是尖頂的頭盔或纏頭巾，上身穿著鎖子甲，並有圓盾防身。步兵需要有更大的彈性和速度，因此武裝較為輕便，但也佩有大型圓盾。他們的衣服束以一條斜帶，用圓錐形的頭盔保護頭部。每名戰士都用槍、刀、斧，或棒作戰（烏西雅步兵的配備清單，見：代下二十六 14）。

二十三 25　面遭毀容　征服者對部分俘虜予以毀容雖非罕見，本節亦有可能是延伸上文婚姻的象喻，在此形容對不貞的阿荷利巴／耶路撒冷的懲罰。以西結可能熟悉中亞述法典或類似的法律，給予丈夫懲罰妻子的權力。按照這些亞述的法律，丈夫有權切除妻子的鼻子，又能損毀姦夫的容貌，或把他變為太監。

二十三 37　將兒童當作食物獻祭　有關這個以人為祭的罪狀，可參看：以西結書十六 20 的注釋。

二十三 38　玷污聖所　以兒童為祭是流無辜人的血，此舉玷污了耶路撒冷百姓的手。但他們竟然在獻上這種祭給其他神祇之後，輕率地進入耶和華的聖所（參較：耶七 9～11）。污穢聖所是十分嚴重的罪名，不但對於個人和全城構成危險（因為被得罪的神祇可能會滅城），甚至更會驅走神明。他們將帶來不潔，

就是玷污了神的聖潔，使神的臨在無法逗留（見：結十）。
二十三 38　干犯安息日　有關安息日作為盟約關係之記號的討論，可參看：以西結書二十 12 的注釋。侵犯聖殿的聖潔空間能夠導致失去神的臨在，同樣干犯聖潔時間亦能危害神臨在所維持的均衡。聖所是神安歇之處，是完全均衡的所在。安息日設立給人的目的，是將這段時間保留，讓他們可以在生命中體現這個均衡，同時反映均衡之源。不守安息日就會危害這均衡，使之趨向混沌的狀態。對這些聖日和聖事的褻瀆，直接侵犯盟約協定的核心。在任何古代近東條約中，此舉都能使懲罰或咒詛條款生效。
二十三 40　粉飾眼目　古代近東各地的女子都習慣使用橄欖油和孔雀石（malachite；綠色）或方鉛礦（黑色；見：王下九 30 的注釋）製造的調劑，使眼睛看起來更大，顏色更深。巴比倫史料提到含有輝銻礦（三硫化二銻）的眼影。他們使用裝飾華麗的調色板來磨碎礦石，調和使用。以色列很多鐵器時代第二期的遺址，都挖掘到這些調色板；米吉多是其中之一。
二十三 41　華美的床上　淫婦耶路撒冷被形容成與箴言七 10～23 的妓女相差無幾。兩者都用極具吸引人的床榻、香料、甜言蜜語，來勾引情夫。在希臘時代之前，文獻中的躺椅（NIV；和合本：「床」）全部都是位於寢室之中（見：撒下四 7；詩六 6），不是安放在舉行宴會的大廳裏面。
二十三 41　桌案上的香料膏油　預期進行性活動的淫婦耶路撒冷用香料熏香了臥室（見：歌一 3，四 10），又預備了膏在頭髮和身上的香油（斯二 12）。考古學家在位於盧克索（Luxor）之卡納克神廟複合建築所發現的埃及情歌，也有類似的意象。



卡納克神廟外觀

二十三 42　酒徒　無論所指的是稱為示巴人（NIV；見：伯一 14～15；珥三 8）的阿拉伯部落，還是喝醉酒的遊牧部落首領（和合本：「酒徒」），本節的重點都是強調這個以流氓和外族人為情夫之淫婦的無恥之處。
｛

二十四 1～27
煮食用的鍋子
二十四 1　年代小注　從西底家即位當年（主前 596 年）起算，尼布甲尼撒的軍隊就是在主前五八七年一月五日（西底家九年十月〔提別月〕十日；另一個計算法認為這是五八八年一月十五日）開始圍攻耶路撒冷。

二十四 3　鍋子　這類鍋子通常是陶瓷製造的寬口壇，但這個卻是銅制的（11 節）。若供聖殿使用，則用銀子或金子製造。這種鍋子有好幾個不同的大小，可以擱在灶臺上，或如列王紀下四 38 的描述，在石砌的三腳架上火燒。煮食用的鍋子在先知默示中出現，可參看：耶利米書一 13 的「燒開的鍋」。

二十四 6　鍋和鬮　以西結形容為污染或有病的大概是鍋中所盛裝之物（肥美的肉塊，4 節），不是鍋子本身。拈鬮是用來決定哪一塊肉當保留作特殊用途（大概是給聖殿的禮物）。但在這個模擬之中，這些雖是上等的肉塊，卻因為已經敗壞，沒有資格作為聖用。

二十四 7　倒血　血是生命的精華，所以以色列人不得食用。請參看：申命記十二 16；利未記十七 11、12 的注釋。然而本段的論點卻不是血的食用，而是血的暴露。動物的血倒出之後必須用土掩蓋（利十七 13）。暴露於外的血會從地中呼求報復（創三十七 26）。

二十四 10　把湯熬濃　主前十八世紀巴比倫的菜譜顯示，葷食和燉品的佐料除鹽之外，還包括了洋蔥、韭蔥、薄荷、蒜頭。在這些古代的烹飪中，廚師還會加上大茴香、芫荽子、小茴香、蒔蘿等香料，使之滋味獨特。鑒於這道菜的象喻性質，煮爛了的肉甚至可能是指用香料處理，預備埋葬的屍體。

二十四 10　使骨頭烤焦　肉煮爛到很容易從骨頭上脫落之後，骨頭便可折斷，使骨髓可與其他配料調和，增添肉湯的滋味。湯倒出之後，所餘的只是無用的碎骨。為了易於處理，他們將骨頭燒到自行散開的地步，然後拋棄在垃圾堆上（參較：結二十二 15）。這象喻所描述的，是徹底的淨化或毀滅。

二十四 17　不可辦理喪事　其他有關哀悼的例證，可參看：利未記十九 28；申命記十四 1～2 的注釋。神給以西結的命令和給耶利米（耶十六 5～7）的一樣，都是禁止他照常示哀。實際上，他必須戴上慶典用的裹頭巾，穿著鞋子，好像什麼也沒有發生過一樣。

二十五 1～7

論亞捫的默示

二十五 1　攻擊列國的默示　請參看：耶利米書四十六 1 的注釋。

二十五 1　主前六世紀初亞捫的狀況　耶路撒冷被圍毀滅時，亞捫雖然出言譏笑（見：結二十一 28），尼布甲尼撒終於將大軍指向這個外約但的王國。按照希羅多德的記載，攻打亞捫的戰役在主前五八二年開始，導致全區廣泛被蹂躪。至於其百姓到底有沒有被大規模外遷，如今卻遭受學者質疑。原因是出土的波斯時代圖章戳印，顯示亞捫的文化和政權直到主前四世紀依然存在。請參看：耶利米書四十九 2 的注釋。

二十五 4　東方人　正如耶利米書四十九 28 所述的東方人一樣，這些人也是來自米甸沙漠地區的遊牧民族（見：士六 3）。他們的商隊運送外約但和巴勒斯坦各國貨品，因此是侵略軍隊擄掠的物件（賽十一 14）。然而這些部落的人如今會住在亞捫人的地。本節令人聯想到埃及《奈費爾蒂的異象》，這著作提到「沙漠的牧人」會在本來有人聚居之處定居。

二十五 4　果子和奶　得以享用自己勞碌或葡萄園的果子是標準的祝福語（詩一二八 2；賽三 10）。但如今辛苦工作的成果卻成為了侵略者的財產（參較：結二十三 29）。農、牧的出產都被奪取，整個經濟都徹底破壞。

二十五 5　拉巴　請參看：耶利米書四十九 2；以西結書二十一 18～20 的注釋。

二十五 8～11

論摩押的默示

二十五 8　主前六世紀初摩押的狀況　摩押是主前五九七年有份參與西底家的戰略性會議的國家之一（耶二十七 3）。它雖然似乎得以倖存，主前五八七年為逃避尼布甲尼撒毀滅耶路撒冷的猶大人提供庇護。它有可能在當地惹是生非的角色卻未被忘記。約瑟夫記載巴比倫王在五八二至五八一年發動戰事，目的是將摩押和亞捫都置於統治之下。現時並沒有足夠的證據，顯示他的戰役究竟有多成功。但摩押大概和亞捫一樣，都得以繼續存在，於主前六世紀末成為波斯帝國的一部分。

二十五 9　城鎮　本節所列的城鎮都是摩押西部防線的一部分。伯耶西末（阿澤默遺址〔Tell 'Azeimeh〕）座落於死海以北的什亭穀。曾經在米沙石碑中提及的巴力免一般考證為馬達巴西南四哩，伯耶西末東南

十三哩的馬因廢墟。基列亭亦名列于米沙石碑，相信位於摩押高原（書十三 19）。學者提出的地點包括克雷雅特和賈盧珥（Jalul），但沒有一致的意見。

二十五 12～14

論以東的默示

二十五 12　主前六世紀初以東的狀況　在導致耶路撒冷被毀的戰事中，以東顯然保持中立，或採取親巴比倫的姿態（詩一三七 7）。耶利米書四十 11 表示以東在主前五八七年之後便不再收容猶大的難民。尼布甲尼撒五八二年發動的外約但戰役顯然沒有到達以東。但他的繼承人拿波尼度，卻在年鑒中記載主前五五二年圍攻以東的波斯拉。

考古學家在布塞拉和克萊費遺址的挖掘，找到了這個時代的毀滅層。但沿著王道南段的地帶又有迅速重建，以及經濟活動恢復的跡象。

二十五 13　提幔和底但　有關這兩個城鎮的描述，可參看：耶利米書四十九 7，四十九 8 的注釋。

二十五 15～17

論非利士的默示

二十五 15　主前六世紀初非利士的狀況　主前五九七年西底家會議的出席者名單上，略掉了非利士城邦的代表（耶二十七 3），顯出當時這地區已經完全落入巴比倫掌握之中。主前七世紀末亞述失去控制之後，法老森美忒庫一世的戰事嚴重削弱了本區的實力（見：耶二十五 20；番二 4）。主前五九二年巴比倫的食物配給名單已經包括了亞實基倫王眾子，證明他們的人質身分。主前五八八年非利士城邦與猶大合作叛變後，尼布甲尼撒把他們外遷。所遷往的地點顯然是尼普爾一帶。到了波斯時代，非利士地的非利士人已經所餘無幾。

二十五 16　基利提人　以西結在詩句中把非利士人和基利提人對偶。但這兩族人在人種上和歷史上究竟有什麼關係，卻仍未清楚。學者最常見的看法認為基利提人來自克里特島。這民族在非利士海岸南部迦薩一帶定居之後不久，似乎成為了雇傭兵（見：撒上三十 14；撒下八 18）。

二十六 1～二十八 19

論推羅的哀歌和默示

二十六 3　主前六世紀初推羅的狀況　埃及於主前六〇五年被擊敗之後，推羅成為了巴比倫在西亞洲頭號的敵人。它是腓尼基的首要城市，以航海貿易著稱。推羅的島城離岸約六百碼，與大陸相對。除了長期被圍之外，島城與海港均一無所懼。港口的深水容許重載的船隻停泊卸貨。推羅致力於商業活動，其食物和其他必需品則由姊妹城烏舒（Ushu）所供應。推羅的船隊在地中海各地建立了殖民地，如：賽普勒斯，和北非的迦太基等。這些殖民地開發當地的資源，尤是是金屬的礦藏，以及流通地中海東西部的貨物。這地區各處地方，都能夠挖掘到腓尼基金工和陶器的考古證據，反映出這些貿易關係的廣闊性和長久程度。推羅的主要出口貨品是香柏木、布匹、染料，和玻璃器皿。按照約瑟夫的記載，無數對抗巴比倫人的聯盟和陰謀，都有推羅及其君王埃特巴力三世（Ethbaal III）參與其事。

二十六 7　尼布甲尼撒圍攻推羅　按照約瑟夫的記載，巴比倫人圍攻推羅達十三年之久（約主前 586～573 年）。一篇巴比倫的文獻宣稱圍城時尼布甲尼撒親自督戰。這個長期的圍攻顯然以和約結束。條約規定推羅的王室外遷到巴比倫，推羅王可以留下，但卻在巴比倫專員的控制之下。推羅的勢力因長期被圍已經消耗殆盡。

二十六 8　造台築壘　作者對於圍城戰術有深刻的認識。圍城者在城牆外面堆砌攻城土丘或坡道。攻城坡道多次在亞述的壁畫浮雕中出現。考古學家又在拉吉挖掘到亞述人成功地攻取這座猶大城堡時，所建築的攻城坡道。大部分的推羅城都是建築在海岸附近的海島上，因此特別難以攻取。

二十六 8　舉盾牌　撞城錘搬近城牆之時，必須用盾牌架起蓬蓋，來保護推動撞城錘攻城的人。

二十六 9　撞城錘　亞述壁畫中的撞城錘，通常是巨大有輪的木制器械，其功用是撞破城門。

二十六 10　巴比倫的騎兵和戰車　迦勒底人以善用馬兵和戰車聞名，但兩樣都是承襲自亞述的（見：耶六 23 的注釋）。酣戰之中的馬拉戰車，是亞述的壁畫浮雕的常見題材。

二十六 11　堅固的柱子　堅固的柱子可能是象徵抵抗結束的語句。然而希羅多德提到推羅的赫拉克裏（默珥卡特）廟以祖母綠和金的柱子為裝飾。亞述的壁畫浮雕亦描繪推羅一座廟宇外面有兩支柱子。

二十七 3　推羅作為商埠的地位　推羅有兩個主要海港，北面是天然的港口，南面的則是人工建造的。到這時候推羅充任地中海世界的中間人，將貨物從一個遙遠的港口運到另一個，至少已有五百年之久。

二十七 5　示尼珥的松樹　這種樹大概是檜木或東方圓柏。按照申命記三 9，示尼珥是黑門山的亞摩利名稱。黑門山位於前利巴嫩山脈南部，貝卡穀的東面。亞述人稱之為薩尼魯（Saniru）。

二十七 5～7　造船的材料　本段所列的是東地中海最上等的造船材料。埃及人喜用松木和樅木製造桅杆和帆桁。腓尼基的雙槳艇（這種船每邊各有兩列劃槳手）兩邊排列的硬木船槳，是以最耐用的木材製成的。供鑲嵌的象牙來自賽普勒斯島的基提翁。色彩繽粉的埃及細麻布是這地區最熱門的布料。涼棚所用的是最昂貴的染料。

二十七 7　以利沙島　以利沙島的位置不明。以利沙是雅完的兒子（創十 4）。某個出產染料的推羅殖民地以此為名。以利沙大概就是亞馬拿泥版之中，一般被認為是賽普勒斯島的阿拉希亞（Alashiya）。亞馬拿泥版有七塊提到阿拉希亞的王，這王於主前十三世紀時幾度寫信給埃及的君王。

二十七 8　西頓和亞發　西頓和亞發是位於推羅北面，地中海沿岸的腓尼基城市。亞發在推羅北面約一百一十哩，西頓則大約是在二十五哩外。當時這兩個城市似乎受推羅統治。亞馬拿書簡和亞述年表，都經常提到過這兩城市。

二十七 9　迦巴勒　迦巴勒（即比布羅斯）和西頓、亞發一樣，是推羅以北地中海沿岸的腓尼基城市，距離推羅約六十哩。這城大概也是受南面的鄰居所統治。主前第三千年紀時，比布羅斯是埃及的貿易夥伴。在亞馬拿文獻和亞述年表中，這城市有十分顯著的地位。

二十七 10　波斯、路德（Lydia）、弗　以西結列數波斯、路德、弗，就是描述已知世界最偏遠地區的居民。波斯是在伊朗西部，路德則在土耳其中部。弗人一語則可能是指埃及以西的呂彼亞人。

二十七 11　亞發、你的軍隊、勇士　第 8 節已經討論過亞發城。赫勒克（Helech；這是 NIV 的譯法；希伯來原文以及和合本皆作「你的軍隊」）一名，在舊約的其他地方並沒有用作地名的佐證。但亞述年表則顯示這地即是希拉庫（Hilakku；即土耳其南部的基利家）。加瑪德（Gammad；這是 NIV 的譯法；和合本：「勇士」）的地點不明，但可能是亞馬拿泥版中的庫米迪（Qumidi），其位置大概是地中海岸的推羅北面。

二十七 12　他施　他施的主要工業是五金。亞述王以撒哈頓的年表提到賽普勒斯等島嶼有一個稱為他西西（Tarsisi）的地方。此外古典文獻中又提到一個位於西班牙西部的腓尼基殖民地，他特蘇斯（Tartessus）。

二十七 13　雅完、土巴、米設　雅完（愛奧尼亞）是聖經對希臘世界的統稱。土巴（塔巴盧〔Taballu〕）是亞述對安那托利亞中部一個王國的稱呼。米設（穆什庫）和土巴一樣，在亞述年表中也被形容為安那托利亞中部的王國。這兩個國家和亞述的關係都不好。

二十七 14　陀迦瑪族　「陀迦瑪族」（新國際本：「伯陀迦瑪」），最有可能是安那托利亞中部王國坎瑪努（Kammanu）的首都。赫人史料稱之為特迦拉瑪拉（Tegaramara），亞述史料則作提珥迦林穆（Til-Garimmu）。

二十七 15　底但　新國際本作「羅德斯島」（Rhodes），但這讀法按舊約最早的抄本是有問題的（和合本照希伯來原文作「底但」）。又有人認為這字當讀作達努納（Danuna）。按照亞馬拿書函，這是推羅以北的一個地區。

二十七 16　亞蘭　亞蘭所指的是敘利亞的內陸地區，北界是上美索不達米亞，南界在大馬色。

二十七 17　米匿　米匿位於外約但，是亞捫的一區，曾在士師記十一 33 提及。按照主後四世紀的教會史家優西比烏的考證，這是希實本東面四哩的城鎮瑪匿（Maanith）。

二十七 18　黑本酒、白羊毛　黑本按考證是亞述的希珥比努（Hilbinu），即現代的黑珥本（Helbun），位於大馬色北面十哩。劄哈爾（Zahar 或 Sahar；這是 NIV 的譯法；和合本作「白」羊毛）大概是大馬色西北面的薩拉（es-Sahra）曠野。

二十七 19　雅完人拿紡成的線　新國際本「烏箚珥（Uzal）來的希臘人」，和合本作「雅完人拿紡成的線」。烏箚珥大概就是位於安那托利亞，基利家山麓丘陵地區的伊箚拉（Izalla）。雅完人（愛奧尼亞人）與這城鎮可能有邦交，但這一點並無佐證。

二十七 19　桂皮、菖蒲　大馬色城所售賣的貨品包括「基杜」（qiddu，大概就是桂皮）是原產自東亞的昂貴香料。菖蒲是一種香草，可以用來製造膏油、化妝品、調味料、醫藥。這種菖蒲大概來自印度。

二十七 20　底但　底但是阿拉伯半島中部的綠洲，推羅的獨特鞍轡來自此地。按考證此地是現代的烏拉，位於葉門通往巴勒斯坦的乳香商道之上。

二十七 20　鞍氈　本節譯作「鞍氈」（NIV；和合本：「毯子、鞍」）的字眼，大概是源自亞喀得語中「馬之覆蓋物」一詞。

二十七 21　基達　請參看：以賽亞書四十二 11 的注釋。

二十七 22　示巴和拉瑪　有關示巴的討論，可參看：以賽亞書六十 6 的注釋。在舊約聖經之中，拉瑪（ra'ma；不是便雅憫地的拉瑪〔rama〕）只與示巴一同出現。這地可能是阿拉伯半島中部納吉蘭（Najran）地區的城市「爾格姆特」（Rgmt；這個古名的母音無法確定）。

二十七 23　哈蘭、幹尼、伊甸、示巴、亞述、基抹　這些地區全部都位於推羅的東北面。哈蘭位於上美索不達米亞的巴厘克河畔。幹尼大概是亞述的坎努（Kannu），位置不明。伊甸是敘利亞巴厘克河以西的亞蘭邦國比特阿迪尼。亞述是亞述帝國的舊都，也是亞述國主神的名字。其他文獻並沒有基抹的資料。

二十七 24　貨品　本節所列的貨品十分罕見珍奇，並且很多都是全本聖經只在此出現一次的字眼（希臘語稱為 hapax legomena，意思是「只說一次」）。亞喀得語的同源字對於解釋其含義多少有點幫助。「美好的衣物」（NIV；和合本：「美好的貨物」）是某種特製的衣物。此外，還有昂貴的紫藍色和繡花的外袍（NIV；和合本：「繡花藍色包袱」），最後是外衣或披肩、毛衣以及彩色衣服。

二十七 25　他施的船隻　第 12 節雖然指明他施是某個地區（西班牙），「他施的船隻」一語似乎暗示腓尼基的起源類似以賽亞書二十三 1～18 的描述。換言之，所指的是開往他施的船隻。

二十八 2　推羅君王　當時的推羅王是埃特巴力三世，但這默示沒有任何一點肯定是針對他說的。經文宣稱這名君王自稱與推羅的守護神祇默珥卡特同等。這一點是經外文學找不到佐證的。

二十八 3　但以理　部分學者認為這人是烏加列史詩《凱雷特》所記的經外人物，然而烏加列的達尼珥並不以大智慧知名。反之，聖經的但以理由於有特殊恩賜，以西結大概對他很有認識。進一步資料，可參看十四章 14 節的注釋。

二十八 12　哀歌　舊約聖經和古代近東文獻之中有無數的哀歌和挽歌。所哀悼的往往是城市或國家，但也有些是為某人之死而作的。這一首「哀歌」則是譏笑性的諷刺文學。請參看十九章 1 節的注釋。

二十八 12　無所不備　亞述王的別號往往有「完全人」或「完美的王」一類的字眼，這話有時也描述神祇的屬性。本段將王形容為精工雕琢的印章（和合本：「無所不備」；見：耶三十二的附論）。印章通常是用准寶石刻制，兼有身分證明和護身符的功用。

二十八 13　寶石清單　出埃及記二十八 17～20，三十九 10～13 中大祭司胸牌上的十二種寶石，好幾種都在此出現。鑲滿了寶石的衣服很明顯是彰顯他的威嚴，但沒有證據顯示所描述的是個胸牌。君王有時佩戴鑲滿寶石的頭巾。古代世界亦有鑲寶石的護胸板或胸牌的例證。本節所列的寶石好幾種都難以鑒定。現代譯本對於這九種寶石，並沒有一致的翻譯。紅玉髓比和合本的「紅寶石」為佳。「紅璧璽」大概是黃綠色類似橄欖石（olivine）的貴橄欖石（peridot）。第三種並不是鑽石（NASB、和合本），也不是祖母綠（NIV），而是某種高硬度的寶石。第四種（和合本：「水蒼玉」）大概是個黃色的寶石（布洛克提出可能是西班牙黃寶石〔Spanish gold topaz〕）。第五種（和合本：「紅瑪瑙」），縞瑪瑙是正常的翻譯，同時亦頗有可能。第六種一般認為是某種碧玉（和合本）。第七種是天青石（NIV 附注；和合本：「藍寶石」）。第八種很難確定（和合本：「綠寶石」）。大部分學者公認第九種是祖母綠（和合本：「紅玉」）。

二十八 14　基路伯　「基路伯」一詞在舊約中出現九十多次，形容天上的某種活物。他們似乎有翼，但

其形貌卻有很多變化。聖經有多臉面基路伯的例證：牛臉、鷹臉、人臉。他們被形容成與古代近東，特別是亞述藝術中的複合性活物對應的樣子。由於這些複合性活物兼具人獸成分，他們是神明臨在的合宜象徵，在以色列如此，周圍地區亦然。本節的基路伯無疑是指創世記三 24 中生命樹的護衛者（見該節的注釋）。將推羅君王形容為基路伯的意思，就是說他受託為神明財產的管家。美索不達米亞的史料（例如：《吉加墨斯史詩》）經常將這地區的自然資源視作神明的財產，其香柏森林尤然。文物亦支援本節的描繪。基路伯經常出現于當代的象牙雕刻中，有時王亦被描繪為基路伯。這些雕像有時鑲有珠寶，並以花朵和山巒為裝飾。有關基路伯的進一步資料，可參看十章 1 節；出埃及記二十五 18～20 的注釋。

二十八 14　聖山　聖山是古代世界共有的概念。古代近東的想法和希臘神話一樣，都是將山的高處視為神明居住的所在。在他們的心目中，山的頂峰和諸天是沒有什麼分別的。按照烏加列的文獻，撒分山是巴力的居所。就以色列而言，最重要的兩個聖山是西乃山和耶路撒冷的聖殿山。古代近東思想中雖然沒有樂園是在山上的觀念，伊甸園所以有樂園的作用，主要是因為這是神臨在之處，可說是宇宙性的至聖所。故此，聖山與伊甸對應是很合適的，因為兩者都是關乎神的臨在。以西結書三十一 16 再次提到利巴嫩的樹林和伊甸園的關係。

二十八 14　發光如火的寶石　「如火的寶石」有好幾個可能的解釋。在圖像學的範疇之內，某些象牙雕刻以之為裝飾（參看上文「基路伯」的注釋）。在神話方面，必須一提的是烏加列文獻中有一個熔合寶石的宮殿。按照傳說，吉加墨斯在旅途中遇見一個樹林，裏面的樹木和灌木上生滿了寶石。這裏每一個說法都能為本節的描述提供背景。

二十八 16～17　與撒但的關係　由初期教會歷史開始，已經有一個釋經傳統將本段理解為撒但墮落的經過。備受尊重的解經家如加爾文等（他直指其荒謬），雖然極力反對將同一樣的詮釋方法應用在以賽亞書十四章，這傳統依然留存到現代。從背景的角度看，必須指出聖經從來沒有一段經文，將撒但形容為基路伯，或與基路伯同在園中。再者，以色列對撒但的理解遠比新約有限。即使在約伯記中，撒但也不是名字，而是其職權（見：伯一 6 的注釋）。「撒但」一名要到主前二世紀，才被視作邪靈之首的私有名字。並且要到基督教教義發展時，撒但才得到萬惡的源頭和第一因的地位。故此，以色列人不可能如此理解本段，而新約聖經亦沒有提供任何脫離以色列理解的根據。按照上文下理，本節象喻性地形容推羅君王蒙受託付成為高級的管家（其重要程度與園中的基路伯相等）。他不但沒有抱著尊重敬畏的心對待這個神聖的信託，反為自己的利益榨取其資源——就如園中的基路伯擺攤售賣果汁一樣。故此，他現有的地位被剝奪，信託被收回，並且公開受辱。

二十八 18　褻瀆聖所　在以西結書中，以色列人的聖殿遭褻瀆，是發生在耶路撒冷被巴比倫人劫掠之時（結七 21～22）。不以對待聖物的態度對待，也能「褻瀆」聖物。由於以西結不太可能會視推羅的神殿為聖，本節比較有可能是控訴這君王劫奪神殿寶庫，或濫用廟產。

二十八 20～26

論西頓的默示

二十八 21　主前六世紀初西頓的狀況　亞述王西拿基立於主前七〇一年擊敗了貿易重鎮西頓，因參與對抗亞述之聯盟為由，逼使盧利（Luli）退位。在新王阿布迪米利庫提（Abdimilikutti）的領導下，西頓於主前六七七年作亂，抵抗亞述王以撒哈頓。結果這城被拆毀直到地基，王被斬首。亞述人重建這城，並將它改名為卡爾阿撒哈頓（Kar-Asarhaddon）。這城成為了亞述在本區的行政中心。按照耶利米書二十七 3，主前五九四年在耶路撒冷合謀的會議也有西頓使節的參與。幾年之後，西頓被逼臣服巴比倫王尼布甲尼撒，很多百姓都被外遷。並沒有史料記載其中的詳情，只知在這時代，部分被擄的西頓居民，是在巴比倫的烏魯克城居住。希羅多德記載說，主前五八八年埃及與西頓作戰，試圖控制腓尼基海岸。但西頓這時很可能已經是巴比倫的藩屬。

二十九 1～三十二 32

論埃及的哀歌和默示

二十九 1　年代小注　雖然本段驟然看來，似乎發生在二十四章 1 節一年之後，解經家經常作出的結論，

是二十四章 1 節的年分是按照非登基年系統，而不是登基年系統計算的（見二十四 1；耶二十六 1；但二 1 的注釋）。若然，這個默示便是在耶路撒冷被圍困開始之後兩日宣講。這說法的可能性較高，因為埃及對圍城的回應發生在第一年的夏天。

二十九 2　主前六世紀初埃及的狀況　主前六世紀初期之時，埃及是在薩伊斯王朝，即第二十六王朝的統治之下。亞述衰亡之後，埃及試圖像以往幾個世紀一樣，控制黎凡特地區。然而巴比倫王尼布甲尼撒卻在此時趁虛而入，成功地侵入了本區，於主前六〇五年迦基米施之役，決定性地擊敗了埃及。埃及的法老王森美忒庫二世在位之時（主前 595～589 年在位），大部分工夫都花費在試圖收復上一任法老尼哥二世（主前 610～596 年在位），被尼布甲尼撒于迦基米施一役所奪取的腓尼基和巴勒斯坦失地。主前五八九年法老阿普裏斯（合弗拉）即位。耶路撒冷被圍第一年的夏季，他派遣軍隊進入巴勒斯坦。巴比倫人只得暫停圍城。這支軍隊，加上開往推羅，迅速取得了當地控制權的埃及海軍（希臘史家希羅多德的記載），逼使尼布甲尼撒從耶路撒冷撤退。但埃及亦被迅速擊敗（戰場大概是在迦薩附近），當年夏末恢復圍城。

二十九 3　法老的身分　當時統治埃及的法老是阿普裏斯（合弗拉），於主前五八九至五七〇年在位。但以西結所針對的大概是所有的法老，不是其中一人。

二十九 3　臥在河中的大魚　有關將埃及形容為混沌怪獸的象喻，可參看：以賽亞書三十 7 的注釋。比較具體的解釋，本節所用的字眼很容易可以解作鱷魚。作者的用意大概兼有兩個解釋的成分。

二十九 4　魚的象喻　希臘史家希羅多德記述了在尼羅河捕獵鱷魚的過程。獵人在鉤子上穿上豬肉為珥，讓它在河心漂浮。獵人接著在河邊毆打活豬。鱷魚聽聞豬叫便會應聲前來，看見豬肉便一口吞下。獵人便可以拉回釣線，將吞了鉤子的鱷魚拉上來。

二十九 6　葦杖的象喻　蘆葦無論是用作手杖還是拐杖，都只會斷折導致損傷，不能提供實在可靠的支撐。在以賽亞書三十六 6 亞述人用同樣的話形容埃及。對於盛產蘆葦的埃及來說，這個形容倚靠埃及的象喻十分中肯。從具體的角度而言，法老手執好幾支權杖，作為職權的代表。瓦思（was）權杖底部開叉，頂端的柄子刻成狗頭的形狀。赫卡（heqa）權杖則造成牧羊人之曲柄杖的形狀。這些權杖雖然一般不是用蘆葦製造，古墓的發現卻肯定至少在一個案例中，法老的權杖有一支是葦杖。

二十九 10　色弗尼塔　新國際本作「密奪到亞斯文」。密奪是「塔」的意思，是埃及東北部邊塞好幾個軍事基地的名字。雖然不能確定本節所指的是哪一個地點，這字總是標明埃及東北面的疆界。色弗尼（現稱亞斯文）在尼羅河的第一大瀑布的北鄰，是埃及傳統的南界（與古實／努比亞接壤）。如是者從密奪到亞斯文（或「從『塔』到色弗尼」）就是指整個埃及。

二十九 11～12　荒涼分散四十年　四十年是一代人從興旺到死去的時間。換言之，所指的是暫時的全國性懲罰。在摩押一個碑文中，摩押王米沙宣稱他們的地共被以色列霸佔了四十年。史料有跡象顯示尼布甲尼撒於在位第三十七年（主前 568 年）出兵侵略埃及，至於他有多成功，或有否擄去部分的人口，卻沒有現存的資料。孟斐斯於主前五二五年被波斯王剛比西斯所攻取，法老森美忒庫三世被俘。於是在阿契美尼德王朝大部分的時間之內，埃及都在波斯帝國的統治之下，只有在主前四六〇年左右反叛獨立了一段短時間。

二十九 14　巴忒羅　巴忒羅（NIV：「上埃及」）是孟斐斯以南的所有埃及領土的統稱。一個埃及的古老傳統堅稱國家的發祥地是在南部的上埃及地區。亞述王以撒哈頓自稱為穆蘇爾（Musur；即埃及北部）和巴圖裏西（Paturisi；即巴忒羅）之王。

二十九 14～15　低微的國　「低微的國」一語的意思，似乎表示埃及將會淪落到藩屬的地位。聖經雖然沒有說明他們會成為哪個國家的附庸，歷史記載

二十九 17　年代小注　這日是主前五七一年四月二十六日，推羅之圍結束後一年或二卻十分清楚。埃及於主前五二五年被剛比西斯征服，其後兩個世紀是波斯的藩屬。年。

二十九 18　尼布甲尼撒圍攻推羅　請參看二十六章 7 節的注釋。

二十九 18　頭都光禿，肩都磨破　尼布甲尼撒的士兵頭禿肩破，是因為堆土攻打推羅的重擔要他們來負

起。建築斜坡登上城牆的攻城坡道，需要數以噸計的泥土來建築。此外，他們又曾經嘗試建造一條堤道出到島城的部分。運泥的籃子是放頭上或肩頭上扛抬。

二十九 18　沒有酬勞　士兵的酬勞通常是人口、牲畜、財物等戰利品。然而推羅因為投降巴比倫，因此可以豁免被毀之殃。是以推羅沒有被洗劫。

二十九 19　尼布甲尼撒和埃及　尼布甲尼撒終究會發動侵略，試圖征服埃及，這是無可避免的事。當時瑪代人已經統一了底格裏斯河東岸的全區，有效地截斷了巴比倫與東方的直接貿易。埃及及其腓尼基盟友則不斷在西方和阿拉伯的商道，製造政治和貿易問題。長期（按照希臘史家米南德的記載，一共是十三年）圍城困住了推羅，並且毀壞了腓尼基的大部分地區（主前 584～571 年）。尼布甲尼撒三十七年的片斷年表、希羅多德的記載，以及以西結書二十九 19～21 都提到他在主前五六八年侵略埃及，但沒有提供細節，只說他擊敗了沙漠諸部落。這場戰役之後，巴比倫很可能在西乃半島的城堡之中，設立了戍防的部隊。

二十九 21　角的象喻　動物的角是牠們能力的標誌，所以是力量的象徵。美索不達米亞的神祇很多都繪成有角的。如此，使角生出，就是象徵以色列恢復原有的能力。再者，君王的冠冕亦經常安設了角，因此，角可以是特指君王（見：但七 7 的注釋）。

三十 4　埃及和古實的關聯　古實又名努比亞，是埃及南疆的鄰邦。自有信史以來，他們已經和北面的鄰國埃及有邦交。多個世紀以來埃及都以強國身分與古實貿易，並且好幾次征服了這個地方。然而到了主前八世紀中葉，古實卻成功地征服了埃及，統治當地幾乎一百年之久。

三十 5　地理概況　所列的頭三個地方（古實、弗、路德），以西結書二十七 10 亦有提及。古實（努比亞）在南面與埃及接壤，弗（呂彼亞，今利比亞）則在西鄰。路德就是裏底亞，位於地中海的彼岸，經常與埃及聯盟抵抗東面各處的敵人。和合本的「雜族」可以是指東南方的阿拉伯半島（NIV），但這個希伯來字眼很少會這樣用。它比較慣常的用法，是指混雜的人種。當代的埃及軍隊包括了來自亞洲西部和地中海東部各地的雇傭兵團，是有案可稽的事實。古巴（NIV：「呂彼亞／利比亞」）地點不明，大概也是位於今日的利比亞境內。「同盟之地」是指不道其名之國家的軍隊，這國家大概是猶大。當時他們與埃及有軍事上的合作，可能和所有其他國家一樣，供應雇傭兵員。耶利米亦知道有猶太人在埃及定居（見：耶四十四 1 的注釋）。

三十 6　色弗尼塔　新國際本作「密奪到亞斯文」。請參看二十九章 10 節的注釋。

三十 9　使者坐船到古實　本節譯作「船」的字眼（是個來自埃及語的借詞），是指軍艦而非蒲草船或商船。努比亞覺得有了埃及作為緩衝地帶，東方無論有什麼強國興起，他們都會有相當程度的保障。埃及法老森美忒庫二世雖然曾經在主前五九三年攻打努比亞，本段所警告的卻不是來自埃及的攻擊。波斯王剛比西斯於主前五二五年入侵努比亞，從那時代開始，努比亞被視為波斯帝國的一部分。努比亞人以雇傭兵身分參加波斯的軍隊。

三十 10～11　尼布甲尼撒和埃及　請參看二十九章 19 節的注釋。

三十 12　將地賣在惡人的手中　初民對於賣物的概念與今日經濟的想法不同，所注重的不是「得錢」，而是所有權的轉換。亞喀得語中「售賣」一字，也可以是「給予」的意思。路得記四 3～5 顯示希伯來字眼的彈性，與本節有相同的用法。故此，質問耶和華賣地有什麼所得是無關宏旨的。這不是本節的重點。祂所做的，是將埃及的擁有權轉交給巴比倫。

三十 13　挪弗的景象　在這時期挪弗（孟斐斯）是埃及的首都，以及蒲他神的祭儀中心。君王登基也是在這城舉行。蒲他是少數幾個沒有獸頭的神祇之一，他是創造神祇，以及工匠行會的守護神祇。

三十 14　巴忒羅　這是指上埃及，請參看二十九章 14 節的注釋。

三十 14　瑣安　瑣安（希臘語的名字是泰尼斯）是尼羅河三角洲東部的城鎮。主前八至七世紀是個重要的行政中心。

三十 14　挪　希臘人稱為底比斯（NIV）的挪（埃及語又稱「挪亞們」），是上埃及的首要城市，新王國時代多個世紀之久，是埃及的首都。它周圍建築了一系列壯觀而巨大的聖潔特區。

三十 15　訓　訓是尼羅河三角洲東北部邊塞的重要堡城，學者一般考證為佩盧西翁（Pelusium）。對於埃及抵禦西亞洲侵略者的攻擊，其位置極具戰略性。

三十 17　亞文　亞文的希臘語名字是希流坡利斯（NIV），即「太陽神之城」的意思。這城位於尼羅河三角洲的尖（南）端，開羅的北鄰。希伯來聖經通常稱之為安城（見：創四十一 45、50）。

三十 17　比伯實　希臘語稱為布巴斯蒂斯（NIV）的比伯實，是尼羅河三角洲的一個城鎮。今日名叫巴斯特遺址（Tell Basta），位於開羅以北三十五哩，在尼羅河的泰尼斯支流（Tanitic branch）畔。這城是主前十世紀時第二十二王朝名君示桑克（示撒）的住處。

三十 18　答比匿　答比匿是尼羅河三角洲東部地區的一個前哨基地，接近西乃半島。希臘人後來稱之為達夫內，主前七世紀他們以雇傭兵的身分在這基地居住。按照希臘史家希羅多德的描述，達夫內是埃及建築來阻擋亞述侵略的三個前哨基地之一。以色列人於主前六世紀逃避巴比倫人時，可能一度在此停留。

三十 20　年代小注　這日期是主前五八七年四月二十九日，與二十九章 1 節的日期相隔只有幾個月。埃及即將參戰，但以西結警告說不會有任何結果。

三十 21　法老的膀臂　在聖經之中，膀臂是攻擊能力的象徵，因此打折膀臂就是使這人變得無能的意思（見：詩十 15，三十七 17）。伸出來或大能的手或臂經常在埃及碑文中用作法老能力的形容。整個出埃及的記載都不斷如此形容神的能力勝過法老。主前十四世紀的亞馬拿書函中，耶路撒冷總督阿布迪黑巴就說到是因為「王大能的膀臂」，他自己才能在政府中擔任此職。同樣，第十八王朝的「阿西利斯之讚美詩」用「當他膀臂強壯」一語，來描繪阿西利斯神的長成；而哈倫哈布的「妥得之讚美詩」，則形容這位月神用「伸出來的膀臂」引領神聖輕舟橫越天空。

三十 23　將埃及人分散在列國　請參看二十九章 11～12 節的注釋。

三十一 1　年代小注　這日期是主前五八七年六月二十一日，與三十章 20 節的日期相隔差不多兩個月。由於埃及何時參戰並沒有肯定的資料，這默示與事情發生時間的關係很難確定。

三十一 2　法老的身分　和在二十九章 3 節一樣，以西結大概是泛指所有的法老。主前五八七年在位的法老是合弗拉（見二十九 3 附注）。

三十一 3～17　亞述帝國的版圖、國祚、勢力　時盛時衰的亞述國幾乎有三個世紀的歷史（約主前 900～612 年）。在其全盛時期，它的領土十分龐大：從東面的伊朗，到西面的埃及中部、安那托利亞中部、賽普勒斯。它在南面包括了阿拉伯半島的絕大部分，北面直達現代的亞美尼亞。到了以西結的時代，它才剛從世界舞臺消失不久（約二十年前），因此作為歷史悠久之超級強國，一朝卻煙消雲散的例證，亞述最為理想。

三十一 3～14　樹的象喻　本節象喻所用的樹木是香柏樹，古代近東著名的威嚴象徵。很多重要的王宮和廟宇都是用這種材料建造。埃及、亞述、巴比倫的君王都記載他們怎樣砍伐利巴嫩的香柏樹，來建築他們的宏偉殿堂。美索不達米亞文獻亦有提及宇宙樹的神話。這樹的根從地下海洋吸取水分，樹頂與雲層相連。這樣一來，這樹就將諸天、大地、冥界結合為一。蘇美《吉加墨斯史詩》的敍述有一個大樹為百獸提供蔭庇的主題。蘇美女神因南娜在幼發拉底河畔發現了宇宙聖樹，把它移植到她在烏魯克（聖經稱之為以力）的聖園。這樹在園中引來了神話性的安朱（鳥神）、一條蛇，和邪靈莉莉絲（Lilith）。在《艾拉與伊舜神話》中，瑪爾杜克論及默舒（meshu）樹。這樹的根穿過海洋直入冥界，其頂高過諸天。在亞述文獻中，聖樹也是人所共知的主題。有人稱之為生命樹，也有人認為它就是這棵世界樹。在藝術中這樹的兩旁經常有野獸或人類、神祇的像。樹的上方中央之處通常有一個有翼的輪子。君王被形容為這樹化身為人。學者相信這樹是代表神明的世界秩序，但文獻中卻沒有討論。一如以西結的慣例，這個神話主題被轉化成政治意象。

三十一 8～9　神的園　神的園子在以西結書中是指伊甸。但它本節令人聯想到的意象，卻不是人類從中被驅逐出來的理想家園。美索不達米亞神明之園，與聖經之中樂園的主題是不一樣的。這園子是個神明專用的美麗禁地，擅進之人自擔後果。吉加墨斯與同伴恩基杜擊敗神明指派的樹林守衛者胡瓦瓦之後，所進入的香柏樹林就是如此。這些園子和當代的禦園一樣，是個有樹木的花園，種滿了美麗珍奇的樹木。

這描述對於聖經的伊甸亦同樣適切。

三十一 12　亞述滅亡　亞述帝國於主前七世紀初葉成功征服埃及，國勢達到顛峰。然而主前六五二至六四八年的大規模內戰，卻暴露了這個龐大國家的固有弱點。經受過內戰蹂躪的亞述迅速衰弱。亞述巴尼帕的統治結束（主前 631 或 627 年）之後，一切經濟和文獻史料都在亞述國都尼尼微消失。到了主前六二六年，巴比倫的迦勒底人宣告獨立。十四年之內亞述的主要城市全數被毀。王室逃亡到敘利亞的哈蘭，軍隊一片混亂。亞述人可能在迦基米施曾經參與對抗尼布甲尼撒的戰事，但他們從此銷聲匿跡。如此，在大規模內戰之後四十年左右，亞述便已煙消雲散。

三十一 16　伊甸與利巴嫩相較　這個比較將伊甸是受耶和華保護之地業的聖經主題，和香柏樹林是受神明保護之地業的美索不達米亞主題，彙集為一。請參看三十一章 8～9 節的注釋。

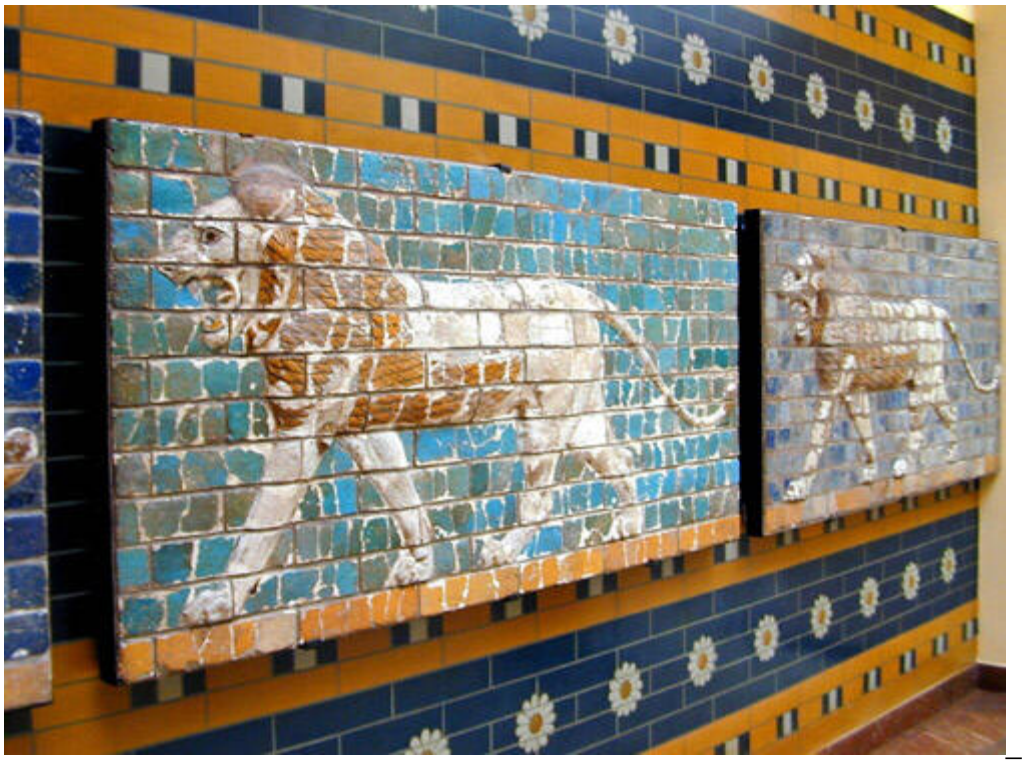
三十一 18　未受割禮的人　有證據顯示埃及的祭司和君王都要接受某種割禮。以色列人一般鄙視未受割禮的人，埃及的王室很可能也有此感受。埃及和以色列對未受割禮的輕蔑態度，從兩國都有習慣割下敵軍未受割禮之陽具，就可見一斑。

三十二 1　年代小注　這日期是主前五八五年三月三日，以西結收到耶路撒冷淪陷消息之後幾個月。

三十二 2　海中的大魚　本節中的怪獸並不是在尼羅河的裏面，而是在「海中」，意思大概是被神所毀滅的宇宙性巨獸（見：賽五十一 9～10；詩七十四 13）。聖經和古代近東傳統都視海洋和住在其中的海怪為混沌和沒有秩序的代表。海洋和陸地明顯的爭鬥，以及怒海所顯示無法遏止的能力，都是構成古代近東宇宙神話的因素。巴比倫創世史詩《埃努瑪埃利什》描寫瑪爾杜克如何在代表大水混沌之女神查馬特以龍的形式出現時，把她克服。烏加列傳說中很多關於巴力的迴圈故事，都是描述巴力和對手海神雅姆之間的爭鬥。同樣在烏加列史詩之中，亞拿特和巴力都自稱征服了七頭龍利坦，取得支配諸海的權力。詩篇一〇四 26 形容耶和華與利維坦（原文；和合本：「鱷魚」）嬉戲；在約伯記四十一 1～11，神則向約伯作出挑戰，要他證明他也能夠像神一樣控制利維坦。因此，這些獸所代表的國家是混沌勢力的表現，要令神所創造的世界失去秩序，所以必須被征服（見：但七的注釋）。

三十二 2　獅子／大魚　排句中以獅子和怪獸（龍，和合本：「大魚」）對偶，我們現代人或許會覺得奇怪，但在以西結的世界中卻絕不異常。巴比倫有名的伊施他爾門以及通往這城門的遊行大道兩旁的上釉磚壁畫，是獅子和龍交替的設計。此外，在美索不達米亞的神話傳統中，兼有獅子和龍特色的複合性活物十分常見。《拉蔔的神話》中的拉卜尤然。主前第二千年紀初葉以降，君王已經自比為獅子和龍。

三十二 2　攪動諸水，使江河渾濁　本節所描述的是典型的神話場面，宇宙性的海洋被攪動，驚動代表混沌和沒有秩序之勢力的活物（通常是海怪）。在《埃努瑪埃利什》史詩中，天神亞奴創造四風攪動深淵和深淵女神查馬特。然而在此攪動大海，威脅要將混沌和沒有秩序帶到世上的，卻是這怪獸。



巴比倫伊施他爾門上的獅子

三十二 3　用網捕捉　在《艾拉史詩》和《埃努瑪埃利什》史詩中，代表混沌勢力的活物（分別是安朱和查馬特）都是用網捕獲的。

三十二 4　巨大屍首被飛鳥野獸所吃　在《拉蔔的神話》中，拉卜被形容為長五十哩、寬一哩的怪獸。

三十二 6　用血澆灌　在《拉蔔的神話》中，被殺之怪獸的血據說一共流了三年另三個月。

三十二 7～8　宇宙性的效應　這些宇宙性效應反映初民所熟悉之世界顛倒的主題（見：耶四 23～26 的注釋）。它又同時直指以崇拜太陽神為核心之埃及宗教的要害。

三十二 11　巴比倫王的刀　請參看二十九章 19 節的注釋。

三十二 14　江河像油流動　水中的污泥沉澱到河底之後，河水澄清平靜地如油流動（和合本：「緩流」）。烏加列的巴力文獻中也有類似的用語（「天降油如雨」）。在該處和在聖經的其他經文，這話都是富庶的形象。反之，在本節如油流動卻是它不受干擾之故，但不受干擾的原因，卻是因為地已荒涼。

三十二 17　年代小注　這日期是主前五八五年三月十七日，即三十二章 1 節的日期之後兩個星期。

三十二 21～22　亞述和他的眾民都在陰間　第二十二至三十章所列的國家都遭受了相當大的破壞。以西結心中所想的大概是主前六世紀末亞述帝國終於潰敗滅亡的事蹟。其軍隊大概是在迦基米施之役被徹底摧毀，巴比倫的尼布甲尼撒在該場戰役中大敗埃及（大概還有亞述）。本節的意象描述亞述在死人的居所——陰間——的末日。

三十二 24　以攔　以攔是伊朗西南部（現稱胡齊斯坦省〔Khuzistan〕）的重要國家。其首要城市書珊有極悠久的歷史，主前第三千年紀初葉，已經在蘇美和原始以攔文的記錄中提及。以攔於主前七世紀末被亞述所摧殘。尼布甲尼撒於主前五九六年侵略此地，主前六世紀稍後時被瑪代波斯所接收。

三十二 26　米設、土巴　主後八世紀末這兩個安那托利亞的王國相繼被內戰所蹂躪，被亞述王撒珥根二世所征服，又被俄羅斯南部的辛梅裏人所侵略。可惜這兩國從主前七世紀至主前六世紀初的歷史，極少留存至今。學者相信辛梅裏戰爭結束之後，它被裏底亞所吞併。

主前五八五年春季裏底亞與瑪代爆發戰爭（見上文第 1 節的年代小注，以及三十八 1 的注釋）。到了波斯時代，這兩個國家再以個別種族的身分出現。亞述人分別稱他們為穆什庫（安那托利亞中部）和塔巴珥（安那托利亞東部）；希羅多德則稱之為莫斯希和提巴雷奈（Tibarenoi；兩者都是波斯帝國的附庸）。主前八世紀末的穆什庫王名叫米塔，在希臘文獻中就是能夠點物成金的米達斯王。他位於戈爾迪

昂的陵墓已經被學者確認挖掘。
三十二 29　以東　以東說的是閃族語言，他們是猶大的鄰邦，其國土位於死海的東面和南面。主前八世紀時，以東落入亞述的控制之下，提革拉毘列色三世（主前 745～727 年在位）的年表提到過這件事。直至一個世紀後亞述巴尼帕駕崩時，以東仍在亞述統治之下。在這期間以東人經常被徵召到亞述軍中，因此在年表中經常出現。

在巴比倫時代，以東顯然是這個龐大帝國的支持者，但並無經外記錄支援這一點。以東很可能於主前六〇五年接受了尼布甲尼撒的統治。雖然有些猶大難民在此找到安身之處，耶路撒冷被毀之時，以東顯然是袖手旁觀（見：詩一三七 7；俄 11）。

主前五九四年巴比倫攻打亞捫和摩押的戰事似乎對以東也沒有什麼影響。截至主前五五二年拿波尼度的戰役為止，他們很可能一直絲毫無損。
三十二 30　北方的眾王子　北方的眾王子最有可能是亞蘭的統治者或酋長。以色列和猶大的北面有好幾個與他們為敵的亞蘭王國。最大一個以大馬色為中心。
三十二 30　西頓人　請參看二十八章 21 節的注釋。
｛

三十三 1～20
以西結作為守望者的角色
三十三 2～6　守望者的角色　守望者站在城中最具戰略價值之處，瞭望四周，觀看是否有敵軍入侵，然後以言語或角聲報告。他的責任只是在敵軍逼近之時示警，城中居民若是拒絕理會他的警告，他無需負上任何責任。古代近東到處都有守望者。本節中的屬靈用法並沒有在古代近東出現，然而死海古卷的教派檔卻沿襲了這個用法（大概是仿效以西結），社群的首領負責守望神審判的來臨。
三十三 3　吹角　本節中的號角是羊角，其音樂功能頗為有限。這字眼（希伯來語 shopar）大概與亞喀得語的 shapparu 同源，而後者則是來自蘇美語的借詞，意指野生的山羊或野山羊。

這種號角不但可用於戰時（宣告勝利、解散或召集軍隊），以色列更在祭禮儀式中使用（見：詩八十一 4；利二十五 9）。實際上，這是舊約聖經出現次數最多的樂器。進一步資料可參看：約書亞記六 4～5。
三十三 7　先知作為守望者　以西結自比為先知性守望者的作法，與以賽亞（二十一 6～9）和耶利米（六 17）所得的任命相仿。雖然古代近東其他地方的先知並沒有類似的稱號，這概念卻是人所共知的。這些先知有責任警告君王即將發生的事（軍事和祭儀方面的事務），有什麼對於他個人或王國的穩定會構成危險。
三十三 15　借錢的當頭　借貸時需要當頭是古代近東各處的慣例。數以千計在美索不達米亞出土的借據，證明這是頗為例行的步驟。例如：在中銅器時代敘利亞的特爾卡，一個名叫普朱隆（Puzurum）的人向本地的太陽神沙馬士廟借貸。楔形文字的合同，他保存一半，廟宇（在此扮演銀行的角色）則保存另一半。如此這兩半就有了收據的功用。普朱隆還清債務之後，廟宇將合同的餘下一半歸還給他。悔過的壞人歸還當頭，表示欺壓性的借貸問題已經解決，這人撤銷了對方的債務。
三十三 21～33
耶路撒冷的命運
三十三 21　年代小注　這日期是主前五八五年一月十九日，耶路撒冷淪陷之後大約五個月。大部分學者都同意這人不是逃亡者，甚至也不是難民，而是僥倖沒死但被擄至此的人。這人與滅城之後第一批的俘虜一同被擄到巴比倫。
三十三 25　吃帶血的物　這句話直譯是「肉在血上」。利未記十九 26 顯示此舉和遭禁的占卜行為有關。按照中世紀的拉比文獻，這是阿拉伯半島北部一個稱為薩比教（Sabian）教派的作法。這些人在團體性筵席中所吃的肉，其血是倒在地上吸引諸靈的。整個古代近東都有類似的習俗。以色列地從神學的角度

看，是圍繞聖殿搭建的營。這裏所列的罪行能使犯者被逐出營外。

三十三 27　野獸作為懲罰　野獸經常為古代近東城市的居民帶來恐懼。這時期的亞述文獻和壁畫中，君王經常狩獵獅子，象徵式地為城市消除野獸的禍患。有人提出殺死十八隻獅子，是象徵尼尼微的十八個城門，以及從這些城門離城的道路。又請參看五章 17 節的注釋。

三十三 32　情歌為娛樂　情歌（或色情的歌；和合本：「雅歌」）素來是城市人的娛樂方式，巡迴的歌手穿城過鎮娛樂百姓。這些歌很多都寫在楔形文字的記錄中。例如：《吉加墨斯史詩》好幾個部分，可能原本都是唱給蘇美的城市人聽的詩歌。正如荷馬的《伊里亞德》和《奧德賽》也是吟游詩人演唱幾個世紀後，才付諸文字。情歌在蘇美時代與儀式性的婚姻（搭模斯禮儀）文獻有關聯，並於主前第二千年紀的下半（第十八、十九王朝），在埃及十分流行。指控百姓將神使者的角色貶為娛樂，是極嚴重的罪名。

三十四 1～31

牧人的默示

三十四 3　作首領的利益　本節引述羊群的三大產品——羊奶／凝乳（和合本：「脂油」）、羊毛、肉——來形容首領搜括一切利益，卻不盡責愛民。王室和祭司的行政人員免不了需要百姓的各種稅收支援。但百姓所當預期的是得益，不是被人剝削。

三十四 3～4　牧人的職責　上一個象喻注重牧人的權益，本段則轉而討論他們所疏怠的責任。這象喻並不限於留意羊群得到保護和餵養等正常的責任，反而將焦點集中在治療性的責任，如照料病者、尋找迷羊等工作上。這話就等於是說君王必須為被排斥、失去地位者（如：孤兒寡婦）伸張正義。

三十四 7～16　古代近東的牧者／君王象喻　君王是百姓牧者的觀念，可以上溯到主前二四五〇年左右的蘇美王盧加珥紮格西（Lugalzagessi）。同時代拉加什王吾魯卡金納宣稱他的國家是屬於神祇甯吉爾蘇的，王只是蒙揀選作為牧人，代表神明和百姓執行這城的行政而已。負責秉公行義的神祇（在美索不達米亞是沙馬士，在埃及則是亞孟），也是如此由人代表。直至王國時代，這種觀念都存在於古代近東。亞述王亞述巴尼帕（主前七世紀）和尼布甲尼撒（主前六世紀）都如此形容。

三十五 1～15

論以東的默示

三十五 2　西珥山　西珥山是死海以南，往南延伸到亞喀巴灣之裂谷兩面的丘陵地帶的古名。主前十四世紀埃及的亞馬拿文獻已經使用西珥一名。按照聖經的記載，首先住在西珥的是何利人（申二 12、22），他們後來被以東人所取代。西珥後來成為以東全國的同義詞。

三十五 5　耶路撒冷淪陷時，以東所扮演的角色　本節涉及以東和以色列之間長期的不和。聖經其他地方記載尼布甲尼撒二世毀滅耶路撒冷時，以東歡呼喝彩（如：詩一三七；珥三 19；俄 1～14）。本段是惟一提到以東積極參與征服耶路撒冷的經文。

三十六 1～38

復興的默示

三十六 5　以東的作為　請參看三十五章 5 節的注釋。

三十六 25　用清水灑在你們身上　灑水淨化是祭司洗身儀式的一部分，然而「清水」一語卻是舊約其他地方沒有用過的辭彙。

三十六 26　象喻　心被視作思想及其意志或傾向的所在。有關石心或重的心，進一步資料，可參看十一章 19 節；以賽亞書六 9～10；出埃及記八 11 的注釋。

三十七 1～28

遍滿骸骨的平原

三十七 1　在異象中被帶到別處　請參看八章 3 節的注釋。

三十七 2　遍滿骸骨的平原　在此的骸骨數量，顯示這是某個災難的現場。大量屍骸不得正當埋葬令人聯想到多個戰場，以及從最早的時代開始，美索不達米亞和埃及對於戰場的描述。再者，亞述的年表也

是用類似的語句形容敵軍被滅的情景。古代近東的典型咒詛之一，是被詛者的屍首暴露於日曬雨淋之下。
三十七 12～13　古代近東復活的概念　古代近東好幾個地方都有復活的概念。埃及人相信死者複起為星，在天上就位。但大體而言，古代近東世界觀裏面惟一的覺醒，是召喚死者靈魂的招魂術（但只是暫時性的覺醒，並且也不包括肉體），以及自然界迴圈中豐饒神祇的覺醒。這些神祇每年在農業迴圈結束之時死亡，在冥界「過冬」，然後在春天儀式性地喚醒。上述概念沒有一個與復活的神學教義有任何相似之處。只發生幾次的死人複生，和本段中國家性的死而復活，亦同樣不可與這教義相提並論。請參看：以賽亞書二十六 19 的注釋。部分學者提出以西結這一次比較可能是被運送到東方。祆教的習慣是不埋葬屍體，盼望他們有朝一日重新組合，死而復蘇。這看法的缺點是波斯文化觀念的廣傳，是在以西結之後幾十年。並且祆教也要到主前六世紀末，才開始在波斯生根。
三十七 15～16　寫在木上　由於這木是用來書寫，以西結可能用了兩塊木板。當時的普遍習俗，是將蜂蠟調劑塗在寫字板上，用來書寫正式，但沒有存檔必要的資訊。
三十八 1～三十九 29
歌革和瑪各
三十八 2　歌革　歌革的身分多年以來一直令解經家困惑。最合理的解釋認為這個名字衍自居格斯（Gyges）一名。居格斯是亞述和希臘史料之中一個裏底亞王的名字。前者稱他為古古（Gugu），統治「瑪特古古」（mat Gugu）；在亞喀得語中，這就是「古古之地」的意思。但他是在以西結之前至少五十年在位，因此，有人辯稱這名字成為他後代的王號。以西結時代的裏底亞王名叫阿呂阿特斯（Alyattes）。裏底亞並沒有曾經威脅猶大的證據，但主前五八五年時他們與瑪代王古阿薩勒斯發生大規模戰事。歌革一名與以色列人的著名敵人亞甲和噩十分近似。
三十八 2　瑪各　瑪各很可能是亞喀得語瑪特古古——「歌革之地」——一名的希伯來語音譯。約瑟夫指出這地就是安那托利亞西部的裏底亞。
三十八 2　米設、土巴　主後八世紀末這兩個安那托利亞的王國相繼被內戰所蹂躪，被亞述王撒珥根二世所征服，又被俄羅斯南部的辛梅裏人所侵略。可惜這兩國從主前七世紀至主前六世紀初的歷史，極少留存至今。學者相信辛梅裏戰爭結束之後，它被裏底亞所吞併。主前五八五年春季，裏底亞與瑪代爆發戰爭。到了波斯時代，這兩個國家再以個別種族的身分出現。亞述人分別稱他們為穆什庫（安那托利亞中部）和塔巴珥（安那托利亞東部）；希羅多德則稱之為莫斯希和提巴雷奈（兩者都是波斯帝國的附庸）。主前八世紀末的穆什庫王名叫米塔，在希臘文獻中就是能夠點物成金的米達斯王。他位於戈爾迪昂的陵墓已經被學者確認挖掘。
三十八 4　用鉤子鉤住你的腮頰　亞述人有用鉤子鉤住被擊敗敵人腮頰的習慣，用意可能是屈辱對方，亦可能是方便把他們擄到外地。他們的年表經常提到這個作法，其壁畫浮雕亦生動地描繪此情景。敘利亞津吉爾利一個石碑描繪以撒哈頓用繩拉著穿在唇上的環子，拖帶推羅的巴力和埃及王特哈加。亞述巴尼帕自稱曾用尖利的工具，刺穿（以實瑪利王）烏阿特的雙頰，把環子穿在他的顎骨上。
三十八 4　大小盾牌　這些盾牌分別是護身和護手的盾牌。請參看二十三章 24 節的注釋。
三十八 5　波斯、古實、弗　請參看二十七章 10 節的注釋。
三十八 6　歌篾　歌篾被鑒定為亞述年表中的吉米賴（Gimirrai），和希臘史料中的辛梅裏人。荷馬的《奧德賽》記載他們住在黑海的北岸。他們從北面攻打烏拉爾圖，並於主前八世紀侵擾亞述。撒珥根在土巴與他們作戰時陣亡。按照希羅多德的記載，他們似乎是被驅趕穿越高加索山脈進入安那托利亞的。主前七世紀他們與安那托利亞的裏底亞王國發生衝突。他們擊潰了弗裏吉亞人（Phrygians），並於主前六七六年洗劫了名王米達斯的京城戈爾迪昂。主前六四四年他們攻陷了裏底亞的國都撒狄。居格斯就是這時身亡。到了以西結時代，辛梅裏人已經被阿呂阿特斯逐出裏底亞。他們後來被瑪代人所征服。
三十八 6　陀迦瑪族　「陀迦瑪族」（NIV：「伯陀迦瑪」），最有可能是安那托利亞中部王國坎瑪努的首都。赫人史料稱之為特迦拉瑪拉，亞述史料則作提珥迦林穆。
三十八 11　無城牆的鄉村　無城牆的鄉村（在本節；亞二 8；斯九 19 中提及）與有牆的設防城相對，

標準的解釋是沒有城牆、閂鎖、城門的農村，是不設防，沒有能力自衛的地方。
三十八 13　示巴、底但　示巴王國是阿拉伯半島西南部的貿易重鎮，外銷貨品包括寶石、黃金、香料。地方性的史料和亞述年表稱之為撒巴。主前第一千年紀時，此地的都市文明極發達。進一步資料可參看：歷代志下九 1 的注釋。底但是阿拉伯半島中部的綠洲，推羅的獨特鞍轡來自此地。按考證，此地是現代的烏拉，位於葉門通往巴勒斯坦的乳香商道之上。
三十八 13　他施的客商　按照本段的文理，他施客商似乎是從陸路橫越阿拉伯沙漠前往示巴和底但，以及前往地中海的行商。
三十八 14　歌革　請參看三十八章 2 節的注釋。
三十八 19　以色列的地震　本節所述的似乎是個宇宙性的地震，類以出埃及記十九；士師記五 4～5；以賽亞書三十 27～28；哈巴穀書三 3～7；詩篇六十八 8～9，一一四篇所形容的地震（見：撒上十四 15 的注釋）。這一類的意象亦可見于亞述王以撒哈頓的年表。黎凡特地區地震頻繁，但以色列是處於以安那托利亞為中心的震區邊緣。歷史中有名的地震發生在主前七六〇年和三十一年。基督紀元之後這地區的主要地震大約為每個世紀發生一次。
三十八 22　大雹與火拼硫磺　在征服記載中提及神明降雹施行審判並不罕見。亞述王撒珥根寫信給他的神亞述，稟報在攻打烏拉爾圖的戰役中（主前 714 年），阿達德神「從天上降石」猛攻他的敵人，把他們滅絕。在這場戰爭中一隊聯軍被撒珥根進擊逃經隘口山谷，最後敵軍的王在山的裂縫中藏身。燒著的硫磺（和合本：「火拼硫磺」）是一種黃色的結晶體，在空氣中自燃，火山地區經常有這種物質。硫磺和雹之間沒有關聯，只是兩者都是可以降於某地的災難而已。
三十九 1　歌革　請參看三十八章 2 節的注釋。
三十九 4　給鷙鳥走獸作食物　死而不葬，暴露在風霜和野獸之下是最可怕的遭遇。再者，在希伯來人的觀念中，身體和靈魂並沒有明確的分界，死亡並不視為兩者的分離。故此，他們相信死而不得埋葬的人（在一定程度上）對自己的命運仍有知覺。在古代近東，死而未葬的人不得安息，直至正當的葬禮執行為止。
三十九 6　瑪各　請參看三十八章 2 節的注釋。
三十九 9　武器作為燃料　討論兵器被毀的段落，重點主要是其實用或有益之處。如本節所說，木制部分可以當柴燃燒（這一點有時甚至延伸到衣物；參：賽九 5）。金屬的部分可以迴圈處理作農務之用（賽二 4；彌四 3）。
三十九 11　墳地　學者無法肯定這個墳地的位置。他們只能把它解作「旅人（'oberim）之穀」，或按照烏加列語的對應字眼，譯作「過去（或逝去）之人」。後者比較合理。歌革一心想與古代的偉大君王同等，如今他達到理想了，因他們都已死亡。烏加列文獻提到一個稱為利乏音的群體，他們是來自冥界的活物（見：賽十四 9～11 的注釋）。
四十 1～四十八 35
聖殿和地得恢復
四十 1　一月初十日　這個時節稱為「一年之首」（和合本：「年初」），與亞喀得語的用法相似。這個異象的發生日期是被擄之後第二十五年的尼散月十日，即主前五七三年四月二十八日。按照以色列人的曆法，這是逾越節活動開始的時候。羊羔要在今日挑選，在十四日屠宰。
四十 3　麻繩和量度的竿　麻繩可能類似撒迦利亞書二 17 中用來量度耶路撒冷的準繩。這種繩子似乎是在量度極長距離之時使用。量度的竿則用作量度短距離。部分學者辯稱蘇美城市吾珥的吾珥南模石碑（Stele of Ur-Nammu）也有類似的圖畫。
四十 5　長肘與竿子的長度　標準的肘（六掌）估計長十七又五分之三吋，本節的長肘則是二十又二分之一吋。以西結所形容的竿子長六肘，即大約十呎。
四十 6　東門的重要性　東門是耶和華榮光進殿的途徑（結四十三 1～5）。神的榮耀離開聖殿時，所經的也是這門（十 19）。古代近東的廟宇大都朝東建造，因此這門是最重要的門。

四十 7～16　門的建築　這門的規模和設計顯出它在聖殿複合建築中是十分重要的部分。門框的內側飾以棕葉，大概是與所羅門聖殿相似（王上六 29～36）。門中的防禦設施是為軍事而非宗教用途建築的。以西結書下文指出守門的是利未人，這些人負責守衛聖殿中的聖潔地方。門室（和合本：「衛房」）的整體設計是米吉多、夏瑣、基色等地的被擄前時代巴勒斯坦的典型。其規模遠比一般廟宇的為大。

四十 7～16　門之大小與現存遺跡的比較　這建築物很明顯是個護衛房，其大小是五十肘乘二十五肘（86 x43 呎），聖經雖然沒有說明所羅門聖殿之護衛房（王上十四 28）的大小，但兩者大致相當。與以色列現今已經出土的差不多二十個城門系統相比，這門比多數的都大。但、米吉多、拉吉三城之門的寬度介乎八十至一百呎之間（這門是 43 呎），超過大部分的城門。其他的門的平均寬度比較接近本段描述的門。然而這門的深度（86 呎）卻比較大。拉吉最深層的城門之一的深度幾達八十二呎。至於門室的描述及尺寸，則與鐵器時代的一般城門相當。

四十 17～19　外院的描述和大小　本段加上四十二章 6 節的資料，顯示外院有一組房室，可能是宗教節目時供崇拜者用膳或聚會之用。這些房屋是有柱子的門廊。經文沒有提及房室的數目和大小。這區有一段加高的鋪石地，長約一百肘。譯作「鋪石地」的字眼很少在聖經出現。以斯帖記一 6 用這字形容鑲嵌了寶石的馬賽克鑲嵌畫石地。

四十 20～27　南北二門與東門相較的描述和大小　南北二門的特色與東門相同：都各有門室、門框、壁龕、門廊，和棕樹裝飾。三門的大小也都一樣。

四十 26　雕刻的棕樹　棕樹不但美麗，更令人聯想到所羅門的聖殿（王上六 29～36）。這一類的裝飾在鐵器時代的巴勒斯坦十分常見，在廟宇的正面尤然。

四十 28～37　內院的門（以及沒有西門）　內院的門可說是外院之門的鏡像。內院在西面與外牆相接，在牆和殿之間另有建築物。這是沒有西門的原因。

四十 39　祭　有關各種祭禮的討論，可參看利未記開首幾章的注釋。

四十 43　鉤子的作用　按照傳統的詮釋，釘在牆上的鉤子是用來懸掛用具的。比較近期的另一個解釋，辯稱這是用來安放用具的壁龕或壁架。與死海古卷中的《殿卷》（三十 13）的描述相似。

四十 47　內院的大小　內院是個正方形，每邊長一百肘，即一百七十肘。面積約等於三分之二英畝。

四十一 1　外聖所的描述和大小　外聖所隱約有一點受巴比倫的影響，並且與米吉多、夏瑣、基色的早期城門有具體的對應之處。這些城門都可能是所羅門建造的（王上九 15）。例如：米吉多的北門甬道的三個門室，與以西結所描述的完全一致。本節（四十一 1）所述的是門廊和至聖所之間的大堂。美索不達米亞無數廟宇都是按這模式設計的（見：出二十六；王上七的注釋）。

四十一 5～11　建築設計　以西結形容聖殿的附屬建築。本段包括了好幾個建築學的專門術語，其中不少的意思都未能肯定。然而其中大部分的形容，卻令人聯想到所羅門聖殿的部分（王上六 5～8）。以西結雖然勾畫了聖殿周圍的附屬建築，卻沒有描述其功用，列王紀上的作者也沒有。埃及的宗教中心裏面的類似建築，顯示這種單層或多層房屋是廟宇的藏寶庫。例如：梅雷他和蘭塞二世（主前十三世紀）所建築的廟宇，其倉庫有廟宇本身三至四倍大。這在美索不達米亞也很普遍。

四十一 13～14　大小與所羅門聖殿相較　所羅門的聖殿和以西結書的聖殿都有三個房間。兩個聖殿的聖室和大堂的尺寸都是一樣。

四十一 15　第二座房子和樓廊　第二座建築物究竟是什麼，主要是得視乎和合本譯作「樓廊」的晦澀字眼當如何解釋。這些樓廊是在建築物的外面，若非三個一組，就是分作三層，內院外院都能看見。部分學者的結論認為其功用是遊廊或走道（或二者皆然）。

四十一 16　窄窗　這些窄窗（和合本：「嚴緊的窗櫺」）大概是開在比附屬房室為高的牆上，與所羅門聖殿相似（王上六 29～35）。結構相信與在甯魯德之亞述遺址所發現的「窗前女士」雕刻的三重槽舌設計相似。這雕刻來自主前第一千年紀初期。

四十一 17～20　棕樹和基路伯形象　棕樹和基路伯很清楚是回顧所羅門聖殿的形像（王上六 29～35）。但這些基路伯只有人臉和獅臉，不像所羅門聖殿的有四個臉面。但基路伯已非獨自站立，而是刻於牆上，

這可能是頭部較少的原因。基路伯的兩旁是棕樹設計，這是象牙雕刻和其他藝術形式的常見題材。敘利亞阿斯蘭塔什出土的主前第一千年紀象牙雕刻，以及巴勒斯坦孔蒂拉特阿吉魯出土之鐵器時代儲物罐上的繪畫，都有同樣的形像。

四十二 13～14　祭司室的供應　祭司室在所羅門聖殿雖然沒有什麼資料，在巴比倫卻很有名。在巴比倫的廟宇複合建築中，稱為比特皮裏什提（bit pirishti）是安放祭司聖服，以及價值不菲之神像衣物的房間。

四十二 14　聖衣　至少在西流古時代（Seleucid Era；主前 330 年以降），巴比倫的比特皮裏什提是祭司的衣物保管庫。這些禮服極為昂貴，因為上面有金銀製造的裝飾。金匠必須得到官方的核准，才能進入這些房室處理祭司和神像的法衣。

四十三 3　迦巴魯河　請參看一章 1 節的注釋。

四十三 7　君王的屍首　這些「屍首」大概不是遺體，而是指崇拜死人的異教祭儀，與利未記二十六 30 所述的相似。以西結所指的大概是敬拜以色列王族祖先亡魂的作法，類似烏加列拜祭先王的祭儀。至於這兩個地方的人是否視祖先為神明，卻已無法肯定。

四十三 8　門檻和門框　第 8 節這句話符合列王紀上六至七章對所羅門聖殿的敍述。原有的聖殿是所羅門整個王宮複合建築的一部分。聖殿和王宮只有一牆之隔。兩者之間「門檻對門檻，門框對門框」相鄰。

四十三 13　這肘是一肘零一掌　請參看四十章 5 節的注釋。

四十三 13～17　祭壇結構　形容祭壇的專用術語雖與亞喀得文獻中的相似，以西結書的壇卻與所羅門聖殿的（代下四 1；王上二 28）最為接近。兩者的邊長十分相似，壇角則是黎凡特地區祭壇共有的主題。這壇雖大，卻及不上所羅門的壇，但與考古學家所發現的其他祭壇相當。

四十三 19　撒督的後裔　撒督是大衛和所羅門在位之時，代表亞倫後裔供職的大祭司。被擄歸回的社群將祭壇的職務保留給撒督的子孫專有，利未人所能擔任的重要職責則比以前縮減。大祭司之職一直由撒督的後裔擔任，直到安提阿古四世（Antiochus IV；主前 175～163 年）之時為止。實際上有人認為死海社群（死海古卷的保存者）的形成，可能是對撒督家族失去大祭司職位的回應。

四十三 24　鹽　這鹽所指的是「鹽約」（見：利二 13；民十八 19 的注釋）。鹽的防腐作用使之成為盟約關係永存的象徵。因此，撒鹽就是與神立約的紀念。

四十三 25～26　為期七日的奉獻禮　安置或奉獻典禮為期七日無論是按照古代近東的通則，還是特別限於以色列人，都是慣常的作法。

四十四 1～2　東門永久關閉　巴比倫城的聖門是瑪爾杜克（巴比倫城的主要神祇）和其他神明遊行之時進出的城門。這門和以西結所描述的東門一樣，顯然也是打開給神明經過，在其他時間關閉的。

四十四 3　王　本節所形容的王是個宗教性的人物，負責於聖門之處，在耶和華面前食用祭筵。以西結于上文用同一個字眼（不是一般的「王」字）形容大衛家的某位人物（如：三十四 24，三十七 25）。但這人在本節卻不扮演任何王族或政治性的角色，其角色只局限在聖殿範圍之內。他沒有權利穿過神明專用的東門，他在此只有一件工作需要執行。他很明顯沒有祭司的功能，因為他不得涉足內院。

四十四 3　這門的廊　這位王可以經門廊進入門的建築，表示他已經循別的門戶進入外院。然後再由院中進入東門。他站在門柱邊，可以看見祭司執行的祭儀活動。

四十四 8　派別人看守　可能從瑪拿西和亞們年間開始，已經有招募外邦人在聖殿服務之事。他們大概是聖殿的守衛。再者，新巴比倫和腓尼基的記錄，似乎證實了聘請外族人擔任這一類聖殿任務的可能性。

四十四 14　聖殿事務　看守殿宇並不限於聖殿本身，整個聖殿複合建築都包括在內。利未人亦需負責照管聖殿及其場地。監察整個聖殿場地中的活動。有關這任務之重要性的進一步資料，可參看：歷代志上九 22～27 的注釋。

四十四 17　必穿細麻衣，不可穿羊毛衣服　羊毛遭禁可能是基於實用上的理由。羊毛較有可能使人出汗。由於人體很多排出物都能導致污穢，因此必須採取措施，防止它在聖殿複合建築中出現。這似乎是埃及人這樣做的理由。按照希羅多德和羅馬時代作者盧西安（Lucian）的記載，埃及祭司以細麻為衣料。希羅多德又指出埃及祭司不斷洗濯他們的細麻衣物。

四十四 19　聖屋　請參看四十二章 14 節的注釋。
四十四 20　剪發的規條　剃光頭髮或蓄長頭髮被禁的原因，最有可能是和迦南死人祭儀的異教習俗有關。利未記二十一 5 是這禁忌的根據（見該節的注釋）。
四十四 21　禁酒　這禁令的對應經文是利未記十 9。儀式性的醉酒在巴比倫的創世史詩《埃努瑪埃利什》等著作中雖然普遍，聖經禁止的原因據信是保證祭司能夠控制自己的各項官能（見：賽二十八 7 的注釋）。
四十四 22　婚姻的規條　有關祭司婚姻的明文禁令來自利未記二十一 7、10～14（見該節的注釋）。以西結雖然沒有提及禁令的理由，該處經文所關注的似乎是維持祭司家系的純淨。
四十四 29～30　祭司的分　這幾節經文雖然供應祭司生活所需，它還有更深的意義。祭司其實是應邀吃耶和華的食物。進一步資料可參看：民數記十八 12～19 的注釋。一切赫倫，即「不可贖的永獻之物」，他們都有權食用。除了指定在祭儀中獻上的以外，其他的顯然都可作任何用途。
四十五 1　聖潔區域　聖潔區域是保留給聖殿地區之神專用的土地。以西結將這地形容為歸還給施與者的禮物。從主前第四千年紀開始，美索不達米亞南部的烏魯克城已經在城中心設有聖潔區域。古美索不達米亞的聖潔區域若非是由建築物的擋土牆劃分出來，就是整個建築在衛樓圍牆之內。出入聖潔特區是有限制的。誰可以進入，以及在什麼場合出入，都有嚴格的標準。曠野時代樹立聖幕時，聖潔範圍的觀念已經在以色列中制定（見：利十 10；民十八 1～7 的注釋）。聖潔區域的觀念不過是其延伸。
四十五 2～6　聖潔區域的大小　這個較大之分別為聖地區長約八哩，寬約六哩半，面積超過五十方哩。可與之相較的，是波斯統治之下的葉胡德（猶大）省大約有六百二十方哩。這地區一半（位於中央的部分）保留給祭司和聖所的使用，另外一個八哩乘三哩強的部分，則保留作城市。這城市最有可能是耶路撒冷，只是聖經沒有表明它的名字。這設計若是迭加在以色列地之上，它就會包含猶大支派地業中央的一大部分。這個土地分配的體制顯出了政府官員的重要性，是視這人的位置是否接近中央最接近神的所在。
四十五 7　王　請參看四十四章 3 節的注釋。
四十五 10　公道天平　在沒有標準度量衡的社會中，商人往往受誘惑在天平或量器上作弊。其方法往往是使用重量不對的法碼，或借著假底等辦法改變容器的分量。
四十五 10～12　量器　以色列用來秤貨物的是雙臂的天平。伊法是固體容量的單位，用來量度穀物，約等於半蒲式耳。罷特是液體容量單位，約等於六加侖，油、酒、水都用它來量度。伊法和罷特都等於十分之一賀梅珥。



用來量重的天平

四十五 17　王的捐獻　這人在此以王者角色出現。古代近東的典型慣例是由王供應節期儀式所獻的祭物。這是聖經記載和以色列的鄰邦都可以觀察到的事實。在大型的公開慶典中，百姓往往是觀眾，領袖（王室和廟宇）則扮演主角。盛典的豪奢壯麗，充分顯出君王的慷慨。

四十五 18～20　開幕典禮　本段所形容的儀式有一切奉獻新殿之淨化典禮的特色。這些禮儀通常為期七日，以求保證聖所和聖器都準備就緒。這典禮是聖殿運作的開始。

四十五 21～25　新逾越節　按照以西結的規畫，逾越節的奉行方式與出埃及記十一至十二章的傳統不同。逾越節本來是家庭式的節期，每家的家長擔任祭司的角色，慶典在家中舉行。同時舉行的除酵節逐漸與逾越節融合為一，本段也反映了這一點。希西家（代下三十）和約西亞（代下三十五）所舉行的逾越節慶典比較國家化和中央化，但以西結在此則更進一步。

四十六 1　月朔的意義　由於使用陰曆的緣故，古以色列以每月的初一日新月初現之時為節期（即每二十九或三十日一次的節日）。這日與安息日一樣，所有工作都告休止（見：摩八 5），並且需要獻祭（民二十八 11～15）。王國時代君王成為這些慶典的要角。這節期到了被擄歸回的時代依然奉行（結三 5；尼十 33）。從主前第三千年紀末期開始，直到主前第一千年紀中期的新巴比倫時代，月朔在美索不達米亞也是重要節日。拜月的祭儀在古代近東流傳得十分廣泛，月神在神話文獻中占很重的地位。以色列人雖然禁止崇拜任何天象（拜月祭儀亦包括在內；如：申二十三 5；耶八 2），他們卻可以藉吹角和燔祭慶祝每月之初。

四十六 2　王入殿　請參看四十四章 3 節的注釋。

四十六 3　安息日在這門口敬拜　這是舊約明言在安息日敬拜的寥寥幾個段落中的一個。其他提到安息日的經文通常只是禁止某些活動。以色列很多節期都有「聖會」，但安息日從來無此訓令。此外，值得一提的還有聖殿是安息日崇拜的焦點。聖殿和廟宇是公開舉行聖儀時集會之處（指定為聖會的活動）。但必須留意不可將教會的主日崇拜，和以色列安息日在聖殿的敬拜活動過分認同。兩者之間的分別既深且廣。

四十六 9　由對門出入　這禁令顯然不過是在聖殿多人之時控制擁擠，疏導交通的辦法。聖殿地區必須是秩序的模範，連交通模式也不例外。任何不受控制，或反映混亂的活動都是不適宜的。

四十六 19～24　煮祭肉的廚房　古代近東好幾個廟宇都設有廚房。美索不達米亞的吾珥、阿斯瑪遺址（Tell Asmar）、特爾卡，和埃及的卡納克都找到例證。很多廚房甚至比廟宇本身還大。歷代志下三十五 11～13 暗示所羅門聖殿亦有廚房的設備。

四十七 1　水從殿中流出　古代近東的廟宇和水泉關係密切是有案可稽的事。實際上，在美索不達米亞和埃及，以及烏加列的巴力神話中，某些廟宇是建築在水泉之上的（仿效原始大水）。這些水泉有時甚至從建築物中流出。這個宇宙性大山的象徵（廟宇），就這樣矗立在原始大水的象徵（水泉）之上。

四十七 8　鹽海變甜　死海的鹽水化為淡水是個神跡性的變化。死海位於海拔之下一二九六呎，是全世界的最低點。死海沒有出口，所以其水的礦物質含量極高。從不同水源流下來的水每日帶來七百萬噸的各種礦物。水分蒸發後把礦物質留下。死海的鹽漬度是百分之二十六至三十五（相較之下，美國猶他州的大鹽湖的鹽漬度是百分之十八，海洋的平均鹽漬度則是百分之三點五）。



死海岸邊



人可以在死海上漂浮

四十七 15～17　北界　北界的描述雖然十分詳細，沒有一個地名可以被確定。因此要在地圖上繪畫以色列的北界是不可能的。但本節與民數記三十四 7～9 的名單也有近似之處。這名單與迦南地的北界相符，後者是埃及控制下之敘利亞—巴勒斯坦的名字。以西結用廣泛的語句所形容的是領土而非疆界。

四十七 18　東界　以西結對東界的形容和民數記三十四 10～12 一樣，也是省略了迦得、流便、瑪拿西半支派居住的外約但地區。因此，這地的主要疆界是從加利利海南端流到死海的約但河。

四十七 19　南界　南界從東界的最後一點他瑪開始，經哈拉山到米利巴加低斯——即加低斯巴尼亞（今庫代拉特泉），尋的曠野南界上的一個綠洲。從這裏開始，埃及小河（不是尼羅河）就是南界。這河是西乃沙漠北部的水入海的途徑，也是埃及和巴勒斯坦的天然分界。

四十七 20　西界　西界和民數記三十四 6 一樣，就是地中海。

四十八 1～7　支派地業與歷史相比　以西結書分配支派的地業亦仿照王國之前的模式，不包括利未支派，並把約瑟支派一分為二（以法蓮和瑪拿西），以維持分作十二份之數。但本段的分配卻完全不顧史實。和以西結書四十七章一樣，約但河東的地受到摒棄。再者，從東到西的分界亦與自然的地形相對，這地的天然界線是自南而北的。各支派所得的地業大小相同，並且亦符合各支派在家譜之間的關係，分列雅各的妻子和婢女。但猶大和便雅憫依然保有接近聖所的地位。

四十八 9～14　祭司和利未人地業的大小　分給利未人的土地比以前為小，反映他們重要性的式微。撒督一系的祭司和其他利未支派的祭司各得大小相同的地業，都是大約八哩乘三哩強。

四十八 15～20　給百姓地業的大小　城所得的是有城牆圍繞，大約一平方哩半的土地。它兩邊則各有一片約為五平方哩的長方形不設防土地。

四十八 21～22　王的地業　王的地業在中央正方形（聖殿和祭司、利未人的地業）的兩邊，兩片地的寬度都是二萬五千肘（約八哩）。這地與公地和利未人的土地是有所區別的。

四十八 23～28　餘下的支派地業與歷史相比　請參看四十八章 1～7 節的注釋。

四十八 31　城門以支派為名　古代城市的城門往往以神祇為名，巴比倫就是一例。但城門以所通往之地為名也不罕見。在以色列，這是比較慣常的作法。

{

但以理書
一 1～21
但以理與三友抵達
尼布甲尼撒朝廷
一 1　尼布甲尼撒　尼布甲尼撒二世（主前 605～562 年在位）是以巴比倫為中心，統治近東幾達一個世紀的迦勒底王國的第二位君王。他的父親迦勒底人拿布波拉撒於主前六二六年脫離亞述宣告獨立。尼布甲尼撒在位四十三年，他敉平了埃及（但不能成功地把它征服），並且徹底重建了巴比倫。實際上現代考古學家所挖掘到的巴比倫城，絕大部分都可以上溯到尼布甲尼撒年間。迦勒底王國可說是由他所開創，並且在他死後一代便即覆亡。很多文化的傳統都保存了這位大王的史料，希臘（視之為傑出的建築家）和以色列（除了聖經材料以外，尚有後期的拉比史料）是其中之二。
一 1～2　年代小注　約雅敬在位第三年就是主前六〇六至六〇五年（按照提斯利曆法和登基年系統；前者見：耶三十二 1 的注釋，後者見：但二 1 的注釋）。這時尼布甲尼撒的身分仍是代父率軍的太子。他父親拿布波拉撒于同年八月中駕崩。主前六〇五年初夏，尼布甲尼撒與瑪代盟軍在迦基米施攻取了亞述的最後一座孤城。巴比倫與瑪代接而瓜分亞述帝國。尼布甲尼撒在敘利亞自居為霸主，于利比拉設立大本營（見：王下二十三 33），開始向新得的臣民收取貢物。猶太是巴比倫所分得之土地的一部分，尼布甲尼撒於主前六〇四年底再度回到此地。主前五九七年之前，歷史並沒有耶路撒冷被巴比倫人直接圍攻的記錄。但第 1 節用語籠統，可以有好幾個不同的理解。
一 1～2　約雅敬　約雅敬是約西亞王的兒子，試圖控制敘利亞—巴勒斯坦的埃及法老尼哥立他為王。約西亞戰死沙場之後，百姓擁立他兒子約哈斯為王，約哈斯是反埃及派的代表。這情勢只維持了三個月（尼哥當時在哈蘭不能抽身），尼哥便把他罷黜，並把他俘虜到埃及。親埃及的約雅敬被立為王，預期他會成為埃及的忠心藩屬。迦基米施失陷，尼布甲尼撒控制了整個地區之後，形勢發生了重大轉變。約雅敬滿不情願地做了幾年巴比倫藩屬，但主前六〇一年尼布甲尼撒侵略埃及未能成功時，他再度與巴比倫決裂，向埃及尋求援助。這種不忠的行為最後導致致命的後果，巴比倫於主前五九七年圍攻耶路撒冷（見：王下二十四 10～11 的注釋）。
一 2　神殿中的器皿　這些器皿是很具吸引力的戰利品，不但因為是用貴重金屬製造，更因為它是奉獻給耶和華神，在祂殿中作奉行儀式之用。當時的人相信奪取對神明最有價值的事物，就表示能力在他之上。一部分這些器皿的描述，可參看：歷代志下四章的注釋。
一 2　收入他神的廟裏　按照馬里文獻和古列圓柱所提供的資料，一個民族被征服之後，他們的聖物——包括偶像和崇拜中使用的多種器皿——都會被擄為質。顯示自己的神祇比被征服民族的神祇優勝的方法之一，是褻瀆他們的聖物，或把它放在臣服的地位上。
一 2　他神　瑪爾杜克是巴比倫的主神，也是其諸神系統之首。巴比倫的創世史詩《埃努瑪埃利什》其實是詳述他如何擢升到這個地位的神話，發生時間相信在主前第二千年紀末。他被視為恩基的兒子；恩基是上古最具威嚴之三神組合其中一位元，也是埃裏杜城的守護神祇。在聖經中，巴力雖然被形容為耶和華的主要敵手，主前第一千年紀時沒有一名神祇在政治上，比瑪爾杜克更具影響力。他的廟宇是有名的厄薩吉拉廟，連同廟塔厄特默南基（Etemenanki）是美麗的巴比倫城中最宏偉的建築物。
一 3　亞施毘拿的官職　西拿基立差派與希西家對峙的三名官員之中，有一名的官銜與本節譯作「太監長」的相同（見：王下十八 17 注釋；和合本在該處經文譯作「拉伯撒利」）。譯作「太監」的希伯來字眼有時可以是指宦官（見：賽五十六 4～5 注釋）。但究竟何時是特指宦官卻難以斷定。
一 4～5　侍立在王宮　這些年輕人將要受到的訓練，是預備他們將來在御前服務。他們以朝臣的身分，能夠擔任文士、顧問、哲士、外交官員、省長，以及王室成員的隨從等職位。按照主前七世紀致亞述王的書簡，專門學者事奉王的五個主要種類，是占星者／文書、占卜者、驅邪者（本章 20 節用這字形容及評價但以理和他三友）、醫生，和吟唱哀歌之人。一個人同時受幾樣學科的訓練，並沒有反常之處。訓練外族人擔任這些職位，自然會導致下一代的精英被他們同化。這樣一來，他們技能的受益人便是巴

比倫人，而非他們的敵人了。

一 4　迦勒底的語文　新國際本之「巴比倫人的語文和文學」，和合本作「迦勒底的文字言語」。巴比倫的傳統語言亞喀得語，是個複雜古舊的語文，用楔形文字（用蘆竿在泥板上壓出楔子形狀的文字）寫成，每個符號代表一個音節。巴比倫人大部分的經典都是用亞喀得文寫成。學者因此必須受該種文字的訓練。此外，亞喀得語有無數方言，但可能不少古籍皆已抄譯成當代的方言。然而執政的王朝並不是巴比倫本土人，而是屬於迦勒底民族（見：賽十三 19 注釋）。當時他們的語言和外交通用語是亞蘭語，用來書寫的是類似希伯來文的字母文字。亞蘭語在當代世界普遍使用，因此，但以理及其友人可能已經相當流利。另一個可能，是經文中「迦勒底文字言語」所指的並不是迦勒底民族的語言，而是一個占卜祭司行會的名稱。從某個時代開始，這些人亦開始被稱為迦勒底人。在但以理書中，這名字兼有兩個功用（種族和專業行會的名稱）。

一 4　迦勒底的文學　難以確定的一點，是他們所受的訓練，究竟好像文士或普通教育一樣，包括各樣的文學，還是集中於占卜所用的專門文獻。觀兆文獻代表了占卜者的首要文學。學者所列的資格都是說他們精通觀兆系列。這些文學是千多年經驗的累積，觀察各種的現象，並且記錄它們所預兆的吉凶事件。除此以外，這些文獻又包括使用說明，以及這些專家向王作出報告的公文。有些預兆如異夢或天文現象等，只是將觀察付諸文字而已。在其他情況下卻需有產生預兆的機制（藉祭牲的腸髒占卜），或牽涉交鬼者。預兆本身早在舊巴比倫時代（主前第二千年紀初葉）已經開始記錄，記載的方式主要是「如果……則……」。驅邪者也有其獨特的文學；但以理似乎被歸入這一類，並與其他驅邪者評價（見一 20 注釋）。這些專業人員專門負責辨識各種前兆所代表的危險（天文現象、異夢、怪胎），然後施行禮儀提供保護。南布林布文獻是這種防衛性法術的代表作。

一 5　王所用的膳　本節（以及全章）所用的字眼（patbag）在波斯語亦有出現，相信是個借詞。它所指的是王分配給食客的食物。認定這是葷菜是沒有根據的。後來希臘人按照手頭上之波斯文學對這些食物的形容，指出這是大麥和小麥烘烤而成的麵包製品，與酒一同賜下。

一 5　每日賜他們一分　很多人都蒙賜食用王膳的權利。這個級別並不表示他們可以舒舒服服地與王共宴，只是說他們如今是受國家扶養的人而已。新巴比倫時代得到這種食物配給的人，包括某些政府高級官員、技工、巧匠（本地及外邦者）、外交官員、商人和藝人、政治難民，以及被擄到巴比倫或在此被囚為質的外國王室成員。他們有些只得大麥和油的配給，有些則蒙賜美酒佳餚，這是視他們個別的地位而定。他們所得的供養亦包括衣著和住所。

一 5　養他們三年　文士所受的正規訓練為期三年。按照現存舊巴比倫時代的文學記載，訓練的課程包括語言和上述的文學範疇，以及數學和音樂。占卜者的訓練期有可能更長。但文學中並沒有提供準確的提示。

一 7　新名字　更改一人的名字，也是行使凌駕此人及其命運之上的權柄。貫穿聖經時代，外族的統治者都有這個傾向。由於同化是但以理所參與之課程毫不諱言的目標之一，給他另起巴比倫名字是合理的。同樣，由於名字往往顯示所崇拜的神，巴比倫名字至少在某種微妙的程度上，強逼這些年輕人承認巴比倫的神祇。

一 8　王膳玷污人　但以理及其三友為何拒絕王膳的問題，已有學者作出極詳細的討論，提出過各樣的理由。大部分所根據的假定，都是食肉和素菜的對比（有關這理論的問題，可見一 5，一 12 的注釋）。分享王的食物的確是表示一定程度的效忠。但他們無論吃什麼，這都是無可避免的。猶太人的飲食律法（希伯來語稱為「科舍爾」〔kosher〕的規條，意即「正當」）雖然很可能將肉類視作不潔，但貯藏或烹調不得其法，別的食物也會不潔。再者，猶太人的飲食律法並不禁酒。王宮中最上等的肉類無疑是廟宇供應，曾經獻給偶像的（酒亦在這些神祇面前澆奠），但任何食物都可以循這途徑到來。他們的決定肯定與素食，或基於健康理由戒食油膩無關（見十 3）。兩約之間文學中有無數案例，猶太人覺得有必要不吃外邦人所供應的食物（多比雅書、猶滴傳、禧年書）。但問題主要不是食物能玷污人，而是它是整個同化計畫的一部分。這時他們生命中每個細節都在巴比倫政府掌握之下，他們沒有什麼辦法抵抗這

種控制他們的同化力量。這是他們仍有選擇權利的少數幾方面之一，他們抓緊這一樣，是要保存他們獨特的身分。

一 12　素菜　這裏所用的字眼通常是指用作牲畜飼料或供種植的穀種。亞喀得語和希伯來語中都不把它用來形容人的食物，但經文並沒有說他們得到餐館式熟食的供應。上文（一 5 注釋）已經提過，吃王膳不過表示他們的食物是來自王室的開支而已。譬如軍隊的口糧就只不過是定量的五穀，士兵要自行用來煮食。穀粒可以磨碎搗爛，加水煮成粥。故此，這樣做所需的糧食分量和一章 5 節可以是相同的，只是煮食者是他們，而不是禦廚而已。

一 17　異象和夢兆　主前第三千年紀以降，初民已經相信夢的重要性，在於它能啟示神明的工作。它被視作靈界使者所傳達，來自神明的資訊。在亞喀得文獻中，這使者名叫箚基庫。他們有時更嘗試在夢中尋求資訊（見：代下一 7～12 注釋）。

一 20　術士和用法術的　本節所用的第一個字眼，是指埃及的圓夢者。創世記四十一 8；出埃及記七 11 用的也是這字眼。歷史記載巴比倫人朝廷的顧問中，習慣包括埃及的圓夢者。第二個字眼所指的，則是美索不達米亞的驅邪者。他們的責任是對於不利的兆頭或異夢，採取防禦措施。後者的技藝在於辨識威脅的跡象，斷定轉離惡事應當採取什麼步驟，以及施行驅邪儀式和念咒使危險轉移。疾病也算是一組威脅跡象的部分，因此驅邪者在巴比倫社會中被視作「專業醫療工作者」。這兩個字眼清楚表達但以理的技藝勝過外來的專家以及本地的從業員。

一 21　古列王元年　這話最有可能是指由古列開始統治巴比倫的第一年（主前五三九年十月）。換言之，但以理服務的年日超過了六十五年。

二 1～49

令人困擾的夢

二 1　年代小注　按照巴比倫的紀元方法，由新王登基到下一個新年（尼散月，即西曆三至四月）之間的一段時間，稱為「登基年」。完整的第一年開始之後，才算是新王的元年。尼布甲尼撒於主前六〇五年九月六日即位。他的元年是主前六〇四年春季至六〇三年春季。這一章的夢是發生在主前六〇三年春季至主前六〇二年春季之間。《巴比倫年鑒》在這一年的記錄缺少了很多重要片段，但仍足以證明尼布甲尼撒當時面對好幾個軍事方面的嚴重挑戰。他在第四年向埃及發動有名，但不成功的侵略戰爭。

二 1　令人困擾的夢　請參看一章 17 節的注釋。夢既被視作神明的資訊，所以經常是引人關注，甚至焦慮的緣由。王所做之夢的性質，已足顯示這不是好消息。公司改組時被召到上司辦公室的下屬怎樣覺得不安，尼布甲尼撒亦有相同的感受。

二 2　各種顧問　亞喀得文獻將這一系列的專家稱為溫瑪努穆杜（ummanu mudu），意即穩秘事的大師。頭兩個稱號與一章 20 節的相同。第三個在舊約聖經中，則是泛指一切施法術，即行邪術的人。按照巴比倫的用法，這名稱則專指施咒者。第四個新國際本作「占星者」的，按原文是「迦勒底人」（和合本）。在此是指占星祭司的行會。後來他們專攻占星術。

二 4　亞蘭的言語　這些專家用亞蘭言語對王說話十分正常，因為這是該國的語言。但以理書從本節開始直到第七章的末尾，是用亞蘭文而非希伯來文寫成。這兩種語文所用的字母完全相同，因此對於不諳原文的讀者來說，這分別是看不出來的。

二 4　解夢　解夢通常是由受過當代解夢文學訓練的專家執行的。現存資料之中，來自美索不達米亞的比埃及為多。埃及人和巴比倫人都編纂了我們所謂的「夢經」，經中記載了夢的範例和圓解的關鍵。由於夢通常是用象徵表達，解夢者必須能夠查考以往所累積，有關夢及其解釋的經驗資料。通常只有夢的主題才是需要圓解的，不需解釋每個細節。解夢包括辨識夢中象徵的含義，宣告其意義、後果，所描述事件發生的時間，然後編寫一套對這夢的適當回應。這回應可以包括施行驅邪儀式以求抵抗前兆，或君王可以採取的行動。

二 5～9　王的要求　王如果是真的忘記了所做的夢，他應該會不願承認，因為忘記了夢是個凶兆，表示神明對他發怒。再者，忘記的自然結果，是祈求神明再賜一夢。重要的夢有時是會重複兩、三次的（第

1 節的「夢」是個複數，暗示他所做的夢不止一個）。另一個解釋，是尼布甲尼撒覺得這夢太不吉利，很容易可以被人利用來傾覆他的王位。神祇的話語素來是陰謀家和篡位者的工具（見：王下八 8～15；以及王下九 6～10 的注釋）。他指定要神祇將夢啟示給解夢者知道，是為了尋求證據，證明夢的解釋是符合神祇的資訊，不是人類的計謀。

二 11　哲士的宣稱　初民相信神明是藉異夢與人溝通，這些專家則相信他們使用手頭上的解夢資源時，神明會將夢的講解向他們啟示。但他們手上並沒有能使他們洞悉夢之內容的資源。神明啟示這一類資訊的先例並不存在。

二 12　滅絕哲士　在古代歷史中，以陰謀或無能的罪名集體屠殺的例子不勝枚舉。希羅多德提到波斯時代的兩個案例。在一次事件中一名法師篡位，導致大利烏一世集體屠殺所有的法師。第二次事件是一道橋樑在風暴中倒塌，亞哈隨魯王（希臘史稱薛西）因此處死築橋的工程師。聖經中的案例發生在掃羅年間，掃羅因為懷疑祭司與大衛同謀，幾乎殺盡所有的祭司（撒上二十二 13～19）。

二 14　護衛長　這是一個職責有時不太光彩之重要官員的正式頭銜。巴比倫人攻陷耶路撒冷之後，負責有系統地摧殘拆毀城市，以及用處死和外遷手段清理戰俘的官員，就有這個職銜。這頭銜亦與創世記三十七 36 中的波提乏相似。這名字直譯是「主廚」，但和現今很多政府的官銜一樣（如：美國國會中各政黨的「黨鞭」），其職任只能藉觀察功能瞭解，單看頭銜是沒有用的。

二 19　天上的神　主前六世紀時，這個神祇的稱號變得十分流行。波斯的典籍普遍用這稱號形容祆教的主神阿胡拉馬茲達（見：拉一 2；尼一 4 的注釋）。以色列人覺得以此形容他們的神耶和華亦無不妥之處。

二 31　夢見一個大像　埃及法老梅雷他（主前十三世紀）報稱在夢中看見神祇蒲他的巨像。神祇核准他向呂彼亞人發動戰事。亞述巴尼帕年間記述的一個異夢之中，辛神神像底部的碑文預言巴比倫的叛亂終會失敗。

二 32　大像用不同材料造成　用不同材料造成大像並不罕見。由於神像通常是穿衣的，人力物力自然會花費於沒有遮蔽的部分。例如：主前第二千年紀中期的一篇赫人禱文，記載祈禱者允諾提供一個真人大小的王像，頭、手、腳用金子製造，其餘部分則用銀子。亞實基倫出土的牛犢小像提供了使用多種金屬的例證。像身用青銅鑄造，部分四肢用鍛銅打造，然後全像用銀子包裹。很多出土的主前第二千年紀神像，亦同樣是用青銅製造，外面用金子或銀子包裹的。即使是小像也經常不是整件鑄制，而是用榫或鉚釘把各部位銜接而成的。夢中看見的特徵很多都是逼真而非超現實的。像的頭部最為重要，按理應該在青銅鑄成的像上包金。胸膛和膀臂有時能夠看見一部分，裹以銀子十分恰當。軀幹經常有衣服遮蔽，所以沒有在青銅上貼箔的必要。這個時代依然未有鑄鐵，但一份埃及蒲草紙文獻提及鐵像（用的可能是鍛鐵）。鐵泥真正混合的惟一辦法是用黏土作為助熔劑，但經文的用語顯示這泥是燒過的。一個看法認為這是上面鑲了赤陶的鐵腳。新巴比倫和波斯時代幾乎完全沒有雕塑像，美索不達米亞亦至今未曾發現任何主前第一千年紀的主要神像。亞述王以撒哈頓自詡派人用金、銀、銅製造了一個他自己的像，安放在神明面前，代他祈求。

二 34～35　非人手鑿出來的石頭　惟一與此稍為有點相似的事件，出現在《吉加墨斯史詩》。吉加墨斯報稱夢見恩基杜的來到，代表恩基杜的隕石落在吉加墨斯的腳前。但這石並沒有造成毀壞。

二 36～40　四國　除了尼布甲尼撒是金頭以外，經文並沒有說明這些國家的身分。部分學者提出這次序是巴比倫、瑪代、（瑪代）波斯、希臘，其他的則相信應該是巴比倫、（瑪代）波斯、希臘、羅馬。大部分支持這個說法的證據都是來自但以理書七章，注釋亦會在該處注釋詳細討論。

二 36～40　四國模式　以四個時代或四個帝國披露歷史，是古代和古典歷史之中，可以找到好幾個對應例證的觀念。亞喀得文學《朝代預言》（Dynastic Prophecy；西流古時代，主前三世紀？）十分破碎的文字中，提到四個彼此接連的王國（亞述、巴比倫、波斯、希臘）。《希碧爾神諭集》（其內容來自主前二世紀）亦包括了一個四帝國的體制（亞述、瑪代、波斯、馬其頓；幾個來自羅馬時代的例子，還在名單中加上羅馬，作為第五國）。主後五世紀的羅馬作者塞爾維厄斯（Servius）說希碧爾（Sibyl）將不

同的世代用不同的金屬代表，但現存的《希碧爾神諭集》中卻沒有記載這樣的比較。學者相信將世代比作金屬，符合祆教將人類歷史表達為四個時代的作法。祆教經典《阿維斯陀》（Avestan）將世代（不是帝國）分為一棵樹的四枝，依次為金、銀、鋼、混鐵（含意隱晦）。這些材料雖然很晚期才付諸文字，但部分學者相信它所保存的資料可以上溯到主前第二或第三世紀。將世代比作金屬最重要的著作，大概是早期希臘作家海希奧德（Hesiod）的《工作與時日》（Works and Days，主前八世紀）。他列舉的五個世代中，有四個以金屬為代表（金、銀、青銅、鐵）。

二 44　這國必存到永遠　主前十二世紀一篇名叫《烏魯克預言》（Uruk Prophecy）的著作，描述四位施政不善的君王相繼興起之後，繼而會有一位君王將伊施他爾的神像，從巴比倫運回烏魯克。這預言說這王的兒子會繼他的位，其國度會永遠堅立（另一個詮釋認為這文獻來自主前七世紀，並將這兒子解作尼布甲尼撒）。

二 46　尼布甲尼撒給但以理的待遇　和合本譯作「奉上」的動詞在希伯來語中，通常是指澆奠。但這裏的供物（素祭）和香品都是不能倒出澆奠的。本節仍然是用亞蘭文寫成。在亞蘭文中，這動詞是「提供」的意思。這詮釋使尼布甲尼撒給但以理的待遇更容易理解。他是向但以理提供祭物，使但以理可以向他的神獻上合宜的祭。

二 47　顯明奧秘事的　本節強調「顯明奧秘事」的角色，因為但以理的成就超出了巴比倫哲士通常所能做的。他們相信神明賜下兆頭（如異夢）時，就是作出自我啟示，又相信他們是將詮釋的智慧，賜給利用手上所有之資源和文學的哲士，藉以啟示兆頭的講解。然而但以理卻能獲取有關夢之內容的進一步啟示，他的聲譽因此大為提升。

二 48　管理巴比倫全省　帝國分為好幾個行省或總督轄區，巴比倫是其中之一。但以理被擢升為省中高官的形容頗為含糊，下一句話卻澄清了他高位的性質：他被立為巴比倫一切哲士的長官。這比較可能是行會中的階級，不是政府中行政官員的地位。

三 1～30

火窯

三 1　什麼的像　第 28 節雖然可以暗示這一點，聖經卻一直沒有明確地指出這是一個神像。這像若是神像，不提神祇的名號便很奇怪；將像立在空曠地方而不立於廟宇，則更怪上加怪。照料神明的工作包括提供食宿，這種養護是不容易持續地在空曠地方進行的。但這如果不是神像，但以理三友拒絕參與就更難理解了（有關第二誡要旨的理解，見：出二十 4 的注釋）。除了神像之外的另一個主要詮釋，是把它解作王的像。但向王跪拜以表尊重是聖經沒有禁止的。再者，亞述和巴比倫時代的王像，通常是安置在廟宇之中，站在神祇面前為王求福的。因此，典型的理解，是這些王像是在神面前作王的代表，而不是在百姓面前代表王。

最合理的詮釋大概是從亞述立碑或立像（通常建於難以接近的地方）的角度，來理解這回事。這些事物的用意雖然是高舉君王，巴拉瓦特的城門壁畫證明了他們是獻祭給這些代表物的。在城門上所描繪的場面雖然顯示王親自出席，祭卻是向石碑獻上。如此，王在此是接受用通常惟獨給予神明的尊榮，但卻親身與它保持距離，以求避免自居為神。這種儀式在外省地方，是臣民宣誓效忠的場合。鑒於但以理書二章的夢表示巴比倫國祚有限，執行這種儀式是合理的。按照亞述的慣例，藩屬君王立誓效忠的典禮，要立起亞述神的武器（大概是戰纛）。拒絕參與表示心有反意，參與其事就是接受神祇（以及君王）的主權。三友不是被逼崇拜某神，而是參與向王致敬的儀式。在這儀式之中，王雖然不被視作神明，卻得到了神明所得的待遇。但以理不在場的原因，很容易可以解釋為這是只限於一省的場合。

三 1　像的大小　希羅多德形容巴比倫瑪爾杜克廟有兩個純金的大像。一個像是彼勒坐在黃金寶座上。這像和旁邊的金桌子據說用了二十二噸黃金。第二個被形容為人像。希羅多德說這像高十五呎，但其他記載則作十八呎。波斯王亞哈隨魯於主前四八二年把它熔為金磚，重八百磅。羅德斯島的巨像（Colossus）的高度據說略高於一百呎，因此像高九十呎（六十肘）並不超乎常理，但這九十呎可能也包括了腳座。這像異常之處在於它的寬度只有高度的一成。比例均衡之人像的寬度大約是高度的兩成半，這像若是人

形，寬九呎，它的高度就應該是三十五至四十呎高。如此，其腳座就必須高達五十呎以上。不難想像高十層樓，寬度只有九呎的東西是不容易保持穩定的。

三 1　杜拉　當地有好幾個名叫德爾（Der）的城鎮，而「杜拉」（Dura，意思是「有城牆的地區」）則是很多地名共有的成分（如：杜爾庫拉舒〔Dur-Kurashu〕、杜爾沙魯肯〔Dur-Sharruken〕、杜爾庫里加珥朱〔Dur-Kurigalzu〕、杜爾卡特林穆〔Dur-Katlimmu〕）。因此至目前為止，要肯定這平原的位置是不可能的事（正如在美國加州說地方名字叫「聖」〔San〕也沒有甚麼意思一樣〔重要地方至少有 40 個〕）。

三 2　場合　上文三章 1 節已經討論過，這個聚會是宣誓效忠的場合。歷史記載一個世紀之前亞述王亞述巴尼帕也召集了手下的高官，在巴比倫宣誓效忠。現存文獻中有一封信是其中一名未能出席之官員寫的，他當日不在城中，所以安排在王宮監督面前補誓。信中特別提到他宣誓時，是被諸神的偶像所圍繞。

三 2　在場人物　所列大臣之中有兩個的官銜是閃族語（欽差、巡撫），其餘五個則是波斯語。名單似乎是按官階列出的。頭三個比較知名。第一個（總督）是波斯語，主前六世紀時已經借入亞蘭語中，形容行省的省長。接下來的兩個都是正當的閃族語，形容總督之下的兩級部屬。最後四個（臬司、藩司、謀士、法官）是波斯語借詞，其翻譯不是太有把握。

三 5　樂器　好幾樣樂器的名字都是希臘語，主前六世紀時當地已經和希臘有相當接觸，所以並無異常之處。從尼布甲尼撒的食物配給名單中，可以看見他也有聘任外來的樂師。這些名單也是巴比倫有希臘人僑居的佐證。頭兩樣樂器是管樂器。按照所用的字眼，這角是動物的角，不是金屬號筒。笛是在末端吹奏的那種。接下來的三樣是絃樂器。其中兩個名字是希臘語的借詞，中間一個在希臘語中是外來語字眼。第一樣（和合本：「琵琶」）曾在荷馬的著作（主前八世紀）中提及，是瑟（手豎琴）的一種。古代世界有很多種不同的手豎琴，但卻沒有用撥子或小錘彈奏之蝴蝶琴（zither、dulcimer）的早期例證。第二樣大概是弦數較少的「琴」（和合本），第三樣是另一種的「瑟」（和合本）。名單中的最後一項最是難解，風笛、雙笛、打擊樂器都有人提出（和合本：「笙」）。這是源自希臘語的亞蘭語借詞，後來引進英語，成為 symphony「交響、協調」一字。

三 6　火窯　窯的用途是燒制陶器或建築用的泥磚，和金屬加工（鍛造、熔煉、鑄制）。現存有關古代近東火窯的資訊並不多。很多早期的窯是封閉的穹頂，有側門使空氣流通，用黏土或泥磚建造，窯室內部則鋪以特別挑選的石頭。這窯大可假定建於此地是有其用處（大概是為建築金像），而不是特地作為刑具的。古代文獻甚少提到用火窯作為刑罰。主前一八〇〇年左右可能有一個例外。某人將一名奴隸推入磚窯，林辛（Rim-Sin）的判決是由一個屬於這人的奴隸將他拋入火窯。然而廣泛地說，漢摩拉比法典以降，火燒已經是處死的方式之一。主前五世紀的波斯（亞達薛西之子大利烏二世年間），和主前二世紀（馬喀比二書十三 4～8），都有將人推入裝滿了灰的窖子處死的記載。

三 19　比尋常更加七倍　提高窯內溫度的辦法通常是用風箱鼓風。「比尋常更加七倍」只是一個措詞而已。視其用途而異，窯內溫度大約維持於攝氏九百至一千一百度之間。照當時的科技，他們頂多只能加熱到攝氏一千五百度。

三 25　神子　這句話出自尼布甲尼撒口中，因此不能預期代表甚麼奧妙的道理或高深的神學。「神子」一詞只是閃族的慣用語，形容超自然的活物而已。

四 1～37

王所患的病

四 1～2　諭旨　這一類的諭旨通常會記錄於石碑，立在顯眼之處。有時更會像大利烏的貝希斯敦銘文一般，謄錄抄本作傳播之用。這諭旨很多細節都與其他諭旨和亞蘭文書簡相似，但君王如此公開自己弱點的，卻甚罕見。

四 10～12　世界樹　世界中心有一棵宇宙樹的概念，是古代近東文化共有的主題。以西結書三十一章也提及過它。這樹的根從地下海洋吸取水分，樹頂與雲層相連。這樣一來，這樹就將諸天、大地、冥界結合為一。在《艾拉與伊舜神話》中，瑪爾杜克論及「默舒」樹。這樹的根穿過海洋直入冥界，其頂高過諸天。蘇美史詩《盧加班達與恩默卡爾》（Lugalbanda and Enmerkar）中的「鷹樹」，也扮演相同的角

色。在亞述文獻中，聖樹也是人所共知的主題。有人稱之為生命樹，也有人認為它就是這棵世界樹。在藝術中這樹的兩旁經常有野獸或人類、神祇的像。樹的上方中央之處通常有一個有翼的輪子。君王被形容為這樹化身為人。學者相信這樹是代表神明的世界秩序，但文獻中卻沒有討論。

四 13　守望的聖者　守望者是很有名的一種超自然活物，出現於很多種類的兩約之間文學中，以諾一書、二書和死海古卷尤然。在上述文學中，它雖然主要是指墮落天使，卻不盡限於此。這話作為專門術語的例證，至今仍未在主前三世紀之前的文獻中發現。但美索不達米亞人是相信多種保護性之靈體或邪靈之存在的。最接近的對應例證大概是文獻中偶爾將上古七哲形容為守望者的話。此外，他們有時亦被形容為聖樹的管理人，因此與本節的上文下理也相符合。

四 15　箍住　被鐵圈箍住的究竟是樹的一部分還是王，難以斷定。所指的若果是樹，經文就是說它的主根（不是樹丕）要被箍住。古美索不達米亞雖然有時用金屬圈子裝飾樹木，卻從來沒有這樣對待樹丕，主根就更不用說了。

四 15　天露　在巴比倫文獻之中，露是從天上的星那裏降下，有時更被形容為星體降下疾病或醫治的機制。

四 16　七期　假定這情況持續了七年是不應當的。本節亞蘭語的「期」字很特別。亞喀得語之同源字的意思是「特定時期」，可以是指疾病的「期」（階段）或週期性的時序。兆頭出現之時，經常會訂定效力發生的時間。有些「期」——如月相或吉日等——是每月發生一次的。有些則每年一度。又有一些，如日夜等長（春分、秋分）或至點（日間最長或最短的日子：夏至、冬至），則一年發生兩次。很多解釋都有可能。

四 16　王的疾病　請參看四章 33 節的注釋。

四 29　巴比倫王宮　尼布甲尼撒在巴比倫的建築工程壯麗無比。他把幼發拉底河的河水導入幾條運河，在城中穿過。其王宮建於城北的伊施他爾門附近，是以最上乘的材料，佈置華麗。宮殿的花園由多層平臺組成，當時已馳名國際，後來更譽為古代世界七大奇觀之一。這個有圍牆的庭院，是個種滿了珍奇樹木的植物園。其他的建築工程又包括了廟宇和街道。

四 33　尼布甲尼撒的病症　尋找符合這些症狀的解經家將這疾病鑒定為變獸妄想狂（lycanthropy）。這是一種抑鬱性的精神病，患者幻想自己是野獸。但本段的特徵亦符合原始人或原生人類的形容。這些人缺乏理智（參較第 34、36 節和合本之「聰明」，NIV：「神志」），並且有野獸般的特質和習性（16 節）。在一些古舊的神話中，這是未開化人類的特質。後者可用于描述《吉加墨斯史詩》中的野蠻人恩基杜。從形容蘇美冒險家盧加班達（Lugalbanda）的遠古文獻，到亞述大臣阿希卡爾的晚期文獻，都形容與社會隔絕的人，漸而有了這些特徵。因此尼布甲尼撒的病症至少有一部分不是精神病，而是與文明隔絕（只有從野外收集的食物、無家、沒有個人衛生）的結果。一個片斷的楔形文字文獻顯示尼布甲尼撒可能因某些緣故，在一段時期之內不能照常負擔職責。在這段時期之內，執政的可能是他的兒子以未米羅達（巴比倫語稱為阿默珥瑪爾杜克）。但這文獻實在太含糊，難以作出肯定的結論。

四 34　拿波尼度的禱文　在昆蘭發現的死海古卷之中，有一篇名叫「拿波尼度的禱文」（4Q242，或作 4QPrNab）。在這個文獻之中，患病的是巴比倫的末代君王拿波尼度，而不是著名的前任君主尼布甲尼撒。其相似之處包括七年的患病。使他康復的是一個（不知名的）猶太占卜家。內文涉及異夢，其結局是他崇拜正確之神。這卷軸沒有與野獸比較，但有部分釋經家修正其文字，包括了這一件事。按照這卷軸，這個七年的病症與拿波尼度在特瑪居留的著名史事有關。

五 1～31

伯沙撒王的盛筵

五 1　伯沙撒　伯沙撒是巴比倫末代君王拿波尼度的兒子，與他共同執政。拿波尼度在特瑪居留了十年時，作兒子的他在巴比倫執行所有的君王職務。現今出土的許多文件上都有他的名字。從上一章至此已經渡過了約莫三十年。尼布甲尼撒於主前五六二年駕崩，本章的盛筵則發生在主前五三九年十月。



拿波尼度的圓筒石碑上刻有伯沙撒之名

五 1　盛筵　這盛筵在主前五三九年十月中旬（他斯利圖〔Tashritu〕月十五日）舉行。幾日之前，波斯大軍在激烈血戰之後，攻取了奧皮斯城（位於巴比倫以北五十哩，底格裏斯河畔）。接而渡過幼發拉底河，西帕爾城於他斯利圖月十四日不戰而降。巴比倫很可能已經收到消息，伯沙撒知道波斯大軍勢將兵臨城下。拿波尼度在奧皮斯之役中率軍，並于城陷時逃脫，但被擒之時卻是身在巴比倫；他何時抵達，文獻中並沒有清楚交代。貝羅蘇斯（主前三世紀之迦勒底史家，約瑟夫引述）則宣稱他是被困於博爾西帕（位於巴比倫以南約十七哩）。有鑒於此，這盛筵似乎是驚天動地之事件發生前的最後一次集會。希羅多德亦提到城陷時，他們正在慶祝節期。然而這個宴會並不表示伯沙撒態度悲觀。巴比倫易守難攻，並且他們亦相信己方神祇大有能力。



拿波尼度的石碑

五 2　從耶路撒冷所掠的器皿　請參看二章 1 節的注釋。古代每一個人都知道分別為聖之器皿的重要性。這些器皿沒有熔掉，已足以顯示它得以保存，是因其神聖之故。由於巴比倫的神被視為征服者，屬於「被征服」之神祇的物件，都被當作戰利品運入瑪爾杜克的廟宇。此時使用這些器皿的原因，是要令人回想這位神祇昔日的勝利（見五 4 注釋）。

五 2　伯沙撒和尼布甲尼撒的關係　伯沙撒被稱為巴比倫末代君王拿波尼度的兒子，與他共同執政。拿波尼度和尼布甲尼撒並沒有明確的親戚關係。早至希羅多德時代（主前五世紀；見：斯一的附記），尼布甲尼撒和拿波尼度已經被人用同一個名字稱呼（拉比內圖〔Labynetos〕），並且間中被人混淆。但在此之外，古代繼任的君王更經常號稱為名王之子，不在乎二人之間是否屬於相同的朝代或家族。例如：在撒縵以色三世的黑色棱柱上，以色列王耶戶被稱為「暗利之子」，儘管他不但沒有親戚關係，更是誅滅暗利家族的人（亞述人大概熟知此事）。

五 4　讚美金銀銅鐵木石所造的神　伯沙撒和他的政府深知帝國正處於千鈞一髮的境地，接下來的幾日會是關鍵性的時刻。他們盼望他們的神會好像尼布甲尼撒東征西討的大時代一樣，為他們帶來勝利。他們「舉杯祝頌神明」，慶祝昔日的勝利，是以此為目的。此外，經文雖未明言，他們更有可能是用這些器皿向諸神（原文的「神」是複數）澆奠。他們不但是向巴比倫的守護神祇瑪爾杜克祈求，更是向全區所有城市的神祇求助。在動盪時代，這些神祇的偶像都收集到巴比倫保存。

五 5　手　和合本「人的指頭」，原文作「人手的指」。沒有生命的斷手代表被擊敗的敵人。當時統計陣亡人數的辦法是砍下所有死人的右手（回想撒母耳記上五 3～4 大衰的手）。巴比倫人用聖殿的器皿飲酒，是紀念擊敗耶和華（可能還有其他國家的神祇）的戰績。但這只手卻不是死了的神沒有生命的斷手。它不但仍有生命，還有資訊可傳。其功效就和被斬下來的首級開口說話一樣。



埃及點算手掌的浮雕

五 5　寫字之處　「與燈檯相對的粉牆」一語是個奇怪的細節。因為四壁應該都是粉牆，還有很多燈檯照亮全室。考古學家在巴比倫城的挖掘能夠提供一些解釋。這個覲見室是個一百七十呎乘五十五呎的大廳。從伊施他爾門內側的入口，要經過三個寬敞的庭院才能到達。部分牆壁是用表面為藍色琺瑯的磚塊砌成，其餘的則是白色的粉牆。本節譯作「燈檯」並不是尋常的字眼，可能是個波斯借詞。因此可能是特指某一個，可能是不同種類的燈檯。

五 7　所提供的報酬　紫袍是用昂貴的染料製成（見：民四 6；斯八 15 注釋），只有王族才能穿著。金煉應該是官職的標誌。希羅多德把它形容為王族的禮物：剛比西斯送給衣索匹亞王的就是這些。在國中位列第三的意思，就是但以理的地位僅次於伯沙撒和父親拿波尼度之下。

五 8　不能讀那文字　雖然部分學者提出這些字是用某種隱晦的語言寫成（如：古波斯楔形文字），經文並沒有表示所用的不是當地常用的亞蘭語。當時亞蘭文和希伯來文一樣，寫時都是沒有母音，並且字與字之間有時是不留間隔的，換言之牆上所寫的可能是：srplqtanm（mn~tqlprs）。在何處分字和加插哪些母音人言人殊，使他們不能有把握地讀出字句，提供解釋。歷史上另一個寫著含義隱晦資訊的例子，是主前七世紀裏底亞王居格斯夢中看見「亞述巴尼帕」一名被寫出來，同時聽到聲音鼓勵他向辛梅裏人發動戰事。

五 10　太后　拿波尼度的母親名叫阿達德古皮，是個模範太后，十分具有影響力。但她一百零四年的壽命已於主前五四六年結束，當時她已不在人世。本節所指的大概是拿波尼度的妻子，伯沙撒的母親。按照希羅多德的記載，她名叫尼圖克裏斯（Nitocris）。

五 25～28　牆上的字　這些字可以視為動詞，解作量重或估價；或視作名詞，指當時天平所用的各種法碼。這些天平可說是古代的現金出納機，所有做生意的地方都有。考古學家發現了很多這樣的法碼，有些甚至刻有這些亞蘭文的標記。天平和法碼也是神評價和審判的代表（如：埃及的《亡經》）。但以理的解釋似乎名詞動詞形式都有用上。使用雙關語來詮釋兆頭是這時代的常見方法。例如：拿波尼度將月蝕解作是將他女兒立為女祭司的指令。

五 27　天平　沃珥特斯（A. Wolters）指出天平的意象，可能還有巴比倫占星術的天平星座有關。巴比倫城於他斯利圖月十六日陷落，即主前五三九年十月十二或十三日。換言之，這盛筵在他斯利圖月十五日晚間舉行（十月十一或十二日）。按照巴比倫的傳統，他斯利圖月是與天平座相連。並且按照他們的手冊，天平座每年是在該月十五日上升。巴比倫朝廷中的占星者是天象占卜的專家，列為朝中的哲士，這是他們耳熟能詳的一點。對於巴比倫人來說這一點十分重要，因為他們經常試圖透過不同類別的兆頭，來查證資訊的可靠性。

五 30　巴比倫失陷　波斯和希臘史料對於巴比倫失陷的描述，有好幾個不同的古代傳統。希羅多德（見：斯一的附論）記述波斯圍攻巴比倫的結局，是古列使幼發拉底河改道，然後派遣部隊在河水進城之處入城。古列在古列圓柱的記載，則報稱瑪爾杜克神讓他不戰入城，更被譽為巴比倫的解放者。親波斯的當代著作《拿波尼度年鑒》（Chronicle of Nabonidus），亦提供了類似的記載。

｛

六 1～28

但以理和獅子

六 1　瑪代人大利烏　已知的歷史人物之中，大利烏大帝之前並沒有另一位名叫大利烏的人物，但大利烏大帝在時間上卻是太後期了。由於巴比倫失陷後的統治者是古列，部分學者認為瑪代人大利烏和古列是同一個人（見六 28）。其他人則提出大利烏是率領波斯軍進入巴比倫之司令官烏格巴魯（Ugbaru）的別名（或王號）。這人是古提翁（Gutium）的總督，因此很可能是瑪代人（但他在巴比倫陷落後三個星期逝世）。此外，又有一名古巴魯（Gubaru）被任命為巴比倫的總督，亦有人提出可能是大利烏。但除了古列之外，還有誰有資格稱為王（6 節），卻是很值得質疑的一點。巴比倫失陷時他也大約是六十二歲。但古列是波斯人，不是瑪代人，並且是剛比西斯（不是亞哈隨魯，參九 1）的兒子。必須進一步的資料，才能肯定這人的身分。

六 1　一百二十個總督　波斯帝國的主要行政區域單位是行省（satrapy，或譯「總督轄區」）。其數目介乎二十至三十一之間。因此經文所指的，必然是較低級的行政總督（這是希臘史料對他們的稱呼）。

六 7　王的禁令　波斯君王毫無自我神化的傾向。再者，他們相信神明至為重要，不得漠視。即使是波斯的傳統宗教也有一日祈禱三次的慣例，祆教更把它改為五次。按照另一個解釋，大利烏被說服所下的

命令，可能是針對某些宗教／政治的問題，用意不在禁止但以理（以及帝國中大多數人）所做的事。希羅多德記載對波斯儀式的形容，是說他們不用祭壇，也不起火。最重要的一點，是獻祭之時崇拜者不得為私人的事祈禱，只能為王和社群求福。

六 7、17　獅子坑　將擒獲的獅子關在籠中，放出來供狩獵之用，是有案可稽的做法。然而現有的波斯文獻，卻沒有將人丟進獅子坑中的刑罰。較早期的亞述文獻，有將背誓者關進城中廣場的野獸籠裏，把他吞噬示眾的記載。主前七世紀的亞述文學，又把兇惡和滿懷敵意的大臣比喻為獅子阱。巴比倫的某篇智慧文學，則描述瑪爾杜克象喻性地封閉了獅子（欺壓者）的口（上了口套），使他不得再行吞噬。

六 8　瑪代和波斯人的例　「瑪代和波斯人的例是不可更改的」的概念，除了但以理書和以斯帖記的記載以外，史料中再沒有其他的例證。但至少可以上溯到漢摩拉比時代（主前十八世紀）的一個傳統，是法官在作出判決之後，便不能修改。據此來看，本節所指的可能不是法律，而是裁決。希臘史料的記載互不相合。希羅多德表示波斯王有很大的自由改變主意，迪奧多魯斯則記錄了一個大利烏三世無法收回成命的案例。臣子的地位低於君王，當然無權推翻波斯王的法令，而王本人亦會覺得重新考慮既定的法令是很沒有面子的一回事。換言之，王室的行為準則排除了君王撤回命令的可能。

六 10　一日三次向耶路撒冷禱告　所羅門聖殿之建造以降（王上八 35），向著耶路撒冷祈禱已經是既定的慣例。律法並沒有規定以色列常例的祈禱次數。舊約和死海古卷都沒有在聖殿晨昏獻祭的模式以外，提及任何規範。如上文六章 7 節的注釋顯示，波斯的正常慣例是一日三次或五次祈禱。

六 17　璽和印　和合本的「璽」和「印」，在原文都同是「印章戒指」。現有證據顯示早期的波斯君王辦理帝國公事時使用圓筒形印章，處理私事時則使用平面印章或印章戒指。然而後者的使用在這時代日益普及。印章戒指上刻有王的正式印信，授權執行帝國的事務。考古學家只挖掘到寥寥幾個這樣的戒指。印章通常是用玉髓石製成，上面雕著君王在有翼日輪（代表阿胡拉馬茲達）的保護下，作出英雄事蹟（如：殺死惡獸等）的圖畫。波斯波利斯很多城堡泥版，都蓋上了平面印章的戳記。

六 19～23　神明裁判表明清白　「神明裁判」所指的，是透過某種通常會對被告人構成危險的機制，把他放在神的手中。神明若是插手保護被告人得免受害，就是宣告被告清白的判決。古代近東大部分神明裁判，都牽涉到水、火、毒藥等危險。暴露在這些危險之中的被告，實質上在神明未曾施行作為表明其清白之前，是在假定為有罪的處境下。

六 24　刑罰牽連妻子兒女　現存所有美索不達米亞法典的法例，嚴竣程度都及不上這刑罰。舊約中株連家人的刑罰，通常都是表示滅族。此舉將刑罰的物件從個人的生命延伸到他的後代（見：書七 25 注釋）。希羅多德提到大利烏年間一名高官兼王的親信謀反罪名成立，結果大部分家人都被處決。

六 28　大利烏和古列　對於認為大利烏和古列是同一個人的學者來說，「當大利烏王，即波斯王古列在位的時候」是可以接受的翻譯（見六 1 注釋）。

七 1～28

四個大獸的異象

七 1　年代小注　這異象發生在第五章和第六章的事件之前。伯沙撒元年究竟是什麼時候很難確定，但不應該把它視作他父親拿波尼度的元年（主前 556 年）。這年比較有可能是拿波尼度移居特瑪（552 年），接著二人開始共同執政的時候。但仍未知道的，是伯沙撒是否立時開始共同執政。《拿波尼度年鑒》是在拿波尼度第七年首次提到伯沙撒共同執政，問題是《年鑒》闕失了第四、第五年，和第六年的一半記錄。拿波尼度第六年（主前 550 年）是帝國興替成形的那一年。古列于當年擊敗瑪代，成立了瑪代波斯帝國。一個與此無關的有趣枝節，是拿波尼度有一個來自他的元年的異夢文獻，該異夢預言古列將會征服瑪代。

七 2　天的四風刮在大海之上　這裏所描述的是典型的神話場面，宇宙性海洋被攪動，驚動代表混沌和沒有秩序之勢力的活物（通常是海怪）。在《埃努瑪埃利什》史詩中，天神亞奴創造四風攪動深淵和深淵女神查馬特。本節也是如此：破壞性的大風帶來動亂。

七 3　有奇怪特徵的獸　巴比倫稱為《舒馬伊茲布》（Shumma Izbu）的觀兆系列記載了各種先天性的畸

形特徵，以及所預告的事件。受過訓練的但以理對這文獻應該十分熟悉。但以理異象中的獸，也有一些特徵是可以在《舒馬伊茲布》系列中找到的。共有的形容包括一邊高起來，以及多頭、多角。大部分觀察都限於牲畜的畸形，尤其是綿羊和山羊。有些畸形現象是與野獸的比較，例證包括綿羊生出來的羔羊（在某方面）與狼、狐狸、老虎、獅子、熊、豹相似。但以理在本章是在夢中而非現實之中觀察這些畸形現象，換言之，是將兩個重要的觀兆機制（異夢和怪胎）合而為一。異夢經典經常將夢中所見的預兆性資訊（天象或髒蔔預兆），視為與現實所見的，有同等的效力。基於但以理對這兩類文獻的認識，他應該會有傾向循《舒馬伊茲布》的路線解夢。兆頭的詮釋往往與政治事務有關，如：「王子將會攻取仇敵之地」等。但無論如何，但以理的夢大大超出了《舒馬伊茲布》的範圍。本章的形容顯示他看見了可怕的混沌怪獸，不是有奇怪特徵的綿羊、山羊而已。此外，但以理的獸也有很多特徵是《舒馬伊茲布》未曾提及，也不會預期的，如翅膀和鐵牙。因此，明白夢中所見的一些神話性意象，也十分重要。

七 3　獸的意象　好幾個神話材料和但以理的大獸象喻都有相似之處。主前七世紀名叫《冥界的異象》的亞述著作，包括了十五個以混合獸形式出現的神聖活物。接著又見冥界之王匿甲坐在寶座之上，自稱為諸神之王的兒子。這異象和但以理的異象有很多重要的分別，但意象上的相似之處仍能提供有用的背景資料。

七 3　從海中上來　聖經和古代近東傳統都視海洋和住在其中的海怪為混沌和沒有秩序的代表。海洋和陸地明顯的爭鬥，以及怒海所顯示無法遏止的能力，都是構成古代近東宇宙神話的因素。巴比倫創世史詩《埃努瑪埃利什》描寫瑪爾杜克如何在代表大水混沌之女神查馬特以龍的形式出現時，把她克服。烏加列傳說中很多關於巴力的迴圈故事，都是描述巴力和對手海神雅姆之間的爭鬥。同樣在烏加列史詩之中，亞拿特和巴力都自稱征服了七頭龍利坦，取得支配諸海的權力。詩篇一〇四 26 形容耶和華與利維坦（原文；和合本：「鱷魚」）嬉戲；在約伯記四十一 1～11，神則向約伯挑戰，要他證明他也能夠好像神一樣控制利維坦。因此，這些獸所代表的國家是混沌勢力的表現，要令神所創造的世界失去秩序，所以必須克服。

七 4　有翼獅子的象徵　有翼的像在美索不達米亞的藝術和雕刻中十分常見。亞述、巴比倫、波斯的寶座和門口的兩旁，都能看見有人頭、有翅膀的公牛和獅子。主前八世紀已經出現的有翼人像（頭戴有角的頭飾），也在古列建於帕薩爾加德的王宮站崗守衛。有翼活物也有在夢中出現的記錄。希羅多德報導說古列臨終之前幾天，夢見大利烏（當時仍是個年輕人）有了翅膀，其陰影籠罩亞洲歐洲。在《安朱神話》（Anzu Myth）中，安朱翅膀被拔去，就被打敗。這主題在《埃坦納的故事》中也很重要，埃坦納幫助一隻翅膀被拔去的鷹。

七 7　第四獸　在《安朱神話》中，複合性活物安朱偷走了可算是宇宙憲章的命運泥版。諸神召來創造所有神祇、最遠古之神明女神瑪米，請她差派兒子甯努他與安朱作戰。神祇寧努他擊敗怪獸，收回了泥版。寧努他（亦以擊敗海中的牛人〔bull-man〕、六頭公羊、七頭蛇著名）接而蒙賜統治權力和榮耀。《安朱神話》無疑和但以理書七章有很多的分別，它在此亦肯定沒有什麼顯著地位，然而熟悉《安朱神話》的人，亦很可能看見這異象有回應該神話之處。這故事的根源可以上溯到主前第二千年紀初葉，但主要記載在第一千年紀中葉的巴比倫文獻中。甯魯德一個主前九世紀浮雕的圖畫，是寧努他和一只有獅腿但以鷹腳站立之獸搏鬥的場面。這獸有羽毛和兩隻翅膀，手是伸出利爪的獅掌，嘴大張而有尖牙，頭生兩角。學者相信這畫中的是安朱。

七 7　十角　在美索不達米亞，君王或神祇所戴的冠冕有突出來的角或凸飾的角十分普遍。這些成套的角有時一層一層迭在冠冕上。亞述納瑟帕王宮中有翼獅子的人頭上，戴著圓錐形的冠冕，其上有三對成層之角的凸飾。另一個有趣的例子出自《埃努瑪埃利什》史詩。查馬特是諸神所差派的英雄要擊敗的可怕巨獸。她創造了十一只怪獸來幫助她，英雄也必須擊敗這些怪獸。這十一獸中的第四獸也是有十一只角（十角加小角）。

七 9　亙古常在者　在迦南神話中，諸神系統的元首伊勒是個高壽的神祇，被尊為「年歲之父」。在美索不達米亞的《安朱神話》中，遠古者則是女神瑪米，其子擊敗怪獸（安朱），獲賜統治權力。

七 9　寶座有輪　發出火焰的有輪寶座，亦出現於以西結的寶座異象中（結一，十）。原始的有輪寶座可以上溯到主前第三千年紀末葉的圓筒形印章。當時它不過是供神像遊行的馬車或小車而已。有些戳印甚至有複合性活物拉車的圖畫。截至主前九至八世紀，有輪寶座一直在浮雕中出現。

七 10　案卷展開　古代世界每個宮廷都有案卷記載每日的活動，和所發生的事件。這個獸／王的行為都已記錄在案，現時打開記錄是要提供證據，在神開庭審判他的時候使用。

七 13～14　人子　「人子」只是一句閃族的慣用語，形容某一位或某一事物是人——或者至少是類似人。在以色列的神學中，耶和華是大神，也被形容為駕雲者。在迦南神話中，這角色由高壽的大神伊勒（見七 9 注釋），和他兒子駕雲者巴力所扮演。在其中一個巴力神話中，代表大海之混沌的雅姆被他打敗，巴力宣告為王，蒙賜永遠的統治權力。美索不達米亞的宇宙鬥爭神話（如：《埃努瑪埃利什》史詩或《安朱神話》），都是一位神祇（分別是瑪爾杜克和寧努他）擊敗混沌的威脅，為諸神和自己奪回權柄和統治的權力。但以理受過這些文學的訓練，他所得的啟示亦以這些他所熟悉的事物為根據，但其共有的主題卻經過了重新的包裝。兩約之間文學如《以諾一書》，以及新約聖經和初期教會的文學，都將人子認同為彌賽亞。

七 16　一位侍立者　以西結書和撒迦利亞書都有負責解釋的天使，並且從舊約時代開始，在啟示文學中也很常見。美索不達米亞文學中並沒有這種人物。

七 17　四王　有關古代文學中四國模式的資料，可參看二章 36～40 節的注釋。本段所指的是哪四國，引起很多爭論。除了指出角代表王之外，經文並沒有為夢中四獸的特徵提供任何解釋。很難知道這些特徵（如：口齒內銜著三根肋骨）是象徵歷史事件，還是另有用途，諸如提供預兆性的資訊等（見七 3 注釋）。但另一個可能，則是這些不過是為意象增添趣味而已。如果所代表的是歷史事實，其關係也只能根據臆測。第二獸口中的三根肋骨，究竟是代表瑪代波斯帝國所征服的三國：裏底亞、巴比倫、埃及；還是瑪代所征服的烏拉爾圖、曼內阿、西古提（耶五十一 27～29）？第三獸的四頭四翼是瓜分亞歷山大之帝國的四名將領，還是十一章 2 節提及的波斯四王？第四獸的十角究竟是代表將來的王國，還是主前三世紀末亞歷山大之帝國所分裂成的獨立十國？經文並沒有回答這些問題，背景資料也不能提供解決辦法。

七 18　聖民　經文提到的「眾聖者」不但至終承受神國（18、22、27 節），更是被迫害的對象（21、25 節）。雖然很多解經家都相信這是指屬神的人，這字最經常的用法卻是指超自然的活物（等同字眼在烏加列和亞蘭文獻中的用法，以及這字在死海古卷文學的用法亦是如此）。這看法將會得到進一步的支援，因為在下一章相關的異象中，正是天象和星宿面對攻擊（八 10）。

七 24　十王　經文至少在這一點上清楚說明十角是代表十王或十個王國。亞歷山大的帝國所產生的十國是：托勒密王朝的埃及、西流古、馬其頓、別迦摩、本都、庇推尼、加帕多家、亞美尼亞、帕提亞、巴克特裏亞。其他學者則相信這十國是羅馬帝國的繼承者，因此仍在將來。

七 25　改變節期和律法　在美索不達米亞人的想法中，節期和律法是由以命運泥版方式顯現之宇宙定命所支配的，受託管理的是諸神議會或諸神系統的元首。它在好幾個古代故事中被私下挪用。在《埃努瑪埃利什》史詩中，拿著它的是查馬特的幫兇金古（Kingu）。在《安朱神話》中，怪獸（安朱）把它盜取（見七 7 注釋），並且威脅說要用它來危害整個宇宙。

七 25　一載、二載、半載　本節譯作「載」的字眼與四章 16 節的「期」相同（見該節經文注釋）。「二載」只是「載」的複數，不一定是指「兩」載。巴比倫人是十分精深的數學家，在很早的時候已經用數字代表神祇了（辛神＝30；伊施他爾＝15）。再者各有數字和星體代表的神明，亦出現於天體循環的曆法計算中。這一切因素令這句話的意義極度難解。

八 1～27

公山羊和公綿羊的異象

八 1　年代小注　斷定本節的困難之處和七章 1 節注釋所述之難處一樣。伯沙撒王在位第三年很可能是主前五五〇年或五四七年。第七章的異象中只提到一個帝國的名字（巴比倫），如今事隔兩年，又多了

兩個帝國的名字被提及。

八 2　地理概況　烏萊河在書珊一帶。書珊是以攔省的省會，距離巴比倫約兩百哩。波斯的阿契美尼德王朝的君王將會在這城居住，因此他在此見這異像是很適宜的。烏萊河是一條運河，位於城北。在楔形文字文獻和古典史料中，它都和書珊有密切的關聯。但以理可以親身至此，但比較有可能的是他好像以西結有時經歷的一樣，在異象中被載送到這個地方。

八 3　公綿羊為波斯的星座　在後期的文學中（主後開首幾個世紀），黃道十二宮的各宮都以國家代表。而公綿羊則代表波斯。然而但以理書這麼早的時候，這關係並沒有存在的證據。黃道十二宮的概念源自兩約之間的時代。

八 9　小角　這角似乎代表西流古王安提阿古四世伊比芬尼，以下幾段注釋將會討論他在主前二世紀時的作為。

八 9　榮美之地　根據十一章 16 節和 41 節，這話很明顯是指以色列地。安提阿古三世於主前二一二年至二〇五年向東進侵帕提亞、亞美尼亞、巴克特裏亞，主前二〇〇年則在潘尼翁（Panium）一役取得了巴勒斯坦的控制權。他和兒子安提阿古四世多次嘗試，都無法攻取（南面的）埃及。安提阿古四世也曾向東發動戰事（攻打亞美尼亞和以攔）。他對猶大和耶路撒冷所做的事更是有名（見下文十一 21～39 的注釋）。

八 10　天象和星宿拋落在地　在古代近東「天上萬象」（和合本：「天象和星宿」）是指諸神議會，其中很多都以天體（行星或恒星）為代表。聖經有時用這辭彙形容以這些神祇為物件的非法崇拜（見：申四 19 注釋）。在其他經文中，這話則是指耶和華的議會（見：代下十八 18 注釋）。第三個用法則用這詞指叛逆的天使（賽二十四 21 可能是這用法，在兩約之間文學普遍使用）。最後它也可以純粹是指天上的星，背後沒有任何神祇（賽四十 26）。在《艾拉與伊舜神話》所描述的毀滅中，艾拉說他要使行星的光輝脫落，恒星扭下地面。本段中的天上萬象在宇宙戰爭中代表其中一方，暫時受邪惡小角的害，顯出他們大概是神的屬下。

八 11　常獻的燔祭　常獻的燔祭是每日晨昏所獻的燔祭（見：出二十九 38；民二十八 1～8 的注釋）。這祭是維持聖所最基本的步驟，也是保持耶和華在他們中間臨在的基礎。

八 14　到二千三百日聖所就必潔淨　和合本「到二千三百日聖所就必潔淨」，新國際本作「二千三百個晚上和早晨聖所才重新潔淨」。如果獻祭中止了二千三百次，而每天獻祭兩次的話，那是一千五百日（大約三年零兩個月）。安提阿古四世伊比芬尼於主前一六七年十二月（基斯流月二十五日）在聖殿向他的諸神設立祭禮。但他在同年較早時已經制止了猶太人奉行禮儀（記于馬喀比一書一 44～51），但他下詔之日，和禁令實施的確實日期今已不明。馬喀比革命之後聖殿重新奉獻，在三年之後的同一日（主前一六四年的基斯流月二十五日）發生。

八 16　加百列　這是全本聖經之中第一次提到天使的名字。除他以外，聖經提及名字的惟一另一位天使是米迦勒（十 13）。在兩約之間文學中（《以諾一書》），加百列是管理天堂的。在昆蘭的《戰事規程》中，他是圍繞神寶座的天使長之一。將耶穌誕生的資訊帶給馬利亞的就是他（路一 19）。天使不但為神傳達資訊，更解明這些資訊，並且回答關於這些資訊的問題。是以本節將加百列形容為能夠詮釋異象的那位。在古代多神宗教的背景中，諸神的使者本身也是神祇（但等級較低）。美索不達米亞的例子是努斯卡（Nuska）和卡卡（Kakka），在希臘神話中扮演這角色的則是希耳米。在拿波尼度的一個夢中，一個年輕人出現，為所見的天象預兆提供詮釋。

八 22　四國　大角所代表的王毫無爭議是亞歷山大大帝，他的希臘大軍在主前三三五至三三一年之間徹底消滅了波斯帝國。亞歷山大於主前三二三年猝死，年三十三歲。在血統上有資格繼承王位的是亞歷山大的私生弟弟腓力阿裏杜斯（Philip Arrideus），以及在亞歷山大死後兩個月，羅克桑娜〔Roxane〕所生的遺腹子亞歷山大四世。這二人同被立為傀儡王，朝政則由安提派特（Antipater；馬其頓總督）、佩爾迪卡斯（Perdiccas；軍隊總司令）、克拉特魯斯（Craterus；國庫司庫兼阿裏杜斯的顧問）三名有經驗的大臣執掌。到了主前三二一年，這三位攝政官已經勢成水火，以致第四名野心家——在埃及得到權力的

托勒密（Ptolemy）——能夠燃起戰火。克拉特魯斯戰死沙場，佩爾迪卡斯則被叛變的手下大將刺殺，其中一名將軍是西流古。安提派特主持大局，指派朋友安提柯（Antigonus）接替佩爾迪卡斯的地位。主前三一九年安提派特老死。他雖傳位給另一人，他兒子卡桑德爾（Cassander）卻在兩年之內控制了馬其頓和希臘大部分地區。主前三一七年夏季卡桑德爾的反對者處死了腓力阿裏杜斯。亞歷山大四世和母親羅克桑娜被軟禁，他們當時實際上已經被廢黜，但要到主前三一〇年才被處死。西方的卡桑德爾、埃及的托勒密、東方的安提柯三人如今掌握了統治大權。安提柯著手鞏固在東方的勢力，試圖支配西流古（如今是巴比倫總督）。但西流古卻在主前三一五年向托勒密、卡桑德爾、利西馬科斯（Lysimachus；色雷斯總督）揭發安提柯的奪權陰謀。在一連串戰爭之後，安提柯於主前三一一年向托勒密、卡桑德爾、利西馬科斯求和。西流古被孤立，但仍控制巴比倫。主前三〇九年托勒密決定向安提柯用兵，但卻後援不繼，以致在主前三〇六年被安提柯和兒子底米丟（Demetrius）反擊。但安提柯進攻埃及失敗。主前三〇五年托勒密和卡桑德爾、西流古、利西馬科斯（四角最有可能是指這四人）一同宣告為繼承亞歷山大的王國。但安提柯要到四年之後，才在主前三〇一年的伊普薩斯（Ipsus）一役中陣亡。卡桑德爾三年後身亡（主前 298 年），底米丟亦繼續製造騷亂，但帝國四分，卻是這個長達二十年的繼承鬥爭的結局。



亞歷山大大帝的石棺上刻有戰事圖

八 23～25　面貌兇惡的王　這幾節是形容主前一七五至一六四年在位的安提阿古四世伊比芬尼。他自壞才智，用於偽善、陰謀、出賣、背信的事上。有關他行為的概略，可參看十一章 21～39 節的注釋。
八 26　將這異象封住　請參看十二章 4 節的注釋。
｛

九 1～27
七十個七
九 1　年代小注　如果瑪代人大利烏與古列同一年開始執政，大利烏元年就是主前五三九年。這契機也極具深意，因為這也是帝國興替重要的一步（見七 1 注釋）。
九 2　耶利米的預言　主前五九七年先知耶利米寫信給被擄的人（耶二十九），告訴他們被擄的時限是七十年。這可能是但以理這麼有興趣的原因：他正考慮從被擄之地歸回，如今是否時機成熟。
九 3　禁食、披麻、蒙灰　舊約中宗教性的禁食通常與向神懇求有關。其原則是所求之事重要到一個地

步，懇求者集中精神於屬靈景況上，肉身需要則退居幕後。如此，禁食是為使人淨化，在神面前謙卑而設的（詩六十九 10）。貫徹新舊約時代，頭蒙泥土、灰塵、爐灰都是哀悼的典型表示。美索不達米亞和迦南也有此慣例。很多哀悼禮儀都是活人與死者認同。頭蒙灰塵象徵埋葬和腐朽，是很容易理解的。本節的所謂「麻衣」是用山羊或駱駝毛織造，很是粗糙不適，並且往往只是一條腰巾。

九 17～18　荒涼的城和聖所　耶路撒冷城於主前五八六年被巴比倫人摧毀，現時只是荒涼的廢墟。聖殿被拆毀夷平，如今已曆五十寒暑。

九 21　加百列　請參看八 16 的注釋。

九 21　迅速飛來　以賽亞書六章稱為撒拉弗的活物能夠飛行，撒迦利亞書五章的異象也有兩個以翅膀飛行的婦人，但本段是惟一提到天使飛行的經文。雖然聖經對其他超自然的活物（上述兩種，加上基路伯）的描述包括翅膀，天使（傳資訊的使者）卻不然。但一千五百年來的藝術，依然將天使繪畫成有翅膀的活物。在美索不達米亞的藝術中，保護性的妖怪和好幾種邪靈都是有翼的。兩約之間文學第一次提到飛行天使的，是《以諾一書》六十一 1（但到了那個時代，基路伯和撒拉弗都已歸入天使一類）。這話的希伯來語結構複雜，很多注釋家都（基於充分理由）認為本段聖經所說的是疲勞（y'p）而不是飛行（'wp）。

九 21　獻晚祭的時候　按照以色列的看法，傍晚六時左右是一日的終結（不同現代人的午夜）。因此晚祭是在午後未到黃昏時分，即下午三至四時左右獻上的。

九 24　七十個七　七年是一個安息年的迴圈（尤見：利二十六 34～35，以及提及它的代下三十六 21）。七個安息年迴圈構成一個禧年迴圈，這迴圈之後奴隸得釋放，地歸原主（利二十五）。七十個安息年迴圈就等於是十個禧年迴圈。本段特別突出第一個禧年迴圈（25 節的「七個七」），和最後一個安息年迴圈（第七十個七）。因此這些數字十分明顯是富有神學意義，在此形成圖式化的架構。在美索不達米亞，七和七十這兩個數字則代表時間滿足。在猶太文學《以諾一書》中，多個的「七」也有圖解的用法（出現於「十個七的啟示」〔Apocalypse of Weeks〕中）。昆蘭的古卷也曾論及七十個七這段時間。將時間加以圖解的整理，學者稱之為年代構圖（chronography），有別於按年代順序排列的編年學（chronology）。

九 24　封住異象和預言　請參看十二章 4 節的注釋。封住是認證的意思。耶利米之預言和但以理之異象的真確性，必須在指定的時間過去之後才能證實。

九 24　膏至聖所　出埃及記二十九章（特別是 36～37 節）對膏抹和淨化至聖所的分別為聖典禮的描述，已足為這句話提供足夠的背景（和合本：「膏至聖者」，參小字）。聖所一旦被污穢，就必須淨化。亞述的廟宇碑文，亦指出將來君王修葺恢復廟宇之後亦需膏抹。

九 25　宣告重新建造　新國際本將這句話譯作「令」（和合本同），然後在附注中指出原文是「話語」。但「話語」通常是指先知的默示，不是王的諭旨。實際上第 23 節還剛剛使用過這個動詞和名詞的組合（「話語前去」；和合本：「發出命令」）。但以理當時正在省思寫信給被擄的人，宣告有關歸回和復興默示的耶利米，因此這個對「話語」的理解，只有更加合理（見九 2 注釋）。特別留意耶利米書二十九 10。如此這話語的「前去」的日期可以考證為主前五九七至五九四年之間。

九 25～26　受膏者　很重要的一點是，這個字眼是不定的。換言之是「某位」（英語 "a"）彌賽亞，不是「那位」（英語 "the"）彌賽亞（NIV 附注：「某受膏者」，和合本：「受膏君」）。先知文學至今仍未將這字採納為理想中大衛家的未來君王的專用稱號（除了本章以外，這字在先知書中只出現於以賽亞書四十五 1 形容古列，以及哈巴穀書三 13 作非專門用法）。在以色列中，祭司和君王都要受膏才能任職。部分學者堅持本段兩次提到的受膏者必然不能是指同一位。一位是在第一個四十九年的迴圈之後（似乎可以是指古列，因為先知書已經稱他為受膏者，但被擄歸回時的領袖如所羅巴伯和耶書亞也非沒有可能），另一位則在最後一個七之前被剪除。希伯來原文的標點暗示句號應該放在兩個數字之間（如：RSV 的翻譯），而不是在「六十二個七」之後，因此亦支持這個看法。從耶路撒冷淪陷（主前 586 年）到古列的詔令（538 年），剛剛好是四十九年。

九 25　連街帶濠　「街」所指的是城中的廣場，這是城市設計的主要特徵。城市的公開活動在此舉行，從政府的公務到生意來往都包括在內。「濠」只能是指幹壕這個普遍的城防設施。兩者合而為一，就是

代表耶路撒冷重新成為安全繁榮的所在，提供順利運作的都市所有的一切政府功能。

九 26　受膏者被剪除　這位被剪除之受膏者身分最普遍的看法，認為這人是奧尼亞三世（Onias III），即主前一七一年被安提阿古・伊比芬尼謀殺的大祭司（十一 22 提到這回事）。這說法對很多學者都有難以抗拒的吸引力，因為它在耶路撒冷開始了一個為期七年的壓迫時期，包括主前一六七年聖殿被褻瀆的事。

九 27　行毀壞可憎的　作者一再使用本節譯作「毀壞」的名詞（shmm，見八 13），是故意的。安提阿古和他軍隊司令阿波羅尼奧斯（Apollonius）把敘利亞公民帶來耶路撒冷，他們在聖殿祭壇上崇拜敘利亞的巴力沙門（Baal Shamem；即「天之主」）神。安提阿古將這神祇視作奧林匹斯（Olympus）神祇宙斯（Zeus；和合本：「丟斯」）崇拜。安提阿古的褻瀆行徑，成了此後一切褻瀆的典型。但這概念在主前六世紀已經有先例。在《拿波尼度的敍述詩》（The Verse Account of Nabonidus）這著作中，瑪爾杜克神的祭司列數拿波尼度的大罪，指出這是導致瑪爾杜克讓波斯王古列取代他的原因。所列罪狀之一是他建築了可憎之物、不聖潔之事（將南拿神的像安置在瑪爾杜克廟），並且下令中止最重要的禮儀。

十 1～21

最後一個異象

十 1　年代小注　古列在巴比倫作王第三年是主前五三七／五三六年，在時間上十分接近第一波猶大人從被擄之地歸回，著手重建聖殿的時候（記於以斯拉記一章）。第 4 節表示異象發生在正月（尼散月）二十四日，即西曆四月初。但以理刻苦預備的三星期之內，逾越節和除酵節（尼散月十四～二十一日）的慶典都已成為過去。

十 1　古列　波斯王古列是世界史上最傑出的征服者之一。主前五五九年他繼承了父親剛比西斯一世的波斯國位。主前五五六年巴比倫王拿波尼度因為作了一夢的緣故，放棄了本國與瑪代維持了超過半個世紀的和約，轉而與古列立約。古列因此可以肆無忌憚地向瑪代（統治者是他外祖父阿斯推阿格）發動攻勢，並於主前五五〇年把它征服。新的瑪代波斯帝國自此形成，控制今日的整個伊朗。到了主前五四六年，他擊敗了安那托利亞的王國裏底亞和愛奧尼亞。接下來的五年他鞏固了對伊朗東北部部落的控制。這一切都是為他最大的成就——主前五三九年攻取巴比倫——鋪路。到主前五三〇年古列戰死沙場之時，整個古代近東（除埃及以外）都已在波斯人的統治之下。進一步資料可參看：以斯拉記一章的注釋。

十 3　美味　在經外的猶太啟示文學中，禁食往往是預備領受異象不可或缺的步驟。但以理不是禁絕所有食物，而是戒食點心、肉類，和戒酒——回復較為刻苦的飲食。必須一提的，是本節的措詞雖和一章 5 節不同，但以理並沒有終身奉行素菜白水的限制，卻是顯而易見的事實。

十 3　油　在不能經常洗澡，又沒有現代的止汗除臭劑的地方，使用香油是個人修飾的重要步驟。漠視這些細節是哀悼的表示（撒下十二 20，十四 2）。

十 5～6　這人的描述　白色的細麻衣是祭司和超自然使者的典型衣著（結九～十），精金腰帶的富麗令人印象深刻。但大部分的描述都集中於此人（一般相信是指加百列）的樣貌特徵上。所形容的五樣特徵（一、身體如水蒼玉，二、面貌如閃電，三、眼目如火把，四、手腳如銅，五、聲音如大眾）也可見於以西結書一章對負起寶座車之活物的描述。車子的整體外貌被形容為火把和閃電，這些活物用以站立的輪子被形容為水蒼玉，活物的腿則被形容為光明的銅。所有的希伯來語字眼都用上了。在以西結書一章中活物翅膀的響聲好像軍隊哄嚷的聲音，但以理書天使的聲音則好像大眾的聲音。然而但以理清楚表示這位訪客有人的外貌，而不是以西結所見的複合性活物。在巴比倫的智慧著作《盧魯彼勒南默基》中，無故受苦者經過長期受苦哀悼之後，夢見一名令人印象深刻（體格衣著皆然）的年輕人在他上面站立，使他身體麻木。這人的資訊未得保存，但一般的假定是與將臨的拯救有關。

十 13　波斯國的君　本節的上文下理顯示這名敵對者是個超自然的活物，而不是人類的一個王族（和合本的「魔」字是原文所無的）。昆蘭的文學也有用「君」的稱號形容天使長。人類歷史中的爭戰與靈界爭戰相對應的聖經概念，比本段更清楚的經文再沒有了。在神聖戰士的概念中，這概念已經顯而易見（見：撒上五 2，十七 37，十七 45～47）。以色列視天上議會由天使組成，因此，亦以各國各有超自然

活物代表其權益的概念，取代國家性守護神祇的概念。這是逐步消除天上的與耶和華競爭的神祇，同時保持超自然的現實觀的另一步。

十 13　米迦勒　上文討論加百列一名時已經指出（見八 16 注釋），在此以前的文學並沒有提及天使的名字。米迦勒經常出現于昆蘭和兩約之間文學中，特別是《以諾書》。他被視為以色列的守護天使。

十 20　波斯和希臘　正如第八章一樣，本段亦指出按照帝國的接續，亞歷山大的希臘帝國將會取代波斯帝國。

十 21　真確書　這書曾被視為類似巴比倫的命運泥版。這泥版記載並命定歷史和宇宙的發展（見七 25 注釋）。這看法不但符合第十一章所啟示的材料，更與十一章 2 節的這些材料的引言協調。這引言特別將以下的資料稱為「真事」（原文是同一個字）。

十一 1～45

北方王和南方王

十一 2　波斯四王　這異象發生時古列已經在位，因此不算是四王之一。他最初幾位的繼承者依次是剛比西斯二世、士梅爾迪（Smerdis；波斯語名字巴爾迪亞〔Bardiya〕，其實是高馬他〔Gaumata〕冒名篡位）、大利烏一世、亞哈隨魯（薛西）、亞達薛西。在被亞歷山大大帝所滅之前，這王族接著還有七名君王。末代君王名叫大利烏三世。諸位君王之中亞哈隨魯大概是最富有的一個，與希臘人打仗的次數亦最多。本節的四王大概包括了七十年的波斯歷史。

十一 3　勇敢的王　這名勇敢的王除亞歷山大大帝以外別無他人。經文跳過亞哈隨魯之後的一百三十年，到主前三三六年。當年亞歷山大登基為馬其頓王。他英明武勇，五年之內便殲滅了波斯帝國。希臘帝國時代由此開始。

十一 4　向天的四方分開　亞歷山大崩於主前三二三年。長達二十年的繼承鬥爭終於導致帝國四分（見八 22 注釋）。分裂出來的國有兩個在愛琴海地區（卡桑德爾統治希臘和馬其頓，利西馬科斯統治色雷斯）。其餘兩個則瓜分近東（托勒密統治埃及和巴勒斯坦，西流古統治敘利亞、美索不達米亞、波斯）。「南方王」所代表的是托勒密王朝，「北方王」則代表西流古王朝。

十一 5　托勒密一世索特爾　（Ptolemy I Soter；主前 305～285 年）經文如今集中討論把巴勒斯坦夾在當中的兩個王國（托勒密的埃及和西流古）。在二十年繼承鬥爭的大部分時間中，托勒密都是扮演權力掮客和煽動者的角色（由主前 321 年開始已是要角），但到頭來西流古卻最是強盛，版圖也是最大。托勒密於主前三二一年發動的軍事行動破碎了亞歷山大死後接掌權力的三人聯盟。他少數的幾個錯誤之一發生在主前三〇九年。他試圖攻打安提柯（被西流古取代者），但到主前三〇六年明顯後援不繼，因此被逼撤退重整旗鼓。但他仍能於主前三〇六年在埃及自立為王。

十一 5　西流古一世尼卡托爾　（Seleucus I Nicator；主前 312～280 年）亞歷山大死後佩爾迪卡斯成為軍隊總司令，西流古是他屬下的將領。他也是佩爾迪卡斯的刺殺者之一。西流古控制了巴比倫一段短時期，但當佩爾迪卡斯繼任人安提柯於主前三一六年向他發動攻勢時，卻被逼逃亡。主前三一六至三一二年他是托勒密手下的將軍。他們在迦薩之役並肩作戰，對抗安提柯。安提柯在迦薩被擊敗之後，西流古重新控制巴比倫，並以之為權力中心。第 4～5 節從亞歷山大駕崩開始，記載這兩個帝國開國君王的事蹟，共約四十年。

十一 6　托勒密和西流古聯盟失敗　（主前 246 年）經文在此向前一跳四十年，第一次和第二次敘利亞戰爭在這期間發生（主前 274～271 年，260～253 年），爭奪的主要是敘利亞商道、港口，和自然資源的控制權。在第二次戰爭之後雙方都有意求和，經文如今集中討論歷史中的這個關鍵性時刻。大約在主前二五二年，托勒密二世非拉德弗斯（Ptolemy II Philadelphus；主前 285～246 年）把女兒百尼基（Berenice）和大批隨從送到西流古王安提阿古二世塞奧斯（Antiochus II Theos；主前 261～246 年）那裏，兩國和親結盟。這聯盟本來會容許托勒密控制敘利亞，安提阿古控制小亞細亞。但這個脆弱的關係只維持了兩個年頭，百尼基便生了一個兒子。安提阿古的前妻老底絲（Laodice）大概是因為幾個兒子不得繼位，據說毒死了安提阿古，然後謀殺了百尼基和她的兒子（以及她的很多隨從）。托勒密二世亦于同年崩殂。這

聯盟不用說是化為泡影，此後五十年兩國之間戰亂頻仍。

十一 7　托勒密三世尤爾格特斯　（Ptolemy III Euergetes；主前 246～221 年）百尼基收到安提阿古死訊之後，將已經在埃及登基的兄弟托勒密三世請來敘利亞，為她兒子繼位斡旋。但他未能在外甥和姊妹被謀殺之前掌握敘利亞的大局。主前二四五年他出兵侵略敘利亞（第三次敘利亞戰爭），成功攻取了敘利亞的兩個首都安提阿（位於奧朗底河畔）和西流西亞（敘利亞的西流西亞比埃裏亞〔Seleucia Pieria〕），大肆劫掠。但托勒密班師回埃及之後，西流古二世迅速取回二城。

十一 9　西流古二世卡利尼古　（Seleucus II Callinicus；主前 246～226 年）老底絲的兒子西流古二世成了他母親一切陰謀詭計的受益人。主前二四三年他試圖爭取敘利亞南部和巴勒斯坦的控制權，可是非但不能成功，反而戰況逆轉，折損了土地。

十一 10　西流古三世　（Seleucus III；主前 226～223 年）西流古二世於在位的最後十五年中，不斷與弟弟安提阿古希拉克斯（Antiochus Hierax）爭鬥。兩人差不多同時去世，西流古三世繼位。第 10 節概述了以後十年所發生的事。西流古三世在小亞細亞攻打別迦摩的戰事中陣亡。弟弟安提阿古三世繼位，開始厲兵秣馬，準備向托勒密四世發動第四次敘利亞戰爭（主前 221～217 年）。

十一 10　安提阿古三世大帝　（Antiochus III the Great；主前 223～187 年）接下來的九節都是討論安提阿古三世的作為，前後包括了三十年。對於但以理書來說他的統治十分重要，因為他從托勒密的控制下奪取了巴勒斯坦，把它拼入西流古王國，結束了托勒密對以色列一個世紀之久的統治。此事在主前二一八年開始，當年他成功地侵入了加利利和撒瑪利亞。

十一 11　托勒密四世非羅帕托　（Ptolemy IV Philopator；主前 221～203 年）在第四次敘利亞戰爭的大部分時候，托勒密四世抵抗安提阿古大帝並沒有什麼軍事上的成就，僅能一再藉外交手段牽制他南下而已。安提阿古的成就很多都是歸功於叛徒的協助，而不是因為他的兵力或軍事才華。實際上他缺乏沖勁的戰術，使托勒密有機會徵召訓練軍隊，於主前二一七年集結可觀的軍力。

十一 11～13　第四、第五次敘利亞戰爭　主前二一七年托勒密四世與安提阿古三世在拉非亞（Raphia）決戰。這場戰役成為了第四次敘利亞戰爭的高潮。拉非亞是巴勒斯坦和埃及之間的傳統分界，大約位於迦薩西南二十哩的地中海岸。安提阿古大軍以號稱七萬之眾的多數兵力，仍然慘敗於埃及人的手下。這次勝利使敘利亞—巴勒斯坦重新落到托勒密王朝的手上。這狀態維持到主前二〇四年托勒密四世駕崩為止。托勒密四世死因可疑（只有三十多歲），六歲的兒子托勒密五世伊彼芬尼（Ptolemy V Epiphanes；主前 204～180 年）繼承埃及的王位。安提阿古趁著對方爭權奪位時，與馬其頓王腓力五世（Philip V）聯盟，發動第五次敘利亞戰爭（主前 202～200 年）。

十一 14～16　安提阿古三世佔領巴勒斯坦　主前二〇一年迦薩之役使安提阿古暫時控制了巴勒斯坦。但他又再次被斯科帕斯（Scopas）領導下的埃及軍隊逼退。然而翌年在帕尼翁（Panion；位於約但河源頭之一，即新約時代的該撒利亞腓立比，今名班雅斯）一役中安提阿古擊敗了埃及人，從此在他們手上奪取了巴勒斯坦。在同一時間，羅馬人在第二次馬其頓戰爭中，在希臘找到了根據地。

十一 14　強暴人　馬喀比三書記載托勒密四世在拉非亞戰爭後到訪耶路撒冷，在試圖進入聖殿時，受到十分惡劣的待遇。但這記載的歷史性卻受到質疑。這時代的猶大內部有親西流古（由大祭司奧尼亞二世〔Onias II〕所領導）和親托勒密（來自大有權勢的多比亞德〔Tobiad〕家族，大祭司職位的爭奪者）的黨派。史料並沒有提供足夠的資料，供斷定本節所指的是哪一方。

十一 17～19　安提阿古三世被羅馬將軍西庇阿擊敗（主前 191，190 年）　主前一九六年所簽訂的和平協議，令希臘更受羅馬支配。不滿意這現狀的希臘人與安提阿古相談，請他來幫助他們。安提阿古知道這時必須抵消埃及方面的威脅，遂與他們和親結盟，將女兒克裏奧派特（Cleopatra）嫁與托勒密五世。他同時希望她能夠成為有用的間諜，但她轉向丈夫效忠，使父親失望。但無論如何，他總能在主前一九二年發兵前往希臘，但不斷轉換盟友的習慣終於使他自受其害，他一萬大軍一大部分主前一九一年在塞莫皮萊離他而去。安提阿古只得乞靈於海戰，希望能防止羅馬入侵小亞細亞，但也不能成功。主前一九〇年西流古七萬援兵開到，加強了安提阿古的實力。人數只及他一半的羅馬軍隊在西庇阿（Scipio）統

率之下在瑪內西亞（Magnesia，位於以弗所以北五十哩）與他交鋒。然而由於西流古軍隊訓練不足，加以用兵失策，安提阿古被擊敗，大部分軍隊遭屠殺。投降條款極盡侮慢嚴苛，但他只得無異議接受。

十一 20　西流古四世非羅帕托　（Seleucus IV Philopator；主前 187～175 年）安提阿古三世的這個兒子的統治大致和平安樂，並且似乎與耶路撒冷保持良好關係。本節所提到的例外，在他差派屬下大臣希流多魯斯（Heliodorus）前往耶路撒冷，沒收多餘或被反西流古黨扣留的款項之時發生。在大祭司奧尼亞三世有機會前往安提阿上訴及辯解之前，西流古四世卻遇刺身亡。下手的是希流多魯斯，但史家卻懷疑與他同謀的是安提阿古四世。

十一 21　安提阿古四世伊比芬尼　（主前 175～164 年）西流古四世的弟弟安提阿古四世原本在羅馬作為人質，哥哥被弒時他正在返國途中（他已經走到雅典）。他的目標之一是將耶路撒冷改變為希臘文化中心，幫助猶太人轉變成希臘公民，接受希臘人的生活方式。他所參與的陰謀多得無數，但對於耶路撒冷而言，最主要的一個卻是他如何對待大祭司（參看下一段注釋）。經文稱他為「卑鄙的人」，他誠然卑鄙。他的王號「伊比芬尼」（Epiphanes）是「神明顯現」的意思，但他的百姓卻稱他為「伊彼曼尼」（Epimanes）——即「狂人」。他雖然是王裔，但國位原本是屬於西流古的兒子底米丟的（他卻在羅馬代安提阿古作為人質）。另一個陰謀則與王位有關。他與侄兒（還未成年）共同執政，但侄兒卻在幾年之後被謀殺。

十一 22　同盟的君　奧尼亞三世被安提阿古扣留，在這期間他兄弟耶孫密謀篡奪其職權。他送給安提阿古大筆金錢，同時表示願意支持將猶大希臘化的計畫（推行希臘文化，消除猶大習俗）。三年之後大概得到多比亞德家族支持的曼尼雷厄斯，付出更大的數額。由於已有先例，大祭司一職就從耶孫轉到他手上。按照馬喀比二書的記載，奧尼亞於主前一七一年左右被謀殺。很多人認為他就是本節所述的「盟約之君」（和合本：「同盟的君」），其他人則認為這是指托勒密六世（見下文）。無數的軍兵可說是代表反對安提阿古四世統治的人。這些人包括內部的政敵、猶太的對手，或在埃及等外國中組織的仇敵。

十一 25　第一次埃及戰爭　（主前 169 年）安提阿古想要將埃及納入版圖的夢想，終於在主前一六九年實現。侵略的導因是埃及日漸增強的敵意，更可能是對埃及軍事行動的回應，因為第一次的衝突是在佩盧西翁和迦薩之間發生（主前 170 年十一月）。無論如何，安提阿古成功地攻取了孟斐斯，並且接受了托勒密六世的投降。

十一 26～28　托勒密六世非羅默托　（Ptolemy VI Philometor；主前 181～146 年）托勒密六世登基時年紀尚幼。輔助他的兩名大臣尤拉烏斯（Eulaeus）和萊納烏斯（Lenaeus）煽動對敘利亞的敵意。學者相信託勒密在第一次埃及戰爭受辱，是因為這兩名顧問蓄意削弱他的權力，所以才給他不良的意見。

十一 27　圍攻亞曆山太未能成功　安提阿古成功攻取孟斐斯後，亞曆山太城的居民起而抵抗，擁立托勒密的弟弟為王。安提阿古迅速平定了他們的起義，但卻不能攻取這城市。他一回到敘利亞，托勒密六世立刻公佈放棄對安提阿古效忠，重新與弟弟共同執政。

十一 28　反對聖約　羅馬、希臘、猶太史料在這一點上記載分歧。安提阿古毫無疑問是在埃及歸回的途中劫掠了聖殿的寶藏，理由最有可能是收集款項作為維持軍事活動的經費。史料不能同意這事件是發生在第一次埃及戰爭（主前 169 年九月）還是第二次戰爭之後。

十一 29～30　第二次埃及戰爭　主前一六八年春安提阿古再度需要圍攻孟斐斯。他成功取城，控制了下埃及。在他預備圍攻削弱了的亞曆山太城之時，甚至自立為埃及王。但這次情況有所不同。埃及向羅馬求助，正當他向亞曆山太進軍時，羅馬戰船抵埠。羅馬執政官該猶・波皮利烏・拉納斯（Gaius Popillius Laenas）在亞曆山太城下與他相會，命令安提阿古離開埃及。安提阿古回答說要與顧問商量時，羅馬執政官在王周圍的地上畫了一個圓圈，堅持要他在踏出圈子之前作出答復。大受屈辱的安提阿古只得承認羅馬的權柄，垂頭喪氣的動身回國，想法子發洩內心的怨憤。當時大約是主前一六八年七月。

十一 30　惱恨聖約　耶路撒冷謠傳安提阿古死於戰場。失去大祭司職權的耶孫乘機作亂，背叛當時的大祭司曼尼雷厄斯（見十一 22 注釋）。安提阿古聽到動亂的消息後，可能親自來到耶路撒冷平亂。數萬猶太人在戰亂中被屠殺，聖殿遭洗劫（曼尼雷厄斯大概與掠兵合作）。另一個報告（可能是稍後發生的

事）說安提阿古派遣阿波羅尼奧斯率兵鎮壓耶路撒冷的暴動。按照馬喀比書的記載，他的方法是首先裝作安撫，接以大肆殺戮。這可能是另一個場合，而且這些事件和十一章 28 節注釋所提的事有什麼關係也很難確定。大概也是在這時候，敘利亞士兵在聖殿山邊緣設立衛樓（稱為阿克拉〔Akra〕）。

十一 31　褻瀆聖地　按照馬喀比書，安提阿古派來廢除猶太宗教活動的人名叫蓋隆（Geron）。這樣改變聖殿部分的原因，可能是因為敘利亞駐軍需要地方進行自己的崇拜活動。主前一六七年十二月他們開始有系統地積極推行希臘的宗教習俗，同時杜絕猶太人的宗教活動。獻祭系統、安息日、奉行節期盡皆中止。崇拜地點在全國各地設立，割禮遭禁。聖殿分別為聖給宙斯，並且成為多神崇拜和廟妓的中心。

十一 31　行毀壞可憎的　一般看法認為這是指立於聖殿的奧林匹斯神祇宙斯之偶像，安提阿古將他至愛的宙斯神，與他的敘利亞裔百姓諸神系統的主神巴力沙門認同（見九 27 注釋）。

十一 32　巧言勾引違背聖約的人　猶太人中有很多希臘化的附從者，因此若有個人利益的承諾，他們會樂於支持新政策。支持者中最重要的人物是大祭司曼尼雷厄斯。他財源廣進的職位，全賴安提阿古所賜。

十一 32～35　猶大．馬喀比　在另一方面，亦有很多猶太人激烈反對將猶大地希臘化，很多甚至成為殉道者。其中主要的革命組織由哈斯摩寧（Hasmonean）家族所領導，其發起人是族長瑪他提亞（Mattathias），他是一位祭司。

主前一六六年安提阿古派遣特使到他們的城鎮實施新規條時，瑪他提亞與五名兒子約翰、西門、猶大、以利亞撒、約拿單以武裝回應，把他殺死。全家繼而離城出走，開始革命。在軍事領袖猶大的率領下，他們開始攻佔小鎮，意圖切斷前往耶路撒冷的一切通道。這個封鎖行動十分有效，他們終於奪回耶路撒冷，並於主前一六四年十二月，聖殿被污穢恰好三年之後，重新淨化聖殿。然而但以理書十一章並沒有記載這一件事，並且本段對馬喀比革命是褒是貶，學者仍爭議不休。



哈斯摩寧宮殿模型

十一 36～39　這幾節如果仍是討論安提阿古，它就是聖殿遭褻瀆之艱難時期的概述。安提阿古的狂傲，大手筆地資助某些廟宇，將土地重新分配給支持者，都很容易可以看出是這時期的特點。

十一 37　諸神　安提阿古之前的西流古諸王尊崇阿波羅神，托勒密王朝則推崇阿多尼斯（Adonis；他是愛神亞富羅底特所迷戀的美少年，因此本節中婦女所羨慕的神大概就是指他）。安提阿古對他們置之不理（但不是棄絕他們），專崇奧林匹斯神祇宙斯。他在所鑄的錢幣中自稱為「神明顯現」，就足以證實本節對他的評價。

十一 38　保障的神　學者一般認為本節所指的保障是阿克拉，即敘利亞兵的戍樓，連接在聖殿山邊。

十一 40～45　最後之戰　已知的歷史之中，並沒有與本節次序相符的記載。安提阿古四世於主前一六四年十二月在波斯戰死沙場。很多研究但以理書的解經家都認為本段（有可能從第 36 節開始）很可能是描述遠在將來的事件。

亞喀得的啟示文學

在亞喀得文學中有好幾篇著作（源自主前十二世紀至第三或第四世紀）被歸入啟示文學一類。它們是瑪爾杜克預言（Marduk Prophecy）、舒珥吉預言（Shulgi Prophecy）、烏魯克預言、朝代預言，和A文獻（Text A）。學者成功證實了部分這些作品和（天象）觀兆文獻，有文學上的關係，換言之這是但以理的專長。這些著作的主要特徵之一，是公然預報一系列無名君王的興起，同時列舉他們一兩件的作為。這些作為往往不是好事，著作的用意是譴責這些王。但每個系列的結局，都是一位君王興起，復興萬事（朝代預言可能是個例外，但其結局殘缺不全，因此難以肯定）。學者認為這些著作都是最後一位王在位年間製作的宣傳品，新王利用這種體裁來貶損前任君王，同時證實自己的統治合法。因此這些著作皆可稱為「偽預言」，因為它所作出的「預報」都是事情發生後偽造的。但以理書十一章不能否認與這體裁有些共通之處，它也是列舉一系列的無名君王，同時概述其年間發生的事。然而但以理到了最後卻沒有一位君王讓他宣傳。事實上，但以理書是反面的情形：因為最後一名君王安提阿古•伊比芬尼是其罪魁首惡。如此，但以理在此也是和本書其他部分一樣，使用既有的主題，但把它改頭換面來滿足其獨特用處。有關啟示文學的一般性資料，可參看：哈該書二章的附論。

｛

十二 1～13

末後的盼望

十二 1　米迦勒　請參看十章 13 節的注釋。

十二 1　名錄在冊上　這冊似乎是指生命冊。在出埃及記三十二 32～34，摩西自願在這冊上被塗抹，此舉會導致他的死亡。耶和華回答說犯罪者的名才從冊上被塗抹。這是一個象喻，形容所有活人的名單就像是錄於賬簿一樣。

恩基杜在夢見冥界時，看到一本記錄所有註定要死之人的冊子，可與此相較。某人犯罪時，他的名就被塗抹，導致他的死亡。這一點顯示了生命冊和審判案卷（見七 10 注釋）之間的關係。這冊在此依然和繼續存活有關，因為冊上有名的人可得拯救脫離迫害。這時它仍未被視作永生之冊。

十二 2　古代近東復活的概念　證據顯示古代近東對於來生有好幾個不同的概念。最基本的概念認為人死後繼續在一如墳墓的冥界存在，義人和惡人所受的待遇沒有分別。以色列人稱之為陰間（Sheol；見：賽十四 9 注釋），並且相信在此的人不能與神溝通。

迦南和美索不達米亞的人相信有冥界神祇統治這境界。對於已經受審判得以進入其領域的人來說，埃及的冥界是比較宜人的地方。不得認可的人則被吞噬。這些概念沒有一個包括復活出離冥界的想法。大體而言，古代近東世界觀裏面惟一的覺醒，是召喚死者靈魂的招魂術（但只是暫時性的覺醒，並且也不包括肉體），以及自然界迴圈中豐饒神祇的覺醒。這些神祇每年在農業迴圈結束之時死亡，在冥界「過冬」，然後在春天儀式性地被喚醒。

上述概念沒有一個與復活的神學教義有任何相似之處。只發生幾次的死人複生，和國家性的死而復活（以西結書的枯骨），亦同樣不可與這教義相提並論。按照現代的理解，發展完備的復活教義包括了六個要素：（一）指個人的復活，不是國家的復興；（二）肉身復活，不是靈魂不死；（三）普世性而非孤立的事件；（四）發生在冥界之外；（五）永遠不死；（六）義人惡人有不同待遇。

祆教似乎完全擁有這六個要素，但基於史料性質的限制，難以斷定這些概念究竟多早的時候在波斯發展完成（進一步討論，見：賽二十六 19 注釋）。

十二 3　發光如星　星和天使都被稱為「天上萬象」（或「天上萬軍」），因此是互有關聯的（見八 10 注釋）。當代希臘思想和兩約之間的啟示文學，都形容義人成為星辰或天使。然而但以理在此只是比較，不是說人就是星。

十二 4　封閉這書　由主前八世紀開始，亞述文獻已經有神秘性質的文獻。文士在這些作品末尾所加插的符號（稱為書末標記〔colophon〕）表示其中記有秘傳的學識，只有入門之人才能共用。封閉卷軸的

辦法是用繩子綁著，然後在繩結上封泥，或安放在罐子之中，加蓋密封。繩結或蓋子封泥上面再加上物主的戳印。美索不達米亞人使用圓筒形印章，埃及人使用聖甲蟲印章，敘利亞巴勒斯坦人則使用平面印章。泥版密封在黏土製成的信封內，外面也要加蓋物主的印章。戳印的用意是作為內容可靠的保證。它能警告人不可擅自篡改，原封不動則是文件確為真跡的證明。進一步資料可參看：尼希米記九 38 的注釋。

十二 7　一載、二載、半載　請參看七章 25 節的注釋。

十二 11～12　一千二百九十日／一千三百三十五日　古代世界大部分地區使用的陰曆都是一年三百五十四日。太陽年共有三百六十五日，是久已確定的事，因此他們必須定期加插規定日數的閏月來調整。希臘定立了每個月三十日的標準，同時定期調整以求符合太陽週期。按照每月三十日計算，一千二百九十日是三年零七個月。

{

何西阿書

一 1～11

何西阿的家庭

一 1　年代小注　何西阿的預言貫穿主前第八世紀，從烏西雅於猶大執政初期到希西家的結束。這部作品中惟一的以色列王是耶羅波安二世，大約涵蓋第八世紀前半。何西阿的資訊大多數與耶羅波安死後混亂時期的事件有關，那段時間是在主前七二一年亞述征服以色列、撒瑪利亞城被毀之前不久，有一連串軟弱、不適任的國王。

一 2　神命他娶妻　神的意旨所定的婚姻，是以色列與雅巍盟約的隱喻。這點以西結在最後變成雅巍不忠妻子的「棄嬰（以色列）」神諭已經說過（結十六 1～43）。聖經以外的一個神命婚姻例子，見於何西阿前數世紀，哈圖西利斯之赫人年表。哈圖西利斯宣稱女神伊施他爾在夢中向他顯現，並命他取伊施他爾祭司的女兒普渡曦帕（Puduhepa）為妻。這個神命的背書消去一切對這樁婚姻的批評，並且給予妻子參與宗教和皇室活動的權利。

一 4　耶戶在耶斯列殺人流血　以利沙原來認可幫助耶戶登基的政治革命（見：王下九 6～10）。膏抹耶戶的「先知之子」，在演說中要求他為被殺的先知討回血債，消滅亞哈全家，包括其妻耶洗別。耶戶照做，先在戰鬥中殺了約蘭（王下九 24）以及猶大王亞哈謝（王下九 27），進入耶斯列城之後，他命全體居民選邊站，然後把耶洗別從陽臺丟下摔死（王下九 32～33）。接著是對亞哈一「家」（他政治上支持者與政府官員的迂回說法）整肅異己。在耶戶的命令下，耶斯列地方惶恐的官員將「亞哈家的七十個兒子」斬首（王下十 6～8）。隔天耶戶公開撇清這七十人被殺的責任，並以此為藉口，把所有官員處決（王下十 9～11）。這大血案把亞哈的王朝與支持者全部清除，也是何西阿長子象徵性名字的由來。這名字因此成為對當朝統治者（耶戶的後代）的提醒，其王朝將要為耶戶殺人一事負責。面對敘利亞的蠶食和亞述霸權在該地區擴張，這或許也預告王朝將會結束於類似的腥風血雨中。

一 5　耶斯列山谷（和合本：平原）　這塊極其肥沃、有戰略地位的谷地（名字的意思是「神撒種」），讓人可以在撒瑪利亞北部的丘陵地與下加利利東西來往，從東邊的伯珊到地中海岸的亞柯（Acco）。這塊地方自然也就成為想要控制該地區的兵家必爭之地。有好幾次著名的戰役都在此發生，其中第一次記錄在法老杜得模斯三世（主前 1504～1450 年）的年表中。進一步資訊請參看：士師記六 33 注釋。



亞柯的防禦工事及大炮

{

二 1～23
以色列為妻為母
二 3　剝去衣服、逐出　有些文獻包括努斯城中發現的遺囑，提到這種對待離棄丈夫去與他人同居之婦人的方式。通常是由子女執行這種合法的行為，目的是要羞辱，可能也作為離婚的手段，然而在丈夫已死的情況下，則與財產權有關。
二 5､8　日常用品與豐饒　漢摩拉比法典與中亞述法典都包括了丈夫依法必須供給妻子日常所需物品清單，其中有穀物、油、羊毛與衣物。這些日常用品組成了古代近東經濟的基礎，並且也是神所賜給人豐饒的象徵（見：耶三十一 12）。因此，何西阿所使用的婚姻隱喻，提供這些物品代表了神履行聖約中的協議。然而，以色列的選擇卻是另覓所愛（其他的神），敬拜他們，獻給他們金和銀的禮物，卻沒有體認到雅巍的賞賜（比較：結十六 13～19）。以色列將這些所需的供應，歸功於如巴力等豐饒之神。
二 8　以色列敬拜巴力　自給自足並且供應附近城市（像耶路撒冷）的農業村莊，主宰古代的以色列世界。地中海氣候降雨僅在冬季和早春月分（十月至四月），而乾旱代表他們脆弱的生活供應受到嚴重威脅。因此無怪乎迦南風暴之神巴力是如此普及於古代的敬拜，和烏加列與腓尼基的古代宗教文獻。雨水意謂生命、生產力、經濟富庶以及獲雨水之福而強盛。以色列先知的工作變成要展現雅巍是那豐饒（包含降雨）的提供者，而巴力是假神（見：耶二 8，二十三 13）。不過大多數時候，村民寧可把雅巍跟巴力一起敬拜，把豐收的機會加到最大（見：士二 11，六 25～32）。同樣，以色列王如亞哈，藉由和親聯姻接受巴力和亞舍拉與雅巍一起放在官方敬拜中心（見：王上十六 31～33）。只有在被擄之後，以色列人才忠心地單單敬拜雅巍，取代敬拜巴力。



亞柯港今貌

二 11　慶典集會與巴力　以色列人混合其他信仰的宗教活動在此顯露無遺。他們在收割與月朔慶典沉醉於（也是歌篾不忠行為的隱喻）巴力崇拜（參：結四十五 17 類似的異教慶典列表）。逾越節、住棚節、七七節（五旬節）是一年一度，代表農曆年的節慶。（這些節慶的解說，見：出十二 19，二十三 15～16 注釋）。月朔節慶似乎與安息日有關，因為有家庭慶祝活動（見：撒上二十 5），而且停止工作（見：摩八 5）。雅巍的賞賜和那些被認為是迦南豐饒之神、雨神巴力的賞賜沒有分別。因此，他們真正的豐盛供應者現在會收回祂的賞賜，使以色列人看出自己的謬誤。
二 12　情人所給的葡萄樹與無花果　「哈瑞斯蒲草紙 500」（Papyrus Harris 500）上的埃及情歌提到拿

一碗甜曼陀羅酒作為情人的禮物。這樣的禮物是親昵和情愛的常見表現。這把焦點帶回以色列／歌篾不忠的隱喻。使用葡萄和無花果樹也是針對古代以色列財富和歡宴的來源。沒有這些在八九月收成的重要物產，就沒有慶典。神要將該地轉為荒野的威脅，與以賽亞書五 6 所記的相似。

二 12　野獸施行懲罰　在代爾阿拉記有先知巴蘭的主前第八世紀亞蘭碑文，以及主前二十世紀埃及的《奈爾費蒂的異象》都敍述一塊荒廢的土地，有著怪異而貪吃的動物搜獵食物。貪吃的野獸被認為是神祇會降下作為懲罰的災禍之一。早自主前兩千年美索不達米亞的《吉加墨斯史詩》中，伊亞神懲罰恩裏勒，因為後者沒有派出獅子蹂躪人民，卻使用洪水等戲劇性的方式。神祇使用野獸、疾病、乾旱與饑荒來減少人口。亞述時代，一項與惡兆有關的常見威脅是獅子與狼遍地橫行。同樣的，受到野獸蹂躪是違背條約的其中一種詛咒。這裏的景象是文明瓦解後的混亂狀態。關於神咒詛地和其出產的另一例，請參看：申命記三十二 23～25 注釋。

二 13　給巴力燒香　因為考古學家發現了大量的小型香壇，像是在拉吉城和米克尼 / 以革倫所見，顯然給雅巍或其他神祇燒香，無論是在個別家庭，和官方宗教場合都算常見（見：賽十七 8；耶十九 13）。以色列人受命要在雅巍壇前燒香（出三十 7～8）。但當改向巴力獻祭後，正確的敬拜方式就已敗壞。香通常用來伴隨祈願。

二 15　亞割穀　當亞幹在佔領耶利哥時違背了「滅絕淨盡」（希伯來文 h]erem）的命令，他與全家都在後來稱作亞割穀的地方，被石頭打死（書七 25～26）。該地點位於猶大北方的支派邊境（書十五 7），是現今的布克亞（El Buque^~ah）。何西阿提到「麻煩之穀」，是試圖要說明如果連這麼一個厄運的所在都能夠轉變，那麼歌篾／以色列和何西阿／雅巍的關係也能夠轉變。

｛

三 1～5

何西阿複得其妻

三 1　葡萄餅　關於獻上甜糕（以無花果或棗椰製成）給美索不達米亞神祇為祭，見耶利米書四十四 19 注釋。此處希伯來原文的翻譯不十分確定。有些解經家認為這裏的意思是「成罐的葡萄酒」，而非葡萄或葡萄乾壓制的糕餅。不論是哪一種，都是以豐收葡萄做的獻祭之物。

三 2　物價細節　因為大麥的價格增加十五舍客勒銀子，我們可以預估何西阿總共的花費約是三十舍客勒。這樣的數量等於在出埃及記二十一 32 中，補償損失一名奴隸所需之數。因為歌篾的情況不明，無法確實知道為何何西阿付出這個數目的金錢。然而，基於中亞述法律，他可能是將她從無法自行解脫的情況中贖回（例如償付她所欠的債務）。

三 4　在柱像上獻祭　關於迦南崇拜和以色列的拜偶像行為中，使用亞舍拉石柱與柱像，請參看：出埃及記二十三 24 與申命記七 5 注釋。柱像確實於雅巍敬拜中是合法的一部分，至少在分裂王朝時期如此（見：賽十九 19）。然而，於將臨的毀壞時期中，這些宗教象徵以及列王將不會得到雅巍的話語或幫助。（見：申十六 22）。

三 4　以弗得或偶像　獻祭與聖石代表敬拜神祇的方式，以弗得與偶像指的是向偶像尋求意見的工具。以弗得是祭司服裝的一部分（見：出二十八 6～14 注釋），而在埃及與美索不達米亞地區都是專屬神祇與高等祭司的服裝配件。關於以弗得的外觀與用作為占卜神旨意的工具，請參看：出埃及二十八 6～14 注釋。

那些想要從神明得到資訊的，會付一些費用，透過這些術士為靈媒，得到答案。這裏的偶像是 teraphim（見：創三十一 19 注釋），是古代近東地區用來尋求神祇意旨的工具或替身。不過，就像石柱與獻祭一樣，神不會提供這些占卜者任何答案。

四 1～19

控訴以色列的不忠

四 10、14　娼妓　在古代美索不達米亞，職業娼妓與神廟的性服務是有所區別的。h\arimtu 這個詞在楔

形文字中，兼指兩者（例如：吉加墨斯史詩中，是一個 h\arimtu「開化」了恩基杜的人），但是兩者的目的與社會地位皆有所差異。廟妓所提供的性服務是與歸聖的婚姻儀式有關，確保土地的肥沃。有許多不同階級的女祭司，從最高等的，代表女神伊施他爾 / 因南娜女神，並傳聞晚上會由瑪爾杜克神「臨幸」；到隱居的團體，也有公眾的人物如 natidu，可以擁有財產、經商甚至成婚。

職業娼妓在神廟附近營業的考慮，跟在往來頻繁的客店和城門等地聚集，是一樣的理由：交通越繁忙的地方，顧客越多。廟妓和職業娼妓都接受報酬，但是前者被期望要把這些收入奉獻給神祇。此外，「聖」妓和「廟」妓也有所差別。「聖妓」如前文所述，其收入歸於廟方。極有可能娼妓是由廟方所雇用，作為募款的一種方式，而不具有任何正式祭司身分。「廟」妓目的是要透過性儀式來確保土地的豐饒。業餘的聖妓 / 廟妓（如：創三十八章）和職業的聖妓 / 廟妓（如：王下二十三 7）之間也有差別。

古代以色列或近東其他地區的廟妓證據並不完備。迦南文獻在神廟人員中列有娼妓，而亞喀得文獻則證實了有人獻身，以此方式投入服務神廟。此外，由於女性時常沒有個人財產，有時從娼似乎就是惟一賺錢還願之道。然而，禁止將娼妓的酬勞帶到聖殿中，可能是針對像是新巴比倫時期，伊施他爾神廟雇用社區裏的女性為娼的反應。

四 11　舊酒、新酒　這裏用來形容酒的兩個詞是對等的，但是代表不同的發酵階段。在烏加列文的《阿赫特》敍事詩中（VI:7～8），相同的詞也是對等使用，但是文獻殘缺不全，無法提供進一步資訊。這句片語的意思是顯示出過度飲酒縱樂，會使人神智不清。這些人的心，因著假的宗教行為而被蒙蔽，就像那些酗酒的人，被酒蒙了心一樣。（見：賽二十八 7 注釋。）

四 12　木頭偶像　雖然何西阿有可能指的是棍葛（藉由抽棍杖來占卜神祇的意旨，關於各種占卜的方式，見：結二十一 21 注釋），這比較像是神聖的樹叢或是亞舍拉石柱（見：出三十四 13）。偶像通常是用木頭雕刻而成（見：耶十 3～5；哈二 18～19），而這樣的行為在美索不達米亞極其普遍，以至於蘇美文獻指出某些種類的木頭是「眾神之肉」。

四 13　在山上敬拜　高處（和合本：「邱壇」）和山頂長久以來與神祇敬拜有關（見：撒上九 12 注釋）。例如有些以色列歷史上最重要的事件都與山有關（摩西在西乃山上；以利亞在迦密山）。同樣的，烏加列史詩中，撒分山也被認為是迦南神祇巴力和伊勒的家，或是能力的寶座。因為以色列人是如此容易把敬拜雅巍與其他神祇混淆，何西阿譴責那些在戶外神壇獻祭的活動（正如他們在申命記十二 2～3 中受譴責一樣），視之為敗壞將來世代的溫床。

四 13　聖樹　自古以來，樹木就作為地標，與公眾的司法、宗教活動有關（見：創三十五 4 注釋）。提到樹的神聖或重要，有士師記四 5 底波拉的棕樹，和烏加列王達尼珥在樹下聽審人民的訟案。這些獨特的樹木或聖樹叢也和敬拜亞舍拉有關（見：申十二 3 注釋），故此，也成了以色列人的陷阱。亞舍拉在以色列肖像傳統中被描繪成一種特定型式的樹。

四 15　吉甲　此一遺址靠近耶利哥，確實地點懸而未決（見：書四 19）。所有可能的說法中，鑒於調查工作發現的鐵器時代古物，最可能的地點是梅夫吉耳廢墟，位於耶利哥東北方一哩多。它的名字意思是「石環」，表示其作為宗教中心的重要性。阿摩司（四 4，五 5）與何西阿（九 15，十二 11）都譴責吉甲在宗教上的犯罪和於該處不當的獻祭。這些宗教活動的性質沒有載明，但是可以假定包括敬拜雅巍以外的神。

四 15　伯亞文　雖然無法得知何西阿本身是否為利未人，他對於智慧主題和祭司事物的瞭解至少意味著和一個利未家庭有緊密的關係。這或可解釋他嘲弄伯特利的皇家聖所，以及這地名的雙關語（見：摩五 5）。他指出伯特利（神的家）這個以法蓮城市是「伯亞文」（敗壞之家），宣告它是一個不合法的敬拜地點、以色列社會邪惡的源頭（比較他在五 8 的使用）。

五 1～15

繼續控訴

五 1　網羅　眾所熟知捕鳥人以網羅來困住鳥的畫面，可能是此一常用隱喻的來源（見：書二十三 13；詩六十九 22；賽八 14）。埃及墓畫描繪了不少這種捕鳥的行動，也是蘇美「兀鷹石碑」的基礎（見：

結十二 13 注釋）。

五 7　新月　雖然何西阿可能再次指著因為敬拜巴力而敗壞的月朔節（見：何二 11），該詞用在此處也可單指著一年迴圈中，新月分的到來。因此有可能先知是在用常見的辭彙抨擊以色列人持續的（週期性）自我毀滅。

五 8　基比亞、拉瑪、伯亞文　這裏是一個典故，指北方和南方王國（以法蓮和猶大）關於兩國邊界的軍事衝突。這裏指出便雅憫的三個城市（基比亞即 Jeba'，拉瑪是 Er-Ram，伯亞文是 Khirbet el'-Askar）意味著他們可能被以法蓮入侵（或許是攻擊耶路撒冷的開端），或是他們的男丁被猶大徵召作戰（或許是侵入以法蓮）。這些城市各守衛一條北方通往猶大首都的道路。警報響起可能與主前七三〇年敘利亞—以法蓮戰爭有關（見：代下二十八 5 與賽七 1 注釋）。

五 10　挪移界石　對於這項罪行的討論，請參看：申命記十九 14 注釋。

五 13　以法蓮轉向亞述　敘利亞—以法蓮戰爭的毀滅性結果使得以色列（以法蓮）和猶大國力耗竭，面對亞述諸國政治聯盟，更顯脆弱。發覺到自己附庸國的地位每下愈況，以色列兩位國王——主前七三八年的米拿現（王下十五 19～20）與七三二年的何細亞——被迫付出大筆貢款來避免亞述人進一步蹂躪他們的國家。提革拉毘列色三世的亞述年表中，記錄這些進貢付款的情形，並且記載其他許多小國在經濟上被帝國的資金需求給榨幹。

六 1～七 16

轉離悔改與復興

六 3　冬雨、春雨　因著中東的地中海型氣候，以色列一年有兩次降雨期。冬雨從十二月至二月，主前第十世紀基色曆法所記，這波水氣使地土鬆軟，預備犁地和小麥、大麥、燕麥的播種。春雨在三四月來到，提供粟、蔬菜作物播種所需的生命之水。這些降雨的時機，決定了豐收或饑荒。將雅巍與降雨相連結，取代了巴力作為雨水、豐饒之神的角色；將雅巍與太陽連結，取代了常與正義相關聯的太陽神。

六 7　亞當　由於本節的末尾指出一個地方「那裏」（和合本：「境內」），又與吉甲相對稱，大多數現代解經家假定這指的是一個城市，而非第一個人類。這個地點一般認為是外約但的達米葉遺址（Tell ed-Damiyeh），就在雅博河南邊、法爾阿幹河北方，控制著約但河的淺灘。此處提到，是在法老示撒於該地區主前第十世紀戰爭中所佔領的城市之一。

六 8～9　基列與示劍的暴力　這裏所記錄的事件，可能是主前七三六年比加反抗以色列王比加轄（王下十五 25），戰爭顯然從亞當這個地方開始，借著一群基列人的協助，向西沿著法爾阿幹河擴散至以色列，遠達示劍城。比加的支持者在試圖消滅王的官員時，獲得伯特利祭司的協助。

七 4～8　烘烤的比喻　從主前七三〇年代以色列政治圈的動盪不安來看，這些烘烤的比喻用的很恰當。這裏所描繪的爐是由陶土製成，呈圓柱狀。于他納和米吉多城曾挖到這種器具。它可能是嵌在地板上，或是置於其上。拱型的蓋頂有個大洞，並設有門，烘烤者由此加燃料（木頭、乾草、糞便或橄欖渣餅）。火焰會透過這洞冒出，直到剩下一片熱熱的焦炭。當門關起，熱量就會留住，保持許多小時（足以揉面、發麵），接著烘烤者會把稍微發起的面餅放入爐的內壁或炭的中間。這個隱喻使用那些稀鬆平常的工作與眾所熟知的畫面。比加的反抗軍在以色列政治事務的爐中「燒得」兇猛，於主前七三五年摧毀了比加轄的政權。這次行動引發的憤恨積壓，如同烤爐累積熱氣，等待燒滅那些當政的人。接著何細亞於七三二年暗殺比加，立刻逆轉了以色列的政治聯盟（王下十五 30），轉向亞述求助，三年後又再一次尋求埃及聯盟（見：何七 11）。這種胡搞的政策讓以色列「烤到一半」，就像一條麵包放在爐側牆邊，未曾翻面。一面燒焦了，一面是生麵團。

七 11　鴿子的行為　以色列王搖擺不定的政治策略被拿來與鴿子易受騙相比（見：箴十四 15 用來形容愚蠢），鴿子是獵鳥者網羅易捕獲的獵物。此外，鴿子對於失去的雛鳥不太關心，可能被拿來與以色列對亞述政策的政治健忘症相比（見：何五 13）。

七 11　埃及／亞述　比加短暫政權裏的大部分時間，採用的是反亞述政策，向埃及人尋求援助。這引發列王紀下十五 29 記載的提革拉毘列色的會戰，導致加利利大多數地方被奪去，以色列人流亡亞述（見：

王下十五 25～31 注釋）。何細亞一登基，最初必須向亞述進貢，但派遣使者去埃及（見：王下十七 4 注釋）。這樣有二心的行為，惹惱亞述王撒縵以色五世，圍攻撒瑪利亞達三年。繼承他的撒珥根二世，在主前七二一年攻下該城，將以色列人大部分人口驅逐（見：王下十七 6 注釋）。

七 12　獵捕鳥　要捕捉鳥，有好幾種不同的方法。雖然獵人可能只使用彈弓，丟擲棍棒（如同便尼哈桑墓中所繪），或用弓來射下單只的鳥，但是聖經以及古代藝術描繪大都是以網或籠子來捕捉大群的鳥。例如塞加拉城的卡根米墓（埃及第六王朝）中，描繪捕鳥者使用網子。顯然有些捕鳥者也在圈套中使用誘餌或假鳥來吸引鳥（傳道書十一 30 為證）。很明顯，以色列王陷入古代兩大強權埃及和亞述所共同設下的政治野心網羅中。

七 16　翻背的弓　合成弓是由木頭、角、動物肌腱所組成（記載于烏加列的《阿赫特》敍事詩中），會受到天氣和濕度改變的影響。如果沒有收藏在盒子裏，會失去彈力，被描述為不可靠或鬆弛無力（見：詩七十八 57）。亞述智慧文學說阿希卡爾說到惡人的箭反轉向自己，而這也可能是何西阿譴責以色列領袖的一部分（見：詩六十四 2～7）。

八 1～14

繼續控訴

八 1　吹角信號　如同何西阿書五 8，號角的聲音或公羊的角是代表危險將臨的信號。這會使人們開始動員，驅趕動物到城牆的保護內（見：摩三 6）、關於吹角信號的進一步資訊，請參看：民數記三十一 6 和約書亞記六 4～5。

八 1　鷹（兀鷹）　何西阿使用捕食的鳥向獵物飛撲而下的畫面。看起來最有可能他是在指亞述，再次被用作神怒氣的工具。獵捕中的鷹或兀鷹是熟悉的景象，而他們常常被用在近東史詩和神話中（如烏加列的《阿赫特》敍事詩、亞喀得的《埃坦納》史詩；見：申命記三十二 11 注釋）。

八 5～6　牛犢偶像　我們有充足的證據知道，巴力崇拜與牛的宗教形象或畫像相關聯（如同阿查瑞遺址的獸型神繪像）。關於耶羅波安王試圖在但與伯特利建立自己的神廟，以與耶路撒冷為敵，用金牛犢作為神寶座的代表，參看：列王紀上十二 28～30 注釋。何西阿譴責放在這些神廟中的金牛犢是敬拜假神的源頭，並反應以色列把巴力崇拜與敬拜雅巍混淆。何西阿的時代，只有伯特利尚存，因為提革拉毘列色三世於主前七三三年征服但，而且據推測，摧毀了那裏的神廟。

八 6　撒瑪利亞的牛犢　使用撒瑪利亞而非伯特利作為牛犢的地點，是婉轉的指以色列全地（見：何十 5）。亞述年表中，藉由寫出一省首都指該省全地，是很常見的作法（見：王下二十三 19）。

八 14　宮殿　希伯來文 he^kal，可能和亞喀得文 ekallu 同一字源（來自蘇美文 E.GAL），「大屋」，可能意指神殿或宮殿。至少在耶羅波安二世執政早期，試圖要在撒瑪利亞和其他主要城市建立強化防禦的城市和巨大的紀念建築（關於猶大類似的建築，見：代下二十六 9～10）。像這樣的努力，可以當作是皇家權力的符號，也因此理當受何西阿控訴他們「忘記」神（見：申三十二 15～18）。

九 1～十 15

以色列的審判

九 1　穀場上的妓女　谷場是以色列農業地區幾項重要設施之一。收割完的穀物被運到此處，進行處理和流通（見：得三 2、7）。它也很可能是公眾聚會（見：王上二十二 10 的衝突）與慶祝豐收（申十六 13）的場所。然而，以色列被指示不再歡喜，因為人民相信巴力能使物產豐饒，顯出他們對雅巍的不忠實（見：何二 7～8）。顯然一般的妓女和廟妓時常出沒在這豐收與剪羊毛的場所（見：創三十八 15～23 注釋）。因此以色列就像是谷場的妓女，從那些她所歸功豐收的神祇得酬勞，而非認定雅巍的地位。

九 4　居喪者的食物　服喪中的家庭，因為與死者有接觸，被認為不潔七天，必須經過儀式的淨化，以回到原來的社交與宗教活動中（見：民十九 11 注釋）。在這段不潔的期間，他們所有的食物，也被延伸認為受到污染。這些食物雖然可以供給他們營養，但是吃起來卻毫無喜樂，也都不能獻給神為祭（見：耶十六 7；結二十四 17）。何西阿敍述這就是將來被擄的生活方式。

九 6　摩弗（孟斐斯）　埃及歷史中大部分的時間，摩弗（今日的米特拉欣內）是下埃及的首都。它位

於今日開羅南方十三哩處，尼羅河的西岸。
九 7　作先知的是愚昧　有時候，被神的靈所充滿的人（撒上九 6）和單純被認為是瘋子的人（撒上二十一 13～15；王下九 11），只有一線之隔。然而，此處何西阿的敵人試圖破壞他的名譽，說他的預言其實只是瘋人瘋語（比較：摩七 10；耶二十九 25～28，類似的控訴）。
九 9　基比亞的日子　關於在基比亞所發生的可憎之事，請參看：士師記十九 12～14 與十九 25。由於何西阿只需單單提到這城市的名字，就代表那些無法無天的可怕景象，還有可恥的行為，顯然這個故事在他的時代廣為人知。
九 10　果子的隱喻　葡萄在曠野、無花果樹上春季初熟的果子，都有出乎意料之外的喜悅。南地（Negeb）中「葡萄隧道」的證據顯示此處可能有葡萄的栽培，而小串的據說特別甜。五至六月成熟的小無花果也是如此。它們被公認為是美味佳品，所以採摘以後馬上食用（見：賽二十八 4；鴻三 12）。
九 10　巴力毘珥　關於發生在巴力毘珥，以色列人被什亭附近摩押女子試探，陷入拜偶像的事件，參看：民數記二十五 1～18 注釋。
九 13　兒女交與行殺戮的人　有可能是暗示以色列的領袖使人民陷入政治上的動亂，因此讓其家庭向橫衝直撞的亞述軍隊門戶大開（見：何七 11 注釋）。蘇美的《吾珥被毀悼詞》敍述到類似的事件：圍城期間，父母拋棄子女。另一種可能性是「殺戮小孩的人」是指鬼魔。巴比倫的鬼叫作「帕什圖」（Pashittu），被認為是誘拐小孩的。這可能是指述拋棄小孩的另一種方法。關於拋棄孩童的進一步資訊，請參看：以西結書十六 5。
九 15　在吉甲的惡事　請參看：何西阿書四 15 注釋。何西阿的控訴可能是基於征服期間的事件，或是掃羅即位作王的時候（撒上十一 12～15），不過也有可能是指著沒有在他處記載，如今不為人知的當代事件。
十 1　柱像　見三章 4 節注釋。
十 4　苦菜　希伯來文 rosh 在這裏可能是莨菪（Hyoscyamus reticulatus），生長在犁過的田中，特別是接近幹草原或是沙漠地區。它長到二呎高，有著多毛的葉子，紅微管束的黃花。另一種可能是敘利亞山蘿蔔（Cephalaria syriaca），種子有毒。淺層的種植有助於散佈這些植物，因為只有莖被割斷，深根則未受影響（見：伯三十一 40）。
十 5　撒瑪利亞、伯亞文　見四章 15 節注釋。
十 11　踹穀、耕田的比喻　可能是讓幼齡的公牛先在踹穀場上開始工作，練習套軛。這個較為簡單的工作，有機會讓小牛獲得牧草作為獎賞（申二十五 4），使牠們更為聽話（見：耶五十 11）。一旦到了可以輕鬆駕馭的階段，就可加上犁，好習慣拉動重擔（撒下二十四 22）。這也就預備牠們更加規律的工作，在荒地中犁出溝（王上十九 19；耶四 3）。同樣的，神選擇讓聽話而強盛的以色列來完成神的計畫。
十 14　沙勒幔在伯亞比勒　現代歷史學家並不清楚這個事件。何西阿用來作為徹底毀壞的量度，近似於耶利米將人們的注意力指向示羅（耶七 12～14，二十六 6）。沙勒幔這個名字有好幾種看法，包括撒縵以色三世，因為他於主前八四一年對敘利亞首都大馬色的征伐中，很可能遠及以色列。或是於七二二年圍攻撒瑪利亞的撒縵以色五世。另一種可能是古代摩押王撒碼努（Salmanu）；他被列在主前八世紀向提革拉毘列色三世進貢的小王朝之一。列王紀下十三 20 提到摩押劫掠兵團在以色列，可能支持這一見解。至於伯亞比勒，這個遭受浩劫的地點被指認為是伊爾比德市（Irbid）鄰近，接近低加波利的培拉（Pella），就在約但河畔巴珊的對岸。
十一 1～11
神對以色列由來已久的愛
十一 6　門栓城門的兩扇門　通常是固定在埋於地下的石頭基座中，支柱則在門的兩邊，以木頭製成，連於城牆。於拿色別遺址（Tell en-Nasebeh）挖掘出的鐵器時代的外城門，在門邊的石頭上有狹槽，供閂放置。人們藉由將門閂滑入城牆中的狹槽，鎖上城門。
十一 8　押瑪與洗扁　這兩座城，都尚未被考古學家所確定指認，傳統上被認為是所多瑪與蛾摩拉，是

被徹底毀滅的地點，也是神審判的證據（見：創十九 1 注釋）。這些城市一般認為是座落在死海東南方的約但穀。此區發現的遺址中，較廣為人知的有銅器時代早期的城市巴貝德拉以及農梅拉。

十二 1～14

繼續控訴

十二 1　亞述立約　如同他的前任國王米拿現一樣，何細亞最初被迫向亞述王提革拉毘列色三世進貢。亞述年表甚至誇耀稱何細亞暗殺比加，奪取以色列王位時，亞述王「讓何細亞作他們的王」。同時也提到，何細亞付出「十他連得金子與一千他連得銀子」為貢，可能是印證了他於主前七三二年居國王之位。

十二 1　把油送到埃及　何細亞成為亞述附庸國王之後不久，把大量的橄欖油（以色列主要財富之一）送去埃及，改變其效忠物件。這會是一項重要的貨品，特別在不生產橄欖的埃及。然而，玩弄兩個超級強國與其從屬，招來亞述的怒氣，撒縵以色五世於主前七二二年入侵以色列。

十二 4　與天使較力　見：創世記三十二章，雅各與天使摔角的數條注釋。（雖然這裏用的是天使一詞，但沒有用在創世記三十二章）。何西阿回顧這位族長素負野心與欺騙的盛名。顯然先知相信雅各超過了人跟神相處的應守界線。這個限制人類行為的主題，也可以在蘇美英雄兼伊亞神祭司的亞達帕故事中找到。他被帶到眾神會議之前，因為他竟膽敢折斷南風的翅膀，造成乾旱。

十二 7　詭詐的天平　阿摩司書八 5 中，也有對肆無忌憚的商人提出相同的控訴。這裏翻作「商人」的字，是希伯來文的「迦南」，至少顯示出迦南人的影響。這控訴似是基於以色列與其經濟體受到鄰國不道德行為的影響而腐化。沒有標準化度量衡的經濟體中，商人會被試探偽造平衡與量度，使用規格不對的法碼，和其他變更容器大小的方式。

十二 10　先知的比喻　先知可用來傳遞神資訊的方式之一，是類比法或可相提並論的故事。所以比喻能夠提供雙重意義，以日常生活的景象或畫面，提供神旨意或審判的解釋。例證請參看：以賽亞書五 1～2 和撒母耳記下十二 2～4 注釋，拿單的小羊羔比喻。

十二 11　基列、吉甲　關於基列和比加革命的關聯，請參看六章 8～9 節注釋。關於吉甲的宗教活動見四章 15 節注釋。

十二 11　祭壇好像田間犁溝中的亂堆　成堆石頭散亂的分佈在田間犁溝，呈現出祭壇被拆毀後的景象。但由於這是在控訴之中，此情境可能呈現的是，祭壇數目之多如同田間犁溝中的亂堆。此處另有一文字遊戲，因為希伯來文翻成「堆」的字是 gallim，讀起來很像這兩座城名字的一部分。

十二 12　雅各逃跑　何西阿回到他于十二章一開始最先用過的主題，回到雅各的故事，用來與以色列國將來的苦難與可能的救贖相比較。因此，正如不擇手段的雅各被迫從巴勒斯坦逃到哈蘭，以逃避以掃的怒氣（見：創二十七～二十八章注釋），現在以色列將再次被迫「住在帳篷中」（何十二 9）。不過，雅各 / 以色列在亞蘭所建立的新生活與家庭，帶他回到巴勒斯坦，成為以色列人的源頭。

十三 1～16

神的怒氣

十三 2　製造偶像的技術　關於古代近東地區，用來製造偶像技術的討論，請參看：士師記十七 3；以賽亞書四十 19，四十四 17～18 等節注釋。按照何西阿的說法，獲得與使用塑造這些偶像的技術，只是以色列人試圖把宗教融合拜假神、敗壞其敬拜更進一步的例證。

十三 2　向牛犢親嘴　撒縵以色三世的黑石碑上，描述以色列王耶戶在亞述王面前親吻土地。《埃努瑪埃利什》神話中，瑪爾杜克神敉平叛亂，成為眾神之首後，眾神群集親吻他的腳。這是對國王和神表示順服的常見行為。同樣，親吻偶像包含了親吻其腳以示臣服、順從和效忠。馬里信函中，特爾卡省長基布裏大甘建議馬里國王心利林移駕特爾卡，以親吻大甘神像的腳。

十三 3　場上的糠秕　何西阿再次使用能夠輕易在他聽眾心中勾勒出畫面的一系列景象：每日生活的情景。其中打穀場是農人們將穀物運來，用牛的腳或打穀橇壓碾的地方（見：何十 11 注釋），剩下來在場地上沒有價值的剩餘物會隨風飄去。這樣的解說加上朝霧、早晨的雲霧、速散的甘露，說明了生命的短暫。這與雅巍的永恆性和其他神祇與其偶像的短暫性成了適當的對比。

十三 7　豹　豹安靜無聲，追蹤獵物的概念，符合神的角色： 摧毀那沒有預備、不警覺的以色列（耶五 6）。伶俐的豹也出現在智慧文學中。例如，亞述《阿希卡爾的言詞》有篇豹的短寓言。豹試圖要欺騙山羊，把自己的外套借給山羊以遮蔽寒冷。山羊逃跑，發現豹只是為了要牠的皮。豹依然生活在以色列的某些地區（隱基底），但古代不如獅子般普遍。

十三 16　毛骨悚然的懲罰　何西阿預測將要來的戰爭會摧毀以色列的城鎮與村莊，甚至婦孺也無法從劫掠的軍隊搶劫和強暴的手下逃過；顯然這些詞句是描述戰爭破壞的標準筆法。

主前第九世紀亞述征戰記錄述及焚燒男孩女孩。剖開孕婦的行為比較少提到。這是在一首稱讚亞述王提革拉毘列色一世（約主前 1100 年）戰勝的詩中，獻給他的行動。同時也在一篇新巴比倫哀歌中短暫提到。

十四 1～9

提供希望

十四 5～6　植物的隱喻　雅巍和以色列的關係被比喻成甘露，提供花、樹在夏日幹季僅有的水分（見：賽二十六 19）。百合花在今日的巴勒斯坦並不常見，但可在某些地方看到；古代是否更為常見，並無定論。此外，神給予生命的本質保證了以色列國的豐饒和活力，使其繼續成長擴張，像橄欖樹的盤根錯結。利巴嫩的香柏樹也拿來作比較，它被認為是古代近東最有用的大型成長樹木。因其木材有高度評價（王上六 9～10），是建築的原料，也是美索不達米亞文學中富庶的標記，包含《吉加墨斯史詩》和蘇美到亞述許多國王的年表等都有提及。

{

約珥書

一 1～12

蝗蟲入侵

一 2　對老人說話　此處對老人說話，引起許多種解釋，認為當時沒有國王。有些學者因此把該書的寫作時間定在主前第九世紀中葉，當時猶大由敗壞的女王亞他利雅統治（見：代下二十二～二十三章注釋），而該地的義人拒絕承認她政權的合法性。這個見解的難題在於約珥書清楚呈現出一直要到主前第八世紀才開始的經典預言形式（見：王下十四 27 注釋）。如果對老人說話確實暗示沒有國王，那有可能此書是在被擄之後的時期所寫。三章 3 節更進一步支持這個推測，用過去式來寫猶太人的四散。總之，此書的寫作年代頗具爭議性而複雜。

一 4　蝗蟲群　蝗蟲在古代近東地區極為常見，並因帶來的損害及破壞而惡名昭彰。蝗蟲在蘇丹地區繁殖，於二三月間開始遷徙，並會隨風抵達埃及或巴勒斯坦。一隻蝗蟲每天吃掉與自己等重的食物。成群蝗蟲可以覆蓋廣達四百平方哩，而每平方哩甚至可以達到一億隻。假使蝗蟲被吹到海上前產下卵，那問題會重複發生。一隻雌蟲於六月產下的卵，有能力在四個月內生出一千八百萬隻後代。

一 4　蝗蟲名稱　由於近東地區農業經濟對蝗蟲十分熟悉，各種語言充滿精准的單字。本節有四個不同辭彙（整部舊約中共計九個），遠不及亞喀得文（已知有十八個詞）。翻譯的人對這四個字究竟是否代表蝗蟲生命週期發展的四個階段（1. 幼蟲期：黑色、跳行，無翼。2. 黑黃色有翼與顎。3. 黃色，完全成熟。4. 性成熟之成蟲），還是不同品種（群居性或獨居性），則意見紛岐。

一 6　蝗蟲的暗喻　在古代近東的文學作品中，將軍隊比喻作蝗蟲並不希奇。這種暗喻見於蘇美文獻，諸如亞喀得的咒詛；烏加列的《阿赫特》的故事；十九代王朝埃及文獻；新亞述文獻。這裏是顛倒過來，以入侵軍隊暗喻描述蝗蟲群聚（於二 4～5 明顯可見）。在古代近東文學中，常拿它與獅子比較，是因為蝗蟲的顏色、面部與口部的形狀。

一 7　葡萄樹與無花果　蝗蟲並不喜愛這裏提到的樹種，只有在沒有其他植物可吃的情況下，才會染指這兩種樹，由此可見破壞的程度。此外，葡萄樹與無花果是安全與富庶的表徵，因此它們的慘狀代表著民眾的情緒。古代近東地區，和平與富庶的美好景象就是能夠坐在自家的葡萄樹與無花果之下。埃及墓繪、亞述浮雕，以及聖經作者共同使用這片語來形容能夠掌控自己生活的人，沒有外力干預，得以栽種神（或外邦神）所賜與他們的地（王上四 25；賽三十六 16）。葡萄樹與無花果樹會結果實，也能遮蔭。享用它們顯示某種長期的興盛，因為兩者都需要數年才能出產。

一 7　剝樹皮　蝗蟲的惡名不只是因為破壞植物的生命，也是由於咬壞枝子，剝去樹皮。如果樹皮受到相當的損壞，植物可能無法存活。如果存活，復原的過程會大大降低其結果能力。

一 8　處女暗喻　這裏翻譯成「處女」的字，指的是一個還未正式離開父家的女子。如果聘金已付，即使還沒完婚，她可能按著婚約算是有「丈夫」。這裏的隱喻指的是已經許配、快要成婚的女人哀悼她失去的丈夫。

一 9　獻祭的斷絕　撒珥根二世時代（主前第八世紀末）的亞述詩歌求問神明娜娜雅（Nanaya）終止蝗蟲之害。如同約珥，該禱文提到數類蝗蟲，以及其斷絕眾神之祭的哀歌。

一 10～12　軍隊入侵對農業的影響　生態上的破壞可能讓經濟癱瘓多年。有時候田地受到極大的破壞，肥沃度大大降低。樹的毀損對於生態平衡有著更慘的影響。不只是失去樹蔭與木材，而且表土的侵蝕會增強；再者，失去森林對環境的貢獻，會加速荒地的擴展。有些果樹（像棗椰）要生長二十年才有生產力。農業上的破壞以及砍伐森林，都是入侵軍隊要懲罰被征服的人、試圖加速他們投降的常見戰術。亞述記錄與浮雕中詳細描述懲罰的手段，包括砍樹，破壞草原，摧毀灌溉的管道系統等。

一 13～20

呼籲悔改

一 13　麻布　麻布是以山羊或駱駝毛製成，粗糙而不舒適。在許多場合，麻布只是用來遮腰。亞希蘭的石棺上面描繪著哀傷的女子在裙子臀部的部分，圍著看來像是麻布的東西。

一 14　禁食　禁食在古代近東地區，除了聖經之外佐證不多。通常是在哀傷的情境下發生。在舊約中宗教性的禁食多半和向神呼求有關。原則是該需求甚為重要，以至於當事人關切屬靈景況，身體的需要便退居幕後。如此，禁食是為了預備潔淨自己，在神面前謙卑的過程（詩六十九 10）。除了悔改的呼籲以外，約珥呼召大家禁食，以除去任何造成他們所受災荒的罪或障礙。

一 14　嚴肅會　嚴肅會是集體敬拜的場合， 多半伴隨著例行的年度節慶，但是也可在需要時組成。在此情境下看來是一種長老的會議，儀式活動外可能也包括作某些決定。

二 1～27

蝗蟲大軍和悔改

二 17　廊子和祭壇中間　廊子和祭壇中間是一塊限制出入的地區。只有祭司有理由越過祭壇前往聖殿去。但這地方也常用作重要公開活動的舞臺。以西結書八 16 有二十五個人在這地方進行混合信仰的太陽崇拜。歷代志下二十四 21，耶何耶大的兒子，先知撒迦利亞在這地方被石頭打死（見：太二十三 35）。

二 20　北方的軍隊　北方常是黑暗勢力的象徵。以色列的敵人通常因為路線所致，也只能取道北方攻打耶路撒冷。

二 20　東海與西海　東海應該是指死海，作為東部的疆界。西部的疆界則是地中海。

二 23　秋雨、春雨　以色列有雨季（冬天） 與旱季（夏天）。雨季以秋雨開始（「早雨」十至十一月），以春雨（「晚雨」四月初）結束。這對於土地的濕度與鬆土犁地很重要。穀物收成則在春天（大麥是五月，小麥是六月），夏季（七、八月）則是打谷簸穀的時節。秋天採收葡萄，而橄欖可以一直採收到冬天。

二 28～32

耶和華的日子

二 28　神的靈澆灌，帶來預言、異夢和異象　在以色列的習俗中，用油膏抹是一個揀選的記號，並常與領受神的靈緊密相關，因此可以說被神的靈澆灌，或是神的靈膏抹。美所不達米亞地區認為君王被賦予神祇的梅嵐穆（神榮光的可見代表）。在希伯來文，代表靈的字，也可意指風。最早從蘇美時代開始，古代近東地區代表靈 / 風的字，就與異夢和異象有關聯。異夢之神被稱作「風」。亞喀得文帶來異夢之神的名字叫做「箚基庫」，是從風 / 靈這個字演繹而來。因此靈和導致預言的異夢、異象的啟示間，有著淵遠流長的關係。

二 30　血、火、煙柱　這些是平常伴隨著戰爭的恐怖出現的現象。血流滿街、屋宇焚燒，從城市升起數哩外都可見的煙。這些是地上審判與危難的徵兆，而下一節則是天上審判與危難的徵兆。

二 31　日頭變暗，月亮變血　這是描述日、月蝕的景象。日蝕發生時，太陽因為月亮經過太陽和地球中間而變暗，這只會發生在新月的階段。而月蝕是因為地球通過太陽和月亮之間，把月亮給遮住。月全蝕時，完全遮蔽的那一刻，只剩下紅色光譜，所以月亮散發出怪異的橘紅色，而非變黑。這只會發生在滿月的階段。

二 31　古代近東地區的日月蝕　在新亞述時代，日月蝕代表最有力、最致命的凶兆，被視為「終極啟示」。他們是替代君王儀式最常見的原因（見：賽五十三 4～10 注釋）。而他們代表的威脅性質，是由他們發生的精確時間、發生在天空中的位置和方向來斷定。天上和地上的徵兆加起來會產生更進一步的確認，還有更加戲劇性的結果。

三 1～21

神的審判和祝福

三 2　約沙法穀　聖經和其他資料源，甚至傳統中，以色列並沒有一個稱為此名的谷地。可能的說法是（1）這是指某個谷地，跟第九世紀名為約沙法的猶大王有所關聯（惟一一次提到他的谷地是在列王紀下第三章）或（2）谷地的名字是按著在該地發生的事（約沙法這個名字的意思是「雅巍審判」）。如果後者為真，如同許多解經家的結論，那地點就可能是在耶路撒冷周圍的谷地之一。

三 3　奴隸交易　戰爭和襲擊邊境最有利可圖的就是奴隸買賣。俘擄賣給奴隸販子，被運到遠離家鄉的

地方。這些人的實際數量遠不及希臘羅馬城市裏的大量奴隸。奴隸買賣從古代近東最早期就存在。奴隸通常是戰俘或是擄掠來的。販子不時收到奴隸，接著把他們運到他地賣掉。這些人鮮少能獲得自由，淪為奴隸的人絕大部分是被自己親人賣給人口販子，或是戰俘。

三 4　推羅、西頓、非利士人的迫害　這些地中海東部沿岸地區提供海上貿易用的港口。從接下來的幾節裏，我們可推論這些城市是轉運將要被賣作奴隸的俘虜（此處來自猶大）之地。戰爭中捉拿的人有一些並不值得運走。最快的解決方法就是把他們賣給奴隸販子，讓他們去處理細節。

三 6　希臘　這裏所用的希伯來字 Javan 可能是希臘名字「愛奧尼亞」（Ionia），指土耳其西海岸和愛琴群島等希臘領土。愛奧尼亞希臘人最先在主前一千年前左右定居於此。有證據顯示他們於主前八世紀和亞述人有所來往。



希臘的愛奧尼亞式柱頭

三 8　示巴人　聖經中總共有三群示巴人，第一種是從示巴（Sheba，即今日葉門）來的，那是個高度都市化，在此時期文明發達的地方（王上第十章）。此區已經有許多示巴人碑文出土。還有一群示巴人在衣索比亞（賽四十三 3）。約伯記六 19 將示巴人等同於阿拉伯北部的提瑪，可能是第八世紀晚期，提革拉毘列色三世和撒珥根二世的亞述碑文中的撒巴人。此處所指為何者，實難判定。大多數的解經家傾向第一種。

三 10　金屬重鑄　這裏可能是指犁的金屬尖端部分，用來劃破地表，犁出一條溝來，而非將土翻過的「犁頭」。這尖頭約七吋長。不過，同樣這個希伯來字也用在列王紀下六 5，顯然用來指某種斧類。

鐮刀是用來割下樹葉與葡萄藤上小芽的小刀。考古學所發現的樣本是簡單的薄短金屬片，末端內側有著磨利的弧形勾，如同鐮刀一樣，形狀有點像銅器時代常見的尖矛頭。這些農業用具在戰時可以熔掉重鑄成武器。

三 15　日、月、星辰昏暗　藉由宣告「在雅巍的日子，天與所有的天體都會黯淡」，以賽亞宣稱雅巍的榮光要勝過，並且遮蓋所有其他假神的光彩（賽十三 10，又見：詩一〇四 19～22，提到雅巍掌控日月）。因為亞述與埃及都崇拜太陽神（分別是沙馬士和亞孟）為其神祇之首，而月神辛在巴比倫相當重要，先知針對這些神祇以及傲慢敵國為目標。這些黑暗的怪像，在代爾阿拉的巴蘭碑文中，通常預測一個大災難的時代。

三 18　小山流奶　此處酒與奶的模擬很獨特。為人熟知的奶與蜜的組合是形容一地區支援遊牧經濟之潛力（見：出三 7～10 注釋）。這裏的「酒」字指的是新榨的、剛發酵的果汁。阿摩司九 13 也描寫它從山上流下，相當合理，因為葡萄藤常常是種在山坡上。

三 18　泉源自殿中流出　古代近東神殿與泉水間的關聯，證據頗多。事實上，有些在美索不達米亞、埃及，以及烏加列巴力神話中的神殿，被認為是建在泉水之上（比作太古之眾水），有時就從神殿建築中流出。因此象徵宇宙之山的神殿立在太古之水泉上。

三 18　什亭穀　「什亭」是希伯來文相思樹的音譯。一般長在乾燥、荒野的環境中。從耶路撒冷東部汲淪溪穀到死海間的幹河谷，依舊以相思樹為其特色，因此以該地作為灌溉目標是合邏輯的選擇。

三 19　埃及與以東的壓制　這兩個國家是以色列人從遠古到被擄時期的宿敵。以東在亞述王提革拉毘列色三世執政期間，成為亞述的附庸國，持續受其統治，直到一個世紀後，亞述巴尼帕去世之時為止。他們很有可能在主前六〇五年降服於尼布甲尼撒的統治。雖然有些猶大難民可能在以東得到庇護，耶路撒冷被毀之時（見：詩一三七 7；俄 11 節），他們也只有旁觀。兩個國家都在耶利米與以西結的預言中，成為被審判的對象。

雅巍的日子

美索不達米亞地區，每年（時常是一年兩次）都有眾神之王的登基慶典。在這「阿基圖」（akitu）慶典中，神祇決定子民的命運，重建秩序，如同古早以前他打敗渾沌力量時所做的。事實上，慶典的過程中會誦讀創世史詩《埃努瑪埃利什》記載瑪爾杜克神擊敗提查馬特神，並且升為萬神之首的事蹟。雖然文獻並未直指阿基圖慶典就是瑪爾杜克節，兩者之間是有些相似之處。雅巍的日子指的是雅巍登上祂的寶座，捆綁渾沌，為世界秩序帶來正義的時刻。祂裁斷子民的命運，義人得獎賞，惡人則按其所犯的罪和叛逆受苦果。對以色列人而言並沒有明確的證據顯示這是一個例行的儀式，反而是反映出一種歷史性的期待。因此，以色列人把其他民族歸入神話儀式的部分給歷史化了。雅巍的日子也有神顯現（theophany）的成分在其中，通常是取擊敗破壞力量的神聖戰士形像（見：撒上四 3～7 注釋）。這類神的顯現，常常伴隨著宇宙現象（見：王上十九 11～13 注釋）。這些宇宙現象時常顯現出一個天翻地覆的世界（見：耶四 23～26）。雅巍的日子是極重要的日子，而這些現象是這個大日子特別發生的事。以上所述幫助我們瞭解雅巍的日子，讓我們看到以色列人的思維和先知的話語，與當時文化中許多概念交錯。以色列文學作品的原創性並不是在於全部新創的架構，而是整合已知的概念，並獨特地應用它。

阿摩司書

一 1～二 5

對列國的審判

一 1　提哥亞　提哥亞農村被認為是特誇社區（Khirbet Tequ'a），約在耶路撒冷南方七哩、伯利恒南方五哩處。因其位於可耕地邊緣，居民大概需要非常努力工作才能維持農牧的生活（見：代下二十 20）。關於這個猶大山地小村的進一步資訊，請參看：撒母耳記下十四 2 注釋。

一 1　地震　敘利亞—巴勒斯坦地區的地震活動時常發生。此地區位在大馬色到亞喀巴灣的約但裂谷之上，因此受到地表間歇活動的影響。夏瑣第六層挖掘出大規模地震的證據，年代約在主前七六〇年。有可能就是此處提到的地震，但需要其他地點的確實證據，特別是伯特利和撒瑪利亞。以這次地震來界定阿摩司預言活動與烏西雅王（見：撒十四 4～5）統治的時間，可見應該規模很大，而且是一次撼動人心的事件。如果阿摩司的確預測這次地震（如九 1 所示），那麼就確定了他是雅巍真正先知的角色。

一 1　年代小注　阿摩司書中紀年提到的列王，為他的先知任務指出一段時間範圍。猶大王烏西雅與以色列王耶羅波安二世統治了主前八世紀的前半部。此處提到的地震，可能是在夏瑣第六層挖掘所證實的地震，約主前七六〇年。因為阿摩司自稱不是以先知為業，許多解經家相信此書的預言涵蓋時間較短，沒有長達數十年。

一 2　迦密山頂　迦密山從以色列北方海岸俯瞰地中海。海上的微風和二十八吋的年雨量，使其成為整個國家裏面最為茂盛的地區。在古代，其青翠山坡上滿是橄欖樹、葡萄園以及富庶的牧草地（見：耶四十六 18）。阿摩司與其他先知創造出與該地平時肥沃的相反形象，還有神的怒氣帶來之乾旱。先知也為此災難提供一個地理上廣度的概念，從南方的耶路撒冷到北方的迦密山。



迦密山的森林

一 3　對外國的預言　對此一先知間共同的主題，參看：耶利米書四十六 1 注釋。

一 3　主前第八世紀早期的大馬色　對亞蘭王國和其首都大馬色而言，主前第八世紀是以災難作開場。主前七九六年亞述王阿達德尼拉裏三世成功包圍了大馬色。根據亞述年表，敘利亞王比爾哈達（Bir-Hadad，亞述文作 Mar'i）被迫成為附庸。他也被要求付出巨額貢款，包括兩千三百他連得的銀，以及五千他連得的鐵，來拯救該城。主前第八世紀中葉，衰弱的敘利亞君主政體與其領地，甚至有可能都臣服于以色列王耶羅波安二世（王下十四 28）。

一 3　打過基列　提革拉毘列色三世的亞述年表對於一個國家如何被擊敗、丟棄，如被「打谷車碾過」一般，有完整的描述。此處阿摩司所提到的事件，可能跟主前第九世紀中，基列和加利利地區遭到敘利亞王哈薛入侵有關（見：王下八 12，以及近期挖掘的但城遺址）。關於其他使用打谷車的比喻，請參看：申命記二十五 4；撒母耳記下二十四 22；以賽亞書二十八 28 等注釋。

一 4　哈薛的家　由於哈薛在主前第九世紀的功績（見：王下十 32～33），亞蘭／敘利亞的王朝便被稱作「哈薛的家」。該詞出現在比哈薛晚一世紀執政的提革拉毘列色三世（主前 744～727 年）的年表中。因此阿摩司並不是指稱特定的一位王，而是整個王朝，並以此類推指亞蘭這個國家。

一 4　便哈達的宮殿　見耶利米書四十九 27 注釋。

一 5　亞文平原　因為亞文在希伯來文中的意思是「軟弱」或「偶像崇拜」，很有可能這不是一個城市，而是一個敬拜巴力的地區（比較：何西阿書十 8，伯亞文等同伯特利）。先知所諷刺的目標，有可能是肥沃的貝卡谷地。

一 5　伯伊甸　主前第九世紀，從亞述納瑟帕二世到撒縵以色三世時期的亞述年表，都稱伯伊甸（Beth Eden，又稱 Bit Adini）是一個反叛的亞蘭人王國，位於巴勒斯坦東北方兩百哩，在幼發拉底河與巴厘克河之間。由於它在撒縵以色三世執政期間被征服並且改名，伯伊甸出現在主前第八世紀阿摩司的預言中，引起這是否為同一地點的質疑。不過提革拉毘列色三世的年表中繼續使用伯伊甸來指稱一塊包含敘利亞城市的地方，而阿摩司可能是用該傳統的地理名稱。阿摩司時期的執政者是桑希伊魯（Shamshi-Ilu）。

一 5　吉珥　關於這被稱作亞蘭人家鄉的地點，參看：以賽亞書二十二 6 與，阿摩司書九 7 的注釋。列王紀下十六 9 也有提到。

一 6　主前第八世紀早期的迦薩　由於阿摩司用迦薩作為稱呼所有非利士人城邦的同義字，它或許是當時最廣為人知的城邦。迦薩因為與阿拉伯部落聯盟（後者控制南向阿拉伯之商業路線），在約蘭王執政期間是猶大商業上的競爭者（見：代下二十一 16～17）。不過，亞述開始擴張其影響力至敘利亞—巴勒斯坦以後，政治上的情況變得更為複雜。在主前第八世紀頭十年，亞瑪謝與烏西雅打敗以東，重新控制亞喀巴海灣的主要港口（以拉他，見：王下十四 7、22）。烏西雅也在這段時間打敗非利士城市與阿拉伯人（代下二十六 6～7）。阿摩司在此神諭中，指的可能是迦薩與猶大間的敵對關係。不管怎麼說，提革拉毘列色三世的亞述編年史（主前 734 年對非利士戰役）顯示出在那個世紀，迦薩這個城市被迫要付出高額貢款以及作為亞述的附庸國。

一 6　販賣俘虜　戰爭與邊境劫掠，獲利最高的就是奴隸交易。俘虜很容易賣給販子，後者會將其運至遠離家鄉之處（見：結二十七 13；珥三 6～7）。值得一提的是，早在前撒珥根時期（約主前第三千年紀早期）的美索不達米亞行政文獻，就已經有包含分配名單，記載哪些人「屬於」、「附屬於」家庭或商家（織坊）。這些或許比較適合稱作農奴、奴工的人，實際數目不大，當然不能跟希臘與羅馬城邦的龐大奴隸數目相比。

一 8　主前第八世紀早期的亞實突　于夏瑣、基色等地所見，建造於主前第十世紀的所羅門風格的下城及其防禦工事規模，暗示著第八、第九世紀時這個非利士城邦的富庶。在第九層的挖掘顯示出亞實突的巨大城門在主前七六〇年左右部分遭毀。這可能是猶大王烏西雅討伐非利士人的結果（代下二十六 6～7）。在亞述控制敘利亞—巴勒斯坦以前，非利士的小規模城邦、猶大、以色列、外約但競相控制貿易路線，間歇發生戰事，作為一統該地區政治領導權的方法。然而七五〇年以後，亞述和埃及利用這些小城邦作為他們自己的政治手段。

一 8　主前第八世紀早期的亞實基倫　如同亞實突，亞實基倫是非利士五大城邦之一（見：士一 18 與十四 19 注釋）。我們對這個地點在主前第八世紀的瞭解，大多來自亞述編年史與進貢清單。然而，直到提革拉毘列色三世在七三四年的戰役之前，對於亞實基倫沒有太多著墨。亞實基倫付給亞述統治者的貢品，部分具有異國風情（像是蒲草紙與象皮），暗示它可能與阿拉伯和埃及有商業來往。

一 8　主前第八世紀早期的以革倫　以革倫所在地範圍，於主前第一千年紀的頭兩個世紀縮小。這可能是因為以色列人在所羅門執政時掌管非利士。主前第八世紀有些新的建設，包含一個要塞塔，暗示在猶

大王希西家控制該地區時，有復興之勢（王下十八 8）。考古發掘並未顯示主前第八世紀早期，有任何可觀的財富或繁榮。這可能是因為在這篇預言中，其名字只是常見非利士城市列表的一部分。（見：耶二十五 20）

一 9　主前第八世紀早期的推羅　在主前第八世紀的頭二十五年，畢馬隆（Pygmalion）國王統治推羅。這對腓尼基人來說是相當富庶的時代，他們控制了地中海地區絕大部分的商業活動。他們新近擴展殖民腳步，主前八一五年在北非建設迦太基。有趣的是，阿達德尼拉裏三世的亞述入貢清單中，包含了西頓國王，卻沒有推羅。顯然推羅像昌盛的以色列一樣（見：摩三 15，六 4），得以暫時避免亞述的糾纏。

一 11　主前第八世紀早期的以東　被併入大衛王國以後（撒下八 11～13），以東最終反叛，在約蘭執政時期從猶大手下獨立（王下八 20～22）。在西拉之役（也就是以東北部邊境的 es-Sela），亞瑪謝至少重新奪得以東部分土地（王下十四 7），而到了以色列王耶羅波安二世執政期間（主前 789～749 年），以東和其鄰國間持續有邊境衝突與對峙。

一 12　提幔、波斯拉　關於這兩個以東地名，分別見：耶利米書四十九 7，與四十九 13 注釋。

一 13　主前第八世紀早期的亞捫　如同以東，亞捫這外約但國家間歇地反抗以色列人的統治（代下二十 1），而在主前第八世紀時被迫向猶大進貢（烏西雅王執政時，見：代下二十六 8）。政治情勢轉變的證據，在一份亞述資料源中提到第八世紀時，亞捫使者來到卡拉（Calah，今稱「甯魯德」Nimrud）進貢。不過，第一位列在亞述文獻中的亞捫王是哈哈許（Hahash）之子朔比（Shobi，提革拉毘列色三世於主前 733 年所列）。

一 13　對待孕婦　將懷孕婦人剖開的行為很少提到。在一首詩歌中有以此稱頌提革拉毘列色一世（約主前 1100 年）的征服。另外在一首新巴比倫的哀歌中也略有提到。

一 14　拉巴　關於這亞捫首都的城市，參看：耶利米書四十九 2 注釋。

二 1　主前第八世紀早期的摩押　關於這個外約但國家，在主前七三四年提革拉毘列色來襲之前的情況，主前第九世紀中米沙的摩押碑文是聖經以外的惟一文獻證據（比較：王下三 4～27）。根據猜測，敵對關係可能存於摩押與猶大、以色列間，只是沒有具體證據。褻瀆以東國王遺骨的罪行，可能是以東與猶大聯盟的表徵。不過，沒有恰當的歷史背景之下，這件事仍然是個謎。

二 1　焚燒屍體　這種行為的缺德性質，不只是在冒犯以東列王的墳墓，更是在進一步焚燒骨頭以得石灰（見：賽三十三 12）。如此遺體所有的榮耀與尊重都被奪去，而摩押人能夠指出用這種方式製造的石灰塗過的房子和牆。關於挖掘人類遺骸，請參看：列王紀下二十三 16 注釋。

二 2　加略　也在米沙碑文中提到，這城市有摩押神基抹的廟，被指為是 el-Qereiyat 和 Khirbet Aleiyan（見：耶四十八 41）。

{

二 6～16

以色列的罪

二 8　諷刺的性質　在阿摩司的控訴中，對於富人最大的諷刺是：他們在獻給神的殿中之聖壇前毫無節制。他們可能有合法權利在呆賬的情況下拿取衣服，或是用窮人冒犯所罰的款項來買酒。不過雅巍說過（出二十二 25～26），窮人憤怒的呼喊將被聽見，「因為我是慈愛的神」。就像在亞弗內揚碑文中工人的例子，債主不只應遵守法律，也該考慮到奪債務人物品將會使他們無法維生（見：漢摩拉比法典，禁止奪取債務人的牛）。

二 9　除滅亞摩利人　此處提醒以色列神聖戰士的作為。在征服之前，雅巍讓以色列人打敗亞摩利王西宏與噩（見：民二十一 21，二十一 24～30 注釋）。因此，亞摩利這個名字成為迦南居民的同義字（見：士一 34～36，七 14）。

二 9　上滅果子，下絕根本　阿摩司使用一種稱為「對合法」（merism），就是用兩個相對的觀念來表達整體意思的筆法，描繪亞摩利人的完全毀滅。這是先知預言中常用的方式。（見：賽三十七 31，何九

6），亦見於腓尼基的詛咒方式（第五世紀伊斯蒙 [Eshmun 'asor] 碑文）：「願他們上無枝、下無干」。
二 11　拿細耳人　關於這群自願立誓潔淨的特殊以色列人，請參看：民數記六 1～21 注釋。
三 1～15
以色列的罪案
三 2　認識的族　這裏希伯來文所用的動詞是「認識」。亞喀得文獻中亦有同樣的俚語描述家神為其敬拜者提供照顧。
三 4　獅子的行為　獅子狩獵時會吼叫以使獵物在獅子攻擊時因懼怕而僵住。狩獵成功後，獅子會拖獵物的一部分回窩，以便稍後食用。牠躺在窩中時，可能低聲咆哮以表成功的喜悅，或是警告其他獵食者保持距離。類似獅子行為的範例，請參看：以賽亞書五 29 與以西結書二十二 25。
三 5　獵捕雀鳥　古代用陷阱與網羅獵捕鳥類的方式，請參看：何西阿書七 12 注釋。有學者包爾（Shalom Paul）提出相當具有說服力的見解，認為譯為「網羅」的字應該作「餌」解。因為眾所周知的，鳥必須以餌誘入陷阱。
三 9　撒瑪利亞的山　雖然撒瑪利亞這座城是位於單一丘陵之上，不過這首善之都是被一群更高的山丘所環繞（見：王上十六 24 注釋）。如果先知說的是一個可以看見撒瑪利亞最終毀滅的最高點，那麼這些山丘就很適合。
三 11　預言距離實現的時間　阿摩司約在主前七六〇年說話，可能認定亞述人最終會作為神懲罰以色列人的工具，不過他沒有道破。無論如何，主前七二二年撒瑪利亞與以色列國將落入撒珥根二世的亞述軍隊手中，而人口大多被遷到亞述帝國的其他地區。
三 12　牧人的責任　古代美索不達米亞條文（包括蘇美法典、漢摩拉比法典，以及赫人法典）都包含了一條款，用來幫助動物被獅子或其他獵食者奪去的牧人。

牧人作見證，在眾神面前發誓。或許，若有任何肢體的證據（像是「一片耳朵」）也會被呈上。如此牧人就避免偷竊的嫌疑。他所帶來的殘骸，並不意味存活，而是喪命的證據。
三 12　床與榻　在將發生的破壞中，撒瑪利亞貴族以及富商的屋子會被掠奪。逃離的難民只能夠帶著小部分財富。阿摩司用只能找回床的床頭板與角柱，諷刺他們的困境。這樣的諷刺也見於六章 4 節，先知譴責富人把錢浪費在象牙雕刻的床與榻上。
三 14　伯特利祭壇　關於耶羅波安于王國分裂時，建立在但和伯特利的皇家祭壇，請參看：列王紀上十二 29～30 注釋。儘管伯特利與亞伯拉罕、雅各等族長的祭壇有關聯（創十二 8，三十五 7），在阿摩司的時代卻是耶路撒冷的敵人，因此其祭壇現被定罪為以色列背信的一部分。
三 14　砍下壇角　壇上的角代表聖所（出二十一 13～14），並且也與赦免和贖罪有關聯（利十六 18）。砍去這些角，奪去了壇的特殊性，將其褻瀆，變成不過是一塊破石頭。因此，以色列面對將要來到的破壞，任何庇護或贖其罪的希望都被奪去。
三 15　過冬和過夏的房屋　撒瑪利亞富人展現奢華的其中一個表徵，是擁有兩處住所。夏日在撒瑪利亞的住所，有著以色列中部丘陵地帶涼爽氣候的好處，而冬天的家，可能在溫暖的耶斯列谷，讓居民逃離酷寒的天氣與溫度。有一些範例，君王能夠隨著季節遷移，享受不同官邸，例如亞蘭王撒瑪（Sam'al）、巴若庫（Barrakub），以及波斯王古列。
三 15　象牙裝飾　在古代撒瑪利亞遺址發掘出大量用來裝飾傢俱和 Omride 宮殿牆壁的象牙（亦見：王上二十二 39 注釋）。埃及與腓尼基 / 敘利亞的風格都有使用，包括賀如司神的象徵、蓮花綻放，以及「窗中之女」圖樣。鐵器時代的象牙與銅器時代晚期的不同（最佳代表是于米吉多所尋獲的），多了玻璃與鑲嵌的半寶石。這些象牙一部分可能是由原住在以色列的工匠所雕刻裝飾，但更可能是昂貴的進口貨。
主前第八世紀以色列經濟與社會階層的改變

因著主前第八世紀一開始所發生的政治變化（亞述擴張和攻獲大馬士革），以色列得以拓展其經濟利益以及恢復其在外約但地區的一統治權。此外，本世紀前半部，以色列與猶大都是由強勢的國王長期

執政（分別是耶羅波安二世和烏西雅王）。這使得建立全方位的經濟政策更為容易，其焦點集中在大量生產出口貨品，例如穀物、橄欖油、葡萄酒。薩非拉和低谷地的廣大地區已經用來生產小麥（代下二十六 10）。在主前第八世紀，菁英份子得以在小山丘農田和鄉村實行這套經濟政策。結果，先前試著分散農牧潛在風險的農業策略被顛覆，而土地用來種植特定的經濟作物。負債累累的小佃農，所擁有的小小土地被整並成為大產業。然而這種極有效率的土地利用方式，消滅了先前鄉村文化中的混合穀物栽種，土壤更快耗竭。田地休耕和在豐收後的田地上放牧，則被迫停止或遭到嚴格控制。在這新政策之下，試圖增加輸出，導致佃農階層真實面臨饑荒的問題，而貴族與商人階級卻可以耽溺於其腓尼基商業夥伴所提供的奢華貨品中。所以，在面對家鄉基本物資（如小麥與大麥）漲價之外，貧困的佃農發現自己被迫成為債主的奴工，或成為臨時工。看到他們被踩在雇主剝削的腳底下，被貪婪的商人所欺騙，賣給他們摻假或低等的穀物為食，難怪阿摩司痛批富人缺乏對窮人的關心。在這樣社會不公義、農業特化和經濟投機的氣氛之下，先知提醒以色列人他們盟約的義務。就像主前二十世紀埃及《善辯之農夫》，阿摩司警告他們，敗壞的士師與不誠實的商人，不能期望從憤怒的神得到任何憐憫。

四 1～13

無效的審判

四 1　巴珊的母牛　阿摩司使用飼養良好的巴珊牛作為隱喻，再次顯出他的背景是牧人。這些貴重的母牛放牧於外約但這塊地方的嫩草，雅穆克河兩岸（見：申三十二 14）。阿摩司將撒瑪利亞富商貴族自顧享受的太太比作這些良牛。這些牛或女人都沒有看見他們自己以外的需要或渴望（比較：賽三 16）。這些女人像是全然自顧不暇吃草的牛一樣，根本不能想像在他們多要一杯酒、多吃豐盛一餐時，可能有人正挨餓。此處指的是馴化飼養的牛還是未馴化的野牛，難以判定。兩者在巴珊都有，也都合乎這比喻。

四 1　上流社會的女人　主前第八世紀前半，以色列的商人階層與貴族所享的富庶，是亞述霸權擴張的直接結果。主前八〇二年，亞述王阿達德尼拉裏三世攻下大馬色城，有效的把敘利亞從以色列政經首敵的位子上拉下來。因此，撒瑪利亞城與其餘的以色列享受了短暫的和平與富庶，自我放縱於奢華物品與新建築計畫中。阿摩司以那些富人的妻子為目標，特別把她們點出來，作為窮人受到壓迫的根據。神的盟約已經把照顧弱勢群體的義務交給以色列人，但阿摩司所見到的人，卻是不顧念平民為其高生活標準付上的代價。

四 2　鉤子、魚鉤　此處所用的希伯來文並不明確。有種引人的說法是，這節講的不是用來抓魚的東西，而是運輸魚用的（籃子與罐子）。這隱喻是從馬里文獻的預言中而來，其中國王的敵人被描繪成如同籃中之魚扭動。在美索不達米亞的溪河中捕魚是用編織的籃子（有時是荊棘編成）。事實上美索不達米亞在主前三千年以後，並沒有使用魚鉤的證據。阿摩司關於以色列人在撒瑪利亞遭圍攻後被捉的隱喻，可能翻譯成「魚籃」較好。不過，如果真的是鉤子，那有可能指的是在圍城期間所用的拖鉤，用來刺穿、拖行犯人。

四 3　哈門　由於這字只出現於此處，因此對於其意義有幾種說法。有些學者認為是地名，是被擄者流亡之地。此說法之一是亞述的米尼山（見：耶五十一 27），或是奧朗底河畔，加低斯附近的何珥摩（Hermal）。有人主張修改，只更換一個類似的字母，把 harmon 改為 haddmon，譯為「糞堆」，是最貼切的譯法，因為那是一個適合棄置囚犯屍體的地方。

四 4　吉甲與伯特利的祭儀場所　伯特利有長久的祭儀活動歷史，早自亞伯拉罕於該地築壇（創十二 8），和雅各在那裏作夢（創二十八 10～22）。對阿摩司而言，此城被耶羅波安指為兩個主要的祭儀中心，具有不祥的性質（王上十二 29～30）。吉甲的祭拜活動出現在以色列人過約但河，約書亞建碑來紀念的敍事（書四 19～20）。王國分裂之後，吉甲因為與掃羅的關係（見：撒上十一 15 與十五 21）可能被當成北方的敬拜場所。何西阿也譴責此地的敗壞（何四 15 與九 15）

四 4　三年什一奉獻　此處希伯來文解作「每三日」（和合本）或「第三日」較好（而非每三年）。有可能阿摩司諷刺北方王國祭拜活動的一面。有可能甘心獻的祭和非必要的什一奉獻（比較：創十四 20）送達後不久即交給聖所，或與某種將來的事件或立誓有關。不過對阿摩司而言，這種頻率的獻祭不能取

代真正的信仰或順服聖約。

四 9　旱風、黴爛　農人再清楚不過，自然的力量可以對他們的作物造成什麼傷害。此處神試著藉由摧毀其豐收來得到以色列人的注意。首先西洛可風（sirocco，譯注：從非洲北海岸吹經地中海和歐洲南部的幹熱風） 吹走空氣中以及植物所有的水分。接著，過多的降雨使得植物轉為黃褐色，在田中枯萎。參看：申命記二十八 22 詛咒的注釋。

四 9　剪蟲（蝗蟲）　昆蟲對成長中的作物，以及橄欖樹、無花果的葉子，可以造成大規模的破壞。關於另一個蝗蟲群聚的例子，以及與神怒氣的關係，請參看：約珥書一 4～7。亞喀得的馬里文獻記載蝗蟲降臨某城，另一處又說豐收無法完成，因為昆蟲群聚。關於蝗蟲造成破壞的資訊，請參看：出埃及記十 1～20 注釋。

四 13　風和心思的關聯　希伯來文中翻譯成「風」的字，也常常翻成「靈」。主要不是因為這個字有兩種意思，而是在古代世界中，人們覺得不容易分辨風和靈的差別。在美索不達米亞人的思想中，神祇借著托夢啟示其思想，帶來這些夢的信使叫做劄基庫（Zaqiqu）。這個常見的字指的是鬼、幽靈，是演繹自動詞 zaqu，意思是風吹，或神的氣息。

五 1～27

尋求耶和華

五 5　伯特利、吉甲　見四章 4 節注釋。

五 5　別是巴的邱壇　在撒巴遺址（Tell es-Saba'，別是巴今址）挖掘到有角的祭壇，年代約在鐵器時代第二期，提供了在此南方地點有祭拜活動的佐證。古代敍事詩中有提到此地點（創二十一 33），也是撒母耳的兒子作士師之處（撒上八 1～2）。希西家毀壞耶路撒冷以外的邱壇（亞拉得與別是巴，王下十八 4），可能反映了阿摩司對這些地點的譴責。

五 8　昴星和參星，古代世界的星座　從巴比倫文獻上的證據，包括阿米薩度卡王所做的金星表（Venus tablet，譯注：記載金星的出現，第一巴比倫王朝，約是主前 1650 年），可見當時的天文研究精准又有技巧。雖然星相學在埃及晚期與波斯時期的美索不達米亞很盛行，這種占卜的活動，解釋徵兆（見：賽四十七 13）只是真正科學成果的延伸。有關於行星活動、主要固定星球、星座的記錄，以及月亮每個階段、日月蝕，都有記載。因著美索不達米亞與埃及對於星球與行星的廣泛知識，聖經作者與先知要將這些天體歸於雅巍的創造，是很重要的（見：伯九 9）。美索不達米亞星座包括動物的形狀，像是山羊（天琴座）、蛇（長蛇座）；物品如箭（天狼星）以及車（大熊星座）；人物像是亞奴（獵戶座）。星座中最出名的是昴宿星團（Pleiades），甚至常被刻在巴勒斯坦和敘利亞的封印上。新亞述文獻保留了星座中星星的素描。主前一千七百年一篇向夜之神的禱文，按名字向星座祈願，呼求它們回答尋求預兆的占卜者。

五 11　石頭房屋　這指的是用切割過的石頭（稱做 ashlar）建的房屋。因為以色列房屋許多是以粗糙的原石建成。常常地基是石頭的，但其上的構造是以曬乾的泥磚建造。只有極端富裕的上層人士可以負擔這種精工的石造建築。這種建築所用的石灰石采自靠近撒瑪利亞的地方。此處所用的詛咒稱為「無用之咒」，因為咒詛對方的心思與勞力成為徒然，而可以與巴比倫邊界上的一塊碑文作比較，後者呼求神祇讓任何在偷來之地上建房屋的人，其房屋被奪走。

五 12　司法賄賂與迫害　阿摩司其中一個主題是批判社會不公（禁止賄賂的法律，見：出二十三 6～8，申十六 19 及漢摩拉比法典）。國王與官員在法律之下伸張正義，這要求在庶民或智慧文學中有長久的歷史。舉例而言，一份巴比倫智慧選集中，說道：「寡廉鮮恥的裁判官」是接受禮物，「卻讓正義胎死腹中」之人。同樣的，主前二十一世紀埃及文學中《善辯之農夫》控訴「立法者准許搶劫」及「檢察官姑息貪污」。主前十世紀巴比倫「神義論」非難那些「一面掠空乞丐罐中糧食，一面將壓迫者倉庫裝滿金子」的人。

五 20　耶和華的日子　請參看：約珥書二章附注。

五 21　節期與嚴肅會　阿摩司的攻擊是對著空洞、機械式慶祝的 h]agi^m，也就是三個主要的朝聖節慶

的專用語（除酵節、收割節、收藏節，見：出二十三 15～16 注釋）。宗教節慶提供了頻繁的慶祝，共餐以及社交聚集機會。原本設計來讚美、榮耀神的，卻沒有為祂帶來任何喜悅。

五 23　敬拜的音樂　美索不達米亞以及埃及，有歷史悠久的流行與宗教音樂，顯然以色列人也熟悉。職業樂師，如舊巴比倫馬里文獻中以及蘇美城邦烏魯克詳載的 kalu 豎琴演奏者，很有可能是耶路撒冷聖殿中利未人樂師，和北方但、伯特利神廟樂師效法的對象。這些古代文明所創造的多種樂器、儀式用樂、懺悔禱詞、哀歌、讚美詩，為近東地區設下了作曲與形式的標準。古埃及墓畫顯示出舞者的姿勢以及許多種類的樂器。其中一個聖樂使用的專門技術範例，見於有關敍述創造故事的詩篇——詩篇八、十九、一〇四、一三九篇。這些都包含了文字以及敬拜和聖劇演出用的音樂元素（前標題、聲調記號，以及文字諧韻等）。

五 26　王的聖所（和合本：摩洛的帳幕）　有種錯誤的看法，認為摩洛神（Sikkuth，七十士譯本作 Moloch）直到亞述征服後才傳入（見：王下十七 30），因此有人嘗試修訂希伯來原文，使其讀起來是「聖所」或「居所」。事實上，阿摩司的陳述可能反映出亞蘭商人和其他旅人，對以色列人造成文化影響的程度。Sikkuth 或 dSAG.KUD 與烏加列文獻中的尼努塔（Ninurta）神有關，也特別跟土星有關。

五 26　偶像的龕　這個翻譯也是試圖修改 kiyyun 這個字，為了把一個天神名字從文字中移除。美索不達米亞星神，亦即土星，在亞喀得文獻中以 kajamanu 出現，意思是「恒者」，很適合土星的慢速運轉。他們在節慶的日子會帶著這些星神的神像遊行。

五 26　你們的神星　由於此節提到的神都與土星這顆星球有關，「你們的神星」這句話事實上是指人民對於星神的膜拜。朝聖的行列帶著這些神的神像與符號參與遊行，穿過市街至其神廟，舉行獻祭、聖舞，還有其他宗教活動。不過，阿摩司是在諷刺這些行為。與其簡單描述發生的事，他預言一個「最終」的行伍，只是這回人們帶著偶像一起流亡（比較：賽四十六 1 帶著沉重的偶像）。

五 27　擄到大馬色以外　由於阿摩司書從來沒有直接提到亞述人，無法得知這是否為他說到以色列人將被擄時，要表達的意思。使用「大馬色以外」這樣一個不精確的片語，令人想起耶利米的威嚇「從北方發出」（耶一 14），而兩者都簡單指著美索不達米亞的方向成為將來毀壞的源頭。

六 1～14

災禍與控訴的神諭

六 1　撒瑪利亞山　阿摩司的對句如果要有效的呈現，撒瑪利亞山也會包含一個敬拜場所，如同耶路撒冷的錫安山。這有可能指撒瑪利亞的衛城部分，廟宇與宮殿所在地。考慮彌迦對撒瑪利亞及其偶像的譴責（彌一 6～7），以及以賽亞提到「撒瑪利亞及其中的偶像」（賽十 11），可能在耶羅波安二世執政期間，以色列的首都建造了大神廟。

六 2　甲尼、哈馬　雖然其確實地點依然不明，古國翁奇（Unqi）的首都甲尼最可能是座落在安提阿平原，靠近敘利亞的阿勒頗地方。哈馬（Hamath，今日稱作 Hama，約在阿勒頗南方一百哩，大馬色北方一百三十哩處）在奧朗底河畔（進一步資訊見：賽十 9 注釋）。雖然兩者皆於主前七三八年毀在亞述手中，以色列在當時亦在進貢，因此阿摩司書年代不可能那麼晚。我們對於阿摩司以前幾十年的北敘利亞歷史所知甚少，難以辨明他還有可能指哪些地方。

六 2　迦特　迦特目前被認定是薩非遺址，在米克納遺址／以革倫南方五哩。非利士人五個主要城市中，它最靠近猶大。其地點雖然確定有鐵器時代遺跡，卻少有挖掘。該城位於以拉谷地，是從海岸平原到圍繞耶路撒冷的丘陵地帶的主要通道之一。在阿摩司時代，是猶大王烏西雅攻擊的目標（代下二十六 6 有提及）。

六 4　象牙床　以異國風情或奢華的材料來製造床，令人想到申命記三 11 巴珊王噩的鐵床（亦見：代下九 17～19，所羅門的象牙寶座）。西拿基立的亞述年表提到猶大王希西家的部分，其貢品中包括了一張嵌有象牙雕刻的床榻。象牙裝飾在當時普遍用於傢俱和牆板的鑲嵌裝飾。其中一個主要的來源是大象的長牙，從亞蘭進口（當時敘利亞的大象還未絕種）。象皮與象牙，以及活的大象，都在當時進貢品之列。亞述拿瑟帕位於卡拉（Kalah）宮殿的挖掘，發現了一些相當精緻，用來裝飾牆面的象牙雕刻。撒瑪利

亞地區的發掘，也找到超過五百片象牙碎片，年代約是主前八至九世紀。許多都有著埃及與腓尼基的藝術圖樣。

六 4　群中的羊羔、棚裏的牛犢　對於能夠負擔的人來說，最佳品質的肉來自特別飼養在棚裏的牛羊（見：瑪四 2），並且在屠宰之前，以大麥增肥。這些古代飼養場想當然耳能夠以高價錢賣出牲口，並且廣為人知（見：耶四十六 21，耶利米的關於過胖雇傭的暗喻）。這種羊（亞喀得語 kirru）的例證，見於主前二十世紀的吾珥第三王朝經濟文獻。

六 6　大碗喝酒　這裏用來形容碗的詞，通常與文化活動有關聯（見：出二十四 6～8；民七 13）。這表示阿摩司不只是指控他們以大碗過量飲酒，可能還褻瀆聖物。此外，考古學家在亞述晚期的甯魯德墓中，發現一些金酒碗，其中有些在側面刻有亞述皇后的名字。

六 6　上等的油　古代世界中，參加飲宴的人常常都被慷慨的主人以上等的油膏其前額，在他們臉上，造成一種閃爍的光芒，也為給人與房間帶來香氣。例如以撒哈頓執政時的一份亞述文獻，描述他如何在一場皇家宴會中，用「上好的油浸濕客人的頭」。因為本節阿摩司可能在控訴人民對誤用宗教容器，或許他也指責人民使用原本用作宗教儀式的油（見：出三十 31～32）。

六 7　荒宴　這裏翻譯成「荒宴」的字，原是一個專有名詞，指的是葬禮的宴席（比較像是節日紀念餐會，因此用的碗與油通常與宗教儀式有關）。儘管這個詞在其他閃族傳統中廣為人知，卻僅用於此處與耶利米書十六 5。聖經以外關於葬禮餐宴的參考資料，見於烏加列文獻、埃及伊裏芬丁的亞蘭文獻，以及布匿、拿巴提、帕珥米拉的碑文。這幾節經文中列出的，都與盛宴有關：肉、酒、音樂、膏油、閒蕩。

六 10　燒屍首　燒屍首並非常見的舉動（但見：撒上三十一 12 與代下十六 14 注釋），而此處動詞的拼字也罕見。這引發幾種不同的解讀方式，例如原文指的不是焚燒屍體，而是塗敷香料於屍體，預備埋葬。

六 10　不提主名　神的怒氣甚大，以至於撒瑪利亞城的人口只剩下十分之一，而倖存者對雅巍所行的事感到相當戰兢，因此他們害怕提到神的名，免得發怒的神繼續盯著他們。這樣的情況下，「不要作聲」這句命令是某種避凶咒語（就像英語中的 God forbid——「萬萬不可」），避免不小心激怒神（比較：出 二十三 13；書二十三 7）。恩裏勒尼拉裏（Enlil-Nirari，主前 1326～1317 年）執政時的亞述皇家文獻提供一些資訊。其中一篇記載一位元皇家成員被宣佈死亡時，王呼叫說「願神不出聲！」，他的目的可能是求神不要對其他任何人行動（或說話）。

六 13　羅底巴（新譯；現中。和合本意譯為「虛浮的事」）　這是耶羅波安二世在外約但戰役中所佔領的地點之一（王下十四 25），通常被認為是汗默遺址（Tell'el-Hammeh），在雅博河北方不遠，當時是亞捫領土。阿摩司把城市的名字念成 Lo-dabar（意思是虛浮），嘲弄這次的勝利。他嘲笑這些人在薄弱的成就中虛無的驕傲，因為與神的勝利相較，微不足道。

六 13　加寧（新譯；現中。和合本意譯為「角」）　這個重要的地點是在巴珊的埃撒得遺址（Tell es-Sa'ad），雅穆克河北方支流邊上（見：創十四 5；馬喀比一書五 26）。提革拉毘列色三世於主前七三八至七三七年戰役征服該地區後，以此城為亞述國的卡尼那（Qarnina）省首府。

六 14　哈馬口到亞拉巴河　關於耶羅波安二世試圖恢復以色列的邊界，請參看：列王紀下十四 25 注釋。

七 1～9

其他懲罰

七 1　蝗蟲　請參看四章 9 節注釋。

七 1　王的草　雖然聖經中別處皆沒有記載，這裏指出王得以收取所割之草的一部分，作為租稅的一種。

這可能是確保王的戰車馬匹與騎兵有足夠草料的方法。亞述王亞述巴尼帕對一名部下的賞地諭令中，則有反例。該條命令豁免這位官員新得土地，不需繳交草、穀物或一部分牲口。

七 7　準繩　這個傳統的翻譯已經不再被接受，因為現在認定希伯來文 'anak 是與亞喀得語 annaku 同源，意思是「錫」。一條準繩會附鐵或鉛的重塊，在建築過程中，用來確定牆是鉛直的。

學者包爾認為這裏指的是一面錫牆，象徵以色列的防衛是多麼脆弱、易碎（比較：耶一 18 和結四 3 的鐵牆）。到目前為止，這個詞的確切意義依然不明。

七 10～17

亞瑪謝抵擋阿摩司

七 10　先知預言被當成叛國　在整個古代世界裏，一般相信先知不只是宣講神的資訊，同時也發出行動。亞述王以撒哈頓在對附庸國的指示中，要求他們報告任何人不恰當、負面的陳述，特別是先知、狂熱份子、解夢者。因此，必須控制先知對王負面的話，以免造成各種混亂，也就不足為奇。我們或許可以理解，為何國王想要把那些說出煽動叛變、帶來毀滅一類話語的先知監禁起來。

七 13　王的聖所　伯特利是耶羅波安王所建立的兩個皇家聖所之一，用來給北國的人民作為替代的敬拜中心（王上十二 26～30）。亞瑪謝的職位是政治指派的，因為伯特利的祭司是由國王設立，而不像利未人，來自支派的後裔（王上十二 32）。他自然就效忠國王，覺得任何對國王或是伯特利聖所的批評都是嚴重的冒犯。該座官方聖所就是王自己參與儀式活動的地方。

七 14　牧人　沒有任何一個猶大中部山丘地帶的村莊可以進行單一的經濟活動。每一個家庭自己的土地上都有小麥和大麥田，以及小葡萄園，幾棵無花果樹、橄欖樹。如此他們能夠期望至少某些農業方面的努力有所成就。同樣的，一些綿羊、山羊和牛犢可以作為經濟上的保障。讓這些動物放牧在山丘上非常容易，只要有個小孩看管（見大衛的職業，撒上十六 11）。關於美索不達米亞地區的同樣工作，見於亞喀得文單字 naqidu，指的是飼養牛、綿羊、山羊的人。

七 14　修理桑樹　這種白桑樹（學名 Ficus sycomorus L.）源自中非東部，在鐵器時代散佈到埃及與近東地區。這些樹每年可六獲。因為這種樹的果子較一般無花果樹（Ficus carica L.） 為差，主要是窮人在吃。椰棗園最多需要二十年才能夠達到最大產能。他們需要極多的照料，因為必須以人工授粉。照料白桑樹需要用手將果子劃破或刺洞，促使乙烯氣體增加，加快成熟。用來劃破果子的刀，描繪於底比斯地區的埃及墓畫。

八 1～14

審判時機成熟

八 5　經濟與宗教間的衝突　如同尼希米於數世紀後的波斯時期耶路撒冷所發現的，商人做生意的渴望，使他們對宗教法規與安息日規定的遵守，只剩下敷衍或甚至規避（見：尼十 31 注釋）。周圍的文化中，有許多宗教慶典（見：出二十 8～11 注釋），但只有以色列受命遵守安息日，停止一切工作（見：出三十一 12～17 注釋）。這種對交易的限制，引起摩擦，顯然也促進腐敗的商業行為，以「彌補損失」。

八 5　交易舞弊　阿摩司對以色列商人的控訴，不是以色列獨有的現象。例如，對於商人使用假天平的控訴，見於埃及的《阿曼尼摩比的教訓》，以及巴比倫智慧文學中的一個詞句。漢摩拉比法典也有一條類似論及莊家「用輕的秤去度量所借出的穀物或銀子，用重的秤去量他們收取的穀物或銀子。」

八 6　壞了的麥子　穀物商人盡其所能的從其物業中榨取利潤，欺騙窮人，出售「麥糠」。埃及作品《善辯之農夫》針對那些貨品「濫芋充數」的商人有類似的控訴。「壞了」這個原文字只在此處出現，但與「墜落」一字相關，顯示最差的品質，或是剩下之物。

八 8　像尼羅河漲起　尼羅河流域有三個月的氾濫週期（自八月至十月），流量大漲的原因是衣索匹亞的季風雨量，流入尼羅河與其支流。雖然氾濫的高度並不一定，埃及人很早就已學會藉由灌溉運河以及其他的方式，把尼羅河高漲所帶來的一切，做有效利用。

八 9　日頭在午間落下　因為日蝕或月蝕在古代近東地區被認為是邪惡之兆，或神明的怒氣，當時文學多有記載。其中代爾阿拉碑文上，先知巴蘭預言眾神決定「讓黑暗取代光明」。日月蝕的時候，巴比倫月神「辛」的祭司會穿著撕裂的衣服，唱著悲歌。巴比倫與亞述的記錄中，有許多信件與占卜書也提及日月蝕。許多是寫給國王警告他們將有日月蝕發生，或是擔保會持續通知王室方面日月蝕發生的可能性。關於聖經的例子，請參看：約珥書三 15 與撒迦利亞書十四 6。

八 10　哀悼的方式　請參看：創世記三十七 34～35；利未記十九 28；申命記十四 1～2 等注釋。

八 12　這海到那海　在乾旱時期，人們費盡心力尋找水，將要從國的這端一直搜尋到那端。聖經的作者（見：詩七十二 8，亞九 10）經常用「這海到那海」來指東到西（從西邊的地中海直到東邊的死海或約

但河）。類似的措辭見於亞蘭王阿齊塔瓦達的卡拉特珀碑文「從日出到日落」（見：賽四十五 6），形容從東到西，或是普世的說法。因為在此與「從北到東」合用，有可能是界定北國的南方緯度的邊界。

八 12　北到東　南方邊界已經在上一行界定出來，而西方邊界非常明顯。人們從伯特利可以繼續往北探究到加利利地區，向著撒瑪利亞或但城之類的地方；往東的話可到伯珊或基列的外約但地區。

八 14　牛犢／亞示瑪　這個字不明確，有各種譯法。英文翻成「羞愧」，但看起來最可能指的是敘利亞神祇「亞示瑪」（見 NIV 附注；參新譯本）。這個神的名字是來自亞蘭文的「名」一字，也因此是為數不定的西北閃族男神、女神的簡稱（巴力、亞拿特、亞斯他錄）。雖然正式開始敬拜亞示瑪要到主前七二二年才開始，但並不排除此神祇先前就在撒瑪利亞受敬拜。後來敬拜亞示瑪的證據，來自埃及伊裏芬丁信函。

八 14　但的神　因為耶羅波安一世在但透過設立皇家祭壇，把對耶和華的敬拜制度化（王上十二 28～30），因此阿摩司說「但的神」是很貼切的表達。他指的可能就是耶羅波安用來代表雅巍，並且替代約櫃的金牛犢。但城維持宗教上的重要性達數世紀之久，其證據見於主前第三世紀晚期的雙語（希臘和亞蘭文）碑文，上面寫著「致位於但的神」。

八 14　別是巴的神　阿摩司指出別是巴的「神道」，至此完成他對以色列人拜假神的定罪。「從但到別是巴」是常用的片語，用來表示全地（士二十 1；撒上三 20），而阿摩司用來指出以色列人已全面背棄真神（亦見：摩五 5）

九 1～15

毀滅與復興將臨到

九 1　柱頂　為了要描述毀滅將多麼徹底，阿摩司再次使用相對法。這次他的範圍是從伯特利聖殿的最頂到最底，從裝飾柱頂的柱頭到門檻（見：番二 14）。這有可能和以賽亞的呼喊敍述比較（賽六 4），但或許也只是反映神威嚴的同在。古代近東提到類似毀滅的例子有牆、大門、門、門檻遭粉碎或破壞（包括《吉加墨斯史詩》和杜庫提寧努他一世的碑文）。

九 2　陰間／天上對比　阿摩司採用比較天上與陰間（見：詩一三九 8）兩者間天文距離的相對法。在烏加列的《巴力與亞拿特之讚美詩》，摩特神的自我炫耀也有這地下或死亡世界和天上生活的對比。

在古代世界，天堂與地獄並不是被當成宇宙之外「靈界」的地方，而是代表宇宙的兩個終極。

九 3　迦密山頂　這一系列用來警告以色列人無法逃離神怒氣的對比中，阿摩司使用國內最高地點的意象。迦密山高達海拔一千八百呎，巍巍峨峨，有濃密的森林以及許多洞穴，有些人可能覺得是絕佳的藏匿處（見：摩一 2 注釋）。

九 3　海底的蛇　從山頂到海洋之底，沒有可以躲藏之處。縱使是最深的地方，神也能令海蛇執行祂的命令（比較：拿一 17）。以色列人深深知道神讓海中巨大生物臣服的傳說（見：詩七十四 14 與一〇四 26 注釋）。類似的競爭見於巴比倫創世神話《埃努瑪埃利什》，還有埃及獻給太陽神「銳」的詩歌，他必須一再擊退蛇妖阿波菲斯，才能夠完成環繞天空之舉。進一步相關資訊，請參看：創世記一 20；出埃及記七 1；以賽亞書二十七 1 等節注釋。

九 6　天上樓閣　阿摩司試著表達神對所有創造的全然控制，始自天堂裏多層或多樓閣的聖所或宮殿（比較：詩七十八 69；賽六十六 1）。這些「樓閣」連結著天堂的穹蒼，卻同時又立在水上（見：詩一〇四 3）。《埃努瑪埃利什》神話中有著關於這天上樓閣的記載。其中包括一段在巴比倫，為瑪爾杜克神建造厄薩吉拉神廟（Esagila）的描述，寫到眾神「建造一座高塔，如同阿普蘇 （天堂以上之水）一般高」。以聖經與古代近東的觀點，宇宙就是一座神廟，神廟就是一個微小的宇宙。

九 7　古實人　關於這群來自古代埃及南方蘇丹努比亞地方的人，請參看：民數記十二 1 注釋。

九 7　迦斐托的非利士人　關於非利士人與迦斐托（克里特島）的關聯，參看：耶利米書四十七 4 注釋。以西結書二十五 16 將其與另一群海上民族，基利提人相提並論。關於與亞瓦人（Avvites）的關聯，參看：民數記二 23 注釋。

先知使用普世救恩的主題來顯出神對萬民的顧念。非利士人與亞蘭人，像以色列人一樣，被帶到巴

勒斯坦，但是以色列人與雅巍的盟約關係，特別點出他們要被懲罰。
九 7　吉珥的亞蘭人　阿摩司在此將吉珥指為亞蘭部族的家鄉，但是列王紀下十六 9 提到吉珥是戰勝的亞述人在處死亞蘭王利汛後，放逐亞蘭人的地方。以賽亞書二十二 6 似乎支持後者，因為提到吉珥與以攔的相關，以攔位於底格裏斯河的東方與南方。提革拉毘列色一世（主前 1115～1107 年）的亞述記錄中，提到這些部族於主前十二世紀遷徙至亞述。阿摩司在此處與一章 5 節可能是想要指出如同亞蘭人被差回他們的根源地，神也可以這般輕易的把以色列人從迦南地派遣出去。
九 9　篩子篩谷　收穫穀類的處理流程，包括在打穀場用橇壓碎莖，去糠（見：耶四 11），最後用篩子把穀粒與小石子及其他碎礫分開。此處提到的篩子（希伯來文 kebarah）有大洞，以側向、環形搖動時效果最佳。這種律動讓碎礫被甩到外邊，讓穀粒落到地上，以便收集（見《德訓篇》二十七 4）。新國際本原先將 s]eror 譯為「穀粒」（和合本：「粒」），後來修正為「小石」，反映出篩穀的真實情況。
九 12　以東所剩餘的　阿摩司使用「所剩餘的」這個片語，另有兩次（一 8：非利士人，五 15：約瑟）。此處他可能指的是以東地區的一部分，而非全部。
烏西雅王攻下以東港口以拉他（王下十四 22），而後於亞哈斯王在位期間（王下十六 6），又被敘利亞人和以東人奪回。講到大衛王國的最後復興，阿摩司可能對這重要的港口城市念念不忘。
{

阿摩司書
一 1～二 5
對列國的審判
一 1　提哥亞　提哥亞農村被認為是特誇社區（Khirbet Tequ'a），約在耶路撒冷南方七哩、伯利恒南方五哩處。因其位於可耕地邊緣，居民大概需要非常努力工作才能維持農牧的生活（見：代下二十 20）。關於這個猶大山地小村的進一步資訊，請參看：撒母耳記下十四 2 注釋。
一 1　地震　敘利亞—巴勒斯坦地區的地震活動時常發生。此地區位在大馬色到亞喀巴灣的約但裂谷之上，因此受到地表間歇活動的影響。夏瑣第六層挖掘出大規模地震的證據，年代約在主前七六〇年。有可能就是此處提到的地震，但需要其他地點的確實證據，特別是伯特利和撒瑪利亞。以這次地震來界定阿摩司預言活動與烏西雅王（見：撒十四 4～5）統治的時間，可見應該規模很大，而且是一次撼動人心的事件。如果阿摩司的確預測這次地震（如九 1 所示），那麼就確定了他是雅巍真正先知的角色。
一 1　年代小注　阿摩司書中紀年提到的列王，為他的先知任務指出一段時間範圍。猶大王烏西雅與以色列王耶羅波安二世統治了主前八世紀的前半部。此處提到的地震，可能是在夏瑣第六層挖掘所證實的地震，約主前七六〇年。因為阿摩司自稱不是以先知為業，許多解經家相信此書的預言涵蓋時間較短，沒有長達數十年。
一 2　迦密山頂　迦密山從以色列北方海岸俯瞰地中海。海上的微風和二十八吋的年雨量，使其成為整個國家裏面最為茂盛的地區。在古代，其青翠山坡上滿是橄欖樹、葡萄園以及富庶的牧草地（見：耶四十六 18）。阿摩司與其他先知創造出與該地平時肥沃的相反形象，還有神的怒氣帶來之乾旱。先知也為此災難提供一個地理上廣度的概念，從南方的耶路撒冷到北方的迦密山。



迦密山的森林

一 3　對外國的預言　對此一先知間共同的主題，參看：耶利米書四十六 1 注釋。

一 3　主前第八世紀早期的大馬色　對亞蘭王國和其首都大馬色而言，主前第八世紀是以災難作開場。主前七九六年亞述王阿達德尼拉裏三世成功包圍了大馬色。根據亞述年表，敘利亞王比爾哈達（Bir-Hadad，亞述文作 Mar'i）被迫成為附庸。他也被要求付出巨額貢款，包括兩千三百他連得的銀，以及五千他連得的鐵，來拯救該城。主前第八世紀中葉，衰弱的敘利亞君主政體與其領地，甚至有可能都臣服于以色列王耶羅波安二世（王下十四 28）。

一 3　打過基列　提革拉毘列色三世的亞述年表對於一個國家如何被擊敗、丟棄，如被「打谷車碾過」一般，有完整的描述。此處阿摩司所提到的事件，可能跟主前第九世紀中，基列和加利利地區遭到敘利亞王哈薛入侵有關（見：王下八 12，以及近期挖掘的但城遺址）。關於其他使用打谷車的比喻，請參看：申命記二十五 4；撒母耳記下二十四 22；以賽亞書二十八 28 等注釋。

一 4　哈薛的家　由於哈薛在主前第九世紀的功績（見：王下十 32～33），亞蘭／敘利亞的王朝便被稱作「哈薛的家」。該詞出現在比哈薛晚一世紀執政的提革拉毘列色三世（主前 744～727 年）的年表中。因此阿摩司並不是指稱特定的一位王，而是整個王朝，並以此類推指亞蘭這個國家。

一 4　便哈達的宮殿　見耶利米書四十九 27 注釋。

一 5　亞文平原　因為亞文在希伯來文中的意思是「軟弱」或「偶像崇拜」，很有可能這不是一個城市，而是一個敬拜巴力的地區（比較：何西阿書十 8，伯亞文等同伯特利）。先知所諷刺的目標，有可能是肥沃的貝卡谷地。

一 5　伯伊甸　主前第九世紀，從亞述納瑟帕二世到撒縵以色三世時期的亞述年表，都稱伯伊甸（Beth Eden，又稱 Bit Adini）是一個反叛的亞蘭人王國，位於巴勒斯坦東北方兩百哩，在幼發拉底河與巴厘克河之間。由於它在撒縵以色三世執政期間被征服並且改名，伯伊甸出現在主前第八世紀阿摩司的預言中，引起這是否為同一地點的質疑。不過提革拉毘列色三世的年表中繼續使用伯伊甸來指稱一塊包含敘利亞城市的地方，而阿摩司可能是用該傳統的地理名稱。阿摩司時期的執政者是桑希伊魯（Shamshi-Ilu）。

一 5　吉珥　關於這被稱作亞蘭人家鄉的地點，參看：以賽亞書二十二 6 與，阿摩司書九 7 的注釋。列王紀下十六 9 也有提到。

一 6　主前第八世紀早期的迦薩　由於阿摩司用迦薩作為稱呼所有非利士人城邦的同義字，它或許是當

時最廣為人知的城邦。迦薩因為與阿拉伯部落聯盟（後者控制南向阿拉伯之商業路線），在約蘭王執政期間是猶大商業上的競爭者（見：代下二十一 16～17）。不過，亞述開始擴張其影響力至敘利亞—巴勒斯坦以後，政治上的情況變得更為複雜。在主前第八世紀頭十年，亞瑪謝與烏西雅打敗以東，重新控制亞喀巴海灣的主要港口（以拉他，見：王下十四 7、22）。烏西雅也在這段時間打敗非利士城市與阿拉伯人（代下二十六 6～7）。阿摩司在此神諭中，指的可能是迦薩與猶大間的敵對關係。不管怎麼說，提革拉毘列色三世的亞述編年史（主前 734 年對非利士戰役）顯示出在那個世紀，迦薩這個城市被迫要付出高額貢款以及作為亞述的附庸國。

一 6　販賣俘虜　戰爭與邊境劫掠，獲利最高的就是奴隸交易。俘虜很容易賣給販子，後者會將其運至遠離家鄉之處（見：結二十七 13；珥三 6～7）。值得一提的是，早在前撒珥根時期（約主前第三千年紀早期）的美索不達米亞行政文獻，就已經有包含分配名單，記載哪些人「屬於」、「附屬於」家庭或商家（織坊）。這些或許比較適合稱作農奴、奴工的人，實際數目不大，當然不能跟希臘與羅馬城邦的龐大奴隸數目相比。

一 8　主前第八世紀早期的亞實突　于夏瑣、基色等地所見，建造於主前第十世紀的所羅門風格的下城及其防禦工事規模，暗示著第八、第九世紀時這個非利士城邦的富庶。在第九層的挖掘顯示出亞實突的巨大城門在主前七六〇年左右部分遭毀。這可能是猶大王烏西雅討伐非利士人的結果（代下二十六 6～7）。在亞述控制敘利亞—巴勒斯坦以前，非利士的小規模城邦、猶大、以色列、外約但競相控制貿易路線，間歇發生戰事，作為一統該地區政治領導權的方法。然而七五〇年以後，亞述和埃及利用這些小城邦作為他們自己的政治手段。

一 8　主前第八世紀早期的亞實基倫　如同亞實突，亞實基倫是非利士五大城邦之一（見：士一 18 與十四 19 注釋）。我們對這個地點在主前第八世紀的瞭解，大多來自亞述編年史與進貢清單。然而，直到提革拉毘列色三世在七三四年的戰役之前，對於亞實基倫沒有太多著墨。亞實基倫付給亞述統治者的貢品，部分具有異國風情（像是蒲草紙與象皮），暗示它可能與阿拉伯和埃及有商業來往。

一 8　主前第八世紀早期的以革倫　以革倫所在地範圍，於主前第一千年紀的頭兩個世紀縮小。這可能是因為以色列人在所羅門執政時掌管非利士。主前第八世紀有些新的建設，包含一個要塞塔，暗示在猶大王希西家控制該地區時，有復興之勢（王下十八 8）。考古發掘並未顯示主前第八世紀早期，有任何可觀的財富或繁榮。這可能是因為在這篇預言中，其名字只是常見非利士城市列表的一部分。（見：耶二十五 20）

一 9　主前第八世紀早期的推羅　在主前第八世紀的頭二十五年，畢馬隆（Pygmalion）國王統治推羅。這對腓尼基人來說是相當富庶的時代，他們控制了地中海地區絕大部分的商業活動。他們新近擴展殖民腳步，主前八一五年在北非建設迦太基。有趣的是，阿達德尼拉裏三世的亞述入貢清單中，包含了西頓國王，卻沒有推羅。顯然推羅像昌盛的以色列一樣（見：摩三 15，六 4），得以暫時避免亞述的糾纏。

一 11　主前第八世紀早期的以東　被併入大衛王國以後（撒下八 11～13），以東最終反叛，在約蘭執政時期從猶大手下獨立（王下八 20～22）。在西拉之役（也就是以東北部邊境的 es-Sela），亞瑪謝至少重新奪得以東部分土地（王下十四 7），而到了以色列王耶羅波安二世執政期間（主前 789～749 年），以東和其鄰國間持續有邊境衝突與對峙。

一 12　提幔、波斯拉　關於這兩個以東地名，分別見：耶利米書四十九 7，與四十九 13 注釋。

一 13　主前第八世紀早期的亞捫　如同以東，亞捫這外約但國家間歇地反抗以色列人的統治（代下二十 1），而在主前第八世紀時被迫向猶大進貢（烏西雅王執政時，見：代下二十六 8）。政治情勢轉變的證據，在一份亞述資料源中提到第八世紀時，亞捫使者來到卡拉（Calah，今稱「甯魯德」Nimrud）進貢。不過，第一位列在亞述文獻中的亞捫王是哈哈許（Hahash）之子朔比（Shobi，提革拉毘列色三世於主前 733 年所列）。

一 13　對待孕婦　將懷孕婦人剖開的行為很少提到。在一首詩歌中有以此稱頌提革拉毘列色一世（約主前 1100 年）的征服。另外在一首新巴比倫的哀歌中也略有提到。

一 14　拉巴　關於這亞捫首都的城市，參看：耶利米書四十九 2 注釋。
二 1　主前第八世紀早期的摩押　關於這個外約但國家，在主前七三四年提革拉毘列色來襲之前的情況，主前第九世紀中米沙的摩押碑文是聖經以外的惟一文獻證據（比較：王下三 4～27）。根據猜測，敵對關係可能存於摩押與猶大、以色列間，只是沒有具體證據。褻瀆以東國王遺骨的罪行，可能是以東與猶大聯盟的表徵。不過，沒有恰當的歷史背景之下，這件事仍然是個謎。
二 1　焚燒屍體　這種行為的缺德性質，不只是在冒犯以東列王的墳墓，更是在進一步焚燒骨頭以得石灰（見：賽三十三 12）。如此遺體所有的榮耀與尊重都被奪去，而摩押人能夠指出用這種方式製造的石灰塗過的房子和牆。關於挖掘人類遺骸，請參看：列王紀下二十三 16 注釋。
二 2　加略　也在米沙碑文中提到，這城市有摩押神基抹的廟，被指為是 el-Qereiyat 和 Khirbet Aleiyan（見：耶四十八 41）。
｛

二 6～16
以色列的罪
二 8　諷刺的性質　在阿摩司的控訴中，對於富人最大的諷刺是：他們在獻給神的殿中之聖壇前毫無節制。他們可能有合法權利在呆賬的情況下拿取衣服，或是用窮人冒犯所罰的款項來買酒。不過雅巍說過（出二十二 25～26），窮人憤怒的呼喊將被聽見，「因為我是慈愛的神」。就像在亞弗內揚碑文中工人的例子，債主不只應遵守法律，也該考慮到奪債務人物品將會使他們無法維生（見：漢摩拉比法典，禁止奪取債務人的牛）。
二 9　除滅亞摩利人　此處提醒以色列神聖戰士的作為。在征服之前，雅巍讓以色列人打敗亞摩利王西宏與噩（見：民二十一 21，二十一 24～30 注釋）。因此，亞摩利這個名字成為迦南居民的同義字（見：士一 34～36，七 14）。
二 9　上滅果子，下絕根本　阿摩司使用一種稱為「對合法」（merism），就是用兩個相對的觀念來表達整體意思的筆法，描繪亞摩利人的完全毀滅。這是先知預言中常用的方式。（見：賽三十七 31，何九 6），亦見於腓尼基的詛咒方式（第五世紀伊斯蒙 [Eshmun 'asor] 碑文）：「願他們上無枝、下無干」。
二 11　拿細耳人　關於這群自願立誓潔淨的特殊以色列人，請參看：民數記六 1～21 注釋。
三 1～15
以色列的罪案
三 2　認識的族　這裏希伯來文所用的動詞是「認識」。亞喀得文獻中亦有同樣的俚語描述家神為其敬拜者提供照顧。
三 4　獅子的行為　獅子狩獵時會吼叫以使獵物在獅子攻擊時因懼怕而僵住。狩獵成功後，獅子會拖獵物的一部分回窩，以便稍後食用。牠躺在窩中時，可能低聲咆哮以表成功的喜悅，或是警告其他獵食者保持距離。類似獅子行為的範例，請參看：以賽亞書五 29 與以西結書二十二 25。
三 5　獵捕雀鳥　古代用陷阱與網羅獵捕鳥類的方式，請參看：何西阿書七 12 注釋。有學者包爾（Shalom Paul）提出相當具有說服力的見解，認為譯為「網羅」的字應該作「餌」解。因為眾所周知的，鳥必須以餌誘入陷阱。
三 9　撒瑪利亞的山　雖然撒瑪利亞這座城是位於單一丘陵之上，不過這首善之都是被一群更高的山丘所環繞（見：王上十六 24 注釋）。如果先知說的是一個可以看見撒瑪利亞最終毀滅的最高點，那麼這些山丘就很適合。
三 11　預言距離實現的時間　阿摩司約在主前七六〇年說話，可能認定亞述人最終會作為神懲罰以色列人的工具，不過他沒有道破。無論如何，主前七二二年撒瑪利亞與以色列國將落入撒珥根二世的亞述軍隊手中，而人口大多被遷到亞述帝國的其他地區。
三 12　牧人的責任　古代美索不達米亞條文（包括蘇美法典、漢摩拉比法典，以及赫人法典）都包含了

一條款，用來幫助動物被獅子或其他獵食者奪去的牧人。

牧人作見證，在眾神面前發誓。或許，若有任何肢體的證據（像是「一片耳朵」）也會被呈上。如此牧人就避免偷竊的嫌疑。他所帶來的殘骸，並不意味存活，而是喪命的證據。

三 12　床與榻　在將發生的破壞中，撒瑪利亞貴族以及富商的屋子會被掠奪。逃離的難民只能夠帶著小部分財富。阿摩司用只能找回床的床頭板與角柱，諷刺他們的困境。這樣的諷刺也見於六章 4 節，先知譴責富人把錢浪費在象牙雕刻的床與榻上。

三 14　伯特利祭壇　關於耶羅波安于王國分裂時，建立在但和伯特利的皇家祭壇，請參看：列王紀上十二 29～30 注釋。儘管伯特利與亞伯拉罕、雅各等族長的祭壇有關聯（創十二 8，三十五 7），在阿摩司的時代卻是耶路撒冷的敵人，因此其祭壇現被定罪為以色列背信的一部分。

三 14　砍下壇角　壇上的角代表聖所（出二十一 13～14），並且也與赦免和贖罪有關聯（利十六 18）。砍去這些角，奪去了壇的特殊性，將其褻瀆，變成不過是一塊破石頭。因此，以色列面對將要來到的破壞，任何庇護或贖其罪的希望都被奪去。

三 15　過冬和過夏的房屋　撒瑪利亞富人展現奢華的其中一個表徵，是擁有兩處住所。夏日在撒瑪利亞的住所，有著以色列中部丘陵地帶涼爽氣候的好處，而冬天的家，可能在溫暖的耶斯列谷，讓居民逃離酷寒的天氣與溫度。有一些範例，君王能夠隨著季節遷移，享受不同官邸，例如亞蘭王撒瑪（Sam'al）、巴若庫（Barrakub），以及波斯王古列。

三 15　象牙裝飾　在古代撒瑪利亞遺址發掘出大量用來裝飾傢俱和 Omride 宮殿牆壁的象牙（亦見：王上二十二 39 注釋）。埃及與腓尼基 / 敘利亞的風格都有使用，包括賀如司神的象徵、蓮花綻放，以及「窗中之女」圖樣。鐵器時代的象牙與銅器時代晚期的不同（最佳代表是于米吉多所尋獲的），多了玻璃與鑲嵌的半寶石。這些象牙一部分可能是由原住在以色列的工匠所雕刻裝飾，但更可能是昂貴的進口貨。

主前第八世紀以色列經濟與社會階層的改變

因著主前第八世紀一開始所發生的政治變化（亞述擴張和攻獲大馬士革），以色列得以拓展其經濟利益以及恢復其在外約但地區的一統治權。此外，本世紀前半部，以色列與猶大都是由強勢的國王長期執政（分別是耶羅波安二世和烏西雅王）。這使得建立全方位的經濟政策更為容易，其焦點集中在大量生產出口貨品，例如穀物、橄欖油、葡萄酒。薩非拉和低谷地的廣大地區已經用來生產小麥（代下二十六 10）。在主前第八世紀，菁英份子得以在小山丘農田和鄉村實行這套經濟政策。結果，先前試著分散農牧潛在風險的農業策略被顛覆，而土地用來種植特定的經濟作物。負債累累的小佃農，所擁有的小小土地被整並成為大產業。然而這種極有效率的土地利用方式，消滅了先前鄉村文化中的混合穀物栽種，土壤更快耗竭。田地休耕和在豐收後的田地上放牧，則被迫停止或遭到嚴格控制。在這新政策之下，試圖增加輸出，導致佃農階層真實面臨饑荒的問題，而貴族與商人階級卻可以耽溺於其腓尼基商業夥伴所提供的奢華貨品中。所以，在面對家鄉基本物資（如小麥與大麥）漲價之外，貧困的佃農發現自己被迫成為債主的奴工，或成為臨時工。看到他們被踩在雇主剝削的腳底下，被貪婪的商人所欺騙，賣給他們摻假或低等的穀物為食，難怪阿摩司痛批富人缺乏對窮人的關心。在這樣社會不公義、農業特化和經濟投機的氣氛之下，先知提醒以色列人他們盟約的義務。就像主前二十世紀埃及《善辯之農夫》，阿摩司警告他們，敗壞的士師與不誠實的商人，不能期望從憤怒的神得到任何憐憫。

四 1～13

無效的審判

四 1　巴珊的母牛　阿摩司使用飼養良好的巴珊牛作為隱喻，再次顯出他的背景是牧人。這些貴重的母牛放牧於外約但這塊地方的嫩草，雅穆克河兩岸（見：申三十二 14）。阿摩司將撒瑪利亞富商貴族自顧享受的太太比作這些良牛。這些牛或女人都沒有看見他們自己以外的需要或渴望（比較：賽三 16）。這些女人像是全然自顧不暇吃草的牛一樣，根本不能想像在他們多要一杯酒、多吃豐盛一餐時，可能有人正挨餓。此處指的是馴化飼養的牛還是未馴化的野牛，難以判定。兩者在巴珊都有，也都合乎這比喻。

四 1　上流社會的女人　主前第八世紀前半，以色列的商人階層與貴族所享的富庶，是亞述霸權擴張的直接結果。主前八〇二年，亞述王阿達德尼拉裏三世攻下大馬色城，有效的把敘利亞從以色列政經首敵的位子上拉下來。因此，撒瑪利亞城與其餘的以色列享受了短暫的和平與富庶，自我放縱於奢華物品與新建築計畫中。阿摩司以那些富人的妻子為目標，特別把她們點出來，作為窮人受到壓迫的根據。神的盟約已經把照顧弱勢群體的義務交給以色列人，但阿摩司所見到的人，卻是不顧念平民為其高生活標準付上的代價。

四 2　鉤子、魚鉤　此處所用的希伯來文並不明確。有種引人的說法是，這節講的不是用來抓魚的東西，而是運輸魚用的（籃子與罐子）。這隱喻是從馬里文獻的預言中而來，其中國王的敵人被描繪成如同籃中之魚扭動。在美索不達米亞的溪河中捕魚是用編織的籃子（有時是荊棘編成）。事實上美索不達米亞在主前三千年以後，並沒有使用魚鉤的證據。阿摩司關於以色列人在撒瑪利亞遭圍攻後被捉的隱喻，可能翻譯成「魚籃」較好。不過，如果真的是鉤子，那有可能指的是在圍城期間所用的拖鉤，用來刺穿、拖行犯人。

四 3　哈門　由於這字只出現於此處，因此對於其意義有幾種說法。有些學者認為是地名，是被擄者流亡之地。此說法之一是亞述的米尼山（見：耶五十一 27），或是奧朗底河畔，加低斯附近的何珥摩（Hermal）。有人主張修改，只更換一個類似的字母，把 harmon 改為 haddmon，譯為「糞堆」，是最貼切的譯法，因為那是一個適合棄置囚犯屍體的地方。

四 4　吉甲與伯特利的祭儀場所　伯特利有長久的祭儀活動歷史，早自亞伯拉罕於該地築壇（創十二 8），和雅各在那裏作夢（創二十八 10～22）。對阿摩司而言，此城被耶羅波安指為兩個主要的祭儀中心，具有不祥的性質（王上十二 29～30）。吉甲的祭拜活動出現在以色列人過約但河，約書亞建碑來紀念的敘事（書四 19～20）。王國分裂之後，吉甲因為與掃羅的關係（見：撒上十一 15 與十五 21）可能被當成北方的敬拜場所。何西阿也譴責此地的敗壞（何四 15 與九 15）

四 4　三年什一奉獻　此處希伯來文解作「每三日」（和合本）或「第三日」較好（而非每三年）。有可能阿摩司諷刺北方王國祭拜活動的一面。有可能甘心獻的祭和非必要的什一奉獻（比較：創十四 20）送達後不久即交給聖所，或與某種將來的事件或立誓有關。不過對阿摩司而言，這種頻率的獻祭不能取代真正的信仰或順服聖約。

四 9　旱風、黴爛　農人再清楚不過，自然的力量可以對他們的作物造成什麼傷害。此處神試著藉由摧毀其豐收來得到以色列人的注意。首先西洛可風（sirocco，譯注：從非洲北海岸吹經地中海和歐洲南部的幹熱風） 吹走空氣中以及植物所有的水分。接著，過多的降雨使得植物轉為黃褐色，在田中枯萎。參看：申命記二十八 22 詛咒的注釋。

四 9　剪蟲（蝗蟲）　昆蟲對成長中的作物，以及橄欖樹、無花果的葉子，可以造成大規模的破壞。關於另一個蝗蟲群聚的例子，以及與神怒氣的關係，請參看：約珥書一 4～7。亞喀得的馬里文獻記載蝗蟲降臨某城，另一處又說豐收無法完成，因為昆蟲群聚。關於蝗蟲造成破壞的資訊，請參看：出埃及記十 1～20 注釋。

四 13　風和心思的關聯　希伯來文中翻譯成「風」的字，也常常翻成「靈」。主要不是因為這個字有兩種意思，而是在古代世界中，人們覺得不容易分辨風和靈的差別。在美索不達米亞人的思想中，神祇借著托夢啟示其思想，帶來這些夢的信使叫做箚基庫（Zaqiqu）。這個常見的字指的是鬼、幽靈，是演繹自動詞 zaqu，意思是風吹，或神的氣息。

五 1～27

尋求耶和華

五 5　伯特利、吉甲　見四章 4 節注釋。

五 5　別是巴的邱壇　在撒巴遺址（Tell es-Saba'，別是巴今址）挖掘到有角的祭壇，年代約在鐵器時代第二期，提供了在此南方地點有祭拜活動的佐證。古代敘事詩中有提到此地點（創二十一 33），也是撒母耳的兒子作士師之處（撒上八 1～2）。希西家毀壞耶路撒冷以外的邱壇（亞拉得與別是巴，王下十八

4），可能反映了阿摩司對這些地點的譴責。

五 8　昴星和參星，古代世界的星座　從巴比倫文獻上的證據，包括阿米薩度卡王所做的金星表（Venus tablet，譯注：記載金星的出現，第一巴比倫王朝，約是主前 1650 年），可見當時的天文研究精准又有技巧。雖然星相學在埃及晚期與波斯時期的美索不達米亞很盛行，這種占卜的活動，解釋徵兆（見：賽四十七 13）只是真正科學成果的延伸。有關於行星活動、主要固定星球、星座的記錄，以及月亮每個階段、日月蝕，都有記載。因著美索不達米亞與埃及對於星球與行星的廣泛知識，聖經作者與先知要將這些天體歸於雅巍的創造，是很重要的（見：伯九 9）。美索不達米亞星座包括動物的形狀，像是山羊（天琴座）、蛇（長蛇座）；物品如箭（天狼星）以及車（大熊星座）；人物像是亞奴（獵戶座）。星座中最出名的是昴宿星團（Pleiades），甚至常被刻在巴勒斯坦和敘利亞的封印上。新亞述文獻保留了星座中星星的素描。主前一千七百年一篇向夜之神的禱文，按名字向星座祈願，呼求它們回答尋求預兆的占卜者。

五 11　石頭房屋　這指的是用切割過的石頭（稱做 ashlar）建的房屋。因為以色列房屋許多是以粗糙的原石建成。常常地基是石頭的，但其上的構造是以曬乾的泥磚建造。只有極端富裕的上層人士可以負擔這種精工的石造建築。這種建築所用的石灰石采自靠近撒瑪利亞的地方。此處所用的詛咒稱為「無用之咒」，因為咒詛對方的心思與勞力成為徒然，而可以與巴比倫邊界上的一塊碑文作比較，後者呼求神祇讓任何在偷來之地上建房屋的人，其房屋被奪走。

五 12　司法賄賂與迫害　阿摩司其中一個主題是批判社會不公（禁止賄賂的法律，見：出二十三 6～8，申十六 19 及漢摩拉比法典）。國王與官員在法律之下伸張正義，這要求在庶民或智慧文學中有長久的歷史。舉例而言，一份巴比倫智慧選集中，說道：「寡廉鮮恥的裁判官」是接受禮物，「卻讓正義胎死腹中」之人。同樣的，主前二十一世紀埃及文學中《善辯之農夫》控訴「立法者准許搶劫」及「檢察官姑息貪污」。主前十世紀巴比倫「神義論」非難那些「一面掠空乞丐罐中糧食，一面將壓迫者倉庫裝滿金子」的人。

五 20　耶和華的日子　請參看：約珥書二章附注。

五 21　節期與嚴肅會　阿摩司的攻擊是對著空洞、機械式慶祝的 h]agi^m，也就是三個主要的朝聖節慶的專用語（除酵節、收割節、收藏節，見：出二十三 15～16 注釋）。宗教節慶提供了頻繁的慶祝，共餐以及社交聚集機會。原本設計來讚美、榮耀神的，卻沒有為祂帶來任何喜悅。

五 23　敬拜的音樂　美索不達米亞以及埃及，有歷史悠久的流行與宗教音樂，顯然以色列人也熟悉。職業樂師，如舊巴比倫馬里文獻中以及蘇美城邦烏魯克詳載的 kalu 豎琴演奏者，很有可能是耶路撒冷聖殿中利未人樂師，和北方但、伯特利神廟樂師效法的對象。這些古代文明所創造的多種樂器、儀式用樂、懺悔禱詞、哀歌、讚美詩，為近東地區設下了作曲與形式的標準。古埃及墓畫顯示出舞者的姿勢以及許多種類的樂器。其中一個聖樂使用的專門技術範例，見於有關敍述創造故事的詩篇——詩篇八、十九、一〇四、一三九篇。這些都包含了文字以及敬拜和聖劇演出用的音樂元素（前標題、聲調記號，以及文字諧韻等）。

五 26　王的聖所（和合本：摩洛的帳幕）　有種錯誤的看法，認為摩洛神（Sikkuth，七十士譯本作 Moloch）直到亞述征服後才傳入（見：王下十七 30），因此有人嘗試修訂希伯來原文，使其讀起來是「聖所」或「居所」。事實上，阿摩司的陳述可能反映出亞蘭商人和其他旅人，對以色列人造成文化影響的程度。Sikkuth 或 dSAG.KUD 與烏加列文獻中的尼努塔（Ninurta）神有關，也特別跟土星有關。

五 26　偶像的龕　這個翻譯也是試圖修改 kiyyun 這個字，為了把一個天神名字從文字中移除。美索不達米亞星神，亦即土星，在亞喀得文獻中以 kajamanu 出現，意思是「恒者」，很適合土星的慢速運轉。他們在節慶的日子會帶著這些星神的神像遊行。

五 26　你們的神星　由於此節提到的神都與土星這顆星球有關，「你們的神星」這句話事實上是指人民對於星神的膜拜。朝聖的行列帶著這些神的神像與符號參與遊行，穿過市街至其神廟，舉行獻祭、聖舞，還有其他宗教活動。不過，阿摩司是在諷刺這些行為。與其簡單描述發生的事，他預言一個「最終」的

行伍，只是這回人們帶著偶像一起流亡（比較：賽四十六 1 帶著沉重的偶像）。

五 27　擄到大馬色以外　由於阿摩司書從來沒有直接提到亞述人，無法得知這是否為他說到以色列人將被擄時，要表達的意思。使用「大馬色以外」這樣一個不精確的片語，令人想起耶利米的威嚇「從北方發出」（耶一 14），而兩者都簡單指著美索不達米亞的方向成為將來毀壞的源頭。

六 1～14

災禍與控訴的神諭

六 1　撒瑪利亞山　阿摩司的對句如果要有效的呈現，撒瑪利亞山也會包含一個敬拜場所，如同耶路撒冷的錫安山。這有可能指撒瑪利亞的衛城部分，廟宇與宮殿所在地。考慮彌迦對撒瑪利亞及其偶像的譴責（彌一 6～7），以及以賽亞提到「撒瑪利亞及其中的偶像」（賽十 11），可能在耶羅波安二世執政期間，以色列的首都建造了大神廟。

六 2　甲尼、哈馬　雖然其確實地點依然不明，古國翁奇（Unqi）的首都甲尼最可能是座落在安提阿平原，靠近敘利亞的阿勒頗地方。哈馬（Hamath，今日稱作 Hama，約在阿勒頗南方一百哩，大馬色北方一百三十哩處）在奧朗底河畔（進一步資訊見：賽十 9 注釋）。雖然兩者皆於主前七三八年毀在亞述手中，以色列在當時亦在進貢，因此阿摩司書年代不可能那麼晚。我們對於阿摩司以前幾十年的北敘利亞歷史所知甚少，難以辨明他還有可能指哪些地方。

六 2　迦特　迦特目前被認定是薩非遺址，在米克納遺址／以革倫南方五哩。非利士人五個主要城市中，它最靠近猶大。其地點雖然確定有鐵器時代遺跡，卻少有挖掘。該城位於以拉谷地，是從海岸平原到圍繞耶路撒冷的丘陵地帶的主要通道之一。在阿摩司時代，是猶大王烏西雅攻擊的目標（代下二十六 6 有提及）。

六 4　象牙床　以異國風情或奢華的材料來製造床，令人想到申命記三 11 巴珊王噩的鐵床（亦見：代下九 17～19，所羅門的象牙寶座）。西拿基立的亞述年表提到猶大王希西家的部分，其貢品中包括了一張嵌有象牙雕刻的床榻。象牙裝飾在當時普遍用於傢俱和牆板的鑲嵌裝飾。其中一個主要的來源是大象的長牙，從亞蘭進口（當時敘利亞的大象還未絕種）。象皮與象牙，以及活的大象，都在當時進貢品之列。亞述拿瑟帕位於卡拉（Kalah）宮殿的挖掘，發現了一些相當精緻，用來裝飾牆面的象牙雕刻。撒瑪利亞地區的發掘，也找到超過五百片象牙碎片，年代約是主前八至九世紀。許多都有著埃及與腓尼基的藝術圖樣。

六 4　群中的羊羔、棚裏的牛犢　對於能夠負擔的人來說，最佳品質的肉來自特別飼養在棚裏的牛羊（見：瑪四 2），並且在屠宰之前，以大麥增肥。這些古代飼養場想當然耳能夠以高價錢賣出牲口，並且廣為人知（見：耶四十六 21，耶利米的關於過胖雇傭的暗喻）。這種羊（亞喀得語 kirru）的例證，見於主前二十世紀的吾珥第三王朝經濟文獻。

六 6　大碗喝酒　這裏用來形容碗的詞，通常與文化活動有關聯（見：出二十四 6～8；民七 13）。這表示阿摩司不只是指控他們以大碗過量飲酒，可能還褻瀆聖物。此外，考古學家在亞述晚期的甯魯德墓中，發現一些金酒碗，其中有些在側面刻有亞述皇后的名字。

六 6　上等的油　古代世界中，參加飲宴的人常常都被慷慨的主人以上等的油膏其前額，在他們臉上，造成一種閃爍的光芒，也為給人與房間帶來香氣。例如以撒哈頓執政時的一份亞述文獻，描述他如何在一場皇家宴會中，用「上好的油浸濕客人的頭」。因為本節阿摩司可能在控訴人民對誤用宗教容器，或許他也指責人民使用原本用作宗教儀式的油（見：出三十 31～32）。

六 7　荒宴　這裏翻譯成「荒宴」的字，原是一個專有名詞，指的是葬禮的宴席（比較像是節日紀念餐會，因此用的碗與油通常與宗教儀式有關）。儘管這個詞在其他閃族傳統中廣為人知，卻僅用於此處與耶利米書十六 5。聖經以外關於葬禮餐宴的參考資料，見於烏加列文獻、埃及伊裏芬丁的亞蘭文獻，以及布匿、拿巴提、帕珥米拉的碑文。這幾節經文中列出的，都與盛宴有關：肉、酒、音樂、膏油、閒蕩。

六 10　燒屍首　燒屍首並非常見的舉動（但見：撒上三十一 12 與代下十六 14 注釋），而此處動詞的拼字也罕見。這引發幾種不同的解讀方式，例如原文指的不是焚燒屍體，而是塗敷香料於屍體，預備埋葬。

六 10　不提主名　神的怒氣甚大，以至於撒瑪利亞城的人口只剩下十分之一，而倖存者對雅巍所行的事感到相當戰兢，因此他們害怕提到神的名，免得發怒的神繼續盯著他們。這樣的情況下，「不要作聲」這句命令是某種避凶咒語（就像英語中的 God forbid——「萬萬不可」），避免不小心激怒神（比較：出 二十三 13；書二十三 7）。恩裏勒尼拉裏（Enlil-Nirari，主前 1326～1317 年）執政時的亞述皇家文獻提供一些資訊。其中一篇記載一位元皇家成員被宣佈死亡時，王呼叫說「願神不出聲！」，他的目的可能是求神不要對其他任何人行動（或說話）。

六 13　羅底巴（新譯；現中。和合本意譯為「虛浮的事」）　這是耶羅波安二世在外約但戰役中所佔領的地點之一（王下十四 25），通常被認為是汗默遺址（Tell'el-Hammeh），在雅博河北方不遠，當時是亞捫領土。阿摩司把城市的名字念成 Lo-dabar（意思是虛浮），嘲弄這次的勝利。他嘲笑這些人在薄弱的成就中虛無的驕傲，因為與神的勝利相較，微不足道。

六 13　加寧（新譯；現中。和合本意譯為「角」）　這個重要的地點是在巴珊的埃撒得遺址（Tell es-Sa'ad），雅穆克河北方支流邊上（見：創十四 5；馬喀比一書五 26）。提革拉毘列色三世於主前七三八至七三七年戰役征服該地區後，以此城為亞述國的卡尼那（Qarnina）省首府。

六 14　哈馬口到亞拉巴河　關於耶羅波安二世試圖恢復以色列的邊界，請參看：列王紀下十四 25 注釋。

七 1～9

其他懲罰

七 1　蝗蟲　請參看四章 9 節注釋。

七 1　王的草　雖然聖經中別處皆沒有記載，這裏指出王得以收取所割之草的一部分，作為租稅的一種。

這可能是確保王的戰車馬匹與騎兵有足夠草料的方法。亞述王亞述巴尼帕對一名部下的賞地諭令中，則有反例。該條命令豁免這位官員新得土地，不需繳交草、穀物或一部分牲口。

七 7　準繩　這個傳統的翻譯已經不再被接受，因為現在認定希伯來文 'anak 是與亞喀得語 annaku 同源，意思是「錫」。一條準繩會附鐵或鉛的重塊，在建築過程中，用來確定牆是鉛直的。

學者包爾認為這裏指的是一面錫牆，象徵以色列的防衛是多麼脆弱、易碎（比較：耶一 18 和結四 3 的鐵牆）。到目前為止，這個詞的確切意義依然不明。

七 10～17

亞瑪謝抵擋阿摩司

七 10　先知預言被當成叛國　在整個古代世界裏，一般相信先知不只是宣講神的資訊，同時也發出行動。亞述王以撒哈頓在對附庸國的指示中，要求他們報告任何人不恰當、負面的陳述，特別是先知、狂熱份子、解夢者。因此，必須控制先知對王負面的話，以免造成各種混亂，也就不足為奇。我們或許可以理解，為何國王想要把那些說出煽動叛變、帶來毀滅一類話語的先知監禁起來。

七 13　王的聖所　伯特利是耶羅波安王所建立的兩個皇家聖所之一，用來給北國的人民作為替代的敬拜中心（王上十二 26～30）。亞瑪謝的職位是政治指派的，因為伯特利的祭司是由國王設立，而不像利未人，來自支派的後裔（王上十二 32）。他自然就效忠國王，覺得任何對國王或是伯特利聖所的批評都是嚴重的冒犯。該座官方聖所就是王自己參與儀式活動的地方。

七 14　牧人　沒有任何一個猶大中部山丘地帶的村莊可以進行單一的經濟活動。每一個家庭自己的土地上都有小麥和大麥田，以及小葡萄園，幾棵無花果樹、橄欖樹。如此他們能夠期望至少某些農業方面的努力有所成就。同樣的，一些綿羊、山羊和牛犢可以作為經濟上的保障。讓這些動物放牧在山丘上非常容易，只要有個小孩看管（見大衛的職業，撒上十六 11）。關於美索不達米亞地區的同樣工作，見於亞喀得文單字 naqidu，指的是飼養牛、綿羊、山羊的人。

七 14　修理桑樹　這種白桑樹（學名 Ficus sycomorus L.）源自中非東部，在鐵器時代散佈到埃及與近東地區。這些樹每年可六獲。因為這種樹的果子較一般無花果樹（Ficus carica L.） 為差，主要是窮人在吃。椰棗園最多需要二十年才能夠達到最大產能。他們需要極多的照料，因為必須以人工授粉。照料白桑樹需要用手將果子劃破或刺洞，促使乙烯氣體增加，加快成熟。用來劃破果子的刀，描繪於底比斯

地區的埃及墓畫。

八 1～14

審判時機成熟

八 5　經濟與宗教間的衝突　如同尼希米於數世紀後的波斯時期耶路撒冷所發現的，商人做生意的渴望，使他們對宗教法規與安息日規定的遵守，只剩下敷衍或甚至規避（見：尼十 31 注釋）。周圍的文化中，有許多宗教慶典（見：出二十 8～11 注釋），但只有以色列受命遵守安息日，停止一切工作（見：出三十一 12～17 注釋）。這種對交易的限制，引起摩擦，顯然也促進腐敗的商業行為，以「彌補損失」。

八 5　交易舞弊　阿摩司對以色列商人的控訴，不是以色列獨有的現象。例如，對於商人使用假天平的控訴，見於埃及的《阿曼尼摩比的教訓》，以及巴比倫智慧文學中的一個詞句。漢摩拉比法典也有一條類似論及莊家「用輕的秤去度量所借出的穀物或銀子，用重的秤去量他們收取的穀物或銀子。」

八 6　壞了的麥子　穀物商人盡其所能的從其物業中榨取利潤，欺騙窮人，出售「麥糠」。埃及作品《善辯之農夫》針對那些貨品「濫芋充數」的商人有類似的控訴。「壞了」這個原文字只在此處出現，但與「墜落」一字相關，顯示最差的品質，或是剩下之物。

八 8　像尼羅河漲起　尼羅河流域有三個月的氾濫週期（自八月至十月），流量大漲的原因是衣索匹亞的季風雨量，流入尼羅河與其支流。雖然氾濫的高度並不一定，埃及人很早就已學會藉由灌溉運河以及其他的方式，把尼羅河高漲所帶來的一切，做有效利用。

八 9　日頭在午間落下　因為日蝕或月蝕在古代近東地區被認為是邪惡之兆，或神明的怒氣，當時文學多有記載。其中代爾阿拉碑文上，先知巴蘭預言眾神決定「讓黑暗取代光明」。日月蝕的時候，巴比倫月神「辛」的祭司會穿著撕裂的衣服，唱著悲歌。巴比倫與亞述的記錄中，有許多信件與占卜書也提及日月蝕。許多是寫給國王警告他們將有日月蝕發生，或是擔保會持續通知王室方面日月蝕發生的可能性。關於聖經的例子，請參看：約珥書三 15 與撒迦利亞書十四 6。

八 10　哀悼的方式　請參看：創世記三十七 34～35；利未記十九 28；申命記十四 1～2 等注釋。

八 12　這海到那海　在乾旱時期，人們費盡心力尋找水，將要從國的這端一直搜尋到那端。聖經的作者（見：詩七十二 8，亞九 10）經常用「這海到那海」來指東到西（從西邊的地中海直到東邊的死海或約但河）。類似的措辭見於亞蘭王阿齊塔瓦達的卡拉特珀碑文「從日出到日落」（見：賽四十五 6），形容從東到西，或是普世的說法。因為在此與「從北到東」合用，有可能是界定北國的南方緯度的邊界。

八 12　北到東　南方邊界已經在上一行界定出來，而西方邊界非常明顯。人們從伯特利可以繼續往北探究到加利利地區，向著撒瑪利亞或但城之類的地方；往東的話可到伯珊或基列的外約但地區。

八 14　牛犢／亞示瑪　這個字不明確，有各種譯法。英文翻成「羞愧」，但看起來最可能指的是敘利亞神祇「亞示瑪」（見 NIV 附注；參新譯本）。這個神的名字是來自亞蘭文的「名」一字，也因此是為數不定的西北閃族男神、女神的簡稱（巴力、亞拿特、亞斯他錄）。雖然正式開始敬拜亞示瑪要到主前七二二年才開始，但並不排除此神祇先前就在撒瑪利亞受敬拜。後來敬拜亞示瑪的證據，來自埃及伊裏芬丁信函。

八 14　但的神　因為耶羅波安一世在但透過設立皇家祭壇，把對耶和華的敬拜制度化（王上十二 28～30），因此阿摩司說「但的神」是很貼切的表達。他指的可能就是耶羅波安用來代表雅巍，並且替代約櫃的金牛犢。但城維持宗教上的重要性達數世紀之久，其證據見於主前第三世紀晚期的雙語（希臘和亞蘭文）碑文，上面寫著「致位於但的神」。

八 14　別是巴的神　阿摩司指出別是巴的「神道」，至此完成他對以色列人拜假神的定罪。「從但到別是巴」是常用的片語，用來表示全地（士二十 1；撒上三 20），而阿摩司用來指出以色列人已全面背棄真神（亦見：摩五 5）

九 1～15

毀滅與復興將臨到

九 1　柱頂　為了要描述毀滅將多麼徹底，阿摩司再次使用相對法。這次他的範圍是從伯特利聖殿的最

頂到最底，從裝飾柱頂的柱頭到門檻（見：番二 14）。這有可能和以賽亞的呼喊敍述比較（賽六 4），但或許也只是反映神威嚴的同在。古代近東提到類似毀滅的例子有牆、大門、門、門檻遭粉碎或破壞（包括《吉加墨斯史詩》和杜庫提寧努他一世的碑文）。

九 2　陰間／天上對比　阿摩司採用比較天上與陰間（見：詩一三九 8）兩者間天文距離的相對法。在烏加列的《巴力與亞拿特之讚美詩》，摩特神的自我炫耀也有這地下或死亡世界和天上生活的對比。

在古代世界，天堂與地獄並不是被當成宇宙之外「靈界」的地方，而是代表宇宙的兩個終極。

九 3　迦密山頂　這一系列用來警告以色列人無法逃離神怒氣的對比中，阿摩司使用國內最高地點的意象。迦密山高達海拔一千八百呎，巍巍峨峨，有濃密的森林以及許多洞穴，有些人可能覺得是絕佳的藏匿處（見：摩一 2 注釋）。

九 3　海底的蛇　從山頂到海洋之底，沒有可以躲藏之處。縱使是最深的地方，神也能令海蛇執行祂的命令（比較：拿一 17）。以色列人深深知道神讓海中巨大生物臣服的傳說（見：詩七十四 14 與一〇四 26 注釋）。類似的競爭見於巴比倫創世神話《埃努瑪埃利什》，還有埃及獻給太陽神「銳」的詩歌，他必須一再擊退蛇妖阿波菲斯，才能夠完成環繞天空之舉。進一步相關資訊，請參看：創世記一 20；出埃及記七 1；以賽亞書二十七 1 等節注釋。

九 6　天上樓閣　阿摩司試著表達神對所有創造的全然控制，始自天堂裏多層或多樓閣的聖所或宮殿（比較：詩七十八 69；賽六十六 1）。這些「樓閣」連結著天堂的穹蒼，卻同時又立在水上（見：詩一〇四 3）。《埃努瑪埃利什》神話中有著關於這天上樓閣的記載。其中包括一段在巴比倫，為瑪爾杜克神建造厄薩吉拉神廟（Esagila）的描述，寫到眾神「建造一座高塔，如同阿普蘇 （天堂以上之水）一般高」。以聖經與古代近東的觀點，宇宙就是一座神廟，神廟就是一個微小的宇宙。

九 7　古實人　關於這群來自古代埃及南方蘇丹努比亞地方的人，請參看：民數記十二 1 注釋。

九 7　迦斐托的非利士人　關於非利士人與迦斐托（克里特島）的關聯，參看：耶利米書四十七 4 注釋。以西結書二十五 16 將其與另一群海上民族，基利提人相提並論。關於與亞瓦人（Avvites）的關聯，參看：民數記二 23 注釋。

先知使用普世救恩的主題來顯出神對萬民的顧念。非利士人與亞蘭人，像以色列人一樣，被帶到巴勒斯坦，但是以色列人與雅巍的盟約關係，特別點出他們要被懲罰。

九 7　吉珥的亞蘭人　阿摩司在此將吉珥指為亞蘭部族的家鄉，但是列王紀下十六 9 提到吉珥是戰勝的亞述人在處死亞蘭王利汛後，放逐亞蘭人的地方。以賽亞書二十二 6 似乎支持後者，因為提到吉珥與以攔的相關，以攔位於底格裏斯河的東方與南方。提革拉毘列色一世（主前 1115～1107 年）的亞述記錄中，提到這些部族於主前十二世紀遷徙至亞述。阿摩司在此處與一章 5 節可能是想要指出如同亞蘭人被差回他們的根源地，神也可以這般輕易的把以色列人從迦南地派遣出去。

九 9　篩子篩谷　收穫穀類的處理流程，包括在打穀場用橇壓碎莖，去糠（見：耶四 11），最後用篩子把穀粒與小石子及其他碎礫分開。此處提到的篩子（希伯來文 kebarah）有大洞，以側向、環形搖動時效果最佳。這種律動讓碎礫被甩到外邊，讓穀粒落到地上，以便收集（見《德訓篇》二十七 4）。新國際本原先將 s]eror 譯為「穀粒」（和合本：「粒」），後來修正為「小石」，反映出篩穀的真實情況。

九 12　以東所剩餘的　阿摩司使用「所剩餘的」這個片語，另有兩次（一 8：非利士人，五 15：約瑟）。此處他可能指的是以東地區的一部分，而非全部。

烏西雅王攻下以東港口以拉他（王下十四 22），而後於亞哈斯王在位期間（王下十六 6），又被敘利亞人和以東人奪回。講到大衛王國的最後復興，阿摩司可能對這重要的港口城市念念不忘。

{

俄巴底亞書

1　以東　俄巴底亞書的主題是控訴以東對猶大國所犯的罪。這個國家位在死海的東邊與南邊，與以色列的淵源錯綜複雜。一如兩國始祖雅各和以掃之間的矛盾、搖擺不定的關係，以東有時是猶大的友邦（申二 2～6；王下三 9），有時又是死敵（民二十 14～21；摩一 11～15）。在新亞述帝國和新巴比倫帝國（734～586 年）時期，以東是附庸國。俄巴底亞對以東的控訴，看起來最可能和它參與耶路撒冷最後的破壞、人民於主前五八七至五八六年被巴比倫王尼布甲尼撒所擄有關。然而以東在其中的角色到底如何，未有清楚的記錄。

1　出使結盟　古代近東地區，國家有戰事時，必須召喚所有盟邦和附庸國派遣部隊並供應物資來聯合作戰。信使受差遣呼叫大家實踐條約的承諾，並指明徵召士兵的數量（如：撒上十一 3～4，和法老蘭塞二世與西台王哈圖西利斯三世〔Hattusilis III〕之間的條約）。馬里文獻甚至記載派遣使者到神廟去稟告神祇軍隊的情況，並且呼求神助陣。



蘭塞二世的條約

3　以東的地勢　以東地處山區，主要山嶺從撒烈溪南邊到亞喀巴。這個地區有很多山峰，高達海拔五千七百呎，陡峭的山壁、山洞和裂口可供軍隊藏匿。有些以東的城市就座落在這些幾乎無法到達的地方，像是波斯拉和彼特拉的多岩山嶺烏姆比亞拉（Umm el-Biyara），有人認為就是西拉（Sela）。



彼特拉的山嶺

5　葡萄的重要性　以東素以山邊優質葡萄園著稱。這國家的毀滅應是與小偷和撿剩餘者的雙重掠奪有關。小偷和採收者留下的，會被撿剩餘的人拿走。剩下來的都是在地上爛掉、踩過的果實。

6　以東／以掃的關係　交替使用以東、以掃兩個名字，是由於以掃系該國始祖，記載于創世記三十六31～39（見：瑪一 2～3）。該處有列出以色列的君王制度建立前，八位以東國的君王。

6　隱藏的寶物　該詞原文在舊約中只有這裏出現，而且因為字的形式特殊，又缺乏別處經文情境參照，故無法適當翻譯出來。以賽亞書四十五 3 與耶利米書四十九 10 提供此譯法的基礎。經文中指出了以東被劫掠得相當徹底。秘密寶物在古代世界為人所知，然而此處用在以東最適合不過，因為其地形，整座城市都可以保持秘密。

7　破壞國際禮儀　國與國之間的條約，像是埃及和赫人帝國之間（蘭塞二世和哈圖西利斯三世），或是主前七世紀亞述王以撒哈頓的附庸條約，作為共同防禦公約，要求簽署國提供武器、情報，和法律互惠。以東在此被控全然破壞這些協議：難民遭驅逐回到本國邊界，沒有獲得任何援助；違反盟國間互不侵犯條約；對傳統待客之道，包括共進餐食以示和平約定（在詩篇四十一 9 和馬里、亞馬拿文獻都提及盟約之餐），也全然視若無睹。

在古代世界，于己有利或方便就破壞條約，屢見不鮮。例如埃及未在亞馬拿期間提供迦南王足夠的軍隊；巴比倫王拿波尼度破壞與瑪代人的條約，並且與他認為較具威脅的波斯人另立條約。

8　以東的智慧名聲　以東智慧的傳統，多少起自該國與約伯的關係（約伯的家鄉烏斯，有些人認為位在以東境內），而他的朋友以利法是提幔人。

住在北阿拉伯沙漠邊緣，從沙漠商隊及銅礦中獲利，以東素以俐落的商業、靈巧的外交手腕聞名（見：耶利米書四十九 7 的平行敍述）

9　提幔　要確切指出提幔部落地區的位置，有點困難。有些學者認定是波斯拉城，是主前八世紀後以東的首都，然後認為提幔人生活在以東的北部地方。不過另有一些學者根據第四世紀歷史學家優西比烏的參考資料，指出提幔在以東的南方，並和古代的國王戶珊（創三十六 34）有關。孔蒂拉特阿吉魯碑文記載到「提幔的耶和華」，並且將這地指向較南方的所在。在此段記載中，提幔是以東國的同義詞。

10　針對雅各的暴行　以東／以掃和雅各／猶大之間的兄弟關係屢見於俄巴底亞書中（見 6 節注釋），故不需要另行敍述條約協定。這使得對素有親戚關係的鄰邦施行暴力，顯得特別令人震驚且可恥。此處

形容暴力所用的措辭，含義廣泛，包括謀殺、強暴、重傷害、流人血。在此的用法，作為「震撼措詞」來顯示出傷害的嚴重程度，和以東受懲罰之合理。新亞述的年表亦有類似的記載，表達了對於盟邦反叛的憤怒、驚訝，並需以軍事制裁。

11　為耶路撒冷拈鬮　在巴比倫和亞述地區，拈鬮作為占卜的程式之一，請參看：出埃及記二十八 30，有關烏陵與土明的注釋。入侵者貪婪的看著耶路撒冷，預見劫掠的景象和破壞這城市所帶來的巨額財富（見：賽十七 14）。

軍隊慣例上會有一套分配戰利品的方式（馬里文獻中有對那些未和士兵分享戰利品的軍官之罰則），拈鬮可能是分配貨品或奴隸的其中一種方式，意指神的介入。

16　在聖山喝杯　以東本來喝酒慶祝耶路撒冷和其盟邦陷落，至終卻演變成以東和其他參與破壞耶路撒冷的國家，將被迫喝耶和華的「苦杯」（見：詩七十五 8；賽五十一 17；耶二十五 15～16）。

19　領土變遷　在此所預見的是以色列敵人將受報應，以及以色列傳統地域的光復。尼革（和合本：「南地」），也就是別是巴和死海低窪地區，將會接手以東的土地。薩非拉（和合本譯為「高原」）即濱海平原和丘陵之間的狹長地帶，擴展成非利士人的城邦。以法蓮和撒瑪利亞是主前七二一年被亞述人征服的地區，將會由猶大人民光復。最後，外約但的基列（從下加利利到亞嫩河）會再次由便雅憫族裔掌管（在伯特利和耶路撒冷間的支派屬地）。

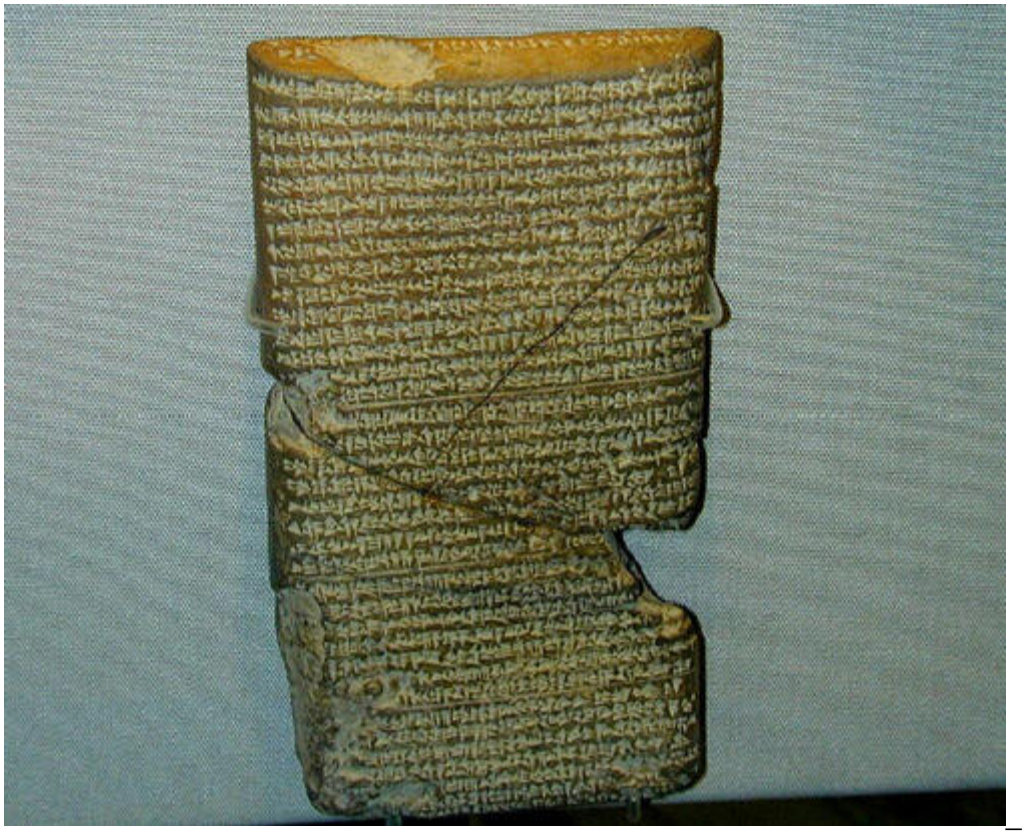
20　撒勒法　撒勒法位於腓尼基的推羅、西頓間濱海公路上，是預期中以色列恢復後的北部邊界。它是一個專門處理紫色染料的商業中心，見於主前十三世紀埃及文獻中，並列為主前七〇一年降服于亞述王西拿基立的城市之一。

20　西法拉　確實的位置，從西班牙到赫絲佩拉地（Hesperides，位於希臘），到西米迪亞（western Media，位於今伊朗西北）都有可能。這些指證是根據地名和新亞述時期的原文線索。

不過西法拉最有可能的地點是小亞細亞西部的薩爾迪（Sardis）。這是波斯時期裏底亞人的首都，而另一份該地發現的雙語碑文，以亞蘭文記載該城的名字，和希伯來文的俄巴底亞有著相同的子音。這對耶路撒冷被擄之民來說，是遙遠的旅途。不過文獻中暗示，即使再遙遠，也會回去重新據有那塊土地的一部分。

{

約拿書
一 1～17
約拿逃跑
一 1　年代小注　由列王紀上十四 25 可知約拿是耶羅波安二世時代的一位先知，耶羅波安二世於主前第八世紀前半執政（見：王下十四章注釋）。
一 2　尼尼微　尼尼微是今日庫雲吉克遺址（Tell Kuyunjik），位在伊拉克北部，底格裏斯河上游距波斯灣約六百哩處。主前第八世紀尼尼微還沒盡顯鋒芒。主前第七世紀開始的時候，西拿基立王以這個古老的伊施他爾女神宗教中心作為其首都，將其美化與擴張到約兩千英畝。考古學家成功的挖出西拿基立著名的「無可匹敵的宮殿」，有浮雕刻畫著西拿基立圍攻猶大的拉吉城。早自主前二千四百年起即由國王維護的伊施他爾神廟，也已經挖掘到。在約拿時代，它是亞述幾個主要的都會地帶之一，其周長略少於三哩。



巴比倫年鑒，提及尼尼微被毀

一 2　主前第八世紀前半的亞述與以色列　主前第九世紀，亞述對以色列構成重大威脅。以色列一直是西方聯盟的一份子，反抗撒縵以色三世擴張到地中海區的企圖（見：王上二十二 1 注釋）。主前八四一年，以色列王耶戶接受亞述的控管並進貢（見：王下十 34 注釋）。不過其後數十年，亞述國勢顯著衰敗，到耶羅波安二世的時候，已經數十年沒有與亞述為敵。
一 3　他施　他施是當時所知最遠的地理位置。其確切地點不明，一般認為是在西班牙南部，然而也有人相信是北非的迦太基。但我們可以確定，那是一個地中海西部，以出口貿易著名的港口。
一 3　約帕　約帕是今日地中海邊台拉維夫南方不遠處的港口，在埃及與腓尼基文獻、迦南文獻（亞馬拿泥版）中均有記載。在君主政體時代，它常受制於亞實基倫這個非利士城市。
一 3　船　商船有各種大小，平均時速約二至四浬。所羅門的年代，到他施的船要三年才會返航。這樣大小的船，船員不到十二人，所載的貨物通常包括穀類、酒、橄欖油。
一 3　船價　由此處的原文用語，許多學者認為約拿所付的金額，是包下整艘船供他使用。無論是否為真，這船價都是一大筆錢。

一 5　各人哀求自己的神　守護神很少是呼風喚雨的神祇，因此，水手不會認為是他們自己或家族的神帶來這場風暴。古代世界的多神環境裏，人們都相信神的活動，但是要找出是哪個神、為什麼在作怪，那又是另一回事。

水手們呼求他們的神，希望他們的那個守護神能夠對那發怒帶來風暴的神，施展一些影響力。他們呼求救助，不是呼求悔改。越多人呼求越好，所以船長搖醒約拿，讓他也求告他的守護神。

一 7～10　拈鬮　雖然拈鬮有時用來與神祇溝通，許多情況更像是擲硬幣，或抽籤。所以這裏抽籤並非用來決定誰該負責，而是決定誰要先說出自己可能對神明造成什麼冒犯。不難理解，沒有人願意打頭陣。拈鬮的時候，每個人拿出一個可供辨識的東西，然後放在容器中，抽出其中一個。

一 9　天上的神　約拿回答眾人的問題，僅指出他的種族淵源（希伯來），和他所事奉的神。最顯著的是他描述神是創造滄海旱地的天上之神——正是這樣的神能夠帶來此般風暴。

一 10　他告訴他們　他先前已經跟眾人說他逃避神，但眾人並不以為意——那是他自己的問題，可能也不是什麼希奇的事。眾人的恐懼大增，因為他們發現約拿逃跑躲避天神，將眾人陷入險境，落在約拿的神怒氣之下。

一 11～16　我們當向你怎樣行？　水手的下一個問題是怎樣緩和神的怒氣。古人的宗教觀，很少以悔改的角度思考，因為神的動機難以辨明。他們所信奉的神既不注重德行，又反復無常，所以他們的怒氣可能根本就是戲弄人，或是霸道、幼稚的懲罰行動，因此信徒試著安撫眾神的怒氣。不同的神用不同的方式來安撫，所以他們詢問約拿。

一 12　將我拋在海中　眾人不願意聽從約拿的建議，因為他們相信眾神會保護他們的信徒。將約拿拋在海中等死，可能使他們受到約拿的神憤怒的報復。

一 16　獻祭　當海一平靜，眾人以敬拜回應。所獻的祭應該是素祭，在木船上不會用燒的，或許是投入海中。此處所指另有可能是他們返回陸地後所獻（因為所載的貨物已經投入海中，不再需要繼續往他施去）。

一 16　許願　舊約和古代世界中許願通常與獻祭有關。舉例而言，水手可能許願要在此事的每週年紀念日向雅巍獻某種紀念祭。許願表示水手們經歷了某種神的能力。但這裏的經文並不表示他們放棄原來的神，接受雅巍的一神信仰。承認一位神的能力不等於停止繼續拜其他神。

一 17　大魚　經文記載約拿被一條「大魚」吞下——大概是最通泛的敍述。沒有證據顯示那到底是專門名詞的魚或哺乳類，因為希伯來文用這個詞形容任何水生動物，因此無法辨識是哪一物種。雖然研究可以找出地中海區常見物種的食道大小，經文堅持神直接介入，表示我們不應該期待那魚是常見的凡物。

古代世界的信仰中，大型海生動物代表渾沌的力量被創造之神在創造時馴服。這裏一如往常地將雅巍描述成全然掌控海生動物，這魚不過是聽命行事。

｛

二 1～10

約拿的感恩禱告

二 1～6　約拿的禱告　這禱告可能是一篇眾所周知的詩歌，或是仿自既有文本。此處沒有提到魚，而大海的威脅是詩篇文本中常見的暗喻。

海被認為是深具威脅的渾沌之境，其中只有死亡可期。不論大魚看起來多麼嚇人，約拿將之理解為神的拯救。

二 7～10　約拿與神的關係　神的同在是在聖殿中，約拿的禱告上達於神。雖然約拿明白自己的悖逆，他依然認為自己對神忠誠。他沒有轉去拜偶像。

二 9　約拿許願　這篇禱文並未說明約拿所許之願為何，但大多數古代世界的誓願都與舉行儀式有關。利未記在敍述各種獻祭中，說明還願祭（見：利三 1～5，二十七 2～13 注釋）。這個誓願的性質沒有進一步說明，有可能約拿會以某種感恩祭還他所許的願。沒有跡象顯示他許願要順從，甘心樂意的去尼尼

微。在一首沙馬士的詩歌中，這個太陽神被認為是那位拯救被大浪所困者，而接受獻酒為報。



大魚吞下人的雕刻

｛

三 1～10

約拿與尼尼微人

三 1～4　往尼尼微去　從約帕（假設魚在這裏放下約拿）到尼尼微的路程約是五百五十哩。沙漠商隊一天通常旅行二十至二十五哩，用將近一個月的時間走完這段路。

三 3　大城　約拿要完成任務所花的時間，解釋了尼尼微的規模。他並不是繞城牆一周，而是在城裏的公開場合宣講。他的行程包括幾個城門地區（城門共有十二個），以及數個神廟地區。一天有幾個時段，可供宣佈重要公告。

三 4　約拿的資訊　約拿的資訊是關於迫在眉梢的審判，是常見的先知信息。我們不應該把先知的角色與宣教士的角色混淆。古代世界的先知，任務是要對特定聽眾傳達神所給予的任何資訊。宣教士的任務是要把神救恩的資訊傳給萬民。先知的資訊很少像傳教士的資訊那麼令人雀躍。約拿的資訊中，並沒有暗示悔改的呼召或是呼召眾人離棄假神。沒有關於神要他們怎麼做的指示，也沒有控訴他們邪惡的行為，是沒有但書的議約。古代先知並非來傳講全面的神學或改變特定宗教的世界觀。先知來是要傳達神的資訊。

三 4　古代近東世界的先知　預言是古代世界廣為人知的現象，因此，亞述人對這樣的情況並不陌生。比約拿晚約一世紀的亞述巴尼帕時代，有一些參考文獻提到亞述先知和他們的資訊。

先知是國王正式或非正式的顧問，在亞述巴尼帕時代的先知，資訊一直都是正面的，肯定王的行動、決定和政策。主前十八世紀的馬里文獻中有更早的例子，多為負面但是依然顯示先知為王提供資訊。

三 5～10　信服先知　尼尼微人相信約拿的資訊是來自一位元有可能讓威脅成真的神。這個結論來自於比較約拿的資訊和預兆的資訊。

預兆是觀測自然界中與神在歷史領域行事有關的現象。其中一個最常見的觀察預兆的機會是檢查每日獻祭的動物內臟。器官的外型，例如腎、肝被認為是代表吉兆或惡兆。

其他預兆來自動物的行為、鳥的飛行、天體的運動，以及許多其他現象。如果不祥的預兆在約拿宣講之前持續數日、數周，人們很容易會接受他的資訊為真。如果獻祭而內臟的形狀確認毀滅迫在眉梢，

約拿的話就會被嚴肅的看待。

三 5　接受外來者的預言　約拿是代表另一個國家或外邦神的陌生人，但這無關緊要。古代世界的多神信仰包容數百個神，其中任何一個都可能讓他們的生活變好變壞。外來的代表不時會包含先知，因此牽涉到的神，其喜怒哀樂可以在協議中表達出來。如果尼尼微本身的占卜支援約拿的資訊，他們就無以懷疑是哄騙或詭詐。他是個外人，這個因素更可作為他資訊真實度的證據，若非神的驅策，一個人為什麼要長途跋涉來此呢？記得約拿並沒有要他們改變宗教或是推翻他們本國之神。

三 5～10　回應　尼尼微人的回應，既典型又非典型。非典型之處在於：沒有什麼證據顯示禁食是亞述人或巴比倫人習俗中的宗教回應。有國王披麻，以示自己「像個悔罪者」的例子（以撒哈頓、亞述巴尼帕）。通常的方法是試著藉由舉辦某些祭儀來取悅神祇（犧牲、奠酒等），或借著念咒來防止神明行動。因此有可能尼尼微人試著用以色列人的方式來回應神的怒氣。典型的部分是他們試著安撫盛怒中的神祇。他們完全不知道什麼使雅巍憤怒，但是任何對以色列宗教的探究都會顯示其神喜好公義，對於不公義的事要悔改，包括禁食和披麻，這兩者通常隨著舉哀。

尼尼微人所行的儀式（披麻與禁食），以及道德上的改革，顯示出他們很認真看待約拿，只是沒有信仰改變的證據。亞述的多神主義對於一神信仰、聖約和律法一點概念都沒有。

在這系統中惟一可知的信仰改變是在眾神廟中的神祇挪位。尼尼微人沒有棄掉他們的偶像，也沒有顯出他們用以色列的雅巍替代他們自己的神。承認一個神的大能不等於接受祂成為你獨一無二的神。

三 6　下了寶座　當預兆或預言暗示亞述王有危險時，通常會指派一個替身王。這個人會穿著國王朝服，坐在國王的寶座上。同時，國王會開始潔淨的行動。一段適當時間之後，那個替代的王會被殺掉。如此，希望將危險帶離王。這裏的經文沒有提到替身，但是王的舉動可能影射出使用這個方法。

三 8　牲畜披上麻布　將牲畜穿上麻布（用山羊毛做的粗糙材質）更進一步解釋尼尼微人不瞭解以色列的神。甚至動物都可能侵犯神，因此也一定要包括在安撫的儀式裏面。

四 1～11

實物教學

四 1～4　約拿的怒氣　約拿因為神很輕易的聽信外邦人的安撫策略而感到憤怒。他因為雅巍居然就這樣發憐憫，覺得很難為情，並且認為神學上大有問題，因為這樣暗示雅巍可以被收買。尼尼微人會因此將雅巍與他們的神一視同仁。

四 5～9　蓖麻與蟲　帶給約拿遮蔭的植物，用的是一個很通泛，形容瓜科植物的詞。如同大魚一樣，經文中的用語不足以作進一步的辨認。摧毀該瓜科植物的蟲很可能是蚜蟲一類。

四 8　炎熱的東風　這裏的東風不會是稱作「漢辛」（hJamsin）或是「西羅科」（sirocco）的焚風。因為那樣太陽就不會是影響的因素。東風在巴勒斯坦是個問題，因為東方是沙漠；但是尼尼微地區東風通常帶來降雨。這裏是種特殊的東風（NIV 譯作「酷熱的風」），但該希伯來原文僅用於此處，因此難以確切理解。

四 11　尼尼微城人口　亞述學者估計尼尼微城是首都時的人口（城市中和周圍鄉村地區）約是三十萬，因此前面提到的十二萬並非難以置信。

{

彌迦書

一 1～16

審判將臨到撒瑪利亞與耶路撒冷

一 1　摩利沙　位於士非拉的拉吉東北方約六哩處，摩利沙（猶底葉遺址 [Tell el-Judeideh]，約在耶路撒冷西南方二十哩）是當時巴勒斯坦城市迦特（薩非遺址 [Tell es-Safi]）的郊區之一。大衛王國建立以後，和拉吉、亞杜蘭、摩利沙同時成為防禦中心（代下十一 8）。這些地點和「無數」的村莊都被西拿基立的亞述軍隊在主前七〇一年摧毀。

一 1　年代小注　因為作者給我們彌迦作先知時猶大王的名字，我們可以將此卷定在主前第八世紀後半期。彌迦的第一篇神諭（彌一 2～7）關乎以色列北方首都撒瑪利亞，年代應該正好在該城被亞述人毀於主前七二二年之前。

一 3　踏在地的高處（新譯；和合本：「步行地的高處」）　雅巍「出」其「居所」的印象，更加深神顯現所具有的莊嚴感。「踏在」所意味的能力，常常用來形容征服敵人（申三十三 29；詩一〇八 13）。不過，此處的景象是神掌管受造物，用地上的山作為踏腳石（摩四 13）。類似的景象見於烏加列《巴力與亞拿特史詩》，神的信差飛快跳躍于山嶺間。城市通常建築在山丘上，因其自然易於防守，而軍隊以山丘作為戰略控制點。因此踏在高處的隱喻，也是象徵勝利與安全。

一 5　撒瑪利亞　主前第九世紀早期，暗利建造撒瑪利亞，並立為北國以色列的首都。該城位於原本首都得撒的西方十二哩處，地處重要路口，交通便利，北方通往耶斯列平原，東南方有示劍，而西方是海岸，鄰近有穿越約但河西方兩條主要的縱貫路線。該城的考古發掘，于衛城之處挖到被認為是暗利的宮殿，以及部分分隔衛城與下城的牆。這道牆約五呎厚，用當時最好的石工技術所制（方石使用縱橫交錯的方式砌於溝中）。亞哈強化防禦工事，增加厚逾三十呎，設有暗炮臺的牆。

一 6　撒瑪利亞的衰亡　亞述史料描述「掠奪」撒瑪利亞（主前 724～721 年），可能是指整片土地。在以色列城市示劍發現一些毀城的考古證據。這與亞述常用的策略一致：將某個國家的土地毀壞，接著包圍資源已經斷絕的主要城市。西拿基立與尼布甲尼撒二世都用這方法對付耶路撒冷。撒瑪利亞遭圍城三年，顯示出其防禦相當堅固，因為亞述不曾在圍城戰中遭遇敵手。撒瑪利亞陷於主前七二二至七二一年。雖然撒縵以色三世在聖經中被記為攻下撒瑪利亞的主導者，在亞述年表中則宣稱他的繼承人撒珥根二世立下此功。據記載撒珥根也重建此城。

一 6　將石頭倒在穀中　雅巍對撒瑪利亞的怒氣，威力強大，足以與地震的破壞力相較。由於城市多半建在山丘上，城牆的毀壞伴隨著石頭倒向周遭的山谷。

一 7　所得的財物　許多獻給神廟的禮物是用來交換廟妓的服務（見：申二十三 17～18 注釋）。這些禮物可能是金子或銀子（或許被拿來製造偶像），或者穀物、牲畜。不過彌迦也有可能像何西阿一樣（何四 10～15），是把拜偶像跟淫亂相提並論。支持在偶像廟裏拜假神，就是對雅巍不忠的行為。在神廟裏受敬拜的偶像，將要與其敬拜者一同被毀，而掠奪神廟將會為征服者帶來財富，繼續其蹂躪之路。

一 8　赤腳露體　古代近東地區，採用多種舉哀儀式。有些要求獻祭，像是在埃蓀拉泥版中所記載的，是皇家死者祭禮之一。其他則包括持續的哀哭、哀挽代表哀悼者的舉動（有烏加列的《凱雷特史詩》為證）。當哀悼者撕裂（哀二 10）或扯去他們的衣物和鞋子（比較：賽二十 2，以賽亞戲劇化的預言），表示他們對先前的景況置之一旁，表示挫折（比較：結二十四 17 對服喪的限制）。這樣，他們如約伯一般，公開承認自己是赤裸著來到這個世界（伯一 21）。

一 8　野狗、鴕鳥（NIV：狼與梟）　此處所選的動物聲音，是常在曠野與荒地聽到的（賽三十四 13；耶五十 39；代爾阿拉碑文的「巴蘭預言」）。兩者都是刺耳的聲音，聽了令人毛骨悚然，聯想到死亡（埃及神亞奴比斯便是以狼為形象，主管死人與墳墓）。

一 10～15　路線　此處列出的地點都是在猶大的西部，稱作薩非拉的山區。西拿基立關於其戰役的報告提供了非利士戰役的詳細資料，但對薩非拉著墨不多。非利士記載中，提到伊利提基、亭拿、以革倫。這代表軍隊就駐在迦特北方數哩，預備進入猶大。如果彌迦書第一章呈現的是行進路線，那就表示亞述

經過迦特南下，取道拉吉（該地區最明顯的要塞）西方數哩的一條路，再繞向南方，為要從東南方進攻拉吉。拉吉之後，這條路線向著東北方的耶路撒冷，只有瑪利沙不按著順序。這表示整個薩非拉地區廣受破壞。考古調查辨識出該地區被佔領的地點從主前第八世紀早期將近三百處，至第七世紀不到五十處，人口也照樣減少到先前的一成五。迦特可能位於薩非遺址。許多城市的名字有雙關意義，是這段經文的特色。伯亞弗拉（意思是「塵埃」），沙斐（意思是「號角」，地點不明，猜測是埃頓遺址 [Tell 'Eitun]），伯以薛（「立足點」，地點不明），撒南（「她出來」，可能是約書亞記十五 37 拉吉地區的洗楠）以及馬爾（「苦」，地點不明）。拉吉是在這一串旅程中，最為重要的城市，另行討論。摩利沙迦特是彌迦的家鄉，可能是今日的猶底得遺址（Tell el-Judeideh，見一 1 注釋）位於這些城市所處的十哩圓形區塊的中心，其名字的雙關語意味著居民逃跑。亞革悉（可能是貝達遺址 [Tell el-Beida]，拉吉的東北方）與「沒有功用的溪流」相比，用來與沒有為國王作防禦線的要塞相提並論。瑪利沙位於拉吉東北方，其雙關語有「繼承人」的意思，暗示一個沒有未來的國家。亞杜蘭（謝克馬得庫爾遺址 [Tell esh-Sheik Madhkur]）同樣在面對敵軍的攻擊下，前景看壞。

一 13　拉吉　拉吉掌控薩非拉與猶大西部，作為猶大王防禦線的中心點。它位於耶路撒冷與非利士城邦的途中，防衛著從海岸向內陸的主要道路。其地點是以杜韋爾遺址（Tell ed-Duweir），顯示出銅石時代被佔領的證據，而中銅器時代第二期（當時是迦南主要城市）與鐵器時代第二期（是王國分裂後所建立的西方堡壘，代下十一 5～10），有大規模的城市防禦設施以及壯觀的城門。拉吉儘管占盡地利（有堤高達一百五十呎），在亞述王西拿基立圍攻之後，於主前七〇一年陷落（西拿基立年表，進一步資訊見：代下三十二 9）。這次圍攻之殘暴，尼尼微城皇宮的亞述浮雕有圖畫證據，描繪這些事。在遺址的西南角也發現大片攻城土坡。埋有約一千五百人的千人塚，可能也是城陷時所產生。另外，在城門的守衛室裏發現二十一封瓦片信，記載了後來巴比倫王尼布甲尼撒於主前五八六年圍城的經過，描述守城的人看著鄰城的烽火熄滅，感到絕望的情形。



通往拉吉城門的道路

一 16　剪除頭髮　有幾種儀式與哀悼相關，包括撕裂衣服、用刀劃身（見：利十九 28 注釋）、禁食（見：撒下十二 16 注釋），以及在頭髮上蒙灰或土（見：撒下十三 19 注釋）。剃去頭髮也作為哀傷的表示（耶四十一 5）和潔淨儀式的一部分（利十四 8～9；民六 9）。舉例而言，亞述祭司在就職時會剃去頭髮。同樣的，《尼普爾的窮人》（The Poor Man of Nippur，出自索單提比泥版），有個敍述自己是醫生的角

色，也把頭髮剃掉。這可能與潔淨自己或者醫生不斷接觸生病與臨終的人有關。
{

二 1～13
不公與假先知
二 2　搶來的土地　借著壓迫窮人與弱者來獲得財物，違反了不可貪心的法律，還有聖約中戰勝後分配土地給每個以色列家庭的約定。儘管有這些法律，小地主卻債臺高築，加上大地主所擁有的政治力量引發了種種弊端（見：賽五 8 注釋），見於埃及智慧文學（《阿曼尼摩比的教訓》）。
二 5　耶和華的會　指以色列社會中有權作決定和服役的男性群體，關於這個專用名詞，請參看：申命記二十三 1～8 注釋。
二 5　拈鬮分地　當一家之父去世，所有的地產藉由拈鬮來分配給眾子。埃施嫩納法典、漢摩拉比法典，以及中亞述法典都有記載這樣的情況。西法遺址（Tell Sifr）出土的文獻特別提到由拈鬮分財產。這裏彌迦所說的是，藉由壓迫累積地產的人，將會無人為繼。
二 11　接受樂觀主義的先知　在亞述，先知被期待要支持國王和其政策。以色列先知則與時下文化抗衡，通常都是批評當政的國王。如同耶利米書二十八 8～9 所提到的，人民謹慎對待「說和平預言的先知」。古代以色列先知的角色，是要在人民違反聖約的規範義務時，提供規勸的話與警告。這與古代近東的先知不同，後者在馬里文獻有提到，主要是注意違反風俗（沒有按時獻祭或依約築廟）或是戰爭之事。
三 1～12
腐敗的首領
三 2～3　食人的比喻　猶大首領與司法官員的貪婪豪奪特質，被拿來與食人的宴席相比。人們成為經濟刀俎下的魚肉，腐敗官員則貪得無厭。煮肉、敲碎骨頭取骨髓的寫實，可能是饑荒或軍隊圍攻時，求生存的必須手段（見：王下六 29 注釋）。
三 5～7　失敗的先知　失職、失敗的先知，不再從神那裏得到任何訊息（見：摩八 11～12 神話語的「饑荒」）。這是因為先知的貪婪，出賣他們欺哄的預言，而非自由的宣講，回應神的提示。把先知講論商業化，擔保那些「供養」先知的商人貴胄之「和平」與富庶；把毀滅的預言在此化為「戰爭」的寓言，對不賄賂他們的人宣講。彌迦並非先知商業工會的一員，而是像阿摩司一樣，單純由神所選來講話的人（摩七 1～15），用神的真實話語取代了他們無用的儀式與占卜的手段。此時亞述的先知通常都是皇家雇員，被期待支持政權的合法性。可以說，這些人哪里油水多，就靠哪邊站。
三 12　被耕種像一塊田　一塊地得要先清除所有的碎礫，才能夠犁地播種。這個隱喻展現出此城與根基，將被完全摧毀。亞述的軍隊會犁平這座城，使其回復原本的耕地狀態（比較：賽五 6）。這種情形沒有于耶利米在世時發生，不過他說出了這個神諭，並且長老在審判他時引用（耶二十 六 18），顯示出先知的預測被彙編研究。
四 1～五 15
不久與遙遠的將來
四 3　刀打成犁頭　這裏說的不是翻土的犁，而是犁的金屬尖端部分，專門用來破土或犁溝。這個尖端大約七吋長，不過同樣的希伯來字也用在列王紀下六 5，該處顯然是指某種斧頭。因為刀被「打斷」，可能剩下來的是金屬碎片，可以用作各種用途。
四 4　自己的葡萄樹和無花果　葡萄園與無花果樹是古代以色列鄉村文化的基本食物與經濟要素，而其損失會使人民匱乏（珥一 6～7）。古代近東地區和平與富庶的美好景象，就是能夠坐在自己的葡萄樹與無花果樹下。埃及墓中壁畫、亞述浮雕，與聖經作者共同使用這個片語來顯示能夠自行掌管自己生活的人，沒有外來的侵擾，能夠耕種神所賜與的地（王上四 25；賽三十六 16）。葡萄樹與無花果樹可以遮蔭、結果實，享受這些表示一定程度的長治久安，因為兩者都需要數年才會結果。

四 8　高臺／山　譯成「羊群的高臺」的原文 Migdal Eder，在他處是地名（創三十五 21），在這裏與俄裴勒對照（Ophel，和合本在此譯為「山」），是耶路撒冷東面山上大衛舊城的一部分。因此，兩者的意象都是要塞或是保護羊群的瞭望台，作為神最後恢復以色列國與人民的召集點（比較：賽三十二 14 相反的意象）。如果這個詞指的確實是一個要塞塔，它可能是在耶路撒冷（錫安的女兒）的俄裴勒中央塔（要塞或是所在的山丘）。

四 10　巴比倫　以彌迦的時代，如果他用亞述或尼尼微作為被擄去的地點，會較合邏輯。但預言並不總是合邏輯的。彌迦的時代，新亞述帝國，在撒珥根王朝的統治下，撒珥根二世與西拿基立，是舉世所見最強勢的政治網路，橫跨近東地區，後來還短暫包括埃及。西拿基立燒殺擄掠的大軍在兩次入侵期間，摧毀猶大的許多村莊城鎮，而亞述浮雕也描繪俘虜被帶離拉吉。在此期間，巴比倫和迦勒底的統治者，像所有其他的邦國一樣，都受制於亞述人。不過，他們像伊朗西部的瑪代人一樣，不時以革命或推翻亞述盟邦、附庸國來考驗亞述霸權。特別麻煩的是米羅達巴拉但，他至少兩次逐出巴比倫的亞述統治者。最後在主前六八九年，西拿基立掠奪該城，自封為巴比倫王。六六〇年後不久，亞述帝國開始崩裂，巴比倫與瑪代聯合，給最後的亞述霸主亞述巴尼帕施加更大的壓力。他於主前六二七年逝世，代表著亞述世界強權的終結，與尼布甲尼撒暨新巴比倫帝國的興起。

四 12　禾捆聚到禾場　整個古代近東鄉村文化裏，主要農業設施之一就是禾場。成捆的穀類被送到這個中央地點，打穀去糠。因為農業與生產力的重要性，禾場自然會具有禮儀的重要性。禾場是大片、平坦的開放空間，顯然在打穀以外還有其他用途。所以空間不夠時或者想要公眾集會而皇宮不適合時，作為露天的場所，也就不足為奇。結果禾場就成為一個集會的場所，法律事務和商業交易都在此敲定。烏加列的《阿赫特》史詩中，國王達尼珥（Danil）公開在他的城門外禾場上評斷訟案。那是一個分別善惡的地方。

四 13　鐵角銅蹄　聖經雖然沒有直接提到動物拉打穀器（但見：撒下二十四 22 注釋），彌迦在此顯然是描述禾場上的這種標準作業。埃及墓中壁畫描繪牛與驢上拉著以燧石和金屬塊加重的打穀器，這習俗依然為中東農人所沿用。亦有些證據顯示鐵蹄裝在動物的腳上，來有效切斷穀梗。

五 1　用杖擊打臉頰　用杖擊打臉，通常是輕蔑的表示（見：王上二十二 24；伯十六 10）。漢摩拉比法典對於毆打他人臉部者，有數種懲罰方式，從鞭笞、斷肢到巨額罰鍰。擊打猶大「審判者」表示對於該國的蔑視，與猶大統治者無力回應。亞述與巴比倫共有的新年節慶（akitu）中，有一道儀式是祭司掌摑王的臉頰，王隨即宣稱他未涉及不公。

五 2　伯利恒　伯利恒以法他這個雙重地名指的是伯利恒地區中的一個部族，也加強與大衛家族的關係（見：得一 1；撒上十六 4，十七 12 注釋）。將未來的彌賽亞與大衛家族源頭連在一起，而非耶路撒冷，讓人想到大衛是如何被雅巍直接選為王，打破王位世襲的模式。這暗示期待一位新大衛。

五 2　有亙古根源的統治者　大多數新亞述帝國的國王都宣稱他們的王位是遠古以前就由神所定。亞述巴尼帕宣稱是由亞述與寧妮爾（Ninlil）兩位神所創造，並在遠古就由亞述與辛兩位神選為王，在其母胎中為作王而生。

五 5　亞述人入侵　亞述人於主前七一三年（雖然該次戰役主要目標是非利士地）與七〇一年，由西拿基立王主導入侵猶大。這段文字較像是在討論後者。詳細資訊請見：歷代志下三十二章的附注。牧羊人一般指的是國王，所以這裏的七與八，指的可能是原本預期要組織起來阻擋入侵的聯盟。西拿基立的碑文提到西頓、亞實基倫、以革倫（加上埃及、努比亞的協助）被擊敗、征服。其他的城邦與地區則臣服、進貢（北方的亞發、比布羅斯，南方的亞實突、亞捫、摩押和以東）。至於這些國家當中，有多少實際參與反亞述聯盟，無法清楚得知。

五 6　寧錄地　寧錄——「主面前的大能獵者」——只有出現在創世記十 8～11 洪水前的時候（見該處注釋）。該處記載寧錄是許多美索不達米亞城市的創建者，包括巴比倫、尼尼微，因此他適合代表任何美索不達米亞帝國。

五 12　邪術　目前發現有數千件的文獻是與魔術有關，包含減輕牙痛、幫助難產的孕婦、不孕的母親等

符咒。看起來一般人會為了稀鬆平常的小事雇用巫師。法師到達後誦念咒語，以驅除製造麻煩的魔鬼或其他神怪。因此他們肯定會尋求符咒師的幫助，以避免預測到的或被要脅的災害。符咒的目的是以魔法限制將造成威脅的超自然力量。法術和占卜的活動在美索不達米亞與埃及常見，其地驅魔者、占卜師、術士常駐于朝廷解讀預兆、執行儀式。除了這些職業術士以外，另有魔法師作法害人。聖經對兩者皆予嚴禁，因為是召喚雅巍以外的神，並且試圖操縱神明。

五 13　柱像　石柱（mas]s]ebot）顯然是迦南宗教常見特徵，並且在幾處以色列人立約的場合作為紀念碑（見：出二十四 3～8；書二十四 25～27）。石柱與亞舍拉、巴力和其他迦南神祇有關聯，因此被列為敬拜耶和華的敵人和威脅。考古學家在基色、示劍、但、夏瑣、亞拉得等地發現聖石柱。後三者的聖石柱明顯位於宗教聖地內，是這些地點宗教習俗的一部分。夏瑣的聖石柱則雕刻著舉起的手與太陽神圓盤形圖案。



示劍的石柱

五 14　（亞舍拉）木偶　亞舍拉可能是一個生殖女神的名字，或是一個宗教物品的名字（此處即是）。該女神常見於以色列離經叛道的信仰裏，有時被認為是雅巍的配偶。在孔蒂拉特阿吉魯與科姆廢墟的碑文，可以看出這種信仰。

在迦南神話中，亞舍拉是眾神之首伊勒的伴侶。最早於主前十八世紀，她就出現于美索不達米亞文學，當中記載她是亞摩利神阿穆魯的伴侶。不過，此信仰表徵是否產生出神祇的相貌則不確定。此木偶可能是以一株人工樹木的樣子呈現，因為亞舍拉常常與聖樹有所關聯。宗教聖物是製造或建造的，有時也可能是栽植的。我們對於這些木偶在儀式中的角色所知甚少。列王紀的作者將敬拜亞舍拉列為亞述攻克以色列的原因之一（王下十七 10 注釋）。希西家與約西亞的改革，都試圖查禁這些聖化為迦南神祇亞舍拉的形像。

{

六 1～16

神的訟案

六 1～2　違背聖約的訟案　此處使用古代近東地區的條約句法跟辭彙，就像蘭塞二世與哈圖西利斯三世所議定的，多數希伯來先知都用過這種 rib 形式，或聖約的訟案（見：賽一 2～4；耶二 4～9）。此處，

所有的受造物都受召來見證以色列違背與雅巍的聖約（見：賽一 2 注釋），而所宣佈的審判是與神締約者罪有應得的懲罰。

六 5　巴勒／巴蘭　先知提醒他的聽眾一個無人不曉的例證：有個異國與其著名的先知遭到阻撓。他們祈求詛咒，以色列卻反而受到祝福。民數記二十二 6 形容巴蘭是祝福與詛咒皆有效力的人。他來自上美索不達米亞地區，接近迦基米施，是個享譽國際的真先知。巴勒是出埃及記時期的摩押國王。他對於巴蘭的興趣，似乎是基於後者發出祝福或詛咒的能力——不管他所呼求的神是誰。

一九六七年，由法蘭肯（H. J. Franken）所領導的荷蘭考古隊伍，於約旦地區的代爾阿拉挖掘到一些雕刻過的石膏碎片，年代約是主前八五〇年，顯然是以亞蘭文寫成，並且提到比珥的兒子巴蘭，就是民數記二十二至二十四章所描述的那位先見。雖然這些文字殘破不全，但可確定（1）巴蘭是先知；（2）他在當晚的確收到神的訊息；（3）他的訊息不是那些鄰人想聽的。至於這份文獻指的是不是聖經中說的事件還不能確定，不過確實提供了經外傳統，在彌迦之前的一個世紀，有個名為巴蘭的先知。

六 5　什亭到吉甲　見約書亞記二 1 與四 19 注釋。什亭是約書亞在約但河東的營地，吉甲是以色列人以神跡渡過約但河、建立基地營，開始爭戰之處。像這樣的簡略行蹤，常見於美所不達米亞皇家年表，包括了一份國王凱旋之旅的城市名單。

六 6　一歲的牛犢　滿一歲的動物比甫出生的價值更高。因此要獻上一歲的牛犢為燔祭，是真正在財務上犧牲，代表一個重大的潔淨、啟蒙儀式。

在這獻祭的中心，卻是對於美索不達米亞和埃及公式化的宗教儀式的指責，因為在這些異教禮儀，程式超越了真意。先知試著提出雅巍確切所要求的，和撒母耳一樣（見：撒上十五 22 注釋），確定是順服與愛，並非單單完成獻祭的動作。

六 7　誇飾法　彌迦所列出的祭物，大小和珍貴程度逐漸增高。只有所羅門能夠獻上成千的獻祭動物（王上八 63）。油是用作澆奠的（見：利十四 15 注釋）。以人獻祭是以色列人所痛惡，將之認為是迦南與腓尼基宗教習俗（見：創二十二 1～2 注釋）。事實上，雖然雅巍要求每個家庭中頭生的兒子，律法其實要求他們贖回兒子，以動物祭牲代替（見：民三 12～13 注釋）。神並不是要以過分奢侈的祭品來取悅。人所能獻上給祂最為奢華的祭品乃是順服。

六 10　不義之財　彌迦譴責那些敗壞的商人，欺騙客戶以自肥。雖然這些行為一旦發生就會被譴責，而在戰爭時期為害猶深，因為投機商人藉物資短缺的機會來哄抬物價（王下六 25）。這也是阿摩司書（八 5～6）與何西阿書（十二 7～8）都出現的議題。漢摩拉比法典與埃施嫩納法典都有公平經商的法律，立下行為與價格的標準。

六 10　小升鬥　正如阿摩司批評不誠實的商人，讓升鬥「過小」而收銀用大戥子（摩八 5），彌迦亦警告他們不要用假升鬥量谷，欺騙顧客。伊法與欣是主要的固體與液體單位，容量等於半蒲式耳（bushel），或一加侖（利十九 36）。古近東的舒爾普（shurpu）咒語中有一項罪行是用大量器購買，以小量器販賣。

六 11　不公道的天平／詭詐的法碼　公平的社會中，政府會規定標準化，擔保足量的法碼和度量。吾珥第三王朝吾珥南模國王（主前 2112～2095 年）的法典序文中，有一張度量衡清單，確保他的統治領域內有公正與誠實，所有商業使用的銅、石法碼都標準化。埃及《阿曼尼摩比的教誨》警告不要竄改買賣使用的天平或法碼。

巴比倫一篇給沙馬士的讚美歌中，描述沙馬士為正義之神，懲罰採用與天平、法碼有關欺騙手段的商人。彌迦控訴假法碼的這個情形，顯示當時是無法無天的時代，沒有強力的政府或對於遵守聖約義務的顧慮（見：箴十一 1，二十 23）。

六 14～15　懲罰　這些對於貧瘠和破壞的咒詛，近似於埃及的碎陶咒詛文獻以及墳墓中棺材上所見。這些代表雅巍對以色列違反聖約的公平審判（見：申二十八 15～44 的一串咒詛）。其他幾位先知也使用這種「徒勞無益」的咒詛（對於某些行動必然失敗的威嚇：何四 10；番一 13）。

六 16　暗利的惡規　如同「耶羅波安的罪」常被用來形容國王邪惡之深（王下十三 2、11），暗利與亞哈的名字也作為統治者犯下拜偶像之罪的標籤（關於亞哈的罪行，見：王上十八 4 注釋）。暗利王朝隨

著撒迦利亞的死，結束於主前七五三年，只比彌迦早了一代。

七 1～20

從毀壞到重建

七 1　農業的指述　根據一份大約是主前九二五年的碑文「基色年鑒（Gezer Almanac）」，採收夏天的果子是一年當中最後一次收穫，時間約是八月底至九月，這是無花果的第二次收成（第一次成熟是六月），而果實會被曬乾以便在冬季食用（見：賽十六 9；耶四十八 32）。一旦採收完成，撿拾者也取去所有殘餘果實，接下來好幾個月都不會有果實。

七 2　用網羅獵取　捕鳥與捉魚是當時一般人狩獵的方式，因為只需要網子與陷阱。埃及墳墓壁畫中描繪以網子捕鳥（見：箴一 17），而蘇美文字中，代表狩獵的字就是以網的形狀表意，網子的歷史悠久由此可見。以賽亞書五十一 20 描述使用網子，或許是以網陣來圍捕羚羊，可能由幾位驅趕獵物的人將其趕入陷阱中。當時確實是無法無天的時代，每個人既是獵人，又是獵物（見：詩十 9）。

七 14　地理概況　巴珊和基列都是座落約但河東岸的肥沃地區，原來是分配地土時的一部分（關於迦得與瑪拿西所分之地，見：書十三 24～29，十三 30～31 注釋），在主前第八世紀時被亞述所奪。這裏期望在雅巍勝利的日子，所有失去的地界都會重新歸還以色列（見：耶五十 19）。

七 17　舔土如蛇　就如同蛇在伊甸園中被詛咒吃土（見：創三 14 注釋），敵國也會降卑（詩七十二 9）。因為異國通常被描述為蛇（賽十四 29；耶八 17），這可能是對於美索不達米亞與埃及宗教藝術裏，把蛇當作肥沃象徵和神只的進一步譴責。在亞馬拿文獻中，吃塵土是比喻被擊敗。

七 19　將罪孽踏在腳下　雅巍對以色列的赦免，使得戰勝罪如同國王勝過他的敵人一樣，將其踩在腳下，或是把腳跨在其頸項上（見：書十 24；詩六十 12 注釋）。類似的「神聖戰士」的諸神行動之意象，見於烏加列史詩中亞拿特屠殺她的敵人，以及巴比倫神瑪爾杜克，以及赫人神祇鐵書（Teshub）的戰功。

｛

一 1　尼尼微　這篇譴責亞述首都的神諭，極可能是主前六六三年（埃及城市底比斯被亞述攻佔的時期——鴻三 8）以及主前六一二年，尼尼微陷落於巴比倫與瑪代聯軍的這段時期。尼尼微座落於底格裏斯河上游（古代的庫雲吉克，現今的摩蘇爾），距波斯灣六百哩，離巴比倫兩百五十餘哩。尼尼微在亞述歷史中一直是個重鎮，包括主前十四世紀中葉，中亞述帝國建立前的亞喀得、亞摩利、美坦尼等王朝。帝國擴張到達高峰，西拿基立在位（主前 705～681 年）時，尼尼微成了亞述的首都。考古挖掘其宮殿時，發現有關主前七〇一年入侵、擄掠猶大的石刻。末代國王亞述巴尼帕（主前 668～627 年）的圖書館，提供學者大量古代美索不達米亞文學和科學作品。

一 1　本時期亞述歷史　最後的亞述大王亞述巴尼帕，從主前六六八年起統治，至少到主前六三五年。據信他在那一年遜位，到主前六二七年才去世。他結束執政後，亞述歷史陷入不明，有時難以斷定誰主政，不過主要的兩位是亞述艾得伊拉尼、辛沙依士坤。亞述巴尼帕掌權期間，大部分的敘利亞—巴勒斯坦被迫接受亞述治理（然而推羅這地方製造不少困擾）。猶大的瑪拿西大多數時候是合作的附庸，但在主前六五二至六四八年亞述巴尼帕的兄弟沙瑪士（被任命為巴比倫王），應該是得到瑪拿西的支持（見：代下三十三 11 注釋），領導一次反抗運動。巴比倫的最後一次揭竿起義是主前六二六年，當時迦勒底人拿布波拉撒自命為王，並且建立了後來成為新巴比倫帝國的王朝。這些巴比倫人和瑪代人結盟，帶來亞述帝國的敗落，從主前六一四年拿下亞述城開始，六一二年尼尼微城，六一〇年哈蘭，最後在六〇五年攻克迦基米施。

一 1　伊勒歌斯　稱為伊勒歌斯的地名和部族，僅見於那鴻書。那鴻所處的村落，沒有精確的位置。耶柔米認為是在加利利（可能是艾考色 [el-Kauzeh]，或迦百農），而後來一般認為是在尼尼微附近或敘利亞。但這些猜測目前都沒有足夠證據可以確認。

一 2　忌邪的神　耶和華是忌邪的神，此主題最初出現在十誡（出二十 5），而約書亞得勝後重申聖約時再次出現（書二十四 19），又見於以西結的異象「惹忌邪的形像」（結八 5），阻擋神進入耶路撒冷聖殿。這字的意思是決意要熱切積極的捍衛那本應屬於祂的，敵擋侵佔者。神的這種特性，為的是要防止和他神比較，或任何屬耶和華者參與其他神只之敬拜或儀式。沒有認清耶和華的獨一地位，會有合理的報應。

一 3　旋風和暴風　一如哈巴穀書三 10，耶和華被描繪成暴風之主，也控制著能帶來生命和破壞的風。這種象徵性的言語，展現神的威儀，也見於約伯記三十八 1，神現身說話（亦見：王上十九 11～13 的注釋），同時為近東地區史詩的常見特色。舉例而言，烏加列《巴力和亞拿特史詩》中，巴力神被敍述為乘雲者，而他的聲音怒如閃電雷聲。同樣，巴比倫創世故事《埃努瑪埃利什》史詩中，暴風神瑪爾杜克以控制風和使用閃電，打敗了創世渾沌女神查馬特。

一 4　使海河乾涸　神控制海、河力量的景象，在古代世界中常見（比較耶穌令加利利海平靜，可四 39）。舊約中最有力的一例，是分開紅海。烏加列人一連串的巴力故事描繪暴風神和海神雅姆，競賽一較高下。雅姆的形像可能源自于對烏加列附近地中海上劇烈風暴的觀察。耶和華「斥責」水流，也見於以賽亞書五十 2，以及詩篇一〇四 7。兩段經文皆明述神的威嚴勝過自然的力量，能在平常肥沃的地方產生乾旱。

一 4　巴珊和迦密　敘利亞—巴勒斯坦一帶最為翠綠肥沃的區域，當屬巴珊和迦密山丘。其中包括了外約但平原北部，加利利海東邊，還有向西北延伸至利巴嫩南方、地中海岸上亞柯灣的丘陵地帶。巴珊和迦密都以牧草地和牧牛聞名。看到它們變成衰殘乾旱之地，實在和傳統上富足祝福之地全然相反。這種先知預言是「世界翻天覆地」的闡述，也見於聖經外的「巴蘭預言」（代爾阿拉 [Deir'Alla] 碑文）和《奈費爾蒂的異象》（埃及古王國時代）。

一 5　神顯現的結果　耶和華雷轟般的聲音和顯現，如同地震般撼動土地。然而從述及小山丘陵和控制暴風的力量，可看出此處神顯現的描繪是以近迫懾人的雷聲、閃電和山地風暴的強風特徵為底。另一處與此想像類似的例子是在詩篇二十九 3～9，「耶和華的聲音」震碎利巴嫩的香柏樹、使利巴嫩跳躍如野牛犢。烏加列（巴力傳奇）和赫人神話《烏裏克米司之歌》（Song of Ullikummis）都寫到暴風之神以同

樣嚇人的方式使用風和閃電。

一 13　軛和繩索　預言時常指稱政治掌控的重擔為軛、繩索。迦南族城邦統治者寫給法老的亞馬拿信函，提到了他們是怎樣樂意、信實地服於埃及之軛。亞喀得智慧文學指出負神的軛是值得追求的，因會帶來特別的好處。《阿特拉哈西斯史詩》中，眾神覺得恩裏勒神的軛無法承擔，故起而反抗。亞述碑文描述征服其他地方為加諸亞述（Ashur）神之軛於其民，而反抗則描寫為將軛拋棄。在此，先知使用古代近東地區相當熟悉的象徵。

一 14～15　尼尼微傾覆之後的歷史　依據《巴比倫年鑒》，尼尼微是在主前六一二年春天，遭到圍攻三個月後，毀於拿布波拉撒（主前 625～605 年）領導的瑪代和迦勒底（巴比倫）聯軍之手。大軍並施行禮儀性和實際的褻瀆，包括將城的灰燼運回巴比倫。據記載尼城遭水淹沒（根據古典文獻，迪奧多羅斯和色諾芬的記載），可能和築壩攔高什河（Khosr）有關（流經底格裏斯河東岸尼尼微城的兩處要塞，庫雲吉克與尼比尤努司 [Nebi Yunus]）。尼尼微城後來重建，並有希臘、巴底亞、羅馬等文化遺址，卻從未達到先前的盛況。

一 14　亞述廟宇、神只　自桑希阿達德一世 （主前 1813～1781 年）起，亞述神殿中的主神就是眾神之王亞述及戰爭和愛情女神伊施他爾。其他的神包括戰爭和狩獵神寧努他，風神阿達德，月神辛、太陽神沙馬士，還有一些次等神只，各自有其崇拜中心，和服事的祭司群體。這些神廟受政府豐厚補助，財源是連年戰爭期間對鄰國搜掠所得。他們的儀式和宗教節慶多是借自古老的蘇美和巴比倫。幾乎每份亞述年鑒敍述軍事戰爭的部分都有這樣的字句：「奉亞述神之令」，藉以將戰爭合法化。在甯魯德的亞述納瑟帕二世宮殿裏的飲宴碑文中，按年記載了他的軍事勝利，並宣明亞述的神只居於他的宮殿。同樣，撒珥根二世建于科薩巴德的宮殿，牆上都有一排文字為裝飾，上面寫著邀請「亞述，眾神之父，偉大的主，和住在亞述的伊施他爾」來此安居。西拿基立將亞述首都遷至尼尼微，為女神伊施他爾重建了巨大的神廟建築，企圖建立敬拜眾神的宗教中心，以及「無可匹敵的宮殿」建築大業。在古代世界，將所擊敗城市的神像摧毀、褻瀆其神廟，乃極為常見。那些神像會被踐踏、拆毀，頭和四肢被切下。



在甯魯德的亞述納瑟帕二世宮殿的牆刻



在科薩巴德的撒珥根二世宮殿的門口

一 15　猶大受轄於亞述的歷史　從大約主前七三四年到尼尼微城在主前六一二年陷落，猶大是亞述帝國內一個附庸國。亞哈斯王進貢給提革拉毘列色二世，並且保持中立以獲得獨立，導致北國以色列覆亡，和其他鄰邦遭劫。希西家試著爭取某種程度的獨立（清理聖殿、關閉各地的邱壇），導致西拿基立侵入猶大（見：王下十八章注釋），拉吉在內的許多城遭滅，還有人口被迫遷移，耶路撒冷遭圍攻，全國陷入窮困。瑪拿西的政權（見：代下三十三章注釋）則以對亞述的掌控全然順服著稱。以撒哈頓的附庸條約，除了許多促進和展現政治忠誠的條約之外，並要求重視亞述神且將其奉為自己的神。瑪拿西的合作帶來一陣子的和平與重建，但是他因此以政治和神學上的妥協出名。在聖經作者的眼裏，屬歷來最糟的國王之列。只有亞述末代國王亞述巴尼帕死後的政治混亂（見一 1 注釋），才讓猶大在約西亞王掌管下暫獲自由。

二 3　穿朱紅衣服的軍人　還未在戰鬥中染血，士兵的紅色制服可能代表著他們是訓練精良、有專業配備的戰鬥單位（見：結二十三 6，穿著藍衣的士兵）。希臘斯巴達人即以在甲冑下穿著紅色短袖束腰外衣作為階級的識別，並進一步嚇阻敵人。亞述文學中常常描述城市和鄉野沾染著敵人的血，還有軍隊踏著敵人的血前進。此外，以賽亞書九 5 提到戰士們將衣服輥在血中的舉動。因此，軍隊選擇穿著紅色短袖束腰外衣來暗示他們覆滿敵人血跡，是合乎邏輯的。提珥巴西普 （Til-Barsip）這個遺址畫有紅色制服，而古典文獻描述此時期的士兵穿著紅色或紫色短袖束腰外衣。

二 3　戰車上的鋼鐵　士師時代就已有戰車車體上的金屬裝飾，使其向成排步兵衝鋒，威力更強。而裝飾戰車的例子在亞述浮雕和埃及墳墓壁畫中可以見到。

二 5　護盾　這個字於聖經中出現僅此一次，可能是借自亞述人和其圍攻者所用之亞喀得語。這個詞在亞喀得語指的是塞子，或是堵塞某物用的東西。由於下一節提到操弄水門，試圖使宮殿倒塌，塞子可能是用來阻擋西拿基立王在高什河上游兩哩處築攔水壩後，水通常漫過城牆之處。

二 6　尼尼微城河閘　西拿基立王細心計畫了運河、水門的網路，以控制高什河的水，提供尼尼微城及周圍農田灌溉管道。雖然本段的原文艱澀，大致上的情形包括築壩攔河，然後急忙爬上城牆。水壩就當作塞子一樣，可以把水放到城裏。當水門一開，水牆會沖向城牆，使城牆倒塌。《巴比倫年鑒》沒有提到用洪水作為攻城的方法，不過古典文獻有。尼尼微所發現考古學的線索，指出有大火災，但是沒有洪水破壞的跡象。



西拿基立祈禱的浮雕

二 6　尼尼微宮殿　「無可匹敵的宮殿」，或今日所稱「西南宮殿」，是西拿基立王於主前七〇三至六九一年間所建，由許多互相連結的房間和宮廷所構成（估計有 1635 x 786 呎，可以容納二十五座美式足球場）。最靠近御座的地方，有石灰岩雕刻裝飾的外牆，巨大的雕像（有翼的公牛，有魚鱗的巨人）以及精細的軍事戰役浮雕。功能更實用的外院，則沒有煞費苦心的設計或雕像。

尼尼微宮殿的挖掘已經持續超過一百二十年，從一八五〇年代英國考古探險家雷亞公爵（Sir Austen Henry Layard）開始到現在，依然沒有完全出土。它的佈局是取決於先前已有的伊施他爾神廟，庫雲吉克土丘最高點的廟塔，以及東南方、西方的高什河、底格裏斯河。

二 11～12　獅子的暗喻　亞述眾神的圖像畫中，將尼尼微城的守護女神伊施他爾，畫成與獅子相伴，而太陽神沙馬士則被描繪成有翼的獅子。

亞述國王，如以撒哈頓（主前 680～669 年）描述他們自己的盛怒和戰鬥時的勇猛如同獅子。然而在此處，一度驕傲地為自己及幼獅予取予求的獅子，卻畏縮著，不再發號施令。如此，先知以亞述人最愛的暗喻，以其人之道還治其人之身。

三 4　尼尼微犯罪　此處提到尼尼微的罪惡，其實際罪行不明。然而，這些賣淫和行巫術都是眾所周知的暗喻，用來描寫蹂躪他人的城市或國家，因為巫師和娼妓都是加害弱者、易受誘惑或疏忽之人。這種誘惑人的娼妓形像，其他例子包括啟示錄十八 3 的巴比倫，以西結書十六 15～22 與二十三 2～8 的耶路撒冷。這裏可能也是指尼尼微城的守護女神伊施他爾，其儀式與傳說常包含露骨的性活動。這也可能指亞述人所建立的繁複政治網路，企圖要擴展對古代近東大部分地區的掌控。

西拿基立的使者拉伯沙基嘲弄希西家（賽三十六），提到埃及與亞述爭權奪勢（賽三十六 4～6），而較小國家被劃入條約、附庸，導致貧窮與滅亡。顯然亞述人經濟上剝削敘利亞—巴勒斯坦的自然資源，也可用於那鴻所列的尼尼微罪狀（見：啟十八 14～17）。

三 7　無人安慰　有位學者（Becking）主張那鴻書一些審判宣告與附庸條約的詛咒類似。他從這一節看出是亞述的詛咒，謂死者將無人關注其亡魂，為其潑灑奠酒。

三 8　底比斯（和合本：「挪亞們」）　在嘲弄尼尼微的同時，那鴻提醒他們另一個有堅固防禦的城市，底比斯（挪亞們原是希臘文，希伯來文沿用）無法抵擋亞述巴尼帕的亞述軍隊於主前六六三年進攻。古實的統治者坦塔馬尼（Tantamani，主前 664～657 年，第二十五王朝）於六六四年控制了底比斯和挪弗

（Memphis），招致亞述人的攻擊，因為亞述人支持當時北方尼科政權（遭坦塔馬尼處決）。在亞述猛攻之下，坦塔馬尼在底比斯抵擋了一陣子，隨即棄城逃至納帕塔（位於努比亞地方）。

底比斯位於挪弗南方三百二十五哩處（也就是開羅南方十五哩）的尼羅河東岸，有著像尼尼微一樣的壕溝和其他精心建造的防衛系統，給人一種牢不可破的幻覺。此外，如同尼尼微一樣，它也是個聖城，獻給亞孟神，城內包含了雄偉的卡納克神廟群。



卡納克神廟群

三 9　古實、埃及、弗人、路比族為盟邦　當底比斯被亞述人征服時，它和埃及是由古實（努比亞）王朝（第二十五王朝）所統治。努比亞的首都是納帕塔（在尼羅河第三、第四險灘之間，底比斯南方八百哩處，今日蘇丹境內）。古代路比（利比亞）大致是沿著亞曆山太港以西的海岸，但包括了尼羅河穀以西的大片沙漠。弗就比較難定位，最可能的結論是，弗是利比亞的別名，用在一起指的是古代埃及西部，以今日利比亞國為主。

三 10　為尊貴人拈鬮　當埃及的領導人被迫投降，他們如同奴隸般，與其餘劫掠之物一起被發配給亞述指揮官。分配劫掠所得的方式，包括拈鬮，見於荷馬作品《伊里亞德》、馬里文獻，與約珥書三 3。

三 14　預備受困　古代近東城市的防禦工事包括土制的堡壘，有坡度的斜堤，以及建立于石塊根基上，以曝曬乾燥的泥磚製成的高聳城牆及閘（厚可達二十五至三十呎）。然而，風雨侵蝕這些牆，必須不斷地修補。需要成千上萬的磚頭，花費多不勝數的時間製造。

許多皇家年表和碑文提到修補建造城牆，是重大成就。在預期將受圍攻的情況下，這顯得更為重要。尼尼微的城牆是由西拿基立王建造，周長約七哩半。受圍攻時，確保有足夠水量供應也很重要。

尼尼微的水主要來自河水以及相連的水道，但供給可能受到城外包圍的敵人破壞。此處的打水指的是將城中的大蓄水池裝滿。

三 15～17　蝗蟲的暗喻　有史以來，大群的蝗蟲就定期侵擾近東。牠們源自沙漠與草原地區的無翼蚱蜢，而當其族群數量成長，就變成有翼的蝗蟲，其數量之多，進食、交配與產下大量幼蟲的時候可遮蔽日光（見：出十 1～20 注釋）。

三 17　首領與軍長　此處那鴻用廣為人知的亞述職稱來指朝臣和文官（可能是一個行政官員的泛稱）。當時代的記錄顯示尼尼微城將破之際，有些由亞述烏巴列二世所帶領的官員成功地逃到哈蘭。

三 18　亞述王的身分　由於那鴻書的年代並不明確，無法推知這最後一篇神諭中的亞述王是指哪一位。大多數的學者認為最早的可能年代是主前六六三年底比斯城被攻破後不久，而最晚可能是六一二年尼尼微城實際陷落時。

那鴻書可能是六二七年亞述巴尼帕死後，亞述帝國開始分崩離析時，為鼓勵猶大人民起來反抗而寫。這裏所指，另有可能是尼尼微城攻破時的亞述王辛沙依士坤。

{

哈巴穀書

一 1～11

第一次訴苦與回應

一 2～4　陳訴社會不公　哈巴穀雖然對主前第七世紀末的猶大國民發言，他對社會不公的陳述與阿摩司在主前第八世紀對北國以色列的指陳非常相似。兩位先知都痛責當時領袖的縱情與腐敗（見：阿摩司書二 6～8 的附論，討論主前第八世紀經濟與社會階層的改變，第 1068 頁，以及五章 12 節司法制度腐敗的注釋）。指責社會不公是埃及智慧文學的典型內容，作者對國家領袖的要求非常高，並且認為揭發高層的腐敗關乎文化的存亡絕續。因此在埃及中王國時期（主前 2050～1800 年）有一本著作《自殺論辯》，揭發在第一中期（主前 2258～2050 年）幾乎摧毀埃及社會的嚴重問題。作者要求自殺解脫，因為「人人都是賊」、「人心貪婪」、「對罪行無動於衷」。在此動盪時期，《善辯之農夫的故事》一書講到埃及官員需要檢查那些法界人士，因他們竟然「認可搶劫」或是「容許腐化」。作者呼籲法官不要接受賄賂，或是姑息造假。在古代近東，公義是社會的重要質素。國王的責任就是維持公義。況且以色列人有盟約在身，更是要在個人、在國家盡力持守正義。

一 6　年代小注　如果哈巴穀的預言會令人驚奇、不可置信（一 5），那麼一定是在巴比倫狂掃列國之前發出的。因此，本書的寫作日期一定是在主前六〇五年迦基米施戰役之前；不然，哈巴穀預言雅巍「興起巴比倫」就是後見之明瞭。巴比倫人只有在主前六〇五年之後才對猶大構成重大威脅，而到了五九七年已經拿下耶路撒冷，且以當時的國王約雅斤為人質（見：王下二十四 10～14 注釋）。巴比倫於主前六二五年成為獨立國家，六二〇年開始擴張版圖。不過我們不可能針對哈巴穀的預言算出精確的日期。

一 6　巴比倫人（迦勒底人）　迦勒底人於主前第九世紀第一次出現于美索不達米亞文獻。族群上而言，他們屬於南巴比倫的亞蘭部族，但是卻有自身特有的部族結構。亞述帝國衰微之際，迦勒底領袖（包括拿布波拉撒與尼布甲尼撒）於主前六二五年之後漸漸獲得獨立，建立了新巴比倫王朝。尼布甲尼撒於六〇五年繼承了強大的帝國，成為巴比倫最出名的君王，他重建巴比倫城，穩固了巴比倫在近東的操控權，甚至還攻打埃及，但是未能成功。他的長期統治一直到五六二年，接下來短短六年間，有三個國王輪番繼位。拿波尼度王朝的末代國王，在尼布甲尼撒時代顯然已位居要津，於主前五三九年巴比倫被古列大帝統治的瑪代波斯攻陷才告終結。

一 8　巴比倫的武士　從此處形容武士行動迅速來看，應該是指持槍的騎兵，而不是騎馬的射手。亞述王西拿基立在尼尼微的宮殿，有浮雕刻畫這些騎兵能翻山越嶺，突然出現於村中威嚇居民。在平原打仗的時候，戰車行伍擔任射手與騎馬作戰的角色，是第一線的火力，步兵則尾隨其後。騎馬的射手或矛槍手，成雙出戰，以彼此保護。他們也位居軍隊兩側，以防敵軍從後偷襲，或是阻止敵軍逃跑。

一 10　土壘（呂譯）　圍城戰爭使用土壘，請參下列注釋：以賽亞書二十九 2；耶利米書三十二 24，三十三 4。

一 12～二 20

第二次訴苦與回應

一 12　磐石　將神比作磐石，是突顯神的保佑與護庇。大石頭可以遮陽，多石地區常常有石洞可供藏身之用。不過這個隱喻在埃及與美索不達米亞這些廣含沖積平原的河流文化區並不常見（見詩篇注釋附文，有關隱喻的附論）。不過，磐石也可能不僅是個隱喻，因為出現的位置正是神的名字出現的位置。例如：以利亞的意思是「耶和華是我的神」；以此類推，民數記一 5 有個名字以利蓿，意思應該是「蓿」（磐石）是我的神。在亞摩利與亞蘭人的名字，磐石也出現於神的名字出現的位置。

一 15～16　捕魚工具　至少在皇家藝術與銘文中，捕魚是用筐子，而不是鉤子（見：結十二 13；摩四 2 注釋）。想當然，上述記載的重點在於政治，形容有能力的領袖就像捕魚捕鳥一樣，能誘使敵軍自投羅網（見：何五 1 注釋）。



主後二世紀的黑人漁夫嵌圖

二 2　拿著泥版奔跑的使者　帶著消息跑，可見其緊急與重要。但「讀的人」是指從一地趕到另一地方，宣讀資訊內容的使者，還是指任何宣讀資訊的人，就不清楚了。若是前者，那就是專業人士保管泥版；若是後者，就是把泥版放在公眾場地供人閱讀，然後把消息散播開來。前者解釋較可取，因為經文說的是泥版，公開貼示的消息通常刻在石柱上。專業信差在古代近東皇室，諸如馬里或巴比倫，是常見的固定職位。他們需要這些「跑手」傳達主人的指令（見：耶三十六 4，巴錄作為耶利米的書記與信差的任務）。

二 17　利巴嫩　根據尼布尼甲尼撒的皇室年表，他命令軍隊建造一條「運輸利巴嫩香柏木」的道路，並描述他們如何「穿鑿峻嶺，開出通路」，建造這條商業道路。尼布甲尼撒打著解放敵人領土的旗號，其實是為了建造自己的宮殿，以及翻修瑪爾杜克神廟。可想而知，修路工人為了自己裹腹，也在利巴嫩山區搜尋食物。

二 18　教導虛謊的神像　此處再次宣告敬拜或諮詢偶像的無用（其他例子，見：賽四十六 7；何四 12）。以賽亞用了相同的用詞形容假先知（賽九 15），不過哈巴穀是指那些借著「使偶像說話」，或是宣告神諭來操縱百姓的祭司。巴比倫的 baru 祭司的功用就是占卜、解釋徵兆、行使儀式，從神明獲得答案。

二 19　使木頭、石頭有生命　請參：以賽亞書四十四 17～18 的注釋。在巴比倫有「開口」的禮儀，把裝飾著金子、寶石的木像，轉變為神明的具體化身。祭司向神明吟誦「從現在開始，你要在你父 Ea 之前」。之後有列對行進的禮儀，反復清洗木像的嘴（總共十四次）。經過晚上祭祀後，祭司用柳杖打開木像的眼睛，然後給「神明」佩戴相關地位的飾物，置於廟宇的神座上。

{

三 1～19

哈巴穀的禱告

三 1　流離歌　本節經文作為第三章的題詞，如詩篇裏的題詞一樣。流離歌的原文 shigionoth 在詩篇七 1 以單數形式出現。如果在語言學上與亞喀得文的 shigu 有關聯，就可能是指哀歌。不過，我們不確定該字的意思。有關這些音樂術語，請參考詩篇注釋裏的「音樂辭彙」。

三 2～19　哈巴穀的詩篇與傳奇　從以賽亞書與以西結書常常看到，先知多用熟知的傳奇意象來傳達資

訊。第一種方式是以傳奇的人物故事敍述歷史；第二是改以歷史的某些內容敍述傳奇故事。當作者以傳奇的神戰勝大海來描述出埃及，特別是過紅海，就是前者的例子（見：出十五 3 注釋）。以賽亞書第二十七章與以西結書第三十二章則是後者的例子：一些熟悉的傳奇變成神諭，責備當代歷史背景下的真正國家。哈巴穀則兩種手法兼用，將巴比倫與迦南地的神話編織於詩歌裏。這一章的敍事近似巴比倫的《埃努瑪埃利什》史詩：謳歌瑪爾杜克；瑪爾杜克獲得武器（項目類似）；隨從侍立兩旁，凌駕風暴之上；敵人被攻散擊潰。不過這個順序並非《埃努瑪埃利什》史詩所獨有，顯出哈巴穀刻意採用熟知的故事人物，但是賦以新的用法。

三 3　提幔　請參：俄巴底亞書 9 節，與耶利米書四十九 7。孔蒂拉特阿吉魯銘文也記有這個地名，可能是以東的疆域或是一座城。

三 3　巴蘭山　一般認為巴蘭的「曠野」是巴勒斯坦的南部，不過究竟是朝西深入西乃半島，或是東方提幔附近的亞拉巴，則有不同的意見（見：民十 12 及申三十三 2 注釋）。

三 3　太陽的比喻　巴比倫太陽神沙馬士的讚歌也使用了類似的詞語。在一篇吟誦裏提到沙馬士發出亮光，以其天上的威榮充滿全地。聖經作者間或也以太陽崇拜的字眼歌頌雅巍，有時候甚至被以色列人誤作太陽神（見：王下二十三 11 注釋）。古代以色列正式敬拜太陽神是瑪拿西主政的時代。後來約西亞潔淨聖殿，清除異教影響，摧毀了瑪拿西為太陽神設立的馬與戰車（見：王下二十三 11 注釋）。伯示麥、隱示麥、希烈山（書十五 7，10；士一 35）這些名字都顯出太陽崇拜在當時普遍存在 。

三 4　手中的光線　近東風暴之神的常見身姿，就是手高高舉起，握著閃電。

三 5　瘟疫、熱病　這兩個用詞在此擬人化，被比作雅巍的助手。譯為「熱病」的希伯來文 resheph，是迦南瘟神的名字，在烏加列、腓尼基（比作阿波羅）、亞蘭文獻裏也常見，並且與巴比倫主掌瘟疫的匿甲神相關。古代近東神話裏，作戰的神明兩旁通常有助手。

三 7　古珊的帳棚　這個民族名稱可能是指一遊牧部落，但是不見於聖經他處。不過由於在本節與米甸相提並論，我們可以猜測他們的疆土也在南方草原地帶，也可能是米甸人裏的一個族群。



亞馬拿遺址的房屋模型

三 7　米甸的幔子　有關米甸及其人民，請參：出埃及記二 15，與民數記二十二 4～7 的注釋。哈巴谷在此預言，戰士雅巍從祂的聖山前往攻擊巴比倫的路線。顯然這麼做雖然嚇到南方居民，但是他們不會受到傷害。

三 8　與河海的爭鬥　烏加列的迦南文學裏有篇很長的神話，講到巴力與海神雅姆及其同夥河神拿哈爾（Nahar）的戰爭；後兩者代表混沌與毀滅。哈巴穀提到，雅巍的憤怒不是導向這些神話人物，而是導向祂子民的敵人（13 節）。

三 9～11　神聖戰士的寰宇效應　神聖戰士率領百姓爭戰的觀念，在以色列的征戰敍事裏已臻完熟（見：書二 11，三 17 注釋）。同樣的觀念也出現于摩押王米沙的碑文，與先知作品中（見：耶三十二 21）。特別搶眼的例子是以賽亞書三十四章的「雅巍戰歌」（見：賽三十四 4 注釋）。同時也可以比照烏加列的巴力史詩，講到神明來臨之際，「天為之萎縮」。《阿赫特》傳奇故事則形容神的聲音如「二重深淵」，響聲如雷，預示著大雨的來臨。

柯勞斯（F. M. Cross）引述亞馬拿檔裏，一個藩屬王子，推羅的阿比米爾奇（Abimilki）形容法老亞肯亞頓 「發出戰爭的呼喊，一如哈度神（烏加列文獻裏的巴力），大地因著他的呼聲而顫動。」美索不達米亞有一首哀歌，採用了與哈巴穀書類似的戰士辭彙描述天搖地動、日頭落在地平線、月亮在空中停止不動，以及險惡的風暴橫掃大地的光景。有關天體運行與戰爭的關聯，請參：約書亞記十 12～13。
{

西番雅書
一 1～13
審判猶大
一 1　年代與家譜　卷首語將本卷日期定于約西亞王統治年間（主前 640～609 年）。因為約西亞年幼登基，一群祭司與宮廷官員攝政治理猶大，直至主前六二二年（參：王下二十二 1）。因為在被擄前後有不少人名叫西番雅，加上一個簡短的族譜，能更清楚指明是誰領受這些神諭（比較馬里泥版與以撒哈頓的亞述年表，將先知的名字附在預言上的類似作法）。
一 4　約西亞的改革　本節描述的敬拜禮儀紊亂以及拜偶像的情形，是約西亞在主前六二二年以後（見：代下三十四章注釋）採取改革行動的先聲。當約西亞成功地潔淨聖殿、消除外邦神祇，是打著重新守約的旗號而做（見：王下二十三 24～25）。八十年前，希西家王也推行過類似的改革（王下十八 4）。兩次都是因為亞述王朝勢弱，促成猶大這種小國在政治與信仰上獨立。
一 5　敬拜天上萬象　指的是星象神祇（太陽神、月神以及特別是我們稱之為「維納斯」的金星。這些神祇的巴比倫名字分別為「沙馬士」、「辛」、「伊施他爾」），普遍見於所有遠古宗教。這些神明主掌曆法、時間、季節、天候，是眾神之中法力最高強的，睥睨眾生，賜下占卜的徵兆。主前第二千年紀末葉，有人搜集了星象兆頭，製作成七十塊泥版，以《埃努瑪、亞奴、恩裏勒》為人所知。近東人編纂、徵詢這些資料有一千年之久。從以色列出土的該時期印章得知，這些星象神祇很普遍。美索不達米亞星相學家認得不少星座（很多也傳至希臘，不過與今人的認知不同），但是還不知有黃道十二宮。進一步資料請參：歷代志下三十三 5 的注釋。
一 5　摩洛　請參：利未記十八 21 與申命記十八 10。很多學者認為摩洛是冥界的神，其敬拜儀式可能源自迦南，主要是拜死去的祖先。主前第八世紀的腓尼基碑文提到，西利西亞人（Cilician）與其敵人打仗前，獻祭給摩洛。
一 8　外邦衣服　猶大已經被外族統治（亞述、埃及、巴比倫）一百多年，因此猶大政府官員為了討好宗主，採取他們的穿著方式與文化習俗，也就不足為奇。但是猶大與巴比倫在這一時期的穿著，沒有完善的文字記載，因此無從詳加比較。兩個民族的服裝差異可能包括件數、風格、材質、織布與染色的手法。後來在希羅時代，有採用外族衣著的例子。大祭司耶孫強迫耶路撒冷的貴胄戴上與希臘神赫密士（Hermes）有關的寬邊帽（馬喀比二書三 12）。



赫密士的大理石像

一 9　跳過門檻　當時的門檻通常是一塊石頭，橫亙於門口，稍微高於地面。朝外的方向有一些孔，可以卡住門，而門檻的高度也可以防止門擺動的太厲害。入口常被人視為神聖又危險的地方。按照迷信說法，跳過門檻會讓徘徊於門口的鬼魂進來。這種迷信的看法風行於近東、遠東、敘利亞乃至中國。不過，古時這方面的資訊卻十分稀少。

一 10　魚門　耶路撒冷有很多城門，供各區居民進出。魚門是北面城牆的出口，就在哈楠業樓以西（尼十二 38～39）。考古學證實魚門是建在從聖殿到便雅憫山丘的地脊上。至於名字，可能是源自推羅商人在那裏所建立的魚市場（見：尼三 3）。

一 10　新區　（新譯；和合本：二城）耶路撒冷的這一區是希西家修建城西山區的防禦城牆時所建（代下三十二 5）。瑪拿西在位之際，似乎也補修過這些牆（代下三十三 4）。考古學家阿維加德（Nahman Avigad）發現了一道二百二十五呎長，二十四呎厚的主前七世紀城牆。當時很可能環繞著整個西部山丘地帶，作為城北額外的保護。

一 11　市集區　（NIV；和合本音譯為「瑪革提施」）先知呼叫耶路撒冷的每一區輪流哀慟，西邊市集區（或作「臼狀區」）的人要大聲哭號。根據該希伯來字 maktesh（「碗」或是「臼」，見：箴二十七 22），該區可能位於泰路平山谷的窪地，在主前七世紀已經圍於城牆內。

｛

一 14～二 15

耶和華日子的神諭審判列國

一 14　耶和華的日子　見約珥書的附錄。

二 4　主前第七世紀末的非利士城市　經過撒珥根二世與西拿基立在主前第八世紀晚期的戰事，很多非

利士城市已經淪陷或被毀，後來由亞述重建，其中有幾座（特別是亭拿和以革倫）很繁榮，成為橄欖油製造中心。從考古證據可以找出榨油或是織布的工業區（根據出土的大量紡織錘判斷）。亞述帝國滅亡後，非利士地帶也有埃及人出現的蹤跡（見：結二十五 15 注釋）。這些城市最後於主前六〇〇年，毀于巴比倫王尼布甲尼撒手中。



橄欖榨

二 8～9　主前第七世紀末的摩押與亞捫　一如敘利亞—巴勒斯坦地區的其他小國，摩押與亞捫也在主前第八、七世紀成為亞述的藩屬國；證據見於亞述年表（由提革拉毘列色三世至亞述巴尼帕）提及四個摩押王的名字。主前第七世紀末亞述國內一片混亂之際，這些國家想必擁有更大的自主權（參：結二十五 8 注釋）。約瑟夫記道，耶路撒冷陷落不久，這兩個國家也臣服於巴比倫（見：結二十五 2 注釋）。

二 12　主前第七世紀末的古實人　是什麼促使先知發出對衣索匹亞的神諭，並不十分清楚。古實人自從在主前六六四年被薩伊斯王朝的森美忒庫一世取代以後，就沒有再統治埃及。這位本土埃及法老在六一六年後，的確與亞述人結盟，六〇九年尼哥二世的戰役之前，從他與後繼者的碑文裏都沒有具體提到在巴勒斯坦打過什麼仗。有學者認為此處提到古實人，可能要從與美索不達米亞的關係來看（一如創十 8），因為此神諭是在對亞述發出的神諭之前。

二 13　主前第七世紀末的亞述　亞述巴尼帕於主前六二七年駕崩後，繼承王位的紛爭愈演愈烈，使得亞述國力大弱，很快就分崩離析。亞述加速垮臺的主要原因有二：首先是嚴苛的政令，再加上他們在戰爭中使用極其殘暴的手段（見：代下三十二 9 該頁注釋，有關拉吉陷落的附論，第 639 頁），使得列國對亞述恨意更深。巴比倫—瑪代聯盟興起，正好與亞述大軍匹敵。在主前六一二年，亞述首都尼尼微已經陷落被毀（見：賽十三 1 注釋）。六〇五年的迦基米施一役，殲滅了亞述的一切殘餘軍力，整個江山被埃及與新巴比倫帝國瓜分（見：賽三十一 8 注釋）。

｛

三 1～20

耶路撒冷的盼望

三 3　首領如獅子　先知將首領比作貪吃的獅子，可與詩篇二十二 12、21 的哀歌相比較。在詩篇，遭受獅子威脅的苦境中人，呼求神救他們脫離獅子張開的口（又見：耶二 30）。主前第七世紀的亞述作品以獅子坑比喻國王那些弄臣的兇狠陰險。

三 9　潔淨的嘴唇（和合本：清潔的言語）　美索不達米亞的祭儀，常以潔淨嘴唇象徵整個人的潔淨。

尤其是那些占卜法師，晉見神明或是宣告自己所見之前，潔淨嘴唇是必要的步驟。

三 10　古實河　一如在民十二章 1 節的注釋所言，古實在舊約可以指不同的地點，不過通常是指譯為「衣索匹亞」的地方。不過這是誤導的看法，因為古實所指的地區並非今天的衣索匹亞（舊稱「阿比西尼亞」[Abyssinia]），而是埃及南邊尼羅河沿岸地帶，古時的努比亞（現今的蘇丹）。埃及與努比亞 的古時分界線為尼羅河的第一或第二險灘。努比亞最遠可能只擴張到位於卡爾通（Khartoum）的第六險灘。所以，本節指的是上埃及的藍與白尼羅河地區。另一種說法是因為以色列人沒有散佈到努比亞，本節指的是美索不達米亞的河流（見：創二 12）。

{

哈該書

一 1～15

建殿的呼籲

一 1　年代小注　以精確日期引出一段先知敍事，是被擄歸回後的常見寫作手法。此處提到的君主是大利烏一世，於主前五二二年九月二十九日得到波斯王位。之前帝國問題叢生，先是高馬他於三月十一日反叛，並於七月一日篡位，直到剛比西斯逝世，為時七個月。即使大利烏鞏固政權以後，反抗活動依然繼續，記載于聞名的貝希思敦銘文。哈該記載的日期是主前五二〇年，八月二十九日。

一 1　所羅巴伯　是大衛王位的繼承人（約雅敬的孫子；參：王下二十四章注釋），在波斯王大利烏一世之下擔任猶大省長。周遭的人對他寄以厚望，把他當成民族救星。當然有些人指望他能建立應許的國度，帶領人民脫離波斯的奴役。所羅巴伯的職責雖屬凡俗，但是以斯拉書卻將他與祭司約書亞相提並論，許為重建耶路撒冷聖殿的幕後主力。所羅巴伯得波斯王授權治理，他的責任是保障法律與安定民心，並且徵收稅金。他固然是大衛繼承人裏最後一位作省長，考古學家發現一枚示羅密的印章（在代上三 19 列為所羅巴伯女兒），上面稱她為艾拿坦的妻子或手下。一般認為是艾拿坦繼任所羅巴伯為省長。

一 1　約書亞　是被擄後初期的大祭司。祖父西萊雅在耶路撒冷淪陷於巴比倫手中，被尼布甲尼撒處決（王下二十五 18～21；請注意，以斯拉也來自西萊雅家族，參：拉七 1）。猶大王位繼承人所羅巴伯作省長，但是因為猶大仍受波斯掌控，因此他的權力有其限制（免得逾越波斯王權）。因此以色列群體的統治權分別歸屬于省長與大祭司，給了後者顯要的地位。我們對約書亞所知不多，只知道他是率領建造聖殿的領袖之一，當時的經外作品並沒有提及他。

一 4　鑲蓋的房屋（呂譯）　「鑲蓋」一字也有「覆蓋的」、「有天花板的」（和合本）意思，重點在於已經完工。他們的家並不是還在「施工中」，而是已經完全建好，然而聖殿還是一片殘垣。這個字並沒有華麗或奢侈的意思，但是鑲蓋的東西也確實如此。當時的民宅用木頭鑲板是不尋常的。所羅門的王座也是「鑲貼的」（王上七 7，和合本：「遮蔽」）。

一 7　先知的建造聖殿角色　主前第七世紀的亞述先知勉勵以撒哈頓王與亞述巴尼帕王，重新建造某些神明的廟宇。國王一定要有神明來的訊息，才能自由開始準備工作。只有居住在那座廟堂裏的神明，才有權下令動工。

一 15　年代小注　此處的日期大約為主前五二〇年，九月二十一日，亦即第一則預言的三周半之後。

二 1～9

聖殿的榮美

二 1　年代小注　應該是發生在主前五二〇年，十月十七日，第一則預言發出後七周。

二 3～4　聖殿的榮光與神的同在　將聖殿造得美輪美奐，主要原因是要配得神的同在，借著建築與擺設的豪華輝煌來尊崇神。有人甚至以為如此方能使神居住其中。哈該在此消弭他們的恐懼，向他們確保耶和華打算住在這「不太輝煌」的殿，但是將要給這殿帶來威榮。

啟示文學

「啟示」（apocalyptic）是一種特殊文類的名稱，獨具特色。啟示文學有著些許聖經以外的淵源（參但以理書十一章，有關亞喀得文學的附論，第 1040 頁），但是最早的起源在舊約聖經，諸如但以理書與撒迦利亞書。啟示文學在聖經中與先知文學緊密相關。在兩約期間，有十多本猶太啟示文學著作，最顯著的是《以斯拉四書》（4 Ezra）、《以諾書》（The books of Enoch）。啟示錄是新約聖經的啟示文學，這期間還有《黑馬牧人書》（Shepherd of Hermas）、《彼得默示錄》（The Apocalypse of Peter）、《以賽亞升天記》（The Ascension of Isaiah）。這也是諾斯底派喜用的文類，在他們的作品中有不少例子。啟示文學具有敍事架構，通常也有天使在先知一旁引路、解說。天使也會帶先知遊歷天境，顯明一些實情與事件，或是揭開未來苦難與拯救的一幕。這種文學作品也使用相當廣泛的象徵用語，諸如別具意義的數字或是神話意象，大量引用聖經與經外作品，因此圖像是啟示文學的特色。閱讀啟示文學有幾點需要注意。第一，不是每個細節都具有象徵意義，即便是那些具有象徵含義的細節，也未必能運用在

我們身上。猜測其含義沒有什麼幫助。第二，我們一定要記住，啟示的異象本身不是資訊，而是傳遞資訊的工具或時機。比如說，撒迦利亞第一個異象（亞一 7～17）的資訊重點並不是芭樂樹中間有四匹顏色不同的馬。其資訊在第 14～17 節說得非常清楚。因此，啟示只不過是媒介。

二 10～23

污穢與祝福

二 10　年代小注　與其相等的日期是主前五二〇年十二月十八日，第一則預言發出後的三個半月。

二 12　聖潔的散播　「聖肉」碰觸過的東西都成為聖（例如衣襟），但是碰觸到衣襟的東西並不能成為聖。此處形容的是當時常見的情況。歸回不久（主前 535 年）祭壇即已建好，但是還沒有建造聖殿，因此不能按照常規，在固定的聖殿地點吃祭肉，因此需要送到專門吃祭肉的地方。聖經沒有將潔淨物搬移的規矩，因此一定是以色列人的口傳傳統。利未記六 27 說到，只要觸摸到贖罪祭肉的人就成為聖，若是血濺到衣袍上，就一定要洗乾淨。

二 13　不潔的散播　禮儀上的污穢則像傳染病一樣，因著接觸而散播（參：利十一 8，二十二 3～9 注釋）。接觸屍體會引起最嚴重的污穢。因為屍體而禮儀不潔的人，不准參加正式敬拜（例：民九 6；又見：民十九 11 注釋），並且常常被打發出到營外（民五 2）。因此，食物被污穢的人觸摸過，就被污染了。

二 17　旱風、黴爛、冰雹，作為神的審判　此處描述的三種審判，是神糾正古代以色列民的慣見手法（參：摩四 9 注釋）。旱風的希伯來文指沙漠吹向陸地的熱風，也指旱風的損毀效應，使作物枯萎而死。黴爛是指黴菌引起的病，水災或過量的雨通常是其肇因。第三種壞天候是冰雹，隨著強風而來，會破壞農作物。冰雹與其他兩種現象一樣，被視為神的審判（參：書十 11 注釋）。

二 18　年代小注　此處以主前五二〇年十二月二十八日（與二章 10 節所提的同一天）為耶和華的聖殿奠基日。因此這一天對哈該極為重要。

二 23　印　「印」應該是指封印，可能是圓筒形，用鏈子穿起來戴在脖子上；或是刻在戒指上，此處應為後者。圓筒形印章在美索不達米亞非常普遍，印戒則通行於以色列。在美索不達米亞和敘利亞—巴勒斯坦兩地發現了數以千計的這兩種封印。封印代表著權威、身分，與擁有權。



主前一世紀希律所建之神殿模型

{

撒迦利亞書

一 1～6

悔改的呼召

一 1　年代小注　撒迦利亞將他的神諭日期交代得很精確，一如與他同時代的哈該。他的事工始於主前五二〇年十一、二月，與哈該有一個月的重迭期。

一 1　易多　提到自己的族譜，若是列出好幾個名字，最後一個通常是最重要的。尼希米記十二 4 提到一位易多，是主前五三八年第一批與所羅巴伯歸回的祭司。如果這裏的易多是同一個人，那麼撒迦利亞就是出身於顯赫的祭司世家。

一 7～17

第一異象：芭樂穀

一 7　年代小注　該異象出現於第一則神諭後的幾個月，日期定於主前五一九年二月十五日。由於這一輪異象之後才出現第二個日期，我們應當以此作為異象的架構，焦點集中於聖殿的重建。所以說，異象就在新年——古時候建造或是修補聖殿的動工日——前一個禮拜發生，絕非偶然。再者，有些學者主張大利烏王於主前五一九年長驅直入埃及，確保埃及依然對其效忠，而猶大人民擔心的就是這些軍備，因為他們不確定會受到什麼要求與待遇。

一 9　天使引領的異象　天使不僅傳達神的資訊，也解釋資訊，並且回答有關資訊的問題。因此，我們在但以理書八 16 看到，加百列有解說異象的能力。從古代多神主義的脈絡而言，神明的使者通常就是階級較低的神明。在美索不達米亞，有努斯卡與卡卡作為神明的使者，希臘神話則有赫密士發揮相同的功能。巴比倫末代君主拿波尼度在夢中看到一名年輕人顯現，解釋他所看見的天上兆頭。

一 10　受差前往遍地　波斯以馬騎信差知名。這些人每天在帝國境內來往奔波，維繫著古代世界最有效的聯絡網脈。蕃石榴樹則點出宮廷花園的景象。波斯國王喜歡在朝廷旁種滿綠樹，在那裏接見訪客或是問政。

一 11　波斯的和平　正如皇家傳訊兵向層峰報告一切平安無事，傳訊的天使也向他們的主宰報告。大利烏如今穩坐王位，平息了紛擾不已的叛亂，對帝國是件好事，對猶太人則是惡耗。他們原先以為波斯帝國即將垮臺，如此重建大衛王朝有望，因而雀躍萬分；現在都幻滅了。再者，如果大利烏王借境猶大前往埃及（參一 7 注釋），騎馬的使者可以向猶太人擔保，波斯大軍過境不會招惹麻煩。

一 16　重建的狀況　以斯拉記第三章記載了主前五二〇年以前的聖殿施工進度。祭壇當然已經立在地基，開始運用，但是以斯拉記三 10 的奠基日期並不十分明確（參：拉三 8 注釋）。重新奠基也不無可能。

一 18～21

第二異象：角與工匠

一 18　四角　美索不達米亞的國王或神祇戴的頭冠，常有突出的角，或是浮雕。有時，角會一重重迭起來。亞述巴尼帕的皇宮裏的人首飛獅，椎形頭冠上就浮刻了三對迭起來的角。至於四有什麼意義，則難以確定。有人認為代表四個帝國的起落（參：但七 17 注釋），或是指地的四極，那是敵人出沒之處（參：結七 2 注釋）。從建造聖殿的脈絡來看，更令人信服的看法是，角的象徵意義源自祭壇的四角。以色列人回歸不久，即已立好祭壇（參一 16 注釋），但是因為聖殿重建而必須挪開。

一 20～21　工匠　主前第六世紀末，在巴比倫的神殿裏有很多種人員，其中有一群人被稱為「烏瑪努」（ummanu，「工藝匠」）。其中包括擅長不同技藝的人（有些人以木頭、金屬、皮革、金子、布料、石頭、寶石為素材，也有專門漂洗衣服的）。同樣的名稱也用在那些據稱天賦異稟的王室參謀。這種人也被視作能寫出曠世巨著的賢人。簡言之，這個稱謂涵蓋了宮廷與神殿中的不少專才。巴比倫的《艾拉史詩》清楚說到，是 emmanu 擔任雕刻神像的重責。此處使用的希伯來字也指不同手藝的人，包括繪圖或是在聖殿裏服務的人，但似乎並沒有擴延到賢士或王室參謀。在迦南眾神中，科撒瓦哈西斯是重要的工藝之神。他製作眾神的武器，巴力的居處也是他蓋的。在埃及眾神中，孟斐斯的蒲他是工藝神，是

創作神，也是藝術家的祖師爺。如果拆祭壇的是這些人（見前一節注釋），他們就是在神殿裏負責敬神禮儀的人。

二 1～13

第三異象：準繩

二 2　測量耶路撒冷　聖殿的位置與方位相當重要（參：出二十六 1～36 注釋），這也見於美索不達米亞有關神殿的神話與歷史記載。《埃努瑪埃利什》記道，當瑪爾杜克準備建造自己的環宇神殿，他測量了奠基所在地阿普蘇。自蘇美時代起，直到亞述與巴比倫時代，擁有測量工具是重建聖殿的天意記號。領導人借著這些工具得到神的指示。此外，測量工具也用來決定先前聖殿根基的準確位置。

二 5　其中的榮耀　早在蘇美人的文學中，就有神明在一座城，代表該城受保護的看法。例如，在《亞甲德的咒詛》（Curse of Agade），眾神離開城市，使該城經受不起敵人的攻擊。

二 6　北地　特別是在耶利米書，北方是敵人來襲的方向（參：耶一 14～15 注釋），而巴比倫是來自北方的敵人愈加明顯。雖然巴比倫位於耶路撒冷以東，所有交通流量集於敘利亞沙漠的一個弧形區。因此巴比倫從北方進入猶大，以色列人也從北方前往巴比倫。撒迦利亞現在催促他們逃離被擄之地。

二 6　四風　按照美索不達米亞思想，間或也會有七風，但四風才是常見的表達。四這個數字，就與今天風吹來的方向所定的方位點相關。

三 1～10

約書亞的衣袍

三 1　撒但　此處與約伯記，「撒但」一詞都加了定冠詞，所以很明顯不能當作個別的名字。該希伯來字用來描述仇敵，可以指凡人或靈界。甚至耶和華的使者也發揮這項作用（民二十二 22）。直到兩約時期（特別是主前第二世紀），撒但才清楚具備個體名稱的作用。此處與約書亞敵對的，很可能就是日後稱為撒但的魔鬼，但是不能十分肯定。那些敵對者，最常發揮的角色就是質疑神的作風與決策。

三 3　約書亞　是被擄歸回初期的大祭司。祖父西萊雅在耶路撒冷陷落于巴比倫時，被尼布甲尼撒處決（王下二十五 18～21；請注意，以斯拉也來自西萊雅家族，參：拉七 1）。猶大王位繼承人所羅巴伯作省長，但是因為猶大仍受波斯掌控，因此他的權力有其限制（免得逾越波斯王權）。因此以色列的統治權分別歸屬于省長與大祭司，給了後者顯要的地位。我們對約書亞所知不多，只知道他是率領建造聖殿的領袖之一，當時的經外作品並沒有提及他。

三 4　站在面前的　控訴人以及站在被告席的景象是天上的法庭。這種觀念在以色列與古代近東世界由來已久。在古代近東，所有的重大決定都是天上的議會所決定的。眾神互相諮詢，交換意見與資訊。我們所熟悉的天上寶座周圍環繞著議會成員，也見於烏加列文獻（最突出的是《凱雷特史詩》），不過這個迦南天庭由眾神組成。同樣的例子也見於主前第十世紀在比布羅斯國王葉希米珥克的建築物銘文，或是阿齊塔瓦達王的卡拉特珀石碑。在亞喀得文的《埃努瑪埃利什》，是眾神集會推崇瑪爾杜克為他們的首領。集會有五十名神祇，有七名位是核心成員。以色列人的信仰則以天使——神的眾子或天軍——取代了異教的眾神。

三 5　衣袍　此處沒有提到祭司的特別配備：沒有以弗得，沒有胸牌，甚至沒有細麻衣，只有一頂頭巾（和合本：「冠冕」）；由此可見，重點不在於約書亞的祭司地位。有一片亞述巴尼帕的浮雕（主前七世紀），國王戴著特殊的頭巾，頂著一個籃子，裏面裝有奠基磚頭。因此，我們也可以認為約書亞於此準備擔起重建聖殿的角色。

三 8　苗裔　多數學者認為「苗裔」是一專用語，指的是一個有規模的王朝的法定繼承人。就以色列來說，是重振王室的大衛家族的王。相似的用法也見於在賽普勒斯發現的非利士許願銘文，紀念默珥卡特神，時值主前三世紀初期。文中提到埃及多利買王朝的法定「苗裔」。昆蘭死海古卷使用這個字，但是沒有彌賽亞的含義，不過該字的王權含義出現于烏加列與亞述文獻。例如：提革拉毘列色三世被形容為苗芽，或是巴提爾城（亦即亞述神），給他的百姓成就公義。

三 9　石頭上的七眼　一般認為七隻「眼」是七個寶石琢面。問題是古代的寶石只有造形，並沒有琢面。

從文意脈絡來看，將這塊石頭視為聖殿的新奠基石更為貼切（參四 7 注釋）。在美索不達米亞地區，以寶石刻成眼狀，上面刻著供奉人的名字，串成鏈子，獻給神殿。亞述與巴比倫國王把寶石放在神殿的地基裏。拿布波拉撒提到自己把金銀與奇珍異寶撒在地基上。奠基石有時包以珍貴的金屬，以便將寶石鑲嵌其上。如果撒迦利亞指的是這種作法，七「眼」就是鑲在石頭上，而非刻在上面。

四 1～14

燈檯與橄欖樹

四 1　天使引領的異象　參一章 9 節注釋。

四 2　燈的描繪　這台用純金打造的燈，有一個燈座，支撐著一個大的碗狀容器，沿著容器有七盞燈，是小型的碗狀容器，用來放油。這種碗狀燈在聖經時代非常普遍，但是不同時代有不同風貌。一般來說，容器邊上有一凹處，可以把燈芯放進去，芯頭浸在油裏，可以燒起來。每一盞燈各自又有七個凹處，一如考古出土的一些燈的樣式。如此，一盞大燈可以有四十七個燈苗。大型碗狀容器想當然盛著油，供應七盞較小的燈。出土文物並沒有像此處描述一樣複雜的燈。另一種有考古證據佐證的樣子，是所謂的 kernoi 容器，不過七盞小燈不是座落在碗狀容器，而是在一道圓環上。用 kernoi 當作燈使用，見於波斯時期的巴勒斯坦。

四 3　燈的背景　學者基珥曾提到，主前第八至七世紀的封印上刻的圖像，經常以簡潔的筆法描繪神祇。通常用天體來代表神，最普遍的是上弦月。由於其形狀與發光這兩個因素，可以對照這裏的燈檯異象。此外，兩側有下拜的人，這個有時以樹木代表，通常是柏樹類。如賀賓（B. Halpern）所主張，燈檯的異象可能就是銘刻在奠基石上的內容。這種說法的好處在於把三章 9 節石頭上的七眼，與四章 10 節燈檯上的七眼連在一起，因為燈檯與石頭其實是一樣的。

四 6　所羅巴伯　是大衛王位的繼承人（約雅敬的孫子；參：王下二十四章注釋），在波斯王大利烏一世之下擔任猶大省長。周遭的人對他寄以厚望，把他當成民族救星。當然有些人指望他能建立應許的國度，帶領人民脫離波斯的奴役。所羅巴伯的職責雖屬凡俗，但是以斯拉書卻將他與祭司約書亞相提並論，許為重建耶路撒冷聖殿的幕後主力。得波斯王授權治理，所羅巴伯的責任是保障法律與安定，而且徵收稅金。他固然是大衛繼承人裏最後一位作省長，考古學家發現一枚示羅密的印章（在代上三 19 為所羅巴伯女兒），上面稱她為艾拿坦的妻子或手下。一般認為是艾拿坦繼任所羅巴伯為省長。

四 7　石頭　很可能是指奠基石，因為無論是新建或重建聖殿，這塊石頭皆饒有意義。近東詳細記載建殿的一個例子是蘇美國王古德於主前二千年為甯吉爾蘇女神建造神殿。從為著第一塊石頭舉行的祭禮，可以看出對建殿過程的重要。在新亞述帝國文獻裏，以撒哈頓親自從殿址將舊的奠基石取出來，好讓重建工程開始。此處提到平地，可見撒迦利亞正從聖殿舊址將基石取出來，表示重建工程可以開始了。

四 9　所羅巴伯完成建殿　在《亞達德古皮自傳》（Autobiography of Adad-Guppi），拿波尼度王（僅比撒迦利亞早幾十年）的母親亞達德古皮作夢得指示，她的兒子將要在哈蘭為辛神建造神殿。拿波尼度將會完成建殿工作，重振哈蘭與其守護神的昔日光輝。

四 10　線鉈　該字的希伯來文只作「錫石」。古時重建神殿，把舊的奠基石挪開的人，手上通常帶著錫鐲（參以上四 7 注釋）。地基的紀念文有時也刻在錫版上。

四 10　耶和華的七眼　耶和華的七「眼」以燈檯作代表。若是我們在以上主張三章 9 節與四章 3 節相關的看法正確，那麼這七眼與三章 9 節的一樣，是刻在奠基石上，也是燈檯圖案的一部分。

四 12　金嘴　四章 3 節注釋描述的封印，上弦月有時也掛著考古學者基珥稱之為「穗子」的圖案。在本節的異象，那些「穗子」成了管子，將油從樹上輸送到燈裏。

四 14　油的意義　第 12 與 14 節用的「油」字是指原料，沒有加工的油，不能用來膏立（「受膏者」的希伯來文是「油之眾子」）。原油常與興盛有關聯，但是我們難以決定這裏是與什麼有關聯。從立聖殿根基的背景來看，立地基需要用油，而不是用水混合泥漿。油的意義可能在此。這樣的聯結若是正確，那麼就是約書亞與所羅巴伯是建殿計畫的執行人了。西拿基立聲稱自己把油當作河水灑在地基上。

五 1～4

飛卷

五 1　飛卷　這裏形容書卷飛起來，可見是展開的。我們說旗幟飄揚，或是鳥兒飛揚；但是希伯來文只有後者的意思（不過間或也用「飛」形容火花或雲彩）。第 4 節提到飛卷「出去、進入」，因此確定是第二種「飛」的意思。經外作品並沒有提到飛卷。

五 2　書的大小　書卷的大小與所羅門聖殿的門廊大小一樣，不過我們很難從這一關聯找出什麼含義。三十呎長的書卷在古代並不算特別，但是十五呎寬就比一般的書卷不知寬幾許。比例的問題使得一些學者認為三十呎是指展開露出的那一部分。展開整個書卷的確不常見，一般的作法是把卷軸的兩端同時打開，一次只顯出幾個段落的文字。所以說，展開的部分是三十呎長，比起十五呎的巨大寬度才合理。卷軸上的一段文章的寬度，通常是卷軸的一半高度，一次大概可以讀到兩個段落，卷起來未開的部分就是其餘的寬度了。

五 3　卷軸上的咒詛　此處的希伯來文「咒詛」指的是對那些破壞誓約的人，或是企圖搜集犯罪證據時對著大眾所發的咒詛（參：利五 1）。知情不報的人無異于同謀，與下手犯罪的人受同樣的刑罰。

五 3　兩面都寫上字（參現中、呂譯）　卷軸通常只有一面用來寫字，不過寫在另一面也不無先例（參：結二 10）。雖然如此，此處的經文是否指兩面都用來寫字，不是十分清楚。這句片語的兩面，大多數是指左右，而非前後。若是指前後，用以西結二 10 的表達方式才合理。所以說，這裏的飛卷只攤開兩個段落的範圍（參五 2 注釋），一段論到偷竊的懲罰，一段論到起假誓的懲罰。

五 3　盜賊與不守誓言的人　從經文可以看出這兩者有關聯。有什麼誓言被破壞，會構成偷竊的行為？一個可能就是有人立誓要出錢，讓聖殿完工，現在卻想要背約。如此，他們不僅犯了偷竊的罪（因為立了誓，這筆錢已經不屬於他們），也犯了起假誓的罪。如今發出懲戒（寫在飛卷上），把他們搜出來，叫他們自食其果。哈該書一 4 提到這些人的問題出在花錢蓋自己的房屋，卻不建造聖殿。從瑪拉基書三 8～10 來看，立誓奉獻卻不履行承諾，是被擄歸回後的嚴重問題。

五 4　咒詛進入家門，並且留下不走　如以上注釋所提，這些人犯罪是因為收回為聖殿奉獻的承諾，而他們阻礙耶和華的房屋建造，導致自己的房屋受損，是非常貼切的。換句話說，他們有朝一日會嘗到背信的苦果，罪有應得的懲罰。

五 5～11

量器中的婦人

五 6　量器　此處使用了特別的禮儀容器，裝載奠基石送到地基。本節只描述了容器的尺寸——「伊法」（和合本：「量器」）——差不多是一個「蒲式耳」（約 37 升）的三分之二。不過沒有提到容器的材質。在美索不達米亞，用來盛裝地基存物的容器稱為「庫鋪」（quppu），可以是個柳條籃，或是木制的箱子。從裝在裏面的東西來看，尺寸各不相同。

五 7　鉛　新國際本與和合本都認為這是蓋子，但本節原文指的是一「他連得」的鉛（是一種特別的秤，通常作圓盤狀），第 8 節指的是鉛塊。神殿地基裏通常會存放金屬塊（金、銀、銅、鐵、鉛），有時是碎片，有時是大塊，也有時為正方形的凸面泥版，或是磚頭。

五 7　裏面的婦人　因為容器不大，有人認為裏面的婦人是一尊像。此與神殿的關聯在於古代把人像埋在地基一旁，或是門軸石的下麵。這些石像或是獻給某一神明，或是代表一名守護神。因此，我們不禁要揣測，這個異象就是從聖殿遺址，把裝有人像與鉛塊的盒子拿起來。

五 9　有翅膀的婦人　舊約聖經沒有描述天使為女性，或是有翅膀（不過，在但以理書九 21，迦百列似乎是急速飛行而來；但請參該處注釋）。在烏加列文學，巴力的姐妹亞拿特長有翅膀。在美索不達米亞藝術，有翅膀的生物通常是守護神或惡魔。女神伊施他爾有時也以翅膀出現於藝術作品。主前第九世紀有塊浮雕，上面刻著一棵線條簡約的樹，兩側各有一名長著翅膀的女性。

五 11　為他蓋造房屋　這個「他」在原文是陰性，婦人與量器也都是陰性名詞。本節下半段指的是容器，而非婦人，因此房屋是為容器，而非為婦人所造。如此我們更確定容器是存放於聖殿地基裏的。「房屋」常用來指稱聖殿。

六 1～8
四輛馬車
六 1～5　神的馬車使者　他們被稱為四風（原文作「四靈」），與二章 6 節的「四方」相同。詩篇一〇四 4 將風稱作耶和華的使者，這也是風在此節的功用。第一章的騎士好比波斯帝國的馬騎信差，不過馬車並無此用途，很少見使者用馬車，因為反而更慢，馬也更累，無此必要。在古代近東，神祇在馬車裏，表示載送神祇，並沒有使者的意味（見：王下二 11 注釋）。
六 9～15
約書亞的冠冕
六 11　大祭司的冠冕　這裏的冠冕是圓形的，偶爾雖有皇親貴胄戴，但一般是賜給受表揚的人。可能以寶石製作，一如此處，也可能以鮮花或綠葉編制。
七 1～14
禁食的問題
七 1　年代小注　與其相等的日期是主前五一八年十二月七日，相距第一章的最後一個日期幾乎有兩年。無論是猶太曆法，或是大利烏的事蹟，沒什麼與此日期相關的特別事件。
七 2　伯特利的人　伯特利在耶路撒冷北方十二哩外，位於波斯葉胡德省（猶大）的邊陲。
七 3　五月禁食　尼布甲尼撒王於五月摧毀聖殿（見：王下二十五 8），因此定在這時候禁食理所當然。可是現在聖殿已重建，一定會有人思忖是否還需要禁食。撒迦利亞則質問，禁食是為了祈求重建聖殿，還是為了導致國破家亡的罪而悔改。
七 5　七月禁食　七月發生需要禁食的事件，我們惟一所知的是基大利被暗殺（耶四十一章）。耶路撒冷被毀後，尼布甲尼撒任命他為省長。
七 5　禁食的目的　在近東世界，除了聖經，很少提及禁食。通常是在哀傷的時候所發的行為。在舊約聖經，宗教性的禁食通常與請求神相關。重點在於請求的事情是如此重要，因此關注自己的靈性狀況，而身體的需求則退居幕後。如此，禁食是在神面前潔淨、謙卑的過程（詩六十九 10，一〇二 4）。禁食不是最終目標，而是為著重要的事情操練紀律。
聖殿建造與撒迦利亞的異象
　　這一系列異象開始先肯定，耶和華在波斯帝國屹立不搖之際依然照管祂的子民。第一個異象表示，祂對未來的計畫借著重建聖殿而成就。第二個異象開始準備建殿的位置。拆解祭壇則被視為列國的驚嚇。第三個異象繼續準備工作，測量城市（從一章 6 節可見，測量城市是建造聖殿的步驟之一）。這麼做可以決定殿址的位置。但是，測量在此似乎沒什麼用處，因為該城沒有可以用來計算的城牆。由於聖殿裏有不少寶物，同時要保持其神聖，沒有圍牆保護是相當不尋常的。在第四個異象的序曲，約書亞準備扮演他的角色：為著奠基禮儀被潔淨，並且得到一頂帽子，用來頂石頭。奠基石用七種寶石，作為七個燈檯。石頭上的刻工是常見的燈檯（代表聖殿，也間接表示耶和華住在那裏），與立於兩旁的線條簡約的樹。這是供油的橄欖樹，常保燈檯與聖殿的明亮。油也用來澆在地基上，與泥摻合，用來置放奠基石。所羅巴伯則負責將先前的首塊石頭取下，如此鏟平工作方得進行。第五個異象代表喚醒那些曾經承諾要捐獻重建聖殿的人。他們不僅犯了不守誓言的罪，更是犯了偷竊的罪，因為私藏了原先要捐獻給重建聖殿的錢。第六個異象則移除了一尊偶像，可能是先前整修時放在地基裏的。那尊像送回原屬地巴比倫，可以在那裏以此建造神殿。最後，以聖殿作為耶和華實行祂的軍事與政治計畫的基地作為系列的結束。
八 1～23
復興的神諭
八 19　各種禁食時機　第七章注釋提到五月與七月的禁食。另有兩次禁食則與耶路撒冷被困有關。四月禁食代表大衛王朝的終結。耶城被困一年半後，猶大末代國王西底家在四月秘密逃亡。十月則是巴比倫大軍圍困耶路撒冷的開始。

八 22　強國尋求耶和華　這已經是被擄前的預言主題。參看：以賽亞書二 2 的注釋。
八 23　拉住衣襟　這句措詞常見於烏加列文、亞蘭文、亞喀得文（與聖經相關的語言）。亞喀得文作「抓住衣襟」。在以色列與美索不達米亞，拉住衣襟是懇求或臣服的動作。掃羅拉住撒母耳的衣襟，就是請求慈悲的最後一搏。在烏加列的巴力神話故事也是如此，亞拿特抓住摩特的衣袍，為她的兄弟巴力請願。
九 1～17
即臨的審判
九 1　哈得拉與大馬色　哈得拉不見於其他聖經記載，但是在主前第八世紀中葉新亞述帝國的文獻，經常以哈塔瑞卡（Hatarikka）出現。哈得拉位於阿勒坡與哈馬之間的奧朗底河上游。這是波斯稱為「阿巴爾拿哈拉」（橫跨河水之地）的轄區最北端。大馬色掌控了奧朗底河與敘利亞沙漠之間的東北部轄區。當時，大馬色與哈得拉皆為波斯國的省分。
九 2　主前第五世紀初的哈馬　哈馬可以是地區或是城的名字，位於奧朗底河沿岸，大馬色以北一百三十哩外。哈馬在當時若是如某些學者主張是一省分，其疆域可能包括奧朗底河與地中海之間的地區。哈馬完全沒有主前第六與第五世紀的考古學資料。
九 2　主前第五世紀初的推羅與西頓　這兩座城代表利坦尼河與地中海之間的腓尼基各省。推羅與西頓是港口城市，對波斯的西方軍事活動非常重要，可是有關該時期這兩座城市的資料相當少。
九 5～6　主前第五世紀初的非利士城鎮　古時的非利士地區，如今稱為亞實突省。迦薩是波斯攻打埃及的基地，亞實基倫則是繁榮的港口城市。從亞實突的考古發現來看，該城在波斯時代相當發達，但是歷史資料則付之闕如。
九 7　血與禁忌的食物　此處說的是非利士人按照猶太律法改變他們的飲食。以色列人不能吃沒有放血的肉（見：利十七 11～12 的注釋），而且有哪些肉可以吃，或不可以吃的規定（見：利十一章注釋）。
九 7　以革倫像耶布斯人　約書亞征服迦南地時，耶布斯人是耶路撒冷的本地人。他們掌控耶路撒冷，歷經數世紀的士師時代，直到被大衛征服。沒有什麼經文提及他們到底是融入以色列人，還是被消滅（見：撒下二十四 18 注釋）。學者認為離耶路撒冷西南方二十哩、離地中海十五哩的梭烈山谷（Sorek Valley），其中的「米克納遺址」就是以革倫，該處有四十公畝的下城、十公畝的上層遺址，還有兩公畝半的「衛城」。以革倫盛產橄欖油，有上百處榨油廠。一九九六年發現一塊碑文，年代為主前七世紀，允為首宗西部閃族的非利士方言使用腓尼基文字的例子。尼布甲尼撒於主前六〇三年毀滅以革倫，之後即鮮有人在該處居住。
九 9　國王騎驢　在古代近東國王騎騾子很尋常（見：王上一 33），然而這裏指的是普通的驢。亞喀得文雖然有國王駕驢的例證，但絕不是皇室的座騎。新國際本將這裏的動物譯作「驢駒」，與士師記十 4 士師的兒子騎的動物一樣。以驢為座騎，代表謙卑，而非尊貴。
九 10　戰弓　主前第七世紀（以撒哈頓）的亞述作品中，神祇折斷敵人的弓，是形容征服。在這節經文，同樣的行動卻表示防止未來有戰事。聖經其他經文以將刀劍打成犁頭，表達同樣的觀念（見：賽二 4 注釋）。
九 10　這海到那海　此處沒有說出名字，例如地中海與死海，因此具有更廣泛的含義，意指包含一切土地的宇宙之海。
九 10　河流到地極　「河流」一字加定冠詞，通常是指幼發拉底河。此處沒有定冠詞，因此泛指河流。在亞喀得文學，宇宙大河稱作阿普蘇（apsu），與地極正好成對比。「地極」用來指人所知道最遙遠的地方。
九 13　主前第五世紀初的希臘　這裏所用的希伯來字「雅完」，可能就是希臘文的「愛奧尼亞」，亦即土耳其西海岸與愛琴海諸島的希臘地區。愛奧尼亞希臘人在主前第一千年紀以先就在此定居，主前第八世紀則有他們與亞述人來往的證據。到了撒迦利亞的時代，希臘已經與波斯交戰（見：斯二 1 注釋）。
九 14　神聖戰士　神祇以天兵的形像，制服敵軍的神祇。亞述的戰爭之王是匿甲，伊施他爾是女戰神。迦南的巴力與巴比倫的瑪爾杜克也是神聖戰士。在這種世界觀中，人類的戰爭只不過代表了眾神之間的

爭戰。不管人類或強或弱，只要神明法力強大，就會勝利。當神明出現，特別是在戰場，常有雷電交加伴之。從蘇美人的《因南娜的頌詞》、赫人有關風暴神的傳說，到亞喀得與烏加列的神話，神明總是向敵人發出雷霆萬鈞的審判。巴力則手執霹靂。赫人與亞述國王形容自己是神的工具，也使用雷電措詞，對著觸犯條約或阻礙帝國擴展的物件發出雷電的攻擊。

九 15　灑祭壇四角的碗　祭壇的四個角灑上祭牲的血，因此碗裏裝的是血。用碗作比照，表示流血眾多。

十 1～十一 3

將猶大從壓迫的牧人手裏救出來

十 1　耶和華為豐饒之神　在古代近東，有一悠久傳統，就是特別敬祀給田野帶來雨水豐收的風雨神。在迦南宗教體系裏稱作巴力。以色列在被擄前也會將田地的豐饒歸諸于巴力，同時卻樂於承認耶和華是他們舉國的神（見：何二 1 注釋）。

十 2　偶像與蔔士　譯為「偶像」的希伯來字是 teraphim，很可能不是神像，而是祖先的像（見：創三十一 19）。那些自稱與亡靈有溝通能力的人借著召魂或觀兆，借著這些人像來「發言」。擅於預測的人，不僅能解夢（見：但一 17，二 4），也精於引出啟示的夢（見：撒上三 3）。

十 3　領袖為牧者　早於主前二四五〇年，國王是百姓的牧者這種觀念即已用於蘇美國王盧加珥紮格西。拉加什城邦當時的國王吾魯卡金納聲稱他的國家為甯吉爾蘇神所擁有，而他是神所揀選的「牧者」，為了神明與百姓治理城市。主持正義的神（美索不達米亞的沙馬士神，或是埃及的亞孟神）也以牧人的形像出現。這種觀念在近東一直持續到君權時代，以牧人指稱亞述的亞述巴尼帕王（主前七世紀），以及尼布甲尼撒王（主前六世紀）。

十 4　房角石　鐵器時代的以色列建築，不再像早期一樣，使用粗糙的卵石與碎石，而是多用雕鑿過的石頭。為了使其穩固，並且將兩面牆接起來，就用形狀精細的石頭作為房角石，尺寸比一般石頭大，因此安裝房角石的時候，需要舉行特別的禮儀或形式。房角石的平滑、寬闊的表面，正好用來銘刻宗教性標語、建築師的名字、發起動工的國王，或是動工日期。房角石也可能用作基石。

十 4　帳棚樁　（新譯；和合本：「釘子」）　樁子對帳棚的重要性，一如房角石之於房屋。從亞述早期領袖艾力士宏（Irishum）的碑文上可見，將樁子鑽入神殿的牆，作為完工的記號。由此而言，基石標示了工程開始，樁子則代表完工。這兩個用詞後來都用來作為比喻，形容一些基要的事物（如：賽二十二 23；拉九 8）。美索不達米亞的地基儲存物有時也包含樁子。

十 10　流亡的地點　我們都知道，亞述是北國與南國一些群體被擄的地點（見：賽二十二 2～3 注釋）。但是可能早在主前第八世紀或第七世紀則確定無疑，以色列人就已經逃往埃及，或被擄到埃及，在那裏結群居住（見：耶四十三 7 注釋）。

十 10　基列與利巴嫩　提到基列（約但河東臺地）與利巴嫩（利巴嫩山脈與前利巴嫩山脈之間，利坦尼河旁的貝卡山谷），好像美國人提到蒙他那州與懷俄明州一樣，引人想起的是廣闊、人煙稀少的景象。

十一 1～3　森林與草原的毀滅　在資源稀少的地區，森林與草原非常重要。如果綠地被毀，大片原來可以出產豐碩的土地就會變得荒廢無用。現今以色列政府在一些荒地植樹，重新恢復土地的用處。古時敵軍入侵，會刻意摧毀農田、草地、森林，使一個國家長期積弱不振（見：王下三 25 注釋）。

十一 4～17

兩個牧人的故事

十一 4　準備宰殺的羊群　聖殿存有大群當作初熟的祭（或其他原因）獻上的牛羊，是獻給耶和華、待宰的牛羊。聖殿需要用很多牧人照顧這些動物。

十一 6　將百姓交給鄰舍　在希伯來文，鄰舍與牧人兩字非常相似。在這一節因為與「王」並用，因此有些學者主張「鄰舍」一字原本應作「牧人」。不過，這裏也有可能是刻意的文字遊戲。

十一 12　三十塊銀子（和合本：三十塊錢）　到了第 12 節，已經難以斷定撒迦利亞究竟是以牧者的身分收取牧者的工價，還是以先知的身分收取工價（見 11 節）。根據主前兩千年的法律條文，牧羊人一年的工資是十舍客勒，至於先知則因自己的能力而有優厚的待遇。一名奴隸值三十舍客勒，對此處的解

釋沒什麼幫助，因為撒迦利亞並沒有被當成奴隸帶來。

蘇美人說「值三十舍客勒」，是個片語用法，表示根本沒有價值。這種意思固然合乎此處的文意脈絡，但是從蘇美文逕自跳接到被擄後的希伯來文，過於突兀，是不可靠的作法。

十一 13　丟給窯戶　學者提出三種解釋，而且難以取決。第一，聖殿附近可能有間燒埏店，以供聖殿所需。但是，為什麼要把錢扔到那裏呢？第二，「埏戶」的希伯來文意思僅是指「工匠」，因此有學者主張此處是指金屬工匠，可能用銀子打造一座像。這可能說明為什麼要扔銀子，但是這種解釋是把不尋常的意思加在一個意思廣泛的字。第三，有人主張「窯戶」這個希伯來字稍作更動，可作「財庫」解。

早期有些譯本即採取這種譯法，而新約聖經也有佐證（太二十七 5～6，不過在馬太福音也有埏戶的意思）。三種解釋都有難題，而古代近東的資訊對解釋此處先知的舉動沒什麼幫助。

十一 6　撕裂蹄子　羊很少用來作食物，不過羊毛遠為有價值。牧人的主要責任就是維護羊的生命與健康，能夠一直多產羊毛。吃羊肉表示那些不知節制的老饕，為了口福而目光短淺，沒有智慧看見長期的收穫。蹄子撕裂可能是牧人要羊主相信，羊是被野獸吞吃，因此他自己不必負責。另一種可能是牧人拿羊蹄去賣錢，得點利潤。

十二 1～14

拯救耶路撒冷

十二 2　令人昏醉的杯（碗）　這句話也出現在以賽亞書五十一 17、22。不過，這裏用的是「碗」（saph）而不是杯。作者的用意可能是作雙關語，因為希伯來文 saph 也有「門檻」的意思。正如大碗喝酒會醉得步伐不穩，門檻高出地面，也很容易絆倒人。猶太人的門檻是一塊石板，兩端有凹處，剛好卡住門面（大的城門凹處在地面）。門關上，會頂住門檻。石板門檻也可能就是下一節的難以搬動的重石。

十二 3　重石頭　如果上一節的「碗」有雙重意思，亦指門檻，那麼這就是石板門檻了。門檻是一扇門不可或缺的一部分，城門若是被毀，門檻也會脫落，因此是敵軍攻城的主要目標。新巴比倫帝國文獻提到拆城門，卻沒有特別提及把門檻拉出來。蘇美人有一篇埃裏杜城的哀歌，提到門框被拆。亞喀得文獻提及用高品質的石頭，並且用門檻作為城門與城牆的基礎。西拿基立摧毀巴比倫的時候，把神殿與城牆的地基挖出來，扔到運河裏。神殿的門檻通常刻有禱詞，祈求神明庇護。

十二 11　哈達臨門的悲哀　這個名字並不見於舊約他處，但是兩個字分開來則為人所知。哈達是迦南風暴神，是亞蘭人的眾神之首，通常稱作「巴力」。

乃縵在列王紀下五 18 提到臨門廟（或是「拉門」，意為「雷電神」），據說就是風暴神哈達的頭銜。我們確定這兩個名字有關聯，但是聖經以外並沒有同時出現。有些學者認為他們是在一個叫作哈達臨門的地點哀哭，但是此處很有可能是指與哈達臨門神相關的哀悼儀式或哭喪日。若是雨水沒有按時降落，一個方法就是哀悼風暴神，好在農耕季節得到需要的雨水。

十二 11　米吉多平原　也就是耶斯列谷地。如果此處指的是哀悼風暴神的儀式，那麼耶斯列是以色列最肥沃的地區，想當然耳是舉行儀式的所在地。如果哈達臨門是耶斯列谷地的一個地方，那該地可能是一個發生了浩劫的地方。例如，主前六〇九年，敬虔又前途無量的約西亞王，為了幫助自身難保的亞述帝國阻止埃及大軍，即戰死于米吉多（見：代下三十五 24～25 注釋）。這次慘敗令人難忘，甚至為此設立了定規的哀悼日（代下三十五 20、22）。

十二 12～13　具名宗族的歷史含義　大衛與利未是公認的皇室與祭司家族。拿單與示每則比較難辨識，因為聖經裏同名的人太多。由於拿單也是大衛的兒子（撒下五 14），示每是利未的孫子（民三 21），不少學者認為是講到宗族與下面的分支。還有另一饒有興味的可能性，亦即這些宗族皆與所羅巴伯有關係。他是從拿單與利未而生的大衛後代（路三 29、31），而所羅巴伯的兄弟也叫示每 （代上三 19）。

十三 1～9

潔淨與陶煉

十三 4　先知的毛衣　先知的特殊袍子很可能是動物皮製成，所以外面還有毛，然而不是所有的袍子都是這麼縫製的。古代近東對先知的穿著著墨不多，因此難以比較。同時期的亞述碑文開始刻有人穿著獅

子頭的外袍，頗耐人尋味。這些人似乎參與某種儀式（跳舞），侍立於神明兩側。有人猜他們是驅魔的法師。

十三 6　先知身上的傷口　在列王紀上十八 28，巴力的先知很明顯以自戕作為哀悼儀式的一部分。烏加列文學提到眾神聽到巴力死亡的消息而自戕。另外，來自烏加列的亞喀得智慧文學作品中，將哀悼儀式裏的放血舉動，與先知狂喜的舉動作比較。自加的傷痕代表自己的確是先知。

十四 1～21

耶和華掌權

十四 3　神聖戰士　見九章 14 節注釋。神站在山頂的形像，在古代近東相當普遍（見：彌一 3 注釋），特別是在圓筒形印戒上。在這些圖像裏，山代表著地的中央。

十四 4　橄欖山　該名稱在舊約僅出現於此，是一道由北而南，兩哩半長的山脊，在耶路撒冷汲淪溪谷前方的東面。

十四 4　橄欖山裂開　在亞喀得文學，鏟平山脈是毀滅之舉，不過沒有提及將山一分為二，以作逃生之用。從汲淪溪穀往橄欖山的路相當陡峭，橫貫東西的山谷當然有助於逃離。

十四 5　亞薩　大家對亞薩的地點意見不一。在其他經節，是掃羅家譜裏的一個人名。如果人名與地名有關，那會是便雅閔支派屬地裏耶路撒冷的西北部。但是山谷何以要延伸至此，則無從得知了。

十四 5　烏西雅王年間的地震　敘利亞—巴勒斯坦地震頻仍，因為座落於從大馬士革直到亞喀巴海灣的約但裂谷上。在夏瑣挖掘的考古第六地層，有大地震的遺跡，差不多是主前七六〇年。

此處指的可能就是這次的大地震，然而我們還需要其他遺址的證據，特別是伯特利與撒瑪利亞。這次的地震一般慣於把日期定為阿摩司的先知活動與烏西雅王當政時，可見是大規模地震，所以是個令人難以忘懷的事件。

十四 7　寰宇效應　連時間更替的記號也中止，表示這是一場天翻地覆的效應（見：耶四 23～26），而且伴之以驚人的地形變化 （8、10 節）、政治發展（12～13 節）、財富重新分配（14 節），以及敬拜的重新調整（16 節）。

十四 8　耶路撒冷作為水流的分界　「活水」是指流動的泉水（相對于儲存的雨水）。耶路撒冷的水源緊鄰於東南方，汲淪溪穀的基訓泉。耶路撒冷南邊有高地（伯利恒到希伯侖），但是地勢同時朝西（從薩非拉下至地中海海岸），以及朝東（下至耶利哥、約但裂谷谷地，以及死海）。以色列很多小河只在雨季（冬天）的時候有水，但是這一節卻講到水流不斷。基訓泉則常年有水噴出（見：撒下五 8）。

十四 10　迦巴到臨門　迦巴位於耶路撒冷以北五哩，守著司文尼幹河，也就是波斯帝國耶戶德省的北方疆界。臨門則難以指認。在薩非拉（別是巴以北十哩）的南端有一處遺址叫作「恩—臨門」（En-Rimmon），但不在葉胡德省的疆界裏，位置也過於偏南，無法與迦巴對稱。

十四 10　變為亞拉巴　「亞拉巴」兼具特殊與廣泛的意思。從特殊地理位置而言，可以指死海附近，以及亞喀巴海灣南部的乾燥地區。從一般地形而言，指的是平坦草原地帶。該節經文的文意脈絡應該取後者的意思。

十四 10　耶路撒冷的地形　便雅憫門（或稱羊門）在聖殿山以北，以伯賽大池（在撒迦利亞時代稱作羊池）地帶為出口，到汲淪溪谷，聳立於東城牆之北（靠近今天的獅子門），曾經通往耶利哥。如果「第一門」是城門名，可能與「古門」相關（見：尼三 6 注釋）。

「角門」位於耶城西部擴建區的西北角，亦即今日雅法城門附近。此處提及的城門沿著北城牆橫貫東西。哈楠業樓靠近聖殿山，位於城的西北方，與希律時代耶城的安東尼亞樓位置相同。最後，王的酒醡可能在城南端的御花園裏（見：尼三 15）。酒醡與哈楠業樓則縱貫南北。



耶路撒冷的雅法門

十四 12　形容瘟疫（和合本：「災殃」）　古代近東對待敵軍領袖最常見的方式是剝皮、剜眼睛、割舌頭。在這裏，「瘟疫」全都做到了。不過這些症狀究竟與古代近東哪種瘟疫相關，則尚未得到證實。

十四 16　住棚節作為登基節慶　以色列沒有什麼特別的登基節慶，不過學者想當然耳認為有這種節日。若的確存在，必然與住棚節相關（見：王上十二 32；拉三 4 注釋）。從列國參與，承認耶和華的王權這個脈絡來看，更具深意。

十四 18　埃及的雨　埃及雨量稀少，所以不是生產力的主要功臣。埃及農業幾乎全部倚賴尼羅河年度氾濫的水量。

十四 20　馬的鈴鐺　當一樣東西定作「歸耶和華為聖」，是賦予該物品神聖的地位，已經被潔淨，用在聖殿中耶和華停留的至聖所。在出埃及記二十八 38，大祭司戴的金牌刻有鈴鐺。大祭司在袍子上也佩帶鈴鐺，不過是另一個希伯來字（出二十八 33）。此處的用字僅指綁在一起叮噹作響的圓形金屬片。

十四 20　鍋與祭壇前的碗　碗用在不少重要的禮儀，諸如裝祭牲的血。相形之下，鍋則是聖殿的一般烹飪用具。兩者都有不同的款式。

{

瑪拉基書

一 3　以掃的山　極有可能是指位於南地 （Negev）的西珥山區（創三十六 8～9、21）。聖經提過西珥山（例：創十四 6；申二 1），應該是指以東國的南部，介於古懷爾幹河與拉斯納克布城。

一 4～5　主前第五世紀的以東　以東在主前第六世紀沒有參與反抗巴比倫統治的行動，該地區卻顯然受到巴比倫最後一個皇帝拿波尼度攻擊。俄巴底亞書、耶利米書第四十九章，與以西結書第二十五章提到以東的滅亡，但是從瑪拉基書來看，以東人還沒有放棄他們的疆域。不過主前第五世紀，以東下場如何，我們所知甚少。當時以東與黎凡特，以及地中海東區有商業來往，而以東境內也有新的人口群聚跡象。

基達人位處大馬色東南方的敘利亞沙漠地區，移居、襲擊遠至摩押與以東的南方。也有可能是拿巴提人於主前第三世末紀征服了以東地區，因此從阿拉伯沙漠移居到北部此地。

一 8　獻有殘疾的動物　波斯政府終止資助以後（見三 10 注釋），以色列人想盡辦法減少開支。其中一個方法顯然就是放寬哪些動物才能用來獻祭的規定。

一 12　耶和華的桌子　這個名詞在舊約僅見於此處。譯為「桌子」的字是個有字意與喻意（例：賽六十五 11）的常見字眼。在以西結書四十 39～43，桌子在內院用來宰殺祭牲或是擺器具。從本節的文意脈絡來看，耶和華的桌子與祭壇是同義詞，因為祭壇已經被以色列人污穢了。以桌子比喻祭壇，是基於祭牲成為神的「食物」這個意象。有關此意象，請參看：利未記一 2 注釋。

二 5～7　被擄歸回後的祭司角色　約書亞與所羅巴伯帶領四千多祭司與利未家族的人，由被擄地之歸回巴勒斯坦。祭司與利未人投入各種工作，諸如重建耶路撒冷城牆，教導律法、擔起舉國各種宗教職責。然而，祭司禮儀到這個時代已經墮落了（特別是尼希米不在的時候），因為有個外族人（亞捫人多比雅）竟然在聖殿裏得到一個房間。從聖經記載來看（尼十三 10～11），利未人有段時間的確廢棄了聖殿，而瑪拉基書正符合這個背景，因為當時的祭司已經擱置他們的職責，不過大祭司的職位一直在撒督族系延續下去。撒迦利亞書提到，有些國王或省長的民事職分，如今分配給祭司，或根本是被祭司吸納，以防省長與波斯王抗衡。



拿巴提女神像

二 11　娶事奉外邦神的女子為妻　這句話的意思不十分清楚，可能是指猶太人與非猶太人雜婚。那些嫁給猶太人的婦女，依然虔誠地拜自己的偶像，因此猶太人把外邦神帶進了家門，犯了拜偶像的罪。以斯拉與尼希米都痛責這種雜婚。有關雜婚，請參看：以斯拉記九 10～12 注釋。



典型的拿巴提人房屋遺跡

二 14～16　主前第五世紀的婚姻與離婚狀況　波斯時代的婚姻與離婚情況，主要是從埃及伊裏芬丁的猶太人文獻所得知。結婚契約通常包括若是離婚，如何處理嫁妝、新娘聘金、財產與子女的條款。由於經濟因素是最大考慮，離婚在當時很普遍，也很單純。在伊裏芬丁的文獻，並沒有說一定要提出離婚的理由。

三 1　使者的預備角色　預備耶和華的道路也見於以賽亞書四十 3。這種觀念可能源自古代近東的習俗。國王出訪，先派使者前往通報當地人國王即將到臨，好讓他們準備開路（移除障礙物）。

三 2　漂布人的堿　堿用來清洗衣服或其他東西的污濁不潔。此處的堿是出自叫作冰葉日中花（iceplant）的植物，生長於巴比倫，但是不見於敘利亞—巴勒斯坦地區。該字另一次則出現於耶利米書二 22。

三 3　煉淨與熬煉銀子　在古代世界，銀子是藉由稱作「灰吹法」（cupellation）的過程淬取檢驗。在初步熔煉過程，將鉛礦裏百分之一的銀淬取出來。鉛放在容易透風的材料——諸如骨灰或泥巴——製成的低淺容器裏熔化，然後用吹風器在熔化的鉛上吹氣，產生鉛氧化物（鉛黃）。有些氧化物被骨灰吸收，有些可以從表面刮下來。理想情況，銀子會留在上面。瑪拉基也可能是指檢驗過程，就是把銀子樣品與大量的鉛一起加熱，以便去除雜質。

三 5　行邪術的　此處的專有名詞指那些精于咒語的專家。他們熟知觀兆與解夢的作品，施行感應巫術（認為每件物體與其代表的東西相關。例如：對某個人的畫像下什麼手腳，那個人會遭到同樣的下場），並且召喚鬼神。他們認為魔法維繫造物界不墜，人或神明都會用來防衛或攻擊。

三 8～10　什一供給食物　在古代近東，什一與繳稅沒什麼差別。兩者皆從村鎮抽取，繳付政府，儲存於聖殿建築裏。然後這些穀類、油、酒均分、供養王室與宗教人員。收集或是均分什一，聖與俗的界線變得模糊不清。此處提及的什一是義務奉獻，以維持古代以色列的政府與敬拜禮儀。



拿巴提人的教堂遺址

古代近東有不少國家也徵收什一捐，如腓尼基人與迦南人。以色列人受命向神奉獻什一，「在耶和華面前吃喝」，可能是個集體聚餐。繳什一卻把什一全部吃光不太可能，因為有違供養祭司群體，以及未雨綢繆的初衷。

此處的命令更關乎將什一（或是同等價值的銀兩）帶到耶路撒冷神的聖殿，以表自己的誠心。進一步的資料請參：民數記十八 21～32 注釋。

三 10　聖殿資金的短缺　古代近東很早就發現把屬於聖殿的公物挪為私用的問題。在一篇向恩基神發出的蘇美文禱詞，一名信徒否認私吞了獻給神明的祭物。

波斯王薛西統治年間，中止了聖殿資助，意謂著供養祭司、敬拜活動，與維修聖殿的擔子更加落在人民身上。這些額外的經濟責任造成人民眼中的苦境，使得減少聖殿花費似乎更合理。

三 16　紀念冊　這個用語在聖經只見於此處，不過其他經節也提到神有記錄冊（例：出三十二 32；詩一三九 16；賽四 3，六十五 6；結十三 9）。古代近東國王通常保有他們在位的大事記錄（見：斯二 23）。以色列與其他近東國家都相信神保有書卷。

在出埃及記三十二 32～34，摩西情願自己的名字從生命冊上塗去，下場就是死。耶和華則回答說，犯罪的人才會從生命冊上塗去。這個象喻表達神好比有本帳，上面記著活人的名字。

恩基杜在他的陰府夢境看到一本冊子，上面記著命定死亡的人，有著類似用意。美索不達米亞文獻提到寫著惡行的泥版，與寫著善行的泥版。請參：詩篇五十一 8 注釋。

四 2　公義的日頭與醫治的翅膀　公義的日頭帶來正義。在近東各地，太陽神皆與正義相關。因此舊約以太陽描述耶和華的作為並非不尋常。

「醫治的翅膀」以鳥翅象徵日頭光線。翅膀隱含著保護照管的意思（因此得到醫治）。在古代近東的星相學，將太陽形容為有翅膀的圓盤，在波斯時代尤為普遍。

四 4　何烈　何烈是西乃山的另一名稱，就是神向摩西顯現自己，並頒佈十誡的地方。西乃山的位置並不確定，學者在敘利亞南方至少提出四個可能地點：穆薩山、拉斯薩弗撒費山、塞巴珥山，以及阿爾何落布（al-Hrob）附近的一座山。有關西乃山地點的討論，請參：出埃及記十九 1～2 注釋。

{

致謝

我參考的著作為數眾多，包括新約、猶太研究，及古希臘羅馬等學者的研究結晶，若要一一列舉，將占許多篇幅，因此我予以省略。我個人追隨過的學者名單較短，但以下只列出在學術上個別指導過我的良師：Ben Aker, Mary Moatwright, Morna Hooker, Dale Martin, Eric Meyers, Ramsey Michaels, Jim Joyer, E. P. Sanders, D. Moody Smith, Wesley Smith, 及 Orval Wintermute。

我需要直接感謝的，是 InterVarsity Press 既忠心又有耐心的編輯，Rodney Clapp 和 Ruth Goring Stewart。我曾經想過，若有時間寫這樣的一本注釋書，IVP 將是最理想的出版社，而兩年之後，Rodney 和我聯絡，問我是否願意為 IVP 寫一本書。從那時起，這些 IVP 的朋友不僅在編輯方面幫助我，更在靈裏鼓勵我，謹藉此一角表示我衷心的感激。

最後，我必須感謝我的學生和會友。在這幾年當中，他們讓我有機會在他們身上試用這本注釋書中的想法。他們使我從諸多的材料中作出篩選，分辨哪些背景資料對傳講聖經真理相當重要，而哪些只是旁枝末節。在此，我要特別感謝我在杜克（Duke）大學的學生，和在胡德（Hood）神學院的學生。我也要謝謝各大學的學生團體（杜克大學的 InterVarsity, Raptures, Crusade 和 Koinonia，及李文斯敦學院〔Livingstone College〕的 New Generation），他們讓我在小組和個別的門徒訓練中試用本注釋的內容。

我全時間寫這本注釋書的時候，神在經費上奇妙的供應了我；尤其我為那年的房租及生活費的需要禱告時，神在二十四小時之內就給了我，而且數目分毫不差。這故事值得寫成另一個見證。在整本書的寫作過程中，我實在看見神在各方面的保守與供應。我盼望，這本書最終能帶給人的幫助，不是出於我，而更是出於神。

如何使用本注釋書

新約的每一節經文，都可以用文化與歷史背景清楚來說明，可惜未受專業訓練的讀者常無法看到這類資料。雖然優良的聖經注釋書不少，但是卻沒有一本的主旨在提供背景資料。然而，未受專業訓練的讀者在研經的時候，最需要的參考材料，就是從背景來說明，新約的資訊對作者與當時的讀者有何意義（其他方面，諸如上下文，可以從經文本身來推敲其來龍去脈）。

有一些書簡介新約的文化背景，但是沒有一本的寫法，能讓讀者很容易找到所有與一段經文相關問題的答案。十二年前，我就感到這種書的缺乏，想要動筆來彌補，如今終於如願以償。本書的目的，是盼望讓所有基督徒在讀新約聖經的時候，都能更加從原初讀者的眼光來瞭解。

文化注釋書

文化處境的不同，會影響我們對新約的理解。例如：古代有許多驅魔的人，因此，耶穌趕鬼的事不會令古代的讀者太希奇；但是大部分驅魔人都是用咒語，或虐人的辦法，設法把鬼趕出去，而耶穌卻「用祂的話」就奏效，這是令他們非常希奇之處。又如哥林多前書十一章蒙頭的問題，若能瞭解更廣的背景，知道第一世紀的哥林多富有和貧窮的婦人因著蒙頭有摩擦，就更容易理解保羅在那段經文中的教導。若瞭解古代的奴隸制度，就可以知道保羅的教導不單不支持這種制度，反而貶抑它的地位。若知道猶太人說「復活」是什麼意思，就可以回答今天許多懷疑者對耶穌復活之特性的問題。以此類推。

這本注釋書惟一的目的（與大半注釋書不同），是要提供最相關的文化、社會和歷史資料，讓人在讀新約的時候，能像原初的讀者那樣去理解。有些地方必須提到上下文或神學，不過分量減至最低，盡可能讓讀者自己去作解釋的工作。

若要瞭解聖經，認識古代文化乃是關鍵。辨認聖經作者的背景，並不是要否認經文對所有時代都有效，而是要指出，經文並非對所有環境都同樣有效。聖經裏不同的經文，在向不同的狀況說話。例如，有些經文提到如何得救，有些提到基督對宣教的呼召，有些提到祂對窮人的關懷……等等。在應用經文之前，必須瞭解當時的情境為何。

這並不是要貶低解經的其他因素。一段經文上下文的重要性，僅次於如何將其應用在我們自己的靈命與生活中；換言之，我們讀每一卷書的時候，都要瞭解，它是如何在聖靈的默示之下寫成的。這本注釋本身只是工具，讓讀者更容易得到新約的背景資料，而不是要完成整個解經步驟。我自己在講道和教

導的時候，對經文上下文的看重超過文化。可是讀者只要認真研究聖經本身，就能確定上下文。牧師和一些研究聖經的人，會很注重聖經的應用，不過，實際上如何運用，對每種文化、每個個人都不一樣，而研經者在這方面的探究，並不需要借助外在的材料。

大部分使用這本注釋的人，都沒有讀過希臘文和希伯來文，因此好的譯本對於瞭解聖經極有裨益。（例如：NASB 偏重逐字翻譯，而 NIV 的可讀性較高，這兩本都很有說明。不妨平時讀 NIV，在需要仔細查考經文，或需要比較的時候，則用 NASB。）欽訂本（KJV）所依據的，是約六本左右中世紀的抄本，而如今則有五千份新約抄本，有些非常靠近新約寫成的時間（按衡量古籍的標準來看）。這些抄本使得新約成為古代世界中文獻最齊全的著作，也可以說明，為何今天的譯本比從前的更準確。不過，使用較現代譯本的最大理由，是它以現今通用的英語來寫，所以比較容易瞭解。畢竟，瞭解而遵行聖經的教訓，才是讀經的本意。

其他深入研經的方式，如整理大綱、寫筆記等，也都很有用。若要學習如何研經，有一本很好的指南可以參考，是 Gordon Fee 和 Douglas Stuart 所著 How to Read the Bible for All Its Worth (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1981；中文版為《讀經的藝術，華神，1999）。

不過，大部分讀聖經的人，在應用的時候，有一項資料不容易得到，就是文化背景。這本注釋就是要滿足這項需要。在使用本書的時候，要與其他研經的重要步驟配合，即：採用翻譯精確、可讀性高的譯本、注意上下文、禱告，並應用在自己身上。

再者，若忽略上下文，這本注釋的幫助就不大，因為按上下文釋經，比只參照文化背景資料來說，是更根本的原則。讀每卷書的時候，最好從頭讀到尾，不要從一處跳到另一處，這樣，才能領略一卷書的整個資訊。每卷書都是在一個特定的時間，向不同的讀者寫的，而讀者也是一次讀一卷書，將其應用於本身獨特的情況中。在閱讀聖經，或用聖經來教導、講道時，必須記住這一點。（許多所謂聖經的矛盾，都是由於忽略上下文，以及古代書籍的寫法，而產生的誤會。古代作者常會將材料重新安排，以配合當時的狀況和語言，同時又不失對原意的忠實，這點就和現代的傳道人差不多；因此，究竟當怎樣應用聖經的某個教訓，上下文通常是最好的指南。）在使用本注釋書之前，更需要作的，是去查考該段經文在整卷書中的上下文為何。

一旦查閱了該段經文的上下文，這本注釋就可以發揮很大的作用了。無論是每天的靈修讀經，或是準備帶領查經、預備講道，都可用到本書。正統基督徒所接受、視為神話語的這本聖經，是最值得研究的書，希望此一注釋能夠幫助所有信徒更深入瞭解神的話。

雖然本書的形式已經在課堂上、查經班、講臺上，和個人靈修中試用過，但是，可能有些與新約某段經文相關的社會文化問題，還是沒有提到。儘管本書試圖回答該提出的問題，但是仍無法預估所有的問題；因此，在導論之後列有簡短的書目，介紹有關古代文化的精采書籍。

讀者也可能發現，與某段經文相關的背景，卻列在另一列經文中，因為我感到，放在那裏更重要。由於新約各卷針對的讀者各自不同（馬可福音是希望讀者快速讀畢，而馬太福音則是要讓人研究、記憶），所以我對某些書卷的處理，要比其他書卷詳盡。至於現代讀者最感陌生的啟示錄，則有最詳細的說明。

如何使用此書

本注釋書可以當作參考書使用，也可以在平時讀經的時候用。在靈修讀經，或預備講章、查經時，我們已經擁有兩件最主要的解經工具：經文和其上下文。第三件重要工具，是古代讀者不需努力就已熟知的，亦即經文的背景，而這是現代大多數讀者所無從得知的。本注釋書的目的，就是要以一冊書籍的篇幅，來儘量提供這方面的資料。

新約思想最重要的古代背景，就是舊約聖經，尤其是其希臘文譯本。本注釋書會提到舊約的背景，但是，由於所有讀者都可以自己找到這個背景，本書的重點便放在第一世紀其他猶太人與希臘羅馬人的文化。早期基督教作者很自然會引用其他早期基督徒的作品，其中大部分可在新約裏找到，而由於讀者可以直接得到這些資料，本書大多未再提及。此外，各個文化共通的背景，本書也不特別提及，因為無

論讀者屬於哪一種文化，都可以理解這類資料。

若在個人研經的時候使用本書，必須先讀聖經的經文，並查閱其上下文，接下來再參考本注釋書的說明，才會得到最大的益處；參閱相關經文的說明，也會有幫助。一旦明瞭經文對於古代讀者是什麼意思，便能真正理解經文所針對的問題為何，這樣就可水到渠成地進入個人應用的階段了。

保羅寫羅馬書的處境，可以作為例子，說明如何將本注釋的資料應用在自己身上。在該書信中，保羅極力聲明，猶太人和外邦人得救的條件完全相同，並勸勉他們要在基督的身體裏彼此和好。在美國，許多教會仍舊按種族互相區分，白人基督徒常不願花時間去聆聽黑人與少數民族基督徒的心聲，而保羅在本書中要種族和好的資訊，實在一針見血。一旦我們掌握住經文原初的歷史背景，就能將它應用在自己的生活及今日的文化之中。

聖經的資訊是要向今日各式各樣的情境與文化中的問題說話，一旦我們明白了原初的含義，在應用方面，則可依個人和文化而異。（例如：保羅要哥林多人認真對付罪，這個原則很清楚；但是，不同的人必須對付不同的罪。）因此，大部分的應用都要根據讀者的常識，和對聖靈的敏銳度而定。

我通常都遵循這個原則，即使在感到很想提供應用的指南時，也不例外。譬如，在處理馬太福音二十四 15～22 時，我強調，其中的細節已經在主後六十六至七十年間應驗了。有些人認為，該段經文中某些預言會再度應驗，但由於那是神學問題，而非文化歷史問題，我就留給讀者自己去分辨。同樣，有關婦女事奉的經文，筆者相信，書中所提供的背景應當可以讓現代的讀者看出，保羅其實是接受婦女教導事奉的。但是，不贊同此看法的人，在參閱相關說明時也可以獲益，因為本書的性質，他們不致感到必須勉強接受我的看法。我衷心期望，所有熱心的信徒在揣摩同樣的上下文與同樣的背景之後，終能得到相似的結論。

大部分讀者對於祭司、巴勒斯坦等類的名詞或許已經很熟悉，不過，有些名詞在文化方面的含義，讀者可能不熟悉，可以在本書最後的辭彙解釋中找到，這些辭彙在文中至少會有一次以星號（*）標示出來。有些重複出現的神學名詞（如：聖靈、啟示性、猶太人的分散、法利賽人、國度等），在古代世界有特殊的意義，無法在各段經文中詳述；因此，經常閱讀本注釋書的人不妨善用辭彙解釋來熟悉其含義。

請勿如此使用

本注釋書中所提供的背景，對於瞭解聖經的幫助，程度並不一樣。有些背景幾乎一目了然，尤其是古代文化與現代讀者文化重迭的部分。同樣，並非所有的資料都同等符合本書的宗旨。有些資料，尤其是拉比的資料，時間比新約更晚；其中所提供的資訊，有些甚有幫助，有些則較無幫助。在寫本注釋書時，我儘量審慎去衡量這些因素。通常本注釋書內只引用舊約和次經的經文，偶爾會引用猶太人的偽經；若是要再引用拉比、希臘與羅馬的相關著作，對一般讀者而言，分量就嫌太重。

有些背景記下的原因，是因所有標準學術型的注釋書都會提到；然而讀者必須衡量，這些資料對自己的解釋有多少幫助。本書是背景注釋；它不要求讀者必須如何去瞭解經文，或如何去應用；因此，讀者若不同意我所建議的某些解釋，卻仍然可以從注釋中得到益處。

更重要的一點是，一般的讀者要明白，倘若新約的思想與古代某個思想雷同，並不一定代表彼此抄襲；也有可能雙方都在引用一句俗語，或當時文化中的某個概念。因此，我引用相似的說法，只是要顯示，在當時文化中許多人聽見新約的內容，會怎麼想。例如，保羅運用修辭學家（專業演講者）的辯論方式，只是顯示他在運用當時的文化，並不是說，他寫作時缺乏聖靈的默示。此外，有些互不相干的人士和資料（如斯多亞派與舊約），或許會有相同的看法，只因為這些觀念在其文化中（或在大多數文化中）有意義；而這些觀念或許在我們的文化中毫無意義；我們常在不知不覺中受到自己文化的限制，無法瞭解保羅和其當代人。古人的想法與我們不同，並不表示他們錯了。我們仍可在他們的修辭及人際關係的洞見中學到很多。

同樣，當我說到，保羅是在採用斯多亞哲人的話，我的意思不是說，保羅接受了斯多亞主義；當時公開的哲學演說，多少都受到斯多亞派的觀念和詞藻的影響。有些時候，新約作者刻意運用哲學的辭彙；

有時候，教外人會認為基督教乃是一個哲學派別，而基督徒便利用外人的這種看法，作為溝通福音的媒介。保羅也像其他的作者一樣，會用當日流行的辭彙來向時人說話，但卻賦予新的含義。

有時我會引用後期猶太著作對舊約擴大的說法，但我的意思不是說，該著作必定正確。這些引句只是要幫助我們去感受，新約原初的讀者與聽眾對於舊約人物會有什麼印象；有時候新約的作者也會援用這類聖經之外的著作（猶 14～15 節）。（不過，我們不必假定新約作者為了與文化密切關聯，總會借用早期猶太人的比方；猶太人的觀點常並不一致，而新約作者只是選用其中的一個。新約作者必須用當時的語言來表達自己的觀點，而他們不至於會認為那些語言都不準確，我們也不必如此。有些現代的讀者太輕易假定古代的世界觀是錯誤的，但是，從前有人視為「原始」世界觀內的一些現象，譬如被汙鬼所附，現在卻可在不同的文化中找到例證；這類事不必用現代西方的理性主義一筆勾銷。）

最後，我們在應用方面必須非常謹慎；對聖經經文的應用，總要針對真正對應的情境。例如：耶穌對當日宗教領袖的責備，不能視為對所有猶太人的指責——如一些反猶人士的用法，因為耶穌和祂的門徒本身都是猶太人。這樣濫用經文，就像用出埃及記來反對今天的埃及人一樣荒謬（後期的舊約先知並未如此，如：賽十九 23～25）。耶穌對當日宗教領袖假敬虔的挑戰，和他們的族裔毫無關係；這些挑戰的真義，是要今日的宗教人士反省，警告我們的行為不要像那些宗教領袖。該段針對的問題是宗教，而不是種族。換言之，我們不可以忽略經文的歷史背景，必須看明聖經作者所要探討的問題為何，然後再應用其原則。

普及性而非學術性

專業學者看到本書沒有注明文獻出處，不像一般學術著作列出細節，或許很失望，但是請記住，本書主要不是為專業學者而寫，因為他們可以從別處得著其中的資料。不過，牧師與其他的聖經讀者或許手邊的資料較少，也沒有太多時間去查考，他們需要一冊精簡而方便的參考書，可以隨時使用。

專業學者喜歡注明出處，從各種角度來研究一個問題，在用語上非常講究，防備對一段經文持不同觀點者會有怎樣的批判。而本書由於篇幅有限，無法做到這點。專業學者也喜歡列出所有的資料，而基於同樣的限制，本書亦無法做到。為了讓大多數牧者方便預備講道、基督徒方便預備查經，本書的用語必須平實而精簡。

凡是與新約的古代處境不直接相關的學術性問題，我都忽略不提。本書的主要目的，在於按經文的現狀來追究其含義；至於經文的資料源和編輯等問題，相形之下則不重要，我只在絕對必要的問題上才作說明。每當談及這些問題，我都採用正統基督徒對聖經的觀點，而如果本書的目的是要維護這樣的觀點，我也足能舉出充分的理由。

此外，本書不單只限在提供一般的文化歷史背景，更限於只提供對新約的解釋有所啟發的資料。例如，當我們說，早期基督教所強調的某些事，是基督教的特色，這並不是說，其他團體沒有自己獨有的特色；不過，本注釋書是針對新約而寫，並不是要說明其他的團體。

對於新約背景幾種主要的不同觀點，我儘量公平對待。我自己的研究，在猶太與希臘羅馬的新約處境上相當平均，而以古代猶太教在整個地中海文化內的情況為重點。面對一個現象，在決定要選擇哪一種或哪幾種解釋之前，我常會在各式各樣的解釋中斟酌良久，才挑出自己覺得最準確，或與經文最相關的解釋。專家們對各點的看法不盡一致，不過我竭力讓本書的資料準確又有用。我希望本書可以激勵一些人，更有興趣去鑽研相關的學術問題，將來可以提供通往新約世界的快捷方式，便利那些今生蒙召去事奉、而沒有機會去作研究的人。

本注釋書所依據的基礎，不單是筆者十多年來對古代世界原初文獻的研究，也是近年來學界對古代猶太教與希臘羅馬古風之研究，以及其他的注釋書。如果要將所借助的資料完全列出來，本注釋書的篇幅就會長得無法處理，因為資料實在太多了。（有一份資料我刻意不用，就是 Strack-Billerbeck 根據拉比的資料所寫的新約注釋，因為當前學術界對其風評不佳。我對古代猶太教的瞭解，一開始是從拉比的資料入手，因此我相信，雖不用該書，讀者也不會有任何損失。Strack-Billerbeck 的書不單過時，而且未區分早期與晚期的資料，亦未說明，對整個早期猶太教而言，那些資料具代表性，那些不具；最糟的

是，它對這些來源之精神的描述有欠公允。我在本書之中儘量避免這些錯誤。）

為了要讓本注釋書的篇幅不至太長，我在資料的取捨上，有時必須作痛苦的決定。許多與經文類似的說法，或對牧者與一般讀者不會有太大啟發的沾邊說法，我都沒有置入。一些價值不明確的材料，我也常決定刪去，儘管不少其他學者曾用過。（例如：有一份檔「以諾類撰」Similitudes of Enoch，由於其日期不確定，我就沒有把它列為耶穌「人子」之稱的背景，不過許多學者卻將其列入。）我也盡可能避免重複其他常用參考書中可以取得的資料。由於單字研究有書可查，所以我原則上不探討希臘文，除非經文的含義與這些字的文化處境有關係。

讀者偶爾可能會發現，我的神學影響到我對某段經文的見解，以致我的說法與讀者的看法相左。我儘量從對經文的研究來歸納出自己的神學與應用，但如果有未能做到之處，請讀者見諒。本書的用意在給讀者使用，不是要帶來爭論；如果讀者不同意某些地方，筆者仍希望，本注釋其餘的大部分對他們有所貢獻。

與新約文化情境相關的一些資料

以下的資料對新約的讀者會有幫助。

一般性　特別值得看的是 John E. Stambaugh and David L. Balch, The New Testament in Its Social Environment, LEC2 (Philadelphia: Westminster, 1986); David E. Aune, The New Testament in Its Literary Environment, LEC 8 (Philadelphia; Westminster, 1987); Everett Ferguson, Backgrounds of Early Christianity (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987)。有關文本方面，值得一讀的文集為 C. K. Barret, The New Testament Background: Selected Documents, rev. ed. (San Francisco: Harper & Row, 1989)；用一冊書介紹資料源，值得一讀的為 The New Bible Dictionary, ed. J. D. Douglas, 2nd ed. (Wheaton, Ill.: Tyndale House/Leicester, U. K. : InterVarsity Press, 1982); 更完整的則為 The International Stand Bible Encyclopedia, 4 vols., rev. ed., ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979-88)。

有關聖經的處境方面　最值得一看的是 Gordon D. Fee and Douglas Stuart, How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide to Understanding the Bible (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1981；中文版為《讀經的藝術》，華神，1999)；可參照 A. Berkeley Mickelsen and Alvera Mickelsen, Understanding Scripture (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992)。

希望更進一步探討現代釋經學問題的人，應該閱讀 Grant R. Osborne, The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation (Downers Gorve, Ill.: InterVarsity Press, 1991；中文版為《基督教釋經學手冊》，校園，1999。)

猶太教：一般性　E. P. Sanders, Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66CE (Philadelphia: Trinity, 1992)。

猶太教：拉比式猶太教　對古代拉比的觀點最完整的綜覽是 George Foot Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era, 2 vols. (1927; reprint, New York: Schocken, 1971)；以及 Ephraim E. Urbach, The Sages: Their Concepts and Beliefs, 2 vols., 2nd ed. (Jerusalem: Magnes, Hebrew University, 1979)。可惜以上兩本書都未特別注意拉比思想的發展；研究新約的人必須倚賴最早、且廣經證實（最好在其他的資料中出現過）的傳統資料。不過對初學者而言，先讀一本簡介已發展成形之傳統的書也無妨，只是要留意其中所引述拉比話語的日期，以及所介紹特定文獻的日期為何，並所提供的證據範圍有多廣。（Jacob Neusner 等人在這方面的主張，現已經大致為人接納，不過有關來源的細節，及對可疑層次的看法，仍有差異。）

猶太教：文獻綜覽　有一本書很有用，Samuel Sandmel, Judaism and Christian Beginnings (New YorK:

Oxford University Press, 1978)；參，Martin McNamara, Palestinian Judaism and the New Testament, GNS 4 (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1983)。拉比文學的簡介，可看 Hermann L. Strack, Introduction to the Talmud and Midrash (1931; reprint, New York: Atheneum, 1978)。較近代、用漸進方式來寫的書，例如 Early Judaism and Its Modern Interpreters, ed. Robert A. Kraft and George W. E. Nickelsburg, SBLBMI 2 (Atlanta: Scholars Press, 1986)。大多數問題都是以專書來詳盡處理；例如：E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism (Philadelphia: Fortress, 1977)，探討猶太人對救恩的觀點；至於婦女的角色，可參 Leonard Swidler, Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism (Metuchen, N. J.: Scarecrow, 1976); Judith Romney Wegner, Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah (New York: Oxford University Press, 1988)。

猶太教：原始資料　首先應當要讀的是舊約和次經（後者當中，尤其應讀所羅門智慧書與德訓篇或便西拉智訓）；然後要看死海古卷的翻譯；日期最相關的文獻，收集在 The Old Testament Pseudepigrapha, ed. James H. Charlesworth, 2 vols. (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1983-1985)，尤其當讀以諾一書、禧年書、希碧爾神諭集（不是全出於同一個時期）、阿立斯體亞書信，及以斯拉四書、巴錄二書等。約瑟夫所寫的歷史非常有價值，但是由於分量太多，可以只將重點放在 Against Apion, the Life 和 the War (The Works of Josephus, trans. W. Whiston [Peabody, Mass.: Hendrickson, 1987])。讀者或許會想研究斐羅，以結識這位猶太人分散時期最重要的哲學大師；斐羅的著作如今可在一冊書中看到（trans. C. D. Yonge; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993）。若想對拉比的文學作第一手研究，可以從米示拏中的 Abot 開始；許多早期說法也保留在 Tosefta, Abot de Rabbi Nathan 和注釋摩西五經一部分的坦乃英〔譯注：米示拏的作者群〕注釋（Mekilta on Exodus, Sifra on Leviticus, Sifre on Numbers, Sifre on Deuteronomy）。考古學資料經常在各種期刊上可見，不過也有專書，如，Eric M. Meyers and James F. Strange, Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity (Nashville: Abingdon, 1981)；還有一些雕刻文字與蒲草紙卷的收集亦有幫助。

希臘羅馬世界：一般性　可讀 Stambaugh and Balch, Social Environment; M. Cary and T. J. Haarhoff, Life and Thought in the Greek and Roman World, 4th ed. (London: Methuen, 1946); 亦參 Abraham J. Malherbe, Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebooki, LEC 4 (Philadelphia: Westminster, 1986); Wayne A. Meeks, The Moral World of the First Christians, LEC 6 (Philadelphia: Westminster, 1986)。

希臘羅馬世界：第二手資料　有關希臘羅馬世界文獻的寫作與理解，可讀 Aune, Literary Environment; 亦參 Stanley K. Stowers, Letter Writing in Greco-Roman Antiquity, LEC 5 (Philadelphia: Westminster, 1986)。有關道德論與道德問題，可讀 Malherbe, Moral Exhortation; 和 Meeks, Moral World。有關希臘宗教，可讀 Walter Burkert, Greek Religion (Cambridge: Harvard University Press, 1985)。

在歷史方面，塔西圖斯（Tacitus）、綏屯紐（Suetonius）、和約瑟夫 (Josephus) 的著作可讀性都很高，在參考第二手資料之前，應當先讀；許多希臘與羅馬的資料已經有平裝本（如 Penguin Books 的出版），而想要進一步研究的人，則應當去找 Loeb Classical Library 的版本。有益的第二手數據報括 F. F. Bruce, New Testament History (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1972); 和 Bo Reicke, The New Testament Era: The World of the Bible from 500 B.C. to A. D. 100 (Philadelphia: Fortress, 1974)。探討專題的書，諸如論古代的婦女（如，Mary R. Lefkowitz and Maureen B. Fant, Women's Life in Greece and Rome [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982], 為其中之一），在詳細研究時，有參考的必要。

希臘羅馬世界：原始資料　要看各類文獻例子的集錦，可讀 The Roman Empire: Augustus to Hadrian, ed. Robert K. Sherk,TDGR 6 (New York: Cambridge University Press, 1988)。關於第一世紀的歷史，應當去讀塔西圖斯和綏屯紐。有關第一與第二世紀的道德思想，至少應當看一下 Epictetus, Seneca, Plutarch 的範文，或許諷刺作家，如 Juvenal 也應包括在內；亦可讀 Abraham J. Malherbe, The Cynic Epistles: Astudy Edition, SBLSBS 12 (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977)。

新約學術研討的導論　可讀的書，如 Luke T. Johnson, The Writings of the New Testament: An Interpretation (Philadelphia: Fortress, 1986); D. A. Carson, Douglas J. Moo and Leon Morris, An Introduction to the New Testament (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1992); Donald Guthrie, New Testament Introduction (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1970); George Eldon Ladd, A Theology of the New Testament (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974, 《賴氏新約神學》)。有關新約歷史方面的可靠性，可讀如 F. F. Bruce, The New Testament Documents: Are They Reliable? 5th ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1980)。

文化歷史注釋的需要

許多讀者會認為，一本文化方面的注釋書很有價值。可是有些人，甚至在讀過「如何使用本注釋書」之後，仍然摸不著頭緒。下面的短文旨在說明，在解釋聖經時，文化背景有何重要性，讓從前沒有接觸過這類問題的讀者有所瞭解。凡是受過聖經研究訓練的人，都會同意明白文化情境有其必要，因此，本文只是為非專業人士而寫。

聖經本身要我們如何來解釋它

聖經的讀者素來知道，文化與歷史背景對瞭解聖經極為重要。聖經的作者亦對此同樣重視。例如：馬可寫到耶穌和反對祂的人在辯論時，特別向外邦讀者說明其中相關的風俗，因為他們無從知悉（可七3～4）。同樣，當年耶穌的對手顯然採取妥協立場，只按律法的表面來行，耶穌則指出，律法的原意才是關鍵，而我們必須明瞭原初聽眾的處境與狀況（可十 4～5），才能理解。

聖經的作者顯然認為，讀者應該瞭解整個狀況。（古代世界的人認為，愈清楚一段言論所要處理的狀況，就愈容易明白該言論；參第一世紀羅馬修辭學家* 昆帝良（Quintilian）10.1.22；一段言論亦應當經過反復頌讀，才能捕捉其中微妙的用意和暗示；參昆帝良 10.1.20-21。）例如：當保羅寫信給哥林多人時，他一定認為哥林多人知道他所談的是怎樣的事件。閱讀哥林多前書，有些像聽一個人在講電話，我們只能聽見一邊，而借著細讀哥林多前書，我們僥倖可以重構大部分的談話內容。但是，有一部分話語的意義，必須由當時的狀況來決定，不是單靠我們眼前的文字便可以定奪。保羅認為他的讀者從他所寫的信裏可以領會的，與他實際上所說的，同樣是整個含義的一部分。如果我們不能進入他和他的讀者所共同認知的狀況中，就會很不容易理解他的看法。舉幾個例子便可說明這一點。

保羅在哥林多前書第七章談到獨身。在那裏，他的語氣的確聽來像是偏愛獨身，甚至雖然他也同意婚姻是一種生活方式，有些注釋家認為，他的意思是，那只是次等的生活方式，是為那些缺乏恩賜、「自己禁止不住」自己的人預備的。不錯，他的確提到獨身的一些價值，可是，他是否對婚姻一直都持負面的態度呢？哥林多前書七章 1 節明明告訴我們，保羅是在回復哥林多一些基督徒的來信，而其中有些人根據當地文化的某種看法，反對婚姻；我們讀該章的時候，不妨讀為：保羅乃是說：「你們的看法不錯，我也同意，獨身是從神而來的美好恩賜。可是，如果你們把這一點強加在結婚的人，或應當結婚的人身上，就太過分了。」

另一個更清楚的例子，是我們應當如何來讀保羅對祭過偶像之肉的警告。今天的讀者很容易說：「今天我們周圍沒有人獻肉給偶像，所以，哥林多前書這一章可以省略不讀。」但是，這種態度卻錯過了此一文化問題背後的超文化問題。一旦我們看出，這個問題在哥林多是何等具體，就可以把它與今日類似的問題來作比較：富有的基督徒若不吃這類食物，可能會得罪朋友和生意場上的人，而為了保護教育程度較低之基督徒，不致傷了他們的信仰，又應該這樣做。有些基督徒今天想過一種高水準的生活，因為這樣可以吸引雅痞人士來信教，而這樣的宗教不必有太多犧牲——可是這樣的宗教使他們與無家可歸，或饑餓的人完全隔離，而在開發中國家和北美各大都市裏面，這類人比比皆是。如何平衡一個教會裏不同層次之人的關注，正是今天許多教會面對的挑戰。

聖經所談的問題與課題，和我們今天所遇到的大同小異，有這種認識是很重要的。因此，瞭解當時的情境，並不會使聖經與我們的關係更遠，反而會更近（有時甚至近得令我們不舒服）。我們會清楚看見，保羅所面對的，並不是不守道德、專惹麻煩的人士，而是真實的人，過著實在的生活，就像我們一

樣。

與所有文化都相關

神賜給我們的書，多半不是以第一人稱直述的（即，聖經的話讀來並不是：「我是神，我在向各個時代每一個人說話」）。有些讀聖經的人卻總是想，聖經應該是這樣讀的，而且假定這是最正確的解釋方法。可是，神選擇用另外一種方式來默示聖經：祂感動先知和見證人，向當時真實的情況發言，以作後代的例證（林前十 11）。如果保羅受到感動，要寫一封信給哥林多人，無論今天的人是否喜歡，該封信仍舊是寫給哥林多人的，正如其自身的聲明。

神給了我們永恆的原則，但是卻是透過特定的具體形式，面對真實的狀況。祂給我們的這些原則，是放在範例之中，向我們顯明，這些原則可以如何應用在真實的生活中，因為祂要我們也照樣應用於自己的生活。因此，例如：申命記二十二 8（「要在房上的四圍安欄杆，免得有人從房上掉下來」）仍然教導我們要注意鄰舍的安全——即使如今大部分人都沒有平的屋頂，不會在上面招待鄰居。用在今天，此教訓可寫為：「你載同事去上班，要確定他束好了安全帶。」今天的例子可能不同，但是重點則相同；可是，我們必須先瞭解原初範例的意思，否則便無法分辨今天當重新應用在我們文化中的重點，究竟是什麼。

我們可能不喜歡神以具體的模式賜下祂的話，因為在我們的文化已經習慣抽象性的思維模式。但是，在許多文化中，人們是以具體的模式來思考，他們更容易借著讀故事或對話來認識神，比我們讀一大堆抽象性的文字學到的更多。這些文化與神所賜給世人的這本聖經更能夠相通，過於我們的文化。聖經大部分都是歷史敍事（即真實故事），而其中的書信或預言，也莫不皆是針對特定的情境。因此，其格式比較接近會話，而不像抽象的哲學論文。即使如箴言內所列舉的抽象原則，也是以特定的文化形式寫成；例如：有些埃及格言，與類似的希伯來格言幾乎字字相同，因為當時在古代近東，這就是人們表達智慧之語的方式。

如果神不以具體的文化形式賜給我們聖經，還會用什麼方式？世上豈有一種中性語言，可通行全球，而不受任何文化的影響？（有些北美人士似乎以為，英文是中性的；但是，倘若諾曼第人〔譯注：法蘭西人〕統治過英國一段時間，我們現在就不會在說英文了。）誠如某位學者所說，如果神只用宇宙風向我們說話，多少人能夠瞭解祂？又如一幅漫畫所繪，如果神給摩西的啟示，不是「起初神創造」，而是量子力學和相對論的細節，以摩西或希伯來文的狀況，是否能將這些資料傳達給當時的人？神非常務實，又非常在意要我們認識祂，所以不會如此與我們溝通。祂透過各種不同的文化工作，把祂的話語傳達出來——始自舊約，直到文化情境極不相同的新約。

超越我們文化的起點

說真的，神不介意參與在歷史多樣文化的洪流中，而且祂毫不避諱。祂的話介入文化，最終極的例子便是道成肉身，正如約翰福音序言（一 1～18）的宣告。耶穌來的時候，並不是以不沾文化、無形狀、無性別的人出現。祂成為第一世紀的一名猶太人，有獨特的染色體和外貌，正如我們每個人都是獨一無二的一樣。祂的文化特性並不意味祂不是為所有人而來；只是意味祂可以與我們所有的人認同，因為祂也是一個「個人」，像我們一樣；而若祂成為一般性、臉面空白的人，為了保有不具特色的「中性」，而放棄了真正的人性，就反而無法和我們認同。許多諾斯底派人士，在後來幾世紀重新解釋基督教，他們想否認耶穌真正「成了肉身」來，可是使徒約翰很清楚，這一點正是真假基督徒的分水嶺；真基督徒相信，我們的主耶穌是成了肉身來的，是一位特定的歷史人物（約壹四 1～6）。若堅持不按歷史上那位特定的人物來瞭解耶穌，或聖經中的其他人物，就是在基督教信仰的圈外踏步。

使徒行傳的重點之一，就是福音是要傳給所有民族、所有文化的人。當早期的基督徒發現，福音不單是給猶太人的，也是給外邦人的，他們感到非常驚訝，可是借著整本使徒行傳中，神的靈把多重文化的使命啟示給教會。神的計畫原是如此：福音要從耶路撒冷直傳到地極。司提反與保羅等人本身已經熟悉不只一種文化，他們最能配合，立刻參與在神的計畫中。凡是以為神只在一個文化裏（他們自己的文化）啟示祂自己的人，在讀經上簡直落後幾千年！在使徒行傳中，我們發現神特地向各種文化的人、以

他們能懂的方式啟示自己；例如，在使徒行傳十三章，保羅以一種方式向會堂的人講道，在十四章，以另一種方式向鄉村的人講道，在十七章，則又以不同的方式向希臘哲學家講道。同一位保羅，在書信中也是針對古代文化中各個不同的問題發言，而我們若想要明白保羅的意思，便不能忽略當時的問題為何。

當保羅力辯，外邦人有權利以外邦人的身分歸向基督，他乃是與文化狹心症者相爭，這些人（在這事上）說，要先歸化成猶太人，才能成為一流的基督徒。他們只按自己的文化與傳統來讀聖經，並且認為其他人也都應該按同樣的方法來讀。不幸的是，他們的同伴很多，因為他們的問題不是因自己身為猶太人（保羅也和他們一樣），乃是按自己文化的假設來讀聖經；而這也是我們會有的問題，除非我們能訓練自己，超越這些假設。在看一段經文的時候，我們自己的背景，和起初所根據的資料，有意無意間都會影響到我們的歸類和連想。反過來，若我們更瞭解古代讀者的背景，在讀經的時候，就能愈接近他們的感受。

今天宣教士面對的問題，與保羅類似。（例如：Don Richardson, Peace Child [Ventura, Calif.: Regal Books, 1974] 裏的生動例子，以及學術性著作中從各種角度舉出的個案，如 Marvin K. Mayers, Christianity Confronts Culture: A Strategy for Cross-Cultural Evangelism [Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1974]; Charles H. Kraft, Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective [Maryknoll, N.Y.:Orbis, 1979]; Louis J. Luzbetak, The Church and Cultures: An Applied Anthropology for the Religious Worker [Techny, Ill.: Divine Word, 1970; Pasadena, Calif.: William Carey, 1976]。）如果我們只按自己文化的亮光來瞭解福音，就會有危險，可能會將我們的文化摻入聖經，然後把自己的新配方強加在別人身上，成為他們與神建立關係的條件。例如：首先把離婚介紹到非洲的是宣教士，他們以為，這樣做可以彌補多妻制的問題。他們不肯接受非洲信徒為完全的基督徒，直到他們把多出來的妻子都打發走為止。這樣一來，他們不單介紹了一種新的罪，給這些社會帶來很大的風暴，而且對新信徒強加了一項條件，是聖經並未要求的。多妻的婚姻在聖經裏並不是健康的，而我也不是說，多妻制是好的。可是，我們不應該硬生生的拆掉現有的多妻婚姻，而對那些丈夫、妻子、孩子，和相關人士未予充分的體諒。聖經從未主張要拆毀現存的這種婚姻。

今天大多數宣教士都承認，不同文化的基督徒可以互相學習。聖經中不同的記載，會對不同的族群產生吸引力。我們看不太懂的部分，或許對辛巴威的尚那族基督徒非常清楚。而某個民族認為很明確的一種讀法，可能是對經文的誤解。印度人會以為耶穌所說的「重生」是指輪回，他們有此誤會，因為是以印度文化為前提來讀。可是，如果我們只從自己文化的前提出發，也很有可能對聖經產生誤會，就像印度的輪回主義人士一樣。（有一個人揣測，聖經稱希律為「狐狸」，是因為他的臣僕認為他很有吸引力；希望我們沒有一個會錯得這麼離譜。）

某些亞洲和非洲文化中的敬虔福音派基督徒仍然有敬祖的作風，而北美基督徒常會認為，這種敬祖的作法是異教徒的表現。可是，我們北美的基督徒卻常會把「不能事奉神，又事奉瑪門」、「貪婪就與拜偶像一樣」等經文搪塞過去，自己的生活仍舊我行我素。有些文化中的基督徒則認為，我們文化中的物質主義也是異教徒的表現。我們的文化眼罩讓我們不容易看見自己的罪，只看得見別人的罪；而在讀聖經的時候，惟有不把聖經置入自己的框架內，能按作者受到感動的原意來讀，才會對本身的文化誤導發出挑戰。

來自各個不同文化的基督徒，在解釋聖經上究竟能有什麼共同的基礎？如果我們想要以客觀的方式來解釋聖經，如果我們相信，作者受到感動，是針對當日某項特定問題發言，那麼我們就必須去找出他們當時針對的問題是什麼。從經文本身可以看出一些端倪。我們無需知道哥林多婦女的頭蓋是什麼形狀，但從哥林多前書十一章便可以看出，那裏的問題為婦女是否要戴頭蓋。此外，有些經文可以成為另一些經文的背景；例如：列王紀下告訴我們，以賽亞向以色列百姓說預言的時候發生了那些事，因此我們對以賽亞書便有所瞭解。

不過，這樣的背景常不足夠。不僅所謂的問題經文如此，甚至我們自以為在解釋上沒有問題的經文亦然。例如：我們讀到，好種子能結實百倍（太十三 23），而我們若知道古代巴勒斯坦收穫的平均量，

才能理解這種收成是何等的豐盛。如果我們明白羅馬人對猶太地所謂的先知非常敏感，特別是對那些百姓認為是彌賽亞王的人，因為過去這類「先知」已經造成不少騷擾，給羅馬人平添許多麻煩，便會理解為什麼耶穌釘在十架上的罪名是「猶太人的王」。

此外，文化會使我們覺得那幾卷比較容易瞭解；聖經各個不同的部分會讓不同文化的人感興趣。利未記和提摩太前書的寫作形式截然不同；利未記的衛生條例與赫人和其他古代近東記載接近；利未記乃是在談當日的問題。可是，利未記所談的題目，到了提摩太前書寫作的時代，大部分希臘羅馬人根本不會有興趣，而提摩太前書所討論的題目和所用的文學形式，則可以在希臘羅馬文學中找到相近的作品。對現代西方讀者而言，大部分新約會比利未記更有意思；可是，在許多文化中，有關潔淨與不潔淨的律法十分重要，在這些文化中的基督徒會留意的聖經內容，則是我們所忽略的。當然，我們可以舉出神學理由，聲稱今天我們不再需要按字面來遵守利未記，但如果所有的聖經都是神的默示的，在教導上都有益處（提後三 16），這卷書必有其目的。問題為，目的何在？神在其中要向祂的子民說些什麼？文化背景可以幫助我們找出其中的目的。

反對使用文化背景的理由

雖然大家都知道，聖經是在不同的時間和文化中寫成，而且大部分人在讀某段經文的時候，會把這項因素列入考慮，但是並非每個人在運用文化背景的時候，都有同樣的看法。當然，聖經並非每一段經文都同樣需要背景的幫助；我們的文化中仍有與聖經的文化一致之處。可是如果我們對原初的文化一無所知，有時候或許會以為，某段經文並不需要透過背景來解釋，但其實，背景會對我們的瞭解產生戲劇化的影響。即使大部分人承認需要注意文化背景，仍然有一部分人一聽到自己有此需要，就感到不以為然。

有些基督徒偶爾會抗議說，使用文化與歷史背景有危險。他們埋怨道：「你們可能會用文化為由，來擅自曲解聖經。」提出這類抗議的人，或許會引用某些提倡同性戀教會的人士所舉的理由（我也和他們談過話）。一些同性戀神學作者聲稱，保羅所以反對同性戀，只因為那時候這類行為常與拜偶像相連；因此他們認為，保羅在今天並不會反對同性戀。我無意不尊重這些作者，但是，這個案例的問題為，這些作者所提供的文化背景是錯誤的；同性戀在希臘人當中相當普遍，有些羅馬人也如此行，而它與拜偶像並沒有特別的關聯。這個例子大可以成為反對編造文化背景的理由，但卻不能用來反對善用真正的文化背景。

我們也可回想，聖經遭到曲解已經有很長的時間，而那些人並沒有用到任何文化背景；因此，若在歷史上下一點工夫，絕不可能帶來太大的壞處。若忽略原初的文化，只按自己的文化來解經，反而會帶給我們更大的威脅。（例如：「亞利安（Aryan）基督徒」在納粹的「除神話」的主張下，把聖經歷史解作與猶太人無關，以討好納粹黨。這個極端的例子，便是因為忽略了原初歷史的情境，重新解釋聖經，以迎合自己的文化。它和今天大部分的重新詮釋不同之處，只在納粹是特意去做的。）

還有一個較常見的反對看法，我自己在十幾年前也曾提過，就是若高舉文化背景的重要性，會把聖經從一般信徒手中奪去。那時候我徹底拒絕運用文化資料，以致堅持婦女在教會中應當蒙頭，甚至我還鼓起勇氣，想要實行保羅提到的「聖潔親吻」。所幸我暫時把這個想法延後，等到能解決這類問題再說（我說「所幸」，因為有些人可能因這個動作而揍我）。最後，我終於解決了這問題，而我愈研究聖經的世界，愈發現神用這樣的方式來傳達祂的話，是有道理的。祂給了我們具體的例子，說明祂的法則應當如何在人類實際的情境中實踐；若祂只是賜下抽象的原則，我們可能會倒背如流，卻不去思想如何應用在自己的生活中。如果我們想學神一樣，與現實生活有關聯，就需要明白這些教訓在原初的文化中究竟是什麼意思，然後再嘗試將它們應用在我們的文化中。

文化背景不會把聖經從人的手中奪走；反而若我們忽略文化情境，就等於把聖經從人的手中奪走。把啟示錄中的象徵原原本本的告訴人，卻未說明這類象徵在古代世界通常是怎麼用的，就好像把希臘文的路加福音給不懂希臘文的人，而對他說：「這就是神的話，你必須明白，還要會解釋。」惟有受過訓練的學者，或是傻子，才會知道該怎麼辦（而傻子所提的想法，大半是錯的）。

語言和文化的翻譯

在馬丁路德之前，有些學者已經認為，當時教廷規定聖經只能用拉丁文是錯誤的。大部分人都不能瞭解聖經，必須有學者為他們翻譯成他們的文字。有些學者由於堅信聖經必須譯為一般人的語言，供人閱讀，甚至犧牲了生命；而把聖經譯為當時德文的路德，險些步上同樣的命運。學者最能幫助百姓的辦法，不是說：「如今一般百姓沒有聖經譯本可看；所以如果我們說，他們實際上一直需要這樣的譯本，就等於把聖經從他們手中奪去。」更好的辦法，是學者說：「如今一般百姓沒有聖經譯本可看；所以我們要多加努力去翻譯，好把聖經放在他們手中。」

翻譯有時不容易，凡讀過另一種文字的都會有同感。有些字無法直接以一個單字或詞來翻譯；有時一個字或片語會有幾種含義，而翻譯者必須決定，在某個上下文中那一種意思最合適。不單如此，我們的文字可以用好幾種方式表達同一個思想。凡是用希臘文讀過整本新約的人，都可以證實，在翻譯上同樣會遇到這類問題，與我們翻譯其他文字一樣。只要隨便翻閱幾種不同的聖經譯本，就會看出這個困難：絕不會有兩個譯本完全一致（當然，否則的話，就不會是不同的譯本了）。

當翻譯聖經的人進入另一個文化，辭彙和片語的含義就常成為難題。例如：有些翻譯人員所到的文化中，沒有羊，更沒有可以說明羔羊的字，如何翻譯「看哪，神的羔羊！」（約壹一 29），成了一大問題。那個文化裏面有豬，也會用豬來獻祭。但是，如果他們譯為：「看哪，神的豬！」（美國人聽起來很不入耳，熟悉古代猶太習俗的人更覺不堪），等到翻譯舊約時，提到豬是不潔淨的，而羊是潔淨的，又怎麼辦？或許最好的解決辦法，是在經文里加上一個附注，然後在他們的語言中把一些字組合起來，如「有毛的豬」，儘量來表達整個概念。舊約的翻譯者在把希伯來文中對不同種蝗蟲的稱呼譯成英文時，也不得不用類似的方法（珥一 4，二 25）。英文對蝗蟲的說法沒有那麼多，無法完全配合所有的希伯來文，或許因為對以色列人而言，各式各樣的蝗蟲給他們的麻煩，比對我們大得多。

然而，除了在我們面前經文中的字彙之外，還有一個更大的問題。當保羅影射在當日十分重要的一個觀念時，怎麼處理？該如何翻譯？是否用附注的方式來提？保羅所影射的事是他話語含義的一部分，不過，有時就連一些翻譯高手也無法明白保羅影射的究竟是什麼。

在改教時期之前和其間，有些基督徒讀者嘗試找出聖經經文所針對的狀況。許多學者看出，讀新約的時候必須按其原有的情境來讀，不能把它當作直接以德文或英文、寫給文藝復興或其他時期的人看的。不過，這些人不占多數。大部分讀者仍然常將自己的文化讀進經文中，而我們若未從原初文化的角度來看，也和他們一樣。中世紀與文藝復興的知識份子便是如此；大部分人看過一些聖經故事的繪畫，其中所有的人物乃是歐洲人，身穿歐式服裝。畫家似乎認為，聖經人物多半是歐洲人，其實我們知道，聖經裏只有幾個歐洲人，而其中沒有一個是北歐人。

所幸，在改教運動時期，對古代世界已經有一些認識。從中世紀以來，直到十九世紀，許多學者精通希臘古典著作，所以他們不難辨認新約中各種影射希臘習俗的說法。問題乃是，從這些希臘古典著作寫成的日子，到新約的時期，許多希臘的習俗也有了改變。

因此，不要以為新約所有的背景都可從希臘古典著作中找到；另外一個危險，可以用新約剛開始流行的頭幾個世紀來說明。諾斯底派常按柏拉圖的亮光來看新約，而不按其原初所出自的猶太教來看，這便導致許多錯誤的教義，被其他的基督徒拒絕，視為異端。柏拉圖對新約的世界的確有一些影響力，不過，他絕不是最有影響力的一位。

有些作者，如十七世紀的賴富特（John Lightfoot），向當時盛行以古典著作為新約濾網的讀法挑戰，而提出應當以猶太人的經典作為新約的背景。賴富特為了避免反猶太主義者的攻擊，低聲下氣地費心說明，他的確認為這些猶太教的經典不屬靈，可是，如果要瞭解新約，就有必要去瞭解這些著作。

今天的反猶主義比賴富特的時代弱得多，我們可以清楚看出，賴富特同時代的人所用的希臘著作，內容更屬異教，超過他感到必須向他的讀者致歉的那些著作。今天，一般人都公認，猶太教乃是新約的主要情境。當然，最根本、最寬闊的情境乃是希臘羅馬社會，但是猶太人住在其中，也適應了希臘羅馬文化，以致能為最早的基督徒在異教文化中的見證鋪路。此外，最早的基督徒都是猶太人，而且外人也

以為基督教乃是猶太教的一支。不僅如此，早期的基督徒本身亦認為，他們對耶穌的信仰乃是舊約盼望的實現，因此他們是忠於猶太教的。（事實上，新約作者肯定，惟有基督徒才忠於聖經的猶太教；不過另外一些猶太團體也自稱是以色列忠貞的餘民，只是這些團體似乎並未流傳到後世。）新約的特殊猶太教背景，與較寬的希臘羅馬情境，對解釋新約非常重要，與良好翻譯之必要不相上下。

未竟之工

有些基督徒，尤其是最重視跨文化宣教事工的人，非常清楚按照原初文化情境來讀聖經的重要性。不過，雖然大部分基督徒都可以看到聖經的翻譯本，但上面並沒有文化的「附注」。有用的注釋書固然存在，可是卻沒有一種注釋書是以一、兩冊來囊括所有必要的背景資料，以易於查閱。一套著作的冊數愈多，能擁有的人就愈少。今天讀聖經的人當中，有整套注釋書的人比例很小，其中也只有少數的人在這類參考書中可以得到充分的文化資訊，而經常花時間去找出這類資料的，則為數更少。

早期許多聖經學者獻上一生來翻譯聖經，讓凡願意讀的人都能瞭解；不過這份工作一直沒有完成。許多讀聖經的人仍舊不容易得到背景資料。雖然基督徒聖經學者必須關注的事很多，但這件事誠然當列為優先。

今天，明瞭聖經文化情境的必要性已經昭然若揭，與改教時代認識翻譯聖經的必要性相仿。我們處於西方的工業社會，與原初以聖經為根基的情形愈離愈遠；我們的文化和當年聖經寫作的文化愈來愈隔閡，我們的年輕人覺得，這本「神的書」愈來愈陌生。大部分人不再上教會，也不學基督徒的用語，而我們為此扼腕歎息並沒有用。神已經呼召我們向世界宣教，因此我們必須讓自己的文化能夠瞭解神的話。我們不單要讀它，更要能夠明瞭、解說。我們必須解釋作者的意思為何；儘管他們所面對的文化，如今早已改變，甚至消失了，但我們仍要將其中的資訊應用於今日。

大多數北美的教會今天都在沈睡中，沒有負起使命，而主要是因為我們未容許神的話發出其能力，向我們說話。我們讓它成為一本陌生的書，讓它所針對的人與我們的生活無關。此事造成的危機，在這個時代更甚於以往，令人扼腕。一百五十年前，在靈風大力吹拂之下，教會興起了宣教運動，而全世界的人口現在則為當年的五倍之多。如今，千百萬的國際學生、遊客、移民湧進西方，和其他基督徒比例很高的地方；我們的機會比從前大得多，而需要也同樣增加。我們不單可以打發人到世界各地去收莊稼，而留在這裏的人必須來收割。我們再也不能沈睡。

神給教會的重大命令不只一個，而其中最重要的之一，乃是要我們明白祂的話。在這個到處都可以看到聖經、學到其中教導的文化中，凡是重視聖經權威的人，都必須更深入去瞭解它。牧師通常工作負荷量都過重，在預備講章的時候，很少有時間去查閱與該段經文相關的所有資料。可是，瞭解神的資訊，並喚醒整個教會來回應祂的呼召，以完成主所賜的使命，乃是迫在眉睫的事。

為了達成任務，神賜下了一些資源，其中包括基督肢體內有教導恩賜的人，他們能夠提供寶貴的亮光，幫助我們明白神的話，並應用它。宣教士必須學習語言和文化，才能將神的資訊傳遞給另一個文化，同樣，我們也需要有神的僕人去學習那寫成神話語之語言與文化。過去這樣的教師努力提供聖經的譯本，而今天他們則要提供其他工具，使聖經的寶藏更容易讓所有的讀者取得。

世俗學術單位，常公開或私下嘲笑以學術來榮耀神的人，有時則希望他們的結論能對世界有務實的價值，因此一些學者必須花時間去應對這類批評，以致沒有力量再為教會寫作。而有些基督徒視研究為不敬虔的態度，亦帶來負面的影響。不過，我們可以根據歷史列出一長串的基督徒學者名單，顯明研究能使聖經的資訊更清晰，諸如：早自游斯丁、耶柔米、奧古斯丁，到帶領中古時期大學運動（即現代大學的前身）的僧侶，至後期的路德、加爾文、衛斯理等人。美國大復興運動的主要領導人士，芬尼與愛德華滋，不單是敬虔的神僕，也有很高的學術成就。同樣，今天有不少學者在學術上鑽研，因為這是神對他們的呼召。他們發展出的許多工具，都對本注釋書的寫作有幫助。

不過，這巨大的任務不只落在學者肩上。所有的信徒都蒙召，要來聆聽神在聖經裏所說的話，先吸收顯而易明的，然後繼續進深。我們不需要成為學者，就能從上下文來讀經，也能運用像本書這一類的注釋，閱讀對聖經的文化說明。願神給我們恩惠，能各盡其職，順服我們的主基督，並把祂介紹給這一

個充滿需要的世代。

福音書

導論

風格（Genre）　風格是指著作的種類，如：詩、預言、炸彈威脅、信……等等。今天，要分辨福音書的風格很容易，因為這四卷書被放在一起，收在* 新約（New Testament）的開頭。可是，在這些福音書各自寫成的時候，當時的人或許會視之為屬於某一種或某幾種他們已知的風格。風格很重要，因為我們認為某個作品屬於哪一類，會影響我們對它的理解（如：讀詩的時候，不會像散文那樣按字面來解釋）。

福音書的風格　早年學者的重點都放在傳統希臘文學，他們認為，福音書就像一般平民的文學，而不是「上等」文學。但是後來的研究顯示，在民間文學與上等文學之間，還有各樣的文學，而民間文學則常仿效上等文學。這便意味著：為福音書判定風格一事，不再是時尚。

近年來，多數學者將福音書歸類為古代傳記。古代傳記所注重的特色，與現代傳記不一定相同，但是仍保有歷史著作的形式。有些傳記學家，如 * 蒲魯他克（Plutarch）和 * 李維（Livy），很會在故事中添油加醋；另一些作者，如 * 塔西圖斯（Tacitus，在 Agricola 一書中）和 * 綏屯紐（Suetonius），則相當忠於原始資料。猶太作者寫傳記的時候，可能會效法 * 舊約（Old Testament）傳記式的 * 敍事（narratives），而當時的人都認為這些記載是可靠的。

猶太人的傳記有好幾種形式。* 約瑟夫（Josephus）用優雅的希臘文體寫自傳，稍有誇張之嫌，但是他仍然認為讀者應當認真看待他的書，而他所記載的，一般而言皆確有其事。有些巴勒斯坦的猶太史料是以哈加達式的 * 米示大（midrash）寫成，好像敍事式的注釋，把聖經的故事再擴展（如：* 禧年書〔Jubilees〕和 * 昆蘭〔Qumran〕將創世記擴展成《創世記偽經》Genesis Apocryphon）。這些著作並沒有直接影響福音書；路加的寫法，就像一名優秀的希臘羅馬歷史家，而沒有一卷福音書採用哈加達的模式。不過，即使如禧年書，雖有哈加達式的擴展（常是為了解釋細節）、刪節（常是為了保住英雄的顏面）等，大致上卻仍然按照資料的大綱而寫；早期的猶太偽斐羅的《聖經古風》Biblical Antiquities 更是如此。

古代的歷史　古代的歷史家與今天許多歷史家、記者等人一樣，都有自己想要強調的主題。歷史富含各種意義，而寫作的人就是要將其中的意義表達出來。多數歷史學家也想以生動、吸引人的方式，來重述整個故事。同時，歷史家既是在寫歷史，就必須根據手中的資料來寫，力求準確。就連最瀟灑的作者也總會根據基本的史實來寫；而在資料不夠充分的時候，他們則會儘量去揣摩可能的情形。

福音書是否準確　若將作者從馬虎到嚴謹排成一列，則福音書的作者屬於最認真的一方。當我們去探究馬太與路加如何運用馬可作數據，他們顯然是在謹慎地沿用資料。讀者既是古代的人，他們所採用的自然是當時的文體。可是，最早的福音書寫成的時候，教會裏還有事件的目擊證人，他們乃是權威，另外還有口述傳統可以驗證，這些都支持其可靠性；描寫靠近當代人物的傳記，通常比敍述遠古英雄的故事更為可靠。請參：路加福音一 1～4 進一步的注釋。

言論　學生常會留心老師的言論，甚至作筆記來幫助記憶。言論的記錄，有時伴隨著當時發生的故事，有時則以獨立的格言（智慧之言）流傳出去；後來，一些學 * 修辭學（rhetorical）的學生有時會把一些言論放入與同一位老師相關的其他故事中。言論常會收集起來，名師的 * 門徒（disciples）尤其會這樣做。年長日久，一位老師的言論有時也會被修飾，或被轉移到另一位老師的口中。不過福音書寫成的時候，在作者的資料源者心中，耶穌的教導記憶猶新，因此，福音書中不太可能有這類轉變。

耶穌的話有時在各福音書中略有不同。這是可以接受的，因為用自己的話來重述言論，是古代學校裏標準的練習，也是當時通行的寫作技巧。（有人以為，福音書的作者互相矛盾，因為他們所引用耶穌

的話有出入，其實他們沒有注意古代的作品是怎樣寫的。）同時，在耶穌的言論中會出現特定的格式與韻律，有時亦出現 * 亞蘭文（Aramaic）的說法，顯示福音書的作者並未全用自己的話來重述祂的話，甚至還會把祂的亞蘭文翻譯為希臘文。

耶穌用了許多當日巴勒斯坦猶太人的教導方式，例如 * 比喻（parables）和 * 誇張法（* 修辭學〔rhetorical〕上的誇大法），來作生動的說明。若要像當日的聽眾一樣來領會祂的話，就必須從這樣的亮光中來讀，並且從祂整體的教訓來瞭解。例如：讀者必須明白，孝敬父母（可七 9～13）和忠於 * 國度（kingdom）（可十 29～30）都是神的要求，但後者更重要。讀比喻的時候，也要像耶穌當日的猶太聽眾一樣來瞭解它。這些故事是要傳達真理，而比喻中大部分的細節，只是要讓它能構成故事，因此我們要小心，不要牽強地解釋細節。

文學技巧　凡是以希臘文寫作的猶太作品，大半都是運用希臘文學的筆法，包括歷史（即福音書的自稱）和小說在內。凡是以主題來寫的傳記，常在安排資料方面完全采自由發揮的方式，因此，馬太福音和馬可福音將耶穌的許多工作按不同的順序排列。耶穌和其他的猶太教師一樣，必定常在不同的場合中重複同樣的言論，不過，有時候祂的言論在福音書中出現在不同的地方，很可能只是因為作者在運用古代傳記家所擁有的自由，隨意安排資料之故。這種自由使得福音書的作者不單在報導耶穌，也在傳講祂，而仍能正確的覆述祂的話語和作為；而今天的傳道人莫不亦然。古代的基督徒當然知道福音書不是按照時間順序寫的，早期的基督徒教師帕皮亞（Papias）講論馬可福音時，就曾如此說明。

如何閱讀福音書　古代的傳記是要人從頭讀到尾的，而不是從某卷書的一段跳到另一卷書的另一段去看。這四卷福音書都是個別為不同的讀者而寫，而且是要人整個看完，再去看另外一卷。因此，我們應當單獨來看每卷福音書，追溯其中的思路。

古代的傳記每則故事都有教訓，而其中的角色都是榜樣，或是正面或是負面。舊約講論屬神之人的故事，教導我們信心的功課，以及如何去服事神。因此讀者讀完福音書的每個故事之後，都必須自問，這個故事的教訓是什麼？這個故事如何能增進我和耶穌的關係？

言論常以格言的方式流傳，就是一般的原則，或是生動的比方；有時候會出現在故事的當中，顯示當如何應用。

福音書在今日的應用　我們讀聖經中所記的歷史故事時，應當去追究作者想要讀者在該故事中學到什麼教訓。我們要嘗試設身處地去體會古代的讀者，從他們的角度來聽耶穌的話，就好像自己第一次從祂口中直接聽見一樣。我們應當讓耶穌生動的話語來震撼自己，就像那些話震撼當時的聽眾一樣。福音書記載耶穌的言論，是要將其應用到耶穌之後的世代（在耶穌升天之後，作者為他們本身的世代記下這些話），希望讀者能將它應用到自己的情境中。但是，在我們能明白耶穌的教訓當如何應用到今日的景況之前，必須先明白，祂在第一世紀的巴勒斯坦所說過的話，究竟是什麼意思。

本注釋中的福音書　馬太福音、馬可福音，和路加福音有許多重複之處（參辭彙解釋的 * 符類福音〔Synoptic Gospels，或譯「對觀福音」〕），為了避免重複，有時我把背景較多放在某一卷書中。不過，由於讀者最佳的學習方式，是一次讀一卷書，所以，我在這三卷福音書中，都提供了充分的背景資料來解釋。馬可福音應當一口氣讀完，就像一本小冊子一樣，而馬太福音是要人去研究的，好像訓練材料；所以，我對馬太福音的注釋比較仔細，不過，在馬太福音和路加福音用到馬可福音的地方，我的說明就會比較簡短。在馬太福音與路加福音重迭之處，通常在馬太福音中的注釋比較詳盡。我對約翰福音則單獨處理，因為這第四福音書與其他幾卷的重迭之處，比起它們之間的重迭，要少得多。

書目　最值得參考的是 David E. Aune, The New Testament in Its Literary Environment, LEC 8

(Philadelphia: Westminster, 1987); Joel B. Green, Scot McKnight and I. Howard Marshall, eds., Dictionary of Jesus and the Gospels, (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992); Robert H. Stein, The Method and Message of Jesus' Teachings (Philadelphia: Westminster, 1978)。

馬太福音

導論

作者　福音書的作者一般都是根據教會傳統的說法而定，不像保羅書信，可以在經文中找到證據來確定。雖然教會傳統多半相當可靠，但是就馬太福音而言，可信度卻差一些（因為這個傳統亦聲稱，原來馬太福音是用希伯來文寫的，但是，這第一卷福音書顯然並非如此）。因此，關於第一卷福音書的作者究竟是誰，尚不明確，可是，為了方便的緣故，我們仍稱之為「馬太福音」——何況也沒有更好的稱謂。

日期　馬太福音的日期亦不明確。有些保守派學者，如甘德裏（Robert Gundry），把馬太福音的日期訂在主後七十年之前，並以馬太為作者；還有一些同為保守派的學者，則將馬太福音訂在八十年左右，對作者也比較保留。由於馬太福音對興起中的 * 法利賽式（Pharisaic）* 拉比（rabbis）多著筆墨，勝過馬可福音，（然而仍舊承認 * 撒都該人〔Sadducees〕和祭司的權力），而在敘利亞—巴勒斯坦境內，這些拉比是於主後七十年之後才較有政治地位，因此，若將馬太福音的寫作定位在七十年代，似乎相當合理；只是這日期亦無法完全確定。

寫作地點　最可能的地點是在敘利亞—巴勒斯坦境內，因為在第一世紀七十與八十年代中，拉比在那一帶的力量最大。不過，這亦同樣無法完全確定。

背景與目的　馬太福音是針對猶太基督徒的需要而寫，他們似乎與法利賽某派人士起了衝突（參三 7，及路三 7；太五 20，二十三 2～39）。早期推動拉比運動的人士，主要是過去法利賽人的接班人，他們聲稱自己有權力，其實從未真正擁有如此的實力；不過在主後七十年之後，他們開始在法治與神學方面儘量發揮影響力，尤其在敘利亞—巴勒斯坦一帶地方。

馬太福音提到了聖殿可悲的毀滅，這可能是才發生不久的事（參上文有關日期的探討）；第二十三章至二十四章認為，這乃是神對早先猶太官府的審判（不過其主要的成員是撒都該人）。他希望鼓勵信徒，不單向自己的同胞傳福音，也要向 * 外邦人（Gentiles）傳福音（參一 5，二 1～12，三 9，八 5～13，十五 21～28，二十四 14，二十八 19）。馬太福音所收集耶穌的教訓（尤其是第五～七章，十章，十三章，十八章，二十三～二十五章），是為了要栽培人成為耶穌的 * 門徒（disciples），就如其他猶太人若尊某位拉比為師，也會把他的教訓傳給自己的門徒（二十八 19）。

風格與來源　大部分學者認為，馬太在寫福音書的時候，馬可福音已經在通行。（並非所有學者都接受這個說法；不過大部分人已視之為公認的看法。）馬太所用的原則與當日標準的文學寫作法一致，就是根據一種主要的來源來寫，這來源是他覺得十分可靠的，亦即馬可福音，然後他再將得自其他可靠來源的材料編織進去。由於本注釋書的篇幅有限，凡是在馬太福音和馬可福音同時出現的部分，只在馬可福音的注釋中詳細說明。

在馬太的時代，傳記的寫法和今天相當不同。寫傳記的人可以按日期的順序來寫（如：路加儘量按照資料源的順序來寫），但更常見的，則是按主題的順序來寫。馬太把耶穌的言論按照主題來編排，而不按時間順序：* 國度（kingdom）的倫理放在第五至七章，國度的使命在第十章，國度的形態在第十三章，教會管教與赦免在第十八章，國度的未來在第二十三至二十五章。有些注釋家主張，馬太把耶穌的言論分為五部分，以與摩西所寫的五卷書對應（另外還有一些著作也分為五份，以對應摩西五經，如：詩篇、箴言、* 拉比式〔rabbinic〕短論泊克亞伯（Pirke Abot）、馬喀比二書，或許 * 以諾一書〔1 Enoch〕也可包括在內）。

馬太福音的資訊　這卷福音書，或它的資料源之一，原來可能是一份新信徒的培訓材料（太二十八 19）；拉比是用口述傳統來教導，但是猶太基督徒需要將耶穌的教導寫成一套文字材料，來幫助外邦信徒。馬太福音再三強調，耶穌應驗了猶太人的聖經，而且會引用經文來證明論點，正如訓練有素的文士一般。對猶太讀者，他將耶穌刻畫為以色列盼望的巔峰，而同時也強調對外邦人的使命：向外邦人傳福音，不但有 * 舊約（Old Testament）的根據，也是耶穌的教導。對那些帶頭攻擊跟隨耶穌門徒的外人，馬太的反應很靈敏；但是他也提出警告，要人防備基督徒團體內部領袖的墮落與背道。

伯利恒的街道



注釋　W. D. Davies and Dale Allison, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, ICC, 3 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988-)，該書提供了一些猶太人的背景。John Meier, Matthew, New Testament Message: A Biblical -Theological Commentary (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1981)，在文學問題方面很強，不過他不同意我所強調的事，即馬太福音特別以猶太人為背景。然而，凡是熟悉馬太福音相關書籍的人，會發現我的注釋不太倚賴其他的注釋書，而更多倚重原始資料，以及從前的學者，如 Joachim Jeremias, T. W. Manson, Gustaf Dalman 等人，而對 Josef Blinzler 和 J. D. M. Derrett 則審慎運用；我也倚重一些較近代的學者，諸如 E. P. Sanders, Geza Vermes 和 Martin Goodman。有一本專書相當有用，即 Marshall D. Johnson, The purpose of the Biblical Genealogies, SNTSMS 8, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)，其中談到馬太福音一 2～16；此外，可以參考 C. S. Keener,... And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992)，其中探討了馬太福音五 17～48 和十九 1～12；還有 Carl H. Kraeling, John the Baptist (New York: Charles Scribner's Sons, 1951) 對施洗約翰的研究。

一 1～17

耶穌的背景

古代的傳記一開始多半是敍述主角光榮的身世。這一段將耶穌與祂同胞歷史的源頭連在一起。

一 1　* 彌賽亞（Messiah）應該是「大衛的子孫（後裔）」；「亞伯拉罕的子孫（後裔）」可以指所有的猶太人，因此馬太一開始便告訴我們，耶穌是猶太人。家譜可以提供各個主要角色之間歷史的淵源（如：創五，十一的亞當、挪亞和亞伯拉罕）。希臘讀者常稱創世記為「家譜之書」，這個說法亦用於指所有的家譜，和其中所記載的事蹟（創二 4，五 1 * 七十士譯本〔LXX〕）。創世記的家譜是以第一個人的名字來稱呼，但是馬太福音的家譜卻是以其中最頂尖的人物——耶穌基督——來命名。

一 2～16　馬太福音的家譜是從最早的祖先開始，直寫到最近的人物，這種寫法類似 * 舊約（Old Testament），但和路加福音與希臘羅馬的家譜不同。

家譜提醒猶太人，在婚姻的安排、子嗣的出生上，神都有主權。有時也可以說明為何某個人會有這樣的行為（如：摩西是不守律法之流便、西緬和利未〔直接的先祖〕等的後裔，這可以說明他在出埃及記六 12～30 所表現的軟弱）。不過最重要的是，藉由家譜的記錄，可以表明某人是純粹的以色列人（而有些加利利人則非如此，他們可能是歸化猶太人的 * 外邦人〔Gentiles〕），或是祭司的家族，或有皇室的血統。家譜也可以將歷史裏面的重要人物連貫起來；創世記就是以這種方式，把亞當、挪亞和亞伯拉罕連接起來（創五，十一）。馬太福音把耶穌和舊約之中有關列祖、大衛譜系，和被擄之人的 * 敍事（narratives）連在一起。

聖殿裏面至少保存了一些重要的家譜（尤其是祭司的）。主後七十年聖殿被毀之後，任何一個人都可以自稱是大衛的後裔，但是耶穌的這個頭銜卻是在七十年之前就用的，那時還可以去查證（羅一 3）。而即使在七十年之後，耶穌身為大衛後裔的證據仍然相當充分，以致羅馬政府還找祂一些親戚的麻煩。

古代家譜不用提婦女的名字，但是馬太刻意列入四位婦女（一 3、5～6），其中三位是外邦人（創三十八 6；書二 1；得一 4），而另一位則亦可能是外邦人，或至少是一名外邦人的妻子（撒下十一 3）——但他卻省略了猶太人傳統中的著名女先祖，如：撒拉、利百加、利亞和拉結。因此他乃是暗示，從舊約起，神已經將萬民的使命（太二十八 19）放在祂的計畫中。

學者認為，有些古代家譜會依據對經文的解釋，把象徵的題材放進去。猶太人對聖經的解釋，有時候會將經文的某個字母，或聲音略加修改，使它具象徵意義。因此，馬太福音一 10 的希臘經文作 Amos（阿摩司，一位先知），而非 Amon（亞們，那位壞王：王下二十一），而馬太福音一 8 作 Asaph（亞薩，詩篇作者之一），而非 Asa（亞撒，由好變壞的王：代下十六）；大部分譯本都沒有顯示這一點。

一 17　馬太省略了一些名字，這亦是家譜常見的事（這裏也許是按照舊約的希臘文譯本）；所保留的名字構成三組，每組十四人，便於記憶。有些注釋家認為，馬太採用十四代，因為這個數目正是大衛之名希伯來文字母加起來的數目。（希臘文和希伯來文的字母也可以當數目字來用，這點和英文不同；猶太人喜歡計算字的數目，並且從其中找出意義來，這種習慣被稱為 gematria。）把歷史分成幾個時期，也很常見；猶太人有一本後期的著作，* 巴錄二書（2 Baruch），把歷史分為十四個時代。

一 18～25

耶穌的誕生

古代傳記的作者有時會聲稱，其中主角的誕生超乎尋常（舊約尤然），可是沒有一則類似此處童女生子的記載。希臘人的故事中，神祇會使婦女懷孕，然而這段經文暗示，馬利亞的懷孕並沒有經過性交；舊約（或猶太人的古籍）也從未說，神會從事性行為。古代許多奇妙的出生故事（包括猶太人的記載，例如：* 以諾一書〔1 Enoch〕106），都以神秘的景象來點綴（如：嬰孩一出生，屋內便充滿亮光），與這段直述式的敍事筆法大相徑庭（參：出二 1～10 亦是如此）。

一 18　當時，訂親（erusin）的約束力比今日的訂婚要強得多，通常新郎至少會付一部分新娘的聘金。

一般訂親的時間約為一年，意思是新人已經正式互許終身，只是還沒有完成婚姻；因此，若再親近另一位異性，便被視為行淫（申二十二 23～27）。猶太人訂親，需要兩位元見證人、彼此的同意（一般如此），和新郎的宣告（羅馬人的訂親，只需要雙方同意就夠了）。羅馬世界中常會用戒指，不過巴勒斯坦的猶太人在這麼早的時期有沒有用，就不得而知。

馬利亞可能是在十二歲到十四歲之間（最多十六歲），約瑟大概在十八到二十歲之間；他們的婚姻很可能是出於父母的安排，經過馬利亞和約瑟的同意。猶大地准許訂親的人有婚前性行為，可是加利利地顯然不許可，因此，在這時刻之前，馬利亞和約瑟很可能並沒有單獨相處過。

一 19　按照舊約的律法，行淫的人要受的刑罰，是用石頭打死，這刑罰也適用於訂婚時期的越軌（申二十二 23～24）。新約時代，約瑟只需要與馬利亞解除婚約，公開讓她受羞辱就可以了；大概沒有什麼人會因此而遭處死。（訂親的約束力強到一個地步，如果未婚夫過世，女方就被視為寡婦；要消除彼此的關係，只有離婚一途。）可是若女子懷了孩子，因如此的不貞而遭離異，以後要再找丈夫就很難，這樣，在父母死後，她就無依無靠了。

不過，離婚只需要一紙檔、兩個見證人，因此約瑟大可以將她休掉，而不讓太多人知道她的羞恥。（如果是妻子要求與丈夫離婚，則需要一位元法官。）後期 * 拉比（rabbinic）的傳統指控馬利亞曾與別人親近，但是約瑟娶了她（24 節），就表明他不相信那是實情。

一 20　在舊約裏面，天使常在夢中向人傳信息；在希臘文學中，過世的人（以及異教神祇）常會傳資訊，可是聖經卻從未這樣記載。舊約提到有些人很會解夢，像但以理（但一 17，二 19～45）和雅各布的兒子約瑟（創三十七 5～11，四十～四十一）。馬太福音第一章從這裏開始，直到第二章的末了，許多故事都提到超自然的指引（藉夢或星）。

一 21　耶穌之名（* 亞蘭文〔Aramaic〕Ye-shua，希臘文 Iesous），希伯來文的意思是「神是拯救」。父母常會給孩子起含義很好的名字，但如果是神賜的名字，則別具意義。舊約教導說，在* 彌賽亞來的時候，神的子民將會得救（耶二十三 5～6），而在第一世紀，猶太讀者會認為，得救不僅是個人得赦免而已。他們一直禱告，盼望神拯救祂的子民脫離罪惡的後果——即被仇敵制服——之日臨到；許多人相信，當所有的百姓都得更新，全心歸向神的時候，拯救就會出現。耶穌來，要讓神的百姓離開個人的罪，藉此亦可脫離因罪而來的審判。

一 22～23　馬太福音引用以賽亞書七 14，顯示他對整個以賽亞書的內容都很熟悉。在「一子」長大之前，亞述人會來，使以色列和亞蘭都成為荒場（賽七 14～17）；那「一子」似乎是指以賽亞自己的兒子（八 3～4）。但是以賽亞孩子的名字都是象徵，指向超越他們本身的事（八 18）；而「以馬內利」，或「神與我們同在」（七 14）所指的，豈不正應當是一位大衛的子孫，就是被稱為「全能的神」的那一位（九 6，參十 21，十一 1）？

一 24～25　約瑟的行動與舊約中屬神的人一樣，儘管神的呼召似乎悖乎常理，他們仍然順服。婚姻是經由立約（訂親之時；婚姻之約也包括家人金錢上的交換）、婚禮和圓房完成；圓房實現了婚姻的程式，通常是在七天婚筵的第一天晚上進行。約瑟在此公開娶過馬利亞來，但是在耶穌出生之前，一直沒有完成婚姻。猶太教師認為，男人應該早婚，因為他們無法抵擋誘惑（許多人甚至認為，連婦女的頭髮未蓋住，都會惹動欲火）。約瑟雖與馬利亞同住，但卻自我約束，實在是持守貞操的好榜樣。

二 1～12

追尋的異教徒

馬太告訴讀者，耶穌誕生的時候，知識最豐富的宗教教師（二 5）未能按照真理去行，反倒是異教

徒前來尋訪猶太人的 * 彌賽亞，實在出人意料。

二 1　大希律死於主前四年；因此，耶穌出生於主前四年，而非主後一年；我們的年曆差了幾年。「術士」（並非如 KJV 的「智者」；和合本：博士）是異教的星象家，他們的占星術在希臘羅馬世界廣受尊重；透過東方的「科學」，星象學相當流行，而當時的人都認為，最優秀的星象家來自東方。舊約明文禁止用徵兆來作預測（申十八 11；參：賽二 6，四十七 11～15），並說明什麼才是真正的 * 預言（prophecy）；（申十八 15）。

二 2　對這顆出現於主前第一世紀最後十年的星星，天文學家提出各式各樣的建議。古人認為，流星與星的墜落，預告了帝王的傾倒；有些皇帝甚至把會作出這類預測的星象家趕出羅馬。這段時期中，許多猶太人接受星星可以預測未來的觀念。雖然這些術士是異教徒，但神卻樂意向他們顯現。

二 3　許多帝王都害怕星象會透露他們的敗亡；有記載說，尼祿王后來屠殺了許多貴族，希望他們的死（而非他自己的死）能應驗一顆流星的預告。當時的耶路撒冷是重要的貿易中心；術士的來到引起全城的注意，可能他們的行伍相當龐大。由於許多人厭惡希律的統治，因此謠言可能傳播得很快。希律王很清楚整個羅馬帝國思想的潮流，在他境內的外邦城市中支持興建異教的廟宇，因此，他很可能認為，術士的任務意義重大。

二 4　大祭司主要屬於富有的撒都該貴族階級；文士狹義的定義，如此處所指的是猶太律法的專家，他們大部分也是律法的教師。希律極力影響百姓中重要的領袖，大力剷除他最大的政敵。

二 5～6　彌迦書五 2 預言，伯利恒將是彌賽亞（Messiah）的出生地，因為彌賽亞將是大衛的子孫，而伯利恒乃是大衛的故鄉。伯利恒是一個小鎮，距離希律的首府耶路撒冷只有不到十哩的路程。術士來到耶路撒冷，因為他們以為可以在那裏找到猶太人的王——或許他是希律的一個兒子。希奇的是，* 文士（scribes）既知道彌賽亞可能出生在哪里，卻不照這樣的知識採取積極（太二 11）或消極（太二 16）的行動。這些耶路撒冷首領的繼承人，後來想要殺害耶穌（二十六 3～4、57），因此，或許馬太在此暗示，不把耶穌當一回事，與將祂釘十字架之間，分野甚微。

二 7～8　希律的欺騙有些類似法老（可能是塞提一世），他吩咐收生婆把希伯來人的男嬰殺掉（出一 16）。收生婆在接生的時候可以作手腳，讓嬰兒好像胎死腹中的模樣，連母親也無法分辨。

二 9～10　經文可能暗示，由於術士自己在動，那星才看來在動。即使那星離地面夠近，可以算出它和伯利恒的關係，但伯利恒距耶路撒冷太近，除非該星離地只有一哩高，否則它的移動並無法算數。不過，以會動的超自然景象作為引導，這樣來描述神對術士的帶領，會讓人想起神曾在曠野以雲柱、火柱帶領祂的百姓（出十三 21～22）。

二 11　這種敬拜的姿勢，在東方適用於神祇或君王（這些術士雖是異教徒，但可能與大多數地中海一帶的人不同，並不敬拜多神；他們可能是拜火教的教徒，但是對於這段時期拜火教的性質究竟為何，學者尚有爭議）。乳香與沒藥是東方的珍品，地中海人士常從該處進口（參：王上十 10；詩七十二 10～11、15）。

二 12　大部分君王都會敵視可能起來奪權的人，也厭惡星象對自己王權將傾倒的預測。術士必須在夢中受到警告，不要回到希律那裏，顯示他們相當天真，而猶太人很少會視 * 外邦人（Gentiles）如此天真。古代世界許多民族的人都會注意異夢（一 20）；有些甚至還有解夢的規矩；希臘人認為，術士特別擅于

解夢。

他們若走大路，從伯利恒往北，就會直接經過耶路撒冷，然後再往東，向敘利亞去。若術士的隊伍相當龐大，進入耶路撒冷就不會不受注意，希律很清楚這一點。其實，他們回家的主要大道，沒有一條不需要經過耶路撒冷。他們很可能繼續往南，走到希伯侖，再沿著崎嶇的海岸線走到迦薩，在那裏另外有一條路可以往北。這條路會帶他們經過拿撒勒、迦百農，然後往大馬色去。

二 13～15

埃及和新的出埃及

二 13～14　在這段時期，埃及的猶太團體相當龐大。埃及北部的亞曆山太城，人口約一百萬，是當時帝國幾個最大的城市之一，其中也許三分之一的居民都是猶太人。亞曆山太城內的這批猶太人相當富裕，受到希臘文化的薰陶；不過，大部分住在埃及的，都是以農為生的人，有些是全國最窮的。還有一些猶太團體在更南邊已經住了幾個世紀，最大的一處在伊裏芬丁（Elephantine）。從巴勒斯坦的猶太人文獻看來，不少人質疑這些住在埃及的猶太親屬是否夠虔誠，不過，埃及的猶太人倒自認為對神十分忠心。

由於有尼羅河，在埃及境內旅行很方便，然而從巴勒斯坦到埃及的沿海道路，路況卻不是頂好，從伯利恒到埃及，如果不往北經過耶路撒冷，就更難走了（必須往南到希伯侖，而那條路更差，見二 12 的注釋）。埃及曾經是避難之地（王上十一 40；耶二十六 21）。約瑟一家在「夜間」離開，讓人不知道他們究竟走哪條路；這裏的用詞或許也讓猶太的讀者想起出埃及記十二 31。

二 15　從家譜到登山寶訓，馬太讓每一段都至少對應一節舊約經文，從聖經來解釋耶穌生平的各樣事件。何西阿書十一 1 的上下文清楚是指以色列人離開埃及的事件；馬太將這一節用在耶穌身上，因為耶穌乃是以色列歷史的縮影與應驗（太一 1）。

這種用以色列比方彌賽亞的解釋模式，馬太也許是效法以賽亞；以賽亞書四十二至五十三章把以色列的任務一路窄化，最後集中到一個人身上，他最後終能完成任務，並代表全民受苦——後來基督徒相信，這位人物就是耶穌。

希律死於主前四年。

二 16～18

希律的屠殺：新的被擄

二 16　由於術士回家的路原本必會經過耶路撒冷（二 12），所以希律知道他們是故意避開，不回到他那裏去。希律素來以屠殺出名，就像這裏的描述一樣。有位大祭司，年輕而受歡迎，成了他的對手，結果在一個只有幾呎深的水池裏「意外」喪生。希律最寵愛的妻子惹火了他，他就下令把她絞死；有人欺哄他，讓他處死自己兩名無辜的兒子；在臨死的病榻上，他又處死了另一個兒子（這人則是罪有應得）。有句評語說：「作希律的豬，比作他的兒子還好。」這話雖然稍嫌誇張，但對這位王並不算太過分。* 約瑟夫（Josephus）報導說，希律下令，在他死的時候要將貴族都殺死，以保證會有人哀哭；但是他一死，這些人都得著釋放，到處大大慶賀。

從伯利恒可以看到他的一座要塞，希律頂（Herodium），他可能是從那裏派出衛隊。猶太人認為屠殺嬰孩是極可怕的行為，異教徒才會這樣做；羅馬人通常會殺掉畸形的嬰兒；有時這辦法也用來控制受奴役之民的人口（出一 16；馬喀比一書一 60～61；馬喀比二書八 4）。耶穌像摩西一樣，未如其他男嬰遭到毒手（出一 22～二 10），而有些猶太人期待，將有一位「像摩西」的先知要來（申十八 15、18）。

二 17～18　耶利米書三十一 15 講到拉結哭泣的比喻，她就葬在伯利恒（創三十五 19）。耶利米說，她為後裔被擄到巴比倫而哀哭。耶穌被帶到埃及去，像那位正直的耶利米一樣；而拉結又有了哀哭的理由，因為希律屠殺了她的兒女。

二 19～23

拿撒勒人

二 19　作夢，見一章 20 節的注釋。

二 20～21　馬太福音的第一批讀者一定會領悟，馬太在這裏的用意，是要把耶穌和摩西作模擬（參：出四 19）。

二 22　亞基老是希律剩下的兒子之一，擁有他父親最糟的缺點，又很不會治理。他的母親是 * 撒瑪利亞人（Samaritan），因此他轄下的猶太人對他相當反感。他的政績欠佳，風波不斷，最後羅馬人把他廢掉，將他放逐到高盧（法國）。

二 23　拿撒勒一帶的考古學證據顯示，很多人從猶大地和伯利恒附近，遷往拿撒勒。約瑟在拿撒勒可能有朋友或親戚（參：路二 4）。拿撒勒位於從沿海通往敘利亞的一條重要道路上，距離文化差異極大的塞弗利斯城（Sepphoris）只有幾哩路，當時該城正在重建之中。拿撒勒雖然很小，卻並未與當時各種文化潮流隔離。

馬太在這裏所引用的，不是一段單獨的經文。古時的作者有時會把幾段經文混在一起，而猶太人和希臘人都會用諧音，作為說明的例證，因此，這段經文可能是希伯來文 netser，「苗」的諧音說法，這是 * 彌賽亞（Messiah）的頭銜之一（耶二十三 5；亞三 8，六 12；參：賽十一 1）。（這個看法惟一的問題為，它假定馬太原初的讀者都瞭解希伯來文；但其實，只有比較有學問的人才會懂。）或許，這乃是「拿撒勒人」一字的文字遊戲：只要稍微改動字母，就可以指拿細耳人，就是完全獻身給神的一種人（參：民六 1～21）。

三 1～12

耶穌的先鋒

詳盡的注釋，請參：馬可福音一 2～8。馬太福音三 3 是引用以賽亞書四十 3，那裏提到，當神要將百姓再度從他們所受的壓制中拯救出來的時候，會有一位先鋒出現，宣告這個「新出埃及」。

三 1　「當那些日子（和合本：那時）」是舊約的常用語，尤其用於論到未來的預言中（但不限於此）。在耶穌的時代，許多人期待一位偉大的領袖出現，好像新的出埃及一般，將神的子民帶出曠野之地。舊約時代，全國曾有幾次嚴重的背道，有些先知（如以利亞）感到必須離開社會而獨居。

三 2　猶太人承認，如今神在掌管全宇宙，但是他們每天祈禱，希望有朝一日祂的 * 國度（kingdom），或治理，能實現在地上各族各民當中（詳細的注釋，見：可一 14～15）。

三 3　以賽亞書四十 3 的上下文預言將有新的「出埃及」，神會再度拯救百姓，把他們從分散的列國帶回到耶路撒冷。地勢需要整頓，經過修直、鋪平，才能成為大道；古代的君王，尤其是東方的王，總要先把道路預備好，才動身旅行。馬太在此刪掉了馬可所引用的瑪拉基書，或許是要顧及專業方面的精准（參：太十一 10）。

三 4　約翰所吃的，是最窮之人的食物；當時有人專門養蜂取蜜，但約翰只吃野蜜。（當時一般人取蜜的方法，是用煙把蜜蜂熏出來，再把蜂巢擘開；他們只用蜜來增加食物的甜度，認為它是最甜的東西。）* 愛色尼人（Essence）和另一些敬虔的以色列人（馬喀比二書五 27）也這樣吃，以免誤食不潔淨的食物。

約翰的穿著很像以利亞（王下一 8），和一些離群索居的人（這類人中，如 * 犬儒派〔Cynics〕，和 * 約瑟夫〔Josephus〕的愛色尼教師班努斯等，則是 * 禁欲主義者〔ascetic〕）；這裏對以利亞的暗示，表明末時已近（瑪四 5～6）。

三 5～6　想要歸化猶太教的異教徒，需要* 悔改（repent），並 * 受洗（baptized），但是約翰用同樣的方式對待猶太人，等於把他們當作外邦人（詳細的注釋，見：可一 4～5）。

三 7　古人認為，有一些毒蛇出生的時候會將母親咬死（見如：希羅多德〔Herodotus；譯注，主前五世紀希臘歷史家〕、* 蒲魯他克〔Plutarch；譯注，約主後 46～119 年，希臘傳記家〕）。被稱作毒蛇已經夠糟了，而被指作毒蛇之子（和合本：種類），則更可怕——古人認為，殺害自己的父母，是最嚴重的罪。

三 8　* 悔改（repentance）的意思，是完全離棄罪惡。* 法利賽人（Pharisees）對於悔改的宣告常提出質疑，因為倘若那悔改的人又繼續犯罪，有何意義？舊約的先知有時候會用果子來形容對神應有的順服，或神對百姓未來的祝福（在農業社會，這是很自然的比方；參：賽五 2，二十七 6；何十 1、12～13，十四 7～8；箴十一 30～31）。

三 9　猶太人一般相信，由於他們是亞伯拉罕的子孫，所以整個民族都會得救。當施洗約翰說，神會從石頭中興起百姓來，聽在猶太人的耳裏，簡直就像異教的神話（希臘人有這樣的故事），而不是事實；但是這番話乃是要強調，神並不需要以色列來實現祂的計畫（如：摩九 7；參：創一 24，二 9）。有些學者認為，「子孫」和「石頭」在* 亞蘭文為諧音。

三 10　猶太文學有時會用樹（及其他對象）來代表以色列；有時舊約在比喻中用到樹，講論列國（賽十 33～34；結三十一 2～18；摩二 9）或以色列（賽十 18～19；耶十一 16；結十五 6）受到的審判。大樹（如利巴嫩的香柏樹）的樹幹可以用作建築，可是巴勒斯坦的樹大半是較細的果樹（如：橄欖樹或無花果樹），其木料只能作小的器具，而多半是用來當柴燒，就如此處所言。

三 11　居高位之人的奴隸，有時比自由人更有身分。奴隸（與 * 門徒〔disciple〕不同，後者亦會服事老師）應當給主人提鞋；約翰在此宣稱，他連作基督的奴隸都不配。

先知曾經預言，當神為以色列建立祂的 * 國之時，神的 * 靈（Spirit）會澆灌在義人身上（賽四十四 3；結三十九 29；珥二 28）。他們也說，火會降在惡人身上（賽二十六 11，六十五 15，六十六 24；耶四 4，十五 14 等）。馬太福音三 11 說，惡人會被浸在火中（三 10、12），而義人則會被浸在* 聖靈（Holy Spirit）裏。

三 12　由於希臘文的「靈」和「風」是同一個字，這裏風與火的圖喻，是從三章 11 節連過來的。所有巴勒斯坦的猶太人都知道什麼是用簸箕揚麥子，農人更是清楚；他們會將收來的麥子揚在空中，風會把重的穀粒和輕的糠分開。糠不能吃，通常會燒掉。另有些作者也用收割來描寫末日的審判（以斯拉四書四 30～32；參：耶五十一 33；珥三 12～14），或用糠來形容惡人（賽十七 13；耶十三 24，十五 7 等）。

「不滅的」火，把短時間就燒盡的糠之比方擴大，指一件更加可怕的事（賽六十六 24）；至於地獄是否永存，猶太古籍並沒有一致的看法（參：辭彙解釋中的「地獄」〔Gehenna〕）。

三 13～17

耶穌得到神的認證

詳細的注釋，見馬可福音一 9～11。

三 13～14　約翰期待耶穌立刻用 * 聖靈來施洗（見三 11 的注釋）。

三 15　耶穌的回答似乎強調，祂在順服神的 * 律法（law）方面要與以色列認同（參五 17）。

三 16　許多人認為，當時已經不再有 * 聖靈；也有人認為，聖靈已經不再像先知的時代那樣強有力的工作，要到末時才會改觀。而聖靈降在耶穌身上，顯示彌賽亞時代從此展開，同時，耶穌既有聖靈在身，便是彌賽亞（三 11）。

鄰近猶太曠野的駱駝



三 17　許多人認為，從天而來的聲音，在當時可說是最接近 * 預言的了；耶穌有兩方面的見證：天上的聲音和約翰的預言。馬太有意讓更精明的讀者看出，他不但在暗示詩篇二 7 那位王室出身的彌賽亞，也在暗示以賽亞書四十二 1～4 那位受苦的僕人（見：太十二 18～21 的注釋）。

四 1～11

耶穌勝過以色列的考驗

這裏（四 4、7、10）所引用三段申命記的經文（六 13、16，八 3），是神在曠野考驗以色列人四十年的時候，所賜給以色列的命令。作為以色列的代表（一 1，二 15），耶穌通過了這些考驗，與舊的以色列完全不同。有些學者把耶穌與魔鬼的鬥智，與 * 拉比式（rabbinic）的辯論作比較。猶太人的故事中，常會稱讚那些堅忍不拔、通過最嚴格道德測試的人。

四 1　神在舊約中的作為，最常被提及的，就是祂在曠野中「引導」祂的百姓（尤見：賽六十三 14），而他們在其中受到考驗。舊約提到魔鬼的次數不多，然而牠試探人的舉動（參：伯一～二），在耶穌的日子特別受到注意。大部分猶太讀者會感到驚訝的，並不是魔鬼的試探，而是牠竟親自前來。

四 2　摩西也曾禁食四十晝夜；在此耶穌可能被刻畫為新的摩西，新的賜律法者（見：太五 1～2）。以色列在曠野亦是四十年（見本段的前言）。

四 3　古人認為，魔術師會展現這類工夫，他們聲稱，可以把自己變成動物，或把別的東西變掉，如：把石頭變成麵包。許多猶太人在期望，有一位新的摩西出現，帶來新的出埃及——包括出現新的嗎哪，或從天降下的食物。魔鬼想讓耶穌向當代的期望妥協。

四 4　魔鬼不服神的話（三 17），而向耶穌的兒子身分提出挑戰，或要重新定義（四 3）。可是耶穌瞭解申命記八 3 的上下文，就是祂在此所引：耶穌能倚靠神在曠野供應嗎哪，因為神是祂的父，正如神是以色列的父一樣（申八 5）。

有些猶太人團體（如：* 死海古卷〔Dead Sea Scrolls〕和後期 * 拉比的作品所顯示）也用「記著說」一語來引用聖經的話。

四 5～6　「聖城」是對耶路撒冷的專稱。魔鬼帶耶穌到聖殿的一角，從那裏可以俯視一道很深的山谷；而跳下去則必死無疑。後期 * 拉比（rabbis）承認，魔鬼和小鬼很會用聖經的話。此處魔鬼是引用詩篇九十一 11～12，卻斷章取義；九十一篇 10 節明明提到神會差天使保護（參：可一 13），但在事情臨到祂僕人身上時，並不是要他們以此為藉口，來自尋危險。魔鬼是以標準的猶太智慧用語說出牠的試探（所羅門智慧書二 18）。

四 7　耶穌引用的是申命記六 16，那裏提到，以色列在瑪撒試驗神，除非神顯出神跡，否則他們就不承認神在他們當中（出十七 7）。

四 8～9　嚴格說來，這個範圍並不真正屬於魔鬼（見：但四 32），牠能統治人心，乃是因牠篡奪神的權柄。魔鬼最多能讓耶穌作政治、軍事之類的 * 彌賽亞，而大半猶太人都期待彌賽亞是這樣的一位。

四 10～11　申命記六 13，就是耶穌所引用的，禁止人拜偶像（見：申六 14），而任何人若去拜魔鬼，就顯然違背了這項命令。

四 12～17
向外邦人傳道的兆頭

四 12～13　拿撒勒是一個小小的農村，屬於加利利舊都塞弗利斯的郊區；迦百農是較大的漁業市鎮，在加利利海的西北岸邊。貿易道路把 * 外邦人（Gentiles）帶到這一帶來。迦百農位於拿弗他利境內，不在西布倫境內；馬太提到後者，因為這兩個地名同時出現在以賽亞書九 1，就是他在四章 15 節所引用的。

鳥瞰拿撒勒



四 14～16　馬太在此引用以賽亞書九 1～2，他對該段經文的上下文顯然很清楚：那裏所提的光，是指 * 彌賽亞（Messiah）（賽九 6～7）。（馬太在文中這樣暗示，又是表明當向非猶太人傳福音。）主前第二世紀時，加利利有許多非猶太人被強迫歸入猶太教；他們從前本是敵人，與猶太地的腓尼基人聯手合作（馬喀比一書五 15）。不過，後來許多猶太人也到加利利定居，因此在種族上和宗教上，當地的居民都以猶太人為主。更重要的是，加利利的四圍（除了南面與撒瑪利亞為鄰之外），都是 * 希臘式（Hellenistic）的都市地界。迦百農位於巴勒斯坦的一條主要貿易道路上（一如塞弗利斯，和更南邊的拿撒勒），後來這條路被稱為「海路」，就是從大馬色通到該撒利亞馬利提瑪（地中海岸邊的一座城）的商隊行經的道路。

從東南面鳥瞰迦百農



四 17　耶穌的資訊和施洗約翰一樣（三 2），可以總結為要人* 悔改，準備迎接 * 天國。第一世紀的猶太人聽見這樣的宣告，會認為是一項警告：審判之日即將臨到。

四 18～22
悔改的例子

古代的作者常會在教訓（如此處四 17）之後，加上一段 * 敍事為例子。詳細的注釋，參：馬可福音一 14～20。

四 18　住巴勒斯坦的猶太人多半以鹹魚、小麥和大麥為主食；魚產品，如魚漿等，也很普遍。加利利海的魚中，有一種大鯉魚，可以曬乾，加鹽，或醃起來保存。漁夫對加利利的經濟很重要，按當時的水準來看，他們的生活還算不錯，比羅馬帝國大多數耕田的農夫要好得多。有人認為，捕魚的網一端很窄，由船拖拉，另外一端很寬，用鉛沈入水中（和十三 47 的大拖網不同）；網通常是用亞麻、蒲草或大麻製造的粗繩或細繩編織而成。

四 19～20　通常 * 門徒（disciples）是自己選擇 * 拉比（rabbi）拜師，而不是由教師去找來的。

四 21～22　漁夫的收入在加利利人中算是高的，因此雅各布和約翰乃是放下一份很好的工作。不僅如此，他們更是突然間離開了父親，和家族事業；這樣撒手不管，會遭人非議。（然而，猶太人和希臘人都有類似的故事，認為這種突然的離開，乃是表示決心要成為門徒。）

四 23～25
天國權柄的例子

古代文學通常不單會有 * 敍事的部分，也有總結式的聲明，就像這一段（九 35，十九 1～2 等亦然）。

四 23　若有到訪的教師，尤其是廣受歡迎的人物，通常都會受到邀請，到 * 會堂（synagogues）去講話，這段時期，會堂的領導人是祭司，或在當地社群中頗具名望的一般信徒。

四 24　由於許多猶太人住在敘利亞，馬太在此可能是指敘利亞的猶太人（如果有 * 外邦人〔Gentiles〕來，馬太一定會迫不急待地提到）。許多人會前往加利利的溫泉（如：哈馬特－提比利亞），希望減輕病痛，可見第一世紀時，有極多的人尋求醫治；教師若又兼醫師（通常是外邦的術士），亦會吸引許多人來。

當時有些醫書的作者認為，癲癇症是出於鬼附（諸如：主後第二世紀的希臘醫生亞略提亞，不過主前第五世紀的希臘醫生希波克拉底則持不同的看法），馬太在此卻將兩者作了區分。

四 25　低加波利的意思是「十座城」，是 * 外邦人的地帶，但有一大群猶太人住在其中。

五 1～12

福分，或祝福

馬太福音第五至七章是馬太福音中第一組教導，講論 * 天國的倫理。四章 17 節將耶穌的資訊總結為：「天國近了，你們應當 * 悔改」；馬太福音第五至七章則詳細說明悔改的生活樣式，就是天國子民的生活特色。* 舊約有一種祝福格式為：「蒙福的人為……，因為他們將……」（如：詩一 1，和合本：「……這人便為有福，他要……」）。這裏的福氣，是那些活出悔改生活的人所得的天國應許。耶穌的聽眾會以為，這些應許將在未來神治理時實現；但我們亦必須從天國目前的狀況來理解（見辭彙解釋中的「天國」）。有關未來天國的比方，有時候會用創造的故事，有時候會用以色列出埃及的事——猶太人認為那是他們頭一次得著神的救贖。

五 1～2　一般公開宣讀聖經的時候，是站著的，但猶太教師在講解時，卻是坐著的，* 門徒則常坐在他們的腳前。許多學者將這裏的「山」（參：路六 17）與西乃山相較，因為神頭一次透過摩西宣示 * 律法（law），教導祂的倫理，就是在那裏（出十九～二十；參：賽二 2～3）。

五 3　古代的作者與講員，有時會用同一個句子作為一段的開頭與結尾。因此，這些福氣乃是在講天國的賞賜（五 3、10）。

許多猶太人相信，天國臨到之前必有武力的衝突，將引發一場大戰；耶穌卻應許，天國是給「靈裏貧窮的人（和合本：虛心）」、「謙卑」或「溫柔」的人（五 5）、帶來和平的人（五 9）。貧窮與敬虔在猶太教裏常連在一起；貧窮一詞可以包括物質上的窮乏（路六 20），以及由於這種狀況而常產生之對神的信靠（「靈裏」，如此處）。

五 4　哀慟常與 * 悔改或喪失親人相連；此處與「安慰」銜接，暗示是指後者。雖然這裏可以解作為以色列的罪而有的憂傷，但是按上下文看來，更可能是指因遭受壓迫而感到的痛苦。「安慰」是未來所應許的祝福之一，那時神將使傷心的百姓重得復興（賽四十 1，四十九 13，五十一 3、12，五十二 9，五十四 11，五十七 18，六十一 2，六十六 13）。

五 5　耶穌的這句話是引用聖經（詩三十七 9、11）。那些能「承受地土」的，不是試圖以政治或軍事方式帶進天國的人，而是謙卑等候神的人。詩篇的希伯來文，「承受地土」的意思可能是狹義的（詩二十五 13），可是在耶穌的時代，猶太人期待神的子民在全地上作王，正如另一些 * 舊約經文的說法。

五 6　猶太人認為，神頭一次救贖他們離開埃及之後，一直供應他們的需要（申六 11，八 7～10），而在未來的天國中，祂亦將滿足祂子民的需要（賽二十五 6，四十一 17～18，五十五 2）。可是，人最大

的渴望應當是神自己（詩四十二 1，六十三 1），以及祂公義的教誨（詩一一九 40、47、70、92、97、103；耶十五 16）。

五 7　有些後期的 * 拉比也說過類似的話（亦參：箴十一 17）。憐恤人的人和使人和睦的人一樣（9 節），不會試圖把武力帶進天國。猶太人一般想要得到的，是在審判之日能蒙憐恤（參：彌七 18～19）。

五 8　「清心的人」（詩七十三 1）是指以色列當中內心「清潔」的人，或未遭玷污的人，他們承認，惟獨神是他們的幫助與獎賞（詩七十三 2～28）。義人在審判之日將面見神（如：賽三十 20），就像頭一次出埃及時一樣（出二十四 10～11）。

五 9　在猶太人的傳統著作中，猶太人和義人都被稱為「神的兒子」；而在審判之日，這項事實至終將公告在列國的面前。主後六十六至七十年的戰役之後，* 法利賽派的（Pharisaic）* 拉比在巴勒斯坦的猶太教中很興盛，他們強調和平，不像其他人宣導反抗。但是大部分其他的猶太領袖，包括所有在耶路撒冷的團體——除了基督徒與一些法利賽人之外——都投身於反抗；在反抗行動遭敉平之後，這些人或是被殺，或是不再被視為合法的領袖。

五 10～12　許多舊約先知曾因向以色列人傳講神的話而受苦（如：耶二十六 11）；猶太傳統著作更進一步強調殉道先知的數目，要人加倍看重。一味討好百姓的先知，必須為所說的話提出證明（耶二十八 8～9，參六 14，八 10～11，二十三 17）。

大半猶太人不相信還會有像舊約時代那樣的先知，因此耶穌把跟隨祂的人與先知相比，暗示他們會有偉大的任務。為神受苦是有功勞的（詩四十四 22，六十九 7），猶太教非常推崇為神的 * 律法殉道的人；但是從來沒有一位 * 拉比曾呼召 * 門徒為他自己的教導，或他的名去赴死。

五 13～16

真門徒

若一名 * 天國的 * 門徒，在生活上卻不像天國的門徒（五 3～12），就如同無味的鹽或不亮的光一般。

五 13　不少學者強調鹽在古時的各種用法，如：保存食物，或作為糞土內的添加料；但這裏的鹽是用來調味的：「鹽若失了味」（希臘文可以指「成為愚昧」，因此這裏可能有文字遊戲）。

從死海取出的鹽不純淨，需要先溶解，把雜質濾出；不過，這裏的重點比較接近第一世紀末一位 * 拉比的講法：有人問他，無味的鹽要怎樣才能再鹹，他回答說，可以用騾子產後的胞衣來使它再鹹。騾子是不能生育的，不會有胞衣，因此他的意思是，問愚蠢問題的人，會得到愚蠢的答案。真正的鹽不會失去鹹味；而如果真會發生此事，怎樣才能讓它再鹹呢？還要加鹽下去嗎？無味的鹽是毫無用處的。

五 14　猶太傳統著作認為以色列（賽四十二 6，四十九 6）和耶路撒冷（以及神與 * 律法）是世界的光。因此，這裏的城可能是耶路撒冷；不過也可能指任何一個蓋在高處的城，晚上的時候，周圍鄉村都可以看到其中的火炬。

五 15～16　當時一般的家窗戶很少，小小的油燈讓家中有一點光；要讓燈光發揮最大的效果，就必須將它放在燈檯上。若在上面覆蓋一個大東西，會把燈火熄滅。

五 17～20

律法的加強

耶穌對倫理的要求（五 3～16），絕不低於摩西所賜的律法；參五章 21～26 節。

五 17　猶太教師說，若不順服律法，就是將它「廢掉」（參：申二十七 26），因為這就等於違抗它的權威。對律法如此蓄意忤逆，與平時觸犯某項罪截然不同；這樣的人要從猶太人當中趕出去，斷絕社交和宗教關係。而若有人受到指控，說他公然告訴人律法已不再有效，罪名就更嚴重了。耶穌不是反對律法，而是反對不合理的解釋，以為它強調的是外在的規定，而非內在的品格。

五 18　耶穌在這裏提到的 yod（和合本：一點），是希伯來文最小的一個字母。後期的 * 拉比講一個故事說，當神把撒萊改名為撒拉，是去掉了一個 yod，而這個 yod 一直向神埋怨，後來神把它再加進約書亞的名字，它才住口。猶太教師用這類故事，來說明律法是神聖的，任何一小點都不可忽略，以為不值得遵守。

五 19　後期的 * 拉比認為，最大的誡命是孝敬父母，而最小的誡命，是尊重一隻母鳥；他們的理由為，這兩者都會得到同樣的賞賜，就是 * 永生（eternal life）（其根據為，出二十 12；申二十二 7 的「生命」）。

現代的讀者可能會問，如果有人守了一條，卻犯了另一條，怎麼辦？但是這樣問，就是不懂這類 * 誇張語法（hyperbolic language）的要意；還有一些猶太教師也常說：「若有人漠視誡命中最小的一條，神也會和他算賬。」

五 20　* 法利賽人是當時最受尊敬的宗教人士，* 文士則是律法專家（而法利賽人的文士，無疑是專家中的專家了）。第 21～48 節說明了耶穌所要求「更高」的義是指什麼。法利賽人也強調內心（kavanah）動機的純全；耶穌不是批評這批宗教人士的教訓，而是他們的內心。在馬太的時候，敘利亞—巴勒斯坦一帶，由法利賽人主導的宗教團體可能敵視猶太基督徒，因此馬太更有理由記下這番話。

五 21～26

發怒等於殺人

在第 21～43 節中，耶穌六次引用聖經，然後解釋它們，就如一位好* 拉比的作法（五 21、27、31、33、38、43）。他的用辭（「你們聽見……但是我告訴你們」）是要說明一段經文完整的含義，其他的猶太教師也曾這樣用，不過耶穌的說法顯得更有權威，超過一般猶太教師。

五 21～22　「拉加」是 * 亞蘭文（Aramaic），意為「腦袋空空」；這樣罵人，和下一句「笨蛋！」的意思接近，而兩者受到的處罰也大致相仿：要面對（神的）審判之日、天上的 * 公會（Sanhedrin）或最高法庭，及地獄。（猶太文學形容神在天上的裁判所有如最高法庭，或公會，與地上的類似。）

「地獄的火」，字面的意思為「* 欣嫩子穀（Gehenna）的火」，是指猶太人一般對陰間的概念，就是天堂的相反；在陰間，惡人會被焚燒（有些猶太教師的說法），或永遠受折磨（另一些猶太教師的說法）。神的律法規定不可殺人，其精神不單是指不可有殺人的行為，亦包括不當有導致這種行動的內在忿恨。

五 23～24　猶太教強調人與人之間相和；如果有人欺壓別人、惡待鄰舍，在沒有與他們和好之前，神不會接受他的供物。* 舊約（Old Testament）講到，惟有內心向神和鄰舍都保持純正，所獻的供物才會蒙神悅納（創四 4～7；箴十五 8；賽一 10～15；耶六 20；摩五 21～24）。

五 25～26　耶穌又回到天上法庭的比方。祂在這裏或許是借用欠債入獄的習俗，就像在* 比喻（parable）中用到的一樣；這不是猶太人的習俗，但是猶太人能夠明白，因為 * 外邦人有這種作法。被囚的人不得憐憫，所欠的每一分錢（字面為 quadrans）都要還清，這數目差不多是羅馬最小的錢幣，只等於幾分鐘的工錢。（故事的細節，如「衙役」，只是使比喻能構成故事，並不代表特殊的意義。古時講故事的人，並不會讓比喻中每個細節都有獨特的意義；見辭彙解釋中的「比喻」。）

五 27～30

淫念等同姦淫

五 27～28　其他猶太教師鄙視淫念，有些甚至會像耶穌一樣，認為它與姦淫等同。所以，問題不在耶穌的聽眾所領受的教訓，而是在於他們的心。這裏的希臘文，和 * 七十士譯本（舊約的希臘文譯本）第十誡頭一行的字相同：「不可貪戀人的妻子」（出二十 17）。第十誡是禁戒貪戀，這說法迫使耶穌的聽眾不得不將摩西其他的誡命也內在化。

五 29～30　殘肢的刑罰（切去肢體，如：出二十一 24～25），比死刑——就是天庭所宣判的永死——還容易承受。有些猶太思想家認為，人* 復活（resurrected）時的形狀和死去時一模一樣（如：缺手缺腿，像許多殉道者），後來才會得到複元，而耶穌乃是採用這個意象。

五 31～32

再婚即如姦淫

在猶太人的律法中，「姦淫」只是指妻子的出軌，不是指丈夫。馬太不同意這個觀點（五 28）；但由於他的讀者必須服從社會的法則，他在此只處理妻子的問題。

有些 * 法利賽人的 * 拉比容許人離婚，幾乎不論什麼理由都可以分手（正如羅馬法一樣）；有些人則只在妻子不忠的狀況下才允許離婚（參十九 1～10 的注釋；在姦淫的情況下，猶太和羅馬的法律都要求要離婚）。可是較嚴格的拉比不會認為較寬鬆的離婚是無效的。由此看來，耶穌比較嚴格的立場更嚴謹：祂不單只允許人在妻子不忠的情況下才可以離婚，而且還認為，其他離婚的理由都是無效的，因此，這一類的人若再婚，都等於犯了姦淫。不過，這似乎是一種 * 誇張法（hyperbole）（如在五 29～30），是用生動的方式禁止離婚，除非配偶已經首先毀約，無法彌補。

如果耶穌對律法的解釋比律法字面的意思還要嚴格，不會有人認為祂的說法觸犯了律法；在律法周圍「築籬笆」，是典型的猶太人的作法，以保證不去觸犯律法設立的原委。

五 33～37

正直不靠起誓

一般人除了神以外，會指著任何東西起誓，表示他們在說真話。他們的理由為，如果背誓，因為所根據的物件地位較低，至少他們沒有讓人因神的名而起爭論。後來到一個地步，必須由 * 拉比來決定，那些誓言才有約束力。耶穌說，每一件指著起誓的東西都屬神所有，因此祂不要人起誓，只要人說實話。耶穌這樣講，有一些聖經的根據；以賽亞書六十六 1 聲明，天是神的寶座，地是祂的腳凳。

大部分猶太巴勒斯坦人頭髮或是黑的，或是深色的，到了年老，便會轉成白色；第 36 節聽來彷彿是指神在掌控人的年齡。耶穌在這裏提出的規定，比律法的字面嚴格，但是符合其精神（申二十三 21～23；傳五 5）。* 愛色尼人（Essenes）在宣誓加入之後，可能也避免再起誓。

五 38～42

不反抗

這裏的用語一部分是 * 誇張法——後來 * 門徒並沒有讓自己到無家可住的地步（參：林後十一 20）。不過，誇張法是要聽眾去思想，所聽見的這番話有什麼重要的含義：耶穌在此的確要他們非常注重關係，並且不把財產當一回事。重點是完全無私，以愛作出發點（參五 43～44）。

五 38　「以眼還眼」、「以牙還牙」，是古代近東廣泛運用的報復原則。在以色列和另一些文化中，這個原則是由法庭來執行，指法定的報復；個人的報復從來不為摩西的 * 律法（law）所接受，除非是替親戚報仇（民三十五 18～21）。* 舊約不允許個人的報復；大衛——那位了不起的戰士——也承認這項原則（撒上二十五 33，二十六 10～11）。

五 39　在古代世界，除了傷人的身體之外，打人的右臉可算是最嚴重的羞辱，而在許多文化中，這件事

與「以眼還眼」的法則並列；猶太和羅馬的律法都允許因此事而上訴。先知可能會受到這種惡待（王上二十二 24；賽五十 6）。

五 40　帝國裏最窮的人（如：大部分埃及的農民）只有一件裏衣、一件外衣，而偷人外衣，也會成為上訴的理由。雖然在第一世紀的巴勒斯坦，情況不致那麼糟，但是這一節可能影射，當人所有的財產都遭侵佔，甚至（* 誇張法〔hyperbolically〕）連衣服都被搶走，也不要只為自己個人而提出訴訟。其實按照猶太律法，是用不著透過法律程式來得回外衣的，因為債主本來就不可拿走窮人的外衣，那件白天穿的外衣，晚上是拿來當被蓋的（出二十二 26～27）；不過，耶穌仍然這樣勸勉他們。

五 41　羅馬士兵依法有權徵用當地居民服役，或使用他們的牲口與物資（參：可十五 21）。在加利利，徵用的情況或許不常發生，不過別處曾出現過，而只要可能發生這事，耶穌的聽眾聽見這個不反抗，甚至還用愛來服事壓迫者的例子，必定會皺起眉頭。

當時猶太的當權者樂意與羅馬政府保持現況；但有些反抗份子想要反叛。這個時期，大多數巴勒斯坦的猶太人都希望有自由，但是不要革命。到了主後六十六年，猶太的巴勒斯坦陷入戰爭，到七十年，耶穌的作法便顯明是最有智慧的：羅馬人打贏了，猶太人在叛軍的領導下一敗塗地。

五 42　乞丐到處都有。聖經強調要給予有需要的人（申十五 11；詩一一二 5、9；箴二十一 13）。凡幫助貧窮人的，神會照顧他們（申十五 10；箴十九 17，二十二 9，二十八 8）。聖經的律法反對剝削，並特別關照，在禧年之前的一年，仍要借給窮人（申十五 9；每到七年，就要免去債務；參：利二十五），這類教導支持耶穌在此處所提的原則，不過，耶穌則更進一步強調，給予要出於無私（尤其在路六 35）。

五 43～48

超越不反抗

五 43～44　* 舊約（Old Testament）並沒有明文教導要恨仇敵（出二十三 4～5；箴二十五 21～22），不過，恨惡神的仇敵，乃是一種敬虔的感覺（詩一三九 19～22）；有些猶太人團體，例如 * 愛色尼人（Essenes），強調要恨惡在聖約之外的人。希臘倫理有時強調，要從敵人的批評中學習，但是也強調，對敵人的傷害要超過他們對自己的傷害（蘇格拉底——主前第四世紀雅典的演說家與修辭學家——便是如此教導）。

為逼迫自己的人禱告（除了禱告神置他們於死地之外！），這個說法在所有的地方都找不到，甚至舊約裏最敬虔的人也未如此行（參：代下二十四 22；耶十一 20，十五 15，十七 18，十八 23，二十 12；詩篇中常出現，如一三七 7～9）。希臘哲人一般會以尖銳又高傲的口氣，來回應批評他們的人。

五 45　猶太教師會強調神憐憫的普及性（他們也宣導，在旱災的時候，因義人的祈禱會下雨；耶穌的話並沒有否認這個說法）。有些猶太文獻說，若有人像神，就可以作祂的兒女（即：效法者；如：德訓篇四 10）。

五 46～47　有些猶太教師強調，要善待異教徒（* 外邦人），以吸引他們來認識真理，但是大部分人只會向自己認識的人問安，而且（除了施捨之外）只照顧自己認識的人。* 稅吏（tax gatherers）被視為猶太人中的離經叛道者；外邦人則被視為不道德、拜偶像、經常排猶的異教徒（多半亦屬正確）。猶太人會同意，行為不可以像異教徒一樣（亦見舊約：利十八 3；申十八 9；耶十 2）。

五 48　這一節是五章 21～47 節的總結。「完全」在* 亞蘭文（Aramaic）可以有「完整」或「整全」的意思，亦有一點「憐憫」的含義（路六 36）；在這段裏面，是指實踐馬太福音五 21～47 的要求。聖經已經吩咐人，要聖潔，像神聖潔一樣（利十一 44～45，十九 2，二十 26），而猶太教（以及一些希臘哲

人）有時會宣導效法神的品德，以此作為倫理的基礎。

六 1～4

暗中行善

六 1　這一節是主要的命題，引出以下六章 2～16 節三個暗中顯示敬虔的例子。猶太教強調，行事不應當為求報償，但是應許會有報償，和耶穌在此所說的一樣；按猶太教的說法，這種報償是在審判之日得到的。禱告、禁食和施捨，是猶太人敬虔的基本表現（多比雅書十二 8），而許多 * 拉比常以三個一組來列舉德行（如：作為世界根基的美德）。

六 2～4　希臘人和羅馬人不主張個人施捨；捐錢給公營事業，或給較窮的 * 附庸之人（clients），是為了要博得名聲。猶太人則正好相反，施捨是敬虔的重要表現；有些作者甚至說，它可以救人，不過後期的猶太律法規定，一個人在什一奉獻之外，不可以給予超過收入的百分之二十。

有些注釋家認為吹號是確有其事，但這乃是 * 誇張法（人在施捨的時候並不會吹號），也可能是一種文字遊戲（捐款箱的形狀常像號角）。不讓左手知道右手的施予，顯然是誇張法。「滿得」報償（和合本：已經得了賞賜）的說法，是古代作買賣寫收據時，款項付清的用語。

六 5～15

暗中的禱告

此處整個大段（六 1～18）的結構，與論禱告的這一段相仿，而因著其中禱告的樣本（六 9～13；即：不可以怎樣禱告，六 5、7～8；應該怎樣禱告，六 6、9），顯得更加有力。猶太教對平時的禱告，比希臘和羅馬的宗教認真得多。

六 5～6　問題不在公開的禱告，而在其動機為針對人，而非針對神。敬虔的人個別在* 會堂中誦讀禱詞，可能是常事；至於早在耶穌的時代，是否所有的會堂都有同聲祈禱的作法，則不清楚。「內室」可能是指儲藏室；大部分人屋子裏面沒有隔間，而只有那個房間有門。禱告的姿勢通常是站立。

六 7　這段時期是否使用固定的禱告，猶太學者尚有爭議；他們一般認為，只要動機純正，就可以接受。希臘人禱告時，物件愈多愈好，希望至少能得到某些神祇的注意。異教徒的禱告，多半是提醒他們所選中的神祇，自己已經做了多少好事，或獻了多少祭物，希望以此作為交換的條件，讓神祇答應他們的祈求。

六 8　猶太教承認，神萬事都知道；因此，這裏的問題不在於聽眾是否明白道理，而在於他們的心。猶太人對神的看法（即使有時一神的信仰也已稍有變質），和希臘人對神祇的看法不同。在猶太教裏，神是父親，樂意供應祂子民的需要；猶太教也承認，神知道一個人所有的心思意念。耶穌對有效祈禱的描述，是根據關係的親密度，而不是貿易夥伴的模式，後者比較接近古代異教徒的看法。

六 9～10　猶太人在禱告的時候，一般稱神為「我們在天上的父」，然而卻很少會用類似「阿爸」的親密稱呼（見：可十四 36 的注釋）。猶太人每天標準的禱告（感謝讚美 Kaddish）為：「願祂的……名高舉，被尊為聖，願祂的國速臨。」

猶太人的禱告承認，在神的 * 國臨到的時候，神的名將為「聖」，或「被尊為聖」、「顯為聖潔」，正如聖經所說（賽五 16，二十九 23；結三十六 23，三十八 23，三十九 7、27；參：亞十四 9）。現今，神的子民若過正直的生活，就是尊祂的名為聖；如果他們生活放蕩，就是「褻瀆」祂的名，或使這名在萬國中遭人非議（參：出二十 7；耶三十四 16，四十四 25～26；結十三 19，二十 14；摩二 7）。

大家都知道，神的 * 國臨到之後，神的旨意會行在地上，如同行在天上。

六 11　這一節隱指過去神拯救了祂的子民之後，在曠野裏供應他們「每日的糧食」（嗎哪）。求神供應自己的基本需要——以餅和水作代表，在古代世界相當常見（參：箴三十 8）。

六 12　猶太人的教導，認為罪有如欠了神的「債」；這個 * 亞蘭字可以同時指二者。聖經的律法要求，每到一定的時期，就要免去債務（第七年和第五十年），因此，免債的比方對聽眾是很生動的（因為猶太的律法師很會鑽漏洞，他們已經有一種方法，可以避免放過債務，讓債權人能繼續放款。）

六 13　這一節的第一行，與古代猶太人的禱告比較，再加上其背後可能用的 * 亞蘭文，意思大概是：「讓我們在受到試驗的時候，不致犯罪」，而非「不叫我們受到試驗（和合本：試探）」（參四 1；二十六 41 與上下文；參：詩一四一 3～4）。

有些學者建議，這裏可能是指最末了的苦難，就是大家以為在* 天國來臨之前會出現的。猶太人的禱告常是在儀式中使用，最後總會以一段讚美來結束，所以後人在原初的馬太福音經文加上了頌詞（「因為國度……」），這亦不足為奇。

六 14～15　耶穌在此強調的赦免原則，似乎是說，只有施恩的人才知道如何領受恩惠。見十八章 21～35 節的注釋。

六 16～18

暗中禁食

許多最敬虔的人，至少會在幹季禁食（不喝水，不過這樣並不健康），一星期兩天。這種禁食被認為可積功德，不過 * 禁欲式的（ascetic）禁食（如：以禁食來「擊敗肉體」）是不可以的。猶太人的禁食，不單不可以吃東西，也不可以享樂，包括平時以油來抹頭，以防皮膚乾燥；因為不做這類事，所以禁食在外表上很容易看出來。（希臘人在運動之前會以油抹身，然後以一塊金屬器皿，稱為刮膚器〔strigil〕，來把油上堆積的汗水與垢物除去。但是猶太人沒有這種習慣，馬太福音六章也不是講這件事。）神從來不會以人外表的禁食為滿足（賽五十八 3～12；耶三十六 9）。

刮膚器



六 19～24

不要追求財富

對財物不要看得太重，以致去追求（六 19～24），或為此而掛慮，因為神會供應人的基本需要（六 25～34）。

六 19　古代的教師，如那位著名的猶太教師* 希列（Hillel），一般都承認，地上的財富會腐敗。因為賊可以挖透牆壁，來偷取屋內的保險櫃，所以富有的人通常會用一些其他辦法，來保護自己的財產：把錢投資給貨幣兌換商、存在廟裏以求安全（多數盜賊還不敢去「搶劫神明」），或埋在地裏或洞裏，不過，經過一段時間，或會被蟲子咬壞（貴重的衣服）或會生銹（錢幣），而失去價值。

六 20～21　猶太人的文獻也提到「把財寶積存」在神那裏（如：多比雅書四 7～10）。有時這句話的意思是，慷慨的人可以相信，在他有需要的時候，神會幫助他；有時候（如這裏）這句話是指，要珍惜來世的一切。

六 22～23　耶穌在字面上是以「一隻眼睛」與「壞的眼」或「邪惡的眼」作對比。這個說法可能包括了幾個文字遊戲在內。「一隻眼睛」通常是指慷慨的眼，但在此也為六章 24 節鋪路。「壞的眼」，在當時的文化或是指有病的眼，或是指吝嗇的眼。許多人認為，光是從眼中發出，讓人可以看見，而非光由眼而入。雖然耶穌在此將眼睛比作燈，但祂講到「有病的眼」時，是指不能讓光通過的眼。這種眼代表吝嗇的人毫無價值。

六 24　很少有兩個主人會共用奴隸，即使有這種情形，總會發生利益衝突的困難。「瑪門」是 * 亞蘭文，指財產或金錢，而耶穌似乎將它擬人化，成為偶像，這亦是古代的一種象徵語法（擬人化法）。

六 25～34
不要為財產憂慮
六 25　古時候大多數人除了食物、衣服、住所等基本所需之外，多半一無所有。因為他們要得到這些日用品，也要倚賴季節的雨（尤其在鄉村），或尼羅河的漲溢（在埃及），所以單單為食物和衣服，就夠操心的了。

六 26～27　有些古代的哲學家不單按哲理教導，也會從自然界擷取教訓。許多猶太教師說，神在聖經的律法中所注意的，只是人而已（不過顯然神也眷顧所有的受造之物；參：詩一〇四 27）。耶穌的論證法是猶太人典型的「更何況」（qal vahomer）辯證法：如果神會照顧小鳥（* 拉比也同意神養育萬物），更何況對人的眷顧呢？

六 28～30　有些注釋家建議，這裏的花可能是海葵，是紫色的，而古時的讀者認為，所羅門的王袍乃是紫色（六 29）。不過，這種花是拿來當柴火的。每年一到夏季，草和花都會幹死，這正是人必朽壞的自然寫照（參：詩一〇三 15～16；賽四 6～8）。

六 31～33　異教世界的確會追求這類需要，但耶穌提醒聽眾，他們可以信靠天父（32 節；見六 7～8 的注釋），所以當追求的乃是 * 天國（kingdom；33 節）。

六 34　耶穌之後的一些猶太教師也有同樣的勸勉；或許是耶穌用了一則俗語，或許是祂在這裏的教導已經成了流行的俗語，究竟何者正確，很難定奪。
七 1～5
回報式的審判
七 1～2　量器的說法（這比方取自古代的市場），別處也曾用來指審判之日，或神的報應；「一個人如何去量，也必照樣被量」，這句話在後期猶太文獻中出現過幾次，可能是一句格言。這個原則可參五章 7 節，六章 14～15 節，與箴言十九 17。亦可與舊約的原則比較：作假見證的人，將受到他們想指控之人的刑罰（申十九 18～21），神也會與不公平的審判官作對（出二十三 6～8；申十六 18～20）。

七 2～5　雖然古代的眼睛手術常需要以針來作，不過這裏耶穌顯然是用 * 誇大語法。當時的聽眾一定會感到這個比方非常生動，讓人驚異，幾近荒唐，又幽默詼諧，然而卻一針見血。先知在傳講資訊的時候，常會運用生動的比方，也常用到文字遊戲（如：彌迦書一章的希伯來文；耶一 11～12）。* 舊約（如：箴十五 32）和後期的猶太傳統強調，每一個人都應當能謙卑受教。
七 6～12
效法神的禮物
七 6　豬和狗都被視為不潔淨的動物（箴二十六 11；彼後二 22），牠們不會欣賞寶貴之物（箴十一 22）。豬常會吃最骯髒的東西，狗則會食腐肉，甚至會吃人血。野狗會向丟東西餵食的人咆哮，也會朝不理牠們的人吼叫。因此這個比方很有力，古代的聽眾聽見，會認為無話可說。

問題是，這一節在上下文中究竟是什麼意思。或許它是指，若有人不願聆聽，就不要指責他（參：太七 1～5；箴二十三 9）。或許它是指，對方若樂意得到，才給予，如神的作法（太七 7～11）；若是如此，經文在第 12 節便又回到施捨和互惠的主題。

七 7～8　這段對禱告蒙應允的大膽應許，在古代文學非常罕見。

七 9～11　耶穌在此是運用猶太人標準的辯證法，即所謂（「更何況」qal vahomer）：以小論大（若在

小事上成立，更何況大事）。魚和餅是生活的基本需要，耶穌的聽眾幾乎都以此為主食；這不代表富足人享用的美食。

七 12　己所不欲，勿施與人，是常見的教導；在猶太人的多比雅書、早期猶太教師* 希列和希臘典籍中都曾出現。

七 13～27

兩條路

七 13～14　耶穌的聽眾對於「兩條路」的比方十分熟悉——一條通往生命，一條通往死亡；猶太教中常有這樣的說法。耶穌強調，在正路上的人很少，這說法出現在以斯拉四書，不過不如兩條路的比方普及。猶太人多半相信，以色列整體都將得救，少數失喪的人，乃是這原則的特例。

七 15　雖然大部分受過教育的猶太人不相信，當時還有像 * 舊約一樣的先知，不過他們卻相信，假先知（參如：耶二 8，五 30）仍然會出現；* 約瑟夫提到，第一世紀有很多這樣的人。兇猛的狼和溫馴的羔羊或羊的對比，是格言式的說法。

七 16　葡萄和無花果也像小麥與大麥一樣，是廣為人食用的普通水果，很有營養；荊棘和蒺藜則是無用的，而且給農人帶來麻煩，舊約也常這樣說。舊約以「水果」作為象徵之例，可參：以賽亞書五 6，及馬太福音三 8 的注釋。

七 17～20　「憑著他們的果子，就可以認出他們」，這重複的話（七 17、20）成為此一比方的前後括弧；這類括弧是一種常見的文學筆法（稱為 inclusio），標示出一個段落。如果先知帶人離開神（申十三），或他們的話沒有應驗（申十八 21～22），就必定是假的。若一位先知偶爾未遵行某項律法的教訓，* 拉比會予以容忍，正如對拉比本身一樣；但是如果一位先知否定律法，或教人去拜偶像，就必定是假先知。耶穌教導說，如果他們的行為不正，就是假先知（太七 21～23）。參：路加福音六 43～45。

七 21～23　耶穌提到的神跡，不一定是假的；有人可能會在* 聖靈的感動之下說預言，但是本身卻不順服神，而沒有得救（撒上十九 20～24）。離開的說法來自一篇詩篇，其中談到義人蒙神伸冤（詩六 8；參一一九 115，一三九 19）。

七 24～27　* 拉比（rabbis）會為「聽律法與行律法何者重要」而爭辯；多半的結論為，聽比較重要，因為若沒有聽見，就不會去行。但是他們也堅稱，兩者都是必要的。

這裏的意象又是審判之日。聽而不遵行，最後必會遭到審判，這種思想很常見（結三十三 32～33）。可是除了耶穌之外，沒有一位猶太教師曾給予自己的話如此高的權柄；這種權柄只有律法才可以有。若耶穌的聽眾中有人對聖經較熟，可能會想到箴言二十四 3（「房屋因智慧建造」），以及箴言九 1～18 中，智慧（在九章 1 節中建造了一間房屋）與愚昧的對比。

七 28～29

群眾的回應

沒有一位律法教師曾像耶穌這樣講論自己的權柄（七 24～27）；他們的權柄都是有出處的，尤其會以古代文獻為根據。

八 1～4

觸摸不潔者：

長大痲瘋的人

在第八至第九章裏，馬太把九則故事放在一起，裏面共有十個神跡（有些注釋家認為，馬太是要讀

者回想起摩西的十個神跡）：八章 1～17 節有三個神跡，然後是論真門徒的教導（八 18～22）；再下來又有三個神跡（八 23～九 8），接著為論真門徒的教導（九 9～17）；最後三個神跡的故事，裏面有一則包括了兩個神跡（九 18～33）。

古代的作者常用例子來說明要點：耶穌有權柄主宰疾病、汙鬼和大自然，由此可見，耶穌應該在人的生命中亦有權柄。古人以為，神跡能引起人的注意，也能證明教師的真實，或看法的真確（與現代理性主義者嘗試否定神跡的作法大相徑庭）。

八 1　巡迴教師若有一大群人追隨，政府當局便會視為有礙社會的穩定；羅馬人對猶太巴勒斯坦一帶的動亂非常小心。凡是明瞭主後七十年之前猶太巴勒斯坦情勢的人，都會看出，這句話便是暗示衝突即將產生。

八 2　大痲瘋是很惹人嫌的皮膚病，聖經要這種病人遠離群眾（利十三 45～46）。因此，痲瘋病人是被社會趕出去的人，大半健康的人都不願意去注意他們。稱某人為「主」，意思可以是「先生」，所以這裏不一定表示他們認出耶穌的神性。

八 3　觸摸大痲瘋患者是不可以的，大部分人連想到都覺得可怕。律法也的確規定，大痲瘋患者必須與社會隔離（利十三 45～46）。進一步的注釋，參：馬可福音一 40～45。不過，這裏的神跡可能會被視為是一位大先知的作為（參：王下五 15）。

八 4　耶穌在此是按照 * 舊約對大痲瘋的規定而行（利十四 1～32）。不要告訴人的吩咐，很像舊約一些先知在暗中的活動；有關彌賽亞的秘密，詳參馬可福音導論中，有關馬可福音資訊的說明。

八 5～13

一位非猶太人的信心

馬太把這個故事收集進來，是要鼓勵猶太基督徒讀者向 * 外邦人（Gentile）傳福音。只要有一個例子，就足以向呆板的種族主義發出挑戰。

八 5　羅馬軍團最靠近的駐地，是在敘利亞；許多軍隊也駐紮在地中海岸邊的該撒利亞，和耶路撒冷的安東尼亞堡；迦百農是稅關所在，當然會有一些軍人。百夫長是統管「百人」，但實際上，這樣的一支軍旅只有六十到八十人，不是一百人。他們是羅馬軍隊的骨幹，負責管訓。

八 6　「主」的稱呼，見八章 2 節的注釋。軍人在羅馬軍中服役約二十年左右，其間不可以結婚。許多人有非法的當地老婆，軍隊則不去管，而這些婦女亦有利可圖；可是比起大多數的士兵，百夫長不太可能會有這類非正式家庭，因為他們經常調動。不過，按古時的定義，家人可以包括僕人在內，有時候家中的僕人與主人的關係會非常親密——尤其如果家裏只有他們兩人的話。百夫長的收入比部下好得多；一般的士兵雇不起僕人。

八 7　耶穌的回答可能不是一句宣告，而是在問一個問題，或是提出一項挑戰：「要我前去醫治他嗎？」（參十五 26）。如果把這句話讀為一句宣告，則顯示耶穌願意跨越重大的文化界線。敬虔的猶太人似乎平常不會踏進* 外邦人的家中；見使徒行傳十 27～29 的注釋。

八 8　百夫長知道猶太人很少會進外邦人的家，他也同意耶穌的使命是限於以色列人當中（參十五 27）。但同時，他顯出極大的信心，因為古時所有神跡醫治的故事（真假都包括在內），極少有遠距離施行的，這太特別了。

八 9　百夫長的反應表明，他（有羅馬政府的權柄支持）瞭解耶穌所運作之權柄的原則。羅馬士兵受到很嚴格的訓練，通常會仔細遵守命令（除非蓄意背叛）；他們乃是整個羅馬帝國中，操練與順服的最佳榜樣。

八 10　* 外邦人通常被視為異教徒，不相信以色列的神。

八 11　這一節反映出猶太人對於未來在神 * 國裏歡筵的意象。雖然聖經宣稱，這筵席是為萬民擺設的（賽二十五 6；參五十六 3～8），但這個時期的猶太文學強調，這筵席是給以色列的，他們將會被高舉，勝過仇敵。

在筵席裏，人們是依身分的高低而坐。一般吃飯的時候，是「坐著」，但是在筵席裏（如此處）則是「倚著」；餐桌上的交誼代表關係的親密，因此，能與偉大的先祖亞伯拉罕、以撒、雅各布一同坐席，代表猶太人對未來的期望，外邦人與此無關，因為猶太人不與外邦人同席吃飯。

八 12　「有資格」的繼承人卻被趕出去；有些猶太書籍也用外面的黑暗來形容地獄，那是囚禁大能邪靈的地方；咬牙切齒可能是借用詩篇一一二 10。

八 13　有些猶太人流傳的故事，講到一些人能行神跡，可是幾乎沒有遠距離施行的記載，這是特別了不起的作為。因此，這次的醫治亦會被視為格外希奇。

八 14～17

彌賽亞是醫治者

八 14　考古學家曾發現一間屋子，靠近 * 會堂，有人認為便是這屋子。孩子成年之後，理所當然要照顧年邁的父母。（詳見：可一 29～34 的注釋。）

八 15　有些敬虔的男士避免碰觸婦女，以免染到污穢（根據：利十五 19），除非他們有方法可以先確定她們的狀況。彼得的岳母能夠在桌邊「服事」——這是古時婦女常有的角色（參：路十 40）——表示她的病的確好了。

八 16　趕鬼的人常會用咒語來驅使更強的靈，幫助他們趕出力量較小的靈；但耶穌卻不是如此，祂只用「一句話」，就把邪靈趕走了。

八 17　以賽亞書五十三 4 的上下文特別強調從罪的破壞中得醫治（五十三 5～6；參：何十四 4 等），其他作者也留意到這一點（彼前二 24～25）。可是，以賽亞又強調，彌賽亞時代會帶來身體的康復（三十五 5～6），而在猶太人的傳統中，身體與靈性的醫治是相關的（亦參：賽三十三 24），所以馬太認為這句話含有身體得醫治的意思亦不為過：耶穌開始了彌賽亞時代，雖然祂是在邁向十字架，但人們也已經可以得著其中的一些好處。

八 18～22

耶穌的要求

八 18　* 門徒對待自己的 * 拉比，就像僕人對主人一樣，不單從老師學習教訓，也聽從與老師和其學派相關的命令。

八 19～20　門徒通常是自己去拜師的。有些激進的希臘哲人非常排斥擁有財產，對於想來拜師的人，會以很嚴格的要求來回絕，為要測驗他們，以招收最有價值的人作門徒。與動物相較的教學法相當常見

（如：今天稱為伊索寓言的動物童話故事）。木匠和漁夫與 * 稅吏一樣，收入高過農民；耶穌與門徒過著犧牲奉獻的生活，不是由於本來就沒有錢，而是出於耶穌的呼召。

八 21～22　長子最基本的責任（希臘和猶太的文化都一樣），就是要負責埋葬父親。初步的葬禮在人過世後不久就執行，而在死亡之後緊接著的追悼期內，家人不可以在外面和 * 拉比（rabbis）談話。最近有人說明，這裏所講的應該是第二步的埋葬：在初步的埋葬一年之後，肉身已經腐化，只剩骨頭，兒子應當回來，重新將骨頭收在一個特別的盒子裏，放在墳墓的牆中。因此，這則故事裏的兒子可能是在要求再等一年。

不過，耶穌吩咐那位兒子把祂放在首位，超過兒子對父親最重要的責任，聽來似乎像是異端：在猶太傳統中，孝敬父母乃是最大的誡命之一，而為了要跟隨耶穌，甚至不去埋葬自己的父親，會被視為對父親不孝（參：多比雅書四 3～4）。

八 23～27

大自然的主

在希臘故事裏，能馴服自然界的多半是神祇，或是半神半人的神祇；他們能在遠距離行事。猶太文獻則記載，有些早期的教師能以禱告讓雨降下，或不下雨，如以利亞。可是以絕對的權柄吩咐風浪，在猶太人的文獻中，只有神才能這樣做。難怪 * 門徒會希奇耶穌究竟是怎樣的一位！

八 28～34

邪靈聽命的主

馬太福音記載有兩個被鬼附的人，馬可福音卻只記載一位元，對這樣的差異，有各種不同的看法（見：可五 1～20 的注釋）；其中之一為，馬太多寫一位，因為他沒有記馬可福音一 21～28 的那一位。這裏人物的加倍並沒有違反當時猶太寫作規範的標準。

八 28　墓地就宗教禮儀而言，是不潔淨的，一般人認為，那是邪靈出沒的地帶（邪靈顯然也樂意配合這種信念）。加大拉（此處）和格拉森（可五 1）都是低加波立一帶* 外邦人的城，不過加大拉更靠近加利利海（格拉森稍大，是較出名的城，在東南方三十哩之外）。加大拉在東南方六哩，可能這段 * 故事（narrative）發生之地屬它所管。凡是承認會有鬼附之事的文化，都將狂暴的行為與鬼附相連。

八 29　「時候還沒有到」，意思是審判之日還未到。顯然鬼魔沒有料到 * 彌賽亞的臨到會分兩個階段，第一次來與第二次再來。

八 30　也有猶太人住在這一帶，但是主要的居民不是猶太人，所以有人養豬。

八 31　古代故事裏講到魔鬼時，常說牠們如果要被趕出所附著的人，會先討價還價，要找最不困難的方式。猶太聽眾若聽見魔鬼要求進入豬群，會說：「那當然！」

八 32　按猶太人的傳統說法，鬼魔可能死去，或被捆綁；由於馬太沒有提出別的看法，他的讀者可能假定，這些鬼魔或是被毀滅了，或是被囚禁起來了。

八 33～34　* 舊約記載了以利亞與以利沙的 * 故事，因此猶太人將行神跡的人放在「先知」的範疇中，不過希臘人通常把行神跡的人視為術士或驅魔人。由於術士和驅魔人通常都很邪門，而耶穌的來到，又使這些低加波立的 * 外邦人在經濟上蒙受損失（祂淹掉了一大批豬），他們當然會怕祂。

九 1～8

有權柄饒恕並醫治

馬太福音常會將記載濃縮；寫到馬可福音這則癱子的故事時（見：可二 1～12 的注釋），他省略了從房頂墜下的情節。

九 1～2　許多「床」只是草席；因此，癱子的朋友可能是把他一直躺在上面的那張床抬來。祂「自己的城」是指迦百農（四 13）。

九 3　猶太教相信，惟有神能赦罪，不過大部分猶太人可以接受某些代表神的人能替神發言。* 舊約對褻瀆神名——即給這名帶來羞辱而非榮耀——的刑罰，是處死（利二十四 10～23）。根據後期 * 拉比的律法，褻瀆專指把神的名字拼讀出來，或要人去追隨其他的神祇。而一般人對這詞的用法，則是指任何使神的名受到嚴重羞辱的事（參：民十五 30）。不過，這些律法專家把耶穌的話解作褻瀆，無論就那種定義而言，都大錯特錯。

九 4　猶太教承認，神有時會向先知啟示出別人在想什麼，或計畫什麼。

九 5～7　猶太教師知道，至終只有神能赦免（因著在贖罪日所獻上的祭）；而他們也承認，醫治至終亦是從神而來。* 約瑟夫告訴我們，在耶穌的時代有許多假先知聲稱能行神跡，但是卻做不到；有些批評耶穌的人或許也認為祂是這種人。祂在這些見證人眼前所行的，卻向他們發出挑戰，要他們重新再考慮。

九 8　古代的作者報導神跡，在結論時總是會說，親眼看見的人感到何等驚訝。

九 9～13

罪人的醫生

九 9　利未可能是為希律收稅的農人；他坐在迦百農的稅關上，可能是稅務的代理人，當貨物從附近重要的貿易路線運進這座城時，他會抽關稅。他的工作比漁夫更穩定，收入更豐厚，而他既跟隨耶穌的呼召，就把這一切都放下了。

九 10　大部分人認為，一位有錢人邀請宗教教師來赴晚宴，是很高尚的行為。然而，* 稅吏卻被視為羅馬人的走狗，為有宗教素養的人所鄙視。有些注釋家主張，「罪人」可能是指所有未按潔淨的禮儀進食的人，但是這個詞也可能是指任何一個活在罪中、不守宗教規矩的人，他們不管宗教團體對自己如何評價。

九 11　餐桌上的交誼表示共同進餐之人有親密的關係。* 法利賽人對飲食的規定特別講究，他們不喜歡和不注重這類規矩的人一同用餐，尤其是像 * 稅吏和罪人。他們以為，耶穌既是有智慧的教師，應該和他們具備同樣的宗教理念，因為他們認為這種觀點是合乎聖經的（詩一 1）。

九 12　耶穌的回答，是用當時常見的一個比方（把醫生與教師相較）來說明。在猶太人和希臘人的傳統中，出名教師的特色之一，便是能用機智、簡短的話來巧妙應答。

九 13　其他 * 拉比常說：「去學習」或「來看」，讓聽眾注意他們的立場有什麼聖經的根據。何西阿書六 6 並不是拒絕祭祀或禮儀，而是強調，與神的關係正確，並且善待窮人、受欺壓者、被趕逐者，比獻祭與禮儀更為重要（參：類似的記載出現於撒上十五 22；詩四十 6，五十 7～15，五十一 16，六十九 30～31；箴二十一 3）。

九 14～17

恰當的禁食

九 14　* 律法只要求在贖罪日的時候禁食，但是敬虔的猶太人，尤其是 * 法利賽人，則加上了更多禁食之日。許多法利賽人可能每週禁食兩天，也不喝水，特別是在旱季。禁食是一種宗教操練，要與祈禱或悔改同時進行，所以* 門徒（即未來的拉比）居然會完全不禁食，是極不尋常的。一般人認為，老師應當為門徒的行為負責。

九 15　婚筵要宴客七天；婚筵的期間不可以禁食，也不可以參加哀悼會，或做苦工。耶穌這個比方講到，祂在的時候，禁食也同樣不恰當。

九 16　這裏的重點也是講，在現今的情形之下不適合禁食。舊衣服因為已經洗過，所以會縮一些。

九 17　酒是放在瓶子裏或皮袋裏。舊皮袋因為有酒在裏面發酵過，所以已經撐開了；如果再注入尚會發酵的酒，而酒又膨脹，那麼已達飽和狀況的舊皮袋，就會崩裂了。

九 18～26

觸摸不潔淨者：

血漏與死人

使死人復活是極大的神跡，舊約裏面只有以利亞（王上十七 21～22）和以利沙（王下四 33～35）行過。詳細的說明，見：馬可福音五 21～43 的注釋。

九 18～19　「管 * 會堂的」，是會堂的主要負責人，也是當地社會的出名人士。如果地點仍為迦百農（九 1），意思便是跟隨耶穌的人可能包括這位人士，也包括被社會鄙視的人（九 9）。

下拜的動作，物件只會是極有地位的人（如：君王），或神；因此，這位有名望的人在耶穌面前如此自居卑微，表示他對耶穌的能力非常認真。

九 20～21　這名婦女的疾病，等於整個月經期不斷，而按照 * 律法的規定，她就一直不潔淨（利十五 19～33）；所以她不單有身體的問題，還有社會與宗教的問題。如果她碰到任何人，或任何人的衣服，就會使那人整天在禮儀上都不潔淨（參：利十五 26～27）。因為她碰到什麼人，那人就不潔淨，因此她不應該擠進這一大群人當中。許多教師完全避免碰觸婦女，以免自己無意中沾染不潔。因此，她不能碰別人，別人也不能碰她；她可能從未結婚，也可能已經離婚；她是猶太社會的邊緣人。

她去觸摸耶穌的衣裳繸子——一定是指猶太男人按民數記十五 38～41 和申命記二十二 12 的穿著，在外衣的四角上所織的穗狀裝飾（zizith），後來在禱告的圍巾上也有類似的裝飾（tallith）。繸子是用藍色與白色的線編織成的。

九 22　古代許多人相信，只有最親近神的教師會具有超自然的知識。耶穌用超自然的知識辨認出那位觸摸祂的婦人——儘管眾人會認為，這樣就禮儀而言，祂便沾染了不潔。

九 23～24　當地的吹手是帶領群眾哀掉的人。連最窮的人辦葬禮時，也需要請幾位元專業的哀哭婦女來；像這樣一個有名望的家，葬禮中必定有許多哀哭的人。最能發洩哀悼之情的方式，有混身顫抖、捶胸嚎啕等。在巴勒斯坦，屍體腐化得很快，所以人一死，便會立刻請哀哭的人來；在這裏，睚魯還沒有得到女兒已死的消息，這些人就已經到了。

九 25～26　根據猶太人的律法，在禮儀上最不潔淨的事，莫過於碰觸屍體（民十九 11～12）。

九 27～34

醫治瞎子

九 27～31　「大衛的子孫」是 * 彌賽亞（Messiah）的頭銜，但是一般人所期待的彌賽亞，是一位政治或軍事的領袖，不是醫治者。這兩位瞎子對於醫治與耶穌身分之關係的心得，和猶太人的傳統大相徑庭。神能讓人失明或看見（出四 11；箴二十 12），也會應允先知的禱告，讓人暫時眼目昏迷，後來又恢復視力（王下六 18～20）。

九 32～34　以利亞與以利沙都曾行過了不起的神跡；大衛是舊約中惟一記載曾被神使用來趕鬼的人（撒上十六 23）。因此，馬太福音九 33 暗示，群眾對耶穌的神跡大為驚奇。

九 35～38

需要更多工人

耶穌在八章 1 節至九章 35 節的工作，在第十章裏就成了* 門徒的工作。

九 35～36　當以色列失去摩西（民二十七 17）或某位王（王上二十二 17；代下十八 16）的時候，曾以「沒有牧人」的話來描寫，亦即沒有統治者。當以色列再沒有其他忠心的牧人（宗教領袖）時，神會親自作他們的牧人（結三十四 11～16）；牧人的工作，包括餵養（三十四 2～3）、醫治（三十四 4）、找回迷失的羊（三十四 4～6）。因此，馬太福音九 36 也暗示，當時受託牧養以色列的人——就是他們的領袖——都失敗了。

九 37～38　「收成」可以作為末世的比方（參三 12 的注釋），不過這裏的概念比較類似神在以賽亞書中的見證。有位第一世紀末的 * 拉比曾說過與九章 37 節相似的話；不知是否這句話已成為標準的猶太說法，還是這位拉比受到耶穌的話影響，或是兩者的相似只屬巧合。

十 1～4

差遣十二門徒

以色列有十二個支派，有些團體選十二人為領袖（如 * 死海古卷〔Dead Sea Scrolls〕所記），是因為他們認為，自己的團體乃是以色列的餘民，那批真正順服神的人。

路加福音和使徒行傳的清單，將馬可福音與馬太福音的「達太」換成「雅各布的兒子猶大」（亦參：約十四 22）。從古時的典籍看來，一個人有一個以上的名字並不希奇，因此 * 使徒（apostles）的名單雖有差異，卻可能是指同一個人。綽號相當普遍，甚至會刻在墓碑上。「迦南人（Cananaean）」是 * 亞蘭文的「* 奮勇（zealot）」之意（路六 15）；因此，有些譯本此處直接譯為「奮銳黨的西門」。在耶穌的日子，這個字可以只是指「奮勇的人」，但也可能指他在跟隨耶穌之前，曾參與革命行動，而福音書所寫的，可能是這個意思。

「使徒」的意思是「受差遣的人」，或委任的代表。與它相當的希伯來文，用來指商務代表，不過一般的概念比此更廣；「受差遣的」擁有與差遣者同樣的權柄，以致可以完全代表差遣者來執行任務。* 舊約中有委任的故事，如：摩西委任約書亞來接續他的工作，前去得著應許之地（申三十一 23）。* 拉比容許資格較深的學生在求學期間就去教導，以為將來能擔任拉比作預備。

十 5～16

任務

十 5　「* 外邦人的路」可能是指一條只通往巴勒斯坦境內某座希臘異教徒之城的路；不過，猶太人通常都不會去走這樣的路。加利利四圍都是外邦人的境界，除了往南之外，而南方的邊界是與撒瑪利亞為鄰。（有關 * 撒瑪利亞人〔Samaritans〕，見：約四 1～4 的注釋。）

十 6　猶太人一般相信，以色列的十個支派已經失散了，到末世的時候才會找回來。然而，耶穌在此用「以色列迷失的羊」，是按舊約較通用的概念：他們已經離開上主，走迷了路（賽五十三 6；耶五十 6；參：結三十四 5）。神的資訊首先傳給以色列人，這個觀念並不排除後來會傳給別人（摩三 2 與上下文；

參：以賽亞、耶利米等人責備列國的神諭）。

十 7～8　* 使徒的任務與耶穌一樣，這與他們「受差遣者」的身分相配（見十 1～4 的注釋）：他們可在自己的權柄範圍內行事。「我〔神〕怎樣白白賜下 * 律法，你們也當如此」，這是後期猶太人用在律法教師身上的話；至於在這麼早的時期，它是否已經為成語，而耶穌只是加以引用，則無法確定。

十 9～10　他們旅行的行囊要輕便；其他人也如此：(1) 農人，他們通常只有一件外衣；(2) 一些旅行的哲學家，即 * 犬儒學者（可能出現在加利利附近的 * 外邦城，如推羅與低加波立）；(3) 一些先知，如以利亞和施洗約翰。他們必須專注於自己的任務，不可被世務纏身。「口袋」可以用來乞討（犬儒派人士即如此使用），不過，參十章 11 節；至於「裝錢的腰袋」，見：路加福音六 38 的注釋。有人說，* 愛色尼人會受到各城裏的愛色尼人士接待，所以他們旅行的時候，可以什麼都不帶。

十 11～13　古代地中海一帶，接待旅行者住在家裏，表明自己好客，是很重要的美德，尤其在猶太教中；耶穌吩咐旅行傳道的人要倚賴這樣的接待，可能是以舊約的先例為楷模（王下四 8～11）；參：馬太福音十 41 的注釋。（以色列的傳統要求，連最壞的王都必須尊重先知，受到批評也不可殺他們，而古代別國的君王絕對不會如此容忍。）

猶太人平時的問安語：「平安」，意思是祝福，或祈求，要為對方帶來平安；因此，向什麼人問安、在什麼情況之下才可以、什麼時候不應該，就成為很重要的社交禮數。耶穌卻以新的吩咐改變了這個禮數問題。

十 14～15　敬虔的猶太人回到聖地的時候，連鞋底都不可以沾上異教徒境內的泥土；此處耶穌的代表對不回應的地方所作的動作，表示視他們為不聖潔，或異教徒。在先知書，以及後期的猶太傳統中，所多瑪是罪惡的代號；這裏的重點可能為，他們所拒絕的神的使者，比耶穌的地位還低（創十九）。

十 16　猶太人有時候視自己（以色列）為羊在狼群（* 外邦人）中。兇猛的狼與溫馴的羊羔或羊的對比，是格言式的說法。

十 17～23

逼迫的預告

十 17　判案的地方法庭或議會，在主後七十年之前是由地方上的長老或祭司主持；在那之後，則由 * 拉比擔任裁決者，每個法庭至少有三位法官。* 會堂是當地公開聚會的地方，因此可以用來聽審，或作公開處罰的地點。有時處罰的方式是鞭打；按照第二世紀的規定，猶太人的鞭刑是在胸前鞭三十下，背後二十六下。這番話聽在猶太基督徒耳中，可能特別難受，因為其含義為，他們所傳的道不為自己人接受。

十 18　按猶太人的思想，若有一個猶太人背叛同胞，將另一位猶太人交給 * 外邦逼迫者的手中，是最可怕的行為。「官長」（Governors，和合本：諸侯）是羅馬派在各省的監督；其中的三個層次為：地方官（propraetors）、總督（proconsuls）、行政官（procurators）。「君王」可能指羅馬的藩屬王，但也可能包括巴勒斯坦和其他東方的統治者，因此這裏暗示全地都會有逼迫。

十 19～20　猶太人想到 * 聖靈（Holy Spirit），會以為是 * 預言（prophecy）的靈，這靈膏抹先知，使他們能傳出神的資訊。

十 21～22　見：彌迦書七 5～7（太十 35～36 更明顯）；這種家庭的分裂，也是猶太人末世的意象之一（如：* 以諾一書〔1 Enoch〕一〇〇2）。對一個重視家人互助、崇尚孝道的社會而言，這段話必定非

常刺耳。

十 23　猶太人有一種說法，在耶穌的時代可能已經流傳，就是在最後的災難時期，猶太人會因信仰受逼迫，必須從一座城逃到另一座城。* 門徒可能如此解釋耶穌的話。祂的重點似乎是說，他們總有可以逃避的地方，無論逼迫多麼厲害，總有些人會存活到末了（二十四 22）。

十 24～33

逼迫中的安慰

馬太的讀者正面對逼迫，在日常生活中也有其他的危險；所有的早期基督徒都是如此，今天世上許多地方熱心的基督徒也不例外。耶穌的話可以安慰他們。

十 24～25　* 門徒必須服事老師，而期待有一天，他們自己也可以成為教師，指揮別人。若主人地位很高，奴隸也會具某種地位，甚至在極少數的情況下（如：* 自由人〔freedperson〕的奴隸），他可能獲得自由，而在此之後（但絕非之前），他的地位甚至和原來的主人一樣，而且也可以致富。第 25 節含有文字遊戲：讀作「別西蔔」，意思似乎是一家（希伯來文 zebul）的「主人」（* 亞蘭文 be'el），耶穌乃是說「一家之主」。

十 26～27　到了審判之日，一切都將真相大白，這是多數人都同意的看法；所以，現在也沒有必要隱瞞什麼事。要向街上擁擠的群眾講話，從平的屋頂上大聲宣告，是最佳的辦法。

十 28　在猶太的智慧傳統中，怕神（指敬畏，比平時我們所謂的尊敬，意思更強）是一切的中心，猶太文學中也反復強調；有些猶太作者對殉道的肯定，與這段經文類似（* 馬喀比四書十三 14～15）。有些猶太傳統說法主張：在地獄裏，身體與靈魂會立刻被毀；但另一些說法則認為，摧殘與痛苦是永遠的。大部分猶太人同意希臘人的看法，認為靈魂與身體在死亡的時候就分開了；這與許多現代學者的主張不同。

十 29～31　在市場上，麻雀的售價十分便宜，是所有鳥類中最廉價的，為窮人的食物。這裏說，兩隻賣一個阿撒利安（assarion），這是一個不甚值錢的小銅板（不到一小時的工資）；路加福音十二 6 似乎暗示，如果大批購買，價錢更低。這是猶太人標準的「更何況」式論證：如果神關心這麼廉價的麻雀，更何況人，祂豈不加倍關心！

十 32～33　在猶太人對審判之日的描述中，義人為某人說話，或指控某人，神十分看重。* 拉比講到，神的天使，或祂憐憫的本性，抑或審判的本性，會替祂面前的案件說話。此處說，耶穌在父面前的作證，比世上任何人更有分量。

十 34～39

門徒的代價

十 34　一般人認為，末世之前會有很大的苦難，而 * 彌賽亞（Messiah）將率領祂的子民打贏戰爭，接下來則是和平盛世。耶穌向聽眾聲明，未來的和平時期還要等一段時間，並且接著說明，現今苦難與衝突的性質為何。

十 35～36　這裏是在引用彌迦書七 6，該處的上下文描述地上罪惡的可怕，甚至連最親密的親人與朋友都不可信賴；這要持續到上主的來臨，到時候祂將高舉那些對祂持守盼望的人。既然許多猶太人相信，末世之前必有一段苦難，* 門徒可能會以為，這段話暗示他們已經在經歷該時期的苦難。

十 37　耶穌在此是說明祂适才引用的經文（彌七 6），而祂所說的，大部分聽眾簡直難以想像。愛自己的家人，尤其是父母，乃是猶太教中最大的責任；只有神本身才有資格要求比這更大的愛（申六 4～5；參：申十三 6～11；馬喀比二書七 22～23）。

十 38　罪犯被處死刑後，必須親自背著橫木，走到行刑之地，而所經之地往往會有大批群眾在唾罵、譏笑。這一節是指一條滿受羞辱、痛苦，通往可怕死刑之路。

十 39　多數猶太人會把今生與來世作對比。

十 40～42

接待基督的使者

這一段又回到接待福音使者的主題（十 11～14）。此處的原則與猶太教中對待使者或代理人的原則相仿，因為他們可以全權代表差遣人來執行任務。在猶太人的傳統中，神、祂的榮耀與律法和以色列，也有這種關係。這個原則在先知身上一直適用（如：撒上八 7；參：民十四 2、11，十六 11）：接受他們的，就是接受他們的資訊，因此也等於接受神的旨意。凡是供應他們所需的人，也會得到同樣的賞賜（王上十七 9～24；王下四 8～37）。一杯水是最窮的人可以拿出的禮物，但有這份心意就夠了。涼水是一般人最喜歡喝的（見：啟三 15～16 的注釋）。

十 40～42

接待基督的使者

這一段又回到接待福音使者的主題（十 11～14）。此處的原則與猶太教中對待使者或代理人的原則相仿，因為他們可以全權代表差遣人來執行任務。在猶太人的傳統中，神、祂的榮耀與律法和以色列，也有這種關係。這個原則在先知身上一直適用（如：撒上八 7；參：民十四 2、11，十六 11）：接受他們的，就是接受他們的資訊，因此也等於接受神的旨意。凡是供應他們所需的人，也會得到同樣的賞賜（王上十七 9～24；王下四 8～37）。一杯水是最窮的人可以拿出的禮物，但有這份心意就夠了。涼水是一般人最喜歡喝的（見：啟三 15～16 的注釋）。

十一 20～24

對城市的審判

在* 舊約的先知書中（以賽亞、耶利米、以西結等），審判列國的神諭是典型筆法；在* 新約（New Testament）時期之前和之內，猶太人的 * 希碧爾神諭集（Sibylline Oracles）也有這類文字。得著愈多光照的，將受到愈嚴厲的審判，這原則出現於舊約（參：摩三 2；拿四 11）。

十一 20～21　猶太人認為，推羅與西頓純粹是異教徒之城（參：王上十六 31），但是其中一些居民曾接觸過真理，亦曾有人悔改（王上十七 9～24）。「披麻蒙灰」是表哀痛的穿著，* 悔改的哀痛也是如此。哥拉汛距迦百農很近，不到兩哩。

十一 22　有些講論末世（通常稱之為「審判之日」）的猶太故事說，住在異教國家的義人會起來作見證，指控其餘的人，以致沒有一個抗拒神真理的人可以找到藉口。

十一 23　審判常會以耶穌在此所用的辭彙來描述（賽五 14；* 禧年書二十四 31），尤其是針對高舉自己為神的人（賽十四 14～15，講論巴比倫王之死）。

十一 24　見十一章 22 節的注釋。

十一 25～27

神的啟示

在猶太的智慧傳統中，真正有智慧的，不是自以為有智慧、倚靠自己聰明的人（伯十二 24～25；箴三 5～7，十二 15，十六 2，二十一 2，二十六 12），而是以敬畏神為起點的單純之人（伯二十八 28；詩一一一 10；箴一 7，九 10）。馬太福音十一 27 可能將預定的權柄（在猶太傳統中，只有神有這樣的權柄）歸給耶穌；祂既將神啟示出來，由此可見，祂與猶太傳統中神的智慧地位相當。至於嬰孩的比方，參：十章 42 節與十八章 1～18 節；神總是特別眷顧卑微的人（如：撒上二 3～9）。

十一 28～30

真正的安息

十一 28　神使疲倦者得安息（賽四十 28～31；參：德訓篇二十四 19 神的智慧發出的邀請）；一般的教師無法作出如此的應許。

十一 29～30　如果有人負軛，必是放在肩頭上（參如：耶二十七 2）；猶太教以這個意象比方從屬與順服。猶太人會講，當負神律法之軛、負神 * 國度之軛，就是當承認神是獨一的一位，並遵守祂的誡命。馬太有意使耶穌講論安息的話，與下一段（十二 1～14）* 法利賽人對安息日的規定作對比：「心裏得享安息」的應許，來自耶利米書六 16，神在那裏應許道，如果百姓回轉歸向祂，不再追隨虛假宗教的領袖（六 13～14、20），祂的怒氣就會止住。

希臘人的文學稱許柔和，意思是溫和與寬厚，但卻不是指自我卑微；貴族鄙視謙卑，不認為那是美德，只有低下的人才會如此。然而，耶穌卻與社會上卑微的人認同；猶太式的敬虔比較看重這方面的價值。

十二 1～8

安息日的食物

馬可福音二 23～27 記載了另一些細節，不過，由於馬太福音主要是為猶太基督徒所寫，這裏所記的細節，在猶太人聽來似乎不太像違反安息日的規定，而馬可福音的話則顯得較嚴重。馬太的結構是古時記載爭論的標準模式：先概述整個情況（十二 1～2），再以例子（十二 3～4）、模擬（十二 5）、比較（十二 6）、引證（十二 7）和最終的根據（十二 8）來表達論證。

十二 1　根據申命記二十三 25（參：得二 2～3），猶太律法允許窮人在經過麥田的時候，吃其中的食物。所以，這裏的問題不在於門徒摘了別人的麥子，而在於他們在安息日的時候摘；後期 * 拉比的律法特別指出這種行為，訂為安息日不可做的三十九種工之一。

十二 2　現代人常把 * 法利賽人視為律法主義者，但這看法不太公平，淡化了法利賽人的敬虔（或許是有意如此，好讓現代的律法主義者能避開耶穌受到批評的真正理由）。古代的世界，不僅法利賽人守安息日，所有的猶太人都守，並且歡欣慶賀。聖經以死刑來禁止人違反安息日，所以當耶穌似乎不遵守這日，法利賽人自然會感到困惑。

十二 3～4　公然抗拒安息日，會被視為叛逆神，不過，猶太人的各個團體對安息日律法的解釋各有一套，而且不會把自己的觀點當作法規，強加在其他人身上。耶穌在這裏的論證可能無法令法利賽人滿意，不過可能法庭中的長老或祭司可以接受。

十二 5～6　我們從後期資料得知，大部分 * 拉比對只建立在一個例子上的論證，如十二章 3～4 節和馬可福音二 25～26，都會提出質疑；馬太既以猶太人為讀者，把論證建立在* 律法上，就很重要。

摩西的律法吩咐，祭司要在安息日工作（民二十八 10）。這是猶太人「更何況」式的論證：倘若維護聖殿的人可以行，那比聖殿更大的人豈不更加可以？聖殿成了猶太信仰的主要象徵，而說某人比聖殿更大，聽在猶太人耳中無疑便是放肆、荒謬。不過，猶太教師可以接受有些事勝過遵守安息日的說法或

論證（如：聖殿禮儀、拯救生命、為保衛家園而戰……等）。

十二 7～8　耶穌在此繼續展開攻勢，提出 * 舊約中一個更高的原則；參九章 13 節。

十二 9～14

安息日治病

其他細節的說明，在馬可福音三 1～6。馬可福音的論證，是從大推小（三 4）的模擬，這對 * 法利賽人（Pharisees）可能不夠充分，馬太則加入了一個更有用的論證，由小推大（十二 12）。

十二 9～10　從這裏可以看出，這段時期中，在* 會堂（synagogue）有小規模的聚集，與今天一般教會與會堂較嚴謹的禮儀相當不同。這段時期中，* 法利賽人最重要的學派是煞買派（Shammaites），他們不容許在安息日為病人禱告；不過，較次要的學派，希列派（後來成為主要派別）卻容許。

十二 11　* 愛色尼人在安息日不准人救牲畜，但是許多法利賽人和其他猶太教的詮釋者，卻會同意耶穌的說法。有時挖坑是為了捉入侵的動物，如野狼，可是牲口也會掉進去。反問的方式（如這裏，在回答十二 10）是猶太教師常用的辯論法。

十二 12　耶穌在此使用了典型的猶太論證法，「更何況」：如果我們關心羊，更何況人，豈不當加倍關心？這種辯證法祂的對手一定瞭解，而借著模擬，他們對聖經安息日律法解釋的前後不一便更明顯。

十二 13～14　* 法利賽人在這個時期並沒有太大的政治實權，他們最多只能籌畫而已。猶太法庭在這段時期無法執行死刑，不過，摩西的律法規定，違反安息日的人可以處死（出三十一 14，三十五 2）。法利賽人沒有權力殺死祂，而如果祂在經文的辯論中把他們擊敗，按他們自己的規定，也不容許將祂治死，不過這些都不能攔住他們不去嘗試。如果馬太的猶太讀者是法利賽人（這是不大可能的），他們也不得不承認，耶穌的對手在此既不公平，又頑固。

十二 15～21

聖靈膏抹的僕人

十二 15～16　帶著新的跟隨者離開這間* 會堂，不致毀掉該會堂；第一世紀巴勒斯坦的猶太教相當分歧，同一間會堂裏的人，不一定持同樣的觀點。

十二 17～18　以賽亞書四十二 1～4 僕人的經文，按上下文看，無疑是指以色列，而不是 * 彌賽亞，不過後期有一種猶太傳統將它用於彌賽亞（四十四 1、21，四十九 3）。然而，由於神的僕人以色列未能達成使命（四十二 18～19），神就在以色列中揀選了一位，來復興其餘的百姓（四十九 5～7），他將代替以色列（五十二 13～五十三 12），承擔它所當受之餘下的刑罰（參四十 2）。因此，馬太宣稱，彌賽亞承擔起以賽亞書四十二 1～4 僕人的使命，而祂的記號則為 * 聖靈的同在。馬太對以賽亞的翻譯，配合了馬太福音三 17 的辭彙（「我所愛……我所喜悅的」），該處的說法也與創世記二十二 2 相仿。

十二 19～21　這一段經文強調耶穌的卑微，與多數人所期待在戰爭中得勝的 * 彌賽亞相反；這乃是彌賽亞要保持秘密的理由（有關這方面，請看本注釋的馬可福音導論）。引用經文時只提其中一部分，是很常見的，因為聽眾對聖經相當熟悉，會知道其上下文；馬太希望所有的讀者都能明白他結論中的意思：救恩會臨到非猶太人。

十二 22～27

褻瀆聖靈

詳細的注釋，見馬可福音三 20～30。

十二 22～23　猶太人所期待的 * 彌賽亞，是大衛的子孫，並不是行神跡的人，但是神以如此特別的方式顯明與耶穌同在，難怪有人會把彌賽亞的期盼與祂相連。大衛亦是 * 舊約中惟一記載曾趕鬼的人（撒上十六 23）。

十二 24　異教徒趕鬼，是用魔術式的咒語來驅魔。第二世紀時，* 拉比仍指控耶穌與猶太基督徒，說他們用邪術來行神跡，因為大家都承認他們的確行了神跡。在舊約律法中，行邪術是要被處死的（出二十二 18）。

別西蔔（Beelzebul），「家主」，這稱呼可能暗指「別西布」（Beelzebub，「蒼蠅之主」，可能是巴力西蔔〔Baal-zebul〕的腐化用法），即以革倫的守護神（王下一 2～3）。早期猶太教將這個稱呼用來指 * 撒但（Satan）（* 所羅門約書〔Testament of Solomon〕），亦正合適。

十二 25～26　耶穌在此並沒有否定其他趕鬼之人。可是，如果一個邪靈退去，同時卻有另一個撒但的差役在旁守候，這種撤退只是策略的轉換而已；這類魔術式的趕鬼有可能，但與耶穌徹底而大批的驅逐汙鬼無法相提並論，撒但顯然已被擊敗（十二 29）。在猶太和希臘傳統中，出名的教師都善用簡潔、智慧的話來應答。

十二 27　「你們之子（和合本：你們的子弟）」意思是「你們自己的人」（如：在* 舊約裏，「先知之子」意思便是「先知」）。有一些與 * 法利賽人相關的人也會趕鬼（比起耶穌來，他們所用的方法顯然較仰賴法術），所以，他們應當小心自己在指控什麼。有關斷定別人方面，請看十二章 41～42 節的注釋。

十二 28　一般人相信，舊約的先知過世之後，* 聖靈某種程度已經沈寂了，或熄滅了，可是他們認為，當 * 彌賽亞出現，* 天國到來的時候，聖靈不再撤回，而將重臨人間。按十二章 18 節來看，馬太希望他的讀者聽到這一段，就會看出耶穌乃是在宣告自己是彌賽亞（十二 23）。

十二 29　許多早期的猶太資料報導，* 撒但或魔鬼在被神制服之後，就被「捆綁」，或下在監裏；法術的書常會講到，如何用法術來「捆綁」魔鬼。然而，這個 * 比喻講到把護衛全家的壯士捆綁起來，意思是說，耶穌已經擊敗了撒但，所以可以搶走屬牠的東西——讓被邪靈附著的人得自由。

十二 30　古代的猶太教師常以鮮明的對比來說明要點；這句話和馬可福音九 40，意思都是說：「一個人不是站在這邊，就是站在那邊。」古時常有類似這樣對比式的講法。

十二 31～32　猶太教師常教導說，今世受的苦可以彌補所犯的罪；可是有些嚴重的罪會一直帶進來世。有些教師同樣聲稱，瑪拿西王的 * 悔改讓他在今世得赦免，但是來世仍不得赦免。在* 舊約的律法中，「刻意」犯的罪——故意背叛神——無法得贖。褻瀆必定要處死（利二十四 10～23）。

因此，耶穌認為褻瀆 * 聖靈——即看到聖靈的工作（十二 28）之後，仍持續否定祂的身分（太十二 18）——乃是最可怕的罪。（有關褻瀆的一般含義，見九 3～8 的注釋。）

十二 33　關於舊約裏以「果子」來作象徵的用法，見三章 8 節的注釋；這裏的果子是指他們的話（十二 34～37）。

十二 34～35　他們抵擋祂的話（十二 36～37），顯示出內心的意念；有關「毒蛇之子（和合本：種類）」，

見三章 7 節的注釋（亦參：賽五十七 3～4，五十九 5～8）。有些猶太教師也常強調內心正直的重要（不過，頭腦的相信與內心的接受常不是同一回事，今天許多自稱是基督徒之人的生活可以為證）。在猶太智慧文學中，一個人是愚人、智慧人，還是罪人，常可以由行為看出。

十二 36～37　許多箴言強調言語真誠的重要性，並說，靜默不言強過扭曲的話語（如：箴十 11，十五 4，十七 27～28）。在所有的話中，猶太教認為與道德和永生最相關的，莫過於示馬（Shema，譯注：猶太人的認信禱告，意為「聽」）中對神為獨一之神的信仰告白（「以色列啊！你要聽：上主我們的神是獨一的主」，申六 4；參：可十二 29）；不正確的話語可以透露出人的心意，而反對耶穌之人所拒絕的，乃是與示馬同樣重要的見證（十二 32），由此可見他們的心如何。

十二 38～45

被魔鬼支使的世代

耶穌在這裏回過來指控道，祂不是 * 撒但（Satan）的僕役，他們才是。

十二 38～41　猶太人對末期的討論中提到，窮人中有些會歸向神，他們會作見證，指出那些以自己太窮為由，而不跟隨神的人有罪；而富人中有些會歸向神，* 外邦人中也有些人會歸向神……等等。在此，耶穌提出曾有異教徒歸向神的例子。有些猶太教師不喜歡約拿，因為他一開始「為了以色列」而不順服神。他們說，他怕尼尼微的 * 悔改會讓不悔改的以色列遭到定罪。在* 舊約裏，尼尼微是徹底摧毀北國的國家，是邪惡的代表（如：鴻二 8，三 1、7）；但是約拿書三 10 所記尼尼微的悔改，告訴我們神會赦免歸向祂的異教徒（拿一 15～16，四 10～11），也會審判祂不順服的僕人（一 14～15）。（有些 * 拉比認為，約拿對外邦人悔改起反感，因為這樣便顯出以色列沒有悔改。）

「三天三夜」（拿二 1）不一定指完整的日子；不到二十四小時也可以代表一整天。在早期猶太人的律法中，一個人過世三天之後，他的死亡才真正算數。

十二 42　有些傳統認為「南方的女王」，示巴女王（王上十 1），乃是衣索匹亞的女王（參：徒八 27）。

十二 43～45　耶穌的要點為：雖然祂正在把魔鬼趕出去，但是這個邪惡的世代卻正在邀請更多的魔鬼進來。猶太人的傳統著作常以曠野為魔鬼出入之處，而「七倍」是表示嚴厲刑罰的傳統說法（創四 15、24；利二十六 18），因此，聽眾一聽就會明白耶穌的意思。

十二 46～50

耶穌真正的家人

請看馬可福音三 31～34 的注釋。家人互相照顧、彼此尊重，是當時的人非常強調的，因此這番話一定讓他們大為震撼。許多猶太詮釋者認為，孝敬父母的誡命，是 * 律法裏最重要的一條。

古代的家人關係常以由上到下的結構來決定，過於親屬的關聯，所以，妻子、尤其是孩子（在富有的家中，還包括奴隸），都一定要聽一家之主——父親——的話。因此，耶穌能夠把祂的「母親、兄弟和姐妹」定義為順從祂天父的人。否認自己的家人，是社會上完全不能接受的作法，即使以此作比方，也不容于當時的文化。另外，在猶太教裏，將親屬的用詞靈意化或象徵化（尤其是「弟兄們」），都被視為是在講同一族的人（以色列同胞）。

十三 1～9

撒種者、種子和土地

* 拉比常常用 * 比喻、例子等，來說明自己要講的重點。這種巴勒斯坦猶太式的教導模式，在* 新約（New Testament）裏只出現在耶穌的教導中，所以不可能是猶太巴勒斯坦以外的後期 * 教會（church）所編造出來的。

羅馬帝國大部分的百姓都是鄉野的農夫，或牧人。受過教育的菁英份子常忽視這一大群人，但是耶

穌的比方卻顯示，祂經常在這班人當中工作。雖然加利利人口相當多，鄉鎮不少，還有兩個大城（塞弗利斯和提庇哩亞），可是大部分居民乃是住在鄉下的農人。

十三 1～2　耶穌上船的目的，是不致被太多人擁擠，不過，這也使祂的話更容易聽得清楚；從海中向岸上的群眾說話，聽覺的效果相當理想。

十三 3～4　種子常在地還沒有犁過之前，就種下去（不過也不一定）；所以這裏所描述的各種狀況十分平常。農人用手撒種很方便，這裏大概是如此；有時也會用一頭動物拉一個袋子，讓種子從其中的洞慢慢漏下去。「路」或「道」是指田中的小徑。

十三 5～6　許多巴勒斯坦的土地只是一層薄薄的土覆蓋在岩石上；如果撒種的人沒有先犁過，就不會知道自己是白費工夫，等到後來才會發現。

十三 7　這些荊棘可能也是看不見的；它們沒有被拔出來，可能是剛剛才砍過或燒過，但根還留著，後來荊棘就會和種子一起長出來，把它擠住，不能結實。

十三 8　按加利利的土質而言，三十倍、六十倍、一百倍，是非常好的收成。約但河谷通常的收成在十倍到百倍之間，因此，百倍的收成不必視為神跡（創二十六 12；參：摩九 13）。但在巴勒斯坦，平均的收成是十倍（意思是，每一粒種子撒下去，會長出十粒），而耶穌所提的數目，是非常好的收成。

十三 9　* 門徒（disciples）最主要的學習方法，是仔細聽老師的話。
十三 10～23
撒種者的解釋：
如何明白祂的話
　* 門徒當中會有一些人不能跟隨到底，這與 * 舊約的模式相符；在舊約中，有些人起初順服神，後來卻背離，如掃羅，然而還有一些人經過許多試煉之後，仍然忠心順服，如大衛。

十三 10　門徒會一直問老師問題，直到明白他的意思為止。

十三 11～13　* 比喻是 * 拉比用比方來說明一個道理；然而，如果沒有講明道理是什麼，比喻就只是一則故事而已。有些拉比會教導一些比較奧秘的事，他們認為只有最親近的門徒才會聽得懂，所以常在私下相授。因此，耶穌比喻的含義，可能只有祂所選的圈內人才能明白。

十三 14～15　耶穌時代的百姓就像以賽亞時代的人一樣，聽見了神的話，但是卻如沒有聽見一般，毫不悔改（賽六 9～10）。

十三 16～17　有些猶太書籍描述，在* 舊約裏的義人非常盼望見到彌賽亞施行拯救的日子，以及神加倍啟示自己的時候來到。借著祝福某些人（如這裏，看見耶穌的人，與十三 15 的瞎眼者相反）來講論某人（如這裏，耶穌），是當時眾所周知的 * 修辭技巧。

十三 18～23　外人聽見神的話，會隨己意來處置。* 拉比（rabbis）有時會說，一個人若不專注於 * 律法，就會被世上的思慮所罷占（22 節）。
十三 24～30

麥子與稗子的比喻

在羅馬帝國裏，鄉下的地大部分都屬於富有的地主；他們或雇用自由的農人來工作，或買奴隸來經營，而這兩種人的生活大致相仿（只是奴隸會遭鞭打，也會被賣掉）。耶穌的許多聽眾（十三 34）可能是在大農場上工作的農人，他們立刻就能明白祂所描述的困難。

十三 24　「天國好像一個人……」這句話的意思，不是說把 * 天國比作那個人。* 拉比的 * 比喻一開頭常為「某件事可以比作什麼呢？」，或「某件事好像……」。在比喻中，這個片語的意思是說，一個道理將用以下整個比方來說明，而不是用接著的那一個字來說明。

十三 25～27　巴勒斯坦的食物（以及古代一般的食物），以麵包為主食，所以麥子很重要。不過，有一種有毒的稗子，有點像黑麥草，稱作毒麥（通常譯為稗子），最初長得很像麥子，直等到穗子長出來，才能分辨。

小麥田

–

十三 28～29　通常春天會拔野草，可是如果發現得太晚（就像這裏），拔的時候就可能連麥子的根也會拉起來；主人不願意這樣傷到麥子。不過，一旦長成之後，收割的人就會割下麥穗，而長得較矮的稗子，會分開來割。

十三 30　第一世紀的巴勒斯坦一定比後來的時代樹木更多，不過最早的森林也已經砍伐殆盡，所以柴火不能浪費；稗子曬乾之後，至少還有一點用處——當作柴火來燒。

十三 31～33

芥菜種與面酵的故事

這兩個 * 比喻（parables）的重點為，眾人所期待那大有能力的 * 天國（kingdom），開端是非常不起眼的——正如耶穌和 * 門徒（disciples）一般。

十三 31～32　究竟「芥菜種」是指什麼，學者仍有爭辯。不過，無論如何，它總是耶穌的聽眾所知最小的種子（蘭花的種子比它更小）；重點為，它雖然看來非常小，可是會長出很大的樹叢。在加利利海四圍，它可以長到十呎之高，有時甚至到十五呎。不過，一般平均大約四呎；由於它每一年都要重新生長，所以鳥兒在早春搭窩的時候，就不能搭在其上。

耶穌選擇這個從小到大的例子，是最佳的比方，而祂的 * 誇張法並不因此遭損；* 天國的開始可能很不起眼，但它至終將顯為榮耀。

飛鳥雖不能在芥菜樹上搭窩，但仍可在上面棲息（馬太在這裏用的字，有時也有此含義）；馬太的用辭影射但以理書四 12，另一位王國度的榮美。有些資料說，巴勒斯坦習慣上會把芥菜種種在田裏，而不種在花園裏；馬太福音十三 31 與路加福音十三 19 可參照來看，兩位作者因針對的讀者不同，而作了一些調整。

十三 33　羅馬城裏有糕餅店，但是這裏的比方是指鄉下的加利利婦女。酵，或酵母，要摻在麵團中。三門面，大約是一浦式耳（bushel），是一個婦女所能捏制的量，所做出來的麵包，可以供一百人食用。

十三 34～35

隱秘的教導

見十三章 10～13 節的注釋。馬太引用詩篇七十二 2，詩人以希伯來人智慧文學的筆法來描述他的知

識，然後再用餘下的詩句來說明其內容：神在歷史中的信實、拯救的作為，及祂子民的背叛。

十三 36～43

麥子與稗子最後的分離

有一些團體，例如 * 愛色尼人，離開整個猶太教，而追求更高層次的聖潔。不過，所有猶太人的團體都同意，只有神才知道萬人的心。直到末了，審判之日，義人與惡人才會完全分開。

此外，其他書籍與經文（如：以斯拉四書四 30～32；* 巴錄二書〔2 Baruch〕七十 2；參：賽三十二 13～15；耶三十一 27～28；何二 21～23，六 11）曾以收割作為末世的象徵，而猶太人的經書中有時會將地獄比作火爐（* 以諾一書五十四 6；有些抄本在九十八 3；以斯拉四書七 37）。還有些猶太經書也講到，義人將在未來的國度裏發出榮耀的光。

十三 44～46

天國的價值

十三 44　財寶常埋在地裏藏起來，以求安全。這裏所刻畫的景象，最有可能的情形為：一名農人在富有的財主田間工作，發現了財寶，又把它埋起來，以防地主聲稱那是他的。然後農人把自己的家產都變賣了，要買那塊地，以得著財寶。窮人中間必然會流傳這類發現前人遺留財寶的故事；耶穌用這則故事來刺激聽眾，要他們尋求比地上財寶更可貴的東西。

十三 45～46　潛水夫會在紅海、波斯灣和印度洋尋找珍珠，而有些珍珠身價萬貫。耶穌的聽眾對這類故事大概耳熟能詳；似乎有一個民間傳說與此類似，不過它的重點不是 * 天國。

十三 47～50

好魚壞魚的最後區分

進一步的討論，見四章 19 節；有關區分方面，見十三章 36～43 節；火爐則見十三章 40 節的注釋。打漁時會用不同的網：拖網（如這裏所用）比四章 18 節所用一般的漁網大很多。這種網可能是連在浮標和錘子上，讓網寬的一端在水面上，另一端則在水底拖拉。

十三 51～52

為天國效勞的文士

律法和智慧書常被比作財寶（有時被比作珍珠）；* 文士對律法格外熟悉，自然擁有那「舊的」財寶，而 * 天國的資訊又加給他們一些新東西。這裏的比方，是講一位家主從家裏藏起來的寶盒裏面，取出新舊的錢幣來。有些學者認為，馬太福音在此特別向基督徒文士說話，他們的要務是要訓練* 外邦人作門徒，跟隨那最偉大的教師，就是耶穌（二十八 19）。

十三 53～58

不受家鄉尊重

細節請看馬可福音六 16 的注釋。先知遭家鄉的人拒絕，這已成了古老的傳統（耶一 1，十一 21～23），可是在後期猶太人的教訓中，先知受逼迫的題目有更進一步的發揮。

耶穌在拿撒勒成長的時候，當地十分需要木匠（來建造附近的塞弗利斯，那座城曾被焚毀，其中剩餘的居民成為奴隸）；所以約瑟以此為業，並不希奇。木匠是作木工的，如製作犁、椅子，和屋頂上的木工等。倘若屋子是用石頭蓋的，他們也會兼作泥水工。在那個時代，拿撒勒本身是一個小鎮，居民大約在一千六百至二千人左右；可能鎮上大半的人都認識耶穌。

十四 1～12

希律處死約翰

細節的討論，見：馬可福音六 14～29。這一段不是講大希律，他在耶穌出生之後幾年內就死了；這裏是指希律安提帕，他是大希律的兒子，母親是一位 * 撒瑪利亞人（Samaritan），還有一位同母的兄弟亞基老（二 22）。他大約從主前四年開始統治加利利和庇利亞（後者是約但河東邊狹長的一條地帶），直到主後三十九年。

十四 1　馬太用希律安提帕的正確頭銜，「分封的王」（tetrach），不像馬可用給他的通稱，或諷刺式的稱呼（「王」king）。「分封的王」原本的意思是管理全境四分之一的統治者，但是羅馬對只管理一部分境地的人都如此稱呼；大希律的國境在主前四年分為幾份，亞基老（後來由羅馬巡撫取代）、安提帕，和腓力各得一份。

十四 2～4　第一世紀的歷史家* 約瑟夫也報導了希律安提帕與他兄弟的妻子發生戀情的事。這位分封的王和他的情婦各自與配偶離婚，然後結婚；希律因此觸怒了前任岳父，那巴坦的王，以致雙方兵戎相見，希律的威名在那次戰役中大大受損。約翰當然知道希律會憎惡他的資訊，但是他還是照講不誤；希律大可以把約翰對他道德的指責，當作政治的批評。

十四 5～6　在這個時期，猶太人一般不會慶祝生日（約瑟夫說，慶祝生日是不許可的）。雖然多數猶太人認為慶生是 * 外邦人的習俗，但是貴族們的表現卻顯示，他們深受希臘的影響。在希律的要塞馬徹魯斯，男人與女人在不同的大廳用餐，因此，希羅底可能沒有直接看到希律對她女兒的態度。

十四 7　希律起的誓是醉話；他是羅馬的藩屬，根本沒有權利處置自己的領土。

十四 8～9　在這情況下，如果是猶太教師，就會取消誓言；但在賓客面前若是食言，就太沒面子了。

十四 10～11　猶太律法規定，處死之前需有審判；而希律在此仗賴羅馬所給的權柄，不理會這條律法。斬首是處死最快的方式，痛苦也最少，是用劍來執行。可是這是希臘和羅馬人的作法，不是猶太人的作法。

馬徹魯斯山峰上的遺跡

–

十四 12　喪禮通常是由兒子負責；約翰極可能沒有已成年的兒子，抑或他的 * 門徒是當時惟一可以辦這事的人。雖然古代的世界（除了一些極端的哲人之外）都認為，一個人未能好好安葬是最悲慘的命運，但猶太律法不允許為按律法處死的人公開哀悼，而無論誰來認領屍體，都可能遭到希律的懷恨。

十四 13～21

喂飽五千人

細節請看馬可福音六 32～44 的注釋。古代喂飽百姓最重要的記錄，就是以色列在西乃的曠野吃嗎哪，以及先知曾行過的神跡（如：以利沙在王下四 42～44）。

十四 13～15　餅和魚是巴勒斯坦最基本的食物；肉比較貴，除了筵席之外，平時幾乎吃不到。教師通常不需要自掏腰包來照顧 * 門徒的飲食。

十四 16　古時學生常要付教師錢（不過有些教師是自給自足的）；請教師到家中用餐，給予最豐富的款待，是很體面的事。不過，此處則是身為教師的耶穌擔起主人的角色，供應眾人。

* 門徒常視教師如同父親，不過極少教師有能力供養門徒。古人重視款待客人，除了供應食物之外，還提供住處。

魚餅嵌圖

–

十四 17～18　列王紀下四 42～43 記載，當以利沙要門徒把食物分給眾人的時候，門徒也是將信將疑，與此處相仿。

十四 19　當時的習慣為，在用餐之前，由一家之主「祝謝」，或獻上感恩。

十四 20　有一份文獻記載，猶太人出門旅行時會帶著籃子；因此這十二個籃子可能是 * 門徒自己的。

十四 21　五千名男子，加上婦女和孩子，這數目比加利利鄉下大半村子的人口更多。

十四 22～33

在水面上走

請亦看馬可福音六 45～52。摩西、約書亞、以利亞和以利沙都在水中行過神跡，或是將海分開，或是讓約但河分開；但是 * 舊約只提到一位在水上「行走」，那就是神自己。

十四 22　教學時間的長短，是由教師掌控，所以耶穌打發群眾回家，是可以理解的。

十四 23　虔誠人通常一天會撥出兩個小時來禱告；耶穌在此將這天剩餘的時間都用來禱告（不過時間究竟多長，卻不確定，因為馬太在此用的「晚上」一字〔15、23 節〕，含義不太清楚）。摩西和以利亞都曾到山上去禱告；在這座山上，耶穌可以遠離加利利熱鬧的市鎮生活，安靜的獨處。

十四 24　加利利海上會突然興起風暴。

十四 25　四更是晚上的最後一更，從半夜三點到早上六點；更期是從晚上六點開始計算，猶太人常將整個晚上分為三段更期，但是羅馬人則有四更。

十四 26　古時相信有鬼，或有魂魄，是很普通的；不過猶太人所盛行 * 死人復活的教導，與鬼的概念相衝突。

十四 27　耶穌的回答，按字面譯為：「我是」；這句話的意思也可以理解為「是我」，不過它影射到神在出埃及記三 14 和以賽亞書四十三 10、13 的自我啟示：「我是（和合本：我是自有永有的）。」

十四 28～32　儘管彼得沒有走到底，但是他已經開始走在水面上，這是 * 舊約中最大的先知都沒有做過的事。走在水面上，可能會令讀者想起以色列人經過紅海，或約但河，但這神跡卻比那些更偉大。（*拉比講過一則故事——我們無法肯定這故事是否在耶穌的時候已經流傳——最早走進紅海的人開始要沈下去，但是被摩西的杖救起，那根杖使紅海分開。）有關耶穌的拯救，參：詩篇十八 16 和一四四 7。

十四 33　拜這個字，是用來指向異邦的國王朝拜，以及向神明的謨拜。雖然它可以指俯伏以示尊敬（如：撒上二十四 8，二十五 23），但是用在表達猶太 * 門徒（disciples）對一位身為人的教師之驚訝——即使是在神跡的故事中，則顯得很不尋常。古代的神跡故事（包括福音書中的許多記載），結尾常為旁觀者的驚異與稱頌。

十四 34～36

在革尼撒勒的醫治

耶穌的衣裳「繸子」，是指他按照敬虔猶太人的習慣所穿外袍上的流蘇；見九章 20 節的注釋；參二十三章 5 節。古代文學常不單有較長的 * 敍事（narrative）段落，也有總結式的陳述，如本段（參四 23～25）。革尼撒勒是個平原，在加利利海的西北岸。

十五 1～20

人的傳統與神的話

細節請看馬可福音七 1～23。

十五 1～2　當代猶太文獻常將 * 法利賽人刻畫為遵守長老傳統的人；如此，他們覺得他們乃是在倚靠歷代敬虔人智慧的寶庫。吃飯之前洗手，是這類傳統中最出名的，不過卻沒有聖經根據。

十五 3　耶穌以反問來回答法利賽人的質詢，這是 * 拉比常見的作法。

十五 4～6　猶太教一般規定，孝敬父母的孝道，包括要用金錢支持年邁的雙親。有些人，如 * 約瑟夫和許多 * 拉比，認為這道命令是律法中最重要的誡命。所以，* 法利賽人不可能不同意耶穌的例子；他們不主張人可以不必供養父母，但是他們卻容許，因著特殊誓言，有些東西只能當作「聖」物用，這造成一個漏洞，讓一些想要如此利用的人有機可乘（參：箴二十八 24）。有些律法的漏洞（如：普洛茲布〔prozbul〕，律法要在第七年取消債務，但這種早期的定規則采先發制人的作法），仍是要維護律法的精神；但這項規定卻十分不智，連這樣的精神都腰斬了。

十五 7～9　以賽亞曾經指責那些看重傳統、輕視神藉律法和先知所傳之話語的人；這個資訊在耶穌的時代仍然適用。

十五 10～11　後期有一個故事，在耶穌那一代之後的一位猶太教師約哈南·班·撒開（Johanan ben Zakkai）曾經私下對他的 * 門徒（disciples）承認，外在的不潔淨不會污穢人；只要遵守神所規定有關潔淨的誡命就可以了。但是這類教導，即使流傳很廣，也不會公開強調，恐怕百姓會因此而不守宗教禮儀的規定（如埃及一些富有的猶太人的行徑）。

十五 12　雖然 * 法利賽人（後期的 * 拉比似乎是源于這派人士的教師）實際上並沒有政治權力，可是他們卻受到百姓的尊敬，且頗具影響力。因此，冒犯他們並不明智。

十五 13～14　拔出（耶四十二 10，四十五 4，參一 10，十一 16～19，十二 2，二十四 6，三十一 28）、瞎眼（十五 14，參如：申二十九 4；賽六 10，四十二 19）、領袖以虛假帶人走差路（賽三 12～15，九 16），這些比方都是典型的 * 舊約審判用語；* 死海古卷同樣描述* 昆蘭（Qumran）團體是神所種的苗。

此處的比方是講到一位農夫在預備田地，把不想要的野草拔出（參十三 30）。耶穌對 * 門徒回應的要點為：不要擔心 * 法利賽人的權力，因為他們受審判之日即將來臨（太三 10）。

十五 15～20　這種觀點極為罕見，更少公開披露；見十五章 10～11 節的注釋。自由派的亞曆山太猶太人不再相信要按字面來遵守食物的律法（利十一；申十四），而保守派的人則十分輕視他們。不過，至少大家都會同意耶穌所說，內心才是最重要的（見：賽二十九 13，引用於太十五 8～9；亦參：賽五十九 13）。

十五 21～28

對迦南人的憐憫

十五 21　推羅和西頓傳統上是異教徒之地；西頓曾是耶洗別的家鄉（王上十六 31），但是當時那一帶有一位婦人曾從以利亞經歷神跡，得著食物和兒子的醫治，因此成為以色列之神的信徒（王下十七 8～24）。在耶穌的時代，從加利利到該撒利亞腓立比，必須經過屬於西洛腓尼基的領域，正如此處所記。而當時仍有許多猶太人住在那裏。

十五 22　以色列征服迦南的時候，殘留的當地人被趕往北方，進入腓尼基一帶，在* 舊約中，他們與以色列為敵，在道德方面最受鄙視；馬太用這個辭為這位婦女定位，如果一些猶太讀者仍心存芥蒂，必然覺得不是滋味。可是她承認耶穌是「大衛的子孫」（* 彌賽亞），等於承認大衛國度在那一帶的權柄（他接納許多非猶太人成為同盟）。猶太人怎能對這樣一位迦南婦人心存成見呢？

十五 23～24　耶穌在第 24 節的話，並不排除後來對 * 外邦人（Gentiles）的福音使命。以賽亞書五十三 6～8 的僕人，是為以色列迷失的羊受苦（參四十 11，五十六 11），但是僕人最終的使命，乃是要使萬國與神和好（四十二 6，四十九 6～7）。

十五 25～28　舊約中有些人曾把他們的需要帶到先知的面前，而且不容他們不答應，其中最出名的是以利亞去找的那位西頓婦人（王上十七 18～19），和招待以利沙的書念婦人（王下四 28）；神至終答應了他們的祈禱。（根據一些記載，有幾位元接近耶穌年代的猶太教師也曾如此賴著神不放，為求雨……等等。）與神十分親近的人，在堅持為某事祈禱的時候，對祂的態度仍是萬分恭敬（創十八 22～32）；然而他們不肯放手。

十五 29～31

瘸子、瞎子、啞巴、殘疾得醫治

這裏記載耶穌治好了許多傳統的不治之症。雖然當時的文化不否定神跡的存在，可是這樣的醫治仍然太讓人驚奇。馬太對這類神跡的總結，或許會令人想起以賽亞的預言（三十五 5～6；參二十九 18～19、23）。

十五 32～39

第二次喂飽眾人

耶穌第一次喂飽眾人的神跡（見：太十四 13～21 的注釋）不是獨一無二的；祂任何時候都可以再做一回。馬加丹（39 節）是抹大拉的馬利亞之家鄉；已被鑒定為今日的塔利奇（Tarichea），當時居民似乎大部分是漁夫。

十六 1～4

除了約拿的神跡以外

十六 1　* 法利賽人和 * 撒都該人（Sadducees）在許多事上看法都不同。法利賽人廣受民間的支持，但是撒都該人擁有政權。他們若攜手合作，就很危險。馬太福音可能是在主後七十年之後所寫，他常把不同的領袖連在一起，然而在他的時代，巴勒斯坦宗教政治圈裏，法利賽人已是一枝獨秀。有關這類證據，參四章 3 節。

十六 2～3　他們在第 1 節要求從天上顯出徵兆（和合本：神跡）（參：王下二十 8～9；賽三十八 7；代下三十二 24）；占星家用天上的星象預測帝王的傾覆，* 拉比也嘗試解釋這類徵兆。猶太作家如 * 約瑟夫，相信當災難將臨的時候，天上會有預示（亦參：太二十四 29～30）。有些先知如以利亞，曾經從天上帶下神跡——他叫天降下火來（王上十八 38）；不過大部分先知的預兆並沒有如此神奇（士六 17；賽七 11～14，八 18，十九 20，二十 3，三十七 30，三十八 7，六十六 19；結四 3，十二 11，二十四 24、27）。或許耶穌的敵人想要祂顯出一個神跡，來證明祂是先知（有些拉比相信，先知甚至可以暫時停止 * 律法裏面的一些誡命，只要他們有神跡為證），也可能他們只是要祂作個預測。（「天」是猶太人對

神的一種稱呼，因此他們的意思可能是「從神」顯個神跡。）

十六 4　這一代的人也像他們的祖先一樣邪惡，不理會神已經行在他們當中的作為（申三十二 5、20，按上下文來看）。已有神跡賜給他們（太十六 3），甚至比神平常由天顯示的徵兆更清楚（十六 2），但是最終的證據將是 * 復活（十二 40）。

十六 5～12

邪惡的酵

十六 5～6　猶太人傳統典籍中，有時會用酵來象徵罪惡。有些猶太教師以此作比方（如：將錯誤的教訓比作有毒的水）；因此 * 門徒應該可以聽出，他們的 * 拉比是在使用比方。有關 * 法利賽人和 * 撒都該人，見十六章 1 節的注釋，及辭彙解釋。

十六 7～11　耶穌當代的人和曠野裏的以色列人一樣，很快就忘記神過去的供應，而祂常要他們記住（如：申八）。

十六 12　在整本馬太福音中，* 撒都該人（Sadducees）一直否定* 復活（resurrection）（太二十二 23），而 * 法利賽人（Pharisees）一直堅持人的傳統（十五 2～3），他們都與耶穌作對。

十六 13～20

基督與磐石

十六 13　該撒利亞腓立比（這座城與一般 * 新約所記的該撒利亞不同，那是在沿海的一座城）是異教徒之地，靠近一個專門崇拜希臘神祇「潘」（Pan）的岩穴；希律也在那裏建了一座廟，來敬拜該撒。所以很難料到神竟會在這裏有所啟示。這座城距離加利利海約二十五哩，高度約有一千七百呎，因此半路上需要停下來（十五 21）；它距約但河的源頭不遠，就是舊約的但支派之地，位於古代以色列的北疆。

十六 14　對於耶穌是誰的問題，這些答案都屬於「先知」的範疇；雖然大部分猶太教師認為先知已經不再出現，但一般人深深相信，到了末期先知又會出現。他們認為以利亞會回來（瑪四 5），而耶穌有許多神跡很像以利亞所行的。祂講的審判神諭（太十一 20～24），以及把聖殿的重要性降低的說法（參十二 6，二十四 1～2），也許會讓人將祂比作耶利米。

十六 15～16　彼得的稱呼是正確的，但他對 * 彌賽亞（Messiah）的理解則有錯誤（十六 22）。大衛的王室傳承被神收納為自己的兒子（撒下七 14），因此那位最終坐在他寶座上的，自然會被稱為神的兒子（詩二 7，八十九 27），這個時期有幾位猶太詮釋者也提到此點（如，* 昆蘭〔Qumran〕洞穴取出的 Florilegium 4，是 * 愛色尼人對撒母耳記下七章的注釋）。

十六 17　「你是有福的」是標準的祝福模式（參：太五 1～12 的注釋）。「巴約拿」是 * 亞蘭文的「約拿之子」。「屬血肉的」是猶太人指「人」的典型說法。雖然所有猶太人都強調要研讀聖經，從中學習，但是有些人也承認神會光照（如：在* 死海古卷中）或啟示（* 啟示文學〔apocalyptic literature〕；一些 * 拉比式的神秘說法）。

十六 18　在* 亞蘭文中，「彼得」和「磐石」是同一個字；在希臘文（此處），這兩個是同源字，這個時期可以互換使用。至於以一個人作為根基，在其上可以建造其他東西，這概念可參以賽亞書五十一 1～2；以弗所書二 20。這個應許是給彼得的，因為彼得承認耶穌（16 節）；要點為，彼得因著作這樣的信仰告白而成了磐石，其他的人可以藉宣揚同樣的信仰而在其上建造。

* 舊約常講到「建造」神子民的人（如：得四 11；耶一 10），也求神來建造以色列（詩五十一 18，

六十九 35，一四七 2；耶二十四 6，三十一 4、28）。「陰間的門」在舊約（伯三十八 17；詩九 13）和後來猶太人的文學中，都是指死亡的範疇與力量；死亡並不能消滅 * 教會（church）。有人認為，耶穌雖然揀選了十二個門徒，代表以色列的余民（可與 * 死海古卷中所用的十二相較），但祂不可能計畫教會的成立，但其實「教會」的用辭，當時已經被用來指一群餘民團體（死海古卷；進一步的說明，見辭彙解釋中的「教會」）。

十六 19　家裏的僕人當中，掌管鑰匙的那人最重要（參：可十三 32～34）；在宮廷裏，管鑰匙的是高官（賽二十二 20～22），在神的聖殿中亦為身居要職之人。鑰匙在此是指有權讓人進入 * 天國（太二十三 13），而其根據為對耶穌真實身分的認識（十六 16）。* 昆蘭團體也有專人負責決定成員的接納；考慮的因素為申請者是否接受該團體所規定的生活方式。

許多猶太人覺得，猶太人最高法庭的權柄，是由神在天上法庭的權柄而來，也就是實現其旨意。「捆綁」與「釋放」（十八 18 亦同）是常用的辭彙，指 * 拉比（rabbis）在解釋聖經上合法的權柄（「禁止」與「許可」），因此也可以用於宣判中。

十六 20　有關彌賽亞秘密的注釋，見：馬可福音的導論。

十六 21～28

重新界定彌賽亞的工作

彼得揭露了耶穌的秘密身分（十六 16），但是他對這身分的概念卻是錯誤的。

十六 21　就連 * 舊約中的先知也多半會儘量避免殉道，而且亦會因受苦而發出怨歎（王上十九 3～4；耶二十 7～18）。雖然殉道常與先知相連，但那卻不是他們的目標；可是從這裏看來，耶穌卻是以此為目標（尤其參二十 28）。

十六 22　這時期的猶太傳統強調* 彌賽亞（Messiah）的得勝；在耶穌提出此教導之後大約一個世紀，猶太教師開始接受除了得勝的彌賽亞之外，還有受苦的彌賽亞之看法。古時作門徒的首要規定（只有極少數的例外）為：從不批評老師，尤其不能公開講論。按當時的文化標準來看，彼得違反了規定。

十六 23　絆腳石一詞，是指讓人摔倒的東西，後來成為象徵性說法，指令人犯罪，或在信仰上跌倒的事。

耶穌把彼得視作與 * 撒但（Satan）等同，因為他講的話也是同樣的試探：不要有十字架的 * 天國（四 9～10）。* 拉比有時會用 * 門徒的名字作雙關語；此處「磐石」（十六 18）成了「絆腳石」。

十六 24　有關十六章 24～28 節，見：馬可福音八 34～九 1 的注釋。背起十字架的橫木，走向被釘死的地點（通常直的那條已經立在那裏，等著被處死的人），意思是以被定罪之人的身分，走向死亡，一路忍受嘲笑與譏諷。釘十字架是最可怕的處死方式，為羅馬人最嚴厲的刑罰，只用在低階級的人和奴隸身上；提起來都會令人毛骨悚然。

十六 25～26　一個人的生命比任何財寶更有價值，如果沒有生命來享受，財寶便毫無價值（參：詩四十九 7～8；出三十 12）。

十六 27～28　耶穌是暗示但以理書七 13～14，也就等於將 * 舊約指神為審判者的說法用在自己身上（詩六十二 12；箴二十四 12；耶十七 10，三十二 19；結十八 30）。所提到的天使，可能引自撒迦利亞書十四 5，不過這亦能配合但以理書七 13～14 意象的境界。「嘗死味」是「死」的成語用法。第 28 節是轉接到十七章 1～8 節的句子，該段記載 * 天國的預先啟示（「預先」的意思是，這個啟示揭露了天國的

真相）。

十七 1～13

榮光再現

這一段的許多說法，都暗示神當初在西乃山向摩西啟示祂榮耀的情形，因此，古代大多數的猶太讀者必如此領會。有關本段的細節，見：馬可福音九 2～10 的注釋。

十七 1　六天是影射出埃及記二十四 16，那時神開始在山上的雲中向摩西說話。

十七 2　有些猶太典籍中描寫榮耀的天使或復活的義人，所用的辭彙與這裏對耶穌的描述差不多，但是人的外表因榮光而改變，最接近的記載就是出埃及記三十四 29，那裏說，因為神親自向摩西顯現，摩西的臉龐就發出榮光來。

十七 3　猶太人期待，在末世的時候，以利亞和摩西都會回來。他們兩人（出二十四 15～16；王上十九 8）都曾在西乃山（亦名何烈山）聽見神說話。

十七 4　以色列在曠野是住在帳棚中，當時神的榮光與臨在隨著他們。

十七 5　出埃及記記載，充滿榮光的雲覆蓋著山頂（二十四 15）和會幕（四十 34）（* 七十士譯本在出埃及記四十 35 用的希臘文，和馬太在這裏用的相同）。除了馬太福音三 17 所影射的經文之外，這段話裏的聲音又加上申命記十八 15，就是當有位像摩西的先知出現時，「你們要聽他。」

十七 6～8　* 門徒（disciples）的害怕，與 * 舊約（Old Testament）和後來猶太傳統典籍中所記的相同：當人遇見神的啟示時，便心生懼怕。

十七 9～13　猶太人相信，在時間結束之前，以利亞會回來，振興萬事（瑪四 5～6）；而義人的 * 復活則是在他來之後，在最後的時刻。

十七 14～23

趕鬼的信心不足

十七 14～21　詳細的注釋，見：馬可福音九 14～29。耶穌也像摩西一樣，一下山就必須處理留在山下之人的失敗（出二十四 14，三十二 1～8、21～25、35）。

「移山」是猶太人象徵性的說法，指極其困難的事（山被視為萬物中最穩定的；參：詩四十六 2；賽五十四 10）；芥菜種子在格言中是用來指極小的東西。

因此，耶穌乃是告訴* 門徒，只要他們信靠神，祂要他們做的事沒有一件不可能實現（參：亞四 7）。

十七 22～23　如果門徒知道，耶穌打算把兌換銀錢的人從聖殿的院中趕出去，對祂在這裏的預測——即，祂會死——就不至於希奇（參：太十八 31，十九 22，二十六 22）。門徒會以為，祂講的 * 復活是指末世時所有人的復活（十七 9～10），所以他們聽不懂。

十七 24～27

以孩子為榜樣

十七 24　古代各地的自由猶太男人，都會付半個舍客勒（shekel）的稅，表明自己與聖殿和聖地是合一的（出三十 13～16）；在* 新約時代，這筆錢等於兩個銀幣（drachmas）（如這裏），或兩天的工資。在主後七十年，即馬太的時代，羅馬人沒收了這筆稅金，以維修一座異教的廟，而猶太人可能原則上會拒付；然而在耶穌的時候，任何效忠猶太教的人都會付這筆錢。在地方上收這筆稅的，可能不知道耶穌

對此事的立場為何，因為或許根據祂的話，會以為祂不支持聖殿（如後面二十一 12～14，二十三 38～二十四 15 的記載）。

收稅的人不會勉強靠賙濟維生的人（他們可能假定耶穌是如此，路八 3）或乞丐繳錢。也可能他們只是不知道祂要在這一區付，還是在別的地方付，因為 * 門徒正四處游走。

十七 25～26　耶穌就像一些好先知一樣，在彼得話還沒有講出口之前，就給了他回應（撒上九 20；王上十四 6；王下五 26，六 32）。

耶穌的問題答案很明顯；王室不會向自己人收稅。因此，耶穌的重點為，神的兒子不需要因維修祂聖父的殿而繳稅。（猶太教裏有免稅的原則：在殿中事奉的人、祭司，把這原則用在自己身上，但當代的 * 法利賽人卻感到憤憤不平（* 米示拏〔Mishnah〕Shequalim 一 3～4。）

聖彼得魚

–

對馬太的讀者而言，這句格言的意思為：耶穌不需要付丁稅的原因，不是因為祂與猶太教不合（祂亦屬其中一員），而是因為祂乃是猶太教的盼望。

十七 27　不過，基於祂是猶太人的一份子，耶穌還是付了丁稅。如果當時讀馬太福音的猶太基督徒，想要找藉口不付這稅，這段經文反倒會鼓勵他們要付。

一個斯他特（和合本：一塊錢）值四個大克馬（四個地拿利）；所以夠付耶穌和彼得的稅。猶太教師有幾則故事講到，神賞賜一些忠心的猶太人，讓他們在買魚的時候，發現其中有寶石；如果這些故事（時期無法確定）在第一世紀已經流傳，彼得可能會非常希奇，因為這類事居然真的發生在他身上。加利利湖有一些魚嘴巴很大，可以放入一個斯他特；其中一種魚現在被稱為克羅密斯．西門尼斯（以西門彼得為名）。

十八 1～6

讓孩子跌倒

詳細的注釋，見：馬可福音九 33～37。

十八 1　有些猶太經文講到，在* 天國裏有不同的賞賜與階級。階級與地位乃是古時社會每天都碰到的問題。

十八 2～4　古代社會最沒有權力的，就是小孩子；多半的古代社會中，年齡愈大，社會地位和權威也愈高。在猶太人的文化中，小孩子受到愛護，並不受輕視，但此處的重點為，他們除了承受愛之外，並沒有地位，而除了完全倚賴父母之外，他們毫無權力或特權。「回轉」可能是指猶太人的回頭、轉向或 * 悔改之意。

十八 5　「奉我的名」（和合本：為我的名），見十章 40 節。

十八 6　「跌倒」常為象徵性用法，指犯罪，或離開真信仰。磨石是用來磨麵粉的，非常重，而這裏用的詞，是指其中更重的那種，需用驢子來轉，不是指婦女所用較輕的那一型。

玄武岩磨石

–

猶太人認為，這種刑罰非常可怕，只有外邦人才會這樣將人置死；所以這個比方簡直駭人聽聞（參：* 以諾一書四十八 9）。參：馬太福音二十六 24 的注釋。

十八 7～14

讓無助者跌倒的人

這段經文把上述的比方延伸至 * 教會中所有軟弱的人，孩子當然也包括在內。教會領袖與肢體要很謹慎，不單要避免讓人跌倒，也要將凡跌倒的都帶回來。

十八 7～9　猶太教對神的主權與人的自由和責任亦持平衡的看法。若有人因眼睛的毛病而跌倒，就可視眼睛為一種絆腳石；有關絆腳石，見十八章 6 節的注釋；有關割除肢體，參五章 29～30 節或馬可福音九 42～47 的注釋。

十八 10　猶太讀者讀到這裏，立刻會辨識出守護天使的觀念；一般人認為，每一個猶太人都有一位守護天使。天使所領受的命令來自神的寶座；不過，較小的天使和人類一樣，不能見到神，只有最高階級的天使能經常見到神的榮耀。因此，若有人惡待這些「小子」，偉大的天使就會直接向神報告，而到了審判之日，這種人就要遭殃了。

十八 12～14　一百隻羊是巴勒斯坦平均每群羊的數目。希臘和猶太文學也曾提到牧場主人的例子，他們會把整群羊或牲口放在一旁，去尋找那走失的一隻（如：撒上九 3）；牧羊人可以把自己的羊群交給與他一起工作的人，請他們在照顧本身的羊群之餘，兼顧一下。

若有宗教領袖疏忽傷心或無助之人，必遭神棄絕（結三十四 2～10），而神本身會去尋求這些失散的羊（三十四 11～16）。* 舊約常將神的百姓比作羊（參：約十 1～18 的注釋）。

十八 15～20

管教犯錯的人

我們要謹記，這一段談 * 教會管教的經文，整個上下文是在講憐憫與赦免；這段論管教基督徒團體中不肯悔改之犯錯者的經文，在實施上必須以赦免為前提（但並不是不可施行）。由上下文看來，重點在於盼望挽回犯錯者，而不是認定他們無藥可救。

十八 15　這個步驟乃是標準的猶太習俗；* 死海古卷、* 拉比及其他人都要求，必須從私下的譴責開始。若公開怪罪某人，而其實並無必要，會被視為有罪；猶太教師都強調應當接受責備。

十八 16　申命記十九 15（參十七 6～7）是標準的經文，猶太掌權者會引用本段，要求要有兩位見證人。（* 拉比特別講究這個原則，甚至認為即使一名見證人親眼看見兇手拿著染有血跡的刀，仍然不足為證。）這裏非常注重程式，因為快要進入審訊的動作；耶穌在此同意猶太人的作法，先私下責備，然後有見證人，最後若仍不見悔改，就要召集眾人進行審判（十八 17）。

十八 17　按定義而言，* 教會的功能就像古時 * 會堂一樣，而古時的會堂不單是祈禱與研究的聚會場所，也是聚集會眾以對團體中一名犯錯的人進行管教之處。這類管教可能有幾種形式，包括公開鞭打，而最嚴重的，乃是與整個團體隔離，其中又分幾個層次。最嚴厲的管教，乃是將犯錯者視同外邦人，不再視為猶太人。外邦人和 * 稅吏——稅吏被視為外邦政府的走狗——都被排除在猶太人的宗教生活之外。在開庭之前，給人最後一次警告（如：申二十五 8），乃是憐憫的作法。

十八 18　許多猶太人認為，猶太教的最高法庭，是依據天上神的天庭權柄來審判，意即，執行天命（這

裏動詞的時態也表明，天庭的判決在先）。凡準確根據神的 * 律法來判案的，便能代表神的旨意。

「捆綁」和「釋放」，這些辭彙通常用來指綁住人，或將人下監，相對的是釋放人，或讓人出監，用於法庭中的定罪或免罪十分自然。這些辭彙常用來指 * 拉比（rabbis）有解釋聖經的合法權柄，因此也自然用來描述審判。

十八 19～20　「兩三個」一定是指十八章 16 節的「兩三個見證人」。這幾節可能是指猶太教在趕人出去時所作的驅離禱告，也可能代表為被趕出去的人所作的 * 悔改祈禱，以及接下來的赦免（見：約壹五 16）。無論是哪一種狀況，最值得注意的是，* 舊約裏見證人最主要的工作，是執行法庭的判決（申十七 7），但在這裏，他們最主要的工作乃是禱告。

十名猶太男人是 * 會堂召集會議的最低人數，不過常有人說，只要兩三個人聚在一起，研讀神的律法，神就與他們同在。在此，耶穌的同在與神的同在完全一樣（亦參：太一 23，二十八 20）。（後期 * 拉比稱呼神，最常用的名字之一是「那地方」，即：那無所不在的一位。）

十八 21～35

赦免人的必蒙赦免

十八 21～22　七十個七（有些人解釋為七十加七），在這裏的意思不是剛好四百九十次；這是猶太人典型的生動說法，意思是「絕對不要記仇」。因為真正的 * 悔改應當包括遠離罪，因此有些後期的 * 拉比把某一項罪得饒恕的機會，限定為三次；彼得或許認為，他提的七次已經很寬厚了。

十八 23　有關「* 天國好像」，請看十三章 24 節的注釋。這裏的故事講到一位 * 外邦人的王，或許是被羅馬征服之前的統治埃及的希臘人。此處的「僕人」可以指他的高等奴隸，這樣的人幾乎比全埃及的自由人生活還要好，因為自由人大半是農民。不過，這裏的「僕人」更可能是指自由的省級官吏，他們主要是在各地區為統治者收稅的農人；他們亦等於是王的屬下。統治者容許他們在收稅時為自己賺錢，可是卻會要求辦事有效率；這裏所提是他與他們算賬的時刻。

十八 24　許多農民付稅付得很辛苦，但是收稅的人卻不能因為這種困難，就不把王規定的款項繳上。當耶穌，這位說故事大師，講到王讓一位元僕人欠債的數目，可能 * 門徒和祂本人都會不禁莞爾：一萬他連得（和合本：一千萬銀子）可能比王一整年的全部收入還要多，甚至超過當時埃及流通之錢幣的總額！有一段時期，銀的一他連得等於六千大克馬，或普通一名巴勒斯坦工人六千天的工資；所以，一萬他連得大概等於六千萬天的工資（在另一段時期，則等於一億天）。雖然當時的稅金過重，尤其是對鄉下的農人而言，但 * 約瑟夫報告說，在富有的希律統治時期，加利利與庇利亞每年的貢銀，不過兩百他連得；因此，一位官員竟會負如此巨額的債務，幾乎令人難以想像。古時猶太教常認為，犯罪就等於欠神的債（見六 12 的注釋）。

十八 25　多利買王朝的統治者（希臘時代統治埃及的諸王）從來不接受任何理由。因為還不出錢，就把欠債者的家人變賣為奴，這是 * 外邦人的作法，為當時的猶太人所厭惡。這裏無法以數學來計算；一名奴隸的價錢，大約在五百到兩千天的工資之間，因此即使這樣做，王的損失也只不過只彌補了千分之一而已。然而，只要那個王還會打算，一開始就不至於會讓那個人欠他那麼多！

十八 26　「我要還清」是古代商業文件中標準的承諾說法。但是從十八章 24 節看來，這個承諾根本難以實現。

十八 27　古代近東的王皆殘暴無情，而這筆債務又如此之大，這位統治者竟會赦免他的僕人，這在真實世界中是不可能的，就像該筆債的數目一樣。有時因為農作物欠收，埃及的農民根本付不出稅，統治者

會免掉他們過去所欠的債務；但是比較起來，數額小得多。

十八 28　一百地拿利等於普通工人一百天的工資，而那位收稅的農人剛剛才與王算完了帳（十八 23），相形之下，這筆數目實在太小了。與那位僕人欠王的錢比起來，簡直小得不算一回事。可是，那位被赦免的奴僕並沒有將施恩的原則銘刻在心，他決定，從今以後在討債時，一定要冷酷無情，講求效率。其他古籍中也曾記載，忿怒的債主會作出掐住人喉嚨等類的極端動作。

十八 29～30　有些人在監獄裏無法還清所欠的債（34 節），除非有朋友為他籌款。

十八 31～33　王當然會生氣；這位蒙赦免的僕人把他的另一位僕人關起來，讓他不能工作，這樣，王的損失豈不更大。這位王不賣掉前一位僕人來獲利，讓百姓知道他是慈善的，而他得到的益處可能多於金錢的損失；但是，如果話傳出去說，前一位僕人，就是他的代理人，如今的作法更加無情，他慈善的名聲就會受損。

十八 34　猶太律法不容許用刑，但是猶太人知道，* 外邦人的王（希律也一樣）都這樣做。既然這位僕人在政治上已經失寵，就再沒有人敢來幫助他；即使他還有朋友，但由於他欠的債過分龐大，還是毫無辦法。他永遠不會得釋放。

十八 35　* 比喻中的強烈對比和幽默感，會讓古代的聽眾放鬆警戒，可是因欠債作奴隸、用刑等等可怕的細節，會讓人將重點銘刻於心。這則故事一定會令古代的聽眾難以忘懷。

十九 1～12

離婚的理由

這段經文接在一段 * 拉比的辯論之後。

十九 1～3　* 法利賽人本身對於申命記二十四 1～4 的離婚理由究竟指什麼，亦有爭議；在耶穌的時代最盛行的 * 煞買學派主張，這段經文只允許在配偶不忠的情況下離婚；而後來逐漸凋零的 * 希列（Hillel）學派則認為，只要妻子把麵包烤焦了，就可以休她（這個學派一位後期的 * 拉比又添一句說：「或者，如果你發現另外一位更有吸引力」！）。領袖面對難題的「考驗」，充分彰顯智慧，是自古以來常出現的題材（參：王上十 1）。

十九 4～6　援用另一段經文來說明待澄清的經文，是典型的解經作法。耶穌援用創世記二 24，陳明神創造時原本的計畫，這作法與寫 * 死海古卷的人士相同。

十九 7　耶穌在此所提的是申命記二十四 1，猶太的解經人士以這段經文為基礎，探討離婚的理由可以有哪些。

十九 8　猶太人的 * 律法教師承認，有一種「讓步」的範疇是合法的：容讓某件事，是因為惟有如此才能止住罪行，否則便會徹底失控。從神當初創造的計畫（創二 24）來看，離婚便屬於這類範疇（參：瑪二 14～16）。

十九 9　* 煞買學派（見十九 1～3 的注釋）不允許離婚，除非妻子不忠（無論已成事實，或有此嘗試），但他們不認為再婚是犯姦淫。

耶穌則更前後一致：如果一個人與配偶離婚，卻沒有充分的理由（不忠或類似的罪；參：林前七 10

～13），該婚姻其實並未真正取消，而後來的婚姻便是犯姦淫。這則聲明（即：除非第一個婚姻是因不忠而解除，否則所有後來的結合都無效）可能是一種 * 誇張法，不必按字面解釋，但是誇張法乃是要凸顯重點，要人注意，不容忽略。離婚絕對不可等閒視之。

丈夫可以單方面休妻，而妻子只能在極嚴格的條件之下，才能要求離婚（並且需要法庭的幫助），所以耶穌反對這類離婚，也是在保護已婚的婦女。

十九 10　猶太男人認為離婚權乃是理所當然的。倘若婚姻不幸福，又沒有逃避的途徑（因為婚姻是由父母安排的，而配偶不一定盡如理想），會讓人對婚姻心生恐懼。

十九 11～12　* 拉比承認，不婚的人可分好幾類——有些是天生缺乏性器官（即：神使他們成為閹人）、有些是被人閹割的，如東方宮廷中的宦官。但是對猶太人而言，被閹割的人是非常可恥的，這種人絕對不能列入神的子民（申二十三 1）。

耶穌或許是運用以賽亞書五十六 4～5，以極其生動的言語來描述一種呼召，就是為 * 天國而持守單身；一般而言，單身並非猶太社會生活的主流（見：林前七章的注釋）。

十九 13～15

祝福天國的孩童

詳細的注釋，請參看：馬可福音十 13～16；馬太福音的這則故事是濃縮的，不過這類事件的濃縮，在古代文學中很常見。

孩子在社會上沒有力量，必須倚賴他人。在* 舊約中，有些人會按手在他人身上，以禱告來祝福。這些 * 門徒不夠敏銳，竟要攔阻那些來向他們的主求助的人，這會讓猶太聽眾想到以利沙的門徒基哈西，他最後失去了原有的地位（王下四 27，五 27）。

十九 16～22

代價太高

見馬可福音十 17～22。

十九 16　希臘典籍中亦曾報導，年輕的貴族想要拜某位名師為師，但因為過度驕寵，而無法達到老師的要求。

十九 17　猶太古籍一向強調神的良善（如：* 斐羅〔Philo〕：「只有神是善的」），甚至用「那位善者」來稱呼神（也如此稱呼律法）；耶穌強調惟獨神是善的，是想要讓這人看出自己的需要。「進入生命（和合本：永生）」：有時「生命」成為「* 永生」——來世之生命——的簡稱。

十九 18～19　這些是十誡中如何待人的誡命（與「如何敬神」相對）（只是未列無法衡量的貪婪），以及待人誡命的總綱：「當愛人如己」（利十九 18；參：太二十二 39）。

十九 20　除了「愛人如己」這條概要性的命令外，大部分猶太人都會聲稱，自己已經守住以上所提的各項誡命。「少年人」一詞，說明這個人大約在二十四至四十歲之間。

十九 21　只有少數極端的希臘教師，會對未來的 * 門徒提出這類要求。耶穌的要求比猶太人的慈善律法（不容施與者自己成為貧窮）還要極端；後期的規定將施捨限制在百分之二十以內（再加上什一奉獻與稅，這樣的數目亦相當可觀）。這是非常嚴格的考驗，不單測試門徒是否視老師比財產更重要，也看他所聲明愛人如己的話是否實在。

十九 22　這位年輕人的反應，就像其他貴族面對這類要求時的回應一樣。* 天國並不是加在舒適生活之上的額外祝福；天國必須包含一個人的一切，否則就不是天國。因此，對財物愈少的人，天國就愈有吸引力。

十九 23～29

天國的代價與所得之分析

見馬可福音十 23～31。

十九 23～26　耶穌在此顯然是用 * 誇張法：一頭很大的動物要穿過針的眼，這話反映出古時對不可能之事的象徵說法。（在耶穌的時代，針的眼與今天的意思一樣；有人主張，這是耶路撒冷一個小門的名字，這看法是根據中古時期一個門的名字，但卻不能解釋耶穌在第一世紀的教導。）

主流的猶太教從來沒有否認富人會在* 神的國中有份；而他們當中的施主與領袖都是富人。耶穌容許富人在神的憐憫之下進入祂的國，但是他們必須將財產先給窮人。

十九 27～29　「復興」一詞，希臘人用來指未來世界更新的景況，因此自然被用來指猶太人對新世界的期待（這類期待出現在賽六十五 17，六十六 22，以及 * 死海古卷中）。十二支派的恢復，是猶太人對末世的標準信念。* 舊約記載，在還沒有王的時代，治理以色列的人是審判者（譯注：和合本譯為「士師」）。

十九 30～二十 16

末後的和在前的

這個 * 比喻的農業背景，符合其他古代巴勒斯坦猶太文獻的記錄。有些 * 拉比所講的也與此類似，不過耶穌的比喻和拉比最接近的比喻，要點完全不同；只是兩者都按照常規，將神比作一位王或地主。

十九 30　古代的文學常採用一種框架筆法，稱為括弧（inclusio），以標示出某個題目的段落；十九章 30 節和二十章 16 節是這個比喻的前後括弧，而由於十九章 23～29 節是講到今世的犧牲，這個比喻緊跟在後，十分自然。大多數猶太人相信，審判之日會複還一切公道；* 外邦人會被降卑，以色列會得高舉。

二十 1　有關「天國好像」，見十三章 24 節的注釋。有錢的地主常會雇用臨時工人，尤其在收割季節，在一段很短的時間內，需要大量的工人。一天的工作大約從日出時開始，就是早上六點，在天氣還沒有轉熱之前。

二十 2　有些臨時工也是佃農，自己有小塊田地；有些則是這類擁有小塊田地之人的孩子，他們無法繼承父親的土地；還有一些是失去土地的人，他們遊走各地，找工作做。一個地拿利是一般人一天的工資。

二十 3　早上九點不到（和合本：巳初；一天是從日出開始計算），地主發現，市場上有一些人等著受雇。如果當時是收穫季節，而這些人自己有一點地，可能早上的時候已經先去收過自己的莊稼。

二十 4　這些工人可能以為，所得的錢不到一整天的工資。

二十 5　「第六小時」（和合本：午正）是正午之前，「第九小時」（和合本：申初）是下午三點之前。收工的時間大約是下午六點，因此最後雇用的人會以為，自己的收入一定比整天工作的人少得多。

二十 6～7　這些工人受雇後，只做一個小時；不過莊稼必須在日落之前趕緊收回來，而工作還沒有做完。

這幾節流露出古時收割時期典型的緊張狀況。不單臨時工在尋找工作，就連閑著沒事的人，也會聚到市場去。

二十 8　猶太律法規定，工資當天就要發，因為一般人的工資僅夠一天所需（申二十四 14～15）。

二十 9～15　地中海一帶的富人常會給窮人相當多的禮物，而贏得慈善家的好名聲，提高自己的社會地位。由於在古代社會中，地位與角色息息相關，那些抱怨做一整天只拿到一天工資的人，會被視為很不禮貌，不懂感謝。

「惡眼」（直譯；和合本：紅了眼；參 KJV）在一般的成語中意思是「吝嗇的眼」（參：箴二十八 22）；此處隱指這些因主人的慷慨而嘀咕的工人，被打發走的時候十分羞慚。猶太人都承認，神才是萬物的擁有者，祂在賜與的時候，總是仁慈為懷；他們承認，以色列在審判之日得以存留，惟獨有賴祂的憐憫。

猶太教師在講到審判之日時，用過類似的民間故事，但是他們的重點正好相反。以色列是那努力工作的工人，必會得到最高的工資；* 外邦人只做了一點，所以只會得到一點。然而，按這則故事的上下文看，耶穌的重點是要向今世有錢有勢的人挑戰，無論是猶太人或是外邦人，而祂應許在未來的世界中，神會特別恩待那些在今世受壓迫的人。

二十 17～19

耶穌是末後者

這裏的上下文是談卑微的人將被高升，而耶穌提出了最明顯的例子：祂將在羅馬人的手下，如同普通囚犯一樣，自願接受羞辱與處死，而神會以* 復活來將祂高舉。

二十 20～28

為首的要作僕人

請參看：馬可福音十 35～45 的注釋。

二十 20～21　在猶太人和羅馬人的圈子裏，由母親出面來代求，往往比直接為自己提出要求更有效（亦參：撒下十四 2～20；王上一 15～21；參：撒下二十 16～22）。不過，這一次卻行不通。

二十 22～24　「杯」代表耶穌的死（太二十六 27～28、39）；耶穌可能是借用 * 舊約先知所用「忿怒的杯」之意象（參：可十 38 的注釋）。

二十 25　* 外邦人的作法總是反面的例子（五 47，六 7，十八 17）。以色列的王在道德方面，比四圍的外邦王受到更大的約束（參：耶洗別比亞哈更會濫用權術）。猶太人的古籍承認，在聖經的時代之後，大部分的外邦君王都是暴君。

二十 26～27　把主人與奴隸的角色對調過來，是古書中從來沒有的說法；僅有少數幾個主人認為，奴隸在理論上與他們是平等的，然而他們離耶穌在這裏的說法還相差很遠。猶太人的 * 門徒會服事自己的 * 拉比；在* 昆蘭團體，階級較低的人必須服從階級較高的人。

二十 28　耶穌在此可能是暗指以賽亞書五十三章那位受苦的僕人，他為多人而捨命。這也是猶太人標準的「更何況」論證法：如果他們的主人都去服事人，何況他們，豈不更當照樣去做。

二十 29～34

抽空醫治瞎子

二十 29～30　耶利哥通往耶路撒冷的路常有強盜出沒，不過走的人還是很多，而若有一大群人同行（如

耶穌），就不會有危險。耶利哥是猶大幾個最富有的城之一，在那裏的乞丐不會挨餓，不過乞丐與靠乞討維生的人總是窮人，在社會經濟結構屬最底層，毫無地位，只靠過路人好心施捨。「大衛的子孫」一語，表示他們承認耶穌是 * 彌賽亞。「可憐我們罷」是一般乞討的話，不過他們想要的卻更多。

二十 31　若跟隨耶穌的人中有人認為，這次前往耶路撒冷，必會建立 * 天國，他們很可能覺得，耶穌還有很重要的事要做，不能被這些乞丐干擾，無論他們只是要人施捨，或是還想要別的。

二十 32～34　這些乞丐不只要人施捨，而耶穌再一次顯明，祂的 * 國（kingdom）和多數人所期待的國度是何等不同。

二十一 1～11

溫柔的王

詳細的注釋，請看馬可福音十一 1～10。

二十一 1～3　借驢的舉動，可能可以視為王的使者暫時徵用一頭牲口；耶穌既是主，就有權使用跟隨祂之人的物品。從歷史的層面看，驢主人可能認為，這是款待前來赴節期之人的作法；也許他會認為，幫助一位出名的 * 拉比是自己的榮幸。有些注釋家主張，驢主不在家，而看家的人聽見「主人」要用驢，會以為是送給牠真正的主人使用；可是他們一定認得屋裏其他的僕人，而會認出門徒並不是這家的成員。參：創世記四十九 10～11，或許相關。

二十一 4～7　沒有被人騎過的驢駒，有時會和母驢在一起。猶太人有一個習慣，讀希伯來文聖經的時候，會儘量從其中找出含義，因此，馬太讀撒迦利亞書九 9 的時候，會認為那裏是指兩頭牲口，而不是用兩種方式講同一頭牲口。古代的詮釋者都同意，那段經文是指彌賽亞，可是耶穌把這部分應用在自己身上，等於將彌賽亞重新定義：官員騎驢，是在民間遊行的時候，不是去爭戰（如：王上一 33）。因此這段經文的描述，不像羅馬人凱旋式的「勝利進城」，而是耶路撒冷在迎接一位溫柔、和平的王。

二十一 8　前來過節的朝聖者常會受到如此的歡迎，不過，二十一章 9 節的宣告表明，對耶穌的歡迎更加盛大、更顯重要。參：詩篇一一八 27（NIV）。

二十一 9　「大衛的子孫！」之宣告，暗示承認耶穌的家世，並期望祂便是 * 彌賽亞（Messiah）；而歡呼的其他部分，則來自詩篇一一八 25～26（「和散那！」意思是「哦，拯救！」）。哈利路詩集（Hallel）為詩篇一一三至一一八篇，在逾越節時經常吟唱，大家一定很熟悉；後來的世代認為，這些詩篇是指他們所期待的未來救贖。耶穌在馬太福音二十一 42，是從彌賽亞的角度引用詩篇一一八篇。

二十一 10～11　耶穌在加利利比在猶大出名；古代的文獻常注意到這兩地的差異。

二十一 12～17

向聖殿的權威人士挑戰

幾個世紀之前，耶利米曾在聖殿摔碎瓦瓶（耶十九），耶穌在此的表現也是先知式的動作，要人* 悔改（repentance），並提出警告，說聖殿被毀之日近了（見：太二十四 1～2 的注釋）。

二十一 12　* 舊約 * 律法（law）規定，來赴節期的人必須在耶路撒冷購買祭物，因此賣鴿子和其他祭牲有其必要。由於外來客都是帶著外幣（連大半加利利的市鎮也都各有各的貨幣），所以兌換銀錢的人也有其必要。雖然古代兌換銀錢的人一般會照規矩賺錢，但據說在聖殿裏的所賺無幾。問題並不是這些商業行為，甚至也可能不是以宗教為名行剝削之實的問題，而是這種商業行為在那裏進行。學者曾經根

據後期的證據，提出幾種理論，包括祭牲的買賣乃是新近才從外邦人的宮廷引進的作法；但是這個理論的正確性無法肯定。

二十一 13　舊約的聖殿沒有明文禁止婦女或非猶太人進入，但是基於猶太人的潔淨規定，希律聖殿的建築不准猶太婦女進入以色列院，把她們置於次等階級，而非猶太人則連婦女院都不可進入。非猶太人若進入聖殿的猶太人專用地帶，會被處死；外邦人的院面積很大，然而在擁擠的節期當中，商人的桌邊擠滿鬧哄哄的群眾，一定會占掉其中不少部分。耶穌在此引用以賽亞書五十六 7，那段經文接著講，聖殿也將為 * 外邦人所用，馬太的隱意，聰慧的讀者很可能會領悟到。祂也引用耶利米書七 11（「賊窩」），那是耶利米向當時宗教領袖所說的話，他們以為自己既如此看重聖殿，神的忿怒一定不會臨到，聖殿也不致被毀。但事實不然。

二十一 14　祭司家族的人，若瞎眼或瘸腿，就不能進聖殿（利二十一 18）；後來這個規定延伸出去，將所有瞎眼和瘸腿的人都包括在內（參：撒下五 8；亦見 * 死海古卷。第二世紀的 * 拉比允許瞎子和瘸子像其他人一樣來過節，但不規定他們一定要參加。管理聖殿的人或許不反對他們在外院停留（見如：徒三 2），不過，耶穌竟然在這裏醫治他們，實在是與當時的文化唱反調。

主管聖殿的，是有權的 * 撒都該派之祭司，他們一般並不期待 * 彌賽亞的出現；如果他們有這種期待，或許會認為他將用軍事向他們的權利發出挑戰，否則他也許會尋求與他們結盟。從有權勢者的角度來看，要建立國度，卻在弱者當中找人跟隨，簡直太愚蠢了。

二十一 15～17　* 彌賽亞的宣告對聖殿權威人士形成威脅，與推翻桌子的效果不相上下（參二十七 11）。

大祭司是以希臘文為母語，所以耶穌在此引用希臘譯本的詩篇八 2，那裏譯為「讚美」，而希伯來文則是「能力」（稍微不合當時的狀況）。耶穌可能是以「更何況」的方式在辯解：如果神能從嬰孩的口中帶出能力或讚美，藉這些孩子的口，祂豈不更能毀壞有權勢的人？

二十一 18～22

信心的能力

二十一 18　逾越節的時候，耶路撒冷擠滿了訪客——可能有五十萬之多，因此許多人只得住在鄉下。「早晨」最早可以指清晨六點。

二十一 19～20　每年的這個時候，靠近橄欖山的無花果樹應該有葉子，但是這麼早的季節，最多只有青澀的果子；要到六月初，才會有可吃的無花果。青澀的果子常會掉落，只剩下葉子。

這裏的順序與馬可福音不同（參：可十一 12～14、20～26）；古代的傳記不需要按時間先後記錄，而馬太改變馬可的順序，當時的人不會認為有問題。詳細的注釋，請參考馬可福音的那段。

二十一 21～22　從耶穌和 * 門徒（disciples）所站的地方，可能可以看見橄欖山，並且（從其斜坡）或許亦可以看到死海；因此耶穌的比方對門徒可能非常生動。「移山」是象徵性的說法，就是做完全不可能的事；在此，耶穌應許他們，他們沒有一件事做不到。這個應許讓人想起 * 舊約一些先知的事工，譬如以利亞和以利沙，他們行了好些神跡。

二十一 23～32

真實的權威

以下幾章與當權者的衝突，反映出古代典型的辯論方式：問與答、智巧的回應，以及用對方的話來套住他們。詳細的注釋，見馬可福音十一 27～33。

二十一 23～27　耶穌用反問的方式來回答當權者的問題，這在猶太人的辯論中相當常見。祂聲稱，祂的

權威和約翰的權威來源相同——「從天上來」（這是猶太人說「從神來」的一種方式）。這個回答乃是依據猶太人的法定原則，即：奉派的使者可以運用差他之人所有的權柄。其餘的交鋒，都是按照當時標準的辯論流程。

大祭司是政治人物，比起在政治上較無權勢的 * 法利賽人，名聲欠佳；他們必須在自己的百姓和羅馬政權之間平衡雙方的利益。因此，他們在作決定的時候，必須考慮民間的想法，恐怕引起百姓的不悅（二十一 26）。

二十一 28～30　父親要求兒子到葡萄園去工作，是很自然的。兒子拒絕去，可能會觸犯猶太人的道德標準，引起公憤：這個兒子公開忤逆，而忤逆是可遭處罰的罪行。但是答應要去，卻沒有去，比不答應更糟；這個兒子連向父親的承諾都不遵守。那拒絕去的兒子後來 * 悔改了，他的行為顯然比較可取（參：結十八 21～24）。

二十一 31～32　虔誠人認為 * 稅吏和娼妓不屬於猶太教。耶穌所選的比方簡直太不堪入耳了。在* 比喻之後，提出問題，或要人重新思想，是向聽眾挑戰的技巧，曆久不衰（如：賽五 4；參：撒下十二 1～7）。「義路」是指正直的生活方式（箴八 20，十二 28，十六 31），可以兼指約翰的生活與資訊。

二十一 33～46

兇惡的園戶與仁慈的園主

羅馬帝國的鄉村大半都由富有的地主所擁有，土地的收入讓他們可以過悠閒的生活。他們的地產通常租給佃農，這些人常是自由的農人（如埃及的情形），但也有些是奴隸（如大部分義大利的情形）。如果地主心地仁慈，對待為他們做工的人，能像城裏的 * 庇護人（patrons）對待低階層的 * 附庸之人（clients）一樣，就會在窮人中享有很高的聲譽，但是這類地主通常缺乏這樣做的動機。他們一般住得很遠，常住在城裏，和工人很少接觸。可是這則 * 比喻中的地主非常仁慈，貴族人士甚至會認為他太天真了。

耶穌說話的物件，是那些以為自己在治理以色列的人（二十一 23），祂提醒他們，他們只是神所指派的代理人（就像耶二十三章與結三十四章中的牧者），來照管祂的葡萄園。

二十一 33　耶穌的描述，是栽植葡萄園的正常方法，不過祂顯然是暗指以賽亞書五 1～2，那裏將以色列比作葡萄園。

二十一 34　付租金常是在收割的時候，或是按百分比收（通常至少百分之二十五），或是事先講好一個數目。

二十一 35～37　地主在社會上、法律上都有權力，可以將他們的意願強加于佃農；據說有幾次他們甚至雇用殺手，來對付找麻煩的佃農。在這裏，這些園戶的舉動彷彿他們才是有權力的人，而他們更毫無悲憫之心，濫用權力（與仁慈的地主之理想完全相反）。這種態度符合猶太人的傳統說法，即：以色列謀害了許多神所派來的先知。

二十一 38～39　園戶對這份產業過分癡心妄想。雖然在某些法定情況之下，他們可以獲得田地，但是地主也可以指定其他人來繼承——而在他們的惡行之後，他必定會這樣做；還有一種可能，就是皇帝的代表可以獲得田地。這個故事將園戶刻畫成既邪惡又愚蠢；然而這些園戶正是最貼切的比方，顯出當時的宗教領袖是在服事自己，不是在服事神——耶穌的聽眾都清楚這一點（二十一 45）。

二十一 40～41　古時的聽眾會覺得奇怪，園主怎麼不早一點採取行動，把園戶趕出去。提問題是標準的

* 拉比式作風，讓聽眾也參與在故事或教導之中；使聽* 比喻的人將自己定罪，是聖經先知一貫的風格（撒下十二 5～7，十四 8～17；王上二十 40～42）。

二十一 42　這段經文取自詩篇一一八 22～23，屬哈利路詩篇，正如馬太福音二十一 9 所引用的詩篇一一八 25～26。所指的建築物乃是聖殿（見：詩一一八 18～21、25～27）；耶穌是新聖殿的房角石，因此對舊聖殿的建築者（猶太權貴）構成威脅。（「房角石」究竟是指根基的轉角之石，還是拱門的頂石，注釋家的看法不同；不過這一點對於整段的解釋沒有影響。）

二十一 43　以色列是「聖潔的國」（出十九 5～6），但是這地位曾經受到會轉給別人的威脅（出三十二 10；民十四 12）。建築師所棄的，反為神所接受（太二十一 42），而祂可以用別人來取代他們（參三 10）。「結出」果子（參三 8），意思是把果子交給園主（神），與 * 比喻中的園戶作法相反（二十一 33～42）。

二十一 44　「跌在」房角石上，與以賽亞書八 14～15 呼應（參：賽二十八 16）；石頭落在犯罪者身上，暗指但以理書二 34、44，那裏將神的 * 國比作一塊岩石，把地上所有挑釁的人都壓碎。

耶穌在此是用猶太人標準的習俗，以用到同樣鑰字或同樣觀念的其他經文，來解釋某段經文（太二十一 42）；在這裏，相同之物為神的石頭。後期有位 * 拉比警告說：「如果一個瓶子掉在岩石上，那瓶子就有禍了；如果一塊岩石掉在瓶子上，瓶子就有禍了；無論哪種方式，都是瓶子有禍！」

二十一 45～46　作領袖的祭司是精明的政治人物，他們很小心，不會公開違背人民的意願；* 法利賽人很受民眾歡迎，但是在這裏，他們的名望還不足以向耶穌的盛勢挑戰。只有在必須保護百姓、防止危險的革命激情時，祭司權貴與法利賽人才會在一起協商；像這樣一位以* 彌賽亞自居的人物，便符合以上的條件，成為他們共同的敵人。

二十二 1～14

尊重王的兒子，否則死路一條

二十二 1～2　「天國好像」的說明，請看十三章 24 節的注釋。在* 比喻中，* 拉比常將神比作一位王，祂的兒子則是以色列；背景常是為兒子娶親的筵席。婚宴會大擺筵席；一位非常有錢的人可以邀請全城的人來赴席。赴婚宴，常會占去客人自己寶貴的時間（猶太聽眾大概會假訂婚筵舉行七天，而君王則會要賓客從頭待到尾）；花這麼長的時間，對在田裏工作的農人相當困難。不過，君王的邀請是很大的榮幸——而得罪他將是何等可怕，所以聰明的人在接到邀請後，一定會設法參加。受邀的客人也有可能是有權有勢的地主（二十二 5），他們生活悠閒，大可參加這類活動。

二十二 3　根據習慣，初步的邀請一定早已發出去了（因此有「那些被召的人」）；所以，當來的賓客其實完全沒有藉口。

二十二 4　王重複說明受邀的榮幸。

二十二 5　藐視王是極大的不敬，可能暗示心存背叛，因此必定會招惹王的怒氣；最初聽這 * 比喻的人，對這些屬下竟然如此愚蠢，一定覺得十分忿怒。

二十二 6　如果這些僕人不屬於王，這樣的行動顯然不合法；但是王的僕人地位通常比自由人還要高，而身為王的使者，他們更是代表他本人。古代的人一般都會瞧不起惡待使者或使臣的一方。此外，惡待王的代表就等於公然忤逆，宣告叛變。然而神的僕人、使者，就是先知，常受到這樣的待遇。

二十二 7　王不一定都住在同樣的地方，不像他的臣民；燒毀城市可能特別暗示耶路撒冷的毀滅，該城在主後七十年被焚（見二十四 15）。燒城是徹底摧毀一座城的最後一步。

二十二 8～10　為王的兒子所預備的婚禮一定非常隆重，而若沒有賓客在場，就是王子的羞辱。所以，王沒有別的辦法，只得去邀請平民百姓。

被焚毀之屋的桌子和水罐

–

二十二 11～13　平民百姓也知道，去赴王的筵席一定要穿禮服（至少要乾淨整齊）。這裏的表現可能是對主人心存傲慢、不敬的現象（而在故事中，主人到此時已經絕對容不下任何輕慢的態度！）。

因此，甚至前來赴筵席的人當中（可能代表曾跟隨耶穌的人，如：猶大），也有人不尊重他。

學者曾提出一個後期猶太人類似的故事，裏面講到一位王，他邀請賓客赴宴，卻沒有事先通知他們時間為何。在那個故事裏，時間到的時候，只有殷勤的屬下才已經穿好衣服，準備赴席；其他的人只能羞羞慚慚的留在外面。

二十二 14　故事的最後一部分說明，受邀（被召）赴席的人很多，但是最後被選上的只是少數。

二十二 15～22

該撒與神

反對耶穌的人在此想要祂作出選擇：或是革命——這樣他們就有理由在羅馬人面前控告祂；或是與羅馬妥協——他們假定祂不會如此（因為祂在聖殿裏亦不與自己百姓的領袖妥協）。主角遇到困難問題的「考驗」，而顯出其智慧，乃是自古以來就有的題材（參：王上十 1）；耶穌超凡的智慧在二十二章 15～46 節中顯露無遺。

二十二 15～16　* 法利賽人傾向於國家主義，希律黨則是羅馬所封的王希律之附庸；他們只有在十分不尋常的情況之下，才會聯手合作。法利賽人會留意猶太律法的要求，即控訴必須要有見證人，但他們很樂意調查耶穌是否不忠於 * 律法。他們會在這裏測試祂的教導，並不希奇。希律黨盼望恢復希律對猶大的統治（當時是由彼拉多管理），若有 * 彌賽亞之類的人物出現，他們當然很緊張，恐怕羅馬人的控制會更直接、更嚴格。

二十二 17　法利賽人認為耶穌已經攪動了愛國主義、彌賽亞狂，而他們要把這情況和與羅馬維持和平所當盡的義務作個比較；二十年之前，曾有一次反繳稅的暴動，遭到鎮壓，由此可見，這類狂熱可能導致的危險。如果耶穌公開採取後來 * 奮銳黨（Zealots）所持的立場（沒有王，只有神），希律黨人就可以將祂逮捕；如果祂反對該立場（祂的確如此），就可能被跟隨者視為妥協。

二十二 18～22　猶太的巴勒斯坦有自己的銅幣，上面沒有被神化之皇帝的像，因為那是猶太人所厭惡的（不過在主後六年之後，這種錢亦被稱為羅馬幣）。不過，其他地方的錢幣，就是上面有皇帝的像、公認他是神的錢幣，在巴勒斯坦也常流通，因為當地不容許製造金幣或銀幣。在巴勒斯坦付稅的時候，要像別處一樣，用銀的地拿利來付（可能是在里昂〔Lyon〕鑄成的），而無論猶太人喜歡與否，都必須使用。

主後六年的革命人士以暴力抗議使用這類錢幣，結果遭到羅馬極可怕的鎮壓。如果問耶穌的人很不滿用羅馬錢付稅，他們身邊就不應該帶著這種錢幣。以機智的回答讓提問題的人受窘，是猶太和希臘文學中廣受歡迎之教師的特色；由此可見，耶穌是古代最聰明的教師之一。

二十二 23～33

活人的神

二十二 23　在古代猶太教中，* 撒都該人因不相信* 復活而惡名昭彰；* 拉比自認是 * 法利賽人的傳人，他們常因撒都該人的這個觀點，而將之列為異端（由於主後七十年之後，撒都該人已經消失，所以他們也無法回應）。

二十二 24　撒都該人的問題，與當娶兄弟的未亡人為妻之律法有關，古代和今日都有許多文化採用這個習俗（見：申二十五 5）。在一些以家庭為中心的社會，婦女不可能出外賺錢，這個辦法可以在經濟與社會方面保護寡婦。在耶穌的時代和後來的時期，研究猶太 * 律法的人仍在查究這條 * 舊約原則應當如何解釋；不過 * 拉比的規定在某些方面與舊約不同（如：娶了兄弟之寡妻後，所生的兒子仍算自己的）。

二十二 25～27　撒都該人從猶太人的多比雅書借用了這故事的大綱，其中講到，公義的撒拉前七個丈夫都被嫉妒的魔鬼阿斯摩丟斯殺死了。第二世紀有些 * 拉比假定，守寡兩次或三次的人，就不應該再嫁，恐怕會把厄運帶到下一任丈夫身上（參：創三十八 11）。在界定猶太律法的時候，教師通常都會舉出假設的狀況。

二十二 28　* 拉比文學中有很多例子，講到異教徒、背道者，或他們所認為異端之人，如 * 撒都該人，所提出的嘲弄問題。

二十二 29～33　許多人同意，天使不會生育（他們沒有這樣的需要，因為大部分古籍都認為他們不會死），通常他們也不需要吃喝。「娶」（marry）可能是指新郎，而「嫁」（be given in marriage）則是指新娘，由父親許配給人。

在與撒都該人抗辯的時候，法利賽人常嘗試從摩西的律法來證明 * 復活（有位拉比甚至主張，律法的每一段都在教導復活；亦參：馬喀比四書七 18～19，十六 25，十八 19）。

耶穌在此的作法也相同。祂聲稱，神不會自稱是那些已不存在者的神；祂既忠於祂的約，就必須在人死後仍作他們的神，死亡並不是他們的終局。當時猶太人最尋常的禱告之一，是覆誦神對亞伯拉罕、以撒、雅各布的信實，且認為至今這信實仍然不變。

猶太教師有時會舉出經文來反駁爭議之人，前面的短句則為：「你們去讀。」而「你們沒有念過嗎？」這句話隱含指責，語意更加嚴苛（二十二 31，參十二 3，十九 4，二十一 16、42）。

二十二 34～40

最大的誡命

耶穌採用猶太人解釋的技巧，把這兩條誡命（申六 5；利十九 18）用一個共通的鑰字「愛」連起來。猶太人的倫理反復強調要愛神和愛人。

二十二 34～38　這條誡命對猶太教非常重要，經常會誦讀。在希臘文中，「大的」（great）這類形容詞，有時當最高的比較級用，意為「最大的」（greatest）。申命記六 5 要求愛神必須「盡心、盡性、盡力」；這裏將「力」變成「意」（在希伯來文中，「意」則隱含在「心」中），不過這裏的意象仍是指「全人」。（* 新約作者顯然將希伯來文的「力」一詞重標母音，而變為「意」，這個希伯來文讀來相仿；這種重標母音的作法，在猶太人的解釋上很常見。）

二十二 39　猶太古籍有時會將這第二條誡命與第一條寫在一起。

二十二 40　還有些教師亦以這兩條誡命為律法的總綱，按 * 舊約的上下文來看，它們顯然有此含義。

二十二 41～46

大衛的主

就定義而言，基督，或受膏者，乃是大衛王室的後裔（賽九 7，十一 1；詩二，八十九，一三二）。但是這樣的彌賽亞觀自然會帶出革命式的 * 天國觀（見十一 10 的注釋），可見有所缺失。那將在神的國中作王的，不單是大衛的後裔，也是他的「主」；因此，他將來比復活的大衛更大。

當猶太教師向他們的聽眾挑戰，要解決經文中表面有衝突之處，他們會假定兩段經文都是正確的（在這裏，耶穌知道，他既是大衛的子孫，也是大衛的主），問題只是如何將兩者調和。耶穌的反對者顯然不知道如何回答祂的問題，也許因為猶太詮釋者並不將詩篇一一〇1 應用於 * 彌賽亞。

當代的文學若報導，聽眾被某位講員（通常是主角）的智慧折服，意思是要讀者同樣尊重那位講員的智慧（如：以斯得拉一書四 41～42）。

二十三 1～12

要比法利賽人更謙卑來服事

其他福音書亦記載，耶穌與 * 文士和 * 法利賽人爭辯（可十二 38～40；路十一 39～52），可是馬太對這類爭辯的強調，或許超過馬可和路加，因為在他的讀者所處的敘利亞－巴勒斯坦，文士和法利賽人是反對他們的主要份子（見：馬太福音導論）。文士和法利賽人原來是不同的團體，但有重迭之處（路十一 39～52），可是威脅馬太福音讀者的，是這個團體聯合的繼承人。馬太也想要把這個警告應用在* 教會中類似這些反對者的人身上（太二十四 45～51）。

二十三 1～2　有些學者指出，許多 * 會堂有一個特別的座位，稱為「摩西的位」（參二十三 6），可是耶穌的說法也許是象徵性的。* 法利賽式的 * 文士對律法耳熟能詳，他們認為，他們的傳統根源於摩西親自的教導，並自認他們是當代的摩西傳人。

二十三 3　法利賽人的教師通常教導說，瞭解聖經過於順服聖經，因為必須先瞭解，才能順服；可是他們自己也會同意說，律法不單需要去學習，也必須去順服。

二十三 4～5　「經文匣」（phylacteries）是 tefillin，小小的盒子，裏面放著經文，在早禱與晚禱的時候，用一根皮帶固定在頭上和左手上（這個習俗是根據申命記六 8 而來）；然後要誦讀經文，作為禱告的一部分；在* 拉比的時代，這規定更加嚴格。有關繸子，請看馬太福音九 20 與十四 36。

二十三 6　在筵席上，席位是很重要的；坐在低位上的人常會埋怨，古代的文字有很多例子。* 會堂裏最重要的位置，在這段時期可能有幾種，後來會堂的結構才標準化；根據一個第一世紀的會堂看來，坐位似乎沒有席次之別。但是尊座通常應該是在大家都看得見的地方，或許靠近講壇，就是讀律法的講臺；也許尊貴的賓客在會堂裏有椅子可坐，而大部分的聽眾都用席子坐在地板上。在* 昆蘭人、* 公會和拉比學校的聚會中，座席都有級別。

在哥拉汛會堂中摩西的座位

–

二十三 7～8　問安（「願你平安」）在社會上十分重要，因此如何向人問安、何時問安等，都有明確的規定；問安在希臘和猶太文化中，都屬必要的禮貌。若遇到比自己精通 * 律法的人，卻不向他致意，是嚴重的冒犯。市場是城鎮裏最熱鬧的地方。「* 拉比」意為「我的主」，一般應用到教師身上，是表尊敬（有時就像今天的尊稱「可敬的」〔Reverend，一般譯為「牧師」〕、「父親」〔Father，一般譯

為「神父」〕）；他們原是自己學生的「主」。眾人也用各種方式對他們表示尊敬。

二十三 9～11　拉比有時被昵稱為「阿爸」，或「爸爸」；他們稱自己的 * 門徒（disciples）為孩子，而拉比因為有權柄與尊榮，地位遠超過門徒。耶穌說，惟獨神才能接受這類超越的尊重；所有的基督徒一律為平輩。

二十三 12　這裏的原則出現在箴言二十五 6～7，而應用到筵席的席次上；有些經文曾將這原則應用在來世，那時神將使每個人都平等（賽二 11～12，五 15；參：結十七 24，二十一 26）。

二十三 13～28

假冒為善之禍

禍的宣告也像福的宣告（見：太五 3～12）一樣，是 * 舊約的一種禱告形式。先知經常採用，其意思類似「可悲啊」，或咒詛（「……是可咒詛的」，與祝福的模式「……是有福的」成對比；參：申二十七～二十八）——也許這裏正是此意。

* 法利賽人並不全部一樣，而後來的 * 拉比——他們自認為是法利賽人的屬靈傳人——曾經批判說，有幾種法利賽人的心思不正確（如：「鼻青臉腫的法利賽人」，他們一直撞到東西，因為他們把眼睛閉著，以免看到女人）。這些報導強調，最重要的是動機；最佳的動機是敬畏主，或（更精緻的說法）愛神。* 拉比的文學經常定假冒為善的罪，要求人要有正當的動機。反對耶穌的人對祂的倫理應當大致都會同意，但會抗議說，他們並沒有違犯。

假冒為善（hypocrites）原來的意思是演員，不過在當時，這個名詞也被用來諷刺兩面人，他們的行為或是與信仰有出入，或是會因人而異。

二十三 13　有權把人關在門外的比方，是指管門的人，他有進入屋子的鑰匙；見十六章 19 節的注釋。

二十三 14　這一節並非所有希臘文的馬太福音都有；對其內容的背景，請參看：馬可福音十二 40 的注釋。

二十三 15　* 法利賽人並沒有專職的宣教士，但是在巴勒斯坦以外的猶太人總是想讓 * 外邦人歸化猶太教，而據說，受 * 希列影響的法利賽人，對於勸化非猶太人歸信猶太教非常開放。猶太教歷代以來都具宣教精神，直到後來，由於羅馬定基督教為國教，它才受到窒礙，因為必須與基督教競爭（不過，羅馬人一直很厭惡猶太人要人加入 * 猶太教〔Judaism〕，在基督教出現之前即是如此。）

「地獄之子」意思是註定要去那裏的人。這裏的問題不是指讓人皈依（二十八 19），而是指教導錯誤。

二十三 16～22　在當時，猶太人不可以說出神的聖名。有人指著較小之物起誓，是想萬一未能遵守，或後來發現起錯了誓，可以避免以神的名起誓而導致的嚴重後果。當人開始用與神相關的東西起誓，而不指著神起誓，取代神名字的代替品就愈來愈多，而這就成了一種規避的方法，一方面指神起誓，一方面又盼望能降低不守約的後果。見五章 33～37 節的注釋。

二十三 23　公義、憫憐、信實等美德最為重要，這個原則在聖經裏很常見（申十 12～13；彌六 8），而 * 拉比（rabbis）本身有時也以一般原則，如「愛」，來總結 * 律法（law）。大部分法利賽人和其他的猶太詮釋家，如 * 斐羅（Philo）都會同意，律法中有些分量較重，有些則較輕。他們可能會回答耶穌說，他們注意小節，是因為律法裏最小的細節，對敬虔人都很重要；他們教導說，對細節的注重，要像對原則的看重一樣。但其實耶穌並不反對律法（見：太五 19）；祂的重點為，他們首先應當操練公義、

憐憫和守約（九 13，十二 7）。

什一奉獻主要是用來支持祭司和利未人的。「時蘿」（dill，和合本：「茴香」）和路加福音的「芸香」（rue，路十一 42）在* 亞蘭文（Aramaic）是類似的字，這裏可能反映出作者採用了原版的亞蘭文獻。律法並沒有直接要求將這類幹的綠葉植物獻上十分之一。至於小茴香子（cummin，或譯「時蘿」）是否要獻上十分之一，法利賽人的各派亦有爭論。

二十三 24　這裏的 * 誇張法（hyperbole）具幽默感，一定會讓古代聽眾特別注意。為了避免飲料中有死的小蟲，而沾上污穢，法利賽人會把小小的昆蟲，如蒼蠅（凡比極小的扁豆〔lentil〕稍大之物），在還沒有死之前就濾出去，以保存飲料（參：利十一 32、34）。法利賽人認為蚊蚋（和合本：蠓蟲）既比扁豆還小，就不算不潔，但是耶穌誇張講法中的這位法利賽人，卻連這也不放過。而耶穌以誇張的方式指控說，他們會讓一頭駱駝（巴勒斯坦境內最大的地上動物，而在宗教禮儀上屬於不潔）留在杯子裏，並一口吞下去。注重律法的細節固然很好，但是他們卻忽略了最主要的重點（太二十三 23）。

二十三 25～26　法利賽人很看重禮儀的潔淨，所以根據禮儀，他們不單潔淨自己，也潔淨杯盤。* 煞買學派——當時法利賽人最大的一派——說，如果杯子裏面不乾淨，只要外面乾淨仍可算數；少數跟隨* 希列的人則認為，杯的內部應當首先洗乾淨。耶穌在這點上同意希列派，可是祂這樣說，是為了以象徵的方式表明，內心的清潔最為重要。

二十三 27～28　在禮儀上最能傳染污穢的，莫過於屍體（凡是碰到的人，要一個禮拜算為不潔——民十九 11）；* 法利賽人相信，甚至只要自己的影子碰到屍體或墳墓，都會沾染不潔。每一年在逾越節之前的春天，不明顯的墳墓（或石灰封藏的骨罐）都要以粉抹白，以警告路人不要接觸，以免沾染不潔；法利賽人就像未用這種警告標示的墓（路十一 44），或是假裝那是特別出眾的記號，而不是不潔的告示。「粉飾」可能暗指以西結書十三 10～12 和二十二 28；這樣作可能可以遮住牆壁的裂縫，但是卻無法防止它的倒塌。

二十三 29～39

殺害先知

這是最後一個禍哉（二十三 29）。

二十三 29～30　古代的猶太教比 * 舊約更強調以色列殺害先知的事（如：耶二十六 20～23；參：代下三十六 15～16）。這時期的猶太團體修築墳墓，以紀念先知與義人（也包括不是殉道的人在內，如大衛或戶勒大）。

二十三 31　耶穌在此的要點為：「父如何，子亦如何」；惡人的後裔仍會犯罪，罪在家族中延續，除非他們願意悔改（出二十 5；申二十三 2～6；撒上十五 2～3；賽一 4 等）。

二十三 32　這是一種諷刺性的挑戰，先知慣用的說法（賽六 9；耶四十四 25；摩四 4～5）：如果你們一定要去，就去犯罪吧，不過神必會審判你們（傳十一 9）！

二十三 33　被稱作毒蛇，或某種可怕的毒蛇，已經夠糟了（詩五十八 4，一四〇3；參：創三）。而據說毒蛇之子在出生的時候，從母腹爬出，同時將母蛇咬死，因此稱某人為毒蛇之子，可能意指那人犯下世上最可怕的弒親之罪。換言之，這比稱某人為毒蛇更嚴重！

二十三 34　在舊約裏，先知是神差派的，而在某些猶太古籍中，先知是由智慧差派的（參：路十一 49）；

在這裏，他們則是耶穌差派的。

猶太人一般相信，舊約時期結束之後，受膏先知就不再出現了，要到末時才會重新出現。耶穌在此提到幾類宗教人士：先知、智慧人（教導智慧的教師，他們會將格言等流傳出去），以及解釋聖經的 * 文士（參十三 52）。釘十字架是羅馬最嚴厲的刑罰，只施行在非羅馬公民、最低階級的人身上；若有一名猶太人將另一名猶太人送交這樣的刑罰，必為自己的同胞所不齒。* 會堂的鞭打是一種管教的方式，物件是猶太團體中犯錯的人（見十 17 的注釋）；「從這城到那城」的說明，請參看十章 23 節。

二十三 35　流血是嚴重的事件，影響到整個社會，需要負責的，也不單是相關的個人而已（申二十一 1～9）。神會親自報復（申三十二 43；詩七十九 10）。

希伯來文聖經的順序，和現代中文版的 * 舊約不同；其中撒迦利亞是最後一位殉道者（代下二十四 20～22），而亞伯是頭一位，和我們的聖經一樣（創四 8）。猶太古籍把這兩則殉道事件擴大，聲稱在撒迦利亞死後，聖殿出現一道血泉，而即使將幾千名祭司都殺死，也不能使它平息（血的呼聲，亦參：創四 10）。

在聖殿裏遭殺害的撒迦利亞，是祭司耶和耶大的兒子（代下二十四 22），不是比利家的兒子撒迦利亞（亞一 1），他是以色列歷史後期的人物。可是馬太運用猶太人解釋的技巧，以一個鑰字把兩位撒迦利亞連在一起，既明指一位，又暗指另一位，就如他在第一章家譜裏，對亞們／阿摩斯和亞撒／亞薩的處理。（有些學者建議，「撒迦利亞」亦暗指在主後六十七年殉道的一位先知，但這說法不太可能成立。）

二十三 36　「這世代」也出現于馬太福音十一 16，十三 39、45，和十六 4；見二十四章 34 節的注釋。這個世代將看見聖殿的毀滅。曆世歷代的罪會推向高潮，到了惡貫滿盈的時候，審判便會臨到，這個比方請參看：耶利米書十六 10～13。

二十三 37　猶太人的傳統聲稱，猶太人是在神的翅膀之下，而當一名猶太人帶領一位 * 外邦人皈依，就是帶那位外邦人「來到神同在的翅膀下」。

舊約也將神刻畫為如同老鷹呵護雛鷹（申三十二 11；參：出十九 4），將以色列藏在祂翅膀的蔭下（詩十七 8，三十六 7，五十七 1，六十一 4，六十三 7，九十一 4），又用同樣的方法嚇走以色列的仇敵（耶四十九 22）。

這是舊約表達神愛祂子民的一種比方；在此，耶穌則擔任了神的角色。先知有時會直接對耶路撒冷說話（耶十三 27）；在面對面說話時，重複對方的名字，在猶太文獻中很常見。「殺害先知」的說明，見二十三章 29～30 節的注釋。

二十三 38　「家」可以指以色列（耶十二 7），由此處的上下文看來，應當是指聖殿（如：猶滴書九 13），它將於主後七十年變成「荒場」（太二十四 15）。在* 舊約中，聖殿被稱作神的家；或許這裏它被稱為「你們的家」，是表明神的同在已經離去，如以西結書十至十一章。

二十三 39　這段引文的重要性，見二十一章 9 節。舊約先知與後來的猶太古籍都主張，除非以色列人普遍 * 悔改，否則救贖便不會臨到（參：賽三十 19）。

二十四 1～3

審判講論的序言

從二十三章開始，便是耶穌對神即將審判的警告，首先是對宗教當局中一些人的審判；本章繼續將審判延伸到聖殿本身。在聖殿於主後七十年被毀之後，許多猶太人都看出，它的毀滅是出於神的審判。

二十四 1　耶路撒冷的聖殿是古代最華美的建築之一，表面看來非常堅固，無法摧毀（參如：阿立斯體

亞書信[Letter of Aristeas]100～101）。它是猶太教的中心標記，又以美輪美奐出名。進一步的說明，請參看：馬可福音十三 1 的注釋。

二十四 2　有些希臘哲人對華麗的建築絲毫不以為意，可是耶穌的回應比這種態度更進一層——祂是講到審判。有些猶太團體（包括* 昆蘭一派的人）也期待有朝一日聖殿會受到審判；但是大部分的猶太人，無論所持的觀點何等不同，都會認為聖殿是猶太人合一的象徵，因此，神會讓它毀滅的想法（如：耶七 4～15），必定令他們大為驚愕、反感。聖殿仍有一些石頭迭在其他的石頭上（如：一面牆的一部分至今仍在），可是這項事實不致削弱此處* 誇張法的力量：聖殿在主後七十年幾乎整個夷為平地。

二十四 3　* 舊約先知常會依照主題把證據放在一起，而非按時間順序；在這次的講論中，耶穌便是如此行。祂談到的事，按文法而言是兩個不同的問題：聖殿被毀的時間，以及末世的時間。

二十四 4～14

未來將發生的事

許多猶太 * 啟示性（apocalyptic）作品都提到末世將臨的先兆（如：* 巴錄二書〔2 Baruch〕七十 7），不過這類經文所提的實際事件（最後大戰、羅馬人的失敗等），這裏卻沒有出現。而此處明言，其他啟示文學的作者所期待的末世先兆，並不是末期的指標（太二十四 6～8）。

二十四 4～5　第一世紀（和其後）曾出現不少假冒的彌賽亞；他們常吸引大批虔誠人來跟隨。* 約瑟夫稱他們為「假先知」，而非「彌賽亞」，因為他是寫給外邦人看的，不過從他的描述看來，這些人的政治企圖十分明顯。

二十四 6～8　許多猶太人以為，這類艱難的情形即為末世之前的苦難（如：以斯拉四書九 3，十三 31～32；巴錄二書二十七 7，七十 3；希碧爾神諭集二 22～24，三 660～61）。有些人將這些艱難比作「產前陣痛」，或「* 彌賽亞（Messiah）／彌賽亞時期的生產之痛」（如：在* 昆蘭的《讚美詩》中；參：賽十三 8；何十三 13）。耶穌則認為，這些只不過是「產前陣痛的開始」，而在這個世代中乃為正常。祂對這些事的描述，有部分是用 * 舊約的辭彙（代下十五 6；賽十九 2；耶五十一 46）。

二十四 9～14　在末後的世代，普世的逼迫、背道和全球的宣教復興會同時出現。這些事件在第一世紀乃是基督教的特色，但尚未達遍及普世的地步。

在極大的壓力之下，許多原本皈依猶太教的人，會重返異教，而猶太經典警告說，在末世的時候，許多猶太人會遠離神，正如主前第二世紀馬喀比人興起之前一樣。背道與將朋友出賣給逼迫者，都被視為極大的罪。

猶太讀者應該會立刻瞭解耶穌在此所講的逼迫和背道；然而，* 天國的福音要遍傳萬邦，這樣的教導卻與當時流行的猶太教導相反。* 啟示文學的作者雖然預料萬國會進行逼迫，但卻從未期待在末世之前，各地的 * 外邦人會廣泛皈依。

二十四 15～22

六十六至七十年的事件

基督再來的條件之一，是一連串事件的應驗，這些事發生於主後六十六至七十年，都是耶穌曾準確預測的。

二十四 15　但以理書九 27 所記「那行毀壞可憎的」，出現在* 彌賽亞遭剪除之後（該段經文有各種解釋）；但以理書十一 31 似乎應該發生在主前第二世紀，而十二章 11 節則應發生在末世之時，所以有些注釋家認為，這則 * 預言會分階段實現。有些注釋家相信，但以理書的預言還未完全實現；另有些則

認為，全都已應驗於第一世紀。

第一世紀的猶太歷史家* 約瑟夫認為，* 奮銳黨（Zealots）於主後六十六年在殿中殺死祭司，這樣嚴重的褻瀆使得神毀掉了聖殿（在聖殿中流人血，便是褻瀆了它；參：太二十三 35 的注釋）。

這樣的褻瀆可能對基督徒而言便是一個兆頭，要他們逃離耶路撒冷（二十四 16）；早期的基督徒歷史家告訴我們，那個時候基督徒先知警告猶太基督徒，要逃離耶路撒冷。

聖殿在七十年成為「荒場」，羅馬人用火將它燒毀，又把他們自己的軍旗立在那裏。猶太人知道（此事在* 死海古卷有哀悼文），這些軍旗上有羅馬皇帝的徽章，而他在東地中海被人視為神來敬拜；因此，這些旗幟便證實殿址已遭褻瀆。過去耶路撒冷的居民認為，即使暫時將這些軍旗帶進耶路撒冷（如彼拉多在耶穌提出這警告約三年半之前所行），也等於污穢了這座聖城。曾有幾次，耶路撒冷的居民表現出甯死也不讓聖殿遭污穢的決心。

二十四 16　山是猶太地最容易躲藏之處；軍隊常利用山區來進行遊擊戰（參如：撒上二十三 26；馬喀比一書二 28）。早期基督徒的典籍暗示，耶路撒冷的基督徒逃到北邊山腳的庇拉；雖然耶路撒冷四圍都是猶太山地，但是往北到庇拉的路卻要經過約但河谷。山區和往庇拉的路都可以提供地方避難，但是逃往庇拉卻顯示，二十四章 16 節所說的山上，並不是事後才編造的話。

二十四 17　屋頂是平的，可用來祈禱、曬菜蔬，或做別的事。通往屋頂的梯子是在房子的外面；所以下來時可以不用進屋子。

二十四 18　工人大約早上六點鐘就去田裏，那時會穿一件外衣；等到白天愈來愈熱之後，他們會把外衣放在田邊。

二十四 19　懷孕或奶孩子的時候，旅行極為不便。饑荒也會讓懷孕與乳養格外困難。而根據 * 約瑟夫（Josephus）的報導，耶路撒冷遭圍困，局勢非常艱難，甚至有些婦人把自己的孩子吃掉（如：利二十六 29；申二十八 57；王下六 29）。

以拉溪枯水時

–

二十四 20　冬天會讓旅行極其不便，甚至大多數軍隊都無法前進。在冬季時，平常乾涸的河底（wadis，幹河床）會充滿了水，很難渡過。曾有一些人設法在冬天時逃離耶路撒冷，但被這些滿了水的河床耽誤，而遭到屠殺。

猶太律法禁止在安息日騎馬、驢，和其他的交通工具；甚至走路的距離也有規定。因此當安息日的時候，交通工具很難獲得，通行也困難，耶路撒冷的居民若想不讓那些愛國的 * 奮銳黨人（Zealots）發現，偷偷逃走，就更困難。如果為了拯救性命，是可以不守安息日的規定，可是若別人不認為情況如此危急，便不會合作。（如果耶路撒冷是在安息年〔利二十五 1～7〕被圍困，其中的居民便會很快沒有糧食；但是我們大可以假定，這裏所指的是安息日，而不是安息年。）

二十四 21　耶穌在此借用了但以理書十二 1 的辭彙，指死人復活之前、最後的災難時期（十二 11～13）。「直到如今沒有這樣……後來也必沒有」，有時是一種 * 誇張法（參：書十 14 與出八 13；民十四 20；王下六 18），不過，* 約瑟夫也同意，六十六至七十年的災難，是人類有史以來最大的災難。

二十四 22　耶穌也許是指但以理書中的一千二百六十天；這段時間可能會縮短，好讓一些人能存活。

二十四 23～28
小心假彌賽亞
二十四 23～24　第一世紀巴勒斯坦有一些猶太的假先知，吸引了大批的群眾跟隨，他們聲稱自己能行神跡，如分開約但河，或讓耶路撒冷的城牆傾倒，但卻無法實現這些應許。此外，許多法師聲稱可以神奇的醫治病人，有些猶太假先知可能也作過類似的聲明。

二十四 25　預先的警告對信心的堅固總是有幫助（賽四十八 5）。

二十四 26　冒充的 * 彌賽亞最常出現在曠野，想要模仿摩西，因為他從前帶領百姓經過曠野。（猶太人期待將來的拯救者像摩西一樣，如：申十八 15。）在主後七十年之後，尤其在主後一三五年徹底的失敗之後，許多巴勒斯坦的猶太人對自稱是彌賽亞的人愈來愈存疑（撒都該人則一直如此）。

二十四 27　假的彌賽亞不能複製這個兆頭。這是撒迦利亞書十四 3～8 等經文所描述主來的狀況，而大半猶太人所期待神的角色，這裏則由耶穌來扮演。

二十四 28　耶穌的再臨不會是秘密事件；地點將在最後之戰的戰場，祂的仇敵會成為老鷹的食物（結三十二 4～6，三十九 17～20）。屍體不被掩埋，而被吃掉，是最可怕的命運（申二十八 26；撒上十七 44；詩七十九 2）。
二十四 29～31
末後的兆頭
二十四 29　這裏所提的星象，是 * 舊約講到神在最後之戰中的審判所用的辭彙（如：賽十三 10，二十四 23，三十四 4；結三十二 7～8；珥三 14；亞十四 6）。類似的宇宙天體辭彙，有時也用於描寫神在歷史中的審判或作為（如：詩十八 6～19；耶四 20～28；* 希碧爾神諭集）。黑暗在古時顯然是一種很恐怖的審判（出九 21～23）。猶太人和 * 外邦人都認為天上的兆頭是不祥的，有人報導，耶路撒冷傾倒時，天上也有一些兆頭（規模則小得多）。

二十四 30　人子從天顯現的兆頭，是耶穌再臨的最後兆頭（二十四 3）。這段經文將撒迦利亞書十二 10（講到神在末時會讓祂的百姓為令祂傷心的事懊悔）和但以理書七 13～14（講到一位代表受苦之以色列的人物將從神得著 * 國度，永遠作王）連在一起。（亦參：啟一 7）。在* 死海古卷中，「雲」是指神降臨時隨行的千萬天使；在舊約中，這個意象可以指神榮耀之雲，或真正的雲彩。

二十四 31　號角是用來宣告君王登基，或其他的大事。在舊約中，號角特別的用途是招聚神的百姓（多半是為了打仗）；先知常用號角作為象徵，警告戰爭與毀滅即將臨到（如：耶四 5、19、21；番一 16）。號角曾被用來指末時神的子民將被招聚在一起（賽二十七 13），這次的集合與以色列的得救（賽十一 12，四十三 5，四十九 5，五十六 8；在猶太古籍中也很常見）和神的最後之戰（亞九 14～16）有關。

這段時期猶太人常覆誦的禱告，會提到以色列將在號角吹響時聚集起來；另外一些猶太的古書也同意此看法。因此，這也自然成了招聚信徒的意象（參：林前十五 52；帖前四 16）。

「從天這邊到天那邊」或許表明當時一種流行的概念：天有如圓頂覆蓋著大地，所以這個片語和我們所用的象徵說法「從地的一極到另一極」也類似，意思是指遍地各處（參：可十三 27）。
二十四 32～35
主再臨的確據
二十四 32～33　這是七個論未來國度之 * 比喻（parables）的第一個；這七個比喻與十三章七個 * 天國（kingdom）現今狀況的比喻平行。

無花果樹和巴勒斯坦大半的樹都不同，冬天葉子會掉光；不過，這個時候樹上應當有葉子，由此可知夏天會長出果子來。耶穌前面曾用這種樹作為聖殿被毀的比喻（見：可十一 12～25）。不過，上下文才能決定經文的解釋：祂所列出的兆頭（包括聖殿的毀滅）都應驗之後，祂就隨時會再回來。

二十四 34　耶穌講過這些話（在此是指聖殿的毀滅，而不是主的再來——見二十四章 3 節的注釋）之後大約四十年，聖殿被毀。* 死海古卷期待，末期之前會有最後的災難，為期一代，以四十年為計；耶穌則未說明，地上最後的兆頭（聖殿的被毀）和祂再來之間的時期會有多長。

二十四 35　猶太人的先知從來沒有對自己說的話作過這樣的聲明（亞一 5～6）；這種聲明總是針對神的話說的，就是神透過摩西和先知所說的話（參：耶三十一 35～37）。凡是聲明自己的話不可更改的人，都認為自己是在替神說話，絕無錯誤（參：亞一 5～6；啟二十二 18～19 的注釋；拉比在講到舊約的權柄時，會這樣說）。

二十四 36～44

祂再來的時間不確定

二十四 36　也許可參考撒迦利亞書十四 7。雖然神已經將最重要的事告訴祂的百姓，但祂總會保留一些奧秘（申二十九 29；參：以斯拉四書四 52）。

猶太教師在兩個立場之間掙扎：(1) * 彌賽亞（Messiah）來的時間可以預測，因為那是惟獨神才能指定的；(2) 他的來到無法預測，但是只要以色列悔改，全心全意的跟隨神，他就會來到。

二十四 37～39　猶太古籍強調挪亞世代的罪，比聖經詳細得多。

二十四 40～41　從二十四章 37～39 節看來，「取去」應該是指「取去審判」（參：耶六 11，NASB、NRSV）。推磨是女人的事。* 法利賽人的妻子可以和沒有宗教信仰的婦女一同工作（只要她們不作任何冒犯法利賽人潔淨條例的事）；因此，信仰不同的婦女在一起工作，並不罕見。

二十四 42～44　賊可以挖通平常巴勒斯坦人家的泥牆，而「進屋」來偷。（較富有的人家牆較堅實，並有僕人看守各門。）晚上進來的賊，和白天進來的不同，殺之無罪，因為被視為具危險性（出二十二 2～3）。

二十四 45～51

儆醒的僕人

富有的主人常會有一名奴隸作「經理」，或「管家」，來經營他的產業。這種高階級的奴隸可以管理其他僕人的口糧，而如果主人不在，他也可能會濫用權柄。（地主和家主不在，是很平常的事，尤其如果他們在遙遠的地方還有其他產業的話。當時有一些故事，講到國王、地主或丈夫不在，留下的人受到了誘惑。）

有些律法視奴隸為人，還有些則視他們為財產（為經濟活動而用）。雖然主人可以鞭打奴隸，但為了經濟的利益，最好不要經常打，也不要打得太厲害。而惡待其他奴隸的奴僕，就等於惡待主人的「財產」；通常其他的奴隸也可能受到主人的關注。醉酒會被藐視，而若奴隸趁主人不知道，用他的錢來喝酒、宴樂，則更為人所不齒。

二十五 1～13

儆醒的伴娘

擔任伴娘（和合本：童女）是很大的榮譽；倘若沒有準備好，而被關在婚宴的門外，則是這些年輕女子最大的夢魘。公開承認信仰的信徒，必須憑信心持守到底（二十四 13）。

二十五 1　「天國好像」，見十三章 24 節的注釋。婚禮常到晚上才舉行，慶典當中會用到火炬，這些火炬是用來引領遊行的隊伍，將新娘帶到新郎的家。

這裏的「燈」不可能是指小小的希律式油燈，那是可以提在手中的；所有的證據都指向火炬，希臘和羅馬婚宴中也會用到火炬。這些火炬可能裏面為木棍，外面用浸透油的布條包起來。

在較近代的典型巴勒斯坦村莊中，婚宴是在晚上舉行，白天都是舞會；伴娘一直陪著新娘，等到新郎來的時候，才拿火炬出去迎接。然後他們會護送他到新娘那裏，最後全體一同再送新人回到新郎的家。

二十五 2～7　這類火炬不能一直燃燒；有些證據顯示，每隔十五分鐘，燒過的布條就要除掉，再用浸過油的新布條裹在火炬的木棍上。

古代巴勒斯坦的婚禮習俗，細節無從盡知，因此我們不清楚這則比喻（parable）是否意味著，當伴娘睡著的時候，燈仍在燃燒（以免重新點燃要花時間），還是說，等到聽見新郎快要來到的宣佈時，才點燃（許多學者認為如此）。

無論是哪一種情形，如果新郎遲到，超過大家的預期，他們的燈就會無法持續點亮，除非事先預備了較多的油。新郎常會遲到，而他們的到來會一再傳報，直到一行人抵達為止。

二十五 8　伴娘需要充足的油，因為遊行隊伍走到新郎家，和舞會期間，火炬要一直點燃。

二十五 9～10　若把油均分，則所有的火炬油都不夠，婚禮會大為失色。由於時間已晚，要找到賣油的人很不容易（不過如果他們距大城市不遠，有些提供飲食服務的店可能還會開）；愚拙的伴娘一定會遲到。這些年輕女子必須要去迎接新郎，然後新郎會到新娘的家中去迎娶，並帶整個遊行隊伍回到他父親的家，在那裏辦筵席。

用來關門的門栓（二十五 10）聲音很大，而且很笨重；可能它代表除非必要，便不開門，表示不再歡迎新的客人（參：路十一 7）。

二十五 11～13　愚拙的童女錯過了遊行回到新郎家的整個過程，也沒有參與婚筵中的歌唱和跳舞。她們也錯過了猶太婚禮最重要的單元，就是新娘穿過婚禮的篷罩，進入新郎的家。既然她們如此輕蔑了主人，就不被允許進入筵席中——而婚筵在婚禮之後有七天之久。

二十五 14～30

善用過渡時期

富有的地主常會把他們的錢財交給受過訓練的會計人員來管理、經營，這些人可能是自由人，或如這裏所言，是僕人。由於算賬的日子即將臨到，信徒必須儘量善用主所交付的，發揮最大的功效；絕不可以對自己管家的職分馬馬虎虎（二十五 45～51）。

二十五 14　富有的主人常會出去長途旅行。當時交通無法掌握，所以即使作好了計畫，主人回來的時間還是不容易確定。

二十五 15～17　一他連得的準確價值，每個時期、每個地方都不盡相同，不過，這些本錢大約是值五萬塊、兩萬塊，和一萬塊地拿利。而一塊地拿利等於一天的工資，所以這些錢只對非常有錢的主人才是「小數目」（二十五 21、23），這樣的主人可能只會把他的錢財託付給最可靠、最精明的僕人。

有足夠資本的人，可以投資取利；例如：可以借給兌換銀錢的人，他們會轉手再賺，然後與投資人分紅。借錢給人收利息，也是可行的辦法，因為當時利息相當高（不過猶太人應該不可以向自己的同胞取利息）；據說有一位 * 庇護人（patron）把錢借給整座城，而利息高達百分之五十！大部分百姓沒有本錢投資，因此凡有本錢的，就可以賺大錢。

二十五 18　要保護自己的錢，最安全——但獲利最少——的辦法，就是把它埋在地裏；這類埋起來的存款偶爾還會被人找到——原主沒有再拿回自己所存的東西。在路十九章中，那個僕人的處理更糟糕，他把錢綁在頭巾布裏，而沒有埋起來，這種作法被視為非常草率，因為完全忽略了錢的安全。

二十五 19～23　把本金翻兩倍，是很平常的，這些僕人應該有這樣的能力。在小事上忠心，便顯明一個人能在大事上忠心，這個原則常出現在古書中。耶穌很可能在用 * 亞蘭文（Aramaic term）的「快樂」，這個字亦有「筵席」之意（參二十五 10）；主人在回來時會大擺筵席，犒賞幫助他的僕人。

二十五 24～25　第三位奴隸應當能處理得更好；他只是對主人的財產漫不經心而已（見二十五 15～17 的注釋）。最簡單的投資法，就是把錢存在兌換銀錢的人那裏生利息，這對本金一點風險也沒有；和將它埋在地裏一樣安全。

「你得到你的一份」（和合本：你的原銀子在這裏）為猶太人在交易時所用，意思是：「從此我對這事不再負責。」

二十五 26～27　嚴格而言，高利貸，即放款取息，違反猶太人的律法（出二十二 25；利二十五 36～37；申二十三 19～20；尼五 7；詩十五 5；箴二十八 8；結十八 8、13、17，二十二 12），然而 * 外邦人卻不受到這個規定的限制；而且，猶太人可以向外邦人收利息，而許多富有的猶太貴族也多半採用希臘習俗，並不遵守猶太人的規定。

其他的 * 拉比也會講一些有關王的比喻，儘管在猶太地的巴勒斯坦早已經沒有王了；耶穌可能是希望聽眾能徹底明白這個比喻的意象。

二十五 28～30　黑暗在別處代表地獄（八 12）。

二十五 31～46

審判山羊和綿羊

二十五 31　人子將要來，代表神作王（但七 13～14；參，* 以諾的比喻〔Similitudes of Enoch〕，日期不詳）；有些猶太人的 * 啟示文學（apocalypses）則講到，在最後審判之日以前，會先由人來作審判者（或許採用希臘對死人之地的意象）。可是耶穌在此所描述的絕對權威畫面，最符合猶太人的理解：神在審判之日將審判萬國。有關天使，見十六章 27 節的注釋。

二十五 32　神審判萬國（如：賽二 4；彌四 3），是猶太人未來期盼必有的一部分。神會將羊群分別出來（結三十四 17）。雖然山羊和綿羊會在一起吃草，但有人說，巴勒斯坦的牧人通常會在晚上把山羊和綿羊分開，因為山羊晚上需要取暖，而綿羊則比較喜歡在外面。

綿羊比山羊有價值，而這類特色可能對聽眾如何聽這比方有影響；例如：在一本異教徒夢的手冊中，綿羊與好事相連，山羊則與麻煩相連。

二十五 33　在古代書籍中，右邊常是比較好的一邊；有幾處講到審判，提及義人在右邊，惡人在左邊（如：亞伯拉罕之約修訂本 A）。

二十五 34　「承受 * 國」是常見的片語；在猶太古籍中，國度是為以色列預備的，他們是神所預定的。猶太人的 * 比喻中，常以王代表神；這裏則是指耶穌。

二十五 35～36　除了看望下監的人之外，這裏耶穌所列的行為，都是猶太人倫理的標準義行。照顧窮人、

接待陌生人、探望病人，是敬虔的猶太人最基本的善行。

二十五 37～39　針對一句不明確的話提出質問，是讓辯論向前推進的標準方法（見如：瑪一 6～7）。

二十五 40　有些猶太 * 啟示文學（apocalyptic text）記載，審判萬國的標準，是看他們如何對待以色列人。

在聖經裏，神也會按如何對待窮人來施行審判。可是，馬太福音在別處用過「弟兄」或「姊妹」（十二 50，二十八 10；希臘文此詞可以包括兩種性別），和「最小的」（五 19，十一 11；參十八 4，二十 26，二十三 11），由此觀之，這段經文可能是指接待基督的使者。

這些宣教士需要住處、食物，而在受到監禁，或因遭逼迫而遇到困難時，都需要幫助；見十章 11～14 節的注釋。接待他們就像接待基督一樣（有關猶太人對代表的原則，見十 40～42 的注釋）。因此，在審判萬國之先，* 天國（kingdom）必須先在萬國中宣揚（二十四 14）。

二十五 41～45　有些猶太古藉（如：* 昆蘭的戰爭卷）記載，比列（* 撒但）是為了無底坑而造；但神造人的初衷並不是要毀滅（以斯拉四書八 59～60）。許多猶太古籍都講到，魔鬼是墮落的天使（參：彼後二 4 的注釋）。猶太古籍對於地獄的恒久性看法不一；這段經文描述它是「永恆的」，顯然並不是只是同意猶太教的某個說法而已。

二十五 46　* 永生（eternal life）是給義人的應許，在世代的末了，他們 * 復活之後便會得著（但十二 2）。有些猶太教師相信，地獄是暫時的，到最後有些人會被燒毀，有些人會得釋放；還有一些猶太教師的說法，則似乎地獄是永恆的。耶穌在此與後者的立場相同。

二十六 1～16

給予者和收賄者

詳細的說明，請看馬可福音十四 1～11。

二十六 1～2　耶穌對釘十字架的預言，我們聽來可能不會覺得太刺耳，因為對這故事太熟悉了；可是對耶穌的 * 門徒而言，這番話簡直不堪入耳。羅馬帝國的居民——尤其如猶太的巴勒斯坦等地——認為釘十字架是最殘酷、最痛苦、最羞辱的處死方式。

二十六 3～5　私下聚集，要設謀害死一位未定罪的人，顯然違背猶太律法。不過，他們恐怕在節期生亂（5 節），卻非常合理：過節的時候非常擁擠，比其他時候更容易產生暴動，從前的節期就曾發生過這類事件，甚至幾百人被踐踏。羅馬總督在節期會從該撒利亞過來，防範群眾滋事，而羅馬的安全措施在這個時期也會特別加強。祭司權貴是最想維護現狀的人，若有人冒 * 彌賽亞（Messiah）之名而來，他們必須用最技巧的政治方法來處理；他們不敢公開逮捕耶穌（二十六 55）。有關該亞法，見約翰福音十一 47～48 的注釋。

二十六 6　伯大尼是靠近耶路撒冷的一個村莊，上來過逾越節的人可以住在接待的主人家裏。有關「長大痲瘋的」西門，參看：馬可福音十四 3 的注釋。

二十六 7～9　當時有一種習俗，要膏抹貴賓的頭，不過這位婦女對耶穌的膏抹非常特別，所用的香膏（一定是從東方進口的）非常昂貴，是普通工人一年的薪資，可能在她家裏像傳家寶一樣。它被密封在雪白的大理石瓶中（是香料最理想的瓶子），香氣不外溢。一旦瓶子被打破，裏面的新鮮膏油只能用這一次而已。

二十六 10～11　耶穌的回答可能暗指申命記十五 11，那裏要人恩待窮人，因境內總不斷有窮人。祂並不是看輕對窮人的施捨，而是看重一件事：對耶穌本身的愛慕，必須在一切與信仰有關的事務之前，超過所有的重大要事。

二十六 12～13　按照猶太人的古籍，君王（按定義而言，* 彌賽亞〔Messiah〕也包括在內）、祭司等人必須先受膏，才能事奉。可是在此耶穌強調另一種不同的膏抹，那是這位婦女的原意：膏抹要埋葬的身軀（見：可十六 1）。

二十六 14～16　祭司長很容易找到，可是不容易接近；若非因猶大想要做的事完全符合他們的計畫，他一定無法晉見。奴隸的平均價格，各地都不一樣，每個時期也都不同，不過，馬太的讀者若對聖經很熟悉，必會認出，三十塊銀子是舊約中規定，對死去的奴隸平均當有的賠償（出二十一 32）；猶大把他的主賤價出賣了。

二十六 17～30

背叛與逾越節之死

詳細的說明，見馬可福音十四 12～26。

二十六 17　「除酵節」在聖經裏應當是跟在逾越節之後，不過按當時一般的說法，這個詞把逾越節也包括在內了。每一家的代表要「預備逾越」（亦即：到聖殿請祭司為他們宰一頭羊羔），然後帶回來，在用餐時吃。其他人則負責預備別的食物。

二十六 18～19　因為逾越節的筵席必須在耶路撒冷的城牆內吃，大部分家庭那天晚上都會有客人一起用餐。

二十六 20　逾越節的筵席必須在晚上吃。逾越節是在四月，那時耶路撒冷的日落大約是下午六點，因此晚餐可以從那時開始。在筵席上的交誼是很親熱的；通常一兩個家庭會在一起分享食物（至少必須有十個人）；在此耶穌和祂最親密的 * 門徒（disciples）就成了一個家的單位。

用餐時一般的姿勢是坐著，可是筵席時的習慣，則是斜靠在榻上，這原來是希臘人的作風。

二十六 21～23　苦菜會沾在一種由核桃、水果和蔬菜混合之物內，以減低苦味。出賣者竟和要出賣的對象一同「蘸手在盤子裏」，會讓古代的讀者大感震驚，因為他們認為，善待客人並同桌進餐，表示雙方的關係非常親密。

二十六 24～25　在希臘文學和聖經中，遇到災禍的人在哀歎時，常會埋怨自己出生之日（伯三；耶二十 14～18）。

這類的哀歎是表達深沈悲痛的修辭說法，但是耶穌在此用這類話語，卻是指事實。有一些猶太人的教師也提到，若一個人否認永生神，就還不如從未出生；這似乎是一種常見的猶太智慧之語（* 拉比；以斯拉四書七 69；* 以諾一書三十八 2；以諾二書四十一 2）。

二十六 26　當時的習俗為，一家之主要在用餐之前為餅和酒祝謝，而在逾越節的那餐，更有為餅和酒的特別祝謝詞。我們不應該將「這是我的身體」按字面來解釋，因為與耶穌同時期的人並不會按字面去解釋猶太人逾越節之餅標準的祝謝詞：「這是我們的祖先離開埃及時所吃的困苦之餅。」若按字面解釋，餅就必須是幾世紀之前作的，但那時候的餅早就被吃掉了。把無酵餅舉起，加以說明，是在飲完第一杯

之後。

二十六 27　每年在逾越節的慶典中，要喝四杯紅酒，而如果第一世紀也是如此（很有可能），這個杯可能是第三或第四杯。筵席的帶領人要用雙手拿起高腳酒杯，然後用右手舉著，離桌面約一手之高。

二十六 28　在舊約裏，約都是經由祭牲的血來設定的；神在救贖祂的百姓離開埃及的時候，也如此行，用的是逾越節羔羊之血。「為多人」可能暗指以賽亞書五十三章（見：太二十 28 的注釋）。逾越節的儀式對杯有所解釋，但卻沒有將它解釋為血，因為猶太律法和習俗對飲用任何生物的血都極其反感，何況是人的血。

二十六 29　在巴勒斯坦的猶太教裏，禁絕的誓言很常見：「在某事發生之前，我不吃某種東西」，或「我起誓，在某事發生之前，我不再用這個東西。」耶穌起誓說，到 * 天國臨到之前，祂將不再飲酒，因此看來祂並未飲用第四杯。猶太人古籍常將天國描繪成一場筵席（根據的經文，如：賽二十五 6），聖經應許說，那時酒的供應會源源不絕（參：摩九 13～14）。

二十六 30　吃完那餐之後，通常會以輪唱的方式來唱一些哈利路詩篇，就是詩篇一一三至一一八篇。走到橄欖山，至少需要十五分鐘。

二十六 31～46

其他的背叛者

請參看：馬可福音十四 27～42 的注釋。

二十六 31～32　有關「跌倒」（「疏遠」，NASB），見十八章 6 節的注釋。撒迦利亞書十三 7（牧人的引言）本身看不出與 * 彌賽亞有關（撒迦利亞書十三 1～9 是講在審判時擊打假先知，根據為申命記十三 1～11；參：亞十 2，十一 3、15～17），可是擊打牧人、羊就分散的原則，顯然也可以用在這位從神而來的牧者身上（太二十五 32；參十八 12～14）。

二十六 33～35　古代的文獻常以公雞為可靠的黎明報時者，而晚間守夜的人和牧羊人等，由於整晚不睡，對於其他的啼聲也很清楚，這類啼叫可能出現在晚上十一點半，到清晨三點半之間，按每年不同的季節而定。這個否認是即時發生的。

二十六 36　他們可能在晚上十點至十一點之間到達客西馬尼（在那文化裏這也是進入夜間的時分）。客西馬尼似乎有一個橄欖園，還可能有一個橄欖油坊（因為它的名字意思就是「油坊」）；它位於橄欖山的西側，或底部，面對耶路撒冷。由於逾越節晚上必須在耶路撒冷的大範圍之內度過，而伯大尼不列在其中，所以他們那晚不會回到伯大尼（二十一 17）。

二十六 37～38　耶穌形容祂內心憂傷的話，是借 * 舊約的言辭（詩四十二 5～6、11，四十三 5；拿四 9；參：詩一四二 3～6，一四三 3～4）；請與馬太福音二十七 46 相較。

二十六 39　杯（二十 22；參二十七 48）可能暗指舊約的審判之杯，是給列邦的；參看：馬可福音十 39 的注釋。猶太讀者會認為，即使自己受傷，仍然高舉神的旨意，是一種美德（如：馬喀比一書三 59～60；* 拉比；* 死海古卷）。

二十六 40　門徒應當「保持儆醒」，就像馬可福音十三 34～36 的 * 比喻裏面的門房、看門的奴隸一樣。

當時的習俗是在逾越節晚上要講述神拯救的作為，直到深夜。他們應當能夠不睡，保持儆醒；可能在他們一生之中，絕大多數的逾越節晚上都不會去睡覺。根據一個猶太教的教導（不過，這教導的日期比較晚），如果在過逾越節的團體中，有一個人睡著（打瞌睡不算），整個團體都要解散。

二十六 41～46　這裏的「試探」（和合本：迷惑），意思是「考驗」；按猶太教一般對這個字的用法來看，耶穌是在說：「否則你們會在即將來的考驗中一敗塗地。」「心靈」與「肉體」的對比，只是表明一個人的動機良好（二十六 33；參：箴言中許多地方對「心靈」的用法），但身體卻會因疲憊不堪而無法支撐。羅馬人欣賞忠於職守的精神；猶太教強調對神的律法要至死忠心。耶穌既絕對忠於召命，所有古代的讀者都會視祂為英雄。

二十六 47～56

出賣的實現

詳細的注釋，請參看：馬可福音十四 43～52。

二十六 47　這群前來逮捕耶穌的隊伍，是耶路撒冷的權貴差來的，所以很可能是聖殿的守衛。他們假定對方是 * 彌賽亞式的革命人物，因此預期會遭到武力的抗拒。

二十六 48～50　親吻通常是家人和密友之間特別親愛的表現，* 門徒也會以此表達對老師的尊崇與敬愛。因此，猶大的親吻是格外虛假的動作（參：箴二十七 6）。古代非常看重善待客人、友情和忠於約定，因此，若有人第一次讀到馬太所記的這個故事，必定會對這樣的出賣情節大為驚駭。他們會視猶太為最可恥的背叛者；而視耶穌為被不公出賣的人。

二十六 51　或許這名僕人不是利未人，因此反正無法在聖殿裏事奉；但請注意，凡失去附屬器官，如耳朵的人，便不可以在聖所內事奉。

二十六 52　要以暴力革命的人，絕對不會說這樣的話（二十六 47）。講末世的書裏，常提到光明的子民將與黑暗的子民大打一仗，而耶穌也預期會有暴力的場面（二十四 1～2）；但是跟隨祂的人卻不要介入其中。馬太的讀者可能會覺得這個說法相當熟悉（參：敘利亞的門安德〔Syriac Menander〕15～19 中的選句〔Sentences〕），而會看出其中的諷刺意味：聖殿的權貴想要為羅馬人維持和平（太二十六 1～5），但卻在主後六十六至七十年邀來了羅馬人審判的刀。

二十六 53～54　一個營通常約有六千士兵，所以耶穌是說，祂可以召來大約七萬兩千位天使（每個門徒一個營）。若有這樣龐大的人力，便可以輕而易舉的擊敗整個聖殿守衛和安東尼亞堡的羅馬駐防軍；這樣的天使軍力更可以輕易擊敗任何由人組成的反抗軍。天軍偶爾會出現在舊約中，沒有人能抵擋他們（如：王下六 17；參：王下十九 35）。

二十六 55～56　危險份子（如後來的殺手，他們躲在聖殿群眾當中，趁機殺死猶太人的權貴）會在暗中行事，或者所採取的行動會避免自己被捕；羅馬人和他們在地方上的代理人，對這類團體特別留意。他們以為耶穌是危險人物，但祂卻公開行動，毫不隱藏。

二十六 57～68

耶穌的審判

請參看：馬可福音十四 53～65 的注釋。

二十六 57　整個 * 公會（Sanhedrin）的特別會議，通常會在聖殿的鑿石議室舉行。這一次，許多公會

的成員沒有經過事先通知，就在大祭司的家中聚集——儘管他們自認為是在調查一件可判死罪的案子。至少根據後期 * 法利賽人的（Pharisaic）法律概念，這樣的聚集是非法的，理由如下：定死罪的審判必須在白天舉行，而且要等一天之後，法庭才可以判刑。

除了最可怕的過犯之外，法利賽人的律法禁止在過節的時候處死人。可是這些祭司權貴對法利賽人的吹毛求疵毫不在乎，他們要趕快進行，免得耶穌所贏得的群眾好感會迫使他們必須將祂釋放，或使祂成為英雄人物。

二十六 58　一名加利利的漁夫要踏進大祭司的私人產業內，需要相當的勇氣。守衛應當是聖殿守衛的成員，或許是等在那裏，看裏面審判的結果如何。無論當晚是否有職責，他們反正都會比平時遲睡，因為是逾越節。

二十六 59～60　猶太有一項美好的傳統，是對證人進行審慎而嚴密的盤問，因此假見證會站不住腳。而一旦見證人互相矛盾，就應當宣佈是偽證，告耶穌的案子可見是捏造的；按猶太人的律法，若是死刑案件，作假見證的人會被處死（見：申十九 16～21；亦見 * 死海古卷）。羅馬人沒有將處決偽證之人的權利給 * 公會（Sanhedrin）的法庭，但是公會至少可以管教他們；這個案子竟能繼續下去，顯出聚在那裏的公會成員心存嚴重的偏見。

二十六 61　許多猶太人期待，神在摧毀羅馬人之後，會建立一個新而潔淨的聖殿。那些圈外人聽到耶穌教導說，將有一個新的聖殿，並警告說，舊的聖殿會遭摧毀，他們很自然會誤以為這是 * 彌賽亞式革命的瘋狂威脅。但是在反復詰問之下，他們的控訴亦不能成立。

二十六 62　在* 舊約裏，審判官宣佈判決的時候，通常會站起來。至少根據後期的 * 拉比式（rabbinic）律法，大祭司不能用法律來強迫耶穌親口來定自己的罪，而倘若 * 法利賽人的（Pharisaic）這條規定當時已廣為人知，這些祭司權貴也不會在乎。這位官員最後問耶穌，祂是否認為自己是一位 * 彌賽亞（messiah）——在大祭司看來，這就等於自認是革命份子。

二十六 63　大祭司嘗試用神的名字來勉強耶穌說話；所以被譯為「嚴令（adjure）」（KJV、NASB、RSV），或「以起誓來吩咐（charge under oath）」（NIV； 參 NRSV、TEV；亦參：撒上十四 24；王上二十二 16）。舊約禁止奉神的名起假誓，稱之為「妄稱神的名」。

二十六 64　耶穌在這裏所說的，是聲明自己不單是一位不朽的彌賽亞，更是但以理書七 13～14 的那位全宇宙的統治者，是以色列所蒙之召喚的代表，是將要在榮耀中臨到、永永遠遠作王的那位。「從今以後」（和合本：後來）這個詞特別觸怒當局，因為祂這樣說，等於宣告現今祂就已擔任這角色，意思乃是，祂是審判他們的，而不是他們可以審判祂。「權能者」是猶太人對神的稱呼之一。

二十六 65　撕裂衣服一般是代表哀痛或 * 悔改（repentance）；而當人聽見聖名受到褻瀆時，則必須撕裂衣服。

大祭司一定是急著要將耶穌定罪；除非耶穌直接提說神那至聖的希伯來文之名，或要他們去拜偶像（如：自稱是神，而祂這時並沒有如此做），或以某種方式污辱了神的尊名，才可算褻瀆，否則按照道理，祂並沒有犯褻瀆的罪。耶穌把自己與神相連，可以被視為難以接受，但是大祭司首先必須證明這說法不成立。

二十六 66　大祭司不可以單獨判案，必須要議會投票同意。（如果後期 * 拉比的資料可以透露當時 * 公

會〔Sanhedrin〕運作的情形，書記可能會叫每位議員的名字，看他們投什麼票。）

雖然按照嚴格的法律定義，他們不至相信耶穌犯了褻瀆的罪（見九 3 的注釋），但他們有一個很重要的理由，必須立刻把祂除掉：祂顯然對現有的聖殿構成威脅，而祂既作出 * 彌賽亞的（messianic）宣告，就威脅到他們的權力，和全國的穩定（參：耶二十六 9、11）。

二十六 67～68　這裏的行為——吐唾沫、拳打與羞辱一名囚犯——與公開的鞭打不同；這些動作當然都違反猶太律法。

二十六 69～75

彼得終於背叛

請參看：馬可福音十四 66～72 的注釋。

二十六 69～72　這位婦女既在靠近聖殿的權貴家中作僕人，一定到過聖殿，很可能在聖殿的庭院裏見過耶穌的 * 門徒。「我不知道你說的是甚麼」，是猶太法律用詞中很正式的否定說法；稱一位陌生人為「那個人」，有時語帶輕蔑。

二十六 73　加利利的口音和猶太地的口音不同；加利利人對母音很馬虎，對運用喉音的幾個子音，也常分不清楚。大祭司的僕人和聖殿的守衛可能住在耶路撒冷，自認為是耶路撒冷人。

有些學者認為，猶太人視加利利人為革命份子，可是這種看法的證據最多只能說是模棱兩可；不過自古以來，城市的居民和鄉下人就互不信任，因此很可能許多耶路撒冷人都瞧不起加利利人。但是這裏的重點只是，聽見的人假定（並沒有錯），教師既來自加利利，他的 * 門徒（disciples）也必定是加利利人。

二十六 74　彼得「發咒起誓」的話，並不是粗話，而是他指著各樣東西發誓說，他不認識耶穌（參五 33～37），並說，若自己撒謊，就會遭咒詛。沒有一個人會認為，這樣發咒是美好的宗教行為。

二十六 75　對古代大多數地中海的居民而言，公雞的啼聲代表天亮。而比較早醒的人或許會發現，巴勒斯坦的公雞會在更早的時間啼一次，約在深夜十二點半到清晨兩點半之間。

二十七 1～10

出賣者的懊悔

彼得的痛苦自責（二十六 75）和猶大的懊悔成為對比，猶大並沒有 * 悔改（repent），而是去自殺（二十七 5）。

二十七 1～2　猶太官府必須把耶穌交給彼拉多，因為羅馬人沒有給他們執行死刑之權。最早可以去找彼拉多的時間，是太陽升起之時；他像其他羅馬官員一樣，平時在中午之前就會把公事處理完畢。

二十七 3～4　有些猶太教師認為，即使指控的偽證人改變了初衷，宣判也不能再更改；不過，此處的官員似乎對法律理論並不關心，只作政治考慮。

律法規定，收受賄賂的人將受咒詛（申二十七 25），而作偽證者要受被告所當承擔的刑罰（申十九 18～19）。手上有無辜之人的血，意思是犯了殺人之罪；在* 舊約中，這種罪只能由殺人者的血來補贖，而如果不知道誰是殺人者，就要獻祭（創四 10，九 6；民三十五 33；申二十一 1～9）。不過，神可以賜恩給 * 悔改的人（創四 15；撒下十二 13～14）。

二十七 5　猶大的自殺表明他的絕望（參：掃羅——撒上三十一 4；背叛者亞希多弗——撒下十七 23）。

希臘羅馬傳統認為，自殺比被人殺死更為高尚。有些猶太人認為，如果為了避免受人折磨，或避免

被玷污，自殺也可算為高尚的行為（如：在* 約瑟夫〔Josephus〕和 * 馬喀比四書〔4 Maccabees〕中；這些說法可能是受到希臘的影響）。可是猶太教，尤其是較嚴格的巴勒斯坦猶太教，一般認為這種行為是罪。

因此，古代的讀者或許會從負面的眼光看這事，認為他比使徒行傳十六 27 的獄卒更不如。

按照古人的想法，如果猶大在聖殿上吊，就會玷污了殿（他的「出去」，可能只是要找要個較方便的地方）。把錢丟在殿裏，暗指撒迦利亞書十一 13（見：太二十七 9 的注釋）。

二十七 6　古代的作者常用諷刺筆法，馬太亦不例外：大祭司對血錢不入庫的小節規定這樣注意，但對他們付這筆錢是要借刀殺人，及對猶大要去吊死的事，卻都毫不關心（參二十三 23～24）。雖然 * 舊約沒有明文禁止使用這樣的錢，但他們很謹慎，要把它用在加倍不潔的事上（埋葬外鄉人）。

有些注釋家認為，這裏提到「庫」，或許反映出譯為「陶匠」（和合本：「窯戶」）的字，其中有希伯來文的文字遊戲（二十七 7；只要稍微改變希伯來文的拼音，「陶匠」就可以讀成「庫」），但是這個看法的正確性難以肯定。

二十七 7～8　埋葬那些無人安葬的人，乃是憐憫的行為（參：多比雅書）。全世界許多猶太人都會到耶路撒冷一遊，也有人年老時會搬到這裏來，如果他們死後沒有餘錢；別人就需要為他們付喪葬費；「外鄉人」可能包括不潔的 * 外邦人（Gentiles）。（猶太古籍裏也提到，被處死的罪犯會葬在這種田裏。）因此，大祭司無疑認為自己所行的是敬虔之事！

二十七 9～10　猶太學者可以在引用某段經文之際，同時暗示其他經文。在此馬太引用撒迦利亞書十一 12～13，但是卻把它算為耶利米所寫，即暗指一段類似的經文，他希望較有深度的讀者可以看得出來（耶三十二 6～10；參十九 1～4、10～11）。（這句引言幾乎逐字應驗，而馬太既對聖經非常之熟，絕不會把作者弄錯了，他可能是在用一連串的標準 * 彌賽亞證明經文，而不是在直接引用撒迦利亞書；還有一種可能，就是他故意把經文「混合」在一起，如我的建議。）撒迦利亞書十一 12～13 是指神的子民對祂的估價非常之低；他們將祂的價值與一名奴隸等同（出二十一 32）。

二十七 11～26

彌賽亞，抑或革命份子？

二十七 11～13　呈給彼拉多的指控，清楚說明耶穌自稱是王，即：祂是革命份子，要推翻羅馬。

二十七 14　猶太人的殉道者故事也曾報導，當權者對殉道者不肯妥協，感到非常驚訝。雖然這些故事大多是編造的，但卻不單反映出 * 外邦人（Gentiles）不瞭解猶太人對律法細節的委身，也反映出古代勇敢抗拒暴君的理想。

二十七 15～18　這類釋放囚犯的習俗，各地都不同。羅馬法承認兩種大赦：在審判之前即宣佈無罪開釋，或在定罪之後予以赦罪；這裏屬於後面一種。

沒有法律規定彼拉多必須要合作，可是他在開始就任的時候，就已經嚴重觸怒了祭司權貴和耶路撒冷人，所以他或許想避免更多的問題。如果這次的審判日期較晚，在主後三十一年十月之時，那麼，希律在羅馬主要的政治靠山剛遭處決，他的政治地位相當不穩；但是馬太福音二十七章的事件很可能比較早。

二十七 19　「審判座位」（和合本：坐堂）似乎是在宮室之外。這個時期的羅馬省長可以帶妻子赴省就任。此外，雖然羅馬的已婚婦女理想上應當默不作聲，但是許多故事都稱讚羅馬的貴婦，她們會暗中影響丈夫，作出高貴的事。所有地中海文化都尊重夢，認為有時夢會帶來啟示（見一 20，二 12 的注釋）。

二十七 20～23　這些事件發生於大清早（見二十七 1～2），聚集的群眾可能不是耶穌每天從伯大尼來所教導的百姓。可是古代文學也曾報導，群眾常很快改變支援的物件（如：* 塔西圖斯〔Tacitus〕的書；撒上十一 12）。大祭司比耶穌更受尊重，曝光度也比耶穌高，而從外地頭一次來拜訪耶路撒冷的人，對當地的政治則完全不熟悉。比較傾向以武力反抗羅馬壓迫的人，可能覺得巴拉巴比非暴力的耶穌更有吸引力。

二十七 24　洗手是表明無辜的典型猶太方式（不過有時 * 外邦人也用）（申二十一 6；* 阿立斯體亞書信〔Letter of Aristeas〕306），不過彼拉多的話語和動作所能免罪的程度，和馬太福音二十七 4 那些祭司長類似的話所差無幾，也和那些為了政治利益的緣故，與屬下所提不公之要求妥協的人一樣（如：耶三十八 5）。

二十七 25　一旦將殺人或犯罪的責任加在某一個人身上，其他人就免罪了（參：創二十七 13；撒下三 28～29）。馬太可能把群眾在這裏的呼喊，與當時社會中與他們作對的 * 法利賽人（Pharisaic opponents）相連，也與主後六十六至七十年摧毀了下一代的審判相連；可是他絕對不會贊成後人以這節經文來反猶太人的作法（參五 39、43～44）。

二十七 26　釘十字架之前需要先鞭打，或是在往釘十字架的路途中，或是在開始出發之前。被定罪的人被綁在一根柱子上，用毛鞭（flagellum）來打，這種皮鞭的末梢系著一塊金屬。經過鞭打之後，犯人的背鮮血淋漓，一條條的肉掛在傷口上。這亦是一種憐憫的作法，犯人的身體虛弱之後，在十字架上斷氣的時間也會因而縮短。

二十七 11～26

彌賽亞，抑或革命份子？

二十七 11～13　呈給彼拉多的指控，清楚說明耶穌自稱是王，即：祂是革命份子，要推翻羅馬。

二十七 14　猶太人的殉道者故事也曾報導，當權者對殉道者不肯妥協，感到非常驚訝。雖然這些故事大多是編造的，但卻不單反映出 * 外邦人（Gentiles）不瞭解猶太人對律法細節的委身，也反映出古代勇敢抗拒暴君的理想。

二十七 15～18　這類釋放囚犯的習俗，各地都不同。羅馬法承認兩種大赦：在審判之前即宣佈無罪開釋，或在定罪之後予以赦罪；這裏屬於後面一種。

沒有法律規定彼拉多必須要合作，可是他在開始就任的時候，就已經嚴重觸怒了祭司權貴和耶路撒冷人，所以他或許想避免更多的問題。如果這次的審判日期較晚，在主後三十一年十月之時，那麼，希律在羅馬主要的政治靠山剛遭處決，他的政治地位相當不穩；但是馬太福音二十七章的事件很可能比較早。

二十七 19　「審判座位」（和合本：坐堂）似乎是在宮室之外。這個時期的羅馬省長可以帶妻子赴省就任。此外，雖然羅馬的已婚婦女理想上應當默不作聲，但是許多故事都稱讚羅馬的貴婦，她們會暗中影響丈夫，作出高貴的事。所有地中海文化都尊重夢，認為有時夢會帶來啟示（見一 20，二 12 的注釋）。

二十七 20～23　這些事件發生於大清早（見二十七 1～2），聚集的群眾可能不是耶穌每天從伯大尼來所教導的百姓。可是古代文學也曾報導，群眾常很快改變支援的物件（如：* 塔西圖斯〔Tacitus〕的書；撒上十一 12）。大祭司比耶穌更受尊重，曝光度也比耶穌高，而從外地頭一次來拜訪耶路撒冷的人，對

當地的政治則完全不熟悉。比較傾向以武力反抗羅馬壓迫的人，可能覺得巴拉巴比非暴力的耶穌更有吸引力。

二十七 24　洗手是表明無辜的典型猶太方式（不過有時 * 外邦人也用）（申二十一 6；* 阿立斯體亞書信〔Letter of Aristeas〕306），不過彼拉多的話語和動作所能免罪的程度，和馬太福音二十七 4 那些祭司長類似的話所差無幾，也和那些為了政治利益的緣故，與屬下所提不公之要求妥協的人一樣（如：耶三十八 5）。

二十七 25　一旦將殺人或犯罪的責任加在某一個人身上，其他人就免罪了（參：創二十七 13；撒下三 28～29）。馬太可能把群眾在這裏的呼喊，與當時社會中與他們作對的 * 法利賽人（Pharisaic opponents）相連，也與主後六十六至七十年摧毀了下一代的審判相連；可是他絕對不會贊成後人以這節經文來反猶太人的作法（參五 39、43～44）。

二十七 26　釘十字架之前需要先鞭打，或是在往釘十字架的路途中，或是在開始出發之前。被定罪的人被綁在一根柱子上，用毛鞭（flagellum）來打，這種皮鞭的末梢系著一塊金屬。經過鞭打之後，犯人的背鮮血淋漓，一條條的肉掛在傷口上。這亦是一種憐憫的作法，犯人的身體虛弱之後，在十字架上斷氣的時間也會因而縮短。

二十七 27～44

處死猶太人的王

釘十字架是古代最羞辱、最痛苦的死刑。犯人全身赤裸（這對巴勒斯坦的猶太人尤感羞恥），然後在眾人面前被掛起來，大家都視他為罪人，連排泄也不得不公開，而身上的痛苦更是極其難忍。有時候犯人是用繩子綁在十字架上；有時候，如耶穌的例子，是被釘在十字架上。他們的手無法擺動，不能趕走因背上或其他地方流血而招來的昆蟲。受害人的體重會把自己的身體往下拉，所形成的姿勢最後令他無法呼吸。十字架上有一個踏腳，可以提供一點支撐，但到後來（通常是過了幾天之後）他會筋疲力盡，窒息而死。

二十七 27　這時期的衙門是在大希律從前的王宮，羅馬省長到耶路撒冷來，會住在這裏。通常駐紮在耶路撒冷的，為六百人的步兵大隊（在位於聖殿山上的安東尼亞堡），而節期的時候，因有可能需要鎮暴，還有軍隊伴隨彼拉多前來增援。

二十七 28　古代猶太人最覺得難堪的便是裸體。紅色的袍子可能隨手可得，因為士兵都這樣穿；這件外袍可能很像在羅馬希臘之前東方統治者所穿的紫袍。羅馬兵丁常常借著玩遊戲打發時間：聖殿山的駐地安東尼亞堡裏，人行道石頭上有刻出的形狀，在那裏也曾發現用來作骰子的蹠骨。

從東南面看聖殿山及安東尼亞堡（模型）

–

二十七 29　兵丁在耶穌面前下跪，是模仿希臘東方朝見君王的諷刺舉動。蘆葦是權杖的代替品；軍隊的鞭打常用竹條，所以兵丁可以隨手拈來。「猶太人的王」是譏刺的話，但也反映出羅馬人平常的反猶心態。「萬歲！」（和合本：恭喜）是對羅馬皇帝標準的致敬語。

二十七 30　向一個人吐唾沫，是除了暴力之外，最嚴重的羞辱；猶太人認為非猶太人的唾液特別不潔。兵丁向耶穌吐唾沫，可能在諷刺朝見希臘東方諸王的親吻儀節。

二十七 31　被羅馬人釘十字架，要被剝得全身赤裸；猶太人的律法規定，要以石頭打死的人，除了一塊腰布之外，所有衣服都要脫掉。

二十七 32　古利奈位於北非，是現今利比亞的一座大城，那裏有很大的猶太人團體，也一定有在當地皈依的人；「西門」是猶太名字。他和許多住在國外的猶太僑民一樣，回到耶路撒冷過節。

羅馬兵丁可以叫任何人來服務，為他們搬東西。通常被定罪的人要背著十字架的橫木（拉丁文 patibulom），走到已經豎在那裏等著的木柱（拉丁文 palus）所在；可是耶穌的背被鞭打得太厲害，背不動了（見二十七 26 的注釋）。

二十七 33～34　耶路撒冷的婦女為定死罪的人調製了一種止痛劑，是用藥酒製成；耶穌拒絕喝（參二十六 29）。

馬可福音十五 23 所提沒藥調和的酒，是一種美酒，也是外傷的止痛劑，在馬太福音則成了苦膽調和的酒；可與詩篇六十九 21 相較，而 * 亞蘭文「沒藥」與希伯來文「苦膽」兩個字也很接近。

二十七 35～36　羅馬法容許行刑的小組把受刑人穿戴的一點東西據為己有（亦參：詩二十二 18）。拈鬮的習俗，在* 舊約（Old Testament）和希臘文化中都很常見，是古時這類決定慣用的方法。

在坦達的三個十字架

–

二十七 37　死囚有時會把罪名（拉丁文 titulus）帶到刑場。

二十七 38　這裏用的「強盜」一字，在* 約瑟夫（Josephus）的書中用來指革命份子；他們可能是巴拉巴的同夥。

二十七 39　福音書的作者刻意用詩篇二十二 7 受苦義人的經歷，來描寫這裏的譏誚。

二十七 40　從那裏經過的人重複 * 撒但在馬太福音四 3、7 所用的調侃，也強調他們所期待的是政治* 彌賽亞。

二十七 41～42　請與四章 3、6 節比較。

二十七 43～44　這些宗教領袖的話與詩篇二十二 8 完全一樣；這位受苦的義人在馬太福音二十七 46 也親自引用了這篇詩（詩二十二 1）。

二十七 45～56

王之死

二十七 45　「第六小時」（和合本：午正）從中午開始，「第九小時」（和合本：申初）是下午三點；釘十字架很少這麼快結束。後面那個時間，就是耶穌過世之時，很接近聖殿獻晚祭的時候。

黑暗是埃及的災難之一，在先知書裏指末世的審判；猶太人和異教徒都認為，日蝕和其他類型的天暗是壞兆頭。

二十七 46　耶穌在此引用詩篇二十二 1，這段經文也可能是當天這個時候應該誦讀的經文。祂的對頭沒

有停下來想一想，這篇經文的結束，是講到受苦者得蒙伸冤，完全勝利（詩二十二 25～31）。馬可福音的引文是 * 亞蘭文（Aramaic），但馬太福音主要是用希伯來文。

二十七 47　大家公認以利亞沒有死，有些 * 拉比（rabbis）以為，他會像天使一樣奉差，前來營救敬虔的拉比脫離困境。

二十七 48　送上蘸滿了酒（和合本：醋）的海絨，可能是出於憐憫的動作，因為酒能當止痛劑用。或許那個人以為耶穌是因疼痛而精神錯亂。可是酸酒也常用來止渴，這也可能是想振奮祂的精神，好讓祂受更多的苦。

二十七 49　見二十七章 47 節的注釋。

二十七 50　「讓自己的靈出去」（和合本：氣就斷了）在別處是指死。

二十七 51～53　有些故事講到，敬虔的 * 拉比（rabbis）——尤其是曾為世人代禱而大有功效的拉比——死的時候會出現天災；希臘人偶爾在著名哲人過世的故事中提到這類現象。對古代的旁觀者和讀者而言，這些事件足能顯出耶穌的重要性。

二十七 51　幔子（或簾子——NIV）可能是在至聖所（惟有神居住之處）與聖所（祭司事奉之處）之間（出二十六 33）。

馬太記載幔子的撕裂，或許要人想起聽見褻瀆之言的反應（太二十六 65）。幔子撕裂的意思雖可能為，因著十字架，神已為萬民預備了一條親近祂的道路，但是更可能的解釋為，神已經離開了聖殿（如在結十～十一章）。* 啟示文學（Apocalypses）有時提到，在* 天國臨到之前，會有大地震。

二十七 52～53　雖然這些復活的聖徒，就像在舊約中的那些聖徒一樣，不是不會再死，但是他們可作猶太教中最後 * 復活（resurrection）的預表，那時死人將復活，永遠不會再死。考古學的證據顯示，在通俗（非官方）的猶太教裏，聖徒的墳墓備受尊崇。

二十七 54　此處，在耶穌死後，一位異教徒——行刑的兵丁之一——首先某種程度承認了祂的神性，不過他所謂「神的兒子」之意，很可能與猶太人和基督徒（包括馬太在內）的定義不同（參：但三 25、29）：是半具神性的英雄、一位神明的兒子，而不是 * 彌賽亞。

二十七 55～56　家人和朋友通常會來觀看行刑；只有男性的 * 門徒（disciples）才會有革命份子的嫌疑。婦女通常（雖然比男子為少）會作宗教團體或其他團體的 * 贊助人（patron），或施主。可是在古代猶太的巴勒斯坦，這些婦女伴隨耶穌的門徒，或許會遭致醜名。

二十七 57～61

耶穌的埋葬

二十七 57～58　亞利馬太距耶路撒冷大約只有二十哩。據說約瑟很富有；他一定相當有名望，才可能讓彼拉多在正式工作的時間之外接見他。

被釘十架的死囚，埋葬的時候通常都被扔進一般的墳墓裏，不會在家人墓地中光榮的埋葬。但當親戚前來要求取得屍體的時候，就會出現例外；可是若為叛國罪（例如自稱是猶太人的王），就不可以按例外處理，除非有一位相當有名望的人來為死者求情。這位有影響力的人在耶穌死後才與祂結盟，而他後來讓人作成記錄，並不以跟隨耶穌為恥。

「晚上」不一定指太陽下山之後，那是安息日開始之時；不過也沒有理由認為安息日尚未開始。由於氣候炎熱，猶太的律法規定，棄置屍體（包括將它洗淨，其他的民族亦如此）比遵守安息日更優先，而對屍體其他方面的處理，則要等到安息日之後。猶太教視埋葬死人為敬虔人重要的責任。所有死者都應該公開哀悼，但是為被處死的人這樣做，卻是違法的。

二十七 59～60　用細麻的裹屍布裹住，乃是表明予以隆重的埋葬。將別人埋在自己家族的墓中，是極特別的行動，表示極高的崇敬與愛慕（參：王上十三 30～31；賽五十三 12）。（這個時期的墓園和埋葬地多半都歸家族所有。）

在第一世紀，屍體通常會擺在墳墓的前廳一年，讓它腐化；滿了一年，屍骨就會收集在一個盒子裏，放在牆壁上的格子中。這個習俗可能與猶太人素來的盼望有關，他們相信在末世的時候，身體要* 復活（resurrection）。輥在墳墓前的石頭，是刻出來的圓碟形石頭，直徑約有三呎，從一道溝中滾進洞口的位置，若要移開，需要費很大的力氣。

二十七 61　古代世界通常由婦女來準備要埋葬的屍體。耶穌墳墓的所在地，最早的傳統（羅馬天主教認定的「聖墓」）明顯是第一世紀的墳墓，從第一世紀四十年代開始位於耶路撒冷城牆以內，不過按 * 新約（New Testament）和猶太律法來看，釘十字架的地點應該在城牆之外。然而亞基帕王一世在主後四十年曾擴大城牆；因此在耶穌釘十字架的時候，那個地區是在城牆之外。所以，耶穌埋葬和 * 復活（resurrection）的可能地點之傳統，源於擴牆事件的十年之內。（更正教傳統所認定的地點，裏面的墳墓有些日期晚了許多，缺乏值得推薦的證據。）

二十七 62～66

埋葬的保證

這些祭司權貴對政治非常機敏，絲毫不放鬆，儘管當時是安息日，又在節期中，他們仍設法見到彼拉多，要將墓地把守住。究竟彼拉多是派羅馬守衛給他們，還是只告訴他們墳墓在那裏，讓他們派聖殿守衛去看守，這裏並不清楚；由守衛害怕彼拉多怪罪（二十八 14）看來，有可能是羅馬守衛，彼拉多讓祭司長去調派（二十八 11）。在石頭上貼了封條，若有人敢擅動，就會很明顯。耶路撒冷的官長在安息日採取如此的行動，表明他們對這個案子非常關注，也顯示他們的敬虔是有選擇性的。

希律家墓地的滾石

–

二十八 1～10

頭一批見證耶穌復活的人

婦女蒙揀選，成為頭一批見證人，實在別具意義；按周圍的文化來看，她們的見證毫無價值。

這件事完全符合耶穌抗衡文化、無視地位的事奉，而所有局外人的價值觀，或後期 * 教會（church）可能編造的故事，都無法與它匹配。

二十八 1　安息日在週六傍晚太陽下山時結束；婦女大約在清晨六點到墓地去，就是晨光初現，可以看見的時候。猶太人和異教徒的致哀者，常可能在葬禮之後的三天之內去看墳墓，以證實他們的親屬是真的死了；不過，從釘十字架的情形看來，此處不需要有這樣的擔心，來探墓只是情感的渲泄。

二十八 2～4　天使，尤其是眼所能見、如火閃耀的天使（古時猶太教一般認為，天使是火作的），通常會把人嚇到（如：士六 22～23，十三 19～20；參：以斯拉四書十 25～27；* 以諾三書〔3 Enoch〕二十二 4～9）。

二十八 5～8　耶路撒冷是猶太教的中心，許多猶太地的居民仍認為加利利從前屬於非猶太人的地帶（四 15）。不過，加利利乃是耶穌向祂* 門徒（disciples）幾次顯現的地方；四卷福音書都報導，耶穌在那裏較受歡迎。

二十八 9～10　在當時的文化中，婦女的見證被視為不可靠，但是耶穌卻與文化唱反調，向婦女顯現，並要她們把祂的話傳給其他 * 門徒（disciples）。這個細節顯然不可能是古代基督徒編造的，因為在他們的文化中沒有吸引力。

二十八 11～15

最後的遮瞞

守衛若在值勤時睡著了，後果很嚴重（而羅馬守衛可能因此遭處死）；連看守被釘十架之人的屍體也不例外（見第一世紀羅馬作者彼得紐〔Petronius〕所寫的 Satyricon 112）。

但是祭司權貴很有影響力，可以保護自己人。這些守衛可能和猶大一樣（二十六 15），只看錢行事。他們原本知道，不應該與宗教當局聯手，可是因著賄賂，加上不敢面對讓耶穌身體失蹤而可能遭到的刑罰，因此他們便同意合作。（官府應許保護守衛，不受彼拉多責罰，其中可能包括更多的賄賂；彼拉多向來以接受這類勸誘出名。）馬太不太可能報導反對 * 復活（resurrection）的說法，除非這件事真的發生了（二十八 15）；而他的報導暗示，耶路撒冷官府只是設法解釋墳墓為何是空的，但卻從來沒有否認空墳的事實。

二十八 16～20

耶穌最後的吩咐

二十八 16　按聖經的記載——尤其在摩西的故事中，神常在山上向人啟示祂自己。

二十八 17　看見耶穌顯現的人，有些還心存疑惑，也許因為這不符合當時對末世的期待：所有的死人都要復活，而不是 * 彌賽亞先復活。

二十八 18　耶穌在此暗指但以理書七 13～14。

二十八 19～20　使人「作門徒」是 * 拉比的事，但跟隨耶穌的人要為耶穌訓練門徒，不是為他們自己。此處說，使人作門徒包括兩件事：(1) 給他們 * 施洗（baptism）。由於洗禮是皈依的表現（用於 * 外邦人皈依猶太教時），這裏是指讓人開始進入信仰。(2) 教導他們耶穌的教訓——記于馬太福音中。

拉比訓練門徒的方式，便是教導他們。許多巴勒斯坦以外的猶太教，嘗試在「萬國中」得人皈依（「萬國」亦可譯為「外邦人」或「異教徒」）。可是如此皈依的人來跟隨拉比學習的，幾乎是絕無僅有，因此，使外邦人成為百分之百的門徒——跟隨耶穌、從祂學習、並服事祂——是超越猶太傳統的事。

以賽亞預言，在末世的時候，以色列將成為萬國的見證人（或指控的證人）（如四十二 6，四十三 10，四十四 8）。

猶太文學只稱神是無所不在的；耶穌聲稱，祂常與他們同在，再加上 * 洗禮時祂的名字與聖父並列（猶太人絕不奉人的名為人施洗），就等於在宣告祂是神。

｛

馬可福音

導論

作者　早期教會認為約翰・馬可（徒十五 37；西四 10；彼前五 13）是這卷福音書的作者，據說他的資料來自彼得。此外，福音書的卷名——就是以作者為名——很早就在羅馬世界流傳；雖然這些卷名並不是出於神的默示，但是既然流傳廣遠，表明其傳統的由來甚早。馬可很可能就是本書的作者，因為沒有什麼反對的理由。

日期、背景與目的　一般的建議為，馬可寫這卷福音書是為了羅馬的基督徒，大約在主後六十四年，正值羅馬大興逼迫的時候（詳細的說明參彼得前書）。

寫作地點　對馬可執筆的地點，有好些看法：加利利、亞曆山太，及最常見的羅馬。馬可的讀者可能不住在巴勒斯坦，大部分不是猶太人；這些建議中以羅馬的可能性最大（有些早期傳統如此主張），不過無法確定。

風格　參本注釋書的福音書導論。

馬可寫作的原因　當年在教會裏聽人誦讀馬可福音的人，是敬拜耶穌為主的信徒，他們已經知道許多有關祂的故事。馬可把這些故事串成耶穌的傳記模式，他採用希臘悲劇情節的一些架構，不過結局卻是圓滿的，就像猶太人傳統的故事，最後總是強調神的信實。古代的傳記常會藉英雄來作道德典範，馬可也是如此，他想讓基督徒明白，基督的呼召不單讓人有權柄與 * 撒但的權勢爭戰，也要為此受苦。

因此，馬可寫作的物件正需要回想：神會聽禱告，會透過他們的見證和信心來工作；他們也需要再度正視：在面對逼迫時，他們可能因而失喪生命。最後，藉馬可所記載 * 門徒的失敗，他們也可重新明瞭：如果他們還活不出徹底改變的生活，達不到主話語的要求，祂會繼續耐心地在他們身上工作，幫助他們能全然委身。早期教會最符合馬可寫作的情況，是羅馬基督徒於主後六十四年在尼祿的逼迫中受苦的光景。

馬可的資訊　馬可福音中有些主題特別鮮明。譬如所謂的「彌賽亞秘密」：耶穌在大眾面前儘量隱藏祂的彌賽亞身分。這樣的隱藏可能出於幾種原因。第一，基督，或 * 彌賽亞，是大衛家的王，只在登基的時候才正式使用這個頭銜。因此，在馬可福音中，耶穌最後乃是在十字架上「加冕」。第二——這個原因或許更重要，當時流行從政治的角度解釋彌賽亞，但耶穌的使命與此完全不同；所以，所謂的「彌賽亞」觀對祂並不適用，而最後祂乃是以自己的使命將其重新定義。祂的使命只能從祂所完成的事——即祂的死與 * 復活（九 9）——倒回來瞭解。耶穌想儘量保持隱密的作法，也與 * 舊約一些先知類似，這些先知常在暗中工作，不求自己的榮耀，只求完成使命（如：王上十一 29，十三 8～9，二十一 18；王下九 1～10）；他們經常過著非常簡樸的生活，把大部分時間用在門徒當中，訓練他們（撒上十九 20；王下四 38，六 1～3）。

馬可福音還有一個次要的主題，就是門徒的失敗。古代的作品常會矮化配角，以襯托出主角的英勇；也會以人物的盲點來強化悲劇的效果。在馬可福音中，從耶穌的使命和門徒自己的使命來看，門徒顯然都大幅落後，在屬靈的能力上如此（行神跡——四 40，九 18～19、28～29），在受苦方面尤然。在故事中，他們的魯鈍與耶穌屢次要他們全然委身的呼召，形成非常強烈的對比，幾乎可說，他們在故事中帶有製造笑料的作用。這個主題分佈各處，甚至全書的結尾都見其餘音（十六 7～8）。

注釋書　對本注釋書的讀者最有用的一些參考書如下：William L. Lane, The Gospel According to Mark,

NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1974)； D. E. Nineham, Saint Mark, Pelican New Testament Commentaries (Philadelphia: Westminster/London: SCM, 1977)；而 Hugh Anderson, The Gospel of Mark, NCB *1976; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1981) 也有一些文化方面的資料很不錯。

{

一 1～15

前言：引進聖靈的那一位

古代的作者常會在前言中提到整卷書的主題。馬可福音一開始就介紹馬可如何呈現耶穌：祂是宣講及引進* 神國度的那一位。在這一段中，聖靈降在耶穌身上，祂與撒但相爭而且得勝；在福音書接下來的記載中，耶穌趕出邪靈，醫治病人，而被撒但操縱的宗教與政治首領則與祂作對，最後祂以* 復活勝過撒但的權勢。由這一段可以看出，耶穌會將同樣的聖靈賜給跟隨祂的人，因為他們在宣講神的國時，會遇到同樣的爭戰。

一 1 希臘文譯為「福音」的字，是指一位先鋒傳來的好消息，而以賽亞書的希臘文譯本用相關的動詞來描述神的好消息，就是要重建祂的子民，帶來 * 神的國。（猶太讀者常以一本書的頭一個字或前幾個字作為書名，所以有些學者建議，馬可福音原來的名稱為「耶穌基督的福音」；但是在寫這樣一本書時，也可能很自然用這幾個字起頭。）

一 2～3 猶太教師通常會把幾處經文，或經文的一部分放在一起，特別如果其中有同樣一個鑰字的話（此處為「預備道路」）。因為他們對聖經非常熟，所以常不提引用經文的出處，同時因假定大家都知道上下文，也不附加說明。所以馬可此處引用了以賽亞書（四十 3）和瑪拉基書（三 1），卻只提以賽亞書。以賽亞提到要為神預備道路，祂要來重建祂的子民；瑪拉基提到神來要行審判，在祂的百姓中定奪一切。馬可將這些論到神的經文用在耶穌身上。

一 4～5 猶太人就像許多古代民族一樣，有洗濯的禮儀。不過，他們只舉行一輩子一次的洗禮，就是非猶太人要歸信猶太教的時候，必須受浸。非猶太人歸入猶太教，必須在一位專業的宗教人士督導之下浸入水中。約翰的 * 洗禮符合這個模式。

猶太人在做錯事、求神赦免、決心改變時，也要「* 悔改」。（* 舊約先知常把這種希伯來觀念講成從罪「回轉」過來；不只是「改變心意」——這裏希臘文的字面意義——而已。）不過，真正的悔改（或離開錯誤、以正確的方式生活），乃是指一位非猶太人決定要順服以色列之神的教誨。

若對猶太人說，他們需要受洗或悔改，就像非猶太人一樣，會激怒他們，因為這樣講無疑是挑釁猶太人的得救觀。大部分猶太人認為，只要他們出生於猶太人的家，而且沒有違背神的律法，就會得救；約翰卻告訴他們，他們必須和非猶太人一樣，才能來到神面前。約翰的洗禮表明，凡要到神面前來的人，都須履行同樣的條件。

約但河很自然成為約翰要百姓受浸的地方，不過這個地點也許亦讓人想起以色列得救的歷史（書三～四章）。約翰到「曠野」，或許也讓人想起以色列的歷史，尤其以賽亞書四十 3 預言，在那裏將出現新出埃及的先鋒，同時許多猶太人也期待，* 彌賽亞會像新的摩西一樣出現在那裏。

烏瞰約但河注入加利利海

–



一 6　當年也有一些窮人穿著與約翰相仿，吃蝗蟲野蜜度日（* 死海古卷甚至教人怎樣吃蝗蟲）。但是這裏最重要的一點為，舊約強調以利亞是如此穿著，且不靠社會的供養過日子，而約翰就像他一樣（參：王上十七 4、9）。大家都期待在末日之前以利亞會先回來（瑪三 1，四 5～6）。

許多猶太人相信，自從瑪拉基之後就再沒有真正的先知，而在末日臨近之前，不會再有先知出現。但馬可要我們明白，約翰真是先知。

一 7　門徒服事老師，有時就像奴隸侍候主人一樣，除了最卑賤的雜事——如為主人脫鞋——之外。約翰覺得自己連當 * 彌賽亞的奴隸都不配。

一 8　舊約有些經文提到，* 聖靈會如水澆灌下來。這些經文多半是談到 * 神的國出現時的光景，那時神要潔淨祂的子民，賜給他們能力，為祂說話（賽四十四 3；結三十六 25～27；珥二 28～29）。在耶穌的日子，猶太人的傳統仍然強調，到了末日聖靈會潔淨百姓，並膏人說預言。

一 9～10　天裂開或許暗示 * 國度臨近了（賽六十四 1，六十五 17）。雖然古時的作者用鴿子象徵各種不同的東西，這裏或許暗示神對新世界的應許（創八 10～12）。

一 11　猶太教師認為神不再透過先知說話，他們相信，如今祂會從天上（bat kol）直接用聲音對他們說話，不過他們認為，* 預言比這種話語更重要。馬可在此顯示，不單有天上的聲音，還有約翰對耶穌直接的預言為耶穌作見證。

在猶太人的故事中，天上的聲音有時會引用聖經，大部分學者認為，這裏的聲音提到的經文有兩、三處：詩篇二 7，論到掌王權的 * 彌賽亞，* 神的兒子；以賽亞書四十二 1，論到受苦的僕人；創世記二十二 2，論到亞伯拉罕獻上他的愛子為祭。與馬可的經文字句最接近的，是詩篇二 7 和創世記二十二 2。

一 12～13　一般相信，魔鬼群聚之處為澡堂、墓園和曠野。由此讀者可以感受到，耶穌在* 撒但自己的地盤內與牠爭戰，是何等緊張。與野獸同處而能安然無恙，顯示神的保護（結三十四 25；但六 22）。

一 14～15　耶穌資訊的總綱也是馬可* 福音（或好消息）的總綱（一 1）：倘若相信這項好消息，就是

相信神即將實現祂給百姓的一切應許，就應當把自己的生命交給祂（有關 * 悔改，見一 4～5 的注釋）。

猶太人承認，神在統管宇宙，但他們每天都祈求，盼望 * 祂的國（或祂的治理）早日臨到，到那時祂將管轄地上萬族的人。他們相信，那時人人都將順服神。但是福音書聲明，耶穌的來臨分為兩次，國度的臨到分為兩個階段：神未來的治理現在已經實現在順服之人的生命中；而當耶穌再來的時候，必會在全世界實現。但是當時約翰還無法看出這樣的區別。

一 16～20

放下的動力與耶穌的呼召

古代的作者常把教訓與榜樣放在一起，馬可亦不例外。提到耶穌呼召人歸向神之後，他就記載了一個例子，描述真有跟隨耶穌的人這樣實踐。

巴勒斯坦有錢的猶太人很少，大部分人都很窮。漁夫則介乎富人與窮人之間（與全國其他地方比較起來，加利利的區分還不算太明顯）。雅各與約翰必然不是窮人——他們還有「雇工人」（20 節），有錢人才能如此（這個名詞也可以指租用的奴隸，不過最可能是指受雇的自由人）。彼得和安得烈可能與雅各、約翰同行同工（路五 7～10）；我們知道當時有些漁民會組團合作。這段經文顯示，* 門徒離開工作，不是因為事業失敗；乃是放棄了收入豐厚的職業。

在耶穌的時代，許多猶太教師認為，最大的誡命便是孝敬父母。突然離開家人與家庭事業，是很大的犧牲，也與民風相悖。

* 門徒常會自己去拜師。由於作門徒常必須暫時離開平日的生活，告別妻子、孩子，因此一般人常在深思熟慮後才選擇老師，若老師不是留在一個地方教導，而會遊走各地，顧慮就更多了。

一 21～28

權柄超過魔鬼

漁夫的故事說明了耶穌的權柄彰顯在跟隨祂的人身上，而下面這幾節則說明，祂的權柄超過邪靈（參一 12～13）。* 舊約中只有一次提到趕鬼，是大衛所行（撒上十六 23）。猶太人的文學裏常提到魔鬼的出沒，而在福音書裏（除 * 撒但之外——可一 13），邪靈只出現在附著的人身（其次的選擇則為豬群——五 12）。耶穌第一次趕鬼的地點，或許讓馬可的讀者大吃一驚：竟在敬拜神的地方。

一 21　大部分 * 會堂都是群眾集會的地點，也是禱告、研經的地方。若有外地教師來訪，會堂的帶領人常會請他們講演，尤其是在安息日之時。考古學家發現了迦百農的會堂，用黑陶石塊築成。後期的會堂比較華麗，但在這所第一世紀的加利利會堂內，大部分人可能只是鋪張席子，坐在地上。

一 22　會堂的崇拜或由祭司帶領，或由我們所謂的「平信徒」帶領，而在講解舊約的時候，必然是由對經文最熟悉的人來分享。許多本地教師都是鄉里的 * 文士，他們也為鄉人寫法律檔，或作解釋；有些會教孩子聖經。大部分教師都會嘗試講解 * 律法（通常是按所讀的經文來講），說明正確的翻譯應當為何，如何應用，或說明其傳統。耶穌的教導比這種講解方式更進一步。

迦百農會堂遺址

–



一 23～24　魔鬼（有時亦稱為「污穢的靈」，如：* 禧年篇十 1）常與法術相連，術士會指出靈界勢力的名字，以制服牠。有些學者認為，此處魔鬼是要用這個辦法來制服耶穌（「我知道你是誰」，在術士的教科書裏，是用來制服靈界權勢的術語），若是如此，這一招就不管用。古人常以為魔鬼有超然的知識；這些魔鬼會認出耶穌真實的身分，並不希奇，而在場的人則無法辨認。「聖者」通常是神的稱號，但是此處「神的聖者」可能是「神右邊的使者」之意；在猶太文學中，魔鬼承認自己無法傷害與神親密同行的人。

一 25～27　「不要作聲」（* 所羅門之約）這類命令可以斥責魔鬼，並將其制服；在* 新約與其他古代文學中，斥責從來沒有正式的聲明，如「我斥責你」。無論是誰在趕鬼，魔鬼出來的時候，通常會製造騷動，表明牠們正在離開。

雖然驅魔人——要幫人趕鬼的人——有時也會用「某某，出來！」之類的話，但必然包括在冗長的咒語之內。一般趕鬼的方法有二：(1) 讓魔鬼不舒服，或受驚而離開（如：把很難聞的菜根放在被鬼附之人的鼻孔下，希望魔鬼受不了）；(2) 求告權勢更大的一個靈，來趕走力量較小的靈。但耶穌只簡單的吩咐邪靈離開，就有效果，因此周圍的人莫不大感驚訝。猶太文學中曾稱讚從律法中得到新亮光的教師，有時也會說，某些大受歡迎的教師有能力行神跡；但是耶穌似乎別樹一格（「新道理」）。

一 28　加利利的鄉鎮靠得很近，因此消息很快就會傳開。

｛

一 29～34

醫治者的名聲

一 29～31　新婚夫婦通常住在丈夫的家中，等到賺夠了錢，才搬出去。許多父母在孩子成年不久就過世了，所以西門和安得烈可能承受了父母的家。西門的岳父或許已經過世，西門和妻子就把成為遺孀的岳母接到家裏來住。當時照顧岳家的情形，比現代要普遍得多。

一 32～34　安息日到週六的日落結束。馬可提到「日落之後」，讓我們知道安息日已經結束了，因為安息日背人或抬人是違反規定的。

全鎮的人都聚集「在門前」，因為迦百農一帶多數房屋都只有一個房間，再大的家也容不下多少人。門前或許通到大街，或許面對一個和鄰居合用的院子，加利利許多城鎮都是如此。能行神跡的教師，很快就會吸引大批的群眾。

一 35～39

獨自禱告

一 35～37　聚集的人群帶來另一個問題：在古時的這種鄉鎮裏，幾乎找不到可以獨處的地方，因為街道很狹窄，有時一大間屋裏住了十幾、二十個人；鎮上大部分是四棟房子共用一個院子。加利利的人口眾

多，鄉鎮一個連一個。不過，如果起得早，在鎮邊的山丘地還可以找到安靜無人的所在。一般人太陽升起就去工作，因此耶穌必須在黎明之前就出門，才找得到安靜禱告的地方。

一 38～39 「鄉村」一字是指較大的農村，按普通自治村的架構治理的地方；這些地方還沒有聽過耶穌。最多人聚到祂那裏的情況，是開市的日子或安息日，在會堂中，而工人下午放工的時候，或傍晚，人也會很多。

一 40～45

潔淨長大痲瘋的

大痲瘋是很難看的皮膚病，聖經要病人與社會隔離（利十三 45～46），不過聖經並沒有像許多猶太教師一樣，指責病人是因犯罪（常為誹謗罪）才染此疾。因此，大痲瘋病人是被社會遺棄的人，健康的人多半對他們不屑一顧。觸摸大痲瘋病患是不許可的，一般人想到這種情形都會作嘔。

這位患者用非常謙卑的姿態來到耶穌面前，在* 舊約裏，這是向神祈禱應有的姿勢，而他竟敢到耶穌面前來，也顯示他具神聖的勇氣。承認神有權拒絕人的禱告，表明完全仰賴神的憐憫，並不是缺乏信心的話（創十八 27、30～32；撒下十 12；但三 18）。

律法規定，若大痲瘋得到了醫治（利十四 1～32），必須獻上特定的祭物。耶穌遵照這些規定，沒有違反律法，或觸怒祭司。（後來的猶太律法堅稱，大痲瘋患者必須先由地方上的祭司檢查，才能到聖殿去，不過在耶穌的時代，這些規定是否已經實行，則不清楚。）

若有教師能行神跡，必定會有一大批人跟隨，因為病人很多；這一點從加利利的溫泉可以看出，據說這些溫泉能治病，所以有許多人前去。耶穌行神跡不像一般異教徒使用咒語，而聚到祂那裏的人非常之多，有一段時間甚至連一整個鄉鎮都容納不下。

二 1～12

醫治與赦罪

耶穌不單違反習俗，觸摸了痲瘋病患（一 41），而且對自己權柄的宣示，遠超過一般 * 拉比所敢接受的（一 17、27）。馬可福音的 * 故事一開頭就記載，在讀經、禱告的地方居然有魔鬼（一 21～28），這是向當時的宗教文化挑戰，同樣，耶穌在這一段的角色，也向當時宗教文化的神學層面挑戰。

二 1～2 一般迦百農的家庭，大約可容納五十個人擠著站在一起（考古挖掘出來的家，最長只有十八呎）。因此我們不可以按字面以為全鎮的人都在屋裏，或擠在門口。

二 3～4 許多「床」只不過是席子；所以癱瘓者的朋友大概只是把他成天躺著的床抬來。房頂可以從屋外的梯子上去，因此他們上得去。一樓的屋子房頂通常相當堅固，在上面走沒有問題，但它的作法是把樹枝、蘭莖等搭在房頂的大樑上，再用幹土蓋住，所以可以挖通。

二 5～7 罪是借著在聖殿獻祭而得贖清。按猶太教的教導，只有神可以赦免罪，但大半猶太人認為神的代表可以代替祂發言。被動式「赦了」，可以從這個角度解釋（猶太教師通用被動式來描述神的作為）；但耶穌不是祭司，當時也沒有人獻祭，而 * 文士沒有資格宣告赦免，何況那人並沒有明顯的 * 悔改憑證。

* 舊約對褻瀆（輕慢、不尊榮）神名字的刑罰，是死刑（利二十四 10～23）。根據後來猶太教的教導，褻瀆包括讀出神的名字，或要人去敬拜別神。

因此，嚴格說來，這些律法專家把耶穌的話解釋為褻瀆，依照他們的規定來看也是不正確的。不過，當時這一辭彙在通俗的用法上或許比鬆散，泛指一般對神的名字不夠尊重。

二 8 只有先知才會有超自然的知識（如：王下六 12），所以耶穌的聽眾或許把祂當成先知；「心裏這

樣」可能是一句成語（申十五 9，十八 21，三十 14）。猶太教師大半認為，像舊約中的「先知」已經不再出現，但是一般民眾則樂於見到新的先知，以為這些人是末日的先鋒。

二 9～12　有些猶太教師認為神跡可證明某位教師真是神的代表；但也有些人認為，倘若那人對聖經的解釋不合乎他們的看法，神跡不能算是充分的證據。

猶太教師知道，惟有神才能真正赦免（在贖罪日獻祭之後）；但他們也承認，只有神才能真正醫治。這兩件事都出於神，不過可以由神的代表來宣告祂的旨意。

* 約瑟夫告訴我們，耶穌的時代有許多假先知自稱可以行神跡，但卻行不出來；有些批評耶穌的人或許也認為祂是同一類的人。然而，祂在眾人面前所行的事，卻讓他們不得不重新檢討自己的看法。

二 13～17

稅吏的跟隨

這段也像二章 1～12 節一樣，耶穌的作為與當時猶太人所認為的敬虔標準相反。

二 13　在地方上出名的教師，大多會固定教導幾群 * 門徒，也在家鄉進行某些服務。遊行各地的教師則常有大批人相隨，而當局會感到不安，恐怕他們帶動革命。

二 14　利未或許是位普通的農民 * 稅吏，為希律安提帕工作；然而他既在迦百農有一間辦公室，就更像收關稅的人，從附近的商業道路經過這座城的商品，都要打稅。他的工作比漁夫更穩定，收入更高，但他放棄這一切，跟從了耶穌的呼召。

稅收一部分直接交給羅馬政府，然而過路費與關稅（通常為百分之二、三，而商人經過的地方愈多，要繳的稅也愈多）主要作為該城市政的收入。即使利未只是地方政府的稅吏，從這個 * 故事看來，他仍然被視為不道德的人；市府的貴族站在羅馬政權一邊，剝削猶太的貧民。

二 15　* 稅吏常被視為是羅馬的走狗，為敬虔人士所不齒。有些注釋家認為，這裏的「罪人」專指不按潔淨的禮儀吃飯的人，但是這個名詞也許可指任何一位生活不敬虔、得罪神的人，他們不理會宗教人士怎樣看自己。

二 16　同桌吃飯表明彼此關係密切。* 法利賽人對吃飯的規矩特別重視，他們不喜歡和對這方面不夠講究的人一同用餐，尤其不會和稅吏、罪人同席。他們以為，耶穌既然是位明智的教師，就應該和他們持同樣的觀點。

二 17　耶穌採用當時流行的一個比方（把醫師與教師相比），作為祂的答辯。

二 18～22

正確的禁食時間

在傳統主義者看來，耶穌的舉止又再一次（參二 13～17）不合敬虔的標準；但祂的心中有一套新的敬虔生活觀。

二 18　律法只要求在贖罪日禁食，可是敬虔的猶太人又加上了許多種禁食，尤其是 * 法利賽人（他們當中不少人每週禁食兩次，連水都不喝，在幹季尤其如此）。禁食是很重要的操練，應當與祈禱或悔改並行，而 * 門徒（未來的 * 拉比人選）居然不禁食，頗不尋常。一般認為，教師應當為門徒的行為負責。

二 19～20　婚宴通常進行七天；在婚宴期間不可以禁食，也不可以參與喪禮，或做粗重的工作。耶穌以

此為比喻，講到當祂在場的時候，也不適合禁食。

二 21～22　這段話同樣是論當時不宜禁食。耶穌用兩個常見的事實來說明。舊的布在洗過多次之後已經縮水。酒可以放在瓶子裏或酒袋裏；後者會膨脹。舊的皮袋已經裝過發酵的酒，膨脹到了極限；如果再倒進沒有發酵過的新酒，一旦膨脹，就會撐不下去而裂開。

二 23～27

安息日的正確用法

耶穌在前一段與宗教人士的衝突，在此處守安息日的事件中達到高峰（二 23～三 6）。雙方在宗教上所看重的不同；宗教人士或許認為耶穌質疑聖經的權威，但祂則堅持，應當從另一個角度來瞭解和應用聖經。

二 23～24　住在加利利的 * 法利賽人並不多，而當安息日的時候，他們通常不會在麥田裏——除非他們跟著耶穌；因此當地教法師大概是聽到報告，知道耶穌 * 門徒做的事，而有所反應；馬可則特地用法利賽人一詞來稱他們。（馬可就像其他古代作者一樣，會把較舊的字自由更新，也會省略與 * 故事無關的細節。）但可能有些法利賽人一直在觀察耶穌，或與耶穌一起旅行。

法利賽人離他們所住的村莊，不會超過一個安息日可走的路程；因此，只要前一天準備得當，這些與法利賽人起衝突的門徒，一定是在某個村莊，在當天可走的路程之內。教師要為 * 門徒的行為負責，而許多 * 拉比認為，為門徒辯護是正當的。

二 25　耶穌引用聖經的例子，顯示因著饑餓可以超越聖經的規定；至於祂的對頭是否同意，則是另一回事；但他們因此無法在當地的祭司院內責罰祂。耶穌既然是為祂的門徒講話，祂便提到「跟從」大衛「的人」；從聖經上看不出當時是否有人跟從大衛（撒上二十一 1），但大衛自己說還有別人（二十一 2）。可能耶穌認為大衛是說真話，也有可能祂是按法律的前例來作說明：大祭司接受了大衛的話，容許饑餓超越聖經的規定。

二 26　在給大衛聖餅的時候，亞比亞他還不是大祭司，但馬可用這個詞，是按當時的標準模式：「大祭司」可指大祭司家族任何具執行權柄的人，因此，雖然大衛是到亞比亞他的父親亞希米勒那裏去，但他也可包括在內。

二 27　耶穌說，因為祂具有 * 人子（但七 13～14）的權柄，所以有權解釋安息日的規定，不過，祂的對頭會以為祂的意思是，因為安息日是為人制定的（有些猶太教師也提到這一點），所以人在安息日應該有權去做他必須做的事。（「人子」是 * 亞蘭文「人」的標準說法，祂的聽眾可能以為這就是祂的意思，而不會想到祂是說自己乃是但以理書七 13～14 的人子。）

三 1～6

安息日當救命或害命

三 1　「枯乾」或「枯萎」的手無法動；所以那只手會比較小，也沒有功能（王上十三 4；參：西緬之約二 12）。這種病無藥可治。

三 2　在猶太教律法師的教導中，安息日不可以治小病，不過救命則是另一回事。（遵守安息日最嚴格的人，也容許在安息日救命，或為自衛而戰。）不過，禁止治病的規定只限于醫生，不限於神的醫治作為，而安息日可否為病人禱告，* 法利賽人當中亦有爭論。因此，耶穌的對頭想要將祂定罪，則已經越過了猶太人一般的規定。

三 3～5　耶穌的意思或許可解為安息日可以「害命」，正如馬喀比戰爭時期（主前第二世紀）；但祂更可能是舉一個律法的例子作比方，就是在安息日可以救命，但不可以害命——除了自衛之外；引伸而言，可以行善，但不可以作惡。（這裏不大可能在借用列王紀下五 7）。

三 6　無意中觸犯安息日的規定，或做某件事算不算「工作」（在猶太法庭中，可以為這類事爭辯），通常都被視為小事；死刑（出三十一 14，三十五 2）只是針對故意觸犯安息日的人。耶穌的對頭在此又越過了他們自己傳統的教導。有關希律一黨的人，請看十二章 13 節的注釋。

三 7～12

聲譽日隆

三 7～8　以土買在加利利以南；約但河以東是比利亞，推羅、西頓在西北方。以土買和比利亞也像加利利一樣，在宗教上是屬猶太教的領域，但從前多數居民為 * 外邦人；推羅和西頓是外邦城市，不過這裏大概是指住在那裏的猶太人（見七 27）。

三 9～12　由於跟隨的群眾愈來愈多，耶穌終於必須想另外的辦法處理（三 9）。在猶太的巴勒斯坦，凡是能行神跡的先知都會吸引大批群眾，而耶穌吸引的人似乎超過別人。其他「行神跡的先知」有時會試著要讓耶路撒冷的城牆倒塌，或讓約但河的水分開（他們都失敗了），但自從以利亞和以利沙之後，沒有人像耶穌一樣，治癒如此多的病人。

三 13～19

設立十二個代表

三 13　山常是與神交通之地（如：摩西與以利亞的經歷）。

三 14～15　以色列有十二個支派，而如果某團體揀選十二個領袖（如寫 * 死海古卷之人所行），是因為他們相信，他們的團體乃是真以色列人，順服神的餘民。「* 使徒」的意思是奉差遣的代表，這裏的要點為，耶穌把宣揚 * 神的國及趕鬼的能力，分派給跟隨祂的人。

三 16～19　路加（或許包括「Q」檔，就是他與馬太共用的資料）的名單有「雅各的兒子猶大」，而沒有馬太與馬可的「達太」。按古時的檔看來，一個人有幾個名字是很普通的事，因此使徒名單雖不同，卻可能指同一個人。（這些名單的不同，顯示並非互相抄襲，也沒有標準本，所以耶穌揀選十二人的傳統說法，一定比名單還要早。）別名很常見，甚至出現在墓碑上。

「迦南人」是 * 亞蘭文的「* 熱心者（zealot）」（路六 15）；有些譯本在此直接譯為「熱心的西門」。在當時，這個名詞可能只是指「一位熱心的人」，但也可能他參與了某個革命團體（這段時期之後不久，一些革命份子就被人稱為「奮銳黨」〔Zealot〕）」。「半尼其」是亞蘭文「雷子」的希臘文（以 rgs 譯亞蘭文的 r~m）。「加略人（Iscariot）」可能只是指「來自哥略（Kerioth）的人」，但不太確定；然而其他的建議（如：希臘文直譯亞蘭文源自拉丁文的字 sicarius，「暗殺者」；參：徒二十一 38 的注釋）也同樣沒把握。

三 20～30

耶穌搶奪撒但的家

三 20～22　趕鬼的人通常會請一個更大的靈來趕出較小的靈，因此耶穌的對頭指責祂，說祂是靠鬼——靠魔頭 * 撒但——來趕鬼。癲狂（三 21）常與被鬼附（三 22）相連。有時假教師被視為由邪靈主導，而如此誤導神的百姓，必須處以死刑（申十三 5，十八 20），因此耶穌的家人想在律法人士逮住祂之前拉住祂，是有道理的。（律法專家無法將人置死，因為巴勒斯坦是在羅馬的管轄之下；但是大眾的指控會使全家人蒙羞。）二章 1 節至三章 6 節一連串事件，必定會惹火一批教法師，他們現在發動反擊了。

三 23～27　有時藉咒語可以「捆綁」邪靈，但耶穌擊敗那壯士，只是靠祂在曠野的道德操守（一 13），以及要邪靈離開的簡單吩咐（一 25～26；參：賽四十九 24～25）。

三 28～30　這裏的「褻瀆 * 聖靈」，是指堅決反對耶穌為 * 彌賽亞的表現，甚至居然指控祂為驅魔人，不顧聖靈為肯定祂身分所顯明的記號。是否有些罪永遠不得赦免，各個教師的看法不一；耶穌可能是指，他們的心非常剛硬，根本不考慮要悔改。

三 31～34

耶穌真正的家人

把宗教的同道視為弟兄姊妹，是很普通的事；尊重老年人如父母，也很常見。但是把宗教團體內相互的關係，視為高過家人的關係，則是猶太教中從未聽過的，只有歸入猶太教的異教徒，才會認為自己的新家人比過去的家人更重要。耶穌和其他的猶太教師一樣，常會用 * 誇張法，或 * 修辭學上的誇大說法。祂並不是完全否定與地上家人的關係，而是在說明祂的優先順序；因為他們來找祂，是擔心如果祂繼續這樣下去，宗教當局會來找祂麻煩，所以要來向眾人說，祂的精神有問題；見三 21。

四 1～20

撒種之人和四種土地的比喻

四 1～2　從船上講話相當理想，可以把耶穌的聲音傳到聽眾當中。巴勒斯坦有些地方，例如迦百農附近的一個小海灣，有自然的音響效果，若在海灣當中講話，可以讓七千人聽見。

* 拉比常會用 * 比喻來教導；許多比喻都以皇室宮廷為重點，不過當教師向一般民眾講解時，也常會用身邊事物為喻，如耶穌在這裏所講收成的故事。

四 3～7　若地尚未開墾就撒種（常有這種情形），以下的情況之一必會出現。「路」可能是指田中小徑。

四 8　三十倍、六十倍、一百倍，就加利利的土壤而言，是非常好的收成。肥沃的約但河谷，收成通常在十倍到百倍之間，所以百倍的收成不必視為神跡——像一些人的想法；但大部分巴勒斯坦的地，收成平均為十倍（意即：每粒種子只會長出十粒穀子），而耶穌在此提到的數目，都是極佳的收成。雖有無效的種子，但整個收成仍然大有斬獲（參：傳十一 1～6）。

四 9　「有耳可聽」回應 * 舊約先知的一個主題，即：許多人有耳朵，卻聽不見神的聲音（如：賽六 10，四十三 8，四十四 18；結十二 2）。

四 10～11　猶太教師常用 * 比喻作說明，解釋要點，而不是隱藏其意。但如果只講故事，卻不作說明，意思就是作例子，像耶穌在這裏一樣，只有最注意聽的人（四 9）、而且從圈內來理解，才能猜出其真意。* 昆蘭社群認為，神把奧秘賜給先知，他們將它以暗碼的方式記在聖經內，而神會將這些經文啟示給他們的教師，教師則只會講解給他們聽。

希臘教師如柏拉圖，以及一些猶太教師，有時會刻意不說明一些要點，讓外人摸不清頭緒；只有非常認真、堅持追問的人才能明白。

四 12　耶穌在此是引用以賽亞書六 9～10，該段話的要點為，神的子民已經硬了心，所以聽不見祂的話；因此，神便故意再把資訊傳給他們，讓他們更加剛硬（有人稱之為「目盲的刑罰」）。

四 13～14　這則最根本的資訊，是其他資訊的基礎：耶穌的資訊一定要以堅毅的心來接受，且不受世界的誘惑，才能展現最大的效果。

四 15　猶太教承認，* 撒但是最大的控告者與誘惑者；耶穌提到牠，是要* 門徒立刻警覺忘記祂話語的嚴重性。

有些 * 拉比也教導說，忘記聖經的一項教訓是嚴重的冒犯，而如果教師已經聲明，他的話具獨特的權柄，若忘了，就必令他發怒。

四 16～17　猶太教很看重過去的英雄，就是拒絕妥協神的話，寧死不屈的人。因此，耶穌講到為 * 神國的資訊受到逼迫就背道，會讓門徒感到不安，令他們自省。

四 18～20　能結果子的「種子」，指會將神的話傳出去，並使門徒增加的人（飽受拉比栽培的門徒就應該如此，他們日後會自成教師；其目標之一為，讓人更順服律法）。

四 21～25

對神的道負責

倘若四章 22 節是出自別的 * 拉比之口（與太五 15 對照），意思便是從隱藏的經文含義中拿出珍寶（特殊的亮光）來。因此，耶穌在此是說，祂將神的資訊啟示出來；祂要* 門徒瞭解祂的教導，並根據它來發揮。

四 21～23　猶太教師爭相以比喻來教學，而耶穌則是比喻大師。看不見的光沒有用處，神要人接受祂話語的光照。這裏的燈是小小的陶制燈，要放在燈檯上，才能照亮整個房間；若將鬥罩在上面，燈一定會熄滅。

四 24～25　一般的格言為，各人要為自己原先所領受的與後來的表現負責；耶穌把這項原則應用在祂自己的教訓上。所以，如果聽眾不順從他們所得到的亮光，就再也無法領受更多亮光。

「量」的用語，是市場上稱糧食與其他商品的說法；猶太經文有時用它來指神在末日的衡量，進行公義的審判。

四 26～32

未來國度的縮影

當時的人都認為，有一天神會來設立祂的 * 國度，或治理全地，無人能敵。耶穌和緊跟著祂的一小群人可能並不起眼，不像會帶進未來榮耀的國度，但是神道的種子會從他們散播出去，直到祂的國來臨為止。耶穌的教導與當時流行的神國臨到觀截然不同。

四 26～29　農人都會同意，穀種能夠生長，不是靠他們的力量，而是靠神的保守。（因此，異教徒與猶太農民都為收成向神祈求；異教農民所倚重的是獻祭。）

四 30～32　究竟什麼是「芥菜種」，學者的意見不一。無論如何，它總是耶穌聽眾所知最小的一種種籽（蘭花的種籽可能比它更小）。重點為，它的小是人盡皆知，但卻可以長出很大的枝葉。在加利利海周圍，它可以長到十呎之高，有時甚至到十五呎，不過一般大約為四呎左右。由於它每年都必須重新長，所以鳥兒在春天築巢的時候沒法用它；可是小型的鳥可以在上面棲身，這幅畫面就是此處所描寫的（可暗指但以理書四 12 的那株大樹）。

耶穌用 * 誇張法的意象講由小變大，並沒有改變祂的重點；* 神的國開始的時候可能很不起眼，但最終必將顯為榮耀。

四 33～34

私下的教導

有時猶太（及其他的古代）教師會保留一些特殊的奧秘教導，只傳授給最親近的學生，因為不適宜

講給眾人聽。一般人尚未預備心，無法領受耶穌 * 國度的奧秘性質，要等到祂的奧秘* 彌賽亞本質揭曉之後，他們才會明白（參本注釋馬可福音導論）。

四 35～41

受造物之主

把沈睡的先知叫醒，要他禱告，或許會讓 * 門徒或當初的聽眾想到約拿書一 5～6，不過耶穌在此與約拿非常不同。有些古時的異教故事講到，某些人物很有能力，甚至可以制服自然界，但是那些人物多半是神祇，偶爾有幾位是從前的英雄。大半猶太人相信，自然界——如風和海——是由天使在掌控，不過，這些天使都必須向造物主負責。在猶太傳統中，風與海的真正主人是神自己（詩一〇七 29；參：拿一 15）。難怪門徒對耶穌的能力會大感驚異。

被稱為加利利海的這個湖，有時會突然刮起暴風；漁夫多半隻在迦百農岸邊不遠作業，離岸如此遠卻遇上暴風，讓他們措手不及。在小小的漁船裏，暴風雨刮進來時還能讓人睡覺的地方，只有船尾高起來之處，在那裏可以用木制或以皮遮蓋的舵手的座位休息，或在座位下放個枕頭來靠頭。耶穌在暴風雨中睡覺，或許是暗示信心的平靜安穩（詩四 8；參：王下六 16～17、32；箴十九 23）；有些希臘故事說，哲學家所教導的平靜安穩是否可靠，要看他自己是否能通過暴風雨的考驗。

五 1～20

制服群鬼

耶穌可以捆綁無人能捆住的壯士（三 27，五 3～4）。

五 1　馬太的「加大拉」（太八 28）離湖大約八哩，比馬可的「格拉森」更準確，那是一座大城，在湖的東南方，直線距離約三十哩，走路就更遠。但是兩座城都屬於同一個區域，即低加波利，那裏大部分居民都不是猶太人，馬可似乎是寫給離那地方很遠的讀者，他們不會講究敘利亞—巴勒斯坦的地理細節，而馬太的讀者就可能會留意。

五 2　猶太人認為墳墓對他們是不潔之地，也是魔鬼出沒的地方。在許多古代的文化中，都有獻祭給死人的事，也許同時是要討好這些邪靈。當時已是晚上（四 35），一般人認為邪靈在晚上力量最大。因此，馬可的佈局會讓古代讀者感受到，一場衝突即將發生。

五 3～5　許多異教崇拜都有用石頭劃身（王上十八 28）的項目，而今日許多文化中仍有神靈附身的事，其現象包括苦待自身和超自然的力量。

加大拉沿街的商店

–

五 6～8　古代的法術，要趕掉一個靈，必須請力量更大的靈來，這裏群鬼要求那惟一比耶穌更大的一位，不讓耶穌把他們趕出去：「我指著神懇求你」（不是 NIV 的「向神起誓」）。這句話包含咒詛——如果耶穌不照辦的話。（「我懇求你」或「我知道你」——可一 23——出現在古代用法術趕鬼的文字中，是具保護作用的祈使語，以捆綁靈界的對手。）想用法術來自我保護、抵擋耶穌，顯然行不通。有時 * 外邦人也會像猶太人一樣，稱以色列的神為「至高者」。

五 9　在古代趕鬼的文獻中，叫出靈的名字以制服它們，是標準的作法（參古代魔法文獻，及 * 所羅門之約）；這一回那人身上有許多靈，而在福音書的記載中，耶穌只有這一次問邪靈的名字，但祂似乎並沒有用這些名字來趕鬼。

一「群（legion，或譯營）」可有四千到六千軍人。因此，這個人身上有群鬼附著，數目可能比豬

還多（五 13）。

五 10　邪靈在快被打敗的時候，常會求情或妥協，古人對此很熟悉（如：* 以諾一書十二～十四；所羅門之約二 6）。或許它們想留在那一帶，因為那裏是墓地，不過按古人的說法，邪靈常與地緣有關。

五 11～12　只有 * 外邦人（或不遵守教規的猶太人）才會養豬，猶太讀者會認為，豬是最不潔淨的動物之一，所以自然可以讓邪靈去住。古代的驅魔人如果對邪靈施加很大的壓力，讓它們無法留在原主身上，邪靈常會和他們討價還價。

五 13　猶太人的傳統常教導說，邪靈會死，所以許多古代的讀者會假定，邪靈和所附身之物一起滅亡了（至少無法再作怪了）。（有些文獻描繪說，某些邪靈怕水——所羅門之約五 11～12；但是也有些文獻說，某些邪靈住在水中。在福音書的記載裏，比較重要的是邪靈對被附身者的倚賴；福音書對這方面的重視超過當時其他的文獻。）

五 14～17　當地人對耶穌的抗拒，一方面是出於經濟的考慮——損失了一大群豬，另一方面，有些希臘人覺得四處遊行的術士很危險，一般人都怕他們。

五 18　在古代故事中，從瘋狂狀態回復神智的人，大半不記得自己從前的光景（如 Achilles Tatius 的 Leucippe），但並不一定都如此（但四 34～37）。

五 19～20　耶穌在猶太人眾多的地區隱藏自己的 * 彌賽亞身分，恐怕民眾產生誤會。然而在多半是非猶太人的低加波立，人會以為祂是術士，所以祂要這位剛成為祂* 門徒的人，去四處宣講神所做的事，以更正人們的誤解（參：馬喀比二書三 36）。

五 21～43

醫治女孩與被趕出人群的婦人

　　這一段經文講到兩則不潔淨的個案：血漏的婦人與死屍（參：利十五 19～33；民十九 11～22）。第一位婦人即使血止住了，還要過七天才能算為潔淨（利十五 28）；死去的女孩則更為不潔（民十九 11）。

五 21～24　「管 * 會堂的」是會堂裏的主要領袖（與只來聚會的人不同，路四 20），在當地人中間是有頭有臉的人物。睚魯的女兒當時還小，就年齡和性別而言，她沒有什麼社會地位。下跪的物件，必須是非常偉大的人（如君王），否則人只能向神俯伏；這位有名的人物會在耶穌面前這樣謙卑，表示他極其看重耶穌的能力。

五 25　這位婦人的病就好像整個月經期不停；按照 * 律法而言（利十五 25～28），她便一直不潔淨；而除了身體的疾病之外，她還有社會與宗教問題。這個病可能在青春期之後發作；古時的平均壽命若是四十歲，而她病了「十二年」，可能她成年之後，有一半時間都被這疾病纏身。

五 26　在聖經的時代，無論是猶太人或 * 外邦人的醫生，很多都是以迷信的方式治病，難怪常常無效（參：代下十六 12；多比雅書二 10；* 昆蘭創世記旁經二十 19～20）。雖然希臘世界有不少醫生是奴隸，但按巴勒斯坦的猶太人資料看來，當地的醫生收入還不錯。

五 27～29　如果這名婦女碰到任何人，或他的衣服，就會使那人一整天在禮儀上不潔淨（參：利十五

26～27）。有些不潔是無法避免的，可是這樣一來，就無法遵守洗濯的規定，而一般男人都會盡可能避免沾染不潔。由於她只要一碰到人，就會使人不潔，所以她不應該置身在這樣一大群人當中。後來猶太教傳統的規定，比利未記更嚴格（如：* 米示拏托哈洛書五 8），所以許多教師乾脆完全不碰女人，省得無意中沾染不潔。因此，她不能碰別人，別人也不能碰她；可能她已經離婚，不然就是從未結婚，是猶太社會的邊緣人物。

五 30～34　猶太人相信，只有最親近神的教師會有超自然的知識。耶穌用祂超自然的知識認出碰祂的女人——儘管在眾人的眼中，祂會成為在禮儀上不潔的人。男性 * 門徒在信心上經常失敗（八 17～21，九 19），由此觀之，馬可記載女人的信心（參：七 29，十二 44，十五 40～41）就更讓人吃驚；有些讀者的文化視女人較不堅定，在情緒上比男人更軟弱，他們對這樣的記載會更驚訝。

五 35～39　再窮的人，在葬禮時也要請幾名職業哭手來；這個人既然相當有名，家人過世一定會請更多哭手。在巴勒斯坦，屍體腐化得很快，所以人一死，就要馬上召來哭手；甚至睚魯還不知道女兒已死的事，他們就已經聚到他家了。家中一有惡耗，就會立刻打發人去向家長或配偶報消息。

五 40～43　按當時的風俗，十二歲的女孩是童女，可能不久就要出嫁（婦女不像今天可以繼續受教育，或外出工作）。年輕的女孩通常很期盼婚禮來到，那是她們一生中最快樂的一天，而若沒有結婚就過世——特別只差一點就可實現時——會讓人加倍傷心，認為是最大的悲劇。耶穌用 * 亞蘭文向她說話，那可能是她的母語，不過在巴勒斯坦希臘文也很普遍。（有關在醫治時使用亞蘭文，參七 34～35 的注釋）。

六 1～6

耶穌被家鄉的人拒絕

舊約經常講述先知不受尊重的慣例：如：耶利米、摩西、約瑟等等；後期的猶太作品更加強調這個概念。因著他們的不信，耶穌「不能」行事，這不是表明祂的能力受到限制，而是指祂的工作：醫病若不能加強人的信心，就與古代異教的術士沒有差別了。

在六章 3 節，耶穌被稱為「木匠」。在耶穌年幼的時候，當時加利利的首府塞弗利斯被羅馬人摧毀，重建的工作旋即開始。拿撒勒是離塞弗利斯的廢墟只有四哩的小鎮，所以，木匠的需要量一定很大；耶穌的父親約瑟很可能把自己的手藝傳給了兒子，當時的父親都會這麼做。在塞弗利斯重建完成之後，他們可能多半在家中做木匠的工作，就像大半加利利的木匠一樣。他們認出耶穌原是木匠，只是這樣的辨認，並不是意味著木匠不可以擔任教師，因為我們知道也有木匠成為著名的教師（如：* 煞買）。

「兄弟」和「姊妹」是指家中孩子的常用語，與較廣意的「親屬」一字不同（參：羅十六 11），這裏沒有用那個字指耶穌的弟妹。此段經文必定是指馬利亞在耶穌之後所生的孩子。

塞弗利斯遺址

–



六 7～13
耶穌的旅行代表
六 7　在希臘和猶太的文化中，都有打發先鋒，或使者的習俗，兩人一組出去。在猶太教裏，二人的組合也可證實他們所講的見證（申十七 6，十九 15）。

六 8～9　他們要輕裝出發，有些團體亦是如此：(1) 農人，他們常只有一件外衣（不過他們不常外出旅行）；(2) 一種旅行哲人，被稱為 * 犬儒學者；(3) 一些先知，如以利亞和施洗約翰。
　　他們必須對使命全然委身，不被世務纏身。「口袋」可能用來乞食（與犬儒學者的口袋相同）。

六 10　招待外人被視為美事。早期教會就像一些 * 會堂一樣，覺得在家裏聚會最實在，也會用家作為據點，向周圍的社區傳福音。

六 11　「把腳上的塵土跺下」，主要的意思是把這些猶太城邑算為不潔淨，像異教徒的城邑一樣，真正跟隨神的人不讓這些地方的塵土留在腳上。

六 12～13　油有時會作醫藥之用，在* 舊約中常與神的任命相關。因此在為醫治禱告的時候，它是很有用的象徵（雅五 14）。
六 14～29
政治人物殺害先知
六 14～16　按正式的稱呼，希律安提帕只是分封的王（如馬太與路加所記），不是「王」；馬可使用後者，或是大概的用法，或是帶諷刺意味。在希羅底的聳動之下，希律要求「王」的頭銜，結果於主後三十九年被廢掉；這一事件或可支持馬可帶諷刺意味的解釋。
　　有些希臘人相信輪回投胎之說（猶太人亦受影響）；但這裏則是用「復活」（像舊約先知曾叫幾個人復活一樣）講約翰的複現；以利亞沒有死過，許多猶太人期待他會回來（瑪四 5）。因此，這裏並不是講輪回。

六 17～19　希律和他嫂子的戀情人盡皆知，這時他已經把她娶了過來。這段婚外情讓他把第一個妻子休

掉，而她的父親是一位王，後來因為這事出兵與希律爭戰，打敗了他。約翰指責他們的關係不合律法（不單犯了淫亂，而且違反了不得娶兄弟之妻的禁令；參：利十八 16，二十 21），是針對希律犯的淫亂之罪，但從後來希律的政敵打敗他來看，他可能認為具政治威脅。（* 約瑟夫說，許多人認為，希律在戰爭中受辱，是神對他的審判，因為他處決了施洗約翰。）

有人主張，這裏用腓力來稱希律同父異母的兄弟希律腓力，是要避免把他與這故事的主角希律——希律安提帕——混為一談。

六 20　儘管安提帕有理由敵視約翰（六 17～19），但他還是喜歡聽他講論，這也不算希奇（參：結三十三 31～33）。不少富有的希臘人自認是知識追求的 * 守護人，他們會贊助哲學家，但主要是以文化和娛樂為目的，並不在意道德的教誨。希律雖然在政治上很殘暴，但他既受希臘上層社會理念的影響，必然也自認在文化上很開明。

六 21　慶祝生日當時是希臘和羅馬的習俗，猶太人沒有這個慣例，不過猶太的貴族在這個時期已經吸收了大量的希臘文化。希律在加利利實施極權式的嚴厲統治，他所邀請的官員可能是鄉鎮和地區的領導，向他的政府效忠的人；在整個加利利，只有提比哩亞，或許加上塞弗利斯，是按希臘模式組織的城市。

六 22　希律的宮廷如此奢華，別處也有記載。有些學者認為，希羅底的女兒撒羅米這時候不再是少女，已經嫁給了分封的王腓力。然而其他的歷史資料則說，她也許只在十二歲到十四歲間（在猶太的巴勒斯坦，處女在這個年齡出嫁）；也許她的年齡更小一點也不一定。希律的醜惡在此暴露無遺，在娶了他兄弟的妻子（參：利二十 21）之後，他又垂涎他妻子的女兒（參：利二十 14）。

六 23　這種誓言是喝醉的人才會起的，不過卻讓人想到波斯王被以斯帖王后的美貌引動時所說的話（斯五 3、6，七 2）；只是這女孩的要求絕不像以斯帖那樣高貴。其實，希律並沒有足夠的權力作出這樣的誓言；他只不過是羅馬的藩屬，沒有權力把他的國分給任何人。

六 24　女孩必須「出去」問她的母親。在希律的馬徹魯斯堡考古時發現，有兩個餐廳，一個給婦女，一個給男士。因此，希羅底可能沒有看到希律對舞蹈的反應。* 約瑟夫對希羅底的描述與馬可一樣：充滿嫉妒、野心十足、詭計多端（她與安提帕最後自食其果；參六 14～16 的注釋）。

六 25　斬首是處決羅馬公民和有地位之人的方式；低階層的人常以釘十架或其他方式處死，除非時間急迫。撒羅米要求把約翰的頭放在盤子裏，意思是她希望把它當成晚宴的一道——恐怖的羞辱方式。

六 26～28　像希律這樣的誓言，其實沒有法律效力，但在賓客的面前食言太沒有面子；據知甚至連皇帝也不輕易做這種事。* 塔西圖斯很瞧不起尼祿，他報導說，這個卑鄙的人要人把被殺之人的頭拿給他；馬可是要讀者對希律和希羅底產生強烈的反感，就像塔西圖斯要讓尼祿遺臭萬年。住在猶太地的猶太人領袖，必須征得彼拉多的同意，才能執行死刑，但希律安提帕在他管轄的境內可以全權處理。

六 29　如果一個人有兒子，長子通常必須負責埋葬父親；此處約翰的 * 門徒則須扮演此一角色。因為他是遭處決的，所以除非得到希律的允許，否則他們要取得屍體，是很危險的（對照十五 42～47，耶穌的男性門徒都不在場！）

六 30～44

牧人餵養他的羊

六 30～34　耶穌對羊群的關懷（六 34），就像以西結書三十四 5、15 所記，神對祂子民的關懷一樣；

這種關懷藉由提供全備的教導來顯明（參：結三十四 4；耶二十三；民二十七 17）。

六 35～38　巴勒斯坦人的食物主要是餅，其次是魚；平時很少有肉，只有筵宴的時候才吃得到。食物通常是在鎮上的市場出售，加利利的鄉下有很多小鎮（六 36）；但耶穌把跟隨的人帶到更偏遠的所在，離最近的鄉鎮都有一段路（六 32）。

最大的鄉鎮人口也不超過三千；儘管加利利的農產品能夠自足，要在小鄉鎮裏讓一大批群眾吃飽，並不容易。聚集的群眾那麼多，若要為他們買食物，大約需要一般人兩百多天的工資（必須辛苦工作七個月）。

六 39　草是綠的，顯示當時是春天，靠近逾越節。

六 40　跟隨耶穌的人被分為好些排，就像 * 舊約和 * 死海古卷所記的軍隊一般。其目的是要便於分配食物，但是群眾中有些人或許會想，耶穌要把他們編排起來，成為 * 彌賽亞的軍隊（參：約六 15）。不過，馬可記載這樣的組織，只是強調吃的群眾何等多。

六 41　按當時的習慣，用餐之前要先謝飯，然後才把餅擘開。

六 42～44　食物的倍增，讓人想起神在曠野以嗎哪供應以色列人的神跡，更讓人記起以利沙怎樣讓食物倍增（王下四 42～44，當時也有吃剩之物）。古代的倫理不容許浪費剩餘的食物，不過富有的貴族常對剩菜不屑一顧。這裏的「籃子」常用來指柳條編的籃子，但也可以指羅馬士兵攜帶隨身用品的大籃子。

六 45～52

在海面上走

六 45～48　「走過」的意思，可能指類似 * 舊約神的榮耀「經過」（出三十三 19；伯九 11），這說法也用於神「步行」在海浪之上（伯九 8）。

六 49　並非所有猶太教師都允許人相信有鬼，不過一般民眾都這樣相信，而標準的猶太（及 * 新約）的教導則是說，義人與惡人在死的時候就被分開，等待未來的 * 復活。

六 50～52　「是我」（NIV、 NASB、 KJV 等），直譯應為「我是」。雖然這裏主要的意思是前者，不過從上下文看來，耶穌（或馬可）也有意暗示後者的微妙含義：「我是」可以指舊約的神（出三 14；參：可六 45～48 的注釋）。

六 53～56

求醫治的群眾

把患者的褥子抬來，或摸耶穌的衣裳繸子，是效法前面有信心之人的作法（見二 3～5，五 27～29 的注釋）。

從古代異教醫治神廟的證據來看，一旦某人經由某種方式，或在某個地方得到醫治，其他人常想如法泡制。街市（六 56）是鄉鎮上最大的空場，可以容納聚集的群眾。加利利的街市與希臘城市不同，不一定在市中心。

七 1～23

真假宗教

耶穌對不潔淨個案的處理（一 40～45，五 21～43），以及因其他宗教問題（如二 1～三 35）所引起的衝突，至此因耶穌的 * 門徒沒有洗手而達到高峰。

七 1　* 法利賽人多半在耶路撒冷，為什麼這些人會到加利利來，則不清楚。有些注釋家認為，他們是來評估耶穌的教導，看他是否為假教師，帶人走差路（見：申十三 13～14）。這種看法雖有可能，不過，倘若他們的任務這麼重要，馬可應該會提起才對。他們可能只是想來聽聽這位受歡迎的教師在說什麼，作一般性的評估；或許這些人代表一小群法利賽人，他們本來就住在加利利。不少* 文士那時已經住在加利利。

七 2～3　* 法利賽人特別講究洗手的禮儀，然而這規矩不是出於 * 舊約，當初可能是受到希臘的影響。馬可只向 * 外邦讀者作了簡略的說明，其實這些規矩相當複雜（有些學者認為，只限於在某些日子），不過，他的讀者可能已經對猶太人的洗濯規矩相當熟悉，因為在他們的周圍也有猶太人（* 散居的猶太人以洗手著稱）。

七 4　洗手可以除去在街市上可能沾染的禮儀不潔之物；他們將雙手浸入水中，直到手腕，或用一個潔淨的器皿把水倒在手上。法利賽人還規定要將器皿浸在水中，以除去污穢。

七 5　* 法利賽人很看重他們的傳統；他們盡可能根據前人的教導行事，不願意做不必要的新事。因此，他們想要瞭解耶穌這位名聲遠播的教師，對他們的傳統（如洗手）有什麼看法，以致他們能評估祂的教訓是否合宜。

七 6～8　耶穌引用以賽亞的預言，當初是針對以賽亞時代的以色列而言（賽二十九 13），他們空有宗教的外殼，內心卻不親近神（賽一 10～20）。法利賽人所視為珍貴的屬靈表現（是許多敬虔、智慧的教師努力解釋、應用神 * 律法，所建立起來的傳統），耶穌卻稱之為捨本逐末的作法，沒有徹底遵守神的話。

七 9～13　許多猶太教師認為，孝敬父母是 * 律法中最重要的誡命。猶太的詮釋者說，供養年老的父母也包括在這誡命之內。同時，根據傳統，有一些東西可以獻祭給神，或供神的聖殿之用。（「各耳板」出現在獻祭的器皿上，意思是「歸神為聖」；在一般的用法中，它的意思可以解為「不准某某用」。）在耶穌的時代，有一派猶太教師宣稱，若起了誓，說某樣東西已經獻給神，別人就不能用，包括家人在內，不過，禁用者包括自己在內的情形很少。

有些表現敬虔的人會用這個作法來保留一些東西，不然的話，他們就必須用那些東西來供養父母——這與 * 法利賽人「當供養父母」的主張相反。耶穌在此不是反對法利賽人的宗教理論，而是指出該理論在實行上前後矛盾：他們對 * 律法如此愛好，以致只看重律法的細節，且設法找出漏洞，違反了律法的精神（現代有些基督徒也是如此）。

七 14～15　偶爾也有些教師說過類似耶穌在這裏的言論，但是極其罕見，而且是私下說的。如果將耶穌的話按字面解釋，意即律法所強調潔淨與不潔淨的區分，只有象徵性的價值。由於這種區分是猶太人與 * 外邦人之間最明顯的分野（見：羅十四），耶穌的話便開啟了一條出路，讓不同種族與文化的人可以同桌用餐、交誼。

七 16～19　耶穌說，食物並不能真正影響一個人；馬可寫作的時期，猶太與外邦基督徒正因風俗不同而有衝突，而他將這一點應用於利未記十一章的戒律：豬、狗、蝙蝠、貓頭鷹等等，如今都已「潔淨」，或可以吃。馬可的建議在猶太人中可能不受歡迎。亞曆山太的自由派猶太人不相信按字面遵守食物戒律（利十一；申十四），而埃及較保守的同道瞧不起他們，這些人在巴勒斯坦也找不到幾個意見相投的人。

七 20～23　其他猶太教師會同意，耶穌所列的確是惡事，而且是從內心發出來的。（惡事表是古代道德家常用的教導技巧）。但是他們不會同意耶穌所說，他們本身對律法細節的重視，過於對道德的重視；身為律法師，他們當然會花更多時間處理法律事務，而不會用時間去改變人心。

七 24～30

外邦婦人的信心

如果「不潔淨」的食物，如豬、狗，都不再是不潔淨（七 16～19），* 外邦人也不例外。在馬可福音中，耶穌和宗教人士的辯論全都獲勝，但是祂讓自己被一位外邦婦人強詞奪理的反駁說服。這個故事必讓馬可的外邦讀者大受鼓勵。他們正因信仰受逼迫，而這個信仰又被視為不過是猶太教的一個異端。

七 24～26　猶太人不期待異教徒會有信心，尤其是異教的婦女。推羅和西頓一樣，都是腓尼基的古城，而在* 舊約裏，腓尼基最著名的婦女，就是邪惡的耶洗別。但是同一個時期，另一位腓尼基婦女為她的兒子向以利亞祈求，卻得著了神的恩惠（王下十七 17～24）。希臘文化對敘利亞的影響很深，許多希臘人也住在那裏；屬腓尼基的推羅與西頓，其中的公民已經徹底 * 希臘化。所以，她既是敘利亞腓尼基人，也是希臘人。

七 27～28　有些注釋家認為，猶太人一般不會稱非猶太人為「狗」。不過，耶穌是用例子來說明祂的立場，正如當日智慧教師的作法。不值得吃的食物會丟給狗吃（參：出二十二 31）。

猶太的巴勒斯坦人認為，狗是吃腐肉的，但是富有的人家受了希臘風俗影響（更接近這位敘利亞腓尼基婦人），有時養狗當寵物。耶穌是用例子說明：喂寵物之前必須先喂孩子，因此猶太人乃是第一優先（如：出四 22）。

祂的話表明，祂不會像異教的術士一般替人治病；祂要她顯明信心，尤其是相信獨一真神的超越性。（她的回答接續了祂的例子：她同意猶太人應當優先，他們是孩子，可是她抗議道，連寵物也會吃碎渣兒。這番辯解顯明她有信心，只要耶穌施展些微的能力，就足夠治癒她的女兒。）

七 29～30　在* 舊約裏，有時人會用大膽的熱忱、聖潔的厚臉皮來表達信心，如：有信心的婦女（王下四 14～28）、先知（出三十三 12～三十四 9；王上十八 36～37；王下二 2、4、6、9），及其他的英雄（創三十二 26～30）。這些人一方面非常謙卑，對神非常尊重，一方面又大膽、迫切的祈求，而神總是答應他們的禱告。

七 31～37

耳聾舌結的人得醫治

七 31　低加波利，直譯為「十座城」（參五 1～20），居民可能大半為非猶太人，不過也有不少猶太人住在那裏。

七 32～33　耳聾舌結的人受到猶太律法的保護，但與另一些人（婦女、奴隸、低能者、小孩）屬於同一階級，無法受到足夠的教育來守律法。術士在行法術的時候，常會有一群人圍觀，這群人或許最想看到耶穌在他們面前把人治好，但祂卻不這樣做。有關吐唾沫，參看八章 22～23 節；在此耶穌可能是用動作將「醫治」、「說話」，和（七 34）「從神而來」表明出來，讓那個人瞭解祂要做的是什麼（猶太律法承認，與耳聾舌結的人可以用手式來溝通）。馬可所用的「舌結」一字，在* 七十士譯本裏只出現在以賽亞書三十五 6，指 * 彌賽亞時代將帶來的祝福。

七 34～35　有些學者指出，術士在醫治人時，有時會說一些人聽不懂的話。不過，耶穌在此是講 * 亞蘭文，在敘利亞－巴勒斯坦一帶，大部分人——無論是猶太人或是外邦人——都聽得懂（亦參：可十四 36）。

八 1～13
喂飽四千人

要更多瞭解這一段的背景，請參六章 30～44 節。耶穌行某種神跡，不限定只行一次；一旦有需要，祂就會再行（八 19～21；參：王下二 19～22，四 1～7、38～41、42～44，七 16）。

八 1～4　加利利有許多城市和鄉鎮，耶穌特地把 * 門徒帶到偏遠的地方，可能是想找個安靜所在，好教導祂的門徒。

八 5～7　餅和魚是基本糧食；用餐之前祝謝，是當時的習俗。

八 8～10　這裏的籃子一字（與第六章不同），是指一種用蘆葦編的籃子，用來裝魚。這個喂飽眾人的神跡，像前一個一樣，也讓人想起以利沙。

八 11～13　大部分古人，包括當時多數猶太人，都相信天上的記號可以成為地上大事的先兆；天上的異兆乃是預告統治者的死亡、城市的陷落等等。在此 * 法利賽人所要求的記號到底是什麼，並不清楚。

如果他們是要祂從天上降下火來，或在天上顯一個類似的神跡，這種要求當日沒有一個所謂的先知能行出來。如果他們是要耶穌預測天象，並提出解釋，就等於要求天象的預卜，這是申命記十八 10 所禁止的（視同求神問卜）。因為「天」是猶太人對神的稱呼，所以他們的意思可能只是「從神而來」的神跡。

從馬可福音八 1～10 來看，讀者立刻看出耶穌的對頭何等愚拙。古代的文學有時會用對頭的蠢笨來凸顯主角的美德。

八 14～21
門徒仍不省悟

比起八章 11～13 節來，馬可的基督徒讀者在此所讀到的，會令他們感到不太舒坦：耶穌的 * 門徒也和祂的對頭一樣愚蠢。

八 14　門徒關切沒有帶餅的事，乃是人之常情；他們顯然是要到湖的東邊去，那裏的人口較少（不過，他們可以在伯賽大找到麵包——八 22）。他們十分關切這事，因為帶麵包乃是他們的責任；教師常會把這類事交給一些門徒去做。

八 15　酵在聖經裏代表幾種不同的東西（出十二 15～17，未發酵的餅代表匆忙；在太十三 33，代表 * 國度；在林前五 6～7，代表人的罪）；這裏的重點似乎是指可以廣傳的東西（如：太十三和林前五）。* 法利賽式的敬虔，和類似希律的政治身分，都會影響他們走向腐化。

八 16～18　* 門徒在靈裏仍舊是半個瞎子，馬可福音四 12（及舊約，如：賽二十九 9～10，四十二 19～20，四十四 18；結十二 2）指出，這乃是因道德有問題。

八 19～21　門徒見過的神跡已經夠多，不至於再會擔心地上的餅，應該可以一下就明白耶穌的要點。但是，他們的反應就像當年在曠野中的以色列人一樣，儘管神已經為他們做了許多事，他們總是在信心上失敗。

八 22～26
瞎眼複明一半

八 22～23　吐唾沫有時與醫治相連；有時被視為可憎，或許這方法也可考驗瞎子是否真的想得醫治。

八 24～25　在福音書裏，這是惟一分兩步完成的醫治，而古時的神跡故事通常都會強調神跡的突發性；漸進的醫治十分罕見。因此，這則故事十分特別，可能代表一種表演式的 * 比喻：耶穌的 * 門徒和祂的對頭不一樣，他們已經開始看見，但仍看不清楚（八 16～18），直到祂* 復活（九 9）、再度觸摸他們之後，他們才明白。* 舊約的先知有時會用表演來比喻，以吸引人的注意，表明他要說的事（如：賽二十 2～6；耶十九 1～15；結四 1～五 17，十二 1～11）。

八 26　先知通常會把治癒的人帶到他們的家人面前（王上十七 23；王下四 36），但耶穌在這裏私下要他離開，乃是強調* 彌賽亞的隱秘性（參本注釋書的馬可福音導論）。倘若那人回到這村子，每個人就都知道這件神跡了。

八 27～30

門徒一知半解

八 27　該撒利亞腓立比是一座異教徒的城，最出名的是當地的岩穴，專為敬奉一位希臘的自然之神「潘」。因此，這一帶不太像是 * 門徒首次認出耶穌為 * 彌賽亞的地方。「該撒利亞腓立比的村莊」是對當地極正確的描繪；在* 希臘世界中，村莊都十分倚賴該地區的城市。

八 28　大半巴勒斯坦的猶太人都認為，* 舊約式的先知已經不再出現，所以把耶穌列為先知之一，已經很激進了——但還不足以領悟祂真實的身分。

八 29～30　「彌賽亞」或「基督」，字面的意思是「受膏者」——不是指隨便一位受膏者，而是受膏的王，大衛的後裔，他將讓以色列再度複國（賽九 6～7，十一 1～10；詩二）。在耶穌的時代，對彌賽亞（或諸彌賽亞）的看法有幾種，但中心都是今世的拯救和地上的國度。彼得稱耶穌為「彌賽亞」是對的，但此時彼得對這詞的瞭解，和耶穌的意思完全不同（參：可八 31～32）。雖然耶穌未來的 * 國度必定會帶來世界的改變，但是現今在福音書裏面，祂彌賽亞的使命乃是要改變人的心，面對這個世代的反對，仍能活出國度的價值觀來。

八 31～九 1

耶穌解釋祂的彌賽亞使命

八 31　古代整個羅馬帝國的人都相信，人在過世之前會對未來發出預言，而許多人相信，聖人能預測自己的死期。不過，這種背景或許與此處無關；有些人對耶穌此時的預知提出其他的解釋。耶穌知道聖殿掌權人士的真相，也明白他們對祂在聖殿的行動（十一 15～18）可能會有的反應，因此可以預料自己必定會死；實際上祂的行動會導致這事的發生。這兩種情形，馬可的聽眾或許都有人會想到；可是另一項觀察對現有的證據可作更多的說明。耶穌在這裏講的話，是根據祂的使命而來，這使命乃是要應驗舊約的 * 預言（賽五十二 13～五十三 12）。

八 32　* 新約作者將一些舊約經文解釋為指 * 彌賽亞的受苦，可是第一世紀大部分猶太人不認為這些經文是在指彌賽亞，他應該是來作王的。猶太人大多相信，在末日的時候，所有死去的義人都要* 復活，此後將開始一個 * 國度，由神所指派的人來掌權。耶穌在八章 31 節對自己使命的解釋，對彼得而言，與他在八章 29 節所承認的彌賽亞大相徑庭。

八 33　「撒但」原來的意思是「敵對者」，可以作複數用（不過複數很少出現）；可是在早期基督徒的作品和早期大半的猶太作品中，它都特指魔鬼。不過，說某人的動作正和另一位一模一樣，是可以的（如：約翰「有以利亞的心志能力」——路一 17），而耶穌可能亦是用 * 誇張法來表明祂的重點：彼得正像撒但一樣，把世事看得比神的事更要緊（參：太四 8～10）。

用那最會試探人、控告人的名字來稱彼得，更加顯明他雖身為 * 門徒，此刻卻犯了嚴重的錯誤。

門徒當站的位置，是在教師「後面」，「跟隨」他；「退我後邊去」可能是要彼得回到他該有的順從地位。希臘人會責備一個人只從人的角度來想，不從神的角度來看。

八 34～37　十字架是極其殘酷、痛苦的行刑方式。「背起十字架」，是背著十字架的橫木，走到行刑的地點，通常會穿過嘲弄的群眾。

耶穌是以修辭式的強烈辭彙來形容所有真門徒都必須面對的事：如果他們要跟隨祂，就必須預備面對人的嘲笑與死亡，因為他們必須跟祂上十字架。生命既然比全世界更寶貴，在今世犧牲生命，以期在來世得著生命，乃是智慧的交易（參：* 巴錄二書十七 2～3，五十一 15～16）；人無法拿別的來換取它（詩四十九 7、15）。

八 38　「人子」在此可能是指但以理書七 13～14。* 門徒所期待的 * 國度，最後必定會臨到；但是前面還有一段苦難、邪惡的時期。

在耶穌的時代也有許多人相信，國度實現之前會有大苦難和大罪惡；可是彼得與他的同道所偏好的看法較為容易，認為這種事不會發生，至少他們乃是站在神得勝的一方，不需要付出代價。

九 1　這一節指稱，他們在九章 2～13 節即將有的經歷，會啟示出前面幾節所說未來的「榮耀」。既然未來的 * 彌賽亞已經來到，祂未來 * 國度的榮耀也已經在此出現。

九 2～13

山上的榮耀

神在西乃山上向摩西啟示祂的榮耀，甚至摩西下山時，仍反映出神的榮光（出三十二～三十四）。在馬可福音九 2～13，大過摩西與以利亞的耶穌，將自己的榮耀在山上啟示出來；因此祂是神最終極的發言人（申十八 18～19）。

九 2　西乃山是神啟示祂榮耀之處。耶穌等了「六天」，才登上一座山，為要顯示同樣的事（出二十四 16）。耶穌帶著三人隨行，或許暗指出埃及記二十四 1、9，不過這一點不太明確（那次事件中也有七十位長老）。形像改變，或發生變化，在希臘神話和猶太 * 啟示文學裏都有，可是耶穌此處改變形像，所取材的背景應該是摩西在西乃山上得著榮耀的情形。

九 3　猶太文學常描述天使和其他天上的生靈穿著白袍。洗濯（參 NIV「漂白」）平常是家庭主婦的工作，不過這段經文指的是專業的洗濯者，男女不拘。

九 4　按記載，以利亞沒有死；摩西是神親自埋葬的，而有些（不符聖經的）猶太著作甚至宣稱，摩西仍然活著（參：啟十一 6 的注釋）。眾人都期待，在末日之前，這兩位人物會以某種方式回來。

九 5～6　彼得「在山上搭棚」的建議，或許與以色列在曠野的會幕有關，在摩西的時代，會幕代表神在以色列人當中。

九 7　天上的聲音重複了馬可福音一 11 的基本內容，但也許還與另一段經文有關。「聽祂」或許是指申命記十八 15，那裏警告以色列人，要聽「像摩西的先知」，就是將要來的新摩西。

九 8　以利亞和摩西的消失，可以與猶太人的一種講法相較（後期的 * 拉比特別持此看法），即：以利亞可以自由來去，就像天使一樣。

九 9～10　從他們的文化前提來看，* 門徒很難瞭解這番話是什麼意思；他們以為，所有死去的義人都會在末日的時候同時 * 復活（參：但十二 2）。

九 11　猶太人期待在末日的時刻，以利亞會出現（瑪四 5），為主預備道路（瑪三 1；德訓篇四十八 1～10），至於他到底會怎麼做，則有不同的看法。

九 12　以利亞來是要「復興萬事」，亦即，使家人重新和好（瑪四 6；後來的 * 拉比把這種關係的恢復解釋為，厘清以色列的家譜，可是那段時期的人對此段經文的瞭解，可能更為廣義）。

九 13　多數猶太人都期待真的以利亞出現（就是 * 門徒所見、與耶穌說話的那一位），但是耶穌是從象徵的角度來解釋，把對以利亞的應許應用在施洗約翰身上，與當代大部分人的看法不同。

九 14～32

趕鬼的信心不夠

九 14～15　* 文士大多不會說自己有能力趕鬼，耶穌的 * 門徒則不同（六 12～13）。* 律法師對聖經的瞭解超過門徒，因此，若門徒無法用其他方法彰顯出神的能力，信譽就有問題。

九 16～18　這位被鬼附的人無法控制自己的動作，在歷史上許多文化中，精靈附身的人都有類似的情形，今日人類學對精靈附身者的研究也如此證實。有些作者提到，這種鬼附的活動形式，與癲癇症的症狀相仿（不過馬太福音四 24 將癲癇與鬼附作了區分）；這種相仿的情形可能意味著，鬼掌控了頭腦會造成痙攣的部位，而其他方式同樣也能刺激它。

九 19　成熟的 * 門徒在教師不在的時候，應該能夠處理各樣的事；有時教師會讓功力比較深的學生來教課。應付眼前的事則需要另一種裝備，與教課不同（九 29），可是耶穌已經裝備了他們（六 7～13）。

九 20～22　邪靈常會自我摧毀（參五 5），各個不同文化中精靈附身的個案莫不如此。亦參九章 16～18 節的注釋。

九 23～27　趕鬼通常是藉念咒語請更強的靈來，或藉極臭的樹根，或用苦待使之順從的辦法。此處耶穌只吩咐一聲就成，顯示祂有極大的權柄。

九 28～30　猶太教師常私下對 * 門徒解釋較艱深的課題。有些 * 拉比被人視為能行神跡，但是很少有人期待他們的門徒也能行神跡，更沒有人見奉拉比名行神跡的門徒（39 節）。

驅魔者通常只注意自己的能力，或更準確的說，他們只注意自己操縱其他權勢的能耐；但耶穌在此卻是強調禱告（九 29）。

九 31　但以理書七 13～14 的上下文乃是講到神要將祂的 * 國交給一位像 * 人子的人，而他在得高舉之前，必會先在世上邪惡首領的手下受苦（七 18～27）。

九 32　當時的人對 * 彌賽亞的期待，並不包括受苦在內；要瞭解耶穌怎樣擔任彌賽亞，他們的想法與價值體系必須有很大的改變（參：可八 29～33）。* 門徒總是儘量對自己的 * 拉比畢恭畢敬。至於同為門徒的，則屬同輩，他們彼此辯論的時候，拉比很可能不在場。

九 33～37

最大的是小孩子

九 33～34　有資金的人可以賺更大筆的錢，但古代社會大部分人沒有資本，無法力爭上游，生下來是什麼角色，一輩子只能如此。就連能賺到一些錢的人，也不一定能進入權貴圈內。有些團體裏，階級是由出生、年齡或在* 律法上的造詣而定；例如，* 昆蘭社群每年都重新鑒定每個成員的階級，他們的座位席次和發言順序都由此來決定。無論是透過什麼方式定奪，階級問題在古代都是重大的事（參：林前十四 27 的注釋）。許多猶太人期望在來世能有新的地位，不再依據出生，而是看一個人是否忠於神的約。

九 35　古時就像今天一樣，英雄或有權勢的慈善家都會聲名遠播。* 拉比強調謙卑，但卻認為 * 門徒服事他們是理所當然的。

九 36　古代的孩子比現代的孩子社會地位低得多，而且完全倚賴父母。

九 37　按猶太人的風俗，受差遣的人可以代表差他的人行事，就像今天的商務代表一樣。甚至他可以完全代替那差他的人，具有差他者所有的權柄；這個原則也適用於 * 舊約中神的使者，就是祂的先知（撒上八 7）。

九 38～41

禁止一位真信徒

不久之前，* 門徒奉耶穌的名卻趕不出邪靈，而在這裏，他們倒批評一個奉祂的名（參九 37）行事，趕出邪靈的「小子」（參：民十一 28）。這段討論的形式與一些故事類似，講到一位著名的教師駁倒知識淺薄之人的爭論。

九 38　在猶太教裏面，分黨分派的態度很常見，* 死海古卷可以為證。（有些猶太團體與其他人分道揚鑣，只因對逾越節的日期看法不同。）

九 39　承認耶穌的名是一回事，而有信心奉這名行神跡，則表示這個人不是專業的術士，只想用更有能力的名字來成就奇事，如一般的術士所為（徒十九 13～16）。

九 40　「不敵擋我們的，就是幫助我們的」或許是一句格言（參一些資料，包括西塞羅——主前一世紀羅馬的作家——的作品）；耶穌借用這話來說明自己的看法。

九 41　這裏耶穌是指非常窮的人，* 門徒到他們那裏，他們只能用水招待（參六 8～11）。按古代的標準來看，這種人也非常窮（王上十七 12）。這種舉動反映出他們的信心和待客的熱忱，通常對自己尊重的教師便會如此（王上十七 12～16；參：路十一 5～6），但對假教師則不然（約貳 10）。猶太教師常提到，當神審判世界時，個人會得到應得的「賞賜」。

九 42～50

讓人跌倒的刑罰

九 42　「跌倒」常是比方，指犯罪，或離棄真信仰。大磨石非常重，綁在一個人的頸項上，他一定會淹死。而這裏的用辭是指更重的磨石，要用驢來轉動，不是女人所推較輕的那一種。猶太人認為，這種刑罰很可怕，異教徒才會採用；因此這幅畫面就更駭人聽聞。死後不得埋葬（包括死在海中），被認為是最壞的死法；異教徒甚至相信，死者的亡靈一直會飄浮在他喪身的水面上（參：徒二十七 20 的注釋）。

九 43～47　這裏的畫面是用肉身的刑罰（切斷肢體，如：出二十一 24～25）與死刑——天庭所宣告的永死——作對比。有些猶太思想家認為，人* 復活的時候，會與他死的時候一模一樣（如：殉道的人會

缺手缺腳），然後才得恢復。

九 48　這裏的圖喻來自以賽亞書六十六 24。以賽亞書或許可解為只適用于屍身的永遠毀滅（參：德訓篇十 11，十九 3），但已經有人將這幅圖喻解為永久的折磨（猶滴書十六 17）。

九 49　鹽用於獻祭（利二 13；結四十三 24；參：* 禧年書二十一 11），因此，這個比方也許與馬可福音九 48 的焚燒有關。

九 50　耶穌在此顯然將鹽轉為正面的比方，也許意思是「和平」。按定義而言，真正的鹽（和內海的沈積不同，有時那只是不純的混合鹽）並不會失去鹽味，因此這使得此一比方的力量更強（參：太五 13 的注釋）。「彼此和睦」與馬可福音九 33～38 的互持歧見正成對比。

十 1～12

禁止離婚

既然十章 1～12 節談到如何對待配偶，十章 13～16 節談如何對待孩子，而十章 17～31 節與 * 國度中的真正家人相關，因此，有些學者把十章 1～31 節和古代的「家法」文學形式相提並論；但是這一段是用 * 故事的形式寫的。如果真能這樣相提並論，馬可的重點卻正好與他文化裏這類法規相反，因後者強調妻子、孩子、奴隸都要絕對順服（見：弗五 21～33 的注釋）。

十 1　大半公開教導的教師都在固定的地點授業。只有少數人會像耶穌一樣出名，所到之處皆吸引大批群眾，這些著名的教師自然會遭地方上的專業學者嫉妒，也會令執政當局感到不安。

十 2　馬太的用語（太十九 3；參該處的注釋）比較接近當時 * 法利賽人一般會用的話；問題是離婚的理由，而不是離婚是否有效。由於摩西接受離婚的風俗（申二十四 1），猶太詮釋者只辯論離婚的理由；問耶穌是否可以離婚，則等於祂是否知道摩西的律法，或是否同意。

十 3～5　* 拉比會將聖經的命令與它勉強許可的事作一區分；耶穌問他們，摩西「吩咐」的是什麼，乃是要逼他們承認，摩西只不過「容許」離婚（無論理由為何），並不是「命令」人這麼做。

十 6～9　猶太的詮釋者一般都會援用一段明確的經文，來證明另一段經文的意思不可能如其他詮釋者的說法。有些詮釋者，如寫 * 死海古卷的 * 文士，會援用創造的 * 故事來證明神對婚姻原初的計畫。這些詮釋者用創世記一～二章來反對多妻制；耶穌則用它來駁斥離婚。（* 七十士譯本用「二人」來取代創世記二 24 希伯來原文的「他們」，反映出希臘反對多妻的風俗。）

十 10　* 門徒常私下要求教師作更詳盡的說明。

十 11　古代猶太教師有許多智慧之言，這說法是一般的原則；馬太福音（太五 32）和保羅（林前七 15）都舉出例外（代表不情願、卻被離異的無辜之人）。這句話是 * 誇張法——用誇大的講法來強化：因為神不視離婚為有效，凡是休妻的人並沒有真正離婚，而他如果娶了別人，就犯了姦淫。

古時從來沒有一個人用這樣嚴厲的說法論離婚。因為多數猶太教師都容許多妻，即使他們同意那人與第一個妻子仍有婚約關係，也不會認為娶第二個妻子是犯姦淫。但耶穌把這種雙重標準一筆勾銷，凡與兩位婦女結縭的，就是犯姦淫，與婦女和兩位男子結合一樣。耶穌的重點是宣導忠於第一位妻子，而不是要打散已經存在的多妻關係。

十 12　巴勒斯坦的猶太律法不容許婦女與丈夫離婚，這點和羅馬法不同（不過在極端的情況之下，她可以要求法庭強迫他休妻）。惟有那些有錢有勢的猶太婦女，像希羅底（六 17），才會輕視這條律法，她們看重希臘人的風俗，而不在意猶太人的風俗。在馬可的讀者所處的環境中，妻子可以與丈夫離婚，因此，他也將耶穌的教訓應用在他們身上。古時的作者像現代的傳道人一樣，會自由改寫格言，以闡明其真意。

十 13～16

國度的比方

十 13　孩子受到寵愛，但是在社會上沒有權利；嬰孩的死亡率很高，顯示他們的體力也很弱，許多孩子不到長成就夭折了。在最窮的地方，如埃及，小孩到十二歲之前，可能已經死了一半。

比較窮的 * 外邦人家，如果覺得自己養不起孩子，常會把嬰兒丟掉。* 門徒一心想要建立 * 國度，不想把時間浪費在缺乏政治力量的人身上。

十 14～15　有人認為，* 國度可以藉武力實現；但有人認為，要靠徹底的道德改革……等。雖然猶太人重視謙卑（與希臘人不同），但從來沒有人會想到，國度會像毫無力量的孩子一般臨到。完全沒有能力的人別無倚靠，只能信靠神。

十 16　在創世記中，列祖有時會藉按手帶下祝福（創四十八 14），他們的禱告也蒙垂聽。因此，這些孩子應該真的蒙到了祝福。

十 17～31

富人和國度

十 17　敬虔的人通常會自己去找教師；富有的人一般都會去找最著名，或最好的教師。一位富人跪在一位教師面前，是表示對他非常尊重。

我們知道，至少有些 * 門徒曾問過他們的教師類似這位富人問耶穌的問題。「承受 * 永生」是表示在來世的生命中有份，就是可以活在* 神的國中。

十 18～19　耶穌並沒有否認自己是良善的，只是提醒這人，猶太人對神的良善之觀念為何（可以說人是好人，但無人能與神相比）；然後祂從 * 舊約列出幾項誡命（從十誡中舉出五條誡），論到人際關係（沒有講與神的關係），是人可以試驗的（例如：沒有舉貪心——針對內心之罪的禁令）。

十 20　如果惟有神是良善的，這人就必須承認自己一定違反過一些誡命；但耶穌所列的誡命，凡是受過良好教育、頗有教養的猶太人都會遵守。

十 21～22　猶太教十分強調行善事，但猶太教師一般不會要求可能成為 * 門徒的人，將所有的財產都拿出來。有幾位教師，尤其是激進的希臘教師，會對有錢的學生提出這類要求，測試他們是否看重真實的教訓過於財產；少數有錢人會放棄自己的財產，但大部分人都會令教師失望。

十 23～24　耶穌把社會順序顛倒過來。有錢人常因慷慨而得稱讚（他們可以給得比較多）；窮人在律法上受到的教育較少，有時比較不敬虔（不過貧窮本身並不被視為不敬虔，窮人更不會這樣看自己）。

十 25　這個意象反映出猶太人的比方說法，指不可能做到的事（一頭龐大的動物穿過一個針孔）。

這句話是誇張法，指真實的針。有人認為耶穌在此是指耶路撒冷的一個門，名為「針眼門」，這看法是錯的，因為那個門造於中世紀。有錢的人只有靠神的恩典才能放下產業（十 26～27）。

十 26～30　耶穌的 * 門徒大半並非窮人（是漁夫和 * 稅吏），但他們都放下了自己的錢財來跟隨祂。他們的賞賜，在今世為信徒如一家人般分享所有（參六 10；太十 42；徒二 44～45），在來世則為得著 * 國度的生命。

十 31　大部分猶太人認為，審判之日會翻轉現況；今世居高位的人，來世將居卑微，而今世卑微的人，來世將為大。猶太人應用這個原則，認為以色列將超過萬國、受壓迫的義人將勝過壓迫者，但耶穌則亦將它應用於個人的地位和階級上。

十 32～34

第三次預言受苦

十 32　* 門徒儘管期待 * 國度的來到，但也知道前往耶路撒冷、與大祭司的權勢起衝突，是很危險的事。或許他們知道猶太人的著作提到，在* 彌賽亞國度要實現之前，會有一場可怕的戰爭——在戰爭中，耶路撒冷的掌權者會與羅馬人一樣邪惡（參 * 死海古卷）。或許他們能相信耶路撒冷的領袖，但卻懼怕駐紮在耶路撒冷的羅馬軍營。

十 33～34　耶穌警告說，猶太官府和羅馬人都會敵視祂，並且會以處決革命者的方式來將祂處死。有關 * 人子的受苦，見九章 31 節的注釋。

十 35～45

為首的要作僕人

十 35～37　雅各與約翰要求在地上的國度擔任宰相；這種想法再度反映出一般人對 * 彌賽亞和神 * 國度的觀念，而耶穌曾屢次予以駁斥（見八 31～38 的注釋）。

十 38　在別處，耶穌曾說十字架是祂的杯（十四 23～24、36），或許祂的意思是指審判的杯，* 舊約常這樣使用（詩六十 3，七十五 8；賽五十一 17～23；耶二十五 15～29，四十九 12；哀四 21；亞十二 2）。祂的洗禮也預表祂的死（見：可一 11 的注釋；參：路十二 50；詩六十九 2、14～15）。

十 39～40　國王寶座的兩邊（尤其是右邊）乃是全國最威風的位置。但耶穌卻可能是指釘死在祂的左右（十五 27）。雅各後來是十二門徒中第一位殉道的（徒十二 2），但根據教會傳統，約翰卻活到九十多歲。

十 41～42　猶太人對 * 外邦人的權力模式十分清楚：古代中東的王常被稱為神，以鐵腕來管轄；在東地中海一帶，希臘的統治者也如法炮製。許多人覺得，羅馬皇帝和他派到各省的代表（這些人對猶太人在意的事根本不理會）亦是一丘之貉：殘暴又霸道。耶穌提醒 * 門徒，追求權力是外邦人（即：異教徒）的作風，就等於告訴他們，他們不應該這樣；猶太教師用外邦人的作風當成反面教材。

十 43～44　耶穌用奴僕來定義偉大，令人不可思議；猶太人雖然規定應當善待奴隸，可是猶太的自由人也像外邦的自由人一樣，認為奴隸在社會上低人一等。

十 45　耶穌稱自己為「奴僕」，把自己的使命定義為「作多人的贖價」，乃是與以賽亞書五十三 10～12 所記受苦的僕人認同（儘管今天有些詮釋者不同意）。僕人的使命固然曾賜給以色列全家（賽四十一 8，四十三 10，四十四 2、21，四十九 3），但以色列因著不順服，無法完成任務（四十二 19）；而那可以實現任務的人，必須要復興以色列，同時要將亮光帶給 * 外邦人（四十九 5～7，五十二 13～五十三 12）。幾乎沒有人曾用這段經文來指 * 彌賽亞，所以耶穌乃是將他們對彌賽亞使命的看法賦予新的定義。關於「多人」，請參看：羅馬書五 15 的注釋。

十 46～52
為瞎眼的乞丐而停步

* 門徒急著想要建立 * 國度（十 37，十一 9～10），他們不瞭解，為瞎眼乞丐而停步，才是耶穌的國所關切的事。

十 46　當時瞎子、跛子等殘障者無法有正式的職業，只能在大路旁乞討維生。猶太教認為，幫助他們是應該的。耶利哥是座繁榮的市鎮，氣候良好，底買的兒子在那裏討到的錢應該夠他生活。

描述醫治瞎子的象牙飾板

–



十 47～48　在那個時代，瞎子無法學習 * 律法，只能借著聆聽別人覆誦而略知一二（點字法尚未發明，所以他們無法讀書）。因此，他們不像宗教人士受人尊重，不過在摩西的律法下，他們是受到保護的。他在社會上也沒有地位，而跟隨耶穌的人會認為，這位瞎子的大聲祈求是在礙事，就像他們對孩子的看法一樣（十 13）。* 門徒也許認為，耶穌最後一次進耶路撒冷有如君王的遊行，而打斷君王的遊行隊伍，既魯莽又冒失。

十 49～52　耶穌「站住」不動，是讓瞎子可以循聲來到耶穌的面前。「衣服」（十 50）是外衣，天冷的時候可以當外套，晚上可以當被子，白天可能是鋪在他面前來乞討——如果他沒有袋子的話。從 * 故事的層面來看，把它丟在一旁或許表示，他已經丟下過去一切的倚靠，單單信靠耶穌。

｛

十一 1～11
耶穌進入耶路撒冷

後期猶太教師從 * 彌賽亞的角度來解釋「王騎著驢」（亞九 9），不過當時是否所有的群眾都瞭解耶穌在此是以彌賽亞自居，卻不清楚。如果當時有羅馬駐軍在城外，看出耶穌的意思，一定會立刻將祂逮捕。

十一 1～2　先鋒或使者通常是兩人一組（六 7，參十四 13）。耶穌選擇一匹驢駒，而不是一匹長成的驢，再度顯示馬可刻意描繪祂的謙卑。

十一 3　在逾越節的時期，耶路撒冷一帶的居民必須接待客人，因為古代世界的猶太人都會在這個節期前來朝聖。對此一問題的反應，意思可能是：「借這些給耶穌，那位教師」（* 亞蘭文 rab 可以譯為「雇主」或「主人」），或「借這些作服事神之用。」

十一 4～6　在許多城裏，住家的大門都面對一個和鄰居共用的院子；在小鄉鎮內，進門的路可能正對著通過全鎮的泥路。一般人騎驢，都會騎成年的驢，而不會騎從未被騎過的驢駒，因此，* 門徒解開驢駒的用意，或許連驢主一時也無法測透。

十一 7～8　把衣服鋪在路上，代表向王表達崇敬（王下九 13）。揮舞樹枝也是表達對領袖的尊崇（參：馬喀比一書十三 51；馬喀比二書十 7）。住棚節時（秋天）所用的大型棕櫚枝，逾越節（春天）還不會有，除非是從耶利哥帶來；這裏提到的樹枝比較小，驢駒都可以走在上面。（詩一一八 27 所描寫的節期光景中，舉樹枝也是崇拜的一部分）。

前來赴節的朝聖者，通常會受到已抵達之群眾的歡迎，因此並不一定所有的群眾都瞭解耶穌進城的重要性。然而，從十一章 10 節群眾的宣告來看，在馬可福音的古代讀者心目中，這一場面極可能便是代表君王的行伍。

棕櫚枝

–

十一 9　「和撒那」的意思是「哦！拯救！」這一詞與 9 節的第二行都來自詩篇一一八 25～26。詩篇一一三～一一八篇稱為哈利路詩篇，逾越節時經常吟誦，因此大家都十分熟悉；每年到了這個時節，對大衛國度恢復的期待都達到頂峰。

十一 10　在要來的 * 國度中，大衛或他的後裔將掌權（如：賽九，十一；耶二十三），這個期待此處與奉主名來的那一位連在一起。（大衛是他們的「父」，意思是他為「拯救者」，而不是指祖先：參：賽九 6；王下十三 14。）逾越節是紀念神將以色列從埃及為奴之地拯救出來；因此每到這個時節，猶太人對於未來神將拯救他們脫離現狀的期盼都極強烈，而羅馬人在耶路撒冷的駐軍也加強警備，以防任何動亂髮生。倘若群眾把耶穌當成這類盼望的對象，便是認為這位元教師具 * 彌賽亞的身分，將能帶領他們擊敗羅馬人。

十一 11　古代一天的工作始於日出；聖殿獻「晚」祭的時間，是現今的下午（大約三點左右）。「已晚」可能不是指「已暗」，而是說當天聖殿的活動即將結束。

十一 12～25

聖殿與樹：審判將臨

耶穌在聖殿先知式的抗議動作，前後由咒詛無花果樹的故事包圍，而這舉動也是一種審判的 * 譬喻。無花果樹是巴勒斯坦一種很平常的樹。

十一 12～14　每年這個時候，離無花果可吃的時間大約還差六周。而在三月底，應該已有一些美味的果實掛在枝頭，到五月底便可成熟，這些是早收的無花果；主要的收成則為後收的無花果，收穫時期從八月中直到十月。如果只有葉子而沒有早期的果子，那棵無花果樹大概該年不會結果子——早期、後期都

不會。大家都知道當時不是「收無花果的時候」，而耶穌的重點則是在講假充會結好果子的樹（參：耶二十四）。有些猶太人的故事說，非常聖潔的人若是咒詛某人或某物，能毀掉他們；耶穌在這裏用到咒詛的權柄，為的是以行動作* 比喻，來教導祂的 * 門徒。

十一 15　從全國各地來的猶太人，甚至於加利利各個城鎮來的人，各自用的都是當地的貨幣，到了聖殿就要換成標準錢幣。另一方面，獻祭的牲口也不會從老遠帶來，而可以遵照摩西律法的簡化規定來辦：到耶路撒冷再買祭牲。因此，兌換銀錢和賣鴿子都有必要，從某個角度而言，也合乎聖經。問題不在是否可以有兌換銀錢的人，而是將外院變成以作生意為主、而不以敬拜為主，是否應當。逾越節的期間，朝聖者何止成千上萬，商人的臨時攤位一定相當大；攪亂其中的一些主要部分，必定會引起大家的注意。

十一 16　後期的 * 拉比律法也提到，不許人拿不必要的東西經過聖殿，以免玷污，但是從來沒有人像耶穌這樣強力抗爭過，似乎也沒有人質疑在節期時可以把外院當成作買賣的地方。

十一 17　耶穌引用了兩段經文，來解釋自己攻擊的行為。第一處為以賽亞書五十六 7，神的家是為萬民而設（王上八 41～43；賽五十六 7），而在* 舊約中，聖殿要區分的只是祭司與百姓。但在耶穌的時代，由於顧慮潔淨問題，聖殿也按種族、性別來區分，猶太婦女在以色列院外較低的一層，非猶太人則在最遠的院中。耶穌關心到 * 外邦人的敬拜，對宗教機構內的種族區分提出抗議。

祂所引用的第二段經文為耶利米書七 11，耶利米責備猶太人，因他們以為犯了罪還可以用聖殿作避風港；剝削窮人的人認為聖殿會保護他們，神卻會毀掉聖殿（耶七 3～15）。

賊的「窩」是強盜存放擄物之地；在主後六十六年，有叛徒「劫掠」聖殿（* 約瑟夫和馬可用同一個詞來描述），把聖殿的物件搶走，殺死祭司，更加倍惹動神的怒氣（見：可十三 14 的注釋）。

十一 18　只要瞭解祭司的專權，就可以想見，他們認為耶穌對聖殿的攻擊威脅到他們的經濟利益與社會地位。他們和羅馬人以及自己的百姓能維持關係，主要是靠賴他們的權威，以及能在聖殿中維持秩序。

十一 19　耶路撒冷在逾越節的時候非常擁擠，容不下所有前來朝聖的人，不過朝聖者多半都會在城牆之內吃逾越節的筵席。

十一 20～24　有些猶太經文用「移山」來講期限一直拖延，或不可能做到的事，只有最敬虔的人才能完成（* 拉比將它應用於看來學不會的學科）。因此，耶穌乃是在說，對有信心的人而言，沒有一件事不可能。在忠心的僕人面前，神的 * 靈將一座山遷移，這比方也出現在撒迦利亞書四 6～7——那裏的忠僕是受膏君）。一個人所講的話若後來能實現，便表明是出於 * 聖靈的感動（如：王下二 21～22，四 3～7、41～44；哀三 37；徒三 6、16）。

十一 25　禱告最普通的姿勢便是站立（常包括舉手）；跪下的情形相當少見。

十一 27～33

仗著誰的權柄？

十一 27～28　祭司長是保護聖殿的人，也負責與羅馬人打交道，他們會認為耶穌的行動是對他們的權柄直接的挑戰。

十一 29～30　耶穌在此的論點為，祂的權柄和約翰的權柄來源相同，都是從「天」（猶太人說「神」的方式之一）而來。這個論點是根據猶太人的法定原則：委派的使者能全權代表差遣的人。如果約翰的權柄只出於人（參：申十八 20；耶二十三 16），他們就應該堅持反對他（申十三 1～11）；但如果他的權

柄是出於神，而他們不聽，神就會和他們算賬（申十八 18～19）。

十一 31～32　祭司長是政客——比沒有政治實權的 * 法利賽人名聲更差，他們必須在百姓所關懷的事和羅馬政權的關注之間取得平衡。民意不容抹殺，所以，倘若他們的決定會導致百姓的不滿（十一 32），就要格外小心。

十一 33　反詰（十一 29）是辯論的正當方式；他們既抽身，不照 * 修辭式辯論的規定回答，耶穌就不必繼續與他們對話。

十二 1～12

兇惡的園戶

耶穌仍然向那些自以為是的以色列領袖說話，提醒他們，他們不過是神所委派的園戶（就像：耶二十三和結三十四的牧人），管理祂的葡萄園。

羅馬帝國大部分鄉下地區，包括加利利的一部分，都屬於有錢的地主，他們把地租給農夫耕作。地主在社會上地位崇高，而租賃的農人則沒有地位，頂多只是彼此尊重。

十二 1　耶穌在此講述的，是一般預備葡萄園的方式，不過祂顯然是在暗示以賽亞書五 1～2，那裏指以色列便是葡萄園。在耶穌的時代，有些猶太注釋家認為，以賽亞書五章乃是預言主前五八六年聖殿的被毀；如果耶穌的聽眾當中有任何人想到這樣的關聯，就會感到這則警告格外嚴厲。

根據最可能的推想，「籬笆」是粗糙的土石牆，壓酒池是一個坑，工人踩踏新摘的葡萄時，汁就流入那裏。「樓」是值班用的崗哨，防止外人闖入，而建築本身可能只是簡陋的茅廬，而在收成的季節，也可以給工人住。

十二 2　租金在收成的時候繳交，通常是收成的四分之一到二分之一。

十二 3～5　無論從社會角色或按法律而言，地主都有權力隨意對待租戶；據報導，甚至有人雇殺手去對付找麻煩的租戶。這裏租戶的表現，則彷彿他們是有權力的人，而他們更無情的濫用權力（與仁慈的地主恰成反比）。他們的行為符合猶太人傳統的說法，即，以色列人殺害了許多神差來的先知。

十二 6　按一章 11 節與九章 7 節來看，「愛子」顯然代表耶穌，也可能暗示創世記二十二 2，那裏的希伯來字與此處類似，猶太讀者用來強調，亞伯拉罕願意犧牲他寶貴的兒子以撒，內心懷著何等的悲情。

十二 7～8　園戶對產業的遐想太過分了；雖然在某種法定的情況之下，他們可以獲得田地，但園主也可以自定義規定，而在他們行了這麼多惡事之後，園主一定會指定別人來繼承葡萄園；不然，皇帝的代表也可以繼承。這個故事把園戶描繪得又邪惡、又愚蠢，令人難以想像，也絕不是真實園戶的樣式；可是顯然園戶乃是代表宗教領袖，因他們只事奉自己，並不事奉神（十二 12）。

十二 9　古代的聽眾會奇怪，園主怎麼不早一點來，把園戶趕出去。

十二 10～12　這節經文取自詩篇一一八 22～23，是哈利路詩篇之一，和馬可福音十一 9～10 所摘錄的詩篇一一八 25～26 一樣。所指的建築物便是聖殿（詩一一八 18～21、25～27）；耶穌是新聖殿的房角石，因此成了舊建築物之工人的威脅。

十二 13～17

該撒與神

* 拉比必須回答有關法律、道德和解經的問題，也必須回應反對人士（如：* 撒都該人、* 外邦人、叛教者和分裂者）提出的嘲諷問題。馬可福音十二 13～37 中一再出現這類型的問題，而耶穌的回答證明祂是一位精通聖經的拉比。

十二 13　* 法利賽人傾向于國族主義，而希律黨則是希律——羅馬的藩屬——的屬下；只有在非常特別的情形之下，他們才會合作。法利賽人重視猶太人的律法規定，認為定罪需要有證人，不過他們很願意調查耶穌不忠於 * 律法的指控。他們在此會審查祂的教導，並不希奇。

希律黨期待希律家族能統管猶太地（如今由彼拉多掌管），因此，當有 * 彌賽亞式的人物出現，向他們的希律統治觀挑戰，他們當然會感到不安，何況這樣一來，羅馬人會更加直接控制那塊地方。

十二 14～15　他們以維持與羅馬關係的必要，和國族精神、彌賽亞熱的矛盾作為陷阱（他們認定這是耶穌造成的）；二十年之前，曾有一次抗議繳稅的反叛，足以顯示這類熱情會導致的後果。如果祂公開採取後期所謂 * 奮銳黨之人的觀點（除了神之外沒有王），就可能遭逮捕；如果祂否定這類觀點（其實祂的確如此），就是不忠於跟隨祂的人。

十二 16～17　猶太的巴勒斯坦所用的銅幣，沒有被神化之皇帝的像，因為猶太人對此十分忌諱。

不過後來亞基帕王既用皇帝的像，也用他自己的像；當時統管加利利的希律安提帕，則不在該地區的錢幣上放像，當地的猶太錢幣也是如此。

但耶穌向對手索要的時候，他們所持的是地拿利銀幣，上面有皇帝的像。因此，他們沒有辦法提出挑戰，說祂缺乏國族主義的熱忱。

十二 18～27

撒都該人與復活

十二 18　* 法利賽人和 * 撒都該人之間最大的爭論之一為，後者不接受死人身體會 * 復活的說法。

十二 19　撒都該人對耶穌提出的問題，與所謂兄終弟及之習俗有關（申二十五 5～6），這習俗是為在經濟上保護寡婦。許多社會都有這項習俗，因婦女不能出外賺錢謀生。

十二 20～23　撒都該人的故事可能是從猶太人的多比雅書裏借用，其中提到敬虔的撒拉七個丈夫都先後過世。

十二 24～27　耶穌的回答與標準的 * 法利賽人回答一樣。法利賽人在與撒都該人辯論這個問題的時候，會從摩西的 * 律法來說有 * 復活；他們通常會讀一段經文，儘量取出其中的含義。標準的猶太式解釋方法，會將出埃及記三 6 讀為現在式：「我正是列祖的神」——表示列祖仍然活著。「荊棘篇」這類的片語是標準用語，因為當時聖經尚未分為章節。

十二 28～34

愛的誡命

十二 28　* 拉比常會討論，哪一條誡命較重（即更重要），哪一條較輕。

十二 29～34　耶穌按照猶太人的解釋方式，用一個相同的鑰字——「愛」——把兩條誡命連在一起（申六 5；利十九 18）。這些經文在猶太人的作品中也曾被連在一起（如 * 斐羅），有些教師認為，這是最大的誡命，可以作律法的總結。而「愛主你的神」尤其如此，因它是直接連在猶太人的信仰告白之後：「以色列阿，你要聽，上主是……獨一的主」（申六 4），亦是對它最合宜的應用。大多數耶穌的聽眾必能看出，祂的回答何等真確，在這方面無法再刁難祂。

十二 35～37

大衛的主

猶太教師會向聽眾發出挑戰，要他們解決表面似乎不相符的經文，但他們認定兩段經文都是正確的（如此處，耶穌知道祂既是大衛的兒子，也是他的主），問題只是，如何才能協調。耶穌的對手顯然沒有答案，因為猶太的詮釋家並不從 * 彌賽亞的角度來解釋詩篇一一〇篇。

十二 35　按定義而言，基督，或受膏者，是大衛王室的後裔（賽九 7，十一 1；詩二，八十九，一三二）。但這種 * 彌賽亞觀很容易被解作* 國度需由革命產生（參：可十一 10），所以並不全備。

十二 36～37　在神的 * 國度掌權的那位，乃是大衛的「主」，不單是他的後裔而已；因此他應當比 * 復活的大衛還偉大。馬可用希臘文寫作，他可能想讓讀者把這一節（詩一一〇1）與他在前面引用過的一節經文相連（猶太詮釋家常以一個鑰字來串連經文）——只有一位主：就是神（可十二 29）。倘若如此，馬可在此便是宣告耶穌的神性（參一 3）。

十二 38～44

敬虔的窮人與壓迫人的宗教人士

十二 38　有些猶太教師也和希臘教師一樣，身穿特別的服裝，似乎是白色亞麻長袍，類似祭司與聖殿官員的穿著。教師通常備受尊敬；市場人群熙來攘往，教師常會受到多人的問安。

十二 39　* 會堂的大小與形狀並不一致，不過後期許多會堂中，教師的位置可以看到所有的會眾（正像今天大半教堂中牧師的位置）。在講究地位的社會，最重要的乃是一個人的地位；會堂是當地人最主要的集會所在。在宴會裏，最靠近主人的位置是最尊貴的；古代文學記載了不少怨言，就因為當事人被分配的坐席不夠尊貴。

十二 40　在講究地位與名聲的社會，寡婦沒有什麼收入，在社會上毫無能力，也沒有尊榮，但受到猶太律法的保護。

耶穌的意思或許是，這些教師要人過量捐獻（在政府沉重的稅賦之外，他們還可以增加到百分之二、三十），因而剝削了寡婦的資源；或者祂的意思是說，他們在作法律判斷時，只遵守律法的字面，卻沒有向窮人存憐憫之心。無論他們到底是犯了什麼罪，「侵吞寡婦的家產」之指控，把他們刻畫成比 * 稅吏還要糟。

他們或許在* 會堂裏會作冗長的禱告；耶穌在此所批評的，不是禱告的長度，而是要作如此長之禱告的動機。耶穌和 * 舊約的先知一樣，認為社會的不公與宗教的虛假是一體的兩面（如：摩二 7，八 5～6），而祂則成為無錢無勢之人的代表（賽一 17）。

十二 41～44　後來有項傳統聲稱，在婦女院內有十三個容器可以投入這類獻金，以色列的女人和男人都可使用。聖殿官員會十分炫耀財富，很可能會浪費這位寡婦的錢；但這名毫無能力的婦女對這類事一無所知，只是憑信心而行，而神卻認為她的奉獻最為可貴。猶太人的 * 會堂必須照顧窮人，所以這位寡婦不會挨餓（參：徒六 1～4 的注釋）。寡婦的「小錢」，或 lepton，是當時最輕、價值最低的錢幣。

十三 1～4

耶穌末世講論的背景

馬可寫這一章，很可能會遭到羅馬政府找麻煩；猶太人會在暗中散發有關末世的單張，內容通常會講到以色列的高舉，而羅馬政權對任何可能的威脅都很在意。然而這一章之後便記載耶穌被逮捕，因此，它成為馬可福音中耶穌對 * 門徒之警告的高潮：真正跟隨祂的人，必須願意背負十字架，分享祂的受苦。

十三 1　希臘的典籍中常記載，希臘哲人教師與其 * 門徒邊走邊談；這或許是一種常見的教學法。聖殿由許多棟建築組合而成，是古代最宏偉、壯觀的景觀之一；這殿的面積為所羅門聖殿的兩倍。在大希律時代、耶穌尚未出生時，工程便已展開，而到這時候仍在進行。全世界的猶太人都會奉獻給聖殿，因為收入甚多，聖殿官員不斷添加金葡萄樹（聖殿最華麗的裝飾之一）的分量。無論希律的敵人或盟友，都以這殿為神聖。

十三 2　主後七十年，羅馬人摧毀了聖殿。這裏的用字只有一點* 誇張法的味道：還有少數石頭留在原處，不過大半的聖殿都被夷為平地。有一些團體也認為神會審判聖殿的掌權者，如 * 死海古卷所示；不過在主後六十六年之前，沒有人像耶穌如此準確的講到這事發生的時間（十三 30）。

十三 3～4　希臘教師雖然常邊走邊教導學生，但也常會坐在一座神廟面前進行教導。* 門徒問耶穌，聖殿的摧毀有什麼預兆，這個問題成了全章耶穌回答的背景，祂一方面講到當時的耶路撒冷即將面對的結局，一方面講到人類最終的末日。

十三 5～8

末期還沒有到

十三 5～6　假的 * 彌賽亞並不希奇，他們在巴勒斯坦常吸引不少猶太人跟隨，最接近的人物如巴柯巴（Bar Kochba），主後一三〇年左右，拉比亞基巴推崇他為彌賽亞。

十三 7～8　古代猶太講預言的教師通常會把這些事列為末日的預兆；常見的說法為，在末日之前會有大災難，或最後之戰，有人也曾用婦人的生產之痛作比方。耶穌則說，這些事是日常生活的現象，一直到末日為止；人類歷史一直到末日之前，只不過是生產陣痛的起頭。

十三 9～13

末日之前會有的災難

十三 9　主後七十年之前，地方法庭或議會可能是由當地的長老或祭司決定議案；後來這些職位則由 * 拉比擔任。* 會堂是公眾集會的地方，因此自然成為聽訟與公開管教的地方。有時公開管教的方式是鞭打；按第二世紀的規定，可在前胸鞭十三下，背部鞭二十六下；打的人要儘量用力。這些話可能描繪了猶太基督徒的痛苦，因為他們被自己的百姓所拒絕。

十三 10　按上下文看，這樣的傳講是要在萬國的政要官員之前（9 節的「君王」可以指羅馬的藩屬王，但「萬國」卻應當包括帕提亞〔譯注：里海東南方的古國〕和其他東方國家的元首在內），表明全球都將有逼迫。

十三 11　猶太人想到 * 聖靈，會認為是 * 預言的靈，先知受其膏抹，傳講神的信息。

十三 12　參：彌迦書七 5～7（太十 35～36 更明顯）。

十三 14～23

末世之前必有的事

耶穌講這段話之後大約十年，有一件事必定會令祂的 * 門徒想起祂的話。羅馬皇帝加利古拉宣稱自己是神，想把他的像掛在耶路撒冷的聖殿中（主後 39 年）。當時耶穌所言，行毀壞可憎的將臨的說法，一定重新盛傳各地。十年之後，這些話仍然流傳，達到保羅耳中（帖後二 1～12），而在馬可寫福音書的時候（或許為主後 64 年），他也知曉。那可憎而將帶來毀滅的事，終於在主後六十六至七十年之間發生。

十三 14　經過主後六十六至七十年戰爭的 * 約瑟夫認為，「行毀壞可憎的」（取自但九 27；參十一 31，十二 11）發生於主後六十六年，就是 * 奮銳黨在聖殿流祭司的血時。另有人將「行毀壞可憎的」時間定在三年半之後，即七十年。

耶路撒冷人認為，羅馬士兵的旌旗上有他們所敬拜的皇帝之像，若是進城，便是褻瀆神聖。可是在主後七十年，聖殿被毀之後，羅馬人把這些旌旗插在聖殿的廢墟之上。這兩種看法可能都正確：倘若這句話的意思是「帶來毀滅的可憎之事」，那麼，主後六十六年的可憎行為，可能導致主後七十年的毀滅。

山上有許多洞穴，逃到那裏便代表安全；大衛和主前第二世紀的猶太革命之士，馬喀比人，都在山上打遊擊，而在主後一三二至一三五年的戰爭中，猶太人也在那裏避難。據說，耶路撒冷的猶太基督徒由於受到預言的警告，在耶路撒冷陷落之前便逃到一個名叫庇拉的地方，在丘陵地極北的山穴地帶。

十三 15　房頂是平的，可以用來禱告、曬蔬菜等等。樓梯在房子外面，所以匆促逃亡的時候，可以下樓梯而不進屋裏去拿財物。

十三 16　工人清早還涼的時候會穿外衣，等到白天愈來愈熱，就會脫下來，放在田埂上。這則勸告也意味著行動的匆忙。

十三 17　無論任何文化，在這種狀況下懷孕或乳養孩子，都非常辛苦——尤其是母親。那時的母親多半會哺育孩子直到兩歲。這段經文或許也暗示為失去孩子而哀傷（參：巴錄二書十 13～15）。

十三 18　冬天的時候，除了夜晚很冷、會下雨之外，猶太地原本乾涸的河床會在毫無預警之下，因著山上的雨水而突然漲滿，以致難以過河。* 約瑟夫寫道，有一群猶太人逃離耶路撒冷的時候，因為約但河剛好在六十八年的春天暴漲，延誤了過河的時間，被羅馬兵全數殺害。

十三 19　但以理書十一章以主前第二世紀的安提阿古．伊比芬尼（Antiochus Epiphanes）作結束，而末後那空前絕後的大災難（十二 1），似乎就在那時發生，接下來便是 * 死人的復活（十二 2）。可是，有時候以色列的歷史事件會遲延（如：給亞伯拉罕的應許，或迦南地的征服），而但以理書九 24～27 最恰當的時間，是在主後第一世紀，而非安提阿古之時。

耶穌在但以理書的「（直到此時）沒有這樣的」之後，又加上「後來也必沒有」（珥二 2），暗示在六十六至七十年之後，歷史上還會有其他的災難。

十三 20　「那些日子」大概是指但以理書的一千二百六十天；由於災難太大，若延續到底，或許無人能存活。

十三 21～23　在這段時期裏，經常有假先知和假 * 彌賽亞出現，並有大批猶太人跟隨，對羅馬政權一直構成威脅，結果跟隨的群眾常不免一死。這類先知不斷宣稱，神會拯救耶路撒冷，結果到耶路撒冷陷落時，他們全遭羅馬人屠殺。在聖殿被毀之後，對 * 彌賽亞的盼望比從前更為殷切。

十三 24～27

這世界的末了

十三 24～25　此處耶穌的話是末世用語（賽十三 10，三十四 4，參二十四 23；結三十二 7～8）。有時候這種大災難的辭彙是用來描寫歷史事件（* 希伯爾神諭集用它來描述一次地震；參：耶四 20～28），但古代文學通常以它來講末世，或指今世的狀況發生改變，神永恆 * 的國度即將實現。

耶穌所預言的末日似乎也延遲了，正如但以理書一樣；聖殿一如耶穌的預言被毀，但那時祂並未回

來。由於 * 舊約的 * 預言常把同類型的事件放在一起，而不是按時間順序來寫，耶穌可能是指，在聖殿被毀，及與其相關的災難之後，末日就要來臨；因此，末日仍隨時可能臨到。

十三 26　耶穌對 * 人子的描述，在猶太文學中只有對神才會如此形容（在榮耀中降臨，差遣祂的天使）。這段經文顯然是指但以理書七 13～14，那裏記著「有一位像人子的」（即：如人的模樣）從神領受 * 國度。這位人子是以色列的代表，在該段的上下文中，他亦曾受苦，並得著權柄，能統治全世界（七 25～27）。

十三 27　猶太人對未來的期盼最大的特色之一，便是以色列四散的各族得以重聚。（馬可在這裏的意思可能指在耶穌裏四散的信徒；參：帖後二 1）。

十三 28～31

末日隨時會臨到

十三 28～29　耶穌所列的預兆顯明，末日隨時可能臨到，正如無花果樹的葉子可顯示當時的季節為何：由於無花果樹沒有較小的樹枝，冬天的時候看來光禿禿的，但是到了三月底便會發出嫩芽，而夏天則成為遮陽的理想之處。

這幅圖喻可能回頭呼應耶穌以行動表演的無花果樹之 * 比喻，暗示聖殿即將被毀（參十一 12～25 的注釋）。

十三 30　世代的長短演算法不一致，不過 * 舊約通常以四十年計算（在* 死海古卷中，四十年代表最後一代受苦的時期）。耶穌講這段話的時候，靠近主後三十年；聖殿被毀於主後七十年。

十三 31　有人亦注意到，天地的廢去，比神忘記祂的約或祂的話還容易（如：耶三十一 35～37）。此處耶穌是用同樣的說法指祂自己的話。

十三 32～37

末日的時間無人知道

十三 32～34　有些猶太教師也講過類似的 * 比喻，說到君王或家主離開一段時間，回來後發現配偶或僕人忠心耿耿，或是對他不忠。第一世紀的讀者一定聽過不少這類故事（包括聖經的記載——箴七 19～20），因此很能理解此一比方。奴隸有各種角色，不過看門人的角色很重要，因為他有主人的鑰匙，可以攔住主人不想會見的訪客，也可以檢查離開家門的其他奴隸。而看門人既然較有威望（有些會與 * 自由的婦女結婚），責任便更重大。

十三 35　耶穌提到的晚上，代表羅馬將夜晚分成四段，耶穌惟一的保證便是，祂會在晚上來，而奴僕則要負起守望的職責。古代的地中海一帶，大半都以公雞最後一次的啼叫作為清早的鬧鐘，表示黎明業已開始；但是按上下文來看，這名稱是指「一更」，指午夜之後四分之一的夜晚（參十四 30、72 的注釋）。

當時的道路強盜充斥，所以除非必要，否則一般人不會期待主人晚上回來。因此，倘若主人夜間返回，對奴隸而言將是出其不備。

十三 36～37　守更的時候打瞌睡，會被責罰。

十四 1～11

為安葬的膏抹

十四 1　猶太文學記載，許多祭司長嘲弄那些反對他們的人。因此，若有人說，神要他攻擊聖殿禮儀，或威脅說，審判即將臨到其中不儆醒的僕人，他們當然不能容忍。

十四 2　過節的時候，耶路撒冷非常擁擠，人口約為平時的五倍。有時會發生暴動；* 約瑟夫報導，在這一節所提的事件之後幾十年，有一次逾越節的時候，有三萬人擠在一起，彼此踐踏。因此，在逾越節的時候，會有額外的羅馬兵駐守在耶路撒冷，而羅馬巡撫也會從該撒利亞下來監督，以防生亂。在逾越節的時候（即：節期之內、公開）逮捕耶穌會有危險性，由此可見，這是聖殿領導人非常關注的大事。

十四 3　伯大尼是靠近耶路撒冷的一個村莊，前來過逾越節的朝聖者可以在村民家中過夜。平時用餐時是「坐著」；而在酒席或宴會時，則會「斜靠著」。如果西門曾經「長大痲瘋」（外號通常會有某種根據，但不會是實際的狀況；如：有個身材較高的家族，被人稱為「歌利亞家」），但現在一定不是病患；如果是的話，沒有人會和他一起吃飯。可能耶穌醫好了他。

十四 4～5　為貴客的頭抹膏油，是當時的習俗，但是這位婦人的行動未免太極端。無論她的經濟狀況如何，這瓶香膏（取自某種由印度或南亞拉伯進口的樹根）價值為一般工人一年的薪資；她的家可能以保有此香膏來顯示自家的地位。

封住的雪花石膏瓶（最為人愛用的香料罐）可以保存香味；瓶子一旦打破，香油就要立刻用掉。她膏抹耶穌，代表付出極大的代價，顯示她內心有極深的愛；然而當場有人認為，這瓶香膏換作金錢，可以作更好的運用，因為無家產者或佃農等窮苦之人為數眾多。

十四 6～7　耶穌的回答，可能包括用到申命記十五 11，那裏要人善待窮人，因該地總會有這些人。祂並不是貶抑對窮人的施捨，而是要褒揚以下的內容。

十四 8～9　在猶太人的傳統中，君王（按定義而言，* 彌賽亞，或「受膏者」也包括在內）、祭司等人，承接職位時必須受膏。可是耶穌在此所強調的，是另一種膏抹，可能這位婦人當時並沒有想到：是膏抹將埋葬的身體。這位婦女愛的行動，是耶穌所得著惟一的膏抹（十六 1）。

十四 10～11　猶大很容易找到祭司長，不過，若不是他要辦的事與他們的計畫吻合，他還無法接近他們。他的動機是想得著銀錢，古時的讀者也會和我們一樣，認為這動機非常可恥；他們會立刻把這件事與十四 1～9 那位無名婦女的行動作對比。

十四 12～26

新的逾越與背叛

十四 12　除酵節原是緊接在逾越節之後的節期，在那時候，一般人已經把它延伸，將逾越節也包括在內了。每個家庭都會派代表，請祭司為他們在聖殿宰一隻羊羔，然後帶回去，作為全家人的晚餐。

逾越節的盤子

–



逾越節的無酵餅

–



十四 13　許多詮釋家指出，水瓶（與酒袋不同）幾乎都是婦女在提；因此，一名男人拿水瓶，會是很明顯的記號。有奴隸的家庭常會差他們去拿水；許多城市裏，家中的僕人會被派去公開的水泉之處，取儲藏在水池內的雨水。

十四 14～16　凡是擁有兩層樓的房子，而樓上有一間「大」房間的人，必定是有錢人。這個家庭可能住在耶路撒冷所謂的「上城」，靠近聖殿，而不是在較窮的「下城」，靠近耶路撒冷的污水道。逾越的羊羔必須在耶路撒冷的城牆內吃，所以大部分人家裏都擠滿客人；然而耶穌與門徒最後的晚餐，屋裏可能相當寬鬆。

十四 17　逾越的羊羔要在晚上吃。耶路撒冷的四月，太陽六點左右西下，所以那時便可以開始用餐。筵席間會有熱絡的交談；通常一兩家人會共同用餐，不過這次耶穌和祂最親密的 * 門徒自成一家。

十四 18～20　「同我蘸手在盤子裏」的人（逾越節時特別會用蘸盤，是整個儀式的一部分）居然會是叛徒，這一點必定令古代的讀者非常震驚，因為他們認為，接待客人、共同用餐，是表示彼此的關係十分親密（參：詩四十一 9，引用於約十三 18）。有些學者提出，那人「同」耶穌蘸手在盤子裏，或許意味他否定耶穌的地位較高，因為許多猶太人團體規定，只有領袖才能先開動（指蘸食物）（參：* 死海古卷；亦參，德訓篇三十一 18）。

十四 21　猶太教多半一方面接受神的主權，一方面承認人有責任。

十四 22　一家之主通常在用餐之前，會為餅和酒祝謝，不過在逾越節筵席中，還要為餅和酒特別祝謝（然而當時的形式可能與後來的標準形式不太一樣）。猶太人把餅用手擘開，而不是用刀切。「這是我的身體」不應該按字面解釋（在* 亞蘭文中，這句話的意思並不明確，因為「是」與「代表」兩者沒有區別），因為我們也不按字面來瞭解猶太人為逾越節的餅所說的話：「這是我們列祖離開埃及時所吃的困苦餅。」（若按字面解釋，那餅應該已有千年之久，而且早就被吃光了。）

十四 23　逾越節的時候總共會飲四杯酒；如果第一世紀時已經如此，這一杯就應該是第四杯，因為是接在為餅祝謝之後。（有些學者認為，這裏是第三杯。到了第一世紀末，猶太人和希臘羅馬人在宴席的時候，似乎都以四杯為慣例。）並非每個人都有杯子；通常是一個杯子傳著喝。

十四 24　立約是由祭牲的血來確認；神曾用逾越節羊羔的血來救贖百姓脫離埃及；「為多人」可能是指以賽亞書五十三章（參：可十 45 的注釋）。

逾越節的儀式雖然對杯作了解釋，但是卻沒有以它為血，因為猶太人的律法和習俗規定不能吃任何動物的血——更不用說人的血了。

十四 25　在巴勒斯坦的猶太教，起誓不碰某物的情形相當常見：「在某事發生之前，我不吃某某食物」，或，「我起誓，在某事發生之前，我不用這些東西。」耶穌起誓，在* 國度臨到之前不再飲酒，而祂可能沒有飲第四杯。猶太傳統通常將國度描繪為一場盛筵，聖經應許，酒會無限量供應（摩九 13）。猶太人為酒祝謝，稱之為「葡萄樹的果子」。

十四 26　在用餐之後，通常會唱「哈利路」的詩篇，就是詩篇一一三至一一八篇。走到橄欖山，至少需要十五分鐘。
｛

十四 27～31
預言其他人的背離
十四 27　耶穌在此引用撒迦利亞書十三 7，那並不是很明顯的 * 彌賽亞經文；耶穌或許是指它所表明的原則：若沒有牧者的引導，羊群便會分散。（* 死海古卷則把這段經文用來指未來的情形。）

十四 28　當時的猶太人並不期待某一個人的 * 復活，而是希望整個國家的複生。而他們更不會以為，這事發生後應當前往加利利；神的子民在末日的時候應該聚在耶路撒冷（參：珥二 32）。這些想法或許可以說明，為何 * 門徒沒有將耶穌的這段話放在心上。

十四 29～31　古代的典籍通常認為雞啼便是報曉（如：主後第二世紀的羅馬作家亞普流斯的《米它摩弗西斯》 [Metamorphoses] 2.26；* 馬喀比三書五 23；巴比倫他勒目《柏拉克特》[Berakot]60b），不過有些注釋家說，在巴勒斯坦從半夜十二點半開始，守更的人就會聽到雞啼聲；第二次則在大約半夜一點半左右。無論如何，此處乃是強調，否認主的事很快就會發生。

十四 32～42

守望者睡著了

十四 32～34　耶穌和祂的 * 門徒也許是晚上十點至十一點來到客西馬尼園（按當時的風俗，已經很晚了）。通常在逾越節晚上，大家都會講論神的救贖，直到很晚才睡。門徒應該可以保持儆醒來守望；或許在他們一生中，每一個逾越節都熬夜到很晚。

十四 35～36　「阿爸」是 * 亞蘭文的「爸爸」，是非常親密、充滿孺慕之情的稱呼。通常是小孩子第一個會說的字，但是成人也會如此稱呼父親，而有時學生也會如此稱呼教師。也許由於這個詞表達的感情非常親密，猶太人從來沒有用它來稱呼神（不過，他們會稱神為天父），只有一位具群眾魅力的教師曾在一個 * 比喻中如此用過。有關審判的杯，請參：馬可福音十 39 的注釋；耶穌呼求神免去這個杯（參：詩一一六 3～4、15）。

十四 37　* 門徒應當「儆醒守望」，就像十三章 34～36 節的 * 比喻中提到的看門人，那位看守大門的奴隸。

十四 38　「迷惑」此處為「考驗」；按猶太宗教一般對這字的用法來看，耶穌的意思是：「否則恐怕你們在面對即將臨到的考驗時，就會失敗。」「心靈」與「肉體」的對比，並不像後期 * 諾斯底派或新柏拉圖主義的解釋（靈魂是好的，身體是壞的）；而是說，雖然起初有心（十四 31；參：箴言裏面許多用到「心靈」的地方），但身體卻因筋疲力竭而無法支撐。

十四 39～42　耶穌用「罪人」（41 節）來指奉* 公會差遣來的人，這是很強烈的措詞，因大部分人都以這個字指另一種人（二 16）。

十四 43～52

背叛

十四 43　來捉拿耶穌的這群人，既然是耶路撒冷的知名人士所派，很可能就是聖殿的守衛。這班守衛會有此處提到的武器（刀與棍棒）；據說，管理聖殿的腐敗祭司權貴，以持棍棒為特色，而在對付暴民時，棍棒也很有用。但在聖日（包括逾越節在內）不可以帶棍棒。

這些人前來，預備會遭抵抗，因為他們以為要逮捕的是 * 彌賽亞式的革命份子——他們用當時的流行文化來解釋耶穌在聖殿裏的行動，而不是按祂的教導來理解（十四 48）。

十四 44～46　親吻是家人和好友之間表達關愛的親密舉動，有時 * 門徒也會如此表達對教師的愛慕與尊重。因此，猶大的親吻格外虛假（參：箴二十七 6）。

這群人認為，他們需要猶大親自帶他們到最恰當的地點。如果按照一般的想法來搜捕耶穌，會太引人注目，以致讓耶穌有時間逃跑。親吻有其必要，因為天色很暗，看不出誰是耶穌；若在平時，守衛應該可以認出祂來（祂曾在聖殿教導眾人）。

十四 47　祭司長十分有錢，所以會有不少僕人。這裏所提的僕人可能不是利未人，無法在聖殿內工作，不過值得注意的是，凡是缺少器官（如耳朵）的人，就不能在聖所事奉。（然而，耶穌的門徒原本可能

以脖子或更重要的部位為目標。）雖然這趟行動主要的對象是要捉拿耶穌，不過若有人再動刀，可能接著便會產生衝突，許多 * 門徒也會因此被殺。

十四 48～49　顛覆份子（如後來的暗殺者，他們會以聖殿的群眾為掩護，殺害猶太人的權貴）常在暗中行動，以免被捕；耶穌所謂的顛覆行動則是公開進行，毫不遮掩。在聖殿裏逮捕人，可能會造成政治的不利，甚至可能引起暴動（參十四 1～2 的注釋）。

十四 50～52　猶太人通常對裸體感到極其羞恥，只有少數被希臘文化同化的猶太人才接受，但他們會被視為叛教者。晚上的時候，* 門徒除了披一塊細麻布之外，應該會穿著外衣，他很可能已經凍壞了（參十四 54）。（在巴勒斯坦的家裏，四月時可以赤裸睡覺，不過耶路撒冷位置較高，而由十四章 54 節看來，那天晚上相當涼；在室外搭棚而眠的逾越節朝聖者會，一定都蓋了毯子。）要點為，這個人逃得非常匆促。

十四 53～65

公會的嘲弄審判

如果後期的檔可以正確反應出當時的猶太律法，那麼這次的審判便觸犯了好幾項規定。馬可對這些規定可能都很熟，不過他的讀者卻不一定知道。

十四 53　「祭司長」、「長老」和「* 文士」是 * 公會（管理以色列的宗教法庭）裏面的三種代表。整個公會共有七十一位成員，通常是在聖殿中名為「鑿石室」的大廳裏開會，他們坐成半圓形，大祭司坐在當中。這一次，許多公會的成員（正式會議需至少有二十三位成員出席）在半夜秘密開會，沒有先在大祭司的家中發通告（十四 54），而他們所審議的，是死刑案件。

就這幾方面而言，此一聚集皆不合法，不過他們可能解釋說，這只是在真正審訊之前的初步質詢（參：路二十二 66）。事先沒有通知可以有理由，因為這是節期之內發生的事，而所有相關的官員都在城內；可是由於猶太律法禁止在安息日審判，或許在節期內也不可以審判。這些官員聚集，似乎只注意如何才能將耶穌定罪，而不在乎法律的細節。

十四 54　彼得敢踏入私人（且是大祭司）的地業，對一名加利利的漁夫而言，需要很強的委身。守衛可能是祭司家值夜班之人，他們或許立刻會認出彼得不是他們當中的人；甚至這些人還可能是聖殿的守衛，在那裏等著裏面審判的結果。無論是哪一種狀況，他們都是奉派晚上在聖殿值勤的人，不過他們在逾越節反正很晚才睡。

十四 55～56　儘管大祭司確定耶穌意圖顛覆，但至少議會中有一些議員，可能是 * 文士，還想按照猶太人正規的方式，列舉證人來盤詰。然而一旦證人之間互相矛盾，瞭解猶太律法的人都知道，這些人的見證要判為虛假，案件要視為捏造而予以駁回；在猶太律法之下，死罪的案件若有人作假見證，就要被處死（參：申十九 16～21 和 * 死海古卷）。雖然羅馬政府不讓 * 公會的法庭處死作假見證的人，但公會至少會管教他們；而這個案子則繼續進行，顯示聚在那裏的公會成員存嚴重的偏見。

十四 57～59　許多猶太百姓期待，神在擊敗羅馬人之後，會建立一所潔淨的新聖殿。耶穌既教導將有新的聖殿，又警告舊的殿會毀滅，聽在外人耳中，自然像是 * 彌賽亞革命人士的瘋狂威脅。但是這些證人在反復盤詰之下，證詞並不吻合。

十四 60～61　根據後期 * 拉比的律法，大祭司按法律不可以勉強耶穌開口自定己罪，但是到了這個時候，其他人的見證都無法起作用；如果後期的律法在耶穌的時代已經生效，那麼，這些祭司當局就是故

意不予理會。大祭司最後問耶穌，祂是否認為自己是 * 彌賽亞——在大祭司想來，這稱號就等於革命份子。

「當稱頌者」是對「神」的常用代稱。對大祭司而言，「* 神的兒子」一詞很不自然，但是並非不可能；或許馬可只是將自己的話放在大祭司的口中，這也是當時很常見的寫作技巧。很可能他曾聽說耶穌以此頭銜自稱，或許帶有彌賽亞的意味（十二 6）。

十四 62　耶穌的聲明是宣告，祂不僅是人間的 * 彌賽亞，更是但以理書七 13～14 所提全宇宙的統治者，是以色列之呼召的成全者，祂會在榮耀中臨到，永永遠遠掌權。（座位可能是指詩一一〇1。）

十四 63　撕裂衣服是哀慟或 * 悔改的象徵，如果聽見聖名遭褻瀆，也要如此。大祭司在此一定是急切想要定罪；除非耶穌提到神希伯來文的聖名，或是要人去作類似敬拜偶像的事（如：稱自己為神，但此刻祂並未這樣做），否則按理來說，祂沒有犯褻瀆的罪（若按第二世紀 * 拉比教導的定義，祂絕沒有違犯，而按廣義的瞭解來說，祂也是清白的；參二 5～7）。猶太法庭應該宣稱祂是瘋子；這名來自加利利的傲慢教師，被捕了還以為祂可以駕天上的雲降臨，哪有這種事？

十四 64　按照猶太律法，大祭司不可以單獨判斷此案，必須由公會來投票（如果後來記載的規定當時已經實行，這種投票是從最年輕的開始，而由大祭司結束。）雖然按照猶太律法的定義，他們不會真的以為耶犯了褻瀆的罪，但他們卻有重大的理由要趕緊辦祂：祂對聖殿當局顯然已經構成威脅（十一 15～18），何況祂既以* 彌賽亞自居，就威脅到整個羅馬政權的架構，而這些猶太權貴正是其代表。

十四 65　這裏的舉動——吐唾沫、蒙眼、拳打、嘲諷犯人——當然都違反猶太律法。他們譏笑耶穌是假先知的時候，彼得卻應驗了耶穌對他所說的 * 預言（十 66～72）；因此，耶穌通過了真先知的考驗（申十八 22）。

十四 66～72

彼得否認主

十四 66～69　在有權勢的人家中，奴隸的權力和地位比一般的自由人還高。雖然大祭司可能有許多僕人，這名女奴可能看出，彼得和差役（十四 54）並不是大祭司家中的人。她既在靠近聖殿有權勢之人家中作奴僕，有可能曾去過聖殿的院中，對耶穌的 * 門徒或許頗有印象。彼得從庭院出來，走到前院，可能覺得需要逃走。

十四 70　加利利的口音和猶太地不同，* 亞蘭文如此，或許希臘文（必定是這裏的用語）亦然。大祭司的僕人與聖殿守衛一定住在耶路撒冷，自認是猶太地的人。

十四 71　彼得所發的「咒」並不是穢語；而是起誓說，自己不認識那人，而若他說的是謊話，就會遭咒詛。聖殿當局只在乎除掉黨首；除非彼得會構成進一步的威脅，否則他的性命可能沒有危險（不過，他會因跟隨耶穌進入大祭司的院中而受罰）。然而彼得對這點並不瞭解。

十四 72　對大半古代地中海一帶的人而言，雞啼便代表天明。有些學者建議，這裏是指巴勒斯坦較早的雞啼，時間大約為半夜十二點半到兩點半之間。

十五 1～15

彼拉多與王

十五 1　夜間審判是不合法的，公會的人大約在曙光初現（約清早四點半）或黎明之時（約五點半）又重新聚集，趕快正式作出結論。羅馬官員，如彼拉多，會見客人與民眾的時間，是從黎明到中午，所以

他們必須一大早就把耶穌預備好。彼拉多住在該撒利亞，但是逾越節期間，他留在耶路撒冷大希律的舊宮；羅馬巡撫必須在耶路撒冷，防範逾越節可能產生的動亂。

十五 2～4　凡自稱是猶太人的王，* 彌賽亞，就會被控煽動滋事及背叛皇帝。猶太領袖惟一可以處死的罪，是褻瀆聖殿；對他們而言，耶穌在聖殿的舉動至少已相當接近，可是這些領袖知道，祂的彌賽亞之稱對彼拉多的威脅會更大。彼拉多過去和這些領袖的合作並不太佳，現在他們一定要為這案件找一個很強的理由。

十五 5　猶太人記載的殉道者故事經常見證說，* 外邦法官看見殉道者寧死不合作，感到很驚訝（如：馬喀比二書，* 馬喀比四書）。不過，羅馬法並不將沉默解釋為認罪。

十五 6～10　在節期的時候釋放一名囚犯，這種當地的習俗未見於現存的歷史記錄中，但是與當時的文化卻可吻合（如：主後 85 年，一位埃及巡撫把一個人交還給「群眾」）。巴拿巴和耶穌截然不同，他是暴力革命份子；可是他沒有自稱是王，也沒有招一大群人來跟隨。

十五 11　古代的作者常批評說，群眾很容易被人聳動。

十五 12～15　釘十架之前通常會猛烈鞭打犯人，不過一般是在前往刑場的途中，甚至是在將犯人固定在十架之後。釘十架是古時最殘酷的死刑。

彼拉多剛擔任巡撫的時候，要把皇帝的旌旗帶進城，立刻遭到耶路撒冷城的震怒；最近他又用聖殿庫中的錢蓋了一條水溝。他對民情的漠視，使得猶太人對他更加反感，而他顯然不太想再與當地的官員起衝突。

十五 16～20

願王萬歲

十五 16　衙門院是大希律的龐大官邸，羅馬巡撫來的時候便會使用。

十五 17　紫色通常很貴（參：徒十六 14），不過此處的紫色袍子和植物冠冕乃是象徵希臘藩屬之王。士兵可能是即興的動作，拿一件紫色的羅馬外袍來充數。

許多學者認為，荊棘冕或許是用莧苕有刺的矮枝，或許是用棗椰葉（看來更像冠冕）編成，刺主要是向外，用意不是要向內紮人；所以這冠冕或許是模仿 * 希臘統治者的花冠。然而，花冠是扭轉編成的，所以一定有刺或尖物是朝內的，把耶穌的頭紮出血來。只有最偉大的國王會戴真正的皇冠，而不是花冠，因此他們是把耶穌打扮成藩屬的王。

十五 18　對羅馬皇帝的致敬語，是類似「萬歲」的話。因此，羅馬士兵也如此戲弄耶穌(「猶太人的王」)；即使他們真以為耶穌是猶太人的王，也不會尊敬祂。

十五 19～20　朝見王（包括該撒）的方式，是跪拜。

十五 21～32

釘十架的王

十五 21　古利奈在現今北非的利比亞，那裏有很大的猶太人社群。「西門」是很普通的猶太名字，而在逾越節的時候，地中海一帶敬虔的猶太人都會到耶路撒冷來朝聖。羅馬士兵可以徵召任何人來服勞役，幫他們拿東西。

因為在節期當中不可以工作，西門不是來自「田裏」（按字面解；和合本：鄉下）的工人；或許他

沒有趕上節期，現在剛從古利奈來到，或從他暫住的鄉下來到。

十五 22　釘十架的刑場可能被稱為「髑髏地」，因為那裏死了許多人。（以為那地方的形狀像髑髏的觀點不太可能，由此推論，一八八四年左右查理·高登 [Charles Gordon] 據此而指認的各各他地點並不可靠，那裏的地形是在耶穌之後才造成的。）

十五 23　耶路撒冷敬虔的婦女通常會預備像這類的飲料，給受刑人服用，以減輕他們的痛苦（參：箴三十一 6～7）；耶穌則選擇不打折扣的忍受釘十架之苦。據說沒藥有麻醉作用。

十五 24　羅馬兵丁常會瓜分受刑人的衣服。

十五 25　第三個鐘頭（和合本：巳初）是從早上八點半之後開始，直到九點半之後（鐘頭計算的方法是依據日出的時間，所以每年按季節會略有不同）。

十五 26　被釘十架的人，在頭頂以上常會公佈罪狀。自稱為王本已足夠惹來羅馬人的忿怒，但耶穌不是被稱作假冒的王，而是「猶太人的王」，頗具諷刺意味，這或許反應出彼拉多或他手下之人對猶太人心存反感。

十五 27　這裏的「強盜」一字（NIV、 NASB；參：「盜匪」——NRSV、 TEV），* 約瑟夫用來指革命份子。因此，這兩個人可能是巴拉巴的同夥，本來那天他要和他們一起行刑的。

十五 29～32　觀看釘十架場面的人，有些會咒詛被釘的罪犯，但其中也有可能是屬耶穌的人（十五 26）。許多古代作者會用反諷法，馬可也不例外，他讓耶穌的敵人無意中講出正確的真理（31 節）。
十五 33～41
王的逝世
十五 33　「第六個鐘頭」（和合本：午正）始于正午之前，「第九個鐘頭」在下午三點之前。耶穌去世的時間大約為聖殿獻晚祭的時候。

有些故事提到，某些敬虔的 * 拉比，尤其是曾以禱告影響世界的拉比，在過世的時候，自然界發生了災變。

不過這些徵兆最重要的意義，是表明審判即將臨到。黑暗從前曾代表審判（出十 21～23），未來亦將如此（賽十三 10；結三十二 7；珥二 2、10、31，三 15；摩五 18，八 9；亞十四 6）。

十五 34　耶穌的呼喊是用 * 亞蘭文引用詩篇二十二 1，有時候這一天的此刻會引用這段經文來禱告，但是耶穌這樣禱告，則別具意義。借著第一節，這篇論到義人受苦，以及神必申冤高舉之詩，整個呈現出來。（耶穌可能是用希伯來文引用這篇詩，如馬太福音所記；馬可用亞蘭文形式，因為這話是在亞蘭文的環境裏發出來的。「以利」被誤聽為「以利亞」的可能性，遠超過「以羅伊」；參十五 35～36）。

十五 35～36　猶太傳統中某些團體的成員相信，以利亞除了在末時有其任務之外，還會奉差來拯救著名的教師，就像天使一樣。

十五 37　釘十架一般乃是窒息而死：在十字架上的人變得非常虛弱，沒有力氣撐起身軀，以致橫隔膜愈來愈緊，終於讓人無法呼吸。但是通常需要幾天才會斷氣——比耶穌所忍受的幾小時長得多。

十五 38　至聖所是神居所的象徵，只有大祭司一年才能進去一次。神將幔子裂開，意思是從現在起，祂不再受限於聖殿的制度，而舊的聖殿體系受到審判，已經廢去。

十五 39　非猶太人可能會用「神的兒子」之類的話，來指敬虔的哲人，而更常見的，是指一名英雄，其父親是神祇；可是在馬可福音中，「神的兒子」含義更加豐富（十四 61）。

由於羅馬人認為，當今的皇帝乃是被神化之奧古斯都的兒子，這位百夫長可能以為，耶穌不僅是「猶太人的王」（十五 26），也是皇帝的一名對手。無論這一詞的弦外之音為何，馬可的反諷手法（參十五 29～32）很明顯：只有一名 * 外邦人對耶穌的死感到不可思議。

十五 40　女性的跟隨者大概不像男人一樣會遭逮捕，不過她們敢到釘十架的刑場，勇氣也不小。「小」雅各，這附加語（Less， NASB、 KJV）最好譯為「較年輕的」（younger， NIV、 TEV、 NRSV），古代的蒲草卷中有這樣的用法。

十五 41　按照嚴格的宗教習俗，婦女（尤其是已婚者）隨著一大批男性 * 門徒旅行，乃是醜聞；除了已經希臘化的貴族之外，一般巴勒斯坦的猶太婦女都不太在公眾場合露面，必須蒙頭，並做家事。

女性的 * 贊助人之概念，別處也曾出現，但這些婦女會跟著耶穌旅行，仍令人驚訝。藉這一節，馬可暗示耶穌的工作存在著向社會秩序挑戰的潛力——尤其若這些婦女的「跟隨」也像門徒一樣，而她們極可能便是如此（參：路十 39 的注釋；福音書對「跟隨」的一般用法）。

十五 42～47

王的埋葬

十五 42　安息日始於日落，就在耶穌死後幾小時之內。按律法規定，安息日不能為埋葬而預備屍體（至於可做的事，請參：太二十七 57～58 的注釋）。

十五 43　* 公會中還有一些敬虔的人，就像約瑟，不是個個都像審判 * 故事裏的成員（但他們會認為自己是敬虔人），這與當時猶太權貴的分歧現象完全符合。約瑟既然等候未來的 * 國度臨到，就可能不是 * 撒都該人，和他大半的同事都不一樣。

十五 44　釘十架通常要幾天才會讓人死，除非加速其死亡（參：約十九 31～32）。

十五 45　考古掘出的墳中，很少有釘十架的屍首，由此可見，一般的身體並沒有經過埋葬的程式——而這是猶太人最恐懼的事。有一位富人的家墳中則發現了一個例外，顯示當時和現在一樣，有錢有勢的人格外有影響力，可以用在好的方面，也可以用在壞的方面。

十五 46～47　約瑟一定是趕緊去買細麻布，趁日落（約六點）之前、安息日尚未開始之時。埋葬時通常會用細麻布作壽衣；從岩石中鑿出的洞穴，是最佳的墳墓。墳前有一道溝，圓盤式的大石頭會滾進去，擋住入口，使人不容易進去。屍體經過安葬的準備之後，會放在那裏，經過一年的腐化；然後長子或其他至親的家人再回來，收集骨頭，葬在一個盒子裏，存放在墳墓牆上的狹隙中。

十六 1～8

探墓的婦女

馬可福音既然已經預言* 復活與顯現（十四 28），即使沒有十六章 9～20 節，也已經完整無缺。馬可不需要再講這些故事。許多古代的文獻只要作出預言、在* 故事結束之前暗示未來必成的事，就算大功告成（如：《伊里亞德》，古希臘最流行的書之一，只預示亞基裏的死，及特洛伊的失陷，卻並未講述其故事）。

這類懸疑筆法是當時文學與 * 修辭學的技巧。有些書（如：以* 偽斐羅著稱的猶太歷史著作）、講演，和文章（* 蒲魯他克的一些作品），結尾也很突然。馬可或許想在復活與顯現之前就作結束，因為他的讀者正受迫害，他們仍在分受耶穌的十字架，而他們需要被提醒，若對最終的勝利產生懷疑，乃是最愚蠢不過的。

十六 1　在埋葬之前，屍體一般會先用油膏抹（然後用水清洗），但是由於耶穌是星期五過世，就在安息日開始（日落，大約六點）之前，這樣的膏抹只得順延。在埋葬的時候，男人只可替男人穿壽衣，但是女人則可以不分男、女。香料不一定每個人都會用，但特別的人物必會使用（如：希律）。在炎熱的地中海一帶，香料可以減少快速腐壞的臭味。經過一晝兩夜之後，這些婦女一定以為屍體開始發臭了。可是耶路撒冷在海拔以上兩千呎，四月還相當涼，在封住的墓中，屍體應該還可以碰。

十六 2　時間約為清早五點半；黎明而起是當時的習俗。至少有些商人已經開始作買賣，因為這些婦人去墓地之前，先去買了香膏（十六 1）。

十六 3～4　一塊扁圓形的石頭滾進溝裏、擋住墳墓的入口，要輥開，則需要幾名壯士。墳墓通常只在一年之後、準備第二次埋葬骨頭的時候，以及後來有家人需要埋葬的時候，才會打開。

十六 5　在猶太文學中，天使常穿著白袍。這些婦女不見得馬上認出這位人物乃是天使；聖殿的祭司和其他人也會穿白袍。

十六 6～8　在整個馬可福音中，凡要人守秘密的事，都會傳講出去；此處，她們終於得到吩咐，可以宣佈這資訊，但她們卻保持緘默。如果原來的馬可福音到此結束（很有可能），它的結尾便與開頭同樣突然，而最後的一句話則是反諷。古代許多其他作品（包括許多條約和戲劇）也有突然結束的情形。

十六 9～20

大使命（附篇）

由抄本傳統與文體來看，這幾節可能很早就加在馬可福音之內，不過有幾位學者（如 William Farmer）主張，它們是馬可所寫。無論如何，這幾節的內容都可以在福音書中找到。

十六 9～11　一名婦女的見證通常會被視為不可靠，* 約瑟夫和 * 拉比都曾提到。據此觀之，加上猶太教並不期待 * 彌賽亞個人的 * 復活，難怪 * 門徒不相信抹大拉的馬利亞。

十六 12～14　根據猶太人的傳統，超自然的生靈，如天使和以利亞，可以化妝成不同的樣式。復活的耶穌顯然也符合這特色，一些男性門徒因而相信了。

十六 15～18　以賽亞預言* 彌賽亞時代的徵兆之中，包括病人得醫治、啞巴能說話（賽三十五 5～6）、神的子民會為祂作見證（賽四十三 10）。這裏歸給信徒的能力，在* 舊約則是許多先知才有的（參：這一主題在使徒行傳的發揮）。

十六 19～20　猶太和希臘讀者都可以接受大英雄升天的說法（如：赫拉裏克〔譯注：宙斯神的兒子〕，或聖經之外猶太傳統中的摩西），但耶穌坐在神的右邊，則超乎這些概念；意思是耶穌為神的代理者，統管一切（詩一一〇1）。

{

路加福音

導論

作者　按照早期傳統和第二世紀的見證，加上本書極早的書名（參馬可福音導論有關作者的探討），都傾向于以路加保羅的旅行同伴為路加福音和使徒行傳的作者。以書中提到醫療用語為理由，或許太過誇大，然而的確有例可考；這一點與路加為作者的傳統非常吻合。

日期、目的　見使徒行傳導論；路加福音—使徒行傳所強調的事，有些在使徒行傳比福音書更為明顯。路加福音和使徒行傳乃是一整本書的上下兩冊。

背景　路加的寫作物件，或生活於希臘世界，或是在羅馬講希臘文的上流人士。他的讀者都頗富有，講究文學素養，可能他們需要肯定自己的信仰，或要知道怎樣能為信仰辯護。見一章 3～4 節的注釋，及使徒行傳導論中對目的的探討。

風格　見福音書導論。其他福音書比較接近希臘—羅馬的傳記，但路加福音是「路加福音—使徒行傳」上下兩冊之書的第一冊，這卷書更接近希臘—羅馬的歷史，而不太像傳記。由於馬可福音是路加的資料之一，凡重迭的部分，我在馬可福音的說明比路加福音詳細。

路加福音的資訊　路加福音有些主題格外明顯：耶穌對社會邊緣人、宗教局外人、貧窮人，和婦女的工作特別受到重視；這樣的強調不啻為他在第二冊書——使徒行傳——裏的 * 外邦使命鋪路。在路加福音，整個情節是從加利利到耶路撒冷（不過整卷書的前後是以聖殿景象為框架），再由耶路撒冷到使徒行傳的地極。

注釋　最有說明的兩本注釋書為，I. Howard Marshall, The Gospel of Luke, NIGCT (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979)，和 F. W. Danker, Jesus and the New Age: A Commentary on St. Lukes' Gospel (Minneapolis: Augusburg/Fortress, 1987)；這兩本書在寫此注釋時極有說明。亦可參，Joseph A. Fitzmyer, The Gospel According to Luke, 2 vols. (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1981)，和 Craig A. Evans, Luke, NIBC (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1990)。除了在馬太福音導論提到的一般性書籍之外，還可參考 Kenneth Bailey, Poet and Peasant (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1976)，這本書對路加福音的大部分背景都很有幫助（尤其是路十五）。

耶路撒冷舊城的西牆



一 1～4

文藝式的序言

在路加的時代，比較注重文藝的作者通常會以一篇文筆優美的古典式散文，來作全書的導言。（想要賣弄文才的人，通常會仿照更早期的希臘文文體，而不用時下的口語。）路加在此的導言，在這方面十分出色。

一 1　路加這裏用的「作書」一字，是指記載許多事件的 * 故事，與記一件事的故事不同，最常用於歷史作品（但不限定）。

著書的作者通常會根據一項主要的資料來寫，再加進從其他地方收集到的資料。（大部分學者同意，路加是以馬可福音為他的主要資料，再加上其他材料，包括「Q」在內）。

作者通常也會解釋，為什麼同一個題目已經有書談過，而他還要再寫一本。有些作者以篇幅的長短（參馬喀比二書），或文筆的考慮（參 * 提安〔 Theon 〕），來說明需要新的作品；另有作者認為，從前的作者對事情的考察不夠充分（* 約瑟夫、亞提米多樂斯〔 Artemidorus 〕），或者 * 修辭稍嫌過分（* 塔西圖斯）；還有人只是想把從前的作品補充得更完整（* 昆帝良）。

一 2　在古代世界，「傳給」有時是術語。* 拉比的 * 門徒通常會把第一代的傳統仔細地傳下去。講故事的人也擅於背記，能把故事準確地傳下去。路加寫作的時候，目擊證人仍然活著，而且他們在早期 * 教會地位都很崇高，所以我們可以有把握，他得到的傳統十分可靠。（一般都認為目擊證人的資料是最好的。）

一 3～4　文藝性的序言常會聲明作品的目的（如：* 約瑟夫的反對亞比安〔 Against Apion 〕：「要把」猶太人的「真實情況告訴凡想知道的人」）；在此，路加是想提供「準確的資訊」（「準確的真相」，NASB；「把握」，NIV）。

一位好的歷史家應該去查核所得到的各項資料。不少書的開頭寫道，獻給富有的 * 贊助者，在他的資助下，寫作計畫得以完成。（路加福音—使徒行傳不是私人的作品；路加福音與使徒行傳的長度只相差百分之三左右，剛好合乎出版的標準書卷規格。）

提阿非羅，這位贊助者的名字是很普通的猶太人名。「最高貴的」（和合本：大人），按字面解釋，他可能是羅馬高級社會的成員（騎士階級），不過路加用這個稱呼，可能只是客氣的說法。提阿非羅想要澄清信仰的渴望，是很合理的，因為羅馬帝國中有許多宗教都自稱是真理。

一 5～25

天使與祭司

在類似古典希臘序言的一章 1～4 節之後，這一段則接近 * 七十士譯本的文筆，而整個第一、二章都反映出希伯來式的韻律，由此可見，路加不愧為文學大師，熟諳各種文體。

一 5　歷史學者在介紹一則 * 故事的時候，通常會列出當時君王或省長的名字，以揭示該故事發生的大概日期。大希律是主前三十七至四年的時候在猶太地作王。祭司共分二十四「班」（order， NRSV、 TEV）或「單位」（divisions， NIV、 NASB），每「班」以一年不連續的兩周輪流在聖殿事奉（代上二十四 7～18，尤其是 10 節）。祭司可以和純以色列人結婚，而他們常喜歡娶祭司的女兒（「亞倫的女兒」）。

一 6　路加用來形容撒迦利亞和以利沙伯的辭彙，是 * 舊約用來形容一些義人的，例如：挪亞（創六 9）、亞伯拉罕（創十七 1）和約伯（伯一 1）。這些人的 * 故事顯明，他們並非在道德上沒有瑕疵（創九 21），或是完全人（伯四十二 3～6），但是他們都沒有違犯 * 律法明定的誡命。因此，路加用這些辭彙，向當時流行的格言對不孕者的誤解挑戰（路一 7）。

一 7　沒有孩子，在經濟上和社會上都極其不利：在經濟上，是由於年邁的時候沒有人可以照顧（參：提前五 4、8 的注釋）；在社會上，因為在律法裏，沒有後裔有時是對罪的審判，許多人便以為這是整個問題最大的原因。大部分人都認為，不孕是由於妻子有問題，而猶太教師一般會堅持要作丈夫的把妻子休掉，讓自己可以有後代。「老邁」可以意味他們已經過了六十歲（* 米示拏 Abot 5:21）；年齡本身會贏得一些尊重，有時也會列為一個人的美德或條件。

撒迦利亞和以利沙伯顯然與流行的格言相反，他們乃是義人（一 6；參：所羅門智慧書四 1），猶太讀者立刻會想到亞伯拉罕和撒拉，他們同樣是義人，卻沒有孩子。神也曾打開女先祖的子宮，如拉結和利百加、哈拿、參孫的母親等；然而以利沙伯最像撒拉，她不單未能懷孕，而且年齡太大，已經無法生育。

一 8～9　祭司和利未人的數目供過於求（或許有一萬八千人），聖殿任何時候都用不了那麼多，因此他們在指定的服事期間，必須抽籤來決定工作（除了在三大節期內事奉之外，他們一年要來服事兩周）。由於祭司眾多，一名祭司可能一輩子只有一次如一章 9 節的機會；這場面對撒迦利亞可能一生難得。

燒香（出三十 7～8）在古代近東的神廟中很普遍，或許是要減少於密閉殿宇內燒肉類祭物的臭味。在聖殿這樣的祭，是在早晨獻祭牲之前，以及晚上獻祭牲之後。據說，平時在聖殿服事的官員，會作記號，表明開始獻祭，然後退出去；祭司將香灑在壇上，俯伏在地，然後退出去——通常立刻就會出來（參一 21）。

一 10　聖殿裏獻早祭與晚祭的時間，也是主要的公眾祈禱時間（參：徒三 1）。除了節期，平時在那裏

祈禱的，多半是耶路撒冷人；不能進祭司聖所的人，大概是在以色列院內的男士，在外面的女院還會有一些婦女。

一 11　香壇在祭司聖所的中央，至聖所的外面。

撒迦利亞書三 1 報導說，聖殿出現舊約異象式人物。* 撒但也在那裏向大祭司顯現，站在他的右邊控告他；可是大祭司站在神的天使之前，天使為他辯護，要他向百姓傳和平的資訊。

一 12　在舊約裏，百姓對天使的啟示也常感到懼怕。

一 13　在舊約裏面，一些重要的人物出生之前也有天使的通報，且將名字道出（如：創十六 11，十七 19；賽七 14）。在古代世界，凡沒有孩子的人都會向神祇求孩子。

一 14～15　與路加福音一 15 最接近的舊約例子，是士師記十三 4～5、7，參孫從一出生便作拿細耳人，天使警告他不能喝濃酒（參：民六 3～4）。參：路加福音七 33。古代的猶太教認為，* 聖靈主要是 * 預言的靈。

一 16～17　在主的日子臨到之前，以利亞要回來，把為父的心轉向孩子（瑪四 5～6；參：德訓篇四十八 10）。雖然後期 * 拉比的解釋為，以利亞，這位複雜律法問題的大師，將會來把以色列人的家譜理得一清二楚，不過瑪拉基書的要點，可能是指家人的和好；參：彌迦書七 5～6。有關「為主預備」，見：路加福音三 4。有關充滿以利亞的靈，參：列王紀下二 9 所載，以利沙「雙倍的靈」之要求（是長子特有的繼承權）；雖然約翰沒有行過神跡，他卻是位偉大的先知——因為他是耶穌的先鋒。

一 18　舊約裏有許多人物也像撒迦利亞在這裏一樣，在神賜下許多應許之後，還要求顯明預兆，如亞伯拉罕（創十五 8，參十七 17）、基甸（士六 17、36～40，七 10～11）等人（王下二十 8；參：賽七 10～14），不過他們都沒有受責罰。撒迦利亞的預兆對他較嚴厲（一 20），顯示這項啟示比從前的那些事更重要。

一 19　猶太教發展出一大串天使的名字，不過 * 新約只提到兩個在舊約曾出現過的：加百列（但八 16，九 21）和米迦勒（但十 13、21，十二 1）。在當時的猶太傳聞中，這兩位是最主要的天使，而加百列常奉派執行神的任務。猶太文學經常描繪說，天使長是在神的寶座面前。

一 20～21　把香灑在熱的香壇上，用不了多少時間，放完之後，祭司立刻就出來了。這裏的耽擱可能讓群眾感到不安；也許他們以為撒迦利亞對神不夠恭敬，被擊殺了，或者出了什麼差錯。如果撒迦利亞獻祭不成，他們的祈禱可能同時會落空。

一 22　這裏的「啞吧」一字，可以包括耳聾，但不必要。

一 23　由於撒迦利亞供職的時間一年只有兩周，而他年邁時也沒有兒子可以照料，所以他可能在小農場工作，或在猶大的山區作某些工作。（祭司應當靠別人的什一奉獻而活，不需要靠耕作，但是窮人要應付高額的稅金，和有權勢的祭司之壓榨——尤其在主後六十六年之前的幾十年間，以致財務較差的祭司生活便成問題。）

一 24～25　以利沙伯在這裏發出的讚美，和其他不孕婦人蒙神眷顧之後的反應相仿（創二十一 6～7；

撒上二 1～11），但與拉結的歡呼最接近：「神除去了我的羞恥！」（創三十 23）。
一 26～38
天使與童女
在此，路加把少女馬利亞的單純信心，和年邁祭司撒迦利亞真實卻微小的信心作對比（參：撒上一、二章，哈拿與以利更強烈的對比；雖然這兩則故事的大綱不同，但是神都用一位卑微、不起眼的僕人來孕育祂為下一代所預備復興的器皿）。這一段不但與 * 舊約的誕生宣告故事相近，也和舊約呼召的 * 故事相近：馬利亞蒙召，來擔任耶穌母親的職務。

一 26～27　約瑟是大衛的後裔，而按照法律，耶穌是他的兒子，所以耶穌可以算屬於大衛王室的家。在猶太教中，「童女」是指大約十四歲以下的少女。路加在這裏所用的「童女」一字，也暗示她沒有與任何男人親近（一 34～35）。在這段時期，拿撒勒是不出名的小村莊，居民大約有一千六百至兩千人。有關加百列，參一章 19 節的注釋。

一 28～29　神常鼓勵祂的僕人說，祂與他們「同在」（如：耶一 8）。問安（如「萬歲」）是很普通的，一個人的社會階級和地位，決定當如何向他問安、該說什麼話。馬利亞既是女子，又年輕（可能在十二至十四歲之間），沒有結婚，所以毫無社會地位。即或她頗有地位，這裏的稱呼（「蒙寵愛的」或「蒙大恩的」）和應許（「主和你同在」），都不是問安的一般用語。

一 30　「不要怕」（參一 13），在舊約的啟示中也常出現（如：書一 9；士六 23；耶一 8；但十 12；參：創十五 1）。此處將馬利亞列為聖經中在神面前蒙恩的人之一（創六 8，十九 16、19；出三十三 13）。

一 31　這一節的結構，與舊約所記神宣告的誕生十分類似，和以賽亞書七 14（以馬內利的應許，參：太一 23 的注釋）尤其接近。

一 32～33　這裏的用辭源於撒母耳記下七 12～16，同時也指出，馬利亞未來的孩子即是以賽亞書九 6～7 名為「全能神」的 * 彌賽亞（「全能神」顯然是神的稱呼；參：賽十 21）。有關永遠的 * 國度，亦可參但以理書二 44，四 3，六 26，七 14。

一 34～35　猶太典籍用「蔭庇」一詞來指神和祂的百姓同在。

一 36～37　一章 36～37 節的要點為，神在以利沙伯身上成就的事，就和從前撒拉一樣，而祂仍然能行萬事。有關一章 36 節，參：創世記十八 14（提到撒拉要生子的事）；馬利亞比她的先祖更有信心（創十八 12～15）。

一 38　馬利亞用舊約常出現的順服或默許辭彙，表達她對神旨意的順服（如：撒上一 18，二十五 41；撒下九 6、11；王下四 2；比較，彼勒與龍書九；尤其可參：撒下七 25）。
一 39～56
兩個「神跡之母」的相會
一 39～40　從拿撒勒到猶大山地，大約需要三到五天，要看以利沙伯的家在那裏。由於路上常有盜匪出沒，少女馬利亞膽敢前往，勇氣不小，或許她找到一個商隊，和他們一同前去；否則她的家人可能不容許她去。問安語通常是祝福的話，為對方預祝平安，因此會有第 41 節的反應。

一 41　跳躍和舞蹈一樣，都是表明歡喜（如：所羅門智慧書十九 9）。猶太人承認，胎兒有感覺，對刺

激會有反應；有時他們以為，在出生之前，胎兒的性別都可因祈禱而改變；有些 * 拉比文獻認為，嬰兒在母腹內亦會犯罪、歌唱等。有些異教故事講到，嬰兒在母腹中跳舞，或小嬰兒即會說話，可是異教徒一般認為，這些現象是不吉之兆；此處約翰的動作，則是因尚是胎兒的他對先知的靈非常敏感。有關 * 聖靈，參一章 15 節的注釋。

一 42～44　藉引伸的祝詞來間接稱讚另一位，參：馬太福音十三 16～17 的注釋（亦參如：* 偽經巴錄二書五十四 10～11）。

一 45　亞伯拉罕也相信兒子的應許（創十五 6）。

一 46～47　第 46～55 節強調貧窮、卑微之人的高舉，及驕傲、富有人的敗落。馬利亞頌歌所強調的這點，與撒母耳的母親哈拿在撒母耳記上二 1～10 的頌贊很接近；哈拿在主讓她生育之後，大大的歡呼。（路加沒有提到哈拿頌辭中軍旅勝利的意象，她以此來比方自己與毘拿尼的相爭。）希伯來詩通常會用同義平行句（第二行重複第一行的意思）；因此這裏的「魂（和合本：心）」與「靈」是可以互通的，聖經裏常是如此；歡樂與讚美也彼此相連（參：詩三十三 1，四十七 1，九十五 2，一四九 1～5）。

一 48　舊約講到順服神的人——尤其是先知——乃是神的僕人。舊約也強調，神會高舉卑微的人，並顯示古代文化非常看重死後的名聲與榮譽。

一 49～50　在第 50 節，馬利亞是指詩篇一〇三 17，其上下文強調，儘管人有軟弱，神卻對敬畏祂的人顯為信實。

一 51　這是藉審判得申冤的說法；在舊約裏，神的「膀臂」常會拯救祂的百姓，「趕散」他們的（也是祂的）仇敵。馬利亞把好幾篇詩篇的用語編織在一起。

一 52～53　神會高舉卑微者、使驕傲者敗落的原則，在舊約裏很常見（如：箴三 34；賽二 11～12、17；參：德訓篇十 14）。「叫饑餓的得飽」來自詩篇一〇七 9，在那裏神幫助受苦的人，因為祂是憐憫的神。

一 54～55　神應許向屬祂的以色列民永遠保持信實，因為祂曾向他們的先祖亞伯拉罕起誓，立了永遠的約（如：申七 7～8）。在以賽亞書四十二至四十九章中，以色列是神的「僕人」（參：太十二 15～18 的注釋）。

一 56　雖然古時的文獻有時提到，懷孕會長達十個月，但是一般的說法都是九個月；此處所提到的三個月，加上第 26 節的六個月，暗示馬利亞在那裏的時間足以看到約翰的出生。

一 57～66

約翰的出生

在當時，許多猶太 * 聖人式（hagiographic）的誕生故事（如挪亞和摩西）說，嬰孩一出生便照亮整個房間，或（剛出生的挪亞）會開口講話，但這則記載卻沒有類似的細節。

一 57～58　按習俗，有喜事時鄰居會同來慶祝（參十五 6），而生產——尤其像這次如此特別——和在家中為兒子行割禮（當時多半是由父親執行），都是這類大事；按猶太文獻來看，從嬰孩出生直到受割禮，每天晚上都有客人聚在家裏。這裏的歡慶原因很特別，參一章 7 節的注釋。猶太人認為兒子很重要，因為可以延續家族，不過在實際生活裏，他們對女兒也同樣寵愛。

一 59　* 律法規定，第八天要行割禮；這是件大事，猶太的習俗還包括吩咐父母，要按聖經的律法來養育孩子。猶太人的孩子通常一出生就命名；在行割禮的時候才命名的證據，除了這段經文之外，時期較晚。但是羅馬的嬰孩則在出生之後八至九日才命名（女孩八日、男孩九日），而路加可能是為遷就讀者，而採用希臘—羅馬的作法，但更可能是暗示，希臘—羅馬文化對巴勒斯坦的猶太習俗已經產生影響。撒迦利亞不能說話，或許延遲了一般命名的時間，但參二章 21 節。

一 60～62　孩子常按祖父的名字取名，有時也按父親的名字。在命名的事上，最後的決定者是父親，而不是母親；在羅馬社會（與猶太社會相反），父親甚至有法定的權利，可以決定是否要養育這個孩子，或是把孩子丟入垃圾堆。

一 63　寫字板是一塊抹了蠟的木板，可以把話寫在蠟上。

一 64～66　以西結書三十三 22 也曾記載，先知因神而不能說話，當 * 預言實現的時候，便可開口。
一 67～79
撒迦利亞的預言
　　在* 舊約裏面，受聖靈感動的頌贊與 * 預言之間，區分甚微（如：撒上十 5～6；代上二十五 1～3），而在詩篇裏，還會從一方進到另一方（詩四十六 1、10，九十一 1、14）。

一 67　在舊約裏面，* 神的靈與預言特別相關，在耶穌的時代，這種觀念也流傳在好些猶太團體當中。

一 68　「神是應當稱頌的」曾出現在舊約的讚美中（如：代上十六 36；代下六 4；詩四十一 13，七十二 18），成了猶太人頌贊的標準開場白。先知與後期的作者（參：* 死海古卷）都提到，神「臨及」（和合本：眷顧）祂的百姓，為要施行救贖與審判。這裏的「救贖」一詞，將此一新事與神從埃及拯救祂百姓的事相連；眾先知曾應許，未來的拯救就像新的出埃及。

一 69　動物的角能夠使牠在爭戰中得勝，因此角代表力量。「拯救的角」與詩篇十八 2 的「岩石」、「力量」的意思相同。因此，拯救他們的，是大衛式的 * 彌賽亞（參：詩一三二 17）。

一 70～75　神與亞伯拉罕和他的後裔立約的時候，已經應許要拯救他們脫離仇敵。這裏的用辭完全反映出舊約的說法。

一 76　「預備他的道路」或是指以賽亞書四十 3（預言將有新出埃及的開路先鋒），或是指瑪拉基書三 1（在四章 5 節可能與以利亞有關），參：路加福音三 4。

一 77　以賽亞書中未來的「救恩」包括脫離政治敵人的壓制；不過，最主要是講以色列透過赦免，重新得蒙神的恩惠。

一 78　「日出」（NASB）或「上升的日頭」（NIV；和合本：「清晨的日光」）可能指瑪拉基書四 2 所提，神是公義的日頭（參：詩八十四 11）。有些注釋家主張，此處有希臘文暗指 * 彌賽亞的文字遊戲，因在舊約中，彌賽亞既是「苗」，也是「星」。

一 79　雖然在這一章裏，撒迦利亞總是把幾處經文的意思綜合在一起，這裏亦不例外，不過此處所援用

的經文最主要應該是以賽亞書九 2，而其上下文特別與彌賽亞有關（賽九 6～7）。

一 80　這句總結讓人想到撒母耳記上二 26 和三 19，講到先知撒母耳的成長。曠野是眾人期待新出埃及之地，因此也是 * 彌賽亞出現的地方；有些團體為了想更加潔淨，便離開一般的猶太教，進入曠野。約翰是否曾在這類團體內進修，仍有爭議，不過他的父母既已年邁，可能在他成人之前便已過世（據報導，* 愛色尼人會領養孩子，十歲之後就給予訓練）。

二 1～7

前往伯利恒

到主後六年時，每十四年就舉行一次大規模的人口普查；在那年之前似乎也有定期的調查，不過沒有那麼密集。備受尊崇的皇帝亞古士督（或譯為「奧古斯都」）為收稅而進行的人口調查，在二章 1～14 節成為該撒（或譯為「凱撒」）地上之虛華與基督天上之榮美的對比。

奧古斯都像特寫



二 1　人口普查對衡量稅收很重要；這種調查是由地方政府在當地執行，因此可能並非所有地區都同時執行該撒的諭旨。

二 2　有些學者質疑當時的敘利亞巡撫是否為居裏扭。而後來於主後六年所進行令人難忘的調查，當地的巡撫則無疑是居裏扭；那一年塞弗利斯和一些加利利的愛國人士反對為抽稅而作的人口普查，產生暴動。這一段似乎是指更早的一次調查，那時大希律仍舊是國王（在主前四年之前）；因此路加寫道：「居裏扭……頭一次行報名上冊」。

有些注釋家建議，路加把兩件事混為一談，或居裏扭在路加提到的較早日期亦是敘利亞的巡撫，而在主後六年又重任舊職，這說法有一些證據（但目前尚不完整）。歷史家常用當時的官員來定事件的時間，因此居裏扭可能這時候在任，但卻與這次調查沒有關係。此處提到敘利亞巡撫，因為這段時期巴勒斯坦屬於羅馬敘利亞省的轄下。

二 3　雖然埃及的人口普查記錄顯示，進行稅收的人口調查時，百姓必須回到家裏，不過他們所回的家，

是他們擁有財產的家，而不是出生的家（人口是按產業登記的）。因此，約瑟在伯利恒應該還有地業；如果可以用主後六年的調查作參考，他可能不需要登記加利利的產業。

二 4　由陶器的樣本來看，那陣子曾有人從伯利恒遷往拿撒勒；約瑟的法定住處可能仍在伯利恒，那是他生長的地方。

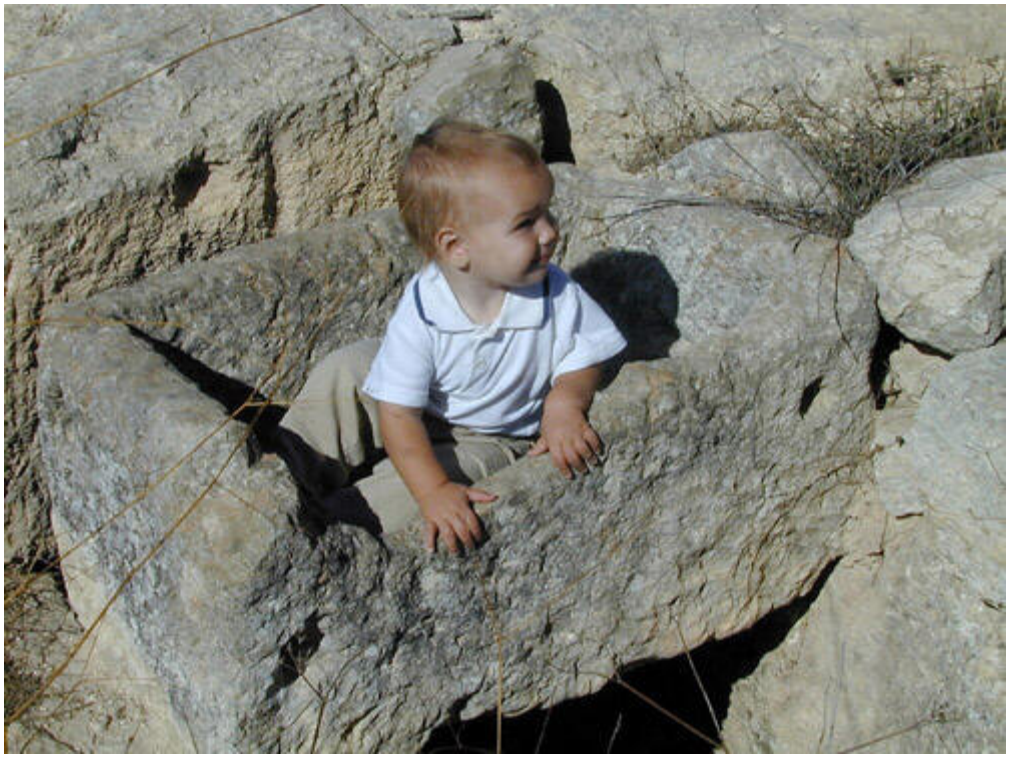
二 5　下聘滿足了合法婚姻的大半要求，不過還不可以圓房；約瑟帶著已有身孕的未婚妻走，十分勇敢——即使她也是伯利恒人（很有可能），而必須回到那裏。雖然羅馬帝國大半的稅法只要求一家之主報到，但是敘利亞省（當時包括巴勒斯坦）也向婦女收稅。可是約瑟或許只是不願意在馬利亞身孕已重的時候，讓她一個人留下來，尤其她懷孕的情形很特別，可能因而沒有什麼朋友。

二 6～7　包嬰孩的「布」是長的布條，把手腳綁直，為要使其長得好（參：所羅門智慧書七 4）。通常生產的時候都有產婆幫忙；而這是馬利亞的頭一胎，極可能會有產婆幫她（雖然經文中看不出）。猶太律法允許產婆，若要幫人生產，在安息日也可以長途旅行。

到了主後第二世紀初，連異教世界都知道，耶穌出生在安放牲畜的洞穴裏，在某個人的住宅後面，他們甚至將這個洞穴的地點向哈德良皇帝報告。馬槽是給動物餵食的槽；有時這種槽建在地板裏面。傳統譯為「客店」的字，可能是指「家」，或「客房」；約瑟四散的家人既然同時回來，馬利亞要生孩子（或產後要照顧孩子），在外面的空洞穴比較方便。

拉末特的石馬槽

–



二 8～20

真君王的誕生

二 8　由於當地靠近耶路撒冷，有些學者建議，這裏的羊群是聖殿所飼養的，為要作祭牲之用。這則故事或許對許多宗教人士的價值觀形成挑戰，因為他們瞧不起牧羊人；牧羊人的工作使他們不能參與社會上的宗教活動。在夜間看守羊群，顯示當時的氣候還溫暖，不是冬天（那時羊群多半在白天吃草）；羅

馬基督徒後來以十二月二十五日為基督降生的日子，只不過是取代當時羅馬的一個異教節日。

二 9　天使顯現、神的榮光照耀、人萬分懼怕；舊約記載神在歷史中行特別之事的時候，也常出現這些情形。

二 10～12　「不要懼怕」，見一章 13、30 節的注釋。「大喜的資訊」可以指神救恩的宣告（賽五十二 7），但那些以為皇帝是普世帝國之首的異教徒，也用它來指慶祝皇帝為神的慶典，尤其是慶祝他的生日（異教徒常公開為神祇慶生）；皇帝會被尊為「救主」和「主」。

耶穌出生于卑微的馬槽，這成了真君王與羅馬皇帝極大的分野；在路加的時代，效忠羅馬皇帝的人若領會這段的對比含義，會勃然大怒（甚至可能會暴力相向）。「記號」在先知文學裏很常見（如：賽七 14；結十二 11），除了作為真理的證明之外，也是要激起人的注意，並提供解釋。

臨近伯利恒的牧羊人及羊群



二 13～14　這個合唱與地上皇帝崇拜時所用的合唱亦成對比。現任的皇帝亞古士督受人頌贊，因為他使得天下太平。由此處的對稱語法（神與人相對、「至高之處」與「地上」相對）看來，「至高之處」是指「在天上的眾天軍當中」。

二 15～18　牧羊人可能會去一個個動物的廄房尋找，直到發現嬰孩為止；伯利恒並不是大城。

二 19～20　馬利亞把這些事放在心裏，正如創世記三十七 11，雅各把約瑟得到的啟示存在心裏（有關這片語，參如：詩一一九 11；箴六 21；所羅門智慧書八 17）。

二 21～40

嬰孩與見證人

二 21　見一章 57～59 節的注釋。

二 22～24　這幾節所指的規矩，見出埃及記十三 2、12 和利未記十二 8。耶穌的父母用敬虔的心、完全遵照摩西的 * 律法而行。他們獻上的祭顯示他們很貧窮（利十二 8）。按照習俗，馬利亞要按手在鴿子

上，然後一位祭司會將鴿子帶到祭壇的西南角，擰斷一隻鳥的頸項，作為贖罪祭，再把另一隻燒掉，作為燔祭。

二 25～26　與西面的相遇一定是在女院中。神未來要為以色列行的事，被描述為「安慰」（參如：賽四十九 13，五十一 3，五十二 9，六十六 13）。「* 聖靈」與 * 預言關係密切。能夠在死之前看到神的 * 恩惠，參：詩篇九十一 16，多比雅書十 13 和十一 9；有時在舊約中，義人會被取去，不至親眼見災難臨到，而惡人卻嘗不到好處（如：王下七 2，二十二 20）。

二 27～32　西面的頌贊反映出舊約式的敬虔，如創世記四十六 30，以及以賽亞書四十二 6 和四十九 6 等處的預言。

二 33～35　猶太與希臘—羅馬典籍中的 * 預言通常不明確，當時很難懂，事後來看才能明白。西面的話可能影射以賽亞書八 14～15 的絆腳石，以及對 * 復活的盼望。「刀」或許反應出馬利亞因耶穌的受苦而有的難受，或許指她的心被揭露出來，而前者的可能性較大（母親的憂傷可以代表兒子的受苦，如：士五 28）。

二 36　雖然舊約也提到女先知，但在當時的猶太典籍中，她們不如男先知來得重要。「亞拿」之名（多比雅書一 9）就是希伯來文的「哈拿」（撒上一 2）。

二 37～38　猶太和希臘—羅馬文化常認為不再結婚的寡婦格外敬虔、忠誠。猶太典籍中著名的寡婦猶滴，據說終身守寡，直活到一〇五歲。如果把這段經文的兩個數字加起來，七和八十四（以八十四作為守寡的年數，而非她的歲數），而若她是照當時的結婚年齡十四歲成婚，那麼，她也應當有一〇五歲了。

二 39～40　參一章 80 節的注釋。

二 41～52

聖殿中的男孩

古時的傳記作者總會盡可能加入主角小時的一些重要軼事，有時會講到他在孩童時如何聰穎非凡（如：古列、* 約瑟夫）。在二章 21～40 節，耶穌令先知驚異，而在二章 41～52 節，祂又令律法教師希奇。

二 41　* 律法要求每一年在逾越節的時候，都要到耶路撒冷去朝聖（申十六 6），不過大部分住在遠方的猶太人無法每年都去。猶太教師並不要求婦女參加節期，然而許多婦女會去。這一節可能暗指撒母耳記上一 7 和二 19 的哈拿。

二 42　按以色列的規矩，「十二歲」是耶穌正式成人之前的一年，成人就有責任要照律法行事。（在耶穌的時代，猶太人正式的成年禮〔bar mitzvah〕可能並不存在，然而這個禮節與羅馬人的成年儀式相當類似，所以有證據顯示，在這個年齡應當有正式的進入成年禮俗。）

二 43～45　到耶路撒冷朝聖的人常與商隊同行，他們能提供保護，免遭盜匪搶劫。馬利亞和約瑟與商隊同行，同鄉的鄰居又會一起照顧孩子，而耶穌已經接近成人，所以他們一定以為他和同伴在一起，特別這時候他們大概已有更幼小的孩子要照顧。假定一天走二十哩路（不過速度可能更慢，要看運輸工具和孩子的情形而定），沿最短的距離到拿撒勒，大約要走三天多。

二 46～47　據說有些猶太教師在這個時期會在聖殿院中開課；著名的 * 希列和 * 煞買可能就是其中的兩位。問問題的方式在教導與學習時都會用，可是學生提出好問題很重要，這裏耶穌便是如此。教師可以用問題來回答問題，而耶穌的回答也很有智慧。

二 48～51　孝敬父母的誡命，被視為律法中最重要的誡命之一，而尚未成年的孩子在這方面的本份，就是要聽話。有關馬利亞的心，參二章 19 節的注釋。

二 52　參一章 80 節的注釋；比較猶滴書十六 23；這裏的說法，亦可與箴言三 4 相較。

三 1～6

介紹約翰

三 1～2　希臘—羅馬和舊約的歷史，通常一開始都會提到君王與官員的年代，標明事件的日期，而先知的神諭或著作也是如此（如：賽一 1，六 1）。所以路加表明，約翰開始講道的時間，大約在主後二十七年九月至主後二十八年十月之間（或下一年，不過可能性較低）。提庇留在位是主後十四至三十七年；大希律的兒子希律安提帕（參一 5 的注釋）在加利利作分封的王是主前四年至主後三十九年；本丟彼拉多在任的時間是主後二十六至三十六年。有關「亞那和該亞法」，參：約翰福音十八 13、19 的注釋。

三 3　想要進猶太教的非猶太人，必須把自己浸在水中，除去他們身為 * 外邦人的不潔；約翰要猶太人也用這操作表示自己的改變。參：馬可福音一 5 的注釋。

三 4～6　這段引言，參：馬可福音一 3 的注釋；以賽亞應許會有新的出埃及，神將前來拯救祂的百姓以色列。路加把這段引言延伸，多用以賽亞書四十章，可能是要以看見神的救恩為結束；參：路加福音二 30。

三 7～20

約翰的講道

細節請參：馬太福音三 7～12 的注釋。

三 7　一般相信，毒蛇（如：尼坎德的毒蛇）從母腹出來的時候，會把母蛇吃掉；因此，約翰稱聽眾為「毒蛇之子」，比稱他們為「毒蛇」更難聽。田地起火的時候，蛇通常會逃跑。

三 8～9　猶太人相信，因為他們是亞伯拉罕的後裔，所以是神所揀選的子民，必定得救。從石頭中興起子孫的想法，似乎出自希臘神話。有些學者認為，約翰是以亞蘭文的「孩子」與「石頭」作文字遊戲。

三 10～11　最窮的人（如埃及大半的農民）只有一件外衣；按這標準來看，凡有兩件外衣的人，所擁有的已超過生活所需。「我們當作甚麼呢？」這個問題在路加福音—使徒行傳中不斷出現，意思是如何才能得救。

三 12～13　* 稅吏有時會多徵收錢，放進自己的腰包；雖然這種陋規不合法，可是很難革除。

三 14　有些注釋家認為，這些「兵丁」是猶太員警，他們會伴隨稅吏或希律党的商人；不過這些人更可能屬於羅馬在當地徵召的敘利亞輔助部隊，他們不是猶太人。羅馬軍團駐紮在敘利亞，不在巴勒斯坦，不過巴勒斯坦（該撒利亞和耶路撒冷）也有一些駐軍，而偶爾還會有小隊軍伍經過。羅馬兵丁常會在當地非法養小老婆，這點亦顯示，軍人並不一直留在營區。猶太人不必從軍，主要與他們的飲食律法有關。

兵丁偶爾會為薪資提出抗議，讓政府頭痛（如：主後 14 年前線的反動）；而兵丁向當地百姓勒索，

或套以假罪名的事，也時有所聞（參如：* 蒲草紙卷；* 亞普類烏〔 Apuleius 〕）

三 15～17　有關約翰的 * 彌賽亞講論，參：馬太福音三 11～12。* 舊約先知也曾宣告，到了末時，* 聖靈會澆灌在義人身上，而惡人則會被火焚燒。猶太人一般認為聖靈是 * 預言的靈，有些團體亦認為，聖靈是一種潔淨神子民脫離污穢的能力。

三 18　有關他「許多別的話」，參：使徒行傳二 40 的注釋。

三 19～20　約翰向希律安提帕的講道合乎先知的道德觀，可是希律與他的屬下可能認為其中別具政治企圖，尤其由於希律與希羅底不正當的結合，已經讓他在政治上付出代價（參：可六 17～20 的注釋）。懲罰希律的對頭，是拿巴提（譯注：古代的阿拉伯人）的王，他與希律管轄的比利亞境內同族的人結盟，而約翰正在那一帶講道（約三 23），因此可能令希律備覺危險。

古代以色列的先知通常享有免於受逼迫的權利，這在古代近東的國家是少見的（其他國家的先知很少敢斥責當今的君王；他們最多只會要求多給神廟一些捐款）。可是有些以色列王會把先知下監（王上二十二 26～27；耶三十七～三十八），甚至會殺他們，或要他們閉口（王上十三 4，十八 13，十九 2；王下一 9，六 31；代下二十四 21；耶十八 18、23，二十六 11、20～23）。約翰為此付出的代價，預表耶穌將會喪生於當權者之手。

三 21～22

宣告耶穌的神子身分

猶太典籍強調，神會從天上發聲，來向這時代的人說話；大部分人相信，祂不再透過先知說話，至少不像從前那樣。因此，約翰先知的事奉與天上的聲音，成為耶穌身分的雙重見證。詳細的注釋，參：馬可福音一 9～11。

三 23～38

耶穌的祖先

希臘—羅馬的傳記家通常會列出先人之名，更不會遺漏出名的先祖。路加的家譜較接近希臘—羅馬式，從最近的家人寫起，倒推回去，和馬太福音及 * 舊約的家譜不同。這個方式使他能以「* 神的兒子」來作結尾（參一 35，三 22，四 3）。

有關家譜的細節，參：馬太福音一 2～16 的注釋。學者對馬太福音與路加福音家譜中的差異，提出種種解釋，最著名的如下：(1) 一個（可能是馬太）記載的是約瑟的家譜，另一個則是記馬利亞；(2) 一個（可能是馬太）把家譜靈意化，並沒有據實記載；(3) 後代有重複又有差異的現象，是因一個將兄終弟及的子嗣也包括在內（申二十五 5～10）。

在希臘社會，成年男子開始在公職服務的年齡約三十歲；利未人在聖殿的事奉也始於三十歲。路加說「約有三十歲」（三 23），他沒有把估計的數目當作確定，可見他是位優秀的歷史家，不像傳統猶太式的編史。

四 1～13

在曠野受試探

細節請參馬太福音四 1～11 的注釋。耶穌在此解決爭辯的方式，正如好* 拉比的作法——藉經上的話。可是這一段也顯示，耶穌對聖經的運用，不單是採用時人對聖經權威的看法，更是作為祂權威的出處，也作為倫理問題的最終準則；即使祂所面對的，是超越人之文化的仇敵，依然如此。（原作者與最初的讀者都視魔鬼為一真實的個體，這是毋庸置喙的；現代有些讀者把魔鬼寓意化，當作是邪惡的象徵寫法，其實這樣的理解，與經文的原意差之千里。）

這裏（四 4、8、12）引用的三段申命記經文（六 13、16，八 3），是以色列人在曠野受到試探時，神所賜的命令。耶穌不像神的另一個犯罪的「兒子」亞當（三 38），祂勝過了考驗（參：創三）。

四 1～2　摩西也曾禁食四十晝夜；以色列在曠野則為四十年。

四 3　魔鬼對耶穌的第一個試探，是古代對術士的一種想法，說他們可以把自己變成動物，也可以改變其他東西，如把石頭變為麵包。

四 4　有些猶太團體（如：從 * 死海古卷和後期的 * 拉比文獻中可見）也用「經上記著說」一詞來引出聖經的話。

四 6～7　實質而言，這個世界並不屬於魔鬼（但四 32），牠對人心與社會的控制，只是一時的篡奪。牠最多只能使耶穌成為政治、經濟式的 * 彌賽亞，而這正是多數猶太人衷心期待的彌賽亞。

四 8　耶穌所引用的申命記六 13，是禁止拜偶像（申六 14），凡是敬拜魔鬼的，顯然便觸犯了這條誡命。

四 9～11　魔鬼帶耶穌到聖殿的一處，可以俯視很深的山谷；從那裏掉下去必死無疑。後來 * 拉比承認，魔鬼和邪靈非常會用聖經；此處魔鬼引用詩篇九十一 11～12，是斷章取義，因為九十一篇 10 節清楚陳明，在神的僕人遇到危險時，祂必保護，而不是要人以此為藉口來冒險。

四 12　耶穌引用申命記六 16，那裏講到以色列人在瑪撒試探神，要祂行一個神跡，否則就不認為祂在他們當中（出十七 7）。

四 13　對大部分古代讀者而言，魔鬼的離開可能暗示牠暫時的失敗（參：* 約伯遺訓二十七 6；亞當生平十七 2～3，日期不明）。

四 14～30

在家鄉的會堂講道

路加一般都十分審慎地按照資料源的順序來寫（可能他要按照所採用的傳記模式），但在這裏卻岔開來（參：可六 1～6），因為這一段成了他對 * 福音的主題說明。（參：彼得在使徒行傳二章的講道，那一段在使徒行傳也有類似的作用。）

耶穌會用聖經來對付魔鬼（四 1～13），當時的人視為理所當然；然而祂用聖經來向當時的人都視為合乎經訓的傳統挑戰，就令他們勃然大怒。猶太教師一般歡迎辯論，樂意探討根據聖經的各種觀點；可是他們對聖經的解釋，總是支持合乎傳統的看法（今天許多教會也常如此）。

四 14～15　來訪的 * 拉比常會受邀講話；可是拿撒勒，這個只有一千六百到二千居民的小鎮，早已認識耶穌，因此不太會對祂產生新的看法。

四 16　從耶穌過去在家鄉* 會堂中的誦讀，這些人一定早知道祂是敬虔人，而且通曉希伯來文。解釋聖經的人，通常是坐著（太五 1），但在讀經時，則要站著。

四 17　後來會堂採用以固定順序來讀經，不過在當時，讀的人可以自由從先知書裏挑選經文來讀；再後期，誦讀先知書的人可以「略過」一些經文。會堂的執事（chazan，20 節）可能會選出要讀的書卷（舊約不同的書記在不同的卷上）。「打開」書，意思是展開希伯來書卷，直到要讀之處。

四 18～19　以賽亞在這一段中（六十一 1～2；參五十八 6）似乎是在描述以色列在禧年（或釋放之年）

時的情形，所根據的是利未記二十五章；* 死海古卷便是從這個角度來看以賽亞書六十一章。有些學者建議，可能正好有一次禧年才過不久，因此耶穌的聽眾對這段經文十分熟稔；還有些學者則認為，在主流的猶太教中，這種習俗是否仍存在都有問題。路加把引用的經文停在救恩上，可能是刻意的，但熟悉聖經的讀者會知道下文為何。

四 20　教師講解聖經時，通常是坐著的。* 會堂的執事是 chazan，負責管理建築物、經卷等等；這個地位最後變成有薪給的（不過其權力較「管會堂的」為低）。當時的會堂可能不像今天的教會或會堂那麼正式，因此與會者居然聚精會神聽講，顯得頗不尋常。

四 21～22　即時性（「今天」；參二 11，十九 5、9，二十三 43）是引發衝突的首要關鍵；耶穌所讀的經文應當應驗於彌賽亞時代，而拿撒勒的居民既未見到 * 彌賽亞，也沒看到彌賽亞時代的臨到。因為他們距離塞弗利斯只有四哩，所以非常清楚主後六年在一次彌賽亞式的反叛之後，羅馬人如何摧毀了加利利的首府；這一帶地方對於彌賽亞式的宣告十分小心，後來重建的塞弗利斯並沒有加入主後六十六年的反叛，便可為證。

* 死海古卷的作者相信，他們是活在末世的邊緣，因此經常強調聖經的 * 預言即將實現，把那鴻、哈巴谷等先知書的描述，應用在自己的那一代。因此，這樣解釋聖經並不至於觸犯第一世紀巴勒斯坦的猶太人；令他們忿怒的，是耶穌暗示，末世已經因祂的工作而臨到。

四 23～24　在猶太教中，以色列人拒絕自己的先知乃是常事；例如：耶利米被自己的祭司家鄉亞拿突所逼迫（耶一 1，十一 18～23）。四章 23 節的格言，在希臘古典文學與醫藥典籍中可以找到類似的話，有些 * 拉比也引用了相近的 * 亞蘭文格言。

四 25～27　在此耶穌提到社會地位很低的人（寡婦）與邊緣人（痲瘋病人），不過重點為，接待 * 舊約兩位著名先知的，都是非猶太人。西頓和敘利亞都是備受歧視的地方。耶穌指出：拿撒勒不接受祂，但非猶太人則會接受祂。

四 28～29　在猶太的巴勒斯坦，群眾不能依法執行死刑，可見這群人實在是極其忿怒，甚至竟然要在安息日（16 節）這樣行刑。拿撒勒固然不是建造在所謂的山崖上，不過它也像古代許多的城市一樣，是在丘陵地，附近有許多突起的岩石與斷崖。以石頭打死人，是先將罪犯推到山崖下，然後再用頭一般大的石塊丟在他身上。最先朝胸部丟，不過距離這麼遠，不一定丟得准。

四 30　耶穌從群眾當中走過去，沒有受害——或許是神隱藏了祂（參：耶三十六 26），或許是祂的態度令他們啞口無言，或許祂的鄉人突然醒悟不可以這樣對待自己人；總之，祂的時間還沒有到。

四 31～37

在迦百農的會堂講道

耶穌在研經禱告之處不被接納（四 14～30）的記載之後，接著乃是一則祂與汙鬼附身之人相遇的故事。迦百農人的反應，和拿撒勒人在四章 14～30 節的反應恰成對比。迦百農在主後第二世紀成為早期猶太基督教的中心。另參：馬可福音一 21～28 注釋。

四 31　考古學家已經發現迦百農* 會堂的遺址。

四 32　大部分教師對 * 律法的解釋，都是說它應當如何應用到現況，或援用相關的法律案例、* 故事傳統來作說明；耶穌則超越這些作法。

四 33～34　汙鬼常與法術相連，而術士制服靈界勢力的方式，是呼叫其名。倘若汙鬼想用這個方式來制服耶穌（「我知道你是誰」，在術士的文獻裏是用來制服靈界勢力的說法）——如一些學者的建議，則牠的辦法沒有奏效。

四 35～37　驅魔人主要用兩個方法趕逐汙鬼：(1) 把牠嚇出去，或讓牠感到不舒服而待不住，如：把很臭的樹根放在被鬼附之人的鼻孔下，希望汙鬼受不了；(2) 呼求力量更大的靈，來趕走較小的靈。令百姓非常希奇的是，耶穌只吩咐一聲，汙鬼就出去了。

四 38～44

聲譽日隆

細節的注釋，參：馬可福音一 29。

四 38　可能西門的岳父已經過世，西門和他的妻子把守寡的岳母接到家中來住。當年大家族的人彼此照顧乃是習俗。

四 39　服事客人是待客的重要規矩，一般都由家中的成年婦女來擔任（多半的自由人家中養不起奴隸）。

四 40～41　安息日（四 31）在週六的日落時結束。「日落的時候」表示安息日結束了；因此百姓可以把病人抬來，找耶穌醫治（抬東西被視為工作，在安息日不可以）。希臘人用按手作為醫治的接觸點，猶太人比較少這樣做，可是在猶太傳統中，這動作也富有象徵意味（參：徒六 6 的注釋）。如果人有信心，耶穌也可以不必用這方式（參：路七 6～9）。

四 42～44　古代的城鎮街道很窄，有時（像在埃及等較窮的地方）二十個人同住在一個沒有隔間的屋子裏，要找一個安靜的處所幾乎不可能。在迦百農，大部分是四棟房子共用一個院子。各市鎮間的距離不遠；若起得夠早（大部分人在黎明起身），或許還可以找到能夠獨處的地方。

五 1～11

得人如得魚

摩西作過牧人，大衛作過將領，約瑟作過總管，而這些 * 門徒原為漁夫，過去的經驗能幫助他們從某個角度來瞭解當前的新任務。

五 1～2　網撈到的東西，除了能吃的魚之外，還有雜物，所以需要清洗。現今在加利利的內「海」（革尼撒勒湖）有各式各樣的鯉魚；* 約瑟夫說，加利利湖有好幾種魚。

五 3　這個湖的沿岸有音響效果，類似一座圓形劇場；因此，耶穌稍微離開群眾，從船上講話，可以讓人聽得更清楚。

五 4～5　彼得的順服是很好的榜樣；漁夫在宗教的事上可能會聽信* 拉比的話，但是在捕魚專業上，就不見得了。用拖網整夜捕魚，所獲的量應該會很多，大大超過耶穌在五章 5 節所給的吩咐。按資料看來，在加利利海捕魚，晚上要比白天容易；早上便可以賣魚。

五 6　耶穌把食物與活物變多，這在* 舊約有先例可循（如：食物，出十六 13；王下四 1～7、42～44；活物，出八 6、17、24，十 13）。

五 7　由於設備所需的資金甚大，所以漁夫通常會以公司的方式一起工作；幾家人有時會在一起工作，以增加收入。在古代的巴勒斯坦還有其他的漁業公司，所以，西門和安得烈與西庇太的家人（五 10）是同事，並不特別。幾條船一起行動，比單獨一艘船可以放下更大的網；撒網之後，或是把魚倒在船中，或是把網拖回岸上。

五 8～9　摩西、基甸和耶利米在蒙召的時候，都十分震驚；但彼得的話更接近以賽亞（賽六 5），且符合路加的重點（路五 20、30～32）。

五 10　「得人的漁夫」可能暗指兩處舊約經文（耶十六 16；哈一 15），把審判即將臨到的意象，轉成得以逃脫審判的意象；但耶穌或許只是要改變他們的工作，不再作漁夫，如同神要摩西與大衛去「牧養」祂的百姓。

五 11　漁夫的收入比一般人高（即使他們晚上捕的魚不多，五 5），他們放下工作，顯示出相當堅定的委身，因為他們知道家中的經濟從此會受到影響。

五 12～16

潔淨痲瘋病人

細節請參：馬可福音一 40～45 的注釋。痲瘋病患是被趕出社會的人，即使猶太律法允許，正常人也不會想去碰觸他們。聖經明文規定，痲瘋病患若得醫治，必須獻上特定的祭物（利十四 1～32）。耶穌順從這些規定，並沒有違反 * 律法，或得罪祭司。

教師若能行神跡，必會吸引一大批人來追隨，因為許多人都患病；據說加利利的溫泉有醫治的果效，從蜂擁到那裏的人潮，便可以證實受各樣病痛纏累的人極多。

五 17～26

醫治癱瘓者

細節請參：馬可福音二 1～12 的注釋。

五 17　* 法利賽人似乎比較集中在耶路撒冷和猶太地；所以在加利利的，可能大半是路加所提到的另一群人，即教法師。所有加利利的村莊都有受過猶太律法訓練的 * 文士，他們能寫法律檔，並教導孩童摩西的律法。

五 18～19　一般的迦百農家庭大約只可容納五十個人站著（考古挖掘出最大的家，一邊長十八呎）。到屋頂是從外面的樓梯上去，所以這些人可以通行無阻。巴勒斯坦一樓屋子的房頂相當堅固，可以在上面走，但作法是把樹枝與蘭莖搭在大樑上，再用幹土覆蓋，所以可以挖通。

路加把這種巴勒斯坦的屋頂結構，換成讀者較熟悉的一塊塊相連的磚式平頂，就像今天的傳道人在重述聖經故事的時候，會改變一些細節，讓讀者更容易明瞭。或許基於同一個理由，路加沒有提到他們挖透屋頂。癱瘓的「床」就是他一直躺著的褥子。

五 20～21　猶太教相信，只有神能赦免罪，不過大部分猶太人認為，神的代表也可以代替祂發言。準確的說，「褻瀆」包括講出神的名字，或要人去敬拜別神；廣義而言，至少需有不尊重神的表現。因此嚴格說來，這些律法專家把耶穌的話解釋成褻瀆，實在不正確——即使按他們自己的規定來看。

五 22～26　有些猶太教師認為，一位教師若能行神跡，便證明他真是神的代表；但亦有人認為，若該教師對聖經的教導與他們不符，單憑神跡尚不足以為證。

五 27～32

與罪人同席

細節請參：馬可福音二 13～17 的注釋。在舊約中，神會將祂的道指教「罪人」，即知道自己需要的謙卑人（詩二十五 8～9）。

五 27～28　稅吏是希律政府中的職員；他們的薪水不錯，而一旦離職，便不可能再複職（尤其是如此突然的離開）。

五 29　耶穌邀請利未來跟隨，對他是很大的榮譽，因為平時像他這樣的人，是宗教人士不屑理會的。利未用為耶穌擺筵席作回應，並不讓人意外；以尊榮報答禮遇，是古代社會生活的重要成分。同桌用餐、聊天，表示關係十分親密，按古代請客的禮俗，這位富有的人自然會邀請他（從前）的同事和屬下來赴宴。

五 30　* 法利賽人（和屬於該党的教師）非常講究吃飯的特定規矩，不喜歡與在這方面不謹慎的人一起吃飯，更不願與 * 稅吏和罪人共餐。大部分人認為稅吏是羅馬人的走狗，充滿愛國情操的宗教人士鄙視他們。這裏的法利賽人只批評耶穌竟和這些人吃飯，由此可見，無論利未其他的客人是否守規矩，耶穌與祂的門徒在言語和吃、喝方面都表現良好（如：他們不會醉酒）。

五 33～39

宴樂還是禁食？

細節請參：馬可福音二 18～22 的注釋。* 舊約也承認，從前崇拜中使用的一些作法或物件，後來不再適用（王下十八 4；耶三 16）。

五 33　雖然舊約規定的節期比禁食還多，但是禁食成了猶太人司空見慣的作風；* 法利賽人通常一個星期禁食兩次。儘管 * 禁欲式的禁食並不符合聖經的教訓，但許多人可能是為禁欲而禁食。禁食是與祈禱或懺悔相連的重要操練，* 門徒（未來的 * 拉比人選）竟會完全不這麼做，實在不尋常。對門徒的行為，教師必須負責。

五 34～35　婚筵一般進行七天；參加婚筵的期間不可以禁食，也不可以參與哀悼，或做粗重的工作。耶穌以此作比方，說明當祂在的時候，禁食便不合適。

五 36～38　耶穌用兩個類似的事實來說明。舊衣服已經洗過，縮過水。酒可以存在瓶子裏或酒袋裏；酒袋和瓶子不同，它會膨脹。舊的酒袋因為酒的發酵已經膨脹過，如果再裝未發酵的酒，爾後因酒繼續膨脹，而舊皮袋在伸張到極限之後，就會破裂。摻了水的酒，在用餐時可作飲料。

五 39　當時蒸餾術尚未發明，酒只含些許酒精成分，不過一般都偏好陳酒，因新酒還沒有開始發酵（格言，如：德訓篇九 10；* 拉比）。耶穌可能在暗示，為何宗教人士反對耶穌 * 門徒的歡樂之情：因這是新事。

六 1～5

安息日的主

細節請參：馬可福音二 23～28 的注釋。有些學者認為，「用手搓」（1 節）延伸而言，就等於打麥子，這是安息日不可做的工作之一。雖然摩西的律法是猶太法律專家的權威，但是 * 舊約其他部分的 * 故事有時說明了* 律法的精神，甚至比原來的規定更當視為優先（如：代下三十 2～3）。

如果耶穌可以用聖經指出理由，祂的對手照理便無法控告祂，因為巴勒斯坦的猶太人對於如何守安息日，有好些不同的看法。

六 6～11
行善合乎律法
細節請參：馬可福音三 1～6 的注釋。

六 6　「枯乾」之手的肌肉與神經不能動；所以那只手會比一般的小，沒有作用，亦無藥可救。

六 7～10　耶穌在此並沒有違反 * 律法；雖然許多宗教教師反對在安息日看小病，但「伸出手來」並不算工作，而神在安息日也可以回答人的禱告。

六 11　對安息日無心的違犯，或為「怎樣才算守安息日（引起辯論的事）」而爭執，一般人都不會太在意；死刑（出三十一 14，三十五 2）只是針對故意抗拒安息日的人。耶穌的對頭在此遠遠越過了他們自己的教訓。
六 12～16
揀選十二人
細節請參：馬可福音三 13～19 的注釋。

六 12　耶穌在此可能是按著摩西事奉的模式。摩西曾在山上禱告，得到指示要選幫手（出十九 24，二十四 1～2；參三十一 1～2）和繼承人（民二十七 15～23；參二十 23～29）。

六 13～16　一般人常有別號，有時是綽號，這或許是福音書十二門徒名單有差異的原因，也可說明這個名單中的兩個西門、兩個猶大和第二個雅各（這些名字當時都很普通）。
六 17～26
論福與論禍
請參：馬太福音五 3～12 的注釋。論福與論禍是很常見的文學形式，尤其在* 舊約和猶太教中；此處可能仿效申命記二十七至二十八章從山上宣告的祝福與咒詛。至於此處所列的福與禍，可參：以賽亞書六十五 13～16。

六 17～19　這段路加的平原（或「平地」）講章前言，請參：馬太福音四 23～25 的注釋。

六 20　耶穌的 * 門徒有些人經濟並不差，而在跟隨祂之後成為貧窮（見十八 28）。路加的「貧窮的人」和馬太的「靈裏貧窮的人」，背後可能是一個兩種含義兼備的 * 亞蘭文。
「窮人」在某些猶太團體中成為敬虔的代號，因為他們既受人的壓迫，只能全心投靠神。在耶穌之前一百年，羅馬將軍龐貝曾重新分配猶太人的地，從那時起，窮人的敬虔更受注重；大部分猶太人和古代地中海一帶的人一樣，都很貧窮。猶太人都渴望 * 國度的臨到。

六 21　「得飽足」（得供應）是眾人所期待 * 彌賽亞時代的福分。在饑荒的時候，窮人之家更加饑餓（巴勒斯坦鄉下比埃及的鄉下情形好一些，但是比不上哥林多或義大利的鄉下）。哀哭是悲慟或悔改的表現。

六 22～23　在舊約裏，多數真先知都曾遭人拒絕，而猶太教中更強調這一點，所以耶穌的聽眾可能會明白祂的意思。這裏的隔絕或流放或許指正式被趕出 * 會堂（參：約九 22 的注釋），但更可能是一般性的說法。

六 24～25　「安慰」是彌賽亞時代的福分（如：賽四十 1；參：路十六 25）。耶穌的聽眾多半都是窮人，但路加的讀者卻是希臘—羅馬的城市人，家境可能不差（一 3～4）；路加並沒有輕易放過自己的讀者（參：* 以諾一書九十六 4～5）。喜笑常與諷刺相連。

六 26　希臘哲人常瞧不起大眾的看法，如果受到群眾的恭維，有時他們還會埋怨。可是耶穌把先知拿來作比較更為合適；凡是順著百姓愛聽的話來說的先知，必須證實自己在說真話（耶六 14，二十八 8～9）。雖然聽眾肚裏明知真先知的話可能正確（耶二十一 1～2，三十七 3，四十二 2；參：王上二十二 27），但他們通常比較歡迎假先知（王上二十二 12～13；耶五 31，二十三 13～14）。

六 27～38

待人要有憐憫

六 27　* 舊約特別吩咐要愛鄰舍（利十九 18），可是沒有吩咐要愛仇敵。

六 28　耶穌（二十三 34）和跟隨祂的人（徒七 60）都遵行了這項祝福人的規定，為仇敵禱告，不過在舊約裏，求神伸冤報復的祈禱十分常見（代下二十四 22；詩一三七 7～9；耶十五 15；參：啟六 10），在古代的（術士）咒語文獻中亦然。

六 29　在古代近東，打人的右臉是很嚴重的污辱。這節的衣服是分別指外衣和裏衣；最窮的人（如埃及的農夫）可能每樣只有一件；因此這裏耶穌可能是以* 誇張法來說，絕對不要為自己而反抗。

六 30　耶穌在此處或許是指乞丐（古代東方十分常見），與求人借錢的極窮之人。在猶太的巴勒斯坦，乞丐通常是真正有需要的人，他們大部分都無法工作；農夫會借款來栽種。猶太社會既強調慈善工作，也強調人的責任。

六 31　這句話的負面形式（「己所不欲，勿施於人」）在古代世界是很常見的倫理格言。

六 32～33　愛仇敵、借錢不求償還，這些理念都是前所未聞的，不過許多 * 法利賽人宣導要與羅馬政府和平相處（至少某種程度要容忍仇敵）。

六 34～35　在羅馬世界，利息有時可以高達百分之四十八，但是 * 舊約不准人取利，或賺利息。在接近第七年（按 * 律法規定，要取消所有的債務）的時候，許多猶太放款者恐怕投資會收不回來，所以乾脆不借款給人，而需要借錢來栽種的小農戶便受到傷害。猶太教師找出一個辦法，繞過這條律法，只要窮人能還債，就可以借錢。耶穌則聲稱，這種作法並不需要；富足的人理當幫助缺乏的人，無論這樣做是否會造成損失。

聖經的律法規定，在免債之年以前仍要借貸給窮人（申十五 9；每七年債務便要免除一次；參：利二十五），這規定支持耶穌在此所提的原則，不過耶穌又進一步強調無私的施捨。雖然律法限制人的自私，然而耶穌卻直指律法的核心精意，宣導要為鄰舍有所犧牲。好人的「兒子」應當具備父親的性情；因此，神的兒女應當像祂一樣。

六 36　人的憐憫應當反映出神的憐憫，這成了猶太的俗語（如：* 阿立斯體亞書信 208；* 拉比）。「慈悲」可能與馬太福音五 48 的「完全」同出於一個 * 亞蘭文。

六 37　「論斷」、「定罪」、「饒恕」都是審判之日的用語，而神目前與祂子民算賬的方式（如：在贖罪日），乃是一種預表。

六 38　這裏的比方是一個量器，先把穀子儘量倒進去，搖勻，之後再倒一些，直到滿出來。倒在「懷裏」是指外袍折起的角，用來當作口袋或袋子。猶太人為避免提到神的名字，有時會用「他們」一詞，這裏「他們會倒」（NASB）或許指神會這麼做；也可能這裏的意思是，神會透過別人報償。舊約經常講到，神會按人的行為審判（如：賽六十五 7）。箴言和其他經文亦講到，祂會祝福慷慨的人（如：申十五 10；箴十九 17，二十二 9，二十八 8）。

六 39～45

真假教師

六 39　這則以瞎子為意象的格言，別人也曾用過。這裏的重點為，自己必須先學習正道（六 40）、領受指正，才能去教導別人（六 41）。

六 40　在古代的猶太教，訓練* 門徒的目的，是要讓他成為有能力的教師，或 * 拉比。按定義而言，門徒對律法的瞭解總比不上他的教師。

六 41～42　此處耶穌是用 * 誇張法，而這種誇大很可能會令耶穌的聽眾發笑——因此更加引人注意。

六 43～45　參三章 9 節。無花果和葡萄常栽在一起，是巴勒斯坦最普通的農作物，在舊約經文中也常連在一起。荊棘和蒺藜總是農人的麻煩（參如：創三 18；及賽五 2、4；*LXX）。

六 46～49

正確與錯誤的根基

耶穌再度使用審判之日的意象。聽道而不順服，至終必遭審判，這個概念一般人很熟悉（結三十三 32～33）。可是除了耶穌之外，沒有一位猶太教師會聲明自己的話如此具有權威；這種權威只屬 * 律法專用。

有些注釋家主張，「深深的挖地」（48 節）暗示他在造地窖；雖然巴勒斯坦的房子地窖也不算罕見，不過較常用在希臘式建築；參五章 19 節的注釋。

七 1～10

異教徒令人訝異的信心

七 1～2　最近的羅馬軍團駐紮在敘利亞，不過也有不少部隊駐防在地中海沿岸的該撒利亞；可能還有小規模的部隊，駐守或定居（退休之後？）在巴勒斯坦各個不同的地方。百夫長下面有「百人」，但實際上只有六十到八十名部下。百夫長是羅馬軍隊的骨幹，負責士兵的訓練。

七 3～5　敬畏神、且給予猶太社群大筆捐款的非猶太人，非常受尊敬。百夫長的薪水比士兵高很多，但是這位百夫長為當地建 * 會堂，表示他在經費方面擺上很多。重點在比較雙方對「配不配」的觀念（七 4、6）。

七 6　這位百夫長不是完全皈依猶太教的人，所以還保有一些 * 外邦人的不潔，可能特別指他家中的食物。在一般的情況下，請猶太教師到這樣的家中，是會得罪人的，可是這一回地方的長老希望能破一次例（七 3）。

七 7　兵丁在羅馬軍隊服役的二十年左右，是不可以結婚的。許多士兵在當地有非法小老婆，而軍隊也睜一隻眼、閉一隻眼，這些小老婆則覺得有利可圖。可是百夫長的調動比較頻繁，他們比較少像一般士兵有這類關係；他們常在退休之後才結婚。不過，按古代的定義，家人可以包括僕人，而家中的僕人與主人關係常十分親密——尤其如果全家只有他們兩人。

七 8　百夫長表明他瞭解耶穌所應用之權力的操作模式。羅馬兵丁的訓練很嚴格，除了少見的反叛上司案例之外，一般都會謹慎地遵命行事。

七 9　「* 外邦人」常與異教徒為同義詞，他們不信以色列的神。

七 10　當時有些流傳的猶太故事講到能行神跡的人，可是遠距離的醫治則十分罕見，會被視為比其他神跡更奇妙。所以，眾人會認為這次的醫治格外希奇。

七 11～17

打斷送殯的行伍

打斷送殯的行伍，是件大大違反猶太教和猶太風俗的事；觸摸棺架會讓耶穌一整天不潔淨（民十九 21～22）；碰觸屍體會讓祂一星期不潔淨（參：民五 2～3，十九 11～20）。可是對耶穌而言，影響力卻是反其道而行。

七 11～12　送殯的行伍經過的時候，一般人通常會放下手上的工作，加入其中。寡婦的獨子在她之前過世，是最可憐的情形；此後除非還有親人可以接濟，否則她只能靠社會大眾的救濟過活。

七 13　根據風俗，喪子的母親走在棺木之前，因此耶穌會先碰到她。哲人安慰喪失親人的話常為：「不要悲傷，因為沒有好處。」耶穌的方法則完全不同：祂除去了造成悲傷的原因（王上十七 17～24）。

七 14　只要碰到棺架，就是扛抬屍身的擔架（猶太人的習俗不用封閉的棺材），耶穌就沾染了屍體的不潔，在猶太教裏，這是禮儀上最嚴重的不潔。只有死者最親的人才能沾染這樣的不潔。這位年輕人剛過世不久，為了避免腐化變臭，屍體會快就清洗、膏抹、包紮、哀悼，然後送去埋葬。

七 15～17　神從前曾用幾位先知（以利亞、以利沙）使死人復活，不過這種神跡很少見。異教徒也有少數幾則叫人復蘇的故事，尤其從主後第三世紀開始（始于斐羅斯他杜〔Philostratus，譯注：希臘作家兼修辭學家〕和 * 亞普類烏），這些故事都較晚，而且沒有目擊證人，不像福音書的記載；這些故事還有此處沒有的特點，如：進入地下世界的報告。

七 18～23

鼓勵約翰

七 18～20　或許約翰聽見，耶穌為了醫治人，竟不顧沾染禮儀上的不潔（如：接觸 * 外邦人和屍體），而感到不安。不過，也可能耶穌的話似乎與約翰對要來那位的描繪——如他在三章 15～17 節的宣告——並不相符，而讓他不解。不過，至少他認為耶穌是位先知，會告訴他實話。

七 21～23　耶穌的回答使用以賽亞書三十五 5 的話；這些醫治乃是 * 彌賽亞時代的記號。有些教師把瞎子、瘸子和痲瘋病患與死人相提並論，因為他們沒有復原的希望。

七 24～35

推崇約翰

約翰與耶穌事奉的模式不一樣，但兩者都有效，而宗教當局對兩者同樣排斥。

七 24　蘆葦很脆弱（賽四十二 3），所以「風吹動的蘆葦」更是出名的軟弱（王上十四 15）、不可靠（王下十八 21；結二十九 6）。

七 25～26　先知很少會富有，而在全國敗壞的時候，他們不得不置身於社會團體之外工作。約翰當時被希律安提帕關在監裏，他絕不是討好當權者的宮廷先知。

七 27　約翰應驗了以賽亞書四十 3，他不單只是神的開路先鋒之一，而是直接宣告主神即將來到的那位；神將行一件新事，帶領祂的百姓經歷新的出埃及。（新的出埃及，即從被擄之地歸回，是以賽亞書的主題。）

七 28　這個比較乃是高抬耶穌的 * 門徒，而不是要貶抑約翰。早期 * 拉比有一說可作比較：約哈南・班・撒開，第一世紀最受敬重的學者之一，是 * 希列八十個門徒之中「最小的」；這說法不是要貶抑約哈南的地位，而是要抬舉他的同輩之人，因而也高舉了他的老師。

七 29～30　由於一生一次的 * 洗禮，主要是為異教徒皈依猶太教所用，因此宗教人士本身不願意這麼做。他們會質疑那些不注重律法的猶太人（尤其是 * 稅吏）究竟對宗教有多認真。

七 31～32　市場是全鎮最熱鬧的地方。愛嬉戲的孩子會假扮婚禮和喪禮（後來有種遊戲稱為「埋蟋蟀」），他們可以代表不滿意耶穌與約翰的對手；對不玩這兩種遊戲的孩子，無論怎麼做，他們都不會滿意。

七 33～34　施洗約翰合乎* 禁欲式先知的角色，如以利亞（參一 14～15，約翰不喝酒）；耶穌則比較接近大衛的模式，不過兩者各適其所。鬼附（33 節）常與瘋狂相連。「貪食好酒」（34 節）是可處死刑的控訴（申二十一 20），所以是相當嚴重的指責。

七 35　猶太文獻常把智慧擬人化，當作具神性，好比一位聖潔的婦女，勸勉義人來跟隨她；在此她則是義人的母親。

七 36～50

法利賽人與有罪的女人

耶穌違反了社會的禁忌，祂不單與種族上（七 1～10）、經濟上（七 11～17）、宗教上（七 24～35）的邊緣人士來往，更與在道德上（七 36～50）為人不齒的人相交。自從古典希臘時代開始，宴客亦成為教導道德倫理的場合。

七 36　請教師到家中用餐，是很得體的事，尤其是請外面來的教師，或剛在* 會堂教導過的教師。他們是「斜靠著」，而不是坐著，顯示是用躺椅，而不是一般的椅子，因此這是一場筵席，可能是要尊榮這位著名的外地教師。

七 37　這位婦女是「罪人」，可能暗示她是妓女（她一定是猶太人——參：所羅門詩篇二 11——不過許多巴勒斯坦的妓女都不是猶太人），至少她是以不守婦道出名，也可能她要追求的東西很不名譽。

如果這位 * 法利賽人很富有，他應該派一名僕人守門，看進來的客人是什麼人；但是宗教人士通常門戶大開，讓窮人進來，而這位婦人便得入內。在宴客時，若有未受邀請的人進來，他們應當保持安靜，遠離躺椅，觀察主人與賓客的談話。玉瓶是當時最合適用來裝香料的。

七 38　猶太人不認為用香料是罪，但由於這名婦女是「罪人」，以香料為她作生意的工具，而耶穌竟接受她的膏抹，必令宗教人士心感不安。她站在「他後面」，並膏祂的腳，而非祂的頭，這與客人在躺椅上的姿勢有關；可能祂的左臂靠在桌上，而腳則遠離桌子，伸向牆。

七 39　成年婦女若是敬虔，都應該已經結婚，所以會蒙頭；凡是在公眾場合拋頭露面的，都會被視為放蕩。因此，這位婦女用她的頭髮擦耶穌的腳，不單顯示她的謙卑，也顯出她在宗教上亦屬邊緣人士——即使耶穌不是先知，而她並非早已醜名昭彰，單憑這一點就足以辨認了。主人會心想耶穌可能是先知，可見他相當尊敬耶穌，因為猶太人一般認為，* 舊約之後已經不再有先知。

七 40～42　有些學者認為，* 亞蘭文缺乏表達感恩之字，因此這裏會寫「那一個更愛他？」，而不像我們所期待的「那一個更心懷感恩？」債務到了第七年就應該豁免，不過精通律法的人會設法鑽漏洞，不守這項規定。無法還債的人可能會被關在監裏、暫時成為奴隸，或被沒收一些財產；不過，這位債主高抬貴手，法外開恩。

七 43～46　一般的待客之道，包括提供水洗腳（不過富有的主人會讓僕人給賓客洗腳）；亞伯拉罕的熱心接待（創十八 4）常被提為榜樣，因此主人沒有藉口不這樣做。用潤膚的油抹在頭上，則會被視為設想周到。親吻是親愛或尊敬的迎客方式。耶穌終於在第 44 節轉過來面對她；參七章 38 節的注釋。

七 47～50　祭司在獻祭之後，可以宣告神的赦免，然而耶穌明明沒有在殿裏向神獻祭，就直接宣告赦免。這樣的宣告違反了* 法利賽人的倫理，大多數早期猶太教的人會視之為幾近犯法的舉動。（* 死海古卷有一則故事，在趕鬼之後同時宣告赦免，那是極鮮有的例外，並不能代表猶太人一般的作法。）

八 1～3

女性門徒

這裏提到的支援模式，參：列王紀下四 42。在古代的地中海一帶，婦女有時會成為宗教教師或其門生的贊助人。（不過，男性贊助人的數目大大超過女性，約為十比一，因為男人的經濟資源較豐富。）然而，這些婦女若是跟著整個團體旅行，則會遭人非議。成年男女在一起受教，乃是聞所未聞的，而這些婦女竟和耶穌的男性 * 門徒一樣領受祂的教誨，一定會讓外人感到不解。上層階級之家比較會各處走動，不過一般人還是會對她們閒言閒語；就如一些教師（如希臘哲人），曾因讓婦女參與跟隨而遭人詬病。

八 4～15

撒種者、種子與土壤

細節請參：馬可福音四 3～20 的注釋。

八 5～7　種子常在犁地之前就撒下，所以此處所描述的各種結局相當常見。

八 8　三十倍、六十倍和一百倍，對加利利的土壤而言，是很好的收成。

八 9～10　猶太教師一般會用 * 比喻來作說明，解釋要點，而不是要隱藏其意。可是，如果像耶穌在這裏，講故事之先沒有說明要解釋的重點，那麼只有最注意聽的人，或一開始就是圈內之人，才能猜出祂究竟要講什麼。希臘教師，如 * 柏拉圖，會刻意不說明某些要點，以防讓外人得知；猶太教師有時也會這樣做。所以，只有十分認真、追根究底的人才能明白。

八 11～15　耶穌的聽眾多半是農人，很容易體會耕作的比方；雖然加利利（其中有許多鄉鎮）比羅馬帝國其他地方的都市更密集，可是在帝國中人口占大半的佃農，在加利利的鄉下還是很多。

八 16～18

對神話語的責任

八 16　猶太教師力求能用例子與比方來教學，而耶穌在這方面則是大師。看不見的燈光毫無用處，神要

人得著祂話語的亮光。耶穌提到的燈是小小的泥燈，必須放在燈檯上，才能照亮一整間屋子；把東西罩在上面，就會把燈弄熄。

八 17～18　如果群眾聽而不行，就不能得著更多的亮光。這裏「量度」的用語是在市場上稱食物與日用品之重量的用辭；有時也指神在末日進行公義審判的衡量。

八 19～21

耶穌的真正家人

視一個團體的核心份子有如弟兄姊妹，是常見的事；尊敬老年人如父母，也十分普通。可是把宗教團體成員之間的關係放在家人關係之上，在猶太教裏是聞所未聞的，只有異教徒在皈依猶太教的時候，才會認定這個新的家比從前的舊家更重要。

八 22～25

風和海的主人

有些古代的故事講到，某些大能大力之士可以制服自然界，但他們大半是神祇，還有少數則是遠古的英雄。在猶太文獻中，只有神本身能管理風和海（詩一〇七 29），不過有幾位出名的敬虔人則曾求神賜下雨來。因此，* 門徒對耶穌的能力大感驚訝，是很容易理解的。

在所謂的加利利海上，風暴會突然興起；這些漁夫平時比較多在靠近迦百農的一邊，離岸這麼遠遇到風暴，令他們措手不及。在小小的漁船上，暴風雨會將水灌進來，而惟一能睡的地方，應該是高起來的船尾，利用木制或皮蓋著的舵手座位，有時座位之下會放一個枕頭，可以墊著頭部。

八 26～39

制服群鬼

細節請參：馬可福音五 1～20 的注釋。

八 26　馬太福音的「加大拉」（太八 28），距湖約有八哩，而格拉森則離湖約三十哩，不過都在同一區，屬於低加波利，著名的非猶太人地區。

八 27　猶太人認為墳墓是不潔的，也是不潔之靈出沒之處。許多古代文化都會獻貢物給死者，或許也是要討好其中的汙鬼。

八 28　古代的法術，可以借著叫出靈的名字來控制他。但要用法術來對付耶穌，以求自保，是無效的。

八 29　這個鬼附的人極有力氣，而今天許多文化報導的鬼附個案，也講到同樣的情形。

八 30～31　一個軍團（和合本：群）約有四千至六千部隊。所以這個人身上附著一大群汙鬼。根據猶太文獻，許多魔鬼被拘禁在空中，或如此處所言，被囚在地底下（在「深坑」裏）。

八 32　只有 * 外邦人或被視為「叛教」的不守律法之猶太人，才會養豬。猶太讀者會認為，豬是最不潔淨的動物之一，所以被汙鬼附著乃是合理的。

古代的術士發現，汙鬼在受到很大的壓力，不得不離開所附著之人時，有時會討價還價。

八 33　猶太文獻常教導說，汙鬼會死，所以這裏既沒有反證，許多古代讀者便會以為，這些汙鬼已經隨著所附著的豬群而消滅了（或至少不能再作怪了）。

八 34～37　反對耶穌的原因，一方面是出於經濟的考慮——損失了一大群豬，另一方面，有些希臘人有

一種觀念，認為行奇事的術士很危險，多數人都對他們畏懼三分。

八 38～39　耶穌恐怕人誤會祂的 * 彌賽亞身分，所以在猶太人占多數的地方保持隱秘。可是在非猶太人居多數的低加波利，一般人會誤以為祂是術士，因此祂鼓勵這位新門徒去傳講，神為他成就了什麼事，以糾正那些人的錯誤看法。

八 40～56

死亡與血漏

細節請參：馬可福音五 21～43 的注釋。

八 40～41　「管 * 會堂的」是會堂中最主要的負責人，也是當地的名人。

八 42　這位負責人的女兒到那時候還算孩子，從年齡和性別來看，她毫無社會地位，與她的父親大不相同（40～41 節）。

八 43　這位婦人的病，就好像月經整個月都不停；按照 * 律法（利十五 19～33），她一直不潔淨，因此她除了身體有病，還有社會問題。

猶太詮釋者會藉同一個字把兩段經文連在一起，路加的資料可能用「十二年」來強調這兩則故事的相關性（42～43 節）。

八 44～45　如果她碰到任何人，或任何人的衣服，就會使那人在禮儀上整天不潔（參：利十五 26～27）。所以她不應該置身在群眾當中。許多教師避免碰觸女人，以免無意間沾染污穢。這位婦女既不能碰人，也不能被碰，可能已經離婚，或者從未結過婚，是猶太社會的邊緣份子。

八 46～48　猶太人一般認為，只有非常接近神的教師才會有超自然的知識。耶穌用祂超自然的知識，來和碰觸祂的婦女認同——即使在眾人眼中，這意味著祂沾染了禮儀上的不潔。

耶穌不容人認為，這次的醫治是透過類似異教法術的途徑，在祂不知情的狀況下發生，因此祂宣佈，這事的成就是因這位婦女的「信心」（48 節）。

八 49　一旦事情發生，就已經太遲了，不可能祈求再複回原狀。例如，* 拉比說，聽到送葬的隊伍，才禱告求這事不發生在自己親人身上，就太遲了。

八 50～56　最窮的人在喪禮時也必須要請幾位職業哭手；何況這個人很出名，家裏的人過世，一定會有好些哭手。在巴勒斯坦，屍體腐化得很快，所以必須趕緊請哭手來；而睚魯還不知道他女兒過世的消息，哭手就已經聚在他家了。

九 1～6

授權十二門徒

九 1～2　按照猶太律法，差遣者可以充分授權，讓傳信者運用他所有的法律權利，來達成所交代的任務。

九 3　耶穌吩咐 * 門徒少帶行囊，其他的團體也類似：(1) 農人，他們通常只有一件外衣；(2) 各處遊走的 * 犬儒哲人；(3) 一些先知，如以利亞和施洗約翰。他們必須專注於任務，不受世事牽絆。「口袋」可能用來乞討（如犬儒者的用法）。

九 4　猶太旅行者常依賴人的招待，而猶太人也常會接待旅客。

九 5～6　「把塵土跺下」主要的意思是視這些猶太城邑如同不潔的外邦城邑，敬虔的猶太人絕對不會把污穢的塵土帶進聖地。聖殿既是非常神聖，凡進入的人（至少按敬虔的理論）都不希望腳上有以色列其他地方的塵土。

九 7～9

約翰復活了？

有少數受 * 柏拉圖及其他資料影響的猶太人，接受了輪回的觀念，但大多數巴勒斯坦的猶太人相信身體 * 復活。

這裏的概念可能比較接近暫時性的復蘇，像以利亞和以利沙在* 舊約所行的事（王上十七 22；王下四 34～35），而不是一般人所期待，在末日之後會出現的永久性復活（但十二 2）。

分封的希律是大希律的兒子；耶穌出生的時候，是大希律在作王。

九 10～17

喂飽群眾

九 10～12　加利利的鄉間村鎮很多，可是耶穌把跟隨的人帶到離最近的村子都有一段距離的地方。最大的市鎮居民不會超過三千；在鄉下要喂飽眾人，十分困難（九 12）。（倘若他們是在遠離伯賽大的 * 外邦人境內，就更不容易找到願意接待的人了。）

九 13　要喂飽這麼一大群人，大約需要一般人兩百天的工資（要努力工作七個月）。

九 14　百姓像軍隊一樣的編列起來，目的是加速食物的分配，可是群眾中有些人或許以為，耶穌要把他們組織起來，成為 * 彌賽亞的軍隊（參：約六 15）。

九 15　他們大概是「坐著」，而不是「斜靠著」；參加筵席的時候才會斜躺，一般用餐都是坐著。

九 16　按照習俗，用餐前要先為餅祝謝，再將它分開。在祈禱時，人通常會「望著天」（王上八 22、54；約十七 1）。

九 17　食物的倍增，令人想起神在曠野供應以色列人嗎哪，更像以利沙使食物倍增的神跡（王下四 42～44，那裏也有餘剩的食物）。

九 18～27

跟隨真彌賽亞的代價

九 18～19　許多巴勒斯坦的猶太人認為，像 * 舊約一樣的先知已經不再有了，所以把耶穌與先知同列，已經是相當激進的想法——但還不夠激進到能認出祂真實的身分。

九 20～21　在耶穌的時代，對 * 彌賽亞的看法有好幾種，可是都以世上的拯救、世上的國度為中心。

九 22　* 新約作者認為舊約某些經文是指彌賽亞的受苦，可是大半第一世紀的猶太人不認為這些經文是指彌賽亞，他應該是來作王的。大部分猶太人相信，在這世代結束之後，所有死去的義人都會 * 復活，此後神的 * 國度會開展，由祂所指派的君王來治理。

九 23～25　十字架是殘酷、痛苦的死刑。「背負十架」是背著十字架橫的那根木頭，前往刑場，通常會經過冷嘲熱諷的人群。耶穌用很強的修辭式辭彙，描述所有真正的 * 門徒必須面對的事：如果他們跟隨祂，一路上就必須面對人的恥笑，最後甚至要殉道，因為他們必須跟到十字架之處。從一開始相信，

信徒就必須為了* 國度而放下性命。

九 26　「人子」在此可能是指但以理書七 13～14。* 門徒所期待的 * 國度，最後必定來臨，可是在國度尚未實現之前，會有一段大災難、大犯罪的時期；可是彼得與他的同伴喜歡比較容易的看法，即國度的臨到不會經過苦難（也許如有些人所以為，會有超自然的勝利，無需付任何代價）。

九 27　前面幾節所講到未來的榮耀，他們將能預嘗，神在九章 32～35 節要把這榮耀向他們啟示出來。由於未來的 * 彌賽亞已經來到，祂未來 * 國度的榮耀現今也已存在。

九 28～36

預嘗未來的榮耀

神曾經將祂的榮耀在西乃山上向摩西顯現，而摩西下山的時候，臉上反映出神的榮耀（出三十二～三十四）。

九 28　神曾在一座山上將祂的榮耀向摩西顯現（見上段）。

九 29　猶太人的文學常描述天使和天上的生靈身穿白衣。路加未提馬可的「變像」，因為恐怕異教徒對這個字產生誤會（希臘神祇與術士會把自己變成其他的模樣，不過馬可和路加一樣，都是暗指摩西，而不是術士）。

九 30　以利亞似乎沒有死（王下二 11；瑪四 5；猶太傳統）；摩西則由神親自埋葬（申三十四 6），有些（聖經之外的）猶太傳統甚至說，摩西仍然活著（參：啟十一 6 的注釋）。猶太人盼望，這兩位人物在末時之前會以某種方式回來。

九 31　在此所提耶穌的「去世」，實際上原文為「出埃及」。雖然這個詞是指死亡的自然說法（所羅門智慧書七 6），不過也可能在暗指以色列未來的得救，眾先知和後來的猶太人都認為，那是新的出埃及。

九 32～33　彼得建議在山上搭棚，可能暗指以色列在曠野的會幕，在摩西的時代，以色列人是透過會幕確認神的同在。

九 34～36　「聽祂」可能指向申命記十八 15，那裏警告以色列人要聽從「像摩西的先知」，就是未來的新摩西。

九 37～43a

釋放被鬼附的人

九 37～38　在這個文化裏，基於社會、經濟（老年時的依靠）和後嗣（包括一脈相承的責任）等理由，獨子對父親極其重要。

九 39　被鬼附的人無法控制自己的行動與反應，這種例子在曆世歷代各種文化中都可找到，今天的人類學對精靈附身的研究也可為證。希臘的醫學書上提到，癲癇式的痙攣會「口吐泡沫」，正如這裏被鬼附而引起的症狀（但不一定如此，太四 24）。

九 40～41　耶穌的反應表示，祂原來期待 * 門徒可以有足夠的信心來行神跡，就像祂一樣。有些古代的猶太教師被視為行神跡的人，但是他們並不期待自己的門徒也能行神跡。

九 42-43a　驅魔人通常制服邪靈的方式，是以念咒的方式召喚更強的靈來，或用極臭的樹根，或用折磨而使屈服的技巧。耶穌在此則只開口吩咐，顯出祂有極大的權柄。
九 43b ～50
糾正錯誤的榮耀觀
九 43b ～45　山上的榮耀，以及耶穌勝過邪靈的能力，足能肯定* 門徒的 * 彌賽亞猜測（九 20），因此耶穌必須重新強調祂對彌賽亞使命的界定，以糾正他們的想法（參九 22）。

九 46～48　在古代社會裏，地位是大家很重視的；小孩子則沒有地位。耶穌宣稱，在神的眼中，他們都像猶太習俗裏的使者，擁有差遣者的一切權柄（參九 1～2 的注釋），所以不再需要世上的地位。作一位極有權力之人的代表，所能行使的權力，一定超過單靠自己的力量。

九 49～50　古代的驅魔人常召喚更強的靈來趕出較小的靈。倘若這位驅魔人真能趕鬼（與徒十九 15～16 相反），他可能和他們站在同一邊。
九 51～56
經過撒瑪利亞到耶路撒冷
九 51　這是整個情節的轉捩點，正如使徒行傳十九 21。古代熟練的作者也像近代的作者一樣，會提示情節的變化。「定意面向」平常是指堅定的決心，正如先知會有的表現（參：結二十一 2）。

九 52　從加利利到耶路撒冷過逾越節的朝聖者，常會走快捷方式，經過撒瑪利亞，不過也有人走遠路，繞過它。可是這一節顯示耶穌在那裏要住下，這舉動會觸犯許多敬虔的 * 法利賽人，和大部分猶太國族主義人士。

九 53　撒瑪利亞人和猶太人彼此厭惡對方的聖地，而在主前第二世紀，約翰·許爾堪（John Hyrcanus），一位猶太的王，曾毀掉 * 撒瑪利亞人的殿。後來撒瑪利亞想污穢耶路撒冷的聖殿。他們也經常奚落到耶路撒冷朝聖的人，而這種行為常引致暴力。

撒瑪利亞的道路

–



九 54　雅各和約翰想要從天上降火下來，就像以利亞在迦密山的祭壇，以及兩隊軍人要來捉拿他時一樣（王上十八 38；王下一 10、12）。以利亞當時的情境，比耶穌在此所面對的要危急得多；三次都是性命攸關的狀況，而他在迦密山的仇敵曾經殺害他大多數的門徒。

九 55～56　無論古代的猶太讀者多討厭 * 撒瑪利亞人，他們仍可能認為耶穌的憐憫與自製是敬虔的表現（撒上十一 13；撒下十九 22）。
｛

九 57～62
真門徒
九 57～58　* 門徒通常會自己去找教師。有些不願擁有財產的激進哲人，會對想要入門的人提出嚴厲的要求，目的是給予考驗，以得著最值得教導的門生，讓不配的人知難而退。許多巴勒斯坦的猶太人都很窮，可是無家可歸的倒很少；耶穌甚至連家都放棄，以方便旅行，祂完全倚賴別人的接待與支持。

九 59～60　在守喪期間，就是喪事一周之內，家人不能在外面與 * 拉比談話。一個人過世後，很快就會舉行初步的葬禮，可能這個人和耶穌說話的時候，喪事已經舉行過了。但是在初步埋葬一年之後，肌肉已經腐朽，只剩骨頭，兒子就要回去，把骨頭收在特別的盒子裏，放在墳墓牆壁的空隙中。因此，這位作兒子的可能在要求遲延一年之久。

長子最重要的責任之一，是父親的葬禮。耶穌的要求——重視耶穌過於這份責任——聽來像是異端：在猶太傳統裏，教敬父母是最大的誡命，而如此極端的來跟隨耶穌，似乎違背了這條誡命。

九 61～62　在耕地的時候，眼睛必須注視犁的方向，以免溝道變成彎彎曲曲。用手扶的犁很輕，是木作的，常用鐵作尖頭。

以利亞呼召以利沙來跟隨時，他正在犁田，可是以利亞容許他去向家人告別（王上十九 19～21）。耶穌在此的呼召比激進的先知更激進。

十 1～16
授權給七十（二）人
十 1　如果耶穌揀選十二* 門徒是要代表以色列的十二個支派，祂揀選這個人數較多的團體，可能是要代表猶太傳統中的七十（有時為七十二）個國家，預表向 * 外邦人的使命。（有些希臘抄本寫七十，也有些寫七十二。）亦參：民數記十一 24～25，被先知的靈澆灌的七十個長老，再加上伊利達和米達（民十一 26）。

差派先鋒通常是「兩個兩個」一組。所用的「差遣」一詞顯示，他們和那十二位一樣，都是 * 使徒（參九 1～2 的注釋；參：林前十五 5～7）。

用騾子耕地的人

–



十 2　第一世紀末到第二世紀初的一位拉比，曾經說過與此處耶穌的言論類似的話，指訓練人學習律法；禾場成熟的時候必須趕緊收割，這對第一世紀的農民是很自然的比方。

十 3　猶太人有時候視自己（以色列）為羊在狼群（外邦人）中。一隻羊羔在狼群中的意象，是毫無防守之力的格言。

十 4　這些使徒不要多帶行囊，就像其他的團體一樣；參九章 3 節的注釋。據說* 愛色尼人在所到的各城，會受到同為愛色尼人的接待，所以他們旅行的時候不需要帶東西。在路上不向人問安，表示他們的先知性使命十分要緊，是代表神，而不是他們自己（參：王上十三 9～10；王下四 29，九 3）；不向人問安是不禮貌的，而敬虔人要首先向迎面而來的人打招呼。（不過，猶太教師同意，不可以為了和人打招呼，而中斷正進行的宗教責任，如禱告。）

十 5～9　接待旅客是古代地中海人很重要的美德，尤其在猶太人當中。在什麼情況下、應當向什麼人問安，是重要的社會禮節，因為「平安」的問候語乃是祝福的話，意思是帶來平安。耶穌以新的指示取代了這類禮節。

十 10～11　敬虔的猶太人到聖地的時候，不願把沾在鞋上的異邦塵土帶進來。

十 12　聖經的先知和後來的猶太傳統，都視所多瑪為罪惡的縮影（如：申三十二 32；賽一 9，三 9，十三 19；耶二十三 14，五十 40；哀四 6；結十六 46；摩四 11；番二 9）。耶穌在此提到的罪，可能是拒絕神的使者，不過這比拒絕耶穌的罪還輕一些（參：創十九）。

十 13　猶太人認為，推羅和西頓是純粹的異教城市（參：王上十六 31），可是那裏的人聽到真道時，曾經有悔改的記錄（王上十七 9～24）。「披麻蒙灰」是悲哀的表現，有時亦可表示 * 悔改。

十 14　根據一些猶太人關於末日（常被稱為「審判之日」）的故事，萬國中的義人會起來，為自己百姓

的罪行作證，顯明沒有人可為拒絕神的真理找到藉口。

十 15　猶太文學對審判的描述，和耶穌在這裏用的辭彙差不多（賽五 14；* 禧年書二十四 31），而高舉自己為神的君王更是罪加一等（如：賽十四 14～15 所指巴比倫王之死）。

十 16　參九章 48 節的注釋。
｛

十 17～24
歡樂的真正原因
十 17　驅魔人常會用各種咒語設法使邪靈離開；因此 * 門徒發現耶穌的名如此有效，都十分驚訝。

十 18　今天常用來指 * 撒但之墮落的經文（賽十四；結二十八），其上下文只是指自視為神的君王，不過猶太傳統相信，天使曾經墮落（主要是根據創六 1～3）。

可是這裏的上下文與希臘動詞的未完成式（「我曾在看」）或許暗示，這裏所講的完全是另一回事：那自稱統治這世界的王（路四 6），在耶穌的代表面前竟然退縮了。（不妨與以下的例子相較，如，猶太傳統說，當神為以色列人擊打埃及的時候，埃及的守護天使掉進海裏；從天上墜落的意象通常不是作字面解，如：哀二 1。）

十 19　耶穌應許的保護，和神在* 舊約裏的一些應許十分類似（參：申八 15；詩九十一 13；以蠍子作為人蒙召的障礙之例，見：結二 6）。蛇有時會與 * 撒但、汙鬼或法術相連，這裏可能代表撒但的眾軍。

十 20　天上記載義人名字的冊子，是猶太文學中很常見的意象（如：* 禧年書；* 以諾一書），舊約也有不少先例（出三十二 32；賽四 3；但十二 1；瑪三 16；或許詩五十六 8，一三九 16；耶十七 3）。

十 21　耶穌在這裏的禱告可能會得罪 * 文士，因他們花很長的時間努力研究 * 律法。

十 22　猶太文獻的確常提到傳達啟示的特殊人物（如摩西），但是此處以子為父獨一的啟示者，亦是父啟示的內容；而在這段時期裏，這樣的角色在猶太文獻中只屬於「智慧」，這智慧經擬人化，成為僅次於神的神能。

十 23～24　有些猶太文獻描述，舊約中的義人何等渴望看見 * 彌賽亞救贖的時代臨到，神完整的啟示彰顯。透過稱某人有福（此處，看見耶穌的人），來講論某人（此處，耶穌），是當時尋常的 * 修辭技巧。
十 25～37
愛鄰舍
十 25　律法師所問如何承受永生的問題，是猶太人常提出來的神學問題，而向拉比提出法律等類的挑戰，在古代拉比的辯論中司空見慣。

十 26　教師通常會用反詰來回答問題。「你念的是什麼？」是相當標準的拉比式問題。

十 27　這位律法師提供的答案，有時猶太教師也會這樣說（耶穌亦然；見：可十二 29～31），所引用的是申命記六 5 和利未記十九 18。

十 28　律法中有些經文應許，凡遵行的人必得生命。這種「生命」指在主所賜給他們的地上能活得長久，不過後來許多猶太詮釋者將它解釋成永生的應許。耶穌也把這原則應用于永生（參 25 節）。「你回答的是」，成為以下比喻應用的最佳序曲，把要點用對方自己的說法來強化（以斯拉四書四 20；參：撒下十二 7；王上二十 40～42）。

十 29　猶太教師通常會以「鄰舍」指「以色列同胞」。利未記十九 18 在上下文中的意思顯然是「以色列同胞」，可是從較廣的範疇來看，這原則也當應用於該地境內所有的非以色列人身上（十九 34）。

十 30　這個故事就像大部分比喻一樣，重點只有一個，是要回答對方的問題；細節只是故事的一部分，不需要寓意化。耶利哥的高度低於耶路撒冷，所以會「下」去那裏。路上常有強盜，落單的人更容易遭攻擊。許多人沒有多餘的衣服，所以這也算值錢的東西。

十 31　祭司特別需要避免接觸死屍的不潔；法利賽人認為，只要影子碰到屍體，也會沾染不潔。祭司也像那被搶的人一樣，是走「下來」（31 節），因此是離開耶路撒冷，不必顧慮無法執行聖殿職務的問題。可是規定就是規定；如果那個人明顯活著，憐憫的規定固然比較重要，可是那人看來彷佛已經死了（30 節），而祭司不願冒這個險。這件事最好讓給利未人，或普通的以色列人去做。耶穌在此對祭司的批判，比愛色尼人還要溫和，也比有些先知溫和（何六 9）。

十 32　對利未人的規定不像對祭司那樣嚴格，可是利未人也想避免沾染污穢。

十 33　猶太人和撒瑪利亞人素來彼此相惡；雖然暴力相向乃是少數個案，但是雙方的文字都流露出敵意。耶穌的例子必會觸怒猶太聽眾，向他們的愛國主義迎頭痛擊——而這種情操卻是他們的宗教所肯定的。

十 34～35　油在醫療上可以用來洗傷口；酒顯然是用來為傷口消毒。猶太人通常不用外邦人（亦可能包括撒瑪利亞人）的油。「我必還你」是保證還債的標準說法。

十 36～37　向耶穌發問的人可能很討厭撒瑪利亞人，可是在耶穌的故事裏，他必須效法這位撒瑪利亞人的榜樣。這則比喻強迫他回答自己的問題：「誰是我的鄰舍？」（十 29）。

十 38～42

女性門徒

　　這一段向第一世紀所認定的女性角色發出挑戰；作* 門徒和未來傳達耶穌資訊的人，比做家事、作女主人更重要，而女性亦可參與。

十 38　作為招待耶穌的女主人之一，馬大一定有許多工作要做；跟著耶穌的門徒很多，都需要吃東西。馬大的行為在這則故事裏可能不如馬利亞，可是據她所知，她對耶穌的敬愛最佳的表達方式，就是透過努力的服事。

十 39　用餐的時候，平時是坐在椅子上，宴會時則斜靠在躺椅上；而門徒則會坐在教師的腳下。認真的門徒要預備成為教師——這個角色婦女沒有份。（第二世紀有一個著名的例外，這位女子是一位學識淵博之 * 拉比的女兒，她的丈夫也是有學問的拉比；但大部分拉比都拒絕她的意見。）馬利亞的姿勢與迫切的心，為了要吸收耶穌的教導，甚至放下傳統婦女的角色（十 40），會令大部分猶太男人吃驚。

十 40～42　雖然按習俗而言，招待客人非常重要（為客人預備食物的責任，通常落在女主人的身上），但馬利亞身為耶穌 * 門徒的角色，比她其餘的工作更形重要。

十一 1～13

耶穌對禱告的教導

十一 1　* 門徒常會要求教師指教，有些人還曾在不同的場合要求祝福或禱告。不過，打斷別人的禱告則是很不禮貌、不敬虔的舉動；因此門徒等耶穌禱告完了，才提出要求。不同的教師可能會向自己的門徒教導不同形式的禱告；不過所有巴勒斯坦的猶太人都會作一些同樣的禱告，只有激進的分離份子，如 * 愛色尼人，才會與眾不同。

十一 2　猶太人在禱告的時候，常稱神為「我們在天上的父」，不過很少會用親密如「阿爸」（爸爸）的稱呼（參：可十四 36 的注釋）。當時有一標準的猶太禱告詞說：「願的……名被高舉、被尊為聖，……願的國快快臨到。」

在末日的時候，就是神的 * 國臨到的時候，祂的名會被「尊為聖」，或「被尊崇」、「顯為神聖」。這個概念是合乎聖經的（賽五 16，二十九 23；結三十六 23，三十八 23，三十九 7、27；參：亞十四 9）。現今神的子民尊祂名為聖的方式，便是過正直的生活；根據猶太教師的說法，如果他們不按規矩生活，就會「褻瀆」祂的名，或使祂的名在萬國中遭詬病。

十一 3　這個祈求暗指神頭一次救贖祂百姓的時候，為他們預備「每日的食物」（嗎哪）（出十六 4）。求神供應基本的需要——麵包與白水乃是最好的例子——是很普通的事（參：箴三十 8）。

十一 4　猶太人視犯罪為欠了神的「債」；同一個 * 亞蘭文可以譯為這兩個意思。猶太律法至少理論上會要求定期免除債務（在第七年和第五十年），因此免債的比方很容易明白。「不叫我們遇見試探」，與古代猶太人類似的禱告比較，這句話的意思應該是「在我們受考驗的時候，讓我們不要犯罪」，而不是「讓我們不受到考驗」（參二十二 46 的上下文）。

十一 5～6　接待客旅是很重要的義務；有幸招待客人在家裏過夜的主人，必須讓客人吃飽。許多家庭到晚上的時候，一天的麵包都吃光了，不過在小村莊裏，大家會知道誰家還有剩下。那個地區現代的村莊裏，麵包可能可以放幾天，但是招待客人必須拿出新鮮、沒有動過的整條麵包，才算好客。

十一 7　在只有一個房間的屋子裏，孩子可能睡在地面鋪的草席上；門栓很重，且要穿過連在門上的環扣，拔出來很費事，聲音又大，會把他們吵醒。

十一 8　不停的敲門聲反正會把孩子吵醒，所以打開門就不再成問題。翻譯為「情詞迫切」（「強求」[KJV] 或「堅持」[NASB、 NRSV]）的字，意思是「毫不愧疚」（有時就像 * 犬儒者一樣厚臉皮；參 TEV）。這個詞可能是指敲門之人的勇敢，否則他會因沒有東西給客人吃而羞愧，不過也有可能指裏面父親的羞愧，因為全村的人都會因他們不接待客人，而名聲掃地。

十一 9～10　在* 比喻的上下文中，這幾節的意思是，叩門的人得著了，因為他的勇敢，或因為神的名譽與祂僕人（叩門者）的名聲緊緊相連。

十一 11～13　這是標準的猶太式「更何況」辯論法。多數人相信，* 聖靈 (1) 已經離開，(2) 只有最聖潔的人才能得到，或 (3) 屬於該團體（* 死海古卷）。因此，第 13 節的應許聽來很深奧；按古代猶太

教對聖靈的信念（根據舊約）來看，這種應許通常只會給先知，那些受膏為神說話的人。

十一 14～26

誰才真是撒但的屬下？

十一 14～26　異教的驅魔人常用法術念咒來趕鬼。第二世紀的 * 拉比仍指控耶穌和猶太基督徒用法術來行神跡。「別西蔔」與列王紀下一 2 名為「巴力西蔔」的異教神祇有關；在這裏的用法與「比列」（林後六 15）相等，在* 所羅門之約裏面很常見，是魔鬼的猶太名字。（* 拉比常稱牠撒瑪爾；* 禧年書稱牠比列爾或馬斯提瑪；* 死海古卷用比列奧；無論用什麼名字，古代的猶太人都知道是指鬼王。）

十一 17～18　在此耶穌並不是否認其他驅魔人的存在，但卻不承認他們的價值，或許某個汙鬼退去，只會招來另一些 * 撒但的僕役，這乃是有計謀的撤退。他們的趕鬼，和耶穌徹底趕走群鬼顯然不同，耶穌所做的才清楚顯明撒但的失敗（十一 20）。

十一 19　「你們的眾子（和合本：子弟）」意思是「你們團體裏的成員」（正如：「先知的眾子」是指「先知」）；因為他們也有同伴會趕鬼（比起耶穌，則用更多的法術），所以應當小心自己的指控。

十一 20　神的「指頭（和合本：能力）」代表祂的能力。雖然這個片語曾在別處出現，耶穌應當是特別暗指出埃及記八 19，在那裏，法老的術士想模仿摩西的神跡，但卻只能承認，真神正透過摩西在工作，而他們束手無策。

十一 21～23　許多早期猶太資料報導說，神制服* 撒但或邪靈之後，會把牠們「捆綁」，或監禁起來。與這裏關係較弱的說法，還有古代法術的書，裏面提到如何用法術「捆綁」汙鬼。這裏所講把武裝的壯士（或許他們會認為是羅馬士兵或退伍軍人，或只是特別孔武有力的管家）捆綁起來的 * 比喻，意思是耶穌已經擊敗了撒但，所以可以搶奪牠的財產——釋放被鬼所附的人。

十一 24～26　在此耶穌反過來提出指控：他們才是撒但的差役；祂把汙鬼趕出去，但他們卻請更多的汙鬼回來。熟練的律法師與 * 修辭學家最喜歡把對方的指控轉過來，顯示他本身才有罪，沒有資格提出控訴。

十一 27～36

真正蒙福的人

十一 27～28　當時的習俗會藉稱母親有福來誇讚孩子；這種表達方式出現在希臘—羅馬文學（如：第一世紀羅馬的諷刺作家彼得紐）、* 拉比文獻（如：列為約哈南．班．撒開的言論），及其他地方（如：* 巴錄二書五十四 10）。

十一 29～30　約拿的講道純粹是審判的資訊，而那是尼尼微當時惟一需要的資訊。

十一 31～32　猶太人對末時的說法，包括在窮人中將有皈依者起來，作見證反對那些說他們太窮而無法跟隨神的人；同樣，在富人、* 外邦人等等之中，也將會有皈依者。此處耶穌以皈依的異教徒作例子。猶太人可能認為「南方的女王」，示巴女王，是衣索匹亞的女王，他們認為那是全世界最南之處（參：徒八 27）。

十一 33　大部分巴勒斯坦的家都沒有「地窖」，不過路加是講與他聽眾有關的比方；許多希臘家庭的確有地窖。希臘的房子常會把燈放在前廳，而巴勒斯坦的屋子則多半只有一間；無論這裏是講怎樣的建築架構，「進來的人」總會立刻看見燈。

十一 34～36　按字面，耶穌是把「一隻眼睛」與「壞的」或「惡的」眼睛作比較。「一隻眼睛」通常指慷慨的眼。「壞的」眼睛，在那個文化裏可以指生病的眼，或吝嗇的眼。許多人認為，光是從眼睛裏透出來，讓人能看見，而不是光由外面穿透眼睛；這裏似乎是指光由外面穿透眼睛。

十一 37～54

斥責宗教界人士

這裏和七章 36～50 節一樣，以晚餐作為施教的場合（這種作法在古籍中常見，成為一種稱為座談〔symposium〕之哲學文學的常用背景）。不過又超過七章 36～50 節，而成為當面質詢的場合。

十一 37　這位 * 法利賽人的行為表面看來很堂皇；參七章 36 節的注釋。著名的教師會在這類餐會中被請來演講，並與那些喜歡賣弄學問的人討論富含智慧的題目。

十一 38　法利賽人對於洗手特別講究，而這種傳統在舊約裏並沒有。

十一 39～40　禮儀的不潔對 * 法利賽人很重要，所以他們的洗濯禮不單洗自己，也洗器皿。* 煞買派——這個時期的法利賽人大部分屬於這派——說，即使杯子的裏面不乾淨，外面還可以是乾淨的；而跟隨* 希列的少數派則說，杯子的裏面需要先洗乾淨。耶穌在這一點上贊同希列派，但主要是以此為喻，講到內心。

十一 41　* 亞蘭文的「潔淨」一字（太二十三 26）和「施捨」接近；可能耶穌講的是 * 亞蘭文雙關語，而路加採用了其中一個意思，馬太則用另外一個意思。

十一 42　十一奉獻主要是用來支持祭司與利未人。「芸香」與馬太福音的茴香（二十三 23），* 亞蘭文很接近，可能反映出這裏原來的資料是亞蘭文。律法並沒有明文規定要將這些或幹或青的草藥作物都作什一奉獻；* 法利賽人探討的問題為，這些算不算糧食。

十一 43　法利賽人在遵行 * 律法方面非常仔細，而律法知識超人一等的人士，在市場上會受到格外的尊重。

十一 44　最會散播禮儀不潔的，莫過於屍體；* 法利賽人相信，只要影子碰到屍體或墳墓，也會沾染污穢。不明顯的墳墓（或石灰石的藏骨堂）每一年春天都會塗上白粉，以警告經過的人避開，以免沾染不潔，但是法利賽人卻沒有這類揭發內幕的記號。他們的內在不潔淨，但外在則一副敬虔模樣。

十一 45　路加對法利賽人和職業律法師的區分，比馬太注重（參：太二十三 13～29）。有些法利賽人擔任律法師，也有律法師是法利賽人，不過這兩個團體並不等同。

十一 46～47　古代的猶太教常比 * 舊約更加強調以色列人殺害先知的事；這個時期的猶太團體建造墳墓作為先知與義人的紀念碑（把一些舊約的神僕都列在內——即使他們不是殉道者，像大衛或戶勒大）。

十一 48　耶穌這句話的重點，類似「父如何，子也如何」；惡人的罪行與罪孽會在子孫中延續下去，除非他們悔改（出二十 5；申二十三 2～6；撒上十五 2～3；賽一 4 等）。

十一 49～50　猶太人一般相信，舊約時期結束之後，充滿恩膏的先知已經不再出現，要到末時才會重現。

流人血的罪很嚴重，會影響整個社會，不單只是直接負責之人的事（申二十一 1～9），神必報應（申三十二 43；詩七十九 10）。* 拉比認為，地上最聖潔的地方，除了至聖所和祭司的聖所之外，就是壇和門廊之間。

希伯來文聖經的順序，與現今基督教* 舊約的版本不同；其中撒迦利亞是最後一位殉道者（代下二十四 20～22），而亞伯是第一位——和我們的聖經一樣（創四 8）。猶太典籍把這兩次殉道事件渲染，說在撒迦利亞死後，聖殿出現一道血泉，甚至殺死成千上萬的祭司，都無法止住。撒迦利亞求神報復（代下二十四 22），亞伯的血也從地下發出呼求（創四 10）；若說他們的報復要實現于耶穌的世代，無異預告將有難以想像的可怕事件發生。這樣的審判臨到，是因為這個世代會將其先祖所犯的大罪帶到高潮。

十一 52～54　律法師應該增進人對律法的知識；耶穌說，他們詳盡的解釋不但沒有把最重要的意思說清楚，反而讓人聽不懂，這樣的指責十分嚴重。

十二 1～12

正確的言論與審判的日子

耶穌警告聽眾，要從審判之日的觀點，來衡量自己在言語、生活和（在十二 13～34）財產上的價值觀與優先順序。世界的敵意在路加福音中比較不明顯（他像同為猶太人的 * 斐羅和 * 約瑟夫一樣，希望他的信仰能讓更多不同文化的人瞭解），在馬可福音則較露骨（他就像許多 * 啟示文學的作者，只經歷到世界的反對），不過路加仍報導了耶穌的警告，其明確的程度不亞于其他作者：跟隨耶穌是要付代價的。然而，不跟隨的代價，則是永遠的。

十二 1　利用天然的音響環境（如：洞穴或山丘），聲音宏亮的人可以向一大群人講話。「許多千人（和合本：幾萬人）」，這樣大群的群眾十分罕見；倘若羅馬人知道在曠野有這麼多人聚集，可能會把耶穌關起來。他們不信任未經許可的群眾聚集，因為他們無法掌控可能散播的反動言詞。（加利利的塞弗利斯市，戲院內可坐四、五千人，但由於那不是鄉下，若有任何反羅馬的演說，一定會立刻被通報。）不過，羅馬在這個時候插手干預的可能性並不大；他們不會到加利利的鄉下巡視，而他們的最高長官還不知道耶穌這個人（二十三 2）。

十二 2～3　平的房頂無異於最佳的平臺，在上面大聲講話，很方便把消息傳給鄰舍；房頂是公開的地方，與內室的隱秘不同。夜間因著黑暗，最適合把秘密傳給人。

從上下文看來，十二章 2～3 節可能是警告說，承認或否認基督，會遭到背叛者密告（十二 1、4～5），或會在審判之日報告出來（十二 4～10）。審判之日會將所有的行為都曝光（參如：賽二十九 15）；惡人將蒙羞，義人將揚眉吐氣（如：賽四十五 16～17）。

十二 4～5　所有猶太讀者都明白，「有權柄」將人「丟在地獄裏的」是神，祂是審判者，有智慧的人都當「敬畏」祂的能力。

十二 6～7　麻雀是市場裏最便宜的東西之一，也是最廉價的鳥類，賣給窮人當食物。根據馬太福音十 29，一個亞撒良（和合本：一分銀子），就是一枚沒有多少價值的銅幣，可以買兩隻麻雀；這裏顯示，若買得多還更便宜。這是標準的猶太式「更何況」辯論法：如果連麻雀這樣便宜的東西，神都眷顧，何況人，祂豈不更加眷顧嗎？頭髮都被數過，這是 * 舊約的說法，表示若神不允許，事情絕不會臨到人身上（參：撒上十四 45；撒下十四 11；王上一 52）。

十二 8～9　天上的法庭是猶太人所熟悉的意象，耶穌在此既是代求者（辯護律師），又是控訴者（檢查官）。許多猶太文獻記載，天庭是由天使組成；在審判之日，天使一定會聚集。神會作最後的審判，但

本段暗示，耶穌一場官司也不會輸。

十二 10　耶穌說人「可得赦免」，意思是神會赦免他們（為了避免提到神的名字，猶太人有時會用被動語態）。參：馬可福音三 23～30 的注釋。在這段裏面，褻瀆 * 聖靈可能指否認耶穌，且絕不反悔（與彼得不同）。

十二 11　* 會堂是聚集的地方，可以作為地方法庭之用；犯錯的人有時會在那裏挨打。羅馬政府制定的刑罰，一般而言比猶太人的刑罰更嚴厲。

十二 12　猶太人視 * 聖靈主要為 * 預言的靈；因此，當信徒被帶到官府面前時（十二 11），會得著能力，講出神的資訊，就像 * 舊約的先知一樣。

當然，聖靈的感動並不意味著不需要在該題目上作準備或下工夫；在猶太和希臘文化中，門徒都會熟記教師的話，而耶穌的門徒一方面會被聖靈感動，一方面也已經瞭解祂的教導。

十二 13～21

物質主義與地獄

十二 13　有法律糾紛的時候，常會找拉比來解決。長子會得雙份，比其他的兒子多得一份。因此產業的分配乃是固定的，在這裏的原告依法有權取得他那一份產業。

十二 14～15　耶穌的答案對祂第一世紀的聽眾有如當頭棒喝：問題不是原告是否于法有理；真正重要的事是生命，而不是財產。當時即使是農夫，也總有一點財產（住房），所以耶穌的話擊中了聽眾內心的欲望。關於財產，希臘哲人當中只有幾位（如：伊比德圖〔譯注：約主後 60～138 年〕）講過類似耶穌這麼嚴厲的話。

十二 16～18　考古學家在有錢的地主所擁有的農場中（地主本身不住在那裏），發現了很大的穀倉，如在塞弗利斯，加利利最大且最 * 希臘化的猶太城市。

這一則比喻中，講到一位有錢的地主，他屬於極少數的悠閒階級（一般估計，這樣的人少於百分之一），不需要在自己的田裏耕作。許多農民一方面以自己勞力所獲為榮，一方面也沒有什麼辦法改變自己的社會地位；而一般人自然會羨慕有錢有勢之人的生活。

十二 19　這個人以「吃、喝、快樂」為滿足，是典型的享樂主義者，或許在此暗指以賽亞書二十二 13～14 那些有錢而愚蠢的猶太人。

必朽的人生所能提供給人的，最多不過如此（傳二 24，三 12，五 18～19），但是人也需要思考神的命令為何（十一 7～十二 14）。許多猶太典籍也批評自滿的人，他（她）們以為自己已經擁有一切，卻沒有想到死亡（如：德訓篇十一 18～19；敘利亞門安德的《審判》368～76；偽弗西萊德 109～10；*以諾一書九十七 8～10）。

十二 20　一個人一輩子的努力成果，卻讓另一位更配得的人去享受，這種想法也出現於 * 舊約智慧文字中（如：傳二 18）。古代文學亦記載，人會擔心，財產傳給後人卻被浪費淨盡。生命是借給人用的，到死時就要交還，這個意象也頗為人熟識（所羅門智慧書十五 8）。

十二 21　耶穌聲明，這人的罪不在於他如何得著收入，而在他囤積財物，不肯慷慨分給人；箴言也有類似的說法。

十二 22～34

財產並不重要

十二 22～23　耶穌的理由為，要回到根本來看：一個人活下去最基本的需要是什麼。有些哲人教導說，人只應該追求最基本的需要，不過大部分哲人都覺得，人可以擁有財產，只要不用非正當的手段獲得即可。不過，* 犬儒學派沒有任何財物；在巴勒斯坦的猶太人當中，* 愛色尼人財物共用。耶穌並沒有禁止人擁有財產，可是祂所教導的優先順序，必定會改變跟隨者的生活；最值得關心的，是人和人的需要，至於超過人需要的財產，則沒有什麼價值。

十二 24～28　猶太（和希臘）的智慧教師常用大自然來作說明。所羅門的時代是以色列在物質方面最富裕的時期，就人的標準而言，他的榮華可謂無與倫比（王上十 5）。

十二 29～30　猶太聽眾絕不願自己比不敬虔的「外邦人」還要不如。猶太人相信，神是他們的（而不是外邦人的）父。

十二 31～32　此處耶穌可能是用猶太人「更何況」的論述（如果神把 * 國度給了你們，其他的需要祂豈不更會供應）；不過耶穌的意思也可能為，未來國度的祝福也包含神現今信實的供應。

十二 33～34　人的投資應當放在永生，而不放在今世的財產；參：馬太福音六 19～21 的注釋。

十二 35～40

預備主來

按上文（十二 22～34）來看，這一段暗示，在世途上只有輕裝便行的人才會預備好。耶穌時代的猶太人雖然大多渴望神的拯救臨到，也為此禱告，但他們似乎對日常生活的需要更加注意，而沒有特別去為未來的審判作預備（只有 * 愛色尼人、跟隨* 彌賽亞式人物的人，和革命人士例外）。

十二 35　耶穌的門徒要像軍隊夜間的哨兵，或其他單位值夜班的人，在別人睡覺的時候卻要穿戴整齊，預備行動（出十二 11）。燈維持點亮，按字面意思是油的供應要充足，而且人要清醒，隨時添油；這是作好準備的比方（參：太二十五 3～10）。

十二 36　富有的主人通常會用一位或幾位特別的奴僕來守門；這些管門的奴僕會把不合適的人趕開，只讓家裏人進門。如果猶太人的宴會和希臘或羅馬相同，晚宴通常會到深夜。無論這位富有的主人是否參加了七天的筵宴，而他會在晚上從老遠的筵宴處回來，乃是相當不尋常的事，若在同一個城市，則另當別論。因為有強盜，所以夜間旅行極不安全，不過若是整隊人一起走，危險度就比較低。

十二 37　少數哲人曾經主張，奴僕在倫理上和主人是平等的；據說有一位富有的羅馬人曾和他釋放的奴僕平起用餐；不過，由主人來服侍奴僕，則是聞所未聞的事。這一比方可能會觸怒富人，但卻是一幅極其生動的圖畫，將耶穌會如何對待忠心到底的人描述出來。

十二 38　耶穌在此採用了猶太人對晚上時間的劃分法，分為三「更」；和馬可福音十三 35 羅馬守衛的劃分法不同。

十二 39～40　譯為「挖透」的字，是「挖通」的意思；牆壁通常是用幹土作的，所以可以挖通（不過，破門而入比較快）。有錢人家則會用石頭作牆。

十二 41～48

主的僕人也相同

* 教會的領袖必須明白，他們的職責乃是要服事同為僕人的人，就是教會裏其他的人。

十二 41　* 門徒常會問教師問題，以作進一步的澄清。

十二 42　許多富有的主人會有一名奴僕稱為「管家」，好像經理一樣，處理有關家產的事宜。這位奴僕的地位很高，也可能管理分配給其他僕人的東西。

十二 43～44　家中的僕人會有升遷的機會；甚至這些僕人在權力或地位方面，會高過自由的農人，有時賺的錢比他們還多（可以存起來，作為贖回自由之用）。

十二 45　這樣的僕人只有主人不在的時候才可能濫用權力。地主或家主不在，並非罕見的狀況，而且有人在很遠的地方還有其他的產業。當時有一些故事提到，君王、地主，或丈夫不在，對留下來的人構成試探。醉酒會被瞧不起，尤其奴僕用主人的錢來買醉，更為人所不齒。欺負其他奴僕的人，就等於誤用主人的財產（參十二 47～48 的注釋）；有時候，主人會特別關心某些奴僕的情況。

十二 46　「切成幾塊」（和合本小字：腰斬），這種刑罰在異教的希臘東方早期曾出現過；路加的讀者必定認為自己比較開化，聽到這個細節一定感到很恐怖。按字面而言，下麵提到的與不信者（和合本：不忠心的人）同被放逐，意思可能為不得好好埋葬；然而在這則 * 比喻中，主要是指猶太人的教導，即拜偶像的人會下地獄（* 陰間 Gehinnom）。

十二 47～48　有些古代法律認為奴隸是人；還有些法律認為他們是財產。雖然主人可以打僕人（就好像可以打自己的孩子一樣），不過，為了經濟利益，最好還是少打，也不要打得太重。嚴厲的鞭打（十二 47）、處死、破壞屍體（十二 46），乃是反映所犯之罪的嚴重性；主人通常對奴隸有生死之權。這則 * 比喻暗示，知識愈多，責任愈大（參：利二十六 18；摩三 1～2）。

十二 49～53

帶來分裂

耶穌的倫理與世界如此不同，所以一定會帶來分裂。

十二 49　火可能是指即將臨到的末後審判。在* 舊約裏，火可以代表末後的審判與煉淨；參三章 16 節的注釋。

十二 50　耶穌即將受的「* 洗」，可能指祂要為別人而受的火的洗禮（十二 49；審判，三 16），和祂的杯一樣（參：可十 38 的注釋）。

十二 51～53　猶太教非常強調家庭的和諧，因此耶穌的這番話一定讓聽眾非常訝異。大家庭住在一起的情形，比現代更常見，不過並非每家人都有姻親同住。

十二 54～59

時代的兆頭

十二 54　西邊起雲可能來自地中海，所以應當會下雨。

十二 55　南風會把沙漠的熱氣帶來。

十二 56～57　這種氣象預測（十二 54～55）是很明顯的；耶穌說他資訊中的真理也一樣明顯。

十二 58～59　耶穌在此是指古代因欠債而將人下獄的作法（* 舊約也曾提到，如：利二十五 39～41；摩二 6）。欠債而入獄的人只能靠朋友來還債；除非債務還清，否則便無法出獄。路加用希臘官府，不像馬太用猶太官府（太五 25），讓這個故事對他的讀者更貼切。

十三 1～9

不悔改就滅亡

十三 1～5　古代的猶太教也和許多文化一樣，若某人遭到不幸，別人總會想，他是否做了什麼壞事。彼拉多在這裏的殘酷，與他和猶太人起的衝突，以及和到耶路撒冷過節的加利利朝聖者的衝突相仿。（彼拉多在節期的時候會在場，以維持秩序。）「西羅亞樓」可能在耶路撒冷的城牆上，位於西羅亞池的上方；可能與彼拉多為改善都市的供水系統所進行的建築工程有關。

十三 6　巴勒斯坦的葡萄園除了葡萄之外，還常種其他果樹。

十三 7　有些無花果樹當年不結果，並不意味著以後不會再結果（參：可十一 12～14 的注釋）；在這個 * 比喻裏，葡萄園的工人要求主人等四年之後，再斷定這棵樹是否真的不結果子（參：賽六十五 8）。根據 * 拉比對利未記十九 23 的解釋，新種下去的樹，三年之內果子不可以吃（不過猶太傳統在這方面對橄欖樹的要求，比對無花果樹嚴格）。後期猶太人的教訓說，神一年一度來鑒定以色列的罪，以決定未來一年如何對待他們；可是耶穌在此是否指這種想法，則不確定。

十三 8　葡萄園的工人回答主人的話，或許是站在僕人的立場，不過卻是為無花果樹在求情。在樹周圍掘土，加上肥料，是尋常的步驟，不過無花果樹平常無需施肥；管園的是要盡一切力量來救這棵樹。猶太教師會辯論，以色列的 * 悔改是否會改變末時的時間，可是他們同意，神只要看到悔改，就會延緩審判。

十三 10～17

安息日治病

十三 10　過訪的教師常會受邀在安息日時于 * 會堂講道。

十三 11～12　古代的醫書作者會用如「釋放」等字，來形容脊椎彎曲及相關疾病的矯正。這個名詞也用來指人脫離魔鬼的轄制。

十三 13～14　管會堂的話似乎有理：安息日不可以工作，而仍有六天可以進行醫治。問題是，聖經的安息日規條並不限制神的作為，而耶穌在這位有病的婦人身上惟一做的事，就是按手在她身上（不過有些 * 法利賽人認為這也算工作）。而法利賽人的規定所正式禁止的，乃是醫生的治療；至於安息日可否為病人禱告，他們仍有辯論。不過當時法利賽人可能並不在場；人數約六千左右的法利賽人，大部分都住在猶太地。

十三 15～16　在此耶穌又用猶太人常用的「更何況」辯證法：如果安息日可以解開動物的捆綁，讓牠得益處（當時只有少數幾個捆綁與鬆綁的動作可以做，這是其中之一），而解開一名「亞伯拉罕的女兒」（即以色列人），使她脫離撒但的捆綁，豈不更應該？

十三 17　猶太法律辯論接受用比方來論證；耶穌的辯詞絕妙，高過祂的對手。希臘和 * 拉比的辯論故事，高潮都是主角的回答令對手啞口無言，因此路加的讀者可以明顯看出耶穌的勝利。

十三 18～30

國度的本質
十三 18　「好像什麼？」是 * 拉比常會發的問題，以引介一則 * 比喻，來說明一個重點。

十三 19　大家都知道芥菜種很小；而比它更小的東西，用眼睛就很難看清楚了。然而它卻能長出像樹一般大的植物（在加利利海一帶，它可以長到八至十呎），連飛鳥都可以在上面棲息（借用但以理書四 12 的話，代表地上君王國度的榮美）。按照第二世紀巴勒斯坦教師的說法，芥菜種不會種在園子裏（參：太十三 31）；但在巴勒斯坦之外（路加的讀者所住的地方），它卻可能種在園子裏。

十三 20～21　酵，或酵母，應當隨著與麵粉的攪拌而摻雜在麵團裏。這兩個 * 比喻（十三 18～21）的重點，都是說：人人所期待的大能 * 國度，可能開端非常不起眼——就像耶穌與 * 門徒這一小群人。

十三 22～24　在猶太（和其他古代）文學中，「兩條路」的比方經常出現；有些典籍強調，多數人會走上通往毀滅的路。除了基督徒之外，還有些猶太團體，像 * 愛色尼人，也相信他們是惟一得救的一群人。不過，一般猶太人相信，將來大概所有以色列人都會得救（參：米示拏公會篇十 1）。

十三 25　按照社會禮節，對認識的人問安，必須稱呼對方的名字或頭銜。否認知道他們從哪里來，便等於否認認識他們。

十三 26～27　同桌吃飯可以建立交情；熱情款待能使來客成為朋友（參十四 1 的注釋）。在這則 * 比喻裏，那些逃避毀滅的人想提醒屋主自己是誰，可是他重複又說，他不認識他們，因此他們不能進他的家。最後一行是詩篇六 8（參一一九 115，一三九 19），那些作惡的人乃是逼迫詩人的人，神會與他們作對，為詩人伸冤。

十三 28　猶太人認為神已經為以色列人預備了* 國度；他們期待與列祖（亞伯拉罕、以撒、雅各）和先知一起進入其中。

十三 29～30　耶穌在此可能指分散在巴勒斯坦之外的猶太人將聚集在一起，可是從路加福音—使徒行傳的內容（以及太八 11～12 的類似經文）來看，這裏的重點更令人震驚：* 外邦人將會進入神的 * 國度，斜靠（吃筵席的姿勢，和合本：坐席）在* 彌賽亞的筵席中，而許多自以為會在其中的人，反而沒有份。這四個方向用在一起，是指「所有地方」。
十三 31～35
遭拒絕之愛人的哀歎
十三 31　希律安提帕在加利利的權利，大過耶路撒冷的祭司權貴；他殺了約翰，也可以殺耶穌。而若耶穌離開了安提帕的轄區（如這些好意的 * 法利賽人對祂的勸告），就安全了。

十三 32　古代稱一個人「狐狸」，不一定指那個人很陰險，而可能指他是小人、愛譭謗、會出賣人，或（常）不按規矩亂搞。因此，耶穌在此並不是用反面的話諷刺希律（參：結十三 4）。或許更直接來看，狐狸看到雞（34 節），總會想辦法來捕食。

十三 33　在* 舊約裏，有些先知曾殉道，而猶太傳統將許多其他先知也歸入同樣的命運。耶穌借用這個傳統；再過幾天祂將要進入這座殺害最多先知的城（即：祂快要死，不管希律是否插手）。雖然先知殉道符合猶太的傳統，但以耶路撒冷為最合適的地點，這說法仍會讓許多猶太聽眾大吃一驚，因為大部分猶太人，除了* 愛色尼人之外，都認為耶路撒冷是猶太最虔誠的地方。

十三 34　猶太傳統聲稱，猶太人是在神的翅膀下，而若猶太人帶領一位 * 外邦人皈依，就是「帶這位外邦人來到神同在的翅膀下」。舊約也形容神好像老鷹，呵護著牠的小鷹（申三十二 11；參：出十九 4），用祂的翅膀保護以色列（詩十七 8，三十六 7，五十七 1，六十一 4，六十三 7，九十一 4），同時會嚇走以色列的仇敵（耶四十九 22）。這只是表明神愛祂子民的比方之一。耶穌在此把神的這個角色和比方用在自己身上。

十三 35　「家」成為荒場，可能指主後七十年聖殿被毀（參：路二十一）。這句話引自詩篇一一八 26，逾越節的這個時期會唱這篇詩，而耶穌進耶路撒冷的時候，群眾也唱這篇詩來歡迎祂（十九 38）。

十四 1～6

安息日治病

十四 1　一起吃飯應該是親密相交的場面；古代的讀者若看到同桌吃飯的人居心不良，或有意賣友，會很不以為然。而這既是安息日的餐會，給人的反感就更強烈，因為猶太人在安息日邀請出名的教師一同用餐，原是很有禮貌的行為。

十四 2　水臌病會讓身體因多餘的液體而產生水腫，古代醫書常會提到。這個水臌病人是在耶穌的面前，而不是在房間的一角，可能是受邀的賓客之一。

十四 3～6　猶太律法師常為安息日的律法而辯論；如果一方沈靜下來，無話可答，就會被認為是錯的，或對 * 律法不夠瞭解，無法為自己的立場辯護。* 愛色尼人不容許在安息日營救牲畜，但是 * 法利賽人容許。耶穌用對方同意的原則作比方來辯論，並運用「更何況」的方式來幫補；參十三章 15～16 節。

十四 7～14

指教客人與主人

十四 7　著名的教師常會在筵席之間講論，或參與對話。古代的作者有時會以這類筵席為背景，以單方面發言或對話的方式來記述討論；這種寫作法稱為座談（symposia）。

古代很講究社會地位，而由筵席上座位的安排，便可以明顯看出。在希臘－羅馬的有錢人當中，這類地位的安排變成很大的問題（見：林前十一 21 的注釋），而在巴勒斯坦的猶太社會中，也有按階級而坐的證據，如 * 死海古卷內的記載。

十四 8～10　耶穌所講的原則直接取自箴言二十五 6～7，而這些客人並沒有留意這段話；其他的猶太古籍中也曾覆述這個原則。在羅馬人的圈子裏，社會地位較低的人，絕不會被人刻意邀到前面去；只有當一個人坐的位置太低，才會有人邀他往前面坐。

十四 11　耶穌在此重複了* 舊約的標準應許，這應許特別適用於審判之日（參：賽二 12；結十七 24，二十一 26；亦參：路一 52～53 的注釋）。

十四 12　不邀請與自己社會地位相當的人，便會得罪他們；可是耶穌說，在分送禮物的時候，考慮的因素不應當是人的社會地位，而是人的需要。舊約禁止借債取利，藉鄰居的需要賺錢；可是耶穌在這裏的原則，更是完全不要人償還；參六章 34～35 節。

十四 13　在希臘—羅馬世界，有錢人通常會請地位較低的人，以從他們得到尊崇作為回報，可是這些受邀的人還是一些體面人物，不是一無所有的人，或是乞丐，像那個社會裏殘廢的、瘸腿的、瞎眼的或農民（不過許多猶太教師則認為，邀請乞丐和農人是敬虔的表現）。在* 昆蘭社團的 * 愛色尼人當中，

殘廢的、瘸腿的、瞎眼的都不可進入院門。

十四 14　猶太教說，義人到了最後，就是 * 死裏復活的時候，會得到報償；耶穌把這個真理應用在財物的分配上。神會報答幫助窮人的人，* 舊約也有同樣的教導（箴十九 17）。

十四 15～24

最後的筵席

曾受邀赴神筵席的人，都拒絕了祂，因此祂有權去邀請被社會撇棄的人；而這些人出席，必會得罪有權有勢的人。

十四 15　對猶太人的期待之描寫（最早的，如：賽二十五 6～9），常把神的 * 國比作一場筵席。

十四 16　* 比喻裏的這個人所邀請的賓客，應該是富有的人，不過其中多半不如他有錢。

十四 17　邀請函通常會事先送到，並要回函，所以這些受邀的客人都曾答應要來。

十四 18　買地的人應該會在買之前就已經仔細看過——即使他是透過仲介買的。購買者可能因著法律的要求，要親自去完成買賣；有時後來經過檢查，交易也會再度起變化。可是就像後面幾個藉口一樣，如此遲才通知，聽來像很弱的藉口，對主人的面子是很大的羞辱，因為他已經花了一大筆錢預備這頓筵席。

十四 19　如果這個人只有五對牛，他要耕的地就已經很大了；他一定本身就是很有錢的地主。像這樣的人卻沒有人可以為他做事，實在令人難以想像。

十四 20　這個人的理由，若是用於不去打仗可以成立——新婚一年之內不用服役（申二十 7，二十四 5；參：馬喀比一書三 56），可是若用於已經答應要參加的筵席，則不成立——就算婦女（包括他的新婚妻子）通常不在這種晚宴的邀請之列。筵席通常會直到深夜，婚禮的賓客（這場筵席很可能便是婚筵；參：太二十二 2）通常很早就開始準備，而這個人應該早已知道，不至於把兩件事放在一起。

十四 21～24　把乞丐從街上帶回來，是從來沒聽說過的事（參十四 13 的注釋）。

十四 25～35

跟隨耶穌的代價

凡是跟隨* 耶穌的門徒，都要看重人的需要過於人的地位（十四 7～24），這樣的要求使他們不再有權利要人尊重自己；神透過世人的需要向人發出呼召，而跟隨耶穌的代價，就是要重視神的呼召，過於家人的同意（十四 26）和財產的擁有（十四 33）。

十四 25～26　「恨」（和合本：愛我勝過愛）可以作* 誇張法之用，是閃語式「少愛」（太十 37）的說法，不過，這一點仍無法消除這句話會產生的反感，因為當時的社會認為，孝敬父母是最高的責任，而一個人的家便是他最大的快樂。教師經常會要子弟尊重他、愛戴他，可是在猶太傳統裏，像耶穌在這裏所提全然專一的愛，只有神才曾公開要求（申六 4～5）。

十四 27　定罪的囚犯要「背著十字架」（即：十字架的橫木），到已經豎立的木幹之處，然後被釘在十字架上；通常會有一群冷嘲熱諷的群眾相隨。沒有人會為自己選擇這樣的命運，可是耶穌呼召真* 門徒作這樣的選擇；與對祂專一的愛相較，自己的生命便成為可恨的（十四 26）。

十四 28～30　幾年之前（主後 27 年），有一座蓋得很差的圓形劇場倒塌，大約死了五萬人。蓋到一半就停工，或設計不佳而無法繼續建造，這種狀況大家都聽過。此處的重點是：在講究名聲的社會，建築師會備感羞愧。

十四 31～32　希律安提帕最近與相鄰的羅馬藩屬作戰失利，因此耶穌的聽眾對魯莽的戰爭特別能體會。耶穌的重點（如十四 28～30）為，若要加入祂* 門徒的行列，必須先想清楚所要付的代價（參：箴二十 18，二十四 6）。

十四 33　* 愛色尼人將他們所有的財產都歸公；有些激進的希臘哲人崇尚類似的教導。可是早期的猶太教大半拒絕這樣偏激的作法，希臘－羅馬社會更是如此；猶太教強調施捨，而不是完全舍去財產。耶穌的 * 門徒並非毫無財產，而是分享他們所有的（徒二 44～45；參十二 12 的注釋）。不過，耶穌的話聽來很像那些激進的教師，因為祂說，凡是重視財產過於人的——因此會抓緊財物，而不去滿足人的需要——便不是祂的門徒。

十四 34～35　鹽是重要的調味料，有時（可能不在巴勒斯坦）會混在糞肥裏，保持肥料的新鮮（不過鹽本身可能不利於土壤的肥沃度）。重點是，門徒的生活若不像門徒，就與沒有鹹味的鹽一樣：毫無價值。

十五 1～2

有罪的朋友

十五 1　* 稅吏和罪人都為宗教人士所排斥；參五章 29～32 節的注釋。箴言（一 15，十三 20，十四 7）指出與罪人相處的危險。可是這一段顯示，影響力是從耶穌發出，臨到那些罪人身上，而不是反方向。許多敬虔的猶太人強調，只要有機會就當談論 * 律法；耶穌在這裏是利用吃飯的時間，將神的話傳給聽眾（用餐時的講論，參十四 7 的注釋），依法沒有人可以指責祂。

十五 2　* 法利賽人和律法師認為，和宗教團體所排斥的人一起吃飯，是不合宜的；除了可能吃到未經什一奉獻的食物之外，桌上親密的相交還意味著接納對方。「埋怨」（和合本：議論）可能讓熟悉聖經的古代讀者想起以色列人在曠野的不信與怨言。

十五 3～7

失落的羊

耶穌對指責祂的宗教人士（十五 1～2）講了三個 * 比喻，使得他們反而成了被告，顯出他們並非神真正的朋友。* 法利賽人認為，牧羊人是不潔淨的職業，因此不會立刻與故事的主角認同（但，參二 8～20）。

十五 3～4　一百隻可能是普通一群羊的平均數。由於牧羊人常一起放羊，這位牧人可能可以把羊群交托給同伴，而不必擔心。他們夜間還在外面放牧，表示天氣相當暖和，不是冬天。有些猶太教師強調神會赦免 * 悔改者，但並不強調神會去尋找罪人。

十五 5　最容易帶著羊羔走的方式，就是把牠扛在肩頭，腳搭在人的胸前（參：詩二十八 9；賽四十 11，神懷抱著祂的羊）。

十五 6～7　這個故事的教訓為：牧人找到了迷羊，他的朋友一同歡喜，同樣，當神得回祂所失去的，祂的朋友也會一同快樂；而指控耶穌的人既然因祂與罪人來往，想贏回他們，而感到不滿，他們就不是神真正的朋友（十五 1～2）。

十五 8～10

失去的錢幣

在這幾則 * 比喻裏，失去的東西之相對價值一個比一個高：從一百中之一、十中之一，到最後（十五 11）兩個中的一個。* 法利賽人一般不太看重婦女，不會以她們為榜樣，因此也不會與這個故事的主角認同（但，參二十四 1～11）。

十五 8　十個銀幣很可能是這位婦人的 ketubah，或嫁妝——是她帶入婚姻的東西中，惟一真正屬於她的，即使婚姻破裂，她仍可以擁有。她只有十枚銀幣（相當於工人十天的工資），可見她父家並不富有；她嫁入的家庭可能同樣貧窮。

主後一世紀的油燈

–



這裏的燈是一盞用手拿的小小油燈，光並不大，可是比起牆上（或許有）的小窗戶，還是有點用處。窮人家粗糙的石頭地面，在石頭之間有很多的縫隙，錢幣與陶器的碎片常會掉落在其中，因此考古學家現在可以憑著縫隙中的錢幣來判斷，這間屋子什麼時候有人住。她用掃帚掃，可能希望聽見錢幣碰到地板的聲音。

十五 9～10　這段的教訓，參十五章 6～7 節的注釋。在猶太人傳統裏，天上的使者通常對於神在地上的工作非常關心；每個人至少會有一位守護天使。

｛

十五 11～32

失落的兒子

十五 11～12　向父親提早要自己的產業，這在古代是聞所未聞的；這就等於說：「父親，我希望你已經死了。」這種話即使在今天也不為人接受，而在強調順從父親的社會裏，更是嚴重的叛逆行為（申二十一 18～21），父親可以為此而鞭打孩子，甚至做出更厲害的事。

這位父親竟然答應了孩子的要求，由此可見，大部分聽眾都不會與這個 * 比喻中的父親認同；從一開始，他們就會認為他又笨，又不會管教孩子，竟然養出這樣一個不肖之子。

長子總會得著雙份（申二十一 17）；在這故事裏，他會得到家產的三分之二，小兒子則得到三分之一。

十五 13　猶太律法允許父親在臨終之前決定，哪些家產（尤其是土地）歸屬于哪個孩子，可是直等到父親過世之後，孩子才能擁有；父親一直是管理者，享有所有土地的利潤，直到死時。因此這個孩子應該知道，那些未來屬於他的家產，如今按照法律他並不能出售；但他不顧一切，還是把它賣掉了。

許多巴勒斯坦的猶太人會搬遷，到經濟壓力小一些的地方。這個小兒子有一位長兄，而他自己可能還不滿十八歲（還沒有結婚）；所以他沒有處理財務的經驗。注重道德的人會認為花天酒地是極大的罪。

十五 14　饑荒是古代經濟遭蹂躪的常見因素。（很多人認為饑荒是神的審判，可是由於耶穌的故事並不是針對整個饑荒的地區，所以這個角度不必放進故事的觀點中。）

十五 15　講到這裏，耶穌的猶太聽眾可能以為故事就要結束了（正如第二世紀一則猶太故事一樣）：這個孩子罪有應得，淪落到最不堪的地步，去喂最骯髒的動物。這時候，這個孩子已經與猶太社會斷絕關係，若非如此，或許他還可以得到人的施捨。

十五 16　有些注釋家認為，這裏的「豆莢」是一種稻子豆的豆莢，以色列人只在饑荒的時候才會吃，而有些教師說，這會使得以色列人願意 * 悔改。另有人主張，這是一種有刺的野生豆莢，只有豬的鼻子才可以構得到。這兩種豆莢都不好吃，再加上豬吃東西出名的不潔習慣，想到有人竟要吃豬食，耶穌的聽眾必定覺得很噁心。這個孩子會嫉妒豬的食物，也顯示他的工資並不合理（參十五 17）。

十五 17　「雇工」可能是租來用的奴隸，或者是按工計酬的自由僕人；無論是哪一種，都表明他的父親很有錢。

十五 18～19　猶太人通常會恭敬地用「天」來代表「神」。這個兒子此時會回頭，只是因為實在太餓了，同時也相信，他的父親會把他當雇工來養，而不是因為他真正懊悔，覺得自己羞辱了父親。他的罪如此之大，又花盡了父親一輩子累積下來產業的三分之一，猶太聽眾可能認為，他回家的舉動實在太輕率魯莽，而不會認為他已經謙卑下來。

十五 20　對猶太老年男人而言，「奔跑」會有損尊嚴，但是在長時間的分別之後，親情的愛會超過尊嚴的維持（參：多比雅書十一 9，母親和兒子）。照一般的穿著，父親必須要撈起長袍才能跑。親嘴適用于家人或親密的朋友。

十五 21～22　家裏上好的袍子應當屬於父親所有。戒指可能是家裏的印戒，代表在這富有的家中重新恢復兒子身分。奴隸平時不穿鞋，他們平時會帶著主人的鞋，並替他系鞋帶。父親的話意思是：「我不會把你當成僕人。我只會接納你作我的兒子。」

十五 23　一頭牛犢可以喂飽全村的人；這是一場盛宴！有錢人家在兒子邁入成年（約十三歲），或結婚的時候，常邀請全村人來赴席。

十五 24　古代作者有時會括出故事的一段，覆述特別的一句話；這種括出方式被稱為 inclusio。到目前為止，這則 * 比喻都按著前兩則（十五 3～10）的軌道進行，但十五章 24～32 節則是括出來的，談到問題的高潮：長子代表指責耶穌的宗教人士（十五 2）。

十五 25～28　宗教性和非宗教性的慶祝，都會用到跳舞。長兄應當負起使父親與幼弟和好的責任，但是這位長兄在工作一整天之後回來，甚至連家門都不肯進去。這也是對父親的尊嚴極大的冒犯，可以遭到鞭打（參十五 12）。

十五 29～30　對父親說話不用尊稱（如：「父親」，或「大人」；連十五章 12 節都比不上），是對父親的尊嚴極大的冒犯。這裏的長子顯然是隱喻 * 法利賽人，而小兒子則是代表和耶穌一同吃飯的罪人（十五 1～2）。

十五 31～32　在這段時期，猶太教人士認為嫖妓是犯罪；猶太人和非猶太人的資料都認為浪費產業，尤其是屬於別人的財物（十六 1），是有罪的。

因為家產已經分過了，所以長子的份已經非常清楚，等到父親一死便是他的（十五 12）；他的弟弟回來，並不至於造成他的損失。這故事並沒有記載長子最後的反應，為的是讓 * 法利賽人有機會 * 悔改——如果他們願意的話。

十六 1～13

不義的管家

十六 1　許多富有的地主用總管來管理家業；這些總管或管家可能是奴隸，或像這裏（十六 3～4）是自由人。浪費別人的財物乃是非常可恥的罪行（參十五 13）。

十六 2～4　主人雖然把這位管家辭退了，但仍給他一些時間，在走之前把賬目整理出來。管家利用這段時間，借著給別人好處來圖利自己，使他以後能到別人家裏去；古代的人受惠之後必定會銘記於心。儘管在法律上他已經沒有權力，但他在此還是假借主人之權。

鋤地和討飯都是卑賤的職業。鋤地的人常是被擄的奴隸，或無一技之長的人，這種工作被視為最辛苦的勞力。

十六 5　佃農可能要交給地主固定比例的收成。在收割之前，他們不需要付錢。

十六 6～7　這裏橄欖油的量（一百簍，約為 850 加侖）大約等於一百五十棵樹的產量，價值約為一千地拿利（譯注：古羅馬貨幣），是一大筆數目。麥子的量（一百石，約為 1,000 蒲式耳〔譯注：一蒲式耳約 32 公升〕）代表約一百畝的產量，價值約為二千五百地拿利。減少的比例各人不同，但是在這幾個例子中，少繳的錢數相同（大約 500 地拿利）。這些佃農本身的收入都還不錯，所以可能將來會用一位管家也說不定。

日子艱難時，主人有時會減少債務，把它記為損失，而博得寬宏大量的名聲。

十六 8　這一切的改變，只需要在紙上作很小的記號，而且是由 * 受庇護者（clients）自己來改；因此，倘若收入變少，不如預期的數目，管家挪用公款的手腳也很難分辨，看不出來主人的利潤真的減少了。

重要的是，管家因此受到眾人的歡迎，也為主人贏得慈善的名聲；如果主人現在懲罰管家，就會讓大家以為，他這麼做只因為管家心腸好，做了好事。犯罪的管家可能因此下獄，但是他很聰明，利用主人慷慨的名聲來孤注一擲。古代的故事常會描述，有權力的人會讚揚人的計謀，也會給予獎勵，甚至若這計謀對他們本身不利（「聰明」〔KJV〕可以指「機靈」〔NIV、NASB 等〕；參：出一 10）。有些故事（在奴隸當中相當流行）描述奴隸比主人更機智；雖然這位元管家似乎是自由人（因此需要「討飯」，十六 3），這故事的思路可能與耶穌的聽眾所熟悉的相仿。

十六 9～13　這則故事的教訓為：要運用財物來服事人，因為你只不過是神的管家，你所有的一切都屬於神。「瑪門」（KJV）是 * 亞蘭文，指財物或金錢。

十六 14～18

律法嚴格的要求

十六 14　不少* 法利賽人可能屬於有閑階級，但是這裏的描述更適用於 * 撒都該人。大部分法利賽人都工作，並且贊許施捨，視之為虔誠的行為。然而在這段裏面，「貪愛錢財的人」是指看重金錢、不願用它去滿足周圍之需要的人。

十六 15　耶穌在此引用了標準的 * 舊約原則（撒上十六 7；伯十 4），這原則特別適用於信仰的實踐（賽一 10～17，五十八 1～14；耶六 13～14、20；何四 4～9、19，六 6；摩五 21～27）。

十六 16　猶太人有時會將聖經總稱為「律法和先知」；許多人相信，在先知的時代之後，先知的聲音便已止息，要到 * 彌賽亞時代才會再現。因此約翰引介了彌賽亞時代。

十六 17　後期 * 拉比講一個故事，當神把撒萊的名字改成撒拉時，將 yod（希伯來文最小的一個字母）拿走，而這個字母世世代代一直向神抱怨，直到神將它重新放進約書亞的名字。猶太教師用這類故事來說明，* 律法是神聖的，任何一小部分都不能忽視，不予遵守。

十六 18　猶太律法准許男人可以為任何理由休妻，不過許多 * 拉比不贊成人輕易離婚。耶穌的話則聲明，離婚在神眼中是無效的，因此再婚便是犯姦淫。在此耶穌提出的婚約觀非常強烈，古代沒有一人能出其右，而祂的話更堅固了摩西的律法。這個聲明和古代其他的一般性原則相仿（如：箴十八 22 與箴十一 22，十二 4，二十一 9；或箴十 15，十三 8，十四 20 與十 2，十一 4；或十一 8，十二 13、21 與如提後三 12 的原則），並不排除會有例外（有關在此事上無辜、卻無發言權的一方，參：太五 32，十九 9；林前七 15）；耶穌的目的是保護無辜的一方免遭離婚，而不是要責罰曾經背叛的一方。祂這段話特別針對妻子而言，因為在猶太的巴勒斯坦（和羅馬習俗不同），只有丈夫有權離婚。

十六 19～31

財主和窮人

這個故事很像一則日期不明的 * 拉比故事，只是在那則故事裏，富人行了善事，得以進入來世；在這個故事裏，他自己吃山珍海味，卻任憑人餓死，所以便下了地獄。這裏對來生的細節描繪，是猶太典籍中標準的特色；而其中一部分只是為了讓故事能說下去（講 * 比喻時可以這麼做）。

十六 19　紫色是很貴的衣料（參：徒十六 14 的注釋）；耶穌在此所描述的，是非常奢侈的生活方式。這個人可能以不正當的方法致富（不少人如此），但耶穌加給他的惟一罪名，只是他眼睜睜的讓拉撒路餓死，不肯伸手幫助。

十六 20　有些猶太 * 比喻（包括這一段開頭所提的那則 * 拉比的比喻）會給裏面一兩個角色取名字。

十六 21　這裏的零碎，可能是平常的零碎，或是用來吸幹桌子的麵包碎片。即使拉撒路吃到這些零碎，量還是太少，不夠他的需要。這裏的狗似乎是巴勒斯坦的猶太人所熟悉的那類：食腐肉的，被視為與老鼠或其他不衛生的活物同等（在* 舊約中亦然，如：王上十四 11，十六 4，二十一 24，二十二 38）。牠們是不潔淨的，而牠們的舌頭更會刺痛他的傷口。

十六 22～23　猶太名人列傳中常講到義人被天使帶走；傳統的對應說法為，惡人被魔鬼帶走，但耶穌沒

有向聽眾提到這個意象。無論多貧窮，每個人死後都當埋葬，不能埋葬是很可怕的事（如：王上十四 13）。而拉撒路既沒有親人，又沒有善心的 * 庇護人，因此沒有埋葬；財主的喪禮上，則必定有許多人恭維他。一般認為，真以色列人，尤其是殉道者，必將與亞伯拉罕一同享受來世。筵席中最尊貴的位置，是最靠近主人的位置，因為是斜靠著，所以頭會靠近主人的胸懷。

十六 24～26　猶太文學常將地獄形容為有火在燒。從前的財主希望得到憐憫，因為他是亞伯拉罕的後裔（參三 8 的注釋），可是這裏的審判，是未來要翻轉前世的地位。猶太人期待地位的翻轉，那時受逼迫的義人（尤其是以色列人）會得高舉，超過壓迫他們的惡人（尤其是 * 外邦人）；他們也相信，施捨的人會在來世多得獎賞。但是這則 * 比喻只強調經濟上的翻轉，而其嚴厲性，會令第一世紀大部分有錢的聽眾十分反感；今天西方的基督徒大部分是中產階級，或許較難體會這故事原初的震撼力。

十六 27～31　如果自稱相信聖經的人，沒有按照聖經來生活，那麼即使有位 * 復活的人（耶穌預示祂自己），也無法改變他們。猶太文學也強調，人領受了亮光，就應當順服去行。

十七 1～4

正確的關係

十七 1～2　凡是讓別人跌倒（「犯罪」，NIV）的人，都會進入前一則 * 比喻中財主的命運；而 * 門徒則應當處處為別人著想。「絆倒」常當作隱喻，指犯罪，或離開真信仰。磨石用來磨麥子與橄欖，非常之重，這裏所用的詞是指比較重的那種，由驢子來轉動，而不是婦女所使用較輕的一型。猶太人認為這種刑罰極其可怕，是異教徒才會執行的，因此這個比方聽來更加恐怖。

十七 3～4　私下的責備，有償還行動的 * 悔改，和赦免，是猶太人對敬虔的標準教導。如果一個人打算再度犯罪，猶太教師會質疑他悔改的真實性，可是正如猶太的律法師會探討法律的原則，耶穌在此所提的是假設的個案：例如有一個人真正再而三的悔改，你就必須饒恕他。

十七 5～10

僕人的信心

十七 5～6　古代的猶太作者有時注意到，黑色桑樹的根會向外延展，因此要連根拔除很不容易。芥菜種則是以小著名。

十七 7～10　大部分有奴隸的人，只有幾名而已；因此奴隸既要在田裏工作，還要預備食物。主人認為這些工作都是奴隸當做的，沒有選擇的餘地。

主人不會與奴隸一起吃飯，那是很沒面子的事，沒有人這樣做。這個例子的要點似乎是：若存僕人的心態來運用信心，信心就會增長；信心本身並非目標，其目的乃在事奉。

十七 11～19

撒瑪利亞人的感恩

十七 11～12　大痲瘋是一種很難看的皮膚病（不限於今天所謂的痲瘋病），聖經規定這樣的人要與社會隔離（利十三 45～46），不過聖經並沒有像猶太教師一樣，把得病的原因歸咎于患者犯罪。因此，痲瘋病人是被社會趕出去的人，健康的人大部分都會對他們不屑一顧。

十七 13　這些大痲瘋患者的用很謙卑的態度就近耶穌，在* 舊約裏，若要就近神或祂的代表來禱告，便當如此。

十七 14　聖經規定，若大痲瘋得潔淨，應當獻上特定的祭（利十四 1～32）。耶穌按這些規定而行，並沒有違反 * 律法，或得罪祭司。

十七 15～19　* 撒瑪利亞人本身相當虔誠，但是猶太人認為他們不敬虔，而敬虔的猶太人都會避免與他們親密來往。這種緊張關係更凸顯出本故事的要義。在撒瑪利亞和加利利之間的地帶（11 節），撒瑪利亞和猶太的大痲瘋病患會走在一起，也說明了被趕出去的大痲瘋病人何等落魄：連其他的社會界線都顧不到了。

撒瑪利亞人的大祭司

–



十七 20～37
未來國度的本質
十七 20～21　雖然猶太人承認神在現今即已掌權，但大多數人引頸渴望未來神完全的治理——祂的 * 國度——能實現。猶太教師為神的國何時會臨到辯論：或是在一個人無法知道的固定時刻，或是等所有以色列人都 * 悔改之後。耶穌教導神的國，即神的治理已經臨在，乃是暗示這個國度的一部分——如 * 彌賽亞王——已經在他們當中。

十七 22　猶太文學有時會提到未來的一段時間，稱為「* 彌賽亞的日子」。有些典籍也提到一段時期（有時為四十年），彌賽亞會率領以色列人與仇敵作戰，然後末期才臨到；還有人主張，在仇敵都降服之後，彌賽亞會來治理一段時間。

十七 23～24　* 國度最終的臨到，不會單由地上的戰事為前導（如一些人所以為），而將由天上傳給普世的啟示為前導。（猶太的典籍各持各的看法。）如果「在祂〔耶穌〕的日子」為原文，則可能暗指 * 舊約「主的日子」，即末後之時，神將審判全地，帶來永恆的公義。

十七 25　有關苦難在榮耀（在但七 21～22，指眾聖徒）之前，參：但以理書七 13～14（未來的 * 人子）的上下文。

十七 26～27　猶太文學常用挪亞的世代作為邪惡的代表。耶穌提到的這些活動，沒有一項是邪惡的（不過有些猶太教師認為，其中有些是對邪惡情欲的反應）；這些人的罪只是忽略了最重要的大事。

十七 28～30　許多猶太典籍用所多瑪（創十九）作為邪惡的縮影（參：路十 12 的注釋），並常將它與挪亞的世代相提並論（參十七 26～27 的注釋）。

十七 31　平的房頂有幾種用處。屋頂的樓梯是在房子外牆旁，而不是在屋內，所以下來的時候不用進屋。這是表明匆忙的意象：不去理會財物、產業和世務，趕緊到街上去，迎接歸來的君王，或是逃離即將臨到的毀滅。

十七 32～33　羅得的妻子回過身來，看她在所多瑪被毀的屋子，卻因此喪命，而在神的眼中，她的生命比她的財產更加重要（創十九 5～16、20）。

十七 34　在一群人中，只要有男士，希臘文便用男性代名詞；因此這裏的「兩個」可能指丈夫和妻子（NIV，與 NASB「兩個男人」不同）。此處耶穌無疑是指一個被帶去審判（如第二世紀的一則喻道故事，講到最後一場災難時，在床上的以色列人與埃及人遭遇不同）。

十七 35　巴勒斯坦猶太婦女的工作之一，是在磨坊磨東西；她常會與另外一名婦女一起做。這些婦女在一起工作，可能不問彼此的宗教信仰為何。只要那不信神的婦女沒有違反 * 法利賽人的規定，就連法利賽人的妻子也可以和一位不履行什一奉獻之人（為法利賽人所鄙視）的妻子一同磨麥子。

麵粉磨

–



十七 37　* 人子來到的時候會帶來審判，正如挪亞與羅得的世代（十七 26～30），祂將把仇敵給老鷹作食物（結三十二 4～6，三十九 17～20），猶太人認為這是很可怕的下場（申二十八 26；撒上十七 44；詩七十九 2）。有些注釋家認為，這裏的「鷹」是指羅馬的旌旗，因它們可以用鷹來代表。主後七十年，

羅馬人毀掉聖殿之後，在廢墟上向這些旌旗獻祭。

十八 1～8

神是信實的審判者

十八 1～5　按照 * 舊約的律法，審判官應當敬畏神（即，認定神會審判違背祂律法、惡待他人的人），因此會為受逼迫的人申冤。許多古代社會對不公平的審判官都會處以重罰。

在* 律法裏，寡婦是受欺壓的典型代表，因為她沒有人可倚靠（如：出二十二 22～24；詩一四六 9；賽一 17、23；耶七 6～7）。她肯定無法行賄；在耶穌的這個比喻裏，寡婦的對頭可能威脅要奪她的地來還債（參如：王下四 1）。

十八 6～7　這則比喻是典型的猶太式「更何況」辯論法：如果這樣一位不義的審判官，他不關心寡婦，卻還能公平斷案，那麼，全地的公義審判者，就是為寡婦和孤兒申冤的那一位，豈不更會彰顯公義？從上下文來看，當耶穌來審判全地的時候（十七 22～37），神的判斷便會清楚顯明出來。這個原則舊約裏也很常見：神是信實的，祂會為祂的百姓申冤，現今祂已在行事，而在末日祂必執行審判。

十八 8　許多猶太作者預期末時會有大災難，而許多人亦會因此而遠離真道；耶穌要屬祂的人堅忍到底（二十一 8～19、34～36，二十二 31～32、40、46）。

十八 9～14

法利賽人和稅吏

十八 9～10　* 法利賽人是巴勒斯坦一般猶太社會中最敬虔的人；* 稅吏則是最為人瞧不起，常被視為出賣自己百姓的人。法利賽人不要稅吏作見證人，或擔任重要的公職。若要體會這則 * 比喻的力量，今天不妨把這兩種人物想成最活躍的執事或主日學教師，與販毒者、同性戀者，或狡猾的政客。

十八 11　猶太人認為，為自己的義感謝神是敬虔的表現，而不是歸功於自己。最初聽到這個比喻的人，不會認為法利賽人在自誇，而會為他的敬虔感謝神。

十八 12　許多最敬虔的人都會禁食——不喝水（儘管有礙健康），每週兩整天（星期一與星期四），至少在幹季時如此。* 法利賽人非常看重什一奉獻，要完全遵照 * 律法的一切細節（有幾種什一，加起來超過一個人收入的百分之二十）。

十八 13　站著、舉目望天，是禱告常用的姿勢。捶胸是表示極其哀慟、傷心，在此則表示為罪 * 悔改（按猶太人的習慣，是用哀悼來表達）。* 稅吏求憐憫的禱告沒有刻意表明要償還，因此當時耶穌的聽眾或許會認為，這樣的禱告不算數。

十八 14　耶穌這則 * 比喻的結論，或許會讓當初的聽眾大吃一驚（參十八 11 的注釋）；今天基督徒不以為怪，因為對這個故事已經耳熟能詳。至於未來的地位會與現今的情形顛倒，參十四章 11 節與十六章 25 節的注釋。

十八 15～17

國度是為孩子預備的

孩子沒有社會地位，而 * 拉比的時間很寶貴，* 門徒不希望他花時間去為孩子祝福。可是耶穌卻說，神的 * 國度屬於無名小子，進去的人完全不靠自己的地位與德行。

十八 18～30

為國度犧牲財產

十八 18　有些 * 門徒會問教師有關 * 永生的問題，就像這位官向耶穌的請教一樣。「承受永生」意思

是有份于來世，就是能活在神的 * 國度裏。

十八 19～20　耶穌沒有否認自己是良善的，而是提醒這個人，猶太人一般對「神是良善的」之概念（其他人也可以是好人，但沒有人能與神相比）；然後祂從 * 舊約裏舉出一些誡命。

十八 21　如果只有神是良善的，這人就必須承認，他曾經違背過一些誡命；但是耶穌所列的誡命，凡是有教養的猶太人都會遵守。

十八 22～23　猶太人十分強調施捨，可是猶太教師平常不會要求可能成為 * 門徒的人放棄所有的財產。有幾位教師，尤其一些激進的希臘教師（安提斯替尼 [Antisthenes]、哲諾[Zeno]，和戴奧革尼[Diogenes]），曾對有錢的學生提出這樣的要求，測試他們是否看重真理的教導過於自己的財產。有錢人偶爾會有放棄財產的例子，但可能成為門徒的有錢人，通常會令這樣的教師失望，無法通過成為門徒的考驗，而會回到他們的錢財裏。

十八 24　耶穌把社會秩序整個顛倒過來。富裕的人常會因慷慨而得人稱讚（他們可以給的比較多），而窮人受到的教育較少，對 * 律法不太瞭解，所以常被人認為比較不敬虔（不過貧窮本身卻不是不敬虔的記號，而窮人絕不會如此自視）。

十八 25～27　耶穌此說，與猶太人的一種比喻講法接近，指不可能做到的事（龐大的動物穿過針孔）。這說法是 * 誇張法，以一根針為意象（有些人認為這裏指一個門，是不正確的）。

十八 28～30　耶穌大部分的 * 門徒原來並不是窮人（漁夫和 * 稅吏都不窮），他們放下了安定的收入，來跟隨耶穌。他們的獎賞，在今世為信徒財產共用（參：徒二 44～45），在來世則為 * 國度的生命。

十八 31～34

耶穌即將受的苦

猶太人標準的彌賽亞觀不容許出現受苦的 * 彌賽亞（有這種想法的猶太資料，幾乎都出自第二世紀，或更晚期的資料）。雖然耶穌從聖經裏看到這種思想（二十四 44～46），可是猶太人的傳統卻以不同的方式解讀聖經（他們通常不會把論苦難的經文應用到那未來得勝的彌賽亞身上），因此，* 門徒既認為耶穌是彌賽亞，便很難把他們的信念與祂的這番話連在一起。

十八 35～43

醫治呼求的瞎子

十八 35　瞎子、殘廢等類的人無法從事傳統的職業，所以只能靠乞討維生，通常他們會坐在熱鬧的大路旁。猶太人認為幫助他們是一種義行。耶利哥是很繁榮的市鎮，氣候甚佳，而這個瞎子（底買的兒子，可十 46）在那裏行乞，收到的錢一定不少，因為朝聖的人到耶路撒冷去過節的時候，都會經過那裏。

希律在耶利哥宮殿的冷水浴室

–



十八 36～38　這位瞎子喊：「大衛的子孫」，意思是他承認耶穌是 * 彌賽亞。耶穌把他堅持不停求憐憫的呼喊，視為「信心」的表現（42 節）。

十八 39～42　瞎子在社會上毫無地位，耶穌的跟隨者認為他大聲喊叫構成干擾，就像從前他們對小孩的看法一樣（十八 15）。

十八 43　這段時期其他的神跡故事通常以群眾的反應來作結尾，而一般的反應都是非常驚訝——見到神跡難免會覺得希奇。

十九 1～10
稅吏的悔改
十九 1～2　耶利哥是邊境上的城市，所以有稅關。它既是巴勒斯坦內最富裕的城市之一，位於猶太地最肥沃的地區，又有豪華的希律宮殿，因此其他的稅收亦相當可觀。

* 稅吏「長」應該是制定交易稅和關稅的人，他會雇用其他稅吏。撒該既有這個身分，不必用手段訛詐人，也可以致富；但他似乎仍然訛詐了人（十九 8）。

十九 3～4　若按古代地中海一帶的標準，撒該的個子算矮，可能他的身高還不到五呎。耶利哥一年四季的氣候都不錯，最著名的是棕櫚樹，而其他的樹也都長得很好，其中桑樹亦相當出名。這裏所描寫的「桑樹」，或稱小無花果樹，很容易攀爬；不像北美的筱懸木，或歐亞的楓樹。

* 舊約裏的耶利哥有許多擠得很緊的房舍，但是在* 新約時期，這個繁榮的都市有寬敞的豪宅和公園，爬樹要比登上屋頂容易得多。

十九 5　平常不會有人——無論他的地位有多高——主動說要到某人家裏去作客。敬虔的猶太人也厭惡進* 稅吏的家，或吃他的食物（耶穌的話裏也隱含此意）；因為若有人不敬虔到一個地步，去作收稅的人，他一定不會守食物的什一奉獻，所以* 法利賽人不信任他擺上的食物。猶太人通常認為，能夠叫出一個從未謀面之人的名字——如耶穌在此直呼撒該之名，是只有先知才能做到的事。

十九 6～8　撒該在蒙 * 恩之後，以償還來作回應，這舉動與耶穌的使命相配，但是卻與當日一般人的看法不同（實際上，可能與我們今日的看法亦有別）。他既應許償還人，便是承認，他白領階級式的罪，與其他類型的竊盜罪是一樣的（出二十二 1～4）。他的償還超過了法利賽人的律法，按他們的規定，只有偷人的牛和羊，才需要償還四或五倍，而且所偷的牛羊要已經宰殺或出賣，並且還要有足夠的證人為此事作證。根據古代文獻所載，* 門徒若是願意放棄大筆財產，便是向教師表明絕對忠誠相隨。

十九 9～10　大部分猶太教師相信，救恩屬於所有以色列人，因為他們是亞伯拉罕的後裔；只有那些犯了大罪的人才會被除名。以西結書三十四 6、11 記載，神親自負起尋找迷羊的責任，因為猶太領袖都失敗了（較間接相關的資料，可參：所羅門智慧書六 16）。

十九 11～27

善用遲延的時間

十九 11　* 新約的耶利哥大約離耶路撒冷十七哩，距 * 舊約的耶利哥遺址南方約一哩。如果耶穌是 * 彌賽亞，而他宣講 * 神的國，且說「今天」救恩就臨到之類的話（十九 9），聽到的猶太人自然會認為，神的國立刻就會實現（徒一 6）。一般人對神國度的期待，包括羅馬及其他 * 外邦人都將降服。

十九 12　耶穌此處的說法，聽眾必定不陌生：大希律（主前 40 年）和他的兒子亞基老（主前 4 年）曾到羅馬去，領受權柄以統治猶太地。

十九 13　每個僕人都得到一彌拿銀子，大約等於百日的工資，他們大概會交給兌換銀錢的人換成錢。希臘－羅馬世界利息非常高，而有資本的人沒有幾個，所以作生意的人很快就可以賺幾倍的利潤。

十九 14　這一節所描述的事發生在希律的兒子亞基老身上。百姓都不喜歡他，因此組了五十個人作代表團，到羅馬去反對他作王。他的父親大希律也相仿，羅馬早就正式把這個國給了他，但他一直作戰到主前三十七年，才完全控制住。

十九 15～19　像這些僕人一樣的投資人不算少；而主人獎賞會賺錢、懂經營的僕人，也很平常。羅馬容許附庸王自己任用地方官。

十九 20　這個僕人沒有去投資，這作法違背了王的命令和常理（十九 13），而且他也沒有善加保護這筆錢，如交給兌換銀錢的人，或存放在聖殿的庫中，或用一個保險盒保存起來。把錢包在一塊會腐朽的手帕裏，會被視為是對金錢最不負責任的作法，顯示這個僕人若不是太笨，就是心存背叛（參 14 節），或兩者兼而有之。

十九 21　抗議主人「沒有放下的還要去拿」，意思是，他沒有存錢還要取錢，或許指濫用專款。

十九 22～26　這僕人既知道主人會拿沒有存的錢，就應該明白，他存放了錢之後，更會要得到豐厚的利潤。

十九 27　東方的君王常會用這方法處置仇敵；大希律為了平息反對勢力，取得安寧，對反對者非常殘酷，毫不留情；他的兒子亞基老也一樣。

十九 28～40

君王進城

十九 28～29　受差的使者通常都是兩個人一組。耶穌一行人到達橄欖山，就是到了耶路撒冷城外。

十九 30～34　讀者或許會將耶穌（以王的身分）借用牲畜的舉動，解釋為如同羅馬人或王室的代表臨時徵用（要求使用）牲畜。驢主人可能視這樁事為招待赴節客人，或許他感到很光榮，因為可以幫助一位著名的 * 拉比上路。

古代大部分人，包括基督徒在內都很窮；既知道他們的主耶穌連座騎也要用借的，或許會感動他們。

十九 35　官員騎驢是為了辦民事，與軍事無關（王上一 38）。因此，這段經文所描述的，並不像羅馬人凱旋進城的遊行；耶路撒冷乃是在迎接一位謙卑的和平之君。

十九 36～37　前來過節的人常會受到歡呼之聲的歡迎，可是十九章 37～40 節暗示，這次群眾的感受不只如此而已。

十九 38　百姓的歡迎詞，頭一句是取自詩篇一一八 26，加上了「王」字。詩篇一一三至一一八篇的哈利路詩篇，在逾越節時期經常詠誦，大家都很熟悉；後代之人將詩篇用於他們所盼望的未來之救贖。耶穌在路加福音二十 17 則是從 * 彌賽亞的觀點來引用這段經文。

十九 39～40　「石頭」可能指任何石頭（三 8），但也可能指聖殿的石頭（參十九 44，二十 17）。

十九 41～44

耶路撒冷的毀滅

十九 41～42　正如耶利米等先知為百姓哀哭一樣（如：耶六 26，八 18～九 3；哀一 1～4），耶穌也為他的百姓發出哀歌。

十九 43　「日子將到」是 * 舊約先知常用的詞（如：撒上二 31；王下二十 17；耶三十一 31）。大約在耶穌說這番話的四十年之後，於主後六十六至七十年的戰爭中，羅馬人圍攻耶路撒冷，摧毀了整座城。

十九 44　耶穌在此是用標準的先知式* 誇張法；這座城於主後七十年被毀，但沒有完全夷為平地。後來在巴柯巴的叛亂時，才被進一步夷平（將整個山谷都填滿），該叛亂於主後一三五年終被平息。舊約講到神「眷顧」（"visit"， KJV、 NASB、 NRSV；參「臨到」"coming to"，NIV、TEV）祂的百姓，是講拯救或是審判（如：賽二十三 17）；此處則是指耶穌的使命。

十九 45～48

革新聖殿

詳細的注釋，參：馬可福音十一 15～19。

十九 45　聖殿需要有人賣東西，好讓外地來的猶太人可以買祭牲來獻祭。在耶穌的時代，詩篇、先知和猶太教師都同意，祈禱和純正的心比獻祭更重要，但是他們並不反對獻祭。耶穌所反對的，應該不是獻祭（參：徒二十一 26），而是只強調儀式，與神卻沒有真正的關係，這乃是他的教導所要求的（參：路十九 47）。不過，即使他把整個聖殿中作買賣的人全部都趕出去，他們也不會一直待在外面。

十九 46　耶穌引用了以賽亞書五十六 7 的一部分，那裏講到未來重建的聖殿中，會有敬虔的 * 外邦人一同來敬拜；然而當時聖殿卻成了耶利米書七 11 所描述的「賊窩」。耶利米如此形容，是因為以色列人認為，儘管百姓犯罪，但聖殿卻可成為他們的避難所，逃避神的審判；境內雖有不公，可是百姓認為，只要他們有敬虔的表現，就不會受到審判（耶七 1～15）。

十九 47　在聖殿院內也曾有別的教師進行教導。管理聖殿的猶太權貴非常注意可能自稱 * 彌賽亞的人物（通常為革命份子），或向聖殿權威挑戰的人士。羅馬人容許猶太官府將污穢聖殿內院的人處死。雖然耶穌在外院的行動還不算污穢了聖地的範圍，但一定也惹怒了當權者，被視為向他們的權威直接發出挑戰。

十九 48　這些領袖有官府的權柄，但在猶太巴勒斯坦的老百姓當中卻不受愛戴；* 法利賽人和耶穌反倒更受歡迎。

二十 1～8

仗誰的權柄

二十 1～2　聖殿的祭司權貴是仗著自己的權柄來管理；他們當然知道耶穌沒有從他們得到權柄，也沒有從羅馬人得到權柄。他們不會認為任何人間的組織有合法的權柄，也不認為別人會有從神而來的權柄；他們相信，神賦予他們權柄管理聖殿的宗教事宜，而祂不會將這權柄給別人。

二十 3～4　耶穌所提施洗約翰的問題，與差遣的原則有關；按猶太人的律法，受差之人能代表差遣者行事，他所仗賴的是差遣者的權柄。「天上」是猶太人認為神所在之處。

二十 5～7　聖殿官員一方面要討好羅馬人，一方面也不能得罪百姓，他們習於從政治的角度來考慮當如何發言。

二十 9～18

邪惡的領袖遭審判

耶穌此處仍然是向那些自以為是統治以色列人的人說話，提醒他們，他們不過是神所指派來照管祂葡萄園的託管人（正如耶二十三和結三十四中，照管神羊群的牧人）。

羅馬的大部分鄉下，包括加利利的鄉下，都屬於富有的地主；地主的地位很高，佃農卻沒有地位；佃農一般都會十分尊敬自己的主人。

二十 9　地主不在乃是常事。

二十 10　付款的時間是收穫之時。有些合約注明園戶要將收成的某個百分比付給園主；還有些合約則定出數額。

二十 11～12　無論是按社會或是法律的角度，園主都有權利要園戶按自己的意思去行；據報，有些園主甚至會派人殺掉惹事的園戶。在這則故事裏，園戶的表現彷彿他們是有權柄的人，而且無情的濫用這權（與古代寬懷大量的 * 保護人或園主的概念完全背道而馳）。這裏的描述符合猶太人的傳統，即：以色列人殺害了許多神差派來的先知。

二十 13　按三章 22 節來看，「愛子」顯然代表耶穌。古代的聽眾聽到這則 * 比喻，會認為這位地主太不尋常了；他簡直寬大到天真的地步，居然認為這些作惡多端的園戶還會安好心。所有的聽眾，無論貧富，這時候都會同意，園主站得正，而且非常寬厚——甚至寬厚到近乎愚蠢。

二十 14～15　園戶對產業太過癡心妄想；雖然按照某種法律的規定，他們可以得著田地為業，但園主也可以規定由別人來承受葡萄園——而在他們的一切惡行之後，園主必會這樣做；或者，皇帝的代表也可以將產業取去。如果將屍體留在葡萄園內，而收成的食物是濕的，就會玷污了食物（猶太人對利十一 38

的解釋）。

二十 16　古代的聽眾會奇怪，為什麼園主沒有早一點來殺掉園戶。他們負面的回應，只是因為他們知道耶穌要用這故事來反對他們自己的領袖（19 節）。

二十 17　耶穌在此引用詩篇一一八 22～23，這也是哈利路詩篇之一（在路十九 38，群眾是引用詩一一八 25～26）。這裏所指的建築是聖殿（詩一一八 18～21、25～27）；耶穌是新聖殿的房角石，而他成了舊殿建築者的威脅。

二十 18　「掉在」房角石上，是反映以賽亞書八 14～15（參二十八 16）；石頭掉在反對者身上，是反映但以理書二 34、44，那裏描述神的 * 國度有如一塊大石頭，將地上抗拒的人壓得粉碎。耶穌在此是用標準的猶太解經法（參：路二 17），引用一段內含相同鑰字或概念的經文來詮釋，這裏的鑰字則是神的石頭。

二十 19～26

錢幣的兩面

二十 19～21　此處耶穌的對頭想要勉強他在革命（羅馬人會找他麻煩）和與羅馬人妥協（他們假定他不會如此——因為他連聖殿的領袖都反對）之間作一個選擇。

二十 22　他們把與羅馬維持和平的義務，和民族主義的 * 彌賽亞熱情（他們以為是耶穌所激發的）作成圈套；二十年之前，曾因繳稅問題而引起暴動，由此可見這類熱情可能產生的結果。如果他公開採取類似後期 * 奮銳黨的主張（除了神以外沒有王），就會遭逮捕；如果他拒絕這個立場（他的確如此），就會傷及跟隨他的人（參二十三 18～19）。

二十 23～26　猶太巴勒斯坦人自製銅幣，上面有皇帝的名字，但是卻沒有將這位被神聖化之人的像放上去。不過，外地的錢幣則有皇帝的像，也提到他是神，這些錢幣在巴勒斯坦很常見，而巴勒斯坦不可以鑄造銀幣或金幣。主後六年的革命份子極其反對這種錢幣的使用，以致招來羅馬人的報復。

古羅馬錢幣



二十 27～40

活人的神

二十 27　在古代的猶太教中，* 撒都該人以不相信* 復活著稱，而自認是 * 法利賽人繼承人的 * 拉比，則因著撒都該人的這種觀點而將他們列為異端。

二十 28　撒都該人向耶穌提出的問題，與娶兄弟之妻為之留後的習俗有關，古代和現代許多文化都有這種作法。在婦女無法工作掙錢的社會裏，這是對寡婦最經濟的社會保護。在耶穌的時代和其後，學習猶太律法的人仍需詮釋這段 * 舊約聖經（申二十五 5）的原則。

二十 29～32　撒都該人是從猶太典籍多比雅書中取得這故事的構想，這書中提到，妒嫉滿懷的惡魔亞斯摩丟斯把公義的撒拉頭七位丈夫都殺死了。

二十 33　* 拉比文學中有許多「諷刺問題」的例子，都是由異教徒、叛教者或異端人士（如 * 撒都該人）提出的。

二十 34～36　猶太人一般認為，天使不會生育（他們的數目不需要增加，因為他們不會死；還有另一些說法，稱神會定時創造新的天使），他們通常也不吃喝。

二十 37～38　* 法利賽人的看法與 * 撒都該人相反，他們嘗試從摩西的律法裏來證明 * 復活；耶穌在此的作法亦是如此。他辯稱，神不會自稱是已不存在者的神；同時，祂既忠於自己的約，而祂又在人死後仍作他們的神，由此可見，死並不是他們的終結。那段時期最常見的猶太禱詞中，常覆誦神對亞伯拉罕、以撒、雅各的信實，並認為他們在當時仍然真實的活著（亦參：* 馬喀比四書七 19，十六 25）。

二十 39～40　當時的文學常報導，聽眾因講員（通常為主角）的智慧而嘖嘖稱奇。

二十 41～44

大衛的主

按照定義，基督，或受膏者，是大衛王室的後裔（賽九 7，十一 1；詩二，八十九，一三二）。但這種 * 彌賽亞觀常與革命性的 * 國度觀相連（參十七 20～24 的注釋），並不正確。在神國度中掌權的，不單是大衛的後裔，更是大衛的「主」；因此，他將比復活的大衛更偉大。

猶太教師要聽眾解釋聖經表面看來衝突的經文時，他們會認定兩段經文皆正確無誤（此處，耶穌知道他既是大衛的後裔，又是大衛的主），只是問，兩者當如何協調。耶穌的對手顯然沒有答案，因為猶太解經家平常並不將詩篇一一〇1 用在彌賽亞身上（後來有些猶太解經家為了反對基督徒的解釋，甚至把這段經文用來指亞伯拉罕）。

二十 45～二十一 4

有權勢者與軟弱者

有些猶太教師非常注意防止剝削窮人，甚至批評為窮人募款的慈善人士。不過，從前和現在一樣，總會有些人利用宗教來剝削他人。

二十 45～46　有些猶太教師和希臘同行者一樣，都穿著特別的外袍，此處是指細麻的白色長袍，與祭司和聖殿官員的穿著類似。一般人稱呼教師時，都會加上尊稱；市場裏的人群熙來攘往，教師有許多機會受到別人的這種恭維。筵席的位置可表明一個人的社會地位。

二十 47　寡婦生活拮据，在社會上毫無權力，按猶太律法的規定，應當受到保護（參十八 1～5 的注釋）。耶穌的意思可能是，這些教師要求額外的什一奉獻（他們可以加到百分之二十或三十，而政府還要征很

重的土地稅）；也可能指他們斷案的時候只按法律的條文，而沒有按照 * 律法的要求，向窮人施憐憫。

這些教師自己在* 會堂禱告的時候，可能花很長的時間；此處耶穌所批評的，不是禱告的長短，而是長禱的動機。耶穌和 * 舊約的先知一樣，認為社會不公與宗教虛假總是分不開的。

二十一 1～4　後期有一種說法，在婦女院中有十三個容器可以放捐給聖殿銀庫的款項，以色列人無論男女都可使用。聖殿的裝飾富麗堂皇，而其中的官員很可能會浪費這位寡婦的錢；但這位軟弱的寡婦並不明白這種狀況，只是憑信心行事；而在神眼中，她卻是最了不起的奉獻者。

二十一 5～7

未來講論的引言

耶穌的這段講論引用了許多 * 舊約的辭彙。

二十一 5　耶路撒冷的聖殿是古代最華美的建築之一，看來非常堅固，牢不可破（參如：* 阿立斯體亞書信 100～101）；參：馬可福音十三 1 的注釋。

二十一 6　還有一些團體也期待聖殿會受審判，可是大部分猶太人，無論在看法上有多少差異，都會認為聖殿乃是猶太人合一的象徵；神容許聖殿被毀的想法（如：耶七 4～15），對他們而言乃是大逆不道。聖殿仍有些石頭彼此相迭（如：有一片牆仍然矗立），但這個事實並不能降低此一* 誇張法的力量：聖殿在主後七十年，約在耶穌預言（路二十一 32）四十年之後，幾乎拆毀淨盡。

二十一 7　舊約先知常把幾件事按主題放在一起，而不是按時間順序，耶穌在以下的講論中也是如此。他談到兩個問題：一為聖殿被毀的時間，一為末世的時間。

二十一 8～19

患難隨時將臨

二十一 8　假的 * 彌賽亞從前很常見，在巴勒斯坦會有一大批的猶太人附從，甚至在主後一三〇年，拉比亞基巴還高舉巴柯巴為彌賽亞。

二十一 9～11　古代講預言的先知常會列舉這些事，作為末世的記號；他們描述末世時，常說先會有大災難，或最後之戰。耶穌則說，這些事件只是正常生活的現象，一直到末世為止。

二十一 12　* 會堂是地方人士集會的公共場所，因此自然是審判與公開管教之處。有時管教的方式是鞭笞；按第二世紀的規定，鞭刑為胸部重鞭十三下，背部重鞭二十六下。監獄常是審判之前暫時監管之處，而不是刑罰本身；刑罰包括處死、作奴隸、放逐、沒收財產等等。

二十一 13～15　按上下文看，這裏的宣講是在萬國的政要面前（12 節的「君王」可能指羅馬的藩屬王，但〔24 節的〕「各國」可能指帕提亞〔譯注：里海東南方的古國〕和其他東方君主也包括在內），暗示會有普世性的逼迫與宣揚。

二十一 16　見：彌迦書七 5～7。在極強調家人忠誠的文化中，家人的背叛讓人格外難受。

二十一 17～19　此處耶穌應許會保護信徒（參：撒上十四 45；撒下十四 11）。主後六十四年，成百上千的基督徒在羅馬公然被尼祿殺害，這大約是路加寫作之前不到二十年的事，因此顯然這裏的說法乃是誇張法，並不是無條件的應許（九 23～24，二十一 16）。（我和大部分學者一樣，認為路加的寫作不會在主後六十四年之前，不過寫作日期至今尚無定論。）這個應許可能是指靈的存活（十二 4～5），也

可能是指神會拯救他們的肉身，正如舊約的許多先例（如：但三 37）。

二十一 20～24

耶路撒冷的陷落

二十一 20　路加的用詞比馬可的「行毀壞可憎的」要明確一些；與羅馬的戰爭始於主後六十六年，羅馬軍隊不久就征服了巴勒斯坦各地，並包圍了耶路撒冷，一直到主後七十年才將其攻陷。在耶路撒冷被圍之後想要逃離的人，發現已經太遲了；有些在耶路撒冷城內躲過 * 奮銳黨的人，卻被城外的敘利亞傭兵剖腹，因為他們以為難民會把珠寶吞進肚子裏。

二十一 21　在敵軍入侵時，猶太的山地是最安全的避難之地，從前的猶太人多有這樣的經驗（如：大衛和主前第二世紀的馬喀比遊擊隊）。鄉下的人看見軍隊開來，常會往城牆的安全處逃；但是困在耶路撒冷內的人卻是死路一條（24 節）。

二十一 22　先知常說，耶路撒冷會遭審判。雖然他們主要是指被擄至巴比倫（約在耶穌之前六世紀），但是他們所提審判的原則，以及他們的要求：必須先有 * 悔改，才會有最後的復興，當時仍舊適用。

二十一 23　在這種情況下，無論是懷孕或乳養孩子，必定異常艱辛，這在任何文化中都是顯而易見的。這段話也可能暗示會因失去孩子而哀慟（參：巴錄二書十 13～15）。「大災難」一詞應和了從前的 * 預言，即：在以色列最後的悔改之前將會有大災難臨到（但十二 1）。* 舊約常稱神在歷史中的審判為「忿怒」（如：哀一 12，忿怒臨及耶路撒冷），而未來在主的日子時，祂的忿怒也會彰顯（如：番一 14～15）。

二十一 24　到了主後七十年，耶路撒冷所有的居民若非死在戰爭中（因饑荒、疾病、火災、猶太人內部的火拼，或與羅馬人的作戰），就是成為奴隸。耶路撒冷成為廢墟；到了主後一三五年，再經過一次破壞之後，耶路撒冷被重建成異教的城邑，當年神的聖殿之地，蓋了一座異教的廟。

聖殿山今貌



二十一 25～38
作好準備

耶路撒冷的毀壞成為耶穌再臨之前最後的信號，全世界都可看到；在這個信號之後，跟隨基督的人應當作好準備，因為祂隨時都可能回來。

二十一 25～26　* 約瑟夫和根據他寫作的人，都提到在耶路撒冷陷落之前，天上顯出預兆。這些預兆是要讓惡人曉得要害怕（賽十九 16；耶四 9）。這是末世的辭彙（賽十三 10，三十四 4；參二十四 23；結三十二 7～8）。

有些古代猶太文學用這類大型災變的話來描述歷史事件（* 希碧爾神諭集用它描述地震；參：詩十八 6～19；耶四 20～28），但是多數人只以它來描述今世的結束或改變，接著便是神永恆 * 國度的建立。

二十一 27　耶穌描寫 * 人子將臨的辭彙，有些在猶太文學中是專指神而言的（參：賽十九 1）。此處耶穌顯然是指但以理書七 13～14，那裏有一位「像人子的」（即：外形如人）從神得著了* 國度。

二十一 28　信徒不需像其他人懼怕這些天上的兆頭（耶十 2）；因為這只不過表示「救贖」快要實現了。在反抗羅馬人的時期，猶太的愛國者宣稱，「救贖」即將臨到，亦即他們即可脫離羅馬的轄制；可是耶穌教導說，救贖只能由天而來。

二十一 29～31　耶穌所列的兆頭顯示末世隨時都可能來到，正如無花果樹的葉子能顯示季節一樣。冬天的時候，無花果樹比其他的樹顯得更光禿。

二十一 32～33　一代的長短演算法稍有出入，但在* 舊約裏通常以四十年計算（在* 死海古卷裏，四十年代表最後一代的苦難）。耶穌說這段話的時候約為主後三十年左右；聖殿毀於主後七十年。

二十一 34～36　「逃避的力量」（36 節，和合本：能逃避）可能指第 21 節的逃難，或是忍受第 12～19 節的逼迫；「站立 * 人子面前」可能指得蒙保守，或得勝地進到祂面前。

二十一 37　日落時分，四月時大約為下午六點，那時聖殿的人會愈來愈少。由於逾越節時朝聖者有如潮水湧入，許多人都會住在附近的村莊。

二十一 38　「清早」可能指太陽剛出來，四月在耶路撒冷為早上六點左右。

{

二十二 1～13
預備逾越節的筵席

二十二 1　按照規定，猶太人的逾越節筵席之後是緊著除酵節；但是由於朝聖者只到耶路撒冷一次，而要同時過兩個節，所以一般人把兩者講成一個。

二十二 2～6　猶太文學報導，大祭司會欺負反對他們的人；若有人自稱，神引導他來攻擊聖殿的儀禮，他們當然不能容忍。可是他們要很謹慎，因為耶穌受到群眾的歡迎（二十二 2；參二十 5～7 的注釋）。

二十二 7　見二十二 1 的注釋。

二十二 8～9　每個家庭派一位代表，請祭司在聖殿裏為他們宰一頭羔羊，然後帶回家，晚上全家人一起吃。

二十二 10　水瓶（與裝酒的皮袋不同）通常都是婦女在拿；因此，若一位男子拿水瓶，便很容易認出來。

二十二 11～13　有兩層樓房、二樓有一間「大」房間的人家，都算是有錢人。這個家庭可能住在耶路撒冷的上城，靠近聖殿，而不會在較窮的下城，靠近耶路撒冷位處下風的排水溝。逾越節的筵席一定要在耶路撒冷的城內吃，所以多數家庭都有許多客人；不過耶穌與 * 門徒共用的最後晚餐，場地應當相當寬敞。

二十二 14～23

吃逾越節的筵席

逾越節的預備和吃法，都與應許和出賣的預兆相連，因為這一次的逾越節筵席便是預表耶穌的死。

猶太人根據 * 舊約先知的教導，期待將有新的出埃及，神會再度拯救祂的子民脫離捆綁，不過當時的猶太教乃是期待一位新的摩西——而非新的羔羊。

二十二 14　逾越節的筵席要在晚上吃。四月在耶路撒冷的日落時間為下午六點，因此那時便可以開始用餐。在筵席中，同桌的人會親密分享；通常一兩個家庭會共同用餐，不過此處耶穌與他最親近的 * 門徒成了一個單位。平時用餐時是「坐著」，而筵席則是「斜靠」著，逾越節便是如此。

二十二 15～16　在巴勒斯坦的猶太教，禁食的誓言很常見：「在某事實現之前，我不吃某物」，或「我起誓不用某件東西，直到某事實現。」

猶太文獻常描述* 神國度就像一場筵席。一般用餐時，有為所飲的酒感謝的習慣，逾越節也相同。

二十二 17～19　主人通常在用餐之前會為餅和酒獻上感謝，不過在逾越節的筵席中，餅和酒有特別的祝謝詞。我們不應當按字面解釋「這是我的身體」，因為猶太人為逾越節的餅祝禱時會說：「這是我們的祖先離開埃及時所吃的困苦餅」，而這句話並不能按字面解釋。

二十二 20　約通常是藉血祭來確立；神藉逾越節羔羊之血救贖祂的子民脫離埃及。「為多人」可能暗指以賽亞書五十三章（參：可十 45 的注釋）。

逾越節的禮儀可以說明這一餐大部分的內容，包括為杯的祝謝。但是該禮儀不會包括將杯解釋成血，因為猶太律法和習俗不容許飲動物的血，更何況人的血。

二十二 21　古代猶太讀者會認為，出賣同桌共餐之人格外可惡，因為款待客人、同桌交誼，乃是表示關係親密。

二十二 22～23　古代猶太教大部分人既強調神的主權，也強調人的自由意志，認為兩者是互補的。（現代的觀點視兩者為對立，主要的根據是希臘邏輯，而不是猶太人的思想，或聖經。）

二十二 24～30

僕人受高抬

二十二 24～25　猶太人對 * 外邦人的權威模式很熟悉：古代近東的君王常自稱為神，並以殘暴的方式來統治；在東地中海一帶的希臘君王，也多半採用同樣的姿態。猶太人認為羅馬皇帝和他設立的巡撫（這

些人對猶太人注重的常毫不在意）亦如出一轍。統治者等有權勢的人物向下人施惠，被稱作「恩人」；希臘圈子裏對施惠的作法常給予好評。耶穌提醒 * 門徒，追求權勢是外邦人（即：異教徒）的作風，言下之意為，他們不應該如此行。

二十二 26　古時的人常用歲數來定階級；愈年輕愈不受尊重。與主人相較，奴隸總是毫無權力和地位（不過，在社會地位比主人差的農夫等人面前，奴隸可能顯得頗有權勢）。

二十二 27　主人用餐時，奴隸要在旁伺候。「斜靠」（和合本：坐席）是希臘人用餐的標準姿勢，而巴勒斯坦的猶太人在吃筵席時也是如此。

二十二 28～30　猶太文學常把 * 神的國描繪成未來的大筵席，是專為以色列人預備的；猶太人對那時刻的期待之一，便是以色列失散的支派將重新恢復。在舊約裏「審判」以色列的人，那時會成為統治者。
二十二 31～38
預備面對背叛
二十二 31～32　麥子要經過篩選，才能將真的子粒與混在其中之物分開；這個意象可參阿摩司書九 9。將糠彩吹去的方式，請參馬太福音三 12 的注釋。* 撒但的要求可能的背景為約伯記一 6 和二 1～6，那裏描述撒但在天庭裏想要控訴約伯（希伯來文「撒但」的字面意思是「對頭」，即：控訴者）。

客西馬尼園

–



二十二 33～34　古代的資料常以公雞為可靠的報曉者（支持的文獻，包括亞普類烏〔Apuleius, 譯注：第一世紀的羅馬作家兼哲學家〕的《變形 Metamorphoses》2. 26；* 馬喀比三書五 23；巴比倫他勒目 Berakot 60b）。但注釋家說，在巴勒斯坦，守夜的人在半夜十二點半就常聞一陣雞啼；第二回合約為一點半。無論如何，此處的重點在形容背叛的時間很近了。

二十二 35　參九 3 的注釋。

二十二 36～38　耶穌此處提到「刀」，並不是要鼓動 * 奮銳黨式的暴力革命（參 *Pseudo-Phocylides 32～34）。相反的，耶穌要求的舉動乃是臨時性、象徵性的——兩把就足夠了（38 節）——好讓他可以列成革命份子，以應驗以賽亞書五十三 12 的話，「列在罪犯之中」。（有關以賽亞書五十三 * 彌賽亞概念的影響，請見：太十二 15～18 的注釋。）夜間沒有外衣，會感到很冷；不過耶穌認為，若 * 門徒對即將臨到的衝突毫無準備，就比受凍更糟糕。
｛

二十二 39～46
作準備與不作準備
二十二 39　從樓房走到橄欖山，至少要十五分鐘。

二十二 40　他們到客西馬尼園的時候，大約是晚上十點或十一點（平時算是很晚了，因為農人與商人都是天明即開始工作）。猶太人在逾越節晚上通常會談論神的拯救，到很遲才去睡。* 門徒應該能保持清醒來守望；他們一輩子可能每一個逾越節都會熬夜。
「迷惑」這裏的意思是「試」；按照猶太人一般對這字的用法，耶穌乃是在說：「免得你們無法通過即將來臨的試驗。」

二十二 41～42　有關「審判的杯」，請參：馬可福音十 39 的注釋。

二十二 43～46　* 門徒要像門房（看門的奴隸）或值班的人一樣。有些古代文獻中記載了罕見的汗如血點現象；路加可能指這種現象，也可能只是指耶穌大量流汗，像流血一般。
二十二 47～53
背叛
二十二 47　前來拘捕耶穌的那一隊兵，可能是聖殿的守衛，因為是耶路撒冷有名望的人派來的。這些守衛可以擁有此處所提到的武器（刀與棍）；據說棍是腐敗祭司的特徵，也可以用來管制暴民。

二十二 48　親吻是家人或密友之間表達愛的特殊方式，* 門徒也用來表達對老師的尊敬與愛戴。因此，耶穌被一吻出賣，顯得格外虛偽（參：箴二十七 6）。

二十二 49～50　大祭司相當有錢，所以有許多僕人。這裏提到的僕人可能並非利未人，因此不會在聖殿中事奉，但是凡失去肢體的，如缺了耳朵之人，便不能在聖所內事奉。攻擊這個僕人，等於證實了此次拘捕行動的疑點：耶穌的跟隨者可能是危險的革命份子（二十二 36～38）。

二十二 51　許多人認為，* 彌賽亞就等於民眾革命，推翻壓制以色列人的 * 外邦國度；一位竟然醫治前來攻擊之人的彌賽亞，完全出乎人的想像。

二十二 52～53　顛覆份子（如：後來的暗殺者，他們混雜在聖殿的群眾中，伺機刺殺猶太權貴）總是在暗中行動，或以不容易被捕的方式行動；耶穌被控顛覆，但祂的行動完全公開，毫無隱藏。夜間通常與邪惡相連；民間的迷信（後來亦出現於 * 拉比的教導）說，夜間是魔鬼掌權的時刻，巫術大行其道。
二十二 54～62
彼得否認主
二十二 54　如果後期的文獻正確反應出此時期的猶太律法，這場審判便違反了幾項猶太法的規定。在夜間把耶穌帶到大祭司的家，便違反規定。

二十二 55　彼得敢踏進私人的地業——而且是大祭司的家，對一個加利利的漁夫而言，需要很大的勇氣。守衛可能是聖殿的守衛，要看屋內審判的結果如何。他們在逾越節的晚上本來就準備熬夜到很晚。

二十二 56～58　在有權勢家中的奴僕，權力與地位比一般的自由人還高。雖然大祭司有許多僕人，但女僕仍能認出彼得和守衛不是他們家中的人；而彼得的穿著又與守衛不同。這有權勢的祭司家與聖殿很近，而她既身為女僕，一定去過聖殿，因此有可能在聖殿的院中看過耶穌 * 門徒的模樣。

二十二 59　加利利的口音與猶太地不同，* 亞蘭文如此（就像這裏），希臘文可能也有差異；加利利人對喉音的發聲法不正確，是眾所皆知的。大祭司的僕人和住在耶路撒冷的聖殿守衛，都會視自己為猶太地之人。地方的口音是很難遮掩得住的（參：士十二 6）。

二十二 60～62　古代地中海一帶的人，多半以雞啼為破曉時分。有些學者認為，這裏的雞啼是指巴勒斯坦較早的雞啼，大約在半夜十二點半到二點半之間。

二十二 63～71

公會的決議

二十二 63～65　猶太律法容許公開鞭笞定罪的人；但卻不容許這裏所描述的作法——嘲諷與打，至少在審判未了，尚未定罪之前，是不可以的。猶太律法很注意保護被告的權利，在正式的決定時也常以憐憫為念；因此，這裏描述的舉動，會讓 * 法利賽人和一些敬虔人士起反感。

二十二 66　* 公會的代表要等到早晨再正式聽審（與先前非正式的詢問成對比），這樣，整個過程至少比較合法；夜間的審訊是不合法的。

「祭司長」、「長老」和「* 文士」是組成公會的三種人，而公會乃是以色列最高的宗教法庭。全公會有七十一位成員，他們聚會的地方，平時是在聖殿的一個廳內，稱為鑿石廳，大家圍成半圓形，大祭司在當中。雖然這個團體是整體行動的，但其中各成員的意見並不一致（二十三 51）；作者提到一個團體時，通常只會講其一般的狀況，而不會列出所有的例外（參：耶二十六 16、24）。

二十二 67～68　如果現存的古代猶太律法之記錄正確的話，大祭司按照律法不可以逼耶穌用自己的話定自己的罪。然而，他還是問了耶穌，是否自認為是 * 彌賽亞——在大祭司的想法而言，這就等於承認自己是革命份子。

二十二 69　耶穌的回答，不單聲明自己是人間的彌賽亞，也說自己是但以理書七 13～14 統管宇宙的那位。有時「權能」一字可以指猶太人對神的稱呼；為了希臘讀者，路加把這個片語簡化為「神的權能」。

二十二 70～71　宗教權威人士為自己作證，說耶穌自稱是顛覆分子、革命人物（二十三 2）。

二十三 1～12

在彼拉多和希律面前受審

二十三 1　到彼拉多那裏應該是清早，因為羅馬官員會見民眾的時間，是從日出到中午。

二十三 2　「* 彌賽亞」成為彌賽亞的標準稱號；「彌賽亞」的意思只是「受膏者」，但一般的用法常指大衛後裔的一位王，他將為以色列人恢復 * 神的國。

儘管有二十章 22～25 節，但這些領袖仍用他們所知的惟一一種解釋，來詮釋耶穌的彌賽亞角色：把他歸類為先知式的革命份子。這些革命份子在當年相當普遍，而以巴柯巴為高潮，這位自稱為彌賽亞

的戰士，帶領他的屬下于主後一三二至一三五年浴血爭戰，最後失敗。這類政治性的彌賽亞常威脅宗教人士的權威與安全，尤其讓羅馬人頭痛不已。

二十三 3～4　彼拉多顯然明白，耶穌的聲明是宗教性的，而非政治性的，因此不認為當由羅馬法庭來審訊。此外，彼拉多與祭司的關係向來很緊張。有關路加注重羅馬官府免除基督徒罪名的素材，參：使徒行傳導論中對路加法律目的的探討。

二十三 5　主後六年曾有位加利利人因反稅收而鬧革命；猶太地的人通常認為加利利人不如他們，不過事實上加利利地區多半已都市化，也和耶路撒冷一樣，接觸到大地中海的文化。

二十三 6～7　希律安提帕在節期的時候應當會在耶路撒冷，很可能住在舊的哈斯摩甯（馬喀比）王宮。倘若耶穌在彼拉多的轄區犯罪，他就有權審判他；可是有時會出現引渡囚犯的情形，因此若耶穌在加利利犯罪，安提帕就能審判他。彼拉多拒絕開庭，是要避免接這燙手山芋。

二十三 8～10　這位希律就是殺害約翰的人；參：馬可福音六 14～29 的注釋。許多人想看神跡；一些流傳的故事記載，好奇心使一些人惹上術士的麻煩。在四福音裏，只有路加記載，巡撫曾兩度聽審，中間隔了希律的審問；使徒行傳記載保羅曾兩次在巡撫面前受審，其中一次同審的還有另一位希律，亞基帕二世。古代的希臘羅馬歷史家喜歡在歷史裏指出相關人物的類似遭遇。

二十三 11　「亮麗」或「華麗」的袍子（NIV、 NRSV）可能是白色的，猶太君王所穿。這件外袍與安提帕侍衛的嘲弄十分相符。

二十三 12　希律和彼拉多有很多機會彼此不合；例如：安提帕曾干預有關還願盾牌的事（* 斐羅曾報導）；還有一次，彼拉多挪用聖殿財物，作為修溝渠的款項；甚至路加福音十三 1 所記載的事，也可能帶來摩擦。讓野心勃勃的希律安提帕在耶路撒冷展露影響力，一定會造成「友好」氣氛，對上流社會而言，這便意味著政治的結盟。

二十三 13～25

彼拉多與群眾

二十三 13～17　羅馬官府不算基督徒有罪，是路加很看重的事，參：使徒行傳的導論。

二十三 18～25　巴拉巴是暴動革命份子，彼拉多必認為他比耶穌的危險更大。羅馬人以強調公正著名，可是為要掌握群眾，羅馬人也會作政治考慮：皇帝會用圓形劇場來演劇、並贈送穀物等，來討好百姓，而群眾的吶喊也曾使得彼拉多不得不將羅馬旌旗從耶路撒冷撤走。在地方上有效的統治與保持安寧，比個人的公正更重要；例如：有一名羅馬士兵燒了一卷律法，後來他被處死，是為了要平息猶太人的忿恨，而不是因為羅馬人認為燒掉宗教書籍是件大事。

二十三 26～32

十架之路

二十三 26　被定罪的囚犯通常要自己背十字架（即：十架的橫木），但是這裏徵召別人來背，可能因為在釘十架之前，耶穌被鞭打得太厲害；死囚常遭鞭笞，而其他的福音書記載，耶穌也曾被鞭打。

古利奈是今日北非利比亞境內的一個地方，其中有很大的猶太人社群；「西門」是很普通的猶太名字。每逢逾越節，敬虔的猶太朝聖者會從地中海各處來到耶路撒冷。羅馬兵可以徵召任何人來為他們背東西。因為在節期時不可以作工，所以西門並不是來自「田裏」（字面）的工人；或許他來得太遲，剛剛從古利奈到，沒趕上筵席，也可能他本來暫時住在鄉下，如今又再度來參加節日的筵席。

二十三 27　很多人會聚來看死刑的執行。耶路撒冷的敬虔婦人常會去為處死者哀哭，預備麻醉飲料來減輕受刑人的痛苦。（犯人死後，公開哀悼他們是不合法的；但是愛國的猶太人會同情那些以革命人士的身分被羅馬人處死的同胞。）古時婦女哀慟的表達，常比男人更戲劇化。

二十三 28　「耶路撒冷的女兒」是稱耶路撒冷的婦女，但也讓人連想到一些審判的神諭（賽三 16）。「為自己哭」的勸勉，也是一種審判的先知之聲（賽三十二 9～14）。

二十三 29　耶穌的話像是失喪孩子的母親會說的話（* 巴錄二書十 13～15）。* 約瑟夫報導，主後六十六至七十年羅馬人圍困耶路撒冷時，城內大饑荒，甚至到有些母親吃孩子的地步（參：利二十六 29；申二十八 53；王下六 29）。

二十三 30　先知曾用耶穌在此使用的意象，表明審判的嚴厲（參：何十 8；賽二 10、19～21）。

二十三 31　枯樹與綠樹不同，它很容易被火點燃。或許此處的要點為，耶穌是「有汁水的」樹，並不是真正的革命份子；而羅馬人對枯乾的樹——真正的革命份子——的處置，豈不更加嚴厲？或者，如果他們連無辜的人也殺，自己會受到怎樣的毀壞呢（在六十六至七十年之間，猶太領袖不僅與羅馬人作戰，也彼此相鬥）？或者，這句話只是指，就審判而言，耶路撒冷已經愈來愈成熟了。耶穌也可能是暗示二十一章 24、29～30 節所講的樹與耶路撒冷的陷落，不過可能性較低。

二十三 32　幾名囚犯一起處死，對士兵比較省事。
二十三 33～43
在十架上
二十三 33～34　* 舊約有求神報復的先例（如：代下二十四 22；詩一三七 7～9；耶十五 15，十七 18，十八 23，二十 12），耶穌卻求神赦免逼迫他的人。處死的人都應該要說：「但願我的死能贖清我一切的罪」；可是耶穌卻是為所有惡意誣害他的人認罪，而按舊約的律法，這些人要在神面前為祂的受刑負責。古代的傳記作者常會把不同之人所行類似的事並列比較，路加把他第二卷書的頭一位殉道者司提反（徒七 60），與耶穌相較。羅馬的慣例是將受刑人的衣服賞給行刑的士兵。

二十三 35　全身赤裸、被掛在十架上的囚犯，還要承受被人嘲弄之苦。古代的作者喜歡用諷刺筆法；此處的雙重諷刺為，耶穌的確救了別人，而官府的人所講的話，和 * 撒但一模一樣（四 3、6～7、9）。

二十三 36　兵丁送上的「酸酒」或「醋酒」（NIV）可以視為一種憐憫的舉動，因為酸酒可以當作止痛劑，也常用來作止渴劑；可是路加聲稱，這是他們嘲弄的方法之一。

二十三 37　兵丁的譏嘲可能含有羅馬人對猶太教的輕蔑意味；儘管有些羅馬人皈依了猶太教，不過這種態度仍很普遍（或許正是因有人皈依而引起的）。

二十三 38　定罪的犯人通常會將罪名（拉丁文 titulus）帶到行刑處。

二十三 39～42　路加以耶穌和同釘之人的對話，作為他接受罪人和被棄絕者的最佳例子；不過路加（不像馬可）稱他們為「作惡的」或「罪犯」（NIV），並沒有指明他們是革命份子。

二十三 43　猶太文學常將「樂園」與「* 陰間」或地獄作對比。猶太文獻中會辯論樂園究竟何在（如，在第三層天；或在地球圈的周邊——就像希臘人對理想國的看法），不過，他們都認為這是義人死後，或 * 復活之後的住處。因此，耶穌和這位同釘的人死後會直接到義人的居所去。

二十三 44～49

耶穌的死

二十三 44　「全地」（KJV）意思是「整個地」（NIV、 NRSV、 TEV）。「第六小時」（和合本：午正）是快到中午的時刻，「第九小時」（和合本：申初）是快到下午三點；釘十架很少這樣快結束。第二個時間，就是耶穌去世之時，很接近聖殿獻晚祭的時間。黑暗曾是埃及的災難之一（出十 22），在先知書裏也是末日的審判之一（常由暴雨、蝗蟲、煙霧等造成；賽十三 10；結三十 3、18，三十二 7～8；珥二 2、10、31，三 15；摩五 18；亞十四 6）。

二十三 45　「幔子」（KJV、 NASB）或「布簾」（NIV、 TEV、 NRSV）可能是用來隔開至聖所〔只有神在其中，沒有一個人可以進去，只有大祭司一年才能進去一次〕與聖所的，祭司只可以在聖所事奉（出二十六 33）。幔子的撕裂可能意指神提供了一條路，讓人能進到祂面前，不過也可能指神已經離開了聖殿，如以西結書十至十一章。

二十三 46　這句話取自詩篇三十一 5，據說獻晚祭的時候——約為耶穌斷氣之時——常會念誦。（羅馬讀者或許會從羅馬習俗的角度來解讀這一節，死者最親近的親屬要從他口中接受最後一口氣，以保證他的靈魂能存活；但也許他們並不會如此解讀。）

二十三 47　馬可記載「* 神的兒子」，路加則強調這句聲明的含義：「無辜」。羅馬人宣稱無辜，對路加的讀者很重要；參：使徒行傳的導論。

二十三 48　捶胸是哀慟的表示（參十八 13）；站在旁邊的猶太婦女會如此，死刑犯最多只能得到這樣的公開哀悼，因為他們的屍體取下之後，便再也不准人來致哀。

二十三 49　家人與朋友通常會來看行刑；* 男性的門徒才有被視為革命份子的危險。沒有人會太靠近十字架，因為會擋住景觀；大部分十字架放得很接近地面，不像現代圖畫的描繪。對巴勒斯坦的猶太人而言，這些婦女陪伴耶穌和門徒的事實，便可能導致風評不佳。

二十三 50～56

耶穌的埋葬

二十三 50～51　路加的讀者與巴勒斯坦的猶太領袖並沒有衝突（不像馬太福音的讀者），所以比馬太福音的讀者更能分辨其領袖圈內成員的差異。在耶穌的時代，猶太教相當分歧，因為沒有一個團體能自稱擁有一切的權力；但是主後七十年以後，由於聖殿（撒都該人勢力的基礎）被毀，許多團體四散，競爭銳減，而一些巴勒斯坦的領袖便嘗試整合宗教權力。

二十三 52～53　處死的囚犯一般不會有如此隆重的喪葬；不過若富有的家人或朋友求情，也會有例外；在另一個有權勢的猶太人墓地，發現了一副這時期釘十架之人的屍骨，便可為證。

二十三 54～56　由於屍體腐化得很快，即使在安息日，哀悼者仍可以給屍體膏抹、清洗、用布包裹。不過，這些忠心的婦女 * 門徒想要為耶穌作的，可能是更複雜的處理，而這些事就必須等到安息日（週五日落之後直到週六日落之後）過了，才能去做。

二十四 1～12

第一次宣佈

二十四 1　安息日於週六的日落時結束；天一破曉（每年這時候約為早上六點），這些婦女就到墓地去了。（一般人迷信，晚上是魔鬼掌權的時間，十分危險，不過這些婦女晚上不出來的原因，可能因為不容易找到墓地。）

二十四 2～3　那塊石頭可能是碟形的巨石，沿著溝輥過去，擋住墓門。石頭已經輥開，顯示有人進去，或有人竊墓，不過那一次並沒有名貴之物陪葬。

二十四 4～5　天使在* 舊約中常以人形顯現（書五 13），也常以發光的袍子或身軀出現（參：王下六 17；但十 5～6）。當代猶太典籍多半提到後者（即，正符合看見這啟示之人的想法）。

二十四 6～12　使徒不相信的原因之一，是因為這種模式的 * 復活與他們對 * 彌賽亞的想法有所抵觸；另一個原因可能是，猶太官府認為婦女的見證沒什麼價值，因為他們認為婦女情緒不穩定，故不可靠。

二十四 13～35

以馬忤斯的顯現

二十四 13　六十斯達底（希臘量度單位，約 200 公尺）大約為七哩。巴勒斯坦一帶名為以馬忤斯之地不止一處（馬喀比一書三 57，四 3；* 約瑟夫還提到另外一個）。路加所指的以馬忤斯究竟在那裏，已不可考。

二十四 14～17　猶太人旅行的時候，若有陌生人來同行一段路，而對方亦是猶太人，並不算希奇；尤其在逾越節的時期，他們可能以為他是返鄉的朝聖者。耶穌裝作無知，問他們問題，並不表示祂不知道答案（參：創三 9、11，四 9～10）。他們認不出祂，參二十四 31～35 的注釋。

以馬忤斯的羅馬公路遺跡

–



二十四 18　新聞的口傳速度非常快，而在節期時處死囚犯，更會是街頭巷尾的話題。無論講希臘話的朝聖者是從哪里來耶路撒冷過節，很可能總會聽到這件事。（對革流巴之訝異的描寫，頗像古代故事裏，有人沈睡多年之後醒來，不知道最近發生的事，而流露的驚訝。）但革流巴以為每個人都以這事為近幾天最重大的事，卻恐怕是過分的估計。

二十四 19～21　革流巴的話反映出所有跟隨耶穌之人心思的混亂：耶穌是位先知，就像 * 舊約所記載的，甚至可能是 * 彌賽亞，國家的宗教領袖應該要接受他，跟隨他，但是他們竟然拒絕他。

在加利利和巴勒斯坦之外，就是不太會接觸到祭司權貴的人，對聖殿領袖可能會加倍尊敬。

二十四 22～24　參二十四章 6～12 節的注釋。

二十四 25～27　耶穌一定會提到申命記十八 15～18、以賽亞書九、十一和五十三章；但是此處意指耶穌從舊約的各處都舉出例證，說明他如何是 * 彌賽亞。* 拉比文學經常稱讚對聖經有深入見解的人，正如耶穌在這裏的表現。

二十四 28　耶穌還要前行，是一種禮貌的表示，除非他們主動邀請祂留下；這種舉止也可探測對方是否好客（創十九 2）。

二十四 29　在日頭快平西之時，款待客人必不可少的，就是像這兩位 * 門徒一樣，為耶穌預備住處；在晚上旅行，離開耶路撒冷愈遠就愈不安全，因為會有強盜。在古代世界裏的猶太人，會歡迎過路的猶太同胞在家中住一宿，而堅持留客乃是好客的表現（如：士十九 5～9；撒上二十八 23）。

二十四 30　為客人準備麵包也是款待的一部分，無論已經多晚（參十一 5～6 的注釋）。在走了很久的路之後，這兩位 * 門徒一定餓了。不過，耶穌為餅祝謝並分給他們的動作，通常乃是一家之主扮演的角色，而祂和門徒在一起時便是如此。

二十四 31～35　據說天使有時會假扮成人類，等到任務完成時才顯明身分（如：多比雅書中，拉斐勒 [Raphael] 向多比雅和多比雅斯的顯現）。但人卻不一樣，包括* 舊約所記死人還神的情形在內。雖然這些門徒未認出耶穌的原因之一，可能是他們的眼睛被蒙蔽（二十四 31；參：王下六 17），不過耶穌後來的消失，似乎也暗示祂有一種新的身體，就是所應許要在未來 * 復活之時賜給義人的那種身體。
{

二十四 36～43
耶穌復活的特質
二十四 36～38　由於並非所有死人都 * 復活了，所以* 門徒會認為耶穌可能是「鬼魂」，或某種靈體。按照一般的水準，有些人會相信鬼魂，卻沒有去想這是否與在樂園或地獄（* 陰間）的死後生命，以及身體復活的教義衝突。可是耶穌向他們保證，他不是鬼魂，而是身體復活的實例。

二十四 39～40　有些十架的受刑人是綁在十架上，還有些是釘在上面。釘子會穿過手腕（這也算手的一部分）。穿過腳踝的釘子可能不是一般用的（有一處出土的例證仍有爭論），不過，兵丁總是有辦法的。
二十四 44～53
最後的使命
二十四 44～46　參二十四章 25～27 節的注釋。有些猶太著作提到 * 舊約可分為三部分。猶太注釋者有時說，神「開他們的眼睛」看見祂的真理，舊約也有這種講法的先例（詩一一九 18）。

雖然福音書報導耶穌在許多事上與當代的人看法不同，但福音書各卷都提到，他援用舊約來定義自己的使命。他和當代人對舊約的解釋也有許多不同，但他卻和他們一樣，認為它具有權威。

二十四 47～49　以賽亞講到以色列在末時將成為萬國的見證（或反證者）（四十三 10，四十四 8），因為 * 聖靈會降下來（四十二 1，四十四 3）。聖靈與預言的能力尤其相關，就是讓人受到感動，講出神的話。

二十四 50　祭司為百姓祝福的時候，會舉起手來（「願主賜福給你，保護你……」，民六 24～27）。

二十四 51　見使徒行傳一 9～11 有關升天的注釋。

二十四 52～53　聖殿的好些院子都是用來禱告的。古代的作者常在開始和結尾時用同一點，形成一個文字的框架；路加的福音開始和末尾都講到聖殿，以此為框架。
{

約翰福音

導論

作者　早期的傳統幾乎一致認為是「約翰」寫了第四卷福音書。這卷福音書宣稱是目擊者所寫（十九 35），由內證顯示是「主所愛的門徒」，而從其他福音書看來，最適合這角色的，是西庇太的兒子約翰。第十九世紀的學者魏斯科（B. F. Westcott）提出以約翰為作者的論證（理由為，內證聲明是目擊者，內證的證據將作者的可能性縮小到耶穌最內圈的人之一），仍然十分有力，不過今天許多學者卻認為不夠充分。（一個居中的建議為，是約翰「學派」的人寫成此福音書，所用的資料是約翰傳給他們的；大部分著名的老師都有門徒相隨，藉以將教導傳下去。）

在魏斯科之後，考古學的發現進一步顯示，第四卷福音書的內容與巴勒斯坦的猶太環境——就是耶穌和約翰所住之地——相當吻合。反對以約翰為此卷福音書之作者最主要的兩個理由，一為寫作日期，一為與其他現存福音書的差異。寫作日期的反對理由為，這位西庇太的兒子在福音書寫成的時候已經八、九十歲了。雖然當時的人多半不會活那麼久，不過，這個挑戰不算太有力，因為死亡率最高的是孩童時期。而十二使徒之一到了九十高齡，在周遭人的要求之下，把他與耶穌的經歷記載下來，並非不可能的事。另一項反對的理由——即它與馬太、馬可、路加相當不一樣——似乎說服力較強，可是倘若約翰代表另一個完全獨立的傳統，或另一位耶穌的目擊證人之說法，且以他自己的文筆來寫作（參風格的討論），這項論證也不太值得采信。

古代有許多 * 假名的冒充作品，不過作者都假稱自己即是該人，而不會只作暗示；除非我們主張約翰為暗示的冒名作者，否則內證所支持的目擊證人應當成立。因此，我相信第四福音書以約翰為作者的說法，比其他福音書的作者理由更強，因其餘各卷的主要證據是依據基督徒的傳統，屬於外證，而不是出自經文本身。

日期　按照傳統的說法，這卷福音書寫成的日期為第一世紀的九十年代；由於已經發現有一抄本的殘片日期為第二世紀初，所以它的寫作日期不可能比此更晚（與十九世紀一些學者的觀點截然不同）。有人提出它是否為六十年代的作品，但大部分學者支援九十年代中期的觀點，這看法與以下所探討的寫作環境，以及啟示錄可能的背景最符合，而啟示錄也和第四福音書出於同一個基督徒圈內。

約翰寫作的地點　由於約翰非常注重 * 法利賽人的反對，很可能他的福音書是在加利利或敘利亞一帶所寫，因為在第一世紀九十年代，那一帶與猶太的法利賽人衝突最厲害。

不過，傳統強調約翰當時是住在以弗所；然而，他原先來自巴勒斯坦，也可能透過接觸，他仍然對巴勒斯坦的情勢保持瞭解。啟示錄七間教會中的兩間，正遇到此福音書中所提到的難處：士每拿（啟二 9～10）和非拉鐵非（三 7～9）。士每拿的教會是下一代約翰傳統的中心之一，當時可能是他的主要聽眾。或許這卷福音書以不同的形式在加利利和小亞細亞（西土耳其）的教會中流傳。

背景　主後七十年之後，巴勒斯坦許多猶太宗教團體的力量都衰敗了；* 法利賽人開始在宗教的事上成為領導者，最後，整個地中海的猶太人都可以感受到他們繼承人的影響力。與他們競爭的主要對手，是猶太的基督徒，而（按照一證據的最可能讀法）他們甚至在一標準禱告文中加上一行，咒詛其他派別，其中包括猶太基督徒在內。約翰在他的福音書中以法利賽人為對頭，由此可見，這些人的敵意多少與他的讀者在實際生活中遇到的對抗有關。

在主後七十年的戰事之後，羅馬帝國中許多猶太人想與強調* 彌賽亞、* 神的國、* 預言等的團體保持距離。約翰所影響的基督徒（約翰福音的讀者）不受地方上 * 會堂負責人的歡迎，甚至不被視為猶太人，因為他們相信耶穌是彌賽亞，是帶來神國度的人。羅馬政府也懷疑那些不敬拜皇帝的非猶太人（參啟示錄導論的背景探討）。約翰寫此福音書來鼓勵這些猶太基督徒，讓他們明白，相信耶穌合乎猶太人的信仰，而他們的對頭才錯解了聖經的猶太信仰。

風格　有關福音書的 * 風格概論，參福音書的導論。雖然四卷福音書都可歸類為傳記，不過這種風格包羅的範圍很廣，可以容納相當不同的文體。例如，路加的寫法像古希臘的歷史家；馬太引用 * 舊約的分量很重，顯示他意在解釋其歷史。但約翰的解釋性似乎最強，甚至早期的教父也看出這一點。

士每拿的羅馬市集遺跡，中央拱形部分為下層市集的拱門

–



耶穌在此卷福音書中的講論也值得特別評注。耶穌在約翰福音裏的講話方式，和他在前三卷福音書不同；古代作者所受的訓練，是用自己的話將別人的講論記下來，瞭解這一點可能有所幫助。有些學者也認為，約翰在聖靈的引導之下，將耶穌的話語應用到讀者的情境中；猶太教師和說故事的人（後者尤甚）常將舊約的 * 敍事（narratives）作不同方式的發揮，以適應讀者的需要。耶穌在約翰福音三至十二章中的講論，多半是與猶太權威人士的衝突，因此有些類似簡短的 * 拉比與對手辯論記錄。不過，總而言之，約翰福音仍是「福音書」——即古代的耶穌傳（參本注釋的福音書導論）。

資訊　第四福音書所強調的重點之一，是神的律法與話語。* 法利賽人聲稱，神的律法支持他們的立場；但約翰強調，耶穌本身就是神的話（和合本：約一 1～18），也是父所差遣的使者，因此，拒絕他就是拒絕父。

另一個重點為 * 聖靈。法利賽人不相信聖靈仍活躍在他們的時代裏（他們將聖靈與預言的能力相連）；因此，他們不會說自己有聖靈。約翰則相反，他鼓勵信徒不單依律法來辯論，也要根據他們所擁有的聖靈來說話。法利賽人自稱，透過他們的解釋和傳統能認識律法；基督徒則宣稱能親自認識神，所以對律法要點的瞭解比他們的對頭更勝一籌。

在福音書中另有一些人經常出現，他們也反對耶穌，就是「猶太人」。雖然耶穌和 * 門徒明明都是猶太人，但約翰總是從負面的角度來用「猶太人」一詞，指耶路撒冷的猶太官府，而他把這些人與「* 法利賽人」視為同一（以配合他當日的用語）。有時反猶太主義的人士會誤用約翰福音，來否定耶穌是猶太人，但他們乃是忽略了約翰的寫作環境。約翰經常使用反諷語（古代文學常用的技巧），而他稱猶太官府為「猶太人」，可能是以諷刺的語氣回答官府，因他們說猶太基督徒不再忠於以色列。他把這個

名稱讓給他們，可是福音書裏所載的一切，都顯出反面的意思；猶太基督徒才是以色列信仰的真正繼承人——儘管他們被人從猶太社群中趕出來。

約翰使用了當時文化中的許多意象，尤其是光與暗（在* 死海古卷中很常見）、上頭與下頭（在猶太 * 啟示文學中很常見）等的對比。

注釋書　Raymond Brown 的注釋叢書（The Gospel According to John, 2 vols., AB29 and 29A [Garden City, N. Y.: Doubleday, 1966-1970]）、Rudolf Schnackenburg 的注釋叢書（The Gospel According to St. John, 3 vols. [New York: Herder & Herder/Seabury/Crossroad, 1968-1982]），以及 C. K. Barrett 希臘經文的單冊注釋（The Gospel According to St. John, 2d ed. [Philadelphia:Westminster, 1978]），對進深的研究特別有幫助；另一本對平信徒很有說明的注釋，是 J. R. Michaels, John, NIBC 4 (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989)。

以弗所的聖約翰墓

–



一 1～18

道成了肉身

希臘文譯為「道」（或「話語」Word）的字，許多哲學家也用來指「理」，就是建構宇宙的力量；* 斐羅將此一意象與猶太人對「道」的觀念連在一起。* 舊約已將「智慧」擬人化（箴八），而古代的猶太教最終將擬人化的智慧、道，和 * 律法（妥拉）視為等同。

約翰稱耶穌為「道」，意即祂是神在聖經裏所有啟示的化身，由此觀之，惟有接受耶穌的人才完全尊重律法（一 17）。猶太人認為智慧／道是神聖的，但與神——聖父又是不同的，因此，這是約翰所能用來描寫耶穌的最接近之字。

一 1～2　開頭語很像創世記一 1，約翰藉此隱指舊約與猶太人的概念：神透過先存的智慧或道來創造。按他當日標準的猶太教義來看，這智慧在創造之前便存在，但它本身亦是受造的。而約翰說道太初就「有」（was），並稱道為「神」（1 節；亦可能是一章 18 節最可靠的讀法），可見他越過了一般猶太人的觀念，暗示耶穌並非受造者（參：賽四十三 10～11）。

一 3　猶太教師將舊約的思想（如：詩三十三 6；箴八 30）加以發揮，強調神是透過祂的智慧／話語／ * 律法來創造並維繫萬物，因為義人遵行律法。（有些人甚至說，創世記第一章講到神創造的時候，提到「神說」總共十次，意思是神用十誡造成萬物。）古代的猶太教師應該會同意這第 3 節。

一 4　舊約應許說，若以色列人順服神，便能長久住在那地（如：出二十 12；申五 16，八 1，十一 9），猶太教師將這應許延伸，強調順服神的話，必得 * 永生為獎賞。約翰宣稱，透過神的話便能得著這生命，而他指出，耶穌就是神的話（或譯：神的道）。「光」被猶太教師用來稱許多事物（如：義人、列祖、以色列、神），可是最常用來指神的律法（舊約也用過這比方，如：詩一一九 105）。

一 5　黑暗不能「理解」（和合本：「接受」）光，可能是文字遊戲（可解為「明瞭」〔NIV〕或「勝過」〔NRSV〕）。同樣，在* 死海古卷裏，世人的爭戰為光明與黑暗之戰，而光明註定會得勝。

一 6～8　「見證」在希臘羅馬世界和猶太人當中，主要是法律的概念。以賽亞將此詞用於末世，神的子民獲救，要在祂的法庭面前向萬國為祂作見證（四十三 10，四十四 8）。這個意象在本卷福音書中不斷出現。有關施洗約翰本人，請參一章 15 節。

一 9～10　猶太古籍宣稱，神在西乃山向七十個國家提供律法，可惜他們全都拒絕了祂的話；惟獨以色列接受。同樣，在約翰的時代，世界沒有認出神的話（道）就在他們當中。

一 11　約翰在此與猶太古籍所用的意象分道揚鑣，因猶太人認為，在萬國中惟獨以色列接受了律法。猶太人期待，在末世當神再度賜下律法的時候，忠心的以色列人會接受祂的啟示（賽二 3；耶三十一 31～34）。（大多數猶太古籍說，在來世裏，律法若有改變，會更加嚴格。）

一 12～13　因此，族裔不再是重點（11 節），靈裏的重生才重要；參三章 3、5 節的注釋，以瞭解古代猶太教對「重生」一語的理解。

一 14　希臘哲學家和猶太教師都不會想到「道成肉身」。自從 * 柏拉圖開始，希臘哲學家便強調，理念乃是眼不能見的、是永恆的；大部分猶太人非常強調，凡人絕不可能成為神，而他們從來不會想到，神可以成為人。

當神在出埃及記三十三至三十四章中向摩西顯現祂的榮耀時，祂的榮耀「滿有立約的愛與立約的信實（和合本：有豐盛的慈愛和誠實）」（出三十四 6），這句話亦可譯為「滿有 * 恩典與真理」。* 門徒就像從前的摩西一樣（參：林後三 6～18），看見神的榮耀，而這次是藉耶穌彰顯出來。本卷福音書逐漸揭示，耶穌的榮耀是透過祂的神跡來彰顯（如：約二 11），但最重要的彰顯乃是十字架，那是祂至大之愛的流露（十二 23～33）。猶太人期待神啟示祂的榮耀，好像宇宙性的巨型焰火；可是耶穌頭一次來的時候，所彰顯的乃是神當年向摩西強調的特性：祂立約之愛。

「住」（KJV、NASB），原文為「搭棚」，意思為，當年在曠野，神曾與百姓一同搭棚而住，同樣，「道」也在耶穌裏搭棚，住在祂的百姓當中。

一 15　學者建議，有些人可能太過看重施洗約翰（他僅只是先知），卻忽略了* 彌賽亞耶穌（參：徒十九 3～5）；作者可能是因著這種狀況，而要將約翰定位。在第四福音書中，約翰的話總是指向耶穌，這正是先知應盡的職分。

一 16～17　* 恩典和真理顯然在律法裏都有（出三十四 6），可是最終極的彰顯，乃是在成了肉身的道／律法身上。

一 18　摩西也只能看見神榮耀的一部分（出三十三 20），可是在耶穌這位人身上，神的心意完全以肉身表明，讓世界能看得一清二楚。「在父懷裏」（KJV、NASB; 參「身旁」，NIV）意思是耶穌的位置與父神最親密不過（參：約十三 23）。古代的作者常會用同樣的句子或宣告作為一段敍事的框架；這種框架的設計稱為加框（inclusio）。在約翰福音一 1（根據經文最可能的讀法）和一章 18 節，約翰都稱耶穌為「神」。

一 19～28

約翰向猶太領袖作的見證

一 19　在耶穌的時代，雖然有幾位祭司是 * 法利賽人，不過一般而言，這兩組人很少合作（24 節），而法利賽人從來沒有權利從耶路撒冷差派祭司做事。可是在約翰寫作的時候，法利賽人代表巴勒斯坦基督徒的頭號反對者。約翰採用猶太著作的傳統，把用語當代化，而今天的傳道人也常如此行，為讓經文的要義更明顯。因此，約翰要人注意反對耶穌之勢力中的法利賽人。

一 20～21　以利亞是活著被提，猶太人都期待他回來，這是瑪拉基書四 5 的預言。（後期 * 拉比認為他精通猶太律法，在拉比有爭論時，他有時會出現來裁奪，或受差如天使來拯救遭難的拉比。他們期待他回來的時候，可以解決律法的問題；還有人期待他行大神跡，或引進* 彌賽亞。）「那先知」無疑是指像摩西的先知（申十八 15～18）。

一 22～23　把以賽亞書四十 3 用來指他自己，意即他是新出埃及的先鋒，宣告神不久便要拯救祂的子民脫離被擄的狀況，正如祂在摩西的日子所行的事。這個主題出現在* 舊約許多先知書中，也是耶穌時代猶太人的盼望之一。而跟隨先知式領袖的人，通常會在「曠野」聚集。

一 24～25　在耶穌的時代有許多潔淨之禮，其中之一，亦是一生一次最重要的潔淨禮，便是 * 歸信者的 * 洗禮。* 外邦人在歸信猶太教時，通常會接受洗禮；這是眾所周知的，甚至希臘哲人* 伊比德圖（Epictetus）也提到。福音書的作者報導，約翰要求猶太人像歸信者一樣受洗，意思是約翰視猶太人有如異教徒，這是聞所未聞的事（參三 3～5 的注釋）。第四福音書常將水的洗禮與 * 聖靈的洗禮作對比（三 5；參四 7～26 的注釋）。

一 26　約翰採用古代常見的反諷方式：他們不「認識」要來的那一位，等於說明他們靈裏貧乏（一 10、33～34）。

一 27　奴隸為主人提鞋；約翰聲稱，他連作耶穌的奴隸都不配。舊約常稱先知為神的僕人（如：王下十八 12，十九 34，二十 6，二十四 2；耶三十五 15，四十四 4）。

一 28　「約但河外」是指比利亞，這是希律安提帕管轄的地方之一。* 約瑟夫告訴我們，約翰後來被囚在該地的馬徹魯斯軍營中，由此可見，他在那地區工作，後來也在那裏被捕，是很合理的。

一 29～34

約翰向門徒作的見證

一 29　約翰的話可能是指逾越節的羔羊（十九 36），也許亦與 * 舊約獻祭的羔羊之意象混合在一起。他也有可能是指以賽亞書五十三 7、11。

一 30～31　約翰 * 洗禮的目的，是「預備道路」（參 23 節）。在某人「以後」來，有時是指作他的 * 門徒，因此有些學者提出，耶穌曾有一段時間跟隨約翰，也受了他的洗；但另有人認為，這裏的「以後」只是指時間。

一 32～34　多數猶太人的團體相信，* 聖靈已經不像在舊約時期那樣活躍，不再有先知式的靈感。當時盛行的 * 拉比潮流，以及許多與他們立場相同的人，都將聖靈完全與 * 預言相連，他們強調，當舊約最後幾位先知（哈該、撒迦利亞、瑪拉基）去世之後，聖靈直接賜下的先知感動就停止了。當約翰宣稱聖靈又恢復工作，對他的聽眾而言，這無異宣告* 彌賽亞時代就在眼前了。

一 35～39

約翰的門徒聽從推介

一 35～37　見一章 29 節。教師通常會訓練* 門徒，他們再出去教導別人；向門徒推介另一位更高明的教師，是罕見的事，這需要極大的謙卑，並完全相信另一位教師的確有超越之處。

一 38～39　這樣非直接的問題（他們想和他一起回去），合乎古代的禮貌與待客之道。「第十小時」（和合本：申正），算來應是下午四點，可能回家的路太遠，無法在天黑之前走到，因此需要有位元好客之人請他們過夜。（用另一種推算時間的方法，「第十小時」可以指早上十點，但這裏不太可能；該演算法比較配合十九章 14 節，但不適用於四章 6 節）。

一 40～51

門徒也作見證

* 門徒像施洗約翰一樣，明白最好的見證方法，就是把人帶到耶穌那裏，讓祂來做其餘的事。

一 40～41　在四福音書裏，只有約翰用到希伯來文或 * 亞蘭文的頭銜，* 彌賽亞，不過他也把它譯為希臘文，因為那是他的猶太讀者所熟悉的語言。（在巴勒斯坦之外，羅馬境內的猶太人大部分都說希臘文。）

一 42　「磯法」是亞蘭文，「彼得」是希臘文，意思都是「磐石」。綽號很常見，* 拉比有時會為 * 門徒取綽號，代表他們的個性。在舊約裏，神常將人改名，以表明他們的新性情（亞伯拉罕、撒拉、雅各、約書亞等；耶利米書二十 3 則為負面之例）。

希臘人和羅馬人會認為，行異能的人（通常是術士）擁有超自然的知識（如知道一位素未謀面之人的名字，就像耶穌在此處一樣）；猶太人會認為先知，或被先知之靈感動的教師能夠如此；不過至於約翰的重點，請特別參考二章 24～25 節的注釋。

一 43　據說，有些極端的希臘教師會召門徒來跟隨（如：蘇格拉底曾召色諾芬 [Xenophon]），但一般而言，古代是由學生或其家長來選擇教師。在馬太福音和約翰福音裏，「跟隨」可以有「成為門徒」之意，因為門徒對精通妥拉（* 律法）的教師表示敬意的方法，就是走在他的後面。不過，在第四福音書中，這個辭彙還有更多的含義（參十 4）。

一 44　伯賽大以漁業著稱。馬可說，西門和安得烈來自迦百農（一 21、29，二 1），考古出土的證據證實，早期基督徒認為，彼得的家在那裏。他們既與雅各、約翰都在同一個漁業公司（可一 9），亦可能他們的船來往于迦百農和伯賽大之間。

從東南面鳥瞰伯賽大

–



一 45　腓力講到「律法和先知」（猶太人對整個舊約的一般說法）所預言的那一位，無疑是指 * 彌賽亞（如：申十八 15～18；賽九，十一，五十三）。

一 46　拿撒勒似乎是非常傳統、保守的小鎮；後來的祭司認為那裏在禮儀上算為潔淨，可以遷去住。但是拿撒勒是很小的地方，沒沒無聞，居民在一千六百到二千人之間。它距離大城塞弗利斯約四哩，該城與提比哩亞（六 23）一樣，在猶太的加利利區內都是出名的希臘化都市。

一 47　耶穌在此是以舊約的雅各，或「以色列」，作文字遊戲，因他從前十分詭詐（創二十七 35，三十一 26）。

一 48　教師常會在樹下教導 * 門徒，因為有樹蔭可用；其他人也會來利用這樣的場地。可是耶穌知道拿但業坐在那一棵樹下，則顯示他有超自然的知識（參：蘇撒拿記五十四，五十八）。有關這種知識，請參一章 42 節和二章 24～25 節的注釋。

一 50～51　天開了表示極重要的啟示（如：結一 1）。耶穌的話暗指創世記二十八 12；耶穌是天地之間的新路（雅各的天梯），天使可以在其中上去下來；這位「真以色列人」拿但業（約一 47）會像從前的雅各一樣，得到此新啟示。

｛

二 1～11

耶穌的頭一件神跡

二 1　這裏的「第三日」不是指一周的第三天，因為童女是在第四天（星期三）結婚，而寡婦則在第五天；這裏似乎也不符合一章 29、35、43 節所記的日子。不過，古代的作者常會將文章的一個段落前後用同樣的題示，將其括起來（這作法稱加框 inclusio）；所以約翰可能是用這個方法來預指二章 19 節，並將這則故事（二 1～11）與耶穌之死亡與復活的預言相連（參二 4 的注釋）。

「迦拿」可能是克法迦拿（Kefar Kanna，距拿撒勒約三哩），但大多數的學者認為是科北特迦拿（Khirbet Kana，離拿撒勒八哩）。這兩處離拿撒勒都不算遠，可以說明主人怎麼會認識耶穌一家。

二 2　婚禮前後七天，主人會儘量邀人來參加，尤其是尊貴的上賓，如著名的教師。

二 3　婚筵中缺酒，在社交上是一大失禮，會成為流傳多年的話柄；主人應當為客人準備七天分量的酒。

婦女的席位靠近放酒的地方；因此馬利亞會比耶穌和其他男士先知道酒用盡了。她的話可能暗示祂可以做一些事；賓客常會帶禮物，來分擔婚宴的花費，而此刻他們的朋友似乎需要一些額外的禮物。

迦拿村婚宴的黏土瓶

–



二 4　「婦人」是尊稱（好像「夫人」），但沒有人會對自己的母親這樣稱呼。耶穌的話帶出禮貌性的距離（不過按聖經的用法來看，「我與你有什麼相干」通常是不客氣的話，並不是禮貌之言）。在約翰福音裏，耶穌的「時候」，總是指十字架，因此耶穌的意思是：「一旦我開始行神跡，就開始了走向十字架之路。」

二 5　舊約有許多尋求神的人，不容神拒絕他們的祈求（創三十二 26～30；出三十三 12～三十四 9；王上十八 36～37；王下二 2、4、6、9，四 14～28）；馬利亞的行動也是一樣，表明她相信耶穌會聽她的請求。古代的猶太讀者曾聽過行神跡的人堅定地要神降下雨來的故事，他們會認為，馬利亞的行動顯示她的信心很大。

二 6　這裏對石缸的描述，暗示它們所裝的水足夠倒滿猶太人用來作潔淨禮的浸池。雖然 * 法利賽人禁止將這種水裝在瓶子裏，但有些猶太人沒有如此嚴格；因此這些大的水缸是專為潔淨之禮用的。石缸很普通，因為和別的材料比起來，它們較不容易沾染禮儀不潔之物。

二 7　把石缸拿來作別的用途，會暫時使其不潔；耶穌對他朋友婚禮的關切，超過對當時禮儀的注重。

二 8　「管筵席的」是很體面的職位（德訓篇三十二 1～2）；他的主要職責之一，是控制酒的分送量，

以防供酒過量，反而破壞了喜筵（尤其在猶太人當中）。在希臘人的筵席中，是由賓客推選一人來主持娛樂節目，並控制酒稀釋的程度；因此倘若主人在筵席還未結束就缺酒，或許旁人會認為他也有責任。

二 9～10　葡萄釀制後，所有的酒都會含一些酒精（當時沒有冷藏和密封的技術）。不過其中的酒精成分並未經人工增加（當時沒有蒸餾術）；酒乃是加水來稀釋，通常一分酒加兩、三分水。有時希臘人的筵席中，會故意不多稀釋，或加上毒性的藥草，而讓人飲醉，但猶太教師不贊同這種作法；迦拿的婚宴不太可能有醉酒的情形。不過，一般人通常會先供應好酒，因為無論客人是否會醉，到了婚宴七天的尾聲，他們的味覺也必定會鈍一些。

二 11　神常藉神跡來彰顯祂的榮耀（出十六 7；有關榮耀，參：約一 14 的注釋）。摩西的第一個神跡，是將水變成血（出七 20；參：啟八 8）；耶穌的第一個神跡則是將水變成酒。

榨酒池

–



{

二 12～25
新聖殿的建立
二 12～13　凡是能到耶路撒冷過逾越節的猶太人，通常都會這麼做；加利利人不像在遠方的猶太人，他們可以按時去朝聖。

二 14　綿羊與鴿子（牛也有，不過比較少；參：利一 3～9，四 2～21，八 2，二十二 21）是獻祭的必需品；換錢的人是要把外幣與加利利的錢按標準折合成銅幣，以方便售祭牲的人。

二 15～16　耶穌則堅持，聖殿的活動主要不在於此；參：瑪拉基三 1～6。

二 17　* 門徒想到的是詩篇六十九 9，該篇講到一位受苦的義人。詩篇六十九 21 講到，有人拿醋給他

喝（參：約十九 29）。在約翰福音裏，耶穌的熱心「燒盡」了祂，造成祂為世人而死（參六 51）。

二 18～20　猶太教中有好些團體期待將出現新的聖殿，或更新的聖殿。但是舊的聖殿是古代最華麗的建築之一，是所有猶太教的象徵。對大多數猶太人，尤其是對控制耶路撒冷聖殿的官府而言，耶穌在這裏的話幾近褻瀆。大希律於主前二十至十九年開始建殿的工作，整個工程直到主後六十四年才峻工；這裏提到四十六年，意思是耶穌的話為主後二十七年說的。

二 21～22　先知的話往往後來才為人瞭解（如：王下九 36～37）。許多猶太詮釋者是以這類方式來解釋聖經（在* 死海古卷裏尤然）。

二 23～25　一般人認為，行神跡的人會知道某些人的想法，但只有神，那位「鑒察人內心的」，會知道所有人的心思意念。

三 1～8

皈依有如從上頭生

耶穌向尼哥底母解釋，與神的關係不能只建立在宗教知識和種族出身上，必須藉 * 聖靈，人才能出生在神的家中。約翰常將水的洗禮與聖靈作對比（三 5；參四 7～26 的注釋）。

三 1　這段時期，耶路撒冷有一位極有名望的財主名叫尼哥底母，不過我們無法肯定約翰所講的人就是他。約翰福音的尼哥底母是位受過高深教育的「官」，或猶太人當中的領袖，他必定相當富有。

三 2　夜間前來，可能是怕人看見，也可能因為猶太教師在白天工作，到晚上才能作研究（參：詩一一九 148；後者應當不是尼哥底母的情形，因為他並不需要工作，1 節）。約翰提到這個細節，因為可以配合光與暗的主題（十一 10，十三 30），以作為這個故事的框架（三 19～21）。

三 3～4　耶穌講「從上頭」生，是指一項事實，這句話的意思便是「從神」生（「上頭」是猶太人對神的避諱說法）。這一詞也可以解作「重生」（如和合本），尼哥底母便是按字面如此理解。（古代的作者，包括舊約的作者在內，常喜歡用文字遊戲，如：耶一 11～12；彌一 10～15；約翰亦用一些雙關語。他們有時也會用某些角色的愚拙，來襯托出 * 故事主要發言人的智慧。）猶太教師講，* 外邦人皈依猶太教就像開始了新生活，有如「新生嬰孩」一般（正像羅馬法的規定，領養的兒子必須放棄他在原來家庭中的一切法定地位，才能成為新家中的一員），因此尼哥底母應當瞭解耶穌是在講皈依；但是他萬萬沒想到，連猶太人也必須皈依以色列的真信仰。

三 5　皈依猶太教的人，要接受 * 洗禮，除去 * 外邦的污穢，這時他們便成為「新生的孩子」。因此，「從水生的」一語是向尼哥底母澄清，「從上頭生」乃是指皈依，不是指肉身第二次的出生。

三章 5 節的希臘文可以解為「水和 * 聖靈」，也可以解為「水，即聖靈」。以西結書三十六 24～27 以水作象徵，表明聖靈的潔淨（參：尤其在* 死海古卷中），因此這裏耶穌的意思可以指「由聖靈改變」（參七 37～39）——指靈性的 * 皈依之洗禮。猶太教師稱皈依猶太教的人為「新生者」，只是指他們在法律上與從前的關係一刀兩斷，然而惟有借著聖靈的重生，人才能得到一顆新心（結三十六 26）。

三 6～7　從聖靈而生的「靈」，可能是指以西結書三十六 26 的「新靈」。

三 8　「風的響聲」可以譯為「聖靈的聲音」（雙關語，見三 3～4 的注釋）。風無法預測，也無法掌握（見：傳八 8；參：傳一 6、8、14、17，二 11、17、26，四 4、6、16，六 9）。在以西結書三十七章裏，

聖靈的表記是風，因此有些猶太詮釋者將它與創世記二 7 相連（參：約二十 22）。

三 9～21

從上頭帶來啟示者

耶穌是「智慧」道成肉身（見一 1～18 的注釋），惟獨祂有資格將神啟示出來，並使世人與神和好。

三 9～10　尼哥底母的魯鈍，更襯托出耶穌是啟示者。這類主題在古代文學中的用法，參馬可福音導論中對馬可資訊的探討。

三 11～13　惟有親眼見過天的人，才能為天作見證。猶太文學中可以找到類似約翰福音三 11～13 的說法，但是最接近的，乃是講到神的智慧由神而降之文字，這智慧設法向人啟示天（神）的道路。耶穌可能是拿猶太人的一個傳統作對比，該傳統說，摩西所上的不是西乃山，他乃是去到天上，領受神的律法；但如今智慧／神的話／ * 律法已經從天而降，顯在肉身中（參一 14～18 的注釋）。

三 14～15　「舉起來」又是雙關語（三 3～4）：耶穌回到天上是經由十字架，像摩西所舉的蛇一般被「舉起來」，能帶來醫治（民二十一 4～9；「舉起」，參：約十二 32～33 的注釋）。

三 16～18　由希臘文的動詞時態來看，這裏的意思是：「神對世界的愛乃是（過去式）如此：祂賜下了祂的兒子。」「獨生子」字面為「特別的、寶愛的」，在猶太文學裏常用來指以撒，強調亞伯拉罕獻以撒是何等大的犧牲。「* 永生」字面為「來世的生命」；約翰用現在式（「擁有」），暗示凡相信耶穌的人，在現世就能開始體驗那種生命。

儘管古代的猶太文學提到神愛人類，並強調神對以色列有特別的愛，但沒有一樣可以與這裏的犧牲相比，尤其沒有「為世人」的想法，在約翰福音裏，這個詞一般是指尚未遵行神旨意的人。* 舊約亦強調神的愛無可比擬（如：出三十四 6～7；申七 7～8；士十 16；賽六十三 9；何十一 1～4、8～11；參：賽十六 11；耶四十八 36）。

三 19～21　古代典籍（尤其是 * 死海古卷）常將光與暗、善與惡作對比，正如約翰在此的寫法。當時的讀者都能瞭解約翰的意思。用同一點開始並結束，作* 故事的框架（三 2），乃是古代文學的筆法。

三 22～36

見證人與兒子

三 22～24　約翰的 * 洗禮，請參：馬可福音一 4～5 的注釋。在約但河以外的地方，水並不多，因此在巡迴工作的時候，耶穌的 * 門徒（四 2）可能並非到處給人施洗；不過，儀式用的浸池在巴勒斯坦倒是到處都有。

三 25～26　有關猶太人潔淨的禮儀，參二章 6 節和十一章 55 節的注釋。這個主題貫穿整卷福音書：潔淨的規矩（二 6）、* 皈依者的洗禮（三 5），或許雅各的井也可算在內（四章），還有畢士大的醫治之水（五章）、聖殿節西羅亞池的水（七 37～38，九 7），亦可能包括十三章 5～11 節和十九章 34 節。

三 27～28　按猶太律法，代表可以行使差遣者的權柄，但只限於所差的使命範圍之內；真正的權柄永遠來自差遣者。

三 29～30　「新郎的朋友」是指猶太人 shoshbin 的習俗，與今天婚禮中的伴郎類似。猶太人婚禮最注重的，就是歡樂。

三 31　來自天上的那位，與其他來自地上的人不同，在猶太人的情境中，這自然指神的智慧（參一 1～18 的注釋）。

三 32～33　有名望的人，印戒上有特殊的記號，在檔外面的蠟尚熱的時候，他們會蓋上印，以證明他們見證該檔當予執行。

三 34　許多人認為，* 聖靈在以色列已經銷聲匿跡，直到以色列復興的時候才會再現，也有許多人認為，只有少數人配得到聖靈，因此，指稱某人能無限量地賜下聖靈，便意謂他比所有的人都偉大（人最多能達到的地步，是無限量地領受聖靈）。

三 35～36　父授權給子，並按人對子的回應來審判，從猶太文學的角度看，這種說法再度刻畫出「子」高過常人；參三章 31 節。

四 1～6

耶穌經過撒瑪利亞

約翰福音四 1～42 記載，耶穌跨越了嚴格文化界限，越過種族（按一般的定義，指文化不同的民族）、性別、道德地位分野，指向在靈裏新的合一，也是最終的合一。

四 1～2　關於耶穌的 * 施洗，參三章 22～23 節的注釋。

雖然在猶太教裏，潔淨的禮司空見慣，但在一些猶太人的眼中，入教的洗禮（即加入某個猶太團體的入團禮儀）等於加入異端組織。

四 3～4　旅行的時候可以繞過撒瑪利亞，不過前往耶路撒冷朝聖的人，有許多走快捷方式，直穿過撒瑪利亞。* 撒瑪利亞人和猶太人敬拜同一位神，也都使用摩西的律法（不過撒瑪利亞人作了一些修改）。可是他們互相瞧不起對方的敬拜地點，曆世歷代皆彼此敵視。

四 5～6　雅各井的地點不詳；它應當在基利心山可望見之處，而撒瑪利亞人視該山為聖山。這個地點流傳一個 * 故事，強調其地理的神聖（尤見四 20）。雖然「聖地」的觀念對西方現代的讀者很陌生，但古代的人常很看重某些聖地——而此處顯明耶穌比它們更超越。

「第六個小時」通常指中午（和合本：午正）；因此，耶穌和 * 門徒可能已經走了六小時。（根據另一種時間的計算法，「第六個小時」可以指下午六點——參十九章 14 節，若是如此，耶穌和他的門徒當準備在那裏過夜，住下來——四章 40 節；不過這種可能性較小。）當地的婦女不會在中午日頭正烈的時候出來打水，但這位婦人必須如此，因為她只能獨自前來（她的理由，見四章 7 節的注釋）。

四 7～26

給撒瑪利亞罪人的禮物

在第四福音書中，耶穌所賜的禮物——* 聖靈——超過了施洗約翰水的洗禮（一 26、33）、潔淨的禮儀（二 6）、* 皈依的 * 洗禮（三 5），和聖殿節（七 37～39，九 7）。它顯然也超越其他以水來表明、與聖地相關的宗教象徵，如聖所的醫治之地（五 2～8）和雅各的井（四 7～26）。對約翰的讀者而言，他們擁有聖靈，但缺乏反對他們之人所有的許多禮儀，而這種對比的說法，會帶給他們鼓勵。

四 7　這位 * 撒瑪利亞婦人獨自前來，沒有別的婦人為伴，或許暗示敘加的婦女都不喜歡她，可能系因恥於她的性行為（參四 18 的注釋）。猶太教的教導警告人，在一般情況下不要與婦女多談，他們對撒瑪利亞婦人更是避之惟恐不及，因他們聲稱，這些人生下來就不潔淨。有些古代文獻記載，向婦人要水喝會被視為調戲她——尤其如果她是因有放蕩之名才單獨行動。耶穌在此打破了所有猶太人敬虔的作

法。此外，以撒（創二十四 17）和雅各（創二十九 10）都是在井旁遇見他們的妻子；這種先例造成「井邊之會」帶著曖昧的色彩，而敬虔的宗教人士都會避開這種場合。

四 8　* 法利賽人認為，許多 * 撒瑪利亞人的食物都不潔淨。

四 9　在這次邂逅中，這位婦人首先從種族的角度作回應：按照猶太律法，甚至她的水罐（與二 6 同一詞）也被視為不潔，是猶太人不能喝的。而在約翰福音中，只有非猶太人指認耶穌是猶太人（此處及十八 33～35），這是一種反諷。

四 10　「活水」只是指「新鮮的」或「湧流的」水，與死水或井水成對比，不過約翰慣用雙關語（見三 5），因此這個詞的意思也許指「生命的水」。

有些學者指出，* 拉比曾說妥拉（即 * 律法）是神的禮物，是活水。不過約翰對這個象徵的用法則不同，是指 * 聖靈（七 37～39）。此處的背景為：神是真正生命的供應泉源（賽十二 3；耶二 13）。

四 11　耶穌沒有水罐可以放入井中；而即使他有水罐，也不可能從井裏取到「活的」（即：新鮮或湧流的）水（見四 10 的注釋）。

四 12　她所說「我們的祖宗雅各」冒犯了猶太人的教導，因猶太人才是雅各的子孫，* 撒瑪利亞人最多不過是雜種。但這位比雅各更大的人並沒有與她爭辯這一點；他想要她明白的事更加重要，這只不過是枝節問題罷了。

四 13～15　水與井的意象，常被古人用作象徵；不過，她就像約翰福音中其他的人物一樣，從字面來解釋耶穌的象徵用語。

古代的水井

–



四 16～17　由於當時的狀況有些曖昧（參四 7 的注釋），當她說：「我沒有丈夫」，也可能意思是「我可以應召。」耶穌則除去了這種曖昧，他的行止乃是不墨守成規，打破種族與性別的偏見，但絕對不含任何調戲的成分。

四 18　耶穌將她模棱兩可的話作了澄清：她已經結過五次婚，而現在她和同居的人則沒有結婚。* 撒瑪利亞人沒有猶太人那麼敬虔、嚴謹，但按她的行為來看，撒瑪利亞有信仰的團體（大概應包括整個撒瑪利亞群體）應該會把她攆出去。

四 19　一般認為，先知能知道別人的意念（參一 42 的注釋）。這個常加在耶穌身上的頭銜（四 44，六 14，七 40，九 17），雖然分量尚不夠，但至少將對話從四章 17 節再往前推了一步。不過，撒瑪利亞人所等候的並非普通的先知，而是那最偉大的先知，就像摩西一樣（申十八 15～18）；見：約翰福音四 25。

四 20　基利心山，即 * 撒瑪利亞人的聖山，相當於猶太教的耶路撒冷，從雅各的井清楚可見。她用過去式講「崇拜」，正因為她對猶太人與撒瑪利亞人種族的隔離十分敏感：大約兩個世紀之前，猶太的一位王摧毀了那座山上撒瑪利亞的神殿，直到當時仍是一片廢墟。撒瑪利亞人嘲笑猶太人的聖地，有一次，在黑夜的掩護之下，他們甚至企圖污穢耶路撒冷的聖殿。猶太人也同樣嘲笑基利心山，而許多 * 會堂在蓋造時，要讓崇拜者能面向耶路撒冷。

在撒瑪利亞通往希律神殿的梯級

–



四 21　「時候將到」是先知常用的言詞（撒上二 31；王下二十 17；耶三十一 31）；因為她接受他為先知（四 19），因此便聽進了他的資訊。

四 22　耶穌並非採取中立；他接受猶太人正確的立場，但卻不容這立場成為種族之間和好的障礙（四 23）。本卷福音書是寫給被自己* 會堂所趕出來的猶太基督徒（參導論），因此這一點十分重要。

四 23～24　耶穌說到，「用聖靈和真理（和合本：心靈和誠實）敬拜」，或許是採用一般人的理解，將

* 聖靈與 * 古代猶太教的預言相連，也與 * 舊約所提到的被靈所充滿、先知式的敬拜相連（尤其撒上十 5；代上二十五 1～6）。一般人相信，先知的靈已經不再出現，因此耶穌的話會讓當代人大為吃驚。那要來的時刻（四 21）可以將現在與未來都包括在內；耶穌使他的 * 門徒在今生便可以得著來世的特質（參三 16 的注釋）。猶太人和撒瑪利亞人都是受壓制的百姓，期待未來的應許實現，而這番話則足能震撼人心。

四 25～26　後期 * 撒瑪利亞的文獻解釋了撒瑪利亞的 * 彌賽亞觀：Taheb，或復興者，乃是一位像摩西的先知（申十八 15～18）。
｛

四 27～42
在撒瑪利亞人當中收割
四 27　猶太式的敬虔警告男人不可與女人多談話（有些 * 拉比甚至補充說，和自己的妻子也不可多說話！），一方面是因為避免試探，一方面也是要避人口舌。* 門徒雖然驚訝，但仍能信任他們的老師，而沒有對當時的景況提出質疑，顯出他們對祂的尊敬，這被視為忠心的門徒應有的態度。（有些後期的猶太文獻報導，拉比用眼睛將不恭敬的門徒化為灰燼，不過這類故事只是要刻畫出一個原則，即：弟子不應該向自己的老師挑戰！）

四 28～30　猶太教不太看重婦女的見證，而淫婦的見證就更沒有價值了；* 撒瑪利亞人可能也相仿。不過，她的見證卻像腓力一樣（一 46）。她不顧自己原來到井旁去的目的（四 28），把水罐留下，暗示對她而言，耶穌的水已經取代了雅各井的水。

四 31～33　古代的教師有時會用食物作為屬靈食物的比方（參六 32 的注釋）。在* 舊約裏，這個比方有時與人的蒙召有關（耶十五 16；參：結二 1～3）。

四 34　猶太教師認為，從一個角度而言，神的工作已經完成了（祂的創造之工，創二 2），但是從另一個角度而言，祂仍然在繼續工作（祂維繫宇宙之工；參：約五 17 的注釋）。耶穌在此是指神的工作中最重要的一項：耶穌要在十字架上完成父的工作（十九 30；參十七 4）。

四 35　「舉起眼目」（KJV、 NASB）是舊約常用的詞，不過後來的希伯來文比較少用；它的意思通常只是「觀看」。麥子收成的時期，主要是從四月中到五月底；會使麥田「發白」（按字面，如 KJV、 NASB；參「成熟」，NIV、 NRSV）的大麥，則在三月收成。有些學者認為，耶穌在此是引用猶太的格言，指種植到收割之間有四個月。

四 36～38　從上下文看，耶穌與 * 撒瑪利亞婦人撒了種，而 * 門徒則將看見收成（39 節）。第 37 節似乎是用一句俗語，其根據可能是傳道書二 18 的思想——將哀傷的意象改成喜樂。

四 39～42　撒瑪利亞人能相信，是因為他們遇見了耶穌（參一 46～49），不過這位婦人和她家鄉之人的關係也改變了，因為她成了祂在當地的第一個見證人。

耶穌住在那裏，吃 * 撒瑪利亞的食物，並教導撒瑪利亞人（40 節），幾乎等於犯了美國在一九五〇年代種族隔離的禁忌，或違犯了一九八〇年代南非的分離主義——讓人震驚、處境困難，甚至會遭危險。福音書中的耶穌對人的關懷，超過文化的習俗。
四 43～54

在加利利的信心與醫治
四 43～45　參馬可福音六 4 的注釋；不過此處的「本地」顯然是猶太地（參：約一 11）。

四 46　有關迦拿，請參二 1 的注釋。從那裏走到迦百農，大約需要一天。「王的官員」（NASB、NIV；和合本：大臣）可能指這人是希律安提帕宮中的官員，不過希律正式的頭銜其實是「分封的王」（tetrarch）而不是「王」（king）。耶穌很不喜歡安提帕（路十三 32，二十三 9；理由可參：可六 17～29）；這個前來找耶穌的人一定是有錢有勢的人，可能受到希臘羅馬文化很深的影響，按巴勒斯坦猶太人的標準而言，並不太敬虔。

四 47　「下去」（KJV、NASB、NRSV）的譯法比「來」（NIV）更準確，因為迦百農在加利利海邊，地勢比迦拿低。

四 48～49　有關耶穌的拒絕與祈求者的堅持，參二章 4～5 節的注釋。

四 50～54　按 * 舊約以及其他猶太、希臘羅馬文獻來看，遠距離的神跡很少出現；一般人認為，先知和希臘的術士若來到當事人面前，比較容易行神跡。既然遠距離的神跡較少，古代的讀者便會認為，這類神跡的能力更大。對耶穌而言，這類神跡惟一的先決條件，是祈求者要相信祂的能力。
五 1～9a
畢士大的醫治
　　在古代世界，醫治的廟宇很常見，其中亞克裏比阿（譯注：希臘的醫治之神）與一些神祇尤以具醫治的能力出名。這些廟宇通常都要求祈求者到附近的泉水或水源去潔淨自己。這一段描寫耶穌比當時這類醫治的神廟更偉大。

五 1　約翰沒有說明耶穌到耶路撒冷去參加什麼節期，不過有些抄本寫「那節期」，按猶太人的傳統，意思可能指聖殿節（而非逾越節）。不過這故事在意的乃是：耶穌醫治的日子是安息日（五 9b）。

五 2　學者對於畢士大的地點（或該字正確的拼法）意見不一致，但近日大部分學者贊同的，是在耶路撒冷聖亞那堂之下的一處所在。該處有一對池子，旁邊有四個廊柱圍繞，還有一個廊柱從兩個池子中間穿過。雖然約翰寫作的時間是在七十年之後，他對該址的記憶是正確的。

五 3　這個地點後來成為異教的醫治神廟；古代常會重新利用舊的神廟，因此，在耶穌的時代，猶太人很可能認為這個池子能帶來醫治。聖殿官員一定不以為然——因為有醫治力的神廟乃是希臘宗教的特色，如對亞克裏比阿的敬拜——但民間的宗教常不顧信仰上的矛盾，不像正式的宗教領袖能夠分辨。

五 4　這節可能不是出於原著（參大多數譯本的小注），或許為早期一位文士所加入，他對畢士大的醫治傳統相當熟悉；若無此說明，第 7 節的話便會讓人費解。

五 5　這位病人躺在那裏的時間，比古代大多數人的壽命還長——大約等於以色列人在曠野漂流的日子。古代對醫治的報導，常會提到病人病了多久，以突顯醫治者的本領。但所有的辦法，包括這個池子在內，對這個人都束手無策。

畢士大池
–



五 6～9a　在二章 6 節和三章 5 節，耶穌改變了潔淨之禮所用的水；在四章 13～14 節，他取代了* 撒瑪利亞之聖地的「聖水」。

在這裏，醫好那人的不是所謂的醫治之水，而是耶穌。

{

五 9b ～18

誰犯了安息日

* 故事的作者常會藉人物的對比，來表明要點；約翰將五章 1～9 節得醫治的人與九章 1～7 節得醫治的人作對比。地方官可能正在給約翰的讀者壓力，要他們仿效前面一位得醫治的人；但約翰要他們追隨後一位（參：約壹三 16；幾十年之後，從一封羅馬的信中看出，小亞細亞一帶有些叛教者出賣了其他基督徒）。

五 9b ～10　聖經規定在安息日不可以工作，甚至收集柴火也不可以（民十六 32）。到耶穌的時代，猶太人的律法明文禁止在安息日扛抬東西，認為那是一種工作。

五 11～13　許多教師也禁止在安息日醫治小病——即不致於死的病不可行醫。耶穌奉神的名行神跡，並不是行醫，因此這場討論文不對題；可是律法的辯論常以類比方式進行，而這些官員則理論道，耶穌的醫治正像醫生的醫治一樣。

五 14　這個人或許是到殿裏敬拜。在聖經裏，受苦有時是對罪的審判（如：王上十三 4；王下一 4；代下十六 12。但並非絕對，參九 2～3；又如：撒下四 4；王上十四 4；王下十三 14）。耶穌在此提醒人更

大的審判——* 復活受審判（參五 29）。

五 15～16　這個人與九章 30～34 節被醫好的忠心信徒之行為正相反，約翰把他們作成對比。他的行為就像那些離開約翰讀者之 * 教會的人一樣，他們向反對者靠近，背叛弟兄，把他們送去受逼迫（參本注釋書中約翰壹書的導論）。

五 17　大家都承認，神在創世之後繼續工作，維繫這個世界，甚至在安息日也不間斷。耶穌所舉模擬的理由為，神為維繫受造物而能做事，他也同樣有此權利。

五 18　耶穌似乎篡用了惟有神才能具備的特權（五 17，在安息日工作的權利），因此祂的聽眾認為，祂乃是在聲明自己與神的地位平等，這種聲明對他們而言無異於褻瀆。第二世紀的 * 拉比指責許多猶太基督徒，說他們相信兩位神。倘若忽視聖經的律法，就等於將它「廢止」，因此他們認為耶穌（按字面）「毀了」安息日。

五 19～29

耶穌和父的關係

耶穌想要讓他們明白祂與父之間究竟是什麼關係；祂並沒有篡奪神的威榮（五 18），反倒是按照父的旨意，執行父的權柄。

五 19～20　耶穌用另一個模擬來幫助他們瞭解：孩子模仿父親乃是天經地義的。可是耶穌自稱是神的兒子，這說法似乎別樹一格，不將一般人包括在內，因此仍引起反感。

五 21～22　雖然有些 * 舊約經文提到，王在神的權柄下執政（但七 13～14；參：約五 27），但叫死人復活，並審判他們，則是神獨有的特權，猶太人每天的祈禱文都提到這事（「叫死人復活的神」）。

但耶穌說，神將這個權柄「賜給」祂，意思乃是，祂乃是神的代理人，在執行由神授予的權柄（猶太教接受法定代理人的原則）。子是父的代理人，這思想貫穿本段，讓他們在第 18 節的反對站不住腳。（用三一神論的術語來說，耶穌與父同具神性，但為不同的位格，而祂的角色是順服。）

五 23　神有時將尊榮加給祂的代表（詩二 11～12），不過從來沒有人能與神同享尊榮（賽四十二 8，四十八 11；參：出二十 5）。耶穌的聽眾從祂的話裏很容易明白，祂是在自稱為神。

五 24～25　* 永生，即來世的生命，一般人認為要等從死裏復活才可以得著；但耶穌已經可以將新生命賜給相信祂的人。

五 26　非巴勒斯坦的猶太典籍認為，神是惟一「在自己」有生命的（「非受造的」、「自生的」等）；它們和一些希臘著作一樣，將超越的神描述為：祂的存在無需外在任何來源支持。雖然約翰曾在別的地方（六 53）以較一般性的方式使用這個名詞，但這一段則是將耶穌的特權與父的特權相比，由此可見，這裏的用詞是指耶穌非受造的永恆性；而 * 散居時期的猶太人經典也具此意。

五 27　但以理書七 13～14 的 * 人子將在未來的 * 國度中為神掌權；祂的管理包括執行審判。

五 28～29　舊約（但十二 2）和大部分古代的猶太教都教導說，末日的時候，義人和惡人都要* 復活。（古代有些猶太教的圈子教導說，只有義人會復活；另有人教導說，惡人的復活只是暫時的，為要受審判，然後被毀滅；還有人認為，惡人復活是為要受永遠的刑罰。）

五 30～47
耶穌的見證人
五 30　由此可見，耶穌是忠心的執行人（shaliach），或代理人；猶太律法教導，代理人只要能忠實代表，就等於本人一樣（有他所有的權柄來撐腰）。摩西和 * 舊約的先知有時被視為神的代理人。

五 31　耶穌在此引用舊約的原則，是後期猶太律法的要義（* 拉比和 * 死海古卷均同），即，一個（死刑）案件的成立，必須要有兩名證人（申十七 6，十九 15）。

五 32　猶太教師有時不正面講神（此處用「另一位」）。

五 33～35　有關施洗約翰為證人，請參一章 6～8 節的注釋。希律時代用手拿的油燈很小，光很微弱（通常只有一個燭光），因此可以象徵為「光」的微小反映。

五 36～38　只要有父的見證，就應當足夠了。以色列在西乃山應當見過神的形狀，聽過祂的聲音，並透過祂的代理人摩西接受過祂的話；耶穌說，祂自己同代的人拒絕了神傳給他們更大的啟示（參一 11、14～18）。

五 39～40　經上說：「你如此行，就必存活」，猶太教師的解讀為：「你這樣做，就會得著來世的生命。」因此他們相信，一個人可以透過聖經得到 * 永生；可是耶穌說，經上的話是為祂作見證，因此拒絕祂便是不順服聖經。

五 41～44　父的代理人奉父之名而來，不是用自己的名；拒絕某人的代理人，就等於拒絕那人本身的權柄。

五 45～47　摩西在他的書中（舊約前五本書以他為作者）為耶穌作見證。古代的猶太教認為，摩西是以色列的代禱者（如：* 約瑟夫、* 拉比、* 摩西之約）；但耶穌說，摩西乃是控告他們的人。猶太教師認為摩西是他們歷史中最重要的先知人物，許多異教徒都知道，摩西是頒佈以色列律法的人。
六 1～15
新的逾越之餐
　耶穌提到摩西（五 45～47）之後，接著行了一個神跡，是眾人期待那位像摩西的先知（申十八 15）應當行的：供應嗎哪。

六 1～2　古代世界會行奇事的人常吸引大批群眾跟隨，可是在那段時期裏，大部分行奇事的人並不像耶穌一樣，重視教導過於神跡（六 26～27）。

六 3～4　如果第五章的事件發生在聖殿節（參五 1 的注釋），而這段經文所記的一些事件是在逾越節，並且約翰在本段是按時間順序來寫，那麼，這兩章之間便相隔半年。

六 5～6　教師會用問題來考 * 門徒，有時亦會故意帶進一種困難的狀況，以測試他們解決問題的能力或瞭解的程度。

六 7　喂飽這群人所需要的餅，若花錢買，要用掉農人或作粗工的人兩百天的工資；雖然漁夫可以比較快賺到這個數目，但對共用財物（十二 6，十三 29）的這群門徒而言，仍然是很大的付出。

六 8～9　「大麥餅」讓人想到列王紀下四 42～44，那裏提到以利沙讓餅變多。腓力與安得烈的懷疑也與以利沙先知學校的門生相仿（王下四 43）。（有些學者亦提到以利沙的助手，王下四 38、41；* 七十士譯本在那裏用來指「孩童」的字，與安得烈在這裏用的相同。）魚和餅是基本的食物；很少有人吃得起肉。

六 10　在逾越節的季節，草很茂盛（參六 4）；坐在地上相當舒服。約翰說有五千「男人」（這裏的希臘文特別指男性，通常也只算男人）；整群人，加上婦女與孩子，可能達四倍之多。因此耶穌的聽眾大約可以坐滿一個大城市（如以弗所）的劇場，至少是加利利大城塞弗利斯劇場的四倍；要向這麼多人說話，需要很大的本事。

六 11　猶太人的家長通常會在飯前（平時也在飯後）謝恩。食物增多的神跡，出現在* 舊約中（參如：王上十七 16，十九 8），有時猶太人的典籍（參：後期典籍所記馬喀比的油之事）和希臘羅馬文獻中也有類似的故事；此處的背景包括列王紀下四章（參：約六 8～9 的注釋），而更主要的，則是出埃及記十六章的嗎哪（參：約六 31～33 的注釋）。

六 12　希臘羅馬的道德家和猶太教師都對浪費深惡痛絕；雖然所剩的食物是透過神跡而來，但人卻不可視為得來容易，而隨意揮霍。

六 13　剩下的比當初開始分的東西還多。羅馬人的習慣，飯後總是要剩下一些，表示供應很充足。耶穌顯示出祂是極慷慨的主人。

六 14　「那先知」是指申命記十八 15～18 那位像摩西的先知。在摩西的日子，神曾以神跡從天降下食物，即嗎哪。在逾越節的季節（約六 4），得救的企盼高漲，因為猶太人正在復習神如何借著摩西，將他們從壓迫者的手下拯救出來。

六 15　在第一世紀還有一些領袖也在曠野聚集群眾，他們以為這些人能夠行像摩西或約書亞所行的神跡，來推翻羅馬人；參六章 14 節的注釋。群眾想要的是能在地上行神跡、在地上帶領他們的人，正如摩西（有些猶太典籍——* 斐羅、* 拉比等——認為摩西是位王；參：申三十三 4～5），但這不是耶穌的使命。地上皇帝自稱有權柄，或許約翰的讀者正受到其威脅（參：啟示錄導論），這段話可以成為他們的提醒。

六 16～21

掌管海的主

約翰已經講過，耶穌是新的逾越羔羊、新的嗎哪，比摩西更大，而耶穌在海上的神跡，或許會讓當年的讀者想到，以色列人在摩西的日子曾渡過紅海。

六 16～19　湖上常會狂風突起。從渡湖的目的地來看，他們可能正走了一半；回頭也不可能。漁船都備有櫓；但在大風暴中，搖櫓無濟於事。

六 20　「是我」（20 節），原文為「我是」。用「是我」來翻譯很合理，耶穌必然也要* 門徒如此理解；不過，耶穌既是在水面上走，「我是」一語可能也包括指神的微妙含義在內（出三 14；賽四十一 4，四十三 10、13）。異教中有些行異能的人也自稱能在水面上走，可是巴勒斯坦猶太人的傳統並沒有這種說法。在舊約中，摩西、約書亞、以利亞、以利沙都曾將水分開，但獨有神能行在水面上（伯九 8；參：

詩七十七 20）。

六 21　船立時到達目的地，舊約並沒有類似的例子，可是 * 聖靈有時能將先知從一個地方瞬間帶到另一個地方（如：結八 3，十一 24，或許是在異象中；參：王上十八 12；王下二 16）。

六 22～29

正確的動機

六 22～23　提比哩亞是在加利利海邊的一座大城，以希臘文化為主，按皇帝提庇留（Tiberius）命名，由希律安提帕所建。原址為一片墓地，因此這城大部分敬虔的猶太人都裹足不前，讓希律可以大方地向他的盟友施惠，而不受猶太權貴的干擾。* 新約除了此處之外，沒有再度提及這城，就像加利利的另一座大城塞弗利斯一樣（它也非常 * 希臘化）；耶穌似乎並不常到這地方來。

六 24～26　群眾想要跟隨一位能供應食物、帶來政治解放的先知——即另一位摩西。可是他們完全不明白耶穌的使命（參六 15）。

六 27～29　耶穌和群眾的對話，是以工作（譯注：或譯「行為」）一詞為文字遊戲；猶太教強調敬虔的行為，但耶穌只挑出一件「行為」：相信他（猶太教師稱讚亞伯拉罕信靠神的「行為」，不過，耶穌的要求更加明確）。他們則要求耶穌行一件「工作」，在這裏是指神跡（30 節），猶太文獻有時也有這種說法。「印證」（27 節）指神已經為耶穌作了見證，參三章 33 節的注釋。

六 30～59

耶穌為新的嗎哪

這一段是猶太人對出埃及記十六 15、詩篇七十八 24 的一般 * 米大示，或「講論」，耶穌在六章 31 節中引用了這兩段經文。耶穌就像古代的猶太教師一樣，用自己的話重述經文，加以解釋並演繹，可是他的聽眾卻聽不懂。古代的教師有時會講得很難，藉此從眾人當中挑出真正的跟隨者來。

六 30～31　群眾仍然想要他像他們所期待的新摩西一般——在屬地的、政治的層面行事。許多猶太人期望在未來的世界裏，嗎哪會重新出現。約翰正如古代其他作者一樣，用自己的話來重述資料；這裏群眾引用聖經的方式，彷彿是 * 拉比在辯論中的用法（出十六 4、15；參：詩七十八 24；約翰似乎知道希伯來文以及希臘文的版本，而且兩者都用）。

六 32～33　猶太人解經的方式之一是，「不要認為這段經文在說甲，它乃在說乙。」耶穌是說：「真正給你們餅的，不是摩西，而是神。」祂的聽眾一定會同意；摩西正是用這種說法（出十六 4、15；參：申八 3）。耶穌就像當日的許多詮釋者（參如：* 死海古卷），關心如何將聖經的經文應用到當時的狀況中。

六 34　祂要講的意思層次較高，群眾無法體會（參四 15），因此，祂再進一步解釋。古代文學（* 斐羅、* 拉比、小說等等）常用對手或配角的無知，來襯托出整個論證。

六 35～40　猶太解經家常用嗎哪作為屬靈的糧食、神的 * 律法，或妥拉／智慧／神的道之象徵。在「末日」，就是主的日子，當神改變世界，開始祂永恆的 * 國度之時，死人會復活，得 * 永生。

六 41～43　他們又從錯誤的層次來聽祂的話，其實祂已經清楚指明，祂是指 * 永生，而不是實際的餅。他們的「埋怨」很像以色列人在曠野對第一位摩西的態度。

六 44～46　大部分猶太人既相信人的決定，也相信神的主權。這裏的論點強調，凡與父有關係的人便會認識耶穌；凡不認識祂的人，也不會認識父。

六 47～51　耶穌將新舊嗎哪作對比，正符合優良的 * 米大示方式，是猶太教的優秀詮釋者會用的方法。

六 52　他們又按字面來解釋祂的話。猶太人有許多食物不可以吃，而所有希臘羅馬境內的人都禁絕食人肉（據報導，有些極墮落的宗教和野蠻人偶爾會吃人肉）。羅馬人後來誤會了基督徒在主餐時所用的辭彙：「吃主的身體，喝主的血」，在外人聽來，這很像食人肉，因此造成對 * 教會更大的逼迫。

六 53　逾越節羊羔的肉是要吃的（出十二 8），但是羊羔的（或任何動物的）血卻不可以喝（利十七 10～11）。不過，若詮釋者夠細心，便會想起「葡萄的血」意指酒（創四十九 11），這乃是逾越節筵席不可少的。

六 54～59　按字面來看（食人肉、喝人血），若聽從耶穌的話，應當會遭到審判，而不是得救；因此他們覺得很困惑。

六 60～71

忍耐到底與背道

六 60～61　* 門徒的埋怨讓人想起以色列人在曠野如何對待摩西。「跌倒」是很常用的比喻說法，指犯罪或背離。

六 62　耶穌在此可能是在用猶太人標準的「更何況」式論證法：如果你們不能接受十字架的資訊，那豈不就更難接受我將 * 復活，又回到父那裏去？

六 63　耶穌在此提供了解釋前面那段話的要訣：祂不是在講字面的意思，彷彿要他們真的來吃祂的肉；祂乃是在講祂要賜下的 * 聖靈。許多猶太詮釋者都善用比方；但跟隨祂的人卻仍然不瞭解祂的意思（六 66）。

六 64～65　有關耶穌的知識，見二章 23～25 節。

六 66　約翰將這些 * 門徒的離開解釋為背道，而猶太教認為，這是最可惡的罪之一。

六 67～71　就連祂最親近的跟隨者之中，也有一名叛徒。耶穌曾遭到背叛，這事必能鼓勵約翰的讀者，因為他們在自己的教會裏也經歷到有人背叛（參約翰一書導論中對背景的探討）。

七 1～9

耶穌弟弟們的不信

七 1　在耶穌的日子，加利利和猶太地為不同的轄地（分別屬於安提帕和羅馬巡撫），因此若某地遇到麻煩，最安全的辦法是留在另一地。在約翰的日子，這兩地在宗教上似乎日趨不同，加利利為基督徒較集中的地區，而 * 拉比的活動則在猶太地得到較大的支持。

七 2　聖殿節是猶太曆中三個最重要的節期之一，在耶路撒冷有八天的慶祝。羅馬與帕提亞（譯注：西亞一古國）境內的猶太朝聖者都會來到這裏。男人會住搭在屋頂上或其他地方的帳棚裏，以紀念當年他們在曠野住帳棚時，神對祂百姓的信實（婦女和孩子不需要住在帳棚裏）。這個節期以歡樂的慶典著稱。

七 3～4　從古代一般的政治理論而言，耶穌弟兄的建議是正確的；他們或許對耶路撒冷的官府會反對之事，並不瞭解。大部分教師都在大眾當中施教。坦誠或公開的講論（4 節）被視為是美德，秘密的行動則被視為詭詐。

七 5　可是耶穌的弟兄對祂的使命並沒有真正的信心；他們的不信可以鼓勵約翰的讀者，因為他們也必須面對家人不信的問題。

七 6～9　敬虔的猶太人住在像加利利這麼近的地方，一定會上去過節。很可能耶穌與祂的大家庭（* 約瑟夫提到，整個鎮的人都會一起去）常一同前去。問題不是祂是否會去，而是祂最初想要「暗暗的」去，祂不想在時候未滿就先被處決（參七 6 與二 4）。

七 10～36

分裂的看法

七 10　希臘羅馬的傳記作者常喜歡描述主角的外貌，或是阿諛奉承，或是照實描述。福音書的作者竟沒有一位這樣做，這意味著耶穌的相貌可能相當平常，可以混在群眾中，不為人察覺。或許他黑髮微卷，皮膚褐色，身高五呎出頭——不像西方教會中所流傳類似亞利安人的畫像。

* 杜林壽衣，所謂耶穌的裹屍布，由其上的痕跡看來，屍身較高，像希伯來英雄故事的模樣——撒母耳記上九 2。但它的真實性受到質疑。在* 散居時期，猶太人的男子與希臘人和羅馬人一樣，一般都刮鬍子，但是這段時期有些錢幣上鑄有留鬍子、長髮披肩的巴勒斯坦男人。

七 11～12　「將群眾帶偏的人」（參 NASB）或「欺騙百姓的人」（參 NIV、NRSV）乃是很嚴重的控訴，指帶領其他猶太人去拜偶像或叛道。申命記十三章說，要將這樣的人處死，有些 * 拉比甚至覺得，這種人不應該給予機會 * 悔改，否則恐怕跟隨他們的人被消滅了，而他們反而得到赦免。有些第二世紀的猶太文獻便指控耶穌犯了這項罪。

七 13　這裏的「猶太人」顯然是指耶路撒冷的官府，在約翰的日子，則相當於一些領袖，他們不僅壓制猶太基督徒，對猶太教內持其他觀點的人也都加以打壓。

七 14　教導通常是在大眾當中進行，包括在聖殿的院內。那裏會有大批群眾來聽著名的教師講話。

七 15　在希臘羅馬世界，大部分的孩子連接受基本教育的經費都沒有。但是巴勒斯坦的猶太孩子，除了最窮的家庭（木匠的家並不在內）之外，都能學會如何閱讀並背誦聖經，儘管不是每個人都會寫。這裏的問題並非耶穌是否為文盲（祂並不是），而是祂從未正式跟一位有學問的教師研習過聖經，可是祂的解釋和其他的專家一樣好，卻沒有引用從前學者的意見。

七 16～17　猶太教育的標準方式之一，是邊做邊學，包括模仿自己的老師。（有時這一點甚至被強調得太過分。據說有位 * 門徒竟躲在* 拉比的床底下，想要學怎樣行好合之禮。當拉比把他逮住時，卻沒有稱讚這個門徒如此的好學精神。）

七 18～19　按規定，假先知應當被處死；可是像摩西的先知卻是應當跟從的（申十八 9～22）。

七 20　一般而言，被鬼附的人動作總像瘋子；由此處看來，或許群眾認為耶穌是妄想狂。可是這個指控亦能暗示，有人懷疑祂是假先知（七 12）：假先知通常會與邪靈有來往（不少異教的術士便自稱有靈在引導他們）。假先知的刑罰乃是處死。

* 約瑟夫講到，在這個時期有一位真的先知（但他沒有將他貼上「先知」的標籤），卻被人視為瘋子和被鬼附的人；福音書則提到另一個人亦是如此（施洗約翰，太十一 18）。

七 21～24　耶穌要群眾作前後一致的推論（在猶太人的教導中，合理而公平的判斷非常重要）：既然在安息日可以行割禮（帶來傷口），祂在安息日以神跡醫治人，有什麼錯？

第一世紀末有位 * 拉比也提出類似的論點：若在第八天行割禮的律超過安息日的律（的確如此），那麼，拯救一個人的生命也應該更為重要（一般人亦會同意）。而節期時的一些動作（如：殺逾越節的羊羔，在聖殿節時揮舞棕樹枝），也超過安息日的律。

七 25～27　有些學者指出，後期資料裏證實有一種傳統說法，即，* 彌賽亞在出現之前會先隱藏一段時間，因此沒有人會知道祂從那裏來（參九 29 的反諷）。

七 28～29　耶穌宣稱，祂「從那裏來」很明顯：祂是由父所「差來」的。這個說法的意思是，祂是得到授權的使者，為父的全權代表。

七 30～31　按猶太教大部分的說法，彌賽亞並不是位行神跡的人，祂只會在要見證自己是先知以帶領百姓時，才會展現類似新摩西所行的神跡。

七 32　在耶穌的日子，一般而言* 法利賽人並沒有權力逮捕任何人，然而祭司長卻有權；可是約翰乃是在用當日讀者的辭彙。主後七十年之後，猶太基督徒在巴勒斯坦所遇到最大的反對勢力，乃是法利賽人。差役是聖殿裏利未族的守衛。

七 33～36　約翰又用到誤解的主題：如果猶太官府對耶穌的誤解這麼大，他們怎能自稱對聖經有正確的瞭解？「大分散」（NASB，和合本：散住）是指散居在希臘世界中的猶太人；耶穌的聽眾懷疑，祂可能會利用外國的猶太人作基地，來向 * 外邦人發展——這些人亦是他們要作見證的對象。（從使徒行傳可以看出，這種傳播的方式已經用上了。）

七 37～39

活水的江河

七 37　聖殿節（七 2）的「末日」可能指第八天。因為，節期的頭七天，祭司都要列隊，從西羅亞池來到聖殿，並在祭壇前將水倒出來。前來過節的朝聖者會觀看這項儀式，因此全羅馬的猶太人都會知道；甚至在他們帶回去當紀念品的瓶子上，也會畫上這事。

七 38　在節期中，公開讀的聖經包括先知書裏強調這節期的一段經文，撒迦利亞書十四章，這一章會與以西結書四十七章一起來解釋。這些經文合在一起，教導說，活水將從聖殿（在猶太人的教導裏，聖殿的奠基石即是地的中心）流出，將生命帶給全地。取水的儀式（七 37）（原來的意思是保證得雨）乃是指向這個盼望。

由於第 38 節的水乃是流入信徒，而不是從信徒流出（39 節），七章 37～38 節重新標點後可以讀為：「若有人口渴，讓他到我這裏來；凡相信我的，都可以喝。正如經上所說，……」（原來的經文並沒有標點。）如此一來，第 38 節便是聲明，耶穌應驗了節期之日所讀的經文，他是新聖殿的奠基石，是生命活水的泉源（參十九 34；啟二十二 1）。

七 39　大部分猶太教不相信當日 * 聖靈會有先知式的工作，但是他們都期待，在* 彌賽亞時代或來世，聖靈會充沛地澆灌下來。在猶太人的文獻中，水通常象徵妥拉（* 律法）或智慧，但約翰按 * 舊約的

先例，將它用來指聖靈（賽四十四 3；結三十六 24～27；珥二 28）。

七 40～52

分裂加深

七 40　「那先知」是指「像摩西的先知」（見六 14～15 的注釋），他出現的時候，神也要在曠野賜下活水。

七 41～44　有些人和七章 27 節那些人的說法不同，他們引用經文，指出 * 彌賽亞會出現在那裏，依據為彌迦書五 2；至於彌賽亞是大衛的後裔，則毫無異議。雖然約翰福音沒有耶穌出生的 * 故事，但是從馬太福音、路加福音，以及第二世紀初已廣為流傳的基督徒傳統（寫給受哈德良審訊的異教徒）等一致的說法來看，約翰的讀者必定知道基督生於伯利恒。因此他們會認為，這裏反對耶穌的人相當無知。

七 45～46　古人非常尊重富智慧又有力量的講話；在那個時代，聽人演說就像是聽一場好戲，同時又能學習（在物質發達的社會，前一項功能已經多半被電視所取代）。聖殿的差役可能在殿裏聽過許多教師講話，可是他們對這一位印象格外深刻。

七 47　「迷惑人的」，參七章 12 節的注釋。

七 48　* 法利賽人在這事上顯然錯了（參三 1～2）。約翰是用反諷法——古代文學常用的技巧——來強調他的重點：耶穌的敵人思想封閉，又冥頑不靈。

七 49　訓練有素的 * 拉比常瞧不起「草地人」（'amme ha'aretz），就是不理會拉比如何解釋 * 律法的老百姓。許多文獻都顯示，法利賽人和這種人互不友好（如：亞基巴聲明，在成為拉比之前，他是一名 'amme ha'aretz，會想揍拉比）。

今天受過高等教育的菁英份子也多少會有類似的心態；不過拉比的理由為，如果不知道律法，就無法活出律法，而他們不認為「草地人」會知道律法。

七 50～51　這些人對不明白律法的人既存這樣的態度（七 49），約翰在此的反諷意味（參七 48 的注釋）便很明顯：尼哥底母要他們根據基本的法律步驟來行，這是摩西和所有猶太解經家都接受的步驟。

七 52　這個回應反應出地域的偏見，而不是真對聖經有認識：由列王紀下十四 25 可看出他們是錯的。後期 * 拉比承認，加利利的每個支派都曾出過先知。

八 1～八 11

行淫時被捉拿的婦女

這一段所有最早的抄本都沒有，一般皆同意，這是後來才加入第四福音書的。許多學者認為，這個故事可能是真的，不過，在解釋時不能放入上下文來看。

八 1　耶穌到橄欖山過夜，參十八章 1～2 節；路加福音二十二 39；亦參：馬可福音十一 1、11。

八 2　教師常會在聖殿的院中教導；參七章 14 節。

八 3　約翰只注意「* 法利賽人」和祭司長，他從來沒有提到「文士」，其他幾卷福音書則較常提及；文士就等於 * 律法的教師。

八 4～5　按照律法的要求，這名婦女應當被處死，但除了冒犯聖殿的人之外，羅馬人不容許猶太法庭有處死的權力。因此，猶太領袖想要測試，耶穌是會不遵守律法（如此便得罪了跟隨祂的愛國猶太群眾），還是會頂撞羅馬政府（如此他們便可以向羅馬人控告他）。

八 6～8　神以祂的指頭寫下十誡（出三十一 18；申九 10）；或許耶穌在寫 * 七十士譯本的出埃及記二十章所記第十誡的第一行：「不可貪戀人的妻子」。這段經文可以將他們都列在犯姦淫的罪之內（太五 28）。這個建議最多只是揣測，至於耶穌究竟用指頭在寫什麼字，我們一點線索也沒有；或許另一個最合理的可能為，他只是消磨時間，等他們全都走掉。

見證人通常是第一個擲石頭的人，但若有人作假見證，他將受到與他想陷害之人同樣的刑罰（申十七 7，十九 19）。

八 9～11　猶太人老生常談的教導是：即使是最敬虔的人也會犯罪。神有能力審判或赦罪。

八 12～29

接受光的見證

八章 1～11 節既然很可能不屬於原著，八章 12 節至十章 21 節便仍然是聖殿節最後一天發生的事（七 2、37）。

八 12　猶太文學中，「世界的光」用得很廣泛，包括指以色列、耶路撒冷、列祖、* 彌賽亞、神、著名的拉比、律法（參一 4～5）等；但它總是指某件非常重要的東西。聖殿節最精采的慶典之一，便是用火炬照亮全城；這個節期和修殿節（十 22）都以燈光的明亮著稱。耶穌將祂的光提供給全世界，給萬國的人，可能暗指以賽亞書四十二 6。在黑暗裏走（參：約九 4，十一 9）是很常見的比方，指跌倒（賽五十九 10；耶十三 16）、偏離正路（耶十八 15；瑪二 8），或被毀（詩二十七 2；耶二十 11）。

八 13～18　摩西的律法要求，一個案件的成立，至少要有兩名證人（申十九 15；參十七 6），後期猶太人的解釋，要求更加嚴格；耶穌採用猶太人標準的「更何況」論證法：如果兩個人的見證便算有效，更何況「父」與「子」的見證？

猶太人講 * 律法是「神的律法」或「我們的律法」；* 拉比只有對異教徒和異端份子才會說「你們的律法」（八 17）。在約翰福音裏（它認為耶穌乃是律法的成全），這種說法則具反諷性；參：導論中的「猶太人」。

八 19～20　他們的回應為（19 節）：若是證人，就必須在法庭出席，而他們的埋怨為，他們無法聽到神的聲音。耶穌的回答為：我知道；這便是問題所在。

「庫房」（20 節）在婦女院的旁邊，節期之時，在婦女院舉行點燈儀式（八 12），整晚都有人在跳舞。庫房本身可能是用來存放東西的，不過八章 20 節可以解釋為「靠近庫房」。

八 21～22　大部分的猶太祭司都不贊同自殺；可見他們不認為耶穌是十分敬虔的人。不過約翰在此又用了反諷：耶穌的確是透過十架之死而回到父那裏去。

八 23　上頭（神的境界）和下頭（必朽之人所住的地方），這樣的對比在猶太 * 啟示文學中很常見，聽眾應該聽得懂——如果他們能敞開胸懷來聽祂的話。

八 24～25　死在罪中是很嚴重的事，因為人一死，就失去了最後 * 悔改的機會（參：結十八 21～32）。（因此，猶太教師會勸勉被處死的人要承認他們的罪，並相信死能贖清一切的罪。）耶穌同意，人必須

悔改，但是堅持，真正的悔改必須包括相信祂在內。

八 26～27　根據猶太人的律法，代理人必須準確地代表差遣者，只要能如此，他便可以運用差遣者所有的權柄。

八 28～29　「舉起」（參三 14，十二 32）是取自 * 七十士譯本的以賽亞書五十二 13——其上下文是指釘十字架（賽五十二 14～五十三 12）。

八 30～47

祖宗之辯

八 30～31　雖然耶穌的聽眾開始時相信祂，但到聽完整段話之後，卻幾乎要把他殺死（八 59；參：出四 31，五 21）。約翰的讀者思想這段記載，便會得到鼓勵，因為他們的主也面對過和他們同樣的遭遇；他們 * 教會的一些會友也變節了，開始出賣基督徒，使他們受逼迫（參六 67～71 及約翰一書的注釋）。

八 32　希臘人對真理的觀念強調真實（reality）；* 舊約譯為「真理」的字，則較注重正直，或忠於自己的話語與人格。猶太人的思想把神視為真理，因此耶穌的聽眾應該發現，按猶太人的領會，祂乃是特別指神的真理。

八 33　雖然與耶穌對談的這些人從未作過奴隸，但他們提到亞伯拉罕，顯然他們明白耶穌所指的是整個猶太人。猶太教師通常承認，他們的民族至少受過四個王朝的統治：巴比倫、波斯、希臘和羅馬。但是許多教師相信，這些王朝只是神的僕人，而祂最終會粉碎所有其他國家的軛（這種信念的極端形式，導致主後六十六至七十年的反叛）。他們教導說，其他的國家受到守護天使和星星的管理，但以色列則是由神親自管理。

八 34　哲學家常用「自由」來指脫離錯誤的思想，或脫離掛慮；猶太人講自由，則是指脫離罪。猶太教師相信，由於以色列人有 * 律法，他們便不像 * 外邦人那樣受邪惡的欲念轄制，以致犯各樣的罪。

八 35　舊約的律法規定，以色列的奴隸在某些年之後必須給予自由；按外邦的律法，奴隸可以得自由，或被賣給其他的人；而兒子則永遠是家中的一份子。耶穌在此也可能另有所指：「家」（這個字可以指「家中的人」、「家庭」，或「家」）可以與神的家——聖殿（二 16）——構成文字遊戲；惟有「兒子」才能在其中永遠有份（結四十六 16～17；亦參：賽五十六 5）。

八 36～37　在一般猶太人的信仰中，亞伯拉罕的後裔就是得救的保證，只有最壞的人例外；在他裏面，以色列是蒙揀選的，註定會得救。

八 38～39　「父」可以指「祖先」，按此角度而言，亞伯拉罕是他們的父（37 節，雖然大部分人的祖先中，都有一些 * 外邦歸信的人）。不過，就象徵來說，父乃是被模仿的物件，這人可能是教師，或某人所仿效的人，諸如屬靈的前輩。

八 40　亞伯拉罕乃是猶太人敬虔、好客的最佳榜樣，猶太人的典籍都稱讚他接待神改裝的使者一事，記在創世記十八章。

八 41　若說某人有一個父親是律法，又有一個父親是出於肉體，就等於暗示那人的母親犯了姦淫。對談的人發覺有此隱意，便堅持他們譜系的純正：「亞伯拉罕的兒子」在猶太文學裏便等於「神的兒子」（參

如：出四 22），因為神已經接納了亞伯拉罕的後裔為子嗣。有些學者認為，這裏暗指後期 * 拉比對耶穌的指控，即祂的母親並不是童貞女，而是從一名羅馬士兵生下了祂，不過這一點在這場辯論中並不明顯。

八 42～47　魔鬼是頭一個殺人（參八 37、40）、又抗拒真理者（參八 32），這是無可否認的。猶太典籍強調，就是因為牠的謊言，才導致亞當之死（參：創三）。由於耶穌的對談者想要殺祂，又拒絕祂的真理，他們的行為顯示出誰才是他們真正的父；問題不在祖籍，而在靈性。

八 48～59

比亞伯拉罕更大

八 48　耶穌與 * 撒瑪利亞人的親善關係（四 40），不會讓耶路撒冷的人對祂產生好感，不過祂的聽眾可能並不曉得那件事。這裏的指控，原因顯然是類似的神學：撒瑪利亞人污辱了聖殿，並且挑戰猶太人自認是亞伯拉罕惟一後人的立場（參四 12 的注釋）。被鬼附的指控（十 20 亦然），是向祂先知的資格挑戰（參七 20 的注釋）。因此，這場討論至此已充滿敵意。此處也反映出約翰的反諷筆法：惟有撒瑪利亞人（四 9）和彼拉多（十八 35）承認耶穌是猶太人。

八 49～50　根據猶太的律法，拒絕一個人的代表，就等於羞辱，並拒絕差他的人。

八 51～53　大部分猶太人（除了* 撒都該人之外）都會同意，亞伯拉罕和眾先知在靈裏與神一同活著；但是耶穌在這裏的對頭則把它所提有關死的話，當作字面來解釋，指肉身的死。（有一部猶太典籍說，亞伯拉罕不想死，神還作了特別的安排，他才降服。）

八 54～55　「他是我們的神」是 * 舊約立約的基本信仰告白（如：出六 7；利二十六 12；代上十七 22；耶三十一 33；結三十六 28）；凡是信守約的人——就是真正遵行神律法的人，舊約稱他們為「認識」神的人（如：耶九 24，三十一 31～34；何二 20）。

八 56　猶太典籍強調，亞伯拉罕曾得啟示，知道未來將有哪些國家壓迫以色列，而其後將有 * 彌賽亞時代臨到。

八 57～58　某些公職要求人至少達五十歲。

如果耶穌只是要表達，祂在亞伯拉罕之前就已經存在，祂應該會說：「在有（was，過去式）亞伯拉罕之前，就有了（was，過去式）我。」但，「我是（I am，譯注：此處的原文）」乃是神的一種稱號（出三 14），這便意謂耶穌不僅是說祂在亞伯拉罕之前已經存在。這個神的稱號，對來過節的耶穌之聽眾可能很熟悉：據說在聖殿節時，祭司必須念以賽亞書中神的話：「我是主，我是祂」（賽四十三 10、13）。（不過，這個說法是否早到可以成為第四福音書的背景，還不確定。）

八 59　耶穌的聽眾不會沒有聽懂祂在八章 58 節的意思，他們認為那是褻瀆（若只是自稱為 * 彌賽亞，雖然會被視為不合法，但還不致被認為是褻瀆；他們知道祂是在自稱為神）。可是他們對耶穌的反應，卻使祂與從前的偉人並列（出十七 4；民十四 10；撒上三十 6）。聖殿是用巨大的石頭蓋成，不是一般人可以拿來丟的；可是在耶穌的時代，建築正在進行，人們很容易找到可以丟的東西，如 * 約瑟夫所記，後來 * 奮銳黨人便在聖殿如此行，還有一群人在一個 * 會堂如此行。

神曾經在類似的情況下將祂的僕人隱藏起來（耶三十六 26）；此處耶穌把自己隱藏起來。描繪耶穌離開聖殿的說法，正像以迦博：神的榮耀離開了（結十～十一）；神因為以色列犯罪而離去，是後期猶太文獻的重要主題。

九 1～12
醫治瞎子
九 1　瞎子是靠大眾施捨維生，而最佳的場所便是靠近聖殿的地方，因為經過的人多，而且人在那裏也較願意施捨（參：徒三 2）。* 門徒是在離開聖殿一帶的時候（八 59）看見這個瞎子。

九 2　猶太教師相信，苦難，包括瞎眼，常是由於犯罪而來；有人會因父母的罪而受苦，甚至母親或胎兒在懷孕的時期犯罪，也會讓人受苦。

九 3～5　耶穌用一個很常見的比喻：沒有人（除了晚上守夜的人和牧羊人）在晚上工作（4 節）；有關世上的光，見八章 12 節的注釋。

九 6　在異教的圈子裏，有時會用唾液來治病，因此在一般人的心目中，唾液自然代表醫治的工具。但是更多人會認為，吐唾液是很粗鄙的舉動，而如果那個人知道放在自己眼睛上的是什麼，必定會感到渾身不自在。

九 7　「西羅亞」的意思是否為「奉差遣」，並不明確，不過希臘教師和猶太教師，自 * 斐羅直到 * 拉比，都常用文字遊戲作為論證，而這些文字遊戲的依據常是不著邊際的字源。

雖然西羅亞是供水之處，也是替歸信猶太教的人* 施洗之處，但在此卻有更直接的含義。當時可能還是聖殿節的最後一天（七 2、37），西羅亞的水乃是這個節期所使用的聖水（參七 37～38 的注釋）。在此耶穌乃是用儀式之水（參二 6，三 5），可是它所以有效，乃是因這人是「奉差遣的」。

九 8～12　凡生來瞎眼的（九 1），沒有聽說有人能複明（九 32）——至少若沒有奇跡出現，是不可能的。因洗而得醫治，參：列王紀下五 10～14。

西羅亞池



{

九 13～23
質問見證人

九章 12～31 節的鑰字是「知道」：每個人都重複聲明他們所知道的和不知道的。* 法利賽人，他們應該知道律法，但卻顯為一無所知；得醫治的人只知道耶穌，但卻經歷到神，連質問他的專家也無法駁斥他。

九 13　在主後七十年之前，地方上的審判者是當地的諸長老（在某些地方，如 * 愛色尼人，則由祭司擔任）；但是在主後七十年之後的巴勒斯坦，這個角色逐漸由 * 法利賽人的教師擔任。約翰既在九十年左右寫作，便用當日的辭彙來向讀者表達他的意思，他們當中許多人曾被自己的 * 會堂逼迫，甚至被逐出（參九 24～34 的注釋）。

九 14～16　這是法利賽人對安息日的問題很自然的回應（五 9～12；見：可二 23～三 6 的注釋）。捏制是安息日不可行的三十九類事之一。在耶穌的日子，法利賽人對許多事的看法並不一致，到了第一世紀末，就是約翰寫作的時候，他們的爭論仍舊沒有解決。

九 17　「先知」的頭銜雖不夠準確，但倒具正面意義（參四 19、44，六 14，七 40）。

九 18～21　這位瞎子可能晚上睡在父母家裏，白天到外面去乞討，不過這裏沒有清楚記載。猶太領袖去問他父母的原因，是要查明究竟他是否生來就是瞎眼的，因為只有他們知道。希臘人和猶太人的法庭都可以勉強人違背自己的意願來作見證。猶太男孩年過十三，就必須為自己是否遵守律法負責（這一點在後期的 * 拉比文獻裏尤其明確，不過這段時期已經有成年禮的儀式，或許也隱含此義）。

九 22～23　* 法利賽人的律法嚴格規定，必須反復而公平地質詢見證人，不可有偏見；由此看來，這些審問者已經違背了法利賽人的倫理規範。趕出會堂是 * 會堂團體所執行最嚴厲的管教方式之一，平時很少有這種狀況，因此在耶穌的時候顯得格外苛刻。
九 24～34
被趕出的門徒

約翰的讀者曾面對被 * 會堂趕出來的危險，或事實（約十六 2；參十二 42～43）。這個人的忠誠（與五章 14～16 節那人的背叛成對比）可以鼓勵他們繼續向主盡忠。

九 24　「把榮耀歸給神」可能是起誓的話，或承認信仰的話，要求所作的見證屬實（參：書七 19）。

九 25～27　在猶太律法中，仔細盤查很重要。

九 28　* 拉比稱研讀聖經的人為 * 摩西的門徒；* 斐羅常提到自己是摩西的學生。不過，約翰的重點為，這些審問者乃是錯的（五 45）。

九 29～30　審問者承認，他們不知道耶穌是從哪里來的。凡是受到指控，引百姓走偏路的人，常會受到調查，看他們的出生情況為何，以判斷這位誤導者是否為非婚生子；如果此處有一點這種意思，審問者便是沒有調查清楚。

九 31　這個看法反映出猶太式的敬虔思想：人人都知道，神垂聽虔誠人的祈禱，但不理會不敬虔之人（參：詩三十四 15；箴十五 8、29，二十一 27，二十八 9）。這是這位被醫治者的論點最重要的前提。

九 32～33　這裏的論證（九 31）次要的前提為，所行的神跡非常奇妙；結論為，耶穌是位義人。三段論法（即從兩則為人接受的前提導出結論）是古代常見的論證法之一。

一般認為，生來就瞎眼的情形很難醫治；有一個異教醫治之神廟曾聲稱，這類稀罕的醫治在那裏出現（如：空的眼球得著眼珠），這成為該神明被人大大稱頌的理由。（這個人說，「從創世以來」，是一種強調語；在* 外邦世界有幾次這類的醫治聲明，但他可能不知道。）

九 34　後期 * 拉比強調，要謙卑受教，可是儘管他在九章 31～33 節提出了合理的猶太式論證，當局仍將這個人逐出，理由是他生在罪中——但讀者知道這並非實情（九 2～3）。這個時期如何正式將人趕出會堂，並不清楚，但是他一定被禁止參加地方上的宗教活動（參九 22～23 的注釋）。

九 35～41

能看見的與瞎眼的

九 35～38　那被治好的人就像約翰的猶太基督徒讀者——有信心；與反對他們的人截然不同。

九 39～41　將肉身與靈性的瞎眼倒過來，是先知常用的主題（如：賽四十二 16～19；耶五 21）；那些宗教領袖自以為靈裏絕不會瞎眼，但反倒是瞎得最厲害的人。

十 1～18

牧人、羊，和強盜

聖經原來的經文沒有分章；這一段是耶穌繼續在對九章 41 節的 * 法利賽人講話。其根據是 * 舊約的意象，神好像以色列的牧者（創四十八 15，四十九 24；詩二十三 1，二十八 9，七十七 20，七十八 71；賽四十 11；結三十四 11～31），以色列好像祂的羊群（詩七十四 1，七十八 52，七十九 13，一〇〇3），而濫用權力或不忠心的宗教領袖就像摧毀祂羊群的人（耶二十三 1～2；結三十四）。忠心的牧人（耶三 15）則包括摩西、大衛（撒下五 2；詩七十八 71～72），和如同大衛的 * 彌賽亞（彌五 4）。

十 1～2　在寒冷的冬天，晚上羊群會被放在羊圈裏；羊圈通常有石牆，上面以荊棘圍繞。（這個節期很靠近冬天。）猶太律法區分賊與強盜：前者是溜進來，後者則常住在曠野，攻擊經過的人。無論是哪一種敵人，牧人總是要提防羊的失落。

十 3～4　在舊約裏，以色列若順服* 律法和透過神的先知所傳講的資訊，就是「聽神的聲音」。凡是真正屬祂的羊——與神具立約關係的人——都認識祂（參十 14～15 的注釋）。（約翰的讀者是透過 * 聖靈聽從祂，但大部分猶太教人士不相信在他們的時代可能如此；參十六 13～15。）

牧羊人習慣上是按羊的名字認識牠。在舊約裏，神會直接「題名」來召祂所寶貴、所親密的僕人（出三十三 12、17；參：賽四十三 1）。

十 5　按此處的上下文，陌生人就是賊和強盜（1 節）——法利賽人，就是帶羊走偏的人（九 40～41）。把約翰的猶太基督徒讀者趕出 * 會堂的領袖，自稱是真正的牧人，但當約翰的聽眾聽見這段話，必會從另一個角度來看他們。

十 6～9　羊去草場和回來時，都要從羊圈裏領「進」領「出」（民二十七 17；撒下五 2）。有些學者引用現代一個例子，牧人會睡在羊圈的入口，這入口既成了牧人，也成為門，可是耶穌可能是將這兩個比方互換著用，因為祂能滿足的角色不只一個；祂正像神在舊約裏面一樣，是以色列的牧人，但祂也是通往父的那條路。

十 10～11　賊（按上下文是指不忠心的領袖；參 5 節）做事是為自己的好處，並不顧念羊群（饑餓的賊可能偷羊去吃）；牧人為了保護羊群不被動物和賊奪去，甚至會犧牲生命。* 法利賽人認為牧羊人屬於不潔淨的行業，官府藐視他們，視之為粗鄙的低層工人；因此耶穌的對頭不會把自己與故事中的主角認同。

「生命」是「永生」的簡寫，按猶太人的說法即來世的生命；耶穌現在就提供人與祂建立這樣的關係。參三章 16 節的注釋。

十 12～13　雇工人不必為野獸的攻擊負責（出二十二 13），他們工作是為賺工資，不是因為羊屬於他們。讓神的羊分散各處的宗教領袖，不是祂真正的代表或代理人，因為他們並不關心祂所關心的（耶二十三 1；結三十四 6）。

十 14～15　舊約常用「認識」神來描述以色列和神之間立約的關係，這個辭彙意謂和祂有親密的關係，並且順服祂（如：耶三十一 34；何六 6）。見：約翰福音十 3～4 和十六 13～15。

十 16～18　將羊群召聚在一起的意象，按舊約的辭彙而言，是指將以色列四散到各國的羊群集中起來（參：結三十七 21～24；彌二 12）。末時以色列的聚集乃是古代猶太教的基本盼望之一，許多著作和禱告都反映出這一點。可是耶穌在此可能是指 * 外邦人。

十 19～21　猶太人又為耶穌的身分起了爭議（亦參七 43，九 16），在約翰寫作的日子，也有這樣的情形。有關被鬼附的指控，請參七章 20 節的注釋。

十 22～42

修殿節在聖殿中

十 22　修殿節（Hanukkah）並不是必須前來朝聖的節期，不過那八天在聖殿的燭光慶典非常之美，許多住在加利利附近的虔誠猶太人會在這時來到耶路撒冷。它是緊隨在聖殿節（七 1～十 21）之後的下一個節期。

十 23　聖殿的四圍都有柱廊；南邊的王室柱廊有四排柱子。所羅門廊是在殿的東邊，有兩排柱廊（西邊和北邊也相同）。南邊的柱廊被稱為所羅門的廊子，因為大家以為其中含有所羅門聖殿的遺跡。希臘式的公共建築常有這類柱廊，歷代以來那都是公開演講和討論的好地方。耶路撒冷的冬天相當冷，所以人們比較喜歡在柱列下行走。

十 24　見八章 25 節；亦參馬可福音導論所探討的 * 彌賽亞秘密。這些猶太人不是誤會了祂的聲明，就是想利用它來指控祂煽動暴亂〈參十八 29～35〉。

十 25～27　有關聽耶穌的聲音，參十章 3～4 節。

十 28～29　牧人若想保護羊群，不被賊人或野獸傷害，就要準備付很大的代價（十 12、15），這亦是忠心的代價（耶二十三 4）。

十 30　耶穌講到祂與父原為一，祂的聽眾或許會想到以色列和神之間的關係，但祂的意思絕不只限於此，因為祂的講法非常獨特；祂乃是在申明猶太教的基本信仰告白：神是獨一的（申六 4）。耶穌若說自己與神為一（雖然與祂不同），就等於在說自己具有神性。

十 31～33　參五章 18 節，八章 59 節；正像在其他地方，耶穌的對頭雖不能理解細節上的差異，但他們卻瞭解祂乃是在自稱為神。

十 34　有關「你們的 * 律法」，參八章 17 節。詩篇八十二 6 的上下文是指極有權力的人，可能為地上的君王，他們彷彿神的天庭；這些王自認為自己具神性，但他們卻要如凡人一樣死去。不過，在猶太人的傳統裏，這一節有時卻被斷章取義，指以色列，因他們為接受神律法之民，耶穌顯然知道這種看法。

十 35～36　耶穌的回答乃是用猶太人標準的「更何況」論證：如果（正如你們的理解）以色列可以廣義地被稱為「神」（譯注：小寫，複數），那你們怎能在還沒有瞭解我的意思之前，就反對我說我是神的兒子？

許多注釋家主張，耶穌被「聖化」或被分別出來，受託付所要從事的使命（亦參十七 17），可能與修殿節，或「獻殿節」（十 22）的背景有關。修殿節是紀念主前第二世紀 * 馬喀比時代，將耶路撒冷的聖殿聖別出來，重新奉獻，分別為聖（再度成聖）。

十 37～38　猶太傳統強調正確的動機，但是也容許人存不完全的動機來順服誡命，他們認為這比不順服還要好一些。

十 39～42　「約但河外」應該是指比利亞，在耶穌的時代它也像加利利一樣，屬於希律安提帕的轄區，完全不在耶路撒冷領袖的管治之下。

十一 1～16

宣佈拉撒路的病情

十一 1　伯大尼很靠近耶路撒冷（18 節）；馬可福音強調耶穌在加利利的事工，所以省略了這個神跡，而馬太福音與路加福音也都如此。

十一 2～5　在猶太教裏，去拜訪病人，為他們禱告，是敬虔的義務，可是耶穌素來以醫治人著稱，這無疑是他們打發人去向他報告拉撒路生病的原因。通知他等於是很有禮貌的請求他（參二 3）。

十一 6　從耶穌所在的地方到伯大尼要走很遠的路，可是拉撒路已經死了——或許差人到耶穌那裏的時候就死了（十一 14、17）；單向要走一天，差不多二十哩多一點。有關暫時不回應以測試信心的事，參二章 4 節。

十一 7～8　耶路撒冷的祭司在加利利頗受尊敬，而在猶太地的權力和影響則更大；加利利的統治者安提帕不允許人在他的轄地直接干預。（在約翰的日子，* 法利賽人的勢力已經在猶太地紮穩，他們在那裏的影響力一定超過在加利利。）

十一 9～10　行在黑暗中而跌倒，參八章 12 節的注釋。

十一 11～16　* 門徒又是從字面來解釋耶穌的話（12 節）——雖然在猶太典籍和古代世界中，「睡覺」乃是常用來講死的比方（希臘神話甚至將睡覺與死亡描寫為雙胞胎）。其實，耶穌讓拉撒路（和其他人）得生命，是要以自己的死作代價；而這些門徒雖然不明白，卻已準備與他同死（16 節）。門徒固然會敬愛老師，但委身到這樣的地步，還很少見；一般而言，猶太人只強調為神和祂的 * 律法而死。

十一 17～37

安慰弔喪的人

十一 17～19　敬虔的猶太人在親屬的家人過世時，有義務立刻去拜訪喪家，並安慰他們。在葬禮之後，鄰居也會供應第一頓飲食。拉撒路應該在死的當天就埋葬了。

十一 20　在近親過世並埋葬後的第一周，是很深的哀慟期，家人會在屋裏哀悼，坐在地上，而親友會來拜訪。這種習俗稱為 shivah（代表「七」天），直到今天猶太教仍然實行，對傾泄憂傷很有幫助。哀悼者接下來三周不能修飾，一年內也不能參與一般的娛樂活動。

十一 21～24　求安慰的禱告是典型的作法，這可能是第 22 節的用意。在對話裏，馬大或許在第 22 節有意要求她兄弟能復蘇，而第 24 節或許在進一步施壓，探測耶穌願否施恩（王下四 16；參四 28）。古代近東的人常以這類降低自我的方式向施主求恩，與現代西方較直接的方式（「嗨，可以給我……嗎？」）大異其趣。

十一 25～27　當時一般猶太人相信，末日時死人會身體復活；* 法利賽人甚至認為，拒絕這教義的人（尤其是 * 撒都該人）會因此被定罪。

十一 28～37　一位有名的宗教教師遠道而來，即時給予安慰，應當是非常有意義的事；而當地的律法教師和學生，只要有可能，都會儘量參加送葬的行列。希臘和羅馬哲學家強調莊重，不受哀悼氣氛的影響，保持肅穆；耶穌則用傳統猶太人的方式，將憂傷表達出來。

十一 38～44

使拉撒路復活

十一 38　死人通常葬在洞裏；一般是用一塊碟形的石頭，從一道溝裏輥過去，放在墳墓的洞口，防止動物與風雨入侵，也防範偶爾會出現的盜墓人。

十一 39　屍體應當是被包裹起來，放在墳墓前堂的地板上；一年之後，家人再回來，收集屍骨，放在盒子裏，然後安置在牆上的一個空匣中。經過四天（十一 17），屍體應當正在腐化，因為那時已不是冬天（十一 55）。無論他們用什麼香料來沖淡臭味（參：可十六 1 的注釋），那時必定都已失效。

十一 40～42　有關事先的禱告，參：列王紀上十八 36。

十一 43～44　死人是用很長的布條包裹起來的。這種裹法非常徹底，將四肢直直的綁住，連下巴也綁得很緊，讓嘴巴可以密合；臉上的手巾可能有一碼見方。這樣緊的包紮，若是綁住活人，都很難走路，更不用說是已經死過的人，要從出口走出墳墓；這種困難度更強化了此一神跡的奇妙性。男人不可包裹女屍，但女人可以包裹男屍和女屍；因此，拉撒路可能是由他的姊姊包裹起來。

十一 45～57

宗教人士計畫除掉耶穌

十一 45～46　此處的 * 法利賽人，參七章 32 節的注釋。

十一 47～48　法利賽人和祭司長所召集的乃是「* 公會」，這裏的意思或許是指以色列的最高法庭，也可能指凡能出席的代表。

他們關心的問題很合理，有歷史為證：凡是被視為政治* 彌賽亞的人，都威脅到他們自己的權力和猶太地的穩定，會招來羅馬人的干預；羅馬人只接受一位王，就是該撒。* 約瑟夫證實了祭司權貴的擔心，而在第一世紀，約瑟・該亞法擔任大祭司的時間（主後 18～36 年）比其他人都長，原因之一便是他能為羅馬人維持和平。但這也是約翰又一次的反諷（這是古代常見的文學筆法）：這是他們的觀點，

並不是羅馬人的看法（十八 38，十九 12）；而他們雖然殺害了耶穌，最後到了主後七十年，羅馬人還是照樣奪去了他們的聖殿和國家。

十一 49　大祭司，就像一些希臘的祭司一樣（如：在伊流西斯市），原來是終身職。這個職務從來沒有淪為每年重新任命的職務，就像敘利亞或小亞細亞的大部分祭司一樣；不過約翰所謂「本年作大祭司」，或許有取笑意味，點出羅馬巡撫有權換掉大祭司，或暗示大祭司的腐敗親友可以怎樣在這些事中攪局（十八 13）；也可能他只是指「在我們所講的那一年之大祭司」，因為事件發生的日期常會用某人的在職時間來表明。

大祭司是 * 公會的主席。讓大祭司對同僚說：「你們不知道什麼」，又是約翰反諷筆法的縮影。

十一 50～53　此處大祭司的話，在聽眾聽來具某個層次的含義，但其中卻有另一個意思，對約翰的讀者更明顯；另有人（希臘人和猶太人皆然）亦相信，被指定作神代表的人，有時會不知不覺中說出預言（講神的真理）。有些猶太典籍似乎將 * 預言與祭司相連。

為多數人犧牲少數人，在政治上是良策，但在宗教上卻非好事：* 約瑟夫提到，亞基帕王二世要他的百姓為和平而放棄為不平的報復；但是猶太教師卻說，不可以任憑一個以色列人被強暴或打死，即使結果是所有的人都遭強暴或被處死。

十一 54～55　聖殿的院裏有無數的池子供儀式的洗滌之用；這一點，亦參二章 6 節和三章 25 節。

十一 56～57　他們不相信，像耶穌這樣一位眾人都以為非常敬虔的宗教教師，在這個 * 律法所規定必須來朝聖的最大節期裏，竟不會出現——何況他只需要從加利利前來。

十二 1～8

馬利亞的感恩與從死得生

相關細節，請參：馬可福音十四 1～11 的注釋。

十二 1～2　一般人吃飯時是「坐著」；而在特別的筵席或宴會上，則是「斜靠」在躺椅上。除非福音書作者只是一貫套用希臘文對餐飲的講法（希臘人一般便是斜靠），否則耶穌便曾受邀參加許多筵席——而這次可能特別為要尊榮他。早期游走各地的教師常受邀到筵席間講話，也因此受到食宿的招待。

十二 3　此處的「磅」（NASB）或「品脫」（NIV）約為十二盎斯。一玉瓶的容量通常不會超過一盎斯，因此在這裏馬利亞是非常慷慨。

為重要的客人膏抹頭，是一般的習俗，但是主人通常只為他們預備水洗腳。此外，敬虔的猶太人很不喜歡已婚的婦女露出面龐和頭髮，讓別的男人觀看；由於此處只提到馬利亞的兄弟和姊妹，並沒有提到他的丈夫，可能她還未結婚（因此若非很年輕，便是已經守寡，或離異）；不過，向一位著名（但單身）的 * 夫子這樣行，還是會遭到一些敬虔人的側目。

十二 4～5　有些 * 拉比把該學派的經濟大權交給 * 門徒；還有一些團體，如 * 愛色尼人和某些希臘哲學家，採用分享財物的方式。團體的金錢應當是由品德最佳、最值得信賴的人來管理（參十三 29）；因此猶大的不忠便顯得格外可惡。

十二 6～7　有關膏抹屍體，請參：馬可福音十六 1 的注釋；屍體要先膏抹來清潔，然後再用水來洗。這對馬利亞是非常重要的動作；被定罪而處死的犯人，有時在埋葬之前不許人膏抹（但耶穌沒有如此；參十九 39）。

十二 8　耶穌的回答可能暗指申命記十五 11，那裏要求要賙濟窮人，因那地總不缺窮人。因此祂並不是貶低施捨，而是凸顯出祂即將面對的死亡；祂必須成為跟隨者最重要的委身對象。

十二 9～11　約翰的反諷語法：藉耶穌的死得生命的人，必須為此而喪命；見證人成為殉道者。宗教領袖將拉撒路也連帶牽扯進來，是更進一步的諷刺。反諷是古代文學常見的技巧。

十二 12～22

普世的跟隨

十二 12～18　請參：馬可福音十一 8～11 的注釋。

十二 12～13　已經在耶路撒冷的人通常會歡迎抵達的朝聖者，把樹枝放在他們經過的路上。棕樹枝是在聖殿節使用，但必須從耶利哥帶來。自從 * 馬喀比時代之後，棕樹枝已經成為猶太國族的象徵之一，常用來慶賀軍事的勝利，也可能在百姓當中掀起政治性 * 彌賽亞的盼望。「和撒那」的意思是「哦，拯救！」；這裏以及第 9 節的第二行都出自詩篇一一八 25～26。詩篇一一三至一一八篇被稱為哈利路詩篇，逾越節的時期經常詠頌，因此這些話每個人都耳熟能詳。

十二 14～16　軍隊的英雄應該是騎著馬，或站在戰車中；耶穌的樣式則像非軍事性的卑微文官，合乎撒迦利亞書九 9 的模樣。（後期 * 拉比亦認為撒迦利亞書九 9 是指 * 彌賽亞，因為裏面提到王。）

十二 17～19　約翰又用反諷筆法（古時常用的寫作技巧，今天也常用），讓 * 法利賽人自己咒詛自己：「你們是徒勞無益！」他們抱怨說，普世的人都開始跟隨耶穌，這句話引出了十二章 20 節。

十二 20　雖然這些人可能是住在東方希臘的猶太人，不過也有可能他們的本族便是希臘人，是敬畏神的人，只是尚未完全歸信猶太教，不過他們願意到耶路撒冷來禮拜（參：徒八 27）。在巴勒斯坦、附近的敘利亞和埃及等地，猶太人和希臘人都以互相敵對出名。

十二 21～22　腓力是耶穌 * 門徒中惟一用希臘名字的人；他來自伯賽大，可能與 * 外邦人有過貿易上的來往，因為那地靠近以外邦人為主的城市，包括低加波立。第 21 節的宣稱顯明，耶穌知道自己的時間已經到了（23 節）；他的工作已經開始接觸到整個「世界」。

十二 23～34

耶穌的死期近了

十二 23～27　「時候」，參二章 4 節；「榮耀」，參一章 14 節。「得榮耀」和「被舉起來」（32 節）一樣，都是指 * 七十士譯本的以賽亞書五十二 13，受苦之僕人的死（賽五十三）；早期的基督徒承認，這位僕人便是耶穌。

十二 28～30　猶太典籍常探討從天上來的聲音，視之為 * 預言的替代。（細節參：可一 11 的注釋。）在古代猶太人的故事裏，神常藉差派天使來回答禱告；對祂的一部分聽眾而言，天上來的聲音比這種方式更戲劇化。（有關群眾不斷對祂的誤會，參三 9～10 的注釋。）

十二 31　幾乎所有猶太人的經典都說，神掌管全世界，但這些經典也提到，在神的允許下，墮落的天使掌管大部分的世界，並且邪惡天使的首領（等於 * 撒但）統管世界的絕大部分，只有以色列除外。約翰會同意說，終極而言，神永遠統管一切；但是此處他提到撒但在人間的權勢，也提到現今邪靈的勢力已經失敗，而猶太教則認為，到 * 國度的時代才會如此。

十二 32～33　「舉起來」（亦見三 14，八 28）是暗指以賽亞書五十二 13，並明指在十字架上的舉起。

十二 34　* 舊約預言，* 彌賽亞的統治將是永恆的（賽九 6～7；參：撒下七 16）；* 人子的國度也是如此（但七 14）。（尤其在約翰的時期和後來，有些猶太教師不再認為人子與彌賽亞是同一人；至少有位名叫 * 亞基巴的拉比受到同事的譴責，因為他認為，人子就像神一樣，會登上屬祂的寶座。）
十二 35～50
相信與不信
十二 35～36　* 死海古卷也將光明（象徵善）與黑暗（象徵惡）作對比，稱義人為「光明之子」，反對他們的人為「黑暗之子」。耶穌的聽眾很容易就會明白祂的意思。

十二 37～38　以賽亞書五十三 1 和「得榮耀」、「被舉起來」所指的經文（五十二 13）屬於同一段經文。重點為：以色列不相信僕人式的 * 彌賽亞能應驗聖經的話。

十二 39～41　有關這段經文（賽六 10），參馬可福音四 12 的注釋。以賽亞書六 1～5 顯然是指以賽亞在異象中看見了神，在榮耀中的萬軍之耶和華，並領受了這段話，可是約翰解釋說，當時神的彰顯乃是子——耶穌——的彰顯（41 節）。

十二 42　由於約翰只記下能應用於當時之人的細節，所以顯然那時並非所有 * 會堂的領袖對信耶穌的人看法都一致。不過，那些不敢對猶太基督徒的人，卻似乎在公共場所對這個問題不發表意見。連反對他們的人當中，都有一些人承認真理，這狀況必會鼓勵約翰的讀者。

十二 43　譯為「榮耀」（NRSV）或「稱讚」（NIV、KJV）的希臘文，也可以譯為「名聲」或「榮譽」，不過這與耶穌的得榮耀不同（十二 23）。古代的道德家常指責過分追求榮耀的人；但是在對地位特別敏感、看重面子和尊嚴的文化裏，榮譽則是上流社會所追求的目標。

十二 44～45　猶太文學描述一位擬人化、在世界以先即存在的神的智慧，認為那即是神的形像；其他人（如摩西）可以反映祂的榮耀，但耶穌則是摩西等人所看見的榮耀（十二 41、46，參一 18）。

十二 46　「光」，參八章 12 節的注釋；光與暗的對比常用來比方神的國與反對祂的人，參十二章 35～36 節的注釋。

十二 47　猶太教相信，神的 * 律法便是末日神審判祂百姓的標準；因此耶穌乃是將祂的話語與神的話語當作同等。

十二 48～49　接待使者應當像接待差他的人一樣恭敬。使者或代表也應該準確表達差他之人的意思。

十二 50　* 拉比有時會說明，遵守神的誡命，那怕只是最小的一條，也配得 * 永生（他們的意思是指來世的生命），而若不遵守最小的一條，便是丟棄那生命。耶穌也用同樣的辭彙來描述他從父所領受的使命。
十三 1～11
洗腳
約翰把出賣與十字架的陰影和洗腳的事交織在一起。馬利亞曾作奴僕的服事（十二 3），耶穌在此

也相仿。

十三 1～2　用餐時間常是教導的時刻。

十三 3～8　躺椅圍著擺食物的桌子排，讓人的前半身面向食物，腳則遠離桌子。耶穌必定是繞到這個圈子的外面，去洗每個人的腳。

旅行的人走了很遠的路，主人應當預備水給他們洗腳，這是好客的表現，正如亞伯拉罕的榜樣（創十八 4）。可是脫掉鞋子，親自給別人洗腳，這乃是服事的舉動，平時是奴僕的工作，或是非常順服的妻子或孩子所做的事（亦參：撒上二十五 41）。（有些學者說，旅客的鞋子會沾著糞便，這倒不一定。小路的灰塵很重，可是耶路撒冷卻將它的主要街道儘量保持得非常清潔，尤其是上城，就是耶穌吃逾越節筵席的地方。）耶穌脫掉外衣來服事他們，也是在他們面前表現出謙卑的樣式。

耶穌藉這樣的事奉，預表祂的死乃是以賽亞書五十三章受苦僕人為許多人之死。猶太教與希臘羅馬社會不同，相當看重謙卑；但是它也像其他社會一樣，重視一個人在社會上的角色。

耶穌則把社會地位完全顛倒過來。據說拉比猶大・哈拿西（約為主後 220 年）非常之謙卑，願意為別人做任何事——只要無需他放下崇高的地位；按照階級坐席十分重要，但耶穌連這一點都跨越了。

十三 6～8　耶穌的行動完全違反了文化規範（參 3～5 節的注釋），以致彼得覺得不可思議。

十三 9～11　這裏的「洗」可能隱指儀式的洗，就是耶穌和 * 門徒在吃筵席之前已經行過的禮（十一 55），可是耶穌則是從屬靈的角度來看待它。這種象徵意義的潔淨相當常見，因此門徒應當能夠瞭解祂的意思。

十三 12～20

洗腳的意義

十三 12～14　通常是 * 門徒服事老師，正如以利沙服事以利亞、約書亞服事摩西的模式。

十三 15　門徒的學習主要是模仿老師的言行舉止。

十三 16～17　有些奴隸比自由的農夫地位還高，但是奴隸所能擁有的許可權，乃是來自主人，而奴隸總是服膺在主人之下。代理人一定要聽從差遣者的話，他的許可權只在被授權的範圍之內。

十三 18　耶穌在此引用詩篇四十一 9，是有關義人受苦的詩；有位學者指出，在與古代猶太教類似的文化中，抬起某人的腳跟（和合本：用腳踢）是玷辱的意思。同桌吃飯本來是表明交誼甚篤，用餐之後竟然出賣友人，則顯得分外陰險。

十三 19　參：以賽亞書四十一 26，四十四 7、11，及四十八 3～7：神預知未來，因此當事情發生的時候，祂的子民便會承認說，祂是真神，與其他國家的神祇截然不同。

十三 20　在古代的文化裏，一個人如何對待差人、使者，或代表，要看那人對授權的差遣者存什麼看法。

十三 21～30

出賣者的工作

十三 21～22　希臘哲人強調保持冷靜，心靈不受干擾，但是並非所有的古人都採取同樣的觀點。雖然第四福音書強調耶穌的神性，但同時也強調他的人性（一 14），時常加以刻畫。在* 舊約裏，神也經常將祂的情感流露出來（如：士十 16；賽六十三 9～10；耶二 30～32，九 1～3；何十一 8）。

十三 23　在筵席上，男人會斜靠在躺椅上（若有一群外來的男人在家裏吃飯，婦女不會與他們在同一個房間裏用餐）。每一個人斜靠的位置，會在右邊之人的稍後方；因此約翰可以把頭稍微後仰，便靠近耶穌的胸膛。（他們會用左手支撐頭部，右手自由行動，所以無法切東西；在筵席上，食物都已事先切好。）這位主所愛的 * 門徒（應該就是約翰）所坐的位置，是筵席上最尊貴的席次之一，另一席則是在左邊的那位——或許如一些注釋家所建議，從第 26 節來看，那是猶大的位置。

十三 24～27　主人將一塊餅沾在一個共用的碗裏（在逾越節的時候，容器裏則必定是苦菜，另摻有較甜的東西），再將它給另一個人，通常是尊敬那人的意思。耶穌在此處顯然完全掌握整個情況（參：可十四 20）。

十三 28～30　有些虔誠人會在逾越節之前施捨，以期得著神的恩惠。在逾越節的晚上到外面去，並不合乎習俗（出十二 22），但是在約翰的 * 故事裏（與馬太、馬可、路加不同），逾越節顯然是隔一天才開始（十八 28；參該處的注釋）。

十三 31～35

榮耀和愛的定義

這幾節的情境為出賣和耶穌的死。

十三 31～32　得榮耀，參一章 14 節和十二章 23～27 節的注釋。

十三 33　教師有時會稱他們的 * 門徒為「孩子們」（參：約壹二 1），而門徒會稱教師為「我的父」。猶太文學會記下從前英雄豪傑在過世之前留下的遺囑，成為後代重要的教訓，世世代代都要念誦。約翰在此是否有意採用遺囑的形式，我們不得而知，但由於耶穌快要離開，他自然會向門徒作最後的訓示。

十三 34～35　* 舊約曾命令要愛人（利十九 18）；耶穌的命令所以是新命令，乃在於它有新的標準和新的榜樣：「我怎樣愛你們」——由上下文來看，是指為別人而犧牲自己的生命。

十三 36～十四 1

跟到十字架？

十三 36～37　雖然彼得自以為能夠跟隨耶穌到死的地步，但他並不瞭解，耶穌正在向死亡前進（十四 5）。有關誤解的主題，參如：三章 4 節；這方面的背景，見：馬可福音導論。

十三 38　根據一些報導，耶路撒冷晚上第一次雞啼，大約是半夜十二點半（還有些記載的時間較晚），不過只有清醒的守夜人才會聽到（大部分人日落以後便去睡覺）。以雞啼作為黎明將近的信號，則廣見於文字中，因為這是大部分人會聽到的雞啼聲。無論如何，重點為，彼得否認主的事發生於他應許永不否認之後不久。

十四 1　「你們」是複數，因此耶穌是在向所有的 * 門徒說話；在* 舊約裏，神常告訴祂的僕人，不要害怕。可是對古代大多數的猶太讀者而言，將對耶穌的信心與對神的信心相提並論，聽來無異為褻瀆（不過他們亦可以用另一種方式來瞭解這段話，不必視之為具冒犯含義；見：代下二十 20）。

十四 2～7

耶穌要往何處？費解的說法

這一章要繼續讀下去，才會明白第 3 節所說的再來，是指耶穌在* 復活之後再來賜下 * 聖靈（18 節）；但這一點在起初並不明顯（5 節）。

十四 2　「父的家」應當是指聖殿（二 16），就是神與祂的百姓永遠同住之處（結四十三 7、9，四十八 35；參：約八 35）。「住處」（NASB、NRSV）可能指聖殿節所搭的帳棚，但亦可能指新聖殿裏的「房間」（參 NIV、 TEV），只有未被玷污的事奉人員可以住進去（結四十四 9～16；參四十八 11）。約翰大概是以象徵方式用這個詞，指在基督裏，因基督即是神的同在（二 21）；* 新約裏惟一再度用到「住處」或「房間」這個辭彙，是在十四章 23 節，那裏指信徒為神居住的所在（亦參其動詞「住在」，十五 4～7）。

十四 3～4　從上下文看來，約翰的意思可能不是指主第二次再來，而是指基督在* 復活之後再回來賜下 * 聖靈（十四 16～18）。在猶太人的教導裏，死人復活（由耶穌開始）和聖靈的賜下，便表示 * 國度的新時代已經臨到。耶穌在十四章 6～7 節說明他要到哪里去，以及他們將如何到那裏去。

十四 5　* 門徒會向 * 拉比提出問題，以澄清他的教導。在全家慶賀逾越節的時候，會問四個問題，不過這兩者的類似可能只是巧合而已（十三 36～37，十四 5、8、22）。

十四 6～7　許多猶太文獻中的「道路」，都是指正當的舉止，可是此處可能是在回應以賽亞書所記，通過曠野回到新耶路撒冷的道路（參：約一 23）。不過若是如此，此處的背景便不如意象本身那樣有力。因此，耶穌對多馬的回答為：父是我所要去的地方，我是你們能到那裏的方法。

「真理」後來成為猶太人對神的稱號；在那麼早的時期是否已有此用法，則不確定。不過，這段話最重要的意思是，耶穌即是真理的化身，真理即是神立約的信實（一 17），而它即化身於神在* 舊約的「話語」中（十七 17；詩一一九 142、151）。猶太教肯定只有一位神，因此只有一條正路（祂的 * 律法，或是在給外邦人的精簡版中，或是在給以色列人的完整版本中），而耶穌在此則肯定，祂是到獨一之神的惟一道路。

十四 8～17

將父清楚啟示出來

十四 8　約翰的讀者比大部分現代的讀者對聖經更加熟稔，他可能希望他們聯想到出埃及記三十三 18，在那裏摩西要求觀看神的榮耀；參：約翰福音一 18 和十四 21～22 的注釋。

十四 9～11　* 舊約有時提到神的 * 靈感動或膏抹先知來做祂的工。這有點接近耶穌在此處所講的話，不過這裏的概念較之更為超越。

十四 12～14　這裏的「工作」（KJV、NASB、NRSV，和合本：所作的事）可能指正直的作為，猶太教常如此使用（如八 39），也可能指如耶穌所行的神跡（五 17，十 32），或許兼指兩者。（就量而言，工作更大，因為透過所有跟隨的人，基督的工作能夠不斷倍增。）按這裏的上下文來看，耶穌的話是請他們要有堅定的信心；猶太典籍記載，有些非常虔誠的教師向神的祈求幾乎有求必應，因為他們與神的關係十分親密；不過一般人，甚至大部分的虔誠人，都無法達到這種境界。這應許也超過了絕大多數異教邪術咒語的宣稱。邪術並不強調與賜能力者之間的關係，只是想如何利用其能力來達到自己的目的（與十四 15 相反）。

古代猶太教用「名」一字，有多重的含義，因此從上下文來看，要比從背景來理解更準確。在* 舊約裏面，「名」常指榮譽或名聲，當神「按祂的名」行事，乃是為要維護祂的尊榮。「奉神的名」可以指以祂代表的身分為祂行事（出五 23；申十八 19～22；耶十四 14～15）、根據祂的命令行事（申十八 5、7）、靠祂的幫助行事（詩一一八 10～11；箴十八 10），或用祂的名行奇事（王下二 24）。（當 * 拉比「奉」另一位拉比的「名」將傳統傳遞下去，只是指他們在引用資料，指出該傳統權威的根據。）在

禱告時，呼求神祇的名只是指稱呼祂（王上十八 24～26、32；王下五 11；詩九 2，十八 49）。在舊約裏和後期的猶太教中，「名」也可以指「神」，是一種禮貌或委婉的說法，不直接說出祂的名。

按這裏的上下文來看，用祂「名」的人，應該是指尋求祂的榮耀、準確為祂說話、真正為祂授權之代表的人。這與異教邪術對名的用法截然不同，他們乃是想操縱靈界的力量，以達到自己的目的。

十四 15　此處耶穌用了另一個舊約的概念（如：出二十 6；申五 10、29，六 5，十一 1、13、22，十三 3～4，十九 9，三十 6、14）。在以西結書三十六 27，* 聖靈的賜下使人能遵守誡命（約十四 16）。

十四 16　稱 * 聖靈為「保惠師」（NIV）或「幫助者」（NASB），究竟背景為何，有爭議之處，不過它可能是取自法庭的意象：這個詞含有「辯護」、「被告律師」、「代求者」之意；參十六章 8～11 節的注釋。猶太人描寫神的天庭時，天使和神的屬性可以成為控訴者或辯護者，撒但是原告，而神（或祂最喜歡的憐憫屬性，或米迦勒）會為以色列辯解。此處的聖靈是「另一位」像耶穌的保惠師（參九章 35～41 節，耶穌在那裏為被趕出 * 會堂的那人辯護，反控那些控告他的人）；由「繼承者」接續前人之工作的概念，猶太教也很熟悉。

十四 17　真理的靈引導神的子民走在真理的道上——進入對耶穌更全備的啟示中，因祂就是真理（十四 6，十六 13）。* 死海古卷將真理的靈與謬誤的靈作對比（參：約壹四 6）。

十四 18～31

耶穌的臨到與啟示

十四 18～20　在* 舊約裏，「孤兒」（NASB、NIV）是毫無能力的，需要法定的辯護者。此處的上下文是指耶穌要來到他們那裏，藉 * 聖靈來將祂的同在留在他們裏面（二十 19～23）。

十四 21～22　以色列相信神已經借著 * 律法給了他們特殊的啟示，是萬國都沒有的（這是正確的）。將祂自己「顯現」（KJV）或「啟示」（NRSV、TEV）給他們的說法，讓人想起神在西乃山上向摩西啟示自己（參一 14 的注釋）。

十四 23～24　猶太教師講到，神的同在以特殊的方式住在研讀祂律法的人當中；耶穌講到神的同在一直住在每個信徒裏面，他們一個個都是祂同在的聖殿。神住在祂的殿中，也住在祂的百姓中，乃是舊約標準的教導；祂的律法寫在忠心者的心中，祂的 * 聖靈在祂的先知裏面運行，也是舊約的教導。可是耶穌將這觀點的範圍擴大，更個人化，這在古代文學裏是完全找不到的。* 死海古卷講到聖靈在神的百姓中活動，可是這種活動與 * 新約裏所記載的先知式、靈恩式的活動完全無法等量齊觀。

十四 25～26　耶穌在此處所列* 聖靈的功用，有一些在猶太教裏是歸諸神的智慧，而在基督教之前的一些流行猶太著作中，這智慧與神的靈並祂的律法相關（亦參：尼九 20；詩一四三 10）。

在猶太人的處境裏，「教導」可以包括說明與發揮；死背也是古代重要的學習方法之一。

十四 27　猶太教師非常推崇平安（尤其指與別人的關係良好）。

十四 28～31　第 29 節，請參十三章 19 節的注釋；第 30 節，見十二章 31 節的注釋；第 31 節的「愛」與「命令」，參十四章 15 節的注釋。在十四章 31 節裏，耶穌對父的順服包括了祂上十字架的使命，而祂也呼召跟隨祂的人來參與在這召命中（「我們走吧」）。如此，世人便可以知道耶穌真正的身分（十二 32～33，十七 21）。

十五 1～8

住在葡萄樹裏

「常在」（KJV、 NASB、 NRSV）、「留在」（NIV、TEV），或「住在」（十五 4～10）一字，是「居所」一字的動詞（該字的注釋參十四 2、23）。在* 舊約裏面，神應許永遠與遵守祂約的子民同住（出二十五 8，二十九 45；利二十六 11～12；結三十七 27～28，四十三 9）。

十五 1　舊約和猶太文學有時會用葡萄園來描述以色列（如：賽五 7），偶爾也會以葡萄樹來描述（如：詩八十 8；何十 1），神則是栽種的人。聖殿裏有一株金葡萄樹象徵以色列的能力，而耶穌可能在此將 *門徒刻畫為以色列的餘民（參十五 6 的注釋）。這個比方最基本的要點為，葡萄枝必須倚賴葡萄樹才能繼續存活。

十五 2～3　這是約翰又一次的文字遊戲（參三 3 的注釋）：「修剪」也可意指「潔淨」，這是約翰的主題之一（參如二 6，十三 10）。舊約先知常呼召以色列要為神「結果子」（如：賽二十七 6；何十四 4～8）。

薩非拉的葡萄

–



十五 4～8　葡萄枝若已枯死，不再結果子，顯然也無法作為木料；所剩惟一的價值，便是當材燒。

猶太教師相信，神為背道者所保留的刑罰非常恐怖，因為知道真理卻拒絕的人，再沒有任何藉口（參十五 22～24）。

｛

十五 9～17

住在愛裏

十五 9～11　遵守命令（在此以愛為其精華）應當會帶來喜樂（詩十九 8，在後期猶太教的教導中常常出現）。

十五 12～13　在希臘羅馬的故事裏，為別人而死是很英勇的行為，因救友人而至於死，被視為極高的品德（參 14～15 節的注釋）。但這類希臘式的觀點，猶太教並不贊同，不過它強調，若有需要，可以為律法而死。拉比亞基巴（與約翰只差幾十年）主張，個人自己的生命比另一個人的生命更重要。雖然耶穌不太可能直接受到希臘對朋友看法的影響，但約翰身處於 * 大分散之中的讀者卻對這觀念很熟悉，因此很容易領悟祂的要點。

十五 14～15　古代將友誼分為不同種類與層次，而希臘羅馬的作者常會提到這個題目。朋友可以包括政治或軍事的同盟，也常出於利益的動機而建立；國王或較低一級的 * 庇護人，與得其支持的 * 受庇護者之間，也可說具「友誼」關係（尤其在羅馬人的圈子裏）。* 法利賽人也滿足于朋友的圈子。傳統希臘式對朋友的看法，強調同伴之間的平等，有些哲學派別，如 * 以彼古羅派，特別強調這一類的友誼。

古代文學最重要的友誼理想，包括忠誠（有時到死的地步）、平等，和財物共用，以及親密——可以充滿信心地與對方分享內心世界。耶穌在第 15 節裏特別強調最後一點，他在那裏將朋友與奴僕作了區分，奴僕也可能盡忠，但卻不會親密到分享心事。猶太作者如 * 斐羅，有時把作神的朋友與作神的僕人作對比。

* 舊約提到有兩個人被稱為神的朋友：亞伯拉罕和摩西。猶太典籍將他們兩人與神的友誼和親密度加以渲染。如果這裏有指向舊約的意思，可能是指摩西（參十四 8 的注釋）。倘若這段經文強調耶穌將祂的心聲與門徒分享，則由上下文可看出祂內心的特色：充滿著愛。

十五 16～17　猶太教師反復強調，以色列蒙神揀選，有神的託付（在亞伯拉罕裏，這是第 15 節另一可能指向的事）；參十五章 1 節的注釋。「奉我的名」來求，參十四章 12～14 節的注釋。

十五 18～十六 4

世人的憎恨

十五 18～21　猶太人相信，* 外邦人恨他們，因為他們是神所揀選、所差派的，而他們也是因神受苦。他們聽到耶穌把他們之中大部分的人與「世人」同列，必定十分惱火，不過猶太教裏還有一些受逼迫的小宗派（如：* 昆蘭的 * 愛色尼人）也認為大部分以色列人是背道者，將他們與他們的仇敵——世界——列在同一邊。

十五 22～24　猶太教教導，知識愈多，責任愈大；其他國家只需要遵守七項誡命，而以色列既已領受了 * 律法，便需遵守六百一十三條誡命。耶穌也教導，啟示會帶來更大的責任（別處，如：路十二 41～46）。

十五 25　此處耶穌引用了一位受苦義人的哀歎（詩六十九 4；參三十五 19），而在其他地方，耶穌則將之用於自己的受苦（參：約二 17）。「他們的律法」，參八章 17 節和十章 34 節。

十五 26　* 聖靈在法庭上擔任辯護者的工作，參十四章 16 節的注釋；此處他不僅是辯護，更是見證人。

十五 27　在世界和神的法庭中，信徒也是耶穌的見證人（參十六 2）。猶太人認為 * 聖靈主要是 * 先知的靈（通常在舊約裏，而後期猶太文學中更常見）；因此神要膏抹 * 門徒，使他們像先知一般說話。（這個應許也符合一個觀念，即：神的子民會被聖靈膏抹，在神最後的法庭裏為神的真理作見證，來指控萬國；參：賽四十二 1，四十三 10～12，四十四 3、8。）

十六 1　事先的警告很有用；參十三章 19 節的注釋。

十六 2～4　在約翰的日子，基督徒正被許多地方的 * 會堂趕逐出去，這或許是受到巴勒斯坦 * 法利賽

人宣傳的影響（參約翰福音的導論；參九 34 和十二 42 的注釋）。小亞細亞非基督徒的猶太人固然持有敵意，但似乎並未直接殺害基督徒；可是他們參與置死基督徒，亦不算小事。他們把基督徒猶太人交給羅馬政府，並聲稱基督徒不算猶太人，因此在敬拜皇帝的事上，基督徒就無法以法律上的例外作為保護。許多會堂的領袖擔心，基督徒是一種 * 彌賽亞和 * 啟示性的運動，會讓他們得罪羅馬人而遭到麻煩，因此將基督徒交出去，可以保護社群裏其他的人（參十一 50）。以逼迫當作對神的敬拜，參：以賽亞書六十六 5。

十六 5～15

聖靈的見證

* 聖靈為耶穌向世人作見證（十六 8～11，重複耶穌在地上的見證），也向耶穌的跟隨者作見證（十六 13～15）。約翰讀者的對頭不會說自己有聖靈，或聽到聖靈向他們的內心說話，像從前祂對先知說話一樣（許多人可能自稱感到與神親近，但是絕不會說直接聽到祂說話，與基督徒和一些講求* 啟示異象的人不同）。約翰鼓勵他的讀者，他們與神在聖靈裏親密而個別的關係，使他們與反對者截然不同。

十六 5～7　保惠師來到信徒那裏，意思是，祂向世界的工作（十六 8～11）是透過他們而做（參：尼九 30）。舊約和後期猶太人認為，神的 * 靈是 * 先知的靈，而此處的觀念與這樣的概念相符。

十六 8～11　信徒的保惠師變成世人的「控訴者」，舊約也有這樣的例子（耶五十 34，五十一 36；哀三 58～66；參：詩四十三 1，五十 8）。許多猶太人相信，在審判之日，神會使以色列人在祂的法庭上勝過萬國；對約翰而言，審判已經開始（約三 18～19）。羅馬法庭沒有公眾的檢察官，只靠有意者提出控訴，不過，接著便會有受過訓練的 * 辯士為受指控的人答辯——只要付得起錢請他們。在此聖靈是在神天上的法庭前控訴世人（參：太五 22）。

第 9～11 節可能意指世人的罪便是他們的不信；基督是天上的中保（約壹二 1），信徒因而能得著義；而世界之王（參十二 31 的注釋）的審判，則相當於世界的審判。因此，對約翰而言，如今受到審判的，不是耶穌和祂的百姓（十八～十九章），而是世界。舊約先知書裏也有類似的主題，即追究立約關係的法律訴訟——神將祂的百姓召來，追討他們違約的責任。

十六 12～13　詩篇講到神帶領祂的百姓行在真理中，走在祂誠信的道路上（詩二十五 5，四十三 3；參五 8）；在約翰福音裏，這種說法則指將耶穌的特質更進一步彰顯出來（十四 6）。

* 聖靈與 * 門徒的關係將和耶穌與他們的關係一樣（十五 15），因此，在約翰的日子（以及後來的世世代代），信徒與耶穌的親密程度，不會比祂上十字架之前與門徒之間的關係更差。

十六 14～15　這種親密程度（13 節），是用分享財物來表達，這乃是古代理想友誼的特色（參十五 15 的注釋）；不過，從上下文看來，這說法的重點為，神將祂的心意與所有屬祂的子民分享，正如從前祂與先知們分享祂的話一樣（創十八 17；摩三 7）。

十六 16～33

再度見到耶穌

耶穌在* 復活之後，會到 * 門徒那裏去，將生命賜給他們（十四 18～19），透過祂所賜下的 * 聖靈，祂將永遠與他們同在（二十 19～23）。

十六 16～22　婦女常因生產而死。先知會用生產的艱難來比方受苦，有時苦難是因審判而來（賽十三 8，二十一 3，二十六 17，四十二 14；耶四 31，六 24，十三 21，二十二 23，三十 6，四十九 22～24，五十 43；彌四 9～10；參：詩四十八 6）。在一些 * 舊約經文中，這種生產之苦代表 * 彌賽亞新時代將臨之前的苦難（賽六十六 7～10；彌五 1～4；參：賽九 6，五十三 12～五十四 1，六十二 5；何十三 13～

14）。

早期猶太教有時會以產難特別指末世之前最後一段時間的痛苦，接下來便是死人的 * 復活。耶穌的墳墓成了祂復活的子宮，而祂的復活開啟了新的時代；耶穌的復活意味著，* 門徒現今已可以擁有來世的生命（參三 16 的注釋）。

十六 23～24　參十四章 12～14 節的注釋，尤其是如何在禱告中奉神的「名」。

十六 25～28　猶太教師跟隨舊約智慧的傳統，常用箴言和謎語來教導。雖然 * 門徒目前尚無法完全瞭解耶穌所描繪與神之間新的關係（十六 12），但耶穌在此要為他們作好準備。

十六 29～30　在第四福音書的情境中，耶穌在他們還沒有提出問題之前就知道他們想問什麼，顯出他有特殊的洞察力；參一章 42 節和二章 24～25 節的注釋。

十六 31～32　羊的分散可能指撒迦利亞書十三 7（參：太二十六 31）。* 舊約常記載，神的羊遭分散，是因沒有忠心的牧人（參如：賽五十三 6；耶二十三 1，五十 17；結三十四 6、12、21），羊群需要這樣的牧者（如：詩一一九 176；馬喀比一書十二 53）。

十六 33　這一節呈現出初代基督徒的戲劇化處境。他們知道最終的勝利必會來臨，正如猶太先知和教師所言，未來 * 彌賽亞來到之時會有勝利。同時他們又知道，彌賽亞已經來到，因此目前即使有苦難，勝利也已經展開。

十七 1～5

耶穌回顧使命

耶穌在此彰顯出祂和父獨特的關係——分享祂的榮耀，正像神的智慧一般（參一 1～18）。從十二章 23～33 節可以清楚看出，祂回到這全備榮耀的惟一途徑，便是十字架。

十七 1　舉目望天是祈禱常用的姿勢（參：或許詩一二一 1，一二三 1）。這裏的「榮耀」有雙重含義，又是文字遊戲的例子；參一章 14 節與十二章 23～27 節的注釋。摩西在出埃及記三十三至三十四章反映出神的榮耀，但耶穌「得榮耀」的意思，乃是與父一樣，回復祂先存的榮耀（十七 5）。

十七 2　* 舊約常用「肉體」（KJV，和合本：血氣）來指全人類（「人」，NIV；「人類」，NASB）。神應許，在末後那最終的 * 國度裏，祂要授權給一位特定的統治者（見：賽九 6～7；但七 13～14）；這個背景暗示，耶穌的死和 * 復活所代表的，並不只是短暫的事件，乃是一個高潮——帶進了新的世界。

十七 3　認識神，參十章 4～5 節的注釋。有些用希臘文寫的猶太文獻也將認識神與 * 永生等同（如：所羅門智慧書十五 3）；此處則說，人必須與耶穌基督有個別的關係。

十七 4～5　工作的完成，參四章 34 節和十九章 30 節的注釋。舊約宣稱，神不會將祂的榮耀歸給別神（賽四十二 8，四十八 11）；耶穌說自己與父同享榮耀，便等於說祂是神。不過，猶太教內有一種說法，可以用來理解耶穌在這裏神性的宣告：神的智慧與祂的榮耀有關，有時二者可視為同一（所羅門智慧書七 25～29）。約翰的猶太基督徒讀者可能會用類似（卻更高一層）的辭彙來瞭解耶穌的身分（參一 1～18 的注釋）。

十七 6～19

耶穌為門徒禱告

這一段談到耶穌的門徒和世界必定會起的衝突。此處耶穌跟隨者的角色，就像多數猶太文獻所刻畫末世之時以色列的角色，又像 * 死海古卷中余民（光明之子）的角色；這些人就是義人的總體，因此在社會裏面成為受逼迫的少數人。

十七 6　神曾告訴摩西，要將祂的名宣示給人（出三 13、15）；神宣示祂的名，便是啟示祂的性情和屬性（出三十三 19，三十四 5、14；至於未來，參：賽五十二 6）。

尊神的名為「聖」，乃是要彰顯祂名的神聖，聖性。在當代猶太人的教導中，正直的行為便能尊神的名為聖，惡人則羞辱神的名；多數猶太人都會為未來禱告，那時神會在全地彰顯祂的名為聖（參：太六 9 的注釋）。

十七 7～11　摩西領受了神的話，並傳給以色列，在萬國裏只有他們領受了祂的 * 律法；耶穌在* 門徒當中得榮耀，以及使用神的名（十七 11）等概念，或許源于猶太傳統裏出埃及記有關摩西的事蹟。合而為一，參：約翰福音十七 20～26 的注釋。

十七 12　此處耶穌或許是指詩篇四十一 9，他在約翰福音十三 18 曾引用過。猶太人的教導承認，神對背道的人最為嚴厲，比生下來就是異教徒的人尤有過之，因為背道者是知道真理，卻故意違逆。

十七 13～19　* 舊約和猶太典籍都強調，以色列是與世界分別出來的，而且常被世人憎恨。神已經為自己將以色列「聖化」或「分別出來」，成為聖潔，即特別將祂的誡命賜給他們（如：利十一 44～45）。（今天猶太人在點燃安息日蠟燭的祝禱中，仍然慶賀藉誡命而來的這種聖別。）

倘若神已經藉賜下律法將祂的百姓聖化，或將他們與萬民分別出來，而耶穌是律法成了肉身（參一 1～18），祂的跟隨者便更會因著祂的來到而與世人有別；耶穌在此視祂的 * 門徒為以色列真正的餘民，即：以色列中得救的立約團體。（在整個舊約中，以色列無論哪一代，都只有一部分人跟隨神；有時，就像約書亞和大衛的時代，餘民為數眾多；但有時，就像摩西的那一代和以利亞的那一代，餘民很少。）有些猶太團體，如 * 愛色尼人（他們可能是 * 死海古卷的作者），也覺得他們國家的其他人都走偏了路，而他們才是真正的餘民；這主題出現在舊約的先知書中（參：賽十 20～22；珥二 32；摩九 8～12）。

十七 20～26

耶穌為未來的門徒禱告

父與子的合一，成為祂們內住之子民合一經驗的榜樣。以色列承認，他們的神乃是「一位」，並且承認，他們在萬國中、在與他們為敵的世界中，成為獨居之民，都因這個重要的因素。這一段強調同樣的概念，但是講法比較側重神個別的內住，就是十四章所提到的（尤參十四 23～24 的注釋）。把榮耀傳給另一群人，使神在他們當中得榮耀的例子，可參：以賽亞書四十六 13；神也會用祂同在的榮耀來聖化祂的居所（出二十九 43）。

合而為一的強調，也可能正是針對約翰的讀者，他們一方面受到 * 會堂的攻擊，一方面或許也被自己人當中的分裂所傷（參約翰一書的導論）；可能此中也顧及種族或文化的合一——約翰讀者中的加利利人（移民？）和亞細亞人（參約翰福音的導論）或許有此需要（十 16，十一 52，十二 20～23）；約翰在第四章裏清楚強調了在基督裏種族的合一（撒瑪利亞人）。無論如何，耶穌的跟隨者在敵對的世界中只是一小群人，需要彼此幫助才能生存，正如任何一個小團體一樣。至於對未來世代的關心，可參如：詩篇七十八 3～7。

十八 1～11

背叛者來到

十八 1～2　「汲淪溪」直譯為「冬漲的汲淪」；這條溪穀只在雨季（冬天）才有河水，因此四月從其中

走過，不會把腳弄濕。這地點現今還可辨認。耶穌和祂的 * 門徒曾在這裏聚集過；參：路加福音二十二 39。

十八 3　許多學者注意到，形容這一支軍伍的話很像羅馬的步兵團（故 NASB 如此譯）。不過，這辭彙也曾用來形容猶太人的部隊，而這隊人馬一定是猶太人的——聖殿守衛。（羅馬軍隊不會從事這類像員警的任務，而羅馬人也不會將耶穌帶到亞那的家裏〔十八 13〕——他是被羅馬人免職的。）

羅馬的步兵團全隊共有約八百名士兵，可是約翰在此只需要其中一個支隊就夠了。聖殿差役和羅馬人晚上都會帶火炬（這裏指兩種），不過只需要幾個人拿就夠了，尤其是在逾越節時，因為當晚幾乎是滿月。

十八 4～6　「我是」可以指「我就是他（你們要找的人）」，但也可能暗指出埃及記三 14，按字面直譯。有一部在基督教之前的猶太典籍（據說作者為 * 大分散早期的猶太作者亞他班拿斯）說，當摩西讀出神的名字時，法老即向後倒。（若耶穌的聽眾想到祂乃是在講神的名字，他們也可能會害怕後退，因為據說曾有術士用那名來咒詛。）

十八 7～9　耶穌的話（十七 12）應該正如經上的話一樣應驗，這暗示祂具神性，祂的使命是真確的。雖然有些猶太作者認為當日仍然可能出現 * 預言，但他們絕不會視這類啟示的地位與聖經等同。

十八 10　馬勒古既是大祭司的奴僕，便應該是位很有權勢的人。他遭毀容的象徵意義，參：馬可福音十四 47 的注釋。

十八 11　「杯」的可能背景，參：馬可福音十 39 的注釋。

十八 12～27

在亞那的家裏

十八 12　這裏提到的官員，按字面為「管一千人的人」（一個軍團，實際上的人數可能少於八百人）；但參十八章 3 節的注釋。

十八 13～14　亞那擔任大祭司的時間是主後六至十五年，羅馬人將他廢掉。根據猶太人的律法，大祭司應當是終身職；因此有些猶太人一定會認為，羅馬人的廢立是無效的，而他繼續受到尊敬。他很有錢，勢力也很大，但是後期的猶太作品（由他對頭的繼任人所寫）對他並無美言。在羅馬統治之前，大祭司是猶太巴勒斯坦境內最有權力的職位。

死刑案件必須由多位法官一起聽審（根據後期的典籍，至少要有二十三位）。處理死刑案，單由一個人審斷乃是不合法的。不過這項法規不能阻止亞那發揮他的政治影響力，私下偵訊耶穌。或許他可以用一項法規來為自己解套，即：凡被指控帶領百姓走偏的人，在受到最高的 * 公會審判之前，必須先經過兩級較低的法庭審判。但是那條法規可能是 * 法利賽人所訂，也可能在第一世紀之後才有，而亞那不大可能想遵守任何法規。祭司權貴大部分都是 * 撒都該人，他們一定不會去守法利賽人的規條；他們要討好的是羅馬人，而不是法利賽人。

十八 15～18　細節請參：馬可福音十四 66～69 的注釋。根據後期 * 拉比的教導，猶太人為了救自己的性命，可以否認自己的猶太籍，尤其在敵人入侵之時（參：可十四 68）。不過，直接的否認會讓神的名遭到羞辱，乃是件可恥的事。彼得可能不知道這些特定的規定，可是這些規定或許刻畫出他的文化背景，即：否認並不是件太嚴重的事，不像耶穌看得那樣重。彼得就像大多數人一樣，受到自己文化的影響，一時間還無法領悟怎樣實現耶穌絕對的命令。

十八 19　將場景來回移動，是古代小說增加懸疑性的標準技巧；在當時，這是很好的寫作法，甚至現在亦然。

約翰並沒有說，這裏的「大祭司」是羅馬正式承認的那位（參十八 13、24）；約翰與其他的 * 新約作者和 * 約瑟夫一樣，隨從民間的慣例，把所有祭司權貴中著名的成員都稱作「大祭司」。

十八 20　有一些特殊的教導，* 拉比只會傳授給一小群 * 門徒（如：有關創造和神寶座的車輦等），不過他們有項傳統，教導律法時必須公開，以與假先知區別出來——他們會「私下教導」。

十八 21　根據我們所瞭解的猶太律法，偵訊者不能勉強被指控的人定自己有罪。不過，即使這條法規在耶穌的時代已經存在，祭司權貴也不會在乎，他們有羅馬人撐腰，又自以為是在為百姓做一件正當的事。

十八 22～24　打囚犯顯然違反了猶太人的律法。這個舉動顯出，亞那十分放肆，對任何猶太法規都不在意。他之所以注重這件案子，是出於政治動機，而非法律上的。其他猶太教內不喜歡祭司之輩的小黨派（* 法利賽人和 * 愛色尼人），對他們的描述亦是如此。參：馬可福音十四 1、43 的注釋。耶穌並沒有違反出埃及記二十二 28；參：使徒行傳二十三 3～5。

十八 25～27　雞啼，請參十三章 38 節的注釋。

十八 28～38a

耶穌在彼拉多之前

十八 28　羅馬官員從破曉就開始接見大眾（尤其是他們的 * 受庇護者）；「天還早」並非誇張之詞。替羅馬人管理猶太地的祭司權貴，大概只要一通知他，很快就會被召見。聚集一大群人到彼拉多面前，通常會頗有效，因為他最不想見到的就是暴動。這裏的「官府」（NASB，和合本：衙門），是大希律從前的「宮廷」（NIV），羅馬巡撫在節期從該撒利亞到耶路撒冷來時，會用這地方。他來的目的，就是要保證節期中不會生事，因為耶路撒冷會有大批群眾湧入，而暴亂隨時可能發生。

希律的皇宮（模型）

–



虔守教規的猶太人（包括祭司權貴）不會進入這宮廷，恐怕沾染污穢，就不能吃逾越節的筵席；這點符合猶太人的風俗。但是這裏的說法似乎與其他的福音書有衝突，因此福音書所記十架故事中的逾越節究竟時間為何，引起許多爭論。根據馬太福音、馬可福音，和路加福音，耶穌在當晚已經和他的 * 門徒吃過逾越節筵席；但根據約翰福音，祭司們則打算第二天晚上才吃。

對這種表面上的差異，有許多種解釋，其中最出名的可算以下兩種：(1) 有些猶太團體的曆法不同，過逾越節的時間也不一樣。該月份從何時起算的爭論（依據新月的出現），也會影響吃此筵席的時間。有些學者認為，耶穌的 * 門徒提前一天過節，所以沒有吃在聖殿宰殺的羊羔。(2) 約翰或符類福音書的作者之間，必有一方（可能是約翰）要指出象徵的含義（約翰強調耶穌便是逾越節的羔羊；參十九 14、36）。後期猶太典籍也記載說，耶穌是于逾越節時被釘在十字架上，可是這個記錄或許是根據早期傳統裏所提約略的時間。還有一個建議為，約翰在此用「逾越節」是概括的說法，指除酵節，即緊跟著的節日；這種用法雖然普遍，但若說該節期之中凡吃餅便是「吃逾越」，乃是很奇怪的講法。

十八 29　為了對猶太人所敏感的事表示尊重，羅馬官員便出到外面來，這是有先例的（至於所敏感的事，參十八 28 的注釋）。在彼拉多審案子之前，必須先有正式的指控。羅馬法沒有像現代法庭的檢察官，因此需要私人的指控者來提出控訴（雖然可以雇用 * 辯士來為案件辯護，但國家不會提供這樣的人）。

十八 30～32　彼拉多認為，這件事屬於宗教法的範疇，因此若該人物自稱是猶太人，便應當在猶太人法庭之下，受猶太人的審判；這乃是羅馬人在整個帝國境內一貫的作法（亦如：徒十八 14～15）。彼拉多在處理猶太宗教事務的時候，一向不太與以色列人合作；除非那件事已經失控，否則他不需要合作，只要他的 * 庇護人塞詹那斯（Sejanus）能在羅馬把提庇留皇帝搞定了就成（參十九 12 的注釋）。

儘管學者尚有爭論，但是羅馬人顯然並不允許猶太法庭執行死刑，只有一次例外，即有一名 * 加利利人闖入聖殿內院的案子。他們可以鞭打，可能亦可宣判某人該死；但是若沒有羅馬人同意，擅自處死便是違法。所有的死刑案都需由羅馬人來審理。他們對付被控叛國的非公民，不是用石頭打死，而是把他釘十字架（如此便應驗了耶穌的話，說祂會被「舉起來」，十二 32～33）。（有些後期的 * 拉比文獻，將猶太法庭被禁止不可處死刑的事，訂在主後七十年〔有些拉比將它放在主後三十年〕，不過這樣一來，巴勒斯坦的猶太人領袖所擁有的權利，就比羅馬境內大部分其他地方官員更高，因此，當時為

猶太教辯護的作者，如 * 約瑟夫等人，應該會予以證實。通常只有省長和受庇護的統管者能執行「刀劍之權」。早期並沒有記錄可證實公會擁有此權，而後期的拉比常將早期的法律狀況理想化，甚至將他們自己的權柄解釋為在七十年之前就有。處死冒犯聖殿者之權，在其他神殿也有例可循，如：伊流西斯〔Eleusis〕的神殿；但是這種權利只用在冒犯聖殿，絕少延伸。）

十八 33～35　彼拉多是依照羅馬的一種程式列事，稱為察詢——以詢問的方式判斷實情究竟為何。他既是巡撫，就可以作出最後的決定，不需要再向誰負責，除非有人向羅馬提出上訴；可是他還是進行了調查。

祭司指控耶穌自稱為王，那是背叛皇帝的罪。（前一位皇帝，奧古斯都，曾經給予大希律這個頭銜，但希律安提帕只是提出想要這頭銜，就遭到放逐。）

十八 36～38a　所有福音書都再三提到，耶穌的 * 國度不是建立在軍事或政治勢力上，可是耶穌的猶太聽眾在祂的話裏從來沒有領悟到這一點（倘若不具政治意義，何必稱之為「國」？）。彼拉多聽到「真理」一詞，便從另一個角度來理解耶穌，認為祂是哲學家，或某類教師。彼拉多既是受過教育的羅馬人，便會知道，許多哲學家視自己為理想的統治者（參：林前四 8 的注釋）；雖然他本身或許對哲學沒有太大興趣，但應該不至於認為這些人有什麼妨礙。就實際而言，沒有人比 * 犬儒學者或 * 斯多亞派哲學家更不會造反——無論犬儒派的教訓多麼反社會。在* 舊約和猶太人的典籍裏，「真理」乃是神立約的正直；這個概念聽在希臘人的耳裏，會覺得相當抽象，而大半羅馬人則會覺得不切實際。
｛

十八 38b ～十九 3
彼拉多會見群眾
十八 38b　羅馬法所禁止的，是叛國的人，而不是四處遊走、反社會的哲學家。從彼拉多的羅馬觀點來看，他沒有理由處決耶穌。

十八 39　此處所提到的習俗，現存的巴勒斯坦資料找不到佐證（正如許多習俗一樣），但卻是羅馬人會允許的。羅馬法容許兩種特赦，indulgentia（赦免已定罪的人）和 abolitio（在審判之前就開赦）——彼拉多可能是在想後者。羅馬人和希臘人似乎曾在其他節期中特赦許多人，而羅馬的省府官員可以追隨前任官員或省內習俗的先例。

十八 40　譯為「強盜」（NRSV、TEV）或「盜賊」（KJV、NASB）的字，顯示巴拉巴是位元革命份子（參 NIV）——是羅馬人想要處死的人。此處的反諷性極強：百姓不要耶穌，倒要一位真正的革命份子，而耶穌的罪名則是背叛，自立為王，但其實他並沒有參與暴亂的記錄。

十九 1　釘十字架之前常會重重鞭打囚犯。鞭打本身便是常用的刑罰，但是厲害的鞭笞則是死刑的一部分。由於彼拉多還沒有宣佈判決，耶穌所受到的鞭打應該是較輕的一種。彼拉多或許希望，鞭刑所流的血能夠滿足指控耶穌的人（十九 5）——但這是不可能的假想（十八 31）。

在各省中，通常是由兵丁來執行這種刑罰。自由的羅馬人是用杖打，士兵是用棍打，但奴隸和受歧視的非羅馬人則是用鞭子抽，其鞭梢附加一片尖的金屬或骨頭。猶太律法只讓人鞭三十九下；羅馬法容許鞭到士兵累了為止，而有文獻報導，有時打到連骨頭或內臟都露出來。

十九 2　兵丁會用擲關節骨、銅板，或骰子來玩；他們駐紮在陌生的地方，常感到很無聊，而把這名囚犯戲耍一番，正好可以解悶。粗俗的街頭戲很常見，有人會假扮君王，披上假的王袍；猶太的統治者亞

基帕王一世在亞曆山太就受到這種取笑。

鍍金的葉子編成的花環

–



希臘藩屬的王總是會穿紫色的斗篷——紫色是最貴的染料，還會戴鍍金的葉子編成的花環。兵丁披在耶穌身上的「紫色的袍」，可能是侍從所披褪色的朱紅袍子，或是一塊舊毯子。荊棘冠冕可能是用多刺的爵床灌木之枝子，或是用棗椰樹的枝子（後者似乎更實際）做成，或許意思是要將刺向外放（模仿希臘諸王的花環），而不是要向內來刺痛人；不過，必定有些荊棘往裏刺，把耶穌的頭刺破而流血。只有最高的王能戴真正的皇冠，而非花環，因此他們乃是把他打扮成藩屬的王。

十九 3　「萬歲」是諷刺的話，取自通常向羅馬皇帝的致敬語：「該撒，萬歲（Ave [Hail]）！」

｛

十九 4～16

顧政治棄公平

十九 4　根據巡撫的調查而來的宣判為：無罪（十八 35～38a）。在一般狀況下，這個判決應當生效。

十九 5　把耶穌打扮成受取笑的王，就像一位亞曆山太人裝扮成王，以取笑亞基帕一世（參十九 2 的注釋）一樣，意思是要讓群眾覺得，他不是位真正的王，只是個無害的傻子。他得的稱呼，「人」，與他們的指控：「神的兒子」（十九 7）成為反諷性的對比；這或許是嘲弄式的宣佈為王，正如「看哪，王！」的說法一樣（與本卷福音書開頭的宣佈〔一 29〕成對比）。

十九 6　彼拉多的挑戰帶著嘲笑性質；在法律上猶太官府沒有將人處死的權力，而如果他們有，通常會將犯人用石頭打死，而不會將他釘在十字架上。

十九 7～9　* 舊約稱 * 彌賽亞（和所有大衛的後裔）為 * 神的兒子（撒下七 14；詩二 7，八十九 27）；

廣義而言，整個以色列都被稱為神的孩子（出四 22；申八 3；何十一 1）。按照標準的猶太教導，就連偽稱自己是彌賽亞的人，也不至被判死罪，只要他不是假先知，要人去敬拜別神。因此，就算按指控者的尺度來看，他們也錯了，誤解了* 律法對祂的講論（十 34～36）；然而約翰的反諷或許更深：他相信舊約預言神的兒子會死（參：賽五十三）。

彼拉多對這指控的瞭解則全然不同。雖然許多游走四方的哲人自稱為神祇之子，卻沒有人把他們當真，不過有些教師被認為的確具有神的智慧或能力；彼拉多或許很小心，不想得罪這種有能力的人物。有些羅馬人對神祇嗤之以鼻，但大部分則相信他們存在，而彼拉多或許格外謹慎，因為在古代，猶太人的術士名聲最高。

十九 10　所有死罪的案件，彼拉多的決定在法律上便算有效；他甚至不需要接受謀士們（consilium）的建議。他領受的權柄，是審判一切與公眾秩序有關的案件——即使沒有特別違背什麼法律。羅馬法不認為沉默便是默認有罪，但對彼拉多而言，這個案子已經不是有罪與否的問題；他要衡量的乃是兩種決定在宗教與政治上各會帶來什麼後果。

十九 11　按猶太教的理解，統治者只是暫時從神領受了權柄，而到了最後，神必會審判；「上頭」有時是猶太人講神的說法（在約翰福音中很常見）。耶穌在此或許暗示，該亞法的權柄是不合法的，與彼拉多不同；大祭司應當是終身職，可是因著羅馬人的喜好，和政治上的考慮，他們曾廢立大祭司，任命別人來代替。

十九 12　羅馬人尊敬不畏死亡的勇氣（如：他們稱讚一位斯巴達男孩，他寧可咬緊牙關讓狐狸吃掉他的內臟，也不吭一聲，以免違背軍事訓練的規定）。耶穌的回答或許也肯定彼拉多的恐懼，即：耶穌真是神的使者，而不只是自認是神、迷惑人的街頭哲人。

主後三十一年十月十八日，彼拉多在羅馬的政治靠山——塞詹那斯——失勢，而彼拉多很怕會有任何不利的消息被往上呈報。但是耶穌的審判可能在主後三十一年之前，而十九章 12 節的指控是很厲害的，即使塞詹那斯仍舊有權，也難保他：提庇留皇帝對反叛特別存疑，不容有風吹草動，若有羅馬的代表舉出丁點證據，說彼拉多曾支持過一個自稱是王的人，他很可能會被斬首。* 斐羅告訴我們，早先彼拉多曾經讓步過，因猶太人的領袖威脅要向皇帝告他。

與有權勢的 * 庇護人作「朋友」（和合本：忠臣）的，便是在政治上仰仗他們，而「皇帝的朋友」（NRSV、TEV）或「該撒的朋友」（KJV、 NASB、 NIV）則是殊榮。在希臘和古代近東（包括以色列，從大衛直到大希律）的皇宮裏，「王的朋友」是一種官職；同樣，「皇帝的朋友」也是一種有政治意味的官方頭銜。

十九 13　有些注釋家認為，「鋪華石處」是聖殿山上安東尼亞堡中的鋪石路，但那條路的年代似乎較晚。這裏經文顯然是指巡撫所住的希律宮附近，一塊高起的室外鋪石之地。彼拉多和後來的一位省長都曾在這塊平臺上向群眾講話。有證據顯示，省長宣判死刑的時候，必須坐在審判座上（參：羅十四 10～12 的注釋）。

十九 14　「預備日」是宰殺逾越節羊羔的日子，準備那晚吃（參十八 28 的注釋）。猶太人日子的演算法，是從日落到日落，所以我們所謂的星期五晚上，對他們而言，乃是安息日——或星期六——的開始。後期的 * 拉比估計，獻祭在逾越節之夜比較早開始，可是宰殺逾越節羊羔可能必須整天都進行，最後結束的時間，是將宰殺晚祭的時候，大約為耶穌斷氣之時（約下午三點）。

「第六個小時」（和合本：午正）應該指中午，但是另一種計時法則可以指早上六點，靠近黎明之時。或許約翰這樣寫具象徵意義，把它與四章 6 節連起來，或把它與逾越節連起來。許多學者主張，宰

殺逾越節的羊羔是從中午開始。約翰另一部巨著，啟示錄，也是以象徵方式來用時間。

十九 15～16　彼拉多若釋放一名被控叛國，或冒犯了皇帝大諱的人，這可能成為告他的罪狀，尤其此時的皇帝提庇留，是第一世紀最具偏執狂的王之一。彼拉多在不需要妥協的時候，態度很強硬，但有幾次在群眾的壓力之下，他也讓步，給予同意。身為省長，從官方而言，他能全權決定如何刑罰。釘十字架是羅馬處死奴隸、革命份子，或一些非羅馬籍之賤民（如大多數巴勒斯坦的猶太人）的標準方法。

當權者的心聲常被約翰拿來當反諷用；猶太人每天為 * 彌賽亞來作王禱告，有一則猶太的祈禱文（至少後來成為逾越節儀式的一部分）承認，除了神，他們沒有王（亦參八 33 的注釋）。

十九 17～22

釘十字架

十九 17　被定罪的囚犯通常會背著自己的十字架（橫的那條，稱為 patibulum，不是直立的柱子），走到處死的地方；在遊街和行刑的時候，囚犯通常被剝光衣服，赤身露體，不過在巴勒斯坦，這樣的全裸會冒犯猶太人的風俗。

各各他的可能地點是在城牆之外，離希律宮不遠——或許往北北東一千呎左右。羅馬人釘十字架和猶太人用石頭擲死，都在城外進行，而不在市中心（在* 舊約，參：利二十四 14、23；民十五 35～36；申十七 5，二十一 19～21，二十二 24；在新約，參：路四 29；徒七 58）。

十九 18　各各他有幾條約十呎高的木柱豎在那裏，若要行刑，隨時都可以用。木柱的頂端，或稍微下來一點，有一道凹槽，囚犯被綁著或釘在十字架的橫木上之後，便將橫木放進去。

根據猶太人第二世紀或稍早的典籍中記載，逾越節的羊羔必須掛在鐵鉤上來剝皮。耶穌在此也是被掛。

十九 19　死囚常必須帶著一個罪狀牌（titulus），說明他被釘十字架的理由，不過這段時期是否展示在十字架上，則不清楚。耶穌的罪名為：企圖篡奪王權——這權是只有該撒才能賜與的。耶穌被控違犯了皇帝的威權。

十九 20　死刑的地點必須在城外，不過兵丁不希望離城太遠（參十九 17 的注釋）。羅馬的猶太人一般要用三、四種語言：希臘文、拉丁文、* 亞蘭文，和希伯來文（其中希臘文通行於巴勒斯坦之外，而在巴勒斯坦，則與亞蘭文並重）。猶太地寫給外國人看的碑文，是用希臘文和拉丁文。

十九 21～22　如今沒有群眾暴動的威脅，也沒有向提庇留上告的問題，彼拉多又回到不肯合作的一貫作風。大約在那一年，彼拉多鑄了一種價位不高的錢幣，上面有提庇留拿著占卜杖的像——這種異教的象徵是猶太人很厭惡的。

十九 23～37

耶穌之死

十九 23　羅馬法後來在法律提綱中規定，兵丁有權得到死刑犯所穿的衣服；死囚行刑時常是全裸的。羅馬軍隊最基本的單位是 contubernium，由八位兵丁組成，住在同一個帳棚裏；有時半個單位，就是四名兵丁，會去執行特殊任務，如處死囚犯。

十九 24　約翰提到兵丁不想「撕開」，可能暗指 * 舊約裏大祭司的外袍（利二十一 10）；* 約瑟夫提到，那是沒有縫的；可是這種解釋或許將過多的意思放入經文。約翰從詩篇二十二 18 找到他們的兩個動作（這是非常猶太式的解釋方法），正如馬太也在撒迦利亞書九 9 中找（參：太二十一 4～7）。

十九 25～26　親人和好友是否容許靠近十字架，證據引起爭論；但他們很可能會在那裏。無論如何，負責處死的兵丁如果沒有理由禁止，他們一定會不加干涉；古代世界非常尊重母親的權利。耶穌或許沒有從地面舉得太高，所以祂的母親和 * 門徒並不需要非常貼近十字架，仍可以聽見祂講的話。

十九 27　耶穌在見證人面前口頭交代遺囑，因此便有效力，祂正式將祂的母親交由門徒來保護，在祂死後供應她的需要。垂死的父親可以交代兒子要照顧存活的母親（他們本來也會這麼做）；成為教師家中的一員，對門徒是很大的榮譽（門徒有時稱教師為「父」）。

猶太風俗中，所謂「孝敬父母」包括當他們年老的時候要供養他們（參：撒上二十二 3）。耶穌的母親大約在四十五歲到四十七、八歲之間，應該是寡婦，而在當時的社會裏，婦女很少有收入；因此按理來說，她特別需要倚靠長子——耶穌——的供應，不過在祂去世之後，其他的兒子應當要供養她。

十九 28　有些學者提議，在馬可福音所提的那一節（十五 34）之後，耶穌繼續念誦詩篇二十二篇；從馬可福音十五 35 看來，這種建議不太可能，不過約翰在此仍可能是指同一篇詩（詩二十二 15）。

十九 29～30　要達到此處之目的，「牛膝草」並不是最天然的用品。如果這種植物便是 Origanum maru l.，它的莖有三呎長；但有人說，這是一種很小的植物，不能伸太長，他們認為此處是文字遊戲，因它與「矛」的發音類似。

無論是哪種狀況，約翰提到牛膝草，因為它在逾越節裏很重要（出十二 22），符合約翰福音十九章整個的象徵意義。「酸酒」（和合本：醋），是摻了水的酒醋，兵丁常用來止渴。

十九 31～33　用繩子綁在十字架上的人，常會活幾天。垂死的人可以略靠在十字架當中的一塊木座上（拉丁文為 sedile）。這種支撐讓他能夠呼吸——而延長了死的痛苦。如果兵丁需要加速讓他們窒息而死，就會用鐵棍打斷囚犯的腿，讓他們不能把自己撐上去；一九六八年發現一位釘十字架猶太人的頭骨，證實了古代文字所記的這種作法。羅馬人容許屍體在十字架上腐爛，但申命記二十一 23 和猶太人對安息日的習俗，要求加速處死，而羅馬人在擁擠的節期會特別通融猶太人的要求。（* 約瑟夫宣稱，猶太人總是在日落之前將十字架死囚埋葬。）

十九 34　根據（可能是）第一世紀的猶太人傳統，祭司應該用一條木棍刺穿逾越節的羊羔，從口直到臀部。

猶太傳統要求必須先證實一個人真正死了，才能以死人的方式來處理，可是猶太人的觀測法不會像這個羅馬人如此粗暴。

步兵通常有一把短刀和一支 pilum，或矛；pilum 是用輕的木料製成，前端有鐵，大約三呎半長。這種矛可以很容易刺穿心臟周圍具保護作用的囊胞，其中有液體。希臘人可能會認為這種說法是指半神半人，因為希臘的神祇沒有血，而有靈液（看來像水）。可是若從頭開始讀這卷福音書，就會看出它的象徵是以* 舊約和猶太人的盼望為根基；參七章 37～39 節的注釋。

十九 35　目擊證人的見證會比第二手記錄更有價值，而身為作者的目擊證人（如 * 約瑟夫）必會記下實況。

十九 36　雖然這裏約翰可能是指詩篇三十四 20，但更有可能他是在指逾越節的羊羔（出十二 46；民九 12）。猶太律法（第二世紀或更早）規定，若折斷逾越節羊羔的骨頭，要受最嚴厲的處罰。

十九 37　後期有一處拉比文獻將撒迦利亞書十二 10* 解釋為具彌賽亞含義，不過該經文本身似乎是指

神被耶路撒冷的百姓刺透（在耶穌來之前，這句話是從象徵意義來解釋，「被憂傷刺透」）。

在撒迦利亞書裏面，指神的代名詞似乎改來改去；參二 8～11 和四 8～9，除非那裏是講天使——四 4～6。

十九 38～42

耶穌的埋葬

十九 38　釘十字架的罪犯通常會被丟進一個犯人共用的墳墓，死後也不可以公開哀悼；倘若羅馬人可以按自己的方法行事，屍體可能不得埋葬。但是有時如果家人或有勢力的 * 庇護人來求情，便可例外。在猶太教裏，埋葬死人是很嚴肅的宗教責任，也是表示愛心的重要行動；不得埋葬乃是非常可怕的事，連犯人也不當如此。安息日已經快到，為了要在日落之前完成工作，亞利馬太的約瑟必須加緊速度。

十九 39　這裏所提尼哥底母的沒藥如果是指重量，就有約七十五磅重（羅馬人的磅比較輕）；如果是相當於舊約裏 log 的容量，大約是少於七十五盎斯的液體。無論是哪一種，都可顯出極大的愛心，如十二章 3 節；不過有些記錄也提到，一位元為人敬重的教師會得到極大的愛為回報（據說，在保羅的老師迦瑪列一世的喪禮上，有一位 * 外邦的歸信者燒了八十磅的香料），因此這裏的數目無需懷疑。沒藥是用來防腐，也有香料的作用。

十九 40　約翰提到猶太人的規矩；猶太人不會將英雄的屍體火化，那是希臘人和羅馬人的作法，也不會把屍體切割來防腐，如埃及人的作法。屍身是用裹屍布裹起來，有時是很貴的布料，特別用來埋葬的。猶太人的文獻中強調，在沒有弄清楚人是否真正死了之前，不能採取這些行動。因此，將耶穌埋葬的人一定不懷疑他已經死了。這裏是用細麻布的布條，而不是整塊裹屍布，或許因為快要日落，安息日即將開始。

猶太祭司、古代一些其他的祭司（伊西斯的信眾），和猶太典籍裏描述的天使（如：馬喀比二書十一 8）都穿細麻布的外衣；義人死了也是用細麻布來包裹。

十九 41　地點，參 20 節的「與城相近」：根據猶太習俗，埋葬的地方要在城牆之外（安提帕要將提比哩亞城建在一片墓地上，惹火了敬虔的猶太人之事件，可為此處的參考）。埋在尚未用過的新墳裏，必定是一項殊榮，而且也不容易和附近其他的墳墓搞混。

十九 42　安息日（或就這件事而言，指逾越節的到來，十八 28）一開始，所有的活動都要停止。約瑟和尼哥底母不需要很小心地把耶穌「安放」在那裏；即便安息日未到，這也只是第一步的埋葬，要到一年之後，整個埋葬才算結束，那時肉已經風化，只剩下骨頭。

二十 1～10

出乎意料的發現

有些人懷疑空墳的故事是否真實，只因保羅沒有提到此事（雖然他的話是以此為前提；參：林前十五 3～4），不過如果耶穌的身體還在墳墓裏，* 門徒就不可能在耶路撒冷宣稱他已經 * 復活，而還有人相信。古代對證據的法律要求固然和現代不同（他們很倚重可能性），但古人和現代人一樣，不會沒有親自去探視墳墓，就相信這樣的報告，而且為此把命擺上！聖地很快就會變成眾人景仰之地，因此那些相信復活的信徒肯定會到墓地去察看。

現代的批判學者建議，當初 * 門徒的意思只是說，他們有一種靈性的經歷，但並不是說耶穌的身體真正復活了，但這說法是用他們自己的現代文化來解釋 * 新約：「復活」就是指身體復活，沒有別的意思，而且如果門徒只是說，自己有一種靈性的經歷，就不至有人逼迫他們。很多人都相信鬼魂和幽靈，沒有人會找他們麻煩。

二十 1　最親的親屬要待在家裏哀悼七天；抹大拉的馬利亞一定和家人一樣傷心，如果不是因為當時安息日將近（十九 42），有些工作便沒有完成，還需要去做，她一定會留在家裏。不過猶太的哀悼者和異教徒在埋葬的三天之內，也常會去探視墳墓。

一周的第一天是從我們所謂星期六的日落開始，所以在她到墳墓去之前，安息日已經結束了幾個小時；馬利亞在天還沒有亮就往墳墓去，顯示她對耶穌愛的深摯。墳墓的洞口常用碟形的石頭輥著擋住，石頭很重，要幾個男人合力才能推開。

二十 2～3　當權者連屍體都搬走——可能搬到犯人的墓地去，是讓人不安的消息。古代猶太男人在法律上不以女人的見證為可靠（她們的見證在羅馬法庭裏受到限制，不過沒有那麼厲害），這種文化傾向可能促使約翰與彼得自己前去察看。

二十 4～5　古代作品裏，角色的比較是很重要的，也是一種標準的 * 修辭技巧。主所愛的門徒（本注釋採取傳統的看法，認為是約翰，但他的匿名或許有意代表所有的 * 門徒）比彼得跑得更快，這符合本卷福音書中其他幾處的比較（十三 23～24，二十一 7）。對身體本領的描述，也是 * 故事裏推崇角色的筆法（如：* 約瑟夫在《生命》15.3 裏，游泳的速度比大多數人都快），因此這裏或許含比較的成分，顯示一位元普通的門徒也和著名的彼得一樣重要。

二十 6～7　如果是盜賊偷走屍體（很少有這種事），他們會把裹屍布一起拿走；若留下裹屍布，也會散亂不堪。無論是誰留下的，卻留得很整齊。和細麻布分開的裹頭巾，不單是「折起來」（NIV），而是「卷起來」（NASB、NRSV、TEV），這很可能是指整整齊齊，或是指它卷的形狀就像包住耶穌頭部的形狀——意指他復活的身體是直接從裹屍布和頭巾出來。

懷疑的人建議，耶穌只是暈了過去，後來又蘇醒過來，但這無法解釋他怎能鬆開緊緊綁住全身的布條，或從封住的墳墓裏跑出來，而且這說法也沒有顧到釘十字架的特性：* 約瑟夫有三個朋友活活從十字架上取下來，但其中兩位儘管經過醫療，還是去世了，因為他們的身體在釘十字架之後，已變得非常虛弱。

二十 8～10　這位 * 門徒所以有信心，可能因所見的情形與約翰福音十一章類似，但也可能是由於布放置的狀況（二十 6～7）；約翰暗示，根據他們所瞭解的聖經，他們應該已經相信了。

二十 11～18

第一次顯現：抹大拉的馬利亞

在猶太教裏面，婦女的見證價值很小；因此，耶穌首先向一位婦女顯現，不太可能是捏造的，同時亦可說明，耶穌的價值與當時的文化差異很大。甚至後期教會也不像耶穌一樣，總是與文化站在相對的立場；這個事件會讓異教徒對基督徒的偏見更深，所以他們絕不會這樣來選擇頭一位證人（參：弗五 22～33）。

二十 11　猶太人對頭七天的哀悼非常認真，喪家不可以洗東西、工作、行房，甚至不可以研讀* 律法。猶太文化盡力將哀傷表達出來，而非壓抑。

屍體不見了，讓人無法最後致意，乃是一件不可忍受的悲劇；連盜墳的人通常也會把屍體留下。

二十 12～13　「白」衣，參十九章 40 節的注釋；喪家要穿黑衣。

二十 14　在猶太典籍裏，天使可以用不同的形式出現。* 偽斐羅的著作所提到的猶太傳統，也說神把一些 * 舊約人物的相貌改變，讓人認不出來，這個證據或許反映出此看法是十分普及的猶太傳統。

二十 15　園丁是社會階層裏最低的，在那裏的園丁應當是照管園子的，不會去看管墳墓。可是馬利亞對他的猜測，再沒有比這身分更恰當的。（馬利亞絕不會想到他可能是盜墓墳的人；盜墓的人不可能在哀悼的期間前來，因為還常會有人來探墓，而如果他是這樣的人，看到她應該會害怕，或有敵意。）

二十 16　「拉波尼」意思是「我的老師」，比「拉比」的稱呼更親切，也比較非正式。

二十 17～18　譯為「不要碰我」（KJV，和合本：不要摸我）的動詞，是現在命令語，最好譯為「不要纏住我」（NASB）。她必須放開他，因為她必須趕快去為祂作見證，從祂不久便將升天來看，餘下的時間不多了——儘管當時的文化反對差遣婦女為如此重要的事作見證，尤其這件事不信的人非常不容易接受。「弟兄」暗示三章 3 節如今已經實現。

二十 19～23

向其他門徒顯現

二十 19　哀悼的 * 門徒都留在屋裏；除酵節還在進行，因此他們本來就不會離開耶路撒冷，回加利利去。住房通常都有閂和鎖。閂住的門可以不讓人隨便進來（門框和門上有幾個環子，用一條很重的栓子從其中穿過），除非有人可以從關住的門通過。耶穌在上鎖的房子裏顯現，暗示 * 復活的身體本質高過一般古代猶太文學所見的光景。「願你們平安」是標準的猶太問安語，但也有傳達平安的意思（如今日的關心之語：「神祝福你」）。

二十 20　在法庭上，傷口有時可以當作證據；此處其作用是見證——這一位正是曾死去的耶穌。許多猶太典籍提到，復活的時候，形狀會與死的時候一樣，然後神才行醫治。因此每個人都會認出站在自己面前的，正是曾死去的那一位。「手」包括手腕，就是釘子穿過去的地方。若將釘子釘在手掌上，無法把人固定在十字架上，因為犯人的重量會把手扯裂。

二十 21　在猶太典籍中，先知常膏抹繼承人。猶太教有時會認為，先知是神的代理者；差遣者會將他的權力賦與代理人，讓他們可以準確地代表他。

二十 22　耶穌向他們吹氣，讓人想到創世記二 7，神將生命的氣息吹入亞當（後期猶太典籍有時將這一段與以西結書三十七章相連，在那裏，神的靈或風將死人復活過來）。猶太文學特別將 * 聖靈和有權說預言，或為神說話的能力，連在一起。

二十 23　* 門徒成為神的代表（二十 21），就可以依據祂的權柄來宣告祂的神聖特權（即：在神要宣告權柄時，就替祂宣告。）

二十 24～31

向多馬顯現

二十 24～25　多馬要親眼看見，才能相信其他門徒所看見的不是幻象或鬼魂。在異教裏的鬼或靈界異象，或術士變出來的形像，都不會有實體。但 * 復活的身體卻相反，明明是有實體的，不過早期的基督徒對於這實體的性質究竟為何，看法不同。多馬不會懷疑他的朋友自認為看見了某種東西；他只是懷疑他們經驗的性質為何。

二十 26　參二十章 19 節的注釋。如今已經過了一星期，節期應該結束了，* 門徒不久便要動身回加利利——除非他們得到其他的命令。

二十 27～28　多馬的回應乃是承認耶穌是神；參：啟示錄四 11。有位在約翰之後二、三十年的省長，蒲林尼（Pliny），曾經在離約翰讀者可能的所在地不遠之處寫道，基督徒向基督唱詩歌，「彷佛祂是位神」。

二十 29～31　耶穌的祝福（29 節）也可用于約翰的讀者，他們是透過使徒的見證而信的（31 節）。第 30 節是約翰神跡主題的高峰：神跡有時會帶來信心，有時則會引來反對。

二十一 1～14

在加利利顯現

有些現代讀者認為，約翰福音二十一章並不是原初約翰福音的一部分，因為它似乎突然從高潮降下。但是那本希臘羅馬最流行的古籍，《伊里亞德》，其結尾（二十四章）也是突然從高潮降下；古代的讀者與作者並不從這類角度來看一本著作的尾聲。

二十一 1～3　打漁常是在晚上（參：路五 5）。有些人報導，在加利利海（這裏叫提比哩亞海），晚上比白天容易捕到魚；而早上便可以賣魚。

二十一 5～6　猶太人的典籍承認，神能掌管魚（如：多比雅書六 2～5），這必定鼓勵了許多漁夫向神禱告。網可能是用亞麻或大麻的繩子織成；有人說，網的一端較窄，由船上的人拉著，另一端較寬，用附在上面的重物沈到水裏。

二十一 7　彼得不應該認不出耶穌，但是，參二十章 4～5 節。「赤身」是相對的說法（可以指「沒有穿外衣」）；看重宗教的巴勒斯坦猶太人會避免在大眾面前裸露。彼得會有內衣，至少會披一塊腰布；在寒冷的清早，他或許工作得十分賣力，一身大汗，因此脫掉了外衣。（加利利海在高度上要比耶路撒冷低。）他的外衣會卷起來圍在腰間，或塞在腰帶下面。

二十一 8　一百呎相當遠，彼得不可能是涉水走的；他從船上跳下去後，一定是先遊了一陣子。

第一世紀的船隻模型



二十一 9～10　雖然耶穌就像在第六章中一樣，為門徒有所預備，但這一次他讓他們有機會參與，就像六章 9 節那名孩子一樣。在羅馬帝國裏，只有極少數富有的地主過著悠閒的生活，瞧不起勞力的工作，但是大部分以勞力維生的人似乎都以自己的工作為傲（他們會在墓碑上刻自己的職業）；耶穌對他們的打漁給予肯定，不過，這也是祂所供應的（二十一 5～6）。

二十一 11　耶柔米聲稱，古代的動物學家列出一百五十三類的魚，不過現存的這類作品並不支援他的假說；或許他這樣寫，是為了解釋這一節經文。對「一百五十三」曾有各種象徵性的解釋（從希伯來字母的數位價值加起來總數為一百五十三，到它是三角數目，因此能讓古代 * 畢達哥拉斯的哲學家感到驚奇等）。不過，古代的神跡故事會強調數目字，以高抬神跡的真實性（如：王下十九 35）；一百五十三的用法，一定是因* 門徒當時非常吃驚，而去計算了魚的數目。復活的主供應的魚，遠遠超過他們自己能吃的量。

二十一 12～14　一家之主或主人通常會把麵包分給大家；參六章 11 節。
｛

二十一 15～23
兩項託付
二十一 15～17　希臘文講「愛」的兩個字，在約翰福音其他地方是交替使用，而一般這一時期的文學也常如此使用；重點不是這兩個字的不同（不像某些人的解釋），而是對耶穌的愛必須藉順服祂的呼召和服事祂的百姓來表明。
　　作為「跟隨者」，彼得本身亦是羊群之一（十 4；「羊」，參：約十 1～18 的注釋；有關忠心牧養的牧人，見：耶二十三 4；並參：結三十四）。

二十一 18～19　古代的預測總是如謎題一般；這裏所言暗示彼得甚至連路上穿什麼衣服都無法自己作主——而此處是指被人裝束後，送去處死。以像耶穌一般殉道來「榮耀」神，見十二章 23～27 節；根據很有力的傳統，彼得是主後六十四年在尼祿手下被釘死於羅馬。

二十一 20～23　那位主所愛的門徒所蒙的呼召，則是耶穌對彼得的話：「不關你的事。」可是這個說法被誤解了，以致大家傳說主所愛的門徒會活到主再來之時。要點其實是，耶穌有權選擇要誰殉道，要誰活下去。根據很有力（但並不完全一致）的傳統，約翰是最初那批 * 使徒當中，少數逃過殉道的人之一。
二十一 24～25
證實見證人的話
二十一 24　希臘羅馬和猶太人的法律檔，結尾時都需要見證人證實。「我們知道他的見證是真的」可能是約翰自己的 * 門徒後來加上去的，證實他親眼所見的真實性；不過，約翰並非不可能親自寫這樣的話（十九 35；參：約翰一書裏以複數寫見證人，如一 1～4）。

二十一 25　作者手邊若資料很多，不能完全寫進去，常會注明他們是挑著寫。希臘、猶太，和 * 撒瑪利亞的作者都會用 * 誇張語，像這裏一樣，有時會講到，某位 * 拉比對 * 律法的知識，整個世界都容不下等等。
｛

使徒行傳

導論

作者　按照傳統，路加是路加福音—使徒行傳的作者，這個說法一方面沒有反對的理由，一方面也符合我們對路加的幾分認識。從文體和主題來看，使徒行傳與路加福音亦顯然出於同一位作者之手。路加既採用希臘文學的散文筆法，又採用深受 * 七十士譯本影響的猶太式希臘文。

路加福音—使徒行傳裏有一些名詞常出現於醫藥文字中，不過這些名詞也出現在其他地方，因此單憑這一點並不足以證明路加是作者。醫生可能屬於下層階級，甚至是奴隸，然而他們都受過良好的教育；醫界亦有婦女（尤其是產婆），因此或許有些醫生很注意婦女所關切的事（路加福音—使徒行傳正是如此）。

日期　使徒行傳停在保羅過世之前，因此有些學者認為，使徒行傳寫於主後六十四年之前（由此類推，路加福音〔或按某一假說，其早期初稿，路加福音前身〕亦然）。還有些人根據路加福音二十一章主張，日期乃在主後七十年以後，並認為使徒行傳停在主後六十二年左右，是為了文學的理由，或路加只想記正面的法律先例。這兩種看法都沒有決定性的證據，但既然路加顯然是用馬可福音為資料，所以將路加福音—使徒行傳的日期訂在主後六十二年之前，會使一般所訂馬可福音的日期（主後 64 年）出問題。因此，大部分學者將路加福音—使徒行傳的日期訂得較晚，於主後七十年之後。馬可福音的日期和路加福音—使徒行傳的日期都無法肯定，不過本注釋書暫時接受後者，即七十年代初期。

目的：法律　這卷書的目的之一，是記錄對早期基督徒有利的法律先例。在使徒行傳裏，每一次羅馬法庭都宣告基督徒無罪，而這項記錄引起一些學者的注意，他們甚至認為，路加寫使徒行傳，是替保羅做審訊簡錄。不過更可能的是，路加從不同的地方法庭引用了好些法律先例（這些案件能有幫助，但卻不具約束力），其理由與 * 約瑟夫為猶太教寫作的理由相仿：要辯明，基督教應當在整個帝國中繼續享有法律的保護。所以，路加提供基督徒法律的辯護能力（路二十一 15），也為後期基督徒的律師和哲學家（如特土良與游斯丁）鋪路，讓他們能繼續為基督徒當受法律保護而辯解。

目的：護教　歷史作品必有其目的；這類作品的文筆受到戲劇文學的影響，而它本身也成為一種道德教訓。在主後七十年的戰爭之後，* 約瑟夫寫歷史來說明神和以色列是合乎公義的；* 蒲魯他克和 * 李維（Livy）用歷史來教導道德；甚至 * 塔西圖斯也以貴族的身分寫作，表達對舊羅馬輝煌的渴想。主題或焦點鮮明的歷史（教會歷史、社會歷史、美國非裔歷史等），不能因其關注的事有特定範圍，或編輯持特定的觀點，就不算作歷史。而路加是以護教為目的，由本書的演說記錄中特別明顯可見。

使徒行傳記載了好些福音的戰場；福音與羅馬法庭、希臘哲人、小亞細亞鄉下的農民，及其他人正面交鋒，無一能以阻擋。其中的主題之一，是基督教與猶太教的關係。古代的宗教受到尊重，常是因其淵遠流長，而基督徒必須表明，* 舊約是他們的經典，他們是猶太教的純正聲音（不過在路加的時代，猶太社群大部分都反對這種說法）。路加開展這個主題的方式，是指出舊約的要義都已經實現了。

風格：歷史　歷史家對細節的選材尺度可以相當寬，不過對整個故事的輪廓卻要根據資料盡可能正確的交代。路加在福音書裏對資料的處理非常謹慎（路一 1～4），而在使徒行傳中，我們對他也可有同樣的信任，何況我們還可以按保羅書信來查證（路加大概拿不到這些書信，即使有，數目亦極少）。使徒行傳有些部分為與保羅同行之人的親身經歷；「我們」在古代 * 敍事中的確意指「我們」——這點與一些學者的看法不同。路加是位十分審慎的編輯，除非他的意思是指自己為保羅同伴中的一員，否則他就不會保留來自其他資料中的「我們」字樣。歷史書（如 * 約瑟夫）和小說都會用開場白，不過只有歷史書會用歷史性的開場白（路一 1～4；徒一 1～2）。許多歷史作者也想用生動的文筆讓作品饒富趣味，就像小說家一樣；因此，以下注釋中所提到的「情節安排」，只是指路加乃是一位優秀的作者，並不是

說他不是位精確的歷史家。

有關演說詞是否具歷史性的問題，需要在此說明。古代的作家從來不會逐字記下演說內容（甚至參：徒二 40）；如果他們本身在場，就會做筆記，掌握住要點，並靠他們對演說者格調的瞭解（若可得著），及演說當有之技巧的拿捏來寫作。歷史家有時會自編演說詞（如 * 約瑟夫所記馬薩大的演說，其實當時已沒有在場的證人存活），他們會用有關該演說的資料作其基本的架構。經過路加的編輯，使徒行傳中 * 使徒式的講道有一些主題相同，但是我們可以相信，它們仍反映出各個場合之資訊的主要內容——這些資料路加應該可以得到。使徒行傳的演說詞對整卷書的意義重大；總共約占所有篇幅的四分之一。

路加福音—使徒行傳可能比其他福音書更接近標準希臘羅馬式的歷史作品，而其他福音書比較像古代的傳記。馬太、馬可，和約翰都照古代傳記的寫法，但路加的第二卷書表明，他是在寫歷史。路加福音和使徒行傳的長短與馬太福音差不多，馬可福音只有一半，約翰福音則為三分之二，由此可看出標準書卷的長度（馬太福音、路加福音和使徒行傳都接近書卷最長的極限，一個卷軸通常為三十二到三十五呎長）。在第一卷中，路加寫耶穌的事；在第二卷中，路加則寫 * 聖靈在猶太人和 * 外邦人教會中所做的事，而以彼得和保羅兩位人物作代表。許多古代的作者會將人物做比較，這是歷史作品的寫作技巧之一。（* 蒲魯他克所寫的傳記，尤以將希臘和羅馬人物相較著稱；或許更接近的，是列王紀上十七章至列王紀下十三章，那裏似乎是將以利亞和繼承他的以利沙作比較。）

資訊　除了前面談到的主題，及典型的路加式重點，如禱告、神跡奇事和 * 聖靈之外，這整卷書都圍繞著普世福音遍傳（一 8）而寫，全書共有六處或八處的總結之言，陳明福音的傳播（見六 7，九 31，十二 24，十六 5，十九 20，二十八 31）。對路加而言，最終的目標乃是跨文化的宣揚與普世的宣教，而惟有靠* 聖靈賜下的能力，才能克盡此功。

注釋書　在寫本注釋書時，最有說明的注釋書為：Kirsopp Lake and Henry J. Cadbury, The Acts of the Apostles: English Translation and Commentary, vol. 4 of The Beginnings of Christianity, ed. F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, 5 vols. (1933; reprint, Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1979); 以及 F. F. Bruce, The Book of the Acts, NICNT, rev. ed. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1988). 其他頗有幫助的注釋書，諸如：David J. Williams, Acts, NIBC (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1990); I. Howard Marshall, The Acts of the Apostles, TNTC (Grand Rapids, Mass.: Eerdmans, 1980；中文版《丁道爾新約聖經注釋：使徒行傳》，校園，1987) 等。

一 1～5

預備出發

一套上下兩冊的著作，常會在下冊的開始重提上冊的主題或結尾。因此，使徒行傳一 1～14 重新概述了路加福音二十四 36～53，並將許多要點敍述得更詳盡。歷史家能用自己的話來重組資料，加以改寫，而讀者會認為，一套書上下兩冊用字的不同，乃是為了增加可讀性，而不是出於作者的疏忽。

一 1　如此寫下冊的開場白，並非罕見。「開頭」或許暗示，使徒行傳乃是繼續報導耶穌透過 * 教會所行的事，不過這是路加常用的文筆，可能只是反映出閃語或科伊納語（希臘的普通話）的講話模式。提阿非羅似乎是這工作的 * 庇護人，或贊助人，路加正式將本書獻給他（正如當時的習俗；參：路一 3～4 的注釋）。

一 2～3　路加福音二十四章記載了這些證據的幾個例子，而這裏的四十天，或許將其他福音書中所提到的加利利事工也包括在內。希臘人記載神祇或女神的顯現，也要有目擊證人作證，但是這類顯現並非清楚在肉身中，而與人的接觸也不會持續這麼長久。

一 4　「聚集」（NASB）直譯為「一起用鹽」，是共同進餐的片語。這個動作是肉身出現（在許多猶太典籍中，天使不能真的吃人的食物和親密相交〔參：路五 29～32 的注釋〕）的最明顯憑證。

一 5　在古代猶太教一些派別的講法中，* 聖靈一方面與潔淨相關（因此提到 * 洗禮），一方面與智慧或 * 預言相關；重點則常放在講預言的能力（在神的感動之下為神說話）。而路加對聖靈這一方面特別強調，幾乎掩蓋了其他方面。

一 6～11

來與去

一 6　* 門徒會問耶穌這個問題，是很自然的。祂過去一直講論神的 * 國度（一 3），而 * 舊約在提到 * 聖靈的澆灌之時，上下文常是以色列的復興（賽三十二 15，四十四 3；結三十六 25～28，三十七 14，三十九 29；珥二 28～三 1）。

一 7　參：馬太福音二十四 36。猶太的 * 啟示文學作者常認為，按神的意思，歷史可分為幾個時期。不過他們有時會用自己的演算法來計算時期，以預測是否已經接近末期。耶穌說，父已經訂出了日期，但卻沒有啟示出來。

一 8　雖然以色列復興的日期不可知，但神要給以色列的末後使命——成為聖靈膏抹的見證人（賽四十二 1、4、6，四十三 10～12，四十四 3、8）——現今卻賜下了。因此，* 門徒要成為以色列中擔任先知角色的余民（雖然以色列不順服神，但神卻始終保留了一群餘民；參：羅十一 1～5 的注釋。）

古籍中對於「地極」究竟指什麼地方，說法各異。一般作者常指衣索匹亞（八 27），但在使徒行傳中，短期的策略性目標乃是羅馬（* 所羅門詩篇八 15 便是如此用「地極」），藉它盡速影響整個帝國。不過，從長遠的角度來看，乃是指萬族萬民（詩六十七 1、7；賽四十五 22，四十九 6，五十二 10；徒十三 47 亦然）。

一 9～11　在希臘故事中，有好幾位英雄升到天上，通常是先經過死，然後變成神祇（如赫拉克裏〔Heracles〕在火葬的柴上）。不過，對路加而言，升天只是肯定了耶穌在* 復活時所得的地位，是這位原本亦人亦神之王的加冕時刻。猶太典籍記載，以利亞（舊約）和其他人（後期各種典籍）曾被接到天上，因此猶太讀者能瞭解升天是怎麼回事；但是差別為，一是敬虔之人被高舉，另一則是主受到高舉。他們領受了召命，要招聚全人類來相信這位主。天使能在天地之間上升下降，在路加的時代，人不會認為這種天使的活動有什麼特別。

猶太教也用比喻的方式講，神的智慧能在天地之間自由地上升下降，不過從來沒有用在* 敍事之中，因為智慧乃是擬人化的說法，並不是一位歷史人物。

摩西曾將他的工作移交給約書亞，以利亞也把工作移交給以利沙，而 * 拉比和哲學家亦會將工作移交給自己的 * 門徒。這種傳承的模式造成了一些「傳承故事」，描述一位教師如何將召命傳遞下去。耶穌在交代一章 8 節的使命之後，立刻升到天上去，讓信徒成為祂的繼承人，負起普世傳福音的使命，直到祂再帶著同樣榮耀的身體回來為止（一 11）。

一 12～14

禱告聚會

從逾越節到五旬節共五十天，減除耶穌在墳墓裏的時間，和一章 3 節的四十天，這個聚會大約進行了一個星期。（教會傳統說，是五旬節的前十天——或許是根據這段經文。）

一 12　橄欖山是眾人以為 * 彌賽亞來時將顯現的地方（亞十四 4）。距離聖殿以東約半哩路，比聖殿高幾百呎——接近「安息日可走的路程」，即兩千腕尺。（這說法是指距離，並不暗示當天是安息日。）

從南面看橄欖山

–



一 13　耶路撒冷較富裕的部分是上城，那裏樓房很普通，樓上的房間也較寬敞。在許多巴勒斯坦的住家裏，樓上的房間只是一層閣樓，不過有古籍報導，曾有大批聖賢在較寬敞的樓房中聚集。

十二使徒的名單在* 新約各卷中都不太一樣，暗示這份名單並沒有標準化。不過從當時的商業檔看來，一個人有兩個名字是很普通的，或許其中一個常用，也可能兩個都同樣常用。KJV 在猶大前面加了「兄弟」，這不太可能正確；古代的碑文會用希臘片語，如「雅各的猶大」，意指「雅各的兒子猶大」。

一 14　當時的文化輕視婦女在公眾的角色，因此婦女也同樣參與，很值得注意，尤其她們顯然與男人混雜在一起。（不過在會堂的崇拜中，婦女並不一定與男人隔開——這與一些人的說法不同。）在巴勒斯坦以外，「禱告」常意指「禱告之家」，或「* 會堂」，有些注釋家認為，這裏的意思便是如此；但是路加是用「會堂」一詞指那類地方。這段經文不必解釋成連續不停的禱告，不過它的確指比平時更多的禱告（即：超過一天禱告七小時），否則路加便沒有理由這樣說。

一 15～26

取代背道的使徒

可能保有 * 死海古卷的 * 愛色尼人，在推舉領袖時會有十二個職位，象徵這個團體乃是以色列的真正餘民——儘管整個國家都背道，他們仍向神忠心不貳。耶穌揀選了十二位特別的 * 門徒，也有此意，因此十二位元正式領袖的數目必須湊足，至少要讓眾人都明白，有十二位在職。猶大已經由於背叛而丟棄了他的職位。

一 15　根據一項時間不明的猶太傳統，在以斯拉的時代，有一百二十位長老首先傳下律法。另外，* 死海古卷要求，每十個人必須要有一位祭司，因此，一百二十可能是由十二位領袖帶隊所組成的最多人數；其他的門徒可能無法全都同時出席。但是路加的重點可能只是說，樓房已經擠滿了人（參一 13 的注釋）。

一 16～17　猶太人相信聖經「必須應驗」，而神有權掌管歷史。希臘羅馬的作者用命運作為安排情節的技巧，但路加卻認為，歷史正按著神在聖經裏所啟示的目標前進。

一 18～19　在古代文學中，* 離題的情形很常見；路加在這裏也暫時岔出去。這個事件與馬太福音二十七 1～10 有相同之處，也有差別之點；這些異同可以從兩位作者所注重的細節不同，以及古代歷史家對這類細節處理的自由來解釋。（有些古代文字嘲諷人自殺，說想上吊的人剛把自己掛上去，繩子就斷了，不過這類文字通常只是編的小說，至少在真實的生活中非常罕見！）

一 20　彼得在此運用猶太式「更何況」（qal vahomer）的解釋法來理論：如果詩人（詩六十九 25，一〇九 8）可以如此講論指控義人的惡人，這個原則豈不更可以應用在那罪大惡極之人——出賣 * 彌賽亞的人——身上？（詩篇六十九篇是論義人受苦的詩篇，* 新約作者將其中許多要點都正確無誤的應用在耶穌身上。）

一 21～22　在古代，目擊證人（參一 8）十分重要，就像今天一樣；因此所選的人，必須從耶穌的 * 受洗直到 * 復活都經常與祂在一起。

一 23～26　舊約和 * 死海古卷都常用抽籤來選擇人，以從事特殊的任務（代上二十四 7，二十五 8）。別的事也曾用這方式來決定（如：* 拉比、猶太歷史家* 約瑟夫等等），在希臘人當中，這則是一種求神明決斷的辦法。猶太人用簽，因為他們相信是神在掌權（拿一 7，神也讓異教徒用這個辦法，把約拿的不順服暴露出來），不過他們禁止一切求神問卜的作法。

一個人有兩個名字是很普通的事（約瑟．巴撒巴則有三個），特別有些常用的名字（如：約瑟）很需要再分清楚一些。「巴撒巴」是亞蘭文，意為「安息日之子」，或許他是在安息日出生的。

二 1～4

五旬節的證明

猶太人將 * 聖靈的澆灌特別與末世（一 6）相連，而神在五旬節所賜下的一些記號表明，雖然神的 * 國度還沒有實現（一 6～7），但從某個角度而言，其能力已經因* 彌賽亞第一次的臨到而開始彰顯了（二 17）。

二 1　按 * 死海古卷，五旬節的慶祝是紀念約的更新；後期有些記載說，它乃是慶賀神在西乃山賜下律法。（有些注釋家認為，路加有意將摩西賜下律法和耶穌賜下聖靈作模擬，但是將五旬節與律法相連，可能比路加更晚，而從使徒行傳第二章幾乎看不出路加將這兩者相連——即使在他之前的一些猶太基督徒或許會如此拉關係。更重要的，應該是來參加這節期的各地群眾；參二章 5 節的注釋。）

二 2　在別處神曾使用風來代表祂的 * 靈，這靈將于以色列未來得復興的時候，使死人複起（結三十七）。這個象徵顯示，眾人對未來的期望，如今已轟轟烈烈地進入歷史之中。

二 3　在被擄之前，神曾將祂的榮光臨到每一個祂選為居所的帳幕中（出四十 34～35；王上八 10～11）。可是火也曾用來描述神在忿怒之日將施行的審判，因此可以作為未來的記號（賽六十六 15；參：路三 16 的注釋）。（有些人將神頒佈律法時的火——出十九 18——與此處相比，也有人以煉淨金屬的火來與此處相較。）

二 4　有些學者引證其他文化中無條理的發言，與此處的方言相較，但是這種從希臘羅馬古籍中取出的所謂相仿例子，力量很薄弱。路加所展示的這種發言，不是無條理的，而是用他們自己不明白的語言在敬拜，並且他指出，* 舊約 * 預言的恩賜是此處的背景（參二 16～18 的注釋）。

二 5～13

五旬節的各族之人

路加在此所描述的場景，最合適的地點應當是聖殿的院中。倘若 * 門徒仍在一章 13 節的「樓房」內聚會（此點仍有爭議），他們也很靠近聖殿；寬敞的大房子只在耶路撒冷的上城靠近聖殿之處才有。

二 5　來自羅馬與巴底亞境內各地的猶太人，會來參加三種節期（聖殿節、逾越節和五旬節）。由於五旬節只在逾越節之後五十天，有些人終身難得花費鉅資來朝聖，會留下來參加兩個節期。五旬節可能是三個朝聖節期中最不受重視的一個，但是人潮依舊不減，有 * 約瑟夫為證。

二 6～8　來自巴底亞的猶太人會懂 * 亞蘭文；從羅馬帝國來的人則懂希臘文。但是他們當中許多人也熟悉自己所居城市的當地語言。（連巴勒斯坦的猶太人通常都會講兩種語言，就像今天世界上許多地方的人一樣。）

二 9～11　雖然這些人都是猶太人，但是就文化和語言而言，他們原屬於許多國家；因此，從 * 教會成形之初，甫成為一個明顯的團體之時，* 聖靈就將教會蘊育成在基督主權之下的多文化群體。

有些注釋家認為，這個國家名單與古代的占星名單相呼應，但是二者相似之處不多。最可能的建議為，路加只是將創世記十章的列國表改為當代的名稱。在巴別塔事件之後，神審判他們，變亂他們的口音，使這些國家分散到各地（創十一）；此處神藉一個神跡，將那次的審判顛倒過來，打破了語言的隔閡。

二 12～13　作者（無論在記事或寫小說）常會用問題來引出回應。古代的作者有時會用醉酒的樣式來描述得靈感的人；希臘人相信，人會因神祇的靈感而亢奮不已，而 * 斐羅，這位熟悉希臘思想的猶太作者，曾寫了許多被神靈陶醉的事，遠超過任何現存的作者。因此，超越的經歷（無論是出於神的感動，或是被邪靈附體），有時在外人看來，其忘形的舉止與醉酒十分相似。（醉酒對希臘人是很普通的事，不過在猶太的巴勒斯坦，醉酒卻很嚴重，是可恨的，有罪的。）

二 14～21

五旬節的預言

二 14～15　在希臘羅馬社會，向大眾演說的人通常是站著講。彼得先回答後提的問題（二 12～13）。一般人不會在早上九點喝醉，到晚上才有此可能（參：帖前五 7），因參加宴會；第二天早晨或許還有後遺現象，但是舉止不會像醉酒。

二 16～18　「這」（二 16）是指說方言（二 6、12），彼得說，這事的發生應驗了約珥書有關 * 預言之 * 靈的話，或許他是在用猶太式「更何況」（「由小更可見大」）的論證法：若聖靈可以感動他們講出自己所不懂的語言，祂豈不更可以感動他們用自己的語言講出神的話來？異象和異夢是屬於預言的範疇，彼得在二章 18 節加上「他們就要說預言」一語（約珥書中沒有），來強調這一點。

彼得將約珥書的「以後」（二 28）解讀為「末後的日子」，先知常用這個片語指主的日子之後（賽二 2；彌四 1），這也符合約珥書的上下文（珥二 30～三 3）。既然未來的世代是從 * 彌賽亞臨到開始，而彌賽亞——耶穌——已經來到，因此，至少從某個角度而言，這世代已經開始——聖靈澆灌在跟隨祂之人身上，便是證明。

二 19　約珥書二 30 用到「奇事」，卻沒有用「神跡」；彼得或許加上「神跡」，因為他想顯明，至少一些當有的神跡在地上已經出現（徒二 22；參：申二十六 8）。「血、火、煙霧」是描述戰爭的用語。

二 20～21　在約珥書中，日頭要變為黑暗，月亮要變顏色，主要是因蝗蟲（及／或人）的侵襲（珥二 2、10，三 15）。彼得聲稱，此一神在末時對以色列的拯救，已經以某種先發性的方式開始了。方言證明了

* 預言之 * 靈已經臨到，這便證明救恩已經臨到，由此可證明彌賽亞時代已經臨到，因此，* 彌賽亞已經來了。

彼得引用約珥書的話到此告一段落，不過到了這篇講章的末了（徒二 39），他又回到約珥書二 32 的最後一句話（「所有主所召來的人」）。因此，他的講章是標準的猶太式（* 米大示）解經，講解他所引用的最後一句經文，並且回答一個問題：他們要求告之主叫什麼名字？在希伯來經文中，這裏的「主」乃是神的聖名（雅巍），而參加 * 會堂的讀者會將它讀為「主」字（Adonai）；彼得很可能是引用希臘文聖經向這些來自天下各國的聽眾講話，而希臘文只用簡單的「主」字，不過大家都知道，在這裏它的意思是「神」。

二 22～40

五旬節的信息

正如貝利（Kennegh Baley）的分析，彼得的這篇講章是長篇的對稱架構，即顛倒平行的文學結構：A. 你們所釘十字架的耶穌（二 23、 36b）；B. 大衛曾說：「主……在我右邊」（二 25、34b）；C. 大衛已死／沒有升天（二 29、34a）；D. 大衛預言／ * 聖靈的證據已經出現（二 30a、33c）；E. 神起誓／聖靈的應許（二 30b、33b）；F. 基督坐寶座（二 30c、33a）；G. 大衛預先看見／十一位使徒的見證（二 31a、32b）；H. 耶穌的 * 復活（二 31b、32a）；I. 耶穌沒有朽壞（二 31cd）。以上 G 點將門徒的見證與先知的能力連結起來（參一 8 的注釋）。

二 22～28　彼得引用詩篇十六篇來支持他的論點（在使徒行傳二 29～32 予以發揮）：神會使 * 彌賽亞從死裏復活。有些反閃族人士曾用類似二章 23 節的話來攻擊所有的猶太人，可是彼得對他們整體責任（參：撒下十二 9）的評語，不會比 * 舊約的先知更尖刻（如：阿摩司、以賽亞、耶利米），因此若過分嚴苛地運用這句話，是不對的。

二 29～31　彼得主張，這篇詩不可能是指大衛，因為大衛的身體已經朽壞。（耶路撒冷城外有一座大衛的墓，旁邊還有女先知戶勒大的墓。）這篇詩應當是指大衛最終的後裔，就是大家都同意的那位 * 彌賽亞（受膏君）——按定義而言（徒二 30；詩一三二 11；參：詩八十九 3～4）。

二 32　經文說得很清楚的，他們親眼看見耶穌應驗了那些話；他們的見證也有 * 聖靈澆灌為印證，這一點聖經他處也沒有解釋〈二 16～21、33〉。

二 33～35　猶太解經家常將使用同一個字或詞的經文串接起來（這原則稱 gezerah shavah）。因此彼得接上了詩篇一一〇1，這節明顯是指 * 彌賽亞，而其中和詩篇十六篇一樣，有「右手」一語，並講到升天之事。（有些注釋家認為這篇詩與摩西相關，他們指出猶太人的一個傳統，說摩西曾升到天上，去領受律法；不過，若視這段經文只是單純的解釋該篇詩，它的意思會更明確。）

二 36　彼得根據詩篇一一〇1 指出，* 復活的那位便是大衛稱為「主」的那位。祂既擁有「主」之名，即是約珥書中所提的那位（二 32；參：徒二 21 的注釋）。

二 37～38　彼得指教人如何求告主名（二 21）：要奉耶穌的名 * 受洗。由於受洗原是為異教徒歸信猶太教舉行的儀式，彼得的要求會讓猶太聽眾感到不快，令他們覺得不受尊重。他要求信的人作公開、徹底的歸信見證，而不容他們想無條件得救、私下作決定、又不明確委身。「奉耶穌基督的名」將此一洗禮與其他古代的洗禮分別出來，因受洗者必須對基督有信心；這個片語只是指，受洗的人要承認基督。（使徒行傳常將這個片語和「受洗」〔be baptized〕連起來，是被動式，而非主動式；這不是指一種形式，在為人施洗的時候要如此念誦，而是指領洗的人要承認這樣的信仰；見二 21 和二十二 16）。

猶太教不同的派別會強調* 聖靈不同的方面（如：* 死海古卷注重潔淨與智慧，* 拉比和其他人看重 * 預言），而路加的著作特別強調聖靈的感動和預言，他也與 * 新約其他的作者一樣，認為就神學而言，聖靈的工作乃是一整套的（參八 14～15 的注釋）。

二 39　讀過整個使徒行傳的人會猜測，「遠方的人」是否指 * 外邦人（賽五十七 19；參：徒二 17），但是彼得當時一定是在想分散在巴勒斯坦之外的猶太人。在舊約裏，這種普世性的 * 聖靈澆灌是到末時才發生的，也會在那個時段中持續下去。

二 40　古代的歷史家會將演說編輯、重新安排；他們不會逐字引用（沒有人可以做到——除非該演說極短〔但演說者有時會連續講幾個小時〕，而講員也預備了大綱交給作者）。因此，路加只是將彼得的話作了重點摘要。

二 41～47

五旬節的能力

二 41　* 約瑟夫估計，在巴勒斯坦境內的 * 法利賽人總數為六千，因此，在耶路撒冷有三千人歸信此一新的耶穌運動，這步可不算小！聖殿山有許多浸池，崇拜者常用來作禮儀的潔淨之用；因此大批 * 洗禮可以快速進行。

聖殿山的浸池

–



二 42　古時大部分特殊的團體都會一起吃飯（* 神秘宗教、法利賽人的團契、葬儀社人士等）。不過，許多希臘社群的人只是每個月一次聚集用餐（與二章 46 節不同）。因此，早期基督徒天天在一起用餐的作法，值得注意（後來減為每週一次）。

餐桌的交誼表明親密，吃飯的時候互相討論，甚至聆聽講話，都是很平常的。猶太祭司會提供討論題目，而這段經文講到教導與禱告（或許包括參與聖殿的禱告——三 1），由此可見，早期基督徒的相交，重心無疑是在親切的崇拜、分享，和學習聖經，比現今的西方信徒更加深入。

二 43～45　路加在這裏所用的希臘言辭，是 * 畢達哥拉斯（Pythagoras）等人用來描述理想式、烏托邦

社會的用辭。因此，凡是認為早期 * 基督徒在二章 44～45 節犯了錯誤的人，乃是將自己的觀點讀入聖經，並沒有聽懂路加的資訊，因為根據路加的描述，這種激進的生活方式乃是 * 聖靈澆灌的結果。

有些猶太團體，如住在* 昆蘭的社群，會採取畢達哥拉斯的模式，將他們所有的財產都交給社群的領袖，因此他們所有的人都能脫離社會，住在一起。本段經文描述的財物共用，雖然與上述群體一樣激進，但絕不是為了脫離社會。早期的基督徒承認，耶穌是他們個人的主，也是他們財產的主（參四 32）；他們把財產賣掉，以供應有需要的人（四 34～35），並開放他們的家，讓基督徒前來聚會（二 46）。這些行動並不是要達到 * 禁欲的理想——如某些希臘和猶太派別所行的，而是徹底地實踐「人比財物重要」的價值觀。據報導，基督徒的這種行為一直持續到第二世紀，長期以來都被異教徒恥笑；後來異教的價值觀終於充斥在* 教會當中。

二 46～47　聖殿是公眾聚集的最佳場所之一，百姓常在那裏聚會。在獻早祭與晚祭（三 1）的時候，會有幾個小時的公禱。

｛

三 1～10

奉祂的名醫治

路加在此舉出一個最著名的例子，闡揚他在二章 43 節所提及的神跡。

三 1　獻早祭與晚祭的時候，會有幾個小時的禱告（參二 42）；此處獻晚祭的禱告時間，約為下午三點（從 * 死海古卷與後期的資料看來，還有第三段禱告的時間，或許是在日落之時。）

三 2～3　「美門」可能是尼坎諾門（Nicanor Gate，根據捐款的亞曆山太人士命名）的俗稱，為最主要、最大的門，由最貴的銅作成；它位於東邊的婦女院內，面對聖所，在日出的時候一定特別美麗。門前有十五層臺階，而婦女或有殘疾的人、不潔淨的人，都不能跨入此門；可能不少乞丐坐在臺階上，向要進入以色列聖殿院內的人乞討。

古代在公共場所行乞，是很常見的事，不過其他族裔的人不像猶太人這樣強調施捨。在猶太教裏，只有不能工作的人才會用這種方法謀生，不過施捨是受尊重的行為，而瘸子或瞎子都不會挨餓——那些靠近聖殿的，就更不會了。天生的殘疾被視為比其他疾病更難醫治（約九 32）。

三 4～10　古代行異能的人通常會祈禱，或召喚神靈來，而不會命令病患得醫治（* 新約也推崇禱告——雅五 14）；但是單靠宣佈神的話語就行神跡，在* 舊約的先例相當多，因先知乃是講出神的旨意（如：王下一 10，二 14、21～22、24，四 43，五 10）。「奉耶穌基督的名」在此的意思可能是「以祂代表的身分行事，（我向你說）」，或「耶穌醫治你」（徒三 16，四 10～12；參：約十四 12～14 的注釋）。

三 11～26

宣講的機會

在使徒行傳裏，神跡奇事往往提供了作見證的機會，不過所強調的，總是福音本身的宣揚。

三 11　彼得、約翰，和這位乞丐走上美門的臺階，進入聖殿院中，來到東邊的柱廊——有人認為這廊子是所羅門聖殿所留下的（參：約十 23 的注釋）。

三 12　猶太人常認為，人之所以能行神跡（如：叫天下雨），是因他們非常敬虔，以致神會注意他們的要求。路加強調，* 使徒與常人無異，只是有神的 * 靈充滿（徒十四 15）。

三 13　「亞伯拉罕、以撒、雅各的神」，是每天禱告中都讚美的對象；「僕人」意指以賽亞書（參：太十二 15～18 的注釋）。

三 14　在猶太文學中，「聖潔者」一向專指神；「公義者」通常也是神的頭銜，不過亦曾用在以諾、挪亞、一些 * 拉比等人身上；* 死海古卷講說，他們的創立者是「公義的教師」。從上下文可以決定這個頭銜指誰。

由於這次的醫治並不是在節期時發生，彼得的聽眾大部分應當是耶路撒冷人或巴勒斯坦人（與二章 23 節不同）；這裏對聽眾整體的指責，不會比 * 舊約先知的責備更嚴厲（如：摩二 6～三 8）。稱革命份子（巴拉巴）為「兇手」（參：路二十三 19），會讓同情革命的人士不悅。

三 15　「王子」（NASB）或「作者」（NIV）（和合本：主）曾用來指希臘城市的創建者與保護者、族長，或軍中的審判官（舊約），或指帶路的指揮官；也曾用來指希臘的神祇，如赫拉克裏。在此可能指那位帶頭走上（* 復活）生命的人（與三章 14 節的兇手成對比），祂跑在其他人的前面，為他們預備一條路，讓他們也可以活下去。路加會採用反諷（常用的文學技巧）：耶路撒冷的人接受一位兇手（三 14），卻殺掉那位生命的原創者。

三 16～17　* 舊約和猶太教認為蓄意犯罪（民十五 30～31）比無意犯錯（民十五 22～29）更壞，不過兩者都有罪；而他們亦認為，不認識神的真理也算有罪（如：賽一 3，二十九 11～12；何四 6）。

三 18　後期猶太教師有時用 * 誇張法說，整個先知的資訊都在講論彌賽亞時代，或耶路撒冷的復興，或某個大家關注的話題。後期的教師常說，* 彌賽亞會受苦，也說到兩位彌賽亞，一位會受苦，另一位會作王；不過「受苦之彌賽亞」的概念，似乎是基督徒最先宣講的。

三 19　以色列是否必須先 * 悔改，才會得到最後的拯救？還是神會按照祂預定的時間來施行拯救？猶太教師對此事的看法不一致。在舊約先知中，以色列必須先悔改，才會得救；後期有些猶太典籍（如：* 禧年書一 15～18，二十三 26～27）跟隨舊約的看法，強調以色列的悔改是歷史的目標。

禧年書、挪亞書及一般次經殘片

–



三 20～21　基督不會再回來，直到以色列（一 6）和世界復興之日臨到。希臘作者講到宇宙的「迴圈」：它會按著週期被火摧毀又再生。但是猶太人期待以色列會復興；這是舊約先知的中心資訊（如：賽四十 9～11；耶三十二 42～44；結三十七 21～28；何十一 9～11，十四 4～7；摩九 11～15），而彼得似乎是在指此事。

三 22～23　其他 * 新約經文亦將申命記十八 15 和 18 應用在耶穌身上。另外一些資料也將這段經文應用在未來像摩西的先知身上（如：* 撒瑪利亞文件與 * 死海古卷；* 拉比亦常如此）；有些領袖被後人認為是先知，他們想複製摩西或約書亞的神跡，可能暗示他們想扮演此一角色。不過 * 約瑟夫說，他們的神跡都失敗了。

三 24～26　彼得的聽眾在靈裏是「先知的子孫」；有關 * 預言，參三章 18 節。亞伯拉罕必須透過他的子孫才能使萬國得福（創十二 3），而已經差遣祂的僕人（三 13），先將祝福帶到他們中間了。
｛

四 1～12
被聖殿官員捉拿
四 1　* 撒都該人控制了聖殿的官府，和大部分的住殿祭司。聖殿的守殿官（sagan，等於當地的員警，為羅馬人所允許，由利未人組成），別的資料也有記載，可能與大希律的日子所謂「王的護衛」是同一批人。

四 2　撒都該人與 * 法利賽人對 * 復活的看法不同，但是法利賽人對他們的威脅不像基督徒那麼強，

因為法利賽人的教導只是對未來在理論上存著盼望。使徒見證說，已經有一個人復活，從猶太人的角度來看，便意謂復活已經開始實現。* 門徒不單教導未來復活的盼望，而且保證此事會發生，因此便威脅到撒都該人在百姓中的領袖地位。

四 3　彼得和約翰到聖殿時大約是下午三點（參三 1），因此接近日落時分。這次的對象並沒有在聖殿推倒桌子，所以官府願意按照律法，等到第二天再審判他們（晚上審判是不合法的）。

四 4　當時耶路撒冷的人口，估計的數目有差異，從兩萬五到八萬五都有，而 * 約瑟夫說，當時在巴勒斯坦只有六千名法利賽人。因此，在耶路撒冷出現五千名猶太基督徒「男人」——婦女和孩子還不算在內（此處希臘文的意思），數目非常可觀。由於他們是在外院，歸信的人當中一定有婦女。

四 5　此處提到的猶太權威人士代表 * 公會，就是管理耶路撒冷的猶太法庭；他們應當會在聖殿附近、他們的聚會廳裏聚集。

四 6　這些官員都很出名。路加就像當日其他的作者一樣，鬆散地使用「大祭司」一詞，指任何一位大祭司家中的官員。該亞法是當時正式的大祭司（參：約十一 49，十八 13 的注釋）。* 拉比和 * 死海古卷（以及其他資料，如 * 巴錄二書）對聖殿權貴最後幾代的風評不佳，他們與這些人合不來。

四 7　古代的故事寫到審判的情景，或海盜等遇難故事，都會用標準的懸疑筆法。

四 8　在* 舊約裏，* 聖靈常會臨到神僕人的身上，讓他們能從事特殊的任務（如：出三十五 31；士十四 6），而關係最密切的是 * 說預言，和先知式的講論（即：講出神所要講的話）。

四 9～12　「靠名」（12 節）得救，暗指彼得早先對約珥書二 32 的說明（徒二 21）；譯為「拯救」的詞，也有恢復健全（即：醫治這人——第 9 節按字面便是如此）之意。彼得在第 11 節引用的詩篇一一八 22，是他從耶穌學到的用法；參：路加福音二十 17。

四 13～22

神的權柄超過官府

四 13　「沒有受過教育」（和合本：沒有學問）意思是沒有受過希臘 * 修辭學（公開演說）的訓練——而祭司權貴都受過。（這句話也可能指他們沒有在一位德高望重的 * 拉比門下受教——可能這些當權者十分高傲，不認為耶穌算是有名望的拉比。）民眾所喜愛的希臘哲人常喜歡誇口說，自己沒有受過修辭學的訓練，而且過著簡樸的生活，因此，彼得、約翰被 * 公會認為的弱點，許多路加的讀者反倒會以為是他們的長處。可是他們「未受教育」卻仍大膽，原因顯而易見：他們受過耶穌的教導，而耶穌本身非常勇敢，且同樣「未受教育」。（一般人認為，門徒的行徑可反映出他們從教師學到的生活方式與性情。）

四 14～18　門徒和祭司權貴都看出，這件事沒有理由提出法律訴訟。不過，祭司權貴既負責保護聖殿，便擁有員警的權力，可以控制他們視為自己地盤之內的教導。有些猶太教師主張，倘若一個人的教導不符合他們自己從聖經中的推理和傳統，即使他行了神跡，也沒有資格教導。

四 19～22　哲學家常強調要順服神，不順服人，要追隨真理，不跟隨社會潮流；蘇格拉底，這位受到死亡威脅仍不住聲的哲人，便是著名的例子。而 * 舊約的先知（如：拿單、以利亞，和耶利米，都曾指出王的罪，烏利亞更因此而殉道——耶二十六 20～23）則是更清楚的例子。讀者的背景無論是希臘或是

猶太，都可看出哪一方的立場正確。

四 23～31

面對逼迫的讚美

四 23～24　希臘戲劇中，合唱者常會一齊朗誦臺詞，不過這裏的「同心合意」（KJV、NASB）只是指「在一起，一心一意」（同一個字也出現在一 14，二 46，五 12）。這並不是同聲誦讀的禮儀——如後來 * 會堂的標準模式；在這個時期，大多數巴勒斯坦會堂是否有同聲讀禱文的習慣，學者的意見尚不一致。其實，這裏的經文可能只是指，有一位受 * 聖靈感動的人帶領大家禱告。

這段禱告首先承認神在掌權（祂有能力回應禱告），所引用的是詩篇一四六 6，該篇講論神的信實，祂將高舉受逼迫者；祂比壓迫他們的人更偉大。

四 25～28　詩篇第二篇顯然指大衛王室的後裔，特別指 * 彌賽亞，世上的君王都聚集起來反對他。（後期 * 拉比將這段經文用來指歌革和瑪各，就是列國聚集起來，反對彌賽亞與以色列的場景）。在第 27 節，信徒看出耶穌的對頭應驗了該經文中的反對勢力。這便表明他們看出，耶穌（和他們本身）所遭遇的反對，其中有神的旨意。

四 29～31　在* 舊約和猶太教中，為伸冤的禱告很常見（見：代下二十四 21～22；詩一〇九 6～20；亦見：啟六 10），但這裏則是求忠心與大膽（參：詩一三八 3）。猶太教以少數行神跡之人的故事為傲，異教則在各地都有醫治的神廟和術士，但是，像這樣信靠神來廣行神跡的運動（參：徒二 43，五 12），則是史無前例的。

四 32～37

持續的復興

正如二章 41～47 節，這次神的 * 靈澆灌的結果，不單帶來神跡和充滿聖靈能力的話語見證，也使人主動互相照顧，分享財物。這段的背景，請參二章 43～45 節的注釋。

四 32～33　在* 舊約裏，神的恩惠與 * 聖靈可以「降在」個人身上（參：民十一 24～29；結十一 5）。

四 34～35　在* 死海古卷裏，團體的負責人將收到的東西分給整個團體；在大多數巴勒斯坦的猶太教裏，都有捐款的監督者，分配所領到的經費。

四 36　許多猶太人住在居比路（現今的賽普勒斯）。* 亞蘭文的「巴拿巴」可以指復蘇之子，或是「先知之子」。給人取綽號，常是描述那人的品質。

四 37　經常有人像約瑟一樣作出捐獻（四 34），不過路加的用意，是想在提反面的例子（五 1～11）之前，先提一個正面的例子，並且藉此介紹一位重要的人物（九 27）。把正反例子作對比，是古代所推崇的寫作技巧。按照 * 舊約的律法，利未人不可擁有土地，但在耶穌的時代，一般都有（參：十二 12～13，巴拿巴的親戚），而有些甚至還相當富裕，像撒都該人的祭司。

五 1～11

對付團體內的罪

曾經有一個人將擄物據為己有，而這個罪連累了整個以色列，讓全民受到審判，許多人死亡；等到以色列人將犯罪者處死，他們才能再向前邁進（書七）。神要祂的子民整體都聖潔，祂對全然委身的聲明非常看重，遠遠超過今天大多數的基督徒。

五 1～4　古代要求成員交出財產的團體，常會有一段等候時期，在那段時間裏，個人可以取回自己的財

物，離開這個團體（參：* 死海古卷和 * 畢達哥拉斯追隨者）。早期基督徒的行動不是基於規定，而是出於愛，但是這段經文對謊報已經交出所有財產之人的懲罰，比其他團體更嚴厲。* 死海古卷對這類犯法之人，一年內不准他們與大家共餐，對他的飲食供應也減少四分之一；在這裏，神則將之處死。列王紀下五 20～27，和一塊在伊比道樂斯（Epidauros）出土的希臘碑文，顯示出古人大部分都知道向神或祂的代表說謊的危險。

五 5　猶太傳統說，一名犯姦淫的人喝下聖殿的苦水（民五），便會立刻倒斃；還有一些故事講到，* 拉比以嚴厲的眼光宣告審判，或（在後期的故事中）趕出愚昧的學生。審判的神跡出現在希臘典籍中，在 * 舊約更是常見（如：民十六 28～35；王下二 24；代下二十六 16～21）。

五 6　死者通常當天就埋葬，不過通常妻子應當會事先知道（五 7）。或許亞拿尼亞和撒非喇沒有家庭墓地，因為他們把大半的財產都給了* 教會。

五 7～11　舊約（如：申二十一 21）和後期的猶太教（* 死海古卷、* 拉比等），在好些個案中都以死刑的宣判讓人「懼怕（或譯：敬畏）」（11 節）；因此它有淨化的作用。

五 12～16

神跡增多

古代有幾位教師曾行過神跡，不過據報導，其中最著名之人所行的，不過像這裏 * 使徒所行的一樣，而且這類報導都不是同一代的人寫的。大部分當代人所記的這類神跡，都歸功於廟裏的神明（而早期基督徒對這點的看法，參：林前十 20）。

五 12　所羅門的「廊」（KJV）或「柱廊」（NIV），參三章 11 節，及約翰福音十 23 的注釋。

五 13　「其餘的人」似乎是指未信者，而不是指其他的基督徒（二 42、47）（這與一些希臘的派別不同，如畢達哥拉斯追隨者，根據報導，他們認為只有被揀選的人才能進到畢達哥拉斯面前）。許多非猶太人參加 * 會堂的聚會，相信以色列的神，但沒有完全皈依，遵守猶太人的規定（參十 2 的注釋）；可能這裏所指的，是持類似心態的猶太人，他們站在週邊，尊敬此一「耶穌運動」，但卻沒有皈依。

五 14～16　古代的人認為，人的影子附屬於人本身；在猶太律法中，如果一個人的影子碰到了屍體，和他本人碰到一樣，都算為不潔。一般人強調需要碰觸神醫，才會有效，這可能是受到迷信術士的影響（異教的魔術概念，認為能力是一種實體），不過神仍然借著祂所指定的代表，來滿足他們的需要（參十九 11；可五 28～30）。

五 17～32

再度被捕

五 17　* 撒都該人很有權力，但不像 * 法利賽人受百姓歡迎。基於政治情勢，他們不得不與法利賽人保持關係；他們會「嫉妒（和合本：忌恨）」（參：可十五 10），並且作出對 * 使徒不利的事，並不讓人意外。* 約瑟夫形容撒都該人為一「派」，與路加在此處用的名詞（和合本：教門）相同（大部分譯本如此譯；參：「黨」，NIV、TEV；亦見：徒十五 5，二十六 5）；約瑟夫也是為希臘讀者而寫，對他們而言，這個詞可以指某個哲學的學派。

五 18　這種外監是用來暫時收押嫌犯，等候審判，而不是刑罰人的監牢。

五 19　希臘典籍中常有奇跡式逃離監獄的故事（如：被本丟斯王〔Pentheus〕下監的希臘神祇狄奧尼修

斯〔Dionysus，譯注：希臘酒神〕），在基督教之前，有位 * 散居時期的猶太作者亞達潘努〔Artapanus〕寫了一則故事，講到摩西也有這經驗。當然，出埃及本身便是神的奇妙拯救，使他們脫離牢籠（亦參：利二十六 13；詩一〇七 10～16）。

五 20～21　聖殿的門半夜會打開，不過百姓只在日出之後才會來。* 使徒的審判訂在白天舉行，因為審判不可以在晚上舉行（四 3、5）。

五 22～26　幸好這些守衛只是猶太聖殿權貴的利未警力，而不是羅馬人或希律亞基帕一世的士兵，否則他們可能腦袋不保（見十二 18～19）。

五 27　大祭司是 * 公會或審判庭的主席。

五 28　對 * 使徒的指控為，他們把處死耶穌的責任怪在官府身上，激動民眾的反感，但官府的管理乃是羅馬人所同意的。（公會認為，處死耶穌乃是要除掉可能引發暴動的革命份子。）

五 29～30　參四章 19～20 節的注釋。使徒聲稱，公會是死刑的罪魁禍首。

五 31　參三章 15 節的注釋。在* 公會帶頭的 * 撒都該人或許認為，* 使徒所謂的耶穌是王——雖然他被公會處死，但卻被神高舉，為祂掌權——乃是一項錯誤；不過，就這個案件而言，他們可能認為，這種宣告乃是直接向他們的政治權力與智慧發出挑戰。

五 32　作見證，參一章 8 節；* 聖靈是 * 預言的靈，感動他們去作見證，而一般人認為，到了末時才有聖靈，或只有最敬虔的人才有。使徒的回答顯示，他們不認為公會是順服神的。

五 33～42

法利賽式的溫和支持

所有的 * 公會成員，無論是具政治企圖的 * 撒都該人權貴，或是想提高敬虔情操的 * 法利賽教師，都自稱跟隨以色列的神，不願意得罪祂。

五 33　當時並非節期，巡撫不在城中，所以宗教領袖或許可以隨心所欲，不按法律或當時的約定行事（參六～七章）。法利賽人的典籍記載，這時期的祭司家族有時會用暴力來達到他們的目的。

五 34～35　迦瑪列一世是溫和的 * 希列最著名的學生，這裏說他受眾百姓敬重，是十分客氣的說法；他可能是當代最具影響力的法利賽人領袖，也具耶路撒冷權貴的名聲。後期 * 拉比推崇他的敬虔與學識，賦予他「拉班」（Rabban）的頭銜，後來這頭銜指管理法利賽法庭的人。* 約瑟夫提到迦瑪列作官的兒子西門，暗示這個家族在耶路撒冷極有權勢。（後期有一傳統說，迦瑪列是希列的兒子，但這可能是錯的。）

* 法利賽人沒有多少政治權力，也不相信可以為政治理由而將人處死。即使基督徒犯了很大的錯，只要他們遵守摩西的律法，法利賽人不認為應當責罰他們。迦瑪列一世不像福音書中許多的法利賽人，這裏刻畫他是按照法利賽人所信的規條而活的人（亦參二十二 3）。

五 36　如果* 約瑟夫是正確的，丟大的反叛便在西元四十四年——在迦瑪列這番話的十年之後。丟大之名並不常見，因此不太可能從前還有一名革命份子叫丟大，不過這個名字的確出現過（如：在耶路撒冷的一塊墓碑上）。路加可能只是將當時讀者最熟悉的革命份子之名字放在這裏，而沒有用迦瑪列所可能

提到的另一位名聲較小、只有當代之人知道的叛徒（歷史家有時會用自己的話來調整書內角色的演說）；因此，若不是路加有錯，就是 * 約瑟夫弄錯了。

丟大是位猶太術士，他把跟隨者召集到約但河邊，說自己會將水分開。羅馬省長法都斯（Fadus）派軍隊去，將這群人或殺或捕；丟大被斬首。

五 37　加利利人猶大在主後六年因不滿稅收而帶領反叛。羅馬人前來報復，摧毀了塞弗利斯；後人追隨猶大的模式，這批革命份子後來被稱為 * 奮銳黨。猶大的諸子也參與了六十六至七十年的反叛，他們都被釘在十字架上。猶大受到一位撒都克（一名 * 法利賽人）的說明。迦瑪列對這類革命份子自然比較同情，不像 * 撒都該人，因為撒都該人比較喜歡羅馬人既定的統治。

五 38～39　當時的人認為，一個運動能夠持續下去，便證明有神在幫助；「攻擊神」可能是希臘俗語，或許源于希臘悲劇作家歐裏披蒂（Euripides），不過已被收進名言錄，供學生學習希臘文。在* 公會中必定有許多人曾用過這類名言錄，因此對這個說法很熟悉。

法利賽人可能比較偏向等羅馬人來處理這個問題。在這段時期，他們比撒都該人更相信將會有 * 彌賽亞出現，來實現神的計畫，推翻現有的政權。迦瑪列就和後來繼承他的人一樣，不想與羅馬人衝突，可是他知道，羅馬人一定會來處決革命份子——除非神與這些革命人士同在。把信耶穌的運動與跟隨丟大和猶大的人並列，顯示他的理解仍有偏差，認為這是一種政治運動。

五 40　法利賽人一定會聽從迦瑪列的話，因為他們非常尊重長老的教訓；而占多數的撒都該人，或許重新考慮，認為以私刑非法處死太過極端，因此也同意了。與判刑無關的鞭打，是用來責罰老百姓，這是很普通的事（路二十三 16；參：約十九 1 的注釋）；由於法利賽人反對羅馬的鞭刑，這裏可能是指按傳統猶太法庭的慣例，門徒被打三十九下（參：太十 17 的注釋）。

五 41～42　在猶太傳統裏，義人受苦時可以歡喜，因為他們在來生會得獎賞；同時，不服從統治者的命令會被視為十分勇敢，猶太教高舉如此殉道的人。（* 使徒繼續公開在聖殿院內教訓人，則分外顯得勇敢。）這樣的描寫，會讓古代的讀者格外尊重使徒。「教訓」主要是吩咐；「傳講」則特別指宣揚得救的 * 福音。

六 1～7

管理慈善事宜的七位執事

在政治上有勢力的人，通常會壓抑發怨言的少數人；此處* 使徒則將整個制度交由受冒犯的少數人去處理。我們今日可能稱這樣的處理為「確認行動」，而這則是歷史上的頭一個例子。

六 1　有些學者認為，這裏的「希臘人」（NRSV）只是講希臘話的巴勒斯坦猶太人，但是巴勒斯坦大部分的猶太人都會講兩種語言，而希臘文可能是大部分耶路撒冷人的第一語言。更可能的看法為，這節經文是指 * 散居地區的猶太人，他們在耶路撒冷住下來，而不是指巴勒斯坦猶太裔的本地人。

聖經命令要照顧寡婦，若是家人不在身邊，她們便沒有維生的來源。猶太教對這項責任很認真，與 * 外邦人的文化截然不同。可是，由於一般人認為，能埋葬在以色列是項功德，所以許多外地的猶太人會到故鄉來度晚年，死後便留下寡婦。（巴勒斯坦的 * 拉比最後更提供了神學理由，鼓勵人移民；根據一個流行的傳統，死人只能在以色列* 復活，因此，在別處死的義人必須在地底下一路滾回以色列，而大家認為，那會是很不舒服的經驗。）

因此，耶路撒冷外地來的猶太寡婦比例特別高，當地沒有足夠的猶太 * 會堂（六 9）來管理，充分供應所有寡婦的需要。耶路撒冷城裏的這個社會問題，也波及了* 教會。

六 2～4　在後期的巴勒斯坦猶太教裏，慈善捐的分配成了一個職位。由於要取得公信，所以任職的人有好名聲非常重要；參：提摩太前書三 7 的注釋。* 舊約曾有先例，百姓自己選擇分配的人，再由領袖加以認可（申一 13），而據報導，* 愛色尼人的領袖常是推選的。

六 5　由墓碑可看出，無論父母或祖父母曾否住在猶太地以外，許多耶路撒冷人都有希臘名字。不過，即使在羅馬，使用希臘名字的猶太人還不到百分之四十，而 * 使徒中只有兩位有希臘名字。這七位元都有希臘名字，顯示他們是希臘人（六 1）所熟悉的人，可能是第一代或第二代的猶太移民，從外地遷回巴勒斯坦——因此是受冒犯的少數人中的成員。甚至其中有一位是 * 歸信猶太教的人——從前是 * 外邦人，後來歸入了猶太教；許多這類人士住在安提阿（參十一 19）。

六 6　在舊約裏，按手表示祝福（使徒時代仍偶爾可見），不過這裏的概念似乎是按立，如民數記二十七 18、23（參十一 25），類似後來稱為 semikah 的按立 * 拉比之模式（參：提前四 12；提後一 6）。（拉比只在獻祭和按立學者時，才行按手禮。）若是如此，便表明 * 使徒認為他們的朋友所擔任的社會福利工作十分重要。

六 7　雖然大多數上層階級的祭司是 * 撒都該人，但是其餘一年才到耶路撒冷來幾個星期、比較窮的祭司，卻不是這等人；有些祭司甚至是 * 法利賽人。祭司在* 昆蘭社群裏的地位很高。祭司並不代表某種理念或經濟地位，而他們在此處的皈依，顯示基督徒已經深入到聖殿人士的內層結構，至少已進入在那裏事奉、屬較週邊的祭司圈中。

六 8～七 1

司提反被捕

雖然耶穌吩咐門徒要向 * 外邦人傳福音（一 8），但 * 使徒一直留在耶路撒冷，直到十五章 2 節。未來的盼望反而系於耶路撒冷 * 教會裏面具雙重文化的那一小群人。路加從那少數人當中舉出兩位領袖為例子（六 5）：司提反（第七章），和腓利（第八章）。

六 9～10　比起 * 教會中希伯來人的一邊，司提反和他的希臘同鄉對當地猶太人的敵意感受更敏銳（參六 1 的注釋）。耶路撒冷有許多 * 會堂（不過還未達到後期傳統的四百八十間），包括這裏提到的一些。考古學家找到了一個獻堂石碑，是「* 自由人的會堂」，他們的祖先原是羅馬的奴隸。（在希臘羅馬社會，這類人屬於特殊的一種階級；猶太教把他們列為比 * 進教的外邦人更低一階。）後期資料證實，亞力山太和基利家都有會堂；基利家的首府是大數，保羅的故鄉。還有一些有大批猶太移民的古城，各誇擁有不同的會堂。

六 11　由同儕來審判（在地方法庭擔任法官），似乎更為理想；由同為希臘同胞的人提出批評，比不太認識司提反的人會更有分量。這裏的「褻瀆」不像後期專門的用法，指讀出神的名字，而是較一般的用法，指對神執意不敬。

六 12　* 公會在處理司提反的案子時，一定不會對他有利；猶太的律法規定，譴責之前要先提出警告，不過，公會已經對這個運動的領袖發出過警告（五 40），從此以後，公會就要採取行動了。

六 13～15　古人認為，在神明面前憑祂的名起誓後卻作偽證，會得罪該神明。若被人發覺是偽證，會被處死（申十九 18～19；羅馬法亦然），不過在這裏，司提反在回答大祭司的質詢時（七 1），似乎承認了指控的一部分。他贊同 * 律法（參：他在第七章大量的引用），但是從某個角度而言，可以說他反對聖殿（七章）。猶太典籍稱讚那些為保守聖經傳下來的祖先傳統而受苦的人；維護這傳統的人，會認

為司提反乃是背道。在審判的時候，控方先發言。

七 1　大祭司會帶頭質詢被告；他的話包含很廣，給了司提反機會來否定控訴。

七 2～7

亞伯拉罕的事蹟

覆述以色列的歷史以強調某個論點，是很常見的（歷史的回顧，如：撒上十二 7～12；馬喀比一書二 49～69；德訓篇四十四～五十），而稍微研讀使徒行傳七 2～53，馬上便可看出要點：司提反是在回答控訴（六 11、13～14），他指出，神在歷史裏短暫的工作，中心並不是聖殿，甚至也不是以色列地。雖然 * 舊約的先知也曾提過同樣的論點（如：耶七；約拿書），但他一定會遭到反對——至少會和他們一樣。他所引的話若與標準的希伯來文聖經不同，便會符合撒瑪利亞經文，或 * 七十士譯本。

七 2～4　巴勒斯坦的猶太傳統十分強調以色列地的特殊性，有些教師甚至宣稱，神只在以色列境內直接啟示祂自己。此處則說，雖然神呼召亞伯拉罕到應許之地，但祂乃是在美索不達米亞（聖經譯為「米索波大米」）——遙遠的東方——向亞伯拉罕顯現。

七 5～7　雖然亞伯拉罕是理想的屬神之人，但他和他的後裔經過四個世紀，仍無法擁有聖地。

七 8～16

約瑟的事蹟

* 撒瑪利亞人認為約瑟和摩西是過去最偉大的兩位領袖。猶太文學也給予他們極高的評價。

七 8～9　反對屬神之人約瑟的列祖，是大部分猶太人的祖先。因此，司提反開始講章中的第二項重點：你們反對神賜給你們的真領袖。

七 10　神高舉約瑟並祝福他的地方，是在埃及，而不在巴勒斯坦。

七 11～13　約瑟拯救了他的全家，但是一開始他們並沒有認出他來。

七 14　這些猶太聽眾的第一語言是希臘文，因此司提反用希臘文引用 * 舊約，所根據的是 * 七十士譯本，而不是希伯來經文，而其上所記約瑟的家族為七十五人（後期標準的希伯來經文為七十人；有一份 * 死海古卷的希伯來經文卻與 * 七十士譯本相同）。

七 15～16　雅各、約瑟和他的兄弟都死在異國，不過他們的骸骨後來都移回聖地（參六 1 的注釋）。聖經並沒有記載說他們都埋在示劍。（雅各埋葬的地方靠近希伯侖，創二十三，四十九 29～32，五十 13；約瑟埋在示劍，書二十四 32。* 約瑟夫寫說，其他的兒子葬在希伯侖，但是由於他們在雅各埋葬之後才過世，他們與他們的兄弟約瑟同時間埋在同一地點的可能性似乎較大。）司提反在此與 * 撒瑪利亞的傳統相符，他們當然會將這份榮譽歸給示劍，因為那地方後來成為撒瑪利亞著名的都城（參八 5 的注釋）。

七 17～34

摩西的事蹟

司提反與 * 舊約相當接近，不像當時代其他的作者過度誇張摩西的生平。他在此將前面的主題連在一起：神曾在聖地之外啟示自己，以及以色列拒絕了她的拯救者。

七 17～19　以色列在埃及受苦，很需要一位元救主，與第一世紀巴勒斯坦人遇到艱難的光景十分相似；許多人都在尋找一位像摩西的先知，救他們脫離壓制。在* 新約時期，非猶太人常把孩子丟在外面，任

憑他死去，可是猶太人對這種作法十分痛恨；此處路加所用的字，是常用來描述丟棄孩子的字彙，讓人對法老更加反感。

七 20　有些作者（尤其是後期的 * 拉比，或許借用了從前挪亞的故事）將摩西的出生添加了許多奇妙的故事（如：他生出來非常之美，甚至整個屋子都亮起來，又如，他出生時就已有受割禮的記號，等等）；司提反只講舊約所記摩西出生的事。

七 21　* 約瑟夫也將出埃及記二 10 法老女兒的行動稱為收養（不過他所用的詞不如司提反專門，司提反是用 * 七十士譯本的字作文字遊戲）。

七 22　約瑟夫和其他作者都將摩西在埃及所受的教育，以及傳說他曾是埃及先鋒大將軍的事大為渲染；司提反則只提到必要的資料。他雖強調摩西受到 * 外邦的教育，不過對講希臘語的聽眾而言，這一點的震撼或許不像前面提到地點時（如七 2～4、10）那樣強烈。他提到摩西所受的外邦教育，雖然十分簡短，但卻增加了辯護的力量，表明神的計畫從一開始就不限於以色列。

七 23～29　雖然摩西放棄了他在埃及的身分，與他的同胞認同，為他們帶來了拯救（「搭救」一字通常譯為「救恩」），但他們卻拒絕他。參七章 35～37 節的注釋。（司提反從正面說明摩西殺死埃及人的事件，* 拉比與希臘裔猶太作者——如 * 斐羅和亞達潘努——也是如此；* 約瑟夫是為 * 外邦人寫猶太歷史，所以完全略去這段記載。）

七 30～34　神不單在西乃山向摩西顯現，差派他去埃及，並且也稱那座山為「聖地」（33 節）——控告司提反的人用這個字指聖殿（六 13）。

七 35～41

像摩西一樣被拒絕的救主

七 35　摩西也像耶穌一樣，被同胞拒絕，不認為他是救主。

七 36　摩西和耶穌一樣，也行了神跡奇事。

七 37　許多猶太人和 * 撒瑪利亞人都承認，神會差遣一位像摩西的拯救者來（申十八 18）。司提反就像一位優秀的猶太解經家一樣，問道：「那位像摩西的先知，與他相像之處究竟為何？」他的答案為：他會被自己的同胞拒絕（七 35、39）；而他聽眾的反對，就證明了他的論點（參：賽五十三 1～3）。

七 38　猶太人紀念摩西領受 * 律法，並傳給以色列人的事（司提反所用的詞，可以說明猶太教師對傳統的領受與傳承，不過不像哥林多前書十一 23 的用辭那樣強）。

七 39　既然摩西當代的人拒絕了他，那麼，與耶穌同時代的人相信那位被猶太領袖所拒絕的人是他們的拯救者，應該不會太難吧？

七 40～41　金牛犢事件是以色列歷史中最令 * 拉比汗顏的一段；他們認為這是以色列所犯最大的罪。但是當異教徒問到他們這件事時，他們卻感到被冒犯（* 約瑟夫早些甚至省略不寫），幾個世紀之後，他們辯道，做金牛犢的，是隨著以色列出來的那些異教徒，而不是以色列人（違反出埃及記三十二 1～6）。以色列曾在被摩西拯救出來之後，立刻去拜偶像；而司提反即將暗示，控告他的人也跟隨「他們（人）之手所作的工作」——這說法在聖經和其他猶太文獻裏常指偶像，不過也可以指人所造的聖殿（徒七 48）。

七 42～50
神對聖殿的看法

此處司提反直接提出控訴：他的對頭所賦予聖殿的重要性，聖經並不支援。聖殿是整個帝國所有猶太人合一的象徵，對它的守護者而言，司提反的指控簡直就像 * 撒瑪利亞人的控訴一般。就連最極端的 * 愛色尼人都只將聖殿的領袖定罪，卻仍然渴望聖殿的復興。

七 42～43　司提反用的 * 預言（摩五 25～27），* 死海古卷十分愛用，他將譯為「會幕」（KJV、 NASB，和合本：帳幕）或「神廟」（NIV）的字作文字遊戲：以色列無異在曠野抬著異教神祇的帳幕。

七 44～47　司提反很快澄清，神的確要摩西按祂的指示建造會幕（參：來九的注釋），而會幕一直到大衛的時候還在；聖殿是到所羅門的時候才建的。司提反沒有否認神贊同舊約聖殿的建造，也曾賜下祝福；但是他否認神的意思是要它成為偶像，就像他的聽眾所以為的。

七 48～50　以賽亞書六十六 1～2 證實，神不需要人手所造的聖殿；萬有都是祂的手造成的。當時的習慣是讀一段先知的話來說明律法，而司提反從先知書（阿摩司書和以賽亞書）所引的相關經文，對他周圍之人的震撼，與阿摩司和以賽亞對他們當代之人的震撼不相上下。
七 51～53
講壇的呼召

希臘羅馬式的專題演講，結論是要帶來改變，或帶出行動。司提反的演說雖含有法庭辯論的成分，不過，他的重點在控訴聽眾，不在為自己辯護。

七 51　「硬著頸項」和「心未受割禮」，在* 舊約裏是標準的先知訓斥之言；摩西強調割禮（七 8），不過靈裏未受割禮的，也會從約中剔除（如：申十 16，三十 6）。司提反所選的言辭再犀利不過。他的重點為，他的聽眾就像他們的祖先一樣，拒絕了神的使者；* 聖靈常被視為感動先知的靈。

七 52　猶太傳統多把先知之死的責任歸在以色列身上，比舊約的記載更嚴厲，因此司提反的聽眾無法否定他的指控。司提反的作法固然類似希臘傳統裏的蘇格拉底，但與耶穌的相似更有意義——他刻意激怒控訴的人，造成他們殺害他，藉此來證實自己話中的要義：他們和他們殺害先知的祖先一樣。

七 53　舊約只提到荊棘中曾有天使向摩西顯現，此外並沒有提神透過天使賜下律法；猶太典籍則加上這點，以促使人對律法更加敬重（亦參：加三 19；來二 2）。司提反的結論為：他的控訴者錯了；違反律法的是他們，而不是他，因此他們是心中未受割禮的人。正像蘇格拉底把對神明不敬虔的指控，轉到控訴他的人身上一樣，他也知道結果會如何：必定會殉道。
七 54～八 4
第一位殉道者

羅馬人不允許轄下的民族自己執行死刑，但是司提反的聽眾怒氣衝天，按照猶太律法私下將他處死。司提反的死證明了他的話，並為耶穌運動擴展到巴勒斯坦之外立下了神學基礎；這件事也導致更進一步的逼迫，而使信仰更直接傳播開來（八 1）；這件事也將種子種在一位名叫掃羅的人心中（七 58）——這種子結出果實，後來在大馬色的路上有了收成（九 3～4；參：司提反與保羅在使徒行傳裏的講道，主題有些類似）。

七 54～55　審判官通常是站著宣判：在他的反對者正要將他定罪之時，耶穌，這位真正的審判者，則在高舉祂的僕人。路加在這個故事裏也和在別處一樣，讓人清楚看見，誰才是真正在神面前受審判（參七

57～58、60；參：賽五十四 17）。

七 56　但以理書七 13～14 說，* 神子的出現將高舉義人（以色列），勝過反對他們的人（列國）；司提反的聽眾一定知道，他把自己放在哪一邊，又把他們放在哪一邊。

七 57～58　根據猶太人的規定，被定罪的犯人會被帶到城的邊上，丟進一個至少兩人高的低地。見證人要首先拿大石頭，對準他的胸部丟下去（不過很難擊准），一直到犯人死去。按照猶太律法，他們在動手之前，要將犯人的衣服剝除；但這裏司提反的控訴者脫掉自己的衣服；或許因為他們太熱了，就像希臘人在運動時脫衣服一樣。但是路加記錄這細節，是要辨認究竟哪一方犯了罪——拿石頭丟司提反的人，因脫掉衣服而象徵性地承認自己是罪人。在摩西的律法裏，作假見證的人本身要被處死。

最初讀路加故事的人，可能知道保羅的名字，但卻不知道他另外還有一個名字，掃羅（十三 9）；路加和古代（或現代）的優秀作家一樣，暫時隱瞞重要的資料，不予宣佈。「年輕人」或「少年人」並不太準確；一般用「少年人」是指十四歲（或二十一歲）到二十八歲，可是這裏用的字可以延伸到四十歲。在猶太典籍裏（根據：民四 35），有些職務要三十歲之後才能擔任，不過這點與掃羅在九章 2 節的使命可能不相干，尤其若他是獨身者（猶太傳統鼓勵男人在二十歲結婚）。當時掃羅才二十幾歲（譯為「少年人」之字一般所指的年齡），是很合理的。

七 59　司提反的禱告很像耶穌在路加福音二十三 46 的呼求。古代的作者常喜歡指出不同人物的相似之處；路加要他的讀者明白，司提反——這位 * 教會的理想代表——殉道，是追隨他的主之腳蹤。

七 60　他最後的話與路加福音二十三 34 一樣；參：使徒行傳七 59 的注釋。用石頭打的死刑，受刑人要承認自己的罪，並且祈禱說：「願我的死贖清我所有的罪。」司提反所承認的，不是自己的罪，而是為他捏造罪名的控訴者之罪（參七 57～58）。

八 1　直到受了逼迫，* 教會——主要是說雙語、來自外地的猶太人——才開始進行耶穌在一章 8 節給他們的命令。正如第二世紀北非的神學家特土良所指：「基督徒的血」是教會增長的「種子」。

八 2　在古代地中海一帶，死後若不能埋葬，是最大的恥辱；若為了埋葬死人而冒生命的危險，會被人敬重，視為英雄。死者成年的兒子或最親近的親屬應當負起埋葬的責任。猶太律法禁止為定罪的死囚公開哀悼，但是為其他人哀悼，則被視為敬虔的責任。司提反敬虔的朋友來哀悼他，乃是不顧猶太最高法庭對他不合法的判決。

八 3　監獄通常是在審判之前扣留犯人的地方；掃羅將婦女也和男人一同拘禁，顯示他比大多數同輩的人更激進，他們可能感到沒有必要如此（加一 13～14；腓三 6）。對教會會友惟一的指控，似乎是假定他們反對聖殿，這是因司提反的一番話而造成的。

八 4　古代大部分宗教的傳播，都是經由來往的客商或旅人，較少經由名人。

八 5～13

撒瑪利亞人信主

路加寫完七位職事的第一個例子（司提反）之後，便轉到第二個例子，即八章 4 節「分散」出去的一員。

八 5　「撒瑪利亞城」可能指 * 舊約的撒瑪利亞故址，當時是一座異教的希臘都市，稱為希貝斯特，所

崇尚的是對皇帝的敬拜，城內各式各樣的宗教都有（參八 10～11 的注釋）。不過，希貝斯特的人多為希臘人，而不是 * 撒瑪利亞人，因此這個片語也可能指撒瑪利亞區的主要撒瑪利亞人城市，尼亞波利斯，位於古代的示劍（參七 15～16）。這是撒瑪利亞人的宗教中心。

八 6～8　古代視神跡為極具價值的證據。現代受西方教育的菁英份子常嗤之以鼻，但那是依據我們的文化，而不是從他們的文化來看；今天世界上大部分文化（事實上，所有未受到自然神論的理性主義，或馬克斯主義的無神論影響的文化），都接受不同形式的超自然現象。因此，凡只以哲學為先決要件，而拒絕神跡的人，乃是出於本民中心的武斷結論；這樣的人不是真正心胸開闊的知識份子。

八 9　古代的術士常會有大批人跟隨；而在古代的希臘羅馬世界，猶太術士很出名，所以撒瑪利亞有術士並不希奇。主流的猶太教領袖就像舊約一樣，反對法術，可是後期甚至連 * 拉比中也有一些耽溺於法術，聲稱他們只是要更進一步探究神創造之法則的奧秘。

八 10～11　在附近的希貝斯特，許多希臘人正將各式各樣的希臘神祇綜合起來，形成一位宇宙性男神，並將所有的女神綜合成一位女神。這種綜合是追隨一種趨勢，幾個世紀以來，這趨勢在一些受過教育的希臘人當中逐漸發展。第二世紀有位基督徒作者寫道，西門本人是那位男神的天神下凡，或道成肉身，而他的配偶海倫娜則是女神的化身。

八 12　猶太人知道* 撒瑪利亞人一向反對猶太教，因此他們會認為這裏的情形極不尋常。撒瑪利亞人已經受過割禮，因此只要* 受洗，就可以歸入猶太教；可是這種人很少，甚至絕無僅有，因為這便等於否定自己的種族。而腓利——這位猶太人——所傳講的 * 福音，竟然讓撒瑪利亞人願意來跟隨一位猶太人所宣揚的 * 彌賽亞，對許多猶太人而言，他等於背叛了猶太教。但腓利的神學理論和司提反在第七章的論點相同，即見證要從中心點擴散出去，這也是耶穌在一章 8 節的大綱之意。

八 13　猶太教承認，外邦術士可以行神跡，而猶太教內大部分教派都將此種能力歸於比列（* 撒但）。* 舊約教導說，異教術士可以重複神的神跡，但只在小事上（出七 11、22，八 7），而且他們的能力也受到限制（出八 18～19，九 11）。有些作者認為，從西門後面的表現來看，他並沒有真正信主（八 18～24），不過這個事件與「信主」的定義有關；早期基督徒和同一時期的猶太教一樣，不單感歎有人的歸信是假的，也指出有人會背道離去（如：撒上十 6，十六 14；彼後二 21；約壹二 19）。

八 14～25

使徒認證撒瑪利亞人的信主

腓利跨文化的工作開墾了一片新園地，但很有可能會受到耶路撒冷 * 教會（八 12）保守份子的反對。因此，路加必須提到耶路撒冷 * 使徒的反應，和神對這工作的祝福。

八 14～15　從神學的角度而言，* 聖靈的工作應該是一整套的（二 38～39），但是在教會的經驗裏，祂工作的各個層面卻不一定同時彰顯出來。路加非常強調聖靈賦予人先知之能力，而比較少提到聖靈在 * 舊約裏和早期猶太教中其他方面的工作；這裏所講的，應當是指這種先知能力的層面，不過腓利的聽眾已經在八章 12 節就信了主。

八 16　「進入……的名」（NIV）是直譯，反映出古代商業文件的用語，意思是，信主的人已經將他們生命的主權交給基督（或許，這只是反映出這段時期希臘介係詞的意思愈來愈模糊）。

八 17　古代猶太教很少有按手禱告的例子（在* 死海古卷中有一處），但是在舊約裏，按手禱告是要帶

下祝福（創四十八 14～20）。

八 18～24　* 使徒所行的神跡，對許多希臘人而言，只能歸入法術類，但是此處的經文顯然將使徒的神跡與那些和道德無關、以法術施行的奇事作出區分；他們的作為更接近 * 舊約的先知。術士可以買到法術秘方；但 * 聖靈無人可以買。

八 25　新的事工是由出現在使徒行傳六章的雙語見證人首先開創的，而到了現在，* 使徒才開始進行自己應負起的使命（一 8）。由整個 * 故事看來，使徒非但沒有修改或糾正腓利引導撒瑪利亞人信主的不足之處（如某些注釋家的看法），反而承認並肯定他工作的正當性。

八 26～40

一位非洲官員信主

路加用了等量的篇幅來描述這一個外邦人的信主，他可以成為自己文化中的見證人，帶來像在撒瑪利亞一樣的復興。由於 * 撒瑪利亞人被視為雜種，這個人才算頭一個信基督教的真正 * 外邦人（可能耶路撒冷的 * 教會根本不知道有這個人，十一 18）。

八 26　靠近耶路撒冷有兩條路通往南方，一條經過希伯侖，進入以土買（以東），另一條在到迦薩之前與海岸道路會合，通向埃及，兩條都有許多羅馬里程碑，作為路標。舊的迦薩是廢城，其遺址靠近如今已為希臘化都市的亞斯加隆和新迦薩。在一條行人稀少、或許通到廢城的路上，腓利可能找不到講道的物件，而在撒瑪利亞的復興之後，他對這個命令一定感到費解；但是神常用這類命令來測試人的信心（如：出十四 16；王上十七 3～4、9～14；王下五 10）。

羅馬里程碑

–



八 27　在地中海一帶的神話與傳說中，衣索匹亞（和合本：埃提阿伯）在地理上代表地的極處（有時從極南到極東），而在猶太與希臘羅馬的文學中，最常提到的衣索匹亞人特色，就是他們的黑皮膚（* 舊約也提過，耶十三 23）。

「幹大基」（kan-dak'a）似乎是衣索匹亞一個朝代皇后的頭銜，在希臘羅馬文學中曾出現過；傳統

宣稱，該片土地是由皇后治理。她似乎統治著黑人努比亞（Nubian）王國，在埃及以南，有一部分在現今蘇丹境內，這個國家從主前七五〇年就存在，主要的城市為米烈（Meroe）和那巴他（Napata）（不可將這個國家與阿比西尼亞〔Abyssinia〕混為一談，該地方是近日才被稱為衣索匹亞，並於主後第四世紀皈依了基督教）。這個國家與羅馬有一些貿易往來，可是這名官員和他的商隊一定是少數幾個走到這麼北邊的衣索匹亞人之一。他或許是位「敬畏神」的 * 外邦人（參十 2 的注釋）。他既是皇后的財務大臣，權位一定很高。

按照字面（但並非每次都如此，創三十九 1，* 七十士譯本），「太監」是指去勢的男子。雖然東方的宮廷喜歡用太監作官員，但猶太人卻反對這種作法，猶太律法也不許以色列中有太監（申二十三 1）；這個規定顯然是要防止以色列人將男孩子閹割（申二十三 1）。可是神當然接納被閹之人（賽五十六 3～5，甚至外國的太監；所羅門的智慧書三 14）。在舊約裏，有位衣索匹亞的「太監」後來成為耶利米少數幾位朋友之一，並且救了他一命（耶三十八 7～13）。

八 28　大部分人都走路，較富有的人騎牲口，最有錢的人才能坐馬車。有些人坐在豪華的馬車中會看書；因此，當這位太監在讀以賽亞書的時候，馬車仍在走。

八 29～30　現代對讀書的教導，既有朗讀，也有不出聲的閱讀，但是古代卻沒有默讀的作法；能讀的人總是讀出聲來。這裏的情況顯然是出於神的安排（參如：創二十四 13～27）。

八 31　在馬車中，通常只有一個人能相陪；有錢的太監可能有更多人相陪，但仍有位子可讓腓利坐。

八 32～35　以賽亞書前面幾段僕人的經文，明顯是指以色列，但是四十九章 5 節把僕人與其他以色列人區分出來，而在五十三章 1～3 節裏，他則被以色列所拒絕；在五十三章 4～12 節裏，他承擔了以色列的罪，他自己雖是無罪（五十三 9），卻自願受苦（五十三 12）。這位官員的困惑是可想而知的，而腓利的說明則完全正確。（路加沒有提整個以賽亞書五十三章，但是從上下文可以看出；因為當時的聖經並沒有標明章節，所以必須引述經文的一句話，讀者才能知道他是在讀哪一段。）

八 36～38　迦薩附近有一些溪谷（溪穀平常是幹的河道，雨季的時候會充滿水）；由於猶太式的 * 浸禮是要全身入水，路加在這裏的意思很清楚。這位衣索匹亞人既是敬畏神的人，可能瞭解猶太人的觀點，即：全然皈依包括要受洗——雖然腓利並沒有要求他受割禮。（如果他是名符其實的太監，當然不可能受割禮；有時閹割只是除去睪丸，不過當時在他那一帶，閹割卻不是如此。）

八 39　基督教在阿比西尼亞的傳播，是第三世紀透過平信徒的見證，而那個帝國自稱為「基督徒國家」的時間，與羅馬帝國相同。努比亞是後來才皈依的；這名衣索匹亞人的見證沒有記錄可考，但是根據路加，我們可以假定他必然在高階層的人中見證了他的信仰。

有些術士宣稱自己能飛，但是描述腓利被提的話，暗示是超自然的提去，接近 * 舊約的模式（王上十八 12；王下二 16；結三 12、14）。

八 40　猶太地的亞鎖都，就是古代的亞實突，約在迦薩以北二十五哩，耶路撒冷以西三十五哩。該撒利亞馬利提瑪（靠近海岸的該撒利亞，不是該撒利亞腓利比）在亞鎖都以北五十哩，就在同一條海岸道路的邊上；這座城在十章 1 節變成非常重要（參二十一 8）。

九 1～9
耶穌抓住了掃羅

保羅信主的經過，在使徒行傳裏記了三次，內容稍有差異（九、二十二、二十六章；都符合他書信中的記載）。古典文學常先記下要傳遞的資訊，然後在使者送到的時候，再逐字重述一次。幸好，路加時代的 * 修辭學比較喜歡變化，使得重複的 * 敍事不致顯得過分重複，因此趣味性較高。

九 1～2　官方用介紹信來推薦所差派或授權的人，是很普通的事，而 * 約瑟夫提過，巴勒斯坦的代表可以從耶路撒冷的 * 公會得到命令。在巴勒斯坦之外的猶太人團體尊敬大祭司，而他所寫的信，授權掃羅要* 會堂全力配合他來執行任務。大祭司在羅馬政權下管理巴勒斯坦時，曾經使用過引渡權，來追捕猶太逃犯；敘利亞的地方會堂可能仍然承認這項權力，不過當地的政府官員卻可能不同意。這些會堂團體可能會與掃羅合作，將猶太基督徒全數清除。

* 昆蘭的 * 愛色尼人也形容自己為「道路」；對一個認為只有自己追隨義路的團體而言，這是很自然的稱呼。愛色尼人顯然也在大馬色定居——如果他們在這時的作品可以按字面解釋的話。住在大馬色的猶太人成千成萬（在主後六十六年，那裏已有一萬八千人之多）。

九 3　天上的光暗示是舍吉拿（Shekinah），神的同在（與「榮光」〔yeqarah〕的概念相關），因為神在* 舊約中常將祂的榮耀啟示出來。

九 4　在舊約和猶太文學裏，人們遇到神的啟示或天使時，常僕倒在地。在猶太文學中，當神呼叫人的時候，常重複他的名字，讓人特別注意以下的話。從這個啟示的性質來看，此處的「主」不單是指「先生」；或許掃羅不知道向他說話的是神，還是天使，也可能他只是不相信自己會在逼迫神。

九 5～6　逼迫跟隨耶穌的人就是逼迫祂，因為他們乃是祂的代表（路十 16）。

九 7　掃羅同伴的反應，和但以理書十 7 很像。

九 8　神有時會讓人眼瞎，使他們無法作惡，或暫時讓他們如此，使他們能專注（創十九 11；王下六 18～20，與六 17 成對比）。

九 9　三天對禁食不算罕見；但是若不喝水，可能會脫水，而若繼續不喝水，最後會死掉。* 新約的例子常將禁食與禱告相連，不過禁食平常也表示哀傷或 * 悔改。從這個 * 敍事看來，掃羅並沒有改變宗教；他乃是明白如何才是真正實踐猶太人的宗教。
九 10～19a
亞拿尼亞的任務
九 10　使徒行傳裏還有一個人也叫亞拿尼亞（二十三 2），不過這個名字很普通，是希伯來文哈拿尼雅（如：耶二十八 1；但一 6）的希臘文寫法。他的回應是一位順服神、預備接受命令的僕人當有的反應（撒上三 10；賽六 8）。（大馬色是今日敘利亞的首都〔現譯：大馬士革〕，當時是拿巴提〔Nabatean〕阿拉伯人的首都。）

九 11～12　這兩個人都在異象裏被告知對方的情形。這種雙重異象在古典文學裏十分罕見（如，* 亞普類烏的 Metamorphoses 11. 13；參：多比雅書三）；這種事發生的時候，便可明確知道，這件事乃出於神的安排（參：創四十一 32）。古代猶太人十分好客，在大馬色找一個猶太同胞家住下，對保羅而言並不困難——無論猶大是否事先知道掃羅會來。「直街」可能是貫穿大馬色東西最長的街，傳統認為猶大

的古曆即在此。

古代的大數是基利家的首府，也是該省最重要的城市，裏面有著名的學校，且以擁有許多哲人為傲；現已證實當時該城有猶太人。不過，請參二十二章 3 節的注釋。

九 13～14　亞拿尼亞知道要他去做的事之後，自然會感到不太願意（九 10）。對於似乎荒謬的命令，參八章 26 節的注釋。

九 15～16　這裏的用語是 * 舊約的呼召或委任 * 敍事中所用的話；掃羅顯然已經信主，如今即將蒙召去為神工作。「代表我的名」或「為我的名」（NIV），意思或是指耶穌的名譽，或是掃羅作祂代表的時候，將會遭到這些苦難（參：約十四 12～14 的注釋）。

拿巴提的銅幣

–



九 17　「兄弟」是信仰相同的人，或參加同一個希臘會社的人，或猶太人之間，常用的說法。

九 18～19a　掃羅的醫治很像猶太流行故事中多比雅瞎眼得醫治的情形，更加凸顯出神為掃羅行的奇事。
｛

九 19b ～31
大馬色與耶路撒冷的衝突
九 19b ～21　掃羅所得的授權信（九 2）可能還在他身邊，並沒有拿出去，可是有關他要做的事已經在大馬色的猶太社群中傳開。「* 神的兒子」這說法是保羅用語的特色，不是路加的特色；作者在報導某人所說的話時，常會仿效他們的說話方式，路加不會這麼早就知道保羅的模式，除非他親自與他相識（他顯然如此；參：使徒行傳的導論）。

九 22　按照掃羅的地位，他一定是聖經專家；如今他用這項專長來反對自己從前的任務。

九 23～24　掃羅的猶太反對者計畫要暗殺他，不是要合法將他處死；但是他在哥林多後書十一 32～33 暗示，他們已經取得大馬色政府高級官員的合作。掃羅於亞利他四世（Aretas IV，主前 9 年～主後 40 年）的轄下，在拿巴提的其他希臘城市傳道長達三年（加一 17），可能業已引起反彈。

九 25　有些屋子建在城牆裏；掃羅逃走的方式，在聖經裏有先例（書二 15；撒上十九 12）。他已有 * 門徒，顯示他的工作好像基督教的 * 拉比，或教師，而他已具備必要的訓練，有資格擔任教師（參二十二 3）。

九 26～31　掃羅和在他之前的福音使者司提反一樣，很容易激怒群眾，因此似乎也會遭到同樣的命運，好在他被送到大數去。由於他生在那裏（二十二 3），可能在那裏有親戚；但是他的訓練徹底是巴勒斯坦的猶太方式（腓三 5），因此，在他生平的這段時間裏，掃羅才開始特別與小亞細亞（現今土耳其）的 * 外邦人建立關係。在* 使徒中，他則是與彼得和雅各比較熟（加一 18～19）。

九 32～43

神跡繼續藉彼得行出來

九 32　呂大是猶太一個地區的首府，其中有非猶太人，後來出了許多著名的 * 拉比，和一個拉比學校。

從迦密山南端望向沙侖平原

–



鳥瞰雅法

–



九 33～35　沙侖不是一個城鎮，而是從呂大延展到北方迦密山的一片海岸平原。在主後第二世紀，呂大的基督徒仍然不少。

九 36　約帕從前是一個興旺的港口，現在是特拉維夫—雅法（Tel Aviv-Jaffa）的一部分。它曾在猶太人控制之下四十年，然後才於主後六年直接被羅馬管理。大比大是閃族名字，多加是希臘名字（兩者的意思相同，即「羚羊」）。

猶太婦女積極參與慈善之事。在希臘羅馬文化中，一般而言，婦女有時會是 * 庇護人，而有人認為，大比大或許是一位庇護人，也可能是第 41 節提到的寡婦之施主。可是無論她是否有正式（為施主）的地位，她總是在照顧別人。

九 37　猶太的死人常在埋葬之前要洗乾淨。只有女人才能為女屍做埋葬的準備。

九 38　呂大靠近約帕很重要，因為屍體必須立刻埋葬。十哩的距離，意味著來回各要三到四小時（差人來到彼得那裏，彼得再去約帕）；一般的習俗是在日落之前要將屍體埋葬，即使大比大在當天清早就死了，他們也絲毫不敢耽擱。

九 39　樓上的房間通常較小（一章 13 節是例外），一般是建在平房頂上的閣樓；這間屋子至少夠大，可以容納幾個人。做衣服是當時文化中婦女當做的家事之一。富有的羅馬婦女有女僕來做，但是仍必須為這事負責。

九 40　為配合猶太人的顧忌，大比大的身體應當在彼得進屋之前就蓋住了。彼得打發其他人出去，參：列王紀下四 33。

九 41～42　使人復蘇的人，通常會將活過來的人交給請求他來讓該人復蘇之人（王上十七 23；王下四 36；路七 15）。

九 43　按職業或家族的名字來稱呼人，是很普通的事。嚴格遵守* 法利賽人思想的人，會盡可能避免與

硝皮匠接觸，因為他們要剝除獸皮，因此身邊常是不潔淨的獸屍。第二世紀的教師報導（不一定準確），耶路撒冷不准有硝皮匠（如果硝皮場在靠近水的地方——如西門的家之所在，十章 6 節——許多 * 拉比還比較可以接受）。不過猶太教強調要接待客旅，而彼得可能從來就不在乎法利賽人的想法，所以他會欣然接受。

十 1～8

哥尼流的異象

請參九章 12 節保羅和亞拿尼亞雙重異象的注釋。

十 1　大希律將斯特拉特塔（Strato's Tower）重新命名為「該撒利亞」，以尊榮皇帝。這是羅馬的猶大省長之居所（二十三 23～24），因此固定有羅馬駐軍。百夫長下面的兵力大約有八十人（而不是按官職的稱呼一百人）。百夫長不像可以直接成為軍團指揮官或地方總督的權貴人士，他們是從小兵按階級一步步升上來的。

他的百人部下乃是一「營」（NIV、 TEV）或步兵大隊（NASB、 NRSV）的一部分，這種大隊是羅馬軍團的十分之一，共有六百人。五個步兵大隊駐紮在該撒利亞，還有一隊在耶路撒冷。根據資料，主後六十九年巴勒斯坦有這一特殊的大隊，不過這段時期是否有，並沒有明確的證據；從主後四十一到四十四年，亞基帕一世自己的軍隊駐紮在該撒利亞，因此，這些事件一定發生在主後四十一年之前。

軍職是很不錯的行業；加入軍隊的人，在二十年服役的期間（一般為十七歲到三十七歲；第一世紀後半，服役的時間延長為二十五年），大約一半能活下來，而能存活的人報酬頗高。非公民不能加入軍團，但是可以參與輔助部隊，在離職的時候則可獲公民權。

十 2　哥尼流顯然不是完全皈依猶太教的人（十 28），不過他的善行，和認識他的猶太人對他的稱讚（十 22），可證明他十分敬虔。「虔誠人」的用法可以很廣，然而在使徒行傳和一些猶太資料裏通常是作術語用，指那些未受割禮的 * 外邦義人。* 約瑟夫、* 斐羅、碑文，甚至異教哲人* 伊比德圖（Epictetus），都提到這種未完全皈依的人。從碑文可以看出，許多士兵對宗教都極關心。

如果這些事發生在四十一年之前（參十 1 的注釋），到六十六至七十年的戰爭時，哥尼流可能已經退休（百夫長可以在六十歲退休）。不過，在主後七十年之後，路加大部分的猶太讀者都不會喜歡駐紮在敘利亞－巴勒斯坦的羅馬軍人，而這件事會向他們的偏見發出挑戰。入伍的人都要宣誓，效忠被神化的皇帝。

哥尼流的「全家」（NASB、NRSV）或「家人」（NIV、TEV）讓人注意。路加當然知道，軍人不可以結婚。士兵通常會有不合法的女人，上級也不予理會，可是百夫長經常搬遷，因此很難與當地女子維持長期的非正式婚姻。所以，哥尼流雖然可能非正式娶了一名女子，但是整體來看，這種可能性不大。妻子與丈夫信仰相同，被視為是應當的，因此，如果他結過婚，她對此事的關注也很自然。可是，譯為「全家」的話可以指僕人或 * 自由人；一名奴隸的費用會花掉普通士兵年薪的三分之一，不過，百夫長的薪資是士兵的十五倍。此處「全家」可能只是指「僕人」（7 節）。

十 3　「第九小時」（KJV、NASB，和合本：申初）是下午三點左右——他遵守猶太人禱告的時間，就是在聖殿獻早祭與晚祭的時間（三 1）。

十 4～8　在* 舊約裏，神也眷顧許多尋求祂的 * 外邦人，無論他們是否已全然皈依祂（如：書六 25；撒下十二 9～10），並且也曾向非亞伯拉罕後裔的人啟示自己（創五 24；民二十二～二十五章）。「紀念」（4 節）可能是獻祭用語（利二 2），這個辭很合適形容在聖殿獻祭時間所獻上的禱告。

十 9～16

彼得的異象

參哥尼流在十章 1～8 節的異象；這種「雙重異象」的例子，參九章 12 節的注釋。

十 9　該撒利亞在約帕以北約三十哩。這裏記著說，他們到約帕的時候大約是中午（「第六小時」，KJV、NASB，和合本：午正），倘若哥尼流所差的人在下午三點（十 3）之後立刻出發，用步行的話，有一段路一定是在晚上走的；或許（可能性很小）哥尼流給他們預備了馬騎。由此可見，他們的任務一定很緊急。

平的屋頂可以用來曬蔬菜，也是禱告的地方。巴勒斯坦的屋子通常空氣不太流通（然這個家可能比一般人的家大；參十 17），在中午的時候，若躺在屋頂所搭的棚子下面，會比在屋子裏更涼快。中午平常不是禱告的時間（三 1），因此彼得花額外的時間來禱告，超過當時許多人按傳統的作法。

羅馬在該撒利亞建築的引水橋

–



十 10　彼得不是因特別禁食而感到饑餓；中午是羅馬人進食的時間，在約帕可能也一樣。這裏所描述彼得的情形，* 斐羅稱之為「神聖的醉」，即靈魂被神充滿，彷佛與周圍脫節；但是彼得與斐羅和 * 啟示文學的作者不同，他們是追求神秘的經驗，但彼得並沒有刻意想要得到特殊的經歷。

十 11～13　巴勒斯坦的猶太人在其他方面雖然寬鬆，但卻遵守飲食的戒律。因此，這個異象對任何第一世紀的巴勒斯坦猶太人（以及大多數在外國居住的猶太人），都是很駭人的：神竟命令彼得吃這一切不潔淨、不可吃的生物。他雖然饑腸轆轆（十 10），卻還沒有餓到那種地步！

十 14～16　大約五百年前，在另一個異象中，神同樣叫身為祭司的以西結去吃不潔淨的東西，而他也提出同樣的抗議；神的回答只做了小小的修正（結四 13～15）。在* 馬喀比時代，猶太人寧可死也不願吃不潔淨（不合戒律）的食物；因此猶太讀者會感到非常驚駭，神怎麼會要人去做這樣可憎（從他們的飲食文化看來）、不虔（從 * 舊約的觀點來看）的事。這個異象的重點為，神可以稱任何東西為潔淨，在此特別指將要與彼得會面的那些 * 外邦人（十 28，十五 9）。啟示的重複並非不尋常（撒上三 4～10）。

{

十 17～23a
接待外邦人
十 17　約帕是個大市鎮，不過知道西門的職業，且知道他的家在海邊，就比較容易找到他。（在羅馬世界的許多城市中，同一行業的人會住在同一區。）西門家有外門，顯示他頗富有。

十 18　哥尼流所差的人對猶太教有所認識（十 2），因此他們在外面「喊」，而沒有直接進到屋子裏（十 28），其實他們身為羅馬百夫長的代表，是可以這樣做，按照羅馬人的習俗可算無罪。

十 19～21　彼得「下去」見他們，是經由房子外面由屋頂通到地下的梯子。

十 22　許多故事提到猶太教師和 * 外邦人說話，不過嚴格的猶太人不會進外邦人的家，也不會讓外邦人進自己的家。因此彼得受邀到哥尼流的家，便是個問題。雖然較不在乎的猶太人可能不會反對（23a 節），但彼得必須考慮猶太 * 教會內較嚴格之人的想法——後來那些人當中甚至有 * 法利賽人（十五 5）。

十 23a　法利賽人和一些敬虔人很在意與不潔淨的人吃飯之事；招待外邦人過夜不合乎嚴格猶太式的敬虔規矩——無論客人多疲倦。與他們吃飯是不可以的，理由為他們是有罪的人（* 禧年書二十一 16）。或許西門因為是硝皮匠，不太注意嚴格的規定；不過他的客人可能絕大部分都是猶太人。約帕是種族雜居的城鎮，而他的職業反正是嚴格的敬虔人所瞧不起的。（後期的 * 拉比允許與外邦人做短期貿易接觸，並允許一些人同時雇用外邦人和猶太人。）但是彼得的異象很可能影響了這裏對客人的接待。
十 23b ～33
哥尼流接待彼得
十 23b　彼得帶同伴去，可能一方面是為要見證他的作法都很恰當（十 45：參：申十七 6，十九 15）。

十 24　如果他們在這些 * 外邦人休息了一宿之後（NASB「他起身」，23 節），日頭初升就出發，一路不停，到哥尼流的家也已經是晚上了。這裏的「又次日」，意思是他們在半路都停下來住宿（30 節），可能在一個種族雜居的城鎮（也許是亞波羅尼亞，在地中海沿岸半路的地方）。哥尼流耐心「等候」（NASB、TEV）他們，不僅表示他相信他的僕人不會逃跑，也顯明他渴望聽彼得的信息。

譯為「親屬」（NASB、NIV）的字，也可以指「同胞」，而這裏的意思可能如此。如果是指親屬，就可能指駐紮在同一城市當兵的遠親，不過這種巧合較不可能。這個字不是一般對自家人的稱呼（亦參十 2），而更不可能把僕人算在內。他「請了他們一起來」，由此可見他們並非嬰兒（亦參 46 節），而這一段裏並沒有支持嬰兒 * 洗禮的證據——有些作者認為這裏有此意（48 節）。

十 25～26　希臘羅馬的異教不單相信諸神，還相信半神半人——通常是神祇的兒子——有超自然的能力（十四 11，二十八 6）。在神祇的腳前俯伏敬拜——就像哥尼流在此對彼得的態度——是表示敬意。按哥尼流的知識（十 2），他應該不會這樣敬拜彼得，或許他的意思只是想表示特別恭敬，但耶穌的僕人卻認為，這樣的動作並不合適（參：路二十二 25～27）。

十 27～29　虔誠的猶太人不會進入拜偶像之人的家，恐自己不自覺參與了偶像崇拜；他們顯然把這種習俗延伸，以致任何外邦人的家都不進去。吃外邦人的食物，或喝他們的酒，都被視為不潔；雖然這種潔淨的規定並不禁止所有的社交接觸，但卻禁止人在宴會裏吃飯，因此羅馬世界大半的人都認為，猶太人是反對社交的人。哥尼流一定很習慣遇到不太情願的人士（十 22），常遭拒絕，因此，彼得在十章 28 節的話，可能令他特別感到可貴。

十 30～33　參十章 3～6 節的注釋。
十 34～43
彼得的信息
十 34～35　猶太教非常強調神不偏待人；參：羅馬書二 11。

十 36　猶太人一般會稱神為「萬有的主」。「傳揚和平」意指以色列得贖的概念，記載於以賽亞書五十二 7 和類似的經文中——不過這些敬畏神的 * 外邦人可能不會猜到這種用法（但也許會，參：徒二 39 的賽五十七 19）。

十 37　這裏的「猶太」顯然包括加利利，是廣義的「猶太人之地」的意思，而不是狹義的指巴勒斯坦的南區。

十 38　「行善事」直譯為「給予好處」——如統治者、神明，或某些有權之人，對地位較低的人給予禮物或憐憫。哥尼流對猶太教不知道瞭解多少，他可能明白，在他的時代被 * 聖靈恩膏的人，會被當時的猶太人視為極不尋常。

十 40～41　有些希臘人似乎相信，英雄或神祇在建立城市之後，會再去探望，但卻是隱形的。可是彼得在這裏所想的，並非耶穌向一些人隱藏自己，而是指祂只會到神所揀選的人當中去。

十 42　在大部分的猶太文學中，神自己才是審判者。

十 43　許多先知都講過有關 * 彌賽亞的預言，但是只有幾位（如：賽五十三）直接將 * 彌賽亞和罪的赦免相連。彼得的意思或許是一般性的：所有的先知都見證，借著神的 * 恩典可得赦免，而這恩典將在彌賽亞的時代臨到人間（參如：耶二十三 5～6）。
十 44～48
得救的外邦人
十 44　打岔是常用的文學技巧；話說得差不多時，作者容許講話的人被打斷。（當然，這類情形在真實生活中也會發生，就像在文學裏一樣；公開演說的人常遭群眾插嘴，打斷話題。）這裏的「降在」等於「充滿」（參：代下七 2～3）。

十 45～47　大部分猶太教師認為，* 聖靈只會感動最敬虔的人，讓他們說出神的話來，或者，聖靈會在未來的時代如此將神的子民標明出來。如果不是出於神的接納，* 外邦人當然不能接受這項禮物，因此，祂顯然已經接納了他們——即使他們並沒有受割禮。

十 48　* 洗禮是用來宣告皈依的儀式；參二章 37～38 節的注釋。彼得住在外邦人家裏幾天，會令猶太式的敬虔更受不了，但卻讓彼得所學的功課（十 28）更扎實。
十一 1～18
被傳去作報告
十一 1　有關「弟兄」（KJV、NASB）或「弟兄們」（NIV），請參九章 17 節的注釋。

十一 2～3　彼得的同工不是反對說，哥尼流的家人不敬虔（十 2）；問題為，他們不是正式的猶太人——* 外邦人必須受割禮，才算完全皈依猶太教。（這種要求是根據 * 律法的自然推論，而且問題一直

延續到十五章 1、5 節。）他們也不是反對彼得向外邦人傳講基督；問題是，他竟與他們吃飯，因為在禮儀上，外邦人是不潔淨的（十 28；參：加二 12）。

十一 4～15　參十章 9～46 節的注釋。用稍微不同的話重複一則故事，參看九章 1～9 節的前言。聲稱（無論真偽）有神的授權或允許（12 節），在古代是為自己行動申辯的常用方法；彼得最後的證據，則是十一章 16～17 節。

十一 16～17　猶太教除了行割禮，也同時用 * 洗禮來表明皈依，而如果神已經用祂的 * 靈給人施洗，就表示祂已經接受了他們的皈依，不在乎他們是否已經受割禮。

十一 18　耶路撒冷的信徒希奇神將這恩賜「竟連 * 外邦人」（NIV、NRSV；不是「也」，KJV、NASB、TEV）都給了。猶太人相信，外邦人只能藉皈依猶太教而得救；許多人亦相信，外邦人只能藉行公義、遵守神賜給挪亞的七條律法（根據猶太人的傳統）而得救。但是直到現在，沒有人相信外邦人可以和猶太人——這群蒙揀選、在神的主權之下蒙 * 恩惠的人——用同樣的方式得救。

十一 19～30

安提阿的工作

耶穌運動在加利利主要是農村運動，到了耶路撒冷變成城市運動，而到了安提阿則成為大都會運動。這種快速的轉變，在古代是史無前例的，由此亦可看出相當的社會彈性。在過去幾百年中，猶太教已經適應了這幾種環境，對於猶太基督徒而言，這無異成了他們快速轉變的管道。

安提阿的聖彼得洞穴教堂

–



十一 19　在八章 1～4 節之後，腓尼基、居比路（四 36），和安提阿等猶太人聚居的都市，自然成了猶太基督徒定居的地方。

十一 20～21　在敘利亞奧朗底（Orontes）河畔的安提阿，是古代第三大都會中心（僅次於羅馬和亞曆

山太），人口估計約有五十萬，亦是羅馬的敘利亞兵團之總部。它距離著名的亞波羅神廟很近，步行便可以到；西流基是位於地中海岸的出海港，距它又只有短短的河流航程；這個都市以無數的 * 神秘宗教為傲，也以擁有各式各樣的異教著稱。

由於文化的多元主義，其中包括了一股向上的動力，猶太教一般性被接納，且有不少「虔誠人」（參十 2），而族群分區的情形不像亞曆山太那麼嚴格。有些較自由派的非巴勒斯坦猶太人，認為在* 外邦人中為以色列的神作見證，是要使一神教顯為合理，並與異教中最優秀的哲學接觸；割禮對他們算是其次的問題。因此，安提阿自然成為外邦人不需要受割禮就可以聽見 * 福音的地方，不像在猶太地（十五 1）。

十一 22～24　巴拿巴相信神在人身上的工作（九 27，十五 37～39）。後期資料常高舉一位元早期的猶太聖人，名叫 * 希列，他為人溫和，願意照外邦人的現狀接納他們，並依據他們的程度來引導他們，不像當代其他的人。

十一 25　大數約在北邊一百哩；這趟旅程應當算是出遠門的大事。

十一 26　「基督徒」（Christian）在* 新約裏只出現在這裏（是外人加予的綽號）和彼得前書四 16（像是法律控訴）。這個稱號的形成，有如稱參加某一政黨的人：「該撒利亞黨（Caesarians）」、「希律黨」、「龐培黨（Pompeianians）」等。安提阿人以取笑人著稱，可是第二世紀的基督徒決定以這個名稱為傲。沒有人料到，這個名稱竟然會沿用這麼久！

十一 27　在這運動中有幾位 * 先知，這一點會讓外人印象特別深刻；沒有任何一個運動曾像這個運動，有許多先知在一起行動；在一些廟宇裏會有希臘的廟祝（當時已不像過去那樣流行），而 * 約瑟夫說，許多 * 愛色尼人可以說預言。敘利亞以廟祝出名，因此安提阿人可能也對基督徒的先知特別注意。

有些注釋家指出，這些是旅行的先知，並將他們與遊走各地的 * 犬儒哲人相比；可是古代希臘羅馬境內其他的人也經常流動，他們的搬遷不一定與這職分有關。大多數先知可能固定在一個地方（林前十四 29）。

十一 28　在革老丟年間發生了一連串嚴重的饑荒，大大打擊地中海的農業：蒲草紙卷顯示，主後四十六年谷價高昂；羅馬的糧荒幾乎導致革老丟在街上被群眾圍攻（約主後 51 年）；亞底亞賓（Adiabene）的海倫娜皇后「用一大筆錢」購買埃及的糧食，來救濟猶太地（約 45～46 年）。有些注釋家將這則 * 預言與 * 啟示文學常提到的末世饑荒意象相連；雖然此一提議不無可能，但這個預言乃是在革老丟年間應驗的。

十一 29～30　大多數猶太人的救濟工作都出於當地，除非情況嚴重，如，海倫娜皇后幫助巴勒斯坦被饑荒折磨的猶太人便是一例。可是這種以本地為主的方式，主要是由於羅馬帝國的本質——跨越多省的組織會受到懷疑——而不是因猶太教的緣故；參：哥林多後書八至九章的注釋。這裏值得注意的是，信徒因著相信* 預言，在饑荒之前就開始採取行動（參：創四十一 33～36）。

{

十二 1～17

彼得的獲救

十二 1　這位希律是亞基帕一世，他是福音書中安提帕的連襟，也是他同父異母之兄弟的兒子；安提帕為要得到像亞基帕一樣的權勢，結果把自己的國家都丟掉了。（安提帕對亞基帕的嫉妒要了他的命，而

這嫉妒是出於他妻子希羅底的煽動——* 約瑟夫 Antiquities 18.7.1-2, 240-44, 250-54——不過當她的兄弟亞基帕把所有的錢都在羅馬花光，負債回到巴勒斯坦的時候，她曾經幫助過他——Antiquities 18.6.1-2, 143-49。）希律亞基帕一世與羅馬的卡立古拉結盟；當卡立古拉作皇帝的時候，亞基帕一世變成繼他祖父大希律以來第一位正式的猶太「王」。由於他的祖母馬利安妮（Mariamne）是哈斯摩尼的公主，他既是猶太人，也是以土買人（和大希律不同）。因此，他十分受百姓歡迎，而他也藉此發揮他的影響力。他支持 * 法利賽人，常去聖殿。

大數城的街道、水道和柱廊

–



十二 2　從前是用斧頭，在這段時期，斬首是用刀，算是較有慈心的死刑法，用於羅馬公民和其他人（因認為將他們釘十字架太過殘忍）。亞基帕既是王，便有生殺大權，是從前* 公會所沒有的——在他之後也沒有。早期基督徒和猶太教徒一樣，相信若非出於神最高的旨意，死亡不會臨到。

十二 3　路加提到除酵節，可能是要提醒讀者耶穌被處死的時間（路二十二 7），或是因為彼得在這個節日裏不免會讓人看到他在耶路撒冷；若是路加提到這一點，僅僅是為了記下時間，他應該也會提到是亞基帕作王的那一年。亞基帕在猶太地之外對 * 外邦人相當寬大，不過他的政策受到猶太臣民歡迎的程度（他總是順著多數人），勝於異教徒。

十二 4　亞基帕一世住在耶路撒冷。路加沒提到彼得被監禁的地方，但是聖殿山上的安東尼亞堡頗有可能。亞基帕既是羅馬信任的 * 受庇護（client）統治者，他自己也有軍隊，所以這裏提到的兵丁不一定是羅馬人，不過此處用羅馬的組織來形容他們。羅馬軍隊最基本的單位是小隊（contubernium），由八名士兵組成，共用一個帳棚；有時會指定一半的人執行特殊任務，如此處（總共十六名兵丁）。亞基帕或許擔心遭到武力反抗。路加用「逾越節」，是按這時期的一般用法，指整個除酵節的時期。「當著百姓」（NASB），是希臘城市公開審訊的說法。

十二 5～6　囚犯通常被鎖在兩名守衛的中間（這是常事，二十一 33；參二十八 16、20），就人來看，

沒有希望逃脫。

十二 7～11　奇跡式的脫逃，參五章 19～20 節的注釋。亞基帕比 * 公會更有直接的權柄，他的衛士也更具效率。有一則流行的希臘故事說，酒神狄奧尼修斯讓鎖鏈松脫，上鎖的門打開；門「自己」開了，這類事件在古代文學中從荷馬到 * 約瑟夫的著作都出現過。因此我們能明白為何彼得以為自己在做夢。

十二 12～13　有外院的門、看門的使女、屋裏靠後面可以聚會，這種人家必定是在耶路撒冷上城較富裕的地帶。（這是個富裕的家庭，另一個暗示可參：西四 10 和徒四 36～37。他們既是利未人〔四 36〕，就可能與祭司權貴有關係；許多富裕的祭司住在上城。）因此，這個家距聖殿山不遠（因此距安東尼亞堡不遠，而彼得可能被囚在那裏）。在前三個世紀中，信徒多半在家裏聚集（如：羅十六 5），而不是在* 教會建築裏，正像那些較貧窮、無法蓋 * 會堂的猶太人一樣。

「馬可」是拉丁名字，但它只是名字的頭一個字（praenomen），並不暗示具羅馬公民籍；而用這個名字也不見得暗示同情羅馬，或它在耶路撒冷的利益，只是再度意味著這個家庭很富有。

十二 14～16　這些信徒可能曾為雅各的被捕禱告，而他卻被處死，所以他們不敢相信，是可以理解的。但是，從這個禱告會（十二 5）的目的來看，他們的驚訝（以及彼得不得不一直敲門——可能會吵醒鄰居，而鄰人可能為祭司權貴的家庭，因此有危險）頗具反諷性，古代的讀者可能會發笑。一些流行的猶太典籍說，義人死了以後會變成像天使一樣。

十二 17　「雅各」（直譯，〔英文 James，直譯應為 Jacob〕，* 新約所有這個字都是如此）是很普通的名字；這一位不是十二章 2 節的雅各，而是十五章 13 節、哥林多前書十五 7，和加拉太書二 9 的雅各。猶太資料告訴我們，這位元雅各，耶穌的弟弟，以效忠猶太教著稱（參：徒二十一 18～20），後來他殉道時，耶路撒冷的人都起來抗議。彼得應當安全了，不再受到亞基帕的威脅；這位王總是想討好猶太人（十二 1～3）。

十二 18～19　兵丁已經非常小心（鎖鏈、門和不同班次的守衛，十二 6），按人看來，若沒有兵丁的幫助，彼得根本不可能逃脫。亞基帕質詢看守的人，或許用嚴刑逼問，但是查不出原因。按羅馬法，守衛若讓囚犯逃脫，必須受該囚犯當受的刑罰——此案則是取其性命（參十六 27，二十七 42），亞基帕失去了討好群眾的機會，便選擇採用這個作法。

十二 20　推羅和西頓是希臘式的城市，他們仰賴亞基帕的境地來供應重要的食物；他曾經終止與他們交易。

十二 21　亞基帕一世喜歡炫耀自己的權力；他的炫耀作風早先曾在亞曆山太引起反猶太人的暴動。他與這些使者公開的會面，地點在該撒利亞的戲院，是他的曾祖父大希律所建；這個劇院的根基到現今還在。根據 * 約瑟夫的說法，這次演說的時間，是在慶祝皇帝的某個節期（可能是他的生日，但也許是一個罕見的節，在主後四十四年三月慶祝）。

該撒利亞的劇院

–



十二 22～24　第一世紀的猶太歷史家* 約瑟夫報導，這一次亞基帕又炫耀自己的權力，而奉承他的人稱讚他像神明一樣——在希臘的東方世界，這是歷代以來對皇家庇護人很常見的奉承。但是在羅馬時期，該撒要求非皇帝的異教徒（如：埃及大將軍日爾曼尼古〔Germanicus〕）如此卑躬屈膝地獻上讚美。由於亞基帕不指責他們的稱讚，他立刻倒在地上。約瑟夫報導說，他被抬到宮裏，因為有蟲子在他胃裏，經過五天的折磨，他氣絕身亡，死時五十四歲。肚子裏有蟲而死，被認為是最可怕的死法之一。
｛

十二 25～十三 3
安提阿差派宣教士

儘管有一章 8 節的使命，巴勒斯坦的 * 使徒仍在耶路撒冷（十五 6）。但是，安提阿教會的領袖卻發現，向 * 外邦人的事工十分成功（十一 19～26），因此向前跨一步，肯定他們當中兩位所得的使徒呼召。

十二 25　從耶路撒冷到安提阿，旅程約四百哩。古代的教師常會帶* 門徒同行，一群人同走也比較安全。

十三 1　這 * 教會所有的監督可能都被視為先知和教師。早期基督教視為平常的事，對當時的文化則是極其特別的現象，因為大家認為先知非常罕見。西面和馬念是猶太名字，暗示這教會的領袖中仍有相當強的猶太代表（一定是因為他們背景較強，能教導聖經）。可是西面的綽號「尼結」，是很受尊重的羅馬普通名字；他可能是羅馬公民，不過這一點並不明確——這個名字也有猶太人用，而在這裏只是綽號。綽號十分常見，在古代更是十分有意義；西面的拉丁綽號的意思是顏色很暗，或許暗示他是羅馬轄下北非沿岸 * 皈依之人的後裔（路求可能也是）。古利奈在北非海岸旁，那裏有許多猶太人。

馬念與希律「同養」，可能指他們由同一個乳母帶大。在主人的家裏與主人的孩子一同長大的奴隸之子，後來歸屬這位孩子，而常會被孩子釋放得自由，因為是他小時的玩伴；他們雖是奴隸，但相當有權力，因為和主人的情誼深厚。其他在宮庭中與王子一同長大的男孩，後來也會居高位。在希臘文化中，幼年的友誼可以成為政治的盟友，也可得到恩寵。因此，在希律安提帕（「分封之王」）傾倒之前大約十年，馬念已經有相當高的社會地位（可能是路加對安提帕資料的主要來源——這是他的福音書所獨有

的）。

十三 2～3　猶太人用禁食代表哀悼或 * 悔改，有些人用禁食來追求啟示；遇到大災難，如乾旱時，會特別召聚禁食禱告，要人表達哀慟。此處他們可能只是藉禱告來尋求神。* 聖靈尤其以* 預言的靈著稱，因此「聖靈說」，可能是指有一位先知說出預言。按手，請參六章 6 節的注釋。

十三 4～12

居比路的方伯信主

被差遣的使者通常是兩人同行。* 律法的學生也喜歡與人一同研究；掃羅、巴拿巴和馬可（13 節）在冗長的步行旅途中，一定在討論聖經。羅馬的道路築得很好，白天很安全，而從前旅行並不像當時這樣容易，後來也很困難，直到接近現代時期才好轉。

十三 4　西流基是安提阿在地中海的出海港，在它西邊不到二十哩。如果巴拿巴對居比路的文化很熟悉，也有親戚在那裏，便自然會以那地方為目標。

十三 5　撒拉米是居比路的主要城鎮，是一個港都，離西流基大約一百哩，可以直航。巴拿巴和掃羅是來訪的教師，精通律法，因此會受邀到當地的 * 會堂講話（撒拉米有很大的猶太社群，一定有幾所會堂）。在第二世紀初，據說居比路的猶太社群在暴動中攻擊撒拉米人，結果自己反遭摧毀。

十三 6　新的帕弗是居比路西北邊的希臘港口，它一直是省會，並與猶太地有一些貿易往來。在羅馬帝國內，猶太術士相當有名（不過這是聖經所禁止的，而虔誠的猶太人也不相信）。在羅馬官府的法庭中出現哲人，並不算希奇，術士雖比不上哲人，可是這位方伯或許認為巴耶穌（「約書亞之子」）可以從「猶太人」的角度提供意見。羅馬人通常不相信法術，可是 * 約瑟夫說，羅馬的猶太省長腓力斯把一位有術士名聲的居比路猶太人當作朋友。他的名字不是巴耶穌，不過巴耶穌和他證實了居比路有猶太術士的活動，而羅馬官員都受到他們的吸引。

十三 7～8　士求保羅擔任居比路方伯（羅馬在當地的最高官員）的時間，約為主後四十五至四十六年。路加所記羅馬官員的頭銜總是完全正確；其實這些頭銜每個地方、每個時間都不一樣，而要搞清楚正確的頭銜，惟一的辦法是親自到這些地方去。後來的碑文有士求保羅的家，不知是否就是這一位。

士求保羅的碑文

–



十三 9　羅馬公民的名字有三個字。掃羅既是公民，便有羅馬的姓氏（或「名字的第三字」；「保羅」的意思是「小」）；他名字的其餘的兩個字，我們不知道。他的羅馬姓氏與他的猶太名字（掃羅，取自 * 舊約最著名的便雅憫人）讀來很像，從碑文看來，這種情形很普通。這並不是改名字；由於保羅在以羅馬人為主的環境中走動，他開始用他的羅馬名字，而路加的讀者到這時才知道，路加所寫的人，他們已經聽過其名了。

十三 10～11　保羅斥責以呂馬的話，很像先知的審判神諭，或行神跡之先知的話。在猶太文學中，暫時的眼瞎有時是一種審判，讓人不致陷入更大的罪中（* 阿立斯體亞書信 316）；參九章 8 節的注釋。

十三 12　方伯會用猶太人的「先知」，可見他對猶太教很開放（6 節），但是保羅和巴拿巴顯示的能力比巴耶穌更大，對猶太教的闡釋也更美好。
｛

十三 13～52
在彼西底安提阿的講道
　　保羅和他的同伴在十三章 13 節至十四章 26 節所訪問的城市，是沿著同一條羅馬軍用道路——奧古斯他大道（Via Augusta），這條路大約是五十年前築的。

十三 13　他們可能在主要的港口亞他利亞（Attalia）登陸，然後由陸路來到別加，這城市要向北走十二哩，距可航行的水路至少五哩。在這段時期（主後 43 年～約 68 年），它屬於旁非利亞－呂家地區的一部分。

彼西底安提阿的山脈
–



十三 14　靠近彼西底的安提阿是一羅馬的殖民地；如果士求保羅（十三 12）為他們向地方官寫了推薦信（參九 2），他們就會受到禮遇。在這段時期，猶太人在* 會堂聚集的時間，一般只在安息日和節期時。

彼西底安提阿的奧古斯督神廟的門廊

–



十三 15　後期的讀經（尤其是讀律法）有固定的順序，而會堂的講道會按照經文來解釋，類似本章的講章；講道（講解經文）在這個時期可能已經存在。「管會堂的」是當地會堂最高的負責人，整個帝國的猶太碑文都可以找到證明。

十三 16　許多學者認為，保羅在這裏的講詞與後來被稱為「前言訓詞」（proem homily）的教導形式很接近；另有些人質疑，在離巴勒斯坦這麼遠、又這麼早的時期，前言訓詞是否已經存在。無論哪一種講法正確，保羅在十三章 16～43 節的講章綴滿了經文，與十四章 15～17 節和十七章 22～31 節的講章截然不同，顯示保羅在講道的時候，和他寫書信的時候一樣，能針對聽眾不同的情形。在猶太的巴勒斯坦，講解 * 律法時是坐著；保羅此處是站著，因為他乃是在勸勉，而不是在講解聖經，也可能因為在巴勒斯坦以外習俗不太一樣。

十三 17～19　四百五十年是個概數，顯然假定以色列在埃及有四百年（參七 6），在曠野又飄流了四十年。

十三 20～21　掃羅作王四十年，是根據早期的猶太傳統，* 約瑟夫也如此記。

十三 22～25　幾百年來，經過幾種領導模式之後，大衛的王朝成為理想的高潮；耶穌是大衛的後裔，是眾先知所預言的 * 彌賽亞。因此，他們所講論的那一位，比古代的英雄大衛更偉大。

十三 26　「亞伯拉罕的子孫」是他的猶太聽眾；「敬畏神的人」可能是指對此感興趣的 * 外邦人（參十 2），也可能指已完全 * 皈依猶太教的人（參十三 43）。

十三 27～29　耶路撒冷定耶穌的罪，是應驗了聖經，主要的參考經文為以賽亞書五十三章，那裏講到，僕人會被自己的百姓棄絕；早期基督徒也曾引用義人受苦的詩篇（詩二十二和六十九）。路加並沒有把保羅所引的經文完全記下來，因為他的書卷裏沒有足夠的空間可以記下整篇講章（參二 40 的注釋）。

十三 30～32　保羅特別需要用聖經（十三 33～35）來支持他在這裏的宣告，因為猶太教並不期待一位在歷史裏死而復活的 * 彌賽亞。

十三 33　在猶太教中，詩篇二 7 已經用於指彌賽亞登基（在* 死海古卷裏非常清楚）。詩篇第二篇慶賀大衛所得的應許，就是王位永不止息，這個應許常在聖殿敬拜中重複提到，猶太人希望最後會出現一位大衛家的王，完全實現這個應許。

十三 34　保羅引用以賽亞書五十五 3（可能原來包括五十五 4，裏面講到 * 外邦人的盼望），來暗示以色列未來的盼望與大衛的應許緊緊相連。

十三 35～37　* 拉比用一個名為串珠（gezerah shavah）的技巧，將用同一個鑰字的經文連在一起；因此，保羅在這裏可能是用以賽亞書五十五 3 的「聖者」連到詩篇十六 10，那裏保證大衛應許的物件永遠不會朽壞（亦參：徒二 25～28）。

十三 38～41　保羅用哈巴穀書一 5 來作結論；他說「〔眾〕先知書」（NASB），因為，一些小卷的先知書放在一起，被視為一卷書。哈巴穀所講論的，是即將由迦勒底人帶來的審判（一 6），到時候惟有公義的餘民能憑信心而存留（二 4）；此處將這原則應用於末世的審判。* 死海古卷將這段經文用於不

相信公義教師（* 昆蘭社群的創始人）而違背聖約之人。

十三 42～43　根據 * 約瑟夫所記，許多 * 外邦人參加 * 會堂，興趣很濃。遲至第四世紀，基督教傳道人屈梭多模（John Chrysostom）還埋怨說，外邦人〔指基督徒〕還參加會堂的聚會。對猶太教有興趣，但是不喜歡割禮的人，可能會大受保羅的資訊吸引。

十三 44　有名的講員如狄奧．屈梭多模（Dio Chrysostom）來到一座城鎮，大部分人都會去聽他演講。在安提阿，會堂有位新講員來的消息很快就傳開來；而保羅起初最習慣的方式，可能是講解聖經，而不是希臘式的公開演說，不過大家仍視他為 * 修辭學家或哲人。

十三 45～46　保羅和巴拿巴在此對於反對他們之人的反應，在* 舊約有先例（參：路四 24～27；摩九 7），但作法還更進一步。透過亞伯拉罕來祝福外邦人（創十二 3）一直是神的心意，但是祖先流傳的宗教會成為根深蒂固的文化傳統，這是眾所周知的；倘若某一種族的宗教失去了獨特的種族成分，或許會吸引外人，但是同時也會削弱了原有的民族一體感。

十三 47　此處他們引用了以賽亞書四十九 6 僕人的使命。在四十九章 3～4 節，僕人顯然是以色列；在四十九章 5～7 節，僕人成了一位能完全執行僕人的任務、且代表以色列而受苦的人（如五十二 13～五十三 12），早期基督徒認為，這個人就是耶穌。保羅和巴拿巴是跟隨耶穌的人，因此他們負起僕人的使命，其中一部分便是要向外邦人講明救恩之路。

十三 48～49　由於猶太人相信，他們是亞伯拉罕的後裔，命定要得救，因此，許多 * 外邦人「註定得 * 永生」（KJV）的想法，可能會招來不滿——但這正是以賽亞書四十九 6 的意思（參：徒十三 47）。

十三 50　古代的資料報導，許多著名的婦女都對猶太教感興趣（一方面因為她們有錢，因此有時間來想這方面的事；另一方面則因為她們不像男人，如果對這信仰認真，就必須面對割禮的問題）；這些婦女又會影響她們有權勢的丈夫。地方權貴是人口的一小部分，但是有錢又有政治勢力；從他們中間會產生地方議會的成員（decurions），而因他們的反對，可以將一個人趕出城去。不過他的權力只限在當地，一旦保羅和巴拿巴前往以哥念，就脫離了他們管轄的範圍。

十三 51～52　以哥念是同一條路再往下走，在弗呂家—加拉太的東邊盡頭（假定這個時期，這一帶被稱為「加拉太」；不過這一點還有爭議）。

許多回聖地的猶太人會將異教之地的塵土從腳上跺下去；由於他們認為，聖殿比整個以色列更聖潔，所以在進入聖殿的時候，他們也會將塵土從腳上跺下去。保羅和巴拿巴的意思可能是，凡拒絕他們資訊的人便是異教徒，將面對神的審判。耶穌已經命令祂的 * 門徒，在猶太的巴勒斯坦都要這樣做（路十 10～12）。

十四 1～7

在以哥念的反對

十四 1～4　雖然以哥念是富有、繁榮的城鎮，但規模遠不如以弗所或士每拿。在整個帝國裏，城市文化幾乎一致是希臘羅馬文化，而鄉鎮社會還保留地方語言和習俗，像以哥念這樣的城鎮，則可能兼具二者。在以哥念這類城鎮，遊行教師的吸引力一定比在大都市強。由於以哥念的本地語言是弗呂家的話，保羅和巴拿巴可能主要是向講希臘話的上層階級說話，否則便是透過傳譯的人（參十四 11、14）；但更可能的是，大部分的聽眾都懂得希臘文——雖然那不是他們的母語。

以哥念石棺上刻有希臘哲學家

–



在以哥念的 * 外邦人所敬拜的神祇中，最著名的是區伯利（Cybele），弗呂家的母神；弗呂家的 * 神秘宗教也很普遍。不過碑文證實，基督信仰曾傳到那裏，而後來以哥念變成小亞細亞基督教的重要中心。

十四 5　按照律法，城裏的官長要盡一切努力平靜動亂；在保羅和巴拿巴的事件中，官員只需要用法律趕逐他們出城，就可以平亂了。所以，設計謀害他們，則已經超出法律的範圍。

十四 6～7　以哥念是在弗呂家，靠近呂高尼的邊界，而呂高尼則有路司得和特庇。有些人認為，逃走很不光榮，可是猶太教師認為，除非逃跑需要否認神的 * 律法，否則這樣做比枉死更好。

十四 8～20a

在路司得講道

十四 8　將近半個世紀以來，路司得一直是羅馬的 * 殖民地；它的市民得享如同羅馬公民一樣的特權。它和彼西底的安提阿一樣，強調當地的文化和羅馬的特性，與該地區其他的希臘城市不同。

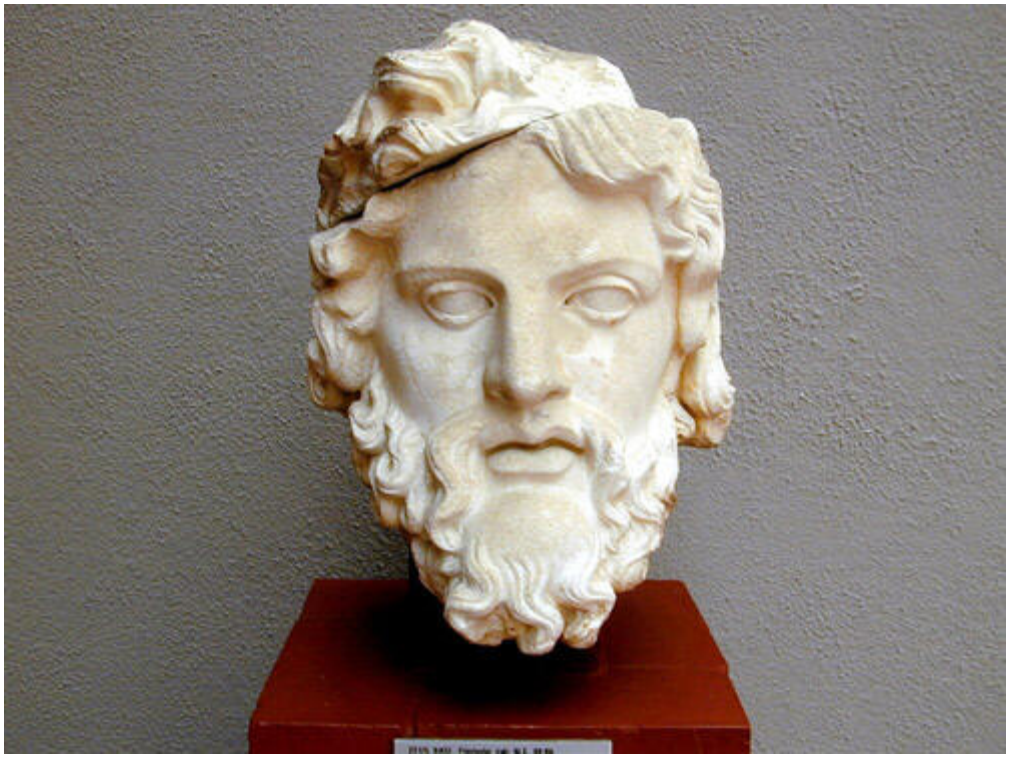
有些哲人會在大廳演講，或伺候富裕的 * 庇護人，不過大多數哲人都是在街角或市場上宣講他們的哲理；辯才卓越的講員，如狄奧．屈梭多模批評如 * 伊比德圖等哲人，說他們只在課室裏講演。保羅在這裏就像古代的哲人，在街上講道，而不在* 會堂中（也許路司得沒有會堂；參十四 19）。保羅的方法不至令讓我們吃驚；他自己的信中暗示，他也有這類哲人的理想（林前四 11～13），而且他在信中也常用 * 犬儒派－* 斯多亞派的演說方式。讓人驚異的，並不是保羅偶爾會用這類方式講道，而是他會引來如此強烈的反應；或許他的對頭所造成的爭論反而有助於他。與世隔離的哲人傾向于學術性的講論，而在街上的哲人則常斥責聽眾愚昧，以吸引他們的注意。

十四 9～11　當地的弗呂家神話傳說，從前曾有宙斯（和合本：丟斯）和希耳米來造訪弗呂家。在那個故事裏，只有一對夫婦，包西和腓利門，熱情接待他們；其餘的人都遭洪水淹沒了。呂高尼人對這個故事有一些瞭解（用當地話），因此不願像古代的弗呂家人犯同樣的錯誤；他們以為保羅和巴拿巴是神祇，

要崇拜他們。當時的人會認為，能行神跡的人乃是神祇。

宙斯頭像

–



十四 12　希耳米是奧林匹克諸神的使者，他為那位更尊貴的宙斯發言（不過，在其他的故事裏，宙斯的地位較低，會追逐女人，偶爾也會追逐男孩，以滿足他的性快感）。路加像大部分早期猶太教和基督教的作者（亦參：賽四十六 5～7）一樣，不放過譏嘲異教愚昧的機會。

十四 13　由碑文看來，希耳米和宙斯在弗呂家一帶是一起受敬奉的。祭牲在被殺獻祭之前，常以花環裝飾。廟在「城門外」或「正在城外」（NIV），在小亞細亞一帶很常見。這位瘸腿的人可能是在城門口得醫治，因為瘸子是以乞討維生，而在眾人出入的地方，乞丐的收入比較好（參三 2）。

刻有公牛及花環的石頭

–



十四 14　希臘文成為城市的語言之後，東方的鄉村還保持著當地古老的語言。路司得城中擁有土地的公民講拉丁文，但保羅和巴拿巴是向大眾傳道，在那裏有為數眾多的安那托利亞（譯注：指前小亞細亞）非公民的居民；到了第 14 節，他們才知道群眾在說什麼。猶太人若聽見褻瀆的話，必須撕裂衣服。

十四 15～16　巴拿巴和保羅雖是用聖經的話語，但他們向這些安那托利亞農民講的道，是不需要明白聖經也可以聽得懂的；他強調神是管理大自然的神，是異教徒也能辨識的神。猶太人常指出，異教的哲學教導裏也有至高神的說法，而猶太人認為，這與異教的偶像崇拜是矛盾的。猶太人稱偶像為「虛空」（虛無），與「永活」的神正相反。猶太人相信，神容許 * 外邦人持較低的道德水準，他們只需遵守七條律法；但是拜偶像，就像淫亂一樣，神必不縱容。

十四 17　弗呂家很肥沃，而弗呂家人特別崇拜母神，認為她是帶來大地豐肥的神祇。有些哲學家，尤其是 * 斯多亞派，相信自然本身便可見證至高神的特性。猶太教師同意，自然界見證神的特性（這是合乎聖經的；參：詩十九 1，八十九 37），並且教導說，祂供應糧食、使人健康……等。

十四 18～20a　從安提阿來的人，在他們的領域之外並沒有法律的權力，可是他們能夠煽動群眾，做到在以哥念沒有實現的事（十四 5～6）。群眾是善變的（參：路二十三 18），尤其在這類事上：當保羅和巴拿巴否認自己是神祇，就會被認為是不敬虔的人，因此便被劃歸為古代異教中的另一類人——不是神祇，即是危險的術士。（一般認為，神祇會帶來福氣，而術士則極為神秘，通常會害人。）

安提阿距路司得陸路約有一百哩，可是這兩個城市常有來往，彼此認為是姊妹市。猶太人用擲石執行死刑，參七章 58 節；在* 外邦世界，擲石亦是群眾暴動最常見的方式之一。在古代的街道上，石塊、磚頭、鵝卵石隨手可拾。猶太人用石頭擲人犯時，是要將他打死；保羅得免於死，意指神在保護他。通常這種死刑是在城外執行，他們把他拖到城外，可能是為了潔淨的理由；但是他不單活了下來，而且可以行走，當時的人必定認為這是個神跡。

十四 20b ～28

堅固工作

十四 20b　特庇是王道的前線城市，因此可能藉由關稅而獲益。不過，這個城市很簡陋，教育程度甚低，

希臘文多少通用，也有一些希臘文化，但是與羅馬社會極少接觸。

特庇的泥磚屋

–



十四 21～22　傳統的猶太教導，都說在* 神的國臨到之前，會有一段大災難時期；保羅可能在第 22 節指這個概念，不過此處的「災難」（KJV、NASB；和合本：艱難），可能較指一般性的困難。

十四 23　在* 舊約裏面，城鎮與鄉村都是由長老來管理和審判（大部分地中海一帶都是如此），有充分的證據顯示，在* 新約時代仍舊採用這種治理的形態。大部分古代的 * 會堂都有幾位長老，管理宗教事宜（以委員會的方式行事，而非個人獨攬大權）。一般用這個頭銜是代表尊敬；東方的希臘世界都受到長老聯誼會（Gerousia，由長老組成的會社）的影響。

十四 24　旁非利亞靠近彼西底；兩地的人都以喜歡占卜著稱（靠鳥的飛行軌跡來預測未來）——這是舊約所禁止的卜卦方式（申十八 10）。

十四 25　亞大利是旁非利亞的主要港口，位於加大拉特河（Catarractes）的出海口。

十四 26～28　保羅和巴拿巴回到安提阿，向差派他們出去的 * 安提阿教會報告了宣教的經過。雖然在* 散居時期的猶太人注意到，必須推廣他們的信仰，給人好印象，而且若有可能，就使人皈依，但是他們似乎並沒有推動我們所謂的「宣教」事工。在整個散居地區，* 會堂社群必會與過訪的旅客接觸，從他們得到消息，而若有大批人皈依猶太教，會被視為新聞。安提阿教會所委身的事可能不止於此，因為早期基督徒以宣教為關注的中心，遠超猶太教其他派別；路加福音－使徒行傳清楚指出，宣教乃是耶穌設立教會最重要的目標。

｛

十五 1～5

大辯論

十五 1　許多猶太人相信，* 外邦人只能藉履行神賜給挪亞的七條誡命而得救（禁止拜偶像、犯姦淫……等）；還有人相信，外邦人必須接受割禮（男性），並且（按照這群人大多數的看法）* 受洗（無分男女）。* 約瑟夫曾報告，他的同事有些會要求，來找他們庇護的外邦人要受割禮，不過約瑟夫本人禁止這種要求；這個報告會使約瑟夫受到外邦讀者的歡迎。

即使有些猶太人認為，外邦的義人不需要皈依猶太教便可以得救——不過除非他們真正皈依，否則猶太人不會接受這些人為神選民以色列的一部分（參：加拉太書的注釋；那裏所講的，可能不是指救恩，而是指算在神的子民之內）。

十五 2　這些信徒要「上」去，因為耶路撒冷的高度超過安提阿（* 舊約經常出現「上到」耶路撒冷的意象）。在* 散居地區的 * 教會也像 * 會堂一樣，由地區長老來管理，不受耶路撒冷的高層管制；但是一般會堂都尊敬由家鄉聖殿官員派來的使者，同樣，當自稱代表猶太基督徒的人提出了質疑（十五 1），這些非巴勒斯坦的教會也必須認真去解決。

* 約瑟夫指出，耶路撒冷人、祭司和熟悉 * 律法的人，都十分受尊敬。他報導說，有些具這類資格的人，會奉派去推翻與他資格相似之加利利官員的決定。

十五 3～4　他們的見證，就像彼得的見證一樣（十一 12，十五 8），都以神的證明為根據，而猶太人和 * 外邦人的圈子皆能接納這一點。不過許多嚴格的 * 法利賽人認為，只要違反傳統對律法的解釋（十五 5），這些神跡並不足以為證。

十五 5　在法利賽人當中，較嚴格的 * 煞買派（Shammai）當時可能勢力較大；* 希列派（Hillel）後來成為主流，他們對外邦人寬鬆得多。有些猶太人尊敬法利賽人，因為他們很敬虔，而由於他們熟悉律法，無疑會受到耶路撒冷 * 教會的敬重。

十五 6～11

彼得的反應

安提阿 * 教會別具一格的工作，能得到一位傳統群體（加二 7）主要帶領人的支持（徒十～十一），當然對取得公信大有俾益。

十五 6～7　* 使徒是與長老一同治理，雙方都參與在激烈的辯論裏，正如猶太教師在其學派中一樣。在後來的拉比學派裏，* 拉比常同意可以各持己見；但這次的聚集乃是要達到一致的意見（22 節）。

十五 8～9　* 外邦人只因身為外邦人，便屬不潔淨；因此，他們進入猶太教時，必須經過 * 皈依的 * 洗禮。不過，彼得在此則說，神規定，只要他們相信，便得了「潔淨」（參十 15）。

十五 10～11　彼得在此可能是指一般猶太人的傳統講法，以神的 * 律法或祂的 * 國度為「軛」，與為世務掛慮的軛不同。大部分猶太人認為，律法不是重擔，而是神充滿恩典的禮物；他們相信，律法的要求能使他們脫離真正的重擔（參：太十一 29～30）。如果彼得在此是指律法，那麼他所認為律法的缺欠，可能是指耶利米書三十一 32 的意思：列祖都沒有遵守；而在新約之中，神會將律法寫在人的心裏（耶三十一 33～34）。後來 * 拉比有時會提出較寬鬆的規定，因為大部分百姓都無法遵行嚴格的規定。

十五 12～21

雅各的反應

十五 12　參十五章 3～4 節的注釋。「眾人」（KJV、NASB）意思是「全會眾」（NIV、NRSV），這

與 * 死海古卷相同。

十五 13～14　在* 舊約裏，「百姓歸於自己的名下」（KJV、NASB、NRSV，直譯；為「歸祂的百姓」，NIV）通常是指以色列；雅各援用阿摩司書（他在第 17 節引用），而以這個稱呼來指 * 外邦基督徒。

十五 15～16　雅各在這裏指「眾先知」（複數），因為他是提到記著十二卷小先知書的經卷，其中有阿摩司書。

「大衛的帳幕」（摩九 11）可能指「大衛的家（後人）」，它已經落入極其可憐的絕望光景，只能稱為一個會幕（KJV、NASB）或帳幕（NIV）。重建大衛的家，意思是在大衛的王室已經中斷之後，重新興起一位 * 彌賽亞來。* 死海古卷也引用這節經文來指彌賽亞，配合撒母耳記下七 10b ～14。（舊約很少明文將會幕與大衛在歷代志上二十五章所設立的先知式敬拜相連，因此，這一段的解釋不太可能是恢復大衛式的敬拜方式。阿摩司書和使徒行傳都是指恢復大衛國度的榮耀，而歷代志上二十五章靈力充沛的敬拜，在使徒行傳十五章時應該已經出現了；參：林前十四章。）

十五 17～18　阿摩司書九 12 說：「以東的餘民」，但是雅各將拼法稍微改動（猶太詮釋者經常如此行，用來說明重點；雅各或路加在此是用 * 七十士譯本），就可以指「亞當的（餘民）」，意指「人類的」（參：「人的」，NIV）。阿摩司書九 12 提到「得」以東，而「稱為我〔神〕名下的國」（NASB）可以指征服，不是甘願臣服。不過要點是，列國都將在神的治理之下，而從上下文（摩九 7）來看，神所關心的，乃是列國本身。

十五 19～20　雅各所建議要他們遵守的幾項要求，可以代表猶太傳統中所指神給挪亞的幾條律法。根據比較寬鬆的猶太人立場，凡是能遵守這些基本律法的 * 外邦義人，都能在來世中有份。因為 * 法利賽人雖然嚴格，但也需要與大部分比較寬鬆的百姓相處得來，因此，如果其他教師的規定得到大多數人的同意，這些教師也不會去責難。

十五 21　雅各在此的聲明可以指，已經有許多人遵行摩西的 * 律法；不過更可能的意思是，信徒必須禁止行第 20 節所提到的事，否則他們便會冒犯第 21 節的那許多人。

十五 22～35

教會的諭旨

十五 22　在後期的 * 拉比學院裏，若產生爭論，總是由多數人的看法取勝；此處似乎雙邊藉妥協而達到一致的看法（但偏向安提阿 * 教會）。其他猶太派別也有這類「大會」，例如在* 昆蘭社群，祭司、長老和百姓會聚在一起。

「西拉（Silas）」是希伯來名字「掃羅」的 * 亞蘭文寫法；它最接近的拉丁名字是「西番拿」（Silvanus，帖前一 1，和合本仍譯為「西拉」）。

十五 23　將 * 外邦人稱為「弟兄姊妹」，頗不同凡響。這種問安的方式，是希臘羅馬書信標準的格式；從稱呼來看，這是一封傳閱的信，讓使者抄寫，傳到不同的地方。小說與歷史有時都會引用書信的內容。

十五 24～27　他們派遣傳送諭旨的使者，在各地都會受到尊重，被視為是大會可靠的代表（類似的例子，如：阿立斯體亞書信 40）。

十五 28　由於 * 聖靈通常與先知的感動或特殊的光照有關，讀者能瞭解，使徒行傳與長老的意思是說，是神直接帶領這個團體的決定。「看來為好」（22 節同，和合本：定意）出現在希臘的諭令裏，意思是

「如此決定」，常與公民聚集投票有關。

十五 29　參第 20 節的注釋。針對聖經沒有直接論及的問題，猶太人的最高法庭可以頒佈暫時的諭令來裁示，而耶路撒冷的聚會可能是根據這個傳統行事。希臘羅馬的信件通常以「願你們平安」來作結束，就像這裏一樣。

十五 30～35　使徒行傳經常出現 * 先知，這必定讓古代的讀者感到非同凡響。古代的猶太教中，雖然有些人是先知，但為數極少，而從來沒有一個團體像基督徒這樣，說自己有如此多先知的作為；大部分猶太人覺得，在他們的時代並沒有真正的先知。

十五 36～41

回到宣教工場

以色列文學在極古老的敍事詩時代，就將英雄的軟弱也記下來，這是相當不尋常的；不過到了這個時期，希臘羅馬的傳記作者也會記下英雄的弱點。路加顯然是要我們明白，神對新成立的保羅—西拉宣教團隊有其祝福（十五 40；參十六 37），不過這並不表示他同意保羅和巴拿巴的爭論，這次的處理方式與十五章 22 節差距太大了。

十六 1～5

傳播神的道

特庇與路司得，參十四章 8、20 節。巴勒斯坦猶太人認為，猶太人和異教徒聯姻，是犯了很大的罪（多比雅書四 12；以斯得拉一書八 68～96，九 7～9），不過在路司得這類地方，猶太人很少，便不會那麼嚴格看待這種事。按照猶太人的律法——至少可推溯至第二世紀，如果一個人的父親或母親是猶太人，他便可算是猶太人；但即使保羅時代已有這樣的規定，提摩太仍然不能被視為完全的猶太人，因為他並沒有受割禮。（妻子必須跟隨丈夫的宗教，而提摩太的父親可能拒絕讓他受割禮。）

為了要讓他的見證能為猶太團體接受，保羅使他變成完全的猶太人（參：加拉太書二 3～4 所處理的不同情況，那裏的問題不是見證，而是勉強）。* 外邦人的團體已經承認，基督徒所傳講的是某種類型的猶太教；因此，他們當中雖然有許多人對割禮相當反感，但是對他們而言，受過割禮的猶太基督徒和未受割禮的基督徒並沒有太大差別，不會讓他們特別覺得不安。

十六 6～10

聖靈的引導

十六 6　這裏的希臘用語，可能認為弗呂家和加拉太是一個地區（不過，參十八 23）；許多學者相信，保羅給加拉太人寫的信，也包括使徒行傳十四章所提的弗呂家一帶。大部分猶太團體相信，* 聖靈不會再像在* 舊約當中一樣工作，而沒有一個團體會像早期基督徒一樣，認為聖靈在他們中間的工作乃是稀鬆平常的事。

十六 7～8　特羅亞在每西亞的正西邊；庇推尼是屬元老院的一省，在每西亞的東北邊。因此，保羅和他的同伴是從每西亞的東部（靠近庇推尼，正在弗呂家的北方）往西走，朝向亞曆山太特羅亞，這個城在較出名的特洛伊古城以南十哩。特羅亞是羅馬公民和當地人混居的一個城市，而雙方一直適應不良；這裏也是從東方到羅馬的兩條主要道路交會之處，而從小亞細亞到馬其頓，或走相反方向的人，經常會通過特羅亞港。

十六 9　從主前一四六年起，馬其頓便是羅馬的一省。這個地方在策略上對羅馬的重要性大於亞該亞（包含大部分的希臘），因為它銜接了羅馬和整個帝國沿伊格那修大道的東部，這條路最早築於主前一四八年。特羅亞和脫拉西中間的狹窄水道，是亞洲和歐洲著名的分界處。由於希臘宗教裏的神祇用異象來差遣人去工作，因此，就連還未信主的 * 外邦讀者也能瞭解路加在這裏的意思。

十六 10　有些學者認為，「我們」是一種小說式的文學技術，因為在小說與歷史作品中，這個字都會出現；但是事實正相反，古代經典裏的「我們」一般真正是指「我們」。路加是在寫歷史作品（小說不會有歷史性的前言），因此他一定是在報明，自己當時與保羅在一起，是這件事及以下他用到這詞之事件的目擊證人。個人的親身見證被視為最可靠的歷史資料。

十六 11～15

腓立比的一個回應者

十六 11　多山的撒摩特喇島從遠處便可望見，是明顯的路標，也是旅客抵達的第一個港口。尼亞波利是南馬其頓最好的兩個港口之一，直接通到腓立比（另外一個是帖撒羅尼迦）。兩天的航程，表示風向很順（參二十 6），可能是東北風。除了冬天（十一月中到三月初），走海路比走陸路快，也比較便宜，一天大約可以走一百哩。

十六 12　尼亞波利是腓立比的港口，在其西北邊約十哩，要經過新波侖山（Mount Symbolum）。這是伊格那修大道的東端，往西走可到迪拉其姆（Dyrrhachium），是亞得里亞海的一個港口，從那裏可以坐船到義大利。從主前四十二年開始，腓立比成為羅馬殖民地（參：腓三 20 的注釋），因此它的居民中有腓立比的正式公民，而他們亦有羅馬公民的殊榮。它屬農業文化，而不是商業中心，不像保羅所去過的許多都市。

馬其頓的首府是帖撒羅尼迦，而不是腓立比，不過腓立比被視為馬其頓的「第一部分」，或「第一區」（TEV），而整個馬其頓分為四區。腓立比也是這個省「頭一個」或「領先的」城，因為它是那裏最著名的城之一（和帖撒羅尼迦齊名）。

保羅領受馬其頓異象的崁圖

–



十六 13　「禱告的地方」通常是非巴勒斯坦的猶太人對 * 會堂的稱呼，但是這裏的聚集似乎沒有建築物。按照猶太敬虔人士對集會的看法，至少要有十名猶太男子才能組成固定的會堂，由此可見，有會堂的城市，猶太人必定已經有了自己的社區；而在腓立比定居之猶太男子的數目，似乎還不夠。但是在沒

有正式會堂的地方，猶太人通常會在靠近水邊、禮儀上潔淨的地方聚會；在祈禱之前洗手的禮儀，似乎是 * 散居時期猶太教的規矩，考古的發現顯示，水對會堂非常重要。

最近的河流是剛蓋特河（Gangites，司翠孟河〔Strymon〕的一條支流），約離腓立比一又四分之一哩。按 * 法利賽人的標準，這段距離超過「安息日可走的路程」，可見他們對於集會地點潔淨的看重，超過對巴勒斯坦律法理想細節的拘泥。「門」可能是該城殖民式的拱門，伊格那修大道（參十六 9）經由此門往剛蓋特而去。

鄰近腓立比的剛蓋特河

–



十六 14　保守的羅馬作者常抱怨說，婦女會去追求地中海東邊傳來的宗教，* 約瑟夫也證實，有大批婦女受到猶太教的吸引（比男人多得多）。

在希臘文化裏，宗教方面婦女可以公開兼負起一些責任，而腓立比的戴安娜崇拜或許使婦女比其他希臘中心更有名望（馬其頓的婦女傳統上比希臘婦女更自由）。但是希臘宗教主要的重點是儀式，而非教導；因此，這些婦女在* 律法上一定沒有受到什麼訓練，所以她們很歡迎保羅的教導；不過他教導一群婦女，或許違反了傳統巴勒斯坦的規範。

「呂底亞」的名字雖然常見，不過對從推雅推喇來的人可能特別自然，這座城正位於古代的呂底亞地區。推雅推喇以染業的公會與布料出名，從碑文可看出，還有別的推雅推喇商人也在馬其頓販賣紫色染料而繁榮起來（雖然馬其頓人和帝國大部分的人一樣，一般都很貧窮，不過在歷史上，馬其頓曾經是相當富饒的省分）。她的名字和買賣表示她是 * 自由人（從前曾為奴隸）；許多賣紫色布匹的商人，是得自由的婦女，她們繼續為從前的主人服務，經銷他們的貨物。

十六 15　這個時期已經有一些婦女經商；連作奴隸的婦女也可能作經理，就像男的奴隸一樣。呂底亞可能並不是因成為寡婦而得到財富；羅馬法只容許寡婦繼承 10% 的產業，不過，寡婦從父親所得的遺產則不止這些。呂底亞販賣紫色布匹，可能相當賺錢，因為那是昂貴的貨品，在地中海過去一千多年的文化裏，都是有錢人所買。（這種染料是從推羅附近的骨螺貝殼制出，不過在馬其頓，也可以從靠近帖撒羅尼迦的軟體動物製造。）

富有的婦女有時會成為 * 庇護人，或資助人，支援異教的組織；而被猶太教吸引的人，則會支持猶太人的活動。

保羅和他的同伴可能先住在旅館裏，直到安息日，不過呂底亞立刻照猶太人的招待規矩，邀請* 使徒到她的家去住，這樣，她便成了他們事工的 * 庇護人（參：王上十七 13～24；尤其王下四 8～11）。她似乎是一個大家院的頭，其中成員多半是奴僕，不過也有可能她嫁的丈夫不管她信什麼教（這與記在使徒行傳十六 31～32 的一般習俗不同；參：王下四 8～23）。

｛

十六 16～22

趕鬼與賺錢

十六 16　按原文直譯，這名女奴（如十二 13，希臘文暗示她很年輕）是被「派東耐斯（pythoness，和合本：巫鬼）所附」——這種靈是希臘最著名之神諭（阿波羅的戴非克〔Delphic〕神諭）背後的靈，其女祭司被稱為「派東耐斯」（這名字是依據「派田（Pythian）的阿波羅」〔就是殺死大派田的那位〕而來）。因此，保羅和他的同伴在這裏所面對的，是一個很有力量的邪靈。

十六 17　「至高神」在猶太經典內是對神很普通的稱呼，但是在異教資料裏面也曾出現，指宙斯或猶太人的神，而外邦人有時將兩者視為同一位。術士的書顯示，異教徒尊敬這位至高神，一般以祂為猶太人的神，是最有權力的一位。

十六 18　驅魔人常會用更高的靈來降服較低的靈（參十九 13 的注釋）；但這裏對「耶穌基督的名」的用法，參三章 6 節的注釋（亦參：約十四 12～14 的注釋）。

十六 19　這裏的「首領」是指「官長」（20 節），這是希臘文對拉丁文的 duouiri——指腓立比兩位羅馬官員——最常用的說法；這兩位官員可能會用較尊貴的頭銜「執政官」來自稱。「市上」是指希臘市鎮中心的矩形廣場，為民眾活動的中心。

十六 20　把猶太人和羅馬人作對比（十六 20～21），反映了古代常見的反猶太主義，不過在這個案件裏，「一個人不可能同時是猶太人、又是羅馬人」的理由，卻站不住腳（十六 37）。維護傳統作法的人，總是要求人不可拜新的神祇或其他的神祇，而羅馬人對猶太人的主要怨言之一，便是他們不斷使人皈依他們的宗教。腓立比當地非羅馬人的本地人很多，雖然猶太人口很少，但還有一些人從東方移民來定居，因此會令他們對外來的人心生恐懼。

十六 21　腓立比極為羅馬化；儘管它地處偏遠，碑文中超過百分之八十都用拉丁文（這比例是彼西底的安提阿〔另一個羅馬 * 殖民地〕之兩倍）。由於是羅馬的殖民地（十六 12），這裏的公民能享受羅馬人的權利，使用羅馬法，不需要進貢，他們的組織也仿效羅馬。外地人和非公民不能單單因定居在腓立比，就享受羅馬人的權利。

十六 22　除非被告是羅馬公民，否則通常在審訊之前，就會被打一頓，藉此得著證據（稱為 coercitio〔高壓法〕）；實際上，階層愈低的人，就愈少受到法律的保護。羅馬官員的隨從，稱為侍從執政官，常帶著一束棍子，在此他們就是用這些棍子打外地人。有時，就像這裏一樣，被告會先被剝去衣服。在公開場合棍打的作法，不單是要用刑求得證據，也是要羞辱被打的人，讓人不敢再跟隨他們。

傳說保羅在腓立比被囚之處

–



十六 23～34
監獄內的工作
十六 23　獄卒的工作可能是由在這羅馬 * 殖民地退休的士兵擔任；不過，獄卒是退伍軍人的證據很模糊；退伍軍人常會領到土地，讓他們不致倚賴其他的經濟來源。

十六 24　木狗常用來刑求，也用來拘禁，上面有好些洞，可以強制把腳弄得很痛。

十六 25　猶太文獻稱許人在受到痛苦、羞辱的時候仍能榮耀神，希臘羅馬哲人稱讚無論境遇如何都能知足與感恩的智慧。半夜是一般人好夢正酣的時候，也不是猶太人平常祈禱的時間。其他的囚犯會側耳聽保羅與西拉，可能不是被這兩位宣教士吵醒，就是感到在單調的監獄裏有些變化也不錯。

十六 26　在猶太人和其他民族的典籍中，也有不少拯救的奇跡（參：* 偽斐羅書六 17 誇張地講到亞伯蘭被一次地震拯救）。地震若能震松囚犯用栓子固定在牆上的鎖鏈，也應該可以把屋頂震垮，而屋頂未垮則是神跡。

十六 27　羅馬人認為，自殺總比被處死（此處是因讓囚犯脫逃）還好（與太二十七 5 相反）。

十六 28　其他的囚犯沒有逃，可能是怕守衛，也可能是因為這兩位宣教士的見證（25 節）。獄卒「叫人」拿燈來（29 節）可見他有部下。

十六 29～30　在路加福音－使徒行傳中，詢問「如何得救」是主題之一（路三 10，十 25，十八 18；徒二 37）；此處獄卒可能以為保羅和西拉是某神祇的代表，能夠「拯救／救出／醫治」（同一個希臘文包含這三種含義）；但更可能的是，他已經知道他們所教導的，是猶太教的獨一真神。

十六 31～32　羅馬人認為全家都會跟從一家之主的信仰；他們也認為，一家之主要帶領全家敬拜羅馬的

神祇。這裏的皈依不是機動性的；全家人必須先聽到神的話。

十六 33～34　從十六章 20～21 節看來，獄卒這樣做冒著相當的風險。如果他是退伍軍人（這一點並不明確，23 節），可能會有幼小的孩子（軍人在退伍之前不可正式結婚）；但因為這一點不確定，所以不能用這一節來肯定嬰兒 * 洗禮（有些人如此運用）。

十六 35～36　官長可能認為地震是一個記號，來自神祇或某些不能得罪的術士；不過，也可能有錢的呂底亞曾去求情；另一種可能為，官長覺得公開羞辱一番，已經足以讓這批惹事的人閉口。

十六 37　在這段時期，各省中具羅馬公民權的人被視為高人一等（尤其保羅的家在大數，不是羅馬殖民地，因此必定是對國家有特殊貢獻，或是曾被富有的羅馬人開釋的 * 自由人）。

按照猶流（Julian）的法令，在未經審判之前，不能捆綁或鞭打羅馬公民。假報公民則是死罪。

十六 38　* 西塞羅（Cicero）和 * 昆帝良（Quintilian）講到，有位羅馬公民在受鞭笞的時候喊著說，自己是公民，以羞辱反對他的人，因他們沒有尊重他崇高的地位。這些宣教士等到被打過之後（參二十二 29）才告訴官府說自己是公民，讓官府在法律立場上十分尷尬；因此現在被迫妥協的是官長，而不是宣教士。

若他們的行為被上告，不僅官位難保，還會（至少在理論上）讓腓立比失去羅馬 * 殖民地的地位。這個辦法可以保障羽翼未豐的基督徒團體未來不致受到迫害。

十六 39～40　未經審判，官長無權趕走羅馬公民，但若一審判，就會顯出他們自己也違法；因此他們只好來拜託。

十七 1～9

帖撒羅尼迦的暴動

十七 1　在司翠孟河畔的暗妃波里、亞波羅尼亞（再走一天的路程），和帖撒羅尼迦（亞波羅尼亞以西三十五哩），都在伊格那修大道上（十六 9、12）；這條路繼續往西，直到以利哩古（羅十五 19），不過使徒行傳只報導保羅轉向南邊，離開這條路，到庇哩亞（十七 10）。一般的路通常不超過二十呎寬，不過這些路通常比歐洲在一八五〇年之前的路還好，也更安全，對步行或騎驢、騾的旅人尤其方便。

在腓立比的伊格那修大道

–



在這段時期，帖撒羅尼迦是個重要的城市，它是馬其頓最大的港口，古老之第二區的首府，現今為省長所住之地。

十七 2～3　進到帖撒羅尼迦的外地宗教，不單有猶太教，還有埃及的塞拉庇斯和伊西斯等教門。保羅在那裏必定停留了一段時間，才能收到一百哩外腓立比送來的財務支持（腓四 15～16）；在那之前，或許他可以藉手藝在市場擺攤維生（帖前二 9）。

十七 4　從前馬其頓婦女曾以具影響力出名，這時候她們可能也相當有勢力。上層階級的婦女會在* 教會或 * 會堂作* 資助人，而在其中亦可享有高位，超過她們在社會上因著性別而能有的地位。因此，從社會狀況來看，富有的婦女皈依，比男人容易。

十七 5　在市場上遊手好閒、無所事事的人，很容易被聳動而集體鬧事，古代這類例子不少。在帖撒羅尼迦的猶太居民很少，因此沒有被保羅說服的這些猶太人（4 節），需要找人幫忙，才能有力的反對保羅。「人」（KJV、NASB、TEV）是指公民全體（參：「聚集」，NRSV）；帖撒羅尼迦是個「弗里敦」，公民全體的聚集有審判功能。

十七 6　耶孫是普通的猶太名字，在* 希臘化的猶太人當中也很常見，從碑文和商業檔中可以看出。他可能是招待保羅和西拉在家裏住的那位猶太人。按照羅馬法，案件若要成立，必須要有控訴人。

十七 7　宣稱另有一個王（即：* 彌賽亞），會被羅馬人解讀為背叛，抗拒羅馬皇帝；他們可能認為，相關的神跡若暗示這位新統治者要來（參帖撒羅尼迦前後書），就是預測現今的皇帝即將消亡，而這種預測也違反皇帝的諭令。耶穌曾因謀反罪而被釘在十字架上，這一點更讓對保羅和其同伴的指控顯得有理。效忠該撒的公民應當通報可能的叛亂。路加也像約翰一樣，喜歡顯示 * 福音遭到反對的強烈程度；參十七章 18 節。

十七 8　路加對帖撒羅尼迦官員的稱呼十分準確，「地方官（politarchs）」（6 節同），這個稱號只限

在馬其頓使用；在保羅時代有五、六個。羅馬讓他們自由管理該城，不過他們若有任何事處理不當，最後仍要向羅馬負責。證據顯示，東地中海一帶的地方官吏有責任勉強人效忠該撒。

十七 9　耶孫既是他們的主人（6 節），就被視為需對他們的行為負責，要替他們作保，好像他們是他家的成員一樣。就羅馬法庭而言，罰款算是很寬大的刑罰，而以保釋金額來制裁惹事的人一定很平常。不過，控訴既很嚴重（7 節），萬一保羅當時被抓到，可能就不會這麼幸運了。地方官只要在位一天，他的決定就必須算數（參：帖前二 18）。
｛

十七 10～15
庇哩亞的反應
十七 10　伊格那修大道（十七 1）繼續向西走，但是另一條往南到希臘的路會經過庇哩亞，它在帖撒羅尼迦和伊格那修大道以西六十哩。

十七 11　猶太教很尊重凡事查考聖經、認真聆聽教師的人；希臘哲人也稱讚留心聽講的人。

十七 12　此處特別提到婦女（尤其放在男人前面），參十七章 4 節的注釋。

十七 13　帖撒羅尼迦人在庇哩亞沒有司法權，但是暴民不在乎法律怎麼規定。

十七 14～15　使者很少單獨行動，要出遠門的旅客則常與熟人結伴前行，這樣比較安全。參：帖撒羅尼迦前書三 1。
十七 16～21
進入雅典
　雅典是因過去的光彩而出名；當時它雖是哲學的一個中心，但是東方的其他中心，如亞曆山太和大數，都搶了它的風頭。不過在一般人的心目中，雅典仍然是大哲學家的象徵，以致後期的 * 拉比喜歡講述從前的拉比在辯論中勝過雅典哲人的故事。羅馬人不一定相信哲學家，使徒行傳也記載了一些講章，是向對哲學不太有興趣的人講的。這裏的講章則是保羅在希臘知識份子面前為 * 福音的辯護。

十七 16　大城的街道上常擺著人像與神像，而雅典更特別有希耳米（譯注：希臘掌管學藝、商業、辯論等的神）的雕像，有些石柱上面裝飾著好些希耳米的頭像；不少遊客記下雅典人拜神的敬虔。從美學的角度來看，雅典建築之優美實在舉世無雙。但保羅所關心的不是美感，而是偶像對人生活的影響。

十七 17　碑文證實，雅典有猶太社群，但規模不大。

十七 18　* 以彼古羅派只在受過教育的上層階級中有影響力，他們對神（God）的看法與自然神論相仿（祂不參與世事，也漠不關心）；如果有神祇（gods），就只有那些透過感官的知識——如星球或行星——可以認識的神明。生命的目標是求享樂——肉身不要受痛苦，情感也不要受打擾。* 斯多亞派比較受大眾歡迎，他們反對享樂，批評以彼古羅派（不過當時已不像從前那麼激烈）。此處和二十三章 6 節，保羅都運用「分化取勝」的名言：十七章 22～29 節是刻意要得到斯多亞派的聽眾，不過，保羅和以彼古羅派人士幾乎沒有相同之處。
　雖然斯多亞派承認神祇，但是哲學家常被認為是不敬虔的人，因為他們會質疑古老的傳統；不過他們對一般民眾對傳統的拘泥並不苛責。對保羅的控訴為「傳講陌生的神祇」（NASB），會讓希臘讀者

想起對蘇格拉底不敬虔的指控（參十七 19～20）。幾個世紀之前，有位女祭司曾因這個指控而被石頭打死；在保羅的日子，這類事仍會冒犯雅典人。

「胡言亂語」（Babbler，NIV、NASB）所譯的希臘文原來是指鳥在啄食，後來用於指卑賤的人，英文相當的責備語可以用 "birdbrain"。但是在同一節裏，路加讓這些批評的人自己顯得很蠢：他們以為保羅是在傳幾位神祇（複數），因為他講到耶穌與 * 復活——「復活」（Anastasis）也是女子的名字。

十七 19～20　幾世紀之前，蘇格拉底也曾經被「帶到」亞略巴古，這件事人盡皆知。蘇格拉底是理想的哲學家，而路加可能將保羅刻畫為一位新的蘇格拉底，向他的希臘聽眾說話；既然知道蘇格拉底講話的後果（就像司提反一樣，激怒了聽眾將他處死），這種比擬便會造成懸疑感。

蘇格拉底在雅典被囚之處

–



亞略巴古在此是指議會，而不是這個議會從前用過的地點（亞略斯丘）。在這段時期，這個議會開會的地方，可能在巴西裏科柱廊（Stoa Basilicos），就在市中心的廣場，保羅已經在那裏工作（17 節）。有些學者認為，這個議會是評審委員會，評估講員的言論；無論是否屬實，他們顯然還有一些管理的作用，保羅在那裏的演說具關鍵性。

｛

十七 21～31

在亞略巴古議會前

保羅的觀點和 * 斯多亞派十分不同，但他強調雙方的交集，儘管只限於言辭，如：保羅相信神無所不在，但是與斯多亞派的理解不同，他們認為受造界也可以是神；直到最後，才凸顯講章的高潮。為猶太教辯護的人，已經用幾個世紀的工夫讓他們的信仰在哲學上受到敬重，而保羅在此（像在書信中一樣）非常倚重猶太先輩的論證。

十七 21　雅典居民的好奇心是出了名的。到第一世紀時，雅典人對娛樂的渴望，已經延伸到鬥士的拼鬥秀，導致幾位著名道德家的嚴厲批評。

雅典市集及其入口

–



十七 22　演講開始的時候，通常會在開場白裏恭維聽眾，以博得他們的歡心。這類作法在亞略巴古似乎被禁止，但是這並不能攔阻保羅用敬重的話語來開頭。「敬畏鬼神」是指他們具宗教心，而不是指同意他們的宗教（KJV 譯為「superstitious〔迷信〕」，意思不夠準確）。他的聽眾可能並不非常重視宗教，不過斯多亞派接受神祇的存在。羅馬時代的哲學家主要是談倫理，而異教則常只重儀式，不講究倫理。

十七 23　在保羅時代之前許久，曾有一場瘟疫，沒有一座祭壇能讓神祇息怒；雅典人最後只得向一位「未知之神」獻祭，而瘟疫立刻止住了。這些祭壇還存在，而保羅利用它們作他演講的依據。不過，保羅避開了一些猶太先輩的作法，也不像後來第二世紀的一些基督徒，去指責異教的哲人，說他們的想法乃是從摩西剽竊而來！

十七 24　這時期有些哲學派別的傾向是將神祇結合起來，逐漸朝向單一的至高神。非巴勒斯坦的猶太人有時說，他們的神便是異教的至高之神，這是希望向異教徒顯示，猶太教能滿足他們最高的宗教情操。* 斯多亞派相信，神貫穿萬有，不被廟宇所限制（參：賽六十六 1，引於徒七 49）。

十七 25　斯多亞派和講希臘話的猶太人強調，神「不缺少什麼」，和保羅在這裏的用詞一模一樣。

十七 26　猶太人和許多希臘人同意，神是造物主，祂分開地的疆界，定下季節的範疇。* 斯多亞派相信，宇宙會定期溶進神裏，但是在這一點上，猶太教則與他們截然不同。

十七 27～29　猶太人通常說，神對祂的子民有如父親（在* 舊約，如：申三十二 6；賽六十三 16，六十四 8；耶三 4）。但是希臘人、* 散居中的猶太人，以及一些第二世紀的基督徒作者說到「神是世界的父」，意思是指祂是造物主，像這裏一樣。希臘詩人伊皮麥尼德（Epimenides，譯注：主前六世紀）的詩句（28 節）曾出現在猶太人的詩選，作為證明文字，可以向異教徒說明有關神的真理，而保羅可能是從這類書籍中讀到這段話。希臘人引用荷馬和其他詩人的詩，作為證明文字，就像猶太人引用聖經一般。

有些哲人批評詩人太接近神話，可是也有人隨意運用他們的話，來證明自己有理。

十七 30　保羅在此與聽眾的觀點分道揚鑣。哲學家會講皈依，即透過思想的轉變而依從某一哲學，然而保羅在此則顯然在傳講猶太人的教導：透過 * 悔改來歸向神。

十七 31　希臘人對時間的觀點為，它會一直繼續下去，歷史不會在未來達到高潮，出現審判之日。保羅的 * 復活教義最冒犯他們；參第 32 節的注釋。

十七 32～34

知識份子的反應

保羅對當日這群大學水準人士的資訊，雖然沒有立刻得到大量的回應，但是他在亞略巴古的工作顯然是有果效的。

十七 32　在希臘思想的主要學派中，只有 * 以彼古羅派否認靈魂的不朽性。他們認為，靈魂是一種物質，和身體一樣，也與身體一同滅絕。多數希臘人相信，人死後會像影子一般，生活在下界（或許類似 * 舊約的利乏音人〔rephaim〕），有時再加上輪回觀（如 * 柏拉圖）；在柏拉圖的影響之下，有些希臘人想將不朽的靈魂從世上的存在解脫出來，讓它能回到當初受造時所在的純淨天界。

* 斯多亞派相信，靈魂在死後仍繼續存活（不過，它就像萬物一樣，最後會被吸回神裏面），不過他們和其他希臘人一樣，無法想像 * 身體會復活。

十七 33～34　亞略巴古由這群高級知識份子中地位最崇高的人組成，因此丟尼修的皈依十分重要。現代有些讀者根據哥林多前書二 1 認為，保羅在雅典的工作是失敗的，但他們完全誤解了路加的意思（使徒行傳乃是強調他的成功，而最初讀使徒行傳的人，不可能翻到哥林多前書來讀）。

婦女不可能進入亞略巴古；甚至在雅典，受教育最多、在公共場合常出現的婦女，可能仍舊是妓女和外族人。無論大馬哩的背景為何，她可能是在市上聽到保羅在亞略巴古的演說（參十七 19～20）。

十八 1～11

哥林多的教會

十八 1　哥林多自古以來就是雅典的對手；它是亞該亞的首府，很早就已超越雅典。羅馬時代的哥林多是希臘的政治和經濟中心，以道德低落出名。

十八 2　革老丟驅逐猶太人離開羅馬城（大約主後 49 年），是仿效早先一位皇帝提庇留的作法。不少人認為，羅馬歷史家* 綏屯紐暗示，猶太人被驅逐的原因，是因與 * 彌賽亞有關的動亂，或許是因反對猶太基督徒而引起的。然而路加強調法律的先例對基督徒有利（十八 14～16），因此若他沒有提到這件事的細節，是很容易瞭解的。

十八 3　在古代的經濟中，同行的人不像現代一樣彼此競爭。他們多半住在城裏同樣的一區，並且組成同業公會。公會通常會拜一位 * 庇護的神祇，並且常在一起坐席，吃祭拜的食物。這種同業公會的作風，會將遵奉猶太教的人排除在外，使得猶太人很高興能找到與自己同行的猶太人。

在這段時期，譯為「織帳棚的人」之字，也可指皮革業者。倘若保羅是作皮革的，就可能是工匠。工匠通常以自己的工作為傲，儘管他們要投下很多時間才能成功；他們的地位和收入都比農夫要高，不過更高階層的人卻瞧不起他們，因為這些人認為用手做事的勞工都是粗人（參哥林多前書導論所描述的衝突）。他們在店裏的時間很長，在做工的時候，有很多講話的機會，不過當保羅收到馬其頓* 教會的供應時（5 節；林後十一 7～8，十二 13；腓四 15），便可以停下工作（林前四 12）。哥林多的市（中心市區）有全帝國最長的柱廊店鋪。

十八 4～5　許多外地宗教都在哥林多設教，包括埃及的宗教（到第二世紀時非常盛行）。哥林多一所 * 會堂的碑文也在靠近市（中心市區）的地點出土，保羅可能在那一帶工作過；從地點來看，這會堂的一些成員相當富裕，亦有社會地位（參 7～8 節）。

十八 6～7　前三個世紀，* 教會都在家裏聚會（十二 12；羅十六 5）。* 會堂有時也在家裏聚集，直到猶太社群有能力購買一座建築物為止；而教會既受到逼迫，又需要經費來幫助得自由的奴隸、餵養窮人、支持宣教士，所以不可能有錢買房子。在哥林多，* 庇護人的屋子中，通常最好的房間（triclinium）可以坐九個人，而連在一起的有傢俱的最大房間（atrium）則可容納四十人。

提多猶士都可能完全是拉丁名字，從他的地位與姓名來看，他應當是羅馬公民，屬於羅馬文化（哥林多在這段時期有希臘和羅馬兩種文化）；在猶流該撒時期，有些來自羅馬的家庭到那裏定居，他的家或許是其中之一。他的頭一個名字可能是該猶（羅十六 23；林前一 14）。

十八 8　「基利司布」是典型的羅馬名字。猶太人用拉丁名字不算太不尋常（在猶太人的碑文中，「基利司布」和「基利司比娜」都出現過幾次），不過保羅同工當中用拉丁名字的人，比例較一般碑文高出很多（而碑文通常是富人才會用的），所以保羅的猶太人與希臘人同工當中，可能有好幾位是羅馬公民。基利司布是「管 * 會堂的」，意味著他有錢有勢，負責會堂的事工。

十八 9～11　類似「我與你同在」的保證神諭，在* 舊約裏經常出現（如：創十五 1，二十六 24，二十八 15；耶一 8，十五 20）。在希臘文學中，神祇或女神常在夜間向人顯現，經常是在他們睡覺的時候；不過，舊約裏面也同樣有許多神或天使向人啟示的例子（如：創二十六 24，二十八 12～15，三十一 24）。
十八 12～17
迦流拒審
十八 12　從主前二十七年至主後十五年，以及從主後四十四年之後，亞該亞（包含大部分希臘）是由方伯管理。迦流的兩年任期是從主後五十一年七月開始，但因他生病而縮短，所以我們可以將這次事件的時間定在主後五十一至五十二年，可能在五十一年年底之前。他和他的兄弟，* 斯多亞派哲人辛尼加，都被尼祿殺死。除非路加是直接聽保羅講，否則他不可能得到如此準確的日期和官員之資料；這些都沒有可參考的作品。

作方伯的迦流，早上會坐在審判椅上判決重要的案件。這種「審判椅」（KJV、NASB，和合本：公堂）可能是哥林多廣場東端的慶典用講壇，可以看到所有的群眾，不過有些學者則認為是一種法庭（參 NRSV），在政府建築物裏面（參 NIV）。有關謀殺、姦淫等類的案件，由陪審團決定；官長則審其他的罪案。

十八 13　如果保羅的觀點使他不再屬於猶太教，跟隨他的人就無法得到羅馬人傳統上給予猶太教的保護（因為它是古老的宗教）。

十八 14　羅馬官員首先要決定是否接受控訴，進行判決。

十八 15　迦流駁回此案。羅馬法庭只判決違反羅馬法的案子；在整個帝國有好些單獨的諭令，給予猶太法庭權力，能判斷猶太人內部的事，迦流不想插手在其中。由此可見，迦流是將保羅的宗教當作猶太教的一支，而不是一種不合法的新宗教（religio illicita）。雖然在羅馬法裏面，先例並沒有約束力，但是仍然很重要，其他省的官員也可能照樣做；路加的基督徒讀者倘若吃上官司，可以引用這個例子來為自己辯護。

哥林多講壇，保羅辯論的地方

–



十八 16　迦流把他們「攆出去」（NASB），也許是用衙役的木棍，可以看出羅馬人對猶太人宗教的爭論很不耐煩。許多上層階級的羅馬人認為猶太人是沒有文化、專惹麻煩的人，把他們的宗教和敘利亞、埃及等宗教同列（參十六 20～21）。

十八 17　法庭（尤其若在廣場或市中開庭）通常人很多，相當嘈雜，衝突?8 起。路加的意思或許是，猶太人在管教一名同?9 基督徒的領袖（若這人與哥林多前書十 1 的所提尼是同一位；這個名字很普通），不過也可能指他們打自己的領袖，因為他使他們在官府裏惹火燒身。但路加的意思也可能是，迦流既顯出反猶太的心態，一些當地的希臘人就趁機洩恨。其他羅馬官員還做過或鼓動過更惡劣的事。如果這件事是因* 會堂的管理人公開指控保羅，要與這一位可能惹麻煩的人脫離關係，那麼事態的發展則正相反。
｛

十八 18～23
保羅返鄉
十八 18　堅革哩是哥林多在地峽上的主要港口，裏面有伊西斯、亞底米、亞富羅底特（Aphrodite，譯注：愛神）、亞克裏比阿（譯注：醫藥之神）、波賽頓（Poseidon，譯注：海神）等的廟。航海比陸路容易、快速、又便宜。不過一般的船都是貨船，所以坐船的人要自己預備鋪位。

海底發現的海神波賽頓像

–



有些異教祭司（如：伊西斯）會剃頭；因此不認識保羅的異教徒可能以為他是這種祭司。不過，猶太人在完成拿細耳的誓願後也會剃頭；保羅對耶穌的信心並沒有絲毫改變他的猶太習俗（二十一 23～24）。巴勒斯坦的教師要求人，只能在耶路撒冷完成拿細耳的誓願，由此可見，保羅是採用 * 散居（非巴勒斯坦）的猶太人的觀點，不講究要以耶路撒冷為中心，因他們沒有那麼多錢或時間，常往耶路撒冷跑。

十八 19～21　以弗所有很大的猶太人社群。「神若許」是敬虔的希臘人和一些猶太人常會說的話。

十八 22　夏季的風一般朝北吹，但也會向東北吹，因此到該撒利亞比到安提阿的西流基港更容易。

十八 23　從安提阿經過加拉太和弗呂家一帶的路，只到春末或夏初才開放，從這裏可以看出他們可能在該年的什麼時候出發。
｛

十八 24～28
亞波羅得到亮光
十八 24　許多亞曆山太的猶太人，名字裏都有「亞波羅」——希臘著名的神祇（亞波羅可能是亞波羅尼亞的簡稱）。「口才」（NASB）或「學問」（NIV）一詞，按古代其他地方的用法看來，意思最可能是「正式受過 * 修辭的訓練」，這是進階課程中較實用的一種（另一種是哲學），有錢的學生才能去學習。

除了敘利亞—巴勒斯坦之外，在整個帝國中，亞曆山太可能是猶太人最多的地方，* 會堂不計其數。猶太人的權貴曾費盡心力，要讓他們的文化被希臘特權階級所接受，而他們對自己的地位低下，也感到不滿。亞曆山太的希臘人大部分都以自己的民族為傲，瞧不起猶太人和埃及人，而後二者占全城人口的三分之二；因此他們會說「靠近埃及的亞曆山太」。文化的衝突，加上對猶太人的逼迫，至終導致猶太人的背叛，讓整個猶太人社群都遭到屠殺。

十八 25　古代的讀者很自然會將「靈裏火熱」（NASB）一語解讀為亞波羅自己的靈。

十八 26　亞居拉和百基拉顯然曾陪同保羅搭船，然後留下來，幫助以弗所的 * 會堂，那裏容許人公開教導耶穌的道理。

十八 27～28　在希臘羅馬社會中，推薦信很普遍。亞波羅因有學問，可能會很受哥林多 * 教會的菁英歡迎（參：哥林多前書的導論）。

十九 1～7

聖靈在以弗所澆灌下來

十九 1　以弗所是影響整個亞西亞（不是指整個亞洲，而是指羅馬的「亞西亞省」，相當於現在西土耳其）的大好地點。它是這帝國最繁榮、人口最稠密之省分中，人口最多的城市。亞西亞的正式首都是別迦摩，不過以弗所成為第一大都市，也是省政府真正的所在地。保羅經過「上邊一帶地方」，可能指他從北邊較高的路線而來，沒有走一般經過裏迦（Lycus）和敏德穀（Meander valleys）的路線。

「* 門徒」的意思是學生，或學習者，他們顯然是向約翰學（十九 3；另參十八 25）。羅馬世界是四海一家的，有些巴勒斯坦猶太人也到以弗所定居，在那裏有很大、很古老、且有勢力的猶太社群。

十九 2　在大部分古代猶太教的經典，和路加福音—使徒行傳中，* 聖靈都是感動先知的靈。保羅察覺到，這些門徒雖有不少正確的知識，卻缺少聖靈的感動（十八 25）。

十九 3～5　有關約翰的 * 洗禮，請參：馬可福音一 5 的注釋；有關奉耶穌之名的洗禮，請參：使徒行傳二 38 的注釋。

十九 6～7　方言和 * 預言都是受感而說的話，證明他們已經領受了預言的靈；參十九章 2 節的注釋。

十九 8～12

真道在以弗所傳開

十九 8～9　哲學家常在租來的大廳講課；這地方可能是同業公會的大廳，也可能是「演講廳」（NIV）。（倘若是前者，推喇奴便只是屋主；倘若是後者，他就是經常演講的人。以弗所的群眾生活——包括聽哲人演講——都在中午結束；因此，如果推喇奴在早上演講，保羅可以下午用同樣的場地；如果沒有人在那裏演講，保羅可能會早上在那裏講，講完後再去做手工賺錢。）無論是哪一種，以弗所的居民都會將保羅視為哲學家，或是詭辯學者（sophists，職業的公眾演說家）。許多早期的希臘羅馬觀察家認為，基督徒是一種宗教會社或俱樂部（就像古代其他的會社一樣），或用這種結社方式運作的一種哲學派別。

十九 10　以弗所是一座大都會，話語很容易從那裏傳到各地；如果保羅訓練* 門徒（正如哲人和 * 拉比所行的），並差派他們出去傳播，這資訊便能迅速傳開。

十九 11～12　保羅的「手巾或圍裙」（NIV），是指綁住他的頭以免汗水滴下的碎布，以及綁在腰上的工作圍裙；他們拿走的時候，他可能沒有注意到。術士常用這種工具來進行醫治；* 舊約的例子很少，但也曾出現（如：王下十三 21；這與不潔淨正相反，後者在舊約裏通常是借著碰觸而沾染）。

十九 13～20

邪術的失敗

有些不懂道理的以弗所人或許會認為保羅是名術士，不過神似乎仍舊醫治他們，好讓他們留意祂的資訊（十九 11～12）；可是神不會容許人任意用耶穌之名。以弗所以邪術的交易著名，許多人需要趕鬼，和避邪的保護。

十九 13　術士常會呼求更高之靈的名字，以趕走較低之靈。根據法術的理論，驅魔者只要呼求某個神祇或神明的名字，便可勉強他們照自己的意思去行。古代的法術書籍顯示，許多驅魔人都是猶太人，或對猶太教略有知識的人，這些經書列出各種可能的母音排列組合，以猜測如何讀出神那不可讀的名字（參二 20～21 的注釋）。古代後期有些術士書籍把呼求耶穌的名字和其他辦法並列，正如這個故事裏的驅魔人一樣，因為基督徒用這個名字可以趕出汙鬼。

十九 14　「士基瓦」是拉丁名字；耶路撒冷猶太人很鬆散地使用「大祭司」的稱號，來指祭司權貴中最高級的成員，而士基瓦可能是隨己意擅自用這個名字，也可能存同樣的心態。從碑文和經文中都可看出，在巴勒斯坦以外，猶太人對祭司之稱呼用法很不一致。一般人認為，猶太的大祭司應當能接近聖名（13 節）與隱密之名，尤其是至高神祇之名，因此他們在法術圈中權力甚大；士基瓦可能在這圈子裏相當出名。「眾子」可能指他們是士基瓦公會的一部分，不過這個字可能是指字面意義。

十九 15　古代的文學顯示，邪靈對於權力小於牠們之人所發的命令毫不在乎，牠們只懼怕神，也能被力量更大的靈所支配（這次能夠在術士身上顯本事，或許牠們會沾沾自喜）。

十九 16～17　這次事件顯明，保羅，這位卑微的皮革匠，比術士更有能力（參：創四十一 8、39；出七 11）。

十九 18　儘管猶太術士相當受歡迎，但大部分著名的猶太教師都公開斥責法術。當百姓認出，保羅的耶穌不像低級的靈可以被人操縱，便明白他是神的僕人，不只是術士而已。「承認原來的宗教行為」（NASB、NRSV）也可譯為「暴露咒語」，一般相信，這樣做可以除去咒語的能力。

十九 19～20　寫了法術的蒲草紙卷，卷成小卷，或作成小盒狀，掛在脖子上，是一種護身符；路加所用的「書」或「卷」（NIV）字，可能指這類寫了法術的蒲草紙卷。這些法術符咒在以弗所十分普遍，甚至這類東西在其他的希臘羅馬文學中被稱為以弗所的文字（Ephesia grammata）。古代燒書是代表斥責其中的內容（在* 舊約裏，類似的作法，參：代上十四 12）。所燒的書總價共計約一般工人五萬天的工資。

十九 21～22

改變方向

保羅在暴亂發生（十九 23～41）之前，就已經計畫要離開以弗所；路加在此設定了本書餘下內容的方向（參：路九 51），大致而言，是先往希臘再走一遭，然後經過耶路撒冷，往羅馬去。哲學家和 * 拉比期待 * 門徒服事他們，* 舊約也有先例，如約書亞服事摩西；以利沙服事以利亞；基哈西服事以利沙。以拉都可能有一段時間曾經在哥林多擔任過公共事務的官員（aedile）（參：羅十六 23 的注釋）；若是如此，這節經文便顯示，在* 神國裏衡量地位的標準，和世俗不一樣。

十九 23～41

亞底米和民生經濟

宗教的敬虔常成為外殼，遮蓋住經濟的算盤。亞底米神廟不單是廟宇，也有銀行的作用，來自世界各地的人會把錢存在那裏。大約主後四十四年（保羅抵達之前約十年），那裏的碑文顯示，由於金錢管理不當，廟裏的錢流到私人口袋裏，因此地方官必須介入廟裏的財務。在以弗所，政治和宗教關係緊密，因為宗教與經濟，和當地市民的驕傲，都與以弗所亞底米的崇拜不可分割。

十九 23　亞底米的誕辰之月相當出名，稱為亞底米月，當地會舉辦盛大慶典，首領們（Asiarchs，參十

九 30～31 的注釋）都會出席（31 節）。有些學者認為，這則 * 敍事若是在當時發生，最為合理；雖然這個理論有可能性，不過善男信女對亞底米的忠誠合年不減，而與保羅有深交的首領本來就都住在以弗所。

十九 24～25　同一個行業的人會組成公會（collegia），這些公會制定行業的規矩，也共同維護該行業的利益。小型神廟可以當作紀念品和護身符；我們所知道的多半是陶製品，因此底米丟似乎是招聚了其他作神廟的人，不只是銀匠而已。小的亞底米金像或銀像，重約三至七磅，是用來獻在她的廟裏。

十九 26　「不是神」是以賽亞書（如四十四 9～20，四十六 1～11）和猶太教反復出現的話。到第二世紀初，附近一省的羅馬省長埋怨說，神廟的神明沒有人理會，因為信基督教的人太多。這位省長報告說，在逮捕了許多基督徒之後，才開始有人再去買動物作祭牲。

十九 27　「普天下所敬拜」反映出以弗所的亞底米神廟很特殊，和其他亞底米崇拜的形式不同；它在地中海一帶至少有三十三處敬拜中心。許多古籍都可以為她的名聲作見證：她用異象命令信奉者傳播她的教門；她的神廟約有三百五十呎長，一百五十多呎寬，是古代七大奇觀之一；有四十五名撒狄的居民遭人指控，說他們攻擊以弗所的亞底米信徒，後來被判處死刑；猶太典籍中也提到她的廟。它位於以弗所城東北一哩半。

十九 28　「大哉〔某神〕！」的呼喊，似乎是表達崇敬的標準模式。

十九 29　在古代的都市里，因為人口稠密（一英畝約二百人，這種密度在西方只出現在貧民窟裏），消息和動亂都傳播得很快。市民的集會平時都在這個露天戲園舉行，裏面可以容納約兩萬五千人，直徑約五百呎，放著許多神祇的像。

以弗所的大劇院（戲園）以及亞比安大道

–



十九 30～31　「首領」（Asiarchs）是該省最著名的人，他們每一年輪番主持敬拜皇帝和女神羅媽（Roma）的宗教。東希臘的各大城常彼此競爭，看哪一城的皇帝敬拜辦得最盛大，因此「首領」與當地居民的驕傲感息息相關。他們有權管理戲園，不過在此他們無法平靜動亂；最多只能要求猶太友人不要進到戲園去。（按照羅馬習俗，他們可能視自己與保羅的「友誼」為庇護人與受庇護者的關係；無論實況為何，路加要我們知道他們對保羅的關心，意味著保羅已經對高層人士產生一些影響力。）

十九 32　希臘喜劇常以詼諧的方式刻畫人的愚昧：路加的讀者看到群眾連鬧事的原因都搞不清楚，一定會發笑，其實這種無知正是暴民心理的特色。路加在此用希臘文「公民聚集」的術語，必定具諷刺意味：這次乃是動亂，並不是合法的聚會（39 節）。

十九 33～34　羅馬亞西亞的猶太人平時很謹慎，不去觸犯當地的居民，亞力山大顯然想要解釋說，這次的動亂不是猶太人煽動的。但是一般希臘人的反猶太教情緒，以及知道猶太人只接受一位神的知識，讓他們以為，猶太人乃是要解釋他們為何要為此動亂負責。（這次事件可以說明，為何在二十一章 27 節，猶太人那麼討厭保羅。）公開的審訊若有爭議，也會引起群眾的喊叫。

十九 35～36　此處書記的講話費了一番心機，設法讓群眾轉向（36 節）。「城裏的書記」（NIV）是最高的民事官員，他要向公民說明聚集的規定，並向羅馬的省府官員（總部也在以弗所）作市民的代表。所謂以弗所為亞底米神廟的「看守」者，這個名詞是術語，出現在碑文上。小亞細亞還有一些受人崇拜的神像，據說也是從天上落下來的。

以弗所的亞底米女神

–



對這雕像圖片上的球根狀附著物，有不同的看法，如：乳房、閹割之睪丸、水果、蜜蜂，或鴕鳥蛋；這些解釋顯示，這是亞洲式的豐肥女神，和地方上的母神有關，和希臘的處女亞底米神相當不同。（有些學者認為，這些東西代表行星，這便符合亞底米的形像：她是將人從命運中拯救出來的神祇，而她以星球為代理人。）

十九 37　「偷竊廟中之物」被認為是最不敬虔的罪之一，這個名詞後來代表廣義的「褻瀆行為」（sacrilege）。

十九 38　這一時期亞底米神廟的財務醜聞，是透過法庭審理，可向方伯上告；這次非法的集會是因經濟的爭論而引起，所以應該用同樣的方式來處理。

這個省有九個不同的城，方伯在不同的日子于各城中和市民見面。每一省只有一位方伯，但是路加用複數，因為以弗所的方伯約在主後五十四年過世，在新的方伯來到之前，可能由幾位官員執行他的職務。

十九 39　後期有份資料宣稱，這種聚集一個月有三次。市民合法的集會和動亂式的聚集（正如此次的情形）完全不同：前者為羅馬人喜歡，但後者卻會招致羅馬人對該城的管教。

十九 40～41　城裏的領袖警告百姓，羅馬人會聽到他們的動亂，這種例子曾出現在別處；資料顯示，以弗所還發生過其他的動亂，不過羅馬人從未前來打壓。不過，以弗所可以享受「弗里敦」的特權（包括自己可以有議會），則完全有賴於羅馬的恩惠；有些擁有這類特權的城市曾經反叛過。第一世紀有一位著名的 * 修辭學家，狄奧．屈梭多模，他警告另一座亞洲城市的市民說，凡是誤用言論自由的人，已經喪失了這樣的權利。

{

二十 1～6

造訪希臘

* 使徒行傳二十章與二十七章，從所列的地名，並考慮季風的模式……等，可以判定所記的旅行時間應當是正確的。總而言之，這幾處讀來像目擊者的報告。

二十 1～2　保羅收集馬其頓（腓立比、帖撒羅尼迦）和亞該亞（哥林多）* 教會之捐款的目的，是要幫助耶路撒冷貧窮的基督徒，以顯示猶太與 * 外邦基督徒的合一（參：羅十五 26；林前十六 1、5；林後八至九章），這一點在使徒行傳二十四 17 略為提及，而在書信中便很清楚。他也許是經由馬其頓的伊格那修大道通過以哥念（羅十五 19；參：徒十六 9 的注釋）；若是如此，他要花幾個月的時間，才抵達亞該亞。

二十 3　保羅在這一帶時寫了羅馬書（羅十五 26～28）。船員和船東很少是猶太人，大半都是 * 外邦人。不過，往敘利亞去的船，乘客中有不少猶太人，尤其如果這船將在逾越節左右抵達敘利亞—巴勒斯坦。

二十 4　各個猶太社群都會派名人為代表，把每一年的聖殿捐帶到耶路撒冷去，同樣，保羅也和各地基督徒團體的代表結伴同行，去幫助耶路撒冷的窮人（二十 1～2）。這樣的捐贈能向耶路撒冷 * 教會表明，外邦基督徒仍然承認他們的信仰具有猶太色彩（參：羅十五 26～27）。

二十 6　「我們」一度中斷，此處又再現；因保羅曾把路加留在腓立比。他們在腓立比住了一個星期，過逾越節和除酵節。若按這裏 * 敍事的記載，把剩餘的日子加起來（部分的日子視為整天，正如古時的演算法），那麼，從他們抵達腓立比，及至來到耶路撒冷，總共花了三十多天。因此他們大概是在五旬節（逾越節之後五十天）之前到達耶路撒冷，這樣便還可以參加三大朝聖節期之一（二十 16）。用「五

天」（即：五天的一部分——可能是四天）到特羅亞（十六 11），船算是走得很慢，不過其中或許包括了從腓立比到尼亞波立半天的陸路行程。

二十 7～12

特羅亞的復活

二十 7　在希臘羅馬世界，多半的宗教會社一個月聚集一次。早期有些基督徒可能天天聚會（二 46），不過似乎每週的第一天（星期日），他們會特別聚在一起，也許是因為主* 復活之故（路二十四 1），也可能要避免與 * 會堂在安息日（星期六）的聚會發生衝突。

基督徒的聚會可能很早，在日出之前，而在星期日早晨，他們必須工作，就像帝國中其他的人一樣；因此這個聚會可能從星期日的傍晚，或是星期六日落時開始。（要看人怎樣計算日子，是像羅馬人和現代西方人一樣，從子夜算到子夜，還是像古代的猶太人一樣，從日落算到日落。若如前者，第一日便是指星期日；若如後者，第一日的開始便是我們的星期六晚上。）無論採取那種演算法，一般人入睡的時間都在日落之後不久，所以半夜乃是沈睡時刻，保羅一定講得滔滔不絕。

二十 8　油燈的氣味或熱度，可能會讓人昏昏欲睡。

主後一世紀的燈檯

–



二十 9　窗子在冬天的時候通常是關著的，可是夏天則打開，而且可以坐在上面乘涼。或許是因為燈的熱度（特羅亞的四月平時不會太熱），或許是因為屋裏太擠，所以猶推古會去坐在窗子上。如果他年齡夠大（參 12 節；不過譯為「男孩」或「小孩」的字，也可以指「奴隸」），可能因為工作了一整天，已經很累了。帝國中一般人的家只有一層樓，不過在較擁擠的市區，也常有兩層的樓房。從美國人來看，

這是從二樓掉下來（大部分語言會稱之為「三樓」），不一定會致命；不過猶推古可能是頭朝下跌的，或許頭撞到了硬物。

二十 10　保羅的行動，參：列王紀上十七 21～22，和列王紀下四 34～35。

二十 11～12　許久不見的人通常會聊到半夜，各敍別離後的光景。
｛

二十 13～17
繼續旅程
二十 13　亞朔離亞曆山太的特羅亞大約二十哩路，是主要的港口，走路要一整天。若距離不長，陸路便不算太久；況且有時要搭載客的船，還必須在港口等；走路要比付錢搭船便宜。

二十 14　米推利尼是裏皮斯（Lesbos）島的主要城鎮。

二十 15～16　他們走一般常用的海道，從基阿（可能靠近亞基農岬〔Cape Argennum〕）對面經過，這樣便可不用走那較遠的航程，即緊靠海岸線，要經過士每拿和以弗所之間伸入愛琴海的冗長海岬。

從基阿，可以經由撒摩島直接走到米利都，這條路線快得多，不需要再沿亞西亞的海岸走到以弗所。他們在米利都的獅港上岸，那裏有亞波羅神廟；這座城有相當大的猶太人團體（撒摩也一樣，那裏對亞富羅底特和伊西斯的崇拜相當有名）。

二十 17　他們的船走經過基阿和撒摩的路線，避開了繁忙的以弗所港；這艘船是惟一朝正確方向走的船，但是還不能到他們要去的地方。使者走陸路到以弗所，要走三十多哩，因為他們要趕上保羅第三天抵達的時間，必須走得很快；願意放下工作這樣來事奉，是很大的犧牲。可是保羅到耶路撒冷的使命很緊急；他必須要利用過節的時期把捐款送到，因為那時耶路撒冷的人會最多，而 * 教會不分族裔的合一象徵，才可以發揮最大的影響力。
二十 18～35
保羅的告別演說
古代的告別演說已經發展成固定的形式，和一種稱為「遺囑」（testament）的文學形式相關（即將過世的人，或即將離開的人，向他的孩子或跟隨者所說的睿智訓誨）。這裏的用辭比較像保羅的話，而不像路加的話。雖然歷史家會用自己的話重寫講章，不過一般的 * 修辭學訓練，也包括仿效其他人的風格（prosopopoia）。路加可能不太容易得到保羅的書信（它們存在各個教會中，直到保羅死後許久才收集起來），因此他一定是因與保羅直接接觸，而學到他的風格。

二十 18～21　許多哲學家常會激起聽眾的感念之情，就像保羅在這裏一樣，也會提醒他們，責備乃是出於真誠的友誼，因為虛假的朋友只會諂媚。這樣的話雖然普通，但是卻符合聽眾的文化與需要，而且這段話並不是空洞的 * 修辭形式；保羅和其他講這類話的人，都是出於真心實意。

二十 22　在希臘羅馬的傳統裏，知識份子中真正的英雄，是那些對自己的教訓深信不疑，甚至願意為之付出生命代價的人；為自己的信念而死的哲人，會被視為既勇敢又高貴。保羅沿襲 * 舊約先知的傳統，不計生死傳講神的話，而他所用的表達方式，也符合當時聽眾文化最優秀的質素。

二十 23　「* 聖靈的見證」一定是指 * 預言（二十一 4）；早期猶太教視聖靈主要為感動先知的靈。

二十 24　「行完路程」（如 NASB）或「跑完全程」（NIV）是以運動員為喻；哲人常用比喻來說明自己的使命（參 TEV）。

二十 25～27　在* 舊約裏，間接流人血的比方說法很常見（如：申二十一 1～9），不過保羅在此乃指守望的人當警告惡人離開惡道，卻未克盡職守（結三 18～20，三十三 8～9）。

二十 28　「監督」通常是希臘用語，指管理的官員，不過 * 死海古卷裏也有對等的希伯來用法。以牧人比喻領袖，並不絕對是猶太人的說法，不過舊約特別用這個詞來指神子民的領袖。牧人如何照管羊群，神會要他們交賬；參：約翰福音十 1～18 的注釋。「要謹慎」是道德勸勉的標準用語。

二十 29～30　耶穌曾警告人留意假先知，而猶太的 * 啟示經典亦預告，義人在末世之前會經歷大試煉；因此保羅的預測並不新鮮。然而按照聖經，一個人之所以成為先知，乃是看他所說的預言是否準確——而非是否新奇（申十三 1～5，十八 20～22）。

二十 31　勸勉的話常要人回想昔日的情景。「晝夜」是描述「總是」的標準說法；晚上的一部分，加上白天，便可以算一整天。優秀的講員對講辭應當非常敏銳，可以將情感表達出來，也能激動群眾的情感。

二十 32　「和一切成聖的人同得基業」（NASB）（「成聖的人」即為神「分別出來」或「分開」的人），這是指猶太人的盼望，他們認為自己是神的子民，將承受未來的世界為業，正如以色列曾經「承受」應許之地為業一樣。

二十 33　哲人常會被人指控為貪圖個人的利益，因此許多哲人（尤其是動機純正者）常嚴加否認，並舉出證據來支持。在古老的東方，「衣服」（NASB）可以算作資產，就像銀幣一樣。

二十 34～35　對工匠而言，用手做工並不羞恥，不過社會上那一小撮上層階級（他們的收入來自土地），和大部分哲學菁英，都瞧不起勞動的工作。

許多 * 拉比都有自己的行業，可是哲人較喜歡用收費的方式，榨取有錢人的錢囊，或乾脆乞討維生。願意白白給予的人（古代稱為施捨），動機較不容置疑；靠人施予維生，和不求報酬的道德家常強調這一點。

二十 36～二十一 6

保羅朋友的情誼

二十 36～38　打招呼的時候可能會輕輕地吻一下，但是連連親吻和擁抱，則表示情感極深，向家人、親愛的老師，或親密的好友才會如此；可見保羅和這些基督徒的關係非常之深（參：撒上二十 41）。許多羅馬和希臘哲人認為，男人不應當哭，可是根據不少* 敘事的資料，在這類離情依依的情況下，還是會出現這種情形。

二十一 1～2　他們在哥士過夜，那是一個小島，在往羅底的必經之路上，島上有相當大的猶太社群。羅底是船常停泊的地方，那裏的猶太社群亦不小。亞曆山太的運糧船貼著南小亞細亞的海岸航行，經常每個港口都停，因為陸上的風向不定；因此他們在南小亞細亞呂家的港口帕大喇靠岸之後，保羅和同伴找到一艘船，直接過海，開往腓尼基，繞過居比路的南面，這是為了趕時間的緣故（二十 16）。

二十一 3　他們所繞過的居比路南岸，水較淺，沒有港口，所以船不停。羅馬的敘利亞省不單包括北邊

的安提阿，也包括南邊的腓尼基和猶太地；他們從海道直航到推羅，節省不少時間，而推羅是全年都可進出的港口。

二十一 4　猶太人和基督徒無論到哪里，都可以找到接待他們的自己人；這是他們文化的一部分，主人覺得很光彩，而且比住旅店好得多，因旅店常兼作妓院。

按猶太人素常的看法，神的 * 靈主要能讓人說* 預言，因此在他們的勉勵中一定常出現預言。不過這個片語並不是路加平時描寫預言的說法，可能暗示，他們之所以警告他不要繼續前去，是根據他們對未來的預言（二十 23，二十一 11）。

二十一 5～6　推羅以平坦的沙灘出名。

二十一 7～16

亞迦布的預言

二十一 7　多利買二世造了多利買，是堅固的堡壘，當時為羅馬的殖民地（曾被稱為亞柯〔Acco〕），是重要的港口。

二十一 8　該撒利亞在多利買南邊約四十哩，經文表示，他們只用了一天，所以一定是坐船去的。

二十一 9　異教有時會將童貞之人與屬靈的能力相連（羅馬有一種處女會社，叫女灶神處女〔Vestal Virgins〕），不過這裏講「處女」，可能指腓利的女兒還年輕，在十六歲以下。猶太典籍講到約伯的女兒都有講預言的能力（在* 約伯之約中），這可能是晚期作品，不過可以看出，古代對這類女先知非常尊重。

二十一 10　亞迦布可能是從耶路撒冷來到該撒利亞（他從猶太多山的地方「下來」，其中可包括耶路撒冷），他抵達的時候，或許與保羅來到的時間差不多，他只需要幾天工夫就可以到。（該撒利亞是羅馬指定的猶太首府，不過路加在這裏用「猶太」，是指猶太的巴勒斯坦，而不是按羅馬人嚴格的用法。）

二十一 11　* 舊約先知常像亞迦布在這裏所做的，用表演的方式將 * 預言表明出來（如：耶二十七 2）。有些注釋家指出，此處的細節並未完全應驗（捆綁他的是 * 外邦人，不過控告他的則是猶太人），不過，我們只要略讀舊約先知的故事，就會發現他們極有詩意空間，只要資訊的主旨正確，就可以了（如：王下十九 7、28、33、35）。腰帶是一條很長的布，繞幾圈綁在腰間，可以當作口袋用。

二十一 12～14　在希臘神諭思想的影響之下，希臘人和猶太人都認為，預言式的神諭乃是要人作預防的警告；不過經文中並沒有暗示說，亞迦布本人希望保羅能避免他蒙召所要面對的事。殉道的故事常記載說，有人會提出勸告（理由為年邁、年輕……等），要人避免殉道。保羅的朋友既知道他將面對的事，由於愛他，便作出這樣的舉動，然而他們卻錯了（14 節）。

二十一 15　從該撒利亞到耶路撒冷，通常要走兩天；他們晚上住在拿孫（16 節）的家。

二十一 16　居比路的猶太社群很大，有些人移民到耶路撒冷去，而其中一些成了最早信主的 * 門徒（四 36）。「拿孫」（Mnason）之名，在羅馬人當中比較多，「耶孫」（Jason）則在猶太人和希臘人當中較多，不過猶太人偶爾也會用「拿孫」（如：一位後期在羅馬的 * 拉比）。

二十一 17～26

保羅肯定自己的猶太傳承

二十一 17　這裏熱情的接待一定包括整個代表團在內——連未受割禮的 * 外邦基督徒也被接到猶太基督徒的家中去住（不過，保羅本人可能住在他外甥的家，二十三 16）。所以這句話的重要性，比現代讀者所能感受到的還要深刻（參十 28 的注釋）。

二十一 18～19　保羅這時候將從外邦基督徒收集來的捐款交給教會（二十四 17；參二十 1～4 的注釋）。

二十一 20～22　耶路撒冷的基督徒接受在* 外邦人當中的工作，但是這卻與他們的文化產生衝突，造成了對立。耶路撒冷已經不是使徒行傳第二章時的情形，緊張的程度業已升高，在聖殿裏，常有刺客（sicarii）暗殺疑似與外邦人勾結的官員。猶太人的國族主義高漲，而國族主義最不能容忍與其他種族來往的所謂賣國賊。因此，保羅急需要證實自己是真正的猶太人；一方面，他不能妥協外邦人的事工，但同時，他刻意要儘量肯定自己的猶太傳承——只要不致落入不合聖經的排他主義。

耶路撒冷 * 教會在自己的文化中、向自己的同胞作了有力的見證。現代的外邦基督徒反對猶太基督徒遵守* 律法，但是他們本身卻遵守自己教會與文化的傳統，這並不符合 * 新約的精神；新約是要人離棄罪惡，並不是要人放棄自己文化中正面或中性的作法。第二世紀的基督徒護教家殉道者游斯丁提到，當日有這方面的辯論，但是他清楚保持早期基督徒的看法，即：猶太人可以一方面遵守律法，一方面跟隨耶穌——《與特裏弗對談（Dialogue with Trypho）47》。

按字面譯，雅各是說「許多萬人」信了主（20 節）——最少有五萬，而如果是實際數字，便是巴勒斯坦猶太人口的十分之一左右，也是 * 按估計之法利賽人數目的八倍左右。這件事之後不久，雅各便殉道，被親羅馬的官員所殺，但是他對自己百姓的見證效力輝煌，以致耶路撒冷人要求將殺他的官員革職。

二十一 23～26　這些謹慎的作法，是要保護保羅，免得他被誣告，尤其因為他要公開到聖殿去。保羅為完成拿細耳誓願的虔誠耶路撒冷基督徒出規費；這裏用的希臘文暗示，他或許也要付從前他無法到巴勒斯坦時所完成的誓願之費用（十八 18）。在完成誓願的第七天要剃頭，第八天要到聖殿去獻祭（民六 1～21），不過按照禮儀的律法規定，一個誓願最少要守三十天，因此他並不是在這時和他們一起立誓願。凡是幫別人付拿細耳人誓願費用的（如亞基帕一世），會被視為敬虔人。

二十一 27～36

聖殿的暴亂

在腓力斯（二十三 24）之前的羅馬巡撫古曼努（Cumanus）時期，有一名羅馬士兵在聖殿裏裸露身體，引起暴動；* 約瑟夫估計，約有一萬人左右被踐踏而喪生。還有一名士兵燒掉一卷猶太聖經，古曼努向群眾的要求妥協，將他處死。對 * 外邦人，和與外邦人交好之人的敵意正在高漲，再過不到十年，就導致戰爭，引來大屠殺（在一個鐘頭之內，該撒利亞就有兩萬猶太人被殺），最終的結果則是聖殿被毀。

二十一 27　參十九章 34 節。「亞西亞」是指羅馬的亞西亞省，即現今的西土耳其。

二十一 28　有一道四呎高的圍牆，隔開外邦人可以進入的外院和婦女院，其上貼著用希臘文和拉丁文寫的告示：「凡越過此點進入的外族人，要為自己的死亡負責」（這碑文出現在古代的文學中，考古學家也找到了一處）。這是猶太官員不需要和羅馬人商量，就可以執行的死罪之一——甚至對羅馬公民也不例外。（依流西斯的希臘神廟也有這項特權；不過羅馬人只在極少數狀況中，才授予這樣的權柄，否則當地人會利用這項刑罰殺害支持羅馬的人。）

二十一 29　以弗所是亞西亞省的主要都市，那裏的猶太社群對保羅和他的同伴都很熟悉（十九 33～34；

參十八 19～21、26）。雖然他們誤以為這些猶太人是來自亞西亞，可是起因乃是由於保羅和 * 外邦基督徒關係密切，而這一點是他不能妥協的。

二十一 30　他們將保羅「拉出殿」，帶到外邦人可進的外院中。聖殿的守殿官（sagan）顯然下令關上婦女院的門，不讓暴動進入聖殿地帶。（* 約瑟夫認為，在聖殿流血乃是「可憎的毀壞」之事，因此不讓聖地沾染血腥，是很重要的。）

二十一 31　聖殿山的北部是安東尼亞堡，裏面常駐羅馬士兵六百人（一個步兵大隊）；從其上的塔，守衛可以很快注意到動亂。他們只要從堡壘的梯子沖下來，就到了聖殿的外院。「千夫長」名義上指揮一千人，不過實際上他的軍隊只有六百名士兵。千夫長是從一小撮頗富有的羅馬「中層」階級中抽選的。

從北面看聖殿山，中央的塔樓就是安東尼亞堡（模型）

–

二十一 32　由於「百夫長」（KJV、NASB、NRSV）是複數，可見這裏至少有一百六十名士兵（一位百夫長管約八十名士兵），或許更多。這些軍隊足以驅散群眾，不過在此之前不久，他們的績效並不彰。

二十一 33　保羅顯然被綁在兩名士兵中間（十二 6）。調查控訴者所講的是否一致，是很合理的；但他們所講的彼此不合。

二十一 34　聖殿旁邊的「營樓」是舊的安東尼亞堡，被哈斯摩尼人稱為巴厘斯（Baris），但是被大希律重新用他朋友馬可・安東尼的名字來命名。

二十一 35　安東尼亞堡的階梯下來就直接通到外院。

二十一 36　這段時期有些希臘作者喜歡將歷史人物類似的行徑作比較；路加在這裏的記載，是將耶穌和保羅並排來看（路二十三 18）。
二十一 37～二十二 2
保羅與千夫長
二十一 37　在帝國的東部，拉丁文的使用只限於軍隊和與羅馬公民相關的檔裏。敘利亞－巴勒斯坦的公家機關是用希臘文，這也是耶路撒冷官府的第一語言，而巴勒斯坦的猶太人多少都懂一些希臘文。「千夫長」（NRSV）或「指揮官」以為保羅是某個作亂的人（38 節）；他所知道的動亂份子自然會講亞蘭文。可是這個時期大多數的埃及商業文獻都是用希臘文寫的，那似乎是該處的主要語言；因此，他既以為嫌犯是說希臘話的埃及人，就不應該會驚訝。重點不是保羅是否會講希臘話，而是他講得不帶口音，就像用希臘文受教育的人一樣流利，而千夫長所以為的埃及猶太亂動份子，是無法這樣講的。

二十一 38　* 約瑟夫寫說，有位從埃及來的假先知，約有三萬人跟隨他（比起使徒行傳所給的數位，這個數目似乎不切實際）。羅馬巡撫腓力斯（二十三 24）將他打敗，不過這名埃及人卻逃脫了。這個時期有很多自稱是彌賽亞的先知型人物，出現在「曠野」（「沙漠」，NIV），或許他們期待一位拯救者來到，像摩西一樣，帶來新的出埃及。

譯為「刺客」（NASB，和合本：凶徒）的字是 sicarii，他們是猶太人的恐怖份子，把彎刀藏在斗篷裏，混在聖殿的群眾中，將官員殘暴的刺死，然後立刻溜走。幾年之後，他們又綁架人，要求釋放被羅馬巡撫捉去的同伴。約瑟夫最後一次提到這些人，說他們在馬薩大堡，於主後七十三年被消滅。

二十一 39　在希臘城裏拿到公民身分，比只是該城的「居民」地位要高得多（而城市居民又比過客和鄉下人的地位要高）。公民身分取得的途徑，或是出生在公民的家庭，或是由該市的政府特准。古代各城市常自以為傲，彼此之間競爭很劇烈，尤其在小亞細亞；大數算是著名的大城。大數的公民並非自動擁有羅馬公民權（它不是羅馬的 * 殖民地），但是保羅沒有透露自己的羅馬公民身分，他保留著當作王牌，必要時才亮出來。

二十一 40　千夫長准許保羅講話，可能希望他可以澄清自己的身分，因他認為，或許群眾弄錯了，誤認他是聖殿刺客的首領。「希伯來話」這裏可能是概括的講法，指 * 亞蘭文（因此 NIV 這樣譯），這是敘利亞－巴勒斯坦鄉下，和所有東方之地通用的土話。由於亞蘭文是猶太國族主義者所用的家鄉話，因此對保羅在此講話的目的而言，顯得格外重要，而他講得非常流利，就和他們一樣。不過，千夫長聽不懂保羅在說什麼；亞蘭文和希伯來文很接近，可是與拉丁文和希臘文則完全不同（參二十二 24）。

二十二 1　這種方式是典型的希臘演講的開場白，由此可見希臘文化在巴勒斯坦一帶的滲透力（在拉比的希伯來文裏，充斥著從希臘文借用來的字；保羅的聽眾不會自動把他的話與 * 外邦文化拉上關係）。這裏與司提反的情況類似（七 2），講的人會激怒聽眾，讓自己走上殉道的路；而這種類比為路加的讀者製造了懸疑氣氛。

二十二 2　群眾自以為逮住了一名來自散居地區、與 * 外邦人交好的猶太人，但一聽到他流利的 * 亞蘭文，或許會對自己的行動重新思考（參二十一 40 的注釋）。

二十二 3～21

保羅在聖殿的演說

保羅蒙召的三次記錄中，這一次的說法，顯然是針對持國族主義的猶太聽眾而設計的。保羅雖然強調自己是猶太人，但他在演講的最後，拒絕妥協神所賜他向 * 外邦人傳福音的呼召，導致群情激奮。保羅對聽眾總是非常敏銳，可是他從不願意妥協 * 福音。演講常包括* 敍事的成分；這個成分幾乎是保羅整篇資訊的全部——或許因為群眾沒有讓他講完。

二十二 3　古人說「成長」和「教育」（NASB），通常是指一個人生命中不同的階段；因此，保羅是在耶路撒冷長大（參二十三 16；見：腓三 5 的注釋），且在迦瑪列一世（* 希列著名的學生〔參：徒五 34～35 的注釋〕）的指導下學習，要成為 * 律法的教師。雖然他出生在另一個地方，但從成長的環境和所受正統的 * 法利賽教師訓練來看，他也算正宗的耶路撒冷人。

保羅出生在一個受過教育、甚至可能作過官的家庭（因他的父親就是公民；亦參九 1），或許五歲就開始學習律法，十歲左右進一步研讀法利賽人的傳統，十三歲之後，就被送去接受訓練，準備將來能教導律法（亦參：加一 14，和他辯論的方式）。一般人通常是坐在椅子上（宴會時則靠在躺椅上）；坐在某人的腳下，意指作他的 * 門徒。保羅的「熱心」所效法的榜樣，可能是非尼哈（他為神的緣故擊殺犯罪者〔民二十五 13〕），以及後續的 * 馬喀比家族。在保羅講這番話之後不到八年，革命人士自稱為「* 奮銳黨（Zealots）」，即為神大發熱心（zealous）的人；因此，這裏的說法可能會取悅聽眾中有國族主義傾向的人。

二十二 4～5　參九章 2 節的注釋。要大祭司和 * 公會為他作證，暗示他相信他們的操守；但是保羅不知道，如今的大祭司已經不再像從前的那一位（二十三 5）。

二十二 6　一般人會避免正午的太陽，不過若使命緊急，而旅途又遠，就顧不了日正當中，因為要趁白

天趕路。

二十二 7～16　這裏的背景與九章 4～17 節很像，只是所強調的特點不同，如提到亞拿尼亞是敬虔的猶太人——聽眾中的國族主義者會欣賞這一點。

二十二 17　古代近東的傳統一向認為，人會在聖殿或聖地得到啟示（常是異夢）。在* 舊約中，神曾在這類地方向祂的僕人啟示祂自己（撒上三 3～10；王上三 4～5），保羅的聽眾會認為，聖殿是最適合得到啟示的地方（參七 2～7 的注釋）。

二十二 18　倘若保羅過去會遭危險，現今的危險便更大，因為反對與 * 外邦人交好的情緒正在節節升高；保羅在講到這一點之後，就不可能多講了；按當時的狀況，他或許也不想在敘實（narratio）之外再多講什麼（* 敍事部分通常出現在講辭的前面）。

二十二 19～20　會堂中侍從（chazan）的責任，通常是鞭打不行正道的猶太人，即在審判官（可能是長老；後期則是 * 拉比）宣佈判決之後，按他們所犯的罪公開管教他們。如果保羅負有此責，必定曾得到高層的授權，故受人尊重（類似二十二 5 所提到的）。

二十二 21　保羅和耶穌一樣（路四 22～30），知道這句話會得罪聽眾，因為這幾年來，巴勒斯坦的猶太人和 * 外邦人之間的關係愈來愈緊張。可是他覺得，對 * 福音而言，傳遍各個種族乃是至為關鍵的大事。

二十二 22～29

對保羅的調查

二十二 22　這種反應是可以預期的；參二十一章 20～22 節的注釋。

二十二 23　將塵土撒在頭上，是表明哀慟；將塵土從腳上跺下去，則是表明除去不聖潔之物（十三 51）；而此處可能只是他們手邊沒有可以擲他的東西（參如：馬喀比二書四 41）。他們摔掉衣裳，原因可能也相同（或許他們也把衣裳撕開，就像聽見褻瀆的話一般），不過路加這樣記錄，無疑是在諷刺，暗示他們自己犯了罪：參七章 58 節的注釋。

二十二 24～25　即使保羅不是羅馬公民，千夫長在平靜動亂之後，也沒有權力審訊屬於另一地區的嫌犯（二十一 39）。不過，鞭打奴隸或外國人以取得供詞，或判斷所講的是否屬實，則是合法的。保羅曾在猶太人的 * 會堂被打過，也曾遭衙役棍打。但這種鞭刑是用一種皮鞭，尖梢織入鐵或骨頭（flagellum），很快會打死犯人，至少會讓他留下鞭痕，更可能會讓他殘廢。百夫長有時會被留下來，監督用刑，及相關的責任。

不過波士（Porcian）和猶流（Julian）規定，羅馬公民若未經過審判，不得施此鞭刑。保羅的公民身分讓他不致受到審訊的折磨——既然他並未受審，也就無需受刑。

二十二 26～27　保羅一直等到被捆上才說，理由如十六章 37 節：如今他有法律可站，可以反過來讓他們束手無策。

二十二 28　學者提到，要取得羅馬公民籍，有幾個途徑：(1) 由羅馬人的父親所生（如保羅）；(2) 羅馬 * 殖民地的公民；(3) 退休的輔助部隊士兵；(4) 被羅馬推崇的市府官員或其他團體；或 (5) 被主人釋放的奴隸，這相當普遍，僅次於生為羅馬人或生在殖民地。

這位千夫長或指揮官或許從前是奴隸，等存夠了錢便贖回自由身（這情形很常見），也可能他是送賄賂得到的，這在前一位皇帝（他用其名，二十三 26）統治時很普遍。他在能加入軍團之前，必須拿到公民籍；若要作到千夫長，他需要依附一位元有力的 * 庇護人，否則就是像極少數的人，從最低階層一步步升上來。

生來就是自由人，通常地位比 * 獲得自由的人更高，而奴隸出身的公民，權利也較有限。從權貴人士的角度而言，在地位方面確實如此，不過在經濟方面則不一定。得自由的奴隸仍然和過去的主人有關係，作他們的 * 受庇護者，在經濟上有時強過生來即為自由人的農民。因此，保羅在地位上可以說較高一等。他可能用拉丁文回答：他是 ingenuus——生為公民（有關他的家世，請參十六 37）。

二十二 29　參二十二章 26～27 節的注釋。並非所有的官員都在意有否觸犯規定——有些耶路撒冷的權貴雖是羅馬人，還是被羅馬巡撫釘在十字架上。不過先前這位元千夫長或指揮官已經顯示出對羅馬法的尊重（二十一 38～40）。

二十二 30～二十三 10

在公會前

* 公會是猶太巴勒斯坦最高的宗教法庭。* 法利賽人和 * 撒都該人在許多方面的看法都不同。法利賽人在公會裏的席次較少，權力也較小，但其中一些人（如迦瑪列一世的兒子，作官的西門）擁有一些權力。

二十二 30　保羅所觸犯的顯然是宗教法，與聖殿有關，所以這位困惑的官員想先聽公會的意見，再決定如何起訴。

二十三 1　保羅在這裏的聲明（亦參二十四 16）可能暗示，即使他在逼迫基督徒的時候，也是在做自己以為正確的事，並不知道這乃是敵擋真理（腓三 6）。只要被告能自稱，從前的生活都是無可指摘的，按 * 修辭學而言，這便對他有利。

二十三 2～3　亞拿尼亞作大祭司的時間，是主後四十七至五十二年和大約五十三至五十九年間。因此保羅和他會面的時間，就在亞基帕二世廢掉他之前不久（參二十四 27 的注釋）。亞拿尼亞是羅馬的封臣，以貪婪出名，又偷取屬於較窮祭司的什一奉獻。主後六十六年，大約在這次審訊八年之後，他被 * 奮銳黨人所殺。猶太律法規定，在被告尚未證明有罪之前，不能將他定罪。「粉飾的牆」是指一個人的軟弱或缺點可以用一層白粉遮掩起來，但是並沒有改變；這是責備以色列官長的適切說法（結十三 10～11）。在東地中海一帶，面對街道的那面牆常抹上白粉。

二十三 4～5　大祭司通常坐在特定的位置，穿著特殊的袍子；或許當時他沒有如此，因為這是非正式的聚集；也有可能保羅的回答是諷刺，因為這位官長很腐敗，又奪權。蘇格拉底和一些大膽人士，在被審訊的事上曾表明，自己比質詢的審判官還要敬虔，以致激怒法庭，招來定罪。保羅只藉引用聖經，來表明自己的敬虔。

二十三 6　* 公會的座位排成半圓形，讓大部分成員都可互相看到。這一時期一些反應靈敏的猶太謀士也曾經用過這種「分化得勝」策略，如幾年之後的 * 約瑟夫（Life 139, 28）。* 復活的盼望是猶太教的中心，許多殉道的人都緊緊抓住這個盼望。保羅的看法絲毫沒有違背法利賽人的基本教義；他如今是「法利賽人加多」（Pharisee plus）——他教導說，這復活已經從耶穌開始了。法利賽人知道，真正的法利賽人絕不會犯群眾所指控保羅犯的罪（二十一 28）。

二十三 7　* 法利賽人和 * 撒都該人意見不合是出了名的，尤其是對復活的教義；法利賽人教導說，撒都該人在未來的世界裏無份，因為他們不相信死後有生命（至少他們對其形式的看法，不為大多數巴勒斯坦猶太人接受）。

二十三 8　有些學者認為，撒都該人只相信摩西五經；即使如此，他們也必須相信創世記裏的天使。路加在括弧裏的說明，很可能是指撒都該人不接受法利賽人所發展出來的天使論和魔鬼論（十二章 15 節不是法利賽人的講法）。撒都該人不相信死後有生命。

二十三 9　從法利賽人的立場來看，倘若保羅是因為堅持 * 復活而被定罪，那麼撒都該人一定會說他有罪，同時法利賽人和撒都該人也一定會在此事上爭執不下。後期法利賽人的文獻說，撒都該人在未來的世界裏無份，因為他們根本不信。

二十三 10　這位指揮官為保羅的擔心，在希臘悲劇裏可找到類似的例子（如：兩位追求者都拉著同一位女子不放，不料她竟被拉扯而死），不過希臘人對這件事最自然的理解，可能會從希臘喜劇的角度來看，對各個角色的荒唐舉動感到好笑。有高級官員坐席的法庭縱有爭論，也絕少會出現動手的場面。

二十三 11～22

暗算保羅的計謀

二十三 11　參十八章 9～10 節的注釋。

二十三 12～13　猶太的革命人士認為，某些暗殺行動是敬虔的行為；有一次大希律殺了十名 * 法利賽人，因為他們為殺害他而起誓結盟。如果保羅的敵人最後沒有做到殺他的誓言，猶太律法只要求他們到聖殿去獻上贖罪祭；因此這裏的誓言並不表示他們會餓死。

二十三 14～15　強盜和恐怖份子的偷襲是常有的事，尤其在夜間。在猶太人快要和羅馬發生戰爭的這幾年，刺客（二十一 38）經常暗殺疑似與羅馬人勾結之人，而整個巴勒斯坦都不安定；因此這個報告的可信度很高。祭司權貴參與這計謀，並不讓人意外，他們在六十六至七十年的戰役中也策畫過暴力事件。（這些祭司必定是公會中有地位的 * 撒都該人，不會是 * 法利賽人。）

二十三 16～22　* 散居時期的猶太作者亞達潘努曾寫說，摩西接獲類似的謀害密告，因而攔阻了該次事件。如果保羅的姊妹和他一同在耶路撒冷長大，他們全家就可能不單是把保羅送來讀書，而是在他出生之後，舉家從大數搬來。

二十三 23～32

指揮官的對策

二十三 23　指揮官安排百夫長率領兩百步兵（恐怕只是紙上講講；實際上兩名百夫長應該只帶一百六十名兵丁）護衛保羅，會使耶路撒冷營區的兵力少掉三分之一；所以他們必須立刻回來（二十三 32）。這兩百名持槍步隊是非羅馬人的輕簡輔助步兵隊。如果安東尼亞堡有正規的騎兵隊，就會有一百名馬兵——因此這位指揮官將大部分馬兵都差去護送保羅了。由於巴勒斯坦不安定，晚上又有強盜，若隊伍不夠大，夜間經過猶太山地就不安全。

羅馬巡撫或省長住在該撒利亞，只在節期時才到耶路撒冷去（維持秩序）。該撒利亞是猶太地的軍事中心（整個敘利亞—巴勒斯坦的羅馬監督則住在敘利亞。）

該撒利亞在六十哩之外，晚上九點（夜間的「第三小時」）出發，只有徹夜行軍，才能當晚抵達。

該撒利亞的石塊街道

–



二十三 24　在提庇留・安東尼・腓力斯（* 塔西圖斯說是安東尼，* 約瑟夫說是革老丟；有一碑文支持約瑟夫的說法，但此事尚有爭論）成為巴勒斯坦的巡撫之後，他說服土西拉（Drusilla）和丈夫離婚，而嫁給他（二十四 24）。他得到這個官位，是因兄弟巴拉斯（Pallas）的緣故，他是革老丟皇帝所釋放的一名 * 自由人，很有權勢。塔西圖斯報導，腓力斯很腐敗，身分貴為王，心卻似奴隸（從羅馬權貴的角度，這絕非贊許之言）。約瑟夫也同樣責備他，說他徹底腐敗，又指控他屠殺無辜，鎮壓百姓。他作巡撫是在主後五十二年到五十九或六十年。

二十三 25　整個帝國（可能除了埃及之外）並沒有郵政系統，只有官方的送信者；大部分人送信是靠奴隸或朋友。這位指揮官是透過兵丁送信。

二十三 26　這是書信的標準問安規格，所用的頭銜尊稱，是馬兵統領的標準頭銜（馬兵就是所謂的騎士階級）。雖然腓力斯並非馬兵統領，但是他身為巡撫的地位和權力，讓這事實顯得無關緊要。而儘管他出身卑微，但他先後三位妻子（土西拉可能是最後一位）都出身王室。

二十三 27～30　下屬常會把自己的立場建立在一則故事上，讓長官覺得他們處理得很好；這位指揮官可能是從最低層一直升上來的（二十二 28），他很會玩這套把戲。地方官（這位千夫長既是羅馬在耶路撒冷的主要代表，就等於一位官員）必須決定，怎樣的案子才需要轉呈巡撫。這件案子顯然有此必要。

二十三 31　訓練有素的軍隊在必要的情況下可以徹夜行軍，* 約瑟夫證實了這一點。安提帕底在該撒利亞以南二十五哩，大約要走一天。但若抄近路，安提帕底離耶路撒冷約三十五到四十哩（不過都是下坡），因此這個部隊必須整夜行軍，而且速度要超過一般的旅客。

二十三 32　回程的速度可以不必那麼快，也不需要太多防備，因為是在白天；強盜出沒的夜晚才比較危險。

{

二十三 33～二十四 9

在腓力斯面前聽審

這裏所記的專業細節非常符合其他資料所載羅馬法的程式，因此一些著名的羅馬歷史家用它們作為主要的資料源，來瞭解羅馬省內開庭的情形。

二十三 33～34　在判案之前，先審查被告屬於那一個轄區，是良好的處理。無論被告來自何處，只要在本地犯罪，當地的官員便有權審訊；可是反過來亦然；對腓力斯而言，將保羅驅逐出境，要比花時間審問他更容易。古代有些作者喜歡將歷史人物作類似的比較；此處可參：路加福音二十三 6～9。

基利家是帝國的一省，首都為大數。不過在保羅的時代，基利家算在敘利亞的轄下（但在路加的時期則不然）。敘利亞的總督管轄的地方太大，不會去管這類芝麻小事，因此腓力斯就拿下審判權，否則他應該轉呈上去。

二十三 35　如果腓力斯要按法律來辦案，那麼，被控死罪的羅馬公民需要經過非常詳細的審訊，才能斷案。巡撫在該撒利亞的住處，是大希律所建的宮殿；因此保羅是被拘留在腓力斯自己住處的某個地方。

二十四 1　帖土羅是相當普通的拉丁名字，不過他很可能是猶太人而具羅馬公民籍，就像保羅一樣。

二十四 2～3　無論是在羅馬法庭或猶太法庭，控訴的一方總是先發言。帖土羅的開場白是典型的美言官長辭（captatio benevolentiae）——以諂媚的話取悅腓力斯。（* 修辭學手冊強調，要取悅審判官，凡在政府官員面前講話，總要先稱讚他們一番。）雖然所講的諂媚之言有時是真的，但是這裏的例子卻明明是假話：在腓力斯的腐敗和高壓政策之下，反叛的人倍增，境內既沒有平安，也沒有改革。

二十四 4　發言者會道歉說，為了不讓官員感到疲倦，他們就不再多說讚美的話了（如：* 阿立斯體亞書信 8）；這是一種 * 修辭學的技巧，讓被討好的人感到，對他的讚美已經超出這人修辭的本事所能表達的極限。

二十四 5～6　此處可與路加福音二十三 2 類似的三重指控作比較；有些歷史家喜歡把歷史人物的相似處並列。保羅的控訴者裝作是羅馬人的盟友，在那幾年，這些人對全國猶太人引起的動亂特別關心。褻瀆聖殿是死罪，煽動人以暴力反對羅馬，則是叛國之罪。帖土羅只能指控保羅意圖污穢聖殿，因為沒有證人可以證明他將特羅非摩帶進聖殿（二十一 29）。

如果某人在法庭的對頭很會講話，事先提出警告，要人留意他的詭辯，是很常有的事；而破壞名譽的方式也是在羅馬法庭取勝的主要辦法之一。

「教派」（sect）本身不算是誹謗的詞。「拿撒勒黨」（猶太基督徒有時會如此自稱）原來可能是一種污蔑的說法，譏諷耶穌出身於沒沒無聞之地（參：約一 46）。

二十四 7～8　第 7～8a 節的經文有問題（參譯本的小注）；倘若這兩節是原文，就是指究竟 * 公會有權，還是羅馬指揮官有權審此案之爭；從我們對腓力斯的瞭解，他當然會站在指揮官的一邊。

二十四 9　這一節可能指眾人異口同聲的贊同，也可能指還有人輪番上陣來陳情；而一般在過堂時，起訴人講完便輪到被告講，由此看來，前者的可能性較大。

二十四 10～21

保羅在腓力斯面前的辯護

保羅的 * 修辭學技巧十分高明，甚至比對方用錢聘請的辯士帖土羅更有力。

二十四 10　在羅馬法庭中，當控方講完，只要得到允許，被告便可以說話。保羅也講了一段美言官長辭（參二十四 2～3 的注釋），不過相當保守，比帖土羅的話更可信。聲稱自己對法官的公平有信心，等於暗示自己是無辜的，有些受過訓練的辯士也會在法庭裏面援用這一點。

二十四 11　保羅在此開始敘實（narratio），陳明此案的事實。保羅的表現顯明他對當時的 * 修辭技巧十分熟稔。

二十四 12　這一節是主要立論（propositio），即保羅整篇說詞的命題或要旨；這是古代演說的標準內容之一。

二十四 13　古代的法庭比較看重可能性的辯論，甚于目擊證人的說法，但是證人還是很重要。例如：希律的兒子安提派特，在面對許多犯罪的證據之時，只憑起誓證明自己的清白，因此敘利亞的總督瓦魯（Varus）便把他處死。

二十四 14　羅馬律師也為認罪的人辯護，承認他們的行為是錯的（concessio）；他們可以聲稱，他們的動機是好的（purgatio），也或許直接要求庭上赦免（deprecatio）。可是當保羅承認自己所行的事時，並沒有承認那是錯的，也沒有要求赦免。相反的，他乃是藉此構成巧妙的辯護：首先，這是猶太律法內部的事，與羅馬法所定規的罪行無關，因此不需要羅馬法庭的審判，更不能因猶太人的煽動而以羅馬法來行刑。再者，基督徒的信仰源於 * 舊約，因此是一種古老的宗教，應當在羅馬的容忍法之下受到保護，視為猶太人的一支。承認所行，但卻不是犯罪，是非常高明的 * 修辭講法；這樣能提高該人的可信度，同時不給對方的指控留餘地，顯示被告根本沒有違反法律。

二十四 15　* 法利賽人和其餘相信義人* 復活的猶太教徒，對惡人是否會復活，看法則相當分歧。有人相信，惡人會復活受審判（或是受苦一段時間，然後被消滅，或是永遠受痛苦）；有人則相信，他們不會復活。早期基督徒論到這事時，是採取惡人會復活受審判的觀點（約五 29；啟二十 5），這是但以理書十二 2 最自然的解讀。

二十四 16　保羅在此是指，凡真心相信第 15 節之盼望的人，必會謹慎，在神和人面前都行事正當。這是一種根據可能性而推理的辯論，是古代法庭上最強有力的辯論法之一。

二十四 17　在猶太教裏，賙濟很受尊重，不過腓力斯對此並不在乎，他或許認為這種事無足輕重。這件事較重要的價值在於，可以證明保羅與他的同胞完全認同，也遵行他們祖先流傳的習俗。根據可能性的辯證法（16 節），這一點足以使污穢聖殿的指控顯為荒誕。

二十四 18～19　保羅在暴動發生之前出現在公眾場合，但是並沒有向眾人說話，而在公眾場合卻找不到證人，便可駁斥對方的說法，何況主要的證人在節期之後應該都回到了亞西亞，很容易找到。可見這次暴動錯在他們，不在他。

二十四 20～21　羅馬官長會認為，這件事只是猶太內部的宗教爭論，按羅馬法沒有什麼值得審問的。

二十四 22～27

腓力斯的拖延

二十四 22　指揮官呂西亞是獨立的證人，他應該不會偏袒哪一方。

保羅和控訴者都沒有提到耶穌，而保羅的話都合乎一般人可接受的 * 法利賽觀點；但是腓力斯知道，這乃是宗教事件。對於猶太人中間出現的大規模耶穌運動（二十一 20），腓力斯不可能不知情，但是在這個時期，他和羅馬人都視其為對政治無害；基督徒與那些專門謀殺的刺客之分野，至此終於明朗化。

二十四 23～24　保羅可能仍被拘留在巡撫的宮殿裏（二十三 35），所以腓力斯要見他很容易，同時保羅的朋友要給他錢也不難，而腓力斯可能後來也在中間揩油（26 節）。腐敗的官吏有時會留一些人在監裏，為達到自己的目的；後來有一則類似的故事，講到羅馬皇帝多米田因一位哲人的智慧而宣判他無罪，但卻將他扣留，為了方便私下請教他。

土西拉是希律亞基帕一世最小的女兒，也是亞基帕二世的妹妹。她嫁給敘利亞一個小地區的王，但是十六歲時，在腓力斯的慫恿下離婚，改嫁給他。雖然按羅馬政策的規定，省長不能從該省娶女子為妻，但是只要腓力斯的兄弟巴拉斯在羅馬得寵（參二十三 24 的注釋），他的權力就很大。土西拉此時約二十歲，她的猶太信仰或許影響了她的丈夫，以致他願意聽保羅講論。

二十四 25　有時富裕人家會留一些哲人為客，要他們提供各種有趣的看法，但神的先知並不像大多數的哲人一般，會討好主人（耶三十八 14～23）。許多道德家都會講論節制，不過將來的審判則是猶太教獨特的教導，而這可能不是巡撫平常熟悉的那一派猶太教所講的道理。（當時有些出於埃及的猶太審判神諭，可是大部分上層階級的猶太人都受到希臘文化的影響，思想接近 * 撒都該人，而少數作官的 * 法利賽人則會像 * 約瑟夫〔他採用 * 柏拉圖對死後生命的看法〕，或像 * 斐羅——他的觀點是盡可能借用 * 希臘的思想。）

二十四 26　腓力斯並不是公正的人；* 約瑟夫埋怨說，他只因很小的罪名，就把一些祭司送到該撒那裏去。約瑟夫也埋怨說，在腓力斯之後幾年作巡撫的阿比努斯（Albinus），只要囚犯的親戚肯付錢，什麼人都可以釋放——包括革命份子在內。雖然腓力斯還沒有腐敗到那種地步，但是古代的資料都同意，他相當腐化；這一節並不令人意外。

二十四 27　案件常常會堆積起來，而一位快要去職的巡撫在離開之前，通常不會急著要將案子審完。

腓力斯被波求非斯都取代（大約在主後 59 年夏天）之後，該撒利亞的猶太人領袖終於到羅馬去控告他（從主前 149 年開始，羅馬法容許省民控告省長）。幸好他有位有勢力的哥哥巴拉斯；當時是尼祿作皇帝，巴拉斯雖已不是朝臣，但仍有相當大的影響力，讓他不致受到猶太人的報復。此處「要討猶太人的喜歡」（NASB），可能指他非常需要猶太人向他施惠。

二十五 1～12

在非斯都面前受審

* 約瑟夫所描繪的非斯都，比腓力斯或阿比努斯好多了；非斯都改善了擾民的措施，又逮捕了許多革命份子。從約瑟夫的記錄看來，非斯都是死在任上，在巴勒斯坦的時間只有一兩年。路加福音二十三章所載耶穌的受審，和使徒行傳二十五、二十六章所載保羅的受審，有許多類似之處，由此可見，路加希望這兩則故事看來很像；其他的歷史學家也會將人物作類似的比較；路加的重點為：基督徒必須跟隨耶穌的腳蹤。

二十五 1　非斯都的住處應當在該撒利亞，不過就政治手段而言，他理當去拜會在耶路撒冷的當地權威中心。

二十五 2　腓力斯和猶太官府的關係很緊張；然而新的省長來到，便有機會再處理過去被拖延的問題。

二十五 3～5　他們希望除掉保羅；由於當時整個國家常出現革命份子的動亂，有權位的祭司倒不一定會支持以暴力來對付保羅（不過根據早期的猶太資料顯示，他們自己的一些計畫也帶有暴力）。

二十五 6　坐在他的法官席上（NASB，pro tribunali），意指這次是正式的開庭。

二十五 7～8　就羅馬官員而言，違反猶太律法並冒犯聖殿的指控（二十一 28），只有能證明保羅褻瀆了聖殿才具意義；但證據一直從缺。不過，背叛該撒（seditio）的罪名一旦成立，性命就難保。

二十五 9　歷史報導，非斯都比較公正，也比大多數統治猶太地的省長更肯合作；他在此處一定是希望能與省民保持良好的關係。

二十五 10～11　羅馬公民有權向該撒的法庭上訴（provocatio ad Caesarem），不過這個時期的皇帝一般會將審訊權交給別人。後來，庇推尼的省長蒲林尼處死了許多基督徒，但將其中的公民送到羅馬去受審。非公民的省民，在省長判決之後沒有權力可以上訴（除非可對省長提出重大指控，如受賄，或犯了可判死刑的罪）。

二十五 12　羅馬法官通常有議會（consilium）可以商量；由於省長不一定在法律上夠專業（iuris prudentes），所以必須有這方面的參謀，不過他最後可以不理會他們的建議。公民在被宣判死罪之後，可以上訴（appelatio），但是在尚未經審訊（provocatio）就上訴——像保羅在這裏，就不太尋常，因為這樣做不一定有好處。

非斯都有理由同意保羅的請求。若不容許人向該撒上訴，從政治的角度而言，對他不太有利，而將保羅送到羅馬去，也可以讓非斯都不致讓耶路撒冷的領袖失望——或許他最後的判斷會與他們的期待不相同。

二十五 13～22

非斯都與亞基帕二世

二十五 13～14　亞基帕一世死時（十二 23），他的兒子亞基帕二世（此處）只有十七歲；他的女兒為百尼基（十六歲）、瑪利安妮（十歲），和土西拉（六歲）。亞基帕二世管理巴勒斯坦一小塊地方，他與羅馬政府相當合作。他常為自己的百姓說話，不過也忠於羅馬，後來在主後八十九年鑄造一種錢幣，紀念羅馬征服了猶太的反叛者。據 * 約瑟夫的記載，亞基帕經常去拜訪羅馬官員，尤其是他們剛上任的時候。後來在亞基帕與祭司起爭執的時候，非斯都站在他那邊。

百尼基（Berenice，也有寫為 Bernice）是亞基帕的妹妹。有些古代作者認為她和哥哥過於親近，甚至誹謗說，他們有亂倫的事，但這種指控似乎不能成立。百尼基後來作了羅馬將軍提多的妾，這位將軍便是包圍耶路撒冷的那一位，後來作了皇帝，而他與猶太女子結縭的事招來很多流言，以致他不得不冷落她；最後她心碎地離開羅馬。她比提多大十五歲。

二十五 15～16　羅馬法規定，被告可以與控訴者對質，在公開審訊中替自己辯護。

二十五 17～21　這裏指出，真正的問題乃是猶太律法——不屬羅馬法庭審訊的範圍。路加再次顯示，羅馬認為基督教乃是猶太教的一部分，因此應當享有法定的容忍權。

二十五 22　請與路加福音二十三 8 比較。非斯都剛上任，一定很希望聽聽亞基帕的意見；亞基帕瞭解猶太教，可是對羅馬的利益比那些掌權的祭司更關注。亞基帕受過良好的希臘教育，非斯都一定很樂意與

他來往，因為當地可以與他談話的人寥寥無幾。
二十五 23～二十六 1
在亞基帕面前的審訊開始
二十五 23　路加在這裏提到的「大張威勢」是王室的特色，包括猶太人的王在內（如：馬喀比一書十一 6）。「眾千夫長」是五位千夫長，在該撒利亞五個羅馬步兵大隊的指揮官，每一位的階級都與耶路撒冷的千夫長（二十一 31）一樣。

二十五 24～26　希臘人稱尼祿皇帝為「主」（26 節）時，這頭銜常指他具神性；但羅馬人的用法則沒有這個意思。

二十五 27　對保羅的指控是政治性的，但是所有的證據只與猶太宗教有關，羅馬巡撫對這方面則一竅不通。在保羅的幾次審訊中，亞基帕二世是第一位通曉羅馬法和猶太律法的官員；因此他可以提供意見，讓非斯都知道怎樣寫信給尼祿。

二十六 1　經過審判官（在此，亞基帕是非正式的官員）的允許，便可以發言。保羅伸出手來，是按照 * 修辭學者發言的方式；古時對公開演講的訓練，姿勢是很重要的。
二十六 2～11
保羅敬虔的背景
　　標準的辯護演說有幾種形式，不過也有其一致性，如這裏所展示的：向法官致意（二十六 2～3），敘實（narratio 講述事情的來龍去脈，二十六 4～18），和最後的辯解（augumentio，案件的證明，二十六 19～23）。

二十六 2～3　此處為保羅演說的開場白（exordium），按規矩，內容為對法官的美言（captatio benevolentiae）。保羅可以誠實的說這番話，亞基帕對 * 律法的興趣是眾所周知的，在六十六至七十年的猶太羅馬戰爭之後，他的轄區變成猶太教的安全港。

二十六 4　保羅在耶路撒冷的成長，參二十二章 3 節。

二十六 5　要求許多可能的人為證，並非不尋常；在柏拉圖所記蘇格拉底的辯護中也曾出現。

二十六 6～7　大部分猶太人對未來兩個基本的盼望就是義人的身體要復活，同時十二個支派要復興。

二十六 8　古代法庭看重可能性的論證，過於今天所謂的具體證據（如：可靠的證人）；因此保羅必須為「不可能有復活的事」之假設而抗辯，他提醒聽眾，神有能力，而復活根源於猶太人最基本的盼望之中。

二十六 9～10　「投了一票」（和合本：出名定案）也可以用在非正式的決定；保羅可能太年輕，還不是 * 公會的一員，但是他可能對一些人的想法頗有影響力。如果保羅所提的死刑不止于司提反，那麼，當巡撫在該撒利亞的時候，公會的成員或非正式的法庭可能舉行過投票，贊成將他們處死，而這些判決都是非法的，就像司提反的案子一樣。由此看來，保羅在這段話裏對控告他之人（他曾替他們工作）的描述，帶有反羅馬的色彩。

二十六 11　第二世紀庇推尼的省長蒲林尼曾提到，形式化的基督徒可以很容易被說動，去敬拜諸神，但

是他埋怨說，他無法強迫真正的基督徒這樣做，連死刑也起不了作用。從前的異教統治者想要猶太人放棄他們祖先的習俗，也遇到類似的抗拒，而異教官員通常認為，他們是頑固份子。

二十六 12～23

復活的基督呼召保羅到外邦去

二十六 12～13　「晌午」或「中午」（NIV），參二十二章 6 節。在二十六章 13 節，保羅顯然是用猶太人的辭彙講神的顯現，就是神榮耀的彰顯。

二十六 14　對這類顯現，* 舊約裏和猶太典籍中常見的反應，便是僕倒在地。「天上的聲音」（猶太教有些派別認為，這種聲音已經取代了* 預言）常被認為是用希伯來文或 * 亞蘭文說的。

「用腳踢刺」是希臘的諺語，指與神明作對，最早可能起源於希臘的悲劇作家尤裏皮底斯。保羅其他的信主故事裏都沒有引用這句話，不過，對亞基帕這樣說，乃是恰當的，因為他受過高深的希臘教育。

二十六 15～18　耶穌對保羅所說的話，讓人想起舊約所記先知的蒙召（耶一 5～8），和以色列當向 * 外邦人作見證的呼召（賽四十二 7、16）。「和一切成聖的人同得基業」，「成聖的」（NASB）或「分別出來的」是指猶太人的盼望，即：他們是神所分別出來的百姓，將承受來世為業，正如他們曾「承受」應許之地為業。

二十六 19～21　羅馬官員，如非斯都，或許不喜歡保羅所做要外邦人* 悔改的工作，但是他更不瞭解猶太人為什麼會反對這事。亞基帕二世有異教徒的朋友，也清楚知道猶太地的猶太人對外邦人的反感，他非常理解保羅所說的，因此保羅的這番話乃是針對他說的。

二十六 22～23　保羅此時開始將證據綜合起來（二十六 8），說明他所宣揚的信仰，是延續 * 舊約的宗教——為羅馬所允許的古老民族宗教。

二十六 24～32

法庭的評估

二十六 24　非斯都的話顯然是指保羅的猶太學問（二十六 4～5），但也可能同時指他希臘羅馬式* 修辭學的工夫深湛；受過教育的羅馬人，遇到非常陌生、又顯得粗鄙的概念（如 * 復活），通常會有這樣的回應。在希臘人的圈子裏，瘋狂有時與先知得靈感相連，但是非斯都是羅馬人，他的話裏貶抑意味一定更強。

二十六 25　保羅在回答中所用的一個詞（「說」〔“ utter ” — NASB；“ saying ” — NIV〕），可能暗示他的確是受感說話（在使徒行傳中，同一個詞只出現在二章 4、14 節）。不過，「冷靜的」（或「理性的」，NIV）演說則是羅馬人所欣賞的，這個詞指莊重、恭敬的態度。

二十六 26　「在角落裏說」（和合本：背地裏）的責難，一向是用來取笑哲人的，因為他們避免和大眾來往。

到了第二世紀，基督徒常被指控，說他們行事隱秘（不過有時他們秘密聚會，是因為怕被逮捕），但保羅辯稱，基督徒的宣稱都是公開的事實，若有人不接納，或忽略，乃是因為他們心存偏見。

二十六 28～29　有些注釋家認為這問題帶諷刺性（參如 NIV），但從整個 * 敍事的結構來看，亞基帕可能對保羅的案子相當認真；所以，這句話可能是一句實話，或是修辭式的過度表達法（「你講得這麼有道理，幾乎快要讓我信服了！」）

二十六 30～31　保羅沒有觸犯羅馬法，這是羅馬人聽完之後，惟一可作的結論。對亞基帕所屬較自由的猶太教派而言，他也沒有犯規，因這派人士不關心革命份子，也不理會耶路撒冷權貴的要求。

二十六 32　由於保羅曾用羅馬的公民權向該撒的千夫長提出要求，所以亞基帕和非斯都只能寫一封信，說明他們的看法，而將他轉交給該撒。這樣的上訴曾救了保羅一命（二十五 3），如今又讓他能如願到羅馬去（十九 21），並在那裏公開宣揚 * 福音。

二十七 1～8

開始航向羅馬

有些注釋家建議，這裏的「我們」是記述波折的海上行程慣有的寫法；但在真正的歷史* 敍事中，也常這樣使用。希臘作品有不少這類記述，講到沿岸行駛的船隻，如何觀察到對岸的光景，而這類文字中有些是真實的歷史記錄。

這段敍事顯然是親眼見證的實況：航程的細節，包括在怎樣的風之下，需要幾天抵達某個港口，完全符合親身參與航程者的報告方式。在十九世紀，有一位在地中海頗有經驗的水手雅各．史密斯，已證實了這一點；大部分後來的注釋家，在細節方面都以他的講法為准。

二十七 1　「奧古斯坦」（NASB、NRSV，和合本：禦營）常是尊稱，在這段時期之前和之後，敘利亞－巴勒斯坦的一個步兵大隊用此名稱。百夫長可以調來調去；這位百夫長率領的部下可能為八十名士兵（二十七 31），不過，一般的地中海貨船多半容不下八十多名乘客（參二十七 37）。「別的囚犯」可能是以羅馬公民的身分送審，但是這類送交的犯人大部分是被定罪的囚犯，要送去戲園裏被鬥死，作為羅馬觀眾的娛樂。

二十七 2　貨船船主的地位很低，但是錢賺得不少。就現代的標準來看，古代地中海的船相當小；大部分不到二百五十噸，不過亞曆山太的運穀船（二十七 6）就重得多（據估計，可能超過八百噸）。亞大米田在大數東南方。皇家差役一般走陸路，除非剛好有船，而這次正是如此。

二十七 3　西頓有雙港，在該撒利亞（他們的出發地）以北七十哩。

二十七 4　這艘船要頂著從西方或西北方吹來的夏風。所以，他們沿著居比路以東的敘利亞岸邊行，向北走到小亞細亞的南邊，他們的航程雖有岸上的微風相助，但比反方向從海當中走的航程（二十一 1～3）還是慢得多。

二十七 5　每拉離港口約兩哩。士兵和囚犯原可以走陸路（二十七 2），但是百夫長又找到一艘船。

二十七 6　羅馬的運穀船隊是地中海的主要商船；來自埃及亞曆山太的船會向北駛，然後再向西，將貨物運到羅馬。這趟旅程需要約五十天到兩個月多一點。而反方向，從羅馬到亞曆山太的航程，則只要九到十二天。埃及的運穀船大約一百八十呎長，四十五呎寬，最深處超過四十呎；這些船隊可能每年將十五萬噸的埃及穀物運到義大利去。在一千七百年之前，這是歐洲最大的商業船隊。搭乘亞曆山太商船，是來往敘利亞和羅馬最便捷的方式。

二十七 7　在革尼土對面航行的船，是在羅德島以北。革哩底是愛琴海上最大的島嶼。它的北方沒有什麼港口，從愛琴海下來的北風，可以將船吹到岸邊而沉沒。將他們的船推往撒摩尼（在革哩底東端）的風，應當是西北向的風，通常出現在夏末。不過，革哩底的南岸港口較多，而那裏的南風也比較溫和。

二十七 8　在佳澳過去不遠，革哩底的南岸突然轉向，朝北，讓船隻猛然面對吹過陸地的西北風。

二十七 9～19

海上的危險

二十七 9　這裏的「禁食」是指贖罪日，時間在九月或十月。愈靠近冬天，航行愈危險（提後四 21；多三 12）。從十一月十日開始，最遲可到三月十日，海路完全封閉，不過九月十五日到十一月十日和三月十一日至五月二十六日，也算危險期。

二十七 10　航海的異教徒總是要向神明獻祭，尋求庇護。有時出現壞兆頭，或星象不佳，或有警示的夢，他們若當真，便可能不開船。羅馬人在作戰之前，都會去占卜，察看動物的內臟、鳥的飛行軌跡……等；在要從事冒險的事之前，宗教方面的指點對他們總是很重要的。他們可能把保羅看成一位先見，不用占卜就可以預知未來。羅馬人和希臘人不同，他們對占卜的尊重超過這類預言。

二十七 11　百夫長是講求實際的羅馬人，他尊重船長的航海知識，過於這位猶太囚犯的宗教靈感。不過影響這類決定更重要的因素常是經濟，甚至超過航海的經驗。運谷船有時結伴而行，這艘船則單獨出航，它可能是航季最後出發的幾艘船之一。不過，在航季結束之前，船長最多只能來到一個比較好的港口；已經到了這麼遲的時節，他是不可能抵達義大利的（二十七 9）。船長可能也是這艘船的主人，但因為他的船屬於帝國運穀船隊中的一艘，百夫長身為羅馬官員，權力就比船主更大，正如他在埃及的陸路上一樣。

二十七 12　非尼基可能是一般過冬的港口；它的地點或許是在革哩底島西南，但更可能是在革哩底北邊。

二十七 13～14　他們需要南風，若順風，幾個小時便可以抵達目的地。但是在這個地區，南風常會突然轉向，變成危險的北風；而衝突的氣流更增加了風險。

二十七 15　倘若風向順當，這些船在白天可以走約五十浬，二十四小時則可走九十浬；但是倘若遇到強風，將他們吹往另一個方向，他們亦束手無策。

二十七 16　在高大惟一可以下錨的地方，也暴露在東北東風之下，所以對他們毫無幫助。「小船」或「救生船」（NIV）是上岸用的，將船穩住，不致過於晃動。有時這類船會放在甲板上；有時則拖在船後，就像此處。因為小船裝滿了水，有與大船分離之虞，所以必須搬到甲板上來，才能保住。

二十七 17　在遇到風暴，大浪翻騰時，要用「纜索」（NASB）或「繩索」（NIV）來鞏固船身；這些纜繩要從船尾或船首鬆開，向後拉，來綁住整個船身。

如果他們繼續按當時的航向，往南走得太多，最後整艘船一定會毀在大賽耳底沙灘上（Syrtis Major，現今的希德拉灣〔Gulf of Sidra〕），那是非洲海岸賽倫耐卡（Cyrenaica）以西的一片淺灘。即使在氣候良好的時節，亞曆山太的運穀船也會往北開到亞西亞，然後再往西開到義大利，而不直接往西北走，因為風向若突然改變，就會讓船擱淺在這片沙灘上。

二十七 18　在這個緊要關頭，拋棄貨物是最自然的作法；到了如此危險的地步，沒有人再去區分貨物的貴重與否了（拿一 5；亦參 * 約瑟夫、* 塔修斯）。

二十七 19　要把帆桁——這根橫樑約與船等長——降下來，放到甲板上，幾乎需要用到甲板上所有的人力。如果有可能，當然會保留它，但是這個風暴太厲害了，它變成累贅，他們承擔不起。

二十七 20～44

海上保平安的神

二十七 20　異教徒以為，死在海上的人無法進入死人的境地；他們的靈魂會一直在溺死的水面上漂流。

二十七 21～22　古代的人對哲人的真誠之衡量（如：阿裏斯體普〔Aristippus〕），是看他們在壓力之下是否可以保持鎮定。真正言行合一的哲人，在海上的風暴中仍能處變不驚（如：懷疑論者比羅〔Pyrrho〕），而像伯利格林諾（Peregrinus）一般的假先知，則無法如此。有些人不能吃東西，可能是因暈船的緣故。

二十七 23～25　對古代的作者而言，寫到一半，再回過頭來提先前沒有講到的事，是很平常的。

有一則故事說到，在遭遇狂風巨浪時，一些平時不理會宗教的人，也開始向神明禱告；與他們同船的哲人畢阿斯（Bias）叫他們不要作聲，惟恐神明發現他們也在船上，而把船弄沈！這類態度和 * 舊約中約拿的舉動差不多，而與保羅對全船人的關心成為強烈的對比。（還有少數人，如該撒，曾說，只要他們在船上，船就不會沈，可是保羅的宣告則是因為神的託付和資訊，不是因為他是不可或缺的人。）好些神明都聲稱自己能庇護船隻，如伊西斯或丟斯雙子（Dioscuri，二十八 11）；但真正的保護者乃是神。

二十七 26　撞上通常不是好消息，保羅卻事先注意到，時候到了，這危機會使信仰變得更容易。

二十七 27～28　米利大（Malta，今名「馬爾他」，二十八 1）在今天的「亞得里亞海」南端，不過古時卻被算在「亞底亞海」之內。為了避開賽耳底，他們從高大漂流，每一天可能的流速和所經過的航道，都經過計算；到米利大島時正好十四天（二十八 1）。從第 28 節的狀況看來，他們當時是靠近米利大東邊的柯拉（Koura）。他們在這裏可以聽見水拍岸的聲音，因為該處距今日的聖保羅灣可能只有半小時之遙。

二十七 29　錨是用來泊住船的，平時會從船首拋下去，此處他們從船尾拋；由於風向的關係，有時會這麼做，否則風會把船吹得團團轉。

二十七 30　有些記載講到，船快沈的時候，水手會搭小船逃走；這些小船並不是救生艇，而且只能坐幾個人。

二十七 31　到了這個時候，保羅（本來他的意見不受重視，可能他被視為一位不諳世事的猶太教師，所關心的都是不切實際的事）倒成了全船的指揮，因為百夫長肯聽他的話。

二十七 32　到第二天，他們應該可以用小船把人送到岸上去（不過要來回很多趟）；失去小船，就必須讓整條船著陸。

二十七 33～34　「連一根頭髮」是 * 舊約的諺語（撒上十四 45；撒下十四 11；王上一 52）；不過對這說法不熟悉的人，也很能理解。

二十七 35～36　這裏的用餐方式是猶太人傳統的模式：一家之主向神獻上感謝，然後把餅分給大家。

二十七 37　大船通常可載幾百人；* 約瑟夫甚至說，他曾經搭過一條載了六百人的船。

二十七 38　他們需要將船的載重量再減輕一些（二十七 18），好讓船盡可能的靠近岸邊。那時他們還留了一些貨物當作壓艙之物（很重的東西，放在船底以穩定船身）。亞曆山太的船所運的貨，很可能是麥子。

二十七 39　傳統所指米利大島北邊的聖保羅灣，完全符合這段 * 敍事的細節。

二十七 40　對一艘已經不能行駛、卻要靠岸的船，這些動作都是正常的。

二十七 41　在聖保羅灣和西北邊的撒摩尼他島當中，是一道狹窄的海峽，大約只有三百呎寬。這艘船在那裏的一處沙洲擱淺，船身無法動彈，海浪撞擊著船尾。

二十七 42～43　守衛有責任維護囚犯的安全。如果囚犯逃跑，他們的罪就大了，而若是「死在海中」，他們就不會受太大的責難。

二十七 44　在希臘羅馬文學中，若有人在海難中得以脫逃，便會被視為是宗教上聖潔之士——即使尚未經過審判。

二十八 1～10

米利大島上的神跡

米利大（古代的米利他）是從羅馬到埃及的航道會經過的地方，空的船隻從那裏能很快回到亞曆山太去載貨。它是在西西里島上的敘拉古（Syracuse）之後的下一站。對這個島另外一個建議是大馬提亞（Dalmatia，Meleda，現今的 Mljet），但這是因為誤解二十七章 27 節的「亞底亞海」，並沒有太大價值；北邊來的風不可能從那裏吹下來。

二十八 2　島上的土著是非尼基人的後代，那裏一般的人只能說或讀龐尼克文（Punic，迦太基語從前的非尼基方言）。不過那裏也有羅馬公民和退休的士兵，而這座島在文化上並非十分原始。凡是不會說希臘文的人都被稱為「蠻族」，而希臘人不會期待遭到他們的善待。可是路加用譯為「蠻族」（KJV，和合本：土人）的字，從上下文來看，並沒有嘲諷的意味（參：「當地人」，NASB；「島上住民」，NIV）；他乃是一方面指責希臘人的種族偏見，同時又高舉神透過這些人施行的眷顧。

二十八 3　在寒冷的天氣裏，有些蛇看來會像枯枝一樣，等接觸到火的熱氣，牠們才會移動。

二十八 4　古人會在法庭上辯稱，他們經過海難而不死，可以證明他們是敬虔人，因此是無辜的；有關證明保羅無辜的重要性，參使徒行傳的導論。有些故事說，不敬虔的人躲過一災（如海難），卻會遇上更可怕的事（除了希臘故事，還可參：摩五 19）。「天理」是位女神，她執行命運或天命的旨意；雖然米利大島的人是指龐尼克的神祇，但路加將他的想法用希臘詩人的句子翻譯出來。在這島上挖掘出幾處猶太人的墓窖，日期為主後第二至第五世紀；如果在第一世紀時島上已有猶太人，這則 * 敍事並沒有提到他們。

二十八 5　亞當管理野獸的能力（創一 26），因著墮落很快就喪失了，但是猶太人解釋以賽亞書十一 6～9，認為這樣的管理權在* 彌賽亞時代將恢復，而少數幾位聖人在今世也可以擁有這樣的能力。有些希臘人在加入某些 * 神秘教派時，入教禮中必須持蛇。保羅只是憑信心來處理突然臨到他的狀況。

保羅被蛇咬的油畫

–



二十八 6　凡是講到一個人被毒蛇或蜥蜴咬而不死，這類故事都會說，這樣的人是聖人（如：敬虔的猶太聖人哈尼拿・班・多撒）；希臘羅馬異教常認為這類聖人是神，或半神半人。

觀察保羅的人改變了看法，古代的讀者可能會認為很幽默，古籍曾有類似的記載，說有一個人被誤以為是某位神祇。

二十八 7　款待是很重要的美德，尤其是對遭遇海難、身無一物的人。

部百流是拉丁文的第一個名字（praenomen），他既是最高長官，可能會榮獲羅馬公民權；這裏所賦予他的頭銜，在希臘文和拉丁文的石碑上都找得到，是管理全島者的正式頭銜。

二十八 8～10　後來米利大島的人受到一種特別的疾病感染，來自那裏山羊奶中的細菌；雖然這種病菌經過幾個世紀之後可能有了突變，不過這裏仍可能是指類似的疾病。這種病的發作是一陣一陣的，而此處所描述的病況與瘧疾類似。

｛

二十八 11～16

到羅馬的旅程

二十八 11　海路開放的時間，最早為二月八日，最晚為三月十日，要看天氣的狀況如何；從當年的情形來看，似乎開放得相當早。亞曆山太的船，請參二十七章 6 節的注釋；這艘船大概和多數船隻一樣，是在島的另一邊停泊。

船主會根據他們的庇護神明來為船隻命名（如：「伊西斯號」），他們相信該神明的保佑，也會用神像作船的破浪神。丟斯雙子（卡斯特和波樂克斯，雙胞胎英雄，丟斯〔譯注：或譯「宙斯」〕的兒子，都是神祇）特別是船隻的保護神，遇到風暴時可以向其求告。

二十八 12　敘拉古是西西里的主要城市，有濃厚的希臘和羅馬傳承。

二十八 13　利基翁是義大利最靠近西西里的港口。在第一世紀，商船，包括亞曆山太的運穀船，會停靠在那不勒斯（Naples）西邊的部丟利；兩天就到，意思是他們的時間掌握得非常好（一天約走九十浬）。

二十八 14　猶太人在部丟利的社群很早就有了，而埃及和非尼基人的宗教也相當悠久。這個迎接東方訪客的港口，不但接受了外族的貨物，也同時接受其宗教。因此在那裏有基督徒，並不令人意外；不過令路加時代的讀者感到驚訝的是，這些基督徒竟然也款待押解保羅的兵，而他們亦接受招待。

二十八 15　古時候，單獨的旅店會發展成較大的聚落，而還保持著原來旅店的名字。其中之一為三館（即：三間旅店），沿著名的亞比安大道計算，它距羅馬三十三哩。

「亞比烏市」，沿同一條路計算，離羅馬四十三哩。義大利很早就有猶太人的社群，這些團體也可能是最早期基督徒的基地所在（參二 10）。

二十八 16　沿著亞比安大道走，保羅和同行的人可以抵達羅馬（Porta Capena）。保羅的手腕用鏈子松松的與一名士兵連在一起（二十八 20），他應當是禦營軍的一名衛士，該撒在羅馬精選的貼身侍衛，共有九或十二個步兵大隊。

禦營軍是由禁衛軍的司令指揮，他是羅馬最有權力的人之一，這時候擔任此職的是阿弗蘭紐．布魯斯（Afranius Burrus）。從各省送來、要在該撒庭前聽審的囚犯，是由布魯斯正式負責，不過他可能將這項工作授權給底下的官員（princeps castrorum）處理，這位官員是實際管理禦營軍的人。後來在尼祿的整肅之下，布魯斯和尼祿的哲學教師* 辛尼加一同被處死（主後 62 年）。

二十八 17～31

在羅馬的保羅、猶太人和外邦人

二十八 17　「猶太人的領袖」（NIV）是各個社群 * 會堂的領袖；在羅馬，沒有一個正式的團體管理整個猶太人社群。猶太人在羅馬的各個社群都是自治的，基督徒有相當程度的自由，可以在各個會堂裏表達他們的看法。那裏的猶太社群也帶領了許多羅馬人皈依猶太教，還有不少慕道者（令許多男性的羅馬官員相當遺憾）。

這些慕道者可能很樂意接受一種完全可以接納他們、而不需要他們受割禮的猶太教。

二十八 18～20　監禁和鎖煉不是用來刑罰，而是用來拘留，直到開庭之時。保羅繼續強調，他的資訊乃是承接 * 舊約而來；這一點對猶太領袖很重要，對羅馬的讀者也很重要；他們需要瞭解，耶穌運動乃是根植於古老的宗教，因此應當予以容忍（即使在主後七十年之後——就是猶太教已經從一些圈子裏消失之後——亦當如此）。

二十八 21～22　控告保羅的人在猶太地無法告贏他，在羅馬的勝算就更小了。到主後六十二年，有一個人會替羅馬的猶太社群在皇帝面前說話，就是他的妻子（從前的情婦）波皮亞·撒比娜（Poppaea Sabina），但後來在她懷孕的時候，遭尼祿踢死。

羅馬的猶太人社群是否一致反對基督徒的運動（二十八 24），無法明確知道，可是他們一定有許多問題，尤其倘若他們前一次被趕離羅馬（十八 2），是因為基督徒的資訊而引起的話。

二十八 23～27　保羅引用以賽亞書六章的話，將使徒行傳的主題帶到一個高潮：神自己的選民大部分拒絕了他們的 * 彌賽亞，* 外邦人反而接受了祂，這並不讓人意外，而是應驗了經上的話。

奧斯替亞港，保羅可能從此處離開羅馬

–



二十八 30　兩年之後，如果沒有人前來指控，也沒有訴狀送到（二十八 21），一般而言，保羅便自動可以得著釋放。後來保羅再度被捕，且遭斬首，不過路加希望停在積極的法律前例上，就是停在羅馬法因尼祿殘暴的統治而腐敗之前的情形。

有些古典著作結尾也很突然；而路加盼望像其他猶太人和基督徒的著作一樣，以圓滿的事作結局（不過許多希臘著作則正好相反）。

二十八 31　保羅在禦營軍的監視下仍能講道，顯示在尼祿因政治理由下令逼迫基督徒之前，他們在羅馬法之下都受到容忍。路加對基督教的辯護，是站在法律和哲學思想的基礎上；他為第二世紀基督教的護教者鋪了道路，也為基督徒律師、政治家等人指出一條路，使他們看出當如何在現今的社會中工作。

{

新約書信
導論
修辭　所謂的修辭學，便是研究公開演說的方式，講求怎樣表達最為合宜；而一封書信的良好與否，便是看它有否按照 * 修辭學的標準模式來寫。希臘的高等教育通常專注在修辭學，不過也有一些學生以修習哲學為主。能繳得起學費的人，大約從十一歲或十二歲開始，就在一位教師（grammaticus）之下學習基本的閱讀和寫作；少數能進一步付學費的人，到了約十八歲的時候，就邁入第二個階段的學習，學作修辭學家（sophiste{s，或 rhetorician）。

對政治家、律師等公眾人物而言，修辭學是不可或缺的工具，也是上層階級人士教育的重點。訓練的內容包括：仿效演說、創作、雄辯術、各種題目的即席發揮練習、姿勢、文法、正確的引用法等。沒有受過修辭學訓練的人，也可以從聆聽別人演講而學到其皮毛；凡是想要深入學習個中技巧的人，則有好些手冊可供選擇。

修辭的類型　修辭的類型主要分為三種：褒貶（就是當面的稱讚或責怪）、說服（勸動對方採取某些行動——針對未來的事），和判斷（或法學用詞，法庭的修辭——處理過去的行為）。有人試圖將保羅書信以這三種方式來作嚴格的區分，卻總不成功，因為實際上在書信中，這幾種形式都混在一起。

書信　書信是仿效修辭學的口述形式。修辭學家遵循希臘人喜好分類的作法，為受過教育的人提供了不同書信的寫法綱領：責備的信（如：加拉太書）、友人或家人的信、美學的信（在菁英之間誦讀，作為娛樂）、官方的信，和散文式的信。* 新約大部分的書信都很長（除了腓利門書、約翰二書、約翰三書、猶大書之外），就算按文學性書信的標準來看，都算長的；有一些，像羅馬書，則特別長（大約有七千一百個字，而 * 西塞羅的信一般才只有三百字，* 辛尼加的信平均也只有一千字）。

新約書信中的修辭學　修辭學的一些規定，只不過是當時正式發言的一些說法，因此，許多作者或許像保羅一樣，並沒有意識到自己在修辭學上特別高明。然而，對現代讀者而言，雖然大家已經熟知各種不同方式的演講法和辯論法，但最好還是下一點工夫去瞭解新約作者常用的一些修辭技巧。保羅在寫正式信件的時候（如：羅馬書），或受到上層階級的讀者挑戰的時候（如：哥林多前、後書），便很注意善用技巧，因此，我對這些書信修辭方面的處理，也比其他書信來得詳細。

寫作的目的　有些書信的寫作具長遠的目的，即使受文者為個人，其初衷也希望能夠發表，並廣為傳閱。從舊約裏先知的書信（代下二十一 12～15；耶二十九；三十六；亦參：啟二～三）來看，在猶太人的圈子裏，如果是先知口述的信，也可視為神的默示（林前七 40，十四 37）。

書信式的文章常是論述文，所依據的多半是作者的處境，而非讀者的境遇。不過，大部分書信都是針對讀者的狀況而寫；古代的書信理論家強調，信件應當考慮到讀者的情形。雅各書可能是書信式的文章；而保羅的長篇書信（包括羅馬書）則是針對特殊的狀況而寫。

書信中的固定形式　不同類型的題目（如今概稱為 topoi）常用不同類型的書信來談。修辭學家為不同的題目預備了各種標準模式，讓演說家和作家面對各式各樣的狀況時，能用最合適的方式來傳達資訊。例如：古代的安慰信件會重複一些基本主題，與現代的悼喪卡、墓誌銘、故人懿德等相仿。不過，西塞羅等修辭學家則強調，說話的時候必須投入感情，不應當無動於衷地照章行事。有關書信的前言與結論，參：羅馬書一 1～7，十六 21～24 和 25～27 的注釋。

書信的接收　有些人估計，羅馬世界內的識字率大約為百分之十；不過，能讀的人要比能寫的人多，而城市裏識字的人也比鄉下要多；一群會眾中，大部分可能都不識字。讀信總是開聲的讀，無論是否是給私人的信；* 教會收到保羅的信之後，必定是在聚會的時候公開宣讀，可能是由平時在聚會中恭讀聖經的人來讀。

如何瞭解書信　書信在寫作之初，並沒有分章分節（這是後來才加上的）；因此，若要明白全信的思路，必須一口氣將整封信讀完，並且不要斷章取義。古代的讀者知道，必須先瞭解作者寫信的目的，而他們對自己的文化情境當然瞭若指掌。我們讀這些書信時，必須努力揣摩原初的情境，然後從頭到尾讀完全書，以掌握作者的思路。

書信的收集　有時某位著名人士的書信會被收集起來發表。保羅的書信在他死後被集結，不過最早大概是在第一世紀的末了，那時各地的教會才互相分享各自所擁有的寶貝。

書信中的爭議之處　大部分書信都是針對特殊情境而寫，因此有些話語雖然類似，但卻可能是在談極其不同的問題。大部分作者在理念上都是集大成，引用各式各樣的資料；從 * 死海古卷可以看出，同樣的讀者可以接受不同類型的宗教用語（律法、禮儀、啟示文學、詩歌、* 敍事）。因此，單單根據保羅書信，或其他早期基督徒書信之間的異同，很難區分作者的差異性，也很難舉證他們之間的神學有明顯的衝突。

有關古代書信的著作　對風格的討論，可讀性最高的導論為 Stanley K. Stowers, Letter Writing in Greco-Roman Antiquity, LEC 5 (Philadelphia: Westminster, 1986)；和 David E. Aune, The New Testament in Its Literary Environment, LEC 8 (Philadelphia: Westminster, 1987), pp. 158-225。

奧古斯都駕崩時（主後 14 年）的羅馬版圖



他雅努時代（主後 98～117 年）的羅馬版圖



羅馬書

導論

作者　所有 * 新約的學者都承認，這封信的確是保羅所寫。* 保羅寫的信，教會一定會妥善保存；保羅在世的時候，應當不致有人假冒他的名字寫信，而在他的親筆信廣為人知，且成為權威，在教會當中流傳之後，應當也不會再出現冒名信。凡是談及保羅時代特殊的情況（如：哥林多前書），並顯然出於他之手、文筆又相同的信，連最挑剔的新約學者也絕少為作者而起爭論（這些書信包括羅馬書、哥林多前後書、腓立比書、帖撒羅尼迦前書，和腓利門書）。

羅馬的猶太社群　羅馬的猶太社群大部分都是窮人，只有少數團體裏的人比較有錢，受過正式的教育；不同的團體分散在城內不同的地區，各有各的領袖。有人認為，猶太人的家庭教會主要是在台伯河對岸的猶太貧民區當中。

羅馬的猶太社群主要使用的語言是希臘文，並不是拉丁文（他們的墓誌銘 76% 是希臘文，23% 是拉丁文，1% 是

希伯來文或 * 亞蘭文。）這裏的猶太社群可能約有五萬餘人；許多羅馬人信了猶太教，令其他的羅馬貴族感到憤怒，導致城裏猶太人和 * 外邦人之間出現緊張的情勢。

背景　羅馬教會的創始人當中，有不少是猶太基督徒（徒二 10）。可是，大約在主後四十年代，革老丟皇帝效法前任的提庇留皇帝，把猶太人從羅馬趕出去（參：徒十八 2，及羅馬歷史家綏屯紐和狄奧〔Dio Cassius〕的記載）。因此，直到革老丟過世之前，羅馬教會完全由外邦人組成，等到他的諭令自動無效之後，猶太基督徒才回到羅馬（羅十六 3）。猶太基督徒和外邦基督徒在表達對耶穌的信仰時，因著文化的差異而在方式上有所不同；因此保羅是在向一個正經歷文化張力的教會說話，而這兩種以不同文化表達基督信仰的方式，其實都是可接受的。

主題　在這樣的背景之下，羅馬基督徒最需要的，是我們今日所謂的族群協調與跨文化的理解。保羅提醒猶太讀者，若不是因著基督，他們和外邦人同樣在審判之下（一至三章）；亞伯拉罕的子孫中，最攸關的並不是肉體的後裔，而是靈性的後裔（四、九章）；猶太人也是罪人亞當的後代（五 12～21）；而 * 律法並不能使以色列稱義（七、十章）。他提醒外邦人，他們是接枝進入猶太教的，所以不可以有反閃族意識（十一章），而且他們應當尊重猶太弟兄的習俗（十四章）。基督（十五 1～13）和保羅（十五 14～33）都在促進族群和睦，而合一（十六 17～20）乃是最重大的目標。

風格　有些學者主張，保羅的致羅馬人書是一種信件散文，旨在說明他的 * 福音，與羅馬教會的特殊需要沒有什麼關聯。然而根據前面對背景和主題的探討，保羅似乎是在第一至十一章中陳明福音的真義，然後在十二至十五章中要求讀者彼此和睦、互相服事；因此，這封信是「評議式」的修辭寫法，運用論點說服讀者改變自己的行為。

羅馬的該撒廣場



後期的歷史　抗議宗（譯注：即基督教）傳統上強調因信稱義，這個教義是羅馬書與加拉太書所注重的，因為路德發現，這個教義能夠挑戰當時教會的種種腐敗作風，如販賣贖罪券等。可是我們不僅應當瞭解這個教義，也要明白為何保羅需要如此強調。大部分猶太人已經相信，所有的猶太人都會因神的恩典得救，猶太基督徒則認為，得救的恩典只能透過基督得著；但問題是，外邦人成為神子民的條件究竟是什麼。為了保持基督身體內族群的合一，保羅主張，所有人能來到神面前，條件都一樣，無論其種族、宗教、教育，或經濟的背景為何；耶穌是解決人類的罪惟一的辦法。保羅強調因信稱義，這個真理是他的讀者大部分都已知道的，由此，他便可以強調他們之間必須和睦——而他們仍需要不斷學習，才能真正實踐。

注釋書　有兩本注釋書雖然簡短，但很有用：A. M. Hunter, The Epistle to the Romans, Torch Bible Commentaries (London: SCM, 1955)，和 John A. T. Robinson, Wrestling with Romans (Philadelphia: Westminster, 1979)。較詳細而有幫助的注釋書之一為 James D. G. Dunn, Romans, WBC 38A 和 B，兩冊（Dallas: Word, 1988）。有關背景的各種觀點，可參 Karl P. Donfried, ed., The Romans Debate, rev. ed. (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991); Krister Stendahl, Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays (Philadelphia: Fortress, 1976)。此外，E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism (Philadelphia: Fortress, 1977) 針對從前對猶太人* 律法觀的批判，提供了修正的看法，值得一讀；而探討保羅在羅馬書中對律法的觀點，最有說明的

是 C. Thomas Rhyne, Faith Establishes the Law, SBLDS 55 (Atlanta: Scholars, 1981)。

奧斯替亞的羅馬浴場



一 1～7

前言

一封信的開端，通常為寫信者的名字、頭銜（若有必要）、收信者的名字，和問安語。例如：「保羅……寫給在……的教會，問……安。」以說服為目的之書信或演說，首先必須建立發言者的信用，就是希臘人所謂的 ethos。這樣的開場白並不是要證明發言者的論點，乃是要預備聽眾，用敬重的態度來聽他的言論。

一 1　作有權位者的奴僕，有時在地位、權柄，和自由度上，都超過普通的自由人；皇帝的奴僕常是全國中階級最高的人，這是羅馬的基督徒所知道的。在* 舊約時代，從摩西以來的先知通常都被稱為神的「僕人」或「奴僕」。

保羅曾經是大祭司所授權的使者（* 使徒；徒九 2），如今則是神的代表。「奉召」與「分別」（和合本：特派）可追溯到舊約對以色列和以色列之先知的用語，對此處而言，後者更為重要。

一 2～3　保羅在這裏的話，猶太讀者能聽得下去。「藉眾先知」符合猶太人對舊約出於靈感、具至高權威的看法；「按肉體說」（NASB）只是說，耶穌的肉身是大衛的後裔。

一 4　「聖善的靈」是猶太人對 * 聖靈（神的靈）常用的稱呼。* 會堂中常念的禱文講到未來死人要* 復活，這是神大能的彰顯。「* 神的兒子」一詞，古代世界裏不同的人有不同的領會，而對羅馬的異教徒來說，若他們知道．這個詞對耶穌的刻畫，等於使祂成為皇帝的對頭，必會讓他們大為震驚；在* 舊約裏，這個詞是指大衛的後裔，因此可以引伸指神所應許要賜給猶太人的王（見一 3；參：撒下七 14；詩二 7，八十九 27）。保羅在此認為，耶穌的復活是聖靈的加冕，使祂成為 * 彌賽亞，代表人類初嘗未來的復活及 * 神的國。

一 5～6　舊約應許說，從萬國中將有餘民為代表，回轉歸向神；以賽亞將這些余民與僕人的使命相連（四十二 6；四十九 6；五十二 15）。羅馬 * 教會中顯然有猶太基督徒，因此 "Gentiles" 這個字在此最好譯為「萬國」（KJV；參 TEV），而不要用「* 外邦」（NIV、NASB、NRSV）；這個字的用法，可以指「萬國」（把以色列排除在外），也可以指「萬民」（包括以色列在內）。地中海一帶各式各樣的文化在羅馬，這大都會中心都有代表。

一 7　「聖徒」或「被分別出來的人」，是回溯 * 舊約對神子民的描述，稱他們為被神分別出來、歸祂自己的子民。他們也和保羅一樣（參一 1 的注釋），是「奉召」的（一 6～7）；保羅擁抱他們，視他們為一同承受神使命的人，而非低他一等。

標準的希臘問安乃是「安好」（chairein，雅一 1），這個希臘文與「恩惠」（charis）相關；猶太人是用「平安」來彼此問候，而猶太人的信開頭常寫「安好和平安」。保羅將這種標準的問安語，就是好意的問候，轉化成基督徒的祈禱：「願神和耶穌的恩惠與平安與你們同在」（有關「祈願的禱告」，參：帖前三 11 的注釋。）將父神與耶穌放在相等的地位，都是恩惠與平安的提供者，就是將耶穌高舉起來；在猶太教裏面沒有一個人曾被賦與這樣崇高的角色。「父」在猶太教裏是對神的稱呼（通常會說「我們的父」）。

一 8～17
保羅的感恩
　　如果緊盯著文中的「因為」之類的話追蹤，就會發現，保羅列舉的理由一直不停，直到本章的結尾。感恩的話也像祈禱一樣，常出現在古代信件的開端，而當保羅省略此點（加拉太書），便很容易看得出來。

一 8　「條條道路通羅馬」；由於羅馬的道路與帝國各處都銜接起來，因此各地的基督徒都知道首都內信徒的信心。

一 9　「在我靈裏」（NASB，和合本：「用心靈」）一語，換成現代的說法，應當是類似「打從心底」，「全心全意」（TEV；參 NIV）。請那知道人心的——即神——作證人，是常見的說法，不過保羅沒有用起誓的形式，如馬太福音五 33～37 所言（指著某物起誓）。再度提到禱告的時候，會用「紀念」、「提到」，或向神提及等描述法。

一 10　敬虔的猶太人可能一天會花幾個小時禱告；許多人是在聖殿早晚獻祭的時候禱告。「照神的旨意」或「若神願意」，參：使徒行傳十八 20 的注釋；保羅到羅馬的計畫，參：使徒行傳十九 21（使徒行傳以下的幾章敍述他最後如何終於抵達羅馬）。

一 11～12　渴望見到朋友一類的話，在古代的信中十分慣見，表達寫信者和收信者縱使相距千里時（經常是如此），見信即如見人。

一 13　在書信中稱收信者為「親愛的」，或「弟兄姊妹」，相當平常。「* 外邦人」見一章 5～6 節的注釋，不過在一章 13～15 節裏，我們不要忘記保羅特有的呼召是向外邦人傳福音（十一 13）。古代的城市是大都會，不過，由於冬季時航運關閉，其他的 * 教會又有許多需要，而旅行所費不貲等等，都可能讓保羅無法前往。

一 14～15　希臘人認為世上其他的人都是「化外之人」（參：「非希臘人〔NIV〕」）；他們常認為自己有智慧，而其他人皆為愚拙。有些受過教育的猶太人視自己為希臘人，可是希臘人卻認為他們是「化外之人」。保羅在第 16 節才提到猶太人區分其他人的方式，在這裏他則是用希臘人的區分法；在這兩處他都肯定，神顧念所有的人，不分種族或國籍。

羅馬廣場上里程碑的起點



一 16　第 16～17 節似乎是全書的主旨（propositio），或主題聲明，由此開始保羅的論證。保羅強調，福音是為所有人預備的（參：羅馬書導論中背景的研討），既給猶太人，也給希臘人（希臘人是最反對猶太人的），同時亦給在猶太人和希臘人中間的各族人。

一 17　在* 舊約裏（及 * 死海古卷中），「神的義」是指祂的一種性情，祂依此性情而為自己的百姓伸冤，並顯明他們忠心於祂乃是對的。因此，它與「稱義」，或在法律上宣告無罪，及伸冤有關。（許多英譯本把羅馬書中同一個希

臘字有時譯為「義」，有時譯為「稱義」。）

希伯來文聖經與希臘譯本的哈巴穀書二 4 相差一個代名詞，因此保羅將其略去（反正這有爭議的一點與他的論證並無關係）。在哈巴穀書二 4 的上下文中，義人乃是指在審判中能站立得住的人，因為他們有信心（即：對神忠心）。（聖經中讓人得救的信心並非消極的同意，而是積極的將自己的生命與神的宣告相連。這樣做必定會影響一個人的生活方式；參：羅一 5。）保羅將這節經文應用在那些信靠基督的人身上，他們在最後的審判中必然得救。他當代的讀者一定能明白這樣的應用，因為在* 死海古卷裏也同樣如此應用哈巴穀書二 4。

一 18～23

執意拜偶像的人

保羅的論證與所羅門的智慧書中有一段很像，那是一本當時廣為流行的猶太著作。因此，他的論證頗合乎時代潮流，讀者極容易明白。

一 18 「天」是猶太人認為神的所在之處，這個片語是「神發怒」的典型猶太說法。（保羅用「顯明」來與第 17 節的說法平行。）惡人所壓制的真理，乃是有關神本性的真理（一 19～20）；他們以拜偶像的方式將其曲解（一 23）。

一 19～22 * 斯多亞派哲人主張，神的本性可從所造之物顯明出來；當時 * 西塞羅甚至聲稱，人類沒有一個種族不文明到一個地步，會否認神祇的存在；他和另一些人的立場相同，都主張人心自能領悟神是怎樣的一位。分散在希臘羅馬世界的猶太人，曾用這個論點來說服異教徒歸向真神。* 拉比會講述生動的故事，說亞伯拉罕很會推理，直推到第一因，並向 * 外邦人顯明，只有一位真神。根據猶太傳統，神曾經賜給挪亞七條誡命，這是所有人類都應當遵守的（其中包括不可拜偶像）。以色列人按照 * 律法，則要遵行六百一十三條誡命（根據拉比的演算法）。不過外邦人連挪亞的七條誡命也未遵守。

一 23 按猶太後期的傳統，惡的力量在人心中運作（參七 10～11 的注釋），將人一步步貶抑，最後的罪即是去拜偶像；這是最可怕的罪之一。不過保羅用來描述異教徒拜偶像的字，是取自 * 舊約經文，講到以色列拜偶像的事（申四 16～20；詩一〇六 20；耶二 11）；他藉此為第二章所論猶太讀者的問題來鋪路。

一 24～32

異教徒的其他劣行

在通俗神話裏的異教神祇，行徑都很不道德；凡拜他們的（一 23），行事必和他們一樣。保羅申論道，若一個人對神本性的看法是扭曲的，他與其他人的性關係也會扭曲；古代猶太人發現，拜偶像和性道德的墮落，是 * 外邦人的特色。

一 24～25 一再出現的「神任憑他們」（一 24、26、28）一語，說明神的忿怒（一 18）是如何運行的：祂任由人糟蹋自己，作賤自己的人性。就像在舊約裏一樣，神會任憑人的心剛硬（如：賽六 9～11，二十九 9～12；耶四十四 25～27；有些作者稱之為「刑罰性的盲目」）；參：詩八十一 12（論以色列）。

一 26～27 希臘男人一般有雙性行為；他們不僅接納同性戀（有些作者，如柏拉圖的評論集〔Symposium〕中，有些發言者認為這比異性戀更好），而且整個文化中的一些作法，還鼓勵男孩子在社交中往這個方向去發展。男女在成長期間是分開的，男子之間的情感變得很深厚。由於婦女的數目較少（許多人認為是殺女嬰的作法使然），許多婚姻是三十歲的男子娶十四歲的女子，而丈夫視妻子有如孩子。男人如此遲婚，而在結婚之前只有三種途徑來解決性欲：奴隸、娼妓，和其他男子。（在這個時期，引導男孩品嘗同性戀之樂，是希臘男人很喜歡的消遣。）

雖然許多羅馬上層階級的人受到希臘思想的影響，但是還有許多羅馬人，尤其是羅馬哲人，認為同性戀十分可憎。希臘羅馬的道德家有時提出，顛倒性別乃是「違反自然」，這說法與猶太人根據神原初創造的論證相仿（創二 18）。雖然猶太人的經典中講到猶太人也有犯姦淫、偷盜的，但至於同性戀，他們總認為那是 * 外邦人的行徑。（社交生活顯然會影響一個人的性取向。）

保羅選這個罪為例子，並不是要與讀者起爭論；他的讀者，無論是猶太或羅馬基督徒，都會同意他的看法，認為拜偶像和同性戀是罪。可是這個例子乃是要為以下所評論的罪（羅一 28～32）鋪路，那些罪則較少遭到責備。

一 28～32 古代的作者（希臘、羅馬、猶太；亦參：利十八）有時會列舉「惡行表」，如這裏所列。不過，和拜偶像與同性戀不同的是，諸如貪婪、嫉妒、誹謗、狂傲、無知等，也出現在猶太人的罪行表裏，是猶太人也會犯的罪。就像阿摩司一樣（摩一～二），保羅在此是為讀者讀第二章鋪路：異教徒並不是惟一被定罪的人。

二 1～11

神不偏待人

保羅在此採用活潑的對話文（是古時哲人常採用的一種形式），就是向一位假想的對手挑戰，用生動的方式駁斥所有反對自己立場的意見。

二 1～3 演講者典型的論證法，乃是三段論法，即：主要的論點（此處為二 1）、次要的論點（二 2），和結論（二 3）。哲學家和猶太教師都認為，講話的人言行必須一致，因此幾乎沒有人會駁斥保羅的論點。哲學家認為，罪是道德上的

愚昧，猶太教師則認為，罪是冒犯了神，而他們認為，人人都是如此。保羅要求說，凡論斷人的，自己也要說到做到，這種對罪的看法，比大半的人都更為嚴格。

二 4　* 舊約和猶太教都認為，人只有靠神的 * 恩典才能 * 悔改（如：申三十 6）。這個原則並不否定人的責任；一旦恩典賜下，人就必須對自己的回應負責（如：申五 29，十 16）。

二 5　舊約先知常提到「忿怒的日子」（「主的日子」），那時神會坐在審判座上，以公義來判斷世人（如：賽二 11～12，十三 6、9、13；結三十 2～3；珥一 15，二 1～2、31，三 14；摩五 18～20；俄 15；番一 7，一 14～二 2；瑪三 2，四 5）。有些猶太著作講到，要積存善行，以防備未來的忿怒之日，但是此處保羅講話的物件所積存的正好相反（參：申三十二 34～35；何十三 12）。

二 6～11　第 6 節的解釋，請參：詩篇六十二 12 和箴言二十四 12。這一段的結構是對稱型（即：反面平行，這是古代的一種文學形式）：神不偏待人（6、11 節）；向行善的人（7a、10b 節），未來有賞賜（7b、10a 節）；向行惡的人（8a、9b 節），將有刑罰（8b、9a 節）。

審判必須公正，這是各地都同樣強調的，而神不偏待人，是猶太教平時最強調的教義之一（不過，在審判之日，以色列會受到特殊待遇，也被解釋為神的公義）。猶太教亦強調，智慧人行事是為得後來的賞賜（二 7；參：箴二十一 21，二十二 4）。

二 12～16

更嚴厲的審判

保羅的重點為，人人都應該知道不要犯罪，可是獲得更多真理亮光的人，所受的審判比不知道的人更嚴厲。凡是和別人比較，而認為自己是義人的，都有禍了！猶太教認為異教徒大多是行惡的，這固然正確，可是猶太人對神的標準雖然更加瞭解，卻仍然行惡。這一點是保羅最強調的，藉此他指證，猶太人和 * 外邦人同樣都在罪的範疇之下。

二 12　保羅在此的說法比一般的猶太教更嚴格。大部分猶太人認為，外邦人得救是靠著遵行挪亞的誡命（參一 19～20 的注釋），因為他們沒有整個 * 律法。

保羅則主張，凡是犯罪的人，無論有沒有律法的知識，都會受到嚴厲的審判（除非能在基督裏得到贖罪，如他在三章 24～26 節的論證）。

二 13　猶太教師認為，聽見律法還不夠，尚需要順服去行。這一點沒有人會和保羅爭論。

二 14～16　保羅是採用希臘羅馬的哲學觀，即：自然律寫在人的心裏，由此可見，所有的人天生便多少有是非的概念，只是若沒有明文的律法，便較不明顯。（希臘道德學家，尤其是 * 斯多亞派的思想家，十分強調「良心」的知識。）他們知道的已經夠多，足能讓他們時時行善事，因此，他們沒有藉口可以一直行惡。而惟有在基督裏，神的律法才會完全寫在人心上（八 2；耶三十一 33），那時人才有內在的力量，可以活出神的義來。

二 17～24

不順服律法

哲學家常使用這種 * 對話文筆，目的乃是在教導與勸勉，而不是攻擊；所假想的對手代表被理想化的錯誤立場，而講員或作者則會指出其荒謬的邏輯結論，而加以貶抑（reductio ad absurdum）。二章 17～19 節的對手，是位理想化的偽君子，可代表所有假冒為善的罪。（在希臘羅馬的諷刺文字中，類似的攻擊物件為「假想的哲人」）。

二 17～18　猶太聖人常強調，聖徒應當謙卑，不要以自己的知識誇口。但是以色列可以因獨有 * 律法而誇口，因為惟有他們敬拜那位獨一的真神。

二 19～20　保羅此處的用詞有些來自 * 舊約（參：賽四十二 6～7，18～20），有些來自典型的 * 犬儒派和 * 斯多亞派哲學辭彙，或許在巴勒斯坦以外的猶太教師會借用這些辭彙。保羅再次顯明自己與古代讀者溝通的本事。

二 21～23　* 對話文常用簡短、一針見血的修辭式問題。哲學家常會揭露聽眾生活中前後矛盾之處。偷竊廟中之物被視為極不敬虔的罪之一，猶太教師雖然會警告人勿去打擾異教的廟宇，但異教徒有時認為，猶太人會犯這樣的罪（徒十九 37）。不過，凡是會去偷廟中之物的，一定認為裏面的東西有價值。

二 24　參：以西結書三十六 20～23。猶太教師埋怨說，因人公開犯罪，神的名在* 外邦人中受到褻瀆；行為不軌的猶太人會使整個猶太社團蒙羞。最著名的一個例子，是在該世紀之初，羅馬有位江湖醫師，因他的惡行，提庇留下令，將所有猶太人都趕出羅馬。

二 25～29

真猶太教

摩西曾抱怨說，以色列人心中未受割禮（利二十六 41），先知的話也重複強調這項罪（耶四 4，九 25～26；參：賽五十一 7）。神的子民有責任，內心要領受割禮（申十 16），而有一天神會在他們的心中行割禮（申三十 6）。* 拉比很少提到這個問題；保羅則使它成為核心問題，並且將猶太教定義為是否 * 擁有聖靈（羅二 29；一種內在的律法—

一八 2；參：結三十六 27）。猶太和希臘羅馬的作者都強調，要注意神祇所看重的事，不要在意人的看法（羅二 29）。
三 1～8
神的公平與以色列的必要性
猶太人是很特殊，但其重點不在得救。有些人或許會抗議說，按保羅的說法，神便不忠於祂的約，這樣，神就不公平；可是問題則為，不忠於聖約的是以色列，並不是神。

三 1 這些反對的話，出自一位元假想的對話者，這是 * 對話文（參二 1～11 的注釋）為要進一步論證，常採用的模式。反對的話很有道理：以色列豈不是被揀選的特殊之民？評估有何「益處」（profit， KJV）或「好處」（benefit， NASB），是哲人常用的方法，以衡量某種行為或想法的價值。

三 2 在希臘羅馬式的寫作中，* 離題是很常見的一部分，有時離題的篇幅甚至很長；保羅此處的「第一」，一直到第九章才接下去發展。猶太教常強調，神將 * 律法託付給以色列，保羅在此同意這說法。

三 3 「又怎麼樣？」是常用的 * 修辭問題，以便在* 對話文中，將論點再往前推展。神忠於祂的約，這曆久不衰的佳音，對以色列整體而言是實在的，在* 舊約中誠然如此（如：在摩西的那一代，這與一些猶太人的典籍說法不同），不過，對於凡違背聖約的個別之人，這一點並不能救他們。

三 4 「斷乎不可！」也是常見的修辭式反駁用詞，斥責假想對手的問題（* 伊比德圖〔Epictetus〕等哲人尤其愛用）。這種說法可以顯示反對的理由何等荒謬。保羅宣稱，神的公平是人絕對不可抨擊的，凡作惡的都必須承認自己的罪（詩五十一 4；參一一六 11）。

三 5～6 「照著人的常話」一語，與 * 拉比的一句片語類似，意思是「世俗的講法」。在這裏，神的「義」是指祂的「公平」（NRSV），其定義為祂忠於和以色列的立約之言（三 3）。

三 7 在猶太人的圈子裏，講別人是「罪人」是很可憎的侮辱；保羅稱人人都是罪人（羅一至二章），令人震驚。即使人類背叛，神仍可以榮耀祂自己，並彰顯祂的公義，但這一點並不能使背叛顯得光榮。

三 8 哲學家常必須厘清誤解其教訓的說法。
三 9～18
經文的證明
將經文串連在一起（「串珠式」），常見於 * 會堂教訓的開場白，和 * 死海古卷中。

三 9 假想對手的另一個反對理由，讓保羅回到他的論點，即：猶太人和 * 外邦人都同樣需要救恩。在「罪惡」之下是句成語，指受它的律所轄制。

三 10～12 此處保羅引用詩篇十四 1～3（＝五十三 1～3；參：王上八 46；詩一三〇3，一四三 2；箴二十 9；傳七 20）。

三 13～18 把這些證明經文連在一起的原則，和 * 拉比的 gezerah shavah 原則相仿（就是把舊約經文用一個鑰字連在一起）。這幾節都提到身體的器官：喉嚨、舌頭、嘴與口（三 13～14；分別為，詩五 9，一四〇3，十 7）、腳（羅三 15～17；賽五十九 7～8），和眼（羅三 18；詩三十六 1）。猶太教師強調，罪惡的衝動（參：羅七 10～11 的注釋）會控制身體的各個部位（後來的計算，共分 248 部位）。此處與口有關的罪占多數，可能是有意的——倘若羅馬的基督徒正在彼此抱怨（參十四章），便更有可能。
三 19～31
律法和義
三 19 猶太人是在* 律法「之下」的人（參 9 節的注釋）；概括的說，「律法」可以將詩篇和先知（* 舊約其餘的部分）都納入，正如三章 10～18 節。在法庭裏，若對於指控已經無可辯駁，就是被「塞住了口」（參：詩一〇七 42；伯四十 4～5，四十二 6）。

三 20 猶太教大多會同意說，世人總有時候會犯罪，也同意人都需要神的 * 恩典；不過有些猶太人認為，會有一些人例外，他們認為自己便是那極少數的人。此處保羅讓讀者不得不保持前後一致的立場，而承認由此看來，* 外邦人得救的條件和猶太人是一樣的。
這一節與詩篇一四三 2 互相呼應，該篇詩接下去便是頌贊神的公義與信實。希臘原文直譯為「凡有血氣的都不被稱義」（大部分翻譯都將其加以潤飾，使得讀起來較通順）；「凡有血氣的」是標準的希伯來文說法，指整個人類（在某些情況下，則是指所有的活物）。

三 21 「律法和先知」是指整個舊約的一種說法；在第四章中，保羅將論述道，這些經文怎樣說明了因信稱義（22 節）。不過，神的公平並不在乎人的遵行律法，因此其基礎並不是那以色列人所獨有的好處（三 2）。猶太教師相信，以色列在救恩上是獨特的，他們在西乃山領受律法，便顯明神已經揀選了他們。

三 22　「沒有分別」是指猶太人和 * 外邦人；雙方就近神的條件都是一樣的，即透過耶穌基督。這個聲明直接向羅馬 * 教會之紛爭背後的價值觀提出挑戰（參：羅馬書導論中對背景的探討）。

三 23　猶太教認為「罪」是在道德上冒犯了神（希臘人對這個字的用法，一般較不像猶太人那樣強烈）。猶太人的典籍同意，人人都犯了罪（只有極少的例外，如很小的孩子）；希臘道德家則說，有些過犯是不可避免的。「虧缺了神的榮耀」可能暗指猶太人的概念，即：當亞當犯罪的時候，人類便失去了神的榮耀（參五 12～21），因此，每一代都重複亞當的罪；另一種可能為，這句話只是指沒有人能活出神公義的標準。

三 24　「救贖」（釋放奴隸）是典型的 * 舊約觀念；舊約的這個詞總是包括付出代價，有時會得回某物。神「救贖了」以色列，一方面出於 * 恩典，一方面也付出了代價（逾越節的羔羊和埃及人的長子），讓他們得自由，使他們成為祂的子民，然後才賜下祂的誡命（參：出二十 2）。在保羅的時代，猶太人期待 * 彌賽亞的救贖，讓他們脫離地上的掌權者；可是此處那可惡的掌權者則是罪（三 9）。

三 25　為要「挽回」（propitiate，KJV、NASB），神必須挪開祂的怒氣；在猶太人傳統的禱文裏，施捨和一些善行可以挪開神的怒氣（德訓篇三 3、20，三十二 1～3；所羅門的智慧書十八 20～21），但 * 律法也要求必須流血：必須要處死某個東西，才能挪開因人犯罪而帶來的忿怒。這個詞在此處可以指施恩座（出二十五 22）。在十字架之前，神以憐憫「逾越」了罪（出十二 13），卻仍然期待將在十字架上所成就的祭。（* 拉比有一種觀點可作比較：* 悔改可以延遲審判，直到贖罪日該罪被贖，不過從這段經文裏，看不出保羅有此種想法。）

三 26　希臘思想認為，公正便是「公平〔但不一定是等量〕的分配」（不平等之公義可以由羅馬法看出：階級愈低的人，所受的刑罰愈重）；而他們同意，執法者應當按「公正」來治理。猶太教強調神的公正，並承認，祂就像一位公平的法官一樣，不可以任意赦罪。當時的猶太著作發展出一種說法：神的性情可分開運作，祂的憐憫會在祂面前為以色列求情，勝過祂的公正所提出的指控。

保羅卻不容許這種分裂；他說，對那些信靠耶穌的人，神可以既彰顯公正，同時又公正地赦人無罪，因為忿怒當施行的刑罰，已經由耶穌為他們承擔了（三 25）。猶太教一般都相信神的 * 恩典；在此，保羅和當時的猶太人士不同之處為：保羅堅持，這恩典是神付了很大的代價才臨到我們的，而且* 外邦人也可以得著，和猶太人得著的條件並無二致。

三 27～28　「原則」（NIV）的翻譯是誤解；保羅提出了兩種就近「* 律法」的途徑（NASB）：一是靠人的努力，一是靠信心（參七 6，八 2，九 31～32）。信心是正確的途徑，而律法本身則成了教師（三 21、31）。

三 29～30　猶太教基本的信仰告白，即神是獨一的神。因此保羅辯論道：如果只有一位神，祂也一定是 * 外邦人的神（參：賽四十五 21～25）。

三 31　猶太人的教導，將「廢去」律法和「設立」律法相對。由於律法教導因信稱義（如保羅在第四章中所辯明的），凡是這樣教導的，便是高舉律法。

四 1～22

亞伯拉罕是因信而稱義

亞伯拉罕是以色列的祖先，也是他們信心的楷模；他又被視為是 * 皈依者（相信猶太教）的楷模，因為在未受割禮之前，他被認為與 * 外邦人不相上下。猶太讀者認為，他們是在亞伯拉罕裏蒙揀選，只要他們持守神的約，所有以色列人都會因神的 * 恩典而得救。而如果外邦人要進入這蒙揀選的團體，就要先受割禮，並且與以色列人一樣，行 * 律法所規定的義行，正如亞伯拉罕所行的。

本章是創世記十五 6 的優秀猶太式* 米大示（midrash，或注釋）。猶太與希臘羅馬的辯論者常會用例子來證明他們的論點，而這段經文是古代猶太教師十分愛用的一個例子。

四 1　* 反諷文通常會用修辭式的問題，如「我們當怎樣說呢？」，以連到下一個重點。猶太著作裏不斷提到「我們的祖宗亞伯拉罕」。

四 2　在猶太傳統中，論到義人，則非亞伯拉罕莫屬。他是模範的 * 法利賽人，用愛來事奉神；他是模範的 * 皈依者，帶領了許多 * 外邦人來相信獨一的真神。他毀壞了偶像，堅立在神的真道上。聖經以外的這類猶太典故常宣稱，因著亞伯拉罕的功德，後代的以色列人得以存續，或得救。

四 3　* 拉比常引用經文，有時用「聖經怎麼說呢？」來作開場白。猶太教師常對創世記十五 6 的記載所反映亞伯拉罕的信仰作出評論，他們認為這是「忠誠」，是他的行為之一。保羅則按其上下文來理解，指出那是基於對神應許的信靠，並且強調「算」（NASB）或「算為」（credit，NIV），這是古代商業檔所用賬目的術語，指將所當付的錢記在某人的帳上。

四 4～5　這裏仍是在講解創世記十五 6，不過保羅是指亞伯拉罕。這種「算他為義」，和法庭裏將人稱義的情形類似——視為無罪。但這裏的思想不單是指宣告赦免，而古代的猶太讀者不會將神宣告無罪的聲明，只局限在法律方面：神一旦說話，就是創造了一個新的事實（創一 3）；見：羅馬書六 1～11。

四 6～8　保羅運用猶太教的解經原則—— gezerah shavah，即將包含同一鑰字或鑰節的經文放在一起，來引入詩篇三十二 1～2，以解釋「算」的意思。他沒有提講到道德之義的第二行（這與他的論點目前尚沒有關係），而說明該篇的「算」是根據神的恩典，而非詩人的完全（詩三十二 5）。詩篇三十二篇以大衛為作者。

四 9　此處「有福的」（NIV）或「福分」（NASB）是指四章 7～8 節所言；保羅用標準的猶太方式來解釋他所引經文的細節。

四 10　保羅在此援用另一個猶太解經原則——按前後文來解釋。亞伯拉罕因信稱義，是在他受割禮之前十三年（創十五 6，十六 3～4、16，十七 24～25；有些猶太詮釋者認為間隔的時間更長——達二十九年）。這個事實挑戰了猶太教對割禮的倚重，不過猶太教師說，* 舊約是以割禮作為聖約的表記，這倒是正確的。

四 11～12　割禮是約的「記號」（創十七 11；* 禧年書十五 26）；但保羅解釋說，根據創世記十五 6，它亦是亞伯拉罕先前之義的記號。

猶太人對保羅的論點必然大起反感，因為這樣一來，* 外邦基督徒不必受割禮，就可以作亞伯拉罕的後裔了。未受割禮的外邦人若能遵守挪亞的七條誡命便能得救，這是許多猶太人的信念，而這種說法乃是一回事，若將他們與猶太人放在同一個水準，則又是另一回事了。

四 13　亞伯拉罕所得的應許為，他將承受那「地」為業；不過在希伯來文，「地」和「全地」是同一個字，而猶太詮釋者長久以來便聲稱，亞伯拉罕和他的後裔將承受整個未來的世界。

四 14～16　保羅要讀者作選擇，或是因信而成全義（倚靠神的 * 恩典；猶太人承認恩典），或是藉 * 律法的知識而成全義，若是如此，以色列就比外邦人更有義——不論其信心如何。

四 17　猶太教同意，萬物是由神的話而形成（如：創一 3）。保羅說，由此可見，神賜給亞伯拉罕的應許便足能將外邦人轉化成他的後裔（何況神已經命定亞伯拉罕作萬國之父——就是在要他受割禮之前，創十七 5）。

四 18～22　在亞伯拉罕的經驗裏，信心的定義並不是消極的同意神所說的話，而是恒久倚賴神的應許，自己的一生與生活全然按照應許來活。就實意而言，保羅和雅各（雅二 14～26）是一致的。雖然我們無法確知，但是保羅在此的暗喻，可能是指亞伯拉罕的兒子以撒被獻上而仍存活的故事（創二十二）。

四 23～五 11

信而稱義

在神面前，無一人能夠誇口（二 17，三 27，四 2），不過，卻有另一種誇口是可以的，就是因對未來榮耀的恢復滿有盼望而誇口（五 2，參三 23）——在患難中（五 3），以及透過基督在神裏面（五 11）。

四 23～25　保羅開始將他對亞伯拉罕的解釋應用到讀者身上（整個應用一直到五章 11 節為止）。古代的教師（無論猶太人或希臘羅馬人）常用例子來勸勉聽眾或讀者，以改變他們的思想和行為。

五 1　「平安」（peace，和合本：相和）多半是指兩個人之間關係的協調，過於指個人的平靜；因此保羅在此是指，信徒永遠與神在同一邊。

五 2　「盼望神的榮耀」或許意指恢復亞當的「榮耀」（三 23）；更有可能是指 * 舊約的 * 預言，即神將在祂的子民中得榮耀（如：賽四十 3，六十 19，六十一 3，六十二 2）。

五 3～4　類似這種具進展性的文筆（患難、忍耐、老練、盼望），屬於特殊的 * 修辭形式，稱為「連鎖」（cancatenation），在其他文獻中亦曾出現。保羅在此再度顯示，他能善用當時的文化模式來表達自己的論點。哲學家強調，艱難能考驗智者的品格，因他們能把握更美的事，不為環境所動；真正的智者應當能處變不驚。舊約和猶太古籍都記載說，屬神的人受到考驗，經過試煉而得以成熟（不過，舊約也記載了一些英雄內心的掙扎，如大衛和耶利米，並不單只講述他們保持平靜的一面）。

五 5　猶太人對 * 聖靈的看法，最主要是認為聖靈能讓先知聽見神的話，並為祂說話。在這裏，保羅的意思是說，聖靈指向十字架（五 6～8），祂讓基督徒能聽明神愛他們。在許多猶太古籍中，只有最配得的人才能經歷聖靈；在這裏，聖靈則是神的恩賜。有關聖靈被「澆灌」下來，參：約珥書二 28。

五 6～9　受到良好教育的希臘羅馬人士，對於希臘的傳統非常清楚，他們知道，「仁人」少之又少。希臘人認為，替

別人付出生命，是英勇的行為，但是這種犧牲並不常見；在猶太人當中，這類事並沒有特別受到稱讚。

五 10～11　希臘人講到互相對立的人「和好」，就是再度成為朋友，不過他們從來不會說，人與神和好。在羅馬 * 教會裏的猶太成員，對於這種說法會覺得比較熟悉（因舊約和一些猶太古籍，如馬喀比二書，有這類說法），因此，該教會的 * 外邦成員受到這說法的衝擊會比較強（倘若他們在* 教會裏沒有聽過的話）。

五 12～21

罪和義——共用的遺產

保羅的猶太讀者可能認為，他們是義人亞伯拉罕的後裔，所以得天獨厚，但是保羅卻指出，他們和 * 外邦人一樣，都是罪人亞當的後代。他的論證對猶太讀者的衝擊力，大過對單讀創世記之人的感受，因為猶太古籍把亞當描寫成極英武之人，超過 * 舊約的說法（舊約在創世記之外，幾乎沒有提到他）。

聖保羅教堂的中殿



當時猶太人會說，亞當非常高大（他能充滿天地！），他們更常提到他的榮耀，就是他在墮落時所失去的。他們相信，因他犯罪，死便接踵而至，而罪和死就進入了世界；同時，他所有的後代都在他的罪行中有份。

猶太詮釋者一般認為，亞當的榮耀將在來世中恢復。創世記的架構，從亞當到挪亞（五 29，九 1～2、7），再到亞伯拉罕（十二 1～3）等等，顯示神在工作，要恢復人類，而從亞伯拉罕的後裔中，最後必然會出現創世記三 15 所提到的拯救者。

五 12～14　「眾人都犯了罪」（12 節），即使那些不像亞當一樣（14 節）、沒有直接的律法可以違逆的人（13 節），也不例外。不過，保羅並非否認亞當後裔個人犯罪的責任。猶太作者聲稱，亞當將罪和死帶入了世界（以斯拉四書七 118；巴錄二書五十四 15），不過他們相信，他的後裔每個人都可自行選擇，是否要跟隨亞當的腳蹤（以斯拉四書七 118～26；巴錄二書五十四 15），各自成為「自己的亞當」（巴錄二書五十四 19）。

五 15　這裏的「眾人」（The many）可以只指那些蒙揀選的，正如 * 死海古卷一樣；但是，如果這是保羅的意思，他就等於在說，只有蒙揀選的人才在亞當裏被定罪。更可能的說法為，「眾人」是隱指以賽亞書五十三 11，那裏受苦的僕人可以使「眾人」（和合本：許多人）稱義，因他為他們而成為犧牲之祭。凡是生來在亞當裏的，都成了罪人；而凡是藉真實的 * 洗禮（六 4）在基督裏的，都成了義人。

五 16～21　五章 15～21 節的論證，大部分是標準的猶太式 qal vahomer 論證法，就是從小論大的辯證法(「更何況」)。希臘羅馬邏輯也會用這種解釋的技巧；許多猶太式的經文論證法，都屬古代一般解釋法的一部分。

猶太人相信，以色列會在來世中掌權（參五 17），就像亞當夏娃在墮落之前治理全地一樣（創一 26～27）。

六 1～11

向罪死

六 1～5　對猶太人而言，* 洗禮是非猶太人皈依猶太教的動作，要將 * 外邦人的污穢潔除淨盡；透過這個禮儀，表明不再按著異教與罪而活，宣誓遵行神的誡命，就猶太律法而言，成為一個新人。同樣，凡要跟隨耶穌的人，也是要放棄自己舊日的生活；保羅說，透過與基督在死上的連合，他們向著從前在罪裏的生命也死了，那生命已經在基督裏釘

在十字架上，這是一件既成的事實。

古代近東的宗教素來有神祇死而復生的傳統，一般而言，植物性的神祇是在每年春天復蘇。有些古代的資料（尤其是早期基督教對這類宗教的解釋）認為，好些 * 神秘宗教的入教儀式乃是表明與該神祇「同死同活」。

二十世紀初的學者自然認為，這種傳統便是保羅此處用語的背景。但是神秘宗教是否視洗禮為一種一次性的死而復活的經驗，有如保羅的講法，其證據仍有爭議；或許是在基督教廣為流傳，成為羅馬帝國普及的宗教力量之後，其他的宗教團體才開始起而仿效。更重要的是，早期基督徒對於 * 復活的看法，顯然是出於猶太人的教義，而非出於希臘宗教季節性復蘇的觀點。

六 6～7　「舊人」（許多譯本譯為「老我」）是在亞當裏的生命，與在基督裏的生命成為對比（五 12～21）。當一名外邦奴隸逃離猶太主人，而透過洗禮皈依了猶太教，按猶太人的法律理論，他或她就成為新人，從此脫離了奴役，與先前的主人不再有關係了。

六 8～11　猶太教師相信，「罪惡衝動」（參七 14～25 的注釋）一直會困擾人，連最虔誠的人亦不例外；直到 * 彌賽亞來到，罪惡衝動才會被除滅。對保羅而言，彌賽亞已經來了，罪的力量已經被消滅了。基督所完成的工作，表明信徒已經向罪死，現在他只需要承認此項事實——用信心來「看」（或「算」）其實現（六 11；這個字與第四章所用神「算」人為義的字，是同一個）——便足夠了。這種對神「已經完成之工」的信心，在古代的宗教裏並不常見，在今天大部分的宗教裏也找不到。

六 12～23

脫離了罪，作義的奴僕

六 12～13　「器具」（NASB、NIV），更特定的譯法為「兵器」，如十三章 12 節。如果此一比方意思是如此，這幅將自己獻上（比十二 1 含義更強）的圖畫，便可能指軍人獻身去爭戰（不過按第 16 節，應該是指奴僕向工作崗位報到）。

六 14～21　有些學者認為，這裏有「歸聖釋放」的概念：奴隸可以因著正式成為某位神祇和其神廟的財產，而不再事奉原主人。但更明顯的，是許多哲人通常使用「奴役」與「自由」，來指受到錯誤的思想與欲念轄制，以及從這類思想與欲念中得到釋放，同時脫離其後果，如焦慮。哲學家常強調，要作自己的主人。

猶太教也會講脫離罪得自由。猶太教師相信，由於以色列擁有 * 律法，那使得 * 外邦人犯罪的罪惡衝動，並不能夠奴役他們。他們也教導說，以色列脫離埃及的奴役時，便成了神的奴僕。

六 22　在* 舊約裏，以色列是「成聖的」（NASB、NRSV），或被分別出來專為神的；在猶太人標準的教導中，* 永生是來世的生命，而來世是從死人的 * 復活開始。

六 23　奴僕可以得到「工價」，而且是常有的事。雖然奴隸的主人按法律可以擁有奴隸的財產，但是奴隸也可以用自己的產業或金錢（稱為 peculium），有時甚至可用它來買自由。這類工價通常是正面的象徵，因此保羅的這番話顯得更有力量。

七 1～6

向律法死，且脫離律法

猶太人相信，他們得救，是因著神出於恩典的揀選，不是靠小心謹慎地遵守誡命。然而，他們會盡可能去遵行誡命，鮮有例外，而這一點將他們與 * 外邦人分別出來，因外邦人的行為不像以色列那麼公義。保羅在此想將猶太人和外邦人拉在一起（參：羅馬書的導論），因此他談到雙方這一個主要的分野，因為，那些已經皈依猶太教的外邦人，需要花上幾年工夫才能通曉 * 律法，而在律法的教養中長大的猶太人，同樣也需要很長的時間才能精通。

七 1　有些後期的猶太教師主張，凡皈依猶太教的，便成為新人——到一個地步，從前的親戚都不再能算是親戚。保羅運用這類推理，但卻指不同的事：一個人信主的時候，是向自己從前的主人（此處指罪）死了（參六 1～5 的注釋），同理，他或她也向從前綁住自己的舊律法死了。

七 2～4　按照聖經的律法，死亡和離婚能切斷從前的關係；保羅強調那符合他在此處所用之比方的那一項。在離婚之後，沒有人會再稱婦人的前夫為她的「丈夫」，因此這裏不會造成誤解，以為保羅的話是不准許某類型的離婚（參：林前七 15）。

七 5　哲學家常將理性（是好的）與情欲（是壞的）作對比；猶太教師則用「善」與「惡」的衝動來講論這類事。參七章 15～25 節的注釋。

七 6　大部分猶太教都認為，* 聖靈已經離開以色列，連帶先知也不再出現，直等到 * 彌賽亞來臨的時候，聖靈才會再回來；此處保羅將神在聖靈來臨中的新作為，與寫在石板上的舊誡命作對比（參：結三十六 26～27）。希臘詮釋者向來區分按原則解釋律法，和按字面解釋；巴勒斯坦猶太人的解釋，一向專注在字面意義（有時甚至完全按照「字母」，及字的拼法來解釋）。

七 7～13

罪對律法的不當運用

保羅在這段裏用到了「我」，究竟他是在指自己的實際經歷，還是以其為同類語，泛指罪人在* 律法之下的情形，學者為此產生爭議。教師用自己作比方的先例很多（如：腓三 4～8），而以「我」作同類語（和 * 修辭式的「你」或「某人」正相反）的情況較少（但參：林前十三 1），很可能保羅是在講到自己從前在律法之下的經歷，是一種回顧，以說明在律法之下生命的一般狀況。

七 7～8　在把七章 1～6 節和六章 1～23 節作平行比較之後，此處的開頭修辭式問題顯得很自然。

「不可起貪心」是十誡中的第十條，也是惟一超越行為、直指人心的誡命。這裏的要點為，如果不是從律法得知，人可能不會認為貪心就是觸犯了神的律法。

七 9　猶太男孩大約滿了十三歲（如後來的 bar mitzvah，類似羅馬人的成年禮），就正式有責任要遵守律法。保羅可能是指他生命中更早發生的某件事，因為在上層階級家庭中成長的猶太男孩，五歲就開始接受律法的教育。

七 10～11　猶太教師承認人受罪的權勢轄制（犯罪的衝動），但是說，研讀律法能使人勝過它，並說律法能帶來生命。保羅則說，律法成了定他死罪的工具。

有些學者認為「引誘」是暗指創世記三 13，夏娃受到引誘，死亡進入世界。如果這裏是亞當在說話，則與五章 12～21 節更加相配。雖然「罪和死」回頭暗指五章 12～21 節，但是保羅是否在此暗指亞當，則不夠清楚。

七 12～13　保羅在羅馬書中論證道，猶太人和 * 外邦人是以同樣的條件來到神面前（參：羅馬書導論），並且就得救而言，律法沒有直接的好處（二 12～15），它的價值只是在於讓人對於得救的事知道得更多一些（三 2）。他在這一段裏的主要目的是說明：問題並不在律法，讓人不順服心中之律的，乃是人的罪性。

七 14～25

人在律法之下的掙扎

許多注釋家認為，七章 14～25 節是在描寫保羅在寫該段經文之時，自己與罪的掙扎，因為他是用現在式動詞。但是，* 反諷的文筆，就是保羅在羅馬書中常用的模式，所用的比方常是生動的，而保羅在本段的上下文中，乃是在描繪他過去在* 律法之下的生活（七 7～13）。

所以，保羅在羅馬書第七章更有可能是在陳明宗教反省和自我中心（可數數其中的「我」字）對靈性毫無價值，與第六章和第八章倚靠* 恩典、在* 聖靈裏的生活成為對比。

猶太教師說，現今要治癒罪惡衝動，惟一的法寶便是 * 悔改和學習律法；保羅在此回答說，明白了道德的真理仍然無法使他脫離罪。不過，猶太教也相信，到了審判之日，罪惡衝動會被連根拔除。有些 * 拉比後來如此說：「神會在萬國面前將罪惡衝動取出來，並且將它剷除」；或，按照保羅的說法，基督徒向罪是死的，因此脫離了它的權勢（六章）。

保羅在本段上下文的重點為，人必須領受義（包括過完美生活的能力），這是出於神恩賜的禮物，而不是人努力的成就（參一 17，八 4）。（如此解讀本段，與多數希臘教父的看法吻合，但與多數拉丁教父的看法不同。）

七 14　以「肉體」（NASB、NRSV）指人的罪性之說，參八章 1～11 節的注釋。* 舊約講到神把祂的子民賣給他們的敵人作俘虜，也講到神將祂的子民從他們仇敵的奴役中救贖出來。出賣作俘虜，與六章 18、20、22 節所提從罪中得贖正好相反。律法是「屬乎靈的」，意為，它是出於 * 聖靈的感動（參八 1～11 對聖靈的注釋）。

七 15～22　哲學家講到理性與情欲在心中的交戰；猶太教師講到善與惡的衝動在內心的衝突。這兩種人都可以認同保羅此處的對比，即他的心思或理性（知道何為善）與他的肢體（情欲或罪惡衝動發動之處）互相對立。

七 23　其他的道德教師也曾以軍事術語描述理性和情欲（或罪惡衝動）的掙扎；參十三章 12 節的注釋（亦參七 8、11；「機會」有時用於指軍事策略）。

七 24　「我真是苦啊！」是表達絕望、哀傷或自責的標準歎息；有些哲人哀怨的說，自己的景況正是如此，因為被囚禁在會朽壞的身體裏。不過，當他們講到脫離會朽壞的身體，意思乃是說，要脫離死亡；保羅則是藉與基督同死而得自由（六 1～11）。

七 25　保羅在此將七章 7～24 節作了總結：一個人若沒有在基督裏成為新造的人，而只靠人的努力來達到義，就等於向兩個主人效忠。

八 1～11

屬靈的人和屬肉體的人

在* 舊約裏面，「肉體」可以指任何會朽壞的受造活物，不過主要是指人而言。這個詞含有軟弱與會腐朽的意思，與神和祂的 * 靈恰成對比（創六 3；賽三十一 3；參：詩七十八 39）。到了* 新約時期，軟弱的含義更延伸到道德方面，如 * 死海古卷所載，而可以翻譯為「人犯罪的傾向」，或「自我中心」，與「以神為中心」相對。被肉體掌管的生活，是倚賴人有限的努力與資源，而自私的生活則與被神的靈所引導的生活正好相反。

保羅對「肉體」和「聖靈」的用法，是指在兩個不同範疇內的生活——或在亞當裏，或在基督裏；他並不是指一個人裏面有兩種本性。

在新約的著作裏，「肉體」本身並非邪惡；基督「成為肉體」（約一 14，和合本：肉身），不過卻不是成了「有罪的肉體」（羅八 3）。（NIV 譯為「有罪的本性」〔sinful nature〕可能產生誤導，因為今天有人認為，靈與體是一個人裏面的兩種本性，但此處的「靈」是指神的靈——它並不是一個人的某一部分，而是神同在的能力。羅馬書七 15～25 描寫人性之兩面——理性與情欲——的掙扎，想要用人的努力來達到神的道德標準；可是這裏並不是在探討這種掙扎，乃是指人或是靠肉體而活在掙扎中，或是接受神藉聖靈所賜的禮物，而活在義中。將人一分為二，一部分為道德正直的「靈性」，一部分為不道德的「肉體」，乃是新柏拉圖的想法，和保羅毫不相干。

最早將這思想引進來解釋 * 新約的，乃是 * 諾斯底派人士，這種看法絕不會是猶太讀者或 * 外邦基督徒最自然的解釋，因為他們認識聖靈。）

不過，肉體只是指身體的存在與人的力量，它會朽壞，也沒有力量阻擋罪（罪會利用身上的肢體，將其駕馭，如此，身體便不受聖靈的引導）。

雖然這個詞的用法在聖經裏有彈性，但從一個角度而言，我們的確是肉體（尤其按舊約對這詞的用法）；問題並非人是肉體，而是他們按自己的方式生活，而不按神的能力與 * 恩典而活。新約有時會將人的身體與靈魂分開來講，但是在將隨從肉體與隨從聖靈（八 4）來作對比的時候，並不是指這種區分。

聖靈在舊約裏主要是膏抹神的子民講出預言，不過也會賦予他們能力，成就一些事。此處，聖靈則是加能力給人，使他們能過正直的生活；* 死海古卷曾這樣描述，而舊約裏也偶爾提到（尤見：結三十六 27）。在猶太教裏，聖靈是表明神的同在；此處，聖靈則將基督的同在、能力和性情傳給人。

八 1～4　保羅此處的重點為，律法會帶給人生命，還是死亡，端看它是否已藉聖靈寫在人的心版上（結三十六 27），或只是一種外在義的標準，要人去遵行，而人靠自己的努力卻做不到（參三 27，九 31～32，十 6～8）。

八 5～8　哲學家常要求人將他們的心思放在永恆的事上，不要專注於今世短暫不定的事物。* 斐羅斥責那些只看重身體與享樂的人。哲學家將人分為啟蒙的和愚拙的兩類；猶太教將人分為以色列人和 * 外邦人。保羅在此亦將人分為兩種：有 * 聖靈的（基督徒）和只靠自己能耐的。

有些人相信，人只有將心思倒空，才能得著啟示，這是一些東方神秘宗教的看法。但是保羅講到「聖靈的心思」，也講到「肉體的心思」。他不是將理性與靈感作對比，而是將純屬人的推理（因此易傾向罪）和受神的靈引導的推理來作對比。

八 9　猶太人大半不會說自己有聖靈；他們相信，到了末世的時候，人才能得到聖靈。* 彌賽亞來了之後，所有真正屬神的子民都會有聖靈在他們裏面運行（參：賽四十四 3，五十九 21；結三十九 29）。

八 10　在這段時期，猶太人通常會區分靈魂和身體，與希臘人一樣；不過對猶太人而言，這樣的區分只在死的時候才起作用。（不過，有些猶太作者受希臘區分法的影響較深。）然而，保羅在此並不是說（人的）靈是活的（NIV、NASB）；按字面講，他乃是在聲明，「聖靈是生命」（KJV、NRSV、TEV）。因此，他的意思是說，身體仍舊在死的審判之下，但是那住在信徒裏面的聖靈，至終會使他們的身體復活（八 11）。

八 11　猶太人相信，神會在末時使死人復活。保羅將這教導作了一點修正：神已經使耶穌復活，而這件事便是確據，表明有一天其餘的人都要* 復活。

八 12～17

受聖靈引導

猶太人回顧出埃及的經歷，視為他們第一次的得贖，並且前瞻 * 彌賽亞的臨到，視為新的出埃及——神最終的拯救作為。先知向他們預言這樣的盼望，並且常用出埃及的辭彙來描繪未來的拯救（如：何十一 1、5、11）。

八 12～13　凡是隨從肉體的（靠自己肉身的力量而活）都會死，但是凡隨從那 * 末世之 * 聖靈的（在大多數猶太人的思想中，和在許多 * 舊約先知的刻畫裏，聖靈常代表來世的生命），將因祂而 * 復活；參八章 1～11 節和八章 10～11 節的注釋。

八 14　舊約常說，神「領」以色列人走過曠野（出十五 13；申三 2；詩七十七 20，七十八 52，一〇六 9，一三六 16；耶二 6、17；何十一 4；摩二 10；新的出埃及，參：賽四十八 20～21；耶二十三 7～8），並稱以色列為祂的「眾子」或「兒女」（出四 22；申十四 1，三十二 5、18～20；詩二十九 1；賽一 2、4，四十三 6，四十五 11，六十三 8；耶三 19、22；何一 10，十一 1、10）。

無論是靈修或歷史的辭彙，都曾提到神的帶領與祂的靈相關（尼九 20；詩一四三 10；賽六十三 14）。

八 15　保羅在此再度運用離開埃及的思想；神的榮耀引領祂的子民向前行，不致回轉為奴（參：出十三 21；尼九 12；詩七十八 14；新的出埃及，賽五十八 8；亞二 5）。祂認領他們為祂的兒女（參九 4）。有關「阿爸」，請參：馬可福音十四 36 的注釋；雖然只有少數羅馬的猶太人會講 * 亞蘭文，但耶穌對祂天父特殊的稱呼「爸爸」（Papa，和合本：父），在早期基督徒的禱告中成了神的名字（加四 6），或許這是出於耶穌的安排（太六 9）。羅馬人的認領（任何年齡都可以）將從前的債務與關係一筆勾銷，新的孩子完全按照他與父親新的關係來看待，而他成了繼承父業的人。

八 16　哲學家提到良心的見證（參二 15，九 1）；猶太人相信，* 聖靈曾透過先知為神的真理作見證，指控以色列與萬國。可是此處聖靈的先知性資訊，卻是對信徒的內心傳報好消息。羅馬人的領養（參八 15）是法律行為，需要有見證人作證；此處聖靈便是見證人，證實神在耶穌裏認領信徒成為自己的兒女。

八 17　神應許以色列，要在應許之地得到「產業」，而猶太人講到「承受來世為業」；有關產業與認領，請參八章 15 節的注釋。許多猶太人相信，在末後神啟示祂的榮耀之前，會有一段災難時期。

八 18～27

新世界的生產之難

八 18　猶太讀者會同意保羅的說法，即：義人因在今世受的苦難，必會得到大獎賞。（許多猶太教師的講法超過保羅，他們甚至說，受苦可以贖罪；但是保羅只接受基督的贖罪，視之為完全充分的贖價，三 25。）

八 19　根據 * 舊約的傳統（賽六十六 17～18），猶太人一般相信，在末時整個世界秩序都要改變（不過並非所有人都相信，範圍將擴及全宇宙，或災難的程度將極其可怕）。

八 20　希臘傳統宣稱，世界已從過去的黃金時代式微成現今的光景。猶太古籍曾辯論，究竟人受造是否是好事，並認為亞當的罪傷害整個受造萬物，將罪惡的權勢帶進來。* 斯多亞派哲學家相信，物質都會分解，除了原始之火以外，沒有一物真正是永恆的。在第一世紀，對宇宙存悲觀的看法十分普遍；多數人相信，腐朽與命運執掌最高的權柄。保羅指出，神將受造萬物置於如此的短暫與虛空之下，這事實令人難以承擔，幸好他隨後立即提到未來的盼望（21 節）；他就像大多數舊約的先知一樣，向人保證神是信實的。

八 21　希臘羅馬世界非常懼怕「敗壞」（corruption，NASB；decay，NIV）；能存到永遠的，只有那些在天上、永恆、不變之物，而人的身體，以及地上的一切東西都會分解掉。「脫離轄制」、「神的兒女」，及「榮耀」等用語，可能暗指舊約出埃及的 * 故事（參八 12～17 的注釋）。

八 22　在出埃及的時候，神的子民曾「歎息」或「埋怨」，他們在艱難之下的埋怨，成了下意識的禱告，促使神快快來施行救贖（出二 23）。保羅在此處也將「歎息」（羅八 22、23、26）與生產之痛連在一起。有些猶太典籍將末時之前的時期描繪成生產之痛（參：太二十四 6～8 的注釋），這段極大的災難將引進* 彌賽亞和彌賽亞的時期。對保羅而言，整個現今的苦難都是生產之痛，是有意義的苦難，必將迎進新的世界。

八 23～25　「初熟的果子」是巴勒斯坦收成真正的開始——第一批果實（利二十三 10）；因此，在信徒裏面出現的 * 聖靈，便是未來世界真正的開端。信徒已經蒙救贖（羅三 24），為神認領（八 15），但仍在等候整個經歷的成全，就是聖靈將他們的身體從死裏 * 復活過來（八 11）。

以色列人雖從埃及得贖，但是他們得救的實現延遲了整整一代，是因為他們的不信，以致停留在曠野；他們等了將近四十年，才得進入應許之地。保羅可以用同樣的方式解釋基督的救恩，因為這是新的出埃及（參八 12～17 的注釋）：救恩的開始與完成是分開的，中間的時期乃是神引領今世之人經過測試（八 14、18）。

八 26　猶太教常視 * 聖靈為神能力的表彰，而非有位格的一位；然而保羅和約翰一樣（十四至十六章），視聖靈為有位格者（參：林後十三 14）。猶太教師將神的憐憫擬人化，認為神的憐憫或天使長米迦勒是代求者，會在神的寶座前替祂的子民代求；保羅則將這個角色歸給在天上的基督（八 34），以及在祂子民當中的聖靈（八 26）。聖靈在此加入在生產之痛中，和神的兒女一樣期盼新造的來到（參八 22～23 的注釋）。

八 27　所有猶太人都同意神會鑒察人的內心（王上八 39；代上二十八 9），這個概念在* 新約中反復出現，在一些後期 * 拉比的著作中，甚至成為神的名字（「那鑒察人心的」）。

八 28～30

神永恆的旨意

八 28　* 斯多亞派哲學家相信，萬事互相效力，至終成就美事——從神的角度來看，不過，除了神以外，沒有一個人（包括較小的神祇）能夠存續下去。猶太教相信，神是全權的，祂能使歷史來到一個高潮，到時候祂將高舉祂的子民，他們過去的痛苦都將使他們得到益處，因為祂會獎賞他們（參八 18 的注釋）。對保羅而言，這些患難帶來的終極益處為：到了最後，它們能將信徒琢磨成基督的樣式（八 29）。

八 29　有些希臘思想家強調，要成為像神祇的樣式，但是「樣式」（和合本：「模樣」）的概念，在猶太經典裏最明顯。在猶太人的思想中，智慧是神最純的樣式（參：西一 15 的注釋），但是猶太人的古籍常提到亞當或人類是按神的樣式而造（根據創一 26～27；至於創世記的意思，參：創五 3）。神的兒女將都成為新造之首生者（即新亞當，羅五 12～21）的樣式。

八 30　有關預定，參第九章。按預知作出預定的講法（八 29），並不是將自由意志一筆勾銷；大多數猶太教既接受神的全權，也接受人的責任。（人必須在此二者中擇一的想法，是新約之後才出現的，其根據為希臘的邏輯。）

八 31～39

神全勝的愛
八 31　* 舊約常講到神「幫助」祂的子民，或與他們「同在」（詩五十六 9，一一八 6；賽三十三 21；結三十四 30，三十六 9）；凡向他們挑釁的，就是向祂挑釁（見：賽五十 8；參五十四 17）。

八 32　有關在來世承受萬有的觀念，請參四章 13 節的注釋；並參五章 17 節的注釋。

八 33～34　保羅在此將八章 31 節神的辯護應用到審判之日神的天庭中。猶太人的典籍常表明，神終將宣告以色列無罪，正如祂在每年贖罪日所行的一樣；保羅則相信，信徒會獲無罪的宣告，理由為基督會替他們辯護（參八 26 的注釋）。

八 35～36　希臘羅馬文學中常會列出艱難的事（列舉的原因，常是要顯示智者通過了種種考驗，活出了他的信念）。「赤身露體」是指衣不足蔽體，不是指全然赤裸。「刀劍」是這段時期處死公民的標準方式，而引自詩篇四十四 22 的話（第二世紀的 * 拉比用它來指殉道）更加強了此處是指殉道的可能性（八 36）。

八 37　第 35～39 節構成了交叉平行（古代的文學結構，一種倒轉的平行句）：無一物能使我們與基督的愛隔絕（八 35a、39b），無論是什麼事（八 35b ～36、38～39a），這使得信徒能得勝而有餘（八 37）。這一節是此處交叉平行結構的中心，其內容對古代的讀者尤其重要。以色列相信，他們在審判之日必能得勝，因為神是幫助他們的；保羅向信徒保證，他們能在現今的考驗中得勝，因為神已經為他們成就了一切（八 31～34）。

八 38　這裏既以全宇宙為背景，「掌權的」、「有能的」和「天使」，就應當是指那些掌管萬國靈界的勢力，牠們與神的子民為敵。許多古代猶太作者都如此使用這些辭彙。

八 39　「高處的」、「低處的」可能只是將高高在上的諸天與下界的陰間（死人的去處）擬人化的說法。有些學者認為，這些辭彙是指星座；一般人認為，掌管萬國的靈界力量會透過星座來運作，大多數第一世紀的希臘人都懼怕星座所掌握的命運能力。就保羅而言，信徒的生命並非由命運、星座、天使的能力，或天堂地獄來掌握，耶穌的信實乃是他們的保證（八 31～34）。
九 1～5
以色列正確的地位
九 1～3　保羅的愛與情願為骨肉之親而犧牲的心，會讓熟悉聖經的讀者想起摩西（出三十二 32），不過，神也未曾容許摩西犧牲性命（出三十二 33～34）。

九 4～5　「諸約」用複數的原因，可能是暗指神與列祖之約，或指祂在* 舊約中經常與祂的子民更新祂的約；後期的猶太著作也承認這一點。

根據舊約，保羅在耶穌裏劃歸給信徒的福分（八 2、15、18、29），原是屬於以色列的。當保羅承認基督為神（NIV 等譯本對九章 5 節的翻譯；參一章 25 節同樣的結構），就等於加倍強調了這一點：神透過以色列，親自來到了人間。
九 6～13
不能靠種族而得救

大多數猶太人相信，他們與 * 外邦人不同，整個民族都會得救。以色列的得救始於神對亞伯拉罕的揀選（四章）。保羅在此辯道，種族不能成為得救的充分原因，* 舊約亦如此教導（如：民十四 22～23；申一 34～35；詩七十八 21～22，九十五 8～11，一〇六 26～27）；神可以按祂自己的意思決定人得救的條件。

九 6～9　撒拉在世的時候，亞伯拉罕有兩個兒子，不過只有一個領受了應許（創十七 18～21）。

九 10～13　以撒有兩個兒子，但只有一個承受了應許。這是他們出生之前就決定的（創二十五 23；參：瑪一 2～3）。雖然神可能揀選了雅各，因為祂事先知道雅各的心（八 29），但這裏的重點為，神有權在蒙揀選之人的後代中作選擇。並非所有亞伯拉罕的後裔都承受了應許；舊約也清楚記載，許多以色列人違背了聖約（出三十二 33～35；民十一 1，十四 37，十六 32～35，二十五 4～5；申一 35）。為何保羅同時代的人會以為，在他們的時代狀況會有所不同？
九 14～18
神在摩西時代的揀選
九 14～15　出埃及記三十三 19 記載，神有權按祂的心意來揀選。在該段的上下文中，祂赦免了以色列全體百姓，因為摩西在祂眼前蒙恩（三十三 12～17），而且神要將祂的榮耀顯給摩西看（三十三 18～23），因為摩西是祂的朋友（三十三 11）。不過，神對人的揀選並不是武斷的，也要看人對神的回應（三十二 32～34）；儘管如此，神最初對以色列和摩西的選召，卻是毫無條件的。

九 16～18　神特別興起這位法老，以彰顯祂的能力，好讓「埃及人知道我是主」，出埃及記幾次重複這句話（如九 16）。神顯然使法老的心剛硬（出九 12、35，十 27，十一 10），但這乃是在法老幾度讓自己的心剛硬之後（出七 22，八 15、32）。換言之，神將某個人抬起來，與祂作對；但是那個人也已經自己作了決定，而這是神預先知道的，以後神才用不住的剛硬來刑罰他（參：羅一 24～25；帖後二 10～12）。* 舊約一方面肯定神的主權（如：申二十九 4），一方面肯定人的責任（如：申五 29），並認為神的主權足能保證這二者都成立（不過，人的選擇無法使神的話成為無效；參

如：王上二十二 26～30、34～35）。
九 19～29
神揀選外邦人
九 19～21　保羅在此用以賽亞書二十九 16，四十五 9，和六十四 8 中的話，這是 * 死海古卷在禱文中常用的。重點為，人是神造的，因此神可以按祂的意思來對待人。在上下文中，這乃是指祂可以揀選猶太人，也可以揀選 * 外邦人，並不是指祂的預定出於霸道。

十九世紀時，有些上教堂的人推理說，若是神揀選了他們，他們就一定會得救，所以人不需要尋求救恩。他們的觀點誤解了這段經文的意思。雖然保羅教導「預定論」，但是我們必須從他當日之人如何瞭解他的用詞，來明白他的意思，而不是從近幾個世紀的神學（或根據以上的例子，是對該神學的曲解）角度來解釋他的意思。

大多數猶太人相信，他們的整個民族已蒙揀選，都會得救；他們視預定為整體事件，是種族性的。按上下文，保羅在此只是從以色列（九 1～13）和外邦人（九 23～29）得救的角度來探討預定論；因此，他的意思只能從該上下文和其文化來看：神按其權柄能夠照祂的意思來作揀選，不必受限於亞伯拉罕的後裔。神的全權表明祂有自由可以根據另一個理由作出揀選，不依照祂與以色列族所立的約（三 1～8）；祂可以根據（祂所預知）人對基督的信心來作揀選（四 11～13，八 29～30）。

有些較早的新約學者，如布特曼（Rudolf Bultmann），認為羅馬書九至十一章與全書的論證無關；但他們對羅馬書有所誤會。在這封書信中，保羅是要將猶太人和 * 外邦人放在同樣的屬靈立足點之上（參導論），而羅馬書九至十一章正是他論證的高峰。

九 22～23　在此保羅的意思是，神包容那些仍在罪中的人，是為了將要得救的人，因此祂沒有立時結束全世界（參：彼後三 9；參：箴十六 4）。

九 24～26　保羅在此所引用的何西阿書二 23，其上下文說，雖然神一度將以色列棄絕，神仍將復興他們（一 9）。倘若神可以先棄絕以色列，然後又復興他們，那麼，只要祂願意，祂也可以將外邦人接枝到以色列中。

九 27～28　保羅在此引用以賽亞書十 22～23：先知警告說，經過審判之後，只有少數的餘民能存留，回到本地。如果神在* 舊約中只拯救餘民，而且只應許惟有餘民能在審判後存留，保羅問道，當日的猶太人為什麼認為，自己可以因猶太人的身分而得救？

九 29　此處保羅引用以賽亞書一 9，這句話的要點和以賽亞書十 22～23（就是他剛引用過的）相同。在以賽亞書該段的上下文中，以色列的行為和所多瑪（罪的縮影）一模一樣（一 10）；他們如果還有存留的人，就屬萬幸了（一 7～9），因為神要的是公平（一 16～17），而不只是獻祭（一 11～15）。
九 30～十 4
以色列對義的錯解
為什麼在* 舊約裏以色列時常得罪神，以致只有餘民能存留？因為他們是用人的力量來遵行 * 律法（參九 29 的注釋），而沒有信靠那位能改變人心的神。儘管「信心」一詞在舊約的譯本裏面很少出現（保羅在一章 17 節和四章 3 節已經幾乎用盡了能引用的經文），但保羅相信，這個概念參透在舊約之中，因為神的子民應當從內心回應祂的 * 恩典。

九 30～32　以色列追求律法是對的，但他們強調行為，而未注重信心，因而錯過了其要點（參九 29 的注釋）——信心才是律法的要點（三 21、31）。對律法的兩種態度（一種正確，另一種錯誤），是保羅論證的要素（三 27，八 2，十 5～8）。

九 33　保羅在此採用猶太人常用的解釋方法，將不同的經文放在一起（賽八 14，二十八 16）。由於以賽亞書二十八 16 可能暗指以賽亞書八 14，因此保羅將兩者放在一起是很合理的，不過可能只有他的猶太讀者能明白他這樣做的道理。這裏的要點為，那讓以色列絆倒的石頭（以賽亞書八 14，那裏提到，該石頭即是聖殿）卻能拯救相信的人（賽二十八 16）。

十 1～2　這時期的猶太文學常稱讚對律法的熱心，甚至到一個程度，凡想壓制猶太人遵守律法的，會遭到暴力的反抗。

十 3～4　有關神的義，請參一章 17 節的注釋。「律法的總結」可以指律法所指向的「目的」或「高潮」。
十 5～10
對義的兩種態度
十 5　一種態度是根據猶太人對利未記十八 5 特殊的解釋：凡是遵守誡命的人，便配得 * 永生。（這觀點出現在猶太古籍中，與神揀選以色列，使他們全體得救的觀點並行。）這種義，* 外邦人是得不到的，除非他們花許多年的工夫去研讀* 律法。保羅在羅馬書一至三章已經陳明，這種義是無效的（參九 30～32 的注釋）。

十 6～7　保羅在此是用 * 米大示（midrash）方式解經，就是按猶太人常用的模式來說明一段經文。按申命記三十 12 的上下文，「誰要上去？」的意思，是指「誰要再度上到西乃山，將律法帶下來？」而在申命記三十 13 中，「誰要下

去？」的意思，是指「誰要再度下到紅海，重新走過一遍？」根據 * 舊約和猶太人的傳統，神已經在紅海救贖了祂的子民；如今，神已經在基督裏完成了祂拯救的作為，同樣的原則也可以應用在祂身上。

十 8　申命記三十 14 是指律法：只要它是寫在心版上（參三十 6），神的子民便可以活出其中的義行（參：耶三十一 31～34）。保羅說，這個原則更適用于信心，就是律法所教導的資訊（三 31）；讓人得著義的，乃是 * 恩典，而不是人的努力（八 2～4）。

十 9～10　保羅在此強調「口」與「心」，因為他在解釋申命記三十 14（前一節所引用的），其中講到在口裏和心裏的信心之資訊。

十 11～21

救恩是為萬民

十 11～12　保羅又引用以賽亞書二十八 16（參：羅九 33），就是他正在解釋的那一節。他的重點是「凡」字，他主張，按照字面，這節經文必須不單用於猶太人，也用於 * 外邦人。

十 13　猶太教師常引用含有同一鑰字的其他經文來解釋；因此，保羅拉進另一節經文（珥二 32），其中也有「凡」字，來解釋說，以賽亞書二十八 16 的「不至於失望（NASB）（和合本與 NIV：羞愧），就是「得救」的意思。

十 14　保羅說明約珥書二 32 的含義：救恩是要給凡尋求的人，無論是猶太人或 * 外邦人，但是要得著救恩的先決條件，是他們必須有機會聽聞福音。

十 15　保羅也用聖經來證實，傳福音的人必須受到「差遣」（這個詞是譯為「使徒」之名詞的動詞形式）；而倘若沒有機會聽聞，就無法得救。以賽亞書五十二 7 宣稱，已經實現的好消息，必須經由報資訊的人去傳給人。

十 16　在以賽亞書五十二 7 之後數節，以賽亞提到傳報好消息之人所得的反應（五十三 1），而保羅的讀者可能知道該段經文的下文：以色列拒絕了那好消息（五十三 2～3）。

十 17　保羅肯定他在前面（羅十 8）對申命記三十 14 的解釋：救恩的資訊無他，即是有關基督的資訊。

十 18　猶太教師經常琢磨「沒有聽過真理的 * 外邦人是否必須向真理負責」的問題。他們的結論為，外邦人至少應當從所造之物可以推論出有一位真神，因此應當避免去拜偶像（見：羅一 19～20 的注釋）。外邦人可能沒有聽到基督完整的資訊（十 17），但是所造之物對他們所傳的，應當足以讓他們行正確的事。（詩十九 4 的上下文，便是描述受造物的見證。）* 分散在各地的猶太人比外邦人更有知識；他們既有 * 律法，便更有理由應當相信，而有關基督的傳聞已經滲入了古代大多數猶太人集中之地。

十 19　神已經在律法裏講到，要藉其他的國家來惹動以色列的嫉妒。以色列拒絕了祂，去追隨那並非神之物；神也拒絕他們，而接納那原非子民之民——激起他們的嫉妒（申三十二 21；參：羅十一 11、14）。

十 20～21　保羅在此引用以賽亞書六十五 1～2，該段經文的上下文講到神對以色列的審判（六十四 8～12），以及 * 外邦人被接納，進入神的家（五十六 3～8），而神復興以色列的餘民，使他們歸於祂自己（六十五 8～9）。

十一 1～10

總會有餘民

「餘民」並沒有限定百分比；在當時是指只有「一些」猶太人跟隨耶穌，並非「整個以色列」都跟隨祂（十一 26）。從 * 死海古卷可以看出，猶太人當中還有一些團體認為只有他們在事奉神，其餘的以色列民都是背道的。由於早期基督徒相信耶穌是 * 彌賽亞，他們認為，拒絕祂便等於拒絕律法或先知，而他們也像先知一樣，指責自己的同胞背道，偏離了以色列的真正信仰。

十一 1　古代的作者常在論證中加入例子，有時候會以自己為例。不過保羅很快就轉用聖經的一個例子（十一 2～4）。

十一 2～4　列王紀上十九 10、14、18 所記以利亞的 * 故事，顯示在以色列背道最厲害的時期，仍有餘民不去拜偶像。有些猶太古籍說，以利亞為神大發熱心，但是對以色列的愛國心卻嫌不足；這種說法或許影響了這一段經文。

十一 5～7　保羅在這裏說明十一章 2～4 節；倘若在以利亞的日子尚且有餘民，就表示一直會有餘民（即：「更何況」現在，這是古代常見的辯論模式）。神揀選餘民的說法，直接來自九章 19～29 節，以及保羅在十一章 8～10 節將引進的其他經文。

十一 8　保羅在此引用以賽亞書二十九 10，那裏顯明，神使以色列的心剛硬；但是這種剛硬仍然沒有排除以色列當負的責任。神要先知不再說話（賽二十九 10），因為以色列人拒絕聽從他們（三十 10～11）；因此神會借著亞述的進攻來表達祂的資訊（二十八 9～13）。以色列已經對神的話成了瞎子、聾子（二十九 9～10），多找藉口（二十九 11～

12），假冒公義（二十九 13～14）；但有一日他們將重新看見、聽見（二十九 18、24）。

十一 9～10　在詩篇六十九 22～23，正直的詩人求神審判逼迫者，讓他們瞎眼，含義即為，神有權掌管盲目的問題——無論是屬靈的（羅十一 8），還是屬肉體的。

十一 11～14

惹動以色列嫉妒

保羅在這裏開始解釋申命記三十二 21，就是他在羅馬書十 19 所引用的。他並不是說，* 外邦人得救的惟一原因，是要讓以色列回轉歸向神（參：創十二 2～3，以色列的宣教目標），但是他承認，就與以色列的關係而言，這乃是他們得救的首要目的。保羅在羅馬書裏的論證，談到得救方面，是將猶太人和外邦人放在同一個水準之上（參導論）；但是如今他提醒外邦人，要記得他們所接受的信仰是出於誰。外邦人的反猶太人心態，和猶太人對外邦人的偏見一樣，都與基督教的中心背道而馳；任何種族主義都與 * 福音的資訊相悖。古代的 * 修辭學者認為，只有在要激勵人起而效尤（如這裏），或為自己辯護的時候，才可以自我稱讚。

十一 15～24

基督教的猶太色彩

* 外邦基督徒必須牢記，他們是被接枝到猶太人的信仰中，而當他們被插入 * 舊約神子民當中時，他們不單是接受了以色列屬靈的歷史作為自己的歷史，從一個角度而言，也接納了猶太人作為他們的手足——包括那些不跟隨耶穌的人在內，他們是跌倒的手足。在羅馬書的前半，保羅反對猶太人向外邦人誇口；此處他則反對外邦人向猶太人誇口。

十一 15　按聖經中先知的說法，猶太人回轉歸回神道的時間，就是以色列復興的時間，也是末時（那時死人將要* 復活）。

十一 16　「新面」暗指民數記十五 20～21 所記初熟麥子的舉祭，這祭使整個祭物都成聖潔；以色列的開端是聖潔的（耶二 3），而神並沒有忘記祂對他們的計畫。然而，保羅的第二個例子（樹根與樹枝）才是十一章 17～24 節的重心。（同時用幾個比方，在古代很常見。）

十一 17～24　在* 舊約中，* 外邦人可以變成神的子民，也有這種實例（如：路得、喇合、大衛的基利提人衛士……等）；但是人數顯然極少。如今羅馬的外邦基督徒人數開始超過猶太基督徒，他們很容易忘記自己的以色列歷史傳承。

以色列有時會被描述成一棵樹，樹根是列祖（亞伯拉罕、以撒，和雅各）。保羅和猶太人標準的教導看法不同，他主張，未受割禮的外邦人可以藉相信猶太人的 * 彌賽亞，而成為神的子民（第四章）。如今他提醒外邦人，要尊重猶太人，因為是他們將信仰傳來的。

猶太枝子若要接回本樹，就是歸回原有的信仰，比異教徒更容易，因為異教徒在尚未皈依之前是拜偶像的，他們要瞭解如今所接受的信仰，並不容易。保羅就像當日其他的猶太教師一樣，認為從人的角度而言，任何一個人都不能保證自己得救，除非能堅持到底。

接枝（把一棵樹的枝子接到另一棵樹上）的事，猶太和希臘羅馬的文學都曾提到。有時從野橄欖摘下的樹枝會被接到家中的橄欖樹上，好讓這株不多結果子的樹的生命力可以加強，或讓那樹得以保存。原來那些不結果子的枝子會被剪掉，而新接的枝子會被視為「逆著性情」（如十一 24，NASB）。

十一 25～32

以色列未來的得救

神已經應許，以色列全體（經過苦難仍存留的餘民）有一天會回轉歸向祂（申四 25～31，三十 1～6）；這個時候，神便會帶進末時（如：何十四 1～7；珥二 12～三 2）。保羅此處對末時的看法，假定了這種回轉必會發生。

十一 25　有些 * 舊約的先知預告，神的見證會傳播在* 外邦人當中；因為以色列最後的 * 悔改會引進末時，神便延遲了以色列最後的悔改，直到外邦余民完全收回來為止（參：太二十四 14，二十八 19～20；彼後三 9）。

十一 26～27　舊約先知不斷講到以色列未來的得救，不過在* 新約裏，只有少數幾處適合提及這個問題，這裏便是其中之一。猶太教師一般會說：「全以色列都將得救」，但是接著會列出，有哪些以色列人不會得救：因此這句話的意思乃是，「以色列整體（但不一定包括每一個人）會得救」。換言之，得以存留的猶太餘民大多數會回頭相信基督。

保羅用以賽亞書五十九 20～21 來證明這一點：離棄罪惡的雅各餘民，將因著那位新救贖主的臨到而得救，那時祂將把祂的 * 靈加在他們身上（保羅是用意譯，古代的引用文常是如此）。

十一 28～29　保羅和今日一些詮釋者的看法不同，他並不認為神對以色列族的應許已經一筆勾銷，神與列祖的約仍舊存在（申七 8），只是耽延了而已（參：申四 25～31）。今天大部分讀者採取以下兩個體系之一：以色列和 * 教會是兩個分開、無關的實體，而以色列將會復興；或，基督徒成了真正的以色列，而以色列族在神的計畫中不再有份。保羅必定會拒絕這兩種極端，他相信，以色列族全體將在末時回歸聖約，與已經在其中的 * 外邦人和猶太餘民並肩而立。

十一 30～32　保羅在此處的重點為，所有的人都犯了罪，所有的人都必須靠神在基督裏所施的憐憫進到祂面前。這一點是針對羅馬 * 教會中文化與種族的衝突而說的（參：羅馬書的導論）。

十一 33～36

頌贊神的智慧

保羅用一段頌辭，或對神的稱頌，將他書信的這一段作一個總結，這種筆法和一些 * 希臘式的猶太文件相仿。保羅用以賽亞書四十 13 和約伯記四十一 11（那裏提到神對受造物的權柄），來讚美神安排整個歷史的智慧，讓救恩可以臨到萬民（九至十一章）。

* 斯多亞派的哲學家相信，神掌管萬事萬物，所有的事最終都會分解，回歸於祂。按本段的上下文來看，保羅在十一章 36 節的話並不是這樣的意思，而是指猶太人一般對這番話的解釋：神是人類歷史的源頭與引導者，而萬事——甚至包括有罪之人所作的罪惡抉擇——到了最後都能榮耀祂，以及祂智慧的公義。

十二 1～8

彼此服事

在奠定了羅馬 * 教會彼此和好的神學根基（一至十一章）之後，保羅接著對他們提出實際的建議。（古代有些勸勉的書信採取這種模式。）他強調，神的旨意是要信徒有正確的思想：承認身體裏所有的肢體都有同樣的價值，並將自己所有的恩賜都發揮出來，以建立整個身體。

十二 1　古代猶太教和一些哲學學派常把「祭」當作象徵，來表示稱頌，或代表敬拜的生活方式；因此保羅的讀者一定能明白這句話的意思。當他說到，這是你們「理性的〔參 KJV，「合理的」；不應當是「靈性的」，NIV、NASB、NRSV〕事奉」，他所用的「事奉」一字，暗指祭司在聖殿裏的工作，而「理性的」一字則是指正確的思想方式（如十二 2～3）。

* 舊約稱神所接納的祭為「可喜悅的」（NIV、TEV），或「蒙悅納的」；一般人也稱祭是「聖的」；不過，「活的」祭則是這個比方的特點，刻畫出獻祭式的生活方式應當是持續的經歷。

十二 2　猶太教一般相信，今世是由邪惡的權勢轄管，然而到了來世，萬民都會承認神的權柄。此處保羅的話按字面為：「不要效法今世。」

有些希臘式的敬拜看重靈裏陶醉的經歷，而輕看理性；大半羅馬的宗教和多數希臘民間的神祇崇拜，儀式中都有不道德的形式；保羅則強調，敬拜必須善用思想：只要能分辨何為善良的、蒙悅納的（1 節）、純全的，就會明白神的旨意。

猶太智慧作家與希臘的哲人可能會贊同保羅所言心意的更新；他們明白，心態與價值觀會影響一個人的生活方式。不過，保羅更新的根據卻與他們不同；他是以在基督裏可以得著的新生命為根據，而多半猶太教卻把實現的期待放在來世。

十二 3～5　社會中每一階層都有其特殊的功能，正如身體上的肢體一般，這是哲學家一向用來支持國家現況的論證；* 斯多亞派哲人也以頭與身體來比方神和宇宙。可是，保羅或許是頭一位作者，指出宗教團體之內每一個成員在身體內各有獨特的作用，這樣一來，古代大多數宗教「祭司與平信徒」的區分就被廢掉了。

保羅肯定，每個成員各有「一種（a）程度的信心」（NASB；不是「那種（the）程度的信心」，KJV、NIV、NRSV），是按不同功能分配而得的（十二 6～8），如此，他便肯定了合一之中有差異。在十四章中，他又將這個原則應用在* 教會內種族的衝突上（參導論）。

十二 6　古代的猶太教大多都認為 * 預言是超自然的，和保羅在此處所列的其他恩賜截然不同。神可以使用此處所列的其他恩賜，但是古代猶太教大多認為，這些乃是人為神做的事，而他們認為，預言乃是神的「附身」，在當時非常罕見。保羅認為這些恩賜都是神加添的能力，而預言只是各種恩賜之一，由此可見，他對於那位在* 舊約中行神跡的神有何等大的期待，要看見祂繼續行事，而且就在* 教會日常的生活中間。

十二 7～8　雖然「服事（和合本：執事）」的意義可以很廣（參十五 25），但它的地位界於預言和教導之間，由此可見，它是指教會中的一種職位（diakonos；參十六 1 的注釋）。「憐憫人的」可能指慈善工作——照顧病人與窮人……等；雖然所有的基督徒多少都會這樣做，但是有些人特別有這方面的恩賜。

十二 9～21

一般勸志

古代道德家所用的一種形式，稱為勸志（parensis），就是將各種不相干的道德勸勉放在一起。保羅在此使用勸志，不過多數的勉勵都有一個共同的主題：彼此要能共處。這個主題也符合羅馬的狀況（參導論）。

十二 9～10　古人很重視對人的尊重。士兵宣誓絕不將任何人「高舉超越」該撒。一些哲人建議，「在下」的人要尊重「在上」的人，過於他們自己。保羅的勸勉更接近猶太教師，他們強調，* 門徒應當關心其他人的尊榮，和關心自己的尊榮一樣。

十二 11～13　猶太人相信，照顧自己團體成員的需要，乃是應當的；而保羅時代的基督徒一定同意這種看法（13 節）；現代的都市里，有些基督徒非常富有，有些卻饑不裹腹，這種現象一定會讓古代極富道德感的猶太人和基督徒大為吃驚（但異教徒卻不會如此）。古代的「款待」是指招待客旅（不收費）到家裏住，他們停留在那裏多久，就住多久；他們通常會帶著家主所信任之人的信，證實他們可以到該家庭中作客。

十二 14　這句話就像上下文中一些其他的勸勉一樣，很可能是耶穌教訓的迴響（路六 28）；覆述著名教師的話，是常見的事，而猶太教師常會引用自己老師的話和 * 律法的訓示。

若是在* 犬儒派或 * 斯多亞派的教導裏，這勸勉便會像是要人不在乎苦難；但，儘管犬儒派哲人不在意名聲，但他們卻是用反諷的話回嘴的高手。耶穌與保羅的勸勉，則比較接近猶太人的信念，將來會有末後的審判，而信徒可以放心交托，信任神的公平（十二 17～21）。

十二 15　與哀哭的人同哭，在古代文化裏是表達同情的恰當作法。不過哲學家和道德家常警告說，不要哭得過分，因為「沒有益處」；猶太人的婚禮與喪禮（包括喪家的遊行，群眾都會加入）都是以保羅在此所列的原則為前提。

十二 16　謙卑是猶太人的美德，而絕不是希臘的看法（只是希臘人認為，社會地位卑微的人，本來就應該謙卑）。許多作者強調，要明白自己應有的地位，然而基督徒文學超越其他古代的文學，主張信徒要主動和卑微的人來往。

十二 17～18　不以惡報惡可能來自耶穌的教訓（太五 39），不過有些猶太教師也讚揚不要報復（最早如箴二十 22）。做他人心目中可敬的事，這種美德不僅為希臘羅馬那些力爭上游的政治家所崇尚，也成為猶太人與 * 外邦人交往的指標。為了見證的緣故，猶太人所採取的原則會比周圍的文化更嚴格，而他們從來不在信仰上妥協；這裏的勸勉，是要護衛他們的見證，同時避免引起不必要的反對。

十二 19　* 斯多亞派哲學家反對報仇；他們相信，命運是一切的主宰，而對命運最有效的反抗，就是與它合作，而不讓自己的意志受環境所左右。猶太的敬虔人士也同樣反對報復；他們相信神會為他們伸冤。不過，儘管理論如此，在實行上卻有困難。後期外邦人在巴勒斯坦屠殺猶太人，遭到血腥的反撲；不幸的是，一般人所認為合乎敬虔的理論，卻只有最敬虔的人才能真正活出來。保羅引用申命記三十二 35，不過這個觀念在* 舊約其他地方也出現過（撒下二十二 48；箴二十 22；耶五十一 56）。

十二 20　保羅在此是引用箴言二十五 21～22；所羅門講「把炭火堆在他的頭上」，可能是指使仇敵在情緒上受到創傷，但是從保羅論報復的上下文（羅十二 19）來看，這種表達法或許是指，在審判之日，仇敵會受到更嚴重的刑罰。* 死海古卷對不加報復的看法，也與此相仿。

十二 21　有些希臘和猶太思想家主張，應當化敵為友，而不要報復。不過，有時向惡人行善的人，要到將來才會得著好報（十二 20）。

十三 1～7

順從政府的權柄

向政府效忠，是古代作者標準的文學主題（如：斯多亞派作者希羅克裏斯的《對祖國當有的行為》）；它列在行為表中，以及如何對待父母、長輩和朋友等的討論內容中。哲學家和道德家常會論及政府官員當如何行，但也會論及公民當如何對政府。根據 * 柏拉圖的說法，蘇格拉底甚至拒絕脫逃，甘願被處死，以免讓人對政府不敬，把好的法律和壞的法律一起摒棄了。

當猶太人覺得自己因種族和宗教而受到壓迫時，順服政府的權柄乃是不抗拒的最高榜樣（十二 17～21），但他們常常做不到。保羅非常清楚，在他寫此信大約十年之前，猶太人曾被趕出羅馬——可能是因猶太基督徒而產生了對 * 彌賽亞問題的爭論（參：徒十八 2 的注釋）。

猶太人必須關注大眾的看法，尤其是在羅馬，因為他們與巴勒斯坦在經濟上的聯繫讓人起疑。許多人認為，基督教是猶太教內的一小派，所以基督徒更有理由要提高警覺。猶太人和基督徒都公開強調他們是好公民，否認他們是顛覆份子的流言。然而，這樣的強調並不意謂他們會回避，不去斥責不公義的事（參：帖後二；雅五；猶太人的 * 啟示文學）。

十三 1～2　這個時候的皇帝是尼祿，不過他還沒有開始逼迫基督徒，和其他的團體；那時他受到 * 辛尼加（Seneca）和布魯斯（Burrus）慈惠心態所影響，還沒有被邪惡的提格利努斯（Tigellinus）污染。在保羅寫信的所在地希臘，尼祿始終受到好評。

尼祿頭像

–


羅馬的茱莉亞元老院內景



雖然有些巴勒斯坦的猶太人已經在鼓吹反叛羅馬，而不到十年，戰事終於爆發，但是據說還有一些巴勒斯坦的猶太人誓言不抵抗，相信所有的政權都是神所命定的（在* 舊約裏，參：賽四十五 1；耶二十五 9；但四 32）。在羅馬的猶太人一定是持這種立場，任何其他的立場都會令他們尷尬。猶太教徒一般相信應當服從權威（等於不抵抗，或非暴力，並不一定就是順服），除非與順服神的 * 律法起衝突。舊約顯然教導，神有權柄統管世上的君王（箴十六 10，二十一 1）。

十三 3～5　保羅在此所提出的，乃是古代標準的道德勸勉。羅馬政府做了許多惡事；連它的法庭系統也是根據社會階級而定。但是羅馬人一般而言講究公平與容忍，而在這個時期，基督徒對政府並沒有什麼可懼怕的。因此，保羅無須對他所主張的原則提出任何條件。「佩劍」是指這個時期標準的行刑方式（斬首）；更早則是用斧頭。羅馬官員面前常放著劍，以顯示他們握有生死大權。

十三 6～7　羅馬帝國一般徵收財產稅（大約百分之一）和人頭稅；地方行省或國度另有增收的稅；還有關稅。稅是用來補助道路的修築，和政府的開銷，也支助羅馬的軍隊，以及敬拜皇帝的廟宇。官員所得的禮遇，當與其地位相稱。
{

十三 8～10
律法的成全

至於 * 外邦人不嚴守* 律法的問題，保羅提醒他的猶太讀者，成全律法最佳的途徑，是彼此能和睦相處（參：羅馬書的導論對背景的探討）。

十三 8　道德家常強調不要欠債（參：箴二十二 7）；有時甚至用長篇大論來談這個問題（如：* 蒲魯他克）。猶太教總是強調要愛鄰舍，有時甚至認為這條誡命是神律法的總綱。

十三 9～10　沒有一位讀者——無論是希臘人、羅馬人或猶太人——會反對保羅在此所列的誡命，不過有些外邦人可能對貪婪覺得不以為然。雖然古代的道德家會用不同的方法來作倫理的總結，不過愛人如己的勸勉在古代倫理中經常出現；而保羅則效法耶穌所宣導的總結（可十二 31）。
十三 11～14
儆醒等候天明

十三 11　哲學家有時會說，不注意屬靈之事的人，就像睡著了一樣。保羅所講基督即將再來而還有人在睡覺的比擬，可能源於耶穌的教訓（太二十四 43；可十三 36）。

希臘人大半認為，歷史會如常持續下去，或相信宇宙是一種迴圈；但是大部分猶太人像保羅一樣，期待未來有朝一日歷史會臻至高潮。

十三 12　許多巴勒斯坦猶太人都期待會有一場末日之戰，* 外邦人將被推翻，可是保羅對這個比方的使用，是特意按巴勒斯坦之外猶太人的說法。哲學家常用體育和軍事作比喻，來形容他們與情欲的爭戰。這個比喻也影響到非巴勒斯坦猶太人的作家；例如，有一份檔將摩西的武器描寫為祈禱與上香（所羅門智慧書十八 21）。這些檔也用到穿上屬靈之物的比方，而猶太教可說某人「穿上」了神的 * 靈（亦參 * 舊約的比方，列在弗四 20～24 的注釋中）。

十三 13～14　猶太人常用狂飲作樂的宴會和婚前性行為來代表外邦人的行為，一般而言，這也八九不離十。這些活動都在晚上進行（醉酒的宴會通常持續到深夜），就像睡覺（11 節）和竊賊一樣。
十四 1～23
切勿因飲食或聖日而分裂

保羅勸勉羅馬的猶太基督徒與 * 外邦基督徒合一，這一段顯出他們因文化不同而產生裂痕。猶太人不期待大多數外邦人會遵守他們的飲食規條或聖日，但是卻期待皈依猶太教的外邦人這樣行，或許也包括外邦基督徒。

利未記十一 44～45 以分別來表明聖潔，或許意味著神將特定的飲食規條賜給以色列，是要它與萬國分別出來，因為大半文化都有自己獨特的飲食風俗。從保羅的宣教策略來看，這種作法在* 新約時期不再有果效。在道德上分別為聖的原則可以保留，但在文化上則不需要區分。

外邦人，尤其是在羅馬的人，長期以來都以猶太人為笑柄，因為他們在這兩方面特立獨行（再加上割禮，這似乎在羅馬 * 教會不成問題）。保羅主要是強調飲食。（他在哥林多前書八章則談及另一種飲食造成的分裂，不過所用的原則也相仿。）

十四 1～4　古代世界多數著名的文化都有自己飲食的習俗；有些哲學派別也有自己飲食的規定。不過很少有像猶太人這樣堅持說，是神定下他們飲食的規條；在保羅之前兩個世紀，許多猶太人為了拒絕吃豬肉而死，但希臘人則認為豬肉十分美味。有一些在埃及受希臘教育的猶太人，視飲食的規條為象徵性，但是大部分猶太人則嚴格謹守，無論他們在帝國的什麼地方。

奧斯替亞一世紀的會堂講壇



十四 5～6　節期時間的準確性，在猶太人中是一件大事，而不同的猶太團體會因這問題而分道揚鑣。（在歷史上，不久之後基督徒團體也步其後塵。）異教徒有自己的節日，每個國家都有自己祖先的習俗和曆法。可是 * 外邦作家對猶太人的安息日特別苛責。羅馬人推理道，猶太人很懶惰，所以才要休息一天。（對猶太人敬拜神的這種看法，在歷史上並不是頭一次，出五 17。）保羅也暗指猶太人為食物祝禱的習俗。

十四 7～9　猶太人在希臘羅馬世界裏必須形成自給自足的小團體，一方面是因飲食的規條，另一方面也因著安息日的規定，而外邦人常認為猶太人持分離主義，不參與社交。這種情形使大多數猶太人和外邦人的距離愈來愈遠。

十四 10～12　「審判台」在希臘羅馬世界中很常見；像彼拉多或迦流等官員，會從一座演講台（bema）進行審判（徒十八 12）。在猶太人對末日的描繪中，神在寶座上審判萬民的意象十分常見。保羅將以賽亞書四十五 23 應用於末後的審判是很自然的，因為那一段周圍的幾章都講到，神在末時會拯救以色列，並呼召萬國到祂面前交賬，要他們承認祂是神。

十四 13　有些古代文獻也用「絆腳石」作比喻。猶太人稱呼彼此為「弟兄」，和希臘宗教圈中的成員一樣。基督徒認為彼此是屬靈的手足，而保羅更加說，猶太基督徒和 * 外邦基督徒彼此必須這樣看待。

十四 14　猶太人根據聖經，將食物分為「潔淨」與「不潔淨」（利十一）。保羅說，這種按字面的區分，已經失去重要性，希臘羅馬世界中一些傾向於哲學思想的猶太人會贊同他的講法（不過這些人多半仍然遵守飲食的規條），不過大多數古代的猶太人則會大為震驚。

十四 15～16　正因為飲食並不重要，所以為了一些更重要的事——保持基督身體的合一，我們應當甘心不吃。保羅並不是吩咐 * 外邦人要守猶太戒律，只是吩咐他們，不要試著去說服猶太基督徒放棄自己的習俗。

十四 17～19　猶太人常講，未來神 * 國度臨到時會何等完美（見：林前六 9），那時 * 聖靈會與人同在，而所有的人都能和平共處（羅十四 17）。對保羅而言，* 彌賽亞和聖靈的臨到，已經引進了神的國，因此，信徒應當可以和睦相處（十四 19）。

十四 20～21　這裏的問題不是吃肉或飲酒，而是猶太人覺得，* 外邦人的肉（可能已經向偶像獻過祭，或血沒有放乾淨）和外邦人的飲料（有些可能是用來向神祇奠祭的）有可疑之處。但是，保羅不愧是優秀的 * 修辭學家，能讓讀者在最極端的事上也同意他的看法，即是要他們完全不吃肉、不飲酒（而倘若這原則能作最極端的應用，「豈不更可以」

——採用一種標準的辯證模式——應用在較次要的個案上）。（雖然有些猶太團體在某些時段禁止飲酒〔民六 3；參：耶三十五 5～6〕，清酒則是佐餐的正常飲料；因此，這裏的用語可能是 * 誇張法；參：約二 9～10 的注釋。）

十四 22～23　猶太教師在「* 律法週邊一道籬笆」，以防止百姓會進入「有疑異」的範圍，就是不太清楚的地方，以免他們可能犯罪。保羅的要點為，向神全然委身的意思，是要盡自己的力量來分辨何為正確的事，而避免去做那些沒有把握是否正確的事。

｛

十五 1～13

基督是種族和好的中間人

古代的作者常用例子來為自己的論點辯論。一位德高望重教師的例子，會讓對方啞口無言。保羅在此持續從十四章開始的論證，而用基督為例——祂的崇高性與終極性是基督徒公認的。

十五 1～3　詩篇六十九 9 非常配合此處的上下文；詩篇六十九篇是義人受苦之詩，因此 * 新約常將它應用在基督（那位最完全的受苦之義人）身上。

十五 4　保羅能說，聖經「都是為教訓我們寫的」，因為他像當時的猶太人一樣，相信那是神的話，而且與新的情況仍然有關。這句話並不是說，他認為聖經只是向他那一代的人說話——有些注釋家如此建議，以配合他們自己對 * 死海古卷中聖經注釋的看法；其實，「為教訓我們」大可以直接指摩西在出埃及記二十四 12 的話。猶太人從聖經的話得到安慰（馬喀比二書十五 9）。

十五 5　「彼此同心」意思是心思要相同（代上十二 38）——此處是指同樣要講求愛，而不是指看法的統一（十四章）。

十五 6　「一口」稱頌神，是指全體一致；參：出埃及記二十四 3（這一章可能正浮現在保羅心中；參：羅十五 4）；歷代志下五 13。

十五 7～12　保羅引用聖經證明，基督不單接納猶太人，也接納 * 外邦人（詩十八 49＝撒下二十二 50；申三十二 43〔參：羅十二 19〕；詩一一七 1；賽十一 10）。保羅從 * 舊約各個部分引用經文，來向人證明他的立論，即：神不單要從猶太人得到頌贊，還要從外邦人得到頌贊，其實他還可以用更多經文（如：代上十六 31；詩二十二 27，九十六 10，一〇二 22；賽四十九 23，六十 3、9～14）。他最後所引用的以賽亞書十一 10，明確 * 預言在末時外邦人要歸向 * 彌賽亞，並且得救；以賽亞書還有其他預言，提到外邦人將歸入神的子民（十九 23～25，五十六 3～8）。

十五 13　書信常有一句禱文，或祈福的話，為對方的健康而求，常放在開頭；保羅的書信主要在探討屬靈的事，因此裏面的禱文當然比一般的古代書信更多（十五 5～6、33 等）。猶太人習慣用這一類祝禱的話，就像用直接代求的話一樣，而保羅一定希望他的祈禱不單讓神聽見，也讓收信的羅馬弟兄姊妹聽見。

十五 14～33

保羅作種族和好的中間人

一段講論的尾聲，通常會重複開場白所提到的重點；保羅在這封書信裏運用了這種重複，但是他的語氣十分親切，就像關係非常親密的人往來的信件，或交換的言論。一段講論的末了，常是希臘人強調所謂感性呼求（pathos）的地方。

十五 14　希臘作家常表明對受眾的信任；這種表達方式幫助讀者對書信其餘的部分更感興趣，有時則是提出要求的禮貌方式。它通常出現在建議式的書信中，對責備式的書信（參：加拉太書）則較不合宜。「勸戒」是向大眾說話的講員，和熟練的作者在「責難信件」中最柔和的指正方式，而保羅此處提到，他們可以對彼此採用這種訓勉的方式。

十五 15　「提醒」是古代道德勉勵的常見說法。

十五 16　猶太人對末時的盼望，最盛行的一項便是以色列可以統管 * 外邦人，而他們至終將承認獨一真神，外邦人也會向耶路撒冷進貢（如：賽六十 11～14）。耶路撒冷的基督徒可能會認為，保羅在這裏為聖徒的募款（十五 25～27），是以色列信仰得高舉的應驗。

十五 17～18　哲學家不單教訓人，也會用自己的生活來表彰他們的原則，要人注意自己的榜樣。保羅只舉出自己生活和事奉已經顯明出來的事，作為可誇的資歷。

十五 19　以利哩古在馬其頓以北，與義大利靠亞得里亞海的東岸相對，在南斯拉夫／塞伯－格洛雄（Yugoslav/Serbo-Croation）一區的西部。羅馬行省稱為以利哩古；希臘人將這個地區和其更南的地帶（包括馬其頓境內伊格那修大道上的帝爾拉琴〔Dyrrhachium〕）合在一起，稱為以利哩亞。

十五 20　以利哩古（十五 19）可能是從前福音尚未傳到的地方之一；另外一個地方則是西班牙（十五 28）。

十五 21　保羅在此引用以賽亞書五十二 15，其上下文顯然是指 * 外邦人（「君王（複數）」），與 * 彌賽亞自己的子民以色列成對比——以色列民認不出他來（五十三 1～4）。

十五 22～23　古代的書信常談到工作，包括計畫中的訪問。

十五 24　「說明」（和合本：送行）暗示，他們將資助他的旅費。這是對他熱忱接待的表現，可是羅馬 * 教會或許認為，如果他們能拿出這筆錢，將是他們的榮耀。在第三世紀之前，屬羅馬的西班牙並沒有猶太人聚居的證據；保羅在那裏的宣教工作，可能是向對聖經一無所知的人傳講。西班牙位於地中海最西端，有些地理學家如斯特拉伯（Strabo）認為，那就是地極（印度則是在另一端，為世界東邊的地極）；參：使徒行傳一 8。

十五 25～26　在一些圈子中（尤其是 * 昆蘭團體），「窮人」成為猶太地敬虔人的稱呼，也許主要是因為他們大部分都很窮。猶太教師認為，要求人照顧窮人的律法，可以測試出皈依的 * 外邦人是否真正接受神的 * 律法。送錢去耶路撒冷，對地中海的猶太人是司空慣見的習俗，尤其是每年要繳的聖殿規費。全世界的猶太人都透過繳納聖殿規費，表明他們與耶路撒冷和祖國是一體的；而外邦基督徒為耶路撒冷捐款，表明外邦基督徒與猶太基督徒的合一。這是種族謙卑和好的實例，對保羅在羅馬書中的論點相當重要。

保羅書信常以城市名來稱呼該 * 教會，而不是用省名。當時的教會也可能如此自視，因為大都會的居民常以所住的城市來自稱，而不是按羅馬的行省來自稱。不過，文化的關聯仍然存在，而這一段經文或許暗示，同一個地區的教會之間有合作關係。

十五 27　精通 * 舊約的猶太讀者，會有強烈的團體責任感，認為群體中的成員必須對其他人有所承擔（申二十三 3～4；撒下二十一 1～9），而講求個人主義的西方社會則對此比較陌生。羅馬政府會從全世界收取貢物，可是在第二世紀時，羅馬的 * 教會卻以資助帝國內其他地方有需要的教會出名，幫助基督徒奴隸得自由，脫離礦坑等地。

十五 28　古代的書信常提到，希望以後去拜望收信人。從敘利亞或東方是不可能直接旅行到西班牙的；東方的船隻只來到羅馬，旅人必須在那裏換船，才能到西班牙。搭船可以直航到那裏的他拉格（Taraco）；另外也可以走陸路，到高盧南方，並跨越庇裏牛斯山脈（Pyrenees）到他拉格。

這趟旅程約有一千哩路；從羅馬到柯多瓦（Cordova），大約一千七百哩。「將我的印放在這果子上」（NASB，和合本：把這善果……交付明白）是指商業檔上所用的印，保證貨品的內容無誤（因此 NIV 譯為「確保」）；保羅將親自監督、檢視運送捐款的整個過程。

十五 29～33　保羅到耶路撒冷的旅程有危險性，這是使徒行傳二十一至二十二章可證實的；參該處的注釋。

十六 1～2

推薦一位同工

猶太人旅行的時候常會帶著推薦信，證實他們配受接待；他們通常會親身攜帶。（當時惟一的郵政，是為政府送信；因此保羅必須透過一位旅人把信帶去。）保羅強調非比的屬靈資格，無疑出於兩個原因：猶太和希臘羅馬圈內的人，對於婦女的宗教智慧並沒有太高的評價；而她必須肩負起傳道的責任，若聽眾對保羅書信有不明白的地方，她必須親口說明。

十六 1　「僕人」（KJV、NASB、NIV）的希臘文是 diakonos，有時譯為「執事」（如 NRSV），可能她的家是 * 教會聚集的地方。「執事」一詞可能相當於 * 會堂裏的 chazan（管會堂的），就是管理會堂建築物的人（參：提前三 8 的注釋，對「執事」的說明）。倘若執事是擔任這個職位，或是負責慈善工作，在猶太會堂中會備受尊重（一般不會請婦女擔任）。可是新約常將 diakonos 一詞用來指傳講神話語的「傳道人」，像保羅和他的同工；保羅此處的意思或許是如此（不過古代的猶太教不容許婦女公開向男人講解律法）。

堅革哩是哥林多東邊的港都，靠近地峽。它自然成為接納許多外地宗教之地，因此對宗教的容忍度頗強。

十六 2　「幫手」（NASB）或「說明」（NIV）所譯的希臘文，是特別用來指 * 庇護人（或譯：資助人）的。宗教社群的庇護人，通常是位有錢人，他會讓該宗教團體在自己的家中聚會。庇護人一般是該團體中受到敬重的著名人士，在其中也頗具權威。雖然大多數宗教社群的庇護人都是男性，卻也有少數為女性。

十六 3～16

向羅馬的朋友問安

「條條大路通羅馬」，古代地中海一帶許多人都移居到那裏去；猶太基督徒可能也如此，在革老丟去世之後，他的諭令便取消了，因此像亞居拉和百基拉等人便回去了（十六 4；參：徒十八 2）。許多古代書信的結尾，都是向朋友的問安語，經常一一提名；這封書信顯明保羅的朋友何等多，甚至在他還沒有拜訪過的城裏都有不少。

這些名字大多為希臘或猶太名字，這並不特別；羅馬帝國中約有八成的居民是來自東方、得到自由之奴隸的後裔。用拉丁名字的人，不見得是羅馬公民，不過這裏所列的人中，可能有幾位是土生土長的羅馬人。

值得注意的是，保羅大約向二十八人問候，其中約十一位是婦女，而他特別稱讚六位（一半以上）婦女和六位（約占三分之一）男士的工作。這種不平衡的比例或許是因為在當時的文化中，婦女在傳道的工作上格外需要受到肯定（參

十六 1～2 的注釋）。

十六 3　一般丈夫的名字都會放在前面，除非妻子的地位較高，由此可見，百基拉在社會上（因著出生）或 * 教會裏的地位較高。「百斯卡」（Prisca）是拉丁文「百基拉」（Priscilla）的小寫法。

十六 4　「放下自己的頸項」（KJV；和合本譯為「將自己的頸項置之度外」）似乎是比方性的說法，指為另一個人冒生命的危險，可能緣於羅馬斬首的行刑方式。

十六 5　有時小的 * 會堂在家裏聚集，等到錢積夠了，才另買建築；許多希臘宗教社團也是如此；* 教會在頭三個世紀中都是如此，他們的收入都用來買贖奴隸得自由、餵養窮人等，而沒有用在建築物上。在羅馬，許多大型建築物，樓下是店面，樓上則是富家住的公寓；亞居拉和百基拉可能住在自己皮業店的樓上。

羅馬的家庭教會因著不合一的問題而面對很大的威脅，因為羅馬（不像東方的城市）除了地方的會堂之外，不容許猶太人還有其他更大的集會，而基督徒則被視為猶太人。「以拜尼土」是奴隸和 * 自由人中常見的名字，不過也不限於這類階級。

十六 6　「馬利亞」（Maria）可能是猶太名字「米利暗」的拉丁形式（在* 新約裏常譯為 Mary），也可能是正式的拉丁文第二個名字（nomen），或許暗示她有公民籍。

十六 7　「安多尼古」在其他文件中證實是 * 希臘化的猶太名字。「猶尼亞」是拉丁文第二個名字，應當暗示她為羅馬公民。有人嘗試將「猶尼亞」解釋為陽性名字「猶尼安努」的縮寫，但這種形式在羅馬找不到證據；古代基督徒讀者會認為猶尼亞是位婦女。由於她和安多尼古一同旅行，不算醜事，而單身的人很少，所以他們無疑是一對夫妻檔；在一些行業裏，常會有夫妻檔，如：醫生，與階級較低的商人。此處希臘文最自然的讀法，是視兩人皆為 * 使徒；有些現代譯者反對這種解讀，主要的原因是假定婦女不能擔任這職位。「親屬」（KJV、NASB）可以指同胞（參 TEV；亦見九 3，十六 11）。

羅馬的他雅努市集遺跡



十六 8～9　「暗伯」和「耳巴奴」，在羅馬是奴隸中常見的名字。

十六 10　「亞利多布家裏的人」可能指亞利多布——大希律的孫子——家中釋放的奴隸，他一生住在羅馬。不過「亞利多布」是常見的希臘名字，因此這說法可能指一個家庭 * 教會，或另一個主人叫亞利多布的家。

十六 11　「拿其數家」可能指從前屬於拿其數、後來 * 得自由的人；他本人是一位得自由的人，亦是整個帝國在革老丟時期最有影響力的人之一。

十六 12　「土非拿」和「土富撒」是希臘名字，有時猶太婦女和希臘婦女都會用。有位學者注意到，這兩個名字的字

根意思是「精緻」，他以為保羅有意用這兩個名字作反諷的文字遊戲，而說他們「多受勞苦」；這個建議不夠強，因為十六章 6 節也用了同樣的片語。「彼息」已證實為奴隸的名字，不過得自由的人中也有人用。

十六 13　「魯孚」是羅馬名字，有時為猶太人所用（有些注釋家認為，這便是馬可福音十五 21 的魯孚）；這是奴隸中常見的名字。書信末後的問安，常會出現很親密的字，例如「父親」或「母親」（如：有一封古代信件稱兩位老人家為「父親〔複數〕」）。此處「母親」可能是向年長的婦女表達親密之情，亦可能暗示她是資助人，曾出錢幫助保羅的事工。

十六 14　古代地中海一帶的猶太人也像希臘人一樣，常用異教神祇重迭之名為名字，像黑馬或亞波羅。「八羅巴」是罕見之名「八羅比烏」的簡寫；有些學者將這個名字與尼祿所釋放的一位富有自由人的家相連。「弗勒幹」也是常見的奴隸名字。

十六 15　「猶利亞」是拉丁文的第二個名字（不指是第一個名字），可能暗示她是羅馬公民。（有些注釋家則提出相反的看法，他們注意到，這是女奴中常見的名字。）

十六 16　親嘴是家人、密友之間，或對崇敬之人問安的親密表達方式（如：創三十三 4，四十五 15；撒上二十 41）。由於遭人濫用，後來幾世紀 * 教會將這種表達方式限定在儀式性的親吻，男對男、女對女；不過最初的習俗並非如此。

十六 17～20
最後的勸勉
十六 17　此處與全書的重點相同（參：導論對背景的探討），保羅警告的主要對象，是那些分黨分派、造成分裂的人。

十六 18　哲學家常會譏諷作自己情欲之「奴隸」的人；保羅在此所用的話，請參：腓立比書三 19 的注釋。
　哲學家和道德人士常與那些嘩眾取寵的公眾演講人保持距離；可是他們強調，他們所告訴人的，是人應當知道的，而不是他們想聽的。

十六 19　保羅在此可能指亞當夏娃從分別善惡的知識樹上尋找果實（創二 9，三 6）；參：羅馬書十六 20 的注釋。他也可能有意與耶利米書四 22 的話作對比——「有智慧行惡，沒有知識行善」。

十六 20　創世記三 15 記載，引誘了亞當夏娃吃果子的蛇（參：羅五 12～21），最後會被踐踏在夏娃後裔的腳下。在許多猶太古籍裏，蛇代表 * 撒但或牠的工具。
　有些經文似乎認為，夏娃的「後裔」乃是以色列，還有些經文（或許包括* 七十士譯本對創三 15 的譯法）視之為 * 彌賽亞；但保羅在此將它廣義應用在跟隨彌賽亞的人身上。他的重點為，他們必須堅持到底，而他們的對頭必被擊敗。
十六 21～24
向羅馬教會問安
　在信中加上附帶的問安，亦是常事；不過，這裏所附帶的，是保羅在哥林多的同工向羅馬 * 教會的問安。雖然這基本上是一連串的問安，但可能也具見證的功能，這種見證通常出現在一般檔的最後。

十六 21　「路求」（Lucius）是希臘羅馬名字，有時猶太人也用；它的簡寫形式是「路加」（Lucas，即 Luke）。「耶孫」和「所巴西」（或許是同一個人，但也不一定是），參：使徒行傳十七 6、9 和二十 4（所巴西是「所巴特」的另一種寫法）。

十六 22　「德丟」是羅馬名字（常用在第三個孩子），有時猶太人也用。古代世界大多是文盲，無法寫信，更不會寫如此複雜的一封信。凡是受過高深教育的人通常相當富有，因此可以口述書信，請文士來寫，有時他們有秘書，多半是受過教育的奴隸。招待保羅的主人可能將自己的文士借給他，也可能德丟是職業文士；無論如何，德丟似乎是位信徒，因為文士一般不會加上自己的問安。
　保羅按照一般的作法，在口述的信件後面簽名（林前十六 21；加六 11；西四 18；帖後三 17），由此可見，他常會用文士。

十六 23～24　哥林多的 * 教會在該猶家裏聚會；保羅可能也住在那裏。既然他的家能容下「全教會」，那棟屋子一定比一般家庭教會的家都大。
　「城內管銀庫的」（NASB）常是公家的奴隸，或是 * 得自由的人，但是他們通常十分富有。有些時候，這一類公家的工作安排給富裕的人來擔任，成為他們對市民的責任之一。
　這段時期的哥林多一塊碑文，記著同名的官吏（aedile，古羅馬管理公有建築物、街道、市場等之官吏），倘若這位「以拉都」為同一個人，他一定是該城相當富有的資助人，是城裏的權貴之一。
十六 25～27
最後的祝福

希臘羅馬書信的結尾方式差異頗大，不過常有對收信者健康的祈願，然後是「再見」。* 會堂在祈禱、誦讀與聚會的結束時，常用祝禱；保羅則期盼他的信在教會崇拜中能被公開誦讀。

十六 25～26　許多古代的猶太典籍，如但以理書和 * 死海古卷，講到神揭示從前隱藏的奧秘，就是除非有神的啟示，否則無法得知的知識。

對保羅而言，* 外邦人會聚集到神那裏，乃是聖經曾教導的事（保羅在羅馬書的論證裏，引用了許多經文；亦參如：賽十九 18～25，五十六 3～8；亞二 11），而這件事如今才為人所瞭解。

十六 27　保羅在此提出標準的猶太頌榮，是 * 希臘化猶太人的宗教著作常用來作結尾的模式（當然，他們不會用「因耶穌基督」）。「阿們」是祈禱的標準結束語，有一些猶太著作也用它來作結語。
{

哥林多前書
導論
作者　所有學者都接受哥林多前書為保羅所寫。

哥林多　哥林多是古代地中海主要的都會中心之一，也是整個帝國中文化最分歧的城市之一。從地點而言，它是希臘城市，亞該亞省（古希臘多半屬於此省）的首都，而它成為羅馬的 * 殖民地已有約一世紀，在城毀之後，羅馬人重新遷入其他種族，因此希臘與拉丁文化在此並存，甚至有時互相衝突。它座落于哥林多地峽，橫過希臘的陸路比較短，使船員可以免去繞行希臘南端那段危險性較高的航程，因此，這座城商賈聚居。因為貿易昌盛，外邦宗教彙集，可能雜交的性行為更加猖獗，不過希臘的男性文化本來就以雜交出名。哥林多的富裕遠近馳名，而古代希臘哥林多的淫蕩風氣，似乎也在羅馬的哥林多延續了下來。

語言　雖然正式的公務是用拉丁文，但大部分百姓講希臘文，尤其是哥林多 * 教會的成員更是如此。

背景　古代社會地位決定了一個人的角色，而有錢有勢的人會偏愛支持他們權勢的宗教、哲學和政治理念。較早期的注釋書大部分是從「地位不同、理念各異」的角度，來解讀哥林多前書裏面的衝突；雖然他們的問題有一些是因神學觀點的錯誤而來，但最嚴重的乃是人與人之間的不和。哥林多的基督徒與今天大多數基督徒無異，他們各有自己所關懷的社會情況，而從各人的立場來看，這都是很自然的，但是保羅卻要他們從僕人的角度來思考。

這個團體中社會地位較高的人似乎比較中意 * 修辭術卓越的講員，如亞波羅；他們與那些他們想 * 傳福音的對象價值觀十分接近，都認為道德教師不宜靠勞力養生。然而，* 教會裏的勞工卻十分欣賞那些甘願降低身分、藉工作維生的教師，好像保羅，而他親口講的道，也令人欽佩（一至四章）。社會地位較高的那批人所持的哲學理念，或許可以包容性行為的過錯（五至七章）；而地位高的人與地位低的人，對於吃肉和與人共餐的問題，看法也有衝突（八至十一章）；對於蒙頭的問題，他們也各持所見（十一 2～16）；或許地位高的人對於神秘的哲學潮流（十二至十四章），及身體和不朽的觀點（十五章）亦十分敏感。換言之，整個社會中各個不同團體互相衝突的價值觀，也滲入了教會，成為造成分裂的問題。

一八九三年開通的橫斷哥林多地峽的運河



注釋書　最佳的注釋書是 Gordon D. Fee, The First Epistle to the Corinthians, NICNT (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987)；C. K. Barrett, A Commentary on the First Epistle to the Corinthians, HNTC (New York:

Harper & Row, 1968) 也很有說明。有些注釋書焦點放在特定的經文或主題，如，Gerd Theissen, The Social Setting of Pauline Christianity (Philadelphia: Fortress, 1982)，或 Dale B. Martin, Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990)，對哥林多社會關係的研究方面頗有幫助。還有一些書對於瞭解古代一般的社會關係有所幫助，諸如，Ramsay MacMullen, Roman Social Relations (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974)；在* 新約裏面這方面的關係，可參考 Wayne E. Meeks, The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul (New Haven, Conn. Yale University Press, 1983)；Abraham J. Malherbe, Social Aspects of Early Christianity, 2nd ed. (Philadelphia: Fortress, 1983)；另外還可參考一些 LEC 系列的書，見本注釋的導論所列的書目。有關哥林多前書第七章，請參我從前所寫的書 And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991) 第五、六章；哥林多前書十一 2～16 和十四 34～36，請參我所寫的書 Paul, Women and Wives (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992), pp. 19～100；有關哥林多前書八章與十章，請參 Wendell L. Willis, Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10, SBLDS 68 (Chico, Calif.: Scholars, 1985)；有關哥林多前書二至三章的一部分與十五章，參 Birger A. Pearson, The "Pneumatikos-Psychikos" Terminology in 1 Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism, SBLDS 12 (Missoula, Mont.: Scholars, 1973)。

哥林多刻有以拉都的碑文



一 1～9

開頭的問安

這幾節是按照古代書信起頭的方式來寫的；參：新約書信的導論，和羅馬書一 1、7 的注釋。

一 1 古代的書信通常不會由幾個人合寫；因此保羅可能是本書信的作者，而所提尼則是文士，將它寫下來（參十六 21）；或許所提尼對書信的內容也有貢獻，或許（最有可能）他只是和保羅的資訊意見一致。

一 2 「聖徒」是指「分別出來的人」，而「成聖」是指「被分別出來」，「聖潔或分別歸神」。這種說法在* 舊約是用在以色列身上；意指神將以色列救贖出來，就是要將他們分別出來，歸祂自己，因此他們要為神而活，不再像周圍的列國一樣。

一 3 「* 恩惠」是借用希臘標準的問安語，「平安」則是借用猶太的問安語。保羅在祈願的禱告（書信的開頭常出現祈願的禱告）裏，把耶穌和父神並列，視為恩惠與平安的來源，便是在宣告耶穌的神性。

一 4　在書信裏常出現感恩。書信和演說一樣，開頭時總要有一段對讀者的美言，如此一來，讀者便會對後面的內容感到有興趣。準備發表責備性演說，或寫責備性書信的道德家，也會將稱許的話摻合在其中，讓人更容易接受他們的勸誡。

一 5　書信的開頭通常會提到將在全信中重複出現的主題。「口才」和「知識」對哥林多人很重要。在附近舉行的地峽區競賽（參九 24～25 的注釋）有演說項目；知識則與哲學智慧，或即席演說（這是 * 修辭學者，或公開演說者需受的訓練）的能力有關。此處保羅是指屬靈的恩賜，不單指天賦的能力，但哥林多人在這些方面的恩賜格外明顯，與這些事在當地文化中備受重視有關。

一 6～8　此處「我們主耶穌基督的日子」，其作用相當於典型猶太古籍中所提之「神的日子」。有些猶太教的團體，尤其 * 分散在各地區的人，會輕忽聖經中對於未來盼望的一面；保羅想在哥林多的基督徒當中扭轉這種傾向。

一 9　古代哲學家常提到人與他人的「團契」或「交往」（和合本：一同得分）。保羅的意思可能是指與在基督裏的其他人交往，但更可能是指在古時十分罕見的一件事：與主本身有親密的交往。

希臘羅馬宗教強調儀式（有些教門則看重與人際關係無關的神秘經驗）。猶太教認為神會與祂的百姓親密，但並未宣稱神會藉 * 聖靈住在信徒裏面，向他們說話，如保羅在別處所言。

一 10～17

基督並不分裂

古代 * 修辭學者可能將整個哥林多前書都視為勸勉的書信，至少會把一章 10 節至四章 21 節（講論合一）歸為此類。保羅並不是在向反對者提出辯護（如哥林多後書），而是在指正哥林多人的錯誤行為。上下文顯示，他們因著教師（保羅與亞波羅）修辭的技巧，或哲學的能力，而有所偏好（一 18～四 21）。

一 10　* 教會在頭三個世紀中，主要是在家中聚會；會眾中比較富裕的成員，家裏可以接納的人自然更多（參十一 17～34 的注釋）。由於這些家庭的大小限制了會眾的人數，所以基督徒會在不同的家庭教會中聚會，如此一來便更容易造成分裂。這封信繼續讀下去，就可以看出，分裂的主要原因，是由會眾中社會階層的差異造成。古代有一種演說（稱為 homonoia 演說）在感歎分裂的情形，並呼籲要合一；保羅的讀者會立刻認出他論證的性質。

一 11　這些提出報告的人，可能是革來氏派來的，她是哥林多或以弗所（十六 8）一位富裕的商人，因著生意而在這兩個都市中往返。若是如此，那麼這些可能是地位較高的奴僕，或屬於她家的 * 自由人。他們是哥林多 * 教會的成員，將消息帶給保羅；消息與信件常由為作生意而旅行的人攜帶。（他們若是她的孩子，而非僕人，就可能會稱為他們父親家裏的人——即使他已經過世。）

一 12　人常會偏愛某位教師。哲學家鼓勵人對他們產生好感，視之為道德與智力發展的必要成分。* 拉比擁有自己的學派，* 門徒常鼓吹自己老師的觀點。

保羅舉「磯法」與「基督」，可能只是一種假設（參三 5～6）；他的重點為，任何分裂都是錯誤的，甚至宣稱自己單單屬於基督，因此而拒絕跟隨保羅或亞波羅的人，都是不對的。

一 13　保羅在此用了一個論證常用的技巧：還原至荒謬（reductio ad absurdum），即呈現對手立場的必然結論，同時顯示其不合理之處。

一 14～15　據說在某些希臘的 * 神秘宗教裏，初入教的人會稱那引介他信教的人為「父」。「基利司布」和「該猶」是拉丁名字，可能他們是在會眾中相當有地位的人。

一 16　保羅另外想起司提反的原因，或許因為他是在別的地方遇到他，為他施洗的（十六 15）。

「家裏的人」通常會跟隨一家之主的信仰；十六章 15 節暗示司提反是位信徒，也是小有資產的人。

一 17　猶太教用「* 洗禮」作為 * 外邦人皈依的最後動作；早期基督徒也採用這種模式。可是保羅拒

絕強調這個動作本身；他所看重的是資訊，接受洗禮只是為資訊作見證。道德家一般會否認他們是靠* 修辭的技巧來勸服聽眾，他們會指出，自己只是將真理陳明出來。

一 18～25

神在十字架裏的智慧

猶太教強調神的智慧非常重要，而神將它啟示在祂的話中；有時智慧被擬人化（一 30）希臘人一般尊重哲學和 * 修辭學，因此可能 * 教會中那些受過教育的成員會對「智慧的話語」特別感興趣。亞波羅可能比保羅更合乎他們所欣賞的演講風格（一 12；參：徒十八 24 的注釋）。

一 18　希臘人相信，有些神祇死了又活過來（通常這些是菜蔬的神祇，他們每年都會活過來一次），不過他們把這種信仰歸諸於古代的神話，有時甚至將這些神話寓意化。羅馬人認為，只有奴隸才可以釘十字架而死；猶太人也視它為可恥的刑罰（申二十一 23）。被視為「救主」的，通常是神祇、君王、富有的庇護人，或行神跡的人。羅馬社會是以權力和地位建構起來的；權力集中在男性的一家之主手中，或在有錢人和權貴身上……等。認為一名釘十字架——軟弱至極——之人會有能力，對古人簡直不合情理，而今日不信基督的人也認為如此。

一 19　在此保羅引用以賽亞書二十九 14，以顯示按人的遺傳而活（賽二十九 13～14）、不按神的啟示而活的人（賽二十九 9～12），其智慧必定消亡；參：耶利米書八 9 也類似。

一 20　注釋家發現，這段經文的文字很像以賽亞書十九 12，三十三 18 和約伯記十二 17（參：這原則進一步的說法，箴二十一 30；賽二十九 14，四十四 25，四十七 10；耶八 8～9，九 12、23）。「這世上的辯士」可能指受過訓練的 * 修辭學家，哲學家瞧不起這些人，認為他們沒有真實的內容。但是保羅也向哲學家（「智慧人」）發出挑戰。

一 21　希臘喜劇中，英雄假裝愚拙，最後卻證實他是智慧的。與這個英雄相反的是，聲稱有智慧的愚昧人……。

一 22～23　希臘人愛好知識是出名的。希臘人和猶太人可能都想證實神跡，但保羅在這裏區分猶太人和希臘人，是為了* 修辭的果效。這兩類人都認為十字架是愚拙的，參一章 18 節的注釋。

一 24～25　古時，神的能力常與行奇事的人相連。保羅用「神的愚拙」和「神的軟弱」來作反諷：神最少的智慧仍超過人最高的智慧。反諷是修辭學常用的模式。

一 26～31

地位的翻轉

一 26～29　羅馬人的社會地位是根據出身而定（「尊貴」），不是根據財富；然而無論根據哪一種標準，大多數哥林多基督徒都是出於社會上的低階層，而這些人占古代社會的大多數。保羅在此的用語很謹慎（「不多」），暗示有些人地位較高，其中必定包括* 教會聚會所在的家庭。這一段反映出耶利米書九 23，為保羅在哥林多前書一 31 所引用的耶利米書九 24 鋪路。

一 30　猶太人和希臘人的文學有時都將智慧擬人化。基督，這位神的智慧（八 6；參：約一 1～18），能夠發揮稱義、成聖、救贖的功能，完全改變一個人，使他歸向神。* 律法被視為既智慧（申四 6）又公義（申六 25）。

一 31　保羅在此將耶利米書九 24 意譯為：人應當以認識神、瞭解神為誇口，而不應當以人的智慧誇口。

二 1～5

得救靠十架，非靠高言大智

保羅在此以哥林多人自己的歸主為證。他們之所以得救，正是因為聽見了軟弱之十架的大能資訊，而不是因為出於人的 * 修辭學（一 18）。

最支援修辭學（或演講技術）的人，也承認它會遭人濫用。可是他們辯稱，這種訓練是必要的，因為若擁有真理，卻無法說服人，就毫無用處。哲學家一般會批評修辭學家，聲稱所應當注用的是真理，而不是演說的技巧；可是這些哲學家也會用修辭學家所發展出來的各種辯論技巧。保羅在此並不贊成單靠修辭技術，可是他自己的寫作，包括哥林多前書在內，都顯出他對修辭學的形式相當瞭解，而且頗為

擅長。雖然保羅的修辭術或許無法與亞波羅媲美，或許也夠不上哥林多領袖們的標準，可是他的寫作技巧有其獨到之處。

二 1～2　最出名的演說家（如：狄奧·屈梭多模）也經常會先否定自己演說的能力，以降低聽眾的期待；接下來，便滔滔雄辯。修辭學家崇尚這種技巧。

這裏的上下文，保羅以自己的軟弱誇口，因此他沒有贊許自己說話或推理的能力（參：出四 10）。但是，這種保留並不意味著他的辯論模式軟弱無力。其實，他的辯論技巧純熟，顯明絕非如此；只不過他在表達上（聲音的品質和姿勢）可能有缺欠（這倒頗有可能，林後十 10）。

二 3　「又懼怕，又甚戰兢」，在* 舊約裏和猶太文學中都曾連在一起，是一種表達方式；雖然這描述法是固有的，但應用的地方卻各自不同。由上下文來看，此一描述顯示出保羅的軟弱是在演說的表達技術，而非他對當代的 * 修辭形式一無所知。

二 4～5　在修辭學中，「證明」是一種辯論形式，用明確、無異議的事為前提來說明；保羅並非只是單單提供演繹法（syllogism，一種邏輯形式，但前提可能不夠充分），或辯證法（dialectic，* 柏拉圖視之為將資料定義並分類），或修辭的把戲。

此處的「大能」是神的能力，伴隨著軟弱之十架的傳講而來（一 18、24）。這種能力可能暗示神跡的明證（林後十二 12，十三 4；羅十五 19）。

二 6～16

透過聖靈而得的真智慧

保羅連忙說明，他並不反對真智慧；但這種智慧是在人的理解之外，惟有透過 * 聖靈明白神心意的人，才能得著。

二 6　哲學家用此處的「成熟」或「完全」（KJV）來指在智慧上已經到達進深階段的人。（* 神秘宗教用此字指完全歸入該教，但這用法與此處沒有什麼關聯。）二章 6～9 節的對比，是將這世上今生短暫的智慧，與神永恆的智慧來相比。

二 7　猶太教相信，神的智慧在世界之前就存在，而神是透過這智慧來創造世界。

二 8　許多學者認為，這裏「這世上的掌權者」是指天上天使的能力（參十五 24；羅八 38；弗一 21）。然而，從上下文來看，更像指地上的掌權者，就是在這世上握有大權的人（林前一 26～28）。

二 9　保羅在此引用以賽亞書六十四 4，那是一段禱文的一部分，求神為那些對祂心存盼望的餘民行事，再度干預歷史；保羅把這段引文的用詞稍加修改，這是古代引用文字時常有的作法。

他或許把這段經文與 * 七十士譯本的以賽亞書六十五 17 稍為摻和，那裏講到，在來世裏，現今的事都會被忘掉。要點為，永生之神的事是人所無法參透的——除了透過保羅在第 10 節所說明的方法之外。

二 10～13　只有神的 * 靈知道祂內心的事，而由於信徒有神的靈，他們也能知道祂心裏的事。對於古代大部分的猶太教而言，這是非常極端的聲明，因為大部分猶太教師不相信聖靈在他們的時代仍然有所作為。「靈」可以有很寬的含義，包括「態度」、「性情」等；因此，「世上的靈」不一定指任何特定的靈體（與「神的靈」不同）。

二 14～15　屬靈人可以參透萬事，但是「自然人」（KJV、NASB，和合本：屬血氣的人）不能參透屬靈的事，或屬靈的人。

保羅用「自然」（按字面為「魂的」）可能是依據 * 希臘化猶太人圈內對創世記二 7 所流行的特殊見解；參十五章 45～46 節的注釋。

這些希臘化猶太人可能是借用了某些希臘哲學家的用語，將人靈魂中「自然」或屬地的層面，與心思對立。

保羅所區分的，是被屬地的靈魂所管轄的人，與被神的靈所管轄的人。第二世紀的 * 諾斯底派誤用哥林多前書二 14～15 作證明經文，將人的魂與靈作區分，而辯稱，他們這些菁英份子所跟隨的是那

不會朽壞、永遠長存的靈。

二 16　因著 * 聖靈來到的亮光，保羅將以賽亞書四十 13 的修辭式問題（參：羅十一 34）翻轉過來；信徒能夠瞭解神的一些心意，因為他們得到了聖靈的啟示。

三 1～9

不要跟隨僕人

哥林多基督徒為名人而分黨派的作法，是按「自然」、「屬肉體」的人行事，不像屬 * 靈的人。保羅和亞波羅只是僕人；神才是哥林多人應當跟隨的物件。

三 1～2　古代作者常將對知識不熟練、需要從基本開始學習的人，比作牙牙學語的嬰孩，需要喝奶（* 斐羅、* 伊比德圖等）。保羅彷彿要將這個比方發揮最大的功效，因此把自己刻畫成母親，或乳母（參四 15；帖前二 7）。教師常期待學生能從基礎開始學起，但也期待他們能有長進，不停留在基礎階段。

三 3　「屬肉體的」（不是 NIV 所譯「世俗的」）和第 1 節「像是屬肉體的」（這也不是 NIV 所譯「世俗的」）不太一樣；後者的意思是，他們的行為屬肉體，而不是指他們的本性屬肉體。有關「肉體」和聖靈，參：羅馬書八 1～11 的注釋。

三 4　希臘文化有時會將英雄神化，成為神祇；有些學者也說，某些 * 神秘宗教的入教儀式，就是使人成為神祇。後期的典籍將哲學家神化，而哲學家則常聲稱，人只能藉道德來獲得神性，因為他們認為，靈魂是每個人裏面的神性部分。

雖然希臘世界中的一些猶太作者採用神祇化的說法，但是猶太人和基督徒一般而言都持守一神的原則，不去追隨這類概念（創三 5）。保羅在此乃是說：如果你們追隨人，你們不單並不是神，而且根本就沒有跟隨* 神的靈。

三 5～9　保羅採用熟悉的撒種比方；在第 9 節的末了，他用了熟悉的建築比方，這個比方成為他說明的主軸，直到三章 17 節為止。其他的作者，如 * 斐羅，也將神描繪為栽種者或蓋造者；在* 舊約裏面，可參：路得記四 11；詩篇二十八 5，五十一 18，六十九 35，一四七 2；耶利米書一 10，十八 7，二十四 6，三十一 4、28，四十五 4。

三 10～20

神僕人的真正考驗

哥林多人應當跟隨神，而不是服事祂的人（三 1～9），因為惟有到了審判之日，服事之人真正的品格才會顯明出來（三 10～15）。神的僕人所蓋造的，乃是神的殿，代表神的子民（三 16～17）。

三 10～11　「工頭」指揮建築的工作；因此，保羅就像是策畫家。

三 12～15　古代還有幾則故事，也講到不同的建材，就像保羅這裏所提的一樣；哪些建材能夠經得起火的考驗，則是人盡皆知的（參如：民三十一 23）。

古代猶太作者有時會將惡人比作稻草，在審判時會被火燒掉（在* 舊約裏，如：賽三十三 11）。每位僕人工作的最終價值，要經過審判後才能測驗出來。

三 16～17　* 死海古卷也將神的子民描述為建築物，就是聖殿。這個比方或許流傳得很廣，因此保羅的讀者立刻就能明白。

三 18～20　保羅引用了約伯記五 13 和詩篇九十四 11。前者是智慧的原則，不過講出這原則的以利法，當時是從扭曲的角度來運用，以責難約伯（伯四至五章）。詩篇九十四 11 的上下文強調，惟獨神教導人何為正；人的智慧最多也只是愚昧而已。因此，保羅是用聖經所提到人的愚昧（如：林前一 19），繼續來證明。

三 21～23

萬有原本都屬哥林多人

這一段古代的讀者都能明白。就連保羅和亞波羅都是神所賜給他們的；為什麼要單單跟隨保羅或亞波羅？其實應當跟隨的是那位將萬有賜下的神。神的子民將承受來世為業（亞八 12；羅四 13）；如今

他們是世界的繼承人，也是掌管世界之神的兒女。

* 斯多亞派和 * 犬儒派的哲人常稱讚「一無所有」（參：林後六 10 的注釋），同時強調，全世界都屬於他們，因此他們可以隨自己的需要來索取。他們常引用「朋友凡物共用」的成語，而宣稱，由於他們是神祇的朋友，而神祇擁有萬物，所以萬有都是他們的。

四 1～5

不要在真正考驗之前作出評估

有罪的生活形態常顯明其動機不良，但敬虔的生活形態有時卻能掩蓋自私的動機。只有神知道人的內心，而惟有在最後審判的亮光之下，那些著名的基督徒才能得到正確的評估（三 5～15）。保羅借用了哥林多基督徒所尊重之哲人的話。

四 1 「管家」（「受託之人」——NIV）常是奴僕，就像這裏一樣，也可能是 * 自由人。這些奴僕與自由人受到託付，管理主人的產業，尤其是他的財產，因此他們滿有權威和聲望。有些哲人認為自己是神真理的管家或經理。

四 2 由於管家受託要處理主人的財務，需要購買奴隸、貨物、使投資有效率，所以他們必須「值得信賴」，或「忠心」。

四 3～4 * 舊約提到神設立審判庭的日子為「神的日子」。

「日子」有時指「法庭」，如保羅在這裏的用法，許多譯本也如此翻譯。保羅在這幾節裏用了幾個法律術語。大多數哲學家，尤其是 * 犬儒派，對別人對他們的看法常會嗤之以鼻。

四 5 耶穌和其他猶太教師講到，在審判的時候，神會顯明人秘密的想法（參：賽二十九 15）。古代 * 修辭學很注意「稱許」那些當得尊榮的人；保羅說，惟一算數的稱許，是神在最後審判裏所加給人的。

四 6～13

列在末後的使徒

在耶穌的 * 國度裏，最大的要作最小的，而王則為其子民而死，沒有一個人比另一個人更重要。事實上，真正的 * 使徒總是取那最卑微的角色，而不是最偉大的；他們不應該是吹捧名人之宗教推崇的對象。

四 6 宣導和諧的哲學家常警告人，不要「越過所寫的」，而要按照從前所議定的行事；因此，保羅在呼召他們合一的時候，可能是提醒他們，在他們接受基督的時候，就意味著接受了這樣的合約。有些注釋家認為，「不可過於所記」是指學校孩子的學習，他們學習寫字，是要照著已寫好的字帖來臨摹。有些人認為，保羅是指聖經，也許指他在哥林多前書裏前面所引用過的經文，論到人的愚拙之一無可取。

四 7 他們所擁有的一切，都是神所賜給他們的，並不是靠他們的努力得來的。哲學家常喜歡指出這一點，讓人不要自誇。

四 8 反諷是標準的 * 修辭學與文學的技巧。哲學家常宣稱自己才是真正的王，說惟有他們才具高貴的品德，能夠妥善治理百姓。他們也聲稱，惟有自己擁有真正的財富。保羅以反諷的方式承認那些受過高深教育的讀者之聲明：「你們是真正的哲人；我，你們在基督裏的教師，倒是愚拙的。」

四 9 * 斯多亞派哲學家相信，因著他們能堅忍、承受苦難，所有的人，甚至連神祇都贊佩不已；但是保羅宣稱，受苦的 * 使徒成了「一台戲」，在世界舞臺上成了被譏嘲的物件。在競技場裏，管理的人會展示將與野獸搏鬥的人；此處神親自將受苦的使徒展示出來。「列在末後」，意思是他們為當天的最後一場——通常是留給罪大惡極的死囚，要在競技場中被整死。哥林多的競技場可以容納一萬八千人。

四 10 哲學家自稱有智慧，有能力，有真實的名聲，與愚昧的大眾截然不同。他們的意思是，他們的行為智慧、道德剛強、品性高尚。可是一般人的看法正好相反，對居無定所的 * 犬儒派人士尤然：他們不過是愚昧、軟弱的乞丐。保羅的誹謗者認為，他的行為與真智慧不相配；保羅則用反諷的方式，顯示真智慧在他這一邊。

四 11　希臘的道德家常視自己為榜樣，要別人效法；少數幾位哲學家，尤其是犬儒派人士，會四處飄流，居無定所，靠人施捨。保羅將他自己為 * 福音的受苦與犧牲，作為哥林多人效法的榜樣（四 9～16）。保羅在四章 11 節所描述的每一件事，都符合古代遊走各地之犬儒派哲人的形像。

羅馬圓形競技場內景，中央是死亡之門



四 12　此處保羅顯示，他與大多數哲學家不同，也和哥林多 * 教會內較有地位的那派人對權貴的想法迥異。哲學家可能會藉乞討、收學費，或 * 庇護人的支持維生；對他們而言，用勞力做工是最不體面的選擇。有錢的地主也認為勞力是不光彩的，因此教會中的富裕人士可能會覺得，不好意思邀請同階層的朋友來聽保羅教導，因為他靠做手藝過活（有技術的勞工）。保羅在此支持會眾中占大多數的低階層人士，並且以自己在社會上的卑微地位誇口。

四 13　哲學家有時認為群眾是「垃圾」（TEV）和「糞土」（NIV）；而更常見的，是群眾也以同樣的眼光來看遊走各地的 * 犬儒哲學家。這是一般對沒有價值、當拒絕之物所用的噁心比喻（哀三 45）。保羅效法耶穌，回復誹謗時遠比犬儒者溫柔（參：箴十五 1，二十九 8）；許多犬儒者樂於斥責聽眾，甚至沒有人激怒他們，他們仍會惡言相向，以證明自己的獨立性。* 斯多亞派與犬儒派哲學家相信，他們用堅忍的心承受苦難，因此有資格作真正的哲人，而保羅則希望受過哲學教育的讀者能看出，若按他們的條件來比，他可以贏過他們當中最棒的人。
｛

四 14～21
為父者的告誡
四 14　「責備的信」的目的，或是讓行為不當的人感到羞愧，或是（較不那麼嚴厲）要勸誡他們。除非情況很嚴重，否則哲學家比較喜歡勸誡，而不用斥責的話，以致羞辱對方。道德家一般會強調，他們勸告人，是因為他們關心，有時候會以父母的辭彙來形容這份關切。保羅在三章 1～2 節已經將自己比作乳養者，在這裏，他稱讀者為「親愛的兒女」，可能反映出一個事實，即：作父親的必須為孩子的教育負責。

四 15　「監護人」（NIV，比「家庭教師」〔NASB〕或「教師」〔KJV〕更好；和合本「師傅」）是指一名伴隨孩童去學校的奴隸；雖然他有責任教導這孩子學習禮儀，孩子也要尊敬他，但這位監護人並不等於真正的教師。對特定的教師，學生會敬愛地稱他為「父」，也會待他如父；保羅在此自稱透過「福

音」而為他們的「父」，這樣的比方似乎貶低了其他教師的地位，因為奴隸只是幫助者，與父親是截然不同的。

四 16　哲人、* 拉比，和教師，通常不僅是施教者，也是效法的榜樣。這是希臘文學中最常見的觀念之一。

四 17　一位教師的 * 門徒可以稱作是他的「孩子」（四 15）；提摩太既是效法保羅的人，便可以成為保羅在哥林多「孩子們」的榜樣。保羅的「道路」（NASB，和合本：行事）或「生活方式」（NIV），可能是暗指猶太人對「道路」的用法，意指神的律法，或合宜的行為。

四 18～21　保羅在本段中繼續以「父」的身分（四 14～17）說話。一般對父親的刻畫，都比母親更溫和，但是有時他們也會用杖來管教，而在羅馬的政治* 修辭中，為父的形像則是嚴厲的，絲毫不妥協。
五 1～5
對淫亂的管教

從這裏開始，保羅暫不談教會的合一（一至四章），而講論淫亂的問題（五至七章）。今天大多數亂倫的事，常有一方是受害者（性騷擾絕非受害者的錯；參：申二十二 26），但在第五章中，保羅是談兩個成年人互相同意而犯下的罪。

五 1　在羅馬帝國之內，除了埃及以外，都認為同父同母的兄弟姊妹結婚，乃是不道德的；在整個羅馬世界中，父母與孩子之間若亂倫，都被視為是可憎的。從希臘神話故事，到對皇帝誹謗的話，都可看出，這是所有文化都視為極其可怕的行為。按羅馬法，這種行為的刑罰為放逐到外島。與繼母犯淫亂視同與母親亂倫。此處保羅是用利未記十八 6～8 的辭彙。

五 2　這些人或許誇口說，他們在靈裏有自由。在古時，犯罪已經夠壞了，而犯罪之後再因之誇口，更為人所不齒。

* 會堂是社團的社會活動中心，應當管教其中的成員，尤其是犯淫亂者，因為他們會讓 * 外邦人譴責整個猶太社群。管教可以包括肉身的刑罰（鞭打），但是最終極的管教，則是趕出猶太社群——屬靈的放逐。就靈裏而言，這種棄絕等於宣判死刑，只有神能執行；但是如果被趕出的人* 悔改了，便可以翻案。

五 3　有時書信的作者會表達對讀者深刻的關懷，說他們雖然「身體不在那裏」，但是「心靈」或心思卻與他們同在。有時候，書信本身便可達到作者彷彿在場的效果。不過，這種說法總是表明關係的親密，並不是指抽象的同在。

五 4　猶太人相信，他們法庭的判決，是依據天上法庭的權柄來斷案的（參：太五 22 的注釋）。猶太教似乎用開除會籍，或正式趕出社群，代替 * 舊約的死刑（* 死海古卷和 * 拉比文學中可以證實）；基督徒是從猶太教沿襲了這種作法。

五 5　異教早有一種習俗，就是運用咒語，把一個人交付地下神祇或一些報復神明的手中；為達到這種目的而使用的咒語牌，分布面極廣。在舊約中，神的僕人必須棄絕與偶像有關的東西，將其全然摧毀；保羅在此指教哥林多人，要把這人交給 * 撒但，就是執行毀滅者。

保羅盼望，因著這樣行而帶來的痛苦（十一 3），會讓那人* 悔改，以致得救。猶太教師常感到，受苦加上悔改能夠贖罪，或苦難能帶來悔改（如此處）。
五 6～13
除去教會中不道德的事

* 教會裏出現了淫亂，而且是大家所默認的，這樣的狀況極容易把基督徒帶入歧途，甚至比未信世界中的淫亂更危險。

五 6　酵最明顯的特性，便是它會滲透整個麵團，使麵團發起來，可以烘焙。保羅在此用酵來象徵罪。

五 7～8　保羅辯明，哥林多人應當保持無酵狀態，正如逾越節時期的餅。（在第一次逾越節的時候，猶

太人匆匆離開埃及，沒有時間將餅發酵；後代的人領受了命令，在這個節期中要吃無酵餅，以紀念這件事。）猶太人期待當 * 彌賽亞來的時候，會出現新的救贖，正像他們第一次離開埃及時一樣；保羅相信彌賽亞已經來了，而這位彌賽亞本身便是新的逾越羊羔。

五 9～10　猶太人一般認為 * 外邦人在性生活上都是「不道德的」，而大多數的外邦男子也的確如此。

五 11　猶太人會將人趕出社群（五 3～5），也不和他們一起吃飯，* 死海古卷便有記載。

五 12　羅馬容許本地的猶太社群審判違反猶太律法的猶太人。這種審判和管教是在* 會堂中進行，那是猶太社群的活動中心（參：林後十一 24 的注釋）。保羅期待當日的基督徒能追隨這個模式，以糾正其他基督徒的錯誤行為。

五 13　* 舊約常吩咐神的子民要除去同胞中行惡的人，通常是要將其處死（申十三 5，十七 7，十九 19，二十一 21，二十二 21、24，二十四 7）。否則，因著不肯悔改的罪犯，神的祝福會離開整個團體，並帶來其他人的死亡（書七 5、25）。此處是將行惡者開革，以求團體的潔淨；開革或放逐，在羅馬時期是很常見的刑罰。在猶太教中，將人從社群中趕出去，等於在靈裏判以死刑，在* 新約時期，他們便是用這種方式來對待 * 舊約中的死罪（參：林前五 2 的注釋；猶太法庭的死刑宣判，若沒有羅馬的許可，便不能合法的執行）。

六 1～11

基督徒在世俗法庭中

保羅指出在淫亂的事上，* 教會應當具法庭的作用（五章），接下來，他便主張，當時的教會必須像法庭一樣（六 1～8），然後他又回到淫亂的問題（六 9、12～20）。有可能六章 1～8 節中，上告到法庭的，正是五章 1 節的父與子；倘若如此，這種訴訟顯然是將教會內的污穢展示在世人面前。「虧負」（六 7～8）一語有利於這個看法（參：帖前四 4～6）；「為甚麼不情願受欺呢？」（六 7）一語卻不符合這看法。

地中海一帶的猶太社群在* 會堂中都有自己的法庭。把猶太人或基督徒社群內部的爭論，帶到世俗的法官面前，對這些小小的宗教團體而言，嫌太奢侈，無法負擔其費用；更何況整個社會大環境已經對他們有太多不利的謠傳。參：使徒行傳十八 12～17。

六 1　羅馬社會就像現今北美的社會一樣，很會告狀。清早開始審的案子，可以一直辯論到日落。法官通常是從富有的人當中選出，而大部分的法律訴訟都與金錢有關。

六 2　上層階級的人在法庭中會受到較好的待遇；這種偏待的作法甚至寫在刑法裏，早已記在法律中。此外，社會地位低的人不能控訴社會地位高的人。可是對保羅而言，最卑微的信徒都能夠審判案件。

六 3　許多猶太古籍記載，義人將審判萬國；這種審判也意味著對天使行審判，因為猶太人認為天使是掌管萬國的。

「今生的事」（NASB）一般是指與財產有關的事，尤其是談及富有的人時；但是按古人的想法，淫亂（被視為「偷妻」）也可以放在這個範疇中（參六 5 的注釋）。

六 4　這一節可以視為命令（KJV、NIV），不一定是一句問話；「派最卑微的人」是與世人作對比（參六 2 的注釋）；這種解讀強化了「在審判的事上，最小的基督徒都強過最聰明的異教徒」之概念（參二 14～15）。

六 5　遺產分配之類的家庭爭端，可以私下找人仲裁來解決，不過仲裁者通常是有社會地位的地主。淫亂、謀殺，和背叛等罪，由陪審團來審判；官員則審理其他的案子。這件案子顯然已經在世俗法庭上開過庭，而從上下文看來（五 1～13，六 12～20），這裏所談的案子可能是淫亂，或自願式的亂倫。

六 6　在巴勒斯坦以外的猶太社群對自己為少數的感覺很敏銳，並不希望讓異教徒對他們的道德產生負面的看法。因此，他們通常會在自己的團體中處理猶太人的問題。而當時基督徒的團體比猶太人還要小。

六 7～8　許多哲學家認為財產無關緊要，他們會勸人不去理會別人的冒犯，不要上法庭。保羅喜歡猶太人在自己團體之內解決問題的模式，不但可達審判的功用，也讓整個團體對外有好見證。

六 9～10　不義的人不能「承受神的 * 國」，即：在其中無份，這是猶太人和基督徒的標準教導。猶太人和異教徒的「惡行清單」常會對「不義」下定義；保羅也採用這個作法。「不要自欺」，出現在古代的道德訓誨中，在* 新約裏也很常見。學者對於譯為「同性戀的（NASB，和合本：親男色的）」一字，看法有爭議，但是它似乎是指同性戀的行為，這在古代希臘的男子中相當普遍。

保羅也像 * 拉比一樣，用 * 修辭式的說法來定罪；其實在實際的作法上，他只將犯了最嚴重問題的人趕出去（五 1～5），但他在此所提到的生活方式（無論是指婚前性行為，或物質主義），凡持續不改的人都無法進入 * 神的國。

六 11　保羅是從哥林多人現今的身分（由於神的作為），來推論他們應當怎樣生活，而不是反過來講論；這一點與古代大部分的道德家都不同。

六 12～20

身體是為神，不是為淫亂

聖經的律法禁止尚未結婚的人發生性關係；與某人發生性關係，後來卻與另一人結婚，當受的刑罰與婚後犯淫亂一樣——都是死刑。雖然在保羅的時代，這項刑罰並沒有嚴格實施，但是卻依然顯示這類罪的嚴重性；婚前的性關係乃是對自己未來配偶犯下的淫亂（申二十二 13～29）。

許多希臘思想家卻認為，婚外的性行為（「姦淫」）沒有關係，只要不受它控制便可；有些狂放的 * 犬儒人士甚至公開展示他們的性欲。對大部分三十歲以下的希臘男子而言，與異性發生關係，最方便的途徑是找奴隸或娼妓。羅馬法容許嫖妓，卻禁止婚外性行為，除非雙方都為貴族出身。保羅的反應顯示他對讀者所處的文化非常清楚，並且他也能夠有效地應用聖經的真理。

六 12　哲學家用各種方法測試行為的準則，例如，是否「合法」，或「合乎規範」（NIV），更重要的，則是「是否有利」（NASB），或「是否合宜」（KJV）。許多哲人為自己嫖妓，或在大庭廣眾之下刺激性欲找藉口，理由為：他們完全可以控制自己的感情！

保羅採取 * 激辯（古代的一種教導方式）模式中的常用方法，假想有位對手與讀者的看法相同，而予以斥責，或加上批註：「『我無論怎樣行都可以。』或許不錯，但『凡事』並不都對你有益處。」

六 13～14　「食物是為肚腹，肚腹是為食物」是典型的希臘比方式辯論法，即：身體是為性生活，而性生活是為身體（亦參：腓三 19 的注釋所提「肚腹」一般的比方用法）。神會使這兩樣都廢去，反應出希臘人一般對 * 復活教義（十五章）的憎惡，因為希臘人相信，人死了，便隨身體而消逝。保羅用 * 舊約／猶太人的觀點，來回應這種希臘人的立場，說身體乃是為神，而祂會叫身體復活。

六 15～16　保羅在此是用創世記二 24 來辯論。猶太的詮釋家通常將這段經文用在婚姻上；而按照猶太律法，性交代表婚姻的結合，否則便是違背婚約，因此保羅根據創世記二 24 的辯論，猶太讀者能夠理解，而熟悉舊約的外邦人也能理解。

當時娼妓算是一種行業，儘管聲名狼藉（但只指妓女而言，並不包括去找他們的嫖客）。旅館、客棧都會提供，而妓女的出身往往是奴隸，多半是被人養大的棄嬰。猶太人非常反對娼妓（不過也有少數人從事這一行），* 斐羅說，在神的眼中，這是死罪；但這種猶太人的觀點卻與外邦人的看法大相徑庭。有些異教徒甚至認為，娼妓是防止姦淫的有效辦法。

六 17　* 舊約講到百姓與神「聯合」（耶五十 5；亞二 11；參：民二十五 3；何四 17）。保羅在此運用舊約所提神與祂立約之民有如夫妻的教導。在用創世記二 24 的比方時，保羅並不是說，神與他們成為「一體」（舊約和猶太教都不相信神有軀體），但他能說，雙方為「一靈」，因其親密的立約關係，就如丈夫與妻子無異。所以，與妓女聯合的基督徒，就玷污了他們與神的聖潔關係，就像哥林多城在羅馬之前，廟中常有的「神女（娼妓）」一樣。

六 18　道德家常會勸導人逃避惡事（如十 14）；這方面的 * 故事，可以約瑟為例（創三十九 12）。「無論甚麼罪〔KJV、NRSV；不是『其他』罪——如 NASB、 NIV 的翻譯〕……都在身子以外」可能代表反對的立場（六 12～14），而保羅對其回應則為：「行淫的，是得罪自己的身子。」

六 19　可與三章 16～17 節的注釋比較；不過這裏應用的物件為個別的基督徒（因此是指他／她在性上的聖潔），這乃是保羅獨到的看法。

六 20　用身體來榮耀神，這看法與保羅讀者的希臘式想法截然不同；參六章 12～14 節的注釋。「買來的」是指為奴隸出贖價（七 23）；此處保羅可能用到文字遊戲，講到使娼妓女奴得自由而付的代價。

七 1～7

履行配偶的義務

古代對於獨身有各式各樣的看法。多數古代作者不贊同；許多猶太教師甚至認為這是有罪的，因為繁衍後代是人生大事，而婚姻是防止性濫交和性誘惑的有效辦法。（「遍滿全地」被視為對所有猶太人的經訓。古代墮胎和棄嬰的作法比比皆是；按照羅馬法，新生兒還不算合法的人，要等到被父親接納，成為家庭成員之後才算。但是古代的猶太人和基督徒以及一些異教的道德家一致譴責這兩種作法，認為這無異於取人性命。）

不過，有一些哲學團體和宗教的小派別，以及猶太人當中的 * 愛色尼人，提倡禁欲，或拒絕婚姻。有些哲人拒絕婚姻，但認為透過娼妓來發洩性欲是可以的，因為這種作法讓人不受約束（參六 12～20 的注釋）。

古人的看法大致可以分為三類：(1) 婚姻與繁衍後代是身體狀況容許之人最重大的事（多數人的看法）。(2) 婚姻讓人分心，因此智者不當踏入，除非能找到對人生持同樣哲理的配偶，但這是極罕見的（* 犬儒學派的立場）。(3) 婚姻對大多數人是好的，但是那些用所有時間專心追求屬靈之事的人，則屬例外（第二世紀初期一位 * 拉比的看法）。保羅將第二和第三種觀點放在一起。

七 1　保羅乃是在回應他們寫給他的信中的立場：「不要碰〔不是「娶」，NIV、TEV〕女人」。* 教會裏有些人或許接受許多希臘思想家的看法：性是件好事，只要不被婚姻約束住便可（參六 12～20）。還有些人是保羅在此所論的對象，他們已經結了婚（七 2～5），卻不與配偶行房。保羅說，已經結婚的人，就不能再選擇獨身生活（參 5 節）。

七 2　「當各有」反應出希臘的一句成語「當有性關係」。猶太人認為婚姻中的性交是防止淫亂的最佳方法，保羅在此也表同意（亦參：箴五 19～20）。

七 3　猶太的婚約規定，丈夫有一些責任，而妻子也有一些責任；其中丈夫的主要責任之一，是要與妻子行房。保羅則認為，行房是相互的義務；「婚姻的責任」（NIV，和合本：合宜之分）在這裏的意思很明顯（參「配偶的權利」，NRSV）。

七 4　希臘作者有時會描述，性交關係中的順從或熱情，是將自己交由對方來控制。

七 5　在這段時期想要制定法律的猶太教師，對於一名男子起誓不與妻子行房的時間可以多長，意見不同；有一派認為，可達兩周，另一派則認為，只可一周。雖然保羅並沒有像他們一樣說，再長時間的拒絕行房，便可以構成離婚的理由（七 10～13），但他顯然希望以相互的同意來約束禁欲的時間，至於細節，則由夫妻自定義。此處的「引誘」，參七章 2、9 節的注釋。

七 6　猶太律法容許因人的軟弱而有退一步的作法；此處保羅是准許，但並沒有規定禁欲時段的長短，暗示那些想要禁欲的乃是軟弱的人（而非不想禁欲者）。在婚姻中要禁欲乃是他們的想法，並非他的意見。

七 7　保羅承認，並非所有人都有獨身的呼召，或能承受這樣的生活。

七 8～16

嫁娶與保守婚姻

第 8～9 節是一段 * 離題之言，保羅用它來作對比，一例為獨身之人想維持獨身（七 8～9），另一例則為已婚之人想要變成獨身（七 10～16）。離題是古代寫作的特色之一。

七 8　獨身有其好處；參七章 32～34 節的注釋。但是，並非每個人都能過這樣的生活；一般人都應當走

上結婚之途（七 9）。

七 9　「燒起」（NIV、NRSV、TEV 加上「情欲」來解釋，是正確的），這個詞常出現在古代的情愛文字，描述情欲的勃興，常（隱喻的說法）是由於被邱比特的火箭射中。當時希臘羅馬的文學都認為，情欲不是什麼壞事，但保羅認為，它只能限定在婚姻之中，而他提倡兩種選擇：或是自行節制，或是走入婚姻。

七 10～11　這個對離婚的禁止，在古代非常獨特，是「從主來的」，來自耶穌的話（可十 11～12）。譯為「離開」和「離棄」（NASB）或「分開」和「離婚」（NIV、NRSV）的詞，常是離婚的同義詞，在這一段裏的意思可能亦是如此。不過，在七章 10～11 節，保羅所提到耶穌的教訓或許有一點相當重要：在猶太的巴勒斯坦，妻子只能「離開」丈夫，而無法與他「離婚」；可是在羅馬社會中，任何一方都能和另一方離婚。

七 12～13　在七章 12～16 節中，保羅必須講明，耶穌的教訓和特定的狀況有什麼關係；原則性的說法，在用於特定狀況時，常會加上條件。如果有人被迫離婚怎麼辦？（按巴勒斯坦的猶太律法，婦女離婚乃是由丈夫單方面提出；按羅馬法，則夫妻雙方都可以提出離婚。）由於大部分第一代的基督徒都是在婚後才信主（婚姻通常是父母所安排的），這段經文並未暗示基督徒故意與異教徒結縭。

七 14　希臘羅馬和猶太律法，都為社會地位不同之婚姻所生子女之地位有所爭議；猶太律法也為宗教不同之婚姻所生子女的地位而爭議。保羅在此主張，宗教不同之婚姻所生的子女，會受到 * 福音的影響，這不可以構成離婚的藉口。在羅馬社會裏，倘若離婚，孩子多半會歸給父親；基督徒妻子若離婚，便會失去影響孩子歸向神的機會。

七 15　保羅面對的特殊狀況，是他前面所引用耶穌的一般原則（七 10～11）沒有談及的：無辜的一方可以再婚（參七 12～13 的注釋）。「不受捆綁」或「不被束縛」暗指猶太離婚檔的用詞，其中告訴女方：「你有自由可以再與任何人結婚」，更是將奴隸得釋放的說法應用在離婚之上。「受捆綁」應當是指她在神的眼中仍然是結過婚的；「不受捆綁」或得以「自由」，意指她有自由，可以再婚。

七 16　* 舊約強調神對祂僕人的家庭持守信實，不過其中也顯明，敬虔的父母可能會有不敬虔的孩子，而不敬虔的父母可能會有敬虔的孩子（參如：代下二十～三十六各處）。保羅在此同意，配偶是否會歸主，並無法保證。

七 17～24

滿足於目前的狀況

無論是結婚或是獨身，人都應當接受自己現今的境遇，不過這種接受並不意味著不可以改變自己的處境（七 21）。保羅在此的主張與 * 犬儒派和 * 斯多亞派的教導十分接近，而他的讀者中，那些受過教育、喜好哲學的人，可能會以尊敬的態度附和他的觀點。

七 17　希臘哲人，尤其是斯多亞派，強調接受自己的境遇。但是斯多亞派認為，那引導他們生活的神，就是命運，但保羅所信靠的神，卻是一位慈愛的父。

七 18～20　希臘人運動時裸體，而希臘人和羅馬人都認為，割禮等於殘害身軀。在好些世代中，生活在希臘文化環境中的一些猶太人，會以割禮為恥，他們選擇做一種外科小手術，將剩餘的包皮拉出來，看起來像沒有行過割禮一樣。

七 21　許多古代哲人認為，奴隸和主人在道德和靈性上可能平等；不過這些哲學家也必須面對奴隸生活的環境。當這類哲學家握有實權時（如奧利流，第二世紀的一位皇帝），他們不會將自己* 斯多亞式的道德觀強加在社會上。每次奴隸起來反叛，都被無情地敉平，因此，保羅的意見乃是他所能提供最務實的作法。

七 22　* 自由人可能對從前的主人還有某些義務需要履行，但是在法律上，他們是自由的。從前的主人仍是他們的 * 庇護人，會在經濟上、政治上幫助那些得自由的人；得自由的人仍舊是 * 受庇護者，他

們會繼續維護從前主人的利益和名聲。自由人仍被視為是從前主人家中的一員。

七 23～24　奴隸是很貴的。他們被人買去之後，可能會交到廟裏（「釋放」以服事某位神祇），或，更常是被送到新主人的家。

七 25～38

對獨身者的特別勸勉

雖然這一段的對象主要是獨身者，但保羅在其中插入了一段話，就像在別處一樣（七 8～9，十一 2～16），在此則是將獨身者與他剛才探討過的幾類人相連（七 27～28，指向前面的七 12～16）。

七 25　譯為「童身的人」一字，通常是指婦女，在希臘羅馬文化（不屬猶太教）中，她們也是社會上惟一要求避免婚前性行為的人。保羅似乎以這個詞來指男人和女人，後期也有一些作者如此使用。

七 26　許多猶太人認為，世界結束之前會有一段大災難時期；在那時候，結婚和養育子女便沒有太大價值。在其他大災難的時期，也同樣可應用這個原則，讓一個人免受妻兒的連累（如：耶十六 2；但這不是常態——參：耶二十九 6）。

七 27～28　古代離婚協議書上的用語，「不要求脫離」（NASB）的意思是「不要求離婚」（NIV）。「脫離妻子」（NASB；不僅僅是「不結婚」，NIV）可以指「離婚」或「鰥寡」，在這一段中，應當至少包括前者（從其在前一行的意義來看）。保羅不鼓勵再婚（27 節），也不鼓勵未婚者結婚，理由如他在本段所示，但他允許兩者皆可行。

七 29～31　他們即將面對的危險時期，會影響到所有日常的人際關係；參七章 26 節的注釋。

七 32～35　原則上，* 犬儒派哲人會遠避婚姻（但不拒絕性交），以防「分心」；不過，如果能找到一位志同道合的妻子，而不致影響犬儒者的生活方式，就可以例外（按記錄來看，惟一的例外是希帕琪亞〔Hipparchia〕，克拉特〔Crates〕的妻子）。從上下文來看，保羅在此是講一般的原則，而不是不容許有例外的規定；參九章 5 節的注釋。保羅認為，有一些人若不結婚，更可能神魂不定（七 2、5、9），但他重複提到，對能夠自處的人，獨身極有價值。

七 36～38　這一段究竟是對獨身者的父親說的（NASB），還是對她們的未婚配偶說的（參 NIV、NRSV、TEV），專家的意見不同；從經文內的證據來看，兩種解釋都可成立。孩子的婚姻通常是由父母來作主，而孩子一般也會加入自己的意見；父親在這件事上的權力最大。「滿了年齡」（七 36，NASB）可以指十五、六歲（當時父母安排的婚姻，成婚的年齡比我們現今的文化要小）；可是這一詞平常的意思是「超過青少年」，因此可能指比一般年齡更長的處女。在這段時期並沒有不圓房的「靈裏結合」，這是後期基督教中才普遍化的事，也許是因為「未婚配偶」讀了這段經文之後才產生的習俗。

七 39～40

寡婦和再婚

七 39　有關「被約束」和「自由」，請參七章 15、27 節；在討論離婚與鰥寡的情形時，「自由」總是指「有自由可再婚」。

七章 15 節的「拘束」和七章 27 節的「自由」所用的希臘文不同，但二者是同義詞；運用不同的字是 * 修辭學的技巧，新約中比比皆是。

有些人主張，這一節的頭一行是禁止所有離婚的人再婚，但他們不單忽略了七章 15、27～28 節，也疏忽了古代的說法：在法定的離婚程式生效之後，不會有人再稱從前的配偶為「她的丈夫」。寡居的人只可以嫁「在主裏的人」，意指保羅反對基督徒與非基督徒結婚（參：申七 3；士三 6；拉九 2）；寡婦和離婚的人與處女不同（處女的婚姻是由父母安排的），對於要婚嫁的物件，她們相當可以自主。

七 40　雖然保羅在講他的「意見」時，比他講耶穌的話（七 10～12）口氣要溫和，不過他並不認為他的話因此而較不具權威。* 聖靈通常與從前的先知相連，而保羅在此聲稱，他相信他是在聖靈的感動之下寫這段話，這就與先知一模一樣（參十四 37）。

八 1～13

祭偶像之物

肉在神廟的大廳中擺出之前（這常是敬拜的一部分），或在眾人聚餐之前，先要向偶像祭拜過；有些在市場中販賣的肉也已經先祭過偶像。凡是在廟中進食的人，一定知道肉的來源；在異教朋友家中吃飯的人，就無法確定肉的出處。在異教城市裏，若猶太人很多，他們常有自己的市場。

在不確定時（如：食物有沒有什一奉獻過）當怎麼辦？巴勒斯坦的猶太教師會為這類事辯論；但是對於可能祭過偶像的食物，他們卻不敢放鬆。他們認為，在巴勒斯坦以外的猶太人，若受邀去參加異教徒為孩子而設的筵席，就是無意中與拜偶像的事妥協，即使他們自己帶食物去，也無法避嫌。若謹守這樣的規定（有些人如此），就會使他們與異教的同事之間產生隔閡。從異教背景中信主的基督徒，對這件事的困擾更深：他們能否與同行的人，或同業公會中的人一起午餐，或參加親戚在廟中舉行的婚筵？

在第八至十章，保羅為哥林多 * 教會的兩派人提出縝密的妥協方案。那些受過教育、在社會上屬菁英份子的人，和窮人不同，他們經常吃肉，不是只在異教筵席裏才吃得到，他們的朋友都很富有，吃得起肉。他們可能代表主張自由的一派，認為自己是「剛強」的，而視社會地位較低的人為「軟弱」的。

八 1～3　保羅在本章開頭講到知識能帶給人自由，可能是因為哥林多人給他的信中提及此事（參七 1）；他們聲稱，對偶像若有超然的「知識」，就知道它們並非真實，因此他們大可放心去吃。保羅對他們的應用不以為然。

八 4　第 4～6 節含有一段極佳的一神聲明，那些「剛強者」據此宣稱，祭偶像之物沒有關係，所以他們可以吃。保羅同意這幾節的內容，但卻不同意這些哥林多人對它的應用（八 7～13）。

八 6　* 斯多亞派和其他人曾用類似的形式（神祇有許多，但真神或至高神只有一位）；猶太的護教者在為一神論爭辯時，當然更會運用。但是保羅的立場與斯多亞派和猶太人士都不一樣。猶太教的基本信仰告白為，只有一位神，祂也是獨一的主（申六 4）；保羅在此則將父與子都描述為神。有些猶太經典說，神透過擬人化的智慧創造了世界；此處保羅則將這一角色歸給基督（參：林前一 30）。

八 7　一般基督徒都很窮，平時不太能吃到肉，只有在異教徒的筵席上，每個人都會分到肉。因此許多在社會上沒有權利的人（「軟弱」的），很自然會將肉與拜偶像相連。

哥林多遺跡及鋪石的街道

–



八 8　此處保羅可能是講「剛強者」的立場，就是哥林多教會中的菁英份子，他在這一點上同意他們，可是在八章 9 節卻提出不同的回應。

八 9　哲學家一般認為「凡事」都是他們的，他們有自由、有權力，按照自己的喜好去行。有些人，像 * 犬儒人士，毫不在乎社會的習俗。不過古代的猶太 * 拉比有時雖然認為自己一定是對的，可是為了和睦的緣故，會限制自己的權利，順服大多數同僚的看法。猶太教師認為，若讓一個人「絆倒」，離開神的道，比殺了那人還更壞，因為這樣一來，那人就無法得著來世的生命。

八 10～13　若有人將肉與偶像相連，卻認為即使吃了也沒關係——即便有參與拜偶像之嫌，這些人乃是誤解了「剛強」之人應有的心態。（* 法利賽人有類似的說法：如果有人看見一位法利賽人接受不敬虔之人給予的食物，不可假定該食物已經做過什一奉獻；那位法利賽人可能在心裏已打定主意，回家之後就要將該物獻上十分之一。）
｛

九 1～14
配受支持
　在吩咐哥林多教會較富有的基督徒要放棄自己的權利（八章）之後，保羅便用自己如何放棄權利作為這原則的例子（九章），然後才繼續探討祭偶像之肉的問題（十章）。古代的道德教師常用自己的生活作為榜樣，指出按道德當如何行；跟隨的人不單聽其道，也觀其行，以學習如何生活。猶太教師的生活有時甚至被後期的 * 拉比視為法律的先例。

九 1～2　對哲學家而言，「自由」的意思一般是指脫離錯誤的價值觀，或不受財產的羈絆，能逍遙自在。自由的概念常與「權威」或「權利」相連；保羅要讀者限制自己的「自由」（八 9），而他也犧牲了自己的權利（九 4～5）。

九 3　保羅在此主要的目的，是提出一個例子，以支持他在第八章的勸勉；可是為此之故，他採用了「護衛〔辯解〕信」的模式。會眾中有些富裕的成員對於保羅所過工匠式的簡樸生活有意見，因他的這種生活方式與大多數旅行教師都不同（參九章 6 節的注釋）。這個問題在這裏不過是附帶的，然而後來這群人的不滿被其他的旅行教師煽動，而使這問題成了重大事件（參：林後十二 13～18 的注釋）。

九 4　此處保羅舉出養生的基本權利；參九章 1～2、6 節。

九 5　猶太人跟著遠方教師學習的 * 門徒，通常不會把妻子帶在身邊；福音書中的門徒也是如此。不過，有極少數的 * 犬儒人士找到願意過同樣生活的妻子，就帶著她同行（參七 32～35 的注釋），同樣，* 使徒也帶著妻子作為同工。保羅指出，使徒結婚是常規，而他自己和巴拿巴則為例外。
　古代的埃及人和希伯來人（歌四 9～12，五 1）的愛情詩歌會稱妻子為「妹子」，是表示親密的稱呼（亦見多比雅書八 4、7），但此處的詞則只是指在基督裏的一位姊妹（即：同為基督徒者；因此有些譯本譯為「信主的妻子」；KJV 譯為「姊妹，妻子」）。

九 6　哲學家維生的方式，有以下幾種：或附屬於一位有錢的 * 庇護人，這些富人在大擺筵席的時候，會用他們來演說；或藉教學來收費；或藉乞討過活（一般人不恥為之，但是 * 犬儒哲人卻賴以維生）；或靠出力做工賺錢，而這是最被瞧不起的。雖然工匠常會以自己的手藝為傲，但貴族和認同其觀點的人，都鄙視勞力的工作。* 教會中在社會上居「剛強」的一派無異希望他們的創始人兼教師不是做工的人。

九 7　如果世上有職業的人會得工資，* 使徒為何不可拿工資？

九 8～10　申命記二十五 4 的目的，是要設立一個原則，即做工的應能吃飽；保羅在此的辯論，或許有意採用猶太人常用的「更何況」辯證法：如果牛如此，更何況是人。有些猶太教師認為，神教人如何對待牲畜，其實是要教人如何待人。

九 11～12　保羅拒絕使用權利，來接受物質供應，以免有人被 * 福音絆倒。許多遊行教師倚賴別人的支持，如果有人以為保羅是這類教師，就可能質疑他傳福音的動機，或認為他乃是教會居高位者的 * 受庇護人。哲人對於是否當在意大眾的看法，意見不一。有些 * 斯多亞派和 * 犬儒派隨心所欲的生活，辯稱別人的看法不關緊要；還有些哲人則認為，若無必要，不應當惹人嫌惡，因為他們想要吸引人來汲

取哲學的智慧。

九 13　祭司和利未人是靠百姓的什一奉獻來生活（參如：代下三十一 4），但是也能分享在祭壇上所獻的食物（和許多古代異教廟宇中的祭司一樣）。

九 14　在此保羅暗指耶穌所講的一句話（太十 10；路十 7；參：提前五 18）。

九 15～27

保羅犧牲自己的權利

此處保羅並不是要取悅所有的聽眾（九 19；參十 33），而是特別與做工的人站在一邊（九 12～15）；那些存貴族心態、從來不親手做工的地主，可能因而對他感到不滿。他在九章 19～23 節採用通俗的政治比方，更會疏離會眾中的這批人，而他們乃是 * 教會財物來源的主力。保羅的優先順序是要將 * 福音傳給所有的人，而不是要滿足社會菁英份子的口味。

九 15　在哲人當中，自我倚靠乃是一種評價很高的基本特色。

九 16　「我有禍了」是 * 舊約和希臘文學中常見的詞，是一個人聽到可怕的消息時會說的話。

九 17～18　* 斯多亞派哲人說，命運會逕自將其意旨臨到人，無論人是否接受；因此人最好能認命。舊約教導說，人必須順服神的呼召，即使自己覺得不配，或沒有預備好（如摩西、基甸、以賽亞、耶利米）。

九 19～23　持貴族思想的人，瞧不起嘩眾取寵的人；他們認為這種討好眾人的人是「奴才」。保羅借用通俗政治的用語，一定會觸怒哥林多教會中看重地位高貴的人士。有些猶太教師，如 * 希列，也主張與聽眾配合，儘量贏得人歸向真理。

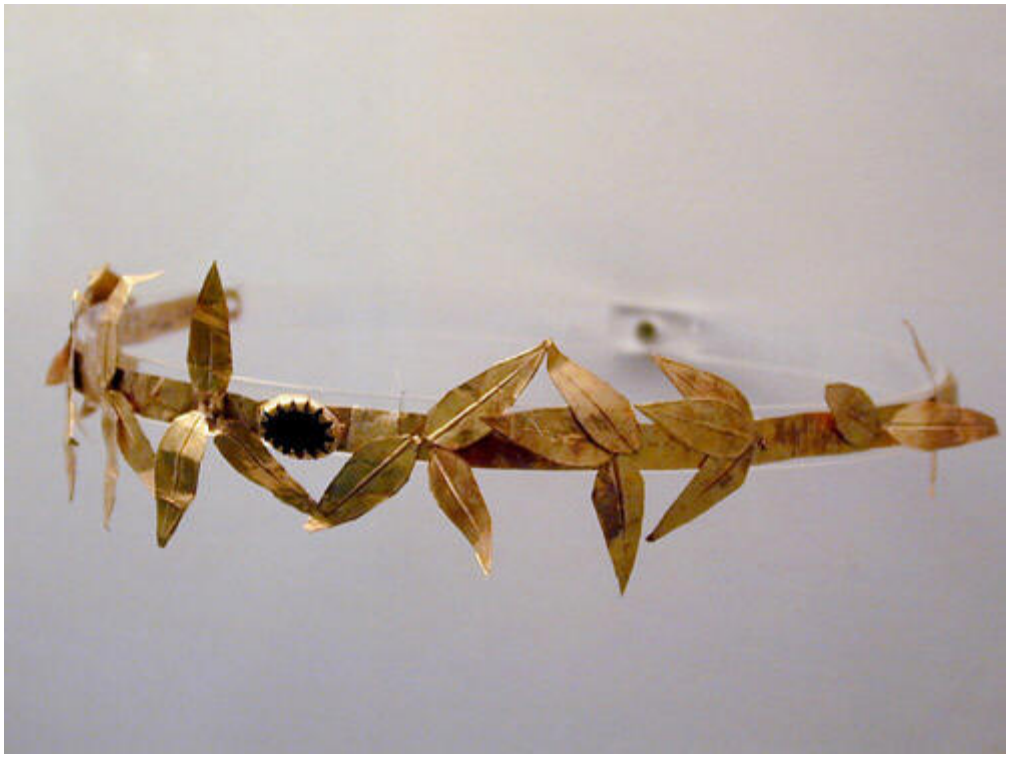
九 24～25　哲人通常會用運動員作例子，來刻畫他們對真理與智慧生活的追求（* 散居之猶太人的作品，如 * 斐羅和 * 馬喀比四書也效尤）。保羅透過賽跑（九 24）和拳擊（九 26b ～27）的比方，來描述基督徒生活所需有的自製和犧牲。

希臘的大型運動會，在五項運動裏面，賽跑比其他四項競賽更重要。「得獎賞（頭上戴花圈，後來會枯掉）的只有一人」，這句話旨在強調要贏得賽跑必須何等努力。凡是打算參加運動會的人，都必須經過很長時間的訓練。例如：參加奧林匹克運動會的人，必須在宙斯面前發誓，要先受十個月嚴格的訓練。

哥林多在其地峽上兩年一次主辦全希臘的主要競賽；除了四年一次的奧林匹克運動會之外，這是希臘人參與最多的盛會。在地峽運動會中，以松枝冠冕來作獎賞；奧林匹克是用野橄欖；尼米亞則是用荷蘭芹……等。

以橄欖葉鍍金製成的冠冕

–



九 26～27　拳擊是希臘運動會中主要的競賽項目之一；拳擊手戴著皮手套，包住大部分前臂，只露出手指；拳擊是很激烈的運動。打空拳，或「打空氣」，就拳擊競賽而言，是不夠充分的準備；拳擊手對自己的訓練，要能不這樣出拳，才能克敵制勝。同樣，保羅必須操練自己的生活，為 * 福音的緣故，犧牲他必須擺上的，以免他自己不夠資格參加競賽，而失去 * 永生（九 25）的冠冕。
{

十 1～13
以色列的歷史是殷鑒
　　前面已經提出例證，講明凡吃拜偶像之肉的人應當放棄自己的權利，現在保羅接著要從聖經來講論：哥林多基督徒在性上所犯的罪，和與偶像的交往，與古時的以色列人無異，而神的審判必會臨到。保羅的結論或許會讓讀者感到意外，可是他的辯論方式卻不會令他們吃驚：古代的教師極其倚重從前的例子，尤其是聖典中的記載；猶太教自然會引用聖經中的例子。

十 1～2　有些後期的猶太教師也將猶太教* 皈依者的 * 洗禮與過紅海相比，不過無論當時是否有人已經這樣想過，保羅都可以如此運用這個比方。他把第一次出埃及得拯救的經驗，與在耶穌裏得救的經驗作平行比較，顯示一個人得救之後並非免疫，不再會跌倒（十 6～12）。（猶太人都在等候新的出埃及；眾先知都預言，* 彌賽亞來臨時，這應許就會實現。）

十 3～4　以色列人在曠野的時候，也有神聖的食物和飲水，與哥林多人相同（十 16），可是這些並不能使他們得救（十 6～12）。有些猶太典籍說，在曠野裏有井水跟著以色列人（有些人加上，是因米利暗的功勞）。保羅按 * 米大示的方式作應用：從前磐石曾為以色列人如何行，今天基督也照樣為哥林多人如何行。

十 5　猶太教師一般認為，早死是神審判的記號（在他們的看法裏，神對 * 律法專家的標準更高，他們若不夠認真研讀，就會受到這樣的審判）。

十 6　記在律法裏的事件，是要給人作警誡或指標（民二十六 10）。以色列人的惡欲，乃在於渴望比瑪哪——神所供應的靈糧（民十一 4～6）——「更好」的食物；他們想吃肉（民十一 18；參：林前八 7 的注釋）。

十 7　參：出埃及記三十二 4、6。以色列曾在神面前吃喝（出二十四 11），而出埃及記三十二 6 記載，他們在偶像——他們稱之為神——面前吃喝。後期 * 拉比認為，這是以色列歷史中最可恥的一段（最

後甚至有些人試圖將它歸咎於和以色列人同行的 * 外邦人。）猶太詮釋家認為這段經文中的「玩耍」，是指拜偶像，這是正確的（參：「異教的狂歡」，NIV）。

十 8　以色列男人與米甸女人發生了婚外性關係，她們的行為乃是邪教中的神女行徑（民二十四 1～8），而神以瘟疫作為懲罰（民二十四 9）。猶太典籍一致報導，死了的人有兩萬四千，* 舊約也如此記載；可能保羅有意暗示被數點的利未人（民二十六 62），或將這裏和前一次審判（出三十二 28）被殺的三千人混在一起講。不過，古代的作者不會追究這種細微末節，不像現代的讀者一樣（他們通常認為，這是很大的錯誤，或還有一千人是第二天死的）。

十 9～10　猶太典籍一致為以色列人在曠野的表現感到傷痛——包括他們對神供應的埋怨。哲學家也警告人不要埋怨，他們聲稱，無論諸神或命運所送來的是什麼，人都應當接受。

十 12～13　古代教師常指出，每個人都會遇到苦難，人不可自高，若遇到障礙，總要順服。可是，儘管異教作者都強調人的意志，保羅卻強調神的信實。

十 14～23

偶像的肉支持魔鬼

保羅在此從宗教的角度提出論證，反對吃祭偶像的肉。

十 14　「逃避」惡事，在古代是很常見的道德勸勉（參六 18）。

十 15　古代的訓誨演說與書信，常以一段稱讚的話作開場白，以贏得聽眾的心。保羅的目的是要循循善誘哥林多人，而不是單單斥責他們。

十 16～17　在希臘人的宗教儀式中，為了尊榮神明，先要以一小杯酒來祭奠，然後人才可以喝。不過這裏的「餅」和「杯」是指逾越節之餐，而主餐便是紀念逾越（十一 23～26）。一家之主要為所飲的酒祝禱（感謝），不單在逾越節時如此，平時亦然。據注釋家報導，餐後的那一杯酒被稱為「祝禱之酒」。

十 18　祭司會吃在殿中獻的部分祭物；有些祭物（如逾越節的羊羔，保羅亦視之為祭物——五 7）則是由百姓所吃。「有份於祭壇的人」（NASB）意思是說，以色列人因向獨一之神獻祭而結合在一起。

十 19～20　保羅和以賽亞一樣，認為偶像本身算不得什麼（參：賽四十四 12～20，四十五 20～25，四十六 1～11）。不過，大部分 * 舊約所提到有關魔鬼的經文（至少其希臘文譯本——利十七 7；申三十二 17、37～39；詩一〇六 28、37），和大多數後期猶太教與基督教文學（除了* 拉比之外），都認為那些要人敬拜的假神乃是魔鬼，保羅也如此相信。

十 21　異教徒會講到他們神明的供桌（如：塞拉庇斯之桌）；多半古代中東的廟宇都備有這類桌子。舊約所提「主的桌」則是指祭壇（如：瑪一 7；參：林前九 13）。桌上的交誼代表關係親密。

十 22　保羅又對修辭式的反對論調提出反駁，而讀者中熟悉 * 舊約的人都知道，主乃是忌邪的神，不讓人去敬拜別神（如：申三十二 17、21；參：林前十 19～20 的注釋）。

十 23　希臘教師會用「是否有效」來衡量該不該採取行動。保羅先提出修辭式的反對論調（「凡事都可行」），再作答辯（「但不都有益處」），這是古代道德教訓常見的模式。

十 24～十一 1

為別人而行事的教導

十 24～25　在哥林多，獻祭剩下的肉會拿到市場去賣（市集離保羅一度工作過的地方不遠——徒十八 3）。市場上的肉不都是獻過祭的，只有一部分是。在比較大的城市裏，猶太人可以有自己的市場，以避免這類食物。在其他的城市裏，他們則會詢問肉的來源。不過，猶太教師認為疏忽的罪算是「輕的」；所以保羅可以相信，再挑剔的人也會同意「不知者無罪」。其實多數人都買不起肉，只吃魚和穀類，所以保羅此處是在向有錢的會友說話。

十 26　保羅這句話引自詩篇二十四 1，那篇詩是在頌贊神的莊嚴偉大；惟有祂是獨一的活神，萬有都屬於祂，而不屬於偶像或魔鬼。可能在保羅的時候，猶太教師已經用這段經文來證明用餐之前要先感謝。

十 27～29　大多數廟宇都有餐廳，且邀人到「塞拉庇斯」，或其他神明的「桌」上用餐。這些食物中的肉顯然是獻過祭的。不過，受邀到富人家享筵席時，就無法確定肉的來源。猶太人為了避免不潔淨的食物（如豬肉），會拒絕參加這類宴會，不過他們不會輕視吃豬肉的 * 外邦人，只要他們不拜偶像便可。為了不肯吃不潔淨的食物，猶太人有時甚至因而殉道，因此他們會認為，自稱相信神的外邦人，至少應該不吃明明祭過偶像的食物。

十 30　基督徒也像猶太人一樣，在用餐之前先感謝（巴勒斯坦敬虔的猶太家庭，在餐後還要感謝一次）。

十 31　有些猶太教師強調，凡事都當為神而做，正如保羅在此所言；有些哲人強調，一個人應當將生命投注于具永恆意義的事上。在* 舊約裏，神清楚吩咐祂的子民要完全為祂而活（申六 4～5；詩六十三 1）。保羅認為這種信念是正確的，並且將其應用于 * 福音的可信性之上（林前十 32～33）。

十 32～33　參九章 19～23 節的注釋。

十一 1　十章 32～33 節所提的原則，保羅在前面（九章）便曾以自己為例。哲人常以自己的生活模式作學生的榜樣。

十一 2～16

婦女的蒙頭

保羅在十一章 17～34 節又回到食物的話題（參八至十章），不過在這裏他暫時岔開，來談哥林多 * 教會另外一個問題，其中也牽涉到放棄自己的權利（十一 10）。* 離題在古代文學中是常見的作法。

在古時，女人的頭髮常成為欲心的對象，在地中海以東一帶的習俗，婦女必須要蒙頭。不蒙頭的人會被視為在挑逗男性，就好像今天有些文化認為泳裝的作用一樣。猶太的巴勒斯坦和一些地方都蒙頭（甚至還用面紗），不過有些上層階級的婦女渴望展示她們流行的髮式，並不遵守這項習俗。因此保羅在處理的問題，很可能是教會中上層階級的時尚，和下層階級所關心的性冒犯問題發生了衝突。（希臘人崇拜時露出頭部，羅馬人則蓋住頭，這或許也是個問題，因為哥林多城既屬希臘，也屬羅馬。不過這個習俗並不是按性別作區分，所以可能與此處無關。）

所以，保羅是提供一系列簡短的論證，每一項都與受眾的文化相關。他的論證並非適用于每一個文化（他自己並不是對所有的文化完全滿意——十一 11～12），而他在這裏所要說服的對象，要叫她們蒙頭的，乃是哥林多的婦女，不是現代的婦女。

十一 2　寫信的目的，對受信者常不是「褒」就是「貶」；有時這些話遍佈在整個書信中。「傳統」（NASB、NRSV）是指口述的事件或規定；例如，* 巴勒斯坦的法利賽人就是用這個方式將他們特殊的傳統傳遞下去。

十一 3～4　古代的作者常以雙關語作為論證的理由，保羅在這裏便是如此。他提到「頭」，一方面是按字面解釋（那要蒙住的），一方面是以比喻解（古代家中的權威人士）。有些注釋的看法可能也正確，即：「頭」不是權威的意思，而是「源頭」之意——參十一章 12 節，但對這一點的爭議很厲害，此處無法提出定論。有關婦女蒙頭的問題，請參本段的導論。大部分的會堂 * 都不會由婦女帶領禱告，而猶太傳統有低調看待 * 舊約中女先知的傾向；保羅的 * 教會對婦女的事奉給予更多的自由。

十一 5～6　保羅運用古代還原至荒謬（reductio ad absurdum）的辯論原則：倘若她們如此渴望不蒙頭，為什麼不乾脆將她們自然的蓋頭之物——頭髮——都剃除？即：保羅將她們的堅持還其原形，至顯出其荒謬之處：婦女最大的羞恥，便是被剃頭，或頭髮被人剪得像男人一樣。

十一 7　保羅在此開始用創造的秩序作論證。他不可能是要否認婦女也是按著神的形像所造（創世記一 27 清楚說，男人和女人都是按神的形像造的。）或許他的意思是，婦女若不蒙頭，便是讓男人注意人本身，而不去注意神；就像今天有人會說，她們會使男人轉頭。

十一 8～9　按照創世記二 18，神造女人與男人不同，有部分原因是，讓男人不再感到寂寞；那裏譯為「適合的幫助者（和合本：配偶幫助）」的詞，是稱讚婦女的力量，而不是貶抑她。「説明者」在* 舊約裏多半是指神，超過指人；「適合的」意思是「相稱的」或「相配的」，指平等的，與動物不同。因此，女人的受造是因為男人需要她的力量，而不是要她成為僕人（這是一些人對這一節的誤解）。

十一 10　保羅在此按字面是說：「她應當有權柄在自己的頭上，因為天使的緣故」；保羅的意思是，她應當有智慧來運用她的權利，來決定是否要蒙頭，以致讓她的先生感到光榮（十一 8～9），因有「天使」在場。對「天使」有幾種解釋：(1) （按古代猶太人對創六 1～3 的解釋）天使會對婦女動欲念，以致跌倒；(2) 敬拜的時候，天使也在場，若有不雅的狀況或對丈夫的頂撞，會得罪他們（參 * 死海古卷）；(3) 管轄列國的天使，最後會臣服在所有的信徒之下——包括這些婦女在內（六 3；即：基督徒婦女或男子既是未來的掌權者，在現今就應作出智慧的抉擇，包括穿著在內）。

十一 11～12　保羅對以上依據創造的論證（十一 7～10）提出限制；他只是要說明蒙頭這件事，與其他事無關。男人和女人是互相依賴的（亦參七 2～5）。

十一 13～15　古代的作家，尤其是 * 斯多亞派的哲人，喜歡依據本性來論證。他們說，本性教導他們，只有男人能留鬍子；婦女的頭髮似乎本來就比男人長得長。保羅和所有的都市人一樣，很清楚有例外的情況（蠻族、哲人、古時的英雄，以及聖經中的拿細耳人）；可是「本性」的論證可以用在創造的一般秩序上，因為這是保羅的讀者切身的經驗。

十一 16　若前面幾點還不足以讓人信服，保羅留下一項最後的論證。有一個哲學派別叫懷疑派（Skeptics），他們拒絕所有的論證，除了一條幾乎全世界都接受的，就是「習俗論證」——「這樣做不是常態」。

十一 17～34

分黨結派的團契

哥林多的 * 教會在富有的 * 庇護人家中聚會（參：徒十八 6～7 的注釋）。在希臘、羅馬社會中，庇護人常讓像他們一樣的高階層人物坐在特殊的三面房（triclinium, 最好的房間），從這個房間可以清楚看到前庭（atrium，裏面的長椅子可以容納達四十人），就是招待其他客人的地方。在較大房間中的客人，所吃的食物和所飲的酒品質都較差，有時會出現埋怨之聲。這種社會問題也延及教會。

此處用餐的背景，是猶太人的逾越節筵席，這是神聖之餐，也是慶典；參：馬太福音二十六 17～30 的注釋。不過，哥林多人似乎忘卻了這個背景的本意；他們將這種用餐視為節慶的宴會，就好像希臘式的節慶，或希臘人宗教團體的聚會。

十一 17～19　保羅在某些事上可以稱讚哥林多人（參十一 2 的注釋），但這件事卻不能；社會階級的歧視就和因種族或文化分黨派一樣（參：羅馬書的導論），都違背* 福音的本意。

十一 20　「主的晚餐」，參十章 21 節「主的桌」。保羅刻意將主的晚餐（十一 20）和他們自己的（十一 21）作反諷的比較。

十一 21～22　在用餐的時候，某些人受到特殊待遇，而這種作法反映出世俗的價值觀。參本段的導論。

十一 23　「領受」與「傳給」（KJV、NASB）是特別指傳統的傳遞（十一 2，十五 3）。後期有些 * 拉比提到「從摩西」所領受的傳統；他們相信，他們透過前人所領受的傳統，追根溯源是來自摩西。保羅的意思可能是，早期的 * 門徒告訴他有關主餐的事。這件事發生在「夜」間，因那是吃逾越節筵席的時間。

十一 24～25　逾越節的無酵餅一般的象徵意義為，在摩西的時代「我們先祖所吃的受苦之餅」；耶穌曾將它比喻為祂自己（參：可十四 22～24 的注釋）。

異教徒有時會在葬禮時用餐，「紀念」死者，但這裏的含義更接近 * 舊約，正如逾越節是要紀念神在歷史中的拯救作為（如：出十二 14）。而如同逾越節的儀式一樣（參：申二十六 5 的原則），「你們」可應用于未來所有的世代。

十一 26　「直到祂來」是主餐在時間上的範圍，其起始也是在耶穌（可十四 25）。逾越節的慶典不但回顧神在摩西的時代如何將以色列人領出埃及，同時也前瞻未來的救贖。

十一 27～29　此處「不按理吃」是指懷著階級意識用餐的心態，這是令 * 教會分裂的因素（十一 21～22）。教會（十 17）若拒絕基督身體中的某些肢體，就等於拒絕了餅所代表的賜與，即基督的身體（十一 24）。

十一 30～34　猶太教師強調，在這個世界中，神會審判義人所犯少數的罪，但在未來的世界中，祂會審判惡人所犯眾多的罪；因此，猶太教師相信，受苦會讓人脫離後來的審判。保羅至少同意，受苦可能是主的管教；這裏的概念或許為，那些不接受 * 教會其他肢體的人，就得不著透過教會而賜下的醫治（十二 9）。

十二 1～3

何謂恩賜

基督徒的恩賜，如 * 預言，是出於神的 * 靈（舊約、新約皆然），所以和哥林多前書其他部分（如：獻給偶像的肉）比較起來，本段的文化因素較弱。不過其背景仍然可以幫助現代的讀者明白，當初的讀者在自己的文化中如何看待某些恩賜的功能。

保羅暗示說，預言並不一定是敬虔的代表；異教徒也會說預言，在希臘有傳神諭的廟宇，其中被神明附身的人會不由自己地說出預言，而其來源絕非基督教的神。在這段時期裏，人們對神諭的興趣已經消退，不過，在異教文化裏，神諭等卜卦方式一直相當盛行。因此，保羅可以用讀者從前在異教裏的行為作警告，說明單單依據身不由己的現象，不足以證明他們是順服神的。（第 3 節可能是一項假設，就是將出於惡者的話和真正受感而說的話這兩個極端，拿來作對比。）

十二 4～11

各式各樣的恩賜

保羅強調，恩賜各有不同，但都具功能；因此，擁有某種恩賜的基督徒，並不比擁有另一種恩賜的基督徒更重要，或更不重要。保羅的清單是隨意列的，就像許多古代的作者一樣。哥林多前書前面曾提到「話語」、「智慧」和「知識」的恩賜（十二 8），因此這些辭彙一定是指來自神的語言能力和教導（參一 5 的注釋）。（有些現代的讀者認為，這些辭彙是指超自然啟示的知識。雖然在哥林多前書內，這些辭彙可能不具這樣的含義，但是 * 舊約的先知常有這類超自然啟示的知識，因此這也可以被視為 * 預言恩賜的一種形式。）

有些術士也想醫治人、行奇跡（十二 9～10），但是除了基督教之外，古代沒有一個團體內部如此經常出現這類事件。「分辨諸靈」的恩賜，可能在判斷是否為真預言時格外有用（參十四 29；約壹四 1）。今天某些異教文化中，還會有人在精神恍惚中發出人不明白的聲音，不過古代地中海一帶很少有這類現象的證據，也沒有像「方言」（受感說出自己不明白的言語——十四 2）、或受感「翻方言」（這個詞可以指翻譯，或一般性的傳達之意）之類的事。

十二 12～26

身上所有肢體都屬必要

保羅採用了一個比方，是用來指羅馬各省或全宇宙的，在此他用來指 * 教會（如：羅十二 3～5）。曾有庶民（早期羅馬的低階層之民）想要反叛，但貴族門尼紐・亞基帕說服了他們，說他們雖是不太受注意的肢體（就像胃），但卻是必要的；上層人士和下層人士的角色不同，但重要性卻相同。這個理論其實只是貴胄的一種詭辯，來安撫大眾；但是在他之後，其他的作者，尤其是 * 斯多亞派的哲人，便借用了這個比方。斯多亞派說，宇宙就像一個身體，而神的邏格斯，或理性，是指導它的理智或頭。保羅在此是指整個身體的合一，並不是要藉此壓制某一些人，而是要告訴所有哥林多的基督徒，應當彼此尊重，互相欣賞。單單只有眼睛，或只有腳，是沒有用的，而 * 教會裏任何一個肢體若離開了其他的基督徒，也是一樣。

哥林多異教神廟中的肢體組件

_



十二 27～31
再論不同的恩賜
十二 27～28　「第一……第二……第三」通常表示等級的區分；前三項之後所列的恩賜，似乎是隨意列的。

十二 29～30　古代的猶太人或異教徒，若發現某個團體中的一個人擁有一些這類恩賜，諸如 * 說預言，或行神跡，會認為非常希奇，因為這是極罕見的。譯為「* 使徒」的詞，可能意為「任命的使者」，只要他們能正確的代表差遣者的心意，就有他的一切權柄為後盾。有些哲人認為自己是神明的使者，而猶太人也常從這個角度來看 * 舊約的先知，不過早期的基督徒敬重這個職分，視為 * 教會裏現有的一種職位。（參：弗四 11 的注釋。）

十二 31　什麼恩賜最大（林前十四 1 亦同），是由身體中其他肢體的需要來決定（十三章）。許多猶太人相信，只有一小撮非常敬虔的人可以行神跡；信徒可以求神賜下對祂子民有用的恩賜，這種概念是前所未聞的。早期基督徒將超自然的事普及化——他們相信，神可以在每個信徒的日常生活中動工。
十三 1～3
沒有愛就算不得什麼
　　這一章與希臘羅馬文學的一些德行頌相當類似；但是保羅高舉這項美德，超越所有其他的德行，卻不是根據他的文化而來——因早期基督教的作品中，常以愛作為最高的美德。本章是十二章 31 節與十四章 1 節的 * 離題短文（古代離題是很常見的），它說明如何去衡量哪一項恩賜「更大」。

十三 1　有些猶太古籍寫道，天使比較喜歡說希伯來文，但大部分猶太人同意，天使能瞭解人的語言，主要是因為天使奉派管理不同的國家。保羅或許相信，天使有其語言，和人的語言不一樣，若是如此，他的意思便是：「雖然我可以流利的講任何一種方言……」。
　　在* 約伯之約的末了，約伯的女兒在狂喜之中講出天使話語，因為她們受到感動，想到天上的事；不過這段話究竟是在保羅之前，或是後來在第二世紀時，一位說方言的基督徒所加，還不太清楚。
　　有些異教崇拜會使用鈸（猶太人的崇拜也會），不過，保羅比較的重點應該只是說，鈸的聲音雖大，但它本身卻不能傳達什麼內容（就像當時的一些 * 修辭學家一樣）。哥林多的「銅」相當出名，而在那個時期，戶外戲院常以銅器（大多數譯本翻為「鑼」，並不正確）作為擴音器。

十三 2～3　「移山」似乎是比方，指不可能做到的事（參：可十一 23 的注釋；比較：亞四 7）。不過，

羅馬的讀者可能會想到羅馬的一則著名的史詩，講到一位求愛者帝都（Dido）因遭拒絕而自殺，或印第安哲人的自焚，「舍己身叫人焚燒」，無疑是暗指標準的猶太典籍對殉道的說法，有些人甚至自動跳進火中，以免遭人強迫去褻瀆神。

十三 4～13

愛是什麼

十三 4～7　保羅在此極盡 * 修辭之能來描述愛，是為了要與前面所說哥林多人的態度作對比。參十三章 1～3 節的注釋。

十三 8～13　此處與 1～3 節一樣，保羅是要表明，愛是比恩賜更大的美德；理由為愛是存到永遠的，而恩賜只有暫時的用途。有些 * 舊約的先知預言，在末時，* 聖靈會澆灌下來，隨之而來的，是受聖靈感動而講的話（珥二 28）。但是其他的 * 預言提到，未來世界中所有的子民都會認識神，因此就不需要再有勸勉（耶三十一 33～34）。保羅相信，聖靈恩賜（以及出於人的知識）的時段，只是現今而已，就是耶穌第一次來與第二次來之間（參十三 10、12）。

鏡子（十三 12）常是用銅製成；哥林多的銅很出名，以當地產品為喻，或許更能震動哥林多人的心（亦參：林後三 18）。不過，最好的鏡子所返照出來的影像，也是不完全的（有些哲人因此用鏡子作比喻，來描述人對神性的追求）；出埃及記三十三 11、民數記十二８、申命記三十四 10，則是較敞開的啟示。

十四 1～20

明白的話與聽不懂的話

基督徒的恩賜，如 * 預言，乃是神的 * 靈所賜，所以與哥林多前書其他部分（如十一 2～16 婦女蒙頭的事）比較起來，此處文化背景的因素較少。可是背景仍能幫助現代讀者體會，最初的讀者怎樣看某些恩賜在他們文化中的作用。

保羅顯然並不反對講方言（十四 5、18），不過他強調，恩賜的價值必須由情境來判斷；在集體敬拜的時候，聽得懂的話可以造就多人，而聽不懂的話語，無論有多少聖靈的感動，只能造就講的人，除非能翻譯出來。靈性的尺度，不是看儀式是否莊嚴，如羅馬的典禮，也不是看氣氛是否狂熱，如希臘的慶典，而是看是否顧及他人（十三章）。

「方言」一詞通常只是指「語言」，但這裏很清楚（十四 2、14），受感用這類語言祈禱的人，對該語言並不瞭解；正如在使徒行傳中，這項恩賜預設了超自然的賦予。

十四 1～3　在舊約裏，* 預言也具備保羅在此所列的功能：「教導」或建立（以及拆毀，如：耶一 10，在那裏，神的話會傾覆列國，也會使其復原）；「勸勉」（exhortation，KJV、NASB，參「勉勵」encouragement，NIV、NRSV、TEV）也可能包括責備在內；所有的舊約先知，無論多麼注重審判，也都會傳出「安撫」（consolation，NASB、NRSV）或「安慰」（comfort，NIV、KJV、TEV）與盼望的資訊。

十四 4～5　保羅希望所有的人都說預言（參：民十一 29），可能並非不切實際；神曾應許，末時到來（根據 * 新約，已由耶穌引進）的時候，要讓祂所有的子民都說預言（珥二 28）。如果方言有人翻譯，就可以成為聖靈感動的話，對 * 教會有益處。

十四 6～7　若要造就別人，讓人聽得懂是關鍵（十四 6～12）。保羅在此提到古代兩種主要的樂器：「管」（KJV；不是大部分譯本的「橫笛」），是一種運用風的樂器，聽來像高音簫，常有兩根管連到吹口，在宗教和感性音樂中很普遍；「豎琴」是一種弦樂，聲音比較和諧，常作歌唱的伴奏樂器。

十四 8～9　「喇叭」或「軍號」是呼召軍隊上戰場、行進等用的。號音若不定，會讓士兵搞不清要做什麼（十四 8）。

十四 10～12　希臘人傳統上輕視外族人，以他們為「蠻族」，或「外人」，稱他們為「化外人」，因為他們的語言（即：非希臘文）「低一等」；甚至連不認為希臘人特別優異的人，也會將世界分為「希臘人與化外之人」（如：羅一 14），這種分法雖常指種族的不同，但有時也指所用的語言。保羅只是看出，若有人講話，對方聽不懂，彼此就都會認為對方是化外之人（十四 11）。

十四 13～14　據猶太哲人* 斐羅的描述，所謂神的感動，即是在那段時間裏，神附在先知的身上，完全

掌管其理性功能。保羅的看法卻相反，他認為，先知的感動乃是運用理性的功能（就像翻譯一樣）；就連方言，就是用人性中非理性的部分來祈禱時，保羅也沒有暗示說，理智受制不發揮功能。保羅相信，這兩種崇拜的方式，以及人性的這兩種部分，都很重要。

用現代的話來說，人性的這兩部分可能等於感性與知性，或潛意識與意識。現代有些教會只注重理性，而有些教派則單注重感性，但這兩者都不符合保羅的想法；他對崇拜的觀點，是要全人都參與。

十四 15　靈恩式的敬拜，即：在* 聖靈感動下的敬拜，在* 舊約裏有些先知學派也這樣做（撒上十 5；參：王下三 15）；後來聖殿裏沿用了這類敬拜方式（代上二十五 1～5），以致產生了詩篇中許多的詩章。雖然舊約裏沒有方言式的敬拜，但一般性的靈恩式敬拜倒是有的。

十四 16～17　羅馬官員採用標準的禱文；猶太人的敬拜自由度比較大。此處保羅期待會眾自發地禱告，甚至不反對用方言（「用靈」）來禱告，只要有人能翻譯。「阿們」是猶太人平常對祝禱的回應，表示贊同。

十四 18～20　在* 會堂裏，禱告的人是在眾人面前祈禱，和在私下祈禱不一樣；同樣，保羅也將私下說方言與在公眾當中說作出區分（一萬是希臘最大的數目）。雖然如此，他顯然並不禁止在公眾面前說方言（十四 39），只要有人翻譯便可（十四 28）。

十四 21～25

明白的話與聽不懂的話對訪客的影響

十四 21　保羅在此是引用以賽亞書二十八 11，該處的上下文是指審判的記號；由於神的子民聽不進祂的話，祂便要透過亞述人來對他們說話（參三十三 19；申二十八 49）。（許多猶太教師用「律法」時，是泛指舊約中的事；後來這個詞甚至也可指早期的猶太古籍。）

十四 22　有一種看法認為，保羅在此是以方言為審判的記號，使非信徒跌倒（參十四 21）；另一種看法則為，保羅在十四章 22 節是引用哥林多人所講的話，而在第 23～25 節予以駁斥（參六 12～14）。

十四 23～25　* 預言在古代是人盡皆知的現象，方言則不然（至少類似的事極其罕見）；古人尊重預言，但若他們事先不知道會有人說方言，就一定搞不清楚是怎麼回事（參：徒二 13）。或許在不同的場合之下，保羅並不反對一群人同時以靈恩的方式敬拜（如：徒二 4～21），如：只有他們自己人在一處時（參：撒上十 5，十九 20）；不過，哥林多家庭式的 * 教會情況卻不是如此。

十四 26～33

守秩序的規定

保羅曾與他們在一起一年半（徒十八 11、18），過去他顯然沒有告訴他們這些規定，由此可見，這些規定是因哥林多特殊的狀況而制訂的。若要讓崇拜中的每一個人都得益處，所需制訂的規定，可能每一種文化、每一個情境都不太一樣，但是，讓崇拜的人都得益處的原則，卻是放諸四海而皆准的。

十四 26　在保羅的時代，* 會堂裏的禱告可能比後期更自由一些，但他在此處所宣導的個人參與，是當時其他的崇拜情境所不能及的。不過我們當記住，哥林多的家庭 * 教會可能最多只有五十個人。猶太人的崇拜中常用詩篇（此處保羅可能是指聖經的詩篇，也可能指新寫的詩篇），也有教導；然而，啟示、方言，和翻方言，則純粹是基督徒的敬拜特色。

十四 27　古時在聽演講和公眾集會時，守秩序是非常重要的，從他們按階級安排座位便可看出。在* 愛色尼人的聚會裏，要發言必須得著許可，也要按照階級的順序。保羅在此沒有這麼嚴格，但是他希望在自發性與守秩序之間保持平衡；一件事本身雖好，在公眾的集會中並不見得恰當。在* 舊約裏，靈恩式的崇拜並非與按秩序進行的崇拜不能並行（代上二十五 1～5；亦參 * 斐羅對埃及一個稱為特拉普提〔Therapeutae〕的猶太派別崇拜的描述）。

十四 28　「對自己和神說」，可能意指「只要他和神能聽見就可以了」。不過也有可能是指，方言不單可以用來禱告，也可以成為神的 * 靈所用的工具，向一個人的心靈說話（參 * 預言臨到的方式，如：撒下二十三 2～3；何一 2；參：詩四十六 10，九十一 14），不過或許這類言語主要是一種受感的祈禱。

十四 29　大部分舊約的先知顯然受過團體的先知訓練，經驗豐富的先知，如撒母耳，會督導他們（撒上十九 20；在以利亞和以利沙的 * 敍事裏，也有同樣的記載）。保羅時代的初期 * 教會中，沒有幾位先知是有經驗的，或像撒母耳一樣受到信賴，因此，在公眾敬拜中，凡是具有先知恩賜的人，都要進行測試的工作。測試、核對總和翻譯預言，與一般的受感發言，並不一定無法並存（參：* 柏拉圖論受感詩人的話，以及猶太聖賢用聖經的經文來回應的作法）。

十四 30　古代教師或坐，或站，各地的習俗都不相同；至少在後期時，* 拉比是坐著，而 * 門徒是站著受教；讀聖經的人會站著。在* 愛色尼人當中，大家會輪流發言；向全會眾說話的人通常站著，而其餘的人都坐著。

十四 31　有關「都說預言」，請參十四章 5 節的注釋。* 預言可能有幾種功能，保羅在此再加上「教導」（即：聽眾可以從中有所學習）。

十四 32　在當時大部分的猶太教導中，預言多半指完全被 * 聖靈附著；當事人不敢控制自己的言語。但是，保羅則認為，靈感是可以約束的，而約束自己發言的時間和方式，與消滅感動是兩回事。有關約束自己的靈，參：箴言十六 32 和二十五 28。

十四 33　以眾 * 教會的作法為理由，可參：哥林多前書十一 16 的注釋。

十四 34～35

在講論中插嘴

在談論教會秩序的時候，保羅暫時 * 岔離 * 預言和方言的對比，而提到婦女打斷教會崇拜時的教導。除非將保羅的話題解釋為跳來跳去——從婦女總要保持安靜（34 節），到提出問題（35a 節），又回到總要安靜上（35b 節），否則，他所提婦女在教會中當保持安靜的原則，就只是針對她們在第 34a 節所造成的困擾而言。因此，這裏的問題是她們對聖經的無知，而不是她們的性別。

十四 34　聖經的 * 律法並沒有那一處特別要求婦女要靜默或順服，不過保羅可能是指他在十一章 8～9 節依據創造而來的論證，或指創世記三 16 咒詛的效應。然而，他也可能是指一般的「律法」（林前十四 21）；所以，他在此可能是指 * 舊約時代婦女一般的順服地位。若這樣解釋，保羅便是在反對哥林多女先知提出的異議，她們不認為自己應當順服；雖然保羅不一定認為婦女在所有的文化裏都應當是順服的，不過，婦女在舊約時是順服的，由此可見，在某些文化情境中，婦女的順服並不是錯事。還有另一種看法，認為十四章 34～35 節是保羅引用哥林多人的看法，而他在第 36 節則予以駁斥；參十四章 22 節的注釋。但有人反對此說，認為第 36 節太弱，不足以成為十四章 34～35 節的反駁。

十四 35　有充分知識的聽眾在聽講時提問題，乃是司空見慣的事，可是若無知的人提問，就會被視為魯莽。按照現代的標準，古時受過教育的人為數很少（在城市中更少），而婦女受過聖經及公開辯論訓練的人，則比男人更少得多。保羅並不是要這些未受教育的婦女停止學習（其實，大部分文化不准她們學習，才是問題所在。）相反的，他所提供的，乃是當日最先進的模式：她們的丈夫要尊重她們的智力，私下教導她們。不過，他希望她們在教會崇拜的教導時間內不要插嘴提問，因為除非她們有更豐富的學識，否則這種行徑便會造成干擾，也破壞了教會的秩序。

十四 36～40

對恩賜最後的勸勉

十四 36～38　* 舊約有些先知為神站出來發言，超過他們的同儕，如以利亞、以利沙、撒母耳等人。在早期 * 教會中，大部分先知的權柄不及 * 新約所記載的先知亞迦布，和 * 使徒保羅；如果在哥林多有先知依據自己能講預言的能力，要宣導個人的觀點，保羅更有資格駁斥他們的看法——他稱自己在為神說話。

十四 39～40　保羅在此將全章作了總結；作總結並非不尋常，儘管並非所有文章都這樣寫。

十五 1～11

耶穌已經復活

有些哥林多人辯稱，信徒未來不會 * 復活。然而他們不能否定耶穌已經復活，因為這是一件證據十足的事實，也是他們信仰的惟一根基。可是保羅指出，這項事實與信徒未來的復活是密不可分的（十

五 12～14）。

十五 1～2　保羅依據標準的辯論技巧，從大家都同意的前提開始講；哥林多人必須同意 * 福音的內容，那正是他們所皈依的信仰（亦參二 1～5；加三 2～5）。

十五 3　「我曾領受……又傳給你們的」（NRSV）是學者所謂「傳統承繼」的用詞：猶太教師會將他們的教導傳給學生，學生又傳給自己的學生。學生可能會寫筆記，不過他們最喜歡的方式是念誦而背下來，他們慣於如此學習；背誦是古代教育最主要的特色。第一代的人所承襲的傳統一定非常準確；在十五章 3～5 節或十五章 3～7 節中，這種傳統甚至可能是逐字傳的。耶穌「按聖經所說」為我們的罪死，可能特別是指以賽亞書五十三 4～6、8、11～12。

十五 4　提到埋葬，就肯定了* 復活之後墳墓空了，因為「復活」的定義，便是擁有新的身軀，而沒有留下屍體；保羅從巴勒斯坦猶太地得到的資料，對這個名詞不會作其他的解釋。福音書都提到空墳，保羅卻沒有，因為對發生在耶穌身上的事，見證人乃是更強的證明（十五 5～8）。「聖經」可能是指好幾段經文，如詩篇十六篇和以賽亞書五十三 12。如果「第三天」也是「照聖經所說」，就可能暗指何西阿書六 2，約拿書一 17，或其他經文，不過保羅寫這句話，可能只是說，按照猶太人的規矩，耶穌在「見朽壞」（詩十六 10）之前就復活了。

十五 5　雖然在古代法庭中，可能性的論證最為有力，不過目擊證人的價值也極高。古代神明或神靈的顯現（啟示），一般都需要由目擊證人來證實，不過這類事已經沈寂許久了。（後期神明的「顯現」，常只是指異夢，或神奇的作為。伊流西斯〔希臘地名〕的 * 神秘入教儀式，會以某種與神明相遇的狂喜為高潮；但保羅在此所描述的則完全不同，是一種具歷史性、不請自到、且公開對著眾人的啟示。）一個受逼迫的信仰，舉出像這裏的多次啟示，以及像十五章 6 節向大眾的啟示，實在是史無前例。按定義而言，* 復活乃是指具有新的身體；而若基督徒說，他們所看見的只不過是靈，就不至於受逼迫（大部分古代的人相信有鬼魂）；由此觀之，他們的宣告是從來沒有人做過的。「顯現」在古代的用法，可以指異象，也可以指實際的現身（常指神，或天使）；不過，根據所有猶太人對復活的定義，尤其是按巴勒斯坦的傳統，就是保羅在此所引用的，他的意思一定是指真實的現身。

「磯法」是「彼得」的 * 亞蘭文；有關「十二使徒」，請參：使徒行傳一 13 的注釋，及使徒行傳一 15～26 的導論。

十五 6　保羅提出有些見證人還活著，是要讀者親自去調查他所列舉的事實——倘若他們對他的話有任何懷疑。至於「群眾幻覺」的看法，我們可以完全排除，因為在歷史上從來沒有出現過對一個具體之人的群眾幻覺。若是戰爭，通常只要有一位古代作者講的話，我們就會接受；其他的歷史事件，今天也不會有人要否認；而像這樣的證據，就更不用說了。至於有些人認為，這個證據不足以證明復活的歷史性，這種看法只顯示他們對神的存在或作為，或神對耶穌的高舉，有先入為主的立場。

十五 7　「* 眾使徒」顯然指比「十二使徒」（十五 5）更大的一個群體；參十二章 29～30 節的注釋。

十五 8　「不到期而生」（NASB、NRSV）或「不正常出生」（NIV、TEV）通常是指死胎，或是由於墮胎，或是由於流產。保羅可能把自己和其他的使徒相較（十五 9），而稱自己是不成形的；或許他是在痛責自己。這種說法可能指他出生的時間不對（在此不是早產，而是過了時間才產），是在耶穌最早的復活顯現都過了之後；有些注釋家認為，保羅是從母腹中就蒙揀選的，但因著他逼迫教會，就喪失了神揀選的目的，以致他在重生之前，就像被墮胎的人。

十五 9～11　希臘人不在乎自誇，只要不過分即可；猶太人的敬虔則強調，應當為自己的好處或地位感謝神。猶太教與大部分古代的宗教都相信罪會受到審判；保羅認為，雖然他犯了罪，卻仍蒙神高舉，完全是因為神的愛使然。

十五 12～19

基督與信徒的復活

十五 12～17　除了* 撒都該人以及少數受希臘觀念影響的猶太人之外，大部分巴勒斯坦的猶太人都相信將來會有身體的 * 復活（但十二 2）。耶穌的復活只是該盼望頭一步的應驗；因此，如果有人否定未來

會有復活，就必須也否定耶穌的復活。

保羅的論證是用典型的 * 修辭形式，強迫哥林多人接受所有信徒都將復活，因為他們已經同意他所說耶穌的確已經復活（從客觀來說，也別無其他選擇——十五 1～11）。猶太教師也常用個案來證明它所假定的原則。

十五 18～19　從這兩節可以看出，保羅拒絕希臘式的思想，即：身體不復活，靈魂也可以永存；如果沒有復活，就必須接受 * 以彼古羅對死後生命的否定（十五 32）。

典型的希臘思想雖有審判觀，但卻認為多數人死後的生命像影子一樣，在地底下，一開始很恐怖，又不愉快；保羅對復活的認識與它完全是南轅北轍。

保羅可能既相信復活，也相信在復活之前靈魂有居間的存在，正如許多 * 法利賽人的看法。不過，如果神沒有為全人預備未來的盼望，像保羅一般的猶太人，就是認為人必須有身體才能存在的人，就會懷疑神究竟有沒有為人預備未來的盼望。

十五 20～28

神對歷史的計畫

十五 20　初熟的果子指是巴勒斯坦開始收成的時候（* 舊約有初熟節，就是五旬節，是眾所周知的——利二十三 15～21），保證其餘部分很快就可以採收了。

十五 21～22　請特別參看：羅馬書五 12～21 的注釋。保羅在此可能是影射非巴勒斯坦猶太人的一種傳統說法（* 斐羅的作品可以為證）——或許有些哥林多信徒也接納，即創世記一 26～27 所造的理想屬靈人，與創世記二 7 所造的自然人亞當是不同的。

十五 23～24　雖然保羅在這裏的用語不太明確，但是看來保羅可能像當時許多猶太作者一樣，接受一種過渡的 * 彌賽亞時期，存在于現今的世代和來世之間；參：啟示錄二十章的注釋。「初熟的果子」，參：哥林多前書十五 20 的注釋。

十五 25　保羅開始講解詩篇一一〇1，在十五章 27 節他的引用更清楚。

十五 26　許多哲人否認死亡是仇敵，也不為死亡悲痛。猶太作者一般會將死亡描寫成仇敵，有時則視之為神所差的使者，不過絕不會帶來快樂。保羅視死亡為最後要消滅的仇敵；因此，信徒的 * 復活會是基督 * 國度實現之前的最後一件大事。

十五 27～28　保羅在此的講法與 * 舊約相同，聖子如同神的總督，祂統管萬有，然而自己的角色仍是順服聖父（詩一一〇1；賽九 6～7；但七 14）。假使保羅是 * 斯多亞派，那麼，神「在萬有裏」（和合本：萬物之主）可以指萬物都被吸收回歸原初之火，成為祂本身的一部分；但猶太作者，就像保羅等人，在用這類辭彙的時候，只是指神是創造萬有、管轄萬有的主宰（德訓篇四十三 27）。

十五 29～34

為復活的盼望而受苦

為 * 復活作見證的早期基督徒，宣稱他們親眼目睹耶穌從死裏復活，他們對此事極有把握，甚至不怕以殉道來證實這個見證。

十五 29　「為死人受洗」可能指一位基督徒代表某位剛信主而過世的人受洗（可能是殉道，不過並沒有資料顯示在哥林多曾有嚴厲的迫害；也可能某人臨終前才信，來不及受洗），作為他皈依的象徵。

古代猶太教中並沒有代替性洗禮的證據，不過他們可能在人過世之後作某些象徵的動作。例如：若某人將被處死，猶太教師說，他的死可以贖清他的罪；然而，如果他在被處死之前就過世了，他的棺材上就會放一塊石頭，象徵他被石頭打死，因此，他在神面前仍算是受刑的。

不過，「為死人受洗」的說法可能指在埋葬之前清洗死人，這是猶太人的規矩；古代地中海一帶的宗教團體會督導成員的葬儀。這說法也可能是婉轉表明，「受洗的目的是為要和已經過世的信徒一同在 * 永生裏有份」，因此，受洗也顯示人是必朽壞的。許多古代異教徒想尊榮死者，例如：會在他們的墳前擺食物。無論保羅是指哪一種習俗，從此處看不出來他是否同意哥林多人的作法；而即使他不同意，他也可以用這件事作例子來說明。

十五 30　這類持續遭反對的用語，參：詩四十四 22 和一一九 109。

十五 31　從上下文來看，「天天死」（KJV、NASB）是象徵的說法，因保羅經常為 * 福音受苦，這樣的經歷幾乎等於殉道。

十五 32　羅馬人的娛樂，常是在戲園中看罪犯、戰俘，或奴隸被野獸追咬，就像今日北美許多人喜歡看暴力影片或電視（不過，古代的基督徒拒絕參加這類活動，除非他們自己成為受害者）。

以弗所（和哥林多）在過節的時候，常舉辦羅馬式的武士比賽。然而，保羅不太可能曾真的被丟進戲園喂野獸。受害人在被追咬之後，通常不會存活；而保羅既是羅馬人，就可以免除這類刑罰。

哲人常運用與這類野獸爭鬥作比方，保羅在此也許亦是以類似的生動詞句，描述他遭到的反對（參：詩二十二 6、12～13、16、20～21 類似的話）。「按人的話說」（和合本：像尋常人），意思是「象徵性地」（與大部分的翻譯相反；參九 8；羅六 19；加三 15）。

如果保羅沒有未來的盼望，他就不會去面對苦難，反而會放縱情欲；一般人認為 * 以彼古羅派哲人存著這種情懷（其實有些扭曲），不過實際上許多希臘和羅馬男子，在瘋狂的宴會中才會如此。參：以賽亞書二十二 13，和路加福音十二 19。（* 舊約常以中性的態度講到吃喝〔傳道書二 24，五 18～19；參三 12〕，但若離開神，這絕不能滿足人的生命——賽二十二 12～14；傳十一 7～十二 14；參七 2、14）。

十五 33～34　此處保羅引用了一句流行的箴言，最早據說出自喜劇作家門南德（Menander），不過到保羅的時候已廣為流傳。希臘羅馬的道德家和猶太的智慧教師都常勸誡人，不要與不道德的人為伍（在舊約中，詩一一九 63；箴十三 20，十四 7，二十八 7）。保羅在此或許是指那些不相信未來會有 * 復活的人，他們不像相信神最後審判的人，沒有道德的基準可言；有一些相信復活的猶太教師，把不信這教義的人與不道德相連。

十五 35～49

復活身體的特性

古代的猶太教教導，不單靈魂會不朽，身體也會 * 復活；保羅同意此說，不過他對新身體性質的定義，和當代其他人的說法有所不同。

十五 35～38　古代作者常假想與對手辯論，而提出 * 修辭式的反對言論；猶太教師曾列舉過像保羅在此提出的問題，視為非信徒對復活教義典型的反對論調。例如，如果有人死在海上，或身體被火燒毀了，怎麼辦？* 拉比判定，身體可以從頸部的某一個骨頭恢復，而那根骨頭是不會被毀掉的。

保羅的論證更為合理，不論身體本身還剩下什麼，至少舊身體的模樣會成為新身體的種子。他用比方來論證，這是標準的論證法，十分有效，後期的拉比也使用「種子」作比方。「蠢人！」（十五 36，和合本：無知的人）是標準的修辭式嘲笑語，對提出無知或不道德問題之人，猶太人和希臘人都會這樣說。

十五 39～41　即使在現今的世代，也非所有的身體都是用肉體做成；有些是以榮光做成。天上的形體，有時是指天使，從前的人認為是用火作成。

保羅描述各種不同的榮光，地上的形體和天上的形體各有不同，以此解釋 * 復活的身體將帶著榮光而來，同時每一個人仍互不相同。所以，舊的身體與新的身體有連續性，也有不連續性。保羅在此的論證可能與現代的天文學並不相符，但保羅並不是在說明天文；他的論證只是要讓古人能夠明瞭，而他們對天上形體的觀點，與今天大部分的人都不相同。

十五 42～43　許多猶太教師相信，身體復活時的形狀與死時的形狀一模一樣，即使四肢不全，仍然依舊，而到時候才會得醫治；這種信念是要證明，舊的身體和新的身體之間有連續性。可是保羅對復活身體的看法，顯然完全不一樣。

十五 44～45　「自然」或「屬血氣」的身體，按字面是「魂的」身體，與「靈的」身體相對。保羅並非教導未來的身體是由「靈」形成（不過 * 斯多亞派教導說，靈是一種物質），也沒有說現今的身體是由「魂」形成。他乃是說，現今的身體是為要適應時下自然之物，而未來的身體所適應的生命，如今便已由神的 * 靈開始掌管。

保羅在第 45 節是引用創世記二 7，神在那裏造了有魂的亞當，一個自然人；可是許多非巴勒斯坦的

猶太人認為，創世記一 26～27 是指另外一個理想人，是人類最純真的形式與模範，而保羅在此可能是利用這種傳統講法。

十五 46～49　* 散居之地的猶太哲人* 斐羅，把創世記第一章那不會朽壞的「天上的人」，與創世記第二章「地上的人」作對比。前者代表理智的理想屬靈狀態，尋求天上的事；後者為屬肉體的人，專注追求世上短暫的事物。哥林多人可能持這種觀點，而保羅借用其辭彙，來指 * 復活的身體，但把順序顛倒過來（自然人在先，屬靈人在後）。

猶太教師常解釋說，亞當的後裔受造就像他一樣；他的罪將罪和死帶入世界，臨到每一個人（參：羅五 12～21 的注釋）。不過他們也常教導說，亞當在犯罪之前擁有無比的榮耀與能力，而這種榮耀與能力在來世時將要恢復。

十五 50～58
復活的盼望

十五 50　「血肉」是指必朽壞之人的常用象徵性說法。

十五 51　「睡覺」是通常對死亡的委婉說法。

十五 52　* 舊約先知常用號角的比方，這是用來召集眾人準備作戰的；此處則指末時神子民最後的聚集，當時猶太人每天的祈禱中也如此祈求（參：賽二十七 13 類似的話）。保羅的比方一定是從耶穌而來（太二十四 31）。

十五 53～54　此處保羅引用以賽亞書二十五 8，那裏講到，末時的時候，即以色列最終復興之時，神要勝過死亡。

十五 55　猶太的詮釋者常以一個鑰字，將不同的經文串在一起；「死亡」與「得勝」出現在以賽亞書二十五 8 與何西阿書十三 14，所以保羅可能將它們都應用在* 復活上。雖然後一段經文的上下文主要是講審判，它所講的與以賽亞書二十五 8 的確雷同（除非將它解讀成問題）。

十五 56　猶太教師在引用一段經文之後，隨即會給予講解。保羅在此是解釋何西阿書十三 14「毒鉤」與「得勝」（「能力」）的意思（參十五 55 的注釋）。

十五 57～58　在十四章 39～40 節，保羅曾以一段總結來作結束；同樣，此處也是一段結尾的勸勉。猶太教常將不信來世與生活不道德相連，而將相信未來的審判與忍耐到底相連，保羅鼓勵信徒要持守復活的真理，也要過正直的生活。

十六 1～4
保羅的募款

十六 1～2　「照主所賜的福」來捐獻，暗示保羅是在應用申命記十五 14 中照顧窮人的教導（亦參十六 10、17）。在一周的「第一日」聚會，參：使徒行傳二十 7 的注釋。

十六 3～4　世界各地的猶太人要將每年的聖殿捐繳到耶路撒冷時，會從自己的團體中選派受敬重、可信託的代表，把錢帶到耶路撒冷。猶太旅行者常攜帶授權人的信，這樣，所到之處便會受到接待；基督徒似乎沿襲了這項傳統。

十六 5～9
保羅的旅行計畫

十六 5　從以弗所到哥林多，最容易走的路，是從小亞細亞的特羅亞坐船渡海，到馬其頓的腓立比，再由陸路朝西，最後往南到希臘（正如使徒行傳中保羅第二次宣教旅程的路線；參：徒十六 7～9）。

十六 6　冬天的時候，海路關閉；如果海路封時保羅仍在哥林多，他就會留在那裏直到春天，等待開港。保羅是在春天時寫這封信（十六 8），因此他期待能和他們同住一段時間（從他到那裏，直到下一個春天）。在古代，接待很重要，哥林多人會以接待一位著名的教師為榮（何況是他們 * 教會的創始人）。「差我上我的路」（NASB、NRSV）是指教會要提供保羅旅費。

十六 7～8　保羅提到五旬節，可能意指他想要守這猶太的節日。或許他會留在以弗所過節，以堵住他仇敵的指控（十六 9）。

十六 9　「敞開的門」（或「寬大的門」——NASB、NRSV）是象徵的說法，指自由的行動或選擇；保羅在此是指他的事工。
十六 10～18
推薦與勉勵
十六 10～12　有地位的人常會寫薦信，憑他們的地位為所推薦的人背書。參：哥林多後書三 1 的注釋。

十六 13　「要作大丈夫」（NASB）通常是指「要勇敢」（NRSV）；這種說法並不一定是指男性，不過由於是指勇敢，而古時多數人都將勇敢與男性相連。

十六 14　早期基督徒的作品以愛為最高的美德（十三章），再三重複講說；而古代的作者雖常強調德性，卻很少提起這點；這乃是基督教的特色。

十六 15～18　保羅在此又推薦另一些人（參十六 10～12）。古時信件是由旅人攜帶，而這些人是要離開保羅，回到哥林多，所以我們大可假定，這封我們所謂的哥林多前書，是由他們帶到哥林多的。
十六 19～24
末了的問安
十六 19　哥林多人認識亞居拉和百基拉，他們是從那裏搬到以弗所的（徒十八 2～3、18、24～27）。
　　* 教會是在家中聚會，正如許多異教的團體一樣；這是基於方便、經濟，甚至安全的考慮。

面向海景的特羅亞浴場遺跡



十六 20　信件常以問安結束，因為郵件的來往很不容易，所以每逢送出信件的時候，一定會包括請安在內。家人和密友用親嘴作為表達愛的方式（如：撒上二十 41）；見：羅馬書十六 16 的注釋。

十六 21　許多信件是由書記或文士作記錄，作者在信尾簽名。簽名使信生效，和今天一樣。

十六 22　古代的人，包括猶太人在內，常用咒詛與祝福對立。「馬蘭那撒」（Marana tha，TEV）是 * 亞蘭文的禱告，「來罷，我們的主。」哥林多人會知道這句話的意思，顯示這句始於早期巴勒斯坦敘利亞教會的話，已經成為帶到各地的傳統，承認耶穌即是「主」，而且祂會再來（參：啟二十二 20）。（因

此，基督徒描述祂的臨到，就像猶太典籍描述神要來審判一樣。）

十六 23～24　希臘信件常包括問安語 chairein，「安好」；保羅常把這個字改成 charis，「恩惠」。

{

哥林多後書
導論
作者與合一性　幾乎所有的學者都同意哥林多後書是保羅所寫，但它究竟是一封信，還是幾封信的集成，學者的意見卻差異甚大。對本書的分隔法，有些建議獲得的支持較多；從語氣而言，最明顯的區分是第一至九章和十至十三章，後者一變而成熱烈的辯護。不過，古代的信件收集在一起時，儘管常會除去信頭與信尾，可是仍會保留每一封信之間的分別（如：* 西塞羅、* 辛尼加）。把哥林多後書分為兩封信，從解讀證據而言雖有可能，但是想要把它分開的人必須提出證明，而主張其合一性的人卻無此需要。

背景狀況　學者們對 * 新約某些書卷的背景爭議極大，哥林多後書即是其中之一。若要重塑當年的問題為何，則牽涉到全書的合一性。所有的人都同意，保羅是針對反對他的人帶來的緊張情勢而寫——至少十至十三章是如此；至於反對者究竟是怎樣的人，看法則有差異。諾斯底派（雖然在保羅之後半個世紀，完整的 * 諾斯底主義才開始出現在各種文獻裏）、巴勒斯坦的猶太基督徒、非巴勒斯坦的猶太基督徒等人，都曾被提出來作反對保羅的人。保羅在十一章 22 節提到他們是亞伯拉罕的後代，至少澄清他們是猶太人，不過這並不意味著此分爭純粹是猶太人的問題。分爭似乎是因對工作的觀點不同而引起，並不是一般所謂的神學問題：保羅以僕人的模樣在他們當中勞苦工作，而指控他的人自視甚高，比較類似古代以高階層人士作領導人的想法，與保羅的觀點並不相同。

目的　保羅想重新建立他帶領信主之人對他的信心，以及親密的關係。因此他寫了一封自我推薦的信，這是一種特殊的薦信形式，在面對指控的時候非常需要。第十至十三章是對哥林多人提出的反諷性自我辯解。這封書信包含了古代書信體的幾種要素：責備、安慰和（最重要的）友情。另一個關注焦點，則是保羅為耶路撒冷的窮人向哥林多基督徒要求捐款的事（八至九章）。後來到哥林多而反對保羅、想取代他的宣教士，會為自己募款，但他卻從來沒有這樣做；可是這點卻觸怒了會眾中的上層人士，他們認為，會眾應當付費用給教師，而教師不應當藉做粗工來過日子（富有的人瞧不起工匠）。

注釋書　許多書頗有幫助，以下幾本特別有價值：C. K. Barrett, A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians, HNTC 8 (New York: Harper & Row, 1973)；F. F. Bruce, 1 and 2 Corinthians, NCB (1971; reprint, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980)。較詳盡的作品有，Victor Paul Furnish, II Corinthians, AB 32 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1984)；Ralph P. Martin, 2 Corinthians, WBC 40 (Waco, Tex.: Word, 1986)，高程度的學生會用得著。更深入研討細節的作品有，John T. Fitzgerald, Cracks in an Earthen Vessel, SBLDS 99 (Atlanta: Scholars, 1988)，這本書是最有用的作品之一（本書用到他的一些看法）；H. D. Betz, 2 Corinthians 8-9, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1985)，對第八、九章中許多要點也很有幫助；亦可參 Peter Marshall, Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians (Tu/bingen, Germany: J. C. B. Mohr, 1987)。

哥林多的草場崁圖
–



幸運女神頭戴第一世紀的哥林多城牆作冠冕

_



一 1～7
開頭的問安
一 1～2　保羅一開頭是採用標準的書信格式；參：新約書信的導論，和羅馬書一 1～7。

一 3　古代若所寫的信較長，通常會有一段祈禱詞，或向某位神祇獻上感謝（保羅的長信幾乎皆是如此）。猶太人的禱告最常見的一種形式，便是以「頌贊歸於神，祂……」之類的祝禱或讚美為開頭，這是因神的作為而歸榮耀給祂的作法。一般 * 會堂的禱告稱神為「憐憫的父」（如 TEV 此處的翻譯），意思便是「發憐憫的父（和合本：發慈悲）」（參：「富同情心的父」，NIV）。

一 4　神最後是藉 * 彌賽亞的臨到來安慰祂的百姓（如：賽四十 1，四十九 13），不過當他們在今世遇

到艱難時，神也會安慰他們（如：詩九十四 19）。患難能教導人如何對待別人，這項原則根源於 * 舊約（出二十三 9）。保羅在這一節裏所得到特別的安慰，是看見提多安好，並帶來哥林多人的好消息（林後七 4、6～7、13；參二 2～3）。

一 5　有些猶太人講到「彌賽亞的產難」，是指末世之前神的子民將經歷的一段苦難，注釋家自然會以這樣的觀點來解讀「我們有份於基督的許多患難」（TEV）（保羅在八 22～23 似乎也是指這個意思）。但是這裏的含義不只如此。猶太人也相信，他們全體同嘗了從前之人的經歷。他們在亞伯拉罕裏面同蒙揀選，與他們的祖先在出埃及時一同蒙救贖……等。保羅相信，跟隨耶穌的人在祂的十字架裏有份，而且關係更為親密，因祂的 * 靈住在他們裏面。

希臘哲學家常教導說，人要漠視痛苦；保羅則教導，痛苦乃是讓人更加信賴神的幫助。

一 6～7　在希臘羅馬的傳統中，聖徒忍受從神而來的苦難，他們的德行就能成為榜樣，幫助別人。保羅認為，在神託付給他和其他基督見證人的工作上，哥林多人也有份；他們是借著祈禱（一 11）來分嘗保羅的苦難與得勝。這種合為一體的經歷，或許可以找到其他的例子，但是非常罕見；而實際上，哥林多人對保羅工作的支持程度，或許及不上他的期望（十～十三章）。古代書信的一種標準模式是「安慰信」；保羅或許希望在本信中表達安慰（二 7），因為他曾經寫過一封令他們難過的信（二 4，七 7～13）。

一 8～11

保羅的患難

演說與書信常會有一段簡短的 * 敍事段落（一 8～二 13），一般是在前言之後，解釋該次演說或書信的前因後果。

一 8　「亞西亞」是羅馬的一省，現今的西土耳其，首府為以弗所，保羅這個時期的宣教以該城為總部（林前十六 8）。有些學者認為，保羅這時候是被關在以弗所的監獄中，不過他可能只是指在那裏長期遭到的反對，而其高潮則為使徒行傳十九 23～41 所記載的暴動。

一 9～10　「帶著死罪」或「我們內心判斷必死無疑」（NASB）可能是象徵性的說法，指一個判死刑的人，在赴十架刑場時，身上帶著死刑的罪名；至少這是指保羅已經接受了殉道的呼召，這是耶穌對所有跟隨者發出的要求（可八 34～38）。猶太人每天在禱告中都頌贊神的能力，說祂「有大能使死人復活」。保羅不單有殉道的心志，也預嘗了* 復活的能力，因他曾在死亡邊緣得以逃脫；早期基督徒都讀* 舊約，故自然會有這類預期式的想法，因知道神從前在歷史上曾施行拯救，而其高峰便是耶穌的救贖。

一 11　哥林多基督徒的祈禱能夠影響保羅的工作，而透過他的事工，神的榮耀至終會得著彰顯，這乃是他的目標，而這目標的前提，便是絕對相信神正在世界上工作。古代許多異教徒試圖以獻祭和祭物來交換恩惠，這裏卻與此無關。保羅的信心與委身的深度，按照猶太人的標準可算是非常敬虔。

一 12～22

保羅不去的理由

古代接待旅客十分重要，而若能招待有名的上賓，更是榮幸。保羅沒有前去，看來好像未遵照諾言——如此便有損他的名聲和正直，同時似乎也藐視了他們接待的心意。* 修辭學家（受過訓的演說家）建議，在提出較嚴肅的指責（十至十三章）之前，必須要先自我辯護，以除去聽眾對自己可能懷有的負面態度。

一 12～14　古代許多信件是以稱讚或責備為要點；道德學家一方面會責備學生，一方面也會鼓勵他們。在講演或書信的開頭先說讚譽的話也很常見，這能幫助聽眾更願接納演說或書信的內容。古代作者有時會很委婉的贊許自己（如，* 蒲魯他克的「如何自我稱讚而不惹起反感」），但是保羅所誇的（一 12a，NIV）乃是他的門徒。在當時，無論是否遭人攻擊，道德學家一般都會為自己的動機辯護，因為有太多人口是心非；但如果第十至十三章是哥林多後書的一部分（參導論），那麼保羅在此便已經是在向反對他的人提出辯護。

一 15　這一節的意思是，保羅曾經去過哥林多一次，而他曾經想要再回去，在靈性上幫助他們。富有的施主把禮物分賜給缺乏的人，會受到極大的讚揚；而保羅確信，他可以分賜他們屬靈的好處，這是實言，並非誇口。不過他不像屬世的施主（或第十至十三章中的反對者），他一點都不會要求人的吹捧（一 24）。

一 16　從亞西亞的特羅亞（一 8），可以搭船到馬其頓，然後再由陸路到哥林多，保羅從前曾這樣走過（徒十六 11～12），他也打算再走這條路（林前十六 5），最後他終於這樣做了（徒二十 1～3）。

一 17　保羅不能兌現他曾經表達過的意願。而如他在一章 23 節所說，他決定不在哥林多停留，是要「寬容」他們；而他差派提多送去一封嚴厲的信（一 23～二 11，七 7～12）。後來提多沒有照原先的約定，到特羅亞與他們會合，保羅便為他十分擔心（因為古時旅行相當危險），於是往馬其頓而去（二 12～13）。在那裏，保羅終於與提多會面，從他得知了哥林多人的好消息（七 5～16）。

一 18～20　* 離題是古代寫作時常見的事，保羅在此離題（一 18～22），向他們保證，他不去，是有很好的理由；他乃是神的代表，一定會信守諾言，而他所傳的 * 福音也同樣是誠信的。「阿們」乃是禱告結束時正面的肯定語，而基督成為那真正誠信之神在聖經裏所有應許的「阿們」與「是的」。

一 21　譯為「站立得穩」（NIV）或「建立」（NASB、NRSV）或「確認」（和合本：堅固）的字，是商業用語，確認一宗買賣；因此它與第 22 節的「付頭款」有關（「付訂金」，NIV；和合本：作憑據）。

在* 舊約裏，「膏」是將橄欖油倒在人的頭上，證實神已經將那人分別出來，作祂的工（作君王、祭司等）；保羅在此是用來作比喻。一章 21 節和一章 22 節都顯示，神可為保羅的正直作證。

一 22　檔和商品的瓶子都會用蠟封住，表明外人不能去動。文件卷成捆，綁著的繩子澆上熱蠟，作見證人的印章蓋在其上，幹後即成封蠟。保羅的意思是，神可為他與他的同工所做的事工作見證（參三 2～3）。猶太教一般會將 * 聖靈與末世相連（如：結三十九 28～29；珥二 28）；保羅說，他們目前已有聖靈作為「頭款」（「憑據」，NASB；「訂金」，NIV；「第一筆分期付款」，NRSV），先嘗到來世的滋味。

一 23～二 13

保羅遲去是為寬容他們

保羅改變心意，自己不去，只派提多帶一封信去，是為了讓他們不致受到他嚴厲的對待（林前四 21）。

一 23～24　社會上地位較高的人常對屬下很高傲，並期待他們阿諛奉承，甚至搖尾乞憐。保羅和世上權貴（以及十至十三章反對他之人）的模式截然不同，他視所帶領信主的人為他的同工。

二 1～4　保羅的信顯示對犯罪者給予嚴厲的管教（二 5～10）。這位犯罪者與哥林多前書五 1～5 是否為同一人，學者的意見不同；無論如何，保羅在哥林多前書之後曾又寫一封信，要哥林多人管教他（就是差提多送去的這封）。此信很可能已經遺失。有些學者認為，這封介於哥林多前書和後書之間的信，就是哥林多後書十至十三章，他們相信，這部分原來屬於另一封信。可是這一段沒有提到特定的犯罪者，因此極有可能中間的那封信已經遺失。若哥林多人把這封信搞丟了，沒有人會怪他們。

二 5～7　「眾人」無疑是稱整個信眾的說法（如 * 死海古卷）。* 法利賽式猶太教也強調要接納 * 悔改的犯罪者。不過，按死海古卷看來，有些團體定下一段懲罰的時間，然後悔改者才能完全回到團體當中，而按羅馬和希臘的法律，既定了案就必須執行。哥林多的基督徒可能因此不知道當怎樣對待那位悔改的人。

二 8　「確認」（KJV；「重新肯定」，NASB、NIV、NRSV）是法律上常用的一個詞，指確認宣判；此處反倒要哥林多人確認他們的愛。

二 9～11　落入 * 撒但的「陰謀」（KJV；「詭計」，NASB、NIV）可能指讓受管教的人在* 悔改之後仍留在撒但的手中（參：林前五 5）。猶太教對撒但最基本的信念為，牠是說謊者，而且善於偽裝。

二 12　但是保羅從提多得到好消息，知道他們肯合作，而且那人已經悔改（二 12～13，七 5～16）。特羅亞即是亞曆山太特羅亞，為亞西亞的海港，在那裏可搭船往馬其頓，再步行或乘船到哥林多。「敞開的門」意指自由傳道（參：林前十六 9 的注釋）；保羅在特羅亞停留了相當一段時間，甚至在那裏留下一些東西（提後四 13）。

二 13　保羅與提多可能沿路經各 * 教會時，會互相打聽行蹤，正如猶太人在旅行的時候，會向當地猶太人團體打聽自己親人的下落。

二 14～17

基督得勝的見證人

* 離題是古代書信常見的筆法。保羅在此離題，為他工作的誠信辯護（這是希臘羅馬道德家常談的題目），直到七章 4 節為止。

有人認為二章 14 節至七章 4 節並不是離題，而是另一封信，被無意插入保羅的一封信中，但這看法並不可取，因為最早的書信是寫在書卷上（抄本乃是後來的事），排除了偶爾插入的可能性。這一段若視為自然的離題，比另一封信更為合情合理。

二 14～16　羅馬的征服者會領著蒙羞的戰俘作「勝利遊行」。基督也已經得勝，如今正帶領相信祂的人，有如祂的俘虜（此比喻和作基督的奴僕類似）；參：詩篇六十八 18，用於以弗所書四 8。

羅馬議會一般會下令，在勝利遊行之前先要群眾舉行感謝的盛會，讓勝利者大得榮光，而失敗者大受羞辱。可是在保羅的比喻中，被基督俘虜的基督徒卻滿有榮光（參：林前四 9 等），而作為戰俘的他，乃是在獻上感謝！

* 舊約和古代世界其他地方，獻祭時都要焚香，以蓋住燒肉的臭味，羅馬勝利遊行中亦相仿。（德訓篇二十四 15 描述智慧有如馨香的「香氣」；保羅和為耶穌基督作見證的人在此扮演了該書中歸與智慧的角色，不過他在此不太像要暗指該書；此比喻乃是出乎自然），承認自己的不足（出三 11），和神的全備性（出三 14；參：林後三 5），在舊約中有先例。

二 17　專業的演講者常受到指責，說他們為利益而更改真理（就像商人為賺錢而將雜質摻入貨品）。在某些團體中，哲學家也受到類似的責難，因為他們大多是靠教導維生，而 * 犬儒派人士則以乞討過活。一般大眾常會認為，遊走各地的教師和聖哲乃是耍嘴皮的人，因為這種人為數不少。所以許多哲學家和道德家認為，必須要否定這種指控，保羅在這裏正是如此。

三 1～6

來自神的推薦

三 1　猶太人出外旅行常會帶著推薦信，表明猶太家主可以信任他們，招待他們住宿。在希臘羅馬社會，高階層的 * 庇護人會寫信，推薦他們的屬下；這類推薦信自然勝過自我舉薦。一位受人信任的人，便可以為別人寫信（徒十五 25～27，十八 27；林前十六 3），而差派者也可以用這類信件授權給使者（徒九 2）。當有必要為自己辯護，或講明道理時，自我舉薦被視為是可接受的（參五 12 的注釋）。

三 2～3　最早的 * 律法是神用指頭寫在石版上的（出三十一 18；申五 22），但先知應許神要賜下新的律法（賽二 3），是寫在心版上（耶三十一 31～34），而這正是律法的本意（申三十 6、11～14）。以西結預言說，神會將祂子民的硬心——就是石心——挪去，將祂的話寫在柔軟的肉心上，這是 * 聖靈要做的工作（結十一 19～20，三十六 26～27）。* 舊約先知會以自己的蒙召作為權柄的來源，而有些希臘哲學家為了要將自己與耍嘴皮的人（二 17）分別出來，也聲稱他們的話來自神明，不僅是出於人而已。

三 4～5　巴勒斯坦以外的猶太人有時候提到神，說祂是充充足足的一位。

三 6　希臘羅馬的合法學者將律法的字句和含義作區分。猶太教師有時對律法每個字母的細節都非常留意，這種作法可能與此處的關係更密切；因此，字句是指寫成之律法，因它對道德過犯只是宣佈死刑，所以是「叫人死」。然而，* 聖靈將律法的道德寫在神子民的心上，這是出於神的恩賜（結三十六 26～27）。

三 7～18

兩個約的榮光

羅馬帝國內凡瞭解猶太教的人都知道，摩西是猶太人重要的領袖；許多人認為他是「神人」，就像古代的英雄，從神那裏得到特別的能力。可是在基督裏所啟示出來的榮光，比所啟示給摩西的更大——較為奧妙；因此，像保羅之類的 * 使徒，從某個角度而言，超越了摩西。此處保羅是在回應哥林多人的批評（可能是由十一章 13 節那位高傲的反對者所提出的）；保羅比摩西更偉大——但原因乃是他傳

講的資訊比摩西的資訊更偉大。如果反對他的人以摩西作為權威（參十一 22），保羅在此顯然令他們站不住腳。

三 7　摩西瞻仰神的榮耀之後，回來時皮膚放光，以致百姓都怕他（出三十四 29～30、35）。猶太傳統將這個 * 敍事大為誇張，因此保羅的讀者可能聽過有關這段話另外的說法，不過他們能夠瞭解，他的說明乃是按照 * 七十士譯本的出埃及記。

三 8　先知們曾將新約與舊約作比較，而誇讚新約（耶三十一 31～34），並提到 * 聖靈和 * 律法的內心化，視為理想狀況（結三十六 26～27）。所以沒有人能否定，人心中的聖靈要比人眼前的律法書更好。

三 9～11　保羅按照猶太人 qal vahomer 「豈不更好」的原則來辯論：倘若在石版上的律法已經顯示極大的榮光，那麼聖靈的律榮光豈不是更加大了？

三 12　保羅在本書的這一段中，繼續解釋他的信心（四 1、16）。道德家和其他演說者常會用到他在這裏所說的「大膽」（NASB、 NRSV）一字，來說明他們乃是直話直說；藉此他們聲明，他們不是像煽動者，為得群眾支持而講諂媚的話，他們講話不顧群眾的反應如何。

三 13　摩西的榮光必須遮掩，保羅的話語卻是敞開的（12 節）；那個榮光最終會消失，保羅資訊的榮光卻不然，是透過 * 聖靈所啟示，會常住在信徒心中。在保羅的時代，猶太男人不會蒙頭，除非他們受到羞辱，或感到哀慟。

三 14　摩西的律法在* 會堂中經常誦讀。惟有那在基督裏的新約，才能將榮光公開啟示出來，因聖靈會將它放在人心中。猶太人一般相信，將來聖靈會臨到（與現今世上缺乏聖靈的現象成對比）。

三 15～16　保羅說，律法內的全備榮光，人並無法聽見（從摩西以來，人的本性並未改變），除非他轉向基督（三 14、16），才有律法寫在心版上（耶三十一 31～34）。同樣，摩西既與神關係親密，他本人就不需要帕子（出三十四 34）。

三 17　保羅是採用標準的猶太詮釋法，將律法頭一次賜下時的人物，與新約中的人物作對照：這段經文論摩西時所講的「主」，與今日的「* 聖靈」可互相對照。

三 18　希臘人有許多故事講到人「改變形像」或「轉化」，但希臘哲學家講到，可藉由默想神的事而朝神性變化。* 死海古卷講到義人反映出神的榮光。雖然保羅可能是借用這類和文化有關的比喻向讀者說明（扣除其中神化的說法），不過他所用比喻的基礎，只是摩西曾反映出神的榮光，就如此段上下文所示。凡在新約之下的人，對神榮光的看見，比摩西更加清楚（出三十三 20）；因此，他們就像摩西一樣，也被改變，因著聖靈而能反映出神的榮光。有關「鏡子」（NASB、NRSV），請參：哥林多前書十三 12 的注釋。

四 1～6

神榮光的真正使者

四 1～2　商人有時會「攙假」（參 NASB 此處），把便宜的東西混入，以矇騙顧客；哲學家常指控專業演說家行徑也類似，因為他們關心演講的技巧過於內容的正確。保羅和優秀的希臘羅馬教師一樣，否定這樣的指控能用在他本人和他的同工身上。

四 3～4　保羅繼續他在三章 1～18 節所作的說明：對有些人，福音乃是蒙上帕子的（三 13）；基督是神榮耀完全的啟示（參三 18）。如此一來，基督便符合了猶太傳統所賦予「智慧」的地位——具先存性與神性。有些猶太教師沒有刻意指 * 撒但為「今世的神」（NIV），不過大部分教師承認，萬國（除了他們之外所有的人）都被撒但屬下的靈界勢力所掌控。

四 5　在希臘羅馬世界中，高官的奴僕有時比大多數自由人更有尊榮，能動用的財富更多。保羅稱自己是「基督的奴僕」（如：羅一 1），這乃是尊貴的頭銜，就像 * 舊約稱先知為「神的僕人」。可是保羅在此用雇用的僕人為比喻：耶穌將他借給他們，為耶穌而服事他們。像保羅一般的道德教師，隨時都要

準備駁斥一些哲學家的指控，說他們在自我吹噓，保羅在此似乎是在否定這樣的指控。

四 6　在頭一次創造的時候，神說有光就有了光（創一 3）；同樣，祂可以使祂榮耀的光照在人心中，就是那些比摩西看見更大榮光——那在基督裏的榮光——之人。在各種猶太典籍中，創世記一 3 的「光」，可代表神的律法、義，或神本身；參：約翰福音一 4 的注釋。

四 7～18

肉體毀壞，榮光長存

耶穌見證人的資訊比摩西的資訊更偉大，因為摩西的榮光會消退，而 * 律法可能會遭忽略，但是神的榮耀會藉耶穌的見證人傳下去，即使他們過世也不消逝。

四 7　許多希臘作者認為，哲學家能安于苦難，便是具特殊能力的表現。哲學家固然常被高舉為強者，不受試探所動，但保羅提醒讀者，他的能力惟獨從神而來。

「屬土的」或「泥」瓶，與銅作的相反，很容易被丟掉，因為泥土到處都是，這種容器很便宜，可隨用隨丟，一旦破了，或沾染了不潔，就會被棄置；若將寶貝放在裏面，會是很奇怪的事。有些希臘作者將身體描寫成靈魂的容器，但對保羅而言，成對比的不是身體與靈魂，而是人性與神。

四 8～9　* 斯多亞派哲學家常會將他們所受的苦列出來，顯示他們委身於隨遇而安的生活，堅忍不拔，以作為其他人的榜樣。因此，他們無論遇到疾病、艱難、死亡等等，都能安然自處。猶太人常以過去的先知與殉道者作為堅忍的榜樣。

四 10～12　有關保羅預嘗基督之死與 * 復活，請參一章 9～10 節的注釋；此處的榮耀乃是基督借著 * 聖靈活在保羅和其他信徒的裏面，從上下文便可看出。保羅所謂「身上帶著」耶穌的死，一般是用來指護棺者，意指保羅不單傳揚耶穌的死，也因著每天面對逼迫，而隨身帶著耶穌的死。他所用來講耶穌的「死」之字，包括一個已死或快死之人發出的臭味與腐敗；因此保羅是用非常生動的話來描述他如何參與基督的苦難。

四 13　保羅在此提出詩篇一一六 10 的一種譯法，是最常見的 * 七十士譯本（舊約的希臘文譯本）校訂本的用法。猶太教師接受依據極短片語所作的論證，而保羅引用此句話，是要設定一項原則，來解釋為什麼他大膽宣揚基督，不因反對而氣餒。

四 14　猶太教相信末世會有 * 復活，那時每個人都會複起，到神面前接受審判（參五 10）。有些哥林多人雖然承認基督曾經復活，但是對未來的復活與審判卻存疑，尤其不相信身體的復活；這種概念是希臘思想所沒有的（參：林前十五的注釋）。

四 15　* 舊約曾預言，在末時，* 外邦人也會感謝神，而保羅熱切渴望看見這個 * 預言在他的時代中便實現（一 11）。

四 16　有些希臘思想家（以及少數希臘化的猶太人作家）跟隨* 柏拉圖，把身體的分解與靈魂的存續區分開來。* 斯多亞派聖人強調，能帶來影響的是內在的選擇，而非外在的環境。保羅儘量採用哥林多人的希臘用語，這位宣教士試圖用他們自己的話來說服他們，預嘗之復活的榮耀甚至已顯在預嘗的死之中（參四 7～12 的注釋）。

四 17～18　柏拉圖以及其後的許多哲學家都將今世的短暫與永恆作對比，這是正確的。到了保羅的時代，許多柏拉圖派認為，有關身體的事很沉重，把靈魂拖累住，但是靈魂乃是輕的；一旦身體死後，它就得自由，會升到純淨的高天，就是它的源起之處。保羅在此將這比喻顛倒過來，但也許一方面他乃是在用文字遊戲，少數精通希伯來文的猶太讀者可能會看得出來：「榮耀」與「重量、沉重」乃是同一個希伯來字。

柏拉圖相信，理念的世界是真實而不改變的世界，但屬感官、短暫、且會改變的世界，只是影子世界。保羅並未否定可見世界的真實性，但是卻同意說，它是會腐朽的，而那看不見的世界才是永恆的。不過，他在作此聲明之時，仍然是在比較自己的事工與摩西的事工：他所教導的，不是外面刻在石頭上的律法，而是 * 聖靈將律法寫在那「裏面的人」（三～四章）。

五 1～10
現今與未來的生命

* 法利賽人接受靈魂的不朽與未來身體的 * 復活，而許多猶太作者描述死後在天堂的經歷，是預嘗復活之後樂園中的滋味。保羅與現今的一些讀者不同，他接受死後靈魂的持續，以及身體的復活，感到毫無困難。

凡認為保羅在寫完哥林多前書十五章之後觀點有所改變的人，應當將腓立比書一 21～23 與腓立比書三 20～21 拿來比較，保羅在那裏寫到這兩種看法，而這兩部則被公認是屬同一封信。

在義人的靈魂能長存方面，保羅和他的希臘讀者可說見解略同（四 16～18），不過他很快就將他們帶回那未來的盼望，就是這觀點的基礎。保羅與希臘的聖哲一樣，能坦然面對死亡；但與他們不同的是，他存著身體復活的盼望。

五 1　希臘作者描寫身體有如器皿、房屋、帳棚，亦常將其比作墳墓；保羅則說，未來會有更美好的身體。

五 2～4　「歎息」可能暗指出埃及記二 23（* 七十士譯本用同一個字）；也可能與產痛有關（羅八 22～23），由一些猶太教導看來，* 復活之前會有一段受苦的時期，被描述為生產之苦。無論如何，歎息乃是陷在痛苦中的表現。

保羅在此所期盼的，並不是死亡（而希臘人視身體為墳墓的看法，有時甚至讓人認為，倘若活得太艱辛，自殺便是可以接受的），而是復活，那時他會得著一個新的身體。希臘人常裸體運動，但所有猶太人——除了那些附從希臘習俗的人之外——都視當眾裸裎是極恐怖的事。因此，對保羅而言，「赤身」乃是比喻極不好的情況。

五 5　譯為「保證物」（NASB）或「抵押品」（NIV；和合本：「憑據」）的字，是商業用語，指「頭款」，分期付款的第一筆。舊約（如：賽四十四 3；結三十九 29）和早期猶太教都將 * 聖靈的澆灌與來世相連，因此現今哥林多人對聖靈的經歷，乃是未來 * 復活生命的先嘗，「保證」（參 NRSV、TEV）它必將實現（一 22）。

五 6～9　猶太典籍提到，義人死後在天上，正預享一些未來的榮耀，同時等候復活。雖然這種光景不如復活（五 4），但至少已經終止了現今的勞苦——以及保羅日日死式的殉道生涯（四 8～10）。

五 10　哥林多人知道，保羅曾經被帶到他們省長的「審判台」前（徒十八 12），但是保羅在此所指的，則是標準的 * 舊約與猶太人審判之日的比方，神的寶座為其最終的審判席。保羅強調身體所行的要遭到審判，再度顯明，他反對希臘人貶抑身體的觀念絲毫不放鬆；他已經在哥林多前書六 12～14 駁斥過這個概念。
五 11～19
保羅勸人與神和好的事工
五 11　「敬畏主」是猶太經典中行義的一般動機，常與神會審判的認知相連（五 10）。

五 12　在古代文化中，自薦常會惹人嫌惡（見三 1；又參：箴二十五 27，二十七 2）；若要這樣做，必須有充分的理由，例如：為自己辯護，或為了讓與自己認同的一群人感到有光彩。保羅此處採用四章 16～18 節內在外在的對比，來反擊他高傲的對手。

五 13　希臘聖哲常指稱，別人認為他們的生活方式是「顛狂」（TEV；這是「自我失控」〔KJV、NASB、NRSV〕的標準含義），但他們則認為，自己才真正合理（亦參：所羅門智慧書五 4）；同樣，有神秘經歷的人也常用這類辭彙來描述自己的經驗。保羅將自己向哥林多人的舉止，與他在神面前的舉止作一對比，可能是取自摩西在出埃及記三十四 33～34 的作法（見：林後三 7～18 的注釋）；如果他認為自己的經歷對他們有幫助，一定會更清楚講明他與神相交的經驗（參十二 1～7 的注釋；參：林前十四 18～19）。

五 14～15　保羅在此是指，凡是在基督裏的人都有份於祂的死和 * 復活，因此可以在事工中預嘗其滋味；見四章 10～12 節的注釋。

五 16～17　新人的內心已經有份於基督的復活，其重要性大過這眼所能見而會腐朽的外在軀殼（參四 16～18 的注釋）。猶太人將「新造」一詞用來指不同的東西。（例如：在後期 * 拉比經文裏，凡帶領人* 皈依者，會被視為創造了那位皈依者；新年既是一種新的開始，也有此意，因為罪不久之後就會在贖罪日中得到潔除。）但是在諸如 * 禧年書、* 死海古卷等早期的經典中，「新造」的用法乃是特指未來的世界。

這是「新造」一詞最明確的應用，因為它是論及 * 舊約中所提到將來世界中的生活（賽六十五 16～18）。對保羅而言，* 彌賽亞耶穌既已經來到，信徒便已經開始參與在未來世界的 * 復活生命中（參四 10～12 的注釋）。

五 18～19　保羅講到「我們」有「勸人與他和好的職分」，是指他自己和他的同工，而不是指哥林多人現在的情形（五 20）。保羅在此的文筆風格，能與希臘讀者發生關聯：希臘演說家常談「和諧」的主題，勸人要和好、團結。譯為「和好」的字，特別指人與人之間的關係；但是在此，就像在* 舊約中一樣，人與神的和好必須以* 悔改和血祭（此處則為基督的死）為前提。

五 20～六 10

基督受苦使者的請求

在陳明他和他的同工都是基督的代表之後，保羅再度要求哥林多的基督徒，透過與他和好來與神和好（七 2；參：太十 40）；由對待使者的態度，可反應出對差遣者的態度。

五 20　「使者」是一個國家在另一個國家的代表，在當時是指皇帝派到東方的特使。這個比喻符合「* 使徒」奉差傳資訊者的身分（見：林前十二 29～30 的注釋），與舊約中的先知無異（出七 1）。先知傳遞的資訊，常為律法式的合約，或採用宗主國（最大的）派特使向藩屬之王（受庇護者）傳達資訊之用語。此處的上下文為勸人與神和好，身為使者的保羅，要求哥林多人與作王的神謀和；對得罪皇帝而不反悔的受庇護國，皇帝一般都會予以懲罰，因此這類警告無人敢輕忽。

五 21　保羅的意思是，基督在十字架承擔罪的刑罰時，就成了罪的代表，而保羅和他的同工在傳揚祂的資訊時，就成了義的代表。這一節延伸了五章 20 節中代表的概念。

六 1～2　保羅引用以賽亞書四十九 8，其上下文是 * 彌賽亞的救贖，而保羅說，在基督裏這時刻已經臨到（五 17）。他的論證與讀者也很有關係：希臘聖哲常討論，何時發言才為合宜，尤其是談及和好（團結、和諧；見五 18～19 的注釋）的大膽言論。

六 3　「不得罪人」（KJV），對擔任公職，或言行舉止會影響所屬團體之名聲的人而言，是非常重要的；這是古代政治理論家、演說家和小宗教團體常討論的話題。這裏的「職分」是指和好的職分（五 18）。

六 4～5　哲學家常將他們遇到的困難列出，有時會以三個一組的方式來寫，正如保羅在這裏的寫法；這些困難表可證實他們對隨遇而安的委身，由此可顯出他們所傳話語的真誠。保羅的話有些基本上是同義詞；就古代的 * 修辭風格而言，重複是為加深印象。

六 6～7　哲學家也常以德行表來描繪自己，使自己的生活成為讀者的榜樣。由於到處都有招搖撞騙之士，真正的教師必須強調自己的動機純正，並且行止都是根據自己對真實的知識。保羅在此的自衛足以讓希臘讀者印象深刻，他會認為保羅與他們文化的講話規矩脫節（見：林前二）。保羅所指的「兵器」可能是指左手拿的盾牌，和右手拿的矛或劍。

六 8～9　保羅又提到其他演說家在希臘羅馬社會中可能談及的道德問題。似非而是的說法，就是將表面看來彼此矛盾的事互相對照，乃是標準的文學與 * 修辭學技巧。有些哲學家（尤其是 * 犬儒派）常會使用似非而是的言論，以及類似的反諷技巧，最常用在對付指控他們之人的評論（瘋狂、愚蠢、可恥），將之反過來，聲稱自己才是具真智慧、真財富（參：林前四 8 的注釋）。他們宣稱，愚人（非哲學家）的看法對他們毫無影響；* 斯多亞派常探討他們缺乏世上名聲的原因。

不過許多哲學家都盡可能避免不必要的批評，以免自己的資訊遭到抹黑；道德家甚至常試著從反對他們的不實指控中，尋找一些可學習的事。

希臘和猶太典籍都強調要有好名聲、無可指責，而大多數人都會在意群眾的看法。此處的「為人所知」可能指為那位算賬者——神——所知曉。「死」與「活」，見四章 10～12 節，或許詩篇一一八 17～18 亦相關。

六 10　工匠（保羅以皮革工人來謀生，徒十八 3）雖然生活比農人要好，但仍十分辛苦，相當貧窮，沒有什麼社會地位；而像保羅一般四處遊走的人，則更是如此。* 犬儒派哲學家放棄所有財產，以追求所羨慕的生活方式，而他們視自己在靈裏是豐富的。犬儒派和 * 斯多亞派哲學家聲稱，雖然他們沒有什麼財物，但全世界都屬於他們，因為他們的朋友乃是擁有世界的神明；保羅乃是真神的僕人，因此更能用「樣樣都有」一語來形容自己。

六 11～七 4

接待基督的使者

哥林多人若不與保羅和好，就等於拒絕與神完全和好，因為保羅是神的代表（參：太十 40）。在六章 14 節至七章 1 節中，保羅要哥林多人放棄與世界的密切聯繫；從六章 11～13 節和七章 2～4 節看來，他的要點為，他們應當回轉過來，加強與他和神其餘真正代表之間的關係。因此，保羅在此向哥林多反對他的人作了點到為止的攻擊。

六 11～13　「自由說話的口」和「赤誠開敞的心」正符合保羅對「公開說話」的強調，這是古代演講中很重要的題目（見三 12 的注釋）。保羅此處的話充滿關愛，再度要求他們回到他的愛中。

流露至深的情感，並以激動的情緒來推理，在古代的演說和寫作中並不罕見，甚至相當尋常。演說者會特意攪動聽眾的情緒；他們甚至常聲稱，不知該怎麼說才好，因為所要談的題目太感動他們了（參：加四 20）。當然，這些演說者應當是真情流露，而不是裝出來的。

六 14　六章 14 節至七章 1 節，保羅乃是 * 離題，這是常見的文學形式；由於此段和 * 死海古卷經文的類似，而與保羅本身的風格不同，所以他可能是在用他從前讀過的某篇講章，或某種思想。他以申命記二十二 10（參：利十九 19）作六章 14 節（「負軛不平衡」，參 KJV）的依據，那一節的意思可能是強調* 律法禁止與異教徒通婚的規定（參：申七 3；拉九 12；尼十三 25）。

智慧與愚昧無法協調，這是希臘的格言；對 * 舊約和猶太人的思想而言，智慧與愚昧、義人與惡人、以色列和 * 外邦人的分野，是非常重要的。非常敬虔的猶太人和不太敬虔的猶太人可以一起工作，但是較敬虔的猶太人會有更多的禁戒。修辭式問題乃是 * 修辭言論常見的格式，保羅在第 14～16 節連用了好幾回。

六 15　「彼列」（Belial 或 Beliar，NRSV）是猶太人對 * 撒但的另一種說法。

六 16～17　猶太人的 * 律法禁止在外邦人的節期，或可能與偶像沾染的任何方式，與他們做生意。猶太人並不會去干預異教廟宇，但是在保羅寫哥林多後書之前二十年，有位皇帝想要在耶路撒冷的聖殿立一座偶像，猶太人便堅決反對，甚至反叛也在所不惜。

保羅將哥林多基督徒描述為神的殿（林前三 16，六 19），與偶像沒有關聯（林前十 20～21），這類 * 舊約經文他大可隨手撚來：第 16 節是引用利未記二十六 12（上下文為神住在祂子民當中，二十六 11）；參類似的以西結書三十七 27～28 和四十三 7。第 17 節引用以賽亞書五十二 11，談到 * 彌賽亞拯救時的新出埃及（五十二 7～15）；參：利未記十一 31、44～45 和二十二 4～6。

六 18　神的子民是祂的兒女（如：賽四十三 6；耶三 19），到了末時，他們與祂的關係一定會恢復。保羅將幾處經文的話混合在一起（可能包括撒母耳記下七 14），猶太作者有時會這樣做；此處他可能也加入了自己預言的話（參：林前十四 37～38）。

七 1　非巴勒斯坦的猶太人常會講到內心的潔淨、不玷污；不玷污的肉體通常是指禮儀上的潔淨（洗手，或浸禮）。保羅在此是指身體與靈裏的潔淨（見五 10 和林前六 20 的注釋）——與罪隔絕。

七 2～3　保羅的用詞帶著強烈的情感；見六章 11～13 節。希臘羅馬文學中，最強的委身說法，便是願意與某人同死（在希臘文化之外，也有類似的說法；見：撒下十五 21；約十三 37，十五 13）。

七 4　希臘羅馬演說家常強調對聽眾的信心，為的是要拉近彼此的關係，並使他們更願意聽從。
七 5～16
保羅與哥林多人的和好
七 5～7　* 舊約經文強調神對祂子民的安慰（如：賽四十九 13，五十一 3，五十二 9）；保羅在此繼續講本書信一開頭所談的主題（一 3～6）。保羅從特羅亞跨海到馬其頓，找到了提多，就是他派到哥林多去，帶著那封嚴厲書信的同工（二 12～13）。他感到安慰，不單是因提多平安，更因他們有良好的反應。

七 8～9　古代擅於演說與寫作的教師警告說，除非萬不得已，否則不要作公開的指責；如果在責備之時，同時亦加以稱讚，別人比較聽得進。在這類教師的專門用語中，「責備」乃是指要使人羞愧，而願意 * 悔改。

七 10　異教的哲學家有時也像舊約（如：摩五 6～11）和猶太人一樣，會承認神的審判不單是表明公義，也是要讓犯罪的人悔改。

七 11～12　推砌相關的辭彙，乃是希臘 * 修辭學所接受的一種表達方式，可強化這些辭彙所要表明的重點。

七 13　提多受到熱情的款待；招待客旅是古代很看重的事，尤其在猶太人和基督徒當中。

七 14　自我推薦固然應當審慎為之，但為朋友誇口在古代則被視為理所當然。

七 15～16　倘若哥林多人如此尊重提多，就代表他們視他有如保羅親身的代表；對代表應當尊敬，就像對待差他的人一樣。
八 1～9
樂捐的榜樣
　保羅在此所推動的事——要人捐款——乃是一種象徵，為了要促進猶太與 * 外邦 * 教會的合一（羅十五 25～26），並幫助真正窮困的人（加二 10）；他則特意避免要人為自己的事工捐款（林前九）。雖然他從前曾告訴哥林多人這方面的需要（林前十六 1～3），但會眾當中的高層人士可能不以為然，認為這是有所矛盾的作法。他們曾經希望保羅接受供應，就像一般的哲學教師一樣，而不要去作卑微的工匠來維生（十二 13；參：林前九）；而保羅卻與會眾中的窮人認同，結果可能得罪了他有錢的朋友，因他們瞧不起工匠。所以保羅要在第八、九章中為收集捐款辯護。

八 1　道德作家常提供正面的榜樣。公開演講的人會用標準的 * 修辭學技巧，即所謂「比較」，其作用是刺激道德上的爭競。許多演說家，包括保羅在內，很會用古城或其他地區的對手為借鏡，以激勵聽眾發奮圖強。馬其頓和哥林多便是這樣的較勁者。

八 2　有些希臘羅馬貴族嘲笑生活簡單的人，但另有些作者則贊許簡樸生活，因過這種生活的人更能慷慨給予。馬其頓並非窮苦之地，但是逼迫與放逐可能使那裏的基督徒在財務上格外艱難。

八 3　捐款乃是根據一個人的能力而定（申十五 14；參：結二 69；多比雅書四 8、16），但馬其頓人超越了這項規定。

八 4～5　譯為「參與」（NASB）、「分享」（NIV、NRSV），或「相交」（KJV；和合本：有分）之詞，在保羅的時代是商業術語，指「合夥」。
　它也可以指羅馬商界的一種組織，稱為「會社」（societas），其中的會員立下合約，為要達到會社的目的，必須提供所需要的東西。
　無論保羅是從正式的角度看這種「合夥」，還是從非正式的角度，馬其頓人顯然認為，能支持別人，就像接待客旅一樣，是一項榮幸。此處譯為「服務」（NIV）或「支援」（NASB；和合本：供給）的詞，在猶太教是專門的用法，指將捐款分給窮人。

八 6　提多在他們當中的時候，不單談到嚴厲書信上的事，也提到捐款的事。

八 7　他們當中有可貴的屬靈恩賜（林前一 5～7，十二 28），還有其他各種神的工作。保羅運用讚美作為勸勉的基礎，正如道德家的慣常作法。

八 8　由於古代常勉強人捐款，去做公益的工作（有時這種勉強的捐款會令不太寬裕的人破產，比繳稅還要厲害），因此演說家和作者若要籌募基金，就要非常小心，必須強調捐款要出於樂意。（後來猶太教師甚至控訴收捐款的人，說這些人勉強窮人捐款，乃是「壓迫窮人」。）保羅暗指他前面用過的 * 修辭技巧（八 1）。

八 9　道德家常以榜樣為例，保羅在此舉出最大的榜樣，要哥林多基督徒效法基督，用他們的財產來使窮人得富足。保羅就像當日猶太與非猶太的作者一樣，在講到財富時，既是指字面，又是指比方的說法，不過他的意思可能真的是指基督使信徒得到富足，因為他們彼此幫補（八 14）。

八 10～15

照力量捐贈

八 10～12　哥林多人可能早已樂意支持耶路撒冷的 * 教會（林前十六 1～3）。（注釋家注意到，譯為「去年」或「一年前」的詞，可以指九到十五個月之前。）由於他們的教會比別的教會更富足（八 1～2），他們已經捐了更多，而有人感到他們在捐款總數上所占的比例太高。保羅採用一個常用的辯論法，說明他們為何應當照原初的意願去做：古代許多的論證都是由此處譯為「益處」（NASB）或「何為最好」（NIV）（見如：林前六 12）的標準來衡量；保羅在八章 13～15 節說明其益處。* 舊約一般講到禮物與祭物為「可蒙悅納」，都是指所獻上的是最好的（如：利一～四）。

八 13　哥林多基督徒可能覺得，他們的捐獻占全額的比例太高，因而有所不滿，但是哥林多乃是一座富裕的城市。而對「朋友」一詞，常見的定義之一為「朋友能凡物共用」，而且是「平等的」，這原則甚至能應用于富有的 * 庇護人——他們以金錢支助貧窮的 * 受庇護者。古代的演說家與作者不但強調「和諧」（見五 18～19 的注釋），也強調「平等」，哥林多人不可能誤會保羅的意思：他們信主之後，就成為其他基督徒的「朋友」，因此在基督的身體之內，需要作更均平的供應。

八 14　猶太智慧作者勸讀者，在豐裕的時候要記得饑荒的日子（傳道經十八 25）；雖然哥林多非常富有，那裏的基督徒無法想像自己會貧窮，但保羅的原則與今天一些健康保險的說法類似：一旦他們有需要，別人便會前來供應。神總會使整個基督的身體得到充足的供應，而基督徒則需要保證，他們已經真正將所謂的「充足」分發出去了。

八 15　倘若八章 14 節聽來太過理想，不像真事，保羅又提出神供應的原則，以曠野的嗎哪為例：神乃是要每個人得著自己所需要的，不多也不少（出十六 18）。

八 16～24

送捐款的使者

八 16～18　保羅在此是為提多和他的同工寫推薦函（三 1）。

八 19　地中海一帶的 * 會堂，每年都會派當地最富聲望的代表，把貢物送到耶路撒冷的聖殿去，同樣，這一次的捐款也要辦得毫無瑕疵：使者是由「眾教會挑選」的。「挑選」一詞可能暗示用舉手投票，或（更松的）掣簽的方式，這是希臘人常用的辦法。

八 20～21　希臘羅馬文化極注重榮辱，他們的作者會強調，領袖和公眾所托的管事者必須一無隱瞞，且在道德上無可指責。猶太教也強調，收慈善捐的人必須是行動正直者，以免遭到不實的指控。

第 21 節反應出 * 七十士譯本的箴言三 4，以及根據它而來的格言；猶太教師強調，要在神和人面前行善。

八 22　猶太和希臘羅馬的道德家都建議，領袖的人選要先在較低的職位上經過「試驗」，才能賦予高官的位置。這位弟兄（與八章 18 節所提的不是同一位）已經在神的事工上通過考驗。

八 23～24　他們身為眾教會的「特使」（直譯，「使徒」；和合本：使者），便是這些教會所任命的代

表。因此，他們很像各地猶太團體派出的代表，這些人每年都結伴而行，一同到耶路撒冷去，繳付聖殿稅。提多是在這群特使當中代表保羅。因此他們應當受到款待，正如保羅和其他教會所受的接待一樣。在古代的地中海一帶，使者都受到尊重，備受禮遇。有關「誇獎」，請參七章 14 節的注釋。

九 1～5

事先的誇獎

每一個城市的公民，首先要忠於該城，而城與城之間常有激烈的競爭。保羅利用他們身為市民的驕傲，以確保這些富裕的哥林多人能盡上本分。哥林多是馬其頓（其中包含腓立比和帖撒羅尼迦）以南的亞該亞省之首府。因此，保羅在此採用表親密（藉誇獎他們）和相互比較的 * 修辭技巧。不過，保羅誇獎哥林多人，是冒著自己名譽的危險。倘若十至十三章是屬於同一封書信，保羅可能另有擔心的理由（尤其參十二 16～18）！

九 6～15

撒種與收割

九 6　收割自己所撒的種，反映出古代的一句格言，這是古代許多與農業有關的比喻之一（參如：伯四 8；箴十一 18，二十二 8；何八 7，十 12；德訓篇七 3；西塞羅；亞里斯多德）；少撒便少收的比喻，似乎廣為流傳。

九 7　保羅在此是引用標準的猶太智慧語；他勸勉的前半可能暗指出埃及記二十五 2，三十五 5、21～22 和申命記十五 10（參：代上二十九 6～9；拉二 68），顯示保羅已經有一套依據 * 舊約而架構的成熟捐獻神學。「神喜愛捐得樂意的人」，是根據 * 七十士譯本加在箴言二十二 8 之後的一句話（「神祝福甘心給予的人」）。譯為「樂意」的詞，在猶太典籍中常指對窮人的施捨。

九 8　「充足」（KJV、NASB）是希臘哲學家的術語，通常是指聖哲在各樣環境中都能知足。雖然有些希臘典籍強調，一個人可以不靠任何東西而自足，但大多數希臘思想家都同意保羅的說法，一個人最基本的需要必須先得滿足，才談得上自足。有關古代對產業和財富的看法，參：提摩太前書六 3～10 的注釋。

九 9　這句話引自詩篇一一二 9，在詩篇的上下文中是指義人的行為；因此保羅在九章 8～9 節可能是說，他們若撒種（捐錢）給窮人，這義行就會永遠長存。

九 10　由於哥林多人要作義的「撒種者」（「分散」種子，9 節），保羅便引用以賽亞書五十五 10：「那賜種給撒種的，賜糧給人吃的」，證明神能繼續供應他們，因此他們能繼續給予，以致得到更多義的報償（9 節）。保羅用第二處經文（賽五十五 10）來支持第一處經文（詩一一二 9，引於九 9），以應用於他們的處境中；將同一鑰字或觀念的經文連在一起，是猶太解釋學常見的作法。

九 11～15　猶太人相信，神會聽窮人的呼求（申十五 9～10）；保羅的讀者能明白他的要點，即：他們幫助窮人，可以直接使神的榮耀得到稱讚（林後九 11～12；參一 11），而且由於耶路撒冷窮人的祈禱（九 14），哥林多人也會蒙福。（因此，神的「恩賜」——15 節——可能指祂對哥林多人的供應，以致讓他們能資助耶路撒冷的窮人。）

十 1～18

保羅和他的對手不同

保羅在此話鋒一轉，本來是謹慎地表示關愛，突然變成向對手發言，因此許多學者認為，十至十三章是屬於另一封信。有些人認為，保羅在寫這些話之前得到了新的訊息，或者他是把真正的 * 痛責留到書信的最後才寫。

十 1～2　保羅那封嚴厲的信（二 4，七 8；要到情況非常嚴重，才會寫嚴厲的斥責信）引起一些會友的反感：古代的 * 修辭學家堅稱，書信應當反映出寫信者的真相，就如他當場臨在一般。

基督的「軟弱（和合本：溫柔）和溫和（和合本：和平）」可能暗指後來馬太福音十一 29 所載耶穌的話；這是對哥林多人埋怨保羅太軟弱（林前二 3）的最佳答復；希臘文化一般不會認為軟弱是一種美德（參：現代的俗語「懦夫（wimp）」）。

十 3～5　希臘聖哲有時會形容他們與錯誤思想的對敵有如一場戰爭，所用的辭彙與保羅在此相仿。保羅

也像這些聖哲一樣，聲稱自己在與錯誤的思想爭戰。「論證」（NIV、NRSV、TEV）或「猜想」（NASB；和合本：計謀）乃是 * 修辭學或哲學推理上的術語；在這個相當長的比喻中，戰俘乃是人的思想。參：箴言二十一 22。

十 6　在戰爭結束之後，君王通常會將反叛的人處死（如：撒下十二 31）。保羅的意思或許是，信徒必須加倍努力，以彌補過去不順服之時所損失的時間。

十 7　哥林多人非常注重外表，就像一些詭辯家在演講時十分看重討好人與說服力，但是真正的哲學家常嘲諷這種態度（四 16～18）。哥林多 * 教會內較富有的成員醉心于希臘哲學，因此保羅在此用他們自己的說法來斥責他們。

十 8　保羅的「權柄」在哥林多前書九 5 曾是個問題（那裏同一個字一般譯為「權利」）；有些富裕的哥林多人攻擊他，說他不合乎他們的文化標準（即：雖然他是位道德教師，卻靠作工匠維生）。* 舊約先知蒙召，不單要建造，也要拆毀（如：耶一 10），但保羅蒙召卻只是要建立哥林多人（林後十二 19，十三 10）。

十 9～10　古代書信寫作最基本的規則為，書信的內容應當與作者在場時的說法一致，因為從某個角度而言，書信便可代表寫信者的臨場。哲學家若在這方面失去一致性，一定會遭人非議。

「又沉重又利害」（KJV），這種信必然出自受尊重的權威人士（羅馬人看重一種稱為 gravitas 的美德，其中含有嚴厲的成分），保羅的言語可能欠缺 * 修辭學的訓練，無法讓社會上的權貴感到折服。他的（按字面）「親身出席」（KJV、NRSV）也不讓人刮目相看，或許意思是他的穿著並不像體面的哲學家，或許（更有可能）是指他的姿勢略嫌笨拙，而在向大眾演說時，姿勢的重要性也是修辭學者所強調的。換言之，保羅的寫作要比演說來得強。

十 11　哲學家和猶太教師常將話語和行為作對照；行為的分量更重。即使保羅在演說方面稍差，他的生活卻可證實他所說的一切。

十 12　「比較」是標準的 * 修辭學與文學的技巧；在此保羅乃是嘲笑他的對手：他們如此愚蠢，竟沒有發現一個人是不能拿自己與自己比較的。高階層的 * 庇護人常會替社會地位較低的 * 受庇護者寫推薦信，但是有時人不得不自我推薦；自我推薦要是能保持謙遜，也可為人接受，但保羅將他的對手描繪成自吹自擂，希臘文化則視此為醜事。

保羅以挖苦的方式拒絕將自己與這些教師相比；挖苦是常見的辯論技巧。「比較」的規則之一，是不能將不同的項目拿來相比；然而在十章 13～18 節，這些不同點都對他有利。

十 13～16　在地中海一帶，修辭學與哲學的教師常因學生和學費彼此競爭。自我廣告的方式之一，便是與同行的對手相比，而顯出自己的優秀；保羅用古代文學的諷刺法，用他對手的宣傳反過來攻擊他們，既加以駁斥，又挖苦他們的吹噓方式。「範圍」（NASB）或「合式的限度」（NIV；和合本：界限）有時用來指公僕在一個地區的服務；保羅這樣講，也可能是借用羅馬皇帝征服的用語（參十 3～6）。

十 17　有關耶利米書九 23～24，請參：哥林多前書一 26～31。

十 18　保羅是應用耶利米書九 24，他注意到，自薦顯然是不通的——除非，像保羅一樣，在不得已的情況之下被逼著要這樣做（如：為自己辯護）。向群眾演講的人會用到自我推薦，但是他們知道，這樣做必須十分謹慎，而且要有合適的理由，否則便會造成反感。

十一 1～15

應對假使徒的誇口

保羅自居卑微，甘心做社會上低下的工作（十一 7），但他的對手正好相反，自我吹捧。所以保羅按古代自我稱讚的格式，仿照他的對手列出自己可誇口的事，以挖苦他們。而同時，他將他對手的價值觀反轉過來，受神 * 國度價值觀的光照，這是另一種常見的文學技巧，稱為諷刺文（十一 16～33）。

十一 1　在希臘文學裏，「顛狂」（此處「愚妄」）有時是神明對狂傲者的懲罰，因此有些注釋家認為，

哥林多反對的人曾指控保羅，說他高傲、顛狂。但較有可能的是，他只是表示，他乃是為了* 修辭的緣故而假作顛狂（善用各種文體乃是修辭學的訓練之一），其實真正在誇口的是那些反對他的人，因此他們才真正顛狂了。

十一 2　為神的子民存著如神一般的嫉妒（參：出二十 5），會被視為敬虔（參：民二十五 11）。作父親的要在婚禮中將女兒許配給人，保羅在此將哥林多 * 教會比作女兒（林前四 14～15），由他許配給基督（參：猶太人描繪說，神將祂的兒子以色列與 * 律法聯姻）。有些注釋家視保羅為男儐相，把新娘帶到，而非父親許配女兒。

十一 3　有一些猶太典籍說，* 撒但假裝成善良的天使（參十一 14），以性來誘惑夏娃。這裏既提到許配童女的比方（十一 2，可能是許配給基督——新亞當），保羅心中可能稍微想到此傳統說法。但更明確的乃是以聖經創世記第三章為背景，那裏記載蛇誘惑了夏娃。保羅將他的對手描寫成淫蕩的人，去引誘已經許配人的童女，這種罪在羅馬法之下會被判放逐，在* 舊約裏則判死刑（申二十二 23～27）。

十一 4　舊約與後來的猶太文學常描繪假先知為自稱有神的 * 靈，但卻是被另一種靈所驅策的人。保羅對他們居然能接受這種惡人的對待（亦參十一 19～20），作了諷刺性的稱讚，他用的是古代常見的譏諷技巧。

十一 5～6　* 修辭學在希臘羅馬社會是很重要的，哥林多也包括在內（參：林前一 5 的注釋）。運用修辭學顯出一個人受過教育，值得富有的人聽從。然而哲學家常強調，他們擁有真知識，勝過那些講得天花亂墜的人，他們的思想能夠影響希臘社會；保羅以後者的模式自居，來為自己辯護，指出前者的不是。

保羅說他「言語不精練」（NASB）並不一定意指他是很差的講員；最好的講員也會謙稱自己講得不好，以免聽眾期望過高。他似乎受到別人的指控，說他修辭的技巧不足；不過，他的寫作所流露出的繁複修辭技巧，則勝過當時大多數的人；但無論他多麼努力，究竟不像從小就受修辭訓練的貴族子弟，或許某些表達方式別人覺得很自然，而對他並不容易（參十 10 的注釋）。

十一 7　教師一般都有 * 庇護人資助，或靠收學費，甚至以乞食維生，但是從來沒有人去和工人一起做工（林前九 6）。保羅的對頭以哥林多基督徒中較高階層的感受為理由，說保羅去做工匠，令他們尷尬；至少他們是專業人士，能夠付得起錢。保羅可能特意不拿他們的錢，以免別人誤以為他是普通的說教者，為賺錢而教導，或許他也不想讓人以為他是倚賴他們的 * 受庇護人。

「卑微」在猶太人是美德，但希臘人則將它視為「羞辱」，只適用於那些低階層的人。

十一 8　保羅甘居低階層；他成為哥林多人的僕人，與他的對頭所服事的物件不同（十一 15）。從雇主得工價，但實際上卻在為別人工作，當然會被視為不誠實，因此保羅用「搶奪」（和合本：虧負）一語；搶匪則比低階層的人還要不如！這個詞也可以用來形容戰役之後，得勝的一方「掠奪」吃敗仗之仇敵。由這個角度來看，本節下面提到的「工價」（KJV、NASB）或許可指「軍人的工資」。

十一 9　* 庇護人可能視靠他們接濟的 * 受庇護人為「負擔」。有時教師會是富有人家的受庇護人，但保羅並沒有靠任何人，因此他不是哥林多 * 教會的受庇護人，他對他們沒有責任。

十一 10～12　誇口若不是單為自己，乃是為了別人的緣故，就能被接納。例如：* 蒲魯他克認為，倘若在自譽之中也稱讚聽眾，便是可行的。

十一 13～15　有些猶太教的典籍描寫 * 撒但假裝成天使，或別的樣子（如：向 * 拉比扮成美麗的婦女，向約伯的妻子扮成乞丐；其中一種說法，見十一 3 的注釋）；猶太教認為撒但是欺哄者。雖然以賽亞書十四章和以西結書二十八章的上下文並非特別指撒但（這與今日一般的看法不同），不過許多猶太典籍都教導說，撒但和其他邪靈原來乃是天使，後來在創世記六 1～3 時墮落了。

十一 16～21

保羅為誇口道歉

十一 16～18　* 修辭學教師（如昆帝良）和道德家（如蒲魯他克）警告讀者，除非萬不得已，為了辯護，或其他正當的理由（如以自己為榜樣來激勵別人），否則絕不可自誇。有些智者覺得誇口是恰當的，但

一般人都感到厭惡。寫自傳的人要想法降低別人對他們自稱的反感。保羅的對頭顯然讓他大有攻訐的機會——這一點顯出他們缺乏* 修辭的技巧。

十一 19～20　反諷是一種常見的修辭技巧。打人的臉，就像朝人吐唾液一樣，對那人是很大的污辱（參：太五 39 的注釋）。「佔便宜」（NASB、NIV；和合本：擄掠）有時指性侵害，是很嚴重的侵犯。在上層人士的理想中（為保羅的對頭所贊同），若一個人真有高貴的氣度，就配享自由，這種人絕對不能容忍作人的奴隸。

十一 21　保羅繼續以上的反諷（十一 19～20），承認他的「羞辱」或「不名譽」——在講求地位的社會中，這是最嚴重的事。他再度使用「比較」的 * 修辭技巧，來譏嘲那些自誇之人，他們是自我按立的 * 使徒，到哥林多來破壞他的地位。

十一 22～33

在患難中誇口

貴族通常會以身世、成就等等誇口，但一般不會以患難誇口。有些哲學家將自己忍受的苦難列出來，作為別人效法的榜樣。在其他的情境下，受苦清單可能證明某人效忠於某事；如：查理頓（Chariton）寫的愛情小說中，露西彼的信中記著她為愛人克利多弗受了各式各樣的苦。可是凡列出所受的苦，證明自己能忍耐的人，多半都是在為自己的力量誇口，而不是誇自己的軟弱。對保羅而言，凡誇口的應當為 * 天國的美好（十 17）而誇口，為神的榮耀而謙卑自己。

十一 22　在希臘羅馬文化下的哥林多，* 教會承認它的根源來自猶太教；而旅行的猶太基督徒，尤其是生長於巴勒斯坦的那些人，會自稱他們的傳統比保羅更早。這裏「他們是……？我也是」的推理，似乎在古代很有說服力（參如：* 約瑟夫《生活》40，§199）。「以色列人」和「亞伯拉罕的後裔」，在古代猶太教的說法裏，可以指任何一個猶太人；「希伯來人」也許指同樣的意思，不過亦可能特別指巴勒斯坦的猶太人（參：腓三 5 的注釋）。

十一 23　此處譯為「僕人」的字，可能是尊敬的說法（「公使（minister）」，KJV、NRSV）；倘若在這裏有「基督的奴僕」之意，就是指居高位的奴僕（見：羅一 1 的注釋）。至於「瘋狂」（NASB），請參：哥林多後書十一 1 的注釋。保羅所誇的頭一項，就是哥林多人對他的責備：他卑微的「勞力」（十一 7 的注釋）。有些哲學家以不在乎被人打為誇口；猶太人稱讚為信仰遭鞭打或殉道的人。

十一 24　在猶太法律之下，有些罪（如不遵守安息日，或作假先知）要被人用石頭打死（由於羅馬的限制，猶太人無法正式執行死刑，所以他們通常是將犯了死罪的人趕逐出去）。還有一些較輕的罪，只需要用鞭子打三十九下（申二十五 2～3）；* 會堂是審判的地方，鞭打則由在會堂裏服事的人執行。違犯節期或禮儀律法的人，會先受到警告，若仍執意不改而屢次違規，才會遭到刑罰。

十一 25　羅馬公民不應該用棍打，可是官員有時會不管這些規定（參：徒十六 22）。有關保羅被石頭打，參：使徒行傳十四 19。經常旅行的人明白會有沈船的危險，而古代認為淹死在海中是最可怕的死法（一部分是由於異教徒相信，死在海裏的亡魂會永遠不得安息，因為沒有經過正式的埋葬）。當時沒有救生船（參：徒二十七 30 的注釋）或救生衣，所以船若沈了，遇難的人會在水中待很長一段時間，有時無法存活。

十一 26　旅行在古代是極危險的活動；後來有一猶太典籍甚至說，祭司一星期要花兩天為旅人的安全禁食禱告。從海港到內陸的城市常以河流來連接，而強盜常會攻擊進來的船隻，小亞細亞一帶尤其厲害；保羅在此也可能指越過暴漲急流的危險。走陸路的時候，強盜是最可怕的危險，這也是許多團體夜間不行路的理由。當時海盜不像更早的時期那樣常見；在帝國統治的期間，陸上的強盜雖然也減少一些，但仍然是危險的主要來源。而保羅所遭「危險」的最高潮，卻是「在假弟兄當中的危險」（KJV），這可能是指著他的對頭的諷刺說法。

十一 27　不得睡或許是由於晚上旅行可能面對危險（晚上很少能進行事工，因為大家都很早睡，只有守更的人和參加飲酒作樂宴會的人例外，不過有些人可能到很晚還在講故事或聊天）；不眠症或許有可能（參十一 28～29），不過在這段清單裏面不太可能列入（第 28 節的焦慮之後倒比較合適）。深入小亞

細亞內地的人會面對「寒冷」；再加上「赤身露體」（有時是指衣服不夠，就像此處），會非常艱苦。

十一 28　保羅為神的子民感到「焦慮」（NRSV〔和合本：掛心〕；此字在馬太福音六 34 譯為「擔憂」〔和合本：憂慮〕），是出於愛（十一 29～30），正如從前* 舊約的先知為以色列著急一樣。哲學家強調，不應當焦慮（腓四 6 同），可是保羅的焦慮是出於愛，而不是出於自私（林後二 13，七 5～6；林前七 32——同一個字；帖前三 5）。

十一 29～31　保羅與「軟弱」之人的認同，會再次得罪哥林多 * 教會中在社會上有權有勢的領袖，他們會視之為地位卑微的表現。保羅以軟弱為誇口，將他對頭的立場完全翻轉過來。

十一 32　主後三十四至三十九年亞哩達王四世管轄拿巴提，就是敘利亞大馬色附近的地區，也可能統管了大馬色（他死於 39～40 年）。如果他並沒有直接治理大馬色，他也極可能運用他的政治勢力，影響轄區以外的地方。從東方來的商隊大部分都必須經過他的國家，因此這個國家是近東一帶最強盛、最富有的小國。

拿巴提人的潤滑油瓶



十一 33　保羅提到的「窗戶」可能是沿城牆而蓋的一間屋子的；許多屋子都沿城牆而蓋。保羅的辦法來自 * 舊約（書二 15；參：撒上十九 12）。使徒行傳九 25 提到這次的脫逃。這絕不是高階層的人會誇口的那種英雄作風，因為他們並不認為惹上權威人士有什麼價值，甚至為基督也不值得。

十二 1～10
啟示與軟弱
十二 1　雖然保羅只在逼不得已的情況下才講到自己屬靈的經歷（如：林前十四 18），但亦可看出，他就像許多 * 舊約的先知一樣，經常得到異象與啟示。與保羅同時代的一些猶太作者會積極蘊育異象的經歷，借著禁食或不睡等方式，但卻沒有任何跡象顯示保羅刻意追求異象；他反倒是「被提上去」的（2 節；參：啟四 2 的注釋）。

十二 2～4　「十四年前」可能是在保羅歸主十年之後。後期猶太教師有時會用「那人」指「你」或「我」，因此保羅可能在此是用第三人稱來講自己的經歷，以免顯得炫耀。有些希臘作者認為，如果不好意思公開談自己的經驗，不妨借用別人的身分來描述；而有些猶太 * 啟示文學作者也採取類似作法，將自己的異象透過從前英雄的口說出來，而且以他們的名義寫作。若有人因保羅得到啟示而稱讚他，他絕對不

會接受，他只誇自己的軟弱（參：箴二十七 2）。

希臘作者講到靈魂的上升，尤其在死後，猶太的神秘主義者與啟示文學作家也這麼說。猶太人中的見異象者有時會將他們對天堂的神秘經驗描寫成「被提」；或許他們的意思是指，他們的靈魂看見了天堂，但有時他們所描述的經歷非常生動，似乎他們的全人都被提上了天（結二 2，三 14、24，八 3，十一 1、24），有些典籍特別聲明，身體也參與在這樣的經歷中（如：* 以諾一書）。（猶太人升天的故事有時強調升天有危險，好像四位 * 拉比的故事，只有一位全身而返。但除了* 斐羅之外，所有猶太人的故事不是假別人之名，就是在保羅之後所寫，因此，在保羅的時代，猶太神秘經歷的本質究竟為何，很難清楚捕捉。）

神所賜的異象，與一些希臘術士、並今日許多文化中行奇事之人、鬼靈附身之人的經歷都不同；他們講靈魂出竅，在星際間旅遊；連深受希臘思想影響的猶太哲學家斐羅，都認為奧秘的經驗乃是靈魂遇到神的經歷，並不只是在地的上方遊蕩。

在猶太經文中，「樂園」，就是與地獄（* 煉獄）相反的新伊甸園，來世會出現在地上，但現今則保留在天上。不同的經典對於所見的天共有幾層，有不同的說法（從三到三百六十五）；三與七是最常見的數目，而人們常以為，樂園就在這幾層天中的某一層裏。保羅的「第三層天」可能意味著他的思想是天有三層，而樂園是在最高的一層。（較低的天空被視為較低層的「天」）。許多希臘讀者認為，純潔的靈魂死後會升到最高的天，因此哥林多的基督徒一定會瞭解保羅此處的話。

在希臘 * 神秘宗教裏，神祇的啟示也「不可說」；有些猶太作者，如 * 約瑟夫和 * 斐羅，將這種說法應用到神最高的智慧，或神的名身上。

十二 5～6　有一種常見的 * 修辭技巧是說：「我可以如此說，但我不願意」；保羅在此是運用這種技巧（在腓利門書第 19 節亦然）。保羅的對頭為自己的異象誇口，而他在此又勝他們一籌，但是他仍然顯明，他們的誇口乃是愚拙的。

十二 7～8　常有人認為此處的「肉體」指身體的疾病（如：加四 13）（如 TEV），但其實並不一定；保羅可能暗指「以色列肋下的荊棘」，就是神留下來的迦南人，以免以色列人高抬自己（民三十三 55；士二 3；參：書二十三 13；結二十八 24）。

學者為保羅的「刺」究竟是什麼，有諸多辯論，但是從上下文與保羅在這節提到的「攻擊」看來（參：林前四 11），也有可能是指他不斷受到的逼迫；這個「* 撒但的差役」可能是反諷式的說法，以羞辱他的對頭（十一 14～15）。此處神的主權勝過撒但和牠的使者，正如 * 舊約與大多數猶太人的想法。

十二 8～10　哲學家常講到自我的滿足，或是能忍受試煉，或是能面對平靜無事。保羅此處的思想卻截然不同。神的恩典才帶來滿足，能供應保羅所需要的力量。

在異教裏面，神的能力主要是透過奇事顯明；對保羅而言，一個自覺軟弱的人，惟有倚賴神的能力才能忍受試煉。在異教廟宇中神跡的報告，形式與保羅這裏的請求相同（8 節），但是結果則為神祇顯現，醫治了那人。

雖然保羅行過許多神跡（十二 12），他卻不以自己的神跡自誇，但他的對頭可能會以他們所行的神跡誇口；保羅則是以自己的軟弱誇口。

十二 11～18

保羅最後的諷刺

十二 11　許多古代作者都認為，自譽必須不得罪人，因此只能在不得已的情況下為之，主要是在為自己辯護之時。哲學家通常認為，一般的演說家「算不了甚麼」，有些人可能將這個詞用在保羅身上。

十二 12　要讀者思考自己親眼所見的事，是將自譽可能引起的反感稍微轉移，例如：早期希臘的 * 修辭學家伊索克雷特（Isocrates）。

十二 13　哥林多 * 教會內的富裕人士希望有一位他們能引以為傲的 * 使徒——能配合他們高階層的地位，作一位專業的道德教師。因此他們希望保羅不要去工作，而接受他們的供應，成為他們的 * 受庇護人，或受供養者（參：林前九）。

保羅避免受教會中富有之人的支使（參：哥林多前書導論的背景介紹），因此接受其他人的支持；此處他用諷刺來回答：「饒恕我吧！」

十二 14～15　富裕的哥林多人希望保羅成為他們的 * 受庇護人，而由他們作他的 * 庇護人（十二 13），但保羅提醒他們，他乃是他們的父親（林前四 15）。因此，他將兩方的地位倒轉過來：他拒絕他們的支持，並不因為他對社會現狀無知，而是因為他們乃是受他供應，而非他們來供應他。

羅馬的父親一旦宣聲某個孩子是他的，作父母的就必須供養孩子長大成人，並幫助年輕夫婦建立家室。在羅馬人的家中，受庇護人與孩子都被視為受供應者。

十二 16～18　那些批評保羅不接受他們供應的人（一旦被接受，可能在同一社會階層的人當中，他們的信仰便顯得更值得尊重），顯然接受了保羅對頭的論點，反對他為耶路撒冷的窮人募款（八～九章）。在保羅的論點裏，這件事幾乎出現在最後，因此他為窮人募款的事，可能是他對頭的主要指控：這位保羅不接受你們的供應，其實這樣作乃是合乎社會風氣的；而他竟然向你們要錢，去幫助你們不認得的人！

十二 19～十三 4

保羅要來管教

保羅上次在他們中間是「軟弱的」，但現在他會剛硬起來（十三 3）。

十二 19　「分訴」，或辯護，是寫作的標準模式，但保羅說明，他反諷式的辯護，以及 * 修辭學的展露，都是出於愛哥林多人的緣故，而不是真要為自己辯解。

十二 20　希臘羅馬道德家最常講的題目便是「和諧」；他們會責備爭鬧、嫉妒等等。古代作者也斥責發怒等態度。哥林多人不可能為自己的行為辯護——即使按照他們自己文化的倫理，也無法辦到。

十二 21　哥林多 * 教會有權勢的人假裝謙卑，就像他們的異教同僚一樣；但如果他們從前擔心保羅過分自居卑下（十一 7），他們糟糕的屬靈狀況（十二 20）則會令他更加羞慚。他為他們的誇口竟至如此（九 3）！

十三 1～2　摩西的律法（申十七 6，十九 15）和其後所有的猶太（與基督徒——太十八 16；提前五 19）的律法，都要求至少要有兩名見證人，控訴才能成立。

保羅將他下一次去哥林多視為法庭之爭（參：林前六 3～4），並向他們保證，他一定會贏。

十三 3～4　由於猶太教講先知所論的神，保羅在此提及「基督在他裏面說話」，可能是強調他有先知的恩賜。

保羅常要哥林多人思想神的能力在十字架的軟弱中如何彰顯出來（林前一 18～二 8），主要是因為哥林多基督徒，像他們的異教文化一樣，看重 * 修辭與行神跡的能力，就是演說家與術士吸引人之處，而不看重至高的神。

十三 5～10

真正的能力與軟弱

十三 5～6　哲學家通常鼓勵人自我反省或測試。保羅所傳的是真正的 * 福音，又有基督在他裏面（十三 3～4），但哥林多人則要省察，看基督是否在他們裏面；如果基督在他們裏面，也就一定在保羅裏面，因為他是他們屬靈的父親。

十三 7～9　哲學家通常推理道，別人如何看他們，是無關緊要的；但是許多人主張，應當注意別人對自己的想法為何，不是為了自己的緣故，而是為了能將別人帶入哲學中。保羅對於別人如何看他並不在意，只希望他的朋友得以建立。

十三 10　保羅在這方面的權威，請參十章 8 節的注釋。

十三 11～14

結尾的話

十三 11　這段結尾的勸勉要他們合一，符合希臘羅馬的「和諧」演說，因此連哥林多的異教徒也會同意其道德訓詞。

十三 12　親嘴是家人或朋友之間表達親密的動作。

十三 13　書信常包括轉達其他人的問安，就是那些在作者身邊的人。

十三 14　大半猶太人認為 * 聖靈是先知的靈，從神而來的神力。因此，當保羅在此把耶穌、父神，與聖靈並列，很可能意謂他相信耶穌是神，同時聖靈也像父與子一樣有位格。
{

加拉太書
導論
作者　幾乎所有學者都認為加拉太書屬保羅書信。

書信的類型　雖然加拉太書具辯護成分（即：有些地方保羅似乎在為自己辯解），但保羅並沒有專門用法庭的 * 修辭形式。加拉太書主要是「評議式修辭」，就是古代演講人與作者所用的辯證方式，以勸服人改變其行為。論證的本身非常理性，而書信中情緒化的用辭乃是嚴厲書信的標準修辭特色（加拉太書具備古代「責備書信」的成分）。

日期　有些學者認為寫作日期很早（是保羅最早寫的書信之一），因為保羅並沒有引用使徒行傳十五章耶路撒冷會議的決議；不過保羅提到帶提多到耶路撒冷（加二 1），意為他已經完成了第一趟宣教旅程（徒十三至十四章），因此，該次會議（徒十五）可能已經開過。所以，加拉太書的日期可能在五十年代末。

背景狀況　保羅顯然是與定居在加拉太而反對他的人抗爭（有關加拉太的地點，參一 2 的注釋；若採用南加拉太理論，認為保羅的讀者住在那裏，使徒行傳十三至十五章便是對本書最有幫助的背景）。這些猶太基督徒想要叫加拉太人受割禮（這樣，便使他們與自己的 * 外邦文化區別出來），他們不願讓猶太地的猶太人認為，基督教的宣教士太寬鬆（四 29，五 11，六 12～13）。這些宣教士不像保羅一樣老練，他們想將自己的文化強加在加拉太人身上。

問題　從前有些猶太基督徒曾經堅持，弗呂家（Phrygian，可能就是加拉太；參一 2 的注釋）信徒必須受割禮，才能得救（徒十五 1）。雖然耶路撒冷會議對這問題顯然作了裁定，但副作用還存在：* 外邦人是否不受割禮就能成為神的子民？有些嚴格的 * 法利賽人或許要求必須受割禮才能得救，但是許多法利賽人相信，外邦人只要遵守賜給挪亞的幾條律法，就會得救。然而，這類較寬鬆的法利賽人（參：徒十五 5）也認為，要成為神的子民便必須受割禮；很少猶太人會寬鬆到一個地步，憑白就接受外邦人。事實上，割禮甚至成為效忠猶太教的文化象徵；在保羅之前與之後，試圖限制這習俗的嘗試，都引起反叛。

有些猶太基督徒在此主張，要成為完全的基督徒、完全的義人，在文化上必須成為猶太人；畢竟，聖經本身要求，凡想要作神子民的人都必須遵守這項規定（創十七 10～14）。此外，他們或許推理說，如果保羅辯稱要* 受洗（在舊約之後的時期，猶太人將此項要求加在受割禮之上），為何猶太基督徒不可要求人受割禮——即使這樣一來，會讓一些可能皈依的人卻步？保羅舉出強烈的論證反對此觀點。

注釋書　對加拉太書有說明的注釋書有：Donald Guthrie, Galatians, NCB (1973; reprint, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981)；F. F. Bruce, The Epistle to the Galatians, NIGTC (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982)；Richard N. Longenecker, Galatians, WBC 41 (Dallas: Word, 1990)。有幫助的深入專書有，George Lyons, Pauline Autobiography: Toward a New Understanding, SBLDS 73 (Atlanta: Scholars, 1985)。Hans Dieter Betz, A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1979)。有些見解相當不錯，不過他對本書法庭模式* 修辭的看法，受到 George Kennedy, New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism (Chapel Hill: University of North Carolina, 1984) 和其他人（參以上「書信的類型」）嚴厲的批判。

彼西底安提阿以噴水池分隔街道
–



安提阿劇場的有背座位



彼西底安提阿的聖彼得教堂遺跡

_



一 1～5

前言

保羅的信就像古代大部分書信一樣，開始通常會有一段感恩的話，但是加拉太書卻沒有。這表示保羅相當生氣，因此他採用了* 修辭學中責備書信的型式；他不在意讓人知道他在發怒。

一 1　書信的開頭常是寄信之人的名字；描述寄信者的話比較少見，只在有需要時才會寫。「使徒」是受委任的使者；保羅曾經受人的委派（徒九 2），但如今卻不再如此。他在此已經向對手發出挑戰，因為他們聲稱，自己擁有來自耶路撒冷的權柄（參：一般而言包括猶太地，徒十五 1）。（在許多其他地區的猶太人眼裏，耶路撒冷人別有地位，這種情形可參 * 約瑟夫所記的一件事，因著耶路撒冷人的反對，其他地方的權威就不算數了。）

一 2　保羅發信的物件，究竟住在正式的加拉太（即學者常稱的北加拉太，是小亞細亞的一個地區，使徒行傳沒有提到，凱爾特人〔Celts〕在那裏定居，後來才慢慢接受了基督教），還是住在所謂的南加拉太一帶（有些學者稱之為弗呂家－加拉太），學者的看法不同。倘若保羅是採用專門術語，就是指北加拉太（包括安西拉、他維姆，和彼西拿斯）；倘若他是採用一般性說法（有些古代作者曾這樣用），就可包括使徒行傳十三、十四章所提到的弗呂家一帶（包括安提阿、以哥念、路斯得和特庇）。

一 3　保羅此處採用標準的猶太式問安；參：羅馬書一 7 的注釋。

一 4～5　這個時期幾乎所有猶太人都將歷史分為兩大時代：現今的時代（由邪惡的列國掌權），和未來的時代（由神完全掌權）。既然未來的 * 彌賽亞第一次已經來過了，保羅便聲稱，基督徒如今乃處於未來時代的 * 神國之中。有關救贖，參：以賽亞書五十三 10～12 和四十三 3～4。

一 6～9

真假福音

保羅在這幾節中毫不矯揉造作；一般的演說與書信起頭總是要對聽眾美言幾句，或禮貌性的致謝一下，但他卻直接從責備開始。這種文學型式，在古代只出現於最嚴厲的書信。

一 6　責備的信——尤其是用較嚴厲的型式所寫的——常會用到「我希奇」這樣的講法。保羅的讀者一定明白他十分生氣。

一 7　使者若是扭曲資訊，會受到法律的懲罰。熟悉 * 舊約的人會想到，從前扭曲神的資訊便是假先知

（如：耶二十三 16），而他們的刑罰是處死（申十三 5，十八 20）。

一 8～9　當時有些猶太神秘主義者聲稱，他們從天使得到啟示（尤其在* 啟示文學中）。起誓與咒詛在古代的宗教、法術和日常生活中均很常見。保羅在此可能隱指不守摩西律法之人，在聖約之下受到的咒詛（申二十七～二十八）；而更值得注意的，是「咒詛」這個字在* 七十士譯本申命記十三章中的用法：假先知和附從他們的人都會被毀滅。

一 10～17

所得啟示非出於人

演說和書信常會有一段相當長的 * 敍事部分，是按時間順序而寫。這類敍事有時是自述，保羅在此是用標準的古代自傳筆法，來支援他的論點。古代論證的內容可包括神祇的見證、品格與行為的查證，以及將不同的價值觀或爭論的各方以擬人化的角色來比較。在重大的演說中，若有人對講員的人品有所質疑，他首先必須陳明，自己的品格與行為皆正大光明。

一 10　討神的喜悅，不求人的歡心，是哲人常用的說法。取悅群眾的政客，在貴族圈中並不受歡迎，常遭公開的斥責。保羅將他的對頭刻畫為要討人喜歡之人（六 12～13）。

一 11　「我告訴你們」或「我願意你們知道」（NASB）一語，有時是用來引介演說中的 * 敍事部分。保羅就像以自己作為道德模範的哲學家和道德人士一樣，將自己描繪為 * 福音的榜樣。不過，凡是被解釋為自誇自擂的話，古代的人都很反感，除非理由十分充足；為自己辯護，或說明是因別人（此處為神）的緣故而誇，可算理由充分。

一 12　在辯論的時候，第一手知識格外受到重視。「領受」有時是指人間傳統的傳遞，如猶太學者所作；此處保羅是指他在使徒行傳第九章的經驗。

一 13～14　「有長進」（14 節）是哲學學校中學習有進展的專門用語；不過 * 散居的猶太人也使用，可以指某位 * 拉比的學生，正如此處的用法。巴勒斯坦猶太人所用「熱心」的比方，根源為非尼哈的榜樣（民二十五 11），以及 * 馬喀比人，他們願意為神的緣故而殺人。「遺傳」可以指一般團體的習俗，然而保羅既是 * 法利賽人（腓三 5），這個詞可能指法利賽人的傳統，猶太人在討論法利賽主義時，常會提及。（法利賽人以擁護口述傳統出名。）保羅對當時巴勒斯坦猶太式虔誠的瞭解，比他的對頭更深入。他的立場與活動，使徒行傳八 1～3 和九 1～2 都曾提到。

一 15　耶利米書一 5 說，神在母腹裏就將祂的僕人分別出來（亦參：創二十五 23；詩七十一 6；賽四十四 2，四十九 1）；保羅是按 * 舊約先知的說法，來陳明自己的呼召。

一 16　「肉與血」（KJV、NASB；和合本：「屬血氣的」）是「必朽之人」常見的象徵講法（見「任何一人」，NIV；「任何人類」，NRSV）。

一 17　「亞拉伯」指拿巴提，即敘利亞境內大馬色的四圍一帶。這一帶相當繁榮；彼特拉（亞裏他的首府）、格拉撒，和非拉鐵非（現代約但的安曼）等希臘城市，都屬於拿巴提的亞拉伯人，而遊牧民族貝督因人也在那一帶。大馬色就在拿巴提旁邊，當時可能由拿巴提的王亞哩達四世統治（參：林後十一 32 的注釋）。

一 18～24

回到猶太地

在一章 11～24 節，保羅清楚說明，他的 * 福音不是從耶路撒冷 * 使徒的傳統得來；因此，他不在他們之下（若從老師手中領受傳統，便在老師之下）。倘若他的對頭聲稱是從耶路撒冷直接領受傳統，保羅可以反駁說，他的權威和耶路撒冷的使徒不相上下，而且他的資料也是第一手的。

一 18～19　按古代的演算法，頭一年的一部分就算全年，故「三年」可以指兩年或三年。猶太人的家很看重款待客人。

一 20　類似這樣的誓言（「在神面前」），在法庭中可以使用，以強調一個人的正直；違背誓言會遭天

譴，大部分人都誠心相信，凡向神（或神祇）如此起誓的人（即：請神祇為證人），若食言，就會受到其審判。

一 21　無論保羅的意思是否指整個「敘利亞－基利家」省（他當時可能如此），不過他在基利家（大數）和正式的敘利亞省（安提阿為其首府）都待過；參：使徒行傳九 30，十一 25～26，和十三 1。

一 22　保羅是指一般「猶太境內的 * 教會」，不是指耶路撒冷；他在巴勒斯坦猶太人中受過最高的教育，也是最 * 希臘式的教育（從一章 14 節和保羅的 * 修辭學可以看出），因此，他必定是在耶路撒冷受教育，如使徒行傳二十二 3 的言下之意。

一 23～24　猶太人有幾則故事，講到逼迫他們的人轉而相信了神，這些故事通常都強調神的偉大與能力。保羅真正的 * 悔改，在猶太基督徒當中一定會造成這樣的反應。

二 1～10

耶路撒冷會議

這裏的事件有爭議性，不過保羅很可能是報告路加在使徒行傳十五章所記之會議的種種特點。在這一段中，保羅運用了幾種古代的文學技巧來表達他的要點（如：中斷法或省略法、對偶句等）。他的對頭可能聲稱，保羅未遵循聖經的標準，以求得著更多信徒，而他們的觀點是源於耶路撒冷；但耶路撒冷 * 使徒的支援，顯示保羅的立場更加穩當。

二 1　此處的「十四年」可能指他從前到耶路撒冷的那一次，就是他信主三年之後；倘若該會議是在主後四十八年左右舉行，保羅信主的時間，就可能在主後三十一年，即在耶穌 * 復活一年之內。

二 2　保羅在會議尚未召開、未定出諭令之前，首先尋求耶路撒冷領袖對他所得啟示的支持。古代猶太團體重視一致同意，因此尊重大多數人的看法十分重要，參：使徒行傳十五 22 的注釋。

二 3～5　雖然許多猶太人相信，不拜偶像的 * 外邦人可以得救，但幾乎無人認為，他們不必受割禮，就可以和猶太人一樣，被接納進入神的約。因此，若有一些猶太基督徒想要勉強提多受割禮，並不讓人意外（參：徒十五 5）；在耶路撒冷 * 教會中，保羅這一方贏了，這意味著猶太基督徒在這件事上，與他們同文化的主流思想分道揚鑣。保羅生動地將另一方刻畫為「間諜」（TEV），滲透進來，想要出賣基督徒陣營，至終將他們擄去作戰俘。

二 6～8　那些「有名望的人」（二 2、6，NASB）是耶路撒冷的 * 使徒（二 9）。但保羅認為，神的看法高過任何人的看法，無論那人聲望多高。希臘羅馬的講員，若所持看法與傳統或習俗相違，他就必須舉出證明來；然而神的啟示乃是極重要的證據，連異教徒都承認。在猶太教師當中，大多數聖徒的意見便是標準，有人認為，這比天上直接來的聲音更有分量；但保羅繞道而行，不援用這個傳統，而援用標準的猶太教義，即：神是不偏袒人的審判者。在二章 7～9 節中，連那些「柱石」都承認，保羅的責任與他們相當（但卻不同）。

二 9　古代作者有時會用「柱石」一語，就像保羅在此的用法（偶爾會指著名的 * 拉比）；保羅可能是指使徒在新聖殿（參：弗二 20）中的地位。右手相交之禮通常表示問安與歡迎；但有時則是指同意或立約，正如此處。「磯法」是彼得的 * 亞蘭文。

二 10　巴勒斯坦的猶太教有時稱虔誠人為「窮人」；但在耶路撒冷的猶太基督徒普遍很窮，這裏可能是指此方面。* 舊約和猶太教都十分強調賙濟窮人，而保羅的募款（如：林後八～九）亦是為了因應這樣的需要。

二 11～14

安提阿的衝突事件

二 11　保羅擴大使用 * 修辭學的比較技巧（在二章 7～8 節是以正面的方式來使用），將彼得未能遵照耶路撒冷諭令行事，與保羅的辯護作成對比。加拉太人可以由此事件明白，即使保羅的對頭是耶路撒冷的 * 使徒所授權的（其實並不是〔二 1～10〕），耶路撒冷的使徒這樣的授權也是不對的。安提阿是敘

利亞－巴勒斯坦最大的城市，在耶路撒冷以北幾百哩，是猶太基督徒向 * 外邦人傳福音的中心（徒十一 20，十三 1～3，十四 26～27）。

二 12　敬虔的猶太人不可以和外邦人同桌吃飯（徒十 28，十一 3）。耶路撒冷的猶太領袖在理論上同意保羅的看法，但是他們還需要顧到耶路撒冷城內其他人的看法，也要維持在自己文化中的見證，而當時反外邦人的情緒正節節高漲。彼得所以在此會這樣行，基本觀點可能和保羅在哥林多前書九 19～22 對自己作法的看法一樣，就是要顧及每一個人；但是兩者之間在本質上卻有天壤之別：離開餐桌，不與文化不同的基督徒分享愛筵，等於視他們為二等公民，違反了* 教會的合一，因此便羞辱了基督的十字架。雖然彼得等人一定會說，他們反對種族歧視，可是在他們所認為的小事上，他們卻讓步了，不再維持和諧之道；但是保羅卻感到，任何程度的種族隔離或區隔，無疑都是向 * 福音核心的挑戰。

二 13～14　猶太式敬虔的作法，要求責備要在私下進行；保羅公開指責彼得，顯示他認為這種觸犯非常嚴重，而且必須緊急處理。「裝假」或假充，是所有人都不齒的；哲學家與猶太智慧作者都斥責這種行為。（有些學者主張，在新約時期之前，這個名詞只具字面意義，指戲院中角色的扮演；但是早期猶太智慧文學中的用法，與這說法不同。）

二 15～21

保羅在安提阿的論據

這一段無論是否為全書的主題說明（如貝茲〔Betz〕的看法，他認為加拉太書是法庭式的 * 修辭學），都似乎是保羅對加拉太書要旨的總結。保羅對彼得的回應，可能一直到第 21 節的末了（如 NIV），不過這一點並不太明確。

二 15～16　保羅辯稱，猶太基督徒也是因信稱義，他們並不比必須憑信心來到神面前的 * 外邦人更具優勢。猶太人認為外邦人在本質上與他們不同，因為他們相信，以色列人在西乃山脫離了罪惡的驅使，而外邦人的祖先則沒有。

二 17～18　接著，保羅辯稱，因信稱義絕對不會帶來罪惡的生活——這是先發制人，在對頭還沒提出論證之前就予以駁斥。他運用一位元假想的對話者來提出反對，以陳明自己的要點，這是古代的 * 譴責標準的方式。

二 19～20　* 律法教導了保羅什麼是基督之道，在基督裏他已經向罪死了。基督內住所賦予人的能力，最接近的說法便是 * 舊約的教導：神的 * 靈使人有能力（* 新約的作者則將這些教導作了更大的發揮）。

二 21　保羅繼續陳明，義（無論在神面前，或展現在行為中）是由基督在信徒裏的生命而來（借著聖靈，三 1～2；參五 13～25）。如果救恩可以由其他的途徑得著，基督就不會死了。猶太人一般相信，所有的猶太人都在亞伯拉罕裏蒙揀選而得救，除非極其悖逆，否則一定會得救；相反的，* 外邦人若不歸入猶太教仍可能得救，可是只有歸入猶太教才能夠像以色列人一樣，具備聖約成員的完整身分。保羅則堅持，義惟獨來自基督，如此一來，猶太人和外邦人在得救的事上，條件便完全一樣。

三 1～5

當與得救的情形一致

保羅從這裏開始使用 * 譴責的形式（這是很生動的教導模式，其特色是常有一位元假想的對話者，提出修辭式的問題，及高度的推理），一直延續到四章 31 節。

三 1　優秀的演講者常能用戲劇化的動作，和生動的敍述，在聽眾眼前將所敍述的事，活潑的呈現出來。所有古代寫到公眾演說的人，都強調演說必須如此生動，讓所講述的事就好像發生在聽眾的「眼前」（NIV、TEV）一樣。此處保羅顯然是說，透過自己的生活，他把釘十架的情景活現在他們面前（二 20）。譯為「迷惑」之詞，是指咒語（參 TEV）的邪惡影響力，或是指「邪惡之眼」，即一種具法術效果的嫉妒眼神。

三 2　許多猶太文獻將 * 聖靈與人的功德相連：例如，有人說，某個世代的人無法領受聖靈，因為雖然那位領受者配得，但是從整體而言，該世代不配得。但是加拉太基督徒的經歷正相反，他們一離開異教，

就領受了聖靈；這樣的經歷符合基督徒的教導，即在基督裏，未來世代聖靈澆灌神子民之事已經實現了。

三 3　雖然保羅的對頭似乎並未否認，加拉太人在明白* 律法之前就領受了基督與聖靈，但他們仍然堅持，「完全」（參 KJV、NASB）或完整的基督教包括遵行律法。猶太教強調，猶太人得救是因著 * 恩典，可是凡拒絕律法的猶太人便是失喪的人；在他們看來，* 外邦人皈依猶太教，也需要藉遵行一切律法的細節，來證明他們是真正的歸信。許多哲學家和異教講論「完美」或「成熟」，視之為人類或（異教的）宗教經驗最終當臻致的階段。

三 4　保羅是問，他們靠恩典皈依，後來受到逼迫，是否都屬無意義。援用讀者的親身經歷，是最卓越的目擊見證辯論法，在* 修辭學上非常有效。

三 5　因著 * 恩典，他們不但得以皈依，而且還不斷經歷到神跡。雖然古人比現代世俗人士對神跡的態度更開放，然而若一個宗教團體當中經常出現神跡，就連古人也會刮目相看（相對而言，異教中有類似亞克裏比阿，譯注：醫療始祖）等的醫治神廟。

三 6～14

亞伯拉罕所蒙的福與律法的咒詛

保羅在此五次提到摩西的律法，一次提到先知，他乃是根據聖經指明，凡自稱尊重 * 律法的人都必須接受他。他將信心之道（三 6～9、14）與按律法的行為（三 10～13）兩相對比，與三章 5 節的筆法相同。（這一段有兩種主要的解釋，一為：* 外邦基督徒的相信，與亞伯拉罕一模一樣〔傳統的立場，為本書所採用〕；另一為：他們是因亞伯拉罕的信而得救〔和猶太教相同〕，因此亦即是因基督的信得救，即因亞伯拉罕和基督信守聖約而得救。）

三 6　保羅引用創世記十五 6，這是猶太人常愛用的證明經文，顯示亞伯拉罕是信心工夫的榜樣。保羅的解釋不同于傳統的猶太式解釋。

三 7　猶太人用「眾子」（如 NASB 的翻譯），有時是按字面（指生理的後代），有時是指靈意（凡舉止如同道德先輩者）。他們通常用「亞伯拉罕的子孫」（或「孩子」〔KJV、NIV〕，或「後裔」〔NRSV、TEV〕）指猶太人，但偶爾也會指那些出類拔萃的義人——不過猶太人從來不會將這個稱號加在* 外邦人身上。保羅在此顯明，凡像亞伯拉罕一樣相信的人，就是他屬靈的孩子（加拉太書三 6 所引的創世記十五 6）。

三 8～9　由於外邦人能像亞伯拉罕一樣相信（三 7），所以他們也可以像他一樣被稱為義。（猶太教師認為，亞伯拉罕是皈依猶太教的典範，因此他們不得不尊重保羅的論點——雖然不太情願。）正如一位優秀的猶太解經者，保羅援用另一段處理亞伯拉罕之應許的經文（創十三 3～十八 18，參十七 4～5，二十二 18），來證明他從這段經文所推得的道理。神的旨意向來便是要得著外邦人，在亞伯拉罕的 * 故事一開頭，就已經寫明這一點。在猶太人的思想中，義人（以色列人）是在亞伯拉罕裏面得救；在此，信主的外邦人乃是在他裏面得救（蒙福）。

三 10　創世記十二 3 和申命記二十八章律法的祝福，都將反對亞伯拉罕的人或違背聖約的人所受的咒詛，來與亞伯拉罕的後裔或遵守聖約之人所蒙的福作對比。用對立的事來講理，是猶太人解經的常用方式。因此，保羅判定，凡試圖以「實行」（KJV、NASB）或「遵守」（TEV）律法來得著義的後果為：因順服不夠完全而遭到咒詛（申二十七 26，咒詛的總結）。根據猶太人的教導，人的順服總是不完全的，因此神不可能以完全的順服作為得救的條件；但是，正如一位優秀的 * 拉比，保羅對申命記二十七 26 的解釋，要將其意義完全講明——畢竟，就神而言，祂大可以要求人要完全。

三 11　保羅引用哈巴穀書二 4（參：羅一 17 對該節的注釋），來證明單靠人的順服為基礎的義，是不足夠的。保羅對 * 舊約的瞭解非常透徹：整卷舊約中同時講到義與信心的經文只有兩節，都被他選用了（第 6 節為引用創世記十五 6；此處引用哈巴穀書二 4）。

三 12　由於哈巴穀書把義和生命相連，保羅便引用舊約中其他提到這兩件事的經文，又展現出他猶太式的解經本領（猶太詮釋者通常會將鑰字相同的經文連在一起使用）。保羅把信心之法（三 11）與利未記

十八 5 的行為之法作對比（參：出二十 12、20；利二十五 18；申四 1、40，五 33，八 1，三十 16、20，三十二 47；民九 29；結二十 11、13，三十三 19）。雖然這些舊約經文是提到在應許之地的日子長久，保羅知道許多猶太詮釋家將這些經文用於來世；因此他的回應為：「這是行為之法。」他的對頭或許用過這些經文作理由，說信心還不夠。保羅同意，律法的義必須滿足，但他相信，只要在基督裏，並靠祂的 * 聖靈而活（五 16～25），就能滿足律法的義；他的對頭則認為，外邦人必須藉遵行律法的細節來達到這義，尤其是其第一步：受割禮。

三 13　保羅再度採用猶太式的原則，將 * 舊約以鑰字串連在一起，他引用申命記二十一 23 來顯明，基督擔代了一切未能實踐整個律法之人的「咒詛」（加三 10）。

三 14　在猶太人的期待中，「亞伯拉罕的福」包括整個來世；此處保羅說，在* 聖靈之福中（參：賽四十四 3），信徒已擁有那世界的訂金（參：弗一 3、13～14）。（應許之地和聖靈之應許的關係，亦請參：該二 5 和出十二 25，十三 5）。

三 15～20

律法並未取消亞伯拉罕之約

保羅所用的「約」一字，希臘人常用來指「遺囑」（在人死時才開啟的法律檔）。雖然保羅是指 * 舊約的「聖約」，而不是指「遺囑」，然而他可以運用後者的法律意味。猶太教強調西乃山之約，但是多數猶太作者認為，該約已經在亞伯拉罕就預表了（創十七 9～14，甚至有人主張這約早在那時就實踐了，只是這說法不太符合舊約）。

三 15　遺囑（NRSV）和其他的法律檔一樣，都是封著的，因此不能更改。在希臘的法律裏，遺囑是不可撤銷的；即使後來加上補充的遺囑，也不能加入新的條件，或移除任何一位繼承人。（該段時期的羅馬法並非如此，不過有些猶太人的遺囑亦然；參照：申二十一 15～17，那可能是一個先例。）在希臘法律中，遺囑要交予市政記錄室證實並保管；倘若新的遺囑與舊的不符，就不被接受。

三 16　保羅的意思是，基督乃是該應許最終極的子孫（seed，或譯：種子），萬國都將因他蒙福。就以色列歷史中的應許主題而言，這個理論極有道理；但他是採用 * 拉比常用的方法來講論，就是舉出一個文法的特點，而該點平時看來不算特別。

希伯來文對 seed 的用法，就像英文一樣，可以指單數，也可以指複數（集合名詞），而保羅很清楚這一點（三 29）。可是，* 拉比也用這個方法辯論；「以色列眾子」可以指「兒女」，也可以單單指男子，要看拉比在該段落中想要怎樣用。保羅的對頭顯然是以這種方式讀聖經的，而保羅也以同樣的方式來回應；他把「子孫」視為單數，意思是，這個名詞可以有一般的含義，但是一般的含義卻似乎不符合創世記的經文，就是他所指的那些段落（十三 15～16，十七 8，二十四 7），因為他已經根據其他理由知道，基督是亞伯拉罕譜系的縮影。後期拉比認為「亞伯拉罕的子孫」指一個人，自然就是亞伯拉罕的兒子以撒）猶太教一向認為「亞伯拉罕的子孫」就是以色列，保羅可以同意，一般而言它是指此意（羅九 7、29，十一 1）。可是他在加拉太書三 6～9 的論點，讓他可以將這個詞用於 * 外邦基督徒，他們既在基督裏，也就在亞伯拉罕裏。

羅馬法容許遺囑規定，財產有第一順位繼承人，還有第二順位繼承人——在第一位過世之後。如果保羅認為他的讀者瞭解這種習俗，便可以解釋，何以他為他們的辯論可以作原則性的挪動，從「基督為繼承人」，轉到「凡在基督裏的都是繼承人」。

三 17～18　有關三章 15 節的法律原則，神不會再立下一道律法，而收回祂從前根據信心立下的應許。保羅可能是在響應一個反對的說法，即：新約不能更改舊約；保羅說，若是如此，那麼新約（耶三十一 31～34）就是回到最初的聖約。「四百三十年」是根據出埃及記十二 40。

三 19　* 律法具約束過犯的功能，非猶太人讀者也能明白這一點；希臘羅馬的哲學家認為，一般民眾需要法律，但是智者自己就是自己的法律。保羅在三章 23～25 節用到訓蒙的師傅之比喻，是闡述律法的這種功能，它要一直維持下去，直到應許成就為止；這個後加物並不能改變原先的約（三 15）。根據後 * 舊約時期的猶太作品，律法是經由天使賜下的，而（正如舊約所記）中保便是摩西。

三 20　中保是在兩方（或多方）之間作仲裁或求情者；若律法是透過中保所賜（三 19），它必能因應

雙方的需要。但是應許並非經由中保所賜，而是獨一之神單方面的行動（神的獨一性是猶太教最根本的信仰）。保羅再度用模擬來講論，對他的讀者的文化而言，這說法相當具說服力。

三 21～29

「信」尚未來到之前

三 21　猶太教師說，無論這個世界或是來世（三 12），生命都是由 * 律法而來。可是保羅在此將他的理由（三 15～20）作結論時，卻說律法原本不是為達成應許而設立的。

三 22　與羅馬書三 10～18 對比，保羅在加拉太書並沒有根據聖經辯稱人類都犯了罪（加拉太書三 10～12 最多只是暗示的說法）。不過，人類犯罪肯定是人盡皆知的，因為當日的猶太教師都同意，所有人全犯了罪；保羅只是比別的教師更認真看待犯罪的後果，以致惟有神兒子的死才能將其一筆勾銷。

三 23　猶太文獻將人類歷史分為不同的階段；保羅也這樣做，視律法為暫時性的看管人，直到原初的應許實現為止。

三 24　「管理」（NIV）較好的翻譯為「家教」（NASB），更好的翻譯為「監護人」。被指定擔任這角色的奴隸，會護送學生上學，調教他禮貌，輔導他寫作業，但是他本身並不是教師。孩子們有時會頂撞自己的奴隸監護人，但大半會喜歡他們，後來把他們釋放。這些監護人通常比自由的民眾受過更高的教育；這個比方並沒有貶抑的意思。不過其他的猶太教師極不可能如此描寫律法。（他們偶爾會描述摩西為以色列的「監護人」，直到以色列長大為止。哲學家講哲學如同「道德教師」，而猶太教講律法如「教師」。）

三 25　信的來到被描述為長大成人，就是男童邁入成年（在地中海各文化中，大約十三或十四歲）。

三 26　在* 舊約中，以色列被稱為神的「兒女」，在猶太教中亦然。保羅與標準的猶太教導相反，他在此說，一個人必須透過信心，才能成為亞伯拉罕屬靈的後裔（三 29），和神的孩子，而非透過種族在約中的身分。

三 27　古代的作者有時會講到靈裏有所「披戴」；猶太教偶爾會提到 * 聖靈「如衣包裹」（亦參：羅十三 12；弗四 20～24 的注釋）。* 外邦人若要皈依猶太教，必須 * 受洗。外邦人在歸信基督教時披戴基督，他的地位就是亞伯拉罕的子孫（三 16、29）和神的孩子（三 26）。

三 28　有些希臘羅馬宗教聲稱，他們不管社會地位的區分，就如保羅在此所提，不過他們極少將之完全抹殺（大部分宗教十分昂貴，只有富人才能加入）。但是早期基督徒則克服了這種區分，與他們截然不同。基督徒成了猶太人與外邦人惟一的橋樑，在容納對立階層（奴隸與自由人）、克服性別差異上，幾乎無一能望其項背。

三 29　猶太人被稱為「亞伯拉罕的種子」（KJV、NIV）或「後裔」（NASB、NRSV；見三 16 的注釋），承受應許者；保羅在此章的論點，則是把這身分轉到 * 外邦基督徒身上。

四 1～11

是兒子，不是奴隸

在古代的法律中，兒子是繼承人，理當繼承父親一切所有的；相對而言，奴隸則是他們所承受的財產。奴隸與孩子的對比，在其他古代文學中也曾出現。不過按家人關係法規，就是說明全家人與一家之主應有關係的規定，小孩子必須順服，就像奴隸一樣；除非離開家，否則孩子實際上就不能有自由。保羅在此繼續運用奴隸監護人和孩子的比方（三 24）。

四 1　按羅馬法，在監護人之下的小孩，地位大約與奴隸相當。

四 2　小孩必須在法定的「監護人」之下，即使父親過世亦不例外；監護人一般是按父親的遺囑選出，倘若尚未指定，就由父親一方最親的男性親戚擔任此角色。產業的「經理」（NASB）或「託管人」（NIV、NRSV）或「管家」，通常是奴隸或 * 自由人，不過他們的權力不小。

四 3　加拉太人從前還是異教徒時，曾經敬拜宇宙之物，視為神祇（猶太教很早就將之非神話化，視為管理自然界的天使，正如詩一四八 2～4 所暗示的）。大部分古人都害怕擬人化、暴君式的命運能力（以為它能借著星座之靈來施展它的心意）、統管星球的眾神。保羅相信，不在基督之內的猶太人也被這類邪靈能力所轄制；參四章 9 節的注釋。

四 4　猶太文獻常提到，當事情按神所指定的時間在歷史中實現，便可認出神以完全的智慧來管理歷史。（有些注釋家將「時候滿足」解釋為，當時希臘羅馬文化臻致成熟，讓基督教能傳播開來；有些人則不以為然，舉出對早期基督徒而言，當時的文化存在著許多巨大的障礙。）保羅的「時候滿足」，是指一個男孩長大了，可以算成年人（大約十三或十四歲）。「生在* 律法以下」意思是耶穌必須遵守摩西的律法。

四 5　希臘法律把領養和繼承權連在一起；古代近東的法律對無子嗣的個案似乎也如此規定（參：創十五 2）。不過，保羅是用 * 舊約最常見的比方來說明他的要點；神讓以色列成為祂的兒女（如：出四 22），而舊約不斷提到，土地是神賜給以色列的「產業」（當然，他們不致認為神會死。）

四 6　羅馬的領養過程需要有見證人，此處則由 * 聖靈來執行這個功能。聖靈作見證是很自然的，因為猶太教認為聖靈乃是感動先知的靈；這裏的聖靈感動了信徒，向他們說話，正如祂向先知說話一樣，提醒他們，他們蒙召成了神的兒女。「阿爸」是 * 亞蘭文的「爸爸」，為非常親密的表達方式，猶太教裏幾乎沒有人用這個方式來直接稱呼神（參：可十四 36；羅八 15 的注釋）。

四 7　加拉太人如今已脫離了三章 24～25 節的奴隸監護人，因為時間已經來到（四 4）。

四 8　猶太人常說，異教徒「不認識神」，他們的神祇乃是真神所造之物，並「不是神」。（哲學家常按與自然的關係來判斷一個思想或行動的道德價值；保羅和其他的猶太人與基督徒作家承認，把受造之物當作創造主來敬拜，便不符合這個標準。有些異教思想家追隨古希臘哲人尤希米樂〔Euhemerus〕，區分「由自然」證明的真神祇〔太陽、月亮、行星、星座〕，和人所發明的神祇〔其他神祇〕。）猶太人因為與神立了約，便說自己真正「認識神」。

四 9　保羅說，他甚至不肯定加拉太人現在是否「認識神」，這樣嚴厲的言辭與 * 修辭學的責備相符。他們正要轉向的「小學」（NASB）或「原則」（NIV），可能是從前他們以為是神祇（四 8）而去敬拜的自然「神靈」（參 NRSV、TEV），在這些當中最主要的是星座神靈（四 3），這些神靈與特定的日子和季節性的節期有關（四 10）。

四 10　猶太教有自己特殊的的節日、新月、安息年等等。保羅是說，加拉太人若回轉到守儀式、節期的宗教，就等於回到異教之下，受天上神靈的捆綁（四 3、9）。從專業的角度看，這種辯論是標準的 * 修辭式誇張法：猶太教和異教認為他們沒有什麼雷同之處。然而，從經驗的角度來看，他們都是因傳統與習俗而將 * 聖靈排拒在外（三 2，四 6）。

有些注釋家認為，保羅在此是把異教當作神祇的（四 8～9）（相當於猶太教中掌管自然的天使），和賜下 * 律法的天使（三 19）相連；究竟是否有這種聯繫並不明確，不過保羅此處的意象總是負面的，最好的講法，也只可解釋為，如同一名成年人又回到奴隸的監護之下。

四 11　先知有時會埋怨，他們對以色列的勸導毫無果效；神的僕人雖然灰心，卻仍希望他們的努力並未「枉然」，亦即，不致一無所獲（詩七十三 13；參：賽四十九 4，六十五 23）；若以色列不肯回頭，就連神的審判也歸「枉然」（耶二 23）。這個比方總是指雖用很大的力氣，但得不著回報，或是因受者頑梗（腓二 16；參：帖前三 5），或是因使者無能（林前十五 2、14、17、58）。

四 12～20

保羅的請求

雖然加拉太書顯然是「責備的書信」，但它卻不是最嚴厲的一型；保羅無意和讀者斷絕關係。在這一段中，保羅採用了標準的「友誼書信」之主題，強調他仍然深愛加拉太人。古代的 * 修辭學家強調，不單要以邏輯說服，還要適時表達情感，並且指出，在一段嚴厲的責備之後，語氣要轉緩。因此，保羅在此處的話是非常合宜的。

四 12　在希臘文化中，「朋友」（如 NRSV）乃是「平等」的（不過羅馬人認為，* 庇護人與投靠者之間也具友誼關係，這也很普遍）。「我也像你們一樣」，意思是，保羅不單是以他們信心之父的身分（四 19）和他們建立關係，也是以平等的身分相待。

四 13　保羅的第一次拜訪（徒十四 1～20，與十四 21～25 不同，如果我們採用南加拉太理論的話；參一 2 的注釋）或講道，當時他有「軟弱」（KJV）在身；這個詞可以指疾病，或因逼迫而受的傷。* 斯多亞哲學家說，疾病不能影響人的態度，而加拉太人看見保羅如何忍受軟弱，可能令他們難以忘懷。有些學者（根據南加拉太的觀點，參導論）認為，加拉太是療養疾病的好地方。

四 14　身體的軟弱常被視為遭受神祇的咒詛或刑罰；這種以疾病為天譴的信念，連猶太人的文獻中也常出現。接待保羅如同神的「天使」（參：徒十四 12）或「使者」（這個詞可以指人，也可以指超自然的使者），可能意指對他的款待有如對差他來的基督耶穌一樣。使者所受到的接待，應當有如差遣者的代表一樣。這個字不必意味著基督如天使一般在場；參：撒上二十九 9；撒下十四 17、20，十九 27；亞十二 8。

許多第二、三世紀的猶太基督徒的確將基督描繪為天使長，因為猶太教裏的分類法有限，要將基督介紹給他們同文化的人，就受到限制。然而這個意象到第四世紀便不再使用，因為亞流派將其濫用，認為基督雖是神，卻是受造的；不過這個意象卻符合伊便尼派（Ebionites）的說法，因他們拒絕基督的神性。有些猶太作者，如 * 斐羅，將「道」刻畫為至高的天使，但並沒有直接的證據可證實最早的基督教曾採用這種說法。

四 15　為別人犧牲自己的眼睛是一種象徵的說法，指作出極大的犧牲（* 彼特羅尼〔Petronius〕認為是某些 * 修辭學家提出的）。因此，保羅說加拉太人「把自己的眼睛剜出來給我」不一定指他的軟弱（四 13～14）是眼睛有病，如某些注釋家的揣測。在希臘文化中，犧牲可以格外顯明友誼；保羅在此重新肯定他與加拉太人之間的深刻情誼。

四 16～17　討好人的辯士是因諂媚而受到歡迎。因此道德家總是指出，講諂媚話的人並不為聽眾的好處著想；坦率直言的人才真正愛他們（參：箴二十七 6 類似的話）。

四 18　對講諂媚話的保羅對頭，加拉太的回應態度（四 17），和從前他們以真愛對待保羅（四 13～15）的態度，是不同的；而只要他還在他們中間為自己辯護（四 16），他們應仍會如此相待。在古代的思想中，書信可以代表人的同在；保羅在此盼望能改變他們，讓他們不再質疑他的教導。

四 19　教師常會被視如「父親」。加拉太人很瞭解羅馬人父親的權威，他們對孩子的權柄乃是絕對的。可是保羅援用的是古代對父親另一方面的理解：疼愛與親密。雖然疼愛的講法也可用于父親，不過保羅在此乃是取了母親的角色。生產之苦被視為人所經驗最大的痛苦，即使產婆極有經驗，還是有婦女因生產而去世。保羅以這個比方來說明自己的愛與犧牲，並他們的背道，實在生動無比。

四 20　在情緒波動極大的痛苦場面中，* 修辭學家，如伊索克雷特，鼓勵人誠實告白：「我不知道該說什麼」。書信被視為代替人出席（四 18），可反映出該人若在場，會怎樣表態。但對保羅而言，寫嚴厲的書信比當面說嚴厲的話更容易（林後十 10～11）；其實，連他在寫責備的信時，他心裏的難過更甚于對方可能會受的傷（林後二 4）。

四 21～五 1

夏甲與撒拉的模擬

倘若創世記是摩西和出埃及之時就流傳的，夏甲 * 故事的文學作用便包括警告以色列人，不要再回到埃及（創十六 1），不過最後對夏甲角色的評估是正面多於負面。此外，整個創世記的段落（十六～二十一章）強調，照神的應許而得的孩子（亞伯拉罕在創世記十五 6 所相信的應許；參：加三 6、14）乃是神對亞伯拉罕其他應許之鑰；而「按著血氣」生的孩子，是用人的方法所得，雖然也有神的祝福，但與應許無關。保羅的「模擬」和當日 * 斐羅以及其他的詮釋者（並現代不少講章的例子）不同，是受聖經上下文約束的，而不是隨心所欲的發揮。

四 21　「請告訴我」是在* 譴責文中向一位假想的對手所說的話。按一般猶太人的說法，「* 律法 」包括創世記，因此夏甲與撒拉的故事也在其中。

四 22～23　亞伯拉罕和撒拉想用人的辦法得著兒子（沒有神的介入），就讓夏甲為亞伯拉罕生一個兒子（創十六 1～4、15）。（有些學者認為，他們是按照古代近東的習俗，用不孕主母的使女作為代母。）但是神的計畫是要以神跡的方式給他們兒子，這個孩子將承受神與亞伯拉罕所立的約（創十七 15～21）。保羅仍然在用三章 23 節至四章 11 節奴隸與自由的比方。

四 24　* 斐羅從教學的觀點，將夏甲解釋為不完全的訓練，而撒拉則為完全的美德。保羅卻將那按肉體生的，和想靠肉體來實踐律法之義的人比作奴隸。夏甲來自埃及（創十六 1），因此或許會讓最初的以色列讀者讀到創世記的故事時，想起他們從前在埃及作過奴隸；西乃山靠近埃及。

四 25　「亞拉伯」包括猶大以南的西乃山，也包括一章 17 節所提北邊的地帶。在保羅的時代，拿巴提阿拉伯人被視為以實瑪利人，夏甲的後代，因此對熟悉地中海地理的古代讀者，這裏的聯繫就很清楚。有些注釋家主張，保羅在此是回復他對頭的聲明，因為他很少使用寓意式的辯論法。他的對頭或許將西乃山與新耶路撒冷認同，就是未來律法將頒佈之地（賽二 2～4；參六十五 17～19）。

四 26　在保羅的時代，許多猶太文獻強化了* 舊約對新耶路撒冷的盼望，常講到有一座天上的耶路撒冷將降到地上來。這些文獻有時也講到（現今或將來的）耶路撒冷是「我們的母親」。因為猶太教將 * 彌賽亞與末時的 * 聖靈相連，保羅便自然將跟隨彌賽亞耶穌的人與未來的耶路撒冷相連，而不與現今的耶路撒冷相連。

四 27　有些猶太教師自然將以賽亞書五十四 1（就是保羅在此所引用的）與創世記二十一 2 相連。撒拉的生產，代表她的後代在經過被擄的痛苦之後，會產生復興的以色列和耶路撒冷。以賽亞本人可能有此隱意（賽五十一 2）。

四 28　保羅的對頭主張，必須受割禮才能進入亞伯拉罕和以撒之約，成為他們屬靈的後裔。雖然他們可以根據創世記十七 10～14 振振有詞，但保羅則超越了猶太傳統（這傳統一般期待，在末日時律法將被加強，而不是被徹底改變）。他認為，彌賽亞的來到已經掀開了新時代的序幕，舊的規定在其中已不再照單使用（加四 4、26）。在這個新約之下，* 外邦基督徒乃是以撒的兒女，而主張割禮的那些對頭則是以實瑪利的屬靈後代。

四 29　在下位的嫉妒在上者，是古代常見的現象；參：約翰一書三 12 或 * 斐羅的作品，《次等人攻擊上等人》；舊約也常講到惡人逼迫義人（如：詩三十七 32）。保羅用這個概念解釋，為何他的猶太基督徒對頭屈服於非基督徒猶太想法的壓力之下（參五 11，六 12～13）。

四 30～31　保羅的對頭感到，未受割禮的 * 外邦人是在聖約之外；保羅在此則唱反調。他以創世記二十一 10 來作他模擬的結束：夏甲的後裔不能與撒拉的後裔一同承受產業，撒拉要求亞伯拉罕把夏甲和以實瑪利趕出去。保羅要他的讀者也照樣做，把他的對頭——屬靈的以實瑪利——趕走。

五 1　有關「軛」，請參：使徒行傳十五 10 的注釋。

五 2～6

真正的律法

在五章 2 節至六章 3 節之中，保羅強調，真正的律法是屬乎* 聖靈與愛，不是屬乎肉體。

五 2～3　大部分猶太教師認為，行義的 * 外邦人只要遵守所謂頒佈給挪亞的七條誡律，便可以得救；但凡是皈依猶太教的外邦人都有責任遵守在西乃山賜給以色列人的六一三條誡律（根據拉比的計算）。* 拉比說，* 律法是一個整體，必須全部遵守；不守其中的一部分，就等於違背整個律法。

五 4　雖然大部分猶太人都相信，他們既身為猶太人，便生在聖約之中，但他們承認，倘若刻意違約，也會被割除於聖約之外。可是救恩既然只由基督而來（二 21），保羅便聲明，凡用其他方法來尋求救恩

的，便會被「割除」（NRSV）。

五 5～6　大多數猶太人相信，* 聖靈在* 舊約時期曾經工作，而在末日會重新工作。對保羅而言，聖靈現今已經將未來 * 國度的能力彰顯在信徒的生命中，讓他們能經歷「公義」或「稱義」，就是基督再臨時將全然啟示出來的義。參六章 15 節的注釋。

五 7～12

保羅申斥他的對頭

五 7～8　古代的作者談道德題目時，常會將道德人生比作賽跑。保羅在此講到有些人前來「切入」（ "cut in" NIV，原意：「攔阻」NASB），使參賽者失去平衡，或者被擠出賽場。* 修辭學者喜歡用雙關語，保羅在此隱指割禮（也有切的動作），如五章 12 節（「割除」，KJV）。

五 9～10　酵最基本的作用之一，便是會散播在整個麵團之中；這可能是古代的格言；保羅在哥林多前書五 6 用同樣的概念，警告人若不防範屬靈的惡念，就會產生難以收拾的後果。

五 11　若保羅只像一般人一樣，把 * 外邦人帶信猶太教（男人受割禮，男女都受 * 洗禮），他就不會遭到猶太人的反對；而他在加拉太的對頭，對加拉太文化的感受很弱，卻對自己原來文化的想法過於敏銳，以致屈服於其下（六 12～13）。（倘若他的讀者在南加拉太，使徒行傳十三～十四便記載了這類的逼迫。）

五 12　「他們受割除」（KJV）或「把自己割除」可以指自己與團體斷絕關係，但是大部分注釋家認為，這些字的意思是讓他們自己「切斷肢體」（NASB）、「去勢」（NIV），或「割去睪丸」（NRSV、TEV）：他們給別人行割禮，而他們應該更徹底的對付自己，把整個器官都割掉。雖然保羅的用語故意不如此明確，但這樣的羞辱之詞也並非與他不相配；在熱烈的辯論中，巧妙的羞辱對方，乃是優秀演說家的標誌，而保羅在批評他對頭的時候，火力十足，不像他責備加拉太人那樣溫柔。許多異教徒認為，割禮是一種切斷肢體，羅馬皇帝哈德良後來立法，禁止行割禮。但是據保羅所知，猶太人對於閹割的太監覺得格外厭惡（申二十三 1）。

五 13～18

成全律法

五 13～14　有些猶太教師也將 * 律法中有關人的誡命，以利未記十九 18 的這段經文作為總結；而保羅對這個總結的喜愛超過其他，因為這正是耶穌所提的總結（可十二 31）。

五 15　古人（尤其是 * 舊約和猶太著作，如：箴三十 14）會以被他人所吃，來描寫最可怕的命運，或無法想像的邪惡（人吃人一事，令古人震驚的程度，超過今人）。

五 16　舊約與猶太教講到「行走」（如 KJV 與 NASB 的譯法）在神的道中、在義中、在律法中，等（如：利二十六 3）；它的意思是「行為舉止」遵守這些法則。猶太教描述他們源於舊約律法的道德律為 halakah，這個字的字面意義為「行走」。雖然這個說法在希臘文中並不常見，但保羅的讀者（尤其是逐漸熟悉舊約與猶太教的人）應該會瞭解他的意思。他在此可能隱指以西結書三十六 27：雖然神的子民靠自己的力量未能遵守律法的義，但神在末世時會把祂的 * 靈置於他們裏面，使他們可以行出祂一切的誡命。

五 17　「肉體」（和合本：情欲）是指人的軟弱與必死性（「人性」，TEV；並非只是「罪性」，NIV），指一個人靠自己所有最好（或最壞）的表現。由於肉體與神的能力無關，因此人若不是屬乎聖靈（基督徒），就是屬乎肉體（不倚靠神來過生活）；不可能兼具兩者（五 16、18）。參：羅馬書八 1～11 的前言。

五 18　哲學家常說，智者無需律法，因為律法寫在他們心裏，他們會照著去做；舊約也提到律法寫在人的心裏，這是新約特有的福祉（耶三十一 31～34）。舊約常形容，以色列是神「引導」的，尤其是在他們得蒙救贖、脫離埃及的奴役、行經曠野的時候。

五 19～26

肉體與聖靈對立

在* 舊約裏，用「肉體」（和合本此處譯為「情欲」）指人的時候，意思是指人是有限的、受造的、必死的。因此，死海古卷常特別用這個概念來講人在道德上的軟弱，容易陷入罪中。

在舊約裏，神的 * 靈會加力量給人，使他們有能力說話，並施行神跡。在舊約裏，肉體和聖靈毫無相同之處（創六 3）。（有一種看法認為，保羅在此是將人的身體和人的精神對立，而非將人的軟弱與神的靈對立，這是按 * 柏拉圖的觀點誤解了保羅，後來導致 * 諾斯底主義。後期的 * 教會雖然極力斥責諾斯底主義，但卻同樣受到一些希臘哲學思想的影響。）保羅乃是宣稱，凡因著聖靈，內裏有神同在的人，便有新的道德能力，可以反映出神的性情；對保羅而言，這是信徒能活出新生命惟一的途徑。

五 19～21　古代的作者常會列出惡行表，就如這裏所列，不過保羅的語氣更沉重（21 節），超過異教作者（他們說，只要在這些惡事上不要太過分便可）。古代的道德家也會列出德行表（五 22～23；在* 舊約中，如：詩十五）。

將這兩者並排對照，是保羅時代的讀者很能接受的；在猶太人和非猶太人的文獻中，「兩條路」（正路與歧路）或兩個國度，都是標準的道德比方。「工作」（KJV；和合本：事）讓人連想到保羅在本書信中不斷駁斥的「* 律法之工」（如三 2），但「屬肉體（和合本：情欲）」（KJV、NASB、NRSV；並非「罪的性情」，NIV）說明了原因：這些事純粹出乎人，並沒有神加添的能力。

五 22　舊約也用到神的子民結「果子」的比方（如：賽二十七 6；何十 1，十四 8）。在此保羅將「果子」與「工作」（五 19）相對，因為果子是樹的本性自然生產出來的，對保羅而言，信徒的本性在基督裏已經更新了（五 24）。

五 23　節制是哲學家非常強調的美德之一，也是羅馬社會所尊重的。哲學家常教導說，智者不需要律法來約束，因為他們本身的德行就是律法。保羅說，屬 * 靈的人因為生活中有聖靈引導，便成就了律法的道德原意（五 14）。

五 24　哲學家常警告人，情感若任其放縱，便很危險。不過保羅在此並不是講控制情感，而是說完全與基督同死（二 20，六 14）。保羅以動詞寫到這個「死」的時候，幾乎總是用過去式；我們向罪的死，並不是漸漸的（若是不完全式或現在式，便具此意）以行為來實現，而是憑信心接受已經完成（他用不定過去式和完成式，表示該動作已經完成）的義，並學習據此而活（五 19～23）。

五 25　信徒靠著 * 聖靈便能「生活」，或「有生命」（參 TEV）；接下來，他們的「行事」或「行走」（KJV、NASB），便應當照聖靈的方法，而這方法必能實現聖經律法的道德原則（五 16）。

五 26　保羅回過來（五 15）講論和諧，這是古代演說家常講的題目。對保羅而言，與神關係的真正深度，可由與人的相處反映出來。

六 1～5

溫柔地挽回人

保羅繼續闡明 * 聖靈的律，就是基督的律（六 2）。由聖靈而來的溫柔（五 23），是改正錯誤的最美途徑；相反的，律法主義者是靠肉體的方法來行自以為是的美德，他們對別人德性的軟弱不會有耐心。

六 1　古代好些文獻，包括希臘與猶太的智慧典籍和 * 死海古卷，都強調為了別人的益處，必須以智慧來勸誡，也常強調在指正別人之前，應當省察自己。猶太教認為謙卑是最偉大的美德之一，甚至是最高貴的德性（希臘文化則截然不同）。

六 2　背負別人的「重擔」或「重量」（這個名詞也可比喻傷慟），可能讓讀者連想到奴隸或被徵召者（羅馬兵丁可以要求當地人為他們背東西）。無論是哪一種狀況，這比方都是講到卑屈服務，不單是順便幫忙而已。從上下文看來，「擔當重擔」必然包括幫助另一位基督徒對付罪（六 1）。許多人認為，「基督的律法」是指耶穌所說的話，但是從加拉太書的內容看來，更可能是指耶穌的榜樣，與聖靈所賜下屬祂的性情（二 20，五 14）。

六 3～5　希臘文學有一些格言，類似「各人必擔當自己的擔子」（六 5，NASB），而重點為自我滿足；

可是保羅對這說法則另有一番解釋。既然上下文是強調，要以謙卑的態度來對待有問題的人（六 1、3～4），擔當自己的擔子（六 5）就是指為自己所行的事（六 7～8）向神交賬。

六 6～10

供應別人

這一段似乎是在談財務方面的事，不過或許不像某些注釋家所言，只在講論為耶路撒冷 * 教會募款的事（林前十六 1）。

六 6　許多教師教學時都收費；許多希臘教師堅持要和學生凡物共用，有些教師與 * 門徒更過著團體共居的生活。在小亞細亞（包括加拉太），凡進廟宇的都要先繳費。此處保羅勸勉加拉太基督徒支持他們的教師，就是能夠扎實教導他們的人，不像他的對頭。

六 7　種什麼就收什麼，在古代是很常見的比方（例如：* 舊約中有：伯四 8；箴二十二 8；何八 7，十 12；參：箴十一 18；賽三 10；耶十二 13；在其他猶太文獻中也比比皆是）。保羅在別處用撒種作為金錢方面的比方（林後九 6）；因此，在這裏他可能是繼續六章 6 節的思路。「不要自欺」是古代道德訓勉中常見的話。

六 8～9　有關肉體的衰朽，參五章 19～26 節 的前言；保羅常把 * 聖靈與身體的 * 復活相連。

六 10　除了* 犬儒主義者之外，哲學家和道德家都宣導要為眾人的益處而努力；若有一個團體能這樣行，就不會遭人詬病。保羅所強調的，特別是向信徒行善，滿足他們的需要（不過不限於此）。

六 11～18

釘十架，而非行割禮

希臘人與羅馬人認為，割禮等於切割身體，可是與羅馬世界所用最羞辱、最痛苦的刑罰——釘十字架——比起來，割禮簡直不算一回事。

六 11　這樣長的信通常是口述給文士來撰寫，他們的字很小，寫得很快。保羅可能不習慣寫整封的信（或許他的手因為常在冬天寒冷的店鋪中工作，而較為無力），無法寫得又小又快。

有些檔在起頭或結尾的地方，為了要人特別注意，而用較大的字來寫。無論此處「大字」的用意為何，重點為，這一段不是文士寫的，而是保羅的親筆，從字就可以看出來。保羅花這番工夫，顯然是要他們格外留意。

六 12～13　此處的比喻很恐怖：保羅一直在斥責那些「靠肉體」而活的人，就是單靠人的努力、會朽壞的力量，而忽視神的人；肉體的割禮一般被稱為「在肉體裏」（如 KJV、NASB、NRSV 的翻譯）。保羅論到這些受文化捆綁的宣教士，說他們想要將加拉太人的包皮拿回去，給差他們來的人。參四章 29 節和五章 11 節的注釋。

六 14　保羅所誇的傷口——釘十字架——比割禮嚴重得多。因此他對那些不滿的猶太領袖所施加的逼迫毫不畏懼；參本段的前言。

六 15　「新造的人」意思是，未來世界的生命如今在信徒裏面已經開始（參五 5～6；林後五 17 的注釋）。保羅再度提到神的能力所帶來的一切，與人靠自己的努力所得的結果成對比。

六 16　保羅祝福那些「按此規定而行的」（NASB），與猶太人誡律（halakah）（參五 16 的注釋）之「規定」相反。「願平安……加給」某人的說法，在猶太教中很常見；是猶太墳墓上最常見的字樣。

「願平安臨到以色列」也是 * 會堂中例行的祈禱，為最後的平安祝福（the final benediction of the Amidah，其最早的根據見於詩一二五 5，一二八 6）；這與一章 8～9 節那些歪曲 * 律法之人所受的咒詛正好相反。

此處的「以色列」是指忠心的猶太餘民，還是指所有的信徒，即亞伯拉罕的屬靈後裔（第三章），學者的看法不一，不過主張後者的似乎較多。

六 17　有些奴隸、犯人和俘虜會被紋身，埃及與敘利亞一些宗教團體中的虔誠信徒也會紋身。希臘人和

羅馬人通常將紋身與野蠻人相連，而烙印通常只用在馬身上。保羅所用的辭彙，一般用來指紋身，而非指烙印，不過也可以指任何記號，或穿刺的傷口。從上下文看來，保羅只是說，他已經與基督同釘十字架（六 14）——或許他身上因逼迫（五 11，六 12～13）而留下的「傷痕」（TEV）便是證據。

六 18　譯為「弟兄們」的字，意思是「兄弟姊妹」（即：「弟兄們、姊妹們」，NRSV；在希臘文裏，陽性複數的形式可以包括女人在內）。這個字平常用來指與自己同族或同國之人，不過宗教團體的成員也用此字來彼此相稱；參：使徒行傳九 17 的注釋。

{

以弗所書

導論

作者　對於以弗所書的作者問題，學者常有爭議，主要是因所謂「非保羅」的辭彙、片語和風格所引起，但是在大家都認定作者為保羅的書信中，這些用語也偶爾會出現。以弗所書和早期保羅書信的許多差異，都屬微不足道。例如：有些人提到「真正的保羅」講基督是頭（林前十一 3），* 教會是祂的身體（羅十二 4；林前十二 12）時，是分開來講的。可是古代的哲學家有時會將身體的比喻和頭連起來用，有時卻單獨用，而且要求保羅在這僅存的幾封信中完全用同樣的方式表達，對他並不公平，因為其他的作者並沒有如此。

以弗所書、腓立比書和歌羅西書與保羅早期的許多書信有所不同，似乎是在他於古代學術環境中傳講基督教之後所寫的；在學術的氛圍中，他一定會用哲學辭彙向聽眾講演（徒十九 9）。保羅常遷就聽眾的程度，這可以從他其餘的作品中看出（如：羅一；林前八），而他一定也會顧及以弗所人所偏愛的類似 * 斯多亞派的用語，這類用語在以弗所和腓立比較為盛行；歌羅西則流行中 * 柏拉圖（Middle Platonic）用語。以弗所書的作者問題，在學界一定會持續爭論不已，但本注釋書所採取的立場，是以保羅為作者。

風格　保羅在本書中的勸勉，可分幾個大項，似乎都與收信者的情況吻合（不過他是用標準形式來談這些問題）。憑這個理由可以辯證，以弗所書並不僅僅是一封講論一般真理的「書信式散文」。

本書富含平行句和重複用法，有人將它與希伯來詩相較，但這些方式也是頌德* 修辭學（即：對神祇或人的稱頌辭）常用到的。本書信的前三章常用敬拜的辭彙，就是將古代書信開頭常出現的禱詞和感恩擴展。保羅在此的作法和平時一樣，將古代不同範疇的修辭學混合在一起使用：書信中勸勉的部分是「評議式」，要說服讀者採取某種行動；其餘部分是「頌德式」，諸如他對神的頌贊，和對那在宇宙中彰顯神榮美之教會的頌贊。

保羅寫此信的同時，可能也在為其他信件打草稿（如：歌羅西書），他用一位文士來寫幾封信，幫助他修飾主要的資訊，以配合不同教會不同狀況的需要。

背景狀況　保羅是從監獄裏寫此信，可能他人在羅馬。小亞細亞一帶（如以弗所）的讀者應當知道，他受到指控，說他帶一名 * 外邦人進入聖殿，因而被捕（徒二十一 28～29，二十八 16）。在以弗所教會中，猶太人和外邦人之間種族或文化的分歧，是教會的重大問題（參：徒十九 17），而保羅是古代最具知識、最有資格向兩方發言的人之一。

在被羅馬政府監禁的時期（可能在羅馬），保羅也察覺逼迫可能即將臨到，而教會必須在社會裏有美好的見證（參：弗五 21～六 9 的注釋）。他也很清楚，在異教之風鼎盛的小亞細亞，教會必須與自己的這些背景——邪術（徒十九 19）、占星術，和轉換星運的努力等掙扎（參：弗一 8～11、19～23，三 9～11 的注釋）。

注釋書　最徹底、最有用的，是 Markus Barth, Ephesians, AB34, 34A, 2 vols. (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974)；以及 A. T. Lincoln, Ephesians, WBC 42 (Dallas: Word, 1990)。但若無法閱讀希臘文，就可以選其他注釋書，如，G. B. Caird, Paul's Letters from Prison, New Clarendon Bible (Oxford, U.K.: Oxford University Press, 1976); George Johnston, Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon, Century Bible (Greenwood, S.C.: Attic, 1967)。對以弗所書五 18～六 9 的深入探討，可以參考 Craig S. Keener, Paul, Women and Wives (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992), pp. 133～224, 258～79。

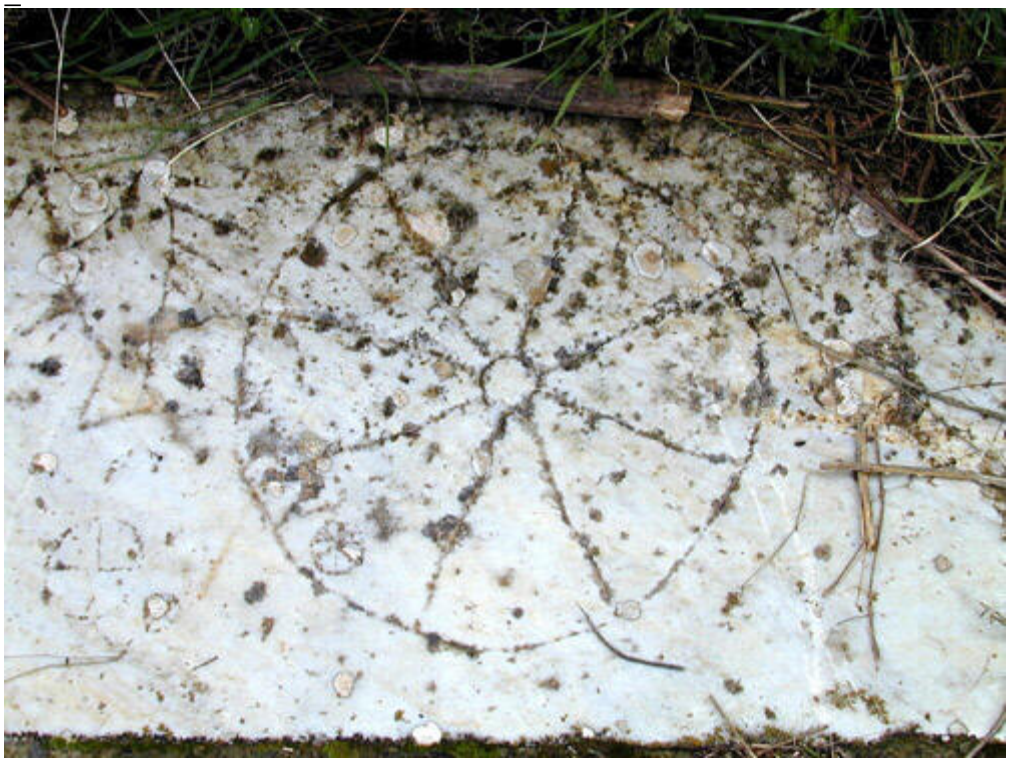
以弗所房屋中的壁畫

–



以弗所的基督徒標誌

_



一 1～2

前言

大部分翻譯的小注都指出，並非所有抄本都有「在以弗所」等字（一 1）。許多學者認為，以弗所書原來是寄達幾間* 教會的信，而以弗所只是其中最著名的（因此這可能是一封「巡迴的信」，就像皇帝諭令一樣。）但由於這些教會可能都在以弗所一帶，故以弗所教會的歷史可以幫助我們瞭解這封信的背景（參：徒十九 1～41）。

「恩惠」和「平安」是從標準問安語變化而來；此處最重要的是，這些乃是「從父神以及主耶穌基督」而來。請參閱保羅書信導論，以及羅馬書一 1～7 的注釋。

一 3～14

對救恩的頌贊

保羅這封信的卷首語（exordium）包括了一句稱頌之言（「願頌贊歸與神」——NIV，或「讚美神」）和一個禱告；古代的信通常會包含祈禱或感謝的話，不過極少有像保羅在這裏長篇闊論。許多猶太人的禱告，開頭為「願頌贊歸與神，祂〔如何幫助了祂的子民〕」。在希臘文中，一章 3～14 節是對神冗長的頌贊；這一個禱告回顧了神救贖的計畫，以及祂為祂所愛的子民做了什麼；猶太人的禱告也常是如此。

這幾節用了十一個不同的詞來稱呼在耶穌裏的信徒，都是 * 舊約用來稱以色列的。由於以弗所的 * 教會有猶太人也有 * 外邦人（徒十九 17），而猶太人和外邦人的文化習俗不同，教會在文化與種族方面可能關係有些緊張。保羅提醒信徒，無論他們的種族或文化背景為何，在基督裏都是一個子民，必須同心協力，來完成神的旨意。

一 3　今天我們將科學性的「天空」（即：大氣層之外及地球以外的整個宇宙）和神所在的屬靈之處區分出來，但是在保羅的時代，他向讀者說話，並不必這樣區分；他們對「天界」的區分法，和我們不同。古代幾乎所有人都相信天有好幾層（通常為三或七層），而不同的靈體（各種天使、魔鬼、星辰等）住在不同層內，而神或最純淨的靈體住在最高的天。許多猶太書卷中教導，義人的靈死後會與神同在。因此「天界」（NIV）可以同時指「神所在之地」（如此處），和「有權勢的天使所居之地」（如以弗所書中常提到的）。

一 4～5　舊約聲稱，神在亞伯拉罕裏「預定」或（按字面）「揀選」了以色列作祂立約之民，並領養他們成為祂的兒女，可是祂的子民常不遵守祂的約。保羅說明，實際而言，成為神立約之民的一員是借著基督，而不是借著身分背景。

一 6　神揀選以色列的原因之一，是要他們榮耀祂（賽六十 21，六十一 3；耶十三 11）；彰顯祂的榮耀乃是中心要務，因此神行審判的目的，也是要使祂的子民回轉歸向祂（出七 5；摩四 6），因祂才是生命的源頭（耶二 13）。

一 7～8　神曾借著逾越節羊羔的血救贖了以色列（即：使他們脫離奴役）。舊約用動物獻祭，暗示要獲得赦免必須付出生命為代價。保羅在此將這些意象放在一起運用。

一 9～12　猶太人一般相信，歷史沿著許多階段前進，最後到達高潮，那時所有的事都將在神的掌管之下。有些哲學家認為，宇宙都為神所瀰漫，最終將被吸回祂裏面。猶太作家會採用這類哲學家的辭彙，保羅也和他們相仿，他相信歷史正在往高潮前進，而萬物都將服在神之下，並不是被吸進祂裏面。舊約和猶太教承認，神掌管歷史，祂有計劃，要將歷史帶到這個高潮。有關「基業」，請參一章 13～14 節的注釋。此處所提神最終的旨意，請參三章 8～11 節的注釋。

一 13～14　蠟印代表刻章之人的主權或身分證明，證實蠟封容器所封的物件屬於何人。一般人相信，神讓人在末日特別能領受 * 聖靈，因此保羅在此講，聖靈有如「押金」（NIV）——這是古代商業檔的用語，就是「頭款」的意思。凡已經嘗到聖靈滋味的人，便是已經開始品嘗未來世界——就是神所應許祂子民的世界——之生命了。

神「救贖」（參一 7～8）以色列脫離埃及的奴役之後，就領他們到應許之地的「基業」或「產業」。後期的猶太文學視未來的世界為以色列最終的「基業」，而早期的基督教作者也以同樣方式用這個辭彙（太五 5，二十五 34；羅八 17；林前六 9；雅二 5）。就保羅來看，基督徒是神的子民，已蒙救贖，現今正等候救贖的完全實現；從前以色列人以神的同在作為祂必帶領他們進入應許之地的保證，如今神的子民也是如此（參：該二 5）。

一 15～23

為啟示的禱告

一 15～16　虔誠的基督徒也和虔誠的猶太人一樣，每天都會分別出一段時間來禱告。許多敬虔的猶太人每天禱告幾個小時，如果保羅維持這種習慣，我們便能瞭解他如何能為所有的 * 教會禱告了。

一 17～18　猶太人通常會祈求，讓眼睛得著光照，以明白神的話語；* 舊約也講到開啟眼目以看懂神的話（詩一一九 18），或看清其他屬靈的真相（王下六 17）。有些猶太文獻將神的 * 靈刻畫為「智慧的靈」（舊約特別強調這一點，如：出二十八 3，三十一 3，三十五 31；賽十一 2；參：申三十四 9）。

擅長 * 修辭學的作者常會在前言中介紹全文的主題，保羅也不例外。下文他即將闡述此處為他們

所禱告、希望他們明白的重點。「基業」請參一章 13～14 節的注釋。

一 19～20　猶太人每天的禱告之一，包括神將來會使死人復活，作為祂大能的最終彰顯。保羅也同意此看法，但對他而言，這個決定性的時刻已經出現了：未來 * 復活的第一回合業已發生。在統治者右邊的位置，代表極大的尊榮與權柄；坐在神的右邊，等於坐在寶座上，成為全宇宙的統治者——即使仇敵尚未全然毀滅（詩一一〇1）。「天上」參一章 3 節的注釋。

一 21～23　驅魔者和術士會藉求告有能力之神靈來驅使他們效力（參：徒十九 13 的注釋）；耶穌的名超過其他的名，意味著祂比人所求告的一切靈界權勢都更高超，且無人能利用祂。

保羅運用當日標準的說法來描述在世上政治結構背後之鬼魔與天使的權勢，一般認為這些權勢能操縱地上的領袖與百姓（21 節）。在保羅的時代，大部分人相信，世界是由「命運」（Fate）操舵，而星辰（被視為天界的生靈）是其表達，而這些人大半不相信一個人可以逃脫命運的擺佈。然而有些 * 神秘教派，如伊西斯教卻宣稱有能力讓入教者擺脫命運，因而大受歡迎。

主後一世紀以弗所的市政廳及祭祀的爐

_



猶太人一般相信，天上的權勢管理世上一切國度，只有以色列除外；有些後期的教師解釋說，以色列在他們的先祖亞伯拉罕裏被抬舉，高過這些屬天的權勢。保羅說，凡與基督結合的人也在這些權勢之上。他的話對從異教轉信的基督徒會是很大的鼓勵（參：徒十九 18～20）。

猶太人視這些屬天的權勢為「列國的使者」，是在地上君王背後的靈，引導他們的統治（參：但四 35，十 13）。（雖然後期猶太文獻發展出更多的細節，不過這種想法的根源最早出現於但以理書和 * 七十士譯本的申命記。）

不同民族在靈裏所以有區分，追根究底是因著這類生靈。但對保羅而言，在基督裏這種區分已經被超越了——對於一個正經歷種族或文化張力的教會，這一點格外有意義。因此，基督的身體是「那充滿萬有者所充滿的」——「萬有」暗示 * 教會裏所有種族的代表都包括在其中（四 6～10；參三 19，五 18）。

二 1～10

與基督同被高舉超過罪

保羅繼續說明，神施恩將基督徒與基督一同高舉。

二 1～2　大多數猶太人相信，* 撒但（即列國天上使者的首領）掌管全世界，只有以色列除外。「空中掌權者的首領」是根據他的掌權自然賦予他的稱號；一般人相信，邪靈佔據諸天最低的層次（即：大氣層的範疇），遠遠低於神最高的天使和祂的寶座所在的境界。「空中」是平常對大氣層的說法。

二 3　許多猶太人試圖將所有的罪都解釋為魔鬼工作的直接結果（特別參考 * 死海古卷的「錯謬之靈」）。保羅並不認為罪總是魔鬼直接的聳動，但他以為，魔鬼是以較非直接式的影響力來滲透全世界（包括造成種族的區分：一 21～23 節）；而以色列的後裔並不能脫離這種影響，只有信靠耶穌才能（4～6 節）。

二 4～7　這裏描繪神樂意將祂的愛永遠傾倒在祂子民身上的說法，是將 * 舊約所刻畫神對祂子民特殊的愛（如：申七 6～9）作進一步的演繹。

學者曾將二章 6 節信徒被高舉的說法，與猶太人認為義人在未來世界中將坐寶座的說法互相比較；基督徒已經先行嘗到來世生命的滋味（參一 14 的注釋）。此處的上下文，對於從前因懼怕命運或星辰而受其轄制的讀者，別具意義：二章 6 節「與基督一同坐在天上」，意思與一章 20～21 節相同——坐在寶座上，超過邪惡的權勢。基督徒不需要害怕魔鬼、命運，或任何東西；他們的生命是由神掌管。

二 8～10　善行是神在我們裏面工作的結果，而非我們的行為使得神能在我們裏面工作。神賜誡命給以色列人之前，已經救贖了他們（出二十 1）；祂的旨意總是要人因祂的 * 恩典而行善——儘管以色列沒有把握住這一點（申五 29，三十 6、11～14）（今天許多人也一樣）。在保羅的時代，大半猶太人同意他們是因神在聖經中的恩典而得救，但是他們不會把這種思想擴及到非猶太人，因這些人無法藉出生而承襲聖約。

二 11～22

在新聖殿中合一

二 11～13　在古代猶太人的信仰中，非猶太人若不行割禮，絕不可能完全在聖約中有份，不過他們可能因遵行某些基本誡命而得救。受割禮等於接枝到以色列的團體中，成為神立約之民的一份子。

二 14～16　保羅是從監獄裏寫這封信，因為他被誣告，說他帶非猶太人進入耶路撒冷的聖殿（徒二十一 28）。把一名非猶太人帶進聖殿、越過分隔點，乃是嚴重違反猶太人的律法，甚至羅馬人也允許猶太領袖將違犯者處死。保羅在以弗所和亞西亞的讀者顯然知道保羅是因何入獄（徒二十一 27～、29）；因此，對他們——亦是對保羅——而言，在猶太人和非猶太人之間，沒有一個分隔象徵比第 14 節「隔斷的牆」更巨大。但保羅說，這個隔斷的牆在基督裏已經拆毀了。「祂是我們的和平（和合本：和睦）」，可能是借用彌迦書五 5 的希伯來文（但並非必然）。

二 17～18　以賽亞書五十七 19 可能被解釋為，以色列分散的種子便是「遠處的人」，但是在這段經文之前不久，神曾應許，祂的家也將接納別國之人（賽五十六 3～8）。因此，這段經文十分適合保羅所要說明的，即猶太人和 * 外邦人在新聖殿中合而為一（亦參：徒二 39）。

二 19～22　在* 舊約裏，聖殿中惟一的區分是祭司與百姓，但到了保羅的時代，建築家加上了分隔的牆，把非猶太人和婦女區分出來（與王上八 41～43 成對比）；保羅說，在神真實的屬靈聖殿中，這類區隔已經廢除了。有些猶太作者曾提到，神的子民便是祂的聖殿，但是只有保羅和一些早期基督徒指出，這個新聖殿也包括非猶太人在內。（保羅借用詩一一八 22，刻畫基督為房角石，或許他受到耶穌教導的影響，參：可十一 10 的注釋。）

就在保羅寫這些話，強調在基督裏種族合而為一之時，猶太人和敘利亞人正在該撒利亞（他不久之前才被囚的所在，徒二十三 23）的街道上互相殘殺。此處保羅對種族歧視的反對，並非單單仿效自己文化的一般立場，更是將宗教團體的種族歧視與隔離主義加以定罪；只不過他並沒有向自己的文化發出挑戰，要他們這樣做。

三 1～13

合一子民的奧秘

聖經早已教導，神會揀選非猶太人來加入祂子民的行列（羅十六 26；如：賽十九 25）；大衛王和其他人曾歡迎非猶太人加入神的團體之中（如：撒下六 10～11，八 18，十五 18～22，十八 2，二十 23，

二十四 18～24；代上十一 41、46，十八 17）。但是若要成為聖約的正式子民，男性的非猶太人必須受割禮；在那個時期，皈依的男女也都必須浸在水中，藉此儀式表明得著潔淨。可是基督的到來，讓祂的 * 使徒和先知明白，只要相信基督，每個人都可以經由同樣的路徑來就近神。

演說家和作者常用一種標準的勸導方式，稱為 pathos，就是動之以情。當保羅提醒讀者，身為他們的使徒，他正為了神在建構中的這個多種族之理想子民而受苦，便是呼籲他們，不要讓他徒勞無功。宇宙性的 * 教會應當成為蒙召的樣式，就是成為各族合而為一的子民，彰顯全方位的榮耀。

三 1～2 「管家（和合本：關切你們）」是管理家事的人，通常是奴隸或自由人，在富人的家中，他們的責任很大，聲望亦高。

三 3～5 譯為「奧秘」的字，* 神秘宗教等會用到，不過保羅用這字的主要背景是但以理書二章，和仿效但以理書的猶太典籍（尤其是 * 死海古卷）。在這些經典中，其含義主要指：神對歷史的計畫隱藏在聖經中，但是惟有智慧人，或蒙 * 聖靈光照的人才能明白。

由於大部分猶太教人士都認為，在舊約先知過世之後，就再沒有純正的先知了，因此當保羅宣稱，神如今主動透過「* 眾使徒和眾先知」揭示祂的真理，對他的聽眾而言，這無異強調基督徒的資訊與眾不同。

三 6 「後嗣」是指舊約的思想，即應許之地是以色列的產業；「應許」也是亞伯拉罕的後裔（以及藉割禮加入他們之人）所獨有的。將未受割禮的 * 外邦基督徒算在同一個聖約之內，聽在許多猶太讀者耳中近乎異端，必定觸動他們的種族神經。

三 7 * 舊約常講到神會加添力量給屬祂的人（如：出三十一 3；士十五 14）；參：以弗所書三 16 的注釋。

三 8～11 有些基督教之前的猶太文獻也講到，神透過祂的子民向天使展現祂的能力與榮耀，而得到他們的稱頌。這些天上的「掌權者」既被視為不同國家的天使，* 教會的合一便展現出神的治理，祂的權柄超越眾天使與所有地上的國度。「管家」參三章 1～2 節的注釋；「奧秘」參三章 3～5 節的注釋。此處重點為，教會就是神所預定將永恆榮耀歸給祂的一群人，代表了神對歷史的終極目的（參一 9～12），而所有基督徒都應該在那終極的目的裏找到自己生命的目的（參四 11～13）。

三 12 「放膽」常用在朋友之間講坦白話之時；此處與「篤信不疑的進到……面前」相連，可能因神家中所有成員都有同樣的地位（二 18）相關。

三 13 許多猶太和基督徒作家相信，在末世臨到之前，必有相當大的苦難（參：啟六 11）。如果保羅此處是指這類想法，或許他是在鼓勵讀者，身為他們的宣教士，他正在嘗受 * 教會必須經過的一些苦難，就是末時必定會臨到的苦。他也可能指，因為他們曾幫助他的工作，便可以分享他的榮耀（參：太十 41），抑或指，他受苦是為了服事整個基督的身體。在區域性的競賽中，每個城市都會視當地的運動員為該市的代表。

三 14～21

求能力的禱告

三 14 猶太人禱告時通常是站著，不過有時也會跪著或俯伏在地（在* 舊約中，參：王上八 14、22、54；* 外邦人通常也向君王俯伏。）希臘人很少跪下禱告；他們和猶太人祈求時一樣，通常是面對要祈求的神明（或在天上，或在海中，或為雕像）伸出雙手。

三 15 保羅在此可能指所有的種族與家族（「每個父家」；參 NIV、NRSV 的小注），反映出神為全世界的父；因此，神對所有種族的關切乃是理所當然的（如：創十二 3）。（「天上」的各家可能指列國的保護天使。）古代的作者常講神是父，有時亦說，家中父母的權威是來自神的榜樣。羅馬的父親也是極具權威的形像，只要活著，他就有權管理所有的後代。

三 16～17 雖然保羅借用了一些希臘世界的辭彙（「裏面的人」〔和合本：心裏〕，參：林後四 16），但他在此處的思想卻並非希臘人所獨有。* 舊約雖將 * 聖靈特別與先知的能力相連，但也將聖靈與純

潔、力量、精敏，或能夠完成神呼召之事等相連；舊約有時亦描寫，將聖經內在化乃是勝過罪的途徑（如：詩一一九 11）。以色列式的敬虔承認神是力量的來源（如：出十五 2；詩十八 1～2，二十七 1，五十九 17，一一九 28；耶十六 19）。當保羅講到，基督親自藉聖靈內住在信徒裏面，使他們有能力按真理而活，以上舊約的這類觀點，可能是古代文獻裏最接近他思想的說法；因幾乎沒有人曾提出，道德生活可以因著神的同在與作為而得著能力。保羅強調徹底倚賴 * 恩典——包括信徒行義的能力在內。

三 18～19　許多人認為，「長闊高深」是描繪所有的受造物如何充滿神的榮耀，或是刻畫祂的愛何等無限無量。有人認為，保羅是在繼續使用聖殿的比方（二 18～22），描述舊約中至聖所完美的尺寸，不過這個思想在此並不明顯。然而此段經文幾乎必定是將論及神智慧的辭彙（如：伯十一 5～9；參：伯二十八 12～28；傳一 3）用於神的愛上；參三章 10 節「百般」（多方多面）的智慧。

三 20～21　猶太人通常在禱告結束時會有一段稱頌神的話；有時稱頌語用「從永遠到永遠」結尾（參：代上十六 36；詩一〇六 48）。按照慣例，會眾對禱告與祝福常以「阿們」來回應。

四 1～16

一個身體，許多肢體

古代說服性的演說與信件常會講論細節，但是保羅到目前為止，主要是用「頌德」或「稱許」式的 * 修辭。他稱讚過 * 教會，呼籲它要成為神所計畫的樣式。不過，如今他轉用標準的說服式修辭，即「勸勉」。本書信從這裏開始，全是這種論述法，直到信末的六章 10～20 節才用結語，或激奮式的結論。

四 1～2　溫柔是眾所周知的美德，但希臘作者卻從負面看「謙虛」，視同「羞辱」，除非是社會地位較低的人在上司的面前自貶身價，這種作法是社會所認可的。保羅被囚（可能在羅馬），參六章 20 節的注釋。

四 4～6　有些猶太文獻（尤其是 * 斐羅和 * 巴錄二書）倡言以色列是合一的，因為神是一位。雖然這些文獻承認，所有的國家都屬於人類的大社會，但他們絕不會將猶太人和 * 外邦人視作同一個子民。保羅談到宇宙性合一的辭彙，比較接近 * 斯多亞學派的用語。和諧（合一、和平）是希臘 * 修辭學的常見話題，但與保羅所強調信徒在耶穌裏面所共有、必須活出來的合一，完全無法相提並論。

四 7～8　保羅活用了詩篇六十八 18，以突顯他所要講的重點，這是古代經文詮釋者常用的方法（後期的一段詩篇 * 他珥根〔舊約聖經語譯本〕也用完全同樣的字重述此段經文）。這首詩篇提到神「升上」西乃山，好像猶太詮釋者所承認的，而保羅把神上升的原則應用到耶穌身上。（一些猶太傳統說，摩西領受 * 律法時，曾一直升到天上；如果保羅或他的讀者中有人知道這類傳統，把這篇詩應用於耶穌，就顯得更加生動。不過這個傳統在保羅的時代究竟流傳多廣，很難判定。）保羅雖然將用語稍作改變，但他的重點與這篇詩的意象是相符的；征服者從失敗者收到貢物和擄物後（如：詩六十八 18），就會把大部分戰利品分給眾將士（如此處）。

四 9～10　保羅對所引用經文的解釋與應用，與一位優秀的猶太教師一樣。「地的下層」（和合本：地下）可能指死人的境界，意指耶穌死過（結三十二 24），不過這個詞也可能指祂從天降下，道成肉身，成為僕人（腓二 7；參：詩一三九 15）。

四 11　「* 使徒」字面的意思是受託的使者，執行差他們之人的任務；因此他們有差遣者的權柄撐腰，甚至在受託的事上可以全然代表差遣者；在* 新約中，這個詞應用於基督所差派的代理人，他們有特殊的權柄（比其他人要有權柄），能宣示、傳播祂的旨意。「先知」是神的代言人，他們的角色從 * 舊約就有，在* 教會中亦延續下來；對先知而言，使徒或許像是舊約裏先知式的士師（如：撒母耳和底波拉）或領袖（如：以利亞與以利沙），對其他先知而言，他們具有特殊的地位和權柄。

「傳福音的」是傳播好消息（基督的資訊）之人，他們被視為「開路先鋒」，也是一種使者。「牧師」字面意思是「牧羊人」（在舊約裏指在上管理者，如：耶二十三 2～4），新約其他地方指出地方教會有這種監督（徒二十 17、28；彼前五 1～2）；他們蒙召牧養神的子民，就是要正確宣講祂的資訊（耶二十三 18～22）。「教師」是詮釋聖經和耶穌之傳統的人；如果他們的作用與猶太教師雷同，可能是在會眾中提供聖經教訓的人，並訓練其他人學習解釋聖經。

這個列表如同其他古代的列表一樣，可能有相當程度的重迭（從希臘文看來，「牧師」和「教師」重迭的部分更多）。這些人都是傳遞基督資訊的使者，焦點相同，權柄的基礎也一樣。他們的資訊和屬靈恩賜帶有權柄；正如傳神資訊的猶太教師一樣，他們沒有一個是代表機構式的權威（與大祭司不同），因當時 * 教會並沒有超越地方結構的行政架構；這種模式直到第二世紀初期才出現。這些傳神話語的僕人一起努力，要裝備所有神的子民，讓他們能夠事奉（四 12～16）。

四 12　「訓練」或「裝備」（和合本：成全）一詞，在希臘世界是用來描述哲學家和教師的工作。

四 13～16　在保羅的時代，人的長大成熟和船隻隨波浪起伏的景象，常成為比方。長大成熟的比方很少用來指整個團體，像這裏一樣，不過其要點不難掌握。保羅所舉的比方相當普通，不像猶太教標準的末世說法；因此他可能是指教會需要成長的一般狀況，而不是特別在預測，說它在末時會達完全。

四 17～五 2

過新的生活

四 17～19　希臘作者常藉對比的方式來發展道德勸勉，保羅在此也相仿。這段時期的文學顯示，大部分猶太人對非猶太人的描述，所用的辭彙與保羅類似（亦參：利十八 3、24～30，二十 23～24；申二十六 16～19）。重要的是，保羅拒絕再稱原為 * 外邦人的基督徒為「外邦人」；他們按族裔雖是外邦人，但卻要成為真正的猶太人。婚前性行為、同性戀、拜偶像乃是典型的外邦人之罪，幾乎所有猶太人都不會去犯。相較之下，外邦人多半在這樣的環境下成長；許多希臘男孩在「成人式」的時候，都會受到一位元年長男子的侵犯。「行」（KJV、NASB）意思是「行為」；參：加拉太書五 16 的注釋；「心裏剛硬」，在舊約中很常見（如：出四 21；詩九十五 8）。

四 20～24　「新的己」（24 節）按字面是「新的人」，是（直譯）「按著神而造」，意即按祂的形像或樣式而造。保羅可能隱指神原初按祂自己的形像造了亞當、夏娃，而他說，基督徒已成為新人，得著純淨的道德，因為他們在道德上是按神而造。所以，他指出，信徒應當將這樣的生命活出來，就像亞當、夏娃在沒有違背神之前那樣的純全無瑕。「穿上」與「脫去」是自然的比方，舊約和希臘文學也常用，指「披上」、「褪下」或「除去」某些行為（伯二十九 14；詩一〇九 18；尤其賽六十一 3、10；見：羅十三 12 的注釋）、某些性情（代下六 41；詩九十三 1）等等。

猶太人的智慧書作者和希臘哲人可能會同意保羅所強調的「心志改換一新」；他們瞭解，一個人的態度和價值觀會影響他的生活方式。但保羅更新的基礎卻和他們不同；他將根基立於在基督裏才可得到的新生命，對大多數猶太人而言，這種生命只能在來世（死人* 復活之後）才能得著。

四 25　保羅在四章 25 節至五章 2 節中的道德勸勉，除了四章 30 節和四章 32 節至五章 2 節之外，都和古代的一般道德家並無二致。真誠、勤奮、切忌讒言等等，乃是標準的勸勉之言。這些並非惟有 * 外邦人才會犯的罪（參四 17～19），猶太人也會陷溺其中。

保羅制服道德問題的方法，和古代道德家卻截然不同（四 22～24、32），不過他所反對的錯誤，當代許多道德家所見略同。儘管他的講法和當時文化之倫理觀有許多地方相同，然而保羅卻常引用 * 舊約作為他倫理的權威；他在此對誠實的勸告，和撒迦利亞書八 16～17 所列的誡命之一相呼應，那段經文的背景是法庭的審理，而誠實乃與假見證成對比。

四 26　生氣時不要犯罪的勸誡來自詩篇四 4；懷怒過夜的惡，參：何西阿書七 6；* 愛色尼人和一些希臘哲人也要求爭論要在當天解決。他們亦強調要學習用最有益處的方式說話（四 29）。

四 27　這裏的意象可能是戰爭，凡犯罪的便是將一些地盤讓給了魔鬼的陣營（參六 10～20）。

四 28　猶太教看重親手工作以及與窮人分享。雖然希臘的工匠會以自己的手藝為榮，但整個地中海一帶的貴族都藐視用手工作，視之為低階層的人所幹的活。

四 29　古代智慧文學常強調，要學習說合宜的話（參四 25，五 3～4）；許多箴言的經文強調這個思想，包括鼓勵人說恩言，或振奮人心的話（如十二 25，十五 23，二十五 11；參：亞一 13）。

四 30　叫神的 * 靈「擔憂」是指很嚴重的罪；在以賽亞書六十三 10（* 舊約惟一用「聖靈」的兩處經

文之一），這是指以色列人在曠野的悖逆，導致他們被神拒絕。從詩篇一〇六 33 看來，以色列人對聖靈的抗拒，也使得摩西以口犯罪（參：民二十 10；申三 26）。「印記」是一個記號，見證沒有人曾動過蓋印的商品，參：以弗所書一 13～14 的注釋。以弗所人必須保持他們的見證，直到他們的救贖全然實現的那日（即舊約「主的日子」，就是祂來審判世界、為祂子民伸冤的時候）。

四 31　惡行清單是古代道德家常用的文學形式；有時所列出的惡都與某個主題有關，如此處（忿怒）。

四 32～五 2　有些道德家，包括希臘和羅馬的非基督徒，及 * 斐羅，會以效法神作為倫理的標準。但是在保羅的時代，非基督徒作家不可能舉出任何神明為例，說祂如何存著愛、為祂的子民犧牲自己（四 32～五 2）。（有些學者舉普羅米修士〔Titan Prometheus〕為例，他因為把諸神的秘密洩露給人而受苦。但普羅米修士是否知道他會遭到如此嚴厲的刑罰，則並不清楚，同時這個例子的知名度可能不高；從希臘神話裏，普羅米修士和一些神祇所受的傷〔如：在《伊里亞德》中，愛力士〔注：戰神〕所受的傷〕看來，普羅米修士並不能算是在基督教之前、與基督徒對耶穌的想法相似的例子；耶穌雖具神性，卻甘願主動為人類而犧牲。何況，希臘人和猶太人對神的觀念，在品質上有天壤之別，因此他們不太可能將普羅米修士和耶穌相提並論。）

神接受人成為馨香之氣的例子，可參：以西結書二十 41（祂蒙救的子民）；以弗所書五 2 是指：神接受耶穌獻上自己的祭（參：創八 21；出二十九 18）。

五 3～20

其他勸勉

五 3～6　婚前性行為及其他淫行、無恥的言語、黃色笑話，在古代異教社會中十分普遍，和今天一樣。保羅並沒有稀釋神的標準，以迎合當時的文化；相反的，他警告過這種生活的人，他們在來世無法躋身神子民的行列。惡行清單與「承受」神的 * 國，參：哥林多前書六 9～10。

以弗所人行道上的妓院廣告



五 7　保羅在此並不是提倡徹底的分離主義（就像 * 死海古卷的那群避居曠野的人），甚至不是部分分離主義，就像猶太教加給散居猶太人的飲食與安息日之律法。但是在希臘羅馬社會中，許多人可能將基督徒貼上標籤，視為反社會人士，因他們拒絕參與不道德的談話，還有，他們也不參加民間的宗教活動，而一般人會以參加這種活動作為對地方忠誠的表態。

五 8～13　猶太文獻常用「光」和「暗」來作善與惡的對比，而保羅把這個比方大加發揮。有些希臘宗教團體以「神秘宗教」出名，強調在夜間進行入教儀式，而有些儀式也與不道德的性行為有關；因為一

些羅馬人批判其他宗教時，將基督徒與不道德的宗教並列，所以保羅有充分的理由，要基督徒與那些他視為異教的宗教區分出來。人在暗中會做出一些事，是不好意思公開行出來的（參：賽二十九 15，四十七 10）。

五 14　有些注釋家認為，保羅在此引用經文詮釋式的意譯，如：* 他珥根對以賽亞書六十 1，或但以理書十二 2 的說明。有些人認為，保羅是在引用早期基督教的 * 預言或詩歌，作者或是保羅，或是另一位先知（參：林前十四 37）。這兩種看法都有可能，而亦有可能是兩者的結合（即：根據經文所寫的預言或詩歌）；無論如何，這句引言保羅和當初的讀者都很熟悉。

五 15～17　「贖回時間」（KJV，直譯）意思可能為「儘量利用時間」；參：詩篇九十 12。* 七十士譯本的但以理書二 8 用這個詞，指嘗試拖延一下。（另一種可能的解釋，是把救贖帶到現今邪惡的世代中。）因「時代邪惡」的緣故，行動需要格外有智慧，這也是阿摩司書五 13 的含義。在猶太人的典籍中，「智慧」和「愚昧」與道德關係密切的程度，超過異教徒的思想（如：耶二十九 23）。

五 18　按希臘文，第 19～21 節的命令之根據，是保羅要他們「被 * 聖靈充滿」，並流露出被聖靈充滿之生活的特質。在猶太教裏，醉酒是極惡劣的行為（參：箴二十三 20～35）。

古代許多人相信，醉酒時可以得著酒神狄奧尼修斯的感動，或被他附身。狄奧尼修斯最積極的信徒把自己的主權交給他，並當眾展示性行為，或作出充滿性暗示的動作（令保守的羅馬人十分厭惡）。保羅在此可能是將這種行為與因聖靈感動而有的行為作對比。不過，一般人並不會將每個醉酒之人都與狄奧尼修斯相連；通常醉酒會被視為沒有節制。這類行為常出現于富家宴會到深夜時，或窮人的小酒館裏。

五 19　希臘人和猶太人一般相信音樂是出於靈感，* 舊約裏也有這種思想。保羅強調的崇拜方式，是猶太人在聖殿敬拜時常用的（如：詩篇、頌歌）；這段時期其他猶太人聚會的時候，如在* 會堂中，是否會唱詩篇與頌歌，則不太清楚。「靈歌」可能是指聖靈感動的歌（參：代上二十五 1～6），可能是即興的，基督徒的這種敬拜方式顯然與古代所有的宗教敬拜皆不同（參：林前十四 15）。

以弗所的狄奧尼修斯雕刻



五 20　古代強調為凡事感恩的作者（猶太人與一些希臘羅馬作者，尤其是 * 斯多亞派），是相信神（無論是斯多亞的「命運」或是猶太教的神）能掌管整個人類大小的事。

五 21～33

妻子與丈夫

五章 21 節至六章 9 節的這一段是談我們所謂的「家規」。在保羅時代，許多羅馬人都對「東方宗教」的傳播（如：伊西斯崇拜、猶太教和基督教）十分反感，他們認為，這些宗教會貶低羅馬人傳統的家庭價值。這些少數民族宗教的成員常想利用 * 亞里斯多德以降的哲學家所提出的標準勸勉形式，來顯示他們的價值觀有人支持。這些勸勉講到一家之主應當怎樣對待家中的成員，其中又細分為討論丈夫與妻子、父親與孩子、主人與奴隸的關係。保羅直接借用這種希臘羅馬道德作品的標準討論形式。但是與大多數古代作者不同的是，保羅貶抑了這些家規的基礎，即男主人的絕對權威。

五 21　被聖靈充滿的最後一個表現，就是「彼此順服」，因為基督才是主。保羅提到的所有家規，都以這一個思想為基礎。要妻子、孩子、奴隸在各樣事上順服，是司空見慣的，然而要一個團體內所有的人（包括父輩，即一家的男主人）都彼此順服，則是聞所未聞的。

五 22～24　大多數古代的作者都認為妻子當順服丈夫，也盼望她們舉止安靜、謙和；有些婚姻協議書甚至寫下必須絕對順服的要求。這種要求在希臘思想家看來十分合理，因他們並不視妻子為對等的配偶。年齡的差異使這種想法變本加利：丈夫一般比妻子年長，在希臘文化裏，超過十歲很平常（男人大約在三十歲結婚，而女人則十幾歲就嫁人，甚至剛邁入十四、五歲時）。

不過，在這一段裏保羅最接近順服的講法，是「敬重」（33 節），而按照希臘文，妻子對丈夫的順服（22 節），只是基督徒當彼此順服的一個例子（第 22 節的動詞直接借用第 21 節，因此兩者的意思不可能不一致）。

五 25　雖然丈夫理當愛妻子，可是古代的家規從來沒有將這種愛列為丈夫的責任；這類家規只告訴丈夫，要讓妻子順服。雖然保羅贊同古代妻子當順服的文化，但是他加上了條件，將這個概念放在彼此順服的情境中：丈夫要愛妻子，如同基督愛 * 教會，並甘願為她們舍己。他一方面將基督教與當時的文化拉上關係，一方面改變了當日文化的價值，並遠超於其上。丈夫與妻子都必須順服及愛對方（五 2、21）。

五 26　這裏的「洗淨」也許象徵性地指新娘婚前的淨身（當然，在任何一個場合，若要留給對方好印象，洗潔是很自然的）。在淨身之後，新娘便要抹香水、香膏、穿上華麗的新娘服。猶太人的結婚儀式也稱作「新娘的成聖」，將她分別出來，歸給她的丈夫。「道」自然是指基督拯救的 * 福音（一 13）。

五 27　在新娘預備好之後（五 26），猶太人婚禮的下一步，便是新娘要離開父家，來到新郎的家，接著便是將新娘引薦給新郎的家人。「在榮耀裏」（NASB）或「在輝煌中」（NRSV）也頗符合這一段的意象，與新娘的盛裝相配。

五 28～32　希臘和羅馬的道德家偶爾會指丈夫與妻子合為一體，不過，這個比方在猶太教中極為普遍，他們與保羅和耶穌一樣，都依據創世記二 24，以弗所書五 31 特別提到這節經文。五章 23 節所講頭與身體的比喻，成為合而為一的說法，而非意指權威。

五 33　有時作者會在一本書或一個段落的結尾，用一句摘要來作總結；保羅在此把五章 21～32 節的重點作一個摘要：妻子應當敬重她的丈夫，丈夫也當愛他的妻子。雖然古代的道德家期待妻子敬重自己的丈夫（猶太教師也期待反向的對待），但道德家通常會強調妻子的「順服」；因此，保羅在此對妻子的勸勉會讓古代大多數的讀者相當吃驚，認為太弱了。

六 1～4

孩子與父親

猶太和希臘羅馬作者一致同意，孩子必須孝敬父母，在他們成人之前，也必須順服父母。孝敬父母是 * 舊約的誡命（出二十 12；申五 16），包括在敬虔的社會中，孩子的生活模式必須要能讓父母引以為榮（申二十一 18～21）。許多猶太作者認為，孝敬父母是最重要的誡命。

同時，孩子受教包括責打，這是教養和教育的標準模式；父親被視為有責任教育自己的孩子。保羅似乎不贊成嚴苛的管教（六 4），古代作者很少持這樣的立場。（希臘羅馬社會對新生兒尤其嚴格；因

為要在父親正式承認之後，嬰兒才被接納為合法的「人」；嬰兒可以被丟棄，而畸形兒則會被殺掉。早期基督徒和猶太人一致反對墮胎與棄嬰。不過，這段經文乃是談在家中對孩子的管教。）

六 5～9

奴隸與主人

主人常埋怨奴隸很懶，尤其沒人監督的時候。保羅鼓勵奴隸要殷勤，但也給他們在勞力中有新的盼望和新的動機。

保羅說，奴隸就像妻子一樣，應當順服一家之主，就像順服基督，可是這種責任也是相互的。古代只有極少數作者提到，理論上奴隸和主人在靈性上是相等的（參：伯三十一 13～15），而據我們所知，只有保羅主張，在實際的事上，奴隸如何待主人，主人也當照樣待他們（六 9）。

* 亞里斯多德曾抱怨說，有幾位哲學家以為奴隸制度是錯的，但他引用的哲學家並沒有像保羅在這裏一樣，把事情講得這麼清楚。保羅在處理一個實際的問題，即奴隸應當如何面對自己的處境，而非奴隸制度是否應當廢除（他所討論的是家規，這個問題不在其範疇之內）；就整個羅馬帝國而言，即使有大規模的武力革命，也未必見得能結束奴隸制度。然而從他處理這問題的方式來看，倘若有人向他提出奴隸制度當廢與否的理論問題，他的立場乃是一清二楚的：在神面前人人平等（六 9），因此奴隸制度違背神的旨意。有關奴隸制度更廣泛的討論，請參：腓利門書導論。

六 10～20

神的兵器

雖然在以弗所書裏，保羅並未遵照正式的 * 修辭學大綱，不過六章 10～20 節卻有如結束語，帶振奮作用的結論。哲學家有時會描述，他們與邪惡思想之間的衝突就像運動員的摔角，或戰爭；他們也常列出道德清單，就是保羅在此所運用的基本概念。保羅結論中所提的各方面，很像將軍在出戰之前對官兵的訓勉。

* 舊約有很多次描繪以色列是神的戰士，並刻畫神自己披戴全副軍裝，來執行祂的公義（賽五十九 17；參：所羅門智慧書五 17～20）。雖然保羅借用了舊約的辭彙，但他在這一段裏的用字，讓大多數讀者連想到的，會是一位羅馬軍人上戰場之前的裝備。當年讀他書信的成人，一定看過羅馬士兵，因此能將這個比方聯想到他們的屬靈爭戰，就是與在世間工作的邪惡勢力之戰；那位為他們爭戰的神已經將祂的軍裝賜給了他們。

保羅的描述中省略掉一些羅馬士兵的武器；例如：他只提到一件攻擊的武器，講到劍，卻省略了長矛。保羅把基督徒各方面的力量與各種武器相連時，可能並沒有特殊的目的（參：帖前五 8）；他只是要讀者明白，若要贏得勝利，樣樣都不可少。

六 10～11　在作戰的時候，羅馬士兵要站穩崗位，不可退後。只要他們一同站在一塊平坦、廣闊的戰場上，不留空隙，他們的兵團就幾乎所向無敵。

六 12　* 舊約中有些人領會到，他們爭戰的本質是屬靈的（參：創三十二 22～32；但十 10～21），不過在但以理書和保羅書信中，這場戰爭都是借著禱告、順服神、遵行祂的旨意來進行的，而不是直接向敵對的勢力宣戰（但十 12～13、21）。有些異教神祇被稱為「世界的統治者」，在當時，用來稱呼高階層善與惡之天使的辭彙也很流行；「屬靈的惡者」是希臘片語，即指「邪靈」——這是猶太人和 * 新約的說法。

六 13　「邪惡（和合本：磨難）的日子」可能泛指任何審判或考驗的時期（如：摩六 3），不過有些學者認為，這句話特別指大災難，就是猶太人認為在末世之前會出現的時期（參：但十二 1），保羅在別處的意思或許是：現今已進入了這時期（參：羅八 22～23）。有關「站穩」，參六章 10～11 節的注釋。

六 14　「腰帶」或「束腰」可能指盔甲下面的皮制圍裙，或指保護下腹的金屬帶子。「護心鏡」一般為皮革上覆金屬，在戰爭時能保護胸部；就像頭盔一樣（六 17），只在戰爭時才用到，平時不會穿戴。羅馬士兵在戰場上要面向前，肩並肩，所以武器只需要保護前方即可。按以賽亞書五十九 17（參：所羅門智慧書五 18）來看，這塊「公義的護心鏡」是真正「神的兵器」（六 13）。

六 15　士兵需要穿涼鞋或靴子（羅馬人穿的是半統靴），這樣，在沖向敵人的時候，他們就不會擔心踩到什麼；這是他們上戰場不可或缺的「裝備」。保羅在此特別用到以賽亞書五十二 7 那位先鋒的比方，

他是傳報好消息的：傳佈基督的資訊，讓神的軍隊可以向前，衝破敵軍的陣營。

六 16　羅馬士兵是以方形的大木盾為裝備，有四呎高，表層用皮制。開戰之前可能敵方會射火箭，皮會弄濕以熄滅飛來的火星。羅馬兵團列隊時，前排舉盾擋住前方，後排舉盾擋住上方，所有的火箭都無法攻擊他們。

據說希臘和羅馬的愛欲之神（分別稱為愛洛斯和邱比特）是以火箭來襲擊，所以保羅的一些讀者讀至此，或許會特別想到情欲的試探，不過保羅用這比方，所要防範的危險可能不止於此（參：詩十一 2，五十七 4，五十八 3～7，六十四 3，或許一二〇1～4；箴二十五 18）。

愛洛斯雕像



六 17　銅盔帶有護頰，是保護頭的必要裝備；在作戰時非戴不可，但平時卻不必戴。「救恩的頭盔」一詞，參：以賽亞書五十九 17；參：以弗所書六 14 的注釋。劍（gladisu，長 20～24 呎）是與敵人近距離作戰時所用，要在第一排士兵所攜的長矛用不上之後才使用。因此保羅意謂，這場戰爭是要向那些不曉得神話語（* 福音）的人帶去福音的資訊，而一個人要先在其他方面都已有屬靈的裝備，就如這裏所列，才能去作戰。保羅的工作因而格外具策略性，因為它包括了近距離的爭戰，侵入敵軍之中（19～20 節）。

六 18～19　如果彼此代禱（18 節）也延續前面戰爭的比方，它或許是指士兵在作戰之時必須按隊型站在一起，互相遮蓋，有如一個單位。單個羅馬士兵很容易被擊倒，但是一個羅馬兵團的單位則所向無敵。「儆醒」或「警覺」可能是軍事用語（耶穌曾如此用；參：可十四 38）。在* 聖靈裏禱告可能指受聖靈感動的禱告（參：林前十四）。

六 20　使者應當受到差他之人當受的尊敬；他們是報信者，即使代表敵方，也應免受到敵人的待遇。保羅是最偉大之王、最偉大* 國度的「使者」（六 20），然而他為了和平的使命（六 15）卻被掛上鎖鏈，囚在羅馬。在希臘文學中，一位真正的哲學家是以「放膽」，或坦率直言為特色。

如同三章 1～13 節，這一段加上了述情（pathos）或感情；雖然它最重要的作用是請人代禱，但也為 * 教會樹立了典範。

｛

六 21～24

結尾的問安

六 21～22　書信和其他新聞一般都是由旅行的人攜帶，因為羅馬帝國除了皇家的事務外，沒有正式的郵

政服務。

六 23～24　* 舊約應許凡愛神的人都會得著神立約之愛（出二十 6；申五 10；尼一 5；但九 4；參：王上八 23）；此處這應許特別應用在愛主耶穌基督的人身上。
｛

腓立比書
導論
作者　大部分新約學者都接受保羅為腓立比書的作者。

合一性　有些學者將腓立比書分成幾個單位。當年派使者送信不是一件簡單的事，保羅比較可能送出一封較長的信，而非幾封短信，除非有人剛好為其他的事要到腓立比去。不過，腓立比書的分開並非絕無可能；古時也常派人送短信，而保羅與腓立比人一直保持密切的接觸。但支持本書是一封信，最主要的理由有二：(1) 主張將本書分開的人必須提出證據，因為凡是搜集的書信，通常每一封信都能夠清楚分別出來。(2) 宣導分開的論證，皆以近代書信寫作法為依據，而沒有考慮到古代 * 修辭學和書信的寫作法。

結構　第一章談到保羅和腓立比人一同為 * 福音努力（運用古代友誼書信的題材）。第二章提出當效法的榜樣（其中包含他寫的推薦信）。第三章為 * 離題的話（古代信件中經常出現）。第四章回到書信的主旨（表達感謝，同時避免讓人誤會他們之間存著古代 * 庇護人與 * 受庇護人的關係）。

背景狀況　保羅說明，腓立比書的目的是向他們致謝（四 10～20）；而因這封信是在監獄裏寫的（可能在羅馬），他也想和他們談其他的問題，包括警告他們 * 教會未來可能受到進一步的逼迫，以及勸勉他們要同心服事。腓立比教會（可能是由幾個家庭教會組成）十分愛保羅，不過其中的成員彼此有隔閡；因此書信中反復勸他們要同心合一（一 27，二 2、14）、互相服事（二 3～11）。他們的分爭，至少有一部分是因兩位保羅的同工而引起，可能是不同家庭教會的領袖（四 2～3）。如果反對保羅的勢力一直存在，這些人就可能是主張割禮的猶太基督徒，而保羅認為他們已經到了腓立比（三 2～21）。

俯瞰腓立比的遺跡

–



注釋書　最有用的注釋書為：Fred B. Craddock, Philippians, Interpretation (Atlanta: John Knox, 1985)；以及 Gerald F. Hawthorne, Philippians, WBC 43 (Waco, Tex.: Word, 1983)。另外，Ralph P. Martin, Epistle of Paul to the Philippians, rev. ed. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1988) 和 F. F. Bruce, Philippians, NIBC (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989) 也很有用。

古代公共浴場內的廁所

–



腓立比的呂底亞教堂



一 1～2

前言

一 1　無論在猶太人或希臘羅馬人當中，「僕人」都不是卑賤的頭銜（先知被稱為「神的僕人」；皇帝或高官的奴隸相當有權勢，遠超過自由人）。有關「監督」和「執事」，參：提摩太前書三 1、8 的注釋，在那裏這兩個名詞也同時出現。

一 2　保羅在此將古代一般的問候形式賦予基督教的色彩（參：羅一 7 的注釋）。

一 3～11

為腓立比人感謝神

在古代書信中，感恩是很平常的；保羅特別喜歡感恩，在給教會的書信中，只有加拉太書沒有感恩的話，而理由很明顯。

一 3～4　猶太用語有時將禱告和在神面前「紀念」、「想念」相連（如：羅一 9）；保羅可能是指，他平時為腓立比禱告的時候就向神感恩（參：腓四 6）。

一 5　譯為「參與」（NASB）或「同伴」（NIV）的詞，在商業上是指在金錢上「共同有份」（參 NRSV）。在此則包括腓立比人曾提供金錢上的幫助（四 10～20）。

一 6　「基督耶穌的日子」是應用 * 舊約「主的日子」一詞，因而顯然認定基督是神。保羅對他們必蒙保守的信心，是基於一章 5、7 節。

一 7　友誼的書信常會提到渴望見到朋友。保羅身系囚牢，又在打官司，自然會用到法庭辭彙：「辯明」與「證實」，或伸冤、免罪。

一 8　古代常呼求神祇來作見證，認為神祇能知情；在這樣的情況下說謊，會遭致神祇的忿怒。

一 9～11　哲學家也會像保羅在這裏一樣，強調必須分辨何為善、何為惡。有關「公義」的源頭（11 節），請參三章 9 節的注釋。

一 12～26

困境的益處

希臘哲人常宣稱，無論下監或死亡都無關緊要，惟一重要的是一個人的態度。保羅對這個看法部分贊成，但理由則完全不同：在神的掌管下，困境會為祂帶來榮耀（一 12～14，猶太人和 * 舊約都持此信念），而向耶穌專一效忠，乃是最重要的事（一 21、23）。書信就像演講一樣，通常有一段 * 敍事，說明寫作的情境，或讓讀者明白最近的消息。

一 12　* 斯多亞哲學家主張，坐監和死亡一樣，並不是壞事。有關「進展」（NASB、TEV），參：加拉太書一 14 的注釋，不過腓立比書一 12 的思想（與一 25 不同）更自然讓人連想到軍隊「前進」（NIV）的比方，而較不像學者的進步。

一 13　有些注釋家建議，此處的「皇宮」或「禦營軍」可能是指省長的住所，如保羅在該撒利亞被囚的所在（徒二十三 35）；保羅經常遭囚禁（林後十一 23），倘若他在亞西亞或敘利亞－巴勒斯坦被囚，便可以說明為何在歌羅西書四 10～15 會有這麼多人幫助他。還有些人認為，「該撒的家」（四 22）當按字面解，因此這裏的「禦營軍」就是指他被囚於羅馬，被「禦營軍」看守（NASB），就如使徒行傳二十八 16；羅馬是整個帝國的中心，吸引許多人前往，因此歌羅西書四 10～15 便有如此多的傳道人。義大利不可以有軍隊，但是禦營軍約有一萬三千至一萬四千名自由的義大利士兵，他們是皇帝精選的護衛，由禦營軍的總指揮統領。這些人被視為皇帝的 * 受庇護者（因此算他家裏的人），享有羅馬軍隊最高的薪資，以保證他們的忠誠；他們效忠的另一理由為，他們的統領按法律絕對不能擔任皇帝（可以作武官，但不能作議員）。

腓立比的商店、廣場及衛城

–



一 14～18　猶太教師容許人存不純潔的動機來事奉神，認為好過不事奉祂。然而他們一致堅持，凡是利用 * 律法只為自己圖利的人，不會有份于來世。

一 19　「拯救」（KJV）常意味著身體的「脫釋」，有時是指出監，此處應當是這個意思。腓立比的公民是羅馬公民（參三 20 的注釋），因此享有一些法律的保護。但是保羅身為羅馬公民，在法庭以基督徒的身分受審，他的判決將成為法律的判例，也會影響腓立比人的法律地位，因此他們對他官司的關心，可能理由不單只有一項。

一 20～23　哲學家常主張，死亡是中性的，並不是壞事；它或是讓靈魂消滅，或是使靈魂從一個地方搬到另一個地方。保羅則認為它是壞事（林前十五 26），但也認為它可以讓人不再受牽扯，得以專一追求基督。大部分巴勒斯坦猶太人強調，義人的身體將來會 * 復活，同時也相信，義人死後的靈魂已經在天上與神同在；保羅和他們的看法相同。許多希臘羅馬作者表示樂意藉死亡來脫離苦難；* 舊約作者通常不采這種立場（詩三十 9），可是有些人在極沮喪之時，也會有同樣的想法（王上十九 4），甚至認為自己沒有生在世上還好一些（伯三 1～19；耶十五 10，二十 14～18）。

一 24～26　保羅存活在世可以幫助他們，因為他將繼續教導，也可能因為他成了法律的判例：參一章 19 節的注釋。尼祿對法律問題並不關心，主後六十二年他釋放了猶太人質，就是省長腓力斯從前送去給他的。保羅也大約于那段時間獲釋（參：徒二十八 30～31 的注釋）。

一 27～30
因盼望而堅忍
一 27　「注意你們的行為」是用希臘方式講公民在自由國度內的舉止（參三 20），猶太人則用這類說法表明他們的百姓遵行神的 * 律法（如在徒二十三 1）。有關運動員的比方（此處希臘用語顯然包含這個意思，KJV 和 NASB 譯為「一同奮鬥」），參：腓立比書一 30 的注釋。

一 28　保羅此處提出的把握，意指 * 舊約和猶太人的盼望，即在末時神會毀滅祂子民的仇敵，為他們伸冤，並拯救他們。

一 29　雖然猶太人會盡可能避免受逼迫，但是他們非常推崇那些因順服神寧可犧牲性命的殉道者。（一個人公開的態度〔如：稱讚從前的英雄等〕和私下的態度〔如在日常生活中為個人的信念付出代價〕之間，可能會有差異。然而保羅每一天都面對個人的抉擇，他以自己的生命作了委身殉道的典範。）保羅認為，為主受苦是一項特權（參：徒五 41，類似的概念）。這裏也可能欲以受苦的思想暗示末世已近（如猶太人的思想）。

一 30　保羅就像許多希臘道德家一樣，把古代運動員的競爭用語（「競賽」或「衝突」，KJV、NASB）拿來形容看重道德之人的生活。此處的問題是逼迫；有關腓立比人和保羅的命運息息相關的說明，參一章 19 節的注釋。

二 1～11

作像基督的僕人

保羅繼續一章 27～30 節的勸勉，鼓勵他們合一（一 27），不怕逼迫，因為殉道必有獎賞（一 28，二 9～11；參三 20～21）。古代的道德作家常舉出榜樣來證明自己的教訓，保羅在此舉耶穌（二 5～11）、他本人（二 17～18）、提摩太（二 19～24）和以巴弗提（二 25～30）為例。二章 6～11 節和三章 20～21 節有相仿之處，顯示保羅在此要信徒效法基督榜樣的程度。（學者大半認為腓二 6～11 是在保羅寫此信之前就有的詩歌，其根據為本段的結構與用詞。有人指出這首詩歌的各項特色，揣測可能出於保羅之手。希臘作者常引用希臘詩句點綴作品，保羅若引用早期基督教詩歌也是可能的，不過這一點無法證實。）

二 1～4　保羅借用希臘和諧演說常用的字彙，就是鼓吹聽眾和諧、團結的演講。

二 5～6　有些學者認為，基督有「神的形狀（form）」，是隱指亞當原來按神的形像（image）而造（創一 26）。亞當是人想要成為神（創三 5），而耶穌則本是神，卻放棄祂所當擁有的榮耀。

更符合此處的一個講法，是猶太典籍對神之智慧的描述，認為祂是神完美的原初形像（此處「形狀」的意思，「角色」的成分可能多於「形像」；參二章 7b 節，「奴僕的形狀」，不過這個片語和二章 7c 節的「樣式（likeness）」平行）。

二 7　以賽亞書五十三章的「僕人」也是「傾倒」或「倒空」自己，不過並非指道成肉身，而是指死亡（賽五十三 12；參：腓二 8）。不過，保羅用了一個很特殊的字講「奴隸」（參 NRSV），和 * 七十士譯本以賽亞書所用的不同。

二 8　猶太教的殉道故事大大誇讚順服至死。釘十字架被視為最羞辱的處死方式，只用於非羅馬人的人犯，或是奴隸，或是階級最低的自由人。

二 9　有些注釋家從這一節的用詞，看出是隱指以賽亞書五十二 13 所講的高升。但那一節極有可能是指受苦，而不在講榮耀（五十二 14～五十三 11），如此一來，保羅在這裏或許不是指那一節，否則便是把神所成就的高升，與耶穌在人間所受的痛苦作一對比。

二 10～11　以賽亞書四十五 23（「萬膝要跪拜……萬口要宣揚」）是指最終萬國都將向神降服；保羅把這節經文用在耶穌身上（且第 11 節又用了* 舊約神的頭銜：「主」），是非常傳神的描述。「在天上」的可能包括天使，就是那些治理外邦國度的背叛天使（見：弗一 19～23 的注釋）。

希臘人敬拜在天上、地下、海裏和地底下的神祇；傳統的希臘神話也將死人如影子般的靈魂置於地底下。保羅宣稱，無論生靈可分為幾類，他們全都會承認基督的主權，因為祂遠超他們之上。在統治者或神明面前，人通常會下跪。

二 12～16

合宜的生活

保羅在此段中繼續勸聽眾要合一（二 1～11）。

二 12～13　書信常用來代表一個人在場，因此保羅藉腓立比書懇求讀者聽他的教訓，彷彿他就在他們當中一樣。他們只要能一同堅持到底（參一 27～28），便能保守最後的「得救」。如此順服的獎賞，可以從它與二章 8～9 節耶穌的順服平行見其暗示。他們因神所加添的能力便能順服，這樣的教導在基督教之前的文字中完全找不到，只有 * 舊約曾提到有關 * 聖靈的教導；參：加拉太書二 19～20 的注釋。

二 14　「抱怨」和「爭論」（NASB）是以色列人在曠野的特色，遭到舊約的斥責；參：哥林多前書十 9～10 的注釋。

二 15　猶太文獻常將義人比作黑暗世界中的「光」；尤其參：但以理書十二 3（保羅在此所用的詞，是

特別指天空的星體，反映出某一形像的亮光，就像但以理書的用法）。

二 16　「基督的日子」是仿效舊約「主的日子」的說法（參一 6 的注釋）。
二 17～24
保羅和提摩太的榜樣
　　保羅繼續舉例，來作僕人生活的榜樣。

二 17～18　古代宗教一般會向神祇澆奠，經常是用酒，不過有時也會用水，或其他飲料。保羅被傾倒出來（參二 7），彷彿是向真神獻上的「澆奠之祭」，就是為他們所獻的甘心祭，與他們自己的祭同時獻上。

二 19～21　希臘哲人與 * 舊約先知常埋怨說，願意走正路的人何等之少。保羅提供了許多「推薦書信〔或段落〕」，這是古代常用的寫作形式（參：羅十六 1～2），而他將提摩太，就是他的特使，放在等同於他自己的地位，這無疑是最強力的推薦。

二 22　使者代表差遣之人，應當受到與差遣者相同的禮遇（如：撒下十九 37～38）。教師與 * 門徒之間常發展出親密的關係，甚至用「父」「子」來描述。

二 23　當時傳遞消息相當困難，只能經由使者帶去，而一年裏面有好些時段，天候對旅行十分不利（參二 30）。因此保羅希望等到他的審判有了定論，才差人送消息。

二 24　書信有時可代表寫信之人在場，不過也常會宣告他即將來到。
二 25～30
以巴弗提奮不顧身的服事
　　以巴弗提是腓立比人的使者，把他們的禮物帶給身系囹圄的保羅（四 18）；把保羅的信帶去給他們的，也非他莫屬。旅行常有危險，而且十分艱辛，尤其是晚秋和早春的海路；這些狀況會降低人對當時諸多疾病的抵抗力（26～27 節）。「以巴弗提」是很常見的名字，因此看不出他的出身，但從上下文推敲，他應當來自腓立比。
　　異教徒會向神祇求醫治（尤其是某些與醫治相關的神祇，最出名的是亞克裏比阿）；猶太人向真神祈禱，稱頌祂是醫治身體的神，也能赦免人的罪。猶太人求醫治的禱告有時被稱為求「憐憫」的禱告。「冒險」（「在冒他性命的危險」一語中，30 節）也常用來指賭博，有時學者注意到，賭徒會用以巴弗提一詞來祈求維納斯，即賭博女神；保羅或許是用他朋友的名字來作雙關語。雖然神在聖經裏經常醫治那些向祂禱告的人，但祂的作為卻不能視為理所當然；有些最忠誠的神僕也是患病而死（王下十三 14；參：王上一 1，十四 4）。
三 1～16
義並非來自人的行為
　　三章 1 節至四章 1 節的這一段顯然是 * 離題之言。有幾位學者認為，這是保羅的另一封信，被人不經意插入腓立比書，或是此書信乃是幾封保羅給腓立比人的信放在一起而成。但是在古代的演說與寫作中，離題是很平常的，而這一段很可能只是這樣的離題。而它與本信其餘內容在文字上的關聯，也可鞏固這是同一封信的看法。

三 1　譯為「最後」的這個詞，有時是指一封信的末尾（參：「總結來說」，TEV），但是也常用作信內轉換話題的用語。

三 2　此處的反對者不是猶太的逼迫者，這批人不太可能在腓立比，因為當地的猶太群體很小。他們可能是旅行的猶太基督徒教師，就像和保羅在加拉太起衝突的那幫人一樣，他們想要叫 * 外邦人受割禮。這批人是否已經來到腓立比，或者還在旅行，而保羅只是先行提出警告：他們有可能到那裏。我們並不清楚。
　　* 犬儒派哲學家一般被人稱作「狗」，但是從保羅在這段所駁斥的錯誤看來，他顯然不是在指這些哲學家；這個用法只是顯明此一表達輕視的詞已相當普及。更貼切的是，在猶太人的教導中，狗是不潔淨的，有時在性方面也是不道德的；* 舊約用這個詞來稱呼一些異教的男妓（申二十三 17）。用它來稱

那些要求人受割禮的敬虔主義者，必定會令他們產生反彈。在古羅馬，飼養狗作寵物和看門用的家，也會放置「謹防有狗」的牌子（Petronius Satyricon 29），這無疑增強了保羅這說法的諷刺強度。保羅此處用來講「割禮」的是另一個字，意思是「切斷肢體」（NIV、NRSV；參：*LXX 的王上十八 28）；這個思想在宗教上的含義，請參：加拉太書五 12 的注釋。

三 3　保羅說，對神而言，真正有意義的是屬靈的割禮（申十 16，三十 6；參：利二十六 41；耶四 4，九 25～26）。古代的猶太教通常把 * 聖靈與 * 預言相連，因此「在聖靈裏敬拜」（NASB、NRSV）可能是指歷代志上二十五 1～6 所描述的那種以靈歌來敬拜的方式；大多數猶太人認為，在他們的時代聖靈不再臨到，所以保羅論到 * 教會的這種經歷，無疑肯定了* 彌賽亞已經到來，而這種經歷是猶太教無法望其項背的。

三 4　在針砭式（稱許與責備）的演說中，德行或惡行清單很常見，在* 敍事體中，這類清單則是針砭式自傳的特色。倘若是為了自我辯護，或以自己作為別人合情合理的榜樣，那麼誇讚自己便是合宜的。保羅聲稱，按他對手所列的條件來看，他仍然強過他們，如此一來，他把這種自我誇讚變成了對他們的貶抑；職業演說家和作者常用標準的「比較」* 修辭技巧來達到這個目的。

三 5　德行表通常都會包括出身高貴，或長得美麗，與其他美德並列，諸如行事謹慎或可靠。生來即為猶太人的男子都會在第八天受割禮；保羅提到這項美德，便摒除了* 皈信者能和他競爭的可能性，就是他的對頭所召來入教的那些人——在猶太教裏面，皈信者的社會地位低於生來即為猶太裔之人。「希伯來人所生的希伯來人」可以指他是出生於巴勒斯坦的猶太人，不過這一點並不明確；只是既然他在重生之前為 * 法利賽人，當時顯然住在巴勒斯坦（在使徒行傳，參二十二 3 的注釋）。法利賽式的敬虔，在別的地方也有例子，不過法利賽人本身似乎只住在巴勒斯坦，而且集中在耶路撒冷一帶。他們以極其注意遵行 * 律法出名——這正是他的對頭聲稱他們所在意的事。

三 6　對律法的「熱心」並不一定導致使用暴力，不過這種熱心的榜樣人物包括非尼哈（民二十五 7～13）等，尤其是馬喀比之類的人，而在保羅寫這段話後不久，反羅馬的戰役爆發，參與的猶太愛國主義者自稱為「* 熱心者（或譯：奮銳黨）」。保羅以他逼迫基督徒的表現，來定義他在律法上為義，如此便將他對頭為律法「熱心」的立場，和反對腓立比基督徒之信仰相連。

三 7　論到他自己、他的讀者，甚至他的對頭（根據他們的說法）都接受的基督信仰，保羅認為自己在世上的資歷完全不值一提，而這些資歷正是他的對頭最引以為傲的；參：哥林多後書十一 16～18 的注釋。「收穫」（或「有益」，NIV、TEV）和「損失」是商場用語，就像本書信後面其他的用詞（四 10～20）；保羅必須將從前的屬靈資產全都拋棄，才能跟隨基督，而祂才是真正的關鍵所在。

三 8　「糞」（KJV）或「垃圾」（NIV、NASB、NRSV）一般是指排泄物，或要丟掉的食物，是狗會去享用的（三 2）。（古代的講員很重視諷刺調侃的技巧。）

三 9　這裏就像三章 6 節一樣，問題不在律法，而是因這種義乃是保羅自己的，所以就不足。聖經的詩人和後期 * 死海古卷所載的猶太詩人作品，都描述他們在等候神為自己伸冤或平反，而保羅也同樣只能從神得到自己的義。

三 10　* 舊約中屬神的人最大的渴望便是想「認識」祂（出三十三 13），而新約所有的子民則都能有這層關係（耶三十一 34）。這個詞反映出立約的關係（按整體的層面而言），也流露出與神親密的相交（按個人的層面而言，就是先知們曾有的經歷）。但是保羅也將認識基督與分嘗祂的苦難和榮耀相連。

三 11　最終分享基督的 * 復活，將在未來義人復活時實現（猶太人多半都如此相信）。許多猶太人認為，復活之前會有一段受苦的時期，保羅似乎也持此觀點（在羅馬書八 18～22 很明顯，而腓立比書三 10～11 似乎亦反映出這樣的看法）。

三 12～13　保羅用運動員的比賽——這是古代道德家常用的比方——來描述自己對三章 11 節所述未來盼望的努力。希臘羅馬的聖人有時承認，他們還未達「完全」的地步，但會說自己是「成熟之人」，是

智者，和初學者不同（注釋家注意到，* 神秘宗教會描述入教者最高的階段為「完美」或「成全」，但此處與這種說法關係可能較少，而更接近聖人的用詞。）

「後面的」（NIV，和合本：背後）仍屬於保羅所用賽跑的比方；若要得勝，就必須把眼睛盯准在終點線上；希臘的賽跑者通常在直線上跑。

三 14　每一次賽跑結束時，官員都會派護衛官宣告得獎者之名，並喚他前來接受頒獎（在奧林匹克競賽中，是棕櫚枝）。在保羅的比方中，獎賞是基督在* 復活中全然的彰顯（三 10～11）。

三 15　長進的哲學家與初學者不同，他們被稱為「成熟之人」（NIV、NRSV；「完全人」，KJV、NASB）。

三 16　雖然信徒一方面不要向背後看（三 13），另一方面還未達完全（三 11～12），但卻要持守自己已經得著的。此處的「生活」可以指「行止」（KJV）；也許保羅在此是沿用了三章 12～14 節的賽跑比方，不過並不明顯。

三 17～四 1

審判與拯救

保羅和與他立場相同的教師，認為那能導致他們復活的 * 義完全從基督而來（三 9～11）；然而，他的對頭就像喜愛糞便的狗一樣（三 2、8），正走向滅亡，凡跟隨他們的莫不皆然（三 18～19）。

三 17　古代的教師常用自己為榜樣。（在第二章保羅舉了四個榜樣，他自己為其中之一，而在三章 4～14 節，他又用自己為典範。）

三 18　公開演講時，情感的流露被視為是合宜的，但保羅在前面的忿怒（三 2），比「流淚」更符合古代的常態。「流著淚」（NIV、NRSV、TEV）或「拭淚」（KJV、NASB）顯示他十分愛他的對頭。

三 19　希臘羅馬哲學家和非巴勒斯坦的猶太作者（尤其是 * 斐羅），多次責備受情欲轄制的人，經常批評他們說，他們是被自己的「肚腹」（KJV、NRSV）或（性欲或食欲的）「胃口」（NASB）管治，不理會永恆的事，更因而瞧不起他們。羅馬文化之一便是貪食，而貴族在這方面的行徑更常成為諷刺者取笑的題材。不過，被「肚腹」管轄的意思不只是貪吃而已，也常被用來指任何一種對肉體的放縱（參：「身體的欲望」，TEV）。對於那些自以為在為 * 律法熱心的人而言，這乃是嚴重的侮辱；然而保羅已經用自己在三章 4～8 節的榜樣，「羞辱」了他們的「榮耀」。

三 20　腓立比是羅馬的 * 殖民地，其中的公民自然為羅馬公民，享有羅馬公民一切的權利與特權，儘管他們並未到過羅馬。（並非所有住在腓立比的人都是正式的腓立比公民，但是 * 教會中大部分人都有公民權，尤其是提供聚會場所的屋主，如此一來，當地信主的運動便有較高的地位。）因此，保羅在腓立比的讀者非常清楚，身為最高之城的公民、卻不住在那裏，是什麼意思。（「公民權」並不是 KJV 所譯的「交談」〔如 KJV〕。）

腓立比的許多神祇被稱為「救主」，皇帝也有此稱號；不過耶穌的這個頭銜源自 * 舊約對神的稱呼，與巴勒斯坦之外的基督徒日常所處的異教環境截然不同。

三 21　保羅對 * 復活的看法，包括身體復活在內，但本質卻與現今的身體不一樣（希臘文化認為身體復活的想法是粗俗的迷信；參：林前十五章的注釋）。復活出現在最後的爭戰之時，那時神將治服祂一切的仇敵，這看法與猶太教相同（亦參：林前十五 25～28）。

四 1　腓立比人是保羅的「冠冕」，顯示他相當以他們為傲（參三 14；帖前二 19，和林前九 24～25 的注釋）。如果保羅要得著他為他們所下之工夫——即他們的救恩——的獎賞，他們就必須站立得穩，反對保羅的對頭，並堅忍到底。冠冕有許多種。英雄會在大眾面前加冠，不過這個名詞特別用來指運動員所得的花冠；猶太教也用此為比方講末時的獎賞。

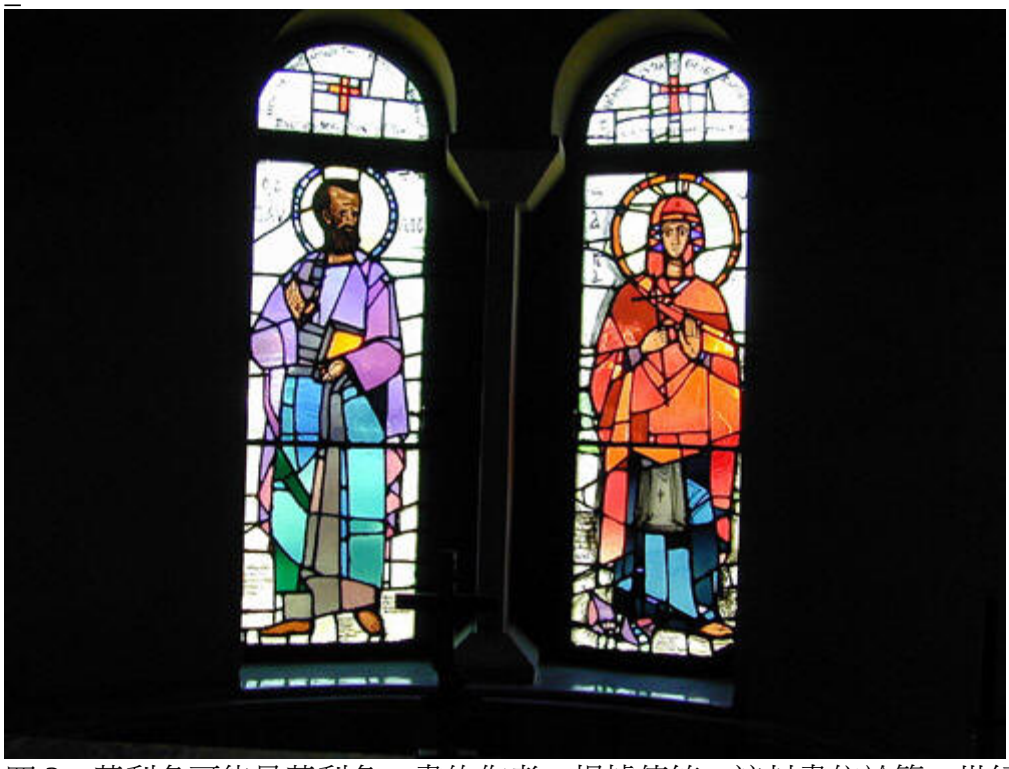
四 2～9

同心事奉

道德作家常把簡短、互不相關的道德訓勉放在一起。保羅在此也列出一些勸勉，不過其中有共通的主題。

四 2　「友阿爹」和「循都基」是希臘名字；由於腓立比是羅馬的 * 殖民地，她們的希臘名字可能暗示，她們是外邦的商人，就像呂底亞一樣（徒十六 14；參：徒十六 21 的注釋），不過這只是揣測（有些注釋家認為，其中之一即是呂底亞）。她們堪稱為保羅的同工，這在腓立比當地可能是被接受的，而在整個帝國的其他地方則不一定；從這個城市的碑文看來，婦女對宗教活動的參與相當積極。

在腓立比教堂內，保羅與呂底亞的彩繪玻璃



四 3　革利免可能是革利免一書的作者，根據傳統，該封書信於第一世紀末從羅馬寫給哥林多；不過革利免是很普通的羅馬名字。「生命冊」是 * 舊約的意象，古代猶太教將其進一步發展（如：出三十二 32～33；但十二 1；瑪三 16；* 愛色尼人大馬色檔二十 19；* 禧年書三十六 10）。

四 4～5　「主已經近了」可以指主第二次臨到（三 20～21），但更可能指主與祂的子民相親，聽他們的呼求（申四 7；詩一四五 18）。

四 6～7　「平安」（7 節）可能指內心的平靜，不過從上下文在講合一來看，它也可能是指彼此之間的和睦，就如這個字一般的意思（如希臘羅馬的和諧演說中之意）。如果後者是這裏的用法，這種和平在「保守」（倘若賦予軍事用法含義）心思意念的比方，就令人十分震動。猶太人的禱告（有些是根據民數記六 24）常要求神保守祂的子民免受傷害。

四 8　保羅就像許多作者一樣，列出完整的德行清單，包括 arete「完美」（和合本：有美名的）在內，這是希臘德行觀最重要的一點。他整個清單都是借用希臘倫理的辭彙，不過他所提的沒有一點是猶太人或基督徒會反對的。他省略掉一些傳統希臘式的美德，如「美麗」與「良善」等，但後者的省略不必視為太過重要，因為這種清單從來無意列盡一切美德。

希臘與羅馬的哲學家再三強調，要反復思量這些美德，而猶太作者不斷借用這類辭彙，就如保羅所行，以向講希臘話的猶太讀者進行溝通。

四 9　教師常勸勉學生，要活出他們所學的事，並追隨教師所立下的榜樣。

四 10～20
保羅的感謝詞

保羅在這一段裏沒有直接說「謝謝」，但卻表達了他的讚賞之意（在腓立比所屬的馬其頓一帶，感謝特別受到重視；據說從前那裏有一個人不懂得感恩，結果受到迫害；*Seneca On Benefits 3.6.2）。古

代的 * 庇護人對他們的 * 受庇護者很大方，並十分照顧；如果保羅直接言謝，便可能將自己置於下屬、倚賴的地位。

四 10　回復朋友的信，通常在開頭會講到收到朋友來信非常喜樂。

四 11～13　希臘的道德家受到 * 斯多亞思想的影響，會稱讚那些在豐裕與貧乏中都能知足的人（* 犬儒派甚至極端到一個地步，為要證明自己在貧乏中仍能知足，故意什麼都不擁有。）有話說，智者不需要其他人，只需要他自己，可以完全獨立。保羅雖然講到無論在什麼景況中都可以知足（「一切事」都能做，如四 13），所用的辭彙是斯多亞派和其他哲人常用的，然而他是指為神的緣故堅毅不搖，這是 * 舊約先知、猶太的殉道者，和其他神僕慣有的表現。

保羅的「豐富」（NASB），從現代的標準來看則十分簡陋；工匠比窮人的生活稍好一些，然而與現代西方中產階級，或與古代的富人相較，仍然遠遠落後。（「中道」——居於兩個極端的中間——是希臘人討論德行時的要點，尤見於 * 亞里斯多德的言論；* 散居之猶太人的倫理教導也出現過。但是保羅從來沒有尋求這種中間路線；他就像最佳的希臘哲人一樣，在任何狀況下都可以自處。因此，他的用詞較接近 * 斯多亞派和 * 犬儒派，而不像柏立派特提〔Peripatetic，亞里斯多德派〕。然而，他又不像這類學者只倚賴自己，他的「自足」只因基督而來，祂在他裏面工作。）

四 14～16　「分享」（有份，四 14～15）一詞是古代商業文件的用語；這個詞可能指一特別專款，是腓立比人在保羅有需要之時特別送來的。「為我的需要」（NASB、NRSV）也出現於商業文件，說明某一款項的用途。他用來稱「腓立比人」的形式，就希臘文而言很糟，但卻是腓立比的羅馬公民自稱的頭銜；由此可見保羅對當地的傳統與文化十分注意。

四 17　「利益」（NASB、NRSV、TEV），「可以算在你們的帳上」（NIV），直譯乃是「果子」（KJV），但因為許多商業交易都是農作物，這乃是自然的延伸說法；保羅相信神會報答腓立比人為他所作的犧牲，並加上利息。

四 18　「我已經收到了」是收據上最常見的標準用語；保羅用平時的商業辭彙來告知接到他們的禮物。但是他也用 * 舊約講到獻祭的詞（「香氣」——TEV，「蒙悅納的」），來描述他們在此一宣教事工上的參與，他們是差他之神的合夥人。

腓立比衛城特寫



四 19～20　第 19 節可能如一些注釋家所言，是祈願的禱告（參：帖前三 11 的注釋）；另有人則認為它是宣告。無論怎樣看，重點都相同：保羅不可能償還腓立比人，但他相信神可以。雖然古代作者常用財富作為靈性豐裕的比方，如智慧，但從上下文看來，保羅的意思必定為，神會因他們忠於祂的工作而給予獎賞（參：申十五 10；箴十九 17）。就多數腓立比基督徒的情況而言，基本的生活「需要」乃是真實的（參：林後八 1～2），而不是「設想的」（如今日一些讀者的見解）。「在榮耀裏」（KJV、NASB、NRSV）可譯為「以榮耀的方式」或「榮耀的豐富」（NIV）。

{

四 21～23

結語

四 21　在古代的信件中，問安是很普通的。腓立比大多數的信徒保羅都認識，因此他採用一般性的方式來問候。書信也常包括其他人的問候，因為郵件是靠旅客送達，所以無法經常寄信。

四 22～23　「該撒家中的人」可能指任何在羅馬政府工作、直接靠該撒供養的人，包括所有屬他的奴僕和 * 自由人；這個頭銜常意味著聲望頗高。在此它很可能是指禦營軍（參一 13 的注釋）；倘若保羅當時是在羅馬，凡是看守他的人（徒二十八 16、30）都會聽到他的教導。

該撒的奴隸權力也比大部分自由的富人還大；禦營軍本身享有羅馬軍隊菁英的美譽，常常得到該撒本人的獎賞。保羅的問安必然令他的讀者印象深刻：他的囚禁真的已使 * 福音更加廣傳（一 12～13）。

{

歌羅西書

導論

作者　並非所有學者都同意歌羅西書是保羅寫的。有人認為，是一位保羅的 * 門徒借他的名字而寫（或許在他的同意之下，或許是在他死後按照他的教訓所寫）。還有人認為，保羅只是口述，由一位文士動筆，正如他前幾封信大半寫作的方式（如：羅十六 22）；無論如何，本書信最可能的寫作日期，仍是在保羅還活著的時期（參以下「背景狀況」）。

保羅可能借用了一些假教師的用詞，以反駁他們的言論，不過歌羅西書中大部分的用語，都與作者已無疑異的書信雷同（而這些書信彼此亦有差異）。從本書信很短、可能透過文士而寫、與無異議的保羅書信類似之處，以及與他早先書信已間隔數年等因素來看，歌羅西書和其他無異議的保羅書信之間的差異，還不致到必須出自另一位作者的地步。當時雖有假名信件，但通常會在那人死了許多年之後，名字才被盜用。

歌羅西　歌羅西位於弗呂家，那個地區很注重宗教，有時甚至近乎狂熱（如：著名的區伯利女神〔Cybele，譯注：象徵世界繁榮〕）。早在主前第六世紀，那裏就已經有猶太人；弗呂家的猶太教似乎相當程度地反映出當地的文化。在後來的幾個世紀中，那一帶的基督教也出現不合正統的傾向。當時歌羅西是一座小城，社會地位不太重要；保羅的學生四處去建立 * 教會（徒十九 10），這城市可能是他們的成果之一。這座城在主後六十一年被地震嚴重破壞，遭到毀滅，因此許多學者認為，保羅寫此信的時間是在那一年之前。

背景狀況　歌羅西書二章可能暗示，深受弗呂家文化影響的當地猶太教，其中所含神秘或 * 啟示性的因素也吸引了基督徒。（至於歌羅西人的錯誤究竟是什麼，倒是眾說紛紜，諸如：* 神秘宗教、鬆散的 * 希臘式神秘宗教、希臘式猶太教、* 昆蘭式猶太教，等等。思考這些可能的來源，可以看出它們都反映出某種寬鬆的文化概念，符合保羅在歌羅西書中所指出之問題。甚至與它接近的昆蘭檔，雖然只局限於巴勒斯坦，卻也成為證據，顯示該段時期有一些猶太信念廣為流行。最缺乏支援的說法，是 * 諾斯底主義，因為完整的諾斯底派系統並沒有在這麼早的時期出現。不過，歌羅西的錯誤所反映的，乃是各種不同思潮的綜合，而後來這些思潮往諾斯底主義發展，倒是頗有可能。）

有些猶太式神秘預言可能出自那一帶，而後期基督教孟他努派也在那裏活動，由此可見，當地猶太教或許有追求屬靈神秘經驗的傾向（二 18）。使徒行傳見證說，在該段時期保羅曾向習於作哲學思考的聽眾傳講基督（參：徒十九 9 的注釋），而以弗所書和歌羅西書等書信讓我們一瞥保羅在希臘哲學上的造詣，以及第一世紀中期，在小亞細亞的 * 外邦人和猶太人思想中盛行的某些哲學概念。

注釋書　J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon (1879; reprint, Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1959) 仍十分有用；Ralph P. Martin, Colossians and Philemon, NCB (1974; reprint, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981) 也很有用。Eduard Lohse, Colossians and Philemon, trans. W. R. Poehlman and R. J. Karris, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1971)，以及 Eduard Schweizer, The Letter to the Colossians: A Commentary (Minneapolis: Augsburt, 1982)，是很重要且有用的學術性注釋，提供了更詳盡的資料。

從北面望向歌羅西遺址

–



從衛城向西北望歌羅西的景色

_



一 1～2

前言

卷首的話採用古代書信開頭語的標準模式（寫信者的名字、收信者的名字和問安）。此處就像保羅的習慣一樣，把「問安」（希臘文 charein）變成了「恩惠」（希臘文 charis）；「平安」是標準的猶太問候語，有時在猶太書信中與「問安」連起來用。

一 3～13

為結果子之人感恩與禱告

向神或神祇感恩，在古代書信的開頭十分常見。在保羅書信裏，這樣的話裏常引進重要的主題，就是他動筆之時便縈繞在心頭的思想。因此，這段話的作用就如緒論一樣，介紹下文要義，並且讓書信伊始，就與讀者展開美好的關係。

一 3　猶太人平時的祈禱文有許多稱頌之詞，而保羅的祈禱時段顯然包括許多向神的感恩；因此這不是單單為了達到這封信的目的，而刻意按傳統所寫的感恩之詞。

一 4　歌羅西人的情形是以巴弗向保羅報告的，他顯然是保羅的學生，在他們當中工作（一 7；參：徒十九 10），也出身於那座城（西四 12）。

歌羅西湧自冷泉的冰冷溪水



一 5　猶太典籍講到義人未來有獎賞為他們存留，因此早期的基督徒讀者對這種思想很熟悉。

一 6　神的資訊結出果子的比方，可能出自耶穌的教訓（路八 11）；* 舊約常把以色列比作葡萄樹或其他的樹，並呼召他們要為神結果子（如：何十 1，十四 7～8；參：創一 28）。

一 7～8　「以巴弗」是很常見的名字，這個人很可能便是腓利門書 23 節的以巴弗。而腓立比與歌羅西相距太遠，因此我們不認為這個人會是腓立比書二 25 的以巴弗提，不過那個名字也可以簡稱為「以巴弗」。

一 9　不住的禱告，參：出埃及記二十八 30 和撒母耳記上十二 23。雖然哲學家追求「智慧」和「知識」，保羅在此則是強調舊約用這些辭彙時的道德含義（如：箴一 2～7）。

一 10～11　有關結果子和成長，參：創世記一 28（* 七十士譯本特別有「成長」一詞）；並參：歌羅西書一 6 的注釋。有關「行走」（直譯；KJV、NASB）或「生活」（NIV、TEV），參：加拉太書五 16 的注釋。希臘廟宇會期待祭司的行為與其職分相稱，「配得過神祇」，就是那座廟所事奉的神明，不過保羅此處是否隱指這類用語，則不清楚。在猶太傳統中，「配得過」可以指「合宜」（馬喀比二書六 23～24、27）、「值得（獎賞）」（馬喀比二書十五 21）；智慧會去找那些配得著她的人（所羅門智慧書六 16），堅持到底的義人將「配得過神」，如同蒙悅納的祭（所羅門智慧書三 5）。

一 12～13　在* 舊約中，「聖徒」或「聖者」或「分別出來之人」是以色列人。以色列的「產業」，首先是指應許之地，但猶太典籍認為，最終是指承受未來的世界。基督徒在基督裏成為這一切的繼承人。「光」與「暗」經常被用來代表善與惡的對比（如：詩二十七 1；賽九 2，四十二 6，四十九 6，五十八 8～10，五十九 9，六十 1），也常應用在善界與惡界的爭鬥上（在* 死海古卷中，也常在古代文學中）。

許多古代近東的民族曾被大有權勢的統治者連根拔起，安置在其他地方，所以有些學者認為，從一

個國度「被遷到」另一個國度的說法，背後是這個意象。可是對保羅的讀者而言，某一省的人得著羅馬公民，或 * 外邦人在猶太教裏接受神的 * 國度之軛，都是十分自然的意象；亦參一章 14 節的注釋。

一 14～23

基督的超越

歌羅西有些人所犯的錯誤，是想要強調他們文化極度看重的人的性靈（參二 16～23 的注釋）；保羅堅稱，基督已經足夠（參二 6～15），並用猶太教的辭彙來形容祂，這些辭彙一般是用來描寫擬人化的智慧。早期基督徒很自然用這個意象來描述基督；猶太教將神的智慧擬人化，視為神，這個意象在猶太典籍裏可追溯到箴言第八章。

有些人認為，保羅在一章 15～20 節是引用兩節基督教詩歌，這也未嘗不可能；古代其他文獻中會出現引用文字，而未加注明。儘管有這類證據以及學者的一致傾向，但這個理論並沒有真正的證明足以佐證，或將其推翻。

一 14 「救贖」意為替一個奴隸付錢，讓他得著自由；在舊約裏，神將以色列人從埃及為奴的情況中救贖出來，代價為頭生者與羊羔的血。這也符合將被擄的民族從一地遷到另一地的意象（一 13）。* 斐羅亦相信，道——神的話——參與在救贖之中；但是這個背景若是算為一章 15～17 節的一部分，恐怕更加合適。

一 15 保羅在此用猶太教專門描述神的智慧之辭彙來形容基督；智慧被刻畫為神的原型形像，祂藉此創造了世界其他的部分。斐羅描述神的道，祂的話，為祂的形像和長子。

「長子（Firstborn，譯注：或可譯為「首生的」、「頭生之子」）」可能指舊約賦予長子的特殊權威與高超地位（創四十九 3～4）。有一個與「長子」相關的字，在* 七十士譯本歷代志上五 12 用來翻譯希伯來文的「首領」。猶太文獻最常將這個詞用來指以色列。古代近東的文字也將相等的辭彙用來指其他神祇，如：埃及的亞孟—銳〔Amon-Re〕，而君王在登基時，有時亦會被稱為神祇之子。

這個辭彙也可以指長子在救贖中的角色（參：西一 14），或為神「兒子」的另一個稱號（一 18；參：詩八十九 27，雖然大衛乃是八個孩子中最年幼的）。希臘和猶太宗教形容神或至高的神祇為「首」（First）。

一 16 「看不見的」受造物特別指在空中的天使，他們與地上的統治者有關聯（參：弗一 19～23 的注釋）。古代的猶太教接受神創造了看得見與看不見的世界。許多猶太作者，包括* 斐羅在內，都認為天使或在神之下的有權勢者亦有份于創造；另一些猶太和基督徒作者（如保羅）則反對這種看法，如此處。

許多希臘羅馬思想家說，萬物皆源於邏格斯（Logos，或譯「道」），或自然，或太初之火，也是由其托住，並將回歸於其內。猶太典籍則說，萬物都是透過神的話或智慧而造，也是為之而造。（另一與此傳統不同的說法，認為世界是為義人而造，就是以行動實現其話語之人。）

一 17 許多希臘羅馬哲學家說，萬物都由宙斯或道（神聖理性）組在一起；他們的意思是強調整個宇宙的合一性。講希臘話的猶太作者，如斐羅等人，也強調神的道將整個宇宙托住，並進一步將道與神的智慧認同。* 斯多亞派的想法是，道將形式賦予太初之火；猶太教則說，智慧在萬有之先已經存在，神是透過它來創造世界。

一 18 「頭（和合本：首）」可以指「權威」（二 10），「最受尊敬或尊重的部分」或「源頭」（二 19）；「身體」，參：羅馬書十二 3～5 或哥林多前書十二 12～26 的注釋。在猶太典籍中，神有時被稱為「太初」，這個詞更常用來指智慧和道，很自然會被用來指那位創作萬有者。（然而在第 18 節，它可能是指新造，就像這裏的「首生」一樣。）

有關「長子」，參一章 15 節的注釋。一般認為，死人* 復活在世界末了才會發生；耶穌的復活在那之前，因此被視為是預先開始或引進了那未來的事件（林前十五 23）。

一 19 * 舊約講到神為祂的名選擇一個地方，且歡喜住在祂的子民當中，要住在錫安……等。「豐盛」可能指神的智慧或榮耀充滿世界（如在舊約和猶太典籍中），或是指神之同在或神性的豐滿（如在* 斐羅等猶太作品中）。

一 20～22　看不見之權勢（一 16）的和好，是指他們的順服，而不是他們會得救（二 15），「和平」則是指敵對的結束。保羅並非否定他們會在世上繼續活動（二 8），而是說他們沒有權柄向基督的國度挑戰。有些早期的猶太故事中說，以諾的使命是向墮落的天使宣告審判，或許可以作為比較。

一 23　保羅說* 福音傳遍整個宇宙，用意可能是否定假教師的教導，他們聲稱得著了人難以明瞭的秘密啟示（二 18）。倘若「全宇宙」是按字面解，則可能指受造物的見證（詩八 1，十九 1，八十九 37，九十七 6，參：羅十 18）。但此處幾乎可以肯定是描述基督的福音是為所有種族而預備（羅一 8、13；太二十四 14）的一種普世性說法（賽五十一 16）。猶太人一般相信，凡拒絕聖約的人，必會與神隔絕。保羅同樣要求那些已經承認基督的人要堅持到底。

一 24～二 5
保羅為他們的勞苦

保羅是用運動員相爭的辭彙來形容他的勞苦（一 29），所以希臘運動員的傳統便值得留意，他們在希臘全境的競賽，不是單為自己的名聲，也是為所代表城市的榮譽。因此，保羅是為 * 教會而受苦（一 24，二 1）。

一 24　許多猶太人認為，在世界末日來臨之前，一定會有苦難。許多學者便將一章 24 節解讀為，保羅承受這樣的苦難格外之重，這苦難有時被稱為「* 彌賽亞的生產之苦」，因為在此之後便將是彌賽亞時代。他受苦是「為了他們」（NASB、NRSV），意思顯然是作他們的代表，因為他們是教會的一部分；這絕對不會是代替性的苦難，因為保羅顯然相信，在這一方面，基督所受的苦已經足夠；參一 14，二 8～10、14。

一 25　「管家」（參 NASB，和合本：執事）是管理大地主家中之事的人；他們常是地位崇高的奴隸或 * 自由人。「成全神的話」（KJV，直譯；和合本：把神的道理傳得全備），有時指順服神的話，有時指成為實現神話語的器皿；保羅在此則是既順服又成全，因他使 * 外邦人能得著神的話。

一 26　* 死海古卷和其他典籍講到聖經中的「奧秘」，認為只有在靈裏得光照的人能夠明白；對保羅而言，基督徒如今已蒙光照（一 9、12）。這句話能夠駁斥神秘主義者，就是聲稱惟有他們才能得著那賜給菁英份子的特殊啟示（二 18）。

一 27　這個奧秘可以讓 * 外邦人知道，這是從前的預言（如：賽六十六 19），如今應驗了（一 25）。* 舊約作者常說，神住在祂的民以色列「中間」（民三十五 34），就個人而言，則會在某些人「裏面」（創四十一 38；民二十七 18；但四 8、18，五 11、14；彼前一 11；常用「充滿」、「停在」）。但沒有人會想到，神將住在外邦人當中——且就個人而言，會住在他們裏面（西二 12，三 4、16）。

一 28　這個教導會引導他們臻致成熟或完全；參一章 22 節，哥林多後書十一 2，及腓立比書三 12～13 的注釋。因此，教導基督會讓讀者預備好面對最後之日（一 22～23）。「我們」除了保羅之外，還包括以巴弗（一 7）和其他宣揚之人；「每個人」又再度強調，在神的計畫中已平白將外邦人包括在內（一 27）。

一 29　哲學家常以運動員的競賽作比方，例如此處的「竭力」（KJV、NASB）（這個比方在* 舊約裏相當罕見，如：耶十二 5）。神「在裏面」加添力量（NASB、NRSV），除了舊約講到 * 聖靈給神僕人加添力量之外，在古代幾乎找不到同樣的說法；保羅在此的用詞可能會特別令古代讀者難以忘懷（參：羅八 1～11 的前言）。

二 1　他繼續使用一章 29 節運動員的比方（「爭鬥」）。雖然大半歌羅西的基督徒，保羅都沒有見過，但他表達對他們的想念；這是古代「友誼書信」的一個要素。

二 2～3　古代聖人（尤其在* 舊約和猶太智慧文學中的聖徒）常說，智慧是真正的財富（在舊約中，參：伯二十八 12～19；詩十九 10，一一九 14、72、127、162；箴三 13～15；賽三十三 6）。有些作者也說到「隱秘的」財寶，而貧窮的大眾尤其重視這種夢。

二 4　聖徒經常批評職業演說家，說他們不管真理如何，為了說服人而不擇手段。古代許多受教育的人都接受過說服演說的訓練，而且精練此道。

二 5　古代的作者有時會指出，在無法出席之時，書信可以作為代表。一個人「在靈裏」與另一個人在一起，這種說法是表達親密與情感。重點是親密，而不是形而上的合一（參：林前五 3 的注釋）。

二 6～15

在基督裏完全

二 6　「行走」（KJV、NASB）或「生活」（NIV）是按照神的律法而行的常用說法（參：加五 16 的注釋），「接受」常用來指猶太 * 律法教師將傳統傳授給學生。因此，保羅是勸勉歌羅西人要繼續遵行他們所得到的教導，不要只按人的傳統行事（二 8）。

二 7　保羅在此把農業和建築的比方混合在一起用，正如哥林多前書三 9 一樣（參該節注釋）。* 舊約的先知曾用這樣的話來講論以色列（倘若他們順服神，就能紮根、栽種、建造……等），早期基督徒可能從根據舊約的講道學到這種講法。

二 8　保羅在書信中雖使用哲學辭彙（包括本節），但他知識的來源卻是神在基督裏的啟示（二 2～3、6），而不是哲學家有限的屬人推理（二 4）。雖然只有受過最高教育的人能學習 * 修辭學或哲學，但這些學問的影響力遍佈整個古代世界。當時的哲學主要在探討道德與倫理問題，因此處於這樣文化中的新基督徒也會探究同樣的問題，他們自然會對哲學家的思想感到有興趣。* 散居的猶太作者稱讚「哲學」，有些人，如 * 斐羅，想當然耳地將它與神秘經驗結合在一起（參二 18）。

* 約瑟夫，這位以非巴勒斯坦的 * 外邦人為物件的巴勒斯坦猶太作家，甚至稱猶太教為一種「哲學」（反亞皮溫〔Apion〕2.4, 47），並將不同的猶太派別稱為哲學的學派。* 阿立斯體亞書信、斐羅、甚至 * 游斯丁的特裏弗都贊同哲學，也都精通其道，許多猶太教的護教者，包括斐羅和約瑟夫，都指責希臘哲學家抄襲摩西。

看重「傳統（和合本：遺傳）」尤其是巴勒斯坦 * 法利賽教師的特色，見二章 6 節的注釋；希臘 * 門徒也會將他們老師的話「傳承」下去。「基本原理」（NASB）或「基礎原則」（NIV，和合本：小學），所譯的詞可以指擬人化的自然能力、靈界生物，或「諸靈」（NRSV、TEV），如：加拉太書四 9（參：西二 10）；但是在此它可能是按一般的解釋來理解，指基本原則（這個詞常用來指字母）。若是如此，保羅乃是在肯定，基督那單純的資訊比最偉大的世俗智慧還要深奧。

二 9　* 斯多亞派認為神祇是被萬有充滿，這種看法帶有泛神論的色彩；講希臘話的猶太作者將之修改，用這類辭彙來指神的治理遍及萬物。對 * 斐羅而言，「豐盛」可指反映神權柄之能力的總合，表明神自己的全備自足；在他之後許久，猶太神秘主義者以神的「豐盛」為環繞祂寶座的諸天。其他猶太作品講到神的 * 靈、智慧，或榮耀充滿世界，如 * 舊約的說法，這可能更接近此處的意思。

無論保羅講的「豐盛」是指什麼，他的意思顯然是，若要就近神的本身，即祂的所是所為，惟一的通路是基督，而古代猶太教則常認為神的智慧具備這功能。

二 10　「治理與權柄」（NASB）可能是指天使的權力，他們被視為能轄管萬國（見一 16；見：弗一 19～23 的注釋），這種道理是那些想要影響歌羅西基督徒之錯謬人士最核心的思想（參一 16，二 18 的注釋）。在「頭」（一 18）的各種可能解釋中，「權柄」或「執政者」在此最講得通，不過耶穌也是他們的「來源」（一 16）。

二 11～12　身體的割禮一般認為是「在肉身上」（創十七 11）。* 舊約與一些猶太文獻（主要是 * 愛色尼派）講到「屬靈的」割禮（申十 16，三十 6），在* 死海古卷中，這樣的割禮能使人勝過邪惡的鼓動（參：羅七 14～25）。

保羅在此可能是在借用希臘人的思想，認為身體是「墳墓」，人必須從中逃出才能得著神秘經驗，最後則是藉死亡而完全得脫；如果這種觀點成為保羅讀者的誘惑，他便是在說，他們已經完全脫離了肉體的權勢，這樣的需要已經滿足了。

二 13～14　譯為「字據」（14 節，NIV）之詞，是指「手寫」（參 KJV）的筆記，通常為「欠債證明」

（NASB），附加刑罰條規。保羅要他的讀者思想在神面前的欠賬單；猶太典籍也將罪刻畫為在神面前的「債務」。譯為「旨意」（NASB）或「律例」（NIV）的詞，猶太人通常是用來指神的律法。猶太人相信，他們的罪在* 悔改時便得著赦免；罪的記錄在每一年的贖罪日都會被塗抹。保羅說，當罪債在基督裏被釘于十字架上時，贖罪便已成就，債務也已償清。

二 15　有關「執政者和掌權者」（NASB、NRSV），參一章 16 節和二章 10 節的注釋。在二章 8 節保羅使用了同一個字「擄」，它的意思可以是「作為戰俘」；此處這些宇宙勢力本身在基督的勝利遊行隊伍中成為展示眾人的俘虜，這個比方羅馬人十分熟悉，很可能整個帝國的人也都知曉（參：林後二 14 的注釋）。

在羅馬的勝利遊行中，將軍會穿戴有如主神朱彼特的服裝，領著備受羞辱、剝奪淨盡的俘虜前進；而愈著名的俘虜愈引人矚目。此處基督展現祂的得勝，連最知名的都成為祂的俘虜。

二 16～23

避免人為的宗教

基督已經足夠（二 6～15）；在* 福音上再加禁欲，只能使人偏離信心之路。

二 16　* 禁欲主義在異教中非常盛行，許多人視之為得著屬靈能力或啟示經驗的途徑。但這段經文顯然是指猶太人的習俗；雖然大多數巴勒斯坦的猶太教反對禁欲主義，但是在帝國其他地方的猶太教和基督教卻受到周圍文化的影響，而異教徒有時會把當地的猶太教與禁欲主義相連，甚至將安息日與禁食相連。其實就我們所知，猶太教在安息日並不禁食。* 外邦人諷刺猶太人為分離主義者，尤其在三方面：割禮（二 11）、特定的飲食規條，和特定的聖日。「新月」慶典是用來迎接每個月的開始；安息日則是每週的節日。

二 17　* 柏拉圖以思想世界為「真實」，感官世界為影子，將二者作區分。* 斐羅將柏拉圖的思想進一步發揮，主張看不見的神可透過祂性情的「影子」或仿效品，來認識，更甚於透過感官異象。這個時期的作家把實質或身體，即原來的實體，與影子或仿效品區分出來；保羅採用他們的辭彙，而認為 * 舊約的規定是為真正的原則作見證，但這些原則已經在基督裏得著實現。

二 18　猶太文學常從正面的角度把「謙卑」（「自卑」，NASB、NRSV）與禁食相連。但若走到極端，「謙卑」會變成禁欲，讓一個人將自己向「異象」和神秘經驗敞開。這類作風在第二世紀的基督徒 * 禁欲主義中很流行。今天的人在蛋白質不足、睡眠缺乏的情況下，也會產生幻覺。

「他所見的」（NIV）是指異象的辭彙。由此可見，歌羅西的錯謬人士可能類似猶太人的神秘主義者，他們經常尋求得著天上神的異象，即神寶座所賜下的奧秘啟示。雖然這些人是想仿效聖經裏那些看見異象之人，如以西結，但其實聖經裏看見異象的人並沒有特別去追求異象經歷，他們只是尋求與神親近，遵祂而行。空虛的異象可參如：耶利米書二十三 32，或許傳道書五 7 也談及此事。

猶太神秘主義者與 * 啟示文學作者有時聲稱天使向他們說話（參：加一 8；正面一方則可參：徒二十七 23；啟一 1）。在歌羅西，天使可能受到崇拜，雖然這種崇拜與 * 法利賽人的教導並不吻合，然而有些證據顯示，許多 * 散居的猶太人會向天使禱告祈求，這種作法與術士呼求神靈有雷同之處。

有些猶太文學講到地上的團體進入天上團體的敬拜中，在* 死海古卷中特別清楚，不過其他典籍中也曾出現，有些學者認為，保羅在此是反對這種思想；但是啟示錄似乎贊同這種觀念，而保羅是否有理由要反對這種作法，其實並不明確。

二 19　古代醫學書籍有時會描寫頭為身體其餘部分的生命來源。

二 20～21　與基督的死連結（參二 11～12）便已足夠；若再加上禁欲的規定（二 18），則毫無作用（有關「基本原理」，參二 8 的注釋）。「誡律」（NASB）或「規定」（NIV、TEV）可能是猶太教的「規條」（NRSV），如二章 14 節。

雖然保羅在第 21 節所用來形容這些規條的辭彙，曾被人拿來與 * 畢達哥拉斯的 * 禁欲主義比較，但是它們也十分符合 * 舊約的潔淨規定。

大部分在巴勒斯坦以外的猶太人仍然遵守飲食律，有些猶太人甚至禁戒去碰觸某些食物（阿立斯體亞書信 129）；另有些舊約律法明確規定，若碰到某些東西就算為不潔。

倘若保羅是想到加於這些之上的人為規條，如同猶太教師所提，夏娃或她的導師亞當在神所說「不可吃」之上，又加了「不可摸」的規定——創二 17，三 3，那麼這樣的應用就更恰當了。

二 22　受到哲學思想影響之人會承認，比起永恆的事物，暫時且會朽壞的事價值很小。「人的命令與教導」（NIV、NRSV）是隱指以賽亞書二十九 13，保羅的聽眾可能從耶穌的教訓傳統中（可七 7）可以辨認出來。

二 23　異教哲學家（尤其是 * 斯多亞派）常提到要將自己從肉體的情欲中釋放出來，以專心思想靈性的事。一些異教有 * 禁欲主義的傾向，第二世紀更加流行。

從異教皈信基督教的人，或許也認為基督教具禁欲的傾向，因它與文化的走向相反，強調避免婚前性行為與酗酒；猶太教有時同樣被誤解為禁欲的宗教。這種對猶太教與基督教道德的誤會，可能使得一些人在信主後走向真正的禁欲主義。但對保羅而言，在克制肉體的情欲上，「苦待肉身」一點用處都沒有。

三 1～11

活出已死的生命

保羅的前提為，歌羅西人已經與主同死（二 20）；因此，信靠基督已經完成的工作，並活出他們在祂裏面的狀況，不去跟隨人為的宗教規條（二 21～23），就可以活出聖潔的生活。

三 1～4　在保羅之前幾百年，* 柏拉圖講過一則著名的洞穴比喻，牆上的影子只是反映出上面的真實世界。在保羅的時代，許多人相信，天界是純潔永恆的，與地上世界的短暫與朽壞正相反。猶太的 * 啟示文學作者也區分天界與地界，強調上層諸天屬神境界的純淨。

在歌羅西製造問題的猶太神秘主義者可能是要透過神秘的經驗，來達到這些上層的境界（二 18），但保羅講天時，只提一件事：基督。在上下文中，他視天上的價值全以基督為中心，而凡與基督同死、同復活的人，都與祂一同得高舉（參：弗二 6），因此他們能得著基督所有的一切。「天上的事」之片語有時是如此使用。

三 5～7　有些希臘羅馬作者（包括如 * 馬喀比四書之類的猶太作者在內）會列出惡行清單，並警告情欲的危險。保羅提到他們「地上的」肢體，因為那些影響教會成員的錯謬人士採用了希臘人的觀點，認為靈魂是屬天的、永恆的，然而身體卻是屬地的、會朽壞的，因此毫不重要。保羅以諷刺的口吻使用他們的辭彙，來強調做在人身上的事亦同樣重要。

保羅不相信「苦待己身」（二 23），但是他樂意用切除或「治死」肢體的象徵說法。保羅在此可能借用了耶穌曾說的一個比方（可九 43、45、47），將情欲描繪成「肢體的一部分」。

* 斐羅偶爾講到，靈魂需要消滅身體；但是大多數思想家承認，為了治療道德而切除肢體是無效的，好比成年之後才切除陰莖，並不能除掉性欲；他們的這種講法都是象徵性的。視身體為墳墓（soma sema）的所謂俄斐烏（Orphic，譯注：一種神秘宗教）身體觀，這段時期流傳很廣。

要將有罪的生活型態治死，是靠自己已經在基督裏死去（三 3～4），而不是靠苦待肉身（二 18、20～23）。保羅在此所列的罪，是皈依猶太教的外邦人在相信之前很可能會犯的罪。

三 8　希臘羅馬（* 斯多亞派的哲諾）和猶太的教師（參 * 馬喀比四書，以及拉比的注釋細弗拉〔Sifra〕）有時在第一個清單之後會列出第二個列表，記載較小或較不明顯的惡行，宣稱這些同樣應當除去。三章 5 節較明顯的惡行主要是外邦人所行的，相較之下，此處列出的罪連猶太人也同樣會犯。

三 9～10　「脫去」與「穿上」（NIV）可能反映出希臘羅馬道德家會用的軍裝比方，或猶太典籍偶爾用到的「披戴」* 聖靈意象。可是或許穿屬靈衣服的比方是保羅自己編出來的（他經常用到；參：羅十三 12 的注釋）；古人必須穿衣、脫衣，這並不是什麼深奧的事。

有些學者主張，這是 * 浸禮的意象。由於在猶太人的洗滌儀式中，* 法利賽人的浸禮是要裸體的，先脫下衣袍，後來再披上，這似乎頗有道理。但是，我們很難想像，約翰公開在約但河施行洗禮的時候（可一 5）——可能男女都來——會裸體進行，而我們也沒有清楚的證據可顯示這段時期非巴勒斯坦的 * 教會是怎樣施洗的。

「舊人」與「新人」可能分別隱指身懷整個舊人類的亞當（從猶太人的集體人格觀念來看，因此希

伯來文用亞當〔'adam〕來指人），以及基督。三章 10 節的「形像」和「受造」也可能隱指亞當（參：創一 26）。「更新」的辭彙符合猶太人的教導，即這個世代結束之後會有新造的世界臨到，保羅相信，這新世界已從基督開始引進，祂是新的亞當（參：林後五 17 的注釋）；這世界已經來到，可是信徒乃是在舊世代中活出新世代的生活，他們必須不斷履行活在新世代的事實，才能有與其相配的表現。更新的說法可能也反映 * 舊約的用語（詩五十一 10；參：結十八 31），尤其是指末世神在祂子民中間的工作（參：結十一 19～20，三十六 26～27）。

三 11　在整個帝國中，以自己的傳承為傲的希臘人對猶太人最不能容忍。割禮將猶太人與非猶太人區分出來。在保羅時期廣泛使用的希臘辭彙中，「化外人」是專門用法，指所有的非希臘人，不過有些非希臘人破除了這樣的分類法（即：有些亞曆山太的猶太人自稱是希臘人，然而這種宣稱卻惹火了亞曆山太的希臘裔人）。

西古提人一般被認為是最野蠻、殘忍、反希臘的民族（不過有些古代作者將他們描述為「高貴的化外人」）。「奴隸與自由人」是區分整個人類社會的主要方法之一，不過有些奴隸的社會地位比不少自由人更高。因此，「基督是一切」可能指所有人的生活都由祂管轄，而不是由任何其他的區分方式來控制。

三 12～17

對基督徒團體的規定

這一段和以弗所書十分接近，因此許多學者認為，以弗所書抄襲了歌羅西書，並加以擴展。倘若有一封據說是保羅所寫的信，卻與另一封保羅書信極不相同，一些學者便會視那不同的一封為另一位作者所寫。然而倘若那不同的一封又有某些部分像另一封保羅書信，一些學者便說，是某位作者抄襲了該封書信。

事實上，如果沒有充分的證據可以證實作者不是保羅，而另有其人，以上這些觀點理由都不充分。保羅在他一生的這段時期中，可能曾向不同的 * 教會寫信，給他們類似的教訓，甚至容許一位助手增修一些基本的教訓，以配合不同會眾的需要（參四 16 的注釋）。

三 12～13　「揀選」、「聖潔」，和「蒙愛的」（NASB、NRSV）都是 * 舊約用於以色列的辭彙。「穿上」（KJV、NASB）的意思，參三章 10 節的注釋。保羅開列了德行清單，這也是當日一種標準的寫作模式。

三 14～15　古代著作常會提到愛是重要的美德（有時猶太教將它列作第一項美德），而早期的基督教著作則再三以它為最重要的美德，對它的講論是古代作品中所罕見的。「平安」（15 節）可能指「彼此之間」保持合一（14 節）；這項美德在猶太和其他希臘羅馬著作中也備受推崇。

三 16　以弗所書五 18～19 強調要在* 聖靈裏敬拜，但保羅在歌羅西書中所關心的，則是那些不承認基督帶來完全滿足之人的錯謬；因此他在此處強調「基督的話」。有關敬拜，請參：以弗所書五 19 的注釋。

三 17　古代文化中充滿宗教色彩，但大半異教的宗教只是儀式，對一個人的日常生活和倫理表現沒有什麼影響。保羅卻不一樣，他認為生活的每一方面都必須讓基督來掌管。

三 18～四 1

對家庭的規定

* 亞里斯多德曾制定「家規」，指教男人如何去管理妻子、孩子和奴隸。在保羅的時代，一些受到迫害或少數人參加的宗教團體遭人懷疑，認為他們不守社會秩序，而他們會用這類規條來證明自己擁護羅馬的傳統家庭價值。保羅借用了這類規條，但作了相當的修改。參：以弗所書五 22～六 9 較詳盡的討論。

三 18　所有古代的道德家都堅稱，妻子應當「順服」丈夫，不過只有少數人像保羅在這裏一樣，只停在這裏，而不使用「聽從」一詞（參三 20、22，參：弗五 33 的注釋）。

三 19　古人對丈夫的教導，通常強調他當如何管理妻子，但保羅卻強調，丈夫應當愛妻子。

三 20　在整個古代世界（包括在* 舊約律法之下，申二十一 18～21），小孩都應當聽從父母；羅馬法容許父親要求成年孩子也服從他，但對於不與父母住在一起的成年人，一般人只期待他們敬重父母。

三 21　古代多數父親和施教者會把打孩子視為理所當然；保羅則與少數古代道德家一樣，宣導以較溫和的方式教養孩子。

三 22～25　古代律法認為奴隸不單是人，也是財產，理當聽從主人。不過許多人認為奴隸一般都很懶惰（這種態度很容易瞭解，因為奴隸極少能從自己的勞力中得到回報）。要奴隸將他們的工作獻給神，這樣的勸勉便是將主人的權柄相對化（參四 1）；「不作奉承的人」（KJV），在古代猶太倫理中也是常出現的忠告。有關奴隸的一般狀況，請參腓利門書的前言。

四 1　有些希臘羅馬哲學家警告主人，說有一天他們也可能變成奴隸（儘管可能性很小），因此他們應當按正道待奴隸。在* 亞里斯多德的時代，有些哲學家主張，以人為奴隸違反自然，是錯誤的，然而亞里斯多德卻斥責他們。相形之下，保羅顯然相信所有人按本性在神面前是平等的；雖然他在這裏並沒有以奴隸制度作例子，但是從他所寫的話可以看出，他並不喜歡這個制度。儘管他沒有力量掌控整個制度，但他卻警告主人，要記住自己在神面前的地位。若要知道他在較能發揮影響力的情況下會怎麼做，腓利門書乃是一個例子。

四 2～6

對外人的規定

四 2～4　「開門」是指機會，參：哥林多前書十六 9 的注釋。

四 5　* 新約常用「外人」指「* 教會以外的人」。這個詞與後期猶太教師用來指那些不明白* 律法之人的字可能相關，但是它本身便是一個自然的意象，或許更類似猶太人一般對 * 外邦人的看法。「救贖時間」（KJV，直譯）或許指「儘量利用時間」（NRSV）。（參：詩九十 12。*LXX 的但以理書二 8 用這個片語指設法拖延時間。）

四 6　「帶著 * 恩典」（KJV、NASB，和合本：和氣）可以指令人感到親切、愉悅等等（接近古代希臘文對「恩典」的用法，而比較不像一般的新約用法）；參看：以弗所書四 29 的注釋。鹽是用來防腐和添味的，因此保羅可能是指講話要讓外人能明白，讓他們感到貼切。若有位 * 修辭學家要人在自己的話中加點鹽，他的意思可能是要帶些諷刺的智慧；在此處的上下文中，保羅卻似乎是指柔和的回答（參：箴十五 1）。

四 7～18

結尾的問安

書信的結尾常有別人的問安，因為書信送出去的時間不固定，也不常有機會（要等有人旅行到收信人居住的那一帶）。

四 7～8　消息常是經由旅客口傳的。主人通常會問客人，在外地那些他們雙方都認識的人近況如何。因此這類消息通常偶爾才能得到，不過保羅差遣推基古的目的，就是為了傳報消息。

四 9　保羅既是在獄中寫信（四 18），這位阿尼西母必定是腓利門書 10 節所講的那一位（參：或許提摩太后書一 16 亦是同一人），是他後來的光景。有一位阿尼西母在第二世紀初作了以弗所的監督，不過我們無法肯定他是否便是保羅此處所提的這一位。

希拉波立的墳場，來治病的人若死了，可就近埋葬

–



四 10　亞裏達古（徒二十 4）和馬可（徒十三 13，十五 37～39；提後四 11；參：彼前五 13）都是保羅服事團隊中較年輕的一輩。

四 11　「耶穌（和合本：耶數）」（亦可譯為「約書亞」，TEV）是普通的猶太名字。許多猶太人還用第二個希臘或拉丁名字，就是接近他們傳統猶太名字之名，而這位「耶穌（Jesus）」也有一個拉丁名字，叫「猶士都（Justus）」。保羅代筆問候的同工中，有些是猶太人，有些是外邦人，他們一起從事屬靈的事工，這情形讓古代的讀者吃驚的程度，大大超乎現代讀者的想像。

四 12　「竭力的」（「搏鬥的」，NIV、NRSV；「勞苦的」，NASB）是描述爭鬥或運動員的競賽，表明用很大的力量；哲學家常將它作為象徵語（參一 29 的注釋；參：創三十二 24）。因此保羅將祈禱刻畫為一種屬靈的爭鬥或操練，對他們的事工重要無比（四 2～4）。

四 13　弗呂家的呂古穀一帶有三個大城，即歌羅西、老底嘉和希拉波立；當時歌羅西是三者中最不重要的。希拉波立有醫治的宗教、為皇帝蓋的廟，還據說有到地底世界的入口；在那段時期該城也有不少猶太人。老底嘉儘管地點較遠，卻是富有的商業中心。

四 14　醫生受過很好的教育，但常是奴隸或 * 被釋放的人，社會地位相當低。大部分醫生都是男人，不過也有婦女不單是產婆，也行醫。路加可能曾在老底嘉習醫（有證據顯示當地的醫術相當有名），或在希拉波立一個醫治宗教中行醫（在他信主之前）；讀者似乎知道他。

底馬究竟是哪一族人，並不清楚；* 蒲草紙檔中，有些猶太人用希臘名字「底馬」（參：提後四 10），但從此處的上下文看來，他似乎是外邦人。

四 15　「寧法（Nympha）」的性別，早期的抄本有差異，不過在這裏，文士比較可能將婦女的名字改成男人的名字，而不會倒轉來做；因此，「寧法」的陰性形式可能是原來的字，而這位婦女是一個家庭教會的領袖。

老底嘉的以弗所門，是古城西門的遺址，由此可一路直達以弗所

–



四 16　保羅寫給老底嘉教會的信現在已經不復存在，不過有些學者認為，那就是我們現有的以弗所書（但參：弗一 1 的注釋）；這封信可能像以弗所書一樣，與歌羅西書有類似之處。信件幾乎都是大聲讀出來，而寫給團體的信通常會由一個人向全體朗讀，因為大多數人閱讀能力並不好。他們在* 教會崇拜中可能除了讀* 舊約之外，還讀保羅的信，不過保羅或是他最早的讀者並不會想到，他的書信會變成基督徒的聖經。

四 17　亞基布可能是腓利門的兒子，至少是他家中之教會的一位同工（門 2）。

四 18　作者常向文書口述信件的內容，但在結尾則會親自簽名。
{

帖撒羅尼迦前書
導論
作者　大部分學者承認帖撒羅尼迦前書是保羅書信；且大半認為它是保羅現存的頭一封書信。

日期　帖撒羅尼迦前書和後書可能是保羅現存最早的書信，在他向帖撒羅尼迦人傳福音之後不久，因此大約為主後五十年，距耶穌 * 復活不到二十年。

背景狀況　保羅在帖撒羅尼迦傳揚耶穌是 * 彌賽亞（猶太人的王），當時有人指控他，說他宣導在該撒之外另有一位王（徒十七 7）。保羅離開之後，幼嫩的帖撒羅尼迦 * 教會仍然受到逼迫，但他鼓勵他們持定未來盼望的應許，甚至連已死的人也有這盼望（帖前四 13～18）。保羅用了許多耶穌的話，和猶太 * 啟示文學的題材，這些都已成為早期基督信仰運動的一部分。

形式　大多數保羅書信都有一段感恩的話，有些注釋家認為，在這封書信裏，保羅的感恩從一章 2 節一直延伸至三章 13 節；因此他們把這封信歸類為「感恩書信」，屬古代一種特殊的信件類型。有些人則將它歸類為「安慰書信」，或「教誨書信」（指導他們如何行）；信中也包含「稱讚書信」的成分，贊許帖撒羅尼迦人，以及一些「友誼書信」的特色。帖撒羅尼迦前書和大多數古代信件一樣，是各種類型的綜合，從各個類型中取用題目，不在乎形式的分類；不過它最接近的類型，是教誨書信。

合一性　今天幾乎所有學者都認為帖撒羅尼迦前書是一封書信（第四、五章語氣的改變，是保羅的特色，其他這類書信也有此特色），只有二章 14～16 節例外，有些學者認為（以內容為理由），這是後來加在保羅書信之內的。不過，第一至三章似乎呈現些許交錯式（倒轉平行）的結構：感恩（一 2～5，三 9～10）、苦難中的得勝（一 6～10，三 6～8）、使徒的關懷（二 1～13、17～20），及受苦（二 14～16，三 1～5），由此看來，這幾節也應當屬於原書。

注釋書　I. Howard Marshall, 1 and 2 Thessalonians, NCB (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983) 非常有用；F. F. Bruce, 1 and 2 Thessalonians WBC 45 (Waco, Tex.: Word, 1982) 和 Leon Morris, The First and Second Epistles to the Thessalonians, NICNT, rev. ed. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991) 也頗有用。文章方面，Abraham J. Malherbe, " 'Gentle as a Nurse': The Cynic Background to I Thess ii," Novum Testamentum 12 (April 1970): 203～17，可代表對本書信極重要的研究進展；詳見 Abraham Malherbe, Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care (Philadelphia: Fortress, 1987)。

保羅雕像



一 1～10

前言與感恩

保羅的感恩之言究竟在哪里（或有沒有）中斷，並不清楚；因為保羅寫作不是按照段落，而是隨著他的思想轉進或 * 離題，我們很難照今天的專題討論，將他的信作出大綱。

一 1　這是信頭標準的開始寫法。「西番努」是西拉的拉丁名字，因為他是羅馬公民；猶太人若具羅馬民籍，父母通常會給孩子取猶太名字（* 亞蘭文），和發音相近的拉丁名字。

一 2　感恩是古代信件常見的特色。第 2～10 節是序言，慣用的開場白，為要贏得讀者的好感，而保羅也同時希望能鼓勵他們；他極盡頌德* 修辭之能（即：稱讚對方的辭彙）。有關禱告中的「提到」，參：腓立比書一 3～4 的注釋。

一 3～4　「蒙揀選的」（4 節）是猶太人特別用來指他們自己的辭彙；保羅在此用來指 * 教會，而其中有許多皈依的 * 外邦人。

一 5　道德訓勉的書信常會提醒讀者他們已經知道的事。以讀者親眼見過的事為理由，是駁不倒的論證技巧。

一 6　哲學家要學生效法他們，在道德訓勉的書信中常會出現這類呼籲；但保羅則說，他們已經開始這樣做了。猶太人常把 * 聖靈與神的感動相連，可能意指得到啟示，或神秘難言的喜樂（也許是在充滿歡樂的崇拜之中），不過聖靈和其他的活動也有關係。大部分異教文化對猶太人帶領異教徒皈依，脫離他們祖宗傳統的宗教，都感到十分忿怒；既然基督徒大多數原先都是 * 外邦人的背景，他們所遭到的敵視必定更厲害。

一 7　亞該亞在馬其頓以南，對附近省分所發生的事應當很清楚。

一 8　旅客一般會傳報消息，而其他 * 教會的人可能是透過腓立比的使者知道帖撒羅尼迦人的情形，因為他們也來自馬其頓，要把資助的款項送去給保羅（林後十一 9；腓四 15～16）；也可能是透過其他的猶太或基督徒旅客。參：詩篇十九 4。

一 9　猶太典籍常用類似保羅在這裏所用的辭彙，描述異教徒皈依猶太教所要做的巨大改變；羅馬作家* 塔西圖斯批評猶太教，說他們使 * 皈依者藐視神祇，因而棄絕自己的國族和家庭。不過，在帖撒羅尼迦可能有人曾接受外國宗教。在帖撒羅尼迦的主要宗教為埃及的塞拉庇斯和伊西斯，以及較傳統的希臘神祇，如狄奧尼修斯；有些上層人士支持愛琴海撒摩特拉斯島上的宗教卡比拉斯（Cabirus）。

一 10　到了末日，所有死去的義人都將復活（這是但以理書十二 1～2 等處的猶太經典明文教導的），而耶穌的 * 復活則是整件事的肇端；因此，當帖撒羅尼迦人復活的時候，耶穌將拯救他們脫離忿怒。* 舊約常用「忿怒」來指神在歷史中的審判，但這個辭彙也常有延伸的含義，如保羅書信和 * 新約的用法，指末後主的日子，就是審判之日，神傾倒忿怒之時，新約中說，那時基督要回來刑罰惡人（如：賽十三 9、13，二十六 20，三十 27；番一 18；羅二 5）。

手持高腳杯和葡萄的狄奧尼修斯雕像

_



二 1～12
使徒來訪的本質

演說和書信的開頭，常有一段明顯的 * 敍事部分，重述導致演說或寫作的事件。保羅的寫法與其他的道德訓勉文字相仿，把合宜與不合宜的生活方式並列，作為對比（「不是……而是……」）。

早期的注釋家以為，在這一段裏保羅是在回應那些反對他的人，其實並不一定。不過既然 * 帖撒羅尼迦的教會受過逼迫，他極可能會猜想，當他不在的時候，有人會故技重施，來攻擊他。游走各地的哲學家常會遭到批評，因此他們發展出一些講法，是他們經常會強調的題材——無論是否是在為自己辯護；就像保羅在此所用到的題材。馬赫伯（Malherbe）曾指出，有一位晚保羅一代的演說家狄奧．屈梭多模，他責備大部分的

* 犬儒派（遊行乞討的哲學家），說他們論調錯誤、品德不潔、欺哄人（二 3）、諂媚人（二 5）、沽名釣譽（二 6）、貪愛錢財（二 5）。另一方面，狄奧．屈梭多模又注意到，真正的哲學家是溫和的，有如乳母（二 7）。

二 1～2　狄奧．屈梭多模批評假哲學家，說他們畏懼受到大眾的羞辱，又形容他們的言論空洞無物。他說，真正的哲學家即使遭到人的反對，仍然放膽直言。保羅和他的同伴在來到帖撒羅尼迦之前不久，剛在腓立比受到「羞辱」（NIV、TEV）或「虐待」（NASB、NRSV）；這個辭彙意味著他們遭到醜化，被人凌辱，還未受審判，就被當眾剝衣鞭打（徒十六 22～23）。

二 3　偽哲學家遭人指責，說他們講論錯誤，品德不潔，欺哄別人。此處的「不潔（和合本：污穢）」可能是指一種哲學思想，即一個人應當用理性來淨化自己的心思，使它脫離情欲的轄制。在四章 7 節，它是指性的不潔，可是此處的上下文似乎不是這個意思。有人抱怨猶太教和東方宗教誘騙婦女脫離她們丈夫的宗教，可能在帖撒羅尼迦也有人指控支持埃及、猶太、基督徒宗教團體的人；參：使徒行傳十七 4。不過此處這個詞的含義可能是一般的哲學用法，不需要太過分去揣測。

古代地中海一帶有許多以宗教和哲學為名卻招搖撞騙的人，因此真正的哲學家必須極力將自己和冒

牌貨區分出來，否認自己和他們一樣。

二 4　無論是否真有人用這些指控來反對保羅和他的同伴，這種對比的形式（不是……而是）總是強調重點的常用方式。討神喜悅而不求人的喜歡，是 * 散居之猶太人的重要倫理觀。神的授權與感動是明確的標記，讓人知道不是冒牌貨；不過並非凡自稱有神感動的人都會得著人的信任。

二 5　儘管本信的開頭（一 2～10）講了許多贊許的話，但保羅否認自己會作不實的諂媚。假哲學家常犯諂媚的毛病，這可使他們在乞討的時候多得一些錢；煽動群眾的政治家也會討好大眾，「向什麼人就作什麼人」（參：林前九 19～23 的注釋）。但多數哲學家和道德家抱怨說，諂媚對聽眾沒有好處；雖然講話應當溫柔，但真正的教師應該勇敢指出人的錯誤。因此，對諂媚的輕視乃是古代道德作品最常見的特色（亦參：箴二十八 23，二十九 5）。

二 6　聖人說自己因有智慧而有權管理萬有。求自己的榮耀會被人從負面來看。

二 7　雖然諂媚是不當行的（二 5），但狄奧·屈梭多模等人也瞧不起粗鄙的 * 犬儒派，他們向人乞討，還咒詛施主；在責備的時候仍應當摻入讚美，讓自己的話顯得柔和，使聽眾樂意回應。（現存的保羅書信，沒有一封完全是「責備的信」，就是古代 * 修辭學最嚴厲的責備形式。）

富有的羅馬人常有奴隸或自由的乳母來照管小孩，有些低階層的羅馬人也有這種作法，不過為數較少。按照教育水準較高之羅馬人的理想，只要他們有能力，會讓乳母也受教育，以致她們可以教導小孩；不過，乳母最重要的特點則是溫柔。她們常是小孩最愛的對象，等到孩子長大之後，常會把原為奴隸的乳母釋放，還她們自由。最嚴苛的 * 犬儒派批評那些像乳母或老人一般溫柔的人；其他哲學家，如狄奧·屈梭多模，則堅稱這種溫柔是應當培養的品德。

許多道德家，如 * 蒲魯他克，主張母親要親自乳養孩子，而不要交給作奶娘的下人，這無疑是大多數人的作法，因為一般人根本請不起乳母。因此，這個比方可能是指哺乳的母親，不過保羅所有的讀者也都知道乳母的習俗。這個比方——無論指乳母或哺乳的母親——並不影響保羅的重點：溫柔。地中海東岸一帶的人很少用乳母，他們常認為母親比父親更有愛心（參 * 馬喀比四書十五 4），不過羅馬文化常強調母親的嚴格。

二 8　狄奧·屈梭多模宣稱，真正的哲學家（他說，就像他自己）不會在意個人的安危，只會講誠實話，為了讓聽眾得益處。熱戀中的男女也會說：「我愛你……你就像是我的靈魂一樣」（Apuleius Metamorphoses 5.6）。保羅和大部分如此寫的作者不同，因他確實證明了他所說的話，他在帖撒羅尼迦的時候，曾為了他們而奮不顧身。

二 9　帖撒羅尼迦基督徒都是窮人（參：林後八 1～2），不像哥林多人會反對勞力的工作（參：林前九 6 的注釋）。保羅在帖撒羅尼迦的時候，腓立比人曾給他饋贈（腓四 15～16），但他仍然需要做工。他可能在市場擺攤子，因此雖然他在那裏的時間很短（徒十七 2），但也能可做了一些工作，得著一些顧客。這段時期許多猶太教師在教導之外，都有另一份工作，常常是從他們的父親學來的。

「晚上與白天」是常用的片語，可能指晚上的一部分時間與白天的一部分時間。用勞力做工的人，日初便開始工作，常一邊工作一邊和訪客談話；但是，午後不久，保羅便可以更多直接做福音工作。

二 10～11　雖然羅馬人看重父親的威嚴，但古代對父親的描寫（包括羅馬人在內）多半仍強調他們對孩子的愛、寬容和關切。真正的哲學家把他們對聽眾的關切與父親和乳母（二 7）的愛相比，* 門徒也常視教師如父親。

二 12　「配得」可能指與所尊崇之人的榮譽或標準相符（參：西一 10～11 的注釋）；猶太智慧文獻有時講到義人「配得過神」。帖撒羅尼迦新信主的基督徒不再參與一般人尊崇皇帝的宗教儀式（一 9），因此神的「* 國」對他們可能具政治意味；他們若承認自己單單效忠于神的國，可能會付出代價（參：徒十七 7 的注釋）。

二 13～16

帖撒羅尼迦人接待的本質與代價

有些學者認為本段不是保羅所寫，但事實卻正相反，這一段能反映出保羅對 * 末世的期待，即以

色列快要受到審判。這些學者的解釋並不正確，因為保羅在此並未否定餘民將得救，也沒有否認以色列在末時會歸向神（羅十一）。保羅的話反倒十分符合耶穌言論集對末世的說法（即耶穌講論末世的話語集），這也是他在同一封信的後面所用到的（帖前四 13～五 11）。* 離題是古代書信寫作的標準特色。

二 13　古代典籍中有許多故事記載，有些人拒絕神的使者，以為他們是騙子；保羅對帖撒羅尼迦人能正視他和他同伴的身分，予以接待，表示感謝。

二 14　一般都是以鼓勵人效法好榜樣來教導品德。帖撒羅尼迦的基督徒在當地受人迫害，一如猶大人被當地的非基督徒迫害（眾人的使徒保羅可以作證；加一 16）。保羅的讀者與地方上的猶太群體有摩擦，也大有可能（徒十七 5～7）；猶太人雖然不是反對教會的「主力」（徒十七 8），應該就是第 15、16 節所形容的猶太人的反對勢力。

二 15　猶太人發揚祖先殺害先知的陋習，比舊約的記載更激烈。猶太人與外邦人的對峙加劇（見：徒二十一 20～22 注譯，描述寫這封信的前後十年間是什麼狀況），巴勒斯坦的猶太人反對那些有心傳福音、操希臘語的猶太基督徒也隨之加劇。

猶太人因著民族風俗，在不友善的環境下常常團結一致，導致外邦人常常指控猶太人是仇恨的民族。不過，保羅在這裏的意思完全不一樣，只是講到猶太人反對猶太基督徒向外邦人傳福音。

二 16　「惡貫滿盈」（NASB）是 * 舊約的概念（如：創十五 16），耶穌也曾使用（太二十三 32）。與保羅在別處的教導（羅十一）合併來看，「忿怒臨到他們直到終極」（直譯）意思可能為「忿怒已經臨到他們，直到末時」（參：路二十一 9、23），而不是「永遠」，也可能只是一種相當於「全然」或「最終」（參：「終於」，NIV、NRSV、TEV）的自然講法。

舊約的先知說，在經過許多次審判之後，以色列的余民會全心歸向神，然後祂將使祂的子民復興，引進在祂掌管之下的新世代（如：耶二十九 11～14；結三十四 11～31；何十四 4～7；摩九 11～15）。

二 17～三 10

思念朋友

在說服聽眾的演說中，表達情感亦是很合宜的，何況在給朋友的信中；保羅的信充滿感情，而這一段更是最清楚的例子。

二 17　友誼的信通常會表示渴想見到對方，並且常提到，他們只是身體分開，心靈並未隔離。今天我們會說：「我的心和你們同在。」保羅越過老套的說法，而抗議道（直譯）：「我們沒有你們，簡直孤苦零丁」（參 NRSV）；哲學家固然強調溫柔，但他們或許也會認為這種說法過分用情了。

二 18　古人有時會說，「命運」攔阻了他們。就地理而言，保羅離馬其頓很近，這裏「* 撒但的攔阻」（KJV）必定是指一些具體的障礙，阻擋他回到帖撒羅尼迦——或許是他在二章 14～16 節所提猶太人的反對，或許是市府官員的反對，以及對他的朋友帶來的後果（徒十七 8～9）。

二 19～20　這段時期猶太和希臘羅馬的文學都以冠冕和花環來形容獎賞；不是指皇帝的王冠，而是指得勝者的花冠。冠冕（參：賽二十八 5，六十二 3）和花環（參：賽六十一 3）有時在* 舊約和古代猶太教是未來獎賞的象徵。然而，只要帖撒羅尼迦人蒙保守，便已是保羅的獎賞（參：約翰三書 4 節類似的話）。

三 1～2　友誼之信有時會表達很想見到對方；雖然這種說法是普通形式，也常是真心話，可比擬現代為各種場合設計的問候卡。提摩太，或許包括西拉，曾陪伴保羅到雅典，然後他又差他們回到馬其頓，而他獨自在雅典工作。路加在使徒行傳裏沒有提到這些細節（徒十七 14～16，十八 5），這是可以瞭解的；凡是寫 * 敍事故事的人，都知道在細節上要有所取捨，才能寫得引人入勝。但是這些記載有許多雷同之處令人吃驚，而差異處暗示，路加不是單單依據這封信寫作。

用橄欖葉鍍金製成的冠冕

–



三 3～4　耶穌、* 舊約和一些猶太 * 啟示文學的作者都預言，在這個世代結束之前會有一段災難時期。這些苦難會伴隨著 * 福音的宣揚（根據耶穌的話；參：可十三 9～11），也會促成以色列的 * 悔改（根據舊約，如：耶三十 7；但十二 1；參：申四 30；賽二十六 20～21）。如果此處是指這件事，基督徒便將忍受這災難，但是必將避過主再來時神的忿怒（一 10，五 9；參：徒十四 22）。

三 5～8　古代的信件作者常說，倘若不能很快收到回信，他們就會感到難過；這種埋怨只是在顯示他們的愛。由於信件是由旅客攜帶的，所以保羅不可能期待從他們得到消息，因為他們根本不知道去哪里找他；他派人到他們那裏去還比較容易。而他埋怨說無法得知他們的消息，乃是表達關愛之意，就像父母的擔心一樣。有關第 8 節的「活著」，參二章 8 節的注釋。

三 9～10　保羅是重拾（或是完成，或是加上）感恩（參一 2 的注釋）；參：詩篇一一六 12。大部分人是晚上睡覺，而晚上禱告，在* 舊約與猶太文學中則是表示格外虔誠（在舊約中，如：詩二十二 2，四十二 8，六十三 6，七十七 2、6，一一九 55、148）。他們信仰所「缺少的」（三 10），可能是充足的盼望（三 6；參一 3，五 8），而保羅在四章 13 節至五章 11 節便是嘗試供應他們的需要。

三 11～13

保羅的禱告

大部分書信中，禱告都緊接在感恩之後；由於帖撒羅尼迦前書的禱告是從三章 11 節開始，有些注釋家認為，保羅到三章 9～10 節才結束感恩。但保羅可能只是在此信中採用另一種格式，與後來書信所用較通俗的形式不同。

三 11　「祈願的禱告」（「但願神……」是向所代禱的人說話），猶太教視為真實的祈禱，祈求的人期待神會垂聽。保羅在第 11 節繼續想念的主題。

主後二世紀的帖撒羅尼迦廣場

–



三 12　感恩與禱告的內容可能引介出以下書信將談的題目，保羅書信尤然；他在四章 9 節重提「愛」，四章 12 節重提「教外的人」。

三 13　* 舊約、猶太教和耶穌的教導都瞻望未來的盼望，並且現世因著這盼望而有意義，讓人能夠忍耐。這裏的「聖徒」或「聖者」可能指神的子民（四 14），或聖天使（亞十四 5），兩者在猶太典籍中都常被稱為「聖者」，保羅通常用這個詞指前者。

四 1～8
性的純潔

這整個段落的問題是姦淫（四 6）。保羅可能聽見會眾中的某件事，也可能因著異教對性的鬆散而擔心，而他在以邪淫出名的哥林多住得愈久，就愈發擔心。未婚的希臘男子（即：三十歲以下的希臘人）一般都會嫖妓，也會和奴隸並其他男子發生性關係；希臘的宗教與文化對這種行為絲毫不予責難。

四 1～2　這是古代猶太人和基督徒的用語，學者稱之為傳統化：將早先某位教師的話傳下去。保羅和他的同伴在帖撒羅尼迦花了許多時間，將耶穌的話教導初信者，他在四章 13 節至五章 11 節中，顯然用到其中的某些話。

四 3　希臘和羅馬都容許人與娼妓和奴隸性交；羅馬法不容許婚前性行為，除非是一位貴族和一位上層社會的婦女性交（被稱為 stuprum）。猶太教則十分嚴格，性交只限於婚姻之內（雖然猶太典籍顯示，有些猶太人在婚前或婚外確曾落入引誘）。保羅將所有不道德的性行為都加以定罪，不過他在四章 6 節則舉出一個明確的例子。他的觀點與 * 舊約一致，即若婚前與非自己未婚妻的人發生性關係，就是向自己的未婚妻犯了姦淫，與其他的姦淫罪並無二致（申二十二 13～29）。這說法並不意味著猶太教容許與未婚妻在婚前性交；舊約認為婚姻乃是一種約；而它認定，若婚前與非自己未婚妻之人性交，便是犯了死罪，得罪了自己的未婚妻。

雅典娜的大理石像

–



四 4　在希臘文學和 * 散居猶太人的文學中，「器皿」（KJV、NASB）一般是「身體」的象徵性說法（NIV、NRSV）；有時會用來指一個人的妻子（在某些猶太文獻中，以及彼前三 7 的解釋中）。此處的意思可能指「身體」，不過尚沒有定論。

四 5　有些 * 散居的猶太作者受到 * 禁欲式希臘羅馬之理想的影響，認為性只是為生育，而性欲是不許可的，即使對自己的妻子亦然。保羅在別處曾提到，婚姻是惟一能傾瀉性欲的範圍（林前七 2～9），因此他所反對的應該只是淫亂的性欲（帖前四 6），而不是婚姻中的性歡。猶太人認為幾乎所有的 * 外邦人都是犯淫亂的（後期 * 拉比甚至說，外邦婦女超過三歲零一天，就有可能不是處女）；大部分外

邦男子的確都犯了淫亂。雖然保羅的讀者按族裔多半是外邦人，但他希望他們明白，在靈裏他們並不是外邦人，因為他們已經皈依了聖經的信仰（參：羅二 29）。

四 6　淫亂，或如一般人所講的「偷妻」，在羅馬法之下會遭到放逐的刑罰；有時候，遭人捉姦的男女可能當場被打死。但是，淫亂似乎相當普遍，通常也沒有處罰；不過，倘若丈夫知道自己的妻子犯了姦淫，照法律就必須把她休掉，否則他自己會受到控訴，被指為「皮條客」。巴勒斯坦的猶太教不再按舊約的規定將犯淫亂的人處死，可是猶太人相信，他們雖然無法處以死刑，神卻會行刑（尤其在審判之日時）。

四 7　按古代的文化，一般廟宇都會認為，若有人剛性交完，就宗教儀式而言便屬不潔淨，需過一段時間才能入廟。此種不潔淨的比方更可以延伸，用犯淫亂的罪來指靈裏的不潔。

「成聖」（NASB）或「聖潔」，是指「分別」出來歸給神；以色列在舊約裏是「分別出來」的，因此他們受到訓誡，要過分別的生活（要聖潔，像神聖潔一樣；如：利二十 24～26）。

四 8　* 聖靈在猶太經典中主要的角色包括感動人說* 預言，及潔淨義人；後者在* 愛色尼人的文獻中尤其重要，主要的根據是以西結書三十六 25～27。

即使有人對聖靈這方面的角色不熟悉，然而從保羅所用的稱呼（聖靈）也可以明白他的要點；舊約的作者只有兩次稱神的靈為「聖靈」，但到了保羅的時代，這個稱呼已經十分普及，直譯可作「聖潔之靈」。保羅所想到的，是那位潔淨神的子民、將其分別出來的靈（帖前四 7）。

{

四 9～12

對自己人和外人的行為

四 9～10　道德家常會寫「愛家庭」等類的題目。就保羅而言，所有基督徒都屬於一個家，因此應當以家人之愛相待。帖撒羅尼迦是馬其頓的一個大城。

四 11　安份主義（quietism）——只顧自己的事——而且只關注自己所屬的哲學團體，這是 * 以彼古羅派的主要思想，不過第一世紀時許多人存這樣的思想，而對公眾事務或政治採取袖手旁觀的態度。徹底的安份主義遭到社會大眾的批評，而拘泥於自己的習俗、只顧自己族裔的猶太人，也遭到類似的批評。

不過，「安靜度日」的原則，對第一世紀羅馬帝國內受迫害的少數群體而言，不啻是智慧的勸告，以免引起大眾的爭議。有些作者，如 * 蒲魯他克，鼓勵智慧人參與國家的事務，但他們也勸某些人（如：在政治圈聲望已經很高的人）不要再積極參政。保羅要他的讀者不去引人注目，卻不是避去修道。

四 12　擁有土地的貴族輕視勞工，但是古代世界中，勞力卻是大部分人謀生的惟一方式。雖然帖撒羅尼迦 * 教會可能有幾位富裕的 * 庇護人（徒十七 4、9），但保羅在那裏似乎沒有遇到人反對他的勞力觀，像在哥林多一樣。如果保羅是想到有些人可能會向富裕的人求恩，善待外人（「以合宜的行為待外人」，NASB、NRSV）大概是指藉施捨，或不乞討來作見證。在街上乞討的，通常是最窮的人，沒有任何財產；但犬儒派以乞討維生的生活方式，似乎也吸引了一些人（參：帖後三 11～12 的注釋）。

四 13～18

對喪失親人者的安慰

古代非商業性的信件，有一種格式很常見，就是「安慰的信」。保羅在信中的這段安慰之言中，採用猶太人的 * 啟示文學主題，而且是直接引用耶穌的教導。

啟示文學的許多主題，保羅都未提到，而他所用的部分，則與後來福音書所載耶穌的教導傳統吻合，因此他的來源為何，幾乎無可置疑，參四章 15 節。早期教會有不少先知，故有許多預言；保羅和福音書作者不可能不引用耶穌的預言，卻去用某個人所說的一則預言；福音書作者也不可能知道帖撒羅尼迦前書的內容，即使他們知道，亦不會以它為範本來報導耶穌的教訓。

在安慰人的時候，提到猶太人對未來的盼望是很自然的，猶太人的墓碑可以為證。

這封信提到當地的逼迫（一 6，二 14～16，三 3～6），有些學者認為，由此看來，保羅走了之後死的這些人可能是殉道者。在主後五十年左右，殉道是罕有的事件，並非常態；然而，只要有少數的例外事件，便足以讓帖撒羅尼迦的基督徒滿腹疑雲。

四 13　哲學家常會「安慰」收信者說：「不要哀傷」，或「不要過分哀慟」，因為「這樣毫無益處」。但保羅的重點卻不在此；他認為基督徒不必像異教徒一樣，為同為基督徒的人哀傷，因為基督徒是有指望的人。許多異教徒相信，死人會到地下去，活在陰間的影子世界，他們不像哲學家一般，對死亡存樂觀或中立的態度。異教徒多半都會憂傷，而猶太人和其他近東人會採用讓人渲泄傷痛的儀式。「睡覺」是描述死亡的常用委婉語。

四 14　保羅和許多猶太人一樣，相信靈魂將在天堂，直到身體 * 復活的那日，而在復活之日，靈魂與身體會重新結合（林後五 1～10）。許多古代的作者認為，大氣圈的上層（「最清新的高空」，就是純潔的靈魂居住之處）和下層（就是「天空」），是不一樣的。因此，保羅講到主從「高天」降下，意思是最高的天（四 16），而在「空中」，即大氣圈的下層，與祂的子民相遇（四 17）。

四 15　在此「主的話」是指耶穌的一段話（參：路二十二 61；徒二十 35；林前七 10）。耶穌曾提及祂的「臨到」（如：太二十四 27），這個詞可以指一位君王或王室成員的蒞臨，將有盛大的歡迎場面。

四 16～17　在* 舊約裏，號角（羊角制的號）主要是用來召集會眾，或下達作戰命令；在這裏可能兩個含義都有。羅馬軍隊在戰爭時也用號角；猶太人認為，末時以色列將由號角聲召聚，而號角也將同時用於最後的爭戰中（猶太人日常的禱告；* 昆蘭戰爭卷）。米迦勒，猶太文獻中的天使長，是以色列的守護天使，因此在猶太文獻中象徵最後的爭戰；此處耶穌似乎視米迦勒的角色為信徒（即神的子民）之護衛者。

「雲」、「號」可能包括「天使長」，都隱指耶穌論末時的話（太二十四 30～31）；在空中的相遇可能是指聚集的群眾與祂會合（太二十四 31）。猶太教傳統將死人* 復活與這世代的結束、* 國度的開始相連，而讀者必定會以為這裏是指這個意思，因為沒有明文指出有別的含義。就王室成員的「臨到」而言（參：帖前四 15 的注釋），空中的「相遇」一般是指某城的使者出城迎接那位貴族，並護送他來到該城。在這個比方中，原本單屬「主」該撒和他使者之尊榮，卻另有所屬，可能會引起地方官的敵意（參二 12，五 3；徒十七 7）。

「呼喊」無疑是元帥所發出的開戰之聲（摩二 2），這個比方在* 舊約中是將神比作戰士（賽四十二 13；參：以號角傳達勝利的呼聲，詩四十七 5、8～9），也用於指祂的子嗣（賽三十一 4；參：亞十四 3～4）。最早的 * 新約資料把舊約中神將在主的日子臨到的說法，直接用到耶穌身上；猶太教卻認為，這個角色是屬於神的，而非屬於 * 彌賽亞的。「雲」的比方，一方面用於神審判之日的臨到（如：結三十 3，三十二 7；珥二 2；通常雲是指戰場與掠奪時的煙雲），一方面用於 * 人子的臨到（但七 13）。

主後一世紀墓柱上的雕刻

–



四 18　安慰之信的作者常勸勉讀者，要用他們的話來「安慰」（KJV、NASB；或「勸慰」、「鼓勵」）自己和別人。同樣，猶太人承認，委身于神的僕人在面對苦難和殉道時，可以彼此激勵（馬喀比二書七 5）。舊約大部分的先知雖然極力描繪審判的嚴厲，但也為公義的餘民寫下安慰和盼望之言，而保羅對讀者講論未來，資訊中充滿了盼望，因他們就是那群餘民。

｛

五 1～11

要儆醒

保羅繼續談論主的臨到（四 13～18），結尾同樣是勸他們要彼此安慰或鼓勵（四 18，五 11）。

五 1　此處保羅引用耶穌的另一段話（後來記在徒一 7；作者通常在引用時，會用相近的話來說）。末時的時間無人知道，這類思想在其他猶太人圈子中也司空見慣；至於義人是否可以促使末時早些臨到，還是末世只在神命定的時刻才會臨到，教師們常辯論不休，不過大多數人都同意，人不會知道末時的時間。不過，有些人作出繁複的表列，來預測末時何時會出現；保羅卻不採用這類理論。

五 2　這一節是耶穌的另一段話（太二十四 43；亦出現於彼後三 10；啟三 3，十六 15）。「主的日子」在* 舊約裏是神的日子，指末時的審判（有時早一些的審判為其預表，不過最後的形式則為終極的大災難）。猶太人的 * 啟示文學常說，末時將於人想不到的時候臨到，然而卻會有徵兆。保羅並不是說，主的日子之前沒有徵兆（帖後二 2～4），只是說，這些無法準確告知人時間，也不會讓惡人心生警惕（帖前五 3～4）。

五 3　這些「生產之苦」不是馬太福音二十四 8 的長期痛苦，而是主的日子最後的毀滅性痛苦，如以賽亞書十三 8 所言。生產之苦是痛苦與毀滅常用的比方（詩四十八 6；賽二十一 3，二十六 17～18，四十二 14；耶四 31，六 24，十三 21，二十二 23，四十九 22～24，五十 43；何十三 13）。突然的毀滅也是聖經常見的概念（賽四十七 11；耶六 26），惡人在出乎意料的時刻受到審判，是猶太人啟示文學慣用的題材；但是保羅在此可能主要反映出耶穌的教導（太二十四 36～44）。

猶太人很清楚何為假太平：在舊約中，假先知預言平安，卻導致猶太人亡國（如：耶六 14）；主前一世紀羅馬將軍龐貝進入耶路撒冷，假裝帶來和平；而在保羅寫此信大約二十年之後，得勝的假預言導致耶路撒冷人遭提多手下的羅馬軍隊大肆殺戮。保羅在帖撒羅尼迦的讀者可能以為，他的話是在攻擊從前羅馬皇帝的聲明，他們聲稱，羅馬已經使整個帝國達到了和平與安全（pax et securitas）。像這類的教導聽來像是反叛的言論，可能會令基督徒遭到逼迫（徒十七 7）。

五 4～5　這幾節的背景很自然：保羅將主的日子臨到比作夜間的賊（參 2 節的注釋）。賊通常是晚上偷偷進屋，可是在耶穌裏的信徒卻是在主的日子之白晝中。保羅將白天與光、晚上與暗作模擬，是運用當時善與惡的一般比方。「……的眾子」（NIV、NASB）或「……的兒女」（KJV、NRSV）是「具……特色之人」的說法。

五 6～7　晚上是睡覺的時間，也是醉酒荒宴的時刻。保羅除了明顯使用馬太福音二十四 43 之外，還可能用到耶穌在馬太福音二十四 42、49 和二十六 45 的話。其他道德教師也用過「保持清醒」之類的比方。

五 8　除了參加狂歡宴會的人之外，羅馬守衛和其他守夜的人（如牧羊人），是晚上惟一保持清醒的人。保羅的武器比方可能也反映出猶太人標準的末世前最後之戰的想法，而道德學家也常用軍事比方講述他們與情欲的鬥爭（參：羅十三 12 的注釋；亦參：弗六 10～20 的注釋）。

五 9　雖然「拯救」可以指「脫離」，但上下文若是在講最後的拯救（正如此處），它就一定與義人的身體 * 復活相連。猶太教將這種復活，與神臨到時將忿怒傾倒在* 外邦人和不順服的猶太人身上，兩件事並列，認為會同時發生。

五 10　「睡覺」的比方，參四章 13 節的注釋（這裏不可能是指五章 5～7 節的比方，那是指屬黑暗的人）。

五 11　參四章 18 節的注釋。

五 12～22

在神子民中當如何行

第 12～15 節是講彼此當如何相待；第 16～22 節是談共同的（及一部分私下的）敬拜（參：弗五 18～21 對共同敬拜的類似勸勉，接下來便論到家規）。

五 12～13　用來稱「管轄」（NASB、NRSV）或「在上管理」（KJV、NIV）帖撒羅尼迦基督徒的字（和合本：治理），在希臘羅馬世界主要是指 * 庇護人，他們支援 * 受庇護者，或某些宗教團體。倘若這裏是指這群人，他們便是開放自己家庭的基督徒，讓 * 教會在其中聚會，並按自己的力量在金錢和政治方面幫助教會（帖撒羅尼迦的庇護人可能包括耶孫，徒十七 5～9）。

他們可以「責備」（不單是「教導」，NASB、TEV），這不算不尋常，因為他們可能是會眾中比較富有的，因此受過較好的教育。

古代大多數人根本是文盲；而凡是受過訓練，且有時間去讀聖經的人，要勸誡人就並非難事，因為在猶太人的會堂或教會中，勸誡人都是以聖經為根據。

如果沒有人特別富裕，生活條件比較好的人必須盡力履行庇護人的功能，這些家庭教會就會在小一點的房子裏聚會，會眾或許很擁擠；不過會眾中可能總有一些較富裕的人（徒十七 4）。

五 14　「不守規矩」（KJV、NASB）的人是未受適當管教的人——「閑懶者」（NIV、NRSV），他們可以做工，卻不肯去做（參四 11；帖後三 7～8）。「內心脆弱的人」（NASB、NRSV）或「膽小的」（NIV、TEV）特別是指自我詆毀的人，他們的自我形像很差。參：以賽亞書三十五 3～4。

五 15　可與耶穌的教導比較（太五 39）；有些猶太教師也勸人不要報復（參：羅十二 17 的注釋）。

五 16　希臘倫理學家常會列出簡潔的要點，就像保羅在此所寫的話。許多聖經的詩篇將喜樂與慶典和敬拜相連（如：詩九 14，三十三 1，四十七 1，九十五 2，一四九 1～5）；因此這裏自然將喜樂與禱告和感恩相提並論。

五 17　猶太教最嚴格、最敬虔的人也不會整天禱告；不過他們會定時、忠心、多方的禱告。「不住禱告」可能是指這一類的禱告，或者存著禱告的態度過日子，不單只在團體敬拜，或個人安靜的時間才禱告。

五 18　那些認為萬事是由命運之神或某個神祇主宰的異教徒，會以為對凡臨到自己的事都應當接受，並且心存感謝。就保羅而言，凡是相信神的主權與大愛的人，無論遇到什麼情況都能感恩。

五 19～20　早期猶太教多半將 * 聖靈與 * 預言相連；保羅不希望有人藐視真正受感而說的資訊。譯為「消滅」的名詞，通常是指滅火，這正適合 * 舊約的一個比方，刻畫先知無法壓抑神的感動（耶二十 9）。

五 21～22　按上下文看，「凡事試驗」（NIV）可能指要試驗預言之類的話（五 19～20），保留好的，拒絕壞的。或許由於某些希臘宗教的信徒在神秘經驗中會受感說話，因此保羅警告帖撒羅尼迦人，不要把他們的受感說話與異教徒的作法混為一談；不過，在舊約裏面已經有判斷預言真假的事。在舊約中，許多先知是在有經驗的先知之下受教，經由他們的指導來分辨聖靈的感動（撒上十九 20）；由於早期基督徒會眾沒有機會遇到這類有經驗的先知，因此，透過同樣有先知恩賜之人彼此來查驗，乃屬必要（參：林前十四 29 的注釋）。

五 23～28

末了的話

五 23～25　有關「祈願禱告」，請參三章 11 節的注釋。保羅在此按猶太人一般的方式（參如：申六 5；路十 27），列出人各種不同的結構，以強調全人，不過他用的辭彙是當時的文化用來描述人的各個部分（他在別的地方可以用不同的方式來區分，如：林前七 34，十四 14～15）。他並不像有些哲學家，把人的結構詳加分析，將靈魂分為二（* 西塞羅）、三（* 柏拉圖、* 斐羅），或八（* 斯多亞派）部分。保羅和大部分猶太作者與 * 舊約一樣，視人為一個整體，在死亡時身體和靈魂分開；若他們指出各個部分，只是作為強調的說法。

後來華倫提努（Valentinian，譯注：二世紀）的 * 諾斯底派將魂與靈的區分大作文章，他們主要受到中期柏拉圖主義的影響，把人分為「屬魂人」與「屬靈人」，而保羅在此並沒有這種思想；他們的區分極端到一個地步，以致否定身為道的耶穌會完全成為肉身，或取了肉身。坡西多紐（Posidonius，譯注：二世紀斯多亞派哲學家）、馬可．奧熱流（Marcus Aurelius，譯注：二世紀羅馬皇帝，斯多亞派哲學家）等人則宣導一種三元論（三部分）；後期 * 撒瑪利亞人也主張將人分為三部分，不過他們並不用保羅在此所用的辭彙。晚期猶太教中的神秘派，稱為秘術派，將魂分為十部分，包括三而一的三個一組成分。古代埃及人的思想也似乎承認人有不同的成分，把身體和 ba、ka、akh 分開。

五 26　親吻是向親人或所尊敬的人問安時，很普通的示愛方式；參：羅馬書十六 16 的注釋。

五 27～28　許多人不能閱讀，因此若要全會眾都能明白，把他的信讀出來是惟一的方法。

{

帖撒羅尼迦後書

導論

作者　有些學者否認保羅寫了這封書信，因為它在某些方面與帖撒羅尼迦前書不同；相反的，他們認為，本書與帖撒羅尼迦前書相似的地方是出於模仿。可是帖撒羅尼迦後書在風格上屬保羅書信，其中 * 啟示性的思想內容，也與帖撒羅尼迦前書第四至五章相符；兩者的差異，從以兩封信處理如此大的題目看來，並不讓人意外。帖撒羅尼迦後書二 3～4 不太可能是在聖殿被毀（主後 70 年）之後寫的；既然 * 冒名信件極少會在作者還活著或死後不久出現，帖撒羅尼迦後書很可能是保羅所寫（他約於主後 64 年過世）。今天大部分注釋家接受它為保羅書信。

與帖撒羅尼迦前書的關係　學者曾為究竟是哪一卷書先寫而辯論，不過大部分學者認為，帖撒羅尼迦前書比帖撒羅尼迦後書要早（當然，原初的信並沒有名稱）。送第一封信的人回來的時候，可能帶來一些帖撒羅尼迦的近況；有些基督徒接受了保羅對未來盼望的講論，卻忽略了他提到的條件，而認定主的日子已經臨到了（二 2）。

注釋書　請參帖撒羅尼迦前書的導論所列書目。大部分注釋都同時包括這兩卷書。

一 1～12

前言、感恩與祈禱

保羅書信通常一開始都是基本的介紹詞（「保羅……寫給……」）、感恩的話以及一段禱告詞，或提到他如何為收信者祈禱。這些都是當時一般書信的特色，不過保羅把它們轉成基督徒的用語。保羅在此也用了* 舊約講到 * 末世的辭彙。

一 1　書信開頭的基本形式為：寫信者的名字、收信者的名字；問安語。

一 2　希臘典型的問安語為 charein，而保羅將它改為 charis 「恩典（或譯：恩惠）」。猶太人的信通常再加上典型的猶太問安語「平安」，這是祈願的禱告：「願神的平安與你同在」，「願你一切都安好」。（有關祈願的禱告，參：帖前三 11 的注釋。）保羅又加上恩典與平安的來源：父神與主耶穌兩者，使這個禱告更加明確。「神」和「主」在舊約都是對神的稱呼。

一 3　希臘書信中為收信者感恩十分平常，讓整封信一開始就充滿友好的氣氛。

一 4～5　這時期的猶太思想有一個題目很重要，就是凡為義受苦的人會得著神的獎賞。猶太作者根據 * 舊約發展這個題目，強調義人無論目前受到多少苦，神在末日必會刑罰逼迫他們的人，並拯救他們。這種拯救和末世義人* 復活的盼望緊緊相連。現今的苦難，或隨時可能臨到的災難，被視為最後「彌賽亞生產的陣痛」，將引進* 國度的時期。有些哲學家也講到，受苦能證明一個人配得過神。

一 6～7　這裏和猶太的典籍一樣，說義人經過患難後會得安息，而同時神將在最後審判惡人，為他們伸冤（亦參：申三十二 34～36、41）。火燒仇敵，在舊約裏是很常見的比方（如：民十一 1；詩九十七 3；賽二十六 11，六十六 15～16、24；參：耶四 4，十五 14，十七 4，二十一 12；結二十一 31，二十二 20；鴻一 6；番一 18，三 8）。這個比方是中立的，因為在戰爭時會用火，而希伯來文和其同源文字常以「焚燒」來形容「忿怒」。

這也成為猶太典籍一般用來指末時的比方；有些猶太文獻說，整個大地都會毀滅，還有些則說，* 神國建立的時候，不會有如此宇宙性的大變動。但是此處的用語主要來自以賽亞書六十六 15。「大能的」天使被視為是主的軍隊。

一 8　神的復仇，或對祂子民仇敵的報復，參：申命記三十二 41；以賽亞書三十五 4 和六十六 6；這也是後舊約時期猶太文學的重要主題。

一 9　這一節直接回應 * 七十士譯本的以賽亞書二 10、19 和 21。

猶太文學常形容神將祂的「面」（直譯）或「同在」轉離惡人，這在神學上或許很重要，不過保羅是直接取用希伯來片語（「從……的面」離開，意思是「從……之前」，或「從……的面前」），正如七十士譯本以賽亞書的譯法。

「永遠的毀滅」，在* 死海古卷裏和別處通常是指惡人完全遭毀滅，但是從這類經文的上下文看來，他們也會永遠受痛苦（兩者可能在一段經文中同時提到，如：* 禧年書三十六 10；參：賽六十六 24，為馬可福音九 48 所引用）。

一 10　王的「榮耀」是皇家亮麗衣著的光輝；神子民得榮耀，則是在以色列得復興之時（賽四十六 13，六十 1～2，六十二 2），那時神（此處耶穌）將為他們伸冤。保羅通常把聖徒「得榮耀」與他們的身體* 復活相連（如：羅八 17～23；林前十五 43；腓三 21。）

「當他來臨」，與七十士譯本的詩篇九十六 13 相呼應，把形容神的話用在耶穌身上。「到那日」是指「主的日子」（見：帖後二 2；參：賽二 11～12、17、20，十一 10～11；珥三 18——「在那日」）。

一 11　古代的信件，包括保羅書信在內，常有祈禱的話，或提到為收信者代禱。有關「配得過」，見一章 5 節的注釋。

一 12　主可以因祂順服的子民而在現今得榮耀（耶十三 11），但是神在祂子民中得著最終極的榮耀，是當祂光照萬事的那日（參一 10 的注釋）。

二 1～12

最後的反叛

有些帖撒羅尼迦基督徒認為，主臨到的日子已經來過了。為了糾正他們的錯誤，保羅提醒他們，當他在那裏的時候，如何教導他們耶穌講過的話（二 5、15）：在* 基督回來之前，必定先有最後的反叛出現，這乃是先決條件。

二 1　這裏的「臨到」（二章 8 節有進一步的描述；參：帖前四 15）和「聚集」，在文法上是連在一起的，而兩個詞都源於耶穌說過的話。「臨到」是一個普通的字，但若用來指君王，就別有一番含義，指隆重的拜訪。有些猶太典籍用這個字來指神從前的顯現，以及未來在榮耀中的啟示；馬太福音二十四 3、27、37 和 39 用它來指耶穌回來審判世界。

許多典籍，包括* 舊約（如：賽二十七 12～13）和後期猶太人的文學，都講到以色列的聚集，成為神的子民；保羅可能是採用耶穌的話，就是後來記于馬太福音二十四 31（那裏用了一個相關的詞），講到義人聚集的圖畫。

二 2　若有人只在聚會中聽人讀過一次保羅的頭一封書信，可能會誤解其中的重點。希臘人的看法，認為死後是活在地下世界中，或是靈魂得脫，進入最高的天，但並不包括未來死人* 復活一事。帖撒羅尼迦基督徒可能是從自己的文化前提來解讀保羅的話：他們或許假定，在* 基督裏未來的實況已經成就了，並非只是開端而已。保羅回答說，「主的日子」雖然隨時可到，且其時間無人能預知（帖前五 2），但在此之前仍會有普世的反叛（帖後二 3～12）。

二 3～4　第一個條件或是「反叛」（NIV、NRSV、TEV），或是「背道」（NASB）。倘若是「反叛」神，那就是世界對祂最後的侮辱（二 4）：倘若是「背道」，那就是指耶穌的話，後來記在馬太福音二十四 10～13。這兩項罪都列在猶太人的末時苦難清單中，但由於保羅省略了這些清單中大部分列出的記號，只集中於耶穌提過的幾項，因此這裏的用詞可能指背道。無論是哪一種，保羅都暗示這個詞不適用於他的讀者（二 10～15）。

未來將有一位敵基督（如一般對他的稱呼）的人物出現，這似乎主要是後期猶太文獻中的說法，不過當時的猶太典籍也用類似的名詞，來稱某些從前或現今的君王（亦參：但九～十一的邪惡諸君）；異教君王以自己為神祇的傳統，可謂淵源久遠（賽十四 13～14；結二十八 2；但六 7）。

* 死海古卷提到一位「說謊之人」，他反對他們團體的創立者；* 所羅門詩篇也以這類話語形容羅馬將軍龐貝；而羅馬皇帝一般都適合這幅圖畫。在本信之前約十年，該猶・卡立古拉想要把他的像放在耶路撒冷的聖殿中，結果幾乎引起叛亂。卡立古拉是在現任皇帝革老丟（主後 41～54）之前。

在本信的二十年之後，提多摧毀聖殿，他的手下在聖殿現址擺設維斯帕先（Vespasian）皇帝的衣冠，視同神祇崇拜，以污穢聖殿。

不過，此處所用的比方主要來自耶穌（參：太二十四 15），而耶穌是引用但以理書（但七 25，八 11，九 26～27，十一 31、36；參：代下三十三 7；結八 3）。有些學者仔細研究預言之後，認為但以理

書十一章是形容伊比芬尼所帶來的污穢；但是「末時」似乎在當時已經臨到（十二 1），即在耶穌之前兩百年。正如亞伯拉罕後裔得地為業的應許，在士師時期、從大衛到約西亞之間，以及後來的時期，因著以色列的不順服，一延再延，這節經文可能也是 * 末世延期的例子。然而，倘若計算但以理書九 24～27 的時期，受膏君（有些人認為是彌賽亞）將被「除掉」的時間，大約即為耶穌死的那年；四十年之後聖城被毀，又暗示至少延遲了四十年。

福音派的詮釋者對以下的看法有差異：(1) 未來是否會有特定的大災難（也許即帖撒羅尼迦後書二 8～9 所指）；(2) 主後六十六至七十年的猶太戰爭是否完全應驗了預言（參：太二十四 15～21）；(3) 這一段時期所含括的歷史（參：啟示錄的注釋，尤其十二章）；(4) 這用語是以不同的方式再三使用，每一次所言皆為真實。

維斯帕先頭像



二 5　帖撒羅尼迦人顯然誤解了保羅對未來 * 國度的講論（徒十七 7），保羅如今傳給他們的教導，似乎大部分都來自耶穌（帖後二 15）。

羅馬的提多拱門



二 6～7　這一段的解釋，是 * 新約聖經中最分歧的。甚至連應當如何翻譯，也不太確定（第 7 節的末了，那約束者是否「被挪走」，那無法之人是否「從其中前來」？）。對「約束者」的看法眾說紛紜。有些人認為，「約束者」是耶穌所提末世臨到的必要條件之一，就是福音傳至萬國（太二十四 14）；這個看法頗有道理，但嚴格來說，傳福音的完成應當是在末世之前，而非背叛出現在末世之前。

「約束者」也可能只是神主權的約束（如：結五 11）；亦可能是天使長米迦勒，即猶太傳統中以色列的守護天使（參：但十二 1）；又可能是耶路撒冷的基督徒團體（太二十四 16～21）；許多學者更主張，是自稱為神之皇帝前面的那一位君王，或幾位皇帝。

持最後一種看法的人指出，保羅寫此信時的皇帝名叫革老丟，這名字和拉丁文的「約束」有關；他是逼迫者尼祿的前一任皇帝；有關尼祿，見：彼得前書的導論。早期教會的教父許多人認為，「約束者」乃是羅馬帝國。

現代有一個流行的觀點，即「約束者」是 * 教會，但卻缺乏當時情境的支持，因在保羅的時代教會並沒有充分的社會力量，來執行這個功能。

帖撒羅尼迦前書四 15～17 所描述* 復活時教會從地上挪走的情景，並不符合這裏的上下文，因為帖撒羅尼迦的基督徒惟有到了審判之日才能脫離苦難，得著安息（帖後一 6～9），而且只在主的日子（二 2）才被召聚（二 1），而主的日子之前則有背叛（二 3～4），背叛之前有約束者（二 6～7）。

提多拱門內側雕刻著搬走聖殿物品的場景

–



雖然沒有一位古代的基督徒作者主張約束者是教會（大災難之前被提的思想，首次清楚出現在歷史上的時間，為一八三〇年左右，是時代主義的推論），但今天許多人贊成這個看法，而且舉出許多其他新約經文作為佐證。

無論如何，帖撒羅尼迦人顯然瞭解保羅的意思（二 5），而他的重點亦清楚無疑：這件事還沒有發生，因此背叛與主的日子、教會的召聚，都是未來的事。

二 8　保羅借用以賽亞書十一 4 的話（參：何六 5）來描述那無法之人的結局，和其他猶太典籍的說法相仿。保羅將耶穌親自的臨到（參：帖後二 1）與那無法之人的來到（二 9）作對比；這種對比法，請參看：啟示錄十三的注釋。

二 9　保羅的時代已經出現虛假的神跡。術士與醫治神廟的神祇比比皆是；雖然皇帝崇拜的焦點並不在醫治，但東地中海的一些人也向皇帝的靈祈求，以他為神來崇拜，希望能得到醫治。坊間流傳維斯帕先皇帝（主後七十年，他的衣冠被放在聖殿中供崇拜）能行神跡，但是一般的皇帝並不以行神跡者自居。聖經很早就記載假先知能行神跡（出七 11），不過保羅講到他們與末世有關，他的資料源可能還是耶穌的教導（參：太二十四 24）。

二 10～12　在* 舊約中，神對人的刑罰常是讓他們在自己所選的事上盲目（賽十九 14，二十九 9～10）；猶太文獻中記載，萬國都故意遠離神的真理，只有以色列接受祂的 * 律法。在猶太人的思想中，* 撒但最主要的角色是控訴與欺騙或試探；有關伊比芬尼的欺騙，參：但以理書八 25；有關一般性的偶像，參：以賽亞書四十四 20 和耶利米書十 3～5。哲學家自認為是愛好真理的人，在保羅的時代，這樣的人在有閑階級中被視為懷有崇高的道德理想，還有一些會停步聆聽人演講的人，也會推崇他們。可是保羅，就像大多數猶太人一樣，認為神的全備真理只由啟示而來，並非來自哲學家有限的推理。

｛

二 13～三 5

感恩、祈願禱告與代禱事項

這裏和帖撒羅尼迦前書三 9～13 一樣，保羅第二次提出感恩以及祈願禱告，然後再進入本信的勸勉部分。

二 13～14　在* 舊約裏，神「揀選」以色列；* 外邦信徒接枝至祂的子民中，* 新約則稱之為「揀選」（參：羅九 14～29 的注釋；亦參：太二十四 31）。有關 * 聖靈（一些猶太教派常將其與靈裏的潔淨相

連）與成聖，參：帖撒羅尼迦前書四 7～8 的注釋。有關「榮耀」，參：帖撒羅尼迦後書一 10 和 12 的注釋。

二 15　猶太教的 * 法利賽人強調，要將從前教師的傳統謹慎地傳遞下去。保羅曾將耶穌的教導傳給帖撒羅尼迦信徒，本章有不少內容是隱指耶穌的教導。

二 16～17　此處保羅提了一個「祈願禱告」，即用「願某人如何」的講法作為向神的禱告。雖然這番話不是直接向神說的，但意思卻如同禱告一般，期望神會回答。

三 1～4　禱告事項中提到，盼神的話能快速地「奔跑」（直譯）或「傳揚」，可能是借用詩篇一四七 15 的比方。帖撒羅尼迦人會聯想到運動會的賽跑選手。

三 5　保羅以另一個祈願禱告（見二 16～17 的注釋）結束。

三 6～15

對付懶惰人

三 6　保羅「奉耶穌的名」行事——因他是祂的代表。在這個時期，「不守規矩」（NASB）一般的意思是「懶惰」（NIV、NRSV），這是從上下文可清楚看出的。這一群懶惰人會出現在* 教會，可能出自希臘羅馬貴族瞧不起勞工所致，也可能有人誤以為主的日子已經臨到，因此不再需要努力工作（二 2）。不過，亦有可能這群人是在追隨某種哲學，尤其是 * 犬儒派的生活方式（參三 11～12 的注釋）。懶惰人會在希臘各大城（包括帖撒羅尼迦，徒十七 5）的市場閒逛度日；有些可能是真正皈依的信徒，但還沒有放棄過去的生活方式。

三 7～9　教師通常會勉勵學生效法自己。保羅和他同伴的勞力工作，參：帖撒羅尼迦前書二 9 的注釋。有些注釋家指出，「吃飯」似乎是猶太人對「賺錢維生」的象徵說法（如：創三 19）。

三 10　保羅在此的話並沒有完全雷同的格言，不過有些猶太人和希臘人的格言意思相仿。猶太人注重工作倫理，同時強調施捨；箴言既強調要幫助一無所有的人，也強調有能力工作的人就必須去做工。「吃」可能是指由其他信徒提供的食物（參三 12），如猶太人的 * 會堂會照顧有需要的成員，也有可能指 * 教會愛筵聚餐時提供的食物（參三 14），這種作法在希臘羅馬世界的各種宗教團體中很尋常。

三 11～12　「吃自己的飯」，參三章 7～9 節的注釋。「管閒事的人」可能指參與必要活動的人，把時間浪費在無關緊要的瑣事上，也可能指找人麻煩的「找碴之人」（見 TEV），或以上皆是。有些基督徒顯然定意要採用某些旅行哲學家的生活方式，就像保羅和他的同伴一樣。

雖然保羅和他的同伴把自己和「不好的」* 犬儒派哲學家（參：帖前二 1～12 的注釋）區分出來，但仍有些帖撒羅尼迦人可能完全跟隨犬儒派的作風；犬儒派和保羅不同，他們乞討而不工作；有時候他們會指責過路客，因此他們可算是「找碴之人」。

三 13　「行善」（NASB、TEV）包括施捨，就像猶太教一樣；保羅不希望他的讀者誤會他限制人施捨。

三 14～15　* 會堂對於成員會實施幾個層次的管教，而 * 教會也大致承襲其作法（除了肉身的處罰之外）。晚期的 * 拉比規條，在作法上比保羅的時代統一，而徹底的趕逐亦包括視該人如同不信者，使他落在咒詛之下（參：提前一 20；林前五 5；太十八 15～20）；不過還有一些較輕的處罰方式，仍然視該人為整個團體的一份子。* 愛色尼人也有不同程度的管教法。

三 16～18

結論

三 16　這一節和三章 18 節是最後的「祈願禱告」；參二章 16～17 節的注釋。

三 17～18　在法庭裏，律師常需辯稱某些檔是偽造的（如 * 昆帝良），有些注釋家將三章 17 節與二章 2 節相比，而認為保羅在此再度加強表示，帖撒羅尼迦要查驗那些信是真的。可是大部分寫信的人都由文書經手，最後再簽上自己的名字，而保羅在寫信時也常用這個方式（如：林前十六 21）。因此他會擔

心人造假的說法，雖不無可能，但卻無法肯定。
{

提摩太前書
導論
作者　在所有保羅書信中，* 教牧書信（提摩太前書、提摩太后書、提多書）的作者引發的爭論最劇烈，但是初期教會卻廣泛接納它們為保羅所寫。書信的風格與保羅早先的書信顯然不同：更多採用傳統的資料（引用基督教傳統形成之前的格言，如一 15，三 1，四 9；提後二 1；多三 8 等「可靠的言論」）、早先書信幾乎沒有用過的文學形式（如：資格清單）等等。雖然單憑這些差異，不一定可以得出作者為其他人的結論，但許多優秀的學者卻因此提議，或許作者不是保羅，或許他給予文士或聽寫者相當的自由度（保守的學者比較喜歡此說）。保羅寫信時多半請文士代筆，就像許多人一樣，這是人盡皆知的（羅十六 22）。有些人將教牧書信的風格與路加福音－使徒行傳相較，而認為可能路加是作者，或他是這幾封信的文書（參：提後四 11）。尤其是提摩太后書，當時保羅受到拘禁，情況或許不容他擁有紙筆可以寫信，而一位聽寫員（文士）和保羅相處一段時間，把他的話記住，再用自己的辭彙寫出來，是很合理的。幾乎所有的辭彙和風格，在保羅的早期書信中都可找到類似的用法；只是累計起來的效果有差別。這些差別固然可以由作者不同來解釋，但也可以由保羅一生中歲月的流逝和環境的差異來解釋（許多保守派學者常如此主張）。

* 冒名信（假借過去某位名師的名義而寫的信）是常見的文學形式，可是絕少出現在作者離世不久的時期內。提摩太后書提到許多人的事，這一點構成很強的論證，反對教牧書信是後期冒名信或早期捏造信的理論。倘若提摩太前書和提多書是「正式的書信」（參：提前一 2 的注釋），目的是在會眾面前支持收信者的權威，那麼，這兩封信會比提摩太后書更注重形式，就是可以瞭解的。除了提摩太前書和提多書特殊的文學形式之外，這兩封信比較少用說服式的 * 修辭技巧，不像保羅從前對 * 教會提出那麼多的論證，理由則是因保羅是寫信給他的朋友提摩太。

背景狀況　書中的一些特色有時會被人指稱顯示寫作日期較晚，例如：教會的職位和所提及的異端（有些學者將其解讀為第二世紀的 * 諾斯底派），但這些其實都符合保羅在世時的情況，甚至更加吻合（參各段經文的注釋；本書的異端不必硬解作諾斯底派）。假教師依據 * 律法（一 7）宣導 * 禁欲（四 3），他們貶抑保羅和他同伴在以弗所的工作（一 3）。以弗所雖然位於小亞細亞，在文化方面，這段時期它的希臘特色更超過安那托利亞（Anatolian）特色；它的特殊希臘文化，是以下背景解釋的前提。保羅解決這問題的辦法，是任命合格的教會領袖，以防堵異端在教會蔓延。保羅採用了一些定型的辭彙，是當時針對這類狀況的一般用語（如：哲學家在反對詭辯家或偽哲人時所用的話）。

日期　根據作者為保羅的假定，教牧書信是他晚年所寫，時間約為主後六十二至六十四年。意即，保羅已從使徒行傳二十八 30～31 所記載的監禁中得著釋放，並完成了* 教牧書信所提及的旅程——這亦是早期基督教傳統所流傳的。將這些書信放在保羅之後的人，必須將日期延後到足以冒保羅之名來寫作的時期，而許多人將日期定在第二世紀中。不過，在那個時期之後不久，穆拉多利經目（Muratorian Canon，譯注：二世紀末羅馬所用的新約目錄）就已經將它們列在保羅書信之中。

注釋書　最有用的是 Gordon D. Fee, 1 and 2 Timothy, Titus, NIBC (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1988)；亦可參考 J. N. D. Kelly, A Commentary on the Pastoral Epistles, HNTC (Grand Rapids, Mich: Baker Book House, 1981)。有關提摩太前書第二章，可參 Craig S. Keener, Paul, Women and Wives (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992), pp. 101-32；提摩太前書三 1～7 和第五章，在 Craig S. Keener 的第七章中有特別探討，...And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament (Peabody, Mass.: Hendrickson,1991), pp. 83-103。有關教牧書信的社會情境，可參 David C. Verner, The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles, SBLDS 71 (Chico, Calif.: Scholars, 1983)。
一 1～2
前言
一 1　書信一開頭通常是寫作者的名字。古代許多神祇也被稱為「救主」，但在* 舊約和猶太文學中，這個稱呼惟獨指以色列的神（參：腓三 20）。

一 2　一封書信的第二個部分，會是收信者的名字與問安（參如：羅十 7）。古代受過教育的人常寫信給特定的人，但意思是讓該信得以發表，或是成為向某團體的公開信。保羅透過這封信公開支持提摩太的權威；本信的作用有如為他所寫的公開「推薦信」。* 庇護人常會為他的 * 受庇護者，或在政治上

投靠他的人，寫推薦信。這類信如果只為一次使用，就會封住；但給提摩太的信可以在家庭教會聚會時公開宣讀，以增強提摩太的 * 使徒權威。「真孩子」（NASB）的用詞，可能類似法律上的合法繼承人。
一 3～11
曲解聖經的人
一 3　當保羅向北走，經過特羅亞（提後四 13），跨海到馬其頓時，提摩太仍然留在以弗所。保羅在此提醒讀者（提前一 2），他曾授權提摩太，以他的權柄來行事。

一 4　* 柏拉圖和大部分其他哲學家拒絕「神話」，或將其重新解釋，他們認為這些神話所刻畫的神祇是錯誤的；不過有些人相信，神話可以用來描述真理。* 斐羅、* 約瑟夫等猶太人主張，他們的聖經裏沒有神話；但是在聖經之外，那些把聖經加油添醋的記載很多，而保羅在此可能是指這些說法（參：多一 14）。「家譜」可能指將聖經家譜擴大的說法，這是該段時期一些猶太作品的內容，也有可能指聖經以外的假資料，謊稱是祖先所寫。「神話和家譜」的片語，從柏拉圖以來皆為表示蔑視的說法。

一 5　希臘文學也稱讚「美好的良心」；* 舊約勸人要有「純潔的心」（詩二十四 4，七十三 1、13）。

一 6　猶太教和哲學家都斥責空洞、無聊的談話，包括對用字的辯論，和講究辭藻卻不注重真理的 * 修辭技巧。從普羅泰哥拉（Protagoras，譯注：主前五世紀希臘智者）以來，有些哲學家團體強調使用雙關語，卻不追求真理，認為後者是不可捉摸的；但是大部分哲學家都批評這些反智主義者。許多專業演說者亦認為，重要的演講比為小事爭辯更有價值；然而，演說的訓練包括即席演講，題目臨時才指定。

一 7　雖然巴勒斯坦猶太教的一些教派設定了標準，合格的教師才能教導 * 律法，但由於沒有正式的法律，所以任何人都可以自稱是聖經教師，就像今天不少基督徒團體一樣。細讀福音書便會發現，耶穌曾與那些被人公認是律法教師的人發生衝突。

一 8～9　哲學家相信，智慧人不需要法律，因為他們明智的行為本身便是道德真理的楷模，而法律只不過是依據這種真理來制定。對保羅而言，此種理想在基督徒身上是真實的；法律的用處只是在約束那些傾向犯罪的人。他也像許多古代的作者一樣，列出「惡行清單」，將他心目中的罪分門別類（一 9～10）。對古代的讀者而言，其中大部分是明顯的罪，例如：弒父母被視為罪大惡極，在羅馬法中會遭到最恐怖的死刑：被縫進一個袋子，裏面有動物，包括蛇在內，然後被丟入水中溺死。

一 10　有關「同性戀者」（NASB；NIV：「亂性者」；和合本：親男色的），參：哥林多前書六 9～10 的注釋。「綁架者」（NASB、TEV；和合本：搶人口的）是「奴隸販子」（NIV、NRSV；這是綁架人的原因，參：出二十一 16；申二十四 7）；保羅的評語直接攻擊了當日最邪惡的奴隸買賣。許多綁架者以孩子為對象，逼他們去作男女娼妓。偽證是一種特別的謊言，包含違背對神的誓言。* 斯多亞派和其他人形容合理的教導為「健全」（健康、整全；和合本：正）。

一 11　要託付錢財、打發使者等，惟有交托給「忠心的人」（一 12）。
一 12～17
一位褻瀆者的皈依
　在責備假教師之後（一 4～11），保羅卻不希望將他們描繪為無藥可救；雖然褻瀆者應該被摒除在*教會團契之外（一 20），但保羅本身卻曾是褻瀆者，還得到了悔改的機會。

一 12　保羅寫給教會的信，通常會有一段為讀者感恩的話（提後一 3 亦然）；這是古代信件中所常見的。保羅在此卻只是稱頌神（到一 17 結束）。不過，這裏並不算保羅一般信件中的感恩段落，因為照平時的寫法，感恩應在前言（一 1～2）之後。或許他的主幹是正式的公事，因為這是一封正式的信，為要授權給提摩太。

一 13～15　猶太文獻將褻瀆者判定下地獄（*Gehenna）。在猶太教裏，無知的過犯並不能全算無罪，卻可以減輕罪過；在猶太文獻裏，即使對 * 外邦人亦是如此，因他們對神即使稍有認識，也非常有限。

一 16　猶太和希臘羅馬教師都會用例子來作說明。有時他們會用自己作例子，偶爾（不過極少）會講到

自己過去的不是，如：拉比 * 亞基巴講到他如何改變成為喜愛 * 律法之人；許多哲學家對自己追求哲學之前的情形不屑一顧。

一 17　希臘人在稱頌神祇的時候，會將他／她們的稱謂與屬性列出來；有時猶太人也會這樣做。猶太文獻對保羅在這一節有關神的講論一致肯定；神是「獨一」之神，乃是猶太教的觀點，希臘羅馬社會中也有一小部分人持此看法。大部分人相信所有的神祇都一樣，因此猶太人和基督徒的觀點，外人很難容忍。「阿們」在* 會堂裏是禱告與讚美結束時所用，表明聽眾的同意。按上下文（一 16）來看，這個形容可能是指向耶穌，但無法肯定。

一 18～20

除掉褻瀆者

一 18　哲學家和道德家會用戰爭為比方，來形容他們為真理所作的努力。猶太教中很少有人宣稱自己所說的是 * 預言（有時這種宣告亦被邊緣化），但是在早期基督教中，這種現象卻司空見慣；因此提摩太按手禮中的預言（四 14），是極有意義的。

一 19　哲學家也會用船壞為比方；基督徒不單要成為靈裏的好戰士（一 18），還要作好水手。

一 20　正式的 * 會堂開革，似乎包括對被趕出團體之人的咒詛；意思與 * 舊約律法規定的死刑相當。保羅把這些褻瀆者交給 * 撒但，只不過是承認他們已經作的選擇（五 15）。

保羅在此的目的則是想要挽回，「以致他們受到教訓，不再褻瀆」（NASB），就像神曾教訓保羅一樣（一 13）。參：哥林多前書五 5 的注釋。有關許米乃的各種看法（許米乃不是普通的名字，因此一定是同一個人），參：提摩太后書二 17～18 的注釋。

二 1～7

為萬人的公開禱告

二 1～4　羅馬人容許臣服的各民族敬拜自己的神祇，但他們必須同時敬拜羅馬女神和皇帝的靈，以表明效忠羅馬。由於猶太人只拜一神，而絕不拜其他神祇，因此羅馬容許他們不必向皇帝祈禱獻祭，而要為皇帝的健康向神祈禱獻祭。各個 * 會堂經常為皇帝祈禱，以表明這些猶太組織效忠羅馬。然而 * 奮銳黨人決定，要「為神」的緣故推翻羅馬的軛，因此，他們廢除在聖殿的這種祭。主後六十六年的這個行動，無異是向羅馬宣戰；這是在保羅寫本信之後幾年發生的。基督徒在公禱中為皇帝、省長和地方官祈求，可顯示基督徒乃是所居之社會的好公民（耶二十九 7）。保羅的動機不只是在維護和平（提前二 2），也是為了* 福音的宣揚（二 3～4）。

二 5～7　* 基督的工作與保羅的使命，都見證神的大計畫——想要拯救所有的人。猶太教認為，智慧、* 律法或摩西（成分較低），都曾成為神啟示的仲介者，但是啟示只對以色列才有效，對 * 外邦毫無作用。大部分外邦人相信有許多啟示的仲介者，正如他們也相信有許多神一樣。

二 1～7

為萬人的公開禱告

二 1～4　羅馬人容許臣服的各民族敬拜自己的神祇，但他們必須同時敬拜羅馬女神和皇帝的靈，以表明效忠羅馬。由於猶太人只拜一神，而絕不拜其他神祇，因此羅馬容許他們不必向皇帝祈禱獻祭，而要為皇帝的健康向神祈禱獻祭。各個 * 會堂經常為皇帝祈禱，以表明這些猶太組織效忠羅馬。然而 * 奮銳黨人決定，要「為神」的緣故推翻羅馬的軛，因此，他們廢除在聖殿的這種祭。主後六十六年的這個行動，無異是向羅馬宣戰；這是在保羅寫本信之後幾年發生的。基督徒在公禱中為皇帝、省長和地方官祈求，可顯示基督徒乃是所居之社會的好公民（耶二十九 7）。保羅的動機不只是在維護和平（提前二 2），也是為了* 福音的宣揚（二 3～4）。

二 5～7　* 基督的工作與保羅的使命，都見證神的大計畫——想要拯救所有的人。猶太教認為，智慧、* 律法或摩西（成分較低），都曾成為神啟示的仲介者，但是啟示只對以色列才有效，對 * 外邦毫無作用。大部分外邦人相信有許多啟示的仲介者，正如他們也相信有許多神一樣。

三 1～7

監督的資格

猶太人和 * 外邦人的文獻裏，都有職位資格的清單；適合擔任某職位者應有的德行表，更十分常

見。這些清單見於政治、軍事職位，也見於宗教職位（如：猶太典籍中的審判官）。一般的資格清單中不會列出例外，不過在不尋常的狀況之下，可能會有例外。譯為「監督」（NIV、NASB）或「主教」（KJV、NRSV）的名詞，古代有些文獻是用來指領袖，保羅將它與「長老」視為同義詞（多一 5、7），而 * 會堂多半以「長老」來稱帶領的人。

三 1　許多道德家都會鼓勵有德之人從政。在希臘世界，無論城市或協會中，一些官員自然被人稱為「監督」。* 死海古卷也用與這個字相當的希伯來名詞，來稱呼* 昆蘭團體的一位領袖；此處它可能等於會堂的領袖，他們負責帶領會堂的崇拜。這個職位和 * 教牧書信中的長老一樣（多一 5、7），到了第二世紀，整個情況卻有了改變（伊格那修，《特拉良書信 3》），但是在保羅的時代卻仍是如此（腓一 1；參：徒二十 17、28）。

三 2～3　監督的職位是公開的，可是必須先符合某些條件，尤其因為以弗所有異端出現。「無可指責」的條件成為所有條件的框架（三 2、7）；這是古代的強調說法，顯示一切條件都以此為焦點。一般人也期待政治領袖能「無可指責」，可是一個受逼迫的小團體比政治人物更需要保護自己，以免受到公眾誹謗的侵害。

在巴勒斯坦以外的羅馬世界，並沒有多妻制；不過有人非法擁有二妻，而淫亂的情況就更為普遍。「一個婦人的丈夫」無疑是指忠實的丈夫，而且假定已經結婚；這樣的男人足可挺身而出，抵擋反對婚姻的假教師（四 3）。針對已婚領袖的訓勉，不見得適用於所有狀況（參：林前七 8 的注釋）。「一個婦人的丈夫」是指那人目前的婚姻狀態與行為表現；若合法離婚，又再婚，這人被視為只有一個配偶，就是第二位，而不會被視作有兩個配偶。

「樂意接待」是指熱心招待可靠的旅客到家裏作客。這種好客之情是人人稱道的，由於古代的客棧也常權充妓院，所以* 散居的猶太人通常十分願意在家裏接待旅行的猶太人，只要旅人帶著薦信，證明他們是可靠的人。

三 4～5　一般人對從政之人的評價，常看他們的孩子是否聽話；家庭向來都被視為社會的縮影，領袖首先必須在家中顯出他的領導才能。在保羅的時代，男人高高在上，妻子和孩子都在其權威之下。孩子的行為反映出父母的狀況，古代的智慧格言中時常提及。有關社會的觀點，亦參：利未記二十一 9；箴言十九 13，二十七 11，反映顏面丟盡的情形；而以西結書十八 9～20 則可作比較，那裏說明，就神來看，倘若一般的管教方式都失敗了，結果將如何。由於早期 * 教會都在家裏聚會，所以這一點對於教會領袖可能格外重要；不過其基礎乃是以古代父系的文化為前提（通常只要管教合宜，孩子總是聽話的），並不見得能完全而直接地應用於所有的社會。

三 6～7　古代的領袖理念要求領袖先在較低的職位上受考驗，等到顯出領導才能之後，才得升遷；以弗所教會已經存在十多年了，因此以弗所人比其他教會更可以要求領袖要有足夠的經驗（提多書並沒有這類要求）。假控訴的可能性總是有的，因此領袖要盡可能避免醜聞；好名聲對教會領袖有利，對政府的官員也有利。

三 8～13

執事的資格

資格清單在古代很普遍；參三章 1～7 節的前言。

三 8　譯為「執事」的字，* 新約經文有幾種用法。它通常是指僕人之類的人，一般可指神話語的僕人，如保羅。但有時它指一種職位，與「監督」不同（腓一 1），可能相當於 * 會堂裏的司事（chazan）。會堂中的這個人物負責會堂建築，一般可能為在家中聚會之會堂的屋主。這類「執事」和長老（三 2）不同，可能具管理功能，卻不太公開教導。

三 9　「持守信仰的深刻真理」（NIV），從以弗所 * 教會受到異端侵擾（一 3～7）的角度來看，這是極重要的條件。

三 10　古代政治生活常有的特色為，領袖（或團體的新成員）常需要先擔任較低的職務，然後才能升遷高就；參三章 6～7 節的注釋。有關「無可指責」，參三章 2 節的注釋。

三 11　此處的「婦女」是指女執事，還是男執事的妻子，學者意見不同；不過到了主後一一二年，連羅馬政府都知道基督徒有女執事。因此保羅或是在要求* 教會有職務之人的妻子要品行端正（古代社會裏，若妻子舉止不當，丈夫常被人恥笑），或是在解釋女執事不同的資格。在古代，講閒話多半與婦女相關，而較少與男人相連；可能這樣做的婦女比較多（參五 13）。

三 12～13　有關「一個婦人的丈夫」，參三章 2～3 節的注釋；有關「管理自己的孩子」（NASB）參三章 4～5 節的注釋。

三 14～16

教會治理的目的

三 14～15　* 教會在家裏聚會，因此便以家為模範；這就像異教的政治理論通常會把社會比作大家庭一樣（三 4～5）。由此觀之，保羅對提摩太的勸勉，尤其在三章 1～13 節裏，與許多古代作者所寫的家規作用雷同，即提供管理家庭小單位以及整個社會的智慧框架。「柱石」是用來支撐整個結構的，而在面對假教師的挑戰之下（一 3～7），真理十分需要支柱。

三 16　在此保羅以教條或詩歌（提摩太可能早已熟知）的方式，寫下讀者應持守的信仰準則。如果「被接在榮耀裏」是指耶穌的回來（參：但七 13～14），而不是指祂的升天，那麼這幾句話便是按順序寫的；但這個建議並非所有的學者都接受。在* 聖靈裏「稱義」或「證為無辜」是指 * 復活。人以十字架將耶穌定罪，神卻以復活來宣告祂無罪。

四 1～5

異端的錯誤

四 1　古代的猶太教將 * 聖靈特別與 * 預言（在神的感動下說話）相連，而保羅在此或是說預言，或是報導從前的一則預言。（「聖靈說」相當於 * 舊約「主如此說」的格式。）保羅本身是先知，因此能斥責假先知或犯錯誤的先知（參：林前十四 37）。

有些猶太團體（包括* 昆蘭團體）預測末時遍地會出現背道的光景，因受到邪靈的影響。「後來的時候」可能指「末後的日子」，按舊約的定義，一般認為是由以色列的 * 悔改和得救所引進（如：賽二 1；參：但二 28，十 14）；在* 新約裏，這日子已經開始，因為 * 彌賽亞已經來到。

四 2　「熱鐵的烙」主要用於牲畜；因此「烙慣」可能指，這些背道者的良心已經被邪靈所霸佔。

四 3　* 禁欲主義在希臘羅馬的異教中正開始盛行，雖然大半教師（包括猶太人與 * 外邦人）都宣導婚姻，但獨身的道理逐漸受歡迎，尤其在外邦人中，不過有些 * 愛色尼人似乎也如此行。「禁戒食物」可能指猶太人的食物規條（參：羅十四 1～4 的注釋）。

四 4～5　猶太人在用餐之前總是會稱頌神；一般的稱頌包括讚美神「造了」葡萄枝的果實。另一種稱頌，是在用餐之後使用，其中提到「神是良善的，所行皆為良善」，可能在第二世紀成為標準作風。這種猶太習俗十分良好，是為神所預備的一切獻上感恩的合宜作法。從某個角度而言，食物因神的話（創一 30～31）與這樣的禱告而得潔淨，因此不需要忌諱。

四 6～16

扎實教導的重要

四 6～11　保羅是借用希臘體育館（gymnasia）內運動員等人所受的那類體能訓練（7 節），裏面的男子都脫光衣服鍛煉身體。這個比方希臘讀者十分熟悉，因為在* 希臘化的城市裏，體育館是市民生活的中心。體格訓練的比方，希臘羅馬的道德家與哲學家相當常用。保羅也像他們一樣，講到道德、智慧和靈性的操練，而不是講體格的訓練，不過他並不反對後者。第 6 節的「培育」（KJV、NASB、NRSV）或「成長」（NIV），可能是在展望第 7～8 節的這個比方。

哲學家通常瞧不起老婦的故事，認為只適合給孩子聽，而他們諷刺不合理性的觀點，則說這些看法只適合老年婦女。這個觀念的前提為，古代大部分的老年婦女都未受過教育（即使有些人年輕時曾讀過書，但後來也很少有機會再練習）。保羅是採用當時的象徵性說法（7 節；但參五 2）。

猶太教師特別贊許人學習 * 律法，因它「對今生和未來的世界」都有益處。保羅對靈性的操練也持同樣的看法（8 節）。

四 12　「長老」在希臘的體育館中備受敬重，在* 會堂和 * 教會中則具管理功能，就像在* 舊約中的團體一樣。由於提摩太在主後五十年之前就已經跟隨保羅（徒十六 1～3；男子在青少年時便算成人，因此提摩太當時可能只有十幾歲），而保羅寫作的時間是六十年代初期，因此提摩太至少已經二十五、六歲，甚至可能已經三十歲出頭，或三十五、六歲；譯為「年輕」（KJV）之詞，可以用於四十歲以下的人，不過通常特別指在二十九歲以下的人。然而凡不是長老的人，就會被人認為沒有資格擔任領導（參：撒上十七 33），而在猶太教中許多職位只能由四十歲以上的人擔任。大部分講到年輕人就高位的故事，都是後來杜撰的，為要稱讚他們的天才（如聖經的但以理、所羅門及之外幾位 * 拉比的故事）；因此，從文化而言，提摩太受到委派，乃是罕見的殊榮。

提摩太雖然比他所要去督導的長老還年輕，但他必須承擔起成熟領袖的角色，並在眾人中作榜樣。老師通常會要* 門徒仿效他們，如此一來，他們的角色便如同父親一般。

四 13　在崇拜中，公開宣讀聖經是最重要的項目之一，這與 * 會堂的聚會（無論是巴勒斯坦或是 * 散居之地）一樣；一般會讀一段律法書，伴著一段先知書。接著便有經文的講解（勸勉與教導），方式是根據所讀之經文來訓勉人。這種猶太人的作法（參：尼八 8）在希臘羅馬人的情境中能夠讓人理解；在希臘羅馬學校裏，學童要將古典希臘文翻譯為白話希臘文，然後在別人提問時作出解釋。到了第二世紀中期，* 教會的崇拜不僅宣讀* 舊約聖經，也同時讀* 使徒的作品（後來正式被認定為新約）。「直等到我來」是授權給提摩太：他對聖經的解說，就相當於保羅以使徒的身分在場說明。

四 14　一向以來，神諭都成為君王與其他大官具有從神而來之權柄的見證，而保羅提到，在提摩太受按立時，對他的恩賜（可能是教導，四 13）所發的 * 預言，可能有助於平息反對之聲（參一 18 的注釋）。「長老團」（KJV、NASB）或「全體長老」（NIV）的同意，也可以平息對他太過年輕的批評（四 12）。成熟的猶太教師可以借著按手禮按立其他的猶太教師；這種作法等於正式的資格鑒定。

尼亞波利早期教會的讀經台



四 15～16　「長進」（15 節）是標準的哲學說法，描述* 門徒在道德哲學上的進步，因此自然被用來指人在猶太教（加一 14）和基督教（腓一 25）真理上的長進。提摩太要注意自己的教導，這顯然是至關重要的事：他的教導能影響聽他的人是否得救（16 節；參：提後三 15）。
｛

五 1～2
尊重長老

按前文（四 14）看來，此處的「老年人」可能特別指某位「長老」（希臘文為同一個字）；教會裏使用親人的辭彙來稱呼有職位者，符合它被稱為「神的家」的描述（三 4～5、15）。倘若如此，五章 3～16 節乃是指關乎女性長老的事，這群年長寡婦的特別職分是專司禱告；這樣一來，五章 17～25 節則是專門處理男性長老的事宜。值得注意的是，在* 散居之地的 * 會堂中，著名的人物常被稱為會堂的「父親」或「母親」。不過，五章 1～2 節也可能是一般性的聲明，而寡婦與作為 * 教會領袖的長老只代表其中個別的例子。不論按哪種解釋，提摩太都必須向比他年長的人講話（四 12）。

尊重長老乃是古代智慧之言和社會習俗的標準特色，對他們的敬重應當有如對自己的父母一般。待長者如父母，待同齡者如兄弟姊妹，這種表現會受到讚揚。

猶太教發揮箴言的訓勉，十分強調照顧鄰居，以及互相砥礪（見 * 拉比的著作與 * 死海古卷）。但同時也強調隱私的重要，除非一切私下訓誡的努力都告失敗，否則不贊成公開的斥責。

五 3～16
尊敬真寡婦

保羅在此可能是指所有的寡婦，不過也可能是指在* 教會中有事奉職分的寡婦，如第二世紀基督教的作法。注釋家對這一點的看法不一致。

我們應當記住，保羅是為了教會見證的緣故，來談古代社會的價值觀（五 7、14，六 1），並非意味著所有的社會都應當持這樣的價值觀（如：這種價值觀會藐視從未結婚的年長婦女，五 10）。

五 3　敬重長老十分重要；這裏的「尊敬」包括財務的支持（五 4、16～18）。保羅所謂「實在的寡婦」（KJV、NASB）或「真寡婦」，不單是丈夫已去世的人，而是已委身於教會禱告事奉（五 5）的人，並且也經驗到舊約典型的寡婦困境：無依無靠（五 4）。

五 4　成年的孩子或近親理當照顧無依無靠的寡婦，因為在古代的社會裏，她們沒有機會工作賺錢。一般認為，供養父母是應當的，因為自己是由他們撫養長大；保羅也同意此說。猶太教甚至認為，這種供養屬於孝敬父母誡命的一部分（參：可七 9～13 的注釋）。按照羅馬法，父親可以丟棄新生的嬰孩；除非父親答應撫養，否則一個孩子不能算為人，也不能算為家裏的一份子。這種思維方式顯然更使孩子感到自己對父母有責任。然而，早期的猶太人和基督徒卻一致反對墮胎、殺嬰和棄置嬰孩，認為作人的權利乃是神的禮物，不是父母可以決定的。照顧年長的父母不單是法律，也是風俗，甚至在西方社會亦然，直到晚近才有轉變。

五 5　年長寡婦接受家人或慈善團體的資助，她們惟一能回饋的只有禱告（這個貢獻並不小），猶太人對她們的理想為，她們能成為禱告的婦女（參：路二 37）。

羅馬人有一種說法，羅馬是由護火貞女（Vestal Virgins）的禱告所支撐的；此處可能與這個說法無關，不過由該意象看來，即使異教文化也很容易瞭解這裏的概念。

五 6　此處保羅可能是指某種淫亂行為，或許作別人的妾，或放縱情欲（一旦再嫁，就不再算是寡婦，五 11）。

五 7　整體而言，希臘羅馬世界很喜歡在少數宗教和外來民族中間找到醜聞，而對性出軌尤其在意，會大加撻伐。「無可指責」（NASB、NRSV；在五 14 亦然；參三 2 的注釋）對於 * 福音的傳揚格外重要（六 1）。對於寡婦再婚的事，古代的理念不太相同（參五 9、14 的注釋），不過如果基督徒犯了姦淫，或違背了獨身的誓約（參五 11～12 的注釋），所有的人都會有負面的看法。

五 8　異教徒也認為，應當供養親戚中無依無靠的寡婦；對自己年邁父母的照顧，更是理所當然（參五 4 的注釋）。

五 9　「記在冊子上」的說法，常用來指正式的登記（如：軍隊）。「六十歲」是猶太人認為算是老人的年齡（參：路一 7）。有些學者認為，「一個丈夫的妻子」可能指古代的理想，即丈夫死後不再嫁，保持對他的忠貞；但是當時較盛行的想法，卻是趕緊再婚（參：提前五 14）。而另一個相關辭彙的用法更有可能：許多丈夫會稱讚妻子是「一個人的妻子」，意思是指她們為忠貞的好妻子。從三章 2、12 節（古代從來沒有丈夫不再婚的理念）和五章 14 節來看，保羅的意思應該只是「忠貞的好妻子」。

五 10　古代作者（尤其是亞裏斯托芬尼〔Aristophanes〕；參四 7 的注釋）有時會嘲笑老年婦人，不過有時也會尊重她們（參五 2 的注釋）。保羅在此列出的資格可以保證「記在冊上」的人是無可指責的；一般人對任何年齡之婦女的理想，都包括養育孩子或曾經生養過孩子（參五 14 的注釋）。準備水給人洗腳，在古代是款待客人的表現；實際去洗人的腳，是僕人或屬下份內的事（參：撒上二十五 41，及約十三 3～8 的注釋）。

五 11～12　* 法利賽人對於違背法利賽人誓約的人很憤慨，而 * 愛色尼人對離開他們的生活方式之人更是十分惱怒；這類團體在容許人作為正式成員之前，都有嚴格的考核過程，由此可見他們對成員委身的重視。公開離棄寡婦的事奉職位，可能會成為醜聞；「定罪」（NASB、NRSV）是外人會說的話，如三章 6～7 節。

五 13　保羅的用語反映出一般人對沒有教養之婦人行為的看法（亦參三 11）；由於教育不足（保羅在二章 11 節想彌補這一點），加上習俗風尚，懶惰、講閒話通常是婦女日常生活的特色。猶太人和希臘羅馬的典籍都斥責婦女說長道短或嘮叨不休，包括寡婦在內。* 愛色尼人對榮譽格外看重，倘若有一個成員誹謗自己的團體，他一年之內不可以參加團體的活動。

五 14　自從約一百年之前奧古斯都的時代開始，羅馬社會的理念乃是讓寡婦儘快再婚；這也是猶太教師的理念。

從哲學家和道德家的作品所強調的要點來看，一般年輕婦女的標準，即是貞潔、端莊、安靜、順服、聽從丈夫、料理家務，包括養育小孩。希臘社會的理想妻子與箴言三十一章不同，她們不參與社會活動，生活範圍主要是在家裏，這是她惟一有權威的地方。「打理家事」（NASB）更好的譯法是「管理她們的家庭」（NIV）；希臘的妻子雖然必須順服丈夫，但另一方面卻可「治理」她的家。保羅在此維護社會的一些價值觀，是為福音見證的緣故。

五 15　「轉到一旁」（KJV、NASB），在* 死海古卷是用來指背道；參一章 20 節的注釋。

五 16　有些婦女相當富裕，可以擔任 * 庇護人；依附她們的人包括親戚、奴隸、* 獲自由的人或願意成為 * 受庇護者的人。保羅要求豐裕的基督徒盡上照顧親屬的責任，是想善用 * 教會的經費，去幫助沒有其他資助來源、真正有需要的人。

五 17～25

尊重教會長老

五 17　「敬重」有時包括奉酬，這裏便是如此（五 18）。「雙倍的薪資」（如 TEV 所譯）有時會付給配得的軍人，此處可能持類似的觀點。長老倘若並非財產豐厚，便可能有一部分要仰賴已經工作的孩子供養，而保羅主張要好好酬勞他們（這種酬勞當然不是指要讓他們發財）。

五 18　保羅的論點一方面取自 * 舊約（申二十五 4），一方面根據耶穌的話（參：路十 7）。引用權威人士的話或古人之言來證明自己的主張，在猶太人和希臘羅馬的典籍中都很常見。

五 19　希臘文化也承認，法庭的判決需要有證人，不過猶太律法堅持必須有兩、三個證人（根據申十七 6，十九 15）。對保羅而言，這也是「無可指責」（三 2）的另一面，即：控訴必須經過查驗，不可以未經考查就接受。

五 20　猶太教非常強調責備與糾正；公開的責備是最後的辦法，在所有私下的努力都失敗之後才如此行（參五 1～2 的注釋）。

五 21　像保羅在這裏所提，要見證人來為控訴作證的作法，是讓此事更富權威性；對於這類控訴，保羅是採取需要有證人的最後辦法。

天使是「* 蒙揀選的」或「被選上的」（NASB），與墮落的天使相反。古代的世界強調審判官必須公平，尤其是舊約與猶太教。他們與羅馬法不同，在爭辯的時候，絕不會自動偏袒上層階級。

五 22　猶太教師會「按手」在* 門徒身上，以「任命」他們（參四 14 的注釋），保羅所講的正是這種儀式：倘若在任命長老之前，沒有先考驗他們（參三 10 的注釋），而後來發現他是個不敬虔的人，那麼為他按立的人就有責任。保守自己「純潔」（直譯）「離罪」，不但是猶太人的美德，* 斯多亞派也持同樣觀點。

五 23　大部分人吃飯的時候都會喝酒，不過是兩分酒加一分水，並且未經蒸餾至高濃度，只達自然發酵的程度。提摩太不飲酒（除了主餐之外，這是我們可以假定的），或許是為了避免受假教師影響之人的批評（四 3；有些 * 禁欲者不喝酒）；保羅吩咐他再回過來用一些酒。飲酒常有助於紓解胃的不適，防止腹瀉（對水有消毒作用）。

五 24～25　因為罪有時是私下犯的，有時藏在內心，所以很難看出來（五 22），這是許多古代作者都承認的。

六 1～2

對奴隸的勸勉

在對家人的訓勉中（三 15），保羅自然也會向奴隸提出勸誡。這個勸勉十分重要，因為倘若羅馬人認為某個宗教會引發奴隸的不滿，立刻會把它視之為顛覆團體，而對之施壓逼迫；保羅希望成為基督徒的奴隸和自由人，在自己的文化中能行事有智慧，作出美好的見證。當保羅說，主人能從奴隸「獲益」（2 節），他採用的辭彙是專門用來指有錢的施主，他們會施捨給社會地位卑下的人。因此，保羅很可能和哲學家* 辛尼加一樣，把奴隸刻畫成在神眼中自由的人，他們可以選擇要贈予禮物給主人，就是白白地服事他們。

六 3～10

物質主義的異端

傳異端的人正利用 * 福音賺錢；保羅說，基督徒只要有衣有食便已足夠（六 8），除了最基本的需求之外，不應該去追求更多（參：太六 25）。保羅特別提出，不允許看重錢財的人擔任 * 教會職務（三 3、8），主要的原因便是防止貪心。有些異教哲學家也利用哲學來求自己的好處，這種行徑會招致外人的批評與敵視。

六 3　「純正」的意思是「健康」；希臘羅馬作者有時用醫藥的比方來形容人靈魂或信仰的屬靈狀況。或許保羅在此是指耶穌的教導（參：太六 19～34）。

六 4　假冒有學識的人喜歡在文字上吹毛求疵，卻不會處理重大的問題；參一章 6 節的注釋。

六 5　猶太人常認為，財富是神祝福的記號，而許多教師教導說，凡事奉神的人便會更加富裕。然而，這裏的教導意思乃是指一種通則，就像箴言所說，殷勤的人必致豐裕。不過，這些教師亦教導說，財富可以用於善，也可以用於惡；不少教師警告人，財富有其危險，甚至有人將敬虔與貧窮相連。希臘羅馬的哲學家中，也有類似的模糊說法。

許多人說，財富只有在用於善事時才是好的，而有些人（最明顯的就是 * 犬儒派）則認為，應當完全拒絕財富，因為它乃是負擔。不過，一般而言，哲學家不會認為財富便是行善的賞賜。保羅的對頭是否傳講敬虔是得利的門路，還是單單利用宗教作為得利之途，則不清楚。

六 6　道德有時會以「得利」作象徵的說法，與物質的豐裕作對比。猶太教有時認為，未來世界的真財富才至關重要，相較之下，今世的財富一文不值。哲學家最常教導的，就是知足，而受他們影響的人也持同樣的觀點；人應當自足，承認自己所需要的一切，大自然都已供給，無需再有所求。

六 7　保羅在此引用人盡皆知的道德格言，* 西塞羅也講過類似的話；舊約（伯一 21）、* 散居猶太人

的文學，和一些希臘羅馬的作品中，都曾出現過。

六 8　古代文學常承認，「食衣」是基本需要，甚至 * 犬儒派和最窮的農人也都有此需要。犬儒派和大部分農人都只有一件衣服。有關「知足」，參六章 6 節和腓立比書四 11 的注釋。

六 9　北美中產階級人士對「富有」的概念，和保羅當初的讀者很不相同；古代地中海一帶貧窮的人比比皆是，大部分人會認為，北美中產階級的人都是「富人」。保羅就像當日許多作者一樣，是對追求發財的人說話（參：箴二十八 20），而不是對那些因繼承財產，或殷勤工作而已經富裕的人說話（六 17）。

六 10　保羅在此引用廣為流傳的古代格言，指出貪愛錢財是萬惡的根源。這個概念比格言本身更普及，不過這個說法在哲學家和尊重他們的人當中十分盛行。

六 11～16

逃避罪惡的生活方式

提摩太要和那些貪婪的傳道者（六 3～10）相反，他必須追求公義。

六 11　道德家常勸勉讀者「逃避」惡事。古代赫人曾用「屬神的人（或譯：神人）」一說來形容宗教人士，而 * 舊約用它來指神所託付、作祂代言人的人物。這個詞在後期猶太典籍中很少出現，或許其用法是依據舊約而來，正如保羅在此處的用法。

六 12　希臘羅馬道德家常用戰爭來描寫道德的鬥爭，受他們影響的猶太典籍同樣採用（如：馬喀比四書，那裏用這個詞指殉道）。然而，此處的希臘比方並不是戰爭，乃是指另一種比方，也是道德家很愛用的象徵筆法：摔角或運動競賽。

六 13　請神來作見證的吩咐，會被人視為更加有約束力。

六 14　「毫不玷污、無可指責」可能隱指獻給神的祭物必須沒有瑕疵（如：利一 3、10，三 1、6，四 3、23、32），或指「未遭破壞的」商品等等；是指品德完美的自然比方。有關「無可指責」，參三章 2 節的注釋。「顯現」有時在希臘宗教中指神祇的現身，但這可能是猶太人用希臘文來描述神在末時啟示自己的自然說法。

六 15　猶太典籍經常形容神為君王。凡自稱是至高的統治者，如巴比倫或巴底亞的王，會說自己是「萬王之王，萬主之主」。希臘作者，如狄奧・屈梭多模有時會用這頭銜來稱宙斯；猶太教常用它來指神，而基督徒則用它來指耶穌（參：啟十九 16）。

六 16　在* 希臘化的猶太教裏，「不朽壞者」（和合本：不死）是對神常用的稱號，雖由希臘人對其神祇的用語借來，猶太人與基督徒卻都認為，這個稱號不適用於希臘的神祇；保羅更加上了「獨一」一語。猶太典籍常提到，神的寶座有榮光環繞；君王的權柄極大，一般老百姓無法親近他們。* 舊約宣稱，若有人看見神完全的榮光，必不能存活（出三十三 20），後期猶太教將這一點再強化。不過有些猶太神秘主義者將以西結書一章、以賽亞書六章的寶座異象加以渲染，聲稱自己已經穿透寶座的光輝，瞥見了神。

六 17～19

對富人的吩咐

在六章 3～10 節，保羅責備那些想要發財的人，但是在六章 17～19 節，他則向已經十分富裕的人說話。對保羅而言，貧富本身並沒有罪，只要不去特別追求錢財便可。財富可以用來行善或行惡，可以作為自私之用，也可以造福他人；保羅說，基督徒必須善用錢財。

六 17～18　有錢的人收入大半來自地租；他們將土地出租給佃農或住家，或從自己田產上的農作物直接獲利。當時還有一些人社會地位不高，但卻相當富有，他們是商人，尤其是擁有船隻的人。賺錢的途徑各式各樣，並非所有的方法都不道德。

問題不在於一個人是否有錢，而在於他用錢是為自己還是為別人。這是猶太教的一貫看法，他們強調施捨；有許多哲學家也持同樣的觀點。保羅並不像 * 犬儒派，或（最極端的）後期 * 諾斯底派一樣，對世界采排拒的態度；他肯定受造物本身是好的（四 4～5）。但他也承認，物質的財富是短暫的。人重

於財產，這是極重要的觀念；在人類的需要無窮無盡的世界裏，財產終究是毫無價值的，比較起來，用自己的資源能做到的事，才更加重要。

六 19　猶太典籍有時講到積財在天；參：馬太福音六 20～21 的注釋。

六 20～21

最後的勉勵

「所託付的」是保管存款的用詞；收受存款的人具有神聖的責任，要妥善保管，或使其生利，而這個原則可應用於教導（這個比方古代其他的作者也曾用過）。有些學者認為此處的「假學問」是指 * 諾斯底派。這樣一來，* 教牧書信便寫於保羅的時代之後。不過這種解釋並無必要；許多哲學家都自稱有「學問」，而其他哲學家則認為他們的學問是假的。

{

提摩太后書
導論
作者、注釋書　參提摩太前書的導論。在三卷 * 教牧書信（作者常引起爭論）當中，提摩太后書是最難爭辯的，因為其中提到很多人的事。* 冒名信也會提到個人的事（如：戴奧革尼〔Diogenes，譯注：犬儒派始祖〕致熱撒〔Rhesus〕的信），但數量極少，提摩太后書卻為數甚多。冒名信沒有什麼理由需要提這類細節。

背景狀況　羅馬境內一般的逼迫狀況，參：彼得前書的導論。倘若保羅是作者，而他是被囚在羅馬等待處死時寫提摩太后書，就是要提摩太趕緊到他那裏來，免得為時已晚（四 21）。保羅在使徒行傳二十八章所記的監禁之後，可能得到釋放（見：徒二十八 30 的注釋），並進行了提摩太后書所影射的宣教旅程；後來他又被補，這次是在尼祿對基督徒大事逼迫的浪潮中。他可能於主後六十四年被尼祿斬首。

保羅的對敵分佈在亞西亞省，整個局勢比他寫提摩太前書之時更糟（提後一 15）。保羅可以灰心，就像 * 舊約的耶利米一樣，因為就在他即將離世之前，神的子民卻背棄他，而他活著的日子將見不到自己事奉的果效。然而，他仍有值得安慰之處，就是自己一直向神盡忠（四 7～8），而他勸勉提摩太，無論代價如何，都要效法他的腳蹤。（從這封信得以保存，可見提摩太的確堅忍到底。）信中再三提到 * 教會外在受到的逼迫，以及內部出現的錯誤教導，而保羅對年輕傳道人的訓誨，是要專注於聖經的話，和其中全備的教導。

以弗所的克裏索圖書館遺址



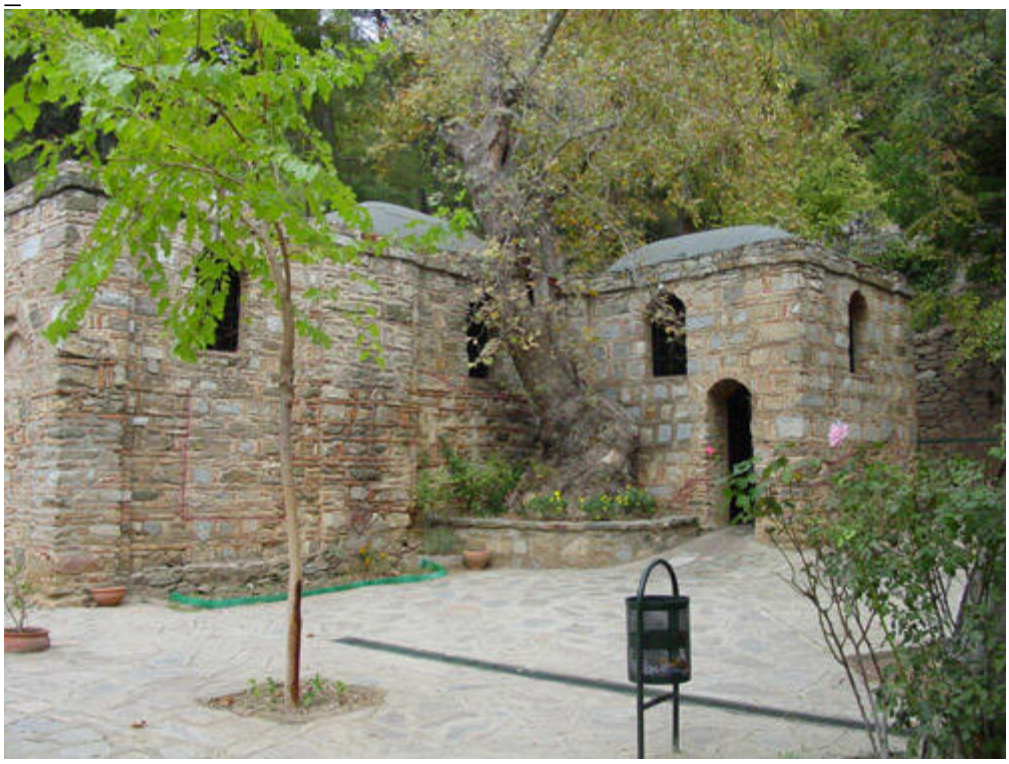
風格　保羅最後的這封信，在許多方面與哲學家寫給其 * 門徒的勵志信件相仿。但是這既是他死前所寫的，就亦與猶太人所謂的「遺言」檔類似，即面臨死亡的領袖將他最後的智慧之言傳給他的兒子或跟隨者，而這些智慧言論對後來的讀者也有價值。雖然大部分遺言都是冒名的，而保羅的這封信也可能只是寫給提摩太本人的，但以上所提的狀況，使提摩太后書也具備遺言的力量，成為保羅對年輕傳道人最後的智慧之言。

以弗所古代的香料店



馬利亞之屋，相傳是耶穌母親終老之處

_



一 1～7

前言與感恩

一 1～2　保羅稍微修改了一般書信的開頭寫法（作者、寫給收信人、問安——這個字與「* 恩典」相關），而以他一貫的基督徒方式來寫。* 拉比和哲學家都會稱自己的 * 門徒為「兒子」。

一 3　古代的書信常寫到，為收信者向神或神祇感恩，而在感恩的話中會將對方稱讚一番。「不住」或「不停」可能意味著在保羅定時祈禱的時候。許多巴勒斯坦猶太人會在聖殿早晨和傍晚獻祭的時候禱告；在早上起身、晚上就寢之前，他們也會說特別的祝禱詞。巴勒斯坦猶太人算一天，是從日落算到日落，因此「晚上和白天」（和合本：晝夜）的順序並不一定不自然。當然，對保羅用字的順序不應當太過強解；同樣的順序不單出現在猶太典籍中，如猶滴書與 * 以斯拉四書，也出現在純為拉丁文的典籍，如何瑞斯〔Horace，譯注：羅馬詩人〕、* 昆帝良、和 * 西塞羅的著作中。相對來說，* 約瑟夫和 * 七

十士譯本，以及羅馬作家馬提爾〔Martial〕也可以說「晝與夜」，而 * 新約的相關經文並沒有一致的說法。「晚上和白天」似乎是十分普通的片語。

一 4　渴望的話在古代友誼書信中相當常見，表示情誼深厚。（這並不像某位注釋家所以為，是對羅馬書一 11 或其他經文的不良模仿！）在東方，用眼淚來表達因故分開，或長時間分離，是很恰當的。

一 5　雖然父親對兒子的教育有責任，但猶太教和希臘羅馬的貴族希望母親也有知識，可以教導她們的小孩。猶太教並沒有讓婦女在* 律法上受高深的教育；希臘羅馬社會一般只讓男人接受 * 修辭和哲學的訓練。即使如此，以上的情形仍然屬實。羅馬男孩子到七歲之前，主要都在母親的影響之下。許多人以為，孩子在七歲之前不應該學習閱讀，但是另有人希望提早教，甚至從三歲就開始。猶太人的聖經教育從五、六歲開始，不過這類教育一般強調記憶、背誦，而不太教導閱讀。

提摩太母親與外祖母的「信」是猶太人的信仰。保羅遇見她們時，她們已是猶太基督徒（徒十六 1）。猶太人的父親有責任教導兒子律法，但提摩太的父親是 * 外邦人（徒十六 1、3），而倘若父親沒有宗教信仰或已過世，而（外）祖母仍然活著，孩子也可以從她們受教導（參：多比雅書一 8）。

大部分教育都包括體罰，不過有些古代的教育專家卻強調鼓勵孩子，使他們有成就感，用競爭來刺激學習，及使得學習成為愉快的經驗（* 昆帝良）。究竟公開授課的教師較好，還是家裏自己請人教學較好，古代的作者看法不一，只要前者的班級人數少到可以個別指導，或許就與後者不相上下。

一 6　按手是賦予職位的典禮（參：提前四 14 的注釋）。這一節的比方可能是將火「重新點燃」（NRSV）（參：耶二十 9），不過「點燃」（NASB）一字在這個時期常被用來當作象徵，因此讀者心中是否認為這裏具有「火」的含義，並不清楚。

一 7　* 愛色尼人的典籍有時將惡行與邪惡的靈相連，不過，希臘人講「……的靈」通常只是指「……的態度」。不要懼怕的勸勉，是聖經裏神對向人提出保證時最常用的話（如：創二十六 24；耶一 8），也是人對人保證時慣說的話（創四十三 23）。雖然提摩太可能會「膽怯」，但切莫以為這是他特有的問題（徒十八 9；林前二 3）——儘管有些詮釋者有這樣的看法。

一 8～14

繼續保羅的任務

提摩太必須持守他的根基（一 3～7），為了所交托他們的 * 福音，而與保羅同受苦難。

一 8　* 門徒受到呼召，要追隨教師的腳步。保羅在此的苦難特別指他受囚禁，以及即將被處決。

一 9～11　「召」的用語為 * 舊約和猶太人所專用，而「顯現」和「不朽」則是希臘人專用的話（不過 * 散居的猶太人早已採用），而 * 救主則是兩者都用的詞。保羅對這兩種文化都十分精通，這並不讓人意外；大部分 * 散居的猶太人和在巴勒斯坦的猶太人，都認為忠於舊約和使用自己成長文化的語言，兩者毫無衝突。

一 12～14　「所託付的款項」（一 12、14）原來是指金錢，不過其他作者也曾用它來指教導；若有人託付錢財給某人保管，他有責任要保存好，或使其生利。猶太教師感到，他們傳交給門徒的，乃是神聖之物，而他們的門徒應當繼續再去傳給其他的人（參二 2）。

一 15～18

亞西亞的好友與敵人

提摩太既在亞西亞事奉，保羅便簡短地提到他們曾在那裏受到的反對。

一 15　「亞西亞」是指羅馬的西小亞細亞省，以弗所是那裏最著名的城市（參：提前一 3）。「凡」並不包括一章 16～18 節的家庭；古時一般的說法都富彈性，所以這裏的意思是「大多數」。許多猶太教師預言末時到處都有背道的事，甚至有人覺得這是他們當代的光景，而他們對此都感哀痛。倘若這封信是後來 * 假冒保羅之名的人所寫，講到保羅末後的事奉，他絕不至於編造這樣的狀況。後期寫 * 聖徒傳的人，有時會描述他們的英雄遭人拒絕，但是這樣的 * 故事通常也會記載；凡背道而拒絕他們的人，都遭受嚴厲的審判。

一 16　「阿尼西母」（門 10）可能是「阿尼色弗」的簡寫，但是保羅在此所描述的人，不太像是最近得釋放的奴隸。由於保羅講到「阿尼色弗一家的人」，所以他指的人可能擁有奴隸，還有其他投靠的人。「使暢快」是描述好客的話，包括接待旅客到家裏住；阿尼色弗的家一定很大，每次保羅到以弗所的時候，都接他到家裏住。對提摩太而言，他是「不以為恥」的好例子（一 8、12，二 15）。

一 17　第一世紀有許多人到羅馬去旅行；阿尼色弗既是亞西亞名城以弗所一位富裕的 * 庇護人，很自然也能這樣做。「找」保羅，可能主要是找到當地的基督徒，他們可以告訴他到哪里去找保羅，無論是他從前被拘留的時期（徒二十八 30），或現今較嚴重的下監。如果保羅是指後者，他對亞西亞近況的瞭解（一 15）便可能來自阿尼色弗。

在平臺上的以弗所房屋



一 18　由於保羅在四章 19 節問候阿尼色弗的「一家」，有些作者便主張，阿尼色弗已經去世，而保羅此處是為他所留下的家人能得救禱告。不過上下文清楚指出，阿尼色弗本人是基督徒。猶太教常提及過世的英雄為「可稱頌的回憶」，後期有些義人的墓碑上刻著懷念的話，如「願他（或她）永遠被人紀念」。有時在人死後會為他們獻上 * 贖罪祭，不過為死人的「得救」禱告，在第一世紀的猶太教似乎極少有人作，甚至可說根本沒有。更何況阿尼色弗是否過世，並不明確；保羅自己亦正在等候受審判的日子（一 12，四 8）。保羅講到某人的「一家」，可以包括那人在內，而該人也仍活著（如：林前十六 15、17）。

二 1～13
堅持到底

二 1～2　* 法利賽派非常強調神聖傳統的傳承；第二世紀的 * 拉比十分注重將傳統從一代傳到下一代，並說，這種過程在他們之前早就開始。在希臘哲學派別中也有這樣交付傳統的作法，不過他們通常強調創辦者的觀點，並不太注重交棒者本人的想法。

二 3～4　哲學家常強調，作為一個真的哲學家，必須有所為、有所不為。他們也會將自己的任務與軍人上戰場，或運動員的競賽相比。軍人在服役的時候，甚至不可以結婚。不過他們駐紮在外時，常會在當地養女人，而他們的兵役時間會長達二十餘年；大約只有一半的人可以活到退休年齡。

二 5　哲學家常將自己的任務與運動員相比，運動員要受嚴格的訓練，作萬全的準備，這是人盡皆知的。在參加奧林匹克運動會之前，運動員要宣誓，願意接受長可達十個月的這種訓練。得勝者的獎賞是一頂

花冠；參看：哥林多前書九 24～25 的注釋。

二 6　正如二章 4 節（叫召他的喜悅）和二章 5 節（得著冠冕），這裏所強調的既是殷勤的工作，也是未來的獎賞；為神勞苦的，在神審判的日子將得獎賞。

有些注釋家認為，保羅在二章 4～6 節是要傳道人單單接受自己會眾的供應，好像一些哲學家是由 * 庇護人供應，而不需要打工維生；但保羅在哥林多前書九章的立場卻明明與此相反，在那裏，他主張兩種供應方式都可以；因此若這真是他的看法，便太出人意外了。

裹著手的摔跤運動員

_



二 7　作者偶爾會勸讀者要「思想」（KJV、NASB）而有所領悟（參：太二十四 15；啟十三 18）。

二 8　古代的道德訓誨常會舉例說明，這是主要的勸勉方式之一。保羅在此以耶穌為例，他雖然受盡痛苦，但卻得到了永遠的榮耀（參二 10～12）。

二 9～10　保羅用自己作例子，這也是古代哲學家和道德作者常用的一種勸勉方式（參二 8）。

二 11～13　雖然神的特性是永不改變，但祂對待人，則是看他們對祂的反應為何（代下十五 2；詩十八 25～27）。神對祂的約忠信如一，並不會因不忠之人的違約而更改；可是凡違背聖約的個人，絕不會得救（參：羅三 3 的注釋）。

｛

二 14～26

堅守到底與卑賤的器皿

以弗所基督徒必須遵守「這些事」，就是保羅在二章 3～13 節所提到的，也是二章 11～13 節所總結的。他們必須堅守到底，防備在以弗所勃興的假教訓（二 14～23），若是可能，總要糾正落入嚴重錯誤的人（二 24～26）。

二 14　許多職業演說家會吹毛求疵，注重無關緊要的雙關語、俏皮話；有些哲學家則堅信，最重要的事莫過於確保話語的邏輯無誤；許多猶太教師為求忠於 * 律法的文字，也有同樣的精神（對於拼音的一點差異，或重音標示的各種可能，都非常看重）。但是另有人卻批評這種作法（參：提前一 6 的注釋）。

二 15　除了軍人、運動員和農夫（二 4～6）之外，保羅現在又加上一個常見的例子，就是工人，或許

他想到自己的工匠背景。猶太讀者讀到要殷勤陳明「真理的道」，會以為這樣的勸勉是要他們努力研究神的律法，因為那是祂話語的所在（參：詩一一九 43），這樣的領會是正確的。雖然鑽研聖經原本即是保羅的前提（三 14～17），不過這裏他要強調的，卻是正確的表達* 福音，和二章 14 節及 16 節的空談作對比。

二 16　參二章 14 節的注釋。

二 17　其他作者也用過靈性或道德長毒瘡的比方；毒瘡的基本特色是，它會蔓延開來，將毒散佈到全身，如果不割除，最後身體就會因之而死。許米乃已經正式從教會中除名（提前一 20），可能腓理徒也包括在內，但是他們仍有不少影響力，或許跟隨的人也頗多。當時和今天一樣，只要有人敢講，就會有人聽，因為熟悉聖經的人很少，大部分人不知如何分辨真假，只能倚賴別人的教導。

二 18　未來身體的 * 復活，這種概念與希臘的思想搭不上線，不過信徒在基督裏已可預嘗靈性的復活，這個說法倒是頗合希臘人的胃口。有些假教師，如許米乃和腓理徒，顯然將 * 福音「去神話化」，來配合他們的文化（參：林前十五 12；帖後二 2）。

二 19　一棟建築即使有一些石頭被移動，根基石或是房角石總是固定不動的。印記是用來保證一份證件或某種商品的原樣，沒有遭到改動；此處的印記是指房角石上的碑文，由屋主或建築者所刻。

二 20～21　保羅轉到另一個比方。在古代文學裏，「器皿」（KJV、NASB）可以用來象徵人（或他們的身體，即裝靈魂之器具，不過與此處無關）。貴重的器皿是特殊場合才用的，如宴會時；最便宜的器皿是消費品，在猶太人當中，若它沾染了不潔，就會被打碎。

「潔淨自己脫離這些事」（NASB）可以從兩種角度來解釋。一個角度為，保羅在此或許是將義人與惡人區分出來（如：羅九 22～23）；義人，就像在一個屋子裏要留作尊貴用途的器皿一樣，必須與作卑賤用途的器皿分開來擺（參二 17～18 的注釋）。另一個角度為，一般人常會清洗重要的器皿，不讓它堆積塵埃，就宗教而言，則是不讓它受玷污（如異端的講論，二 16）。（保羅可能包含這兩種意思在內；按照猶太律法，在某些狀況之下，一個潔淨的器皿若是碰到了不潔淨之物，包括不潔淨的器皿，就必須重新潔淨。）

二 22　道德家常會勸勉讀者，要「逃避」惡行。有些情欲特別和「年輕」有關（提摩太可能仍屬於這個年齡層；參：提前四 12 的注釋）。

二 23　為瑣碎之事爭論，見二章 14 節的注釋。

二 24　猶太教師和哲學家，如 * 斯多亞派，也勸告人，在指教別人時要有耐心；相反的，有些道德家，如 * 犬儒派，會用他們的「智慧」來責備過路的人。哲學家總是會嘲諷沒有學問的人（參二 23；「無知的」，NASB、TEV；「愚蠢的」，NIV）缺乏智慧，因為他們不肯追求知識。

二 25～26　猶太教強調存謙卑來指正別人，且先私下進行，不要立刻在眾人面前指責，希望能挽回那人，走上正路。

三 1～13

末日的邪惡

猶太教一般認為末世將充滿混亂、背道，罪惡與壓迫也與日俱增。這種看法廣為流傳，但同時他們也期望，所有以色列人都將回頭，過更聖潔的生活，引進末時和以色列的復興；有些人（參 * 死海古卷）相信，惟有公義的以色列人才能在審判之後仍然存留。保羅和大多數猶太作者一樣，不期待今世會達到完全公義的光景，只有神的日子臨到時，公義才會實現。

三 1　保羅所謂的「末世」，是包括他在世的時間（參：提前四 1）；他此處無疑是隱指猶太人的觀念，就是在這個世代結束之前的一段大災難時期，即後來所謂的 * 彌賽亞之禍。這段時期有多長，凡論到這事的猶太典籍看法皆不相同；在猶太傳統內並沒有一個固定的時期。

三 2　其他的道德學者也用「惡行清單」（參：羅一 28～32）。「專愛自己」（即：只顧自己的人），是一些哲學家都定罪的表現，如穆蘇尼．魯弗（Musonius Rufus，斯多亞派學者）、* 伊比德圖、* 斐羅；道德家* 蒲魯他克警告讀者，連似乎有自愛傾向的人，也要避免結交。對父母的愛與順服是古代最重要的美德（參：弗六 1～3 的注釋）。

三 3～4　斐羅與其他哲學家，尤其是 * 斯多亞派，不斷定罪「貪愛享樂」；在哲學家當中，只有 * 以彼古羅派追求享樂（他們定義為，沒有痛苦或煩惱），而他們的影響力並不大。斐羅甚至曾列出一長條邪惡清單，名為「貪愛享樂之人」，並以享樂與德性為敵。

三 5　猶太教和希臘哲學都定罪假作虔誠、內心與生活卻不符合口頭認信的人。對保羅而言，若沒有神的能力來改變人的心，宗教是毫無益處的。

三 6　婦女通常沒有受過教育，因此他們比男人更容易上假教訓的當（參：提前二 11～12 的注釋）。婦女在宗教上善變的傾向，遭諷刺作家* 猶文拿裏（Juvenal）的譏刺，也觸怒了保守的羅馬人。根據資料，不少婦女轉去相信基督教、猶太教，和崇拜伊西斯、塞拉庇斯等神祇的宗教，數目遠超過男人；到了第二世紀，婦女更受到許多異端的吸引。她們在傳統宗教上所受的教育既然不多，社會地位又低，無所謂失去顏面，因此更容易改變信仰，有時愈改愈好，有時卻愈改愈糟。

假教師必須進入人的家，因為他們在公開場合不容易接觸到婦女。在希臘社會中，已婚婦女處於半隔離狀態。一旦他們有辦法進入一個家庭，那一家的善男信女就會供應他們財務，並提供其他的幫助。希臘和羅馬的男人通常認為婦女很容易被情感和情緒牽著走；許多人或許的確如此，因為她們在教育和文化上都十分貧乏。但保羅在此是向特定的婦女說話，並不是向所有的人。

三 7　哲學家強調，知識會帶來改變，而要得到知識，便必須向他們學習。這些婦女去學習，可是所學的是錯謬的事，內容是要引動她們的情感；保羅說，被如此擄去的人，若要得釋放，必須 * 悔改，不單只是學習而已（二 25～26）。

三 8　保羅在此採用的猶太傳統說法，沒有記在* 舊約裏。有一流傳甚廣的猶太典籍（其內容各部分出現於 * 假斐羅、* 死海古卷、* 拉比等著作中），描述雅尼和他的兄弟佯庇是法老的術士，他們在出埃及記七 11 的故事中敵擋摩西。

異教的文獻（長老蒲林尼和 * 亞普類烏）也記載，他們是摩西時代的術士。由於保羅的反對者援用猶太的神話（提前一 4；提後四 4；多一 14），他也引用這類故事，將這些人物加上名字。

三 9　「進展」（NASB、NRSV）可能是一個專有名詞，指在某學派中的學習有所長進，但此處它可能只是指敵方行動的進展。雅尼與佯庇最後無法與摩西的神跡較量（根據出埃及記和大半後期的猶太典籍）；到了時候，神也同樣會阻擋這個異端的行動（提前五 24）。

三 10　哲學家的 * 門徒必須跟隨、效法教師的言行舉止。古代有些道德學家也自然會用「但你」一語，來作道德的對比（亦參三 14、四 5；提前六 11）。提摩太知道保羅在安提阿、以哥念、路司得所受的苦難（徒十三 50～十四 19），這顯然是指他的家最初接觸基督教資訊的時期，當時他還沒有開始和保羅一同旅行（徒十六 1～3）。

三 11　參：使徒行傳十三至十四章的注釋。提摩太來自小亞細亞的這一帶（徒十六 1）。

三 12　許多猶太人都認定異教徒會逼迫他們，尤其是在末時，但保羅則告訴每一個過聖潔生活的基督徒，他們必定會遭逼迫（參：約十五 20 等）。

三 13　保羅顯然同意猶太教的末世觀，那時邪惡當道，罪人會更加放肆無度（參：耶九 3）。惟有神最後的忿怒才能讓他們住手（參：創六 11～13）。

此處譯為「騙子」或「欺哄人的」（KJV；和合本：迷惑人的）的希臘字，常加在會害人或騙人的術士（參三 8）之前，作為輕蔑的稱號。

三 14～17

聖經的裝備
三 14～15　「聖書」（NASB、NRSV）也用來指異教的宗教經典（如：伊西斯教），不過在用希臘文的猶太文獻中，這個字乃是用來稱當時的聖經的，就是我們今天所稱的 * 舊約。其中的經卷雖有不同的計算法，但從 * 約瑟夫的清單（Apion 1.8, 39-40），以及後期的清單來看，這些經卷與我們的舊約 * 正典相符。通行的 * 七十士譯本修訂本也包括我們所謂的 * 偽經在內，不過 * 拉比和約瑟夫似乎也接受這些材料，視為是聖經的一部分。

至少在虔誠的巴勒斯坦猶太人家中，孩子大約五歲開始，就要學習「聖書」；舊約規定要教導孩子聖經（申六 7；參如：詩七十一 17，七十八 5～7）。其他民族常很希奇，猶太人的孩子對祖宗的傳統學得那麼好。

三 16～17　古代地中海一帶，許多人相信* 預言是出於靈的感動（和合本：默示），而詩和音樂亦然（不過通常含義稍有不同）。當然，他們對先知書會存這樣的信念，而舊約大部分是由先知所寫。保羅說聖經是出於靈的感動，與舊約稱律法和神的預言為「神的話」相符。全球各地的猶太教都和保羅一樣，接受舊約為神的話。

保羅所列「各樣的善事」（三 17）的例子清單，是採用古代教育的標準辭彙（三 16）；「訓練」尤其是希臘教育的特色（* 七十士譯本常用這個字來指操練）。責備在猶太教裏特別重要，一開始應當在私底下、用溫和的方式進行。這類工作所根據的權威、來源和內容，都應以聖經為准。「屬神的男人」（這是就提摩太而言；一般的說法是「屬神的人」），參：提摩太前書六 11 的注釋。
四 1～8
務要傳道
在提醒提摩太，聖經（當時是指 * 舊約；見三 14～17；參：提前四 13）乃是他的權威之後，保羅要他努力去做讓人從聖經得到益處的工作（三 16～四 2）。

四 1　指著神祇或諸神起的誓，被視為極具約束力，一旦違背，後果不堪設想；同樣，指著神祇或諸神所作的吩咐，也是神聖無比，不可違背。若違反誓言，就等於侵犯該神祇之名，必會遭到報復；猶太人和基督徒認為，最後的審判將在主來的日子臨到。

四 2　此處和保羅書信其他地方一樣，「道」總是指耶穌的資訊，這便是神的資訊，就像從前的律法書和先知書一樣（三 16）。希臘羅馬的道德家常討論發言的「合宜」時間為何，尤其是講坦白話的時間；保羅說，提摩太必須宣講他的資訊，無論別人是否願意聽（四 3）。雖然保羅借用了希臘羅馬的哲學辭彙，不過這個觀念在舊約裏也到處可見；先知必須不斷宣講，無論反對的勢力多大（出六 9～13；耶六 11，二十 8～9）。

四 3　在希臘羅馬社會裏，政治家、演說家和哲學家當中，說討人歡心之言的諂媚者比比皆是，而在* 舊約裏也有不少假先知（講百姓喜歡聽的話之人，通常是冒牌的；參：耶六 14，八 11；結十三 10、16；彌三 5；亦見：路六 26 的注釋）。「耳朵發癢」意思是只想聽讓自己感到愉快的話；路西安（Lucian）用這類辭彙來描寫喜歡聽誹謗話的人。

四 4～5　譯為「神話」（和合本：荒渺的言語）之詞，是用來指假故事的輕蔑語；參：提摩太前書一 4 的注釋。

四 6　一個生命被傾倒出來，彷佛奠酒，或飲料之祭，參：腓立比書二 17 的注釋。有些猶太典籍，尤其 * 馬喀比四書，認為殉道士的死有贖罪的價值，因此具有祭的意味；當時代許多猶太人的教導，都認為苦難可以贖罪，而殉道士可以將神對人的忿怒完全挪開。但是這裏是否有此觀念，則不清楚。

四 7　保羅頭一個比方是運動員的競賽，可能是在競技場中比鬥；道德家常借用這個比方來描寫為美德而作的奮鬥（參：提前六 12 的注釋）。

「當跑的路已經跑盡」是指賽跑，這也是流行的運動員比方。「守住信仰」是希臘人對忠誠的說法，類似希伯來人所說忠於聖約，而在某些情況下，則是指維護真信仰（因此這裏用「這信」）。

四 8　「冠冕」的比方，是指希臘運動會中頒給得勝者的花冠（四 7）。

四 9～18
故友舊識

有些朋友不再忠誠，還有些朋友保羅必須打發出去；然而神總是信實如一（四 17～18）。

四 9　參四章 21 節的注釋。在一個人過世之前，親密朋友最後一次的探視是很重要的，作兒子的——包括領養的或法定的兒子在內（一 2）——尤其應當遵守這個原則。兒子通常負責埋葬父親，不過在把保羅的身體交給提摩太之事上，政府官員可能很謹慎。對保羅而言，在他死之前能和提摩太相聚，是格外重要的事；這可與蘇格拉底相較，在他生命的最後時刻，他的好友都陪伴在他身旁。

四 10　大部分猶太教將現今邪惡的世代（加一 4）與未來的世代作對比，他們常堅稱，太過看重這個世代的人，便無份于未來的世代。保羅從前在帖撒羅尼迦所遭遇的逼迫，當時可能已不復存在，底馬（可能是底米丟的簡稱，但保羅始終如此稱他）或許認為，到那裏去比留下來陪保羅，受的苦較少。

以弗所的勝利女神手中拿著花冠



革勒士（拉丁名）和提多行事的動機未遭批評。「加拉太」可能是指小亞細亞的加拉太，保羅曾向那裏的人寫《加拉太書》。這個地名也可能指北邊的高盧一帶，就是現今的法國，那是最初的「加拉太」。若是如此，這裏就成了* 新約中惟一一處提到地中海以外的歐洲地區。不過這種可能性不大。

提多往撻馬太去，那地方靠近尼哥波立，他從前曾（或曾想）在那裏與保羅碰面（多三 12）。如果提摩太千里迢迢來看保羅（提後四 13），他可能至少會經過帖撒羅尼迦和撻馬太（後者在亞得里亞海的岸邊），而保羅事先讓他知道，他在那一帶可能會遇到舊日的同工。

四 11　雖然「馬可」是很普通的名字，但保羅的親密同工人數不多，幾乎可以肯定這位就是使徒行傳的約翰・馬可，正如歌羅西書四 10 一樣。除了路加，羅馬還有別人在（提後四 21），不過路加是惟一與他和提摩太一起旅行的；也可能只有他特別在羅馬陪伴保羅。

四 12　推基古是帶這封信的人（參：提前一 3），他也曾與保羅和提摩太結伴旅行（徒二十 4；西四 7）。羅馬惟一的郵政服務，是皇家信差，專為政府工作，而一般人的信件只能靠旅行的人帶去。

四 13　此處提到的外衣，是像一條毯子，有一個洞，讓頭露出來；因為它容易穿，所以旅行的人很愛用。這種外衣只適合冷天或雨天；保羅顯然是因為天氣變熱了，而將它留在特羅亞，後來沒有機會去取。如今在監獄裏，保羅感到有些冷，而且等提摩太來到之後，冬天就快到了（參四 21）。有些注釋家認為，此處所用的名詞不是指外衣，而是指包書的對象；雖然這個字可能有此含義，不過大部分引證的文字，

源頭乃是出於對這一節的注釋！

有些注釋家認為，「羊皮紙」是指證書（如：證明保羅的公民身分），但是在這個時期，這類檔的可靠證據並不普遍。然而，這個辭彙當時已經用來指手抄本（蒲草紙作的冊子，有封面，與書卷不同），這種型式的書本原來就存在，而基督徒使它更為普及。最早它被拿來作筆記本、帳本等非文學性的用途；基督徒很快開始用它來寫聖經。保羅可能是指他研究聖經的筆記；另外的「書」應該是蒲草紙卷，即該段時期最普通的寫作用紙。

保羅顯然希望提摩太往北走到特羅亞，從那裏過海到馬其頓，再經由通過帖撒羅尼迦的羅馬大道到撻馬太，從那裏航海到義大利（不過參四 21）。

四 14　許多銅匠住在地中海東部一帶，而銅匠的工作聲音太大，亞力山大不可能一邊工作一邊講話，像作皮革業的保羅一樣。因此白天工作的時候，他不可能聚集很多人（除非他從前是銅匠，現在則以宣講他的錯謬教訓維生）。

亞力山大可能是提摩太前書一 19～20 提到的假師傅，不過這是個很普通的名字。保羅所用的「害我」一詞，有時是用來指「控告者」；保羅是否指亞力山大為出賣他，將他交付羅馬官府的人，並不清楚。保羅可能不是在以弗所被捕的，因為他前一個冬天是在尼哥波立度過的；當時他可能正在前往羅馬，而抵達之時卻正好遇到尼祿的逼迫（多三 12；參：提後四 10）。

詩篇的作者常求神為自己伸冤，報復仇敵（如：詩十七 13～14，三十五 1～8、26，五十五 15，六十九 22～28）。保羅在此是作預測（未來式），而不是在祈求報應臨到（參：詩五十二 5，五十五 23，六十三 9～10，七十三 17～20 等）；然而，他的重點乃是，到了末時，神必會為祂的僕人平復一切事。

四 16　此處保羅可能不是指使徒行傳二十八 30～31 的拘留，那一次的結果對保羅有利；此處是指他被捕之後最近的一次審訊。這可能是初審，在羅馬的一位地方官面前（就實際來看，不太可能是皇帝親審）。

四 17～18　保羅可能隱指舊約中大衛或但以理超凡的信心（撒上十七 37；但六 27；參：馬喀比一書二 60）；但以理是由國王下聖旨而被送入獅子坑——儘管國王是出於無奈。古代文學常以獅子表徵最大的力量，此處用它來指尼祿的法庭甚是合適。保羅死於尼祿的逼迫，當時有些基督徒真的被放入競技場去喂猛獸，不過保羅用「獅子」卻是象徵的意思，就像舊約常見的用法（如：詩二十二 13、21）。

譯為「救出來」的詞，是指地上的拯救與保全（17 節），但也可以用來指最終的拯救（18 節）。在古代的信中，禱告似乎是很自然的事，因為古代人的生活彌漫著宗教的氣氛。

四 19～22

結語

四 19　書信的結尾通常是問安的話。亞居拉和百基拉曾離開以弗所（徒十八 24～26），到羅馬去（羅十六 3），後來又回到以弗所工作，可能是最近的事，因為保羅在一章 16～18 節沒有提到他們的幫助（提摩太前書二 11～12 亦可與百基拉在使徒行傳十八 26 的事奉作對比）；四章 10～12 節和 20 節只提到和保羅一同旅行的人，可能大半是單身漢。阿尼色弗一家的人，參一章 16～18 節的注釋。

四 20　書信一般都會提到朋友的消息，其中有些人從前曾和提摩太一起旅行（徒十九 22，二十 4）。保羅對特羅非摩的病可能有的看法，可參：腓立比書二 25～30 的注釋。

四 21　海路冬天是關閉的；從十一月十日到最慢三月十日，船隻完全不能通航，不過從九月十五日到十一月十日，以及從三月十一日到五月二十六日，也算是危險的時期。因此，提摩太在冬天不可能從以弗所搭船；即使他取道陸路，繞過希臘北邊——保羅似乎如此期待（四 13），他也可能需要乘船渡過亞得里亞海，而這段海路冬天也會關閉。如果提摩太耽擱太久，就趕不過來，要等到春天了——而保羅那時可能已經不在世上。保羅或許是在夏天請推基古帶這封信去，所以提摩太的時間不多，必須趕緊處理事情，並動身去見他。

「布田」、「利奴」、「革老底亞」都是拉丁名字。猶太人可能有拉丁名字（「革老底亞」相當合適作在革老丟時代被釋放之女奴的名字），但大部分羅馬的猶太人都用希臘名字。既然這四個人中有三個是拉丁名字，可能顯示基督教已經進入了羅馬社會中新的一群人當中。倘若他們是 * 教會領袖（雖然保羅只提到這幾個人的名字，但他加上「眾弟兄」，應是指特定的一個群體），姊妹的名字在內就顯得很重要。第二世紀的傳統宣稱，利奴接替彼得，成為羅馬的第二任主教。

四 22　最後的「你們」，希臘文是複數；保羅最後的問安物件，包括了與提摩太一同在以弗所服事的人（四 19）。
{

提多書
導論
作者、目的、注釋書　參提摩太前書的導論。保羅寫給提多的信和提摩太前書一樣，其功用似乎更多在顯明提多的權威，而非僅為個人的信件。

背景狀況　保羅把提多留在革哩底，以在那一帶各城中確立 * 教會的領導（一 5）。書信中對反對者的描述（一 10～11、14），很接近保羅在提摩太前書中論以弗所的話，顯示那裏的錯謬已經迅速傳到許多基督徒團體當中。保羅從前的反對者，就是他在加拉太所遇到主張割禮的團體，顯然繼續跟著他的腳蹤來「糾正」他的信徒（一 10、14）。雖然他們贏得了不少他帶領信主的人，但他們的觀點最後終於失敗；不過保羅在世的日子並沒有看到他的觀點得勝的光景（提後一 15）。

以弗所的陶管



以弗所的高溫浴場

–



一 1～4

前言

這一段和提摩太前書相仿，保羅省略了好些其他書信皆有的特色（諸如：感恩，以及禱告的內容——較為少見），而直接講到一些吩咐。

一 1　書信的開頭一般是寫寄信者的名字。在地位崇高的人家裏作奴僕，聲望亦頗高，而 * 舊約的先知常被稱為「神的僕人」。猶太教相信，猶太人因著全體都在以色列中有份，所以蒙神揀選，必然得救；保羅將這個名詞用來指所有在耶穌裏的信徒，或許特別是為了要抵擋革哩底的假先知（一 10，不過這本來就是他一向的用法）。

一 2～3　「永生」直譯是「未來世界的生命」，該世界（按照猶太人的教導）將由 * 死人復活引進。神不能說謊，祂自創世以來便已經透過眾先知說話，未來的復活可以從聖經最早的部分找到證明，這都符合一般猶太人的教導，是保羅的仇敵無法辯駁的（一 10）。（* 斯多亞派教導，神的旨意不會改變，但按斯多亞式的道理，神比較缺乏自由，不像猶太教所講，神可以與人的意志互動。相對來說，希臘神話中的神祇經常欺騙人類，不過這種對神的看法為哲學家所拒絕，也為猶太教所嘲諷。）

一 4　在寫完寄信者的名字之後，便會提到收信者的名字，並且致問候之意。哲學家和 * 拉比會說，他們的 * 門徒就像自己的孩子一樣；參：提摩太前書一 2 和提摩太后書一 2。

一 5～9

設立稱職的長老

一 5　在* 舊約裏，各個城市都是由「長老」來治理和審判，這些人是當地最聰明、經驗最豐富的人。到了* 新約時期，* 會堂裏有名望的長者便被稱為「長老」。保羅並沒有設立全新的領導體系，而是沿用當時文化中會堂的領袖制度，既方便，又合乎傳統。在「各城」，指每個城市裏不同的家庭 * 教會都當有自己的領袖。革哩底就像大部分的舊希臘一樣，素來以城市之間的競爭出名。

一 6　「無可指責」（NASB）的要求，在古代對領袖非常重要（參：提前三 2 的注釋）。「一個婦人的丈夫」，意思可能是「忠心的丈夫」；這個要求和對孩子的要求一樣，表明他必須是個顧家的男人，是全家的領導者。這些都是古代受敬重之人的要素，一個人是否合適擔任公職，要看他是否具備這些條件。（* 舊約也強調，在一般情況之下，家人要有順服的態度；參：申二十一 20。）他們既是「長老」，「放蕩不羈」（NASB；這個詞的意思是浪費金錢，用在自己的嗜好上，如酗酒）是一種典型的惡行，通常指青年男子，不包括孩子，這些長老對已成年兒女的行為顯然還有責任。在羅馬世界，兒子必須尊重父親，而父親有法定權力，只要他們還活在世上，就可以管教自己的兒子。

一 7　「管家」是管理全家的人，常為奴隸或 * 自由人，必須對主人負責，交代自己如何管理他的財產；這個詞尤其適合描繪家庭教會中的領袖。革哩底的酒神狄奧尼修斯的崇拜以醉酒出名，基督徒領袖的行為絕不可與之類似，讓人混淆莫辨。有些人相當無知，把猶太教和狄奧尼修斯教混為一談，而通常基督教被視為猶太教的一部分。凡是「酗酒」（KJV、NASB）的人，也常有虐待、打架等劣行。

一 8　「樂意接待」意思是款待需要住處的旅客，招待他們吃住。（外出旅行的基督徒和猶太人一樣，一般會攜帶推薦信，證明他們是可靠的人。）

酒神狄奧尼修斯的崁圖



一 9　長老必須接受訓練，駁倒當時流傳的假教訓，然後才能按立；有關此處的假教訓，參一章 10～16 節的注釋。「道」在猶太教可能指 * 律法，但保羅是指使徒的信息（參：提後四 2 的注釋）。

一 10～16

邪惡的律法主義者

此處的對頭可能和保羅在其他地方遇到的對頭有關係，他們所宣導的言論，有些可能來自當地對猶太教的瞭解，而 * 教會裏也可能有相當強的猶太成分。革哩底是種族雜居之地，有很大的猶太殖民團體。

一 10　「說虛空話」（NASB）是古代許多偽知識份子的特色；參：提摩太前書一 6 和提摩太后書二 14 的注釋。

一 11　「擾亂人的全家」（NASB），也許指這些假教師有機會進到人家裏，而分化整個家庭（參：提後三 6～7），但保羅的意思更可能為，他們「破壞了」（KJV）人的家。或許他們貶抑了當時文化的權威結構（多二 4～5、9～10）；或許——這種可能性較小——他們持 * 禁欲立場，反對婚姻或婚姻中的性生活（參：提前四 1～3、林前七 1～7 的注釋）。這兩種錯誤都不是巴勒斯坦猶太教或 * 散居地猶太教的特色，不過許多 * 愛色尼人是主張獨身的。

至於為「得利」而教導，參：提摩太前書六 3～10 的注釋；受到這種指控的人，一般是教導道德的旅行教師，可能包括保羅在內（帖前二 5）。在保羅之前很多年，曾有位作者指控革哩底人，說他們無論誠實或不誠實，個個貪圖利益，超過所有其他地方的人。

一 12　保羅在此引用的話，來源有幾種可能，最早的是主前第六世紀革哩底的諾薩斯（Knossos）一位教師伊皮麥尼德（Epimenides）。（真正的來源比較可能是海希奧德〔Hesiod，譯注：主前第八世紀希臘詩人〕，由主前第三世紀迦立馬庫〔Callimachus，譯注：希臘詩人〕所寫的《宙斯讚美詩》流傳；革哩底聲稱當地有宙斯的出生地與墳墓。但亦有人認為，這些話是保羅當代的一位革哩底人說的，而他大可以用這句話來向提多說明。保羅顯然不是在引用自己的看法，因為他不致認為說謊之人會是真先知。希臘邏輯學家曾以一名革哩底人的聲明「革哩底人都是說謊的」來作遊戲：如果他說的是真話，那麼他

就在說謊；但如果他在說謊，那麼按照推理，所有革哩底人都說實話——這固然合理，可是這名革哩底人卻未說實話！）

在保羅的時代，伊皮麥尼德享有美譽，被視為是旅行各處行神跡、教導人的先知；在希臘思想中，詩人與先知的靈感只有一線之別。雖然這句話似乎成為格言（有位注釋家聲稱，「革哩底化」〔cretize〕成了「說謊」的俚語），但保羅或許知道伊皮麥尼德的著作，或許知道一本詩集，裏面有他的語錄（這種可能性更大，參：徒十七 27～29 的注釋）。

革哩底還有自誇、背叛、貪婪等壞名聲。「饞」與愛好享樂有關，與愛好知識相反，參：腓立比書三 19 的注釋。

一 13　古代的人種志學者（ethnographers）認定，各個種族所具備的特色（包括好與壞），是由其文化所強調的特質來決定。革哩底的信徒都會聽到這封信的誦讀，而保羅則提到革哩底人負面的特色，由此可見，他和他們的關係一定非常之好，而且革哩底人也知道這是他們文化的特色；不過在一般狀況之下，跨文化的事工要非常敏銳，而保羅在此處並不是要立下這方面的典範。

一 14　猶太人的「神話」（和合本：荒渺的言語）可能尤其指 haggadot，就是把聖經 * 敍事強化或作說明的故事。* 法利賽人，以及其他想要解釋聖經的律法並應用到當代的人，不得不以個案作週邊法律，細述* 舊約規條如何用在特殊的狀況中；保羅在此顯然將這類律法傳統棄置不顧。

一 15　舊約 * 律法認為某些食物潔淨，某些食物不潔淨（參一 14），但保羅按一般的用法，把潔淨的術語延伸指道德與靈性的潔淨（見：提前四 3～5；參：羅十四 14）。

一 16　在舊約裏，「認識神」就是和祂有立約的關係；就個人而言，這是指向祂盡忠，因此與祂有親密的關係。不過，這項聲明倘若沒有伴以公平待人、並順服聖經，就一點用處也沒有（何八 2～3；耶二十二 16）。

二 1～14

純正的道理

羅馬人對少數人的宗教常具戒心，尤其對一些東方宗教，因它們的崇拜有神秘激情的成分；他們懷疑這些宗教否定傳統的家庭價值觀。故此，少數人的宗教常效法哲學家，勸勉信徒要遵守「家規」。這些規條規定，家中作長輩的當如何對待全家每一份子，尤其是妻子、孩子和奴隸。在「料理家務」的大題之下，這些規條亦延伸到如何對待父母、對國家的責任（三 1），和對神祇的責任。由於 * 教會是在家裏聚會，且被視為一個大家庭，以* 庇護人的家為中心延伸出去，因此這些吩咐自然延伸到教會內的各種關係中。

早期基督徒採用羅馬式的社會關係，這對教會向社會的見證很重要，可使對 * 福音的反感降至最低（二 5、8、10）。現代讀者通常只明白自己文化的傳統價值（如：美國中產階級十九世紀至二十世紀中葉的傳統家庭價值觀），但我們必須明白，保羅是在向當時傳統的羅馬價值觀說話（包括當日家中蓄奴，不過這種制度與許多其他社會中的奴隸模式都不相同）。

二 1　由於假教師正在破壞家庭結構，在這個狀況下，保羅所提供的「純正」教導（參二 15），特別強調家人的關係（二 2～14）。所謂家庭是由組織和依從（如：奴隸與主人，* 受庇護者與 * 庇護人）的關係來定義，而不是按嚴格的血親關係。

二 2　這個描述合乎羅馬文化對可敬之老年人的理想：莊重、嚴肅、節制。

二 3　喜劇常以老婦為取笑的對象，她們愛講閒話、言語無知的特色，尤其受到譏嘲（見：提前四 7）。

二 4　老年婦人，尤其是母親，教導女兒如何處理日常生活的事，早已成為習俗（就連古代的以色列也是如此，如：耶九 20）；有些哲學家想要指教婦女，他們甚至寫 * 假名書信，冒充是女人所寫，告訴婦女當有的言行舉止。羅馬母親對女兒最重要的責任，似乎是幫助她得著合宜的教育（尤其是如何作好母親），和找到如意郎君。「少年婦人」幾乎一定是妻子，因為猶太人和希臘羅馬社會一般不接受單身婦女，而男人的數目似乎總比女人多。猶太教和古代的道德家都強調，妻子應當愛丈夫，並養育兒女；許多墓碑都以這些特點為婦女最大的美德。

二 5　譯為「明理」（NASB）的字，意思是「自我節制」（NIV、NRSV、TEV，和合本：謹守），或有操守，這是希臘的主要德行之一；用在婦女身上，意思便是「淑靜」，因此暗示完全避免與性方面的不貞有任何瓜葛。在希臘的理想中，婦女應當待在家裏，足不出戶，因為她們乃是丈夫的眼目財產，惟獨他能觀賞。她們在自己所處的有限範圍內管理家事，不過必須事事聽從丈夫。保羅只說她們要「順服」（NRSV、TEV），而沒有說「聽從」（和 KJV 相反）；婦女也應當安靜、溫順、不參與社交。違反這些社會習俗，會讓人找到把柄，說基督教不守社會規矩，而這指控必導致逼迫；這個在成長中的小小信仰團體若遭到太大的壓力，其中的人可能覺得不值得如此受苦。

二 6～8　男人也應當自我謹守，提摩太曾被要求成為榜樣，這是優秀的教師當有的表現。「善行」這個詞，保羅有各種不同的用法（見一 16，二 14，三 1、8、14；提前二 10，五 10，六 18；提後二 21，三 17）。

二 9～10　主人在法律上對家裏的奴隸有絕對的權柄，不過許多家奴都有相當的自由，是農場或礦場的奴隸所沒有的，他們的食衣住也相當充裕，勝過大部分的農人。一般主人對奴隸所持典型的看法為：奴隸都是懶惰的，總和主人頂嘴，而且一有機會便順手牽羊。這種形像有時是正確的，尤其當工作的動機很弱之時；但保羅鼓勵基督徒奴隸，不要讓人對他們有這種印象。少數人的宗教容易被人視為具顛覆性，若要撥正偏見，基督徒更需加倍努力，避免平常遭人批評的缺失。有關奴隸的一般情況，參：腓利門書的注釋。

二 11　信徒應當活得有尊嚴，以防堵捏造的指控（二 8～10），他們只要按照 * 福音來生活，旁人便得以就近這信仰。有關對少數人之宗教的偏見，參二章 1～14 節的前言。神的恩典已經為眾人預備了救恩（不過並非自動生效——參如一 10），這個說法與猶太人的排他主義正相反，也與古代許多人所贊同的維持文化殊異性觀點背道而馳（不過猶太教認為，一些公義的外邦人亦可得救，而哲學家和一些神秘宗教則會向傳統的文化界線提出挑戰）。

二 12　保羅在這裏所用的倫理辭彙，是古代希臘哲學家和道德家最重視的美德。* 斐羅，這位自認屬於亞曆山太希臘社會的猶太哲學家，力圖將猶太教以希臘社會所能接受的方式呈現出來，而他的作品中曾出現幾乎雷同的清單。

猶太教將現今罪惡和痛苦充斥的世代，與未來的世代作對比，那時神的統治不再受到挑戰，祂也將獎賞祂的子民。在歷史上有一些壓迫者曾利用這個道理，來讓受壓制者馴服，不過，對它最感興趣的，還是受壓迫者本人。巴勒斯坦的猶太人因羅馬人的欺壓感到氣餒，又因不能無拘無束的實踐他們所相信的 * 律法，而深感失望；* 散居的猶太人和基督徒發現，處在異教橫生的沼澤地，他們的道德觀少人附從，而又常遭誣陷，偶爾還遭暴力相向。他們對未來的盼望，紮根於對神公義的信心。

二 13　在猶太教裏，神最終的啟示或「顯現」，意味著現今世代的結束，和新世代的開始（參二 12）。* 散居的猶太教常稱神為「至大的神」，並視祂為「救主」。在希臘宗教裏，後者常指拯救者或施惠者。按照此處最可能的文法，保羅是用這個屬神的頭銜來稱耶穌。

二 14　在* 舊約裏，神「救贖」了以色列人（即：釋放他們脫離了埃及的奴役），使他們成為「特別的子民」（出十九 5；申四 20，七 6，十四 2；參：撒上十二 22，撒下七 24；詩一三五 4）；此處保羅把這些用語拿來指 * 教會。

猶太教非常讚揚「熱心」為神。雖然在這個時期，熱心和 * 奮銳党最有關聯，但保羅不太可能會隱指那個團體，何況革哩底人可能根本不知道它的存在。他的用法大概是指這個字的一般含義，即為律法或為神的緣故不和人妥協。（儘管可能性不大，但革哩底的猶太人或許曾受到古利奈〔Cyrene〕緊張情勢的影響，位於北非海岸的這座城，是在革哩底的南邊，不過兩座城屬於同一個羅馬轄區。在保羅寫這封信十年多之後，古利奈的緊張情勢演變成暴動，又過了四十年左右，則爆發了全面的反叛。這樣的革命情懷是巴勒斯坦的殘餘奮銳黨人到那裏後所挑起的。）

二 15～三 8

生活見證的目的

保羅在本段提出他們以生活作見證的目的（二 5、8、10）：神希望人人得救，因祂付出了很大的代

價來完成救恩。如今若要平息世人對基督教的反感，惟一的途徑就是活出無可指責的生活。

二 15　保羅鼓勵提多，要將二章 1～14 節純正的道傳遞下去。

三 1　效忠政府，服從當局，常與家人應有之責任的勉勵放在一起（見二 1～14 的前言）。面對顛覆的誹謗，這方面的勸導和家人的責任同樣重要，甚至更加重要，因為羅馬人最憎恨反叛性強的信仰。

三 2　對待人最美善的境界，是能向每個人都流露恩慈，包括敵人在內；以這個吩咐作為保羅論人際關係的高潮，十分恰當。

三 3～4　哲學家有時會勸人效法神的性情；保羅在此用神對罪人施展慈愛、拯救他們為理由，說明基督徒為何應當善待所有的人，甚至包括敵人在內。哲學家形容大多數人都「被情欲和宴樂奴役」，直到被哲學的真理所釋放，才得脫離其捆綁；保羅同意他們對人類困境的評估，但是卻認為另有一個解決的辦法（三 5）。

保羅此處所用神「對人類所施的慈愛」一詞，異教的道德家特別用來指人對人必須存有的同情；對保羅而言，神在* 基督裏已經向人類顯出同情。有時這個詞也用在至高神身上，不過它更多用來指皇帝的慈惠。保羅表明，當代文化視為最寶貴的美德可以反映出神本身的性情。

三 5　* 愛色尼人和一些猶太人把 * 聖靈與潔淨相連，主要的根據是以西結書三十六 25～27，那裏說，神潔淨百姓脫離偶像。巴勒斯坦的猶太教以* 浸禮表示決心皈依，因此這裏浸禮成了皈信的自然象徵（參：約三 5 的注釋）。

三 6　有關聖靈的「澆灌」，參：約珥書二 28（引用於徒二 17）。

三 7～8　「稱義」是指在神的法庭前「被判為義」，或「得以免罪」；按照 * 舊約和猶太人的教導，犯罪者必須定罪，只有無辜者才得免罪。但在舊約裏，神因著立約的愛，曾應許要高舉祂的子民，單因他們忠於祂，便宣告他們在義中；參：羅馬書一 17 的注釋。「後嗣」反映出舊約承受應許之地的意象，早期猶太教自然將這幅圖畫發展成進入未來的 * 國度。

有關「永生」，參一章 2～3 節的注釋；有關「盼望」，亦參二章 13 節的注釋。保羅和猶太教一樣，認為永生將在這世代的末了、死人* 復活、新世代開始之時完全實現。但是對保羅而言，這個盼望已經由 * 基督的復活掀開了序幕。

三 9～11

避免分裂和離間之人

若要保持基督徒團體的和諧，使成員彼此和睦相待（三 1～2；參：創二十六 18～22），要點之一便是不和離間之人來往，這些人的不順服會破壞見證。

三 9　家譜和 * 律法的細節（包括猶太律法專家對希伯來字的拼法或重音標示的爭論）實在是瑣事，與 * 舊約真正關注的核心問題並無關係（參一 10；提前一 6；提後二 14 等的注釋）。

三 10～11　譯為「喜好結黨」（NASB）或「製造紛爭」（NIV）的詞，並不一定總是用來指負面的事；相關的名詞乃指哲學家的不同派別，而 * 約瑟夫用它來指猶太教內不同的思想學派。但保羅在此是從負面來用它（加五 20 也相同；參：林前十一 19），指分門結黨，或分裂的傾向。他可能是指會眾當中的假教師，或是他們的 * 門徒（參：多三 9，連同一 10）。

猶太律法要求，在將一個人帶到宗教團體面前公開管教之前，必須先在私下進行幾次糾正；這個過程使犯規者能有充分的機會悔改。對不肯悔改的犯規之人，最嚴重的刑罰方式之一，就是將他趕出團體一段時間，或直等他肯真正 * 悔改。保羅只將這種刑罰用於最嚴重的情況，因此這裏的紛爭一定相當嚴重；那個人已經使自己自絕於團體之外。

三 12～15

結尾諸事

三 12　尼哥波立在亞得里亞海靠希臘的一邊，距義大利東岸約兩百哩之遙。這個城靠近海岸，只建了約一世紀之久，並不是一座大城，也不是 * 冒名寫信的人會注意到的地方。約三十年之後，* 斯多亞哲

學家* 伊比德圖（Epictetus）被逐離開羅馬，便到這裏定居，因此這座城在保羅的時代可能也舉辦過哲學辯論（因此基督徒有機會在那裏作見證）。保羅顯然是想繼續前往羅馬，他當時正要離開亞西亞，橫越馬其頓，到尼哥波立去等提多，而提多則在接到保羅的信後，要從革哩底往上走。冬天的時候無法航海，因此保羅會等在那裏（見：提後四 21 的注釋）。

提多後來向北方去，到撻馬太事奉（提後四 10），那裏可能從前已經開展過事工（羅十五 19，提到同樣的地區）。後來保羅從羅馬打發推基古去找提摩太（提後四 12），因此可能他打發亞提馬去找提多。

「亞提馬」之名與希臘女神亞底米為複合字，不過由這一點並不能得出結論，說他是猶太人還是 * 外邦人。在這段時期，埃及和其他地方的猶太名字，有以「亞提－」為字根的複合字；參：猶太基督徒「亞波羅〔Apollos〕」，他的名字也取自希臘神祇亞波羅，情形與此處類似。

哥林多的亞波羅神廟遺跡



三 13 「律師」可以指猶太律法專家，但在* 散居之地，更可能指精通羅馬法的學者。這類法學家受過 * 修辭的訓練（就像亞波羅；見：徒十八 24 的注釋），是有名望的人。相對來說，古代有些職業，如醫生，有時則是奴隸；律師一般的社會地位都相當高。

「西納」和大部分名字一樣，在猶太的墓碑上可以找到，因此根據他的職業並不能排除他是猶太人；或許他和亞波羅都是亞曆山太猶太人當中受過教育的佼佼者。

這一節成為小型的「推薦信」，讓西納和亞波羅能受到接待（見一 8 的注釋），他們可能是將這封信帶給提多的人。「幫助」意味著供應他們所需，提供他們路費，讓他們能繼續前往最後的旅行目標——也許是革哩底南方，也許是亞曆山太。

三 14 此處保羅是在吩咐人要施捨（參：林後九 6～8；加六 6～10 的注釋）。

亞曆山太的地下墓窟



三 15　信末的這種問安是當時的習慣，有時包括「凡愛我們的人」之類的話，以此來稱呼那些適合接受一般問候的人。

亞曆山太地下墓窟的主陵墓

_



腓利門書
導論
作者　幾乎所有學者都接受此封信為保羅所寫；其風格與內容正符合保羅的特色。

奴隸制度與腓利門書的背景　所有的奴隸法都論及奴隸兩方面的地位：一方面他們是人，但另一方面就經濟而言，他們可以作為財產來買賣；羅馬法也不例外。主人處死奴隸是合法的，而如果主人遭到謀害，所有的奴隸都會被處死。在帝國的某些境內（如：義大利），奴隸是農場的主要工人；他們與自由農人會爭取同樣的工作。開礦的奴隸生活最差，由於礦坑的條件極糟，他們很快就會死去。

不過幾乎在所有的職業裏都可以找到奴隸，就社會地位而言，他們比自由農人更容易晉升；他們與美國和迦勒比海一帶大部分的奴隸不一樣，因為他們可以靠工作來換取自由，有些得自由的奴隸還變成相當富有。這種社會地位的變動性，對家奴尤其適用——保羅書信中只提到這種奴隸。就經濟和社會狀況而言，這些奴隸比大部分羅馬帝國的自由人都強，何況未來他們還可能得著自由，自定前途；大部分自由人都是鄉下的農民，就是向富有的地主租地耕作的佃農。

有幾位哲學家說，奴隸也是人，可是他們不曾建議主人釋放奴隸。幾乎所有人都認為奴隸制度是理所當然的，只有幾個人曾簡略地說它「違反自然」；他們的觀點卻極不受歡迎，以致這樣的言論只存留在反對者的批評之中。保羅給腓利門的資訊超乎當時任何檔之上，他不僅為一位逃走的奴隸求情，還要求釋放他，因為他已經成為基督徒。這個範例影響極大，因此許多早期美國蓄奴的人甚至不願意他們的奴隸接觸基督教，恐怕他們不得不釋放這些奴隸；後來才產生一種扭曲的基督教資訊，主張維持奴隸制度（參 Albert J. Raboteau , Slave Religion [New York: Oxford University Press, 1978]）。

才華橫溢或受過教育的男性奴隸，常受到主人的信賴，作為他的代表出去辦事，或管理主人的財產。這些奴隸有時可以利用機會賺到足夠的錢，以買到自己的自由（他們所賺的錢按法律是屬於主人的，不過主人常讓他們自己管錢）；而有些人則會利用出去辦事的機會逃跑。若要安全的逃走，必須遠離主人所在之地（保羅在本書中提到的個案，是從弗呂家跑到羅馬），所以他們可能會拿走主人的一些錢。若被逮到，一定會受嚴厲的刑罰。這種偷竊或許是第 18 節所指，不過保羅在那裏或許是指腓利門自己想為阿尼西母還錢。從古代奴隸主人的角度來看，逃跑的奴隸離開的日子，就是金錢的損失，可以合法視為被竊的財產，而收容他的人就必須還錢。可是更重要的是，奴隸本身並不便宜，而腓利門可能已經另外買了一名奴隸來代替他。

舊約的 * 律法要求保護逃走的奴隸（申二十三 15～16），但是羅馬法要求保羅把阿尼西母歸還給他的主人，否則他就會受到嚴重的處分。保羅利用他和腓利門的關係來求阿尼西母的釋放：在標準的「薦信」裏，可以替某一個地位低的人，向與自己地位同等（有時地位較低）的人求情。保羅在社會上或經濟上與腓利門並不同等，但身為屬靈的父親，他有理由站在平等的地位上講話——這是古代友誼的特色。

結構與形式　這封信是「推薦信」，是 * 庇護人為他底下的 * 受庇護者而寫，向和他地位相同，或地位較低的人求情。這封信也是「熟慮式* 修辭」，古代用來說服別人改變行為或態度的講辭或文字。保羅開頭說明請求（4～7 節，exordium），接下來提出理由，主要的內容是證明（8～16 節），最後則是全案的總結（17～22 節，peroratio）。保羅運用當日論證的方式，來說服富裕而有教養的腓利門，他一定認為這樣的論證極有道理。本信能保存下來，顯示保羅成功地說服了腓利門，如果他沒有釋放阿尼西母，就一定不會保留這封信，又將它流傳出去。這封給腓利門的信是保羅現存書信中最短的一封，只需一張蒲草紙就可寫完。

注釋書　見歌羅西書的導論。有關保羅對奴隸制度的看法，參 S. Scott Bartchy, First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21, SBLDS 11 (Missoula, Mont.: Society of Biblical Literature, 1973)；亦可參 Craig S. Keener, Paul, Women and Wives (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992), pp. 184-224，其中講解了保羅對家奴的論點。

1～3　有關家庭 * 教會，參：使徒行傳十二 2 和羅馬書十六 5。古代的宗教團體會在富裕的屋主家中聚會，主人則在這類團體中享有高位，就像他們的 * 庇護人一般。古代的作者對家庭的定義，不是按照血親，而是按照權力架構：自由人和他的妻子、孩子與奴隸（不過只有收入豐厚的人能擁有奴隸）。收信人住在弗呂家（參：西四 17）。

這個地點是根據相當可靠的證據，而不是根據名字的特色。

「亞腓亞」是弗呂家常見的名字，比「腓利門」更普遍，不過在別的地方也曾出現，包括巴勒斯坦在內。

4　保羅有固定禱告的時間，這是一般敬虔猶太人的習慣（可能一天至少兩小時）；參：羅馬書一 10。信中的感恩很常見，而保羅在此（4～7 節）是按照他平時的習慣，用感恩當作贊許的頌德。這種頌德在演講中常會用到，藉稱讚聽眾來搏取他們的好感。

5～6　譯為「團契」（NASB、TEV）或「共有的」（NIV、NRSV）常是指商業上的合夥，或共有財產（參 7 節）。腓利門就像是 * 教會（2 節）的 * 庇護人。

7　在古代的希臘羅馬，特別在猶太教中，接待乃是非常重要的美德。富有的主人常會招聚在經濟上差他們一截的人，有時是他們所屬宗教團體的成員，到自己的家中，請他們用餐；腓利門和其他富有的基督徒，在自己的家庭教會中提供這樣的飲食。古人的信常見的特點之一，就是提到作者與收信人共用的情誼；這在友誼書信裏，或作者即將拜託收信者一件事時，顯得分外重要。

8　腓利門的社會地位很高，這是他的文化特別注重的事；不過他承認，在信仰裏，保羅屬靈的層級比他更高。

哲學家常受到這類富裕人士的資助，在宴會裏發表演說，或擔任教師，但保羅聲稱自己的角色不同凡響，是一般哲學家所不能及的。哲學家可以成為富有 * 庇護人的 * 受庇護者，可是保羅在此暗示，他是腓利門屬靈的庇護人。哲學家用「何為合宜之事」（NASB；「你應當如何行」，NIV）作為倫理判斷的標準。

9　* 修辭學家（專事演說之士）喜歡如此講論：「我可以提醒你這點，但是我不這樣做」，即一方面提醒，一方面假裝不這麼做。保羅的文化重視對長者的尊敬，因此他以自己的年齡作為理由。

按照古代的一個定義，保羅在此所用的詞（「有年紀的」，KJV、NASB；「老人」，NIV、NRSV），可以指四十九歲到五十六歲；但是 * 新約作者的用法通常很寬鬆，可指任何一位不再「年輕」的人。根據新約其他的證據，保羅當時可能五十七歲左右，上下最多差五歲。

雙方的情誼也可成為拜託人做事的基礎；既是朋友，就有互惠的責任。

10　教師常稱 * 門徒為「兒子」。保羅的請求，要點為：不應該把自己屬靈* 庇護人的兒子當作奴隸。訴諸感情在古代的論證中乃屬必要。

11　此處保羅是用阿尼西母的名字作文字遊戲，這個名字的意思是「有益處」，在奴隸中很普遍，理由不說自明。富人對奴隸（顯然包括弗呂家的奴隸）典型的看法為：他們既懶惰，又不守規矩。

12～14　奴隸有時會被主人釋放，讓他們去作廟裏某位神祇的奴隸；保羅在此是要求腓利門釋放阿尼西母，讓他能為 * 福音效力。他不單以自己的權柄為由，也以腓利門是他朋友的美譽為由。逃跑的奴隸一般很怕被捉到，送回主人家，而保羅對阿尼西母的關切，在此十分明顯。

15～16　羅馬法視奴隸是人，也是財產；然而自己的弟兄當然不可以視為財產。「接他回來」或「得他回來」的片語，很像商場裏收據上的字樣，可是在此並不是財產的交易——即腓利門把阿尼西母接回來當奴隸，反倒像是歡迎一位家人歸來。「離開了你」（NASB）暗示其中有神的主權，這個道理是猶太教所接受的，腓利門無疑也認定為真確。

17　「同伴」常是正式的商業用詞（見 6 節的注釋）。羅馬社會很重視地位，保羅此處乃是告訴這位在社會上地位比他高、卻尊重他事工的人：我們是平等的，而如果你接納阿尼西母作我的代理人（授權的代表），就必須接納他，視他與你平等（參如：太十 40 的注釋）。古代的推薦信通常會要求朋友視攜帶信件的人「如同是我一樣」。

18～19　此處保羅採用的辭彙，一般是用在正式的確認債務上；承認欠債的信，通常會寫「我必償還」的承諾，還有負債者的親筆簽名。由於這是白紙黑字，所以應該具法律效力，倘若腓利門真要保羅負責

的話——當然這是不太可能的。不過，腓利門也欠了保羅的債；保羅在此又用了* 修辭學「不必提」而又去提的技巧（8～9 節）。按古代的社會風俗，朋友有互惠的責任；腓利門欠保羅的情是最大的——即他「自己」，他信主所得的新生命。

20　可與第 7 節的「暢快」相比；保羅要求腓利門，要像款待 * 教會一樣，同樣顯出接待的盛情。

21　「做的事甚至超過我所說的」（NASB）意思是，腓利門必會釋放阿尼西母（參 12～14 節）。職業演說家常用這類話拜託人：「知道你是好人，你一定會樂意聽我的請求」，或「允許我這樣的要求」。

22～25　富裕的 * 庇護人會接待遠客，保羅既是腓利門靈裏的夥伴，便期待他會這樣行。其實，招待有名的客人到家裏住，亦是一種光榮。
{

希伯來書

導論

文體　這份文獻的希臘文十分優美，在* 新約裏面和路加福音—使徒行傳並駕齊驅；作者必定受過高深的 * 修辭學和寫作技巧訓練。

日期　由於提摩太不久之前剛出獄（來十三 23），而本書的寫作地點顯然是義大利（十三 24），因此我們可以假定，提摩太是在尼祿的逼迫時期於羅馬被捕（可能在他來探視保羅之後不久，提後四 21），而在主後六十八年，尼祿（連同他的政策）過世時被釋。書中提到提摩太，而未提到保羅（他於主後六十四年過世），這頗符合主後六十八年的情形。這個時候，從羅馬的角度來看，猶太地反羅馬的戰爭結局已然很明顯，所以論到舊的聖殿制度將快「歸於無有」（八 13）也相當合適——這個過程於主後七十年結束，聖殿完全被摧毀。作者不能宣稱說，聖殿的祭不再獻上（如果能夠的話，他必定會宣告），由此可見，寫作日期必在主後七十年之前。

作者　從文體的觀點，本信不太可能出於保羅之手；至於其他的新約作者，文筆的能力最接近的是路加，但是本書的文體又不儘然像路加的作品。作者似乎是位有影響力的人物，旅行的範圍和提摩太一樣（十三 23），收信者可能住在東地中海一帶，他們頗聽他的話。因此，西拉自然會是人選之一（主後六十四年時，他在羅馬，彼前五 12）；他是具有羅馬公民籍的猶太人（徒十六 37），可能亦是位文士（彼前五 12），故教育程度足以寫這樣一封信。另一位可能的作者是亞波羅，更多人持此觀點，因他在亞曆山太受過修辭學的訓練，或許也受過哲學訓練，因此特別適合寫這樣的一封信；在受保羅影響的 * 教會中，他一定亦備受尊敬，被視為保羅的同工。在希伯來書寫作之前幾年，他似乎離開了羅馬，向東或向南而去——多三 13，但他可能已經回來。其他的看法，如巴拿巴，或百基拉，固然亦有可能，但是沒有特別值得推薦的因素。

讀者　讀者顯然主要是猶太人，他們受到壓力，要他們放棄基督徒的特色（或者來自 * 會堂，或者來自 * 外邦人對基督徒的逼迫）。從前他們的財產曾被沒收（十 34），這情形不符合哥林多或以弗所（某注釋家持不同看法，他用極豐富的想像力，很巧妙地建立了一套說法，說此信是寫給哥林多人，而哥林多前書和其中的一些特點相配）。但是十三章 23 節暗示，讀者乃是保羅圈內的人（即：不會在亞曆山太，雖然那裏的人也認識亞波羅）。早期的逼迫符合帖撒羅尼迦的情況，馬其頓的腓立比也有可能，不過小亞細亞或敘利亞某個猶太人占多數的團體似乎更為恰當。（有人根據十章 32～34 節和十三章 24 節，主張讀者為在羅馬的人；希臘文的品質或許更配合住在較東邊的讀者，不過這個論證無法讓人下定論。如果我們將十三章 24 節解讀為寫作地點在羅馬的某處，讀者也不可能是羅馬人。）無論讀者在哪里，這位作者自然流露的深度希臘文修辭技巧，以及他對猶太教的解釋，必定能引起他們的共鳴；最接近的模擬是亞曆山太的 * 斐羅之作品。（本信亦和巴勒斯坦的 * 死海古卷，以及 * 啟示文學的主題有相似之處，這並不讓人意外；我們看古代的猶太教，必須盡可能從不同的來源拼出一幅圖畫。不過本信與斐羅的作品明顯類似，故必定受到 * 希臘修辭學訓練的影響。）

* 風格　有些學者認為，這份文獻是詩篇一一〇篇的 * 米大示講章（見：來十三 22）；對這篇詩篇的解釋的確是本書的重要部分，這是無可否認的。（至於本書是針對五旬節所讀經文之米大示之建議，雖然不無可能，但是這段期間並沒有證據可證明地中海一帶的會堂已採用三段式讀經，這是後期才出現的。）本書比較像短論，不像一般的書信，它只在結尾部分有問安語。可是古代有一種書信的形式為「散文式書信」，就早期的猶太教和基督教而言，這便類似寫成文字的講章或資訊；希伯來書很像這種「散文式書信」。

結構　* 基督比天使更偉大（一 1～14），祂勝過傳交 * 律法的天使（二 1～18）；這個對比讓作者論證說，基督比律法更偉大。祂比摩西和應許之地更偉大（三 1～四 13）。祂是按著麥基洗德的等次作祭司，因為祂帶來的是新約（第八章）和天上聖殿的事奉（九 1～十 18），所以比 * 舊約的祭司制更偉大（四 14～七 28）。既然如此，跟隨祂的人應當將信心堅持到底，無論代價如何，都不要走回頭路（十 19～十二 13）。就像許多信件一樣，作者在神學討論之後，便提出與主題相關的道德勸勉（十三 1～17）。全書到處點綴著謹防背道的警告，指出拒絕新約的刑罰，比拒絕舊約更嚴重。

論點　作者根據聖經來論證，這是當時優秀的猶太教詮釋家所用的模式；他的方法在* 死海古卷、* 拉比的著作都可找到，而 * 斐羅尤其愛用。他的論證有時會讓現代的讀者不知所云，或不服氣，然而他提出的理由主要是針對原初的讀者，他們對他所用的論證方式十分熟悉。他用這種方式，是要說服和他文化相仿的讀者，就此而言，他的論證相當高明；不過對我們的文化而言，有些論證必須重新架構，我們才能心悅誠服。因為作者的論證常甚為複雜，故本書對希伯來書的注釋也比對許多新約書卷的注釋更加仔細。

注釋書　最好的注釋書是 William Lane, Hebrews, WBC 47 (Waco, Tex.: Word, 1991)。保守派的注釋，除了 F. F. Bruce 所著 The Epistle to the Hebrews, rev. ed., NICNT (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990)，以及 D. A. Hagner, Hebrews, GNC (San Francisco: Harper & Row, 1983) 之外，舊注釋書中，James Moffatt, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1924) 也很出色；Hugh Montefiore, A Commentary on the Epistle to the Hebrews, HNTC (New York: Harper & Row, 1964) 亦頗有幫助，文化方面的資訊不少，只是他對整個狀況的架構偏離了重心。

亞歷山大的會堂



地下墓窟主陵墓石棺上的浮雕

–



一 1～14
基督大過天使
　　* 基督比天使更超越，所以比 * 律法更偉大，因為律法是經由天使傳來的（二 2～3）。作者可能也用這個比較來駁斥降低基督的神性，使祂與天使同等的說法；持這類看法的讀者可能是想要討好反對他們的非基督徒猶太人。

一 1～2　這兩節堪稱為古代雅典式希臘散文中最鏗鏘有力的傑作之一，其中用到的文學技巧包括頭韻（第 1 節有五個希臘文以 p 開頭）等。作者的用語似乎也仿效德訓篇的序言開頭的話，這卷猶太人的智慧書在這段時期流傳很廣，他的讀者一定相當熟悉（現代讀者可以在次經裏讀到）。
　　此處將基督呈現為最終極的神的道（譯注：「道」可譯為「話語」）；古代猶太教將神的道與祂的智慧等同。* 舊約曾提到，神透過智慧或祂的話語創造萬物（如：箴八 30；詩三十三 6，暗指創一），而猶太教則將其進一步發揮。基督既是神全備的話語，就比神在律法中的啟示更超越，因律法雖是神真實的啟示，卻只是部分，並不完全。
　　「最後的日子」是舊約對末日的用語（賽二 2；結三十八 16；何三 5；彌四 1；參：申四 30、32，八 16），如今已由 * 基督引進。「繼承人」持有立他為繼承者之人的產業所有權狀；參第 4 節「承受」的注釋。

一 3　用希臘文寫作的猶太作者常說，神的智慧是神真正的「形像」（如 KJV 所譯），是神的原形印章，藉此神將祂形像的印記「印在」（參 NRSV 此處）其餘的受造物上（就像錢幣加印的圖像）。坐在至高君王的右邊，表明最高的榮譽，也暗指詩篇一一〇1，即一章 13 節所引用的。「洗淨」罪是祭司的工作，此處的提及，是預告本書後來會談到這題目。

印有皇帝圖像的羅馬錢幣
–

一 4　有些 * 散居的猶太作者認為，天使在創造中也有份，但是早期的基督徒作者不斷否認他們曾扮演這樣的角色（西一 16），而許多猶太教師也反對此說。這裏說，耶穌的高升使祂享有一個頭銜：兒子（一 5），因此祂的地位遠高過天使。（有些猶太教師說，神把律法賜給以色列，就是讓他們享有比天使更高的聲望；不過此處所論的，不是要和以色列相較，而是更偉大的事，因為一章 1～3 節說，耶穌本身就是神的智慧，而祂又是「兒子」，天使則不是；這個頭銜曾泛指天使，如：約伯記一 6，但耶穌卻被區別出來，成為「那兒子」。原初的讀者可能有人想妥協耶穌的神性，但仍視祂為超人，他們或許也想

將祂與天使等同，正如第二世紀的一些猶太基督徒所行；但如果這是當時的狀況，作者便是在否定這種比較，認為是不充分的，二 5～18。）

一 5　作者引用詩篇二 7 和撒母耳記下七 14，這些經文當時已經與 * 彌賽亞的臨到拉上關係（在* 死海古卷中）。猶太詮釋家常會以一個鑰字將經文串在一起，此處的鑰字是「兒子」。詩篇第二篇和好幾段 * 彌賽亞經文一樣，原先是慶賀撒母耳記下第七章神給大衛後裔的應許；「生」是指皇家的加冕——對耶穌而言，即指祂的高升（參：徒十三 33 也類似）。第 13 節再度用修辭式問題論這一節，表明這是框架式的結構，把第 5～14 節含括起來，成為完整的一段思想（不過 * 散居之猶太人常用修辭式問題來引出聖經的話）。

一 6　「長子」進一步指出大兒子繼承產業的權力，他的份為晚生之兒子的雙倍（申二十一 17）；在詩篇八十九 26～27 中，這是大衛後裔之王的稱號。作者用 * 七十士譯本申命記三十二章的一段經文，來說明耶穌加冕作王，因此超越天使，這一章的經文是早期基督徒作者最愛選用的，* 散居的猶太人也拿這段經文和詩篇一同用在崇拜中。（這些詞句在後期馬索拉經文的希伯來文抄本中並沒有保存下來，可是他們出現在* 昆蘭的申命記希伯來文抄本中，可見有一些希伯來文抄本有這句話，而希臘文的譯本可能由此而來。）

作者可能是按照猶太式的詮釋法來解讀這段經文：他推敲文法的細節，而把「神」和「他」分開。（他的讀者或許會想到一種猶太傳統，即亞當受造之時，神命令祂的天使要尊崇他，因為他是神的形像。）

一 7　雖然詩篇一〇四 4 可以指神用風和火為祂的使者，但第一世紀的猶太作者通常將這段經文作其他解釋，而認為天使是由火造成。這個觀念也符合一些希臘人對元素的揣測。許多人認為，靈魂是由火（就像星星一樣）或氣造成；* 斯多亞派說，整個世界將被消解，回到它所出自的原初之火中。作者的重點只是，天使在本質上是低於神，和兒子不同（一 8）。

一 8～9　詩篇四十五篇可能是為一場皇室的婚禮慶典而寫，但是其中提到神對王的祝福，且可能直接稱他為神（至少在此處所引用的希臘譯本是如此）。猶太詮釋者儘量按照字面來作解釋，因此希伯來書的作者要求同為基督徒的猶太讀者，必須承認這篇詩明文的意思。詩篇四十五 6（來一 8 所引）既是對神說話，自然可假定四十五篇 7 節（來一 9 所引）也是對著祂說。（後來的 * 拉比把這段經文用來指亞伯拉罕，一段後期的 * 他珥根將前面一節經文用來指 * 彌賽亞；但是希伯來書的作者對這兩種傳統可能都一無所知，而前者可能代表反基督教的護教言論。）但是詩篇四十五 7 將這位神和他所敬拜的神區分出來，因此，父神與子神的區分是可以的。希伯來書的作者在這一段裏明確肯定* 基督的神性。

一 10～12　猶太和希臘的作者有時會以「他又說」，或「及」來將引句斷開。詮釋者常會用同樣的鑰字或概念，把經文串在一起；作者引用詩篇一〇二 25～27，根據是希伯來書一 8 所提，神的寶座是「永遠的」（在上下文中，這段 * 舊約經文也向神立約的子民保證神的信實，儘管個別的人都會死）。

一 13　作者引用詩篇一一〇1 是很自然的，因為神的「右邊」是指祂寶座旁邊的地方（一 8；參：所羅門智慧書九 4，十八 15 也可能為此意）。整個引言也包括神向兼祭司的君王說話（參：來五 6 的注釋），稱他為主，與一章 8～9 節的引言類似。由此可見，作者精通猶太式的解經技巧。

一 14　他在一章 7 節已經向讀者證明，天使都是「服役的靈」。他們不單服事承受更大之名的那位（一 4），也服事承受救恩的人（14 節），這說法應當會引起猶太讀者的共鳴，他們很熟悉神會差派守護天使保護義人的觀念。

二 1～4

拒絕基督的話

根據一般猶太人的思想，凡是故意拒絕 * 律法的以色列人，便無份于未來的世界；有一些教師認為，這種罪甚至無法得到赦免。在猶太教裏，故意的行為總比無意的行為要負更重的責任。

有一種猶太傳統廣為人知，即神是透過天使賜下律法（徒七 53；加三 19；* 約瑟夫；* 禧年書）。* 拉比則較喜歡強調在場的天使何其眾多，都是為了以色列的緣故。這個傳統可能有些根據，因為在出埃及記裏，神和祂的天使有時互換使用（參：出三 2），而詩篇六十八 17 與西乃的傳統有關，更重要的則是申命記三十三 2（在* 七十士譯本裏尤然，那裏宣稱，祂的天使與祂同在，在祂的右邊）。

既然 * 基督比天使更偉大（來一 1～14），若拒絕祂的話語，就比拒絕那由天使傳來的話更嚴重（二 2）。這是猶太式「更何況」的論證：倘若較小的論點成立，更大的論點就更應當成立了。有些學者主張，第 1 節裏是以船隻漂走為比方，第 2 至 4 節則為明顯的法庭用語。
｛

二 5～18
基督是人而非天使
有些第二世紀的猶太基督徒承認耶穌超越凡人（suprahuman），但卻不願意冒犯猶太同胞（他們堅持神的獨一性，不容耶穌具神性），因此將耶穌描繪成一位天使長。本書信的讀者可能已受這種傾向的誘惑，因此作者提出嚴厲的警告，反對這種觀點。* 基督是神，也成了人；但祂從來不是天使。

二 5 * 舊約和猶太人的教導都宣稱，神的子民要在未來的世界裏與祂一同掌權，就像起初神要亞當夏娃為祂治理大地一樣。作者接著援用一段特別的舊約經文來證明這一點，即：詩篇八 4～6，他以猶太式的 * 米大示方式來講解。

二 6～7 「有人在某處證明」（NASB）並不表示作者忘記他所引用的經文出自何處；這是一種表達把握的說法：重要的是神已經感動人說出這番話。* 斐羅也這樣使用類似的片語。作者能自然的引出詩篇八 4～6，是根據猶太人詮釋的規定，gezerah shavah，就是以鑰字或相同的片語串接經文。這段經文講到萬物臣服在某人的腳下，這和他剛剛才引用過的經文意思相同（一 13）。
詩篇八 4～6 宣稱，雖然人類本身算不得什麼，但神已經指定人類來管理祂所造的萬有，地位僅次於祂自己（暗指創一 26～27）。* 七十士譯本將這段經文解釋為「比天使微小一點」，而非「比神微小一點」（這裏所用的希伯來字，elohim，有時的確是指天使，而不是指神）。在這個世代，天使的能力的確比人還大，但是希伯來書的作者卻要指出另外一點。下一節中，他詮釋了這一段的翻譯，所用的方式是他的讀者所熟悉的傳統猶太詮釋法。
「人子」只是閃語對「人類」的說法，而作者在此似乎並沒有要從其中挖出更多的意思，不過，如果他想這樣作也未嘗不可，因為他把整段經文都用在耶穌身上。有些學者也將這段經文和以撒的捆綁相連，這個傳統稱為 Aqedah，但所引用的證據或許太薄弱，也嫌太晚，與此處的關聯似乎不夠。

二 8 猶太詮釋者常先說明，一段經文的意思不可能按其表面來理解（或不能單從表面來看），然後才論證，他們認為其真意為何。此處，由於受造之物現今並未服在人類之下，作者便能論證說，神原初對亞當的心意，惟有在未來世代才能重新成就在所有的義人身上（二 5）——這個道理和猶太教的看法一樣。而他也可以論證說，那位人類的代表如同新亞當，已經為所有的人開了路（二 9）。

二 9 在猶太人的思想中，這個世代是由天使掌管。耶穌顯然曾經比神和天使還小，但在嘗過死味後，祂在榮耀裏得冠冕（一 13）；因此這段經文不單適用于過去的亞當，以及未來神的子民，也已經在耶穌裏得到成全。作者可能將「微小一點」解讀為「暫時微小一點」，* 七十士譯本的詩篇八篇可以這樣讀；他也將「微小一點」和「以榮耀為冠冕」區分出來，不過這兩句詩在希伯來文裏是平行的。古代的猶太詮釋者通常會將經文按著最合自己觀點的方式來解讀。

二 10 * 基督既先成為微小，後來又被高舉，顯明祂是那些將承受未來世界之義人的先鋒（一 14，二 5）。譯為「作者」（NASB、NIV）或「隊長」（KJV）的字，archegos，意思是「開創者」（NRSV）、「領袖」（參 TEV）或「得勝者」。這個名詞可以用來指人和神祇的英雄、學派的創辦人、為跟隨者開路的人，以及為人類犧牲而得高舉為回報的人。「為萬物所屬、為萬物所本的」，是 * 斯多亞派的片語，形容至高之神，但是這個概念符合猶太人對神和神的智慧之理念，故* 散居的猶太作者廣泛使用，包括保羅在內（林前八 6）。作者所用的「完全」一字，在* 七十士譯本裏是指祭司授任的分別為聖；當代有些猶太文獻也說，一位義人若以殉道為畢生的冠冕，就是藉殉道而「得完全」。

二 11 這裏的思想亦是指，該段經文已經在耶穌裏得著應驗，因祂已經向前開路，然而經文還要再度應驗在其他的義人身上；在眾弟兄中間，祂是「長子」（一 6）。

二 12 為證明第 11 節的理論，作者引用詩篇二十二 22，這節經文可以用在耶穌身上，因為祂受過苦，

而該篇詩是講義人的受苦（福音書用其中許多經文來指耶穌的釘十字架）。

二 13　作者在此是引用以賽亞書八 17～18。以賽亞書八 17 是講到神，說祂是義人的聖所，卻是其他以色列人的絆腳石（八 14～15），按照猶太人的解經原則 gezerah shavah（將不同的經文用相同的鑰字串起來，如：賽二十八 16；詩一一八 22），這段經文和其他「石頭」的經文串連起來，便可以指 * 彌賽亞。在以賽亞書八 18，先知解釋道，他自己的孩子名字具象徵意義，為要向以色列作記號。作者可以引用這經文，因它緊接在八章 17 節之後，或許也因為它的用詞配合他的觀點（見：來二 12 的注釋）。不過，他這樣連接的原因，亦可能是因為以賽亞有一個孩子指向以馬內利，神與我們同在（賽七 14～16，八 1～4），而這段經文則宣稱，其他的孩子都是弟兄。

二 14～15　若要成為先鋒，為人類成為新亞當，耶穌就必須先成為人類的一員，如詩篇八 4～6 所言。古代的文學常講到死的可怕，不過許多哲學家則聲稱，自己已超越死亡。猶太文學已經將魔鬼和死亡相連，尤其在所羅門智慧書中（作者和他的讀者可能很熟悉該書）；有些後期的文獻甚至認為，* 撒但就是死亡的天使。耶穌乃是「得勝者」（參二 10 的注釋），祂好像希臘傳統裏的赫拉克裏（Heracles，譯注：宙斯神的兒子，為英雄），或猶太傳統裏神的神聖戰士形像（參：賽二十六 19～21，四十四 24～26）一樣，拯救了祂的子民。

二 16　作者仍然在闡釋詩篇八 4～6，提醒他的讀者說，* 基督是為神的子民（「亞伯拉罕的後裔」；或可參：賽四十一 8～9）作先鋒，領他們進入未來的世界，而不是為天使。* 舊約稱亞伯拉罕蒙揀選的後裔為「神的兒女」（如：申三十二 19；何十一 1）；作者是在向猶太基督徒說話，他們的同胞素來相信，偉大的未來正等著他們。基督已經高升，超過天使（二 7、9），祂的子民在來世也要如此（二 5）。

二 17～18　作者在此提出基督要成為人，來救贖人類的理由：大祭司的特色，就是要與百姓認同（參五 1～3 的注釋）。這個意象可能會讓古代許多人感到極有興趣，因為當時的貴族常不把一般人真正的需要當一回事，只是以免費的食物、大眾遊戲等，來安撫他們。有關「忠信」，見三章 2 節和 5 節的注釋。

三 1～6

基督比摩西更偉大

三 1　「天」召的說法，如 * 斐羅等喜好哲學的猶太思想家一定覺得頗有興趣，他們視地上的狀況為天上狀況的影子。希伯來書的作者大概是要表明，耶穌比摩西更超越，而摩西並不是大祭司。

* 撒瑪利亞的作者認為摩西是「* 使者」，有些猶太作者也如此視大祭司，不過為數很少。希伯來書的作者視耶穌為「使者」，即父所差遣、身負重任的大使，地位比摩西或地上的大祭司還高。斐羅視摩西為某種大祭司，可是 * 舊約和大部分猶太教都認為那是亞倫的角色，而希伯來書的作者大概只採取舊約的看法，就是他的讀者所接受的觀點。

三 2　在第 2～6 節裏，作者隱約依民數記十二 7～8 架構了一個 * 米大示，解說這段眾所周知的經文，而沒有直接引用它（亦參：* 七十士譯本的代上十七 14）。在該段經文中，神尊榮摩西，高過亞倫和米利暗，宣稱他比一般的先知更偉大，並提到「他在我的全家盡忠」。而耶穌便是「像摩西」這樣特別的先知，再沒有人能與之相比（申十八 15～18）。

三 3～4　許多猶太文獻以摩西為歷史中最偉大的人物，另一些亦認為他是最偉大的人物之一（如：僅次於亞伯拉罕）。建房子的人比房屋更偉大（3 節），這個論證猶太和基督徒作者都曾使用，說明造物主比所造之物更偉大（如 4 節）。這位作者認為耶穌便是造物主。古代的作者常根據雙關語來發展論證；這位作者是運用「房屋」的兩種含義：神的「全家」（三 2）和一棟建築（三 3～4）。

三 5　在猶太人的 * 啟示文學中，過去的象徵可以見證未來的事情，就像 * 斐羅和受柏拉圖主義影響的猶太人會認為，地上的「影子」能見證天上的實體。猶太讀者可能會聯想到摩西預見 * 彌賽亞時代，為其作見證的傳統（他有見異象的特殊能力，見：民十二 8）。第一世紀的讀者對民數記十二 7 的瞭解，可能和後期的 * 拉比一樣：神是全家的主人，而摩西是全業的管理者，就像許多管理者一樣，他也是位僕人。

三 6　長子自然是繼承人，父親還在的時候，他可憑父親的權柄在家事上作主，而父親過世之後，他便

成了主人。在* 舊約裏，神的家便是以色列；此處它是指忠心的餘民，就是順服神在* 基督裏之真理的人。

三 7～19

拒絕基督便如拒絕摩西

這一段是詩篇九十五 7～11 明顯的 * 米大示（注釋），且一直延續到四章 14 節，從那裏起，則是詩篇一一〇4 的米大示。這位作者就像其他猶太作者一樣，留意到經文的細節。以色列原本要在應許之地「安息」，可是作者指出，其含義不僅是指現今的世代，因這應許在今世從未完全應驗（四 8），故必定要到未來的世代才會成全。

三 7　古代的猶太教常將「* 聖靈」與 * 預言相連，而 * 拉比和一些人特別將說預言的靈和聖經的默示相連。

三 8～11　作者引用詩篇九十五 7～11，這段經文後來因在會堂的儀文中使用，而廣為人知，不過大部分第一世紀會引用詩篇的猶太人，對它也應該十分熟悉。這篇詩講到以色列在曠野裏的背叛，呼籲聽眾不要再像他們的祖先一樣。在曠野沒有進入應許之地的那一代人，于未來的世界中究竟是否有份，猶太教師會為此爭論；* 拉比相信，神的子民在今世可以透過受苦，來 * 贖自己的罪。但是詩人和希伯來書的作者似乎都認為，他們沒有進入未來的世界。

三 12～13　作者指出，詩人對「今日」的勸勉，到他們這一代仍然有效，這個說法和許多古代詮釋者一樣（尤其寫 * 死海古卷的那些人）。

三 14～15　詩篇陳明，如果神的子民拒絕不遵守聖約，便可能會被排拒在外；因此作者警告讀者，他們惟有忍耐到底，才能與 * 基督同享 * 國度（二 5～16）。

三 16～19　作者用希臘論證的方式，提出一連串修辭式問題，和顯而易見的答案，來強化他的論點。

四 1～13

惟有順服者得進入應許

四 1～2　以色列人在曠野背叛，因為他們不相信摩西對他們說的話；凡背叛 * 基督話語的人，就像摩西當代的人所行的一樣。

四 3～5　作者在此處理文法細節，正如當時一般猶太詮釋者的作法。神既然在創造世界的第七天就停工安息了，那麼，詩人所說「我的安息」究竟是指什麼？（把經文用鑰字串連起來，是猶太人解經常用的方法；後期猶太教的儀文同樣也把這兩段經文放在一起。）或許他是用這段經文指向未來；有些猶太作者相信，未來的世界才是最終的安息日之安息，即創造世界的最後階段。

四 6～7　摩西的那一代都沒有達到「安息」（三 16～19），定居在那地。其實，從約書亞之後所有的世代，都未能治服神應許給亞伯拉罕所有的地，惟有大衛和約書亞以幾乎達到而出名。因此詩人（詩九十五 7～8）會警告他自己的世代以及後人，要順服神的話，否則他們也會有同樣的遭遇。到 * 新約時期，巴勒斯坦在羅馬人的管制之下，而羅馬帝國未出現會結束的徵兆，幾乎所有猶太人都同意，他們國家的復興，以及他們在應許之地的安息，只會在末日實現，而大部分的人盼望，末日不久便會臨到。

四 8～9　「約書亞」和「耶穌」是同一個名字（只是希伯來文和希臘文不同的中文拼音譯法）；或許作者有意藉第一位約書亞來指向後來與他同名的那位。不過主要的重點為，約書亞未能征服全地（四 6～7；書十三 1～2）；因此應許仍有待應驗。

四 10～11　* 彌賽亞、* 聖靈和隨耶穌而來的一些事件，一般在猶太教裏是與未來的世代相連，因此早期的基督徒作者可以說，相信耶穌的人因著現今與神建立了關係，已經預先嘗到未來世界的滋味（參六 5 的注釋）。

四 12～13　神的話，就是以色列人從摩西所領受的話，和希伯來書的讀者在* 基督裏所領受的話（四 2），讓聽見的人再沒有藉口。猶太教承認，神能夠鑒察人的心思意念（如：詩一三九 23），而將這種能力歸

於祂的話或智慧，便十分自然。

亞曆山太的猶太哲學家* 斐羅講到，那遍佈宇宙之神的「道」（邏格斯，神那充滿宇宙的理性）有能力，可以將靈魂細分再細分，尤其可將它分為理性與非理性的部分；但他有時會把靈與魂視為同一回事，正如新約作者一般。此處的重點不是在分析人的本性為何，而是強調神的道可以透徹地鑒察人心，就像一把鋒利的劍，可以分開幾乎難以分開（但並非絕對不能分）的東西，無論是靈與魂，或是骨節與骨髓。

四 14～五 10

基督是大祭司

* 斐羅曾經將邏格斯——神的道或理性——描繪成神的大祭司，不過這可能不在希伯來書作者的想法中。事實上，這裏強調基督有人性，而斐羅在講大祭司為以色列的禱告時，卻刻意避免說他有完全的人性。其實，眼前便有一個更顯而易見的資料源：他對詩篇一一〇4 的解釋，而到了五章 6 節就更明確了。他曾在一章 13 節引用這篇詩，耶穌亦曾用這篇詩來指自己（可十二 35～37），而他的讀者既對聖經相當熟悉，便可能已經聯想到詩篇一一〇4。

四 14　見詩篇一一〇4，是希伯來書五 6 所引用的。* 啟示文學傳統將天描述為敬拜的地方；天上聖殿的意象，在啟示錄裏特別突出。後期 * 撒瑪利亞的典籍中說，摩西曾以大祭司的身分事奉（有些猶太典籍說他曾升上天去領受律法）；但是基督徒描述耶穌身居這個角色，可能比撒瑪利亞典籍論摩西還要更早。

四 15　作者繼續這個主題，論到 * 基督雖經驗人性，在順服上卻未曾絲毫妥協（二 14～18）。他的讀者或許不熟悉耶路撒冷的大祭司濫用權責的情形，倘若知道，他們一定會認出此處與大祭司擺貴族架子的景況完全相反。

四 16　約櫃在* 舊約（如：撒下六 2；詩八十 1，九十九 1；賽三十七 16；參：詩二十二 3）和古代近東（在那一帶，君王或神祇常被刻畫為坐在寶座上，下麵為展翅的生靈），都象徵神的寶座。但是約櫃是不可以接近的，放在聖殿的至聖所，與外界隔離，甚至大祭司一年也只能就近一次。基督已經開闢了敞開的大道，讓跟隨者得以進到神面前（十 19～20）。

五 1～3　作者一方面繼續四章 15～16 節的主題，一方面也顯明，* 基督比其他大祭司更超越，因為他們會犯罪（利九 7，十六 6）。

五 4　作者按照 * 舊約所記大祭司承接聖職的律法；在他當時的巴勒斯坦，大祭司的職位淪為羅馬所賞的政治優惠。然而，在巴勒斯坦以外，這卻不是問題。作者乃是講到神在聖經裏所規定的系統。

五 5　作者再度引用詩篇二 7（參：來一 5 的注釋），藉它來證明，* 基督加冕為王，是出於神的主動。在下一節裏，他把王的身分與大祭司相連。

五 6　雖然羅馬人也有一位權力很大的大祭司（至高僧，pontifex maximus），不過作者所用祭司制的模式和其細節，無疑完全來自舊約和猶太教的傳統。麥基洗德是位迦南的祭司兼君王（創十四 18）；因此，「照著麥基洗德的等次」首要的意思，便是這位祭司同時是君王。以色列只有一個朝代有祭司兼君王，就是在哈斯摩寧時期，即他們推翻敘利亞人的統治，而還沒有被羅馬征服的那段日子；有些猶太人反對這兩者的結合。* 死海古卷便將受膏的大祭司與受膏的 * 彌賽亞王區分出來，這有其必要，因一位來自利未支派，另一位來自猶大支派（參七 14）。可是麥基洗德並不是利未人；未來像他一樣的祭司兼君王，必定不是從猶太人的祭司系統出身。

* 拉比後來辯稱，詩篇一一〇4 的意思，是神將麥基洗德的祭司職從麥基洗德轉到亞伯拉罕身上；他們如此講論，有可能是為要駁斥基督徒的聲明，說這一節是指耶穌。在一些猶太典籍中（死海古卷），麥基洗德是以天上人物的身分出現，可能是米迦勒；而在猶太文學中，有時他也和末世相連。作者並沒有援用這些聖經之外的傳統，因為或許有人會用這類資料將 * 基督貶抑為天使（二 5～18）；詩篇一一〇4 本身的陳述，對他的論點已經足夠。

五 7　猶太教強調，神垂聽敬虔人的呼求；不過，神對耶穌禱告的回答，是 * 復活，而不是逃避死亡。

此處作者的資料源可能是詩篇二十二 5 和 24，但更有可能他和讀者都很熟悉耶穌在客西馬尼園的掙扎，以及向神的委身。

五 8～10　管教，包括鞭打，是希臘教育很主要的一部分。古典的希臘作者強調從痛苦中學功課，而 * 舊約和後期的猶太智慧典籍將神的管教視為神愛的記號。此處的希臘片語，emathen aph' hon epathen，即「從所受的苦來學習」，在古代文學中是很常見的文字遊戲。但作者在此向希臘人的思想挑戰，他們認為至高神（從某個角度而言，作者認為聖子與之相等——一 9，三 3～4）不能有感情、痛覺或真正的感同身受。耶穌參與人類的苦難，使祂有資格成為最終極的大祭司；* 七十士譯本拿此處「得以完全」的字來指祭司就任聖職（9 節）。

五 11～六 12

竭力進深與退後離開

作者埋怨說，讀者對聖經的知識不足，無法聽懂他以下的論證。可是他強調，如果他們要忍耐到底，就必須對聖經有更多的瞭解——而無論如何，他總是要將他的論證完全講給他們聽（六 13～七 28）。

五 11～12　許多希臘作者用「還有許多話」來表示，自己所談的事非常重要。哲學家亦同意，要從簡單的事先講起，然後再一步步帶領學生進入更難的事；他們對學生學得很慢，亦出現抱怨之詞。希臘的道德學家也會把「奶」和「固體食物」當作比方，指基本和進深的教導之間的對比。「基本原則」（NASB；和合本：小學）或「基本真理」（NIV）是初級或基本的東西（六 1～2 為其摘要）；希臘作者常用這個字來指字母。有些作者曾經用同樣的方式責備他們的讀者（「你到現在應該去當老師了！」），以刺激他們去學他們應該已經知道的事。

五 13　有些哲學家，如 * 畢達哥拉斯，把學生分成初級與進階兩類，分別稱他們為「嬰孩」（參 13 節，NASB、KJV）和「成熟者」（參 14 節；「完全」，KJV）。

五 14　柏拉圖派瞧不起感官知識，懷疑派（另一哲學派別）認為它的價值更低，但 * 斯多亞派卻相信，一個人的感官（分為五種，如 * 亞里斯多德所言）是有用的，而 * 以彼古羅派特別相信感官。* 辛尼加和 * 斐羅教導說，感官是可靠的，故需要給予訓練，使其對道德敏銳。一般希臘羅馬的作者都很看重分辨好壞（即真理與謬誤）的批判能力，不過把它特別應用到道德方面，則比較是猶太人的看法（撒下十四 17；王上三 9；結四十四 23）。作者借用了希臘倫理的辭彙（這會加深 * 散居之猶太人的印象），來呼籲他們要更徹底地研讀聖經。

六 1　他們必須離開基本的道理，在聖經的知識上進到成熟的地步（五 11～14），否則便可能會離開真道（六 4～8）。作者選擇這幾項作「基本」的道理，或許因為這是猶太教用來教導皈依者的基本道理，而作者的讀者可能在跟隨耶穌之前便曉得其內容。這些代表猶太教的教導，對跟隨* 基督的人仍然有用。猶太教強調* 悔改，視為罪惡的解毒劑，異教徒皈依猶太教時，也要作一次徹底的悔改；猶太教自然也會強調信心。雖然「死」行可以反映一般猶太人對偶像的排斥，視之如死者，但從上下文來看，應當不是特別暗示這種說法；參九章 14 節。

六 2～3　「* 洗禮」可能是指猶太教各種儀式性的潔淨禮，其中和基督教最有關係的，乃是皈依之人* 入教的洗禮，表明滌除從前異教徒生活的種種污穢。猶太人去敬拜時，會按手在祭物上，而猶太教師會按手在* 門徒身上，授予職位；後者與基督教的作法比較相關。死人* 復活和永遠審判都是標準的猶太教義，不過一些受 * 希臘文化影響的猶太教徒，卻對這類教訓感到尷尬。

六 4　早期猶太教嚴格限制 * 聖靈的彰顯。* 死海古卷將聖靈的活動限制在光明之子當中，就是那些同意他們看法的人；但除了這些記載以及基督徒的典籍之外，其他作者認為聖靈極其罕見。* 拉比尤其持這種看法；他們一般聲稱，聖靈非常罕有，甚至若有人配得著，而因著他所處的世代不配，以致他也得不著。

「蒙了光照」顯然是指信主，如十章 32 節；死海古卷同樣稱他們的教師為「光照者」，而追隨之人為「光明的兒女」。「嘗到」一般的意思是「經驗到」（二 9），而由本書信中對「天」的用法（參三 1，八 1～5），以及早期基督徒作品將聖靈局限在基督徒當中的情況看來，這個人應該已經真正信主。

六 5　猶太教大半認為現今的世代是在罪惡之下，但相信在未來的世代，就是當神叫死人復活，對他們施以審判之後，祂的統治將不會再受到挑戰。基督徒發現，他們已經開始經歷到未來世界的生活；他們是未來 * 國度的先遣部隊（參四 10～11 的注釋）。有關「道」，參四章 2 節和 12 節的注釋。

六 6　知道得愈多的人，神對他們的要求也愈高（民十四 22～23）。猶太教一般相信，有些人厚顏無恥的背叛神，明知故犯，因此不可能再* 悔改；不過，他們所犯的罪必須是極其嚴重的。* 拉比並沒有一致的看法；例如：據說拉比梅爾（Meir）堅稱，惡名昭彰的叛徒以利沙・賓・阿布亞（Elisha ben Abuya）仍然可以悔改。但是大多數人似乎認為，某些人可能會悖逆得太過分，無法回頭，包括瑪拿西王在內。* 死海古卷也證實，有一個人在該團體裏已經十年（因此非常清楚自己在做什麼），後來卻背離而去，他永遠不可以再回來。

但有些作者指出，這一節是指故意的背叛，並不是指單一的罪行，或隨流失去的現象，這些是可以糾正的，還有悔改的機會；在雅五 19～20，隨流失去的人還可以回頭。

此處的重點不是神不接受悔改，而是有些人的心變成很硬，不願意悔改，因為他們拒絕承認基督——那惟一的悔改憑藉。他們既然故意選擇相信那將耶穌釘十字架的信仰，就必須再度承擔起殺死祂的責任。

六 7～8　有些人也用被荊棘和蒺藜擠至窒息的土地作比方，指惡人和其靈魂的歸宿就是荒涼與死亡（如：賽五 6）。猶太教視叛徒如靈裏死亡的人，* 畢達哥拉斯派及其他一些學派也是如此。

六 9　希臘羅馬的道德學家常以提醒的方式表達他們的勸勉，藉此使他們的話顯得不那麼犀利，使人更容易接受：「當然，我們知道，你們絕不會做這樣的事。」如果他們真的認為讀者極可能走上歧途，他們會把事情講得更嚴重，並責備讀者。

六 10　「服事聖徒」（KJV、NASB）可能指經濟上的幫補。這可能是指他們繼續捐款去幫助耶路撒冷的基督徒，就是保羅所開始的事工（羅十五 25），不過到了主後六十八年，耶路撒冷已被包圍，基督徒都已經平安逃到曠野，捐款就必須送到猶大其他的地方。有關施捨，請參：馬太福音六 2～4 的注釋。

六 11～12　古代的道德勸勉常要人效法正面的模範（其中有些人，作者將列在第十一章中）。以色列「繼承」應許之地，因此猶太教說，義人將「繼承」（和合本：承受）未來的世界。

六 13～20

對耶穌的誓言必兌現

作者把神賜給亞伯拉罕的應許（接續六 12 的主題），與祂賜給那位按麥基洗德的等次作祭司之人的應許作比較。雖然他沒有引用詩篇一一〇4，就是提到這應許的經文，但透過他的說明，讀者自然能明白這乃是他的前提。

六 13～17　神「指著自己」起誓（創二十二 16；出三十二 13），正如祂應許那位照麥基洗德的等次作大祭司的人一樣（詩一一〇4）。

這是神在* 舊約裏所起的幾個誓言之一。神曾向大衛起誓（詩八十九 35、49，一三二 11），猶太人期望這誓言在* 彌賽亞身上應驗；祂起誓要審判以色列的罪，也照樣行了（詩一〇六 26）。人最大的誓是「指著神」起的，而神「指自己」起誓時，祂的話便有保障，尤其有幾回誓言中包括一項應許，即祂不改變心意（詩一一〇4；賽四十五 23）。正如詩篇一一〇4 一樣，神指著自己起誓，絕不改變心意，到審判的日子，人人都必承認祂（賽四十五 23）；祂同樣指著自己起誓，要將審判臨到猶大的王室（耶二十二 5）、逃到埃及的猶大難民（耶四十四 26）、以色列（摩四 2，六 8）、以東（耶四十九 13）、巴比倫（耶五十一 14）。* 斐羅聲稱，惟獨神配得為自己的誠實作見證，不過他也認為，凡是神的話都具有誓言的效力，因此神其實並沒有按字面指著自己起誓。這段上下文堆積了好些標準的法律辭彙，這並不讓人意外，因為起誓常在法庭中使用，具法律效力。

六 18　雖然神起誓的事不僅這兩件，但作者在此強調他剛才提過的兩項應許：一是賜給亞伯拉罕，另一是賜給照麥基洗德等次的祭司。希臘哲學家相信，神祇是不能改變或更動的；大部分猶太人相信，他們的神是絕對的，祂的性情不會改變，只是祂會照著人的狀況來對待他們（詩十八 25～26）。因此，誓言有其重要性，儘管猶太和希臘的哲學家都相信，真正的那位神（與神話中古怪的希臘神祇不同）絕不會

說謊。

六 19　在希臘羅馬的文學中，「錨」是常見的比方，尤其指盼望（就是由良好的道德而生的期盼）的可靠與把握。「通入幔內」，意思是信徒在「至聖所」內（參：利十六 2，只有大祭司一年可以進去一次的地方）有可靠的盼望。

後期 * 拉比的作品也描述神「在幔內」，祂從那裏發號施令。這種類似的說法顯示，希伯來書的讀者可能明白作者的猶太式表達法，意謂神乃在天上，不過作者最直接的材料仍是 * 舊約。作者不是指地上的至聖所，而是指靈裏的，在天上的聖所中（參八 1～5 的注釋）。

六 20　在本書中，耶穌常以先鋒的身分出現（可與二 10，五 9 的概念相比）；這個詞可以指軍隊的先遣部隊、初熟的果子、賽跑的第一名，等等。它總是代表後面還有接著來的一群。

漁業博物館中的船錨



七 1～10

麥基洗德祭司職的本質

聖經既然宣稱，大衛的主將是照麥基洗德等次的一位祭司（詩一一〇4，用於來五 6），猶太的詮釋者就自然會問，他究竟在哪些方面像麥基洗德？作者的重點是表明，耶穌的祭司職比當今猶太教中利未的祭司職更偉大，因此便取代了它。詩篇一一〇篇邀請讀者到創世記十四章，去尋找那位至終君王的特色。

七 1　此節中，作者簡述創世記十四 17～24，那位在耶路撒冷前身之城作王的迦南祭司兼君王，曾祝福亞伯蘭。撒冷就是耶路撒冷，詩篇七十六 2 和埃及的碎陶咒詛文獻可以為證，* 約瑟夫、* 死海古卷和 * 拉比的作品都如此認為。

七 2　* 斐羅和一些人通常都會以寓意法解釋 * 舊約的人名。像斐羅和約瑟夫等的猶太人對麥基洗德名字的解釋，也和希伯來書的作者相同（即 melek，「王」，加上 tzedeq，「公義」）。

七 3　猶太人解經的原則之一，便是沒有提到的就沒有發生。斐羅尤其如此，不過他並不是惟一採用這技巧的人，參拉比的作品。例如：斐羅辯稱，智者的家人是他的德行，因為有一次摩西所列的是德行，而不是列祖的名字。同樣，由於聖經沒有提到該隱的死，該隱就沒有死（對斐羅而言，該隱代表不死的愚昧）。當然，這種根據未記之言而作論證的技巧，只是針對一些狀況而用，因為一段經文裏大部分可

能出現的細節都不會提到。因此，希伯來書的作者為了比較的緣故，可以辯稱，麥基洗德沒有父母，因為創世記十四章沒有提到，而其他代表神的重要人物，創世記都提供了他們的父母與族譜。對希臘讀者而言，沒有開始或終結者，便是神，如：哲學家泰勒斯（Thales，譯注：古希臘七賢之首）的一項論證。

七 4　在* 舊約下令要什一奉獻之前，古代近東早已有這個風俗，希臘羅馬的典籍中也曾出現類似的形式。此處作者是指創世記十四 20，聖經第一次出現的地方。

七 5～6　按照舊約律法，什一是給亞伯拉罕的後人、利未的後裔（如：民十八 26；代下三十一 4～6；尼十 37～38，十三 5、12）；但亞伯拉罕卻將什一給另外一位。

七 7～10　作者的要點為，麥基洗德（因此繼續他祭司職的人亦然，五 6）比亞伯拉罕更大，所以他比利未更大，因為亞伯拉罕比利未更大。後期的 * 拉比想要避開如此的論證，便說神從麥基洗德收回祭司職（因他給亞伯蘭祝福之前，沒有先稱頌神），在詩篇一一〇4 裏將它給了亞伯拉罕；但詩篇一一〇篇顯然不是指亞伯拉罕，而是指最終的祭司兼君王，他將統管萬國。希伯來書的作者和 * 斐羅一樣，相信完美的祭司是永恆的；但這位作者可以從創世記十四章來證明他的看法（更有力的材料，則是詩一一〇，以猶太人對未來的 * 彌賽亞和死人* 復活之觀點為其前提）。

七 11～28

新祭司職取代舊職

希伯來書的作者面對很困難的任務。不錯，最後歷史是站在他這邊（幾年之後聖殿被毀便是證明），但他要所有的聖經也都站在他這邊，可是聖經曾說，利未的祭司職是「永遠的」（如：出四十 15）。雖然聖經中有些 * 敍事可以降低這個片語照字面解釋的說法（如：出三十二 10），而舊的祭司職也可以用寓意法來解釋（在這位作者的時代，有些猶太人便是如此解釋），亦可能所謂永恆的原則只是一種限於文化與時間的相對性講法（許多今天的詮釋者會如此解釋），不過，希伯來書的作者對他的讀者卻採用一種更有效的詮釋法。對他而言，聖經既然清楚應許將有一新而超越的職分，舊的祭司職就因此而被廢除了。

七 11～19　* 死海古卷最後承認兩位「受膏者」：一位戰士型的 * 彌賽亞，是大衛的後裔，因此出於猶大支派；另一位受膏祭司，是出自利未支派。但詩篇一一〇篇讓這位作者看出，這兩種角色都由一位未來的人物應驗；「照麥基洗德」的祭司不需要是利未的後裔，事實上，他比利未更大（七 4～10）。

* 斐羅也講到利未的「完全」，成為完全祭司職的典範；但希伯來書的作者並不同意。這位作者像 * 柏拉圖和其後人一樣，注意到凡會改變的就是不完全的，因為就本質而言，完全就不再需要任何改變。但神已經應許另一個祭司職，是永遠的，因此是不會改變的（七 17；參七 3），這就使得頭一個、不完全的職分被廢掉了。（第 18 節「放在一旁」一詞，在商業檔裏甚至用來指法律上的註銷。）

七 20～21　這個祭司職比利未的祭司職更偉大，因為它不像後者一樣，乃是有神的起誓為保證（參六 13～18 的注釋）。若有人指出，* 舊約曾說利未的任命是永遠的職分，這一點可以成為回答的一部分；神為了達到祂原初對律法永恆的旨意，在必要的時候，會改變 * 律法的一些內容（如：耶三 16），但至於這件事，祂卻起過誓，答應絕不改變心意。

七 22～25　有關永恆的祭司比短暫的祭司更為超越，亦請參七章 11～19 節。他的讀者可能並不瞭解耶路撒冷權貴的情形，否則他們便會聯想到羅馬政權對祭司的任命和廢除。不過，這裏的問題很可能只是祭司會死亡一事。第 22 節的「保證」（NASB、TEV）或「擔保」（KJV，和合本：中保），在商業檔裏是用來指定金，保證某人會按照所言，或當盡的義務來行事，亦可指作出這樣保證的人。

七 26　利未祭司必須避免遭玷污，在* 贖罪日之前更有特別的措施，以防大祭司碰上不潔之物；贖罪日乃是一年裏面惟一的一天，大祭司能夠進入至聖所（不過那一天他可能進去幾次；參：利十六 13～16）。雖然後期 * 拉比的看法可能比耶路撒冷大祭司實際的作法更嚴格，不過他們所詳述避免大祭司污染的篇章，讓人大開眼界（在那一天之前的一個星期，他就必須離群獨居；前一天晚上，也要採取一些防範措施，避免他在晚上夢遺……等）。但是這些地上的大祭司無法與天上的大祭司相比，正如地上的帳幕只不過是天上那完全帳幕的影子（參三 1，八 1～5 的注釋）。

七 27　大祭司並不直接獻每日的祭，但他們要監管實際執行獻祭之祭司盡上職守。祭壇上的火必須一直點燃；以色列的獻祭是每天連續不停的；祭司要代表全體百姓，在聖殿裏獻早祭與晚祭。作者可能是把整個祭司職的責任，與大祭司在贖罪日當天的責任並在一起談，而強調利未制度裏重複的必須性。否則，他寫「每日」就是用 * 誇張法，指「連續不斷」，年復一年。只有在贖罪日，大祭司才會先為自己獻贖罪祭，再為全國獻祭（利十六 6、11、15～16）。

會幕中的大祭司



七 28　耶穌既 * 復活了，自然就符合「永遠」的祭司職，正如詩篇一一〇4 所言（來七 17）。許多古代思想家只接受永恆的事為「完全」（和合本：成全）。作者引用在律法以後賜下的應許，因此這聲明是律法無法取代的。

在加拉太書第三章，保羅用另外一種推理，說明有一項應許是在律法之前賜下的，而律法並不能取消它。因此，保羅和希伯來書的作者都證實應許是在律法之上，只是角度不同。

俯瞰會幕

_



八 1～5

天上的帳幕

猶太教常講天上與地下的對應（如：天上和地下的法庭，或公會），古代其他地方也有同樣的思想（如：巴比倫的瑪爾杜克神廟，稱為厄撒吉拉〔Esagila〕，以及迦南的巴力神廟）。

有些古代近東的神廟，和後期的 mithraea 的設計方式，也是要反映整個宇宙的結構，表明該神祇統管萬有。* 斐羅跟隨柏拉圖的模式，自然將天上原型與地上仿造的原則作更廣泛的應用。在比較天上與地上的聖殿時，斐羅把許多細節寓意化，認為天上理想的聖殿是德行，其祭壇是思想，其衣袍是地土……等。

出埃及記二十五 8～9 刻意透露地上的聖殿是對應天上的聖殿，而希伯來書八 5 引用了其中的一部分。

猶太教許多典籍，從 * 希臘化的智慧傳統（所羅門智慧書九 8）到 * 啟示文學的異象，以及好些作家和後期的 * 拉比，都講到地上的聖殿是天上聖殿的模仿。和天上的真聖殿比較起來，舊聖殿的永恆性和價值都是相對的。

八 1　耶穌坐在神寶座的右邊，詩篇一一〇1 可以為證（來一 13），這篇詩明顯稱同一位為照麥基洗德作祭司的那位（詩一一〇4，引用於來五 6，七 17）。

八 2～5　見八章 1～5 節的前言。希伯來書的作者就像 * 柏拉圖的跟隨者一樣（在這一點上，* 斐羅也相同），認為地上之物是天上實體的「形狀和影像」（八 5）。

「形狀」一字意思是「素描」（NRSV）或「計畫、大綱」，如 * 七十士譯本的以西結書四十二 15，那裏在講論未來世界的聖殿；其中許多細節，希伯來書的作者可能會用象徵的方式來解釋，這種詮釋法不見得不符合以西結在其他地方所用的象徵性語言，如三十一 2～9。

希伯來書的作者和柏拉圖不同之處為，他並不以為天上的實體只是理念世界，只能透過思想來瞭解；耶穌乃是真的去了那裏。猶太的 * 啟示文學作者有時也講到未來地上的國度（一般都會說，其中有一座榮美的聖殿），認為那是天上現今已有的實體。

八 6～13

新的約

作者在這裏從耶利米書三十一 31～34 引用了很長的一段話，來說明他的主張，即聖經本身預先說到 * 律法會有改變。這段經文也是寫 * 死海古卷的 * 昆蘭派很強調的；他們視自己為這群「新約」的子民。但是他們對摩西律法的解釋更為嚴格，而在這方面，本書的作者可能被人視為像自由派的猶太

人，甚至比 * 斐羅還開放（十三 9），他只看重原則，視之為永恆，但認為形式都是文化的，暫時的。

八 6～7　作者重拾他留在七章 12 節的線索：舊的祭司職與舊律法和其中的約緊緊相連，而如果兩者都是要被取代的，就顯明它們是不完全的。

八 8～9　耶利米書三十一 31，一般譯為新約的「新」字，也可譯為「更新的」。前一個約原來是要寫在百姓的心上（申三十 11～14），而義人也的確將其存在心中（詩三十七 31，四十 8，一一九 11；賽五十一 7）；但根據耶利米，大部分以色列人沒有將其放在心上（參如：申五 29）。前者與新約的區別在於，以色列人違背了前約（耶三十一 32），但在新約中，律法會寫在他們裏面，他們必定認識神（耶三十一 33～34）。

八 10～12　耶利米套用了前約的辭彙：「我要作他們的神，他們要作我的子民」（如：利二十六 12）。「認識」神也是立約的辭彙，不過若用在個人身上，便是指和神有親密的關係，就像先知的經驗一樣。

八 13　作者寫「就必快歸無有」，顯然是因為聖殿的事奉並沒有直接因耶穌的升天而消失，但當時它已瀕臨即將消無的邊緣。這封信極有可能寫於主後六十年代末期（參導論），許多 * 散居的猶太人看出，羅馬人可能很快便會擊潰耶路撒冷，毀掉聖殿。在聖殿於主後七十年被毀之後，除了少數幾個不太倚賴聖殿的團體（如 * 愛色尼人）之外，大部分巴勒斯坦的猶太人都不得不在文化上作重大的調適。

會幕帳篷的織物



九 1～10

舊的帳幕

有關天上和地上賬幕之間的對應，參八章 1～5 節的注釋。作者在九章 1～10 節的描述裏，很謹慎地照著 * 舊約的記載，完全沒有按當日的一些變動來寫。第 4～5 節在他的時代已經不再有，這些物件都已不在那裏。許多猶太典籍說，到了末時，這些東西都會放回原處。按文法來看，這幾節也是指至聖所；有些典籍主張，香壇是在至聖所裏面，但是作者的意思應為，它是屬於至聖所，不過並不像約櫃一樣在裏面。* 舊約經文顯然是將香壇放在聖所內、至聖所的外面。然而，舊約本身在其他地方——列王紀上六 22 的希伯來文——對這事的描述卻較模糊；不過希伯來書的作者只說這些東西「屬於」它，而沒有說在它「裏面」。

原初聖所內的所有細節，都是要用其所屬的近東文化表達某些意義。有些特色只是要告訴以色列人，這是「聖殿」。會幕有三大部分，至聖所在最後面，一直往前便是帳幕的進口，這是摩西時代標準

的埃及神廟設計法。將最貴重的器材（如純金）和染色的布放在最靠近約櫃之處，是古代尊榮神祇的神聖方式，並表明前來就近這位神祇時，必須存著敬畏、恭謹的心。會幕還有一些特色只是表明神很重實際：雖然後期的聖殿是用香柏木蓋的（就像一般的迦南神廟一樣），但會幕卻是用皂莢木蓋的——這是西乃曠野惟一可用的木材。在遊牧民族中，也有帳幕作的寺廟。

不過會幕最重要的教訓，乃在它和周圍文化的神廟有所不同。神的殿也像大部分古代近東的神廟一樣，有祭壇、香壇（以遮蓋燒祭物時肉的臭味）、陳設桌等。但是異教的神廟常有一張床或類似的器物，來放置神祇的像，這像每天要穿衣、「餵食」、享樂。可是神的住處卻完全沒有這些東西——祂並不是偶像。同樣，大型的埃及神廟常有小廟在兩邊，供養護衛神祇，但是神的殿卻沒有——祂是獨一真神。古代近東神廟中的至聖之處相當於約櫃的所在，其上會有神祇的形像（有些是坐在好像一般展翅的活物上）。但是神的聖殿中最高峰之處，就是應當有一座像的地方，卻空無一物，因為沒有一物能夠充分表達祂的榮耀。

希伯來書的作者表明，現今地上會幕中的細節都是有意義的（他相信這些都和天上的帳幕對應），他的看法並未扭曲經文。他的主張很溫和，不像 * 斐羅那樣寓意化，把每個細節都解釋成象徵某件事——是摩西原初的讀者絕對料想不到的事（衣袍為地土，暗紅色為空氣，有七個枝子的燭臺為七個星座……等。）不過，今天有一些讀* 舊約的人卻和希伯來書的作者不同，他們傾向追隨斐羅，用想像來解經。

九 11～22

最後的血祭

按照 * 舊約的 * 律法，只有流血才能補贖罪——藉代替的方法平息神的忿怒。

九 11　典型的第一世紀思想，認為天乃是純潔、完全、不變的；天上的帳幕也應該是地上會幕的完美原型，且是惟一最終極的需要。有關「不是人手所造」的殿，請參：使徒行傳七 40～41 和 48～50 的注釋。

九 12　大祭司每年在* 贖罪日當天，用一隻公牛的血贖自己的罪，一隻公羊的血贖百姓的罪（利十六 6、11、14、15～16）。按照 * 昆蘭的《戰爭卷》，「永遠的贖罪」只在末時才會臨到，就是在最後之戰以後；此處則說，因著永恆大祭司永遠有效的祭，這事已經實現了（參：但九 24）。

九 13～14　倘若作者想要引用祭司獻上自己為祭的證明經文，他大可以用以賽亞書五十二 15 那位以水灑淨（如 * 舊約祭司所行的）萬國之人來作比較，因接下來的經文講到這人背負以色列的罪（賽五十三 4～6、8～12）。不過，他卻根據這祭與利未之祭的比較來論證，覺得這樣便已足夠。他是用「更何況」的方式來說理（猶太詮釋者特別愛用的標準論證方式）：如果贖罪日祭牲的血可以除罪（假定如此；參十 4），更何況 * 基督的血，豈不是加倍有效。

九 15　此處作者把「新約」（參八 6～13 的注釋）、救贖和「永遠的」產業（與他們列祖想在應許之地所得暫時的產業〔三、四章〕相反；舊約「承受」應許之地的意象，在古代猶太教中被用來指承受未來的世界）連在一起。

九 16～17　「約」（NASB）也可譯為「遺命」（KJV）或「遺囑」（NIV、NRSV、TEV），古代作者常藉雙關語來論證。「遺命」是封住的文件，要等交代遺命者過世時才能打開；「約」是雙方同意的協議，或是較強的一方勉強較弱的一方接受的條約。有些學者將這二者以宗主國和藩屬的條約模式連接起來，神和以色列的聖約可以反映這類條約。這種條約的效力是按朝代算的（即：宗主國的兒子在他父親過世後可以執行條約），或許約可以從類似遺命的角度來理解。但是這種關聯法牽涉到另一種不同的文化世界，與希伯來書的作者平時出入的地帶不一樣，因此他可能沒有想到這種關聯。儘管他是用雙關語（古代雙關語不僅是表達睿智，也可用作論證），但他的要點頗有道理：古代的約通常是歃血為盟（如：創三十一 54）。

九 18～20　參：出埃及記二十四 6～8。作者在用字上的小小改變，有一個改變可在別處得到證實（* 斐羅），但那也許只是巧合；古代的詮釋者一般覺得在小地方可以自由修改經文，從寫作者的角度看，這樣能使它顯得更清楚。比較重要的改變，是加上水、朱紅色絨和牛膝草：作者顯然出於米大示的解經方式，把出埃及記二十四章與利未記十四 6 或民數記十九 6 連在一起，注意到其中潔淨的相關性——就最

後一處看，是要潔淨罪（民十八 9）。

九 21～22　參如：出埃及記二十九 37、利未記八 15 和十六 16～20。* 在舊約以外，* 約瑟夫又加上說，甚至祭司的外袍、聖殿的器皿等等，都是用血來潔淨；希伯來書的作者可能不致講到這樣的地步，不過從某個角度而言，所有的祭禮都是透過獻祭而歸給神的。按照 * 律法，* 贖罪一定要用血（利十七 11）；最窮的以色列人在儀式上可以例外（利五 11～13），但是一般的規定才算原則。猶太傳統也把出埃及記二十四 8 的灑血解作為 * 贖罪而灑之血。

九 23～28

滿足天上聖所的祭

九 23　作者回到地上和天上賬幕的對應（參八 1～5，九 1～10 的注釋）：如果地上的聖所只能用血來奉獻（九 11～12），天上的聖殿也必相同。不過完美的聖所一定需要完美的祭。

九 24～26　那像麥基洗德的「永遠」祭司（七 17；詩一一〇4）並不是依據每一年的獻祭；如果「永遠」包含永恆的祭，這樣的祭必須是無始亦無終。而他的祭司職是依據一次便徹底完成、在十字架上成就的祭。猶太人經常把歷史分成好些世代（他們提出了好幾種分法），但是最基本的區分，是現今的世代和未來的世代。因此，「世代的結束」（NASB）是指歷史的目標，其高潮為神的國度臨到；在* 基督決定性的行動裏，作者看出，從某種角度來說，未來的世代已經進入了歷史（參六 5）。

九 27～28　作者在此的要點為，正如每個人只死一次（這是一般都認定的，就連希臘古典文學也如此說，不過 * 柏拉圖主張輪回），基督只需要一次為罪獻祭。當祂再顯現的時候（參 24 節），就是未來的拯救完成之時（正如按照傳統，祭司進入外院，向百姓保證，祭禮已蒙悅納，他們的罪已得赦免；參一 14）。「擔當多人的罪」是取自以賽亞書五十三 12。

雖然 * 約瑟夫和一些猶太思想家受到 * 柏拉圖著作中輪回辭彙的沾染，但第一世紀大多數的猶太人都期待人會死一次，然後 * 復活，再來是審判；後二者的順序，在不同的猶太典籍中並不一樣。猶太人與 * 舊約的看法一致（結十八 21～32），常認為死亡乃是審判的結算點。因此，一位第一世紀末的 * 拉比警告* 門徒，在死的前一天要悔改；被處死的人應該說：「願我的死能 * 贖清我所有的罪」（但參：詩四十九 7～9、15）；垂死的人常以為自己立刻會受到審判——如：約哈南．班．撒開的故事，他在床上等死的時候，存著敬畏的心。有一個傳統說，義人會有好天使前來護送，惡人則有邪惡的生靈來帶走等。雖然其他的傳統不容許輪回之說，但卻容許死人受短暫的刑罰，以贖清殘餘的罪；諸如：屍體的腐爛有助於贖罪；放一塊大石頭在棺木上是象徵未及行刑便去世的人等於受刑而死；沒有一個以色列人會在* 陰間待超過一年等。這些認為死後還有補贖的看法，在舊約或 * 新約中並沒有類似的明確經文。這位作者按照多數猶太人的看法，以及新約一致的觀點，認為死亡便終止了人與神和好的機會。

十 1～18

新約真正的祭

惟有 * 基督能獻上滿足天上聖所的祭（九 23～28）。

十 1　* 柏拉圖講到地上的世界，即由感官知識（地上的感官）所領會的，只是真實世界（就是只能用理性去明瞭的世界）的影子。到第一世紀時，甚至許多 * 散居的猶太作者都講，在上的天既純潔又完全，地上則為敗壞所轄制。這類作者常講到，靈魂必須逃回上層宗教，那是它原來的出處。希伯來書的作者並沒有完全接受柏拉圖的世界觀，但他同意，至少地上的帳幕乃是天上賬幕的影子。他有經文作為這個理論的證明（八 5），但他也響應了猶太啟示文學作者的觀點：天啟示了未來世界的模樣。不過，對這位作者而言，那未來世代的第一階段（九 24、28）已經進入了歷史（六 5）。

十 2～3　作者開始發揮凡完全的便不需要改變或補足的概念。古代的推理常用修辭式問題。「想起」可能指每一年的 * 贖罪日之祭是要提醒人他們所犯的罪，一如逾越節是要提醒百姓神救贖的作為（出十二 14；參：利十六 21），而設立新約的目的卻正好相反（八 12）。

十 4　巴勒斯坦的猶太教主張，贖罪日再加上 * 悔改，可以讓對 * 律法最嚴重的觸犯得著赦免。

許多哲學家對血祭非常反感，他們覺得，在那以思想為中心的完全聖殿中，這是不合理的。不過，這位作者的立場卻不是如此，他就像人類歷史大部分文化中的人一樣，承認血祭有其必要（十 19）；他

只是感到，在天上的聖所中，動物的祭不足以救贖人（九 23），因此如今 * 基督已臨到，血祭就不必要了。他可以在* 舊約中找到許多先例，指出動物之祭的價值乃是相對性的（如：撒上十五 22；詩五十一 16；箴二十一 3；賽一 11；耶十一 15；何六 6；摩五 21～27），而他舉出了其中的一個例子（來十 5～7）。

在主後七十年之前，許多 * 散居的猶太人和一些巴勒斯坦的猶太人強調獻祭意象在靈裏和象徵上的意義，但只有少數人完全否定獻祭的必要。古代所有的人，無論有沒有到過耶路撒冷的聖殿，都對以動物獻祭很熟悉，那是宗教標準的一部分；有些哲學家反對它，但大部分古代的廟裏都有獻祭。這位作者視它們從前具象徵價值，指向基督完全的祭（九 23）。

十 5～7　作者在此處引用詩篇四十 6～8。

十 8～9　他繼續闡明剛才所引的經文。不單神不想要祭物，就連獻祭也與神的旨意不符；後者正是這位詩人要前來實現的。

十 10　* 舊約是用希伯來文和一部分 * 亞蘭文寫的，不過散居在羅馬境內的大部分第一世紀猶太人是讀舊約的希臘譯本。希伯來文現存的經文說：「你開通了我的耳朵」，但大部分希臘譯本讀作「你已經為我預備了身體」（來完成神的旨意）。猶太詮釋者一般會選擇符合自己論點的讀法（有些詮釋者甚至稍微改變讀法，來配合自己的論點）；希伯來書的作者和他的讀者在此都是用希臘文譯本。因此他解釋道：「不是獻祭，而是一個能完成神旨意的身體」——最終 * 基督身體之祭。這樣的論證符合古代猶太人的詮釋標準，而且技巧相當高明。

十 11～14　作者回到他最基本的經文，詩篇一一〇1，當然一一〇4 亦不言自明。那位照麥基洗德等次的永恆祭司（一一〇4）要坐在那裏，直等到他的仇敵完全被制服（而仇敵還有待制服，來二 8），這便意味著他已經獻過一次完成的祭，因為祭司不可能坐著獻祭。

十 15～17　猶太教和基督教一樣，認為是「聖靈」默示了聖經，古代猶太教各派多半視聖靈為 * 預言之靈。作者在此回到前面引用過的經文，耶利米書三十一 31～34（來八 8～12），這個方式常常用到，目的是闡釋前面引用過的經文。

十 18　倘若新約（八 6～13）是要赦免罪，使罪不再被紀念（八 12，十 17），那麼 * 贖罪便不再需要了。作者並沒有談到以西結未來聖殿中贖罪祭或贖愆祭的意象（結四十 39，四十二 13，四十三 18～27，四十四 29）；按照 * 基督之死已經足夠（賽五十三等）的觀點來看，他應當會用象徵的方式來解釋。

十 19～25

新的敬拜

十 19～20　只有祭司才能在聖所事奉，但是至聖所（閃族對最神聖之處的表達法）——此處應該是指這裏——只能由大祭司進去，而一年也只有一天。可是作為先鋒的耶穌（六 20；參二 10，五 9）已經將天上的聖所奉獻（九 23～28），因此跟隨祂的人可以和祂一起來到神面前（參：啟二十一 16 的注釋）。幔子（參六 20 的注釋；亦參：可十五 38）把祭司隔在外面，無法進到至聖所（代表神完全神聖的象徵）之中，但是如今凡相信耶穌的人已經可以完完全全進到神面前（來四 16）。其實神藉帳幕住在祂的百姓中間的時候，已經指出凡尋求祂的人可以和祂建立個別的關係（出三十三 11），儘管有所限制（出三十三 23，三十四 30～35）。

十 21　這一節暗指耶穌比摩西更超越（民十二 7）；參：希伯來書三 6 的注釋。

十 22　「就近」，在* 舊約裏可以指獻祭，或是倫理用語；此處是指透過至大的祭司耶穌進到神面前（十 19～20），與神建立關係（七 19、25）。「心被灑過」（九 13，見如：利十四 7；參：來九 19～20 所引用的出二十四 8）和「身體洗淨」（如：利十四 9）是取自利未制的比方，但作者是指靈裏的潔淨（結三十六 25～29）。

希伯來書的作者就像許多其他 * 散居的猶太作者一樣，可能接受內在和外在都需要潔淨的觀念；但是此處身體的潔淨乃是入門（希臘文是完全式），因此是指 * 洗禮。* 外邦人皈依猶太教要受洗，以脫離外邦的不潔；* 昆蘭派的人要求每一個人都受洗（這是許多潔淨禮的第一個），以離棄從前俗世

的不潔；基督徒為初信者施洗，作為進入全新生活的記號。基督教洗禮的象徵價值，旁觀的猶太人不會不明白。

將信、望、愛結合起來，作為德行的基要（十 22～24），似乎特別是基督教的規範（如：林前十三 13；西一 4～5；帖前一 3）。

十 23　「堅守」的勸勉很重要，因為讀者正面對強大的反對。他們的對頭要勉強他們和該城中猶太人一樣，回過頭來用他們的禮儀，要他們放棄 * 基督的全備性。保羅並不反對基督徒因著文化認同而參與獻祭，以感恩祭來敬拜等，如：徒二十一 26；但他必然會像這位作者一樣，否定獻祭有助於 * 贖罪（羅三 24～26）。因為這些讀者是 * 散居的猶太人，他們可能去耶路撒冷聖殿的次數極少，而自從主後六十六年戰爭爆發以來，他們當中更不會有人去聖殿，因此這裏所談的事最多只是原則，而非實際。問題為，他們是否認為耶穌是猶太教的附屬品，還是猶太教的成全，超越從前守律法的模式。從前的以色列人應該相信神會把他們領進應許之地，同樣，這位作者的讀者也應當有如此的信心。這裏那位「信實的」可能不是指父神（十一 11），而是指耶穌（三 2、5）。

十 24　古代有些團體，像 * 以彼古羅派的人，會彼此勸勉；這也是早期基督教的標準作法（羅十五 14；帖前五 14）。

十 25　希臘道德學家常會針對「和諧」或「協調」發表演說，反對個人主義。猶太教師也對分離主義發出警告，甚至猶太教中的分離份子（如 * 愛色尼人）彼此也會密切相連。* 散居之人的 * 會堂有社區中心的功能，而很少去參加的猶太人，就會被排除在社區活動之外；由於各地的猶太人多半會遭* 外邦人的仇視，因此社團的結合很重要，能幫助他們面對這種情勢。

希臘羅馬世界的宗教團體聚會的時間各不相同，最常見的是一個月一次。散居的猶太人任何時間都可以使用會堂，但每個安息日必定有聚集（如：徒十三 14、42，十六 13）。基督徒似乎至少每週聚會一次（徒二十 7；亦參：蒲林尼的《書信》10.96，這是一位異教省長對第二世紀初期亞洲基督徒的描寫）。不過逼迫（參：來十 32～39，十二 4）可能讓一些人卻步，甚至不敢參加隱密性較強的家庭 * 教會；羅馬人對私下的聚會很敏感，不過他們在東方通常不會去調查，除非有控訴者向當局投訴。

以弗所聖約翰大教堂的浸池



十 26～31
背道的危險

倘若不參與真正的敬拜，不堅持到底（十 19～25），這樣的人至終會背離而迷失。

十 26　猶太教一向將故意和無意作出區分（民十五 29～31；參如：利四 2、22）；知道得多的人，所受的刑罰比無知的人更嚴厲。無知的罪可由獻祭贖罪，但是猶太教教導說，凡是明知神的律法，卻故意拒絕其權威的人，便沒有贖罪祭可獻。許多猶太教師堅稱，對這類人，* 悔改、* 贖罪日和死亡全都需要。猶太教師也注意到，倘若犯罪的人以為，他們的罪會自動得到赦免，這樣的人便沒有真正悔改，因此也不會得赦免。在* 死海古卷裏，一點過犯就需要用一段時間悔罪，但是故意違背神 * 的律法，就要被逐出團體。這一段所論的罪是不肯悔改，徹底的背道（十 29）。

十 27　此處作者借用以賽亞書二十六 11，指主的日子；信徒應當預備自己，迎接那日（十 25）。

十 28　見證人的律法記在申命記十七 6～7 和十九 15；申命記十三 6～11 和十七 2～7 講到背叛，不順服真神。猶太教師承認，每個人都會犯一些罪，但是若有一個人宣稱，「我拒絕神話語的某些部分」，則等於拒絕整個律法，應視如背道。

十 29　請參二章 2～3 節；作者在此用「更何況」的論證法。可「踐踏」的東西是垃圾，但接觸聖物卻理當用敬虔的態度，若將它放在腳下踐踏，乃是大不敬（如：賽六十三 18；太七 6）。把聖物當作俗物，或不潔淨之物，是很大的罪；基督徒已經因著 * 基督的寶血得成為聖（參九 19～22 的注釋），但另有些猶太人則認為耶穌已死的身體是一具不潔淨的屍體（申二十一 23）。羞辱 * 聖靈必遭審判（賽六十三 10）。

十 30　作者引用申命記三十二 35～36，將第 36 節的第一行與第 35 節相連來看，而不是和下面的話相連，以加強全文的重點，即神曾明言要將報應臨到祂自己的百姓。這一段引言和他平常所引的較不一樣，比較接近希伯來原文的形式，與希臘文譯本比較不同。

十 31　大衛曾經寧可「在神的手中」，仰賴祂的憐憫，但是在憐憫之前，嚴厲的審判迅速臨到（撒下二十四 14～16；這是出三十 12 預先宣告過的審判）。「落入〔某人〕的手中」和「永生神」都是猶太人常講的話。

十 32～39

深信他們必能堅忍到底

雖然讀者有背道的可能（十 26～31），但作者仍深信，他們既然已經忍受了許多磨難，必定不會背道（參六 9 的注釋）。

十 32～33　「比賽」（32 節，NIV）或「相爭」（NASB；參十二 1～3 的注釋）是運動辭彙，加上「成了眾所矚目的焦點」（33 節，NASB）或「公開展示」（NIV），可能意味著讀者曾被送往競技場。雖然作者的意思可能不是照字面直解，因為他們都還活著（十二 4），不過由這個比喻可見，他們的鬥爭非常厲害。由於無法確定收信者所在的地點（難度極大，參導論），所以便不能辨認這裏所提的逼迫究竟為何。

十 34　基督徒的財產被沒收，與馬其頓發生過的事情相符（林後八 2），而腓立比和帖撒羅尼迦的信徒都曾遭逼迫；不過這裏所提的逼迫發生的地點，我們並不清楚。這種事會出現在羅馬帝國，是毫無疑議的：在提庇留和革老丟期間，猶太人都曾被趕出羅馬，不過他們可以攜帶拿得走的財物（除了被提庇留拉去當兵的人之外）。第二世紀初，在亞曆山太曾因為辯論猶太人的公民權問題，猶太人掀起暴動，結果慘遭屠殺，他們的財產也被沒收；第一世紀的時候，那裏許多猶太人都曾被趕出去，或遭殺害，而在城市暴動期間，他們的家也被搶掠。基督徒當時被視為猶太教的一小支，可能更為眾人所敵視。

讀者雖然遭遇這樣的逼迫，卻仍忠心不貳（參：多比雅書一 20，二 7～8）。有關「囚犯」（無疑是入獄的基督徒），見十三章 3 節；參十一章 36 節。有關「更美的產業」，參十一章 10 節的注釋。

羅馬的圓形競技場外觀

–



十 35～36　猶太教和基督教都提到為神堅忍到底的獎賞（十一 26）。有關此應許，參如六章 13～20 節，十一章 9、13 節和 39～40 節。

十 37　這句話引自哈巴穀書二 3，所用的字稍微增多，以配合作者所提 * 基督再來之事（可能是與以賽亞書二十六 20 組合重寫的結果，作者在希伯來書十 27 的話是從該段經文的上下文中取出）。

十 38　此處作者引用哈巴穀書二 4，請參羅馬書一 17 的相關注釋。他幾乎完全按照 * 七十士譯本（那裏講到退後），只不過把子句的順序顛倒，先提到義人。他也像保羅一樣，省略掉「信」前面的「我的」，而把它和「義人」相連。雖然最常見的希臘譯本有「我的」信，即指神的信實，不過希伯來文卻是「他的」信，應當是指義人的信，正如保羅和這位作者的看法。

十 39　作者詮釋哈巴穀書二 4（前一節所引用的），順序是顛倒的，而結論（正如古代 * 修辭學的常規）正是他所想要的重點：靠信心堅忍到底，不致背道。下一章裏，他將定義何為真實堅忍的信心。

十一 1～31

信心的英雄

作者在十一章 1 節為信心下定義，並用十一章 2 節引介他的論點，然後綜觀聖經歷史中信心的榜樣。這一章所定義的信心，是向神對未來的應許滿有把握，這種把握使人能堅忍到底（十 32～39）。

本章在形式上，是文學的佳作。它採用一種常見的文學手法，即所謂歷史回顧法，提綱挈領的講述猶太歷史，以凸顯某一重點；其他例子如，使徒行傳第七章，馬喀比一書二 49～69，和傳道經四十四至五十章。這段回顧是由頌德式的傳記法寫成，即寫道德人士的美事。古代道德人士在宣導某個德行時，常會用身體力行之人作榜樣，有時候也會因此而為這些人寫傳記。作者寫本章時，採用一種文學筆法，即首語重複法，在開始寫一個新的事蹟時，都用同一個希臘字：「因著信」。

十一 1　作者用未來的賞賜來定義信心，如十章 32～39 節（本節中常譯為「如今」的希臘字，直譯為「但」或「和」）。猶太人對最終「盼望」的定義，是從未來主的日子來看。這種盼望在現今則是一種不能動搖的把握：「確據」（NASB、NRSV；「有把握」，NIV）出現在希臘商業檔中，意思是「所有權狀」。對希臘讀者而言，那「看不見的」乃是永恆的，在天上；此處它也指未來將發生的事，如猶太人對 * 啟示事件的期待（十一 7；參十一 27）。

十一 2　「得到了認可」（NASB），直譯是「得到了見證」，和十一章 4、5、39 節一樣：他們生命的見證和神的稱許，保證他們在審判之日會被宣告為義人。

十一 3　* 舊約常教導這個原則（如：箴三 19～20），但因為作者是從聖經歷史的開端來寫，故他是指創世記第一章的創造。希臘人的宇宙觀（如：Hesiod、Empedocles）和許多猶太人的文獻（如：馬喀比

二書七 28）不同，他們認為宇宙是從先存的物質而來，而這些物質原來一片混亂；* 柏拉圖和 * 斐羅都相信，看得見的宇宙是從看得見的物質形成的。但是斐羅與許多猶太教師相信，物質宇宙是根據神那看不見的理念模式而來，蘊藏在祂的「話語」或祂的「智慧」中。雖然這個觀點可能透露出一些希臘哲學的影響（尤其是 * 斯多亞派），但更深紮根在舊約中，可依據舊約來辯護（如：箴八 22～31）。

十一 4　猶太文學常稱讚殉道者，並以亞伯為頭一位為道殉難者。（參如：馬喀比四書十八 10～19；太二十三 35）。在亞伯拉罕遺訓（一本次經，時代不確定）中，亞伯甚至取代了希臘的邁諾斯神〔Minos〕，成了審判死人的人（在禧年書中，這個角色歸給以諾）。以賽亞升天書和摩西啟示錄（亦是猶太作品，年代不確定）都高舉亞伯，視他為義人中最崇高的一位。斐羅寫道，該隱的自愛導致他落入永遠的沈淪；其他的早期猶太文獻，例如：禧年書和以諾一書，還加給他其他的刑罰。「他仍舊說話」，而作者在希伯來書十二 24 還隱約用到創世記四 10，即為例證。

十一 5　猶太文獻對以諾的看法不一。受 * 希臘人影響最深的猶太人，把他與阿拉斯（Atlas，譯注：希臘神話雙肩揹天之巨人）或其他人物認同。* 愛色尼人和另一些傳統的文獻推崇以諾，視他為最公義的聖人，一直沒有死（如：傳道經、以諾一書、* 昆蘭的創世記次經、禧年書）。然而許多 * 拉比卻對這個一致的說法產生反彈，最後他們把「神將他取去」解釋為「神殺了他」，使他能死在義中，因為（據他們說）他在義和不義的行為中間翻來覆去。

希伯來書的作者採用最常見的猶太解釋，也就是以最自然的方式來解釋創世記五 21～24：神將以諾活生生地取到天上去，因為他「與神同行」（即：討祂喜悅）。希伯來書的作者像一些作者（如：* 偽斐羅）一樣，完全按照聖經的記載，沒有用後人所發揮的寫法。

十一 6　道德學家通常會根據他們所舉的榜樣寫下訓示；在此處，倘若以諾討神喜悅，顯然他便有信心。希伯來書的作者從以諾的故事（5 節）所引出的訓誨，十分符合他自己書信的整個內容：除了信之外，還有「就近」〔神〕（十 22）、「賞賜」（十 35，十一 26），而「尋求」（十三 14，參十二 17）也可能算在內。

十一 7　挪亞同樣也是早期猶太教中的英雄，不過後來 * 拉比對他的強調，不如早期的傳說，且把有關他傳奇出生的故事轉到摩西身上。

十一 8　猶太教一直對亞伯拉罕的信心推崇備至（參：羅四 1～22 的前言）。按照歷史，亞伯拉罕可能屬於一大批遷移之民之一（參：創十一 31～32），但由於順服神的呼召，他離開自己的家庭和家族，這是一個信心的行動（創十二 1、4）。亞伯拉罕的順服被當作信心的典範，最早是從創世記寫作時開始，就是摩西呼召百姓離開埃及之時；希伯來書的作者也要他的讀者準備放棄自己舒適的家。

十一 9～10　* 散居之猶太人常稱神為世界的「建築師」和「蓋造者」（參三 4）。哲學家會把宇宙比作一座城，* 斐羅視天（或德行，或道——神的話）為「母城」，是神所設計或建造的；我們在地上找不到天上的耶路撒冷。另一些猶太人視新耶路撒冷為未來世代中神的城（* 死海古卷……等；參：加四 26 的注釋）；有關其根基，參啟示錄二十一 14 的注釋。亦可與希伯來書十三 14 相較。* 舊約經文，如詩篇一三七 5～6，和新約經文，如本段，暗示基督徒未來的盼望和以色列的歷史密不可分，而基督徒若將這盼望從它在以色列古史的停泊港解纜，則是幫了倒忙。

十一 11　撒拉是舊約中一位有信心的女子，正如亞伯拉罕是有信心的男子一樣；後期猶太文獻也推崇她為偉大的女先祖。

十一 12　作者在此引用創世記二十二 17，舊約後來常響應這說法。

十一 13～16　* 散居的猶太人視自己在萬國中只是「寄居者」；此處的辭彙在舊約有先例（尤其創二十三 4；參：利二十五 23）。正如 * 斐羅一樣，這位作者相信地上並非義人的家鄉；天上才是。但是他對這個概念的寫法，比斐羅更合乎猶太人的傳統，是期盼一未來的城（亦參十一 9～10 的注釋）。

十一 17～19　亞伯拉罕獻以撒，是在他多年等候這個應許之子之後的事，是他信心最終的考驗（創二十

二），猶太文獻經常強調這一點。這個舉動被視為信心的典範，在必要的時候應當起而效之（見：* 馬喀比四書十四 20，十五 28，十六 20）。雖然猶太文獻也注意到以撒甘願被獻為祭（最早始於 * 偽斐羅），不過希伯來書的作者並沒有在聖經的 * 敍事之外再另行添加，只是對亞伯拉罕的確信之本質作了解釋（若有必要，神會使他從死裏復活；神能叫人從死裏復活，是猶太人每天的禱告中都頌贊的事）。「獨生的」兒子（參：創二十二 2，希伯來經文和猶太文獻）有時意思是指「特別鍾愛的」（* 七十士譯本，其他一些猶太文獻），尤其用在以撒身上，因以撒從來不是亞伯拉罕惟一的兒子。

十一 20　猶太讀者認為，以撒的祝福是受到神的感動，其中包括了對未來的預言（創二十七 28～29、39～40）。

十一 21　創世記四十九章也被視為預言，而猶太作者後來將預言擴大（也為十二先祖各寫遺囑，交托這些先祖的孩子）。

十一 22　參：創世記五十 24～25。約瑟的信心讓他對不在他有生之年實現的應許仍存盼望。

十一 23　希伯來書的作者此處是按照聖經的記載而寫（採用 * 七十士譯本，希伯來經文只提到他母親決定要救他，出二 2～3），不過許多猶太作者都把摩西出生的故事大大渲染，尤其是他的美貌，說他的榮光在出生時照亮了整個房間……等。這些故事愈到晚期愈流行。

十一 24～25　作者在此提出了道德的應用，不過並沒有超越聖經的記載。這段時期許多猶太人的故事，尤其是 * 散居之猶太人的故事，常把摩西描述為一位埃及的軍事英雄，強調他的學識淵博（參：徒七 22 的注釋）。希伯來書的作者可能接受斐羅所肯定的看法，即身為法老女兒之子的摩西可以成為法老的繼承人。倘若如此（按照羅馬對領養的看法），摩西拒絕這個地位，而與他受壓迫的同胞認同（十一 26），就更形重要了。希臘哲人與道德家常強調，忍受艱難比屈服於享樂之下更高貴，而猶太傳統則強調，尊崇神比一切更重要。

十一 26　為更偉大的事——諸如敬虔或智慧——而放棄財富的情節，在猶太和希臘羅馬的故事中經常出現，聖經所記摩西的生平，顯然是這個主題的佳例。

十一 27　出埃及記二 14～15 暗示，摩西懼怕當時的王；倘若這段經文是指他殺了埃及人之後頭一次逃離埃及，那麼作者可能是特別指某種懼怕（即：摩西並沒有懼怕到否認自己同胞的地步），也可能是將這種懼怕相對化，強調摩西對眼不能見之神的信心。有些作者，如斐羅和約瑟夫，將摩西逃走的原因中，把懼怕的成分淡化或抹殺。不過，他也可能是指摩西第二次離開埃及，帶走所有的以色列人；第 28 節也提到他（單數）守逾越節，雖然明明所有的以色列人都守。散居的猶太人常稱神為「不可見者」。

十一 28　本節可參照：出埃及記十二章，所有猶太人都對該章非常熟悉，尤其因年年都要慶祝逾越節。由於作者是以傳記的方式寫作，所以他對以色列人的共同經驗只是一筆帶過（29 節），不像對摩西的寫法。

十一 29　參照：出埃及記十四 29 和尼希米記九 11。出埃及記報導，在這件神跡之後以色列人極有信心（出十四 31），不過摩西和百姓走進海底的行動，也需要一些信心（參：出十四 10～22）。猶太教師為出埃及的近因爭辯不休，有些人肯定以色列人的信心，但大多數人將此次神跡歸功於他們先祖的信心或功德。

十一 30　參照：約書亞記六章。有些學者抱怨說，耶利哥遺址在約書亞時代尚無人居住，因為如今並沒有什麼當年城市的遺物。但是有位考古學者將該城廢墟之層的失落歸咎於腐蝕，她的看法顯然是正確的；通常若要形成土墩、留下廢墟，必須在城牆還存在的情況之下。如果耶利哥的城牆傾倒了，那一層的遺物很有可能在腐蝕之下消失殆盡。

十一 31　後期猶太文學常稱讚喇合的美麗，有些稱她為女先知，是皈信猶太教之人的典範；雖然 * 約瑟夫稱許她，但 * 斐羅和多數早期猶太文學卻很少談及到她。希伯來書和雅各書二 25 都是按照聖經的

記載來談。

十一 32～40

其他的信心英雄榜

十一 32　作者的主題仍然為「因著信」，不過就像 * 斐羅、* 辛尼加等在* 修辭學上頗有素養的作者一樣，他提示說，雖然他能繼續寫下去，但卻要在此打住，只簡短的作一總結。這一提示給人的印象為，他可以提供更多證據或更多例子（在此也是正確的）；但是他決定，他所寫的已經足夠證明他的要點，再多說或許就會讓讀者感到不耐煩。有些古代的修辭學者為了展現口才，在法庭上會滔滔不絕達數小時之久。為了讓人明白他未能盡述的內容，他把想要講的列為大綱。這也是一種標準的修辭手法，一方面容許他往前推進，一方面讓他展現所無法詳述的事。

他提到一些士師（受託牧養以色列之人，代上十七 6）的名字、大衛（理想的君王）、撒母耳（先知學校的創立人，監督全國由士師時代轉入君主時代），以及其他的一些先知。這個清單中以巴拉取代底波拉，符合後期 * 拉比的傳統，即降低聖經中女先知的地位，不過 * 舊約在士師記四、五章之外，再沒有提到底波拉或巴拉。從第一世紀讀者的觀點來看，雖然底波拉是主要的信心領袖，但巴拉是勝利的正式代表。

十一 33　這一節的前三個敍述是一般性的，但第四個特別是指但以理（但六 16～24；參：馬喀比一書二 60）；這個故事在早期典籍中被誇大（貝爾和龍三十一至三十二章），但希伯來書的作者是根據聖經的記載而寫。其他的猶太作者也講到但以理和他的朋友怎樣不畏獅子和烈焰，堅守信心，是眾人的榜樣（有關殉道者，參 * 馬喀比四書十三 9，十六 3、21～22）。

十一 34　滅了烈火的猛勢是特指但以理的三位朋友（但三 23～27；馬喀比一書二 59；馬喀比三書六 6；參：賽四十三 2），不過猶太典籍也把那故事的一些內容加到亞伯拉罕身上（* 偽斐羅和後期的 * 拉比）。「軟弱變成剛強」可能特別指參孫重新得到力量（士十六 28～31），也可能是一般性的講法，就像後面幾則一樣。這一節大半的辭彙來自馬喀比一書，其中包含許多歷史題材，講到在* 舊約時期之後、* 新約時期之前敬虔的猶太人如何護衛 * 律法。在古代世界，這卷書風行於猶太人當中。

十一 35～36　在以利亞和以利沙的工作中，都有婦女得到孩子復活的事（王上十七 21～24；王下四 35～37）。「又有人」是轉接手法：信心不一定總帶來拯救（參：但三 18），這是本書卷的讀者已經明知的事（來十 32～39），後來他們也可能親身經歷（十二 4）。幾乎所有人都知道馬喀比殉道者的故事，他們受到各式各樣的酷刑：被熱水燙死、被剝皮、被巨輪分屍等。希臘人對酷刑的一般作法，包括用火燒、夾拇指和用輪子拉人使關節松脫（可能是這裏的「嚴刑」所指），然後將犯人在這種毫無力氣的情況下打死（有時把肚子當鼓來打）。* 馬喀比殉道者被鞭打，這是羅馬人一直沿用的刑罰。所有談到這些事的猶太典籍都同意，殉道者在* 復活時將得到優惠待遇，馬喀比二書宣稱，這盼望使殉道者能堅忍至死。

十一 37　「被鋸為二」符合主後第二世紀猶太人流行的一個傳統說法，可能在這位作者的時代也已為人所知。當年以賽亞躲在一棵樹裏，而惡王瑪拿西把那棵樹——連同以賽亞——鋸成兩半。被石頭打死的，包括一位名叫撒迦利亞的先知（代下二十四 20～22；太二十三 35）；有些猶太典籍加上耶利米。離群索居的先知有時會以粗糙的動物皮為衣（參 * 七十士譯本所提以利亞的「斗篷」）；以利亞和與他類似的先知避居曠野，而馬喀比人後來也被迫住在同樣的環境中。

十一 38　馬喀比遊擊隊躲在猶大山區，就像從前大衛和他的部下躲避掃羅時一樣。以利亞和一些先知有時被迫住在曠野。世界不配有的義人之觀念，許多著作有類似的講法，不過這個寫法是本書作者所獨有的。

十一 39　這一節是十一章 3～38 節的結論，重述了十一章 2 節的主題。用主題來作結論，是 * 修辭學的標準作法。

十一 40　此處「得完全」是指救恩的完成（一 14），即 * 死人的復活（十一 35）。在世界的末了，所有的義人都會一齊復活（但十二 2、13）。

十二 1～3

信心最終極的英雄

十二章 1～3 節（可能包括十二章 12～13 節）的意象，是賽跑者訓練自己參賽的狀況。在希臘羅馬的作品中，體育競賽是很常用的比方，刻畫智者在今世所要面對的道德爭戰；* 希臘式的猶太作品馬喀比四書有時把這個比方用於殉道者。這段經文（來十二 1～3）將前述信心英雄的事（十一章）帶到最高潮。

十二 1　「見證人」可以指圍觀賽跑的觀眾（「雲彩」常是比喻群眾的說法），但是此處的見證人是為神作見證，或得著祂的見證，指認他們為義人（十一 2、4、5、39）。這裏的意象可能為天上的法庭，由過去的信心英雄所組成，由他們來審判如今爭取同樣榮譽的人；天上法庭的意象在古代其他猶太文獻中也出現過。這個想法與一些作者（如第二世紀斯多亞派哲人馬可・奧熱流）所提出的景象不同（參 * 斐羅），他們描述死人的靈魂死後先浮游一陣，然後銷熔於火中。

「放下重擔」（KJV）可能指除去訓練時所加的外附重量，即賽跑時要拿走；但更可能是指希臘人的習慣，就是脫掉衣服跑，毫無攔阻。這個意象可能指任何攔阻讀者跑贏的事（古代的作者有時用「重擔」象徵惡癖）；這個鼓勵很重要，因為他們就像古代以色列人在曠野，有往回走的試探。

十二 2　有關「開創者」，參二章 10 節的注釋；「成全者」參九章 9、11 節和十章 14 節。作者就像大多數古代的道德家，會用人間的模式來說明他所推薦的美德，而他對信德最高潮的說明，則是那位開創並成全信心者，他為了未來獎賞的盼望而受苦，這正是讀者所當作的（十 32～39）。據說* 馬喀比的殉道者「仰望」（與這裏的用詞相同，NRSV）神，因此能忍受折磨至死（* 馬喀比四書十七 10）。十字架在羅馬和猶太人的思想中都是「羞辱」的刑具（參：申二十一 23；書十 26～27）。

十二 3　譯為「疲倦」和「灰心」的動詞，有時用來描述賽跑者筋疲力竭的樣子。（十二 1 忍耐的呼召，是長跑會用的辭彙。）

十二 4～13

視受苦為神的管教

讀者受逼迫時不應當質疑信仰，反倒應迎接苦難，視為更多體會神心意的天賜良機。

十二 4　有些猶太教師說，為了救自己的命，可以不必遵行聖經大半的律例，只要不褻瀆神的名便可；但早期的殉道者則認為，為了救自己的性命而妥協誡命，便等於公開褻瀆神的名。耶穌，這位他們信心的終極英雄，既曾經流血（十二 2～3；參九 12），跟隨他的人也要預備照樣去行。希臘運動員最終極的競賽（十二 1～3）是拳擊，其中常會流血；不過這裏的辭彙暗示，耶穌所代表的終極考驗——殉道——乃是作基督門徒理所當然的一部分（可八 34～38）。

十二 5～7　這個引句取自箴言三 11～12，不過聖經（如：申八 5；詩九十四 12）和猶太文獻（如：* 所羅門詩篇三 4，七 3，八 26，十 1～3，十三 9～10，十四 1～2，十八 4）都有類似的話；* 斐羅和一些 * 拉比也以同樣的方式使用箴言三章。在猶太人的智慧文學中，管教是顯示父親對孩子的愛，關心他們走正路；猶太教師認為，神用苦難煉淨祂兒女的罪，是為要完成 * 救贖並導致 * 悔改。雖然這位作者會否認一個人的受苦具救贖的價值，只能使屬神的人在肉身受益（七 25～28；參：詩四十九 7～9），不過他必定同意，受苦可以幫助人悔改，或增進人與神的關係（詩一一九 67、71、75）。

在希臘世界，譯為「管教」（NIV、NASB）的字，是「教育」最基本的用語（不過教育一般包括體罰在內），因此這個詞自然傳達出道德訓誨之意。有些哲學家，如 * 辛尼加，也用神管教祂的兒女使他們得益處的意象，正像猶太作者一樣。

十二 8　在古代，若稱某人為「私生子」（「雜種」，KJV、TEV）乃是嚴重的侮辱；私生子對一個人的社會地位有負面影響，也不利於繼承權。父親對繼承人格外看重，對私生子則通常甚少聞問。

十二 9　神常被稱為「萬靈之主」（即：掌管天使的主）；此處祂被稱為「萬靈的父」，與「地上的父親」作對比。猶太人發展出舊約神的意象，有如以色列的父親（如：出四 22），常以這類辭彙來講論祂。這個論證是標準的猶太「更何況」論證：倘若我們尊重地上的父，對那位超越人的父，又當如何加倍尊重呢？

十二 10～11　猶太教師承認神會管教，而即使殉道的苦也不過是暫時的，後來祂必大大賞賜義人（如：* 次經的所羅門智慧書三 5；參：馬喀比二書六 13～17，七 18、32～33）。他們也相信，神既管教祂的兒女，就更會嚴厲地懲罰惡人（所羅門智慧書十二 22），時間也可能是在未來（大部分 * 拉比、* 啟示性異象者及作者等）。

十二 12　「下垂的手、發酸的腿」是一般對軟弱懈怠的描寫（參：賽十三 7，三十五 3；耶四十七 3，五十 43；結七 17，二十一 7；番三 16），在* 死海古卷、傳道經二十五 23 等處用來指道德或宗教的狀況。它或許可用於希伯來書十二 1～3 競賽的比方。

十二 13　「為自己的腳把道路修直了」暗指賽跑時最短的路徑；這話取自 * 七十士譯本的箴言四 26，只是稍微有些變動。

十二 14～29
拒絕最大的啟示

離開耶穌，比以掃因貪圖眼前而背叛（十二 16～17）更糟糕，也比拒絕神在西乃山的啟示（十二 18～21）更嚴重，因為耶穌比摩西和亞伯（十二 24）更偉大——祂是以色列真正合法的領導（十二 23）。古代大多數猶太人都願意遵守* 律法，對他們祖宗在曠野的行徑感到不齒；作者警告說，若他的讀者轉背離開 * 基督，就比他們的祖宗還糟糕。

奔跑中的運動員



十二 14～15　毒根伸展出來會大為傳染的意象，取自申命記二十九 18，不過許多典籍用到類似的意象（馬喀比一書一 10；一首 * 昆蘭的詩；* 拉比）。申命記的經文十分合適，因為那裏是指背道，正如希伯來書的作者在此的意思。

十二 16　此處作者是指創世記二十五 31～34。* 斐羅認為以掃被感官和俗世的欲望驅使，才會作出這

種舉動。以掃的行為表明他並沒有從長遠的角度來看生命，更沒有從永生的角度來看（拉比從這段經文推論說，他否認死人將來會 * 復活）。

這裏的「不道德」，字面意思是「淫亂」（NIV；參：「行淫者」，KJV），在猶太典籍中對以掃盛行這種看法，無疑是基於他最初喜好娶外邦女子為妻（創二十六 34～35，二十八 8～9）。

十二 17　「流淚」反映出創世記二十七 38，雖然以掃哭號，卻也無法使他的父親以撒改變心意，可能因為第一個祝福不能被除掉。有位注釋家指出，「悔改的地方」（和合本：心回意轉），這表達法曾用在羅馬法律文獻中，指「推翻從前決定的某個場合」。不過作者和讀者都不見得會用法律辭彙來思想，而這個說法可能反映出某個通用的片語，該片語足能用來指以撒的選擇，不過該注釋家將它用來指以掃。以掃不能按著應許（參：來六 12～18）承受產業，這已成定局。根據一份聖經以外的猶太文獻，後來雅各在一次戰爭中殺了以掃，但是希伯來書的作者並沒有超越聖經的範疇。

十二 18　作者在此描述的是當律法賜下時西乃山的光景（出十九 16；申四 11～12）。

十二 19　出埃及記二十 18～21 記載，當神賜下十誡時，百姓對神的聖潔威嚴感到十分懼怕。他們希望摩西作他們的中間人，恐怕倘若神直接向他們說話，他們便會死亡（出二十 19；申五 25～27），因為神來到他們當中有如烈火（申四 24，五 24～25）。可是神的目的是讓他們能將敬畏感存在心裏，以致不去犯罪（出二十 20）。

十二 20　此處作者使用出埃及記十九 12～13。神非常聖潔，人不可來到祂面前；祂吩咐人不可靠近祂賜律法的山邊，凡違背者都將被處死，甚至連不小心闖入禁區的動物也不例外（參：民十七 13）。

十二 21　當神對以色列發怒，因他們違背了不可拜偶像的禁令，連摩西都對神的忿怒畏懼萬分（申九 19）。

十二 22　錫安山（耶路撒冷，或耶路撒冷的聖殿山）與西乃山成對比，這裏是末世頒佈新律法的所在（賽二 1～4）。有關天上的耶路撒冷，參十一章 9～10 節的注釋；古代每個人都認為，傳出啟示的天境比地上更超越——無論後者有多麼榮耀（十二 18～21）。

猶太典籍強調，頒佈律法時有無數天使在場；最後宣稱，每個以色列人都有一千位天使。希伯來書的作者可能是從詩篇六十八 17 來講天使，這段經文可能是指律法的頒佈，後期猶太傳統便是如此瞭解它。

十二 23　在第一世紀之前許久，* 七十士譯本便將譯為「* 教會」的字用來指希伯來文 * 舊約中以色列的「集會」（NRSV）或「會眾」；因此希伯來書的作者在這裏把耶穌所帶領的會眾和摩西所帶領的作一對比（十二 19）。（有關「長子」，參一 6 的注釋；由於此處所指的複數，可能是指神的整個子民，如：出四 22）。「登錄」（NASB、NRSV）意思是他們的名字被「寫在」（KJV、NIV、TEV）天上的名單中；猶太人常用天上的登記版與生命冊的意象（參：腓四 3 及啟二十 12 的注釋）。在* 啟示性典籍，如 * 以諾一書，「靈（spirits 或 souls）」是指天上已死的義人（其他典籍常以它指天使，但既講「義人的靈」，就不可能指天使，這是對已死之義人的常用稱號，不是指守護天使）。許多 * 散居的猶太人相信，義人在死時（或在* 復活時）終將得到完全（參：來十一 40；有人認為，十二章 23 節的義人包括十一章的英雄在內）。

十二 24　摩西被視為第一個約的中保。耶穌是新約的中保（九 15；參八 6～13 的注釋），祂透過灑血來設立（參九 15～22 的注釋）。亞伯的血說話，使謀害他的人遭定罪（創四 10；參：箴二十一 28；見：來十一 4 的注釋）。在* 拉比傳統中，所有可能由亞伯出生之人的血都向神呼喊，控訴該隱，因此該隱在未來的世界中無份。

血會呼叫，也出現於 * 希碧爾神諭集（Sibylline Oracles）、馬喀比二書八 3 等處；參：申二十一 1～9。有關撒迦利亞的血作見證的傳統，參：馬太福音二十三 35 的注釋，其他拉比的故事也暗示，他們相信被殺之人的血會不斷翻騰，直到公義伸張為止。耶穌的血是為赦免的新約而流，因此比亞伯的血所說的「更美」。

十二 25　西乃山和天上的錫安山之比較，回到作者「更何況」的論證中（「從小到大」的論證〔此處是顛倒過來〕相當常見，尤其在猶太人的辯論中，但在希臘羅馬和其他的辯論中也曾出現；參：箴十五 11）。倘若律法是榮耀的，褻瀆它的人都要懼怕，那從天而賜之新約則具更可畏的榮耀，若褻瀆它，便「更加」可怕（十二 25～29）。

十二 26　神到西乃山頒佈律法時，地大震動（出十九 18；參：* 巴錄二書五十九 3）；後期的猶太傳統擴大這一點，說神震動了整個世界。末時會有極大的地震，這個觀念出現在* 舊約（賽十三 13）和後期類似的猶太典籍中（如：巴錄二書三十二 1），但作者是直接引用哈該書二 6（參二 21）。

十二 27　作者詮釋他剛才引用的經文。由於哈該書二 5 提到神帶領以色列人出埃及時所賜的一個應許，而在二章 6 節的「再一次」是指先前曾有一次地震，因此很自然會將二章 6 節的頭一次地震解讀為西乃山發生的情形。第二次的震動顯然將發生于未來，那時神會使萬國都俯首，並使祂的殿充滿榮耀（二 7）。

希伯來書的作者把這段經文加上解釋，就是他和讀者共有的觀點：不能改變的才是真正永恆的；希臘哲學很強調這觀點，而它與舊約也無不協調之處。

十二 28　就像許多猶太作者一樣，希伯來書的作者以象徵的方式使用獻祭辭彙，描述敬拜的合宜態度（參十三 15；見：羅十二 1 的注釋）。有關不可震動的 * 國度，或許可參詩篇九十六 10（尤其在* 七十士譯本，那裏編為九十五 10）。

十二 29　作者直接取用申命記四 24；亦參申命記九 3 和出埃及記二十四 17。申命記四 24 繼續稱神為「忌邪的神」；希伯來書十二 29 顯然是警告，不容人輕慢祂最後的啟示。

十三 1～17

最後的勸勉

訓勉（parenesis）是古代 * 修辭學和文學的一種方式，主要是將道德訓誨鬆散的組合起來，這方式也可以與其他的文學形式共同使用。道德勸勉常跟在論證之後，如保羅的許多書信（如：羅十二～十四；加五～六；弗四～六）。

十三 1　參十章 25 節的注釋；參十二章 14 節。基督徒之間的親密關係也會攔阻人背離團體。

十三 2　招待客人通常包括提供旅客住宿，並加以照顧；在猶太典籍中，這種美德最偉大的榜樣是亞伯拉罕，因他曾接待三位訪客（創十八）。由於其中至少有兩位原來是天使，該段經文是這則勸勉最自然的資料源。（其他的故事，如早期猶太多比雅書中的故事，或希臘故事講到神祇變像來探視人，這些只有參考價值，不過可以說明古代讀者何等容易接受這個勸勉。）

十三 3　到第二世紀，基督徒已有照顧囚犯的美名。有些哲學家認為，探視被囚的人是美德，不過巴勒斯坦猶太教對這個問題卻大多保持沉默，相較之下，他們倒強調探視病人，或幫助窮困的人（對被擄的或作異教徒奴隸的猶太人則是例外）。

「被捆綁的人」可能指一些為信仰，或為與信仰有關的行為而入獄的基督徒（如十三 23）。羅馬法律用監牢作為拘留所，直到受刑為止，而不是以監禁作為一種刑罰；有時囚犯必須靠外面的友人才有飯吃。

十三 4　許多古代作者提到要尊重「（婚姻之）信」（「信」是性交的代稱）；有一則故事強調童女的貞潔，甚至到一個地步說，沒有人曾坐在她的信上。希臘羅馬社會裏，男人的性道德相當敗壞，他們接受妓院；在希臘社會，男人達成婚年齡之前，搞幼童戀、同性戀，以及與女奴性交，都十分普遍。少數幾位希臘哲學家甚至認為，婚姻是一種麻煩，但性的發洩則有必要。作者不接受希臘通行的價值觀，而遵循聖經中神的價值觀，亦即當年猶太人所持守的習俗。

十三 5　作者特別從申命記三十一 6、8 和約書亞記一 5 引出這些話，不過這概念在* 舊約裏很常見（參：代下十五 2；詩三十七 28）。摩西用第三人稱對以色列全會眾講這番話，但作者既認為聖經是神所默示的話語，便將約書亞記一 5（給約書亞的一段保證神諭，屬舊約 * 預言的一種形式）改為第一人稱。謹

防貪愛錢財是當日一般的訓勉（道德訓誡）常出現的題材，但這裏可能特別指在環境不利的情況下跟隨耶穌，經濟上會遇到的情況（來十 34，十一 26）。

十三 6　此處作者引用詩篇一一八 6；參：詩篇五十六 11。作者或許是把這引句加在申命記三十一 6、8 之後，視為隱伏的串珠（將不同的經文用同樣的鑰字或鑰詞相連），因為申命記三十一 6、8 勉勵會眾不必懼怕（不過希伯來書的作者並沒有直接引述那句話）。

十三 7　演說者和道德人士常會列舉榜樣，要人效法，尤其是舉作者和讀者都熟悉的人為例。此處動詞為過去式，暗示其中有些人可能已經過世（但不是殉道，十二 4）。「引導」可能指地方的領袖，而不是像保羅之類的人——他可能在此信寫成之前幾年已經殉道。

十三 8　* 斐羅和為數不少的 * 散居之猶太人特別強調* 舊約中神不會改變的描述（詩一〇二 27；瑪三 6；參：賽四十六 4），因為他們必須向希臘人傳講神的真理，而希臘人認為，只有不改變的才是真理。

十三 9　利未記十一章和申命記十四 3～20 列出「不潔淨」的食物，是猶太人要避免的，因此使他們與萬民有別。斐羅將這些食物律法寓意化，但辯稱仍然應當按字面遵守這些條例；同時，他也證實，有些極端 * 希臘化的猶太人，當日只視這些規定為象徵，並不遵行。希伯來書的作者並沒有不按字面看待這些律法，而拒絕之；他只是相信，新的時代已經來到，而從前被禁止的食物並沒有使禁食的人直接獲益，因此這些禁令不再成為必要。

十三 10　如今作者講到舊約中一項特別的食物：祭司在會幕／聖殿裏所得的份（參：林前九 13 的注釋）。他說，信徒的事奉是像祭司一樣（十三 15），只是祭壇的種類不同（參七 13）。

十三 11　將祭物燒在營外，幾種不同的獻祭儀式都有（參：利九 11；民十九 3），但這裏是指 * 贖罪日，祭司要帶著祭牲的血進入至聖所（利十六 27）。這是耶穌完成的祭，獻於天上的祭壇，就是希伯來書前面所提到的。

十三 12～13　按照律法，灑血是要「聖化」（分別為聖）或「潔淨」物件（九 22）。耶穌可以用他自己的血潔淨，顯示他超越 * 舊約的大祭司，他們在獻祭後回到營地之前，必須潔淨自己（利十六 28）。耶穌的釘死、埋葬是在耶路撒冷的城外，符合福音書的記載和猶太人的要求，即死人必須埋在城外，以避免碰到墳墓而儀式上不潔（參如：利二十四 14；民十五 35～36；申十七 5，二十二 24）。羅馬法也要求釘十字架要在「城門外」。有些注釋家注意到，贖罪日的贖罪祭是燒在營外（利十六 27），但在聖殿或會幕中也要獻（利十六 5～19）。離營對這些猶太基督徒而言，可能代表著願意被他們珍惜尊重的猶太群體驅逐，全心跟隨這位猶太教的神（參：來十一 13～16）。

十三 14　古猶太教對永遠的耶路撒冷之盼望，參十一章 10 節的注釋。

十三 15～16　* 死海古卷常用獻祭的辭彙講讚美，另一些古代作者也這樣寫（參：羅十二 1 的注釋）；不過，希伯來書此處可能特別倚仗何西阿書十四 2。有關靈裏的祭，亦參：詩篇四 5，二十七 6，四十 6，五十 7～15，五十一 17，五十四 6，六十九 30～31，一一九 108，和箴言二十一 3。* 法利賽人也強調神接受敬虔為靈祭，這個因素或許使得法利賽主義在主後七十年聖殿被毀後得以延續；在沒有聖殿之後，巴勒斯坦的猶太教各種派別大多銷聲匿跡，只有少數幾個存留下來，如法利賽派的繼承人和猶太基督徒。

十三 17　作者勸勉讀者要順服現今的領袖，可能要他們像對從前的領袖一樣（十三 7），他將這些人刻畫為「守望者」（見：結三 17，三十五 7；參：賽二十一 8；哈二 1）。希臘羅馬的道德家長久以來便勸人要順服官長；這位作者所提的簡短勸導，彷佛具「推薦信」的作用，以他自己的權柄為他們的 * 教會領袖撐腰。不過，這位作者並不像其他一些團體（如 * 昆蘭社團）一般，完全以領袖為中心；* 死海古卷報導，昆蘭團體的領袖可以決定成員是否長進，影響成員在社團裏的地位，亦即在神面前的地位。
十三 18～25

結論
十三 18～19　這可能是含冤下獄之人的禱告要求；參十三章 23 節。

十三 20～21　有關耶穌是「牧人」，參：約翰福音十 1～18 的前言。* 七十士譯本的以賽亞書六十三 11 說，神「將群羊的牧人」（摩西）從海裏「帶上來」。先知曾預言會有新的出埃及（可能將從海裏上來包括在內），而這已在* 基督裏實現（將海與 * 復活作比較，參：羅十 7 的注釋）。

頭一個約是由「立約之血」設立（出二十四 8），有時這約稱為「永約」（* 所羅門詩篇十 4；* 死海古卷）。但新約也同樣被稱為「永遠的」（賽五十五 3；耶三十二 40；結三十七 26），而希伯來書作者所指的，乃是這約的血（九 11～12）。

十三 22　哲學家和道德學家提供「勸勉的資訊」。這種傳講的資訊也可以寫下來，尤其類似希伯來書這類文章式的書信。專業演說家（* 修辭學家）常會聲稱自己說得很簡短，或內容很貧乏，而實際卻顯然相反，這是一種自謙的表達。

十三 23　倘若提摩太是在尼祿王的時候於羅馬被捕（這極有可能），他或許就是在尼祿死時被釋放，因為禦營軍和羅馬貴族很早就對尼祿的政策缺乏信心。這個背景將本信的時間設在六十年代末（參導論）。

十三 24～25　「從義大利來的人」可能指出於義大利如今住在別處的人，可能是將問安傳回義大利；大部分采這觀點的注釋家都認為，這是指亞居拉和百基拉（徒十八 2）。而更可能的看法——尤其從提摩太被囚的可能地點來看（十三 23）——是他從義大利的聖徒中發出問候，而這封信乃是在羅馬寫的。

{

雅各書

導論

作者　一章 1 節的雅各毋需進一步說明自己究竟是哪一個「雅各」，由此可見他是初期 * 教會鼎鼎大名、人盡皆知的雅各，就是主的兄弟雅各（徒十二 17，十五 13～21，二十一 17～26；林前十五 7；加二 9、12），教會傳統亦如此認定。雅各是非常普通的名字，倘若一般提到名字很普通、而並非極其出名的人，通常會加上一個頭銜來澄清，例如，「喜劇詩人柏拉圖」，使徒名單中的「小雅各」，以及古代商業檔中的許多人名。

對這個主張最主要的反對理由，是本信的希臘文相當優雅，但是這個反對並沒有考慮以下幾個因素：(1) * 修辭學十分普及，假以時日，這位耶路撒冷教會的首席發言人雅各必能對它相當精練；(2) 他是木匠的兒子，因此受的教育高過加利利的農民；(3) 巴勒斯坦希臘語言和文化的流行（如：* 約瑟夫、游斯丁）；(4) 考古學顯示，加利利大部分地方並不像從前人所以為的那樣落後；(5) 使用文書的情況很盛行，可以潤飾作者的希臘文，如約瑟夫曾用一些文士來作編輯。

信中的描述最符合主後六十六年（猶太羅馬戰爭爆發）之前的情況，而雅各約在主後六十二年被殺。本信可能真正出於雅各；* 冒名書信通常在作者死後相當久之後才會出現，而主後六十二年到六十六年相隔很短，因此本信不太可能為冒名信。

公義的雅各　* 約瑟夫和後期猶太基督徒作者記載，耶路撒冷的同胞，尤其是窮人，對雅各推崇備至。耶路撒冷的非基督徒和基督徒同樣讚譽他的敬虔，然而他對貴族卻毫不留情（如五 1～6），因此貴族階級的祭司無疑對他咬牙切齒。大約在主後六十二年，巡撫非斯都去世時，大祭司亞拿努斯二世 (Ananus II) 將雅各和一些人處死。不過群眾的抗議聲浪太大，新的巡撫阿比那斯 (Albinus) 抵達時，便因著此事將亞拿努斯的大祭司職分廢去。

* 風格　希臘作者，包括醉心希臘思想的猶太作者在內，常會將鬆散的勸勉放在一起，這種文體稱為訓勉（parenesis）。現代有些作者認為，雅各書屬於這種文章（有些甚至視此信為新約的箴言收集作品），但他們未能察覺到這卷書的緊密文學關聯。可能是雅各或他的跟隨者之一將他的講道題材放在一封信中，而本信內容的銜接性顯示，現今的形式乃是一部精練而完整的作品。

雅各書讀來不太像書信，比較像散文，可是古代的道德學家和純熟的 * 修辭學家會寫一種「散文書信」，為公開信，主要的目的是提出論證，而不是向人致意。如 * 辛尼加和蒲林尼等作家會公開發表這類文學信件，意思是要讓一大群讀者知曉（一 1）。送信的使者或許會對內容作合宜的解釋；耶路撒冷的大祭司寫給 * 散居之地* 會堂的信備受重視，同樣，耶路撒冷 * 教會一位受推崇的領袖所寫的信，分量亦必不輕。雅各採用了希臘羅馬修辭學的技巧、猶太人的智慧文學，和耶穌的教訓（尤其是如今收集在馬太福音五至七章的內容）。

背景　約在一個世紀之前，羅馬將軍龐貝割裂了猶太人的領土，使許多猶太農民不再有田地；大希律嚴苛的徵稅必定讓許多小農民無法繼續經營。第一世紀時，許多農民都是佃農，在封建的大農莊上工作（正如帝國其他地方一樣）；還有人因為無地可耕，變成市場上待工的零工，偶爾才有一份工作可作（在收割的時候工作機會較多）。帝國許多地方對貴族地主不滿之情高漲，而佃農答應交貨卻辦不到；有些地主甚至雇用殺手去對付那些不合作的佃農。城市裏的情形不至如此極端，但是區分仍甚明顯（如：耶路撒冷的上城為權貴所住，貧民則住在城市下水道的順風一端）。後來權貴祭司開始不將什一的收入發給較窮的祭司（那是他們惟一的生活來源），使經濟的緊繃情況達到高峰。

在羅馬，穀物的缺乏常導致暴動。巴勒斯坦的社會和經濟張力已經被壓抑了很長一段時間，但最後終於爆發。耶路撒冷的權貴用實際的政治手腕來與羅馬維持和平，他們成為 * 奮銳黨人和其他抵抗人士的眼中釘。反抗者認為，只有神可以統治這塊地。在戰事未爆發之前，* 約瑟夫為了緩和猶太地高漲的反羅馬情緒，試圖將奮銳黨邊緣化，視之為不足輕重的團體；但是他的 * 敍述透露出一些證據，清楚顯示對革命的同情已經蔓延開來。各地零星的暴力於主後六十六年來到高潮，革命正式爆發，祭司和聖殿山上的羅馬兵營遭到屠殺。當羅馬軍隊包圍耶路撒冷之時，城內的權貴和無產的愛國人士起了衝突，而主後七十年耶路撒冷陷落，聖殿被摧毀。在馬薩大堡的最後抵抗，也於主後七十三年失敗。

從東面看薩大堡

–



收信者　雅各主要是向猶太基督徒說話（可能還有一些其他的猶太人也會聽到），他們處於社會情勢緊張的狀況之下，這種情勢至終導致主後六十六至七十年的戰爭（參：徒二十一 20～22 的注釋）。雖然這背景最符合雅各在巴勒斯坦時的情形，但也與羅馬世界普遍可見的社會張力吻合（一 1）。在六十六至七十年的猶太戰爭中，羅馬一年中以暴力廢掉了三位皇帝（主後六十九年），而就在猶太戰爭結束之後，反抗人士仍然繼續向北非和賽普勒斯的猶太人散播他們的觀點。但是本信和大部分一般書信一樣，主要反映的乃是作者的背景，而非讀者可能的所在地之情形。

論點　雅各談到富人的驕傲（一 9～11，二 1～9，四 13～17）、富人的迫害（二 6～7，五 6），以及富人不付工資（五 4～6）。他也談到有人受到引誘要用暴力（二 11，四 2）或狠話（一 19～20、26，三 1～12，四 11～12，五 9）來報復。他的回應是呼召他們要用智慧（一 5，三 14～18）、信心（一 6～8，二 14～26）和恒久忍耐（一 9～11，五 7～11）來相待。一旦從背景來瞭解本信，那所謂的「不相關」之勸勉便都顯得各就各位，成為他論證的主體。

注釋書　Peter Davids, The Epistle of James, NIGTC (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982); 和 Ralph P. Martin, James, WBC 48 (Waco, Tex,: Word, 1988), 這兩本最好；Ralph P. Martin 在 Biblical and Near Eastern Studies: Essays in Honor of William Sanford LaSor, ed. Gary A. Tuttle (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978), pp. 97～103 所寫的文章 "The Life-Setting of the Epistle of James in the Light of Jewish History" 對背景也很有幫助。對希臘文沒有基礎的人，可參考 Davids 早期的作品，在 NIBC commentary on James (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989)。研讀雅各書最好比其他書信多用有益的參考書，如 Joseph B. Mayor, The Epistle of St. James, 3rd ed. (1913; reprint, Minneapolis: Klock & Klock, 1977), James Hardy Ropes, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1916), 以及 Sophie Laws, A Commentary on the Epistle of James, HNTC (San Francisco: Harper & Row, 1980), 還有一些書不如以上幾本，H. Greeven' reissue of Martin Dibelius, A Commentary on the Epistle of James, Hermeneia, trans. M. A. Williams (Philadelphia: Fortress, 1976), 以上書籍對個別經文均提供詳盡的類比資料。

希律在馬薩大北部宮殿牆壁上的崁圖

–



一 1～11
如何面對試煉

這段開場白裏，雅各引介了這封信的主題，以此來回應當日巴勒斯坦猶太農民所面對貧窮與逼迫的試煉。

一 1　一封信的前言主要有三部分：(1) 作者的名字；(2) 收信人的名字；(3) 問安語（通常和這裏所用的問安一樣。）由於這是「一般書信」（參：雅各書導論「風格」一段中對「散文書信」的說明），所以直入論證，而沒有其他書信的特色。

英文用 James 來譯原文的「雅各（Jacob）」（* 新約全部如此），因此有些作者推測，有一位象徵的「雅各（Jacob）」在向以色列的十二個支派說話，就像創世記四十九章雅各向他子孫留遺命的情形。這個建議對 * 冒名信的假說比較合適，但雅各也有可能是在用自己的名字作雙關語。用名字作雙關語很常見（如：太十六 18）。有關作者和收信者，請參導論。

大部分猶太人相信，十二個支派裏面的十個支派已經失散幾個世紀，只能在末世才恢復。不過，也有人認為他們存在於某些地方，因此雅各的話意思可能只是：「分散在全世界所有我的猶太兄弟姊妹」。「散住」或 * 散居者包括在帕提亞和羅馬帝國的人，雅各在朝聖者到耶路撒冷過節的時候，會遇到來自許多國家的猶太人。有些注釋家認為，他是想用這個名詞來象徵所有的基督徒，以他們為屬靈的以色列人，與彼得前書一 1 類似；可是從這封信的內容來看，雅各可能特別是向猶太的基督徒說話。

一 2　他在這封信裏提到的試煉，主要是窮人所經歷的貧困與逼迫（一 9～11，五 1～6，參二 5～6）。

一 3～4　猶太典籍經常強調忍受試煉的美德，有時亦會強調因著相信神的主權而在其中喜樂。（* 斯多亞派哲學家也強調在其中要自足，因為他們肯定一個人可以控制自我對環境的反應，但不能控制命運之神。）「朋友」、「親愛的」、「弟兄們」之類的稱呼，在古代道德勸勉中很平常；「弟兄們」可以指「同胞」，也可以指「信仰相同的夥伴」。由一點帶到另一點，引致一連串項目（如這裏；一 14～15；羅五 3～5；彼後一 5～7）是 * 修辭學的一種形式，稱為「連鎖」。惡行與德行清單也是一種常見的文學形式。

一 5　猶太人的智慧典籍常強調堅忍，並提供面對試煉時的實際建議。* 舊約中向神求智慧（參四 2～3）最著名的例子，是列王紀上三 5 和 9（亦參：* 次經，所羅門智慧書八 21，九 5；德訓篇五十一 13～14），而神一向被視為是智慧的源頭（如：箴二 6）。猶太智慧書認為，在一般情況下，斥責或痛罵嫌過分嚴厲、粗魯，不過糾正卻受到尊重。

一 6　在海上因風吹而起伏的意象，在希臘文學中很常見，也出現在猶太智慧書中；尤參：以賽亞書五十七 20 和德訓篇三十三 2，對不認真之人的講論。從雅各書的上下文看來，憑信心求智慧，意思是委身順服神的啟示（雅二 14～26）。

一 7～8　猶太智慧書定罪心懷二意或一口兩舌的人（亦參：代上十二 33；詩十二 2）；猶太聖徒和哲學家一樣，對說歸說、做歸做，言行不一的假冒為善者深惡痛絕。（見：雅四 8 的注釋，以瞭解雅各書這段警告的作用。）

一 9～11　富有的地主剝削窮人，整個帝國到處都一樣，巴勒斯坦也不例外；這種經濟的張力最後引致對羅馬的反叛，在整個過程中，猶太的愛國者將猶太權貴大肆殺戮。

舊約和猶太智慧文學強調，財富如過眼雲煙，到了末時神會為受逼迫的人和窮人伸冤，祂會審判吝嗇的財主。雅各書本段最後的話很像以賽亞書四十 6～7 和詩篇一〇二 4、11、和 16，不過這種想法當時很普遍。「熱風」（NASB）可能指西洛可風，即自南方沙漠吹入巴勒斯坦的幹熱之風，損害力很強。不過在巴勒斯坦，夏天的太陽本身就足以讓花卉凋謝，成為無用，只能作垃圾。

一 12～18

試煉的來源

一 12　雅各用了古代文學中常用的「論福」形式，猶太文學尤其愛用：「那……的人是何等有福」。痛苦被視為試探，提供人犯罪的機會。不過，譯為「試煉」（NASB、TEV；參 NIV）或「考驗」的字，不一定具「試探」（KJV、NRSV）的現代含義；考驗者可能是要測試受苦之人的堅忍度，而不是要他失敗。饑荒、貧窮和逼迫是考驗中的其中幾個專案。

一 13～16　按聖經和後期猶太文學的記載，神顯然會「考驗」人（創二十二 1；申八 2，十三 3；士二 22），但祂從來不會用這裏所暗示的意思來考驗他們：要他們失敗，不是要他們堅忍。猶太典籍區分神考驗人的動機（在愛中、為他們的益處）和 * 撒但考驗人的動機（使他們跌倒）。在大部分猶太典籍中，撒但（也稱為比列和馬斯提瑪）擔任試探者的角色。雖然雅各沒有否認撒但間接的角色（四 7），不過他在這裏強調人屈服於試探的要素。他將「欲望」（NIV、NRSV、TEV）或「私欲」（KJV、NASB）擬人化，來誘惑人，然後懷了私生子「罪」，至終生產了「死」；猶太教師偶爾會用 * 修辭學的擬人化技巧來指人人都有的「惡欲」。

* 舊約也清楚記載，百姓會「試探」神（民十四 22；詩七十八 18、41、56，九十五 9；瑪三 15），但是這些例子的意思也是指他們想考驗祂，而不是他們要使祂屈服於試探。雅各可能借用了希臘哲學的概念，即神不能被人的行動影響或改變，祂也不是世上惡事的肇因。不過，雅各更可能只是在用「考驗」一詞的另一個含義；在舊約裏，神顯然是審判的直接原因（如：摩四 6～11），同時祂也垂聽人的祈求（創十八 23～32；出三十二 10～13）。因此，這裏的意思和德訓篇十五 11～12 和 20 一樣：犯罪是出於人的選擇，而人們不敢說神要為他們對考驗的回應負責（希臘文學則相反，許多人抗議，說試探太厲害，令他們無法拒絕）。

一 17　神並不是要以試煉來摧毀人（一 12～16），而是要賜下美好的恩賜，包括創造與重生（18 節）。神是各樣美事的創造者，這說法常見於猶太和希臘的智慧文學中。古代的人一般相信，在天上一切都是完美的，而猶太作者有時用「從上頭」來意指「從神」。

「眾光之父」可能為「眾星的創造者」之意；異教徒視星辰為神祇，但猶太人視星辰為天使。從前烏加列〔Ugarit〕的迦南人就稱「以利」〔El〕為「眾光之父」，而 * 死海古卷稱神最大的天使為「掌管眾光者」。好些古代猶太文獻稱星辰為「眾光」（參：創一 14～19；耶三十一 35）。古代的星相學家用「移動的陰影」來描述天體的不規律變化；但哲學家視為完美的，就是在天上的，是不會改變的，與地上並沒有直接的接觸。古代大部分人相信占星術，並懼怕星辰的能力。

雅各在此並非支持占星術；他反倒和其他的猶太作者一樣，宣稱神是在星辰之上的主，同時否認神會前後不一。對古代的讀者而言，他的話可能意味著：試煉並不是不可抗拒之命運的結果，而是慈愛的父信實的作為。

一 18　此處究竟是指信徒藉 * 福音得重生（參一 21；彼前一 23；參：約三 3、5 的注釋），還是指人最初是由神的話語造成（創一 26），並無定論；「初熟的果子」似對前者較有利（新造的開始）。重點

從兩方面都講得通：神所生的和欲望所生的（一 15）完全相反，這正能說明神對人的恩典（一 17）。
一 19～27
真正的虔誠

現在雅各轉而談面對試煉（一 2～18）應有的方式。* 奮銳黨的模式當時在猶太的巴勒斯坦愈來愈盛行，最後終於導致耶路撒冷的毀滅，這並不是合宜的回應法。雅各不僅譴責暴力的行為，也譴責會激起暴力的 * 煽動言詞。

一 19　這勸勉在猶太智慧書中十分常見，箴言（如十四 29，十五 18，十六 32，十九 11）即為一例；希臘的類似說法也不難找到。雅各以這個聖經和傳統的智慧之言，來與橫掃當時各地的革命情緒作對比。

一 20　崇尚武力的猶太反抗人士強調擊殺羅馬人和附會他們的權貴，自認為他們是神義怒的執行人。但雅各把公義與和平（三 18）和不抵抗（五 7）相連。

一 21　「邪惡」（NASB），從上下文看一定是指不公義的怒氣（一 20）；「溫柔」（KJV）是不抵抗的美德。

一 22　領受真道（一 21）的意思，不單指聆聽而已；在生活上也要照著去行（一 19～20）。「所栽種的道」，有人建議是指 * 斯多亞的概念「與生俱來的理性」，因用詞類似，但他們未注意到，「與生俱來」的理性是不需要「領受」的。雖然大部分猶太教師（有些則持異議）認為學習 * 律法的價值高於實踐，因為實踐有賴於知識，但他們都同意，若要成就律法，兩者都屬必要。人不單應知曉真理，還應實踐真理，這是道德智慧的常識，讀者絕不會有異議。光聽而不服從，顯示人的自欺（參：結三十三 30～32）。

一 23～24　最好的鏡子是哥林多的銅鏡，但是當時的鏡子無法像今天的一樣，將影像準確反映出來（參：林前十三 12）。凡是買得起鏡子的人，會在梳頭的時候使用；如果雅各是指這類人，就是將健忘的聽眾比作傻子。但他更可能是指大部分沒有鏡子可用的人，他們很少有機會看到自己的面貌，因此很自然記不住自己的長像。若是如此，這裏乃是指一個人何等容易忘記真道——如果不努力去付諸實踐的話。有些道德學家推薦用鏡子來強化道德反省。一個人聽道時或許明白新造的人應當如何生活（一 18～20），可是若不去實踐，就等於忘了他自己已經成為怎樣的人。不過鏡子的比喻可能只是指很快便將真道忘記，如以上所言。

古代的黑曜岩鏡子



一 25　鏡子是律法的比方（至少* 斐羅曾用過一次），而人以為律法可以帶來自由。哲學家相信，真正的智慧或知識可以使他們脫離俗世煩惱；不過，按許多猶太文獻來看，這裏的自由似乎是指脫離罪的轄制（一 19～20）。（有關自由的概念，請參：約八 33 的注釋）。

一 26　雅各再度譴責不受約束的話語，諸如除掉羅馬統治的煽動性言論，這很可能導致暴動。

一 27　猶太革命份子以暴力與不服約束來表達虔誠，但真正的虔誠行為卻是關顧社會的無權人士（出二十二 20～24；詩一四六 9；賽一 17）、避免世俗化（即：世俗的價值觀和行徑；參四 4 的注釋）。在當時的社會，孤兒和寡婦沒有直接的收入，也沒有法定的辯護人。在猶太教中，分配捐款的人要照顧到沒有親人供應的寡婦和孤兒；這類捐款也是這裏所指「看顧」的意思之一。希臘社會照顧自由人的遺孤，但不會去管其他人。猶太人在喪家的第一個星期會特別去探望他們，後來還會再去，他們亦會去探望病人。許多希臘羅馬作者也稱許對病人和喪家的探望。
｛

二 1～13
不可偏袒富人
　　在巴勒斯坦和帝國全境，富人總是欺壓窮人（二 6～7）。為了讓富有的信徒或慕道友感到受歡迎，而犧牲貧窮者，這是一種試探，也是不道德的作法（二 4）。不可偏袒的說法一般是用在法庭，但由於 * 會堂既是禱告之處，也是社團審理事件之處，這個以法律為主的意象便自然適用於在那裏所有的聚集。

二 1　猶太的智慧書強調，凡尊重神的就不應當以「偏袒」待人（直譯為「接受〔人〕的臉」）。「榮耀之主」（KJV、NASB；意思即「榮耀的主」，NIV、NRSV、TEV）之稱謂，平常是指神（如：* 以諾一書中；參：詩二十四 7～8）。

二 2　道德家和諷刺作家都嘲弄向富人阿諛奉承的人，他們常藉貶抑自我而得利。這裏的例子可能是假設的狀況，為配合作者的 * 諷刺論證筆法。在羅馬，議員階級會戴金戒指；這一階級有時會向不同的團體施惠，以尋求公眾的支持。可是戴戒指的絕不只限於這類人；在東地中海，金戒指也是財富和地位的記號。華麗的衣服也使富人顯得與眾不同；農人一般只有一件外衣，因此常十分骯髒。
　　「聚集」（KJV、NASB、NRSV）或「聚會」（NIV、TEV），直譯為「* 會堂」，雅各用這字，或許是希望整個猶太社團都接受他的例子，也或許因為猶太基督徒會眾（參五 14）認為自己屬於 * 彌賽亞會堂。

古人的金項鏈
–

二 3　猶太法律文獻斥責那些讓訴訟當事人一名站立，另一名卻得以坐著的判案者；聽審一般都在會堂進行（二 2）。為避免按人的衣著而偏私，第二世紀有些 * 拉比要求當事人都穿質料相同的衣服。

二 4　羅馬法律對富人顯然有利。階級低的人，所行的事常被人視為具經濟動機，他們不能控告高階級的人；而且法律規定，低階層的人一旦定罪，刑罰要比高階層的人嚴厲。聖經的律法、大部分猶太律法，以及傳統希臘哲學家都拒絕這樣的區分，視為不道德。平時眾人尊重有錢人，視之為施主，不過 * 奮銳黨認為耶路撒冷的權貴是親羅馬的敵人。* 舊約禁止因經濟狀況而偏袒人（利十九 15），並要求神百姓的審判者斷案不可偏袒，要像神一樣。

二 5　神垂聽窮人的禱告。他們是最容易在法庭上受欺壓的人，可參考如申命記十五 9 之類的經文。猶太文獻有一處特別強調窮人的敬虔，因他們只有神可倚靠。

二 6　羅馬法庭總是偏向富人，他們可以主動控告低階級的人，而低階級的人卻不能主動控告他們。在理論上，猶太法庭要避免歧視，但是在大半文化中，有辦法的人總是在法律上佔便宜，猶太人也如出一轍：富人在辯駁的時候說法更巧妙，或能雇用人來替他們辯解。

二 7　猶太教提到神時常用「聖名」，或以其他的方式來表達，而不直接說；雅各在此可能將這神的稱謂用來指耶穌（參二 1）。在舊約中，「稱為某人名下」意思是那人在某種意義上屬於該人；這說法特別用來指屬於神。按一般猶太人的標準來看，加利利的某些權貴（如定居在提比哩亞的人）是不敬虔的。不過這項指控或許是專指針對基督徒的逼迫：基督徒在耶路撒冷遇到的逼迫，主要來自撒都該權貴（徒四 1，二十三 6～10）。

二 8　「至尊的」法律，亦即皇帝的諭令，比權貴的斷案更高，而由於普世的猶太教都承認神是至高的王，祂的 * 律法便可以如此稱之。

基督徒自然可以用它來指耶穌的教訓：耶穌和一些猶太教師一樣，曾用利未記十九 18 的這段經文來作整個律法的總綱（參：可十二 29～34）。

二 9～10　猶太教師區分「較重」和「較輕」的罪，但認為神要求人順服「最小的」誡命，祂以* 永生賞賜順服者，而以毀滅刑罰犯罪者。刻意違犯任何微小的罪，就等於拒絕整個律法，這是他們一再重申的觀點。古代的作者常以銳利、生動的方式陳述原則，但是在實踐上則對團體中犯罪的人更多顯憐憫。

以彼古羅大理石像



* 斯多亞派（與 * 以彼古羅派相反）甚至進一步說，所有罪都一樣。這裏的重點是，拒絕利未記十九 15 不因經濟狀況而偏袒的律法，或其背後愛的原則（利十九 18），就等於拒絕神的整個權柄（雅二 8）。猶太教師常用「跌倒」比喻犯罪。

二 11　猶太典籍有時會將欺壓窮人與殺人相提並論（亦參五 6）。但是雅各在此可能指類似 * 奮銳党的反抗人士，他們十分敬虔，不致犯姦淫，然而流猶太權貴的血，卻不會讓他們良心不安。

這封信寫作的同時，這些「暗殺者」已經常在聖殿行刺權貴（參：徒二十一 20～22 的注釋）。

二 12　古人可以用說話行事來作一個人行為的總結；參：約翰一書三 18 的注釋。許多學者指出，不少哲學家相信只有自己才是明智、自由的王，他們將此處「自由的律法」與二章 8 節「至尊的律法」相連。猶太教師相信，天上君王的律法可使人脫離這世上事務的軛。「自由的律法」可能暗示從罪得脫，如一章 25 節。

二 13　雅各在此的重點為，倘若他的讀者不是毫無偏袒的審判者，必會受到神的責難，因祂是毫無偏袒的審判者；祂毫不偏袒的例子，在* 舊約和猶太典籍中比比皆是。猶太教師特別用憐憫和公義兩個屬性

來定義神的特色，並認為憐憫常會勝過公義。他們會同意雅各所說，無憐憫之人斷送了得憐憫的權利，他們自己也有類似的說法。

二 14～26

信心必須活出來

有些注釋家認為，雅各所針對的，可能是對保羅教導的誤解，不過他更有可能是在反對猶太教中的一種敬虔，就是煽動革命情緒，至終導致戰爭的那一派（參一 26～27，二 19）。雅各講到「信心」之類的詞，和保羅的用法不同，不過這兩位作者絕不會互相否定對方的意思：真正的信心是扎實的，是一個人性命的投注，並不只是消極同意某項教義而已。對雅各而言，信心的表達，如：不偏袒（二 8～9）、不使用暴力（二 10～12），不單必須口頭承認，還必須活出來。

二 14～16　神吩咐祂的子民要供應窮人的需要（申十五 7～8）；不去做便是不順服祂的 * 律法。「平平安安的去罷」是猶太式的分離祝福，但猶太人照理應當照顧有需要的同胞。「穿得暖」（NASB）暗示無家可歸的人可能感到很冷，尤其是冬天，像耶路撒冷這樣地勢很高的所在。道德家常用這種假設例子（「倘若某人說」），作為論證的一部分；如此一來，讀者便不得不承認，某種推理的結論是荒謬的，因而同意作者的論點。猶太人以亞伯拉罕為善待人的最完美榜樣（參二 21～23，及來十三 2 的注釋）。

二 17　* 伊比德圖等作者會像這裏一樣使用「死」來描述；這是「無用」的生動說法（參二 26 的注釋）。

二 18　「必有人說」是常見的筆法，引入一位想像的對手，說他會如何發言，而對其言論的答辯，便可將作者的論證往前帶動。反對言論的要義為「可能一個人有信心，而另一個人有行為」；答辯則為「信心只能藉行為表達出來。」「指給我看」在其他道德作品中也曾出現，尤其是 * 伊比德圖，這是對拿出證據的自然要求。

二 19～20　神的獨一性是猶太教的基本信仰，每天在誦讀示瑪（申六 4 以及相關經文）時都要覆述一遍。因此，雅各的「信心」是指一神的信仰，和猶太教用這個詞的意思相同（'emunah）。所以他說：「你們的教義正確無誤，而這又如何？其本身毫無意義。」魔鬼承認神的真理，而且會因祂的名戰兢，這看法廣為流傳，亦出現在術士的蒲草文中（專門記載聖經視為違法的魔鬼學；亦參 * 以諾一書）。猶太教師會同意雅各的觀點：宣告神的獨一性時，必須存真心實意；祂的獨一性意味著祂應是人最崇敬、愛戴的對象（申六 4～5）。

二 21～24　雅各將創世記十五 6 與獻以撒的事（創二十二）相連，這與猶太傳統相符。這個事件是亞伯拉罕對神信心的高峰，不單猶太文獻如此記載，就連創世記本身的 * 敍事亦是如此。神與亞伯拉罕的後裔立約，因為祂愛他，並賜他應許（申七 7～9），而亞伯拉罕以信心擁抱此應許，並且完全順服；神接納了這樣順服的信心（創二十六 4～5）。這個看法與第二世紀 * 拉比的觀點不完全一致，他們認為，神將紅海分開，是因列祖的功德；而這個看法與現代流行的概念也不完全相同，即信心是借著一次的禱告便完成，無需將生命或人生目標與之相連，即使很快被置諸腦後，卻依然有效。

亞伯拉罕獻以撒的雕刻

–



亞伯拉罕在獻上以撒之時被「稱義」，意思是神再度承認（創二十二 12）亞伯拉罕的確將信心放在首位；過去他屢次受考驗，此時則通過了大考。* 舊約稱亞伯拉罕是神的朋友（代下二十 7；賽四十一 8），後期猶太作者喜歡用這個頭銜來稱他。

二 25　在雅各的猶太讀者中，喇合的例子也像亞伯拉罕的例子一樣，不會引起爭議。喇合與亞伯拉罕相同（參二 14～16 的注釋），以善待人出名；而她拯救探子的行為最後也救了自己（書二 1～21，六 22～25）。

二 26　大半古代的人，包括猶太人在內，都接受身體與靈魂必須合作無間；凡相信靈魂的人都同意，只要靈魂離開，身體就死了。

三 1～12

傷人的舌

雅各此處再回過來，對煽動性的言論發出警告（一 19、26）：不應該咒詛按神形像所造的人（三 9～12）。

三 1　猶太的聖徒也警告人，不可教導錯謬的事，並承認引人走入歧途的教師會受到嚴厲的審判。有些想要擔任智慧教師的人，所教的「智慧」是猶太革命份子所信奉的，最後導致暴動（三 13～18）。

三 2　每個人都會犯罪，是猶太教的教義；人的口是罪最常用的器皿，會造成傷害，這也是猶太人的常識（最早見於箴言，如十一 9，十二 18，十八 21）。

三 3～4　用嚼環控制馬，用舵控制船，在古代的地中海一帶是常用的例子，因為除了文盲到極點的農人之外（他們如果聽人讀雅各書，還會有許多隱晦之意都聽不懂），大多數人都能明白。猶太典籍常以智慧、理性和神為理想的駕駛，可是雅各在此處的重點並不是要談應該掌控的是什麼；他只是要指出，一個小小的器皿可以有如此大的能力（5 節）。

三 5～6　有些人也將謠言的散播比作星星之火能迅速燎原。這裏的意象為，舌頭能激起整個身體去施暴。誇大的舌頭策畫惡謀（詩五十二 1～4），以及舌頭有如傷人的火（詩三十九 1～3，一二〇2～4；箴十六 27，二十六 21；德訓篇二十八 21～23）都是古老的例子。火由「地獄」裏點著，暗示它最終導致的地方；猶太人對 * 地獄的圖畫，就像耶穌所用被定罪者的意象，通常都有火在其中。

三 7～8　人是按神的形像所造（9 節），受託管理一切受造之物（創一 26）。儘管其他受造之物都如神所吩咐臣服於人（創一 28，九 2），但舌頭就像最毒的蛇，充滿毒液（詩一四〇3，參五十八 1～6，及 *

死海古卷和其他猶太典籍）。* 斯多亞派哲學家偶爾也會思想人管理動物之事。

三 9～10　有些猶太教師亦注意到，一面頌贊神，一面咒詛人是不協調的，因人是按神的形像所造；他們更常認為，一個人對另一個人怎樣行，就等於向神怎樣行，因為人是按神的形像所造。雅各的讀者不會不明白他的要點。這段經文顯明，三章 1～12 節所指的顛倒是非之言，是抗爭性的話，這正符合本書信所面對的大環境。無論是煽動性的 * 修辭術，或是戰爭的呼召，只要咒詛敵人，都與敬拜神不相匹配——不管這樣的言論已經多深入猶太的愛國典籍中（從 * 馬喀比的時代開始）。

三 11～12　雅各提出另外兩個不可能相容的常見例子。無花果樹、橄欖樹和葡萄樹是猶太山丘最普通的農作物，連同麥子，它們可算是整個地中海一帶最普通的農產品。凡物所產各從其類，在日常生活中稍加觀察便可得知，在希臘羅馬圈內成了格言（亦參：創一 11～12、21、24～25）。

三 13～18

和平的智能與鬼魔的智能

* 奮銳黨宣稱，暴力報復是敬虔並智慧的模式；雅各卻要求窮人以等候神來回應（五 7～11）。主後六十六至七十年猶太戰爭的那段時期，證明了雅各比宣導革命的人更有智慧，當時猶太全地大遭蹂躪，耶路撒冷整個被摧毀，殘存的人都成為奴隸。

三 13　凡想以智者的身分教導別人之人（三 1），必須以溫柔來顯示他們的智慧：這與宣導革命者正相反，而因著境內貧窮與壓迫的情況日趨嚴重，他們的說法正備受歡迎。

三 14　這裏譯為「妒忌」（NASB）或「嫉妒」（NIV、NRSV）的字，是奮銳黨所用的「火熱」一字，他們自以為在繼承非尼哈（民二十五 11；詩一〇六 30～31）和 * 馬喀比人的腳蹤，要藉武力來釋放猶太人脫離羅馬之手。「分爭」（KJV；「自私的野心」，NASB、NIV、NRSV）也與不和諧有關，顯然是引致戰爭之因素。

三 15～16　「上頭」在猶太典籍中有時是「神」的同義詞；暴力的智慧（三 14）完全是屬地、屬人、屬魔鬼的，與天上的智慧截然不同（類似的話，可參：太十六 22～23）。* 死海古卷提到，罪是由謬誤的靈所激發的，而民間猶太教相信，人不斷被大群的鬼包圍。雅各的話則暗示魔鬼會間接的工作，透過世界的系統來刺激他們，形成不合神心意的價值觀。

三 17　「從上頭來的」智慧，即：從神而來的（一 17，三 15），是「清潔」，不與任何東西摻雜，在這裏指不與屬魔鬼的智慧（三 14～16）摻雜；因此它也毫無「假冒」。許多猶太智慧書講到神的智慧為從上頭而來。神真正的智慧為非暴力，而非大肆攻擊：「和平」、「溫柔」、「願意講理」、「滿有憐憫」（參二 13）；同時也「不動搖」（NASB）——最好譯為「不偏袒」（NIV）或「沒有偏見或偏愛」（參二 1～9）。這種智慧不是 * 奮銳党的智慧，也不是那些想討好權貴之人的智慧。

三 18　美德有如種子和果子，這講法可以找到許多相似的記載（如：箴十一 18；賽三十二 17），但雅各在本段中的重點為：真正的智慧是帶來和平的智慧，而非以暴制暴。雖然許多 * 法利賽教師推崇和平，但當時最受歡迎的是宣導暴力之士，而從許多方面來看，雅各的資訊都與當時的文化唱反調。

四 1～12

作抉擇：神或世界的價值觀

神的智慧並不是流行的革命智慧（三 13～18）；因此凡真正敬虔的人（二 14～26）不能在這兩者之間搖擺不定。雅各在此是向許多貧窮的人、受欺壓的人說話，他們受到引誘，去推翻壓迫者，搶奪他們的財物。

主前第四世紀的柏拉圖像

–



四 1　大多數希臘羅馬哲學家以及許多 * 散居的猶太人，屢屢斥責受情欲轄制的人，並形容他們對快感的追逐為「進行戰事」。有許多作家，如 * 柏拉圖、* 蒲魯他克、和 * 斐羅，認為所有的戰爭都是因身體的欲望而引起。猶太人也有類似的思想，他們提到罪惡的衝動，根據後期 * 拉比的說法，這衝動主導著全身兩百四十八個肢體。

四 2　* 諷刺語法常包括* 誇張法，即以生動、* 修辭式的誇大說法來加強效果。大部分雅各書的讀者可能並沒有殺過人，不過他們必定聽說過暴力教師（三 13～18）的言論，認為謀殺是獲得公義、重新分配財物的可行之途。雅各卻要人禱告。（後來他對壓迫者卻說了一番嚴厲的話；參五 1～6）。

四 3　猶太人的祈禱一般會求神將他們真正的需要賜下來；參：馬太福音六 11 的注釋。雅各相信，儘管受壓迫之人的生活條件總是比較糟的（參：箴十三 23），但這樣的禱告仍必蒙應允（參：箴十 24）。但是，祈求的原因若是嫉妒他人的財富或地位，就無異只顧滿足自己的私欲（參四 1 的注釋）。

四 4　在* 舊約裏面，以色列常被稱為淫婦，因為他們既事奉神，又追隨偶像（如：何一至三章）。凡自稱與神為友（雅二 23），實際上卻是世俗的 * 受庇護者（庇護人與受庇護者的關係可以朋友相稱），亦即採取世界的價值觀（三 13～18），這樣的人便是不忠於神。

四 5　此處雅各可能是指邪惡的衝動，根據猶太傳統的說法，神使這樣的衝動住在人裏面；若如此解讀，他的說法便是：「這人的靈存著嫉妒渴望」，正如四章 1～3 節。另一種可能性較低的看法為，他的意思可能是，人的靈魂渴望——也應當如此渴望——除神以外別無所求（詩四十二 1～2，六十三 1，八十四 2）。

第三種可能的解釋為，他或許在引用一句格言，其根據為類似出埃及記二十 5、申命記三十二 21、約珥書二 18 等的經文，因此聖經綜合之意為：「神對祂賜給我們的靈存著嫉忌」，祂不能容忍別物來搶奪這靈的愛（四 4）。（* 新約的作者有時會以米大示的方式將幾節經文融在一起，正如猶太作者一樣。）這個觀點似乎比其他看法更符合上下文，因為此處提到經上所說的並非「徒然」（四 5）；但是四章 6 節「更多的恩典」則似乎支持上面第一個看法。

四 6　雅各引用箴言三 34，幾乎與 * 七十士譯本的一般形式完全相同。這個觀念在猶太智慧經典中十分常見。謙卑包括合宜的順從，此處是順從神為一個人的生命所定的計畫（四 7、10）。

四 7　古代術士的書講到，邪靈會在念咒之前就逃跑，不過這裏的概念是指道德方面，而非法術。面對神和世界的價值觀（四 4）、神的智慧和魔鬼的智慧（三 15、17），人必須作出抉擇。重點為：凡按神的價值觀生活的人（此處指祂的和平之途）便無份於 * 撒但的國度，和表面似乎敬虔的革命派說法正相反。

四 8　* 舊約經文總是鼓勵祭司和百姓要「親近神」。有時祭司也需要潔淨（出三十 19），不過這裏的意象並不一定專指祭司；凡是要為流血的事負責的，即使只是作為整個團體犯罪的代表，也必須洗手（申二十一 16；參：雅四 2）。「潔淨」常被引申來指內在道德上的含義（如：耶四 14）。

希臘羅馬作者在駁斥異己的立場時，會假想有位對手在面前，這是尖銳的諷刺性 * 修辭方式，雅各此處「有罪的人」之用法，不單是採用這種筆法，也運用了舊約先知的修辭法。「心懷二意」也是指一般古代對假冒為善的鄙視：一個人行為的依據，要不就是屬神的和平智慧，要不就是屬魔鬼的仇恨智慧（三 13～18，四 4）。

四 9～10　舊約經文常把哀慟和自卑與 * 悔改相連（利二十三 29，二十六 41），尤其是面對神的審判之時（王下二十二 11；珥一 13～14，二 12～13）。先知的教導中也宣導謙卑；參：馬太福音二十三 12 的注釋。

四 11　雅各轉而談他的讀者正隨從的世俗行徑：狂暴的言論（三 1～12）。（他用「弟兄們」，或是稱呼基督徒團體內的各社會階層，或是〔可能性更大〕按一般猶太人的用法，指「猶太同胞」。猶太革命份子已經開始殺害權貴，煽動性的 * 修辭言論一定更容易出現。）他的一般原則乃是標準的舊約立場，而猶太的智慧書反對誹謗；按上下文看，他的讀者或許並沒有考慮到這點。* 律法宣稱神愛以色列，並要祂的子民彼此相愛（二 8）；因此，誹謗猶太同胞就等於不尊重律法。

四 12　惟獨神才是真正的審判者，這是猶太人和 * 新約常見的教導。在猶太人的教導中，地上的法庭是因神賦予權柄才能進行，而在法庭中掌管的人，也要受律法的審判。調查要作得徹底；見證人至少要有兩位；作假見證，在庭上沒有真正的第一手證據就誹謗人，必要受責罰，如果訟案成立，被誣告的人會被如何判刑，誣陷者就要受那樣的處分。
{

四 13～17
富人的驕傲

對窮人講完勸勉的話之後，雅各話鋒一轉，直指壓迫者，責備他們自滿自足，忘記了神。羅馬帝國中大部分的有錢人累積財富是透過兩個途徑：有土地的士紳和社會高階層人士靠與土地相關的收入來積財，如佃租與農產品；商人階級可以賺很多錢，卻不一定有相稱的社會地位。雅各既向商人說話（四 13～17），也向地主權貴發言（五 1～6）。

四 13　許多哲學家（尤其 * 斯多亞派）和猶太的智者樂意警告聽眾說，未來並不在他們手中。「現今要去」（五 1）是常用的方法，用於開展論證（如，亞典那修〔Athenaeus〕）、向一位假想的對手說話（如，* 西塞羅、* 伊比德圖），或引出嚴厲的諷刺語（何瑞斯〔譯注：羅馬詩人〕、* 猶文拿裏）。

商業成品主要的市場在鎮裏和城裏；預估投入的時間與可得的利潤，也是商業界一般的作法。做生意的人不一定都有錢，但他們至少都想要賺錢。此處的罪是高傲自誇——自以為安排得很妥當，把神放在估計之外（四 16；參如：耶十二 1；摩六 1）。

四 14　此處雅各提出一般猶太人和斯多亞派的智慧說法，讀的人很少會反對這樣的理論，不過大部分人顯然並未真正聽進去。

四 15～17　「主若願意」是當時希臘的表達方式，但卻也符合猶太人的信仰；* 新約其他地方也出現過

（如：徒十八 21；林前十六 7）。

五 1～6

富有的壓迫者所受的審判

羅馬帝國的大部分鄉下地方，包括加利利的大部分鄉下在內，富有的地主用農奴（常和奴隸一樣）在他們龐大的農莊中做苦工，藉以獲利。封建制度並非只在中世紀勃興；羅馬時代只是在文學中較少談到這方面，因為羅馬的文學都集中在都市，但其實整個帝國只有約百分之十屬於都市。

雅各斥責的形式，就像 * 舊約先知的審判神諭，一些猶太智慧書和 * 次經中也有類似的講論。他對富人的責備，和他自己所指責的暴力言論（一 19、26，三 1～12，四 11），差別在於他訴諸神的審判，而不用人為的方式來報復（四 12；參：申三十二 35；箴二十 22）。他的 * 預言完全符合時局：幾年之後猶太權貴在反羅馬的戰爭中被剷除淨盡。

五 1　要人哭泣、號咷的勸勉，是生動的先知式說法，意思是：你們將有哭泣號咷的理由（珥一 8；彌一 8；參：雅四 9）。有關「臨到」，參四章 13 節的注釋。

五 2　在古代，衣著是錢財的主要記號之一；許多農人只有一件外衣。

五 3　古代有些作者嘲諷積聚而未能運用的財富。「生銹」和「蟲子」（2 節）放在一起，可與馬太福音六 19 相較。猶太文獻常提到，神的審判即將臨到，那時財富毫無用處。

五 4　摩西的律法禁止人虧欠工價，連一個晚上也不行；倘若受欺的工人向神哭訴，神就會為他伸冤（申二十四 14～15；參如：利十九 13；箴十一 24；耶二十二 13；瑪三 5）。受欺之人所受的委屈本身會向神指控欺壓者，這也是 * 舊約所用的意象（創四 10）。在第一世紀的巴勒斯坦，許多做零工的工人是靠每天的工資來為自己和家人買食物；扣發工資便意味著他們會挨餓。

不在農莊的地主從農業得到的收入十分高，相形之下，付給工人的薪資完全無法反映他們所累積的財富。富人雖然會支持公共建設（以為他們附設碑文為交換條件），但卻不太願意付給工人充裕的工資。至少早至第二世紀，猶太教師便建議，倘若未能留一些穗子讓窮人揀，便無異於搶奪他們（根據：利十九 9～10，二十三 22；申二十四 19）。

多半農作物是在夏天或接近夏天時收成，收穫時節需要雇用更多工人。有時 * 散居時期猶太人的文字（文學作品、護身符等）稱神為「撒包特（Sabaoth）之主」，即把希伯來文的「萬軍」音譯出來，指神擁有極大的軍隊，* 七十士譯本的以賽亞書特別常用這個稱號。倘若得罪有權勢的官是件不明智的事，成為神的敵人就更不堪設想了。

五 5　富人在宰殺的日子，即宴會之時（常是在剪羊毛或收穫的時期；參：撒上二十五 4、36）會消耗大量的肉；動物宰殺之後，會盡可能立刻吃掉，因為剩下的只能用風乾和鹽醃的方式保存。窮人一般無法吃到肉，只能在大眾的節期時分到一些。

此處的圖畫為，富人就像為宰殺之日所喂肥的牛一樣（參如：耶十二 3；摩四 1～3）；類似的比喻曾出現於早期的 * 次經以諾一書（九十四 7～11，九十六 8，九十九 6）。第 5 節的罪並不是剝削（如 4 節），而是奢華的生活方式，不理會別人挨餓或有需要，這也是 * 舊約常指責的（如：摩六 4～7）。

五 6　猶太傳統承認，惡人會設謀陷害義人（如：所羅門智慧書二 19～20），許多舊約的英雄都受過這種苦（如：大衛和耶利米）。用審判來欺壓窮人，是舊約不斷指責的事，後期的猶太典籍視之等同謀殺；取人的外衣或扣發工資，就威脅到那人的生命。這位「公義的」雅各本人後來被大祭司殺害而殉道，正因為他指責富人的行徑。

五 7～12

忍耐等候神伸冤

壓迫者必受刑罰（五 1～6），但受欺壓者必須等候神（參一 4），而不可親手以暴制暴。這番勸勉並非意味著他們不可以站出來指責不義（五 1～6）；只是禁止使用暴力，以及仇視個人的言論（五 9），不以這些方式為解決不義的辦法。

五 7～8　此處的收成（參 4 節）變成審判之日的意象，就如其他猶太文學中的用法（尤其是 * 以斯拉四書；太十三）。巴勒斯坦的秋雨降於十月和十一月，冬雨（約占全年雨量的四分之三）降於十二月和

一月。但是敘利亞、巴勒斯坦一帶的居民最期待的是三月和四月的晚雨，這時的雨能使晚春和初夏的作物成熟。

那裏主要的小麥收成季節，是從四月中到五月底；大麥的收成是在三月。主要的穀類收成時節，在希臘是六月，在義大利是七月。農人的家庭完全依賴能有好收成；因此雅各提到地裏「寶貴的」（或「有價值的」，NIV）出產。

五 9　這類說法，參四章 11～12 節的注釋。

五 10　大多數 * 舊約的先知都因所傳的道而受到逼迫；有些還因而喪命。猶太典籍更有許多他們殉道的故事，因此沒有人會反對雅各的說法。美好的榜樣是古代論證重要的一部分（* 斯多亞派哲學家常用志趣相投的聖賢作為堅忍的榜樣）。

五 11　約伯記的整個結構可能有意要鼓勵亡國後的以色列人；神的公義雖然似乎很遙遠，而他們備受萬國的恥笑，但最後神必會為他們伸冤，結束他們被擄的日子。* 希臘化的猶太人更進一步讚譽約伯的堅忍（如：* 約伯遺訓，和注釋家阿立斯體亞）。

後期的 * 拉比對他的評價則有不同，有些人持正面看法，有些人持負面。約伯遺訓用斯多亞派的辭彙來講堅忍，並將從前對亞伯拉罕的一些描述轉到約伯身上；後期一位拉比作出少見的結論，說約伯比亞伯拉罕更偉大，他根據的資料或許是這類轉移說法。

五 12　起誓是請神明來保證口頭的承諾；違背奉神之名起的誓言，便是觸犯了第三誡（出二十 7；申五 11）。有些 * 愛色尼人和希臘的某些哲學團體，在完成入會的宣誓之後，便不再起誓（根據 * 約瑟夫，但與寫 * 死海古卷的愛色尼人不同）；然而 * 法利賽人容許人起誓。指著各種比神小的物件起誓，來代替神的作法，參：馬太福音五 33～37 的注釋。誓言通常是籲請神祇來見證那人的動機是真實的，必會遵守應許，或讓說假話的人遭到咒詛。誓約則是誓言中特定的一類，指屢行某種責任，或在某段時間內不做某件事。

從上下文很難確定這裏所講的是何種誓言。有些學者建議，這是警告人不要起類似 * 奮銳黨的誓言（參：徒二十三 12）；這雖然與雅各書的背景相符，但他的讀者可能不會以為這事是此段話最明顯的應用。主要的概念可能為，一個人不應失去耐心（五 7～11）而起誓；反倒應當祈禱（五 13）。要祈禱，不要起誓，因為最完整的誓言形式包括了對自己的咒詛，就如：「若做不到，願神殺了我」。

五 13～20

完全倚靠神

五 13　不抵抗並不意味著假裝沒有關係（如 * 斯多亞派的作法；參：弗五 20 的注釋），或積怒於心，等待末日臨到（如一些猶太 * 啟示文學作家的心態）；它乃是意味著要祈禱。

五 14　傷口要抹上油來潔淨（參：路十 34），頭痛的人和想避免生病的人會被抹上橄欖油，達到「藥」效（根據古代的觀點）。油也用來膏抹祭司或領袖，將油倒在頭上，代表分別為聖歸於神。基督徒可能以藥物的象徵用法來代表將人交付於 * 聖靈的能力（可六 13）。

一般性求醫治的禱告，是 * 會堂裏經常覆誦的祝福之一；「長老」請參：使徒行傳十四 23 的注釋；猶太人當中的「* 教會」，請參辭彙解釋。早期的猶太教認為探訪病人是敬虔的行為，基督徒可能繼續這種作法（至於生病的宣教士，參：太二十五 36、43）。

五 15～16　* 舊約先知常用病得醫治作比喻，來講從罪中得愈，而猶太文學常將罪和疾病相連；例如，猶太人每日祈禱的第八項祝福，即醫治（不過其重點不是身體的醫治），是緊接在赦免和救贖的祈求之後。雅各並沒有暗示所有疾病都和罪有直接的因果關係，保羅和舊約也是如此（參：腓二 25～30 的注釋）。

猶太智慧書承認神會聽病人的祈求（德訓篇三十八 9），並將神的垂聽和人與罪斷絕的宣告相連（三十八 10）。一般人認為，只有極少數敬虔的猶太教師為人禱告能實際產生果效（參：雅五 17～18），然而雅各卻將這種信心的水準應用于所有的信徒。

五 17～18　儘管所有巴勒斯坦猶太人都為下雨祈禱。但一般認為，只有少數幾位能行神跡的人，祈禱才會蒙垂聽，尤其是約瑟夫的阿尼亞（Onias）。許多 * 拉比典籍稱他為「拉圈子的洪尼（Honi the

Circle-Drawer）」；拉比文獻裏有哈尼拿・班・多撒；在後期典籍裏所提從前的祭司，偶爾還有敬虔的人，如洪尼的孫子阿巴・希奇阿（Abba Hilkiah），或哈南・哈尼拔（Hanan ha-Nehba），亞基巴，拿吉底蒙・班・哥利安（Nakdimon ben Gorion），拉比約拿，偶爾還有一位匿名之人）。

得雨的神跡到後來變成等於使死人復活。在猶太典籍中，這些以神跡降雨的人往往非常敬虔，與其他人有距離，可是在此雅各聲稱，以利亞——行這類神跡之人中最高的典範——和他的讀者並無二致，可以作所有信徒的榜樣（王上十七 1，十八 41～16；參：撒上十二 17～18；以利亞的軟弱，參：王上十九 4）。

「三年半」在列王紀上十七章並沒有記載，是出於後期的傳統（參：路四 25，另一拉比傳統提到三年），可能是與末時饑荒的觀念相連而來，因有一說指那時饑荒會這樣久。

五 19～20　在猶太信仰中，若有人悖逆，他從前的義對他毫無用處（結十八 24～25），但（在大多數猶太說法中）惡人若 * 悔改，他從前的惡行都會一筆勾銷（結十八 21～23），只需獻上合宜的 * 贖罪祭便可。有些猶太人（* 死海古卷，一些拉比）認為，某些形式的背道是無可赦免的，但是雅各歡迎罪人轉回。按這裏的上下文，他應是在特別邀請革命人士回到圈內。

「遮蓋許多的罪」來自箴言十 12。在那段經文的意思可能不是宣告壞消息（參十一 13，二十 19），而是如同猶太教常用的類似片語，意指獲得赦免。不妨與猶太人的一種想法比較：若有人讓另一人歸入猶太教，就好像他創造了那個人。

{

彼得前書

導論

作者　有些注釋家質疑本書的作者是彼得，但亦有學者提出強有力的辯護；而本書預設的背景符合彼得的生平。對彼得在羅馬殉道的傳統，無人有異議。第一世紀末葉的革利免一書接受本信的權威，而考古學顯示，第二世紀在羅馬有塊碑文紀念彼得的殉道。有些早期基督教文獻也支持這項傳統，並支持彼得為本書信作者的看法；從第二世紀一開始，就有作者如此引用。

按照彼得在羅馬殉道的傳統來看，他所寫的信存留下來的可能性很高，而書信的作者若不是本人，冒名信必在那人去世之後很久才可能出現，因此，若要否定本信不是彼得所寫，必須拿出充分的證據。注釋家塞爾溫（Selwyn）認為，他可以在帖撒羅尼迦前後書找出類似西拉書信（五 12）的風格。這個論證本身不夠扎實，而反對彼得為作者的證據比它還要弱（有關根據希臘文風格而提出的論證，請參：雅各書的導論）。

日期　本書信以逼迫為背景，而對發生的時間有三種建議：他雅努（Trajan，第二世紀初）、多米田（參啟示錄的導論），和尼祿，就是彼得殉道的時候。彼得前書暗示壓迫的氣氛很濃，但卻不像他雅努時期官方法庭的迫害。書信中的 * 教會領導方式（五 1～2）較符合第一世紀的模式，與後來的差距較遠。假冒彼得之名的信不可能在夫拉維（Flavian）時期（尼祿之後，但仍屬第一世紀）就出現。

一致性　彼得前書的第一部分（一 1～四 6）並未明說致命的迫害已經開始；第二部分（四 7～五 14）則比較明顯。因此有些作者將本書信分割為兩半，主張前半是 * 浸禮講章（由於和 * 新約其他部分有許多雷同之處）。但是這兩部分背景的差異並不顯著，不足以支持這樣的區分，而且這樣的割裂並沒有其他令人信服的原因。

出處與收信者　一般同意，「巴比倫」（五 13）是羅馬的隱名，一些猶太作品即如此使用，啟示錄則更明顯。本書所描述的逼迫符合羅馬的情形，彼得以該狀況來向小亞細亞的信徒發出預警，極為恰當，因那裏是帝王崇拜的重鎮。小亞細亞的收信人可能主要是猶太基督徒，但彼得的讀者可能包括* 外邦基督徒在內（參一 18，四 3～4）。

背景　主後六十四年，羅馬遭一場大火焚毀，而尼祿和他的朋友提革利努（Tigellinus）的地產卻絲毫未受波及，令人起疑。尼祿，這位高明的政客，當然要找代罪羔羊來替自己遮掩；而當時新興的一個宗教——被視為猶太教中的極端份子，由一位三十五年前被釘死十架的教師所帶動——正適合這角色。

羅馬人認為基督徒是反社會份子，和猶太人一樣。有些指責十分常見，到了第二世紀已成定型，如：羅馬人認為基督徒是「無神論者」（和一些哲學家相同，因他們拒絕諸神祇）、「食人者」（因聲稱吃耶穌的「身體」，喝他的「血」）、而且亂倫（因他們說「弟兄，我愛你」，或「姊妹，我愛你」）。若要直接壓迫，猶太教不是好對象，因為附從的人很多，他們在一些圈子裏也甚受歡迎；何況尼祿的情婦莎賓娜（Poppaea Sabina）還是一些猶太事務的 * 庇護人。基督教則相反，當時它被視為猶太教的一支，但支持的人極少，連猶太人當中也不多，因此正適合作政治上的代罪羔羊。

第二世紀早期有位歷史家* 塔西圖斯，他本身不喜歡基督徒，按照他的說法，尼祿把基督徒當作火炬，晚上在他的花園裏點亮，將他們活活燒死。他還用各種殘酷的方法殺害基督徒（如：在競技場讓野獸吞吃，以娛大眾）。總之，他一定殺害了幾千名羅馬的基督徒，不過城內大部分基督徒都逃走了。因此，儘管帝國的希臘化地區喜歡尼祿，猶太人一般對他也有好評，但基督徒卻以他為敵基督的預表。幾年之後，在一些恨他的羅馬人追逐之下，尼祿蒙羞而死。

* 風格　彼得前書屬一般書信，其內容主要受到羅馬狀況的影響，而非小亞細亞（現今的西土耳其）的情形；因此彼得可以稱之為傳閱信件，送達小亞細亞的各個地方（一 1）。不過，彼得似乎預期羅馬的苦難終會臨到帝國的其他地方。小亞細亞三十年之後的種種光景，請參啟示錄導論的探討。耶路撒冷的祭司領袖會發出傳閱的通諭和信件，給 * 散居的猶太團體，由信差送去；彼得的信與這些類似，不過閱讀的圈子比較小。

注釋　對不用希臘文的讀者，最有用的是 J. N. D. Kelly, A Commentary on the Epistles of Peter and Jude (reprint, Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1981)。另外，J. R. Michaels, 1 Peter, WBC 49 (Waco, Tex.:

Word, 1988), Peter H. Davids, The First Epistle of Peter, NICNT (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990)，以及 E. G. Selwyn, The First Epistle of St. Peter, 2nd ed. (New York: Macmillan, 1947) 也頗有幫助。在專論方面，最佳的兩本是 David L. Balch, Let Wives Be Submissive: The Domestic Cod in 1 Peter, SBLMS 26 (Chico, Calif.: Scholars, 1981)，和 William J. Dalton, Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18-4:6, Analecta Biblica 23 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965)。

羅馬他雅努圖柱上的聖彼得雕像



一 1～12
現今的試煉，未來的盼望

第 3～12 節的希臘文是一個長句；古代會視這樣的長句為高明的技巧，聽講的人也習慣跟著講員的思緒走，可維持相當長的時間，超過今日在電視機前長大的讀者。

一 1　猶太人稱住在巴勒斯坦以外的猶太人為「* 散居者」，或「分散的人」；彼得將這個詞用在讀者身上（參一 17，二 11）。有關「寄居的外人」，參一章 17 節的注釋；亦參二章 11 節。他所提到的五個羅馬省份，在地理上彼此相連；他省略掉小亞細亞南方沿海的地區，在這段時期，那地方可以和敘利亞相連，而不算小亞細亞的一部分。彼得所列各省讀者的順序，反映出信差可能走的路線——如果他從本都的亞瑪斯特裏（Amastris）出發的話。羅馬的信差多半可能從亞西亞省出發，不過彼得也許是想到離他最遠的省，從那裏一路繞行。有關諭令或傳閱的信，請參導論的 * 風格。

一 2　在* 舊約和猶太教中，神的子民是整體蒙「揀選」或「預定」的，因為神「預知」他們；彼得將同樣的辭彙用於相信耶穌的人。第一個約也是經由順服和血灑而立（出二十四 7～8）。

一 3　彼得採用了 berakah，即猶太形式的祝福，其開頭通常為「頌贊歸神，祂……」。重生可能是間接用到猶太人描述* 外邦人皈信猶太教的辭彙（參：約三 3、5 的注釋），意思為：你在皈信的時候，便

接受了新的性情。信徒是因耶穌的 * 復活，得以重生而有活潑的盼望，得著產業（4 節），和未來的救恩（5 節），這三個概念在猶太人的末世觀中彼此相連。

一 4 * 新約作者提到「承受」未來的世界，這是依照猶太教師的講法；這片語原來的出處，可能是指以色列在得贖脫離埃及之後，「承受」了應許之地為業。有些猶太經典（如 * 以斯拉四書，第一世紀末）也說到，天上有財寶為義人積存，而得財寶的關鍵通常是人的順服，但此處的要點則為神的作為。

一 5 * 死海古卷和其他猶太典籍講到，在「末時」一切事都會「啟示（或譯「顯現」）」出來；惡人的行為會公開在人前，而義人會得「拯救」，脫離一切反對他們的人。

一 6～7 神掌管試煉，不過在* 舊約和猶太教中，祂的目的都是為了強化受考驗之人的委身。* 撒但測試人的目的才是要人背叛（五 8）。參：雅各書一 12～16 的注釋。舊約和猶太教亦教導說，受苦可能是管教，讓人* 悔改，或是刑罰，以伸張公義並催人悔改；當代猶太教將這個概念加以發揮，說受苦具 * 救贖作用。

雖然這個看法並不反映彼得的重點，但他同意，信徒所面對的逼迫亦是神的管教，使他們清醒過來（四 17）。

許多猶太典籍也描述說，末日之前將有很大的試煉。義人受試煉就像貴重的金屬在爐裏淨化，這個比喻來自舊約（伯二十三 10；詩十二 6；箴十七 3；參：賽四十三 2；耶十一 4），後來的猶太文學也繼續使用（如：德訓篇二 5）。貴重金屬（最貴重的是金子）的礦石必須先在爐中融化，將雜質分開，才能製造較純的金屬。

一 8～9 受試煉時可以喜樂而不憂愁，因為這些讀者事先已經知道試煉的目的：只要堅忍到底，最後的拯救必將來臨。傳統的猶太人亦如此教導。彼得前書的試煉和雅各書不同，主要的形式乃是逼迫（參導論）。

一 10～12 許多猶太詮釋者認為，舊約先知所講的，即指他們當日所處的時期，而其意義乃是隱秘的，直到當代有聖賢從 * 聖靈得到亮光，才能明白（* 死海古卷尤可為證）。彼得在此似乎主張，先知明白他們的 * 預言會應驗在* 彌賽亞身上，而他必須受苦並得高舉；他們也知道，許多細節要到發生之後讀者才會理解。不過，彼得似乎同意死海古卷中一些詮釋者的看法，即舊約先知不知道是「什麼時候，或怎麼樣的時候」。

舊約的神僕心中有神的靈，這是確定的（創四十一 38；民二十七 18），不過舊約較喜歡用希伯來片語，說神的靈「臨到」神僕身上，加給他們能力（如：彼前四 14）。根據一些猶太典籍的說法，有些秘密非常重要，神連天使也不透露，直到末時才顯明；另一些典籍則說，天使尊重 * 拉比秘傳的教導，並來聽他們授課；還有一些典籍說，天使嫉妒以色列，因他們得著了神的 * 律法。

一 13～二 3

活出新生活

一 13 男人穿著長袍，若要動作更自由、更快速，就會把袍子塞進腰帶中，「束上腰」準備行動。這個比喻亦曾在* 舊約的其他地方出現，不過彼得可能特別是指逾越節（出十二 11）：神的子民在得著羔羊之血的救贖後（彼前一 19），就要準備好跟著神走，直到祂將他們安然帶入他們的產業（參一 4），即應許之地。因此，他們必須穿著整齊，準備逃走。

「清醒自守」（和合本：「謹慎自守」）在古代的意思不單指禁絕飲酒，也指行動要像未醉酒的人一樣，因此指自我約束，保持尊嚴。

一 14 「順命的兒女」是循著一章 3 節重生的意象，他們不再是從前的人，應當聽從神（參一 2、22），好像兒女順服父親一樣。小孩聽父母的話，是很受重視的事，羅馬與猶太律法都有此要求。

一 15～16 以色列蒙召要成為聖潔，如同神是聖潔的，因此他們的生活要與萬國都不相同（利十一 44，十九 2，二十 7、26）。* 會堂裏每天的禱告也強調要分別為聖歸於神，因此猶太讀者一定非常熟悉這個概念，而向他們學聖經的 * 外邦人也會很清楚。如果彼得在一章 14 節和一章 17 節之間仍然沿用父子的意象，此處他就可能是指古代對父子關係另一方面的強調：效法。

一 17　神是不偏袒的審判者，這是猶太教的標準比喻；猶太教大部分的祈禱也稱神為「天父」。「寄居的外人」（「陌生人」，NIV；「你們停留的時間」，NASB）和本地的居民十分不同，不過他們既為該地合法的居民，地位會比新來的人高一些。帝國各地猶太人的團體一般都具有寄居的外人身分，不過有些猶太人拿到了公民籍，但在其他地方，如曆力山太，他們想拿身分的努力遭到希臘人的仇視。

一 18　猶太人常稱偶像為「無用」或「空虛」。對他們而言，拜偶像是異教生活最基本的特色，這正是彼得的讀者從前的生活方式。不過祖宗所「流傳」的生活方式，本身可以指異教，也可以指猶太教。猶太聖賢把不會朽壞的真財富（參一 4、7、23）和公義或智慧等永恆的財富拿來相比；此處它是指讀者得救贖的代價，這是無法用金錢買的（一 19）。尼祿在位時通貨膨脹，金子貶值，彼得講到金子會壞，原初的讀者可能會連想到此事，不過這並不是他論點的重心；參一 7。

一 19～21　藉羔羊的血得救贖，讓人想起一年一度的逾越節，猶太人以此紀念他們從埃及得贖（脫離奴役），是藉逾越羊羔之血（參一 13）。

一 22　在* 舊約的潔淨律法中，百姓用禮儀的清洗來潔淨自己的污穢；猶太教仍然持續禮儀清洗的作法，不過它常被用來指象徵性的靈性清洗，或道德潔淨（舊約先知偶爾也這樣用，如：賽一 16；耶二 22，四 14）。

一 23　有新性情的人自然會有順服之愛的新生命（一 22）；孩子承繼父母的性情，在古代是自明之理。許多作者甚至提到，犯姦淫的人會洩露秘密，因為所生的孩子帶著他們的形像。父親的「種」特別重要；耶穌的跟隨者是透過活的道——* 福音——重生的（一 3，二 2），而它是不會朽壞的（一 24～25）。

類似的例子不少，包括* 斐羅對神話語的看法，說它不單不會朽壞，而且「具精液性」，或是種子；不過這些例子大部分都是個別的、不同的個案，並沒有一般傳統為依據。因此這些類似的說法可能各不相干，只是和彼得採用同樣的自然現象為比喻。（但斐羅則和彼得不同，他可能是採用 * 斯多亞派所講具精液性的邏格斯）。可與路加福音八 11；約翰壹書三 9 相較。不過，神的話語不會朽壞，是猶太教一致同意的；參：賽四十 6～8。

一 24～25　此處彼得引用以賽亞書四十 6～8（採用 * 七十士譯本，該譯文比此處的希伯來經文要簡短），那裏的道是指未來——就是當神來救贖祂子民之時——救恩的資訊（如五十二 7～8）。

來自昆蘭的銅墨瓶



二 1　古代的作者有時會用「惡行清單」，列出人應當避免的事；彼得採用了簡短的惡行清單。

雅各書、以弗所書、歌羅西書在講到重生之後，也要人把從前的行為「放在一邊」（NASB）；鑒於有一些說法與這幾封書信類似，因一些學者建議，這是初期 * 教會一般用的 * 浸禮傳統。

這說法可能也是依據耶穌曾有過的教導，只是如今已失傳；「放在一邊」可能的背景，請參：羅馬書十三 12 和以弗所書四 20～24 的注釋。

來自昆蘭的書寫桌椅



二 2　這一節繼續重生的意象（一 23）。嬰孩倚賴母親或乳母的奶來獲得養分；很少人會用牛奶。一般相信，孩子在這段乳養的時期可塑性非常強，若是要請奶娘來照顧，對人選要很小心。「純淨」的奶，指沒有摻雜其他東西；這個詞用於商業檔，指所販賣的食物毫無摻雜。純淨「屬靈的」（NIV、NRSV、TEV）奶是可能的譯法，不過此處的形容詞更常有的意思為「理性的」，也可以譯為「道（logikon；參 NASB、KJV）的奶」，即一章 25 節的「道」。

二 3　此處彼得暗指詩篇三十四 8。譯為「恩慈」（NASB）或「美善」（NIV、NRSV）的字，有時用來指食物（如這裏，奶〔2 節〕）的「美味」。

｛

二 4～12

被建造成為神的子民

* 昆蘭團體（寫 * 死海古卷的猶太僧侶派）也描述他們自己為新的聖殿。到這裏為止，彼得的勸勉與哲學家對個人行為所提出的道德訓勉相仿，然而本段卻與 * 教會的整體身分有關，亦即整體的見證。

二 4　彼得是從以賽亞書二十八 16 得到這個意象（「所揀選」、「所寶貴」），他在二章 6 節則引述該節。

二 5　* 死海古卷將昆蘭團體描述為一個活的聖殿，有一文獻講到聖殿的各個成分（柱子、根基等）彷佛有生命的活物。「家」可能指一棟建築，就像聖殿，也可以指一家人（四 17），甚至可指大家庭，如「以色列家」；這兩種含義此處都用到，有時 * 舊約亦如此（撒下七 5～7、12～16）。神的子民有如「聖潔的祭司」之比喻取自出埃及記十九 5～6（參：賽六十一 6），在希伯來書二 9 更清楚（「以色列為祭司」也出現在當代猶太典籍中，其根據是出埃及記十九 6，包括插入 * 七十士譯本出埃及記二十三 22 的一句話）。他們既是這新聖殿的祭司（以及石頭），就應當獻祭；猶太教還有一些人亦用靈祭的意

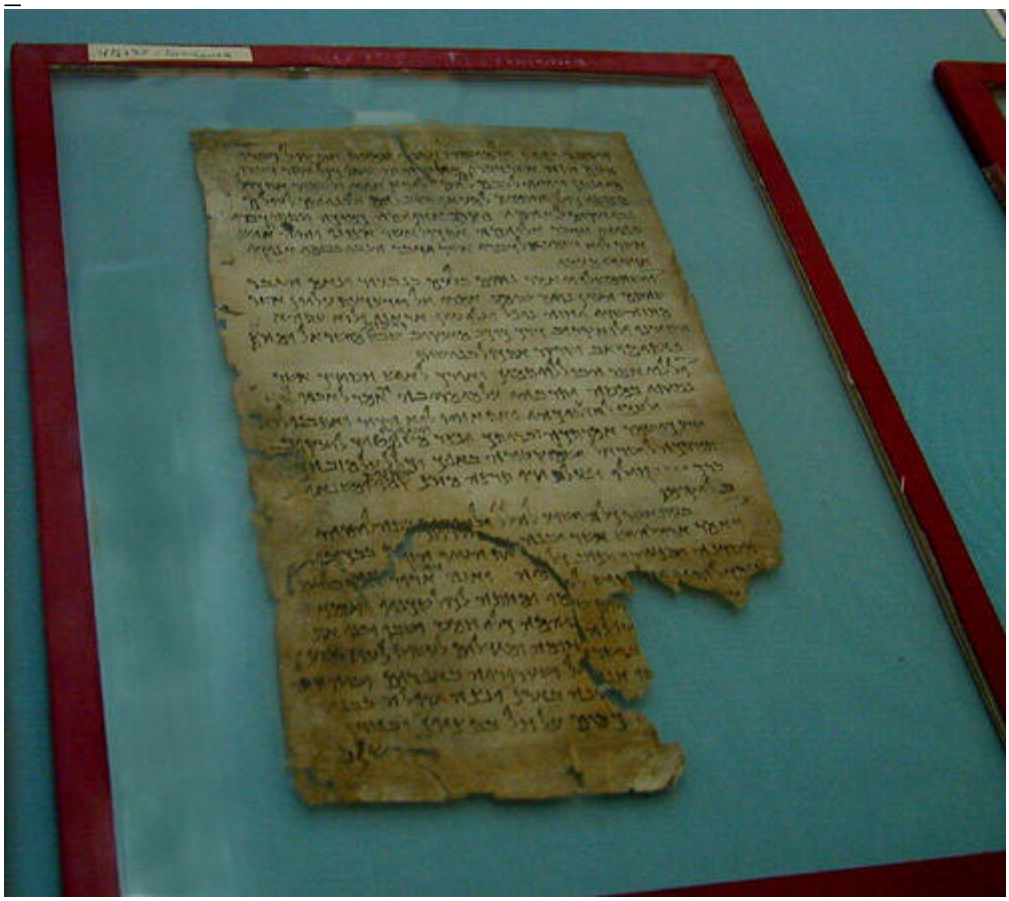
象（參：羅十二；來十三 15 的注釋）。

二 6　* 昆蘭團體用以賽亞書二十八 16 來指他們自己的領袖；早期基督徒則用它來指耶穌（羅九 33）。

二 7～8　猶太式的解釋原則 gezerah shavah，是將有同一鑰字的經文串在一起，故彼得自然會再引用詩篇一一八 22 和以賽亞書八 14。這種解釋的技巧暗示他並沒有倚賴保羅，不過彼得和保羅用到房角石的意象，可能都源於耶穌（可十二 10～11）。詩篇一一八篇是逾越節時唱的詩（參：彼前一 19），至少這段時期有一些猶太人會如此；在此之前，一般先要感謝神拯救以色列脫離埃及的奴役，得到自由，「從黑暗到大光」（參二 9）。

二 9　這一節大約一半是直接引用出埃及記十九 6，暗示所有基督徒，包括* 外邦基督徒，都有份於神與以色列之約。猶太人在逾越節時，會描述他們得拯救脫離埃及為蒙召「脫離黑暗進入大光」。* 舊約先知教導說，神救贖祂的子民是為了讓祂得到頌贊（如：賽六十 21，六十一 3；耶十三 11）。

死海古卷 4Q175



二 10　彼得引用何西阿書一 10 和二 23，那裏是將神從前對以色列的審判（何一 6、8～9）反轉過來，應許要在末時復興神的子民。彼得和保羅一樣，相信外邦人皈依以色列的真信仰，即耶穌的資訊，便成為末時神子民的一部分（羅九 24～26）。他亦可引用舊約經文來支持自己的結論（如：賽十九 24～25，五十六 3～8）。

二 11　有關「寄居的外人」（這些詞一般會譯為「外人和陌生客」），請參一章 17 節的注釋。* 斐羅講到靈魂是屬於天的，是身體的「陌生客」（所用的字是術語，意思比「寄居的外人」還更外來）。此處的比喻是指神的子民（二 4～10）分散在萬國中；舊約有時是以這類辭彙描述神的子民（利二十五 23），或是因必死性（代上二十九 15；詩三十九 12），或是因對神熱心追求（詩六十九 8，參一一九 19），或是因他們的飄流（創二十三 4，四十七 9）。希臘哲學家通常視肉體的情欲在與靈魂「爭戰」。彼得用同樣的比喻，但是理由和哲學家不同（他們是指靈魂欲脫離地上分心的事）；他是要人過正當的生活（二 12）。

二 12　* 散居的猶太人（一 1）十分注意 * 外邦人反猶太的誹謗，一方面是為了自己的安全，一方面是為了他們為獨一真神所作的見證。外邦人很喜歡誹謗住在他們中間的猶太人，同樣，他們也很喜歡誹謗皈信基督教——他們視為猶太教異端——的外邦人（二 4～10）。

合乎以下所列家規（二 13～三 12）的行為，可以減少別人對信徒常有的誹謗，即說他們不遵守公共秩序和傳統家庭價值觀。「眷顧的日子」（KJV、NASB）是 * 舊約常用的說法，指神來審判之日（如：賽十 3）；許多經文都提到，到了末時，外邦人會承認神的榮耀（如：賽六十 3）。

｛

二 13～17

對國家的責任

許多古代的家規出現在討論城市管理的情境中，內容包括指示人向國家當有的行為（以及向父母、長輩、朋友、家庭成員等當有的態度）。根據當時權貴人士的理想，家規就像一面鏡子，反映出城市或邦國的治理情形，因此對社會的責任通常也和對家裏的責任（二 18～三 7）並列在一起。

* 斯多亞派和其他的哲學家常用這些倫理規範來描述人與人之間當有的關係。猶太人和其他受排擠的宗教團體有時會用這些規範來顯示，他們的團體支援羅馬社會的價值觀；在與逼迫抗爭時，這種表白尤其重要。參：羅馬書十三 1～7 的注釋。

二 13　東方的藩屬王在羅馬的同意下治理自己的百姓，但必須為羅馬的好處著想。由於彼得的讀者（一 1）多半是直接在省長的治理下（二 14），彼得講到「君王」可能特別指羅馬皇帝。皇帝的正式稱號為 princeps，意即「頭號公民」，或同等人士中的第一位（以保存帝國初期的聯邦傳說），不過大家都知道，他是地中海世界地位最高的君王。

二 14　譯為「省長」的詞，含括總督（以皇帝〔二 13〕代表的身分統治帝國的省分）以及地方長官（管轄參議院所擁有的省分）。帝國大部分都由這些羅馬的代表治理。屬皇帝省分的省長是由皇帝「差派」，主管審判的事。「賞善」可能指法律上宣告無罪，也可能指稱許的碑文，贈送給那些捐贈財物給政府，或提供服務的施惠者。

二 15　「無知」包括對基督教的誤解，這在外人中十分普遍（比一章 14 節更尋常）；羅馬權貴很會斥責弱小宗教，因他們的崇拜與羅馬人的價值觀不同；他們根本不會想去瞭解。* 舊約教導，神的主權高過統治者（箴十六 10，二十一 1）。

二 16　彼得在此將古代哲學家的常用勸勉稍微改寫了一下；對哲學家而言，得自由脫離世界的價值，意思不單是有權按自己的意思去行，還可以得著追求美德、脫離情欲、不受物質約束的自由。

大部分哲學家（如當年的 * 斯多亞派）認為，智者乃是理想的統治者，不過他們仍主張要順服政府。對基督徒而言，自由的意思是能得自由去作神的奴僕，而不去作罪的奴僕；意思是他們有自由脫離政府的暴政，但也有自由以神僕人的身分扶持政府的法律（15 節）。

二 17　這類簡短的責任清單也出現在其他的古代道德作品中（如：伊索克雷特、奧利流、敘利亞的門安德〔Menander〕）。舊約亦將尊重神和尊重有權柄的人相連（出二十二 28；王上二十一 10；箴二十四 21）。

二 18～25

僕人的責任

這一段是對家中的奴隸所講，比起自由的農人，他們在經濟和社會地位上更靈活一些，不過多半的人還是很貧乏。在農莊中作農奴的，受到的欺壓更厲害；從收信人的所在地（一 1）和家規的本質（參二 13～17 的注釋）來看，這裏的對象可能不是這群人，最多只是順便論到。最受欺壓的奴隸是在礦場中工作的，他們與社會幾乎隔絕，更無法得知彼得的信；這裏的物件不會包括這些人。

彼得雖然對奴隸十分同情（二 21），但他在此並不是針對整個奴隸制度發言；古代的奴隸戰爭從來沒有成功過，在他的時代，廢除奴隸制度根本不可能，除非鬧流血革命，而且註定失敗。在這樣的情況下，對一位元牧者而言，更實際的是以建設性的態度來面對，直到他們能得自由為止。有關奴隸和家規、對後來的應用等問題，請參：以弗所書六 4～9 的注釋，以及腓利門書的導論。

二 18～20　一般奴隸沒有辦法得到自由，只有一些人能私下存錢，買回自由；不少家奴可以做到。在許多家中，奴隸和主人互相合作，彼此就如一個大家庭的成員，不過法律規定，奴隸既是人又是財產，而有些主人會視他們為財產，且任意虐待；幾乎所有主人都視奴隸為社會地位極低的下人。

哲學家（尤其是流行的 * 斯多亞派）一般勸奴隸，在所處的狀況中盡力去行；這亦是 * 伊比德圖的觀點，他自己年輕的時候也曾是奴隸。

二 21　道德家通常會舉出榜樣要人效尤。哲學家也常以自己能不被侮蔑或嘲笑所動而自豪如有人說：當別人指出蘇格拉底受的苦是不公平的，他卻抗議說：「你說什麼？難道要我的受苦是出於公平嗎？」古代的社會很看重地位，並把權勢與偉大相連，但彼得卻將 * 基督和受到不公平待遇的奴隸認同。

二 22　彼得在此引用以賽亞書五十三 9；本段幾次暗指以賽亞書五十三章，這裏是頭一回。這段經文描述「受苦的僕人」，耶穌應驗了這個角色。

二 23　這一節可能反映以賽亞五十三 7 的概念：他雖受欺壓，卻不開口。在看重尊敬和榮譽的社會，這是很痛苦的經驗；奴隸等下人對此已經習以為常，不過許多人還是因而受傷。不少哲學家也宣導忍受辱罵而不還口。

二 24　彼得在此反映出以賽亞書五十三 4～5 的話。按上下文（彼前二 24、25），彼得是用「傷」來指罪的傷口，先知書裏也常這樣使用（如：賽六 10；耶六 14，八 11），有時後期的猶太文學亦這樣用（如：猶太人經常誦讀的祈禱文阿米達〔Amidah〕中的第八福即可能有此意）。

二 25　這一節回應了以賽亞書五十三 6。以色列有如羊群的比喻，在* 舊約裏很普通（如：賽四十 11），而以色列有如遭打散的羊，離開了牧人，這比喻也出現在其他地方（耶五十 6；結三十四 6；參：詩一一九 176）。

「監督」（NIV；「守護人」，NASB、NRSV）是照顧、保護，且有權柄的人；* 散居的猶太教有時用這個詞來指神。在舊約裏，神是祂子民的大牧人（參：約十 1～18 的注釋）。

三 1～7

妻子與丈夫

雖然彼得支持社會常規，以維護* 教會在社會中的見證（參二 13～17 對家規的前言），但他在此顯然比較同情婦女，就像二章 18～25 節比較同情奴隸一樣。他繼續宣導，為了見證要服從權柄，不致落人話柄，說基督教要人造反；丈夫在當時的文化裏總是居於權威地位。

三 1　「照樣」是回頭指論奴隸的那一段（二 18～25）。基督教就像猶太教和其他非羅馬的宗教一樣，在妻子當中傳播的速度快過在丈夫當中；丈夫若要皈信不流行的少數宗教，所損失的社會利益較大。但是在古代希臘羅馬的社會中，妻子必須聽從丈夫，這種聽從包括追隨丈夫的宗教。有些宗教禁止信徒參與羅馬宗教儀式，包括禁止崇拜家庭的守護神祇，這些宗教都被人瞧不起；倘若猶太人或基督教的婦女拒絕敬拜這些神祇，會受到無神論的指控。因此，彼得的建議可以減少婚姻中的摩擦，並降低人對基督教和基督徒的敵視。古代視靜默不語為婦女的美德。

三 2　「貞潔而可敬」（NASB），對婦女應有的表現，古代一致持此看法。

三 3　頭髮可以編成很華麗的樣式，富有的婦女非常看重流行而昂貴的編發。古代的文學和演說經常斥責貴婦用庸俗的華飾來吸引人的注意，彼得的讀者會認為，他的重點也相仿。參：提摩太前書二 9～10 的注釋。

三 4　古代認為婦女最大的美德是心靈溫柔又安靜，很多道德家勸婦女要持這樣的態度，而不要以最新潮的穿著來吸引男人；通常出身權貴的婦女才會犯這種惡行，但有錢的人也起而效尤。

三 5　道德家通常會把這類安靜的榜樣放在勸勉中；他們特別喜歡以古時的貴婦為例，因她們貞潔的行為受到所有人的敬重，與時下羅馬高階層婦女的樣式恰恰相反。猶太讀者特別會想到偉大的女性祖先：撒拉、利百加、拉結和利亞，猶太傳統對她們的敬虔推崇備至，而其中撒拉最負盛名。讀者可能會想到

蒙頭的事，這是東方大部分地區的習俗，意思是讓已婚的婦女不惹人注目（參：林前十一 2～16 的注釋）。

三 6　雖然彼得只是宣導「順服（submission）」（1 節），然而他舉撒拉為例，則講到她「聽從（obey）」，這是羅馬的男性社會對妻子的要求。在創世記裏，亞伯拉罕顯然也「聽從」了撒拉（十六章 2 節和二十一章 12 節通常譯為「聽話（listen to）」的這個字，也有「聽從」的意思，而在那兩處，亞伯拉罕都按照撒拉的意思去行），不過這一點和彼得的例子無關，因他是向丈夫尚未順從真道的妻子講話（三 1；參本段的前言）。

這裏所提撒拉稱她丈夫為「主」，不應太過強解。在希伯來文，直接稱丈夫為「主」，意思可能是尊稱丈夫為「先生」，如：何西阿書二 16，不過撒拉以這個方式稱亞伯拉罕，主要的出處是後期的猶太文獻，如亞伯拉罕遺訓。即使在亞伯拉罕遺訓中，以撒也用類似的恭敬稱謂來稱他的母親，而亞伯拉罕對一位訪客亦用此尊稱，不知道他就是天使。

在另一個猶太人的故事中，亞森那特（Asenath）稱她父親為「主」，但卻用誇張、忿怒的態度回他的話。彼得在此絕對不會鼓勵這樣的態度。在列祖時期，對權柄較高的人，或想要借重某人的地位時（如：創三十三 13～14 雅各對以掃），就會講究這樣的尊稱。猶太人被視為亞伯拉罕和撒拉的「兒女」；至於基督徒也具備這個身分，參二章 9～10 節。

彼得的勸勉很實際，不像從我們文化的角度聽來那麼刺耳。哲學家的家規常強調，妻子在順服丈夫的同時還必須「懼怕」他，但彼得卻不同意這點（6 節，參三 13～14）。丈夫可以合法的「丟掉」嬰孩，尋歡作樂，使妻子愁苦不堪，不過與另一位權貴婦女偷情，或鞭打妻子，則于法不容。

有一則第二世紀中葉的故事，講到一位基督徒和她先生離婚，因為他屢次不忠，因此他向當局告發，說她是基督徒。基督徒婦女可作的選擇很少，可是彼得要她們追求和平，且不畏強權。

三 7　彼得的重點是勸勉那許多丈夫尚未信主的婦女信徒（三 1～6），不過他也向已信的丈夫簡短講幾句話。許多哲學家、道德家和猶太教師抱怨，說婦女在道德和知識上都不足；有些人還指出她們的身體也軟弱。婦女的柔弱被視為可取，同時又因而不可信賴；傳統羅馬法律系統則假定她們是軟弱的，自己無法作出恰當的決定。這些現象主要是受到 * 亞里斯多德的影響，他主張，除了性方面之外，女人天生在每一方面都不如男人。

但是這種軟弱（彼得的意思可能只指社會地位）常成為理由，要人對待婦女更加體貼，而對這個一般的用詞，彼得除了這項要求之外，並沒有賦予更多的重要性；這一節的其餘內容宣稱，婦女在神面前是平等的，這就廢除了她們「天生」低一等的論點。凡不承認妻子在靈裏平等的丈夫，便等於破壞了他自己的禱告，理由正如彼得在三章 12 節所言。

三 8～12

彼此體恤

三章 8 節之後的這一段，是彼得從二章 13 節寫到三章 7 節的結論，不過這段結論又直接導入他的下一個論點。彼得想在家規中蘊育彼此體恤之情，本段則在當時文化的允許之內，將這點再予強化。

三 8　道德家常列出德行表。他們在論夫妻關係時，也會以「和諧之道」為題。鼓勵家人在一切關係上保持和平，絕不會觸犯任何羅馬道德家（三 13）。「同心」讓人想到三章 7 節對丈夫的勸勉，那裏可能是指要「瞭解」他們的妻子。

三 9　這句話和耶穌的教訓相近，暗示它可能是這一節的根據；參：羅馬書十二 17 的注釋。

三 10～12　彼得曾在二章 3 節引用詩篇三十四 8，此處他則引用三十四章 12～16 節，那裏吩咐義人要和人一同追求和平，不出惡言，因此能支持他在二章 13 節至三章 7 節的論點。猶太教師也強調，應當主動追求和平，不可只處於被動。這段話也暗示，神會垂聽義人的祈求，卻會與惡人作對，故祂不會聽欺壓之人的禱告（三 7）。

三 13～22

預備為行善受苦

這一段是三章 8～12 節的自然延伸。

三 13～14　彼得暗指以賽亞書八 12 的話，那裏神鼓勵先知說，他不必怕百姓所畏懼的，而應當單單信

靠神（八 13）。

三 15　* 七十士譯本（標準希臘譯本）的以賽亞書八 13 開頭為「尊主〔即，神〕為聖」，這裏則以* 基督為主。「辯護」（NASB、NRSV；一般的譯文「回答」力量不夠）主要（但可能不是惟一）的暗示，是法庭中的法律辯護，而本段的上下文則包括「審判」與執行，似乎甚為合適（四 5～6）。

三 16　猶太教也用這個辦法來抑制假控訴。

三 17　古代的作者有時會用特殊的文學形式來表達要點；方式之一是交錯排列法，就是顛倒的平行結構，這裏似乎是如此：

A 誣賴你們的人將覺羞愧（三 16）
B 無辜而受苦，只要在神的旨意裏（三 17）
C 因基督曾為不義受苦（三 18）
D 祂勝過敵視的靈（三 19）
E 挪亞藉水得救（三 20）
E' 你們藉水得救（三 21）
D' 基督勝過敵視的靈（三 22）
C' 因基督曾受苦（四 1a）
B' 在神的旨意裏受苦（四 1b ～2）
A' 誣賴你們的人將羞愧（四 3～5）

三 18～19　有關「肉體」與「* 聖靈」，參：羅馬書八 1～11 的注釋；此處的思想為，耶穌從死裏復活是靠著神的靈，祂也借著聖靈（應該是在* 復活之後）向墮落的生靈宣告勝利。對這段經文有許多看法，主要的三種為：(1) 耶穌在死和復活之間，曾去向陰間——死人所在之處——的死人講道（許多教父的觀點）；(2) 在挪亞的時代，基督曾透過挪亞向當代的人講道（許多改教者的觀點）；(3) 耶穌在復活之前或之後（可能性較大），向墮落的天使宣告勝利（今天大多數學者的觀點）。在早期基督教文字中，「靈」幾乎一向指天使的靈而不是人的靈，除非有特別的聲明說並非如此。此處的文法最自然的解讀似乎為：在那使祂復活的聖靈裏，祂在復活之後向他們講道；而第 22 節又特別提到墮落的天使。主張這些是死人之靈的，多半是依據四章 6 節來解釋，但是四章 6 節——該段的高潮——的重點為：肉體被殺害的殉道者，將像基督在三章 18 節一樣靠聖靈而復活。

除了後期的 * 拉比之外，古代幾乎所有猶太人都認為創世記六 1～3 是指挪亞時代墮落的天使（彼前三 20）；在洪水之後，據說他們被拘禁起來（彼後二 4 和猶 6 亦如此認為），或是在地底下，或是在空中（參：彼前三 22）。因此，根據已知的一般猶太傳統，以諾曾奉差，去向他們宣告神的審判；此處向他們宣告勝利的那一位，則是基督。

三 20　古代的猶太教有時用洪水作未來審判的預表，如彼得後書三 6～7。強調得救者「不多」，可以鼓勵基督徒讀者，因他們本身是受逼迫的少數人。神的「容忍」反映出創世記六 3，而彼得後書三 9 則將它與最後審判相連。

三 21　* 洗禮的時候，最重要的是藉這行動所表明的信心，身體的潔淨並不是重點；洗禮在古代猶太教中是皈依的行動，但猶太教堅稱，洗禮必須伴隨* 真誠的悔改才有效。

三 22　「有權柄的、有能力的」是掌管萬國的治理天使，猶太典籍經常提到（參：弗一 21～23 的注釋）。因此，就連逼迫基督徒的官長背後的邪惡勢力也已經被制服，而最後的勝利完全不成問題。

四 1～11
在新生命中堅持到底

四 1～2　「把自己武裝起來」是借用士兵拿武器、受訓練，或預備作戰，甚至可能赴死為比喻。原因似乎為，凡藉信心與 * 基督同死的人（參二 24），便已實在準備好和祂一同受苦——無論會經歷什麼，包括殉道在內。

四 3　社交場所要求宴會時要守規矩，與一些邪教的作風不同。可是，在* 庇護人家裏，或社交場所舉行的晚宴，常會進行到深夜，酒喝得很凶，男人則會追逐女奴或男孩；宗教節期也同樣會成為淫亂的場合。社交團體、家庭邪教，以及希臘羅馬生活的各方面，無不充斥著對假神或精靈的崇拜。

從希臘羅馬的角度而言，這種行為並不算不道德，但猶太人和基督徒卻予以斥責，視為不道德。猶太人的看法沒錯，這是當時 * 外邦男子的典型作風，在異教的節期中尤其明顯，而平常也不時可見。

四 4　雖然猶太人沒有參與四章 3 節的那種生活方式，但他們的異教鄰居卻常說他們不守法，有顛覆的行動。

從早期異教徒對基督徒的報導，可以看出他們也存同樣的偏見，不過政府當局即使用嚴刑逼問，也從來沒有發現證據，足以支持這類謠言。尼祿對他所屠殺之基督徒的指控為，他們是「憎恨人類的人」，即：反社會人士。但是尼祿本身淫穢的作風，甚至連羅馬權貴都難以容忍。

四 5　在最後審判的時候，要「交賬」的不是基督徒（三 15），而是這些異教徒。從 * 舊約時期以來，便常以法庭來描述最後的審判。

四 6　有些注釋家將「死人」解釋為死人的靈魂，但這裏似乎是指被地上法庭「審判」而處死的基督徒，他們將因* 聖靈而復活，如三章 18 節。可與所羅門智慧書三 1～6 相較。

四 7　許多猶太典籍提到（包括但十二 1～2），末世之前將會有一段大災難；既然末時即將臨到，因此這裏勸勉人，要以認真的態度和祈禱堅持到底。

四 8　箴言十 12 似乎禁止渲染別人的罪，或互相誹謗（參：雅五 20）。這裏的含義可能是：愛會忽略彼此的過錯；不過有些學者認為，這裏的意思是：凡有愛心的人，在審判之日會發現自己在恩典之下（彼前四 5～6）。

四 9　款待是接納人，尤其指在家中接待相同信仰的旅客，因他們需要住處。古代一般倫理的理想為，招待住宿、提供需用必須慷慨大方，不能吝嗇。

四 10～11　彼得就像保羅一樣（羅十二 4～8），強調* 教會裏有各式各樣的恩賜，在末世之前，每一樣都需要。「神諭」類的話，必定出於 * 預言的恩賜，至少是先知的感動，以某種形式為神說話。有關預言與事奉，參：羅馬書十二 6～8 和十六 1 的注釋。

四 12～19

基督徒先受審判

在* 舊約（但十二 1～2）和許多猶太典籍裏面都提到，末世臨到之前，神的子民將受到很大的苦難；而末時惡人將受到審判。猶太典籍常強調，義人在今世會受苦，但惡人在未來的世代則會不斷受苦。這裏提到的這類逼迫，在羅馬帝國持續了兩百多年，而在整個歷史裏，不同的時期、地區仍然零星地發生；每一代的信徒某些時候都會覺得已經來到了末世。

四 12　主後六十四年，羅馬有許多基督徒被捕，彼得可能是指他們的遭遇：他們被當成火炬活活燒死，以在晚上照亮尼祿的花園。但他更可能是再度暗示火煉之金子的比喻（一 7），也有可能是指審判之日的火，現今正為人預嘗；烈火般的試煉常被當作象徵來用。

四 13　有些猶太人形容末世之前的災難為「彌賽亞的生產之苦」；因此彼得可能是說，凡分受彌賽亞苦難的人，便加速了末日的臨到（不過 * 新約一般對分受 * 基督苦難的想法，應足以解釋本段經文）。

四 14　舊約與猶太典籍常講到 * 聖靈「降在」神的僕人身上，加添他們力量來完成使命。既然第 13 節講到「榮耀」，彼得的意思可能為「那將使你們復活（四 6）的聖靈，已經降臨在你們身上。」

四 15　一位第二世紀的護教家（即捍衛基督教的人）曾指出，真正的基督徒所能被指認的惟一之罪，就是他們成了基督徒。

譯為「愛管閒事的人」（NIV、NASB）之希臘文，可以指巫師，但更可能是指「多事的人」（KJV），

就是喜歡提供建議，不顧別人想不想聽、時間是否合宜。不受歡迎的 * 犬儒派哲學家常受指責，說他們有好管閒事之惡。有些基督徒傳教士也被視為這類人物。

四 16 「基督徒」原是綽號，是反對基督教的人所起的；參：使徒行傳十一 26 的注釋。這裏它等於法律的指控，就像「殺人犯」、「小偷」一樣。早期羅馬人講到尼祿的逼迫，便是用此一詞來稱呼跟隨耶穌的人。希臘典籍中許多智慧人指出，為行善受譏嘲之苦，乃是高貴的事；在希臘羅馬世界，儘管人對羞恥與榮譽非常看重，但這種見解仍然與文化背道而馳。

四 17 審判從神的家起首是 * 舊約的說法（結九 6；參：耶二十五 18～29；摩三 2），「時候到了」這不祥之語亦是如此（結七 7、12）。信徒曾經歷地上法庭的審判（彼前四 6），但彼得可能也視受苦為神的管教，就如猶太教師的講法。在歷史中，逼迫往往使 * 教會得到煉淨，力量更加壯大。

四 18 彼得引用 * 七十士譯本的箴言十一 31，來支持四章 17 節的論點，這段話可能反映出彼得的時代所流行的猶太想法，即義人會在今生受苦，但惡人將在來世受苦。

四 19 彼得又反映出猶太祈禱的常用辭彙：猶太人一般的祈禱，在最後一項祈福中會這樣說：「我們將生命交在你手中，我們的靈魂也求你眷顧。」在死亡可能臨到時，有人也會作類似的祈禱（參：馬喀比二書十三 14）；這些祈禱的依據可能為詩篇三十一 5（為路二十三 46 所引用）。

五 1～5

忠心牧養的人

* 教會領袖在危機時刻的舉止能鼓勵會眾，也可能讓他們灰心。領袖一旦曝光，將會成為追捕、折磨、處死最優先的對象。

五 1 * 舊約時期，大部分以色列的城鎮都由長老——年齡較長且較睿智的人——來治理。* 新約時期，「長老」是 * 會堂裏備受尊重的人，教會也沿用這種帶領模式。彼得視自己為同作長老的人。

五 2 「牧人」是比喻親切的嚮導，而非嚴厲的統治者。不過古代近東有些地方會用牧者來指統治者。古代的道德教師常遭到收受不法金錢的指控，因此凡似乎有不合宜之嫌的金錢，基督徒一律要避免。基督徒領袖就像猶太社群的一些負責人一樣，要將捐款分配給窮人。

五 3 希臘哲學家和猶太律法學校的領袖，會以自己的生活作為學生的榜樣，不過有些也會施加嚴格的管訓。* 散居之猶太會堂長老的角色與這段經文類似，他們負責帶領崇拜，以及引導猶太社群，一般並沒有正式的權力，只能排解內部的法律糾紛。

五 4 古代典籍中，「牧長」似乎是指督導一群牧人之人，不過他們本身通常並不富裕。「冠冕」是加給運動競賽的優勝者、施主、英雄等人的花冠，是會朽壞的；凡忠於基督的人則會得到不朽壞的冠冕。這些比喻猶太教也都使用。

五 5 古代的社會要求人敬重父母、長者，猶太教還要人敬重 * 通曉律法的人；有些猶太典籍認為，這便等於表示敬重神。這種尊敬包括聽從老人的智慧，並讓他們先發言。彼得要人順服治理的長老（五 1），不過他也鼓勵眾人彼此謙卑相待，這倒與希臘羅馬的社會理念相悖，而他的根據則是 * 舊約（箴三 34）。

五 6～11

靠恩典堅持到底

彼得前書五 5～9 和雅各書四 6～10 相當類似，可能所用的比喻源出一處，但兩者的應用卻不相同。在雅各書裏，試煉是貧窮和欺壓，誘惑百姓去報復。在彼得前書，逼迫卻正誘惑信徒離棄信仰。

五 6 彼得根據箴言三 34——彼得前書五 5 所引用——鼓勵信徒要在神面前「謙卑」。在* 舊約裏，這個概念常是指 * 悔改，有時是因審判即將臨到（四 17），有時則是發現自己必須完全依賴神。此處的意思包括甘心接受苦難，直到看見神所預備的出路（參：耶二十七 11）。有關現今的降卑與未來的升高，參：路加福音一 52～53 和十四 11；神的子民因不公平受苦而向神呼求，常會令祂動心，以致為他們行事（出二 23～25，三 7～9；士二 18，十 16）。

五 7　雖然完全脫離逼迫的應許要到未來才實現（五 6），但彼得鼓勵信徒要禱告，相信現今神仍然愛他們。猶太教已經學會在以色列的患難中看出神的愛（即管教之愛），但大多數異教徒是以獻祭和誓言來向神祇交換好處，因此難以接受這個概念。

五 8～11　在舊約裏，「* 撒但」是控告者（在希伯來文的約伯記裏，這是個頭銜，「那撒但」），在神面前的檢察官——好像彼得所說的「對頭」（和合本：仇敵）。猶太典籍說，撒但在神的寶座前晝夜控告神的百姓（後來的記載中說，只有 * 贖罪日例外）。

「魔鬼」的直譯是「誹謗者」，和作對頭的指控者意思相仿。猶太教師承認，撒但仍像約伯記裏一樣（那裏說牠在地上「走來走去」，二 2），在今世想要人離棄真理，不過牠的權力有限，因為牠必須向神交賬。在* 死海古卷裏稱現今邪惡的世代為「撒但的轄區」。

獅子被視為最兇猛、最強悍的野獸，而根據詩篇二十二 13（可能是此處的背景），牠們成為神子民仇敵的象徵。在尼祿的時代，基督徒真的被丟去喂獅子。基督徒團體應當記住，他們的屬靈兄弟姊妹——從彼得所知的羅馬 * 教會開始——都經歷了同樣的試煉（彼前五 9），直到末世為止（10 節）。

五 12～14

結論

五 12　西番努（是完整的羅馬名字，西拉則是同一名字較短的形式）似乎是代筆的人，或文士。大部分人寫信都是由文士代筆。西拉既為羅馬公民（徒十六 37），可能出身于富裕的猶太家庭，因此受到良好的文學與 * 修辭學教育；在文筆方面，彼得可能讓他相當自由的發揮。至於提及書信的簡短，請參希伯來書十三 22；在許多古代的演說和信件裏，這是一種禮貌的結束語。

五 13　當代有些猶太教派將 * 舊約所講巴比倫將傾覆的 * 預言，搬來指新的羅馬帝國。「巴比倫」因此常成為羅馬的暗號（不過後期的 * 拉比更流行用「以東」）。

五 14　親嘴是親密的朋友和親戚之間表達親切問安的常用方式。

{

彼得後書

導論

作者與日期　在作者方面，彼得後書是 * 新約爭議最大的書信之一。由於書信的文筆和彼得前書極不相同，很難令人相信是出於同一個人，除非他刻意改變自己的風格。但是彼得可能給代筆者相當程度的自由，而他這兩封信所用的文書（彼前五 13）並非同一人，而後者比較熟悉的是誇張的亞洲式* 修辭文筆。雖然許多二流的修辭人士偏好詞藻華麗的亞洲文學，但第二世紀初簡潔的雅典語風占了優勢，最後盛行一時。這種文筆雖然可能只顯示作者或文書的修辭學訓練為何，但或許也提供了線索，讓人揣測書信的目的地為何，而更可靠的，則是可據此判斷日期（在第二世紀之前）。* 昆帝良注意到有第三種文筆，羅得式（Rhodian），比亞洲派較不繁複，可是不如雅典派簡潔，當時也有人使用。

反對彼得為作者最主要的論點為，本書顯然依賴猶大書；但這一點並不能達成結論；彼得可能的確用到猶大書的內容，或者吩咐他的文書以猶大書作參考（可能性較小），甚至或者用猶大作他的文書。（從意象的簡化、暗示的延伸等看來，猶大書不太可能用到彼得後書。）

彼得後書的證據固然比其他新約書信都弱，但是比所有未收入新約的早期基督徒著作都強——尤其勝過那些自稱為彼得所寫的著作。早期 * 教會曾為它是否真實而辯論，不過它很早就存在則是不容否認的。一般 * 冒英雄之名所寫的檔都是在那人去世之後很久才出現；這封信的日期雖可能定在第二世紀，但是從內證的角度，卻沒有必要排除第一世紀的日期。第二世紀的 * 諾斯底主義可能不是本書所要討論的，至於末世的遲延，可能從第一本新約檔（帖撒羅尼迦前書）就已經成為探討的問題。

多米田皇帝頭像

–



他雅努皇帝頭像

–



反對者　有人認為，本書所要駁斥的異端是第二世紀的諾斯底主義，或第一世紀的前諾斯底主義；「知識」（雖是諾斯底派最喜歡強調的，不過並不限於他們）在本書共提到七次。諾斯底派否認 * 基督的再來，他們多半相信，身體的罪不算一回事。不過，諾斯底主義的這些概念並非憑空而來；他們是將更早的希臘概念（加上猶太教和基督教）加以發展，而在第一世紀時，這些概念便已相當明顯。

本書所提江湖術士的事，在古代十分常見，而所討論的概念，在第一世紀的希臘和猶太觀念中都已存在，因此這些反對者可能只是幾乎全盤接受希臘思想的 * 散居猶太人（甚至比 * 斐羅更希臘化）。

* 風格　彼得後書顯然是一封古代要公開傳閱的書信（一 1），不過由文筆看來，其物件不像是平時讀這類書信而文學水準較高的圈子。有些學者認為，除了「一般書信」的風格外，本書的一些成分還帶有「遺著」的風格；遺書是垂死的父親或領袖的最後吩咐（參一 14）。

注釋書　最好的是 Richard J. Bauckham, Jude, 2 Peter, WBC 50 (Waco, Tex.: Word, 1983). J. N. D. Kelly, A Commentary on the Epistles of Peter and Jude (reprint, Grand Rapids, Mich.: Baker House, 1981) 也很有說明。

｛

一 1～2

前言

這裏的希臘文是「西面（Simeon）」（NRSV）而不是「西門（Simon）」彼得；這個名字的形式較少見，可是比「西門」更接近其閃語形式（徒十五 14 也是如此）。雖然對猶太教和古代整體而言，「救主」是神的稱號，不過也可以當作通稱；但是用「神和救主」（最自然的譯法）來指耶穌，則明顯在宣告祂的神性，不是基督徒的猶太人若讀到這裏，會很生氣。

在一封信的開頭，作者常會提及他們和讀者之間有何親密的關係（因此，「與我們有一樣信心的」）。「恩惠平安」是採用古代標準的問安形式，但以* 基督為中心；參：羅馬書一 7 的注釋。

一 3～11

如何將得救堅持到底

有人說，這一段是市民諭令（civic decree）文學形式的變化，這種諭令可從推崇恩人的碑文中看到，不過這個理論的證據並不充分。這段經文和一些諭令的概念雖有相似之處，但是這類概念散播很廣，在其他的文學形式裏也找得到。

一 3～4　「神能」和「神性」幾百年來都是希臘思想中的重要辭彙；在許多 * 散居猶太作品中也已成為一般用語。這段時期許多希臘人期望能脫離必壞的物質世界，相信他們的靈魂是神聖而不朽的，屬於純淨而完全的天界；有些希臘思想家和宗教向群眾提供這種概念，作為他們的盼望。

許多希臘作者、一些猶太作者如 * 斐羅，以及後期一般 * 諾斯底人士主張，人可以「神化」，成為小神，或在今生，或在死時；有一些派別教導，這種神化包括被吸入神裏面。但是大部分古代猶太教都拒絕「神化」的想法；神只有一位（參：創三 5；而斐羅講到神化的時候，有很大的限制。）許多散居的猶太典籍使用類似彼得在這裏的辭彙，但總是只指不朽性，而不是指神化。彼得將這辭彙應用於基督徒的觀點，即信耶穌的人得著了新的性情（參：彼前一 23 的注釋）。

早期一神的基督教與四圍多神的文化相爭，彼得所用的辭彙比較收斂，等於駁斥了那些期待完全得著神性之人。

彼得所面對的，是散居的猶太文化，而不是希臘的異教文化，這可以從他論身體的「敗壞」或「腐朽」看出，其根源乃是情欲（4 節；參二 14，三 3）。

不朽是希臘人的期望，亦是可以達到的，但惟一的途徑乃是徹底潔除罪惡（一 9）；此處以聖經對 * 神國度的盼望來界定希臘對不朽的概念，亦即視之為未來的 * 復活（參一 11）。

一 5～7　古代文學常會開列惡行與德行清單。將某個德行、惡行或步驟加於前一個之上——就像這裏一樣——是猶太、希臘、羅馬典籍中標準的文學筆法（這種進階方式稱為連鎖論法）。「美德」（NASB）或「良善」（NIV、NRSV、TEV）是希臘「德行」（KJV）的通稱，代表品格高貴。

一 8　希臘哲學家認為哲學是改變人行為的鑰匙；但彼得所講的「知識」，可能是指個人的關係，就如 * 舊約慣常的用法。

一 9　猶太典籍也講到，道德的敗壞與污穢必須被「潔淨」（參二 20）。

一 10～11　猶太教常講到以色列所蒙的「呼召」和「揀選」。彼得用這些詞來指凡能堅忍到底而得 * 永生之人。這世界將會改變，有一永恆的 * 國度未來會建立，這是猶太教和基督教的觀念，希臘異教思想沒有這種想法。

一 12～21

彼得親眼見證的傳統

一 12　「提醒」是古代道德勸勉常見的部分，「雖然你們已經曉得」的委婉說詞，更是常用。

一 13　古代有幾本著作將身體比作帳棚，好像這裏一樣；彼得所選用的比喻是讀者立刻就能明白的。

一 14　猶太作者一般相信，義人會事先得到警告，知道自己不久即將離世。古代猶太故事中，英雄在死亡臨近時，常會用「遺言」來對子孫作最後的勸勉。彼得宣告自己不久便將過世（無疑是指他將在羅馬被處死），是要告訴讀者：這是我給你們的最後訓勉，所以要格外留意。參：約翰福音二十一 18～19。

一 15　遺言（一 14）中常有提醒的話，不過一般的道德勸勉（一 12）也常出現這類言詞。此處的「去世」，直譯為「出埃及」，這個詞在猶太教和基督教的典籍中有時指死亡（如：路九 31）。

一 16　譯為「神話」（NRSV）的詞通常具負面含義，指不真實的故事，例如對神祇誹謗性的虛構事件；「神話」通常與可靠的記事成對比。目擊證人對歷史或法律案件的成立非常重要，不過希臘和羅馬的修辭學家對它的重視，不如今日。

有些學者注意到，彼得在此所用的「目擊證人」一詞，有些異教的 * 神秘宗教，如伊流西斯教（Eleusinian）和撒摩特拉教（Samothracian），在入會儀式的最後一個階段會用到；但是 * 柏拉圖和 * 亞里斯多德用另一相關辭彙來指更高層次的哲學，而那是目擊證人的標準用詞，在* 散居之猶太教中甚至用來指神。

由於彼得並不是在講自己初入教的經驗，而是講親眼所見的事，和入教完全不相干，因此這裏的要點是親眼的見證。福音書也和彼得在這裏一樣，竭力陳明，陪伴耶穌之人在未死之前將看見的榮耀，就是登山變像的榮耀，而不是指主再來；不過登山變像乃是主再來的預表；參一 19。

一 17　有些「遺言」（一 14）會引用英雄所得的特別啟示（常是天堂旅程）；相較之下，彼得所提供的則是在地上得著的啟示：他在變像山上的經歷（可九 2～13）。早期猶太教常提到神從天上說話（這裏所摘錄的經文，見：可一 11 的注釋）。「榮耀」有時是猶太人對神的婉轉說法；彼得可能有意暗指西乃山，在那裏神曾將祂的榮耀啟示給摩西看。

一 18　以色列也是在一座「聖」山上經歷神的啟示，彼得可能將他自己對耶穌榮耀的經歷，與摩西在西乃山上對神榮耀的經歷視為同等。

* 舊約通常以這個頭銜來稱錫安，不過在末時，錫安將是新西乃山，或頒佈律法之處（參：賽二 2～4）。這兩次啟示都導出了神的聖典（參：彼後一 20 和三 16），不過猶太教師一般認為，* 律法比任何來自天上的聲音更具權威。

一 19　使徒在* 基督裏得著的啟示，肯定了舊約先知的啟示。有些死海古卷將民數記二十四 17 的「星」視為指 * 彌賽亞，有一段舊約也以日出來描述主來的日子（瑪四 2），因為神會如太陽一般臨到（參：詩八十四 11）。

此處似乎是指晨星（金星）出現于黎明之前；新的世代即將如曙光初現（參：彼後一 11），主耶穌在主的日子必將再來，但在那之前，舊約以及祂第一次來時的啟示，乃是這個世界所能有的最大啟示。「才是好的」一般是要某人去做某事之意（即：「你應該去做這事」）。

一 20～21　古代猶太教和希臘思想家通常都認為，預言的感動是由於人被神祇附身，或進入激動狀態，這時先知的理智被神的話語取代。

這種猶太人的觀點，在* 散居的猶太神秘主義當中尤其明顯，如 * 斐羅，以及 * 希碧爾神諭集的作者。

然而舊約先知書的體裁有好幾種，顯示情況並非如此；聖靈的感動仍會使用人的感官與辭彙（參：彼前一 10～12；林前七 40，十四 1～2、14～19），不過受感的程度與種類可能可分好些層次（參：林前十四 2；林後五 13，十二 4）。無論是哪一種模式，聖靈的感動都可以保護受感之人免犯錯誤；與彼得後書二 1 正相反。

二 1～22

不義的教師必沈淪

二 1　假先知和一章 20～21 節受聖靈感動的先知相反，他們所講的異像是出於自己的想法，而不是來自神的心意；許多這樣定義假先知的 * 舊約經文都說，他們應許罪人假的平安，其實這種人必會受到審判（如：耶二十三 16～32；結十三 3～10）。

二 2　認真的哲學家有時抱怨道，由於假哲學家攪局，使得哲學受到人的嘲笑；猶太人和一些少數人的宗教也會因著信眾當中有人行為不軌、牟取暴利，而給人負面的印象（參：羅二 23～24）。早期基督教亦是如此。

二 3　遊走各地的算命先生、假先知和道德教師，一般都會收費，或要求人捐款，與他們自稱的高貴身分不相稱，因此常受到貪財的指控（參：帖前二 5 的注釋）。* 教會中的假教師也會剝削基督徒。

二 4　古代猶太典籍有一個盛行的說法，認為創世記六 1～3「神的兒子」為天使，他們想和女人性交，因而墮落；不過後期的 * 拉比常貶抑這種講法。

此處「丟在地獄」的用詞來自希臘名字「他塔路（Tartarus）」，這個地方不單是惡人死後的去處（尤其是泰坦族人〔Titans〕，即奧林匹神祇〔譯注：奧林匹山為希臘諸神的所在地〕之前的靈界活物），也是最可怕酷刑的所在；有些猶太文學用它來指禁閉墮落天使的地方。猶太作者一般肯定現今即有地獄，留置惡人，直到審判之日。

二 5　挪亞的故事，就像墮落天使的故事，在拉比以外的猶太著作中很盛行。對墮落天使的審判通常與

挪亞世代的審判相連，因為創世記六章同時記載了這兩件事。

猶太教傳統將挪亞描述為傳 * 悔改之道的人（如：* 希碧爾神諭集和禧年書）。猶太教師喜歡用洪水的世代作為審判隨時可能臨到的範例，警告當代人要悔改。他們相信，洪水的那一代人特別敗壞，在未來的世界中不會有份。

二 6　猶太教師常把所多瑪和洪水的世代相提並論，作為邪惡的縮影（「鑒戒」——馬喀比三書二 5；* 拉比著作多處……等）；舊約先知也不斷用所多瑪作為罪大惡極的比喻，而認為當代人正效法他們的行徑（參：申三十二 32；賽一 9～10，三 9，十三 19；耶二十三 14，五十 40；哀四 6；結十六 46；番二 9）。

二 7～8　羅得是否是義人，猶太典籍的看法不一（大多數拉比和另一些人認為，他不是義人）。創世記將他描繪成有義的人（創十八 25，十九 1～16）；不過他不像亞伯拉罕那樣有智慧（十三 10～11，十九 29、32～35），他比所多瑪算是好得太多了（十九 9、15）。

二 9　大部分猶太典籍都說，惡人會在* 地獄裏受苦，直到審判之日為止（或直到他們被消滅，各種典籍講法不同）。在所羅門智慧書十 6 裏面，智慧「拯救了義人」羅得，而不敬虔的人都被所多瑪的火所燒滅；彼得後書可能是指這個典故。

二 10～11　相當多的猶太典籍都提到，有人謾罵天上的星，或咒詛* 撒但或魔鬼。彼得的對頭可能採用了這種作法，或許把它當作「屬靈戰爭」的一種形式。（所多瑪人〔二 6〕的作法則相反，他們想猥褻天使。）

基督徒必須注意公開的見證，因為在羅馬帝國倘若被控顛覆，會遭到嚴厲的逼迫和壓制；然而這些假教師會謾罵地上的權柄，以及其背後的天使權柄（參：弗一 19～23 的注釋）。

二 12　古代的作者認為，有些動物存在的目的，就是讓人宰來吃；此處動物成為獵取的對象。哲學家（如：* 伊比德圖和第二世紀的斯多亞派皇帝奧利流）認為，動物的特色就是按直覺行動，和人不同，因人是由理智控制的，他們視不講理的人為「野獸」。

二 13　通宵達旦的宴會必有狂歡；指控這些人在白天也如此荒宴，等於說他們連異教徒都不如。一般認為，彼得在這裏的辭彙借用了早期的猶太著作摩西升天記，這固然可能，但還有另一種可能性，即摩西升天記借用了彼得後書的辭彙；究竟哪一方借用另一方，要看如何定這兩份文件的日期。亦有可能這兩份檔都是借用另一份資料，或者辭彙的相像純屬偶然。

二 14　有些猶太作者也講到眼目的淫色；參：馬太福音五 27～28 的注釋。哲學家會講道德的「操練」和避免貪婪，但這些假教師則是「在貪婪上很有操練」（NASB、NRSV）。「被咒詛的兒女」（NASB、NRSV）可能是閃語的象徵說法，指受咒詛的人，也可能是指沒有承受產業的兒女，他們沒有從父母得著祝福，反遭咒詛。

二 15　根據猶太傳統和 * 舊約最可能的解釋，巴蘭是位可鄙的人物。他為了錢的緣故，誘惑以色列人和米甸女子藉宗教之名行淫，以致神的審判臨到他們，而他自己也因此死亡（民三十一 8；書十三 22）。猶太文學認為他是異教最偉大的一位先知（有時視為哲學家），不過並沒有減輕他造成以色列人行淫的角色。他使用詭計，讓以色列人犯罪，這比其他國家的武力攻擊更可怕，因為如此一來，神就必須審判他們。「巴蘭的路」和「正路」的對比，反映出古代兩條路的常用比喻，一條引領義人或智慧人走向生命，另一條引領愚人走向滅亡。

二 16　激情的先知常會被人稱為「瘋子」或「被鬼附」（在古代近東和古代以色列，以及古代希臘羅馬都是如此；參：王下九 11；耶二十九 26）。不過巴蘭的癲狂則更明顯：神藉動物向他提出警告，甚至讓動物顯為比他聰明（參：彼後二 12 的暗示），但他仍然堅持自己的愚行（民二十二 20～35）。* 斐羅用巴蘭比喻愚頑人；* 拉比說，凡跟從巴蘭之路的人，就會得著地獄為業。猶太典籍還把更多話放在驢口中，詳盡地責備巴蘭的愚昧。

二 17　枯井比沒有用更糟；在乾燥的東方，它們應承供水，卻無法做到。地獄有時被描述為外面的黑暗。

二 18～19　希臘哲學家常警告人，不要被情欲所轄制；這意象可以延伸指那些濫用情欲的人（例如妓女）。打敗仗就會被俘虜，成為奴隸。大部分哲學家都講要脫離情欲，而不是自由沈溺其中；* 福音是講要脫離罪，而不是自由去犯罪。

二 20～21　猶太典籍常講到「義路」；參二章 15 節的注釋。

二 22　彼得在這裏引用的箴言之一，源於聖經（箴二十六 11，指愚人又回到從前的愚行中）；另一則箴言出於聖經之外（古代亞希卡〔Ahiqar〕的故事），但這大概是眾所周知的比喻。狗和豬都被視為不潔淨（參：太七 6），猶太讀者會十分瞧不起；還有一些模擬也將這兩者相連，就像這裏一樣。

三 1～7

審判必定臨到

這裏的假教師貶抑未來的審判，就像許多 * 希臘化的猶太人以及後來的 * 諾斯底派一樣，他們引領人去犯罪，就像古時的假先知一樣（第二章；參二 1 的注釋）。如今彼得轉而直接談他們惡行的根源；他就像許多猶太教師一樣，承認若不期待未來會有審判，通常會導致不道德的行為，甚至產生道德相對論（參：猶 3～4 節）。有些注釋家認為，第三章是另一封信，與第一、二章不同，但這種看法其實並無必要：此處的轉接很自然，尤其若他從這裏之後不再倚賴猶大書的話。

三 1～2　有些哲學家提到「純淨的心」，意思是不被肉體感官所污染的心；彼得則是指不被假教師的看法所污染的心（二 20）。有關「題醒」，請參一章 12 節的注釋。此處耶穌的命令，參：馬太福音二十四 42～44（尤其針對彼後三 9）。

三 3　在許多猶太文學裏，否認來世的人就沒有道德根基可言（參如：* 法利賽人對 * 撒都該人的指控）。取笑義人一向被視為惡行；* 以諾一書講到有些罪人嘲笑神，否認祂的啟示；* 死海古卷抱怨說，有些人嘲弄他們團體的公義教師。

三 4　古代的作者對「列祖」（NRSV）或「古人」十分推崇。

* 亞里斯多德和附和他的人（逍遙學派）相信，宇宙是永恆的。他的觀點甚至散播到逍遙學派之外，以致 * 斐羅不得不談及。斐羅像 * 柏拉圖一樣，相信神從先存之物造了這個世界，但與柏拉圖不同的是，他相信先存之物也是神所造的。

* 以彼古羅派否認神在世界上工作；他們也相信物質是不會毀壞的（按原子的層面），而宇宙則是無限的。* 斯多亞派相信，火是永恆的，而宇宙會週期性地被熔入原始之火（參三 7 的注釋），永恆乃是世代的迴圈。* 散居的猶太教會辯論，物質究竟是由先存於混沌之物所造（這是古代大多數人的想法），還是從無而造（創世記第一章很可能這樣主張）。

三 5　創世記第一章說，神用祂的話創造了世界（詩三十三 6 亦然）。有些後期的猶太典籍在第一章數出十道命令，主張它們代表十誡，即 * 律法的話，而神乃是將世界建造於其上。）

三 6～7　在挪亞的洪水（創六～九章）之後，神已經應許永不再用洪水滅地（創九 15；賽五十四 9），但是先知講，未來會有火來毀滅，同時世界也得著更新（參：賽六十五 17，六十六 15、22）；後期猶太作者在這方面也採用他們的看法（如：* 死海古卷、* 希碧爾神諭集）。因此猶太傳統宣稱，現今的世界不會被水毀滅，而將被火毀滅（如：* 約瑟夫、第二世紀的拉比梅爾、亞當生平）。猶太文學有時會用洪水為象徵，指未來火的審判。

* 斯多亞派相信，宇宙（甚至包括眾神祇）將定期被熔入火中，再重新成形，猶太人的看法卻不同，他們期待未來有審判的一天，然後將有新造的世界，存到永遠（彼後三 10、12～13）。他們的資料源是聖經，但在這一點上，他們的看法更接近 * 柏拉圖，他認為世界會有一次被洪水所滅，有一次被烈火所滅。

三 8～13

最後審判的時間

遲延並不表示耶穌從此不再回來（三 4；參：結十二 27～28；哈二 3）。現代許多學者認為，彼得後書是在談第二世紀的人對早期基督徒啟示性盼望之困惑，他們質問 * 基督再來為何遲延，因五旬節

以及啟示錄都提到這事（雖然這一點還有爭論），而當時正逢第一世紀末，大家對啟示性的說法興致正濃。* 死海古卷也證實，儘管日期不斷延後，* 愛色尼人卻對神的日子仍存盼望，並提出相似的勸勉，要人堅忍到底。

三 8　彼得引用詩篇九十 4 來證明他的論點，就像當日許多其他猶太作者一樣（他們常認為「一日如千年」當按字面解釋，並應用于創造之日）。有些啟示文學作者感歎道，神對時間的看法和人不同，因此他們勉勵人要堅持到底。

三 9　* 舊約強調，神延遲審判，是要讓惡人有機會 * 悔改（參：王下十四 25～27；結十八 23、32，三十三 11）。祂對世界末日的耐心，在後期的一些猶太典籍也提到，如 * 以斯拉四書；猶太典籍說，一旦審判之日臨到，人就再也無法悔改了。有些希臘羅馬作者也因神明的忿怒延遲發作，而稱頌神或神祇的憐憫。

三 10　主的日子是眾所周知的舊約意象，指神最終的審判之日，那時祂將開庭判決世上一切不公之事（如：賽二 12；珥一 15；摩五 18～20）。那日「要像賊來到一樣」是用到耶穌的話（存于現今的馬太福音二十四 43）。

古代不同的思想家列出不同的元素 * 斯多亞派相信世界會熔入火中，他們列出四種元素：土、水、氣、火，大部分作者也相同，但是彼得的重點為，所有的東西都將毀滅。* 啟示文學的作品也常提到天與地的毀滅，或潔淨而更新。

三 11　彼得對未來的討論總是務實的，同時會告訴人現今當怎樣活，和 * 新約其他部分一致。有一些 * 啟示文學的作者也以此重點作為寫作動機，但是大半這類作者則不然，他們對未來既好奇又缺乏耐心。凡是在這個世代受苦的人，對啟示性的盼望特別歡迎，因為他們從中能得到力量，面對今世似乎無法克服的試煉，能夠堅持到底。

三 12　這世代的結束是神已經定了時間，還是會因以色列的 * 悔改順服而加速來到，* 拉比的看法不同。按這裏的情境，基督徒的差傳事工與傳福音可以加速末日的臨到（參：太二十四 14），因為這是讓人得救的途徑，而神乃是因他們的緣故才將末日延遲（彼後三 9、15）。

三 13　這個盼望來自以賽亞書六十五 17 和六十六 22，後期猶太文學中不斷重提。舊約和猶太教都同意，義將是未來世界的特徵（如：賽九 7，三十二 16～17，六十二 1～2；耶三十二 40）。

三 14～18

預備面對最後的審判

三 14　彼得在此勸勉讀者不要像假教師一樣（二 13）。參三章 11 節的注釋。

三 15～16　神的忍耐使人可以得救，祂就是為他們而延遲；參：彼得前書三 20 對創世記六 3 的說明，這裏回到以洪水為審判的意象（彼後三 5～7）。

說某位作者的書「難明白」，在古代並不是一種侮蔑（和今天不同）；意思可能指內容複雜，才華橫溢。

猶太教師說，聖經會因胡亂解釋而遭「扭曲」。第二世紀的 * 諾斯底派和許多第一世紀的猶太人，可能也包括基督徒團體，都已在扭曲聖經，有些甚至輕視未來審判的道理（也許將它寓意化）。

到第一世紀末，另一位早期基督徒作家（革利免一書）肯定保羅書信是出於聖靈的感動；在彼得去世之前，保羅最早的著作可能尚未收集完全，但彼得在眾教會之間旅行的時候，必然知曉其中的一些。雖然 * 約瑟夫和其他的作者證實，猶太教的 * 正典是封閉定型的，但某些猶太團體（如 * 昆蘭團體和 * 散居的團體，使用各種不同的 * 七十士譯本修訂本）對於哪些是聖典，哪些只是教誨性著作，似乎概念很模糊。

有些學者根據這句肯定保羅的作品是聖經的話，主張彼得後書寫於彼得死後，這固然有些道理，但是彼得本人視保羅的作品為聖經，並非沒有可能，既然他接受保羅使徒的地位，必可能認為他的一些作品是受到 * 先知之靈的感動。不過有許多受先知之靈感動的作品並未納入聖經中（參：辭彙解釋中的「正典」）。假如這些話是彼得所寫，就當日而言，這乃是一項極大的亮光。

三 17～18　彼得的讀者必須在* 基督裏成長，才能抵擋假教師。
｛

約翰一書

導論

作者　約翰一書的文筆與約翰福音十分相像，因此在二十世紀之前，沒有人懷疑過兩者是出於同一人。有些學者指出這兩卷書的文筆有些許差異，而假設約翰一書是「約翰學派」中另一成員所寫。有時著名教師的門徒會嘗試模仿該教師的著作（甚至常仿效其文筆），因此若以文體為主要理由，便不能排除這個提議。

不過，只要能承認書信與福音書的差別，文風上的差異便可以解釋；後者的 * 風格其實與古代的傳記比較接近，通常要經過好幾個寫作的階段，才能夠完成。相反的，這封書信卻不是大型著作（儘管有些書信確實為文學作品）。

至於所謂神學和觀點的差異，則可以由二者面對的狀況不同來解釋；過去判定這兩者不可能出於同一位作者的標準，若用來評估今天一般傳道人所講不同的講章，所得到結論也極可能為：這些講章是出於不同的傳道人！最重要的是，作者聲明自己是親眼見證之人（一 1），而沒有說他用另一人之名來寫作（他沒有提供 * 冒名作品常見的前言）。

風格　本書的形式更接近講章，而不太像信件（除了二 12～14 之外）。它沒有書信的開頭語和結束語，對這樣的省略我們無需感到意外；當信件被收錄成集的時候，這些部分常會省略（不過約翰二書和三書保留了信件的標準形式）。整個檔像一篇講章一樣流暢，只不過其架構並未按照當時的 * 修辭學慣例。因此，它比較像一種所謂的「書信散文」，只是其中的確談到了讀者特殊的處境。

背景　如果約翰一書的背景和第四卷福音書相同，它的目的便是在鼓勵被趕出 * 會堂的基督徒，因為他們的同伴中，有一些已經否認耶穌是 * 彌賽亞（二 19、22，四 2～3），而重回會堂。這封信從這個角度來解讀，也講得通。

可是約翰所關心的是都市中的情形，而不像他在福音書中所提到的狀況。在士每拿（啟二 9～10）和非拉鐵非（啟三 7～9），基督徒被猶太團體趕出會堂，遭到棄絕，但是其他地方的試探則是妥協的異端，包括與假先知所宣導的偶像崇拜妥協（啟二 14～15、20～23；參：約壹四 1，五 21）。這種偶像崇拜極可能是帝王崇拜，東方的人必須以這種方式顯明他們忠於國家，否則便會遭到嚴刑（參：啟十三 14～15），甚至被處死（約壹三 16）。約翰一書也可能向類似以弗所的團體說話，那裏的 * 教會曾將假教師趕出去，可是卻不夠彼此相愛（啟二 2～4）。

這裏所談的問題，一方面可能只是一種假先知（約壹四 1～6），他們宣導為了保命的緣故可以與皇帝崇拜妥協。但另一方面，可能是某種異端，後來發展成 * 諾斯底主義。幻影派相信基督是神，只是看來似乎是人（參四 2）；塞林特派（Cerinthians，跟隨 Cerinthus）相信* 基督之 * 靈只是降在耶穌身上，否認他是那位獨一的基督（參二 22）。諾斯底派也傾向於將罪用各種方式來界定，因此有些諾斯底派相信，儘管他們的身體可能作出非諾斯底派之基督徒視為罪的事，他們也不可能真正犯罪。以上的背景都符合本書信的內容；因此本注釋在以下各個相關之處全都會提到。不過有一點是無可置疑的：最主要的肇事者顯然是「分離主義者」，這些人過去曾是某基督徒團體——即約翰寫信之對象——的一份子，但如今卻脫離他們。約翰主張測試諸靈的方法有二：道德倫理的測試（遵守誡命，尤其是愛基督徒團體），以及信仰的考驗（對耶穌持正確的看法）。

注釋書　最好的有 I. Howard Marshall, The Epistles of John, NICNT (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978) ; Stephen S. Smalley, 1, 2, 3 John, WBC 51(Waco, Tex.: Word, 1984); D. Moody Smith, First, Second and Third John, Interpretation (Louisville, Ky.: John Knox, 1991); 及 Kenneth Grayston, The Johannine Epistles, NCB (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984)。最詳細的注釋書是 Raymond E. Brown, The Epistles of John, AB 30 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1982)。

一 1～4

真正相交的基礎

基督徒相交的基礎（一 3），正是約翰的讀者與離開該團體之人劃清界線的原因。倘若（正如許多學者的想法）一章 1 節是暗指第四卷福音書的開頭，約翰所講神的道便是那亙古長存之道（參：約一 1～18 的注釋）。雖然哲學家和猶太教師都講到神的道，但從未有人講到道成為人。約翰說，耶穌的見證人親手摸過祂，意思是耶穌曾是完全的人；他不單只是神的顯靈，就像當日希臘人相信神祇會「現身」一樣（不過，「親眼看見」的「見證」，適用範圍則較廣，如：馬喀比二書三 36）。

一 5～10
罪的真實性
分離出去的人可能相信，他們已經達到一種無罪的狀態，就像後來的一些 * 諾斯底派一樣。不過，這一段既強調神的聖潔，再參照後面對分離者的批判（三 6、9），可能他們相信自己無罪，是另一番意思，即不認為他們所犯的罪算是罪；這又與後來另一些諾斯底派相似。至於他們所犯的是什麼罪，請參三 6、9 的注釋。

一 5　其他猶太文獻（尤其 * 死海古卷）也用光與暗的比喻來描述義人和罪人的對比，而認為神是完全公義。* 舊約亦肯定神是完全公義（如：詩九十二 15）。

一 6　舊約常以「行」在誡命中來形容「順服」，甚至猶太教師以「行走」（halakah）來稱呼他們對猶太人行為舉止的觀點。在黑暗裏行的意思是有跌倒的危險（二 10～11）。舊約斥責人將光與暗、對與錯摻雜在一起（賽五 20；參二 5）。

一 7　物質是用水來清洗，而不是用血，但是按舊約的儀式，血也有潔淨的功效（參：來九 21～22 的注釋）。祭牲的血將分別為聖之物聖別出來，以贖罪使其脫罪得潔（利十六 30）。

一 8～10　舊約先知常責備自稱無罪的假抗議，說那是自欺（如：耶二 35；何八 2；參：箴三十 12）；神要人認罪並要* 悔改（參：利五 5，十六 21；詩三十二 1～5；箴二十八 13；耶三 13）。有些 * 會堂為赦罪而求的祈禱，前面還有一段認罪，顯示主後（西元）頭幾個世紀一般都接受這概念；亦參：* 所羅門詩篇九 6 等。有關潔淨，請參：約翰一書一 7。有關分離主義者的罪，參三章 6 節和 9 節的注釋。
二 1～11
道德測試
基督徒是新人，雖然還無法達到全然無罪的生活（一 8～10），但在* 基督裏的新生命會影響他們的生活；既然罪是真實的（一 5～10），便可以用道德行為來測試一個人是否真正委身基督。這種道德的考核以愛的測試為重點（二 5、9～11）。猶太教也強調，真正在神的約中有份的人，必定順服祂的誡命。

二 1　哲學家與猶太教師有時會稱 * 門徒為「孩子」。「中保」的意思是「代求者」或「辯護律師」。在* 舊約中，神會在萬國面前為祂子民的案件說話（耶五十 34，五十一 36）；古代的猶太教認為，在神面前為以色列案件作中保的，乃是神的憐憫，或以色列的功德。鑒於耶穌的地位、公義和成就（2 節），祂理所當然是辯護者，* 新約裏其他地方也如此說。

二 2　「挽回祭」（KJV、NASB）是一種 * 贖罪祭，倘若一個人觸犯神的標準，惹動祂的怒氣，這乃是讓祂能消氣，或得滿足的方式；它暗指舊約中為贖罪而獻的祭。在猶太教中，贖罪日的祭是單為以色列而獻；但耶穌的祭不單為基督徒而獻，甚至也為那些故意選擇作神仇敵的人而獻，使他們再沒有任何藉口。

二 3～4　* 舊約說，以色列「認識」神，即是指他們與神有立約的關係，只要他們順服祂的誡命（如：耶二十二 16，三十一 33～34）。

二 5　愛神的表現，便是順服祂的話（申六 5～6）；古代猶太教都瞭解這個概念。

二 6　在古代的道德勸勉中，道德家一般會呼籲人效法神，或效法某位著名的教師。約翰在此暗指耶穌犧牲至死之愛的榜樣（約十三 34～35）。

二 7～8　悖論是一種生動的方式，古人會以它來強迫聽眾仔細思考某句話的真義；約翰在此便用到它（「舊的，不是新的」，「但也是新的」）。愛的誡命是舊的，因它一直是神話語的一部分（申六 5 和利十九 18，耶穌曾引用，見：可十二 30～31），但它也是新的，因其根據為一新的榜樣，亦是最終極的榜樣（約十三 34）。許多猶太典籍用光暗的比喻來描述善惡，認為這個世代主要由黑暗來掌管，但在未來的世代中，光必得勝。

二 9～11　那些離開基督徒團體（就是約翰寫信的物件）之人，已經和真基督徒斷絕往來，因此顯明他們是「恨」基督徒而不是「愛」他們。* 舊約和猶太教禁止「恨弟兄和姊妹」（利十九 17）；在猶太人當中，這個詞是指猶太同胞（不過亦參十九 34）；在基督徒當中，這一詞則指同為基督徒的人。

二 12～14

對不同團體的勸勉

「我正寫信」可能意思和「我寫過」並沒有太大的不同；用不同的筆法來寫是很平常的方式，讓作品看來更有吸引力。在同一封信裏，一個人可以寫「我已經寫過」；文法家稱這種技巧為「書信過去式」。

一方面，「父親」、「少年人」、「小子」可能指基督信仰中不同的階段，參二章 1 節的注釋。約翰在此並未將婦女排除在外，只是運用當時常用的語言分類方式，即以男性格式來指性別混雜的團體。

另一方面，有些作者會向不同年齡的團體寫不同的道德訓示，加強比較相關的要點，例如：第四世紀希臘 * 修辭學家伊索克雷特；希臘哲學家以彼古羅的一封信；（參：箴二十 29；提後二 22）。

父親的地位崇高而有權柄；孩子處於學習的地位，沒有身分和權柄。少年人一般應當有力量和活力；此處他們有份於 * 基督的得勝（四 4，五 4），克服了罪（三 10～12），因此已經勝過那惡者。古代有些作者常認為少年人對某些試探特別軟弱（尤其是淫亂），約翰則表示對他們有信心。

二 15～17

不要愛世界

二 15　「世界」可能指在神之外的一切事；此處是指與神相爭的整個體系。* 舊約時代的以色列不斷需要作抉擇，或是向神效忠，或是與四周異教國家結盟，而散佈在列國中的基督徒也同樣面對抉擇，他們應當選擇 * 基督，而不隨從與祂的要求相衝突的風俗習慣。對約翰的讀者而言，拒絕妥協可能要付很大的代價（三 16）。

二 16　舊約常將眼目與欲望相連，尤其是性欲和驕傲。猶太教與哲學家（如：* 亞里斯多德、* 伊比德圖）斥責狂妄的自誇。約翰將三種惡列在一起，可能是暗指創世記三 6，就像一些注釋家的看法，不過此處的用語更一般化。

二 17　猶太教講到世界會過去，但神的話會存到永遠（亦參：賽四十 6～8）。約翰的這番話可能鼓勵了一些人，他們寧可為 * 基督而死，也不願按世界的方式苟延殘喘（參：約壹三 16）。

二 18～27

分辨諸靈：神學的測試

約翰需要向讀者保證，真正跟隨神的人是他們，而不是那些離開的人。此處約翰在倫理測試之外（二 1～11），又加上神學的測試：他們必須持守對 * 基督正確的看法。約翰承接了二章 17 節末世的思想（18 節）。

二 18　猶太人多半相信，到了末時罪惡會變本加利；至於在世界末了之前的這種時期究竟有多長，則不確定（如這裏），不過有些猶太作者會指出時間（如：四十年，四百年）。有些猶太人似乎也預見，會有一位特別邪惡的人物出現，擔任大祭司或領袖，來壓迫神的子民，這個觀念在基督徒當中十分盛行（如：帖後二 3～4）。約翰主張，按照定義，如今已經有許多「敵基督」出現了。約翰是 * 新約中惟一用這個辭彙的作者。「敵」的意思可能為「取代」，不過他大概會稱取代基督的人為「假基督」，就像四章 1 節的「假先知」——如果這是他的意思的話；更可能的意思或許是「相反」，因此是指反對基督者。參：保羅主張「不法的隱意已經開始發動」（帖後二 7）。

二 19　* 舊約清楚說，義人可能變壞（如：結十八 24～26），也說人的行為可以流露出人心的誠實或虛假（如：代下十二 14）。希臘和猶太教師都斥責不忠心的 * 門徒，或無法忍受門徒考驗的人，他們通常會說，這些人最初的委身不夠。猶太教承認，許多皈信者是假的，然而他們認為，猶太人的背道是更嚴重的事，因他們曾接受過律法，現今卻背棄了。

有些新約經文（如：約六 70～71；約壹二 19）可能從神預知的角度來看；還有些經文則是從信徒經歷的角度來看（如：加五 4；提前四 1～2）。不過猶太詮釋家和大部分現代的詮釋家不同，他們不會認為這兩個角度有何衝突。

二 20～21　在舊約裏，人會受膏以執行某項特殊的任務，特別是擔任祭司或作君王；譯為「膏」的字是象徵說法，指被神按立以從事特殊的工作。基督徒必須受膏才有分辨的能力（參二 27）。

二 22～23　這兩節經文所針對的反駁，可能出於不信基督的猶太人，也可能出於反對基督信仰的塞林特派〔Cerinthian〕。耶穌是 * 基督，是到父那裏惟一的路；倘若猶太基督徒在這一點上妥協，或許就可以留在* 會堂中，這樣一來，他們就不會受到帝國宗教直接的挑戰，面對逼迫的威脅。假先知可能宣導這類妥協（參四 1～6），這是不難想像的（見：啟示錄的導論）。塞林特大約在主後一百年起來教導說，基督之 * 靈降在耶穌身上，但與耶穌本人並不等同；第二世紀末的基督徒作者愛任紐指出，許多後期的 * 諾斯底派亦持此種觀點。

二 24～27　許多注釋家認為，「膏抹」（27 節）是聖靈的作為（參：約十四 17、26；徒十 38）；有些人認為，按上下文來看，這是指道，即 * 福音的資訊；無論如何，它都是暗指 * 舊約神的作為，呼召一些人出來做某些事；在此則是應用在所有信徒的身上。舊約用膏油為象徵，來聖別人（如君王）或物（如會幕）歸神使用。這種聖別的作法中，最終極的方式則為聖靈降在人的身上（賽六十一 1；參：撒上十 1、9，十六 13）。

二 28～三 3

預備祂的臨到

這些讀者已經住在耶穌裏（27 節），他們也應當繼續如此（28 節）；「住」（居住、留在）的意思，請參：約翰福音十五 1～8 的注釋。

二 28　在猶太典籍中，神來審判世界的日子，對那些不順服祂旨意的人將是非常可怕（參：摩五 18～20）。

二 29　孩子承繼父親的特性，這是古時無人不曉的事。他們的信念十分牢固，甚至許多作者警告人說，犯姦淫的人必會暴露，因為他們的形像會印在所生的孩子身上。

三 1　凡是和約翰同樣認為基督徒是神兒女的人，都不會反駁他在這裏的論點。當代有一位徹頭徹尾的猶太教師，拉比亞基巴（Akiba），如此稱頌道：「人類何等蒙愛，因為他們是按神的形像造的；而神讓人類知道，他們乃是按著祂的形像造的，則是更大的愛。」後來，第二世紀的拉比梅爾（Meir）宣稱：「以色列何等蒙愛，因為……他們是神的兒女。」

三 2～3　有些希臘思想認為，人可以借著默想神性，而性情朝那神性變化；* 斐羅等哲學家相信，這種變化的實現是透過心思之所見，而不是透過由感官而來的知識。* 斐羅贊同可以經由神秘的方式得著神的異象，因為他肯定神是超越的；他相信神將祂的異象賜給了以色列，尤其賜給眾先知；領受這種異象之前，必須有良好的品德和純淨的靈魂，而在一個人達到完美之時，所見的異象也會趨於完整。

這種觀念也出現在一些巴勒斯坦猶太典籍中，尤其在猶太的神秘主義中。這種神的異象常與末時相連，這一點可能與此處更相關；有些猶太的 * 啟示思想似乎描繪，人因看見神的榮耀而得著改變。

約翰所言看見榮耀而改變的意象，可能主要取自舊約（出三十四 29～35；參：約一 14～18 的注釋）。對他而言，凡認識神性情的人，便會按照所知而潔淨自己；到末時人會完全認識神，因而會有最後終極的潔淨。

三 4～24

你屬於哪一邊？

約翰按照傳統猶太人的方式，將罪與義作對比，並將屬於兩邊的人也拿來作對比（三 4～9）。接著他說明，為何不義的人會反對義人，他援用一則熟稔的猶太例證來說明這項原則：義人彼此相愛，但惡人卻像該隱一樣，恨惡義人（三 10～18）。經過這項測試，在審判之日便能清楚顯明誰是最終的得勝者（三 19～24）。

三 4　希臘人認為罪是不完美；* 舊約和猶太教都認為罪是違反了神的 * 律法。約翰要人人都明白，他所指的罪是按照聖經的定義。

三 5　約翰在此可能是用獻祭辭彙；參：約翰福音一 29。要點為：凡在耶穌裏的人，罪已被除去，因此

就不再活在罪中。

三 6～7　這一節又是暗指看見神所產生的改變能力（參三 2～3）。有些注釋家認為，此處不犯罪的宣告是一種理想，「按著」那人住在基督裏「的程度」。* 柏拉圖用這方法辯稱，按著匠人的程度而言，他的手藝可算是完美的；而手藝若有缺失，就是當時那人沒有真正發揮匠人的工夫。

還有人認為這是一種潛能，指人能夠過無罪的生活（參：約八 31～36）。可是第 9 節的話十分強烈，以上兩種說法都不適用。

最可能的解釋為，約翰是取用假教師與其追隨者的聲明（一 8～10）來駁斥他們：這些錯謬人士只是自稱無罪，但真正的信徒卻不活在罪中。

許多注釋家主張，「罪」的現在進行式是表明「活在」罪中，犯罪成了生活的習性。這和活在義中、偶爾因試探或欺騙跌倒、又真正悔改，是不同的。約翰描述這些離開之人所犯主要的罪，即是違背了他在本信中所強調的兩個基本觀念：對基督徒團體中的肢體應有正確的態度，以及對耶穌應有正確的觀點（三 23）。因此，約翰的意思可能是，他們犯了致死的罪，即：走上遠離 * 永生的路（參五 16～17）。

三 8　在* 死海古卷中，所有的罪都是因錯謬之靈的影響。傳統的猶太觀點為，罪是由魔鬼帶進世界的，因此所有的罪終極而言都是魔鬼的工作，反映出牠的性情。

三 9～10　有關「無罪」的聲明，請參三章 6～7 節的注釋。有些學者認為，此處約翰是從他的對頭那裏借用了「種」的比方，因為這個概念後來在* 諾斯底派當中出現；但在基督徒的作品中，這個比方已經很普遍（雅一 18、21；彼前一 23；彼前一 23 的注釋）。一般相信，孩子是透過「種」來承繼父親的性情，因此約翰可以用這個比方來說明他的要點：凡藉重生而從神生的人，現今必能反應出祂的特性，而凡未從神生的，也可以由他們的性情顯示出來。在* 舊約裏，人可以借著寫下的道或住在人心裏的道來勝過罪（如：詩一一九 11；耶三十一 32～33）。

三 11～13　猶太典籍中常毫不諱言地提該隱殺害亞伯的事；有些猶太典籍還將該隱的惡作詳盡的分析。他成為邪惡的原型（如：* 禧年書與 * 以諾一書）；* 法利賽人有時將該隱和 * 撒都該人及他們對來生的否定相提並論；有一份基督教之前的猶太經典稱他為「那不義者」（所羅門智慧書十 3）。* 斐羅經常用該隱作為「愛自己」的象徵，並用他為例證，說明「壞的攻擊好的」，就像這裏一樣（參：加四 29）。後來有些持廢棄道德論的諾斯底派則視該隱為英雄。

在古代，殺害親兄弟是最可怕的罪之一（如：* 西塞羅、何瑞斯）；約翰將「兄弟」或「手足」拿來指基督徒團體中的成員。殺人者乃是魔鬼的兒女（三 10），因為魔鬼的第一項工作，就是讓死亡臨到亞當（參：約八 44 的注釋）；有些後期的 * 拉比文獻聲稱，該隱的父親是位惡天使，甚至是魔鬼本人。手足相爭的事（創三十七 8；撒上十七 28）往往長大後就不再發生，但該隱的行為卻非如此。

三 14～15　按照 * 舊約的律法，殺人是犯了死罪，而在舊約之後的猶太思想中，這樣的人會下 * 地獄。耶穌則將會導致實際動作的心態也視同殺人（參：太五 21～22）。

三 16～17　約翰的讀者預期將有逼迫臨到，可能還會面對死亡，不過到那時為止，殉道的人尚寥寥無幾（啟二 13）。拒絕參與對皇帝的敬拜會被貼上背叛的標籤，他們的仇敵一定非常樂意向政府密告。非公民的犯人常會受到酷刑逼供，尤其是奴隸，因此基督徒若不想連累其他肢體，可能要付出極大的代價。

不過，約翰也要求他們要按現今的狀況來彼此相愛。他們的仇敵，就是離開團體的那些人，或許是為了逃避逼迫，而其他人卻因之而遭殺害，這些人就像該隱一樣有責任；然而真基督徒必須每一天都樂於為別人犧牲。有一些猶太人認為，倘若不供應有需要的人，就等於讓他們餓死（參：雅二 15）。

三 18　古代文學常將「言語」和「行為」配對來看（如：伊索克雷特、提摩斯坦〔Demosthenes〕、* 昆帝良、* 辛尼加、* 路西安、所羅門智慧書）；二者都實踐的人受到稱讚，而只說不做的人則被視為假冒為善。

三 19　* 死海古卷有時稱義人為「真理之子」或「屬神真理的人」。

三 20～21　猶太教不斷強調，神知道人的心思意念（參：耶二十九 23）；有些典籍甚至稱祂為「鑒察

人心者」。一位猶太智慧書作者這樣說：「不受靈魂控訴的人有福了」（德訓篇十四 2）。

三 22～24　這些命令正是那些離開之人所違反的：他們離開基督徒團體，便顯明他們對所謂的弟兄姊妹缺乏愛；而且他們既然不相信耶穌是惟一真正的 * 基督（二 22），就在信心的測試上也失敗了。有關禱告蒙應允的應許，參：約翰福音十四 12～14。

四 1～6

測試諸靈

四 1　猶太教主要將 * 神的靈和 * 預言相連，並承認有假先知存在，約翰說，他們是受其他的靈所支配。他的讀者能夠瞭解他的要點；猶太人十分熟悉在神的靈之外還有其他靈存在的觀念（請特別參考四 6 的注釋）。小亞細亞有許多神秘的異教，猶太人當中也有神秘主義者，自稱得著特別的啟示；分辨諸靈極有必要。

四 2～3　此處的問題可能為，分離出去的人否定耶穌已經以* 基督的身分臨到（倘若反對者是猶太人）；不過更有可能是幻影說，即否定耶穌是真正的人，並真的死過（參導論），而親眼的目擊者能對這種異端提出最有力的駁斥。還有可能這裏的問題只是將耶穌的角色相對化，與先知相仿，和施洗約翰差不多，這樣的妥協就可以免去逼迫。無論錯誤為何，離開的人都稱他們的看法是出於感動，有權柄；今天許多異端也如此說。約翰並沒有否認靈感的事實，只是指出在他們裏面的靈並不是神的靈。

四 4～6　* 死海古卷同樣將神的兒女和其他的世人分別出來，不過他們比約翰的說法更進一步，認為每一個舉動若不是出於真理的靈，就是出於錯謬的靈。

「兩種靈」的辭彙也許在死海古卷之外也有人用，不過在死海古卷之外可找到的實例，只有 * 十二先祖遺訓。這些遺訓有幾次提到虛假的靈，不過最接近約翰一書四 6 的，是猶大遺訓 20；在所有遺訓中，這一段，連同利未遺訓，插入基督徒作品的可能性最受到猜疑。因此，這個問題並沒有定論；而猶大遺訓所參考的資料，可能是基督教之前就有的，它反映出的觀念，和一般猶太教義的兩種衝動相仿，* 拉比又將之作進一步的發揮詮釋；有關這個教義，請參：羅七 15～22 的注釋。

與他們同在的，比在世界上的更大（約壹四 4），這應許讓人想起舊約的一項原則（王下六 16；代下三十二 7～8）。

四 7～21

愛的測試

四 7～10　約翰再次（三 9～10）申論，一個人的性情可顯出其靈性的出處；凡像神的人便是祂的兒女，而神最主要的特性便是祂的愛，在* 基督的十字架上充分流露出來。那些分離的人既然離棄了基督徒的團契，便證明他們缺乏愛。有關挽回祭，請參二章 2 節的注釋。

四 11～12　真基督徒的愛還需要臻于完全，但是他們和分離的人不同，他們既留在基督徒團體中，就等於委身彼此相愛。假教師可能宣稱看見了神的神秘異象（參三 2～3，四 1 的注釋），但約翰提出了一項指正：神是眼所不能見的（出三十三 20），信徒得以看見祂，意思是指他們從活生生的十字架之愛（四 9），以及基督徒犧牲之愛（四 12），看出祂愛的特性。

四 13～16　* 昆蘭團體聲稱，他們整個團體擁有 * 聖靈，不過大部分古代猶太教都認為，聖靈最戲劇化的工作發生在遠古的過去和未來，或許偶爾會臨到幾個人身上。約翰卻認為，所有真正相信耶穌的人都擁有聖靈，而聖靈會使他們有愛的力量（參四 11～12 的注釋），並加給他們先知的話語，來為基督的真理作見證（參四 1 的注釋）。

四 17　在* 舊約（如：摩五 18～20）和猶太教中，「審判的日子」是不順服的人要懼怕的（二 28）。但一直活在愛中的人卻可以滿有把握，在神審判的那日必被判無罪，因為他們是祂無私之愛的代表。

四 18　罪總是引到懼怕（如：創三 8；* 阿立斯體亞書信 243）。* 斯多亞派哲學家強調一無所懼，因為環境至終無法摧毀人的理性，但約翰在此保證真信徒無需懼怕，卻不是指著環境而說，乃是特別指面對審判之日的刑罰（四 17）。

四 19　舊約也承認，神的子民必須從神如何恩待他們，來學習如何對待別人（出十三 8，二十二 21；利

十九 34；申十 19），不過這原則最終極的展現，乃是 * 基督的榜樣（約壹四 10；參：約十三 34）。

四 20～21　古人也有一些承認類似的原則，即，以身旁的事為論證的根據，而不用與神祇相關的事（如：* 蒲魯他克），以及，新認識的人將如何對待你，和他如何對待別人會是一樣的（如：主前四世紀修辭學家伊索克雷特）。在* 舊約裏，神看人對不能回報者的態度，就像對祂的態度一樣（箴十九 17；參：申十五 9）。

五 1～13

藉信靠耶穌得著勝利和永生

五 1　家庭常被視為一個單位，因此不能只愛家庭中的一員，卻瞧不起其他的家人。這一節可能也反映出孩子必具父母性情的觀念。

五 2　有關主動表現愛，參三章 18 節的注釋。

五 3　神的誡命寫在人心中，從來不會讓人覺得太難守（申三十 11～14）。許多猶太教師認為，有些 * 律法比其他「更重」或「更輕」（如太二十三 23 所言），不過他們的意思是，這些對日常生活更重要，而不是說它們更難遵守。

五 4～5　「勝利」的意象常用於軍事、體育、辯論和法庭，其中總包括有衝突或考驗。約翰呼籲讀者在面對反對、逼迫和可能的殉道時，要能「勝過」或「得勝」（或許包括因拒絕與敬拜皇帝的宗教妥協而遭到的苦難）。

五 6～13　許多學者認為，分離主義者，如塞林特和一些後期的 * 諾斯底派，說* 基督之 * 靈在耶穌 * 受洗時降在他身上，但在他死時就離開了他；還有些人，如幻影派和一些後期的諾斯底派之類的分離主義者，相信耶穌既是永恆的，他可以真正受洗，但不可能真正死去。

也有可能一些幻影派認為約翰福音十九 34 的「水和血」是半神半人的圖畫：希臘神話中奧林匹亞的神祇有靈液，一種像水的物質，而不是血。因此他們可能強調耶穌的神性，而忽略祂的人性。

古代的商業文件有時會列幾個證人的簽名，證實一宗交易，* 舊約和後期的猶太法庭總是要求至少要有兩名證人（申十七 6，十九 15）。

約翰提出三項見證，他們的可靠性都無法駁斥。KJV 約壹五 7 的三一形式雖合乎正統，但卻不是原來文獻的一部分。在數千種可用的抄本中，它只出現於其中三個，分別屬十二、十五、十六世紀，是由從拉丁文武加大譯本得知這形式的文士放入的，而武加大本乃是擷取早期的一個小注，這小注的根據則是早期對這經文流行的解釋。KJV 將它列入，只因那個翻譯的依據，是伊拉斯姆希臘經文第三版的一個修訂本；但伊拉斯姆將該節納入，是為了實踐一項承諾，在後來的經文版本中則將它取消了，而且曾寫注來澄清。

五 14～21

遠避罪惡

五 14～15　與這些經文的一般原則相關之背景，請參：約翰福音十四 12～14 的注釋。不過這裏特別強調的，是為走錯路的弟兄或姊妹禱告的問題——就是受到假先知的觀念誘惑的人（四 1～6）；見五章 16～17 節（參：太十八 15～20）。

五 16～17　在這封信中，「生命」就是指 * 永生，「死」就是其相反，因此「至於死的罪」（KJV）似乎是引人離開永生的罪（參：創二 17，三 24）。約翰心中可能想到兩項罪，即恨弟兄（分離主義者對基督徒團體的拒絕），以及對耶穌未能持正確的信仰（他們的教義錯誤，不認為祂是具神性的主和 * 基督在肉身的彰顯）；參三章 23 節的注釋。

* 舊約和猶太教將故意背叛神和較輕的忤逆作出區分，前者一般而言無法得赦免。與這裏更相關的，是古代的一些猶太經典（如：* 死海古卷、* 禧年書），其中提到觸犯死罪即是「至於死的事」，一般的作法是將當事人逐出團體，而不是將他真正處死。而受冒犯的人可以為他們的仇人禱告，使其得赦免（創二十 7、17；伯四十二 8），不過故意背棄神真理的罪，由別人替他求赦免的禱告也不起作用（撒上二 25；耶七 16，十一 14，十四 11）。

約翰可能是在說：因著你們的祈求，神會赦免犯錯的信徒，但是那些完全追隨異端的人則不在你們

代禱的範圍之內，或（按另一種解釋）他們必須直接 * 悔改，才能得到赦免。

五 18　若沒有神的允許，* 撒但不能傷害約伯（伯一 11～12，二 3～6）。猶太教認為，撒但需要神的允許才能來考驗神的子民，而神會拒絕撒但對神子民的控告。

五 19～20　猶太教認為，除了他們之外，萬國都服在撒但和牠使者的權下。這個觀念的來源不難揣測；幾乎所有 * 外邦人都敬拜偶像，大多數也犯姦淫等罪。

五 21　「偶像」可以指任何誘使人不去敬拜真神的東西（因此在* 死海古卷中，「自己內心的偶像」是指虛假或罪），不過按字面的實意（具體的假神之像），對小亞細亞的會眾而言，也是很重要的。這可能指敬拜皇帝的像，後來基督徒被要求向這像燒香，以表明他們對國家的忠貞。

這也可能指更廣義的與偶像妥協——對從前曾為異教徒的人，小亞細亞充滿了各種誘惑。古代的猶太典籍常斥責拜偶像，視為最嚴重的罪——肯定是死罪，或「至於死的罪」（五 16～17）；如果四章 1～6 節妥協的假先知就像這個時期影響亞洲* 教會的其他假先知一樣（啟二 20），這種拜偶像可能要按字面解釋；請參：啟示錄二 14，九 20，十三 12、15 的注釋。

{

約翰二書
導論
作者、日期　請參閱約翰一書和約翰福音的導論；約翰一書和二書文筆的差異很小。約翰有可能寫一封簡短的個人信件，與他寫過的長信類似；若說一位捏造者寫了這麼短的檔，而內容幾乎沒有超出約翰一書之外，則可能性非常之小。此外，若說約翰二書（或三書）是有人冒名的，該信的權威一定無法得到讀者的確認，因為二書和三書的內容顯示，讀者和作者相當熟識。

書信的性質　約翰二書可以是一封正式的信，有如大祭司達與巴勒斯坦之外猶太領袖的信。其長度與三書相仿；兩者的長短都可能受限於所用一張蒲草紙的大小；古代其他的信件大多都是這個長度，與 * 新約大部分的書信並不相同。

背景　約翰二書也是探討分離之人的問題，和約翰一書一樣。分離主義者對 * 基督的看法不完備，或是因向 * 會堂的壓力妥協（參：約翰福音的導論），或是將耶穌相對化，以更配合異教（參：啟示錄的導論），而後者的可能性更大。對分離主義者而言，耶穌是位偉大的先知，就像施洗約翰，或他們自己的領袖，但是他不會是至高的主成了肉身（參：約壹四 1～6；啟二 14、20）。這些人可能屬於塞林特派或在他之前持類似觀點的人（塞林特將神性基督與人性耶穌作出區分，就像一些現代神學家一樣），也可能是幻影派（他們聲稱，耶穌只是看來像人）。這類妥協改動了基督教，使得異端份子的講法迎合當代的文化價值，但是卻令人遠離了和耶穌親自交往之目擊證人所宣講的真理。

注釋書　參：約翰一書的導論。
注釋

從西面看見昆蘭遺址



長在胡列盆地的蒲草



1～3　在猶太人地方團體中，「長老」的權柄是基於年齡、名聲和人對他們的尊重而來；年長的人多半都受到尊重。此處約翰用這個簡單的頭銜自稱（參：彼前五 1），而沒有強調自己使徒的身分。「蒙揀選的女士」（NASB、NIV）或屬靈的母親，可以指一位女先知或長老（參：約參 4；與啟二 23 成對比）。不過此處更可能是指一個地方的會眾（參 13 節）；以色列和 * 教會都曾被描述為女性。

4～6　約翰在這裏提到的誡命是一條舊命令，因為它早在律法裏面（利十九 18），不過耶穌的榜樣給了它新的內涵（約十三 34～35）。從約翰一、二書來看，「彼此相愛」意思是留在基督徒團體之內（不離開它，像那些分離份子的行徑）。

拔摩島上啟示洞中的聖約翰圖

–



7～9　參導論。

10　旅行在外的人應當受到款待，住在主人的家裏（參：約參 5～6；此處講的家也許是 * 教會的家，不過無法肯定）；早期基督徒宣教士一開始便是倚賴這種接待（太十 9～14）。旅行的哲學家，所謂的詭辯家，會先收費才教導，在哥林多與保羅為敵的一些人可能也是如此。

不過，猶太人不會接待 * 撒瑪利亞人，或他們視為不敬虔的人，同樣，基督徒也要謹慎選擇接待的物件。早期的基督徒作品（特別是十二使徒遺訓〔Didache〕，內容為富有權柄的傳統）顯示，有些先知和 * 使徒在各處旅行，但並非所有人都是真的先知或使徒。問安是當時社交禮節的主要部分，而問安語（「願你平安」）是一種祝福，或是禱告，要將平安帶給對方。

11　在* 死海古卷裏，倘若團體中有人供應背道者，這人便算是同情背道者，會被趕出團體，就像那背道者一樣。為假教師提供住處，或為他祝福，就無異與他合作。

死海古卷 1QSa

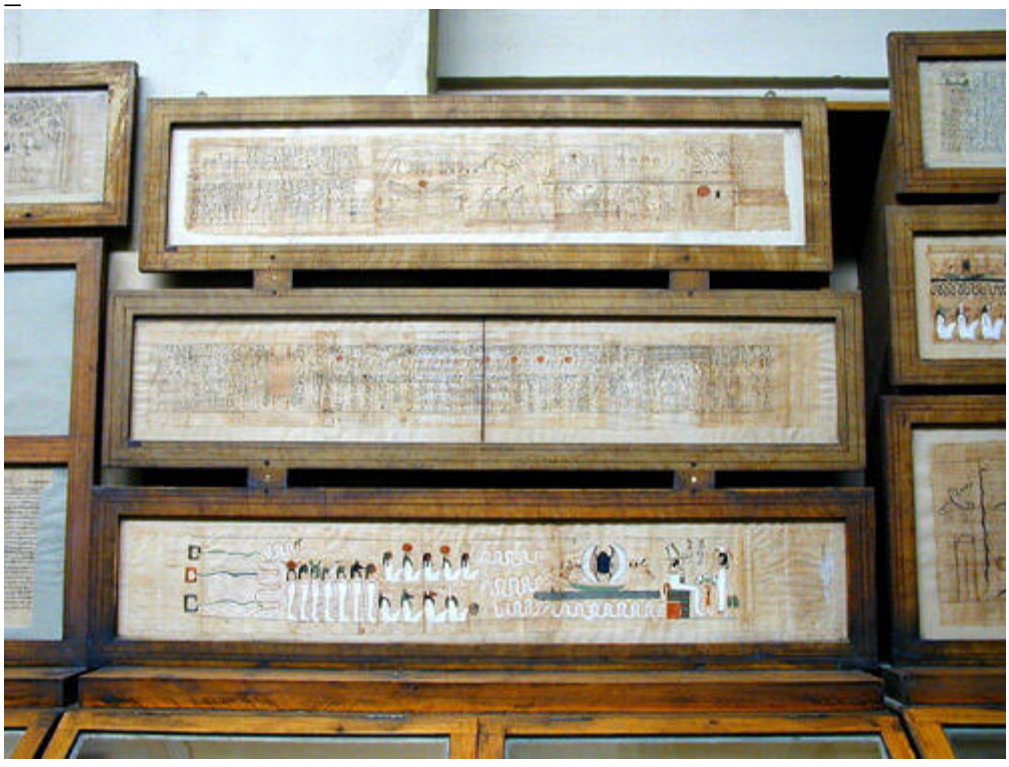
–



12～13　「紙」是蒲草紙，用蘆葦製成，可卷成卷。筆是蘆葦的一端削尖，墨是木炭、菜膠和水調成。寫信不如親自前來，或講演，有時作者會在信末作出承諾，下次見面要作進一步的深談。

蒲草紙展圖

_



約翰三書

導論

這是為旅行宣教士低米丟（7～8 節）寫的「推薦信」，他在那一帶傳福音的時候，需要當地* 教會來接待（參：太十 11～13、40～42 的注釋）。有關作者與日期，請參閱：約翰二書的導論。教會出現的頭三個世紀，會眾都在家中聚會；有關這種作法的細節，請參閱：羅馬書十六 5。在這封給家庭教會領袖該猶的信中，約翰顯然想要挫敗丟特腓的反對勢力，他是另一個家庭教會的領袖，但卻伸張自己的權柄，拒絕奉約翰使徒權柄前來的代表。

注釋書　請參：約翰一書的導論。

拔摩島上的落日



注釋

1～2　這是許多古代書信標準的問安模式，通常開頭是為讀者健康的禱告，也常提到希望他凡事順利（不單只是家產興旺——有些譯本帶給人這種印象）。這種問安可能等於今天「我希望你都安好」的說法，不過它卻是一個真正的祈禱，希望該猶一切順遂（參：帖前三 11 的注釋）。

3～4　* 拉比和哲學家有時會以「孩子」來稱他們的 * 門徒；此處約翰可能是指他帶領皈信* 基督的那些人（參：加四 19，以及後來猶太典籍的說法，一旦有人帶領另一人皈依猶太教，那帶領的人就彷佛創造了那被帶領的人）。

5～6　在希臘羅馬世界裏，款待客人是很重大的事，猶太人對照顧自己的同胞尤其關注。許多旅館都等於妓院，使人望而卻步，但猶太人總是可以找到願意接待的同胞；為防止濫用這個體系，他們通常會帶著主人認識之人的薦信，來證實他們是善良的猶太人。基督徒也採用了這個模式。

7～8　哲學家和詭辯學家（旅行的職業演說家，而希臘羅馬世界不少旁觀的人將四處旅行佈道的基督徒傳道人也視為這等人）常靠演說物件的捐贈維生，不過另有些人則會收費，或靠有錢 * 庇護人的資助。基督徒和猶太人一樣，會款待同一信仰的旅行者，這些旅行傳道人靠這種慈善行為度日。猶太教講到神至聖的「名」；約翰顯然是以這頭銜來稱耶穌。

9～11　丟特腓顯然是另一個家庭 * 教會的領袖；他不接待身懷長老推薦信的宣教士。學者揣測，這件事是否為教義問題引起，或是因對教會領導結構的看法不同而導致，亦可能丟特腓只是個難於合作的人；無論如何，他拒絕接受約翰的權柄，就是那些宣教士背後的支持者。拒絕某人的代表，或由某人推

薦的人，便是不尊重那為他們寫推薦信的人。

12　這段是推薦低米丟，他不單有約翰的見證，也得到自己教會其他人的見證支援。丟特腓家庭教會中沒有一個人接待他，因此該猶的家庭教會必須幫助他。

13～14　古代的信件結尾有時會像約翰在這裏所寫的一樣。大部分寫信的人都請文士代筆，如果約翰是親手寫的，他必會想迅速結束。參：約翰二書 12 的注釋。倘若這裏的「朋友」是某個團體的代稱，或許便是指長老寫信所在地的基督徒；這些基督徒可能借用了* 以彼古羅派的觀念——該哲學團體主要是由「朋友」組成。

士每拿的冷藏所遺跡



猶大書
導論
作者　* 冒名的作者會想要說自己是哪一位猶大（即：耶穌的弟弟），或以某位更出名之人的名字來寫，不過這位作者並沒有指明他究竟是哪一個猶大，由此可見，這封信可能真正出於猶大之手。同時，他既沒有澄清自己是哪一個猶大，而讀者似乎都認識他（3、5 節），因此他必定是那位最著名的猶大，即那位最著名的雅各之兄弟——耶穌的小弟（可六 3）。早期 * 教會傳統對此信是否為猶大所寫，意見不一，但是我們只知道一位其兄長是雅各的猶大。他的希臘文很典雅，可是他與他的讀者所處的思想界，則屬於流行的猶太教；有關巴勒斯坦猶太人對希臘文的知識，請參閱：雅各書的導論。

背景　這封信顯然是在駁斥假教師，他們的性生活不道德，而且教導的態度十分驕傲。猶大和讀者的思想世界是流行的猶太教；他的反對者可能也出於同樣的猶太－基督教傳統，和他一樣，可是他們卻將許多異教文化不道德的道德觀摻雜進來。猶大既然多方引用 * 以諾一書，那卷書可能是反對者常愛引用的典籍，這些人顯然宣告自己有神秘的異象，是出於神的啟示，就像以諾一樣（8 節）。

* 風格　這是一封散文書信，是可以用來當作講章的信件。書信可以代替演說，或是代表作者在場。

注釋書　最好的為 R. J. Bauckham, Jude, 2 Peter, WBC 50 (Waco, Tex.: Word, 1983)，以及（對不懂希臘文的人較合用）J. N. D. Kelly, A Commentary on the Epistles of Peter and Jude (reprint, Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1981)。

昆蘭臺地及洞穴，就是發現死海古卷的地方


昆蘭的水道



1～2
前言
1～2　猶大對自己的職分沒有多加說明，顯示他是那位元著名的猶大，不單是雅各的弟弟，也是耶穌的弟弟。他雖然是約瑟和馬利亞的兒子，在此卻稱他的同母兄長耶穌為「主」，而非兄弟。
3～6
從恩典中墮落
3～4　猶大所針對的異端，和 * 舊約的假先知所傳的相仿：審判不會臨到神的子民，因為祂特別鍾愛他們——這個教導卻誤導人犯罪（耶六 14，八 11，二十三 17；結十三 10、16；彌三 5）。聖經的 * 恩典是指赦免以及勝過罪的能力，並不是容讓人犯罪。古代的作者常用戰爭或運動競賽（「爭」）來描寫屬靈或道德的爭戰。

昆蘭 3 號洞穴，在右邊的神龕內發現銅古卷



5　所有的猶太讀者都知道出埃及的故事，甚至大部分新皈依基督教的 * 外邦人也曉得。他們雖曾經得

著神的救贖，但並不保證從此不會遠離神而遭到毀滅。

6　猶太典籍（除了大部分 * 拉比的著作之外）大多都以創世記六 1～4 的「神的兒子」為離開本位的墮落天使，他們與人的女子交合。這些典籍中最早的著作之一為 * 以諾一書，其中記載這些墮落的天使被捆綁，下在監中；亞撒謝被丟入「黑暗」中（在大部分古代典籍中，那是指死人的去處）。以諾一書用「大日」來指審判之日。

銅古卷



7～16
罪與審判
7　* 舊約已經視所多瑪為邪惡的縮影，後期猶太典籍更是如此。「怪異的肉體」（KJV、NASB）在此固然可能指天使的身體，但猶太典籍不會稱天使為「肉體」，而所多瑪人並沒有發現那兩位是天使（創十九 5），因此猶大可能是指他們想進行的同性交合行為。

「怪異的」肉體，直譯為「另外的」肉體，不過這也可能指「另外不合乎自然的」，而不是「另外不與他們同類的」。然而「也和他們一樣」，是像第 6 節，可能暗示天使與人的交合。除了* 斐羅之外，古代很少有猶太作者強調所多瑪的同性戀行為；大多數是強調他們不肯接待和驕傲的罪，或一般的淫亂之罪，從猶太人的角度而言，這類罪包括同性戀在內，但並非只限於此。

8　「作夢」可能指假先知的夢，他們製造虛假，卻宣稱自己在講真話（耶二十三 25）；天使的「尊貴」（直譯為「榮光」；參 NRSV、TEV）是指天使各種不同的階級，按猶太典籍的說法，神賜給他們權柄，可以掌控列國、大自然等等。基督徒若不尊重地上的權柄，和其背後由神所命定的屬靈權柄，會讓人視為是顛覆者，以致在羅馬帝國境內廣受逼迫。

有些學者還主張，他們辱罵天使，就是神藉以賜下 * 律法的天使，因為他們持反律法的立場；不過他們的放蕩行徑，是否主要基於不接受律法，卻並不清楚。

9　米迦勒（但十 13、21，十二 1）和迦百列（但八 16，九 21）是 * 舊約中惟一有名字的兩位天使，他們自然成為當時猶太傳說中兩位最受歡迎的天使；一般視米迦勒為以色列的守護天使，也是最著名的天使長。

猶太典籍對摩西之死的描述（或缺乏記載，儘管有申命記三十四章）差距甚大，這裏的說法似乎是各種版本之一。在舊約和猶太文學中，魔鬼一向是控告者；此處最偉大的天使長米迦勒並沒有反駁牠的

指控，只將整個事件轉到神那裏，因祂才是至高的審判者。在撒迦利亞書三 2 神所差遣的天使為大祭司辯護時，亦大聲說：「主要責備你」。

昆蘭 4 號洞穴內部



昆蘭 11 號洞穴



10　然而，這些假教師卻譏笑天使的能力，可能包括* 撒但在內。* 死海古卷顯示，有些人咒詛撒但，但猶大並不贊成這種作法。他似乎同意後期一則 * 拉比故事所蘊含的精神：有一個名叫彼立摩的人，到處去取笑魔鬼，但後來有一天，魔鬼出現在他面前，把他趕到一間浴室裏，將他好好教訓了一頓；亦參：德訓篇二十一 27。

凡是神不願意啟示的奧秘或神秘之事，基督徒亦不應當以權威的口吻來講論（參：申二十九 29）。

11　猶太典籍把該隱（參：約壹三 12 的注釋）和巴蘭（參：彼後二 15）視為邪惡的領袖，尤甚於舊約；巴蘭被視為最有能力的先知之一，是 * 外邦人的先知，但他卻用自己的能力來做惡事。可拉背叛摩西的領導（民十六），在猶太典籍中成了忤逆律法的典型人物。

12　最後晚餐是完整的逾越節晚餐，早期 * 教會持續以晚餐（「主的晚餐」）來紀念，餅和杯只是其中的一部分。以整個晚餐為聖餐的方式，也稱為「愛宴」。

「隱藏的岩石」（或「暗礁」，NASB）會欺人眼目，讓未能及時把舵避開的水手喪生；對渴求雨的農人，不含水的雲似乎帶來盼望，但卻落得一場空（箴二十五 14）。

樹的比方或許是因為晚秋時收成便告終了，在冬天臨到之前，許多樹的葉子都會脫落；也有可能這是指這些樹夏天沒有結果，到初秋時也沒有結果子的跡象；無論怎樣解釋，這些樹顯然已經枯死。有關未來第二次的死，參：啟二 11 的注釋。

13　在希臘典籍中，性欲女神亞富羅底特（Aphrodite）是在天神之子烏蘭努（Titan Uranos）被去勢之時，由海中的沫子形成（暗指假教師的淫行）；在* 死海古卷中，海浪是比方罪惡穢物的堆積。

來自昆蘭的死海古卷及瓶子



「流蕩的星」指星球不規律的軌道，有時被歸因於天使的不順服，他們受到神的審判，被拘禁起來；* 以諾一書稱天使為「星」。審判即為永恆的黑暗，這是以諾一書和其他典籍的說法。惡人如狂浪，曾出現在以賽亞書五十七 20 和後來的猶太典籍中（死海古卷）。

14～15　猶大引用以諾一書一 9 來說明他的要點，這是當時流行的一則故事。以諾一書的這一段可以代表貫穿整卷書的一些主題。

16　「發怨言」的人可能暗指以色列人在曠野中的埋怨，不過應當特別是指第 15 節的一切不當言論（「嚴苛的話」，NIV），將以諾一書的引文再詳加說明。古代的道德家經常斥責諂媚，宣導直話直說；政治家通常會以演說來講諂媚的話，贏得民心，而許多在皇帝之下的臣子也必須說諂媚之言。猶大在前面已經提過他們的情欲（6～8b 節）和狂傲之言（8c ～10 節）。

希臘的性欲女神亞富羅底特

_



17～25
堅忍到底的呼召
17～19　後期 * 諾斯底派聲稱自己是屬靈的，認為其他人最多只是「屬世的」（NASB、NRSV）或「屬自然的」（NIV）；有些假教師受到某種希臘哲學的影響，可能也發出類似的教導。由於假教師自稱得到先知的啟示（8 節），因此他們必定聲稱有 * 聖靈（參 20 的注釋），但猶大卻說，他們完全沒有聖靈。

20～21　一般認為 * 聖靈是 * 預言的靈，「在（或靠）聖靈裏禱告」可能指受靈感的禱告（代上二十五 3；詩篇），也可能包括方言在內（參：徒二 4；林前十四的注釋）。

22～23　此處有些用詞取自撒迦利亞書三 2 和 4，但所指的是被引導走偏的人，以及那些已經偏離的人，或假教師本身——這種人很危險。

24～25　猶大用讚美作結尾，這是 * 會堂崇拜中一般的方式；他要強調的是，儘管有墮落流失的危險（3～23 節），神卻能保守信徒不失腳，並堅忍到底。

{

啟示錄

導論

作者　今天許多學者主張，第四福音書和啟示錄不是同一位作者所寫；有些甚至認為，連這兩卷書由同一人執筆的可能性都免談。啟示錄的文體和第四福音書明顯不同，這是不容否認的事實，因此在這些作品寫成幾個世紀之後，就已經有學者否認它們是出於同一位作者。

可是若仔細檢驗，會看出兩者的辭彙大多相同，只是用法不同；至於文體的差異，大多可以根據這兩份作品的 * 風格來說明：一為福音書，一為 * 啟示文學（啟示錄的文體大大借重以西結書、但以理書、撒迦利亞書等）。一個團體可以寫成並接受福音書（其中強調現今能體驗未來的榮耀），同時也寫成並接受啟示文學，這不是一件難以相信的事；* 死海古卷便含有類似差異性極大的檔。一位作者可以寫出不同的文體，可能性也同樣不低（可參如：* 蒲魯他克的《生命》（Lives）和他的《摩拉利亞》（Moralia），只不過它們在風格和文體上的差異，不像第四福音書和啟示錄一樣常被人提及）。

一位作者用同樣的辭彙，從不同的角度寫出兩份迥然有別的作品，這似乎較為可能（至少作為現代作者的筆者會作類似的事），比起兩位作者持不同角度、卻講好用同樣辭彙，似乎更為合理。神學團體與派別（參：約翰一書的導論）通常在角度上的相仿會超過辭彙的相仿，但一名作者在寫作時，則會遷就風格而改變文體，並根據所面對的狀況來強調所選取的角度，同時又會用從前用過的辭彙。

既然反對作者為同一人的說法無法成為定論，贊同約翰為這兩卷書之作者的主張就應當受到更多重視，現在學術圈對它的冷落是不合理的。大部分早期 * 教會文獻都認為這兩卷書是 * 使徒約翰所寫；啟示錄出於他之手的論點甚強（參一 1 的注釋；有關第四福音書的作者，請參：約翰福音的導論）。

日期　有些學者將啟示錄的日期定在六十年代末，尼祿死後不久，因為接下來的幾位皇帝連續橫死（參十七 10）。不過，啟示錄裏面皇帝的權力似乎很穩定，這種狀況與六十年代的情形並不相符。同樣，亞西亞（西土耳其）的皇帝崇拜似乎正在勃興，直接威脅到本書的讀者；這個狀況比較符合九十年代的光景。教會亦似乎在亞西亞的各大城裏都已根深蒂固；因此，將日期定在第一世紀九十年代多米田作王的時候，似乎最為可能，這是早期教會文獻中的記載，大多數學者也仍贊同。

風格　啟示錄將 * 舊約的 * 預言寫法和重量級的 * 啟示文學風格（這種文體源出於舊約的預言）摻雜在一起。其中的意象幾乎完全可以在聖經的先知書中找到，不過最受到強調的意象，則是當時盛行的猶太啟示文學所常用到、攸關末時、為第一世紀末的讀者最關心的那些說法。第二至三章是「神諭式書信」，這種信主要出現於舊約（如：耶二十九 1～23、29～32），不過一些希臘陶器碎片上也有類似文字。

這類檔的文學結構可能是後期加上的，不過學者愈來愈留意到，許多猶太神秘主義者和其他古代的預言家相信，他們能看見異象，或有靈魂出竅的經驗。約翰最像舊約的先知，他可能真正看見異象，因此不需要把以異象當作文學技巧。啟示文學通常是以假名寫的，因此很難辨明他們的依據是否為真實的宗教經驗。有些猶太神秘主義者記載，他們想憑藉異象升上天界（參：林後十二 1～4 的注釋）；今天人類學者報導，全世界好些不同的文化都有靈魂出竅的狀況，可說相當普遍，由此可見，許多這類經歷乃是真實的。早期基督徒一般認為，異教的靈異感動是真實的，只是其來源為魔鬼的作為，而他們自己的靈感則與舊約先知一脈相傳。他們認為這世上有許多的靈，不過並非所有的靈都是善的（約壹四 1～6）。

結構　在前言（一至三章）之後，本書由三個審判主導（印、號、碗），它們可能同時發生（都是世代之末的高潮），間或出現天上的敬拜（四至十六章），接下來是審判羅馬的神諭（十七至十八章），以及對末時的預言（十九至二十二章）。審判的時間可能達一千二百六十天（或許是象徵，但亦可能為延後的時間），全書一再以不同的方式提及這個時期（請特別留意十二章 6 節的注釋；若是象徵，這段時期可能包括基督第一次來與第二次來的整個歷史）。這卷書是按照邏輯的順序寫，而非按時間的順序；

約翰無疑是按照他所見到異象的順序來寫，但是每回他寫道「我看見／聽見」，就是他在領受一個新的意象。這新的意象一方面與前文銜接，但另一方面並不總是指按時間而言接下來將發生的事。

解釋　這卷書的解釋可以分為幾類：(1) 啟示錄詳細預言了人類歷史，直到主再來；(2) 啟示錄反映出歷史的一般原則；(3) 啟示錄只針對約翰當日的狀況；(4) 啟示錄只針對末時的狀況；(5) 以上各類的綜合（如：約翰所講的是歷史原則，所採取的角度是末時已近及它臨到的光景，而在提出這些原則時，乃是以他第一世紀末之讀者所處的時代為背景）。

與約翰同時的許多詮釋者（尤其 * 死海古卷中的詮釋者），將 * 舊約的 * 預言重新解讀，視為描述詮釋者當代狀況的象徵，而前一個世紀不少現代預言學者也以同樣的方式重新解釋啟示錄。前個世紀每出現新的系列事件，就有預言教師修改相關的預測說法，對這種連續的修正最嚴肅的復核，參 Dwight Wilson, Armageddon Now!（Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1977）；從更長期的歷史來看，而不加細究，可參 Stanley J. Grenz, The Millennial Maze （Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992），pp. 27～63。

有些預言教師會根據報章頭條新聞的變化，不斷重新解釋啟示錄。但是約翰的意象對最初的讀者有特殊的意義，因此本注釋書對背景的查考，擬採取與其他 * 新約書卷的解釋同樣的步驟。故本書將直接針對以上第三類的解釋方式來談，不過其資料也可與第二類解釋結合（在講道時常有此需要），而第四類解釋亦會依著注釋路徑顯得愈來愈清楚。

解釋的方法　約翰是以希臘文寫作，並用到 * 舊約、猶太文學的象徵用語和意象，有時也用到希臘羅馬的這類說法；他明明說，收信的對象是第一世紀小亞細亞的 * 教會（一 4、11），就像保羅明說他是寫給第一世紀的教會一樣。因此，至少他第一世紀的讀者應當明瞭他的話，儘管其中還可能有些隱意（參一 3，二十二 10 的注釋）。古代的讀者不像現在有報紙可讀，沒有解釋時事的一般資訊基礎；但是後世的人則能一方面研究此書，一方面檢驗舊約和第一世紀的歷史。因此，歷史的角度使這卷書對所有的世代都適用。

這個角度不但肯定了啟示錄和今日的讀者仍然有關係，而且肯定其資訊與每個世代都有關係，只不過它用的象徵是最初的讀者所熟悉的。因此，例如：書中會以新尼祿來比方未來反對教會的人，這個人物是原初的讀者所熟識的，但現代讀者卻較不熟。可是曆世歷代受逼迫的基督徒都能從這個比方受到提醒，即這種人的確存在，而且也可受到鼓勵，知道這人的傾覆已在預言中——只要他們能瞭解這個比方。本注釋書將闡明這些象徵原來的要點，如此便讓現代讀者更深入理解本卷書的資訊，而能將它應用於今天的情形。

象徵主義　約翰大部分的象徵用語，意思與 * 舊約先知的用法相同，是激發性的比方，要引人作出特定的回應，而不是對事件詳盡的字面圖解。深入研讀舊約和猶太 * 啟示文學的人，很能瞭解這種解釋的方法；有時從前的象徵可以重新應用在新的狀況中，但意思是喚起同樣的回應。有時約翰會說明象徵的意義為何（如一 20）；有時最初的讀者能理解，因在書中找到其他的線索，或因文化資訊，或因明白古代如何使用這些象徵，這是約翰和其讀者都明白的。約翰表明他希望讀者瞭解他的意思（一 3，二十二 10）。

背景：皇帝崇拜　在希臘宗教裏，人和神的界線向來有些模糊，因此從羅馬第一位皇帝開始，東方的希臘世界便為皇帝蓋廟；最早的廟蓋在以弗所和士每拿。在羅馬，敬拜皇帝被視為效忠羅馬政府的舉動，而皇帝只在死後才被當作神。可是有幾位皇帝活著時就自稱為神（卡立古拉、尼祿和多米田），而他們死後不但未被視為神，反遭咒詛。啟示錄寫作的時間，是廣被憎惡的多米田時代，他要人在他活的時候就敬拜他。在帝國的東部，到皇帝廟中敬拜皇帝的像可能被視為效忠政府的表態。凡拒絕參與皇帝崇拜

的人，會被列為顛覆份子，而羅馬對於蘊釀顛覆的宗教則是狠毒無情的。

多米田鎮壓貴族，把星相家趕出羅馬（恐怕他們預測他傾覆），逼迫他認為不利於他的哲學家和宗教。根據資料顯示，他也逼迫猶太教和基督教，不過並沒有把他們單獨列出。亞西亞敬拜皇帝的宗教證據充足，而第二世紀初，整個亞西亞省全面逼迫基督徒（在他雅努就位之前已經開始，而在他雅努年間持續不斷），由此可見，多米田高舉自己的作風造成了一種環境，以致小亞西亞爆發了全面對基督徒的逼迫。

背景：不可避免的衝突　猶太人可免參與皇帝敬拜，這是非正式的協定。亞西亞的富有猶太人遭到多米田的壓制，又因才發生不久的巴勒斯坦猶太反叛（主後 66～70 年）備感尷尬，故他們絕不要與任何可能的顛覆團體沾上邊。許多亞西亞的 * 會堂因此將猶太基督徒趕出去（二 9，三 7～9），而這些人的猶太身分若遭質疑，就可能面對羅馬的逼迫。

凡是有先知發言譴責羅馬的團體，都會遭到羅馬的壓迫，可是約翰挺立於 * 舊約的傳統，對於壓迫人的列國和帝國——尤其是壓迫神子民之國——傳講神諭，直言不諱。還有一些猶太作者也向羅馬宣告審判（通常用隱名，如：巴比倫、以東或基提），有許多人仍然想反叛（這種革命熱不久之後在埃及和古利奈發燒成事實）；不過啟示錄則是對羅馬背叛神最直言的神諭審判之一。

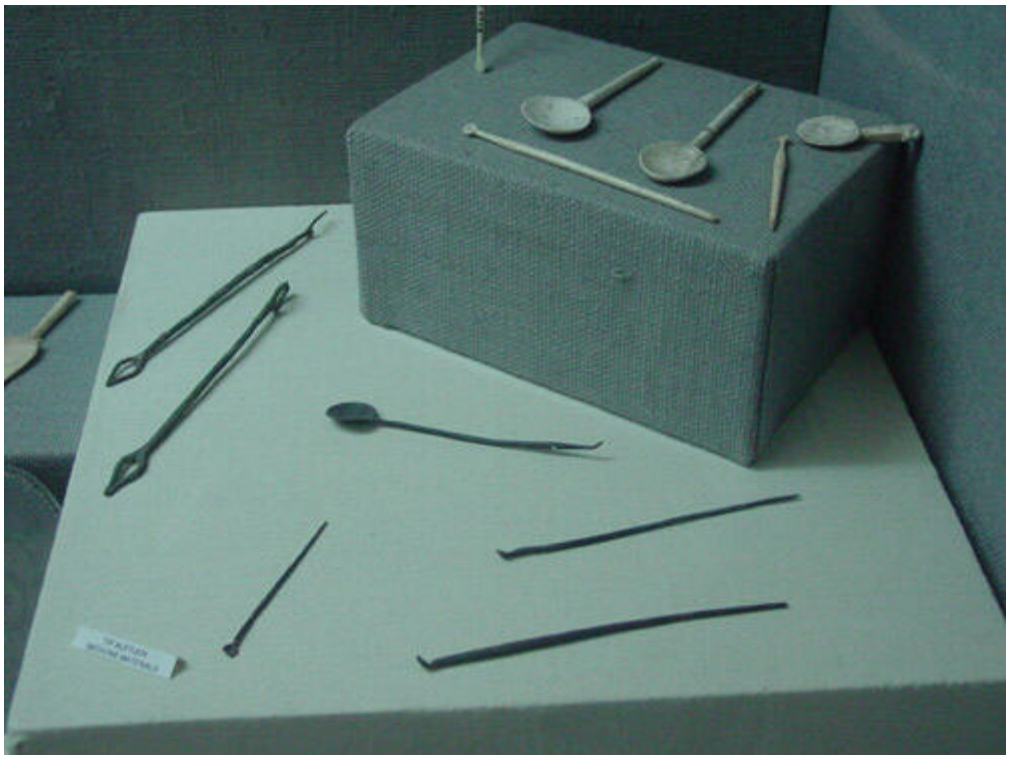
資訊　啟示錄提供了永恆的角度，其中強調的主題包括：背叛神的世界與順服神旨的

* 教會之對比、教會的敬拜與天上的敬拜合而為一、勝利來自 * 基督完成的工作，而不倚賴人的環境、基督徒必須願意為基督之名赴死、地上萬族的代表至終將站在祂的寶座前、祂隨時可能回來的盼望比全世界的財寶更有價值……等。從一開始，舊約和神的應許都為神子民的未來譜出希望。在面對個人之未來問題時，基於舊約對公義和盼望的教導，以色列人得出復活的觀點（賽二十六 19；但十二 2）。在啟示錄裏面，未來的盼望得到更大的發揮，以各種意象編織成燦爛的畫面。

注釋書　最值得參考的是 G. B. Caird, A Commentary on the Revelation of Saint John the Divine, HNTC (San Francisco: Harper & Row, 1966); G. R. Beasley-Murray, The Book of Revelation, NCB, 2nd ed. (1978; reprint, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981); Gerhard Krodel, Revelation (Minneapolis: Augsburg, 1989)。讀者或許會發現，W. G. Morrice, "John the Seer: Narrative Exegesis of the Book of Revelation," Expository Times 97 (November 1985): 43-46, 對教導本卷書頗為有用。還有許多著作在不同的要點上有幫助，包括 Andre Feuillet, The Apocalypse, trans. Thomas E. Crane (Staten Island, N. Y.: Alba House, 1965); Robert H. Mounce, The Book of Revelation, NICNT (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1977); Elisabeth Schussler Fiorenza, The Book of Revelation: Justice and Judgment (Philadelphia: Fortress, 1985); Robert W. Wall, Revelation, NIBC (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991); and James Moffatt, "The Revelation of St. John the Divine," in The Expositor's Greek Testament, 5 vols. (reprint, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979), 5:281-494。除了對啟示錄作者的看法較離譜之外，J. Massyngberde Ford, Revelation, AB 38 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1975) 也頗有幫助，可惜對該書的批評多半隻針對那一點，不夠公允。

別迦摩的醫療用具

–



一 1～3

標題和啟示性的前言

檔的標題常有一句話，如「本書為某某人的話」（多比雅書一 1）；約翰的標題和一些 * 舊約先知書類似（如：賽一 1；耶一 1；何一 1）。標題通常是附在一卷書的外面，不過到第二世紀中期，有些人已經用手抄本，就是像現代書的型式，而將標題放在裏面。

一 1　絕大部分啟示文學都偽稱是舊約中遠古名人所寫；啟示錄和舊約先知書一樣，是當代的 * 使徒所寫，他不需要這類筆名；他是寫給認識他的真實會眾（一 4、11）。還有些啟示文學沒有指出收信物件，或沒有採用書信形式。

舊約有些啟示（但七 16，十 5～21；參：出三 2；士六 11～23）和 * 啟示文學中的許多啟示（如：* 以諾一書和 * 以諾四書）是透過天使傳達的。舊約先知被稱為神的「僕人」，約翰在本書起頭便用這個頭銜來自稱，十分合宜。

一 2　「見證」是法律術語，不過它的用法已經延伸很廣。當時基督徒正遭人出賣，受羅馬法庭審訊，不過在啟示錄的情境中，「見證」則是指基督徒宣揚對耶穌的認識，按照神最後將施行審判的亮光，向人提出證據（參：賽四十三 8～12，四十四 8～9）。

一 3　古代大多數人不能閱讀，若要讓每個人都有一本抄本（必須用手抄），則更不可能。因此這裏的祝福是給向會眾宣讀之人（每個 * 會堂裏都有一位宣讀者），也給那些聆聽之人（其餘的會眾都要聽聖經的宣讀）。「祝福」的形式，在* 舊約和猶太文學中都很常見（參：太五 1～12 的注釋），此處意味著聽的人必須瞭解，並順服所聽到的話語。啟示錄有七個這類「祝福」，還有七個咒詛或「禍」，可能都屬於神諭，即：具預言性。* 啟示文學通常預測這世代即將結束，或結束之前即將發生的事件，尤其是與本卷書時期相近的以斯拉四書。

一 4～8

書信的前言

有些著作並不全是信件，但因為要送與閱讀的人，所以會包含書信式的前言，例如：歷史著作馬喀比二書（一 1～二 32，尤其是一 1）。

一 4　「恩惠平安」是將古代標準問安語稍作改變；參：羅馬書一 7 的注釋。本信為傳閱信件。它無法很快用手抄出許多複本，因此是由送信者按順序帶到各個 * 教會。請參：啟示錄一 11 的注釋。

「昔在今在以後永在的一位」，有時希臘人會用此頭銜稱一位永恆的神祇，不過它最主要反映出希臘人對 * 舊約「我是」之名的詮釋（出三 14；* 七十士譯本作「祂就是（he who is）」），* 他珥根也以同樣的形式將其延伸。這裏的「七靈」可能指以賽亞書十一 2，七重的 * 彌賽亞之 * 靈，但更可能是指猶太教的看法，即有七位聖天使長圍繞著寶座（啟八 2；參五 6 的注釋）。有些 * 死海古卷和第二世紀猶太基督徒認為，* 聖靈是位天使，不過大部分人通常視聖靈為神的靈；只是我們無需假設此處有這樣的混淆。以賽亞書十一 2，七重聖靈的意象當時為人所知，這可由 * 以諾一書六十一 11 看出。不過以諾一書的這一段比喻（Similitudes），日期並不確定；參：* 所羅門詩篇十七 37，並請參閱：啟示錄五 6。

一 5　「誠實」的見證人（二 13，三 14）是可靠的（箴十四 5、25；賽八 2；耶四十二 5）。「頭生的」和「掌管世上君王」是暗指詩篇八十九 27。按舊約禮儀律法，* 贖罪日祭牲之血能釋放以色列脫離他們的罪；猶太人也是因著逾越羊羔之血才得以脫離埃及。

一 6　神救贖以色列脫離埃及之後，稱他們為「祭司的國度」（出十九 6），因此表明他們所有的人都聖別歸祂。這一節的 * 他珥根將它譯為「國度與祭司」，像這裏一樣（參：* 禧年書十六 18）。

一 7　這節和馬太福音二十四 30 一樣，將但以理書七 13（在主的日子駕雲降臨；亦參如：結三十 3）和撒迦利亞書十二 10（那些刺他〔即神〕的都要為祂哀哭）連在一起。「地上萬族」將意象延伸於以色列之外（參：亞十二 12），所有民族都包括在內；在希臘的東方，各城中的公民會按種族分類。

一 8　有些希臘羅馬作者稱至大的神為「首先的」，但 * 舊約（賽四十一 4）和猶太教（如：* 約瑟夫、* 斐羅，採用 * 斯多亞派的辭彙）已經稱以色列的神為「首先的和末後的」。用希臘文頭一個字母阿拉法、最後一個字母俄梅戛來稱呼祂，就是這個理由。有些猶太教師同樣稱祂為 'Aleph 和 Tav，即希伯來字母的頭一個和最後一個。他們更進一步稱神為「真理」，希伯來文 'emet，拼音為 'aleph-mem-tav，他們說，這是字母的頭一個、中間一個，和最末一個，顯示神是永恆的，一直掌管萬有。講希臘話的猶太人有時稱神為「全能者」，或「萬能者」，就像這裏一樣。

一 9～20

開頭的啟示

一 9　對那些受到起訴、被定罪的人，各省的省長可以自行判斷要將他們放逐到島上、處死，還是送去作奴隸。社會地位較高的人自動會受到比較輕的刑罰，而約翰是被放逐到島上，沒有被處死（參二 13），或許是因為他年事已高（有時會如此），或許是因為當地的省長比較仁慈。放逐通常有兩種：驅逐（deportatio）（包括沒收財產，取消公民權）和貶謫（不包括其他罰則）；前者只有皇帝可以宣判，而後者是省長可以宣判的，此處便是如此。

羅馬放逐人犯的地點，一般是多岩的愛琴海島嶼，名為塞克雷德（Cyclades，環繞著提洛島〔Delos〕），以及亞西亞海岸線外的斯波拉德（Sporades），其中包括拔摩島（距以弗所西南四十到五十哩）。拔摩島並不荒涼，上面有體育館，還有亞底米神殿（該島的保護神）。由於按照 * 舊約的傳統，巴比倫是最主要的流放之地（結一 1），因此約翰遭放逐之後，便斥責羅馬為新巴比倫（十七至十八章；參十四 8 的注釋）。

拔摩島上的斯卡拉港今貌

–



一 10　舊約和古代猶太教都將神的 * 靈與 * 預言相連，因此這裏「在靈裏」的意思可能指約翰正在以屬靈的恩賜敬拜（代上二十五 1～6），或處於見異象的狀況（結二 2，三 12、14、24，八 3，十一 1、24）。不過除了這句話之外，此處的啟示就像舊約中一樣，是不請自來的（參：啟四 2 的注釋），這和大多數猶太 * 啟示文學的情形截然不同。「聲音如吹號」可能暗指出埃及記十九 16 神的顯現，當時主預備要賜下祂的話語。

在小亞細亞，每個月有一天要用來敬拜皇帝，但是基督徒則用一天——可能每週一天——來崇拜基督，也許是切盼「主的日子」臨到。按照一些猶太人對歷史的計算，歷史的第七個階段，也就是最後的階段，應當是守安息的世代（參：啟二十）；有些早期基督徒詮釋者將這個意象改為第八個世代，把主的日子講成一周的第八天。但是究竟這些想法出現多早，與啟示錄的約翰有沒有關係，都有待討論。大部分學者認為「主的日子」是指星期日，就是耶穌 * 復活的日子；早期猶太基督徒可能喜歡用那一天崇拜，避免與守安息日發生衝突。

一 11　傳送約翰這卷書的人可能首先來到以弗所；其他城市的順序，是按傳送者可以步行抵達的方式安排的。各城之間的距離不一，從三十哩至四十五哩不等。有人主張，約翰的意思是以這些 * 教會來象徵教會歷史的不同階段，但這就必須假定，在最後階段臨到之前的教會都無法期待基督隨時會來；可是約翰寫給教會的信展現出濃厚的地方色彩，不太可能僅僅代表教會的各個時期，而其合理的地理安排亦顯示，他的意思應當按字面解釋。

一 12　燈檯請參閱一章 20 節的注釋。

一 13～15　這段經文根據的素材為但以理書七 9 對神的描述（白色的頭髮象徵由年齡而得的尊榮）、但以理書十 5～6 大能天使的特色，而「像人子的」頭銜則來自但以理書七 13（那裏講到他要來統管萬國）。但以理書十 6，描述天使的聲音「如大眾的聲音」，此處將它改動，配合以西結書一 24，四十三 2 所描述神的意象；後期猶太典籍也講到天上有諸水。

「長袍」與「帶子」可能暗指他的角色是大祭司（出二十八 4）。不過，其他人也可以穿長袍、束帶子；如果此意象的意思更廣泛，那麼工人在工作時會將帶子束在腰間的樣子就有意義，因為將帶子束在胸間，是表明工作已經完成。可是此處既有其他聖經的暗示意義，所指的也可能是 * 舊約的大祭司模樣。「腳如銅」可能暗指抬神寶座者（結一 7）以及但以理書十 6 的天使。

這些用聖經各種意象綜合起來的畫面，給人的印象為，復活的耶穌是人所能想像的最偉大的一位。* 啟示文學會採用這些意象的一部分（像閃電的天使……等）；約翰在這裏避免用到聖經之外的細節，但其他啟示文學作品中則經常出現這類說法（如：幾千哩高的天使等等）。

一 16　神代言人的口可以用武器來形容（賽四十九 2），而 * 彌賽亞的公義判斷則是祂口中的武器（賽十一 4）。有些猶太典籍描述天使像太陽般照耀（亦參：但十 6 所講天使的臉如閃電）。

一 17　見異象時通常會懼怕（創十五 12）；在* 舊約裏，得著神啟示的人（結一 28，十一 13），或見到天使顯現的人（但八 18，十 9、15），常僕倒在地，等到啟示者觸摸他們，加力量給他們，才得起身（但八 18，十 10）。

這種意象在許多後期猶太典籍中也經常出現，如：多比雅書、* 以諾一書、* 以斯拉四書。神常必須向祂的僕人保證說，不要害怕（如：申三 2；書八 1；耶一 8），有時是在祂向他們說話之時（如：創二十六 24）。

一 18　在舊約（詩九 13，一〇七 18）和猶太文學中，「陰間的門」是指死人的居所，因此等於死亡的權柄；持有通往這些所在之鑰匙的人，就是能統管它們的人。在皇宮裏，有鑰匙的人是宮中極有權柄的人，如：賽二十二 21～22；鑰匙代表有權柄管理他能打開的東西，而猶太典籍講到，神將鑰匙交給雨……等。猶太文學說，神有權柄管理死亡和陰間的門（所羅門智慧書十六 13）。* 基督的權柄在死亡之上，因祂已經復活；當跟隨祂的人可能面對死亡之時，這是很大的鼓勵。

古代的銅鑰匙

–



一 19　在* 舊約裏，* 預言包括傳講神的資訊，並不限於預測未來。但是希臘作家* 蒲魯他克將預言定義為對未來的預測，而其根據則是現在與過去；據說，猶太的希碧爾預言了從前的事、現在的事和未來的事（* 希碧爾神諭集一 3～4）。猶太的 * 啟示文學作者常將歷史區分為幾個世代，作為他們對未來預言的序言，不過他們常用假名寫作，表面上說是在歷史發生之前寫的。

一 20　猶太典籍常將天使描述為星（參十二 4 的注釋）。天象的意象很平常；如：* 約瑟夫和 * 斐羅認定「七個行星」等於聖殿中的一些象徵，而後期巴勒斯坦的 * 會堂地上，有黃道帶圍繞太陽神運行的圖畫，儘管舊約禁止這樣做。異教相信命運之神借著星座控制列國，而這些星座通常被視為神祇。這種東方的看法，在當時以科學為名，被引進希臘羅馬的異教當中。許多猶太人認為，萬國都是由星座所控制，而他們認為這些星座是在神管轄之下的天使。即使約翰是用這個象徵（但這一點並不能肯定），他也只是要顯明，* 基督是管理全宇宙的主，包括天使在內，而天使能引導教會，也能引導列國。

有七個燈盞（一般如此）的燈檯，在古代是猶太教和 * 會堂最普通的象徵；約翰視教會如燈檯，就是宣稱耶穌運動才是猶太教的真正形式，無論多少會堂的官員怎麼說（二 9，三 9）。由於啟示錄描述天堂如聖所（參如四 6～8，五 8～10，七 9～12，八 3 的注釋），燈檯也許亦暗指教會在天上的屬靈代表（出二十五 31～40）。

對教會的「使者（或譯：天使）」，有四種看法。一種認為，他們是帶著書卷到眾教會的「使者」；雖然這個意思有可能（馬喀比一書一 44），但約翰不太可能有七份不同的抄本，或可以差七位不同的使者出去（參：啟一 11 的注釋）。第二種看法為，他們是在每個會眾中宣讀的人，相當於會堂的「使者」。根據第二世紀的教導，如果這類宣讀者在讀經文的時候讀錯了，整個會眾在神面前都有責任，因為他是他們的代表。第三種看法認為，他們可能是每個會眾的守護天使，這與猶太人的觀點類似（根源於但以理書），即不單每個人都有守護天使，每個國家也有指派的守護天使，而邪惡國家的天使將會和他們所帶偏的國家一同受到審判。最後一種（和第三種看法相關）認為，他們可能是與地上實體（教會）對應的天上代表，象徵教會在天上的重要性，就像燈檯一樣；這個看法可能也符合 * 啟示性的意象。

金燈檯

–



二 1～7

給以弗所教會的神諭

這幾封神諭的信，格式都相同，類似皇帝諭令信，在小亞細亞各城的碑文上可以見到。有些學者將這格式的各個要點與 * 舊約和古代近東立約的形式相較；如果他們的看法正確，這裏的 * 預言就像舊

約先知書中常見的約之訴訟案（如：摩二至四章）。它們的功能也類似舊約先知書中責備列國的連串神諭（如：賽十三至二十三章；耶四十六至五十一章；結二十五至三十二章；特別是阿摩司書一至二章八個短神諭）。

古代近東其他的先知也曾發出審判列國的預言，但是這些都是維護國家主義的軍事神諭；和舊約先知不同的是，他們絕不會定自己同胞的罪。埃及道德家的神諭為罕有的例外，其講論是根據事實；此外，馬里（Mari）的先知會責備君王未能盡力支持神廟。在以色列之外，完全沒有代代相傳的先知，呼召自己的同胞為道德過犯而 * 悔改。後期責備列國的例子，可作比較的是 * 希碧爾神諭集的內容，其神諭所責備的城市，有一些啟示錄也提到，如士每拿、別迦摩、撒狄、老底嘉和以弗所。

許久之前，蘭塞（William Ramsay）已經指出此處每則神諭都有地方性的色彩。他的說法稍嫌牽強，但也有些十分恰當。古代的城市對自己的歷史和文化感到十分驕傲，對於和當地相關的暗示會更敏感，超過今天的讀者。

以弗所曾經是亞西亞頭一個皇帝崇拜的中心，多米田讓以弗所擁有他廟宇守護人的頭銜；有關以弗所的邪術和敬拜亞底米的名聲，請參：使徒行傳十九章的注釋。從碑文可以看出，以弗所的猶太團體相當龐大，起初基督徒必定是安身在其中（徒十八 19～20、26，十九 8～9）。實際上，以弗所在這個時期是小亞細亞領頭的都市。

二 1 「這樣說」（NASB）回應了* 舊約的形式，神的先知從皇帝諭令和典型的傳訊者借用了如下的形式：「主／王如此說」。

二 2～3 * 修辭學專家（教導職業演說者的教師）建議講員，對聽眾要褒貶兼施，免得他們閉耳不聽資訊，也要避免奉承他們。修辭學家一般會用讚美開始，啟示錄二至三章的書信大多也是如此。諭令有時會寫「我知道」，不過此處是暗指感動人說* 預言的那一位是全知的，這是古代標準的想法。

二 4 若沒有愛，雖有正確的教義和堅忍的心，仍然不夠。此處究竟是指對其他基督徒的愛（如約壹；參：「行為」，啟二 5、19；「恨惡」，二 6），還是對神的愛（耶二 2），並不太清楚。

以弗所的聖約翰大教堂遺址

–



二 5　皇帝的使者可能會威脅要審判各城，不過這個威脅與 * 舊約中神對那些不肯悔改之人的警告最相似。這些神諭是向 * 教會說話，而不是向他們在神面前所代表的城市，但是蘭塞所提各個城市後來的遭遇，還是值得注意。當年威風一時的大以弗所，最後只剩下一個小鎮，離該城的原址幾哩路；由於淤泥沈積的關係，在約翰的時代，它已經開始失去海岸城市的地理優勢。

二 6　這個教導可能與「巴蘭」有關（二 14～15）；這派人可能宣導與皇帝崇拜妥協，以避免逼迫。後期教父視之為一種不道德的 * 諾斯底派。這裏的「恨惡」和 * 死海古卷相同，是恨惡罪，而不是私人的報復（死海古卷教導，報復應交在神手中）。

二 7　猶太教中的「* 聖靈」與預言的能力最有關係；因此是聖靈感動了約翰見異象，並說預言（一 10，十四 13）。有關「凡有耳的」，參：馬可福音四 9。有些道德家也勸勉讀者要「聽」他們所引用的古代聖人之言，不過此處的形式更類似舊約常見的形式：「要聽主的話」（如：摩三 1，四 1，五 1）。此處的「得勝」（這意象主要是指軍事的征服或運動競賽的勝利）包括面對衝突與艱難能堅忍到底；這是主對我們獲致終極勝利的惟一要求。在後期猶太教導中，「生命樹」被用來象徵 * 律法，不過這個異象應是暗示創世記二 9，以及樂園的恢復（參：林後十二 2～4 的注釋）。這裏給教會神諭的每一項應許，都應驗在啟示錄二十一至二十二章。

二 8～11

給士每拿教會的神諭

只有士每拿和非拉鐵非完全得著稱讚；蘭塞提到，這七座城在土耳其征服之前，只有兩座維持得最久。以弗所和興旺的士每拿是亞西亞最悠久的皇帝崇拜中心。士每拿是亞西亞最古老、最著名的城市之一，在這段時期它想爭取榮譽，以和以弗所齊名，卻未能做到。這城市亦以美麗出名。士每拿和非拉鐵非的教會顯然都被 * 會堂趕了出去，參：約翰福音的導論。

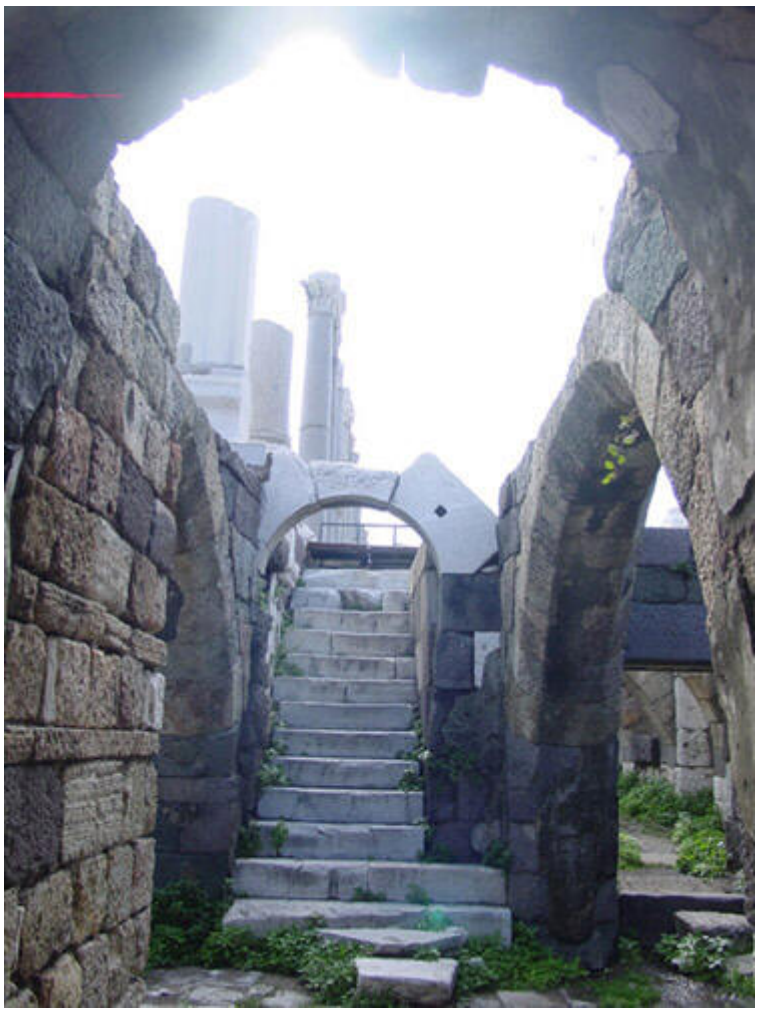
士每拿羅馬市集下層的拱門

–



士每拿羅馬市集下層的入口

–



二 8　這裏對耶穌的描繪，請參一章 17～18 節的注釋。有些注釋家主張，士每拿也是死過又活的，因為它從前極富盛名，如今則只得其殘蔭。然而，儘管它被以弗所的威榮遮掩，但由其興旺的情況來看，這種解釋不太可能。根據斯特拉伯的說法，士每拿曾被裏底亞人（Lydian）夷為平地，而在幾個世紀之前

又重建，非常之美，但是一座城市的復興，平常不會以死而 * 復活來解讀，並且這件事是很久以前發生的，可能連士每拿當地人都不會將兩者連在一起想。此外，撒狄從前也被火燒過，但三章 1 節對它的講評正好相反。

二 9　猶太團體在士每拿相當強，有資料為證。約翰否認反對者在靈裏算猶太人，他似乎是在反駁他們對基督徒的指控；他稱他們為「* 撒但的 * 會堂」，這種 * 修辭學的方式和 * 死海古卷類似，其中那受逼迫的派別認為其他的猶太教派都是背道的，且稱他們的對頭為「屬比列（撒但）的人」。

「告密者」（delatores）會向政府官員密報，根據資料，在第二世紀初期，小亞細亞的基督徒只在有人告密的情況下才會被控訴。

據稱，在第二世紀初，士每拿的猶太人會對基督徒做這種事（如：坡旅甲〔Polycarp〕）。

不過，只要有人公開宣稱，基督徒不再受 * 會堂歡迎，不被列為其中的成員，就已經等於背叛他們；基督徒若不被視為猶太人，就不再受到保護，一定要參與政府規定的皇帝崇拜。

二 10　監獄只是拘留的地方，直到判刑為止，因此可能是處死的前夕。「十日」的「試驗」是象徵說法，暗指但以理書一 12 的小試驗，那件事發生在但以理和他三個朋友面對大試煉之前。「看哪」在先知文學裏很常見，以西結書經常使用（如一 4、15）。

在以後的幾個世紀，許多士每拿的基督徒殉道。猶太殉道故事讚美那些盡忠至死的人，認為他們在末日將 * 復活；「冠冕」是得勝者（二 11）的報償，為冠軍或英雄所得。古代有些作者也提到「士每拿的冠冕」，或許是指該城市的美麗。

二 11　其他猶太文學也提到「第二次的死」，雖然意思常是滅絕（啟示錄用它作永恆的折磨，二十 10、14）。* 馬喀比四書中描寫猶太殉道者以死亡來爭戰並得勝，因此由敬虔而得冠冕，就像得勝的運動員。

二 12～17

給別迦摩教會的神諭

別迦摩有猶太團體的跡象，不過它主要是異教很強的都市（參二 13 的注釋）。它也是很著名、很興旺的城市，它的統治者曾是最先請羅馬人來參與小亞細亞事務的。它是該省皇帝崇拜的中心。

二 12　* 舊約和 * 啟示文學中的「劍」常象徵審判或戰爭；參一章 16 節，二章 16 節和十九章 13 節。羅馬人認為「劍」是指執行死刑的權力（如：羅十三 4）。

二 13　別迦摩傳統上以敬拜亞克裏比阿（醫術之祖，在別迦摩的錢幣上以蛇為象徵；參十二章）、德美特（豐饒之神）、雅典娜（智慧女神）、狄奧尼修斯（酒神）出名，而且還有俄斐烏奧秘派（神秘宗教）。它最著名的巨大宙斯祭壇（120 呎長，112 呎寬），在城堡上俯瞰該城，有人主張，這就是本節「* 撒但的寶座」之背景。但「* 撒但的寶座」還有一個更可能的暗示，是指當地的皇帝崇拜，反映在這段時期別迦摩的錢幣上。在羅馬之前，當地的統治者已受人膜拜，別迦摩是亞西亞為羅馬皇帝建廟的頭幾個城之一（也是建在那城堡上），因此成為這宗教的中心。在約翰寫啟示錄十或二十年之後，當地又有一間敬拜皇帝的廟宇落成，由此可見這宗教的興旺。

別迦摩的錢幣

–



別迦摩的他雅努神廟，左下方為拱型支拄頂端

–



所有居民都必須參與國家宗教，否則便有不忠於政府的嫌疑；但基督徒不能參與皇帝的筵席，或吃那裏發放的肉，因此這個團體自然會遭人質疑。一旦有基督徒殉道，立刻會成為判例，作為其他省分處決基督徒的先例。

二 14～15　假教師可能在宣導要與皇帝崇拜妥協，因為能討人的喜歡（二 13）。「巴蘭」是 * 舊約和猶太典籍中最著名的異教先知（見：猶 11 節的注釋），所以在此成為妥協之異端領袖的假名，就像推雅推喇的「耶洗別」（二 20）。他們都聲稱自己的觀點有靈感為權威，而且可能他們像猶太的希碧爾一樣，要用預言與異教的普救論拉上關係。

巴蘭，這位古代著名的人物，在聖經之外的文獻也出現，有人認為他誘導以色列人去吃祭過偶像的肉，並與他們不可婚娶的異教女子行淫（民二十五 1～3）。有些國家不能摧毀以色列，但巴蘭知道，如

果他能顛覆他們的品德，神就會收回祂的祝福，並降下審判（見：* 約瑟夫和 * 偽斐羅；參：民二十五 8）。神審判了以色列，但巴蘭，這位惟利是圖的先知，也喪失了性命（民三十一 8；書十三 22）。「淫亂」此處或許是按字面解（在異教裏很普遍），但也可能像舊約先知書常見的，指靈裏對神不忠，也許是指皇帝崇拜（參十七 5）。

二 16　雖然世界有一天會來到盡頭，不過舊約先知和猶太文學在描寫歷史上的審判時，偶爾也會用主的末日來形容。

二 17　原來的約櫃在主前五八六年永遠遺失了（參：耶三 16），而其中的嗎哪在那之前已經消失。不過有不少猶太典籍宣稱，耶利米（如：馬喀比二書、巴錄四書）或一位天使（巴錄二書）將它們藏了起來，而到末時它們會再出現。* 撒瑪利亞人也相信類似的觀點，他們將遺失的時間定得更早。有關屬靈嗎哪的象徵，參：約翰福音六 35～40 的注釋。公眾慶典的入場卷，是各種顏色的小石頭；黑色的石頭是亞西亞聲名狼藉的女神區伯利之神聖記號；白色醫療用的石頭與猶太地有關；也許最重要的是，陪審員用黑石投票代表有罪，而以白石投票代表無罪。* 舊約將改名與應許相連（如：創十七 5、15）。
｛

二 18～29
給推雅推喇教會的神諭

推雅推喇的經濟似乎強調貿易和手工。每個商業公會都以其守護神為名舉行會餐（通常一個月一次）。雖然推雅推喇有猶太人團體，但似乎沒有什麼影響力；凡拒絕參加公會生活的基督徒，會發現自己在社交上和經濟上都被孤立（參十三 17）。推雅推喇在這個時期開始發達起來，因此其居民很可能非常看重財富。

二 18　推雅推喇是宙斯之子亞波羅很大的敬拜中心，這位神祇與預言和太陽相關。推雅推喇認為皇帝是亞波羅在地上的彰顯，將他們合併敬拜。雖然銅業並不是推雅推喇的專門行業，但有些學者指出，在該城有銅匠公會。

他雅努神廟拱型支柱內景

–



二 19～20　聖經的「耶洗別」並不是女先知，但此處用這個名字在於其相關意義（女的假先知，參：尼六 14；結十三 17～19）。耶洗別有九百位先知（王上十八 19），並引誘神的子民拜偶像（參：啟二 14 的注釋）。她被指控犯姦淫，對王后而言，這是極其羞辱的指控。這個名詞可能意指在靈裏，即她讓以色列離棄對神的委身；另一項指控是行巫術，這顯然是指她所參與的異教各種秘術（王下九 22）。淫婦的角色使她成為十七至十八章邪惡王國的象徵。

有些學者主張，推雅推喇是希碧爾在神諭集中所講論的亞西亞城市之一；據傳這種宗教有希臘式的女先知，其文學形式後來為 * 散居的猶太教所採用。猶太式的 * 希碧爾神諭集或有可能影響到「耶洗別」的想法與文體；後期基督徒文獻經常提到希碧爾的預言。

此處與罪的妥協（如二 14）可能與皇帝崇拜有關，不過這種妥協在推雅推喇可能不像前面幾個城市那樣明顯。第一世紀小亞細亞的皇帝崇拜會用一些女祭司；可是倘若耶洗別是在宣導與這種宗教妥協，而她同時又是其中的一名女祭司，就不可能在基督徒當中建立起可信性。

推雅推喇的古教堂遺址

–



二 21～23　猶太典籍講到對私生子的審判，但是這裏的兒女是象徵的說法（參：賽五十七 3～4、7～8）；* 門徒有時會被稱為「兒女」。猶太典籍常描寫神是全知的，有時稱祂為「鑒察心思意念者」（根據 * 舊約對祂的描述）；此處將神的這項特色應用在耶穌身上。神曾給假先知機會離開虛假，聽神真實的話語（耶二十三 22～23）。

二 24　* 神秘宗教強調，只有入教者才能知曉極深的奧秘。有關「不再放別的擔子」（NASB），或許可參：使徒行傳十五 28～29。

二 25～27　此處的啟示錄引用了登基詩篇，其中慶賀大衛的應許，並指向他的後裔，就是那位將勝過背叛之萬國的君王（詩二 8～9）。* 彌賽亞，就是這篇詩最適用的那位（一般認為此詩便是指彌賽亞，如：在* 所羅門的詩篇中），在此讓祂的百姓參與祂對萬國的治理。不瞭解舊約的人可能會將這種描述用在羅馬帝國；啟示錄宣稱，耶穌比世上前所未有的大帝國更偉大。

二 28～29 晨星，維納斯，是黎明的先驅，偉人常以此來比擬，也會被比作如日中天（德訓篇五十 6）；參：啟示錄二十二 16。由於希臘羅馬世界大部分都相信生命是由星座主宰，而得到權柄高過那最有能力的星座（羅馬人認為這是統領天下的象徵），就表示能分享 * 基督對全宇宙的統治權（二 26～27）。
｛

三 1～6

給撒狄教會的神諭

蘭塞指出，受到最嚴厲斥責的兩間* 教會，即撒狄與老底嘉，其所在的城市是七個城市中現代惟一沒有人煙之處。撒狄曾有很強大且富裕的猶太團體，其文化水準頗受尊重。

撒狄有許多異教的廟宇：亞底米（司月、狩獵、森林、野獸的女神）、區伯利（自然女神）、德美特（司農業、豐饒、婚姻之女神），和科爾（即 Persephone，冥王 Pluto 之後）都受敬拜。希臘女神德美特吸收了古小亞細亞神祇區伯利的特性，在當地被認為是某位皇帝被神化的母親。不過在古代，神祇的混雜司空慣見，而整個羅馬帝國，非猶太人的地區可謂異教充斥。這座城儘管異教林立，但基督徒團

體似乎沒有受到逼迫，因此也沒有屬靈的生活。

三 1～2　有關「（諸）靈」和「（諸）星」，參一章 4、16、20 節；此處「活的……死的」將一章 18 節和二章 8 節的意象顛倒過來。過去在裏底亞王克羅蘇斯（Croesus，約主前 560～546 年）統治時，身為首府的撒狄曾名噪一時；目前它雖仍然繁榮，與過去的地位卻無法相比。

撒狄的亞底米神廟

–



三 3　這一節用到耶穌的話，保留在馬太福音二十四 43（帖前五 2；彼後三 10 亦相同）。撒狄的衛城從未被戰爭攻下，但在歷史上曾有兩次，進攻者藉晚上偷襲，而將它征服。

三 4　小亞細亞的碑文顯示，許多廟宇禁止人穿污穢的衣服來敬拜，他們若踏進廟宇，便等於羞辱神祇。白袍在耶路撒冷的聖殿通常只有祭司才穿（據說有些敬拜者也穿），而大部分敬拜其他神祇（如：伊西斯、亞波羅、亞底米）的信徒都穿，另外，皇帝崇拜的儀式中，主持者也穿。

三 5～6　所有希臘羅馬的城市都有正式的居民名冊，新的居民可以登記，被趕逐的人將會除名。「生命冊」在* 舊約曾出現，在猶太教* 啟示文學中則是常用的象徵；參：腓立比書四 3 的注釋。有關在神的審判席前承認信徒之名，參：馬太福音十 32 和路加福音十二 8。

｛

三 7～13

給非拉鐵非教會的神諭

非拉鐵非有亞底米、紇留斯（太陽神）、宙斯、狄奧尼修斯（酒神及生殖神）、亞富羅底特（愛與美之女神）的廟。在那裏找到第三世紀的一塊猶太 * 會堂碑文。非拉鐵非的教會，和士每拿的教會一樣，顯然被猶太會堂趕了出去；其背景與第四福音書類似（參：約翰福音的導論）。

三 7～8　這幾節顯然暗指以賽亞書二十二 22，那裏講到有一位拿著大衛的鑰匙，能開能關，表明他有全權管理全家。對那些被趕出會堂的猶太人而言，這無疑是耶穌鼓勵他們的話，那位真正有權管理大衛家的，如今承認他們是祂的子民。

三 9　參二章 9～10 節的注釋。被 * 趕出會堂，可能導致遭羅馬政府直接的逼迫，如士每拿的情形。耶穌聲稱，他們的仇敵將知道祂已經愛他們，這話可能是瑪拉基書一 2 的迴響，神在那裏告訴以色列，祂愛他們，但卻厭惡以掃／以東；參：箴言十四 19。猶太人期待在末時萬國的君王都將到他們的腳前下拜（賽四十九 23，六十 11、14；* 以諾一書；* 死海古卷；參：詩七十二 10～11）。

三 10　* 啟示文學有時會預言，在要來的艱難日子中，義人會蒙特殊的拯救（即：保守）；* 舊約也應許，在這樣的時刻神必信守祂的應許（參七 3 的注釋）。有些典籍講到，義人在未來的災難時期會受到考驗（如：* 死海古卷），不過一般而言，義人受到苦難的考驗，是相當普遍的主題（參：彼前一 7 的注釋）。

「免去」可以指「保守不受」（參：啟七 3；參：約十七 15，這是 * 新約惟一再用到同樣結構之處），也可指「保存下來」。

非拉鐵非古教堂遺址

–



「試煉的時候」是很概略的講法，似乎不像指地方上的試煉（二 10），若不是指大災難，就是如柯爾克斯拉格（Allen Kerkeslager）的主張，要注意古代類似的說法，以及整卷啟示錄中「時候」的用法，即指最後的時刻，審判之日。

啟示錄將「住在地上」的惡人與「住在天上」的義人作對比；啟示文學作者（如 * 以斯拉四書、以諾的比諭和 * 巴錄二書）也向「住在地上的人」宣告審判。

三 11　這裏的「冠冕」暗指得勝者的冠冕，是跑完賽跑，或打勝仗之後才得著的。

三 12～13　神的餘民在* 死海古卷和 * 新約好幾卷書中，都以新聖殿的形貌出現。柱子可以象徵神的子民（出二十四 4；亦參：加二 9 的注釋），不過這是神廟的自然特色，有時上面有獻殿的碑文（迦百農* 會堂的柱子上也有，而軍旗和一些物件上也會有紀念文字）。此處最主要應是暗指以賽亞書五十六 5，那裏提到，猶太團體所拒絕的人（參：啟三 8～9），卻被迎到神的家中，並得到新的名字。

新耶路撒冷，請參二十一 2；「降下來」，對採用垂直二元論的 * 啟示文學和第四福音書而言，是很自然的說法，因它們常把天（神永遠掌權的地方）和地（在審判之日臨到前許多人背叛祂的地方）作為對比。啟示錄把天上神寶座所在之處描述成聖殿（參：如四 6～8 的注釋）。

｛

三 14～22

給老底嘉教會的神諭

老底嘉只在羅馬時代才具重要性。它是西畢利亞特（Cibryatic）公約的首要都會，這公約至少包含二十五個城鎮。它也是弗呂家最富有的都市，在這段時期尤其繁榮。它在歌羅西以西十哩，在希拉波立以南六哩。城市守護神是宙斯，不過老底嘉人也有亞波羅、亞克裏比阿（醫治之神）、陰間、紇拉（女性守護神，宙斯之妻）、雅典娜（智慧女神）、塞拉庇斯（醫治及來生之神）、狄奧尼修斯（酒神及生殖神）等等的廟宇。許多猶太人住在弗呂家。

三 14　「開始（和合本：元首）」是神的頭銜；參一章 8 節和二十二章 13 節的注釋。（羅馬皇帝主要的稱號是 princeps，「第一」，即：羅馬公民中的第一位，或許也與此有關。）耶穌亦是「阿們」，即神真理的證實；參：哥林多後書一 20。

三 15～16　一般人喜歡的飲料是冷水（有時為加香料的熱水），而熱水則用來沐浴，不過老底嘉缺乏天然的水源。水是用管子從六哩外的熱泉水向南邊送來，到了老底嘉時已不冷不熱，就像從山中引取得冷水的情況一樣。雖然水可以加熱，但是當地自然的水總是溫吞吞的（與附近希拉波立隨取隨用的熱水相比），一定常成為居民抱怨的話題，因為他們的生活在其他方面相當舒適。（他們引進來的水也充滿沈澱，不過根據地理學家斯特拉伯的說法，比希拉波立的水還要好些。）耶穌的意思是：「如果你是熱的（可用來沐浴），或是冷的（可用來喝），就很有用；可是你目前的光景，我對你的感覺，就像你對你所用的水的感覺——讓我感到很不舒服。」

老底嘉在城南的水管，把飲用水從哩外引到城內

–



三 17～18　老底嘉是興旺的銀行中心，以財富自誇，甚至主後六十年遭地震之後，拒絕了羅馬的賑災款項，用自己的資源重建。它的紡織品很有名（尤其是毛線），此外，醫學、耳藥的生產亦頗負盛名，而弗呂家的眼藥更聞名一時。老底嘉引以為豪的這一切外在文化，都可以從該城的 * 教會裏反映出來，而這教會卻缺乏靈性。

巴勒斯坦的猶太人認為赤身裸體是極羞恥的事，希臘人卻沒有這種觀念，不過除了* 犬儒派的哲人之外，大家都會認為，這裏所描述的缺乏衣著是一種貧乏（此處指屬靈方面），是不可取的。弗呂家的「眼藥」（KJV、NASB）顯然不是所謂的藥膏，也許是弄成粉末，抹在眼皮上（與多比雅書六 8 成對比）。白衣，請參：啟示錄三 4 的注釋；此處可能是與老底嘉著名的「黑毛線」作強烈的對比。

三 19　這與 * 舊約許多先知對以色列的責備類似。

三 20　參照：約翰福音十 1～4、馬太福音二十四 33、42。同桌吃飯表示親密，顯示賓主之間友誼長存。此處耶穌邀請老底嘉的基督徒共餐（參：啟二 7，與二 14、20 成對比），是參加 * 彌賽亞的筵席（參十九 9 的注釋）；這是真正盛大宴會的邀約，再度表示他們的靈裏極其貧乏（參三 17～18）。不過目前雙方相交之門是關著的，是從他們那一邊關的（與三 7～8 相反）。

三 21～22　此處的意象是指分享神的統治；耶穌是共同攝政者，或代理總督，而祂的子民可以分享統治權，因為他們被高舉，可以管理全地，如 * 舊約和猶太人對以色列將得高舉的期望。猶太 * 啟示文學和神秘作品的作者經常講論神的先存性，和祂寶座的榮耀；參四章 2 節的注釋。

{

四 1～11

約翰所見寶座的異象

猶太的神秘主義者（* 啟示文學的作者大多屬之，如 * 以諾一書）努力追求不可見之神的異象，而以賽亞書六章和以西結書一章神榮耀寶座的異象，成了他們觀點的模型（參：出二十四 9～11；王上二十二 19；但七 9～10）。不久，這些異象又被渲染，添加了各種對神榮耀難以置信的驚人描繪，極盡

神秘的想像之能。與這類對神先存之寶座詳盡的描述對比，約翰的形容相當簡單，就像 * 舊約的記載：只以點到為止的筆法講述神的尊貴。寶座所在的房間，包括寶座四圍之活物的動作，或許是詼諧地仿效皇帝的朝廷，以及在皇帝廟中的敬拜儀式——這對像約翰這樣被放逐的一名猶太先知，是很大膽的啟示。

四 1　「此後」是轉接詞，連到他所見的下一個異象（七 9，十五 5，十八 1；參七 1，十九 1，二十 3；約五 1，六 1，七 1）；這個詞通常是作這類轉接之用。「我觀看，看哪」是典型的異象術語（如：結十 1，四十四 4；但十 5；及以諾一書、* 以斯拉四書，和其他同 * 風格的作品）。吹號，請參：啟示錄一 10。啟示錄其他地方曾叫約翰「到這裏來」（十七 1，二十一 9；參：約一 39），但這裏則是「上到這裏來」，這可能暗指神對摩西的呼召，要他上山（後期猶太典籍則說是到天上）去領受啟示（出十九 24，二十四 12，三十四 2）；* 啟示文學經常出現這種說法。天開也是啟示的象徵（啟十一 19，十九 11；約一 51），這亦是舊約對這類異象的重要描述法（結一 1），後期一些猶太啟示文學則加以發揮（包括有一道門，如：以諾一書）。

四 2　「在* 靈裏」意思是約翰在異象中受到預言之靈的感動（參一 10 的注釋）；以西結同樣曾在異象中被帶到別的地方去（結十一 1、24）。猶太的神秘主義者強調，升上去見神的寶座有致命的危險；這些人必須知道口令，據說許多人曾上升，但因知道得不夠，無法通過所有靈界的範疇（尤其見：* 以諾三書和 * 拉比的作品）。但是有些啟示文學作者說，天使可以將人一下子就帶到天上去（* 巴錄二書、* 以諾的比喻、以諾二書、亞伯拉罕遺訓）。約翰就像以西結一樣，由神的靈一下就帶到天上去了。

四 3　這裏對寶座的描述，請參照：以西結書一 26、28 和十 1。寶座暗示統治者的尊貴，一般有七層階梯；其基部可能繪著統治者所征服的眾民。

這個簡單的描繪與羅馬皇帝的浮華成為對比，也和其他典籍所描述天庭的華麗（以諾一書十四章）、神威嚴的壯觀（如：後期 * 拉比的加冠天使有五百年旅程那麼高），或地上、天上、地獄之旅（尤其後期的作品）成對比；約翰甚至沒有將 * 舊約現成的寶座異象各個成分編織在一起（參如：以諾一書十四章中的但以理書第七章）。

四 4　「長老」，在舊約裏是各個城裏有權威的人士，後來在猶太人的團體中，則是代表該團體的人（如：申二十一 6）；見：以賽亞書二十四 23。在小亞細亞的藝術品中，幾位祭司可以代表數千位崇拜者。至於「二十四」這個數目，有些人指出猶太作者認為希伯來聖經正典共有二十四卷書，有些人提出十二支派加上十二* 使徒等等，但是最有可能這是暗指祭司的二十四個班次。在* 舊約，這些班次是固定的（代上二十四至二十五章），* 新約時期仍然照章實施，在後期的碑文中，拉比仍提到此事。因此這裏是以祭司向神獻祭來描繪盡忠至死的人（啟一 6）。猶太 * 啟示文學常將未來世代的意象和現今已死的義人在天堂之意象重迭在一起。

希臘文獻有時描述神祇穿白衣顯現（如：德美特和科爾）；至少某些古代的思想家，如 * 畢達哥拉斯和一些 * 拉比，將白色與善相連，黑色與惡相連。這種對比在古代的思想中盛行，無疑是因白晝與黑夜的對比，後者常與巫術和（在猶太思想中）魔鬼相連。

羅馬人為死人穿上白衣埋葬，猶太人也常如此。在猶太典籍中，天使幾乎都是披著發光的白袍。和這裏比較相關的，是信徒穿白衣敬拜的流行傳統（三 4）。猶太教師描繪，以色列在西乃領受啟示，猶如戴上冠冕；義人有時被視為在天上戴著冠冕。

以賽亞升天書記載，義人在天上頭戴冠冕、身穿袍子、坐在寶座上，不過這卷書也可能是基督徒所寫；所羅門頌歌講到人被聖靈提到天上（參四 2），這也是基督徒的作品。不過，哪些是早期基督徒的作品，哪些原來是猶太作品而後來經過基督徒的潤飾，很難區分。不過這裏的冠冕可能是得勝者的冠冕，就是那些堅守信仰至死之人所得的（參二 10，三 11 的注釋）。

許多猶太典籍講到天上的集會，在* 拉比著作裏，它是法庭式的仲裁團體，由天使或已去世的學者組成；這個意象的前身，可溯至舊約中，神和天使的法庭，以及迦南人的意象，講到伊勒（譯注：神之名）的萬神殿中有七十位神祇，而猶太典籍則將它換成掌管七十個國家的天使。

座位的安排顯然極富意義。希臘的歌舞隊常會圍著圈唱歌或舞蹈；露天劇場會圍著舞臺；猶太人的* 公會座位排成半圓形，大祭司坐在中間。

四 5　這裏的特殊音效重演了神在西乃山顯現時的榮耀（出十九 16；參：結一 4、13）。有些 * 啟示文學記載，閃電和雷轟是出於某層天。

四 6～7　「玻璃海」（十五 2）暗指所羅門聖殿中的「（銅）海」（王上七 23；代下四 2、6）。神天上的殿自然會以象徵的方式來描述（如：詩十一 4），因為按古代近東的傳統，地上的神廟乃是天上神殿的反映。約翰強調的是敬拜，故完全以聖殿術語來描寫神寶座的殿堂：香壇（五 8）、祭壇（六 9）、約櫃（十一 19；參十五 5～8），這些在舊約和其他典籍中都具備神寶座的功能。

水晶的穹蒼來自以西結書一 22。在以西結書十 12，基路伯的全身都佈滿眼睛；在以西結書一 10，四活物有四個臉龐（不過在那裏，每一個活物都有這些特徵）。以西結的意象可能是故意用象徵筆法寫的（參：代上十二 8），不過也可能借用了巴比倫寶座與神廟的意象，而暗示神的偉大超越異教徒的想像；亦請參：列王紀上七 29。

四 8　以西結也提到六個翅膀（一 11）。三重頌（「聖哉，聖哉，聖哉」）是來自以賽亞書六 3，那裏描述撒拉弗（如火的聖天使，類似聖所中的基路伯）在耶路撒冷的聖殿中圍繞著神的寶座，象徵祂在全地的榮耀（賽六 3），並顯出像先知這樣有罪之人的不潔（賽六 5）。後期猶太典籍也採用聖經所記這些活物的意象和這首頌歌，而 * 會堂和後來的 * 教會儀式也都加以運用。別迦摩的皇帝敬拜有一個固定的詩班，其中有三十六名成員，他們要唱歌頌贊被神化的奧古斯都，以尊榮他。

四 9～10　屈身、面伏於地，在古代是向神祇和統治者表達崇敬之意。

四 11　多米田皇帝要人敬拜他，視他為「我們的主和神」，不過他從未自取創造者的角色。耶穌在約翰福音二十 28 得到同樣的尊崇。

奧古斯都騎馬銅像

–



五 1～7
逾越的羔羊和書卷
五 1　法律檔都要封住，常有七個封印，上面是七位見證人的印證。（蠟封要先打破，才能解開下面的繩子；這樣書卷才能保證未被打開，也未被更改。）這種方式也用於交易的合約和遺囑上；當時羅馬檔愈來愈常用這個方法，甚至在巴勒斯坦也已經找到一些這樣封住的猶太檔。

書卷通常只寫在蒲草紙的一面，外面則留下來寫書名或地址；不過這卷書寫得特別滿，兩面都是字（參：結二 9～10）。寫字的一面稱為「正面」（recto），其纖維是水準的，比較容易寫；一旦正面用盡了還不夠，才會用到「背面」（verso）。兩面都有字的檔很少，因此有個特別的名稱，叫作「兩面稿」（opisthograph）。

五 2～3　類似的呼召，參：以賽亞書六 8。

五 4　通常只在極悲慟時才會大聲哀哭，如有親人過世。

五 5　早期猶太藝術會在妥拉神龕（裝律法書卷的容器）上繪製獅子，代表力量與權柄，不過還有一個背景更為直接。「猶大的獅子」暗指創世記四十九 9～10，那裏預言大衛的王朝，後期猶太文學認為它是指彌賽亞（* 以斯拉四書、* 拉比著作）。「大衛的根」暗指以賽亞書十一 1 和 10（耶西是大衛的父親），那段的意思是，在大衛王朝似乎切斷之後，會有 * 彌賽亞從他的後裔出來。後期典籍（如德訓篇）也用此意象來指彌賽亞；* 死海古卷則將這兩個意象合起來。* 啟示文學和其他典籍常有天界生靈在啟示場景中對話的記載（如：但七 16；亞四 11，五 2）。

五 6　按古代對動物界的看法，獅子是最大權力的象徵（亦參：賽三十五 9，六十五 25），而羔羊則是毫無能力（參：賽四十 11）；被殺的羔羊與掌權的獅子是巨大的對比（參：賽五十三 7）。羔羊在幾種祭中都會用到，但是在啟示錄裏，這個象徵特別代表逾越節的羔羊，它拯救了神的子民免受以下幾章所載的災害（參：出十二 12～13）。

許多典籍提到羔羊的角，不過以角的意象來象徵權柄，是根源於但以理書第八章。遍察全地的七眼來自撒迦利亞書三 9 和四 10。在撒迦利亞書一 10 和六 5～7，這些可能是指天使（撒迦利亞的意象是以波斯的皇家特使為模型），因此啟示錄可能是用這意象來指猶太教中傳統的七位天使長（八 2），他們是服事 * 基督的，而不是代表神的 * 靈。無論如何解釋，在撒迦利亞書中，那些眼睛是神的眼睛，而此處它們則是屬於主耶穌。

五 7　雖然啟示錄常用到「七」，不過羅馬的遺囑一般是用七個印封住的，或許也可參照；法律檔的封印保證沒有人曾打開或竄改過。遺囑要等人死了之後才能打開，為那人的遺願作證；如果這裏是指遺囑，那麼惟有被殺的羔羊才配打開，就別有意義。（這卷書很可能是羔羊的生命冊；參三 5，二十 12。）無論如何，按羅馬法，一份檔只有當收件人收到了，才算成立；因此，這卷書即將產生效力了。

五 8～14

敬拜羔羊

五 8　在古代，俯伏是特別表明向神祇與君王的敬拜；猶太典籍常只以神為其對象。祈禱有如上香的意象並非罕見（如：詩一四一 2），但這裏是暗指天上聖殿中的香壇和其香爐（啟八 3）。在這樣的情境中，豎琴也許暗示在敬拜，就像古代聖殿裏，有利未人組成詩班，用靈歌敬拜（代上二十五 1、3、6；代下五 12，二十九 25；尼十二 27；參：撒上十 5）。

五 9～10　這幅天上敬拜的異像是在敬拜的情境中領受的（一 10），而所要達與的會眾，其聚會的目的也應當是敬拜（二至三章），因此這異象應當會激勵地上的 * 教會，讓他們體會自己隸屬於一個極大的詩班，而那逼迫他們的皇帝崇拜團體根本無法望其項背。* 死海古卷顯示，地上的敬拜者可以視同和天使一起參與天上的敬拜。在* 舊約中，聖殿帶領敬拜之人有時會受感而吟出詩篇，稱為「新歌」（詩三十三 3，四十 3，九十六 1，九十八 1，一四四 9，一四九 1）。

這裏的頌贊反映以色列藉由逾越羊羔之血從埃及被救贖出來的事（亦參：啟一 6 的注釋），只不過如今神的子民明明包括各個民族的代表，各個種族用其不同的敬拜方式在慶賀他們的救贖。此外，他們終將統管全地；猶太典籍描述，在末時以色列將得著 * 國度，並管轄列國。

五 11　有些猶太典籍記人的數目時，會忘形地誇大（如：他們記載一次戰爭中被殺的人數，比歷史上所有活過的人數都多）；這些典籍對天使數目的估計則更多，不過這還比較合理。「十千」是希臘文所用最大的單一數目，因此「十千的十千」（千千萬萬）是作者表明不計其數的方法。

五 12　第二世紀初有位羅馬省長證實，基督徒敬拜 * 基督為神。值得注意的是，頌贊神拯救脫離埃及的逾越節正式慶賀經典，也列了七重讚美（一份 * 昆蘭文獻亦然）；然而約翰對七的偏好，比逾越節的意象更寬廣，也不倚賴它，因此這種相像可能只是巧合。

五 13～14　* 舊約和猶太教都相信，世界在末時必會全然臣服於神，不過他們認為，宇宙萬有現今已在祂的權柄之下。

六 1～8

四位騎士

這個意象與撒迦利亞書一 8～11 和六 1～8 相仿，那裏記載神差遣天使騎士去巡行全地，不過此處的用法不同。有些學者認為，這些騎士代表審判的天使，另有人則主張他們象徵基督前來審判，還有人認為這些只是象徵一般性的審判。

雖然神在歷史中行審判是 * 舊約的重要主題，不過異教徒也能明瞭約翰的意思；歷史上大部分文化都承認會有神的審判。猶太 * 啟示文學典籍將這些審判的某些成分，如戰爭與饑荒，與末時之前的光景相連；參：馬太福音二十四 6～8。

六 1　要將所有的印都打破（在啟示錄是等到八章 1 節之後），檔才能開啟；印（此處指審判）見證檔內容的有效性。（或許，就像舊約中的約，天與地都被喚來作見證；參：申三十 19；詩五十 4。）

六 2　騎白馬的拿弓戰士形像，會讓親羅馬的讀者心驚膽戰。古代惟一拿弓的騎士是帕提亞人，他們的戰術和技巧極佳，成為羅馬最畏懼的敵人；帕提亞人是古代波斯軍隊的後代，他們總是會騎著神聖的白馬。一般而言，舊約用「弓」象徵以戰爭施行審判，不過羅馬的讀者會連想到這個東方的國家，因為就在不久之前，他們還吃了敗仗；帕提亞人開弓射箭的一流技巧是人盡皆知的。有些同時期的 * 啟示文學作者（* 以諾的比喻）也主張，帕提亞人會大舉進攻，因此古代的讀者會立刻明白，這位騎士是代表征服與戰爭。

六 3～4　在* 舊約和其後的文學中，「劍」常是以戰爭施行審判的象徵，紅色則是與戰爭和流血相關的主要顏色（因此「紅行星」被稱為羅馬人的戰神馬爾斯）。主後六十八至六十九年是騷動流血的時期，三位皇帝先後被殺，可以作為這原則的一個例證。

六 5～6　「天平」意指配給，至少是指商人很小心，賣出食物時分文都不能少收。大麥和小麥是平時的主食。一夸脫小麥是一天所需，一錢銀子是一天的工資，因此有家庭的男人只買得起較便宜的大麥。即使如此，三夸脫大麥也不夠讓全家人吃飽；許多農人家裏孩子一大堆，可能有些會因而死去。饑荒也會造成通貨膨脹：這裏的小麥價錢是平時售價的十倍。

油和酒大家都會用到，不過不像小麥或大麥那樣絕對必要。油特別用來膏抹頭、洗身體、點燈；酒會與水混合（一份酒加兩三份水），作餐飲用。這類較次要的東西被個別點名，而主食只能勉強買到，這種光景強化了神審判的事實。第一世紀末通貨膨脹已經相當厲害，而有些讀者一定知道多米田所頒一道極不受歡迎的規定，要各省限制葡萄園的範圍，因此他們對這預言所隱含的恐怖必能產生共鳴。在多米田執政時，小亞細亞的經濟特別困難。

六 7～8　最後這個幽靈般的角色，可能與猶太典籍中的死亡天使相仿。類似這位元騎士帶來的系列審判，在* 舊約先知書中很常見（如：耶十四 12，二十四 10，二十七 8；結六 11，七 15，十二 16），* 希碧爾神諭集也有審判清單，只是形式略為不同；這份清單最接近以西結書十四 21。

六 9～11

第五印

生活安逸的人可能不喜歡這段經文的話，但是那些信靠神而在壓迫之下受苦的人，卻會因冤屈得伸的應許而欣喜，* 舊約中如此，整個歷史中也經常如此。

六 9　祭牲的血被傾倒在祭壇的底部（利四 7、18、25，五 9，八 15，九 9）；因此這裏是視殉道者為祭牲，就像啟示錄五 6 逾越節的羊羔一樣。逾越節的羊羔在某種程度上已被視為祭牲。在* 馬喀比四書和腓立比書二 7 等處，殉道者也被視為祭牲。對得 * 啟示的人而言，靈魂是「看得見的」，因為他們身處在異象之中。

六 10　他們流血的事實（六 9）在那裏呼求伸冤（創四 10；參：太二十三 35 的注釋）；正如同舊約，為集體之罪祈求伸冤的禱告，從終極而言，乃是為義人和神的名能得高舉的禱告。在神起來審判全地時，公義終將實現，受壓制的人必得拯救。「還有多久？」舊約中也經常有這樣的懇求（如：詩六 3，十三 1，八十 4），包括伸冤的禱告（如：詩七十九 5、10；亞一 12）；這也可能指審判的時期（賽六 11；耶四十七 6）。

六 11　其他猶太典籍也有伸冤的禱告，以及對遲延的抗議（六 10）；在* 以斯拉四書（或許是與啟示錄同時期的作品）中，義人的靈魂問道，到末時還有多久，得到的回答為，他們必須等候，直到死的義人數目滿足為止。耶穌和保羅早些也都強調，福音必須傳遍萬國（在這樣的宣揚中，必不斷有人加入為見證而受苦的行列），末期才來到。有關白袍，參四章 4 節的注釋。

六 12～17

第六印

天搖地動、巨大災害的用詞，偶爾也會指神在歷史中的審判（如：* 希碧爾神諭集中一個已經實現的審判；* 偽斐羅書中誇大的西乃山景象；參：詩十八；耶四 20～28），不過這段經文的用語最自然的解釋，最相配的觀點，是代表末世，第六與第七號和碗亦是如此（宇宙性的毀滅，在* 舊約先知書和猶太文學中都指此意）。

六 12～13　有一段舊約預言將末世與大地震相連（亞十四 4～5；參：結三十八 20；摩八 8）；小亞細亞在第一世紀曾遭遇嚴重的地震，因此這個宣告對讀者必定很震撼。黑暗也是舊約的審判之一（出十 21～23；賽五十 3），尤其會是末時的審判（賽十三 9～10，二十四 23；結三十二 7～8；摩五 18，八 9；參 * 以斯拉四書）。星辰可能代表天使（十二 4；賽二十四 21；但八 10，十 13），但在這情境中，則可能只是指審判遍及整個宇宙（賽三十四 4）。這種生動的用語並不一定指實際的天文景觀：星辰的消失或動搖是詩詞用語，指極大的毀滅，如戰爭之時（希碧爾神諭集，* 彼得紐；參：賽十三 10、17）。

六 14　讀者會用右手展開書卷來閱讀，再用左手卷去讀過的部分；此處的用語反映以賽亞書三十四 4，其他猶太的審判神諭（希碧爾神諭集）也常應和此節。這種用語一般專指末世之時。

六 15～16　* 舊約和 * 啟示文學也講到，審判是不分社會階級的；神至終會為讀者伸冤，審判那現今審判他們的皇帝和省長，這必定能鼓舞讀者。藏身岩石內，呼叫山嶺遮蓋他們躲避神的忿怒，反映何西阿書十 8；參：以賽亞書二 10 和 19～20。

六 17　這一節主要是反映約珥書二 11；參：瑪拉基書三 2，指審判之日。

七 1～8

十四萬四千僕人受印

對十四萬四千人的解釋，或是徹底按字面解（實際指每個支派一萬兩千名猶太處男，十四 4），或是徹底按象徵解（神的屬靈子民，十四萬四千並非實際數目）。若只認為數目字是按字面解，卻不認為種族、性別、性生活記錄都當按字面解，則前後不一。反對按字面解，是因啟示錄在其他地方對「僕人」的用法（一 1，六 11），其中顯示這是指整個得救的團體（七 3～4）。不過，他們究竟代表七章 9 節那不計其數的群眾，還是代表以色列種族復興的餘民，則難以達成定論。

「此後我看見」（七 1）意思是這個異象接續前一個，但它所描述的事件並不一定有延續性（參四 1 的注釋）；若六章 12～17 節代表末世，在時間順序上，七章 1～8 節必然在那件事之前（七 3），也許和整個六章 1～11 節是同時的。

七 1　* 外邦人常將大自然之物擬人化，或認為其背後有神靈；猶太人相信神將祂掌管自然界（包括風）的權柄分給一些聽祂吩咐的天使（如：在* 禧年書中；參：詩一四八 1～12）。地的「四角」是象徵說法，在古時即是如此。少數幾個人認為世界是方的，但大多數人認為它是圓的；「四角」卻是習慣性的講法，從天的四方吹來四風的概念也是如此（或許在撒迦利亞書六 5 即被視為天使）。在古代的資料中，風的作用有正有反。按照一些看法，風拖著太陽與月亮的馬車前行（* 以諾一書七十二 5，七十三 2），或說神將天立在風的根基上（以諾一書、約瑟夫和亞森那特），而風的中止可能代表新世代的臨到（希碧爾神諭集，對大洪水之後時代的解釋）。聖經作者就像今天的作者一樣，會使用符合寫作* 風格的慣常用語；其中可能包括象徵性的意象，如同此處。

七 2　在最流行的古代觀念中，紇留斯（太陽神）驅趕著祂的太陽戰車，在地球上空規律地繞行，從東方的門升起，到西邊沈落，回到地球下面的路徑中；地球圈則由海洋之神團團圍住。猶太人自然會將太陽神修改成天使；不過任何一位能從太陽軌道上升起的天使，都會被視為比地上最大的君王更高一層。

「印」是指用印戒蓋印；官員若要將權柄交與代表，以完成某項任務，會讓那名下屬使用他的印戒。

七 3　就像檔或商品封住蓋印，是要保證內容未被更動，同樣，神的僕人也被分別出來受印，顯示是屬神的（參：賽四十四 5）。從前神曾在歌珊地保護祂的子民免受災害（出八 22，九 4，十一 7；參：啟五 6 的注釋）；保護記號的觀念，也是 * 舊約的意象（創四 15；賽六十六 19）。此處是直接使用以西結書九 4～6，那裏記載，直等到義人（為境內的罪哀慟之人）額上蓋了印記之後，審判才能開始。額和手（出十三 9、16，二十八 38；申六 8，十一 18）是身上最明顯、最自然能作印記的地方，因為一眼就看得到。

除了創世記四 15 之外，其他這些舊約經文所講的記號可能都是象徵。不過猶太人被放逐巴比倫之後，有些按字面用經文匣。以西結書九 6 必定不是指眼睛可看出的記號，而啟示錄的意思可能和以西結書一樣。在希伯來文，以西結的記號是希伯來字母 tav；在古代的寫法裏，它很像希臘字母 chi（像英文的 x），拉比也將兩者比較，而有些基督徒詮釋者將它與十字架的記號相比（可能只是一廂情願）。其他作為比較的，有動物受烙印；有文獻記載，偶爾奴隸會被紋身，後來軍人也有紋身的；宗教性的紋身（如：拜日教）；屬靈的割禮（割禮被稱作印記）；以及人身上神的形像（* 斐羅），此處特別指那些按照此形像而活的人。參：啟示錄十三 16～18，以及加拉太書六 17 的注釋；亦參 * 以斯拉四書六 5，十 23；* 所羅門詩篇十五 6～9，以及 * 約伯遺訓五 2。

七 4　既然這是神僕人（七 3）、義人（一 1，二 20，二十二 6）的總數，因此數目字與種族稱號都應該是象徵，代表真正跟隨以色列之神的人（即跟隨耶穌者；參二 9，三 9，二十一 2、14）。不過，無論這個數目是象徵還是實數，它顯然暗指 * 舊約和普世猶太人對以色列復興的觀念，一般常以十二支派余民的復興來描述此事。

七 5～8　猶太人一般認為，十二支派會一起承受土地（結四十八）。不過，啟示錄把約瑟和瑪拿西同時算進去（約瑟家通常被分為兩個支派，由他的兩個兒子瑪拿西和以法蓮代表），卻沒有刪除利未，這樣，它就必須去掉一個支派；它省略了但支派——以西結清單上的頭一個（四十八 1）——以維持十二的數目。早自第二世紀開始，猶太人的注釋就將但與拜偶像相連，可是在這麼早的年代還找不到有文獻記載此一關聯。但的罪（士十八 30；王上十二 29；摩八 14；參：* 禧年書四十四 28～29）並不是舊約所提惟一的罪；至於它和蛇相關一事（創四十九 16～17），則與這裏太不相干。這個省略或許可凸顯約翰的這整段經文都是象徵；一個支派的刪去，或許暗示在神子民當中也有背道的危險（參：約六 70；約壹）。支派的順序本身可能沒有什麼重要性——舊約的排列經常不同。

在第一世紀，這十二支派已經不再個別單獨存在；一般人承認的祖先，只有猶大、便雅憫、利未，只有少數人例外，今天甚至這種區別都已不確定。每個支派一萬二千，這樣明確的數目也暗示整段經文乃屬象徵。在猶太典籍中，十二是神子民的數目（如：* 死海古卷），而十四萬四千是 12 x 12 x 10 x 10。在猶太人對未來的看法中，象徵的數目是標準的演算法。有些不可能的數字也潛進小說中，如：服事亞森那特的七個童女，都和她在同一晚出生；不過象徵性的數目是 * 啟示文學的標準寫法；請參：啟示錄十二章對時間的注釋。

七 9～17

寶座前無數的得勝者

這一段所代表的團體可能與七章 1～8 節不同，但也可能是同一個團體，現今已在天上，以另一幅圖來描繪。有時 * 舊約也會有不同角度的異象（參：創四十一 25～27）；有時異象亦有解釋（如：但以理書、* 以斯拉四書和 * 巴錄二書）。

七 9～12　白袍是在聖殿敬拜的合宜穿著，小亞細亞各個神祇的敬拜中也使用。棕樹枝特別用在住棚節的慶典中。世界各國的餘民將來都會在住棚節的時候上到耶路撒冷去敬拜（亞十四 16）；如同 * 啟示文學所載，地上未來的狀況，現今在某個程度上已經實現於天。棕樹枝是慶賀以色列脫離埃及的勝利，筵席則是紀念曠野飄流年間神對他們的信實，當時他們惟有單單倚靠神。

有些學者認為，這些群眾是殉道者，或六章 11 節的殉道* 教會，是從另一個角度的描寫。「不可勝數」的意思是整個群體太大，多到無法計算，並非指無限（* 馬喀比三書四 17）；它也可能代表一個很大的數目，可以用海邊的沙來描繪（如猶滴書二 20）。

七 13～14　猶太教師有時明知 * 門徒無法回答，卻仍會提出問題；而門徒的反應便是追問答案為何。這裏也是用同樣的教學技巧。猶太的 * 啟示文學，以及一些少見的類似羅馬作品常會出現天使作嚮導（如：* 以諾一書和巴錄三書），他們會向觀察的人提出修辭式問題，以引導他更進一步瞭解真相（如，* 以斯拉四書和亞伯拉罕遺訓；參：但八 13～14，十二 6～7）；有些典籍記載，見異象的人十分困惑，或是提出問題（但七 16，十二 8；以斯拉四書），或是等候解釋（但八 16）。

「大患難」是指但以理書十二 1，即神的子民在末世之前將會經過的苦難時期。以血把衣裳洗白淨，顯然是宗教儀式而非眼見的情形：在* 舊約裏，敬拜用的器具都是用祭牲的血潔淨的（參：來九 21～22 的注釋），而在* 新約時期，敬拜時則要求人穿白袍。

七 15～16　神的帳幕作為他們的覆庇，這是直接應和以賽亞書四 5～6，而那裏是暗指未來將有的出埃及式拯救。神將祂的子民從埃及救贖出來，在曠野飄流的期間（即住棚節所紀念的時期；參：啟七 9～12 的注釋），祂曾用以賽亞所描述的雲彩來覆庇他們。啟示錄也借用了以賽亞書四十九 10 的用詞（也是指未來的拯救）；參：詩篇一二一 5～6。神在天上的寶座被描述為聖殿，參：啟示錄四 6～7 的注釋。

七 17　這一節暗指以賽亞書二十五 8（其上下文為在末世* 復活之時所擺設的 * 彌賽亞盛筵），四十九 10（在來世）。至於牧人的意象（此處生動地將羔羊與之並列），請參：約翰福音十 1～18 的導論。

八 1～5

為七號之災作準備

八 1　這裏的「寂靜」有幾種可能的解釋。既然上下文是講天上的敬拜（七 9～12）和祈求（六 9～11，八 4），「寂靜」可能指神稍微延遲才接納祂的子民懇求伸冤的禱告（詩五十 3、21，八十三 1），也可能指安靜天上的讚美聲，以接納祂子民的禱告（啟八 4），後期的猶太典籍有這種說法。

然而更可能的是，這乃是一種充滿敬畏的敬拜方式（詩六十五 1），甚至是表達恐懼、憂愁或羞恥，就像有罪的人在審判之時對所有的指控啞口無言（哈二 20；番一 7；亞二 13；參：詩三十一 17～18，

七十六 8～10；賽二十三 2，四十一 1，四十七 5）。寂靜也可能是現今的世代要結束，新世界即將來臨的特色（* 以斯拉四書和 * 巴錄二書；參偽斐羅），或是（古代文學中常見）演講、對話或 * 宣告的結束；在法庭上，被告開口之前也有這樣的時段。

八 2　號角的用途為慶賀、呼召聖徒或軍隊集合，或傳警報，通知敵軍已開始入侵。先知採用這意象，多半是指最後一個意思，啟示錄的用法可能也相同。注釋家注意到，* 舊約曾提到七號的系列（書六 6、13），在聖殿的敬拜中也可能經常使用（代上十五 24；尼十二 41），不過無論是否受這些影響，約翰顯然必會用到「七」（因他用三迭七的審判）。在舊約和 * 新約之間，猶太教已經有七位天使長的明確說法（在但以理書所提兩位重要的天使之外，再加上五位），這裏或許也采同樣的看法。

八 3　天使所做的工作，是地上聖殿中祭司當做的事。啟示錄天上的聖殿，請參四章 6～7 節的注釋；有些猶太典籍（包括舊約，在詩一四一 2）描述祈禱如同香的上騰（有些地方也描述祈禱如獻祭）。猶太典籍一般對天上聖殿的描述，請參：希伯來書八 1～5 的注釋。

八 4～5　從上下文看來，地上遭審判，聖徒終得高舉（八 6～九 21），是他們為伸冤不住祈禱（六 9～11）的直接成果。有關天使的活動帶來氣氛與景觀的改變，請參四章 5 節的注釋；亦參十一章 19 節和十六章 18 節。

八 6～12

前四號的災難

號與碗的審判類型，其特色可說直接取用出埃及的十災（只是在數目上調為七；參：約二 11 的注釋，那是約翰福音中可能的七個神跡中的頭一個）。災難的順序，甚至數目，對這意象而言並不重要，就如其他猶太典籍一樣（如：* 偽斐羅、亞達潘努）。有些災難也出現在其他的審判文字中（尤其是 * 希碧爾神諭集），但沒有一段記載像此處這麼有系統。

八 6　請參八章 2 節的注釋。

八 7　這個災回應了出埃及記九 24～25 的第七個災。

八 8～9　水中流出血通常是指戰爭（如：賽十五 9），可是這幾節也回應了出埃及記七 20～21 的頭一個災。大山扔在海中，符合這類文學標準的意象說法，如：希碧爾神諭集中有一則幾乎與本書同時的神諭，講到燒著的星被扔進海中。耶利米書五十一 25、42 講到巴比倫如燒著的山，有人認為與此處有關，但並不明顯，不過這段經文比希碧爾神諭集更容易讀到；啟示錄與希碧爾神諭集不太可能互相依賴，但是兩卷書的作者都能拿到耶利米書。

這個災講到水源遭污染，不單使得許多人很快渴死，而且埃及的灌溉和捕魚（出七 18）的資源也受到長久的破壞。

八 10～11　就像前一個災一樣，這個審判也是暗指出埃及記七 20～21，水的污染，不過其毒或苦的因素來自一種「苦艾（和合本：茵蔯）」（耶九 15，二十三 15；參：耶八 14），這通常是作象徵用（拜偶像，申二十九 18；姦淫的後果，箴五 4；苦難，哀三 19）。這種災傷害地上的供水來源，約翰在亞西亞的讀者對此自然很擔心，尤其是老底嘉人（參：啟三 15～16 的注釋）。

八 12　這個災回應出埃及記十 22～23 的第九災；許多古籍都提到，黑暗是一種可怕的審判，而 * 舊約（參：啟六 12～13）和一些其他猶太典籍也將它與末時相連。

八 13～九 11

第五號的災

八 13　還有三災即將臨到的宣告，顯示頭四號的災雖然厲害，但前面卻將有更可怕的事發生。* 以諾一書常以「禍哉」來開始新的神諭，此處這個詞的功能或許也相仿。

鷹是羅馬皇室的象徵，羅馬軍團所到之處都以此為記，希律的聖殿也有此記號，可是這種象徵可能與此處無關。比較相關的是，有些典籍會以鷹為傳信者（巴錄四書）；牠們可以代表神的保護（啟十二 14），而更可能的是，此處這個詞的意思是「禿鷹」（它經常有這個意思，包括*LXX），指一種掠食的鳥（參十九 17），因此代表毀滅即將臨到。「中層天」（NASB、NRSV）是神寶座與最低的大氣圈之間的天。根據古代對天分三層的看法，請參：哥林多後書十二 2～4 的注釋；不過還有其他的分層方式，如：以諾二書。

九 1～2　許多猶太典籍講到邪惡的天使被拘禁在地牢或河流裏，等時候到了便會被放出來，大肆破壞。有些古代作者以為，「深坑」（NIV、TEV；「無底坑」，NASB、KJV、NRSV）是真正的地方，可以在地上找到（* 以諾一書）；天使得到權柄管理這些所在，並拿著鑰匙。* 死海古卷也講到，惡人是「深坑之人」或「之子」（或許意思是他們註定死在墳中）。異教徒認為星辰是神祇，而猶太人認為它們是天使；星辰在猶太典籍中自然象徵天使，此處亦是如此。約翰用標準的意象說法來表明他的意思。

九 3　這個災讓人聯想到出埃及記十 12 的第八災，蝗災；不過約翰的異象將這些蝗蟲變成更可怕之物，就像大部分 * 啟示文學和先知啟示對意象的用法一樣。約珥是用最後爭戰的大軍來描述一場即將臨到的蝗災（一 4～二 27），同時也以它來描述最後的爭戰（三 9～17）。約翰此處借用了約珥的意象，把蝗災的意象強化成可怕的軍隊入侵。

九 4　參七章 3 節的注釋。一般的蝗蟲只會吞吃蔬菜，並不會傷人。

九 5　被蠍子的刺螫到非常之痛（王上十二 11；代下十 14）；不過持續疼痛達五個月（九 10），則是前所未聞的。除非這只是指整個災的時期；有位注釋家說，五個月正是一般蝗蟲的生命期。猶太典籍常將蠍子列為神審判的方式之一。

九 6　痛苦到受不了的地步，人才會覺得生不如死（耶八 3）；但是在這場災難中，死卻不會臨到人。

九 7　蝗蟲的入侵可能被描寫為戰馬（珥二 4），而馬也會被描寫為如蝗蟲一般無以計數（耶五十一 27；參五十一 14）。皇冠可能反映從前打過勝仗。人面蠍的意象源於東方惡夢的傳說，而地中海的占星人士最後以它指人馬座，並常描述它蓄著長髮（參九 8 的注釋）。雖然這個意象不會是照字面解釋，但它卻用到當時文化裏最恐怖、不常提、卻潛于人心中的意象，讓人對即將臨到的審判感到無比驚懼。

九 8　約珥書一 6 描述的蝗蟲「牙齒如獅」，強調它們對農作物和其他東西破壞的力量。在約珥書中，這樣的意象會嚇壞農業社會；在啟示錄裏，讀者則會聯想到獅子的殘暴，這是眾所周知的。約翰的讀者可能相當清楚「像女人的頭髮」是暗指什麼：羅馬帝國人人都知道，帝國之外的「野蠻人」是蓄長髮的，和希臘羅馬社會裏大多數的人不一樣。由於上下文是講軍隊的入侵，讀者可能立刻會想到帕提亞人（或，用 * 啟示文學的術語，他們背後那些邪惡的靈）。舉個例子，據說（可能是編造的）現任皇帝多米田的父親曾戲笑說，那預示他離世的彗星有一道很長的尾巴，就像帕提亞人的長頭髮。

九 9　「戰車的響聲」是借用約珥書二 5 蝗蟲軍隊的意象；成群的蝗蟲之濃密，就像一群入侵的軍隊，

其聲音大到足以讓地震動（耶八 16）。有一本後期的猶太典籍，將一種蝗蟲的胸甲比作軍人的護甲；此處約翰所用的是當代的軍裝意象。

九 10　提到尾巴，可能只是因為那是蠍子的武器（九 5），不過反過來說也成立：提到蠍子，可能是因尾巴之故。或許值得注意的是，帕提亞人（九 8）以軍隊後排的箭手聞名：他們曾騎著馬撤退到山上，而不知情的羅馬軍團一追上去，帕提亞人便向後射出如雨的箭，射死好幾團人，後來羅馬人才學到，不能追他們上山。

九 11　「亞巴頓」是希伯來人稱地最低的深處之名，即死人所在之處（參：伯三十一 12；詩八十八 11；箴二十七 20）；* 死海古卷也將「亞巴頓之靈」與「深坑的天使」相連。「亞玻倫」，希臘文的意思是「毀滅」。有些學者認為，從第二層意義上，這字可與亞波羅相關，這位希臘神祇的圖騰之一便是蝗蟲，而皇帝則自稱是其化身（參：啟二 18）。由於以亞玻倫作為名字，在其他資料中都找不到，因此亞西亞的讀者或許可能認為這裏有這種暗指的意思；若是如此，皇帝所謂的守護神祇，其實原是一名邪惡的天使，而在神的掌管之下，牠將會被用來與祂為敵（參：出十二 12；民三十三 4）。不過這個暗指並不明確。對這個具有約珥的蝗蟲、帕提亞人和蠍子特色的軍隊，最後，最恐怖的一句描述，則是說他們乃是地獄的軍隊，由死亡親自差派，要填飽牠的肚腸。

九 12～21

第六號之災

在這段時期，帕提亞人是羅馬最害怕的敵人。他們被描述為靠不住的人，而其王室擁有絕對的權柄。從前希臘曾有預言，說羅馬將遭到東方人的侵襲，這預言仍讓許多羅馬人感到不安，而猶太的 * 希碧爾神諭集則預言說，尼祿會回來，帶領帕提亞的大軍來報復羅馬。許多猶太人住在帕提亞境內，許多在羅馬帝國內的猶太人並不十分效忠羅馬，他們對帕提亞的態度也差不多；主後六十六至七十年，猶太人和羅馬作戰的時候，許多猶太人期望帕提亞人會為他們出兵，可是他們的盼望落空了。

九 12　參八章 13 節的注釋。

九 14　古代的文學顯示，傳統上羅馬和帕提亞帝國主要是以幼發拉底河（十六 12）為邊界，這是一般的常識。有些猶太典籍講到，墮落的天使被捆綁在各種不同的海底，只有當神或祂的一位天使下命令，才能得釋放。

九 15　儘管 * 啟示文學的作者承認這個世代有魔鬼的權勢，但他們也承認猶太教的教導，即神是歷史終極的主宰。類似此處的傷亡資料，在猶太人的審判神諭中也很常見（參：* 希碧爾神諭集）。

九 16　帕提亞人以善於騎馬著稱；這與羅馬正相反，羅馬的騎兵部隊是由後備軍（非羅馬人）組成，而帕提亞人則以騎兵聞名天下。「二億」，就今天而言，也是一支龐大的軍隊，幾乎等於美國全國的人口（是英國人口的四倍，奈及利亞人口的兩倍，加拿大人口的八倍）；在第一世紀，這個數目可能比全世界的人口還要多。

九 17～18　「深藍色」（NIV；「紅鋯石」，NASB；或「寶石藍」，NRSV）可能暗指硫磺火的煙的顏色。馬和獅子的意象之來源，參九 7～8；獅子被認為是最殘暴、最威武的野獸，沒有人敢與之為敵。在一本廣為流傳的猶太智慧書中，一位作者宣稱，神可以差派獅子，或祂新造的會噴火噴煙的怪獸，來懲罰拜偶像的人（所羅門智慧書十一 17～20）。不過，這個意象也可能含有帕提亞人入侵的威脅：帕提亞人的弓箭手常會用點燃的箭。

九 19　「他們尾巴」的能力，可能暗指蠍子，或帕提亞騎兵後排的弓箭手（參九 10 的注釋）。

九 20～21　猶太人一般認為，世界面對明顯的審判，還不知悔改（如：出七 22～23），乃是愚蠢的記號。甚至有些異教哲學家指出，神的審判乃是憐憫的舉動，不單是為施行公義，也是為要讓惡人能 * 悔改；就這個觀點而言，他們的看法與 * 舊約相同（如：出八 10，九 14、29，十 2，十四 4；摩四 6～11）。舊約先知和後期猶太作者經常取笑偶像崇拜（參：啟二 14、20），說偶像比造它們的人更沒有力量（如：詩一三五 15～18；賽四十六 6～7）。猶太人圈子裏不少人相信異教徒是在敬拜魔鬼（如：* 以諾一書；林前十 20）。拜偶像和姦淫是希臘羅馬文化的標準現象；不過，一般咸認，竊賊和術士是危險人物。

十 1～7

末時的奧秘

十 1　猶太文學描繪，有幾位天使有如天那麼高，又常說天使是像太陽一般發光（以諾二書；* 以諾三書；* 拉比；參：但十 6；參：希臘人物亞特拉斯〔Atlas〕）。邪惡的天使（* 以諾一書）和良善的天使都可能很高。有時他們戴著冠冕（如：以諾二書；以諾三書），這裏的天使則頭披彩虹；在以諾三書中，連冠冕都比五百年旅程的距離還要高。有時這類用語也具象徵性，如：代表某位大祭司。約翰借用他當日的意象，表明這位天使的能力超過受造萬有（參：啟七 1 的注釋）。

十 2　封印都已打開（六 1～八 1），這書卷的內容如今可以閱覽（「展開」）。這位天使身形巨大，他的腳站在地與海上，表示他管轄的範圍很大。

十 3～4　有些事仍然封著（參二十二 10），表示有些奧秘仍會保持神秘，直到末了（申二十九 29）。雷聲倘若和該卷書（十 2、8～11）的內容相同，就應該並非模糊不清；有一說法似乎可能性較小，即它們像是七條誡命，與十誡對應，正如啟示錄的七個一組之災對應出埃及記的十災。有關不可說的啟示，請參：哥林多後書十二 2～4 的注釋。此處經文暗示約翰在作筆記（正如 * 拉比或希臘的學生有時的作法），或將他所聽所見的寫下來；有人可在別人見異象或說預言時，將其記下（如：* 約伯遺訓 51，這一段的日期無法肯定）。

十 5～6　在希臘文化以及 * 舊約與後期猶太文學中，向一位神祇舉手的形式，是指嚴肅的起誓。約翰在此是暗指但以理書十二 7，那裏天使向天舉手，指著那位活到永遠者起誓，說到末世只有三年半了；這裏天使起誓說，時間已經到了，不會再延遲了。有些 * 啟示文學的典籍講到，可計算的時間本身都會結束，但是從但以理書十二 7 來看，這裏的要點似乎是指「末世之前的時間」（參：啟二 21，六 11，二十 3；哈二 3）。

十 7　所有的舊約應許，無論是審判還是復興，在主的日子都會徹底實現。

十 8～11

對列國的苦澀信息

這一段是依據以西結書二 8～三 3，那裏記載有一隻手伸向以西結，手中有一卷書，兩面都有字（參：啟五 1），其上的信息講到三種審判。以西結吃下書卷，口中覺得甘甜，但資訊卻是對以色列的審判。

十 8～9　這幾節是依據以西結書二 8～三 3；另外一位同時期的 * 啟示文學作者（* 以斯拉四書）也概略引用同一個意象。罪嘗起來甜如蜜，但卻是毒藥，因為會導致審判（箴五 3～4；參：民五 23～31）；不過這裏的甘甜卻因是主的話（參：箴二十四 13～14；* 拉比），而苦則是審判之苦，就是約翰必須宣揚的。有關天使與見異象者說話，參：啟示錄七 13～14 的注釋。

十 11　猶太的希碧爾在希碧爾神諭集中，認為她的任務即是向萬國發預言（參：啟十一 2），不過這亦是 * 舊約先知的通則，他們一般都會講責備列國的神諭，而約翰與他們更為接近（賽十三～二十三；耶四十六～五十一；結二十五～三十二；摩一～二）。

十一 1～13

兩個見證人

約翰對這兩個見證人的描述，顯然是用 * 舊約對先知（以利亞、摩西）、大祭司和君王（撒迦利亞）的說法。若按字面、未來式來解讀，他們可能是指新的摩西和以利亞，就是猶太教所期待的；但相反的，他們也可以被解讀為 * 教會的兩個角色，即統治者與祭司（啟一 6，五 10），而本書其他地方的燈檯（一 20）乃是指這個意思。

十一 1　量神殿中的庭院（二十一 15）是讚賞建築宏偉的一種方法，因聖殿結構的意義是要讚美神（詩四十八 12～13；結四十 3～四十二 20；亞二 1～5；參：* 以諾的比喻，其中量度了樂園）。「葦子」（NIV、KJV）可以用來當觀測者的尺（因此是作「量度的杖」，NASB、NRSV、TEV）。

十一 2　聖殿曾經被拆毀（賽六十三 18；馬喀比一書三 45，四 60），其毀滅被形容為是異教徒典型的目標（猶滴書九 8），不過這裏只有外院遭拆毀。主後七十年整個聖殿都被摧毀，而（大部分學者認為）啟示錄寫作的時間約在九十年代。在約翰的時代之前，外院曾經被拆毀，歷時超過四十二個月，暗示此處的數目是象徵性的，指從它遭某種程度的摧毀直到重建的整個時期（參：啟十二 6 的注釋）。

若這裏是指天上的聖殿（十一 19；參四 6 的注釋），外院必定是象徵的含義。或許如同 * 昆蘭書卷，聖殿是代表神所揀選的餘民（參二十一 3）。外院是 * 外邦人惟一可以進入的庭院。雖然實際的外院已像聖殿其餘部分一樣被摧毀了，這裏所指的，似乎是某種危險，例如異教的靈轄制了代表以色列余民的 * 教會（參二 9，三 9），或轄制了聖地，或轄制了猶太人，或指不再有聖殿；不過即使在聖殿仍然矗立的時候，許多人仍感到它在靈裏不純潔（如：* 死海古卷）。

十一 3　有關一千二百六十天，參十二章 6 節的注釋；依據一年三百六十天來計算，這和四十二個月或三年半相同（但以理用到這三種數位）。粗麻衣在* 舊約是哀慟或 * 悔改時當穿的衣服；這兩位見證人顯然是在為神子民的罪而慟哭（如：珥一 13；拿三 6；約瑟夫和亞森那特；在以賽亞升天書中先知的穿著……等）。按舊約的律法，至少要有兩位見證人，所指證的事才能成立（申十七 6，十九 15）。

十一 4　這意象的來源很清楚：撒迦利亞書四 2～3 記載，兩個有七盞燈的燈檯，以及兩棵橄欖樹，代表兩位受膏者（亞四 14）：君王和祭司（亞六 13）。在撒迦利亞的日子，他們代表所羅巴伯和約書亞。因此 * 昆蘭書卷有一個時期曾主張，未來會有兩位受膏者，一位為 * 彌賽亞君王，另一位為受膏的祭司。約翰可能將這個意象與國度和祭司相連（啟一 6，五 10）。

他們「站立」（當時）可能的含義，某些人（如：第二世紀北非基督徒特土良）認為是暗指 * 舊約沒有死的人物（亦參：* 以斯拉四書）——以利亞、以諾（根據最普通對舊約的解讀），和摩西（根據一些猶太人的故事，與申命記三十四章的明文記載不同）。他們也可能只是代表 * 教會，因教會在天上的代表已經在神的面前（啟四 4；參：太十八 10）。兩位受膏者是撒迦利亞書四 14 那「站」在全地之主旁邊的兩位。

十一 5　以利亞似乎有吩咐火從天降下的恩賜（王上十八 38；王下一 10、12；參：利九 24～十 2）。這裏表面看來是暗指以利亞，但卻作了一些改變：火是出自他們的口中（可能代表他們宣告的審判極有果效，耶五 10、14）。後期猶太典籍將有這種恩賜的人擴大，包括約瑟、亞伯拉罕等人；後期 * 拉比講

述從前敬虔拉比的故事，尤其是主後第二世紀的西面・賓・尤海（Simeon ben Yohai）以及第三世紀的約哈南，他們只要懷著敵意注視那些不值得尊重的人，就會讓對方崩潰。

十一 6　以利亞因著順服神，曾「閉住」天，讓乾旱臨到大地（王上十七 1，十八 41）；根據一則可能的猶太傳統，這段時期共有三年半（亦參：雅五 17；路四 25）。將水變成血的權柄，顯然讓人想到摩西（出七 14～25）。猶太人既期待有一位像摩西的先知將出現（申十八 15～18），又期待以利亞回來（瑪四 5）；啟示錄用與他們的權柄相關的話來描述這兩位見證人的工作，而這兩人可能是代表 * 教會（參十一 1～13 的導論）。

十一 7　猶太典籍在鋪述* 舊約對末世的圖畫（亞十四 1～3）時，通常認為，這個世代將以一場冗長、高潮的戰爭作結束，神的子民會在其中受苦，但是至終將得到最後的勝利（參：* 死海古卷的戰爭卷中，既講到最後一代會受苦，也講到屬靈的作戰計畫）。

十一 8　屍體不容埋葬，在古代世界是最殘酷不過的事（如：賽五 25），通常也代表嚴重的不敬虔。保羅曾將地上和天上的耶路撒冷作對比（加四 25～26），啟示錄在此也許亦是如此（耶穌釘十字架之處）；舊約先知常將耶路撒冷或以色列比作所多瑪（如：賽一 9～10；耶二十三 14）。埃及曾壓迫以色列人，同樣，耶路撒冷的權貴也壓迫真正跟隨神的人。將猶太權貴與教會的迫害相連，至少在小亞細亞是正確的（啟二 9，三 9）；不妨將這座城與十七至十八章的巴比倫相比。另外有些學者指出，啟示錄其他地方用「城」來指羅馬，因此他們主張這裏的城是指羅馬，因在耶路撒冷殺害 * 基督的是羅馬，這也或許可以指整個世界體系。「淫婦」（啟十七）作象徵用時，在舊約總是指以色列或猶大背叛了神的約。約翰可能在暗指舊約之外，也暗指早期猶太基督徒斥責耶路撒冷的 * 預言，而在啟示錄中將其矛頭轉向羅馬。不過，我們手邊沒有這類預言，所以無法肯定；約翰也可能只是將猶太權貴與羅馬政權拉在一起，就早期基督徒本身的經歷而言，這兩者是逼迫他們的共犯。

十一 9　「三天半」或許是表示這兩名見證人的屍體開始腐化；也可能只是對應他們說預言的三年半。

十一 10　「住在地上的人」，參三章 10 節的注釋。互相饋送禮物是一些異教徒節期的作風；猶太人的普珥節，就是紀念猶太人脫離波斯仇敵的節日（帖九 19、22），也有這種作法，不過可能與此處無關。

十一 11　氣息進入這兩具屍體，是暗指創世記二 7，也許也指以西結書三十七章（參：約二十 22；亞伯拉罕遺訓，修訂本 A）。

十一 12　以利亞駕火戰車升天（王下二 11），後來猶太典籍將神聖僕未經死亡、直接升天的數目不斷增加。希臘典籍只講到少數幾位英雄死時被接去天上。不過 * 復活之後升天一事，在其他基督徒著作中是指耶穌（徒一 9～11）和 * 教會（帖前四 15～16）。

十一 13　如果「七千」被視為整個人口的十分之一，這樣的描述比較符合耶路撒冷，而較不符合羅馬（據估計，後者的人口最高可達一百萬，不過有人認為這數目有誇大之嫌）。有些注釋家認為，這裏是特別指以色列的余民（王上十九 18）。有關最後一次大地震，參：啟示錄六 12。

十一 14～19

最後的號與世界的末了

十一 14　請看八章 13 節的注釋；參九章 12 節。

十一 15　世上的體系（在約翰的時代即指羅馬）構成一個國家，但它將被交在神子民的手中（但七 17～18）。有關以色列最後之王的永遠權柄，參：以賽亞書九 7，但以理書七 13～14，和馬喀比一書二 57。在以色列王登基的時候，必會吹號（王上一 34）。

十一 16　請看四章 4 節和 10 節的注釋。

十一 17　猶太教承認，現今神掌管著大地，不過卻仍然用歡樂的心期待，有一日祂對人類的掌權將不再受到抵擋；而且猶太教通常認為，以色列會代表神來治理萬國。在猶太文獻中，這樣的治理將于這世代之末開始。

十一 18　列國發怒、神的忿怒和 * 基督掌管列國，是回應詩篇第二篇。猶太教認為，義人會在這世代之末（或在死時）得到報償。破壞者和濫用大地管家職權的人，違反了神最初給予人類的命令（創一 26）。這個觀念對約翰時代的人並不陌生，如 * 巴錄二書十三 11，不過那裏所言對受造之物的不當使用，可能特別是指拜偶像。許多猶太作者也相信，人類的罪已經敗壞了整個受造界（如：* 以斯拉四書）。

十一 19　約櫃（參三 17 的注釋）是會幕和聖殿裏的一件傢俱，在古代近東的象徵意義上等於一個寶座；約櫃現身，符合天為寶座殿堂和神的殿之雙重意象。聽見本書的猶太人會知道，約櫃中存放著神的約，其上記著當遵守的規定，以及違背之人會遭到的咒詛（災難）。* 死海古卷和許多 * 啟示文學作者都認為，舊的聖殿已經遭到污染，而在末世之時，神會預備一個更新的、純潔的聖殿；有關此處天上的聖殿，參四章 6 節。* 舊約時期，約櫃置於至聖所，有一道幔子遮掩，只有大祭司一年才能進去一天；此處它則公開展現。有位學者主張，這一節讓人想起約櫃前去爭戰的意象，而描述的方式是羅馬讀者立刻能瞭解的：打仗的時候，國家的守護神會從雅努斯（羅馬門神）廟出到戰場，因此這裏講到天開了。有關閃電和其他現象，參四章 5 節的注釋；這種出埃及式的用語（出十九 16；參：結一 4），表示約翰的啟示錄和摩西所得的啟示具有相同的地位。

十二 1～6

龍、婦人、孩子

這個異象用到古代流行神話的意象。有一則廣為人知的希臘故事，講法有好幾種，說到利托（Leto）在生亞波羅神的時候，有巨龍比頓（Python）與她為敵；後來亞波羅追趕巨龍比頓，把牠殺了。埃及有一則故事，女神伊西斯生太陽神紇留斯之時，受到紅龍泰風的追逐；後來紇留斯把泰風殺了。這類流行的故事似乎也曾用來指羅馬皇帝，此處則將他的政權與邪惡的龍相連（與羅馬的傳統相反，羅馬典籍將皇帝描述為英雄亞波羅）。這裏記載的許多細節，這些神話故事並沒有提到，是約翰從其他來源取用的（他的整個記載都可從 * 舊約和猶太文獻中找到出處），不過這些故事表明，他所有的讀者都可以看得出，其背後有某個故事為依據，但現代讀者則無法觸及這類資料。不過古代熟悉聖經的讀者，從這個故事中最容易看出的，是以色列生下耶穌，以及 * 撒但對神子民的逼迫。

十二 1　* 啟示文學中常以婦人為象徵（如：* 以斯拉四書；黑馬牧人書的觀點可能反映出羅馬的影響——* 蒲魯他克曾寫道，一個男人見到死後生命的異象，其中有一名婦人）。古代的作者有時以天上的「記號」指星象，可是這些記號在啟示文學的異象中，也常是道具。日頭、月亮和十二星，讓人認出這婦人為以色列的十二支派（創三十七 9）。這個時期的猶太教（如：* 約瑟夫、* 斐羅；後來 * 會堂的馬賽克圖案，和 * 拉比的著作）常將黃道帶的十二個星座記號與十二支派相連，儘管聖經禁止人用星座看相；而約瑟與亞森那特的愛情小說用到十二道光，是直接借用典型的希臘太陽神之意象。不過創世記的資料本身已經很清楚，可顯明這裏是暗指以色列（亦參：在亞伯拉罕遺訓中，亞伯拉罕和撒拉是以撒的太陽和月亮）。

舊約將忠心的以色列（或猶大，或耶路撒冷）比作童女，或神的新婦，而不忠心的人則為淫婦；因此會有兩座城的故事，即天上的耶路撒冷（啟二十一 2）和淫婦巴比倫（十七 5）的對比。（* 巴錄二書和以斯拉四書也追隨舊約的模式，把公義的錫安和逼迫它的邪惡巴比倫——指地上的錫安——作對比。）

十二 2　公義的以色列被描寫為未來得復興的以色列餘民之母（賽五十四 1，六十六 7～10；彌五 3；參：賽七 14，九 6，二十六 18～19），這個意象與以色列為新婦的意象摻合在一起（賽六十二 5）。* 死海古卷也講到以色列公義的餘民受到生產之苦，或是將生出得救的以色列（參：啟十二 17），或是將生出* 彌賽亞；究竟是何者，則有爭議。參：約翰福音十六 21。

十二 3　古代的美索不達米亞神話中有七頭的怪獸；後期猶太典籍將敬拜龍與巴比倫相連（彼勒和龍 23～27）。七頭蛇或龍的意象，也出現在迦南的神話，而以色列將它轉為更有意義的象徵：神分開紅海一事，如今以擊敗古蛇利維坦（Leviathan）或羅坦（Lotan）來作象徵（詩七十四 13～15；亦參：詩八十九 9～10；賽二十七 1，三十 7，五十一 9；伯九 13，二十六 12～13；結二十九 3；其原則可參：出十二 12。其中一些經文中的拉哈伯，已經成為埃及的代號，詩八十七 4）。在希臘神話中，希臘英雄赫拉克裏也曾和七頭的龍交戰，即九頭蛇勒尼安（Lernean）——不過其中頭的數目變來變去！蛇也與亞克裏比阿（希臘醫生）有關；而與雅典娜的關係，在小亞細亞則比較少。

許多文化都敬拜蛇，第二世紀有一個 * 諾斯底的派別，叫作俄斐特派（Ophites，譯注：此派以撒但為善，舊約之神為惡），更是崇尚蛇。

猶太人有許多故事講到巨大又邪惡的鱷魚利維坦，說牠將會被殺，在* 彌賽亞的筵席上成為一道佳餚（參：* 巴錄二書，和後期的 * 拉比著作）。此處的龍與創世記第三章的蛇和魔鬼（啟十二 9）等同。

十二 4　星辰在天上作戰的意象，* 舊約（士五 20，是象徵用語，指傾盆大雨）、* 希碧爾神諭集（以火將世界燃起來），以及一些希臘文獻都曾提到。舊約經文和後期的猶太典籍將以色列或虔誠人（但十二 3；參八 10）和天使（* 以諾一書；或許賽二十四 21 和 * 巴錄二書也有此意）描述為星。猶太典籍常將天使的墮落定在亞當的時期（拒絕敬拜神在亞當裏的形像），而更普遍的，則是定在挪亞的時代（在性上犯罪），不過啟示錄卻將他們的墮落特別與背叛 * 基督相連。

十二 5　威吉爾（Virgil，譯注：羅馬偉大詩人）和其他羅馬作家都曾謳歌一名神子的降生，他將為世界帶來拯救；第一位皇帝奧古斯都很快就在皇帝崇拜中取了* 拯救之神的角色。不過在啟示錄中，皇帝只是龍的傀儡，耶穌才是那位領導之神，而屬祂的團體正因抗拒皇帝崇拜受到逼迫。

在希臘羅馬和近東神話各式各樣的版本中，那位神子一直受到保護，後來他回到原處，將龍殺死。此處說，在前來摧毀龍之前，他受到神寶座的保守。從詩篇二 6～9、以賽亞書九 6～7，和彌迦書五 3 來看，這裏的「生」乃是指耶穌的死亡、* 復活和受膏作* 彌賽亞，而不是指他的誕生（參：約十六 21）。

十二 6　當神帶領祂的百姓離開被擄之地時，他們曾在「曠野」飄流，直到救贖的完成（即：直到他們承受了應許之地為業）。這裏就像 * 新約其他地方一樣，將耶穌第一次來與第二次來之間的時期，與以色列離開埃及到進入應許之地的時期相比。猶太人同樣期待最後的拯救有如行經曠野的新出埃及。

耶穌升天顯然已經超過了一千二百六十天（亦參十一 2 的注釋），不過對 * 啟示文學的文字而言，象徵的數目是標準的寫法。「一千二百六十天」是指但以理書中的大災難，不過啟示錄顯然將它重新應用，作為一般性的象徵，指整個現今世代最後會遭到的災難。但以理書本身的數字，是重新應用耶利米書的數字（但九 2、24），還有一些啟示文學作者也用「一千二百六十天」為象徵，來描述其他的災難時期，指災難種類的特性，而不是指該事件時期的長度。

舊約、後期猶太和希臘預言中，常重新運用古代 * 預言的用語；有時這些預言和典籍要人去思想的事，與從前的經文相同，但有時只不過是借用古代的辭彙，來作標準的預言式意象，並非表示在指同樣的事情。至於字面的一千二百六十天究竟如何解釋，* 約瑟夫將它應用於主後六十六至七十年，可能福音書亦有此意；而 * 馬喀比文學則用它來專指安提阿古・伊比芬尼的時期；許多早期基督徒可能認為，* 基督回來之前會有一段時期是按這裏的字面意思成就，後來幾個世紀 * 教父的作品中顯然有此思想。

十二 7～17

這即是爭戰

十二章 6 節的一千二百六十天是象徵，代表主第一次來與第二次來之間的整個時期，從其上下文的結構可以明確看出這一點：其開始為耶穌的升天（十二 1～6）及拯救的臨到（十二 10），整個時期則為基督徒受逼迫（十二 11～17），而由啟示錄的故事綱要來看（第一世紀的讀者對此很熟悉），最後的結束則為 * 基督回來殺死巨龍（參十二 1～6 的注釋）。

十二 7～8　* 舊約提到兩位天使的名字，米迦勒是天使長之一，是以色列的保護天使（但十 13、21，十二 1；每個國家都有自己的天使大君）。在早期猶太文學和禱告文中，米迦勒是天軍中的主要大君，神主要的使者（參：猶 9 節）；在* 死海古卷中，人若不是屬於光明大君的陣營，就是屬於黑暗天使。猶太故事曾以神話的辭彙講到，遠古時天上曾有爭戰，導致邪惡大君和他的天使從天墮落，這裏將它稍作改變：最終的戰爭與得勝，發生在耶穌的死與升天之時（約十二 31，十六 11）。

有時米迦勒被描述為在神面前為以色列辯護，而 * 撒但則一般被描述為在控告以色列，因此這裏的戰爭意象或許不單是指激烈的衝突，也有法庭的含義。

十二 9　巨龍被視為即是創世記三章的蛇，牠將被「女人的後裔」擊潰（創三 15）。

十二 10　從約伯記以來，撒但一直被描述為在神的法庭擔任起訴者，控告義人。在後期典籍中，牠試探人的角色（獲取犯罪證據）變得更受矚目，不過牠控告者的角色一直維持著；後期 * 拉比典籍宣稱，除了* 贖罪日當天之外，牠在神面前晝夜控告以色列。這一節宣稱，* 基督所完成的工作，讓撒但再無權力控告義人。

十二 11　信徒合法的「見證」，比 * 撒但的控告在神面前更有分量，而他們見證的對象，便是基督為他們完成的工作（一 2、5、9，二 13）。「至於死也不愛惜性命」是講述英勇作戰的辭彙（士五 18），「勝過」亦是如此；他們靠信心爭戰、得勝，直到殉道為止。

十二 12　許多猶太人認為，到了末時，撒但／彼列會在最後的年間被釋放出來，與神的子民為敵（* 死海古卷）。牠的權柄總是由神賦予的，所允許使用的時間有限，只是讓牠和跟隨者有充分的機會來顯示牠們大錯特錯罷了。

十二 13～14　神帶領祂的子民離開埃及，進入曠野，是「如鷹將他們背在翅膀上」（出十九 4；申三十二 11），有些 * 舊約經文講到神護庇祂的子民在祂翅膀的蔭下（詩十七 8，三十六 7，五十七 1，六十一 4，六十三 7，九十一 4；參：耶四十九 22）；後期猶太典籍講到神保護祂的子民，包括皈依猶太教的人，有如「在祂同在之翅膀下」。「一載、二載，和半載」是指三年半，和但以理書一樣（七 25，十二 7；參四 32）。此處曠野中奇妙的供應，讓人想到神從前在那裏用嗎哪供應以色列人。

舊約先知和猶太教都展望新的出埃及，就像頭一次一樣，神最終將拯救祂的子民脫離一切逼迫者；早期基督徒將這個觀念應用到 * 基督第一次來時帶給他們的救恩，以及祂第二次來會帶他們進入未來

* 國度的時期（參：羅八 12～17 的注釋）。

十二 15　利托與亞波羅的希臘神話故事（參十二 1～6 的導論），最普通的講法是海神將利托藏在海下，直到她生下孩子為止；另一個版本則說，巨龍掀起大水來攻擊她，但地拱起提洛島來說明她。在舊約裏，「洪水」是審判（如：耶四十七 2，戰爭）和災難（詩三十二 6，六十九 15）的典型意象，可是神應許新出埃及的子民必得享安全，正如從前祂帶領以色列經過紅海一樣（賽四十三 2）。

十二 16　猶太典籍描述，忠於神的受造物有時會幫助義人抵擋逼迫他們的惡人；例如：有棵樹曾保護以賽亞脫離追他的人，而地開口將聖殿的器皿吞下，將它們藏起來；在舊約裏，參：創世記四 10 和民數記十六 31～32。

十二 17　婦人的「後裔」是暗指創世記三 15；婦人的後裔最後會擊傷蛇的頭，不過蛇會先傷她的腳跟。
十三 1～10
受敬拜的獸

尼祿於主後六十八年六月九日去世，據說這是他自己留的記錄，不過謠言流傳說他還活著，並且正準備報復那些拒絕他的人。根據當日作者的記載，帝國東方大部分的人都期待他再回來。有幾名假冒人士起來，自稱是尼祿，希望能在帝國東方集結跟隨者，因那是他最受歡迎的地帶；提多（多米田的長兄）作皇帝時，有一個這樣的人在小亞細亞興起。多米田作皇帝時，有位假尼祿甚至活動了帕提亞人跟他來入侵羅馬帝國，但是多米田將他們逼了回去，並將這名假冒者處死。

猶太神諭預言尼祿將回來，基督徒對此感到害怕。雖然約翰顯然不相信尼祿本人會回來，不過他也許用到這個流行說法的意象，就像許多學者的看法，他的意思是說：「你們以為尼祿很壞，但等著瞧，還有更可怕的！」就像我們今天會用希特勒、史達林等人來作比方。這個意象也成為早期基督徒的觀點，其中成千的人在羅馬喪生於尼祿手下，而「尼祿」在亞美尼亞的語言中甚至成為「敵基督」的代稱。許多後期基督徒作家，包括特土良、奧古斯丁和耶柔米，都將尼祿與敵基督相連。約翰此處是用在歷史中流傳的尼祿復活之神話觀點，現代也有許多學者持同樣看法，如布魯斯（F. F. Bruce）、巴克萊（William Barclay）和大部分啟示錄的注釋家。有些神諭在政治上會引發危險，導致希臘人和猶太人起來抗爭，如果羅馬官府讀到這位被逐的先知約翰所寫的書，而且明白其中的象徵意義，可能會對其暗示的意義非常忿怒。

蓋頭的尼祿頭像

–

十三 1　從帝國東方的角度看來，羅馬是「從海中上來」，不過這意象本身是借用但以理書七 3。* 以斯拉四書十一 1 也用一物象徵羅馬（一隻十二翼三頭的老鷹）從海中上來，不過十三章 1 節用同樣的講法描述一位 * 彌賽亞般的人物。

皇帝會用「神」（亞西亞的錢幣上有「神」字），和「神之子」（即：前任君王之子）的稱號，而多米田要人稱他「主神」，因此這裏用「褻瀆的名號」（其 * 舊約的背景，參：啟十三 5～6 的注釋）。有關七頭之獸，參十二章 3 節的注釋；有關這些頭，參十七 9～10 的注釋。

十三 2　但以理講到四獸，代表四個連續的帝國（七 3～7）；第四個為希臘亞歷山大的帝國，但在約翰的時代常被解釋為代表羅馬。約翰用但以理幾個獸的綜合（那裏講到有翅膀的獅子、熊、有翅膀的豹子和有鐵齒的獸）來造出一個集大成的壓迫惡勢力，讓他的讀者對羅馬和所有壓迫的政權產生極大的反感。

十三 3　這獸是模仿神的假神，本段多半的經文都可以從這一點來解釋，因此這裏提到假神的復活。不過許多注釋家也認為，此處是指一項傳說，即尼祿雖然表面上是死於主後六十八年，但其實還活著，以後會回來（根據這故事的某種說法，尼祿的確死了，但卻將從死境轉回；參十三 1～10 的導論）。

十三 4　這裏獻給獸的讚美是模仿一則通常獻給神的讚美（出十五 11；參：猶滴書六 2～3；德訓篇三十三 5、10）。

十三 5～6　誇大的口之意象，後期被放入敵基督的傳統中（起初是指著安提阿古．伊比芬尼，以及後來那些像他的人，但七 8、20、25，十一 36；馬喀比一書一 24）。有關四十二個月，請參：啟示錄十一 2～3 的注釋。將會幕等同於天上義人的住處，這種講法和 * 愛色尼人與早期基督徒相同，他們都將義人的群體描述為神的聖殿。

十三 7　但以理書七 21～22 中，像敵基督的人物（最初是用來指安提阿古四世．伊比芬尼，後來必定是指後繼之人，而歷史上充斥著這類角色）興兵與聖徒爭戰（「聖者」，即神的子民，七 18、25，八 24），並且「得勝」，直到審判之日和 * 國度臨到之時。尼祿晚上將基督徒在他的花園中當火炬，活活燒死，又將一些釘於十字架上，還將一些送去喂野獸；他和他的男伴提格利努斯放火燒了羅馬，卻把基督徒當作政治上的替罪羔羊。多米田似乎並沒有下令全國逼迫基督徒；但是約翰的 * 預言不久就應驗了，因為繼位的一些皇帝都這樣行。

十三 8　安提阿古．伊比芬尼，是最早符合敵基督形像的人物（主前第二世紀），他將當時他的世界中所有國家都征服了，成為一民（馬喀比一書一 41～43），並要人敬拜他，東方的君王這樣受敬拜是正常的。羅馬也把古代大部分世界都統一了，而敬拜君王的東方，如今則敬拜皇帝。「全地」在與約翰同時的其他文獻中，是指所有「有文化」的地方，就是隸屬於一強大帝國之地（如：猶滴書二 7，六 4，十一 1）；不過根據傳說、神話和商業往來，人人都知道在羅馬的版圖之外還有其他種族，如帕提亞人和北方的蠻族。這一節顯示猶太教預定論的教導，長久以來猶太人就將此教義與自由意志的教義並列（早期作者從來不認為兩者有矛盾，需要解釋其差異，不過神預知的觀念可能有幫助；參：羅九 19～21 的注釋），請參：腓立比書四 3 的注釋。

十三 9　參二章 7 節的注釋。

十三 10　此處的用語取自耶利米書十五 2 和四十三 11，神明言要以各樣方式來消滅大部分以色列人，剩下的人則交人擄去；可是這裏的審判則是落在反叛神的列國之上。這個審判能鼓勵殉道的聖徒，知道自己的冤屈必能伸張（啟十四 11～12）。

十三 11～18

雷厲風行的皇帝崇拜

十三章 1～10 節的細節大部分都能應用在約翰時代的皇帝身上，且透過他應用於整個歷史中的集權帝國，然而十三章 11～18 節的一些細節則顯示，約翰明知其最終的應驗必定是在一位未來的皇帝身上（十七 11）。

十三 11～12　「從地中上來」的獸和「從海中上來」的（十三 1）相對，常被視為地方上的省級議會，這是在亞西亞管理皇帝崇拜的單位，和羅馬政府相對。這議會稱作亞西亞地方議會（commune Asiae），由各地方城鎮的代表組成（參：徒十九 31）。約翰可能不是要將地與海作很大的區分（參：但七 3、17）。

「有兩角如羊羔」的獸可能是模仿基督（啟五 6）；兩角可能反映但以理書八 6 所指古代波斯的權柄。叫火從天降下是模仿神見證人的神跡（啟十一 5），如此一來便使得他們的權力顯得沒什麼，就像法老的術士盡可能想行出摩西的神跡（出七 11、22，八 7、18；參：王下十八 33～35）。

十三 13　雖然古代地中海世界自稱能行奇事的人到處都有（其中有人成了皇帝的朋友），據說多米田的父親（維斯帕先皇帝）也行過奇事，不過皇帝敬拜一般與這類奇事無關。雖然有人會向該撒禱告求助（如：* 亞普類烏所寫驢和其改變之故事中的路西），大部分神跡的事都與醫治之神亞克裏比阿的寺廟有關。約翰顯然看見，未來敵基督的國家宗教會與邪教的勢力結合，而在他的時代，這兩者大多互不相干。他的此種觀點無疑來自耶穌（太二十四 24；帖後二 9），而 * 舊約也有先例，講到邪教的勢力供敵對神的君王驅使，來壓迫神的子民（出七 11、22）。

從前注釋家會將古代的神跡報導——無論是基督徒或其他來源——用理性排除掉，但現今對於各種文化的巫術和邪靈附身的研究，資料愈來愈多，因此該種解釋法必會式微；不過古代或現代的這類報導，並非每一件價值都相同。基督教向來承認，除了神之外，宇宙中還有其他超人的力量（如：林前十 20），不過卻並不同意愈來愈盛行的相對立場，即所有超人的力量都具同樣的能力，或同樣帶著慈愛，因這個立場所根據的資料無法通過嚴格的考驗。

十三 14～15　有些術士能讓偶像移動並說話（懷疑者 * 修辭學家* 路西安詳細記載了一位元名叫亞力山大的假先知據稱所用的手法）。約翰的第一世紀基督徒讀者，聽到這個世界會被假宗教和國家的宣傳欺騙到如此的地步，必定也感到毛骨悚然（參：申十三 1～2）。要人敬拜獸像，對政府而言是代表向國家盡忠，但對基督徒而言則代表背道，這就像 * 馬喀比的殉道者當年面對的光景（參：馬喀比一書一 50～51），更像但以理和他的三個朋友所面對的衝突（但三、六）。

十三 16～17　有位希臘－埃及的王曾有類似作法，要猶太人用常春藤的葉子，就是酒神狄奧尼修斯的象徵，烙在身上為記（* 馬喀比三書二 28～29）；這也是一種所有權的記號，烙印或刺花代表一個人屬於哪位神祇或皇帝。「印記」一字，除了其他含義之外，特別指印在檔上的皇家官印，以及錢幣上皇帝的頭像。

就像啟示錄其他地方一樣，這裏的印記似乎是象徵說法（參三 12，七 3 的注釋；參十四 1，十七 5，十九 12，二十二 4）；有些猶太典籍講到惡人的額上有毀滅的象徵記號（* 所羅門詩篇十五 9），與義人的記號相反（十五 6）。不過有些詮釋家認為，這是與世界體系聯盟的具體記號；至少在第三世紀，最後兩位嚴厲逼迫基督徒的皇帝，都曾發證書給那些前來參加定規的皇帝崇拜之人。不過這段經文可能只是暗示一個人烙下象徵性的奴隸印記，表明他屬於誰——屬神還是屬世界。在小亞細亞的許多城市，參與拜偶像似乎是經商的人不可避免的活動（參二 18～29 的注釋），約翰警告道，經濟的歧視會日益嚴重，而殉道的危險更日益增加。

提多皇帝的金幣

–



十三 18　這一節是典型的 * 啟示文學式神秘謎語（參：太二十四 15）。六百六十六是三角形數目字，不過古代大半讀者不會知道這點。有人曾認為，這是對神的數目——七——拙劣的模仿；這雖有可能，但學者更常用另一種解釋。數「名字」或一個字的「數目」，在希臘文和希伯來文是很容易的，因他們用字母來代表數目字（後期猶太教師常用文字的數目字來作雙關語；這種計算法被稱為 gematria。）許多人對「六六六」的意思提出創新的建議；第二世紀的基督徒學者愛任紐列出各式各樣的可能性，其中包括 ‘Lateinos’（羅馬為最後的帝國）。

但是今天在學者中最受歡迎的建議為「尼祿該撒」。他的名字在希臘文裏總數為一千零五。這很明顯，因為這名字數目的雙關語，已經以牆壁塗鴉的形式傳遍整個帝國，但若直譯為希伯來文，總數則為六六六。若約翰在此是暗指尼祿（參十三 1～10 的注釋），他可能認為讀者知道要轉換成希伯來字母（或許經由會眾中較高明的會員之幫助），也可能他和他們已經以這個方法使用「六六六」。這種演算法需要用希伯來字母來讀出希臘的尼祿該撒，再套上符合希伯來字母的數目：N = 50，r = 200，n = 60，k =100，s = 60，r = 200。希伯來文只用子音。但是 * 希碧爾神諭集，一份用希臘文寫的猶太檔，用希臘文來算 gematria，不用希伯來文；它的大部分讀者只能讀前者，無法將一個名字逐字轉換成對應的希伯來字母。使用希伯來文的猶太學者用許多從希臘文借來的字，不過約翰的讀者必須有人幫助，或者事先有充分的知識，才能看出他要指明的事。

｛

十四 1～5
跟隨羔羊的人
十四 1　「我又觀看，見」表示是另一個異象（結十 1，四十四 4；但十 5）。錫安山是聖殿山（有時可含括整個耶路撒冷），因此可指現今的天上聖殿（啟十一 19），亦遙指未來的新耶路撒冷（二十一 2），這是古代猶太人幾乎都共有的信念，他們渴望他們的城和其中的聖所得到復興。因此在* 啟示文學的期待中，錫安山是出名的象徵（* 以斯拉四書和 * 巴錄二書都用到這個名稱）。他們額上的名字與啟示錄十三 16 的相反（參三 12，七 3，二十二 4）；有關十四萬四千人的身分，請參七章 4～8 節的注釋。

十四 2　以西結曾聽到天上諸水的聲音（結一 24，四十三 2；參：啟一 15），而在西乃山可聽見雷聲（出十九 16；參：結一 4、13；啟四 5，十九 6）。古代的氣象學將諸水（雨）和雷放在天上，正如 * 以諾

一書所示。在地上聖殿裏，祭司和利未人敬拜時會用豎琴；他們自然認為天上聖殿也會有這類樂器（啟五 8，十五 2）。

十四 3　惟有這些人能唱這歌，因為只有他們與這歌相關（五 9～10）；有關天上隱秘的啟示，參：哥林多後書十二 2～4 的注釋。

十四 4　此處譯為「童身」的希臘字，在希臘文學裏幾乎從未用於男人，可能因為古代希臘文化絕少有這樣的男人，不過它的意思是從未與異性發生性關係，因此意指沒有結過婚。按字面意思解，這種童身在猶太團體 * 愛色尼人當中最常見。不過此處的意象可能是一種象徵，暗指祭司的純潔，因此能在聖殿中供職（利十五 16～18），有人指出，參與屬靈聖戰亦有要潔身的規定（申二十三 9～11），不過這兩者的關聯似乎不大。「跟隨」羔羊是約翰對羊之角色的常用片語（啟七 17；參：約十 4）。「初熟的果子」是最早的收穫，要獻給神的；這個辭彙宣告了他們的聖潔（耶二 3），或許後來還有像他們的人會跟著出現。

十四 5　「察不出謊言」包括神學的謊言，即：錯誤的教導（三 9；約壹二 22）。在古代的倫理中，說實話很重要，不過即使在聖經裏，為了救性命仍可有例外（如：出一 19～20；耶三十八 25～27）。

十四 6～13

義人得伸冤

十四 6～7　有關「天的中間」，請參八章 13 節的注釋。天使的「福音」是神將審判惡人，祂的子民將得高舉（十四 7；參：鴻一 15）。天使在空中的活動常對應地上發生的事，因此（十二 7）這幅圖或許是指在末世之前* 國度福音的最後傳揚（包括救恩與高舉／審判）（參：太二十四 14）。

十四 8　以賽亞書二十一 9 用挽歌的形式大表譏諷，宣告說：「巴比倫傾倒了，傾倒了」（參：耶五十一 8），那是指歷史上的巴比倫，就是後來將猶大擄去的帝國。但是約翰時代的猶太讀者看出，凡轄制以色列的帝國都具同樣的特色，而他們認為羅馬是最後一個具這樣權力的（參：但二 35、44）。猶太典籍，如 * 死海古卷、* 以斯拉四書、* 拉比著作等，用「巴比倫」和其同義詞「迦勒底人」來作羅馬的代稱（不過拉比更多用「以東」）。* 舊約一般用「淫婦」的象徵專指神子民的罪（只有兩處例外），不過此處乃是暗指耶利米書五十一 7 的巴比倫，它用自己的酒將列國灌醉（即：巴比倫是神對他們的審判）。

十四 9～10　在舊約裏，神將摻著毒的忿怒之杯傳給列國喝（參：詩七十五 8；賽五十一 17、21～22，六十三 6；耶二十五 15，四十九 12；結二十三 31；哈二 16；亞十二 2；亦參：死海古卷）；有關不忠，（參：民五 24）。火和硫磺與靈意的所多瑪相稱（啟十一 8；創十九 24），不過這個意象的範圍可能還更廣（如：結三十八 22）。這段經文沒有暗示他們不能 * 悔改，在他們死之前，或世界結束之前，應該還有機會（啟二 21，十一 10～13）。這裏正如 * 啟示文學常見的記載，惡人可以看到他們所失去的（亦參：詩一一二 10）；不過啟示錄卻不像一般啟示文學一樣，說義人能看見定罪之人的命運，並且幸災樂禍（如：* 以諾一書一〇八 14～15）。

十四 11　以賽亞書三十四 10 用類似的話描述以東永遠不息的煙（晝夜；四 8，十二 10 可作對比），不過那裏的意思是毀滅，而這裏的意思是永遠的焚燒和痛苦。

十四 12　今天許多生活舒適的人不喜歡審判的概念（部分受到扭曲觀念的影響，誤解了聖經的憐憫理念）。可是 * 舊約拯救／釋放的圖畫，並非與伸冤無關——藉刑罰那些不肯悔改的逼迫者，將受逼迫

之人的羞辱除去。此處殉道者得到保證，他們絕對可以洗刷冤情（參十三 10）。

十四 13　猶太典籍以無比的渴望之情講到，終有一天義人的苦難會停止。希臘羅馬安慰之信或是強調死者很快樂，或是說他們至少不會悲哀，但是猶太教則強調死去的義人滿有平安。

* 以諾一書的作者提到，惡人沒有平安（九十九 13～14；參：啟十四 11），但死去的義人會得大獎賞（以諾一書一〇三 3），而死去的義人得安息的觀念，在猶太典籍中到處可見（敘利亞的門安德、所羅門智慧書）。猶太的喪葬碑文常提到死者有平安；在羅馬出土的猶太墓誌銘，一半以上有「在平安中」字樣（因此「安息在平安中」不單是現在才有的觀念）。工作得獎賞的意象是來自舊約，在猶太教和 * 新約裏也很常見（參：啟二十二 12 的注釋）。

十四 14～20

收割地上的莊稼

十四 14～16　「一位好像人子」的，雖然可以指耶穌（一 13；但七 13），可是其意思本身只是說，這個角色看來像人，與書中一些其他天使的形像不相同（啟四 7；基督不需要接受命令，十四 15～16）。在* 舊約裏面，收穫也是審判巴比倫的意象之一（耶五十一 33）；特別適宜指血流遍野的最後之戰，如約珥書三 13 所言：「開鐮罷，因為莊稼熟了；來罷，踐踏罷，因為酒醡滿了」（NASB）。

十四 17～19　壓碎的葡萄很像人的血（創四十九 11），因此這個運用約珥書三 13（亦參：耶二十五 30）的意象對古人很生動，他們比大多數現代人對葡萄的栽培更瞭解（約翰福音十五 1 以葡萄樹來比方 * 基督和祂的子民，可作參照）。這個收穫的意象主要取自以賽亞書六十三 1～6：神在不斷地踩祂忿怒的酒醡，踐踏列國，讓祂的衣裳沾滿他們的血。有關天使掌管各種自然物質（包括火），參：啟示錄七 1 的注釋。

十四 20　古代城市戰爭的報導，有時提到街道上血流成河，因為剎時間進行了大規模的殺戮。例如：* 拉比誇大地描述比塔（Bethar）的屠殺，宣稱血河從城市一直流到遠遠的大海，把大石頭挪移，將馬匹淹沒。同樣，* 以諾一書也報導，神的審判是讓他們自相殘殺，直到血流成河（一〇〇1～2），淹到馬的胸部，淹沒了馬車（一〇〇3）；參其他末世神諭類似的說法（* 希碧爾神諭集講到好幾次）。

哈摩拿的酒醡

–



此處的字面數目，「一千六百斯塔德（stadia，古希臘的長度單位呎）」（NIV），大約有兩百哩（NASB、NRSV、TEV），這是一個平方數（40 x 40），可能是大約的用法，指量很大（有些古人估計，巴勒斯坦的長度約一千六百斯塔德，這或許值得注意）。神忿怒的酒（十四 10、19）在此成了人的血，十六章 6 節讓人喝下；其他典籍亦講到喝醉了血（如：猶滴書六 4）。

｛

十五 1～4

聖徒對伸冤的回應

十五 1　古代的典籍有時開頭與結尾用同一點，彷佛括弧將內容括住（這種架構稱為框架 inclusio）。天上對地上審判的看法，由十五章 1 節和 8 節前後括住。

十五 2　十五章 2～4 節是信徒在慶賀他們得以伸冤。猶太典籍常講到從神寶座發出火河，根據為但以理書七 9～10；這個意象此處與天上聖殿的意象（有關「海」，請參：啟四 6 的注釋）摻在一起。他們勝過了逼迫者，這或許暗示另一件與「海」有關的事：當年以色列得救，埃及人都死于紅海之後，以色列向神歡呼讚美，這裏也相同（十五 3～4）。

十五 3～4　「大而且奇」（TEV）的事，是指災難（十五 1；參：出十五 11）。「摩西的歌」可能指申命記三十二章（特別其中神為祂僕人的血施行報復的那一段，三十二 34～43），在猶太人的敬拜中，這一章和詩篇一起使用。不過由此處上下文來看，摩西的歌幾乎可以肯定是指他的百姓安全渡海，而他們的仇敵全然淹死之後，他所寫的勝利與讚美之歌（出十五 1～18）。「羔羊之歌」讓人想起脫離最後之災的救贖（啟五 6）。

此處的用詞讓人想起詩篇八十六 9～10；* 舊約常宣告列國之餘民轉向神的盼望。「萬世之王」（NIV）或「世界之王」是猶太人對神常用的稱號。希臘羅馬的 * 修辭學家會讚美一些普世皆承認的神祇，但是猶太教則強調，在最後的審判之日，全世界都會敬拜那獨一真神（參：亞十四 9）。

十五 5～十六 1

預備最後的災難

十五 5　有關天上的會幕／聖殿，參四章 6 節和希伯來書八 1～5 的注釋。

十五 6　古代猶太典籍常描繪天使穿著白色細麻衣，不過這類典籍對祭司也用同樣的話描述，而約翰則將這些天使描寫成天上聖殿的僕人。

十五 7　七個金碗的意象，可能源自幾十年前聖殿尚未被毀時，會用這樣的碗盛香；參五章 8 和八章 3 節。有關忿怒的杯，請參十四章 9～10 節的注釋。

十五 8　聖殿充滿榮耀，讓人想到從前地上的聖殿獻殿時的光景（出四十 34～35；王上八 10～11；參：結十 3～4 榮耀離開的情形）。

十六 1　* 舊約常用「傾倒忿怒」一語（尤其在耶利米書和以西結書中）；杯的意象可能與這概念有關。

十六 2～11

前四個忿怒之碗

這些審判的意象就像號的災一樣，主要是借用 * 舊約出埃及記對埃及的審判，藉此提醒約翰的聽眾，他們和古代的以色列一樣，會得蒙保守，免受這些審判，而這些審判終將導致逼迫者認輸，使他們得釋放。

十六 2　瘡是出埃及記九 10 的第六個災。

十六 3　這個災在出埃及記七 20 是頭一個災（第二個災列在啟八 8）。

十六 4　這個審判是擴大頭一個災（出七 20；參：啟八 10 對第三災的注釋）。

十六 5　受逼迫的人常向神呼籲，要為他們伸冤；一旦得著伸冤，他們就會讚美神的公義（常用詩篇；這辭彙也用在祂的憐憫上，如：多比雅書三 2）。在* 舊約裏，神常讓人自我摧毀（惡人落入他們自己的陷阱），猶太教將這個主題加以擴充，強調某種刑罰惡人的方式特別合宜。猶太人相信，天使被賦予管理自然界的權柄，包括海在內（參：啟七 1 的注釋）。

十六 6～7　早期猶太教宣稱，神將埃及的水變成血，是報復他們流以色列孩子的血（所羅門智慧書十一 5～7）。（有關惡人「該受」刑罰，可參照所羅門智慧書十六 1、9，十七 4，十九 4；亦參 * 約瑟夫的《戰爭》 6.3.5, 216。）喝血的意象有時當隱喻用，指流人的血，因此這審判的公正性十分明顯，就連聽眾中少數不熟悉出埃及記故事的人（最近信主的 * 外邦人）也能明白。祭壇有如見證人，為那些被殺於其上、殉道的義人說話（參六 9 的注釋）。

十六 8～9　舊約提到，在田野作工的人和在曠野飄流的人，常受炎熱曬烤之苦（如：詩一二一 6；參：出十三 21），不過這並不是埃及的災難之一。有關不悔改，參九章 21 節的注釋；在最後的毀滅之前，審判的目的都是要讓人* 悔改（摩四 6～11）。

十六 10～11　黑暗是第九災（出十 22；在啟八 12 是第四災）；埃及的黑暗是可以「摸得著」的（出十 21）。

十六 12～21

最後幾個忿怒之碗

十六 12　羅馬帝國中稍有知識的人，尤其是在小亞細亞和敘利亞、巴勒斯坦，這些靠近帕提亞邊境的地方，都會以「東方諸王」指帕提亞人；幼發拉底河是羅馬和帕提亞帝國的著名邊界（不過邊境有些小國，如阿美尼亞，會經常易主）；參九章 14 節。

大河的水若上漲，會耽擱軍隊過河，要先架橋或作筏子才可以，可是神卻保證讓這批軍隊跨越無礙。* 以斯拉四書十三 43～47 說，新出埃及時，幼發拉底河會分開，該意象亦同樣暗示大河難以跨越，可是啟示錄用這意象來講軍隊〔自然的用法〕，而不是講被擄與復興。

十六 13～14　* 巴錄二書的作者提到，在末時之前的最後階段，眾鬼魔會被釋放，攪亂天下。青蛙是負面的象徵（* 亞普類烏、亞提米多樂斯）；有位古代作者甚至主張，尼祿會投胎轉世成青蛙。從上下文看，青蛙可能暗指埃及的一災，就是到目前為止約翰還沒有地方放入的（第二災，出八 5～7）；此處的龍被迫行動，成為神施審判的代理者。在猶太典籍，如 * 昆蘭戰爭卷中，彼列（魔鬼）的軍隊是由列國和背道的以色列組成，他們將要集合起來，而被神和祂忠心的餘民一舉消滅（參：以斯拉四書）。將列國召聚來審判，是 * 舊約先知的審判用語（珥三 2、11；番三 8；參：賽四十三 9），「主的日子」也相同（如：摩五 18～20）。

十六 15　守衛晚上站崗時應保持儆醒。天熱的時候，人晚上會赤身睡覺，但大多數猶太人會覺得在眾人面前赤身是非常可恥的事；或許這裏的意象是指一名赤身的屋主追逐竊賊。赤身之意象終極的根源來自舊約，也許是指被擄之人被剝光衣服的羞恥（賽四十七 3；結十六 37），或指醉酒的婦人（哈二 16；參：啟三 18）；有關賊的意象，請參：啟示錄三 3。

十六 16　主曾應許要將列國召聚起來（珥三 2、11；番三 8；亞十二 3，十四 2；參：賽十三 4；耶五十 29，斥責巴比倫）；猶太典籍講到末時，繼續採用這個意象（* 以諾一書、* 死海古卷）。

列國和帶領他們的龍，聚集起來或許是為別的目的，但這卻是神在聚集他們，要讓他們遭到最後的毀滅。

舊約講，末時的地點是在約沙法穀（珥三 2、12、14），這或許是指戰略地點極佳的米吉多（Megiddo）平原，在耶斯列和以斯德倫穀。它是一道走廊，連接旅行方便的海岸平原與亞蘭通往大馬色的道路，因此是軍隊主要的穿越點，可以避過難行的山路（士五 19，六 33；代下三十五 22；亞十二 11；主前一四八三年的法老杜得模斯〔Thutmose〕三世，等）。

米吉多是一個平原，不是山地（「哈－米吉頓〔Har-Magedon〕」，KJV 讀為「阿米吉多頓〔Armageddon〕」，字面意思是「米吉多的山」），不過這種改變地形的描述方式，與約翰的 * 啟示文學式地理並不違背（十三 1，十七 1、3、9）。約翰究竟指什麼地方，看法不一，但有一個與米吉多穀相關的地點，符合最多人的看法，那裏可讓東方的軍隊和羅馬在巴勒斯坦交戰。

十六 17～18　這些辭彙是神顯現的前兆，表明神的榮耀即將彰顯，就像在西乃山一樣（參：出十九 16；啟四 5）；可怕的大地震可能表示這世代的結束（六 12，十一 13）。

十六 19　受逼迫的人會向神呼籲，要祂回想逼迫他們的人對他們所做的事（詩一三七 7）。有關杯，請參：啟示錄十四 9～10 的注釋。

十六 20　「宇宙性巨大的毀滅」這種用語一般是與「世界的終結」有關（六 14）。

十六 21　這個雹災比出埃及記九 24 嚴重得多；它落在任何東西上，都會將之砸碎，沒有人能存活；這種用語也必然是指這世代的終結。人不肯悔改，顯示他們原本就當受審判（出七 22）；參：啟示錄十六

9 的注釋。

十七 1～5

淫婦的異象

雖然 * 舊約一般是用「淫婦」來稱神不忠的子民（如：十七 7；賽一 21；耶三 1～14；結十六，二十三；何四 15），不過用她來指勢力龐大的貿易都會或軍事中心也頗合宜。因此以賽亞書二十六 16～18 將推羅描述為淫婦，服事世上的萬國；曾為世上帝國首都的尼尼微也被稱為淫婦與術士，她藉這兩種方式將列國賣掉（作奴隸，鴻三 4）。以賽亞書五十七 3 也將巫術與行淫相連（參：王下九 22）。本書早先描繪的假先知似乎成為整個體系的執行人（啟二 20）。參十八章 23 節的注釋。

十七 1　* 啟示文學常有天使作嚮導，尤其是作者在遊歷天堂或地上時。古代的藝術用城市的保護女神代表該城，她們常坐在臨河的寶座上；羅馬帝國遍佈地中海岸，因此這裏自然將它描述為坐在眾水之上（參：詩六十五 7；賽十七 12～13）。

傳說中的羅馬開創者是被母狼乳養大的

–



十七 2　亞西亞和敘利亞羅馬附庸國的統治者都被稱為「王」，不過他們必須討好羅馬，並與她的官員合作；他們對皇帝崇拜毫不反對。當然，他們不會認為自己犯了姦淫，不過少數國家意識高漲的抵抗份子（如猶大地，那裏還主張敬拜獨一之神）則對他們另有一番評價。有關列國喝醉了巴比倫的酒，參：耶利米書五十一 7。

十七 3　在異象中被 * 聖靈帶走的事，請看以西結書八 3，十一 1、24（* 巴錄二書講到「很強的靈」；

* 以諾一書講到天使）。曠野是新出埃及發生的地點（啟十二 14），不過在一些猶太典籍中，這地方卻與鬼魔相關；這裏的重點可能是，那位以為自己坐在眾水之上的婦人，實際上乃是「荒涼的」；所用的希臘字與「曠野」一字有關，即荒蕪如同曠野（十七 16）。

獸（十三 1）可能與羅馬傳說中以母狼為記的羅馬女神（坐在七座山上）有關，當時有些羅馬錢幣上有她的像（不過約翰在此以獸代表國度，早有猶太先例可循，如：但八）。獸的朱紅色可能與殉道士的血有關，即被血所染（啟十七 6），或是代表富人或娼妓對衣飾的賣弄（參：耶四 30）。有些注釋家認為它暗指民數記十九章紅色的小母牛，但是除非那小母牛可以和 * 贖罪日背負以色列的罪、送到曠野的替罪羊〔利十六〕合併，這講法才比較合適；可是並沒有任何證據顯示有這種合併。有關褻瀆的名字，請參十三章 1 節和 5～6 節的注釋。

十七 4　純紫色與朱紅色需要昂貴的染料製成，因此只有富裕的人才穿得起，好像耶洗別皇后（十八 7），或有錢的淫婦，這些婦人會穿紫色的外袍來吸引人的注意。許多古代道德家斥責貴婦賣弄衣著，不過約翰有意將地上羅馬在各省聞名遐邇的輝煌，與天上婦人（十二 1）和天庭（四 3～11）真正的輝煌作一對比（角色的對比是古代演講與寫作的主要特點）。

十七 5　「巴比倫」是「淫婦」與「可憎之物」（也許指拜偶像）之「母」（參二 23），此處將她刻畫為這類人中最可怕的一位。在東方，已婚的婦女通常是蒙頭的，而「淫婦的額」（耶三 3；參：何二 2）可能在當時是很容易懂的一個意象；當然，其實啟示錄的每一份子在其額上或手上都有辨識的記號（啟七 3，十三 16）。古老的希臘文學記載一句誹謗，說巴比倫的婦女一生必須有一次行淫，不過在* 新約時期這種講法是否還盛行，則十分可疑；這個意象應該是來自 * 舊約。
{

十七 6～18
淫婦的意義
十七 6　這一節是指基督徒在羅馬的殉道，不過羅馬人特別喜好流血，因此這個意象必對許多人別具意義。羅馬官府為讓民眾歡喜，會提供免費的糧食和大眾娛樂，後者特別包括在競技場上看流血爭鬥。罪犯和奴隸是滿足觀眾暴力娛樂胃口的專用人選；一旦基督徒被視為罪犯，由於人數眾多，可以無限度的供應受害者。參十六章 6 節的注釋。

十七 7～8　啟示錄將獸刻畫為「先前有，如今沒有，將要來」，這是對神永恆性（一 4）的失真仿冒，這又是運用古代 * 修辭學比較的技巧。* 啟示文學常會說明隱秘的啟示，通常是透過天使的幫助。

十七 9　原初的羅馬城座落在七座山丘上，這是眾所周知的事；這個素材出現在所有的羅馬文學中，也印在羅馬錢幣上，而羅馬一年一度的色普提蒙田節（Septimontium）也是以此為名來慶祝。

此處這些山丘成了大山，這是啟示文學典型的 * 誇張筆法。* 以諾一書二十四 2 和三十二 1 的樂園七山可能與此無關，除非是一種極端的對比。* 希碧爾神諭集也發預言審判「七座山丘的羅馬」（二 18，十一 109～116）。許多猶太詮釋者會用好幾種方式來解釋舊約的用語，約翰在此也相同，讓他的象徵意義所指的含義不只一種（啟十七 10～11）。

十七 10～11　有些注釋家從第一位皇帝（奧古斯都）開始算，但還沒算到當今的皇帝多米田，就將「七」用完了，然而經文明說，七位之一如今仍在掌權（10 節）。若說它暗指羅馬共合國之前的傳說君王，也不吻合，因為那些王沒有一位如今還活著。

真正的線索為，其中一位現在正在位，而七位中的一位會再回來。在夫拉維王多米田執政時期寫作

的人，是否會將尼祿與維斯帕先之間三位極短的統治者算為「王」，很令人懷疑；因此，尼祿，這位或許被視為在多米田之前不配算為七王之一的王，但如今卻被列為七位之一。值得注意的是，眾人也期待尼祿會回來（參十三 1～10 的注釋）。已經廣受接納的啟示錄十三章之背景，和這一段之間的關係，許多注釋家都沒有留意。

十七 12　十角代表但以理書七 24 的十個王，可能是接續亞歷山大大帝統治希臘馬其頓王國之人，不過大部分羅馬時期的猶太人，會將但以理的第四個國度解釋為羅馬。有人主張，約翰重新運用了指十四位帕提亞總督的辭彙，但是這種辭彙指羅馬在東方的附庸國更為自然（參：啟十七 2）。

十七 13　諸王共同抵擋神的計謀徒勞無功；這一直是猶太人篤定的盼望（參：詩二 2，八十三 5）。

十七 14　「萬王之王」素來指東方最高的統治者（結二十六 7；但二 37；參二 47），如今則成為帕提亞王的稱號。但更重要的是，猶太人一般將這類稱號用來指神（來自申十 17）。

十七 15～16　羅馬帝國和其同盟終將導致羅馬本身的敗落——凡追逐邪惡的人必缺乏誠信，有自我毀滅的威脅。這個意象來自 * 舊約（耶四 30；哀一 2；結二十三 9）。火燒是源於但以理書七 11。在古代，火是摧毀攻陷之城的標準模式（摩一 4），不過讀者之中較有知識的人可能想到，謠傳尼祿於主後六十四年將羅馬焚毀，並怪罪於基督徒：因此羅馬應當放聰明些，不要再擁戴新的尼祿。有人主張，羅馬的被焚有如舊約中犯姦淫之祭司女兒一般（利二十一 9），這也值得一提，不過其關聯性不如上述的解釋。

十七 17　猶太人確認現今的世界是由邪惡的勢力主導，但認為他們只是天使，權力有限；神才真正掌管世世代代。他們也知道，神會興起一國來審判另一國，就像在舊約中一樣，但祂的目的與這些權力有限的國家本身設定的目的並不相同（如：耶五十一 11、29，五十二 3；珥二 11）。

十七 18　在約翰的時代，羅馬帝國沒有一個人會認為「管轄地上眾王的」大城不是指羅馬，也沒有一個人會認為七山（十七 9）不是暗指羅馬。

十八 1～24

巴比倫哀歌

這一章大部分的內容是為巴比倫所作的哀歌，採用 * 舊約的模式；先知有時會以諷刺的方式哀悼一座城的毀滅，藉此來預言它將化成廢墟。我們今天很難體會這種哀歌的震撼力：一位高齡的先知，因違抗歷代最強盛帝國突發奇想的命令而被放逐於荒島，竟預言這個帝國即將毀滅。然而他所宣揚的信仰已經傳遍全世界，而羅馬亡國已經超過十五個世紀。在約翰的時代，「巴比倫」代表羅馬，不過從那時之後，還曾有其他壓迫人的世界體系興起又敗亡。

古代的 * 修辭學家和作者常會藉稱讚重要的都市，來展示他們美言（頌贊）的修辭技巧，例如艾流・亞裏斯提德（Aelius Aristides）對羅馬極度渲染的諂媚。約翰所言則與這類讚美正相反，他描述城市的權力與財富，是為了將它定罪，正如舊約先知對傲慢的帝國所行，而他所寫的哀歌是要咒詛而非祝福。降禍於列國的神諭在舊約中很常見，約翰時代的一些猶太文學也繼承此風（尤其是 * 希碧爾神諭集）。

十八 1　大能的天使常被描寫為如閃電或日頭一般發光（但十 6，和後期猶太典籍多處）。

十八 2　* 舊約先知常宣告一件事已經成就，雖然實際上那是有待實現的事。約翰的揶揄哀歌是直接取自舊約（賽二十一 9；參：耶五十一 8），而只有沙漠生物會居住的荒涼景象亦然（賽三十四 9～15；參：

耶五十 13，五十一 29、37；其他城市——耶九 11，四十九 33；參：巴錄書四 33～35）。

十八 3　後期猶太人的反抗神諭（有些希碧爾神諭集）同樣將羅馬描述為與許多追逐者行淫，而奔向審判。

十八 4　耶利米一方面宣告審判臨到巴比倫，一方面警告他的同胞，在其中只當作短期的逗留（二十九 4～10），爾後要逃離那城，因為神必毀滅它（五十一 6、45；參：亞二 7）；即使其中有一些義人，審判也不會告停（參：創十九 17）。* 死海古卷中要求義人要將自己和「深坑之子」「分別出來」；有一份 * 愛色尼人的那鴻書注釋說，當帶領百姓走差路之人的罪曝光時，以法蓮的義人要逃離他們，參加真以色列的陣營。離開即將毀滅之城，對相信* 預言之人乃是普通常識（參：多比雅書十四 8；出九 20～21）。

十八 5　猶太人從 * 舊約中看出（如：創十五 16；王下二十二 20），如果神的審判沒有完全臨到，只有一個意思，就是祂正在將歷代罪的報應累積起來，要一古腦兒傾倒在一個更邪惡的世代中（亦見：太二十三 34～36）。

十八 6　按照惡人對他人的惡行來施行報應，在舊約裏是很常見的主題（尼四 4；帖九 25；詩七 15～16，三十五 8，五十七 6；箴二十六 27，二十八 10；但六 24；耶五十 15、29——巴比倫；俄 15 節）；「加倍」的報應暗示報復已經過於完成所需的了（賽四十 2）。有關審判的杯，參：詩篇七十五 8；以賽亞書五十一 22；啟示錄十四 9～10 的注釋中所提到的相關經文。

十八 7　此處約翰引用以賽亞書四十七 8～9（* 希碧爾神諭集也用），斥責巴比倫的狂傲，自以為永不衰落的得意（亦參如：賽三十二 9；耶四十八 11，四十九 31；結十六 49；摩六 1；俄 3 節）。羅馬的奢華（包括用免費糧食來討好大眾）是建立在對其他國家的剝削之上，如對埃及農人的沉重稅收。羅馬菁英份子不假思索的鋪張浪費，引來神的忿怒；參：阿摩司書四 1～2。

十八 8　由於不滿拿波尼度王對許多問題不予理會，古代的巴比倫未經戰爭，一夜之間便落入征服者手中，這是猶太人都知道的事（但五 30）。可是這個新的「巴比倫」，就是逼迫神子民的新所在，將受到火的審判（參：啟十七 16 的注釋）。

十八 9～10　雖然這裏的意象前後並非完全一致（參十七 16；但 * 啟示文學的意象不需要前後一致），不過真心的哀慟也可能出於自然：附庸的王能得王權，一般而言是因羅馬屬意他們，而羅馬的傾覆會讓他們的政敵得到自由，贏得民心。

十八 11　皇帝的運糧艦隊讓尼羅河的沃土可以餵養義大利的眾民，是地中海世界最大規模的貨運代表，可是啟示錄所特別針對的，是奢侈品的買賣（十八 12～16），焦點在於非民生所需、專為買得起的人預備的貨品。商人為大貿易中心哀哭的意象，取自以賽亞書二十三 1～8、以西結書二十七章對推羅的描寫，特別是後者，那一段對該城的宏偉用許多筆墨描述。

十八 12～13　注釋家曾指出，金子、象牙，和這種特別的香木（「香櫟木」，NIV、NASB）主要是由北非進口，寶石和珍珠是印度的特產，紫色染料主要產地為腓尼基，絲綢和肉桂來自中國，其他香料來自阿拉伯，奴隸原初是被征服的民族，近年來則主要來自奴隸的後代。「人口」（NASB、NRSV、TEV）與「奴隸」有別，可能指專為供大眾娛樂的比武和其他處死表演預留的人；犯人、俘虜、最低階的奴隸

和基督徒，都是這類表演所用的人。

有位第二世紀作者估計，羅馬單單從中國、印度和阿拉伯的進口，就值三千萬地拿利（羅馬金幣，一枚地拿利在巴勒斯坦等於一天的工資）。羅馬是國際貿易的中心，在羅馬隕歿之後一千年內，都不再有像它一樣的商務艦隊出現。

十八 14～15　對它傾倒的「恐懼」，參：以西結書二十六 17～18 所預測對推羅傾倒的反應；商人的投資損失殆盡。

十八 16　有關其裝飾，參十七章 4 節；這些代表羅馬的奢華與財富。從未到過羅馬的人，對它的偉大常有過度的想法。例如：後期美索不達米亞的一些 * 拉比說，羅馬有三百六十五個區，每一區有三百六十五個宮殿，每個宮殿都有三百六十五層！不過它的確是古代地中海前所未有、權力最大之城，在其後許多世紀，它的名聲在世界各地仍持久不墜。各省中的人在講到羅馬所受的審判時，無一不會連想到極大財富的損失（如：* 希碧爾神諭集亦然）。

十八 17～19　商人自有他們哀哭的理由：他們不再有生意可做，而可能其昂貴的貨櫃是欠債購入的，現在則全數損失，以致他們一無所有了。

十八 20　審判惡人即是為義人伸冤；參六章 9～11 節。希臘片語（直譯為「神已經從她身上審判了你們的審判」）可能指神給羅馬的刑罰，乃是將這城市的法庭對基督徒的審判，反加諸它自己身上。

羅馬在接受基督教之後，被北歐的蠻族所滅，北非的神學家奧古斯丁解釋說，這審判是由於羅馬過去的罪而來（參十八 5），而那時代的 * 教會太軟弱，不足以反轉審判（參十八 4）。

十八 21　在耶利米書五十一 63～64，神要先知將一塊石頭丟進幼發拉底河，同時宣佈巴比倫也要照樣沈淪，永不復起。此處這石頭就像用驢子轉動的大磨石，非常之重，永遠不能從海裏再取回來（可九 42）。

十八 22　這裏巴比倫的死寂意味著全然的荒廢，如以賽亞書十三 20～22：即這座城不再有人居住。

十八 23　「新郎和新婦的聲音」是最快樂的聲音；先知用這類聲音的消無來指可怕的毀滅（耶十六 9，二十五 10；珥一 8）。巴比倫曾是女術士（賽四十七 9），就像從前的尼尼微一樣，又像奴役列國的淫婦（鴻三 4）；而她將會像寡婦一樣（啟十八 7，按照賽四十七 8）；這裏的「邪術」（KJV）可能指其中異教祭司的作愛或儀式。

十八 24　神會報復那些流無辜人之血的人（耶二 34）。雖然按實際而言，並非所有的義人都在羅馬被殺（參：太二十三 35），但逼迫百姓的帝國是人類歷史裏重複出現的集體犯罪現象，羅馬身為現今的代表，就承擔了殺害他們的責任。

十九 1～10

讚美巴比倫的傾倒

地上哀哭的一幕立刻轉變成天上歡樂的景象；殉道者終於得到伸冤。雖然這裏主要是指羅馬，但也越過羅馬，指 * 基督回來之前，在世界體系裏繼續扮演羅馬角色的政權。一些注釋家認為，十九章只是指羅馬的傾倒，二十章才代表基督回來之前其餘的人類歷史。這種看法也有其道理；如何作結論，要看對十九章的象徵用語怎樣解釋。

十九 1　「哈利路亞」在詩篇中很常用（參：詩一四六～一五〇），是要人讚美神的強烈命令（是希伯

來文最強的命令式〔a piel〕，可能原來是利未的詩班受到感動，呼召聽眾來敬拜）；這在所有敬拜中都適用，特別是在讚美神奇妙大作為時（如：在得拯救之後，* 馬喀比三書七 13；或在最後的耶路撒冷，多比雅書十三 18）。在聖殿中，它的作用是呼召人來敬拜，在天庭的敬拜中，它的作用也相同（啟十九 1、3、6；參 5 節）。

十九 2　為義人伸冤，包括讓殺他們的人得到公平的刑罰；參：申命記三十二 43；參：詩篇七十九 10 和耶利米書五十一 48～49（論巴比倫）。

十九 3　這句話引自以賽亞書三十四 10 對以東大城傾倒的描述，亦自然可以應用於所有行同樣惡事的城市，包括整個世界體系（參六十六 24）。從城市應用到社會或世界，在第一世紀是很自然的，和從一座城應用到另一座城一樣；哲學家常視整個國家為一座巨大的城。冒煙廢墟的說法是取自戰爭的一種景象，意指永恆的毀滅，在* 希碧爾神諭集中也經常出現。

十九 4　* 舊約描述神在高天坐於寶座，也在祂聖殿約櫃的基路伯之上；四活物是來自以賽亞書六章和以西結書一章，因此這意象可能再度指天上的聖殿，以及寶座所在的殿堂。

十九 5～6　有關「眾水的聲音」，參一章 15 節的注釋。在婚禮中，音樂和歡慶非常重要。神常被稱為「全能者」，舊約常稱頌祂的權柄，尤其是祂對受造萬有的治理（詩九十七 1）、偉大的拯救（出十五 18）和末時（賽二十四 23，五十二 7；彌四 7）。

十九 7　在以賽亞書二十五 6～7，神宣告要為萬民擺設筵席（參：啟十九 7），在以賽亞書二十五 8，又應許要救他們脫離死亡。在以賽亞書二十五 9，神的子民歡慶得拯救，宣稱：「我們歡喜快樂」，因神已經為他們施行拯救（* 七十士譯本稍微不同）。舊約和後期猶太文學常將以色列比作嫁給神的新婦；參：啟示錄二十一 2。* 彌賽亞時代或要來的世界也常被描述為大筵席。

十九 8　潔白的細麻衣是大祭司進入至聖所必須要穿的服裝（利十六 4），後來延伸成為所有在聖殿事奉之人的穿著；天使也常被認為是穿著細麻衣（可能依據但以理書十二 6～7）。因此用它來象徵純潔與公義的行為（如這裏），是很自然的。

十九 9　此處的婚筵是來自以賽亞書二十五 6，末時獎賞的意象，在後期猶太教裏常大加發揮（參：啟十九 7 的注釋）。

十九 10　啟示錄似乎鼓勵基督徒在地上與天使一齊敬拜，參與在天上的敬拜中（這是常見的猶太觀點）；同時這卷書也拒絕向天使禱告、稱頌的作法。由護身符和咒文可看出有些猶太人會向天使祈求。大部分早期的猶太教將 * 神的靈與預言的 * 靈相連；對約翰而言，所有為耶穌作見證的，都是倚靠聖靈，因此，按照理想，所有的基督徒就廣義而言都是先知。事實上，分辨真假先知的根據，即為是否正確為耶穌作見證（約壹四 1～6），這對本書部分聽眾也是十分重要的課題（啟二 20）。

十九 11～16

最後的進攻

這一段是全書的最高潮，也是讀者從一章 7 節便開始等待的。前面所有的軍隊和其他審判，只不過是序曲，為騎在白馬上最後出現的萬王之王鋪路。

十九 11　羅馬王子在軍隊凱旋歸來時，通常是騎著白馬；六十六至七十年的猶太戰爭結束後，在凱旋隊

伍中，現任的皇帝多米田當時便是騎著白馬，跟在他的父親和哥哥之後。但是耶穌騎白馬回來，連同「萬王之王」的稱號（十九 16）之意象，或許意指耶穌被描述為像帕提亞的王一樣（參六 2），因跟隨他的全軍都騎著白馬（十九 14）。當今皇帝，以及所有和他一樣自命不凡的人，在真正來自天上的神性之王面前，完全不算什麼。

這個意象或許暗指神如同戰士為祂的子民出征（如：賽三十一 4，四十二 13，五十九 16～18；哈三 11～13；亞十四 3；參：出十五 3）。這是最終的「聖戰」，是 * 舊約、* 死海古卷、* 奮銳黨，和其他的猶太人引頸以待的，不過根據這些資料來看，並非所有人都期待軍隊和拯救會直接來自天上。

十九 12　「眼睛如火焰」，參一章 14 節的注釋（但十 6）；皇冠（許多 * 新約經文是寫「冠冕」，多半是指得勝者的花冠）是統治者所戴的。他的名字無人知道，這可能只是一種寫法，表示沒有人的權力高過他（古代的術士聲稱，只要知道邪靈的名字，就可以將牠趕出去）；請參：啟示錄二 17。

十九 13　以賽亞書六十三 2～3 記載，神以審判來為祂的僕人施行報復時，祂的外衣濺著葡萄壓酒池的血（參：啟十四 17～20）；後期一份猶太典籍將這段經文很自然地與創世記四十九 10～11 的觀念連接起來，認為後者乃是宣稱，身為戰士的 * 彌賽亞將血濺衣袍。請與所羅門智慧書十八 15～16 相較，那裏以真道如同大能的勇士從天一躍而出的象徵性說法，來描述神擊殺埃及長子一事；他的命令從口而出，彷彿一把利劍（參：啟十九 15）。

十九 14　天上的軍隊有時會在* 舊約中出現（王下二 11，六 17；賽六十六 15；哈三 8；參：詩六十八 17；耶四 13），不過那裏常描述神的「眾軍」駕著戰車，然而此處卻說他們騎著馬——這是帕提亞人通常進攻的方式。每位作者所刻畫的圖畫，都與當時最可怕的侵略者之樣式相符。白馬常被視為較優秀，是皇家之人所騎，和帕提亞人的關係也超過和其他人的關係。大部分巴勒斯坦猶太人相信，以色列會參與在最後之戰中（* 死海古卷；參：詩一四九 6～9），可是這裏的意象似乎是指天使的大軍（亦被視為騎馬的戰士，如：馬喀比二書、* 馬喀比四書）。

十九 15　神口中的話語可以用劍來描寫（何六 5；參：* 以諾的比喻），而 * 彌賽亞的命令可視為鐵杖（賽十一 4）；以賽亞書中僕人的口也像一把利劍（賽四十九 2）。

* 以斯拉四書十三章亦描述，有火從彌賽亞的口中出來，吞滅惡人，而火乃是代表神的 * 律法。* 所羅門詩篇十七 24 和 35～36 記載，彌賽亞用他口中的話擊殺地上萬國。這幅圖畫比猶滴書二 2～3「司令官的命令傳出去」之意象要更具體，不過後者可能即是這個意象的含義。

神的劍也被描述為祂審判的工具（賽三十四 5；耶十二 12，四十七 6），尤其在末時（賽六十六 15～16）。

劍是羅馬人有權掌管生死（處極刑）的象徵，不過在* 舊約的先知書中，則始終代表以戰爭來施行審判。

十九 16　在古代的羅馬，馬和雕像有時在大腿上會烙印，但不會烙在人身上（參：出二十八 36～38）。這是象徵性的描繪；啟示錄的每一個人物身上都有一個名字（如：七 3，十三 16）。「萬王之王」是帕提亞王的稱號之一，不過早在帕提亞人這樣用之前，猶太典籍已用它來稱神，祂是掌管全地諸王的宗主國之王（參十七 14 的注釋；參：申十 17；但二 47；亞十四 9）。

十九 17～21

惡人的失敗

十九 17～18　聖徒赴盛筵（十九 7～9），空中的鳥則可飽享另一個筵席（十九 17～18）。啟示錄在此是用以西結書三十九 18 的意象（參：賽四十九 26；番一 7），那是與歌革作戰之後發生的事（參：啟

二十 8）。那些受到迫害的基督徒，聽到這裏如此描寫逼迫他們的有權勢之人（亦參：* 希碧爾神諭集），必定得到極大的鼓勵。

十九 19　此處描寫末時，在這一刻被摧毀的乃是列國的軍隊，而不是其中所有的人民（參二十 8）；若將舊約對末世的意象綜合起來，所得到最後戰爭的景觀究竟為何，猶太人的看法不盡相同。

十九 20～21　這裏的一些細節（火的審判、* 撒但和牠軍兵的失敗，以及對邪惡領袖的特別描述），乃是有關末時之記載的標準說法；其他方面則是約翰敍述故事所特有的（邪惡的皇帝，以及他行邪術的宣傳部長被活活丟進火爐裏）。參：以賽亞書三十 33 和但以理書七 11。

二十 1～6

千年國度

許多猶太典籍說到，在現今與未來永恆的國度之間，有一個過渡的國度。由這些資料的暗示看來，啟示錄中的這段時期是否當按字面解，還是僅為象徵？若是象徵，又象徵什麼？在* 教會歷史裏，自頭幾個世紀之後，這就一直是辯論不休的問題。「無千禧年派」，如奧古斯丁、加爾文和路德，通常認為它是現今世代的象徵，而「前千禧年派」，如愛任紐、殉道者游斯丁和以撒・牛頓都將這段時期解讀為未來式，將在* 基督回來之後發生；「後千禧年派」，如喬治・懷特斐、約拿單・愛德華滋，和查理斯・芬尼都預測，在耶穌回來之前會有一千年的禧年（現今極少人持最後這個看法）。

主張啟示錄的千年國度是未來的人，一般認為它即最後之末時臨到前的狀況，而從一章 3 節便可以作出這樣的推斷。按此處* 敍事的結構（十九 20，二十 4、10），最自然的解讀乃是指未來的時期，不過有些人爭論說，這樣解讀與聖經其他部分不符合，並引用啟示錄迴圈式的結構作為支援。本注釋書循著敍事記述的現狀來分析，而不站在字義說或象徵說任何一邊——無論其象徵的意思為何，也不論它是否僅為一種 * 啟示文學的筆法。許多古代啟示文學都有過渡國度的講法，而這三種立場都可以運用它來為自己的立場辯護。

啟示錄二十章和其後的幾章，主要是在詮釋以西結書的最後幾章：以色列的 * 復活（三十七章）、歌革與瑪各之戰（三十八～三十九章），以及新耶路撒冷的聖殿（四十～四十八章）。

二十 1～3　有關龍／蛇，請參：啟示錄十二 3 和 9 的注釋。許多早期猶太典籍講到邪惡的天使被「捆綁」，指他們被鐵鏈捆著，下在監裏，直到某個時刻，通常是到審判之日（尤其 * 以諾一書；參：多比雅書、* 禧年書和 * 所羅門遺訓）。

許多猶太典籍認為，在今世與來世之間，有一段過渡時期；有些主張它是 * 彌賽亞的平安世代，但另有些主張那是最後的災難期，後來被稱為「彌賽亞的產難」。這段過渡時期的長短，在這些古代猶太典籍中各個不同，從四十年、三代、四百年等等，幾乎有多少典籍記載，就有多少種演算法，有時則會以「星期」或禧年的數目來計算。有幾本早期猶太典籍將歷史分為七個一千年的時期，其中最後一個時期將是平安的世代。

* 柏拉圖認為，在死亡與輪回之間有一千年的過渡階段，這種希臘式對死後生命的看法可能影響了此一猶太數字（亦參希臘神話的鳳凰鳥神話，* 拉比曾予討論），不過這種看法不太可能；* 啟示文學有一強烈傾向，就是將歷史劃分為幾個時代，再加上類似一千這樣的整數自然有的吸引力（參：賽六十五 20 的一百），以及猶太人將詩篇九十 4 應用於創世記一章的七日之演算法，這些純粹猶太式的說法，已經足夠解釋這一時期的長度。

二十 4　* 義人復活是猶太人的盼望標準內容之一；神的子民以後將與祂一同作王，這說法在猶太文學中較前者為少，可是也找得到（在舊約中，參如：賽六十 5；但七 14、18）。羅馬公民處死，一般是斬首（早先用斧頭，但第一世紀已改用劍）；他們會先被鞭打，然後綁住雙眼，被迫跪下。

二十 5～6　以賽亞書二十四 21～22 可能暗示，在過渡時期之後，其餘的死人將受刑罰，不過但以理書十二 2（和新約一些經文一樣）並沒有區分義人復活的時間（在但以理提到的災難期之後，但十二 13），和定罪之人復活的時間。猶太典籍有時會提到，惡人在審判時會有「第二次的死」。有關掌權的祭司，請參：啟示錄一 6 的注釋。

二十 7～10

歌革和瑪各的愚行

二十 7～8　歌革是瑪各地的王子，在以西結書三十八至三十九章中，成為以色列最後的敵人，來攻擊重新聚集成國，抑或復活（三十七章）之後的以色列。

以西結心目中究竟是指誰，學者的看法不一，但是他們都同意，這些敵人來自北方（就像那段時期大部分以色列仇敵的情形一樣）；* 約瑟夫認為他們即是西古提人（Scythians；譯注：歐州東南部的遊牧民族）。因此，在猶太典籍中，歌革和瑪各的身分總是以色列最後的敵人（* 拉比、* 啟示文學、* 死海古卷）。

許多猶太教師期待，在* 彌賽亞時期異教徒會大批歸入猶太教，後來在歌革與瑪各的時候，則會出現大規模的離道背教。在

* 死海古卷裏，列國的軍隊被稱為彼列（* 撒但）的大軍（不過該段記載和啟示錄十九章的戰爭更接近）。

二十 9　有些猶太典籍描繪，耶路撒冷被火牆圍住（其依據為亞二 5；參：出十三 21），有些則描述火從天降，燒滅仇敵（* 希碧爾神諭集；其依據為一些審判先例，如：創十九 24；利十 2；王下一 10）；此處請特別參考以西結書三十九 6。在* 以諾的比喻中，天使激動帕提亞人來攻擊聖地，但是地開口，將他們吞下。

死海古卷稱餘民團體為「聖徒的營」，這圖畫取自以色列在曠野等候至終進入聖地的景象。有關列國聚集，來與神子民爭戰，參閱如：撒迦利亞書十二 3 和十四 2；請參：啟示錄十六 13～16 的注釋。

二十 11～15

最後的審判

二十 11　雖然許多作者也強調死時靈魂會受審判（徹底 * 希臘化的作者，如 * 斐羅等，對未來的 * 復活和審判興趣缺缺），不過猶太教對這世代結束後，在神寶座面前的審判之日有許多講論。新天新地的意象（參：啟二十一 2）來自以賽亞書六十五 17。

二十 12　許多早期猶太典籍提到天上有登錄的刻板（* 禧年書、* 以諾一書、以諾二書、以諾三書、亞伯拉罕遺訓），其中記載人的歷史，或神的律法；天使不斷將人的罪記錄下來。書卷的「展開」，表示所有的事都將顯明出來（參如：* 以斯拉四書同樣的說法）。最後的審判將是公開的審判，赤裸的羞恥將無一遁形。

「生命冊」的意象出現在* 舊約中（出三十二 32～33；但十二 1；瑪三 16），後期猶太典籍將它大加發揮（如：* 死海古卷、* 禧年書）。所有的人都將按照自己的行為受審判（詩六十二 12；箴二十四 12；耶十七 10，三十二 19；結十八 30），但是已經真正悔改的義人，從前所犯的罪卻得以取消，不再計算（結十八 21～22）。

二十 13～14　猶太典籍常講到，在末日惡人將被扔進火湖（如：以諾一書）。「陰間」（Hades，KJV 譯為 hell）是死人所居之處（以希臘掌管地底下生靈之神祇為名，但是猶太典籍使用此名，則與該神祇無關），相當於 * 舊約死人之境，陰府（Sheol）。許多猶太典籍的說法就像這裏一樣，認為惡人被留在那裏受審判，直到最後被毀滅，或進到永受痛苦之地。

二十 15　許多猶太人相信，所有一般的猶太人（即：遵守猶太教的人）都會得救，還有一小部分列國中的義人（* 外邦人）同樣會得救；其餘的人都會被定罪。以色列的信仰一直是絕對排外的：敬拜至高的獨一之神；約翰在此應會再加上一條，即只有透過 * 基督才能敬拜真神（參：約壹二 23），舊約先知也宣稱，將來有一審判之日，列國和以色列到時都要交賬。到那時，* 悔改已經來不及了。

二十一 1～8

來世的應許

有些異教的神諭預測未來將會出現有福的世代，但是未來將有一惟獨由神掌管的和平世代，則是 * 舊約、猶太人和基督徒所獨有的盼望。

二十一 1　以賽亞曾經預言將有新天新地（賽六十五 17，六十六 22）；這新造宇宙的中心，將是新耶路撒冷（賽六十五 18）。許多猶太式對來世的描寫（如：* 以諾一書、* 禧年書、* 偽斐羅書）都強調新天新地。有些猶太典籍講，那是頭一個受造界的更新；另有些則講，舊造會被新造取代；啟示錄採用後一個立場。許多典籍用新的開始來講述末時，彷彿樂園的更新（參二十二 1～5 的注釋）；此處的新造也讓人想起未被罪污染時的頭一個受造世界（創一 1）。

* 啟示文學裏很少預言海的消失（或許在* 希碧爾神諭集五 157～59，不過在五 447～49 中，海枯乾而無法行船，並非指滴水不存）。有些注釋家指出，極早的迦南神話有類似說法，但是這類不在當時流行的文字，約翰的讀者應該不會知道。此處海的消失可能是配合以賽亞書六十五 17 的字義解讀（古代猶太人的典型解釋法），該處講到天和地，但是沒有提到海；另一種解釋為，或許在啟示錄的前面，海乃是象徵邪惡的勢力（十三 1 提到羅馬帝國的邊界）。

二十一 2　就像任何一個城市一樣，「耶路撒冷」可以代表地方，也可以代表住在其中的人；新耶路撒冷是新婦，因為其中的居民乃是新婦（十九 7）。希臘羅馬對城市的頌辭（encomic），常將其描述為人，而猶太人很熟悉 * 舊約將耶路撒冷擬人化的說法，以及舊約將神的子民描繪為祂的新婦。同時期的猶太作者（如：多比雅書、馬喀比二書、德訓篇、* 斐羅和 * 約瑟夫），以及猶太錢幣，都稱耶路撒冷為「聖城」（在舊約裏，參：尼十一 1、18；賽四十八 2，五十二 1，六十二 12）；猶太人視它為諸城中至聖之城（如：* 昆蘭聖殿卷）。

敬虔的猶太人每天都祈禱，求神復興耶路撒冷。新耶路撒冷，這舊約的意象（賽六十五 18），已經成為猶太人對未來標準的盼望，或許是被更新潔淨的耶路撒冷（多比雅書、* 所羅門詩篇），或許是（如此處）由天而降的新城（可能如 * 以斯拉四書）；「從天而降」的城將是完美的，是神親自建造的（有些典籍有此盼望）。一些 * 啟示文學（* 巴錄二書）說，義人將住在高處；早期猶太文學（如 * 禧年書）說，神將降下來，住在祂的子民中間。

二十一 3　會幕一直代表神住在祂的子民當中（出二十五 8～9，二十九 45；王上六 12～13）；神也應許要「住在」祂的百姓中，這是祂的應許之一（利二十六 11～12），祂更會住在未來無罪的世界中（結三十七 24～28，四十三 7～10；亞二 11）。

二十一 4　這些描述特別暗指以賽亞書二十五 8，三十五 10，五十一 11 和六十五 16～19。

二十一 5　有關未來新造的應許，請參二十一章 1 節的注釋；有關神的智慧現今於靈裏「將一切事更新」，請參：所羅門智慧書七 27。

二十一 6　有關阿拉法、俄梅戛，請參一章 8 節的注釋。未來的世代被描述為有豐富的水供應（如：賽

三十五 1～2；結四十七 1～12；參二十二 1 的注釋）；有關順服之人可以白白得水喝，參：以賽亞書五十五 1。

二十一 7　神在* 舊約中曾稱以色列為祂的兒女（這說法在後來的猶太文學中一直使用）；凡成為祂兒女的，都是聖約團體的成員，享有未來的應許。神應許祂的子民，凡忍耐到底的都能承受未來的世界（亞八 12）。舊約標準的聖約主旨為「我要作他們的神，他們要作我的子民」（在* 禧年書中亦然）。

二十一 8　舊約（如：賽六十六 24）和猶太文學應許的一部分為，所有堅忍到底的義人，不必和壓迫他們的人分享未來的世界。古代典籍常有惡人清單。「說謊話的」可能指拜偶像（賽四十四 20；耶十 3），或錯誤的教導（約壹二 22），諸如啟示錄所反對的皇帝敬拜和假先知；這個清單中其餘的罪，則是逼迫* 教會之人或背道之人所犯的罪。

二十一 9～27

新耶路撒冷的榮耀

* 修辭學家在稱讚羅馬（如 Aelius Aristides）或雅典（如 Isocrates）等大都會時，常賣弄他們的頌贊詞藻技巧；約翰此處則是在描述那最偉大之城。他稱頌的物件是一座更新的城，* 舊約曾對這城的模型表達愛慕與讚美（如：詩四十八），而這城未來的榮耀曾是先知的盼望（如：結四十～四十八）。在一些文獻，如 * 阿立斯體亞書信 116 中，現今之耶路撒冷的榮美被誇大、渲染，以達到古希臘烏托邦的境界。

以西結之後的猶太文學也很喜歡描述新耶路撒冷的榮耀（如：多比雅書十三 9～18、5Q15，即 * 死海古卷中一份根據以西結書四十～四十八章的手繪藍圖、* 拉比著作），成為他們讚美神未來拯救的部分內容。

有些猶太人對末時的圖畫，強調回到以色列當初農牧時期的光景，同時不排除會有城市的存在（* 希碧爾神諭集三 744～51），但是與大半的舊約（摩九 13～15）比起來，新約和大部分當代的猶太文學更多是以城市來描繪末世。樂園的象徵意象所以會改變，為的是要讓當時的文化感到貼切。

二十一 9　古代猶太訂下婚約即表明委身，因此訂了婚的婦女便算是新娘，可以被稱為妻子（如十九 7）。

二十一 10　二十一章 9～10 節的描述和十七章 1～3 節完全平行。古代的 * 修辭學常教導人物對比的方式，而大淫婦巴比倫和新婦新耶路撒冷乃是非常明顯的刻意對比。教導演說的人會強調，怎樣描述才會既生動又清晰，而此處的描述則是這種特色的極佳例子。

* 啟示文學經文有時用高達天際的山來增加視野（* 以諾一書十七 2；參十八 6～8，二十四 1～3，七十七 4；太四 8）；耶路撒冷也被視為在一座山之上（阿立斯體亞書信 83～84、105～6；常在* 舊約中出現，如：珥二 1）；此處的意象根植於以西結書四十 2。

二十一 11　對新耶路撒冷財富的強調，會讓年長的猶太讀者想到聖殿的榮耀，其城門是用金和銀裝飾的；約翰宣稱，整座城都將分享聖殿的榮耀。在末時，神會將祂的榮耀設置在祂子民當中（如：賽六十 1～3；德訓篇三十六 14）。猶太作者講到超自然的寶石會發光，或本身乃是光源。

二十一 12～13　以諾一書的經文將天上十二道門和黃道帶的十二星座記號相連，但啟示錄卻將這些城門與十二支派相連，每個支派都有其地位，就像他們在舊約的曠野飄流時期，以及在應許之地分配產業時一樣。在聖殿書卷（* 死海古卷的一卷）中，有些猶太祭司提到，在新聖殿的十二個門上（每邊三個門），有各個支派的紀念。這個意象來自以西結書四十八 31～35。

二十一 14　耶穌當初設立使徒時，其數目便顯明，祂有意使 * 新約最初的 * 使徒成為舊約十二支派的延續（參：徒一 15～26 的導論）；亞西亞的基督徒立刻能認出這裏的象徵意義（弗二 20）。

二十一 15　「量度的杖」來自以西結書四十 3；丈量城市是要讓人對神偉大的應許產生敬畏之情，以致 * 悔改（結四十 4，四十三 10～11）。* 死海古卷也強調丈量未來的聖殿，以呼召讀者為未來的世代忍耐到底。

二十一 16　長寬高都一樣，表明這座城是四四方方的，就像 * 舊約聖殿中的至聖所一樣（王上六 20），意思是神的同在將永永遠遠、完完全全地留在那裏。以西結的城也是四方的，不過沒有清楚的說明尺寸（四十八 32～34；參四十五 2，四十八 16、20）；而這裏的丈量無異將以西結書四十八 35 的要義——神的同在——作了最生動的刻畫。在一些猶太典籍中，未來的耶路撒冷將向四面擴張（根據賽五十四 2～3），亦會變成非常之高，直達神的寶座（根據結四十一 7）。這類描述都不是按字面解釋；倘若站在這世上最高的山（大約五哩高）就已經呼吸困難，一千五百哩高的城市根本不切實際（至少在現今物理的定律之下是如此！）約翰在其他地方也象徵性地用到一萬二千（七 4～8）。

二十一 17　對高一千五百哩的城來說，這座牆不成比例，可是這一點正可強化它的象徵性；古代重要的城市都有城牆，因此約翰也提到一座牆。約翰原可以不寫城牆（賽六十 18；亞二 4～5），就像他寫聖殿時一樣（啟二十一 22），強調既不會有人侵襲，牆就沒有必要，但這樣一來，就無法將門的象徵納入了（參二十一 12～14 的注釋）。* 啟示文字（以諾二書）有時稱天使為「人」，而在舊約和猶太文學中，天使也常以人形出現。

二十一 18　猶太人描寫建造新耶路撒冷的寶石時，會誇張地用神奇的筆法，而猶如透明玻璃一般的精金，正符合這種 * 風格。鏡子是用金屬制的，因此這裏的意思是這金子能全然返照。

二十一 19～20　在* 舊約（出二十八 17～20；書四 2～3）和猶太教（如：* 偽斐羅）裏，十二塊石頭常代表十二支派。這個意象來自以賽亞書五十四 11～12，那裏提到整座城的每一部分（城牆、根基、門等），都將由寶石做成。* 死海古卷將以賽亞書的這段經文用象徵的方式來解釋，將它應用在義人身上，說他們能展示神的榮耀，包括該團體的十二位領袖在內。多比雅書將它按字面應用在未來的耶路撒冷上，還將向神發出讚美之聲的街道也包括在內。

　　* 七十士譯本的以西結書二十八 13 列出各種寶石，或許可作啟示錄十七 4 的提示，而十二種不同的寶石，每一種代表以色列的一個支派，卻是來自出埃及記二十八 17～20；約翰所列的大致相當於希伯來文聖經出埃及記所列。* 約瑟夫和 * 斐羅都將亞倫胸牌上的十二顆寶石與黃道帶的十二星象相連，但約翰一向避免這類事，不像一些作者把他此處的這些象徵與占星術相連。

二十一 21　在多比雅書十三章，新耶路撒冷的街是用寶石鋪成，牆和塔是精金所造。有些 * 拉比詮釋說，新耶路撒冷的城門會用大珍珠和寶石做成；後期有個故事說，有個人聽見一位拉比闡述，有珍珠沈到海底，看見天使正在製作新聖殿的門，他嗤之以鼻，結果為這樣的嘲笑付出代價，被那位拉比眼睛一瞪，而粉身碎骨。不過未來城市的寶石意象，最主要的來源是以賽亞書五十四 11～12。「街道」（譯注：單數；十一 8）雖然在實際上是多條，但可能此處指主要的大街（參「大道」，NIV），按希臘模式，它總是貫穿井然有序的市鎮。

二十一 22　古代猶太教最主要的盼望之一，是聖殿的恢復與更新——每日必為此祈禱（這盼望從結四十～四十八章之後，便持續不斷）。但對約翰而言，整座城都是神的聖殿或住處（參：啟二十一 11、16

的注釋；亞十四 21），而神亦即是它的聖殿。

二十一 23　這城的燈是神的榮光，而不是日頭或月亮，這是直接取用以賽亞書六十 19～20（參二十四 23，三十 26 的意象）。許多猶太教師強調，神的光將充滿來世。

二十一 24　到了末時，列國將聚在耶路撒冷敬拜，並帶貢品前來（如：賽六十 3～22；耶三 17；亞十四 16～19；參：多比雅書十三 11～12；亦參：啟三 9 的注釋），將他們的榮耀帶來（賽六十六 12），並倚賴這城的光（賽六十 1～3）。

二十一 25～26　舊耶路撒冷聖殿的門晚上會關起來，就像古代的城門一樣（亦參：結四十六 1 殿門的關閉）；但在未來的世界裏，耶路撒冷的門將永不關閉，因為不會有仇敵侵犯，前來的人都是進貢者（賽六十 11）。啟示錄進一步說，城門將保持敞開，因為既然主是其中的光（二十一 23；參：賽六十 19～20），那裏將沒有黑夜。黑夜總是與法術、魔鬼和竊盜相連，所以人必須留在室內。這城與啟示錄十八 11～19 的富裕之城成為對比。

二十一 27　不被社會接納的人（如：妓女）有時會住在城門的外面，可是這裏所指的乃是舊約的一個觀念，即在神的家中將不再有可憎的事（亞十四 21），或在耶路撒冷不會再有不信的人（珥三 17）。在全國中，凡是不潔淨的人總不得進入神的家；這段經文是指靈裏或道德上的不潔。整座城都是神的殿，或居所（二十一 3、16、22）。

二十二 1～5

新的樂園

* 舊約偶爾會用樂園的辭彙來象徵性地描述耶路撒冷的重建（賽五十一 3），然而後期猶太典籍將其大大發揮，把末時的光景刻畫為當初樂園的恢復或加強。這類典籍將樂園呈現為義人的家，而 * 地獄（Gehenna，譯注：舊約的欣嫩子谷）則成了惡人的家。

二十二 1　創世記二 10 樂園中的河流，以及耶路撒冷的水流（詩四十六 4）或許為這個意象提供了一些背景；不過，它直接暗指的是以西結書四十七 1～11，那從新耶路撒冷聖殿流出的河水（參：珥三 18；亞十四 8）。* 約瑟夫《猶太古風》（Antiquities 1.1.3、38）採用希臘對海洋神的地理概念，聲稱伊甸園是由一道環繞大地的河來澆灌，這河有四道分支：恒河、幼發拉底河、底格裏斯河和尼羅河。* 斐羅很自然地視河流代表美德，從代表智慧的伊甸流出——寓意詮釋 1.19、65。約翰則可能是暗指 * 聖靈（參：約七 37～39）。

二十二 2　「生命樹」的描繪出自以西結書四十七 12，那裏講到有許多樹，每個月都結果子（不再是一年一季），葉子且可以治病。約翰將以西結的「樹」稍加變動，使其具暗指樂園的含義：雖然有些猶太文學曾提及「生命樹」（如：* 以斯拉四書），但其出處原為創世記二 9。後期猶太典籍將這幅圖作進一步的說明。有些猶太典籍和啟示錄相仿，將以西結書和創世記混在一起，講到在一個有四條河的樂園中，有十二棵樹，每一棵代表一個月。猶太典籍常把十二個月和十二支派與星座拉上關係，但是約翰此處避免與占星術沾上邊，就像在別處一樣。

二十二 3　咒詛的除掉來自撒迦利亞書十四 11，按此處的上下文，是指伊甸園的咒詛（創三 16～19）被挪開。

二十二 4　神的面一度遮掩（出三十三 20），如今則向祂的子民全然敞開（參：約一 14～18 的注釋）。

額上的字，請參：啟示錄七 3 的注釋；重點為，神的子民清清楚楚地單屬於祂。

二十二 5　猶太人寫未來的異象，有時會提到義人將像太陽或星星一般發光（* 以諾一書；德訓篇；* 以斯拉四書；* 拉比著作；參：出三十四 29；但十二 3）；神光照祂的子民，參二十一 23 的注釋。未來義人將發光並作王，在所羅門智慧書三 7～8 也是相連並提。

二十二 6～21

最後的宣告

神的啟示和勸勉可能同時出現。例如：多比雅對神的讚美（多比雅書十三 1～18），既有對最終之耶路撒冷的描述（十三 9～18），又有對以色列* 悔改的呼召（十三 6）。

二十二 6～7　「誠信又真實」可能是作見證時的起誓用辭（參三 14，二十二 18；耶四十二 5），證實啟示的真實性。「萬人之靈的神」是 * 舊約對神的一個稱號（民十六 22），後期猶太作品（如：* 禧年書、碑文）和 * 撒瑪利亞經文也可為證；「諸靈的主」也是神的稱號（* 以諾的比喻；參：* 死海古卷中類似的表達方式）。此處約翰將神與眾先知認同。

二十二 8～9　從以弗所書和歌羅西書可以看出，有些小亞細亞的猶太基督徒對天使的角色過分高抬；這一段則駁斥此種觀點，倘若那是這裏所關切的問題（亦參：啟十九 10）。

二十二 10　但以理曾受到指示，要封住他的話，直到末時（但十二 4、9）；他的異象有些只是指未來（八 26，十 14；參：耶二十三 20，三十 24；* 以諾一書一〇〇6）。相反的，約翰的啟示則不單是要讓後人明白，也要讓當代的人瞭解（這將影響後來的世代如何理解他的書）。有關打開封住的文件，請參五章 1 節的注釋。

二十二 11　義人將站立得穩，但惡人會繼續行惡（但十二 10）。約翰在此的勸勉與一則諷刺性的邀請類似：若想拒絕神的話語，請便，但這等人後來必將付出代價（結三 27；參：耶四十四 25；摩四 4～5；傳十一 9；* 希碧爾神諭集三 57～59）。

二十二 12　* 舊約和猶太教強調，神是公義的，必會獎賞祂的子民（如：創十五 1；詩十八 20，十九 11；賽四十九 4；* 以斯拉四書）。神會按照各人的行為來行賞，也是舊約的教導（如：詩六十二 12；參：啟二十 12 的注釋）。

二十二 13　有一種寫作結構叫框架（inclusio），就是一段文字的開頭和結尾都由同樣的文辭來框住；啟示錄大部分的內容都由一句話框住：歷史的主是阿拉法、是俄梅戛，是初、是終（一 8；參該節的注釋）。

二十二 14　洗淨的衣袍，可與三章 4～5 節和七章 14 節相較，請參三章 4 節的注釋；有關生命樹，請參二十二章 2 節的注釋。

二十二 15　「狗」可能是指性犯罪，尤其是不肯悔改的妓女（申二十三 17～18）。啟示錄其他地方講到皇帝崇拜，摻雜著法術，殺害了基督徒；不道德（實際生活與屬靈方面）乃是 * 外邦男人的生活特性。亦參二十一章 8 節和 27 節的注釋；及創世記三 24。

二十二 16　「大衛的根」來自以賽亞書十一 1：「耶西（大衛之父）的莖幹」——在大衛後裔失去寶座

之後，從其殘幹將發出來的一條嫩枝。有些注釋家主張，「根」將這個意象顛倒過來，使他成了大衛的本源。晨星是維納斯，黎明的先驅（參：啟二 28），在此可能暗指民數記二十四 17，由雅各（以色列）後裔而出的星，註定將掌權，擊潰神子民的仇敵。* 死海古卷也以民數記二十四 17 指一位得勝的 * 彌賽亞。

二十二 17　古代的猶太教主要將 * 聖靈與 * 預言相連。凡聽見邀請的人都當前來，凡口渴的也可以來白白的喝（賽五十五 1）二十二章 1 節的水。

二十二 18～19　由神而來的聖約或聖書，其上的話不可以更改（申四 2，十二 32；參：箴三十 5～6）。約書常包括對違約之人的咒詛；因此追隨偶像的人便等於把申命記所有的咒詛加給自己（二十九 20、27）。

後期的著作經常對書卷的完整性或啟示性作出聲明（如：* 以諾一書、* 約瑟夫，而 * 阿立斯體亞書信為 * 七十士譯本作出這樣的聲明），以維護其權威，或加以保障，免得後來的編輯將他們自己的看法插進去。對於不被視為聖經或神啟示的著作，這種作法很普遍。

二十二 20　「來吧！主！」即禱文 Marana tha，是早期基督教常見的祈禱（參：林前十六 22 的注釋），表明信徒很早便承認耶穌的神性。有關文件末後見證人的證明，請參：約翰福音二十一 24 的注釋。

二十二 21　這是很合適的結尾問安語，常附於基督徒的書信內（參：羅一 7 的注釋）。
{

辭彙解釋

亞達帕（Adapa） 蘇美城市伊亞神的一名祭司。其故事是他遭受愚弄，誤信不可吃神明所賜食物的話，因而錯失了永生的機會。

阿希卡爾（Ahiqar） 亞述王西拿基立（主前 704～681 年）的顧問。他被流放時寫了一套有關「智慧人」和「愚昧人」的教訓，與部分聖經箴言對應。

亞喀得（Akkadian） 主前二五〇〇年至五〇〇年之間，美索不達米亞文化和語言的名稱。

阿拉拉赫（Alalakh） 敘利亞北部的城市，位於安提阿平原南部，其全盛時期是在主前第二千年紀初期。這地產生了無數記錄，描述該地區的政治經濟狀況。馬里、努斯、赫人的文獻都提及過它。

護身符（amulet） 掛於頸間的雕刻裝飾，佩戴的用意是驅邪、治病，或為物主帶來好運。

亞摩利人／阿穆魯人（Amorite/Amurru） 主前第二千年紀時，住在美索不達米亞以西，包括地中海岸的一個閃族民族。

今名古用／時代倒置（anachronism） 記載之中與事情發生的時代不合的細節或字眼。這些現象通常理解為後世對經文的澄清或修正。

亞拿特（Anat） 豐饒和戰爭的女神。在迦南和烏加列宗教中，是巴力的主要伴偶。

安那托利亞（Anatolia） 大致相等於小亞細亞，即今日土耳其的地區。主前第二千年紀中葉時，赫人居於此地。

報喜（annunciation） 報告誕生的資訊。

次經（Apocrypha） 在兩約之間的希臘時代寫成的著作，共十四卷書。不屬猶太教的正典，也不包括在基督教更正派（Protestant）的正典之內，羅馬天主教傳統則視之為聖經的一部分。

定言式法律（apodictic law） 以命令方式寫成，不附加解釋的法律。

叛道（apostasy） 任何接受或容許崇拜假神的行為。

驅邪（apotropaic） 用意為驅除邪惡的行動或符咒。

阿赫特（Aqhat） 達尼珥之子。他是一首烏加列史詩的主人翁，被描繪為傑出的獵戶，因為拒絕把弓交給女神亞拿特，因而被她謀殺。其故事與列祖的記述和士師記有若干對應之處。

亞蘭（Aram） 美索不達米亞的西北半部，和地中海岸的地區，主前第二千年紀末葉至第一千年紀初葉時，亞蘭人在此居住。

亞舍拉（Asherah） 迦南的豐饒女神，巴力的伴偶。在聖經之中經常以聖樹林或聖柱為代表。

亞述（Assyria） 美索不達米亞北部，以底格裏斯河為中心的地帶，有好幾個興盛的時期。最重要的一個是在主前一〇〇〇年至六一二年之間。亞述征服了整個近東，其法典（中亞述法典）和聖經律法有很多對應之處。

亞施他特（Astarte） 迦南和腓尼基的女神，巴力的伴偶。與豐饒崇拜有關，並且稱為戰爭女神。

巴力（Baal） 迦南和烏加列的風暴和豐饒神祇。

巴比倫（Babylon）　美索不達米亞的重要城市，位於底格裏斯河和幼發拉底河最接近之處。幾個時代之久，支配了該地區的歷史發展。

銅器時代（Bronze Age）　主前三〇〇〇年至一二〇〇年之間的時代（可再分為初、中、晚銅器時代），其特徵是青銅器具的科技。

封泥（bulla）　用來封緘蒲草紙文獻的黏土印記。其上的印章戳記防止竄改，並且提供發信官員的文字和官階。

條件式法律（casuistic law）　以「如果……則……」方式寫成的法律。

銅石器時代（Chalcolithic Age）　主前四三〇〇年至三〇〇〇年之間的時代，其特徵是製造銅器的科技。

迦勒底（Chaldean）　美索不達米亞史中的時代，介乎主前七〇〇年至五四〇年之間。即新巴比倫帝國和尼布甲尼撒王的時代。

基抹（Chemosh）　摩押的國神，經常被視作戰神。

割禮（circumcision）　切除陽具包皮的宗教儀式。以色列人以此作為立約社群一員的標記。

同源語言（cognate）　閃族語系的各種語言，其辭彙和文法與希伯來語有很多共通之處。主要的同源語言包括亞喀得語、亞蘭語、烏加列語。重要程度較低的其他同源語言則是阿拉伯語、摩押語、亞捫語、亞摩利語、古衣索匹亞語（Ethiopic）、古敘利亞語（Syriac）。用這些語言寫成的文學稱為同源語文學。

書末標記（colophon）　加在檔或段落末尾的字句或片語，作為上文的總結，或結束的標記。

妾（concubine）　次等的妻子，結婚時可能沒有妝奩。除非父親公開立之為嗣，其子女亦沒有繼承父業的權利。

團體觀念（corporate identity）　整個團體被視作一個單位。全家人因家長的義行或罪行而受賞、受罰，是這個法律原則的反映。

約（covenant）　聖經中耶和華和以色列所立的合約協議，應許地和子孫，作為專一崇拜和順服的條件。

祭儀（cult）　宗教團體的組織和活動，包括獻祭等儀式。

楔形文字（cuneiform）　蘇美人所發明，文字呈三角（楔）形的音節書寫系統。為此後每個美索不達米亞的文化所採用，直至希臘人入侵為止。

通俗文字（demotic）　埃及語言之聖文字書體（hieratic）的速記字體，可以上溯到主前七〇〇年。聖文字書體是比以前之象形文字實用的草書體。

占卜（divination）　借著觀察自然現象（雲層結構、羊的內臟）或拈鬮，以求斷定神明旨意的程式。

杜穆齊／搭模斯（Dumuzi/Tammuz）　美索不達米亞的一名神祇，是女神伊施他爾的伴偶，其死亡和被囚于陰間代表四季的變化。

伊亞（Ea）　美索不達米亞的溪河之神，在洪水故事《吉加墨斯史詩》和巴比倫創世史詩《埃努瑪埃利什》中出現。

初銅器時代（Early Bronze Age）　主前三三〇〇年至二三〇〇年之間的時代，特徵是城市開始出現，埃及初期王朝時代和蘇美的進步文明，以及青銅科技。

伊勒（El）　伊勒是烏加列諸神系統的主神，也是神祇的統稱。這字可以加在地名之上，作為某神彰顯其能力的地方。如：伯特利（即「神〔或伊勒〕的居所」）或伊利伊羅伊以色列（即「神以色列的神」）。

亞馬拿（el-Amarna）　法老亞肯亞頓（主前十四世紀）的首都。考古學家在此發現了數以百計的王室公文，這些文獻顯示迦南這時期的局勢頗為混亂。

以攔（Elam）　底格裏斯河以東的國家，位於今日的伊朗。

伊羅興（Elohim）　以色列之神的名字之一，譯本一般譯作神（God），但有時是指其他神祇或超自然的活物。

艾瑪爾（Emar）　銅器時代的城市（默克納遺址〔Tell Meskene〕／巴厘斯〔Balis〕），位於敘利亞境內，幼發拉底河流域北部。在此出土的晚銅器時代文獻反映了主前十四至十二世紀日常生活的情形。

恩裏勒（Enlil）　美索不達米亞的風暴之神，諸神之會的元首。在《吉加墨斯史詩》中，也是洪水的策動者。

埃努瑪埃利什史詩（Enuma Elish）　巴比倫的創世史詩。

埃施嫩納（Eshnunna）　美索不達米亞的城市，位於今日巴格達（Baghdad）東面，迪雅拉（Diyala）地區。主前二一〇〇年至二〇〇〇年之間當地有一個短命王國，其法典與漢摩拉比法典和聖經律法有若干對應之處。

埃坦納（Etana）　古代美索不達米亞的君王，一個傳記的主人翁。他得到了一棵從天而來的植物。這植物賜他豐饒，使他能夠生育一個兒子，繼承他的王位。古代好些印章刻了他騎在鷹背上天的場面。

起源故事（etiology）　試圖解釋名字、習俗，或現狀——如死亡或分娩之苦——的故事。

碎陶咒詛（execration）　咒詛仇敵的辦法之一。做法是將咒詛對象的名字寫在小偶或碗上，然後把它打碎。

驅邪（exorcism）　包含咒語和施咒，目的是從人或地中驅逐或消除邪靈的禮儀。

豐饒崇拜（fertility worship）　古代世界首要的宗教活動之一。其禮儀配對男女的主神，目的是保證風調雨順，五穀豐登，牛羊多產。崇拜活動可以包括獻祭以及聖妓。在以農牧為主的社會中，豐饒至為重要。

殯葬禮儀（funerary）　與埋葬死人有關的儀式和物件。殯葬禮儀是祖先崇拜系統的一部分。

吉加墨斯（Gilgamesh）　蘇美烏魯克城的王，以及美索不達米亞文學中的英雄原型。描述他生平的史詩包括尋求長生不死秘密的歷程，以及洪水故事。

印章雕刻（glyptic）　雕刻藝術的一種，主要在印章中出現。特點為印章上之刻文為反面，以致泥上或蠟上可以印出正面凸面的戳印。

哈比魯（Habiru）　美索不達米亞用來形容無國籍者的用語。

漢摩拉比（Hammurabi）　巴比倫王（主前 1792～1750 年在位）。他所編纂之法典與聖經律法有若干對應之處。

單一主神信仰（henotheism）　承認其他神明的存在，但往往堅持自己所拜之神是超乎他們之上的宗教。

赫倫（h]erem）　要求將所有人、畜、財物滅絕淨盡，作為奉獻給耶和華的祭之「聖戰」或「查禁」（ban）。

希羅多德（Herodotus）　主前五世紀的希臘史家。最著名的作品名叫《歷史》（約主前 445 年），記載了波斯和希臘之間的戰爭（波希戰爭）的歷史，如：馬拉松之役、塞莫皮萊之役、薩拉米斯之役等。

海希奧德（Hesiod）　主前八世紀的希臘哲學家。其主要作品《神譜》，是希臘文獻中有關創世和神祇始源最早的記述。

象形文字（hieroglyphic）　古埃及人所發明的象形音節文字。

赫人（Hittites）　於主前二〇〇〇年之後移居到安那托利亞的印歐民族，所創立的帝國於主前第二千年紀中期，與埃及爭奪敘利亞—巴勒斯坦的控制權。他們的法典和聖經律法也有若干對應之處。

胡利人（Hurrian）　主前第二千年紀中期，在美索不達米亞中部之美坦尼創立王國的非閃族民族。

圖像（iconography）　刻畫於古代文物之上的圖案、非文字的資訊。這些形象包括立體的雕塑、浮雕、繪畫、印章，甚至粗糙的塗鴉。這些圖像輔助文字所提供的資訊，是重要的資料源。

原地（in situ）　這用語所指的，是出土文物被考古學家發現記錄時的「長眠之處」或發現位置。

鐵器時代（Iron Age）　古代近東史上主前一二〇〇年至三〇〇年之間的時代，其特徵是鐵器的科技。

伊施他爾（Ishtar）　美索不達米亞的愛情女神，在吉加墨斯洪水故事中出現之杜穆齊神的伴偶。

約瑟夫（Josephus）　主後一世紀的猶太史家。他的兩部巨著《猶太古史》和《猶太戰爭錄》，詳細地描述了猶太人對於他們的時代和歷史的觀點。

加瑟人（Kassite）　原本來自美索不達米亞北部山區的民族。主前一五九五年左右征服了舊巴比倫王國，統治巴比倫至主前一一五七年為止。

凱雷特（Keret）　烏加列一個故事的主人翁。神明給予這位國王如何求得妻子及王位繼承人的指示。這家庭危機只是全系列的其中之一，此外，還有患病以及他其中一個兒子作亂等故事。

拉加什（Lagash）　主前第三千年紀的蘇美城邦（現代之希巴〔el-Hiba〕），有幾個都市中心，與吾珥、烏魯克、基什在該地區爭霸。

拉撒（Larsa）　主前第二千年紀的蘇美城市，位於烏魯克東面十英哩，吾珥以北二十英哩。

晚銅器時代（Late Bronze Age）　主前一五五〇年至一二〇〇年之間的歷史年代。埃及的亞馬拿時代和新王國時代，安那托利亞的赫人帝國，以及海上民族的入侵，都是這時代的大事。

黎凡特（Levant）　地中海東岸地區，又稱敘利亞—巴勒斯坦。

利皮特伊施他爾（Lipit-Ishtar）　美索不達米亞吾珥第三王朝的君王，他所編制的法典和聖經律法也有若干對應之處。

瑪爾杜克（Marduk）　巴比倫的主神。在創世史詩《埃努瑪埃利什》中，他擊敗查馬特，成為諸神之會的元首。

馬里（Mari）　位於幼發拉底河流域北部的美索不達米亞城市。全盛時期介乎主前二五〇〇年至一七〇〇年之間，產生了數以千計的楔形文字典籍，描述政治事件、先知活動，以及敘利亞北部的遊牧民族。

中銅器時代（Middle Bronze Age）　主前二三〇〇年至一五五〇年之間的歷史年代。以色列人列祖、舊巴比倫王國、埃及人控制敘利亞—巴勒斯坦，都在這個時期發生。

美坦尼（Mitanni）　主前第二千年紀中期位於美索不達米亞中部的胡利人王國。

一神崇拜（monolatry）　某人或某個團體專一崇拜某神，對於其他神明是否存在卻不置可否。

拿細耳人（Nazirite）　立誓禁戒飲食葡萄樹產品、接觸死人，以及修剪頭髮的以色列人（男女都包括在內）。

尼尼微（Nineveh）　亞述帝國的首都，位於底格裏斯河上游。

努斯（Nuzi）　主前十六至十五世紀之間的胡利人城市，很多家庭和商業的文件在此出土。顯出當時的結婚和繼承的習俗，與列祖故事的描述相似。

舊巴比倫（Old Babylonian）　美索不達米亞歷史中的一個時期，介乎主前二〇二五年和一五九五年之間。最有名的君王是漢摩拉比（主前 1792～1750 年在位），他編纂了一套法典，並且將所有城邦歸入他統治之下。

神諭（oracle）　先知的宣講，或藉占卜所觀察到的神明旨意。

阿西利斯（Osiris）　埃及的冥神。

玷污／不潔（pollution/uncleanness）　構成禮儀上之不潔的理由，是接觸或食用血等不潔之物。必須執行消除不潔的儀式，使人從不潔回復到潔淨的狀態。

偽經（pseudepigraphic）　冒稱為受尊崇之名人作品的文學。舊約的偽經假託是以諾、以斯拉等人的著作，寫作日期是在兩約之間或以後的時代。

儀式（ritual acts）　因宗教理由而執行的既定步驟，如獻祭等。

禮儀娼妓（ritual prostitution）　以性活動為宗教典禮一部分的習俗。其目的是促進豐饒或充實廟庫。

海上民族（Sea Peoples）　來自地中海各處的混雜人等。大約主前一二〇〇年之前，他們以雇傭兵的身分參加埃及和赫人的軍隊。此後他們對近東各處的文明展開集體攻勢。所造成的混亂足使新民族有機會在迦南興起。

辛奴亥（Sinuhe）　法老亞曼念紇一世（主前 1991～1962 年在位）屬下的官員，被貶竄到迦南地，多年之後才獲赦歸回埃及。有關他的故事與創世記的列祖，和摩西的故事有若干對應之處。

蘇美（Sumer）　古代美索不達米亞最南面的地區。主前三五〇〇年左右產生了全區第一個真正的文明，發明了楔形文字書寫系統，又創作了無數神話。以後幾千年的宗教，都是靠這些神話維持。

感應法術（sympathetic magic）　在法術儀式中以物件代替實物。例如施法物件可以是一個人的名字、頭髮，或血，也可以是所針對的人或物之形象。所根據的想法是這人的實體能夠與這代表他的物件相連，或轉移到這對象上。

混合宗教（syncretism）　採納其他文化的思想、習俗、信念，把它與原有的文化混合。

遺址（tell）　由連續有人在同一個地點居住所構成的文化層，所累積出來的人造山丘。

神的顯現（theophany）　神在人的面前出現，如火燒荊棘事件。

神名構詞（theophoric）　人名中包含神名字的成分。以賽亞、以西結、耶路巴力、尼布甲尼撒等神名構詞的名字，都同時作出與神明有關的宣告。

妥得（Thoth）　埃及的月神。

查馬特（Tiamat）　美索不達米亞的原始海水女神，淡水神祇阿普蘇的伴偶。在《埃努瑪埃利什史詩》中的創世故事中，她是瑪爾杜克的敵手。

烏加列（Ugarit）　敘利亞北部的港城，主前一六〇〇年以降，控制了地中海的貿易，直至主前一二〇〇年被海上民族摧毀為止。在烏加列出土的幾個史詩有助於詮釋列祖和定居時代的聖經故事。學者相信烏加列的文化和迦南文化十分相似。

吾珥第三王朝（Ur III）　美索不達米亞歷史中，主前二一二〇年至一八〇〇年之間的時代。王朝的開國君王名叫吾珥南模，其根據地是吾珥城。蘇美文化在這期間得到短暫的復興。

吾珥南模（Ur-Nammu）　吾珥第三王朝之君王，舒珥吉的父親。他編纂了一套法典，與聖經律法有若干對應之處。

烏魯克（Uruk）　主前第三千年紀至第二千年紀初期的蘇美城市。曾經被吉加墨斯所統治。

烏特納皮什廷（Utnapishtim）　《吉加墨斯史詩》中洪水故事的英雄。

溫納蒙（Wenamon）　埃及神祇亞孟的祭司（約主前 1100 年）。以特使的身分，奉命向敘利亞和腓尼基沿岸的統治者購置禦舟所需的原木。由於當時埃及國勢衰弱，政治局勢在海上民族入侵之後又十分混亂，他的使命因而耽延。

贊諾芬（Xenophon）　主前第四世紀初期寫作的希臘史家。他最有名的著作名叫《遠征記》（Anabasis），其主題是小古列（Cyrus the Younger）與哥哥亞達薛西二世奪位之戰。

雅巍（Yahweh）　以色列的神的名字之一。有時譯作「耶和華」，在英譯本中用大寫的「主」字（LORD）代表。

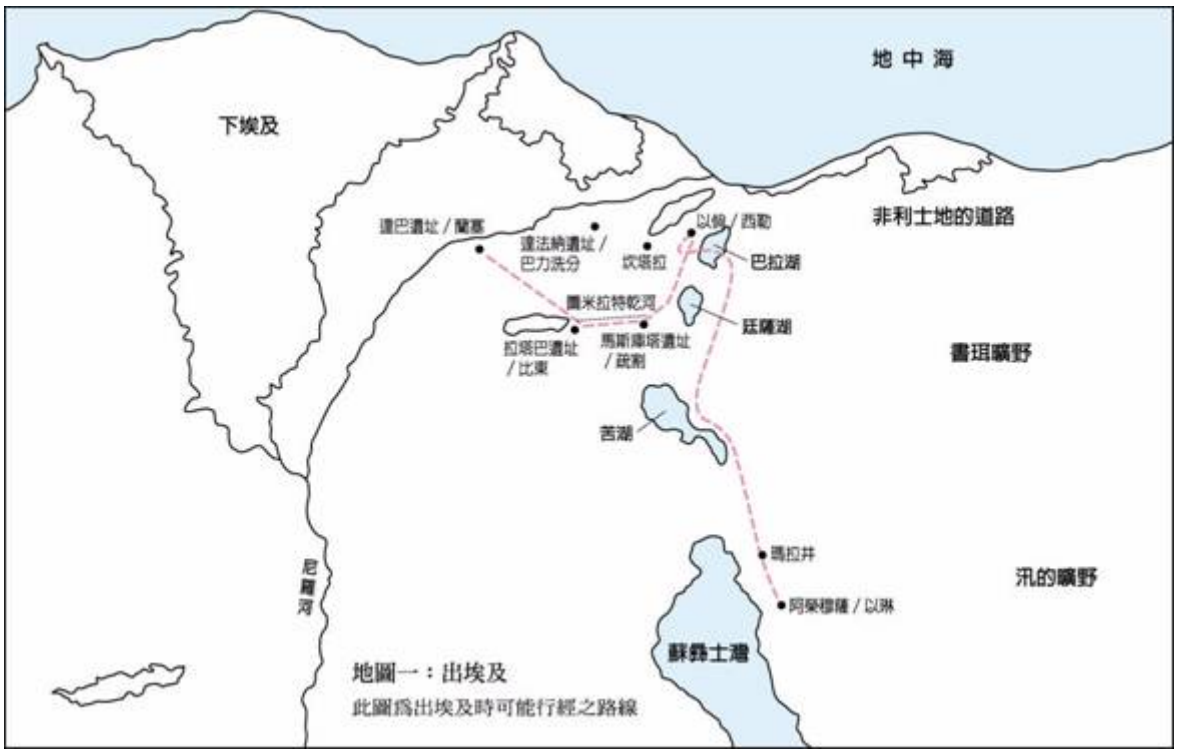
圖表與地圖

古代近東年代比較表（主前10000～2100年）

安那托利亞／敘利亞	美索不達米亞		巴勒斯坦	埃及
古哈提文化		10000（主前）	中石器時代	
			納圖夫文化	
		8000		
			新石器時代	
			陶器時期前	
	雅莫文化	5000		
	哈蘇納文化		新石器時代	
	薩瑪拉文化			
	哈拉夫文化		陶器時期	
		4300		王朝時期前：
	烏拜德		銅石器時代	法榮Ａ期文化
	（4300～3500）		加蘇珥文化	代爾塔薩文化
	南　　北	3300		巴達里文化
	烏魯克　特珀高拉			阿米拉文化
	（3500～3100）（3500～2900）			蓋爾澤文化
	原始文字期	3000	初銅器時代	
	揚德納斯爾文化		一期	
	（3100～2900）			
		2900		
	早期王朝時代一期	2800		
			初銅器時代	原始王朝時期：
		2700	二期	第一、第二王朝
	早期王朝時代二期			（3000～2700）
		2600		
	早期王朝時代三期	2500	初銅器時代	舊王國時代
			三期	（金字塔時代）
		2400		第三～五王朝
				（2700～2350）
	亞喀得時期	2300		第六王朝
				（2350～2160）
	古提時期	2200	初銅器時代四期	第一中間期
	拉加什王朝			（2160～2010）
		2100		

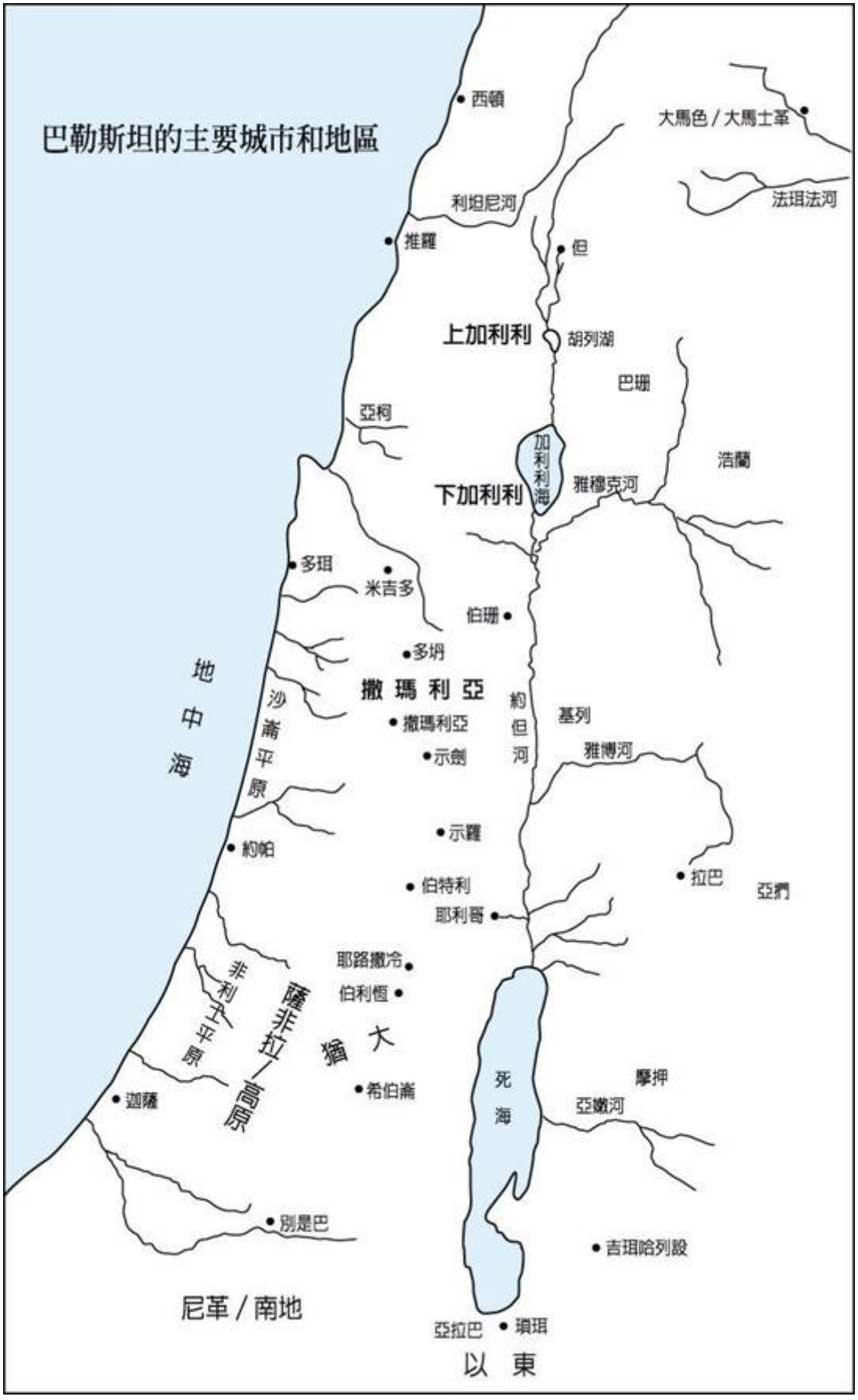
古代近東年代比較表（主前2100～332年）

安那托利亞／敘利亞	美索不達米亞		巴勒斯坦	埃及
	———	2100（主前）	———	
	吾珥第三王朝			
	———	2000	中銅器時代一期	中王國時代
			族長時代	第十一、十二王朝
	伊辛—拉撒			（2106～1786）
	———	1900	———	
	以攔—亞摩利入侵			
	———	1800	中銅器時代二A期	
舊赫人帝國	舊巴比倫時代	1700	寄居時代	第二中間期
（1800～1600）	漢摩拉比時期			許克所斯統治期
			中銅器時代二B、C期	（1786～1550）
	———	1600	寄居時代	
			———	新王國時代
美坦尼—胡利帝國		1500	晚銅器時代一期	（1550～1069）
（1500～1350）	加瑟時期		出埃及至征服時代	第十八王朝
		1400	———	（1550～1295）
新赫人帝國		1300	晚銅器時代二期	第十九王朝
（1460～1200）			至底波拉爲止之士師時代	（1295～1186）
	———	1200	———	第二十王朝
		1100	鐵器時代一期	（1186～1069）
新赫人占據敘利亞	亞述興起	1000	士師至聯合王國時代	第二十一王朝
北部直至八世紀末			———	（1069～945）
	———	900		
敘利亞強盛		800	鐵器時代二期	
至大馬色陷落爲止	亞述帝國	700	分裂王國時代	晚期
（732）	———			第二十二～
	新巴比倫帝國	600		二十六王朝
	———		———	（945～525）
			波斯統治（539～332）	

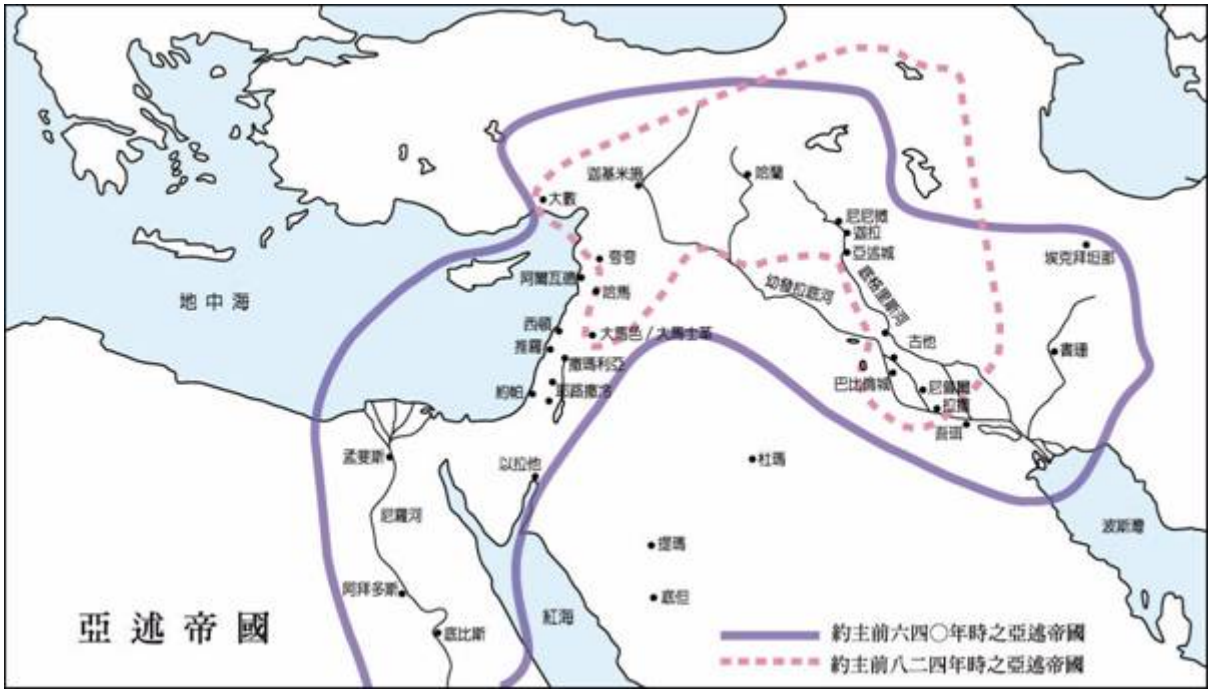


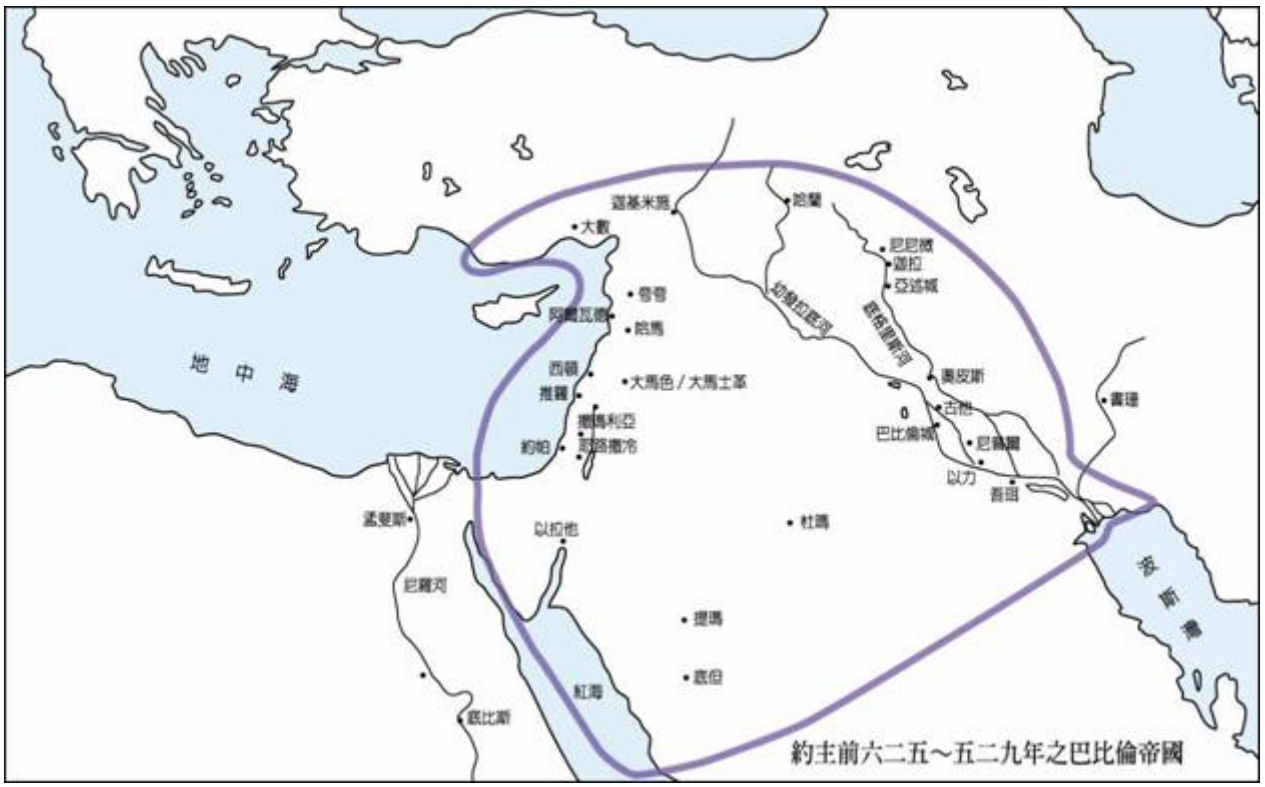
地圖一：出埃及

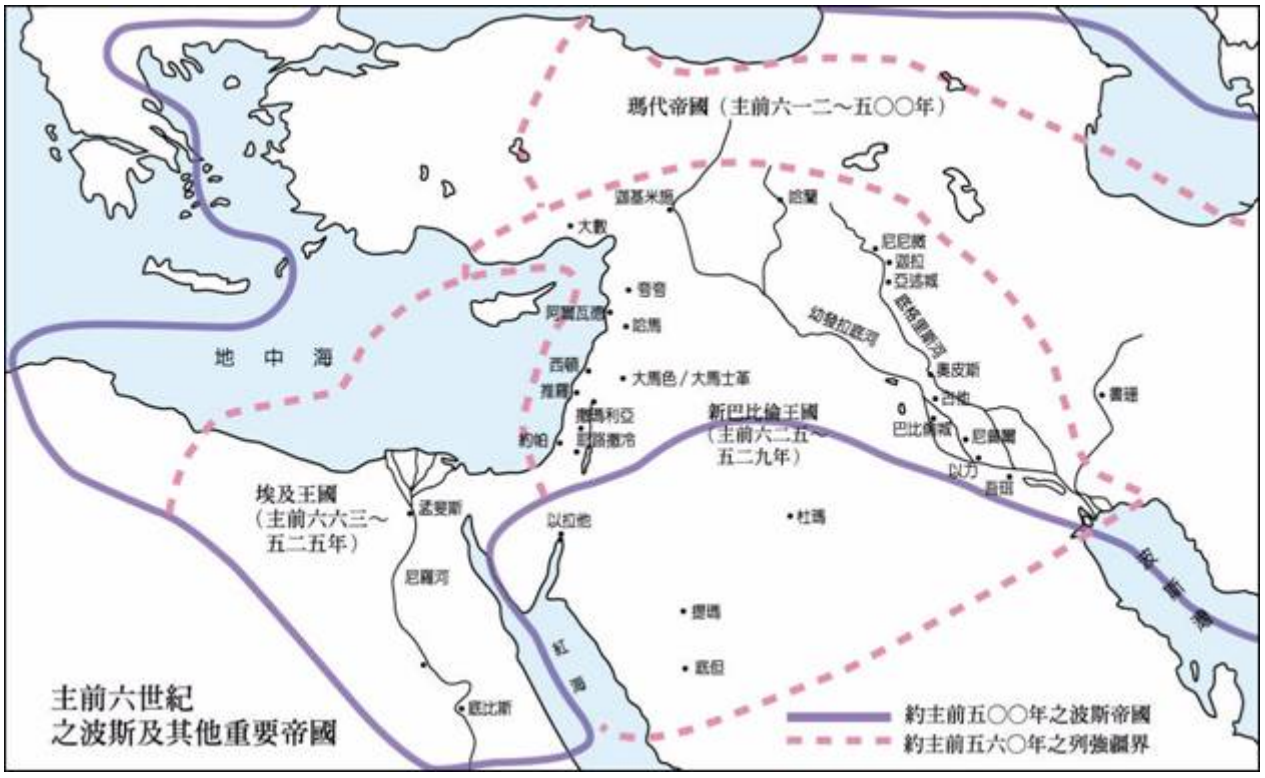
此圖爲出埃及時可能行經之路線

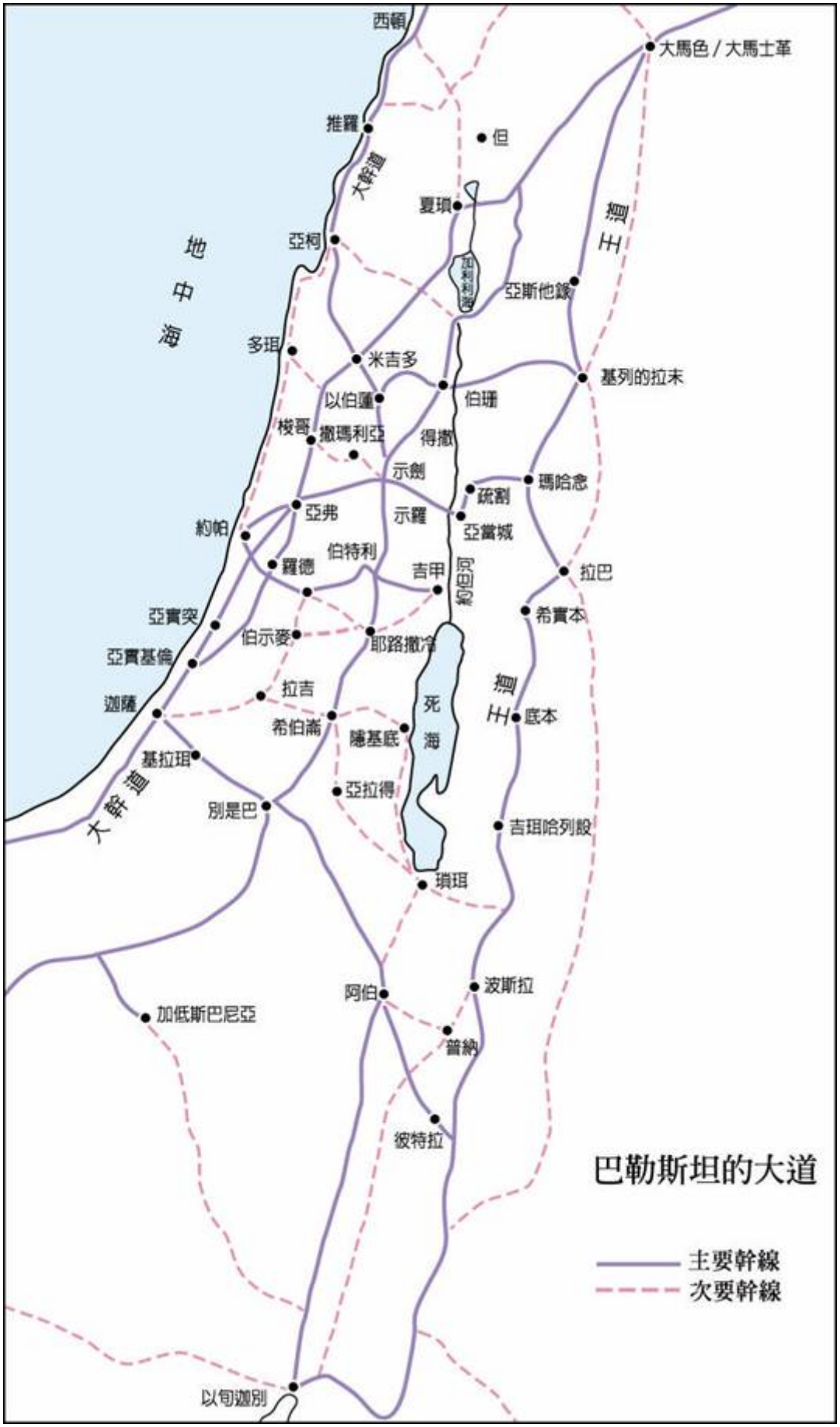

巴勒斯坦的主要城市和地區
西頓
大馬色 / 大馬士革
利坦尼河
法珥法河
推羅
但
上加利利
胡列湖
巴珊
亞柯
加利利海
浩蘭
下加利利
雅穆克河
多珥
米吉多
伯珊
多坍
撒瑪利亞
約但河
基列
撒瑪利亞
示劍
雅博河
地中海
沙崙平原
示羅
約帕
拉巴
亞捫
伯特利
耶利哥
耶路撒冷
伯利恆
非利士平原
薩菲拉－高原
大猶
死海
摩押
亞斯河
迦薩
希伯崙
別是巴
吉珥哈列設
尼革 / 南地
亞拉巴
瑣珥
以東

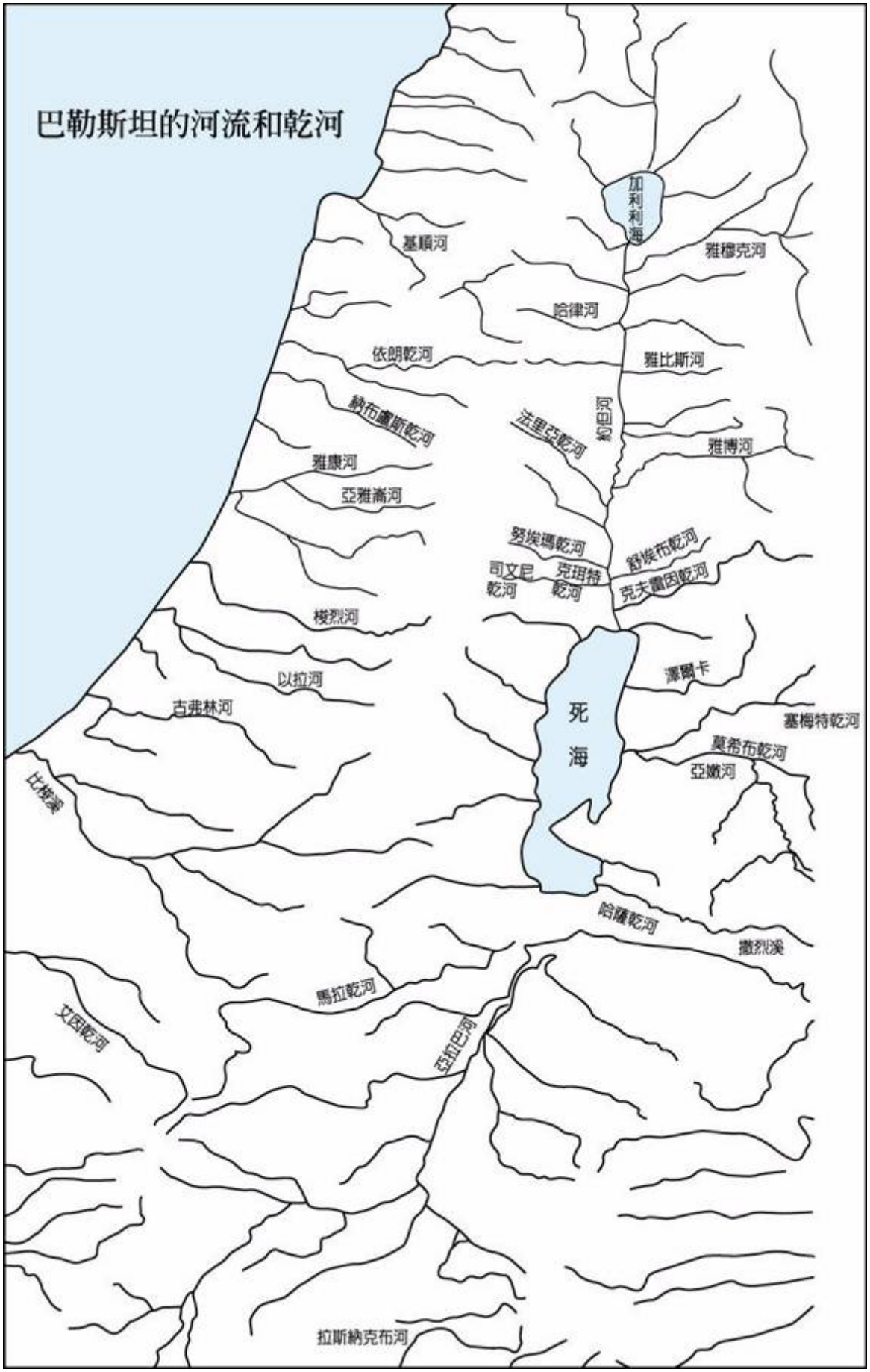

赫人
地中海
烏加列
敘利亞
亞述
亞述城
努斯
迦基米施
尼尼微
迦拉
埃瑪爾
阿拉拉赫
烏珥波
烏珥城
哈馬
卡特納
加低斯
特爾卡
馬里
底格里斯河
幼發拉底河
比布羅斯
西頓
推羅
大馬色／大馬士革
賈頓
示撒
迦南
耶路撒冷
別是巴
阿拉伯沙漠
埃施頓納
西帕爾
亞珞得
亞珞得城
巴比倫城
基什
辛爾西帕
巴比倫地
以攔
伊辛
舒魯帕克
烏魯克
拉加什
蘇美
拉爾
烏拜德
吾珥
埃里杜
以甸波別
古代近東
波斯灣

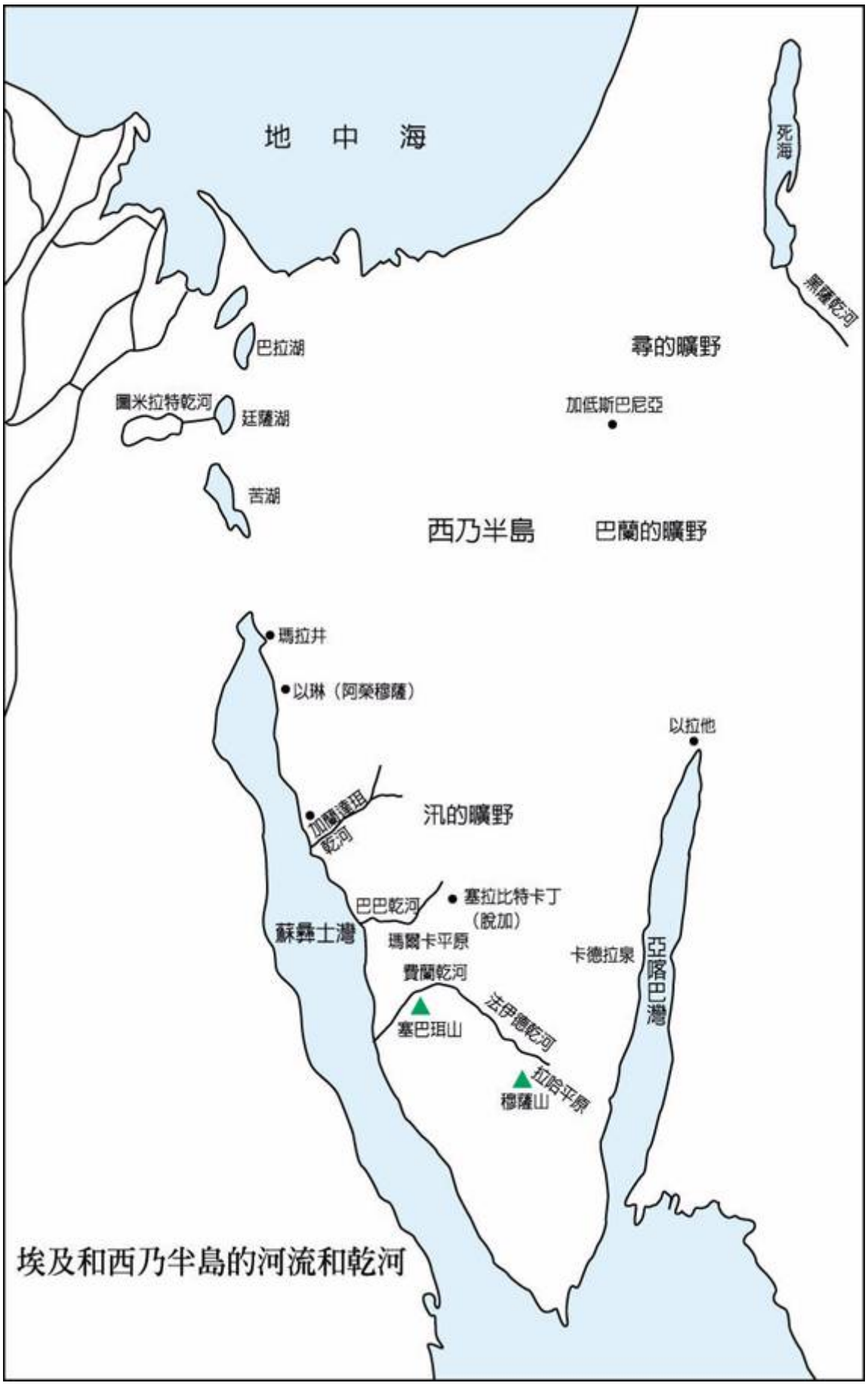

迦基米施
哈蘭
大馬
尼尼微
迦拉
亞述城
埃克拜坦那
哈馬
幼發拉底河
底格里斯河
西頓
推羅
大馬色／大馬士革
南馬利亞
耶路撒冷
約帕
古他
巴比倫城
尼珥
拉薩
吾珥
書珥
地中海
孟斐斯
以拉他
杜馬
尼羅河
提馬
阿拜多斯
底但
底比斯
紅海
波斯灣
亞述帝國
約主前六四〇年時之亞述帝國
約主前八二四年時之亞述帝國


地中海
迦基米施
哈蘭
大馬士革
尼尼微
迦拉
亞述城
幼發拉底河
底格里斯河
阿爾瓦德
哈馬
西頓
推羅
大馬色
摩馬利亞
耶路撒冷
約帕
奧皮斯
巴比倫城
尼姆羅
以力
書珥
以拉他
杜瑪
孟斐斯
尼羅河
提馬
底但
紅海
底比斯
波斯灣
約主前六二五～五二九年之巴比倫帝國


瑪代帝國（主前六一二～五〇〇年）
地中海
迦基米施
哈蘭
大馬士革
尼尼微
迦拉
亞述城
幼發拉底河
底格里斯河
阿爾瓦德
哈馬
西頓
推羅
大馬色
摩馬利亞
耶路撒冷
約帕
新巴比倫王國
（主前六二五～五二九年）
奧皮斯
巴比倫城
尼姆羅
以力
書珥
埃及王國
（主前六六三～五二五年）
孟斐斯
以拉他
杜瑪
尼羅河
提馬
底但
紅海
底比斯
波斯灣
主前六世紀
之波斯及其他重要帝國
約主前五〇〇年之波斯帝國
約主前五六〇年之列強疆界


西頓
大馬色 / 大馬士革
推羅
但
大幹道
夏瑣
地中海
亞柯
加利利海
亞斯他錄
約但河
多珥
米吉多
基列的拉末
以伯蘭
伯珊
梭哥
撒瑪利亞
得撒
示劍
瑪哈念
硫割
亞弗
示羅
亞當城
約帕
伯特利
羅德
吉甲
拉巴
亞實突
希實本
伯示麥
耶路撒冷
亞實基倫
拉吉
迦薩
死海
底本
希伯崙
隱基底
基拉珥
亞拉得
別是巴
吉珥哈列殷
瑣珥
阿伯
波斯拉
加低斯巴尼亞
普納
彼特拉
以旬迦別
巴勒斯坦的大道
主要幹線
次要幹線


巴勒斯坦的河流和乾河
加利利海
基順河
雅穆克河
哈律河
依朗乾河
雅比斯河
約旦河
納布盧斯乾河
法里亞乾河
雅博河
雅康河
亞雅崙河
努埃瑪乾河
舒埃布乾河
司文尼乾河
克珥特乾河
克夫雷因乾河
梭烈河
以拉河
古弗林河
死海
澤爾卡
塞梅特乾河
莫希布乾河
亞嫩河
比梭溪
哈羅乾河
撒烈溪
馬拉乾河
文因乾河
亞拉巴河
拉斯納克布河



埃及和西乃半島的河流和乾河

辭彙解釋
最重要的辭彙和名字，前面加附星號（*）。

Achilles Tatius　塔修斯　主後第二世紀的 * 修辭學家，著有 Cleitophon and Leucippe，一本著名的希臘愛情小說。

Akiba　亞基巴　第一世紀末至第二世紀初的一位 * 拉比，他的看法對拉比式猶太教影響深刻。他支持巴柯巴（Bar Kochba），誤以為他是 * 彌賽亞，結果被羅馬剝皮處死，死前仍宣告猶太教的基本信條：「上主是獨一的。」

*Apocalypses, apocalyptic literature　啟示文學　今天這個詞最廣的用法（本注釋通常按此解釋）是指文學界中講論末世的文字，其中充滿象徵用語。這個詞最準確的用法，是指古猶太的一種文學，其根源為 * 舊約的 * 預言（尤其是但以理書，加上以賽亞書、以西結書、撒迦利亞書等的一部分），多半以異象或天界旅遊的方式啟示神的奧秘，通常包括許多未來的事。不注重未來的猶太神秘主義，可能是一種截肢形的啟示論，降低了未來盼望的成分。

Apocrypha　次經或旁經　這些是產生於舊約和新約之間的著作，被天主教收納在 * 正典內，但未被更正教和猶太教接受。這些書卷大部分出現於流行最廣的 * 七十士譯本中，可是古代的猶太作者（如：* 斐羅、* 約瑟夫和 * 拉比）都不視之為聖經。* 新約從未刻意以引用聖經的方式來直接引用，不過間或會提及。這些經卷包括以斯得拉一、二書、多比雅書、猶滴書、以斯帖補遺、所羅門智慧書、德訓篇（亦稱便西拉智訓〔Sirach or Ben Sira）、巴錄書、耶利米書信、亞撒利雅的祈禱〕、三青年之歌、蘇撒拿、彼勒與龍、瑪拿西的祈禱，和馬喀比一、二書。

Apostle　使徒　這個字直接的意思是奉差遣的使者；在猶太教裏，這樣的使者全然代表所傳達的資訊，並可以差遣者的權柄執行任務。 舊約裏最接近神的「使徒」的，是先知，不過使徒似乎還有監督和傳福音的功能，這是先知（包括舊約和 * 新約）不一定具備的。而舊約裏最佳的典範，便是領受特殊權柄，負起先知覺醒運動（如以利亞、以利沙、耶利米），或審判以色列（如底波拉、撒母耳）之責任的先知。

Apuleius　亞普類烏　主後第二世紀的一位 * 修辭學家，他可能涉足法術，並曾加入伊西斯教（Isis）。他最出名的書是 Metamorphoses（變形），現今常被稱為 The Golden Ass（金驢）。

*Aramaic　亞蘭文　一種語言，和希伯來文接近，原是古代近東的通用國際語言；後來亞歷山大征服近東，才規定以希臘文為通用語言；然而耶穌在世時，敘利亞、巴勒斯坦和更東邊一帶，仍有一些地方使用不同形式的亞蘭文。大部分第一世紀巴勒斯坦的猶太人可能都會說希臘文和亞蘭文。

Aristeas, Epistle of　阿立斯體亞書信　* 偽經，講 * 七十士譯本的七十位聰明翻譯者的故事，以及他們如何令埃及的統治者感到欽佩。是一份出自亞曆山太城的檔，日期大概為主前第二世紀，內容是從正面刻畫猶太人，讓希臘人瞭解。

Aristotle　亞里斯多德　主前第四世紀 * 柏拉圖的學生，他寫的論文涉及邏輯、* 修辭學、自然和倫理。他的觀點影響後人甚深；他的教導主要保存于逍遙學派（Peripatetics）中。

Ascetic　禁欲　指苦行和否定自我；古代一些宗教和哲學團體為了成全其宗旨，要求人要這樣操練（通常是藉此顯示一個人不再受肉體、情欲和痛苦的牽制）。禁欲主義在古代後期十分流行，影響了後期的基督教修道院形式。

Atone, atonement　救贖　為了平息神的忿怒，使怒火臨到代替之物，而不臨到犯罪之人。為別人捨命，受到希臘文化的推崇；猶太教有些說法強調，殉道者是為了別人付出代價。但是這個概念主要來自 * 舊約的一種祭，因著祭牲之死平息了神的忿怒，罪人便得到赦免。

*Baptism　洗禮或浸禮　* 舊約和古代世界強調禮儀的洗，以除去各種的不潔；在耶穌的時代，猶太教已將這種洗禮發展成很完整的一套，有些教派（尤其是寫 * 死海古卷的團體）更是吹毛求疵。* 外邦人皈依猶太人時，要進行一個隻行一次的洗禮，潔除他們異教的污穢（* 拉比、* 伊比德圖等著作都可為證），這是基督徒洗禮最重要的模式：它顯示皈依的行動，是要從舊生活轉向新生活。

2 Baruch　巴錄二書　一本猶太的啟示文學，日期為第一世紀末或第二世紀初。

*Canon　正典　經同意被認為是神所啟示的一部著作，內含最少的必須經卷，具有絕對的權威，可以衡量任何自稱得啟示的文字。大半古代的猶太教接受現今的 * 舊約為正典；早期基督徒除了猶太教的正典外，還接受現今的 * 新約為正典。

*Christ　基督　等同于希伯來文「彌賽亞」的希臘文。有些 * 外邦讀者不明白猶太人賦予此詞的內涵，以為這是耶穌的姓，後來這種用法變得愈來愈普遍。

*Church　教會　這個用於 * 新約的希臘字，反映出 * 七十士譯本常翻譯的一個字，即以色列的「會眾」（qahal），它會譯為 church（集會）與 synagogue（集合）。有些學者認為，耶穌在世上工作的時候，不可能提到有關教會的事，但 * 死海古卷用這個希伯來詞來指屬神的團體；因此耶穌大可用這個字來講論那未來屬祂的團體（太十六 18，十八 17）。這個字一般在希臘文化裏是指「集會」，尤其指各城市中市民的聚集。現代有一種流行的臆測，以為「教會」，ekklesia，是指「蒙召出來的人」，但這乃是誤會；那樣解釋的含義，更合適於「聖徒」一詞，即：「分別（歸神）的人」。

Cicero　西塞羅　一位著名的羅馬演說家和政治家，他的著作論及各種題目，在主前第一世紀非常流行。

*Client　受庇護人　在羅馬社會裏仰仗 * 庇護人（patron）之人。

Colony　殖民地　由羅馬人所建的城，或經羅馬賜予特權，猶如羅馬城邑一般的城；其中的市民有羅馬公民的權利。

Cynic　犬儒派　反世界的哲學家，為了表明不依賴社會的供求，他們以乞討維生。犬儒派人士只保留最基本的生存所需（如：外衣、拐杖、乞討袋），而對過路者常傳講嚴厲的反社會話語。

*Dead Sea Scrolls　死海古卷　這些著作是猶太教中極嚴格的一派人所寫（一般鹹認是 * 愛色尼人），他們住在猶太的曠野，靠近現今的 * 昆蘭廢墟（Khirbet Qumran）。這些著作包括戰爭卷、團規、大馬色檔、感恩詩歌、創世記偽經、聖殿卷以及各卷聖經的注釋及其延伸著作。

*Diaspora　散居　指散居在巴勒斯坦以外的猶太人。「散居地之猶太教」是專有名詞，在本注釋中可與「非巴勒斯坦猶太教」替換使用。

Diatribe　諷刺文　古代哲學學校的一種教學模式，一般的特色是有修辭學的問題，以及想像的對話者。

Digression　離題　改變話題（通常很簡短），然後再回到前一點；這是古代演說和文學的標準技巧。

*Disciples　門徒　* 拉比或哲學家的門生，通常要熟記自己老師的教導，並且在生活中遵行。

Elect　揀選　預定，被選上。猶太教最重要的教條之一，便是猶太人在亞伯拉罕裏蒙了揀選；* 新約將這個詞用來指基督徒，他們是在 * 基督裏蒙了揀選。

1 Enoch　以諾一書　這是一部 * 啟示文學，其五部分可能為不同的作者所寫，主要的寫作時間為主前第二世紀（除了 * 比喻〔Similitudes〕之外）。它可能是用 * 亞蘭文寫的，在 * 愛色尼人當中特別流行，一部分保存在 * 死海古卷中，而全文保存於後來的衣索匹亞抄本中。

3 Enoch　以諾三書　這是一部 * 啟示文學，其觀點為 * 拉比式的神秘主義，日期不會晚於主後第五世

紀（可能為第三世紀）。

Epictetus　伊比德圖　第一世紀的 * 斯多亞派哲學家，原先是個奴隸。

Epicureans　以彼古羅派（享樂主義）　這派哲學看重歡愉（沒有痛苦和攪擾），不相信古代神話中的神明；參：徒十七 18 的注釋。

Eschatological　末世的　與世界末了相關的事。

Essenes　愛色尼人（直譯：基要者）　嚴格的敬虔派，其中有些人退到曠野，作修道士。 死海古卷可能是出自愛色尼人的一個團體。

*Eternal Life　永生　在猶太經典中，這個字直接的意思為「來世的生命」，是死人 * 復活之後才得著的賜與；它出自但以理書十二 2，成為大部分早期猶太教的標準觀念，有時只簡稱為「生命」。有些 * 新約經文講，它不單是未來的禮物，其實現今已經存在，因為耶穌的復活已經在現今啟動了救恩。

4 Ezra　以斯拉四書　這本書的大部分（三～十四章）都是猶太人的 * 啟示文學，寫於主後第一世紀末。

Freedperson　自由人　原本是奴隸，後來得釋放，合法得到自由。

Gehenna　欣嫩子穀（煉獄）　是希臘文直譯希伯來文 Gehinnom，這個字在猶太教裏是用來形容惡人死後受苦的所在。猶太典籍對於在煉獄裏受罰的刑期，講解各有不同；至於惡人最後是否會被消滅，或會繼續受罰，還是會被釋放，看法亦迥異；福音書、使徒行傳和啟示錄都同樣呈現一幅圖畫：* 復活後會受永恆的審判。

Genre　風格　指作品的類別，如：書信、歷史 * 敍事（narrative）、傳記、詩或炸彈威脅。

*Gentile　外邦人　猶太人以外的人。按照古代猶太人的說法，這個詞常等於「異教徒」。

*Gnosticism　諾斯底主義（靈智派）　始于第二世紀初，將希臘人、猶太人和基督徒的思想混在一起，成為早期基督教主要的威脅。有些學者認為，反對保羅（尤其在歌羅西書和 * 教牧書信中）和約翰的人，已有向諾斯底主義發展的趨勢。後來發展成諾斯底主義和新柏拉圖主義的這些希臘思想，在第一世紀便可能已經開始活動；我們可以從其他的資料來重構這些狀況，無需借助諾斯底主義本身。

Gospel　福音　這個名詞直譯是「好消息」；這是報捷者會傳報的好消息，在以賽亞書裏，它特別指神的拯救與復興臨及祂子民的消息。「福音」作為文學 * 風格，在 * 新約中乃是一類書卷，與這裏所講的意思不同；這個詞的這種含義，請參：福音書導論。

Grace　恩典　在 * 新約中，這個詞一般代表 * 舊約裏神立約之愛的觀念，最明確的表達經文，如：申命記四 37，七 7～9 和十 15。

Hagiography　聖徒傳　對某位元聖徒誇張的記錄，意思是要加以稱讚。

*Hellenistic　希臘化　本注釋經常用「希臘」（Greek）一詞，不過「希臘化」（Hellenistic）才是更準確的專有名詞，指地中海一帶古典希臘文化與近東文化的文化融合現象，這是由亞歷山大大帝和他的繼承人所促成的。「希臘化」猶太教即是指深受希臘文化影響的猶太教，亦即，它已經「希臘化」了。

Hillel　希列　一位著名的猶太教師，和 * 煞買（Shammai）同時，活躍于耶穌的幼年時期；他通常比煞買溫和，在主後七十年之後，這一派的看法一般較占上風。

*Holy Spirit　聖靈　這個字在 * 舊約中只用過兩次（詩五十一，賽六十三），不過在 * 新約裏卻成為神的靈標準的稱號。許多人相信，在舊約完成之後，聖靈便已止息，* 預言只啞然進行；但是舊約應許，

末世當 * 彌賽亞前來時，會有聖靈的澆灌。猶太人特別把聖靈與預言、神的光照或亮光相連，許多人也將它與神在末世潔淨祂子民的作為相連（尤其是 * 愛色尼人）。新約將兩種含義都包括在內，不過它講到，聖靈是有位格的，正如父和子一樣（尤其在約翰著作中），而猶太教卻沒有這種觀點。

Hyperbole　誇張法　這是一種 * 修辭學的誇張語，屬比方的說法，猶太的智慧教師經常使用，來強調他們的重點。耶穌的誇張式例子，一般是要抓住群眾的注意力，並迫使聽眾不得不嚴肅地面對祂的話。

Joseph and Asenath　約瑟與亞森那特　是一部出於亞曆山太城的 * 希臘化猶太愛情小說，描述約瑟如何贏得他的新娘；可能是非基督徒的作品，或許寫成於主後第一世紀。

*Josephus　約瑟夫　第一世紀的猶太歷史學家，他親身經歷了主後六十六至七十年的戰爭；他的著作（《猶太戰爭》、《猶太古風》、《反亞皮溫〔Apion〕》，和他的自傳，《一生》）對於瞭解第一世紀的巴勒斯坦極有幫助。他是為了散居的人而寫，因此作品相當希臘化。

Jubilees　禧年書　一部神學意味濃厚的米大示作品，重寫創世記與部分的出埃及記。在主前第二世紀流傳於 * 愛色尼人當中（可能也是他們所寫）。

Justin Martyr　殉道者游斯丁　是位信了主的哲學家。他寫了兩本《護教》，以及《與特裏弗對話》，在主後第二世紀是位出名的基督教護教學者（為信仰辯護），後來為主殉道。

Juvenal　猶文拿裏　他是主後第一世紀末到第二世紀初的羅馬諷刺作者，最出名的是對婦女、外國人和 * 自由人的謾罵，因為他們侵入了從前一度只有男性羅馬貴族才能享有的權利與優惠。

*Kingdom　國度　這個詞的意思是「治理」、「統治」或「權柄」（不是王的人民或土地，不像這個字的英文所包含的意味）。猶太人承認，神現今統治著全宇宙，不過他們祈禱，有一天祂將統治全世界，那時其中再沒有偶像和不順服的人。一般而言，這種未來神的統治，與 * 彌賽亞和 * 死人復活有關。由於耶穌曾經來過，而且將要再來，基督徒相信這個國度已經開始，而在等候成就或完全實現。「天國」（馬太慣用）是「神的國」的另一種說法。「天」是猶太人對「神」的標準講法（如：路十五 21）。

*Law　律法　「妥拉」（希臘文「律法」所譯的希伯來文）直接的意思是「吩咐」與「教導」，並不是公正的規定。這個詞成為 * 舊約前五卷書（五經，摩西之書）的稱號，有時用來指整個舊約。本注釋用「律法」的譯法，因為它對大多數譯本的讀者都顯得熟悉，不過這個詞的英文語意範疇比猶太人的觀念狹窄得多。

Livy　黎維　主前第一世紀的一位羅馬歷史學家。

Lucian　路西安　主後第二世紀的一位希臘諷刺文學作者和 * 修辭學家。

LXX　七十士譯本的一般縮寫法。

Maccabees　馬喀比家族　這是一個祭司家族，主前第二世紀時，他們帶領猶太人反抗 * 希臘式的敘利亞帝國，而建立了哈斯摩甯王朝；在大希律之前，巴勒斯坦一直在這個權貴家族的統治下。

3 Maccabees　馬喀比三書　一部有關亞曆山太城猶太人的歷史小說，可能於主前第一世紀寫成。

4 Maccabees　馬喀比四書　一本猶太論述，內含極重的希臘哲學（尤其是 * 斯多亞派），可能是亞曆山太城的猶太人於主前第一世紀之初所寫。

*Messiah　彌賽亞　是希伯來文一個字的譯音，其意義為「受膏者」，等於希臘文「基督」原來的意思。在 * 舊約裏，有幾種人會受膏，有些 * 死海古卷提到，末世主要有兩個人將受膏，一位是王，一位是祭司。不過由聖經的詩篇和先知書看來，一般人的期待是，在神重新為以色列建立 * 祂的國度時，有一位大衛的後裔會坐在寶座上。大部分人相信，神會介入，敗壞羅馬的統治，讓彌賽亞的國度堅立；許

多人似乎認為，這種介入會透過武力的方式。因著期待神以神跡來介入，第一世紀的巴勒斯坦出現各式各樣的彌賽亞式人物，後來均被羅馬制服。耶穌是其中惟一宣告復活的一位；他也是少數自稱為大衛後裔的彌賽亞之一，在主後七十年以後才興起的人，便很難提出這樣的證明。

Midrash　米大示　猶太人對聖經的注釋或解經。其中的形式各異，不過常會在另一段經文的亮光下來解讀一段經文，並極留意所有的細節，認為皆充滿屬靈的意義。這種解讀聖經的方式十分普遍，早期的基督徒在向古代其他讀聖經的猶太人傳講他們的資訊時，可能也是用這個方法。

*Mystery cults　神秘宗教　指希臘各式各樣的宗教，各有獨特的入教儀式，而入教儀式的細節必須全然保密；不過一個人可以加入好幾個這類團體。除了秘密與入教儀式外，這些宗教流行的程度、古老的程度，和為各階級接受的程度，皆不相同。

Narrative　敍事　一種故事（可指真實或虛構的故事），有別于其他的文學形式，如說明性的論述。

*New Testament　新約　早期基督徒的一些作品，至終被 * 教會宣告為正典；現今幾乎所有基督徒都如此接納；這是現代一般人對它的稱謂。

*Old Testament　舊約　現代一般人對希伯來聖經的稱謂（包括 * 亞蘭文的部分），其內容是猶太教與更正派基督教的 * 正典；猶太讀者一般稱它為 Tenach。

Papyri　蒲草紙檔　與新約同時的檔，主要是商業檔和信件，寫在蒲草紙卷上（是由蒲草製成的質材），在埃及乾燥的氣候中可保存很久。

*Parable　比喻　猶太教師常會以簡短的故事來說明他們的教導，就像今天講道時所用的例子（不過常不會如此逼真）。耶穌的比喻和其他的教師相仿，用意是以生動的方式來說明他的要點，因此這些比喻中的許多細節，只是為了故事的進展而用。現代解經的人若將這些次要的細節過分強解，便可能錯過了該比喻的真正重點。希臘文「比喻」的意思，通常是作比較；耶穌的用法背後有猶太背景的各種含義（謎語、箴言、寓言等）。

Pastoral Epistles　教牧書信　指保羅的三封書信：提摩太前書、提摩太后書、提多書，內容為保羅對年輕傳道人的勉勵，指示他們如何接續他的工作。

*Patron　庇護人　在羅馬的庇護人與 * 受庇護人的社會關係中，這些人居於上層的一方；他們施惠於受庇護的一方，就是倚賴他們的社會人士，在政治上給予支持。在這種關係中，雙方互有當盡的義務；受庇護者要尊崇庇護人，以他們為施主。

Petronius　彼得紐　主後第一世紀的諷刺作家，他沈迷於享樂，後來遭到尼祿的導遊兼著名的性伴侶提格利努斯嫉妒，當他發現自己難逃一死，便自殺了。

*Pharisees　法利賽人　由幾千名敬虔的猶太男子組成的一種運動，他們對 * 律法的解釋非常慎重，而且要以歷代敬虔人士的傳統為依據。在耶穌的時代，他們在政治上並無實權，不過卻備受尊重，因此對於一般民眾有很大的影響力。他們強調自己派別對潔淨規條的主張，並期待死人將 * 復活。

*Philo　斐羅　一位第一世紀的猶太哲學家，既忠於猶太教，又看重希臘思想；他住在埃及的亞曆山太城，在當地的猶太團體中地位甚高，影響力極大。

Plato　柏拉圖　蘇格拉底的一名學生，他的理想主義和二元世界觀，影響了後來的希臘思想。他在主前第四世紀風靡一時。

Plutarch　蒲魯他克　一位希臘傳記作家與道德家，他的作品反映出主後第一、二世紀許多盛行的觀點。

Prophecy　預言　在神的感動下講出祂的信息。其中可能包括對未來之事的預測，但並不必然。若按專

用術語解釋，「先知」（prophet）是指凡講預言的人，不過猶太教一般只用這個詞來指遠古時代為神發言的人。

*Proselyte　皈依者　皈依某宗教的人（在本注釋中是指皈依猶太教的人。）

Psalms of Solomon　所羅門詩篇　猶太人在主前第一世紀中葉以後寫的詩篇，有些類似昆蘭聖詩。這些詩篇可能出自一位作者，或許可反映早期法利賽式的敬虔。

Pseudepigrapha　偽經　定義鬆散，指不含在猶太人和基督徒的 * 正典之內、現代所收集的各式各樣古代猶太經典，以及其他著作，諸如 * 啟示文學、* 死海古卷和 * 拉比文學等。名稱的來源是因大多數都是冒用 * 假名而寫。這類經典計有：巴錄二書、以諾一、二、三書、阿立斯體亞書信、以斯拉四書、禧年書、亞當生平、馬喀比三、四書、以賽亞殉道記、所羅門詩篇、希碧爾神諭集、約伯遺訓、所羅門遺訓以及十二先祖遺訓。

*Pseudepigraphic　冒名著作　作者冒稱為另一個人所寫，類似今日使用筆名的作風。

Pseudo-Philo　偽斐羅　偽斐羅所寫的《聖經古事》，重新講述從亞當到掃羅之死的聖經歷史。這部作品可能出於巴勒斯坦，在主後第一世紀末葉或第二世紀初所寫，但其中看不出有基督教的影響。

Pseudo-Phocylides　偽弗希萊德　可能是猶太人的作品，講論道德的智慧，受到 * 斯多亞派倫理觀的影響。日期可能為主前第一世紀末葉，或主後第一世紀初葉。

Publican　稅吏　這是希臘文意為「收稅之人」的不正確譯法。耶穌在世時，巴勒斯坦有一種負責收稅的特殊農民，被稱為 publicanoi，但羅馬人並沒有用這些人。

Pythagoreanism　畢達哥拉斯主義　一種神秘的哲學，由畢達哥拉斯所宣導，他是主前第六世紀的一位希臘思想家。就像其他的希臘哲學派別一樣，它有自己獨特的色彩，其重要的基本教條之一，是數目字有神秘的意義。

Quintilian　昆帝良　一位頗具影響力的第一世紀羅馬 * 修辭學家。

Qumran　昆蘭　發現 * 死海古卷的地點（昆蘭廢墟）；因此「昆蘭團體」便是指住在那裏、寫這些經卷的人。

*Rabbi　拉比　猶太人的教師。主後七十年之後，這個詞成了術語，指在拉比運動中得到按立的人，其中主要可能為 * 法利賽人的文士。（為了配合通常的用法，本注釋書有時用此詞指一般教 * 律法的猶太教師，不過這種通常的用法，可能是較晚才出現的；本書也用這詞指 * 拉比文學中所收集的猶太律法專家之教導。）

Rabbinic literature　拉比文學　這批為數眾多的作品，包含拉比運動中一些猶太教師的觀點；本注釋書所採用的大量材料，是出於主後頭幾個世紀的作品。這些資料以及其中所引用的大多數 * 拉比言論，都在新約之後，不過仍然可以用來說明猶太傳統的一支。拉比作品包括米示拏（Mishnah）、土西地（Tosefta）、巴比倫和巴勒斯坦的他勒目（Talmuds）、米克他（Mekilta）的出埃及記注釋、西弗拉（Sifra）的利未記注釋和西弗列（Sifre）的民數記與申命記注釋。

Repentance　悔改　在 * 新約裏，這個詞不單指「改變心意」（有些人按希臘文的意思如此領會），更反映出 * 舊約和猶太人從罪「回轉」，或「離開」罪的概念。猶太人一旦犯罪，就必須悔改；新約用這個詞，主要是指一次性的回轉，就是像 * 外邦人皈依猶太教一般；凡是罪人要成為跟隨耶穌的人，都必須如此。

*Resurrection　復活　二十世紀初，有些學者將耶穌的復活溯源於希臘的 * 神秘宗教，不過現今一般都

瞭解，早期基督徒的信仰和神秘派的神話並無瓜葛，那些神話只是重演從枯轉榮的季節現象而已。但耶穌的復活卻根植於猶太人的盼望，這盼望又深植於以色列歷史早期便有的神的聖約、應許、公義等觀念中。巴勒斯坦的猶太人大半相信神會使死人身體復活（至少是義人，許多人也相信惡人會復活），就是在末世的時候（但十二 2）。不過，某個人會在其他人之先復活，這種想法卻從未出現過；因此耶穌在歷史裏以復活作為未來 * 國度的開始，就連 * 門徒都覺得希奇。

*Rhetoric　修辭學　對於演講的形式與方法的研究或藝術，在古代極受注重。雖然只有富人能在這方面多受訓練，但他們所用的修辭形式和概念，透過演講滲入了都市社會，就像電視對現代西方社會的影響。

*Sadducees　撒都該人　大多數屬於祭司權貴，他們和羅馬人的關係良好，有權有勢。他們為羅馬人安撫百姓，又為百姓向羅馬人求好處。他們掌控興旺的聖殿崇拜，對 * 法利賽人的傳統、天使與靈界活物等超自然的說法，都持懷疑的態度，而對於死人 * 復活和末世的種種信念，更感不安。* 彌賽亞式的末世信念，對他們在巴勒斯坦當時的地位可能構成挑戰，最後竟成事實。

Samaritans　撒瑪利亞人　其祖先是猶太人和 * 外邦人的混合，他們自稱是雅各的後裔，並敬拜以色列的神，但卻認為敬拜的聖所在基利心山，而不在耶路撒冷。在耶穌的時代，他們和猶太人已是世仇，在政治上常互相敵對，有時還需要羅馬人來插手。

Satan　撒但　原來是有冠詞的「那撒但」、「那仇敵」（如希伯來聖經的約伯記），但以色列被擄時期的末了，已經被當作魔鬼的名字（歷代志下、撒迦利亞書），在 * 新約時期成為標準用法，不過許多猶太人也用其他名字來稱牠。新約最初的讀者會認為牠是真實且有位格的邪惡之靈，與現今一些神學家的看法並不相同。

Savior　救主　這個頭銜在希臘文化中常是指神明和被神化的統治者，但 * 七十士譯本也用它來指以色列的神，因祂是祂子民的拯救者。

*Scribes　文士　在羅馬帝國各地，指地方上處理法律檔的人。在猶太人的巴勒斯坦，這些人也教導孩童閱讀聖經；他們多半精通摩西 * 律法中各項法律事宜（即：他們是 * 拉比的前身）；其中有些是 * 法利賽人。

Seneca　辛尼加　羅馬的 * 斯多亞派哲學家，尼祿當皇帝的早期，曾擔任他的顧問。

*Septuagint　七十士譯本　* 舊約的希臘譯本，* 新約時期十分流行。（一般的縮寫是 LXX，因為按傳統說法，它是出於七十位學者。）七十士譯本現今有各樣的修正版，或版本，不過本注釋書是指一般所接受的標準本，以避免涉及超過本書要處理的專業問題。

Shammai　煞買　在耶穌幼年時期，一位與 * 希列同時的著名猶太教師；他的教導一般比希列嚴格，在耶穌的時代，這學派的觀點較為流行。

Shroud of Turin　杜林的裹屍布　據說是耶穌的裹屍布。根據放射性碳的日期測定，它的真實性遭到反對；然而支持的論點包括，它含有許多巴勒斯坦的特色（包括巴勒斯坦植物纖維的遺跡），以及符合第一世紀猶太埋葬習俗的跡象等。至於其上人形的來源與特質，研究人員尚未能提出解答。

Sibylline Oracles　希碧爾神諭集　* 冒名的猶太神諭，模擬同名的異教神諭形式，將作者歸於古代的女先知希碧爾，可能是亞曆山太、埃及，和小亞細亞等地的猶太團體所收集的。其寫作時間跨越相當長一段時期，不過主要是在基督教之前。

Similitudes of Enoch　以諾的比喻　以諾一書的比喻（以諾一書 37～71），可能出於主前第一世紀，或遲至主後第一世紀。由於只有這一段不見於 * 昆蘭殘片，它是否是基督教之前的作品，還有爭議。

*Son of God　神子　這個詞廣義而言是指所有的以色列人（出四 22），但特別指大衛後裔的王（撒下七

14），尤其（根據撒下）指最後的復興者（詩二 7，八十九 27）。從耶穌的時代以來，大部分猶太經典不以它來指 * 彌賽亞，但仍有一些這樣使用（* 愛色尼人對撒母耳記下七 14 的解釋）。

*Son of Man　人子　希伯來文與 * 亞蘭文用這個說法表達「一個人」，但耶穌用它作自稱，其依據為但以理書七 13～14 的特定用法。那裏講到「有一位像人子的」，代表眾聖徒，他們在承受 * 國度之前曾經受苦（但七 25～27），如今得到永遠的統治權。這一段經文在耶穌的時代一般並沒有用來指 * 彌賽亞，而耶穌受審判之時，清楚引用但以理第七章的話，反對祂的人才完全明白祂這個自稱的內涵。

Spirit　聖靈　本書以大寫使用時，是指神的靈，即 * 聖靈。

Stoicism　斯多亞主義　保羅時代最流行的希臘哲學。雖然大多數人並非斯多亞派，但是斯多亞的觀念卻廣為散播。細節請參：使徒行傳十七 18 的注釋。

Suetonius　綏屯紐　一位羅馬歷史家，他在主後第二世紀初期寫了主後第一世紀皇帝的傳記，裏面有許多很有用的資料。

*Synagogues　會堂　猶太人集會的所在，用於公開禱告、讀經和會眾的聚集。

Synoptic Gospels　符類福音　指馬太福音、馬可福音和路加福音；這稱呼是因為這三者有許多相同的部分，採用同樣的來源（可能是馬可福音和 "Q"）。

Tacitus　塔西圖斯　羅馬歷史家，他于第二世紀初葉寫的第一世紀羅馬史，是那段時期最可靠的資料源之一（不過其中常有塔西圖斯的嘲諷色彩）。

Targum　他珥根　希伯來聖經 * 亞蘭語的意譯本。現存的他珥根各卷書的日期無法判定，不過翻譯的活動早自尼希米記八 8 便開始，可能極早就已經發展成擴充的意譯文字。

*Tax gatherers　稅吏　為政府收稅而圖利的一群人，為猶太人所瞧不起。羅馬容許富有的人與本城或本區立下合同，保證稅金的上繳；由於欠額要由他們補足，所以他們對於收稅的對象毫不留情。大希律利用地方稅入來蓋耶路撒冷的聖殿和他的宮殿，也在巴勒斯坦 * 外邦人的境界中蓋異教的神廟，這一舉動無疑更加觸怒了群眾。因此稅吏被視為與異教的佔領勢力合作。

Testament of Job　約伯遺訓　* 希臘化的猶太記載，講約伯的受苦和得勝，可能出於埃及，寫作時間或許是主前第一世紀，或許是主後第一世紀。

Testament of Moses　摩西遺訓　有些人認為這份檔出於 * 馬喀比時期；但也可能將寫作日期訂在主後七十年之後（參六 9），不過最有可能的日期是主後第一世紀中葉。（它講到聖殿只有一部分被火焚燒）。

Testament of Solomon　所羅門遺訓　可能是非基督徒的猶太著作，日期約為主後第三世紀，可能出自小亞細亞；其中的趕鬼儀式顯示對法術相當熟悉。

Testaments of the Twelve Patriarchs　十二先祖遺訓　可能主要是基督教之前的猶太作品，而插入了一些基督教的觀點。寫作日期無法確定。* 冒名的「遺訓」，或最後吩咐，是以雅各十二個兒子的名義逐一向子孫叮囑。

Theon　狄翁　希臘的 * 修辭學家，他的修辭學手冊對於重新建構古代演說和寫作的文體很有幫助（其他還有 * 昆帝良等人的手冊）。

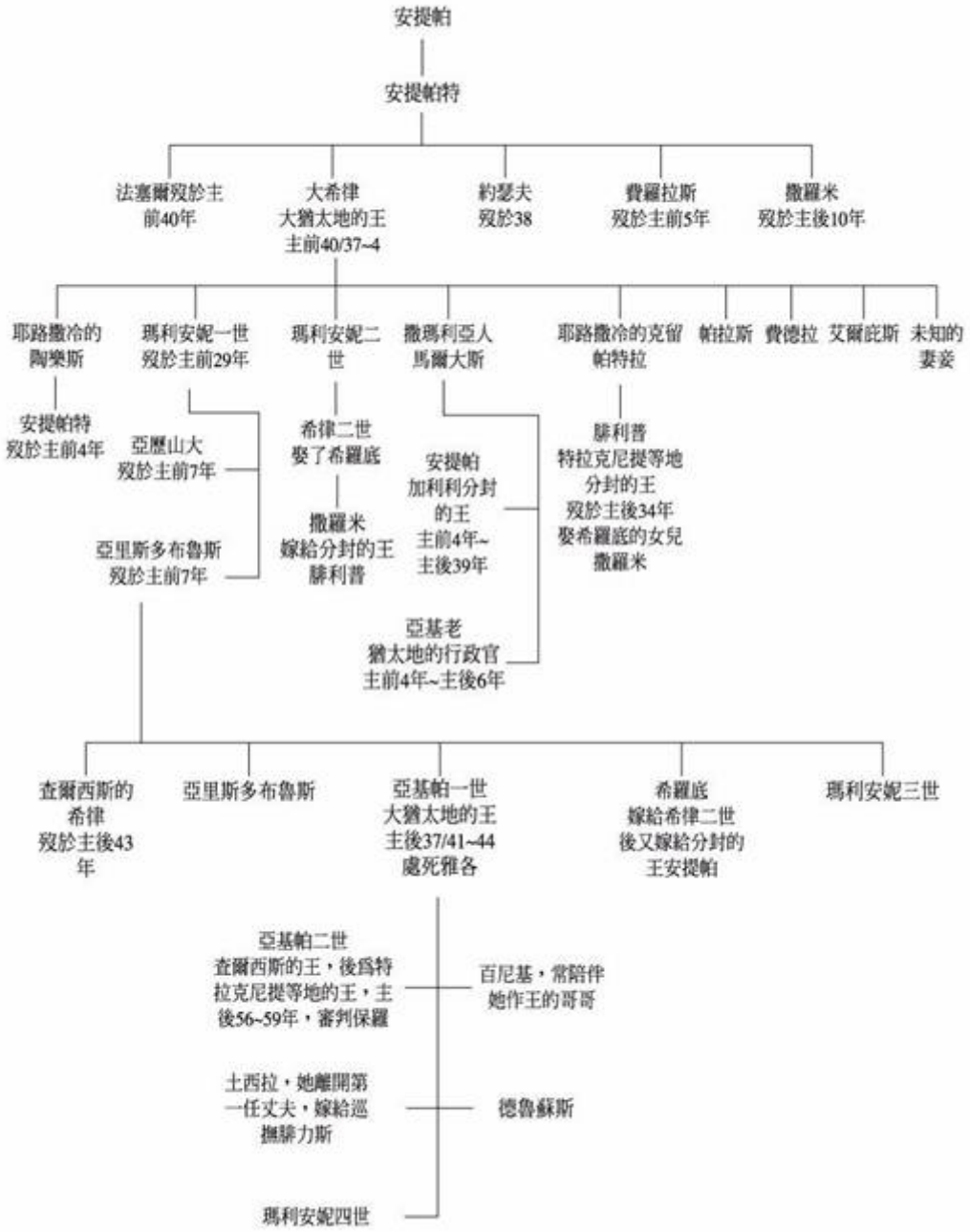
Zealots　奮銳黨　猶太的革命人士，在第一次猶太戰爭（主後六十六～七十年）之前不久，他們特別以這個名號著稱。為了使同胞在羅馬人面前脫罪， 約瑟夫將他們邊緣化，講成是盜匪宵小之輩，但同情奮銳黨的人顯然相當普遍，甚至連 * 法利賽人中也有不少。奮銳黨一詞就術語而言，可以專指抵抗的團體，不過為了方便，現代作者也常以它來指整個抵抗運動。

圖表
新約世界:年表

新約世界：年表

羅馬 （統治者）	巴勒斯坦 （政府）	猶太教	基督教的起源
		■ 死海古卷（主前第二世紀到主後第一世紀中葉）	
■ 奧古斯都 （主前27~主後14） ◇ 被尊為「救主」 ◇ 大羅馬帝國	■ 大希律（約主前37~4）	■ 示馬雅、亞希他貝	■ 耶穌誕生（約主前7？）
		■ 希列和煞買	
	■ 亞基老，行政官 （主前4~主後6）	■ 亞那，大祭司 （主後6~15）	■ 從埃及回到加利利 ■ 在拿撒勒（離塞弗里利四哩）作木匠
	■ 猶大反叛， 塞弗利斯被焚毀（主後6） ■ 羅馬巡撫統治猶太地 （主後 6~37）	■ 該亞法，大祭司 （主後18~36）	
■ 提庇留（主後14~37） ◇ 塞魯努的守護人 ◇ 將猶太人趕出羅馬	■ 希律安提帕，加利利分封的王（主前4~主後39） ■ 本丟彼拉多 （主後 26 或 27 到 36 或 37）：塞魯努的受庇護者。	■ 煞買派興盛 ■ 迦馬列一世，著名的法利賽教師（希列派）	■ 施洗約翰，耶穌開始出來事奉（約主後27）（路三1；約二20） ■ 耶穌釘十架（約主後30） ■ 教會在耶路撒冷開始 ■ 希臘化猶太人的皈信（徒六） ■ 司提反被石頭打死 ■ 保羅信了主（約32） ■ 安提阿教會向外邦人擴張 ■ 由於該猶的緣故，末世看法方興未艾（參：帖後二3~4）
■ 該猶，卡立古拉 （37~41） ◇ 要在聖殿立他的像	■ 希律亞基帕一世， 受歡迎之王（37~44） ◇ 使徒行傳十二23和約瑟夫（44）講到他的死。	■ 丟大哥叛（約45） ■ 西面，b，迦馬列	■ 保羅第一次旅行傳道 （45~48）
■ 革老丟（「攔阻者」？） （41~54） ◇ 因「基督（Chrestus）」而將猶太人趕出羅馬	■ 幾位巡撫（44~66） 和希律．亞基帕二世 （約 50~92，輩管不同的地方）	■ 富有的（撒都該派）祭司和加利利的地主壓迫窮人	■ 耶路撒冷會議（徒十五；約49） ■ 第二次旅行佈道（50~53）： 腓立比、帖撒羅尼迦、 哥林多；帖撒羅尼迦前後書
■ 尼祿（54~68） ◇ 謀殺、殺慈、殘暴、弒母 ◇ 帕拉斯的守護人	■ 腓力斯，腐敗，帕拉斯的受庇護人。		■ 五十年代中葉，哥林多前書、羅馬書
		■ 社會和經濟情勢愈來愈緊張；*奮銳黨興起	■ 保羅在聖殿被捕，被帶到該撒利亞（約58~60） ■ 雅各寫信
	■ 非斯都，公正的巡撫 （60~62）		■ 保羅被送往羅馬（約60） ■ 監獄書信（以弗所書、腓立比書、歌羅西書、 腓利門書；約60~62） ■ 保羅必須面對哲學、 希臘式與猶太式的神秘主義和家規
	■ 非斯都過世（62）； 由腐敗的省長接任		■ 保羅可能在兩年之後被釋放（62） ■ 耶穌的弟弟雅各殉道 （62） ■ 提摩太前書、提多書 ■ 保羅再度入獄
■ 羅馬大火（64） ■ 尼祿將基督徒 活活燒死（64）	■ 該撒利亞、低加波立的大屠殺		■ 彼得前書、後書；提摩太後書；馬可福音？（參64）
		■ 與羅馬打仗（66~70）	■ 彼得和保羅被處死（約64）
■ 尼祿死；取而代之的為加爾巴、奧圖、威特留（68~69）		■ 耶路撒冷失陷； 聖殿被毀（70）	■ 耶路撒冷的教會逃避 ■ 希伯來書寫成（約68？）
■ 維斯帕先（69~79）		■ 撒都該等派被廢棄	■ 假先知說，末世已經來到（約70年）
		■ 約哈南．賓．撒該重新組織法利賽人	■ 路加福音－使徒行傳？ （希臘－羅馬）
■ 提多（79~81）		■ 迦馬列二世，撒母耳．哈－卡同；與「分離主義者」（可能是猶太基督徒；約86）產生衝突。	■ 馬太福音？ （敘利亞－猶太）
■ 多米田（81~96） ◇ 統治後期要求人敬拜他 ◇ 基督徒和其他人遭逼迫			■ 約翰福音（90年代） ■ 約翰一、二、三書 ■ 啓示錄
■ 涅爾瓦（96~98） ■ 他雅努（98~117）		■ 亞基巴，以賽馬利	■ 在許多地方，外邦基督徒遠超過猶太基督徒，他們更不了解這信仰的根基
		■ 巴柯巴反叛（132~135）	
■ 哈德良（117~138）	■ 耶路撒冷異教化（愛利亞加比多連，135）	■ R. 猶大．哈－拿西一世（約 200）將米示拿編成法典（後來亞摩拉之拉比的看法和規定都編在革馬拉中）	■ 殉道者游斯丁 ■ 愛任紐、雅典那格拉斯、亞歷山特的革利免、俄利根、特土良

希律家的主要人物表



取自Steve Mason, *Josephus and the New Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1992)。經允許使用。

猶太人的末世觀



基督徒的末世觀



取自George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974), 68頁。經允許使用。

交錯排列一例（徒二 22～36）

A 這位〔耶穌〕……你們釘在十字架上殺了
　B 神卻將死的痛苦解釋了，叫他復活
　　C 大衛說……
　　弟兄們，我可以明明的對你們說
　　D 先祖大衛死了，也葬埋了
　　（並且他的墳墓直到今日還在我們這裏）
　　E 既然他是先知，又曉得
　　F 神曾向他起誓
　　G 要從他的後裔中立一位坐在他的寶座上
　　H 就預先看明這事，講論
　　I 基督復活
　　J 說他的靈魂不撇在陰間
　　J' 他的肉身也不見朽壞
　　I' 這耶穌，神已經叫他復活了
　　H' 我們都為這事作見證

G' 他既被神的右手高舉

F' 又從父受了所應許的聖靈

E' 就把你們所看見所聽見的澆灌下來

D' 大衛並沒有升到天上

C' 大衛說……

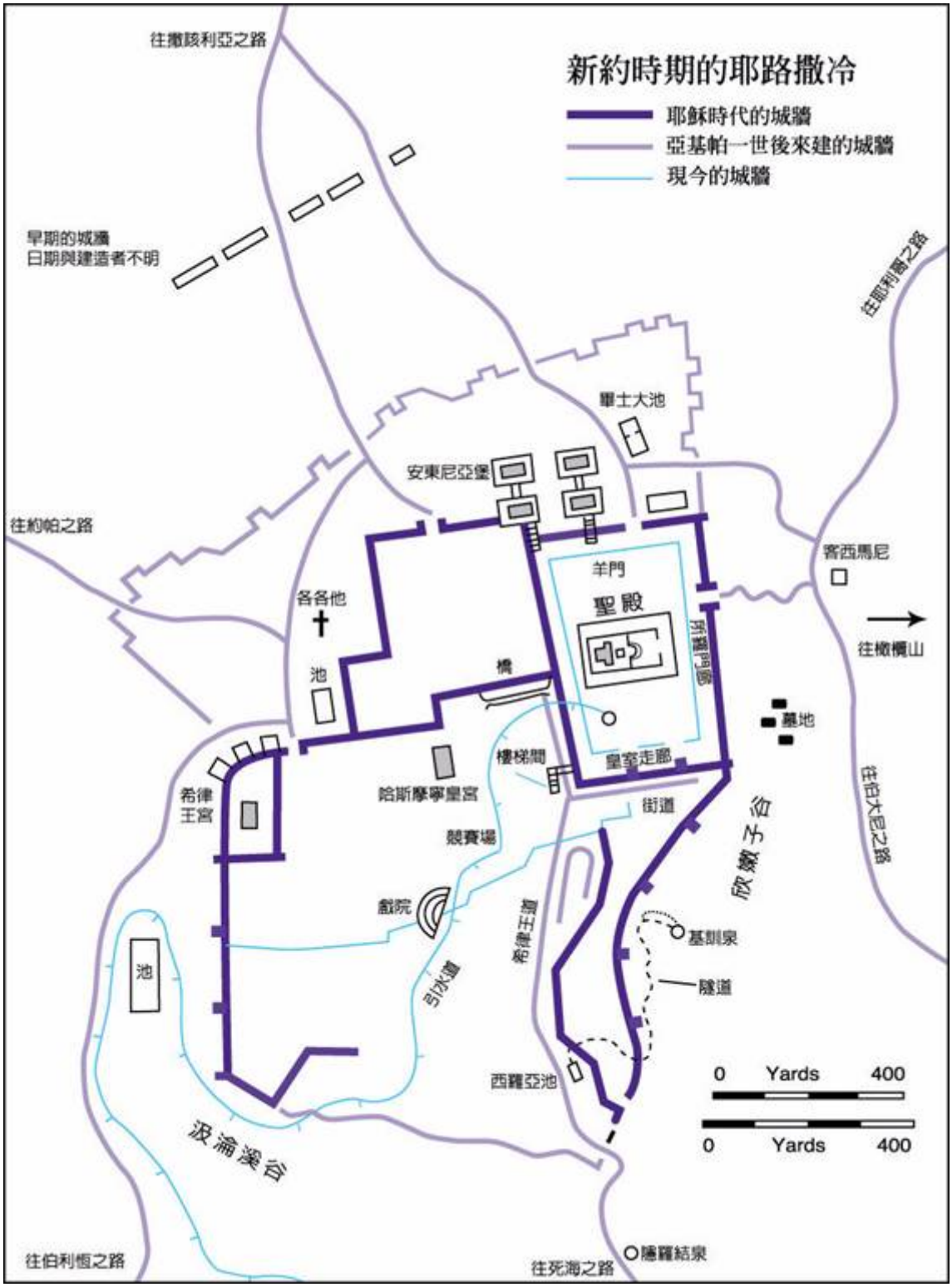
故此，以色列全家當確實的知道

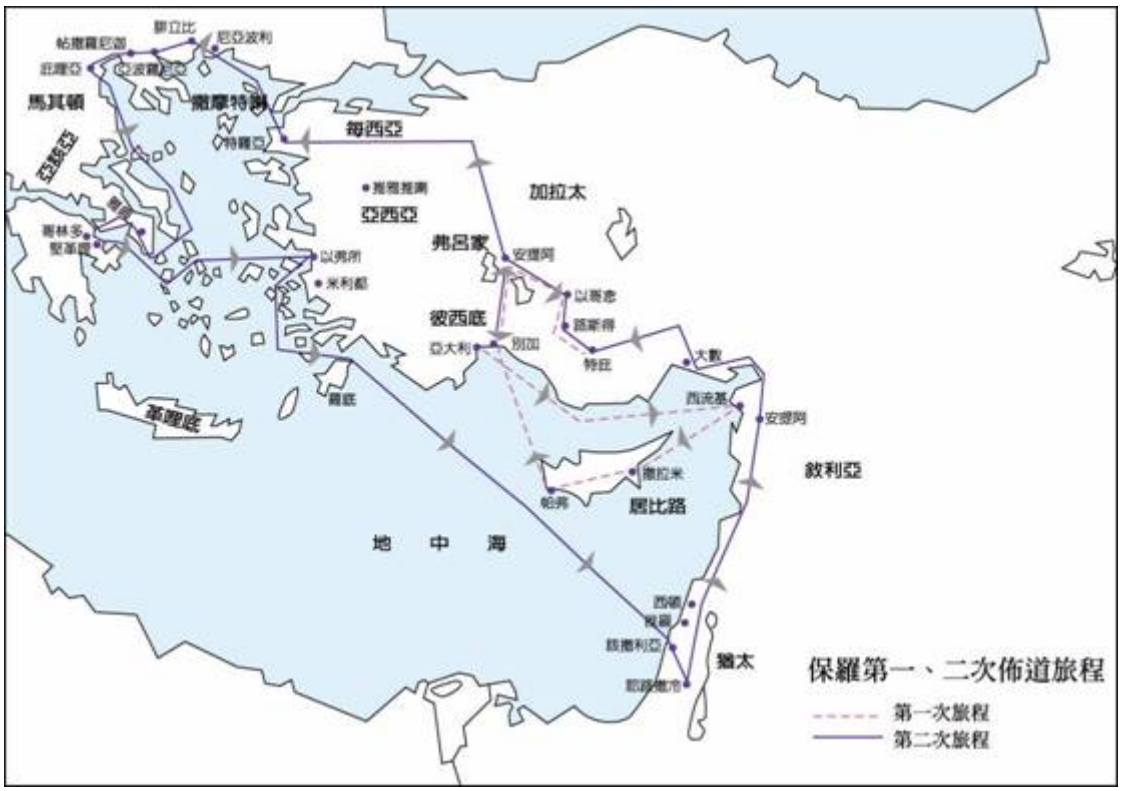
B' 神已經立他為主為基督了

A' 這位你們釘在十字架上的耶穌

取自 Kenneth E. Bailey, Poet & Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1976), 55-66 頁。經充許使用。

{


新約時期的耶路撒冷
耶穌時代的城牆
亞基帕一世後來建的城牆
現今的城牆
往撒該利亞之路
早期的城牆
日期與建造者不明
往耶利哥之路
畢士大池
安東尼亞堡
往約帕之路
羊門
聖殿
各各他
池
橋
所羅門廊
客西馬尼
往橄欖山
墓地
皇室走廊
樓梯間
哈斯摩寧皇宮
希律
王宮
街道
競賽場
欣嫩子谷
往伯大尼之路
戲院
基訓泉
希律王道
引水道
隧道
池
西羅亞池
0 Yards 400
0 Yards 400
汲淪溪谷
往伯利恆之路
往死海之路
隱羅結泉


馬其頓
雅摩特洲
每西亞
亞細亞
加拉太
亞西亞
弗呂家
彼西底
革哩底
羅底
居比路
地 中 海
猶太
保羅第一、二次佈道旅程
第一次旅程
第二次旅程


黑 海
馬其頓
每西亞
加拉太
加帕多家
弗呂家
基利家
西西里
革哩底
羅底
居比路
高大
地 中 海
利比亞
猶太
保羅第三次佈道旅程
保羅到羅馬的旅程

{