

「基督教神學教育叢書」編譯旨趣

- 一、本叢書係由東南亞神學院協會主編。
- 二、本叢書編譯之目的，在供給東南亞神學院教授，神學生及一般信徒中文參考書，教科書，及神學與聖經研究之工具書等，藉以溝通東西神學思想。並交換各地神學研究之成果。
- 三、本叢書除介紹西方著作外，更選印中文創作，俾鼓勵國人對神學之研究。
- 四、本叢書在臺灣香港兩地印行，其經費由東南亞神學教育基金會負擔之。

楊以德著

舊約導論

道聲出版社出版

舊約導論目錄

第一章：聖經導論之研究概況.....一

卷一 摩西律法書.....二七

第二章：概論.....二七

第三章：創世記.....三四

第四章：出埃及記.....五二

第五章：利未記.....六六

第六章：民數記.....七七

第七章：申命記.....八九

第八章：五經的文學批評.....一〇四

卷二 先知書.....一六二

第九章：先知書.....一六二

第十章：約書亞記.....一六五

Published by arrangement with
Wm. B. Eerdmans Publishing Co.,
Grand Rapids, Michigan, U.S.A.

第十一章：士師記……………一七六

第十二章：撒母耳記上下……………一八六

第十三章：列王記上下……………二〇〇

第十四章：以賽亞書……………二一七

第十五章：耶利米書……………二四九

第十六章：以西結書……………二六三

第十七章：十二小先知書……………二七四

卷三 聖卷……………三二〇

第十八章：詩體書……………三二〇

第十九章：詩篇……………三二七

第二十章：箴言……………三四五

第二十一章：約伯記……………三五五

第二十二章：雅歌（所羅門之歌）……………三七二

第二十三章：路得記……………三八〇

第二十四章：哀歌……………三八六

第二十五章：傳道書……………三九二

第二十六章：以斯帖記……………四〇〇

第二十七章：但以理書……………四〇七

第二十八章：以斯拉記和尼希米記……………四二八

第二十九章：歷代志上下……………四四三

附錄 人名地名索引……………四六三

本書參考資料簡字索引

舊約導論

第一章 聖經導論之研究概況

何謂聖經導論

英文「導論」(Introduction) (或譯為「入門」) 一詞係從拉丁文 *Introducere* 而來，(意為導入或引入)，意指帶領之動作或引入之行動而言。同時亦含有引進某種論題智識，尤指為某種專題研究提供之資料而言。

就廣義方面而言，「聖經導論」一詞乃指研究聖經內容以先之各種研究與批判。然而這個名詞今日已用於狹義方面的意義。此可能是從德國借用來之技術性名詞，因該國在近代使用該名詞專指研究聖經註釋之預備及初步工作。本書所用亦如狹義方面之意義。故此聖經導論乃是一種研究若干專題之科學或訓練，該種專題為研究和解釋聖經內容之初階。

聖經導論屬於神學分科的聖經科，因其研究直接與聖經本身有關。聖經導論可以分為兩部，即普通導論與特殊導論。所謂普通導論乃研究與全部聖經有關之題目，如正典與經文等。特殊導論則為研究聖經各部或各卷之特殊問題，如完整，作者，年代，真實性及文字的性質等。本書之作則全為特殊

導論之範圍。

舊約導論研究史

一 早期教會時代

早期的教父們自然沒有關心像我們今日所謂科學的導論學問題。他們的思想主要是集中在解釋聖經內容和教義的形成上面。然而有時他們亦被迫注意導論學上的問題。例如當朴斐理 (Porphyry) 詆毀但以理書為偽作時，耶柔米 (Jerome) 立即予以答覆，但其反駁僅載在其註釋書中，而非取但以理書導論之方式。

第一個採取導論方式的，或許我們可以從奧古斯丁 (Augustine) 的著作「論基督教教義」(De doctrina Christiana) 一書中找到。該書中有許多有關解經的有價值資料。奧古斯丁自己稱之為：(Praecepta tractandarum scripturarum)。在該書首兩卷中，奧氏臚列正確解經的特點及其發展。另在其駁斥多納徒派 (Donatists) 的觀念著作中，我們亦找到許多有趣及重要的原則，例如：他們過度的推崇七十譯本 (Septuagint)。在多納徒派有一位名叫艾飛爾 (Tichonius Afer) 的人在他們的著作中訂出他所認為是了解聖經必須注意的規則。奧古斯丁駁斥該書之錯謬原則的意見極為寶貴。

耶柔米在其反對魯飛奴 (Rufinus) 之時，曾闡明若干解經的原則。但他的作品如，「論最佳釋經法」(Libellus de optimo interpretandi genere) 則遠不如奧古斯丁的了。

第一個使用「導論」(Introduction) 這名詞的是一個名叫亞得良 (Adrian) 的人，他用此詞於其「聖經導論」(Eisagoge eis tas theias graphas即Introduction to the Holy Scriptures)。關於此人我們所知甚少。亞得良在其著作中先研討聖經語文的特點，如「擬人法」(Anthropomorphisms)，「神人同情法」(Anthropopathisms)，特別說法，及隱喻 (Metaphors) 等；其次則研究聖經的體裁。他將歷史的體裁與先知的體裁加以區分，並將先知體裁分為語言的，異象的，和象徵的行動。最後他亦說出一些解經的意見。

在第六世紀時非洲主教猶尼流 (Junius) 會出版了兩部著作，其中一部名為「聖經備要」(De partibus legis divinae)，在其中他試圖區分聖經的語文，並詳諄教誨使用各種方式以了解聖經。

此時期另一有趣的工作為賈修多儒 (Marcus Aurelius Cassiodorus) 約卒于主后五百六十二年) 之著作。賈氏曾刊行兩書，在其「聖經博覽」(De institutione divinarum scripturarum) 一書中，他曾提示一些認識聖經的幫助，並且給予一些抄錄聖經的指導。該書第十二章十五章一段中賈氏特別研討正典與經文研究的問題；如無此種研討，該書則不過是一種神學入門的著作罷了。

另有兩種著作亦可提及，即赫斯帕林塞斯 (Isidorus Hispalensis) 之「導論」(Prolegomena)。赫氏在前言中謂「關乎正典與非正典之書」(「De libris canonicis et non canonicis」)，此文可在戴利拉 (Nicholas de Lyra 之「Posilla Perpetua」中找到)。

上面所提到的一些著作均受教會傳統觀念的影響，也與教會一般的傳統觀念相符合。故此這些著作多少均為神學性質的作品。其中賈修多儒氏的或者可算為惟一的例外，因其著作中若干思想係具獨立性者，這是因為賈氏思想深受尼西比學派一位名叫保羅之修士影響之故。然而我們千萬不應看此時期之著作為無何學術性者，它們均為精湛之作。他們之所以沒有研究今日舊約導論上的許多問題，係

因當時該等問題還沒有嚴重發生的緣故。

二 改教時期與改教後期

中世紀之末，在聖經導論研究上亦大有變更。一五三六年皮革如士(Santes Pagninus)之(Isagoge ad sacras litteras)在法國之里昂出版，該書完全具備中世紀的形式。然而塞拉(Sierra)之西克斯都(Francis Sixtus)在一五六六年所出版之「聖書文庫」(Divine Library)却與衆大不相同。該書會一版再版，至今仍具影响力。西氏在該書中曾試圖整理聖經文學史，特別是釋經學的歷史。

在此之前希伯來經文中有一方面實際上被人忽畧了，即關於希伯來文聖經的母音問題，但自迦迫魯(Ludwig Cappellus)出版其(Arcanum punctuationis revelatum)一書后，這一點又被人重視起來。迦氏指出舊約經文的母音點非為原有者，乃後代所加者。此說亦獲莫利奴(J. Morinus)氏之贊成。而反對此說者為布斯多夫(Buxtorfs)父子。

一六二七年復原派學者雷味都(Rivetus)出版一部有關全部聖經導論的著作。因為他對靈感的觀念非常推崇，以致於他認為所有關於特殊導論學的問題的討論均為無意義者。另有一位極推崇聖經靈感觀念者為華爾特氏(Michael Walther)。華氏為東弗熱土地信義會之總監督。他似乎是第一位將普通導論與特殊導論區分最清楚的人。所以他的著作(一六三六年出版之(Officina biblica Noviter adaperata)被認為是依現代觀念的第一本導論。

瑞士蘇黎治城的神學教授霍廷根(Prof. J. H. Hottinger)於一六四九年出版其(Theaurus Philologicus seu Clavis)，該書中論聖經稿本，分卷，註釋，及譯本甚詳。霍氏精通亞拉伯與拉比的文學，所以從這些來源中他保存了許多原作者的引句。故其著作至今仍極有價值。

此后烏特熱赫特(Utrecht)的希伯來文教授柳仕登(John Leusden)曾出版兩部重要的著作。柳氏係改革宗信徒，為布斯多夫之弟子。他的第一部書為「希伯來語文學」(Philologus Hebraeus 1657)，專論正典與舊約經文；第二部書為(Philologus Hebraeorum 1663)，其中多討論譯本的問題。

此時期特別重要的著作於一六五七年刊行，此即擇斯特主教華爾登(Brian Walton, Bishop of Chester)之著名「聖經方言合刊」(Polyglot Bible)。該合刊中華爾登之序文尤有價值，故海得革(Heidegger 1673)氏曾將之分別刊行。他們嚴謹的討論舊約的經文與稿本，為研究普通導論學的極佳手冊。

這裏我們必須提到菲華爾(August Pfeiffer)，菲氏曾編著聖評(Critica Sacra 1673)，該資料實為研究聖經經文及譯本之府庫。此外海得革(John Heinrich Heidegger)氏於一六八一年刊行了「的(Eachridion Biblicum)一書。

從上述簡單的縱覽中，顯然可以看出改教運動把希伯來經文之研究置於最重要之地步。這種現象是一種非常的收獲。改教大師路德與加爾文均精通希伯來文。無疑的也給予此種研究以極大的鼓勵。故此時期所出版的導論著作很快即顯示出對最重要的經文問題的興趣來。本書作者亦認為該時期作品中對此種研究的難題確有深刻的見地。侯匿(Haevernick)氏論此點曾謂：「普通導論中的某些部門，如經文歷史等，乃經十七世紀諸神學家之辛勞耘耔始有如此快樂之收獲者也」。在神的安排中，改教運動實在大大促進了舊約導論的研究。

三 近代批評學的興起

改教運動以後，哲學的觀點興起，這些觀點多敵視啓示基督教的超然主義。這些觀點藉英國自然神論者霍布斯 (Thomas Hobbes 1651) 之「利章亞坦」(Leviathan) 已有顯示。霍氏在該書中曾攻擊若干舊約書之遺傳觀念，如若干書之來源及著作時期等。基於同樣反超然原則的另有斯賓挪莎 (Benedit Spinoza 1670) 所著之「神學及政治學之論文」(Tractatus Theologico-politicus)。

緊接這些著作有羅馬天主教神甫西門 (Richard Simon 1678) 之「舊約批評史」(Histoire Critique du Vieux Testament) 巨著問世。西門一六三八年生于底壁 (Dieppe)，曾充任猶里大學之哲學教授多年。

西門在其書中第一卷中討論古卷書的年代，特別討論五經的年代問題。他確切主張說，就五經現有的形式看來，絕不能是摩西的作品；他又說歷史書係從公眾年紀中所摘錄者。

西門書中最後兩卷彙集有許多有價值的資料，他對於直到他那個時代的一切經學家的評論極爲重視。西門對復原教作家們的評論有時欠公允，雖然他也批評過拉丁通俗譯本。西門的著作後爲康丹主教博恤 (Bossuet, Bishop of Condom) 所禁用。但該書以後會再版，通常均以西門自己校訂的版本 (該書係假作一位復原派神學家所著而出版) 爲最佳，該版係一六八五年出版於鹿特丹 (Rotterdam)。

西門的著作自然遭到抨擊。關於他對聖經經文的價值之言論，至低限度也可說是太隨便了。例如他說基督教不靠聖經只靠遺傳亦可維持下去，經文的保存如何係無關緊要的事，因無論如何，經文勢必須與教會的教義相符合。

對於西門的理論起而答覆的有斯本漢 (Ezekiel Spanheim)，斯氏懷疑西門對歷史書觀點的正確性。然而特別重要的著作乃克利格 (Joh. Clericus (Le Cerc)) 氏之「荷蘭一神學家對舊約批評史之意見」(Sentiments de quelques Theologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du V. T. Par R. Simon 1685)。克氏屬亞米紐斯派，爲阿姆斯特丹大學的教授，他特別抨擊西門對復原教作家們不公平的待遇。然克氏本人對五經與歷史書成書的年代置於比西門氏所主張更晚之年代。故西門報以憤怒的反擊。

至此關於舊約聖經之可靠性已鋪了一條懷疑之路，霍布斯與斯賓挪莎的作品顯然係受非基督教哲學的影響。西門雖屬羅馬天主教，但其立論觀點連羅馬教人士亦認爲有害於他們自己的立場。

所幸在復原教中仍生氣勃勃，神按祂的美意興起了迦布卓 (Johann Gottlob Carpzov) 爲信仰的維護者。迦氏爲萊比錫大學希伯來文教授，他曾刊行了兩部巨著。一部爲 (Introductio ad Libros Canonicos 1714 21)，另一部爲 (Critica Sacra 1724)。迦氏作品爲辯護性的並將斯賓挪莎，克利格，西門等人的立場顯示無遺。同時該作品對入門學的性質亦有真知灼見。侯活薩 (Haevernick) 謂其爲「復原教學術界的巨著」(Master piece of Protestant science) 實屬異常恰當。

西門的學說有哈勒大學神學教授色姆勒 (T. S. Semler 1725 1791) 爲之闡發。色氏從消極方面闡述西門的理論，他似乎同情那些倡導「人的思想可自爲律」的學說。儘管他危害了傳統的見解，可是他並無積極方面的建樹。他的作品可說只是具有破壞性的作用。

與上述意見稍微不同的有詩人赫德 (Joh. Gottfried Herder 卒于一八〇三年)。赫氏在其著作

中表示對舊約文學的優點有點欣賞，然而他實在遠離了聖經的真宗教精神。赫氏的觀念後為文施罕 (John Gottfried Eichhorn) 所繼承。艾氏於一七八〇至一七八三年出版了一部淵博的「舊約導論」。艾氏深受批評學潮流的影響，但在其著作中，大部份仍能維護傳統的觀點。艾氏雖然力圖使人注意舊約文學的優美，但他對聖經的超然特性顯得並無真正的了解，故艾氏的著作所造成的結果是使人愈久愈覺得聖經不過是希伯來人的民族文學而已，而對聖經本身的研究則愈來愈忽略了。

另與艾氏觀點相類似者為米迦勒斯 (J. D. Michaelis 1787)。不過，米氏的著作並未完成，他僅完成了五經與約伯記的導論。喜渥尼克論米氏謂：「在該科研究中，米迦勒斯淵博的知識恰可與艾施罕相抗衡，但在審美及文化修養上，前者則稍遜於後者，同時他缺少一種活的深入的聖經內在真理的意識」。

四 第十九世紀

為了正確地評判十九世紀舊約入門科學的態度，我們必須了解當時的精神與及各種哲學上的運動，十八世紀是高舉的理性的時代，在改教運動時代，僅是人對羅馬天主教權威的反抗，但此時則反抗聖經本身的權威了。這世紀稱為「開明時期」(Enlightenment)。康德 (Emmanuel Kant) 論及「開明時期」一詞稱其為「新神學」(Neology) 為人脫離自矜幼稚的時期。

然而，當我們從基督教的觀點論「開明」一詞之時，則該名詞實為完全錯誤之詞。人如果是上帝所創造的，則人只有按照神所給予的啓示而行，才能自由和開明。棄絕外在的啓示，只以人的思想本身為準則，不僅不能開明，實際上乃是陷入最大的欺騙之中。因為人是事物的最后決斷者，事實上，

等於使被造者取代了創造者的地位。

因為十八世紀神學與哲學園地的荒蕪，使十九世紀大受其害。故該世紀所出版的導論作品許多都假定舊約不過是人的作品，只應以人的作品待之就夠了。由於我們打算比較詳細的討論十九世紀中五經批評學的發展情形，因此，最好的辦法乃是談一談該世紀中一些最出名的導論書的作者。

1. 戴維特氏 (Wilhelm Martin Lebrecht de Wette 1780-1849) 首先發難攻擊傳統的對於舊約各卷書作者的觀念。戴氏的作品係從唯理主義立場出發，而其結論多為消極性的。

2. 伊華德 (Heinrich Ewald 1803-1875) 之觀點與戴維特相同，亦拒絕傳統的觀念。然而他的作品却有積極的特性，他曾試圖提供另一種解答。伊氏可謂為一學派的設立者，此派理論可在希齊格 (Ferdinand Hitzig) 的著作中見到。

韓斯騰伯 (Ernst Wilhelm Hengstenberg)，侯活醫 (H. Ch. Haevernick)，奇爾 (E. F. Keil) 等起而反抗對舊約的批評學說。這幾位都是信仰堅定的學者，他們的著作均被重視，因為他們維護聖經的真實與可靠性。他們的著作在英國與美國均有極大的影響力。

4. 卜律克 (Friedrich Bleek 1793-1859) 氏曾寫作過一部和解性的導論。卜氏係戴維特，尼安德 (Neander)，與施來馬赫 (Schleiermacher) 之弟子。他的作品於一八六五面世。英文譯本「舊約導論」(An Introduction to the Old Testament) 係維勒保氏 (G. H. Venables) 根據一八六九年第二版本所譯。該書內容極為有用，具有反抗極端的批評學的作用。該書雖為絕佳之作，但亦不能令人完全滿意，因其向消極學說妥協過多。

5. 革拉夫氏 (K. H. Graf) 是所謂現代派 (Modern school) 第一位陳述意見最清的人。但給予

這一派推動力及影響最大的乃是威爾浩生 (Julius Wellhausen) 和古寧 (Abraham Kuenen) 的工作。故這一派亦被稱爲「革——威——古——派」(School of Graf-Kuenen.—Wellhausen)。在英文中，史密斯 (William Robertson Smith) 之「猶太教會的舊約」(The Old Testament in the Jewish Church 1831) 的講座可爲此派的代表。這一派的思想認爲以色列宗教生活係演進的，同意自由派新約研究的意見與及李吉爾派 (Ritschlian) 神學的觀點，並以黑格兒 (Hegel) 的哲學立場而立論。故該派立場實與歷史的基督教明顯的相反對。

6. 德萊維 (Samuel Rolles Driver 1891) 的導論著作實爲最好的導論書之一。該書大部份雖追隨「革——威——古派」的教理，但該書却有嚴謹抑制的分寸。有時該書亦試圖取和解路線，故該書會產生極其廣泛的影響力。

7. 現代批評學派不僅遭受傳統學者的非難，亦遭受一些拒絕接納傳統的關於舊約的見解之人士的反對，例如利賈 (Eduard Rehm) 一八八九年之「舊約導論」(Einführung in das Alte Testament)、古尼格 (F. E. Koenig) 一八九三年之「舊約導論」(Einführung in das Alte Testament)、及包得 (W. W. Baudissin) 一九〇一年之「舊約聖卷導論」等。

五 第二十世紀

描述第二十世紀舊約導論研究狀況是一件頗不容易的事。可以說耿克爾 (Herman Gunkel 1862—1932) 與革勒曼 (Hugo Gressmann 1877—1927) 此期的作品問世，係對典型的「威爾浩生主義」(Wellhausenism) 某些教理的反應。這兩位學者常相聯絡，被認爲是「來源批評學派」(School of source-criticism) 的兩位大師。耿氏與革氏藉對作者各人生活環境之研究和對古神話比較研究的發現，實在給予現代批評學的某些學說以嚴重的打擊。他們的影響極大。他們的立場在 (Die Schriften des Alten Testament 1911) 一書中有典範的陳述。

一九〇七年柯尼爾 (Carl Cornill) 的「導論」被譯爲英文，該譯本極具重要性。(科氏之書係一八九一年初版)。柯氏亦可謂爲威爾浩生派的代表。另有克利曼 (Harlan Creelman) 一九一七年著「編年的舊約導論」(An Introduction to the Old Testament Chronologically Arranged) 該書觀點與科氏同。我們亦須提及畢威爾氏 (Julius A. Bewer)，畢氏一九一二年會出版了一部名爲「舊約文學」(The Literature of the Old Testament) 的作品，畢氏亦脫不了威爾浩生派的巢臼。

一九四三年間會有三部舊約導論面世，其中兩部的性質甚爲相同。伊斐德 (Otlo Eissfeldt) 著「舊約導論」(Einführung in das Alte Testament)。該書試圖將舊約文學分類，將之歸對於各種不同的種類中，並試圖追溯各卷書演進的狀況等。伊氏之書中許多地方顯露出受了威爾浩生及耿克爾與革勒士曼的影響。他本人對啓示似無適當的觀念，只看舊約文學爲人的作品而已。

與此意見近似的又有奧斯達理氏 (W. O. E. Osterley) 與魯濱孫氏 (Theodore H. Robinson)，合著之「舊約各卷入門」(An Introduction to the Books of the Old Testament)。該書的特點即重視舊約詩律的結構方面。但仍以聖經爲人類文學的產物，其觀點基本上亦隨現代批評學之后。

米勒 (Wilhelm Moeller) 之「舊約導論」(Einführung in das Alte Testament) 一書與衆特異。米氏相信聖經的可靠性，他以使人信服的雄辯爲自己的立場辯護。該書雖簡，却極有價值。

本世紀中最偉大的英文入門作品要推斐華 (R. H. Pfeiffer) 一九四一年出版的「舊約導論」(

Introduction to the Old Testament)了。斐氏的書以淵博與嚴謹見稱。尤有進者，該書表現一種極其有趣的直爽或坦率態度。例如，在該書七百四十五面他坦率表示，他是一位願意斷定舊約聖經裏面五卷最有影響力的著作乃是技術上假偽之作的人。這樣的作者實在是值得聽一聽其見解的。然而，基本上該書仍是反基督教的；實在，它產生一種爲反對派的見解而辯護之作用。例如斐氏寫着說：「這種遺傳的學說，在接受但以理書書面價值時，必須先假定超然性爲真實的，並假定裏面所包含的啓示乃是出於神的。這些神蹟(即但以理書上所記的)係在歷史的事實範圍以外者。……歷史的研究只能以確定的事實，即存在於自然界可能性之內的事實爲研究對象，必須禁止對有關超自然現象的真理，加以保證。至於但以理書的歷史性，非爲一種客觀的科學的真理，乃是一種信條。……在歷史性的聖經研究上，以信仰爲基礎的信念乃題外之事，因它屬於主觀方面而非客觀方面的知識」。(七五五頁)。

該作者坦白的說法令人欽佩。但該書的立場本身基本上是反基督教的。然而我們可以如此說，這種觀點爲今日許多舊約研究的基礎。

丹麥冰增(Aage Bentzen)於一九四一所寫的「導論」，在一九四八年被譯爲英文，一九五二年會再版。這部著作使說英語方面的人獲知歷史的批評的(Historico-critical)研究方法，這種方法係特別注意研究舊約文學各種假定的形式者。

所謂烏布撒拉派(Uppsala School)的主要代表殿格爾(Ivan Eegnell)在其著作「關於舊約遺傳史之導論」(Garula Testamentet, en traditions-historisk inledning)中特別強調口傳的重要，因他認口傳乃係舊約各卷書之基本。可惜該書尙無英文譯本。

一九四五年有龐科(A. F. Pankko)芬蘭文之舊約導論出版，該書名(Vanhän Testamentin Johdanto-oppi)。係一種文學與批評性的對舊約之研究。一九四九年魏瑟爾(Arthur Weiser)之「入門」(Einleitung)修訂本再版。該書表達魏氏的基本觀念，係對口傳與舊約文學著作之研究，並包括一篇關於旁經及偽經文學之討論。

一九五〇年羅利(H. H. Rowley)所著「舊約的成長」(The Growth of the Old Testament)一書出版。該書使讀者對舊約各卷書的文字批評學意見有精簡的認識。同年謝林(E. Sellin)之「入門」第八版面世，該書以專論文學格式而著名。

一九五二年阿勒達(G. Ch. Alders)之「舊約正典」(Oud Testamentische Kanoniek)問世，該書極爲豐富，係強力維護舊約的超然來源及絕對可靠性之作。就整個的立場看來，該書是保守派的，但在某些方面，特別是在討論五經和但以理書時，照本書作者的看法，有變更其基本的保守派觀點之趨勢。

另一特別有興趣及有價值的著作係一九五九年安得生(G. W. Anderson)之「批評性的舊約入門」(A Critical Introduction to the Old Testament)。在該書中讀者可以看到最近的舊約研究資料。葛特窩(Norman K. Gottwald)之「萬邦之光」(A Light to the Nations)一書亦然。後者係一部解釋性的以色列史與及舊約文學史，代表消極批評學的觀點。

在羅馬天主教界中，也出版了好幾本有各方面價值的「舊約導論」。史代米勒(J. E. Steimmler)之「聖經研究之友」(A Companion to Scripture Studies)卷二，于一九四二年出版)。該書係從保守的觀點寫作，完全認識舊約爲神的特別啓示之意義。胡普夫(H. Höpfl)之「特別的舊約導論」(Introductio Specialis in Veteris Testamentum)一書性質則不同，該書在有些地方拒絕保守派

對聖經各卷作者的觀點。此時在西班牙猶來西亞 (A. Ulica) 之「Introduction General a la Sagrada Biblia 1950」頗爲風行。一九五八年馬利安尼 (B. Mariani) 之「舊約聖卷導論」(Introduccio in libros sacros Veteris Testamenti) 爲極保守之作。除少數例外馬氏維護摩西爲五經的作者。

另在羅馬尼亞東正教會中，有蒲立 (V. Prelipcean) 倪亞加 (N. Neaga) 與巴爾拿 (G. Barna) 一九五五年合著的舊約入門出版。該書用羅馬尼亞文寫作，爲一澈底保守及學術性的作品。

此外復原教保守派方面亦有兩作品。一爲安格 (Merrill Unger) 之「舊約入門指南」(An Introductory Guide to the Old Testament 1951)，該書爲通俗性之作。另一部爲米勒 (Moller) 之「導論」(Einleitung 修正本於 1959 年)，此書爲德文，爲保守派立場極佳之作。

我們應如何尊重舊約

上述簡畧的研究，特別是第十九世紀與二十世紀的情形，可以使我們清楚的看出來，關於舊約導論曾經從許多不同的立場予以研究。

有許多人對聖經持一種極低下的看法。他們認爲聖經不過是希伯來民族的文學，其地位應與其他古代文學作品同等。這稱觀點實難令人滿意，因其觀念基本上是錯誤的。他們看聖經僅是人爲的書，但事實上，聖經基本上乃是由神而來的。

有些人在研究聖經入門之時，將自己囿於研究聖經人爲因素的一隅。他們以爲可以完全不顧聖經的靈感或屬神的因素之問題，只重視所謂「經驗的科學的方法」(empirico-scientific method) 就够了。我們敢於斷言，這是不能令人滿意的，採取這種方法的人會發現結果他們與那些以聖經僅爲人爲的作品者基本上完全同意。

這種自囿方法本身是非科學的。真正的科學方法一定要顧及所有的事實，絕不能先行限制自己只考慮一些官能所能及的一些事實。爲什麼只有官能所能及的事實被視爲唯一合理的呢？

真正的科學研究方法絕不會如此去限制自己。任何一種有價值的舊約入門研究都必須考慮一切的事實，如神的事實，祂的啓示，以及所謂經驗的事實等。不考慮一切事實從開始就註定會失敗了。

有些人顯然以爲持中立態度研究聖經是可能的。他們的立場似乎是：「讓我們用研究其他書籍的方法研究聖經。用考驗其他典籍的方法考驗聖經。如能證明爲神的道，自然很好，如不能證明，我們亦應接受此事實」。基本上這種態度與上述兩種態度並無不同之處。所謂對聖經中立的態度實際上全非中立那回事，因爲從開始之時他們已堅拒聖經莊嚴地宣告的神聖性，並假定人的思想本身可以判斷神的啓示。這種方法實際上是人的思想爲最後的判斷者，並以人取代上帝自己的地位。

本書所接受的觀念乃是如此，舊約聖經是真理的上帝之道。舊約亦是人的作品。『乃是人被聖靈感動，說出上帝的話來』(彼後二：廿一起)。在上帝不可測度的智慧裏，祂揀選和預備寫作的事工，祂樂意藉着人爲工具說祂的旨意。同時聖靈用奧秘的方式在人身上工作，所以他們所寫的雖然實在是他們自己的，亦明確的是神的靈所期望的作品。故此，就一方面的意思來說，聖經是人爲的書，然而，基本上聖經是神爲的，上帝自己爲作者。

我們如何知道聖經是上帝的道呢？自然我們有許多的理由如此相信。聖經本身非常清楚的顯明它的神性，所以不信者實在毫無借口。聖經之內亦處處顯示此神性。聖經的主題，即其論真活神的教理，天地的創造者，人的墜落犯罪，上帝爲人所作的奇妙的救贖等，均可清晰的強有力的爲此屬神的

淵源作證。聖經其他方面亦有其無可比擬的卓越之處。其他任何著作均不可與之平行；聖經以一種最使人信服之力量顯明其在一種獨特的意義上爲上帝的道。

然而，使人完全說服與相信聖經是神的工作的乃是聖靈藉着道，使用道在我們心中所作的見證。上帝亦向我們顯明祂是聖經的唯一著作者。簡單的說，我們所以相信聖經是從上帝而來的乃是因爲上帝曾如此告訴我們。只有上帝能有效地證明祂會如此說話。

論到舊約，我們應特別注意耶穌基督對舊約的態度和話語。有些人說，我們的主乃是使祂自己適應祂的時代的思想，例如有人說，當耶穌說摩西書上有指着祂而寫的話時，祂只是以祂同時的人所能了解的方式述說這句話。或者說，耶穌絕無意向近代舊約研究的一些爭辯問題下任何判語。

論到上述的這兩種態度，我們衷心實難同意。耶穌基督是唯一的真理，當祂講論時，祂所講的乃是真理的道。自然在耶穌的人性上祂的知識是有限度的，我們可以從馬可福音第十三章第三十二節一類的經文看出。但這意思並不是說祂也難免錯誤。就祂是真人方面說，祂的知識或受了限制，不過，祂所具有的知識乃是正確的。我們的主並沒有論及那些按祂的人性而論毫無認識的題目。祂所論及的均爲真實的。如主在批評學和作者的問題上有錯誤，我們如何知道祂論在耶路撒冷救贖之死係無錯誤的呢？接受某一點的錯誤，則必須接受同類的許多錯誤。本書係毫無保留地接受耶穌基督的權威。我們相信，當祂論替代之死是正確的，祂論舊約之性質亦同樣正確。究竟實際上耶穌基督如何論及舊約呢？

凡留心誦讀福音書的人，一定可以明顯的看出來，當耶穌基督在肉身之時，看舊約係一完全的有機體。對耶穌來說，聖經乃一和諧的個體，其中有與衆不同的信息和見證。說耶穌認聖經僅爲一組前後不相聯貫，彼此衝突，且彼此並無關聯的著述實與真理相去太遠了。試舉一兩處有關的經文便可明瞭。

例如，當猶太人因爲以爲耶穌犯了僭妄之罪，而拿起石頭要打祂時，耶穌則引舊約爲抗議根據（參約十：卅一—卅六）。這裏祂引用詩篇第八十二篇第六節，並以詩篇上所說明的爲「經上的話是不能廢的」。耶穌的辯論是極清楚並強有力的，意思是「詩篇這一節所說的是實在的，因爲該節經文屬於舊約聖經；聖經係有權威者，所以絕不能作廢」。當基督在此使用「經上」一詞之時，在祂的思想中絕非僅指詩篇之一節而言，乃指整部聖經，此一節亦爲全部之一。

關於基督承認聖經爲一整體，我們亦可在祂被賣之時看到。祂認爲祂的被捉拿與受苦乃是爲了應驗聖經（參太廿六：五四）。祂實在關心聖經必須應驗的事。祂看聖經應驗遠比逃避被捕爲重要。在這段經文中耶穌用聖經之多數字（Scriptures）可以清楚表示聖經係多數性，但每卷彼此亦有關聯性，彼此都屬於聖經的範圍，而且就整體而論，聖經直接論及祂所要經受的苦難。所以就耶穌論聖經的口氣而言，祂見證舊約是一個有機的整體，並且有承認聖經各部的一致性與和諧性的含義。

這裏所舉基督論舊約性質的見證並不是一個孤立的現象。我們可以看出。不僅在一些個別的經文上（如太廿一：廿四；廿二：廿九；可十四：四九；約六：四五；十五：廿五）清楚的表示出來，並看出耶穌對全部聖經的基本態度。因基督採取這種態度，以致使祂自己處於正面反對今日所盛行的各種學說的地位上。這些人看舊約聖經只是或多或少有關的一種文集，有不同的材料，是一種書庫而已。耶穌基督不僅看舊約聖經爲一種有機的整體，祂也相信無論就整體而論或各部分而論，舊約聖經都是具有最後的絕對的權威的。聖經操最後決斷之權。聖經的說話是最後的說話。聖經如何說，人必

須遵行。聖經以外別無申訴。例如當魔鬼試探神子要祂變石為餅之時，祂即引聖經還擊說『經上記着說』，魔鬼即歛跡。祂只引用舊約聖經，該項事件便告結束。所以對基督說來，聖經上所寫的是決定性的聲音。

再進一步，我們可以看出，聖經的權威不僅是屬乎整體的，也不僅是特別的經節，甚至每個字與字母都是有權威的。如耶穌所說：『天地廢去，較比律法的一點一畫落空還容易』，（路十六：十七）。有時基督辯論乃根據一字者，例如祂根據詩篇八十二篇第六節之「神」字駁斥猶太人（參約十：三四）詳細研讀四福音書，即可以看出，基督相信舊約聖經的全部均為有權威者。

然而，到底有什麼可靠的方法可以決定某些書卷是基督所認為應屬於聖經的範圍的麼？是不是有些為基督所認可的書卷經已遺失，而有些未為基督所承認的書却留傳而為舊約聖經之一部份呢？這難道是不可能的麼？

我們可以有把握的說，基督所認為正典的書與我們今日所稱為舊約聖經的書完全相同。自然，祂沒有留下一張書目或註明直接引證之出處。故此我們必須從其他方面來證明上面的說明。

從我們的主所引用的舊約經文中，我們可能決定祂所承認正典的範圍。祂會大量的引用舊約聖經，而祂所引用經文的性質表明不僅給予該引語來源之書的認可，亦是對全部舊約的認可。我們越注意基督從這卷書和那卷書引用經文以支持其辯論時，便越覺得上述的說法是對的。祂在地上的全部生活均浸染在舊約的教訓之中。祂不僅常常吐露整句整段的經節，即連祂的講論也處處流露舊約聖經的說法。

然而，有一處聖經特別可以給予我們一些線索，藉此我們可以知道祂那個時代舊約聖經所包含的

範圍。此即路加福音第二十四章第四十四節。耶穌復活後向祂的門徒顯現說：『這就是我從前與你們同在之時，所告訴你們的話，說：摩西的律法，先知的書，和詩篇上所記的，凡指着我的話，都必須應驗』。在這裏我們清清楚楚的看出來，舊約聖經有三編，每一編中所記的事，都要應驗。這裏所謂「摩西的律法」，自然是指聖經的前五卷書；「先知的書」包括歷史書和諸先知所寫的書。這兩編所包含的各卷似乎是非常清楚而無疑問的了。

然而基督所謂「詩篇」是何所指呢？到底是指舊約正典的第三編所有的書呢？或者僅指詩篇一卷？我們認為此處基督乃特指詩篇一卷而言。基督特別提出詩篇，主要不是因該書為聖經第三編中最著名或最有影響的緣故，乃是因為詩篇一書中有許多預言基督之處。可以說詩篇是舊約正典第三編中論基督之書。

舊約第三編中有許多均無直接預言彌賽亞之處。基督如果使用第三編的學名則可能削弱祂的辯論，祂用詩篇可以使聽眾的思想立即直接的進入該書，因該書特多預言基督之處。

這意思不是說祂不引用該編其他有彌賽亞預言之書，例如但以理書，也不是說正典第三編當時尚未完成。耶穌的說法乃是印證祂那個時代猶太人所用之舊約諸書，並且舊約分三編，即律法書，先知書和尚未正式命名的第三編。

聖經之正典

當耶穌基督印證祂那個時代猶太的聖經時，意思就是祂承認這聖經乃是從神聖的啓示而來。到底耶穌以前的猶太人何時承認其為啓示之書呢？對這個問題有許多不同的回答，我們亦必須此時討論這

個問題。

所謂「正典著作」(Canonical writings)乃是那些構成信仰與生活的靈感規範的著作。換句話說，這些書係神所啓示之書。一卷書成爲正典的標準，全看其是否爲神所啓示而定。一卷書如果是神所啓示的，則不論人接受與否，它都是正典的。因爲一卷書是否屬於正典，決定權不在於人，乃在於神。所以，如果一卷書確是神啓示的作品，則在著作之初即已屬於正典了。

所以書的性質即決定了該書的命運。如果只有人憑自己的才智才能確切地斷定神的話，那麼人的知識便是與上帝同等了。如果神是一切事物的創造者，是真信神，完全不受祂所創造的事物所限制，那麼自然只有祂自己才可以分別那些是祂所說的。只有祂能說：『這些是我的話語，那些不是從我口所出的。』

故「正典」一詞之意思，遠非一張書目而已。若是人接受這種低級的詞意，則吾人甚難對一切有關的因素，予以正當的評價。這也是許多討論正典問題，不能使人滿意之理由，因爲他們認爲正典僅是猶太人自以爲是神聖的各書之書目，他們完全忽畧了該問題的神學方面的意義。對於基督徒說來，「正典」一詞係有較高涵義之詞；它構成信仰與實踐之規範。聖經各卷稱爲上帝的道，它們的內容亦與此相符合。基督徒承認聖經是啓示的，因爲它本身就是如此，並有許多跡象顯示其實爲神所啓示的。所以當人考慮人如何承認聖經爲上帝之道的問題時，根本上應注意它本身爲神所啓示的事實。

自然人如果沒有幫助，亦不能承認聖經的啓示性，因爲人的思想已爲罪所影響。只有上帝能爲人分辨何爲從祂口中所出之道。人所以能認識上帝的話，是因爲上帝已啓示祂的道如何。上帝已向他們述說祂的真理，祂已指示其道。因此爲正確地了解整個問題起見，聖靈內證的教義是非常重要的。

這個教義是曾被多多濫用的教義之一，它實在是一個非常奧秘的教義。這意思絕不是聖靈的內證爲決定某節某章或某卷書之正典性之標準。這意思乃是信衆有此種信念，認聖經爲上帝的道，這種信念乃是三位一體中的第三位置於人思想之中者。從有聖經寫作之始，上帝的百姓們均有此種信念了。所以真以色列人，無疑的能够立即認識上帝的啓示。

此外我們還有第二類的證據，可以證實聖靈的內證，並使信徒接受聖經。例如許多虔誠信衆一口同聲宣告他們相信聖經，此一事實便爲強有力證據之一。此外，聖經內容的特性，其中包括許多「屬天之事」(Heavenly matter)亦爲有價值之另一證據。再者，聖經的格式均相像(Majority of the style)前後一致，首尾相同，均給予信徒聖經是從神而來的印象。除了聖經的許多無可比擬的崇高偉大及完全性以外，最重要的仍是聖經本身的見證。

如果我們研究舊約聖經的編輯歷史，我們就更了解上述這一點。聖經編輯的詳細歷史我們雖難知道，但聖經本身有許多重要的說明，所以研究討論這些問題必須先考慮這些說明。

一 關於摩西的律法

首先讓我們先研究舊約的前面五卷書，這幾卷稱爲「五經」(pentateuch)或「摩西的律法」(The Law of Moses)都可以。猶太人和基督徒均接受遺傳的意見，以摩西爲此五卷書的作者。我們相信在這方面遺傳的意見是正確的，論五經作者基本上爲摩西一層可以保全。或者實實在在以後增補的部分，如記摩西死之章節，爲以後某編輯受靈感所成附加於五經之中者，但這絕不會與摩西爲五經作者的意見相衝突。當這些書卷完成之後，以色列中之虔誠人均接受其爲神聖及有權威之作品。

他們也予這些經卷特別的防護與保守，如申命記第三十一章二十四節至二十六節記着說：「摩西將這律法的話寫在書上，及至寫完了，就吩咐抬耶和華約櫃的利未人說：將這律法書放在耶和華你們上帝的約櫃旁，可以在那裏見證以色列人的不是。」祭司們受命向百姓宣誦律法：「你要在以色列衆人面前，將這律法念給他們聽。」（申卅一：十一）當以色列人有王之時，王要保存一份律法書的抄本（申十七：十八，十九）。約書亞受命按照律法之指示引導百姓：「這律法書不可離開你的口。總要晝夜思想，好使你謹守遵行這書上所寫的一切話。如此你的道路就可以亨通，凡事順利。」

在以色列全部歷史中，律法書均被認為係有神聖權威者。大衛曾告誡所羅門衷心遵順。耶羅波安因爲不遵守上帝的命令而被棄絕。猶大列王中有些以忠守律法著名，有些則因缺少此種忠守而被定罪。對於被擄這件事，許多聖書的作者均以爲係以色列人違犯破壞其先祖與神所立之典章律例及聖約所致。在他們被擄歸回之後，以色列人係照摩西律法爲治理準繩。

故此，我們可以看出，按照古以色列最早著作的見證，摩西律法極早已被認爲係由神啓示及有權威者。律法是最後的權威。其中所命令的，應該遵守；其中所禁止的，就不能做。如果我們不懷成見去研讀舊約，便可看出這就是舊約聖經本身所描繪的狀況。

二 關於先知書

在舊約聖經中，不僅摩西的律法被認爲是上帝的道，先知們的話和著作亦然。申命記中論到先知說：「我要將當說的話傳給他（原文爲「放在他的口中」）。他要將我一切所吩咐的，都傳給他們」（申十八：十八）。先知們自己深信他們是奉主的名發聲，他們所宣告的乃是神對人所要說的話。他們常常如此說：「耶和華的話臨到我，如此說：」，「耶和華如此說：」，「當聽耶和華的話說：」。所以照他們自己的見證，他們所宣告的信息，不是他們自己的意念，乃實在是上帝的話。

先知們要求人順服他們的話，像他們順服上帝的律法一樣。他們毫不猶豫，坦白的告訴以色列人苦難與不幸之所以臨到他們，不僅因爲他們不順從律法，也是因爲他們干犯了先知的話語。他們堅定宣告說，除非他們留意聽從他們所傳的信息，巨大的災禍和痛苦就要臨到他們身上。我們可以找到許多事實證明上述的說明。如果一個人閱讀先知的著作看看，先知們對他們的權威之見證，便可發現他們如何經常堅決地斷言他們乃是宣告耶和華的絕對和最後的話（參賽八：五；卅一：四；尼三：六；十三：一；結廿一：一；摩三：一；七：一以下等）。

如果我們接受聖經本身的見證，我們可以看出以色列看先知的話是有權威的，決定性的，也是有靈感的。於是，我們亦易於了解他們的話在筆錄成文以後，如何在教會中被保存下來，並被認爲係耶和華之道。自然舊約聖經中沒有說明通常所謂「前先知書」(The Former Prophets)（即約書亞記，士師記，撒母耳記上下，列王紀上下）如何列入其他正典之內。然而，這個問題的答案似乎是很容易的。不論這些書的作者是誰，他們都是有先知職份的人。在古以色列，先知是特殊的和非凡的職份。在以色列人中，先知爲神與人之間的中保。正如祭司在上帝面前是代表百姓，同樣先知是在百姓面前代表上帝。所以先知乃是在一種十分特殊的意義上承受啓示之人。上帝將祂的話置於先知口中，先知所傳的信息乃是實際的上帝的道。

並不是所有的先知們都寫下了他們的信息。我們知道以色列確實將那些把他們的信息寫成文字的先知之言收集保存下來。但無疑的也有許多發表過的信息沒有被記錄下來。然而，當有先知地位的

人，寫下一種解釋性的以色列史的時候，以色列教會中，許多人自然易認其為上帝的道。因為在他們解釋歷史的時候，這些作者常表示是奉上帝之名說的。所以這些著作，有歷史的性質，並且表示是在以色列歷史中追溯上帝的作為。

尤有進者，不論有些批評學者如何論說，這些著作係與記錄的預言相和諧的。他們不僅是使記錄的預言全備，亦為使摩西律法中所記的歷史續成所必須者。以摩西律法為基礎，吾人應期望在以色列中有如斯歷史之演進。無此種解釋性的歷史，則先知書中許多的預言均將模糊不清。據我們所知，這些書中的正典性素來並無爭論之事發生，所以前先知書被接受為上帝之道的一部分，因此，前為正典的一部，因為它們是那些有崇高先知職份者所寫，他們是受靈感的先知，解釋以色列的歷史。

三 論聖卷

舊約的第三編稱為聖卷 (Hagiographa, or Writings) 的是如何收輯，並被看為正典的呢？舊約本身對這個問題並沒有給予直接的答覆。聖經上亦沒有告訴我們何人何時編輯之。屬於第三編的作者們，他們亦是受靈感，但他們乃是沒有先知職務之人。其中有些人，如大衛與但以理，雖有先知之恩賜，但並無先知之職務。故此，像但以理書，並不在先知書中，而列入聖卷之中。仔細研究舊約可以看出，但以理正式的身份不是先知，乃是政治家，雖然但以理滿有豫言的恩賜。

有人常根據上述的辯論，提出反對的意見。他們說如果聖卷的作者們真是受靈感而無先知職務的人，則阿摩司書應該列入聖卷之中，而不應該在先知書中。他們的理由是阿摩司自己清楚表示，他既不是先知，也不是先知的門徒（參摩七：十四）這種辯論，實際上是誤解這節經文的意思。原來這節

經文係論到先知的召命。他宣稱他不是以先知為謀生的職業，他原是一個牧人和摘桑穗之人。但上帝選召他作先知。上帝對他說：「你去向我民以色列說豫言」（摩七：十五）。這些話證明他蒙上帝授予先知的職份。所以這種辯論是無效的。

在「傳道經」(Ecclesiasticus 約成書於主前一百三十年)的序言中曾提到：「律法本身，和豫言，及其餘的書」。這裏亦證明有第三編的書，即「其餘的書」。作者在字面上沒有告訴我們屬於這一類的書到底有多少，那些書屬於此類。雖然如此，這種說法，仍指出有這一類的書，而且暗示這類的書已存在很久了。這裏所指第三編的說法是非常具體和明顯的，一如正典的前兩編一樣。

序言的作者又說：「律法與先知和緊接着他們的書」，並且說他的祖父，即傳道經的作者，會使他自己多多誦讀：「律法書，先知書，及先祖們其他的書卷」。所以在序言作者的思想中，已經有舊約聖經三編存在了。

我們不必因為作者沒有使用第三編的學名而感驚駭。事實上他在有關第二編著作名詞時亦不一致。如他有時稱其為「預言書」(hai prophetai)，有時稱其為「先知書」(ana propheta)。第三編的學名「聖卷」係許久以後才指定使用於這些書的。第三編諸書內容衆多，甚難像前兩編一樣給予恰當的名稱。根據傳道經序言作者的陳述，我們不能推斷正典的第三編那時仍在收集的過程中。

這些書極可能是以斯拉，和緊接以斯拉的人所收輯的。關於該時代雖然我們所知甚少，但似有一段時間他們特別重視聖經，或許正在那段時間編訂這些聖卷。這意思自然不是抹殺以後在某些書上會增補一些靈感的東西。事實上可能有此事發生。

總之，我們可以相信舊約各卷，均係上帝直接所默示的，祂的百姓在其面世之時即已予以此種承

認了。雖然對某些書可能有點問題或些少不同的意見，但這一切並不貶低此種事實。我們都知道在以後的猶太學派中，對於某幾卷書，特別是以斯帖記和傳道書 (Ester and Ecclesiastes)，懷疑其正典性。然而，這些爭執可能僅是學術上的討論。它們是否真正代表普通人民的意見實屬可疑。

至於這些書到底如何編成，我們無從知曉。據我們所知，古以色列從無宗教大議會開列過什麼聖書的名單。倒是在上帝的單獨預備之下，祂的百姓們，從它們面世之時，即承認其為上帝的道，並予以尊重。我們所有的舊約正典各靈感之書便是如此這般形成的。

卷一 摩西律法書

第二章 概論

名稱

舊約正典第一編希伯來編名為「妥拉」(Torah)，即律法(The Law)。「妥拉」為名詞，此字係從 yarah 一字根而來，原文為「拋投」(to throw)或「射擊」(to shoot)之意，假借為「引導」(direction)，「律法」(law)和「教導」(Instruction)之意。這個名詞用於聖經頭五卷書，係特別強調這些書中有關律例典章的那一大部分。雖名「律法」，並非除去全編中歷史或敘事之部分，反而包括在內，因為它們乃是整個立法之背景或初步工作。

在舊約中，五經被稱為：

1. 「律法」(參書八：卅四；拉十：三；尼八：二，七，十四；十：卅四，卅六；十二：四四；十三：三；代下十四：四；卅一：廿一；卅三：八。)^A
2. 「律法書」(參書一：八；八：卅四；王下廿二：八；尼八：三)
3. 「摩西律法書」(參書八：卅一；廿三：六；王下十四：六；尼八：一)

4. 「摩西的書」(參拉六：十八；尼十三：一；代下廿五：四；卅五：十二。)
5. 「耶和華的律法」(參拉七：十；代上十六：四十；代下卅一：三，卅五：廿六。)
6. 「上帝的律法」(參尼十：廿八，廿九。)
7. 「上帝的律法書」：(參書廿四：廿六；尼八：十八。)
8. 「耶和華的律法書」：(參代下十七：九；卅四：十四。)
9. 「耶和華他們上帝的律法書」：(參尼九：三。)
10. 「祿僕人摩西的律法」(參但九：一十，；十三彌四：四。)

我們可以看出，這些名稱何等恰切，表明五經的特性。稱為律法，係着重立法方面；稱為書，係表明它具有永久性的形式；提到摩西，係注意它屬人的作者；稱為耶和華上帝，係指出屬神的作者。

在新約中，五經稱為：

1. 「律法書」：(參加三：十。)
 2. 「摩西的書」：(參可十二：廿六。)
 3. 「律法」：(參太十二：五；路十六：十六；約七：十九。)
 4. 「摩西的律法」：(參路二：廿二；約七：廿三。)
 5. 「主的律法」：(參路二：廿三，廿四。)
- 「五經」(Pentateuch)一字，係從兩個希臘字 Pente (五)與 Tenchos (卷)而來。原為一形容字，形容「書」(biblos)字，故成「五卷書」(a five-volumed book)。最早使用此字者，係阿利金 (Origen)，在其解釋約翰福音四章二十五節之時，有「摩西五經」of the pentateuch of Moses) 之稱。

之稱。

在拉丁文中，特士良 (Tertullian) 氏，以其為專有名詞，稱為 Pentateuchus。

菲羅 (Philo) 與約瑟夫 (Josephus) 均證明律法書分為五卷。有些學者，如侯活匿 (Haevernick)，相信這種分法係「七十譯本」之譯者們所分者。裴華 (Peifer) 想此種分法早在希伯來第一版本便有。然而，很可能，此種分法係極自然的形成。創世記，利未記與申命記係自成一單元者。所以我們可以推斷，這種五卷分法為律法書原作者，即摩西，所分者。

猶太人例如，耶路撒冷他勒目，公會三合林，(Jerusalem Talmud, Sanhedrin 10:1 [28a] Koheleth rabba on Eccl. 12:1) 稱「五經」為「五個五分之一」的律法書」(the five fifths of the Law) 並稱每卷為五分之一部。

作者

「五經」屬人的作者，是以色列最偉大的立法者摩西。不錯，正如柯尼爾 (Cornill) 所說，該書並沒有標題或導論，或明確的說法說明全部均係摩西所作。但我們有强有力的內外證，支持「五經」係摩西所作的立場。

(一) 五經本身的見證

下列的經文特別有價值，因為它們表明律法書重要的部份，均係摩西所寫。

1. 出埃及記十七：十四：「耶和華對摩西說，我要將亞瑪力的名號，從天下全然塗抹了，你要將

這話寫在書上作記念，又念給約書亞聽」。這節經文表明，摩西被認為是一位善於寫作的人。他所要寫的，可能包括預言與預言的歷史事件，如攻擊亞瑪力人之事。原文書上有指件字，表示「這書」之意，不過「這」字大概不應特別強調，雖然也可能係指已存在之一本書而言。

2. 出埃及記廿四：四—八：「摩西將耶和華的命令都寫上」（四節）這次寫作至少包括「約書」（Book of the Covenant）（出廿一：二—廿三：卅三），或者亦包括出埃及記第十九章和第二十章。
3. 出埃及記卅四：廿七：「耶和華吩咐摩西說：你要將這些話寫上，因為我是按這話與你和以色列人立約。」這是耶和華第二次命令摩西寫上。這次指出埃及記卅四：十一—廿六之十誠復述。

4. 民數記卅三：一，二：「摩西遵着耶和華的吩咐，記載他們所行的路程。」這裏清楚說明，摩西記下以色列人從埃及到摩押的路程表。這種旅程記錄實際上是摩西為全部五經敘事作者的強力證據。如果摩西寫了這個路程表，無疑的他也會記下曠野飄流生活的其他故事。

5. 申命記卅一：九：「摩西將這律法寫出來，交給拾耶和華約櫃的祭司利未子孫，和以色列的衆長老。」又摩西將這律法的話寫在書上，直至寫完了」（廿四節）。

這些話可能係指五經前面的數卷而言，因申命記本身承認以前的摩西律法為聯繫全民之物（參申四：五，十四；廿九：一等）。縱然此處僅指申命記的若干部分，但從此亦可見證摩西寫過這些延伸的材料。

6. 申命記卅一：廿二：「當日摩西就寫了一篇歌，教導以色列人。」這是指申命記第三十二章而言。總之，我們看到三段為立法部分，作者均歸給摩西，另有三段史料，記歷史事件。

除了上述六段以外，我們亦應注意下面的事實。創世記未說過作者為誰，但以後我們可以看出，

該書五經有機體上的關聯。在其他四卷書中，摩西均為主要角色，為傳述律法者。上帝將十誡頒賜給摩西，在西乃山威嚴的經驗中，摩西亦為主角。關於會幕的製造，亦是上帝親自啓示給摩西的（出廿五：卅一）。在設立會幕的全部過程中，我們常常看到是照耶和華所吩咐摩西的「這種說法。利未記及民數記中亦常有「耶和華對摩西說」的說法。

申命記開始說：以下所記的，是摩西……向以色列衆人所說的話。（一：一）。第五節：「摩西在約但河東的摩押地講律法說。」「申命記大部分均為摩西的講論所成，該書主要的目的是重述已有的律例，並使之應用到即將入居的新環境上，並勉勵百姓忠心與順服。」（艾里斯O. T. Allis語）

（Ⅱ）舊約他處的見證

約書亞記特別重要，因其中滿了提及摩西之處。我們不應看約書亞為摩西的繼承人，因為按照摩西崇高的地位實在只有一繼承人，就是基督。然而，約書亞是從摩西承受權柄。摩西的律法「乃是他的指南和標準。所以我們常見約書亞「凡耶和華所吩咐摩西的，約書亞沒有一件懈怠不行的」（參書十一：十五，廿；十四：二；廿一：二等）。但在約書亞書中也有顯明例證論到律法書係摩西之作，如「這律法書」（一：七，八）；「正如摩西律法書上所寫的」（八：卅一；比較八：卅二，卅四；廿三：六）；「耶和華藉摩西所吩咐的」（廿二：九；比較廿二：五）。

在士師記第三章四節：「……知道他們肯聽從耶和華藉摩西吩咐他們列祖的誠命不肯。」。另在列王紀，以斯拉記，尼希米記，及歷代志中均可找到論及摩西之處。如「摩西律法」（王上二：三；）「摩西律法書」（王下十四：六）；「……我僕人摩西所吩咐他們的一切律法」（王下廿一：八）；

「摩西書」(拉六：十八；尼十三：一)(又比較王上八：九，五三—五六；王下廿三：廿五；廿二：八與代下卅四：十四；代下廿三：十八；廿五：四；卅五：十二；拉三：二；尼八：一—八等)。

先知書中論到摩西之處不多。先知們多數僅論及律法，如以賽亞書第一章第十節。(譯者註：中文聖經僅是「耶和華的話，訓誨」)。每次提及律法之時其含意如何甚難決定。但我們曉得在舊約惟一有權威的律法乃是摩西的律法，先知們所論到的律法亦指此無疑。但以理會明白的說到：「在你僕人摩西律法上所寫的咒詛和誓言。」(但九：十一—十三)。瑪拉基警告說：「你們當記念我僕人摩西的律法，就是我在何烈山，為以色列衆人所吩咐他的律例典章。」(四：四)。

舊約的見證之前題是有一本名為律法的書已經存在，而且其內容乃是耶和華所賜給摩西的。至於此律法書的作者問題，「五經」與舊約其他地方力證只有一位，此作者即為摩西。

(Ⅲ) 新約的見證

新約中非常清楚的見證「五經」作者為摩西。在這個問題上，我們的主與當時的猶太人似無爭執。主所反對的是他們誤解律法之處。耶穌引用律法經文之時，認其係從摩西而來者，如「摩西因為你們的心硬，所以許你們休妻」(太十九：八；可十：五)比較太八：四；可一：四四；七：十；十二：廿六；路五：十四；廿：卅七；十六：卅一，特別注意路廿四：廿七，四四；約五：四七；七：十九。至於新約其他各卷亦與我們主的見證相和諧。參考徒三：廿二；十三：卅九；十五：五—廿一；廿六：廿二；廿八：廿三；羅十：五，十九；林前九：九；林後三：十五；啓十五：三等。

像舊約一樣，新約亦見證有一名為律法的書，並認其作者為摩西。事實上在新約聖經中，「摩

西」與「律法」兩詞係彼此通用的。

所謂「摩西為作者」(Mosaic Authorship)是甚麼意思

當我們確信摩西寫了「五經」或他是「五經」作者時，我們的意思並不是說他自己寫下每一個字。過於堅持這種意思是不合理的。漢謨拉比(Hammurabi)是他那部著名法典的作者，但一定不是他自己將它刻於石碑之上。主耶穌是「登山寶訓」的作者，但並不是祂自己將之寫下。密爾頓(Milton)是「失樂園」(Paradise Lost)的作者，但他並不完全用手寫出。

聖經的見證可以帶領我們相信摩西是「五經」的基本作者或真正作者。在寫作之時，可能真如亞斯突(Astruc)所說，會使用及參攷一部分已存在的文件。同時在靈感之下，以後也可能有些許的增補，甚至於訂正。然而本質上和基本上仍是摩西的作品。保守派人士的立場以威爾遜(Wilson)氏陳述得最好，他說：「今日的五經是有歷史性的，是從摩西時代而來的；摩西乃是五經的真正作者，雖然它可能會為後代的編輯們編纂與修訂，但所增添之部分也像其他部份一樣，是靈感的，是真實的。」(威氏一九二九年著「舊約的科學攷證」一書第十一頁。)

第三章 創世記

名稱

猶太人取這卷書的第一字「起初」B'reshith (In the Beginning) 爲書名，「他勒目」時代 (Talmudic times) 稱此書爲「世界創造之書」(Book of the Creation of the World)。「創世記」(Genesis) 一名係從「七十譯本」譯第二章四節開頭一句而來。該處英文譯爲：「This is the book of the geneoses of heaven and earth」。此亦爲五：一；六：九；十：一；十一：十；十一：廿七；廿五：十二；廿五：十九；卅六：一；卅六：九；卅七：二等十處經文的標題。這名字之意義即根源 (origin)、來源 (source) 產生 (generation) 之義，多數譯者均接受爲本書的書名。

目的

「五經」第一卷書的目的是扼要述說上帝啓示的歷史，從太初開始直至以色列從埃及地被領出來，成爲神治民族時止。其中有世界的被造，人的被造，神與人立約，犯罪墜落，恩典之約，及諸族長的生平等。

就廣義而論我們可以說，本書包括兩大段。第一段所論的時期是從創造至亞伯拉罕蒙召（創一—十一）第二段論族長們的蒙召或預備（十三—五十）。第一段似乎是消極性的，顯明從世上選擇一

特殊民族之必需；第二段則具有積極性的目的，述說此民族之被選及隔離。

創世記第一至第十二章以洪水故事再分爲兩段。此處可以注意在洪水以前之時代，上帝已經與亞當立約（創二：十六，十七），洪水以後上帝立即與挪亞立約（創九：八以下）。這兩個約雖都是世界性的，但都失敗了，不能在人間保持真宗教，故此亟需與選民之祖亞伯拉罕立較有限制性的約。自從人破壞這世界性的約以後，上帝就從世界中揀選一民族，使真宗教得以保留和發展，最後在公開的世界舞台上抗拒並勝過邪惡的勢力。所以這兩個時代的敘述，其目的是使我們清楚知道前兩個世界性約之不足處，並說明揀選一特殊的民族作主的選民的必要。

分析

(I) 創世記 一：一—二：三·天地之創造

本段以概述創造而開始（一：一），闡明一種事實，即萬物的起源都是藉上帝創造的作爲而來。使地從原始空虛混沌狀況到現在這種非常有規律狀況的詳情記在第一章二節至三十一節之中。第二節中包含三個短語說明當上帝說：『要有光』，（三節）時已存在的光景。這三種狀況之存在係從絕對的創造點至第一個創造字（第三節）說出時爲止。這個時間到底有多長，我們不知道。

創世記第一章特別着重上帝絕對的獨作性 (Monergism)。上帝 (God, Elohim) 一字在本書用過三十二次之多（譯者按：中文聖經只有二十八次），並且多用爲主詞。如上帝「創造」(Created) (三次)，「說」(said) (十次)，「看」(saw) (七次)，「分」(divided) 一次，「稱」(called)

三次，「造」(made)三次，「安排」(set)一次，「賜福」(blessed)二次。同時注意「上帝的靈運行」(The Spirit of God moved) (第二節)「上帝稱」(He called) (五節·十節)，「造」(二十七節兩次)等。

這一章也強調上帝在創造中的滿意。本章七次說到「上帝看着是好的」，第三十一節特別着重之。還有創造故事中用命令和應驗的說法。有八次命令，如「要有光」(三節)(Let there be light)·七次應驗的說法，如「就有了光」(And there was light) (三節)；六次「事就這樣成了」這樣強調上帝的目的均已完全達到了。

創造工作包括六步驟(He ameron)，或說六日的時間，最後創造者在第七日安息了；成爲這次敘述的最高潮。這些日子的長度沒有說明，但其中有些彼此之間有某種相應的情形，這是我們可以看出來的。例如：

1. 光，——
2. 天空，水之分開，——
3. 地，草木，——
4. 光體，
5. 鳥，魚，
6. 動物，人。

因爲本章稱頌上帝爲大能的創造者，所以「耶羅興」(Elolim)一名特別適合本章。使用這個特別的名字並不表示一個特別的作者，乃是因爲本章特殊內容所以纔選用這個特別的名字。在希伯來文中論此種題目如不使用這種特殊的詞彙必感困難。

創世紀第一章是有重大紀念意義的，它顯示出一種崇高的威儀，在此種赫赫威儀之中顯明那位至上的創造主發出祂的旨意，而祂的旨意立即獲得成全。於是一步步的敘述下去直至達到最高峯：耶和華看祂所造成的世界，並宣告說都是好的。

我們不應看本章係祭司學校的人把一個極其普遍的古代遺傳的神話加以複製而成的，反而應看它是嚴肅的歷史。雖然創世記並不是一本科學的教科書，當然其涉及科學題目之時其所論均符合事實。科學從未發現任何事物與第一章所說相衝突者。這一章因宗教的理由特別強調這個世界，因在這個世界上人犯了罪，人的救贖也在這個世界上發生。但創世記並沒有教導說地球是宇宙或太陽系的中心。這種以地球爲中心的意思完全是宗教意義的；我們不能看其陳述之任何一點與真科學不相和諧。

(II) 創世記 二：四—四：廿六·諸天與地的來歷

『天地的來歷』(There are the generations)等的說法，對正確了解創世記一書是非常重要的。這種說法在本書中凡十一次之多，每一次都是新段的引句。(Generations)一字表示被生(being gotten)或發生(generated)之意。平行的用法使此字意義清楚。如『挪亞的後代』(the generation of Noah) (六：九)即爲討論挪亞後代一段之首。德來維(Driver)所論不錯，他說：『這個短語所提到的某人之軼事有時也予以記述，但這記述普通是次要的或次等性質的，因此並無損於上述的說明。』

所以，在第二章第四節的這個短語，不是引出天地的創造之經過，乃是天地之苗裔，即人的來歷。人的身體是出於地，人的靈魂乃源出於天，是上帝把生氣吹進他裏面。所以從二：四的論句我們可以看出二：四以下並不是專記創造的故事了。因此，這裏沒有所謂創造故事的複述，像一些批評學家所主張的一樣。實在，二：四—四：廿六一段的主題乃是人的形成及人類初期的歷史。

本段非創造之複述，從其內容中亦有證據：

1. 二·四b：『在耶和華上帝造天地的日子乃是這樣』，與其說是引出一創造的故事，毋寧說是指出創造乃是已成就之事實。

2. 第二章全部的敘述，係為建立伊甸園作準備（二·八，九）。

3. 第二章如屬創造記錄，則缺少一基本事物的描述，即地，海，旱地，天空，日，月，星辰，草木等之形成。在第三章十八節中記人吃田間的菜蔬等，在此之前提及菜蔬的只是在第一章，而非在第二章。

論及設立伊甸園之事，第二章所用的不是紀年的，乃是論題的方式。此係為墜落故事作導論（第三章）。所以它解釋了人的本性，其身體出自塵土，其生命乃由上帝吹入。這樣，在一方面可以使讀者了解何以人到達一種較高級的不朽的可能，在另一方面又說明何以能有從塵土而出仍要歸回塵土的判決。它又引出要成為試探的舞台的伊甸園，並給讀者介紹試探中的演員亞當與夏娃。另外本章要我們注意那兩棵樹，及上帝在恩中與亞當所立的「工作之約」（Covenant of works）。這樣為第三章的悲劇立好了舞台。

當我們認清第二章的這種目的時，則基於所謂有兩種不同的創造故事而作的任何比對均無成立之可能。我們已經看過，這兩章的着重點各有不同，其理由是極明顯的。第一章繼續敘述創造的故事直至最高峯，即上帝照自己的形像和樣式造人。為了給第三章人類墜落的故事作準備的緣故，第二章增加了一些人原來狀況的詳細資料，這種資料在第一章偉大莊嚴的進程中是不協調，不宜記載。

我們應該注意，在第一章與第二章之間並無任何衝突之處。主要的爭辯是關於創造的次序和上帝

觀念兩方面。

有人說，按第二章的記載，創造之次序為人（七節），植物（九節），動物（十九節），女人（二十一節以下）。為解答此問題，必須注意這裏的陳述次序不是按年代之次序者。我們豈真相信作者要我們明白上帝在未安排人的居所以先便造人（七節）麼？在第二章中堅持年代的次序，乃是編造一種並非作者原意的學說，把它安放在作者的話語上。實際上第二章沒有宣告人與植物孰先孰後的問題。

第二章也沒有教導說人之創造先於其他動物。在此亦未着重年代的次序。本章曾敘述伊甸園之形成與及把人安置在伊甸園中。如今特別記述人的狀況，顯明他需要一位助手，但這位助手在其他動物之中無法找到。第十九節可以意譯如下：『耶和華上帝已經用土造成野地各樣的走獸，和空中各樣的飛鳥，便把它們都帶到那人面前。』

有人說，第二章已經出現擬人的上帝觀。如上帝「造」，「吹氣」，「種植」，「安置」，「帶」，「拿」，「使」，「取」，「下」，「合起來」，「建」，「造」，「行走」等。但這種反對乃是表面的。在第一章中也有擬人的上帝觀。實在人類有限的思想在論及上帝之時，不能不用擬人的說法。在第一章中明確地說：上帝「稱」（called），「看」（saw），「賜福」（blessed），「考慮」（deliberated），「我們要」（廿六節），上帝把祂的工作分為六日去完成，然後祂「歇了工」（rested）。

第一章強調神的稱心滿意。這種強調是為第三章人的墜落作預備。所以我們應看第一章是正確地了解第二章之先導與基礎。第二章假定天，地，日，月，星，辰等已經被創造。事實上，若無第一章

亦不能明白第二章。

第三章不應看爲是一種傳奇 (legend)，應看爲史實 (history)，因其原意亦係如此。其主角仍爲第二章所出現的亞當與夏娃。全章都是用單刀直入的敘述法。墜落的可悲結果在人類生活中顯而易見，正如第三章所描述的。人是赤身露體的，意思是人的內心被罪所敗壞了，所以他需要遮蓋。因罪的緣故，他亦被定罪，在聖潔的上帝面前站立不住。

這裏說話的蛇是不尋常和令人震驚的。在神話或傳奇中，我們常常碰到動物會說話的事，但這裏不是這個意思。亞當剛剛纔爲各種生物命名 (二：十九)，意思是他已使用上帝所賜的智力，他已顯示他是照上帝的形像造的，他已藉認識各種動物的正當功能和特性而顯明他是超乎較低下的受造物之上的。他已表明他自己是最高級的受造物 (The Crown of Creation) 遠超乎獸類之上。然而在第三章中，有一條蛇竟能說話。它打破了上帝所規定給牠的界限。牠原是人卑下的，如今却企圖駕乎人之上。這一切全無傳奇的特色，反而當作歷史去敘述。正如以後所加予蛇的咒詛所顯明的，這蛇乃是撒但的喉舌和工具。所以我們不應看會說話的蛇爲傳奇的記號。林後十一章三節 (比較約八：四四) 亦證明此處的敘述之歷史性。如果我們看那原爲歷史關於人類墜落的敘述僅屬象徵的傳奇，那麼我們豈不也要看關於我們救贖的記載僅爲象徵的傳奇麼？

第四章的目的是顯示從亞伯被謀殺到拉麥作恨歌之間，罪惡迅速增長加多的情形。該章亦顯示技藝與科學如何爲該隱的子孫所發明。我們常聽的反對說該隱不可能是第一個人的兒子，或說他不可能找到一個妻子，這種反對意見是不值得認真考慮的。在這件事上，由於聖經教導人乃是從最初的一對夫婦而出的，所以該隱必然娶他的妹妹爲妻。

此外，第四章中並非有兩種關於該隱的記載，一種謂其爲「逃犯和飄泊者」 (A fugitive and a vagabond)，另一種則謂他是那些「居住帳棚，發明各種精巧的文明儀器之人的驕傲祖宗」，(四：十七—廿二)。如果這兩種記錄是如此彼此衝突，爲什麼那位假定的有相當聰明的編纂者，竟將它們併合在一起呢？另該隱所建的城可能只是遊牧民族支搭帳棚之處 (參考民數記十三：十九)。廿四節拉麥提到殺該隱的已經遭報，更證明這一段的一致性。

(III) 創世記 五：一—六：八·亞當的後代

第四章十七節以下插入該隱族系一事，可以引出創世記的結構之一種十分重要的特點來。在處理從亞當至雅各的譜系歷史上，摩西的慣例是在敘述選民歷史之先於適當的時候挿述旁系之歷史 (如此處記該隱之族系)。參考廿五：十二；十九，敘述以實瑪利之族譜，後述以撒之譜系 (廿五：十九以下)；又卅六：一，及卅六：九記以掃之後代，卅七：二以下又爲雅各之後代。

第四章和第五章族譜中之名字雖有相類似者，然而不應認這兩章所記譜系僅爲一個譜系之變體而已，理由如下：第一，名字雖有類似之處，但也有極大差異之處；第二，聖經中明說記錄不同之譜系，第三，同名之人亦係不同之人物；如第四章十七節之以諾係該隱之子，其子爲以拿。第五章之以諾則係雅列之子，爲塞特之子孫。此以諾爲瑪土撒拉之父，以虔敬與主同行出名，以後被主接去。又第四章之拉麥父名瑪土撒利，係一自恃及報復性強之人物。但第五章之拉麥則爲瑪土撒拉之子，是一位有信心的人，在其子挪亞生時，已看出上帝的應許之成就。

創五章的家譜並非有意供給史紀的資料。在此摩西只選出十位有代表性的名字，爲的是表明死的

權勢普遍，無法管束。除了以諾，每一個人都有「就死了」的字樣。在以諾的名字之後省去此三字只是表明一律都有死。這幾個字也叫我們立時想起蛇說的諾言，「你們不一定死。」（創三：四、通常歸屬J底本或S底本，即裴華所主張的 *Safr Source*，而五章却歸屬P底本）。

由於第五章不能用爲計算年代，也許我們應該解釋像五：十五所說的話之意思是：「瑪勒列生兒養女，止於雅列。」（*Mahaleel begat the line which culminated in Jared*）。然而在三及廿八節却不能如此解釋。

創六章一至八節短短的一段中，乃表明人的邪惡，以致必須以洪水滅世，且表明挪亞的義。於是，把五章與下面各段相聯。「上帝的兒子」非指天使，乃指被揀選的族類。由於選民的後裔與世界之女子聯婚，以致產生了很大的罪惡。

（IV）創世記 六：九—九：十七·挪亞的後代

學者阿里斯（*Allis*）力主本段之合一性。他指出（一）洪水的原因是人的罪惡（參六：五，十一—十三）；耶和華宣佈後悔造人（六：六，七）；（二）洪水的目的在乎毀滅人類（參六：七，十三，十七；七：四，廿一—廿三；八：廿一）；（三）經文著重拯救一個完全有代表性的餘民或動物（參六：八，十八—廿（動物）；七：一—三，七—九，十三—十六；八：十六—十九。）

摩西在本段的開頭就敘述挪亞的公義（六：九）爲的是將挪亞與人類普遍的作惡作個對比（六：十一—十三），也是爲了要解釋六章八節的話。接着他扼要陳述挪亞的三個兒子（六：十）；及人類的敗壞（六：十一—十三），如此引到教導挪亞建方舟之舉（六：十四—廿一）。此章以挪亞的順服

作結（六：廿二）。

於是上帝命令挪亞全家進入方舟，將潔淨的畜類帶七公七母，不潔淨的畜類帶一公一母。（七：二）挪亞聽從了這命令。

在第二月的第十七天（七：十一，十二）挪亞遵照上帝的命令進入方舟。雨降在地上達四十晝夜之久。關於進入方舟的畜類的數字並無矛盾。在開始宣佈有洪水及命令建方舟時（六：十四—廿二），挪亞受命將牲畜飛鳥，每樣一公一母（即雌雄兩性），帶進方舟。在命令他入方舟時（七：一—四）乃特別說明清潔的畜類要帶七公七母，不清潔的只帶一公一母。第二次的命令較第一次更詳盡，但兩者之間並無矛盾。潔與不潔的劃分並非表明此段是在摩西時代以後寫成，這種分法顯然開始時就有了。

雨連續下了四十天，直到天下的高山都淹沒了，水勢比山高過十五肘。（七：廿。）請注意所提及的洪水連續的四個階段。水往上長，把方舟從地上漂起。（七：十七下）；水勢浩大，在地上大大的往上長。（七：十八上）；天下的高山都淹沒了（七：十九）；「山嶺都淹沒了」（七：廿）。關於水的威力作了三個有力的敘述：凡有血肉的動物都死了，（七：廿一）；「凡在旱地上鼻孔有氣息的生靈都死了。」（七：廿二）；凡地上各類的活物，連人帶畜，都從地上除滅了。（七：廿三）。在此節包括了普通的和特別的說法。

洪水氾濫在地面共有一百五十天，即雨止後，仍停留了一百一十天。（七：廿四。）

水之下降有七個階段：首先是有風吹地，水勢漸落，（八：一）；水更落，以致方舟可停在亞拉臘山上。（八：二—四。）該月的第十七天，即洪水開始後的一百五十天；山頂都現出來了。（八：

五)。十月初一，即方舟停在亞拉臘山後大約七十三天；四十天後，放了一隻烏鴉出去，接着又放了一隻鴿子出去，但因水仍太大，鴿子找不着棲身之處（八：六—九）；過了七天，樹頂已出現（八：十，十一）；再過了七天，再放鴿子出去，它就不再回來了（八：十二）；洪水退盡之日正當挪亞六百零一歲正月初一的那天。（八：十三）。二月二十七日，正是開始下雨後一年另十天，大地都乾了。（八：十四）。

有關洪水的記載是用普世性的詞句去敘述的。這並非說洪水泛濫到整個地球的表面。它的意思乃是，洪水毀滅了一切有血氣的。假若當時的人類祇限於幼發拉底河流域，那麼很可能洪水的範圍也是有限的。

創六：九—九：十七記載洪水的事蹟時，最後記載挪亞為耶和華築了一座壇且獻祭。（這是經上所記的第一座壇。）他的祭物蒙耶和華悅納，祂就宣佈不再咒詛地。（八：廿—廿二）。上帝祝福挪亞，准許他吃肉（九：一—四），又與挪亞立約。（九：九—十七）。由於含的罪，結果使迦南受咒詛。挪亞又預言，世界將藉閃得福。（九：廿五—廿七）。

（V）創世記 十：一—十一：九·挪亞子孫的後代

這短短的一段記載着人類在地上的分佈。這裏包含了各民族的名單，特為表明這些民族與選民的關係，這些人都來自同一的祖先，也至終都要分享亞伯拉罕的福份。（十二：一—三）。特別注意的是迦南諸族。（十：十五—十九）。

這一段與上下文有着密切的關係。十：一連接前面洪水的記載，十一：一—九詳述巴別塔的建立與人類的分散。有人以為此段非第十章之作者所作，可是十章十節及十章廿五節等均表明十一章一至九節的內容早已在第十章的作者的心中。

（VI）創世記 十一：十—廿六·閃的後代

本段與第五章有相類似之處，因該章亦記載了蒙揀選之後代的家譜。第十一章的這一段與第十章的家譜有別，第十章所有祇是記載一些名字，但本段却與第五章所有相同，記載了在兒子出生時父親的年紀，兒子出生後他又活了多久，也題到了他生兒養女之事。又第五章及本段在結束時均題到了一個父親得了三個兒子（五：卅二及十一：廿六）。本段顯然是繼續第五章的家譜，但是若無中間的穿插部份，這段就難以明白了。

（VII）創世記 十一：廿七—廿五：十一·他拉的後代

本段之主題為族長亞伯拉罕的一生。亞伯拉罕從其本地蒙召，為要成就三方面的應許。這應許的每一要素都經歷了嚴重的考驗。

（一）應許得地：十二：七；十三：十五，十七；十五：七，十八；十七：二；廿四：七；廿八：四，十四。所歷考驗如下：

- a. 亞伯拉罕是在該地寄居的人。十二：十；十七：八；廿：一，廿一；廿三，廿四；廿三：四。
- b. 此地為他人佔領。十二：六；十三：七；十五：十八—廿一。
- c. 他曾兩次因飢荒而離開該地。十二：十；廿：一。

- d. 他的後裔要寄居異地。
- e. 該地會爲遠處的君王所侵擾，十四：一以下。
- f. 亞伯拉罕必須買一塊墳地。廿三：一以下。
- (二) 應許後裔衆多：十二：二；十三：十五；十五：五；十七：二，四，十六；十八：十八；廿二：十七；廿六：四；廿八：四；卅二：十二。考驗：十一：卅；十五：二，三；十六：一；十七：十七；廿二：十二。
- (三) 應許萬族蒙福：十二：三；十八：十八；廿二：十八。考驗：
- a. 亞伯拉罕兩次造成麻煩。十二章及廿章。
- b. 亞伯蘭與羅得必須分開。十三章五節以下。
- c. 異國君王攻打他。十四章。
- d. 他必須向亞比米勒抗議。廿一章廿二節以下。

關於亞伯拉罕的一生有好些不同的解釋。據亞力山大的非羅 (Philo of Alexandria) 的解釋，亞伯拉罕的一生是一個寓言，闡明某些真理，即一個聰明人因受教導而達完全之境。威爾浩生 (Julius Welhause) 拒絕亞伯拉罕爲一歷史上的人物；他認爲亞氏可能是作家憑想像構成的一個人物。挪德克 (Theodor Noeldke) 認爲亞伯拉罕原來是一個神，他被降至凡人的階級，這樣在創世記中出現。文克勒 (Hugo Winckler) 因爲亞伯拉罕與哈蘭有關，故認他是月神「辛」(sin)。耿克爾 (Hermann Gunkel) 認爲創世記上的歷史傳說 (Sagas) 與其他民族古代的歷史傳說差不多。他以爲這些歷史傳說漸漸形成了一個亞伯拉罕的生平故事。阿爾特 (Albrecht Alt, *Der Gott der Väter*, 1929) 「先祖的上

帝」却視亞伯拉罕爲一歷史人物，且相信可能明瞭有關亞伯拉罕的宗教的一些事。(參本書作者的一篇論文 'The God of the Father' in *WTJ*, Nov. 1940, pp. 25-40)。

我們應視創世記中有關亞伯拉罕的記載爲正確的史實。其敘述意味着是真實的歷史，新約上的見證也支持這種見解。(太一：一；八：十一；廿二：卅二；可十二：廿六；路三：廿三—卅四；十三：廿八；十六：廿一—卅；廿：卅七；約八：卅七，卅九，四〇，五二，五三，五六，五八；徒三：十三，廿五；七；羅四；林後十一：廿二；加三；希二：十六；六：十三；七：一—九；十一：八，十七，雅二：廿一，廿三；彼前三：六)。再者，近代的考古學愈來愈支持有關族長時期聖經上的記載。以下諸點值得注意：

(一) 有的批評學者會斷言主前二千年代終結以前人們尚不知道寫字的藝術。威爾浩生 (Welhause) 與革拉夫 (Graf) 兩人均認爲以色列人在列王時期以前尚沒有記錄的文獻。可是近代(一九二九年)發現的「拉斯珊拉」*Ras Shamra* (主前十五及十四世紀) 泥版證明在主前第二千年代之中葉迦南人已知書寫。

(二) 根據考古學的發現，在族長時期，多山地帶的人口稀少，但沿海的平原已有固定的居民。這與創世記所記相符，即族長們在多山地帶漂流。還有，在創世記所舉的城市，那時均已存在，即艾，示劍，伯特利，基拉，多坍，撒冷(耶路撒冷)，別示巴等。

(三) 一九三五年於幼發拉底河之瑪里 (Mari) 發現有泥版兩萬多片，其中大部屬於主前第二千年代之初葉。這些發現證實了聖經上的記載，以色列之祖先來自哈蘭區域。在這些泥版中，拿鶴城(創廿四：十)稱爲 *Nakur*。在漢模拉比(主前十八世紀)時代，該地似爲亞摩利 (Amorite) 王所

管。在哈蘭附近亦有西鹿 (Serug) 與他拉 (Terah) 兩城。

(四) 高洛克 (Gileck) 指出有關羅得描寫的正確 (創十三：十)。考古學表明約但河平原時常有人居住，那是古巴勒斯丁最肥美的區域之一。

(五) 關於基大老瑪入侵的記載 (創十四章)，高洛克如此寫道，「考古學所發現的事實與文字的流傳完全符合。時在主前一九〇〇年，當時該地的堡壘與住宅區均遭受徹底的破壞，據我們所知，當時彼等所代表的特殊文明以後從未復原。那次的攻擊如此可怕，以致甚麼都毀滅了。」高洛克也指出何以他相創十四：十四說到三百一十八人為正確的數字。

(六) 創十四：六所提到的何利人 (Hittites)，其歷史的真實性會長時期為人所否認。今日人們稱他們為胡利安人 (Hurrians)，在主前第二千年的時代中他們在歷史上曾扮演重要角色。

(七) 胡利安人的一個重要據點是挽祖 (Nuzu, Yorgan Tepe)，該地距今日之新城市 Kirkuk 西南約十二英里。在此發現之泥版 (一九二五—一九三一) 對於研究創世記的背景投下了新的曙光。

(1) 在挪祖有一種風俗，就是無子女的人可收養一個兒子，這個兒子對父母有供奉、埋葬及誌哀之責，但也能也有繼承遺產的權利。可是，如果作父母的生了一個兒子，則養子必須將權柄交還給真兒子。(參創十五：一—四。)

(2) 如妻子不生育，她可以安排一個使女給她丈夫，使她生子立後。(參創十六：二。)

(3) 使女生子後，元配便不能把她趕走。於此可以看出亞伯拉罕對於撒拉的行為何以表示擔心。(創廿一：十一至十二。)

(八) 按考古學的發現，所多瑪與蛾摩拉所在的地區停止住人是在主前第二千年開始之時。這與

聖經所記平原城市的毀滅相合。

鑑於以上的事實，批評學者威爾浩生所稱，族長故事的材料僅為後代的捏造之說是必須斷然予以拒絕的。

在十二：六以下及十三：七以下有一語被推定為摩西死後的作品，即「當時迦南人在那地居住。」學者以為「當時」二字說明寫書時迦南人已不在巴勒斯丁。可是這句話只是用以表明上帝應許的偉大。那地是應許了給亞伯拉罕的，但迦南人的出現使應許看來似不可信。然而儘管有他們存在，亞伯拉罕依然相信。

在十三：七以下的敘述只是說明那地容不下亞伯蘭與羅得的牛羊。如「那時」二字有意作對照的話，那就是指與迦南人還沒有來到的較早時期相對照。

創十四：十四提到「但」不能作為反對摩西寫了本段的理由。這可能不是指士師記十八：廿九之「但」，如果是，也可能是抄書之筆誤。在抄寫士師記時豈不可能將一個較熟悉之名放進去嗎？還有，「在耶和華的山上必有豫備」一語 (創廿二：十四，原文作在耶和華的山上他將被看見) 並非指耶和華顯現在以後建在該山的殿中，乃是指亞伯拉罕受試驗時耶和華的顯現。

又創十三：十八「來到希伯崙」一語，與及創廿三：十九「幔利就是在迦南地的希伯崙」。應被視為一種解釋之語，可能是由摩西所加添的。在亞伯拉罕的日子，希伯崙似乎尚未成爲一座城，此點也可表明創世記之正確性。

(Ⅷ) 創世記 廿五：十二—十八·以實瑪利的後代

(Ⅷ) 創世記 廿五：十九—卅五：廿九·以撒的後代

亞伯拉罕的一生在其子以撒的身上得到重演。可是，以撒生活的紀載却又不只是亞伯拉罕的副本。以撒有其真實的性格，雖然屬被動性。

考古學對這段背景作了有趣的啓發。

(一) 有一塊從挪祖 (Nuzu) 發現的泥版記着一個名叫 Tunkilla 的人，他以三隻綿羊的代價將他一個叢林的繼承權讓給其兄弟 Kurpaada。這記載叫我們聯想到以掃出賣長子名份的事。(創廿五：廿九—卅四)。

(二) 另一泥版記載着一個名叫 Tarmiya 的人，控告他的兩個兄弟，因為他們和他爭一女人，而這女人是只有他有權娶到的。他勝訴了，因他曾獲得其父親的祝福。正如以色列各族長的祝福，這兒所記的例子也是口頭的，但有法律上的功效，它是一個父親在臨死前給他兒子所作的。

(三) 還有一塊特別有興趣的泥版。那裏記着一位名叫 Nashwi 的和他養子 Wulu 的關係。Nashwi 將他的女兒給了 Wulu。當他死時，Wulu 就成了繼承人。如果 Nashwi 生了一子，那麼 Wulu 必須和這兒子分享遺產，這兒子也將接受 Wulu 的神像。明顯地，神像之獲得顯然含有作一家之主的意思。這樣我們能以了解何以拉結那麼熱切地偷她父親的神像，以及這種行爲的嚴重性。(創卅一：十九—卅五)。

(四) 在主前十五世紀雅各一名在巴勒斯丁曾作爲地名。主前十八世紀米所波大米亞北部之泥版中亦有此名發現。此名之意顯然是「願神保護。」

(Ⅸ) 創世記 卅六：一—卅七：一·以掃的後代

在這段經文中有一處是會被斷定爲有時代錯誤的：「以色列人未有君王治理以先，在以東地作王的，記在下面。(創卅六：卅一)。有人斷言這些話必寫於以色列已建立王國以後。因此，有些保守派的學者想到這個敘述必定是在摩西之後，有人受神的靈感寫成。然而，這種猜測是大可不必的。第一，這些以東的君王實在沒有任何一位有晚過摩西的明證。參格林著：創世記之合一性，Green: The Unity of the Book of Genesis pp. 425-428) 還有，君王早已被應許了。(參創十七：六；卅五：十一)。由於王權政體早經預言(參民廿四：七；申十七：十四以下)，本節係摩西所寫是十分可能的。

(Ⅹ) 創世記 卅七：二—五十一：廿六·雅各的後代

我們沒有理由說創四九章不可能出自雅各之口。德萊維 (Driver) 認爲它是由了底本的作者從另一獨立的來源併合在此的，它也反映大衛、撒母耳，及士師時代的背景。裴華 (Pfeiffer) 却認爲這是主前九百六十年左右一位詩人的作品，這人可能使用了早期部落的遺傳資料。

可是雅各在此是以先知的地位展望其子孫形成支派的遠景。這是預言性的祝福之本質，而不是甚麼特殊歷史事實的預言。在詩中未宣告應許之地的獲取，也沒有特別指明約書亞的時代。

再者，此詩並不適合任何歷史上特殊的時期。創四九章十節可能認爲是在大衛的時期應驗了，可是，如果那樣，有關利未的話(四九：五—七)却又不適於那時候。此詩也不能視爲僅是一些散亂的預言的彙集(古寧 Kuenen 的意見)；因爲它看來十分完整，毫無離亂的跡象。有關利未的話必定是寫於摩西以前。(參申卅三：八—十一，那裏所記完全不同。)

第四章 出埃及記

名稱

出埃及記一書，猶太人以其開頭的幾個字名之，即「他們的名字」(We'ellah shemoth)，或簡稱爲「名字」。(譯者按：中文的翻譯此語在一章一節之末了。)(「七十譯本」却按其中心題目呼之爲「出走」(Exodos))(此字出現於出十九：一，中譯爲「出埃及」)，拉丁文通俗譯本亦以Exodus稱之。

目的

此書爲五經之第二部，乃是創世記中之預備史及律法書中其他各卷之連接圈。它開始時簡要地敘述以色列民迅速的成長。接着，它便爲出走作準備。這種預備分消極與積極方面。消極的方面，百姓由於加在身上的嚴厲束縛，使他們渴望自由，故此他們都準備獲得解救。積極的方面，由於上帝爲他們所施行的奇蹟，使他們深信祂實在是主，是救贖與立約的上帝，也是全能的上帝。在記述這雙重的預備之後，本書乃細述選民從埃及經紅海至西乃山的真正出走事蹟。

這是五經第一次的大分水嶺。到這時止，律法主要的是靠敘述；從這時起，就有了正式的立法。選民從這時起，已準備好組成爲神治的民族，因此他們必須接受此種組織上需要的法制。這種法制包

含三個部份：一爲在西乃山所頒佈的出埃及記，利未記)，一爲在曠野漂流時所頒佈的(民數記)，一爲在摩押平原所頒發的。(申命記)。

出埃及記的剩餘部份(即二十至四十章)是關於上帝在西乃山給選民所頒發的律法。首先，宣佈了基本的道德律，接着有些條例，就是批准了的約的基礎。再次來到建立神聖潔居所會幕的訓令。由於金牛犢的罪觸犯了約，那些訓令有一時期未能實行。但最後，會幕建成了，上帝以此爲其居所。

分析

(I) 出埃及記 一：一—七·引言

在原文或英文譯本，出埃及記之第一字爲「And」，此字將創世記與本書連接起來。第一節的敘述中也認可了創四九雅各家進入埃及之記載。雅各家衆子的名單乃是創四六：八—廿七詳細名單的簡述。可是名單的秩序却和創卅五：廿三—廿六的更似。由這些事實表明了本段與創世記之關聯；同時，它們亦爲下面受苦的記載安排了道路。

這段記載乃是整體的，不應如某些批評學者所主張的要將第六節分開，放在「底本」。即連第六節部份重複五十：廿六所記，它也不應刪除。(注意，它不僅只是重複，也包含其他的資料。)因它幫助讀者了解第八節，若我們刪去第六節，則第八節幾乎沒有甚麼意思了。

第七節敘述以色列人激增，與初入埃及時的小數目作一鮮明的對比，藉此可以了解法老之憂慮(九及十節)及逼迫之開始(十一節以下)。第七節對人口之激增描寫得很合適：「以色列人生養衆

多，並且繁茂，極其強盛，滿了那地。」

(Ⅱ) 出埃及記 一：八—七：七，以色列人在埃及所受的壓制

第九及廿節均暗指第七節，從此可顯示第一章的完整性。有不認識約瑟的新王興起，（他不認識約瑟對埃及的功績）害怕以色列民的激增。這樣，他採取了四種方式壓迫他們。第一，派遣督工轄制（十一節）。第二，由於上面的方法無效，乃管制更加嚴厲，使工作更加辛苦。（十三，十四節）。第三，命收生婆殺死男孩（十五、十六節）。第四，吩咐衆民淹死男孩。（廿二節）。這些方法一個比一個嚴厲，這一點證明此段之合一性。本段也爲第二章開路，如無這段背景，第二章就難以明白。第二章首先叙述摩西的出生與準備。這對於以後的記載是必須的，如十一節以下記述摩西出去所發生的事。如果認爲一至十節爲一底本，十一至廿三節又屬另一底本，那是不正確的推斷。因爲十一節說到「後來摩西長大，」若無前面的叙述，此處即不可解。第二章說到摩西怎樣來到曠野，這樣纔能連接到第三章所發生的事。

摩西的準備時期繼續在第三章內有叙述。在那裏詳細記載上帝在何烈山向他顯現。這一章顯然不可缺少前面的歷史。第六節暗示着創世記中族長史的知識。第七節與第一章十一至十四節有連繫關係。第八及十七節叫我們想起創十五章十八節。有關摩西猶豫的記載亦有連貫性。他起始表現得謙卑（三：十一），接着埋怨百姓不會聽他（四：一），又說他沒有口才（四：十），最後他拒絕出去。（四：十三）。

由於在西乃山上帝大能的啓示與神蹟（四：二十一—二十二），摩西乃下到埃及，初步說服百姓（四：

卅，卅一）。其次，他與亞倫來到法老面前，法老不肯聽他們（五：二），反而更加增添百姓的苦楚。（五：六以下）。百姓的官長向摩西和亞倫發怨言（五：廿—廿三）。

主重申祂的應許（注意六：三，四顯示編者有創世記的知識），並說明祂自己是誰，是大能立約的救贖者耶和華。百姓仍然不願聽從摩西，他祇得又回到主那裏。

敘述到這裏（六：十四以下），加插了一段家譜，顯然地，這是加插家譜最適宜的地方。摩西終於接受了去見法老的最終託付。在這時他已表明是以色列人的領袖，業已準備與壓迫者展開偉大的鬭爭。在這兒記載摩西與亞倫的族系是再適合不過的了。耶和華的意思在七章一至七節作了最後的說明，此段以摩西與亞倫的年齡作結。

總括地說起來，這整個的一段都是十分連貫的。每一部份都是了解其他部份所必須的材料。連創世記也是要正確了解本段的必修課程。還有，若無這段開場白，出埃及記以後的部份就無法解釋。在此處顯示著以色列人完全在捆縛之中，這種捆縛無人能解救，只有靠上帝。

(Ⅲ) 出埃及記 七：八—十三：十六，主在埃及所行的奇事

這段的目的在顯明真神的卓越，不似埃及的假宗教。壓迫者法老必須明白以色列的神是天地的主宰。以色列民也必須明白此點。這樣，在出埃及的經過上，我們見到了聖經奇蹟的首次大時期。這些神蹟是在上帝欲領其民出埃及安居迦南的大事上所必須有的。一件奇事乃是上帝特別啓示的一種直接行動。這是由上帝在外表的世界上行使的，它與自然界尋常的秩序相違，目的是要證明或啓示某事。這些奇事就是這樣。聖經要我們看它們爲真實的奇蹟。

在本段所記載的災難構成了一種對稱的形式，前面九種災再可以分爲三個一組。

- 一、血災(七：十四—廿五)。
- 二、蛙災(八：一—十五)。
- 三、虱災(八：十六—十九)。
- 四、蠅災(八：廿—卅二)。
- 五、畜疫之災(九：一—七)。
- 六、瘡災(九：八—十二)。
- 七、雹災(九：十三—卅五)。
- 八、蝗災(十：一—廿)。
- 九、黑暗之災(十：廿一—廿七)。

應注意者，每一組的首二兩災均在事先向法老宣佈了。以下的命令(只稍有差異)均有規律地記在每一組的第一災：「耶和華對摩西說，你清早起來，站在法老面前，對他說，耶和華希伯來人的上帝，這樣說，容我的百姓去，好事奉我。」(比較七：十五，十六；八：十六；九：十三)。在介紹每一組的第二災時，總是這樣說：「耶和華對摩西說，你進去見法老，對他說，耶和華這樣說，容我的百姓去，好事奉我。」(比較八：一；九：一及十：一，後者只有命令的前部份。)每組的第一災是在早上河邊宣佈的，第二災是在王宮中，但每組的第三災却是沒有做告在先就來到了。(比較八：十六；九：八；十：廿一)。

這種編排顯示了本段的統一。這些災害以三個三次的姿態進展到第十災而達到頂點。應注意者，在各災之中乃一個緊似一個，最後三個之安排似乎是要把人生命的資本取去。在前面三災有埃及的術士與摩西鬪法。他們效法起初的兩災。在第二災時，法老求耶和華解除災害。在第三災時，術士承認這是上帝的手段出現。「這是上帝的手段。」(八：十九)。至此以後，術士們便退出了競賽。

在第二組中出現了區分以色列人與埃及人的事。(八：廿三)。第一組的災害會影響了埃及全地，從第四災起，祇有埃及人遭殃；除了第六與第八災之外，其他均曾留意到要保護以色列人。

在第二災與第四災，以及整個的第三組災中，法老打發人召摩西與亞倫急速來到，要他們中止災

害。法老的着急也是一步緊似一步。

- a. 「請你們求耶和華……我就容百姓去。」(八：八)。
- b. 「你們去，在這地祭祀你們的上帝罷……我容你們去。」(八：廿五，廿八)。
- c. 「我犯了罪了。……請你們求耶和華。」(九：廿七—廿八)。
- d. 「我得罪耶和華你們的上帝，……饒恕我……求……」(十：十六，十七)。
- e. 「你們去事奉耶和華。」(十：廿四)。

第一組災是以亞倫的杖作成；第二組災未記載甚麼杖；第三組出現了摩西的手或杖。

這段經文清楚地顯示其對稱與統一，因此我們不能看它爲一位編輯人員從先前現成的不同文件編輯而成，乃是一個作者的工作。這九樣災害足夠表明希伯來之神的卓越且爲第十災開路。第十的數字或許表明完全。藉這些災害，主顯示了其權能的偉大，因此埃及人再也不能有所藉口。

逾越節的記載(第十二章)應被認爲是歷史的事實且是完整的文學。十二章一節的介紹文表明這是一樁歷史上的事件。「在埃及地」數字表明第一次守逾越節的情形，故頗重要。當時的儀式係在私人家中舉行，故充分表明尚無中央聖所或祭司制的設置。同時，這些介紹的話也符合普通五經的習慣，說明上帝啓示其律法的所在。(比較利七：卅八；廿五：一；廿六：四六；廿七：卅四；民卅五：一；卅六：一三)。

在每年的三大節期中，可以說只有逾越節是始於埃及。事情若不是發生在埃及，何必要註明是在埃及地呢？「在埃及地」數字實際上就是真事的證明。再者，以後關於諸節日的律例也把逾越節與及無酵餅節期與埃及相聯(比較出廿三：十五；卅四：十八)——注意此兩處都說是由摩西寫(出廿四：

四及卅四：廿七）——民九：一以下；申十六：一——一八）。

因此，我們必須反對出十二章爲晚出之說，人們說這章書是爲了解釋一個在以色列人中久已遵守的節期的起源而故意捏造的。換句話說，從有逾越節而編製出出埃及記的故事之說是不正確的。

(IV) 出埃及記 十三：十七——十八：廿七·出埃及

此段開始時（十三：十七——十九）大致說明離開埃及的情形，何以百姓要走紅海曠野的路。然後述說初步的旅程（廿節），及上帝如何引路（廿一及廿二節）。這整個的一段是牢不可分的。

第十四章一至十四節說到耶和華對摩西的一道命令，解釋在離開埃及時，進行的隊伍將怎樣遭受追逐，因此與十三章十七至十九節之記載並無衝突。在第十四章五至九節中記着法老的反應，當他獲悉以色列民離開之後，其反應與第三節所表現的態度一致，在第三節他聽說以色列民在地中繞迷了。

過紅海的事蹟也是記載得緊湊而劃一。摩西首先宣佈上帝的拯救（十四：十三，十四），接着有上帝的命令（十六——十八）。於是摩西順從上帝的命令，以色列民就安然渡過了紅海。可是埃及人却被淹死了。結果以色列人都相信上帝了。（卅一節）。

蘆葦海（The Sea of Reeds, Yam Suf）可能位於靠近今日的關打拉地方Qantarah。這次的拯救被認爲是超自然的，事情的經過是一件神蹟。有人欲將這段記載以自然界的現象爲基礎去解釋，顯然失敗了。上帝在此是用一種特殊的神蹟的方式加予干預。

第十五章中的摩西的歌頌著重在過紅海的神蹟（第八及十節），這證實了十四章內散文的敘述。第十三至十七節的記載並非預想在迦南有人居住（德萊維與冰增之意 Driver, Beuzen），乃是非常清楚地展望前面入迦南之序曲。第十七節未包含特別論到耶路撒冷之事，只是預言上帝在地上永久的居所，那是祂爲其子民所選擇的。關於十五章一至十九節有人以爲是一晚出的詩人的作品，那是沒有證據的。

米利暗的短歌由摩西將其插在他自己之頌歌之後，此歌之古老連裴華（Peiffer）亦予承認。米利暗爲一女先知，她如此領導婦女們那是很適合的。對於此歌之真實，並無證據予以否認。

往西乃旅程之記載寫得簡明扼要。著者在別處會說過這樣的話：「那些從未去過西乃曠野的人很可能嘲笑出埃及記的歷史敘述。可是一個到過這一帶的人方能明白這種敘述的真切。」如果說這些材料係出自一不諳沙漠者的手筆那幾乎是難以想像的事。倘若假定本段非摩西所寫，我們實在找不到客觀證據來支持。

(V) 出埃及記 十九：一——廿四：十八·西乃山上立約

以色列人出埃及後之第三個月，他們到達了西乃。當選民在西乃山前安營以後，摩西便上山，上帝就在那裏指示他一切立約的準備。上帝欲將以色列人作爲一特殊選民之事是首先曉諭摩西的。（四至九節）。摩西首先所領受的命令，是叫百姓潔淨，等候上帝的顯現。（十至十五節）。奇爾（Keil）云：「應許乃在需求之前；因爲上帝的恩典常是在人的需要之前，神恩在頒下之前是不需要作甚麼要求的。」百姓的預備包括他們的成聖（十五節），及爲他們定界線（十二節）。摩西順服了上帝，在第三天的早晨，耶和華在煙氣與地震中降臨於西乃山頂。（廿節）於是摩西（廿五節）下山見百姓。這種可怕的景像立定了上帝頒佈其聖潔律法的背景。

在申五章六至廿一節中的十條誡命係將出廿章所有重述一遍，甚少更動。按照許多批評學者的意見，出埃及記的十誡爲E底本，有的甚至主張它不是E底本的原有部份，乃是以後插入的。他們以爲該材料較申命記之十誡爲晚出，甚至乃是模倣申命記之風格。它包含申命記之文體，形式，語彙，因此不能說是出自摩西之手。

可是這種見解是錯誤的。出廿章不僅早過申命記，且無論如何沒有理由說它不是出自摩西之手。申命記之十誡乃摩西在一篇流行的講演中隨便地重述它而已。(一)申命記包含了引前作的話，如五：十二，十五，十六(比較「當照耶和華你上帝所吩咐的。」)若以爲申命記爲原作的話，這就沒有甚麼意思了。(二)申命記包含了修詞學上的鋪張說法，如十四節：「……你的牛、驢、牲畜。」(也比較第廿一節「人的田地」；十六節，「使你得福」；(三)申命記的十誡，正如所想像的，包含了申命記的特性，如十四節，關心受壓制的；第十五節。此動機係從埃及獲釋得來；第廿一節，此處置妻子於家產之前，並先說明特別之物然後作一般性的說明，可能是以勸告的格言方式強調妻子乃是最寶貴的(比較箴十二：四；卅一：十)。

出廿章不僅是原本，是申五章之來源，而且也應被認爲是摩西的著作。(一)申命記特有風格之出現並不「妨礙把十誡歸諸摩西」，裴華(Pfeiffer)。假若人能證明申命記中沒有那一部份是出自摩西的話，這個論點便能成立——但無人能證明。假若申命記根本上是摩西所作，出廿章也是出自摩西，那麼我們可以料到同樣的特性可以出現於兩者。(二)據說，在以賽亞的時代以前，沒有反對拜偶像的意向，因此第一條誡命不能出自摩西之手。(裴華在其「舊約內反偶像的爭論」一文中更加闡釋這一點。)可是這種陳述乃是根據一種錯誤的以色列史的進化觀念。(比較申八：十一，十七，十九)。

(三)還有一種理論，就是在沙漠的遊牧民族中，守安息日之事實爲不可思議。又說安息日是一種迦南人的習慣。可是安息日的起源是由神定規的(創二：二，三)。(比較出十六：廿三—廿九，那裏表明在沙漠地帶遵守安息日。何西阿二章十一節並不支持安息日爲迦南規矩之說。)

從廿：廿二—廿三：卅三的小段是屬摩西的原本(比較廿：廿二；廿一：一)。這段論到以色列人崇拜的普通形式；論到以色列人的公權與禮儀，及上帝對其選民的態度。

(一)以色列人崇拜的普通形式(廿：廿二—廿六)。以色列人要在上帝顯現祂自己的地方築土壇或用未鑿的石築壇。壇之建立，並非由以色列人隨意選擇地點，只能在上帝顯現祂自己的地方。

(二)民法(廿一：一—廿三：十三)。此段包括審判(mishpatim)，即維持政治秩序及形成文明國度之權柄。許多這類律法均由條件句造成，起句用「假若」，結句用「就必」，即假若犯甚麼事，就必怎樣對付。

這類律法固然與其他古代之法典相類似，然而這些特殊的律法乃是摩西受神感動爲選民的特殊需要所草擬的。顯然地，牠們不是爲了在沙漠地帶使用而設，乃是爲選民到了時候定居某地而預備的。(如廿：廿二；廿一：一；廿三：九，十五，廿一—廿三，廿七—卅)。

這一事實解釋了他們農業的背景。

從廿一：一—廿三：十三的一段論到奴僕的權柄。(廿一：二—六)；賣女兒作婢女之律例(廿一：七—十一)；報復的原則，賠償法(lex talionis 廿一：十二—卅二)；殺人之例(十二—十四)；惡意待父母之例，拐騙及咒罵(十五至十七)；毀傷身體(十八—卅二)，財產(廿一：卅三—卅六)，偷盜(廿二：一—四)，損壞他人田園。(廿二：五—六)，不誠實(廿二：七—十五)，誘

姦(廿二：十六，十七)，散律(廿二：十八—卅一)。在這些律法中普通所用條件句之「假若」往往省畧了。「這是因為律法所要求於選民者係根據於他們是歸耶和華為聖的事實，那就超越了自然之權的範圍，不僅禁止每一顛倒自然秩序之事，且需要人向有病和貧乏的人表現慈愛」(奇爾語)最後有保障權利的條例。(廿三：一—十三)。

(三)節期之律例(廿三：十四—十九)。此處包括每年的三大節期—除酵節(十五節)，收割節與收藏節。(十六節)

(四)主耶和華對其百姓之態度(廿三：廿—卅三)。在廿四：一—十八內敘述批准立約之經過。

(V)出埃及記 廿五：一—卅一：十八·聖所與祭司制

本段很自然地追隨「約書」(Book of the Covenant)之後。爲了要使約有一種外表的形式，主就吩咐豎立帳幕，作其自己的居所。外形與佈置都由上帝在山上向摩西啓示清楚。本段可以作如下之分析：引語，在此百姓受命爲聖所帶禮物來(廿五：一—九)；約櫃之描寫，聖所內主之寶座(十一—廿二節)；陳設餅桌與金燈臺(廿三—四十節)；帳幕之法則(第廿六章)；焚祭物之壇與外院(廿七：一—十)；燈臺。(廿，廿一節)；祭司制之設立及奉獻禮(第廿八及廿九章)；香壇及其功用(卅：一—十)；關於崇拜之零星法例。摩西領受兩塊法板。(卅：十一—卅一：十八)。

(VI)出埃及記 卅二：一—卅五：三·法板之破碎與復造

關於這段經經文的完整是非常明顯的，雖然有些批評學家仍竭力想法否認。

(一)如德萊維氏(Driver)等所云，卅二：卅四—卅三：六包含着有重疊敘述的跡象，這是不正確的，他們說，卅三：三下，四節爲卅三：五至六節的重複。這樣說是誤會了這段經文的重點。當百姓聽到主不再在他們中間與他們同去時，就悲哀起來，因他們使神不悅。爲了表示悲哀，他們沒有佩戴妝飾。如要使這種悔悟的開始能導致心靈永遠的改變，主重複了祂形容百姓的話，(五節耶和華對摩西說)且發佈了一新的命令：「把身上的妝飾摘下來，使我知道怎樣待你們。」

(二)批評學者有一種說法，即假定卅三：七—十一的前面有一段建築帳幕的記載，且斷言四至六節所提的妝飾乃獻給帳幕用者，這是毫無理由的說法。百姓方面，不佩戴妝飾乃是一種悲哀的表示。再者，這幾節經文所採用的時體係用反覆式，只是描寫此臨時聖所時期的習慣行動。這臨時聖所的名稱爲會幕(tent of the assembly)原來是由神吩咐爲將來的聖所所定的(如廿一：廿一；廿八：四三等)。它暫時代表將來建造聖殿後一種永久性的思想即主要居住在民中。雖然百姓的罪嚴重，上帝仍未棄絕他們。然而，這臨時的聖所是建在營外，因主不願居住在罪惡的民中。

(三)在卅四：一中說到主在法版上寫字，可是在卅四：廿八內却說是摩西寫在上面。據批評學者德萊維看來，從卅四：一—廿八節是有「大難處」存在。可是在第廿八節却未說明摩西書寫。(在原文及英文譯本廿八節是'and he wrote')此處若以摩西爲主詞，那就是把「十條誡」與摩西實際上所寫過的一些字混亂了。摩西所寫的乃是廿七節以上所說的東西，(廿七節：「這些話」係指前面所說的東西，不是指廿八節中的「十條誡」。)但廿八節中'and he wrote'之主詞乃是指耶和華，在此並沒有矛盾之處。

對於高級批評學者對本段分析的唯一辯駁就是讓我們小心地研究此經文，讓經文本身自己說明一切。當如此行之後，本段就能明顯地顯示其合一與協調了。即連德萊維亦承認說，雖然卅二至卅四節「有輯合的普通現象，可是無法找到所需要的標準，用以劃分經文的細節，而將它們分配到不同的作者身上。JIOI, P.39)。由此看來，也許這就證明本段只是一位作家的作品，是一個整篇呢！

(VIII) 會幕之準備與建立

本段大部份都是重複敘述，從廿五卅一卅一節，幾乎是逐字相同，只是在動詞的用法上，係用過去式代替將來式。「你要用藍色紫色朱紅色線，和捻的細麻，織幔子。以巧匠的手工繡上嗶嘰啲。」(廿六：卅一)。「他用藍色紫色朱紅色線……以巧匠手工繡上嗶嘰啲」(卅六：卅五)。

從廿五章至卅一章吩咐摩西的話中，有這種語句上的重複，這表明這種吩咐是怎樣仔細地遵行了。主要的省畧部份是關於烏陵和土明(廿八：卅)，祭司的奉獻禮(廿九：一卅七)，燃燈之例(廿七：廿下)，每日當獻之祭(廿九：卅八—四二)。省去這些部份的理由乃因這些題目乃是在以後所討論的。(烏陵，利八：八；油，利廿四：二；每日當獻之祭，民廿八：三；祭司，利：八)。

會幕之完成是恩典之約保持久遠的外表保證。施行拯救的上帝(耶和華)已住在祂的子民中間。然而他們仍然不能立刻進到祂面前，有幔子將他們和至聖所隔開了。只有大祭司在贖罪日可以進去。藉着努力順服西乃所立的法，百姓獲得教導需要一位中保。那位中保要將摩西的先知職與亞倫的祭司職聯合為一。如此，會幕的安排乃是一位除去世人罪孽的犧牲者的造型與預備。

批評學者所提本書為晚出的理由

(一) 出六：廿六，廿七，「這是對那亞倫摩西說的。」這句話似乎暗示作者只是在記述過去的幾個人的事蹟。但應留意，這些話係寫在一個家譜之後，具有「這是對那摩西與亞倫的家族說的」(十三節)意思。因此，當廿六節與十四節相比較它也有廿七節與十三節比較之同樣情況。

「在廿七節之末了再重複其言，為的是確切表明家譜的結束與歷史的繼續。在更有關聯的歷史著作中他們也同樣作為過渡的語句。在開始時注重的是家譜，故把亞倫置前，——在末了，採取了歷史的觀點，故將摩西置前，因他是最重要的物；正如在第十三節內，摩西是第一，因為在那裏作者從歷史過到家譜。」(韓斯騰伯語 Hengstenberg。)

(二) 出埃及記十六章卅三至卅五節。造成難處的是卅四節「在法櫃前」(before the testimony)一語。有人問，在律法未真正頒下之前，這兒怎能引摩西所寫的法版？可是，由於這兒主要的記述嗎哪，摩西不是可以在以後寫下了這段，將它插入此處麼？有人說第卅五節也是指出了一個超出摩西的時間。但這節只是說明以色列人吃嗎哪，直到他們進入有人居住之地。那裏並沒有說終止吃嗎哪，或是關於他們進入有人居住之地後，他們的行動。因此，當摩西在摩押平原複習五經之後，他很可能將這一節插了進去。

(三) 出埃及記十六：卅六。在此解釋一俄梅珥之價值，何以要解釋，批評學者說這表明在著書時俄梅珥之價值已不為人所知。可是「俄梅珥」一名詞在這一段中用了許多次(十六，十八，廿二，廿三諸節)，在聖經中別處未用過。俄梅珥並非一種衡量的單位，乃是一種小杯，當百姓用以收集嗎哪時，摩西很可能說明這種杯的大小。

第五章 利未記

名稱

利未記爲摩西的第三書，依希伯來原文，本書開頭兩個字是：way yitara（他呼叫）。猶太人遂以此字名之。在「口傳律」時代（talmudic times）主前第二世紀末），此書亦被稱爲祭司法（Law of the Priests, torah kohanim）。在七十譯本中始用 [Leviticus] 名。（Levitical 爲經典之形容詞，意即利未人之書）。拉丁文通俗譯本則簡稱爲 Leviticus。

目的

利未記一書包含神選民在宗教與普通生活上的一些管理法規。以色列人在西乃山上曾經正式地組成神治的民族。基本法已頒佈，法版已賜下，會幕也已建立。如此，上帝已在其選民中居住。可是，在他們繼續往應許之地行進之前，極需要明白在會幕崇拜神的法律。這些法規就包含在利未記內。雖然利未記自成一個單位，但很顯然地，它在舊約上的排列是很合適的，它置出埃及記之後，乃假定讀者對前書的敘述有正確的了解。

分析

本書中無論在思想和佈局上均以雙重的方式表現其合一性。第一，利未記論到神人之間障礙的消滅，第二，神人之間關係的恢復。

甲、除去造成神人之間分離的污點。第一至十六章。

（一）利未記 一：一—七：卅八。獻祭律

耶和華從會幕——神的居住所在，對摩西說話，這正是神在出廿五章廿二節所應許過的。祂要顯明其關於獻祭的聖旨，要藉此除去百姓的罪污，使他們能以謙卑信靠的心親近神。

（一）第一章。燔祭，獻祭的普通名辭爲「各耳板」（korban），此辭能用於一些不同形式的奉獻。這就是被帶近神之物。

（二）第二章。素祭（minhah）。注意四至十六節之語係用第二人稱單數，語調柔和而親切，如申命記上所有。但這並非說本章之源流有所滲雜。

（三）第三章，平安祭。

（四）第四章一節至五章十三節。贖罪祭。

（五）第五章十四節至廿六節。贖愆祭。

（六）第六章八至十三節。獻燔祭（六：十四—廿三），素祭；（六：廿四—卅），贖罪祭。

（七）第七章，其他祭。

在第四十四章關於贖罪祭之較詳說明（比較出廿九：十二；利八：十五；九：九，十五）並非表

明獻祭之事已進入另一階段。乃是說，由於本段包含了不同階層人民所遵守之特別贖罪律，故把律法詳細說明。

應注意者，第一至五章之律法乃對全以色列人而宣佈者，在第六及第七章乃向亞倫及其子孫而宣佈者。後面的兩章在某些方面較比一至五章略顯示觀點不同。但這並非暗示作者不同。我們可以看出在這兩部份均說到同樣的獻祭，兩段之間也有明顯的互相引證。（試比較六：十七及第四章；又比較三：五及六：廿二；六：卅之意藉四：廿二—廿七必能明白。）

（Ⅱ）利未記 八：一—十：廿。祭司之任命

按照出廿九：一—卅六及四〇：十二—十五之吩咐，摩西現在進行膏立亞倫及其兒子。

- （一）八：一—十五。神的吩咐；膏立之準備。
- （二）八：六—十三。祭司之洗抹、穿戴與膏立。
- （三）八：十四—卅二。與成聖禮相關之獻祭禮儀。
- （四）九：一—七。摩西吩咐亞倫獻祭，以領受聖職。
- （五）九：八—廿一。亞倫及其兒子領受聖職。
- （六）九：廿二—廿四。亞倫向百姓祝福，主的榮耀彰顯出來。
- （七）十：一—三。拿答與亞比戶獻上凡火。
- （八）十：四—七。拿答與亞比戶被抬出營外。
- （九）十：八—十一。祭司須戒酒入會幕。

（十）十：十二—廿。祭司食聖物之例。

在九：十一，十五與十：十六—廿之間所敘述的措施並無衝突。批評學者德萊維（Driver）以為十：十六—廿係更正九：十五下句之語實非正確。法例是（比較四：一—廿一）僅有贖罪祭牲的肉可以焚燒，其血已經帶入會幕，且酒在燒香的壇上。可是九：八以下乃論到一樁特別的事，即引祭司入壇前。由於其目的不是贖亞倫的某種特別罪，乃在除去任何足以防礙其施行聖職的罪，在這種場合之下不是將血帶入會幕，乃是將它灑在燔祭的壇角上，在那裏百姓與主相會。

（Ⅲ）利未記 二：一—十五：卅三。潔與不潔的生物

（一）第十一章論到潔與不潔的生物。此章為潔淨律例之開場白。這是表明罪深入到物質的世界，在那裏使人的心中產生吃某種動物的恐懼或厭惡心理。

第二節至廿三節在申命記十四：六—廿有實際的重複。兩處的記載均不能認為係取自較早之共同材料，也不能說申命記早於利未記。寧可說，利未記係較早的記載，申命記為較遲的記載，作為一個總結。申命記提出了律法的要點，摩西在申命記中就只是提出一些律法的普通綱要，這是人人可以見到的。

（二）第十二章。婦人生子後成潔之例。

（三）第十三及十四章。檢驗癩瘋病之例。在此分四個部份敘述。1. 十三：一—十四，人身上的癩瘋；2. 十三：四七—五九，衣服上的癩瘋；3. 十四：一—卅二，潔淨法。4. 十四：卅三—卅五，房內的癩瘋。在這些項下，第2. 3. 4. 項又每樣再分為四小部份說明。

(四)第十五章。關於某些分泌物的潔淨。第一至十五節論人的漏病；十六至十八節，關於精液，十九至廿四節，女人行經；廿五至卅三節，女人的漏症。

(V) 利未記 十六：一—卅四。贖罪日

本章包含百姓每年普通的除罪之例（一至廿八節），及每歲慶祝節日之例（廿九—卅四）。這兩個題目並非不完善的關聯，如德萊維所言。相反地，第廿九節很自然地由此引至彼。「這要作你們永遠的定例」。這句話明顯地是承上啓下。因此，我們不能假定這是一些混合湊攏來的作品。

乙、人與神之間關係的復和。第十七至廿六章。

(V) 利未記 十七：一—十六。獻祭的血

許多批評學者認爲第十七至廿六章的本身具有某些特性，因此它們與主要的P抄本有所不同。這幾章書普通稱之爲聖潔律，或H律，這個名稱是柯羅斯特蒙（A. Klostermann）於一八七七年首次所加上的。

這些律例，雖然在某些方面與以西結十分相似，然而仍不能認爲是一種獨立的法則，乃是造成摩西律法的主要部份。不錯，它們誠然著重聖潔的題目，且由於此一事實致使它們具有特殊的面目。這是一種勸勉的形式，有些與申命記相仿，這實在是很自然的，因爲這段的目的乃是教導生活的聖潔。第十七章顯然是連接上文的橋樑。請注意下列的說法，它們都表明作者已早知前面出埃及記與利

未記的敘述和立法。好比說第二節：「你曉諭亞倫和他兒子」；第三節：「營內營外」，第四節及九節「會幕門口」；第五節：「交給祭司，獻與耶和華爲平安祭」；第六節：「祭司要把血灑在耶和華的壇上……把脂油焚燒」；第八節：「寄居的外人」；第九節，「必從民中剪除」；第十一節：「贖罪」。我們不能說這些語句是爲了要符合 底本而加添或插入的，因爲如果將它們刪去就只有極少留下了。

應該注意的是三、四兩節只是爲了作暫時的法律，是在進入應許地以前在曠野遵守的。因此，本章應被認爲是早過申命記。

(VI) 利未記 十八：一—廿：廿七。宗教與倫理律及刑罰

(一)第十八，十九章。宗教與倫理律。1. 十八：一—五，引語。「我是耶和華」一語在此處及全章（參二，四，五，六，廿一，卅諸節）均爲著重主所要求的聖潔。2. 十八：六—十八。亂倫律。3. 十八：十九—廿三。關於其他性行爲之禁令。4. 十八：廿四—卅，其他做告。在廿四—卅之立場未變，對於被逐者亦予追討（德萊維）。請注意第廿四節之分詞 Meshalleach，如此更能明白本段。廿四節我想如此翻譯，「你們不要在這一切事上沾污自己，因爲列邦在這一切事上沾污了他們自己，我要在你們面前逐出他們。」5. 十九：十八。耶和華的目的是祂的子民必須聖潔。（注意「我是耶和華」一語的復述，三，四，十，十二，十四，十六，十八，廿五，廿八，卅，卅一，卅二，卅四，卅七。）6. 十九：九—十八。對鄰里之行爲律。7. 十九：十九—卅二。其他雜律。

(二)第二十章。刑罰。此處所描寫的刑罰與十八、十九兩章所述有極密切之關係，因此很明顯

地此三章係出自同一作者。第十八章中有四事在第廿章未引述，這件事實只能證明作品的真實。因為如係加以編排的話，那位編者定會煞費苦心，不使看出破綻。

(Ⅶ) 利未記 廿一：一—廿二：卅三。祭司的聖潔

本段分為兩個主要部份。(一)廿一：一—廿二：十六。祭司的成聖。1. 一至六節，祭司不可觸死人沾染自己。2. 七至十五節。祭司的婚姻。3. 十六至廿四節。祭司與殘廢。4. 廿二章一至十六節。尊敬成聖之物。(二)廿二：十七—卅三。聖潔的祭物。

的確，本段的風格頗為獨特，但這是由於附屬之物。所有據稱表明P底本觀念的語句被人視為是由一位編者所加添的。但這些語句僅足以表明這些章節乃是構成利未記的主要部份。

(Ⅷ) 利未記 廿三：一—廿四：廿三。宣告聖會節期

(一)第廿三章。聖會舉行的日期。1. 一至三節。安息日。2. 五節，無酵節，六至九節，初熟的莊稼，九至十四節，收穫節，十五至廿二節。3. 廿三至廿五節，五旬節。4. 廿六至卅二節。贖罪日。5. 卅三至四三節，住棚節。

顯然地，本章對於批評性的分析呈現了一道難題，在此所提到的幾乎每一樣事情都已在所謂P底本中涉及。事實上，此章之先須有出埃及記及利未記一至十六諸章。德萊維希圖規避困難，他於是說本章包括來自兩個來源的摘錄，且是以互相補充的姿態摘錄的。他如此劃分本章：

H底本 九—廿 廿二 卅九b

四〇—四三

P底本 一—八 廿一 廿三—卅八，卅九a 卅九c

四四

然而很顯然地，即令屬乎H底本的章節包含了屬乎所謂P底本的成份，好比說，第十節所提初熟的果子(比較出廿二：廿九)；第十一節所提之手搖祭物(比較出廿九：廿四；利十四：十二，廿四)；又比較利七：卅；*Wahenit tenuphah*兩辭可肯定地說是屬乎P底本)；第卅九節下半，守節七日(比較廿九：十二)。第四三節下節必須要先具備出埃及記的知識。這些現象直接證明本章是一個整個的單位，而且它對整個利未記具有一種整體的關聯。

(二)第廿四章。1. 一至四節，燃燈。2. 五至九節，陳設餅。3. 十至廿三節。關於一個爽瀆聖名者的記載。此事是說明神的律法之施行且說明需要某種法律的理由。

(Ⅸ) 利未記 廿五：一—五五。安息年與禧年

許多批評學者均相信本章乃包括了H與P底本二者所有的材料。按照德萊維的意見，H底本的特點在以下諸節最明顯：一至七節；十四節下半；十七；廿二節；卅—卅二節；四二，四三，五五。但在廿九—卅四節最不明顯。雖然如此，在本章有一種合一性，足以抵擋任何吹毛求疵的分析。(一)第一節的介紹語。注意「摩西」與「西乃」諸字係回顧出卅四：卅二。(二)二至七節，安息年。(三)八至五五節，禧年。第三段又可重分小段如下：1. 八至十二節，禧年的遵守。2. 十三至卅四節。守禧年與贖地。3. 卅五至五五節，守禧年與贖人。

(Ⅹ) 利未記 廿六：一—四六。應許與儆告

在約書 (Book of the Covenant) 內既以應許與敬告作結 (出廿三：廿一卅三)，在整個的西乃立法書上亦然。(一)第一、二節，引言；全部律法的涵義可總括在兩道命令上面：禁拜偶像及令拜真神。(二)第三至十三節，忠於律法的福氣。(三)第十四至卅三節，不遵律法所要受的咒詛。本段可再分為四小段：1. 十八—廿。反抗十四至十七節所述刑罰。2. 廿一，廿二節，正式反抗。3. 廿三—廿六，堅持逆命。4. 廿七—卅三。繼續悖逆。(四)卅四至四五節，上帝審判的目的。(五)四六節，關於整個西乃律法的結束語。

據許多批評學者的意見，利未記十七至廿六章中包含了P底本中的成份，而P底本却是錄集了一較早及獨立的律法書H底本，因P底本的語調及原則均有其特性。但是反對這種說法的却以為這些章節顯示着特殊的統一性，其次，它們表明了與利未記前面的章節有密切的關聯。還有值得注意的，在這些章節中有十七次說到耶和華曉諭摩西，以下接着有律法。還有，整段的開始，必有：「耶和華對摩西說」(十七：一)，結束的話是這樣：「這些律例、典章、和法度，是耶和華與以色列人在西乃山藉着摩西立的。」(廿六：四六)。

(XII) 利未記 廿七：一—卅四。附錄

由於在西乃約書中起誓不是一個主要的部份，乃是一種願意效忠的表示，因此立誓的規條乃在正式結束立約之後(廿六：四六)。本章可分為七個部份：(一)一—八。關於人的許願。(二)九—十三，關於動物的許願。(三)十四—十五，關於房屋。(四)十六—廿五，關於田地。(五)廿六—廿七，關於頭生的。(六)廿八—廿九，永獻之物。(七)卅—卅四，什輸其一。

利未記中的獻祭

以色列民會正式組成神權政體，聖潔的上帝住在他們當中。可是這「聖民與祭司的王國」也是個犯罪的民族，它怎能接近神呢？爲了要使罪人有見神的可能，於是訂立了獻祭的辦法。

獻祭有雙重的目的，即贖罪與奉獻給神。因此，我們將看到，獻祭一事與罪有關，因它特別的目的是贖罪。在聖經上獻祭被認爲是供奉 (Offerings)，即帶近神的聖潔禮物。這些聖物乃帶到主所居住的聖壇，於是主直接將祭物焚燒。當然，這事只能看爲是象徵，而非自然與實際的意義。

一切要帶到主面前的祭物必須在禮儀上是潔淨的。在動物界必須獻上公牛、綿羊、山羊與鴿子；在植物界則爲穀類，酒與油。如此可知祭物在動物界乃來自可以支持奉獻者生命之物，在植物界乃奉獻者生活中勞力所出產者。如此可以說，在獻祭中，奉獻者的整個生命都是呈獻給主了。

祭物也是一種替代，是代替罪人而獻上的。當然，在其本身，它沒有除罪的權能，它乃是預表基督的大祭牲，它乃是指向基督。

那麼，悔過的罪人當怎樣帶着他的祭物見主呢？在手續上有幾個步驟。第一，在選擇祭牲時必須是完美，毫無殘疾與缺點。因爲對於聖潔的神，只能將最好的帶來。當祭牲帶到聖所以後，獻祭者就按手在其上，直譯係靠手在其上，此舉係預表罪從奉獻者身上過渡到祭物身上。這樣，祭物就被認爲是獻祭者的替代了。罪惡及其該死的刑罰本來是倚附在獻祭者的身上的。可是由於按手在祭物上就象微着一個事實，即死亡的刑罰現在已在祭物身上，而不在獻祭者的身上了。

當獻祭者按手在祭牲之上以後，第二步驟就是在祭壇將祭牲宰殺。祭牲必須藉帶牠來的手殺死，

且藉着祭司，其血須灑在壇上。正如利未記一：五所記者：「他（獻祭者）要在耶和華面前宰公牛，亞倫子孫作祭司的，要奉上血，把血灑在會幕門口壇的周圍」。這樣，祭牲被殺，其血流出，作為生命的代表，把血灑在壇上表明帶到上帝面前。

血是為人遮蓋罪。「因為活物的生命是在血中。我把這血賜給你們，可以在壇上為你們的生命贖罪。因血裏有生命，所以能贖罪。」（利十七：十一）。這思想似為所流出及奉上祭壇之血藉其被塗在壇上便在神面前塗抹了罪。人及其罪是需要遮蓋的，這種遮蓋祇有藉神才能獲得，不能藉人。如此，在這要點上，又再一次地提醒我們，罪人蒙救贖是靠賴恩典。這是在乎神而非在乎人。「至於所犯的罪，祭司（神的代表）要為他贖了。」（利四：卅五）。這是屬神的解釋。

獻祭的次一步驟是在祭壇上焚燒祭性的某些部份。這種焚燒乃是向神獻上馨香之氣。如此這是那替代的奉獻（藉犧牲獻給神）的象徵。在此叫我們想起保羅的話，「正如基督愛我們，為我們捨了自己，當作馨香的供物、和祭物，獻與上帝。」（弗五：二）。最後應提到者，平安祭有一特點，就是主親自安排了獻祭的餐。這預表着一樁蒙福的事實，就是罪已贖了，神人間的障礙已除去了。這也包含了一種積極的恩惠與蒙福的情況。

第六章 民數記

名稱

猶太人稱此書為「在曠野」（benidhar），或以其首字稱「他說」（wayedhabber）。「七十譯本」以「數目」（arithmoi）名此書，「拉丁文通俗譯本」也採取這名稱。

目的

民數記一書很自然地跟隨利未記的立法之後。祭司式的律法既已顯明，現在全民族乃繼續向應許之地邁進。因此，民數記首先敘述離開西乃之準備。接着敘述以色列人離開西乃，直到他們最後來到摩押平原，結束的話語是論到那裏所發生的幾件事，連帶着說到對征伐的訓示及分地。

分析

本書分為三個主要的部份：（一）一：一—十：十，離開西乃的準備。（二）十：十一—廿一：卅五。從西乃到摩押平原。（三）廿二：一—卅六：十三。摩押平原的事故。

（一）民數記 一：一—十：十。離開西乃之準備

在此所描寫的時期一共約佔了十九天，從離開埃及的第二年第二月的一號至廿號。

(一) 第一至四章。選民之安營與核數。人口調查記於一：一—五四，恰舉行於會幕豎立之後一個月。(出四十：十七)。此次調查係按以色列全會衆的家室，宗族，人名的數目，計算所有的男丁，從廿歲以外能出去打仗的。(一：二，三)。如此調查出來的總數爲六十萬零三千五百五十名。(一：四六)。在第二章之人口調查係記各支派首領及安營之所。每人都各歸自己的纛下，在本族的旗號那裏，對着會幕的四圍安營。從一至四章看來，很明顯地表明當時的人並未在該地定居。

有人對於這幾章的內容，提出三種反對理由。1. 假若作戰的男丁約達六十萬人，則全人口的數字該有兩百五十萬。當選民入埃及時僅有七十個家庭，他們在受逼迫的當中竟能孳生繁殖得那麼快，那是不可能的事。可是我們當知道，以色列人的繁殖迅速實屬非常之事，聖經上亦強調希伯來人的特殊生育能力(出一：七)，故此我們不以爲此事不可能。2. 批評學者又說，在西乃的曠野不能供養這麼多人。可是他們如在Jebel es-Safat前面Er-Rahah的平原安營，他們是在一個四哩長和相當闊的平原地方，在那裏有幾道寬而側面的山谷相交。還有，當時選民的飲食並非西乃的自然產物，乃是天上嗎哪。3. 批評學者說第二章及十章十四至廿節內所描寫的前進的秩序是不可能的。可是假如這段記載真是不可可能，那麼，必定沒有一位作家會設計這樣一種不可能的計劃。這裏所提到的難處本身就是歷史實的表證。由於關於前進的細節甚少提到，我們實無理由懷疑此處的敘述之歷史性與正確性。

第三章中記載了利未支派的名單。該支派之被選乃代替一切支派之頭生，以輔助祭司行使聖所中的職務。

第四章敘述利未人之三家族的會聚。1. 一至廿節，哥轄子孫。2. 廿一至廿八節，革順子孫。3. 廿

九—卅三節，米拉利子孫。4. 卅四—四九節，利未人之總數：哥轄子孫二七五〇人；革順子孫二六三〇人，米拉利子孫三二〇〇人；即從二萬二千的總數中(三：卅九)有八千五百八十利未人是有資格服務的。

(二) 第五及六章。潔淨及祝福會衆。

(三) 七章一節至九章十四節。西乃末後事故。1. 第七章，各支派獻禮物。2. 第八章，奉獻利未人。3. 第九章一至十四節，西乃之逾越節。

(四) 第九章十五—十章十節。進行中雲彩與銀號。

民數記之第一段明顯地造成文學上的一單位。這樁事實即令消極的批評學者亦予以承認，他們將整個的一段歸入所謂P底本中。

(II) 民數記 十：十一—廿一：卅五。從西乃至摩押平原的行程

(一) 第十章十一節至十四章四五節。從西乃至巴蘭曠野的加低斯。此段描寫從西乃動身(十：十一—卅六)，百姓在他備拉發怨言及他們在基博羅哈他瓦所表現的貪慾。(十一章)，跟着記述米利暗與亞倫反抗摩西的傲慢行爲。(十二章)，又記載派出探子及百姓發怨言及受刑罰等。

批評學者說，十二章三節必出自摩西死後，因爲摩西不會以第三人稱描寫自己，也不會用這種說法說自己。可是摩西在其他地方也以第三人稱說到自己。(如出六：廿七；七：一，廿；等)。此處之以三人稱說自己沒有甚麼不平常。(比較Caesar's氏之註釋)。

人們也不能說，摩西不會在十二：3寫論到自己的話。這是因為他在屬神的組織中的崇高地位，反映出他是在人中最謙和的，所以他也不願屈身為自己辯護，反抗這種攻擊。因此主突然說話，爲他辯護。如果第三節非出自摩西原著，第四節中主的行動就不可解釋。

據批評學者說，第十三及十四章中包含了一個雙重的敘述。德萊維將此兩章作了如下的分析。

P 本 十三：一—十七上 廿一 廿五—廿六上至巴蘭 卅二上
J E 本 十七下至廿 廿二—廿四 廿六下至卅一 卅二下至卅三
P 本 十四：一—二 五—七 十 廿六—卅 卅四—卅八
J E 本 三—四 八—九 十一—廿五 卅一—卅三 卅九—四五

將這些章節拆散的原因據說是由於在其中發現了有重複和平行的話語，故學者們以爲這是底本有出入的明顯證據。最初發起批評這些章節的顯然是華特 (Vater)，他留意到十四：六，卅，卅八諸節中都提到了約書亞與迦勒兩人的名字，可是在十三：卅及十四：廿四中只提了迦勒之名。由是他斷定十四：一—十等處是出自另一底本。

可是最初予以真正徹底分析的是克諾伯 (Knobel) 氏。他所作的報告已大體爲批評學者所接受。然而，在這些章節中有一種統一的進程，是任何批評家的分析所不能破壞的。如此：

1. 十三：一—廿五說到探子的任務。可是有人說，這兒有兩個不同的出發點。按照 P 底本，探子們從巴蘭的曠野出發；按照 J E 底本，却是從尋的曠野加低斯出發。(參民廿：一；廿七：十四)。但是我們該注意，就是德萊維也如此承認，並沒有甚麼地方清楚地說明探子們是從加低斯動身。「加低斯」一名來自廿六節，那裏說明是巴蘭曠野的加低斯。第廿六節應如此翻譯，「他們窺探那地才回來，到了巴蘭的曠野，到了加低斯。」即使批評學者的分析合理，我們也應注意編者希望將加低斯與巴蘭相聯。由於加低斯是在巴蘭與尋的邊界上，我們也可以說在任何一地。這樣，我們可以下結論說，所提到的唯一出發點是巴蘭。更有人主張按照 J E 底本，探子們只到了希伯崙(十三：廿二—廿五)，然而按照 P 底本(十三：廿一)他們到很北邊的利合(比較士十八：廿八)。可是即令 J E 底本並未將探子所到的地方限於希伯崙與以實各谷。他們所受的命令是不僅往南行(十七節)，也是進入山地，如到達迦南本土(比較書十一：三)，他們受命尋找土地及其城市。這也正是他們在報告中所提到的(廿七—卅一節，J E)。因此我們可以斷定，探子們進行了摩西所吩咐的，他們到達了整個的地土。這樣的結論是根據廿一節(P)及屬乎 J E 底本上的章節。(第廿二節下半可以證明摩西是作者，這兒提到鎖安，該處比希伯崙更有名。)

2. 十三：廿六—卅三。探子報惡信，迦勒反對無效。本段中有人以爲至少包含了兩個不協調之處。a. 按 J E 底本(如廿七—卅一)，所提出的報告是地土肥沃，不可征服，但按 P 底本(卅二節)，却是貧瘠之地。支持卅二節的這種解釋的往往引用及藉助利未記廿六：卅八及以西結卅六：十三。可是利未記廿六：卅八是否可這樣解釋是大有問題的。無論如何，民十三：卅二的意義並非說該地貧瘠荒涼，乃是說該地有強大的敵人，他們可吞滅選民。我們在任何地方也找不到選民恐懼地土之荒涼，他們所害怕的是該地居民之強大(比較卅二節下)。因此，我們可以斷定，這兒所提到的矛盾乃是想像中的。b. 按照 J E 底本(卅節)，迦勒獨自行動，以後又提到他從不能進入巴勒斯丁的咒語中除名。(十四：廿四，J E)。然而，在 P 底本中，約書亞是與迦勒一同在探子裏面(十四：六，卅，卅八)。在此又可再一次看出，所指之矛盾乃是想像的。可是，我們要問，我們能否相信果真有

一種選民的遺傳，等於說約書亞不能進入所應許之地，又有一編者會將這樣一個遺傳（J E本）插入一本說明約書亞為摩西的繼承人，征服迦南地，劃分迦南地的書中麼？對於上述所認為的差異之答覆乃是必須小心解釋經文。我們現在必須密切注意這點。十三：廿六—卅三說到探子們帶回的惡信。迦勒聽了此報告却安撫百姓。理由可能是因他是猶大支派（領導支派），約書亞乃讓他採取主動，他自己却站在背後不作聲——處於反對的地位。

3. 十四：一—十。這些經節繼續着十三：廿六—卅三的敘述，我們以為實不必認為是一段平行的文字且代表一特異的記載。當聽到探子們的報告之後，百姓鼓噪，生起亂子來。約書亞與迦勒爲了鎮壓此變亂，就採取行動。消極批評學者的謬妄是將十四：六視爲是十三：卅的平行文字，這是極端說不過去的。我們可以讓經文自行作解釋，那樣甚麼差異也不會存在了。

4. 十四：十一—廿五詳述神對悖逆百姓的忿怒。摩西替百姓代求，主回答說他們必不能進入所應許之地。可是迦勒因反對了探子們的報告，獨將進入。何以只題迦勒的名，那是因爲他獨自挺身而出，反對探子。假定在此將約書亞除開是荒謬的。從探子報告的事上看來，約書亞是站在背後，出頭的却是迦勒。這一段整個的記載是十分和協與劃一的。

5. 十四：廿六—四五。摩西宣佈只有迦勒與約書亞將進入應許之地。

(二) 第十五章一至十九章廿二節。三十七年曠野漂流中的事故。a. 第十五章包括獻祭的幾種不同法例；一個犯安息日者所受的刑罰；衣邊縵縵之例。b. 十六—十七：十三。可拉的叛逆。c. 第十八章。祭司與利未人之職。d. 第十九章。潔淨之例。

第十六章至十七章十三節的一段也被批評學者割亂得體無完膚。下面是德萊維的分割方式：

P 本十六：一上 二下—七上（七下—十一） （十六—十七）十八—廿四

廿七上卅二下卅五（卅六—四十）四十一—五十

J E 本 一—二上 十二—十五 廿五—廿六 廿七下—卅四 ——第十七章

最初主張這樣分割的爲士他赫（Stahelin）。他曾尋求將可拉黨叛逆之記載從大坍與亞比蘭的事蹟分開。其他的批評學者也跟着這樣做，以上德萊維之分析可能是代表之作。

主張此種分割的主要理由，第一，按照 J E 底本，我們有百姓反抗摩西及其政權；第二，P 底本據說包括兩層。第一，代表大部份人民的可拉，埋怨摩西及其他支派，但非亞倫及其他利未人。第二，故事的擴大，利未人可拉反抗亞倫及其專有的權柄。

對抗這奇特結構的最佳方法只須小心地閱讀經文，讓經文本身去作說明。這樣我們可注意三種反對。第一，要劃分十六：一及分割此段爲 P 本與 J E 本一事絕對沒有甚麼客觀的證據。請注意此節經文的兩部份係以「和」字相聯（難道此處有「編纂人」立足的餘地麼？）且二者之結構相似。

P 本：利未的會孫，哥轄的孫子，以斯哈的兒子可拉。

J E 本和流便子孫中以利押的兒子大坍、亞比蘭與比勒的兒子安。

這裏指出了一切埋怨政府的人以可拉爲首領，採取一致的行動。爲何說那些稍有不同怨恨的人不可能一起行動呢？第二，這整個的一羣係代表反抗摩西（十六：二），反摩西與亞倫（十六：三）。摩西回答首領可拉（十六：八—十一）。其次摩西應付大坍與亞比蘭。（十六：十二—十五）。可拉、大坍，與亞比蘭又重新聯合。（十六：廿四，廿七。）第三，百姓受做告，要離開可拉、大坍與亞比蘭的居處。大坍與亞比蘭（廿五、廿七節）均在他們的帳篷，但可拉不在（十六至十九節）。顯然

地，可拉因藐視警告，以後入了他的帳棚。因此他和其黨人均被地吞滅了。可是，他的兒女們（廿六：九—十一）却未被吞，以後可拉後裔為著名歌手。這是本段真實的附帶證明。一個人不能為一個顯著家族的祖先發明這樣一個故事。

（三）第廿、廿一章。從加低斯至摩押的旅程。本段亦為批評學者分割為P抄本與JE抄本。以下係按照德萊維之劃分。

P 本廿：一上	二	三下—四	六—十三	廿—廿九	廿一：四上（至何珥）
JE 本	一下—三上	五	十四—廿一	廿一：一—三	四下—九
P 本	廿一：十一—十一	廿二：一			
JE 本	十二—卅五				

在此又可見批評學者的分割是毫無價值的。分割的理由純粹是武斷的，因為現有的敘述乃是天衣無縫的。米利暗在加低斯之死已有記載（廿：一）。百姓因缺水而生怨言，（廿：二—六）。摩西擊打磐石取水（廿：七—十三）。這些經節結構如此嚴密，要分開而不損全段實際上是是不可能的。在廿：十四—廿一可以看到摩西與以東談判及以東不允以色列人過其境。於是以色列人越過何珥山，那是亞倫死的地方。（廿：廿二—廿九）。第廿一章敘述亞拉得王之恐嚇（廿一：一—三），從何珥山之旅程，百姓的怨言，及火蛇之出現。（廿一：四—九）。本章其餘的部份繼續敘述旅程，與西宏及飄之戰（廿一：十一—卅五）。井歌（十七節以下）有沙漠之簡樸風味，乃著作真實之偶然證據。這顯然是從「耶和華爭戰記」上取來的。

（Ⅲ）民數記 廿二：一—卅六：十三。摩押平原的事件

（一）第廿二至廿四章，巴蘭及其預言，巴蘭的史實已證之於新約的數處經文，即彼後二：十五；猶大書二節；啓二：十四。民數記二二：廿二—卅五之諸段往往從上下文分離，可是從卅五節及廿、廿一節動詞的類似表明它不應如此分開。在廿二：十二中上帝禁止巴蘭出去，為的是叫他不得咒詛百姓。在廿二：廿節巴蘭獲得許可去，但非受命而去。但是他若去，必須順從神的引領。巴蘭去了，不是順從上帝。乃是咒詛百姓。（廿：廿，廿一）。於是上帝不悅，就差遣使者復述神的旨意，要巴蘭必須順服神的引導。如此看來，這完整的記載實係一個單位。

（二）第廿五章，以色列人拜偶像與非尼哈之熱衷。

（三）第廿六章，以色列人之第二次人口調查。此處之核民數與二及三章之差異在此未作解釋，我們可以假定原有的戶口調查屬乎聯合王國時期而這些章節却代表不同的校訂本。注意廿六：四包含了上次人口調查的簡明引述。從這裏可以將兩次核民的事連貫起來。還有，兩次核民均屬乎摩西。兩次的核民，甚至數目之大，均沒有與摩西時代不合的。

- （四）第廿七章，西羅非哈的女兒們求產。
- （五）第廿八、廿九章，獻祭之例。
- （六）第卅章，許願之例。
- （七）第卅一章，對米甸人報仇之戰。
- （八）第卅二章，承業於約但河東。

德萊維將本章如此分割：

P本

十八，十九 廿四—卅二（卅三）

JE本卅二：一—十七

廿—廿七

卅四—四二

可是這只是加增困難。第一節說到流便與迦得，但本章其餘的部份次序却完全相反。流便既然年長，先題他的名字不是很自然的麼？由於迦得的子孫更加活躍，因此，接着將他們的名字寫先，不也是期望中的事麼？的確，這樣只是改變姓名的先後並不需要更改作者。很顯然地（二節）迦得的子孫已經領先。本章係一整體。爲了要將其分割，批評學者時常需要引進編者。關於本章完整之辯明，請參古凌所著「五經的問題」（Green: *The Pentateuchal Question* Vol. 8 pp. 23 1237）。

（九）卅三章一至四九節。以色列人安營表。這張安營的地名表是具有特殊興趣者。它說明選民所經過的路程，不僅是在P底本所記，亦非只在JE底本所記，乃是在二者合起來所有的，就是說在現有的五經上所有。但這並非說此名單晚於五經，因爲它包含一些在五經中的沒有敘述的名字。由於這些名字是真實的表示——爲甚麼會有人將它們加添進去呢？——我們可以假定我們所研究的記錄實在是摩西所寫，它也是這樣表明了（二節）。可是假如這記錄是摩西的，我們對於其他旅程方面摩西的記述就有堅強的理論根據了。（即五經上其他有關選民漂流的記載爲摩西所著）。

（十）第卅三章五十節—卅六章十三節。1. 以色列人在約但河西分地。2. 立邑予利未人及簡邑爲逃城。3. 承業之女適人之例。

批評學者所提本書爲晚出的理由

（一）民數記四：三說到利未人開始聖職之年是卅歲，但民八：廿四却說屬利未人的是廿五歲以外的人。於是人們要問：摩西寫書，怎能這樣矛盾。可是，這種矛盾是想像而非實在的。第四章說到在會衆的會幕中的職任，直到它能設立在一永久的地方的時候。因此四：三內說，「前來任職在會幕裏辦事」。注意此處只提到利未人的唯一職責。又四：四：「所辦的事，」「在會幕」。五至十四節說明怎樣包紮會幕及其零件。又請注意第十五節，「會幕裏」，又十九節。全章全是論這些事。第四七—四九節說到此特別職任的年齡。

在另一方面，第八章說到利未人在會幕裏的尋常職務，如八：廿四云：「辦會幕的事」。故此在二者之間並無矛盾。在後來的日子（參歷上廿三：廿五，廿六；歷下卅一：十七；以斯拉三：八）。利未人尋常的職務開始於廿歲的時候。假若五經的新論是正確的話，那麼我要問，律法在實施之後竟還沒有成形麼？還有，在晚時還詳細教導抬會幕之事那是甚麼意義？這可見第四章實際上是真實的明證。

（二）民數記十三：十六。這裏說到有給約書亞起名的事，雖然他的名字早已給了他，參出十七：九；廿四：十三；及民十一：廿八。但這並無損於摩西爲作者的事實。假若在此真有年代錯誤的話，五經最後的編者豈不會注意到嗎？可是，本節也能這樣翻譯，「這就是摩西所打發窺探那地之人的名字（即原名），於是（在從前被叫何亞阿之後）摩西就稱嫩的兒子何西阿爲約書亞。」這並非說，改名的事是在這特殊的時候才發生的；事實上並未說明這名稱何時才作更變。約書亞一名乃是這

人在從事特殊任務時才應用的；不過在此，他被稱爲何西阿，因爲，作爲一個探子，他只是從事於一種普通的工作。

(三)民數記廿一：十四。本節所引「耶和華的戰記」早已被人提出，認爲摩西不能寫這樣的話。可是，我們沒有必要，認爲這引語是晚出的註解。引這話的目的不是爲確定一個地理上的公告，乃是爲了喚起人的注意，要他們看神已爲他們作了甚麼。如此，第十四節的語氣是這樣，「所以（由於藉着神的幫助以色列人取得了亞嫩河那邊的地）耶和華的戰記上說（十五節）在猛攻中（他取得）哇哈伯」等。

「戰記」(Milhamoth)所云並非真正打仗的事，乃是上帝爲其子民所獲得的各種勝利。(試比較出十四：十四，廿五；十五：三；十二：四一，五一；民卅三：一)。因此，這樣一本書的題目可以包括很豐富的材料。批評學者反對之故係因認定此書所記祇是實體方面的戰爭。

(四)民數記廿四：七。本節提到亞甲，批評學者認爲是年代錯誤，因爲亞甲係在撒母耳的日子執政。(參撒十五：八)。可是，很可能亞甲不是一個專有名稱，乃是亞瑪利(Analekite kings)諸王的統稱，好比埃及人稱其王爲法老一般。如此當然一定大致與巴蘭預言的理想著重點相關。

第七章 申命記

名稱

摩西第五經的原名係用其開始的數字「這些話是」或譯：「以下所記」(Eilsh haddevarim, 簡稱「話」devarim)。猶太人亦稱之爲「律法的複述」(Repetition of the law, or a copy of this law) (mishneh hattorah, 簡稱 mishneh)。語出本書十七：十八。本書又被稱爲「勸諭書」(The book of admonitions)。「七十譯本」譯本書名爲「第二律書」(to deuteronomion touto)，「拉丁文通俗譯本」譯爲「Deuteronomium」，實際上這是一個不正確的翻譯。

目的

申命記包含了摩西在摩押平原最後向百姓的講辭。這不能僅認爲是前三書的撮要，乃是正如奇爾(Ken)氏所稱述的：「這是啓示與律法之精華的解釋，勸告，與實施；特別注重律法的屬靈原則及其完成，由於在宗教，司法，行政與社會各方面進一步的發展，這書要爲迦南地之人作爲一永遠的生活與福利的基礎」。(錄自五經The Pentateuch, ET, Vol. III, p. 270)。

申命記上的法律係摩西向百姓所講的(一：五)，且是以勸諭的方式說出。其律法的意義不能認爲是有異於五經前面的諸書而被稱爲「新的律書」或「第二律書」。(譯者按：Deuteronomy一字就

有第二律書之義。)

分 析

(一)申命記 一：一—四：四三。第一篇講論

(一)一：一—五。開頭及引言。此處開頭之序言即與前書相接，並且指明內容係摩西的話。本書之內容將符合引言所說明的，以摩西為作者。一章一至二節地理上之引語雖提供一些困難，但沒有足夠的理由證明此經文有訛誤存在。可能這段話說過兩次，一次是在何烈山與加低斯之間，第二次是在摩押平原。無論如何，這些經節為本書提示了一個甚為廣闊的地理背景。

(二)一：六—四六。回顧主從何烈山至加低斯之帶領。在這些經節中，人稱代名詞單數與多數的更變(如廿及廿一節)，並非表示混亂(威爾施 Welch 之意)，也不是表明作者有分歧。單數僅顯示一種特殊的，親切的，及個人的關係，且只用在「耶和華你的上帝」這類成語上，這是可能加上括弧的。

(三)二：一—三：廿九，繼續回顧神的帶領，從加低斯至亞摩利人的邊界；擊敗西宏王與巴珊王聖。威爾施(Welch)以為二：四—七，吩咐經過以東之語為以後的加添，為的是更正八節選民離開以東之語。(DFC, p. 169)。這樣，他在這點上找了一個有衝突的地方。可是這個矛盾只是好像有而不是實在有。神的吩咐(四節)是在越過(非直接經過)以東人東邊的疆界。這與民廿：十四—廿一沒有關係，那一段屬於較早時期的記事，在申命記中未予留意。因此，按照這吩咐看來，以色列

人是從以東的邊界越過了(八節)。一位編者如欲糾正第八節所造成的無謂錯誤印象，他只須乾脆刪掉該節就行。增加四—七節而省去第八節只是會造成混亂。威爾施之假定在表面上是很不自然的。

威爾施又說，申二：廿六—卅並非原作，因第卅節上有「像今日一樣」之句，並重述摩西在接受神指示謂西宏王業已交給選民手中以後便立刻差遣使者出去。但何以編者不弄清這些所謂年代上的錯誤呢？還有「像今日一樣」的話很可能是出於摩西之口。事實上，這正是摩西在此對過去事情作總結。他也應如此作結。在廿四節與廿六節以下也無任何衝突。在廿四節中主宣告西宏將遭受最後的失敗。可是摩西却誠懇地希望和乎經過該地。因此他差遣使者去說話，如此，是要對西宏講明白，他的固執會帶來其國之覆滅。

有些人以為第三章十四至十七節係以後的增補，為的是要與民數記的記載協調。可是這些材料的插入當出自摩西本人。然而在經文上有些難處。

(四)四：一—四三。勉人遵守律法。此引言的部份造成一重要之單位。的確，其中有困難，但不足以假定它有許多竄改。摩西在使用第二人稱時時互換單數與多數，但大體而言，這幾章書實為一優美的勸勉性的普通結論。

(Ⅱ)申命記 四：四四—廿六：十九。摩西的第二篇講詞

(一)四：四四—四九。這些經節用以宣佈摩西的律法宣講，且叫人留意講演的地點與時間。

(二)五：一—十一：卅三。十誠之進一步闡釋，這是神治政體的基本律法。

1. 第五章，解明道德律。在一—五摩西莊重地召集百姓聽取主在約中的典章與判斷。十誠之語係

復述出廿章的話，甚少差異。（六一廿一節）；於是摩西（廿二—廿三節）更詳細地解釋在西乃頒發十誡後所發生的事情。

2. 第六章，宣告以下的命令，並說明目的是在乎遵守它們（一至三節）。在第四節始，摩西繼續說明約的律法，此約之中心已見於十誡。

3. 第七章。爲了要合理地遵守律法，必須廢棄一切偶像。因此，百姓受命除滅迦南人。假若百姓久居迦南且已無迦南人，則此命令沒有甚麼意義，可是若爲摩西向正欲入迦南之人說話（該地爲迦南人居住），則此命令就甚有意義了。

4. 第八章。是神與百姓交往之備忘錄，爲的是儆告他們不得忘記主。

5. 九：一—十：十一。摩西復述百姓的罪惡與悖逆行爲，爲的是儆告他們的自義。

6. 十：十二—十一：卅三。勉人順服。服從律法將蒙福，不順從將受咒詛。咒詛與蒙福的選擇現在擺在百姓面前。

（三）十二：一—廿六：十九。解釋主要的律法。本段包括律令典章，部份係重述西乃的立法，部份係視環境而定規，非根據西乃律。目的是當神的聖民進入迦南時，其整個生活將獲得調整與約束。

（註：在此所吩咐的律法有三方面的性質：宗教的，政治的或民法的；與及零雜的律例，目的是想增進百姓一般性的福利。）

1. 第十二章，在一個地方崇拜上帝之律例。此律例實際上與出廿：廿一相同，在那兒吩咐選民只有在主記載其名之處才能建立聖壇。值得注意者，在申命記從未提過只有耶路撒冷纔是特定的唯一合

法聖所。也有別的地方曾作爲中央聖所，如示羅（又比較在以巴路山上立聖壇之事，廿七：五下）。曾有人長時期主張申命記中的這條律法其目的是要在約西亞的治下產生改革。可是該注意的是該改革並未產生一個集中的聖所，祇是偶像崇拜的廢除。在我看來，這事實堅決地批駁了許多人以申命記爲主前七世紀產物的見解。

第十二章十節以下告訴我們，聖所並非立即建立，乃是主從仇敵之手使其百姓得享安息之後纔建立起來。的確，本書的目的若爲在約西亞治下立刻推行集中崇拜，這樣一道命令置於這樣的書中實在奇怪。

威爾施將十二：一—廿八分爲兩大段：一—十二係用第二身多數；十三：廿九係用第二身單數。然而，這實在不是區別不同作者的標準，因爲申命記有此特色，舊約的其他部份亦有之。假若我們一直採用此原則，則它將把聖經劃分得七零八落，幾乎一點意思也沒有。

請注意第五節中之「何處」並非指耶路撒冷，乃是指啓示之地。在廿一節中類似的字眼均爲本章的完整辯護，且反對威爾施之假說。

有人說第十五及十六兩節與利未記十七章一節以下相衝突，後者教導人說，幸好的祭牲必須帶到聖所。可是實際上無真正的衝突。利未記的律法顯然是應用於曠野的時期，那時此律可能在實際上遵守；申命記的律法却是爲了在巴勒斯丁過安定的生活，那時利未記十七章所載的訓令已不再實用了。

2. 第十三章。拜偶像者及誘人敬拜的刑罰。在思想上第一節與第四章二節相類似。提到了三件事：a. 二—六。一先知引導百姓拜假神。「先知」及「作夢的」兩名詞和民十二：六所提到的啓示兩

工具相吻合。b. 七—十二從血親及密友而來的引誘（拜偶像）。c. 十三—十九。一城被引導去拜偶像。

威爾施欲取出四節下及五節，在此用了二身多數，又因這兩節包含了神學而非律法。此後者的辯證是主觀的。申命記並非一枯燥的法典，乃是一種律法的仁慈的解釋。這些經節在性質上清楚地屬申命記，且造成本段的一個主要部份。

3. 第十四章。以色列人避免迦南人的習俗及不潔之食物。收穫的什一奉獻。

a. 一節與二節。這種異教的禮儀會早在利十九：廿八就已禁止。顯然地，這是一種流行於巴勒斯坦很廣的習俗，（比較賽三：廿四；耶十六：六；摩八：十；等）。

b. 三至廿一節。本段論到潔與不潔的動物，且在要義上與利十一：二—廿相同。然而申命記晚於利未記。實際上，它是利未記法律的總結，使適用於將要進入應許之地的人民，第四節下及五節未出現於利未記。可能在四五兩節提到可吃之物的事乃更能證明此書為摩西所作，因為這些動物中有些顯然非巴勒斯坦或尼羅河流域所熟悉者，乃沙漠的動物。這樣我們沒有理由在較早的利未記中列舉牠們。可是現在人們已熟悉它們。

c. 廿一節下係重複出廿三：十九下；卅四：廿六下。此法律可能是禁止一種通行於迦南人中的奶咒，因在「拉斯珊拉」泥版（*Ras-esh-Shamra*）的原文中有此一道吩咐，「在奶中煮山羊羔。」

d. 廿二—廿九論到什一奉獻。本段並不與民十八：廿一以下衝突。在較早的立法中（如利廿七：卅；民十八：廿一以下），百姓還在遊牧時期，那時的什一奉獻是給予祭司與利未人，因最有此需要的是他們。可是現在百姓即將進入巴勒斯坦：開始過定居的生活，什一奉獻的用途就較廣了。

4. 第十五章。濟貧與釋奴之例。

a. 一—十一節。豁免之年。試比較出廿三：十以下；利廿五：一—七。申命記的律法乃這些律例的擴展。在出埃及記與利未記中的條例有較多的特殊性係因為游牧民族而設之故，而申命記中的條例則較多屬乎一般性的，因它們乃是為那行將過一種安定的生活之民族而設的。

b. 十二—十八節。釋放希伯來人的奴僕。此律係根據出廿一：二—六，此處重述是為了解釋它該怎樣實現。在奴僕獲釋之後當表示愛心，使他飽飽而去。在利廿五：卅九—四六吩咐人釋奴之舉當在禧年，此實為一人道的法律，很明顯地，若是奴僕服事未滿七年，又逢到禧年，那人便可獲釋。第十七節並不與出廿一：六矛盾，乃是重述，為的是維護此律，反對任何非憑愛心使用這律法之舉。它並不重複出埃及記的若干細節，即要在法官面前公開宣佈，可是重要的是刺透耳朵的事，此事無疑地是私下舉行，兩處所記均如是。

c. 十九：廿三。頭生的牲畜。（參出十三：二，十二；利廿七：廿六以下；民十八：十五以下。）

5. 第十六章一至十七節。三大節期（比較十二；利廿三；民廿八，廿九）。摩西復述關於節日在中央聖所吃祭牲之律法。所指定的節日在此省去了，可是這並非說，申命記不知道有那些。

a. 一至八節，逾越節。顯然地，「逾越」（*pesah*）一詞並不僅包括逾越節的羔羊，乃指一切在亞筆月（*Mazoth*）這七天內所宰的祭牲，從二節「從牛羣羊羣中」似已表明，還有論到吃無酵餅的事。

b. 九—十二。七七節，（參出廿三：十六；卅四：廿二；利廿三：十五以下；民廿八：廿六以下）。

c. 十三—十五。住棚節。（參出廿三：十六；卅四：廿二；利廿三：卅三以下；民廿九：十二以下）。

下)。

6. 十六：十八—十七：廿。司法行政與立王。

a. 十八—廿。設立審判官。

b. 廿一—廿二。禁栽聖樹與柱像。

c. 十七章一—七。拜偶像的刑罰。

d. 八—十三。上訴案件。

e. 十四—廿。選立一王。這裏的法律是可以取捨的，可是立王的條件却甚嚴。君王必須爲以色列人（十五節）；他不可爲自己加添馬匹（十六節），即尋求富裕，免得百姓因他的行動回埃及去，在那裏帶馬匹來（參王上十：廿八）；不可爲自己多立妃嬪，恐怕其心偏邪，離開真神；不可爲自己多積金銀（十七節）。他要爲自己抄錄一本律法，作爲他生活的指南。

人類君王的存在與神權政體並不衝突。因爲在這裏所描寫的君王並不是專橫和自私的獨裁者，乃是一個願在主的光明中行走的人，且藉其聰明與公正將爲其國度帶來幸福，使神得着榮耀。他應該是「萬王之王」的真正表家。

撒母耳的態度（撒上八：六—十七）與此理想亦無違背。當百姓要求一個王治理他們時，他們有完全的權利。撒母耳所反對的是在百姓的請求中缺少神治國的精神。百姓求王不是想到這關係及神權政體的好處，他們要王的目的是爲了要仿效其四週的列國，而神權政治的特點却是要以色列與他國不同。

從此可知欲以撒上此事件作爲證明，說申命律其時尚未存在的話是不正確的。如此批評誠然表明

未能了解撒母耳記的經文。還有，假若申命記較撒母耳爲晚出的話，我們應該能在上面找到後者所擁有的某些特性，如撒上八章十一節以下所說的。

7. 第十八章。祭司，利未人，與先知。

a. 一至八節。祭司與利未人的權柄。第一節「祭司利未人」一語把祭司和利未人分開。這一層從下面「利未全支派」這句話可以看出，又從三—五節的「祭司」與六—八節的「利未人」之間的分別可以看出來。若是說申命記不知道區分祭司與利未人，那是全然不確的。在五經的中間的書中，當亞倫及其子孫實際上已居於祭司職位時，很自然地，祭司應被稱爲亞倫的子孫。在另一方面，在一本更普遍，更屬預言性的申命記中，就用了一般性的稱呼（generic designations）。

b. 九至廿二節。先知的律法。當以色列民將達應許之地時，應需要更進一步的神的啓示，這種啓示乃是根據西乃律法的，也是與西乃山的基本律法相一致的。爲了供應此需要，主特設立了先知的制度。本段是一整體，可以將它分析如下：（一）九至十三節。迦南人的九樣可憎之事，以色列民不得學習。（二）十四，十五節，由於這些可憎之事，迦南人乃被逐出其土地。爲選民之故要設立先知的制度。強調其屬神的來源（第十五節，*yakin leka yehowah*）如此便與古時一切表面相似的宗教行動有所分別。這位先知將是 a. 以色列人，b. 像摩西，即他也將是神人間的中保。（三）十六至十八節。先知制度之設立乃答應以色列人在何烈山求一中保的請求。（四）十九至廿二節。分別真假先知的一些標準。

8. 第十九章。幾種刑法。第一至十三節論到逃城，如民卅五：九—卅四所云，均係進一步闡釋出廿一：十二—十四。第十四節說到挪移鄰居地界的事，就是說前人所立的地界，後人不得移動。第十

五至廿一節論到見證人的法律。

9. 第廿章。關於將來戰爭的法律。一至九節論兵役。第十至廿節論攻城。要在和談遭拒絕之後才能攻擊敵方城市，在攻城時要愛惜果木。

10. 第廿一章。雜律。第一至九節論到爲不知名之謀殺者贖罪。此例由來已久。（參漢模拉比法典第廿四條。）第十至十四節論到娶戰時女俘之事；第十五至十七節，長子的權利；第十八至廿一節，待逆子之例。第廿二及廿三節，被吊犯人埋葬之例。

11. 第廿二章。續雜例。第一至十二節說明以色列人對鄰舍及生活上之自然法例。第十三至廿九節說到淫亂之數例，即淫亂與貞潔，與已許人及未許人之女子行淫之例等。

12. 第廿三章。耶和華之會的會民之權。第一節應視爲上章卅節更加合理。第二至九節提到那些不可入會的人。第十至十五節論戰時營中潔淨之例。十五至十九節說到一個逃跑的奴僕不應送返主人；不能有宗教的賣淫制度。廿至廿六節提到公民之權。

13. 第廿四章。關於離婚。第一至四節說到在一特殊離婚事件之後禁止重婚舊妻；第五節新婚者免兵役；第六至九節列舉一些禁令；第十至十五節做告欺壓貧苦人；第十六至廿二節做告不公平之審斷，收割田禾時善待無告。

14. 第廿五章。關於體刑之例。一至三節禁止肉體之酷刑；四節爲人道主義之例——踹穀之牛不得籠嘴；五至十節討論弟爲兄立嗣；十一至十六節雜例；十七至十九節，宜滅亞瑪力族。

15. 第廿六章。爲感恩獻初熟土產及什一奉獻。該注意「約書」(Book of the Covenant)亦以初熟果子之例作結。（出廿三：十九）。

(Ⅱ) 申命記 廿七章一節至卅章廿九節。重新立約

(一) 第廿七章。批准律法。第一至八節記載着當以色列人渡過約但河後，要立大石於以巴路山，塲上石灰，將律法的話寫在石頭上。他們也要建一座壇，爲要奉獻他們的祭牲與燔祭。本段實際上支持摩西爲本書作者。我們該注意，巴勒斯丁之佔領顯然尙屬將來之事(如三節所記)。還有，寫書的方式亦表明是古時所作。在書寫時顯然係用一種尖筆寫在一個預備好的平面上，正如埃及的習俗一樣。當時在石頭上書刻律法之舉已經廣泛使用(如著名的漢模拉比法典就是例子)。第九至十節藉着神的吩咐服從律法，將本章兩段連合爲一。第十一至廿六節宣佈祝福與咒詛，這在十一：廿九已提示。在基利心山上百姓自己宣告祝福，在以巴路山上則宣告咒詛。

(二) 第廿八章。祝福與咒詛。第一至十四節說明遵行誠命的必蒙福祉，第十五至六八節說明違逆主言必受咒詛。本段內「必受咒詛」的字樣出現凡六次之多。

(三) 第廿九及卅章。在摩押與以色列人立約之結語。這實在也就是在何烈山所立之約的重頒。

(Ⅳ) 申命記 卅一章一節至卅四章十二節。摩西臨終之言及其逝世

(一) 第卅一章。最後的安排。第一至八節，任命約書亞；九節至十三節，律法書要每七年唸一次；十四至廿三節，吩咐約書亞，命寫詩歌；廿四至卅節，命置律法書於約櫃側。

(二) 第卅二章。摩西作歌。這首美麗詩歌的目的在於將神的信實與其子民的不忠作一對比。第一至三節，引言；四至六節，詩歌之主題爲萬古磐石的神是信實的；七至十四節，數算神對以色列人

的作爲；十五至十八節，以色列民之悖逆；十九至卅三節，上帝將嚴懲其悖逆的百姓；卅四至四三節，憐恤必向其民彰顯，報復必向其敵；四四至五二節，結語。

這一首詩乃是對將來的一篇預言，因百姓將在應許之地居住。它所表現的是一幅理想的圖畫，其性質是教訓，我們沒有有效的理由否認其爲摩西所作；其字彙中包含了古代的形式，文字純粹。沒有甚麼可以證明其爲晚出。還有，此歌之出現，係很自然地跟隨着卅一：十九以下。（請特別注意第卅節。）

德萊維堅持七至十二節表明出埃及與及佔領迦南乃是已經過去很久之事。他也主張以色列人已經定居巴勒斯坦了，且因其拜偶像之故已臨近敗落的邊緣（十三—卅）；只有拯救是在未來，卅四節以下。他又說，此段之風格及思想之成熟均表明它是晚於摩西的作品。內在的證據表明此歌與申命記其他部分隸屬於不同的作者。據云此歌有兩序，一爲卅一：十六—廿二，一爲卅一：廿四—卅。對於作品的日期，德萊維並不武斷。他贊成在時間上約早於J E 底本編著之期，可是由於在神學立場上它與迦勒底時代（Chaldean age）的先知甚相似，故他以此爲此段可能爲耶利米與以西結時代的產物。

可是德萊維的理由難以使人信服。七至十二節看來並非以出埃及及進佔迦南爲過去長久之事。第七、八兩節可能係指族長時代。無論如何，出埃及在此並非表現得屬乎遙遠的古老事蹟，而十三至卅節也並未表明選民是在被擄到外邦的邊緣。這些經節乃是表明在聖經中一再出現的題目。在此並未預料甚麼特殊的歷史事故；經文只是論到一個普通的題目，即驕傲與興旺往往導致刑罰。該歌也沒有兩個序言並各有其作者。卅一：十六—廿二祇是記載主命寫歌，廿二節敘述摩西聽命而作。這是一個大概的敘述，說明摩西寫歌並教導百姓歌唱的事實；在另一方面第卅節乃是該歌本身的一個特別引言。

關於此歌的內容，絕對沒有不適於摩西爲作者之處。無論是字彙與觀念均合於摩西的時代。試將第七節，*dor wador*，「歷代之年」比較*Ras Shamra*經文中*dr dr*之語；卅二：十一中之「鷹」應比較出十四：四之處。神爲磐石的說法係回應創四九：廿四。「耶書崙」一名只有在申卅三：五，廿六有過（在賽四四：二中它是從這些章節中取來）。第三節*godhel*（大德）一詞是一個五經的字彙，係指明上帝的偉大。（比較申三：廿四；十一：二；民十四：十九）。七節之「日」爲多數*Yemoth*（中譯爲上古之日），只有在詩九十：十五摩西的禱告中才見到。

裴華以爲此詩之思想與文字均指明編輯時間係主前五世紀之前葉。他以此爲這是在撒迦利亞與尼希米之間「輝煌的宗教史料」，顯示着早期猶太主義所特有的宗教熱與民族主義的精神。然而，在這裏，反對德萊維學說的論點亦能站立。

（三）第卅三章。摩西祝福。其祝福分爲三個主要部份：第一至五節，題目與引語；六至廿五節，向各支派的祝福；廿六至廿九節，結語。

雖然此祝福實際上是出自摩西之口，但它顯然非出自其手筆，這可從卅三：一看出來，在那裏摩西似乎與作者有所區別。可是，祝福的話却認爲是摩西本人的。這整篇經文乃是對前途的一種先見，是以一種理想的方式表明的。此處並未題及任何摩西以後的歷史背景，此一事實乃是作者真爲摩西的強有力證明。

消極批評學者對此祝福的日期方面意見不一，可是他們都反對它是摩西所作，他們的主要反對理由如下：第一，此詩未說到西緬，這表明那時西緬已併入猶大支派；第二，巴勒斯坦的征服，廿七節以下，顯爲已成就的事實；第三，第四節不可能出自摩西。我們可以這樣答復以上的疑點。第一，省

去西緬是於此詩的預言特性。在創四九：七內西緬要散住在以色列地中，失去其支派的特性。此事在以後應驗了。（參書十九：二一九）。西緬的後裔並未避免行雅各所咒詛的惡，因此他們沒有資格領受像流便一樣的祝福。可是，他們可能包括在一節與廿九節的普通祝福與及給猶大的祝福中。第二，廿七節以下也被認為是呈現一幅理想的圖畫。它們並非表明征服迦南是歷史上的一樁已經完成的事實，乃是表明主乃是百姓可靠的居所。最後，第四節顯然地將民族人格化且視摩西及其百姓為同一。

德萊維曾評論說，（其評論值得鄭重考慮）內在的證據無決定性，「也無決定性的標準」。關於年代，有下列不同的主張：耶羅波安第一的時代（主張此說者有 Driver, Dillmann）；耶羅波安第二的時代（主張此說者：Kuonen, Cornill, Pfeiffer 一部份同意）；士師時代（Kleinert）。

（四）第卅四章。摩西的死亡與安葬。史家菲羅與約瑟夫均以為係由摩西寫下他自己死的這段記載。在 *Baba Bathra* 十四節認這一段是約書亞所寫。「摩西寫了他自己的書並關於巴蘭的那一段（參民廿二：二—廿五：九）及約伯記。約書亞寫了他自己的書及律法的八節（即申卅四：五—十二）。」*Ibn Ezra* 亦教導說這章書是由約書亞所寫。我們以為這種看法是十分合理的，即這段關於摩西死亡的短短記載是由以後的一位作者在神的靈感下寫好然後附在申命記上的。

批評學者以申命記為晚出的理由

（一）申命記一章一節有「約但河東」之語，批評學者謂這是表明一位住在巴勒斯坦之人的立場。這項批評原是很古老的，早已由依斯拉 *Ibn Ezra* 所倡導，後由斯賓挪沙 *Spinosa* 所附和。誠然，「約但河東」一語意為約但河外，但顯然地它有技術上的含義，就與今日「外約但」（*Transjordania*）

一字相仿。今天，一個住在約但河東之人很可能說自己是在外約但。或者我們可以想到羅馬帝國怎樣區分內高盧與外高盧（*Gallia citerior and ulterior*）。在另一方面，下面的一些經文在用「約但河那邊」一語時顯然是論到巴勒斯坦了，且非技術性的用語。（申三：廿，廿五；十一：卅；書五：一；九：一；十二：七；王上五：四等。對於此題的全部討論，請參韓斯騰伯，*DG P, II, pp. 256-264*）。

（二）申命記十章六，七兩節很久被認為是困難之源。此處記載亞倫死於摩西拉，以色列人從摩西拉起行到谷歌大，又從谷歌大到約巴他。可是按照民數記廿：廿二以下，亞倫之死是在何烈山留住很久之後。這樣，何以在此處記述此事勢必就有困難。還有，在民數記卅三：卅一—卅三所記旅途的程序乃如下：摩西錄，比尼亞干，曷哈及甲，約他巴。最後，關於民廿：廿二以下；卅三：卅八，亞倫死於何珥山，而不是在約他巴。

我們可以這樣回復這些批評：1. 在申命記中的本段並不與民卅三：卅一—卅三相應，乃與民卅三：卅七相應，即以以色列人從加低斯向南的最後旅程。由於民卅三：一—卅五係說到以色列人較早的旅程及他們安營的細節，所以有關安營之事不要想會在末後的旅程中數算（如卅七以下）。這樣看來，民數記與申命記兩書關於安營的秩序並無矛盾之處。2. 很可能摩西拉（*Moserah*，多數為 *Moseroth*）是何珥山一帶地方。無論如何，申命記亦記載亞倫死於何珥山。（比較申卅二：五十）。假若在這裏真有這樣錯誤，而「編輯人」竟未發覺，那是不可想像的事。

第八章 五經的文學批評

「聖經的權威（應予相信與順服），並不在乎任何個人或教會的見證，乃完全在乎神，（祂本身就是真理，）作者就是祂；因為它是神的話，故此應被人接受。」（B. B. Warfield）。這些話表明對聖經權威有極崇高的見解，也就是對舊約權威的崇高見解，這是一個不容否認的事實。按照此一觀點，聖經擁有一種權威，其本性如此崇高，故應被相信與服從。這種權威，不是從人來的，也不是從教會來的，祇是從上帝而來，因祂就是作者。

這種高超的看法已為歷代基督教會所普遍持有，且具體表現於其正式的信條中。初期的教父就已呼籲聖經為權威的典藉，教會在其整個歷史上已響應此呼聲。然而，在教會圈子內外總是免不了有人持反對的見解。

我們難以確知對聖經持惡意批評最初起於何時。當然，一切罪孽就是對上帝的話的一種批評，是自作聰明藐視神命的表現。可是對舊約顯然覺得不滿的人，可能是從埃及的亞力山太城起首。亞力山太早已是希臘文化與哲學的中心，在此城中聖經自然亦會引起認真的注意。對於聖經的研究，自然也係在希臘哲學的影響之下進行的。亞力山太的革利免（Clement of Alexandria）曾提到有一位名叫亞里斯多伯流（Aristobolus）的學者，一位逍遙學派之徒（a peripatetic），曾經力言猶太的哲學較希臘的哲學為老，並說柏拉圖係從摩西的律法獲得其思想的觀念。在亞力山太顯然有一個研究聖經的機構，且在「七十譯本」的舊約譯成希臘文前，早就有了這樣的研究機關。革利免又提到有一位名叫底

米留（Demetrius）的學者，他編了一本關於猶大諸王的書，在其名單中，與非羅的頗有出入。

他又提到一位名叫多息賽（Dositheus）的撒瑪利亞人，他拒絕了先知書，為的是他們沒有在聖經的感召下說話（“qui primus ausus est prophetas quasi non in spiritu sancto locutos repudiare”）

在一本名叫 *Indiculus de Haeresibus* 的書中提到有一羣名 *Meristae* 的人，他們將聖經劃分，不相信一切先知書。

最初兩世紀

（一）諾斯底派（The Gnostic Sects）。

基督教會在第二世紀遇到了一個可怕的敵人，就是諾斯底派的興起，這種哲學思想會有一時期嚴重地威脅着教會的進展。

諾斯底派敵視舊約，且對猶太主義有強烈的反感。按照諾斯底主義，靈與物係互相對抗。世界根本的存在係在乎靈或靈性的世界。然其直接原因係在乎「得妙基」Demurge，這是一種來自至高上帝的發射物（emanation）。此得妙基被認為係一次要的神，即猶太人的上帝，基於這種思想，我們就能了解何以諾斯底主義對舊約抱敵對的批評態度了。

（一）西門馬古斯（Simon Magus）。在徒八：十內我們可以看到有一個行邪術的西門，撒馬利亞人稱他為「上帝的大能者。」據伊皮法紐說（*Epiphanius: Against Heresies, PG, Vol. 41, col. 292*），有一個西門——不知是否就是徒八：十內所說的西門——，他認為律法及先知都不是從善神而來。革

利免講詞 (Clementine Homilies) 云及西門批評舊約某些部份的「擬人說」(anthropomorphisms)。這樣，他以爲像創三：廿一；十八：廿一等處表明上帝是愚蠢的；創三：廿二表明上帝嫉妒；創廿二：一表明祂是既惡又蠢。

(二) 俄斐特派 (Ophites 拜蛇派)。此一崇拜顯係源出於基督教以前，且爲主要的諾斯底派的先驅。按照俄斐特派 (Ophis 一字爲蛇)，給予人分別善惡知識的乃是蛇。如此看來，人的墜落乃向上的墜落。他們高舉蛇，而輕看舊約的上帝。

(三) 該隱派 (Cainites)。這派人榮耀該隱，以掃，可拉，所多瑪人等，看爲是他們的祖先。他們以爲該隱作了得妙基怒中的殉道者。他們謬解舊約無疑地是由於他們的哲學。

(四) 敘利亞派；撒多尼魯及他提安 (The Syrian School, Saturnilus and Tatian)。

1. 以諾斯底的二元主義爲基本，安提阿的撒多尼魯 (Saturnilus，他與依格拉修同時) 又另倡一說。他說有的預言是由創造世界的天使說的，有的是由撒但說的。2. 他提安，(他是以其四福音合參 Diatessaron 著名) 却以爲舊約是由一次等之神所作，他否認救贖臨到亞當的事。(參 PG, Vol. 6, col 818 Vol. 41, cols, 881 ff.)

(五) 埃及學派 (The Egyptian School)。瓦倫提努 (Valentinus) 曾在亞力山太受教育，以後往羅馬旅行，在那裏他發揮了很大的權勢與影響力。他顯然承認了律法的某些部份，但也否認了其他部份。他又修正及更改聖經，爲的是改進經文。據說他又輕視經文的秩序與連貫性，任意將經文更換位置。據愛任紐說他這種行動是屬乎欺騙。但瓦倫提努對於聖經的態度却應考查其哲學背景而下判斷。

(六) 義大利學派 (The Italian School)。多利亞給佛羅拉的信 (The Epistle of Proterius to Janus) 所保存。

簡括地說來，多利亞的見解如下。按某些人說，律法是父上帝所設立。可是其他的人却以爲是魔鬼所立，他們也相信魔鬼創立了世界。既然律法不是完全的，它不可能來自完全的神；但由於它命令人行公義，它又不可能來自惡魔，因他是不公義的。

包括摩西五經的律法不是從一位作者而來。有些部份來自神，其他來自摩西，還有的來自民間的長老。好比說，上帝將男女結合起來，且禁止離異。可是摩西却許人休妻，這樣便與上帝的命令相違。多利亞引證其他的例子，且下結論說，律法有三方面的作者，包含來自長老們，摩西及上帝的律例。從上帝來的律法，又可分爲三個部份：律法本部，包含真正的戒律，未與惡滲雜；如十條誡命；還有基督廢去的部份，如報仇律例；還有典型與象徵的法律，即基督以屬靈的方式運用者。這律法之作者的上帝就是得妙基 (Demurge)。

我們決不可以爲多利亞否認了五經爲摩西所作的事實。五經係由摩西所編，然並非一切所包含的律法都是立法者摩西的作品。可是，一切律法都置於摩西的五經之中。摩西雖非這律法的作者，但他可被認爲是編者。

(II) 馬吉安與舊約

馬吉安 (Marcion) 爲本都人，係一基督教主教之子，他於主後一三八年來到羅馬，在那裏與教會聯絡。在羅馬的時候，他受了諾斯底派人瑟爾多 (Cerdo) 的影響。瑟氏宣稱舊約的上帝與新約的上帝不同。

於是馬吉安開始倡兩神之說。一位是嚴厲的神。壞樹只能結壞果子，這位神乃是惡道德的製造者；另一神是新約仁慈良善的神。馬吉安也將律法與福音分開。在特士良的眼中，他是「破壞律法與福音之間的和平的」。

照馬吉安看來，由於創造者是敗壞的，祂的作品「律法」也是敗壞的。馬吉安將他在舊約中所發現的敗壞及不完全的部份都寫在他的一本書上。這本書名叫「對抗」(The Antithesis)。可是由於此書已失傳，我們只能靠特士良對該書的引證以明瞭該書的內容。

據馬吉安的推斷是這樣，由於人已經陷在罪中，我們必須斷定上帝是既非全能善良，又非具有預知之能的。再者，上帝的無知與軟弱可以從祂向該隱的問話中看出來。祂問：「你在那裏？」還有，若非上帝懷疑，祂何以要問亞當吃了禁果沒有呢？

在金牛犢的記載中，摩西看來較比上帝還偉大。報仇律 (Lex talionis) 准許人互相毀傷，獻祭與禮儀實在麻煩而累贅，也許這是上帝自己需要。還有，從埃及人掠取金銀一事，以色列人表現得甚不誠實，這是上帝要負責的。上帝叫法老的心剛硬一事，也是該受責備的。

照馬吉安看來，舊約的上帝對祂自己的誠命並非信實不變，乃是變動無常的。祂禁止人在第七天作工，可是在圍攻耶利哥城時却命令人抬約櫃繞城八日，那自然是叫人在安息日作工。上帝在與人交往時也是不公，缺乏遠見的。

馬吉安反對用寓意的方式解釋聖經中的預言，他相信預言若非在歷史上早已應驗，就是在將來敵基督者來臨時將要應驗。無論如何，聖經是要按字義解，而非照寓意解。

馬吉安看大多數舊約的聖人均無足可取，甚至有的沒有得救。這是由於馬吉安看不起猶太人的緣故。

馬吉安對於舊約的批評是極不科學的。它是出自一種有偏見的哲學背景。他的非難與註釋往往表現得很膚淺，這表明他並未認真地考慮經文及其背景。他對於聖經的研究並不是以一種客觀公正的學者態度，而是以經文去適合自己的目的。

(Ⅲ) 最初兩世紀的非諾斯底派

(一) 拿撒勒派 (The Nazarenes)。這派人顯然包括生來是猶太人的基督徒，他們在生活上保持猶太人的方式。按照大馬色的約翰稱他們否認五經爲摩西所作。(這似乎是最早有紀錄的否認。)

(二) 伊便尼派 (The Ebionites)。這派人有時被認爲是法利賽的伊波尼派 (Pharisaic Ebionites)。伊皮法紐說，他們厭棄先知，一個也不接受。他們也不承認五經中的某些話語，說它們不是從摩西而來。

(三) 革利免訓誨派 (The Clementine Homilies)。這些訓誨有伊便尼派的形式，與諾斯底主義亦有相似之處。其中的道理主張摩西傳律法給七十個蒙揀選的人，但以後有惡者作僞，將一些假東西摻進經中去了。這樣在許多方面聖經就錯誤地代表了上帝。好比說，他們表現上帝無知，因此是虛假的，是人的作品。他們也亂說舊約一些敬虔人的事蹟。亞當實際上沒有違命，義人挪亞也從未醉酒，

亞伯拉罕從沒有和三個妻子同時生活，雅各也從未親近過四個婦人，摩西也決未謀殺過埃及人。

關於摩西逝世的記載並非出自摩西之手。他怎能寫自己的死呢？大約摩西以後五百年，才在殿中找到律法書，又五百年後約在尼布甲尼撒作王時，該書已遭焚燬。

訓誨派解釋聖經難題所用之假說實際上是魔鬼自己的竄改。他們用以決定是否屬魔鬼的解說之準則乃是看所題經文是否與創造協調。當然，判斷此事者乃是人的理智，因此革利免訓誨派的批評實際上乃是一種哲學的唯理主義的形式。

這類同樣的觀點有些亦見之於「彼得致雅各書」(Epistle of Peter to James)，在該書信中主張摩西的同國人更正了聖經中的矛盾，因此人都不應因先知們不同的說話而困惑。

有些較小的派別，如俄森羅派(Osseroid)不承認某些先知書，瓦勒西派(Valesii)對律法與先知兩者都拒絕。無疑地，還有一些其他的學派，它們對舊約抱同樣敵視的態度，然而並無可資參考的資料留下。

(IV) 克里索 (Celsus)

新生的基督教會所遭受的最大攻擊之一係來自一個名叫克里索的人。教父俄利根有一學生名安波羅斯(Ambrose)，寄了一篇克里索的論文(名「真道」)給他，要他準備答復。俄利根討厭作這件事，他相信拒却這種虛偽控告的最佳辦法是緘默。可是經過較久的考慮之後，他被迫提起筆桿為信仰作辯護。

關於克里索之為人幾乎無從知道。事實上，俄利根自己也不大明白他對手的身份。不管克里索為何許人，他乃是一個有大學問和才能的人。他明白他所面臨的基督教是一個強有力的運動，於是他決心盡力阻攔其成長。這樣，我們在克里索身上可以見到他是希臘和羅馬世界的代表，那個世界已覺悟到其本身的危機。

克里索之反對舊約並非根據其堅忍的研習工夫，乃是反映其偏見的態度。俄利根之偉大辯護書「駁克里索」(Contra Celsum)可能寫於主後二四八至二四九年之間，約在克里索發動其攻擊之後七十年。

克里索顯示他對舊約歷史的知識十分膚淺。他相信希伯來民族之發源係對埃及人的一次叛亂而來，因為猶太人係從埃及人傳下來。他有意貶抑猶太人，說他們沒有成就任何顯赫的事，且「無榮譽與記載」。創世記中創世的記載被評為「十分愚昧」，又說受割禮之舉係從埃及人學來。克里索特別抨擊聖經中神擬人的敘述(anthropomorphic statements)。上帝經過六天創造以後，疲乏不堪，因而被認為是一位工作過勞和疲乏之靈。克里索的反對是屬這等性質。

可是，有一點是應予強調者。克里索並未否認五經為摩西所作，像有時有人所斷言的。

最初兩世紀的總結

在最初的兩世紀時，在古教父及正統教會中，從沒有敵視聖經的批評的記載。使徒教父(Apostolic Fathers)及接着而來的尼西亞信條以前的教父(Ante-Nicene Fathers)，在說明他們對此事的立場時，均相信摩西為五經的作者，也認舊約為一本屬神的書。

此時期所留傳下來的敵對批評如非來自異端的團體，就是來自外教的世界。再者，這種批評反映

着某種哲學的成見，其本身絕對是有偏見及非科學的。若要找實際的證據，可以說教會本身視舊約爲具有權威的話。

第三世紀至改教時期

(一)關於以斯拉，律法的修復者，我們從以斯德拉記(Esdras)十四章廿一節及廿二節(約出於主後九十年)，可以見到以下的傳統：「因爲你的律法燒了，因此無人知道你所作的事情，或是將要開始的工作。可是假若我在你面前蒙恩，求你打發聖靈進到我裏面，我將寫下一切在律法中所作成的，這樣人們可以找尋你的道路，並且使那些在後世將要生存的人可以活着。」這是猶太人的見解，即以斯拉得回了舊約諸書，那些書是在耶路撒冷陷落時失落及毀壞了的。此說曾爲許多古教父所接受，如愛任紐，特土良，亞立山太的革利免，耶柔米，大巴息爾(Basil the Great)。這些教父的文字並非時常像該有的小心，如隨便讀這種文字，可能留下印象，以爲他們相信以斯拉在神的靈的感動之下將所失落的書完全重寫一遍。可是，這些教父們很可能是說以斯拉從聖經的不同來源編輯及重新寫了這些書。無論如何，不管其確切的意義如何，他們決未用此信念去否認摩西爲律法書的作者。

(二)朴斐理(Porphyrus)，是一個著名的反對基督教的人，可能生於主後二二二或二二三年(於推羅地)。他在雅典曾在Longinus手下受教，以後又在羅馬新柏拉圖派之Plotinus手下求學。在大約四十歲時，他在西西里寫下他的傑作，「反對基督」(Against the Christians)，他的第十二本書乃是專門反對但以理書，他認定該書非由但以理寫，乃是主前二世紀時一位不知名的作者所作。朴斐理坦白地說，這是必然的，因爲但以理自己不能如此準確地描繪將來的事。

朴斐理很可能也否認五經爲摩西所作。(參本書作者所作“Porphyrus and His Criticism of Daniel” in CD, 1949, pp. 317 ff.)

(三)叛道者猶利安(Julian the Apostate)，乃康士坦丁之姪，生於主後三三一年，在亞流派主教尼哥米底之優西比烏(Arian Bishop Eusebius of Nicomedia)手下受教。他棄絕基督教，在言論上極端輕視舊約，看摩西與所羅門遠不如異教之哲學家及立法者。他認爲摩西所寫創世的歷史有缺點，主張摩西所教導的既爲一神論，又是多神論。

(四)耶柔米(Jerome死於四二〇年)，在討論創卅五：四及卅四：五，六中「直到今日」一語時說，「我們當然必須認「今日」這兩個字乃是指編著歷史之時，不論你是以摩西爲五經的作者或者認以斯拉重編了它都如此。這兩種情形我都不表反對。」有人顯然以此說法乃牽涉到否認摩西爲五經作者，但情形並非如此。耶柔米在此並非講述此問題。他所關懷的只是「直到今日」一語究竟是指出版那些書的時間呢抑或是指寫作那些書的時間？耶柔米很可能相信摩西就是五經的作者，這是有證據可以表明的。耶柔米會說明在聖殿中找到申命記是在約西亞作王的第十二年。但這並非表示耶氏否認了摩西寫申命記。

(五)摩普綏提亞的提奧道(Theodore of Mopsuestia，死於四二八年)。此人爲安提阿學派的神學家，膺服文法歷史的解經原則。他死後其著作爲五五三年第二次康士坦丁堡大議會所排斥。顯然地，提奧道主張約伯記的某些部份不能爲一個義人所寫，又所羅門的歌(即雅歌)是一部乏味的新婚賀禮詩，是所羅門與一埃及公主結婚時由自己寫了作爲慶賀的。提奧道亦反對一些詩篇的標題，認爲這些標題乃是所羅巴伯與希西家時代所寫的。他顯然也是第一個主張某些詩篇是出自瑪迦比時代

的。

(六) 亞拿斯大修 (Anastasius the Sinite)。這人是在七世紀末安提阿的大主教，曾寫一書，名曰「指南」(Hodegosi即Guide)，其中他提到一些難題，是一些離開了教會的人交給他的。有些難題涉及創世記是否為摩西所作，與及創世記中的矛盾等。

(七) 巴爾基 (Hiwi al Balkhi) 係第九世紀時居於波斯巴爾克 (Balkh) 的一位猶太唯理學者。他寫了一本反對聖經的辯論書，列舉聖經之難題達兩百個。他想表明上帝是不公義的，比方：祂接受了亞伯的禮物(祭)，却拒絕該隱的。上帝是無知的，非無所不能，又時常改變主意的。他又進一步表明聖經中有多神主義的教訓，而舊約中亦包含有矛盾。

(八) 哈森 (Ibn Hazm of Cordoba 西班牙人，九九四—一〇六四)。這人爲了要辯明回教乃是純正的信仰，就力求表明聖經非神的話。他不高興以擬人說 (anthropomorphy) 去表明上帝，又說聖經教導多神主義。他還說他在聖經中找到了一些敘述的錯誤及年代的錯誤。他以爲五經中的許多材料是由以斯拉所寫。

(九) 雅書施 (Abu Ibrahim Isaac ibn Yashush, 普通簡稱 Isaac ben Jacob 九八二年至一〇五七或五八年)。這是一個西班牙的文法教師，可能也是一個醫生。從伊斯拉 Ibn Ezra 的著作中可窺見雅氏之見解。他以爲創世記卅六章之著作日期不會早過約沙法之時代。他說創卅六：卅五所提之哈達就是王上十一：十四所記的哈達，其著作已爲伊斯拉 (Ibn Ezra) 所棄絕，聲稱應該燒燬，因其作者乃是胡說八道，空談空想之人。

(十) 伊斯拉 (Abraham ben Meir ibn Ezra, 普通簡稱 Ibn Ezra 一〇九二至一一六七)。這是一個人西班牙的釋經家，他寫了許多有價值的舊約註釋。伊氏，無疑的主張五經爲摩西所著，但他顯然相信某些經節爲以後所加添的。好比說，關於創十二：六的話：「那時迦南人住在那裏」，他以爲此節有一秘密，謹慎之人會保持緘默。他也論到創廿二：十四；申一：一；三：十一，且顯然提出許多問題。他也說到以賽亞四〇—六六係晚出的。

(十一) 鮑敦斯泰 (Andreas Bodenstein)，通常按其原籍稱他爲卡萊斯德 (Carlstadt)，此人與馬丁路德同時 (1483-1541)。很顯然地，他將路德看爲勁敵。曾有一個時期，當改教運動之進行由他掌握時，幾乎陷於停頓。卡萊斯德否認五經爲摩西所作，他否認的理由頗爲出奇。他說，除非一個人瘋了，他不會主張摩西會寫下他死亡的事。可是，記載摩西死亡的這一段，其風格與五經其他部分大體相同，因此，摩西也不是五經的作者了。卡萊斯德還以爲在申命記上有許多事蹟也不是出於摩西的手筆。

從改教時期到第十九世紀

(一) 安得烈·馬修 (Andreas Masius)。這人是比利時人，是天主教的一位律師，死於一五七三年。他寫了一本約書亞的註釋書，出版於一五七四年。在書中他表明以斯拉(也可能那些和他一塊的人)因受了神的靈感動，會修改摩西五經中的話。又有耶穌會的一位佛來密斯(北比利時)學者名叫般佛勒爾 (Jacques Bonfriere)，也持類似的見解且更顯得前進。他相信某些話不能出於先知摩西之口，乃是後人加插進去的。又有一耶穌會之西班牙人名比勒拉 Benedict Pereira 者 (1535-1610) 也持相同見解，以爲五經大半爲摩西所作，但他相信以後有相當的加添。

(二) 霍布斯 (Thomas Hobbes)。他不否認那些分明歸在摩西名下的經文爲摩西所作，但其他部份多係論到摩西，故非摩西本人所寫的。

(三) 以撒·皮理流 (Isaac Peyrierius) 死於一六七六年，係一法國改革派的牧師，以後轉到天主教。他曾寫一書，名曰 *Systema Theologicum ex prae-Adamitiorum Hypothesi* (1665)，在那書中他想證明亞當不過祇是以色列人之頭而非整個人類之祖。關於五經，他以爲摩西曾保留一本日記或關於主要事故的記載，且將世界歷史的記載作爲序言。可是這些文件却失落了。現有五經只包含一些從這些文件摘錄出來的材料。因此這不是摩西的作品，乃是後來的產物。皮理流後來收回了這些見解。

(四) 斯賓挪莎 (Benedict Spinoza 1632-1677) 生於安姆斯特丹一顯赫荷蘭猶太家庭中。曾受普通猶太教育，學了拉丁文，數學與醫學，以後成爲笛卡兒 (Descartes) 的門生。一六七〇年他出版了 *Tractatus Theologico Politicus* 一書，內中有批評聖經的話。這本書的目的在表明哲學與有組織的宗教應佔有不同的領域。斯賓挪莎引證了 Ibn Ezra，且討論了他曾研究過的一些經文。他認爲 Ibn Ezra 本人不相信摩西爲五經的作者（可是在這點上他可能錯誤），斯賓挪莎自己援引更多例證，欲否認摩西爲五經作者。他辯稱論到摩西時採用第三人稱，書中又描述摩西爲人極其謙和（民十二：三），在申命記末章更清楚地表明摩西非作者。在另一方面，有某些章節却是爲摩西所寫。斯賓挪莎以爲在大體上五經可被視爲一晚出的編者之工作，可能是以斯拉。

(五) Simon and Le Clerc (參本書第一章)。

(六) 依皮斯科皮烏 (Episcopius)，乃抗辯派 (Remonstrant) 神學家。在其 *Institutiones Theologicae* (1650) 一書中，斷言在五經中有許多摩西以後的材料。他似乎特別反對民十二：三。他

說，「誰能相信摩西自己能寫這些話。」他以爲約書亞記一書也是由以斯拉編成的。

(七) 章特林加 (Campegius Viringa) 在討論創二章時建議說，摩西採用了族長們的古卷而滲以自己的描寫。由於有此意見，說摩西在編寫其著作時會採用當時留存的文件，批評學者阿司徒錄 Astruc 以後更加以發揮此論調。

(八) 萬德勒 (Anthony Van Dale 1696) 亦倡議以斯拉是修復五經之人，且加添了摩西以後的材料，這些晚出材料會困擾斯賓挪莎及西門。

(九) 魏特 (H. B. Witter) 斷言當時有兩個有關創造的平行記載，即創一：一—二：四及二：五—三：廿四，這兩個記載的分別的記號是用了不同的神的名字。直至今日所知，Witter 係以不同神名爲區分不同底本的第一人。

(十) 亞司徒錄 (Jean Astruc) 生於一六八四年三月十九日，原籍是法國 Saucy, Languedoc。其父會爲復原教的牧師，但由於南提赦令 (edict of Nantes) 之取消，他加入了羅馬天主教會。Astruc 曾在 Montpellier 學醫，一千七百年獲文學碩士學位，一七〇三年得醫學博士學位。他續於該地及杜洛洗講學，直至一七二九年。以後他遷往巴黎，潛心著作，出版了名著 *De Morbis Veneris*。他直留巴黎直到他死。

一七五三年 Astruc 出版了其論創世記的書。在序言中他自述會爲該書之出版猶豫，深恐有人濫用它，以致貶損了五經的權威。可是有一位十分熱心宗教的朋友告訴他說，摩西曾用備忘錄一事早已經著名的作家 Les Abbez Fleury 及 le Francois 所倡議了。因此 Astruc 便有了膽量將其著作發表，不過未用其真名。

他認為，摩西會引證了他的時代以前兩千年所發生的事。在摩西獲得這些材料時，若非從直接的啓示，便是從親身經歷者獲得報告。可是由於在創世記中摩西說話有似一個甚簡樸之史家，故他顯然是從其祖先獲得了知識。此知識可能由口傳亦可能以筆傳，如留下之記事抄本。據 Astruc 看來摩西乃用了筆傳的參考資料。

摩西實際上擁有古老的記錄，內包含了從創世以來其祖先的歷史。唯恐遺失，他將這些材料按其內容分爲片斷。他總輯了這些片斷的資料，有秩序地編好，這樣創世記一書就形成了。

亞司徒錄發揮這項論文的主因有四：（一）創世記包含了對同樣事件的重複敘述。如創造與洪水。（二）上帝一名原文爲兩個不同的神名，即伊羅興（Elohim, Dieu），這表明祂是最崇高者，另有耶和華（Jehovah, I'Eternel），係表明其本質。（三）這種分別只見於創世記及出埃及記的開頭兩章。因此亞司徒錄限制其討論在五經的這一部份。（四）某些事件雖發生於後却在創世記中較他事早爲敘述。

亞司徒錄以爲由於有這些理由，自然使人想要分析創世記。這件事也並非如人想像之困難。我們只需將稱神爲伊羅興之地方全部找來放在一起，亞司徒錄把這些部份集結稱之爲A部，這些材料他以爲是原有的底本。他又將凡用耶和華的部份搜集起來，而稱此材料爲B部。

可是亞司徒錄很快便發現他必須找尋其他的底本，這些材料如下：

C，重複，如洪水。

D，希伯來民族史的外附事件。

E，五王之戰，創十四章。

F，創十九：廿九以下，這是「明顯的插入資料」。

G，創廿二：廿一廿四。

H，創廿五：十二—十九，以實瑪利之年譜。

I，創卅四，本章與第十四章性質相仿。

K，創廿六：卅四以下。

L，創廿八：六—十。

M，創卅六：廿—卅一。

N，創卅九章，加插之材料。

亞司徒錄說，他的成功較他所敢於望想的更令他快樂。亞氏的作品中有幾點必須予以注意：

a. 亞氏未曾否認摩西爲創世記的作者。實際上，他還相當出力地去維護此事實。

b. 亞氏已認明神名不能用作分析整個五經的標準。

c. 亞氏本人的作品表明不同的神名不足爲分析創世記爲不同的底本之標準。因此，他不得不依據第二種標準去進行他的分析。還有，他自己的作品顯示某些章節，尤其是創十四章，不適於底本的分析。

d. 由於神名及第二種標準均不足以分析創世記，亞氏乃被迫去找尋所謂「插入的材料」。

e. 在斷定摩西可能使用書寫的文件以編著創世記上，亞氏無疑的摸着了真理。他的基本錯誤是走遠了一步，宣稱我們今日可能發現這些底本的範圍。後來批評家發現，要認清這些底本的範圍實非如亞氏所想像的那麼容易。

亞氏的著作似乎沒沒無聞地消逝，全未受注意，雖然Michaelis曾在書評中予以不滿意的批評。亞氏之著作出版十年之後，福祿特爾(Voltaire)在其哲學辭典「創世記」一文中說，「主要是由於卅六：卅一節使亞司徒錄放棄了創世記全書靈感的權威，而假定作者係從當時的記錄與記憶中獲得了材料。他的著作是獨創而準確的，但頗鹵莽，且不說他大膽。縱令一個議會也難以膽敢作這種嘗試。亞氏危險而無酬的勞苦是爲了甚麼目的呢？難道是爲了想照亮幽暗，結果反而呈現加倍黑暗嗎？這兒是知識之樹的果子，我們都希望吃到。何以愚昧之樹的果子反而更加營養，更易消化呢？」

(十一)艾希罕(Johann Gottfried Eichhorn)雖和亞氏做的工作一樣，而且更加徹底，他却說他與亞氏無關。在其著作「導論」Einleitung(1780-83)一書中，他分析創世記及出埃及記的來源，以神的不同名稱分爲J底本與E底本。他以爲這些來源，可能是根據所寫下的遺傳，而爲摩西所編輯而成的。可是不久，他放棄了摩西的編輯說，却說這些材料係由一個不知名的作者所拼湊而成。

(十二)伊爾根(Karl David Ilgen)爲Eichhorn之繼承者，均曾在Jena教授東方語文。他在一七九八年出版「耶路撒冷聖殿檔案文件之原始形式，供作宗教與政治史的明證」。爲了要寫以色列史，伊爾根想使他們的檔案文件可供採用。但爲了做到這一點，他先要除開該等文件四週所累積的東西。他認爲原有聖殿的檔案文件已經混亂陳舊了。

伊爾根研究的結果，以爲創世記一書源出於十七個不同的獨立文件或底本，這些他歸根於三個不同的作者，兩個屬於「伊羅興」作者Jahists，一個屬於「耶和華」作者Jehovist。即：a.第一伊羅興作者(E¹)，有十段。b.第二伊羅興作者(E²)，共五段。c.第一耶和華作者，兩段。第一耶和華作者始於第十二章，亞司徒錄所認爲屬於耶和華作者的章節他現在却將它們劃入第二伊羅興作者項下。

我們可作以下的評論：(一)提到第一耶和華作者，伊爾根表示可能有第二位耶和華作者；如此，似乎暗示甚至屬於「耶和華」作者的諸段也並非一整體(二)伊爾根把亞司徒錄認爲屬於耶和華段作者的那一經文，即創一至十一章歸入他的第二伊羅興作者之下，這又表明神的名字不足爲其進行批評分析的標準。(三)劃分創世記之內容爲兩個伊羅興作者，依爾根表明預先採取了日後Hupfeld(一八五三)之立場。

當依爾根出版其論創世記之書後不久，他作了Floria學院之校長，以後他顯然放棄專門對舊約的研究了。

總論

改教運動之後會有一個時期有些學者因五經的問題而苦惱，因爲他們相信其中有些章節不可能爲摩西所寫。由於這原故，有人便斷言摩西不可能是整部五經的作者。但這也只能算是學界的例外。大部份的學者却接受摩西爲作者的主張，且爲此事辯護。

章特林加(Virringa，一位東正教的神學家)，僅建議摩西可能參考古代族長的備忘錄。魏特(Witter)也許可能被認爲是底本說之父，因爲他叫人注意不同的神名及所認爲平行的記載，可是這只是胚胎的形式。

亞司徒錄(Astruc)堅持摩西爲五經作者之說。他只是想到摩西曾用了一些早已存在的文件，從神名可以區分這些底本。這也是艾希罕(Eichhorn)的主張。這些人，連同學者伊爾根(Ilgen)可能認爲是持較早底本假說(Earlier Documentary Hypothesis)的代表。

第十九世紀

(I) 殘篇假說 (The Fragmentary Hypothesis)。

從最早倡導底本假說者的著作中，此假說的弱點清楚顯明。亞司徒錄曾認為以不同的神名分析不同底本乃是極佳的辦法，結果却證明十分不滿意。亞氏以為自己所想的是傑作，可是伊爾根却實際上將幾處亞氏的耶和華作者的章節應用在伊羅興的作者上。還有，伊爾根必須找到兩個伊羅興的作者。何以這兩位能人竟搞出相反的結論來？這種將聖經劃歸不同底本的整個過程豈不是十分主觀的麼？我們愈追溯其歷史，愈能表明此過程的主觀性質。

(一) 亞力山大·格德斯 (Alexander Geddes) 係一蘇格蘭的天主教神甫。他在一七九二年出版了一本聖經譯本，包括了摩西五經與及約書亞記。在一八〇〇年他又出版了對上述譯本之「評論」。在這些書中，格德斯主張現有的五經形式不是摩西的作品，也許是在所羅門作王時在耶路撒冷編輯而成的。雖然其現有形式係成於所羅門王朝，五經却是從古代的文件編成，「這些文件有的是與摩西同時的產物，有的甚至早於摩西。」這些文件乃殘篇斷簡，長短不一，本來各不相屬，却由一位編者總輯而成。格德斯以為有兩套殘篇，這一層可從兩種神名的出現看出來。

在另一方面，格德斯却堅決反對亞司徒錄與艾希罕所倡的兩種底本之說，他斥責此說為「幻想的工作」。他更進一步將約書亞記也連在五經之內。他說，「我以為二者均係由一位作者編成。同時約書亞記也是對於前面諸書的歷史必須之附屬。」這樣格德斯與其說是主張五經說者，毋寧說是現代六

經說之先驅。

雖然格德斯宣稱忠實於宗教，而且還說，「我願自認為一誠懇却是不配的基督門徒；基督徒是我的名，天主教徒是我的姓。」然而他運用理智，正如他的言論所表示的，他以自主的屬人的理智，為「信仰唯一堅固的柱石，」所以，格德斯的見解，基本上，乃是唯理派的見解，是與超自然的基督教相違的。基督教與理智當然並非仇敵，因為基督教是唯一對生命的合理解釋，並且真正的理智是來自神，是謙卑和接受性的。然而，若視人未加扶助的理智為自主的，將為審判的最高法庭，則是看人為上帝啓示的審判官。這是唯理主義最大胆的一型。因此，不管格德斯願意與否，他乃是在攻擊基督教，那也無怪他的教會當局要反對他。

(二) 華特 (Johann Severin Vater) 在其「五經解釋」(Commentar über den Pentateuch 1802-05) 一書中會更詳盡地說明格德斯的殘篇假說。他想要表明五經是由獨立的殘篇漸漸長成的，他發現了大概三十八個獨立的殘篇。這些文件有的來自摩西的時代，可是五經的現有形式却是屬於被擄期 (exile) 的產物。

應注意者，直到那時，大部份底本的分析都還只限於創世記。華特却繼續分析五經的其他部份。的確，他看五經的中心為一部律法書，他教導說，申命記之成書要溯自大衛或所羅門的時代。

(三) 哈特曼 (Anton Theodor Hartmann) 在其書 (Historisch-Kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Moses 1831) 中進一步的發揮此學說。他以為在摩西時代是否已有寫作的藝術，頗屬疑問，他相信唯有到士師的時代希伯來人才懂得寫作。據哈特曼看來，五經的大部份要到所羅門至被擄的時代之間才開始形成，其現有形式則為被擄時期的產

物。以這種見解看五經之源起，哈特曼很自然地相信五經之敘事為神話及歪曲的遺傳。

(四)戴偉特 (Wilhelm Martin Lebrecht De Wette) 也可歸入主張殘篇說學者之林。在其著作「對舊約入門之貢獻」(Beiträge zur Einleitung ins AT, 1836-07) 中，他主張五經中最老的部份屬於大衛的時代。原來有獨立的殘篇斷簡，由不同的編者將它們聯在一起；如此，利未記的編者與出埃及記的編者不同，等等。申命記由約西亞王任下編成，由於本書在五經其他各書中被提到了，故它們必然更晚。這種見解在他的下面一論文中有更詳之發揮：Dissertatio qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur 1805、申命記的這種見解成爲了以後討論的中心。

關於創世記，戴偉特仍回到底本的假說，他堅持創世記的作者會使用一種伊羅興的底本，至少用到出埃及記第六章。同時他也取用了一種或多種耶和華底本的資料作爲補充。戴偉特斷然拒絕了摩西歷史的歷史特性，且認爲創世記包含了一種史詩的形式。因此戴氏只能說是殘篇說的有限支持者。

關於殘篇說的一般性評論

(一) 殘篇說使過去所用之兩種底本假說的原則與方法貶值並顯得荒謬 (reductio ad absurdum) 如古凌 (Green) 所言，「若以此分離析之法爲合法，則無事不可憑倡此說之喜好而行；尚可補充者，將沒有一項著作不可使用這一方法去衡量。」讀者可參 E. D. McReaisham (C. M. Meade) 所作 "A New Critical Analysis of the Epistle to the Romans."

(二) 五經本身處處表現內在的和協與連貫性，若以它爲一堆獨立與矛盾的材料編成，實爲不可想像之事。

(三) 五經的一部份對其他部份有所暗示，表明殘篇說不能成立。

(四) 主張殘篇說的人不僅否認五經中摩西爲作者的地位，同時也否認其本身的歷史性。格德斯 (Geddes) 的唯理主義影響了華特 (Vater)，華特轉過來又影響了戴偉特 (De Wette)。格德斯的精神已普及於倡此說之人的心中，不管他們覺悟這事實與否。

(五) 由於新約爲五經事實的歷史性作證，我們必須拒絕殘篇說，因爲它否認五經的歷史性。

反對殘篇說的理由

殘篇說並未獲得普遍的贊同。所以我們需要考慮那些直接反對它或者那些倡導他們自己的見解之人。我們首先得考慮那些倡導個人的見解的人。

(一) 論到特別反對華特及戴偉特的著作一層，有人想保持基本上摩西爲五經的作者之說。在這些人當中應提及的有 Kelle (1811) Fritzsche (1814) Jahn 等人，還有 Rosenmüller (1821) 亦多少有此意。

(二) 柏多德 L. Bertholdt 在其聖經導論 (Biblical Introduction 1813) 中力陳五經基本上爲摩西所作，雖然其現有的形式是在掃羅與所羅門晚年期間所編成。

(三) 渥爾尼 Count Volney 在其「關於古代史之新探索」[Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne] (1814) 一書中主張現有的五經係編於希勒家之時 (王下廿二章)，編者是根據真正屬於摩西的著作和較後的補充。

(四) 提賓根之一位教授艾斯特 J. G. Herbst 曾宣稱五經係編於大衛的時代，它包括摩西的真著及一些後添材料。

(五) 艾希罕 (Eichorn) 於一八三二年對於其過去信摩西爲五經作者的信仰曾稍加改變。

(六) 伊華德 Heinrich Ewald 對殘篇說曾予以致命之打擊。在其一八二三年論創世記的著作中 (其著作名 *Die Komposition der Genesis Kritisch Untersucht*) 曾爲五經全書之合一作辯護。他要推翻忠於假說者的意見，找出創世記的作者所真願說的話。他沒有堅持摩西爲作者，但他却深信創世記是一本了不起的書，它是從極早的時候留傳下來的 (“*der grauen Vorzeit*”)。他認爲創世記是合一的，全書佈局係表明神子民的歷史，從他們的起源，直到他們被帶往埃及。他以爲有若干成語與說法破壞該書之統一。創世記的某些特性亦出現於亞拉伯的文學中，好比說，在一本較大的書中我們可以找到重複及特殊的題目。所以這些並非表明作者的不同。伊華德 (Ewald) 的結論是：「我們不應再去找尋不同的作者，因全書是如此和協，我們也不應將它瓜分搗碎，因其結構是如此嚴密。」

據本書作者的見解，伊氏藉亞拉伯文學的研究證實創世記之合一性實爲一很大的貢獻。(參 Robert Dick Wilson: "The Use of 'God' and 'Jard' in the Koran" 1919.)

(七) 古蘭伯 (C. P. W. Gramberg) 於一八二九年欲研究以色列宗教制度的發展，如節令，祭司，獻祭，聖所，等。他以爲創世記與出埃及記的取材甚古，憑口傳及文字均有，係在大衛與希西家之間的時代編成。利未記與民數記屬於被擄的初期，申命記是根據約西亞王以後的資料，在被擄末期編成。古蘭伯以爲編者在輯合伊羅興作者與耶和華作者的材料時，曾稍加修改並加添自己的材料。因此古氏可以合法地認爲是關發威爾浩生 (Wellhausen) 假說的先驅。

(八) 維廉·瓦特克 (Wilhelm Vatke) 認爲摩西的國度並非史實，至於律法，與其說是一種立國之基，毋寧說是一個已經存在的國家的產物。約西亞時代所發現的律法書基本上乃是出埃及記中律法的一部份。在另一方面，申命記乃約西亞改革後的產物，律法的末後部份來自被擄時。這樣看來，瓦特克比古蘭伯更明顯地是威爾浩生的先驅者。瓦特克之意見表明在其如下的著作中「舊約宗教——按照正典各卷之發展」(*Die Religion des ATs nach den kanonischen Büchern entwickelt*) (Berlin, 1835)

(九) 喬治 (J. F. L. George) 在其著作中將以色列史分爲三個時期。(其著作名 *Die älteren Jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs*, Berlin, 1835)。最早期的歷史是在五經的歷史部門內，如創世記，出埃及記中的一部份及民數記。第二期屬於士師記與先知書時代。申命記出現於此時期之末。第三期爲神品階級 (Hierarchy) 執政時期，此時舊約的最後數卷書產生，包括五經的一些部份。這樣重建以色列民族史的方法，係受了黑格兒哲學的影響。

(十) 柏爾洵 (E. Bertheau 1840) 認爲五經中三部中間的書包含了大部份真正摩西律法的輯要，其律法包含七組，每組又包含七個系列，在這些系列中每個又有十個教訓。其餘的律法部份與歷史材料均係以後加上的。

(II) 補充說 (The Supplement Hypothesis)

戴偉特 (De Wette) 在處理創世記時堅稱作者在寫此書時有一個底本 (E)，他又從其他文件中補充了一些材料。於是，他的理論基本上是一種補充說。這種見解與殘篇說的理論是背道而馳的。實際上，它是傾向於聖經諸書合一論的見解，因此，就他所主張的而論，其步驟乃是對準了方向。

(一) 伊華德 (Heinrich Ewald) 在其一書評中 (此書係 *Kritische Untersuchungen über die Genesis, 1830* by J. J. Staehelin) 表明意見說，聖經開頭的六經，基本上是根據一本伊羅興的著作，作者會使用此書較舊的部份，如十誡。以後出現了一種平行的著作，此書用了耶和華的名稱。以後又有人取了 J 底本的摘錄插入基本的 E 底本中，有時候他的工作可以看得見。

(二) 溫波連 (P. von Bohlen) 在研究創世記時，採取一種類似的立場。他假定有一原有的著作存在，此著作由一以色列的作家為其自己的目的而採用。溫波連也認申命記為五經最早的部份，出自約西亞的時代。其他的部份他認為要到被擄的時期才完成。

(三) 卜律克 (Friedrich Beck) 在其論創世記的著作中亦提倡一種類似補充說的主張。(其作 *De libri Geneseos Origine atque indole historica observationes quaedam contra Bohlenum 1836*) 照其書名看來，其見解是反對溫波連的。他認為補充伊羅興資料的編者也就是耶和華底本的編者自己。可是卜律克也認為五經中有許多經節原來是摩西的手筆，藉着這些書，我們乃站立在歷史的根基上。申命記與前面數書不同者在於它非為編輯物，乃是一整體，與耶利米有關。據卜律克看來，整個五經有兩個主要的編修。第一次發生於王國尚未分裂的時期，是由創世記的編者完成。第二次由申命記的編者完成，時期約在猶大國末年，也包括了約書亞記。如此編成之全部作品在約西亞王十八年發現了。以上大部見解見於卜律克早期的著作中 (一八二二，一八三一)。戴偉特在其「導論」(Introduction 1840, 1845) 的第五及第六版中，主張六經有三次編譯，即伊羅興的，耶和華的，及申命記的。耶和華底本作者會補充了伊羅興的底本，後者乃耶羅波安第一時代的產物。這樣，戴偉特現在支持了補充說。

在卜律克的「導論」英譯本 (一八六九) 中其見解有較成熟之表現。該書思想冷靜，層次井然，為甚有價值之作品。卜氏為一幅音派之基督徒，雖然他的見解有些似乎與福音派基督徒之立場不相協調，然而由於其動機有建設性，故直到今日仍值得好好研究。

(四) 一八四三年士他赫林 (Staehelin) 出版了其「批評的研究」(Critical Investigations)。在此書中他主張五經(與約書亞記)編於掃羅的時代，可能是由撒母耳所經手。然而此次的編輯根據另一卷書。這卷書包含創世記之大部份，與五經中間的幾卷書之大部，並約書亞記之有關地理的部份。這一卷書是在攻佔巴勒斯丁後不久便編成的。

(五) 溫蘭格 (Caesar von Lengerke 1844) 假定六經有三次編輯。他認為基本的作品乃是伊羅興底本作者所寫，編於所羅門王的初期。另一編輯人乃是耶和華底本作者，其作品包括了五經的大部份。此著作大約寫於希西家的時代。然而申命記的大部與約書亞記却成於約西亞的時代。

(六) 戴立志 (Franz Delitzsch) 在其創世記註釋 (一八五二年) 上，主張五經中所有歸在摩西名下的部份。(申命記及出埃及記十九——廿四章) 實際上都是摩西所寫的。其餘的律法也是屬乎摩西的，但要到征服迦南之後才由祭司們編成法典，在入迦南後，伊羅興的底本才寫成，可能是由以利謝執筆，並且在此編入了約書 *Book of the Covenant*，有其他人增補此書，並把申命記包括進去。

(七) 陶希 (Friedrich Tuch) 在其創世記註釋中對補充說作了有代表性的說明。陶氏主張在五經中有兩個底本，那可以從神名的使用區別出來。兩者中伊羅興底本是基本的，其內容包括了整個摩西的時代，甚至延及約書亞記。補充者 (Ergänzer) 是用耶和華神名的作者，他將其自己的材料插入 E 底本中。據陶希看來，伊羅興底本屬乎掃羅的時期，而耶和華底本則屬於所羅門的時代。

然而，補充說在一項很明顯的事實前不改自破了。由於補充者尋常被認為是J，因此J底本的經節中何以包含了E底本經節的暗示是十分清楚的。可是何以E底本的經節中（原被認為是在補充者J底本開始其工作之先就寫好了的）却包含了J底本內容的暗示或預知有J底本的存在呢？在此可見此說失敗了。當然還有其他的困難，但這是主要的。這學說在一八四四年遇到澈底的批駁，那是在J. H. Kurtz 在其討論創一至四章時所發表的。兩年以後（一八四六年），他又發表一書繼續此批駁，該書名創世記之合一（Die Einheit der Genesis）。可惜後來 Kurtz 放棄了他的立場。

（Ⅲ）結晶說（The Crystallization Hypothesis）

（一）伊華德（Heinrich Ewald）的見解以後又有改變。他曾協助補充說之建立，但以後他又協助將此說打倒。

在其以色列民族史（1840-1845）中他斷定在五經中有些殘篇是既不屬E本J本，也不屬申命記的。伊氏指十誡及一些律法為摩西所作。在民卅三章及創十四章所述之路程表與營地，伊氏以為也是來源甚古。此外，他找到一本約書（The Book of Covenants），他以為那是在士師時代也許是由一個猶太人寫的。還有一本「原始書」（Book of Origins）是在所羅門王初年由一位利未人寫的。這有些接近補充說的伊羅興神名作者（Elohistic）。此外，還有第三位敘述者，可能是一位與以利亞同時代的人，他藉助手於首先的歷史著作，敘述了摩西的歷史。他又找到了第四位先知的敘述者，還有第五位，——一位烏西雅或約坦王時代的猶大人。

這位第五位敘述者是一向用耶和華神名的，他就是編者。從這部著作我們獲得了六經。在最後負

責編訂的有三人。大約在主前六百年，插入了利未記廿六：三——四五的一段。伊氏在其初版著作中主張申命記是在瑪拿西後期加進去的，但在以後的版本中，他却主張那原來是一個獨立的作品，約在主前五百年，由最後的一位編者增補的。

（二）克諾柏（August Knobel 1861）係以一種較簡單的方式闡明此結晶說。他主張基本的底本E係出自掃羅的時代，因此他有時被列為補充說的信徒。與此並立者另有一較晚出的底本，名「權利之書」Book of Rights。此外有J底本，即戰記（Book of Wars）。此書的作者也是補充者。最後則有申命記，是與耶利米同時的。

（三）施萊德（Eberhard Schrader 1869），他雖然在形式上是發表結晶說，實際上是要聯合不同的學說。他主張五經是包含兩個原有的底本，一為E，另一為神權政治的敘述者，稱之為E二。此二者由使用耶和華名之作者融合為一，申命記却為另一作者的作品。

（Ⅳ）修正底本說（The Modified Documentary Hypothesis）

結晶說之用意是要藉引進以後的增補而除去補充說的困難。恰好在亞司徒錄（Astruc）著作問世之後一百年，胡輝德（Hermann Hupfeld）却以一種全然不同的姿態去除去困難。他的重要著作是「創世記底本形成之方式之新近研究」Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammenetzung von neuem untersucht 1853。胡氏欲表明：

（一）創世記中J底本的部份並非只是對早期伊羅興基本敘述不聯貫的補充，其本身也就形成了一個連貫的底本。

(二)在另一方面，伊羅興的部份並非一個連貫的底本，乃是編輯而成的，內中包含兩個底本。這種見解早已爲伊爾根 Irgen，戴偉特 (De Wette) 及多少爲克諾伯 (Knobel) 所陳述。這樣看來，有第一伊羅興作者及第二伊羅興作者。最怪者，胡輝德主張這位第二伊羅興作者，雖用了神名 Elohim，但在其文句及其他特性上却較接近耶和華作者，過於接近第一伊羅興作者。

(三)此三底本係由一編者將其編輯成現有形式。胡輝德甚重視編者，讓他在其工作上有很大的自由。事實上，在五經中的許多困難都可能歸咎於這位編者。

胡輝德對於這些底本年代上的編排如下：

第一伊羅興作者 (die Urschrift)

第二伊羅興作者

耶和華作者

申命記

關於胡輝德對創世記的分析，應注意數事。第一，胡氏在創廿開始其第二伊羅興，他的第一伊羅興實際上止於此點。這樣看來，一個底本原是連續的却分裂爲二了，特別是第二E似乎預知第一E。至少，第一E的連貫與完整已經破壞了。另一要點是，第一E的內容大半是家譜的，數字的統計 (Genealogical, statistical data) 及特殊事故，如創造，洪水，等等。這類材料不是任何一位作家的所有物，乃是在乎題材的本身。還有，胡氏堅持第二E較接近了過於接近第一E，這誠然是以神名爲區分不同底本之準則，是不能令人滿意的最明顯證據。最後，胡氏若不藉編者的濫用爲托詞，其整個學說便會肢離破碎了。

然而，胡輝德之見解建立起來了，也許我們可以說他是現代底本說的真正創立者；那就是五經包含有四個主要底本的假說。此學說之精髓已爲波美爾 (Edward Bohmer 1860) 所接受。波氏爲最初將不同底本之經文以不同字體出版之人；還有諾爾德克 (Theodor Noeldke 1869)，也攻擊補充說；又狄爾曼 (August Dillmann 1886) 曾以 A, B, C, D 四種字母以區別四個底本；此外尚有戴立志 (Franz Delitzsch 1880)。

對於底本說的一般性評論

胡輝德心目中的四個底本有各種不同的命名，其中一直沿用至今日的命名如下：

P (祭司本 Priestly) —— 胡輝德的第一伊羅興底本。

E —— 第二伊羅興底本。

J —— 耶和華底本。

D —— 申命記。

我們無意在此對此假說作很長的駁斥。這種批駁在過去已有人作過多次。反對底本說之主要論據下：

(一) 從聖經的不同處所可找到的積極證據，證明五經爲摩西所作。

(二) 底本說的理論是不自然的。對於一種像在五經內所發現的內容合一宗旨和諧的作品，而要求人輕易相信底本學說所假定的那麼複雜的來源，這種現象在文學史上可以說是史無前例的。

(三) 在創世記中神名的分佈並不適合於底本分析之理論。以下之事實應予注意：

(a) 耶和華 (Yehowah) 一名並不出現於以下諸章：創一，廿三，卅三，卅四，卅五，卅六，卅七，四〇，四一，四二，四三，四四，四五，四六，四七，四八，五〇，也不出現於出一，二。在創最後十一章中它只出現一次，即創四九：十八。在最後的二十章中它出現十五次，其中三次之出現在第卅八章，八次出現於第卅九章。然而儘管有此事實，J 本之一些部份仍被看為可散見於此廿章的每一章中。(參 Carpenter and Harford: *The Composition of the Hexateuch*, 1902, pp.511-514)。

(b) 伊羅興一名不見於創十至十六，十八，廿九，卅四，卅六，卅七，卅八，四七，四九。

(c) 在創廿三，廿四，卅六，卅七與四七諸章未題到「上帝」(The Deity)，可是按 Carpenter 與 Harford 之意見，這些章之分配如下：

J	P	E
34 : 2b-3ac, 5, 7, 11, 19, 26, 29b-31	23 : 1-20 34 : 1-2a, 3b, 4, 6, 8- 10, 12-18, 20-25	37 : 5-11, 13b-14a, 15- 17a, 17b-18a, 19- 22-25 a, 28a, 28c- 31, 32b-33a, 34, 36.
36 : 32-39 37 : 2b, 2d-4, 12-13a 14b, 18b, 21, 25b- 27, 23b, 32a, 33b, 35	36 : 1ab-5a, 5b-8, 9-28 29 37 : 1-2ac.	
47 : 1-4 6b, 12-27a, 29-31.	47 : 5-6a, 7-11, 27b-28	

仔細研讀上表及以上的事實，可以清楚地看出此種分析實際上是根據神的名字以外的準則而分的。

(d) 神名之分佈，在創世記前面的部分最多，特別是在第一至三章。在一至三章三節伊羅興出現卅五次，在二章四節至三章廿四節耶和華伊羅興出現二十次。這種稱呼在六經中其餘各部分只出現一次(出九：卅)，並且在舊約其他的部分也比較希罕。

(e) 神名之變更，特別是在創世記前面數章，係因神學上的理由。比方，在創三：二中蛇說神時是伊羅興，顯然，「約名」耶和華不應出自蛇之口。這種見解韓斯騰伯已說明 (DGP by Hengstenberg, Vol. I, pp 213-393) 我們也應注意，在某些場合中，名稱之更換係為避免不必要的重複。在這一點上，我們也可留意「七十譯本」之應用也與希伯來文之經文不同。這種用法，在某些例子上可能由於其他理由；但沒有一個例子上可表明是作者不同之故。

(f) 耶和華一名出現於屬 P 底本的章節中，伊羅興一名也出現於所謂 J 底本的章節中，好比說 J：創七：九，「正如伊羅興所吩咐挪亞的。」

E：創廿：十八，「因耶和華為亞伯拉罕的妻子……」

P：創七：十六下，「耶和華就把他關在方舟裏頭。」

這種現象發生過好些次，在此不過是一個例子，這是另一證據，表明分析五經是不能完全以神名為根據的。

(g) 五經中神名的使用，其性質與可蘭經相類似，後者通常歸屬於一位作者即穆罕默德本人。

(四) 由於五經的分析不能只藉助於神名而進行，於是在分析失敗時就有捏造一位編者的必要。我們可以舉出一些顯明的例子以證明此辦法的軟弱。(參 E. S. Brightman: *The Sources of the*

Hexateuch, N. Y. 1918, 可以發現怎樣不時使用編者。)以下經節中所用括弧內神名均認為是編者的創作。

創二：四下(J)「在耶和華(伊羅興)造天地的日子」等，整段中均如此。

創七：十六(P)，「正如上帝所吩咐挪亞的，(耶和華)就把他關在方舟裏頭。」

創十四：廿二(?)「向至高的上帝(El)(耶和華)起誓。」

創二十：十八(E)，「因(耶和華)，」等。

創廿一：一下(P)，「(耶和華)按着先前的話，」等。

(五)這種分析破壞了原屬一貫的文件之統一。用一些例子可將此點說明：

(a)創五(P)說到死廣泛地統治人類，但創一：卅一(P)說到一切都甚好。既然神造萬物均好，何以有死統治一切呢？P底本未解釋這點。解釋是在J底本(創三)中。這樣P底本之現有形式是不完全的。

(b)出三：四內說，「(耶和華)見他過去要看，(伊羅興)就呼叫說」，等等。這樣四節上半節是給予J底本，而下半節却劃歸E底本了。

(c)創十九：廿九被列入P底本，這是關於燬滅所多瑪與蛾摩拉的。可是毀滅本身的記載却非從P底本而係從J底本找到。

(d)底本有一種特別的殘破性質。然而其文體之相似應被認為是內容雷同而非由於它是一個不同作者的作品。

(六)在出六：三以後神名之不同不能用以區別底本。這一節(平常歸入P本)被認為是表明耶和華一名過去未曾啓示過。按照這段經文，當時族長們所知道的神名為「依勒沙代」(El Shaddai)意即：「全能的上帝」而並非「耶和華」。因此前面所用耶和華之名，批評家將之歸入J底本。至於在P底本所發現的耶和華，(如創十七：一)則將之歸給一位編輯人。

可是，這是一種錯誤的解釋。此節並非說，耶和華一名就其語音而言，在過去未曾知道。在聖經中，一個人的名稱代表其性格或存在。因此，這節經文乃教人就耶和華的本性，即立約的救贖者而論。族長們實無所知。這種說法是全然正確的。

(七)人們在創世記所引述的平行經節或重複語在實際上並不是重複語(doublets)。(參考創一與二章之關係的討論，參本書前面。)

(V) 韓斯騰伯及其學派

我們決不可以為各種不同的假說已普遍為人所接受。事實決非如此。在韓斯騰伯(Ernst Wilhelm Hengstenberg)的精神鼓舞下，興起了一種敬虔與相信的學派。這學派不是反動的。它代表着雙重的努力，第一是完全順從聖經的權威，第二是正視最近學術界探討的成果。

此運動無可否認的領導人為韓斯騰伯，B. B. Warfield稱「他為上帝所會給予教會之最深刻的釋經家之一」(“The Divine Messiah in the O. T.” in *Christology and Criticism*, 1929)。韓氏生於一八〇二年，早年即顯身於學術界。在二十歲以前他已完成亞理斯多德的「形而上學」譯本。他早年又出版了Moallakah of Amrilleis的拉丁譯本。當他在巴色求學時他歸正了，立時投身於舊約的研究並為其辯護。他寫了許多註釋書，又出版了巨著「舊約的基督論」(Christology of the O. T.)。我

們現在所關心的，只是他關於五經的論著。在英文其書名是 *Dissertations on the Genuineness of the Pentateuch* (1847)，即關於五經真實的論文集。這本書應為每一位認真研究舊約的學生所精讀。韓氏在本書對於歷來反對摩西五經的真實和統一性的許多爭論作了一次澈底的答復。

在那些會受韓斯騰伯影響的人中，有德乃斯勒 (M. Drechsler)。他曾於一八三八年著「創世記之統一性及真實性」*Die Einheit und Echtheit der Genesis*，還有侯活匿 (H. Ch. Havernick)，奇爾 Karl Friedrich Keil，雖然這些人的著作係屬於上世紀之物，可是就是到今天仍不失其價值。假若他們的見解會引起注意的話，跟着來的批評學的途徑可能完全改觀。然而，時尚的潮流却與他們相反，他們的工作不能制止脫離正途的批評學的進逼。可是，真理不能以多數來衡量，舊約的學生，假若真願維護真理的話，必須認真注意這些相信的學者的著作。

(VI) 發展說 (The Development Hypothesis)

盧斯 (Eduard Reuss) 在一八三四年的暑期講學中會表明他的見解說，基本的伊羅與底本並不是最早的，實際上乃是最晚出的。一八五〇年他又倡此說，可是那時並不受歡迎。

在一八六二至一八七九年間，那塔的主教柯能核 (John William Coleso, Bishop of Natal) 曾出版「五經及約書亞評考」(*The Pentateuch and Joshua Critically Examined*)，在書中他攻擊補充說中的基本底本為晚出，且非史實。

(一) 一八六六年古拉夫 (Karl Heinrich Graf) 著書論舊約上的歷史書，此舉造成了五經批評學的轉捩點。喬治與瓦特克 (Volke) 曾經建議利未記中的法例較晚於申命記，它不能早於被擄的時期。一八六二年，有拉比名普伯博士 (J. Popper) 者會將出埃及記卅五至四十章，又利未記八至十章指為以斯拉時代之後文士的產物。古拉夫的著作頗可視為這些較早見解的最高峯。他不將其出發點放在創世記上，而放在法例上。他認為申命記係著於約西亞王的任下。在這以前只有通用耶和華名的法例即約書 (*Book of the Covenant*)。在另一方面，利未記的律法係屬以斯拉時代的產物。該注意者，古拉夫將利未記十八至廿六章劃歸以西結。至於五經的其他部份，古拉夫持補充說，申言基本的底本會為用耶和華名的作者所補充，後來又會為申命記的編者所編輯。

古拉夫的著作在兩個主要論點上會遭受 Riehm 與 Noeltke 兩人的攻擊。他們堅持用耶和華名的作者不是補充者，乃是一種獨立底本的作者，還有，利未記的法例不能與基本的底本分離。

古拉夫會受這些批評的影響，而稍微改變其原有主張，申言基本的作品並不是五經最先的部份，乃是最晚的部份。該注意者，這牽涉到要完全顛倒基本底本的著作日期問題，過去的程序原是 PEJUD 現在却變為 JEDP 或是 JEEDP。

(二) 由於古寧 (Abraham Kuenen) 之著作「以色列的崇拜」*De Godsdiens van Israel* 1869 70 之出版，革拉夫之學說被加強了，且刺激了它的傳播。古寧至少有一部份是在古拉夫外獨立地工作。

(三) 一八七四年凱瑟 (August Kayser) 在本質上表明了同樣的見解。(其著作名 *Das Vorexilische Buch der Urgeschichte Israels*)。他主張五經的基本乃耶和華作者的底本，其中却滲雜了伊羅與底本的一部份。申命記來自約西亞的時代，且與耶和華的底本聯合了。其次便有以西結的法例，包括利未記十七至廿六章。伊羅與底本 (P) 可能出自以斯拉。最後一切材料都集在一起了。凱瑟所倡的這種見解大半是根據文學批評學的原則。

(四) 令此假說居於優勢的是由於學者威爾浩生。(Julius Wellhausen: Die Komposition des Hexateuchs, 1876-77)，依威氏看來，五經最早的部份，來自兩個原來獨立的底本，耶和華與伊羅興。從這兩底本耶和華的作者編輯了一著作，其內容主要的是故事的敘述。在約西亞的時代有了申命記，申命記的作者在耶和華作者的作品中加入了此書，且修正了全部，大部份是約書亞記。伊羅興底本中祭司的法例大部份是以斯拉的工作。以後有較晚出的編者，將全部編修了。利未記十七至廿六章，雖是出自以西結的時代，却不是以西結的作品。

威爾浩生根據他所認為不同底本的年期構成一種進化的以色列史。他這種重建手法乃是根據黑格爾的哲學 (Hegelian Philosophy)。威氏以為以色列初期的宗教，不過是自然宗教衝動的自發現象。他否認創世記中族長故事的歷史性質，摩西本身或多或少成了一個模糊人物。在申命記的改革以先，全地到處有獻祭之事；沒有甚麼中央的聖所。爲了要證明當時有好多聖所存在，威氏引用了出廿：廿四——廿六。可是這種情況到約西亞的任下（主前六二二年）申命記的改革中結束了。利未記的法例更晚。於是，在這種規畫中，有一種以色列宗教制度的發展，同時也有以色列民對上帝觀念的發展。

(五) 威氏的這種設計會獲得廣泛的歡迎。在德國此說爲好些學者所擁護，他們的名稱是：Kautzsch, Smend, Giesebrecht, Budde, Stade, Cornill 等。在英國，它主要的是由一位長老會的牧師史密斯 (William Robertson Smith) 的介紹，他的演講集於一八八一年發表，名稱是「在猶太教會中的舊約。」(The Old Testament in the Jewish Church) 此說亦爲德萊維 (S. R. Driver) 在其「導論」(Introduction) 內申引。在美國，它已爲耶魯大學的倍根 (Benjamin Wisner Bacon of Yale) 所接受。他於一八九三年出版「創世記的緣起」(The Genesis of Genesis)，又於一八九四年出版

「出埃及記的三重遺傳」(The Triple Tradition of the Exodus)。

這種新理論爲威爾浩生所發揚。通常被稱爲「古拉夫——古寧——威爾浩生假說」(Graf-Kuenen-Wellhausen Hypothesis)。爲了使此假說有別於底本說(實際上它是以底本說爲基礎，且捨它便不能站立)，我們寧願稱它爲發展說 (Development Hypothesis)。甚至到今天，此說仍未消逝。在英國奧斯達理與羅賓遜 (Oesterley and Robinson) 在「希伯來宗教之源起與進展」(Hebrew Religion: Its Origin and Development) 一書中，曾申引此說。在美國則有斐華氏 (R. H. Pfeiffer) 贊同此說 (看斐華著「舊約導論」，一九四一)。

駁斥發展說

(一) 反發展說者意見不一。較年長的德國學者不予理會它。狄爾曼 (Dillmann) 將 A 置於 D 之前，於是：E, 900 850... J, 800 750... P, 800-700; D, 650 623。鮑迪信 W. W. Graf Baudissin 認爲 A 底本的重要材料早過申命記，吉得爾 (Rudolf Kittel) 亦如此說。李奄 (Eduard Riehm 1872) 極端反對屬祭司的底本係五經最晚出部份的立場，戴立志 (Franz Delitzsch 1877) 亦反對此說甚力。挪德克 (Noelcke) 也未接受此學說。

(二) 猶太學者中的反應頗饒興味。C. G. Monflore 在一八九二年的希伯特講座中 (Hibbert Lectures, Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religion of the Ancient Hebrews)，基本上接納了發展說。在另一方面，賀夫曼 (David Hoffman) 以研究猶太遺傳律法部份 (名 Halachah) 所得著書反對威爾浩生，且想法證明 P 底本不能爲晚出者。「關於五經之祭

司法典之最新假設」(Die Neueste Hypothese über den Pentateuchischen Priesterkodex, 1879-1880)

(三)一八九二年克羅斯特門(A. Klostermann)攻擊整個四底本的學說，而倡導一種等於新的結晶說以替代。他主張原有的摩西律是不住發展的，因為它要在崇拜時誦讀。特別是在所羅門的時代，有甚多增補，如有關會幕的律例。還有在約西亞的時代增加甚大，因編入了申命記。

對於發展說發動最強攻擊的，是那些決心維護舊約超自然性質方面的人，他們正確地看出這種新的學說乃是歷史的基督教最危險的敵人。

(四)一八八五年，畢瑟爾(Edwin Cone Bissell)出版「五經之起源與結構」(The Pentateuch: Its Origin and Structure)在那裏他清楚地指出威爾浩生的學說之弱點。米勒(Wilhelm Moeller)於一八八九年開始出版一連串之論文，在其中他有力地駁斥了發展說。(Historisch-Kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese von einem früheren Auhänger)一八八六年吳斯(Geerdhardus Vos)發表「五經法典之摩西源流」(The Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes)，又是另一種有力的對威爾浩生的見解之駁斥。

(五)反對者中真正的強人要推普林斯敦神學院舊約教授古凌(W. H. Green)，他可說是韓斯騰伯、Haevernick、奇爾Keil等人精神上的後裔，他曾被選為Joseph Aldison Alexander之助手，具有充分的資格沿襲舊日的普林斯敦忠於聖經的傳統精神。古凌在一八六三年發表的一篇論五經的論文(The Pentateuch Vindication from the Aspersions of Bishop Colenso)中即已顯示其才能。一八八三年，他出版「摩西與先知」一書，那是對古寧與史密斯(Kuenen and William Robertson Smith)的一個直接答覆。接着有一八八五年的紐頓講座(Newton lectures)，書名是「希伯來節期」

(The Hebrew Feasts)，此書對發展說實為一當頭棒喝。一八八八年，關於五經問題，在古凌與哈帕(William Rainey Harper)之間曾有一友善之辯論，此辯論曾在(Hebraica)雜誌中發表。這些文章中所提供的資料極有價值。此次辯論的結果，古凌於一八九五年發表了他的傑作，「創世記的統一性」(The Unity of the Book of Genesis)。在這年又有他的另一著作出版，即「五經的高級批評」(The Higher Criticism of the Pentateuch)。在古凌的飽學之著作中，無疑地包含了對發展說徹底與有力的駁斥。上帝的教會應感激祂為我們安排了這樣一位護教者。

(六)一九〇六年俄爾(James Orr)發表了他的「舊約的難題」一書(The Problem of the Old Testament)，這也是一本徹底研討底本說的書，甚有價值。

關於發展說一般性的評論

像威爾浩生學派所倡導的那種發展說是不能成立的，我們從以下的理由便可知道：

(一)這種學說之性質，基本上是反超然性的。它認定以色列的宗教生活與制度為自然的。根據此見解，以色列人之開始顯然亦與其他民族一樣；然而，根據他們本身所具有的質素，竟發展了那些包涵在先知書中的關於上帝的光榮概念。果如此，何以只有以色列人發展如此崇高的教義呢？世界到處都不乏深沉的思想家，有才能的哲學家，可是沒有其他民族產生像舊約中所包含的關於上帝的概念。對於這種現象，基督教會當然可以立刻答覆。這是因為上帝在以色列人的歷史上以特殊的方式施行干預所致。這也是聖經本身的明顯教訓。可是威爾浩生學派却想在進行研究中除去上帝的這種特殊干預。他們竭力想要根據自然的原則去解釋超自然的啓示。因此，他們的這種學說必須予以拒絕。

(二) 假若發展說是正確的話，那麼，五經中之兩個法律的文件就算是偽造的了。申命記與所謂祭司法典聖經上均明說是摩西講說與頒發的。可是，有人說事實並非如此。這不過是一種技巧，目的是要人民聽從律法，故假托摩西之名。如此完成的著作能使人心順服那實在是難以令人置信之事。當我們記起真理之主在對抗惡者的試探時所引用的就是申命記的時候，這種臆測之令人震驚的性質變得特別清晰。

(三) 有人說出埃及記二十：廿四所記乃表明在任何聖所敬拜神均為合法之舉，這種說法乃是根據對於該節經文錯誤的解釋。經文上只是說「凡記下我名的地方」（就是凡有屬神啓示之處），要築土壇。這並不違反聖所的合一性，因為在同一約書上（出廿三：十四——十九）記着要一切男丁一年三次見主，就是在中央聖所。

更應注意者，紀念壇（書廿二：十——十九）之建立初時被認為是與聖所敵對者，故觸怒了九個半支派的人，甚至準備爭戰。他們清楚地認定（第十九節）會幕乃是中央聖所。

申命記在這點上完全與約書符合，因為它也瞻望將來在征服地土之後，主將從一切部落中選擇一地點記下祂的名，人們都要在此敬拜祂。

(四) 聖壇的統一顯然是以色列民從起初已有的生活規律。許多聖所互相競爭，是從來都不容許的，甚至在族長時期都沒有見過。與約西亞同時的耶利米，看示羅為主最初記上其名之處所（參耶七：十一，十四；廿六：六，九）。戴維斯（D. Davis）在其著作「以色列人在示羅的聖所」（The Sanctuary of Israel at Shiloh）中關於此點曾作一些有價值的評述。

(五) 當希利家找到律法書時，他說，「我已經找着這律法書。」此語顯得很肯定，好像大祭司論到一本著名的律法書一般。可是，我們也不應太重視這一點。

(六) 約西亞的改革主要的是反對拜偶像及廢除異教。可是按照發展說的意見，申命記之出現，是爲了使人集中崇拜，這不能不說是特別奇怪了。然而，事情就是如此。申命記沒有完成人們所認爲已經完成的，因爲在約西亞的改革中，集中崇拜只是佔一非常次要的地位。（比較王下廿三：八，九），主要的重點是放在剷除拜偶像的事上。

(七) 耶利米是與約西亞同時代的人，但他顯然對於此約之目的在於聖所中央化的事全不知情。（比較耶七：十以下）。

(八) 還要注意的，是申命記只是在上帝從四週的仇敵中令其子民得享安息以後才找尋一個中央的聖所。（申十二章）。

(九) 在希西家的任內（王下十八：廿二）也有一種改革，其旨趣爲聖所的統一。然而，此處經文之重要有時却爲擁護發展說的一派人所限制及縮小了。

(十) 申命記清楚顯明已經預知有所謂祭司法典的一部分存在。只舉數例就足够了。利未記十一章較早於申命記十四：三——廿一，而並非相反的情形（參利十一章之評註）；申廿二：九——十一表明知道了利十九：十九；申廿四：十四表明知道利十九：十三；申廿五：十三——十六表明知道利十九：卅五；申廿八表明知道利廿六章，申十二章表明知道利十七章等。

從威爾浩生至首次世界大戰

(一) 威爾浩生以後的文學批評時期之特性頗難說明。一個原因是，擁護威爾浩生派立場的人對

於他們分裂底本的事愈來愈鑽牛角尖。他們漸漸不說甚麼 J, E, D, P 諸底本，而開始說 J₁, J₂, J₃; E, E₁, E₂, E₃; P, P₁, P₂, P₃ 等等。古寧自己曾經開始指出所謂 E 底本的擴充 (enlargements) 一九〇六年 Otto Procksch 更進一步地促使底本的分裂。(Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohim-Quelle)。有的學者要把這些底本的年代定得更早。例如古尼格 (Erhard Koenig) 他是本世紀最高深的希伯來文學者之一，又是堅信超自然的人，他定出了這些底本的年代如後：E, 一二〇〇年；J, 一〇〇〇年；D, 七〇〇——六五〇年；P, 五〇〇年。

(二) 伊德曼 (B. D. Erdmanns) 於一九〇八年開始了一系列的研究 (Alttestamentliche Studien I-IV, 1908-14)，在他的研究中他對五經難題提出了一種與當時佔優勢的假說完全不同的解決方法。伊德曼曾是萊登大學的教授，乃反對古柏 (Abraham Kuyper) 正統見解的能手。他反對以神名爲區分不同底本的標準。却主張五經資料屬於四個不同的發展時期，最早爲多神時期，最晚爲一神時期。在各時代以前則有一本多神的書名「亞當書」(從創五：一開始)。這本書約在主前七百年就有了。以後，與此相聯有另一多神的作品，即所謂「以色列」評論。可是，在發現申命記以後，較早的一些作品乃重新以一神的觀點加以編訂，到被擄以後，這整個的工作又有進一步的擴展。

伊德曼所寫的四本書，既反對底本說，又反對先知書早於律法書的見解。然而，其說未獲廣大的接受。

魏納 (Harold M. Wiener)，英國一位律師，一九〇〇年出版其論及五經之難題的第一部作品。魏納抨擊底本說。他舉出「七十譯本」中的神名有些與「馬素列」希伯來文聖經 (Masoretic text) 不同。他認爲在五經中有些摩西以後的成分，可是他以爲本質上是屬摩西的。他嘗試調和五經中所認爲矛盾之處，特別是在各種律法之間的。他的努力常常十分成功。大致說來，他最成功的地方是在駁斥威爾浩生的立場，而不是提供一種積極的建設性的意見。

(四) 謝林 (Ernst Sellin) 於一九一〇年在其導論 (Introduction) 一書中對發展說增加了一著重點，那是在當時普遍缺少的。他以爲五經係由耶和華名之底本增長而成。然而對於謝林出現了一道難題，即當較後的底本出現時，何以未能達成作者的願望用以代替當時已存的資料？謝林以爲這問題的答案是由於當時的資料已在儀式裏面採用的原故。

(五) 達西 (J. Dahse) 的著作有特殊的重要性。(他在一九一二年出版了其代表作「六經之批評材料」(Te kritische Materialien zur Hexateuchfrage) 書中表明他已窮研「七十譯本」中不同神名的應用，指出它們與希伯來文聖經的差異。達氏也指出以雅各與以色列諸名表明底本來源不同的話是怎樣無稽。達氏的著作無疑地是對底本說作強有力的打擊。威爾浩生自己承認達氏已找到該學說的弱點。

(六) 史夢德 (Rudolph Smead) 爲威爾浩生學派的信徒，曾於一九一二年出版其關於六經之敘述的著作 (Die Erzählung des Hexateuchs auf ihre Quellen untersucht)。在此書中他倡導一種他自己的底本假說。由於此說也號召了不少信徒，故我們將它定名爲新底本說。此說之精義如此：有兩個耶和華名的底本。此說會爲伊爾根所暗示，且在一八八五年爲 Charles Bruston 論到。史夢德稱此兩耶和華底本爲 J₁ 與 J₂，以它們爲兩個平行的作者，他們的作品繼續申展至六經中。同時，他堅持 E 底本的統一，否認 E 底本包含了許多增添材料。在另一方面，他以爲 P 底本與 D 底本却有許多補充和加添。

(七)反對這種分割底本 (divisive analysis) 最強烈的要推米勒 (Wilhelm Moller)。一九一二年他出版了他最有力的著作 *Wider den Bann der Quellenscheidung*。在此書中米勒評論底本說的爭執清楚表明他們的弱點。他以一種特別有力的姿態挺身爲五經的完整而辯護。

從首次大戰至今日

一 形式批評主義學派 (The School of Form-Criticism)

一九〇一年有一書出版，內中包含一種見解的種子，實際上對 Graf-Kuenen-Wellhausen 學說爲一嚴重的打擊。這就是耿克爾之「創世記歷史遺傳」(Die Sagen der Genesis, by Hermann Gunkel)。這是他的大本創世記註釋的緒論。照耿氏看來，創世記的事蹟乃古以色列人中流傳的一些故事。這些故事歷代相傳，直到最後它們結晶成了固定的形式。然後才被筆之於書。這些故事並非全部記在創世記內，只是記載了一部份而已。初時，這些故事彼此沒有關連，但久而久之，他們給牽附於一些人所歡喜的人物上，如亞伯拉罕或雅各等。在先知以前，這些故事被輯爲小集子，好比說，那些以亞伯蘭爲中心的材料被集在一起。到以後，它們被集爲較大的文集，那就成了我們所知悉的 J, E 等底本。到最後它們被編輯在一起了。因此，研究的單位，乃是一個個單獨的故事 (Saga)。可是這樣做却事實上抹利了諸底本的特性。

依耿氏看來，創世記的故事不一定必須真實。因爲它們只是一些民間故事，正如其他國家所有的民間故事一般。因此，若看它們爲寓言則是大錯特錯了；它們是故事，而非寓言。因此批評學者的任務，只是要決定它們的原有形式。

耿氏的學說與上世紀舊有的殘篇說有某種外表的類似點。殘篇說之失敗，我們都知道大半是由於五經內容有互相引證 (Cross references) 之處。可是那種反對並不適用於耿氏的學說。因爲照他看來，底本並非不同作家的作品，只是故事的總輯。

所以，我們將會注意到，此說主張這些故事之原有的形式十分古老，這與威爾浩生的說法是全然不同的。抑有進者，由於這些故事被認爲與其他國家所有的屬同一性質，那麼要了解它們，只能藉助於考古學及宗教比較學等。因此，我們可以說耿氏的方式是宗教比較的學派。由於這個理由，耿氏的著作就提供了許多有價值的資料，也有許多解經的眞知灼見。

耿氏繼續寫作，運用其原則去研究舊約其他各卷。革勒士曼 (Hugo Gressmann) 依循類似的路線在出埃及記一書上作了澈底的研究。此外有不少學者亦與此學派的思想搭上關係，其中應提到的有施密德 (Hans Schmidt)，夏勒 (Max Haller)，莫文克 (Sigmund Mowinkel) 等。爲查考此說的立場，讀者可參考 *Die Schriften des Alten Testaments 3 vols, 1921-1925*。

二 新底本說

史夢德 (Smead) 倡導有兩個耶和華底本的作者，其理論重新展開了底本分析的整個問題，他的論文獲得了擁護者。

(一) 艾克羅特 (Walther Eichrodt) 於一九一六年發表了其著作「創世記之基本來源」(Die Quellen der Genesis) 此書之前部份在早一年出版，作爲他的博士論文。在那書中他想完成兩個目

的。在一方面，他試行駁斥伊德曼 (Erdmans)，在另一方面，他要穩定史夢德的假說，即兩個耶和華底本作者存在的問題。他藉研究族長的故事完成此事。還有一位名叫孟和德 (J. Meinhold) 的在一九二一年也曾作同樣的嘗試。(參其作品: "Die Jahwistische Berichte in Gen. 12-50," in ZAW, Vol. 39, pp. 42-57)。

(二) 伊斯斐德 (Otto Eissfeldt) 於一九二二年給予此學說 (這實際上是一個五個底本的學說) 一個典型的說明。伊氏在其「六經合參」(Hexateuch-Synopse) 中，稱史夢德所說的 J 底本為通俗底本 (Laienquelle)，因為他看此資料為十分屬世的。他稱史夢德所稱的第二 J 底本為 J。於是，伊氏指出了 LJEJ。在其「六經合參」中伊氏畧過了整個利未記與申命記的前卅章。他辯論的根據主要是在乎有重複的記事出現，根據這一點，他想找出他的四個底本。他認為找出了約有五十處的經文，在這些經文中有四方面的成分出現，因此他下結論說，在這記述中的四根線索已獲證明。(“So darf die Annahme eines vierfachen Erzählungs-Fadens als erwiesen betrachtet werden,” P. 6)

三 關於祭司法典 (Priestly Code) 的研究

(一) 一九二四年羅珥 (Max Loehr) 對於六經的問題作了重新的研究，在其中，他實際上否認所謂「祭司法典」的存在。他以為在創世記中有獨立的 P 底本存在這回事完全是出乎一種錯誤的假設。代以此，他認為以斯拉曾經在我們的六經中介紹了一個包含一些文學單位的中型作品。此說幾乎等於殘篇說的復興。Volz 亦攻擊在創世記所謂 d 底本的統一性。

(二) 特別重要的是溫拉德 (Gerhard von Rad) 他寫了「六經中的祭司文獻」(Die Priesterschrift im Hexateuch 1934)。他希圖破壞所謂 P 基本底本的完整，說本來有兩個平行和獨立的作品，可稱之為 Pa 與 Pb。這兩底本在溫拉德看來，彼此有顯著的關係。其中的一個保持一種作祭司的文士 (Priestly-clerical) 的性質，在寫明日期與人名時顯得更加精細。因此，它代表着一個更進步的發展時期。

四 申命記的研究

假若在消極批評的結果中有任何一樣似乎敢有把握的話，那麼它便是認定申命記為約西亞時代的產物，而約西亞的改革也就是申命記的改革。事實上申命記被視為如此重要，以致有人竟說它是五經批評學的「亞溪理斯的腳跟」(Achilles' heel)。(註) 然而威爾浩生對申命記的立場却非穩固。

(註) 譯者按：亞溪理斯為希臘古詩人荷馬所作 "Iliad" 史詩中之主人翁。幼時其母持之以浸於 Styx 冥河中，俾其身刀槍不能傷。惟其母所持之踵部未被水浸，後來亞溪理斯為帕里斯以箭射中其踵部而死。作者在此採用此神話，其用意是欲表明申命記乃是消極批評學派認為在對五經的批評中最有把握的一點。

(一) 亨泊爾 (Johannes Hempel) 於一九一四年發表一種見解，說申命記係由一位祭司編訂，這位祭司把集中崇拜的思想介紹進來，又將自所羅門時代聖殿的古例及一法律上與軍事上的文件編入。一九二〇年魏納又提筆論「申命記的主要難題」(The Main Problem of Deuteronomy, Oberlin) 且攻擊威爾浩生的立場。此立場亦為貝利 (G. R. Berry) 所攻擊，他於一九二〇年寫了一篇文章，主張在聖殿中發現的書不是申命記而是聖律 (Law of Holiness)。同年，肯納 (R. H. Kennet: Deuteronomy and the Decalogue) 斷言申命記為被擄期的產物，係在巴勒斯坦編成，時間是在亞倫的子孫

被認為在聖殿中取了撒都祭司的地位時。其他的人基本上也採取了此種見解。

(二) 何爾設 (Gustav Hoelscher: "Komposition and Ursprung des Deuteronomiums" in ZAW, Vol. 40, 1923, pp. 161-255.) 發現申命記中的律法與理想近乎烏托邦，因此辯稱在猶大國尚存在時，它們不能發生。他以為寧可說它們屬於國家不再存在，猶太人不再為獨立民族的時期。再者，按何爾設之意，耶利米及以西結的預言有濫用之處，係申命記所禁止者，設若申命記真正出自約西亞改革時代的話，則這些濫用之處必然會被更正。因此，何爾設以為申命記該為被擄期或被擄期後之產品。在另一方面，阿斯乃赫 (T. Oestreicher: Das Deuteronomische Grundgesetz, 1923.) 辯稱申命記的法典遠在約西亞時代以前就有了。一九二四年史德克 (W. Saerk) 宣稱申命記第十二章未題到要在耶路撒冷集中敬拜神。

(三) 威爾施 (A.C. Welch: The Code of Deuteronomy, 1924; Deuteronomy: the Framework to the Code 1932) 以強有力的態度辯稱申命記必出自一較早的時期。他堅持在法典本身只有一處明顯地說明要人集中在聖所敬拜神。書中的衝突不是在一個或多個聖所之間，乃是在耶長主義與巴力主義之間 (Jahvism and Baalism)。律法是來自王朝的初期或是更早，從北以色列而來。

(四) 米勒 (Wilhelm Moeller) 於一九二五年又再一次為摩西為申命記的作者作強有力的辯護。他的書名即已將其意向表明：「摩西之第五卷書與前四卷書之關係」 (Rückbeziehungen des 5. Buches Moses auf die vier ersten Bücher)。米勒欲表明申命記引證且反映了前面的四本書。

(五) 溫拉德 (Gerhard von Rad) 在其一九二九年的碩士論文中亦主張申命記必然早已存在，作為約西亞改革的基礎。在另一研究論文中 (Deuteronomium Studien, 1947; ET, Studies in Deute-

ronomy, 1953)，他將申命記併入利未記的範圍內，且希望恢復舊日示劍各支派同盟的傳統。(Old Shechemite amphitryony)。

關於申命記的研究將來向甚麼方向發展，當然無人能以奉告，但「亞溪理斯的足跟」已經受傷，而威爾浩生的見解也不復再有三十年前的附和者了。

五 其他最近的發展

(一) 我們已經見到史夢德及其學派已將所謂 J 本劃分為二，溫拉德又將 P 本如此劃分，且申命記一書又被批評家們將日期改為約西亞前與約西亞後兩種說法。還有 E 底本，也沒有逃過他們的攻擊。渥爾慈 (Paul Volz) 與魯多扶 (Wilhelm Rudolph) 兩人於一九三三年出版一書，名 Der Elohist als Erzähler ein Irrweg der Pentateuchkritik，在書中他們兩人發表了一篇有趣的論文，但並未獲得廣大的接受。在此文中，兩位作者均將討論的範圍限於創世記，渥爾慈論創十五至卅六章，魯多扶則論約瑟的故事。按這兩位作者的意見，E 底本並非一獨立的底本；它只是 J 底本的後一版！也可能是申命記學派的產物。

魯多扶在其較晚的著作中 (Der Elohist von Exodus bis Josua, 1938) 將其理論應用到六經其他部份上面，J 底本成為主要的敘事，魯多扶將過去會屬 E 本的一些連續部份劃歸 J 底本。

(二) 一九一四年古尼格 (Edward Koenig) 與納維勒 (Edward Naville) 兩人均批評了威爾浩生的見解，古尼格在其「最新之五經批評及其辯護」 Die Moderne Pentateuchkritik und ihre Neueste Bekämpfung 一書中主要的是反對達西 (Dahse) 所持的立場。納維勒會寫過一連串學術性的文章與書

籍以維護摩西爲五經作者的立場。他以爲摩西寫五經是用亞加底 (Accadian) 的楔形文字。以後由斯拉將其譯成亞蘭文，直到基督紀元以前才譯成希伯來文。

(三) 還應該提到的，有兩位猶太的學者，他們是賀夫曼與雅各 D. Hoffmann 與 B. Jacob。賀氏寫了一本書猛烈攻擊威爾浩生的立場，其書名 (Die wichtigste Instanzen gegen die Graf-Welhausensche Hypothese, 1916) 雅各所寫爲 *Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch, 1916* 他的論點是反對一般底本說。

(四) 卜萊門 (Edgar Sheffield Brightman) 於一九一八年出版六經之來源 (The Sources of the Hexateuch)，上面印出了所爭執的不同底本的經文。此著作能使讀者們一目了然地看到五經普通是如何劃分的。這是一本很有用的手冊。

(五) 克革爾 Martin Kegel 於一九一九年開始，發表了幾篇文章，其中最著名的是「棄絕威爾浩生」(Away from Wellhausen) 在裏面他攻擊了發展說的幾項基本理論。

(六) 又有一羅馬天主教的學者名山打 (A. Sanda)，於一九二四年出版了一本五經問題的積極解釋。他認爲創世記是摩西親自寫的；其餘爲約書亞根據摩西的日記或口傳寫成，在約西亞時代發現申命記以後，一切都連在一起，形成了五經。

(七) 心遜 D. C. Simpson 於一九二四年出版「五經的批評」(Pentateuchal Criticism，爲發展說辯護，主要是反對達西 (Dahse) 與魏納 (Wiener))

(八) 米勒 Wilhelm Moeller (Die Eriahit und Echtheit der fünf Bücher Moses) 寫「摩西五經的統一與真實」，於一九三一年出版，再爲五經係摩西所作之事實辯護。

(九) 卡蘇陀 U. Cassuto 於一九三四年稱創世記爲一結構完全之文獻，編訂於大衛王朝之末年。

(十) 莫根斯坦在其所著「六經最古之文件」(The Oldest Document of the Hexateuch, 1927) 一書中稱在 J, E, D 與 P 底本之外尚有 K 底本 (Kenite)，其出現頗爲零碎。此 K 本本認爲是造成亞撒改革的基礎 (王上十五·九——十五)。

(十一) 赫茲 J. H. Hertz 於一九三五年出版 *The Pentateuch and Haforahs: Deuteronomy*，係主張摩西爲申命記的作者。

(十二) 莫文克 Sigmund Mowinkel 於一九三六年在研究創一至十一章時發現在 P 本外尚有兩股材料，其一爲 E，他認爲是編者所作。(Rje)。

(十三) 菲華 R. H. Pfeiffer 在其巨著「舊約導論」(Introduction, 1941) 中說明一點意見，是他過去曾經發表過的。他在創世記中找着了第四種來源，他稱它爲 S (South 或 Seir)，菲氏以爲此 S 本分爲兩部份，一在創一至十一章內 (除去 P)，一散見於十四至卅八章。

(十四) 阿里斯 Oswald T. Allis 於一九四三年出版「摩西五經」(The Five Books of Moses)，在其中他對底本說與發展說均予以強有力的駁斥，極力勸人接納舊約的前五部書爲摩西所作。

(十五) 挪斯 Martin Noth 於一九四八年著「五經之遺傳史」(Ueberlieferungs-geschichte des Pentateuchs，使批評學的路線起了一個大轉變，挪氏認爲「申命記」的歷史開始於申命記本身，且繼續進行至被擄時。

(十六) 殷革內爾 (Ivan Egnell: Gamla Testamentet, en traditionshistorisk inledning I. 1945) 接受了挪斯對申命記見解，於是將前四本書分開，稱之爲「四經」(tetrateuch)。他認爲此部份爲文

學遺傳的混合，大半爲時甚古老，但編成於頗晚的時期。殿氏將記事與律法分開，故此一方面有創世記，一方面有出埃及記與民數記。他沒有發現像較老的批評學所說的甚麼「底本」，其志趣只在發現一些遺傳與小的單位。初時被認爲只有口頭的故事，最後乃筆之於書且予編輯，最後之編者可能爲 P·四經 (Tetrateuch) 最後之編成可能是在被擄之後，它是否 (作爲遺傳而論) 較申命記的著作爲古舊，我們不能決定。

(十七) 何爾設 (Gustav Hölscher) 在其早年對希伯來史書之研究中 (見其著作 *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung, 1942*)，他討論所謂 J 底本，而將它追索至王上十二章十九節。在其較後的著作中，(*Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahvista und Elohisten, 1952*) 他討論所謂 E 底本的來源。他把 E 歸屬 J₂，正如同常把其他較早的材料歸屬 P₁ 一樣，且認爲 E 本的來源繼續其歷史至王下廿五·卅。

(十八) 卜林克 (R. Brinker) 在其著作「以色列初期聖所的影響」(*The Influence of Sanctuaries in Early Israel, 1946*) 中宣稱祭司底本的緣起發現於基遍迦南舊聖所的「律法」(*torah*)，而撒母耳及其他的人爲聯合的王國編好了 D。

(十九) 辛普生 (Cuthbert A. Simpson) 曾嘗試區別及確定 J₁ 與 E 的界限。他的方式甚爲徹底。其著作的名稱是：(*The Early Traditions of Israel, a Critical Analysis of the Pre-Deuteronomic Narrative of the Hexateuch, 1948*)。辛氏的見解曾爲伊斯斐德 Otto Eissfeldt 作「澈底的考驗與批評。後者的著作是：(*Die ältesten Tradition Israels: ein kritischer Bericht über C. A. Simpson's The Early Traditions of Israel, 1950*.)

(廿) 羅伯遜 (Edward Robertson) 之著作引起另一著重點。他認爲如果要對士師記的時代有較清楚的認識，人們應更注意撒瑪利亞的資料。(參其作品：(*Investigations into the Old Testament Problem: The Results, 1949*, In *The Old Testament Problem, 1950*) 羅氏將申命記置於撒母耳的時代，他又強調撒瑪利亞遺傳的重要。

(廿一) 溫納德 F. V. Winnett 於一九四九年出版「摩西的遺傳」(*The Mosaic Tradition*)。書中主張出埃及記與民數記有來自北以色列的連續的遺傳，此遺傳在撒瑪利亞陷落以後，曾在南部加以修改，於是產生了申命記的記載。這遺傳在被擄以後又會修改一次。

(廿二) 羅馬天主教的學者胡納克 (A. Van Hoonacker) 在他所著「六經問題笱記」一書中接納摩西爲作者及底本分析法，他所作的笱記由柯本斯 (J. Coppens) 加以收集與編訂。(*De Compositione Literaria et de Origine Mosaica Hexateuchi Disquisitio Historico-Critica, 1949*)。

(廿三) 柯本斯自己也有著作，名「舊約年代及六經問題」(*Chronique d'Ancien Testament, Le Problème de L'Hexateuque, 1953*)。在該書中他對六經問題的近代研究，會作甚有價值之檢討。他指出在六經不同的來源中，摩西的偉大在其堅強的人格與影響中表明了出來。

(廿四) 卡蘇陀 (Umberto Cassuto) 曾經強有力地反對底本分析的方法。一九四一年，他以希伯來文發表八篇講演，均係論底本說，接着他又用希伯來文出版了一篇關於創一：一——六：八的註釋。(一九四四)。一九五一年，他出版了出埃及記的註釋。此書於一九五三年又獲再版。在卡氏的著述中雖甚多有價值之處，然而對於底本的分析，仍嫌反對不够力量。

(廿五) 史代曼 J. Steinmann 爲另一天主教徒的學者，會著文論五經的研究，他認爲大部份遺傳

是屬乎摩西，甚至在收集五經的資料上也是他的工作。「五經之最古遺傳」(Les plus anciennes Traditions du Pentateuque, 1954)。

(廿六) 盧偉 I. Lewy 於一九五五年出版「五經之成長」(The Growth of the Pentateuch)。

書中會提供一種學說以代替威爾浩生的底本說。然此替代學說本身並不健全，以致附和者不多。

(廿七) 馬丁 W. J. Martin 會著文為聖經的可靠辯護。對於五經中的風格與分析，曾提供一些有力的見解。(Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch, 1955)。

結 論

自從亞司徒錄 (Jean Astruc) 最初認真地嘗試將創世記分裂為若干底本以後，已過了兩百餘年。他滿以為自己成功了而額手稱慶。可是，後來的研究却未能同意他的見解。而且底本分析的歷史，證明學者們並未能滿意地將五經劃分為若干底本。

也許這已成了事實，即今日一班反對五經為摩西所作的學者們多半都主張某種形式的四底本學說。此四底本的秩序是 JEDP。但即連這些人，他們也將 J 與 E 底本的著作日期估計得較早。那些學者如：Volz, Rudolph, Eissfeldt, Welch, Von Rad 等人的著作之全部果效現在尚未能見到；他們的見解發表至今，為時尚短。可是他們是一個要來的不同日子的先驅。他們都能見證一個事實，即威爾浩生學說的 JEDP 的標準已逐漸站立不住，逐漸讓步了。

雖然那些反對摩西為五經作者的人通常都主張底本說，但底本說是一個千變萬化的假說；它繼續改變其形式。今日流行的 JEDP 次序如果在將來會改變其先後的次序，那是一點不出奇的事。伊斯

斐德與溫拉德等人的作品似乎已指出了這種可能。(請參一六一面之圖表。)

無論怎樣，在重溫五經的批評簡史時，我們可以作以下的觀察：

(一) 凡是根據一種學說，即認以色列宗教制度的演變乃是進化的那種學說而反對五經任何部份之真實者都必須予以拒絕。事實非常明顯，凡是與威爾浩生之名相聯的對以色列歷史的重估都是根據黑格爾的哲學 (Hegelian Philosophy)。(威氏本人亦承認會藉助於瓦特克 Vatke 與黑格爾 Hegel) 須知給予這種哲學史一種駕乎聖經明文中的地位，實在是不科學的。由於通常所表現的發展說，反對上帝在以色列歷史中特殊與超自然的干預，我們必須予以拒絕，認它是既不科學，又不能正確地解釋事實的。

(二) 任何以不同神名為分析底本之標準的學說必會失敗，因為這些名稱並不能作為這種分析的有效標準。在「拉斯珊拉」Ras Shamra 泥版中不同神名的應用可以證明這些名稱不能作為分析的標準。

(三) 維護底本說的最有力的理由是在五經中有被認為平行的經文與重複的經文。但實際上這是一個解經的問題。這些經節果真是重複與平行的嗎？我們堅持說，詳細以釋經學的方式研究的結果，可以看出這些經節實在不是甚麼重複。我們反對批評家老是提此問題，好比說，創世記中的創造記載有所重複。假若許可釋經學作主，底本的分析法必然站立不住。

(四) 當然，主張摩西親自撰寫五經也有其難處。可是比起其他替代的學說所遭遇的嚴重難處來就微不足道了。然而，有些因素尚未獲得充分的考慮。

(1) 在另一方面，摩西在編著五經時極有可能從過去所有的文稿中取用片斷材料。假若他如此行了，這種事實可能是造成前面所提到的難處的原因。好比說，在某些場合中這事實可以解釋在創世記中何以採用不同的神名。

(2) 在另一方面我們必須記住，聖經一書從人的觀點看來，乃是一本東方的書。古代的平行句表明在東方人的心目中，對材料的編排並非常常講求像西方人所謂的邏輯秩序。事實上五經從人的觀點看，是一部東方的著作，在某種程度上，這一點可能是造成其所有形式的原因。至少有一件事是極明顯的。底本分析者所假定的精細的「剪貼」方法在古代東方是找不到第二例的。

(3) 再者，我們可以問，在以色列的歷史上，有誰比摩西更適於寫五經呢？他具有寫作的時間，訓練，與學問。並且，作為神權政體的屬人創始者，他能獲得所需要的寫作資料。五經無論在佈局與結構上都表明是出於一個偉大的工於心計的人，試問，還有誰比摩西更能寫出這樣的著作呢？

兩百多年來學者窮工研究，仍舊不能產生一種令人滿意的理論去代替一向以來都為人所尊重的聖經上的見解，即認摩西本人乃是律法的屬人的作者。這樣看來，我們最好是看五經為這位以色列立法者的作品。

從亞司徒錄至今日消極批評學進展簡表

底本說 (Documentary Hypothesis)	
J E (E ₁ E ₂ J ₁ —伊爾根 Igen)	
(在創世記有兩個底本)	
殘篇說 (Fragment)	補充說 (Supplement)
(華特 Vater 將五經的其他部份均包括在內)	(E 為基本的底本)
	修正底本說 (Modified Document)
	PEJD (E ₁ E ₂ JD—胡輝德 Hupfeld)
	發展說 (Development)
	J E D P
	新底本說 (New Document)
	J ₁ J ₂ E D P (L J E D P—伊斯斐德 Eissfeldt)
	D
	J D P
J E D P ₁ P ₂	(約西亞前 Pre-Josianic)
溫拉德 Von Rad)	(約西亞後 Post-Josianic)
	(涅爾慈 Volz, 魯多扶 Rudolph)

卷二 先知書

第九章 先知書

舊約正典的第二部份被稱爲先知書 (The Prophets)、主要的意思不是因爲這些書的內容都屬先知的材料，乃因作者們都擁有先知的地位。這部份的前部復被冠以前先知書 (Former Prophets) 的稱呼，它包括了約書亞記，士師記，撒母耳記上下與列王紀上下。按希伯來原文聖經的編排，撒母耳記上下與列王紀上下原係各爲一書，未曾分開。

前面的四先知書都是未署名的。他們的著作係包含上帝對待神治民族的作爲之解釋史，從入迦南設立神治國度直至被擄時神治制度瓦解時止。這一段歷史乃爲正確明瞭後先知書 (Later Prophets) 而開路，它補充且供給了後者必須有的背景。沒有這段解釋的歷史，後先知書將大半模糊不清。

可是，我們不僅靠此爲後期先知書的補充，它同時也是所必需的完成五經中史實的資料。以色列的這段歷史的解釋是與以色列人基本的律法相符的。此國家偉大的立法根基早已頌下，現在此國的歷史乃在此立法的光照下呈現，這便說明了前先知書的重要性。

先知書的第二部份被稱爲後先知或著書先知 (The Latter or Writing Prophets)。「後」字顯然不是指歷史的紀年，乃是說明一件事實即此段係在前先知書以後。這些先知也被稱爲著書先知，因爲他們乃是構成本段內容的著名文學作品的作者。這些先知預言寫了下來 (賽八：一以下；卅：八；哈二：二以下)，爲的是它們能以永遠的形式保存。(參耶卅：二；卅六：一以下)。也許像耶卅六：四；賽八：十六等經節能叫我們約畧看出先知書寫作的方法。有時，先知在神的靈感動之下可能在口頭宣告從神而來的信息後不久便將他的信息筆錄下來，而且所筆錄下來的可能很長。在另一方面，有些預言可能永未以口頭的方式傳授，而純屬文學的作品。

對於此見解，有「遺傳的歷史」學派 (History of Tradition School) 提出反對。此派隨從耿克爾 (Hermann Gunkel) 先驅的腳蹤，主張先知信息的原有形式乃爲口述。耿氏以爲先知們並非作家，只是講員。假若在讀先知的預言時我們想到墨水與紙張的話，那麼我們一開始便錯了。再者，先知原有的話語是既短又散。我們的工作是要解開遺傳的硬殼，(不論是口頭或書寫的形式)，直到我們獲致其原有的獨立說話形式，是先知在情緒狂熱時所說的。

按照這一學派，每一大先知都集結了一羣門徒，他們將先知的詩篇與預言傳了下來。最初這只是口傳，以後這些零碎的口傳就用文字寫了下來。要緊的是得注意此派所倡導的「集體人格」(Corporate personality) 的觀念。他們認爲這種集體人格是存在於先知與其門徒之間的。門徒們與先知的關係乃是頭與身體之間的關係。所以，贊同這類見解的學者們對於先知們真正的話語到底能否重新發現的問題，意見不一。殷革內爾 (Eggnell) 說不可能，冰增 (Bezzel) 說很難，但並非不可能，莫文克 (Mowinkel) 却說可以。

依本書著者看來，「遺傳的歷史」學派的主張必須完全予以拒絕。在基本上它是一種懷疑主義的形式，同時它也是十分主觀的。它真正否認且毀滅了先知書中的美好合一與和諧。(此派亦稱爲形式

的批評主義 form criticism，或 Gattungsforschung，或「形式的研究」enquiry into types 等。欲明瞭此學派的立場，請閱莫文克所著「預言與遺傳」：從研究遺傳歷史及其成長看先知書。"Prophecy and Tradition: The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition, 1946." 與及我對該書的書評 "WThJ, Vol. XI, pp. 80-85"。耿克爾對此立場之說明，記在 SAT, II, 2, 1923, pp. IX-LXXX。我會討論過施密德 (Schmidt) 得此方法應用到賽七：十一-十六的事。見 SI, pp. 73-81)。

後先知書有以賽亞，耶利米，以西結，及十二小先知。這些後先知書在猶太人看來係形成單一本書。在希伯來原文及「七十譯本」中都是採用此秩序。在「巴巴·巴斯拉十四節」下 (Baba Bathra 14b 此為猶太遺傳的書) 却作了如下的說明：「我們的拉比教導人：先知書的秩序是：約書亞記，士師記，撒母耳記，列王紀，耶利米與以西結，以賽亞及十二小先知」。

但這種排列係基於神學上的理由。在巴巴·巴斯拉本身會作如下的解釋：「的確，以賽亞是在耶利米與以西結以先；以賽亞應放在最前面。答復：列王紀是以愁苦作結，整個耶利米是盡述愁苦的事，至於以西結，它是以愁苦始，以安慰終，以賽亞却是全部述說安慰的話，我們是將愁苦與愁苦放在一起，安慰與安慰放在一起。」此秩序亦保存於一些德文與法文的抄本中。但我們沒有理由離開傳統的希伯來文聖經 (Masoretic order) 的編排秩序，那就是：以賽亞，耶利米，以西結，及十二小先知書。

第十章 約書亞記

名稱

前先知書的第一本書係隨着書中主角約書亞而得名。在希伯來文此名有四種形式：yehoshu'a (申三：廿一)、yeshoshu'a (書一：一，普通用此)；hoshe'a (申卅二：四四) yeshu'a (尼八：十七)。在「七十譯本」中用 Iosous Naus，意即嫩的兒子約書亞，在「拉丁文通俗譯本」中稱之為 Liber Josue。

在正典中的地位

在敘利亞譯本中約伯記通常出現於五經與約書亞記之間。這是由於相信摩西為約伯記的作者之故。可是在希伯來正典中，約書亞記往往跟在五經的後面，引入舊約正典的第二部份，這誠然是它適當的地位。

的確，在古教會我們有時聽到有八經或七經的稱呼。(Oclateuch and Heptateuch)。有些希臘文的目錄上，從創世記至路德記被列為八經 (Oktateuchos)，拉丁文目錄上則認從創世記至士師記為七經。(Heptateuchus)。安波羅修在論詩第一一九篇時也說：「Inveni Heptateuchum, inveni regnorum libros, inveni prophetarum scripta,」(PL, XV, col. 1584)。

可是，這些說法可能只是為了方便的緣故。在教會裏面，律法書及其繼續而來的書之間的大區別

從未真正打破過。爲甚麼會這樣，理由甚明顯，因基督自己也作了此劃分。（如路廿四：廿七，四四）。

學者格德斯 (Alexander Geddes) 曾將約書亞記與五經聯在一起，作爲一個單位，顯然地，他是第一個這樣作的人。無論怎樣，自此以後，許多學者說到六經的名稱還多過五經。參作者在福音季刊 (The Evangelical Quarterly, Oct. 1953, pp. 142-157) 所寫的一文：「約書亞記中所認爲屬於次等申命記的資料。」(The Alleged Secondary Deuteronomic Elements in the Book of Joshua)。現在所面臨的問題是，約書亞是否屬於五經爲一單位，或者說，歷來爲人所推崇且爲基督所認可的區分摩西與先知書的方法是否正確？換句話說，舊約是以五經開始，還是以六經開始呢？六經一名詞使用錯誤，可從以下諸條見到：

(一) 約書亞記被認爲與五經聯合爲一單位之事向無歷史的證明。在另一方面，律法時常是與下面的書分開的。傳道經 (Ecclesiastics 48: 22-49: 12。即西拉赫子耶穌書) 區分了律法與先知書。史家約瑟夫 (參閱亞匹溫書一章七節以下。Contra Apionem) 提到了摩西的五經，且清楚地將它們與以後的書分別開來。這種見解也會爲基督所有，這一事實乃是決定性的。「馬素列」希伯來文聖經在五經完畢時所作的附註說到律法書經節的總數，又說，「律法的五個五分之一終結於此」。(The five fifths of the law are completed) 還有值得注意者，在每年或每三年閱讀律法的慣例上，並未包括約書亞記。當哈弗他若 (Haphtaroth, 即先知書上選讀的部份) 被增補在律法的閱讀項下時，才包括了約書亞的選讀部份。

(二) 撒瑪利亞人祇取去了五經，却沒有包括約書亞記。假若當時有六經之存在，那是不可解的。當我們記起約書亞一書似乎討好撒瑪利亞人時，更覺此舉之不可解 (參廿四：一，卅二)。這豈不是撒瑪利亞人不看約書亞記爲律法的完整部份的絕對明證麼？

(三) 五經中語言學上的特點並不出現於約書亞。例如，代名詞 *hu'* 兩性都用；*ha'el* 代 *ha'eloh*。最奇者，耶利哥一名不拼作 *yericho* 而爲 *yereho*。在另一方面，「耶和華以色列的上帝」的說法，出現於約書亞凡十四次，而在五經中却十分罕用。這種辯證雖然不是有決定性的，但也有它們的地位。

(四) 六經的觀念實際上增加了底本說的麻煩。在五經中，P 是基本的底本，可是在約書亞裏面，P 祇出現於十三：廿一。(參賀辛格所編之表格：Helzinger: Einleitung in den Hexateuch, 1893)。假如所認定的五經的來源是繼續的而且直貫約書亞記的話，何以在兩者之間有此尖銳的分野呢？這區別怎樣會有？何時造成？這些都是不能解答的疑問。照賀辛格 (P. 501) 看來，約書亞是給編者從 JED 中分開來的，並且從 P_g 分開則是更早的事。但這祇是主觀的推測。假若所認定的來源確實將征服迦南之事算爲摩西時代合理的續篇，何以又會造成此分裂呢？消極批評學不能答復此問題，這便顯明了底本分析的一個弱點。

(五) 查普曼在其著作五經入門中 (Chapman: An Introduction to the Pentateuch, 1911, p. 7) 說：「理想的以色列民擁有六經爲其聖經。」且引 Zedaniah 廿二節下說：「假若以色列未曾犯罪，他們只須讀律法的五經及約書亞記。」查普曼對這段話的解釋是錯誤的。這些話係出自哈尼拿之子亞達 (Adda son of Hanina)，他此語是特別要把五經與約書亞記分開。他提到約書亞記的理由是因「它記載了巴勒斯丁的分配」(在各支派中)。因此，亞達的要點是，以色列若沒有犯罪，她在五經之外唯一需要的書就是約書亞記，這與時下一般對於六經的見解是截然不同的。

因此，我們可以下結論說，六經是一個幻想，約書亞記並不屬於律法，作為律法的終結，乃屬於前先知書。

作者

按照有權威的消極批評學的立場，約書亞記並非一文學的單位，由一位作者編著。他們認為此書亦有所認定的五經的來源。他們想到有兩個主要的來源，即J（約為九五〇—八五〇）與E（約為七五〇）。這兩底本曾經重編為JE（約為六五〇），在重編時J底本的大部份已予拋棄了。這位編者被認為引進了一些使文字協調的敘述。JE曾為申命記的學派徹底的修訂（約在五五〇），它供給了緒言（第一章）與結論。這種修訂一直繼續到四百年。在第五世紀末P本乃由一位作祭司的編者加進去了（RP）。直到三世紀或甚至第二世紀，仍有更進一步的增補。

因此，約書亞記在實質上被認為是一部屬申命記的書，而五經却被認為具有祭司派的結構或綱要。此事已偶然成了反對整個六經觀念的强有力的理由。

在我們這方面我們不能接受底本分析之應用於約書亞，此書內在的完整給予我們的印象太深了，以致我們無法輕信這種分析。抑有進者，在史坦莫勒（Steinmüller）的言論中我們可以獲得一些真理。他說，「批評學者的文學證據係根據一種錯誤的宗教成見，即認希伯來宗教乃是逐漸進步的。這種見解不能成立。」（*A Companion to Scripture Studies*, Vol. II, 1942 p. 73）。

本書的某些部份據說是約書亞親自寫的。（廿四：廿六）。還有的部份似乎是一位目擊者的作品。（比方，五：一，「等到我們過去」，有的抄本說「他們」；又五：六；十六：四；及第七至八章詳

盡的描寫上均可看出）。從此我們可以斷定有一約書亞所執筆的基本稿子。

然而，以現有的形式看來，本書不能為約書亞所寫，因它記載了他死後纔發生的事。在這些事件中有迦勒取希伯崙，俄陀聶攻取底璧，但攻取利善。又關於約書亞死亡的記載及以利亞撒之死等均表明此書晚於約書亞的時代。（有一猶太遺傳謂以利亞撒加上了約書亞死亡的記載，而非尼哈又增補了以利亞撒死亡之事。）

雖然此書的現有形式並非出自約書亞之手，然而它却是非常古老的。很可能它是由一人，由一位老人受神的靈感而寫成（奇爾之意見）。這個人會目擊書中所記的大多數事件。

目的

本書的目的是表明上帝怎樣帶領這神治民族從曠野而達應許之地。這樣本書乃繼續五經中所包含的歷史，且重溫約書亞治下神權政治的歷史。它也表明約書亞怎樣忠心地實行了神所託付給他的工作，也表明神怎樣實現了其應許，將應許之地賜給了祂的子民。

分析

（I）約書亞記一：一—十二：廿四。征服迦南

（一）一：一—九。全書之緒論。約書亞受命領以色列民過約但河，並蒙保證假若他忠於律法，則將凡事順利。第一節與五經的思想相連，作者約書亞是根據五經而寫此書。本段的文字甚接近申十

一：廿二—廿五（試將一：九與申三：廿一以下及卅一：六—八，及廿三節比較）。這並非表明有一種第二D修訂本（D）。它只是表明作者在上帝的話中默想甚深，詩一：二明顯是係根據書一：八。

（二）一：十一—二：廿四。準備渡約但河。約書亞立刻準備其工作。他提醒流便，迦得，及瑪拉西的半支派，均須協助攻佔迦南地的工作，他們也都應允了。約書亞打發了兩個探子往窺耶利哥，他們回報說，喇合的房子是建在城牆上（二：十五），此記載顯然表明本書寫作很古。考古學證明，當時的房子就是建在城牆上。（參J1, p. 132）

雖然此段之結構顯示天衣無縫，可是它仍為批評學者劃分為好些底本。奧斯達理與羅賓遜的分析如下：E，一：十，十一上；二：一—九（也屬J）；二：十二—十六；廿二—廿四。J，二：一—九（也屬E）；二：十七—廿一。D，一：十一下—十八；二：十一—十一。

（三）三：一—四：廿五。過約但河。渡河前的準備，三：一—六；開始渡河，三：七—十七；真正渡河時的描述，四：一—十四；結論，四：十五—廿四。

據批評學者德萊維（S. R. Driver）看來，本段重複甚多，且矛盾時出。他提出了三項辯論理由，可簡述如下：

a. 在三：十七謂百姓已渡約但河，但四：四，五，十下句均暗示他們尚未過去。事實上四章十一節還是停留在三章十七節那個地方。在回答此問題時我們可以說假如這真是一個真正的矛盾，那麼那位最後的編者實在笨拙極了。但是否真為前後矛盾呢？完全不是。在三：十七總括地說明百姓渡河，以及祭司們仍留在河中，直到百姓過去的事實。當百姓渡過河之後，約書亞吩咐人立起紀念的石頭。（四：一—十）。在這期間，祭司們仍然立在河中。四：十綜合地述說一切發生過的事，且補述百姓

會很快地渡河。四：十一與四：十相連（並不與三：十七相連），且說到最後（即百姓渡河之後），祭司與約櫃才渡河，如此結束了這段敘述。

b. 據說四：八與九節乃說到兩個不同的儀式。第八節乃是第三節的繼續，而第九節却是與四—七節一起的。但德萊維的論點殊欠力量。第三節乃吩咐立石（在吉甲）。第四至七節乃說明此舉之意義。第八節記載此吩咐的實現。第九節說到約書亞的一種行動，與三—八所述有別。我們可以作出可靠的推測，即約書亞是在上帝的吩咐之下行動，雖然沒有提到有此明白的吩咐。

c. 據說如果三：十二屬於四：二同樣敘述的話，則三：十二便是多餘的了。但這是不對的。三：十二乃對要來之事作一前瞻。在渡河之後又將命令重述一遍，因為要服從的時候到了。爲了要達成這一點，約書亞便逐字重述那命令，那就像四：四僅作暗示更加有效。（四：四記着，將他所預備的那十二個人。）由於在三：十三—十七未記命令的實現，此一事實乃全段完整的强有力的證明。

（四）五：一—十二。在吉甲所發生的事故。這段敘述係一單位。第二節（那時）與第一節相連，三—九顯然與第二節相呼應。第十節繼續此敘述，且說到遵守逾越節。第十一節與第十節相連（逾越節後），又十二節與十一節相連（烘的穀）。然而，此美妙的完整結構却爲一些批評家所否認，如奧斯達理和羅賓遜將五：二—三，八—九劃歸E，五：一歸D；五：四—七，十一—十二歸P。

（五）五：十三—六：廿七。攻佔耶利哥。上帝的使者鼓勵約書亞。耶利哥城被圍六天之後就被攻佔了。喇合得了拯救。此事件的歷史價值已爲希十一：卅—卅一所證實。（考古學證實了耶利哥之倒塌，參J1, pp. 145—147。又將六：廿六比較王上十六：卅四。）

裴華（Pfeiffer）認爲關於耶利哥城之陷落，有兩個截然不同的記載。其一在六：三下，四，六；

另一在六：三，五，七，十，十六下，十七。可是戰士們繞城係有七天，有六天之久，他們每天這樣做一次，可是在第七天他們却一連做了七次。三節下顯然是論到三節上。(柯氏(Koh)認爲在此提到前面所有，像在創十五：五一般。)第五節亦顯然屬於第四節，「他們吹的角聲拖長」(Dimeshok)。除非此處是指四節的「祭司」，否則就沒有甚麼意義了。

(六)七：一—廿六。亞干的偷竊。正如在耶利哥城上帝既顯明祂對選民的慈愛，所以現在在艾城，因亞干之罪的緣故，祂彰顯其公義。在廿五節及廿六節單數與多數人稱的互換只是表明在刑罰中亞干所佔地位之重要。要以此而作爲文字混亂的證明是十分離譜的。(譯者按：中文聖經要看第廿五節的小字註腳，「他所有的原文作他們。」)

(七)八：一—卅五。艾城的毀滅，一—廿九；以巴路山上築壇，卅—卅五。許多作者重視三節所提三萬人與十二節所提五千人之難點。他們說約書亞在傍晚選了三萬人作埋伏，次日早晨却挑了五千人在同一地點作同一目的。可是我們該知道，事情的次序應該是這樣。當約書亞獲上帝保證他成功以後，他就挑選了三萬人(三節)，且差遣他們出去(九節)。他也說到他自己所作的。(九節下)在十節與十一節中約書亞開始一派遣軍隊的籌劃。他檢閱了士兵，當他們向艾城進發時，他分開了五千人去作埋伏。換句話說，第九節是概括的敘述命令的執行，其中細節却始於第十節。這似乎解釋了經文，然而我以爲仍是十分困難。但無論如何有困難，我們若以此節經文爲根據而斷定本段是從不同來源編輯起來的話，則未免不公道了。

八：卅—卅五的話亦非誤置。誠然，以巴路距艾與伯特利是有若干距離，但畢竟距離不大，只有廿英里光景，這樣就沒有理由來懷疑經文的可靠了。還有，這些經節的格式與其餘部份的文筆相同。

它們完全沒有竄改或插入的形態。

(八)九：一—廿七。基遍人的詭計。第一、二兩節是爲介紹第九至十一章。基遍人以奸計與以色列人立約，以致被定了永遠爲奴役的罪。第廿七節表明了此段經文之古老，因爲那時聖殿的地點尚未決定。

(九)十：一—四三。迦南南部的征服。約書亞先擊敗五王於伯和崙，接着就攻佔了一些南方的城邑。學者奇爾(Keil)認爲第十二節只是包含一種詩意的說法，他曾極力證明他的見解。可是這些經節似乎說明會經發生過一件真神蹟。可是這神蹟的真正性質如何却難以說明。那天的日子顯然是延長了。(對於此題目，讀者應參 E. W. Maunder: "Joshua's Long Day," in *Journal of Transactions of Victoria Institute* Vol. LIII, 1921, pp. 120 148, R. D. Wilson: "What Does 'The Sun Stood Still Mean?' PTR, Vol. 16, 1918 pp. 46 54)

第十二至十四節爲插句，係約書亞記的作者從雅煞珥書(Jasher)引來，當然要除開第十三節當中的問話。雅煞珥書是一本古代的詩體書(亦參撒下一：十八)。

(十)十一：一—十五。迦南北部之征服。在米倫的水邊，約書亞擊敗了耶賓所領導的聯軍，並且佔領了他們的城市。在士師記四：二中的耶賓，顯然地是此處所提之人的一位繼承者。

(十一)十一：十六—十二：廿四。征服之完成，戰敗諸王名錄。十一：十六—廿三將整個征服戰重溫一遍。十二：一—六總結摩西在約但河東所征服的諸王，又十二：七—廿四總結約書亞在巴勒斯坦所戰敗的諸王。由於本章包括了一些前面所未會供給的資料，它成爲一—十一的一種必需的附錄，那是一部完整歷史所必不可少的。

(Ⅱ) 約書亞記十三：一—廿四；卅三。分地

(一) 十三：一—七。諸城尚未攻下，耶和華已吩咐要把地分給九個半支派。注意在四—六節中西頓似乎爲腓尼基主要的城市，但是後來（甚至在所羅門的時代）推羅却成爲最重要的城市。此處亦爲經文古老的證明。

(二) 十三：八—廿一。約但河東諸支派之地。

(三) 十四：一—十九：五一。約但河西諸支派之地。土地是由拈鬮分配，十四：一—五；迦勒之出現，六—十二；約書亞將希伯崙給迦勒爲業，十三：十五；猶大所得之地，第十五章；約瑟所得之地，第十六，十七章；在示羅立起會幕，十八：一；準備第二次分地，十八：二—十；便雅憫所得之地，十八：十一—廿八；西緬，十九：一—九；西布倫，十一—十六；以薩，十七—廿三；亞設，廿四—卅一；拿弗他利，卅二—卅九；但，四〇—四八；約書亞接受亭拿西拉邑爲業，四九—五一。

在本段中有些地方表明經文之古老。在十五章中迦南的諸城係以舊名稱呼：第九節巴拉，以後稱爲基列耶琳；四九節，基列薩拿，以後稱爲底璧；五四節基列亞巴，以後稱爲希伯崙。在十六：十迦南人在基色，可是在所羅門的時代（王上九：十六）他們已爲法老所毀。在十八：十六，廿八所示，當時耶路撒冷顯然尚不是以色列人的都城。

對於這段有些人提出反對。伯亞拉巴被認爲是屬於猶大（十五：六），以後又歸於便雅憫（十八：廿二）。可是此沙漠地（十五：六一）顯然是位於邊界上，因此它可能屬乎雙方（在十八：十八內它只是稱爲亞拉巴），不然的話，它起初是指派給猶大，以後才給了便雅憫。至於伯示麥，（在十

九：四一稱爲伊珥示麥）是在猶大的邊界上，不是給予但，而是給了利未人。（廿一：十六）。某些城市，例如他普亞，係在瑪拿西的領地內，却劃歸了以法蓮。此事之發生有幾個不同的理由；實在這不是矛盾或遺傳混亂的證據。

還有，據稱在某些經文上說明約瑟兩子所得的地是一份。（十六：一；十七：十四—十八），可是在他處却說是兩份（十六：五，八；十七：一上）。此種反對並無分量。由於要使瑪拿西不與以法蓮分開，約瑟的子孫只拈了一次鬮。可是他們在得地後馬上就分開了。（十六：六—八）。在此遺傳並無衝突。請參較古舊的註釋書（加爾文，奇爾，及其他人）。在描寫約瑟的南方疆界之後（十六：一—三），據說經文的敘述又從新開始（十六：四），並且重複着描寫（十六：五—八）。可是，這是不正確的。第四節是一至三節的概括敘述。它是一個總結。於是第五節開始特別敘述以法蓮的邊界。這種描寫（雖有困難）却應該與一至三節的描述分開。

(四) 廿：一—九。逃城。

(五) 廿一：一—四五。祭司與利未人的城邑。

(六) 廿二：一—卅四。二支派半人。這些人被遣歸其地後，築壇於約但河濱。

(七) 廿三：一—廿四：卅三。結尾。介紹約書亞的第一篇談話，廿三：一，二。他提醒百姓，上帝是怎樣用恩慈待他們，三—十三，接着總結其感想，十四—十六。第廿四章一—廿八描寫在示劍重新立約，廿九—卅三記述約書亞與以利亞撒的逝世。

第十一章 士師記

名稱

本書是從當時的統治者「士師們」得名，（譯者按，原文爲 *shophetim*，英譯爲 *Judges*，意即法官或審判者。）這些士師們在約書亞與撒母耳之間的時期統治以色列民。在「七十譯本」（*Kritai*）與「拉丁文通俗譯本」均用此名。

作者

消極的批評家並不將士師記看作一部完整的文學作品，却以它爲從不同來源總輯而成。他們認爲本書基本上是一本屬「申命記學派」的書，出自五五〇年。批評學者以爲有兩個獨立的來源，J與E，不過這兩個字母並不一定表明是以前J本與E本的繼續。事實上有些學者以爲它與撒母耳記中所認定的「來源」有更密切的關係。這兩個來源約在六五〇—六〇〇年間已聯合爲一了（JE）。此外編者（JE）自己又作了一些增補，但大體說來，格式是和諧的。在耶路撒冷被燬後，該書有一申命記派的版本出現，爲的是要說服被擄的人，由於他們違背申命記的法典，於是刑罰來到。以後又作過幾次編修，直到該書達到現有的形式。

根據猶太遺傳他勒目（*Talmud, Baba Bathra, 14b*）的記載，「撒母耳寫了用他自己之名的書，與及士師記和路得記」。可是猶太人的這個遺傳其可信的程度怎樣呢？士師記一書已有證據證明它是一本非常古老的書。按照一：廿一，當該書寫成時，耶布斯人尚在耶路撒冷。因此，當撒下五：六以下所記之事（大衛取城）尚未發生以前，此書必已編成。在一：廿九記着迦南人住在基色，這指明時間還在法老將該城送給所羅門以先（參王上九：十六）。在三：三記着西頓爲腓尼基之要邑，而非推羅。這指明時期必在十二世紀以前。以賽亞書九章提到了士師記四、五、六章。而十七：六；十八：一；廿一：廿五；似乎暗示那時是在王國的初年，有王治理的福祉記憶猶新的時候。（十八：卅之讀法不定，有人將其修正爲「直到約櫃遭擄掠的日子，」即遭非利士人擄去的日子。「*ha'aron* 代替 *ha'aretz*」。）

從這些事實我們可以下結論說此書係編於王國的初期，或是在掃羅的朝代，或是大衛王朝的初期。作者很可能使用了口頭及書寫的資料，可是以本書結構之異常完整決非消極批評學者所建議的任何編輯方式可能辦到的。

目的

士師記一書表明神治政體的民族需要一位公義之君。如果缺少一位在上帝特別權威下的君王治理，就會有混亂發生。「各人任意而行」。於是，本書有一消極的目的。當人民沒有統治者時，在他們當中必要激起一種渴望真正君王的心。這樣，在士師的時代中，他們漸被引至看出需要一位君王。

在這時期當中，選民的統治者被稱爲士師。然而他們並非只是司法官員，處理訴訟之事。他們主要的工作是作拯救者。（按字面的意義是「救主」*moshe'im*），他們擁有上帝的靈的權能，在人民衰

微與被壓制中蒙召作拯救與治理人民的工作。

士師記所記載的選民歷史是從約書亞死時起直到撒母耳興起作上帝的先知時止。在這段時期中，選民要取得所分給他們的土地，驅走及消滅剩下的迦南人，建立神治的國度。可是，他們很快便厭倦了他們的任務，時常與迦南人友善，有時取了他們的偶像。因此，爲了刑罰他們的緣故，上帝便把他們交給他們的敵人。可是，當他們悔改時，上帝便興起了士師，他們是拯救者，祂差遣祂的靈臨到他們身上。於是他們就拯救百姓與土地免於厭制。可是只要士師一死，百姓很快就仍然陷於背道中。所以，我們從士師記一書，可以看到一個經常變動的時代，先是因百姓悖逆結果陷於仇敵厭迫之中，然後因士師之興起而救其免於危亡。這種悲劇的情況爲另一制度開路，那就是在撒母耳之下所有的先知制度。(Institution of prophecy)

分析

(I) 士師記一：一—二：五。導言

(一) 一：一爲全書之導言。本節頗違反一些消極批評學者的意見，因他們以爲本段(即一：一二：廿三)包含了一個並不繼續約書亞身後的記載，它至少是與約書亞記的敘述平行的。因此本節被認爲是一種編輯上的增補。然而這種論調是主觀的，這樣做全是爲了迎合某種學說的旨趣之故。本節的這種見解缺乏客觀的證據，請注意本書的開始正如約書亞記一：一開始的話一樣。它顯然把本書各種事件置於約書亞死了以後，(非如學者吉得爾(Gidel)所建議的置於摩西之後)。所以，這些事

件應被認爲是約書亞記的敘述以後所發生的事，而不是與約書亞記的敘事平行的事。

(二) 一：二—卅六。現有政治情況概述。此概述頗注重民族的要素。然而它並不與約書亞記所表現的相衝突。約書亞記表明約書亞爲大領袖；本段則著重每一支派的工作。彼此並沒有真正的矛盾之處。

有人說在一：十中猶大已替代迦勒(書十五：十三—十九)。然而這裏並無衝突。迦勒獲得了猶大的一部份。他爲甚麼不可以領人反抗希伯崙呢？如此，猶大在迦勒這人領導之下，要攻擊希伯崙。又有人說，在一：廿一便雅憫人代替了猶大人(書十五：六三)。在此也沒有甚麼衝突。無疑的，這兩支派都會參加進攻耶路撒冷的戰爭，但在那時候，他們不能趕出耶布斯人。然而，後來此城却爲猶大與便雅憫瓜分了。在一：八說到猶大人業已取得耶路撒冷，此事已被批評學者斷爲不確，(與一：廿一相反)，因爲耶路撒冷是在較後的日子爲大衛首次攻佔。然而，這段敘述(一：八)的描述是與亞多尼比色的記載相關連。猶大在這時候顯然早已攻擊耶路撒冷，將它焚燒。可是，他們未能長久將城守住。在一：廿一表明他們沒有趕走耶布斯人，但在一：八顯然是想試行趕出耶布斯人。我們對當日的情勢知道得不够，因此我們不能說一章八節的記載不符歷史事實。學者又說，一：十八與十九有衝突。果如是，那位編者一定是糊塗得可以，竟將兩節聯在一起。然而事實上並無衝突。一：十八說到佔領非利士人的土地。這無疑祇是暫時的。不論怎樣，即令土地被佔領了，居民却未能趕走。猶大人可能突擊取城，但未能驅走居民。第一章已表明了證據，顯示本書從起首與以後各部均能連成一氣，爲文學之完整結構。於是：a.「交在他手中」(nathan beyadh)一語出現於一：二；(j)二：十四，廿三；(E²)六：一；七：七；十三：一；十五：十二；十八：十；廿：廿八。b.放火(Shillehu

va'esh) 出現於一：八與廿：四八。c. 用刀殺 (hikkah lephi herev) 出現於一：八，廿五；廿：四八。d. 直到今日 (adh hayom hazeh) 出現於一：廿一；六：廿四；十：四；十五：十九；十九：卅。e. 執意住 (yo'el lashedeth) 出現於一：廿七，卅五；十七：十一；十九：六。第一章一至二節必須比較二十：十八，廿三，廿七，又一：十六當比較四：十一。

(三)二：一十五。上帝的使者。百姓受責，因他們破壞與上帝所立的約。

(Ⅱ)士師記二：六—十六：卅一。以色列的士師

(一)二：六—三：六。以色列與上帝的關係。有不認識上帝的新的一代興起，他們棄絕真神，却敬拜迦南的假神。(二：十一，十二)。由於此種悖逆的結果，上帝將他們交給搶奪他們之人的手中。(搶奪者 shosim) 他們就劫掠以色列人。(二：十四)。後來上帝的恩典彰顯，就興起士師，拯救他們脫離搶奪他們之人的手。(二：十六)。但接着他們又變本加厲，重新悖逆主(二：十九)，因此上帝決定留下約書亞所未會克服的各族，為的是要試驗百姓。(二：廿二)。以下又列舉了這些民族。(三：一—六)。

我們在此所對付的不是理想化的東西，乃是實際的歷史。但這段却遭受了嚴厲的批評。有人辯稱，二：廿三不能作為二：廿—廿二原稿的續句，因為主未將諸族交給約書亞之手(二：廿三)之事實不可能是約書亞死後發生的結果(21節)。這種反對並非沒有分量。我們可以這樣回復他們。

a. 「約書亞」一名(二：廿三，造成困難的是這個字)可能是一錯誤，按吉德爾(Kittel)的意見，可能要改為「以色列」。然而此舉缺乏客觀的經文的支持。

b. 由於我們很難解釋經文中為甚麼會介入這種困難的讀法，除非我們以此為文士的疏忽所致，因此我們不如保持原來的讀法，而假定「約書亞」一名乃是代表百姓本身。那麼它只是等於以色列而已。

再者，列族未被驅逐的理由被認為前後不一致。在三：一—三所舉的理由是好叫以色列人可以學習戰爭的技術，可是在二：廿二與三：四說是為要在道德上試驗以色列人。但是此處實在沒有衝突。「學習戰事」在這裏的意思要參閱上面的經文，乃是表明要學習依靠耶和華幫助他們和迦南人爭戰。因此這一點實際上只是要在道德上試驗以色列人的方法之一而已。

最後，批評學者又說三：三各族的名單與三：五所有不一致，因前者論到那些佔領某些地區的人，後者却代表全部居民。但三：三的話必須參照書十三：二—六才能了解。那麼三：五乃是大概說明以色列人居住在迦南人中(一共列舉了六族人)，如此解釋以色列人的悖逆。(欲明消極批評學者對此問題的比較折衷的見解請參A. B. Daviso: "The Prophetess Deborah" 女先知底波拉 in The Expositor Vol. 5, 1887, pp. 33-55.)

(二)三：七—十一。俄陀聶為士師。俄陀聶為基納斯的兒子，他從米所波大米王古珊利薩田的手中拯救選民。他為以色列民爭取國中太平達四十年之久。

(三)三：十二—卅。以笏興起擊敗摩押人。以笏屬便雅憫支派，且是用左手的。以色列人在摩押王伊磯倫的壓迫之下共度了十八年(三：十四)。可是在他們被解救之後，他們國中享平安達八十年之久。(三：卅)。在俄陀聶與以笏的領導之下，顯然所有的以色列人都起而攻擊壓迫他們的敵人。三：卅—「拔劍」一語(Shalaph herev)亦出現於八：十，廿；九：五四；廿：二，十五，十

七，廿五，卅五，四六。

(四)三：卅一。珊迦，亞拿的兒子曾用牛棍打死六百非利士人。他未被稱為士師，其工作的期間亦未見諸史冊。他大概未獲永久性的勝利。他的行動顯然係由於熱忱，抓住了最初到手的武器就幹起來。

(五)四：一一五：卅一。耶賓的逼迫，底波拉與巴拉的拯救。雅賓手下的將軍西西拉的勝敗事蹟曾以詩歌形式描寫出來，記在第五章，所有學派都認這章是很古老的文件，有的學者甚至說，這是聖經中最早的作品。當然這種說法是不正確的。然而這一章顯然是其同時代入底波拉自己的作品，後來為士師記全書的作者包括進去，他自己又寫了第四章。該注意者，在此次戰爭中，以色列人並未全部出動，流便與基列，但與亞設均未參加戰爭。

批評學者說，第四章在一些重要細節上與第五章不同：

a. 是兩個支派，而非六支派參加戰爭。(將四：十與五：十四，十五，十八作比較)。但這些細節並非彼此不合。四：十只是說明巴拉最初的行動。第五章係詩歌體，自然提到其他的支派。注意四：廿三，廿四並不限於兩個支派的勝利，乃歸功於以色列的兒女。

b. 西西拉在沉睡時，被雅億釘死(四：廿一)；可是在第五章却說「當他在帳篷外飲酸奶的時候，」打傷他的頭。(裴華 Pfeiffer, IOT, p. 329)。然而，這兩段敘述係互作補充，細讀之下就會發現其中絕無矛盾。第五章詩意的敘述中並不舉出所有細節，注重的只是西西拉之死。(如五：廿七顯然是詩句。)

c. 第四章說到耶賓王，但在五：十九却說迦南諸王，係由西西拉領導，而非耶賓。(德萊維之意

見。)但這也是由於五：十九為詩體，「諸王」可能只是指在耶賓手下的領袖們。但在第五章並未說到西西拉為諸王之首。至於耶賓的將軍，他無疑地是站在領導的地位，因此在第四、五兩章中他都作為描寫的主要對象。

d. 有人否認底波拉為一歷史的人物，且斷定五：七「作以色列的母」之語係指一大都市，而非一個人。然而在創卅五：八中「底波拉」一名無疑是指一歷史上的人物。第四章供給了一些詳情，是第五章所缺少的，要知道那些情節才好了解那首歌。(為此歌之真實與史實作辯護的，有高達德博士一篇極佳的論文：Burton L. Goddard: "The Critic and Deborah's Song" WThJ, Vol. III, 1941, pp. 93-112)。

從第二章到第五章展示上帝對其悖逆百姓的態度之第一階段。在波金，上帝的使者向百姓做告。(二：一一五)。那裏如此記載：「迦南人必作你們肋下的荊棘，他們的神必作你們的網羅。」(二：三)。此階段中的壓迫來自外面，曾經歷了一個相當長的時期。在每次壓迫未臨之前都有很長的太平時期。俄陀聶與以笏都是因上帝的靈的激動；巴拉之被召從事戰爭係由於女先知底波拉。

(六)六：一一八：卅五。基甸的事工。米甸人的迫害被基甸戰敗了，基甸的史實記述甚詳，因它很清楚的顯明信實的立約之上帝在拯救選民事上恩愛的作為。這段記載擁有某些文學上的特點。有人以為用了兩個或三個來源，而且有關於基甸的兩個記載。這是根據一個事實，即基甸有時被稱為耶路巴力。然而這段記載是完整的，批評學者想把它弄得支離破碎的計劃必然是失敗的。

(七)九：一一五七。亞比米勒的軼事。在本段出現了樹的優美比喻。

(八)十：一一五。陀拉與睡珥作士師，分別任職二十三年及二十二年。

第六章至十章五節的結構可以表明如下：

上帝再度傲告其百姓，這回是藉着先知爲媒介。(六：七—十)。這裏說，「我救你們脫離埃及人的手，並脫離一切欺壓你們之人的手；……又對你們說，我是耶和華你們的上帝，你們住在亞摩利人的地，不可敬畏他們的神，你們竟不聽從我的話。」(六：八—十)。米甸人的欺壓共達七年之久，接着有基甸的統治，得享太平四十年。(八：一—三)，在陀拉與睡珥作士師時顯然也有四十五年太平的時日(十：二，三)。在這段時期中顯明了嚴重的內部分裂與混亂發生。以法蓮人極其嫉妒基甸和那些得勝的支派；疎割與毘努伊勒拒絕援助。(八：四—九，十四—十七)。不僅不是所有的以色列人與仇敵爭戰，就是基甸的軍隊也不是全軍容許爭戰。上帝只藉三百人帶來了勝利，免得百姓妄自尊大，反抗真神。

(九)十：六—十二：七。耶弗他的拯救。耶弗他原是個妓女的兒子，被基列的領袖們邀請作他們的首領，他答應了，但有一個條件，即如戰勝了仇敵，他要繼續作他們的首領。他許願說，假若戰勝了，他將獻上最先從他家門出來迎接的人爲燔祭。後來出而迎見他的他的女兒。爲了還他的願，他可能叫她終身不嫁，以奉獻神，但這種解釋我們不敢肯定。

批評學者說E(十一：卅四)說耶弗他爲米斯巴一位受尊敬的家主，而J(十一：一—三)却說他是妓女之子，且係綠林出身。但如果這些敘述果真互相矛盾，編者怎會將它們放在同一章裏面呢？事情豈不是明顯地表明耶弗他在逃亡時徵集了武力獲得了相當的財富，因此他已變成一個不可輕視的人麼？

(十)十二：八—十五。以比讚，以倫，押頓三人作士師，分別作了七年，十年與八年。

(十一)十三：一—十六：卅一。參孫的歷史。關於參孫是歷史上的人物一層，請參希十一：卅二。神的力量在士師中的表現在參孫身上可謂已造其極。他因作拿細耳人而擁有此神力，然而按自然的性格，他是個十分軟弱的人。

十章六節至十六章卅一節的結構如下：上帝再一次警告其百姓：「你們竟離棄我，事奉別神。所以我不再救你們了。你們去哀求所選擇的神。你們遭遇急難的時候，讓他救你們吧！」(十：十三，十四)。內部的腐敗愈來愈明顯。耶弗他係爲基列的長老所選召，參孫却是從母腹裏就分別爲聖了。

(Ⅱ) 士師記十七：一—廿一：廿五。兩個附錄

(一)十七：一—十八：卅一，以法蓮人米迦的軼事及一個在家獻身爲祭司的利未人之事蹟。這段故事的完整是很顯明的，即連消極批評學者也認爲這兩篇附錄屬乎本書最早的資料。這些軼事，很明顯地表明在此時極需要一個王。批評學者裴華，繼亞倫諾(Arnald)，並不將這些記載分爲不同來源，乃分爲不同的故事，但是後來加上了一些註釋和潤飾。

(二)十九：一—廿一：廿五。在便雅憫基比亞的罪惡及其刑罰。

第十二章 撒母耳記上下

名稱

這兩本書均以撒母耳之名名之，不僅因為他在書中是一個主要的角色，也因為他曾膏立了另外兩個主要的人物，掃羅與大衛。原來這兩書未分開，乃是一整冊。（參他勒目Baba Bathra, 14b; Jerome Prologus galatius; Eusebius: Ec.lesiastical History, 7: 252）。「七十譯本」將此書分為兩冊，這種分法又為「老意大拉譯本」（Old Itala）及「拉丁文通俗譯本」所採用。「七十譯本」的譯者們稱此兩書為「列國誌第一書」及「第二書」（The First and Second Books of Kingdoms 「biblioi basileon」），而稱列王紀上下為「列國誌第三書」及「第四書」。可是「拉丁文通俗譯本」將題目改為列王紀。撒母耳記分上下冊的方法似乎首先是出現於龐白（Daniel Bomberg）的初版希伯來文聖經（Venice, 1516 1517）。撒母耳一名見諸希伯來文聖經抄本上，以後在英譯本中也保留了，但在「欽定本」該書的題目下却加了一行附註：「或稱列王志第一（第二）書。」

作者

按猶太遺傳巴巴·巴斯拉（Baba Bathra, 14b）十四節下上說，「撒母耳寫了他自己之名的書，與及士師記和路得記。」可是在十五節上却又這樣記着，「撒母耳寫了他的書（*guro*）。但書中不是明明寫着，現在撒母耳死了麼？」這樣看來，猶太遺傳雖宣稱撒母耳寫了這書，但反對此說者很早就有了。

撒母耳顯然不可能寫了全部撒母耳記，因其死亡已記錄在撒上廿五：一；廿八：三，並且還提到了一些撒母耳死了很久以後發生的事情。我們不知道本書的作者是誰。從撒上廿七：六（因此洗革拉屬猶大王，直到今日。）似乎有一事是很明顯的，就是在王國分開以前，此二書尚未完成現有的形式。不管作者是誰，他會用了過去存在的文獻，這些文獻多半是「都寫在先見撒母耳的書上，和先知拿單，並先見迦得的書上。」（代上廿九：廿九）。這些文獻的精確內容我們無從知道，於是，我們可以斷定撒母耳記是一位先知在神的靈的感動下編成的，這位先知可能是屬猶大地，他生活在王國分裂後不久，在寫書時會搜集前人的記載。

那些擁護五經底本說的人大致認為撒母耳記主要的內容係保持在兩個平行而獨立的基本資料中，它們與J·E底本相類似。據說較早的記載是大約來自所羅門的時代，較後者來自第八世紀。大約經過一世紀之後它們就合併了。

讀者如欲參考此學說最初的論調，可查H. P. Smith: "Samuel," in ICC, (1902)。以後此文從下書中又可找到：R. H. Pfeiffer, IOT, pp. 341 ff., "Midrash in the Books of Samuel" in *Quantulacumque* pp. 303 316。較早的文件於四章一節下開始，並且是士師記十三至十六章的繼續。在此所記載的事情是以色列人與非利士人首次交鋒，而直到所羅門王即位。照裴華的意見，這是「舊約中傑出的散文作品和歷史的傑作」（IOT, p. 356）。並且，他以為除開以後的一些增補之外，這是一部結構優美的文學作品。柯羅斯特曼（Klostermann）最初提出本書作者可能是亞希馬士（Ahimaz）。參柯氏著作

Die Bücher Samuelis und der Könige, 1887, pp. xxxii, ff. 不管這位作者是否亞希馬士或其他任何作者，裴華認爲他比希臘史家希羅多德 (Herodotus) 更配稱爲「歷史之父」，他的文筆在希伯來散文中實無出其右者。

掃羅與大衛既被視爲是早期資料來源中的主角，撒母耳也就是較晚資料來源中的主角。此資料來源只限於撒上一至廿四章的一些部份，批評學者以爲它是「充滿了寓言，爲諸學說所曲解」(IO, p. 362)，而且作者甚多。第一章可說出自主前七五〇年，第十七與十八章的原有形式却要在一個世紀以後才出現。裴華認爲其他部份則出自主前六五〇至五五〇年。

這較後的資料是較前者的修正，而且是根據兩個學說，這兩學說支配了其見解：王國是對神的悖逆，並且「人類中命運的好壞都是神對人類行爲確切的報應」(IOT, p. 362)。「寓言的迷霧與教理的權威交織在一起，使後期的資料來源中產生一種虛假與幻景的氣氛」。(IOT, p. 363)

這兩個資料來源怎會合併在一起不是完全清楚的事，也沒有人下過功夫欲將分歧處協調起來，像「RJE」(JE底本的合訂者)的情形一樣。較晚的資料來源可能不是一個獨立的文件，而是對原有歷史的修正與補充。

由於所謂較晚資料來源的性質如此，申命記學派的版本 (Deuteronomist edition) 便多少有些馬虎了。但主要是由於基本的申命記派的教理 (Fundamental Deuteronomic doctrine) 即民族的災難是由於敬拜耶和華不專一不正確所致，不能應用於以色列最初的兩個君王。然而，撒母耳記的某些部份可能爲申命記主義者所壓制了。

裴華認爲撒上二：廿七—卅六及撒下七章乃是被擄以後所作的希伯來文聖經註釋最後加添進去的。最詳盡的兩個例子 (Midrashic additions)，是沒有甚麼歷史價值的。

裴華發表了此「兩個資料來源」的學說，並且作了相當的解釋。但按照伊斯斐德的見解 (Otto Eissfeldt: Einleitung, pp. 306-317; Die Komposition der Samuelisbücher, 1931)，撒母耳記有三個基本的資料來源，而非兩個。他認爲在撒母耳上下是由三個平行的資料來源編成，它們可能就是七經 (Heptateuch) 三大來源的繼續，那三個來源就是 L, J, 與 E。在撒母耳記上裏面，此三來源多少已經交相混雜了，但在撒母耳記下，這三個來源却被認爲是接續下去的。我們認爲這兩個學說都該棄絕，因爲它們破壞了書中完整的性質。

目的

撒母耳記兩書的目的是在敘述建立王國的經過，與及撒母耳在這事上所佔的地位。撒母耳既是士師 (撒上七：六，十五—十七)，又是先知 (撒上三：廿)。這樣，他作了士師時代與早期王國的橋樑。

對於王國的建立，有雙重的準備工作。在士師的時代，全地混亂不堪，因此以色列人看到有設立中央政府的必要。其次，選民所需要的君王必須是一位好君王，不是一個自私的獨裁者。他必須合神的心意，在他忠心與公義的統治下預表將要來的大君王 (基督耶穌)，掃羅是一個自行其道的獨裁者，在他的任下，選民學得了一個功課，就是君王必須秉公行義。

撒母耳記不僅細述王國的建立，該書且指明此偉大的制度乃是緣起於神。

分 析

(I) 撒母耳記上一：一—七：十七。撒母耳爲士師

(一)一：一—二：十。撒母耳之誕生與哈拿的歌。當以利作大祭司的時候，有一位虔誠的以色列婦人哈拿，向上帝求一個兒子。她的禱告蒙了應允，就生了兒子撒母耳，她把他獻給神，終身事奉祂。於是她讚美神(二：一—十)，她的詩歌美麗，有預言的性質。

有的批評學者認爲哈拿的歌屬乎她以後的時代。下面是他們所舉的理由：他們說第十節是假定王國的建立；詩歌的主題是屬一種民族的勝利而非個人的感恩(第四，七，十節)；並且其文字與格調均類似晚出的詩篇。

然而，批評家須注意：a. 哈拿所說到的君王是一個理想的君王。因此這樣說時不必一定有一位真實的君王。因爲這個王國在很早的時候就已經應許了。(創十七：六；申十七：十四—廿；士八：廿二)，而且早就存在於人們的心中。有誰像那位引導全民經過那一段艱危的時期而建立大衛王國之人的母親(譯者按：指撒母耳的母親)那麼適合預期將來的王國呢？這首詩歌的主題是預言性質的。哈拿在其個人的經驗中認清了屬神制度的一般規律。「她所有的經驗是在忍辱負重中，都有無所不知的設立聖約的上帝之恩典的駕馭和管理，這便向她保證，選民也是在上帝恩慈的帶領之下，上帝不但在任何時候拯救那些貧窮可憐和仰望祂的人脫離他們的貧窮和困厄而升高他們，祂也要高舉和榮耀祂的選民，那時他們正因仇敵的迫害而陷於水深火熱中。(奇爾語)再者，在這首詩中，並沒有提

到甚麼國家的勝利，唯一可能對於戰爭的暗示是在第四節，彼處的目的顯然是將戰士與弱者作一對比，而非暗示一敵方戰士的失敗。假若本詩的主題與哈拿的環境真是風馬牛不相及的話，何以晚出的編者要將它硬湊在哈拿身上呢？c. 詩歌的文字並不能證實作詩的日期。上帝被稱爲磐石(第二節，試比較申卅二：四，十五，等處)。反覆的說法(Reduplication. v. 3, gevohah gevohah)亦見於申二：廿七。哈拿的這首歌可說是馬利亞頌(路一：四六—五五)及撒迦利亞的預言歌(路一：六八—七九)的典型，這些詩歌表明哈拿這首歌是怎樣爲以色列民中敬虔的人所了解。

(二)二：十一—三：廿一。撒母耳的孩童時代及所見的異象。有些批評學者以爲二：廿七—卅六的一段係非常晚出，斐華認爲可能遲至四百年以後。但此段既然擁有真正預言的特性，我們無法將它看爲是晚出的註釋。

(三)四：一—廿二。以利之死。有人辯稱，一至三章引導我們預期以後會特別強調以利家悲慘的結局。可是在四至七章並未強調此事，可見一—三章係屬晚出之作。然而，這種反對是由於不了解這些章節的目的。第一至三章供給了關於撒母耳的必須背景。在此也記述了祭司制的衰微情形且宣告以利家將要敗落，作者接着描述國家本身的衰落情況，藉着描寫約櫃怎樣被奪，榮耀怎樣離開他們將當時衰微的情形表明出來。這樣爲撒母耳的事工佈置好舞台。

(四)五：一—六：廿一。約櫃在非利士境。

(五)六：一—十七。送回約櫃。

描述撒母耳作士師並非較晚觀點的證據。只當撒母耳承擔全民的政權之後，他的士師職纔開始。

第十三節與較後非利士人入侵的記載並無衝突。其意思是非利士人以後的侵畧不再具有長久之勝

利。耶和華的手擊打他們，因此他們潰敗，慘遭損失，雖然他們並未被完全驅逐出去，以色列人也未完全免納貢物給他們。

(I) 撒母耳記上八：一—卅一：十三。掃羅作王

(一) 八：一—廿二。以色列人表明他們要一個王。由於撒母耳的諸子作士師，不行公義，所以以色列人的長老們請求撒母耳為他們立一個王。可是這項請求出於一種非神治的精神，撒母耳認為這就是等於棄絕耶和華。然而，耶和華卻命撒母耳成全百姓的願望，但向百姓述說君王的特權，以儆告他們。於是撒母耳應許給他們立王。

(二) 九：一—十：廿七。掃羅被膏立為王。主將祂所揀選為王的人帶到撒母耳面前（九：一—十四），撒母耳向掃羅說明上帝的旨意，膏立他為王，且遣他出去，宣稱上帝要顯三個兆頭以證實其揀選。這樣便強調揀選掃羅是由上帝，而非由掃羅或撒母耳。在暗地裏膏立掃羅之後，撒母耳就召集百姓到米斯巴，叫各支派掣籤選一人為王，如此掃羅的揀選便被確認了。這段敘述是直接和一貫的，學者們對於王國欲找尋兩個分歧的意見是必然會失敗的。

比方：伊斯菲德 (Eisfeldt) 對於立王之事欲找出三個來源。a. 十：廿一下—廿七；十一：一；b. 九：一—十，十六；c. 八；十：十七—廿一上。那些應用兩個底本學說的人亦發現有不同的記載。例如，九：一—十九與十：廿七下—十一：十一，十五表明耶和華已命撒母耳膏立掃羅，但在七：二—八：廿二；十：十七—廿七上；十一：十二—十四及第十二章認為君主政體是悖逆耶和華。但應注意者，這兩個見解均在十二：十二，十三以下說明了，而這一章通常被認為是整體的。事實上，關於

君主政體並沒有互相衝突的見解。本來以色列人將有一位君王是早經預言了的，但百姓用一種錯誤的精神要求立王。讀者應仔細照上面（二）看事情的次序。讀者也須比較本章「目的」項下的材料，以及申命記十七章的小註。

(三) 十一：一—十五。掃羅戰勝亞捫人。在未會開始執政以前，掃羅就證實了他的才能，此次的機會是由亞捫人的王拿轄的威脅所造成。結果掃羅在吉甲被立為王。

(四) 十二：一—廿五。撒母耳的演說。撒母耳現在已卸下他作士師的職務，但繼續以先知的身份作王的顧問。

(五) 十三：一—十五：卅五。掃羅初期的統治及掃羅的被棄絕，掃羅後來不聽撒母耳的命令，因此神的靈離開了這位不順服的王。然而掃羅被棄絕後並非立即被免職。

學者們說，掃羅是兩次被免職，（十三：十四及十五：廿六—廿九）但繼續執政直到他死，在此可找到有重複的記載。但這種批評並非正確。在十三：十四並未說掃羅自己被棄絕，只是說，因為他作了糊塗事，他的王位必不長久，即不能傳到其子孫。由於第二次的犯罪（十五：廿六—廿九），掃羅自己被棄絕了，他繼續執政，但上帝的靈却不與他同在。

(六) 十六：一—廿三。大衛被選立為王。初看之下似乎是主在論到他去伯利恒的目的上叫撒母耳說，但事實上撒母耳正是去伯利恒獻祭，在這種場合中沒有說出全部真理的必要。假若長老們或掃羅問撒母耳，「你是往伯利恒去膏大衛為王麼？」而撒母耳在回答時却說，「我只是去獻祭。」那麼撒母耳就犯了假裝的罪，而且主也是一樣，然而事實並非如此。在假裝不知 (dissimulation) 或用虛偽的托詞而行動與不說出全部真理之間有很大的區別。在這個時候，撒母耳不必表明他此行之主要

目的。「在這事上並沒有假裝或虛偽，因為上帝實在願意其先知在獻祭的藉口下而獲得安全，因此他真正的獻了祭，藉此先知受了保護，所以他沒有陷入任何危險中直到全部啓示來臨的時候。」（加爾文）。我們不能不承認主真願意撒母耳獻祭，而當我們一旦承認這一點以後，困難便立即消失了。

（七）十七：一—卅一：十三。掃羅最後的日子及其失敗。倘我們藉助於奇爾（*Chil*）富有同情的註釋對經文作詳細的考究，我們便極容易看出這段經文之統一及目的。消極批評學者却說在本段能找到集體創作的若干證據。

a. 學者說，大衛有兩次被介紹給掃羅。（十六：十四—廿三及十七：五五—五八）。假若掃羅果如十六章（廿三節）所云早已認識大衛的話，何以在大衛與歌利亞戰後竟問大衛是誰的兒子呢？有人說，掃羅假裝不認識大衛，或者說，他因受了疾病的影響，以致認不出他來，但這類推測均不需要，當掃羅詢及大衛是誰的兒子時，他所要明白的，顯然不僅是大衛及其父親的姓名，他已經知道這些了。「掃羅所欲獲知的是這樣一位有勇氣完成一件非常的英雄事蹟的人，其父親究竟是怎樣的人物。這問題提出來，不僅是爲了實現他所應許的，因戰勝了歌利亞而使他家獲免稅的報酬（廿五節），而且很可能他要找這人到宮裏來作他的臣宰，因他從其兒子的膽識，可以推斷其父親必有此同樣素質存在（*Keil*）」，因此掃羅所要知道的是大衛及其父親的社會地位。十八：一清楚地表明有一段很長的會話。設使掃羅只欲知道大衛父親之名，則實在沒有長篇會話的必要。這樣問姓名的問題只要一個字就答復明白了。

b. 掃羅有三次將女兒許配給大衛。（十八：十七—十九；十八：廿二—廿九上；及十八：廿一）。可是只要細心地讀這些經節，則所認定的困難就不存在了。掃羅守其諾言（十七—廿五），許嫁長

女米拉，這原是一個狡計（十八：十七），大衛却不懷疑掃羅的奸計，真正謙卑地申言他不配作王的女婿。可是掃羅並沒有遵守諾言（十九節）。以後當發現米甲愛大衛時，掃羅就把她許給他。大衛此時已發現掃羅的不可靠，就沒有答復他。於是掃羅打發臣僕去見大衛。（在「七十譯本」中省去了第廿一節下句。）

c. 批評學者說，大衛有兩次從掃羅的宮中逃跑，永不回來（十九：十二；廿：四二下），雖然掃羅已知道大衛首次的逃跑（十九：十七）但在以後進餐時却仍然表示驚奇大衛不在（二十：廿五—廿九）。對於這種批評，我們又得詳閱有關的經節。在十九：十二米甲助大衛逃避掃羅的使者。（經文上並未說明或暗示他逃走後永不回來），在十九：十七掃羅責米甲欺哄了他。然後，聖經敘述大衛的逃跑，初到拉瑪見撒母耳（十九：十八），接著又往拉瑪的拿約去（十九：十八）。以後大衛離開了拿約，（那裏掃羅曾經來過且曾受感動說預言），又來到約拿單那裏（二〇：一）。大衛於是提示說在餐桌上掃羅可能懷念他（二〇：六），這事確然發生了（二〇：廿五—廿九）。對於這事的理由是這樣，當掃羅在席上詢及大衛時，他的神志已清楚。在過去他追索大衛時，正是瘋狂之時（參考十九：九，「從耶和華來的惡魔又降在掃羅身上」）當時的情形是不正常的。這種情形並不能代表掃羅之理性恢復時對大衛之感覺。因此在其正常的狀態下，又忘了過去惡魔降在他身上時所發生的慘事，這時掃羅在席間便驚異大衛的缺席。約拿單在席間與掃羅的談話又激怒了掃羅，這時他頭腦清楚，認識大衛是其勁敵。於是約拿單進行早已安排的射箭的計劃，而大衛此時明白掃羅實在定意要殺他，於是就逃走了。

d. 批評學者認爲另有一證據證明此爲一集體之作，那就是有關大衛饒掃羅之命的事據說有重複的

記載。(廿四：三—七及廿六：五—十二)。但這些並非重複的記載。在廿四：三—七，掃羅藏在一個羊圈旁的洞裏，目的是要大解。大衛和他的隨從早已在洞裏。大衛暗地裏割下掃羅外袍的衣襟，然後大衛後悔他的行動且禁止他的人攻擊掃羅，在另一方面，在廿六：五—十二記着大衛來到一處地方，掃羅剛好也在那裏(廿六：五)。掃羅睡在戰壕裏(原文 *ba'as* 乃溝，與洞大有分別)，他的軍兵在其四週安營，大衛於是問誰願下去往掃羅的軍營，當他們下去時，亞比篩欲一次刺死掃羅，不用二次。大衛却禁止他們，但他們却帶了槍與水瓶，他們可以這樣做因為當時合營的人都被耶和華使他們沉沉的睡了。以上兩次事件的環境，是十分不同的。大衛兩次饒了仇敵乃是十分可能的事。這些記載的真實性從大衛兩次於截然不同的環境下饒了一個敵人的事上顯示出來。

e. 批評學者又說，大衛會三次與約拿單立約(十八：三；廿：十六，四二；及廿三：十八)。只要留心看聖經上說的是甚麼，這種問題就馬上會煙消雲散了。在十八：三約拿單與大衛立約，因為約拿單愛大衛勝似自己的性命。在二〇：十二以下，那裏說到掃羅在瘋狂的情形下將要殺死大衛，於是約拿單與大衛重申約言，且立誓不論好壞，他都會將掃羅的意願告知大衛。然後他(十四，十五節)請求大衛向他及其家顯永久的慈愛，這裏暗示大衛家必然會昌盛。在說這話時約拿單重申或強調已立的約，該約也包括大衛的後裔。最後，在廿三：十六中當大衛逃亡時約拿單去見大衛，使他倚靠上帝得以堅固。於是，他們又重申已立定的約。如要堅持他們之間立了三次不同的約的話，那就等於在經文上勉強加了一層經文從來沒有的意思。

f. 批評學者說，大衛會兩次逃難到亞吉王那裏。(廿一：十一—十五及廿七：一—四)。這是實在的。大衛確曾兩次在亞吉王處避難，聖經上也清楚地說明他為甚麼這樣做。當大衛首次逃到亞吉處時，非利士人對歌利亞之死記憶猶新(廿一：十一)。這使大衛害怕亞吉王，所以他裝瘋離去。可是在廿一：十至廿七：一的這段時間內亞吉可能聽到大衛給掃羅追逐，並且可能想到假若以色列人與非利士人之間新起戰爭的話，大衛很可能為非利士人爭戰。當大衛來到亞吉那裏時，掃羅便不再追趕。從此，我們可以看出這些敘述決不是一件事情的重複記載。

g. 批評學者說，殺哥利亞之事的記載頗為混亂。在十七章裏面(亦參十九：五；廿一：九；廿二：十，十三)，已宣佈大衛殺了歌利亞。但在撒下廿一：十九又說伊勒哈難殺了歌利亞。還有，在代上廿：五又記着伊勒哈難殺了歌利亞的兄弟拉哈米，對於這些明顯的差錯究如何答復呢？

首先要注意的是如果撒母耳記最後的編者們竟會留下如此顯赫的錯誤來，那未免太低能了。可是在原文上會有這種顯著的錯誤麼？只要小心考查就會清楚撒下廿一：十九及代上廿：五是有密切關係的。在傳遞的過程中顯然有抄錄上的錯誤發生，特別是在撒下廿一：十九。首先，我們應該擱開 *oregin* 一字，它看來如專有名字的一部份，但顯然是抄寫者的錯誤，因為這字在該節的末了再度出現。第二，不變語 *et* 原是用為介紹直接的賓詞而不必翻譯的，應該如歷代志上一樣，改正讀為 *ani* (的兄弟)。第三，伊勒哈難之父應讀作睚珥 *Jair* (*Y'r*)。

現在我們所遭遇的有兩個可能。我們可以這樣讀(不論在撒母耳記及歷代志，「睚珥的兒子伊勒哈難殺了歌利亞的兄弟拉哈米」；那就是說，我們預先假定經文要讀為 *wayyak 'eth lahmi' ahi golyath*。如此讀法被接受，我們還要修正伯利恒人 *Bethlehemite* (*beth hallahmi*) 為拉瑪 (*Lama 'eth lahmi*)。或者我們可以這樣讀，「伯利恒人睚珥之子伊勒哈難殺了歌利亞的兄弟。」假若此讀法被接受，我們必須修正歷代志上拉哈米 (*Lahmi, 'eth lahmi*) 一字與撒下伯利恒人 (*Bethlehemite, beth*

halahmi)一字相符。這兩種改變都有可能。這樣，事實上是大衛殺了歌利亞，而伊勒哈難又殺了歌利亞的兄弟。

現在我們可以說幾句總結的話了。這段經文中有些難解的部份可能是由於經文的情況之故。要解決這些困難乃是嚴肅的經文批評學的工作。這一卷書的希伯來原文其傳達的情況並不像其他大多數的舊約經卷那麼完美，「七十譯本」在這方面往往是很大的幫助。但這些小小的經文上的難處並不是集體創作的證據。我們相信這樣的證據在撒母耳記中是完全沒有的。

(Ⅲ) 撒母耳記下一：一—廿五：廿五。大衛王朝

(一) 一：一—廿七。大衛為掃羅與約拿單哀哭。

(二) 二：一—五：廿五。大衛正式作王。

(三) 六：一—七：廿九。宣告大衛王國存到永遠。

(四) 八：一—十：十九。大衛戰勝以色列的敵人。

(五) 十一：一—十二：卅一。大衛與拔示巴犯罪。

(六) 十三：一—十九：四三。押沙龍的背叛。

(七) 二〇：一—廿四：廿五。示巴叛；大衛的感恩頌美；大衛數點百姓之罪。

撒母耳記下在本質上的完整是人們所普遍承認的。這些章節實為希伯來散文的標本，僅從文學的觀點來說，它也可認為是無可比擬的傑作。據學者冰增 (Beitzel) 看來，撒下顯然是一些遺傳的總合，頗可媲美於約書亞記中征服迦南的記載 (Landnamatradsions)。這是「神學的」文學，將其分裂

為不同的底本被認為是「有問題的」事。

撒母耳記的可靠性與歷史性質可以從一件事實看出來，那就是聖經的其他部份也曾提及撒母耳記。撒母耳記中所記載的事實可以從其他書中獲得參考，如王上 (王上二：廿七)，代上，耶利米，詩十七篇；基督曾引過大衛吃陳設餅的事 (太十二：三下；可二：廿五下；路六：三下) 引撒母耳記一：六)；保羅在徒十三：廿—廿二會摘要敘述撒母耳記中的材料。

第十三章 列王紀上下

名稱

正如撒母耳記上下一樣，列王紀上下原來也是一本書。在「七十譯本」中，它們被稱爲「列國誌第三書」及「第四書」(*basileon trite kai tetarte*)，在「拉丁文通俗譯本」，却稱爲 *Liber Regum tertius et quartus*。

作者

在猶太遺傳巴巴·巴斯拉十五節上(*Baba Bathra 15a*)云，「耶利米寫了他自己的書，列王紀，及耶利米哀歌」。關於作者的這個猶太古代學說是很有吸引力的，因爲在列王紀上面，有許多與耶利米書相類似之處，而王下廿四：十八—廿五：卅簡直與耶利米書一樣。在近代，這種耶利米的學說已獲得史代米勒(*Steinmüller*)所支持。反對此見解的主要理由是，關於約雅斤 *Jehoiachin* 之放逐與囚禁的記載分明是寫於巴比倫，但耶利米却是被帶到埃及(耶四三：一—八)耶五二章及王下廿四章至廿五章似乎是從一非耶利米所寫的較大的來源摘錄下來的，(這些摘要彼此之間亦有詞句上的小差異)。很可能本書的作者是一個與耶利米同時代的人，他是一個先知，因百姓不聽從耶和華的聲音而極表關懷。這位不知名的作者會論到他出生以前很久的事，所以他使用了過去書寫的記錄，這些他已提到其

名稱。在王上十一：四一中於記完所羅門王朝以後，作者提到了一本「所羅門記」(*Divere Shelomo, Book of the Words of Solomon*)。關於猶大諸王記載的消息是從「猶大列王紀」得來。(書名 *livere hayamin, Book of the Chronicles of the Kings of Judah*，參王上十四：廿九；十五：七，廿三；等處)。他還提到了一本「以色列諸王紀」(*Book of the Chronicles of the Kings of Israel*，參王上十四：十九；十五：卅一等處。)

這些作品顯然是王國公開的年鑑，它們可能爲先知們所寫。好比說，以賽亞所著烏西雅王的歷史就可資引用，(代下廿六：廿二)。因此，這些資料來源可能被視爲先知史的一部份，而以年鑑的方形式發行的。列王紀的作者，在神的靈的感動之下，曾從這些記載的文件中予以選用。

消極批評學者的信徒們相信本書會經過不同的編修。這種見解在近代會爲裴華詳爲解釋。按照此學說，列王紀上下的初版約成於主前六百年，次版約在五十年後出現。據他們說在初版時，根本不知有耶路撒冷的燬滅(主前五八六年)，或被擄的事。本書初版時也認爲在聖殿建立以前在耶路撒冷外的高山敬拜係合法者。在另一方面，次版上已知被擄的事，且指摘所羅門王在基遍獻祭之舉。

按照此說，列王紀上下被認爲是一部顯明申命記的哲學與宗教的歷史。這種哲學牽涉到集中崇拜的教理以及人類在地上因行爲受公正報應等。因此，每一個王都是按他是否遵行申命記的律法而評判，這律法叫人集中在耶路撒冷敬拜神，且命人將各高山崇拜所在毀滅(他們認爲是在申十二章所教導的)。還有，爲了解釋在這個世界上人類按其行爲的善惡而受償罰的教理，作者發現自己是在與事實衝突，然而甘願爲其學說之故而犧牲事實。照這種見解看來，列王紀乃是一部神學的歷史。(參 *Lindsay B. Longacre: The Old Testament: Its Form and Purpose, 1945, pp. 36-57*，又著者對此書

之評述，參 WFLJ, Vol. VIII, pp. 246-250, cf. also IOT, pp. 377-412)。

我們應注意者，以上立場曾作一重要之更改。伊斯菲德及其他人認定有一申命記以前的列王紀存在，那是由 L, J, 與 E 底本造成，或者僅是 J 與 E 底本。根據這一見解，申命記學者 (The Deuteronomists) 不是創作一本新書，乃是將「八經」(Octateuch) 的敘述重新整理而作一續篇而已。

目的

列王紀上下之目的係續寫神治政體的歷史，直到遷民被擄於巴比倫而告終。猶大諸王都按照在撒下七：十二—十六給予大衛的應許受審判，但北國的諸王則全被譴責，他們被譴責是因為他們又行尼八的兒子耶羅波安使以色列人陷在罪裏的事。

本書相當着重以利亞與以利沙的先知職守。他們作了較早時期與先知主義的橋樑。關於南國，作者特別注意那些真實效法大衛的諸王。可是在需要譴責時他還是譴責，他也清楚地表明，被擄是上帝的管教。

分析

(一) 王上 一：一—十一：一—四三。所羅門王朝

(一) 一：一—二：十一。大衛末後的日子；亞多尼雅圖篡王位；所羅門被膏立為王；亞多尼雅逃，又在安分守己的條件下獲得所羅門原有；大衛壽終。

原文在開始時有 (We) 英譯為 (Now)，此字承上啓下，與前面的歷史相銜接。二：一—四，消極批評學者認為出自申命記的編者，無可否認的這些經節包含有申命記式的著重點：這是一個愛耶和華律法者所當作的；如果說這些話不可能出諸大衛的口，那是絕對沒有根據的。

(二) 二：十二—四六。所羅門王朝歷史的緒論。有的古教父及一兩種抄本將二：十二算為王上的開始。

(三) 三：一—廿八。所羅門的婚姻；他在基遍的禱告；以及他聰明的判斷。第二，三兩節被認為是一種增補，且與第四節教人何處獻祭之事衝突。但這三節係出於同一作者，並不表明見解不同。如果一個編者將互相矛盾的經節放得如此之近，那就未免太粗心了。他的工作必然早就會被人看破。然而，此事顯然係到現代消極批評學者興起之後才被查出。第二，三節乃說明所羅門王朝開始時普遍的宗教狀況。由於聖殿尚未建立，百姓乃在邱壇上敬拜神，愛主的所羅門 (四節) 亦在邱壇上獻祭，即在基遍作這事。我們不能說第二、三節不贊同這種崇拜，而第四節則贊同。柯尼爾 (Cornill) 認為第三章會遭受很厲害的修改，德萊維 (Driver) 却將四：十三，十五，十六—廿八劃歸申命記以前先知的敘事。 ("Pre-Deuteronomic" prophetic narrative) 可能最後的作者已將較早的材料併入其敘述中，但本章未表現有矛盾的觀點。革勒士曼 (Gressmann)，裴華及其他批評學者認為，十六—廿八原來是一個東方的民間故事，與所羅門無關，這種說法是完全沒有根據的。

(四) 四：一—卅四。所羅門王國的行政。官員的名單不屬於所羅門王朝的初期，乃是後期，所提到的都是在其全部王朝最顯赫的官員。此乃顯示此時王國的盛況，可能取自所羅門的年鑑 (十一：

四一)。

柯尼爾認爲第二十節或爲一種傳奇的鋪張，德萊維却以爲廿一廿六節爲以後加插進去的。裴華以爲一至十九節及廿七節以下爲有價值的資料，但廿二、廿三及廿六節却是誤置於屬乎申命記學派的一段(即四：廿一廿六)中去的。然而並無理由說四：廿一廿六不應視爲原有的敘事之一部分。

(五)五：一—七：五一。建造聖殿。推羅王希蘭供給木材，於是建殿的工程就開始了。由於神的家(House of God)建立了，百姓就獲得了崇拜的中心地點，選民居住於應許之地的初期現在已告結束了。在撒下七：十給予大衛的應許現在已經應驗。建殿之舉，是何等嚴肅之事，接着說明是在所羅門的任下何年何月開工，又說明自從出埃及至今過了多少年便顯明出來。(六：一)

(六)八：一—六六。聖殿的奉獻禮。a. 一—廿一。舊會幕中的聖具運入新殿。b. 廿二—六一。所羅門的祈禱。在廿三—五三中所羅門祈禱，在五四—六一他爲民祝福。這個崇高的禱告是根據利未記廿六章及申命記廿八章摩西的話語。事實上，哈維尼克(Haverstick)說，這裏的文字「只能經常藉助五經才能閱讀及解釋」，這句話是對的。c. 六二—六六，獻祭。

我們沒有理由否認這個優美的禱告是所羅門所作。它顯示一種深奧的神學是根據對於寫成文字的律法之敬謹與深遠的知識而來的。有人說，這種深遠的神學知識在所羅門的日子未免太前進了。作此主張的人只是那些相信以色列的宗教也像自然界的演進一般逐漸進步的人，但這種立場卻沒有支持的證據。

有人說，四四—五二包含了一個明確的論及被擄之事的經文，因此不能出自所羅門之口。然而，經文中並沒有這樣一種明確的提示，祇是有一些普通原則的討論，意思是即使以色列在離耶路撒冷很

遠的地方禱告，所羅門仍求主俯聽以色列人的呼求。

(七)九：一—廿八。上帝與所羅門立約。進一步描述所羅門之施政與建設。

(八)十：一—廿九。示巴女王之覲見。

(九)十一：一—四三。所羅門王朝之終結；他的犯罪與刑罰；所羅門之死。

神治政體的性質是和平，其可見的表現是聖殿。因此聖殿的建造成於所羅門是非常合適的事，所羅門(Shelomo)一名係表示其王朝太平之意。在列王紀中所羅門的描寫是直進而正確的，其王朝當年的雄偉，已愈來愈爲近世考古學所證實。

裴華主張，申命記派作者欽慕所羅門建殿的事工，但惱怒所羅門違犯了申命記的律例，所以這位作者重新整理佈署有關所羅門智慧與莊嚴的故事，好說明聖殿的重要性，接着便記載王拜偶像，以指出其道德之敗壞，及跟着犯罪而來的刑罰，如此他便予讀者一種錯誤的印象，即所羅門起初服事神而興旺，以後棄絕神而衰敗(p. 398)。

然而，這種學說是根據某一種預先認定的見解，就是那位所謂申命記的作者寫下了一種有成見色彩的歷史。然而這一點是沒有真實的證據的。關於所羅門的描寫在心理上是正確的，我們很容易了解一個人在家財萬貫之時將會妻妾滿堂，而離棄耶和華。

在希伯來原文聖經中有一些經文上的錯誤，特別是在數目字的抄錄上，但這並不影響聖經上關於所羅門王朝的全部描寫。

如欲參此時期考古學上的背景，請閱 Albright: APB, pp. 45-47; Jack Finegan LAP, pp. 150-153; Nelson Glueck: OSJ。

(II) 王上 十二：一—王下十七：四一。王國之分裂

這個時期的正確年表是很難決定的，在敘述每一個王登基時總是與對方第一位國王的年代相聯（如十五：一；十五：九；等）但當全部數字互相對照時，它們却又常不在同一時間。這種困難是我們不能全部解決的。

應注意者，由於藉助亞述巴比倫的文學，許多聖經上的事蹟可獲一可靠的年表。我們也知道，在聖經裏面，同一年，可能是一個王登基之年或駕崩之年，又是另一個王登基之年（即計算兩次）。再者，除非在經文的傳遞上有明顯錯誤的證據，聖經的數目字總該被認為是可靠的，這樣，困難就比較小了。

以下諸王的日期應視為大概的估計，雖然今日它們已普遍被接受，如要對希伯來的年表作徹底研究及欲觀大多數難題的解決辦法，請參提勒（Edwina R. Thiele）所著 *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings, 1951*。

(一) 十二：一—十六：廿八。兩國交惡的時期。

a. 十二：一—十四：廿（比較代下十：一—十一：四）。十支派之叛變。羅波安棄絕老年人的忠告嚴厲答復北方的支派。結果以色列在耶羅波安的領導下叛變，一—廿；示瑪雅命羅波安不要與以色列爭戰，廿一—廿四；以色列國於是建立了；一位神人警告耶羅波安所引進的拜牛犢之罪，十三：一—卅四；亞希雅豫言耶羅波安家的毀滅。十四：一—廿。

按柯尼爾的意見，十二：一—廿對羅波安的描繪是錯謬的，它在文字上也顯示是根據撒下廿（例如，比較王上十二：十六及撒下廿：一即可見之）。因此他斷定這是源出于以法蓮。他以為第十三章係晚出，因它與歷代志及但以理書上的神蹟故事作風一樣，但是這類論證却完全是出於無根據的推測。對於羅波安的描寫，其正確性是無理由于以懷疑的。作為對所羅門拜偶像的一種刑罰，上帝已決定從大衛家的統治下將十個支派分開。但這與羅波安的行爲不檢或十支派犯罪的事實無碍。耶羅波安被認為是使以色列人犯罪的人。（王上十四：十六）還有，王下十二：一—廿可能顯得與撒下廿的文本相似，但這並不能證明作者相同。以色列人在叛變時使用之語與便雅憫人示巴宣佈叛變時之語相類似（撒下廿：一），這又有甚麼不可以呢？採用這些話豈不是表明叛變的真因多半不是由於所羅門的壓迫，乃是由於北方各支派對猶大自古已存的根深蒂固的恨惡與嫉妬所致呢。這種恨惡與嫉妬基本上又是來自北部支派不滿神治政治的態度。最後，柯尼爾對第十三章的態度並不能獲得那些沒有把聖經裏面超自然的經文除去之人的贊同。

德萊維以為他在十四：九「比那在你以先的」一語中找着了年代錯誤的把柄。可是這句話並不表明以前以色列已有君王的存在。這只是一個普通的口語，用以強調耶羅波安的正惡，那些在他前面的可能是長老和士師們。

在討論分裂的王國時，作者將兩國的事蹟聯合起來交互論述。各朝代的引語和結束都有一定的敘述格式，例如：

猶大

以色列

1. 一國之王登基之年與別國之王統治之年同列，如王上十五：一（猶大）；王上十五：廿五（以色列）。至於拿答（王上十五：廿八）和以拉（王上十六：十），死亡的日期也說明是別國之王第幾年。

引 語

2. 其次是敘述王登基之年的年齡。如王下十八：二。亞比央與亞撒登基時的年齡則畧去。
3. 說明在位之期限，如王上十五：二。
4. 說明王的母親之名，如王上十五：二下。論到約蘭（王下八：十七）與亞哈斯（王下十六：二）之時則未提及他們母親的名字。
5. 然後對王的統治下判斷，如王下十八：三以下。
2. 其次是說明作王的期限，除了耶羅波安第一與拿答以外，登基所在亦說明，即得撒，直至暗利建立了撒瑪利亞。
3. 每位君王（除沙龍）均正式地被定罪。沙龍雖未被定罪，但經文中提到了他的背叛，因此他也應被認為是一位壞君。
4. 記述王的父親之名，如王上十五：廿五。論到心利與暗利時則未提及他們父親的名字。
5. 對耶戶的介紹不循慣例。

結 論

1. 結語，如「羅波安其餘的事，凡他所行的，豈不都寫在猶大列王記上麼？」（王上十四：廿九）
2. 普通有語論王之逝世「羅波安與他列祖同睡。葬在大衛城他列祖的墳地裏」（王上十四：卅一 a）然而若君王橫死，「同睡」之字則省去，如約阿施（王下十二：廿一）。又希西家，約西亞，約雅斤，則不提葬地。
3. 接着說，「他的兒子接續他作王。」
1. 結語，如「耶羅波安其餘的事，他怎樣爭戰，怎樣作王，都寫在以色列諸王記上」（王上十四：十九）。
2. 普通均有一語論王之逝世，「他與他列祖同睡。」
3. 除非有篡位者，不然總是說他的兒子接續他作王。

關於約阿施，有兩個結語：王上十三：十二，十三，及王上十四：十五，十六。關於亞哈謝，亞哈斯，約雅敬，西底家，則完全刪去結語。

b. 十四：卅一—卅一羅波安作王（比較代下十一：五—十二：十六）。在羅波安作王的第五年，埃及王示撒（Sheshok I, 第廿二王朝的創立者）搶掠耶路撒冷，取去了聖殿的寶藏。

c. 十五：一—廿四。亞比央與亞撒作猶大王。
d. 十五：廿五—卅二。拿答作以色列王。

e. 十五：卅三—十六：七。巴沙作以色列王。
 f. 十六：八—十四。以拉作以色列王。
 g. 十六：十五—廿二。心利作以色列王。
 h. 十六：廿三—廿八。暗利作以色列王。暗利在撒瑪利亞建以色列的都城，在政治上，他是以色列君王中最偉大的。可是在宗教方面，他却繼續悖逆。

(二) 王上十六：廿九—王下十：卅六。兩國之間有一段空白的時間，此時期從亞哈之作王到以色列王約蘭之死及猶大王亞哈謝之死。在這段期間內，猶大王國隱於幕後，聖經的敘述着重在以色列國。理由甚明顯。約沙法的兒子娶了亞哈的女兒，猶大取了以色列的地位與敘利亞鬭爭。但最要者，耶洗別已將推羅拜巴力的事介紹進來，因此在異邦偶像崇拜與耶和華的純粹崇拜之間展開了生死爭。於是，在這個時候，上帝興起了先知以利亞與以利沙。這是聖經歷史上第二個神蹟的大時期。這兩位先知奉耶和華的名行神蹟，因神的恩典幫助他們攔阻了巴力的敬拜，使它不致成爲以色列的國教。

a. 十六：廿九—廿二：四〇。亞哈作王。他爲王的時期是以色列歷史的轉捩點，因爲亞哈不僅繼續耶羅波安犯罪的行爲，他還在以色列民中把推羅人的巴力崇拜提拔到最高峯，他在撒瑪利亞爲巴力建壇築殿，尤有進者，他還逼迫那些不願放棄耶和華轉而隨從巴力的人。這時離棄耶和華已成正式和國王例定的事了，因此主必須干涉，於是祂派了使者以利亞出現在他們當中，以利亞可以被認爲是摩西第二，在他身上彰顯了最高的先知權能。他熱心於律法和上帝的榮耀，也像摩西一樣，施行神蹟。但他也成爲摩西所預言的將要來的那位偉大先知的模型（申十八：十五），就是那位將要成就律法與先知的大先知的模型。「他出身非以色列族，住在撒勒法，爲一敬虔異邦女人帶來福份，這一

點與他方面的事情均指明將來有一天，上帝要使異邦人分享上帝國的福份，他叫寡婦之子復活及其自己的升天都是基督之復活與升天的預表，在基督未來前，以利亞的靈曾在施洗約翰身上復甦。」（Keil）。

b. 廿二：四一—五一。猶大的約沙法（比較代下十七：一—廿一：三）。他與亞哈講和，以其子約蘭與亞哈的女兒亞他利雅結婚，又與亞哈聯合攻擊敘利亞。

c. 廿二：五二—王下二：廿五。亞哈謝作以色列王，他的治國與乃父亞哈相似。以利亞（王下二）被接升天。

d. 王下三：一—八：十五。約蘭作以色列王。他除去了在撒瑪利亞的巴力柱像，他與約沙法聯軍攻擊背叛的摩押人。此時以利沙的職務開始了。以利亞的影響可從約蘭使巴力的崇拜不再成爲國教一層看出來，也可從先知學校（*Bece ha-nev'im*）看出來，這種先知學校之設立目的是爲訓練宗教與知識的人材，以喚醒全民歸回上帝。

在本段所記以利沙的神蹟，明顯地是按照其性質而編排，不是按照年代的次序而排編，大致說來，書中先述對個人及先知學校的神蹟，最後才記向君王及百姓之神蹟，關於一個外人乃縵之奇妙醫治作了此二者的橋樑。

消極批評學者在品評以利亞與以利沙的關係上意見不一致。他們反對故事中的超自然成份。他們似乎同意，在以利沙的故事中與其說是以利沙的歷史，毋寧說是一些軼事，在回答他們時，我們該說這確是事實。作者乃是從以利沙的服役中取材，以表明上帝怎樣藉着他在此決定性的時期中工作。

e. 八：十六—廿四（比較代下廿一：二—廿）。約蘭作猶大王。他將亞哈的偶像崇拜帶入了猶

大。在他作王的時候，有以東與立拿（書十五：四二）叛變。

f. 八：廿五—廿九。亞哈謝作猶大王。

g. 九：一—十：卅六。耶戶作以色列王。此人將亞哈與耶洗別拜巴力的事根絕了。何西阿（一：四，五）定耶戶殺人如麻的罪，此事正符合列王紀上面的記載。作者在此生動地描寫耶戶嗜血的殺人行爲，當他順服神時，曾受稱讚（十：卅），但他的順服並不完全（十：廿九，卅一），所以他終被定罪。耶戶之爲人，屬乎想用自己最喜歡的方式去順服神的類型。

（三）十一：一—十七：四一。兩國重新交惡。以利亞與以利沙的服役在除去外來偶像的事上，甚爲成功，可是以色列却重新陷入其原有的狀態中，藉着猶大王亞哈斯，敘利亞的偶像崇拜之風甚至被帶入了耶路撒冷。當以色列與敘利亞對抗亞哈斯時，他尋求亞述的幫助。於是，這個大國開始與巴勒斯丁接觸，主前七二二年，以色列終於爲亞述覆亡。

a. 十一：一—廿一。亞他利雅篡猶大王位。

b. 十二：一—廿一。猶大王約阿施命修葺聖殿。

c. 十三：一—十九。約哈斯作以色列王。有一時期以色列爲敘利亞所擄掠欺壓。

d. 十三：十—廿五。約阿施作以色列王，從敘利亞收復了好些其父所失落的城邑。

e. 十四：一—廿二。亞瑪謝作猶大王。

f. 十四：廿三—廿九。耶羅波安第二作以色列王。在他作王時，以色列國強盛，大有財富。

g. 十五：一—七。烏西雅作猶大王。猶大此時在表面上也很興旺。

h. 十五：八—十二。撒迦利亞作以色列王。

i. 十五：十三—十六。沙龍作以色列王。

j. 十五：十七—廿一。米拿現作以色列王，向亞述王普勒納貢，（即亞述王提革拉毘列色第三 Tiglath Pleser III 745-727 B. C.）。

k. 十五：廿三—廿六。比加轄作以色列王。

l. 十五：廿七—卅一。以色列王比加與敘利亞聯盟，攻擊猶大。亞述王提革拉毘列色入侵巴勒斯丁北部，奪了拿弗他利全地。

m. 十五：卅二—卅八。約坦作猶大王。

n. 十六：一—廿。猶大王亞哈斯求助於提革拉毘列色第三，以抵抗以色列與敘利亞。

o. 十七：一—四一。何細亞作以色列最後的王，亞述人圍攻撒瑪利亞，攻克以色列。

（Ⅲ）王下 十八：一—廿五：卅。猶大王國至被擄

（一）十八：一—廿：廿一。希西家作猶大王。希西家王朝之概論；立國，年代，及概況，十八：一—八；撒幔以色列毀滅以色列，十八：九—十二；從十八：十三至十九：卅七記西拿基立進攻猶大之事。這段記載幾乎是賽卅六與卅七的翻版而增補了一些代下卅二章的材料。原來的記載是在以賽亞書上，列王紀與歷代志上的材料也是根據於此，（有人以爲在列王紀上的材料爲原有者，請參 LOT³, pp. 226-227）。聖經記載的歷史性已爲西拿基立自述他征服巴勒斯丁的故事的發現所證實。他說他會征服猶大設防的城邑達四十六座，且擄去居民二十萬另一百五十人。論到希西家，他描寫道，「我把他關閉在他的京都耶路撒冷中間，宛若籠中的鳥。」（關於西拿基立侵略的文獻，請參 Daniel

David Luckenbill: *The Annals of Sennacherib*, 1924. 此書包括了原文及譯文，可作為研究此題目之初階，也可作為普通研究亞述王室文獻的參考資料。）

希西家的患病與康復記在廿：一—十一；比羅達巴拉但的使者到達記於廿：十二—十九。這兩樁事亦記在以賽亞書卅八及卅九章，然而在賽卅八章內，記希西家的患病之後，有他康復的讚美詩歌（賽廿八：九—廿二）。希西家死亡的記載跟着出現於王下廿：廿，廿一。

(二) 廿一：一—十八。瑪拿西。在這時那些原則上反對神治政體的人得勢，結果是異邦拜偶像之風又變本加厲的風行起來。

(三) 廿一：十九—廿六。亞們。此王仍繼續瑪拿西的偶像崇拜，在他上位的第二年為人所殺害。

(四) 廿二：一—廿三：卅。約西亞。他施政的作風，廿二：一，二；約西亞在位的第十八年發現了律法書，廿二：三—廿。這本律法書乃整個的五經而不僅是申命記。這是律法的正本，就是屬於聖殿本身及曾置於至聖所約櫃旁的書。這本新找着的律法書乃在殿中宣讀，於是重新立約，廿三：一—三；毀滅偶像及慶祝逾越節，廿三：四—廿四；約西亞王朝之終結，廿三：廿五—卅。

有的學者們認為在這段裏面申命記的編者們自然表現了特殊的興趣。可是約西亞的記載是嚴密而直率的，我們有各方面的理由相信它是忠於事實。假若這段係隨便的創作，為的是要提高「申命記法典」的身價，那麼像廿三：廿六，廿七等段的保留就委實奇怪了。這些經節是真品的顯然證據。

(五) 廿三：卅一—卅五。約哈斯。此人作王只有三個月，便被帶到埃及去了。（比較耶廿二：十一—十二，在那裏約哈斯亦被稱為沙龍。）

(六) 廿三：卅六—廿四：七。約雅敬，或以利雅敬 (Jehoiakim or Eliakim) 在這時 (605 B. C) 尼布甲尼撒初次進攻耶路撒冷，但以理被俘擄了。（對於這些事故的年表請參拙著 *CD*, 1949, pp. 295-297）

(七) 廿四：八—十七。約雅斤，或耶哥尼雅，或哥尼雅。他作王三個月，以後便被放逐到巴比倫。

(八) 廿四：十八—廿五：廿六。西底家與基大利。本段與耶五二章所記幾逐句同，除了在耶利米書中省畧了基大利的被殺及百姓逃往埃及的事，然而增補了一個那些被尼布甲尼撒帶往巴比倫去的名單，在耶利米書中之記載以及列王紀中的平行經文，最好都被認為是取自一較大的原本。（參耶利米書那一章的討論）。

(九) 廿五：廿七—卅。約雅斤最後的一些日子。在以未米羅達元年，約雅斤曾被釋放。這便成就了上帝的目的，就是大衛王朝的苗裔雖有時衰微，但從未全然被棄絕。（撒下七：十四，十五，又創四九：十）。

王國一覽表

王國未分裂時之大約年代：掃羅：1505-1013；大衛1013-973；所羅門973-923

王國分裂以後之年代表

猶大	以色列	列王紀上 王國	先知	埃及 (E) 與 巴比倫 (B)	亞述
羅波安 930-917	耶羅波安 930-912	12-15	亞希薩-示瑪雅	埃及 (E) 與 巴比倫 (B) 示瑪雅 (Shephonk I) c.924 (E)	亞述尼利力 I 911-890
亞比央 916-914	拿答 912-911	15			Tadmor-Nimrod 890-884 杜格達尼爾
巴沙 885-842	巴沙 911-885	15	耶戶		
	以拉 883-887	16			
	心利 887				
	亞比央 887-883				
	暗利 887(883)877				
約沙法 873-849	亞哈 876-854	16-22	米該亞-以利亞		撒拉以色列 I 859-824 (Karkar之戰 854)
	亞哈謝 854-853	王下 1	以利沙		
約蘭 849-842	約蘭 853-847	3			Shamsi-Azad V 823-811(亞西烈)
亞哈謝 842	耶戶 842-815	8			
		9-12			
亞他利雅 842-835	約哈斯 814-793	13	約珥(?)		亞述尼利力 II 810-782
約阿施 835-797	約阿施 798-783	14			
亞瑪謝 797-779	耶羅波安第二 783-745				撒拉以色列 II 781-772 Assur-dan II 771-754(亞述)
			阿摩斯		Assur-Nirari I 753-746 亞述尼利力
			阿摩斯		
亞利雅 779-740	撒達利亞 743	15	阿摩斯-以利亞-何西亞		
	沙龍 743	15	同上		
約坦 740-738	米拿現 737-737 (阿摩斯結實 738)	15	以賽亞-彌迦-何西亞		撒拉以色列 III 745-727
			約拿		
亞哈斯 736-728	比達勝 737-736	16	賽一彌一何一約		
	比加 736-730	16	賽一彌一何		
希西家 727-699	何細亞 730-722 (以色列亡 722)	17-20	賽一彌一何		撒拉以色列 IV 726-722
		20			
西拿基立攻 巴比倫 701					撒拉以色列 V 721-705
					西拿基立 704-681
瑪拿西 698-643		21	俄巴底亞(?)		Esarhadon 680-669(亞述)
耶利米 643-641		21	耶利米(?)		Assurbanipal 668-626 (亞述尼利力)
約雅斤 640-609		22-23	耶利米	Nabopolassar 拿波利沙沙 625-605 (B)	Assur-etiliani 625-620 (亞述亞述尼利力) Sinsaris Ann 619-612 (新亞述尼利力)
約哈斯 609		23	耶利米-西番雅		尼尼微 612
			哈巴谷(?)		Assur-Uballit I 611- 609(亞述巴比)
約雅斤 609-598		23-24	耶利米-但以理	法老尼哥 609-594(E)	
約雅斤 598		24	耶利米-但以理	尼布甲尼撒 605-562(B)	
西底家 589-587 (耶路撒冷 陷) 586		24-25	耶利米-但以理 以西結		
		25	同上		
蓋大利 587		25		以未米羅德 561-560(E)	

第十四章 以賽亞書

名稱

本書係按先知自己的名字而定名。原文以賽亞的名稱是 yeshayah (此名亦見於 Baba Bathra 14b)。但是本書的經文中，及舊約的其他地方，以賽亞的拼法較長， yeshayahu，至於較短的形式，亦見於以下經節，代上三：廿一；拉八：七，十九；尼十一：七。這名稱可能是由兩個字合成，即 yasha (拯救)，與 yahu (耶和華)。因此，這名稱的意思可能是「耶和華是拯救」。在「七十譯本」中此名爲 Hesaias，在「拉丁譯本」稱爲 Esaias 或 Isaias。

作者

以賽亞書中的預言究爲何人所作，此問題已爲現代學者所廣爲討論。本書作者所採取的立場是以賽亞自己寫了全部的預言。關於此立場的理由稍後即將舉出。爲了要了解此問題的性質與重要，我們需要對本書的文學批評史作簡要的檢討。

(一) 猶太遺傳他勒目 (The Talmud)。按 Baba Bathra 15a 所記，「希西家及其同人寫了以賽亞，箴言，雅歌及傳道書」。這種說法如何解釋呢？這句話的上下文中很清楚表明這兒的「寫」字 (Ktb) 有較廣的意義，顯然是被用作「編寫」或「出版」之意。還有，「希西家及其同人」一語顯

然是指希西家同時代且比他長壽的人，如是，等於是箴言廿五：一所稱「希西家的人」。這樣看來，按他勒目的記載，以賽亞爲此書作者一事並未加以否認；只是預言的收集是歸屬於希西家的同人。

在巴巴·巴斯拉十四節下對於這些預言的編排亦未否認是以賽亞所作，因我們已注意到此種劃分的神學上的理由。（參上面第九章的內容），尤有進者，這意思顯然在一方面是要連接同時代的先知耶利米與以西結，另一方面是要將以賽亞與同時代的十二小先知（至少有十二位中的幾位）連在一起，這裏行文的正式說法是「耶利米與以西結；以賽亞與十二小先知。」

（二）摩塞斯（Moses ben Samuel Ibn-Gikatilla），此學者約爲主後一一〇年人，我們從Ib, Ezra的作品中獲知他的註釋書。他顯然認爲以賽亞前部份中的預言係屬希西家時代。至於第二部份，他以爲是出自第二聖殿的時期。Ib, Ezra自己關於以賽亞書會寫了一部輝煌的註釋書，在上面他否認第四十至六六章爲以賽亞所作。（參本書第八章第三世紀到改教時期）。

（三）現代的破壞性批評學時期。這時期始於一七八〇年，即亞司徒錄（Astruc）出書後廿七年。約在那一年，柯培（J. B. Koppe）在Lowth's註釋書的德文版中，在一附註上建議第五十章可能是以西結的作品，或是另一被擄期中之人的作品。一七八九年，都德廉（Doederlein）的註釋出版，在該書中他否認第四〇—六六章爲以賽亞所作。艾施罕（Eichhorn）作了同樣的否認。羅生米勒指出假若以賽亞不是四〇—六六章的作者，他也不能寫本書頭一部份有關巴比倫的預言。

會有一個時期學者們以爲四〇—六六章爲許多作者的著作。也有些人承認這些章節的統一性，但否認他們是以賽亞所作。如格生紐（Wilhelm Gesenius）極力爲這些章節的統一性辯護。但他主張（參Commentar, II, 1819）這些章節是一位生活於被擄末期的未署名先知所作。

在十九世紀中，學者們的意見基本上分爲兩派。在一方面有些人以爲全部預言都不是以賽亞所作。至少，四十一—六六章係屬被擄期的作品，通常被認爲是一位未知名的大作家，即所謂「第二以賽亞」的作品，有人稱讚他是最早宣告真正的一神主義的人。一八八九年消極的學說因史密斯（George Adam Smith）而風行於一時，他的論以賽亞的講演集曾出版許多次，在說英語的國家中會發生很大的影響。在另一方面，有些人主張全部預言都是由以賽亞所作。持此說的代表人物有：Moritz Drechsler, Carl Paul Caspari, H. A. Hahn, Rudolph Steier, Franz Delitzsch（他以後會稍變其主張）及Joseph Addison Alexander。在這些人的手中，以賽亞書的解釋達到登峯造極的狀態。

（四）杜舍學派（The School of Bernhard Duhn）。一八九二年，巴色神學教授杜舍出版了一本註釋書，對於以賽亞書的研究會產生革命性的影響。杜舍認爲關於以賽亞的編輯有三個重要步驟：即一—十二章及十三—廿三章的收集，一—十二，十三—廿三，廿四—卅五章三部份的總輯，再加上卅六至卅九章而完成此舉，最後才是四〇—六六的加添。這些編輯步驟中的每一步都不必認爲是一個人的工作。反而每一步驟的本身都有一頗長的歷史，最後的編者可能是生活於主前第一世紀，此一晚出的推測已爲一九四七年以賽亞書死海古卷（Qumran Scroll of Isaiah）的發現而被推翻。該古卷可能早於主前一世紀。

一件特別重要的事實是杜舍將第二以賽亞的範圍限於四〇—五十五章。這些章節，除了著名的「僕人」諸段，杜舍認爲是一位生活於主前五四〇年時之人的作品，他不是巴比倫，而可能是在利巴嫩或非尼基北部。至於五五—六〇章，杜舍宣稱可能是一位住在耶路撒冷的人所編成，時間可能在尼希米活動的期間以先。杜舍稱這位不知名的作者爲「第三以賽亞」（Trio-Isaiah）。這樣，在基本上我們

有第一以賽亞，第二以賽亞，及第三以賽亞。這種三重的劃分成爲以後很多關於本書的研究之基礎，其中大部份都認爲以賽亞的崇高作品乃是「預言文學中的一個小型圖書館」(Marti)。

(五) 遺傳歷史學派。(The "History of Tradition" School)。此說的根據是假定希伯來的文學分爲幾種類型，每種可由某種獨特的性質清楚地予以區別。每一類型有某種導言與結論的形式，特別的思想，以及人民的生活動作。先知預言的原有形式是口語(參前面第九章)，由於宗教比較學的研究之影響，形式批評主義的信徒們往往能表現一種正確的釋經知識，那是較早的自由主義者寫書時所缺少的。

(六) 陶萊的「第二以賽亞」說。(Torrey's "Second Isaiah") 一九二八年耶魯大學的陶萊(Charles Cutler Torrey of Yale)曾出版一書，名「第二以賽亞」，陶萊主張從卅四—六六(除開卅六—卅九)全爲一位住在巴勒斯丁的作者的作品。陶萊以爲書中兩次出現「古列」(Cyrus)，及「巴比倫」，「迦勒底」諸字乃是一些添改，故應從經文中刪去。在陶萊的著作中，我們對四〇—六六的統一性及編著地爲巴勒斯丁兩事獲得了強有力的辯證。

(七) 伊里格的著作(Karl Elliger)。伊氏會著三部重要的書論以賽亞，他曾試行爲五六—六六係出自一位主前六世紀末期的一位作者的主張而辯護。關於這位作者我們可以知道一些梗概，他也曾寫了著名的五二：十三—五三：十二的一段，他的文字不僅見於其他的論到「僕人」的經文，也見於四〇—五五章一些地方。

以上關於文學批評進展的概述係根據本書作者於一九五四年所發表的三篇文章「以賽亞的研究」(Studies in Isaiah)，此書的目的是要詳索關於以賽亞書文學批評的進程，從亞力山大(Joseph

Addison Alexander)直到今日。該書是想作爲研究以賽亞預言的導論。

在探討文學批評長遠的過程之後，作者認爲自己無法接受現代學派的立場，本書所採之觀點乃是如此：亞摩斯的兒子以賽亞是全部預言的作者。我接受此立場係根據以下的理由：

(一) 在新約中以賽亞書被引用的份量，超過所有其他先知的總和，而且其引用的方式使我們可以毫無疑義地看出，在新約作者的眼光中，以賽亞是全部預言的作者。在約十二：卅八中說，雖然耶穌行了好些神蹟，人們仍是沒有相信祂，這是爲了要應驗「先知以賽亞的話」。接着便引了賽五三：一的話。以後又解釋(卅九)何以人民未曾相信，這解釋又是引賽六：九的話(「因爲以賽亞又說」)，然後又有一極佳說明，「以賽亞因爲看見他的榮耀，就指着他說這話」(這話即指從「第二」與「第一」以賽亞而來的引語)。(四一節)。這樣看來，在約十二：卅八—四一的引語乃來自以賽亞書的兩部份，而二者均歸屬作者以賽亞一人。

在羅九：廿七—卅三，保羅會極多引用以賽亞的預言。在廿七節他說，「以賽亞指着以色列人喊着說。」保羅這話乃表明先知是親自宣佈此信息，他的宣告且被描寫爲「喊叫」。接着是引賽十章的話，引完又引賽一：九的話，而如此介紹，「又如以賽亞先前說過。」在卅二節保羅用了賽八：十四的文句的一部份，在卅三節他引了賽廿八：十六。

在羅十：十六—廿一保羅在介紹本段時說「如經上所記」(十五節上)，下面是引賽五二：七上。在十六節說，「以賽亞說」，下面跟着引賽五三：一。再下接有「以賽亞放胆說，」下引賽六五：一。又「他說」介紹賽六五：二。羅馬書中的這一段表明保羅怎樣看重賽五二與五三章的關聯。從這一點上可知新約作者不同意賽五三章與前面不相連的觀念。

新約章節	引用的說法	原來的章節	(I, II, III 表第一, 二, 三以賽亞)
太 3:3	就是先知以賽亞所說的	43:3	II
太 8:17	要應驗先知以賽亞的話	53:4	I (III)
太 12:17	同上	42:1	II
太 13:14	正應了以賽亞的預言	6:9,11	I
太 15:7	以賽亞指着你們說的預言	29:13	I
可 1:2	正如先知以賽亞書上記着說	43:3	II
可 7:6	以賽亞指着你們所說的預言	29:13	I
路 3:4	正如先知以賽亞書上所記的話	43:3,5	II
路 4:17	先知以賽亞的書	61:1,2	III
約 1:23	正如先知以賽亞所說的	43:3	I
約 12:33	這是要應驗先知以賽亞的話	53:1	II (II)
約 12:39	因為以賽亞又說	6:9,11	I
約 12:41	以賽亞就指着他說這話	53:1,6:9,11	I, II
徒 8:28	念先知以賽亞的書	53:7,8	II (III)
徒 8:33	聽見他念先知以賽亞的書	53:7,8	II (III)
徒 8:32	他所念的那段經說	53:7,8	II (III)

注意：此事的背景說明且應驗賽56：3 7

徒 28:25	聖靈藉先知以賽亞所說的話	6:9,11	I
羅 9:27	以賽亞指着以色列人喊着說	13:22,23	I
羅 9:29	又如以賽亞先前說過	1:9	I

注意：羅 9 與 10 包含許多暗示或回應以賽亞書中的文字之語句

羅 10:16	因為以賽亞說	53:1	II (III)
羅 10:23	又有以賽亞放胆說	65:1	III

這些引證之性質及以賽亞的語言在新約中出現的方式明顯地表示整個以賽亞書是擺在新約受靈感的作者面前，而且他們看它為先知以賽亞的話。對於每一個基督徒，新約的這種見證應該是有決定性的。

(二) 以賽亞為本書作者的遺傳早在傳道經(即西拉赫子耶穌書)裏面就已表明了。在該書四九：十七—廿五裏面說，「他(即以賽亞)安慰了在錫安哀哭的。他顯明那末時的事，與及隱藏的過去的事。」在說到以賽亞安慰那些在錫安(不是在巴比倫)哀哭的人時，西拉之子(Ben Sira)的翻譯用了在「七十譯本」賽四〇：一及六一：一、二中同樣的「安慰」(parakalein)字樣。在該書的希伯來原文與以賽亞書一樣，也用了同樣的字(wayyinaalein)。該注意者，這是第一次關於以賽亞為作者的遺傳，這種第一次出現的遺傳却是將此書歸入以賽亞的作品，沒有一個字題到任何「被擄期的先知」。(Prophet of the exile)。如此看來，所謂以色列先知中「最偉大的」，被學者們所斷定的「第二以賽亞」却並不為傳道經作者所知。若有任何人對於大先知們有興趣的話，那就要推西拉赫子

了 (Son of Sirach 即傳道經作者)。在另一方面，他確實說到「先知以賽亞」，「他是偉大的且忠於其啓示」，「他藉有能力的靈看事情。」這種根據賽十一：二的語氣表明了最高的稱讚。這也產生了一個難題。

假若「第二以賽亞」真是那麼偉大，像有些人所說的是先知中最偉大的一位，是一位提出世界從未見證過的關於上帝的最崇高教理的人，怎麼會消逝得那麼快，竟在傳道經的時代其身份就已消逝得無影無踪了呢？在另一方面，何以在第八世紀的以賽亞，按批評學者以爲決非先知中最大的一位，竟發展得那麼快，以致在傳道經中予以那麼崇高的評價呢？這是在文學史上史無前例的現象，那些否認以賽亞爲作者的人必須提供答案。

(三) 本先知書的開端語 (一：一) 乃是論及全書的。本書開頭就描寫本書爲亞摩斯兒子以賽亞所得的默示 (Laros)，內容是論到猶大，特別是耶路撒冷，這默示是在一定的時候所見到的。這個標題可能是由以賽亞自己所加添的。假若這是較晚出的編者們的作品的話，問題就來了，他們這樣肯定地將此書算爲是亞摩斯兒子的作品是因爲甚麼原故呢？

a. 卜德 (Karl Budde) 在其所著「古代希伯來著作史」(Geschichte der althebräischen Literatur) 中宣稱以賽亞原有的著作 (一：卅九) 及那位「偉大的不知名的先知」的作品彼此間本來沒有關連。(參上面卜德著名 1906, pp. 156-159)，在這時候，書籍被分爲大中小三類。(卜德的這種揣測是完全沒有理由的。它完全缺乏證據支持。) 耶利米與以西結兩本「大」書均各自寫在單一卷中。十二「小」先知書則是一起寫在一卷上。還有兩部「中型」的書，一爲以賽亞所寫，一爲一無名氏所作 (即賽四〇—六六)。這兩書合寫在一卷上，結果產生了以下的秩序：耶利米，以西結，以賽亞，十

二小先知。卜德引了巴巴·巴斯拉 (Baba Bathra) 十四節下爲證據。可是這種學說全乏客觀的證據支持，它也產生了幾個問題。何以那本第二部中型的書會匿名呢？按批評學者的意見，在每一本其他的先知書上 (即連短如俄巴底亞的書) 編者們都放置了一個標題，但爲甚麼對於這本預言書中最偉大的一卷却不加標題呢？爲甚麼編者們在賽十三章上却加上一個題目：「亞摩斯的兒子以賽亞得默示論巴比倫」呢？

b. 學者們常假定以賽亞的門徒們按照其師之精神寫書，在搜集以賽亞預言時則連他們自己的默示也包括進去了。如此，人們說第二以賽亞受到了第一以賽亞的影響，而第三以賽亞又受了第二以賽亞的影響。每一以賽亞都有好些門徒。日後的編者們集合了這一切的預言，而冠以以賽亞的銜頭。這種學說 (有的作了或多或少的修改) 也許是今日最盛行的了。在回答此說時，我們說，這都是根據猜測臆度而來。抑有進者，假若編者們搜集了這許多不同人士的話語而冠以以賽亞的名出版，那麼他們做了一件很不誠實的事，因爲從這些編者所置於卷首的話看來是十分肯定的，它所予人的印象是，整部以賽亞書都是亞摩斯的兒子以賽亞所得的默示，是關乎一定的題目的，又是在一定的時間得到此默示的。

c. 根據學者奇散尼 (E. J. Kissane) 的意見，在巴比倫顯然有一位先知收集了以賽亞所作的一切預言，即現今在一一卅四所見到的，在收集這些材料之後，他又加上了卅六—卅九章，而且爲了被擄者的益處之故，他用他自己的文筆說出以賽亞的觀念。兩百年之後，以賽亞的某些觀念失去了它們的吸引力，特別是對於毀滅的警告。因此，這位不知名的先知就特別注重歸回的預言。

然而賽四〇—六六決不僅是以賽亞較早的教訓之複述。它乃是前面某些教訓的發展與擴充。再

者，它還引進了一些主題是賽一卅九未曾題及的。事實上，新的觀念如此明顯，以致人們會認為是被擄期的一位作者所寫，而不是以賽亞本人所寫。此外，後面的諸章包含了指責，也包含希望。我們還應注意，匿名之事與預言的性質是相違的。先知的姓氏必須叫人明白，為的是要他被人接受為認知的為上帝發言的人。那位出現在以利面前的先知，我們不曉得他的名字，可是在這情形下，只要以利知道他的名字就夠了。然而當先知寫書，為要使那些可能未與他有親自接觸的人受益時，那就必須表明先知的身份，為的是使其信息被接受為所認可的代表上帝發言之人有權威的宣告，假定有匿名的著書先知的存在，那是與聖經教訓全屬真實的道理相違背的。「前先知書」的存在並不動搖此說法的力量。

總之，假若四〇—六六不是以賽亞所作的話，我們怎樣去解釋它們的匿名？又怎樣去解釋卷首語將它們歸給以賽亞的那一事實呢？消極批評學者似乎不願注意此問題所牽連到的許多極大難題。

(四) 賽四〇—六六的作者為一巴勒斯丁人。作者並未表明他熟悉巴比倫的地方與宗教，那是個居住在被擄之人中的人應該知道的，但他却說到耶路撒冷和巴勒斯丁的諸山，他也提到巴勒斯丁土產的樹木，如香柏樹，橡樹和杉樹，(四四：十四；四一：十九)。在四三：十四，耶和華說到要打發人到巴比倫去，這段經文明明是對那些不在巴比倫的人說的。在四一：九先知稱以色列人為亞伯拉罕的後裔，是從地極所領來的。「從地極」一語只能為一個在應許之地寫書的人所採用。論到四五：廿二時也如此。在四六：十一「從東方來」及「從遠方來」諸語若為一巴勒斯丁人的觀點而說的則較比從一巴比倫人的觀點而說的容易領會得多。可是五二：十一是肯定性的「從其中出來」，「從巴比倫出來」清楚地表明本文不是從巴比倫說的。

(五) 在四〇—六六章中有些章節不適合被擄的時期。姑且提出一兩個；其他將在分析項目下提出討論。在六二：六耶路撒冷的城牆依然立定。在四〇：九猶大的城邑，以及錫安仍然存在。像這樣一段經文，怎能寫在被擄時期呢？(試比較四三：六；四八：一—五；等等。)

(六) 假若有人要分開以賽亞這本書，他們不可能只將它分為兩三個部份，他必須繼續分了又分，直到最後只剩下一團雜亂的碎片。以賽亞的文學批評史已經表明這種分裂的過程結果只是給人帶來了懷疑。

(七) 拒絕將四〇—六六歸在以賽亞名下的人通常持以下的理由：在這些章節中未提以賽亞之名，它們不適於以賽亞的時代，它們的希伯來文風格，與以賽亞真正的預言有別。誠然，以賽亞的名字未在三〇—六六提過，可是我們如果想到這些章節的目的，(見下面目的項下)，就不難了解何以這名稱沒有出現了。至於說到四〇—六六不適於以賽亞時期，我們可以說，最能避免難題的理論乃是：年老的以賽亞，在聖靈的感動下，展望將來，看出他的子民將受捆綁但後來會因獲得偉大的拯救而重獲自由(見目的項下)。換句話說，假若我們弄清了這些章節的目的的話，就可看出這種反對是毫無關係的。最後，文字與風格的差別並不如有時所揣想的大。這些差别的理由是因題材的問題，又因本段具有預言及末世論的特性。

(八) 在本先知書中有一種統一性，是常常被人忽畧的。有好些詞句與說法係常見於兩部份者。例如「以色列的聖者」用作上帝的稱呼，這反映出先知在聖殿所見的異象留下了甚深印象。此印象是那麼難忘，甚至以賽亞在一卅九章用此稱呼十二次，而在四〇—六六章亦用了十四次之多。在舊約的其他地方它只用過五次。還有其他字句亦為本書兩部份中所公用者，如：碎穢，(dross) 蕪穢

(thombush)，異像(delusions)。「這是耶和華親口說的」，(比較四〇：五與一：廿；四三：十三與十四：廿七；六五：廿五與十一：九等)，尚有其他相類似之處，將在分析項下提出。卅六卅九章之重要也不可忽畧，這些章節乃是較早的亞述時期與較後的巴比倫時期聯絡的橋樑，它們作了本書最後大段的優美導言。

(九)在西番雅，那鴻，耶利米與撒迦利亞諸書中有些章節似乎反映四〇—六六的一些部份，這說明當那些先知寫書時，以賽亞後段已經存在了，那些否認這些章節爲以賽亞所作的人雖留意此事，却辯稱四〇—六六用了其他先知書爲參考。這些章節將在分析項目下討論。

我們列舉以上諸條的目的只不過提綱挈領的說明何以我們相信以賽亞全書都是以賽亞本人所作(因爲現在的整本書是用了以賽亞的名字)。我們應注意的事實是消極批評學者，雖已否認以賽亞爲全書的作者，却無法獲得協議，說明作者是誰。當然，能解決問題的是新約毫不含糊的見證。可是我們也相信，當我們考慮全書的目的之後，便不難發現最無困難的學說就是認以賽亞爲四〇—六六的作者。我們在此只是很簡單地在此敘述本書的目的，因爲在分析本書內容時最能看出此偉大先知書內在的統一與和協。

目的

此高貴先知書之目的是教導賴恩得救的真理，那就是說，它是藉着神，而非人。這意思從這位先知的名字可以看到，從其話語中更清楚地說明了，第一章廿七節就有這樣的話：「錫安必因公平得蒙救贖，其中歸正的人，必因公義得蒙救贖。」這節經文將題目作了一個介紹，接着先知便予以發揮。

的確，四〇—六六章可以被認爲是此思想的大概說明。

以賽亞的服役正值猶大史上危急之秋，亞述的勢力高漲，面對這一事實，國中分爲兩派。一派欲與埃及結盟，一派却願與亞述結盟。以賽亞却禁止與人結盟，而鼓勵全國人信賴上帝，他宣佈彌賽亞的誕生且預言其國度的性質作爲一個拯救的記號。在本書的後部(四〇—六六)他論到了上帝子民屬靈的道路與命運。

分析

(I) 以賽亞書 一：一—十二：六。論猶大與耶路撒冷的預言

(一)一：一—卅一。大控訴(伊華德語)。第一節是一個總題，作爲全書的導言，說出全書之性質，作者，題目，與日期。本章之目的在表明百姓的犯罪與受苦的關係，並需要繼續刑罰以求潔淨。在二—九節表明全國的腐敗是與神分離的結果，也是造成正在臨到百姓的災難之原因。在十—廿節述說此腐敗與宗教行爲的關係，藉以表明這些宗教儀文是用一顆遠離神的心所行的，因此沒有甚麼價值。第廿一—卅一節以過去城中的光榮與今日道德的腐敗相對照，並且與將來的情形相比對，那時惡者必被毀滅。

本章第一、二兩部份係以兩次引所多瑪與蛾摩拉而銜接起來(九，十)。第三部份(廿一節)係以歎息作引子，如要獲合宜的了解，須看前面的描寫。本章結構謹嚴，最好不獨應用於任何特殊的危機上，乃是作爲一概括的導論，說出上帝的子民在一次以上的危機中必須經歷的一連串事件。以賽亞

在寫此章時可能是西拿基立攻擊猶大之時。

本章作為本書統一性的證據，讀者應比較以下諸經節。一：十一，十三與六一：八；一：十四與四三：廿四；一：十四—十九與四三：廿六；一：十五與五九：三；一：廿與四〇：五及五八：十四；一：廿九與六五：三及六六：十七。

(二)二：一—四：六。彌賽亞對子民之治理與審判。二：一構成了現有預言引言性質的標題；二—四節上帝的子民被高舉，作為真宗教教訓之根源；五節至四：一節，以賽亞時代百姓的情形。與外邦的結盟已帶來三種大惡，因此刑罰將至，二：九—十一提及百姓的降卑，十二—十七節介紹耶和華的日子，在那日上帝必被高舉，人所信的必降為卑；十八—廿一節說到偶像必被毀滅。猶大的領袖人物將被帶走，三：十七；這是由於統治者的罪惡之故，八：十五，猶大的婦女因驕奢而喜樂，三：十六—四：一。在四：二—六以賽亞再論彌賽亞的題目以結束此段，表明當彌賽亞治國時教會的內部情形。

以下的經節應該分組比較：二：三與五一：四；二：二與五六：七；三：十七與廿：四及四七：三。又二章二—四節在彌迦書四：一—三中可找到，稍有不同。我們難以說出此兩處經文確切的關係。也許以賽亞是根據彌迦而說話，在這樣作時會作稍稍更改。我們也應留意與約珥四：九—十一的相類似。很可能當時有一流行的預言，而為約珥、彌迦，與以賽亞所採用。應該記住的要點是：在選用語文時，每位先知都是由神的靈感所指引。因此每一預言都應被視為是靈感的與可靠的。

(三)五：一—卅。猶大盛行的罪咎。一至七節包含了一比喻，其用意是表明這個國家優越的地位及其失敗；八至卅節解釋比喻的意義。先述百姓的罪及將要臨到他們的災禍，接着是宣告耶和華的刑罰。

按批評學者伊斯菲德 (Eisfeldt) 的意見，五：廿五—卅與九：八—廿一原屬一起，而五：八—廿四及十：一—四上亦然。這是由於共見的一句話「耶和華的怒氣還未轉消」等。(五：廿五；九：十二，十七，廿一)，還有用「禍哉」為傲語的開頭(五：八，十一，十八，廿，廿一，廿二及十：一)但這種見解(顯然初由伊華德倡導)是無價值的。一位作家，何以不能多次使用同樣的說法呢？伊斯菲德的斷語只有破壞第五章的合一與目的。

(四)六：一—十三。以賽亞在異象中得見主榮。本章分為兩部份，一為異象，一—八節，次為信息，九—十三節。這兩部份的確切關係是難以斷定的。

以下的經節應予比較：六：九與四二：十八—廿及四三：八；六：九—十二與五三：一；六：十與六三：十七。「以色列的聖者」一語在全書甚普遍，此語係根據此莊嚴的異象。伊斯菲德認為這一章原來是在本書之首，置於一：一或二：一引語之後。然而對於此設想却毫無一點客觀的佐證。我們無須假定本章是以賽亞獲得先知召命的記載。它可能是，但也可能是一種特別使命的宣召，我們實在沒有理由設想這章的位置有不合理之處。

(五)七：一—十二：六。當亞哈斯作王時所說的預言。七：一—十六說出從亞述與以色列獲得拯救的應許，這是用象徵的方式宣告的，即藉着宣佈彌賽亞奇妙的懷孕與及降生而說出這應許；七：十七—廿五，徵告災禍來臨，這是因不信的亞哈斯與亞述結盟的結果；八：一—四，重述推翻亞述與以色列的預言，此次係用一象徵式的名字之方式說出，這名字應用在以賽亞自己的兒子的身上，其嬰孩的生活作為事情的尺度。在八：五—八說到猶大也將受刑罰，因她信賴人，在八：九—廿二彌賽亞

親自說話，勉勵百姓尊敬耶和華，聽從祂的話。九：一—七說到雖然黑暗已臨全地，却不會像以前那麼困惱，因有一大光已照耀，又由於彌賽亞的誕生將帶來普遍的平安與喜樂。在九：八—十二先知回復到他自己的時代，又預言以色列的失敗；然而（九：十三—十七），百姓並未悔改，因此（九：十八—廿一），雖然上帝的怒氣接二連三的發作，全國人却仍舊在吞滅自己。瑪拿西吞吃以法蓮，以法蓮吞吃瑪拿西，並且他們又連合起來攻擊猶大。十：一—四繼續描寫人民犯罪的情況；十：五—十五介紹亞述，它將作上帝怒氣的棍。亞述人不明此點，却妄自尊大，似乎他要憑己力征服一切。十：十六—十九描寫敵人的毀滅，作者以樹林燬火幾至燒盡爲喻以說明這點；十：廿—廿三表明只有公義的餘民能逃脫上帝的審判，又（十：廿四—卅四）以賽亞對這些餘民說勉勵的話。十一：一—四說到必發一條，耶和華的靈必住在他身上，又說（十一：五—九）彌賽亞公義的統治將造成完全的平安。十：十一—十三說到分散的人重新聚集，又十：十四—十六上帝子民的老敵人在靈性上因神國的擴張而被征服。在十二：一—三，一首詩歌的首節，百姓因上帝的拯救讚美祂，在十二：五—六，詩歌的第二節，他們互相勸告，述說上帝爲他們所作的。

以下經節應作比較：八：十七與四五：十五及五七：十七；九：二與四二：七；九：廿與四九：廿六；十一：一與六〇：廿一；十一：一，十與五三：二；十一：二與四二：一及六一：一；十一：四與四九：二；十一：六與六五：廿五；十一：九與六五：廿五；十一：十二與五六：八及六二：十。關於杜舍 (Duhm) 對十一—十二章的分析請參 *St. pp. 47-61*。伊斯非德反對以下之經節爲以賽亞所作：二：二—四；九：一—六（有問題，但也許是以賽亞所作）；十一：一—九（有問題）；十一：十一—十六；十二：一—六。懷疑或反對的理由多半是根據經文的觀念而不是根據甚麼客觀的證據。我們沒有理由說以賽亞在神的靈感動之下不能說一至十二章的全部經文。

（II）以賽亞書 十三：一—廿三：八。預言列國的審判

（一）十三：一—十四：卅二。宣告巴比倫之傾覆。耶和華命令其使者召集優畧者瑪代人前來，十三：一—九；可怕的刑罰將臨到巴比倫人，以天體停止發光之喻表明，十三：十—十八；巴比倫全被毀滅，成爲荒涼，十三：十九—廿二。在十四章內重述巴比倫之毀滅，且更具體地與以色列得釋放連在一起。本章以對戰敗之敵之凱歌開始，十四：一—八；看不見的世界（陰間）之魂靈看到覆滅的暴君深受卑辱，十四：九—廿；巴比倫全然被毀滅。十四：廿一—廿三；結束前面的預言，十四：廿四—廿七；傲告曾受巴比倫苦害的非利士人不要驕傲，或是過早歡欣，十四：廿八—卅二。

又試將十四：八與五五：十二節比較，十四：廿七與四三：十三比較。假若消極批評學者欲維持其原則的話，顯然必須否認第十三，十四兩章爲以賽亞所作。例如裴華只將十四：廿八—卅二歸於以賽亞，而認其餘的是以賽亞時代以後很久才寫成的。不願標題的清楚見證而否認這些章節爲以賽亞所作，這事實似乎就是不相信先知預言的明證。這兩章介紹一連串的講論，攻擊以色列的敵國。所有客觀的證據均支持一個見解，即它們是以賽亞受神的靈感動而作的。

（二）十五：一—十六：十四。論摩押的默示。第十五章是摩押覆亡的生動描寫。摩押的城邑—亞珥，基珥，與希實本—將變爲荒場，爲它們的命運哀號。第十六章乃勸勉摩押人尋求與大衛家結盟，以獲得拯救，一—六節；接着描寫摩押的荒涼，七—十二；最後的宣告是在三年之內，摩押的光榮將遭受毀滅，十三，十四。

裴華認為這些章節乃逐字從一較早的非以色列的詩歌引來，但稍有刪削，且除了摩押石(Moabite stone)以外，「乃是摩押文學中唯一存到現在的」，可能為主前五四〇—四四〇的產品。裴華認為此一晚歌已為猶太預言的作者變為預言，最後且為一晚出的編者增補了十六：十三，十四。可是這預言最好被認為是關於摩押毀滅的普通預言，且係以賽亞親口說出，並非特別關乎任何所牽涉的事故，這樣看來，我以為實際上不可能確切地決定預言的日期。

(三)十七：一—十四。論大馬色的默示。這裏是一幅以色列敵人毀滅的預言圖畫。敘利亞與依法連將雙雙覆滅，一—三節；描寫以法連之毀滅，四—六節全國由於審判的結果，歸回耶和華，七—八節；先知進一步的描寫審判且說出理由，九—十一；上帝子民的仇敵將聯合在一起，但上帝要驅散他們，十二—十四。

(四)十八：一—七。古實的災禍。全國及普世均蒙告知即將來臨的災難，一—三節；接着以葡萄熟果迅速毀壞為喻描寫災難的本身，四—七節。這段預言顯然是上帝對古實人的宣告，說明西拿基立的軍隊將被上帝干預而切斷的事實。

(五)十九：一—廿五。論埃及的默示。儆告埃及人必有禍亂，一—四節，和有形的災難，五—十，乖謬的靈進入國內，十一—十七；由於受苦的結果，他們承認真神，十八—廿二，預言將來的福氣，廿三—廿五節。

裴華認為十九：一—十五係出自主前六〇〇—三〇〇，而十九：十六—廿五却在更後。關於十六：廿二的豫言，他認為係論及第三世紀在亞力山太的猶太殖民地。可是一—十七最好認為是以賽亞對埃及覆亡的寓意的描寫，而第二部份(十八—廿二)以不同的比喻描寫真宗教的成長。(比較十

九：廿五與四五：十一及六〇：廿一的文字；又比較十九：廿三與十一：十六。)

(六)二〇：一—六。亞述的來臨。這兒用了一個象徵的記號(先知露身赤足行走三年)以描寫亞述敵人埃及與古實的失敗。(比較廿：四與四七：三。)

(七)廿一：一—十七。又有三個默示。征服巴比倫，一—十節；論度瑪之默示，度瑪即以東或亞拉伯，十一，十二；論亞拉伯的默示，十三—十七節。最好認為最後兩預言為普通的異象，由先知親見與宣告的。第一預言是巴比倫亡於瑪代與波斯人的清楚預言。

(八)廿二：一—廿五。異象谷的默示。一—十四描寫耶路撒冷被圍時的光景。很難說是指那一次被圍，可能是指當瑪拿西的日子，耶路撒冷為亞述人攻取那件事，但更可能是一個普通的描寫，圍城的細況是從幾次被圍時百姓所忍受的痛苦而取來。十五—廿五預言舍伯那被撤職，他將失去皇室家宰的職份。這些經節與前面的關係是，舍伯那應被認為是人民的一個領袖，因此預言方面是一般性的對全國而發，別方面又特別集中在領袖舍伯那身上。

試比較廿二：十三與五六：十二。德萊維說，舍伯那可能是埃及的一個朋友，情形可能是如此；無論如何，這是以賽亞唯一針對一個人所說的預言。

(九)廿三：一—十八。關於推羅之默示。以講論的方式宣告推羅的毀滅，一—七節；這毀滅是萬軍之耶和華的旨意，但祂要藉迦勒底人實行此計劃，八—十四節；推羅將被忘記達七十年之久，十五節；以後她要歌唱；要復興，也將事奉耶和華。十六—十八節。

(Ⅲ) 以賽亞書 廿四：一—廿七：十三。主的大審判

這幾章形成連續的一段，有許多不同的解釋，我們可以簡要地總括其內容，其次再討論本段的性質。我們首先注意：由於主「使地空虛」（廿四：一—十二），結果全國陷於絕望中；然而有少數的人，「像打過的橄欖樹」，要從遠地榮耀主，廿四：十三—十五；其次是進一步描寫審判，高舉耶和華在錫安為王，廿五：十六—廿三。在廿五：一—五有讚美上帝的禱告，這是為他過去的審判；以後接着宣告耶和華將用肥甘擺設筵席，除去遮蓋（即靈性的瞎眼）萬民之物，在得勝中吞滅死亡，擦去各人臉上的眼淚，廿五：六—九；以色列的敵人摩押將被打倒，廿五：十—十二。接着是讚美上帝的詩歌，讚美祂的作為，廿六：一—十九，但勝利顯然尚未來到；尚需「隱藏片時」，等到忿怒過去。接着用大海蛇，大海魚之喻表明耶和華的敵人遭毀滅，廿七：一—五；以色列將要發旺，他的痛苦將不如其敵人之甚，廿七：六，七；以色列的刑罰是有限度的，只在一個時候，廿七：八，九；然而仇敵將不獲憐恤，廿七：十，十一；上帝的子民將重被聚集，廿七：十二，十三。

我們很難決定這些章節係屬以賽亞工作的某一個特殊時期，事實上，它們與特殊事件無關。先知在此乃說明他論上帝審判的哲學。他的目的是高舉上帝為萬民的統治者，因此，他要表明上帝能够而且必然會到世界施行審判。在祂施行刑罰時，祂自己的子民將要受苦，好叫他們最後可得榮耀，但上帝的敵人則將完全消滅。那將來的福份是以美麗的言詞表明，那福氣是屬靈的，傳福音性質的。以賽亞可能從未用口說過這些預言，只是將它們寫下。四〇—六六章也可能如此。它們是一種普通的預言，是審判與救贖本性的景象，要否認它們為以賽亞所作是缺乏足夠理由的。

試比較廿六：一與六〇：十八；廿六：廿六與五四：七，八；廿七：一與五一：九及六六：十六。本段已為消極批評學者否認為以賽亞所作。例如裴華就認定它是晚於主前四世紀；德萊維以它為被擄歸回以後不久所作，古寧（Kuenen）以它屬四世紀；杜舍（Duhm）與瑪提（Martí）以它屬約翰希耳卡奴的時候，（John Hyrcanus, 134 104 B. C.）。否認此段為以賽亞著的基本理由似乎是認為其中之觀念顯然與以賽亞的思想不同（或較晚），這是德萊維的意見，在回答這點時，我們得指出，這種思想表面上的分歧是由於本段的性質乃屬普通的預言，它是以普世性的詞句述說上帝的審判與救贖。這樣，它作了以賽亞在四〇—六六章中偉大信息的準備或橋樑，這些觀念何以不能在主前八世紀已向以賽亞默示呢？

（IV）以賽亞書 廿八：一—卅五：十。預言的傲告

（一）廿八：一—卅三：廿四。此段之講論主要的是論到猶大與亞述之間的關係。首先宣告撒瑪利亞之覆亡，廿八：一—六；接着論及耶路撒冷，指出信賴埃及的愚妄，廿八：七—廿二；上帝的目的的必然貫徹，廿八：廿三—廿九。錫安也將被攻擊，廿九：一—四；然而仇敵的計謀必然失敗，廿九：五—八；述說審判的原因，廿九：九—十六；描寫最後的恢復，廿九：十七—廿四。接着述說依靠埃及的愚昧與罪惡；描述百姓缺乏信心及彼等品德與靈性狀況的關係，卅：八—廿六；最後，上帝必親自制止亞述，因此可知毋需靠賴人的幫助，卅：廿七—卅三。靠賴埃及是蠢事，因為埃及人只是人，卅一：一—三；耶和華必然會拯救其子民，卅一：四—五；因此，百姓應該歸向祂，卅一：六—九。在主裏面滿有恩慈的福份，因君王將按公義行政，卅二：一—八；向婦女說話，因她們曾表示漠不關心；荒涼將繼續，直到聖靈從上澆灌，卅二：九—廿。宣告侵畧者亞述人的結局，荒涼之後將有復興，卅三：一—廿四。

試比較廿八：五與六二：三；廿九：十五與卅一：一比較四七：十；廿九：十六與四五：九及六四：九；廿九：廿三與六〇：廿一；卅二：十五與五五：十二。

(二)卅四：一—卅五：十。以東與以色列的前途作一對比。此兩章構成一個預言。第卅四章包含上帝的儆告，先是普遍對列國，接着是特別對以東。挑出以東來似乎是將它作為以色列敵人的代表，本章也許最好視為是對屬靈以色列（上帝教會）的一個普通的儆告。在卅五章內出示了一幅彌賽亞光榮的前景。

陶萊 (Torrey) 將卅四及卅五章歸入到四〇—六六章的作者筆下。伊斯斐德以它們屬主前六世紀末，且以為它們的作者是倣效四〇—六六的筆調寫出的，斐華認為它們可能屬於第四世紀，且無論怎樣，不能早於第五世紀。德萊維也否認以賽亞作此預言，他顯然將它劃入被擄期的末年，試比較卅四：八與五一：十一；卅五：一，二與十四：八，卅二：十五，及五五：十二；卅五：二與六〇：十三；卅五：六，七與四一：十七，十八及四三：十九；卅五：八—十與四〇：三，四及四九：十一；卅五：十與五一：十一及六五：十九。

(V) 以賽亞書 卅六：一—卅九：八。史實附記

西拿基立進攻猶大 (第卅六章)；希西家王打發人去見以賽亞 (卅七：一—五)，以賽亞說了一篇安慰的信息 (卅七：六—卅五)，耶和華的使者殺亞述軍，(卅七：卅六—卅八)；希西家病得要死，但耶和華增加了他的壽數 (卅八：一—八)，接着有希西家的感恩 (卅八：九—廿二)。從巴比倫有使者來見聖殿的寶藏 (卅九：一，二)，以賽亞宣佈選民將被擄於巴比倫 (卅九：三—八)。

讀者須注意，本段不僅作為一—卅五章的一篇歷史附記，也作為本書承上啓下的橋樑，本書預言的前半部，其背景為亞述的時期；後半部為被擄於巴比倫的時期。這些章節乃是二者甚好的關聯。亞述時代是以西拿基立進攻的記載而告終，接着記述了巴比倫的遣使，以賽亞對於被擄的預言 (卅九：三—八)。這樣，當我們開始讀第四十章時，我們對於那兒所說的情景就有了一個準備。

對於此亞述與巴比倫時期的過渡，還作了進一步的準備。正如戴立志 (Delissah) 所指出的，整個前半部的預言，正如一道梯子，直通到後半部。它與後半部的關聯有如十四：廿四—廿七所述亞述的背景支持十三與十四章中巴比倫的默示一樣。這種亞述的背景隨處都出現，但也有遠超過過那時候的預言。例如十三—廿三應比較廿四—廿七，廿八—卅三應比較卅四—卅五。在論到外邦諸國的一連串預言時 (十三—廿三章，關於巴比倫的有三次，即開始，中央部份，與結尾 (十三—十四章；廿一：一—十與廿三))。如此先知以賽亞雖生活及工作於約坦，亞哈斯與希西家的朝代，但他還接受了啓示，能看到將來要發生的事，於是，藉着逐漸窺見將來景象，預備好讀者達到四〇—六六章恩惠的高原。

卅六—卅九章，除了希西家感恩的詩篇之外，在王下十八：十三—廿：十九重述了一遍，只有很少的不同。按德萊維的意思，在列王紀上的是原本，以後為以賽亞的編者所採用，只作了甚少的更改。但我們有很好的理由相信原稿是在以賽亞裏面，或者至少說以賽亞是二者的作者，從王下十六：五很明顯地可以看出列王紀的作者有以賽亞書在他前面 (比較賽七：一)。又代下卅二：卅二也顯明希西家一生的事蹟是寫在以賽亞書上，也是寫在列王紀上，同時也好像表明列王紀的材料係取自以賽亞書 (「在以賽亞的默示……和諸王記上」)。其含義乃是在以賽亞的默示書上。最後，這些

章節在本先知書中的地位也指明以賽亞是其作者。應注意者，在卅七：卅七，卅八節提到西拿基立之死並不防礙以賽亞為作者的事實，因以賽亞可能比希西家長壽。按照遺傳，以賽亞在瑪拿西作王時殉道，按瑪拿西係主前六九八年登基，而西拿基立係於主前六八一年被殺。

(VII) 以賽亞書 四〇：一—六六：廿四。上帝教會的存在與命運

以賽亞書的最後二十七章應被認為是一個統一的整體，除以賽亞外從未有其他任何人的名字與這些章節相聯，甚至因錯誤或意外而與他人的名字相聯的情形也沒有，它們可能是在以賽亞晚年編成，而且不僅是為先知的同時代人而寫，也是為上帝將來的教會而寫的，以賽亞是否在寫下這些預言以前先將任何部份以口頭述說，乃屬一個未決的問題。

按許多人的意見，本段的題目是論從巴比倫被擄歸回。但這決不是本段的主題，因為論到巴比倫與被擄的事件遠不若通常所想像的那末頻仍。關於那件事，先知題到埃及尚多過巴比倫。我以為這些章節的題目應為上帝的教會與神和人的關係，它的目的，進展，計劃，與變化。誠然，內中論及以色列歷史上的事故，如亞伯拉罕的蒙召，出埃及及從被擄得釋放。可是這些預言却遠超過了過去史實的範圍；它也論到了彌賽亞的來臨及以色列靈性上的命運。

因此，雖然這預言是一整體，却甚難分析。因為勉勵與警告交互應用，而且以色列一名之引用具有雙重的意義。的確，本段頗為散漫。然而此事實並不妨礙全段為一人所作之主張。這種散漫也不表明題材之編排係出於胡亂與隨便，因為基本上其結構與見地是統一的。

亞力山大 (J. A. Alexander) 在本段找到了五個大題目，他相信這就是在本段所處理的，這五大

題如下：描寫犯罪的以色列民；屬靈的以色列，雖然信心軟弱，却是耶和華憐愛的目標；從被擄於巴比倫得拯救，這是上帝將來對待其子民的手段例子；彌賽亞的來臨；新時代 (New dispensation) 的性質。

在下面我們將簡述每章的內容，普通所採納的三重分析，四〇—四八，四九—五七，五九—六六，是根據「耶和華說惡人必不得平安」之語的出現，這未免太機械化了。在筆者所著「以賽亞書的研究」第四七—六一面，我曾指出何以在第五章之後不應有所分割，「傳統的歷史」學派所採的原則，（見本章「作者」項下第五款）係根據不能接納的假定。

(一) 第四十章。在此給予一種福樂與安慰的普遍應許。百姓受命為主新而榮耀的來臨作準備，一一八節；他將以大能的膀臂却以溫柔牧者的姿態臨到祂的百姓，九—十一節。這些應許的可靠從上帝的智慧，權能與絕對崇高和不倚靠人類表明出來，十二—十七。抑有進者，他遠超過人們的偶像，十八—廿五。祂有絕對的權能以救祂的子民，廿六—卅一節。

(二) 第四十一章。雖然有列國與以色列為敵，他們却要在選民之前滅亡，一一十六；以色列雖軟弱，但主要施行保護拯救，十七—廿九節。

在這些章節中提到偶像並不能指明著書的地點，因為先知攻擊拜偶像乃是普遍說的，（比較四一：七與耶十：一—十六）。在耶利米書中對偶像有較全備的描寫，可能表明以賽亞書是先寫的，但這仍有疑問。至於以賽亞四〇—六六與耶利米的關係，讀者應比較下列經節。

賽四四：十二—十五

耶十：一—十六

四六：七

十：一—十六

四八：六	卅三：三
五三	十一：十九
五六：十一	六：十五
五六：九—五七：十一上	耶利米的責備

六五：十七	三：十六
六六：十五	四：十三

雖然在辯護以賽亞之經節爲先有一事未有太多資料，可是，如職立志所指出的，在某些地方，特別是耶利米五十及五一章中，雖有以賽亞的預言。但總括的說，從上表的比較，已可看出以賽亞的經文在先，（又比較賽四七：八—十及番二：十五，賽十七：一，七；比較賽六六：廿與番三：十）。

（三）第四十二章。耶和華的僕人出現作人類的救主。在此描寫其工作的和平與安靜的態度，一—五節，說明其工作的屬靈果效，六—九節。這實在是上帝的工作，爲此祂該受讚美，十—十七。然而選民因不忠實而陷於困難中，他們被擄掠受侮辱，上帝猛烈的怒氣向他們傾倒，十八—廿五。

本章中的「僕人」這角色可能是萬民和它之首的彌賽亞。在一—九出現於前面的角色是元首彌賽亞，但從十八節起則出現國民及其本身罪惡的情況。這種團體與首領聯在一起的觀念亦在申十八：十五那位先知的觀念中找到，就在賽四〇—五五章的範圍內，有四處經文論及此神秘的角色，耶和華的僕人。這些經節是四二：一—九；四九：一—六；五〇：四—九；五二：十三—五三：十二。按照社含及許多其他人的意見，這些經節與它們現有的上下文沒有密切的關聯。然而，這種主張是沒有理由的，將經文作仔細的解明就可以看出。

人們對於僕人究何所指的問題極感興趣。這些解釋，廣泛的說，可以分爲兩派，即集體說的解釋與個人說的解釋（The collectivistic and individualistic），按第一派的意見，僕人是指以色列全民族，或者最少是以色列民族的一部份或以色列民族的某方面。但按第二派的解釋，僕人是指一個人，他或者是歷史上的人物，或是理想中的人物，或者是過去的人物，或者是那個時代的人物，或者是尚未來到的人物。本書作者反對集體說的解釋，除了在某種意義下，四二：一—九與四九：一—六可能有此含義外。因爲第一，在五〇：四—九與五二：十三—五三：十二對於僕人的描寫是指真實的一個人，不可能是「人格化」的描繪；第二、假若那個人物是指一個人格化的團體的話，那個團體不可能是以色列族。在另一方面，這些描寫除開耶穌基督之外不適用於任何個人身上。（參 Special Literature on Isaiah, pp. 241, 242）。

（四）第四十三章。以色列是主自己的子民，在患難中祂會與以色列同在，一至四節；主將聚集以色列民歸祂自己，萬國將爲祂恩慈的作爲作見證，五—九；以色列必須知道沒有神像耶和華，祂要爲它的緣故毀滅巴比倫，十—十五，像祂過去從埃及拯救他們一樣，十六，十七；可是祂過去所行的拯救與祂將要爲其子民所作的比較起來，就算不得甚麼了，祂這樣作是按祂聖善的美意甘心如此行，而不是由於其子民有任何功勞，十八—廿八。

（五）第四十四章。以色列是上帝的僕人，祂將豐富地賜福給她，一—五節；爲了證實其應許，上帝以其無所不知的本性與諸偶像的虛妄相對比，六—九節；偶像是人造的，因此沒有價值，沒有利益，十—廿節；但上帝已塗抹以色列的過犯，且救贖了她，又將打發古列爲拯救者，廿一—廿八。

廿四—廿八節的結構清楚地表明古列乃是那位在遙遠的將來將要來到的。關於此預言的詩歌上的結構及其與著者爲以賽亞的重要問題之關係請參阿里斯著作。(Oswald T. Allis: "The Transcendence of Jehovah God of Isaiah: Isaiah XLIV: 24-28 in BTS, pp. 579-634) 阿氏論到這段經文時曾說，「於我們下結論說本詩最動人最有意義的特徵都有利於這種見解，即這一段話本身既然够有意義，可是其最重要的意義乃在於說出這一段話時的特殊環境，即在於說這段話的日期很早。此詩在年代上的編排將復國與古列之事置於將來，本詩的遠景，以及在第二節人身的突變證明這裏所說的將來是屬於遙遠的將來。最後，本詩謹慎地構成的雙重高潮也給予這一段話的肯定語氣（這是很容易看出的）一種意義，因爲，假若這裏所說的將來那麼遙遠，則以肯定的語氣將它表露出來乃是極端重要之事」（P. 628）。

(六) 第四十五章。古列在上帝爲以色列的緣故使用之下將會勝利，一—十三節；接着說明耶和華是唯一的救主，是以色列與列國必須尋求的拯救者，十四—廿五節。

(七) 第四十六章。作爲四十五章所說出的真理（即耶和華爲絕對的主宰）的一個特別例證，本章說到巴比倫的諸偶像之覆亡，一—二節；然而耶和華在以色列一生中顧念它，三—四；一切偶像誠然是虛妄，但耶和華是全知的，祂宣告未來的事，且興起古列，五—十一；因此，那些遠離公義的人要爲上帝的拯救作準備，十二，十三。

(八) 第四十七章。上帝的審判將臨到巴比倫，巴比倫被擬爲一處女，一—三；她的敗落是因她對以色列的壓迫和她的驕傲，並她對邪惡的信賴，她的智慧與知識。這些事情不能阻止她的敗亡，四—十五節。

(九) 第四十八章。以色列題說耶和華上帝，却不憑誠實，一，二節；由於這種頑梗，因此說了以前的那些預言；又要顯明新事是以色列未曾知道的，三—八節；上帝施憐憫不將其民剪除，九—十一；上帝是那位永遠的主，祂會創造世界，必向巴比倫行祂所喜悅的事，十二—十六；以色列之困苦來臨是因其本身之罪，但她將從被擄之地歡欣歸回，十七—廿二節。

應注意者是四〇—四八章基本的大題，是以色列對上帝所保持的關係。在以下諸章此教理被視爲以色列對世界的關係及其本身召命的基本。

(十) 第四十九章。僕人（在此也是全民及其元首彌賽亞）是拯救那些被壓制的一位，一—六節。耶和華預備了祂的僕人好叫祂可以祝福世界，七—十二；耶和華的恩惠已經彰顯，上帝的敵人將被消滅。(十三—廿六節)。

(十一) 第五十章。百姓的不義已爲他們帶來災害，一—三節；於是耶和華的僕人出現默想祂的受苦，但這些苦痛的理由還未述說，四—九；凡敬畏耶和華的應該信賴祂；於是，說出了拯救的道路，和那些信賴自己的人所要遭受的禍害，十，十一。在五十章「僕人」最好不要認爲是一個集體人物，只要認他是彌賽亞。

(十二) 第五十一章。勉勵義者跟隨亞伯拉罕的腳踪行，一—三節；保證耶和華拯救的可靠，義人之敵必定敗亡，四—八節；耶和華曾帶領百姓過紅海，因此他們可以完全信靠祂的拯救，九—十六節；軟弱錫安受命興起，信靠耶和華，十七—廿三節。

(十三) 第五十二章。在此論到上帝子民將來的榮耀，與他們過去被擄的情況作一對比，他們受命要解除鎖鍊，離開被擄之地。上帝將施拯救，其子民將知道祂，一—六節；傳福音的業已出現，將

有偉大的出走，七—十二節；僕人是領袖，將大大被高舉，高舉的程度和祂必須忍受的卑微成正比例，十三—十五。

(十四)第五十三章。雖然彌賽亞早已被宣告，但很少人相信關於祂的事，一節；祂的形狀卑微，二節；祂是被輕視的目標，三節；雖然祂是受苦者，然而其痛苦却是替代的，祂因別人的罪而忍受痛苦，四—六節；雖然無辜，此僕人却忍受，即令判斷不公亦然，七，八節；雖然無辜，其死却與富者及惡者在一起，九節；因此，上帝將榮耀地彰顯祂，而祂，這位替代許多不義的義者將要使他們稱義；且要繼續為他們代求，十—十二節，在本章中，此僕就是彌賽亞。

(十五)第五十四章。上帝子民將來的榮耀，一—十節，及耶和華子民的不可侵犯，十一—十七節。

(十六)第五十五章。舊時代的限制已過去，教會已為整個世界所敞開，一—五節；於是勸萬民尋求耶和華，以上帝的憐憫及神人間無限的距離勉勵人這樣行，六—十三節。

(十七)第五十六章。上帝的公義將全然彰顯，無舊時代的限制與區分，一—八節；然而，犯罪的國民是不配蒙恩的。九—十二節。

(十八)第五十七章。義人逝世得脫邪惡，一，二；告誡惡人，定他們拜偶像的罪，三—九；他們將被毀滅因為他們繼續在罪裏，十—十三節；一切悔改的人將蒙拯救，十四—廿一。第廿一節表明即使在以色列人中不悔改的人也不能蒙福，一切應許只是為真正的信徒，屬靈的以色列人，不是為國民中不悔改的。

(十九)第五十八。以色列是一個犯罪的民族，她所表現的乃是假冒為善不是看顧貧乏之人，一—

七節；假若以色列能以順服，上帝的慈愛必然繼續，她被勸勉行善事，守安息，以耶和華為樂，八—十四節。

(廿)第五十九章。以色列的不義已將它與神隔離，一，二；述說這些罪和它們的效果，三—十五；主將干預，以一位救贖者拯救真以色列人。十六—廿一。

(廿一)第六十章。等候着屬靈的以色列之改變乃是一種新的有福的榮光照耀錫安，一節；從全世界那些住在幽暗中的將來到錫安，二—十四；錫安將永遠大受榮耀，十五—廿二。本章將新舊時代作一對比。

(廿二)第六十一章。要帶來大改變的那位僕人（在此指彌賽亞），在此描述其使命之目標，一—三節；說明那由於祂工作的結果而湧流的福氣，四—十一節。

(廿三)第六十二章。僕人將繼續工作，直到公義與救恩均如光輝發出，一節；上帝的子民將為列國所承認，普世要尋求錫安，她必被稱為「被眷顧不撇棄的城」。二—十二節。

(廿四)第六十三章。彌賽亞的工作是消滅惡者和仇敵，一—六節；上帝的子民雖然是不信實的，但上帝仍對祂的子民施行信實，七—十四；接着求主為其子民的緣故顯恩惠，十五—十九節。

(廿五)第六十四章。表明信靠上帝的大能，一—三節；上帝為祂自己的子民行了一件蒙福的事，四節；以色列不配，錫安是曠野，但因外表的特權喪失了，所以上帝將不棄絕其自己的子民，五—十二節。

(廿六)第六十五章。異邦蒙召，一節；猶太人因罪遭棄絕，二—七節；然而尚有一被選的餘民，八—十節；不信的以色列人將蒙羞，但上帝的真僕將因心中的喜樂而歌唱，十一—十六；數算新

天地的福祉。

(廿七)第六十六章，描述新舊兩時代之間的改變，主將居住在謙卑人的心中，不是在地上的聖殿，一，二節。錫安將蒙福，三—十四節；老以色列將要被廢去，但餘民將繼續往前進，十五—廿四節。

第十五章 耶利米書

名稱

本先知書係以先知名之名字名之，原文是 *Yirmeyahu* 或 *Yirmeyah*。在「七十譯本」中稱爲 *Hieremias*，在拉丁譯本是 *Jeremias*。

作者

(I) 本書的著作人

對於耶利米自己是全書作者的事實，並無置疑的足夠理由。在卅六：一——二中記着，在約雅敬第四年，耶和華吩咐耶利米取一書卷，將一切向他所啓示的預言，從約西亞的日子起，直到今日都寫在其上。耶利米聽從吩咐，召了他的文士巴錄來，要他記下他所口述的一切預言（四節）。於是巴錄進了聖殿，念一切他所記下的話（八節）。一年以後（即約雅敬第五年）第九月，在宣告禁食的日子，巴錄又當衆念預言。當此事傳到諸牧伯時，巴錄即被召携卷在他們面前誦讀。諸牧伯許巴錄與耶利米逃匿，但將書卷交給約雅敬王，王聽了其內容以後，就用文士的刀將書卷割破扔在火盆中焚燒（九——廿三）。

於是耶和華命耶利米另寫書卷，將前卷書上所有盡都寫上。耶利米向巴錄口述前書卷所有，「另外又添了許多相仿的話。」（卅二節）。這樣就保留了從約西亞至約雅敬時代耶利米先知書的最初手抄本。可是，這個口述的書卷顯然與我們今天的耶利米書不是完全一致的，因現在的耶利米書包括了約雅敬王第五年以後一個時期的許多預言。耶利米很可能以後又向巴錄口述了預言。正如耶利米一樣，巴錄曾被帶到埃及（四三：六），可能就是在那裏的時候，他收集並編輯了耶利米所有的預言。雖然編者是巴錄，預言的整理與編排却可能是隨從耶利米的建議。因此，五十二章的結尾，雖不是耶利米的原著，也可能是依從他的建議加進去。至於巴錄，所有證據都顯示他只是一個文士或繕寫員，不管他編輯的方式如何，無疑地他是在耶利米的指示下進行的。

關於作者的問題，批評學者如裴華，奧斯達理（Oesterley）羅賓遜（Robinson）等人却持有不同的意見。他們的意見較為重要，應予畧述。按裴華的意見，我們有三部份作品，一為先知自己口述或撰寫的，一為耶利米的傳記，可能是由巴錄所寫，另一是一些加添的材料，是以後的作者與編者們所作的。即連耶利米自己的作品及巴錄的傳記也都經過編輯人的修改，但後者修改較少。

據說，在耶利米死後，（或至少說耶利米不曉得其事）巴錄預備了一個版本，在那個版本中他將耶利米的書和他自己的編在一起，並以自己的「申命記派的作風」將耶利米許多的講演整理了一番。即連巴錄的這本書在後代也作了修改。裏面加插了許多長篇散文和詩歌。

在答復此見解時，應觀察到兩件事：所有的證據都表明巴錄是十分敬虔和嚴肅的人，決不致竄改耶氏的言論到上述的地步；我們也沒有證據證明以後有甚麼加添與竄改。事實上聖經諸卷係從不同來源的零碎材料中湊合而成之說是毫無事實根據的。

照奧斯達理與羅賓遜的見解，本書的編者（可能是主前四世紀）會用了三種材料：一為詩體的預言小集；一為耶利米傳記的描寫資料；尚有一種預言材料係用第一人身的有韻散文寫成者。編者在每一組預言的話之前放上一適當之散文。他歡喜第三種材料（即自傳式的散文），在十九章以前，他從未用過任何第二種材料（即傳記式的散文）；在十九章以後，他因幾乎用盡了第三種才用第二種。按照奧、羅兩人的見解，人們可以在本書中找出十四種以上的預言詩歌集。在這些經文中帶有所謂申命記作風的材料，那不過是七世紀末葉與六世紀初葉的希伯來韻體散文而已。

在說明預言詩之特性時，奧、羅兩人叫讀者們留意大多數詩集中獨立詩篇的簡潔，又要我們留意這些短詩在聖經其他地方出現的次數。至於說到預言詩的日期，他們說，有的為耶利米的原作，有的則甚為晚出，甚至晚到主前五世紀後期或四世紀初期。

大部份傳記的材料來自一個和耶利米同時代的人，或者是巴錄的作品。自傳式散文的經節中包含了好些耶利米自己的作品，但也有些如三：十四——十七，却不會早過被擄的末期。這些章節可能在主前六〇五年耶利米向巴錄口述的書卷中找到。

從上面編輯本書的兩個學說看來，有些學者們顯然不將全書的預言都歸於耶利米之手，然而對於何者為耶利米所作，而何者又非他所作一層意見相當分歧。例如，杜舍所寫的註譯乃是意見最激烈者的一位，依他看來，全書約有三分之二的材料是後來的編者所補充，此種補充的工作會延續至主前第一世紀。

十：一——十六及十七：十九——廿七的章節通常都不認為耶利米所作。好比說，柯尼爾（Cornill）以為九：廿六應聯續十：十七，中間之經節則不屬此處。還有，他相信這些經文顯出是根據以賽亞書

末後部份的經文，因此認這些經文爲插入的材料。可是這種插入之說是很難用在耶利米書內容之編排上面的。在我們看來，我們不能見到有任何加插的真證據，如果說這些經節是根據以賽亞書則表明耶利米書著作時間甚早。

柯尼爾又懷疑卅及卅一章，且否認卅三章爲耶利米所作。他還找出那些對外邦諸國的預言曾經修改過。五十與五十一章實際上大家都否認是耶利米所作，只有保守派的人除外。

(II) 作者的生平

關於作者耶利米的生平，我們所知道的比任何舊約先知的生平更多。他是希勒家的兒子，是亞拿突城的祭司。(即今日之亞拿他城 *Annata* 在耶路撒冷東北，步行一小時半可達)，耶利米在年青時(大約廿歲)，就被召爲先知(一：六)。此召命係在約西亞十三年臨到他(一：二；廿五：三)，即主前六二七年。耶利米工作之時期約有五十年之久，直到主前五八六年耶路撒冷最後見燬於尼布甲尼撒時止。

在耶利米被召擔任先知職務時，他就知道耶京的毀滅爲注定了的事，且是爲北方來的敵人所毀滅(一：十一—十六)。當他蒙召五年之後，即約西亞第十八年，律法書在聖殿中被發現(王下廿二與廿三)。由於此事之故，約西亞倡導了一種宗教的改革運動，藉此消除偶像的敬拜。耶利米是否特別提到或暗示了這本新發現的律法書，我們不能肯定的說，但他可能這樣做了。(十一：一—十八)。

起初，耶利米可能住在亞拿突城，只是有時出現於耶路撒冷。不管如何，因他的講道，在耶京與亞拿突城都鬧罪了不少人，而爲兩城人所敵視。最初，這種敵視起於其故鄉城中(十一：十八—廿

三)，於是耶利米就僱移至耶路撒冷，顯然地，他甚至遭受到家人的出賣(十二：六)。然而，耶利米的這段工作時期可能是最快樂的。當約西亞死後，耶利米會爲他誌哀(代下卅五：廿五上)。

約哈斯(亦稱爲沙龍)繼約西亞爲王，但他只上任了三個月。耶利米對於他的預言是直截了當的，就是明明告訴他必然遭殃。(廿二：十一—十七)。

約哈斯以後是約雅敬作王。他上位後第四年(按但一：一爲第三年，此係計算方式不同所致)，著名的迦基米施戰爭就爆發了，是役尼布甲尼撒長驅直入，接着圍困耶路撒冷，擄掠了人(但以理也在其中)和聖殿中的器皿。也就是在這一年，即迦勒底人圍困耶路撒冷的那一年，耶利米宣佈他們的來臨，並預言國人要被擄達七十年之久(廿五：一—十四)。

在約雅敬作王時，耶利米曾在聖殿發表他的偉大講演(七至九章)。祭司們此時決心要治死耶利米(第廿六章)。可是有阻礙發生。耶和華吩咐他將預言記在書卷上(卅六：一)。他向巴錄口述之後，巴錄就向百姓念出。約雅敬十分惱怒耶利米，就用刀將書割破焚燒，且下令捉拿耶利米與巴錄，但耶和華却將他們藏起來(卅六：廿六)。接着耶利米向巴錄作第二次口述，又增加了一些預言。

約雅斤(又名哥尼雅，廿二：廿四下)只作王三個月，以後就被擄到巴比倫，這正應驗了耶利米所預言的話(廿二：廿四—卅)。接續他作王的是約西亞的第三子西底家，他是由巴比倫人所委派的(主前五九七—五八六)。過了一個時期，西底家拒向巴比倫納貢，且與埃及結盟(結十七：十三；代下卅六：十三)，但耶利米勸他繼續向巴比倫效忠(廿七：十二—廿二)。這是兩個禍害中較輕的一個，如此可以使國家不至毀滅。「要把你的頸項放在巴比倫王的軛下，服事他和他的百姓，便得存活。」(廿七：十二下)。最後尼布甲尼撒來了，圍城甚久之後終於陷城。這是耶利米大有痛苦

的時期。他欲離開耶路撒冷往便雅憫族地去而被捕，被控以私逃罪。被捕後他被置於地牢中，在那裏停留了許多日子，但西底家打發人把他救上來，帶他到王面前問他道，「從耶和華有話臨到沒有？」耶利米坦白地回復說，西底家將被交於尼布甲尼撒之手。耶利米抗議被囚，國王就把它放置在護衛兵的院中，在那裏他能更自由地宣道，但其言論引起仇恨，遂被人陷之於阱，以後由古實人以伯米勒救起（卅八：七——十三）。

當耶路撒冷最後陷落時，西底家被人挖了眼睛，他與其臣民被擄。巴比倫護衛長尼布撒拉但釋放了耶利米，且許他留住在他本鄉（卅九：十一——十四）。他去到省長基大利那裏，但不久省長爲殘暴的對頭所殺害，那是由以實瑪利所領導之人幹的（四一：一，二）。比時猶太人害怕巴比倫人復仇，就想下到埃及求安全（四一：十七，十八）。可是耶利米反對此舉甚力（四二：九——廿二）。不過他的反對無效，於是被迫隨猶太人下到埃及（四三：一——七）。他隨猶太人在埃及答比匿居留時，會繼續他的事工，四三：八——十三，及四四章所有的信息是耶利米在那裏所講述的。

目的

耶利米的事工的性質在主召他說預言時就說明了。他所講信息的大題目就是對猶大的審判。這種審判是以北方（巴比倫人）進軍懲罰的方式來臨。還有，這刑罰將在最近的將來臨到。它的來到是因爲百姓該受刑罰。他們已委身於偶像而放棄耶和華。在這些對上帝選民的儆告中又滲雜了一些信息，是對神治政體的仇敵而發的。

然而，在這儆告與刑罰的幽暗背景中却出現了整個舊約彌賽亞預言中最顯赫的一些預言，像前一世紀的以賽亞一樣，耶利米亦得見基督的日子。這些應許並不與儆告的背景分開。它們乃是求告全民悔改的結果。比方，在向悖逆的百姓仁慈地理論之後，耶和華藉着祂的先知的口說，「背道的兒女阿，回來罷，」（三：十四）。接着又有這樣的應許，「你們在國中生養衆多，當那些日子，人必不再題說，耶和華的約櫃。不追想，不記念，不覺缺少，也不再製造。那時，人必稱耶路撒冷爲耶和華的寶座。萬國必到耶路撒冷，在耶和華立名的地方聚集。他們必不再隨從自己頑梗的惡心行事」（三：十六——十七）。

在廿三章中我們有公義枝條的應許，在卅一及卅三章也有。在耶利米書中的這些彌賽亞預言也許在以下的經節中達到最高峯：「在那日子猶大必得救，耶路撒冷必安然居住，他的名必稱爲耶和華我們的義。」（卅三：十六）。這預言是上帝儆告神治政體的偉大言語，那政體已被它的罪惡敗壞到那麼低下的地步，以致其外表的形式必須破壞。地上的城必要毀去，但有一天她將安然居住——她必稱爲耶和華我們的義。

分析

（一）依邏輯的編排

即使是草率地一看，也能清楚看出本書內容的編排不是照西方所謂邏輯的次序去編排的。不錯，書中有某一個基本的編排計劃，例如，從一至廿五章自成一單位，包括了對猶大災禍與福祉的預言。可是秩序與編排並非完全依照年代的先後。又如第廿六至四十五章也自成一單位，係論先知個人的生活。許多批評學者拒絕將它們劃歸耶利米，但沒有足够的理由否認是他所作。第四六——五一又成一單

位。內容是對外邦列國的預言。附帶說明，第廿五章結束了第一單位，其內容又爲下面對列國預言的部份作準備。最後，在第五十二章有一篇歷史的附錄。這樣看來，全書有一基本的合一性。

然而，我們往往難以看出何以某些章節剛好它們現有的地點出現。何以本先知書是按着它們現有的秩序而編排？要回答這問題，我們必須記得，在寫作聖經各卷的時候，上帝不僅保存並採用各位作者個人的特色，也保存並採用國家和民族的特色。這些作者乃是東方人，東方的著作並不時常表現西方那種熱心於邏輯與類別的編排。可蘭經就是個顯著的例子。耶利米的先知書可能顯得很散亂，但它們的編排能使先知藉「重複」而收強調之效，耶利米的題材是循環性的——國家的罪惡與及將來要臨的刑罰。在其書內他將這些思想編織進去了，當我們讀的時候，我們反復遇到它們，直到它們在我們的腦子裏刻劃了深刻的印象。

以上關於本書編排的評語是需要的，這從「七十譯本」的編排與希伯來原文次序有極大差異可以看出。首先，對於外邦列國預言的秩序「七十譯本」所有就與希伯來原文有所不同。在「七十譯本」中，它們的國名爲以攔，埃及，巴比倫，非利士——腓尼基，以東，亞捫，基達——夏瑣，大馬色，與摩押。抑有進者，它們出現的地點不同，即在廿五：十三以後。我們很難說明何以採用這種分類方式。很可能以攔(Babylonia，也許譯者們以它代表波斯？)置前是因那時波斯是主要的強國。而巴比倫置於埃及之後，也可能是因埃及與巴比倫在別處同屬敵擋上帝選民的列強。其次，「七十譯本」比希伯來原本要短些。事實上，它短了約八分之一（約有二千七百字，或六到七章）。

我們怎樣解釋這些分歧呢？有人說：「七十譯本」代表原本(Workman的意見)因此它較希伯來本爲優。然而大致說來，希伯來原文本是較優越。可能在某些情形之下，「七十譯本」較爲可取，但決非常常如此。「七十譯本」的譯者爲亞力山太的猶太人，無疑地是受了希臘哲學的影響。因此，他們可能故意用一種依他們看來似乎更合邏輯的辦法去編排本先知書。他們顯然至少在某種程度上受了這些見解的影響。比方，「萬軍之耶和華」一語中的「萬軍」兩字通常不見於「七十譯本」。還有「先知耶利米」的名稱中我們往往發現它畧去了「先知」兩字。因此如果說經文有兩個訂正本是不正確的，我們也不能說「七十譯本」優於希伯來原本。

(II) 依年代的編排

耶利米的預言顯然不是照年代的次序而編排的，這樣分類是很難作的。然而，從下面的分析可以獲得耶利米說預言之秩序的觀念。

(一) 在約西亞爲王時。只有一：一與三：六—六：卅實際上說明是在約西亞爲王的時候所說的。然而它們在它們所屬的那一段中，形成了該段完整的部份。因此，我們可以將以下章節劃入約西亞的年代：

(a) 一：一—十九。此時是約西亞十三年，耶利米那時奉召作先知。

(b) 二：一—三：五。此段包含先知對犯罪國民的第一篇信息。二章一節的引語「耶和華的話臨到我說」表明在一章總序之後介紹第一篇預言。如此看來，我們沒有理由否認這篇開頭的信息不是屬於約西亞的時代。

(c) 三：六—六：卅。這是先知的第二篇演講，在這篇講詞中他宣告猶大的刑罰，即從北方將有一國來到。至於這北方的民族，很久以來人們都以爲是西古提人，但指巴比倫人則更爲適合。

(d) 七：一—十：廿五。這篇信息是在耶和華殿的門口發出的，爲的是要喚醒那些對聖殿有一種錯誤的信賴的人。這篇信息定百姓拜偶像的罪且儆告他們將有被擄之禍。我們難以說明此預言的年代。有人以爲是約雅敬作王時。可是它也甚適於約西亞宗教改革時的信息，是對那些在外表上採納約西亞的宗教改革的人而發的。因此，它可能是爲了維護宗教改革之真義而發的。它的性質是一般性的，似乎不是表明巴比倫的陰影即將籠罩猶大。因此，我認爲它是在約西亞時代說的。

(e) 十一：一—十三：廿七。本段包含了一個自成一格的信息。它著重於違約之事，這可能有助於推測說本段預言的日期。在另一方面，此處所描述的猶大道德可怕的敗壞情形可能指明是屬於約西亞以後的時期。

(f) 十四：一—十五：廿一。這裏描寫旱災與飢饉。

(g) 十六：一—十七：廿七。本段隸屬於前面一段。都是描寫猶大的荒涼。這些預言是一般性的，因此很難說出它們是屬約西亞時代，還是約雅敬時代。

(h) 十八：一—廿：十八。此處象徵地描述了即將來臨之被擄事件。十九：十四—廿：三記述先知在巴施戶珥手下被捕。然而此事件並不能真正助我們決定本段經文的日期。誠然，在廿一：一—西底家差了一位名叫巴施戶珥的去見耶利米。然而，這顯然是另外一個人（瑪基雅之子），不是廿一：一—三所提的巴施戶珥，那是音麥的兒子。

(二) 約哈斯作王時。沒有預言是屬於他作王的時代。在廿二：十一—十二關於約哈斯的信息，也是在西底家爲王時述說的。

(三) 約雅敬作王時。正如前面會提到的，我所併入約西亞時代的有些預言，可能更適於約雅敬的時代。以下所有是記明屬於此時代者。

(a) 廿六。約雅敬王朝開始。正如七—十章，此信息是在耶和華殿的院內所說的。在此時與耶利米說同樣的預言的烏利亞被殺害，廿六：廿—廿四。

(b) 廿七。第一節寫明本章也是屬約雅敬初作王的時候，可是從內容看來，它却屬於西底家的時代。一節上的「約雅敬」一名顯然係「西底家」之誤。

(c) 廿五。此預言寫明是在約雅敬第四年，即尼布甲尼撒以後來到圍困耶路撒冷之年（但一：一）。

(d) 卅五。此預言論到利甲族，係在約雅敬的時代發的。

(e) 卅六。本章屬約雅敬第四年，記述預言之筆錄下來，後爲約雅敬所燬，並以後又重寫各事件。

(f) 四五。此簡短信息係耶利米對巴錄而發，時間是約雅敬第四年。

(g) 四六—四九難定日期。從四六：二顯然可以看出它們是在迦基米施埃及人敗北之後說的。德萊維建議，除開四九章，它們可能屬於約雅敬第四年，且可能反映耶利米對尼布甲尼撒勝利之深刻印象。這是十分可能的，但也可能這些預言中有些是在以後才說的，就是約雅敬已反叛巴比倫人，劫掠的隊伍已派來對付他。在另一方面，這些預言可能屬於一較後的朝代。

(四) 約雅斤作王時。沒有甚麼預言明言屬此時代。然而在廿二：廿四—卅提到了約雅斤之名，這一段是在西底家作王時所說的預言。

(五) 西底家作王時。

(a) 廿一：一—廿二：卅。這些預言是在王打發巴施戶珥與西番雅去見耶利米詢及巴比倫人圍城結局的時候所說的。從十一節起先知開始在西底家面前申述公義的需要。在廿二章他進行評論以前的三王：約哈斯，十一，十二節；約雅敬，十八—廿三節；約雅斤，廿四—卅節。

(b) 卅三章繼續廿一與廿三章的預言。它所包含的大部份是對假先知的指責，包括那些在耶路撒冷的假先知及那些被擄的假先知，與及那些會隨便應許有平安和安穩的假先知。

(c) 廿四章是一種象徵的信息，是在約雅斤被擄後向先知啓示的。

(d) 廿七章。雖然在一節寫明日期是在約雅敬初作王時，但從上下文看來，它是屬於西底家的時代，本章表明先知怎樣挫折五鄰國之人的計謀，那些國家是以東，摩押，亞捫，推羅，西頓（二節），它們引誘猶大王與之聯盟，攻擊巴比倫。耶利米更進一步的向西底家說到此行動的愚妄，十二—廿二節。

(e) 廿八章亦屬於西底家爲王的第四年五月。此處詳述耶利米反對假先知哈拿尼雅。

(f) 廿九章包含一封信，是約雅斤被擄後耶利米寄給巴比倫的被擄之人的。因此它屬於西底家的時代。耶利米通知被擄者，他們應在巴比倫建屋安居，因爲被擄期間不短，將要延續達七十年之久。

(g) 卅與卅一章未寫明日期，可是它們的內容表明放逐之舉經已發生，因此它們可能是屬於西底家爲王時所發的信息。這兩章教導百姓，雖然其目前的痛苦甚劇，將來必有光明之前途。耶和華將立一新約，在其中必有靈性的拯救（卅一：卅一下）。

(h) 卅二章屬於西底家第十年。耶利米在亞拿突買下他侄兒哈拿篋的一塊地，又將購買的證據

給巴錄看。這種象徵的行動乃是表明國土將重新住人與開拓。

(i) 卅三章亦如卅二章，屬乎西底家時耶利米被囚的一段時期。它包含彌賽亞的預言（在廿三：五下亦能找到，但畧有出入）及大衛王位維持永久的應許。

(j) 卅四章的預言係發於尼布甲尼撒圍城時。它說向西底家宣佈他自己必被擄，且城將被毀，一一七節。西底家下令百姓應釋放他們的希伯來奴僕。百姓同意了，但旋即後悔，於是耶利米嚴嚴地責備他們。

(k) 卅七章係歷史，記載西底家即位。耶利米宣告埃及人不會幫助王，而迦勒底人必放火燒城。耶利米被囚禁，但以後受寬待，遷入護衛兵的院中。

(l) 卅八章續述在西底家作王時耶利米被囚的記載。

(m) 卅九章爲歷史，述說王被擄，耶路撒冷遭燬滅。日期是西底家爲王第九年十月。

(六) 基大利作省長時。雖然沒有甚麼預言清楚說明是屬於基大利任下的日期，但在此時期必有以下的章節：

(a) 四十章係被擄後向耶利米啓示的預言（一節）。尼布撒拉旦釋放了耶利米，任他選擇去留，或去巴比倫，或留原地（二—四節）。耶利米到基大利那裏，和他同住（六，七節）。基大利受徵告，謂以實瑪利要殺他，但他不信報告。

(b) 四一章亦屬於此時期。這是歷史，說到以實瑪利怎樣殺死基大利，又說到此時百姓怎樣害怕迦勒底人。

(c) 四二章繼續敘事，此章包含了耶利米的信息，徵告猶大餘民不得下到埃及。

四三：一—四四：卅大都為歷史，述說人民怎樣不聽耶利米的忠告，却下到埃及，且帶他同去。在答比匿耶利米以大石作了一象徵性的行動，表明尼布甲尼撒將攻擊埃及。在四四章耶利米解釋耶路撒冷被毀及人民被擄的理由，且宣告刑罰將臨到那些居留於埃及的人，只有餘民將蒙拯救。

五〇—五二章需要特別的註釋。據說，五〇與五一章乃西底家四年耶利米所錄的話，當西萊雅與王同去巴比倫時託他送去的。西萊雅在到達巴比倫時，要念這信，又要拴石於其上，扔在幼發拉底河，以象徵上帝選民的大敵巴比倫的敗亡。

可是這兒有一個困難發生，此處的預言，似暗指聖殿已經燬滅（如五〇：廿八；五一：十一，五一），這是在西底家四年尚未發生的事。那麼，可能耶利米只是置身於未來而描寫聖殿的被毀，或者我們可假定這兩章書乃是先知對巴比倫信息的擴大形式，是耶路撒冷的聖殿實際上遭毀壞之後他自己在埃及及受靈感所作的。

還有其他的理由似乎支持此後一說。且舉一則，被擄之事似已發生，（參五〇：四，注意原文動詞之 *Yan'u*，即他們要來，從他們現在的捆綁中來），七，十七，卅三；五一：卅四下。無論如何，沒有足够的理由否認耶利米寫這些章節。

第五二章為歷史，實際上與王下廿四—廿五章相同。我不相信耶利米是這些章節的原來作者，但我以為他是從王下經文的同一來源中取得此等資料。

第十六章 以西結書

名稱

在希伯來原文，以西結的名字念作 *Yehozqel*，它的意思可能是「上帝的力量」。在「七十譯本」它念作 *Iezekiel*，在「拉丁文通俗譯本」為 *Ezechiel*，英文係從此名而來。在聖經裏面，除開他自己的這本書，未提到以西結的事。

作者

在猶太遺傳「巴巴·巴斯拉」十五節上記着說，猶太「大會堂（Great Synagogue）的人們寫了以西結書和十二小先知書。」關於此書著者的另一古老記載可見之於約瑟夫的「猶太古史」*Antiquities* X:5:1。「但不僅有他（指耶利米）向百姓預言（耶路撒冷的被毀與被擄之事），還有先知以西結在先寫下了兩書論這些事，且將其傳留給他們（即後代）」（*duo biblia grapsas katehpen*）。這一段話有些暗晦不明，故曾引起討論，可能在約瑟夫心中所說的「兩書」係指以西結一至卅二章與結卅三至四八章。耶柔米對於此預言的真實與同類，亦曾表示疑問。

直到近年來，對於以西結自己著作及負責編排這些預言之事都沒有甚麼嚴重的疑慮。例如即連柯尼爾也這樣寫道，「這一切理由都促使我們不得不承認以西結在廿五歲時寫下並整編其書，爲了作這

事，他曾使用較早的紀錄資料——有的早得很——，且本質上未作更動」(Intro. ET, 1907, P. 318) 德萊維寫道，「關於本書的作者，未有嚴重的疑問發生，本書從頭至尾，毫無錯誤地表明係出自一位作者的心意」(LOT⁸, P. 279)。

的確，維護全書為以西結所作的理由甚強。本書為自傳性質——全部為第一人身單數。本書為一人所作之事予人印象甚為強烈，還有，本書許多預言係記明了日期與地點。全書在思想與編排上之類似清楚地表明它是出自一個心靈。因此，我們可以放心地保持以西結為作者的見解。一件極饒興趣的事是批評學者柯克(Coke)在一本最新的學術性註解中，主張以西結為本書的基本作者。

以西結書的文學批評史

上面所引「巴巴·巴斯拉」的句子，並未真正否認以西結為本書的作者。它的意思可能只是說，猶太大會堂的人們編輯和抄寫了該書。陝買學派(The School of Shammai)認為此書的教訓與摩西的律法不相協調，而且前面的十章顯示有諾斯底主義的趨向。因此，他們認它為旁經。然而，拉比哈拿雅(Hananyah ben Hezekiah)却為該書辯護，因此它仍保持正典的地位。

最初對本書之完整與統一下嚴厲攻擊的是奧德(G. L. Oeder)在一七五六年所作的，他的書在一七七一年他死後出版。奧德認為真正的以西結書止於卅九章，從四〇—四八章為以後的加添。他的著作頗迎合當時流行的懷疑思想。在此以前早有為以西結批評學開路者。幾乎早在百年以前，斯賓挪莎(Spinoza)就已否認以西結為本書的作者((TTP, P. 207)。

奧德之著作名「舊約各卷之自由研究」Freie Untersuchung über einige Bücher des Alten Testaments, 1771，這本書提出了一種學說，這種學說不時出現。一七九八年(我是從斐華獲此消息)有一位隱名的作者在Monthly Magazine and British Register 著文反對將結一—廿四章歸於廿五—卅二章的作者，他以為後者是但以理所寫。

在十九世紀中的攻擊是關乎本書是否真為以西結所寫而非關乎本書的統一性。有名鍾滋者，於一八三二年著文(Leopold Zuzi: Die gottesdienstliche Vorträge der Juden)想要證明以西結書為早年波斯時代的產物。但以後(1873, in ZDMG, Vol. XXVII, pp. 676-81)，他將著作日期定在主前四四〇—四〇〇年之間。在一八五七年，其說為基革氏所附和(Abraham Geiger: Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, P. 23)。最後有 L. Seinecke 氏將此書歸入馬迦比時代。(Geschichte des Volkes Israel, 1884)。

克萊次馬(R. Kraetzschmar 1900)受了「他勒目」遺傳的影響，(他勒目的遺傳將以西結列入耶利米與以賽亞之間，認它是猶太大會堂之人們所寫，)主張全書是由一個編者將經文的兩個修訂本併合而成。

查恩(Jahn, 1905)反對克氏之學說，試行依照「七十譯本」將經文重新編排。他以為文士們在原著旁邊會加邊註，以後這些邊註却插入經文中去了。查恩表現得太相信「七十譯本」。

赫爾曼(J. Hermann, 1903, 1924)認為此書為許多小預言的彙集，這些小預言大半由以西結自己編輯而成。

何爾設(Gustav Hoescher 1942)，出而表示以西結一書躲過批評學者的攻擊已經太久了，未免有點不公平。(fast an allen prophetischen Bücher des Kanons hatte man längst das Messer der

Kritik gelegt, nur Hesekiel blieb Ueberhört, Hesekiel, p. 1)。他認為赫爾曼已對該書作了最早合規律的分析，但反對赫氏將該書大部分歸屬以西結自己。何氏以為在本書內有兩個不同的世界，一個屬以西結，一個屬晚出的編者們。以西結只是某些部份的作者，其他是屬一晚出的編者，他大約是尼希米時代的人。這些其他的部份特別是指那些與利未記與耶利米有文字關係的地方。這位晚出的編者，會將原有以西結書的材料加以修改，在修改時將自己的態度放了進去。此書的初次編輯是在主前五百至四五〇年。何氏在本書的一千二百七十三節中只留下大約一四三節給以西結。

陶萊 (C. C. Torrey 1930)。認為原有的預言約在主前三〇年寫於耶路撒冷，目的是反對瑪拿西任下所容忍的偶像崇拜。所以，它是一種記以假名的作品，實際上是在許多世紀以後才編成的。在原本的預言出現不多幾年之後，有一位編者將此作品冠以「巴比倫的哥拉的預言」(A Prophecy of the 'Babylonian Golah') 的名字。這位編者可能被認為是一個文學運動的代表，此運動的目的是「擁護耶路撒冷宗教的傳統」("vindication of the religious tradition of Jerusalem"。Pseudo Ezeiel, P. 102)。

史密斯 (James Smith, 1931) 亦斷言本先知書看來是屬瑪拿西的時代，因為是向巴勒斯丁的人講述的。再者，它們不是在巴比倫講的，乃是在巴勒斯丁由一位真先知所講，他是瑪拿西時代以色列北部的人。

亨特利 (Valmar Herrick, 1932) 認為書中的講論是對巴勒斯丁的居民而發。至於本書外表的巴比倫形式僅是某位被擄期的編者的工作。在全書中編者的工作一直可以看得出來。於是，本書的現有形式是在巴比倫作成的，在那裏，編者欲證明耶和華高於巴比倫的衆神且比巴比倫的多神論更統一。奧斯達理與羅賓遜似乎贊同亨特利的見解，哈爾福 (J. Battersby Harford 1935) 多數亦予贊成，貝多勒 (Alfred Bertholet) 在其註釋書中 (1936) 亦予擁護。

伊爾文 (William A. Irwin, 1943) 欲以解剖的方式發現書中原本的預言。他以研究第十五章作開始，只留下很少內容給以西結。第四〇—四八章則全予棄絕，至於其餘的，約有二百五十一節，全部或部份被接納為以西結所作。他認為以西結是在第二次放逐時去巴比倫，但他大部份的預言是在耶路撒冷編成的。

麥瑟 (Nils Messel, 1945) 指出了亨特利的理論中的弱點。他認為假如果真如亨特利所建議的，則被擄者必會知道以西結一生真實的過程，也必見到全部局勢。照麥瑟看來，哥拉 (Golah) 不是在巴比倫的被擄者，乃是那些已經回到巴勒斯丁的人。因此以西結屬於巴勒斯丁，是在尼希米後的一個時期，也許是在主前四百年，而本書的編者們應該是主前三五〇年左右的人。在某種意義上以西結繼續了尼希米的工作，他的敵人與尼希米的敵人一樣同是來自猶太的圈子中。編者欲繼續以西結反對偶像的戰爭，乃用其著作，加以擴充與修正，以實現此目的。

從以上的研討看來，可知現代消極批評學者對以西結書的意見是怎樣的分歧。但本書所論的各種難題，最好的解決辦法乃是以傳統的見解為基礎，即認以西結自己編寫了全書。

在一九五三年羅列 (H. H. Rowley) 為本書本質上的合一作辯護。(The Book of Ezekiel in Modern Study)，他很有理由地指出「將先知自己或其文學創作者移至被擄後期的諸學說是難以令人置信的」(P. 182) 羅列的此著作是研究以西結書近代批評學初階最佳的書籍。

目的

以西結是耶路撒冷的一個祭司，是一個不大爲人所知的人布西的兒子。隨同約雅斤王的被擄，他也被帶到巴比倫（一：一）。在那裏他是住在迦巴魯河邊的提勒亞畢（參三：十五，一：三；三：十六下。）以西結會結婚，有自己的家（廿四：十六—十八）。他奉召爲先知是在被擄後第五年四月（一：一—二），最後所記載的日期是第二十七年一月（廿九：十七），因此他作先知的時期至少有二十二年。在耶路撒冷開始被圍的那一天，他的妻子死了（廿四：一，十五—十八），我們不知道他是否活着得見約雅斤在以未米羅達 *Evimerodach* 手下獲釋。可是從十四：十四，廿與廿八：三可以清楚地知道，他認識在巴比倫和他同時代的人但以理。

以西結的任務是告誡被擄者，當前災難的來臨是由於他們本身的罪惡。「犯罪的他必死亡」。（十八：四）於是，本書諄諄教誨個人責任的大教理。假若選民的祭司犯罪，就是神治政體的外表形式也必會結束。可是，上帝並不喜悅惡人死亡，祂誠懇地白白地向大家獻上拯救。「你們轉回，轉回罷，何必死亡呢？」有一天，以色列人必會在其自己的國土中重聚，也要有一個君王。百姓將真正敬拜耶和華，於是他們的城要稱爲「耶和華的所在」（*Jehovah Shamamah*）。這樣，本書乃顯明上帝對其永遠目的的信實。犯罪的國民必被毀滅，但上帝將不棄絕祂自己的子民。

分析

（一）以西結書 一：一—廿四：廿七。耶路撒冷淪陷前所說的預言

（一）一：一—三：廿一。導言。先知說出在約雅斤王被擄後的第五年（即主前五九二年）他怎樣獲得異象，看見耶和華的威榮。

在一：一他提到第三十年，有人說那是約西亞王改革後的第卅年。另外有的說那是尼布甲尼撒之父拿波朴拉沙 *Nabopolassar* 登基之後第卅年。然而，這些意見看來爲一：二的話所駁斥了，那裏說是約雅斤被擄之後第五年。因此，最可能的是「三十年」一語是指先知生命中的第卅年，假若這是正確的話，以西結可能正生於拿波朴拉沙即位後。而且很可能是他比但以理年長五歲。

旋風從北方吹來，這是表明審判將自北方臨到全國。上帝之顯現過後，接着有屬神的呼召，以西結（三：十四，十五）往提勒亞畢去，在那裏等候了七天。於是上帝召他開始其工作，他地位的特性也表明在他面前。他是「作以色列家守望的人」。

（二）三：廿二—廿七。顯示耶和華榮耀的第二個異象。

（三）四：一—七：廿七。藉着象徵的行動表明耶路撒冷的毀滅。以西結以象徵的方式表明耶路撒冷的被圍（四：一—三）；他向左側臥，宣告選民因罪而有的刑罰（四：四—八）；藉着他吃的一種食物，表明圍城的結果。在五：一—四他象徵地表明城中居民將有何結局，在五：五—十七先知清楚地解釋人們的罪行。第六及七章乃兩個補充的預言，論到審判拜偶像之地，最後審判將臨全國。

（四）八：一—八。在六年，六月，五日（約爲主前五九一年九月或八月）先知在靈裏面被移往耶路撒冷，觀看其毀滅之異象。

（五）九：一—十一：廿五。耶路撒冷之刑罰。耶和華的使者行遍全城，毀滅所存留的。耶和華準備從聖所最後離開。國中不敬虔的首領們將被消滅。

- (六) 十二：一—十四；廿三：耶和華因居民不信及隨從假先知，故棄絕全城。
(七) 十五：一—十七；廿四。刑罰之必有和必要。
(八) 十八：一—卅二。上帝以愛對待罪人。
(九) 十九：一—十四，爲以色列的首領們作哀歌。
(十) 二〇：一—廿四；廿七。城陷以前最後的傲告。

(Ⅱ) 以西結書 廿五：一—卅二；卅二，向外國預言審判

亞捫，廿五：一—七；摩押，廿五：八—十一；以東，廿五：十二—十四；非利士，廿五：十五—十七；推羅，廿六：一—廿八；十九；西頓，廿八：廿—廿六；埃及，廿九：一—卅二；卅二。

(Ⅲ) 以西結書 卅三：一—四八；卅五。尼布甲尼撒佔領耶路撒冷後所說的

關乎復國的預言

- (一) 卅三：一—廿二，新約之設立及上帝對罪人的愛。對於先知任務的正式教訓。
(二) 卅四：一—卅一，時候將到，百姓將認識耶和華，在他們當中必有一位真先知。
(三) 卅五：一—十五，以東的荒涼。
(四) 卅六：一—卅八。以色列民之歸回。
(五) 卅七：一—廿八。枯骨復生的異象，表明以色列的復活。
(六) 卅八：一—卅九；廿九。預言歌革與瑪各。

包含預言的章節緊接以西結枯骨的異象及選民重返故國的光榮敘述。大衛將作他們的王，他們將真正作主的子民，祂要作他們的上帝（第卅七章）。這些事情的境况將存留至永遠。

據我們看來，這三章（卅七，卅八與卅九）自成一單位，這樣，在誦讀卅七章時「使我們心中生發了一些問題：將來沒有仇敵會尋求顛覆及毀滅神的子民，叫他們與上帝分離麼？我們必須從卅八與卅九章中找到答案。在那裏清楚地表明這類敵人將存在，而且他們很強大，滿有能力，但耶和華必顧念其子民。他和他們已立定永遠的約，那是不能破壞的，至於他們的仇敵，祂自己將完全消滅他們。這樣看來，這預言到底是對上帝子民的安慰信息。

以西結告訴我們，仇敵將何時出現。那是「過了多日」（卅八：八），「過了末後之年」（卅八：八），及「末後的日子」（卅八：十六）。這些語句主要的是指着今日的新約時代，那是由於我們救主的出現而帶來的。（在這一點上請仔細參閱下面的新約經節，留意其類似的說法，如「在末後的日子」，「在這末世」等；徒二：十七；希一：一一二；彼前一：廿；約壹二：十八；猶十八。）

因此，當這末後的日子來臨，以色列再在其國土上建立（卅八：八）起來。換句話說，就是當應許的彌賽亞出現，上帝的會幕建在人間（四八：卅五），而且成爲肉身的上帝子已在十字架上升上爲我們成就了和平的時候，那時兇殘的仇敵將出現，要消滅那些祂會代死的人。的確，即連地獄的門也將設法勝過祂的教會。可是上帝是真神，祂要消滅祂子民的仇敵。藉着祂，也唯有藉着祂，被贖者才能得勝。

但以西結怎樣表現這些真理呢？當然不是藉着新約語言作媒介，因爲他是一個舊約的先知。這樣，他是以前一個舊約的先知說話，而且是使用他當時的思想方式作爲傳達真理的工具。有一種顯著的特徵是，他使用了譬喻以達此目的。他使用他所知道的那個時代的國家的名字作象徵，以代表邪惡勢

力的大聯盟，這樣，藉以傳達一種真理，即甚至在應許的救贖來臨以後，仇敵仍會攻擊上帝的子民，除此以外，他還有甚麼更好的辦法，以表達此一真理呢？依我們看來，他所作的正是這樁事。他使用了當時他那個時代列國大聯盟，要在「以色列的衆山上」消滅上帝的子民的這個比方。這個聯盟是由歌革領首，代表那些欲反對主和祂所救贖的人的聯合力量。可是在他們的攻擊中，這些仇敵都蒙羞受辱地失敗了。他們的失敗是那麼嚴重與澈底，以致以西結象徵地說出一事實，就是以色列將以七年焚燬他們的武器，七月葬埋他們的屍體。這樣，上帝的子民可以真正地相信上帝能保護他們，免受一切的災害。

然而，以西結所舉反抗以色列的列國的名字是甚麼呢？要回答此問題不很容易。並非這一切的國家都能實在地指明出來，一班虔誠的聖經學者對於這些國名的辨認意見頗為分歧。以西結似乎將「Gagais」列爲陰謀之首，在他心目中也許就是迦基米施 Carchemish，從這 Gagais 地之名他似乎想出了歌革與瑪各之名。接着他選擇了接近 Gagais 的國家，即米設與土巴。接着，從他的聽衆所知道的世界，他提到了一些遠近的民族，如波斯，古實，弗人（可能是東非），歌篋（可能是西美林族 Cimmerians）與陀迦瑪族（也許是古代的亞米尼亞之地）。以西結舉出這些國家民族，只是作爲描寫上帝所救贖的子民之敵人的權能的象徵而已。

所以，這些預言主要地並非論到某一特殊歷史事件，它也沒有這種目的。因此，想在今天世界上所發生的事件中找出它的應驗，乃是完全誤解了它的意義。把這些預言看作預先寫下的歷史乃表明對此預言的真實性質毫無所知。在另一方面，如能合理地了解這些預言，那是多麼豐富與使人得安慰的預言呵！它們清楚地向我們作基督徒的表明那些要傾覆我們的掌權者和各種勢力是多麼強大。然而此

事實不應令我們喪志，因我們仇敵的强大僅能再次向我們顯示上帝比它們更加偉大。「他們的磐石不如我們的磐石。」

令人得安慰的歌革與瑪各的預言，乃爲本書最後九章所啓示的滿有光榮的異象作準備。

（七）四〇：一—四八：卅五，藉着對聖殿的描寫以象徵上帝的教會在地上的遠象。

關於這些章節的解釋，我們可以說，先知工作的一部份在乎安慰被擄者，並以將要來的拯救提醒他們。被擄一事實在是他們犯罪的刑罰，但被擄是有止境的，上帝沒有忘記祂的應許。將有一天來到，以色列民將重返故國，將用心靈和誠實敬拜主。以西結怎樣向百姓表明這些真理呢？他既是祭司與先知，就從祭司職務上所選取的象徵去表明這些真理。因此，他詳細地描寫聖殿及其崇拜。

先知顯然無意叫人以字面的意義接受這些描寫。他顯然使用了比喻或象徵的語言。如果按表面上的字義去領會他的描寫則將帶來困難。比方，按四八章字面的意義去構造的話，結果，聖殿將置於耶路撒冷城外。全部描寫（四〇—四八章）以最後數字爲預言的高峯。「耶和華的所在」（The Lord is there）這是全部描寫的中心。以西結在此是描寫有一時候將有對主的真正敬拜。是在地上的聖殿麼？不是，因爲他甚至沒有提到一個地上的大祭司。乃是以心靈和誠實敬拜。換句話說，這詳細的描述是彌賽亞時代的景象。耶和華居住在祂子民的當中。這是此圖畫的主要性質。

依我們看來，這可能好像是一個希奇表明真理的方法。我們也許會想採用直接的敘事散文。但我們必不可忘記舊約的先知們時常使用暗語與寓意之文字，他們是在舊的影子形式下說話。可是他們是說到基督（以西結亦然），是用這種奇妙的象徵方式去說及基督。因此它並非與五經相衝突，他也不是描寫一個真實的聖殿，要在千禧年時存在的。他乃是用一種自成一格的獨特方式去傳揚耶穌基督。

第十七章 十二小先知書

早在傳道經問世時，十二小先知書就已總輯在一起了（四九：十二）。史家約瑟夫顯然亦如此主張（參駁亞匹溫書 *Contra Apionem*, 1: 8: 3）。巴比·巴斯拉十五節上說，大會堂的人們寫了十二小先知書，又早期教父稱它們為「十二書」（*The Twelve*）或「十二先知的書」（*The Book of the Twelve Prophets*）。

在「七十譯本」的抄本中，却採取了一不同的編排秩序，至少對前面的六書有所不同，即：何西阿，阿摩斯，彌迦，約珥，俄巴底亞，與約拿。也許因何西阿書最長，故列為第一，但我們難以說明其他書的編排。再者，在有些抄本裏（A本與B本），十二小先知書却置於主要先知書之前。

也許在希伯來正典裏面，十二小先知書的位置係基於年代的先後而編排。在猶太遺傳中有如此的話：「的確，何西阿是第一，因為經上記着說，耶和華初次與何西阿說話。現在要問，祂是否最先與何西阿說話？從摩西到何西阿不是有許多先知麼？拉比約哈難說，他是在那個時期說預言的四位先知中的第一位，這幾位先知是，何西阿，阿摩斯與彌迦，何西阿不應放在頭上麼？（答）：他的預言被置於哈該，撒迦利亞，與瑪拉基之側；而哈該，撒迦利亞與瑪拉基乃先知之末後者；它與它們被算在一起，它應該是寫了一部份且置於首。由於它很短，可能曾經失掉」（*Baba Bathra*, 14b）。因此，據「他勒目」的記載，在十二小先知裏，有三個最老的先知書，它們或多或少與以賽亞同時，那些結

束此卷書的為較後者。其他先知顯然被認為是在聖殿毀滅前說預言，因此置於此卷書的中部。但「他勒目」的這種遺傳不應予以過份重視。我們不真知道何以採取了這種十二小先知書的編排次序。

何西阿書

名稱

本書係以先知之名 *hosea* 名之。在希臘與拉丁譯本，書名為 *Osee*。

作者

何西阿是備利的兒子，他在十支派的王國內說預言。他的工作期間是在以賽亞在世的時候。他是全書的作者。

有些學者否認書上的若干部份為何西阿所作。好比說，渥爾慈（*Volz*）與馬提（*Marti*）不認十一：八—十一或十四：二—九論祝福與拯救的預言為何西阿所作。另一類的經文通常被否認屬何西阿者就是包涵提及南國之經文，馬提，挪瓦克（*Nowack*）及其他的人乃認為這類經節（稍有例外）為次要的添改資料。這些較老的見解均能清楚地見之於哈爾柏的註釋中（*Harper's Commentary*）。

可是，在今日對於此傾向似有更改。伊斐斐德指出即連在本書十分真實的部份（一至三章），也提到了刑罰後的拯救，他舉出五：八—六：六表明並非每提到猶大，就不是何西阿所作。伊氏認為以下為主要的註解：四：三，九；七：十；十四：十；十二章之一些部份。冰增（*Benzén*）在此基本

上亦與伊氏持同樣立場。

然而，我們沒有充份理由否認預言的任何部份爲何西阿所作。我們可以料到他會提到猶大，（八：四）因他清楚地認北國爲篡奪來的政權。鑑於此種見解（亦參三：五）我們可以了解何以他會按照南國君王的年代記載其預言。

目的

在何西阿對十個背道的北方支派說預言中，上帝的恩典彰顯出來。先知奉差遣對這些已到了毀滅地步的支派說預言。他的大目的是顯明神對那犯罪與悖逆的百姓之愛。他以不忠的妻子爲象徵描寫那國家，她已犯了靈性上的姦淫，他懇求人民悔改，從他們不敬虔的路上轉回。必須有一個鍛鍊的時期，那時以色列將在一種不尋常的情況下居住許多日子。於是，在被擄以後，憐憫將再度彰顯。

何西阿的蒙召可能發生於耶羅波安第二作王的末年。他顯然目睹了此王朝的末日，以色列衰敗的日子及其毀滅，她的被擄等。

分析

（一）何西阿書 一：一—三：五，上帝與其子民的關係

在着手研究何西阿的預言時，讀者幾乎立刻遭遇到一個極端困難的問題。先知在開始其信息時就宣告主已吩咐他：「你去娶淫婦爲妻，也收那從淫亂所生的兒女：因爲這地大行淫亂，離棄耶和

華。」初看起來，似乎何西阿受命去行錯事。他順從主的吩咐，說明自己娶了歌篋爲妻，她爲他生了幾個兒子。每一個兒子都有一個象徵的名字，作爲教訓的目標。比方，他兒女中的一個名叫羅阿米（就是非我民的意思），這個名稱就爲主的信息作了一個象徵：「你們不是我的子民。」

在本書預言的前面三章中，流露着一種淡淡的哀愁。於是釋經學家往往駐足不前，欲查明預言的精確意義。據幾位虔誠的聖經學者看來，我們應該認這些事情真會發生，按此種解釋，何西阿真正與淫婦結了婚，她爲他生了兒女且起了可怕的名字，即從淫亂所生的兒女。當每個孩子出生時，何西阿乘機向百姓宣佈神給他的信息。比方，當何西阿的小女誕生時，他叫她羅路哈瑪（意即不蒙憐憫），他乘機向以色列宣告說：「我必不再憐憫以色列家，決不赦免他們」。（一：六）

對於這種按字面意義的解釋，理由頗多。好比較，預言讀起來是直接的敘事。在初看時，我們所得的印象乃是這些事都會實在發生。許多基督教的釋經家在這點上都按字面意義去解釋，那是易於了解的。

可是我們如對經文作進一步的推敲的話，問題就來了。而且問題是那麼顯著與迫切，使人不能輕易忽視。且說一件事，假若何西阿真正娶了淫婦的話，此舉不是足以毀滅其工作的效果麼？舉個淺顯的例子：如果今天一位傳道人與一位蕩婦有染，人們不是會鄙視他麼？不會懷疑他工作的真誠麼？對於何西阿也是如此。假若他果真娶了這樣一個婦人，人們豈不會拒絕聽他講論麼？這是很值得考慮的，不容輕易忽視。還有，時間的因素不是會消滅先知信息的果效麼？在生第一個孩子以先就要經過好幾個月。在孩子出生時先知述說了他的信息。然而，這信息豈不會與先知在結婚時所說的預言失去了其連貫性麼？時過境遷，人們也許將何西阿結婚時說的預言早已忘懷了。在生第二個孩子時，又要

經過好些月日，其他亦然。這只是那些迫切的理由中的兩個，這些理由促使許多敬虔的聖經研究者都問這敘述究竟是否真的事實，是否可按字面解釋。

因此，作者亦與許多查經者一樣，愈來愈相信這全部插話係有象徵的意義。這整個的信息都啓示給先知，先知乃將這啓示向百姓述說。假若事情是如此的話，我們便能立刻看出這信息的力量與功效了。它是有力的，直接的。它描述上帝對犯罪與行淫的民族的愛，此愛在宣佈以色列的兒女將多如海沙之事上達到其最高峯。

當然，這象徵的解釋不是沒有困難的，但它似乎是對的。在這點上我們又可注意在三章所說的，在那裏何西阿又受命結婚，所娶的女人是否歌篋，未有清楚交代。我們有充份理由相信此女人就是歌篋。無論如何，這段插話是表明耶和華對其犯罪子民溫柔的愛。

威爾浩生所抱之立場，是所謂半字面解釋說。此說主張何西阿並未認識其妻之本性，直到她生兒養女之後始瞭然。此說以後又有修改。但這種解釋不能一直採用下去。它不大適用於第三章。

(II) 何西阿書 四：一—十四：十。先知各種的講論

德萊維說，本段特別顯明何西阿是「北國衰微與傾覆」時期的先知。第四至八章特別注意犯罪之國的罪咎；九—十一：十一注重將要臨到以色列的刑罰，在十一：十二—十四：十中一面繼續此思想，一面指出一個悔改的民族將要獲得的將來的福份。這些預言的背景是亞述帝國的威脅。何西阿表明自己是一個感受性極深的人，有時其忿恨罪惡之情露於文詞，顯得粗重而猛烈。在另一方面，當先知向百姓述說神崇高的愛時，書中乃充滿美妙的想像。

約珥書

名稱

本書以作者之名 *Joel* 名之。他是昆士耳的兒子，全書論到他就只說了這麼一句。

分析

我們最好先考慮本書的內容，俾能更佳了解作者與編著的問題。

(I) 約珥書 一：一—二：廿七。蝗災

(一) 一：一標題。雖然標題上未說明事實，但一般的意見都多少同意約珥是在猶大履行其職務
(二) 一：二—廿。此書開始就描寫一可怕的蝗災，二—四節；緊接着是吩咐人悔改。祭司們受命宣告禁食，在耶和華的殿中安排嚴肅會，五—十四節；以「哀哉，耶和華的日子！」起首，先知宣告耶和華的日子來臨，那是災難與降禍的日子。

(三) 二：一—十七，先知吩咐吹號，因耶和華的日子臨近了，那是烏黑的日子，仇敵將要進城，在三十節約珥描寫此進攻的軍隊，且宣佈耶和華將借其軍旅迎戰侵略者，十一節；因此，百姓應該悔改與禁食，歸向耶和華，十二—十七節；耶和華因人的悔改將報以偉大的拯救。

(II) 約珥書 二：廿八—三：廿一·耶和華的賜福與審判

在希伯來原文，第二章是以廿七節作結。廿八—卅二節被認為是第三章，英文中的第三章乃希伯來文的第四章。如此，英文二：廿八—卅二 是希伯來三：一—五；英文三：一—廿一 是希伯來四：一—廿一。

(一) 二：廿八—卅二。論彌賽亞時代的預言，上帝的靈將要澆灌凡有血氣的，福音將傳給全人類。「到那時候凡求告主名的，就必得救。」此恩典預言在五旬節聖靈澆灌的時候應驗了（徒二：十七）。

(二) 三：一—廿一。先知繼續以比喻的說法描寫主民蒙福的時代的特色。猶大與耶路撒冷被擄的將要歸回，但萬民必聚於約沙法谷受審判，一—八節；對於這些國民要宣告將有一個戰爭與審判的時候，九—十六節；對於上帝的子民，却有永遠的福份，「猶大必存到永遠，耶路撒冷必存到萬代」十七—廿一節。

作者

在此要考慮的基本問題是，到底第一二兩章是預言呢，還是描寫已經發生的事故。現代的批評學者麥格斯 (Merx: *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger*, 1879) 與伊斯斐德已清楚地表明這些章節包含了指向未來的預言資料。然而，最好是認這兩章完全為預言。如此，它們才與本書的後半部相適合，全書的作者是約珥自己，他的事工最好是置於被擄以前的時期，可能是在約阿施為王的時候。有

利於此一見解的一項理由是：我們應注意此處所提到的猶大的敵人，不是那些屬被擄期的敵人如叙利亞，亞述，與巴比倫人，乃是非利士與腓尼基人（三：四），埃及與以東人。（三：十九）。在約阿施執政的時代，叙利亞與亞述未開始進攻猶大，但埃及顯然仍為敵人，它曾在羅波安的日子進攻猶大。在不久前約蘭王執政時，以東與非利士曾與猶大發生戰爭（參王下八：廿—廿二；代下廿一：十六—十七）。

還有，本書位於何西阿與阿摩斯之間似乎表明猶太遺傳認本書是古老的。再者，其文體與被擄歸回以後的預言如哈該，撒迦利亞與瑪拉基書是十分不同的。還應注意者，書中未提君王，祇提到長老與祭司們。這種情形頗適合於約阿施的時代，因為他登基的時候只有七歲（王下十一：廿一）。先知阿摩斯顯然熟悉約珥的預言。（參三：十六，與阿一：二比較，又將三：十與阿九：十三作比較）。

奧斯達理與羅賓遜 (Oesterley and Robinson) 相信敘事的那些部份必定大部為被擄歸回以後的作品，主要是因為其中未曾提到北國，耶路撒冷是唯一的聖所，也未提到在高崗敬拜；未提君王，有三次提到素祭與奠祭（一：九，十三；二：十四），這可說是有決定性者，因為那是 *Tamid* 或「連續」祭 (Continual Offering)。這種祭被認為是被擄後期的標誌。最後，文體本身亦能表明。這一切理由以及一些次要的辯證，都足以說服這些著者，認本書敘事的部份是被擄歸回以後的產物。

這些辯證中有的已予考慮，但是除了已經指出的以外，我們還應注意，在本書中，沒有特殊機會運用北國名字，以色列一名乃南北兩國兼用者，未用「巴末」(bamoth) 或高處 (high places) 並不能證明其年代，因好像沒有特別理由一定要提到它們。可是即連奧斯達理與羅賓遜，亦承認缺少這些名詞可能使著作期的計算推至阿摩司以前。因此，對於沒有提到這些實在無關宏旨。還有，提到素

祭與奠祭，不能用爲年代的指南，除非人們亦接受消極批評學者對出埃及記與民數記的著作年代之意見，因爲奠祭之產生出於那兩書（試比較出廿九：卅八—四二；民廿八：三一—八）。

至於說到啓示的部份，奧氏與羅氏相信它們是屬於主前二百年左右。因此，這些作家（杜舍亦在內）主張本書有兩位作者之說。據稱啓示的上下文與主前兩世紀的啓示書相類似，三：六內提到「希臘人」The Sons of Grecians」係論到西流基的宗族（Seleucid line）。但這話與西流基究有任何關係則純係揣測之詞。很可能，甚至早在約阿施的時代，猶太俘虜就有被賣給希臘人的。還有，約珥書的啓示部份與以賽亞所有頗有類似之處，啓示的文學不一定表明是晚出。

斐華以此書爲一單位，是一個作者的作品，大約成於主前三百五十年。然而大多數的人都贊同本書爲被擄前之作品。

目的

約珥書的目的是儆告全民族需要謙卑悔改，也說到審判確將來臨。同時，他想要保守百姓的心靈忠於上帝的應許，提醒他們將來的拯救，與及他們和上帝之仇敵的毀滅。

阿摩司書

名稱

先知的名字是阿摩司（Amos），請不與以賽亞的父親亞摩斯（Amoz）相混。

作者

本書全部預言的作者是阿摩司自己。這位先知來自提哥亞，此城在伯利恒東南五英里。他會在那裏作牧人（*noqedim*，即牧羊者，見一：一）他也兼修理桑樹，七：十四。當他正幹這種普通職業時，耶和華召他爲先知（七：十四—十五）。他自己會如此描寫此次的呼召，「耶和華選召我，使我不跟從羊羣，對我說，你去向我民以色列說預言。」從此書本身我們可以看出阿摩司傳道的對象是那類人，他們是有錢人，有自信心，以爲沒有甚麼災禍會臨到他們。當時富人壓迫貧人，在法庭中可哀地缺少公義。阿摩司以真正的勇氣斥責這些罪惡，懇求全民歸向耶和華。

一般人都認爲阿摩司爲本書的作者。但仍有一些批評學者主張其中有註解與補充材料係出於晚出的編者或作者。一九三五年倭勒夫（R. E. Wolfe）曾試圖指出這些資料。斐華認爲註解者係從耶路撒冷來的猶太人，他們活躍於主前五百至二百年。他相信有許多的註解，但其中最重要的是九章九至十五節讚美上帝的詩歌與彌賽亞的應許。

伊斯基斐德亦相信有不少的增添。他以爲除開一些單獨的經節與語句外，有三種類型的重要增添，即一：九，十；一：十一，十二；二：四，五，這是阿摩司指責列國的插語，四：十三；五：八，九；九：五，六，這是讚美上帝的頌歌，還有九：十一—十五，這是彌賽亞的應許。

然而，這些加添大致被認爲是由於神學上的理由，學者以爲這些爲增補的推測也是基於以色列宗教發展史的一種特殊學說。否認書中任何部份爲阿摩司所作一事是毫無客觀根據的。

目的

阿摩司的預言是上帝對一個不配的國民之仁慈的例子，北方的以色列人會拒絕大衛的約，因此也就棄絕了對耶和華的應許之任何權利。可是在同一時候，他們竟悠然自信，以為他們既為選民，災禍決不會臨到他們頭上。他們用嘴唇親近主，心却遠離主。他們的生活可以用自私、貪婪、不道德，欺壓窮人等字形容。國中沒有公平。阿摩司是為這樣一種人而來，為的是要警告他們災禍已迫在眉睫。他沒有提亞述之名，但清楚地預言了被擄的事。他的目的是警告，但也應許有藉基督而來的拯救。

有時人們以為阿摩司的信息只是災禍，因此認為在九章中蒙福的預言不可能是他所寫的。但這是誤會了阿摩司，在宣告福氣時，他乃表明上帝對其約的信實，當上帝再一次使其被擄之民歸回（九：十四）時其信實將會實現。

分析

(I) 阿摩司書 一：一—二：十六·反對列國的宣告

- (一) 標題。此處先提烏西雅可能表明阿摩司認定只有大衛的後裔才是合法的（參何西阿一：一）。大地震是發生於阿摩司講說預言以後兩年（參亞十四：五）但那時他還未寫下來。
- (二) 一：二。本段之主題。注意耶和華是從耶路撒冷說話，因為錫安乃合法的聖所。
- (三) 一：三—二：三。對列國說預言：大馬色（一：三—五），非利士（一：六—六），腓尼

基（推羅）（一：九，十），以東（一：十一，十二），亞捫（一：十三—十五），摩押（二：一—三）。

請注意前三個國家不是以色列的血親，但後三個却是。阿摩司是一步一步地臨近以色列。

(四) 二：四—十六。反對選民的預言：猶大（二：四，五），以色列（二：六—十六）。

在這些預言中阿摩司用了某一種方式以增強其信息之力量。首先所說的是「三番四次的犯罪，我必不免去他們的刑罰。」接着是指出一種特有的罪，接着是宣佈審判。這種佈局能抓住讀者的注意力，直到最後來到以色列時，先知大力宣佈被擄之來臨。

(II) 阿摩司書 三：一—六：十五·對以色列的審判

(一) 三：一—十五。上帝與其子民爭論。

(二) 四：一—十三。雖有過去的刑罰，以色列人仍未歸向耶和華。

(三) 五：一—廿七。耶和華為以色列人哀痛猶如為一位跌倒的處女哀慟。（譯者按：二節以色列民跌倒一語中，民字原文作處女）。

以上三篇講詞中的每一篇，均有「當聽……的話」之語。但在五：十八係以「有禍」之詞開始，作為繼續第三篇講詞之準備。

(四) 六：一—十五，第三篇講詞的繼續，以「有禍了」開始。

(III) 阿摩司書 七：一—九：十五·將要來的審判的五個異象

(一)七：一—三。第一異象，蝗災。
 (二)七：四—六。第二異象，火吞滅深淵。
 (三)七：七—十七。第三異象，準繩。對於此異象，在十一—十七增補了亞瑪謝命阿摩司離境之史實。

(四)八：一—十四。第四異象，一籃夏果。
 (五)九：一—十。第五異象，聖所的毀滅。
 前面的四異象均以「耶和華指示我一件事」為介紹，第五異象却是「我看見」為始。

(六)九：十一—十五。彌賽亞福份的應許。
 第十一，十二節乃是雅各在徒十五：十六—十八所引說話的基礎，在這引語裏面，雅各被聖靈感動。使這段經文（按照「七十譯本」）成爲他總括舊約論彌賽亞時代預言的基礎。他肯定地把這些話應用到上帝呼召異邦人的目的上、

俄巴底亞書

名稱

這本小預言書係以其作者之名俄巴底亞 Obiadhayah 名之，在「七十譯本」中其名之拼法爲 Obdiou 在「拉丁文通俗譯本」中則爲 Abdias。

作者

關於本書作者的問題，意見頗不一致。按奧斯達理與羅賓遜的意見，本書是一本專對以東的預言集，其年代與作者不詳。斐華認爲原來對以東的預言變成了兩個校訂本（俄一—九節與耶四九：七—廿二）。十一—十四節與十五節下顯然從未與一—九節分開而存在，斐華將這一切經節（即一—十四，十五下）歸於主前四六〇年作。第二部份他以爲更爲晚出。魯多夫（Rudolph）將本書預言分爲兩部份，一：十四，十五下及十六—十八，他將二者都歸於俄巴底亞所作。至於結尾的經節，他承認它們可能也是從俄巴底亞得來。

伊斐德曾堅持二—九節爲真實的傲告，而不只是一種描寫，而十一—十四，十五下屬於一—十爲一實際的單位，因十一—十四，十五下包含了前面經節中傲告的理由或說基礎，這一部份他以爲係出於五八七年以後，（五八七爲耶路撒冷被毀之年）。十五節上加上十六—十八不屬於前面且分爲兩段，十五上加上十六—十八爲一段，十九—廿一節爲一段。這兩段預言可能出自俄巴底亞，但却更像出自以後的人。

我們反對以上的意見，認爲最好是把全部預言算爲是俄巴底亞所作，且認他是活在耶利米以前。我們不需要像伊斐德一樣解釋十一—十四節，以此爲論耶路撒冷的結局的預言。它們也可能像黎文（Raven）及他人所建議的，是論到約蘭王時代非利士人與亞拉伯人進攻猶大時所發生的事故（代下廿一：十六—十七，亦比較阿一：六）。這事發生後多久俄巴底亞始作預言我們不能說出。戴維斯與黎文（Davis, Raven）以爲他的服務期間是在亞哈斯爲王的時候，那時以東特別敵視猶大。這可能

是事實；但最好是認定他是在耶利米工作以前的某一時期在猶大說預言。（耶四九：七—廿二與俄巴底亞相類似，也許是根據它）。

目的

先知的目的是表明以東對猶大的行動將受刑罰，但猶大本身將得榮耀。一—十四包含標題，一節，及對以東普遍的傲告。以東自驕，但上帝必使她降卑，使她的勇士困惑。以東的行爲無弟兄之情誼（十二節），耶和華向她指出她所不該作的事。十五—廿一宣告耶和華的日子要來臨，那時，以東也像列國一樣，將受罪的報應。然而，錫安將獲拯救，國度將歸耶和華。

約拿書

名稱

本書以作者之名約拿 Yonah（鴿子之意）而得名。在「七十譯本」此名拼作 Ionas，在「拉文文通俗譯本」爲 Jonas。

作者

約拿是以色列人，亞米太的兒子，出生地是加利利的迦特希弗。在本書之外唯一提到他的地方是

王下十四：廿五，那裏說到耶羅波安第二收回以色列邊界之地，從哈馬口直到亞拉巴海，正如上帝藉着約拿所說的。我們無從知道耶羅波安實現約拿之話的正確時間，但我們至少可以知道約拿工作的時期，他是在耶羅波安任下服務，而耶羅波安的年代是在主前七八三—七四三年。預言本身雖未記明年代，但很可能是約拿從尼尼微城回來不久便寫下此預言。先知入尼尼微的時候，也很可能是提革拉毘列色作王以前不久。

照伊斐德看來，本書的約拿與王下所提的約拿是否同一個人是有問題的。他以為本書包含兩個寓言，一至三章是論到約拿與神命的衝突，第四章則表明約拿對上帝恩典的不滿怎樣造成了一樁荒謬的事（即蓖麻之喻見責於神）。在第一個寓言中包含了一個神祕的神仙故事（märchenhaftes）之題旨，說到一條魚吞下一個人又把他吐了出來，這類題旨在普世界都能找到。

伊斐德認爲有一位不知名的編者，取了這材料，將它編入我們現有的書中，雖然我們難以說出究竟他自己有多少材料在內。有一件事似乎很明顯，那就是書中所有普世的觀念是屬於編者所有，此事實叫我們能以決定他生活的年代。那是被擄歸回之後（可能在以斯拉，尼希米的時代，因本書可能是反對他們策畧的一個抗議）。還有另一事實也表明本書作於被擄歸回以後，即亞述王國及其都城被認爲早已成過去（dahin），同時書中又有亞蘭文的語法（如一：七， beshellami，藉着誰？及三：二， qer'ah，傳道）。然而，我們所有的書並非就是作者當時所寫的。歷代傳流下來，它經過了若干改變，最顯著的的就是包括了一首「感恩詩」（二：三—十）以及二章二節爲該詩的引語，除此之外，本書是一個整體，像施密德（Hans Schmidt）等人欲打算分析本書之來源之舉，應被視爲不能令人滿意的。

伊氏所表明的立場，基本上廣爲人所擁護，奧斯達理與羅賓遜列舉更多亞蘭文的文法及語文上的風格，以證明本書爲被擄歸回以後的作品。裴華以爲以下有歷史上的錯誤，即三：六「尼尼微王」的稱呼，還有三：三說到「尼尼微是極大的城，有三日的路程」，此外，一個人在魚腹中三天尙能存活，是生理學上難以令人置信之事（*physiologically improbable*）。

在回答這些難題時，我們應留意基督相信約拿書中所記諸神蹟的歷史性（比較太十二：卅九—四十；路十一：廿九—卅），與及先知去尼尼微任務的史實。因此，我們不能認本書之性質非史實而爲寓言。對於那些不信神蹟不認耶穌基督神性的人，我們實在沒有共同的立足點可言，對於相信耶穌的人，當然相信上帝有足夠的神奇力量，使先知能在魚腹中存活三天之久。

書中亞蘭文的語法並不能作爲決定年代的標準，因亞蘭文在舊約的諸書中，早期晚期均有出現。還有，最近在「拉斯珊拉」（Ras Shamra）所發現的泥版文字中，亦有亞蘭文的材料（約在主前一二〇〇—一五〇〇年）。

我們也不能說「三日的路程」（三：三，四）爲不正確的證明。此語可能是指城的直徑的一個稱呼，但也可能只是大概的形容該城是個大城。第四節說到約拿「進城走了一日」。那並不是說他所走的是一天之內可以行走的路程。那只是說，他們進了城，且四出週遊。無疑地他是隨處走走，傳講他的信息。還有一種可能，「三日的路程」一語不是指城的直徑，而是指環繞尼尼微城一些村莊的總稱。如果那樣，對於此描寫就不能有所反對了。

至於「尼尼微王」的稱呼，也不能視爲例外。作者的用意只是指那位治理者。如大馬色的王，代下廿四：廿三或以東的王，王下三：九，十二。平常以色列人稱亞述的統治者爲亞述王。此處所用亦類似稱亞哈爲撒馬利亞的王（王上廿一：一，與廿：四三相比較），便哈達爲大馬色的王（代下廿四：廿三），但他通常被稱爲敘利亞的王。

再者，三：三並未描寫尼尼微是一座早已過去了的城，只是說明約拿發現它的情況與大小。米勒（Moeller）引路廿四：十三爲平行的經文。那兒說以馬忤斯「離耶路撒冷約有廿五里」一語，當然只是描寫其地點，並非暗示以馬忤斯是一個很久以前存在而現在已不存在的小鎮。

至於說到書中普世的觀念，它們也與全部舊約的重視普世性相同。這種著重很早就有了（如創九：廿七）。如說這種教訓表明了被擄歸回以後的時期之特性，那是沒有甚麼客觀證據的。

目的

約拿書的基本目的並不能在其宣教的與普世性的教訓中找到。它的基本目的乃是表明約拿被擄入陰間的深處，又被活活的帶上來，這要作爲彌賽亞爲罪死（不是爲他自己的罪），及彌賽亞復活的預表。約拿是一個以色列人，是耶和華的僕人，他的這種經驗是由於列國的罪而來，（尼尼微代表列國）。彌賽亞是「那位」真以色列人，是耶和華的真僕人，祂的死是由於世人的罪而來。

「約拿三日三夜在大魚肚腹中，人子也要這樣三日三夜在地裏頭，當審判的時候，尼尼微人要起來定這世代的罪，因爲尼尼微人聽了約拿所傳的，就悔改了。看哪，在這裏有一人比約拿更大。」（太十二：四〇，四一）。這樣看來，約拿的經驗之基本目的乃是預表前面「比約拿更大」的那位的經驗。

再者，約拿的這種經驗對他的時代有很大的教訓價值。約拿這位以色列人被投入海而蒙拯救，爲

的是他能成就他的使命。全民族亦如是，因其悖逆將經歷衆水的痛苦，好叫餘民可以歸回，以完成以色列民在世界的使命。

約拿的服役也能指出以色列人頑梗與悖逆的性格，雖然主興起了許多先知，選民仍未悔改，可是當尼尼微人聽到一個先知的話以後，他們就披麻蒙灰了。

最後，約拿的使命是要以色列人明白一事實，即主的拯救並不限於一個民族。以色列只是主上帝要藉以傳信息給世人的僕人。

本書的完整

從以上伊斐德的見解看來，第二章的詩係屬於另一來源，與本書的其他部份不同。因此，關於本書合一的基本問題是此詩與其他三章的關係。

那些相信此詩爲來自另一來源與他章不同的舉出了下面的論點。在二：一說約拿禱告，可是跟着來的不是禱告而是一首感謝蒙拯救的詩歌，再者，他們認爲此感謝拯救的詩歌乃發生在拯救成就之前，因爲只是在二章十節我們纔看到「魚就把約拿吐在旱地上」。他們辯稱此詩中亦無任何事與約拿所經歷的有關。威爾浩生甚至認爲在五節提到草的事就已表明約拿並非在魚腹中，因爲他說，「在鯨魚腹中並不能長草」(Die Kleinen Propheten, 1898, p. 221)，最後，他們說經文如沒有這首詩，也能讀得來，若將二：十緊接二：一亦能連貫。

可是，我們首先要說明的是，假若將二：二—九除去，本書之平衡對稱就給破壞了。本書明顯地分爲兩半，一至二章爲一半，三至四章爲另一半。應注意者，三：一—三上與一：一—三上彼此相合，只有一些微小的詞句上的差異。再者，四：二與二：二相應，因二者均提到約拿的禱告(wayyih-pallel)。前者有感恩的詩歌，後者有埋怨之訴苦。故此，如除去二：二—九就只會破壞了全書的平衡。再者，經文上說約拿禱告與下面的感恩詩歌之間並無衝突存在，因爲感恩豈不是禱告的實質麼？(比方，詩八六篇是禱告詩，它也包含了感恩的成分在內。)

可是威爾浩生及其他反對二：二—九之真實性的人却完全不懂詩篇的意義。當然，在鯨魚腹中不能長出青草，但這並不是一首爲了從鯨魚腹中獲得拯救而作的感謝詩歌。它乃是一首爲了獲得拯救，免於淹死而作的感謝詩；此詩中所用言詞中的比喻與拯溺有關，而與鯨魚的肚腹無涉。尤有進者，這首詩中沒有一點證據說到從魚腹中蒙拯救的事實。消極批評學者對於此詩加上了它本來沒有的意思，這是不公道的。

這樣看來，此詩之地位應被認爲是合宜的，約拿被拋入了海中，拋入陰間的腹中——在深淵，在海的深處與在大水，洪濤，諸水，海草，山根，坑，地的門之中。(這些形容詞除了海之外還有甚麼呢？)然而從這種可怕的經歷中，約拿爲主所安排的大魚所拯救了(「安排」一字的原文是 *kayemam*。一個人在開始要否認神蹟的可能性之前，應想到安排是主的一種作爲)約拿在魚腹的時候，唱出了他的感恩。接着，在一合宜的時候，魚將他吐了出去。

本詩包含了許多詩篇的記憶，這些詩有的署名爲大衛作，又有的是和他同時的人作。米勒製了下面的表，作爲比較！

約拿書二章三節下	四節下	五節	六節
詩篇	十八：七； 一〇〇：一； 卅：四。	一八：六； 卅：四。	卅一：廿三； 五：八
約拿書二章七節	八節	九節	十節
詩篇	一八：八； 六九：二下；	十八：十七； 卅：四； 一〇三：四；	一四二：四； 一四三：四； 一八：七；五：八；
			卅一：七； 廿六：七；五〇：一四； 廿三；四二：五；一一六：一七

彌迦書

名稱

本書以先知彌迦 Micah 之名而名之。此名在士師記十七：一，四的拼法較長，Michayahu。在「七十譯本」拼作 Michaias，在「拉丁文通俗譯本」爲 Michaas。

作者

本書全部預言爲先知自己的作品。他是摩利沙人，可能與一：十四所說的摩利設迦特爲同一名，他是在約坦，亞哈斯，與希西家爲王的時候行使其職務，從耶廿六：十八說到彌迦在希西家時說了

三：十二的事實，我們可以推測彌迦與以賽亞同時而較爲年輕，雖然彌迦並不如以賽亞表現得同樣熟悉首都的政治生活，本書的背景却是和以賽亞前面的一些部份相同。這可能是由於彌迦來自鄉間的緣故，（大致說來，摩利沙與伯吉卜林 Beth Jibrin 相等）。

近代的消極批評學者並不承認彌迦自己是全部預言的作者，比方，伊斯斐德對本書的著作人的看法如下：一至三章係真正爲彌迦所作，只有二：十二，十三節除外。一：一的標題爲二手作品，但一：二一八却是北國覆亡之前所發。一：九一十六所表明的情勢非在七〇一年就是七一一年。本段其餘的部份，未含任何特殊情勢的暗示。

伊斯斐德以爲甚難決定四：一—五：八及二：十二，十三的真實性。證明其爲真實的論點是值得注意的，但伊氏認爲最好判定其爲非真實者，舉一例說，三：十二就爲加上了附屬的應許而減弱了。四：一—五亦會出現於以賽亞，但多半它原來是一種匿名的預言，在一本書中歸於以賽亞，在此却歸於彌迦。再者，按照耶廿六：十八，彌迦所宣佈的只有做告，而不是復國的應許。

至於本段的其餘部份，它們所包含的思想只有在別處較晚出的經文中才能找到，如四：六，七與五：六，八，上帝散失之民的聚集；四：八—十四，關於消滅耶路撒冷敵人的末世期望。

五：九—十四的經文叫我們想起賽二：六—八，也許它原來是對於本國子民是做告，却被改爲了對外國一些國民是做告；六：一—八也可能是出自彌迦，六：九—十六及七：十六亦然。在另一方面，七：七—二〇屬於較晚期，也許在主前六世紀的後半葉，那是賽五六—六六的詩篇出現的時候。事實上，在兩者之間有類似之處。還有，正如四：一—五：八加上二：十二—十三（應許）與一—三（做告）相關，照樣七：七—廿（應許）與五：九—七：六（做告）亦有關係。要解釋這種雙重做告

與應許一方面可假定在起初有彌迦的兩個論禍患的預言集。此二者在以後均各加上應許的結論。或者說，可能先有一個真資料的集子，它不僅加添了一個拯救的結論（Heilweisagung），它也在當中加添，因三：十二似乎也需這樣一個結論。起初，加入了四：一—五，以後又有類似的拯救應許。

要回答伊斐德的這種立場，我們得作以下的考慮：

本書之內容頗為散亂，彌迦所作的並非一長而持續的辯論，乃像以賽亞書的後部一樣，說了一個題目又轉到另一題目。此一事實，似乎支持本書為好些作者所作的理論，（雖然實際情形不是如此）。為了神學上的理由，否認書中所有關於拯救的觀念係屬於彌迦時代的任何立場是不能予以接受的。我們沒有客觀的證據表明在彌迦的時代沒有這些觀念存在。的確，彌迦書中有些章節與那些和他同時代之人的作品十分相類似。為了迎合以色列宗教觀念進展的某種自然學說，而堅持這些章節也屬於較晚的年代，這論調是全然不合理的。

最後，根據耶廿六：十八，不能合法地表明彌迦的信息只包含了做告，我們應記住，由於耶利米宣告了將要來的毀滅，被認為該死，然而，有的牧伯說，由於耶利米是奉耶和華的名說話，他是不該死的。有些長老們說，在希西家的日子，彌迦說了類似的論調。因此，論到彌迦的話，只是將彌迦在某一時期的行動與耶利米目前的情勢作一比較。若以此為根據而籠統說這是彌迦預言的特性，且以此經節表現彌迦只是講做告的話，那是十分不合理的。

分 析

（I）彌迦書 一：一—二：十三。做告以色列與猶大

（一）一：一。標題。此標題可能視為是彌迦自己所寫，至少，沒有充分的理由否認是他所寫。假若彌迦沒有寫它的話，我們可認定它是一個文士在神的靈感動之下加上去的。

（二）一：二—十六。上帝對撒瑪利亞與猶大發怒。撒瑪利亞與猶大均作惡，耶和華將刑罰它們。

一：二「你們要聽」的引語亦出現於三：一及六：一。我們沒有充份的理由否認一：五下，六，八，九為彌迦所作。這段比喻性的描寫不一定要與主前七二二年的史實全相和協，彌迦所描繪的撒瑪利亞毀滅的有力圖畫乃是要應用於該國本身的命運，而不能認為是將要發生於該城的細緻描寫。

（三）二：一—十三。上帝不悅的理由。二：一—十一包含百姓犯罪行徑的描寫，又說明上帝帶來刑罰的目的。在十二，十三宣告將來的拯救。

我們沒有充分的理由否認二：十二，十三之應許為彌迦所作。這些經節形成了本書第一部份的最高峯，主題之更換可能是本書題材零碎之故。

（II）彌迦書 三：一—五：十五。審判後有復興

（一）三：一—十二。第二次斥責，先知在其中續描述子民的罪惡，以宣告耶路撒冷毀滅為頂點，十二節。（注意說法之類似，「殿的山」，三：十二。在四：一亦有此說法，然學者謂前者為真作，後者有問題。）

（二）四：一—五：一。建立上帝榮耀的國度。四：一—三亦見之於賽二：二—四，只略有差異。可能原作為屬彌迦，但也可能兩位先知都是從一較早預言取用此兩節，無論如何，彌迦之預言較

比以賽亞書所有與下文有較密切的關係。無疑地，這有關將來拯救的光榮預言在主前八世紀是很流行的。假若否認這些非常的應許爲八世紀的先知所作，那麼剩下的那些先知只是些吹毛求疵的人，只會定罪，要人悔改，而對國家沒有提供甚麼希望，試比較四：三與珥三：十；四：七與賽廿四：廿四；四：九與賽十三：八與廿一：三；四：十三上與賽四一：十五，十六；四：十三下與賽廿三：十八。

(三)五：二—十五。新王之誕生及其國度。在二節內宣佈了彌賽亞君王將來的誕生。祂的卑微可從祂要從伯利恒城而出表明出來，祂真正神性的彰顯於祂的根源 (*motsa'otnan*) 從亙古 (*niqgedem*)，自太初 (*mine'olan*) 就有，五：比較五與賽九：六；五：十三與賽二：八。

(Ⅲ) 彌迦書 六：一—七：廿。百姓的刑罰與上帝最後的施憐

(一)六：一—十六。上帝責民負恩。耶和華的爭辯是由於一個事實，就是祂助百姓甚多，但他們仍然悖逆。百姓之詢問顯係由一未知的發言人代表，他問怎樣親近耶和華，回答是說需要謙卑地順服祂的旨意。

試比較六：二與何四：一及十二：二；六：四與摩二：十；六：七與賽一：十一；六：八與賽一：十七與何六：六；六：十一與何十二：七；六：十四與何四：十。據黎文 (*Raven*) 看來，這些比較，清楚地表明本章與同時代之預言有關。

(二)七：一—廿。訓斥與應許。比較七：一與賽廿四：十三及何九：十；七：二與賽五七：一；七：三與賽一：廿三與何四：十八；七：十與珥二：十七；七：十與摩九：十一。應予注意者，

七：七—廿與賽四〇—六六之間有類似之處。這並非表明二者均爲被擄後期之作。我承認自己不能找到合理的理由否認這些經節爲彌迦所作。威爾浩生欲在一—六節與七：廿節間找出一道大鴻溝。但我們無理由堅持在一—六節未曾想到百姓的安慰。在此真正的解釋也像別處一樣，在訓斥與祝福之間有互相的交換。一個個人何以不能採用這種方式呢？

目的

由於本書題材零碎或散漫，顯然只表明彌迦工作的大概情形，因此它的目的只是闡述上帝訓斥其民之性質，宣告罪的某種刑罰和必要來臨的拯救，這拯救將以真神彌賽亞的出現爲中心。

那鴻書

名稱

本書係以作者那鴻 (*Nahum*) 得名。在「七十譯本」此名爲 *Naoum*，在「拉丁文通俗譯本」爲 *Nahum*。

作者

那鴻是伊勒歌斯人。此城正確的位置不明，但耶柔米以爲它是加利利北部之伊勒克西鎮。 (*Elkesi*)

有人以為這就是阿爾古施 (Alkush) 在摩蘇 (Mosul) 以北數哩，但這是極有問題的。按偽依比法紐書 (Pseudo-Epiphanius, de vitis prophetarum, 17)，該地在猶大，接近依路特羅波里斯 (Eleutheropolis)。這可能是正確的，因一：十五論猶大之事，可能暗示先知是來自猶大。

那鴻工作的期間似乎是在亞述於主前六六四年亞述巴尼帕爾 Assurbanipal 統領下取提比斯 (Thebes, No. ammon, 3: 8，此事被認為已發生) 及尼尼微本身於主後六一二年毀滅之間。我們不能獲得比此更正確的日期。

那鴻的題目是尼尼微的傾覆，他在第一章開始是用一首介紹的詩篇，其中讚美上帝的威榮，宣佈主的仇敵的刑罰，以及祂對那些信靠祂之人的仁慈。第二章中他繼續以生動的文筆描寫尼尼微的被圍與毀滅，第三章說明該城傾覆的理由。這樣看來，本書為一完整的單位，可以認全部都是先知自己的著作。

然而裴華却只把二：三一—三：十九的凱歌算為是那鴻的真作。主前三百年左右有一位編者對此詩歌冠以字母為序的詩，他是本着一些錯誤的記憶而寫成。這首詩（一：二—十一）本來與尼尼微的傾覆無關，由於它似乎與上下文適合就插了進去。此穿插的材料（一：十一—二：二）被認為有一部份是編者所擬，一部份是那鴻詩的原段。

在答復此說時，我們必須說裴華的學說是主觀而無證據的，何以先知自己不能加上第一章對上帝權榮的描寫作為其信息的合宜前奏呢？

哈巴谷書

名稱

本書係以先知哈巴谷 (Habakkuk) 之名名之。在「七十譯本」此名拼作 Ambakouk，在「拉丁文通俗譯本」為 Habacuc。

作者

對於哈巴谷先知的生平，除本書所提供的材料之外，知之甚少。我們也不能正確地決定其預言的時日。可是，在一：五，六論到的時間似乎可能正是迦勒底 Chaldeans 開始得權之時。迦勒底人得權是在六二五至五三九一八年之間，因此哈巴谷的工作可能是在瑪拿西為王的時候，然而，一：六所指的迦勒底人可能只是對猶大的威脅，且由於此威脅最初成為事實似乎是在迦其米施戰事時期，即主前六〇五年，因此許多人以為哈巴谷說預言是在約雅敬為王的時候。

近年批評學者杜舍，陶萊，及其他人士將一：六之迦勒底人 (Kasdim) 人改為 Kitim 人，(即塞普羅人 Cypriotes) 因此他們說，本書之預言是針對亞力山大大帝與馬其頓人。這一種造作是主觀而毫無經文根據的。

巴爾瑟 (Bruno Bilschke) 倡導一種新見解，即一：六迦勒底人一名詞是有寓意的意義，正如今

天在歐洲有許多人被稱為匈奴人 *Indes*。因此這本書甚適合亞力山大的時代。但這種有趣的建議也是缺乏客觀的支持。彌迦與以賽亞曾經預言猶大將傾覆於迦勒底人之手。因此此民族必然為猶太人所知。這樣，當先知開始說預言時，可能就是迦勒底人的權勢初露頭角的時候。

據消極批評學者的意見，本書的作者有多人。首先，第三章的詩篇係與前兩章分開的。按裴華的意見，此詩的作者係主前第四或三世紀時的人，他故意模倣申卅三與士十五章古文的格式而寫成。最初堅持本章為被擄歸回以後的產物的是史大德 (Bernhard Stade, 1884)，在這點上以後有許多人隨從他的意見。

關於一二兩章，批評學者的意見頗為分歧。吉士布雷 (Giesebrecht) 堅持 1:5-11 係屬別處，而 1:12 應緊接 1:4。卜德 (Karl Budde) 同意此點，却要將 1:5-11 放在 2:4 的後面。就是 1:5-11 這段經文 (提到了迦勒底人) 成為討論本書的難點 (*crux interpretum*)。在我們看來，這段經文是論到真正的歷史事件 (沒有理由不是如此)，因此其位置亦屬正確。

最後，我們沒有充份的理由將三章與一二兩章分開。第一，兩段之題目相同，其次，在文字上有重要的類似點，在 1:4, 13 與 3:13 均稱敵人為「惡人」(*rasha'*)。3:2 似乎與 2:3-5 的異象有關。再者，據說第三章是哈巴谷的一個禱告 (一節)。至於在開頭與結尾用了技術上的音樂名詞一節不能成為非哈巴谷著作的理由，因這類名詞顯然在被擄期以前的詩篇中已經採用。阿爾卜萊 (W. F. Albright) 對哈巴谷之詩會作重要的研究，他認為此書基本上為一完整單位，作於主前六〇五與五八九年之間。 ("The Psalm of Habakkuk", in *Studies in O. T. Prophecy*, 1950, pp. 1-18)

此預言書的三個短章中包含了一個十分美妙的信息。先知以訴苦開始，他曾呼叫人反惡抗暴，但其呼籲看來未有人注意 (1:24-4)。耶和華回復此一訴苦說，主決不許百姓不受刑罰。祂正採取行動，祂必興起一個民族——殘忍暴躁之民——刑罰子民，這個民族的特性威武可畏，將作為上帝的工作具以刑罰其子民，但此民族本身因驕傲自大，將受刑罰 (1:5-11)。

於是先知承認耶和華的公義與聖潔，然而尚有一問題，其答復他未見到。此敵對的民族誠然要刑罰百姓，但它將刑罰那些比自己更為公義的人。「你眼目清潔，不看邪惡，行詭詐的，你為何看着不理呢？惡人吞滅比自己公義的，你為何靜默不語呢？」 (1:13)，先知發問，耶和華既是聖潔的，何以容許此事進行呢？

答復將至。它是在一段無所比擬的經文中找到：「迦勒底人自高自大，心不正直，惟義人因信得生。」 (2:4)。這裏的意思是那些驕傲的迦勒底人沒有信心，因此必被定罪。惟一能够生存的是那有信心的。如此這竟作了一個對照；一方面的人有信心 (義人)，另一方面的人却是自高自大。這種對比並不只分別迦勒底人與選民，乃分別全人類為兩類。事實上一個充滿驕傲的人，這種驕傲本身就是失敗的明證。迦勒底人就是如此。這些人會為上帝使用，可是他們却因自己的成就而驕傲。因此他們不能得生，這節經文主要的是論及當時的情形，但使徒保羅在表達「義人必因信得生」的真理時，此語亦用得十分正確。在本質上，情形是相同的，因為哈巴谷所說到的生不僅是指地上的生命，乃是有最深含義的生命，是與上帝同活的生命，許多現代的批評學者在這點上失去了先知的深切意義。

藉着先知這段深奧的敘述，我們可以了解書中對仇敵所宣告的五禍，與及第三章的讚美詩歌。

西番雅書

名稱

本書係以作者之名西番雅「Jesphan-yah」而名之，在舊約中另有三個人係用此名（參代上六：卅六一八；耶廿一：一；亞六：十）。在「七十譯本」中此名爲 Sophonias，在「拉丁文通俗譯本」亦然。

作者

按照一：一，預言臨到西番雅是約西亞在位的時候，雖然不能作確切的決定，但西番雅說預言時可能是在約西亞的改革尚未展開之時。從一：四—六，八—九，十二與三：一—三及七我們可以看出人民的宗教與道德的情況很是低落。

先知的祖先，已上推四代到希西家（Hizkiah），由於只有西番雅先知記下了四代祖先，故必有特殊理由在，可能是因這希西家就是猶大王希西家。（譯者按英文字有別，Hizkiah及King Hezekiah，但在中文的譯名沒有分別。）如此事實，則西番雅擁有王室的祖先，他本人可能受朝廷優待，獲准入宮庭宣講信息之便。

有些近代的學者相信此書曾爲一些編者們所修改，但是在細節上他們的意見並不十分一致。伊斯斐德可能被認爲其中的代表。他以爲除了潤飾與整理（Uebermalungen）的可能外，對於一：二—二：三的真實性沒有甚麼可疑之處。在另一方面，二：四—十五被認爲不是十分可靠，至少，必須承認，被擄期與被擄歸回後的增補是有的，特別是七節的首尾。然而伊氏以爲三：一—十三爲一首真本詩，只有在八—十有重編的痕跡。十四—十七可能出自西番雅，但由於在習慣上要作末世論的增補，因此這一段也可能是以後的增補。同樣，十八—廿不應認爲西番雅作，乃屬被擄期或以後的作品。要答復這一切，我們只要說，這大部份是主觀之見。我們沒有足夠的理由否認此預言的任何部份爲西番雅所作。

目的與分析

西番雅書的目的是警告百姓災禍就要來臨。他描寫忿怒的日子，但也指出前面有將要來的拯救。本書分爲三個主要的部份：

（一）耶和華的大日，一：一—二：三。主題在一：二表明了，即上帝必將從地上除滅萬類。接着先知闡釋此題的特殊應用，涉及猶大與耶路撒冷，及一切在那裏能見到的，人與牲畜，拜偶像的整個制度，王族的苗裔，那將是整個的毀滅，一：三—十三。在這將來刑罰的生動描寫之後，西番雅宣佈耶和華的大日近了，他以有力的痛苦詞句描寫這大而可畏的日子，這描寫會作了中世紀的名詩「忿怒之日」[Dies Irae]：十四—十八的基礎。在二：一—三說明耶和華的憐憫，籲人悔改及尋求耶和華，先知以此結束此段。

（二）對異邦民族之預言，二：四—十五。正如其他許多先知一樣，西番雅亦轉顧其他異邦，爲的是責其罪行，使忿怒來臨時無所藉口，又向他們啓示，列國命運最高的安排乃在主的手中，祂必要懲處那些虐待其選民的人。這樣看來，這些對列國的預言實爲先知信息中主要的部份，只因對其本性

與功能的認識不够才會將它們委諸晚出的編者們。

西番雅先述迦薩與非利士的平原，（四—七節），接着定摩押與亞捫的罪，因它們敵視以色列，八—十一；埃及與亞述，特別是尼尼微，也將傾覆，十二—十五節。

（三）耶路撒冷的罪及將來的拯救，三：一—廿。在起初的七節先知宣告耶路撒冷之禍（*hoi*），且說明其罪。他接着（八—廿）宣告將要來的拯救。以色列人將有餘民，清潔的餘民，錫安的女子將要歌唱，因大能的主在其中，祂要施行拯救。

哈該書

名稱

本書以其作者哈該（Haggai）之名而名之，此名在「七十譯本」為 *Aggaios*，在「拉」文通俗譯本「為 *Aggaeus*。

作者

我們沒有足够的理由否認哈該為全書的作者。羅斯田（*Rohstain*）以為一：十五—十九應跟隨一：十五上句，然後記明日期為六月廿四日；二：十一—十四却應屬於九月廿四日。這樣重編可以將一些學者認為在二：十一—十九的題目有所混亂的意見除去。有的學者也會想到在一：一—十一的經文會被擴大或更改。伊斯斐德認為可能將兩個小集子上的一些部份增補上去了。

然而，這些見解是不需要的，因為本書的現有情形表明一種統一的信息。當被擄之民從巴比倫歸回耶路撒冷時，他們是抱了很大的希望而來。古列大帝曾下告諭，完全許可猶太人在耶路撒冷重建聖殿。在他的保護與許可之下他們歸回了應許之地。但前途困難重重，反對者出現盡力阻撓工作。於是建殿的工作停頓達十五年之久，事情大致陷於失望的情況中。

在波斯王大利烏在位第三年，（約在主前五二〇年），有兩位大先知出現。他們就是哈該與撒迦利亞。按以斯拉記五：一與六：十四所記，猶太人在這兩位先知的勸導下，建造房舍，欣欣向榮。對於哈該本人的事蹟，實際上不知道甚麼。很可能他是在被擄期生於巴比倫，與第一批被擄者一起回到巴勒斯坦，果如是，則他很可能在巴比倫時認識但以理。

分析

哈該所留下的預言可分為四個部分。

（一）一：一—十五。本段是在大利烏王第二年六月初一日所發（大約是八至九月）。哈該的信息是針對領袖們，即省長所羅巴伯與大祭司約書亞。他先說明百姓的態度，百姓會說重建聖殿之期尚未成熟。他斥責這種態度，百姓住在有天花板的房屋，而耶和華的殿宇却任其荒涼，百姓只顧他們自己的住宅建得好，但對上帝的家却甚少關懷，於是現在到了要省察他們行爲的時候。

由於百姓的疏忽，耶和華的福份就離開他們，「你們撒的種多，收的却少，你們吃，却不得飽，喝，却不得足，穿衣服，却不得暖，得工錢的，將工錢裝在破漏的囊中」。一：六，哈該勉勵百姓恢復建殿的工程，好叫耶和華喜悅並得榮耀，由於此迫切勸勉的結果，百姓的領袖們和百姓自己敬

長耶和華，在六月廿四日（即哈該講述其信息後廿三天）重新開始忽畧了的建殿工程。

(二)二：一—九。第二個信息是七月廿一日哈該從耶和華所領受的。基本上這是一道安慰與希望的信，顯然有人記起了第一個聖殿的光榮，即所羅門所建而於五八七年見毀於尼布甲尼撒的聖殿。現有聖殿如比起該殿的壯麗來實在微不足道。然而在這件事上亦不應灰心。因耶和華仍與其子民同在，正如祂領他們出埃及和他們立約時一樣。將來還有光榮來到，甚至勝過第一次的聖殿，耶和華要將「萬國的珍寶」都運來，「我就使這殿滿了榮耀，這是萬軍之耶和華說的。」結果怎樣呢？「這殿後來的榮耀必大過先前的榮耀，在這地方我必賜平安。這是萬軍之耶和華說的」(二：九)。這是論彌賽亞的應許。「萬國的珍寶」(原文作萬國所羨慕的必來到 *Desire of the nations*) 不是指別的，就是彌賽亞自己。只要稍微用心念這應許，就不難看出這兒主所應許的福份是屬靈的。可能第二聖殿在物質的莊嚴與榮耀的方面不能與第一聖殿相比，可是將有一種榮耀來到，這榮耀却會遠勝前者，其榮耀不單要震動天，還要震動地與海，(參希十二：廿六—廿八)。

(三)二：十一—十九。第三次的啓示臨到哈該是九月廿四日(即前次啓示後兩月)。在此段中先知向百姓解釋，正如一件潔淨之物因挨及污穢，此物亦必污穢，照樣百姓向主及其聖所過去的態度污穢了他們自己的勞力，結果得不到主的福份。然而自此以後，主將真正賜福，「倉裏有穀種麼，葡萄樹，無花果樹，石榴樹，橄欖樹，都沒有結果子。從今日起，我必賜福與你們。」(二：十九)。

(四)二：二〇—廿三。此最後的啓示係一安慰的信息，是與前面的啓示同日接受的，耶和華將堅立所羅巴伯。這是說，主將恩待被揀選的後代，祂必對此苗裔實現其賜福的應許。異邦的列國的力量將被主打破，祂將向其子民真正表明其慈愛。

撒迦利亞書

名稱

本書之名是從先知自己的名撒迦利亞 *Zekar-yah* 而來，在「七十譯本」與「拉丁文通俗譯本」均為 *Zacharias*。

作者

撒迦利亞是易多的孫子，比利家的兒子，(一：一)，可能這位易多就是尼十二：一，四，十六所記歸回巴勒斯丁的那位利未人。果如是，就表明撒迦利亞是一位祭司，而且就是尼十二：十六所記的那位撒迦利亞。無疑地，他是在年青時就開始行使其先知的職務，其較長的同時代人是哈該。撒迦利亞的工作是在哈該服務以後兩個月才開始的。

末書所採的立場是，撒迦利亞是全書預言的作者，可是，由於此意見受到廣大的反對，我們對於本書作者的問題，應予相當的注意。

一位最初懷疑全部預言之真實性者是劍橋的學者米德，(Joseph Mede, 1653) 米德感到困惑的是從太廿七：九，十所引撒迦利亞書的話，那裏却將此預言歸之於耶利米。他對於此難題的解決辦法是，九—十一章本不是撒迦利亞所寫，乃是在被擄前由耶利米所撰。此事引起了學界的注意，他們開始考慮一些前此未曾作的事。一七〇〇年吉德(Richard Kiilder) 出而為米德辯護，且斷定二十一十

四亦爲耶利米的作品。

一七八五年，紐康 (William Newcome) 宣佈九—十一章係寫於撒瑪利亞覆亡之前，也許是在何西亞時代，但十二—十四章較晚出，約寫於約西亞王駕崩與耶路撒冷毀滅的時期之間。因此，紐康以爲在九至十四章的範圍之內找着了兩個被擄期以前的殘篇。

在另一方面，柯羅帝 (H. Corradi, 1792) 却著文反對上述被擄期前的學說 (格羅修 Grotius 在較早也說過, 1634)。柯氏以爲九—十四章的著作期遠在撒迦利亞之後。在被擄期前與撒迦利亞之後，學者對於著作期遂有此分野，有的學者却極力主張全部預言是合一與真實的。一八二四年，艾施罕 (Eichhorn) 在其第四版的「導論」中，主張九—十四章爲十分晚出者。他以爲自己從九：一—十：十二中已找到亞歷山大大帝侵畧的一篇描寫 (主前三二二年)，而十三：七—十四：廿一乃是一首弔念馬加比猶大 (Judas Maccabaeus, 161 B. C.) 的勸慰詩歌，至於十一：一—十三：六他將之歸入二者之間的時期，也有人隨從艾施罕的學說，主張這些章節原屬希臘晚期，更有其他的人，如羅生米勒及喜齊 (Rosenmüller and Hitzig)，主張它們原是被擄期前的產物，的確，爲被擄前之說辯護者愈來愈多，從一八四〇年起，批評學者大致可分爲兩派，一主張全部預言之統一性，一主張九—十四章爲被擄前之作品。

史大德 (Stade, 1881-2) 却使批評學者的道路有了新的發展，他宣佈九—十四章係寫於戴阿多奇 (Diadochi, 306-278, B. C.) 時期，這樣一來，撒迦利亞以後之說又復甦了，在今天，學說維持兩派，一主全書完整不分 (Robinson, Davis, Moeller)，一主九—十四章出自希臘時期，大部份是在主前三世紀。至於被擄前的學說，曾一度被誇示爲「最可靠的現代批評學的成果」(Dietsel, 1875)，

就本書作者所知，在今天已無人擁護了。

在考慮那些主張撒迦利亞之後才有九—十四之理論時我們最好看看一位今日最能幹與飽學的辯護者伊斯斐德 (Otto Eissfeldt) 的主張。

伊氏認爲九：一—十七，也許還有十：一—二，包含了某些古語典故，故論到迦薩王，(五節) 但它們也有十分晚出的證據，如十三節提到希臘 (Yavan)，伊氏以此經文爲對在錫安西流基政權的敬告，亦爲對錫安的彌賽亞國度的應許，可是我們不能肯定的說它是否論及西流基政權 (約在主前三百年) 的開始抑或馬加比時代。

十：三—十一：三的內容更清楚地顯示着有晚出的跡象，雖然在此亦有古字發現。特別是在六—十節我們可以見到它包含有被擄與散住各地之事，本段被認爲是對戴阿多奇 Diadochi 之敬告，包括西流基與多利買之後裔 (Seleucids, Ptolemaic)，由於此段知道如九：一—十：二同時代的情勢，它可能是該段同一作者所寫。

十一：四—十五與十三：七—九未含古語，明顯地係來自希臘的時期。尤有進者，正在馬加比叛變前二十年，與馬加比時代本身就有一些事件與本段相合，有兩個可能的解釋出現，雖均自以爲合理，但仍然各有其困難。一爲馬提 (Marti) 的學說，他將十一章的好牧人提爲阿尼亞第四 (Onias IV)，惡牧人爲亞西姆斯 (Alcinus)，八節所提到的三個牧人是呂西瑪古 (Lysimachus)，耶孫 (Jason)，與門尼老斯 (Manelaus)。另一見解係謝林 (Sellin) 所倡者，他以好牧人爲阿尼亞第三，惡牧人爲門尼老斯，所除滅的三個牧人是阿尼亞第三所驅逐的西門，門尼老斯，與呂西瑪古。(欲知這些事件的史實請參馬加比一書七：五—廿五；九：五四—五七；馬加比二書四—五；十三：一—八。) 此兩說

的第一說將本段時間定在主前一六〇年，第二說定在主前一五〇至一四〇年。

據伊斐德說，十二：一—十三：六有很多地方表明它是非常晚出的經節，特別是從其末世論的觀點可以看出來。十二：十一—十二那位被刺的，顯然是論到一具體的事件，但我們難說它是甚麼事件。

第十四章亦為晚出，可能是出自數人之手，因它對於主的日子頗表現有分歧的意見，其原有的時期難於決定。

對於上面撒迦利亞以後的見解之解釋，以及對此一見解之一般性主張，我們大致可以引證以下的话作為答復。

(一) 倡撒迦利亞以後學說 (Post-Zecharian hypothesis) 的主要與最強論點是九：十三提到了「希臘的衆子」。於是，希臘 (即西流基人 The Seleucids) 被認為是當時的世界強國，是對錫安的威脅，可是對於此解釋有嚴重的反對理由，對於雅完的預言是一個失敗，而非一個勝利。與此相聯的是，先知纔呼籲了被擄者歸回保障 (十二節)。這樣看來，此情勢適於撒迦利亞的時代而非較晚的時代，我們所有的並非一真實戰爭的記載，而為一將來勝利的啓示的景象，希臘在撒迦利亞的時代無疑的已經是一個頗重要的民族。

(二) 在書中的兩部份均未提到在以色列中有一位真正的王，不錯，在十二：七—十三：一提到了「大衛的家」，但仔細研究此段，就表明這不是提到一位真實的統治者。為撒迦利亞兩部份所承認的一個君王就是彌賽亞 (比較六：十二，十三與九：九)。再者，在兩部份所描寫的彌賽亞並無基本上的差異。我們寧可說這都是出自一個人的手筆。

(三) 也應留意者，本書之兩部份中，以色列與猶大兩家被認為是一個，此一事實，甚適合於撒迦利亞的時代。(試比較一：十九；八：十三與九：九，十，十三；十：三，六，七。)

(四) 有些特殊的說法，在本書的兩部份均有出現，好比說，「來往經過」(me'over umishav) 出現於七：十四與九：八。「這是耶和華說的」(ne'um yehovah) 出現於十：十二；十二：一，四；十三：二，七，八；在本書第一部份且出現十四次之多。上帝的保治在三：九；四：十及九：一被描寫為「耶和華的眼睛」。「萬軍之耶和華」出現於一：六，十二；二：九，也出現於九：十五；十：三；十二：五，等。還有 Kal of Yashav (居住) 在二：八；七：七與十二：六；十四：十；是作被動的意義而使用，在本書之外甚為罕用，還有其他在說法上的類似之處 (比較二：十與九：九)。雖然這些現象不能證明本書文體上的統一，它們至少在建立此種合一之事上邁進了一大步。

(五) 撒迦利亞，亦如在他前面的以賽亞一樣，是一個傳福音的先知，這種著重福音的現象從本書兩部份均能見到。

(六) 我們也應注重本書兩部份語言的純淨。全書的語文明顯地不帶亞蘭文的語法。薄西 (Pusey) 說，「在兩部份都有某種語言的完備，即在同一個思想或同一個字中迴旋：爲了強調某種思想或某個字的緣故在兩方面不論是整個的與及部份的都在一起提到。由於有此完備的語法，在兩部份中，都有一種情形，即一節分爲五段，這種語法是與希伯來文通常的平行語法相反的」。薄西引了六：十三；九：五；九：七；十二：四。作為這種原則的例證，我們從下面的經文中可清楚地看出此原則：

亞實基倫看見必懼怕；

迦薩看見甚痛苦，

以革倫因失了盼望蒙羞，
迦薩必不再有君王，

亞實基倫也不再居民（九：五）。

這樣看來，明顯地在撒迦利亞一書中，有一較深的內在的合一，不是初次一看就能明白的。

（七）最後，我們該留意，那些不以九—十四章為撒迦利亞所作之人却也不能獲得一個大家同意的學說以代替原有的學說。在一方面有人說九—十四章為一單位，可能出自被擄以前或以後，但非出自撒迦利亞。在另一方面，有人說九—十一出自第八世紀，十二—十四章約出於六世紀的初年，或是出於戴阿多奇（Diadochi）時代，甚至是在馬加比的時代。又有人將九—十四章劃入第三及第二世紀，認為它們是一位寫啓示書的作者，按着一位被擄前的先知的心思而寫。還有些人將本書全部預言分為四部份，對於這些章節的意見如此分歧，這充份證明在本書為撒迦利亞所作的意見之外並未找到任何滿意的替代者。

分 析

（I）撒迦利亞書 一：一—六。引言

大利烏王第二年八月，耶和華的話臨到撒迦利亞，他的信息開始就是命人悔改，不可效法犯罪的列祖所行的。所以，本書的主題乃是，「你們要轉向我，我就轉向你們」。

（II）撒迦利亞書 一：七—六：十五。夜間的異象

（一）一：七—十七。開始的異象。上帝藉着祂的使者觀察地上的事件。騎着紅馬（八節）的人是耶和華的使者，所有騎馬的人都是主的僕人，他們馳遍地上，實施祂的吩咐，全地都安息平靜，但耶路撒冷與猶大却仍忍受上帝的忿怒的結果。問到這種情況要維持多久，主藉着傳話者（十三節，「那與我說話的天使」與耶和華的使者有別），時候到了，耶和華的忿怒將傾倒在列國身上，耶路撒冷與聖殿將要重建。

（二）一：十八—廿一。第一個異象。四角代表上帝國度的敵人，那四個匠人要將它們打碎。這四個角代表但以理異象中的四個王國，巴比倫，瑪代波斯，希臘，羅馬。以角來描寫這些國度顯然是根據但七：七，八。

（三）二：一—十三。第二個異象。先知見一人持準繩欲量耶路撒冷將來之面積，因其現有之大小不够用作上帝的拯救將要帶來之擴展計劃。

（四）三：一—十。第三個異象。先知見大祭司在聖殿裏，穿着污穢的衣服。（象徵罪），求耶和華的使者施憐憫。撒但以嫉妒之眼觀看此情景。

（五）四：一—十四。第四個異象。先知見一金燈臺。（上帝的子民），旁邊有兩棵橄欖樹（聖靈），當上帝的國度建立時，不管障礙之山多高，神的靈將藉恩典將它移去。

（六）五：一—四。第五個異象，飛卷乃上帝審判的象徵。

（七）五：五—十一。第六個異象，以色列人將以其不義充滿量器（ephah），耶和華將制止（鉛

的重量)國中罪惡的進行。

(八)六：一—八。第七個異象。天的四風表明屬神的審判。

(九)六：九—十五。第八個異象。一個普通性的預言論到在彌賽亞之下的復國。

(Ⅱ)撒迦利亞書 七：一—八：廿三。禁食的問題

本段記載大利烏王四年九月初四日臨到撒迦利亞的預言，旨在回復伯特利人的問題：耶路撒冷及聖殿毀滅之日是否應仍守爲禁食之日。回答是耶和華喜愛聽命，勝於禁食，上帝現在要再以其豐富恩典轉向其百姓，只要他們遵行祂的道路。

(Ⅳ)撒迦利亞書 九：一—十四：廿一，世上列強與上帝國度的將來

(一)九：一—十：十二。錫安將被釋放，將勝過異邦世界，這將藉着其君王彌賽亞而完成。

(二)十一：一—十七。好牧人與愚牧人。

(三)十二：一—十三：六，進一步描寫以色列將來要歸向耶和華。

(四)十三：七—十四：廿一。潔淨以色列的審判，與耶路撒冷將來的光榮。

目的

撒迦利亞勉勵全民族在神所派定給他們的事工上努力。他指出由於人民的罪惡，耶和華的忿怒已經來臨，如果全民族在上帝面前自卑，它將獲得光榮的前途。有一天，異邦諸國將被打倒，耶路撒冷將要興旺。這種將來的屬靈福氣將藉彌賽亞帶來。

瑪拉基書

名稱

本書係以作者瑪拉基 (Malachi) 之名而名之，在「他耳根」(Targum Jonathan ben-Uziel, 舊約亞蘭文譯本) 上，加上了這幾個字，「他的名字被稱爲文士以斯拉」。在「七十譯本」中以瑪拉基一字爲普通名詞而非專有名詞，是以這樣翻譯，「耶和華藉着其使者之手 (aggelon autou) 給以色列的默示話語，」雖然它有瑪拉基一書名，然而最好認此字爲專有名詞，因爲先知的諸書都不是匿名的，如此書爲例外，則未免希奇。可是無論怎樣，即使瑪拉基爲一專有名詞，它與三：一「我的使者」仍似乎有分不開的關係。

作者

全書是一個單位，是由一位作者所作。然而關於瑪拉基的生平，吾人不得而知，在書的本身有些跡象，能使我们決定預言的大概日期。例如，聖殿顯已完成，且已有獻祭之事，一：七—十；三：八。當時有一位省長 (Pehah)，即一位波斯的省長治理耶路撒冷 (一：八)。從這些事實看來，本書預言係繼續哈該與撒迦利亞之後。

最初對於建殿的熱忱，現在似乎已消逝了，瑪拉基所斥責及定罪的宗教上的鬆弛與浪用的情形與

以斯拉與尼希米時的相同。比方，二：十一—十二表明，與外邦人通婚，三：八—十忽畧什一奉獻，一：六以下獻上有殘缺的祭物。然一：八所提的「省長」可能不是尼希米，因此，本書很可能是在尼希米訪書珊之時所作。無論如何，寫書的日期大約是這個時候。

除開一：一之外，現代消極批評學者，並不懷疑本書的真實。然而，柯尼爾（Cornill）跟隨馬提，以為二：二，十二為一增補，因本書別處關於異邦表現一種不同的思想。但這些經節僅反映當時的情況及百姓的罪。柯尼爾之論點難以令人信服，他也多少討論了本書的標題。他指出在亞九：一與十二：一所出現的類似點（耶和華的話的默示 *Hebraic*）他假定原有者是在亞九：一，其他的經節為模彷彿該句而成，每處的標題在性質上均為復添者，在瑪一：一的標題係誤會了亞三：一而寫的。

柯氏以為亞九：十四及瑪拉基原來都是匿名的預言，附於小先知書的結尾者。由於亞九：十四較長，所以係起初增補者，「瑪拉基」較短，則為以後補上的。這後來的附錄（即瑪拉基）現在可以加上一個標題，這樣，便獲得了人們所喜愛的富有意義的「十二」之數目。

其次，依柯尼爾看來，亞十二—十四與亞九—十一有些不同，因此給安排了一個特別的標題。（這個匿名的小先知書竟能自成一單位，而其前後部份之差異却要它附於撒迦利亞之後始被發覺，那豈非咄咄怪事？假若在九—十一章及十二—十四的區別是那麼大，何以十二—十四不被認為是一本分開的書，正如另一本匿名先知書「瑪拉基」一樣呢？又何以此三者不是一齊附在撒迦利亞之後作為一個大附錄呢？是否因為要符合十二的數目以致這些所謂編者們竟這樣作了呢？）

但這一切都只是幻想，而沒有絲毫客觀的證據可以支持它。我們實無需要一定要假定一：一是根據三：一而來。為甚麼不可能相反的說是三：一根據一：一呢？何以不可能是瑪拉基想效法亞九：一

與十二：一而自擬此標題呢？

目的與分析

論到本書的目的最好先研究其內容才能弄清楚，它分兩個主要的部份：第一二章描寫以色列的罪與背道，第三與四章指明將臨到罪人的審判，與及為那些悔改的人所保留的福祉。在標題之後，先知開門見山地表明其信息的中心即在揀選以色列民時上帝的愛就已彰顯了，（一：二—五）。但以色列沒有彰顯上帝所應得的榮耀，祭司們顯示他們在禮儀的職責上疏忽懈怠（一：六—二：四）。抑有進者，祭司們在教導律法上有了錯誤，致使許多人絆跌（二：五—九）。百姓也像祭司們，在與異族通婚（娶事奉外邦神的女子為妻）及離婚（二：十一—十七）的事上顯示他們的不忠。

然而，耶和華將差遣祂的使者在祂前面預備道路，彌賽亞將來到。但他來的日子，誰能站得住呢？因為祂的來臨要潔淨百姓，（三：一—六）。假若百姓希冀享受主的福份，他們必須順服祂所啓示的律法（三：七—十二），然而，當主的日子來臨時，義人與惡人將要分開（三：十三—四：三）。因此，結論是全民應服從摩西的律法，而以利亞要在主大而可畏之日出現以前來臨（四：四—六）。

卷三 聖卷

第十八章 詩體書

在舊約正典第三編中有三卷書被猶太人認為是詩體書，即詩篇、箴言和約伯記。這三卷書以一個助記憶之字（*emeth*）命名，稱之為「真理之書」（*Books of Emeth*）。「*Emeth*」這個字乃是由每卷詩體書的第一個字母合組而成，即「*yov, meshalim, tehilim*」（約伯記、箴言、詩篇）。猶太人用一種特別的音韻法寫成這三卷書。

我們不要以為聖經的詩歌僅限於這三卷主要的詩體書。實在，全部聖經裏面一直都有些少詩歌，只舉幾個例來說，我們可以題到：創四：廿三—廿四；四九：一—廿七；出十五：一—十八；士五；撒下—：十七—廿七。

這三卷偉大的詩體書之詩歌，大部份均為訓誨詩和田園詩，雖然其中也有詠史詩和戲劇詩的跡象可尋。但由於這些書乃是上帝的道，基本上是用以教導罪人的，爲此之故，它們偏重於教導性的詩歌，雖然在詩篇上這種教導性的成分是用美妙的田園詩格式寫出的。

希伯來詩歌的特徵

(一) 平行體 (*Parallelism*)。希伯來詩歌有它自己的特點和特徵，它的主要特色不是韻律乃是平行體 (*parallelismus membrorum*)。這種現象早已受人注意，但最先對這一點加以細心審察和調查的乃是羅斯主教 (*Bishop Robert Lowth, De sacra poesi Hebraeorum, 1753*)。按羅氏研究的結果，詩歌的「詩節」(“*verses*”) 包含兩個或兩個以上的詩句，各詩句的思想彼此之間表現一種「平行」的關係。詩歌的單位是「行」，通常是兩行構成一節 (*distich*)，不過也有些詩歌是三行 (*tristichs*)，四行 (*tetrasichs*)，甚至五行 (*pentasichs*) 的。在詩篇八三：一可以找到「平行體」的一個例證。

上帝呵，求你不要靜默：

上帝呵，求你不要閉口，也不要不作聲。

在此我們可以看出第二句所表達的一種思想是與第一句的意義平行的。

羅氏指出平行體的三種形式，直到今天這三種形式仍被認為是標準的，雖然也有人認出了別的形式。羅氏的三種形式是：

1. 同義的 (*Synonymous*)。在這一類的平行句中，同樣的思想幾乎用同樣的字句重複寫出。比方：詩四九：一——

萬民哪，你們都當聽這話，

世上一切的居民……都當留心聽。

2. 對句的 (*Antithetical*)。在這一類的平行句中，用與第一句相反的句子互相比對的方法去表達一種思想（這種方式在箴言中特別常見）。比方：箴十五：一——

回答柔和，使怒消退；

言語暴戾，觸動怒氣。

3. 組合的 (Synthetic)。在這一類的平行句中，第二句完成第一句的思想，或者充分表達第一句的思想。比方：箴四：廿三——

你要切切保守你的心；

因為一生的果效是由心發出。

其他的平行體之形式也已被注意到，其中大多數在基本上都是這三種基形式的變體。然而我們還應注意交叉式的平行體 (Chiasmic parallelism)，在這種平行句中，其排列秩序是 ab, ba。比方：詩五二：一——

a. 上帝呵，求你憐恤我——

b. 按你的慈愛（憐恤我）。

b. 按你豐盛的慈悲

a. 塗抹我的過犯。

在這一節詩中，第一句與第四句相呼應，同樣，第二與第三句相一致。於是這一節詩滿有一種特別有力的表達方式。又比方，詩廿九：一的平行體也可以叫做交叉的平行體，因為一步一步的循序漸進，達於最高潮。然而，事實上，這只是組合的平行體之一種變式而已。

一九一五年，格萊氏 (George Buchanan Gray) 在他所著的「希伯來詩歌的形式」(Forms of Hebrew Poetry) 一書中指出，有時兩平行句中的詩句完全是平行的，如賽三：一便是。然而，有時情形又不同，乃是在第二句或第三句中加插一個名詞或述語，如申卅二：二便是。

奧斯特萊 (Oesterley) 和羅賓遜 (Robinson)，在他們合著的「舊約導論」第一三九至一四二頁

中有一篇極佳的關於平行體詩歌的論文。他們指出，有時僅有第一行的一部分纔在第二行中複述。

(二) 離合體，半諧音，頭韻 (Acrosticism, assonance, alliteration)。在希伯來的詩歌中有些顯出一些微小的特徵。其中一種是「離合體」。最明顯的例子是詩篇第一百十九篇。在這篇詩中，一至八節以希伯來文第一個字母「aleph」為每一節的開始，九至十六節以希伯來文第二個字母「beth」開始，如此繼續下去，直至順序把希伯來文的二十二個字母都用完了。另一個例子可在詩九，卅四，卅七；箴卅一：十以下，與及哀歌一至四章裏面找到。有時詩歌也採用一些諧音字 (assonance)。比方在創四九：十七；出十四：十四；申三：二；與及「頭韻」(alliteration)，比方在詩六：八；廿七：七。

(三) 押韻體 (Metre)。從上面關於平行體的論述我們可以看出思想上的平衡乃是最重要的。實在，希伯來詩歌的任何其他特點或特徵都不及思想上的平衡那麼重要。這種現象給予舊約詩歌一種特別緊張的力量和美麗，而且非常適合作傳達真理的媒介。換句話說，希伯來詩歌的格律乃是訓誨詩之忠僕，因為它能使入對詩歌的內容產生深刻的印象。雖然在其他的語文（如埃及，阿加丁 Aegyptian，拉斯珊拉 Ras Shamra，與及敘利亞文）中也有平行體詩歌，但是任何一種語文都不及希伯來文那麼清楚地表達平行體的特殊美質與力量，這樣藉以表達舊約聖經由神而來的靈感字句。

所以，當我們考慮在舊約的詩歌裏面是否有韻律的問題時我們必須時常記住詩歌的平行結構。約瑟夫在他的「猶大古史」(Antiquities II: 16: 4) 說，摩西用六韻詩體裁寫了出埃及記十五：一至十八節的凱歌，在同一著作中 (IV: 8: 44) 他又說，申命記卅二：一—四三的詩歌是用六韻體寫成的。約瑟夫的目的乃是想使非閃族的讀者們了解希伯來詩歌的性質，所以他把一種非東方原有的觀

念，即古典的韻律應用到這詩歌上。

然而，像約瑟夫這類的見證，事實上不能決斷這問題。要回答希伯來詩歌中是否有韻律這個問題，我們必須自行審察那詩歌。關於希伯來詩歌的韻律並無甚麼遺傳；「他勒目」(Talmud)並未題及這個問題。在最近所發現的拉斯珊拉碑文中也似乎並無正式的韻律存在。楊德拉(G. Douglas Young)根據最近對拉斯珊拉原文的審查而寫着說：「有人認為在這樣的斯詩歌中能找到正式的韻律，這乃是一個幻覺」(見揚氏著 'Ugaritic Prosody' in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. IX, 1950 pp. 124-133)。然而，在別一方面，那些主張有韻律在的人却指出一種事實，即有些詩篇顯然是伴以樂器而唱的，他們又指出在阿加丁和埃及的詩歌中也有韻律存在(不過我們對這種語文之母音如何發音一層也不完全明瞭)。

畢克爾(Gustav Bickell, 1882)是一位對敘利亞文有極深修養的人，他認為詩歌的古典概念不應該應用到東方的語文上。他提出敘利亞文為論據。在這種文字中，每節詩都包含兩個音節的韻腳，一個是長音節，一個是短音節，彼此交互調換。按照古典的術語，這些音節叫做長短律(trochees)或抑揚格(iambs)。畢氏想把這種原則應用到希伯來文上，但他的嘗試並不成功。何爾設(Gustav Hoelscher)採取這種法式，但堅持說，最末一音節時常應該重讀(iambic)。結果常常出現下列的格式： $x - x - x - x - x - x - x - x - x - x - x - x$ (即完全的兩韻腳之詩句 *the aca alecic dimeter*)。何氏認為一對這種兩韻腳的詩句乃是希伯來韻歌的特別格式。何氏叫我們注意一個完全的兩韻腳詩句與一個不完全的兩韻腳詩句(即兩詩腳韻句之第二韻腳不完全)合併的事。其格式如下：

$$\begin{array}{l} x - x - x - x - x - x - x - x - x - x - x - x \\ x - x - x - x - x - x - x - x - x - x - x - x \end{array}$$

除了畢爾克的「敘利亞」法式以外，還有別的更值得推薦之法式。按照黎毓利(Julius Ley, 1875)的意見，一節詩的性質要看重讀的音節數目多寡而定，至於不重讀的音節之數目有多少則無關重要。因此，韻腳乃是最微小的韻律之統一。通常韻腳表現一種漸趨高潮的「短短長」之節拍(anapeast) $v - v -$ ，雖然在一節之末常加一個例外的短音節。黎毓利叫我們注意常見的一種「輓歌的五韻詩」(elegaic pentameter)，在這種詩歌中，其停頓出現於第三個重讀之音節之後。其格式如下：

$$x - x - x - x - x - x - x - x - x - x - x - x - i.e., 3+2。$$

卜德(Karl Budde)對這種結構會予以極詳細的研究。通常稱之為「哀歌的節奏」(Qinah measure)，雖然在其他格式的詩歌中也可以找到這種韻律。

西瓦斯(Edward Sievers)在他的名著「韻律的研究」(*Metrical Studies*, 1901)一書中對黎毓利的研究之結果會作更深的探討。西氏經過澈底的調查以後，似乎建立了黎氏研究的結論，但他更進一步。黎氏覺得不重讀的音節之數目是不重要的，但西氏相信每一韻腳或節奏必須常常包含四個節拍。因此 $x - x - x - x$ 的節奏實際上等於 $x - x - x - x$ ，即一個重讀的節拍等於兩個不重讀的節拍。然而，如果在兩個重讀的節拍之間沒有不重讀的節拍，或者只有一個不重讀的節拍，西氏認為那失落的不重讀的節拍所必須的數目應該與重讀的節拍一同計入。這樣每一節奏便常常會包含四個節拍。然而，在實際上這種算法行不通。

西氏堅持說有二、三和四個韻腳的行列，每一行可能包含 $2+2$; $3+3$; $4+4$; $4+3$ 或 $3+4$ 。

3+2 或 2+3；與及 2+2+2。

問題於是產生了，在舊約的詩歌中是否真有韻律出現呢？在回答這個問題時，我們可以說，似乎不可能發現任何前後一致的韻律法式。不錯，有時也有某種形式出現，最明顯的是三加二，但這種形式之出現乃是偶然的。作詩的人似乎偶然滑入這種節奏之中然後又放棄它。而那號稱「哀歌的節奏」(Qinah)並非完全準確。有各種不同的形式出現，這一事實應該使我們小心。我們決不能僅僅爲了適合所設計的某種韻律而修改希伯來文的經節。換句話說，韻律的意見不足以作經文批評的範疇。這種事實不會過分強調。杜舍(Barnhard Duhm)和其他好幾位作者所著註釋之缺點在於沒有遵守這條原則。所以，我們可以下結論說，我們對希伯來詩歌的知識還不够使我們發現其中一定的韻律式。儘管詩歌中不時有韻律的出現，但這種出現乃是偶然的或次要的，我們決不能根據這些關於韻律的意見而修改原來的經文。這一問題之真正情況是，舊約的詩歌作者在強烈的情感壓力下，有節奏地表達他們內心的感動，於是出現一些後代的人所認爲韻律形式的現象。

(四)一節的結構(Strophic Structure)。近來有很多人討論在希伯來詩歌中是否有分節的問題。所謂「一節」(a strophe)，嚴格的說必須包含一至三句同樣數目或同一類型的詩句在該節中出現兩次或兩次以上。這種按韻律所構成的詩節即使曾經出現過的話也是十分希罕的。在另一方面，如果詩的一節僅指一種行列的編排，只有外表上的形式，那麼，在希伯來詩歌中無疑的可以找到分節的事實。比方在詩篇中常常出現的歌尾疊句，便被認爲是指一節的結束。「細拉」一字亦同，看詩八十七篇。最後，離合體詩的每一字母的開始也被認爲表示一節之結構，像在詩篇第一一九篇所見到的。在希伯來詩歌中確實似乎有節的結構，但構成這種結構的原則似乎並不統一。

第十九章 詩篇

名稱

全部詩篇的希伯來文名稱是「讚美之書」(sefer tehillim)，或者簡稱「讚美」(tehillim)。這名稱與新約的名稱「詩篇」(biblos psalmon，路廿·四二；徒一·廿)相一致。在希臘文的手抄本中，此書的名字是「Psalmoi」，雖然有些抄本作「Psalterion」(意即「歌集」)。「拉丁文通俗譯本」(The Vulgate)依照「七十譯本」，命名「Liber Psalmorum」，英文的名稱「The Psalms」即從拉丁文而來。

作者

柏賴達(Beraita, Baba Bathra, 14b)的說明如下：「大衛寫了詩篇，有十個長老幫助他；這十位長老是：首先的亞當、麥基洗德、亞伯拉罕、摩西、希幔、耶杜頓、亞薩，與及可拉的三個兒子。」首先我們必須解釋這段話，然後討論其價值。顯然，這種說明意思不是說大衛獲得長老們的協助寫了詩篇(雖然希伯來文'al yedle的意思是「在某人的手上」)，乃是說大衛把那些長老們寫好的詩篇收集起來。所以，按照這種見解，在大衛之後再無詩篇之作，所有詩篇或爲這十位長老所寫，或者爲大衛本人所著。

當我們審查這十位長老的名單的時候，我們注意到其中七位在詩篇的標題中題到過，其餘三位即

亞當、麥基洗德和亞伯拉罕則未題及。另外兩位，以斯拉人以探（詩八十九篇）和所羅門（詩七十二篇）會在標題中題到過，但在「他勒目」的名單中則並未出現。顯然，以探被認為是亞伯拉罕，而所羅門的詩則不是所羅門本人所作乃是「爲」所羅門而作的。在 *Sanhedrin* 38b，亞當被稱爲詩一三九篇的作者，麥基洗德則可能是詩一一〇篇的作者。

然而，這種見解應該棄絕，因爲它無歷史的根據。不錯，它給予大衛一個突出的地位乃是正確的，但除此以外，它應被認為混亂不清。

無疑的，詩篇乃是大衛以後所著的，其中有些且遲至被擄時期。再者，詩一三九篇的標題和內容都表明本詩不可能是第一個人的作品。在新約裏面顯然認大衛是某些詩篇的作者。比方：徒四：廿五認詩篇第二篇是大衛所作；徒二：廿五—廿八及十三：卅六認詩篇第十六篇也是大衛所作；羅四：六一—八引詩卅二；徒一：十六—廿一及羅十一：以下，引詩六十九；徒一廿下半引詩一〇九，太廿二：四二以下，可十二：卅六以下，路廿：四二—四四，徒二：三四引詩一一〇；來四：七引詩九十五，均認大衛爲各該詩篇的作者。所以，大衛必然曾經寫過一些詩篇，這是無可置疑的事實。

不僅新約聖經毫無錯誤地說明大衛是一些詩篇的作者，即連「傳道經」（*Ecclesiasticus*）四七：八也有類似的見證：「在他所作的每一件事上都用榮耀的字句向至高的聖者獻上感謝；全心全意唱讚美詩，愛那位造他的主。」在舊約聖經一些章節中（如：代上六：卅一，十六：七，廿五：一；拉三：十；尼十二：廿四、卅六、四五、四六；摩六：五）都認大衛編排了聖所中的崇拜儀式之詩歌。抑有進者，許多詩篇的標題都認大衛爲該詩的作者。在希伯來文的標題中有七十三篇詩都認大衛是作者；在七十譯本中則有八十四篇；在拉丁文通俗譯本則有八十六篇。在希伯來文的標題中有

「*lehdavidh*」這個短語，此短語雖然不一定論到著作人，但通常都認爲是關涉著作人的問題。（附註：有時這標題可能僅有「屬乎大衛」的意思，如此指出這首詩的性質是屬大衛的，或者像大衛之詩。我看不出有任何理由說「大衛」這字在此能被用以指明一個詩集。）詩篇第三、七、十八、三十一、三十四、三十五、五十一、五十二、五十四、五十六、五十七、五十九、六十、六十三、一百四十二各篇的標題之內容是論及大衛生平的一些事蹟，在這些標題中的「*lehdavidh*」短語顯然是想指出大衛乃是該詩的作者。如果此地的情形是如此，那麼在其他各處有這短語出現的詩篇亦如是。所以，這些標題實在把許多詩篇都歸在大衛名下，認它們是大衛所作。這種見證的價值以後會討論。

當我們打算對大衛寫了詩篇中許多詩的遺傳加以估價時，還有一些其他的意見應該加以考慮。

（一）大衛本人是一位精於琴藝的音樂家。這一點可以從他能在掃羅面前彈琴解悶獲得證明。再者，先知阿摩司也曾提到大衛這種才幹（摩六：五）。在古代的以色列人中，大衛以善於彈琴著名。大衛顯然具有寫作詩篇所必須的音樂知識。

（二）大衛也是一位真正的詩人。他所寫的詩中有一篇仍舊存留下來，即連許多不承認大衛是詩篇中一部分詩的作者之人，對這一篇詩確爲大衛所寫一層也予以承認。這篇詩就是追悼掃羅和約拿單的輓歌（撒下一：十九—廿七）。這首輓歌裏面的話乃是聽到大衛從前的敵人死了的消息以後說出來的。我們不妨回憶一下當時的情形。掃羅生前曾以一種極不公平和嫉妒的態度尋索大衛的性命。如今掃羅死了，大衛有機會完全自由地發表他的思想。我們在此發現大衛所表現的一顆偉大的心。全篇晚歌中沒有一句批評掃羅的話。大衛沒有說及掃羅品格中的污點。如果換了一位品性稍差的人，這些弱點和污點很可能引起一些報復性的說話。如果我們問在這首晚歌中爲甚麼沒有題到宗教，其答案可能

是這樣：因為題到宗教會使人想到掃羅的缺點，倒不如不題為妙。大衛只說到他能真誠地述說的東西，不再加添甚麼。一個人讀這首輓歌時，不能不對大衛崇高的品格和偉大的胸襟悠然景仰。一個粗魯的戰士領袖不可能有這樣的說法。一個胸襟狹隘的人不能夠寫出這樣的輓歌。我們在此實在面對一位具有真正偉大胸襟的人。如果大衛能夠寫出這篇非常的輓歌，為甚麼他不可能寫出詩篇裏面一些詩呢？實在他已表現出他有此才能。

(三) 大衛乃是一位具有極深的感覺和豐富想像力的人。我們剛纔所題到的對掃羅和約拿單的輓歌表明他是一位真正的詩人。在這篇輓歌中他所表現的想像力實在非常豐富。大衛曾經一次深深的犯了罪，但他並非不受罪的刑罰。他會為他所犯的罪憂傷。他對他的孩子們的強烈的愛也表明他的偉大。因此我們必須拒絕那種觀念說大衛只是一位具有原始的本性之人。

(四) 大衛乃是一位真正敬畏主，具有純正的宗教感的人。詩篇不可能是一位不愛主之人的作品。儘管大衛是一位真正有罪的人，但他的一生從未失去對耶和華上帝的信心。

(五) 大衛是一位具有豐富各種經驗的人。詩篇的作者必然是一個這樣的人。當我們讀大衛的生平時，我們可能想到他是一個牧童，一個戰士，一個領袖，一位君王，一位行政官，一位音樂家，一位作家，一位詩人，一位宗教家，一個父親，一個罪人。只有一位具有這樣背景的人，纔能具有寫作一部分詩篇所需的經驗。

(六) 我們也應該注意聖經說大衛是一位得有上帝的靈同在之人（撒十六：十三）。我們可以下結論說，大衛是部分詩篇的作者這種遺傳乃是建立在事實上的。新約的見證也充分支持這一點。但這不是說大衛寫了詩篇裏面每一篇詩，詩篇本身也未如此說。它的意思乃是，基本上說

詩篇是屬於大衛的。我們沒有足够的理由否認那些標明是大衛的詩之詩篇乃是出於大衛的手筆。

標題的見證

按照希伯來文聖經詩篇前面的標題，共有七十三篇都是大衛之詩。有十二篇是亞薩之詩（即五十，七三至八三；參代上十五：十七，十六：五）。可拉的後裔（民十六；廿六：十一；代上九：十，九）是十篇詩的作者（四二，四四—四九，八四，八七，八八）。有兩篇是所羅門之詩（七十二、一二七），有一篇為以斯拉人希幔之詩（八八），一篇為以斯拉人以探之詩（八九），另一篇則為摩西之詩（九十）。

現代批評學認為這些標題實際上多數是無價值的。一般學者多認為這些標題乃是後來加上去的。那些題及大衛生平事蹟的標題乃是取自撒母耳記。抑有進者，作為現代研究詩篇的基礎之以色列宗教發展的基本哲學，自然會認為這些標題的見證是無多大價值的。因此裴華教授（Prof. Pfeiffer）認為：「關於詩篇的真正問題不是它是否包含第二世紀瑪迦比時代的詩篇的問題，乃是否有任何詩篇屬於被擄以前的詩篇的問題」（IOT, p. 629）。依他看來，就全部詩篇而論，它代表被擄以後的猶太教之宗教情形。因此就標題而論，除了希幔和以探以外，其他所提到的名字都是與內容無關的。

對於否認這些標題的見證之價值一層，本書作者不能同意。比方，詩篇卅四：一的亞比米勒當然不可能從撒拉廿一：十一以下的亞吉免變而來。再者，正如米勒（Moeller）曾經指出，詩六十：一所包含的詳細事蹟是不能在撒母耳記中找到的，又詩七：一究竟是指那一件歷史事實也難以確定。不錯，在其餘十一個標題中，其內容與撒母耳記的事實有相類似之處，但這些標題只有幫助我們了解詩

篇。我們沒有客觀的理由去否認這些標題之見證價值。如果詩篇是很晚纔寫成的，我們實在極難了解爲甚麼會加上這些標題，特別是因爲詩篇本身常常很少使人想到標題上所表達的情況。比方，僅從內容看來，有誰會想到大衛唱詩篇第七篇是關乎便雅憫人古實呢？有誰敢說詩篇第十八篇是當大衛蒙拯救脫離掃羅的手時所唱的呢？又有誰能認出詩篇第三十篇是大衛獻殿時所唱的呢？這些理由豈不是指明一種事實，即這些標題很早就被那些知道寫這些詩篇的實際環境的人所加上去的嗎？如果這些標題僅是那些被擄以後的時代敬虔的編輯人一手造成的，那麼他們爲何不給每一篇詩加上一個標題呢？事實上，好些詩篇並無標題，這事本身便是一個證據，證明那些標題是有價值的和古老的。再者，當我們思想詩篇第十八篇在撒下廿二章重新出現的方式時，我們覺得撒母耳記很可能是根據詩篇及其標題而寫的呢！所以，除非標題的見證實在與詩篇的內容相矛盾，這些標題應被認爲是可靠的。

否認大衛爲詩篇作者的意見

如果否認大衛爲詩篇的作者，則有何別的理论呢？那些理論的共同點是認詩篇乃是應付希伯來宗教團體的需要而產生的。按照伊斯斐德 (Eisfeldt) 的見解，以色列人從迦南人那裏採取他們的崇拜詩歌，而迦南人的崇拜詩歌則取自埃及、巴比倫和小亞細亞。因此，以色列人的崇拜詩歌之起源追溯到以色列人定居迦南的時候。然而伊氏認爲，這不是說每一篇詩都如此古老。有些詩篇必然是被擄以前的，有些，如王族的詩篇則遠在被擄以前，但大多數乃是被擄以後的作品。被擄以後的以色列人，認大衛是崇拜儀式的創始人和聖殿詩歌的著作人，因此之故，那些可疑的不可置信的標題便歸在大衛的名下。伊氏會承認最多有一二篇詩是大衛所作，但這不能從標題決定。同時，如果仔細研究詩篇，便可看出，詩篇中所表現的宗教與倫理的情況，遠較大衛時代進步許多。

杜舍認爲詩篇多屬被擄以後甚至瑪迦比時代的作品。其實，早就有人認爲有些詩篇是瑪迦比時代的作品，例如：提阿多 (Theodore of Mopsuestia) 認爲有十七篇詩是瑪迦比時期的作品，而加爾文也承認有些詩篇是出於這個時期。柯尼爾 (Cornill) 斷言，詩篇三十篇的標題必然晚於主前一六五年，因爲他認爲這標題論到漢奴喀節 (The festival of Hanukkah)。但是即使這個標題是較後的，這並不表示這篇詩本身是瑪迦比時代的作品。有兩種可能的解釋：第一，這首詩或者曾在漢奴喀節歌唱，正如「Sopherim 18: 2」所說的，又因爲「獻殿之詩」這句話加在大衛之詩這個標題上。(附註：如果事情是這樣，原來的標題將是：「大衛之詩」。在爲這標題之基本可靠性辯護時，我的意思不是說，按其現有形式而言是超乎審查與批評之上的。但依我看來，一位小心與敬謹的批評家不可能把這標題丟棄，認爲對於作者爲誰的問題全無見證之價值。爲支持上述關於本篇標題的意見之故，我可以說，本詩的內容並無跡象表示本篇詩較適合於漢奴喀節過於大衛奉獻他自己的宮殿，反而本篇詩的個別性更適合於後一場合。) 第二，這篇詩或者是大衛爲奉獻他自己的宮殿而作的，但因這標題的措詞之故，而被瑪迦比朝的猶太人用作重新獻殿之詩。

柯尼爾還認爲詩篇第四十四，七十四，七十九與八十三篇爲瑪迦比時代的作品，因爲他覺得這幾篇詩所提及的受苦具有宗教迫害之性質，是對無辜之人的迫害。柯氏還認爲仍有其他經文可能是屬於瑪迦比時代的作品，但至少上述四篇詩必然作於這個時期。不過柯氏認爲如果說多數詩篇是瑪迦比時代的作品則是「言過其實」的說法。

值得欣慰的是，那種認爲許多詩篇都是瑪迦比時代的作品之見解愈來愈多人放棄了。這是一種過

甚其詞的學說。正如其他許多過分誇張的學說一樣，這種學說乃是受了現代派對舊約的見解之影響而激起的。瑪迦比書七：十七引述詩篇七十九篇，認之爲聖經，這便清楚表明詩篇已經存在了。抑有進者，主張有些詩篇是瑪迦比時代之著作者所引證的內證乃是風馬牛不相及的。

上述伊氏的見解可被認爲是那些否認標題的可靠性之意見的代表。至於否認大衛是詩篇作者的人所根據的主要理由大概有下列各點（根據賽靈氏 Selin）：

（一）凡直接稱呼君王的詩篇和用第三身的說法去論到他的詩篇不可能是大衛所作，如二十、廿一、六十一、六三、七十二、一一〇各篇。

（二）有些詩篇暗示作詩時聖殿已經存在，如五、廿七、廿八、六三、六八、六九、一〇一、一三八各篇。

（三）有些詩篇如一三九篇顯出亞蘭文的語法。

（四）大衛在宗教上所作的反對不是純宗教性的，乃是雜有私人的或政治的矛盾成分在內的，因此那些純屬宗教性的反對之詩篇，即純粹反那些掌權的無神之人的詩篇，不可能是大衛的作品，如九、十二、十四、廿七、卅五、三八、一〇一各篇。

爲答覆這些反對的理由，我們應思考下列各則：

（一）上面第一項所列舉的詩篇中，第七十二篇是歸於所羅門名下的，因此與本段的討論無關。然而大衛可能以第三身的「王」說及他自己（如詩廿一：七），這種說法並不表示大衛不可能爲本詩作者。因爲論到他的官方資格時，大衛用第三身的稱呼，比用第一人稱的代名詞更有效，更能隱藏自己。使用第二身的代名詞也不一定便不是大衛的作品。實在，古代對這種自我稱呼的說法並無反對的

情事，因爲徒二：三四清楚認定詩一一〇篇是大衛所作。

（二）當然，詩篇確實包含論及聖殿的經文，我們很難看出大衛怎能寫出這樣的詩，因爲聖殿是在大衛死後纔建造的。所以，問題乃是，按照標題歸在大衛名下的詩篇是否實在包含論到聖殿的經文。我們該注意會幕也被稱爲聖所（*qodesh*，比方：出廿八：四三；廿九：三〇），又被稱爲耶和華的殿（書六：廿四）；在示羅的會幕稱爲「上帝的殿」（士十八：卅一），「耶和華的殿」（撒上一：七）和「殿」（*hechal*，即「宮殿」，撒上一：九，三：三）所以，大衛在詩篇中採用這些名稱極可能是指會幕而言（並參撒下十二：二〇）。在此，我們可以注意在詩廿七：四的崇拜所在被稱爲「耶和華的殿」（*beih yehowah*）和「殿」（*hechal*），在第五節則名叫「亭子」（*sukkah*）和「帳幕」。這些名稱從未用以指所羅門的殿。

（三）在詩篇中出現亞蘭文的語法，此事本身並不指明寫詩的日期。大衛曾經征服說亞蘭語的部落。在最近發現的「拉斯珊拉」（*Ras esh-Shamra*）碑文中，有亞蘭文的成分存在，此可表明亞蘭文語法不但是晚寫的證據，也是早期便已存在的證據。

（四）至於說詩篇含有一種純宗教性的對掌權的政黨之反對，因而不可能是大衛所寫一層，乃是根據一種對當時情勢之錯誤的見解。所產生的問題是：詩篇中所提到的敵人是誰？在最近莫文克（*Sigmund Mowinkel*）曾經主張說，這些仇敵乃是術士或行邪術的，他們會給國人帶來疾病與災禍。但詩篇本身則將這災禍歸給耶和華，或者說是因個人的罪所招致。因此，基本上，這些敵人和災禍應被認爲是真實的。大衛曾經有過這樣的真正敵人，可從撒上一十八：廿七和撒下十五：十八、二十、廿二一類的經文中清楚看到。當然，在這種敵意中政治與私人的因素也顯露出來，但在詩篇所描寫的敵

人中也同有這種敵意存在。米勒 (Hans Moeller) 指出，如果大衛不是這些詩篇的作者，我們實在極難了解這種敵意。第一，這個訴苦的「我」（例如：「耶和華呵，我用聲音呼籲的時候，求你重聽。」詩廿七：七上半），一般學者認為是指瑪迦比時代的會衆而言，因為在那個時期，全會衆都受逼迫，而似乎只在那個時期纔有政治和宗教的詩篇出現。然而，足以證實這種訴苦的背景是屬於瑪迦比時代的理由，愈久愈多人放棄了，而且這種放棄乃是正當的。詩篇中的敵人和訴苦愈來愈被人認為是屬於表象的或象徵式的。莫文克的貢獻之一是拒絕這種立場，並認定這些敵人乃是真正的行邪術的人。但是，正如上面所提示的，這種見解也有難處。然而，在別一方面，如果認定這些詩篇乃是大衛所寫，這些有問題的詩篇便顯得很有道理。

所以，鑒於上述的研究，我們不得不棄絕那種認為詩篇的標題常與內容相衝突的立場，我們相信標題乃是可靠的關於作者為誰的問題之指南。（附註：然而並無必要假定十八與十九節乃是一位被擄以後的編輯人加入詩篇第五十一篇的。反而，這些話語應作表象的意義解，即因善待錫安的緣故，上帝會建造耶路撒冷的城牆。）

非大衛所作之詩的著作問題

我們沒有正當的理由否認那些指出大衛以外的詩篇作者之標題的可算性。然而，那些沒有標題的詩篇則如何？莫文克認為詩篇第四十七篇（可拉後裔之詩）及九十三至九十九篇（除第九十八篇以外均無標題）乃是每年舉行的君王登基慶典時所唱之詩，但舊約裏面並未題到這樣的慶典。無疑的，當約櫃第一次搬入聖所時會採用詩篇。這應該是大衛將約櫃移入城中（撒下六章及代上十三、十五以下）

或者所羅門獻殿時的事（王上八章；代下五至七章）。從歷代志上下我們曉得在這樣的場合中唱甚麼詩篇（看代上十六：廿二—三三；代下六：四—四二）。一件有趣的事是在所唱的詩篇中有第九十六篇及一百三十三篇。莫文克認為後者乃是一篇崇拜之詩，所以，很可能莫文克說中了這些詩篇的目的，若然，它們應當被認為是出於大衛或所羅門時代的作品。

至於那些無標題但出現於大衛之詩的圈子內的詩篇諸如十、三三、六六、六七、七一各篇，很可能也是大衛所作。例如我們從徒四：廿二以下曉得詩篇第二篇是大衛之詩。從詩篇的內證我們曉得詩一三七篇屬於被擄時期的作品，詩一二六篇也可能寫於同一時期。然而，如果一篇詩沒有標題，又沒有像詩一三七篇所看到的內證，那麼委實很難決定該詩究竟作於何時。

分卷與數目

在希伯來原文聖經中，正如在多數古譯本中一樣，詩篇共分五卷，每一卷都以頌讚語結束。最後一篇詩則適於作全部詩篇結束的頌讚語。五卷的分法如下：

- (一) 詩一—四一
- (二) 詩四二—七二
- (三) 詩七三—八九
- (四) 詩九〇—一〇六
- (五) 詩一〇七—一五〇

在第一卷中，神的名字「耶和華」(Jahwah) 出現二七三次，「上帝」(Elohim) 只有十五次。

在第二卷中，「上帝」出現一六四次，「耶和華」僅三十次。在第三卷中「耶和華」出現四十四次，「上帝」出現四十三次。在第四卷中只採用「耶和華」（一〇三次）。在第五卷中採用「耶和華」二三六次，「上帝」七次。請注意，詩篇第五十三篇基本上是詩篇第十四篇的複述，但用「上帝」以代替「耶和華」。

在最古的希伯來文手抄本中並未把全部詩篇分爲一百五十篇，有些多過一百五十篇，有些則不足一百五十篇。按照 Berachoth 96，詩篇第一二篇當作一篇。而耶路撒冷的亞蘭文意譯本（Jerusalem Talnud, Shabbath 16）說詩篇共一百四十七篇，與雅各的壽數相等。（附註：該處記着說：「寫在詩篇中的一百四十七篇詩與我們的祖宗雅各的壽數相同。以色列向耶和華所唱的每一篇詩都與雅各的壽數相應。」並比較 Sopherim 16:11 及其他地方。）

「七十譯本」把詩篇第九與第十篇相聯成爲一篇，又把詩篇第一一四篇第一一五篇合併爲一篇，但在別方面它又把第一一六篇及一四七篇各分爲兩篇。此外，它又加上另外一篇，按照其標題稱爲「無篇數之詩」（exohen tou arithnou）。因此，「七十譯本」共有一百五十一篇詩。然而這附加的一篇詩乃是屬乎「旁經」的。

詩篇並非按照年代先後的次序而編排的，乃是把有關聯的詩篇都編在一起。例如三與四，九與十，四十二與四十三都是有關聯的；數目較多的則有九五至一百，又一四六至一五〇都屬於同一組。第一一一與一一二則由於字母的次序而編排在一起。此外，有時則按照作者而分組，如四二，四四至四九（可拉後裔之詩），七三至八三（亞薩之詩）。凡具有類似的描述性的題句之詩也編在一起，如五〇至六〇（「訓誨詩」或「金詩」Michtam）與及一二〇至一三四篇（「上行之詩」）。

在詩篇第七十二篇結束時有這樣的句子「耶西的兒子大衛的祈禱完畢」。這些話出現於一首所羅門之詩的結尾，但在這以後我們可以注意到，仍有大衛的詩出現。這聲明顯然想叫我們了解，並非說此後詩篇中再無大衛之詩，乃是說如今我們到達一段的結束，在這一段中多數詩篇都屬大衛之詩。這樣它把大衛之詩與亞薩之詩分開（七三—八三）。

在約伯記卅一：四十也有類似的聲明：「約伯的話說完了」。但後來約伯的話再出現。這聲明指出，在本書中已達到某一階段，於是把前面的約伯與他三個朋友的討論與後面的以利戶出現之一段分開。

詩篇的集成

我們很難決定目前的詩篇如何形成，但我們曉得早就有詩集存在。再者，目前五卷的分法早過「七十譯本」，這一層似乎是無可置疑的。

很可能大衛本人已開始正式搜集和編排詩篇。大衛至少會制定一些詩篇作爲崇拜之用（比方：代上十六：四以下），他也制定了在聖所裏面的詩歌崇拜（代上六：卅一；並參考代下七下，廿三：十八；廿九：卅；拉三：十以下；尼十二：廿四、廿七以下）。但我們不可能說明大衛搜集和編排詩篇究竟到了甚麼限度。並無證據證明大衛把所有的詩篇都用在聖所中的崇拜上。

希西家可能負責編排詩篇的頭三卷。至少在他那個時期已有大衛和亞薩的詩集（代下廿九：卅）。我們不可能說明詩篇第四卷如何集成，或者何時集成，但以斯拉可能是全部詩篇的最後編輯人。

詩篇的標題

在希伯來原文中有三十四篇詩沒有標題，但在七十譯本中僅有兩篇沒有標題（「夏里路耶」這字被當作一個標題）。拉丁文通俗譯本在這方面與七十譯本同。顯然七十譯本的譯者也不是常常了解標題的語文，這種事實表明這些標題是極古老的。當我們用合法的經文批評學去研究希伯來原文的標題時（附註：例如，我們若用合法的經文批評學去研究，則可看出詩篇第八十八篇的兩個標題顯然不是原有的），我們會發現這些標題乃是可靠的，對決定詩篇作者為誰的問題有極大的價值。許多基督徒學者都認它們是靈感的。但不管它們是否出於靈感，它們乃是古老的與及具有價值的關於詩篇的知識。

在七十譯本上的標題不可能是原有的。有些手抄本並無標題，而有些標題（比方：五一、五二、五四、五七、六三、一四二各篇的標題）顯然有一部分是後來加上去的。而且在不同的七十譯本的抄本中，彼此之間有極大的差異。

在敘利亞文譯本中，其標題與希伯來原文及希臘文譯本均不相同。這種譯本表現安提阿學派解釋詩篇的意見。由此可知，繙譯七十譯本和敘利亞譯本的人顯然都不認詩篇上的標題是靈感的。

我們已經思想過那些指示作者為誰的標題。如今我們還應注意標題可能指示下列各則：

（一）類型或詩歌的特色。有五十七篇詩名叫「mizmor」，這是個別詩篇的普通名稱。這字的字根之意思是「拉曳」，所以是指拉曳樂器的絲絃而言。所以，藉此名稱，我們很可能認定這是一首伴以絲絃的樂器而唱的詩篇。

「Shir」，意即一首歌。這字出現三十次，其中十二次與 mizmor 相聯。不過「mizmor」只可能用以稱呼那些在宗教性的崇拜中採用的詩篇，「shir」則用以稱呼聖詩和通俗詩歌均可。

「Maschil」出現在十三篇詩的標題中。這字有幾種涵義；例如：一篇默想之詩，一篇訓誨詩，一篇技術精巧之詩。

「Michtam」，出現在六個標題中，但它的意義不清楚。由於「kethem」這個字的意思是金子，因此通常假定「michtam」的意思是一首金詩。莫文克引證亞述文 ka-lam（「遮蓋」）這個字，建議說 michtam 乃是一首遮蓋之詩或者贖罪之詩。

「Shiggayon」只出現一次，在第七篇，其意義不明。

「Tephillah」在五個標題中出現。這字的意思是「禱告」。

「Tehillah」（「讚美」）只出現一次（詩一四五），雖然全部詩篇被稱為「讚美之書」（Tehillim）。這字本身在好幾篇詩中都會被採用。

（二）音樂指南或樂譜。「lamnatasach」這個字在五十五篇詩的標題中出現，而且還出現於哈巴谷書三章十九節。拉丁文通俗譯本譯為「in finem」，但英文欽定譯本譯為「to the chief Musician」（「交予伶長」），英文修訂本則譯為「for the chief musician」（「為伶長」）。在代上十五：廿一採用這字的動詞式，論到在聖所中的音樂事奉，因此常常被認為有關音樂的指揮或領袖。但古代的繙譯不認為是這樣的意思。有些人稍微修改原文，而將它譯為「音樂的演奏」，但這種見解也有困難。莫文克會建議，這名詞表明這篇詩是用以和解上帝的。這種建議雖極有趣，但很可疑。我們最好承認不懂這字的意義。

「Selah」(「細拉」)，在標題中沒有出現過，但在一段之末常有這字(比方，詩四六：七)。它在三十九篇不同的詩中出現過七十一次。其意義不明。有些人認為是指將聲音「提高」；又有人認為音調的音量應加強。但如果它是一個音樂名詞，為甚麼只在那麼少的詩篇中採用？七十譯本把它譯為「diapsalmon」，這表明譯者不明瞭其意義。

「Neginoth」出現在六個標題中，常與「lamnatsach」一字相聯。這名詞的意思是「絲絃的樂器」，它不常被用實在令人希奇。在這個字曾經出現過的標題中有四個也有「mizmor」這名詞。

「Al hasasheminit」出現於第六與第十二篇詩。通常認為是「第八音」的意思。然而 FAP 曾經很有力地顯示這字的意思並非如此。所以其意義仍舊不明。

「Al'alamoth」出現於詩篇第四十六篇，可能也出現於第四十九篇的標題，但如今則隸屬第四十八篇的最後一字。在代上十五：二十是用以指絲絃的樂器，但其確切之意義不明。

「Githith」出現於三個標題中。它可能與「gath」(「酒榨」)一字有關聯。若然，它可能被稱為葡萄酒之歌，但這仍屬可疑。

「Nechloth」出現於詩篇第五篇。在英文修正譯本中譯為「with wind instruments」(「用吹的樂器」)。FAP 建議說它可能指「蘆笛」(撒士十：五；王上一：四十；賽卅：廿九)。「Machalath」(「疾病、憂傷」)可能指本詩應該用哀悼的調子唱。在詩八十八篇的標題中，希伯來文是：「machalath leannoth」。

(三)調子「Al'fashcheth」(「不要毀壞」)出現於四個標題中。FAP 建議說，這是指賽六十五：八所引用的「葡萄酒歌」(不要毀壞葡萄串)，這篇詩所採用的調子是那麼著名，以致只須說出

開頭幾個字，大家便已曉得。然而，在賽六十五：的字句並不清楚是一首歌。看情形多半不是一首歌。所以，我們必須承認我們不懂得這個短語的確切意義。

「Ayyeleh hashachar」出現於第二十二篇的標題，意思是「朝鹿」。

「Shoshanim」出現於詩第四十五與六十九篇。意思是「秋牡丹」(“anemones”) (譯者註：中文譯為「百合花」)。

「Shushan 'Eduth」(「一枝秋牡丹是我的見證」?)。出現於詩篇第六十與八十的標題上。(並參考詩四十五篇「愛慕歌」)。

「Jonah elem rechokim」出現於詩篇第五十六篇，意思可能是：「遠方篤癩香的鴿子」(“the dove of the faraway terebinths”) (譯者註：中文譯為「遠方無聲鴿」)。畢固理 (Joachim Begrich) 把這標題略加修改，變為「按照希臘遠方海島的方式」，並引賽五六：十九為證。但這種解釋僅屬臆測而已。

「Al' muth labben」出現於第九篇的標題上。

(四)上行之詩 (Maraloth)。有人建議說，這些詩篇 (一一〇—一三四) 乃是當那些上耶路撒冷參加慶祝每年的三大節期之人路上所唱之詩。這可能如此 (參詩一二二：一—三)。但我們不能肯定。

目的

按照柯尼爾的意見，目前所有的詩篇乃是「第二聖殿的團體之讚美詩與及祈禱和宗教教訓之書」

(見柯氏所著「入門」ET, p. 359)。這種見解是根據一種推測，即認為詩篇乃是代表一種對古代以色列之敬虔向慕之情，藉以對抗以斯拉和法利賽人之猶太主義之興起。但這種見解並無事實作根據。

抑有進者，假如我們認為全部詩篇都是為了聖殿之用而寫的則錯了。我們不能否認有些詩篇是在殿堂裏面採用的，但一件有趣的事是，我們可以注意到許多詩篇都沒有崇拜儀式的指導。詩篇，基本上是為了個別的信徒靈修的需要而寫的，作為他們在這方面的指南與模範。它是一部祈禱和讚美之書，是給信徒默想的，好叫他們可以藉此學習讚美上帝並向祂禱告。正如加爾文所說的，詩篇乃是「靈魂各部分的解剖」，因為任何一個人所能感悟到的 (reperiet) 任何一種情感 (affectum)，都能在詩篇中找到，正如出現在一面鏡子中一樣，纖毫畢露，一覽無遺。或者說，聖靈在此把一切哀慟憂傷、恐懼、疑惑、希望、罣慮、困惱，簡言之，人心慣常激起的一切紛擾情感 (turbulentos motus) 都活畫出來 (representavit)。

凡採用第一人稱的詩篇，顯然地主要是為了表達個人的經驗而作的。這種事實愈來愈為人所認識 (例如：莫文克，巴拉 *Bara* 和其他的人)。當然這不是說詩篇不可能在宗教崇拜中使用，但這種使用乃是次要的。今天的基督徒固然要在教會的公共崇拜中歌唱詩篇，但如果在個人的靈修中忽畧了研讀詩篇，則犯了極大的錯誤。

第二十章 箴言

名稱

在希伯來文聖經中本書的名稱是：「以色列王大衛的兒子所羅門的箴言 (mishle)」(一：一)。希伯來文的「mashal」這個字是指一種用以表達智慧的簡潔精警的言論。嚴格的說，它是一個表象或比較。黎文 (Raven) 說得好：「箴言乃是一種格言式的，綜合的，對偶的說法，用以說明包含許多方面的原則」(見黎氏著「入門」第二六七頁)。希伯來原文的意思比英文的「格言」(proverb) 有一種更廣泛的意義，它不應限於簡短的「格言」(maxim)，它的意思更接近於一種「言論」(saying)。「七十譯本」中本書的標題是 Paroimiae Salomontos (即所羅門的「隱語」或「比喻」)。「拉丁文通俗譯本」作 Liber Proverbiorum (喻言之書)。

作者

箴言書本身並非沒有關於它作者的一些指示，因為它至少提到了其中六部分的作者之名字。除了在本書一章一節的總名以外，我們還可找到「所羅門的箴言」(十：一)；「智慧人的言語」(廿二：十七)；「以下也是屬智慧人的」(廿四：廿三)；「以下也是所羅門的箴言，是猶大王希西家的人所應錄的」(廿五：一)；「雅基的兒子亞古珥的言語，就是真言，這人對以鐵和烏甲說」(卅一：一)；「利慕伊勒的言語，是他母親教訓他的真言」(卅一：一)。

從上述各則中，我們可以看出，本書並非說全部均爲所羅門的作品。但在別方面，並無理由懷疑這些標題的可靠性而不假定本書大部分實在均屬所羅門的作品。按照王上四：廿二：「他作箴言三千句，詩歌一千零五首」。所以，所羅門顯然在聖經所記錄的以外，還說了許多的箴言。但所羅門本人至少可能寫下本書的一段。在箴廿二：廿一、廿二有一段經文在這方面似乎特別重要。在二十節作者問：「謀畧和知識的美事，我豈沒有寫給你麼？」(halo' chahavh lecha shalishim)。「Shalishim」這個字的真正意義雖然不十分確定，但這並不影響其要點。在此，作者剛引證過智慧人所說的一些話，但接着說這些話乃是他自己所寫的。(附註：這兒題及「智慧人」，可能不是指這些話乃是智慧人所寫的，不過顯明作者所說的話是得智慧人同意的，或者與智慧人的言論相合的)。「我」字是單數式，這表明是指一位寫過許多事的人。再者，作者寫箴言的對像也是單數(「你」)，這單數式與所羅門所寫的箴言中「我兒」一字相一致。因此，很可能是所羅門本人寫了第十章至第二十四章。

當希西家年間，他的文士們編輯了這一段並附加所羅門所寫的一至九章。希西家的這些文士之工作在猶太人的遺傳中留下極深的印象。以致我們在 Baba Bathra 1 a 中發現這樣的話：「希西家和他的同伴寫了箴言」。然而，他們可能認這些人僅是編輯人，他們也加上二十五至二十九章，這種看法可能正確。最後兩章極可能是最後一位編輯人後來加上去的。這兩位作者，即亞古珥和利慕伊勒究竟是誰我們不曉得。

本書中那些歸在「智慧人」名下的各章顯然代表以色列以前的敬虔人所說的具有靈感的智慧之言。正如上面所提示的，這些人可能早過所羅門，而所羅門本人可能寫了本段較早的形式。在別一方面，我們應該承認，不應該過於着重廿二：二十，那兒說話的人可能就是智慧人中的一個。若然，那麼這幾段，即廿二：十七—廿四：卅四，乃是編輯人加插進去的，加插的日期則不明。無論如何，它們應被認爲是靈感的格言。

我們應該注意，早期的教父們認所羅門是全部箴言的作者之見解是不正確的。他們所以採納這種見解乃是因為在希臘文和拉丁文的抄本中，第三十和第三十一章的標題模糊不清或者沒有標題的緣故。

現代批評家多數否認所羅門寫了箴言。伊斯斐德認爲本書最晚寫成的一段乃是一：一—九：十八。這一段包涵一些長的句子，像第二章一樣，基本上乃是一句話。此外，把智慧與愚拙人格化的方式可能表明是受了希臘文化的影響。也許希伯文的 *se'm* (七：十六) 乃是希臘文「Othone」(「綴錦」) 加以希伯來化的字。因此本段不能早過主前第三或第四世紀。由於這是最新近的一段，本書的現有形式不可能早於主前第四世紀。

關於這一點我們要稍加批評。將智慧與愚拙人格化一層不一定表示受了希臘哲學的影響。希伯來人也有哲學的悟性，雖然這種悟性着重於日常生活的實際事務。很可能在箴言書中我們看見一種在發展中的哲學。但其表達方式純粹是閃族人的。因此，像第二章那樣的長句，不應被解釋爲受了希臘的影響，乃是由於主題本身需要如此去表達。至於「*etun*」這個字，其字源學的問題並不確定。一件有趣的事是，所羅門題到「埃及線織的花紋布」(an Egyptian *etun*)。這個字可能是幾種文字共有的。

至於十：一—廿二：十六，伊斯斐德認爲有亞蘭文的字眼出現(比方：*hesedh*「羞辱」，十四：卅四；*ahabah*「深入」，十七：十；*ra'ac*「敗壞」，十八：廿四；*gibbel*「接受」，十九：二十)。

表明本段的編輯決不能早於被擄之前。然而在這一段中有些格言本身可能很古老。但我們必須強調在舊約中出現亞蘭字並非表明該有關文件出現之日期。例如，*nahatu* 這字在「拉斯珊拉泥版」中出現 (Gordon [8: 31, "thy rod is falling"])。[*Racac*] 這字出現於賽八：九及詩二：九並伯卅四：廿四，這些經文都是被擄以前寫的。[*Qibbel*] 這字在出廿六：五和卅六：十二也以一種不同的意義出現，那兒的意義與阿加丁 (Accadian) 文字中的意義極其接近。所以，這些文字上的證據，並不真正支持伊斯斐德的學說。

有人認為本書第三集 (廿二：十七—廿四：廿二) 至少是廿二：十七—廿三：十二，是根據「阿孟尼莫」的埃及智慧書 (The Egyptian Wisdom of Amenemope)。伊斯斐德認為在本段的十一個格言中有十個都有一部分是直接從「阿孟尼莫」採取過來的。這些從埃及智慧書中採取過來的格言被認為是全部文集的標準，那部文集共有三十章。伊斯斐德認為我們應該看箴言廿二：二十表明作者的目的是想寫出三十篇格言 (附註：他想效法 Erman and Gressmann 將現在的 *Shishom* 改為 *Sheloshim*，即「三十」)。他承認本段大約只有三分之一與阿孟尼莫相一致，其他三分之二或者源出以色列，或者從別的地方假借而來 (比方：廿三：十三、十四是從「阿奇喀」*Achikar* 的教訓而來)。由於做效埃及原著是極清楚的，我們必須將這一段列入被擄以前的時期。

為答覆這種主張，我們必須畧述幾點。在箴言廿二：十七—廿三：十二和阿孟尼莫的智慧書之間似乎顯然有形式上的關聯，如果說箴言是根據埃及的材料一層則並不清楚。一則這些埃及的格言本身雖然可能出於主前壹千年左右，但其文字似乎顯示本書作於較後的時期。如果箴言一至二十四章在希西家時代便已被認為是所羅門的作品 (我認為這種結論可從廿五：一獲得證明，即使廿五：一被認為

較晚纔寫的亦如是，何況並無證據證明本節是較晚纔寫的呢!) 那麼箴言書似乎必然早過阿孟尼莫。我們還要注意，在阿孟尼莫中有多神論，這對嚴格的一神主義的以色列是十分可憎的。箴言書的作者必然是一位有高尚品德的人，他怎能被這樣的材料所吸引呢？抑有進者，由於阿孟尼莫的智慧書乃是一種文件，勉勵指導青年人作公民的服務，在思想上或多或少互相關聯，為甚麼箴言書的作者竟毫無系統地寫下他的箴言書呢？如果他受了該書的吸引到了引用它的材料的地步，那麼，我們怎樣去解釋這種採用的方式呢？再者，我們實難相信箴言書的作者從阿孟尼莫採取廿二：十七—廿三：十二的材料，然後又從巴比倫的著作中 (即 *Achikar*) 採取廿三：十三、十四的材料。這樣做究竟有甚麼意思呢？

所以，如果真有假借的話，那麼借方顯然是阿孟尼莫那邊。這種見解還可獲得另一事實的支持，即廿二：十七—廿三：十二所包涵的內容與箴言其他各部分有直接的關聯。試將廿二：十七「你須側耳聽受」與五：一及七：一比較；並將廿二：十七「智慧人的言語」與一：六及廿四：廿三相比較；還有：廿二：十七「留心」與二：一以下相比較；廿二：二十一「美事」與八：六相比較；廿二：廿七「奪去」與二十：十六相比較；廿三：四「不要勞碌求富」與十五：廿七相比較；廿三：四「休仗自己的聰明」與三：五、七及廿六：十二相比較；廿三：五「錢財必長翅膀飛去」與廿七：廿四相比較；廿三：六「惡眼」與廿八：廿二相比較。

「古時的地界」(廿二：廿八；廿三：十) 一詞，在箴言其他地方未出現過，顯然是從申十九：十四；廿七：十七引伸而來，而阿孟尼莫似乎曾經誤解了它，顯然是把「*amana*」(「孤兒」) 誤讀為「*Olam*」。

此外，我們得注意，伊斯斐德對箴言廿二：二十的解釋是有問題的。第一，在廿二：十七——廿三：十二並不清楚有三十個格言。依我看來只有二十七個。阿孟尼莫顯然把「Shishom」（「傳令使」？）誤讀作「Shelohim」（「三十」）。所以，誤解的一方乃是埃及的智慧書。由於在這一節中大約有三十個格言，於是阿孟尼莫將該書寫成三十部分。如果我們認阿孟尼莫是根據箴言似乎與所有的證據更符合。

伊斯斐德承認箴言廿五章至廿九章可能像它的標題所指示的那麼古老。亞古珥被認為是阿拉伯的一個部落瑪撒（創廿五：十四）之一份子，並且說利慕伊勒也屬於這一部落。我們不能說明這兩段究竟作於何時。

據說，實際上，所羅門在這一篇幅中只寫了極少的部分。他們認為所羅門寫了箴言的傳統說法是不可靠的，僅是根據王上四：卅二推斷而來的。伊斯斐德的見解可以說是現代批評學派的意見之代表。但正如前面所指出的，我們不相信這種見解是合理的。

本書在正典中的地位

按照「他勒目」（Talmud, Shabbath, 30b）的記載，在拉比們中有人對箴言書是否屬於正典一層有所懷疑。裏面的話句是這樣：「他們也想隱藏（Igtavz）箴言書，因為其中的話彼此矛盾。為甚麼它沒有被隱藏呢？」下文繼續說「傳道書」也同被審查而滿意通過列入正典。被認為自相矛盾的句子是：「不要照愚昧人的話回答他」（廿六：四）；「要照愚昧人的話回答他」（廿六：五）。然後又說，「其間沒有甚麼難題；因為一是指關乎律法的事，一是指凡俗的事」。上述在「他勒目」中所提

到的拉比們的反對理由，實在不值得認真注意。

新約顯然採用箴言書中的話句。試比較羅三：十五與箴一：十六；來十二：五與箴三：十一，雅四：六與箴三：廿四；彼前四：八與箴十一：卅一；彼前五：五；五與箴三：卅四；彼後二：廿二與箴廿六：十一。

在希伯來文聖經中箴言放在詩篇與約伯記之間，但在「七十譯本」和「拉丁文通俗譯本」中，詩篇是放在約伯記與箴言之間。

分析

（一）箴言 一：一—九：十八·智慧之禮讚

本段之內容如下：一：一—六本段之導言，指出本段之目的，即給予真智慧和真知識，也就是屬神的智慧和知識。一：七—九重述整段之主題（七），實在也是全書的主題，並對強暴之罪的警告；一：二十—卅三智慧人格化：她大聲疾呼反對她的敵人；二：一—廿二勸人側耳聽智慧，專心求聰明；三：一—二十說明真智慧帶來的福分；三：廿一—廿六應許那有真智慧者必蒙神佑；三：廿七—卅五人與鄰舍之關係的忠告；四：一—五：六父親訓導兒子；五：七—廿三勸人忠於婚姻；六：一—五指出愚人成爲他人的保證人；六：六—十一描述懶惰人的愚昧；六：十二—十九顯明搬弄是非者的邪惡本性；六：二十一—卅五關於淫行之一般性的警告；七：一—廿七前面的警告之實例；八：一—卅六智慧再次人格化：她指出她所帶給那些獲得智慧之人的福氣；九：一—十八智慧與愚拙都予以人格

化，二者互相比較。

本段的特色是父親對兒子的訓誨（參「我兒」）。這裏的思想發揮得相當長，而且從不同的角度去發揮。戴立志（Dallwitz）曾經指出本段與申命記相似之處，他說：「正如申命記想叫行將興起的後代把摩西的律法藏在心裏，照樣，此處的作者想使他的聽衆深明智慧的律法。」

（II）箴言 十：一—廿二；十六·所羅門零碎的箴言

本段的特色是每一節包涵一個完全的格言；每一格言包含兩部分（在希伯來文中），僅有三個或四個字。比方：箴十：一—

智慧之子使父親歡樂；

愚昧之子叫母親擔憂。

只有一個例外即十九：七，這一節包含三部分。也許這種形式（即「兩行之短詩」the distich）乃是所羅門的格言在格式方面的特色。正如十：一所表現的，這兩部分顯示一種相對的平行體，而這種平行體乃是整段的特色。

德萊維（Driver）指出，第二部分說明理由（十六：十二、廿六）或目的（十三：十四、十五、廿四），或者完成其思想（十二：九；十五：十六、十七），或者開始一種「何況」的句子（十一：卅一）。德萊維也指出在這一段中生命之比較樂觀的一面佔首要的地位；「昌盛似極流行；德行必蒙報償」。許多的箴言都警告別誤用舌頭。在本段中人們乃按照其行為受報。

（III）箴言 廿二：十七——廿四：廿二·零雜的責任與法則

此處的勸告被稱爲「智慧人的言語」。在形式上，這些格言多半都是四行詩體裁，甚至更長。這些格言也是向「我兒」述說的，或多或少都表現一種相連的辯論，着重於勸告。此處所包含的格言關涉各方面的題目，而且都具有注重實際的特色。

（IV）箴言 廿四：廿三—卅四·再述智慧之言論

本段作爲廿二：十七——廿四：廿二一段之附錄，顯示與上一段同樣的各種不同的方式。

（V）箴言 廿五：一—廿九：廿七·所羅門的零雜言論

事實上這是十：一——廿二：十六的附錄。就其編排而論，這些格言似乎是按照其主題之類別而分組的。在此，對偶的平行體非佔多數，通常多是比較式的。比方：

將尊榮歸給愚昧人，

好像把石子包在機弦裏（或譯作：好像一袋寶石在一堆石子裏）。

在十：一——廿二：十六中有許多這一類的格言。

有人反對說，廿五：一的「騰錄」（*ṭiq*）這個動詞在較早的語文中並無此種意義，原意乃是「遷移」（比方：創十二：八）。因此，有人下結論說，這個動詞之存在表明這個標題是後來加上去的。但並非一定如此。在「拉斯珊拉泥版」中，「*ṭiq*」還有一個不同的意義，即「度過」（時間）。因

此這個動詞可能一直含有好幾種不同的意義。這字並不常見，因此我們不能確切斷言其意義為何。

(Ⅶ) 箴言 三十：一—卅三·亞古珥之言

一至四節是「真言」或「神諭」(oracle)，指出一個懷疑論者之結論說人不可能認識上帝。這種疑問在五、六兩節予以答覆，叫人思考上帝的啓示；再加上七至九節的禱告，祈求上帝保守向祂禱告的人。七至三十三節包含九組，所謂「數目字」的格言，其中「四」這個數目字是最顯著的。例如三十：十五下半——

有三樣不知道的，
連不說够的共有四樣。

(Ⅷ) 箴言 卅一：一—九·利慕伊勒的言論

這些格言乃是王母向她作王的兒子說的，她勸他要有節制，貞潔和正直。

(Ⅷ) 箴言 卅一：十一—卅一·一首讚美賢德婦女的離合體詩

本段優美的詩句是按字母的次序排列的。

第二十一章 約伯記

名稱

本書從其主角「約伯」(יִיבֹוֹב)得名。七十譯本及拉丁文通俗譯本均譯為「Job」。中英文的譯名均根據這一讀法。

作者及著作經過

在研究約伯記時有兩個問題應該小心分別：第一，我們應該盡可能決定誰寫了這卷書，作者生於何時；第二，我們必須發現約伯活於何時，本詩所記的事件何時洩漏。在本段中我們注意第一問題。然而本書作者的問題乃是十分複雜的，以前已有多種意見。為清楚起見，最好先陳述我們自己的見解，然後思考其他主張。

關於寫書的時間與作者的問題，最能避免他人反對的主張似乎是認本書寫於所羅門作王年間。這是一個古老的見解。有些猶大的學者也持此主張。納慈安會(Gregory Nazianzen, 歿39) A. D.)也表贊同。馬丁路德更闡揚這一說。十九世紀的海文尼(Haevernick)、奇爾(Kell)、和戴立志(Dalitzsch)也為此說辯護。

贊同此說的積極理由是：(一)這是一個比較空閒的時期，在這時期中文字著述極盛。因此，這是一個極合宜的時期從事約伯記這樣的書之著述。(二)約伯記具有智慧(Chokma)文學的特色。正

如戴立志所說的：「本書從頭到尾具有智慧文學開始時期之富有創造性的記號。這個時期乃是所羅門的時期，是一個知識和藝術突飛猛進的時期，對啓示的宗教有較深刻的思想，對傳統的藝術方式有長足的進步。這是一個前所未有的時期，在這個時期中文學方面的進步與政治方面的成就互相輝映，古代預言之中的國度已經達成了。」這是把本書之作放在所羅門的時代的兩個主要理由。當然這不是確切的證據，然而它們仍有其地位。

在 *Baba Batura 14b* 中有另一見解，認摩西爲約伯記的作者。那些贊同此說的人，習慣指出約伯記中有好幾個字也出現於五經中。例如：「*u'lam, nu'ah, nez, pelim, yshiah, yeret.*」

但反對此說的人則說，約伯記中一部分乃是按照箴言的格式而寫的。再者，像約伯記這種反省性的著作不像是在頒佈律法之前所寫的，更不像是一位以傳授律法爲主要任務之人所寫的。然而，就是在古教父中也有人主張此說。

柯尼爾 (Cornill) 主張說：如果我們把耶二十：十四—十八與約伯記三章相比較，便當認約伯記是較後的作品。再者，以西結十八章也被認爲顯明約伯記後於以西結書。因爲依柯氏看來，這一段否認約伯記所極力對付的問題之存在。伯四：十七顯示一種清楚的關於創廿五：八和卅五：廿九之追憶。最後，箴言一至九章，即該書最遲完成的那部分，在約伯記中已經假定存在（例如：伯十五：七根據箴八：廿五）。此外，在約伯記中有他所稱爲「亞蘭與亞拉伯」的語文之特色存在，這一層也使柯氏把本書的著作列入希伯來文學中最後的時期。

像其他許多學者一樣，柯氏想把本書的「小引」與「後記」與詩歌體裁的一段分開。他相信散文體的敘述早過詩歌。依他看來，由於在傳統中這散文體的敘述已經定型，以致詩人不敢加以修改。

裴華 (Pfeffer) 相信本書的小引與後記是否因爲本書作者所著乃是不切實際的問題。他認爲在未寫成文字之前先有口傳的民間故事或稗史存在。以西結也曉得一些這樣的故事（結十四：十四、二十），雖然依其背景看來，這故事起源於以東。這故事原本的形式可能沒有撒但這角色之插話（一：六—十二；二：一—七 a），而約伯的三個朋友的探訪（二：十一—十三；四二：七—十 a）可能是在本故事成爲詩歌的「骨幹」時纔加入去的。目前約伯記中的敘述乃是原有的民間故事染予少許的詩歌色彩而成的。

裴華認爲這故事是以色列人的，因爲在以東的英雄口中題到耶和華是不相合的。這個故事也許是一位猶大的修訂人加入這詩歌上去的。他可能在猶大地聽見講故事的人述說這故事，然後重述出來。這民間故事表達一種流行的悲觀哲學，而這詩人（一位以東人）僅僅使用這故事去闡述他的思想，雖然他從事研究遠超過故事本身所包含的一些難題。

關於第二十八章，裴華相信乃是作者另外寫成的，並非本書完整的一部分。以利戶的演詞（卅二至卅七章），乃是一種詭辯式的補插，意欲爲猶太教的正統教義而辯護，抨擊本書前面許多的教訓。

本書的最後編輯人物於主前二百年整編此書。本書的小引與後記不會早過主前第六世紀。至於本書的詩歌作者，我們可以認他是主前七百年至二百年之間的人，可能屬於耶利米時代（主前六〇五年—五八〇年）。

各位批評家之見解相差甚遠，也許最能幫助我們了解近代批評家對本書的態度之辦法乃是，綜覽所已發表的各種主張。讀者可能在註釋中找到各種不同見解之綜覽，但多爾梅 (Dorrie) 的註釋似乎特佳。

(一) 本書的小引乃是編纂本書的人加上去的。舒爾登(Schulders)在他淵博的註釋(一七三二)中採取這種見解。古尼格(Koenig)則不要這小引。

(二) 本書的小引與後記原本乃是一部流行的書，中間被詩歌隔開。許多學者(Wellhausen Budde, Cheyne, Bickell, Duhm, Volz.)都主張是詩人本身採取這敘述作他所寫之詩的骨幹。

(三) 小引中提到撒但的一段可能是詩人的作品。古尼格認為這幾段是否詩人補補進去的問題乃是一個衆所週知的問題。

(四) 本書原來的小引乃是廿九至卅一章。史圖德(Strider)在一八八一年闡揚此說。

(五) 本書之小引乃是詩人之作品，多爾梅，奧尼爾(O'Neill)，何爾設，與及福音教保守派的學者們像古凌(Green)都主張此說。

(六) 詩之本身(第三至卅一章，廿八章除外)，乃是數人之作。

a. 包格特(Baumgarten)認為只有四：一—五：七；六：一—三十；八：一—十一、二十一—廿二；九：一—三、十一—廿三、卅二—卅五；十一：一—五、十一—二十；十三：一—十九；十六：六、九、十二—十七、十八—廿一；十九：二—廿九；廿三：二—七、十一—十七；卅一：卅五—卅七纔是有原來的。這是對本書的詩文最激烈的一種看法。但是也有其他的人(如：渥爾慈Volz, 傅勒頓Fullerton, 耶斯特勞Jastrow)認為在本段中有插補的手筆，像三：三—十二的埋怨與及一些其他的經節都被認為不適當而刪去。然而這種作法乃是主觀的。它先行宣佈詩文應該如何，然後便大刀闊斧地刪削。

b. 卜德和福音教的保守派學者都接納廿四章至廿七章，認為是原著。在別一方面，有些人試行重

新編排經文，排出他們所相信的和諧的次序。依我看來，陀克茲那(Torezyna)乃是最激烈的一位。杜舍(Duhm)和多爾梅也會重新編排經文。有些人認為本段包含各種補編，其中最主要的乃是廿八章。他們認為約伯大概不會說出本章的話，因為如果他說了，那麼，下面從神而來的信息便沒有需要了(卅八至四十一章)。再者，如果約伯在這一章中興起到那麼崇高的地步，我們如何去解釋他再陷於埋怨的地步呢(三十：二十一—廿三)？抑有進者，我們怎樣去解釋神的演詞中譏諷性的語氣呢？(卅八節以下)？在下面「分析」內容那段中我們會討論這些辯論。

(七) 以利戶的演詞(第卅二至卅七章)乃是原本的，也是真實可靠的。卜德，羅生米勒(Rosenmuller)，提羅(Thilo)，威爾德波(Wildeboer)，柯尼爾，奧尼爾，和保守派的學者都如此主張。柯尼爾甚至認為本段乃是全書之冠，並認它所提出的對這難題的解釋乃是從舊約的觀點看來所能給予的唯一解釋。

(八) 有人認為以利戶的演詞應被撤棄。德萊維，裴華和許多別的學者都如此主張。通常所根據的理由是：a. 這些演詞表現一種獨立的性格，並且有礙於較早的詩文與及耶和華的演詞之間的聯絡。b. 卅八：一—二和四十：六假定約伯而非以利戶曾經說話。c. 本段較本書其他各部分更多表現亞蘭文的語法。d. 有人說，在這些演詞中所表現的對於受苦之理論上的解釋，依卅八：一—四十二：六看來是不可能的，因為這些演詞破壞了本書文藝的結構。這些理由將會在下面「分析」內容那段中加以討論。

(九) 耶和華兩次說話和約伯兩次自卑都是真實可靠的。帝爾曼(Dillmann)與及福音教保守派的學者們都如此相信。

a. 只認卅八：一—四十：二一段是真實可靠的。西格胡萊 (Siegfried) 如此主張。
b. 神的演詞之原本形式被認為是卅八，卅九，加上四十：二、八—十四，並四十：三—五加上四十二：二—五。畢克爾，卜德，和杜舍都如此主張。理由是，這些演詞都認為曾經竄改。於是杜舍，克尼 (Clayne)，何設爾等都撇棄卅九：十三—十八。四十：十五—廿四（關於河馬的一段）和四十：廿五—四一—廿六（鱷魚）兩段也被丟棄。有人認為這兩段具有獨立的性格，並無解釋上下文所討論的驕傲之作用。

c. 耶和華的演詞全部被丟棄。持此見解的有克尼、渥爾慈、韓弼爾 (Hempel) 和包格特。

d. 四十：一—四被認為是本書的結論。施密德 (Hans Schmidt) 如此主張，然而傅勒頓則認為四：三—五纔是本書的結論。

(十) 著作日期不能肯定。

a. 所羅門時期——奇爾 (Keil)，戴立志，侯活匿 Haevernick 主張此說。

b. 第八世紀 (阿摩司以前)——韓斯騰伯 (Hengstenberg) 如此主張。

c. 第七世紀開始時——李奄 (Ewald Rehm) 如此主張。

d. 第七世紀前半期——史提黑林 (Stehelin) 與及裴華主張此說。

e. 耶利米時代——古尼格，耿克爾 (Gunkel) 和裴華如此主張。

f. 被擄時期——克尼，帝爾曼主張此說。

g. 第五世紀——慕黎 (Moore)，德萊維，格萊和多爾梅均主張此說。

h. 第四世紀——伊斯裴德和渥爾慈主張此說。

i. 第三世紀——柯尼爾 (後來主張寫作時間不定)。

以上簡畧的鳥瞰，會使學子明瞭關於約伯記的見解各批評家彼此之間意見多麼分歧。我們相信任何見解如果會損害本書的統一性，便該揚棄。如果承認本書的統一性，那麼所羅門時代正如其他任何時代一樣，似乎極適宜於本書之寫作。但同時我們必須承認有些部分，比方，本書的小引，可能顯示經過比較新近的語文上的修訂。若然，這便足以解釋本章一些文法上的結構為何似乎是較後時期的反映。不過，這一層委實很難下確切的斷語。

此外還有一個問題，就是本書所記之行動發生於何時。思想這個問題時，我們必須注意約伯乃是歷史上的一個人物，這一層可從以西結書十四：十四和雅各書五：十一獲得證明。在本書的敘述中有好幾處似乎暗示這些事情發生於頒佈西乃山的律法之前。本書第一章之族長的描述與及並未提及以色列任何特別的法制一層，似乎都支持上述的說法。所以，依我看來，約伯也許是與以色列的列祖同一時代的人，但這一層我們到底不能下確切的斷語。

分 析

(I) 約伯記 一：一—二：十三·小引

(一) 一：一—五。當凡事昌盛時，約伯實在是一位敬虔人。本段說明這故事的背景。事情發生的地點乃是巴勒斯丁之東部，亞拉伯沙漠地帶。這個小引在幫助我們進一步的了解本書上十分重要。約伯顯得是全家之祭司，又獻上燔祭 (Olah)，這兩點都表明此事屬於摩西以前的時期。這幾節的

敘述是單刀直入的，引出了本書的主角。開頭的幾個字「有一個人」(sh' hayah)顯然表明這不是以色列歷史上的一段故事，乃是以色列之外的一件歷史故事之開始。

(二)一：六—十二。耶和華決意試驗約伯。如今舞台由地上轉移到天上，它所闡明的真理是地上所發生的任何事件都是上帝在天上先規定的。有人認為本段提到撒但表明本書不可能作於所羅門時代那麼早，因為最先提到撒但的名字乃是在被擄以後的著作中(亞三章及代上廿一：一)。但這不能作為證據。在伊甸園中早已有這對頭出現。關於這樣的一位靈物的知識並非從與東方民族接觸得來，就在以色列本身早已有此知識(參詩一〇九：六)。如果約伯記的作者對創世紀的故事已經熟悉，我們實難了解為甚麼他不可能稱那惡者為撒但。在詩文中無需提及撒但，因為地上的人物不會有關於天上舞台以前發生過的事情之知識。請注意撒但是服在全能的上帝手下的，他只能作上帝准許他作的事。

(三)一：十三：廿二。四位報信的人。好像重複的打擊一樣，這四個人來到約伯那裏。但約伯在這一件事上沒有犯罪。他的真正的敬虔於是顯露出來。

(四)二：一—十。撒但再將他的注意力移到約伯身上，大大加苦給他，可能是使約伯生一種結節癩，一種令人憎惡和危險的癩瘋。然而約伯拒絕聽他妻子的話咒詛上帝，反而在受苦當中顯出非常的容忍。

(五)二：十一—十三。約伯的三位朋友來訪，安慰他，與他表同情。他們受約伯的憂愁所影響，一連七天閉口不言，表示同情他的苦難。

(Ⅱ)約伯記 三：一—廿六·約伯的申訴

在第二章約伯非常忍耐，但在第三章則口出怨言，二者相對並非表示兩章出自不同的作者。起先約伯不埋怨，但他的朋友之探訪與及他們長時間的閉口不言，再加上他身受的痛苦日益劇烈，促使約伯發出心碎的埋怨。也可能因為約伯曉得他的朋友將說些甚麼話，因此再也不能自禁。約伯起先咒詛自己的生辰(三至五節)。然後他情願懷他的胎那一夜被毀去(六—九節)；他詢問為甚麼他竟出生於世(十一—十二節)，表示巴不得沒有這件事發生(十三—十六節)，因為在墳墓中有安息(十七—十九節)。為甚麼受苦之人竟生存於世(二十一—廿三節)？生命實在難以忍受(廿四—廿六節)。

(Ⅲ)約伯記 四：一—卅一·四十·約伯與三位朋友的談話

甲、四：一—十四：廿二。第一回的談話

(一)四：一—五：廿七。以利法第一次的演詞。以利法開始時顯然極同情約伯，但他很快便說出整篇討論的中心點，即認約伯之受苦乃由於他的罪咎。「無辜的人有誰滅亡；正直的人在何處剪除？」(四：七)。以利法假定那些行為正直的人，在物質的財富上必然昌盛；那些行為奸惡的人必然遭殃。他顯然認為這乃是最後的原則，甚至上帝也受這原則約束。在這最後的原則上，約伯完全同意。辯論的出發點似乎在於認某種倫理的原則為最高準則，而不是認上帝為最後的裁判者。於是以利法暗示約伯必然會經犯了極大的罪以致遭受這樣的痛苦(四：一—十二)。以利法也是有宗教信仰的人；他曾見過異象，在異象中他聽到罪人必然滅亡(十三：廿一節)因此，只有愚昧人對上帝所加給

他的苦難懷恨（因爲人不能改變這原則）。以利法建議，約伯當尋求耶和華纔是明智之舉。

(二) 六：一—七：廿一。約伯第一次答辯。約伯並不否認以利法所提示的原則。事實上他本人主張這原則具有終極的性質。如今他看不出在他思想中的這種成分與他敬拜上帝認他是自主的一層是不相合的。因此他埋怨上帝加苦於他而不叫他死亡（六：一—十三）。他認爲他的朋友是不忠實的，請求他們思想在他的口舌中是否有罪。他抗議生命的疾苦（七：一—十），沉痛地要求上帝不要干涉他！他在上帝面前是那麽微不足道——爲甚麼上帝不饒恕他，因爲他快要滅亡了。

(三) 八：一—廿二。比勒達的第一次演講。比勒達比以利法更直言無諱。但他的演詞雖然美麗，乃是建立在與他的朋友同樣低的平面上的。比勒達認爲約伯的兒女之死乃是神的審判（四節）。因此他也顯出對事情真象的無知與及對錯誤的原則之依附，即認死亡或痛苦必然是特別的罪之責罰。神不能作別的，祂顯然被這種則律所限制。因此，比勒達勸約伯悔改，並指出悔改以後將會有的結果。

(四) 九：一—十：廿二。約伯第二次答辯。約伯一開始便承認比勒達的話所根據的原則（二節），然後對上帝發動一次長篇大論的攻擊，認祂是不負責任的一種能力。他似乎看上帝是一種盲目無法抗拒的能力，有點像回教徒的「阿拉」（Allah）。約伯被迫採取這種立場——事實上，他不得不如此——因爲他與他的朋友同樣堅持那種根據理智的則律。在他心中他顯然開始懷疑，或者至少懷疑這個原則之有效性；因此他攻擊上帝的公義。他覺得，這種情勢不公平，在他們之間應該有一位「公證人」或「裁判者」（hochian），好叫上帝不得不以公平待他。約伯得上帝呼籲並發出失望的呼喊，他甚至批評上帝使他生於世界。

(五) 十一：一—二十。瑣法的第一篇言論。瑣法比其他各人更加暴躁，但跟他們一樣仍是從那種低的平面上立論。他非難他所稱爲「許多的言語」（參箴言十：十九；傳道書五：三），於是顯出他對約伯心中的矛盾之深刻處還沒有初步的了解。不過，他的言論之一部分（七—二十節）是極其美麗的。如果按照他們在此之前的討論所根據的基本哲學看來，他的說話不過是空洞的聲音而已。但是，如果瑣法與他所依據的哲學前後不一致，而是以一個真正相信上帝的人之立場而發言，那麼我們在他的言論中可以發現關於上帝的不可測度性有極深刻和極美好的教訓。

(六) 十二：一—十四：廿二。約伯第三次答辯。約伯告訴瑣法，他那自以爲有較高的智慧之言論並不如何動人。他們都使他這個無辜之人成爲一個笑柄。然而約伯仍舊覺得上帝的統治乃是獨斷的，與公義並不相合（十二：七—廿五）。約伯認爲他的朋友們都是不善於給人忠告的。他渴望與上帝說話，向祂申訴。這一點似乎是真正的第一步的進步（十三：三）。在此以前，約伯接受了他的朋友們外邦宗教的哲學，即在今生行善得賞，行惡受罰。然而他本身的可怕痛苦促使他懷疑這條原則之有效性。因此，他沉痛地埋怨上帝。然而，如今他想與上帝討論這事。這便表明他開始認識事實上上帝比他大；他也認識在上帝方面有公義，因爲他希望上帝聽他申訴。他越來越認識上帝基本上是公義的（十三：十、十一）。約伯將在上帝面前證明他的道路。他擔心上帝會殺死他，但他已準備承擔，他會等待 帝將要作的，而向上帝降服，即使死亡亦在所不惜（附註：十三：十五最好的譯法是：「祂必殺我，我等候祂。」這種譯法是將希伯來文讀作 lo）（「對他」），而非讀作「o」（「不」）。英文欽定譯本譯爲：「Though he slay me, yet will I trust Him」（「祂雖殺我，我仍依靠祂」）。這種譯法在文字上雖然並不正確，但似乎把約伯的態度反映得很好。）一位假冒爲善之人不會願意如

此來到上帝面前。於是約伯向上帝呼籲，並慨嘆人的軟弱與易逝。

乙、十五：一—廿一：卅四。第二回的談話

(一) 十五：一—卅五。以利法第二次演講。以利法重述他的陳腔濫調，認為約伯的話語是空言。他訴諸古代的智慧人作為他的言論之權威。

(二) 十六：一—十七：十六。約伯第四次答辯。約伯認識他的朋友所採取的立場之虛無。如果他站在他們的立場，他也會用言語使人困惑。但約伯能做甚麼呢？因為上帝已經臨到他。他仍舊想要在上帝和他之間有一位審判官（十六：廿一），於是有一段時間，他被他的痛苦之嚴重所勝過，而回到向上帝埋怨的地步。然而，在這種慨嘆之中，他承認「義人要持守所行的道，手潔的人要力上加力」（十七：九）。

(三) 十八：一—廿一。比勒達第二次的演講。比勒達一開始便責備約伯，然後栩栩如生地描繪那等待着惡人的恐怖與敗壞。他還沒有放棄他起初所根據的基本上屬於外邦宗教的哲學。

(四) 十九：一—廿九。約伯第五次答辯。約伯發出一個有力的申訴，指責他的朋友們，說他們在羞辱他苦待他。他勇敢抗議，為自己的無辜而辯護，並清楚表示他確信他的救贖主活着。抑有進者，這位「救贖主」(יִשְׁעָאֵל，即為他的聲譽而辯護的人)必站立在地上說最後一句話，為約伯辯護，證明他的無辜。到約伯本人死了以後，他在肉體中(עֵפֶר)字最好被認為是指一種立足點或立場，即人從那兒觀看的立場)，必然會用他的眼見上帝。約伯非常迫切等候這一天。

這個關於身體復活的莊嚴宣言——這裏的意思顯然如此——引起了一個問題。約伯怎能有此信仰？他是否僅從凝想中獲得這信仰？我認為不然。依我看來，上帝給他一個特別的安慰的啓示，這個啓示也向他顯明，他以前所根據而大發議論的原則是何等錯誤的。在這種啓示的光照下約伯如今獲得清楚的思想。

(五) 二十：一—廿九。瑣法的第二篇演詞。瑣法以一種令人震驚的力量描述惡人可怕的刑罰。他忽視約伯訴諸最後的審判之呼籲，因為他說惡人已經受審判（四、五節）。很可能按瑣法和其他各人看來，約伯的非常宣告僅是一個狂人的譫語而已，不管如何，約伯的話被忽略了，他的三個朋友仍舊執迷不悟，不了解這事的真正性質。

(六) 廿一：一—卅四。約伯第六次答辯。約伯愈來愈大胆，滿有信心地指出他起初曾經主張的立場錯誤之處。生命的事實反對這一主張，因為惡人在今生實在順利亨通。約伯認為，上帝的道路乃是不可思議的，而他的三位朋友仍舊像從前一樣，輕易地，教條式地論及上帝的道路。

丙、廿二：一—卅一：四十。第三回的談話

(一) 廿二：一—三十。以利法的第三篇演講。以利法在這篇講詞中似乎達到悔慢的最高峯。他認為上帝除了用人的苦難以彰顯祂的公義以外，對人類的苦難不感興趣，不予關懷。然後以利法重述約伯自己的話並敦促他悔改。

(二) 廿三：一—廿四：廿五。約伯第七次答辯。約伯因他沉重的苦難而困惑也深覺憂傷，但怨懟的語氣則沒有了。他曉得上帝是公義的，祂也會施行公義的報應。約伯本身雖然仍在黑暗之中，但他對上帝滿有信心。

(三) 廿五：一—六。比勒達第三次演講。這些句話很難領會。比勒達似乎沒有甚麼辯論，因此，他的話最好被認為只是對約伯在此以前所發表的言論之抗議而已。

本段演詞之簡短會使一些學者產生懷疑。有些人將廿六：五—十歸給比勒達，所以比勒達全部的演詞將包括廿五：一，廿六：五—十；廿五：二—六。約伯對比勒達的答覆則包括廿六：一—四及廿七：二—六。廿七：七—廿三則被認為是瑣法的演詞。但沒有瑣法的第三次演講乃是本來如此的明證。比勒達的最後演詞非常簡短，表明約伯的三個朋友已經詞窮意盡。這樣去整編原文的次序之主要理由似乎是，認為目前的經文包含一些不適合出諸約伯之口的言論，這些言論似乎更適合於他的朋友們。但我們得記住，約伯還未透澈了解他的立場之涵義，所以在他受苦至於極點時，可能發出與他的基本信仰（即相信上帝真正掌管一切）不協調的言論，這實不足為奇。如果想進一步的研究原文的次序問題，可以參考最近出版的一些約伯記註釋。

（四）廿六：一—十四。約伯第八次答辯。約伯認為比勒達的回答是無用的，離題的。約伯也覺悟到上帝的偉大與莊嚴，再次描述上帝在受造的世界之上之權威。於是約伯說明他如今看得更清楚而且更堅定地相信的信念——創造主與受造物之間無限的距離。

（五）廿七：一—卅一：四十。約伯對他的朋友之最後答覆。如今約伯總結他的話，對他的立場加以最後的說明。他再堅持說，他是講實在話（廿七：一—六），表明他對惡人極端厭惡（廿七：七—廿三）。雖然這些話有一些與瑣法以前所說的話相類似（二十：廿九），然而，我認為約伯在他的話中含有不同的意義。惡人所以受苦，不是單單因為要符合那不可變易的原則的緣故，乃是因為他是上帝的仇敵。約伯的話顯示一種較深的領悟（比較二十：十四與廿一：八），因為他如今似乎想到惡人最後的結局。然後約伯開始思想如何獲得真智慧與及何處可以獲得真智慧的問題（廿八章）。這種智慧不是在日常生活的範圍內，乃是關於上帝管理祂的受造物之方法的知識。人雖然能夠探求物質

世界某些方面的奧秘（比方：廿八：一—十一，礦穴的深度），然而人始終是有限的。最後的和絕對的知識僅屬乎上帝。因此，在人方面，真正的知識在於按照上帝所啓示的真理去思想。意思是：「敬畏主便是智慧，遠離惡便是聰明。」（廿八：廿八）如果我們把本章與上下文分開，依我看來乃是缺少真正的註釋眼光的現象。

約伯的辯論如今似乎已完成了，剩下的只是總括他的一生。他在第二十九章便做這一點。然後他便將他以前的快樂與目前社會人士對他的輕視（三十章）互相比對。最後，他發出一個最後的抗議，申訴他的無辜（卅一章）。他曾遠避不潔之事（一—四節），在他所行的一切事上他表現公正與誠實（五—八節）；他也忠於他的妻子（九—十二節）；公平對待那些爲他工作的人（十三—十五節）；他一直都有仁慈與合乎人道的表現（十六—廿三節），不存貪心（廿四—廿八節），向衆人都極慷慨（廿九—卅四節），如今他將他的道路交托上帝（卅五—四十節）。

有些人想將卅一：卅五—卅七放在卅一：卅八—四十之後，因爲後者似乎達到最高潮。這種位置的改變可能正確，因爲卅五—卅七是結束語。

（Ⅳ）約伯記 卅二：一—卅七：廿四·以利戶的演詞

在本段開始時有一篇短序，是用散文體裁寫的，指出本書之轉變（卅二：一—五。然而詩歌的音韻仍然保存）。在這篇短序中說明約伯的三位朋友停止說話，因爲他們認爲約伯自以爲義。以利戶向約伯發怒，因爲他認爲約伯犧牲上帝，不以上帝爲義，而自稱爲義。他也向約伯的三個朋友發怒，因爲他們雖然譴責約伯，但對這難題沒有答案。

本段有亞蘭文語法與其他特點，可能是由於以利戶本人的緣故。這些特點並不表示本段應與本書其他部份分開。我們也不必期望約伯會答覆以利戶的演講。這是上帝要為祂的僕人申辯的時候，而上帝也確實施恩做到了。約伯沒有回答以利戶正表明本段是原有的。並無特別的理由要在本書的小引和後記中提到以利戶的名字。他的演說似乎有時顯示一種誤會，但其他三位朋友的演講乃是根據一種基本上錯誤的哲學。他們需要赦免。抑有進者，以利戶的演詞被冷漠地攔下似乎表明這些演詞並不像其他三位朋友的演詞那麼有害或那麼重要。最後，以利戶稱呼約伯的名字並提及以前的言論，這一事實只表明他一直在場。柯尼爾建議說，以利戶可能是摘錄他們的對話的人。

以利戶斷言，智慧不單屬於老年人。他對約伯三友的辯論不滿意，因此不能再閉口。他提到約伯的無辜（卅三：六—九），然後試行指出上帝用各種不同的方法向人說話，所加給約伯的磨煉有一種目的存在。因此，以利戶勸告約伯且靜靜聆聽並且思想一下上帝不會做不公平的事。因此約伯批評上帝表明他的無知，因為上帝是公義的，為了使人得益處的緣故纔加患難給人；所以人應該崇敬祂。

在以利戶的演詞中有一種比約伯三友的演詞更濃烈的嚴厲與粗暴的語氣。以利戶似乎不相信他們的辯論所根據的那種有毒的原則。他似乎相信上帝真正掌管一切，但他的言詞乃是無知的言詞。他所說的就其本身而論似乎够真實，但在這裏則並未抓着癢處。

（V）約伯記 卅八：一—四二·六·耶和華說話

耶和華令人震驚的話語一方面回答了約伯要面對上帝的禱告和願望，一方面又給這難題以真正的答覆。耶和華一再提到受造物 and 受造的宇宙之不可思議性，這樣便顯明了創造主和受造物之間無限的

絕對的距離。人是受造物，因此是有限的，不能理會上帝無限的智慧或是祂管理的奧秘。因着這些話，約伯越來越覺得自己之低微，叫他看出人以爲能够透視上帝對待祂的受造物之奧秘乃是徒然的。他已找到和平——一種上帝所賜的和平——雖然他一切的問題沒有獲得解答。他如今知道，「萬事都互相效力，叫愛上帝的人得益處（雖然他如今不了解），就是按祂旨意被召的人。」他的驕傲曾被貶抑，他的心靈謙卑，然而因着仰望上帝使他再次獲得保全。藉着上帝的恩典，約伯得到一個真正的勝利和奏凱的信心。約伯完全打破了他曾經一度主張的狹隘神學。如今他曉得上帝乃是至尊的。約伯與及他的苦難在上帝全智不可思議的對各種事情的處置中有其地位。一切皆善。約伯爲甚麼要尋求看透這奧秘呢？上帝坐在寶座上，那便够了。因此約伯憎恨自己的言語而向上帝表示悔悟。

上帝的恩典更進一步顯示出來。祂吩咐約伯的三位朋友爲自己獻上燔祭，並到約伯那裏，請約伯爲他們禱告。於是約伯的無辜更加證實。實在，這一本非常的書之一個目的乃是爲約伯的完全和無辜而辯護。最後，上帝豐豐富富的賜福給約伯，直至「年紀老邁，日子滿足而死。」

第二十二章 雅歌（所羅門之歌）

名稱

在希伯來文聖經中本書是按照本書第一節而命名，即「歌中之歌」（*shir hashshirim*），意即最優美之歌。「七十譯本」譯為“*asine usnator*”，「拉丁文通俗譯本」譯為“*Canticum Canticoium*”。在德文聖經中，自從路德時代起本書稱“*Das Hohelied*”。

作者

本書聲言為所羅門所作，這種意見並不被 Baba Bathra 13a 所駁倒，那兒記着說：「希西家和他的同人寫了……歌中之歌。」沒有足够的理由否定本書為所羅門所作，因為本書實在與所羅門其他的著作有銜接之處。再者，本書似乎反映出王國分裂以前的時期，因為作者提到全國許多地名，好像他們乃是同屬一個國家裏面的地方（比方：耶路撒冷、迦密、沙崙、利巴嫩、隱基底、黑門、得撒等）。本書作者也表現一種關於動物的知識和外來植物的知識。史代米勒（Steinmüller）說，作者提及十五類動物與及二十一種不同的植物。將新郎比作「法老車上套的駿馬」（一：九）是十分有趣的，因為馬乃是所羅門從埃及帶進來的（王上十：廿八）。

現代學派否認所羅門寫了本書。他們相信從語言學觀點看來，本書有許多地方清楚指示寫書的日期是很晚的。他們指出希伯來文中的簡短聯接詞「*she*」與「*adh*」這字相聯，意思是「所以」（例如：一：十二；二：七等）。此外，那個波斯字“*pardes*”（「樂園」，中文僅譯為「園」）一四：十三），有人認為是指本書作於波斯時代，而“*appiryon*”（三：九「華轎」——*phaeton*），是從希臘文兌換過來的，所以指着較後的時期。為此之故，他們辯論說，至少本書現有形式必然來自主前三世紀。

然而，正如伊斯斐德所指出的，我們必須注意，這只能指我們現有的雅歌形式而言。但很可能這本書本身是所羅門所寫。那少數語文上的現象雖然似乎表示本書作於較後的時期，但這可能是後來的編輯人稍予修改，以便較後一代能够了解本書。與此同時，我們不認為希臘文和波斯文的出現，便可斷定本書作於較後的時期。我們心須記住，所羅門的商業與貿易範圍是十分廣闊的，而外國字可能流傳很遠（比方，今日近東各地，廣泛稱茶為“*chai*”）。至於亞蘭文的出現，當然也與作書日期無關。

本書之解釋

關於雅歌的形式與解釋，學者們意見相差甚遠。所以，我們必須簡畧地綜覽所已有的各種不同的解釋。

（一）猶大人的寓言。在猶大關於律法的遺傳集（*Mishnah*），他勒目（*Talmud*），和亞蘭文意譯本（*Targums*）中，對本書採取寓言的解釋法，認本書乃是以色列史的寓言，表明上帝對祂選民的愛和與選民的交通。例如一：十三被解釋為指噁啞啞之間的舍吉那（*Shekinah*）

（二）基督徒的寓言。這種寓言的解釋法，基本上是由阿利金和希波利圖（*Hippolytus*）兩人引進基督教會內的。可是多數採用這種解釋法的基督教學者都看這書不是以色列人的歷史，乃是基督與

教會的關係。這種見解在基督敎界中很流行；實在，它可被稱爲最有勢力的立場。韓斯騰伯及奇爾所提倡的基本上也是這種見解，在英文欽定譯本每章的標題上也顯明這一點。比方，一至三章「基督與教會相愛」；四章「教會的優雅」；五章「基督對教會之愛」；六至七章「教會承認他的信仰與願望」；八章「教會對基督之愛」。

羅列 (Rowley) 曾經列舉一些很有趣的例子說明這一類的解釋法 (看羅氏著：「雅歌之解釋」, *The Interpretation of the Song of Songs*, JTS, 38, 1937, 337-363)。他指出在第十二世紀時，這種解釋法如何成爲一種最喜歡採用的對童女馬利亞的某些詞句之解釋法。羅列還提到其他一些奇異的解釋法：a. 一·五的意思是得罪所染黑，但藉着悔改變成秀美 (阿利金)。b. 一·十三「在我懷中」 (原文：「在我兩乳之間」) 指聖經的新舊兩約，基督在兩約之間 (亞歷山大的西利爾)。c. 二·十 二指使徒們的講道 (Pseudo-Cassiodorus)。d. 五·一指主的晚餐 (亞歷山大的西利爾)。e. 六·八 指八十種異端 (Ephraim)。f. 六·八 指八十種異端 (Ephraim)。

認爲本書應採寓言的解釋法的理由是：如果本書沒有一種宗教的意義，那麼它必不會被列入正典中。我們的答覆是：這種理由本身不足證明必須採用寓言的解釋法。當我們認識本書的真實意義以後，我們自然會了解上帝爲甚麼使本書被列入正典中。

又有人說，聖經在別的地方也會採用婚姻關係的比喻比擬主與祂的子民的關係。這是不錯的，但聖經其他地方採用這個比喻的時候是象徵式的，而且時常以此爲教訓的根據。但雅歌書則不然。我們必須說明，在寓言式的解釋和解釋寓言之間有所分別。除非先有一個寓言要加以解釋，我們實無理由給予寓言式的解釋。然而沒有證據表明雅歌乃是一個寓言。換句話說，通常所用以支持寓言式的解釋

法之理由，事實上是不相干的。

(三) 一個戲劇。戴立志提倡這種見解，認爲雅歌乃是一個戲劇，在這戲劇中，所羅門王愛上了一位書拉密女，把她帶到首都耶路撒冷。他的愛情已由肉慾的愛淨化爲純潔的愛。卓克勒 (Otto Zoehler) 基本上也採取同樣的解釋法。

其他一些著名學者，如伊華德 (Heinrich Ewald)，司徒拉克 (Strack)，古尼格，德萊維等則提倡所謂「牧者學說」 (Shepherd hypothesis)，即書拉密女不願所羅門的試誘，始終忠於她那作牧羊人的丈夫。

但在閃族人中，戲劇並不盛行。再者雅歌本身既不像是一個寓言，也不像是一篇戲劇。如果本書僅是一篇戲劇性的作品，那麼古代的敬虔人大概不會認本書是由靈感寫成的。

(四) 一本情歌集。這種見解以不同的形式出現。伊斯斐德認爲在本書中我們可以看到獨立的歌集。伊氏引魏斯坦 (J. G. Weitzstein) 以支持他的理論。魏斯坦曾任駐大馬色領事多年。據魏斯坦說，當一位新娘出嫁前一天，新娘跳一次「劍舞」，伴以音樂，所唱的歌乃是描述她的美麗的 (wast)。婚後一個禮拜，一對新人像皇帝與皇后一樣受人祝賀，這時唱許多的歌，其中一首乃是 wast (「描繪」)，即描繪年青夫婦之歌。

伊氏認爲在以色列中也盛行同樣的習慣。雅歌四：一—七；五：十一—十六及七：一—六與魏斯坦所描繪的 wast 一致。所以，按照此一見解，本書乃是一本情歌集，要了解其內容最好把它與達爾曼 (Dalman)，李特曼 (Littmann) 等人最近所編的類似的情歌集相比較。裴華，略斯 (Lods)，盧斯 (Reuss)，暗梳 (Dussand) 等，基本上也採取同一見解，德國的詩人赫德 (Herder) 和歌德 (Goethe)

也倡這一說，但是魏斯坦所描述的習慣，在巴勒斯丁是否遵守，實屬可疑。

(五)一個表象。十一世紀的何諾列(Honorius of Autun)和其他的人堅持一種按字面意義的解釋法。然而他們也認為雅歌有一種表象的意義，表明基督對教會的愛。有些天主教的學者(Peter Schegg and Vincent Zapletal)也主張此說。但由於沒有明顯的證據證明在雅歌中可以找到這種表象的意義，因此我們不能接納此一見解。

(六)外邦禮儀的改作。米克(Theophile J. Meek)認為雅歌本來是「譚慕斯與阿多尼斯」(Tammuz-Adonis)的祭祀禮儀。在這種祭禮中，神死了，女神下到地府中尋找他，這樣象徵自然的衰亡。他們回來以後，舉行婚禮，這便是那種儀式所表現的意思。不過，我們所有的雅歌，是經過修正和淨化了，以便與以色列的宗教協調。

然而如果雅歌的起源果真如此，那麼委實極難了解為何雅歌會被接納列入正典中。雖然雅歌可能包含一些對這種祭禮的暗示，因為這種祭禮在以色列中也可發現，但它從來都不單是一種祭禮之歌。這種解釋乃是自然主義者的解釋法。

(七)後宮一景。依照渥大曼(Leroy Waterman)的見解，雅歌(一：二—八：四)表現一幕在耶路撒冷皇宮的後宮情景。在這場合中，所羅門對書念女子說話。渥大曼認為這位書念女子就是那位從書念選來充當大衛的護士的處女(王上一：一—四)。在所羅門的後宮那一幕中有三方面交互的對話：所羅門、書念女、及後宮妃嬪。在出走的一幕則以書念村莊為背景。這種解釋是根據對經文的次序加以重新編排而來，其次序如下：後宮：一：一；三：六—十一；四：一—六；一：二以下。出走：三：五，以後便是四：七以下。

(八)一個比喻。第二次君士坦丁堡會議(主後五三三年)譴責提奧道(Theodore of Mopsues-tes)，不是因為他懷疑雅歌應列入正典，乃是因為他主張按字面的意義解釋雅歌。他認為雅歌只不過是人類的愛情之歌，是所羅門在與埃及公主結婚時所作的。

提奧道這種解釋實在含有重要的真理成分。雅歌確實恭頌人類的愛情之尊嚴與純潔。這是一種常常未被足夠強調的事實。所以，雅歌的目的是教訓式的和含有道德意味的。它在這個罪惡的世界中臨到我們，在這個世界中到處都滿了淫慾與色情，有許多可怖的試探侵襲我們，想要叫我們離開上帝所賜的婚姻的準則。雅歌用一種特別美妙的方式提示我們，真正的愛情是何等純潔和崇高的。

然而，本書的目的並不止此。它不僅述說人間的愛情之純潔，而且，由於它被列入正典中，這便提示我們一種比我們的愛更純潔的愛。它在正典中出現(因為，推其究竟，把本書列入正典者是上帝而不是人)，這便提示我們，那位把愛情放在人心中的上帝乃是純潔的。依我看來，我們不該看本書乃是基督的表象。在註釋學上，這種說法似乎是難成立的。但本書實在叫我們的眼睛轉向基督。這一點在基督教會解釋聖經的歷史上清楚顯明。本書可以被認為是一個無言的比喻。信心的眼睛，在注視這崇高的人間之愛情的圖畫時，會想起那種超乎世上屬人的情感的「愛」——即上帝的兒子對失喪的人類之愛。

雅歌列入正典的經過

由於本書內容性質的緣故，猶太人的「陝買學派」(The School of Shammai)中有人對雅歌應否列入正典一層表示懷疑。但拉比阿奇巴(Rabbi Akiba)所發表的意見佔了優勢：「在以色列人中

從未有人爭論說所羅門之歌玷污了雙手（即不屬於正典）。因爲在全世界中沒有任何東西可與所羅門之歌賜給以色列人那一天相抗衡。一切聖卷（即本書第三部分所討論的各卷）都是神聖的，但歌中之歌則是最神聖的。如果曾經有過爭論的話，只是關於傳道書之爭論」（Mishnah, Yadayin 3:5）。然而，正如羅列博士所指出的，拉比阿奇巴之言論被保留下來，這便暗示就在他那個時代對於本書仍有一些問題。

但是，如果雅歌基本上乃是一種情歌，而不是一個寓言，究竟有甚麼理由把它列入神聖的正典中呢？要回答這個問題，我們可以說上帝把雅歌列入正典中，目的是要教導我們認識祂自己所設立的婚姻關係之純潔與神聖。當我們讀雅歌的時候，我們的心會更清潔，我們會更加認識那種引誘人不忠於婚姻關係的試探之可憎。由於本書的目的不單是娛樂性質的，乃是具有倫理性和教訓性的，我們可以了解上帝爲甚麼把它賜給我們。因爲即連上帝忠心的僕人也會遭遇犯第七誡的試探。在盛行多妻制的古代社會，在習染世俗的現代社會，婚姻關係之不忠可能很容易被認爲是輕微瑣屑十分等閒的一件事。然而，當我們不時從我們每天所面臨的世界之冷漠的罪惡氣氛中擺動到另一方面，細心地閱讀聖經裏面這一卷書所記述的東方譬喻時，我們便會蒙福良多，獲益不淺了！只要世界上仍有不潔，我們仍需要，而且極其需要雅歌這一卷書。

分 析

分析雅歌書是極不容易的。但也許下面的分析可能給我們一個關於雅歌的結構之概念。

（一）一：一—二：七。新婦渴慕新郎。他們相逢，互相稱讚。在一：五、六新婦描述自己「雖然黑却是秀美」。從一：八起，二人分別稱讚對方。

（二）二：八—三：五。他們的愛增添。女郎從自然界採取極其美麗的比喻（比方：二：十一—十三）去讚揚她的愛人。

（三）三：六—五：一。本段包含婚嫁之事（比方：四：八以下），與及對新婦的稱讚。

（四）五：二—六：九。新婦揭幕她的愛人，當他離開她以後，她稱讚他。

（五）六：十—七：四。形容新婦的美麗。

（六）七：五—十四。此段顯明愛的佳美。

第二十三章 路得記

名稱

本書因其主角而得名。在「七十譯本」中，本書的名稱是“Ruth”。

日期與作者

近來有好幾位批評家，例如：伊斯斐德，裴華，奧斯達理（Oestley），和羅賓遜，都認為路得記的著作時間是在被擄以後。他們說路得記的作者熟悉「申命記的編輯人」所編的士師記（大約在公元前五〇年）。較早時期的一些作者如古寧（Kuene）和威爾浩生（Wellhausen）也如此主張。

支持本書為被擄以後的作品之理由是極其薄弱的。為辯護這一說的緣故，有人甚至認本書乃是對以斯拉和尼希米嚴格反對異族通婚的政策之非難。但裴華及其他學者對此都加以駁斥。此外還有人根據語言學方面的理由主張本書為被擄以後的作品。

在別一方面，Baba Bahira Ibn 告訴我們：「撒母耳寫了撒母耳記和士師記及路得記。」這種見解雖屬可能，但不像是真實的，因為路得記四：廿二的族譜似乎暗示大衛乃是一位眾所週知的人物。

那麼，關於本書作者的問題我們作何主張呢？總括的說，所有的證據似乎支持本書作於被擄以前的時期。語言與文體都與被擄以後所作各書相異。只有兩個字可用以支持本書作於較後日期的主張。這兩個字是：「lahen」（「所以」）和「maru」（「若」）。

「Lahen」（一：十三）被認為是亞蘭文。然而這個字在亞蘭文中究竟是否真具有「所以」的意義仍是極有問題的。很可能在路得記一章十三節 lahen 這字應改為 lahenn（「對他們」），這種讀法為多數譯本所採用。此外，我們必須注意，有亞蘭文語法的出現並非表明該文件出現的日期。最後，我們還要注意 lahen 這個字也不一定譯為「所以」，可能含有「為那些（事）」的意義。若然，這難題便消失了。「瑪拉」（“Mara”一：二十）也被認為是亞蘭文。但這兩個字本身並不足以證明本書作於較後的時期，因為我們必須記住，希伯來文自始便已含有亞蘭文的語法，正如「烏加力」（Ugaritic）文一樣。

再者，我們可以注意在本書中提到大衛的名字。這不是說本書作於大衛去世後很久的時間，大衛的名聲已經成爲一個傳奇性的古代故事了。因爲如果如此，我們可能也會發現所羅門的名字。因此，本書沒有題到所羅門的名字便足以支持本書作於大衛王在生的日子之見解。抑有進者，本書敘述採取單刀直入法，不加任何的敷衍詞句，表明本書不是一種「傾向某人」（“tendency”）的作品，乃是被擄以前所寫的。在四：七提到一種習慣，即脫下鞋子象徵放棄其權利。「從前在以色列中要定奪甚麼事，或贖回，或交易，這人就脫鞋給那人，以色列人都以此爲證據。」顯然，當寫作本書時，這種習慣已不再通行。然而在士師時代和早期的摩西時代，這種習慣確實流行，雖然另有涵義（比方：申廿五：九、十）。

所以，我們雖然不能確切指明本書作於某一時期，但很可能本書乃寫於大衛作王的時代。

故事的歷史性

裴華相信本書是一部小說 (IOT, p. 718)，並指出下列的理由：(一) 本書一些角色的名字具有特別的涵義，比方：瑪倫 (「疾病」)，基連 (「浪費」)，俄耳巴 (「硬頸」)，拿俄米 (「我的甜蜜」)；路得的意思可能是「同伴」；(二) 路得、拿俄米和波阿斯的高尚品格和行爲；(三) 栩栩如生的生活細則沒有不愉快的情景；(四) 堅強的宗教信仰。

但我們該注意本書意味着歷史事實。我們試看開頭的句子：「當士師秉政的時候，國中遭遇饑荒」(一：一)。這種說法是簡潔的歷史敘述。它指着一定的時候，並指着歷史上一定的情形。這些話使我們在心理上準備好去聆聽一件歷史事實。全部故事都採用同樣的簡潔直入的敘述法。換句話說，它意味着一件實在發生過的事。再者，我們可以注意到，就路得記所述說的當時的習慣而論，都表明它與事實完全相符。早期的以色列史顯明，在以色列人和摩押人之間有友善的交通 (參撒廿二：三、四)。那時，與摩押女子結婚不受禁止。從路得記我們可以看出大衛後來怎能向摩押王請求庇護。此外，一位寫小說的人把大衛的祖母推到一位摩押女子實在是很難令人相信的事。如果本書不是歷史上的一件事實，僅是一位想考查大衛族譜之人的作品，那麼這位作者豈不會盡力在以色列人中爲大衛找尋一位祖母而不在外邦人中找尋嗎？大衛的祖母路得乃是一位摩押女子，這一事實本身便足以證明本書的歷史性。

然而，具有決定性的意義之事乃是馬太所記大衛的族譜中包含路得的名字 (太一：五)。路加三：廿二所記的族譜也提到路得，這乃是確切的證據。新約聖經——上帝的毫無錯誤之道——說到路得是一位歷史人物。這便使那種認路得記僅屬一篇虛構的故事而非真實的歷史之見解絕無立足的餘地。

目的

這本小書從事於追查大衛的祖母爲一位摩押女子路得，因此它有一個歷史的目的。然而它也諄諄教導孝道和忠誠的功課。在路得對拿俄米所說的話中滿有這樣的忠誠與無私：「不要催我回去不跟隨你，你往那裏去我也往那裏去；你在那裏住宿，我也在那裏住宿；你的國就是我的國，你的上帝就是我的上帝」(得一：十六、十七)。本書也表明真正的宗教是超越國界的，不限於任何一個民族。

在正典中的地位

路得記很早便編排在士師記之後，而不是在聖卷中。這一事實更進一步的支持路得記寫於早期的見解。在「七十譯本」和「拉丁文通俗譯本」中亦如是。當約瑟夫說聖經有二十二卷時 (看 *Contra Apionem* 1:8)，他顯然把路得記與士師記放在一起，又把哀歌與耶列米書列在一起。耶柔米在他的「*Prologus Galatius*」一書中似乎也暗示說，猶大人把路得記與士師記列在一起，但他也說有些人把路得記與哀歌列入聖卷中。

路得記如何終於被列入聖卷中已無可稽考。也許是由於在會堂中誦讀本書所致，但這只是一種臆測。

分析

(一) 路得記 一章·路得來到伯利恆

- (一) 一：一—七。導言。
- (二) 一：八—十八。路得決意與拿俄米在一起。
- (三) 一：十九—廿二。抵達伯列恆。

(Ⅱ) 路得記 二章·路得遇見波阿斯

- (一) 二：一—七。路得在田中拾麥穗。
- (二) 二：八—十六。波阿斯的仁慈。
- (三) 二：十七—廿三。路得回到拿俄米那裏。

(Ⅲ) 路得記 三章·路得有求於波阿斯

- (一) 三：一—五。拿俄米獻策。
- (二) 三：六—十三。路得與波阿斯交談。
- (三) 三：十四—十八。路得回到拿俄米那裏。

(Ⅳ) 路得記 四章·路得與波阿斯成婚

- (一) 四：一—八。至近的親屬。
- (二) 四：九—十二。波阿斯娶路得。
- (三) 四：十三—十七。路得產一子。

(四) 四：十八—廿二。大衛的先祖。

伊斯斐德和塞靈 (Sellia) 認為本書四：十八—廿二乃是後人根據代上三：四—十五加上去的。伊斯斐德且更進一步的認為四：十七下半「就給孩子起名叫俄備得」乃是補加的，原來有別的名字。他也懷疑十八節上半，但沒有充分的證據。我們為甚麼一定要說族譜乃是後來加上去的呢？為甚麼歷代志的作者不可能採取此處的族譜為藍本，而一定要說是路得記根據歷代志呢？

第二十四章 哀歌

名稱

在希伯來文聖經中，本書取名是根據第一個字「*echah*」(如何!)。然而，在「七十譯本」中，本書是按其內容取名，「耶利米的眼淚」(*Threnoi*)，「拉丁文通俗譯本」亦然(*Threni*「眼淚」)，但加上解釋，「耶利米哀歌」(*Threni, id est lamentationes Jeremiae prophetae*)。英文和中文的譯名都是根據拉丁文。

作者

依照猶大和基督教的遺傳，耶利米乃是哀歌的作者。這種遺傳最先在「七十譯本」的標題中出現，那兒寫着說：「當以色列人被擄以後，耶路撒冷荒蕪，耶利米坐着爲耶路撒冷哀哭，唱此哀歌說。」「拉丁文通俗譯本」重述此語，再加上「痛心嘆息哀號」。

Baba Bathra 15a 提出同樣的遺傳：「耶利米寫了哀歌」(本書在此稱爲 *Qinoh*，即「哀歌」)。這種遺傳很古已經普遍流行。然而哀歌本身並未說是耶利米所作。事實上本書並未題作者的名字。然則這種遺傳如何產生呢？很可能是由於誤讀代下卅五：廿五所引起。那兒記着說，耶利米爲約西亞作哀歌，這歌載在哀歌書上 (*wchinam kethrivim 'al-haqinoh*)，歷代志所說的哀歌顯然不是我們目前所有的哀歌，因爲我們目前的哀歌並不包含任何爲約西亞而作的哀歌，雖然柯尼爾認爲哀四：二十

(「耶和華的受膏者」)可能指約西亞而言。但這一點是極靠不住的。哀歌第四章不是哀悼一個人的喪失，乃是爲錫安本身可悲的情況而悲傷。因此，歷代志上的經文只指示我們，耶利米在某一場合中會寫哀歌。依我看來，因此之故產生一種遺傳說耶利米也寫了正典中的哀歌。

所以，我們不能過於着重這種遺傳，認它是有關本書作者的重要證據。依其最早的顯示，這種遺傳遲於本書數百年。因此，我們在尋找對本書作者問題的答案時，應思想其他的理由。

本書作者似乎是目擊耶路撒冷城被毀的(假定這便是本書一：十三—十五；二：六—九以下；四：十哀悼的理由)。此外，本書的描述非常生動，而作者本人似乎又認自己的命運與耶路撒冷城的命運休戚相關，這也表明本書作者曾經目睹耶路撒冷城的敗落。

抑有進者，在哀歌與耶利米書的文體和措詞之間有極其相似之處。下面各段特別有趣：

「他的處女受艱難」(哀一：四；耶七：廿一等)；「我眼淚汪汪」(哀一：十六上半，二：十；耶九：一，十八b；十三：十七b等)；「四圍驚嚇我的」(哀二：廿二；耶六：廿五，二十；十)；「求主施報」(哀三：六四—六六；耶十一：二十)。德萊維還提示下列各經文加以比較：哀一：二與耶卅：十四。哀一：八b與耶十三：廿二b、廿六。哀二：十一，三：四八，四：十與耶六：十四，八：十一、廿一。哀二：十四，四：十三與耶二：八，五：卅一。哀二：二十，四：十(婦女們吃自己的孩子)與耶十九：九。哀三：十四與耶二十：七。哀三：十五(茵蔯)十九與耶九：十五。廿三：十五。哀三：四七與耶四八：四三。哀三：五二與耶十六：十六b。哀四：廿一b與耶廿五：十五，四九：十二。哀五：十六與耶十三：十八b。

此外，我們可以注意哀歌與耶利米書都希望上帝審判那些因耶路撒冷陷落而歡欣的民族(參哀

四：廿一與耶四十九：十二）。德萊維還指出在這兩卷書中都認國家的災難出於同一理由（比較哀一：五、七、十四、十八，三：四二；四：六、廿二；五：七、十六，與耶十四：七，十六；十一：二，十七；一—三等「民族的罪」；比較哀二：十四，四：十三—十五與耶二：七、八，五：卅一，十四：十三，廿三：十一—十四等。「先知和祭司的罪」，比較哀一：二、十九；四：十七與耶二：十八、卅六，卅：十四，卅七：五—十。「全國人民誤信軟弱和不忠的盟國」）。

德萊維更進一步的說，儘管他本人不接納耶利米為哀歌的作者之見解，可是：「在哀歌及耶利米書中表現出同樣的敏感性，對國家的憂患表現同樣深刻的同情，而且同樣毫無約束地吐露自己的感情。」

我們所以一再引用德萊維的話是因為他對哀歌為耶利米所作的問題曾經給予極其詳盡的探討（並參考羅爾所著「哀歌書的語文」——Mas Loehr: "Der Sprachgebrauch des Buches der Klagerieder" in ZAW, 1894, pp. 31-50、特別是 1904, pp. 1—16）。

鑒於上述的理由，耶利米似乎確實寫了哀歌這卷書。不過我們到底不敢肯定地說，因此最好還是坦白承認我們不曉得作者為誰。

反對耶利米寫了哀歌的主要理由是：

(一) 耶利米認巴比倫乃是上帝審判以色列人的工具，而哀歌一：廿一和三：五九—六六則表現不同的見解。這種反對理由顯示對當時真實的情勢缺乏了解。在上帝的奧妙旨意中，迦勒底人乃是上帝責罰猶大人的工具，但上帝甚至使人的怒氣成為祂的讚美。迦勒底人所作的乃是惡事，為此他們將要受刑罰。為甚麼我們不能相信迦勒底人乃是上帝施刑罰的工具，同時又使他們因所行的惡事受責罰呢？

(二) 耶利米不可能說過像二章九節的話：「他的先知不得見耶和華的異象。」然而，我們回答說，這一節的意思不是說不會再有先知的啓示。作者剛說過「再沒有律法」（譯者按：中文聖經的譯法與原文稍有出入。依原文應譯：「他的君王和首領在列國中再沒有律法」*lan Torah*）。這是一個激烈的說法，意思是，由於城已被毀（九節上），再沒有律法可遵守，或者說再無人去遵守律法。作者也說，本城的先知在主的面前再找不到啓示。這豈不是僅屬一個强有力的說法，表明舊約的秩序完全改觀嗎？如果這個短句應受限制，前面一句自然也應如此。我看不出有何理由否認耶利米曾經寫了這些詩歌體裁的句子。

(三) 耶利米不可能把災難的責任歸在一般先知們身上（二：十四，四：十三）。然而，事實上耶利米譴責假先知的話要比哀歌更厲害（參耶十四：十四；廿三：十六）。

(四) 耶利米不可能寫了離合體詩（或「字母詩」）。但為甚麼不可能呢？有誰能說一位先知如果願意的話，不可能採用不同的文體和表達的方式呢？

(五) 耶利米沒有期待從埃及得幫助（四：十七）。但四：十七不是說作者本人以個人的身份期待埃及前來幫助。作者採用第一人稱的複數，只是論到整個國家的態度。他無需在這一點述說他本人的政治見解。

(六) 耶利米並未在西底家手下尋求庇護（四：二十）。但很可能在起初的時候耶利米曾經信任西底家，後來這種信任變為失望。雖然西底家是由尼布甲尼撒所委任的，可是，他到底是約西亞的後裔，因此是一位合法的王位繼承人，而「耶和華的受膏者」的短語儘可以堂皇正大地加在西底家身

上。

(七)最重要的理由乃是哀歌的措詞與耶利米書的措詞迥異。然而，這一理由本身並不是絕對的，根據這一類的理由所作的辯論通常都是不穩健的。我們必須記住，由於哀歌採用離合體的編排，同時其主題也是特別的，又屬詩歌的文體，因此自然會採用一些在耶利米書中未曾用過的字彙。

總之我們認為那些所提出的反對耶利米寫了哀歌的理由並不足以使人信服。

目的

哀歌表明一位在神權政治下的虔誠信徒對於神權政治的毀滅之態度。這個國家已變得那麼腐敗，以致耶華華已離開祂的聖所讓邪惡的勢力把聖所毀滅。這位詩人深深哀悼這個國家已經到達這種邪惡的地步，但他認識耶和華是公義的，因此他呼籲百姓悔改。與此同時，他也看到那些毀滅這聖城之人的行動是何等邪惡，因而呼籲上帝施予刑罰。

本書乃是聖經裏面最悲慘的一卷書。救恩原是從這個國家出來。然而這個國家已經變得那麼腐化，以致上帝竟毀去這個國家外表的神權政治的形式。當我們曉得這事實的背景以後，我們便可了解這樣的哀號：「先前滿有人民的城，現在何竟獨坐！先前在列國中為大的，現在竟如寡婦！先前在諸省中為王后的，現在成為進貢的！」

分析

(一)第一章。荒涼被棄的耶路撒冷。詩人極其活潑地描繪這個被棄之城的可哀情況。這種描繪

在第十一節下半達到最高峯。在那兒，作者將城人格化，說：「耶和華呵，求你觀看，因為我甚是卑賤。」在第十八節這城再次說話，宣告耶和華的公義和它本身的荒涼，並發出一種呼籲，祈求上帝常責罰它的敵人。

(二)第二章。耶和華向這城發怒的理由如今說了出來。詩人催促這個國家尋求耶和華，它對這呼籲有所反應(二十至二十二節)。

(三)第三章。本章包含一個非常佳美的離合體詩。每隔三節便以另一字母開始。例如：一至三節以希伯來文第一個字母開始；四至六節以第二個字母開始等等。在此，國家予以人格化。在一至二十節，它為所臨到的悲慘情勢而悲嘆或哀號。然後，在廿一至卅九節，它回想耶和華的憐憫，這個國家並未完全消滅，因而信靠祂的慈愛。在四十至五十四節，他勸告本國的百姓省察自己的道路，再轉向耶和華。最後在五十五至六十六節，先行承認上帝已經聽見國人的呼求，然後祈求上帝報復他們的仇敵。

(四)第四章。本章把錫安從前的榮耀與現在的情形相比對。

(五)第五章。這個國家呼籲耶和華記念它的苦。這種苦難實在極大。但這國家會信靠這位永活的上帝(十九節)。本章不是用離合體寫成的。

柯尼爾說：「想把哀歌第四章和第五章解作瑪加比時代的作品之企圖乃是純屬好奇的。」我們應該謹記這一句話。

第二十五章 傳道書

名稱

在希伯來文聖經中本書的名稱是：「在耶路撒冷作王，大衛的兒子，傳道者的言語 (divere qohaleth)」（一·一）。「qohaleth」這個字乃是普通主動 (Qal) 分詞，陰性單數式。所以採用陰性，可能是由於這個字指着一種職守。這一層似乎可從另兩個希伯來字獲得證實，即「Solaleth」（「瑣斐列」，拉二：五十五；尼七：五十七）；和「Podaleth」（「波黑列斯」，拉二：五十七）。也可能這兒的陰性應被解釋作中性，具有一種加强的力量。所以，如果用在個人身上，這個字是指一位完全實現或者完全成就這種觀念的人。

這字的分詞顯然是從字根「qahal」變化而來的。這字在別的地方以「致使之主動式」(Hiph'il) 出現，意思是「聚集」。它也許指一位主持一個聚會或者在一個聚會中演講的人。「七十譯本」譯為「ekklesiastes」（「聚集者」），英文的譯名「Ecclesiastes」即從希臘文得來。耶柔米把它譯為「Concionator」（即一位召集一個聚會的人）。於是這個字指着一位在聚會中演講之人的職守。所以譯為「傳道者」大約是不錯的。

作者

在本書裏面並未題到作者的真實名字。然而，人們會經由本章一節「在耶路撒冷作王大衛的兒子」這幾個字推斷是指所羅門，因此有人認為所羅門乃是實在的作者。這一說似乎因為本書提到「大智慧」（一：十六）和「大工程」（二：四—十一）而獲得支持，因為這兩點似乎都指着所羅門而言。然而，所羅門寫了本書的見解並不被多人所接受；福音派最正統的學者也拒絕此說。

多數人所以反對本書為所羅門所作，其理由有下列各則：

（一）所羅門的名字未曾出現。本書並未清楚地聲言其作者為所羅門。如果本書會如此說，那麼這一事實便解決了這個問題。

（二）所有所羅門的著作都有他的名字出現在標題上。然而本書的標題上則出現「傳道者」(qohaleth) 這個不尋常的名稱，因此，似乎顯然表示不認所羅門為本書的作者（注意七：廿七希伯來文用陰性的結構）。

（三）可是在標題中加上「在耶路撒冷作王，大衛的兒子」這些字似乎是指所羅門。不過，這兒所說的究竟是甚麼意思呢？鑒於上述第一第二的理由，與及下面繼續的討論，這些字句顯然並非想要表明本書作者為所羅門。然而所羅門確實以大有智慧出名，因此這兒認他是「一位具有那種思想之人的代表，即認為唯獨他纔能說出這一類對上帝的子民具有澈底和永久的重要性的話」（韓斯騰伯語）。所以，在本書中，智慧在一個人身上獲得具體之表現，這個人乃是所羅門。所羅門乃是在一種理想的意味中被引用的，所以作者不能算是故意騙人（試將路十：四十九、五十與太廿三：廿四相比較）。

（四）此外，在一章十六節作者說他曾增添智慧「勝過我以前在耶路撒冷的衆人。」這句話似乎指着以前的君王，若然，則這句話不能應用到所羅門身上。米勒 (Einleitus, p. 2-6) 認為這句話僅指耶路撒冷城的「小王國」而言。不過，將範圍限於耶路撒冷，這種態度不能使人信服。如果作者是

所羅門，他多半不會把自己與耶路撒冷以前的統治者，耶布斯人的領袖相比較。他也不會認自己的智慧勝過他的父親大衛。因此一：十六似乎暗示作者生於所羅門以後的時期。

(五) 作者在一：十二說：「我傳道者在耶路撒冷作過以色列的王」。所用的動詞是已往時，似乎暗示作者不再作王。雖然這個動詞 (*haya*) 也可譯為「我曾經是，現在仍是」，但那種譯法是極不自然的。明顯的含義乃是，作者曾經是王，現在不再是王。這一點當然不能應用到所羅門的身上，因為他直至死日仍是以色列的王。

(六) 本書的背景不適合所羅門的時代。那是一個困苦與空虛的時代 (一：二—十二)；所羅門時代的輝煌已成過去 (一：十二—二：廿六)；以色列已到了死亡開始的時期 (三：一—十五)；有不義與暴行存在 (四：一—三)；也有外邦的暴政 (五：七，九—十九)；死了比活着還好 (七：一)；「這人轄管那人，令人受害」 (八：九)。這一切都為韓斯騰伯所指出。我們也可以看四章十三節：「貧窮而有智慧的少年人，勝過年老而不肯納諫的愚昧王。」並參考八：二，九：十四—十六，十：十六、十七、二十。

本書的語文和句法顯然指着所羅門以後的時期。有些字眼似乎是亞蘭文，雖然亞蘭文本身不能算是寫作年代的證據，但從本書其他各方面看來，本書似乎趨向於「米示拿」 (*Mishnah*，即猶大人關於律法的遺傳集) 的範圍。很可能本書作於瑪拉基時代。當時的政治背景與本書切合，同時語言方面的現象也容易解釋。

在 *Baba Bathra 15a* 裏面有一段話，意思是說希西家和他的同人寫了傳道書。然而這是否認所羅門寫了此書，因為它的意思也許是希西家和他的同人僅僅編輯了本書 (參 *Megilla 7a* ; *Sabbath 30*。

那兒清楚地說所羅門乃是本書作者)。早期的基督教與猶太教的遺傳將本書歸在所羅門的名下。馬丁路德似乎是第一位否認本書為所羅門所著的人。

渥故 (*L. Wogue*) 主張說，本書最初的作者乃是所羅門，但是後來，在被擄以前，本書被編訂而且加添了一些內容。擔任這種編纂工夫的編輯人可能不止一位。因此，基本上乃是所羅門所作。但其改進，也許有一大部分的修訂工作都是屬於另一代的。

米勒與及羅馬天主教的兩位學者基提曼和舒馬赫 (*Gieman & Schumacher*) 都主張本書為所羅門的作品。那些相信本書作者生於所羅門以後的人都同意本書作者活於被擄以後的時期。但究竟在甚麼確定的年日呢？對這一點，學者們意見紛歧。許多學者認為是主前二百年左右，因為他們認為本書深受希臘文化的影響。又有人把本書著作時期定於主前壹百年，而古勒慈 (*Graetz*) 甚至認本書是大希律年間的作品。

著作之統一

有些古教父，如三位格拉哥利和耶柔米 (*Gregory the Great, Gregory Thaumaturgus, Gregory of Nyssa, Jerome*) 和一些中古時代的作家，如波拿文杜拉 (*Bonaventura*)、阿奎那 (*Thomas Aquinas*)、尼柯拉斯 (*Nicholas da Lyra*)，與及一些現代學者都主張本書包含一些對話，在這對話中討論許多不同的問題。然而，持此見解的人並不認本書之統一性。

有人認為十二：十三—十四乃是附加的，目的是想蒙蔽本書真正的內容。根據同樣的理由，十一：九b，十二：一a，七也受懷疑。然而，認這些經文乃是附加之理由，實際上是基於對本書真

正的教訓之誤解而來。

伊斯斐德認爲下列各段是後來加插進去的：二：廿六，三：十七，七：廿六下半，八：五，十二b，十三a，十一：九b，十二：七b，十二：十二—十四。

目的

有人主張本書內容會受希臘哲學的影響。他們認爲在本書中可以找到一些與希臘哲學家，如亞里斯多德，希拉克利圖，斯多亞派，和伊匹鳩魯派之著作平行的經文。然而，這些假定相同的經文都不是真正相同的。我們在埃及的文學作品中與任何古代外邦文學中也沒有找到與本書內容平行的字句。

又有人認定傳道書的教訓與福音的教訓不符。他們說本書只表達人的推理；這是人所能做到的最好的地步；它是合法的，除了救贖以外，人不能做得更好。他們說本書不期待福音的來臨。我們當然會問，如果這種關於傳道書的低下見解是正確的，上帝爲甚麼使它被列入正典中呢？

要正確地了解本書，我們得注意本書的結論：「這些事你都已經聽見了，總意就是敬畏上帝，謹守他的誠命，這是人所當盡的本分。因爲人所作的事，連一切隱藏的事，無論是善是惡，上帝都必審問」（十二：十三、十四）。在生命中不能有更高的目的。這也是我們的主在登山寶訓中所立下的偉大目標。它是上帝所要求的絕對的完全，是上帝的子民永遠要努力尋求的目標。

然而，雖然我們所要追求的目標十分清楚，但我們離開所要達到的目標太遠了！傳道書指出其中的理由：「我所找到的只有一件，就是上帝造人原是正直，但他們尋出許多巧計」（七：廿九）。翻譯爲「巧計」的希伯來字（hishshewonah）的原意是「思想、打算、計劃」。這句話的意思是，上帝

造人是完全的（即坦率的，正直的），但人偏離了這種情況，爲自己找尋了與他本來的情况相反的計劃。換句話說，我們在此曉得人已從上帝造他之時本來的正直地位墜落了。在希臘哲學中沒有與此相類的事，這完全是聖經的教訓。它表達一位在這個世界上有了豐富的不同經驗之人的回想。因着他豐富的經驗使他深信人如今已不再是上帝最初造他時的情形。人憑自己的理性決不能達到這樣的結論，因爲未蒙上帝幫助（即未重生）之人的理性滿了驕傲，認爲人本身便是解釋人生之謎的最高準則。

如今我們可以思想全書之涵義。作者述說他的人生經驗。他曾嘗試這一項又那一項，企圖獲得人生之謎的真實答案。然而他所找到的只是虛空。不過，他確實給人忠告，勸人如何享受人生。比方他說：「人莫強如吃喝，且在勞碌中享福」（二：廿四）。這樣的經文清楚顯明作者不是一個悲觀主義者。但這樣的經文並不教導說，對於此生各物之享受乃是以享受本身爲目的。它們乃是對敬畏上帝之人一生之實際指導。然而，離開上帝，任何多姿多采的人生也是毫無意義的。這就是本書的偉大主題。生命離開上帝不可能有何意義，因爲惟獨上帝纔能使生命有意義。稍爲變換一種說法，我們可以說：上帝乃是最後的標準和諮詢點（point of references），生命的每一件事都需依此去解釋。如果我們認定人乃是最後的標準和諮詢點，一切都是虛空的，一切都失却意義，只有引人到失望的地步。所以，這世界的惟一可能的解釋乃是認這世界乃是神所創造的，我們乃是爲了祂的榮耀而使用它，享受它。

分析

（I）傳道書 一：一—十一·小引

(一) 一：一 標題

(二) 一：二—十一。全書之引言。本書之基本主題在二三兩節中表明，即凡事都是虛空。這不應該用物質的意味去領悟，似乎生命本身乃是邪惡的。本書其他各部分表明，事物本身如果離開上帝，不是因祂的榮耀而使用，那麼，一切的事都是虛空。即連善良與值得讚揚的事物，若不是爲了上帝的緣故去追求，只爲了事物本身的緣故去追求，那麼也會變爲毫無意義，歸於徒然。這種基本的主題在四節以下的呼籲中獲得證實。那兒詳細敘述地上和人的生命中之改變。

(II) 傳道書 一：十二—六：十二·凡事都是虛空

(一) 一：十二—十八。尋求人的智慧是徒然的。傳道者在此開始「我」段，即他採用第一人稱單數代名詞。傳道者曾經從事一項調查，說明其結果。

(二) 二：一—十一。享樂也是虛空。這似乎是所調查的第一項。享樂奢侈和富有都證明是虛空的。

(三) 二：十二—廿三。智慧與錢財都是虛空的。這是傳道者所作的第二項調查。

(四) 二：廿四—三：十五。這一段似乎是所調查的第三點。甚至連人的努力亦屬徒然。人不能時常享受他勞碌得來的菓子。

(五) 三：十六—四：六。第四點是邪惡與逼迫流行遍地。

(六) 四：七—十二。第五點是兩個人在各種事上合作，此較一個人獨自努力更能收效。

(七) 四：十三—十六。第六點是智而貧勝過愚而富。

(八) 五：一—七。第七點包含普通的忠告。人必須盡他的責任並敬畏上帝。

(九) 五：八—六：十二。本段的目的乃是顯示財富的虛空。它將幾點已經討論過的題目加以發揮，以便完成這一目的。

(III) 傳道書 七：一—十二：七·智慧之言

(一) 七：一—十四。給極有秩序的生活之切實忠告。

(二) 七：十五—廿二。一切的人都是罪人，但智慧人的能力在於智慧。

(三) 七：廿三—廿九。傳道者的調查所獲的結論。人是罪惡的：「一千男子中找到一個，但衆女子中，沒有找到一個。」上帝造人原是正直的，「但他們尋出許多巧計」(七：廿九)。

(四) 八：一—八。應尊敬君王。

(五) 八：九—十七。雖然表面看來惡人反比義人好，但傳道者曉得在上帝面前不是如此。

(六) 九：一—十。關於這個世界的秩序和施政之思想。

(七) 九：十一—十：三。對智慧與愚拙之觀察。

(八) 十：四—二十。智愚之比較。

(九) 十一：一—十二：七。零碎的關於實際生活的觀察。

(IV) 傳道書 十二：八—十四·後記

結論：人應當敬畏上帝，謹守祂的誠命。

第二十六章 以斯帖記

名 稱

本書以其主角「以斯帖」(Ester)得名。這是一個波斯字，意思是「星」。以斯帖的希伯來文名字是「哈大沙」(Hada'ssah)，意思是「長春花」("myrtle")。

作 者

依照 Baba Bahira 15a，「猶太人的大會堂中的人寫了……以斯帖這卷書」。約瑟夫（看猶大古史卷十一第六章第一節）認為本書作者乃是末底改。猶太人的會堂似乎也主張此說。贊同此說的人有時力陳一種事實，即本書末兩章提到末底改曾經寫信和著述。但沒有證據證明這些書信及著述乃是以斯帖記或者本書之一部分。抑有進者，鑒於本書十章三節的語氣，似乎清楚表明末底改並非本書的著作人。

以斯拉氏 (Iba Ezra) 建議說，最初的作者乃是末底改。他認為末底改曉得波斯人想有一冊以斯帖記存於他們國家的檔案中，並想將他們的偶像之名代替上帝的名。爲了避免這事發生，末底改故意在本書中完全不提上帝的名字。這種見解是十分新奇的，不過顯然表明對聖經的性質抱一種低下的見解。

事實是這樣，我們不曉得本書作者爲誰。本書作者似乎顯然是住在波斯而非巴勒士丁，因爲他對波斯人的生活習慣極其熟悉。無疑的，當他寫本書時，曾經參考末底改的著作（九：二十），與及瑪

代和波斯王的編年史（二：廿三；十：二），可能還採用過口傳。這些顯然都是他所根據的歷史材料。

我們很難確切斷定以斯帖記的不知名作者生於何時，或在甚麼時候寫了本書。但按照十章二節本書寫於亞哈隨魯（即薛爾塞斯 Xerxes）死後。事實上，當本書寫成之時，薛爾塞斯的國家正史已經寫成了。薛爾塞斯被弑的日期通常認為是主前四六五年。

一章一節似乎指出讀者對薛爾塞斯（即亞哈隨魯）十分熟悉。再者，作者對波斯的知識之準確似乎指出本書作於亞哈隨魯死後不久。因此，最好認本書作者活於主前第五世後半期。不過，對這一層我們不敢肯定。

本書的歷史性

在猶太人中本書自然有極高的地位。實在，在耶路撒冷的他勒目 (Meggilla) 中會說，儘管先知書和聖卷可能成爲虛無 (yiviol)，五經和以斯帖記（與及 Hala hoty）永不會消滅。然而，他勒目中有句話竟含有這樣的意思說，以斯帖記沒有玷污雙手（意即，以斯帖記不屬於正典）。

許多現代學者完全否認本書的歷史性，認爲本書最多只是一篇歷史小說而已。柯尼爾說：「基督教的舊約解經家喜歡完全掠過以斯帖記，至少除非絕對需要，都不願意爲本書花甚麼精力和時間；因爲儘管本書作爲宗教歷史的文件是有價值的，但把它列入聖經正典中，實在是十分錯誤的。猶太主義的一切最壞和最不愉快的特徵在此都暴露無遺；只有在亞歷山大地方，纔覺得有絕對的必要在最醜惡之處補上一些宗教的意味作爲掩飾」（「入門」，第二五七頁）。

並非所有的人都像柯尼爾那麼激烈地抨擊本書。伊華德會說，從舊約其他各卷過到以斯帖記，我

們好像「從天上掉到地上。德萊維更加謹慎。他雖然也認本書主要的乃是一個故事，但他相信「本書作者表現得對波斯的禮儀和制度十分熟悉；他不像 Tobit 或者 Judith 二書的作者一樣犯了年代上的錯誤；而他所描繪的薛基塞斯的性格與歷史所記相符。」(IOT, p. 453)。

那麼，反對本書的歷史性之主要理由究竟是甚麼呢？

(一) 作者認亞哈隨魯乃是立即繼承尼布甲尼撒為王，至少是尼布甲尼撒以後直接繼任為王中的一個。這種反對的理由是根據二：五、六。他們認為該處經文的意思是說，末底改是在約雅斤被放逐時為尼布甲尼撒從耶路撒冷帶走的一位。因此，在亞哈隨魯年間，末底改已經超過一百歲。由於作者不想把末底改描述為超過壹百歲的人，因此他顯然不曉得他的歷史。作者顯然以為亞哈隨魯在尼布甲尼撒死後不久便登基作王。但是這種解釋是不合聖經原意的。如果我們留心讀二：五、六，我們會看出被尼布甲尼撒從耶路撒冷帶走的不是末底改，而是末底改的曾祖父基士。第六節原文上的「他」字不是指末底改，乃是指基士（譯者按：中文聖經六節末「末底改也在其內」，依原文應譯為「他也在其內」）。因此，這裏所假定的難處便消失了。

(二) 比較重要的反對理由是，依照希羅多圖所記 (Herodotus III: 31)，亞哈隨魯第二只有一個妻子是從所謂「七大家族 (the family of "Sever")」中娶來的，因此身為猶大人的以斯帖不可能是他的皇后。在技術上說，王只能從七個貴族家庭中選一位作皇后，這可能是真的，但事實上王時常隨己意而行（參希羅多圖三：卅一節）。再者，在希羅多圖三：八十四所提到的規則似乎僅指「冒名的斯麥蒂」(Pseudo-Smerdis) 之實際繼承人，即大利烏 (Darius) 而言，而他顯然不僅從七大家族中選取一位女子作妻子，而且還有其他好幾個妻子。

(三) 有人說亞哈隨魯的皇后乃是阿美斯特麗 (Amestris)，而非以斯帖。這個婦人以殘忍著名，不能與以斯帖視為一人，雖然有些批評家覺得以斯帖實在够殘忍。亞哈隨魯第二年，進兵埃及，使之降服。第三年他召集羣臣商議進兵遠征希臘（參希羅多圖七章八節，比較以斯帖記一章三節。這似乎是希氏所提及的羣臣大會，那一年乃是主前四八三年）。主前四八〇年亞哈隨魯進兵希臘，但遭失敗。按照希羅多圖九章一〇八節，他轉而注意後宮。第七年以斯帖被立為后（斯二：十六以下）。當我們思想亞哈隨魯王的地位和品性時，我們可以相信他可能有過一個以上的皇后。

(四) 有人說，亞哈隨魯王似乎不可能用許多不同的文字發出他的諭旨，像一：廿二，三：十二，八：九所說的。但對於這種措施的反對理由乃是主觀的。當時猶太人散居於波斯各地，似乎沒有足够的理由去否認這些記載之歷史性。

(五) 有人反對說，猶太人的仇敵七萬五千人被殺的事似乎是難以置信的（九：十六，參九：六、十二、十五）。「七十譯本」作一萬五千，許多學者認為這一個數目比較接近實情。但我們同時也得注意，像這一類的屠殺，在當時的近東社會是不希奇的。

(六) 以斯帖記所說普珥節的起源似乎是不正確的，因為「普珥」(Pur) 這字，在波斯不是掣籤的意思。（附註：靖盟 Zimmern 認為，「普珥」這字與巴比倫的「Puhru」——意即「聚集」——一字有關。但甘克爾指出，這種關聯無所根據。也許「Pur」這字是從亞述文「Puru」一字兌變而來，意思是「籤」。）在波斯，每逢節期，人們可能習慣送禮。我們只能說，猶大人在慶祝普珥節時採取了波斯人的一些習俗，但除此以外，並無理由否認九章廿二節的真確性。

詹生 (P. Jensen) 和靖盟認為，在這故事中含有神話的根據。這與巴比倫的神征服了以攔人的神，

並馬篤神勝過了混沌之神的神話有關。於是，他們認為以斯帖記中的哈曼等於「胡曼」(Haman)，瓦實提等於「瑪實提」(Mastu)，以斯帖等於「伊施達」(Ishtar)，末底改等於「馬篤」(Marduk)。哈曼又被認為是混亂之神的代表。然而甘克爾對這種意見表示懷疑。以斯帖這個名字可能由波斯文「Sarta」(意即「星」)而來。而末底改則是相當普通的名字。

今天雖然不是很多人贊同這種神話的理論，但認為以斯帖記乃是一篇虛構的小說之見解則仍有多人附和。伊斯斐德認為，本書的故事與但以理書一至六章的故事同屬一類。然而鑒於本書對有關歷史和地理上的記載之準確性，同時那些反對本書的歷史性之理由又是那麼薄弱，而本書一開始便直捷了當地顯明是歷史，又缺少純屬小說之多有幻想的特色，我們相信，惟一正確的解釋乃是認本書為嚴格的歷史性的作品。

目的

在以斯帖記中並未題到上帝的名字。然而，這一點不足為懷疑它屬於正典的理由。我們也該注意本書並未題到祈禱，也沒有頌讚，也並未直接題到對上帝的崇拜。在另一方面，禁食的制度(四：十六)應被視為至少涵有宗教的意義，而九：卅一「禁食呼求」這句話也可能具有宗教的涵義。特別是「呼求」這兩個字，似乎是指呼求幫助，大概是向上帝呼籲。不管如何，四章十四節似乎必然是教導上帝掌管一切的教義。鑒於這一切事實，我們不能說以斯帖記只具有純粹的世俗性質。

然而為甚麼不提上帝的名字呢？為甚麼不多點強調對耶和華的事奉與崇拜呢？要回答這個問題是不容易的。下面各則可能提供一點思想叫我們獲得一個正確的答案。

五三九年西流士(古列)征服巴比倫時，他發覺猶大人已準備好歸回耶路撒冷。他也准許他們回耶路撒冷並在該城重建聖殿。有許多猶大人確實回耶路撒冷去了，但也有許多人仍舊留在巴比倫。直到數世紀以後，甚至到基督降生以後，在米所波大米地方仍舊發現有猶太人。但以理大概也屬於那些留在巴比倫的人。

在但以理書第八章，先知在異象中看見自己在書珊城王宮中，那地方是波斯境內。很可能巴比倫的君王曾經差遣猶大人到波斯，甚至准許其中一些移居當地。聖經告訴我們，當以色列人被擄以後，亞述王把其中一些安置在瑪代人的城邑中(王下十七：六)。因此，從第一次被擄時起便可能有猶大人居留於波斯。

這些在波斯的猶大人顯然不想回巴勒士丁。他們不想離開波斯再回到所應許之地去。我們可以說，他們的神權政治的精神已經十分薄弱。然而他們仍屬上帝的選民。不過，上帝所應許的救恩不是藉他們臨到世界。儘管如此，上帝還未棄絕他們。祂仍眷顧他們，保佑他們脫離他們仇敵的手和不義的壓迫。普珥節便是從他們中間產生。但是這些猶大人既不再屬於神權政治下的一羣，因此，立約之上帝的「名字」也不再與他們聯在一起。所以，以斯帖記的目的只是顯明上帝的安排如何操縱着一切事件；即使在一個遙遠的國家中，上帝的子民仍在祂的掌握中。可是由於他們是在一個遙遠的國家中，而不是在所應許之地，因此並未題到上帝的名字。然而，這一本書藉着讓我們看見上帝奧妙旨意的實施，促使我們的眼睛轉向這位決定人類和各民族命運的上帝。

本書的統一

好幾位學者（例如：伊斯斐德，司徒拿格 *Stenmager*）認為九：二十一卅二是一種註解。他們認為九：十九形成本書適當的結束。鄉村的猶大人以亞達月十四日為慶祝的節日，但城市的猶大人則以十五日為節日。但在九：二十一卅二似乎有所不同。同時語言方面也比本書前面各段更受影響，更不優雅（伊斯斐德）。再者，鄉村和城市的猶大人之間的分別不再存在，所有猶大人都以亞達月十四和十五兩日為慶祝節日。他們說，這種習慣已經改變了，九：二十一三十乃是以後加上去的，用以辯護這種習俗之改變。

十章一至三節也不屬原著，因為此處的文體是編年史的體裁，與本書小說體裁的文體不相稱。他們說，本章二節：「豈不都寫在瑪代和波斯王的歷史上麼」的句子，與列王紀中「豈不都寫在以色列和猶大諸王的歷史上麼」的句子很接近。因此，有人否認本段的歷史性。

為駁斥上述的見解，我們可以說，關於九：二十一卅二文體之改變乃是由於本段乃是結論的性質。我們也不能看出，關於普珥節之慶祝規例有何改變。九章廿一節只是將上面所曾說過的總括起來而已。在九：十七—十九已經說明鄉村的猶大人以亞達月十四日為慶祝的節日，而城市的猶大人則以十五日為節日。九：二十一廿一（廿二、廿七節：「這兩日」，廿八、卅一）敘述末底改發信給所有猶大人——或近或遠——遵守這兩日為節日。我實在看不出有何證據證明這一習俗已予改變。如果這是指他們所認為的改變，那麼，為甚麼猶大人已經守這節日有那麼長久的時間，不早就發現其不協調之處呢？至於第十章的編年史體裁，正表明以斯帖記不單是一個故事而已。如果第十章的內容果真與本書「小說」體裁的文體極不協調，那麼為甚麼後代的編纂人竟把它列入本書呢？所以，似乎沒有客觀的理由去否認九：二十一卅二或者十：一—三屬於本書原著。

第二十七章 但以理書

名稱

本書以主角「但以理」(*Daniel*)得名。大衛的第二個兒子也名叫但以理(中文作：「但以利」)。代上三：一；並參考拉八：二及尼十：六)。

作者

依照 *Baba Bathra 15a*「猶大大會堂的人物……寫了但以理書」。然而這種說法並非表示猶大人否認但以理本人寫了本書。事實上，猶大人和基督教的遺傳都證明但以理居住於巴比倫的王宮中，在主前第六世紀寫了本書。這種遺傳之可靠性可從下列各理由證明：

(一) 耶穌基督引用但以理書(比較太廿四：十五與但九：廿七，十二：十一)。不管基督究竟是提到但九：廿七或十二：十一，都是說及但以理所說的那行毀壞可憎的。特別是由於九：廿七和十二：一一都被現代消極批評學家認為是出於瑪迦比時代，因此耶穌的引證更有意義。在但以理書上的這兩段話都應參照其上下文。因此耶穌顯然至少認本書的一部分是出自但以理手筆。

卡萊智 (*Carledge*) 曾經試圖解決此一難題(見卡氏所著「保守派舊約導論」*A Conservative Introduction to the Old Testament*, 1943 p. 221)，他說：「耶穌必然曉得本書為他人所作，但仍用當時流行的方式論到本書。或者保羅所說的「虛己」，可能使這位成為肉身的耶穌缺少一些無關緊要

的關於本書的知識；耶穌可能只採用當時流行的遺傳。——然而，這種說法是不穩健的。不錯，按祂的人性，我們的主對有些事情不曉得。卡萊智本人曾經指出耶穌會說祂不曉得祂再來的時候，這是不錯的。但我們必須注意，基督對他所不知道的事情隻字不提。祂不說到日子與時辰，只給予一般性的說法。

我們也不能說祂只採用當時所流行的遺傳，因為這便表示祂或者是無知或者是欺騙。如果基督耶穌在他的人性中對但以理書的作者無所知悉，祂不會論到這個題目。如果祂曉得但以理沒有說到那行毀壞可憎之事的，但祂竟說但以理曾經說了這句話，那麼祂當然犯了欺騙的罪。祂應該改正這種錯誤的見解纔是。

如果祂沒有改正這種錯誤的見解，那麼祂便是不值得信任的。如果祂在像這一類重要的事上不值得信任，我們怎能知道當祂說祂自己乃是我們唯一的希望和拯救時是可信的呢？

這一種關於我們的主的看法是應該棄絕的。但以理書的作者問題是很重要的，因為本書討論有關人類命運的問題。如果但以理像我們的主所說的寫了這部書，並且說了影響人類幸福的行將到來的事，我們對本書所說的便會加以嚴肅的注意。然而，如果但以理沒有寫這本書，我們的主犯了錯誤，或者故意讓我們認為但以理寫了本書，那麼我們有甚麼保證叫我們相信本書的內容是真實的呢？

(二) 耶穌基督的見證從本書自身的聲明足以證實。但以理採用第一人稱的說法，並聲稱獲得上帝的啓示（比方：參考七：二、四、六以下，廿八；八：一以下，十五以下；九：二以下；十：二以下；十二：五—八）。在十二：四他受命保存在其中發現這些話的那本書。

在此，我們也可注意，全部但以理書顯然是一位作者所寫。如果但以理是指明蒙啓示的那一位，

那麼他自然便是全書的作者。關於本書的統一性的理由可以歸納如下：

a. 本書第一部分是為第二部分作準備，而第二部分則回顧第一部分。比方第七章與第八章將第二章所討論過的題目再加發揮。然而，若無第二章則無論第七章或第八章都不可能完全了解。第二章也為第九、十、十一、十二各章的啓示作準備，這幾章都是根據第二章中較早的啓示（並比較二：廿八，四：二、七、十，與七：一、二、十五）。

b. 同一部分之幾段彼此互有關聯。讀者應將三：十二與二：四十九相比較；上帝殿中的器皿被帶走（一：一、二）預備好我們，好叫我們能够領悟五章伯沙撒的宴會之事；九：廿一應與八：十五以下相比較；十：十二應與九：廿三相比較等。如果讀者細心閱讀本書，他會因本書各部分彼此交錯互相關聯的奇妙情形產生非常深刻的印象。

c. 本書歷史的敘述都有一個同樣的目的，就是顯示以色列的上帝如何在異教國家中得榮耀。

d. 但以理的品格在本書任何地方都顯得一致，在全書中所出現的乃是同一個但以理。

e. 各學派的學者都承認本書在文學方面是統一的。保守派的學者自然如此主張，但近年來下列各學者也認但以理書是一個整體，如德萊維，查理（Charles），羅列，與及裴華等。

(三) 下列新約經文至少間接地證實但以理書的真實可靠性：太十：廿三；十六：廿七以下；十九：廿八；廿四：三十；廿五：卅一；廿六：六十四。

(四) 本書反映巴比倫和波斯帝國的背景。有人提出歷史上的理由反對本書為但以理所作，但他們的理由似乎是無效的。

朴斐理（Porphyry）乃是最先反對但以理寫了本書之人中的一位。他是第三世紀一位新柏拉圖主

義的哲學家。他在探訪西西里島以後，寫了一部書共十五冊，題目是：「打倒基督徒」（Against the Christians），那時他年約四十歲。這部書完全遺失了。但第十二卷中攻擊但以理書的一段則在耶柔米的但以理書註釋中保存下來。朴斐理否認主前第六世紀的但以理是本書的作者，而斷言本書作者乃是安提阿古·伊毘法尼（Antiochus Epiphanes）時代一位居住於猶大地的人所寫的。促使朴斐理下此結論的理由是，但以理書對安提阿古時代的情形說得那麼準確，因此本書必然是歷史而非預言。因為依照朴斐理的見解先知預言是不可能的（*si quid antem ultra oginatus sit, quia futura nescient, esse mentium*）。但以理書的作者爲了復興他那個時代的猶大人的希望之故說了謊（*mentium*）。

所以，朴斐理對但以理書的批評是根據他非議有神論的哲學前題而起的。他認爲先知預言是不可能的，因此他否認但以理曾經說了這預言。但有一件應該歸功朴斐理的是，他清楚認識如果是一位不知名的人冒但以理之名寫了本書，這位冒名之人乃是一個騙子。事實上，這乃是反對一般主張本書爲一位不知名的猶大人冒但以理之名而寫的那種見解之主要理由。這是一種欺騙的手法，實在無可矯飾。正如普西（Pusey）所說的：「但以理書乃是一個特別適宜的戰場，讓信與不信在此作殊死戰。本書不容許有中立者或騎牆派。或認本書出於神，否則便是一個騙局。」（見普西著「但以理」第七十五頁）。

在此，我想引用我在別一本書上所說過的一段話：「但以理書意味着本書乃是嚴肅的歷史。它聲稱是從天上的上帝而來的啓示，是有關人類和各國將來的幸福的。如果本書作於瑪迦比時代，目的只是要堅固那個時代之人的信心，但故意使人獲得一種印象，認爲作者乃是第六世紀一位猶大人但以理，那麼不管我們是否喜歡，本書都是一個騙局。我們不可能有別的結論。如果我們說猶大人常常作這樣的事，這也與事實無補，仍舊絲毫不能減輕他們的罪咎。因爲冒名寫一篇無害的小說是一件事；但冒名寫一本自稱爲上帝的啓示，與人類的行爲有關，並認之爲聖經正典的書則完全是另一件事。在兩約之間的猶大人可能做了第一點，但沒有證據證明他們曾經做了第二點。」（見本人所著「但以理書註釋」第二十五面）。

一位猶大的唯理主義者阿林斯達（Uriel Acosta, 1590-1647）認爲但以理書乃是偽造的，目的是贊助肉身復活的教義。一七二七年英國的自然神論者柯靈斯（Anthony Collins）在他所著「評直接預言之組織」（*Scheme of Literal Prophecy Considered*）一書之附錄中，攻擊先知預言之完整。但是最早認真攻擊但以理書的可能昉多德（Leonhard Berthold, 1806-08）。從那時候起有兩種觀點互爭雄長。其中一種——即本書所主張的——認爲但以理本人，在上帝的靈感之下，在紀年前第六世紀於巴比倫寫了本書。另一種見解是，本書爲一位住在巴勒斯坦的不知名的猶大人所寫，時間約在紀年前第二世紀的瑪迦比時代。

近來，這種見解在何爾設手中加以稍微的修正（*Die Entstehung des Buches Daniel in Theologische Studien and Kritiken, xcii, 1919, pp. 113-138*）。何爾設主張本書的真正作者生於瑪迦比時代。他本人寫了但以理書八至十二章，在他以前有一本古老的故事集包含五篇故事，即二至六章。這幾章的背景顯然早於瑪迦比時代。這位作者採取了這五篇故事，加上一段序言（一章）並插入第七章作爲聯接鑲，因此產生了全卷但以理書。其他的學者，基本上也採取了這種立場。

然而，爲甚麼許多學者不認但以理爲本書的作者呢？

（一）首先，但以理書第十一章（除三：三六——四五節以外）顯示一幅極準確的圖畫，描繪敘

利亞與埃及之間的戰爭與及安提阿古伊毘法尼時候的情形，這一點無疑的會影響而且確會影響許多學者認本書乃是一位目擊這些事蹟之人的作品。同樣，在第八章十分清楚描繪這些時間，以致許多人覺得本章也必然是事情發生以後纔寫的。我們不當說所有相信本書作於書內所描述的事情發生以後的人乃是跟朴斐理一樣是不相信先知預言的；不過，有許多如此主張的人確實不相信先知預言的可能性。不管如何，我相信，這幾章的性質曾經強烈影響一些人形成關於作書日期的見解。

(二)其次，許多學者不相信但以理寫了本書，因為他們認為如果但以理寫了本書，那麼下列各則不協調不準確的事便不會在本書中找到。他們所引證的經文是：

a. 但以理書一章一節提到約雅敬在位第三年，他們認為這是年代的錯誤。因為耶利米在約雅敬第四年論到迦勒底人時，他的說法表明迦勒底人仍未攻擊耶路撒冷（比較耶廿五：一、九；四十六：二。耶廿五：一顯明約雅敬第四年乃是尼布甲尼撒第一年）。有人認為但以理書的作者弄錯了，他心中所想的乃是主前五九七年耶路撒冷被圍的事。那時約雅敬作王。但究竟是否但以理的作者弄錯了？有幾種解釋試行解答這兒所認為的難題。

1. 阿勒達 (Aalders, EQ, Vol. 2, No. 3) 建議說，由於在希伯來文的抄本中，每一個字母代表一個數目字，因此作者犯了一個錯誤，即將希伯來文字母「gimel」(「三」)代替「waw」(「六」)。所以，他主張這次的遠征發生於約雅敬第六年。這是一個可能的解釋。不過由於所有的譯本都支持目前的希伯來原文，這種錯誤必然在很古的時候就已存在。

2. 奇爾與及別的學者則將但以理書一章一節的希伯來字「ba」譯為「他出發」。於是本節僅說明尼布甲尼撒在約雅敬第三年出發往耶路撒冷。如果這種譯法是正確的，那麼我們無需認為尼布甲尼撒

於約雅敬在位第三年實際抵達耶路撒冷加以圍困。這種譯法雖受德萊維和別的學者所非難，仍是十分可能的（參創四五：十七；出六：十一，七：二六，九：一，十：一；民卅二：六；撒廿：十九；王下五：五；拿一：三）。然而，「將城圍困」這句話與「來到」這動詞如此緊接，並且提到年代，便給人一種印象，覺得圍城的事件也發生於第三年。

3. 依我看來，正確的解答繫於一件事實，即但以理在此是按照巴比倫的方法計算年代，而耶利米則照巴勒斯坦的方法去計算。按照巴比倫的制度，皇帝登基的那一年不稱為「第一年」，乃稱為「登基的那年」。因此，但以理提到的約雅敬第三年，也就是耶利米所稱的第四年。這一點可用下列方式去闡明：

巴比倫	巴勒斯丁
登基之年	第一年
第一年	第二年
第二年	第三年
第三年	第四年

這種假定便把書中提到的第三年所引起的難題完全除去了。我們該注意，這兒提到第三年實在便是所記屬實的明證。因為但以理書的作者對耶利米書非常熟悉（參但九：二）。他不僅對耶利米書非常熟悉，而且曾經讀過耶利米書二十五章，即認約雅敬在位第四年乃是尼布甲尼撒第一年的那一章（參九：二，那兒提到被擄的年限是七十年）。如果但以理書的作者乃是一位活於主前第二世紀不知名的猶大人，為甚麼他竟將「第三年」以代替耶利米書的「第四年」呢？如果他想他的書顯得真實，這

兒便是他失敗的一着。爲甚麼這位不知名的作者犯此錯誤？（參本章末「Special Literature」一欄）。在此，我們要指出，有些批評家斷言耶路撒冷不是在主前六〇五年陷落（即約雅敬在位第三年），乃是在主前五九七年。對此，我們回答說，但以理並沒有說耶路撒冷是在約雅敬在位第三年陷落。

又有人說，但以理書說尼布甲尼撒「作王」時攻取耶路撒冷是錯誤的。但這個「王」字在此是「預期」的說法，正如美國人說：「在華盛頓總統還作小孩子的時候」那種說法一樣。

b. 在但以理書中「迦勒底人」這名詞，一方面是指人種而言，但其狹義的意思是特指一羣哲士而言。這名詞的兩種用法在舊約其他地方是沒有的，在碑文中也未出現過。在聖經以外最先採用此字之第二種用法的乃是希羅多圖（主前四四〇年）。因此，有人辯論說，但以理書中採用這兩種用法是不準確的，表明本書作於較後的時期。但這種結論是否必然的呢？我們不妨研究希羅多圖的說法。他說（一：一八一）：「像這些迦勒底人，作這位神的祭司，說」。他又說（一：一八三）：「迦勒底人當慶祝這神的節期時，在較大的祭壇上每年也燒一千他連得乳香」。在同一章中也包含這樣的句子：「正如迦勒底人所說的」，「我沒有看見它（或作：我不明白它的意思），但我說是迦勒底人所說的」。希羅多圖顯然認這些迦勒底人爲祭司。抑有進者，他們所慶祝的節期不是一種新措施，乃是早已建立的慣例。事實上我們可以看出這種慣例已有很久的歷史。因爲希羅多圖說，迦勒底人告訴他，「在西流士（古列）年間」，這廟有一個巨型的金鑄人像。大利烏的兒子，薛爾塞斯（主前四八六——四六五）想要這個像，並將一位攔阻他挪移金像的祭司殺了。

希羅多圖這些話給人的自然印象是，所描述之事的階級自從西流士時已經存在了。聖所自那時起已經存在。我們也似乎可以推論聖所的祭司，即迦勒底人，自那時起也已經存在了。再者，我們還可

推論說，那位反對薛爾塞斯的祭司也與希羅多圖所遇見的祭司同屬一種階級，即一位迦勒底人。

因此，仔細閱讀希羅多圖的著作，我們獲得一個印象是，遠在他的時代以前，迦勒底人早已充當祭司了。所以，在聖經以外的第六世紀的著述中，沒有採取用「迦勒底人」的嚴格意義，這一事實似乎不足以證明但以理採用兩種用法乃是本書作於較後的時期之證據。

c. 又有人說但以理是個猶大人，他自己不會加入「哲士」之列，同時這班「哲士」也不會讓但以理加入他們的團體中。然而但以理書沒有說但以理蒙准許加入任何「階級」。本書只說王賜給但以理政治上的權柄統管巴比倫一切的哲士（二：四八——四九）。事情便是這樣而已。「如果本書果真教導說但以理成爲外邦宗教的一位祭司，正如有些批評家顯然認定的，那麼這種意見豈不是一種最有力的證據，證明本書不是被擄以後的作品嗎？在主前第三世紀，猶大人的民族主義正方興未艾，我們怎能了解一位「稗史」中的猶大英雄，竟成爲外邦宗教的一位祭司呢？如果這故事是出於瑪迦比時代，這種表達方式究竟是甚麼意思呢？」（參拙著「但以理書註釋」第二七三—三〇〇面）。

d. 有人反對第四章所記述的尼布甲尼撒發瘋的事。最近，卡萊智說：「歷史上並無但以理書上所報導的尼布甲尼撒發瘋的這件事。」但這種說法是否正確呢？猶西畢（Eusebius）在他所著「福音的準備」(Praeparatio Evangelica, 941) 引用阿庇底奴(Abydenus)一段話，是描述尼布甲尼撒最後一些日子的情形的。那兒記着說：「王被某神或別的東西所迷」，上到皇宮頂上，報告一頭波斯驃子（即西流士）之來臨，這頭「驃子」會使百姓變爲奴僕。然後阿庇底奴說：「當他說了這預言以後，立即失蹤了。」這最後的一句話似乎是指王的瘋癲，而用預言的方式加以掩飾。所以，在阿庇底奴時候已有一種遺傳存在，說到一件特別的非常的事件發生於尼布甲尼撒晚年的日子。我們應該注意，

他們認為王被一些神祇所迷；他在他的宮中，正如但以理也說過的；而這件事發生於王征服列國以後與及他去世以前不久。

畢羅斯 (Berosus) 也說 (看 *Contra Apionem* 1:20)，尼布甲尼撒作王四十三年以後，在開始建造某一城牆時，患病死亡。希臘文的句法表達一種意思，即王忽然為病魔所侵襲。死亡以前患病本是極平常的事，不值得特別提及，除非那是一種不平常的病。所以，我們在此可能看出竄改，反映出那種臨到尼布甲尼撒王的悲劇。然而，我們必須記住，即使歷史 (除了聖經以外) 對王發瘋之事隻字未題，也不能以此為足够的理由去否認但以理書所記之事的歷史性。

e. 在本書第五章和別的地方，稱伯沙撒為王，但事實上新巴比倫帝國最後一位王乃是伯沙撒的父親拿波尼都 (Nabonidus)。是否但以理書的作者犯了一次歷史上的錯誤竟稱伯沙撒為王呢？

不錯，所有既已獲得的楔型文字的證據都說，伯沙撒乃是王的兒子 (mar šarri)，即皇太子。但在一個原文中 (所謂「波斯韻文的拿波尼都史」，看史密斯著：「巴比倫歷史原文」(Babylonian Historical Texts, 1924)) 說到拿波尼都將王位交托他的兒子伯沙撒，而他自己則在亞拉伯的堤馬 (Tema) 另築居所。抑有進者，那兒說到伯沙撒時，其語氣顯明伯沙撒實在執行王者的職務。比方，在祈求日子長久時，拿波尼都把伯沙撒與他同列，起誓時採用父子兩人的名字。我們讀到這樣的句子：「巴比倫王拿波尼都和王子伯沙撒的諺旨 (a-di-e)」。伯沙撒批准租借土地，頒發命令，實施一種關於伊勒 (Erech) 神廟之管理權，具有與王同等的手下屬員。在頒發皇族的褒揚諺旨時，父子兩人的名密切相聯。此外，我們必須記住，亞蘭文譯為「王」(malka') 的這個字，不一定包含絕對的君主的意思。

因此，伯沙撒在技術上居於次於拿波尼都的地位。然而，由於他乃是有王者身份的人，猶大人與他有關係，因此但以理稱他為王。這一點不能被斷為不確切。

f. 在但以書第五章稱尼布甲尼撒為伯沙撒的父親，然而事實上，拿波尼都纔是他的父親。但這種反對理由不值得認真考慮，因為，依照東方人的說法，「父親」這字可能有多方面的涵義。在此無疑的只是用作「祖先」的意思。我們必須記住，但以理書的作者懂得耶利米書，在耶利米書中說到以米羅達在尼布甲尼撒以後為王 (耶五十二：廿八——卅一)。鑒於此一事實，我們似乎可以認「父親」一字在此僅有祖先的意思。

g. 本書題及瑪代的大利烏，顯示作者在這方面紛亂不清。然而在碑文中並未出現過大利烏的名字，我們不可能將大利烏與任何知道的歷史人物併談，認為同屬一人。有人試行將大利烏與不同的知名人物併談，認他是戈卜利亞 (Gobryas)，甘比亞 (Cambyses)，阿斯提雅智 (Astyages)，或別的人物。然而正如羅列博士指出的，這些嘗試無法令人信服。但這並不證明從來沒有大利烏其人。很可能像但以理所說他會負責統轄王國。德萊維說得好：「一位小心的批評家，不會過分地根據碑文中未有明言而立論，因為許多東西還未明瞭，仍待發現。」(LOT, q. 469)。

h. 有些批評家認為，瑪代人大利烏把王國組織成一百二十個諸侯小國，這是歷史上難以置信的事。但是，但以理書上沒有說這個王國分為一百二十個小國，只說大利烏立了一百二十個「總督」(Satraps) 治理通國。這些「總督」可能領受了特別的使命，治理新近征服的國家，因為這些被征服的土地對征服者仇視。換句話說，那可能只是臨時的安排，並非正式分為一百二十個諸侯小國。而那些「總督」，可能負責管理比實際的諸侯小國較狹的土地。其中一些可能只是受委負責一種特殊使命

而已。比方，大利烏希斯達斯比斯 (Darius Hystaspis) 在他的一个碑文中說：「有一個人名叫達德西，是波斯人，也是我的臣子，作柏圖利之總督，我差遣了他。」簡直沒有任何留存的客觀證據能够支持人們否認但以理六章一節的經文。關於這事即使經文果真說大利烏的王國分爲一百二十個小國，這種說法並不顯明是一種錯誤。

i. 有人說在但以理書上所使用的波斯銜頭「總督」(Satrap, 如三：三)好像是巴比倫的銜頭。我們的回答是：這並不一定是一種年代的錯誤。第一，這種名稱，因受波斯的影响，很可能在尼布甲尼撒時代已爲巴比倫人所採用。不過，我們無需如此假定。如果但以理書寫於巴比倫滅亡以後，例如在西流士第三年，他很可能在幾處地方採用波斯的名稱以代替舊日巴比倫的名稱。這樣，他的著作便可以爲波斯時代的讀者們所領悟。若然，則採用「總督」這名銜並非意味着年代的錯誤。

j. 在但九：二記着說，但以理「從書上得知」被擄年限爲七十年。許多批評家認爲這種措詞是指一種「聖卷集」，然而在被擄結束時，不可能已有此一類的書。可是，從這句話中推論說，那個時候正典已經形成了是不合理的 (a non sequitur)。「從書上」(basselarium) 這句話的意思只是指一組著作，其中有一卷是耶利米的預言，這個名稱可能只是聖經廣義的說法而已。

k. 有人說，但以理書被列入「聖卷」中而不在于「先知書」之列，這便表明本書作於「先知正典」結束以後。但這種理由不是確鑿無疑的。因爲有人很早便把但以理書列入「先知書」中。約在主後一七五年撒狄主教梅力多 (Melito) 在他所著「Eclouges」一書中，曾經開列了舊約的目錄，裏面有這樣的句子：「論到先知書，有以賽亞、耶利米，論到十二小先知書，其中一卷是但以理，此外還有以西結，以斯拉。」再者，在敘利亞殘卷中，這目錄也出現，次序亦相同。再者，在許多希臘文的舊約抄本中，但以理書亦被列入先知書中。

但我認爲這種理由也不是確鑿無疑的。但以理書所以終於被列入「聖卷」中，其理由是但以理本人並非專門作先知 (narrus propheticum)。他受訓練作政治家，他的職份也如是。一位先知乃是上帝與神權政治的國家之間的中間人 (甲一：十八)，而但以理並非負責這一職守。新約聖經和其他見證人所以說但以理是先知，顯然是指但以理具有先知預言的恩賜 (donum propheticum)。論到巴蘭先知時，意思也與此相同 (彼後二：十六)。所以，但以理書在正典中的地位，實際上與本書著作日期無關。

l. 「傳道經」(Ecclesiasticus, C. 175 B. C.) 雖然題到以賽亞、耶利米和以西結，然而並未題及但以理。但這並不證明但以理書還沒有寫成。因爲傳道經並未題及亞撒、約沙法，以斯拉，末底改，和其他的人。然而，即使傳道經的作者不曉得有但以理書之存在，這也不能證明該書尚未寫成，何況這種假定實在難以令人置信呢！

m. 有人說，這位不知名的但以理書的作者誤以爲巴比倫滅亡以後還有一個瑪代王國獨立存在。因此，反對派的批評家斷言，但以理書所說的四個王國乃是：巴比倫、瑪代、波斯、希臘。通常有方面的理由支持這種錯誤的抨擊。

1. 他們說，但以理書說到在伯沙撒以後有一位瑪代人作王。不錯，在伯沙撒以後作王的乃是瑪代人的後裔，但以理論到他的只此而已。從但以理書中這句話推論說有一個瑪代王國掌權，乃是超過但以理書中所能發現的。(附注：威爾遜在他所著「但以理書的研究」——一九三八年出版，卷二，第二六一頁——一書中說得好：「所謂大利烏是瑪代人，不過證明他是瑪代人的王；正如說拿破崙是科

西加人不外證明他是科西加王一樣。再者，他可能是瑪代人的王，然而仍舊隸屬波斯王西流士轄下。慕拉是一位法國人，他作拿不勒斯的王，然而隸屬於一位生於意大利的科西家而作法國皇帝的人。」

2. 又有人說，在但以理書中一再強調西流士和大利烏之間的種族分別。可是只有一次說到西流士是波斯人（六：二八），有兩次說到大利烏是瑪代人（五：三一；十一：一）。又有一次說他是「瑪代族人」（九：一）。這些經文只表明這兩個人乃是出於不同種族的祖先。我們怎能據此而推論說，恰在波斯帝國以前有一個獨立的瑪代帝國呢？

3. 有人認為五：廿八的意思是伯沙撒的王國有一部分將落在瑪代人手中，一部分則落在波斯人手中。但這種解釋完全不可能。因為事實上，當瑪代人大利烏王登基以後，下文立即說明他受瑪代和波斯的法律所約束（六：八，十二，十五）。因此，這節聖經的上下文表明「瑪代——波斯」被認為一個單位。所以，題及瑪代人大利烏不能證明但以理書的作者對歷史事實混淆不清。

n. 也有人說，但以理書的語言證明本書必然作於主前第六世紀以後很久的時間。當我們研究那個波斯字「總督」（Satrap）時，已經約畧討論過這個理由了。在但以理書中論到新巴比倫帝國的一段中還有別的波斯字。德萊維最少找出十五個這樣的字。但是，如果但以理在波斯征服巴比倫以後寫了本書，我們自然可以預料他會採用這樣的字，特別是用以指職守，制度之類的字。在但以理書三章出現之希臘字，也不足以反對但以理寫了本書的理論（這些希臘字可能由波斯進入本書。看 Hans Heinrich Schaller, *Iranische Beiträge* I, 1930）。因為事情日益清楚表明，希臘文化透進近東地帶的時間，比以前所認為的時期早許多。

關於希伯來文和亞蘭文的性質，我們可以說，這兩種文字本身並無跡象表明本書不是主前第六世紀之但以理所寫。但很可能但以理書中用希伯來文寫成的那部分被以斯拉和文士們加以現代化了。用亞蘭文寫成的那一部分也可能有相同的情形。在別方面，正如邦格那 (Baumgartner) 和其他的人所顯示的，但以理書中用亞蘭文寫成的那部分之文法形式 (Formenbildung) 確實包含許多古代的文法。一九二九年從「拉斯珊拉」所發現的原文中也含有亞蘭文的材料，這些亞蘭文在某些方面也與但以理書中的亞蘭文有關聯。例如：但以理書有時在拼音上用 p 代 z (比方：dehav 以代替 vedav)。這種在拼字法上的特點會被認為是一種證據，表明但以理書很晚纔寫成。但這種現象恰巧在「拉斯珊拉」(主前第十五世紀) 泥版的原文中出現。所以，我們對於但以理書中的亞蘭文之判斷應該修正。至少愈久愈清楚，但以理書中的語文不能被用作反對本書早已寫成的證據。為但以理寫了本書而辯護的人，毋須證明在第六世紀的巴比倫說亞蘭語。我們毋需如此主張，而且這種主張也是不合理的。

o. 又有人說，本書的神學指着被擄以後的時期，特別是關於彌賽亞，天使，復活，和審判的教義。德萊維說：「在但以理書中這些教義要比舊約別的地方教導得清楚許多，也有一種較進步的形式，而且本書具有一些特色與主前一百年左右所寫的以諾書中的形式大致相同——雖然不是完全一樣。(LOT, p. 477)。但這種反對的理由不足以推翻但以理書很早寫成的見解。

彌賽亞的教義在舊約中一開始便已萌芽(創三：十五)，以後便滲透了整部舊約。這是實在的情形，雖然彌賽亞的名字，除了但以理書以外，只在詩篇第二篇出現。以諾書顯然說到彌賽亞，不過是用一頭有巨型的角之公牛作象徵(九十：三七)。這一點與但以理書所說的全然不同。關於天使的教義，但以理書與以諾書相似之處只是他題及加伯列和米加勒的名字。以諾書說得遠超過但以理書所說的。再者，關於天使的教義在舊約其他各卷也有。復活的教義在舊約好幾處經文都可找到，例如：賽

廿六：十九，五三：十；結卅七；伯十九：廿五；王上十七；王下四章。但以理只在第十二章題到復活，而且這兒的說法迥異於以諾書廿五，九十：卅三裏面的說法。以諾書像但以理書一樣，說明將有一個審判，但舊約聖經中好幾卷也題及這事，比方：賽四十二：一——四；珥三：九——十七；詩一：五，九：七，八，六十八：十四，七十六：九。所以，根據但以理書的神學而提出的理由，不能被用以證明本書作於較晚時期。

總之，我們可以說，儘管那種認為但以理書為但以理本人作於主前第六世紀的主張有其困難之處，然而通常用以反對這種見解的理由，却不足以推翻這種主張。

目的

但以理書想表明以色列的上帝遠超乎異教國家的偶像之上。雖然這些國家曾經是上帝藉以刑罰以色列的工具，然而時候到了，它們本身將會消逝。在後來的日子，天上的上帝會建立一個國度，是永不能被毀滅的。儘管當上帝的義怒臨到時，上帝的子民將經過一段受逼迫的時期，然而，彌賽亞會來，永遠的國度將被建立。所以，我們可以說但以理清楚教導上帝在對付人的國度中之絕對的自主權。

分析

(一) 第一章。全書之導論。尼布甲尼撒圍困耶路撒冷，在他所帶到巴比倫去的俘虜中有四位青年，他們受訓練在宮殿中服役。因着他們拒絕享受王所分派的食物，他們彰顯上帝恩典的勝利，而且

在他們的訓練中有非常顯著的進步。

(二) 第二章。尼布甲尼撒作了一個夢，心裏煩亂，在夢中他看見一個大像。迦勒底的哲士不能解釋那夢，但上帝將這個夢的解釋啓示給但以理。但以理告訴王，這巨像代表四個國度，是出於人的，暫時性的，範圍也有限制。當列王在位的時候，天上的上帝必另立一個永遠的普世的國度。

關於這些國度有三種主要的解釋：

(甲)

1. 巴比倫

2. 瑪代——波斯

3. 希臘

4. 亞歷山大的繼承人

(乙)

1. 巴比倫

2. 瑪代

3. 波斯

4. 希臘

(丙)

1. 巴比倫

2. 瑪代——波斯

3. 希臘

4. 羅馬

對於這三種解釋，只有第三種纔是正確的。史稻德 (Stuart) 和卓克勒 (Zoehler) 是主張第一說的重要人物。第二種解釋是反對派所主張的。第三種則是新約聖經所支持的 (關於此種主張的理由，請參考拙著：「第四帝國為何」 "The Identity of the Fourth Empire", in CD, pp. 275-294)。

(三) 第三章。尼布甲尼撒在杜拉平原立一個金像，要求他的臣民拜這像，否則處以死刑。有幾個迦勒底人告訴王，沙得拉，米煞，亞伯尼哥沒有拜這金像。尼布甲尼撒吩咐將這三個被控告的人帶到他面前來，查詢所控是否屬實。王重申他的諭旨，然而他們回答說，他們相信上帝。王大怒，吩咐人把窯燒熱比尋常更加七倍，然後將這三個人投入火窯中。他們照王的吩咐做了。但王看見這三個人火窯中毫無損傷，而且有第四個人陪伴他們。於是他吩咐他們出來，並且稱讚他們的上帝。

(四)第四章。尼布甲尼撒作了一個夢，心裏煩亂，於是召集他的哲士來。然而他的哲士們不能解釋那夢。他們把但以理帶了進來，說出那夢，原來那夢對王不利。後來這夢應驗在王身上，使他暫時失去理性，到他康復以後便讚美但以理的上帝。

五)第五章。伯沙撒王大擺筵席。席間在宮中牆上出現神奇的字蹟。但以理解釋所寫的字說是對伯沙撒王的警告，將有災禍來臨。這警告應驗了，伯沙撒王被殺。

(六)第六章。瑪代人大利烏接續伯沙撒爲王。因爲嫉妬的緣故，但以理的一些同僚設計陷害他。但以理被控干犯了瑪代和波斯的法例，被投入獅穴中，然而獲得奇妙的拯救。

(七)第七章。伯沙撒元年但以理得見一個異象。在異象中看見四個大獸。這些獸代表與第二章的像同樣的帝國。然而，此處將第二章的啓示擴大。在此異象中顯明第四個帝國有三重的歷史。在第四獸頭上有十角，象徵十個王或十個國度，這代表這獸的歷史之第二階段。其中又長起一個小角，把十角中的三角連根拔出，而且口說誇大的話反對上帝，並與聖徒爭戰。然而，像在第二章一樣，上帝也建立一個永遠和普世性的國度。這國度歸給由天上而來的一位「像人子的」。最後這個小角似乎勝過了至高者的聖徒，那時上帝出面干預，這第四獸（全然）被毀滅，聖徒接受這國度。

(八)第八章，但以理在異象中看見一頭公綿羊和一頭公山羊，藉此象徵，他看出瑪代波斯帝國被希臘大君王亞歷山大所毀滅。當亞歷山大滅亡後，帝國分裂，這一事實藉着公山羊的四角表現出來。四角之中有一角長出一個小角。這個小角（安提阿古伊毘法尼）漸漸強大，反對上帝的子民，但至終却非因人手而滅亡。

(九)第九章。但以理曾經研究耶利米關於被擄七十年的預言。他向上帝禱告，爲他的國人認罪。伊斯斐德和別的學者認爲九：四——廿是後來加上去的。但這裏的禱告早過尼希米記第九章，那兒更詳細。

加伯列用那著名的「七十個七」的先知預言回答但以理的禱告。「七」爲一段——「七」的確實長短並未說明——事實上，七十個七，已由上帝規定，目的是要完成彌賽亞的工作。所以以描述彌賽亞的工作之說法是消極的也是積極的。在消極方面——止住罪過，除淨罪惡，贖盡罪孽；積極方面——引進永生，封住異象和預言，膏至聖者。所以，但以理要曉得，要明白，從出令重新建造耶路撒冷，直到有受膏君（即君尊的祭司）的時候，必有七個七和六十二個七。他沒有告訴我們，甚麼時候耶和華發出這個命令，但它所發出的果效首先在古列元年猶大人從被擄之地得釋放歸回耶路撒冷一事上看見。這段時間分爲兩部分。第一部分的七個七顯然是想包括從古列元年到以斯拉和尼希米的事工完成的那段時間。第二部分則從以斯拉和尼希米的事工完成時起直到基督第一次到來。惟獨祂纔能被描述爲受膏君。在這整段時間中，耶路撒冷城將完全被建造，雖然這工程在痛苦和艱難的時日中完成。到這兩段時間過去之後，有兩件事要發生。這兩件事究竟是否發生於第七十個七之內，則未立即說明。其中一項是彌賽亞之死，另一項則是因着彌賽亞之死，耶路撒冷和聖殿將被提多所帶領的羅馬軍隊毀滅。

當第七十個七的時候，彌賽亞會與許多人堅定盟約。在此七之半，因着他的死，他必使猶大人的祭祀與供獻止息。因此，我們看出，他的死是在第七十個七之內。因着他使祭祀和供獻的事止息，那行毀壞可憎的必出現於聖殿的尖塔上。所定的結局必傾在那荒涼之地。所以，這城被毀的這件事，不是發生於七十個七之內，乃是在第七十個七彌賽亞被殺以後所產生的結果（參拙著「但以理書註釋」

第二二〇頁)。

(十)第十章。但以理蒙啓示一個從上帝而來的信息，這信息乃是第十一和第十二章的啓示之小引。

(十一)第十一和十二章。描述埃及諸王(托利梅朝, Ptolemies)和敘利亞諸王(Selucides)之間的戰爭。特別着重安提阿古伊毘法尼之得勢，他向埃及進兵，與及他對上帝子民嚴酷的迫害。然後描述敵基督者和他的戰士。但以理受命封閉這書，這預言便告結束。

本書的兩種語文

本書二：四下半至七：廿八是用亞蘭文寫的，其他則用希伯來文寫成。爲甚麼採用兩種語文呢？有各種不同的嘗試想要解答這個問題。例如，貝文(Bevan)主張說，全書原本都是用希伯來文寫成，後來其中一部分遺失了，因此用亞蘭文的譯本填補進去。另外有人主張說，本書原是用亞蘭文寫的，其中希伯來文那部分是譯文。羅列相信二至第六章乃是在瑪迦比時代用亞蘭文寫的，稍後，同一作者再用亞蘭文寫了第七章。然而，他發覺希伯來文更適宜於描述那些異象，於是在敘述八至十二章的異象時便改用希伯來文。由於他想本書顯出是統一的，因此再用希伯來文寫了本書的小引。有些學者不主張本書是統一的則相信頭第六章乃是一卷用亞蘭文寫的較古老的古事記 因此應當假定寫異象之人開始用亞蘭文寫，然後改爲希伯來文。因着某方面的原因，他也用希伯來文寫了一：一——二：四上半。

在這些學說中，羅列的見解算是最令人滿意的，但他的缺點是認但以理書是較後時期的作品。所以，似乎並沒有真正完全令人滿意的對兩種語文的解釋。最能避免難題的解釋似乎是，作者故意採用兩種語言。當在基本上論及世界各國的事時，他採用亞蘭文；當主要是論及上帝國的將來時則用希伯來文。這種見解當然也不能全無難處，但總括的說，它似乎是最能令人滿意的。

第二十八章 以斯拉記和尼希米記

在正典中地位

在 Baba Bathra 15a 中，以斯拉和尼希米被認為是一卷書；那兒寫着說：「以斯拉寫了他的書。」但這句話的意思並不是說，以斯拉也被認為是尼希米書的作者。因為在「革馬拉」(Gemara) 中我們讀到：「誰完成它呢？」對這問題的答案是：「哈迦利亞的兒子尼希米。」這句話的意思顯然是要我們明白尼希米加上他自己的書以完成這部著作。約瑟夫也認為這兩卷書是一卷 (Contra Apionem, 18)，撒狄的梅力多主教 (看猶西比的「教會歷史」四：廿六) 與及耶柔米 (Prologus Galeatus) 的看法也與約瑟夫相同。「拉丁文通俗譯本」稱尼希米記為以斯拉記卷二 (liber secundus Esdrae)。

在屬於一四四八年的一卷希伯來文聖經抄本中，將以斯拉記與尼希米記分開。現代的希伯來文聖經保持這種分法。然而即使在現代的希伯來文聖經中，那說明各書之節數的解釋附註 (Masoretic notes) 也放在尼希米記之後，而且說本卷之中間節乃是尼三，卅二。

在「七十譯本」中這兩卷合在一起，而稱之為以斯拉記卷二 (Esdras B)，以便和次經中之以斯拉得拉記 (Esdras A) 有所分別。阿利金乃是第一位證明「七十譯本」中這種分法的人。

這兩卷書實在密切相聯，但尼希米記七：六—七十與以斯拉記第二章重複，表明它們最初並非同一卷的。我們只能推度為甚麼這兩卷書被認為一卷。可能是由於尼希米繼續以斯拉的歷史，也可能是

由於想使舊約聖經正典卷數與希伯來文字母的數目相同。

以斯拉尼希米之關聯

有些學者否認被擄之歷史性，連帶也就否認歸回之歷史性，其中為首的乃是陶萊 (C. C. Torrey)。他認為以斯拉的故事沒有事實的根據。另一位學者何爾設，基本上也採取同樣的主張。

一位羅馬天主教學者胡納克 (A. Van Hoonacker) 曾經對這問題寫了許多論文。有些學者，如巴騰 (Batten)，拉格蘭治 (Père Lagrange) 多半是受了他的影響的緣故，相信尼希米記先於以斯拉記。他們認為尼希米記作於亞達薛西第一年間 (四六五—四二四)，以斯拉記則寫於亞達薛西第二年間 (四〇四—三五九)。

胡納克覺得必須將聖經原文重新編排如下：拉一：一—四：三；四：二四 b—六：二二；四：四—二四 a；尼一：一—七：五；十一：一—十三：三一；拉七—十；尼八—十。然而，尼希米的服役雖然可能是在亞達薛西第一年間 (我們相信應該如此)，可是這並不意味着以斯拉的工作要放在亞達薛西第一之後。所以我們將依傳統的經文次序去討論本書。

以斯拉記

名稱

本書在希伯來文聖經中以其主角得名。在「七十譯本」中本書的名稱是「以斯拉卷二」 (Esdras

deuteron) 而「拉丁文通俗譯本」則稱它爲以斯拉的第一卷 (liber primus Esdrae)。

作者

雖然本書不是說全部均爲以斯拉所作，但是遺傳說以斯拉寫了本書似乎是合理的。因爲在一方面，本書內容中有一部分（七章七節以下）採用第一人稱單數式的稱呼。很可能以斯拉採用這幾段記述作基礎，然後加上從其他地方得來的材料。本書顯示出其統一性，如果用「我」字所寫的那幾段是以斯拉的作品，那麼其他各段也似乎應該是與以斯拉所寫的。

我不能因爲以斯拉記中有一部分是用亞蘭文寫的便認爲本書作於以斯拉以後的時期。因爲目前以斯拉記中的亞蘭文可能遲過「伊利番町」(Elypantine) 中的亞蘭文，這可能僅由於拼字法的更改的緣故。然而，這些亞蘭文可能屬於主前第五世紀，而且，就這樣，也可能是以斯拉的作品。

這種見解不爲消極的批評學派所接納。他們中許多學者主張本書乃是編輯而成的，編輯人乃是所謂「編年史作者」(Chronicle)，時間則在所記錄之事發生後很久的時間。反對本書爲書內所記事實發生時同一時代之人所寫的理由約有下列十點：

(一) 他們認爲波斯全盛時期「波斯王」(拉一：一等)的稱呼是不必要的。他們主張說，波斯王正式的名稱不是「波斯王」，乃是「王」、「大君王」、「諸王之王」、「國王」等。首先提出這種反對理由的似乎是伊華德。當以斯拉和尼希米說及他們自己，或者在那些依消極的批評家看來，是屬於波斯時代的事實之經文時，他們僅用「王」這個稱呼。爲答覆這種反對的理由，我們最好引證威爾遜 (Robert Dick Wilson) 的話，因他曾經對這問題下過一番徹底研究的工夫。他說：「對這種見

解，有一個理由充分的答覆是：在波斯時代的十九種不同的文件中，有十八個不同的作者，在三十八個不同的時候，採用這個稱呼，而且至少是對六個不同的王如此稱呼(譯者按：即稱之爲「波斯王」)；這種稱呼用在古列身上，在他還未征服巴比倫(主前五三九年)以前七年已如此稱呼他。又用以稱呼主前三六五年左右的亞達薛西第三；在波斯，蘇辛 (Susian)，巴比倫、希臘、亞蘭、希伯來各種文字中都如此稱呼；在瑪代、巴比倫、小亞西亞、希臘、巴勒斯坦、埃及阿伯(按照希羅多圖的記載)各地都採用這種稱呼；在書信、日期上也採用這種稱呼，在聖經裏面其他各處相似的文件中，也像在聖經以外的文件上一樣採用這種稱呼。再者，有人已經證明，在希臘時代的作者們不常採用這種稱呼。」(看威爾遜著：「A Scientific Investigation of the Old Testament», 1926, pp. 202-203。)有人反對說，在巴比倫被滅以前，採用「波斯王」這稱呼是與此無關的。因爲那時波斯僅是以攔的一個省份而已。這種反對是無效的，因爲使用的原則是一樣，不管波斯的版圖究竟有多大(想更詳細研究這問題，讀者應該參考威爾遜所著：「The Title 'King of Persia' in the Scriptures,» PTR, XV, 1917, pp. 90-145, and 'Royal Titles in Antiquity: An Essay in Criticism,» PTR, II, 1904, pp. 257-282, 465, 497, 618-664; III, 1905, pp. 55-80, 238-267; 422-440; 558-572。)

(二) 有人說，古列王的諭旨之傳遞，在希伯來文(拉一：一—四)和亞蘭文(拉六：三—五)的記載之間有重要的分別，因此二者不可能同是真實的。多數人都主張第二次的諭旨是可靠的，但關於第一次的諭旨之真確性則爲許多人所否認，因爲它似乎帶有猶大色彩。有人認爲第一次的諭旨是猶大人捏造的，然而也有人主張說，如果古列王果真會發出這個諭旨，那麼必然是被人忽畧了。

可是，對於所謂染有猶大色彩一層不能成爲反對的理由，因爲當古列對巴比倫人宣佈宗教自由

時，也曾引用他們神「馬篤」的名字。「他（即馬篤）觀察全地。他尋出一位公義的王子，是合他心意的，會握住他的手。他說出安珊王古列的名字，叫他作王統管一切」（R. Dougherty: "Nabonidus and Balshazzar, 1929, pp. 175-179）。再者，古列似乎受以賽亞書四十章以下的預言所影響。米勒叫我們注意賽四十五：十三：「我憑公義興起他（古列）」（*har'othihu*）與賽四一：一五；四四：二八；四五：一以下。古德爾（Kittel: "Cyrus und Deuterjesaja," ZAW, 1898, pp. 149ff.）主張，以賽亞知道波斯宮庭的稱呼，但是正如米勒所指出的，也可能是他助成了這種稱呼。（附註：要研究這題目可參考貝爾氏所著「第二以賽亞之著作及新巴比倫王室的碑文」Jacob William Behr: "The Writings of Deutero Isaiah and The Neo-Babylonian Royal Inscriptions, 1937.）。並看畢克曼所著：「以斯拉記卷一之古列諭旨」（Elias J. Bickerman: "The Edict of Cyrus in Ezra I," in JBL, 1946, pp. 249-275）。

如今有一個問題是：這兩個諭詔是否同樣的呢？以斯拉記第六章的諭詔不是在巴比倫乃是在波斯（Ecbatana）發現。然而，基本上它與較早的諭詔的政策相合。較早的諭詔，亞蘭文稱為「*gol*」（一：二「詔」），後來的則稱為「*te'em*」（六：三「旨」）。第一個是對所有子民說的；第二個似乎不是這樣，顯然是作為官式的記錄，要加以保存，以便查閱的。在六：一四將「上帝的命令」與「波斯王古列、大利烏、亞達薛西的旨意」分開。這似乎表明這二者是不同的諭旨。在拉一：一、二古列被稱為波斯王，但在五：一三則稱為巴比倫王。

較早的稱呼顯然是當古列征服巴比倫時所作的。由於它與猶大人有關，所以具有猶大色彩，正如上面所述的諭詔，因與巴比倫人有關故具有巴比倫色彩。第二個諭詔顯然是這個諭詔的記錄，要在波斯的官方檔案中保存的。因此二者都應被認為是歷史上可靠的事實。

（三）有人說四：六—二、三一段是不屬原文的。這段經文論到亞哈隨魯（四八五—四六五）和亞達薛西第一的時候。他們認為這樣的事發生於大利烏時候的事情以先（二四節）實在令人大惑不解。下面的表格會澄清這問題的性質。

- 四：一—五——古列王時期
 四：六——亞哈隨魯王
 四：七—二、三——亞達薛西王
 四：二、四——大利烏王
 五：一—一七——大利烏王

在未會討論這種編排的價值以前，我們要說，這樣去編排經文的材料並不表示作者認為與撒馬利亞人的分裂發生於五三六年。以斯拉的目的乃是追溯整個反對建殿的歷史。因此，他告訴我們（四：一—五）這種反對從古列至大利烏年間一直都有。然後繼續說，這種反對甚至在亞哈隨魯年間仍舊發現。不僅如此，在亞達薛西第一年間，這種反對達到最高峯，有一封控訴書上呈亞達薛西王，於是王下諭詔建殿的工程必須停止。這乃是整個爭論的歷史。然後作者回到古列時代，說明這種工作停止直到大利烏王的時期。第五章繼續這題目。當我們想到作者的目的乃是在未曾敘述第二件事以先，先完成一件事，甚至不顧年代的次序時，又怎能因此提出反對的論調呢？當我們留心讀原文的時候，這種所認為的混亂便消失了。

（四）有人認為以斯拉記三章三節說，在聖殿尚未建成以前，百姓每日在壇上獻祭乃是與歷史事

實不符的。然而爲甚麼不可能呢？哈該書二·一四恰巧表示已有這種行動。同時，經文上如此記載，這種事實本身便表明這事是十分可能的。如果記載這種事件乃是十分愚拙的思想，那麼這位「編年史作者」(Chronicles) 只要有一點頭腦的話，豈不會禁止自己不提到這事嗎？

(五) 在以斯拉記三章八節說利未人年屆二十便開始服役，然而摩西五經則特別說明他們在五或三十歲以前不能服役(民四：三，八：二四)。但是，如果此處有所矛盾(事實不然)，那麼這位「編年史作者」竟敢與那被認爲曾經大大影響了他的「祭司作品」相異，實在是十分希奇的事。在民數記中的經文是論到那些在會幕中服役的利未人之年齡。在歷代志廿三：二四和卅一：一七與以斯拉三：三則論及那些在聖殿中服役的利未人之年齡。

(六) 有人說，本書對建殿開始的時間顯得混亂。依照四：二四和五：一以下建殿工程始於大利烏第二年，但按照三：八—一三和五：一六則始於古列年間。然而，糊塗不清的不是以斯拉記乃是現代的批評家。他們的批評是破壞性的。他們認爲這兩段經文互不協調或彼此矛盾。建殿工程確實於古列年間開始(三：八—一三，五：一六)。然而正如四：一—五所說的，對這種工程的反對幾乎立即發生，而且賄買謀士去破壞這種目的。結果乃是，上帝殿的建造工程停止直至大利烏王年間(四：二四)。因着建殿工程止息了，於是上帝差遣先知哈該和撒迦利亞，激發百姓，重新提起他們的興趣，結果建殿工程重新開始(四：二四；五：一以下)。

(七) 有人說，鑒於哈該書二章十五節的記載，在以斯拉記五：一三—一七說，自從設巴薩(一六節)時起聖殿已在建築中的事是錯誤的。但是哈該並未否認在他們以前已有建殿的工程。在一章十四節他論到聖殿時的說法暗示百姓舒舒服服地居住，然而聖殿則荒涼(一：九：「我的殿荒涼」)。而

一：一四「在上帝的殿作工」(wayya'asnu mela'ka beveh yehowah) 這句話，似乎含有這樣的意思，即當他們開始工作時，已有一些東西在那兒。抑有進者，以斯拉記五：一六並不是說建殿工程繼續下去沒有中斷。乃是說尚未造成 (wela'shelin) (希伯來文的分詞 *mitberne* 不是說其間沒有中斷)。

(八) 斐華說，以斯拉記的族譜(七：一—一〇)乃是「編年史作者毫無價值的混合物」(LOT, p. 825)。他認爲這個族譜把撒督亞希突的兒子是錯誤的，把以斯拉當作西萊雅的兒子亦然，因爲西萊雅在耶路撒冷陷落時已經死了(王下廿五：一八—二二)，因此，當以斯拉前往耶路撒冷時將達一百二十七歲了。

要回答這問題，我們可以指出，不僅以斯拉記和歷代志(代上六：三一—一四，五〇—五三)都認撒督是亞希突的兒子，即連撒母耳記亦然(撒下八：一七)。亞希雅或者亞希米勒十分可能也是亞希突的一個兒子(參撒下十四：三，廿二：九、一一、二〇)。稱以斯拉爲西萊雅的兒子，作者用「兒子」這個字顯然含有「後裔」的意思(好像在馬太一：一；一樣)。

(九) 又有人說，如果本書全部都是一個人的作品，那麼以斯拉記七章一節「這事以後」的短語是出奇的，因爲前後相隔超過六十年的時間。他們認爲「這事以後」這短語暗示比七章一節所敘述的事較接近的事件。但這不能成爲理由。因爲「這事以後」的短語本身並不指明自從「這事」發生以後究竟有多長的時間。再者，七章一節說明下面所記錄的事發生於亞達薛西年間。

(十) 以斯拉記第十章一至十三節表明在巴勒斯丁有很多的居民。有人說，這只能屬於尼希米時代，因此尼希米必然先於以斯拉。否則，我們只能假定從以斯拉時候起居民日見減少。但事情不必如此。當以斯拉的時候百姓十分貧窮，需要從王的府庫中得幫助(拉七：二〇)，然而在尼希米的時

候，猶大人自己可以維持聖殿的崇拜（尼十：三二以下）。再者，我們無需認本章一至十三節的語氣與本書其他記載相衝突。它當然適合應用到以斯拉作工的時代居於巴勒斯坦的百姓身上。

以斯拉工作的時期

如今似乎可以清楚看出，以斯拉作工的時期應該放在亞達薛西第一年間（主前四六五—四二四年）。理由簡述如下：「伊利番町蒲紙卷」(Elephantine Papyri, C. 408 B. C.) 提及大祭司約哈難和撒瑪利亞的總督參巴拉。這位約哈難乃是尼希米記三：一一—二〇所提及的以利亞實的孫子，而尼希米乃是與以利亞實同時代的人。尼希米是在第二十年（四四五年）和亞達薛西第三十二年前往耶路撒冷。鑒於伊利番町蒲紙卷所記，這位亞達薛西乃是亞達薛西一世。由於以斯拉先於尼希米，又因為他在亞達薛西第七年前往耶路撒冷，因此，我們可以推斷他動程的日期是在主前四五八年。

我們不能像奧斯達萊和羅賓遜一樣主張說，以斯拉生存於以利亞實的孫子約哈難的時候（拉十：六），因此比尼希米稍晚。我們當注意以斯拉記十章六節的約哈難乃是以利亞實的兒子。這位約哈難顯然不是後來的大祭司約哈難，可能是尼十三：四，七所提及的以利亞實的兒子。然而，如果他是後來的大祭司，他在此僅是以私人身份被提及，因為他還不是大祭司。如果他是日後的大祭司，那麼，為甚麼他不可能以一位行將繼任為大祭司的少年身份被提及，而在聖殿附近有一個房間呢？

目的

這卷書之目的是從宗教或祭司的觀點，敘述這個民族歸回故土的情形。其着重點在於使百姓在這

地方建立一個祭司的國度和聖潔的民族，按照律法所指示的而行。

分析

（I）以斯拉記 一：一—二：七〇·被擄者第一次歸回

- （一）一：一—四。古列下詔。
- （二）一：五—一一。民眾響應古列的諭詔。百姓為這計劃奉獻，古列歸還聖殿器物。
- （三）二：一—七〇。在約書亞和所羅巴伯領導之下第一批人從被擄之地回國。如果我們將這一章與尼十一：一—十三：三的名單相比較，我們會發現，在數目字上有少許出入。然而，這可能是由於歷代相傳時，抄錄錯誤所致。

（II）以斯拉記 三：一—六：二二 恢復對耶和華的崇拜

- （一）三：一—三。百姓在第七個月集中在耶路撒冷，建築了燔祭壇，然後百姓向耶和華獻燔祭。
- （二）三：四—七。恢復獻祭的事，與及遵守住棚節。
- （三）三：八—二三。回國後第二年第二月，建殿工程開始。這種工程配以頌讚和感謝。但許多曾經看見過所羅門的殿的人則哭泣。
- （四）四：一一—五。猶大和便雅憫的敵人起先想協助建殿，但所羅巴伯拒絕他們的幫助。於是

他們賄買謀士破壞從被擄之地回國之人的目的。這件事一直繼續到波斯王大利烏的時期。

(五)四：六—二四。在亞哈隨魯和亞達薛西第一年間有反對的事。有一封信上達亞達薛西，結果建殿工程陷於停頓。甚至在所羅巴伯年間也有一種類似的情形，因為在二十四節我們讀到，建殿的工程停頓直至大利烏王二年。

(六)五：一—一七。哈該和撒迦利亞激動百姓為建殿工程而努力。再有反對的事，這事便奏告大利烏。六至十七節包含給大利烏王的奏本的內容。

(七)六：一—一二。大利烏王搜尋古列的諭旨。他自己也降旨繼續建殿的工程。

(八)六：一三—一六。大利烏王的諭旨被遵守。在大利烏王第六年，即主前五一五年亞達月第三日，建殿工程全部完成。

(九)六：一七—二二。獻殿。在正月十四日守逾越節，接着守除酵節。

(II) 以斯拉記 七·一—十：四四·在以斯拉領導下回國

(一)七：一—一〇。本書如今跳過許多年，為要引導讀者注意，在亞達薛西年間與以斯拉相聯的事件。此處說明了以斯拉的族譜。他是一個敏捷的文士，通曉摩西的律法。他在亞達薛西第七年五月來到耶路撒冷。

(二)七：一一—二六。亞達薛西給以斯拉一種委任。

(三)七：二七—二八。以斯拉為王的委任讚美上帝。

(四)八：一一—一四。在亞達薛西第七年與以斯拉同上耶路撒冷之人的名單。

(五)八：一五—二〇。以斯拉召集領袖們到亞哈瓦河邊：羣衆在那兒停留三天。

(六)八：二一—三六。在亞哈瓦河邊，以斯拉宣告一次禁食。在正月十二日百姓離開亞哈瓦上到耶路撒冷。

(七)九：一一—一四。當以斯拉得悉百姓沒有把自己與世界分開，反而與當地的居民通婚時，憂愁悲哀。

(八)九：一五—一五。以斯拉禱告。

(九)十：一—一七。以斯拉着手革新。

(十)十：一八—四四。在祭司中娶異族女子為妻者之名單。

尼希米記

名稱

在現代希伯來文聖經中，本書是按其主角「尼希米」(Nehemiah)取名。在「七十譯本」中稱之為「Nehemias」。在「拉丁文通俗譯本」中則稱為「尼希米書」(Liber Nehemiae)或者「以斯拉記卷二」(Liber Secundus Esdrae)。

作者

從本書採用第一人稱代名詞顯明本書作者乃是尼希米本人。本書記載尼希米到耶路撒冷的使命與

及他在那兒所施行的革新。尼希米不像以斯拉，他乃是一個平信徒。然而他的工作具有輔佐以斯拉的事工之作用。這兩個人都被上帝所使用以建設被擄以後的猶大國。

許多消極派的批評學家認為，尼希米記乃是所謂「編年史作者」所作偉大的歷史著作之最後一部分。然而，他們通常仍舊給予尼希米的「回憶錄」以極高的評價，雖然各人對「回憶錄」的範圍見解不同。他們認為這些「回憶錄」乃是由一位最後的編輯人重新編纂過的。他們所以認為尼希米不可能寫了本書全部內容的理由約有下列數則：

(一) 在尼十二：一一、一二提到從主後三五一至三三一年，當亞歷山大大帝進入耶路撒冷城時，作大祭司的乃是押杜亞。但我們得注意，這兒論到押杜亞乃是在祭司和利未人的名單中出現，而這名單則可能是後來加上去的。不過，我們不必如此假定，因為在此提到押杜亞時不以為他是大祭司。很可能尼希米活着看到以利亞實的曾孫年青的押杜亞，因為他確實曾經提到以利亞實的一個孫子是結了婚的，即作了參巴拉的女婿（尼十三：二八）。

(二) 在尼十二：二二提到波斯王大利烏，由於他與押杜亞相聯，因此認他是大利烏柯多曼奴（Darius Codomannus, 336-332 B. C.）。但如果這兒所說的僅是青年時期的押杜亞而不是一位大祭司，那麼這位波斯王可能是大利烏挪杜斯（Darius Nohus, 424-395 B. C.）。

(三) 有人說，尼十二：二六、四七提到「尼希米的時候」，好像一個早已過去了的時期。但我們回答說，我們當注意，每次用這短語時都是與其他的人聯在一起而用的。如「約雅金」（二六節），「所羅巴伯」（四七節），因此尼希米似乎自然會引用一個相似的短語以論及他自己的時候。

分 析

(I) 尼希米記 一：一—七：七三·尼希米修復耶路撒冷城牆

(一) 一：一—二：二〇。小引。尼希米一開始便以第一人稱說話：「亞達薛西王二十年，基流斯月，我在書珊的宮中」等等。因此，日期與背景都已說明。有人告訴尼希米在巴斯丁的猶大人遭大難受凌辱，耶路撒冷的城牆拆毀，城門被火焚燒。尼希米因這消息而憂傷，祈求上帝向他施憐憫。然後他介紹自己是王的酒政。他的禱告蒙應允。在上帝奧秘的安排中，使王詢問尼希米為甚麼面帶愁容。尼希米解釋這情勢，而王准許他到耶路撒冷去。及至他抵達聖城後，尼希米等候三天，然後在夜間巡視城牆。

(二) 三：一—六：一九。重建城牆。大祭司以利亞實領頭，協同其他祭司開始建造羊門。第三章有一張名單，列舉那些在聖城各門工作的人名與及他們工作的地點。

然而，很快便有人反對，因為參巴拉譏笑猶大人。亞捫人多比雅也譏笑他們說，他們所修造的城牆那麼稀薄，就是狐狸上去也必傾倒。這些人同謀要停止這建造城牆的工夫。然而，尼希米呼求上帝，並叫他們配械操作。有些人建造，有些人守護，於是工作繼續進行。但參巴拉的奸謀和反對繼續下去。然而經過五十二天以後，城牆終於造成。全部經過都由尼希米以第一人稱的說法敘述出來。

(三) 七：一—七三。尼希米如今將管理耶路撒冷城的責任交托他的兄弟哈拿尼和哈拿尼雅。以後便是一張由巴比倫返國之民的名單。

(II) 尼希米記 八：一—十三：卅一·以斯拉與尼希米之革新

(一) 八：一—十：三九。重新立約。以斯拉對聚集的百姓宣讀摩西律法，他們承認自己的罪並承認所立的約。威爾浩生與及別的學者認為，本段實際上包含摩西律法如何列入正典的經過。但我們如果仔細閱讀本段經文，則可看出這種解釋是正確的。

(二) 十一：一—三六。本章包含一張名單，列舉那些住在耶路撒冷之人的名字。百姓的首領住在耶路撒冷，其餘的，每十人中派一人來住在聖城。

(三) 十二：一—二六。祭司和利未人的名單。

(四) 十二：二七—四三。為邑垣行告成禮。

(五) 十二：四四—四七。百姓供養祭司。

(六) 十三：一—三一。尼希米第二次訪問耶路撒冷。

第二十九章 歷代志上下

名稱

在希伯來文聖經中歷代志上下合為一卷，稱為「日知錄」(divere hayyamin)。從代上廿七·二四可以看出，這名稱的意思是「編年史」。「七十譯本」將本書分為兩卷，稱為「Paraleipomena」，意即刪去或省略之事。耶柔米解釋希伯來文的名稱為「verba dierum」(「日知錄」)，並且建議說，這兩卷書若稱之為全部神聖歷史之編年記(chronicon totius divinae historiae)可能更有意義。他說道兩卷書通常稱為「省略之事卷一和卷二」(Paraleipomenon primus and secundus) (看·· Prologus Galeatus, Pl, XXVIII, col. 554)。

作者

依照 Baba Bathra 15a, 「以斯拉寫了歷代志的族譜直到他本人(adh lo)」。所以，依猶大人的遺傳，以斯拉乃是歷代志的作者。所謂「直到他本人」，其意思可能是以斯拉所寫的歷史一直到他那個時代為止。

這種見解價值如何？鑒於代上三：一九—二一和代下卅六：二二—二三的記述，我們要說，本書不可能作於以斯拉以前的時期。

然而，當我們將歷代志下的結語和以斯拉記開頭幾節互相比較時，覺得以斯拉記開頭幾節似乎是

從歷代志取來的（不能倒過來說）。波斯王的諭詔在以斯拉記中說得更詳細，並有一兩處作稍微的修改。如果編者會將此諭詔加在歷代志上，爲甚麼他不使二者措詞完全相同？

所以，將這兩個諭詔互相比較（代下卅六：二二、二三；拉一：一一四），似乎顯明歷代志可能早過以斯拉。但這一點當然不是決定性的。歷代志的語法顯明，本書大體上作於以斯拉時代，我們可以認本書寫於主前第五世紀後期，大概是在四五〇至四二五年之間。很可能以斯拉是本書的著作人。

今天一般學者多半認爲以斯拉、尼希米和歷代志上下原來是合成一卷的。支持這種見解的理由大概如下：（一）在這幾卷書中有一個共同的宗教觀點，即以聖殿和祭司爲中心；（二）在這幾卷書中都顯明對數目字的記錄和族譜有所偏好；（三）這幾卷書的語法和文體十分相像；（四）歷代志的結語和以斯拉記開頭幾節幾乎雷同，表明這幾卷書原屬一卷。奧斯特萊和羅賓遜建議說，最初只有以斯拉記和尼希米記被列入正典。這樣便使歷代志沒有一個合適的結語。後來，當歷代志被接納列入正典的時候，人們認爲應該給歷代志一段結束語（因爲當時並未將歷代志放在以斯拉記及尼希米記前面，緊接以斯拉記），爲了想使歷代志以一種勝利的語氣作結束，於是便把以斯拉記開頭幾節摘錄過來。

關於上述的辯論，我們可以說，這些理由確實支持這種見解，即認爲這幾卷書乃是根據相同的觀點寫成的，而且它們也加強另一種見解，即認以斯拉是歷代志上下的作者。但這些理由並不證明這幾卷書原來是合成一卷的。而且我們很難了解，假如這幾卷書最初是合成一卷的，爲甚麼最初只有一部分被認爲屬於正典，後來纔認剩下的另一部分也屬正典，但又不將它們安置在本來的地位上，即將歷代志放在以斯拉記和尼希米記之前，反而放在這兩卷書之後。所以，認這幾卷書原是合成一卷的見解是憑空設想極不可能的，並無任何事實的依據。再者，爲甚麼編輯人或者最後的修訂人竟將以斯拉記

一：一—四加以修改後纔附入歷代志去呢？爲甚麼他一字不易的將它加插進去呢？

這是那些主張這幾卷書原是合成一卷的人所面臨的重大難題。這幾卷書如何分開而編排在現有的次序中呢？爲甚麼歷代志的結束語與以斯拉記開頭幾節那麼類似呢？直到現在仍未能給予這問題一種令人滿意的答案。

不僅歷代志上下和以斯拉記與尼希米記通常被認爲原屬一卷，而且這幾卷的著作日期，常被認爲是第四世紀後半期甚或更晚。斐華認它是主前二百五十年的作品。這些理由中許多是與以斯拉和尼希米有關的，我們以後會討論。通常認爲以斯拉和尼希米記是很晚的作品，既然歷代志與以斯拉記和尼希米記原來是同屬一卷的，因此歷代志也必然是很晚的作品。但這乃是自找問題。在歷代志裏面是否有跡象證明本書出自第四世紀或者更晚的時期呢？唯有這一點纔是與目前的討論有關。通常有兩種理由爲學者用以表明歷代志屬於主前三百五十年以後的作品。

（一）他們說，代上三：一九—二四敘述大衛的家譜直到所羅巴伯以後第六代（在七十譯本中到十一代）。如果所羅巴伯生於主前五二〇年左右，如果我們認二十年爲一代，那麼最少是到達主前四百年。因此，他們認爲本書不能作於較早的時期。但這樣去推論（有許多人確是如此去推論）乃是犯了擅自把經文沒有的意思放進經文中去的錯誤，仔細閱讀這些經文，顯明所羅巴伯的家譜乃是算到他以後兩代便止步了。

我們看出，所羅巴伯的家譜算到他的孫子昆拉提和耶篩爲止，然後在二十一節下半提到四個家庭，這四家可能是與大衛的苗裔有點關聯。但在此所當注意的要點是，這裏的族譜並未敘述所羅巴伯的後裔到第四代。

(二)在代上廿九：七提及一種波斯古金幣「達利克」。他們說這種金幣是用大利烏第一的名號(大利烏死於四八六年)，在巴勒斯丁有這金幣出現，表明已進入波斯時代很久了。但我們不能斷定這種金幣(adarkonia)是用大利烏第一的名號。顯然在拿波尼都(Nabonidus)時候也已有此金幣。不管如何，即使這金幣是用大利烏的名號，在第五世紀後半期也應該在各處流行了。這種根據「達利克」金幣而作的辯論，實在與歷代志寫書的年代之爭完全無關。

阿爾卜萊(William F. Albright)主張歷代志的作者是以斯拉，作書年代約在主前四百年至三百五十年之間(見阿氏所著“The date and Personality of the Chronicles,” JBL, 40, 1921, pp. 101-124。這篇論文含有一種特別有價值的關於代上三：一九—二一之族譜的討論)。雖然這種見解還未被多人接納，然而阿氏的辯論十分有力，任何一位認真研究這問題的人都不能予以忽視。

在一九三九年，愛登堡大學的威爾施教授(Adam C. Welch)出版了一連串關於歷代志的演講稿，值得我們特別注意。威氏認為本書不是一個人的作品，其內容顯示超過一位執筆人。他聲稱找到兩股材料，每一股顯示一種不同的見解。其中一股是前後一致的敘述，包含從大衛登基以後的猶大歷史，絕口不提北國的事情。它與撒母耳記和列王紀平行，雖然包含有新的材料，但具有統一性和外表的聯結。然而第二段不是繼續不斷的敘述，只包含零碎的材料，如果把這些材料與其上下文分開，則沒有連貫的意義。它們的聯貫在於它們的態度和見解。所以，歷代志包含一種原本的故事，後來加上仔細的註解和修訂。

那些註解屬於被擄回以後那一代的作品，因此原本的故事是較早寫成的。我們應看它是用以解決被擄回國後的國家所面臨的各種難題的方案之一。像威氏所有的著作一樣，他的這一本書也是富有啓發性和大有幫助的。我們高興他強調本書是很早的作品。但我們不能接納任何否認本書的統一性的學說，因為本書的內證不同意採取這樣的步驟。

歷代志的材料

在代上一至九章所記載的較早的族譜，作者採用古老的統計名單。這些名單雖經耶路撒冷的陷落和被擄到外邦仍得保存。只有族長們的家譜可能是從列入聖經正典的各書中得來。至於其他名單，因其次序和編排的紛歧很大，所以顯然是從其他材料得來的，而這些材料已經不再保存下來了。這些族譜中很少能够在聖經其他地方找到與之平行的經文。

關於那些在撒母耳記和列王記也可找到的歷史敘述，我們不應看撒母耳記和列王紀為材料的來源。這一點可從一種事實看出，即在歷代志中包含許多詳細的材料是不能在撒母耳記和列王紀中找到的，同時它們在材料的編排上也常常不同。事實上，我們可以說，歷代志的敘述是按照他們自己的路線。由於每一歷史敘述表現一種特別的觀點，因此似乎最好認它們各自從一個共同的材料中得來。

比方，我們試將代上十章與撒卅一章比較。這兩處的經文幾乎逐字雷同，然而請注意第九節與第十節：

歷代志上十章

九節：就剝了他的軍裝，割下他的首級，打發人到非利士的四境，報信與他們的偶像和衆民。
十節：又將掃羅的軍裝放在他們神的廟裏，將他的首級釘在大衰廟中。

撒母耳記上三十一章

九節：就割下他的首級，剝了他的軍裝，打發人到非利士的四境，報信與他們廟裏的偶像和衆民。

十節：又將掃羅的軍裝放在亞斯他錄廟裏，將他的屍身釘在伯珊的城牆上。

細察上列兩處的經文，豈不是非常明顯各自從某一觀點而寫的嗎？歷代志着重他們怎樣處置掃羅的頭，而撒母耳記則強調他們如何對待掃羅的身體。我們不妨將下列各經文相比較：代下二章與王上五章；代下八章與王上九：一〇—二八；代下卅二章與王下十八章及賽卅六至卅八章；代下三、四章與王上六、七章。

關於大衛的歷史之處理，作者提及下列材料來源：「大衛王始終的事都寫在先見撒母耳的書上和先知拿單並先見迦得的書上」（代上廿九：二九）。

關於所羅門的歷史之材料來源，作者提到：「所羅門其餘的事，自始至終不都寫在先知拿單的書上，和示羅人亞希雅의 豫言書上，並先見易多論尼八兒子耶羅波安的默示書上麼？」（代下九：二九）

論到猶大王國則提到：「猶大和以色列諸王記」（代下十六：一一；廿五：二六；廿八：二六；卅二：三二）；「以色列和猶大列王記」（廿七：七；卅五：二七；卅六：八）；「以色列諸王記」（廿：三四；卅三：一八）；「列王的傳（*midrash*）」（廿四：二七）。

我們似乎有很充分的理由相信前三者都是一樣的著作。顯然，這歷史包含着歷代志基本上相同的材料，因為在列王記中也會提到上述的著作，而兩處所記又極多相同之處。最後的一個名稱「列王的傳」（*midrash*），也應該被認為指同樣的著作。列王記的作者引證南北兩國的編年史好像是兩卷不同的作品，但這歷史顯然會被合為一卷，放在歷代志作者前面，而稱之為「列王的傳」。「奇爾氏指出，在歷代志中，約阿施的歷史與王下十一及十二章比較表明這些作品是一樣的。

關於猶大的歷史還提及其他的材料：「烏西雅其餘的事，自始至終都是阿摩司的兒子先知以賽亞所記的」（廿六：二二）；「先知示瑪雅和先見易多的史記」（十二：一五）；「先知易多的傳」（十三：二二）；「哈拿尼雅的儿子耶戶的書」（廿：三四）；「何賽的書」（卅：一九）。

關於上述各書我們該注意「耶戶的書」曾被「插入（*inset*）」以色列諸王記上」（中文作：「也載入」）。所以，其他著作顯然還是獨立的材料，未被編入史冊中。我們也該注意，歷代志作者所根據的史冊，不僅包含歷史的著述，也包含先知的著述。

歷代志之可靠性

附和威爾活生一派學說的人認為歷代志只有很少的歷史價值。所以如此輕視歷代志，其理由基本上是哲學上的。由於歷代志所描繪的以色列史與威爾活生心目中應有的以色列史不符，因此他們拒絕認歷代志為可靠的歷史材料。

裴華（IOT, pp. 785-801）是最近一位極其幹練的贊助此說的學者。他認為歷代志乃是所謂「祭司法典」（*Priestly Code*）之續編和補編。歷代志所記的歷史是從P底本結束起到尼希米時代止。本書也描述利未記的制度，使之與歷代志時代實際的習慣相符合。依照裴華的見解，歷代志的作者乃是

次等的模倣家，實在不能與富有創造性的思想家之祭司派作者相比較。作為一位歷史學家，他實在是祭司派作者的門徒，但他的歷史限於猶大國後期的歷史。他故意採用他在祭司派作者的歷史中所發現的方法與原則，而在他的著作中表現一種與祭司派著作極端相似的筆法。他們認為歷代志的作者也像祭司派的作者一樣生於太平時代，因為他似乎缺乏對於真正的戰爭之知識。戰爭的故事是歷代志的作者所製造的，目的是想表明上帝如何控制歷史。所以，斐華認為這些著述乃是辯護性和爭論式的著述，其目的是想保衛利未人，加強利未人的聲望。

奧斯達理和羅賓遜在討論過歷代志作者的宗教立場後也說：「從以上所言，我們顯然不能認歷代志的歷史敘述有何重大的價值」。柯尼爾甚至說：「歷代志作者所描繪的事實全無歷史的根據」。而他還語帶諷刺地說：「用現代的語言來說，歷代志乃是偽造的歷史」。伊斯斐德比較慎重，他認為本書作為主前第三第四世紀，歷代志作者生存時候的消息來源而論，實在具有相當的價值。其中所敘述的事跡，甚至在研究從前的歷史上也可能有一些價值，比方，瑪拿西晉謁亞述王的故事（代下卅三：一一—一三），可能是可靠的事實。

這一切關於歷代志的價值之評價都該丟棄，因為他們都是根據一種與基督教不同的以色列史的學說而發的。然而，我們必須更詳細思想那些通常用以反對歷代志之可靠性的主要理由。

壹：關於歷代志中與撒母耳記和列王紀平行的經文所引起之反對。
茲將那些平行經文表列如下（根據奇爾的研究）：

代上 10：1—2	撒下 31
11：1—9	撒下 5：1—3, 6—10
11：10—47	23：8—39
13：1—14	6：1—11
14：1—7, 8—17	5：11—16, 17—25
15, 16	6：12—23
17	7
18	8
19	10
20：1—3	11：1; 12：26—31
20：4—8	21：18—22
21	24
代下 1：2—13	王上 3：4—15
1：14—17	10：26—29
2	5：15—32
3：1—5：1	6：7：13—51
5：2—7：10	8
7：11—22	9：1—9
8	9：10—28
9：1—12, 13—28	10, 1—13, 14—29

代下 9 : 29—31	王上 11 : 41—43
10 : 1—11 : 4	12 : 1—24
12 : 2, 3, 9—16	14 : 21—31
13 : 1, 2, 22, 23	15 : 1, 2, 6—8
14 : 1, 2; 15 : 16—19	15 : 11—16
16 : 1—6, 11—14	15 : 17—22, 23, 24
18 : 2—34	22 : 2—35
20 : 31—21 : 1	22 : 41—51
21 : 5—10, 20	王下 8 : 7—24
22 : 1—6, 7—9	8 : 25—29; 9 : 16—28,
22 : 10—23 : 21	10 : 12—14
24 : 1—14, 23—27	11
25 : 1—4, 11, 17—28	12 : 1—17, 18—22
26 : 14, 21—23	14 : 1—14, 17—20
27 : 1—3, 7—9	14 : 21, 22; 15 : 2—7
28 : 1—4, 26, 27	15 : 33—36, 38
29 : 1, 2	16 : 2—4, 19, 20
32 : 1—21	18 : 2, 3

32 : 24, 25, 32, 33	18 : 13—19 : 37
代下 33 : 1—10, 20—25	王下 20 : 1, 2, 20, 21
34 : 1, 2, 8—28, 29—32	21 : 1—9, 18—24
35 : 1, 18—24, 26, 27	22; 23 : 1—3
36 : 1—4	23 : 21—23, 28, 29—34
36 : 5, 6, 8—12	23 : 36, 37; 24 : 1, 5, 6, 8—19
36 : 22, 23	拉 1 : 1—3

(一) 在歷代志中所使用的數目字激起特別的反對。柯尼爾將歷代志作者比作「七形怪傑」(a "seven-figure champion" messer milione)、「一擲萬金毫無吝色。由於他過度的誇張，以致只要他試行具體表達所描繪的事實，這種嘗試便足以證明其絕對不可能。」德萊維的批評比較溫和，他說，這些數目字高得令人「難以置信」。我們對歷代志的數目字的用法有何話說呢？

在代下十三：三猶大有挑選的兵四十萬，以色列則有八十萬。後來其中被殺的有五十萬（十七節）。亞撒有軍兵五十八萬（代下十四：八）古實王謝拉有軍兵一百萬，戰車三百輛。在代上廿一：五記着說，以色列有軍兵一百一十萬，猶大則有四十七萬，然而在撒下廿四：九以色列只有八十萬，猶大則有五十萬。

這些例子已經够了。在研究這個問題時，我們必須堅持說，作者不會故意使他的作品顯得荒誕不經。如果這作者乃是破壞性的批評家所說的「編年史作者」則更會如此。如果他所寫的乃是一種宣傳性的作品，難道他不會儘可能使他的歷史顯得真確可靠嗎？如果他果真沒有關於真實的戰爭知識，難

道他不會在執筆以前設法學習一些嗎？否則，這種作品可達成甚麼目的呢？難道他不會自行破壞自己的目的嗎？所以我們在研討這問題時，首先應該相信歷代志的作者不是故意使他的作品顯得荒謬，也不是由於無知的緣故（本書之卓越性表明本書決不可能是無知之作）而寫出這些數字。

(a) 我們應該注意這些數目字乃是完整的數目，顯然只表示接近的估計。數目僅以萬計，其用意顯然僅是想表明軍隊之強大。當謝拉的大隊人馬（代下十四：八）號稱百萬（*eleph 'alaphim*），經文的意思不是說他的軍隊恰巧有壹佰萬人。這數目若與三百輛戰車相較實在會令人希奇。經文的意思應該是謝拉有一大隊軍兵。七十譯本譯為「成千成萬」（*in thousand thousands*）是正確的。

(b) 雖然在歷代志的數目字通常都比撒母耳紀和列王紀大，但有時也較小。比方：王上四：二六說，所羅門有套車的馬四萬，而代下九：二五則說四千。代上十一：一一以三百代替撒下廿三：八的八百。代上廿一：一二以三年代替撒下廿四：一三的七年。

(c) 大多數在歷代志中數目字上的差異和數目的大小也可以在七十譯本中找到。因此，它們是在希伯來文的母音符號（*masoretas*）釐定以前已經存在的。在早年，數目字有時用字母去代表。所以，很可能這些字母被誤解了，而將數目字全部寫出。這可能是造成數目字上的難題的部分原因。在這種情形之下，很容易造成原文上的錯誤。比方，下列經文可能要根據這理由去解釋：代上十八：四與撒下八：四；代下三：一五，四：五與王上七：一五，二六；代下十三：三、十七，與十七：四以下，在那兒，歷代志的經文所記的數目顯然過大。在抄本輾轉傳遞中，經文有些損壞，無疑的與此情形大有關聯。

(d) 儘管我們今天不可能給予一個滿意的解釋，闡明數目字上的經文錯誤如何產生，然而我們應該記住，這些數目字，由於它們是隔開的，因此不能動搖歷代志一般歷史的可靠性。其中有那麼多的經文是與歷史事實相符的，這少許數目字上的難題實不足以使我們認歷代志是「不符歷史事實的」或者「不可置信的」。

(二) 常有人說，爲了利於辯護之故，所有貶抑大衛與所羅門的事都給歷代志作者刪去了。例如，最顯著的乃是大衛犯奸淫的事（撒下十一：二—十二：二六）在歷代志中被刪去；同樣，所羅門拜偶像之事（王上十一章）也沒有記載。我們今天可能無法解釋爲何在歷代志平行的經文中對這些事和其他鄙劣之行爲竟被刪去。但這必然不是因爲利於辯護的緣故而刪去的。由於歷代志作者提到他所記事跡之材料來源，所以實無意義企圖掩飾列王在品格和行動上的污點。假如這些材料中有一部分是取自列入正典的撒母耳記和列王紀，像消極的批評家所主張的（我相信這主張是錯誤的），難道沒有敬虔的猶大人翻閱這些正典而找出其實情嗎？再者，我們應當注意，作者有時援引撒母耳記和列王紀所沒有記載的事，例如代上十九：一九；廿九：二二（第二次）。代下十一：二—四暗示讀者知道所羅門的罪。代下十七：三（「他祖大衛所行的道」）表明大衛以後的跌倒大家完全知道。尼十三：二六（依照消極派的批評認爲是編年史作者所寫）說明所羅門王被外邦女子引誘犯罪。

此外，我們還得注意，幾乎所有關於大衛和所羅門的私生活事蹟都刪去了。這包括值得讚揚的行爲，如大衛向那些暗殺押尼珥和伊施波設之人發怒（撒下三：二二—四：一二），與及他對掃羅家的慷慨（撒下九章）。大衛說因爲他是一個戰士，而且曾經流過許多人的血，所以他不可建殿（代上廿二：八；廿八：三）。在王上三四兩章描述所羅門的智慧和榮耀的事也被歷代志作者刪去了。

鑒於上述各則，我們可以說，不管刪去某些事件或大衛和所羅門鄙陋的行爲之理由究竟爲何，至

少決不是爲了利於辯護的緣故。

(三) 有時有人主張說，歷代志乃是「猶大主義第一本辯護書」。畧去北國以色列歷史，幾乎隻字不提，其理由乃是認爲北國以色列的歷史與神聖的國家的歷史是無關的；又有人認爲所以刪去北國的歷史是因歷代志作者惱恨以色列的緣故。但歷代志作者所以刪去北國的歷史其理由不是由於恨惡北國，也不是因爲北國的歷史與神聖國家之歷史無關，其理由乃是：歷代志作者（在上帝的靈感動之下）不認爲如此去處理以色列的歷史對其寫書之目的是要緊的（參下面「目的」欄）。

式：關於歷代志中非與撒母耳記和列王紀平行的經文所引起的反對。

（附註：本段討論代上六章利未支派的家譜所引起的反對。雖然其中有些材料也在撒母耳記和列王紀中出現過，可是完全平行的名單則無。爲此我在這個標題之下加以討論）。

在代上六章利未支派的家譜會遭嚴厲的抨擊。比方，裴華說：「雖然利未支派的族譜可能包含一些歷史人物，但他們乃是根據祭司法典中捏造的族譜寫成的，其目的有二：第一、給那些在殿堂中任職的各階層人士預備一種交互的血統關係；第二、證明第三世紀中葉教會的組織如果不是起源於摩西的話，至少起源於大衛，所以是有效的、正當的。」（IOT, p. 799）

(一) 他們說，歷代志作者把以法蓮人撒母耳和迦特人俄別以東變爲真正的利未人。但這是否真實呢？沒有任何經文說到撒母耳乃是以法蓮後裔所生的以法蓮人。在撒上一：一的以利加拿（撒母耳的父親）是從以法蓮來的，即從拉瑪瓊非來的。但這不是說他乃是以法蓮的後裔，因此，歷代志作者不能說是把以法蓮人變爲利未人。

至於俄別以東所以被稱爲迦特人，乃是因爲他屬於利未支派的城迦特臨門（書廿一：二四）。所以，在這件事上我們也無證據證明歷代志作者將任何人改變爲利未人。

(二) 裴華說，俄別以東乃是「從迦特迎來屬於大衛的一個非利士軍官（代上十三：一三），又是一位守門的（代上十五：一八、二四），是守門人協會的祖師（廿六：四一八，一五），是琴師協會的一員（十五：二一；參十六：五），在同一節中（十六：三八明顯地批註）他既是樂師又是守門人」（IOT, p. 830）。這一切都表明利未族的族譜是虛構的。然而在代上十三：一三並未說俄別以東乃是「從迦特遷來的屬於大衛的一個非利士軍官」，聖經其他地方也並未如此說。聖經僅說他是「迦特人」，似乎這無疑的是指利未支派的迦特臨門。在代上十五：一八、二四，俄別以東只是一位在約櫃前守門的（shoarin），即當約櫃移到耶路撒冷以後，他擔任櫃前守門的職務。這位俄別以東顯然應當與二一節同名的琴師分開，因爲一個人顯然不能同時執行這兩種職務。在代上十六：三八似乎把這兩位分開。然而，這節聖經的現有原文顯然不完整，這不能歸咎於歷代志的作者。所以我們總括的說，關於俄別以東的經文並不證明利未人支派的族譜是虛構的。

(三) 以探的事也被認爲表明這些族譜乃是虛構的。他們認爲他從前是以東的一位聖賢（王上四：三一），是詩篇第八十九篇的作者，最後成爲一位利未人（代上六：四二、四四）。但是沒有足夠的證據顯明以探給歷代志作者變爲利未人。我們不明白「以斯拉人」這名稱的意義。我們完全不清楚「以斯拉人以探」是否應被認爲與代上六：四二「薪瑪的兒子以探」同屬一人，或者與四四節「基示的兒子以探」同是一人（參十五：一七「古沙雅的兒子以探」）。

(四) 裴華又辯論說，大祭司的苗裔從利未到耶路撒冷於主前五八六年陷落時是二十六代（代上六：一一一五）。然而，在一個歌唱人的協會的族譜中從利未到希幔（與大衛同時代）已有二十二

代，而在大衛和耶路撒冷的陷落之間全部時間只有四代（代上六：三二—三八）。這也被認為表明這些族譜上的歷史人物不是歷史上的。

然而，這些名單不僅不是反對利未記的族譜之真實性與及斷定其中的人物不是歷史上的人物之理由，反而恰巧證明這些事實的真實性。如果僅是一位編輯人憑一己的幻想虛構了這些名單的大部分，他必然會小心避免任何所認為不協調的地方。顯然歌唱之人的族譜記得最詳細。由於它止於希幔，我們不曉得作者心目中究竟認為有幾代應該加入從希幔到耶路撒冷陷落一段時間之內。在敘述利未到大衛之間祭司名單時，作者認為僅題十四個人名已足。很可能他故意畧過幾代（如果像有些批評家所主張的，歷代志作者乃是以斯拉，他自然畧過在拉八：一—五所記的幾代）。最後，我們應該注意希幔的家譜追溯他的先祖不是到利未乃是到以色列（雅各）。因此，歷代志作者所留下的這些名單不應被認為是毫無價值的虛構作品，乃是嚴肅的歷史的準確記錄。

目的

藉着陳述消極的批評學派所主張的歷代志的目的，叫我們看出那一些不是歷代志作者的目的，我們可以體會出歷代志作者的真正目的是甚麼。

消極的批評學派人士主張說，歷代志作者不是一個歷史學家，他的作品不是歷史。他們說，歷代志作者的目的乃是為猶大主義辯護，以反對撒瑪利亞人的要求和外邦人的藉口。他想證明主前第三世紀的猶大主義乃是惟一真正的猶大主義，為達成這目的，他訴諸猶大主義的古老與及輝煌的成就。然而為了證明這一點，他必須杜撰部分的證據。因此他把這種神聖的制度之起源歸諸摩西或大衛這樣的人物。

這種關於歷代志作者之目的解說，我們覺得完全不能同意。因為這種解說是根據一種假定，認為本書在歷史上是不可靠的。我們會經努力證明這種假定是不合理的。不錯，作者實在有一個宗教的目的。被擄之人如今已從巴比倫回來，藉着他的作品，作者想向他們顯明他們的國家作為神權政治國家之真正的榮耀，又向他們顯明大衛王朝的權利和重要性。

就是因為這種目的，作者採用這種方式去使用他的資料。因此他畧過北國的歷史，幾乎隻字不提，而在大衛的生平中，他主要是討論那些與這個國家在錫安的崇拜與及建殿之準備有關的事。也因為這個理由，在所羅門的生平中，所特別着重的不是他個人的事，乃是建殿和獻殿的事。因着同樣的理由，他着重那些反對偶像崇拜的君王之手工，如亞撒、約沙法、希西家和約西亞。他也強調神權政治的正式崇拜，在聖殿中歌唱的人，利未人和他們的職守，與及一切與這樣的崇拜有關的事。他強調大衛王朝的重要性，因它對神權政治的順利實施極有價值。藉着提示百姓上帝所曾賜給他們的榮耀，他希望說服他們，只有順從上帝所設立的神權政治的原則，真正的快樂和幸福纔會來臨。

這不是說，本書作為歷史是毫無價值的。也不是說為了達成一種辯護之目的，事實已被歪曲了。本書是為一種特別的目的而寫的，這個目的也是崇高的，值得讚揚的。本書不是用一種醜惡的手段去達成這目的，乃是用佳美的手段去完成那崇高可稱頌的目的。書中所記都是真實的歷史。

分析

（一）歷代志上 一：一—一九：四四·族譜的資料

- (一) 一：一—五四。 族長時代的家世。
- (二) 二：一—三：二四。 以色列的十二個兒子。
- (三) 四：一—二三。 猶大家。
- (四) 四：二四—四三。 西面衆子。
- (五) 五：一—二六。 流便、迦得和瑪拿西衆子。
- (六) 五：二七—六：六六。 利未家。
- (七) 七：一—四〇。 以撒迦、便雅憫、拿弗他利、瑪拿西半支派 以法蓮、亞設各家。
- (八) 八：一—四〇。 便雅憫；掃羅家的族譜。
- (九) 九：一—四四。 掃羅家。

(II) 歷代志上 十：一—廿九：三十·大衛統治的時代

- (一) 一—一四。 掃羅最後的日子和掃羅之死。
- (二) 十一：一—十二：四〇。 攻取耶路撒冷。大衛的勇士。
- (三) 十三：一—十六：四三。 約櫃從基列耶林移到錫安。大衛作詩感謝上帝。
- (四) 十七：一—二七。 禁止大衛建殿。他的王位將被堅立。
- (五) 十八：一—廿：七。 大衛的征戰。
- (六) 廿：一—廿二：一。 大衛核點以色列民。
- (七) 廿二：二—一九。 預備建殿。

- (八) 廿三：一—廿六：三二。 編排利未人的職守。
- (九) 廿七：一—三四。 政府之組織。
- (十) 廿八：一—廿九：三〇。 大衛最後的訓示和大衛之死。

(III) 歷代志下 一：一—九：三十一·所羅門統治的時期

- (一) 一：一—一七。 上帝在基遍顯現。所羅門的智慧與財富。
- (二) 二：一—一八。 所羅門準備建殿。
- (三) 三：一—五：一。 建造聖殿。
- (四) 五：二—七：二二。 獻殿。
- (五) 八：一—九：二八。 所羅門各種措施。

(IV) 歷代志下 十：一—卅六：二十三·猶大直至亡國的歷史

- (一) 十：一—十二：一六。 十支派背叛與及耶羅波安王朝。
- (二) 十三：一—二二。 亞比雅。
- (三) 十四：一—十六：一四。 亞撒。
- (四) 十七：一—廿：三七。 約沙法。
- (五) 廿一：一—二〇。 約蘭。
- (六) 廿二：一—二二。 亞哈謝和亞他利雅。

中英文人名地名對照索引

中英文人名地名對照索引

Aalders, C. G., 阿勒達
 Abydenus 阿庇底奴
 Acosta, Uriel, 阿柯斯達
 Adad-Nirari II, 阿達尼拉利第二
 Adad-Nirari III,
 阿達尼拉利第三
 Adrian 亞得良
 Afer, Tichonius 艾飛爾
 Akiba, Rabbi 阿奇巴
 Albright, W. F.
 阿爾卜萊(奧伯萊)
 Alexander, J. A. 亞歷山大
 Alexandria 亞歷山大城
 Alkush 阿勒庫士
 Allis, O. T. 阿里斯
 Alt, A. 阿爾特
 Ambrose 安波羅斯
 Amenemope 阿孟尼莫
 Amestris 阿米斯特利
 Anastasius the Sinaite
 亞拿斯大修
 Anderson, G. W. 安得生
 Aner, Karl 阿乃珥
 Antiochus Epiphanes

Aquinas, Thomas 阿奎那
 Aristobulus 亞里斯多伯流
 Aristotle 亞里斯多德
 Artaxerxes I 亞達薛西第一
 Artaxerxes II 亞達薛西第二
 Asin, Miguel 阿辛
 Asshurdan III 阿述丹第三
 Asshur-Nirari II
 阿述尼拉利第二
 Assurbanipal 阿述巴尼帕爾
 Assurnasirabal II
 Assur-Uballit II
 Astruc, J. 阿司徒錄
 Bacon, B. W. 培根
 Balscheit, B. 巴爾瑟
 Barna, G. 巴爾拿
 Basil the Great 大巴瑟爾
 Batten 巴騰
 Baudissin, W. W. 鮑迪信
 Baumgartner 邦格那
 Begrich, Joachim 畢固理
 Behr, Jacob William 貝爾
 Bentzen, A 冰增
 Berry, G. R. 貝利

(七) 廿三：一—廿四：二七。約阿施。
 (八) 廿五：一—二八。亞瑪謝。
 (九) 廿六：一—二三。烏西雅(亞利撒雅)。
 (十) 廿七：一—一九。約坦。
 (十一) 廿八：一—二七。亞哈斯。
 (十二) 廿九：一—卅二：三三。希西家。
 (十三) 卅三：一—二五。瑪拿西和亞捫。
 (十四) 卅四：一—卅五：二七。約西亞。
 (十五) 卅六：一—二三。猶大的滅亡及被擄。

Duhm, B. 杜舍
 Dussaud, R. 睹梳
 Eckermann, J. K. R. 伊克曼
 Eerdmans, B. D. 伊德曼
 Eichhorn, J. G. 艾施罕
 Eichrodt, W. 艾克羅特
 Eissfeldt, O. 伊斯斐德
 Elephantine 伊利番町
 Elliger, K. 伊里格
 Engnell, I. 殷革內爾
 Epiphanius 伊皮法紐
 Episcopius 依皮斯科皮烏
 Essarhadon 以撒哈頓
 Euphrates 幼發拉底
 Eusebius 猶西比
 Evil Merodach 以未米羅達
 Ewald, H. 伊華德
 Fleury, Abbe 夫勒里
 Fullerton, K. 傅勒頓
 Geddes, A. 格德斯
 Geiger, A. 基革
 George, J. F. L. 佐治(喬治)
 Gemara 革馬拉
 Gasenius, W. 格生紐
 Giesebrecht 吉士布雷
 Glueck, N. 高洛克
 Goddard, B. L. 高達德
 Goethe 歌德
 Gordon 哥頓

Gottwald, N. K. 葛特窩
 Graetz 古勒慈
 Graf, K. H. 革拉夫
 Gsmberg, C. P. W. 古蘭伯
 Gray, G. B. 格萊
 Green, W. H. 古凌
 Gressmann, H. 革勒士曼
 Grotius 格羅修
 Gunkel 耿克爾
 Herman G. 黑爾曼
 Haevernick, H. C. 侯活匿
 Hahn, H. A. 哈恩
 Haller, M. 夏勒
 Hammurab 漢模拉比
 Harford, J. 哈爾福
 Harnack, A. 哈拿克
 Harper, W. R. 哈帕
 Hartmann, A. T. 哈特曼
 Hase, J. G. 哈瑟
 Hegel 黑格爾
 Heidegger, J. H. 海得革
 Hempel, J. 亨伯爾
 Hengstenberg, E. W. 韓斯騰伯
 Heraclitus 希拉克利圖
 Herbst, J. G. 亥斯特
 Herder, J. G. 赫德
 Hertrich, V. 亨特利
 Herodotus 希羅多圖
 Herrmann, J. 赫爾曼

Bertholdt, L. 柏多德
 Bertholet, A. 貝多勒
 Bevan 貝文
 Bewer, J. A. 畢威爾
 Bickell, G. 畢克爾
 Bickerman, E. J. 畢克曼
 Bissell, E. C. 畢瑟爾
 Bleek F. 卜律克
 Boehmer, E. 波美爾
 Bomberg, D. 龐白
 Benfrere, J. 般佛勒爾
 Bossuet, Bishop 博恤
 Brightman, Edger, S. 卜萊門
 Briggs, C. A. 布利格
 Brinker, R. 卜林克
 Budde, K. 卜德
 Buxtorf 布斯多夫
 Calvin 加爾文
 Cambyses 甘比西斯
 Cappellus, L. 迦迫魯
 Carlstadt 卡萊斯德
 Carpzov, J. G. 迦布卓
 Cartledge, S. A. 卡萊智
 Caspari, C. P. 卡斯帕立
 Cassiodorus, M. A. 賈修多儒
 Cassuto, U. 卡蘇陀
 Cerdo 瑟爾多
 Chapman, A. T. 查普曼
 Charles, R. H. 查理士

Cheyne, T. K. 克尼
 Clement of Alexandria
 亞歷山大之革利免
 Colenso, Bishop 柯連梭
 Collins, A. 柯靈斯
 Constantine 君士坦丁
 Constantinople 君士坦丁堡
 Cooke 顧克
 Coppens, J. 柯本斯
 Cornill, C. 柯尼爾
 Corrodi, H. 柯羅帝
 Creelman, H. 克利曼
 Cyril, of Alexandria 區利羅
 Cyrus 古列(西流士)
 Dahse, J. 達西
 Dalman, G. 達爾曼
 Davidson, A. B. 戴維遜
 Davis, Johh D. 戴維斯
 Delitzsch, F. 戴立志
 Demetrius 底米留
 Descartes 笛卡兒
 DeWette, W. M. L. 戴偉特
 Dhorne 多爾梅
 Dilimann, A. 狄爾曼
 Doederlein 都得廉
 Dosithens 多息賽
 Dougherty, R. 多赫提
 Drechsler M. 德乃斯勒
 Driver, S. R. 德萊維

Luther 路德
 Marcison 馬吉安
 Mari 瑪里
 Mariani, B. 馬利安尼
 Marti, K. 馬提
 Martin, W. J. 馬丁
 Masius, A. 馬修
 Meek, T. J. 米克
 Mede, J. 米德
 Meinhold, J. 孟和德
 Melito of Sardis 梅力多
 Menelaus 門尼老斯
 Merx 麥格斯
 Mesopotamia 米所波大米
 Messel, Nils 麥瑟
 Michaelis, J. D. 米迦勒斯
 Milton 密爾頓
 Moeller, H. 莫勒
 Moeller, W. 米勒
 Mohammed 穆罕默德
 Moore, G. F. 慕黎
 Morgenstern, J. 莫根斯坦
 Morinus, J. 莫利奴
 Mowinckel, S. 莫文克
 Nabonidus 拿波尼都
 Nabopolassar 拿波撲拉撒
 Naville, E. 納維勒
 Nazianzen 納慈安會
 Neaga, N. 尼亞加

Neander, A. 尼安德
 Nebuchadnezzar 尼布甲尼撒
 Nebuzaradan 尼布撒拉但
 Newcome, W. 紐康
 Nicholas da Lyra 尼哥拉斯
 Nicomedia 尼哥美地亞
 Noeldeke, T. 挪德克
 Noth, M. 挪斯
 Nowack, W. 挪瓦克
 Nuzu 挪祖
 Oeder, G. L. 奧德
 Oehler, G. 厄列爾
 Oesterley, W. O. E. 奧斯達理
 Oestreicher, U. 阿斯乃赫
 On 安
 O'Neill 奧尼爾
 Onias III 奧亞亞第三
 Onias IV. 奧尼亞第四
 Origen 阿利根
 Orr, J. 俄爾
 Pereira, Benedict 比勒拉
 Peyrerius, I 皮里流
 Pfeiffer, A. 菲華爾
 Pfeiffer, R. H. 裴華
 Philo 菲羅
 Plato 柏拉圖
 Popper, J. 普伯
 Porphyry 撲斐理
 Prelipcean, V. 蒲立山

Hertz, J. H. 赫慈
 Hippolitus 希坡律陀
 Hitzig, P. 喜齊
 Hiwi al Balkhi
 Hobbes, T. 霍布斯
 Holsher, G. 何爾設
 Hoffmann, D. 賀夫曼
 Holzinger, H. 賀辛格
 Honorius of Autun 何諾利
 Hoonacker 胡納克
 Höpfl, H. 胡普夫
 Hottinger, J. H. 霍廷根
 Hupfeld, H. 胡輝德
 Ibn Ezra 以斯拉
 Ibn Hazm 哈森
 Ignatius 伊格拿丟
 Ilgen, K. D. 伊爾根
 Irenaeus 愛任紐
 Irwin, W. A. 伊爾文
 Jacob, B. 雅各
 Jahn 查恩
 Iastrow, M. 耶斯特勞
 Jensen, P. 詹生
 Jerome 耶柔米
 Johanan, Rabbi 拉比約哈難
 John Hyrcanus 約翰希耳卡奴
 John of Damascus
 大馬色之約翰
 Judas Maccabeus 瑪迦比之猶大

Julian the Apostate
 背教之猶里安
 Junilius, Bishop 猶尼流
 Kant, I. 康德
 Kautzsch 高子詩
 Kayser, A. 凱瑟
 Kegel, M. 克革爾
 Keil, C. F. 奇爾
 Kennett, R. H. 肯納
 Kidder, R. 吉德
 Kihn, H.
 Kissane, E. J. 奇散尼
 Kittel, R. 吉得爾
 Klostermann, A. 克羅斯達門
 Knobel, A. 克諾伯
 Koenig, F. 古尼格
 Koppe, J. B. 柯培
 Kraetzschmar, R. 克萊次馬
 Kuennen, A. 古寧
 Kurtz, J. H. 古慈
 Kuyper, A. 古柏
 Lagrange 拉格蘭治
 Lewy, I 盧偉
 Ley, J. 黎疏利
 Lipsius 利普修
 Littmann, E. 李特曼
 Lods, A. 駱斯
 Loehr, M. 羅珥
 Lowth, Bishop 羅斯

Tema 提馬
 Theodore of Mopsuestia 提奧道
 Thiele, E. R. 提勒
 Thilo 提羅
 Tiglath-Pileser 提革拉毘列色
 Tiglath-Pileser III
 提革拉毘列色第三
 Torrey, C. C. 陶萊
 Torczyner H 陀克茲挪
 Tuck, F. 陶希
 Ulecia, A. 猶來西亞
 Unger, M. 安格
 Uzziel, Jonathan ben. 約拿單
 Valenticus 瓦倫提奴
 Van Dale, A. 萬德勒
 Van Hoonacker, A. 溫胡拿克
 Vater, J. S. 華特
 Vatke W. 瓦特克
 Venables, G. H. 維勒保
 Vitranga, C. 韋特林加
 Volney, Count 渥爾尼
 Voltaire 福爾泰
 Voltz, P. 渥爾慈
 Von Bohlen, P. 溫波連

Von Lengerke, C. 溫蘭格
 Von Rad, G. 溫拉德
 Vos, G. 吳斯
 Walther, M. 華爾特
 Warfield, B. B. 高斐爾
 Waterman, 高達門
 Walton, Bishop 華爾登
 Weiser, A. 魏塞爾
 Welch, A. C. 威爾施
 Wellhausen, J. 威爾浩生
 Wetzstein, J. G. 魏斯坦
 Wiener, H. M. 魏納
 Wildeboer, G. 威爾德波
 Wilson, R. D. 威爾遜
 Winckler, H. 文克勒
 Winnett, F. V. 溫納德
 Witter, H. B. 魏特
 Wogue, L. 渥故
 Wolfe, R. E. 倭勒夫
 Xerxes II 塞爾斯第二
 Young, G. D. 楊氏
 Zimmah 晶馬
 Zimmern 靖盟
 Zoekler, O. 卓克勒

Pseudo-Smerdis 冒名的斯麥爾地
 Pusey, E. B. 普西
 Puukko, A. F. 龐科
 Ras esh-Shamra 拉斯珊拉
 Raven, J. 黎文
 Reuss, E. 盧斯
 Riehm 李奄
 Ritschl 李吉爾
 Rivetus 雷味都
 Robinson, T. H. 羅賓遜
 Robinson, G. L. 魯賓孫
 Rosenmueller 羅生米勒
 Rothstein 羅斯田
 Rowley, H. H. 羅列
 Rudolph, W. 魯多夫
 Rufinus 魯菲奴
 Sanda, A. 山打
 Sargon II 撒耳根第二
 Saturnilus 撒多尼魯
 Schaff, Bishop, P. 舍夫
 Schleiermacher, F. 士來馬赫
 Schmidt, H. 旋密德
 Schraeder, E. 施萊德
 Schultens 舒爾登
 Schumacher 舒馬克
 Sea of Reeds 蘆葦海
 Sellih, E. 謝林
 Semler, J. S. 色姆勒
 Sennacherib 西拿基立

Shalmanezzer I 撒幔以色列第一
 Shalmanezzer II 撒幔以色列第二
 Shalmanezzer III 撒幔以色列第三
 Shalmanezzer IV 撒幔以色列第四
 Shammai 陟買
 Sheshonk 示撒
 Siegfred 西格胡萊
 Simon, R. 西門
 Simpson, C. A. 辛普生
 Simpson, D. C. 心遜
 Sin 辛(月神)
 Smend, R. 史夢德
 Smith, G. A. 史密斯
 Spanheim, E. 斯本漢
 Spinoza 斯賓挪莎
 Stade, B. 史大德
 Staehelin, J. J. 士他赫林
 Staerk, W. 史德克
 Steinmann, J. 史代曼
 Steinmuller, J. E. 史代米勒
 Stephan, St. H. 司提反
 Steuernagel, C. 司徒拿格
 Strack, H. 司徒拉克
 Stuart, M. 史稻特
 Studer 史圖德
 Tatian 他提安
 Tammuz-Adonis
 譚慕斯阿多尼斯
 Tertullian 特士良

本書參考資料簡字索引

ABBREVIATIONS

- AJSL** *American Journal of Semitic Languages*
APB Wm. F. Albright, *The Archaeology of Palestine and the Bible*
BA *The Biblical Archaeologist*
BAOR *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BTS *Biblical and Theological Studies*, by the Members of the Faculty of Princeton Theological Seminary, 1912
BZ *Biblische Zeitschrift*
BZAW *Beihft; Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaften*
CD Edw. J. Young, *The Prophecy of Daniel: A Commentary*
CH Carpenter and Hartford, *The Composition of the Hexateuch*
DFC A. C. Welch, *Deuteronomy: The Framework of the Code*
DGP E. C. Hengstenberg, *Dissertations on the Genuineness of the Pentateuch*
EQ *The Evangelical Quarterly*
FAP Oesterley, *A Fresh Approach to the Pentateuch*
FAP O. T. Allis, *The Five Books of Moses*
FSAC Wm. F. Albright *From the Stone Age to Christianity*
HCR Wm. H. Green, *The Higher Criticism of the Pentateuch*
HUCA Hebrew Union College Annual
ICC *The International Critical Commentary*
JOT R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*
ISBE *The International Standard Bible Encyclopedia*
IW *The Infallible Word*
JBL *The Journal of Biblical Literature*
JJ J. Garstang, *Joshua-Judges*
JQR *The Jewish Quarterly Review*

- JTS** *The Journal of Theological Studies*
LAP J. Finegan, *Light from the Ancient Past*
LOT S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*
OR Oesterley and Robinson, *Introduction to the Old Testament*
OSJ N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*
PG Migne, *Patrologia Graeca*
PL Migne, *Patrologia Latina*
POT J. Orr, *The Problem of the Old Testament*
PG *The Presbyterian Guardian*
PRR *The Presbyterian and Reformed Review*
PTR *The Princeton Theological Review*
RB *Revue Biblique*
RJ N. Glueck, *The River Jordan*
SAT *Die Schriften des Alten Testaments*
SI E. J. Young, *Studies in Isaiah*
THR *Theologische Rundschau*
TTP *Tractatus Theologico-Politicus*
WThJ *The Westminster Theological Journal*
ZAW *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft-Gesellschaft*
ZDMG *Zeitschrift für die deutschen morgenländischen Wissenschaften*
AV Authorized Version
ET English translation
Intrc. Introduction
LXX The Septuagint
nd no date
NT The New Testament
OT The Old Testament
RV Revised Version
WC Westminster Confession of Faith

基督教神學教育叢書
舊約導論

著 作 者：楊以德
 編 譯 者：周天和
 顏路齋
 胡聯輝

出版／發行：道聲出版社

香港九龍窩打老道五十號A

電話：3-887061 3-845733

承 印 者：聯藝印刷廠

主 曆 一 九 八 六 年 三 月 五 版

版權所有

Theological Education Series

Association of Theological Schools in South East Asia

AN INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT

Author : Edward J. Young

Translators : Daniel Chow, Louis Yen,
Paul Hu

Published by : Taosheng Publishing House

50A Waterloo Road, Kowloon, Hong Kong.

Tel: 3-887061 3-845733

March, 1986, Fifth Edition.

All Rights Reserved

Cat. No. 1014 2M

