

# 圣经神学——旧约

《圣经神学——旧约》霍志恒 (Geerhardus Vos) 著 李保罗 译

## 摩西时代的启示

目录

### 第一章 导论——圣经神学的性质和方法

- 神学的四大分类
- 「圣经神学」的定义
- 「圣经神学」这名称所引起的一些问题
- 一些辅助原则
- 反对「圣经神学」这个名称的一些意见
- 圣经神学与其它类别的神学的关系
- 圣经神学的方法
- 研究圣经神学的实际作用

### 第二章 启示范畴的划分

- 在救赎之前和在救赎时期里的特别启示
- 救性的特别启示的划分
- 「约」(berith)
- 「约」(diatheke)

### 第三章 救赎之前的特别启示

- 四个重点：生命、考验、试探、死亡
- 人受造是「必死的」还是「不死的」

### 第四章 首次救赎性的特别启示

- 三个咒诅
- 「后裔」
- 人生的痛苦

### 第五章 挪亚时期的启示

- 该隐的后代和塞特的后代
- 洪水之后的启示

## 第六章 从挪亚到列祖时期的示

- 挪亚预言他的后代会蒙拯救
- 列国志
- 语言分歧
- 神拣选闪族去肩负救赎和启示的工作

## 第七章 列祖时期的启示

- 批评派的看法
- 列祖的历史性
- 神的显现
- 耶和华的使者
- 亚伯拉罕
- 拣选的原则
- 神的恩赐的客观性
- 神的应许要超然地应验
- 神的名字：「全能的神」(El-Shaddai)
- 列祖宗教里的信
- 列祖生平中的伦理问题
- 艾萨克
- 雅各布
- 拣选
- 在伯特利的异梦
- 在昆努伊勒的摔跤

## 第八章 摩西时代的启示

1. 摩西在旧约启示中的地位
  - 摩西的重要性
2. 摩西时代启示的形式
  - 云柱火柱
  - 耶和华的使者
  - 耶和華的名和面
3. 摩西时代启示的内容
  - (1) 出埃及：摩西律法的基础
    - 从外族的捆绑里拯救出来
    - 脱离罪恶
    - 彰显神的全能
    - 彰显神主权性的救恩
    - 「耶和华」这个名字
    - 逾越节
  - (2) 耶和华与以色列之间的约

(3) 以色列的组织：神权统治

- 律法的功用

(4) 十诫

- 广泛的应用
- 十诫的宗教性质
- 十诫
- 第一诫
- 第二诫
- 第三诫
- 第四诫

(5) 礼仪律法

- 象征与预表
- 会幕
- 神的威严与圣洁
- 敬拜的地方
- 基督是会幕的实体
- 会幕作为教会的预表
- 礼仪律法中的献祭制度
- 供物、礼物、祭物
- 献祭者与祭物的关系
- 祭典的几个步骤
- 「代赎」的定义
- 「遮盖」的意义
- 献祭之种类
- 不洁与洁净
- 图腾崇拜
- 祖宗敬拜
- 精灵学说

## 前言

亚奎拿说：「神学是神所教导关于神，而领向神。」经过近代一段反学识、反教义的潮流后，神学在今日较之在本世纪初已争回更高的声誉。这种态度的改变是一个可喜的现象，只是甚至在保守派的基督徒圈子中，神学作为对神的认识的一种学问，仍未得到它应得的重视及尊重。

本书称为「新旧约圣经神学」。「圣经神学」实在不是一个理想的用字，因为它很容易使人误解。其实，一切在基督教神学都必须是「圣经的」神学——因为除了普通启示之外，神学必须以圣经作为它研究的唯一数据。我们应该更恰当的称它为「特别启示的历史」，因为这正是这门学问所要作的研究。可是「圣经神学」一词沿用已久，纵然它的意思含糊，我们也一时难以弃而不用。

圣经神学在神学研究这门大学问中处于释经及系统神学之间。它与系统神学不同，不是因为它更属于圣经，也不是因为它更近乎圣经的真理，而是因为它在处理圣经的数据时所用的原则是历史性多于逻辑性。系统神学把圣经看为一整体，用一个按序、系统的方法来编排它的全部教训；圣经神学则以历史研究的手法，探讨特别启示中的真理怎样有机的从救赎之前在伊甸园中的简单特别启示发展到新约正典结束之时。

本书的内容曾以油印方式用于不同神学院的教学中。现得 Wm. B. Eerdmans Publishing Company 将它付梓印刷成书，是所感幸。小儿 Rev. Johannes G. Vos 在普林斯顿神学院攻读神学时也曾研读本书的内容。现以其悦诚之心编辑这些数据，一快也。深愿本书能帮助更多的牧者及神学生更深的欣赏我们的神所赐我们的特别启示其中的奥妙。

霍志恒 (Geerhardus Vos)

密芝根大急流

一九四八年九月一日

## 第一章 导论——圣经神学的性质和方法

我们若要明白「圣经神学」的性质和它在神学里所占的地位，最好是先了解一下何谓「神学」。根据字源学来说，「神学」就是「关于神的科学」。其它的定义都会使人误解，或经不起深入观察分析。举一个常见的例子：有人谓神学就是「宗教的科学」。这个定义，我们若从主观的角度去理解「宗教」，把它视为人类宗教的现象和经验的总和，那么，它就包括在那研究人类精神生活的人类学之内。这样，它只关系到人而没有涉及到神。在另一方面，我们若从客观的角度去理解「宗教」，把它视为神所规定、人对它有义务的真正宗教，这仍然免不了问题：为甚么神只规定这个宗教而不是别样的宗教？这个问题我们只能在神的本性和旨意中找答案。因此，我们若从这个角度看宗教，归根究底，我们还是在思想神。

神学既然是关于神的科学，它就必须奠基在「启示」之上。在科学的研究里，当我们研究一些没有位格的事物时，是由我们来采取第一步的。它们是被动的，我们是主动的。我们可以随意摆布它们、观察它们、使用它们作实验。但当我们面对一位属灵的、有位格的神的时候，情形就大大不同了。只有在祂愿意开启祂自己的时候，我们才可以去认识祂。所有属灵的生命都是隐藏的生命，一个自我封闭的生命。这样的生命我们只能透过启示才能够认识祂。在人际关系上尚且如此，何况是神与人呢。保罗已很清楚指出这个原则：「除了在人里头的灵，谁知道人的事？像这样，除了神的灵，也没有人知道神的事」（林前二 11）。只有藉着神自愿的开启自我，人才能得着神心思中所蕴藏的内涵。唯有神首先亲近我们，我们才能归向祂。但神并不只是普通一位有位格的属灵存在。祂是至高无限的，远远超过我们所能想象得到的。即使人的心灵可直透别人的心灵之内，人的心灵仍然无法透入神的灵里面。这样，在我们能认识神之前，绝对须要神首先向我们启示祂本性里的奥秘。其实，我们可以再进一步来思想：在一切的科学研究中，研究者是与被研究的对象并存的。但在神学里，这个关系却是倒转过来的。最初只有神存在，只有神认识祂自己。唯有祂使一物受造，才会有另一个存在对祂认识。因此，创造是造成在神以外对神有认识的第一步。

启示之所以是必须，还有更重要的一点，就是人因为罪而变成不正常了。罪破坏了神与人本来应有的关系。神与人本来有很完美的交通，但罪把它分割了。因着罪，人成为绝对无能；所以，一切要改正人这种不正常的状态的行动，必然是由神凭祂的主权采取主动来成就的。可见，启示的绝对必需，以及罪这事实，是息息相关的。

### 神学的四大分类

神学通常分为四大类：释经神学（Exegetical Theology）、历史神学（Historical Theology）、系统神学（Systematic Theology）和实用神学（Practical Theology）。请注意在这里我们将释经神学放在四者之首位。因为直觉地我们认识到，在做一切神学之前，研究神学的人必须先有一个被动的、肯谦卑接受启示的态度。大凡真正去解释圣

经的人，都必须有这个态度。解释圣经是一个「神说话、人敬听」的过程。然而，释经神学并不只限于解释圣经。释经神学是一个大整体，而解释圣经虽是其中重要的部份，但仍不外是其中一部份而已。释经神学广义而言包括以下各方面：

1.研究圣经的内容；

2.探讨各卷圣经的写作情形，包括作者、写作的时间和背景、参考的资料等等。这方面称为「导论」(Introduction)，是释经所引带出来进一步的研究；

3.研究这些个别的著作怎样集成一本完整的圣经。这部份过程有一个专门的名称：「正典的形成」(Canonicity)；

4.研究神在时空之内所作的自我启示。神甚至在祂最初吩咐人写圣经之前已经有启示了，但它长期以来又是一直不断的与成文的启示并进；这最末的一个研究步骤就称为「圣经神学」。

这里所列出来的四个步骤的次序，只是根据人进行研究时的次序来排列。若是从神启示的角度来看，它们的次序便会是倒转过来的：

- (1) 神自我启示；
- (2) 神分别交托人写下祂的启示；
- (3) 这些作品聚集成一本完整的书卷；
- (4) 后人去研究圣经的内容。

### 「圣经神学」的定义

「圣经神学」是释经神学里的一个分科。它要研究圣经所记载神自我启示的过程。

在上述的定义中，「启示」一词是指一个行动。圣经神学是要研究神启示的行动，而不是要研究神启示而写成的启示作品(圣经)。因此，圣经神学的本质和方法自然与神的启示行动本身的一些特性息息相关。神的启示行动主要有下列的特性：

#### 1.神启示的过程是随着历史而渐进的

神并没有一次过用单独一个行动来完成祂的启示工夫，而是在连绵不断的行动中去显明。或许我们会认为不必这样罢，但事实上不能不如此，因为启示并不是单独存在的，它(就「特别启示」来说)与神的另一个行动是不可分离的，我们称这另一个行动为「救赎」。「救赎」也是在历史中不断继续的，因为它与历史上的历代人类有密切的关系。启示是要解释救赎；因此，启示必然正如救赎一样，是分期展示出来的。然而，这两方面很明显又不是完全并存的，因为到启示终结之时，救赎仍然会继续下去。若要明白这个，我们要注意到救赎本身有一个重要的划分：救赎有一部份是客观而基要的，有一部份是主观而个别的。前者是指神为了人类、却是在人类以外进行的

救赎工作；后者则是指神进入人类生活当中的救赎行动。我们称神客观的救赎行动为基要的行动，因为它在整个救赎中处中心至要的地位。它对每个人都一视同仁。它是不必要、亦不可能重演的。这些客观而基要的救赎行动就是基督的道成肉身、代赎和复活。主观方面的救赎行动是个别性的，因为它会分别在个人身上重复发生。这些主观而个别的救赎行动就是重生、称义、归正、成圣、得荣耀。启示只会随着客观基要的救赎而行，所以救赎的范围远远超乎启示。若有人说启示也与主观个别方面的救赎并行，那不外是说它与个人私下的关系，而不是指它与整体人类的关系。然而，我们并不是说信徒不能主观地经历到从圣经的启示得着亮光（我们要记得，在客观的救赎过程不断进行的同时，主观的救赎应用也相辅而行；这种情形在圣经中也很常见）。主观个别方面的救赎不是到客观基要方面的救赎停止了才开始的，它自始就与后者共存并进。

只有当基督再来的时候，那客观而基要的救赎才会再次继续。当那日，世界和所有属神的百姓都要同蒙救赎，并会加增我们现有的真理知识。

## 2. 启示是包含在历史之内的

神启示的过程不单与历史相伴而行，它更是彰显在历史之内。历史事实本身就有启示的作用。基督的被钉十字架和复活就是很好的例子。我们要将「行动启示」(act-revelation) 和「语句启示」(word-revelation) 并列而看。其实对于所有伟大的救赎行动，我们都要这样来看。可见救赎与启示是合一的。论到救赎与启示这样的结合，有两点是我们必须记着的：第一、这些身兼两种作用的事件主要不是为启示而有的，它们的启示作用只是次要的；它们本来就有个超乎启示的目的，就是要引导人到神面前，唯有这样，它们对人才会有教导的作用。第二、这些「行动启示」不能完全自我解释，在它们的事前事后都要「语句启示」来阐述明。通常的次序是：先是说话、后是事件，然后再是解释的说话。旧约是一些事前的预言；福音书记载「救赎性启示」的事实；新约书信则提供最后的解释。

## 3. 历史过程的有机性，在启示中也可以见到

每一个增长都是一个进步，但并不是每一个进步增长都是有机的(organic)。启示的渐进就有其有机性，而它的有机性解释了几方面的事情。有时某些人会争论说，假若启示是渐进的，那么它就不可能在任何时间里都是绝对完全的。如果那个过程是无机性的，那就对了。一个有机的过程就是说它由种子的形式开始，渐渐而完全的长成起来；但我们不会说种子在本质上不及树木那么完全。同时，这又解释了为甚么当救恩一旦出现，它便已经是满有果效的：当它还在种子阶段的时候，那最低限度却又是人不可或缺的认识已经存在了。再者，它又解释了救赎在进行时怎样紧密地左右了启示的进展。救赎既然是有机的，启示也必然是有机的。当救赎行动暂缓下来或已消声匿迹的时候，启示也会同一步伐。但如所周知，救赎的过程是高度有机性的，它不是按一成不变的速度前进的。它是以「时代」的阔步来前跨的。我们观察到，当划时代的救赎行动积聚涌现的时候，启示的行动亦相辅的进行和累积。更者，从启示的有机性我们可以解释它为甚么越来越多样化，那正是所有有机生命在发展中的必然征象。新约的启示较之旧约的更多样化；先知时代的启示较之摩西时代的亦更多样化。

关于上述所讨论到的最后一点，时下对它有一种错误的看法，是必须澄清的。有人认为圣经前后有所变易和差异，是对圣经绝对无误的信念一个致命的打击。若保罗说一而彼得却说二，那么二者极其量只能都是近乎正确而已。但是，除非真理本身是不能有多方面的，这才会成为问题。但「无误性」不必就是呆滞的「一致性」。真理本来就是非常丰富而复杂的，因为神本身就是如此。他们所提出的整个争论，完全是因为他们误解了神的本性和祂与世界的关系。它根本就是一个充满自然神论色彩的论调。它认为神是站在祂的创造之外，因此，当祂要向人启示时，祂便要容忍地运用人不完善的表达形式与官能。这样，保罗那教导和辩证的恩赐，便成了神要理想地传递祂信息的妨碍；彼得那单纯、实际而未经训练的头脑，亦造成同样的拦阻。但我们从有神论的立场来看，情形就截然不同了。真理本来就是多面性的，神能够使用和控制祂所用来启示的器皿。祂亲自塑造他们，使他们正合乎神的要求。例如，「福音」有一个很精密而富教理的结构，满有教理头脑恩赐的保罗正适合拿来发挥它，因为神正是为此而赐予和培养他这方面的恩赐。

#### 4. 启示对圣经神学之所以重要的第四方面是它的应用性

神向我们启示祂自己，基本上不是要我们单单在理智上认识祂。以真正敬虔的心运用理智来默想神的完全，固然能够荣耀神，正如在事奉神的时候全心全意一样。但启示并不认为一个宗教能够达到这个地步便够了。不错，福音书说「认识神就是永生」。但这里的「认识」一词并不是希腊人所谓的认识，而是闪族人思想里的认识。前者的「认识」是指用个人的知觉反映出事物的实体；但闪族人与圣经的「认识」，却须要将事物的实体与个人生命的内在经验交织为一。因此，「认识」可与圣经中的「爱」、「专一的爱」等词为同义。因为神愿意按这个方式「被人认识」，祂就进入世人的历史生活里启示祂自己。神的启示并不是某一个学派的理论，而是一个「约」(covenant)。若以为启示是要「教育」人性，那就是一个唯理和全然与圣经相反的说法。神在历史里启示祂自己，正是要满足祂的百姓在宗教上的实际需要。

#### 「圣经神学」这名称所引起的一些问题

「圣经神学」这名称最初是用来指在研究系统神学时所搜集的一些经文证据。其后，敬虔派取用它来宣称他们的神学是「圣经神学」，以抗拒极端经院哲学派研究教义的方法。这名称的这两种用法并没有引起一个新的神学研究方向。但后来，它成了一个崭新的神学研究方法。首先是嘉伯勒 (J. P. Gabler)，他写了一篇论文名为「圣经神学与系统神学的分别」(De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae)。他正确的发现到圣经神学的与别不同处是它从历史入手。但很可惜的是这个发现和它的运用都受他所归属的唯理学派所影响。唯理学派的特色是它不尊重历史和传统，继而崇拜理性，以之为宗教知识唯一及足够的来源。他们很严格的划分 1. 圣经所记过去的信念与用途皆为历史，和 2. 可以用理性 (reason) 证明的事物。他们先入为主的就拒绝了前者，认为那是没有权威的；他们只接纳后者为真理——不是因为它们是记载在圣经里面，而是因为它们与理性的分析吻合。如果我们要问，那么圣经的记载究竟有甚么作用，他们就会说在人类发展的早期，人还未足够认识理性，因而未能将他们的宗教

信念和生活建立在理性上面，于是神适应祂自己，使用古代的方法，将信仰建立在外在的权威之上——但这种方法今日已经失效，被人弃置了。

然而我们要知道，这个所谓「遍在理性」(Rationalismus Vulgaris)并不是纯哲学或是纯知识论的原则，而是有特别宗教色彩的。唯理主义长期以来一面倒地严厉攻击宗教，甚至不能容让人从宗教角度来批判它。我们首先要留意的一点是，论到真理和信仰，唯理主义自我断言要抗拒神。这是宗教的一个遗憾。承认神的权威而接受真理是一个高度宗教性的行动。在某些情形下，相信圣经是神所默示的乃是对神的一个敬拜。这解释了为甚么唯理主义宁肯隶属于宗教的领域而不愿隶属于纯哲学之内：因为在宗教里，人被罪恶败坏了的心思可以最直接而面对面的来到至高独立的权威者面前，挑战祂的说话。细看之下，我们发现它之所以反对传统，其实是要反对传统的根源者(神)。它处理「圣经神学」的整个方法，并不是要推崇历史为传统的一个外在形式，乃是要推翻历史和传统的可信性。更者，唯理主义有道德上的缺陷，它一味要炫耀它的现在(归根究底就是炫耀它的本身)胜过以后和以前的一切思想，自以为它现在已经是登峰造极，于是表现得不可一世。唯理主义经常陶醉于它那自以为是、高不可攀的优越感之中，认为神在将来没有甚么大不了的作为。它这种对将来自满自足的宗教错误，比较它对过去的自满自足更形尖刻。

过去的人很重视从历史的角度来追寻真理，但如果其中缺乏了对神基本上所必须有的敬虔，它已经再没有资格称为「神学」了。圣经神学里这个唯理的支流，虽然同时也强调历史，但实在毫无宗教上的价值。

我们与这唯理学派之间的分别，并不是在理性的理解能力能否应用于宗教真理这个问题上。人就是这样受造的，他有思维，也唯有透过理性人才能够得着知识。理性可以用来明白一般的知识，也同样可以用来明白特别启示。我们与他们的分别，也不是在理性的理解能力能否应用于自然启示这个问题上。更者，理性在推敲和整理神的特别启示上有它一定的作用。但这并不就等于我们所专称的唯理主义。唯理主义的病征是，在它所及之处；它就反宗教和侮辱神，以武断专横的姿态来审断一切事物。这种人主要是错在他们对神和对神的世界所持的看法全不一致和谐，因为他们缺乏了对宗教最基本的知觉。

由于圣经神学出生在这个唯理的环境之中，它受了很大的影响：它不但采用了一般学派研究神学的方法，它更是任人摆布。近日不少人就从进化哲学来研究圣经神学。这影响从两方面可以看出：首先，在他们进化论的假设中，他们把世界在质素方面的进步推及到说宗教真理也是进化出现的。它不单是由低等真理进步到高等真理，更是由野蛮的和原始的进化到净化的和文明的；从假到真，由恶到善。他们认为，宗教是始于精灵崇拜(animism)，然后是多神信仰(polytheism)，然后是拜一神教(monolatry)，最后是独一神教(monotheism)。这种看法当然排除了启示的意义，使一切事物都成为相对的，不会再有因神而有的绝对性。

其次，进化哲学属于实证主义(positivism)。这种主义认为除了现象以外，人一无所知。人只能认识世界所给人的印象感觉，但无法知道事物的内在客观的实体，就是所谓「物自身」(things in themselves)。就如神、灵魂、不灭、来生等等，人是无法

知道的；事实上它们也不能成为一种知识。结果，这一切客观的真理就被拒诸神学的门外了。他们保留「神学」这名称，只不过是分类上之一个误称，内容也不外是讨论宗教的现象而已。所研究的问题也不再是「甚么是真的」，只是讨论人在过去信些甚么和做些甚么罢了。除了有人仍然这样举起神学的名义来研究宗教之外，又有人索性将圣经神学颠倒过来，形成了所谓圣经文学中的「宗教现象学」。

## 一些辅助原则

认识过这些坏影响之后，让我们来编定一些积极的原则，好帮助我们去着手研究圣经神学。这些原则是：

### 1.我们必须承认启示是无误的。

这对任何真正的神学研究都很重要。它是有神论的精华。如果神是有位格而又有意识的，那么，无论祂要怎样启示祂自己，祂总能够无误地表达出祂的本性和祂的心意来。祂会凭祂的神性，无误地将祂的思想传达给世人知道。不然的话，祂就是被这个世界的有限和相对拦阻了祂与世人的交通。这明显是一种泛神论而不是有神论的说法。

### 2.研究圣经神学必须承认启示的客观性。

意思是说，人如果能够与神有真正的交通，这交通必定是从外而来的（*ab extra*），（指从神而来）。若有人把这个看法视为不外等如「默写理论」（*Dictation*）而加以轻视和排挤，这是很不公平的。其实就算真的是默写，也应该没有甚么大不了，须知那是「神」跟人的一个接触；又何况那些接受启示的人也说过经常就是这样的。人这样的批评实在不够科学精神。

但我们并不是说一切的启示都是用这种客观的方法得来的，其实也有所谓「主观的启示」。这是说，圣灵在人的潜意识里活动，使人带出神所要传达的思想来。诗篇就是这类主动启示的一个好例子；先知书里的诗歌也是这样。这种启示虽然是从主观而来，但仍然无损于它绝对的神圣权威；不然那就不能称为启示了。在这种主观的启示过程里，「启示」和「默示」已经融为一体。然而，我们却又反对现时的一个思想趋势，认为圣经里的一切启示都是从人里面出来的（*ab intra*）。这种主张通常是为了要损害圣经的无误性。时下又有一个很受欢迎的论调，说所谓神的启示只限在神开启祂自己的那些行动本身；圣经所记载的解释，只是人对神这些行动所附加的解释。这样的一个理论，不外是要贬抑圣经的教训，把它视为纯人为的反应，是相对而不是绝对的；因为有了客观的事物可作证明，人就无法证实它是从神而来的。

相信神的启示兼有主观性和客观性并非偏狭顽固或是陈旧腐败的观点。其实这才是一个开放客观的态度，因为它愿意考虑一切事实。人反对「默写」理论通常是由于低估了神的能力而高估了人的能力。如果神要降卑祂自己来赐人启示，我们就没有权去决定祂要采用甚么方式。祂喜欢怎样启示就怎样启示。我们正视神的威严，就要接

受祂的话语为无限神圣的。

### 3.研究圣经神学必须关注「默示」的问题。

这一点关系到我们所要研究的对象是甚么。如果我们所要研究的只是人在过去的一些信念和生活，那么，所谓「神的启示」是否真的可靠地记录了人类过去的一些事物并不紧要，甚至它本身是否准确亦无关宏旨。这种圣经神学应该归入历史神学里面，而不应该列入释经神学之内。它只是讨论在圣经时代里的教义发展史。它研究以赛亚就像研究奥古斯丁一样。它只关心在过去人相信甚么，毫不理会它是真是假。但我们相信神赐下了启示，我们从这个角度来看整个问题。因此，我们接受「默示」这回事，它保证我们所要研究的是「真理」，是出于神的权威。

人也不能说，既是这样，圣经的默示就只限于神要赐予启示之时；作为圣经神学家的大可以不必理会「全部默示」(Plenary inspiration)的教义了。所谓「部分默示」是一个很现代的假想，圣经完全不支持这个说法。每当新约提到旧约是神所默示的时候，它总是用上最绝对、最概括的字眼。当我们见到圣经本身对这个问题竟然这么自觉的时候，我们就只能接受「全部默示」这个说法。还有，我们发现神的启示并不只是规限在个别独立的说话里，它也是串连的历史事实。这些历史事实并不是无关重要的：它们是整个救赎启示的中枢关节，是整个救赎启示的意义的所在。因此，除非我们能够证实这些事情的**历史真确性**，甚至超过了单由历史考据而得的可靠性，否则，与这些历史事实相依的教训就要变成不确定了，而整个启示也要受到怀疑。「启示」是否可信全赖于它们所由出的「历史背景」是否可信。

再者，我们要记得，圣经也曾好几次告诉我们它怎样看它本身的肌理。例如，对于旧约启示的结构，保罗就有他个人独特的看法。在这一点上，保罗对过去历史的教训也涉及到「全部默示」的问题。这有决定性的重要。如果我们相信保罗在讲论旧约的默示时也是受神默示而说的，这对我们思想旧约启示的结构会有很大的帮助。硬要建立自己个人的看法是徒劳无用的。这种做法（正如某些学派所作的旧约批评），并不是由于他们对默示无知而忽视了它，乃是因为他们要直截的否定它。

### 反对「圣经神学」这个名称的一些意见

1.这名称所包括的范围太广了。因为除了普通启示之外，一切神学自然都应该建立在圣经之上。以为只有这一门神学才是「圣经的」，这是很滑稽的。

2.若说「圣经的」这个词无意擅称唯有它这门神学源于圣经，而只是指它所采用的是一个比较特别方法，为要重组和研究圣经的真理本来的形式的话，我们就要说：这在一方面实在影射了其它类别的神学把圣经的真理窜改了；在另一方面，圣经神学太过标榜说它不会移动圣经的材料的形式。其实，圣经神学即如系统神学一样，它会移动圣经材料的形式。彼此唯一的**不同**是它们在移动圣经材料的形式时所采用的原则。圣经神学所用的原则是**历史性的**；系统神学所用的原则是**逻辑性的**。两者都是同样需要的，我们不应该厚此薄彼。

3.这名称用词不当，因为它影响了其它类别神学的命名法。还记得神学是分为四大类的，这四大类的名称是用「……神学」(-al Theology) 这方式来叫的，现在我们按这个命名法来称呼「释经神学」里的一个分类，称之为「圣经神学」(Biblical Theology)，这必然会产生混乱，因为它把神学好像变成了五大类而不是四大类，将次要的分类也变成了主要的类别。

基于这些理由，「特别启示的历史」是更可取之名。它正好将它的意义准确的表达出来，又不致招人诤议。然而，要改变一个历来沿用已久的名称实在并不容易。

## 圣经神学与其它类别的神学的关系

现在我们要思想圣经神学在神学家族中与其它类别的神学的关系。

### 1.圣经神学与圣经历史的关系。

这个关系非常密切，那也是理所当然的，因为它们所要研究的都是同样的材料。在圣经历史中，「救赎」占最重要的地位。研究救赎而不谈启示是不可能的，因为正如我们在上文已经思想过的，许多事情是兼具救赎性和启示性的。但那些共同点是对照而行的。启示与救赎已经交织至一个地步，若要研究救赎，就非研究启示不可。但在逻辑上（虽然不是实际上）我们仍然可以铲分彼此的界限：相对于罪对人两方面的破坏影响，神沿着两条路线去唤醒沉迷在罪中的世人。这两方面就是「本质」和「知道」(being / knowing)。神用救赎使世人在「本质」方面归于正途；又用启示使世人在「知道」方面纳入正轨。第一方面产生「圣经历史」，第二方面则产生「圣经神学」。

### 2.圣经神学与圣经导论的关系。

导论必定是在先的。我们要先确定圣经各卷的写作日期和写作背景，才能决定它们所传达的真理在启示进程上的位置。圣经导论所定下的年代自然成了圣经神学所接受的年代。然而这并不是说，在文献的日期之外我们就不能追索神逐渐启示真理的情形。摩西五经回顾式地记录了神从起初一直以来的启示，但也包括了神对摩西、和透过摩西所作的启示。这两种因素应该加以划分清楚。圣经神学经常依赖圣经导论的研究结果；然而，这个次序偶然也会倒转过来。当外证不足以帮助决定文献的写作日期时，圣经神学可以指出在某时代的启示内容，以协助断定它在启示过程中应处之年代。

### 3.圣经神学与系统神学的关系。

它们两者与圣经有同样的亲密。它们的分别并不在一个移动了圣经材料的形式，一个则保持其原状。二者同样移动了圣经的真理的形式：所分别的是它们所用的原则有不同的效果。圣经神学所用的原则是历史性的，系统神学所用的原则是逻辑性的。就启示的发展来说，圣经神学给它划出一条直线，系统神学则给它划出一个个圆圈。然而我们仍要记着，在历史发展的直线中，在某些点上，真理多方面的内容已经开始

相互关联，而且也开始有系统地前进了。

## 圣经神学的方法

圣经神学的方法主要是由历史的发展来决定的，因此就将启示的过程分成若干时期。不论现代趋势多么喜欢取消历史研究中的时期划分，我们仍然肯定的说：神确实是很有规律地分期来启示祂的真理。因此，我们不能随随便便的，或按一己之所好来划分不同的时期。我们要严谨依从启示本身的分界线来决定时期的划分。圣经很自觉它本身的肌理：它（甚至我们也不能像它这样认识自己）感觉到它自己内部的结构组织。圣经的启示相继地以「立约」作为开始一个新纪元的记号。这在划分时期上占一个很重要的角色，我们要对它格外留神。圣经的启示固然是按「时期」来渐进，但同时我们也要注意，在每个时期中，真理本身多方面的成分也经常组合在一起，彼此有很紧密的关连。这再次提醒我们不要任意的主观武断。今天的我们对整本圣经的启示已经作过很有系统和全面的分析研究（例如系统神学），但我们不要以为当初接受启示的人也有我们同样的思想和认识。我们所尽力而为的是要设身处地地领会在不同时期中他们所接受的真理是怎样的。直线条式的历史进展和同心圆式的真理结构，二者有其相连共通的一点。不少历史大事是因为某方面的真理而引动的，这些真理起先只站在不为人注意的边缘上，后来却渐渐处于中心的地位。关键的问题是：我们怎样才可以公平地判别每个负责传达启示的人个别的特点。对于神的历史计划，他们每一位都作出了贡献。有人建议将圣经每卷书分别的来讨论。但这会造成不必要的重复，因为它们彼此之间有许多地方是共通的。一个较可取的方法是：对于早期的启示，我们可以整体的来处理，因为早期的启示比较统一，并没有太多的分歧；但到后期的启示，我们则作个别的研究，因为这时的启示有较大的差异。

## 研究圣经神学的实际用途

在余下的篇幅中，让我们来谈谈研究圣经神学的一些实际作用：

1. 圣经神学显示出特别启示（圣经的真理）是有机性地生长的。这种研究能够叫人适当地分辨出圣经多方面的教训在个别时期中是以那一方面为重点。一片树叶不及嫩枝那么重要；嫩枝也不及粗枝那么重要；粗枝也不及树干那么重要。还有，圣经神学显示了启示的有机性结构，叫我们更能认识「超自然」的真实性。

2. 圣经神学帮助我们反驳唯理主义所提出的批评。圣经清楚显示出它自己是一个有机体。批评派和我们都承认这一点，但批评派却疯狂的要去摧毁圣经所自证的这种有机性。他们认为那只是后期的人附加于圣经的。但是，只要我们认真的去研究圣经神学，认识一下圣经本身怎样自觉它的启示的结构，我们就会察觉到原来批评派所要作的，是要从根本上损害圣经的启示。问题的症结不只是圣经各书卷的写作日期那么简单，它更是牵涉到两个重大分歧的取舍：就是对圣经和宗教两个彼此敌对的想法的取舍。我们若能认识清楚批评派的居心何在，我们就能好好的去预防它了。

3.圣经神学指出真理启示的历史背景，使我们对真理有更活泼和新鲜的认识。圣经并不是一本神学教义手册，而是一本趣味盎然的历史典籍。我们若能熟悉启示的历史背景，就能欣赏其中的趣味。

4.圣经神学能抗衡时下反教义的趋势。他们太过着重宗教的自由和情感了。圣经神学指出宗教是不可以避讳不谈教义基础的，因为神也极重视要使祂的百姓对事物有一套新的观念。因此，人若宣称在宗教里「信仰」是次要的，他真是谬以千里计。

5.圣经神学有限度地缓和了一个不幸的形势，就是许多基要的教义（甚至连「信心」这么重要的问题），似乎主要都只是建基于一些肢离零散的经文证据之上。我们应该有一个更高的层面，可以用来衡量一下在信仰上相冲突的立场，看看它们是否符合圣经的说法。若能证实是有机地从启示的主干生长出来，而又与圣经的宗教切合的，那系统才能站立得住。

6.圣经神学最大的一个实际作用，并不是它怎样帮助从事研究圣经神学的人。正如其它神学类别一样，圣经神学最终的目的是要荣耀神。它叫我们有一个新的看法，看见神在历史上怎样临近人类，祂与人类相交时，祂怎样显示出祂神本性里特别的一方面。这就叫我们不能不荣耀神了。亚奎拿（Thomas Aquinas）的一句警句真是一针见血：「（神学）是神所教导关于神，而领向神的。」

（C1 end）

## 第二章 启示范畴的划分

论到神启示的范畴，我们主要是划分「普通启示」(General Revelation)和「特别启示」(Special Revelation)。普通启示又称为「自然启示」(Natural Revelation)；特别启示又称为「超然启示」(Supernatural Revelation)。顾名思义，普通启示是从自然界来的，是给与一切人类的；特别启示是从神超然地特别开启祂自己而来的，因此只给予有限的一部份人。我们最好是划分一下它们彼此的关系：1.普通启示存在于罪恶之先，它又与罪恶无关；2.特别启示是因为人类已经在罪恶势力之下，神就换另一个方式来启示。

首先，我们要思想与罪恶无关的自然启示。自然启示的「自然」包括两方面：人里头的自然界和人外面的自然界。

神透过人里面的宗教意识和道德意识来向人启示祂自己；祂也藉着祂在人外面的自然界里所做的工作来启示祂自己。很明显，后者是须要依赖前者的。人若不是天生而对神有认识，无论他怎样仔细观察自然界，他也不会产生有神观念。人之所以天生而对神有认识，是因为人是照着神的形像受造的。另一方面，单单有人内在天生而有对神的认识也是不足够的，它须要从自然界去发现和认识神，使它天生对神的认识更加丰富而具体。圣经也承认这个事实，它从来没有说人（甚至是异教徒）必须受教才会知道有神存在。所谓要有人教导去认识神，只是说教导他更加认识神，从而可以亲近祂。

除了从两方面的自然界而来的这些认识之外，还有神超然地开启祂自己。我们通常把这种启示与救赎拿来一同讨论，但超然启示不就是救赎（在人犯罪之前已经有神超然的启示）。在这里，我们不从人对救赎的需要这方面来谈超然启示，我们只讨论超然启示怎样提供了自然界不能提供的对神的认识。这正是它称为「超然的」的意思。

我们要进一步思想的是，由于罪已经介入了人类当中，它影响了神自然启示的功效，因而须要换另一个超然启示的方法。我们若以为要到人类堕落以后才有超然启示，那就错了。虽然罪叫人更需要神超然的启示，但超然启示却不是因罪而来的。既然罪进入了人类世界，自然启示的结构和作用就受到破坏和限制，它须要有所修正。罪人里头的自然界（天生而有对神的认识）不能再正常地发挥它的功用了。人的宗教意识和道德意识已经变得迟钝甚至盲目了。人外面的自然界也被人误解以至这种认识神的方法也受了干扰。人天生本性里对神应有的认识受到了严重的损害，较之他从外面自然界所得到的对神的误解更严重。因此，圣经劝不信的人留心创世之工，改正一下他们对神本性的错误的先存观念（例如：赛四十 25—26；诗九十四 5—11）。然而，人要改正他对神错误的认识，不能从他里头的自然界入手：他须要神救赎性的超然启示。救赎是神一个超然的行动，使堕落了的人得以复原，也同时恢复人正常而有效地从自然界去认识神。请注意：「自然神学」(Natural Theology)不是异教产生的；虽然哲学也会讨论它，却实际上根源自基督教。这是多么重要而宝贵的一回事！但另一方面，我

们若要完全用人的理智从自然界中组织我们对神的认识，这在形式上固然并没有甚么困难，但问题是，我们是否真的能够单单用人的理智，不必让神救赎的恩典来影响它的自然功能，就可以对神有有深度的认识？

由于罪恶的势力已经影响了整个人类，特别启示的一个最主要功用，不是要去改正或恢复人对自然界事物的理解能力，而是要使人对真理有一个全新的认识；这就关系到人类的救赎。这里所说的「新」，若就超然启示方面来说，是指神启示的形式和内容都是新的；甚至连神超然地临近世人的方式也是新的。就神与人直接相交的方式来说，在这里它被客观化了。在先前，神与人有最直接的属灵交通，神启示之源涓涓不绝，也不须要筑起甚么蓄水池把它积聚起来以备后用。但在救赎里，神要创造出个客观外在的启示体系，神透过它来与人相交。神的救赎所带来许多客观的历史大事和体制，件件都提醒人神临近人的方式已经改变了。

神在过去留下来的启示也显示出祂与人相交的方法改变了。如果人可以不断的得到神的启示，人就不必经常回顾神在过去怎样与人相交；但今日人在救赎里只能与神有一个很松散、易中断、甚至只是在原则上恢复了的交通，人就需要将以前的启示保留下来。因此，新的救赎启示最主要的是用一个持久的方式来传达启示的内容：首先是透过传统，然后是透过神所默示、笔录的文献。到将来万物结局之时，一切都完全了，神的启示就不再需要这样一个客观而固定的形式了。启示有「新」的内容，是因为神要针对罪所带来的影响。祂要向人启示祂本性里的另一面；其中包括了许多新的事物，但我们可以把它们归纳在「公义」和「恩典」两大范畴里。公义与恩典可以说是整个救赎性启示的南北两极。蒙救赎的人所经历的一切，都可以归入这二者之其一。

然而我们要强调，在这个救赎范围里的一切事物在「本质」上都是绝对的新的。罪人无法去明白这个。神在创造救赎的世界时当然不会忽视了已有的自然世界；祂亦不会从头开始祂的救赎启示，好像祂以前从来没有启示过似的。人从自然界而得对神的认识虽然是败坏了，神仍然把它们保存下来。然而，虽然是对先前的事物有所保留，但不是直接从自然界本身的状态一下子转变为在救赎中的状态。自然界绝不能开启救赎之门。

最后，罪从根本上改变了人接受神超然启示时的心态。人若是正直无罪的，他就不会恐惧，他与神应该有一份深厚的友情；然而人在罪恶之中，当神要亲近他时，他就会害怕惶恐起来。这与人面对神时应有的敬畏不同。对神敬畏的态度在圣经的宗教里是不可或缺的。

### **在救贖之前和在救讀時期里的特別啟示**

上文已经说过，在堕落之前，人除了从自然界中对神有认识之外，还有一种更超越的特别启示。在这里我们只想讨论一下在人堕落之前是否可能会有特别启示、是否需要它和它有甚么目的。至于它的内容就留待下文再去讨论。论到这时期超然启示是否可能和它是否需要，关系到宗教的本质。所谓「宗教」是说神与人个别的相交。因此，我们直觉的就可以推想到如果神与人只能间接地亲近，神是不会满足的，人亦

不会满足。神与人的宗教关系必须建立在面对面的交通之上，有如朋友间的友谊，彼此要有直接相交。

同时，当我们思想到在神造人这个超然作为中的一些特质和目的时，我们也可以看到在这个时期里特别启示的需要。这关系到人受造时的境况，和所放在人面前一个更高的境界。在道德上来说，人受造时是全然美好的，但他还可以进升到一个更高、更完全的地步。表面看来，这似乎很矛盾，但我们若明白了「进升」的意思，就不会再觉得有矛盾了。所谓「进升」，意思是说人本质的美好和所蒙的恩福，从一个「未完全作实」的境况进到一个「完全作实」的境况。当完全作实时，人所拥有的一切就永远不会再次失落。在这种完全作实的境况里，人不会犯罪，因而不会受罪影响，吃罪的恶果。人受造时本来的境况，其实是处于一个未确定的试验期里：只要他一日不犯罪，他就一日仍然保持他所拥有的一切。但在这种未完全作实的境况里，他一向固有的宗教和道德意识与力量，并不能保证他会永远这样。他要经过一次严格的考验，如果他仍然能够忍受得住，他的考验就可以从此免了，他也可以永远成为一个完美的人，蒙神永远的祝福。神让人可以进升到一个新的、更高的境况，完全是出于祂的好意，为了人的好处。神并没有责任必须让人这样进升。我们的意思是说，神根本就没有欠下人甚么，而祂所创造的人在本质上也没有甚么资格配得上神这样更多的祝福。起先受造的人应该本能地就知道他是在一个「未完全作实」的境况里。但事实上却不是这样，人并没有这种天赋的认识。但是，那既然是一次严格的考验，人就须要知道这个事实和其中的细则。因此，人须要有神特别的启示。

### 救赎性的特别启示的划分

#### 「约」(希伯来文“berith”)

在教义性用语上，这称为「恩典之约」(The Covenant of Grace)，而救赎前的特别启示则称为「工作之约」(The Covenant of Works)。我们要小心，不要误把「工作之约」说成就是「旧约」。「旧约」是在人堕落之后才有的，是「恩典之约」两部份里的头一部份。「旧约」是在弥赛亚来临之前的一段恩典之约的时期；「新约」则是在祂来临之后直到今日的一段恩典之约的时期。因此，我们注意到英文的“Old Testament”，“New Testament”和“Old Covenant”，“New Covenant”是可以交换用的(“testament”「遗嘱」，“covenant”「契约」)。但在另一方面，这曾经造成了一些混乱和误解。为这个原因，也为了我们正讨论的题目，我们要研究一下这个字的字源和它的意义。这个字在希伯来文是“berith”，在希腊文是“diatheke”。在圣经里，berith从来没有「遗嘱」(testament)之意。事实上，古代的希伯来人从来没有「遗嘱」这个观念。然而，我们却又不是在任何情形下都可以把berith翻译成「契约」(Covenant)的。当论到要立一个契约(不是遗嘱)的时候，圣经当然会用berith这个字，但我们不能单单根据这一点就来肯定它的意思。那纯粹是偶然的。一个约之所以称为berith，真正的原因是那个约附带有宗教上某些特别的约束力。是这个宗教的约束力使一个约成为一个berith，而不是因为它本身是一个约，于是成为一个berith。在有关的其它方面也是这样。纯粹由神单方面提出的应许、律例或律法之所以称为berith，并不是由于它们固有的性质或它们在字源上的意义，而是因为它们附带有宗教上的约束力。由此可知，berith的特点是它的不变性、肯定性和它的永远有效性。这样的berith是一个「信实

的 berith」，是不可任意更改或废掉的，人可以蓄意去破坏它。但这种蓄意破坏的行动是一个最严重的罪。它之所以严重，并不是因为好像破坏一般的约那样把它破坏了，而是因为它违背了使约束力生效的那个神圣礼仪。

### 「约」(希腊文“*diatheke*”)

至于希腊文 *diatheke*，情形就有些不同了。用这个字来翻译希伯来文的，在翻译上显然是已经妥协了。在七十士译本和新约成书的时代，这个字不仅有「遗嘱」之意，也是它在当日通行的一个意思。然而，「遗嘱」并不是它原本的意思，这是我们可以肯定的。它原本的意思是很一般性的，指「人为自己对将来作好安排」(*diatheke* 一字是由 *diatithemi* 这字的关身语态 (middle voice) 而来)。然而，在法律上，人把它用作遗嘱方面的身后安排，使它变成在这方面的一个专用字。因此，希腊的翻译者就遇上了困难。在寻找一个适合的字去翻译希伯来文的 *berith* 的时候，他们选用了一个是「遗嘱」而与希伯来文圣经里的并不相当的字。不但如此，这个字似乎更是与 *berith* 的意思背道而驰。*Berith* 一字含有永不改变的意思，而「遗嘱」一词却带有可以改变的意思，最低限度在立遗嘱的人还未去世之前仍然可以把它修改。还有，「遗嘱」意味着立遗嘱的人会死，这对神来说是很不恰当的。然而，翻译的人不理睬这些困难，最后还是选用了 *diatheke* 这个字，他们必定是有更重要的理由。

他们最重要的理由，似乎是由于他们不肯接纳另一个可以的译法：*syntheke*。*Syntheke* 这个字很强调参约者双方的同等地位和彼此的合作。这是希腊宗教的一个特征，但翻译的人觉得它与旧约圣经的精神完全不符。旧约很着重神是至高无上的，是由祂作主动和唯靠祂成就一切的。人与神绝不是站在同等的地位上。为免使人误解，他们宁愿翻译得不太尽善，仍然选用 *diatheke* 一字。其实细看之下，*diatheke* 这个字也不是一无可取的。虽然 *diatheke* 在当日一般是指「遗嘱」，但它根本的意思是「为自己作安排」，这个意思在当日不可能完全失掉了。这字的字根很清楚显示它的这个意思。他们觉得 *diatheke* 含有「凭主权去安排」的意思。他们译作 *diatheke* 的时候，不是取它「遗嘱」的意思，而是用它的古老意义。这样，他们不但跨过了一个难关，更是积极地重申了旧约宗教里一个最重要的要素。

所谓神不会死这个难点，是我们从罗马律法的角度去看才成问题的。按罗马法律，人还未死去，遗嘱就不能真正生效（参看来九 16）。然而，在当时有另一种遗嘱，是根据希腊叙利亚的法律而立的。这种遗嘱与立遗嘱的人死了没有并无关系。立遗嘱的人在仍然存活的时候就立下遗嘱，人也承认它，而且它可以实时生效。附带的另一个反对的论点是，不论是罗马法律或别的法律，遗嘱总是可以更改的。这样，是可以更改的吗？圣经不但从来没有说 *berith* 是可以更改的，反而非常强调它是永不可更改的（参看加三 15）。

*Diatheke* 这个字透过七十士译本进入到新约里去。长期以来，不少人在争论到底应该把它译成「契约」(*covenant*) 还是「遗嘱」(*testament*)。钦定译本 (A.V.) 有十四次把 *diatheke* 译作「遗嘱」，其它地方则译作「契约」。修定译本 (R.V.) 则大大修改了这个传统的译法，除了在希伯来书九章十六节非把它译作「遗嘱」不可之外，其

余钦定译本译作「遗嘱」的地方都一律译作「契约」。但是，加拉太书三章十五节可能仍然值得商榷。在那里纵然保罗没有直接提到「遗嘱」，但至少上下文都引导我们有这样的思想。修订本的译者很明显是希望尽可能将旧约用语的意义引入新约里。这是应该的，但这个有时却会拦阻了我们在释经上可以作的考虑。自从修订译本面世以来，所有圣经学者反而更倾向于接纳「遗嘱」的译法过于「契约」的意思。到现在仍然有一些还可以再争论的经文，例如在记载最后晚餐的经文里，应否译作「遗嘱」仍有待商榷。

以下的几处经文都有提到「旧约」和「新约」的不同：杰里迈亚书卅一章卅一节；最后晚餐的经文；希伯来书（它多次用不同的词句来表达它）。当然，这些经文都不是讲圣经正典的「旧约」和「新约」两部份。它亦不可能这样，因为在写出这些经文之时还未有正典的第二部份（新约圣经）。

有时有人会引用哥林多后书三章十四节来说圣经曾经把正典划分为两部份，因为保罗在那里提到「诵读」旧「约」（*diatheke*）。他们说，既然有所谓诵读旧约，也必然有诵读新约。如果是这样，保罗一定是有先知般的预知，知道圣经正典将来会有新的第二部份。这未尝没有可能，但显然并不是这样。第 15 节指出了保罗为甚么会提到「诵读」旧约。诵读「旧约」其实是指诵读「摩西五经」，也就是诵读律法。律法既然常常被称为 *berith / diatheke*，因此保罗就干脆说诵读旧「约」（*diatheke*）。他不是说圣经正典将会有第二部份。在当时已有一个旧约的，是以书本的形式存在的，这相对必然会有一个新的；但这个新的是否也用书本的形式，当时并没有明确的提到。

若要比，必须是比较两件同样是已经完成了的事物，不能其一已经完成了而另一还未来到。保罗不可能是拿已经成书的「旧约」来比较还未成形的「新约」。「旧约」与「新约」的划分是两个不同的时代、两个不同的安排。其中一个远远超越了另外一个。所谓两部份正典的说法或者可以从保罗这段经文里找支持，但那是完全建于先入为主的错误解经上。「新约」「旧约」并不是当日用来划分圣经两部份的专用词。甚至远在保罗之后许多年，人们似乎还在用其它不同字眼来表示圣经中不同的两部份。特土良（*Tertullian*）就曾经把我们的新旧约圣经说成新旧「契据」（*Old and New "Instrument"*）。

最后，我们要注意到，当圣经提到两个 *berith* 或两个 *diatheke* 的时候，其中的「旧约」不是指从人的堕落算到基督降世的整个时期，而是指从摩西到基督的一段时期。但在摩西之前，记录在创世记里的事情，也应该放在「旧约」里来思想。这部份的记载，在五经中就好像是摩西事迹的序言，序言当然是在同一本书里面的。照样，新约是一个救赎时期，它一直延伸到基督在世和使徒时代之后；它不但包括了我们今日，更是伸展到末日那永恒之世。

（C2 end）

### 第三章 救赎之前的特别启示

正如在上文已经讨论过的，神要启示使人知道祂要试验人，使人能够进升到较之他本来的完美和良善更高的一个境况。神这一次启示的有关内容都是很简单的，其中大部份都是象征性的；即是说：神用表征多于说话来启示。这些表征就如圣经中一般的象征那样，它们不但用作教材，更是一些预表，也就是有圣礼作用的（Sacramental），指明它们所要象征的事物必要实现。然而我们不能说，既是象征的笔法，那就只是一种文学体裁，所以那不是历史事实。其实，它们都是历史里的真实事件，但其中又包含了象征的意义。现代的神话解释法在这一点上对我们可有一些帮助，它指出创作神话的人透过神话所要表达的内容是曾经真实发生过的。

#### 四个重点

这个最早的特别启示包含了四大重点，分别用不同的象征表达出来：

- 1.生命：用生命树来象征；
- 2.考验：用分别善恶树来象征；
- 3.试探与犯罪：用蛇来象征；
- 4.死亡：用身体的解体来象征。

#### 1.生命：神用生命树来教导人认识生命

生命树立在园子的当中。圣经说那园子是「神的园子」，意即它本身原不是为给人居住而设的。那是一个很特别的地方，神在祂自己居住的地方接待人，让人可以与祂交通。在这里，我们见到宗教必定是以神为中心的，这一点是最基本和最重要的（参看创二 8；结廿八 13、16）。这是很真实的。圣经讲论历史的尽头时所用的末世性的象征字眼也带出这个真理。乐园象征了神的居所，祂住在那里，叫人可以与祂同住。这样，乐园象征了以神为中心。当先知们和诗篇的作者提及末日的乐园时，他们有时还一同提到创世记所记载神园子里的河。先知们预言说，在将来会有河水流自耶和华的圣山。他们还说那是生命水，好像那树是生命树一样。这河水流自耶和华的居所（祂的山）附近，如同生命树立在园子的当中。在启示录里，我们又读到生命水的河会流自神在新耶路撒冷里的宝座，有生命树生长在河的两岸。我们注意到生命树和生命水这两个象征经常互相衬托出现。至于诗篇（请参看诗六十五 9，四十六 4—5）。这些象征的意思已经说得很清楚了，生命是从神而来的；对人来说，生命在于接近神，而神与人交通所最关切的也是要将生命赐给人。从反面来看，人犯罪后被赶出乐园也是要让让人认识这个真理。

生命树除了这个基本的意义外，它还有一个特别的作用。创世记三章廿二节显示

人在堕落以前并没有吃过生命树的果子，而圣经又从来没有说神曾经着意禁止人去吃它，这似乎暗示了这棵树是要保留到将来才使用的。后来圣经讲论到末世时又一再提到它，显然它真的不是为当前而用的。这棵树与人因胜过考验（顺服）而确实得到的那更高、不变而永恒的生命有关。若说人当时即刻吃了那生命树的果子也可以得到那更高的生命，那就与它的圣礼作用不吻合了。要到人真正得到那最高的生命之时，这棵作为一个圣礼的树才会把那最高的生命给人。人堕落之后，神说人到这个地步还想要去摘生命树的果子是违背神的目的的。但人有这个想法，多少暗示了人已经知道它是为考验完毕之后而设的一个关于生命的特别圣礼。启示录二章七节说，乐园里生命树的果子是神应许赐给那「得胜的」吃的。人堕落之后还力图去拿它来吃，不外表示他无望地仍要尝试去偷取对他来说已经没有作用的果子而已（参看创三 22）。

## 2. 考验：分别善恶树的意义

这棵树也立在园子的当中（参看创二 9，三 3）。它相当富神秘色彩，因此人对它较之对生命树有更多不同的意见：

（1）首先是神话的解释法。他们认为这棵树是异教的一个神话，加插到圣经里去。在异教里有这样的一个说法：诸神因为嫉妒，于是不准人得到神所专有的一些神圣特权。「禁果」也是出于同一的观念：神禁止人吃那棵树的果子就是为要避免人得到所谓「善恶的知识」。但至于这个神话里的「善恶的知识」究竟是甚么，解释者就见仁见智了。根据其中一些人的看法，他们认为这个神话是说人从纯属动物的状况进身成为有理性的人。诸神要他一直做动物，因此就禁止他吃这能给他理性的果子。

又有人认为这个神话并没有把最初的人看成禽兽一只，他起初已经有理性，只不过好像野人一样，毫无文化可言。诸神不想提高人的文化水平，因为他们认为文化是诸神他们自己所专有的。不论那一个解释，创作神话的人所摆出来的诸神的动机还是一样，二者不同的只是对「善恶的知识」的看法而已。

这两个解释都同时提到整件事是由于神的嫉妒。我们要从圣经提出反驳。圣经说园中的树是神自己创造出来的，如果神真的有所妒忌，祂大可以不去创造它，或创造了也把它毁了。还有，这件事的真正后果与异教神话所讲的完全不同。人真的吃了那棵树的果子后，神并没有惶恐不已，好像祂的尊严神圣给人分薄了。祂仍然是一位绝对高超至上的神。人在神面前反成了一个可怜无助的罪人。

神话解释法的第二个讲法认为神要禁止人走向「文化」。对于这个讲法我们也有一些反驳。首先，这种讲法只会按字面直解「知道善恶」的意思，而忽略了它的道德意义。按这个讲法，「知道」只可以是指物质世界里知道甚么是利、甚么是弊；否则，获得善恶的知识也不会使人的文化有所跃进。我们不是说这个语句不可能有这样物质化的意义。我们甚至同意，在人们未将它特别应用在道德意义上之前，它似乎老早已经有这方面的意思。圣经就曾经用「未能分别善恶」来形容还未成熟的小孩；圣经又拿它来形容老态龙钟的人，这种人好像回复到幼年那样（参看申一 39；赛七 15—16）。但我们肯定这个语句也特别指道德意识成熟方面（参看撒下十四 17、20），而就「禁

果」这件事来看，它必然是指这方面的意义。人得着善恶知识之后相继而来的一个具体症状，是人感到自己赤身露体。「赤身露体」不是说人受了损害或不舒服了，而是说会挑起人道德上的感受。

对于这第二种讲法，我们还有进一步的反驳。在整件事情里，女人扮演了一个相当重要的角色。东方人的神话作家会不会将这个要角让他们认为是次要性别的女人来担纲呢？他们会不会认为在文化的进展上，女人比较男人更为重要？在文化的进展过程中，农业是很重要的一个因素，但在这个「神话」里却被说成是一种刑罚；它又没有说农业既然对人类有益，诸神就嫉妒的要将它收回。为要避过这些无可解释的困难，有人就企图将这件事分割成两部份，说其中一部份是论到诸神恐惧和嫉妒人的文化会进步，另一部份则是传统对人堕落罪中的假说。这一点我们不想费篇幅去评论。

在这种神话解释法之后，我们跟着看看第二种解释法：

(2) 第二种解释法是根据「善恶知识」的意思来看那棵树的意義。这种解释根据语言上的研究，认为希伯来文的「知道」可以有「选择」的意思。因此，这棵树的名字的真正意思是「选择善恶的树」。有人认为那就是「人藉着它而能够选择善或恶的树」，就是一棵「考验的树」。另有人认为这里的「知道」一词带有坏的意思，指人「抗拒神为人所定下关于善恶的指示而要求自我独立去选择」。若然，这棵树本身就成为了促成人后来变成败坏的因素之一。虽然这个看法不大可取，但仍未尝不可能。然而其中一个困难是，它任意的将「知道」解作「选择」；同时它很自然的给人一个「冒昧地选择」的感觉，这一点并没有圣经的支持。这个看法最严重的一个困难是：它将「知识」视为一个行动、一个「选择」的行动，而不是指一个状况、一个熟悉善恶的状况。得着「善恶知识」所带来的后果是人自觉到赤身露体。「赤身露体」不是一个行动，而是一个状况。

我们跟着看一看人在过去最普遍接纳的一个看法：

(3) 这棵树叫做「善恶知识树」，是因为它是神所指定用以考验人的工具，使人在宗教上和道德上的实质得以成熟，享受神最高的福气。这样，「善恶知识」这个词句从普通的意思进升到属灵的面面了。根据这个看法，这棵树的名称并没有事先规定人的后果要怎样。人要获得关于善恶的知识并不是一件错事。人可以循正确的途径去取得，就是在考验中站立得稳；他不一定要犯罪堕落才得着。那棵树的名称是中性的。很多时候我们因为神用它来考验人，而在试炼中神禁止人吃它的果子，就忽略了这一点。因为「神禁止人吃那树的果子」和「善恶知识」是连在一起来讲的，人下意识的就误会了神禁止人有善恶的知识。很明显我们的思想走乱了。其实神用这个方法来考验人是另有原因的。

如果我们要知道为甚么得到「善恶知识」算是成熟，我们就要先认识一下这个词句在希伯来文里的语形和它的真正意思。这个词句不是说「『善的』和『恶的』知识」。它直译是「『善和恶』的知识」；即是说：善和恶是互相关连、彼此约制的。人要得到他前所未有的东西。他要清楚认识恶的反面就是善，善的反面就是恶。他所面对的考验与选择就是要他得到这种知识。如果他能够站立得稳，善与恶就会很分明的活现在

他的脑海中：在试探里，他认识到善恶是彼此敌对的，他藉着这新的亮光，他就知道何谓善、何谓恶了。反过来说，如果他失败了，善与恶就会更分明的深刻在他的脑海里：他不会忘记他选择恶的那千古遗恨，而且他以后也不得不再继续作恶，这种光景与他所还记得先前的善，成了一个极大的对比，这样他就更截然认清二者的分别了。无论如何，在考验的成败上人都已经成熟了，只是二者有天渊之别，其间的转折点是人是否只为神来选择。

一件事物的是善是恶取决于神的命令。但为甚么神的命令就决定了一件事物的是善是恶？最终的原因在于神的本性，它决定了神会怎样命令。但「禁果」这件事并不涉及善恶根源的问题。至于这次考验的用意，其实我们只要接纳一切事物都离不开神那侧不透的旨意便够了，但我们还可以提出另一个原因。这个考验既然会决定人的性善性恶，那么，人就要凭他的天性去抉择，而不是经过深思熟虑才选择。但其实，这次考验的真正目的不是要人跌倒，而是要人凭他的道德很自然的倾向来选择要单单依靠神。

今日很多人高呼人的道德要完全由人自己来决定，反对所有权威，于是认为神那些不作解释、不明所以的要求是毫无意义的。人凭他的理智洞悉善恶的本质而晓得从善拒恶，这固然是高贵的，但莫如是因神的本性而弃恶从善，甚至在面对道德抉择时，不问神甚么就按神的吩咐而行。人单纯地喜爱顺服神，使他的选择更有道德价值。但在「禁果」事件里，肯不肯顺服神成了唯一的决定性因素（没有其它数据供他考虑）；神为要叫人肯顺服祂，便随己意的不准人做某一样事情；因为是神随意而定的，就消除了一切足以影响后果的客观因素。

我们要知道创世记三章五节只是撒但所作的解释，我们不要被牠混淆了那棵树的真正作用。牠的解释有两方面的暗示：首先，这棵树本身有法力，能够提供人善恶的知识。牠将神的考验这件宗教和道德的事情贬为异教魔术的把戏。其次，撒但说神禁止人吃那棵树的果子是出于神的嫉妒。这一点我们在前文的异教神话解释法里已经看过了。再者，在创世记三章廿二节神所讲的说话也着实地讽刺了撒但所讲的是骗人的。

### **3. 试探与犯罪：用蛇来象征**

考验与试探是有分别的，然而它们在这里成了同一件事的两方面。它们之间的关系非常紧密，在希伯来文和希腊文中它们都是同一个字。我们可以说，神对人的考验被撒但拿来试探人了。二者的分别是：考验是出于善意的；试探是出于恶意的，但二者都是用同一的材料。当然，我们断不可说神恶意的试探人（参看雅一3），但我们也要知道，考验也是神对待人的计划里的一部份。在当时就算没有试探人的存在，或牠没有趁机会来试探人，人还是在神的考验之下（虽然我们现在无法推想那会是甚么形式的考验）。

问题是：在人的堕落后，我们当怎样看蛇扮演的角色和将牠与撒但相连的传统？对于这个问题各有不同的看法。反对圣经内容的实在性的新派爱将这整件事从寓意来解释。他们认为作者想表达的不是人一次过决定性的犯罪堕落了，而是指出罪不断企

图进入人的心里。这样，蛇和有关的其它都成了象征性的或寓意的。这个看法与整件事的记载不合：在创世记三章一节，作者拿蛇来与神所造的其它一切活物比较；如果其它活物是实在的，蛇也应该是实在的一条蛇。第十四节所说的刑罚必须是对一条实在的蛇来说才会有意义。

另外一些人又走到另一个极端去。他们坚持它不外是一条蛇。创世记三章十四节对这个看法较之对寓意解释法更适合。但论到一条普通的蛇竟然会说话，这又与圣经论走兽的情形不吻合了。圣经说只有人能够说话，动物是不会说话的。巴兰的驴开声说话是在特殊情形下唯一的例外。

因此，我们还是要接纳那古老的传统看法，说那蛇是一条真蛇，但有撒但的邪恶势力在操纵牠。撒但要利用那蛇来施行牠的诡计。或许有人说那不大可能罢，但只要我们翻开福音书看看被鬼附的人的情形，邪灵藉着他们的口来说话，就会发现那情形是非常相似的。近代考古学家的研究也证明了 this 古老解释是正确的，他们发现在巴比伦的壁画中通常在蛇的背后都画有一个恶魔。此外，圣经也多次说到该次试探有魔鬼的参与。

不错，旧约对于这个问题并没有给我们多大的亮光。原因有两个：第一、旧约除此之外很少再提及人的堕落；第二、旧约一直没有明确交代关于「撒但」、「那敌挡者」等诸恶魔的整个问题。关于人堕落的经文，可参看乔布记卅一章卅三节；何西阿书六章七节；以西结书八章一至九节。关于「恶魔」的，可参看乔布记和历代志上廿一章一节的「撒但」。塞缪尔记上十六章和列王纪上廿二章也提到普通的邪灵。然而，这些经文都没有将撒但与罪恶首次进入人类世界的事件相提并论。据我们所知，首次论到这方面的是次经的「智慧书」(Book of Wisdom)十一章廿四节，那里说：「由于撒但的嫉妒，死亡便进入了世界」。后期的犹太人著作也曾称撒玛列(Sammael，死亡的天使)为「那古蛇」。到新约，耶稣曾责备犹太人说，「魔鬼」自始就是说谎的和杀人的(约八44)。这一定是指试探一事。「说谎之人的父」是「最先的说谎者」的意思。还有，「你们的父魔鬼」回应了神对蛇所说的「你的后裔……」一语(创三15)。「那恶者之子」(太十三38)一语也是这个意思。保罗提到蛇被咒诅所要受的刑罚(罗十六20)，牠要被践踏在脚下。约翰壹书三章八节说魔鬼在起初就犯罪。启示录十二章九节称撒但为「大龙、古蛇」。

圣经说蛇比田野里的一切活物更狡猾。正是因为牠狡猾成性，最适合被魔鬼拿来试探人。如果撒但摆出来的样子是愚笨笨的，那试探就会少了许多诱惑力。那试探人的向女人入手，大概不是因为女人更易于被试探和犯罪，旧约从来没有这样说过。原因可能是因为那女人没有亲身直接的从神那里得到那个禁令，好像亚当那样(参看创二16—17)。

整个试探分为两个阶段进行。在这两个阶段里，撒但的目的都是要使那女人起怀疑之心。在第一个阶段里，表面上撒但摆出对事实无知而起疑心的姿态；其实牠已经很巧妙地渗进了更严重的怀疑意识，叫她不信神的说话。在试探的第二个阶段里，撒但不再装模作样，牠干脆的露出牠那狰狞的面孔，直接叫那女人去怀疑和抗拒神，因为到这个时候，那女人已经掉进牠的陷阱里，在原则上已经起了怀疑之心。第一个阶

段是用一个问题来开始：「神岂是真说？」神真的这样禁止你们？撒但又夸大来说：「园中所有树上的果子……」。牠想加强它的严重性，叫她怀疑这样的禁止是否真的可能。神禁止人享用一切树上的果子？这未免太专制过份了！

面对这个试探，那女人有两个反应。首先，关于事实上神有没有下禁令方面，她反驳说：「神曾说……」。同时她又反驳说神并没有禁止他们吃一切树上的果子：「园中树上的果子我们可以吃」。然而，在她这些多少带有愤慨气味的反驳声中，已经反映出她的一个心态：她开始同意神这样的限制可能是太严厉了。她开始划分神的权利和她自己的权利。这样，她心里已经种下了犯罪的祸根。于是她歪曲神的说话，说成「你们不可吃，也不可摸」。她说神禁止她连「摸」也不可以！这泄露了她的感觉，认为无论如何神的限制实在太严了。

撒但并没有到此就罢手，牠昂然发动牠第二阶段试探的攻势。牠直白的反对神的说话：「你们不一定死」，好叫那女人起更大的怀疑。请注意：在希伯来文那个否定的字是放在全句之首的。在文法上当要加强语气时，会把不肯定动词（infinitive）和肯定动词（finite verb）并放，然后加上一个否定字（这个否定字通常是放在两者之间）。这里正是用加强语气的语型。我们应该把它译作「你们一定不死」。这是要使那女人怀疑神的恐吓是不会实现的。另一方面，言下之意它又附带有更深一层的意思：「神说你们必定死，其实不会这样的」。撒但很狡猾的弄成是神在说谎，而且牠是因为自私而说谎：「因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知善恶」。

到这里，万事俱备，只欠东风。只要那女人觉得那果子好看，看来又似乎真的会有那蛇所举出的好处，就足以叫她去摘取来吃了。然而，并不是单单因为食欲就决定了她的选择，她的动机非常复杂：「女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧」。至低限度，她已经被撒但拖着鼻子来走，完全接纳牠的说话了。她实际上已经把试探者放在神的地位上了。其实只有神才会为人的好处着想，蛇只会设计陷人于不义；那女人摘禁果来吃，表明她先假定了神的禁令是出于恶意的，撒但才会造福她。

#### **（4）死亡：用身体的解体来象征**

神在创世记二章十七节说：「只是分别善恶树上的果子你不可吃，因为你吃的日子必定死」（参看创三 3）。历代以来都根据神这一句说话，相信罪的刑罚就是死，而因着这一个最初的罪行，整个人类都服在死亡的权下。到近代许多人都从科学提出异议。对于这些人，我们在这里不打算怎样多讲。但由于经常有人这样来攻击圣经，有人就去改变圣经的原意以迎合所谓科学的真理。不单如此，有人更归咎说圣经的记载逼使人不能接受科学的发现。

他们这样的解经实在非常差劲而牵强。圣经本身有权自我来解释；除非我们先来确定了圣经自己的意思，我们才可以说圣经与科学吻合不吻合。目前所谓的「死后的」（posthumous）释经，认为圣经记载人的堕落的经文已经清楚指明人受造时已经是会死亡的。这种解经值得我们去思想一下。他们认为：

第一：生命树代表了人未曾吃过的某些东西，因此，人还未得着生命，最后他必要死亡。

第二：创世记三章十九节明明的说人回归尘土是一件很自然的事：「直到你归了土，因为你是从土而出，你本是尘土，仍要归于尘土」。

第三：创世记二章十七节所警告的不是说犯罪会叫人死亡，而是说犯罪会使人实时死亡，未到期就死亡：「因为你吃的日子必定死」。

这三个论点都是因为不小心释经而引起的。第一个论点是因为未能分辨人在受造时已有的生命，和经历考验后而得的更高一层永不失落的生命。生命树正是第二种生命的一个标记。我们不能说因为人没有把它摘下来吃就等如人没有生命而必须死亡。人在园子中早已一直与神享受着美好的交通。根据主耶稣的说话，神不是死人的主，乃是活人的主（路廿 38）。

第二个论点歪曲了上下文的意思。「你本是尘土，仍要归于尘土」这句话是在咒诅里面的。如果它只是人终极必然的走向，受造物是免不了死亡的，那就算不得是咒诅；另一方面，我们也不可能说神以「未到期而死」作为对人的一个咒诅。这句话的上文不容许把它作这样的解释。上文说人要终生劳苦然后才死亡，那是一个很漫长的艰苦旅程；「直到」一词不单是指时间方面的。虽然它可以是指「你要劳苦，直到你死的那一刻」；它的气势应该是指向一个高潮的：「你的劳苦至终必叫你死亡」。在人与泥土的不断争斗中，泥土要征服人和赢得人。这句话的下半句若然是指人自然的死亡，它与上半句所说人要回归尘土的咒诅相矛盾了。然而，这句话很清楚的将创造与回归尘土并提，那又是甚么意思？一个简单的解释是：它不是说人自然要死亡，而是特别指出上文所说死亡的咒诅的方式，人「回归尘土」。因为神咒诅人要与泥土作艰苦而致命的争斗，因此神要人这样死亡（回归尘土）。结尾的说话不是说人受造时就已经必要死亡，乃是说明（如果人要死亡）为甚么神用「回归尘土」这特别的方式叫人死亡。换言之，「死亡」不就等如「回归尘土」，但死亡是与创造相关的。如果神是用另一种方法来创造人，当人犯罪而相继要死亡时，人就会以另一种方式死亡。这个死亡的方式是根据人自然物质的结构而决定的，但不是说因为他是由物质组合的，他就必须死亡。

最后的一个论点是创世记二章十七节的「在那日」。这不但是多此一举，我们从事情的结局来看，那更是不可能的。如果神只是警告人若犯罪就会实时死亡，未到期而死亡，这样，神的说话并没有实现。圣经又没有说神后来减轻了或是修改了祂先前预告过的咒诅。只要我们对希伯来文的成语稍有认识，我们就会知道它的意思是说：「只要你吃了，你就肯定要死」。希伯来人用时间的紧逼来表示结果的无可避免。可惜在我们的成语里并没有这个说法（参看王上二 37）。

### 人受造是「必死的」（mortal）还是「不死的」（immortal）？

首先让我们来明白一下不同人等对「必死」或「不死」的不同看法，然后再来研究人受造时的状况。由于思想上的含糊，往往在讨论这个问题时造成了许多不必要的

困难。在哲学上来说，「不死」可以说是灵魂的继续存在，甚至在身体解体之后，它仍然个别独立的存在。如果从这个角度来看，每一个人都是「不死」的。我们的始祖受造时是不死的，他们堕落后仍然是不死的。其次，在神学上来说，「不死」是指在人里头没有足以致人于死的东西的那种状况。或许有时偶然会有死亡威胁他，有别的外在因素侵袭他，但他里面却没有任何致死的因素。这好比我们说某人会被疾病入侵时，并不表示说他身体里面藏有该等疾病。就这个意义来说，人受造时是不死的，但他们堕落后就不是这样了。因着犯罪的行动，死亡进入了人里面；本来他只是在某些情形下可能会死，但现在他却非死不可。这样，他失掉了这一种「不死」。此外，在末世论来说，「不死」是人不再犯罪因而得以不再死亡的那种情况。人受造时还未得到这种最高的「不死」：这是神的救赎在末世里为人带来的果效。这种「不死」先是神所有的，祂的本性就是这样（参看提前六 16）；然后是基督那荣耀的人性在复活时拥有了；再后是重生的人，他们在今日原则上已经拥有了（约十一 26），但要到将来才完全得着。

「不死」有这么多方面的意义。如果我们把它们应用到人类历史里的各个时期或状况，就能帮助我们更容易地认识人是在那个意义上他是必死的。首先，人是永远不死的；然后，根据我们所下的定义（「必死」指免不了死亡，而「不死」指不因内在因素致死），他同时可能是不死或必死的。因此，在这个时期里，不死与必死并存。在第三个时期里，他非死不可（只有用哲学的定义才可以说人是不死的）：他必定会死，死亡已在他里面动工。在最后第四个时期里，只有重生的人才会「不死」。虽然他有生一日，死亡仍然存在，而且在他里面动工，但因为里面有重生的灵，在原则上他已经不会再死的，神已经给他不死的生命，只是它要到末日才会胜过死亡，排除死亡。必死和不死并存是基于人二元的本质（灵魂、身体）。

如果死亡真是罪带来的刑罚（不单是保罗曾经这样说过（罗五 12）；创世记本身也是这样记载），那就产生了一个问题：所谓「死亡」，到底是甚么形式的死亡？虽然这个问题并不容易回答，但既然在神学上对死亡有不同的分类，我们也应该去澄清一下这个问题。正如在这次启示中的另外三大重点那样，这里的「死亡」大概也应该是一个象征。象征必定是一个外在的实体事物，那么，这里的死亡似乎是指「身体的死亡」。于是有人会问：在死亡进入世界以前，人怎能明白「身体死亡」是怎么一回事和它所象征的意义呢？有人认为在人堕落以先，世界里已经有动物的死亡。这个我们现在不能讨论，因为圣经没有提供这方面的数据。按圣经所用的字句来看，它叫人想到的是人身体转瞬间的死亡。我们不能把希伯来文译作「你会变成必死的」，或是「你会开始死亡」。它似乎还暗示到更深一层的死亡。死亡是与神隔离，因为罪带来死亡，并使人被逐出园子。如果与神有交通就是生命，那么反过来说，与神隔离就是死亡。这样，死亡有更深一层的、内在的意思。第廿三节暗示了死亡和与神隔离是相连的：「耶和華神便打发他出伊甸园去，耕种他所出自之土。」「耕种他所出自之土」叫我们回想到第十九节。换言之：被赶出园子（失去神的同在）意即被赶往死亡。死亡的根源在于被赶离开神。

（C3 end）

## 第四章 首次救赎性的特别启示

「救赎」这个词在这里是为方便之故预先借来用的，因为实际上它要到摩西时代才出现。人犯罪堕落之后，神就立即向人施行拯救。祂的公义与恩典一齐临到堕落的人。神宣布三个咒诅性的刑罚显明了神的公义；神咒诅试探者则暗示了祂对人类的恩典。其实，当我们思想到在人堕落之后，神仍然，甚至立即寻求和呼唤人，这实在已经很清楚表明了祂的恩典。整件事情的每一个细节都透露出神要为人预备恩典。在这里我们见到特别启示如何与普通启示连在一起。人堕落之后，他从普通启示里只得到羞耻与恐惧。但神要与人交通，就给他特别启示。

人赤身露体而感到在性方面羞耻，这是最早的一个启示，叫人知道人已经失掉了本来的纯真。对于这一点，有许多不同的解释。有些人认为身体的赤裸代表了里面灵魂的赤裸，人已经亏损了神的形像。又有些人认为犯罪后的这种羞耻是要指出罪是整个族类的问题。还有些人认为羞耻反映出罪的败坏已经深入到灵魂；羞耻是人对自己本性的卑鄙和腐败的与生俱来的认识。但这些解释都有其不足之处。我们发觉到人是因为神而感到羞耻和恐惧。亚当和夏娃之所以要躲藏起来，不是要躲避对方，而是要躲避神。神呼唤人，但人不敢面对神，可见人的羞耻和恐惧是根源于人的罪。神不准人拿身体来放纵情欲，祂用人对道德的体会禁止人这样作。

### 三个咒诅

人犯罪后，神就立即宣布了三个咒诅。神对蛇的咒诅藏着胜过蛇和牠的后裔的应许。蛇被咒诅要用肚子来行走，使女人的后裔可以伤牠的头，而蛇就只能够伤他的脚跟。从下面对形成咒诅的几个主因里，已可以看出神强调女人的后裔至终要胜利：

1. 整个拯救都是神亲自发动的。神说：「我又要叫你和女人彼此为仇……」。神不是叫人去与蛇为仇，而是祂应许会这样。也不是说，人与蛇本来已经彼此为仇，而神只是去刺激或加强那个恨意，而是凭祂的主权去叫蛇和女人开始彼此为仇。

2. 神的拯救主要是把人对蛇和对神的态度恢复成应有的态度。人犯罪的时候是站在蛇的那一边与神为敌。现在人要敌视蛇而亲近神。在与撒但的争战中，神是发动者，而人在参战时要成为神的同盟。

3. 神说祂的拯救会持续下去；人与蛇的仇恨会一直延伸到女人的后裔和蛇的后裔。神应许说，祂会叫人类对蛇一直心怀恨意，永不消灭。「女人的后裔」这句话表示神的救赎是针对整个人类的，但当然不是说每一个人都会与蛇为敌。这里的意思是说，神不单拯救个别的人，更是拯救女人的后裔。

至于蛇的后裔是谁，人有两种不同的看法：第一，「蛇的后裔」是指在以后的人类

中跟随蛇的那部份人。这样，「后裔」一词就成了一个隐喻性的用字。对这种解释不利的一点是，这样，蛇的后裔就同时也是女人部份的后裔了，但看来二者应该是截然不同的。对于这一点他们这样回答说：只有与神联盟的那些人才算得上是真正的人，只有他们配称为「女人的后裔」。但是，「蛇的后裔」似乎并不是人。我们知道邪恶的势力是一个集团，在这个邪恶的王国里，撒但是他们的首领。邪灵就是蛇的后裔。牠们是撒但的后代，并不是说牠们是撒但所生的，乃是说牠们与撒但有同一的本性。

4.神事先讲明了女人与蛇要彼此为仇。修订译本（R.V.）在这里译作：「他要伤你的头，你要伤他的脚跟」，但旁注提出另一个可能的翻译是：「他要伏候你的头，你要伏候他的脚跟」。所翻译的那个动词在希伯来文是 *Shuf*（打伤），旁注将它当作 *Sha'af*。*Sha'af* 本是「猛咬」的意思，转为「找人来猛咬」，即「伏候」（埋伏等候要伤人）之意。*Shuf* 这个动词除了在这段经文里出现过之外，它在旧约中只再出现过两次（伯九 17；诗三九 11）。在诗篇那节经文里，它似乎不可能解作「打伤」或「伏候」。但在乔布记那节经文里，它那「打伤」的意思是很明显的。有人反对把它译作「打伤」。他们说女人的后裔打伤蛇还可以，但若说蛇要打伤女人的后裔则有欠自然。圣经一向不惯用这个字来形容蛇的行动。这并不是一个很严重的问题，因为就算将「打伤」换作「伏候」也有同样的困难。说蛇伏候女人的后裔固然没问题，但说女人的后裔伏候蛇，岂不也是同样不自然？其实，这个字只是要表达两者彼此的斗争。在希腊文和亚兰文中，「打」、「击」等字也有用作「咬」、「刺」之意。这节经文的下半句重复了上半句的动词，可能只是为要表达同一的意思而已。在罗马书十六章廿节中，保罗回应这段经文时，也是用「打伤」这个字。请留心：「他要伤你的头」的「他」，是指上文的「女人的后裔」，并不是武加大译本（Vulgate）所以为是指女人本身。武加大译本的译法使一些罗马释经家认为这里是讲童贞女马利亚。

## 「后裔」

单就「后裔」这个字来看，我们没有理由说它没有集体性的意味。所谓「蛇的后裔」必定是一个涵盖性的讲法；照样，「女人的后裔」也必定同样是一个涵盖性的讲法。神所应许的是：出于人类者要予蛇的头一个致命的打击。但它又间接地暗示了这致命的一击是由女人的后裔里其中某一位来成就的；因为我们注意到，不是蛇的后裔的头要被打伤，而是蛇本身的头要被打伤。在神的咒诅的前半部份，神拿双方的后裔来作一个对比，但到这里，神拿女人的后裔与蛇本身来作对比。这表示在斗争到巅峰的时候，蛇的后裔会由蛇本身来作代表；而女人的后裔则由一个人来作代表。然而，虽然只有弥赛亚曾被称为「女人的后裔」，但我们不能说这里就是讲论弥赛亚。旧约对弥赛亚个人的启示是渐进的。对刚堕落了的人来说，他只要知道神会用祂的能力和恩典使人类胜过蛇，那便够了。在此信心已能立足了。他们信心的对象不会像我们相信弥赛亚那么具体。然而，主观上的「信心」本质则是一样的；所谓信心，就是相信神的恩典和祂的能力要拯救人类脱离罪恶。

## 人生的痛苦

最后，从神对男人和女人的咒诅上，我们看见神的公义的彰显。神的咒诅临到女人之所以是女人的地方使她受苦（关于这里的希伯来文的正确结构和可能的修订，请参看狄尔曼（Dillman）的注释书）。尽管人要面对死亡的刑罚，人类仍然会绵延后代，这是神咒诅中的恩典。神咒诅男人要劳苦至死。这不是说工作本身是一种刑罚，因为神早已把人安置在园子里，要他去修理和管理园子。但神刑罚人在工作中有「痛苦」，最后叫人死亡。从人起初的工作耕种土地起，这咒诅对所有工作也同样生效。这同时表示人必须工作才能得着所需要的食物。他必须为生存而斗争。他要汗流满面才得糊口。「糊口之物」或非泛指一切食物，而是指由土地生产的食物。他不再像以前那样在园中轻易就可以摘果子来吃。圣经不是说人将工作弄糟了，使它成为重担而至终叫人死亡，而是外在自然界的生产能力受了亏损。地因人的缘故受了咒诅，它会长出荆棘和蒺藜。在这种情形下，人仍然可以继续糊口以维生，乃是咒诅中的恩典。正如女人仍然可以诞生儿女，男人也还可以用劳力维持生活。

（C4 end）

## 第五章 诺亚时期的启示

这个时期的启示有两个特点：第一，它的重点不在于救赎，而在于人类的发展（虽然它至终在整个救赎上也是很重要的一环）。第二，这个时期的启示偏向消极多于积极。它只有「最少量」的恩典；然而这「最少量」的恩典对自然界和整个启示历史的救赎都是不可缺少的。因为对自然界来说，如果连神这一点点的恩典也没有，整个世界就要崩溃了；而对救赎来说，如果神把祂的特别恩典完全收回，神的应许就永不会实现了。神的启示在这个时期里有这两个特点，是有它们的理由的。神在这个时期里要人看到，如果神任由罪自行发展，它所带来的后果是多么的不可想象。若果神在短期内就凭祂的恩典作成救赎，人就无法知晓罪的真正本质和它所会造成的后果，而人亦会自夸他那其实是出于神的恩典才稍为有的善良。因此，神在实际施行救赎之前，祂先让人清楚看见罪每况愈下的倾向，好叫人因而认识力挽狂澜的救赎完全是在乎神。这间接的指出了救赎的意义。

整件事分三个阶段进行。首先，它指出在该隐的后裔中，罪很迅速地发展。它连带的提到神的普通恩典给人有发明事物的头脑，使人类的生活文化进步；但它又更进一步的指出该隐误用了神所赐的这些恩赐，以致罪恶在世上运行更力。在这里，神叫我们认识到人的败坏发展得多么迅速；罪只会叫人死亡，它要败坏和铲除人类硕果仅存的一些良善。就该隐这一边的人性来看，我们就知道上文说过的这个时期的作用和目的。圣经对这个时期的描绘是经过精心泡制的，好强调罪的后果。该隐杀埃布尔的事件，表示罪恶发展之迅速，在人类的第二代已经有凶杀案件！因此，圣经细心记述了该隐犯罪前后的事件。该隐所犯的罪是他在事前已经思考过的，而神也在事前警告过他。事后他又否认他的罪。他大胆妄为，拒绝爱的一切责任。甚至当神宣判他的罪行时，他亦只关心到他的罪所招来的刑罚，完全忽视了罪的本身。如果我们拿这罪来与亚当夏娃在乐园里所犯的罪作一个比较，我们会见到人心的败坏又迅速跃进一大步了。罪提供足够的力量叫人用神给人的恩赐来犯罪。首先是该隐的儿子以诺，他建立了一座城。后来到该隐的第八代后人发明了畜牧、乐器和铁工等等。发明这些的人都是该隐后代里的拉麦的众子。从拉麦的歌里，我们知道人类的繁荣进步只会叫人更加远离神。那首歌（创四 23—24）称为「剑歌」。德里慈（Delitzsch）察觉到它充份流露出泰坦（Titan，希腊神话里的一个神祇）的那份狂傲：他以他的能力为神；他手中握着他的剑，那就是他的神。拉麦轻蔑了神给予该隐的保护。他以为人要复仇，就得完全倚靠刀剑。该隐尚且感到要神来帮助他，拉麦却狂傲到要单靠自己。人对罪完全麻木了。圣经又记载到拉麦将一夫一妻的性关系换作一夫多妻式。

### 该隐的后代和塞特的后代——

圣经跟着记载塞特的后代（创四 25—五 32）。圣经并没有记载他们有甚么发明或在世务上有甚么发展，只强调对救赎的延续作用。这样，该隐的后代和塞特的后代分别代表世务和救赎两方面的进展。神有时会在救赎范围以外拣选一些家庭或民族来推

展世俗的文化，例如：神以希腊人来耕垦艺术；以罗马人来发展法律和组织的组织。我们要注意，圣经还是很小心地记载救赎在塞特后代中怎样延续下去。他们中间并没有神新的特别恩典出现，整件事情仍然是侧重在消极方面的。对于认识神和事奉神，塞特的后代并没有多大的进展，但他们保守了自己脱离该隐的后代那样败坏；这就是所记载的重点。圣经所着眼的是将塞特后代中的一些特出人物与该隐后代中的一些杰出人物作比较。该隐和埃布尔固然是一个很强烈的对比，该隐的儿子以诺和塞特的儿子以挪士也是一个很明显的对比。一个最大的对比是他们的第七代。塞特的后代以诺和该隐的后代拉麦简直是背道而驰。拉麦骄横自大，以诺却「与神同行」。「与神同行」(to walk with God)的意思不但是指有敬虔的生活，因为圣经通常是用「活在神前」(to walk before God)来说人的生活敬虔。「与神同行」是说与神有超然的交往。在此之后，这句话在旧约中只再出现过两次，一次紧接在此之后用在挪亚身上，另一次在玛拉基书二章六节，用在真正的祭司身上。以诺与神有这种独特的亲密，很明显是与他的不用死有很密切的关系。以诺的这个活见证，再次宣告了人如果恢复与神的交通，必能蒙拯救脱离死亡。我们对「与神同行」的这种解释，有犹太人的旁经的支持，它说以诺是那位要来的伟大先知，他要解明所有奥秘。我们留意到圣经在记述过该隐的拉麦之后，就把该隐后代的整个系列搁置了，但圣经却继续记载塞特的后代直到挪亚。还有，圣经记载了塞特后代的岁数。在圣经里，岁数可以说是整个救赎过程的一个骨架。在塞特的后代中很重要的另一点是挪亚父亲拉麦在挪亚出生时所讲的一番话：「这个儿子必为我们的操作和手中的劳苦，安慰我们；这操作劳苦是因为耶和华咒诅地」(五 29)。这番说话表示他感到神的咒诅实在太沉重了，但在感受到神咒诅的沉重之余，他期待他们的重担快要得到解脱，使他们得到救援和安慰。这一点又再次与该隐后代的刚愎自傲相映成趣。他们不但没有感受到神的咒诅，纵然有所感受，亦只冀求靠自己 and 他们的发明来自行解救。

尽管经文里零星的暗示了神救赎的恩典要延续下去，整个事件仍然是朝着(上文我们已经说过)神在这个时期里的目的走。虽有好人的活着，罪恶仍未能解决。圣经没有说塞特的后代对该隐的后代有甚么影响。神的救赎保持沉默的时候，罪恶的势力却风起云涌，并且已经整装待发，务要铲除仅存的良善。

从这角度来看，这个时期还有第三个很明显的特点，就是该隐的后代和塞特的后代通婚。后者自甘与前者的邪恶同化。神容许这件事情继续下去，直到人清楚知道罪只会叫人败坏(但神又不准罪过份猖狂，因为当时只剩下挪亚和他的一家对神保持信心；然而神在危急的关头仍有祂的工作)，又直到人知道祂要施行审判。如果人不知道这一点，这整个时期就失去了它的目的了。根据上面所讲的，我们通常这样解释「人的女儿」和「神的儿子」：「人的女儿」是该隐的后代，「神的儿子」则是塞特的后代。然而也有不少解经家反对这个解释。他们说这里的「神的儿子」应该一如它在别处那样，是指一些超人类的灵体，就是天使。在这里我们不能详论一切有利或不利于这两种立场的论点，但似乎只有第一种解释切合这整个时期所要带出的意义。我们知道这个时期的目的，是要让人知道如果让罪为所欲为，它必定会泛滥到不可收拾。如果我们采纳它是指天使的那个理论，我们就不明白那到底有甚么意思。如果是这样，人败坏到无可救药的地步并不是人的罪自由发展的结果，而是因为有超人类外来的异常因素在影响着促成的。这段经文显然是将「人的女儿」和「神的儿子」拿来对比，如果「神的儿子」也是人类的一部份，这个对比就很自然了。希伯来人习惯拿一类和该类

中的一部份来比较，好像二者彼此是没有相干似的。这里就是这种情形。圣经将「人」作为一整类，而拿其中特别的一部份来与整类作一比较。因此，「人的女儿」是说他们不外是人，圣经拿这一类来与其中特别的一部份人作比较，他们固然是人，但更是「神的儿子」。诗篇七十三篇五节和杰里迈亚书卅二章二十节也有完全相似的情形。有人说，在这么早期的启示里，「神的儿子」这句话不可能有这么属灵的意义。他们忽略了这句话不是在当时所用的，而是到后来本段经文的作者在执笔的时候按他的立场来用的。有利于天使理论的一个论点是犹大书第七节。犹大在第六节形容过天使的堕落之后，他继续说：「又如所多玛、蛾摩拉和周围城邑的人，也照他们一味的行淫，随从逆性的情欲……」。他们说，「照他们……」这句话必定是指第六节的天使照平原上的城邑那样犯罪——因此，天使所犯的罪也必然是与性有关的，就是天使与世人交合。他们更进一步说，「逆性的情欲」(strange flesh)必定是指天使随从人类去行淫。我们固然不能忽视犹大书的这一节经文，但细看之下，却又未必尽然，而且有它犯驳之处。所谓「照他们……」，有些解经家认为不是说第六节的天使照第七节的那些城邑那样犯罪，而是说所多玛和蛾摩拉照它们「周围的城邑」那样犯罪。这样，它就不是指天使的淫乱了。对他们这种解释一个很重要的反驳是创世记六章二节说「娶来为妻」这句话，它不是说随意的淫乱，而是说永远的结合。天使与人永远的结合，这是不可思议的。最后，所谓「逆性的情欲」亦难以切合天使的理论，因为按旧约的看法，天使不是肉身的(flesh)。另一方面，这些字眼正适合用来形容那些在平原上的城邑里的人的淫行，他们热中于同性恋。

批评派在主张天使理论的时候，很喜欢说创世记第六章是记载罪恶的起源，而那位作者并不认识在前数章中所记载人犯罪堕落的故事；即是说，那是出于两个不同的文献。这关系到我们在释经上一些很基本的原则。

第四，神在创世记六章三、五至七节总结了这一个时期，要对在洪水前的人类加以审判。第三节相当不容易解释，因为 *adhon* 和 *beshaggam* 两个字的意思非常不肯定，特别是前者。*Dun* 或 *din* 这个字可以译作「竞争」或「掌管」。修订译本(R.V.)也保留这个译法，但在旁注提出另一个可能的译法：「就不永远住在人里面」(中文国语和合本也是这样翻译)。*Beshaggam* 是一个复合字，有两个可能性：(1)前置词加 *be*+关系代名词 *Sha*(*esher* 的简写)+副词 *gam*(亦)。整个字就成为「亦在它里面」(*in that also*)之意。(2)前置词 *be*+*shagag*(走入歧途)的不肯定动词+接尾词 *am*(他们的)。整个字就成为「在他们走入歧途这事上」的意思。这个字的这两种解释都可以 *dum* 或 *din* 的两个译法连起来。但是 *dun* 或 *din* 的两种译法有很重大的分别。如果把它译作「竞争」，全句话就涉及到道德方面，意味着神不再经常继续让祂的灵来抑制罪恶。神在一百二十年之后就会收回祂的影响力，此后便是审判。神这样做的理由是：(1)人到底是「属乎血气」(*flesh*)的，意即是人在宗教和道德上都是败坏的，或是(2)他们走入歧途，可见他们是属血气的，即是说那将临的审判是他们应得的。但如果把它译作「掌管」，整句话就涉及到人的身体方面。根据旧约，神的灵是人肉身生命之根源(参看诗一〇四 29—30)。神说祂的灵不会再无止境地住在人里面，意思是说在一百二十年之后就不会再有人类生存于世。其中的理由是：(1)人到底是一个肉身，因为人犯了罪，人的身体已经败坏了，或是(2)他们走入歧途，可见他们的身体已经是败坏了，它在一百二十年之后就会败坏到不能存在。「掌管」或「居住」的译法比较「竞争」可取，因为「肉身」(*flesh*)这个字在旧约中如果真的带有道德的意义，也不可能在这这么早便

有，而在译作「掌管」或「居住」的解释里，灵、肉身和人生的减短三者都是按字面直解来领会，这比较自然。有人说「一百二十年」是神为以后人类所定的寿数，但这与后来的事实不符；除非我们接受批评派的看法，设这段经文本来是与以后列祖的事迹无关的，那作者完全不知道有洪水这回事，而他又认为人类自最早便从来没有间断地一直发展下来。

神在创世记六章五至七节也对当日的人的光景作了一个总结。这三节经文并没有多大困难。神用最强烈的字来形容人在这时期最后的时候那种极端的邪恶。它指出：第一，罪恶的严重性和广泛性（「在地上罪恶很大」）；第二，罪恶的内在性（「所思想的」）；第三，罪恶对良善的绝对排外性（「尽都是恶」）；第四，罪恶的习惯性和延续性（「终日」）。面对这种情形，「耶和华就后悔造人在地上，心中忧伤」。可见人的罪恶已到一个无可挽救的地步。圣经用拟人法指出人类这样的发展破坏了神造人在地上的目的。因此，神说：「我要将我所造的人，和走兽、并昆虫，以及空中的飞鸟，都从地上除灭，因为我造他们后悔了」。这句话连低等动物也包括在内，表示因人的缘故整个自然界都受了罪恶的影响。幸而在四周漆黑中仍透出一线曙光：「惟有挪亚在耶和华面前蒙恩」。人类得以绵延下去。神能够从邪恶的世代中拯救出一些人来，好继续去达成祂向人类的本来目的。

### 洪水之后的启示

现在让我们来看看神在洪水之后给挪亚的启示。这个时候的启示比较积极而具建设性。它把神的目的带进了一步。但我们还须紧记，这个时候的启示并不直接涉及救赎，只有间接的关连。神给挪亚全家的应许显明人类要继续发展绵延下去；但我们知道神救赎的工作只是透过闪族来完成。同时，神在这里的应许并不只限于人类，它与一切受造之物，就是整个世界有关。我们从这个约（berith）的记号（天虹）知道它是一个关乎整个自然界的约——天虹是一个自然界的现象，可见它是关系到全世界的。反过来说，所有与救赎有关的记号，都是用血立成的，并且带有圣礼的作用，表明分别出来归给神。

神给挪亚的积极启示可分成三部份。第一部份讲出神的目的：神独白的说出祂要把万事万物重新组织起来。第二部份描述神所要采用的方法。第三部份讲述神以约（berith）的形式去肯定这个新的秩序。

第一部份（创八 20—22），神宣告说：「我不再因人的缘故咒诅地……也不再按着我才行的灭各样的活物了。地还存留的时候，稼穡、寒暑、冬夏、昼夜，就永不止息了」。神应许自然界的基本进展规律要继续持续下去。然而，神加上一个条件——「地还存留的时候」。这暗示洪水带有末世的意义（参看彼前三 20, 21；彼后二 5）。第廿一节指出神这样的宣告是「因为人从小时心里怀着恶念」（按：“KT”和合译本没有译作「因为」，而把它作括号用）。在洪水之前，神用几乎完全相同的字眼来说祂要审判世人的原因：创世记六章五节。为甚么同是一个原因，一时说审判是无可避免的，一时又说那审判不会再重演？问题的关键在于「从小时」这句话。创世记六章五节所形容的是人类历来的败坏已经累积到一个顶点，于是带来了审判。创世记八章廿一节这

里所形容的则是人的本性就是充满罪恶的，这与历史无关。因为人心的罪恶是如此根深蒂固，就算审判也无补于事。因此，神要用其它方法来对付这个罪性的问题。在以后的历史中重复那个大灾难性的审判并不是上策。

第二部份（九 1—7）叙述神制定一些律例准备祂的救赎工作。这些律例包括：生命的繁殖、生命的保护和生命的维持。关于维持生命方面，神应许保护人脱离走兽之害，这从祂容许人可以拿动物来作食物便可看出。若要明白神这启示的份量，我们先要记得因着洪水，人类的数目已经大大减少了。因此，这些启示回响着一些在创造时已经宣告过的律例。神重提祂要求人生养众多的命令和祂对人的祝福。它在第一节和第七节重复提及，可见其重要性。为使人类得免走兽之害，第二节应许使走兽服在人类之下：「凡地上的走兽和空中的飞鸟，都必惊恐、惧怕你们；连地上一切的昆虫，并海里一切鱼，都交付你们的手」。第五节又加上：「流你们血害你们命的，无论是兽是人，我必追讨他的罪」。

人本来就有一个优越的地位（创一 26、28），神创造飞禽走兽，使牠们自愿的顺服人。先知们描写末世的光景时也描述到这一点，在末日一切都会重返乐园的景象（赛十一 6—8）。但人犯罪后，神要给牠们惊惶恐惧的心，牠们才会顺服人。神又应许，若有动物残害人的生命，祂会替他报仇：「我必追讨牠的罪」。我们不知道实际上神怎样执行这条律法；有人认为是指一切食肉的动物至终都要绝种。在这前后两段对不友善的动物的经文中间，神准许人吃动物。但这应许是有条件的：「惟有肉带着血，那就是牠的生命，你们不可吃」。神这个准许夹杂在两段祂要向动物报仇的经文之间，正启示出了它的意义。动物不能把人残杀，人同样也不能任意杀害走兽，如同野兽撕杀猎物一般。人对生命必须有一个正确的尊重态度，视之为神圣。只有神才有权决定怎样使用生命；人食用动物，须得神准许。利未律法重申这项禁令，但那里附加说，因为生命是在血中，就可以献在祭坛上赎罪。这样，在旧约中食血就成了一条绝对的禁令。由于人未能分别清楚这项禁令背后的这个动机，教会有许多个世纪仍坚守这项禁令。使徒行传十五章二十节所记载的那个所谓「使徒的命令」，也说外邦信徒要遵守这项禁制，但说那并不是因为食血本身是错的，而只是为免成为犹太信徒的绊脚石。

关于保障人类生命安全的最后一点，关系到伤害人命的事。神定下律法要刑罚杀人犯：「流你们血害你们命的……我必讨他的罪，就是向各人的弟兄也是如此。凡流人血的，他的血也必被人所流，因为神造人，是照自己的形像造的」。有些人为了要反对死刑，于是说这些字句不过是说谋杀只会造成「以眼还眼」般的流血报复。但圣经说「因为神造人，是照自己的形像造的」，这句话使这种解释成为不可能；人里头的神的形像绝对不会是彼此流血报复的因由。

跟着的问题是：神的形像与死刑有甚么关系？有人提出了两种解释。第一种解释是，因为人是照着神的形像造的，所以人有权去夺取别人的生命。本来只有神才可以这样做，但人既有神的形像，他就成了神的形像的一部份，于是，人就能够生死的生命上（好像代表神那样）去执行公义。另一种解释是，因为人是照着神的形像造的，所以伤害别人的生命会受到这样严厉的刑罚。杀害一个生命就是杀害了神的形像，也就是侵犯了神的威严。第二种解释较为可取。请注意，这里清楚提到如果是人伤害了人的生命，要由人来执行这个神圣的处分：「他的血也必被人所流」；至于如果是动物

杀害了人，那么由谁来处罚该动物，圣经就没有明确交代了。还有，制定死刑有两方面的理由，第一，从整段经文的上下文来看，死刑是为要保护社会。第二，它同时提到神的形像，表示还有更深一层的意义。我们可以想一想，单凭前一个理由而不用神清楚的禁令，「以命偿命」是否合理可行？纯粹的功利主义，或是只关心社会的问题，在这里是不足用的。那只是次要的原因；首要的是神批准执行公平。人们通常用来反对死刑的一个论点是：死刑只是在谋杀之后再杀一次谋杀。这个论点显然是由于完全不知道或要否认圣经的教训。我们怎能说按神明确的命令来执行的死刑是另一次的谋杀呢？人反对神这项命令只是出于情感上的因素。我们怎能因着所谓「管教能改善人性」这个未能证实的理论而抹煞死刑？

最后一部份（九 8—17），神用「约」（berith）的形式，以一个很严肃的记号（天虹）来赐下祂的应许。神这样做，是要绝对保证世界会存在下去。杰里迈亚书卅三章廿五节论到神「白日黑夜的约」，正是指这个（即是说日夜会不断的交替下去）。但是，杰里迈亚书那里可能不只是一要带出「约」的观念，大概还有更深一层的意义：它是指整件挪亚事件。以赛亚书五十四章九节说到挪亚的约会坚定不移，成为神用誓言来建立的那更大的救赎的应许的一个预表。神对挪亚的应许只到末世为止：那时地要成为过去。但是，虽然在末日大灾难中大山也要挪开，小山也要迁移，但神的慈爱却不离开以色列，祂平安的约（berith）也不迁移（第 10 节）。神以天虹为记号只是一个拟人化的做法，但这却又使人的印象更深刻。它的意思并不是人通常所认为的，以为人因着天虹就记得神的应许；倒是神自己，祂虽然永不会忘记，却是用天虹来提醒祂的誓言：「我使云彩盖地的时候，必有虹现在云彩中，我便记念我……的约」。在天虹之后有割礼，这两者都是神所指定用来作「约」的记号。神用自然界中这个横跨穹苍、揽抱大地的记号来保证祂要保护全地。在当日，云彩固然带来过毁灭大地的洪水，但天虹之形成，却是因为阳光折射，而阳光在圣经中象征了神的恩典。

（C5 end）

## 第六章 从挪亚到列祖时期的启示

这一章要讨论的计有：1.挪亚预言他的后代会蒙拯救；2.列国志；3.语言变乱；4.神拣选闪族。

### 1.挪亚预言他的后代会蒙拯救（创九 20—27）

挪亚在这里说的是预言。这些预言对迦南（含）是一个咒诅，但对雅弗和闪却是一个祝福。这类型的说话，连异教也认为对当事人有实在的影响。他们相信其中带有魔术的力量；但圣经里的却是因为神默示而有的预言。在这早期里，这些预言成了神在当时最高启示的标记。

我们观察到，挪亚的咒诅与祝福最基本是基于道德上的问题。含的不知廉耻，雅弗和闪却恭谨礼貌。二者就普通的道德来说已经是一个很大的对比。同时，这又奠定了将来整个救赎历史的走向。神超然的救赎工作与人类民族的发展一直保持着密切的关连。挪亚三个儿子他们这些举足轻重的个性都是很有代表性的，它们象征了他们后代的民族性。这事件发生在一个关键性的时刻，这个时候里的每一件重大事情都会影响继后的历史。旧约记载到，挪亚在这里所咒诅的那种罪恶，正是迦南人中最主要而明显的罪恶。摩西五经屡屡提到的，无疑是他们这方面的恶行（参看利十八 22；申十二 29—32）。甚至古时在以色列之外的人（雅弗的后代），就是腓尼基人（特别是迦太基人），他们在性生活上的情欲败坏也是人尽皆知的。

但有一个问题，为甚么含犯了罪却要咒诅迦南？有人说含是挪亚最年幼的儿子，而迦南也是含最年幼的儿子。挪亚透过咒诅含最年幼的儿子来咒诅他最年幼的儿子，表明是儿子冒犯了父亲。这种解释与旧约中报仇的律法并没有冲突，因为旧约并没有我们今日那种过份标榜的个人主义。特别是旧约较早期的启示很强调父子世代的休戚相关（参看出廿 5, 6：不论咒诅或祝福都用这个原则）。后期的启示，特别是以西结书，才启示个人责任之重要。

然而，上述所谓挪亚与含和含与迦南的父子关系是可疑的。圣经记载挪亚的儿子长幼的次序通常是闪、含、雅弗，显示含是次子。另一方面，我们没有证据说迦南是含最年幼的儿子。虽然修定译本（R.V.）在第廿四节译作「最小的儿子」，我们也不能因此而遽下结论，因为这里的希伯来文可以作比较级（Comparative），也可以作最高级（superative）。它可以译作「较小的儿子」（正如修定译本在旁注的译法）。这样，含在三兄弟中只是次子。纵观之，我们最好还是采取一个稍为修改了的看法：因为含冒犯了他的父亲，含要透过他的一个儿子来受刑罚；他透过迦南来受刑罚，因为迦南最表现出含的情欲性格。我们要知道不是含所有的后代都受咒诅，只是迦南的后代受咒诅；含其余的后代没有受到咒诅，也没有得到祝福。

最后，我们来思想一下批评学者所作的解答。他们说在这个故事的原稿中，挪亚的三个儿子依次是闪、雅弗和迦南，后来才被人修改成现有的样子。他们首先删去了第廿二节的「父亲含」和第十八节的「含是迦南的父亲」，然后说这些字是后来当挪亚家的伦常关系颠倒时才加上去的。挪亚咒诅迦南要服侍他的哥哥，而这个咒诅成了对雅弗和闪的祝福。

挪亚预言的第二部份关系到闪。这里用了「耶和华」这个名字是很独特的。事实上，这个名字本身就包含着对闪的祝福。「耶和华」指明神是一位救赎的神，这位神要将祂自己赐给这个民族，让他们来享受祂属灵上的恩惠。这是一个「约」(berith)的公式，较之说「闪族后代要敬拜耶和华」有更深远的意义。这是圣经里首次说神是人类中某个特别民族的神。挪亚因受灵感而颂赞神说：「耶和华闪的神是应当称颂的」。我们可以这样把它转换成较易明白的字句：「耶和华是应当称颂的，因为祂愿意成为闪的神」。

至于预言中的第三部份，它的意思则不大清楚。它说：「愿神使雅弗扩张，使他住在闪的帐棚里」。第一点不肯定的是：到底那个动词(yaght，与雅弗的名字同音的关系词)是甚么意思？它是指地理方面的还是一个象征的意思？若是指地理方面的，它就是说雅弗的地界要扩张；若是一个象征的意思，就是说雅弗要增长，不断繁盛。第二点不肯定的是：「使『他』住在……」的「他」是指谁？是指神还是指雅弗？这两点都是相关的。如果第二点的「他」是指雅弗，第一点的动词就是指雅弗的地界要扩展。说某族住在另一民族的帐棚里，是表示把那另一民族征服了，这是当日一种习惯的说法。「雅弗住在闪的帐棚里」暗示雅弗要征服闪的地界。至于另一种看法，如果第二点的「他」是指神，我们就可以把它意译为：「愿神使雅弗繁盛，却愿神赐给闪远远超乎这些短暂祝福的福气，愿祂(就是神)住在闪的帐棚里」。这样，这句说话所要比较的，是雅弗得着物质的恩赐，而闪则与神有更亲密的交通。然而，第一种解释(以「扩张」指地界的扩张，以「他」指雅弗)较为可取。经文用「神」这个名字有利于这种看法，因为是「耶和华」这名才表示满有恩典的同住。至于所谓雅弗的后代会入侵闪的后代的境地，我们也不能把它解作闪的后代会和雅弗的后代相安同居。这句话实在是政治上的征服。但这样的征服至终却要使雅弗的后代在属灵上蒙福。雅弗的后代占据闪的后代的帐棚，他们却在那里遇见闪的神，就是那位救赎和启示的神。这预言涉及政治和属灵两方面，后来闪族的地界被希腊和罗马征服时就都应验了。因着挪亚对雅弗的这个祝福，那真正的宗教得以广传遍地。德里慈(Delitzsch)很独到的说：「我们都是同住在闪的帐棚内的雅弗人」。

## 2.列国志

若从成文启示的角度来看，这一段经文不应该放在我们所要讨论的这一个时期之内，因为它是摩西从其它数据来源得来的。但它既然论及神在洪水之后的作为，我们也就大可以在这里拿来研究。这个列国志里预先提到各国各家各族，但其实是要到十一章才知道它们各别发展的起源。闪族的家谱表放在最后。虽然这有点叫人感到意外，但这却正证明它不是一个世俗的家谱表。这一章可以说是一个关于救赎的家谱。这个谱表的意思是说：虽然在不久的将来闪族即要成为一个肩负救赎的民族，但神不

会永远撇弃其它国家。圣经把它们的名字记录下来，是要表明那时候满足之时，神会再怜恤他们，使他们归入神的国度里面。

### 3.语言分歧（创十一 1—9）

人们要建城造塔，首先的一个目的是想把人类团结和集中在一起。但这个团结并不是他们最终的目的。他们团结起来，只不过是想要建立一个庞大的国家，要脱离神而独立，自取荣耀。近代的批评学者说这里相混杂着两个神话，一个论到人要团结而建塔；另一个说到人要得名声而造城。这种说法虽然类似我们上述的解释，但缺乏了二者彼此的关连。塔是为了城而建造的，我们没有理由把它们分割。神干涉人这个计划的执行，不只是为了针对人傲慢无神的思想，更主要是祂要忠于所应许的，祂不容许人的罪性发展到一个无可控制的地步，要祂再来一次像洪水的大灾难。若要避免这样的灾害，祂要先阻限罪恶的发展。如果整个人类集合在一起，罪的势力也就同样的结集在一起，那可怕的覆辙就难免要重蹈了。因此，神要粉碎人类这样的团结。正如德里慈所观察到的：「单一个民族所具有的不敬虔和不道德的破坏力量，远不如整个人类团结在一起时所具有的那么厉害」，「许多假宗教较之一个更严重，因为它们会互相抵销」。

不错，在理论上人类能够团结在一起，毫无国家的隔膜，这是最理想的。如果罪没有进入世界，正如将来的末世时代的情形（参看加三 28），那一定会这样。但在今日这个过渡的期间，这却不是神的旨意。在适当的范围内，国家主义仍然是神所准许的；但如果只是为了一民的利益而抹除一切分界，无论如何都是违反了神的心意。后期的先知不断谴责世界霸权，这不单是因为（正如人们常常以为的）它对以色列会造成一个威胁，他们还有一个更深的原因：就是世界霸权这种观念是属于异教的，而且是不道德的，它只会使罪恶更嚣张。

神使人类的语言分歧，使国族有别，就阻止了他们的计划不能实现。然而，除此之外，在这件事上神还有两个更积极的目的。第一，神对人的生命有一个要求，祂要各民各国分别负责某一方面的事奉。这样，他们须要彼此有所分隔。第二，这里的事件与救赎有很紧密的关连。神要拣选一族一民，把他们分别出来加以训练。既然是拣选，就得先要有更多的民族，然后从其中作选择。

### 4.神拣选闪族去肩负救赎和启示的工作

在此我们必须先问：闪族是否有某些先天的质素，特别适合用来完成这些工作？不错，他们实在是很特别的一羣。我们可以从两方面来思想：一是心理方面的，二是宗教秉赋方面的。关于心理方面，我们注意到闪族是特别被动而富接受性的一个民族，他们不大会主动和不大会创作。我们可以说在知识的起步阶段全人类都有这种品性。但随着民族的分歧，而闪族仍保有这方面的品性，那就很特别了。这样，他们就能完完本本的将领导受的真真理传达给其它的民族。不错，因为我们不是闪族人，要我们去理解旧约圣经的内容的确有相当的困难，但如果是要希伯来人理解希腊思想形式的启

示，那就更困难了。但同时，神又使闪族这方面的品性不致于过份极端。亚拉伯人和犹太人都可以很容易就吸取了印度日耳曼族的文化，而他们对科学和哲学的发展都有很伟大的贡献。这证明他们有双重的能力，他们一方面能够很具体的把启示接受过来，另一方面又以人所能理解的、抽象地把启示传递出去。

至于他们在宗教秉赋方面的质素，我们不妨注意下列数点：

(1) 法国神学家雷南 (Renan) 曾一度竭力要把闪族这种宗教上的秉赋解释为只是心理上的。他注意到世界上三个伟大的一神宗教，都是出于闪族的领土，于是他说一神思想这种天性是这个民族的一个宗教特性。雷南并不以为这种天性有甚么高超之处，反认为那只是因为他们缺乏想象力之故。时至今日，这种理论已经被人完全摒弃了。今日的批评派对一神论的起源有一个完全不同的解释。他们说一神论起自以色列历史的后期 (先知时期)，约为主前八百至六百年之间。它是这样兴起的：这个时期的先知开始察觉到耶和华的道德是至高无上的——这是因为他们见到以色列的国体和宗教快要被那施行公义报应的神消灭了。于是他们不再谈神对以色列国的偏爱 (神的恩典)，而只说神的严正公义。由于他们的教训都强调和集中在耶和华的神性之上，他们就说异教的诸神并没有做神的资格，它们并不是真神。这样，他们就得出了一神论的结论来。虽然从它雏型的观念发展到一个成型和成熟的思想需要相当的时日，但这无疑是它发展的一个概要。

我们暂时按下批评派这个别开生面的理论不去讨论。其实闪族中有不少民族都走离了一神的思想，他们的天性并不叫他们敬拜独一的神。这使雷南的理论完全站不住脚。以东人和摩押人都像希伯来人那样是如假包换的闪族人，然而，他们在旧约的漫长历史里都从未发展到一神论。我们又且看远方的亚述。他们有高度的文化，但还是充满穷奢极侈的多神思想。亚拉伯人虽然至终成为很狂热的一神论者，但他们的一神论是从犹太人和基督徒那里借来的。不但如此，甚至连以色列人也长期受邻近多神论的吸引；在他们得出一神论之后 (按撇评派的想法)，他们仍然长期浸淫在多神观念之中。杰里迈亚说 (耶二 9—11) 以色列人较之异教国家更倾向于要改变她的神。这是不难理解的。异教国家根本就不会想到要更改他们的神，因为他们的宗教是顺他们的本性自然发展出来的。以色列人却会去挣脱事奉耶和华的轭，因为他们的罪恶本性使他们感到那是一个轭。如果说闪族天生就有一神论的倾向，这就不可理喻了。

(2) 我们注意到其它较小的民族的宗教都有一个共通点，他们的神 (无论为数有多大)，或多或少都是从同一个基本概念变化出来的。各民族他们诸神的名字经常是同义的；在闪族的各部族中，我们也发现到神的名字有些类似的变化。

(3) 另一方面很明显的，是闪族的宗教很强调顺服，试参看「伊斯兰」(Islam) 这个字，正是这个意思。这个观念在所有宗教里当然都是很重要的，但却是各有不同的强弱。如果没有顺服，宗教就不能支配着人的敬虔生活而成为一股强大的历史势力。闪族执着世界宗教的牛耳，因为不论好歹，宗教在他们的生命中占着一个领导的地位。

(4) 另一个值得在这里思想的问题是所谓「部族的特别神恩 (tribal particularism)」。意思是说某民族基于他们与某神的特殊关系而去敬拜那位神。但这并不是说他们不相

信有别的神，或他们不可以在其它方面有别的神和敬拜别的神。他们甚至可以同时有多过一位的神。这当然并不是一神论。他们只是在某一方面专信奉某一位神明而已。

(5)闪族宗教的这些特征与泛神论不同。闪族宗教很强调神与敬拜者的个人关系。闪族宗教里的人叫做「仆人」(ebed)，这个字亦常被人用作人名的一部份。这种作「仆人」般的事奉要求人有完全的献身。反过来说，这又指出神与自然界有很清楚的分别。它高举神超乎一切神明，如果用宗教上的术语来说，就是神是「圣洁」的（这与道德上的圣洁不同）。这是很重要的一点。人越感受到神的超越能力和威严，人就越不敢去将神与世界混为一谈，或将神看为自然界里的一件物品。普通的泛神一元论很容易就这样作，将神看成不外是自然界的无位格生命。一元论和多神论常互相推动。他们又把神说成是在自然界里不断发展的，有男女性别的，于是说会有神明出生(theogony)，神的数目也会增加。虽然在闪族的宗教中也稍有这种现象，但那并不是闪族一向所固有的，他们只是受了外来的坏影响所致。亚拉伯人可以说是闪族里居住得最为隔离的，在他们当中，这样的思想甚至到穆罕默德之日仍然是少之又少的。从有关当日的记载中，我们知道他们只有三位女神，她们也没有与男神苟合。以色列人一直认为，拜偶像所涉及的猥亵情欲行为完全是由外面带进来的。不但耶和華所定的合法宗教里没有这些罪恶，古代闪族人也是没有的。

(6)最后，我们要知道，闪族这样的宗教秉赋和性情并不是他们进化自发而有的；就算是进化，他们也没有足够的力量造成旧约那么高超的宗教。很明显的，人的宗教总是走下坡的。我们从历史发现在以色列以外的宗教总是每况愈下。甚至是以色列的宗教，闪族的信仰也是一日不如一日，他们不但外在与异族的影响相挣扎，而内在亦逐渐在衰微。所仅存又继续图存的，只有那些对神具有更纯真认识的余民，而他们亦是因为神亲自保守才不致毁灭。

另一方面，旧约那个高超的宗教并不是由一个简陋的宗教进化而成的。我们可以说，在闪族的世界里，除了以色列之外没有一处有这样崇高的宗教。以色列有这样独特的宗教，唯一合理的解释是：它是出于神超然的启示。

论到启示和闪族的宗教，让我们来看看两个最古老又最普通的神名：E1 和 Elohim。圣经对「名字」的看法和我们今日的看法有相当的分别。在圣经里，名字不只是一个代号，它是要表达一些有关的特性或历史。因此，当一个人的性情或生活有所改变时，他都会更改名字。同样，神的名字也是这样改变的。这解释了为甚么在不同的启示阶段中，神有不同的名字。它们可以说是总括了那整个时期的意义。因此，这些名字不是人给神起的，而是神给自己起的。

在圣经里，神的名字在宗教上更是有三重意义。第一，它指出神的某一种特性。我们今日所谓的「属性」，旧约则称之为神的一个名字。这样一个用来形容神属性的字眼，很容易就变成了祂的一个专有名字。例如，神是圣洁，这就是祂的名字。但当先知称祂为「以色列的圣者」之时，它就成了祂的一个特性名字(nomen proprium)。其次，神的名字本身抽象而具体地代表了祂所要启示一切关于祂自己的。「神的那个名字」(the name of God)从这个意义来看，神的名字就和「启示」一样。那不是指启示的行动，而是指启示的成品。这一点可以应用在普通启示和特别的启示之上。神的名

字在全地上满有尊荣。敬畏神的人信靠神的名，他们又把它高举。第三，神的名字代表了真实的神本身。神的名字相等于神的显现。这一点我们在以后会再来讨论。

EI 这个名字很可能是源于 ul 这字根，意为「强壮」。因此，EI 起先是「能力」的意思，然后指「那有能力的一位」。EI 又可能是源自 alah「领前」一字，这个字衍生出「领袖」或「司令官」等字。又有人认为 EI 是源自同样字根的前置词 el，这样，它的意思就成了「那伸展自己及于外物的一位」，或是「别人向他求援的那一位」。然而，这解释未免太抽象了。当我们把它解释作能力时，我们要小心，那是指动力的那种能力，而不是指权力的能力，因为有另一个名字似乎是表达神的权威能力。

EI 本来必定是一个很常用的字。它在别处也曾以普通名词的形式出现：「我手中原有能力 (el) ……」(创卅一 29。参看箴三 27；弥二 1)。后来，EI 逐渐被 Elohim 取代了。在旧约后期的写作里，EI 甚至完全没有再出现过。在摩西之歌(出十五)里面，它出现了好几次。后期也主要是在诗歌里才用它。人仍然继续用它在带神名的名字之中，或是在诗歌里用来作为对神的称呼。EI 这个字在旧约里出现了超过二百次。

Elohim 这个名字的字源并不确定。它可能源自一个闪族字的字根，其基本意义是「害怕、为难」，然后引伸为「避难」。若然，它与「恐惧」这个观念只差一步，又可能人就把它客观化来指「人要恐惧的那一位」，或是「人要存恐惧的心来到他面前的那一位」。一个颇新的理论是，有人观察到 EI 没有众数而 Elohim 没有单数，于是就认为 Elohim 是 EI 的众数。然而，Elohim 本身有另外一个只用在诗歌里的单数：Eloah，它可能是人造出来的单数以补其空缺。有些批评学者认为这个众数字形是多神思想的遗物残痕。他们说这个字源于更早的时期，那时的人相信许多神明，而不是只有一位神。反对这种解释的是，Elohim 只出现在希伯来文中，这样以众数字来指一位神，在其它的闪族中并没有这样的情形。在闪族中唯一发展出一神论的以色列，不可能只有她这样保持着原始多神论的痕迹。反而其它民族没有在他们的神名上用众数字眼。其实，Elohim 的众数型态是一个表示威严、宽宏、圆满、丰盛的众数用法。神之所以名为 Elohim，可能是因为祂的能力丰盛四溢。希腊文「神」字的众数 (theotes) 是一个阴性字，我们不能因此就说，希腊的神本来都是女性的。同样的，我们不能因为希伯来文「神」字是众数字形就说他们本来是多神论的。Elohim 没有用在带神名的名字中。希伯来文有时亦用它作为一个真正的众数字，例如当说到外邦的诸神时也是用这个字。然而，在这情形下，它必定是跟着用一个众数的动词；但当它是指真神时，它就只用单数的动词。Elohim 这名字在旧约中出现了超过二千五百次。

(C6 end)

## 第七章 列祖时期的启示（1/2）

### 批评派的看法

第一个讨论到的问题是到底亚伯拉罕、艾萨克、雅各布布等列祖是不是历史人物。持进化论立场的历史家认为一个民族或一个国家是从一人而来这种说法，从历史研究角度而言是毫不足信的。这样，接下的问题便很重要了：究竟这些人物是怎样出来的？这个问题涉及两方面：第一是那些故事的主人翁及事件是怎样来的，第二是他们的名字是怎样来的。

在批评派里最常见的解释是：那些故事及其中的人物是以色列人在后期（王国的时期）自我描绘及自我理想化而编撰出来的。以色列人有一个非常强的自我意识，认为他们总比别人不同。因此他们利用这些故事来表达他们的独特之处。

至于那些人名的起源，他们就没有一致的看法。有些人认为那是一些部落的名称，而他们之间的亲属关系反映出这些部落的关系。所记述的列祖们的迁移也就是这些部落的漂流迁履。这种看法认为这些故事的历史性，极其量是，例如亚伯拉罕是其中一个部落的首长，而该部落就因他而得名。这种看法一方面否认了传统上所接纳的这些列祖们的历史性。另一方面却又被许多人认为过份保守，因为它仍保留了一些无稽的史实成份。被人认为是保守派学者的狄尔曼（Dillman）就是持这种看法。

另一种看法比较极端，其代表者大都是威尔浩生（Wellhausen）的批评派中人；特别是施达德（Stade）更为代表者。根据他的看法，亚伯拉罕、艾萨克、雅各布布等名字本来跟希伯来人的家谱历史毫无关系，起先原是迦南人的名字。他们是由迦南的次等神所生，迦南的部族认为他们是他们的先祖，并在各处敬拜他们。当以色列人占领了迦南地以后，他们起先也在迦南人长久以来敬畏的地方来敬拜，敬拜的对象就包括了亚伯拉罕、艾萨克、雅各布布等，并以之为他们自己的神明。他们习惯了迦南地的生活以后，不久就觉得这些圣地是属于他们的，他们所敬拜的神也就必定是希伯来人的，而不是迦南人的。为了表明这一点，并给他们一些历史渊源以示正规，他们就编造一些故事，说他们的先祖亚伯拉罕、艾萨克和雅各布布先前也曾住在圣地，并把那些地方分别为圣。于是在故事里，亚伯拉罕就跟希伯仑拉上了关系，艾萨克和雅各布布也分别跟别是巴和伯特利拉上了关系。

第三，另有人尝试从古代的巴比伦解释这些名字的来源，说撒拉是哈兰的女神，亚伯拉罕也是哈兰的一个神；拉班是月神。雅各布布的四位妻子是月圆月缺的四个阶段。雅各布布的十二个儿子是一年中的十二个月份；利亚的七个儿子是一星期的七天；亚伯拉罕所率领击败四王的人数（318）即是阴历年的日数。

## 列祖的历史性

在答辩这各种的批评学说之前，我们首先要强调，列祖的历史性对我们来说绝对不是无关重要的小事。旧约的宗教是一个基于史实的宗教。但我们若又以为这些人物不外如其它历史人物一样，我们可以从他们身上学取教训，那就错了。这又涉及到另一个基层的问题：宗教是为了甚么？如果正如伯拉纠派（Pelagian）的看法，宗教不外是给我们一些榜样，让我们得着一些宗教和道德上的教训，那么，历史真实性并不是甚么大不了的问题。我们从神话人物身上也可以学取教训。但如果正如圣经所说，他们在救赎的舞台上是有血有肉的演员，是神的百姓的起始，是客观的宗教的第一次体现；如果亚伯拉罕是信心之父，是教会的核心；这样，从我们的角度来说，如果这些都不是真实的历史事实，这一切对我们来说都变得毫无意义了。整个问题关连到我们对一个作为一个罪人的人的需要有怎样的看法。假如单单是一个福音的理论原则就能解决一个罪人的需要，那么这些列祖纵然只是神话或传说中的人物，也不会严重损伤圣经的宗教的价值。如果我们认为有了这些故事的宗教或道德教训也就够了，那么接下来我们也会无可避免的同意耶稣是否真正的在历史上活过也是无足轻重的。还有，如果那些列祖不是历史人物，而其所谓的历史真实性只是因后人喜欢而附会的，我们就很难解释为甚么要说到摩西才开始有历史真实性。如果在摩西之前的人物事物都不是真实的历史记载，神就没有在史前的时期里开始救赎工作了。这样，唯一合理的解释是，如果需要救赎历史，它就应该从亚当夏娃的时候开始了。

关于所谓以色列人「自我理想化」的理论，我们发觉它并不足以一概而论。先祖与其后代当然会有其相似之处，但因为这些相似之处而说是「自我理想化」的结果就未免以偏盖全了。在雅各布的例子，雅各布与他的后代相似之处比较大，但亚伯拉罕和艾萨克与他们的后人就并没有那么相似了。在列祖与以色列之间实在有多方面不同的地方。亚伯拉罕的情形就远远高过以色列国所能达到的。以色列就从来不是一个信心之国。另一方面，故事里又提到列祖们的一些软弱和罪过，不单雅各布是这样，连亚伯拉罕也是这样。威尔浩生注意到在 J 和 E 的文献里，列祖们受到他们妻子过份的影响和抑制。在他看来，这些女人在性格上似乎比她们的丈夫更开放。但是，我们会问，在以色列王国的初期，那些以男性为主而又勇战的以色列人怎么会用这种形象来表达他们的理想？在一些风俗上也出了同样的问题。圣经说亚伯拉罕娶了他同父异母的妹妹为妻，这个做法并不见于以色列后期的历史。

关于列祖名字的来源，所谓一个部落人格化的说法也不能圆满解释这个问题。不错，雅各布的名字一贯用来代表了整个民族；艾萨克的名字却鲜有这样的用法；亚伯拉罕的名字更从来没有作为这个民族的代号。威尔浩生也承认这一点，但他自圆说亚伯拉罕是以色列人幻想创作出来的，因此当时以色列人所有用来作自我理想化或自我润饰的材料都环绕着亚伯拉罕一人，故此没有多少留下来装饰艾萨克和雅各布。然而，这说法却是自相矛盾的，亚伯拉罕既然是在最后才创作出来的，他理应是最失色的一位，因为既存的材料早就给艾萨克和雅各布夺去了。

至于从巴比伦的神话来解释列祖名字的起源，这个理论还未成熟，我们很难认真的从历史的角度来讨论。袞克尔（Gunkel）这位力倡巴比伦对旧约有重大影响的学者也同意这点。他说到目前为止所有尝试从巴比伦神话来研究列祖名字来源的努力仍归

徒劳。旧约里从来没有提到向列祖敬拜；相反的，它强调不可以把他们当作敬拜的对象。试参看以赛亚书四十三章廿七节：「你的始祖犯罪，你的师傅违背我」；以赛亚书六十三章十六节：「亚伯拉罕虽然不认识我们，以色列也不承认我们，你却是我们的父」。

## 神的显现

在这里我们要划分清楚在列祖时期的启示的形式和它的内容。关于启示的形式，我们发觉它比较过去越来越重要。先前只会说神对人说话，并没有说到神是用甚么形式来对人说话，也没有说到神是否同时显现出来。但到这个时期，圣经首次或多或少地描述神启示的形式。总而言之，由于启示越来越多，启示就同时更趋于用交通对话的形式来传达。人会感觉到从超然而来的这些启示有其神圣和私密的之处。

神第一次向亚伯拉罕启示时仍是沿用先前那个含糊的形式。在创世记十二章四节，耶和华向亚伯拉罕「说话」。但不久当他进入了应许地以后，圣经提到神向他启示的形式改变了。在创世记十二章七节，我们读到耶和华向亚伯拉罕「显现」（直译是耶和华「让亚伯拉罕看见祂」）。这里不单是说话。亚伯拉罕的筑坛也显示这次神的启示是带有一些新的成份，因为坛就是神的圣地或神的住处。在创世记十五章十三节，我们又看见那个含糊的说法说耶和华「对亚伯拉罕说」；但在创世记十五章十七节却记载神一次肉眼可见的显现。神藉着一个冒烟的炉和烧着的火把的形式在那里经过。这次的显示带有一些叫人惧怕的气氛。在创世记十七章一节，我们又读到耶和华让亚伯拉罕看见祂；这次显现是跟在十六章廿二节之后：「神和亚伯拉罕说完了话，就离开他上升去了」。

虽然创世纪廿六章二节和廿四节说耶和华让艾萨克看见祂，但在艾萨克的一生里，神的显现几乎完全绝了迹。到雅各布布的日子，神虽然再次有显现，但与亚伯拉罕的情形相比较，次数无疑是减少了。创世纪廿八章十三节说道耶和华在梯顶上向雅各布布说话，但那只是梦中的情形。创世纪卅五章九节说：「雅各布布从巴旦亚兰回来，神又向他显现，赐福与他」（比较创四十八 3）。此外，在约瑟的一生里，神也没有向他显现，这也是很特别的一点。

正如上文提及，「坛」通常是筑在神显现的地方，或多或少地表示那地方已经成为神同在的地方。列祖们回到这地方来求告神的名（创十三 4，卅五 1-7）。

其次，我们注意到神只是在应许地之内向人显现。从这里开始，我们知道神的救赎与同在是要在迦南地内彰显。批评派看出这一点，就解释说是后人为要表明这些古老圣地是神圣的，就编造说神曾在那些地方显现。但这种说法并未能解释为什么有时候神显现了但并没有坛在那地方筑起来（创十七 1）；再者，有些坛筑了起来却是与神的显现无关（创十三 18，卅三 20）。不错，其中有些地方后来成了很被重视的圣地，但只能表示人心里仍然记得神在古时曾向他们的先祖显现。列祖们的历史并不是因某些地方而捏造出来的；相反的，乃是因着历史，某些地方添上了神圣的格调。

我们也看到神常在某些特定的时间内向人启示。耶和华在夜间向列祖们显现（创十五 5、12，廿一 12、14，廿二 1-3，廿六 24）。在夜里，人的心灵会比较松弛，不被日间的杂务搅扰，就能静静的领受神的启示。

另外，神也用异象来向人启示，这也同样能够保证人可以确实的领受神的启示。「异象」一词有狭义和广义的用法。它本来的意思是指借着眼见（而不是耳闻）来接受启示（虽然其中也包括了听见在异象里发自内心的声音）。由于在古时候眼见异象是最常有的接受启示的方法，因此，「异象」一词自然就成了「启示」的代用语；甚至到后来启示的方式不一的时候仍然是这样（参赛一 1）。有时候，人的身体会受到异常的影响，或与内在的感觉分离了，以致可以听到内在的声音。在这种情形下所看见的乃是一种内在的景象，不透过肉眼来看，但仍然是实在的、客观的看见。在列祖的历史里，「异象」一词用了两次（创十五 1，四十六 2）。创四十六 2 说神「在夜间的异象里」向雅各布布说话。

经文提及夜间时分，这叫我们来思想一下狭义的异象。创十五所记载的事件很复杂。这里也重复的提及夜间时分（第 5、12、17 节）；而第十二至十七节无疑是记述一次实在的异象。「异象」一词出现在第 1 节里：「耶和华在异象中有话对埃布尔兰说……」。但问题是：下文有多少是属于异象的内容？它也包括第一至十二节吗？还是只是预先讲及第十二至十七节？后者的说法有其困难的地方，因为「说」这个字把下文即刻带出的与「在异象中」（1 节）紧连起来。同时，如果说第二至十二节并不是在异象中的对话，也造成时间上的一些困难。文中好几处提及不同的时候，正显示那不是发生在亚伯拉罕普通清醒的时候。第五节是在晚上，因为星星在发亮。第十二节「日头正落」。第十七节「日落天黑」。在异象里，时间的先后次序就不一定正常。因此，如果说这里整段都是异象，就排除了时间上矛盾的困难，我们也就可以把它们视为连续的一段来研究。按这个看法，这里的异象就不是从第十二节开始；第五节提及的仰观星空已经包括在内。然而，「沉沉的睡」和「惊人的大黑暗」（第 12 节）确又实在表示一个异象的临到，我们会说这是异象里的异象，如同戏中戏一样。其实，这也不是大不了的困难，沉睡与惊人大黑暗可能是说在本来已经是异常的异象状况里更深一层的异常心灵状况。如果认为上文的讨论过于繁复，一个简单的解释就是说第一节的「异象」是广义的用法，即启示之意。然而仍未解决第五节和第十二节时间上的矛盾，除非说它们之间相隔了起码一日的的时间。

神既然是在晚间启示，祂用「梦」的方式来启示是最自然不过的，因为梦是在夜里作。但很明显还有另一个原因：在梦里，作梦的人的意识或多或少会松弛下来。因此，对不善与神接触的人来说，梦是用来传达神的启示的最佳方式。这样可以中和了人里头不适合的个性，使人的心灵更开放可以接受神的信息。外邦的人就是这样得到神的启示的（创二十 3，卅一 24，四十 5，四十一 1）。在神所拣选的民族里，神也用梦启示未成熟或在灵性低潮的人（创廿八 12，卅一 11，卅七 5、9）。神用梦来启示，我们不可以就说那不是从神来的，或说那是假的。「梦」这个字也用来指其它方式的启示：神在人的梦中前来，在人的梦里说话（创二十 6，廿八 13，卅一 24），梦也可以指异象（创十五 1，四十六 2）。神直接进入人的梦境里，并完全控制梦境里的一切。

## 耶和华的使者

在列祖时期里最重要和独特的一个启示方法就是神藉着「耶和华的使者」或「神的使者」来启示。（有关的经文参看创十六 7，廿二 11、15，廿四 7、40，卅一 11，四十八 16；也请参看何十二 4，那里引述创卅二 24 以后的事情）。

在这些经文里，很特别的是那位使者一方面将自己和耶和华分开，把耶和华说成是第三者，但另一方面在同一番说话里又用第一人身把自己说成是神。关于这个现象，人有不同的解释。这里提出批评派的两个说法。有人建议把 mal'akh（使者）一字解释成一个抽象名词指一项任务、一个使命，是耶和华为自己发出的。他们有这种观念是由于他们有一个很原始的思想，认为耶和华一直是住在西乃山，祂本人不能离开那里。然而，因为祂希望能够在祂的百姓进迦南的旅途中和在进迦南的日子里陪着他们，祂能够发出一种影响力来达成这个祂虽然不能亲身同在的目的。根据这个解释，这种观念很早就有了，起码在以色列人进入应许地之前就有了。

第二种解释说是由于犹太人在后期对神崇高观念而产生「神的使者」这位人物。他们认为神不会好像那些古老天真的故事那样说祂跟地上的受造物有很紧密的关系和来往。于是，他们用他们这种半自然神论的角度来重写这些故事，把其中这方面的事都说成是一位居间的天使所作的。这样，这位「使者」是后期才发明的，在犹太人后来从自然神论的角度来理解耶和华之时才有的。

有一点同时反驳了这两个说法：如果这些故事是要说明神不会离开西乃山的，或是神不会跟受造物混在一起，那么，那些作者或编者必定很小心免得出任何漏洞反驳。但事实上，经文里除了他们那些奇奇怪怪的所谓「神的使者」的启示之外，同时也有他们所不容的老一套的「神的显现」的说法。如果「神的使者」是后期纠正了的讲法，「神的显现」就不可能间插在那些经文里面。此外，关于第二种解释，若然的话，他们应该是说「耶和华的一位使者」（an Angel of Jehovah）而不是「耶和华的那位使者」（the Angel of Jehovah）。他们反对这个反驳说：在专有名词之前的那个属格词（construct noun）是很难断定是肯定的（那位）还是不肯定的（一位）；换言之，我们不可以断言「耶和华的使者」是个肯定词，虽然甚至可能会是个肯定词。但这个反对不能成立，因为在希伯来文里另有一个说「耶和华的一位使者」的语法，就是在「使者」和「耶和华」之间加上一个前置词 lamed：「属于耶和华的一位使者」。如果他们真的要把神和受造物清楚划分，他们必不会容许那位使者把自己当作耶和华来说话，因为这正与他们的原意矛盾。

上述的这两种解释，其一忽略了那位使者和耶和华之间的分别，另一忽略了他们之间的相同。问题是怎样平衡这两点。这只有一个可能的解释：我们唯有设定这个双重的身份显示神本身是多面性的。如果所差遣的使者是神本身的一部份，祂就可以说是神差了祂来，又同时可以以神自居来说话。若非如此，我们所说的「三位一体」必定是虚假没意思的。但我们又不因而说神这种启示的方法最基本的目的是要启示「三位一体」这个真理。「耶和华的使者」是基于后者的真理，不然是没可能这样转换说话的口气的，但它同时却又成了灌输后者的真理的一环。要到较后的时期，「使者——神的显现」这个现象才成为间接启示「三位一体」这个真理的一个方法。当这个现象最

初出现的时候，原意必定不是这样，因为在那个时候神最关注的是要让以色列人深刻认识神的独一性。时机未成熟就启示「三位一体」这个真理可能会造成以色列人的多神思想。长期以来，弥赛亚的神性和圣灵的位格都隐藏在幕后。

但是，如果不是要启示「三位一体」这个真理，那为甚么神要用这个新方法来自示呢？神用这个新方法有两个目的：第一个并不是完全新的；第二个却是新的迈进一步。第一个是关于「圣礼」方面的目的；第二个是「属灵」方面的目的。所谓「圣礼」方面的目的，我们知道神愿意跟祂的百姓有密切的来往，并要用最直白的方法使他们知道祂关心他们，祂也与他们同在。这个圣礼方面的目的从最初就已经是「神的显现」背后的原因。它并不是到「耶和华的使者」显现的时候才表明出来，只是若不是用「神的显现」的方法，以前那些比较简单的方法就实在不能毫无偏差地表明神属灵的本性。当神与人同行，又共餐并饮，又透过一个身体的样子来跟人说话、听人说话，人很直觉的一个结论就会想到神的本性。但事实上，这些又不一定关系到神的本性，那不外是神透过一些事物来俯就人类。这是不可缺少的。但在这种圣礼性的俯就之外，另一点同样重要的是，人必须认识神属灵的本性。这就要让人感觉到那代替神说话的「使者」，祂固然表明了神愿意俯就脆弱有限的人，但同时反映出神另一方面的属性。祂用第三人身来论及神，表示那位神不是人可以像看见那位使者那样来看见和接触得到的。藉着神和祂的使者这样的分工，神的显现其中最重要的真理就得以保全了。属灵方面的目的辅成了那圣礼性的目的。那位使者是神圣的，否则祂不能执行那圣礼性的任务，向人保证神与祂同在。但神用这种眼可见、手可摸的方法来满足人这方面的需要，却又不是由于神的本性是这样。罪人的本质使神要用这个方法来自近他。

我们主耶稣的道成肉身就是一个最佳的实例。道成肉身并不是因为神本性必须这样。有人持相反的说法，虽然它很受欢迎，却是带有泛神论色彩的。我们须要神成为肉身来完成救赎的工作。整个道成肉身事件，包括其中所涉及的一切，就是神的救赎的一个大圣礼。但就在这一件事情上，神还是小心地让信祂的人意识到，神是绝对的属灵性的，只是祂愿意把自己弄成如同我们的本质。约翰福音一章十八节正好指明了这个大前题：「从来没有人看见神，只有在父怀里的独生神【关于这个译法，请参看 G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus* (1953 ed., revised by J. G. Vos), pp. 212—226; L. Morris, *John* [New London Commentary] (1972), p.105.】，将祂表明出来」。因为从最开始那位使者的显现就是要施行救赎，所以最自然不过的就是把所有关于救赎的重要事件都归因于祂。神与埃布尔兰立约之后，那位使者就立刻出现了（创十六 7）。德里慈（Delitzsch）正确地注意到：「我们要透过那位使者显现之前的事物（即导致祂显现的事物）来看祂显现的目的和意图」。在摩西时代，我们就会更清楚见到神把立约（berith）整件事都交托祂的使者来执行。祂特别保守那些与祂的约有极密切关连的人。雅各布布说（创四十八 15—16）：「愿我祖亚伯拉罕和我父艾萨克所事奉的神，就是一生牧养我直到今日的神、救赎我脱离一切患难的那使者，赐福与这两个童子」。（参看玛三 1「立约的使者」。）不单在本性上，也是在功用和使命上，耶和华的使者与其它一般的天使都大有分别。

神的使者藉以显现的形像只是一时为当时的情形而用的；当显现过后，目的达成之后，祂就不再需要它了。祂通常是用人的形像来显现，但又不是一成不变的。有人认为，神的使者在整个旧约时代里都是用同一个人的形像来显现。但这一点跟圣经所

记载的不大吻合，因为祂也曾用其它的形像来显现。同时，我们知道在道成肉身事件里也有它崭新与别不同的一面，就是圣子拥有一个以后一直属于祂的形像（约一 14）。另一个更大的错误是从这个看法引伸出神从永恒里就已经有一个物质的、可接触的形像。但这与神的属灵性不合，也叫我们误解了那位使者的显现和启示的目的。

最后，到底那位使者是被造的或不是受造的？经文把祂和祂显现的形像清楚的划分就是以回答这个常被人争论的问题。如果正如我们在上文所说的，那位使者的显现是要指出神本身里面是有所区分的，而藉那位使者来预示基督的成为肉身，那么在显现中露面的那一位就不是受造的，因为祂也就是神。另一方面，如果我们说「那使者」是指那藉以显现让人可以接近祂的那个形像，那么那使者就是被造的。在基督的情形也是一样：基督的神性位格不是受造的，因为既然是神就不可能是受造的。但在耶稣的人性而言，它却是被造的。祂的情形与那使者的情形不同的一点是，在旧约时代那个被造的形像是临时性的，但在道成肉身中它却是永恒的。

下文我们会依次讨论在三位伟大先祖生平中的启示的内容和特性。他们三人所共有的我们会在讨论亚伯拉罕之时带出，所以在讨论艾萨克和雅各布布时，我们就只会着眼在他们所特有的新材料之上。

## 亚伯拉罕

### 1. 拣选的原则

在神与列祖们的交往中头一个最突出的原则就是神的拣选。一直以来，神所做的都是普及整个人类，但到挪亚时候，神在先前的人类中拣选出一个新的民族来，好把旧的毁灭。神又从闪族的各家族中拣选其中的一个，透过它神继续进行祂的救赎和启示的工作。这就是神呼召亚伯拉罕所包含的那重大意义。自此之后，神的启示就比较少临到在神的拣选之外的人，因为神的启示要透过祂所拣选的家族传递出来。因此，神的工作就规限在这个民族身上。自然神论者和其它理性主义者经常根据这一点来说圣经中的超自然思想是不可信的。他们说如果神真的在这个自然界里作出超自然的事来，祂必定会设法把那些事普及全人类。只要我们再深入思想一下，就不难看出这个论点正反映出当时一般人接受的四海一家的精神，那不外是理性主义不顾历史而构造出来的其中一套观念。因为理性主义的神归根究底就是自然界的神，因为自然界是普世的，所以祂的自我启示也必定跟自然界同样广阔。他们无所谓罪，也不提救赎之必需。他们以为神在开始之时及早期的工作与祂在较后期所做较为成熟的工作并没有分别。祂所创造的已经都做完了，不可能再有所改进。由于他们这种错误的看法，或说他们看事情不够深入，以致他们看不到神把祂行事的范围收窄然后再推广到全世界两者是相辅相成的。

我们要知道神的拣选还有一个深远的意义，稍后我们就会讨论这一点。但首先让我们思想一下它的临时性、工具性的意义；这一点正是理性主义者所忽视了的。神拣选亚伯拉罕，又在事情一直发展下去时拣选了以色列。神特别这样做是要带出一个普世的目的。这个目的不是神学家回顾所成就的事情而构想出来的。从最开始就已经有

暗示神是要透过起初一些狭窄的拣选，最终达成祂普世的目的。神拣选迦南地作为祂的子民居住的地方就已经表明这一点。虽然跟米所波大米亚比较起来，迦南地是稍为偏僻了，然而考古的研究指出迦南地并不是与世隔绝、与当时国际间的贸易与生活不闻不问的地方。其实它正是各条主要通道交汇之处。时候满足之时，它的理想位置证明了它对广传福音所扮演的重要角色。

亚伯拉罕和麦基洗德的那一次相遇也暗示了神最终的普世性目的。麦基洗德是处于神新近拣选的那个小圈子之外。他代表了在亚伯拉罕之前的人对神的认识。他的宗教信仰虽然不会见得完全，但却不是当时其它的异教那样。亚伯拉罕认识到麦基洗德所敬拜的「至高之神」(E1, Elyon)就是他自己的神(创十四 18—19)。他把十一奉献给他，又接受他奉「至高之神」的名所作的祝福。这两个举动都带有宗教意义。

这个拣选原则不单是间接地或喻表式地讲了出来，在最开始的时候，神已经很清楚对亚伯拉罕说：「地上的万族都要因你得福。」(创十二 3)「得福」这希伯来词语我们不太肯定应怎样来翻译。在稍后的经文中，神这个应许被重新提到时(创廿二 18, 廿六 4)，所用的希伯来动词是用反身式(hithpael)。按这动词的形式，我们就应该把它译作反身式：「因着你，地上的万国也要祝福他们自己」。但在其它经文中却用了被动式 niph'al (创十二 3, 十八 18, 廿八 14)。Niph'al 这个字的形式可以是被动式，也可以是反身式。所以有人提议将这两者统一起来，将所有经文都译作反身式。但英文圣经将 hithpael 的两处经文译作被动式，是有违文法的原意。但当彼得和保罗在新约里引用这神的应许时，都将它译作被动式「都要得福」(徒三 25; 加三 8)。七十士译本也是如此翻译。使徒们所用的引语，叫我们须要保留在 niph'al 经文里的被动意思。虽此，其它用反身动词的经文也有其很好的宗教意思。若按照反身意思来翻译的话，这些经文的意思就是说：「地上的万国会引述亚伯拉罕的例子来激动自己，让自己得福。但愿我们也像亚伯拉罕一样蒙福。」德里慈就根据以下的看法，发挥这方面的属灵意思：如果地上的万国用亚伯拉罕的名字来作为一个祝福的语句，就表示他们希望同享亚伯拉罕的命运；而按神的救恩计划，祂也准备了叫那些愿意蒙福的人蒙福。换言之他们这样用亚伯拉罕的名字来说话也相等于他们是有信心。但如此的理论是否能够成立，是值得怀疑的。因为很多时他们所希望的都是一些暂时性、物质上的丰富。此外，在这应许出现的第一次经文里(创十二 2—3)，那里的上下文暗示这应许有两个不同的层面。事实上，在这应许里我们可以看见三方面的事情：第一是我们所有的一个惯用语：「你会成为一个祝福」。然后是这应许的本身：「为你祝福的，我必赐福于他，那咒诅你的，我必咒诅他。」这里是说在这应许以外的人，他们的命运是决定于他们对亚伯拉罕的态度。最后的几个字是说：「地上的万族都要因你得福」。很明显地，第三部份是整个应许的高潮，程度远远超过第一及第二部份。

列祖的历史比较摩西时代的历史更具普世性。当百姓按严谨而排外的规则组织成一个国家时，神的普世性计划便很自然地退居幕后。此外，透过埃及与希伯来人的冲突，希伯来人与外面世界的关系也很自然成为冲突性的关系。在列祖的时期却刚好相反。我们很难看见神的百姓(就算从外在宗教形式看)与他们周围环境有甚么分别。当时并没有一套大规模的礼仪系统来强调他们的不同。其中只有割礼是稍具这个性质的礼仪。但这个礼仪也是附近的其它民族所实行的。所以从这方面来说，彼此也没有甚么真正的分别。从正面来看，我们更看见神对待列祖的方法有一个很高超的属灵性

质，这些方法也可以普世性地应用在其它民族上。保罗对列祖时代这种普世性的特色有一个很深切的认识。保罗与犹太教徒主要争论的地方是他们坚持人要从摩西时代来解释列祖时代的情形。加拉太书三章十五节开始的一段经文的论点如下：「透过与亚伯拉罕所立的约（*diatheke*），神与以色列的关系就建基于神的应许及恩典上，而这是不能改变的。早期的原则仍然是用以设立后期的原则（第 15 节），而律法更是在亚伯拉罕的约（*berith*）之后四百三十年设立的。可见旧约的宗教就像一棵树，树根与树枝向四方伸展，但树干本身则是将树的汁浆区限在其本身之内。列祖时期就如根的生长，新约时代就如向四方自由发展的树枝，而由摩西至基督那段时期就像受相当限制的树干。

但我们不要忘记，神的拣选在神的工作中仍然是很重要的一环，而它虽有不同的应用，但在今日就像在旧约时期一样仍具同样效力。对个别的人而言，神的救恩总是一个用以区分的原则。在今日正如在列祖时期一样，神总有一个属祂的子民，蒙拣选的子民。保罗也非常意识到这点。在罗马书里，虽然从表面上看是一个自我矛盾的说法，但保罗却是在讨论这个原则。一方面在犹太人及外邦人之间他坚持普世性的原则，并从列祖历史来证明这点（参看加四 2 起的一段）。而另一方面，在犹太人与犹太人之间他坚持要分离，不是所有亚伯拉罕的后裔都是神的儿子，都是应许之子（罗九 6 及以后一段）。拣选的原则虽然不再应用在国家的层面上，但是对于个别的人而言，仍然是生效的。而在国家的层面而言，就算因这原则的目标已达到以致暂时废弃，神仍然保留着将来的一个应验时刻，就是整个国家蒙拣选。作为一个民族，以色列在将来会再蒙受神的救恩（罗十一 2, 12, 25）。

## 2.神的恩赐的客观性

神对列祖的应许的第二个特点是祂赐给其子民的恩赐的客观性。这里我们看见一个连于日常生活的、神介入人生活中的宗教。意思并非说它内在的主观成份没有了，而是说这些内在主观成份紧密地依靠着外力的支持。神没有在开始时就在列祖内在的心态上工作。虽然这些是神要改变的。很不幸地，这种不合乎圣经的态度却成为现今很多宗教的特性。神在开始时给他们应许。重点不在亚伯拉罕要为神做些甚么，而是神愿意为亚伯拉罕做些甚么。于是，当人要响应神的时候，就孕育出那会改变人内在及外在生命的主观心思了。

与此有紧密关系的另外一点，就是启示性宗教在历史上的渐进特性，最重要的就是神已在过去作工，在今日仍然作工，并应许将来仍然要作工。那些在应许中生活的人，总是会回望过去，这乃是说他们的敬虔是有稳重传统根据的。甚至当他们要向前迈进时，他们不相信摒弃过去而仍然可以有一个健康的进步。他们敬爱以往所发生的，甚至在需要时敢于从以往的角度，透过理性来批评现在。他们这种执着并非肤浅的、如同一些只以将来为满足的人那样。但同时，他们也不认为所作的进步是基于自己的潜质或能力，而是同样基于超然的介入及神的作为，正如神曾经从过去创造了现在一样。故此，圣经的宗教从外表上而言是充满末世色彩的宗教。

此外，早在列祖时期，圣经宗教已经是一个谦逊的宗教。在宗教中人会有一个谦

逊的态度是因为人对过去的历史有一个敬仰的心。圣经宗教与其它异教，特别是那些自然宗教，两者之间的分别在此十分明显。自然宗教总是在想不论甚么情形，神能为人做些甚么。他们认为宗教本身永不会有任何改变。神不会有任何作为。没有历史也没有进步。

神的作为与祂给列祖的三个大应许紧连在一起。第一是这蒙拣选的家族会成为一个大国。第二是他们会得到迦南地为产业。第三是他们会成为万国的祝福。

### 3.神的应许要超然地应验

在这三个应许的客观性后，我们看见神应许的第三个特色，就是无论在字句上或行动上都非常强调这些应许之所以应验是单凭神绝对的能力。换言之，这些应许是通过一个绝对超自然的方法来实现的。这解释了为甚么在亚伯拉罕的生平中有这么多违反了自然的事情。并不是违反自然的方法本身有甚么价值，而是神用违反自然的方法作为一种直截了当的方法来表明神是超越自然的。亚伯拉罕被禁止用自己的能力或方法来促使神的应许应验。第三个应许固然不能用任何自然的方法可以达成，但在头两个应许上他却可以认为自己是有所贡献的。而事实上，亚伯拉罕也曾经尝试加上他自己的方法，提议神用以实玛利作为神所应许的后裔。但神没有接纳这点，因以实玛利是在自然过程中得来的儿子，而神的应许是要透过超自然的方法来成就（创十七 18—19；加四 23）。直至亚伯拉罕衰老到「像死人一样」，他仍然未有儿子。这时候艾萨克的出生才会显出全是基于神的全能作为（创廿一 1—7；罗四 19—21；来十一 11；赛五十一 2）。虽然从自然的角度而言，这是很怪异的做法，但是以赛亚书五十一章二节解释了神行事的哲学：「要追想你们的祖宗亚伯拉罕和生养你们的撒拉，因为亚伯拉罕独自一人的时候我选召他，赐福与他，使他人数增多。」从第二个应许我们也看见了同样的事情，神不准亚伯拉罕在应许地要求任何地业。亚伯拉罕产业丰富，他大可以如此做。但神要亲自来成就祂的应许而不须要亚伯拉罕的帮忙。亚伯拉罕似乎也了解到这点，因为他拒绝接受所多玛王给他掠物的时候，他解释说：「免得所多玛王说是我使埃布尔兰富足。」（创十四 21—23）。

（C7 1/2）

## 第七章 列祖时期的启示 (2/2)

### 神的名字：「全能的神」(El-Shaddai)

神用超自然的方法来与列祖交往，这点也可以在当时神的一个特别名称中见到，这名字就是「全能的神」(El-Shaddai)。这名字的全名在摩西五经中出现了六次，在以西结书里出现了一次（经文是创十七 1，廿八 3，卅五 11，四十三 14，四十八 3；出六 3；结十 5）。如果创世记四十九章廿五节的 eth-Shaddai 也改成 El-Shaddai 的话，摩西五经中便用了此名字七次。至于「全能者」(Shaddai) 这名字，可能是「全能的神」(El-Shaddai) 的简称。这简称在旧约其它书卷中出现了更多的次数，单在乔布记便出现了超过 30 次。有人根据此点而说乔布记是一古旧书卷，或是作者根据古时的风格来写乔布记。无论如何，这都暗示了人觉得这名字是远古时候所用的名字。此外这名字的简称也在诗篇中出现了两次（六十八 14，九十一 1）；在先知书中出现了三次（赛十三 6；珥一 15；结一 24）；在路得记出现了一次（一 21）。

关于此字的字源，学者有不同的看法，有些甚至不值得我们在这里提出。挪勒得克 (Nöldeke) 认为这个字的字尾 -ai 是一个属格 (possessive) 的字尾，可以有「我的主」的意思。但这字从来没有被用来称呼神，或神用来自称。当人用这字的时候，神总是处于第三者。有人认为这个字与申命记卅二章十七节和诗篇一〇六篇卅七节出现过那个类似的字「邪灵」有关，这两处经文的上下文都是说以色列人在旷野拜偶像。但在这两处经文的那字的发音不同 (shedim)。又有人从一个自然的角度来解释此字，认为此字的意思是「打雷者」。但我们认为这字可能是从下列的字源而出：(a) 这字是由关系代名词 sha 和形容词 dai (「足够」的意思) 组合而成，于是这字的意思就成为「祂是足够的」；对祂自己或对他而言，祂都是足够的。这种翻译可见于后期的希腊译本，将它译成 hikanos。(b) 这字可能是从动词 shadad 而出，意思是「胜过」、「毁灭」。如果是这样的话，这字的意思是那位「胜过者」、「毁灭者」或「全能者」。这翻译也见于某些七十士译本。在这翻译中，通常是译做 ho Pantokrator (「掌管万有者」)。

上述两个字源第二个的可能性较高。它充分地解释了这字在列祖时期出现的情形。那时神被称为 El-Shaddai，因为祂透过超自然的方法，统御自然界来完成祂的恩典工作，并指令自然界按祂的设计而运作。如此这名字便成为 El 和 Elohim 以及在摩西时期常用的「耶和华」这两名字之间的一个连系。如果 El 和 Elohim 表示神与自然界的關係，「耶和华」便是祂救赎方面的名称，而 El-Shaddai 则指出神如何使用自然界来达成其超自然的工作。在以赛亚书十三章六节和一章十五节很清楚让我们看见动词 shadad 和 Shaddai 的关连。在诗篇和路得记的经文中也很清楚强调神的全能与主权。这观念也十分适合乔布记及以西结书的内容。

## 列祖宗教里的信

在列祖时期的宗教里，信心忽然变得重要起来，它是人对神超自然工作的主观反应，于是成为列祖时期中第四个重要的神学论题。在创世记十五章六节圣经第一次明显地提到信心。广义而言，信心在圣经的教训中有双重的意义：第一，信心是依据神超自然的能力及恩典而有。第二，信心是人对更高层或属灵世界的投身。近代学者喜欢从后者的意义来了解信心，有时甚至着意用这种信心来减低信心在救恩方面的重要性。学者们也开始研究信心的心理学。但从神学角度而言，这种研究方法不一定有积极的贡献，因为那些人还未小心地考察圣经所提供的数据。知道一点信心的心理学可能是好的，但更重要的是要明白信心在救赎上的作用。除非我们了解这点，否则从圣经的角度而言单讨论信心的心理学是愚拙的。

对圣经作者来说，信心并非所有宗教情操背后所共有的那种感觉。在亚伯拉罕的生平中，信心是他与神相交中的主要宗教行动及心态，他整个生平就是一个信心的旅程，在当中神逐步逐步地培植及训练他的信心。甚至在开始时，神已要求亚伯拉罕有相当的信心。神叫他离开本地本族父家时，并没有说明目的地在何处。神只是说「往我所要指示你的地去」。正如希伯来书十一章八节所说：「亚伯拉罕出去的时候，还不知往那里去。」在创世记十二章七节神对亚伯拉罕说要将那地方给他，对亚伯拉罕而言一定是很突然的。从创世记第十五章起我们看见亚伯拉罕具有相当成熟的信心，但同时又看见他的一个高度期望，希望有更多的保证让他那未足够的信心可以更坚定。当神应许他的后裔要如天上的星那么多的时候，他便相信，而这信便算为他的义。但当论到要应许给他的地业时，他仍然存有怀疑。

在此我们看见心理上的一种反应：「信心」及「希望更多的信心」很多时是并存的。理由是：我们透过信心去倚靠神，但当我们去把持那些无限及不太具体的事物的时候，人信心的不足便实时显露出来，正如福音书所记载：「我信，但我信不足，求主帮助。」（可九 24）当神叫亚伯拉罕奉献他的儿子艾萨克的时候，亚伯拉罕信心操练的最高峰便来到。经文一连串用了几个字来形容艾萨克，更显出事态的严重。「你要带着你的儿子，就是你独生的儿子，你所爱的儿子艾萨克」（创廿二 2）。但神同样用了这一连串的字句向亚伯拉罕重申祂的应许（16—18 节）。我们要记得，将艾萨克奉献给神不单涉及亚伯拉罕的为父心情，艾萨克更是达成神应许的器皿及途径。如果艾萨克死的话，神的应许也会随之落空。

亚伯拉罕的信心给我们一个很好的例子来分析信心的一般成份。骤眼看来，信心似乎是「同意某句说话的可靠性」，因而对自己固有的信念作出调整，接下来便是信靠。但事实上这个次序与人的心理反应过程不太吻合；特别从亚伯拉罕的例子来看，他所要同意的事情并不是某些摆列了出来的事物。在这例子，我们看见有另一个与人有关的因素，就是那位宣告应许的神的可靠性。宗教性的信心并非基于我们是否能够证明某些东西，而是基于神曾经如此说过。所以在「相信、同意」背后先有一个「信靠」，然后再带来另一个信靠。对神话语的这种依靠是很重要的一个宗教行动。所以，如果说「相信」是信心的一个事前要求，而并非信心本身的一个成份，这是一个错误的看法。

不错，当这种起先的信靠发展成相信时，它很快便带来另一个更大、更实际的信心行动，因所相信的宣告，并非抽象毫无关系的事情，而是一个与每日生活事物息息相关的应许。故此它不单挑起人在理智上的反应，同时也挑起人在意志及情感上的反应。神的宣告成为整个宗教意识的根基，而当这宗教意识要在人日常生活中力行时，也从神的应许中得到保证。故此，信心是以信靠来开始及终结的——并且基于神。

创世记十五章六节是一个最明显的例子：「埃布尔兰信耶和華。」在希伯來文中，「信」(heemin)是与前置词 be 一起用的。直译是「埃布尔兰对耶和華产生信心。」它是 amen 的使然式 (hiphil)，有使之产生的意思。而所用的前置词 be 指出这信心是从耶和華本身而起，但耶和華本身同时也成为亚伯拉罕信心的对象。在亚伯拉罕对神这种信心关系里，亚伯拉罕的敬虔有相当重的、以神为中心的特色。整个故事记载很强调亚伯拉罕所得最高的祝福是得到神自己。「埃布尔兰你不要惧怕，我是你的盾牌，你的极大赏赐」(创十五 1，直译)。只要得此宝贝，他大可欣然放弃其它宝贝了。

但这种信心不单普遍地依附于神，也要求人对神的超自然自我显明及行动产生信靠。它特别回应了神的全能及救恩。救恩不单指神给人的各样供给，它也暗示了有超自然的成份。它不是奇异的自我显现，乃是真正宗教的精髓。从这段经文和圣经其它地方，我们看见单从自然界来建立和神的关系，藉以挑起对神的信心，并不会产生圣经所说对神的宗教。这种宗教不单不是真正宗教的一部份，它简直就不是那种宗教。在亚伯拉罕的情形而言，消极的意义是：如果要紧握神及祂的应许，人要放弃他人自己的努力，他不期望从自己得些甚么。从积极而言，他期望一切所得的均是从神超自然的介入。保罗对亚伯拉罕信心里的超然成份在消极及积极两方面的意思均有很深切的认识(罗四 17—23；参看来十一 17—19)。这两段经文均描写亚伯拉罕的信心去到一个高峰，相信纵然神真的取去他所献上的儿子，神仍然可使艾萨克由死里复活。在此经文用「信心」及「复活」来代表放弃依靠自己和相信神的全能，这就是为甚么保罗用亚伯拉罕的信心来比较基督徒相信主耶稣基督从死里复活。这种信心是一个相信神能够运用其创造能力介入人生活层面里的信心。这种信心相信神能做没有可能的事情。当然，这并不是说列祖所相信的事物与新约中信徒所相信的事物是完全一样。保罗的意思并非说亚伯拉罕相信基督从死里复活。他的意思是说相信艾萨克从死里复活和相信基督从死里复活这两种信心有个共通的地方，就是此信心能够面对及接纳超自然的能力。

透过对信心及信靠的这种强调，原来的闪族宗教意识有了很不同的修正。到目前为止，他们所有的只是一种惧怕、敬畏。当然在亚伯拉罕的信仰中并没有排除惧怕的成份。在好几处地方，当亚伯拉罕称呼神的时候，都清楚显示他对神有很高的恐惧敬畏(如创十八 27)。事实上，在整个旧约中「敬畏耶和華」一直是这宗教的代名词。但自此之后，这种「敬畏」所包含的成份是「敬仰」多过「畏惧」。从这方面而言，它在神与人之间的友情和信靠添上了许多色彩。这是一种特别的顺服，一种混合了信靠的谦卑(创十七 3，十八 3)。虽此，经文所强调的并非这点，而是人与神之间友情的那种感受。经文也并非只记述亚伯拉罕所有的心境，而是更明显地指出神对亚伯拉罕的喜悦及满意。

创世记十八章十七至十九节是从神的角度来描写神与亚伯拉罕的关系。这段经文

说神与亚伯拉罕太亲近以致神不能在他面前隐藏祂的计划。因为神「认识」他（意思是神喜爱他）。神向亚伯拉罕显现就是一个证明。神在这段时间向亚伯拉罕显现是一个很独特的情形。在旧约中除了摩西的生平之外，没有其它地方像这里，神经常像向亚伯拉罕那样向人显现。除了创世记第十五章，没有一处说神向亚伯拉罕显现时，亚伯拉罕是很惧怕的。这里有些类似远古时神与人在乐园里同行及与以诺同行的情形。有鉴于此，后代有人称亚伯拉罕为「神的朋友」（雅二 13）。甚至在创世记十五章十二节中那种可怕的情形时，经文仍强调神与人的亲近。这段经文可以说是在旧约中最重拟人气味的经文。神（单是神自己）从那些割开的畜牲中间行过，直接象征了如果神不守诺言，祂会直接承担所带来的咒诅（比较耶三十 18—19）。

在列祖的信仰生活中，信心还有另外一个作用，就是它将对神应许的态度属灵化了。情形是这样的：神不单自己保留应许的实现，而且也不在列祖在生之时实现这些应许。于是亚伯拉罕只有在赐应许的神里拥有神的应许。离开神之后，一切应许也没有可能实现。它们是源自神的一部份，从神那里拥有和享受。这就像一件挂起来的衣饰，它本身比挂起它的衣架更宝贵，如果神的应许很快便实现，人便会企图在神以外用自己的方法建立价值与重要性。在后期，当很多应许均应验了之后，这个危机便表露了出来。大部份的百姓均从亚伯拉罕属灵的高峯倒退下来，地上属世的事物蒙蔽了人属灵的眼睛，引致他们不再对那位赐与地上百物的神有兴趣。在希伯来书第十一章论亚伯拉罕信心的时候，作者很清楚指出这点。在这段经文中，我们看见列祖安于以帐棚为居所，并没有埋怨仍未得到应许之地。他们有这种心境的原因是，他们不是透过信心向前望，尝试去看将来可以拥有比他们在生之时所拥有的更大的迦南地。真正的原因是：他们能从地上的、无论他们是否拥有或仍未拥有的，学习向上望，盼望一个更大的得着，就是拥有神自己。「他等候那有根基的城，就是神所经营所建造的」，意思是因为神就是这座城的建造者、经营者（来十一 10）。

最后，亚伯拉罕的信心对于列祖时期的宗教的一神观有很重要的含义。人对神有这种信靠，叫他不会去依靠其它纵然是当时人相信有存在的灵界能力。不错，圣经中并没有一处很明文地说到列祖持有一神观，但我们可以说神已经使亚伯拉罕到了一个地步，他自然会排除其它所谓的神。神将亚伯拉罕从他的原居地呼召出来，其中一个主要原因是在当地里流行着多神信仰。我们从后期的旧约经文得知（例如书廿四 2—3）。亚伯拉罕其它留在哈兰地的亲戚继续敬拜多神，起码是在敬拜耶和華的同时也敬拜其它神（创卅一 19）。又根据创世记卅五章二节，当雅各布布返到迦南时，他吩咐他的家人要将他们所敬拜的外邦假神丢弃。

### 列祖生平中的伦理问题

在此我们不再讨论列祖信心的问题。在讨论过列祖时期的启示中四个重要的成份之后（就是信心、拣选、应许的客观性、神超然能力的参与），我们要继续探讨在列祖时期启示中的伦理问题。亚伯拉罕的生平有相当高的伦理水平。现代批评学派也同意这一点，只是他们认为亚伯拉罕的故事是后期人从先知的眼光来重写并将之伦理化。很明显，圣经给我们看见亚伯拉罕的生平并不是完美的。这样，为甚么后期的编辑留下那么多没有甚么属灵价值的记载？圣经一方面没有隐藏列祖的失败，但同时也对列

祖给予相当高的称许。除了在上文中我们已经讨论过的在宗教里固然有的信心之外，他们还有好客、慷慨、牺牲自我、忠实等美德。亚伯拉罕知道他要继续得神的喜爱，他须要有道德的生活。根据创世记十八章十七至十九节，神拣选亚伯拉罕的目的是要他吩咐他的子孙继续遵守耶和華公平公义之道。这处神又提到祂的应许要如何应验：「使我所应许亚伯拉罕的话都成就了。」亚伯拉罕承认他向神祈求保留所多玛是没有可能成就的，除非在那座城中仍然有些义人，他明白到在异教中的伦理和他的伦理是不同的，因为他虽然说了一半谎话，但他仍然对亚比米勒说：「我以为这地方的人总不惧怕神。」

但伦理既非宗教之外的东西，也不是宗教唯一的内容。伦理是宗教的成果。创世记十七章一节有一句很重要的说话：「我是全能的神，你当在我面前作完全人」。「在耶和華面前」这句话是描写到耶和華不断活在他的心思中。在他背后，也与他同行，并且一直管理着他。人觉得人需要在生活上得神的悦纳，成了人顺服神的动机。这里提到「全能的神」也值得我们留意。塑造亚伯拉罕生活的，不是普通一个神的观念，好像将神看成一位道德上的管理者，而是特别地想到神是全能的神。祂以奇异的恩典充满他的一生。因此道德建基于救赎，并由信心来推动。

还有，旧约宗教以割礼为一个表征。让我们在这里讨论一下这个礼仪的意义。早期的神学家经常解释其它民族之所以有割礼的做法，是因为他们与以色列民族有接触。时至今日，我们要放弃这种看法了。其实，不单与以色列民族有关连的一些闪族民族（例如以东、摩押、亚扪、亚拉伯）有割礼的做法，其它非闪族的民族也有，例如埃及人和在美国某些部落中，和在南太平洋一些岛屿上的人也有割礼的做法。很明显，在亚伯拉罕之前已经有割礼，所以我们要承认割礼并非是神给亚伯拉罕前所未知的事情，但却是在割礼上加上了祂对这礼仪所定的意义来吩咐这家族遵行。无论在甚么地方，这礼仪总是带有宗教意味的。希罗多德（Herodotus）认为埃及人是基于卫生的原因来做割礼。后期的唯理主义者很喜欢这个看法。虽然今日仍然有些学者认为这是次要的原因，但大多数学者已放弃了这个看法。

他们认为，割礼是归属一个部落的入籍仪式，所以不是在婴孩时施行的，而是长大后才做的。割礼使一个人首次享受部落中所有的权利。但在部落里，会籍跟宗教总是不可分开的，于是有人认为割礼是野蛮部落的一个礼仪，可能是以人为祭牲的做法的一个遗迹，以身体的一部份代替整个人献上。又有人以为是人藉伤害自己来尊崇他们所相信的神灵。但我们没有根据显示异教民族在进行割礼时有这种信念。在以色列人当中更是绝对禁止这种看法。旧约绝对禁止人伤害自己的身体，并且要求一切祭牲要洁净。割礼更是将不洁的部份除去。「除去不洁」这个观念似乎是以色列人与外邦民族实行割礼时共有的一个基本观念。割礼属于宗教礼仪的范围。在以色列人之外，没有一个民族将割礼看成具有更深的道德或伦理的意义，或者从割礼引伸出这些意义来。但是神愿意藉这个礼仪教导以色列人一个更真确及属灵意义的真理。虽此，神并不是用明文的说话教导以色列人，而是先用礼仪本身来施行教导。在创世记十七章神吩咐亚伯拉罕所做的，只是该礼仪外观的做法。但根据出埃及记十六章十二、三十节，在摩西的时候人开始用割礼来象征性地表示除去说话应对上的不伶俐。然而在申命记这本预知将来先知启示的书里，割礼这观念更被应用到属灵方面去。利未记廿六章四十一节说以色列人未受割礼的心将要被谦卑下来。申命记十章十六节摩西劝勉百姓说：

「你们的心须要受割礼。」申命记三十章六节神给他这样的应许：「耶和华你神必将你心里和你后裔心里的污秽除掉，就是心行割礼，好叫你尽心尽性爱耶和华你的神。」

这个思想在先知里有进一步的发展。杰里迈亚说：「犹大人和耶路撒冷的居民哪，你们当自行割礼……将心里的污秽除掉……」（耶四 4）杰里迈亚也用割礼象征性地责备百姓道德上的失败：「他们耳朵未受割礼」（耶六 10），意思是他们不能听从神的话。他警告以色列人说，神的审判快要临到，因为他们虽然好像埃及人、以东人、亚扪人、摩押人一样受过割礼，但心却未受割礼。意思是他们有了外面的标记，但心却未曾受割礼（耶九 25—26）。这话暗示虽然在其它民族中割礼只是一种纯外面的做法，但对以色列人而言却有更深的意义。同样，以西结论到耶和华抱怨以色列家将外族人，就是身心均未受割礼的外邦人，带进圣殿去（结四十四 7）。从旧约律法及先知，割礼的道德及属灵意义延展到新约。我们发现保罗便有这种看法（罗二 25—29，四 11；弗二 11；腓三 3；西二 11—13）。

从教义的角度来看，割礼有两方面重要的意义：第一，割礼是在艾萨克出生前设立的；第二，是随割礼而来的启示只涉及到第二个应许，就是以色列民人数众多。这两点显示割礼是与以色列民的繁殖过程有关。并非繁殖行动本身不洁，因旧约中没有一处经文显示这事本身是邪恶的。而是要割除的事物（就是人的本性）是不洁的，需要神的洁净。因此，以色列人并不像其它外邦人那样是到人长大后才接受割礼，而是婴孩在出生后第八日就接受割礼。人的本性在开始时已经是不洁和不合标准的。罪是整个人类的事情，而不是单个人的事情。旧约一直特别强调人合符标准的需要。在当时而言，神的应许通常是指向一些暂时而自然的事物。因此有一个危险，就是人以为从肉身生的便可以有资格去领受神的恩典。割礼就是要教导以色列人，肉身从亚伯拉罕而出不足以成为一个真正的以色列人。人本性里的不洁须要先去除掉。从教义的角度而言，割礼便相当于称义、重生及成圣（罗四 9—12；西二 11—13）。

## 族长艾萨克

艾萨克的生平与亚伯拉罕的生平有很大的对比。很奇怪的，他们的对比是在他们相同之处。艾萨克生平中重复了亚伯拉罕生平中很多方面的事情。例如论到他妻子的不育、他在基拉耳所面对的危险、亚比米勒对他的态度、他两个儿子性格的自然不同……等等事件的类似，看来并不是偶然的。批评学派自然不会放过这一切。很多批评学者都认为艾萨克不外是在整个家族中的一环，要表示以色列和以东是同出一源。创作这些传说的人，将太多心思放在了亚伯拉罕身上，没有留下任何心思来润饰艾萨克的故事。如果事实好像威尔浩生所想，亚伯拉罕是整批列祖中的最后一位，那就没有什么好说。狄尔曼（Dillman）却提出另外一个解释，他认为这些传说故事的创作者，透过描写艾萨克不断重复亚伯拉罕生平中某些重要的事情，来指出亚伯拉罕的迁徙事迹较之其它人更原原本本地保留了本来的习俗。

在此我们要指出，做事和经验上的相同，不一定表示生活习俗上的相同。如果圣经作者的原意是这样的话，艾萨克应该住在亚伯拉罕所曾住过的各处，但圣经的记载却非如此。亨斯登伯（Hengstenberg）论到艾萨克时，觉得他非常被动及易受别人影

响，他说：「亚伯拉罕强烈的性格深深地印在他儿子幼嫩的心灵里，以致他尽量效法他的父亲。」但他却忽略了一点，就是在启示的历史里，人的性格并不是一个最重要的层面。启示并非由人的性格而出。相反地，人的性格却多时受启示影响。如果在艾萨克的故事里真是失去了创作力及新鲜感，其中必有一个重要的启示原则。

这原则我们相信正是德里慈所观察到的。他说：「艾萨克是三个先祖中间的一个，也成为一较次要及被动的一个。历史也经常给我们看到这原则，就是中间的一位通常较开始的一位软弱，也成为「长、短、长」节拍中居间一个较弱的短节拍。」他似乎承认历史真的有这样的节奏。我们将此原则应用在救赎历史及列祖历史中是非常有意思的。神的拯救工作是透过三个阶段进行：开始时的第一个阶段是一个有高度成果的阶段，是有创作性的开始。第二个阶段是受苦降卑的阶段，是成为较被动的阶段。第三个阶段出现时是要重新得回那改造的能力。艾萨克代表了中间的一个阶段。

根据这原则来看，我们看见不单艾萨克本身的故事失去新鲜感，神要求献上艾萨克更表明这一点。我们已经讨论过这事情，它描绘了亚伯拉罕的信心。在此我们只想讨论这故事客观的意义。不少批评学者解释创世记第廿二章的故事是后期的人用先知的精神来反对以人为祭牲而写成的一篇辩论著作。因为当时以色列人中仍然有人以人为祭牲。但这篇故事没有半点辩论意识。神吩咐亚伯拉罕将艾萨克献上，暗示将人献上是无可厚非的。我们要很小心批评学者在这点上的意见，因为它正针对救赎的根本意义。批评学派反对「血的神学」(blood theology)，认为它是原始宗教中野蛮行径的一个残痕，正是基于这个看法。其它学者认为这个故事是针对当时东方宗教里敬拜自然界所流传的一个以人为祭牲的做法。当时的人相信神掌管人的生与死，所以敬拜神的人理当牺牲自己而与神相交。但故事中完全没有暗示这点。故事的内容并不是要讨论献祭的形式，乃是讨论「献祭」这个根本的原则。

在救赎工作中，献祭占了一个很重要的地位。到此为止，圣经一直认为救赎是神超自然能力的工作。这点更是在亚伯拉罕生平中所强调的。因此可能会造成人一个片面错误的观念，以为救赎工作就是这样。神的能力固然是绝对需要的，但这个只是在救赎过程方面而言。罪属于伦理范围，单凭能力是不能解决的。人要藉着受苦、救赎及顺服返回正常的光景。圣经中所提到的献祭，无论是表示献身或用以赎罪，都是基于一个观念：人要将生命献与神。虽然在献祭时人是将某些对象献给神，但这些对象是有象征性的意义。圣经不将人献给神的对象单单看为对象，因为归根究底它代表着生命的呈献。在这点而言，无论是为了赎罪或作为一种献身，所要献的生命从来不是别人的生命而是献祭者本人的生命。在此观念背后的第二个原则是：人与罪有不正常的关系，他便没有资格为自己呈献自己的生命。于是便带出代赎的原则：一个生命代替另一个生命。

我们只能在这里简单交代这两个原则，其中的细节我们要留待摩西时代献祭制度时再讨论。在此我们只是想看看在奉献艾萨克的故事里如何流露这两个原则。神吩咐亚伯拉罕献上生命，就是他最亲爱的、他独生儿子的生命。但同时天使又指出可以用小树丛中的公羊来献给神，表示用一个生命来代替另外一个生命，是神所悦纳的。旧约所反对的不是将祭牲献给神，而是将有罪的人的生命献给神。在摩西时代，神藉各样象征事物来教导以色列人这一方面的观念，而在这事件中我们更看见了最真实的光

景。因此，当圣经提到献祭需要神富创造性的能力的时候，同样强调代赎这回事。我们不难在新约中看见这两个原则的并存。保罗在罗马书八章卅二节讨论基督的救赎时就引用此处经文。有人甚至认为这故事发生的地点摩利亚地某一个山头（创廿二2），与耶稣基督在耶路撒冷牺牲的地方是同一个地方，从而看这两次献祭之间的关联性。

## 雅各布

雅各布布生平中的重点是他生命的改变，但也同时强调神在当中的作为。我们要透过这重点来看雅各布布的生平，才会对历史有一个正确认识。在以色列这三个大先祖中，雅各布布的性格可以说是最差劲的。经文经常提到他的过失。由此看见神给他的恩典并非雅各布布赚回来的奖赏，而是他后来性格改变的一个根源。这段时期启示的重点是神的恩典胜过人的罪恶，从而改变人的本性。

### 1. 拣选

为使我们清楚这一点，让我们先来看「拣选」这回事情。这里所说的拣选不是整个民族暂时性的拣选，而是个人长远的拣选。这个拣选是救赎的一个应用，故此要到列祖末期最后的一位，就是雅各布布的生平里我们才看到。拣选是要激励人对神的恩典有一个感恩的心。当圣经仍在强调救赎工作的客观因素时，经文便不须要太强调拣选这个观念。明显的，对于救赎工作的成就，人完全没有任何贡献。但当救赎工作涉及到人主观的范围时，虽然基本的原则仍没有丝毫改变，表面却起了变化。当人接受神改造的恩典时，人似乎在某个程度上成了一个决定性的因素。无论多少，如果人认为他在救赎工作上占一个决定性的因素，他就会看不清楚救恩根本是神单方面所成就的作为，仍会贬抑了神的恩典及神的荣耀。故此，神便在这段启示时期里再清楚不过的宣布恩典的救赎是基于神的拣选。

这便解释了这个拣选原则为甚么要在列祖第三个时期开始时便宣告，甚至在雅各布布及以扫出生前已宣告了。因为从这两人的后来生活表现中，我们看见人一切的好处都是出于神的恩典，例如雅各布布在道德生活上比以扫是更卑贱，但对应许的认定而言，他却表现得更高超。为了免得我们误解此原则，当我们仍未看到雅各布布及以扫的生平时，神在最开始已宣告了这个原则。虽然神如此宣告会使人觉得神的主权是很武断，但神仍然决定在这两兄弟出生前就先宣告这个原则。

或者我们会觉得在列祖时期较早时，就是艾萨克及以实玛利出生时，这个原则已经牵涉在里面。不错，在当时而言拣选也是一个决定性的因素，但在那件事情中，经文给我们看见其中所强调的是神用祂超然的能力赐下祂所应许的儿子。其中所强调的对比是一个可以生养子女的青壮妇人，和一个年老已经好像死人一般的妇人。撒拉固然是主母，夏甲是婢女，但经文要强调神的全能，为主为仆的对比便显得无关重要。在雅各布布及以扫的情形中，一切都安排得十分巧妙，因此我们看见神绝对的主权完全不基于人道德的优劣。这两个孩子是由同一母亲而生，而且差不多是同时出生。神也完全不依照人一般取舍的原则，使幼子蒙神悦纳。这一切让我们看见整件事是出

于神主权的拣选。经文提到将来大的要服侍小的。不错是预言到将来以色列人和以东人的关系，这点我们从旧约历史中可以看到。但正如保罗所说，这句话更是指到个人蒙拣选的原则（罗九 11—13）。

我们看见保罗在上述经文中进一步解释拣选在神的计划中的目的，对于「神拣选人的旨意」这句说话，保罗加上了解释：「不在乎人的行为，乃在乎召人的主。」意思相当于「不是出于行为，乃是出于恩典。」对于保罗而言，呼召是指神单方面的工作。故此关于神拣选的启示，可以用来启示人明白神的恩典。神强调祂凭祂的主权来取舍不同的人，是要让人看见如果在人里面有任何属灵的善良都是出于神的恩典。因此从圣经而言，拣选并非一个盲目的命运，而是要达成一个经过心思的目的。这样圣经所说的拣选便与异邦的所谓拣选截然不同。异教将命运看成甚至高于神灵的、没有位格的奥秘。当然，圣经论到拣选的教训并没有帮助我们完全解决因这教训所引伸出来的疑难，或者还有很多拣选的原则是我们未知或没有办法得知的，但上述的原则却是我们知道的。当我们知道这个原则的时候，我们也同时知道如果有其它原因存在的话，总不会是因人的道德成为了神拣选的依据。

## 2.在伯特利的异梦

雅各布布生平里带来另一次神重要启示的事件，是他在伯特利所见的异梦（创廿八 10—22）。雅各布布正在他离开应许之地的路途上，要往一个拜偶像及受世俗迷惑影响的家里。这一切罪恶是他自然天性所倾向的，因此在此时需要神直接与他接触，将他带回神的应许的熏陶之下。正如上文我们讨论过的，神用异梦向人显现，是暗示接受启示的人正在一个属灵的低潮中。在此异象中，雅各布布看见一个梯子立在地上。梯子的头顶着天，有神的使者在梯子上上去下来。耶和华站在梯子顶上，重复祂对列祖的应许。天使是神的使者，他要维持、引导、保护雅各布布。

此时，经文用神（Elohim）这个名字是非常有意义的，因为在经文多处都是用表示神与人有更亲密关系的名字「耶和华」，天使「上去」是带同了雅各布布的需要及祈求，天使「下来」是将神的恩典赏赐带下。狄尔曼发现到经文说天使先上去后下来这个情形有一个含意，就是在雅各布布仍然未知天使在他四周时，天使已经服侍他。由此异象我们看见神多次用不同的主观经验及管教来改变雅各布布。但这点只是这异梦片面的意义。这异梦除了是对雅各布布的前途再一次保证之外，它也具有属灵的意义，指出耶和华会继续与他亲密相近。雅各布布说：「耶和华真在这里，我竟不知道。」又说：「这不是别的，乃是神的殿、也是天的门。」

这番话并不是雅各布布惊讶神竟在伯特利出现，好像雅各布布认为神只是属于迦南地的。正如我们所看过的，圣地所独有的是神救赎的显现，就是神自己的显现。雅各布布所惊讶的显然是神救赎性的显现竟然是与他相随，甚至在他流离时仍不离他左右。虽然他现在如以实玛利般被逐出父家，但他与以实玛利很不同，他并没有被逐出神的启示及产业的源流之外。这事件中新的一点是，无论雅各布布往那里去，耶和华仍然与他同在。当主耶稣论到雅各布布的异梦时便加上了这层更深的意义。祂对拿但业说：「你们将要看见天的门开了，神的使者上去下来在人子身上。」（约一 51）祂的

意思是雅各布的异梦所指出的神与人的沟通，会在祂的生平及事工上得到最高的实现。

当此异象结束时，雅各布许了一个愿说，如果天使真的一直服侍他，让他得到各样供给的话，他便愿意接纳耶和华为他自己的神，愿意服侍耶和华。这是在列祖历史中我们看见唯一的许愿。

(C7 end)

## 第八章 摩西时代的启示 (1/3)

本章的内容可以分成三部份：

- 1.摩西在旧约启示中的地位
- 2.摩西时代启示的形式
- 3.摩西时代启示的内容

### 1.摩西在旧约启示中的地位

到底摩西在旧约宗教发展过程里扮演的角色有多重要，在乎我们从那个角度看。威尔浩生学派不得不削减摩西在以色列人宗教发展过程上作为领袖的重要性，因为他们基于他们的前题而将传统上摩西所得到的角色加给了主前八世纪的先知。他们认为主前八世纪的这批先知，而不是摩西，才是旧约宗教里最重要的一个观念（就是道德一神观）的创始者。他们认为摩西并不是主张一神观的人。他也没有神是一位属灵有位格者的观念。这学派认为摩西五经中的故事及律法内容，甚至十诫，都是在摩西之后多年之后才开始有的。他们将摩西看成不外是一个民族英雄，他以敬拜耶和華為名联合了几个希伯来人的部落，就以耶和華為他们的联盟的神。但对于这位神，摩西并没有加上任何新的创见。这位新被接纳的神和祂的百姓之间的关系，并不是建基于道德的原则上。这位神也无意要祂的子民成为道德的百姓。

从上述的论点，我们便可以看见接纳这些论点的人实在很难承认摩西在以色列人的宗教传统上有重要的地位。事实上，有些人干脆认为摩西，正如其它列祖一样，在历史上是不存在的。他们认为或者可能曾经有过一个所谓摩西族，但摩西根本不是一个历史人物。至于圣经所说的离开埃及（Mizraim），他们说是摩西族从亚拉伯北部地区一个称为 Mizrim 迁徙的历史。彻恩（Cheyne）便主张这样的说法。关于此论点，读者可参看在圣经百科全书（Encyclopaedia Biblica）中有关的文章。

威尔浩生批评学派的大多数学者通常都不接纳这极端的看法。他们认为摩西的时代处于传奇故事时期结束及历史记载时期开始之间。因此他们不得不去尝试解释摩西在以色列人传统里占有一个如此重要的宗教领导地位的原因。他们通常提供的一个答案是因为他扮演了很重要的政治领导角色，导致在后来更重要的属灵宗教范围里他也要占一个很重要的地位。如果是这样，摩西便是建立了一个他从没想过这么重要的国家。既然他从来没有想过他要带来在宗教上任何更新及进步，他就不应该拥有他后期所拥有的光采。更重要的是，我们需要去证实后来的宗教情形真是摩西政治活动的结果。但可惜他们没法解释早期的辉煌政治领导如何带来后期的道德生活水平，以致须要塑造出一位更高超的神明。

批评学者有时说，因为摩西以耶和華的名义带来百姓的拯救，于是在百姓心里建立了一个信念，认为他们须要对耶和華忠心，而对耶和華忠心的这个意识成为了一个

很大的动力，推动他们后来要将整个以色列道德化。但是这只是理论上的解释而不是实际上的答案。因为我们看见其它民族也有类似蒙解救的经验，对他们的神明也有类似信靠的意识，但从来没有因此而带来道德化的改革。不错，以色列人的经历比较其它民族的经历算是很不平凡，以致带来了在以色列民族中更大的改变。但是，如果我们同意这样的说法，我们便几乎承认在以色列人的事件中有一个超然的因素在内。但这点正是批评学者们想尽量去避免涉及的。其实，忠心的意识在道德生活上是中性的，因为经历了拯救而对那位神忠心，不一定会将那位神看为一位道德的神，也不一定要将那宗教改革成更高道德的宗教。这样的经历可能会使人更绝对的顺服神明，但这神明的命令却不会使一些非道德命令变成道德的命令。

批评学派也要根据他们的方法去解答另一个从批评观点所产生的问题。他们认为当摩西让百姓选择耶和华作为他们的神的时候在以色列宗教的土壤上撒下了道德的种子。耶和华本与以色列是毫不相干的，因此摩西所设立的宗教不是一个自然宗教，乃是一个自由选择宗教。对于这一点我们需要知道，完全不是因道德原因而推动的自由选择在历史宗教研究而言，是没有甚么大价值的。一切是在乎选择行动背后的动机。「自由选择」本身并不是一个神灵，好像它可以产生一些公义的神及公义的人。自由选择本身并没有任何属灵改造力。这些学者使用这些解释时是下意识地沿用了伯拉纠的自由意志说法。其实，这些学者也不想承认在摩西时期推动的自由选择创造了以色列的自由宗教。有些学者更怀疑这个自由接纳的约，是否在耶和华与以色列人接触时开始发生的。实际上，批评学者一直坚持这个宗教关系是基于一个彼此需要的因素。耶和华需要依赖祂的百姓，而以色列人也需要依赖耶和华。最后，在宗教历史上，我们也看到一些例子，某些民族以他们多少是自由的选择摹造了一些新的神明作为他们的神明。这种宗教混同（syncretism）的情形不一定是没意识地或是被迫进行的。但我们从没有见过这些宗教混同带来任何道德上的改变。

## 摩西的重要性

在此我们需要表明摩西在最开始的时期已经在以色列的宗教意识里占了一个最重要的地位。我们不须要再透过批评学派对摩西五经的作者及写作日期的围攻而认识这点。毫无疑问的，在五经最早期的记载中，摩西已经在其百姓中被认定是伟大的宗教领袖。而按批评学者的说法，就算这些记载的成文形式是在主前第八世纪的先知之前。这些事迹的口传时期便要在更早了。在最早期的先知著作里，例如阿摩司及何西阿，他们已承认摩西有最高超的地位。何西阿说：「耶和华藉先知领以色列从埃及上来，以色列也藉先知而得保存。」（何十二 13）阿摩司虽然没有指名道姓地提到摩西，但当他论到以色列人出埃及的时候，必然会想到摩西：「以色列人哪！你们全家是我从埃及地领上来的。」接着下文便说到神拯救的作为是带有一个道德性的目的：「在地上万族中，我只认识你们，因此我必追讨你们的一切罪孽。」（摩三 1—2；比较赛六十三 11；耶十五 1）

我们可以从几个角度去认识摩西在神的启示中的重要地位。在一方面，摩西成为神初步实现祂对列祖的应许的器皿。虽然这些应许的应验仍然是属外在及暂时性的，但无可否认，摩西是一个重要的人物。以色列诚然成了一个大国，这点并非完全基于

他们快速的增长。摩西着手组织整个民族，令整个民族团结起来。摩西跟着带领以色列人来到应许地的边界上。至于神对列祖第三个应许的实现，我们要承认摩西只是作了他消极的贡献。在以色列人要真正成为万国的祝福之前，神首先要清楚指出以色列人和列国之间的真正分别：就是真正宗教与外邦异教的真正分别。这一点透过摩西的鲁莽行动所带来以色列与埃及之间的冲突表明出来。稍后我们会讨论到这个冲突并非表面国家政治上的冲突，而是从一个更深的宗教冲突引发出来的。虽然在第三个应许的应验上摩西扮演了一个消极的角色，但是他已经为这个应许的应验铺好了一条道路。

对于旧约宗教在以后的发展，摩西也占了一个很重要的地位。摩西不单是站在先知潮流的开端，他更是远在他们之前。他的权威伸延至后继的诸世代。后来的先知并没有任何创新，他们只是预告一些新事物的来临。不错，摩西也可以与那些先知认同（申十八 18：「一位先知像你」）。然而后来的先知也清楚的意识到摩西所站的独特地位。他们将摩西的工作放在较诸他们的工作更高的层面上，将他比之于耶和华在末日要为他的百姓所成就的拯救工作（参看赛十 26，十一 11，六十三 11—12；耶廿三 5—8；弥七 15）。根据民数记十二章七节，摩西是设立来管理神的全家。由于摩西及其工作对于后来的世代有相当的影响，他便成为一个很不平凡的人物。我们甚至可称他为旧约的拯救者。几乎所有在新约中所见关于拯救的用字，都可以溯源到摩西的时期。在摩西的工作中，我们看见神启示的说话与拯救的行动有相当密切的关系，就如在基督的生平中一样。而摩西的作为也是高度超然的神迹。摩西与基督的这种关系让我们看见摩西如何预表基督救赎工作中的三个职份。在申命记十八章十五节，先知的职份在弥赛亚身上得到最高的成就，而这个先知是「像摩西」的。摩西在开启旧约之时，就是在亚伦祭司体系设立之前他已有其祭司的职份（出廿四 4—8）。当主耶稣设立圣餐开启新约时，便将摩西的工作看为一个预表祂的行动（路廿二 20）。以色列人拜金牛犊犯罪后，摩西替以色列人代求，甚至愿意以自己的身体代赎百姓的罪过及刑罚（出卅二 30—33）。至于为君王的身份，只有耶和华是以色列的王，摩西不能称为以色列的王。然而透过他设立律法，他也预表了基督为王的职份。

这一切导致百姓及摩西之间有一个恒久的关系，就是百姓信靠摩西（出十四 31，十九 9）。使徒保罗也留意到以色列人对摩西的态度类似基督徒对基督的态度。他说：「我们的祖宗从前都在云下都在海中经过，都在云里海里受洗归了摩西。」（林前十 1—3）正如由于基督的救主身份，信徒藉洗礼建立了与基督亲密的关系；同样，透过摩西所成就的拯救工作，以色列人也对摩西产生信心。正如在耶稣的工作时期一样，信和不信是两个决定性的因素；同样，在以色列人旷野路程上信和不信也决定了百姓的命运（希伯来书第三、四章）。

## 2. 摩西时代启示的形式

在此我们要分别这段时期里两个不同的启示形式。一方面是给摩西的直接启示和透过摩西这个人而作的启示，另一方面是不直接经由摩西本人的同期启示形式。

由于摩西在神的工作上扮演一个很重要的角色，我们便清楚看见摩西与神有直接的来往。从来没有一个先知会像摩西一样与耶和华有直接不断的交往。从这一点来看，

摩西也成为基督的一个预表。正如基督对父神有直接不间断的认识而将父神启示出来；同样，摩西虽然站在一个较低的地位上，却是远胜过后期的先知，与神有亲密的交往，成为神的出口，民数记第十二章便很清楚指出摩西与亚伦及米利暗的分别。神称摩西为「我的仆人」。摩西并非是低贱的奴隶，而是授与全权执行主人心意的管家。他在神的全家中尽忠。以赛亚后来在他的预言里也称弥赛亚为「耶和华的仆人」。摩西也明白到这名下所包含的独特意义（出三十三 12）。

摩西在山上与神同在四十昼夜后，他的脸反映出神的荣光（出三十四 29 及以下），再清楚不过地让我们看见他与神之间的亲密关系及神所给他的尊荣。保罗固然认识到摩西工作的光荣，但将摩西的工作和他自己在新约之下的事工相比较时，保罗便看到摩西工作本身的有限（林后 3 章）。其实，在摩西五经中，摩西也意识到他本人的有限。根据出埃及记卅三章十七至廿三节，摩西不能看神的面，只能看神的背。这个是拟人法的笔法。不错，在民数记第十二章里摩西看见神的 *temunah*「神的形像」，但这个字不相等于「面」。出埃及记卅三章十一节也说神要与摩西「面对面说话」。但是「面对面」是一个惯用语，相当于口对口（一问一答）的意思，并不表示摩西真的看见神的「面」（民十二 8）。我们可再参看出埃及记卅四章五节：「……和摩西一同站在那里宣告耶和華的名」。又：「求祢显出祢的荣耀给我看……我要显我的恩慈在你面前经过，宣告我的名。」（出卅三 18—19）在出埃及记廿四章十节，当摩西和其它人等与百姓立约完毕后，他们上山要看以色列的神。但他们所看见的不是神的「面」，而只是神的「脚」。这个与出埃及记卅三章廿三节所说神的「背」一样，是一个象征性的说法。

在摩西的工作中，神另外用了四个间接的方法启示祂自己：云柱火柱；耶和華的使者；耶和華的名字和耶和華的面。这四个方式都有一个共通的地方，就是要表明神的同在是持久的，不像列祖时期里神只是暂时的及转瞬间的显现。当我们放眼看神和人类整体接触的过程，我们便明白这种启示形式的改变的重要性。在人仍未犯罪堕落前，人和神在乐园中有亲密而恒久的相交。在人堕落犯罪后，虽然先前的亲密关系已成为过去，但在伊甸园的东边仍然设立了基路伯的座位。神仍然与以诺同行。但供水来临后，一切改变了。神将祂同在的启示收回，放在天上（虹）来显明。但这是反常的现象，因为神最终的目的是要与祂的百姓同住，自此之后，我们便看见神一切的启示都是朝向这个原意而进行。神在列祖时期的显现可以说是这个心意的初步实现。但当时的实现只是局部性的。神的同在只是偶然而短暂的，同时也只有一小撮被拣选的人才能享受到神的同在，而且也是在这某几个人的人生转折点中才能看到，而他们经历神的同在也披上了相当的神秘色彩。在摩西时代这一切也全然改变了。

## 云柱火柱

关于云柱火柱，我们可以参看出埃及记十三章廿一至廿二节。经文清楚说到耶和華在云柱火柱中，而云柱火柱总不离开百姓的面前。后来当以色列人快要过红海时，云柱火柱便移到百姓的后头，立在他们与追赶他们的埃及人之间（出十四 19—20）。耶和華从云柱火柱中向埃及的军兵观看，使埃及的军兵混乱（出十四 24）。当百姓怀疑神的同在而发怨言时，耶和華的荣光在云中显现（出十六 10）。其后，当耶和華在西乃山颁布律法时，耶和華也是在云中显现。这一团「云」也称为「火」，只是在这次

的事件中，经文没有提到是用「柱」的形式显现（出十九 9、16、18）。在出埃及记廿四章十六节，同一团云出现在西乃山上彰显耶和华的荣耀，其形状如烈火（17 节）。摩西也进入云中（18 节）。以后我们在出埃及记卅三章九节再看见这个云柱。从西乃山或从天上降临，停在摩西所支搭的会幕门前，百姓便各自在自己帐棚的门口敬拜（10 节）。根据出埃及记卅四章五节，耶和华从天上在云中降临在西乃山。很可能所谓的 Shekinah（会幕和圣殿至圣所中的荣耀），就是神这荣耀降临的延续。经文强调神的荣耀长久与人同在，似乎是支持这种说法。但是关于这点，我们会在讨论会幕时再论及。

## 耶和华的使者

有关耶和华的使者我们先来看出埃及记三章二节。祂在荆棘丛中的火焰里向摩西显现。「耶和华的使者」就是神，因为经文也提到神在荆棘丛中的火焰里呼叫摩西。跟着在出埃及记十四章十九节，耶和华的使者行在以色列营的前头，而云柱火柱便转到他们后面（出廿三 20—21），神应许差遣祂的使者陪同以色列人：「看哪！我差遣使者在你们面前，在路上保护你们，领你们到我所预备的地方去。他是奉我名来的，你们要在他面前谨慎，听从他的话，不可惹他，因为他必不赦免你们的过犯。」虽然经文中是说「一位」使者，而不是「那位」使者，但整段经文的声调给我们知道所论到的使者不是一位普通的天使。七十士译本的读法是「我的使者」，从而我们可以推想在希伯来文原来的记载中也是读成「我的使者」。从这段经文我们知道这位使者的作用是要一直带领以色列人进入迦南。经文又提到犯罪得罪祂，可见这位使者等同神自己。此外，出埃及记卅二章卅四节提到「我的使者」，卅三章二节又提到「一位使者」。经文用字的改变显示：「神差遣使者」表示神收回原先的应许，不愿意亲自地与百姓同去（出卅三 3—5），而「差遣耶和华的使者」便表示耶和华亲自同去。要到摩西为百姓代求后，神才改变祂后来的意思，回复祂原来的心意。「我必亲自与你同去，使你得安息。」（出卅三 14）

耶和华的使者在民数记十二章巴兰的故事中又再出现。他败坏巴兰咒诅以色列的计谋。这事件很具体地指出耶和华的使者怎样引导及保护祂自己的百姓（参看民二十 16）。

## 耶和華的名和面

在讨论耶和华的使者的经文里，我们已经读到神另外两种启示的方式：「耶和華的名」与「耶和華的面」。出埃及记廿三章廿一节提到耶和華的名。这节经文指出耶和華的使者是奉神的名而来。显而易见，这位使者便是神。因为祂是带有神的名，祂本身便是神。凡是犯罪得罪祂的，总不得赦免。出埃及记卅三章十四节读到另一个说法：「同在」。「我的同在」，和合本译做「我必亲自和你同去。」意思是耶和华必亲自与他们同去（参看 17 节）。「同在」在希伯来文是「面」。这字指出两者身份的相等。「面」也同样相当于「使者」，当以赛亚回忆以色列人之旷野旅程时，他说是「耶和华使者（的面）」拯救他们（赛六十三 9）。

申命记又指出耶和华的名就是耶和华在圣殿里的荣耀。耶和华将祂的名安置在祂的圣所。凡有耶和华名字的地方便有祂的住处。耶和华使祂的名住在那里（申十二 5、11、21，十四 23—24，十六 2、6、11，二十六 2）。很明显的，我们要按字面解释这句话。「耶和华使祂的名住在圣所」并非一句象征的说话，表示圣所是属于神的，或者是当百姓敬拜时祂的名被高举，而是很实在的耶和华住在圣所里面，因为论到住在圣所里时，神自己总是这句话的主体。

从上文的讨论，我们留意到耶和华的名在宗教上有三个不同的意义，但我们要指出这名称也有其第四个意义。这第四个意义是我们人很难明白的，就是神的名相当于耶和华自己。但耶和华自己和祂的名之间也有分别。「名字」是在启示中的神。在讨论 Shekinah（神的荣耀）、耶和华的使者、和神的同在时，我们也同样要留意这个分别。

### 3. 摩西时代启示的内容

现在我们要来讨论摩西时代启示的内容。这是一个很复杂的部份。所以在深入讨论这个题目之先，让我先列出几个大标题：

- (1) 出埃及：摩西律法的基础
- (2) 与以色列人立约，继而颁布律法
- (3) 律法的性质：神权统治
- (4) 十诫
- (5) 礼仪律法：其象征性及预表性，其中的三方面内容——神的同在、献祭、洁净。

#### (1) 出埃及：摩西律法的基础

「出埃及」是旧约里的救赎事迹。我们这样说不是将旧约这件事灵意化，从新约角度来为旧约加上色彩，而是基于旧约与新约之间的紧密关连而说的。新旧两约的宗教纵然是用不同的形式来表达，但内里仍然基于同一的原则，其中有神一致的目的及做事方法。如果我们摒弃旧约，以为旧约是毫无宗教价值，我们就看不见救恩的绳线怎样串连整本圣经的信仰。旧约里固然有些地方是我们读来觉得不太舒服的，但我们须要更仔细看旧约和新约所共通的地方，就是救赎的真实性。虽然在旧约的世代里，救赎的痕迹好像盖印在属地的泥土上，但无损它所包含的永恒的原则及真理。这点让我们再一次看见：神的启示与历史是不可分割的。

在此，我们可以看见没法揉合的两种态度。一种人认为我们确实可以从这些历史事迹中去仰望神；另一种人认为这些历史事迹是完全虚构的，是完全不值得我们接纳的。这两种态度的分别不单在信念上，在感受上也是大异其趣。旧约里面的信心人物固然有他多方面的限制，但较之今日基督教里许多新派的释经学者，前者与我们是站在更多相近的层面上。在摩西时期我们就看见历史事实与宗教生活是这么紧密地连在一起。十诫一开始便指出它是基于神拯救他们虽开埃及（出二十 2）。在神与以色列人

第一次立约之先，神也说到祂与以色列人之间的关系，言词间充满着神的温情（出十九 4）。申命记开头带有先知觉察力的那一段冗长的引言，同样也指出历史与生活的关系。在后期以赛亚的时期里，以赛亚也提醒百姓要追想他们宗教的根源，要他们回想在远古的时候耶和華為他们所成就的事情（赛五十一 2）。

到底在出埃及的拯救事迹里有些甚么重要的拯救原则，将过去的事物及将来的救恩紧密地扣连在一起？

### **从外族的捆绑里拯救出来**

关于救赎，我们首先看到是救赎将人从罪及邪恶这一个客观真实的领域里拯救出来。这里所讲的罪不是指个人内在的罪。人要从敌对神及敌对自己的世界中被释放出来，才能成为神的子民。埃及的权势和神拯救以色列人出埃及，两者的能力都是真实的。在希伯来人背后不单是政治性的依赖，更是冷酷的奴役。他们是在奴隶的生活中。埃及人只是为了利己的自私目的来利用以色列人，从没有想到他们的益处。至此，我们在圣经中看到奴役和救赎经常相提并论。例如约翰福音八章卅三至卅六节；罗马书八章二十至廿一节就是从这角度来解释救赎。

这种奴役的势力包含了极大的憎恨。这正是罪恶世界里所有的一种心态。法老的心越来越变得刚硬，可能部份的原因便是因这方面。他的执迷不悟显出了他所象征的势力的本质。法老的心刚硬并非出于神武断的作为，而是神的一个审判；首先法老的心刚硬，神便使他的心更加刚硬，作为对他的一种审判。这是圣经给我们看到的一个原则。神将人弃绝在罪里是对人犯罪的审判。在旧约及新约我们也看到这个原则。至于这原则的道德性，不是我们在这里要讨论的问题。法老所代表的邪恶世界包含着异教徒所有的败坏生活。但圣经的记载给我们看见，罪是远超过这一切。罪不单是人的软弱、失败。在人的一切作为背后有一个邪恶的灵界势力存在。在出埃及里不单是埃及人的事情，埃及人所敬拜的神灵也牵涉在其中。只要我们留心看看神所施行的十个灾害，我们便知道这十灾同样是针对埃及人所敬拜的偶像。拜偶像是自然事物的敬拜，其中包括了自然界一切利人或害物的事情。耶和華藉这些自然界来刑罚敬拜自然界的人，显出祂的权能是远超过整个邪恶的世界。神明明的说：「我要败坏一切埃及人的神，我是耶和華」（出十二 12）。这些邪恶的灵界势力预表了敌对基督救赎的权势。在出埃及这段时期里，他们倾巢而出要阻止神拯救以色列人脱离埃及。

### **脱离罪恶**

拯救不但有上述其客观的一面，同样也有其主观的一面。神不单拯救以色列人脱离外在的外邦奴役，神同样拯救他们脱离内在的属灵败坏及罪恶。对当时的人的宗教情况，有两方面的看法产生。第十七世纪的英国神学家斯宾塞（John Spencer）在他的著作 *De Legibus Hebraeorum Ritualibus* 里便指出当时的以色列人完全失落了对真神的认识，已经深深同化在埃及人敬拜偶像的生活里面。

这种理论带来一个看法，认为这就是摩西颁布礼仪律法的一个原因。这些律法是要让希伯来人可以慢慢从敬拜偶像的习惯中醒觉回头。神恐怕以色列人没法适应一段时间的改变，于是暂时迁就他们，容让他们暂时有些礼仪敬拜。另外一种看法又走到另外一个极端，认为以色列人一直没有被埃及人的偶像敬拜污染过。这两种极端的看法都是错误的，真正的宗教没有在以色列人中完全消失过，他们仍然有足够的知识，知道耶和华是他们列祖的神。因为摩西是奉他们列祖的神的名差遣到他们当中。El 这个神名也出现在他们一些复合的名字之中。他们一定或多或少意识到他们的宗教传统是属于闪族的。

但另一方面，我们又不能对当时的以色列人一概而论。从乔舒亚记廿二章十四节及以西结书廿三章八、十九、廿一节，我们知道以色列人在埃及也有敬拜偶像。除非我们相信以色列人在埃及时同样受埃及宗教影响了，否则在出埃及的路途上他们屡屡的背离神（例如敬拜金牛犊），便变成不可理解的。可能敬拜金牛犊与利未记十七章七节所讲的敬拜鬼魔，都渊源于埃及的宗教。但是正如我们稍后要讨论的，圣经中没有任何迹象显示神的礼仪律法是用来迁就百姓的习惯。因此，出埃及不单是拯救以色列人脱离埃及的奴役，其中也有更深的属灵意义，要将他们从所有的宗教败坏里拯救出来。

我们要记得在以色列的历史中，外在的奴役经常与内在属灵上的背叛耶和华是共存的。我们知道政治上的因素及种族上的仇恨是以色列人受压迫的次因，但纯粹政治的因素不足以解释圣经里所记载的事情。埃及人不外是神成就其计划的工具，神早已为了一个特别的目的认定以色列人要受奴役，因为神与亚伯拉罕立约时已预告了这件事情（创十五 13）。

### 彰显神的全能

其次，我们看见不管神的拯救方法是如何，整件事情都强调神的全能。整个记载也高举耶和华的神能。出埃及记十五章便是从这个角度解释出埃及而写成的一首诗歌（6、7、11 节）。正如上文提及的，在这段历史时期中，神施行了特别多的神迹。埃及的有十灾害，是圣经中一个完全的数字。神使红海分开是整个救赎事迹的高峯。圣经中后期的诗歌也经常颂赞神这一次的作为，以及基于这次事迹来仰望神类似的拯救。自此，耶和华的全能与出埃及事件便在以色列传统中被相提并论。

因为整件事迹是要强调神的能力，于是这段时期的历史便按此原则来编排。当摩西想凭他自己的能力来拯救百姓，他注定是要失败。当经过四十年之后，他受耶和华差遣时他表现出一个完全不同的态度。他愿意绝对去依靠神。在他认识到自己不配的时候，神便应许他会用祂的大能及神迹击打埃及（出三 20）。祂藉摩西的手来施行神迹（四 21）。祂要用伸出来的膀臂及能力来拯救以色列人（六 6）。法老的心硬一方面固然是要显出他的邪恶，另一方面也是拖延整个救赎的过程，好让神完全彰显其大能。神曾经说：「我要使法老的心硬，也要在埃及地多行奇事」（出七 3）。环境越艰难，越发使人看见神的权能。法老的存在，人格及行为，似乎也是基于这点塑造而成的。在出埃及记九章十六节，耶和华宣告说：「其实我叫你存立，是特要向你显我的大能，

并使我的名传遍天下」。如果「我叫你存立」的意思是：「我使你在历史的舞台上多站一段时间，否则在一般情形之下，你就早已倒下去了」，神的用意便很明显了。又如果我们给这句话一个更强烈的译法：「我使你出现在历史舞台上」（使你生存于世，参看罗九 17），这个目的便更加鲜明。最后，摩西的神迹与埃及行法术的人的神迹彼此对立，也显示出灵界权力的转移。

### 彰显神主权性的救恩

出埃及也彰显了神的主权性恩典。埃及人是因为他们敬拜偶像而遭受审判。以色列人虽然也参与了他们的败坏行为，却得神的拯救及怜恤。很明显的这是基于神主权性的恩典。用出埃及记的字眼是：「我将以色列人与埃及人加以分别」（八 23，十八 7）。与此相符合的是，我们看见摩西五经不断重提以色列人所享受的一切特权，完全是出于神自由的恩典，而不在乎人本身有甚么好处（申七 7，九 4—6）。不错，神对摩西及以色列人的爱可以溯源于神对列祖的爱，但这只是我们退一步而看。在神的自由拣选中，神与人的关系完全没有改变恩典的性质，因为在列祖时他们仍然是蒙拣选来享受神至高的爱。

以色列人是「神的儿子」这个思想在这个时期第一次出现（参看创六 2），而这个思想也展于这个标题之下的一部份（出四 22；申卅二 6）。「儿子的身份」也不是用任何功劳换取的。「知道」这个充满温情的动词，我们先在亚伯拉罕的事迹里看过，现在又在出埃及的事件中重提（出二 24—25）。经文也用「拣选」这动词，特别在申命记中（七 6—7，十四 2）。最后，「救赎」这名词也在这时期披上了宗教的色彩。这个字的特别意思（不是指普通所谓的「解救」、「拯救」），正是指在爱里重新得回以前所拥有的东西。这字在旧约里使用时，很少与「赎价」相提并论，只有一次很象征式地提到赎价（赛四十三 3）。「救赎」这字在摩西五经的经文中不外是指重新得回先前的拥有权。因此，在以赛亚后期的预言中，这字经常是指从被掳中得到解救。这字在摩西五经中出现于出埃及记六章六节，十五章十三节；申命记七章八节，九章廿六节，十三章五节，廿一章八节。

### 「耶和华」这个名字

神在救赎中所彰显的主权跟在摩西时期中常用的神的名字「耶和华」有很大的关连。「耶和华」这名字的读音是将“Adonai”（「主」的意思）这字的元音加在「耶和华」这字的子音而成。「耶和华」的名字是用“Adonai”的元音读成，是因为以色列人不敢直接读神的名字。由于他们在读圣经碰到这个名字的时候，总是把它读成 Adonai，所以当后来要将元音加在本来全部都是子音的经文上时，为了方便的缘故，便干脆将 Adonai 的元音写在耶和华名字的子音之上。原先犹太人从没有想过将 Adonai 的元音和耶和华名字的子音一齐来读，到后来基督徒读圣经时，他们没有早期犹太人的顾忌，于是将经文所写的元音和子音合并来读，便形成了「耶和华」这个混合式的名字。在主后十六世纪，「耶和华」这名字便开始被使用。可惜是当圣经要翻译成其它文字时，人仍然用犹太人的习惯，将耶和华的名字读成 Adonai，因而将「主」放在经文中以代

替耶和華的名字。近代學者認為他們已經找回這個名字本來的讀音，或者是起碼當猶太人放棄按原來的讀音來讀耶和華神的名字的時候的讀音。現今很多批評派的著作里也將耶和華的名字寫成“Jahveh”。但肯定地說，這也不是本來的讀音。縱然有人肯定地說這是本來的讀音，我們也不須要在讀聖經時，特別是在宗教聚會里讀經時，將耶和華的名字讀成 Jahveh。美國修訂譯本（A.R.V.）仍然保持 Jehovah 的譯法大概是正確的。當批評學派的譯法再次被人懷疑，而需要等候更多新的證據來支持的時候，相信我們仍然要使用「耶和華」的譯法。在此時，我們沒有理由要使用一個一向沒有使用過的神的名字。透過美國修訂譯本，「耶和華」的名字再次出現在我們的聖經中。

從出埃及記六章三節我們知道關於這名字的啟示是摩西時期中的一個特色。根據此點，人便推論這段經文的作者認為「耶和華」這名字是早期的人完全不熟悉的。批評學者便根據這節經文主張聖經背後有兩個分別用「神」和「耶和華」來稱呼神的文獻。但我們有更強的理由反對這個字面式的解經。當神再差遣摩西回到他的同胞那里時候，以色列人問及他關於他們列祖的神的名字，而摩西竟會用一個全新的、他們從未認識的神的名字來回答，這是絕對不合情理的。其實摩西的媽媽的名字「約基別」（Jokhebed）便包含了「耶和華」的名字在里面。「約」（Jo）就是「耶和華」的名字的簡稱。由於「約基別」的名字出現在出埃及記六章三節所屬的同一段經文里，批評學派就認為「約基別」這名字是後期加插在文獻里的。其實，當我們仔細來看出埃及記六章三節的時候，我們毋須認為先前的人從來不認識耶和華的名字。那句話是指列祖並未實際地認識及經驗到「耶和華」這名字所包含神的另外一方面的性情。「知道」這個字在希伯來人的觀念中及在我們今日慣用的辭藻里有很不同的意思。從出埃及記六章三節的上下文，我們知道這個字是指從實際經驗而得的知识。第六、七節說：「我要用伸出來的膀臂救贖你們。我要以你們為我的百姓。我也要作你們的神。你們就知道我是耶和華你們的神」。透過神的救贖，神要他們知道的不是原來有一位叫做「耶和華」的神，而是要他們知道「耶和華」對他們的意義：耶和華是他們的神，或是說他們的神就是耶和華。

當然，當我們說耶和華的名字在摩西之前已經存在，並不暗示這名字早在創世記的事跡被記載下來之前已經存在。在神要顯明祂這方面的性情時，祂才開始用這名字。到底那是在出埃及之前多久，我們不得而知。我們也不能否定這名字在較早的時候曾經和其它名字或事跡有關連。這個名字可能曾經在某些小圈字中流行過。出埃及記第三章可能是從另外一個字源的角度來解釋這名字。這名字甚至可能源於希伯來話之外的語言。只是屬於上述最後一點的主張都不大可能，甚至是有問題的。伏爾泰（Voltaire）、席勒爾（Schiller）、孔德（Comte）及其它人等曾經主張過這一個字是從埃及文而來。這些主張都是不可理喻的，因為出埃及的事跡牽涉到耶和華與埃及的神明之間的衝突。

科倫所（Colenso）、蘭德（Land）及其它人等就認為這名字原本是北部閃族的名字，是原地的天神的名称。這位天神將各樣豐富賜給人，敘利亞人曾經一度以制酒的敬拜儀式來尊崇的就是這位神明。在流傳至今的一個古代神諭里，迦南神 Dionysos 又稱為 Iao。有人便認為耶和華本來就是這位神。起先的時候，人相信這篇神諭是一篇相當早期的作品，於是認為敘利亞文 Iao 是本來的字形，後來希伯來人用過來便變成「耶和華」。但人後來發現這篇神諭是屬於相當後期的，這個解釋便變成不可能了。因

为早在这篇神谕之前以色列人已使用耶和華的名字，反过来可能是叙利亞人借用当时人所共知的以色列人的神的名字来称呼他们的神为 Iao。

有些近代学者相信他们在一些早期记载迦南地地名的埃及文献里找到「耶和華」的名字。这些地名例如 Baitiyah, Babiyah。他们也声称在叙利亞的碑文中找到「耶和華」的名字，这些碑文中记载到有一位哈马王叫做 Yaubidi。威尔浩生学派中也有些学者认为耶和華是摩西的岳父所属位于西乃山地带基尼地人的神。这种主张是要解释为甚么耶和華与西乃山有这么密切的关系。另外有人主张耶和華是亚述、巴比伦文中的一个专有名字：Yahu 或 Yah。希伯来人的祭司将这字借用过来转成为 Jahveh，同时又解释这个名字是从动词 hayah（所是）而来。

很多学者也尝试从一般的字源学来解释这个名字本来的意义，只是这些功夫也徒劳无益。有人认为这字是从 hawah「跌落」一字而来，描写「冲赶、速然而来」的风神，或者更原始指一块从天而降的陨石。Hawah 在阿拉伯文中也有「吹」的意思。故此，威尔浩生便说这个名字的字源是相当明显：「那乘风而来、狂吹的一位」。这个字源又再引伸到「跌落的」意思：Jahveh 是一个使然式字（hiphil），意思是「他使某些事物下跌」，就是雨神或是风神。斯密特（Robertson Smith）、史达德（Stade）及其它人等便接纳这种解释。顾能（Kuenen）也认为这个字是使然式：「那使之而成的一位」，即是「创造者」。或者从较历史的角度看，就是「那使他的应许实现的一位」。

这些推论不外都是人的臆测。很明显的，这个字在旧约时代中，无论它背后原意是如何，它在以色列人的宗教意义中已早在出埃及记第三章神的启示中肯定了。而这点就是我们现今要讨论的。神对摩西说：Ehyeh asher Ehyeh。这句话便略写成 ehyeh。然后这个字从第一人身转为第三人身，便成为 Yehweh。这个字的含义要从“ehyeh asher ehyeh”这句说话来领会。

到底这句说话是甚么意思？当人要探求圣经作者写这句话背后的原意时，人便会有非常不同的看法。首先我们碰到的是这句说话的结构问题。我们可以将这句说话由头到尾的直读：「我是我所是」（I am what I am），然后按这句说话来加以解释。或者我们可以从这句说话的中间开始读，将第一个字放在语句的结尾，这种文法结构是希伯来文法所容许的。这样这句说话便可以读成：「我诚然是我之所是」（I, who am, surely am）。关于这句说话的译法，我们可以参考在出埃及记卅三章十九节中一句类似结构的说话。因为这节经文也牵涉到耶和華的名字，所以起码在语言结构上会帮助我们明白出埃及记第三章那句话的结构。如果我们将该段经文读成：「我要恩待我所要恩待的人」，在这里我们便要读做：「我是我所是」。但是，如果我们将该段经文读成：「我（诚然）要恩待我要恩待的人」，出埃及记三章十四节便要读成：「我（诚然）是我之所是」。

现在让我们来约略分析一下这两种翻译的含义。第一种翻译着重神的不可思议：「我是我所是」。「我之所是」是人不可以探究的。我的本体是不能用任何名字来表达的。在圣经中，所有神的名字都是要表达神某一方面的事情。一个要表达神的不可知的名字似乎与这点不合。这正是神须要显明祂自己的时候。祂要指出祂自己的性情让祂的百姓知道。这种译法着重将该节经文由头到尾直读。

另外一种翻译是指出神断然存在的真实。这种译法是从经节的中间开始读：「我诚然是我之所是」。从哲学用字来讲，这种说法称为「本体论」式的宣称。这种译法近似某些学者在讨论关于神的教义的时候，称神为「纯正的本体」。但是从出埃及记的这段经文的上下文看，这种说法未免太抽象了。这样的哲学观念对以色列人当时的需要而言是无补于事的。他们当时所关心的并不是要猜想神存在的形式。有鉴于此，有些学者便提出一个比较实际的说法，他们称耶和華為最高超的独一无二存在者，因为祂是透过祂的行动来引证祂的存在。「行动」与「存在」两者的关系在我们今日的语言中也不是陌生的，正如在英文里我们说一样东西是真实（actual）的时候，是指它是真的（real）。“Actual”这字根本的意思是「行动的事物」。但在希伯来文中有没有这种观念却是很难去证明。这也是一个相当抽象的观念。在希伯来文的用词中，我们找不到一些有关的痕迹。

第三种解释是斯密特（Robertson Smith）所提出的。他留意到在出埃及记三章十二节神对摩西说：「我必与你同在」，于是认为第十四节那句话是「我必与你同在」的简称。这种解释也需要将句子从中间读起：「我要与你同在的，诚然必与你同在」。这种解释有两个困难：第一，这种解释将这句话的受词由单数「你」（摩西）转换成众数「你们」（以色列人）。第二，这种解释将这句话最重要的部份留空了。「与你同在」是神在这应许中最重要的一部份，而竟然没有在这句子中提及。

上述的解释中带来最少困难的，仍然是传统上有的看法。这种解释是从句子开始读到句尾，这语句是要指出神的自我决定及独立性，特别是在神的救赎方面而言。我们习惯称之为神的「主权」。出埃及记卅三章十九节里类似的那句说话也支持这个看法。该句说话的上下文是要宣称神施恩的主权，而不是保证祂既然应许过要施恩祂便必定要施恩。如果是这样，「耶和華」这名字基本上是要指出神为她百姓所做的一切都是基于祂自己内心的决定，不会受外界任何事物所影响。

这种解释引伸到一个与它紧密相关的一点，就是神凭自己决定而不会改变，祂便完全不会改变，特别不会因祂与百姓的关系而改变。这样，神在这时候启示祂这个名字正合其时。虽然在以色列人看来他们本身毫无价值，在埃及人看来他们也是毫无能力，但耶和華这位绝对的神却凭祂自己绝对的自由来帮助他们。神出于祂自己绝对的主权将祂自己赐给以色列，正是出埃及记六章七节背后的含义：「我要以你们为我的百姓，我也要作你们的神。你们要知道我是耶和華你们的神。」与此并行的另一点，就是神的信实，也是经文所同等强调的：「耶和華你们祖宗的神，就是亚伯拉罕的神、艾萨克的神、雅各布的神，打发我到你们这里来。耶和華是我的名，直到永远，这也是我的记念直到万代。」（出三 15）「我也记念我的约，所以你要对以色列人说我是耶和華。」（出六 5、6、8）在出埃及记卅三章十九节当神向摩西启示祂的主权的时候，神的信实也和耶和華的名字相提而论。在后期的圣经里，神的信实更特别和耶和華的名字相连一起（申七 9；赛廿六 4；何二 20；玛三 6）。

## 逾越节

在出埃及救赎事件中最后一点我们要讨论的，是贯穿整件事情的救赎观念。这事就是「逾越节」所要带出的信息。虽然神有主权，但是如果没有「救赎」，神也不能施行祂的恩典。由于这仪式，「灭命者」就「越过了」以色列人的屋门。事实上，「逾越节」(Pasach)这个名字就是从这件事而来。这个名字的动词基本上是「跳」、「跳越」的意思，然后引伸成「顾惜」的意思，出埃及记十二章十三、廿七节也是从这个角度来解释这个用字(参看赛卅一5)。正如讨论「耶和華」的名义一样，人也尝试用自然的方法来解释逾越节。有人认为这个字原本是指太阳从春分之点移到白羊宫的一段路程。这样，逾越节本来便是庆祝春分的一个节日。他们认为在春节里有跳舞的习俗也支持了这种解释。

按圣经的记载，涂在门上的血不单是一个用以识别以色列人房屋的记号。它固然也可以有这个意思，但最重要的是在于它的牺牲、献祭的含义。出埃及记十二章二十七节已经清楚指出这点：「这是献给耶和華逾越节的祭。当以色列人在埃及的时候……祂越过以色列人的房屋。」(参看出卅四25；民九7—10；林前五7)虽然圣经已经清楚明言，但很多早期的抗议宗神学家因为反对天主教弥撒的教义，便否定了逾越节中献祭的含意。为了支持弥撒的教义，天主教取用了旧约逾越节作为弥撒的一个预表。为了要反对这主张，早期抗议宗信徒便干脆否认逾越节是一个献祭。

如果逾越的是一个献祭，接下来的问题是：它是属于那一类的献祭？虽然它有其独特的地方，但从整体而言，它是属于平安祭。虽然逾越节的献祭很强调代赎，但我们不能把它归在赎罪祭之下，因为献赎罪祭的人不可以吃赎罪祭的祭牲，但是以色列人要吃逾越节的羔羊。平安祭的重点在于献祭的人和神有约的相交。逾越节的筵席正表明以色列人有平安及恩福。但这筵席是在献祭之后，目的是要教导以色列人他们所享有的平安及恩福是基于神所作的救赎。我们不要以为只有在赎罪祭中才有代赎的意义。凡是杀牲流血便有救赎的意义。平安与救赎这两点都出现在逾越节里。代赎通常带有洁净的成份，牛膝草通常便是象征这点。牛膝草在圣经中通常是一种洁净的工具。然而，逾越节和后来所制定的一般平安祭，二者也有不同的地方。逾越节保留很重的历史背景。在逾越节里，以色列人要吃苦菜，用以纪念他们在埃及为奴之苦。逾越节是全国一同遵守的，而一般的平安祭只是关系个人的事情。因此，逾越节不是个别去遵守的，而是以家庭为单位庆祝的一个节日。人不可以将逾越节羔羊的肉带出屋外。如果一个家庭不能吃掉整只逾越节羔羊，就可以两个家庭联合庆祝。逾越节的羔羊的骨头不可以截断。故此他们要用火来烤，不能用水来煮。逾越节与以色列全国有这种紧密的关连，解释了逾越节为甚么要在以色列快将立国时才设立。割礼是由亚伯拉罕开始，逾越节则是由摩西开始。

近代批评学者都否定逾越节的历史渊源及其纪念作用，认为它与出埃及事件的关连不过是后人的穿凿附会。正如其它节日一样，它本来不过是一些游牧民族或农耕民族所庆祝的一个节日。大部份批评学者都认为逾越节本来是一个庆祝献长子的节日。威尔浩生、斯密特(Robertson Smith)等人都主张这个说法。他们认为献长子是进贡神灵的一个表示。但斯密特认为在以色列的原始宗教里的献长子并没有这一种进贡的含意，而不过是一种避忌的作用。然而也有些批评学者认为这一种礼仪与献长子及神

灵并没有任何的关连。毕辛加（Benzinger）认为逾越节是一种古老的血礼，在瘟疫或其它危险时期中，人藉着这个礼仪希望得到灭命者的保护。我们看到这种主张背后的含意跟出埃及记所记载的较为接近。在这里，我们不必用太多的篇幅来驳斥上述的主张，因为他们完全不能抹煞圣经的记载。虽然逾越节毫无疑问是带来了新的意义，但正如割礼一样，以色列人是站在一个历史的根基上来遵守逾越节。在此之前，希伯来人可能也习惯在春天庆祝一个宗教节日，就正如他们向法老要求时所表示的（出八 1、27）。这可能曾经一度是一个献长子的节日。至于古代血礼的主张，可能神也将这个礼仪纳入这个历史性的节日中。

## （2）耶和华与以色列之间的约

耶和华与以色列之间的立约是我们在讨论摩西时期的启示的内容这个标题之下要讨论的第二个重点。出埃及记第廿四章就记述了这件重大的事情。而这章圣经应该跟出埃及记第十九章记述神颁布十诫之前所作的准备工夫平排来读。虽然圣经中所讲的约不是一个双边同意的条款，但在这段经文中，我们却是第一次看见约是一个双边安排的事情。这次事情之所以涉及双方是因为须要双方都作出承诺。但正如整件事情进行的情形所表示的，整件事情的重点在于百姓甘愿接纳神的约。虽然这件事情是由耶和华提出来，并祂亲自计划。约的性质及内容也不是神及人双方交涉讨论而达成的协议。这个完全是神的约。但神仍将这个约摆在百姓面前，须要他们承认（出十九 5、8，廿四 3）。

正因为经文强调以色列人甘愿与神联合，批评学者就根据这一点否定这件事情的历史性。在大先知之前，以色列的宗教并没有这种甘心情愿的态度。既然所记载的故事反映出这种心态，在批评学者来说，这一类记载必定是先知所撰写的，而不是真有历史其事。在这些批评学者看来，先知首先构想出耶和华及以色列之间有一种自由、甘愿，及带有道德性的关系。但最早期的先知并没有将这种关系看成一个约。到主前第七世纪下半期，当申命记律法成书的时候，按批评学派的主张，这种「约」的观念才首次出现。这个约的观念之所以会在这段时期突然出现，大概可以由列王纪下第廿二章的记载找到一些原因：就是当时的以色列人联合定意要遵守申命记的律例。由于要让这件事情进行得更有效，他们认为最好的方法就是宣布这个新近的运动是基于一本他们所谓重新发现、原属于摩西的律法书，而他们的意图是要藉着一个约来连系所有的百姓。为了说话前后的一致，他们就须要说在摩西时期就已经有这个立约的先例，而百姓现在所要作的不过是重新肯定在摩西时期所已经接纳了的约。在批评学者看来，「约」的观念就是这样进入了旧约的宗教历史里，然后慢慢写在以前的文献记载中。

批评学派的这种主张有两个弱点。他们太过着重「约」这个字在经文中有没有出现来决定旧约宗教的性质。「约」这个字本身并没有包含双边或单面、甘心或必须的含意。而我们也不能够单从这个字来看以色列宗教本身的内在特性。一个宗教可以是基于一个约而成，而其中的双方可以完全没有自由选择的余地。在这一点，批评学者也是被「约」的先入为主的观念影响了，认为约不外是「合同、契约」的同义词。此外，列王纪下第廿二章的记载完全不是要讨论约的观念怎样进入宗教里面。该章经文所描

写的不是耶和华与以色列人之间的约，而是在耶和华面前以色列王与百姓之间所立的约。

我们发现出埃及记第廿四章所记载立约的过程也包含了逾越节所同样包含的两个因素。我们甚至可以称逾越节为西乃山之约的一个准备工夫。在逾越节中，先有献祭代赎或洁净，然后是祭牲的筵席。在西乃山立约的事件中，我们也看见这两点。在开始立约的时候，神吩咐以色列人献祭。因为祭牲的筵席代表了立约的目的及完成，所以要立约的事情做好之后，以色列才可以享受他们所献上的祭牲。

由于有七节经文将献祭及享用祭牲分隔开来，有些学者就认为这段经文是两个不同的立约事件混合在一起。其中一个以在西乃山上举行耶和华的筵席为立约的仪式（1、2、9、11节）。另外一个则以献祭为立约的仪式（3—8节）。其实，这样将经文来分割不但无需要，更是不可能的。平安祭中包括了献祭，而平安祭又必须以平安祭筵席来结束。反过来说，第九至十一节所记载的很明显是一个献祭的筵席。如果我们删除上文关于献祭的记载，这一个献祭的筵席也是不可理解的。献祭包含赎罪的意义，这是立约的基础。凡进入约的关系之内的，都必须先藉着献祭或其它仪式来洁净自己。其实，在神颁布十诫之前，以色列人（特别是祭司）已经先洁净自己，洗净自己的衣服（出十九 10、22）。但一些近代学者反对在献祭中血所代表的意思，于是就反对这一种看法。他们认为起码在早期，血并没有代赎的意义，而只是作为促成立约双方的联合。在血里面，双方愿意过一个共同的生活。这一种解释固然给我们一点亮光，看见在约里面耶和华与以色列人之间生命的连系，但可惜这并不是旧约中约的观念。约所针对的并不是某些触摸不着奥秘的生命，而是在今日生活中可以意识到的一种保证。此外，神吩咐将血分成两半，各半有不同的用途。这一点也不支持这一种看法。若然，摩西应该同时将血洒在坛上献给耶和华（6节），又洒给以色列人（8节）。从这事件我们领悟到，如果要让血对以色列人发生作用，就必须先将血洒给耶和华作为赎罪。

摩西所写记载这个约的书，正如第三节所讲的，记载了耶和华的命令、典章。有些学者认为「命令」是指十诫，「典章」就是十诫之后一直到第廿三章末的内容。这是一个可能的解释，虽然其中也有一些困难，例如耶和华早已经将十诫颁布给以色列人。赞成这种解释的人提出，如果这里所讲的命令不是指十诫，我们就很难去明白二十章廿二至廿六节所讲的命令是甚么。

这个约涉及整个以色列民族，于是神叫百姓的代表都到山上（1节），又以一座坛及十二根柱子作为代表（4节）。

最后一点，以色列人在立约仪式结束之时会见耶和华，是跟他们与神所已经建立的关系有重要的关连。在这里，「以色列的神」是很重要的一句话说。透过所立的约，耶和华成为以色列的神。经文所记载耶和华的显现并不是一个普通的异象藉以教导以色列人认识她，而是所进行的圣约的一个总成，及指出耶和华与以色列人之间不寻常的连合。「祂的手不加害在以色列的尊者身上」这句话说就指出这是一个意义深长的事件。一般人都相信看见神的显现是非常危险的事情。但透过约，事情就改变了。在雅各的生平中，我们也看见类似的事件（创卅二 30）。但第十节下半节也暗示这个异象本身的限制。

### (3) 以色列的组织：神权统治

跟着，我们要思想由这个约而建立的以色列的组织。我们通常称它为「神权统治」(theocracy)。虽然「神权统治」这个字没有出现在圣经中，却是相当恰当地描写了圣经所记载的以色列人的宪法。这个字大概是约瑟夫(Josephus)所创。他环视其它国家的政治体制，他看见有些行君主政制，有些是寡头政制，有些是民主政制。但神在以色列中所设立的，却是一个神权政制。很明显的，约瑟夫在其中看见一些很突出、与众不同的地方。如果将以色列的政制及当时其它的文化体系来作比较，这种观察是正确的。但如果将以色列的政制比较其它闪族民族的体系，这就不同了。神权统治，就是所信奉的神灵在整个国家的操作上占至高的权柄及能力，似乎是所有闪族民族所共有的。在闪族用语中，「王」(melekh)通常是用来作为对神的一个称呼。但在普通情形之下，这不过是他们头脑上的信念。在以色列人中，这却是一个不可置疑的事实。以色列人所要顺服的律法，不单单有神的印证在背后(就好像说所有律法至终都是透过人的良心，藉着大自然的启示从神而得)。对以色列人来说，他们的律法是耶和华直接启示的。换言之，耶和华做了一个国王所要做的事情，而耶和华也继续在需要之时藉着超自然的干预来继续成为以色列的王。以色列人的领袖深深认识这一点，以致直到基甸及塞缪尔的时候，他们仍然反对设立一个纯粹属人的国家。宗教上的主权及国家上的王权，在耶和华身上连合起来，以致以色列人的社会生活及宗教生活交织在一起。两者不可以分割。如果主权及王权只是连合在某一个人身上，我们可以想象得到在某种情形之下，社会生活及宗教生活是可以分割。但如果是在神身上主权及王权连合起来，人就设法把社会生活及宗教生活分得清清楚楚了。所以，当后来的先知指责以色列人的政治的时候，并不是单单指责他们在政治上有甚么邪恶的行动，他们真的针对政治而言。在政治上，他们离开了对耶和华主权的顺服。

还有，我们须要留意到在社会生活及宗教生活这两个范围里，宗教生活是最重要的。是因为有宗教生活然后有社会生活。在我们今日的政治体制来说，这种生活制度或者是我们不能容忍的，但在以色列人中却不是这样。神设立以色列国的原因，并不是要教导世人一个政治体系，而是要在一个异教的世代中让人认识真正的宗教。

神也不是要用以色列国来单单教导今日的世界认识宗教。以色列国的独特组织具有深长的意义。它是要让人认识神的国度的完美，就是天国至终的景象。在这种理想的情形之下就没所谓教会与国家的分割。政治会融化在宗教之内。其实，约瑟夫已多多少少领略到这一点。在他讨论「神权统治」这个字的一段文字中，他观察到当摩西将这个宪法颁布给以色列人的时候，他并不是将宗教作为人生美德的一部份，而是将人所有的美德作为宗教的一部份。当神应许以色列人要成为一个「祭司的国度、圣洁的国民」时(出十九6)，已经清楚指出世俗生活及宗教生活的紧连。他们要以祭司的身份来建立这个国度。

(C8 1/3)

## 第八章 摩西时代的启示（2/3）

### 律法的功用

当我们在上文讨论神权统治的时候，我们大概已经意识到律法的重要功用。但我们要分别清楚神当年将律法颁布给以色列人的目的，以及律法在后期历史中所扮演的角色。后者当然也是由神的心意而出。从有神的角度来说，在历史中没有一样不是在彰显神的旨意。基于这个，使徒保罗就畅谈了律法在救恩里面的功用。在保罗的救恩论中，律法经常都扮演一个消极的角色，用以显明人各种努力的失败。律法好像一个启蒙师傅，要将人带到基督面前。律法将人圈在罪恶之下。律法不能赐人生命。律法因着人的情欲而变为软弱。律法带来定罪及咒诅，是一个无能、属于字句的事工。保罗的这番说话是要针对另外一个完全不同的律法哲学而发。他觉得这种律法哲学跟神的救赎及恩典背道而驰。

法利赛人的这种律法哲学，主张律法基本上就是要使以色列人能够赚取来世的祝福。这种律法哲学是从末世的角度来作解释，所以就成为一个相当全面的解释。因为它是一个全面的解释，如果要指出它是错误的，就必须指出它是彻底的错误。保罗站在另一端来反驳，就在他所规限的范围内来说是对的。不错，表面来说，摩西五经及旧约有某些记述似乎是赞同犹太教的立场。旧约也没有提到律法是人不可以遵守的。不但如此，旧约更屡次提到遵守律法的人必得着神的奖赏。以色列人继续拥有约的特权，是基于顺服。神也应许他们凡遵守诫命的必得着生命。因此，从历史的角度来看，继后的旧约作者有不少赞同犹太教的立场，而没有认同保罗的看法。

但只要我们再深入一层，我们就很容易看见事情并不是这样。从一个更阔的历史层面来看，保罗较之反对他的人更正确的掌握了律法的目的。律法是在神拯救以色列人出埃及之后才颁布给以色列人的。那时，以色列人已经建立了与神的约，也享用着神在约中给他们的祝福。特别的是，以色列人不是基于他们遵守了律法而得着应许地，因为当他们在旷野中漂流的时候，他们根本没有办法全守神的律法。显而易见，遵守律法并不是赚取生命的方法。生命、赏赐，或是保罗所讲的救恩，完全是出于神的恩典。虽然如此，或者有人仍然可以反驳说：遵守律法虽然不是赚取救恩的方法，但仍然可以是保持恩典的方法。不错，遵守律法和享用恩典实在有一个很紧密的关系。但犹太人所看错的是，他们从功德的角度来看这个关系。他们以为如果以色列是透过遵守律法来继续享受神的恩赐，显然是因为他们「赚取」了这些恩赐。但事实上，遵守律法和享用恩赐二者的关系并不是这样，完全不是一个功德报偿的关系。我们须要从一个象征预表的角度来看。

正如上文讨论过的，以色列人在迦南地的居所预表着神的子民在天上完美的景况。在这个预表的意义之下，神要坚持神的子民要绝对遵从神在律法上公义的要求。虽然

他们不能遵守保罗所解释的这个律法的属灵意义，甚至他们不能遵守这个律法的外在形式，神并没有将律法的要求降低。当一般的以色列人都离弃神的时候，他们就不能留在应许地上。当他们再没有资格来预表一个圣洁的国度的时候，他们就再没有资格来预表一个蒙福的国度。他们就要被赶逐出去。这并不是说每一个以色列人在每日的生活细节上都必须完全才可以继续享用神的恩典。基本上，神是要对付整个国家，而后透过整个国家来针对个人。正如神今日在恩典之约中，祂在不断的世代里对付个别的信徒及他们的后代。在神的子民之间有其团结一体性。所以，只要整个民族仍然对神顺服忠心，这个一体性也消解了个别百姓的罪恶。整个民族及其领袖的态度是最具决定性的因素。虽然以色列人多时都不能够完全遵守神的律法，但以色列人仍然有一段相当长的时间可以领受神的恩典。甚至当整个以色列民都离弃神，被神赶逐出去，神的约仍然未曾失效。当神管教而人悔改的时候，神就再一次祝福以色列人。

这一点最能够指出遵守律法并不是赚取神的祝福的一个功德方法。神透过律法屡次教导以色列人认识祂当初所做的事，就是祂是基于白白的恩典来祝福及接纳以色列人。因此，当旧约论到律法的时候，并不像后期的犹太人那样将它看成一个重担和枷锁，而是耶和华给祂的子民一个最重大的祝福（申四 7—8；诗一四七 19—20）。甚至保罗也有类似的看法（罗九 4—5）。其实保罗也说过，虽然其中并没有功德的成份，旧约里关于圣洁的教义和人接受神的赏赐二者是不可分割的。

由此看来，将旧约看成律法而将新约看成福音是一个相当歪曲、错误的看法。因为这样会叫我们觉得在旧约的时代里完全没有福音可言。不错，保罗的教训有时也给我们这种误解，但保罗的意思并不是说新旧两约是这样的绝对互相排斥。在保罗讨论信心及它跟新旧两约的关系的经文里很能够解释这一点。在加拉太书三章廿三至廿五节，保罗提到「将要来的信心」，就好像是说在以前从来未有过信心这一回事。但同一个保罗在罗马书四章十六节起的一段经文却提到信心在亚伯拉罕一生中所扮演的重要角色，且是同一个信心支配着整个旧约时期。

很明显，我们可以从两个不同的角度来看旧约时期的内容。如果我们将旧约跟新约的最终启示来比较，我们就不会懂得去欣赏旧约。但是如果我们单单来看旧约本身，从旧约的角度来看旧约，我们就会看见旧约的价值。因为它在多方面预告及预表了新约。由此，我们可以看见在神权统治之下也有真正的福音。当日，神的子民并不是在一个没用、不能拯救、不能让人真正接触神的宗教体系中来生死。神的福音不是只在律法颁布之前及之后的启示里。福音也不只是在因律法而带来的启示里。福音就在律法之内。其实我们所讲的律法体系也是用福音、恩典和信心交织而成的。特别是礼仪律法有着最丰富的恩典。每一次献祭都宣讲着神的恩典。诺斯底派（Gnosticism）不同意这一点，但这个正是旧约、保罗及教会神学的立场。

但我们仍然不要忘记在摩西体系之下关于这个福音的启示，在外形上实在带有律法的意味，而跟我们今日所领悟的福音形式有所不同。虽然这个带有福音的体系是整个神恩典体系的一部份，神却是指明当时的百姓必须遵守这些礼仪。因此，当要解说这个福音，或人要得着这个福音的时候，多多少少会失去了某一个程度上的自由。人是透过律法的限制来解释福音，人也是在律法的限制之下来得着福音。当时的人不可以在他们已经生存的律法范围之外来讨论福音。唯独到了新约才把这个完全的自由显

明了。

#### (4) 十诫

十诫很清楚的解释了在神权统治之下的救赎形式。在引言中，它先总结了耶和華怎样拯救以色列离开为奴之家。或者我们可以称十诫为以后要详细发挥的整个律法体系的一个概要，但我们发现到有一部份律法在其它地方经常讨论到，却是没记载在十诫里。十诫没有提到礼仪律法。所以，或者我们可以说十诫是要将整个律法浓缩起来，而在浓缩的时候要将它的精神加以突出。它将整个神权统治的起点及终结连接起来。它将神拯救的作为、人在蒙恩中的圣洁身份，以及人遵从神的旨意的责任，都摆在人的面前。同时，它又能适应人实际的需要来体谅人。正如整个神权统治的意义，十诫凌驾于百姓生活之上，成为一个理想，实在是当时的世代中无法实现的。但它同时又迁就了以色列人本身的软弱。

十诫这种带有理想色彩的论调也逃不过那些主张进化思想的批评学者的眼目。正如上文讨论过的，他们认为摩西时代的宗教肯定是在一个相当低的水平上，所以十诫不可能是摩西时代的产品。但是近代学者对十诫所作的历史批判却是非常有趣。曾经一度连最激进的批评学者在要否定摩西五经里面的律法是从摩西而来的同时，也同意十诫是从摩西而来。当然，他们这种立场也有多方面保留的看法。例如：他们认为第二诫（禁止敬拜偶像）不会是从摩西而来，因为从摩西时代起以后一段长时间内，以色列人仍然接纳敬拜偶像的做法。至于十诫中的其它诫命，现在所有的形式并不是从摩西而来。它们原先会是一些更简单而浓缩的吩咐。

威尔浩生学派连这些稍为保守的看法也不能够接纳。主要的原因是十诫里面的道德性质。他们认为在以色列的宗教内，要到先知时期才高举道德的观念。在他们的时代，就是主前第八世纪中叶的时候，以色列人的宗教是围绕着敬拜的仪式来进行。十诫却是完全没有提到礼仪这一方面。当批评学者相信是因为十诫而引起先知时代的道德运动，十诫就不可能是在主前七世纪之前写成的。这样，十诫大约应该是在玛拿西的时期写成。

但是我们现在在先知的讲道中，当它们要针对道德问题之时，它们要针对的很多时候是当代的败坏生活，过于针对十诫所提到的问题。先知的信息经常是环绕着富有人家对贫穷人的压迫、社会公义的腐败。这些问题，十诫根本没有涉及。可见，先知所针对的是一个相当具体而复杂的情形，是远超过十诫所预期的。就算我们同意在先知时期之前的以色列人并不是那么看重道德生活作为他们宗教的核心，我们仍然不能因此就说神不可以在更早的时期就启示出道德生活的重要性及要求人去正视这个问题。起码我们会相信，十诫并不是以色列人宗教的产品，而是神的启示。正如在很多方面的问题上，唯有当宗教进化这种哲学思想大前提站立得住的时候，他们的主张才稍为有点意思。较近代的一些批评学者已经开始感受到十诫里面有一些比先知的信息更原始及不同的气色。于是，他们就用另外一种讲法来主张十诫是从摩西而来。他们认为摩西写了十诫中的七诫。第一、二、四诫却不是从摩西而来。所颁布的七诫也不是要作为绝对的诫命。这些诫命只是要以色列人遵守，跟以色列之外的人无关。但我

们看见这些诫命固然在开始的时候是颁布给以色列人，但在历史上却有广泛的应用。同时也没有任何迹象显示颁布这些诫命者有一个双重的标准，认为某些事情当以色列人做的时候就是罪，而非以色列人做的时候却是可以接纳的。

## 广泛的应用

十诫固然在开始的时候是颁布给以色列人，但并不表示这些道德的生活和关系是与非以色列人无关。因为十诫当初是先颁布给以色列人，所以里面所用的代名词是用了阴性单数。骤眼看来，里面似乎有些事情只适用于以色列人，例如其中提到神将他们从埃及为奴之家拯救出来。但这些细节为数是相当少，特别是在出埃及记的经文里。申命记的记载则比较多以色列的色彩（例如提到遵守第四诫的动机）。申命记覆述十诫是要藉以教导以色列人，所以，申命记更直接的将十诫应用在以色列人当时的处境上。除此之外，我们要记得以色列人的历史是神甚意去塑造的，藉以透过祂的子民的历史去反映出以后各世代的人所要面对的事情。神之所以提到将以色列人从埃及地拯救出来作为以色列人顺服神的动机，是因为出埃及的事情跟我们信徒的生活有类同的属灵意义。神透过过去的历史所作的教导，不是要去取代它的广泛应用，反而是要促进这方面的思想。

## 十诫的宗教性质

关于十诫最突出的一点就是它的宗教性质。十诫并不是纯粹一套道德规条。十诫一开始就提到耶和华的爱，祂拯救了祂的子民，于是期望他们在生活上有爱的响应。如果我们可以将「基督徒」这个词放在十诫之内，我们就可以说十诫并不是一套一般的道德伦理，而是一套基督徒伦理。道德生活就成了神拯救工作的产品。在道德生活的背后有神的拯救作为它的源头。除此之外，十诫本身也暗示了是由宗教来领导道德生活。十诫用了更长的篇幅来发挥开头四个关于宗教方面的诫命。当主耶稣要分别最大及其次的诫命的时候，也注意到这一点。当我们注意到这个拯救的目的的时候，十诫里面其它看来比较消极的诫命就有了附加的意义。固然，撇开拯救的意义来说，其余的诫命也有其本身的意义。这些诫命本身就是与罪的一个对抗。但正因为神颁布这些诫命来对抗罪，我们就可以推论神不会容让罪在祂子民的生活中作主。

其实，我们也看见并不是所有的诫命都用「不可」这种消极的形式来颁布。例如提到安息日的第四诫就是用积极的手法，而第二诫所附加的说话就直指向神对祂的子民最深的爱，也提到神的憎恶对不顺服这诫命的人所产生的嫉妒。由此可见，十诫并不是纯粹一套消极思想的教条，单单要去对抗罪恶，而对良善毫无兴趣。主耶稣也提到诫命要求我们去爱神、爱人。而「爱」就是最积极的动力。十诫在宗教及道德两方面的应用来说，就是要去具体指出外在的罪。但这个并不否认一切的罪有一个共同的根源。反而当我们追溯一切的过犯是从人对神的憎恶而来，我们就更加看见罪恶的同一根源。十诫的最后一诫也有类似的暗示。一切杀人、偷盗、奸淫、作假见证的罪，都是从贪婪的心而出。恶欲藏在人的心里。

## 十诫

关于十诫的经文怎样划分成十条诫命，学者有不同的意见。经文暗示里面包含着十条诫命（出卅四 28），但却没有逐一的列明，因为旧约圣经中现有的章节划分并不是原有的。希腊天主教及改革宗将引言放在十条诫命之外，所以第一条诫命是「不可敬拜别的神」，第二条诫命是「不可雕刻偶像」，如此一直划分下去。这个是我们所熟悉的划分法。这种划分早在斐罗（Philo）及约瑟夫（Josephus）的时代已经有。罗马天主教及路德宗就将我们称为第一及第二诫的合并为一条诫命。因为要将经文划分成十条诫命，他们就将我们称为第十诫的划分为第九诫「不可贪恋人的房屋」及第十诫「不可贪恋人的妻子……」。这种做法是必需的，因为在其它的诫命中没有类似的地方可以容许人进一步划分。罗马天主教及路德宗都不以引言作为一条诫命。另外第三种划分法是犹太人所常用的，就是将引言作为第一诫。这个自然会将经文变成十一诫，于是就将第一、二诫合并为一条诫命，就仍然保持十诫。将引言作为第一诫这种划分法也是某些批评学者所主张的。他们认为第二诫是后期所加插而把它删除，于是仍然保持十诫。这三种划分法，以第一种最为可取。

严格来说，十诫的引言不可以算作一条诫命，但是在某一方面来说，这个亦未尝不可，因为我们看见当律法讨论这些诫命的时候，称它们为「十句说话」（「十诫」（ten words）就是「十句说话」的意思）。但我们知道，特别是在这样的上下文中，「说话」这个字也有「诫命」的意思。另外一方面，如果我们将引言算为十诫的其中一诫，就会损害了其它诫命的关系。我们固然可以将第一诫和第二诫合并起来，但将第十诫分成两条诫命就不是那么合理。将「别人的房屋」和「妻子」划分为两个我们不可贪恋的对象，显然并不是经文的原意。因为这里的「房屋」不是单单指一幢建筑物，而是指别人的整个家业，其中首要的当然是别人的妻子。当奥古斯丁看不见这一点之时，他就过份的主张以申命记的经文为基本的经文。申命记的经文将妻子放在房屋之前。既然房屋是指整个家业，我们没理由将房屋分别出来作为一个独立的诫命，而用另外一条诫命来包括房屋所包括的其它细项。当我们按十诫的结构来比较第四诫的时候，我们就会知道不应该将第十诫划分成两条诫命。奥古斯丁的看法固然加重了我们对这条诫命的感受，将妻子在家庭中的首要地方高举出来，但将妻子放在一条独立的诫命中，却不是旧约所着重的。况且在我们现有的第七条诫命中（「不可奸淫」）已经着意指明妻子的地位。

### 第一诫

下文的讨论只集中分析头四诫。其余的六诫讨论到人与人之间的关系，属于道德伦理方面。头四诫是要特别讨论人与神之间的关系。头三诫又自成一组，要针对异教中最基本的三种罪，就是多神、敬拜偶像，及邪术。

当我们仔细思想第一诫的时候，我们就发现第一诫并没有直接否认在耶和华之外其它神的存在。当然，它也没有直接或暗示有其它神灵的存在。这一条诫命只着重在教导以色列人他们只能够有一个敬拜的对象：「除了我以外，你不可有别的神」。纵然

在理论上来说，这条诫命并没有明言一神论，极其量只提到「拜一神」的原则，我们也无须要像在法庭上的律师那样，要执着字眼的说神本来就不想讨论多神的问题。这个正是批评学者所主张的。他们根据这句浅白的说话，就认为摩西仍然未有一神论的思想。当后来十诫被指定为是后期的作品，这种解释就带来一个很严重的问题。他们很难想象得到后期写成这篇十诫的先知，他们站在一个思想相当进步的阶段里，竟然仍未有一神论的思想。于是批评学者就自圆其说，谓虽然一神论的思想在阿摩司及何西阿的时候已经开始发展，但要到（伪）申命记及杰里迈亚的时候才明确的成立。如果是这样，我们就怀疑到底在摩西那么早的时期，有没有可能有拜一神的思想，而这一点正是十诫所见证的。

其实，只要我们明白十诫的目的，我们就会对这个问题有更确切的认识。因为律法并没有今日的法律那种严格的意味。摩西是颁布律法的人而不是文士，他没有着意去讨论一神论。纵然如此，其实他已经讨论了诫命背后更深入的一层。要说「这个世界上根本没有其它神的存在，所以你们必须敬拜我」，就不如像十诫所说的：「我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。除了我以外，你不可有别的神」来得更有说服力。这条诫命除了指出人应该用感激蒙拯救之心来敬拜神之外，也暗示人如果将其它接受敬拜的对象放在祂的旁边，也会侵犯了耶和华的尊荣。「除了我以外」（或「在我面前」）这句说话表示神会很实在的感受到被羞辱。

## 第二诫

第二条诫命的文法有一些含糊的地方。钦定本及修订本将「形像」这个字跟句首的「你不可作」连在一起，于是「形像」就跟上文的「雕刻的偶像」平行。于是「形像」就指一些人手所造的物品。但有些学者已经注意到这个希伯来文字可以翻译成「形状」，就是自然的、非人手所造的任何形状。若然，下文所说的三方面的形状（上天、下地、和地底下的水中）就更有意思。这样，「形状」这个字就不是上文「你不可作」的受词，因为这些都不是人手所造的。

如果这节经文的文法是这样的话，我们就要把这一节经文重译：「不可为自己制造雕刻的偶像，也不可跪拜上天、下地、和地下水中的任何形像，也不可事奉它们」。神在这里禁止以色列人做两件事：敬拜雕刻的偶像（「雕刻」指用金属来铸造），及敬拜自然界中的任何形像。

不错，这样的翻译多多少少有些生硬，也会挑起一个问题：为甚么雕刻的偶像较之其它的形像更加被神憎恶？其实，旧约圣经中其它地方也有类似的情形。「雕刻的偶像」在反对拜偶像的人心中总是挑起一种特别的憎恶。威尔浩生就采用申命记的经文作为原有的经文来解决这个问题。申命记的经文是「不可仿照上天、下地，和地底下水中的形状来为自己制造雕刻的偶像」。但就算是申命记的经文，在七十士译本及撒玛利亚版本里面，在「形状」之前仍然有「和」（“and”）字，就是雕刻的偶像「和」一切的形状。

但是，更有趣及更重要的是要明白神禁止拜偶像的根据是甚么。传统对第二诫的

解释是：因为神是灵，是没有肉身的，所以任何肉身的形状都不足以代表神，甚至会羞辱了神。因为相对来说，属灵的、非肉体的，是高过属肉体的。这种思想固然是对，但却不是第二诫所要针对的。不然的话，接着的经文应该会是「因为我耶和华你的神是没有肉身的」。反之，经文提到神的嫉妒。一般来说，「嫉妒」有「火热的热心」的意思，但却不是这个词在这段经文里的用意。因为如果是以这一个意思来作为颁布诫命的动机，我们会说，以这个意思作为颁布十诫其它诫命的动机，较之作为颁布第二诫的动机更为恰当。所以，敬拜偶像会挑起神的嫉妒必定有其它特别的原因。这一个字也特别用来指夫妻间的嫉妒，是一个在婚姻关系中的嫉妒。它暗示了当有其它偶像介入的时候，耶和华与以色列人之间的婚姻关系，就被一个多元婚姻关系取代了。

但跟着的问题是，为甚么制造偶像是分散了以色列人对神的尊重？又制造偶像怎样分散了以色列人对神的尊重？我们不要说偶像是神的一个形像，所以到头来神还是透过这个形像接受了更多的敬拜。在我们今日的人的思想和感受中，当一个人的照片受人钦羡的时候，很少会挑起当事人的嫉妒，反而会增加一点点的满足感。在讨论这个问题的时候，我们要将我们今日的这种思想撇开，让我们进入古代的人敬拜偶像的时候所有的感受及思想里。这是一个相当复杂的题目，不只是「实物」及「象征」之间的简单关系。我们透过邪术来解释，或者可以将这个问题解释得较为清楚。在异教中，邪术可以说是宗教的一个倒流。在邪术中，人不是让神来使用他以达成神的意思，而是把神拉下来作为一个工具以达成人自私的目的。邪术里充满迷信，所以就充满了假的超自然能力。但它不是一个真宗教。因为在邪术里，神并没有真正向人启示或与人沟通，于是人就必须创造出一些物质的方法来强迫神遵从人的意愿。于是各类型的邪术器具就应时而生。当使用这些邪术器具的时候，人就再进一步觉得邪术的能力是存在于所使用的邪术器具之内。于是在邪术中所使用的神的偶像，就自然成了本来的神之外的第二个神，甚至在效用上更是取代了原有的神。因此，用形状、偶像来代表耶和华，迟早会变成一个多神主义。

罗马天主教及路德宗就感受到第一诫及第二诫之间的紧密关系。如果以色列人敬拜偶像的话，耶和华接受以色列人敬拜的专权就受到威胁。雕刻的偶像可能是指耶和华本身的偶像、而形状或形像则是指其它神灵的形状。但无论如何，两者都会挑起神的嫉妒。纵然雕刻的偶像是指耶和华的形像，也是神所禁止的。第一诫直截了当的指出以色列人只能有一个神；第二诫就针对影响遵守第一诫的主要源头。纵然「拜偶像」这个字（idolatry）是暗示了这两方面的意思（一方面敬拜其它的神，一方面敬拜偶像），但无论如何，神的禁令是再清楚不过的。

### 第三诫

从第二诫跳到第三诫也是相当自然的，因为这里仍然在针对邪术的问题。这一条诫命所禁止的是说话上的邪术。它所要针对的并不是我们今日所谓的起誓或褻渎。咒语是异教迷信中其中一个极重要的能力，而在咒语邪术中，能力最大的是「名字邪术」（name-magic）。他们相信透过宣告某些超自然界神灵的名字，就可以逼使他们做施行邪术的人所要他们做的事情。第三诫就是要禁止他们这样来使用耶和华的名字。「称」就是宣告。「妄」直译是「空虚」的意思。「空虚」是一个意思相当广泛的字，其中有

「不真实」、「欺骗」、「失望」、「犯罪」、「搀杂」等意思。这一些正是异教的心态。大概以色列人在过去也曾经被这些影响着，而且还会继续影响他们的真正宗教。存这样的心来使用耶和華的名字是相当危险的一种做法。

虽然古时的人与现今的人在这方面的观念可能相距很远，但我们所谓的起誓及褻渎大概在性质上跟古人的名字邪术没有很大的分别。因此，我们也要受第三诫的定罪。我们要记得，起誓这种做法起先是有个相当实在的意图。不过到后来慢慢成为一种习惯的做法，用以伪装个人的清白。主要是因为现代的人没有将起誓看成一个宗教行动，就不觉得随意起誓是不敬虔的做法。但古代的人用超然神灵的名字来作赌咒及谴责是有个相当实在的目的。宣告神的名字是要引带出超然的能力来伤害敌人，或神奇地引证所讲的说话是真实的。我们今日起誓的做法是从这样的背景而出。纵然起誓的人认为他所起的誓没有多大真实的意思，甚至他根本不相信神，也不介意这个神会否介入人的事情里，但正因为这样起誓，就证明了他妄用了神的名字。这样妄用神的名字就跟咒语邪术没有多大的分别。个中的罪不在于我们是否相信这种做法有没有果效，而在于在当中人不尊重神。就正如所有邪术一样，这种做法跟真正的宗教相违背。所以，神一再的强调：「妄称耶和華名的，耶和華必不以他为无罪」。

#### 第四诫

第四诫讨论到以一个星期中的第七日为圣日，在出埃及记的经文（读者可以比较申命记的经文），以色列人要守安息日并不是基于神为以色列人所做的某些事情，而是基于神起初的创造天地。这是相当重要的一点，因为神有没有创造天地就决定了人需要不需要遵守这条诫命。在此之前，五经中没有地方提到人要遵守安息日（但参看出十六 23）。但肯定的，一个星期包括七日这种观念在摩西之前就已经有了（参看出廿九 27）。但当时这样划分时间的方式，显然是已经忘记了神设立安息日的原意及背景。

撇开神特别的启示，关于安息日的渊源人有两种不同的看法。有些人认为安息日跟敬拜星相的宗教有关。因为土星（Saturn）是主要的星球，所以应该由它来掌管七日周期中最后及最重要的一日。另外一些人则认为，一星期七日的划分法是源于月亮的四个变象周期。将二十八日分成四个周期就变成七日一周期。这两种看法都将守安息日的起因，从敬拜「创造者」转移到对「受造物」的敬拜。亚述人早已经以每月的第七、十四、廿一、廿八日作为休息的日子。但这种做法与旧约所说的遵守安息日有两点不同：第一，他们守安息日是基于月亮的周期；第二，他们在这一日停止工作，是因为认为这一日是个不祥之日。这一日之中的工作都会使人不吉利。

有人认为旧约中有两段经文（结二十 12；尼九 14）以摩西作为守安息日的起源。其实这两段经文不外是说，在旧约中这种守安息日的方式是由摩西时期开始。但我们要记得，虽然全人类都遵守安息日，但安息日已经经过多个发展阶段。在本质上虽然都一样，但已经在不同的环境中发展出不同的遵守方式。安息日不但是我们的宗教中各种圣礼事物里最严肃的一样，也是其中最活泼的一样。安息日紧紧随着神的子民渡过历史上不同的阶段。可惜的是，基督徒比不上犹太人那么懂得欣赏这一日的美善及安宁。

十诫已经指出人遵守安息日的基本原则，就是在人的生活中必须学像神。神用六日完成祂创造的工作，就在第七日安息。对神来说，安息不是指完全停工来恢复体力。旧约用「安息」这个字从来没有这个含意。「安息」有类似「平安、和平」的意思。在圣经中，也在闪族人的心思中，安息是一个积极的用字而不是一个消极的用字。它代表了当一件工作完成时所带来的喜乐及满足。神的创造工作是这样，人也必须去学像神。不单个别的人要在每日的生活工作中学习这种安息，整个人类也要在他们的历史上集体学习这种安息。对整个人类来说，他们有一个大目标留待他们去完成。当这个大目标要结束的时候，人类应该可以好像神的安息一样，享受到其中的喜乐及满足。

因此，安息日较之其它的事物更明显的指出这个末世的观念。整个人类的生活就是按这个末世观来设计。整个世界的进程会有一个终局。但进程本身及它的终局二者是不可分割的。放弃其中一样就等于也放弃了其余的一样。无论放弃那一样，都是违反了圣经对人类历史的处理方法。其实，犹太人也已经明白到安息日这个重要的意义。曾经有人问及一位犹太人教法师这个世界的终局会是怎样，他回答说会跟安息日相似。不错，在律法中并没有给安息日的末世意义作很多的解释，而只是把它跟神在第七日的安息并论。十诫重申过必须守安息之后，怎样守安息日的细则就留待以后才讨论。希伯来书多多少少参照了诗篇第九十五篇的内容，非常广泛的讨论了安息日的哲学（来三至四章）。

安息日成为一个象征及预表，让我们认识到人类历史的末世色彩及架构。它藉着六日工作及一日安息的遇期来教导我们这个功课。它提醒人类生活并不是一个漫无目的的存在，在背后其实有一个目标。这一点在救赎之前及救赎之外都一样。在神的启示中，这种末世观更是在救赎工作之前。所谓「工作之约」不外是这个安息日原则的一个具体表现。假如人成功的经过了受神考验的时期，安息日所象征的真正安息就会临到人类，而人类的整个历史就要重写了。今日人类历史的结束不外是返到人类历史的起点。

从我们上文论到安息日的象征及预表的意义来看，我们就不可说遵守安息日基本上只是为了最多的人最大的幸福。安息日的设立，并不是因为在人类反常的生活中，除非是先设定一日来作为安息日，否则就没可能抽出时间来处理宗教的事情。不然的话，我们就可以说，只要我们平日可以抽出足够的空余时间来办理宗教事务，我们就无需要另设立安息日了。欧洲大陆的一些宗教改革人士就是用这种推理来反对罗马天主教的圣日体制。但他们的理论是错误的。基本上，安息日并不是一个用以推展宗教事务的媒介。它主要是要我们前瞻人类生活及历史的终局。今日教会的一个严重问题，就是太过着重在安息日进行多方面的宗教活动，而忘记了它所预表的永恒的价值。当然，我们不可以就说，既然这一日是要来纪念人永恒的走向，就不可以从事一些跟这个走向有关的宗教活动。纵然我们存这样的心，危险仍然存在。我们很容易就过份着眼在宗教事务而过于将我们的心安息在神面前，追求属天的敬虔。

在恩典之约之下，安息日的律例添上了新的意义。带来安息的，不再是人本身的工作，而是基督的工作。这一点在新约及旧约都是一样。但怎样看工作及安息，新约及旧约就有所不同。当旧约仍然向前望、期待弥赛亚工作完成的时候，很自然的就将

工作放先，把安息日放在一星期的结束。但我们现在在新约之下，是回头看基督所完成的工作，所以虽然安息日仍然是预指着将来末世安息的一个路标，在今日，我们却在一周之始先庆祝基督所带来的安息。旧约里神的子民要藉着他们的生活来预表将来的拯救是怎样发展下去，于是就要在他们的年历中指出先有工作而后有安息这个原则。新约教会却已经没有这个预表作用，因为所预表的安息已经在基督里成就了。新约教会有一件重要的历史事实去庆祝，就是基督所成就的工作，以及透过祂，祂自己和祂的子民可以进到无止境的安息里去。我们似乎未能像早期教会那样认识到弥赛亚的来临（特别是祂的复活）怎样带来一个划时代的意义。对于早期教会，弥赛亚的复活实在是一个新的、第二次的创造。他们认为须要透过以该日为安息日来表示他们这一方面的感受和认识。信徒知道他们已经介入安息日的应验时期。如果第一次创造带来「工作及安息」的一个先后次序，那么，第二个创造就应该带来另外一种「安息及工作」的次序。他们特别留意到主耶稣是在犹太人的安息日晚上死去的，就是在预表祂的工作及其成就的七日周期的最后一日死去，而基督是在七日的头一日进入祂的安息，进入祂新的、永恒的生命。犹太人的安息日就落在主耶稣被埋葬的一日（德理慈）。新约中没有提到教会曾经正式的通过这种改变，显然是因为这种做法根本是多余的。无疑的，早期的犹太基督徒会遵守安息日及主日。但他们慢慢的就直觉的觉得主复活的日子是更神圣及重要的一日。

问题是第四诫是否只给旧约的百姓遵守。这个问题视乎我们怎样去解释这一条诫命。这条诫命着重六日工作及一日休息的时间比例，还是着重工作及休息的时间先后次序。后者较为可能。至此，我们必须说，这条诫命所着重的「工作及安息」的先后次序是一个旧约的次序，跟我们是无关的。但是厘定这个先后次序的「背后原则」却是在新约旧约都一样。正因为如此，当新约来到时，工作与安息的次序就须要修订一下。此外，在律法中也有其它关于安息日的禁条。就正因为它们不是在十诫之内，所以也不是要所有的人遵守的（出十六 23，卅四 21，卅五 3；民十五 32；比较摩八 5；耶十七 21）。我们也要知道，在旧约中安息日是整个周年节期中的一部份，对我们今日来说也是已经没有效力的。安息年和禧年将安息日所预表的意义发挥得更透彻。在安息日，人和牲畜都要安息；在安息年，土壤也要安息；在禧年，更是将安息的积极意义发挥得淋漓尽致：人在罪中所失落的会得重新分配。获着基督的工作，我们已经得着这一切释放。不是基于神因创造而设立的安息，而是因为是在基督里带来的安息。我们须要从这个角度来解释某些新约经文（例如：罗十四 5—6；加四 10—11；西二 16—17）。

## （5）礼仪律法

礼仪律法在摩西律法中自成一组。礼仪律法中的细则不一定始自摩西的时代。大概其中包括了不少更早时期的做法。有人认为这些规条不是神权制度的原意，而是在以色列人敬拜金牛犊之后作为对他们的一个惩罚。这种主张有两种讲法。其中一种讲法较为温和，另外一种则较为严重。有些早期教父大概是由于反对犹太教，也有这种看法。后来，改革宗神学家科克由（Cocceius）也采纳这种看法。但这些人等都没有轻视这些律法的内容。

另外一种较严重的主张则是由斯宾塞（Spencer）所提出。正如我们在上文论到埃及的救赎意义的时候所提及到的，斯宾塞是从异教的宗教礼仪来看这些礼仪律法，于是对其中的预表意义抱相当的怀疑态度。按我们上文讨论神权统治的结构，我们知道正是这些礼仪律法在摩西律法中带有最多的福音意义。如果我们认为礼仪律法并不是出于神的原意，那么，摩西所领受的启示就失去了相当的福音成份。

在近期的研究中，这个问题成为批评学派研究旧约的其中一个重点。威尔浩生学派从迦南人的宗教礼仪来解释礼仪律法的起源。他们这种做法也是因为他们认为只有道德教训有永恒的价值。他们这种解释是基于他们这个学派对旧约历史的一个重写。

至于这种看法中的保守派支持者则是根据圣经的权威立论。因为他们发现这些礼仪律法的记载是紧接着以色列人敬拜金牛犊之后。不错，我们看见经文的记载有这个次序上的先后，但其中并没有暗示二者有因果的关系。其实，这些律法是当摩西仍在山上的时候神已经向他启示的，而在他下山之后才知道在同时发生了甚么事情。所以这些律法并不是在以色列人中的一个补救方法。

有时候，以西结书二十章廿五节被用来证明礼仪律法有惩罚的作用。先知在这里提到两种律法，一种是以色列人所不遵行的典章，另一种则是「不良的律例，不能使人活着的恶规」。因为以色列人不能够遵行前者，耶和华就以后者来惩罚他们。学者就认为这些用来惩罚的律例、规条，就是礼仪律法。这种解释是相当错误的，特别是当我们记得以西结身兼先知及祭司的身份，他不可能将他所专职的工作看成单单是神的刑罚。另一个问题是，「不良的律例，不能使人活着的恶规」究竟是指甚么？这句话大概是指在以色列人的后期历史中，例如在玛拿西的时期，以色列人所沿袭的敬拜偶像的习惯。第廿六节就提到其中的一样：他们将头生的儿女经火。但经文说是耶和华将这些恶规赐给以色列人。这一点不容易解释，它大概是指神在护理历史过程中容让以色列人落在这些异教习俗中。

## 象征与预表

要明白礼仪律法的功用，我们必须先要明白有关的两个题目，就是「象征」及「预表」，以及这两者之间的关系。同一件事物，从一个角度来说可以是一个象征，但从另外一个角度来说则可以是一个预表。「象征」就是一样带有宗教意义的事物，以一个可见的形体指出一个属灵的事实、原则、或关系。它所象征的事物在当时已经存在，也对当时有意义。

同一件事物，如果作为预表来看就有所不同。预表的事物有一种预告的作用。它预先指出某些在将来要成就的事情。「预表」（type）这个字在新约中只出现过一次（罗五 14）。经文提到亚当是基督的一个预表。按这个字在这段经文中的专用意义，我们肯定在保罗之前的人已经会这样使用这个字。无疑的，犹太人早已经有他们的一套预表理论。这个字带有这个专用意义是相当自然的。这个字的原意是指击打某些柔软的物质而留下一个印痕。Tupto 是「击打」的意思。这个字的这个基本意义出现在约翰福音二十章廿五节。大概是因为铸造钱币的时候在金属上面留下一个形像，这个字就

引伸有「形状、形像」的意思（徒七 43）。从「形像」的意思很容易就引伸到有「模范」、「榜样」之类的意思（徒廿三 25；帖后三 9）。从这第三阶段的意思就带来罗马书五章十四节所有的专用意义。

与「预表」(type) 的印痕相配合的就是「实体」(antitype) 的印痕。这种专用意义亦见于新约。彼得及希伯来书的作者都用过「实体」这个字。「实体」是指从一个压印而来的图像。但这两位作者对这个字的用法却有些不同。彼得是从旧约的历史中找预表。对彼得来说，洗礼是洪水的实体（彼前三 21）。希伯来书的作者则是从天上找预表。所以，对彼得来说是预表的旧约事物，对希伯来书的作者来说则成了实体（来九 24）。希伯来书的作者是一种较神学性的看法，彼得的则是一种较纯历史性的看法。

主要的问题是，同一样是象征性的事物，怎可以同时又有预表的作用？当然，如果所象征及所预表的事物是完全的关连的，一事物就不可能同时是个象征和预表。如果第一步所代表的事物已经是一个完全的实体，它就不可能同时指向一个在将来的实体。但事实上，所象征的及所预表的是同一类的事情。所不同的是「象征」属于救恩历史中早期的事物，而「预表」则指向救恩历史后期更高层面的实体。因此，某些事物所象征的事实或真理也是它所要预表及预告在将来要成就的同一个事实和真理。所以，预表必须先是一个象征，然后成为一个预表。所以，预表成了象征的一个延续。

这个是我们认识旧约中某些事物是否预表，及如何找出与它相配合的实体的一个基本原则。我们要先找出一事物所象征的意义，然后才可以继而问它到底预表了甚么。因为我们先要认识它较低层面的意义，我们才可以追寻它在较高层面的意义。预表及实体的关连必须是在救恩过程上有重要的意义。如果我们忽略了这一点，只着重表面偶然的相似，我们很容易就制造出许多荒谬的讲法，进而将整个预表的问题弄得一塌糊涂。例如，我们可以将喇合的朱红色绳子作为基督的血的预表，而撒玛利亚城的四个麻疯者即成为四位福音书作者的预表。

这些夸大的讲法造成了某些较有学养的学者对预表研究的反感。为了免去这些不必要的伤害，有学者主张我们应该只讨论新约所承认的预表。这种预表称为「内藏预表」(typi innati-inbom types)；其它要藉研究而得的预表则称为「引伸预表」(typi illati)。唯理主义者则进一步主张新约的预表论不过是拉比们灵意解释的一个形式。这种讲法就将主耶稣及使徒们看成一些幻想解经者。其实，我们甚至不应该将预表分成内藏预表及引伸预表。我们不能单单因为新约里从来没有提到预表有甚么特质就认为旧约毫无预表的价值。在这方面，预表及预言属于同一类。新约多次提到某些预言的应验，有时候我们甚至不知道那一番说话原来是一个预言。这一点不会拦阻我们从事预言的研究，以及要在新约中寻找其它预言的应验。新约作者所涉及的预表，它们本身并没有特别的地方。如果只接受新约作者提到的预表才算是预表，我们就不会对预表有一个全面及连贯的认识。预表的体系必须是合理的。我们也求神给我们智慧来研究这个课题。但如果我们随意的、零星的加插一些预表，就会破坏了神在启示中的和谐。

此外，新约也直接鼓励我们留意旧约圣经的预表意义。在往以马忤斯的路上，主耶稣从摩西及所有的先知起，向门徒讲解一切关于祂的经文。既然包括了摩西的律法，

其中必定有些预表性质的。祂指责祂的门徒，因为他们明白及相信这些预表祂的工作的事物的心太迟钝。希伯来书的作者也提到会幕有很多象征的意义是他不能一一细说的（九 5）。他又同样提到麦基洗德是一个预表性的人物，只是他的读者没法领受（五 11 起）。当然，要从预表的角度来解释旧约的事物，无可避免的会有很多不肯定的成份。但其实在所有的解经中都有不肯定的成份。

在旧约中，除了有礼仪性的预表之外，也有历史性的预表。上文我们已经提过其中一部份。其实在更早的时期已经有礼仪性的预表，只不过是零散。所不同的，是在摩西的时代出现了一个完整的预表体系，以致整个救恩工作在地上出现了一个预表的形体。这些预表是基督身体的影儿。如果基督的身体是一个有机体，祂的影儿（就是较祂先来的预表）也必定是一个有机体。在加拉太书四章三节及歌罗西书二章二十节，保罗称这些礼仪制度为世上的「小学」。他称这些礼仪律法为规条，因为它只针对外在、属物质的事物。在某一方面来说，保罗将旧约的礼仪看成类似外邦宗教的习俗。异教礼仪大都倾向有象征的色彩，所以都有这种初阶的味道。在基层来说，摩西的律法也有自然象征的色彩，但却有神在当中特别支配了所牵涉的材料。就因为真理是用这种外表的形式来表达，我们就说它是在一个较低的层面上。在新约，这种外在的表达形式只局限在两方面：洗礼及圣餐。但整个旧约却一直用外在的形式来进行。所以希伯来书九章一节称会幕为「属世界的圣幕」，意思是一个属于这个物质世界的会幕。因此，我们也可以按这个手法来钩划出神在背后用以表达救赎真理的架构。在当时，这种真理只是表达于一种气氛中，但到了新约，却已经有了它所表达的事实，与它同时存在。在这些事实尚未成就以前，神已经透过这些礼仪律法来作好准备。

从上文的讨论，我们知道礼仪的象征意义及预表意义，并不是同样的容易得人明白。这些律法的象征意义，我们可以很容易就直接了解；但在作为预表而言，却不是这样。或者我们可以多多少少明白这些礼仪的效用，却是很难去知道到底在将来会被甚么来取代。所以我们须要预言来帮助我们明白这些预表（参看赛五十三）。我们不要因为今日能够很容易就明白这些预表，就以为以色列人当日同样容易明白它们的意义。如果我们将今日我们对这些预表的事情所已经有的一个比较全面的教义理论放在旧约的人的心中，我们就忽略了历史上前后的差异。但就算我们对这些预表没有一个足够的认识，仍然未能够抹煞在神的心中这些预表所带有的意义。我们也要留意另外一方面的危险，就是将整个旧约都放在新约里来延长旧约的预表意义。这个正是罗马天主教所经常做的。这种做法并没有将预表带到更高的层面，只是将预表重复又重复的叙述。这种做法对于整个预表的研究是一个相当大的破坏。

## 会幕

在旧约的整个宗教体系里，会幕是其中一样最清楚兼具象征及预表的一个例子。它清楚指出神与祂的百姓同住。在旧约的阶段中，这个很清楚是一个象征的意义，却又同时预表了在基督教的时代神的救恩最后的成就。会幕本身可以说是一个集中的神权统治。圣经也用了不少字句来指出会幕是要体现耶和華的同住（出廿五 8，廿九 44—45）。因此，「会幕」这个字就是从「居所」（mishkan）一字衍生而来。英文却是按七十士译本及武加大译本把它译成 tabernacle。但 tabernacle 的重点是在「帐幕」（tent）。

每一个帐幕都是一个居所 (mishkan)，但不是每一个 mishkan 都是一个帐幕。因为在希伯来文里有另外一个字 'ohel 作为帐幕的意思。

神住在一个居所里并不像斯宾塞所主张的，不外是古人的原始思想认为神需要一个安身之所。其实，就算异教的庙宇也很少有这种观念。庙宇是一个指定用来让神及敬拜的人沟通的地方。如果以色列人是按异教徒对神的认识来建造会幕，他们必定会在会幕中设立某些神像。因为一个那么需要物质地方作为安身之所的神，不可能是没有身体的。但是在我们所引用的经文中，我们看见会幕并不是为了神本身的需要，而是为了祂与以色列人之间的关系需要。会幕所象征的并不是耶和华的本性及其工作，所以会幕也不能规限神的存在及活动范围。如果我们能够明白「居住」这个字所常有的象征意义，我们就更能够明白会幕所要表达的意义。「居住」有亲密连结的意思（创三十 20；诗五 4；箴八 12）。神与祂的百姓同住，是要满足神愿意祂自己与祂的百姓之间彼此都有一个清楚的关系的心意。这一点可以帮助我们多多少少感受到在神心中的温情，及神在旧约宗教中寻找人的心意。

因为这种关系的认同是会幕背后的意义，我们也就明白到为甚么神要用一个帐幕 ('ohel) 作为神与人同住的样式。因为当时的以色列人是住在帐幕中，神愿意分享他们的居住习惯，就清楚表示出神愿意与他们同住。还有，建造这个会幕的物料是由百姓自由捐献的，就象征着他们也愿意神住在他们当中。会幕的另一个名称：'ohel mo'ed（「会幕」，就是「相会之幕」——中文译名「会幕」就是从这个名义而来），更能够表达出神与人之间的相通。这里的「相会」并不是指百姓的聚会，而是指耶和华与祂的百姓会面。但有趣的是七十士译本及武加大译本在这里却用了另外一个名字：「见证的幕」。英文译本却没有跟它们这种译法。译作「相会」的那个字 (mo'ed) 并不是指二者偶然的碰头，而是事先有所安排的约会，就暗示了耶和华已经做好准备，要约见祂的子民。这个思想非常重要，因为圣经宗教的其中一个特性就是神与人有意识的相交（出廿九 42—43；摩三 3）。

神与人相聚是要有所沟通，就是会幕的第三个名字：「见证之幕」('ohel ha'eduth) 所要表达的意思。「见证」是律法的另一个名字。神与人之间有律法。这个律法，就是耶和华放在约柜里面的十诫，以及放在约柜旁（不是约柜内）的整个律法（申卅一 26），成了永远的见证。「见证」一方面是律法的同义词，另一方面也是「约」的同义词。在这方面，我们要知道这个见证之幕的作用。在一方面，它要见证以色列人的罪（申卅一 26—27）。但在整体来说，它要强调以色列人所得的恩惠，尤其是神对以色列人的拯救及启示（诗七十八 5，一一九）。

## 神的威严与圣洁

上述的一番讨论强调了神降卑自己与人亲善、愿意与人同在，让我们思想到神对亚伯拉罕的恩赐。但神也有另外一方面的属性，只不过是在列祖时期没有作太多的讨论。会幕还有另外一个名字：「圣所」(mikdash)。我们不容易明白这个字的全部含义，因为当新约用「圣洁」一字的时候，它的意义是比较狭窄，只用在道德伦理方面。这个道德意义所源出之原意是指神的尊严、高超。但这些属性不是人随意附加在神身上

的，而是神属性所本有、与神的属性不可分开的。我们甚至可以说，神的圣洁就是祂的神性的具体表现，叫祂在地位及尊荣上都与一切受造物截然不同。

在受造物的心中与神这些尊荣及威严相对的，是受造物对神的敬畏。以赛亚书第六章就是一个最好的例子。虽然新约也多次指出我们不能单单强调神的爱（参看约壹四 18），但论到人对神的敬畏，却仍然是在旧约中有最好的例子。因耶和华的圣洁而挑起人对祂的敬畏，首先并不是因为人的罪恶感，而是在罪恶感背后有更深一层的感受。只不过是这种更深的感受有时继而会将人对罪的意识挑起来，使人更觉得自己的不配。只要我们比较一下那只经历到耶和华的威严而没有罪恶感的撒拉弗，及两样都经历到的先知以赛亚，他们二者在耶和華面前的表现，我们就更能够明白这一点（赛 6 章）。会幕的圣洁特性正将这两方面的思想揉合起来。百姓固然愿意有神同在，却必须与神保持一段距离。事实上，他们只能来到外院，而不可以进入会幕。只有祭司可以进入会幕。祭司能够进入会幕并不是因为神的圣洁无法把他们隔离，而是因为他们须要在会幕中事奉。纵然人在会幕中不断献祭赎罪，而道德上的软弱也在某一层面上被除去，神与人之间仍然有这个先在的原则：两者必须保持一个适当的距离。

人可以凭信心来亲近神，但对神的威严仍然须要有敬畏的态度。这两个并存的观念是整个圣经宗教的特性。甚至主耶稣的教训也包含了这两点。当祂教导我们可以称呼神为「父亲」的时候，祂立即加上一句，指明这位父亲是「在天上」的父亲，免得人对神的爱及信靠落在不敬虔的态度中。在至圣所中约柜上的基路伯，就是特意用来强调神的圣洁及尊荣的一面。基路伯并不是一般的天使，而是神宝座前服役的天使。一般的天使只作普通的杂役，传递信息；基路伯却是寸步不可离开宝座。藉着他们的出现及不停的赞美来宣告耶和华的尊荣及威严（赛六 3；启四 8—9）。其次，会幕也指出神的圣洁带有道德的色彩。一方面，正是因为圣洁要将人隔离在神之外，人就必须追求更高的道德水平；另一方面，这种道德要求也见于神要求祭司有圣洁的事奉，及在会幕中要不停有赎罪的祭礼。

## 敬拜的地方

耶和華在会幕中与百姓同在的另外一个含意，就是会幕是人敬拜神的地方。人要到皇宫来尊崇君王。人对神的敬拜则特别是属于圣所的事情，尤其是透过其中的三样陈设来象征：香坛、陈设饼桌子、灯台。香坛代表人的祷告。一方面是其上的烟象征着献祭的精华，另一方面是因为上升的烟及祷告都同是向上的举动。香坛是最靠近至圣所，在幔子面前，象征着在人的宗教生活中，祈祷最能亲近神的心意。香坛上面的香火不可以断绝。虽然在我们今日的宗教经验中，我们不会想象得到耶和華喜欢闻这些香气，但希伯来人的宗教会用拟人法来认识所敬拜的神，我们就不可以忽略他们有这种思想的可能性，因而也不必觉得这种思想是不恰当的。摆在耶和華面前的陈设饼的桌子（出廿五 30；利廿四 5—8）代表了素祭及奠祭。正如我们在研究献祭律法时所认识到的，这两种献祭象征着人将他的生活呈献给神。至于灯台所代表的，我们则不容易去决定。它的含意大概应该跟祈祷及以色列人的善行属于同一类。但问题是：金灯台与陈设饼桌子有甚么分别。当我们参看撒迦利亚书四章二节起的一段经文，及启示录一章二十节，金灯台大概是指以色列会众的善行怎样影响及于外邦人，以致间接带

来对神的赞美（太五 14）。在圣经中，「光」比较其它的自然事物有更多的象征意义，例如知识的亮光、圣洁的亮光、喜乐的亮光。

这些品物带有象征的意义，是因为耶和华住在会幕之内。但这些象征意义并不是纯粹一种象征，好像完全没有实在的效力。其实它们都带有圣礼的意义，意思是说它们实在是神藉以施恩的工具。因此，这带来一个有趣的问题：到底神存在于会幕之中该怎样去了解？究竟神的同在纯粹是一个象征的意念，还是有实际却纯粹属灵的同在，还是有某种实在超自然的显现。这个就是所谓「神的荣耀临在」（Shekinah）的问题。自古以来，不管是犹太教或基督教的神学家，都相信神有真实的临在。一六八三年，威特林迦（Vitringa）放弃这种传统的看法，认为是一种纯粹属灵及看不见的同在。他修改了对利未记十六章二节的解释，而这一节经文正是一直以来支持认为神真实同在的经文。他认为这一节经文里所说的「云」，是指大祭司所烧的香，而不是神超然同在中显现的云。当时的人对于超自然相当敏感，威特林迦的主张就掀起了相当强烈的反应，以致他要收回所提出的主张。到大约第十八世纪中叶，这种争论又再出现，而这一次反对神真实临在的意见却广泛被接纳。到第十九世纪初期，认为神真实同在的思想再次得到一些人的拥护。在当日超自然思想多少已经复苏的年头，反对的理论也遭遇不少困难，最后带来一个妥协的主张，认为神的同在在至圣所中实在有超然的显现，却不是一直停留在那里，只是每年一次大祭司进入幔子背后的时候，神才有实在的超然显现。

很明显的，人在这个问题上的看法受个人的神学立场影响过于有实在的解经支持。威特林迦似乎是其中唯一以解经来入手的学者。只可惜他对利未记十六章二节的解释并不是那么实在。他看见第二节及第十三节都有「免得他死亡」这句说话，就认定第二节所讲的「云」即是第十三节的「香的烟云」。其实这两节并没有直接的关连。第二节的意思是：亚伦不可以随时进入圣所的幔子内，如果他在指定的时间之外进去，他就有死亡的威胁。因为在施恩座上的云之中，有神实在的临在。第十三节则是警告亚伦，当他进入圣所的时候必须用香坛上的香的烟云来遮蔽自己，免得他有死亡的危险。「免得他死亡」这句说话是指亚伦不可以用私制的香，必须用香坛上面的香来进入至圣所。还有，第二节所指的是一团特指的云（the cloud），而第十三节则是指任何的一团云（a cloud）。所特指的那一团云显然是先前提及过而又人所共知的那一团云，那就必定是在以色列人的路途上与他们同行的那一团云，亦即是神超然显现的云。在这事件中，完全没有提到香的烟云。所以第十三节就只说「一团云」（a cloud）。在旧约中，当「云」及「显现」两个字一同出现的时候，总是指神显现的云。如果要将第二节的「云」说成「香的烟云」，就会将第二节的结构完全破坏了。当以色列人为会幕及圣殿举行奉献礼的时候，都清楚指出神的荣耀进入圣所内（出四十 34—35；王上八 10—12）。固然神的荣耀稍后会退出来，以致祭司可以进入圣所中事奉，但圣经却没有说神的荣耀完全的退避了出来。这种推论是相当清楚合理的，因为以西结也提到当以色列人被掳的时候，他看见耶和华的荣光离开圣殿（十 18，十一 23）。当哈该先知将被掳归回后所重建的圣殿跟所罗门的圣殿作比较的时候，他也论到重建的圣殿是缺乏了某些事物（二 7）。当诗人论到圣所的时候，也暗示圣所及神的荣耀属于一（六十三 2）。我们综合这一切，还有保罗的见证，他提到以色列人所拥有的各样特权，其中一样就是拥有神的荣耀（罗九 4；参看徒七 2；启十五 8，廿一 11、23）。

所以，会幕不但象征了神住在以色列人当中，更实在的是神在会幕当中住在以色列人中间。但是还有一个问题我们尚要探讨，就是会幕是否纯粹属于耶和华的院宇，还是神和神的百姓所共有的院宇。答案是：会幕是完全属于神的，其中并没有分成两部份，一部份属于神，另一部份则属于人。不论是圣所或至圣所，都是耶和华所独有的。但同时，神却将祂的百姓像贵宾般接待到祂的院宇中。虽然旧约圣经没有直接的指出这一点，只是很象征式的带出这个意思，但事实上就是这样。为了强调人的罪性及他们的圣洁只是暂时的，就唯有运用象征的手法。但这个象征所带出的意义仍然是一个理想，这个理想为每一个以色列人所有（诗十五，廿四，廿七）。如果会幕象征了神在天上的居所，而神的百姓所理想的命运就是被神接待，与神有最深入的交往，那么，这个会幕必定是已经能够很完全的将这个关系象征了出来；而且我们也看见神在天上的居所及祂在地上的圣所都用相同的名字：ma' on, hekhal, zebhul。这一点也有相当重要的神学意义。它涉及到宗教的本质，以及神和人在其中分别担任的角色。这里指出在理想的约的交通中，是由神来支配一切。人是被接待到神的生活中。圣经所说的敬虔，是以神为中心的敬虔。

(C8 2/3)

## 第八章 摩西时代的启示 (3/3)

### 基督是会幕的实体

我们可以从会幕的象征意义来探索它的预表意义。我们要问：这个会幕所显示的宗教原则及实体，在后来的救恩历史中如何重新出现，又如何带到它们所指向的高峯？首先，我们可以从已经得荣耀的基督的身上看到这一点。福音书的作者就论到这一点（约一 14）。神透过成为肉身的道在会幕中与人同在，藉以启示祂的恩典及荣耀。在约翰福音二章十九至廿二节主耶稣预言那要被祂的敌人敌对地破坏的旧约圣殿，祂要三日之内（就是透过祂的复活）把它重建起来。这一点印证了旧约的圣所及祂的身份是相连的。先前的圣所及圣殿所要代表的，都要在主耶稣的身上永恒地延续下去。石头所造的建筑物可能会消灭，但其中的意义却是永存。保罗在歌罗西书二章九节提到「神本性一切的丰盛，都有形有体的居住在基督里面」。我们可以将这些经文比较约翰福音一章五十一节中主耶稣对拿但业所讲的一番说话。在这节经文中，主耶稣指到祂就是雅各布所称的「神的殿、天的门」的实现。摩西时期的会幕所代表的，现在透过神在基督里与人同在完全的实现了。主耶稣作为会幕的实体，具有最高的启示和圣礼作用。

### 会幕作为教会的预表

会幕怎样作为基督的预表，也照样作为教会的预表。不过我们不可以把这句话说反过来说，因为教会是复活了的基督的身体。为这个缘故，教会被称为「神的家」（弗二 21—22；提前三 15；来三 6，十 21；彼前二 5）。同时，基督徒亦被称为「神的殿」（林前六 19）。新约里所谓「神的家」并不是单单指神与教会之间的交通，它总是指在旧约中耶和华与祂的百姓所有的那种同在。会幕的这个意义会到救恩历史的末世阶段得到最高的实现（启廿一 3）。这一节特别之处是，正如以赛亚书四章五至六节所讲的，会幕及圣殿范围扩大了，甚至包括了整个新耶路撒冷。人尚需要一个所象征的或所预表的会幕或圣殿，就设定了现今的神权统治是不完全的。当神权统治达到神的理想心意的时候，就不再需要任何的象征或预表。所以，启示录廿一章廿二节说：「我未见城内有殿」。但这句话并不暗示新耶路撒冷是一个没有教会的城。按圣经的用字，我们反而应该说整个城都是教会。

### 律法中的献祭制度

礼仪律法中的第二个主要部份是关于献祭的规例。献祭的礼仪成为会幕一切礼仪的中心。事实上，祭坛就是神的殿，是会幕的一个缩影。所以，祭坛是记下神的「名」的地方，也是祂与祂的百姓会面的地方（出二十 24）。利未记开头几章讨论献祭律法的经文，是紧接着出埃及记最后几章讨论会幕的经文。

献祭当然不都是始自摩西律法的。我们早已经读过该隐及埃布尔献祭之事；挪亚也在洪水之后献祭。但我们看见这些献祭都是与罪有关。或者我们可以因而推论，在人的观念中，献祭总是与犯罪有紧密的关系。为了要正确认识这种关系，我们要分别清楚献祭的两个主要目的，而这两个目的分别与罪的关系并不是一样的。这两个主要目的就是「赎罪」及「献身」。当然，没有罪过就无须赎罪。可见，赎罪的献祭是源于罪。但在献身方面来说，则多少有些不同。献身的人不必要先有罪。其实一有宗教就有献身的要求，因为献身是宗教的精髓。正因为未有罪的宗教里已经有献身的做法，为献身而献祭与献身的观念就不一定自始就同时并存。

我们应该说，献身的外在表达形式是因为罪而来。在未犯罪以先，神与人之间的相交是直接而属灵的。当受造物要敬拜创造者之时，他不必加插任何的象征物。要分别献祭的这两个目的的时候，我们顺道的问：献祭是由人开始的，还是由神设立的？在献祭的赎罪意义来说，很明显必须由神来设立。因为就算人有为自己赎罪的观念，赎罪的方法仍然要得神的认可才行。但在献祭的献身意义来说，却是深植在人的心中。大概在人犯罪之后，人想到要用一种新的外在形式来表达他对神的献身，因为他感受到有罪将神及他自己隔离，他要先将一些祭物献给神，才能再将自己直接献给神。

但我们要承认，摩西五经中从来没有直接讨论献祭是为了赎罪或献身而有。有人就拿创世记三章廿一节来左证。这节经文提到神用皮子作为人「蔽身」之用，就暗示了须要用动物的生命来遮盖罪恶。但问题是这节经文所用的字并不是律法中论到用献祭来「遮盖」罪恶的那个专用字。这里的那个字只是「给予衣服」的意思。这个字从来没有用在律法中指赎罪的意思。

虽然律法没有特别指明某一类的献祭是为赎罪之用，但却指明不流血的素祭只是为献身之用。其实，在流血的牲畜祭礼中已包括了这两方面的目的；而我们也看见在献素祭之前，必须先有牲畜之祭。可见献祭的两个基本目的有紧密的关连。不流血的献祭并没有否定赎罪的意思，反而假定了必须先有赎罪。唯有牲畜之祭才可以作为赎罪祭，当然是因为它是带血之祭。在律法之下，「若不流血，罪就不得赦免」。

### 供物、礼物、祭物

祭物是属于「供物」(qorban, 直译是「所带前来之物」)或「圣洁之礼物」(mattenoth qodesh) 这大类之下的一种。这种分类法似乎是基于献祭本来的献身意义。将献身的献祭视为一种礼物是很自然的一种看法。但将赎罪的献祭视为礼物就不是那么容易理解(稍后我们会思想将赎罪的献祭视为礼物所附带的意义)。「礼物」这个观念对于我们明白献祭的本质有相当重大的帮助。「供物」及「圣洁的礼物」是含意相当广泛的用字。它们固然包括了祭物，但所包括的却远远超过祭物的范围。一切呈献给耶和華的都可以称为供物或圣洁的礼物，但不是其中每一样都可以叫做「祭物」。每一个祭物都是圣洁的礼物，但不是每一个圣洁的礼物都是祭物。可惜律法中没有另外用一个特别的字来称呼圣洁的礼物之下这个特别的部份。我们就唯有沿用 *sacrificium* 这个拉丁文来特指这一类祭物。其实 *sacrificium* 这个字的原意也远远超过我们今日对它的用法。

如果我们没法用圣经里面的一个字来统称这一类的祭物，我们就唯有将它加以清楚描述，好叫它跟其它类似却又不同的供献有所分别。

祭物与其它的供物不同的地方是在于部份或整个祭物要供献在坛上。没有祭坛就没有祭物。供献在坛上是相当重要的一件事情。它意味着耶和华直接享用了所献上的祭物，因为耶和华居住在祭坛之内。律法用了拟人法的字句，称祭物为「耶和华的食物」或「献与耶和华为馨香的火祭」来指耶和华受用了所献上的祭物。到后期，先知仍在驳斥人从自然的角度来解释这些字句，好像耶和华实在需要饮食以及这些馨香之气。律法的意思是，从神和以色列人的关系来说，祂不可以没有这些供物。正是为了这些供物，祂拣选了以色列人，也接纳了一切的礼仪，叫以色列人在神面前的敬拜和献身不致断绝。这个献祭制度的精神是要指出它是一个以神为中心的宗教。在旧约中，我们已经看见对人而做的宗教活动是相当的有限。藉着献祭，以神为中心的宗教这个观念就显得更加鲜明。其实不但在献祭上是这样，整个圣经的宗教都强调这一点。在神面前的一切活动都是事奉，因为归根究底都是为了神而做。这个就是祭物在旧约中所有的丰富意义。

论到献祭，有人特别强调它是一种敬拜。但如果我们过份强调献祭的敬拜意义就会失去了对献祭的全面认识。不错，献祭包含了敬拜的意义，但敬拜却不是献祭所有的整个意思。敬拜只包括献祭仪式的一半，就是人仰望神的这一部份。至于另一半的意义，就是神对人的部份，并不是祷告，而是神所做带有圣礼意义的回应。在这方面，人是纯粹被动的。这并不是人的祷告，而是神对祷告的回应。在这方面，今日的用字也经常给我们一个错误的思想。因为在异教的用字之中，*sacrificium* 总是以行动（*facere*）为重点。它强调人作为行动者，而不是以神作为行动者。但将献祭看成一种敬拜也有它好的一面，因为它解释了就算在赎罪的献祭里，仍然有人参与的部份。在其中，必须有人的景仰、愿意及信靠。它将神所赐的恩典回报给神作为再蒙受恩典的途径。

关于祭物的规条，更进一步解释了所献上的实在是呈献给耶和华的礼物。第一项要求是所献的一切必须是「洁净」的。但不是所有洁净的物品都可以作为祭物。在动物方面，人可以献上牛、绵羊、公羊和鸽子。在素食方面，人可以献上细面、酒及油。这个原则有两方面的含意：祭物必须取自献祭者维生的物品，而这些物品又是献祭者劳碌的收成。在迦南地作为一个农业民族的以色列人，上述所规限的祭物正有这两方面的含意。如果再将这两方面拼合起来，我们可以说祭物是对神的一个生命礼物。除了旧约所禁止的以人为祭物之外，没有其它更好的方法，比圣经所列具的这些方法，更能表达出这个原则。在其中我们看见消极及积极两方面的真理。消极方面，所献的祭物并不是一个馈送，好像增添了耶和华的财产。耶和华一直避免人有这种错误的观念。祂经常强调世界及其中的万物都属于祂。人根本没有办法使神变得更加丰富。积极方面，献祭强调了人如果不先将自己的生命呈献给神，神不会满足于祂与人之间表面的在宗教礼仪上的接触。

## 献祭者与祭物的关系

跟着我们要讨论的是律法所假设了的献祭者及他所献的祭物之间的关系。关于这一方面，学者有不同的理论。这个并不是因为律法的用字模棱两可，而是因为礼仪律法对于某些救赎论的理论支持或反对，就影响了学者对这个问题的看法。由于律法并没有清楚提出一套献祭的哲学，人就找机会加上自己的解释。我们应核让律法来替自己解释。如果我们勉强的去解释律法，或是故意忽略律法中的某些部份，我们就是误用了律法。我们不应该用某些先入为主的救赎理论来解释律法，反而应该让律法的意义来决定我们的救赎理论。其中很清楚的一点是，在某方面而言，新约已经很清楚说明旧约礼仪的某些部份已经实现在基督的救赎里，以致这些礼仪的意义是我们不可以忽略的。至于其余的，我们就要小心观察这些礼仪的做法来塑造我们对于献祭的哲学。我们在下文就要作这方面的探讨。但在这个之前，让我们先来综览一下一般来说人对于献祭的意义及献祭与献祭者之间的关系所有的三个看法。

第一种看法是将它看成纯粹是一个象征。按这个理论，献祭是用一个景象来描写某些必须为献祭者而做，而又对他有果效的事情。这幅景象纯粹是一幅图画，必须留在献祭者的主观感受内。它所描写的并不是人身外的事情，而只是人心内发生的事情。因此，我们称这个看法为一个纯象征的理论。如果用我们惯用的神学字眼来说，这一种看法就是说，献祭是用一幅景象来描绘人对神的献身及得回神的喜悦。主张这个理论的人极其量只能够接纳说献祭或许也描绘了某些客观的责任是人所必须遵从的。献祭就是提醒人这方面的责任。但这些客观的责任却没有透过献祭余下的步骤来成就。这种献祭理论是基于道德及管治的救赎理论。

第二种关于献祭的理论，我们可以称之为象征性代赎理论。这种理论跟上述第一种理论有相同的假设，就是着重在献祭开始的时候有主观象征的意义。按这种理论，献祭开始的时候是先描绘了人主观的境况，特别是人的责任，但跟着的就与纯象征理论有所不同。纯象征理论主张献祭中余下的步骤是要继续描绘人可以怎样在自己的心内改变这一切。象征性代赎理论则同意献祭本身并不能够改变人，因此需要代赎品，因此献祭中余下的步骤是做在所献上的代赎品上而不是献祭者本身。因而整个献祭过程有它客观的性质。不错，献祭的做法是对献祭者有好处，但却是在献祭者身外作成的。于是我们看见它的这种客观及其代赎意义是相连的。相对来说，纯象征理论就否定了这个代赎意义及其客观性。

与上述两种理论不同的第三种理论则认为，在律法中，甚至在整個旧约中，对献祭都没有一个一致的看法。这是威尔浩生批评学派的主张。圣经中关于献祭的律法不外是一个长时期发展的结果。这些献祭律法不外是一些松散、始于不同时期、在不同的原则之下收集而成的规条。因此，律法本身并没有对献祭的意思作出一个一致的解释。所以，这些学者要讨论的是这个献祭礼仪的发展历史，而不是一个献祭的理论。在远古之时，当人还在游牧生活中，献祭不过是用以设立及加强所谓人与神之间的血缘关系的一个方法。这个目的是透过人神双方都有份于一种共同的血，就是祭性的血而达成。献祭只是一种圣礼，完全没有赎罪的含意。当人的宗教发展到后期，人对献祭的观念有了相当的改变。这种改变跟希伯来人各支派在迦南地定居有关。以前他们所有的是一种游牧民族的宗教，但现在成为一个农民的宗教。献祭成为呈献给耶和

的馈送。祭物是否丰富、献祭是否频密，就成为了重要的事情。宗教礼仪就变得复杂而堂皇。背后是基于一种很幼稚的信念，认为神所看重的不是献祭者的心灵。只要祭物丰厚，神就会听其使用。

他们相信这种献祭观念主要是从迦南人而来。先知就是要反驳这种谬论。按他们对耶和華的本性所有的道德观念，就宣称献祭不但是无需要的，更是宗教生活上的一个危险，是耶和華所不喜悦的。起初，这种主张只是一种纯理论的教导，从来没有得到百姓的任何支持。不久之后，先知认识到如果要取得百姓的认同来反对这等宗教礼仪，他们就必须作出某个程度的妥协。于是就对当时已经流行的宗教做法尽可能作出修剪、洁净及着重。这种妥协带来的结果可见于五经中好几段的法典规则，特别是后期的法典将早期比较粗陋的观念发展成更道德、属灵的真理。

### 祭典的几个步骤

这里，让我们来思想在整个献祭过程中的几个行动或步骤。第一步是要在神所容许的范围内选取祭牲。这只祭牲必须是在它所属的一类中是完全的。在年岁及状况来说，都不可以有任何瑕疵以致影响了牠的价值。按人所容易有的幼稚观念来看（将祭牲看成呈献给耶和華的馈送），这样的做法是可以理解的，因为人只可以将最好的呈献给神。但这一点却不容易从纯象征角度来解释。因为按这个理论，祭牲好像是一幅图画，成为献祭者的反映。献祭者之所以前来献祭是因为自觉不完全。一只完全、正常、无瑕疵的祭牲就不能成为献祭者的反映。在这一点上，象征性的代赎理论就有它可取的地方。它以完全的祭牲代替不完全的献祭者。人透过这只完全的祭牲来达到人没法达到的完全地步。当然，祭牲只是透过一个非常消极而间接的方法来象征道德上的完全。因为我们没法断定一只祭牲是否道德，所以它也很难去象征人道德上的不完全。但这一点正是在这个「以祭牲代替人」的献祭过程上不可以缺少的。于是就透过象征的手法强调祭牲必须正常而完全，来指出献祭者必须达到完全的地步。在以赛亚书第五十三章，先知以赛亚就论到一只献祭用的羔羊。这只羔羊似乎有某些属于道德方面的特性，但这些特性都是消极的，只着重中牠的无辜及顺服。此外，这只献祭用的羔羊是按照耶和華的仆人的形像来加以描述。然而，这只无罪的羔羊却成了牠所要象征的实体的一个预表。于是彼得宣称信徒是透过基督这只无瑕疵、无玷污的羔羊所流的宝血而得救赎。彼得强调这只羔羊无瑕疵、无玷污，并不是要着重牠的物质价值，而是要强调牠的救赎功效（彼前一 19）。

将祭牲带到圣所之后献祭的第二步就是所谓「献祭者按手在祭牲的头上」。这句话在希伯来原文的意思是强过我们所习惯作的翻译，直译是指「将手靠在牲畜的头上」（利十六 21）。所有的祭牲献祭都有「按手」这一步，但亦只限于祭牲献祭中。这一点也指出祭牲献祭的特别意义及这个行动的关系。祭牲献祭的特点是以血来赎罪。可见按手在祭牲头上跟这个意思有关。如果我们将这个做法跟其它类似的行动来比较，我们大概可以明白「按手」的含意（创四十八 13—14；利廿四 14；民八 10，廿七 18；申卅四 9）。从这些事例来看，「按手」象征着某些事物从一个人身上转移到另一个人身上。所转移的事物就视情形而定，而承担所转移的事物的一位，就被视为第二者，跟接手的那一位不同。这一点肯定对献祭的代赎解释有利。这样，祭牲就不会是献祭

者的反映。牠必定是第二者，与献祭者不同。

至于是甚么从献祭者身上转移到祭牲身上，我们就不能从上述的事例模拟来推论。有其它经文显示所转移到祭牲身上的是罪，就是献祭者所要付死的代价的过犯。在作为整个献祭礼仪高峰的赎罪日中，亚伦要献祭。他要按手在第二只公羊的头上，然后为百姓的过错来认罪。第二只公羊并不是按照常规来宰杀，而是被赶逐到旷野，象征着除去了百姓的罪。虽然是提到两只公羊，其实两只是合而为一个献祭。将其中一只宰杀，将另外一只赶逐到远远的地方，不外是用一个可见的方式，更清楚的表示在赎罪之后实在是已经清除了人的罪。这一点是普通的献祭所没法这么清楚表达的，因为祭牲在献赎罪祭的过程中已被宰杀。所以我们可以肯定，既然按手在祭牲身上是象征着罪的转移，而在一般的献祭中也有这个步骤，我们就可以推论在这种献祭中，所转移到祭牲身上的是人的罪。

接下来的解释非常重要，因为它决定了在献祭过程上跟着的下一步的意义，就是献祭者亲手宰杀祭牲。因此，祭坛又称为「宰杀之地」(mizbeach)。神同时吩咐必须在祭坛的北面来宰杀祭牲。这一点有甚么象征意义就不是那么清楚。既然神并不是草率的吩咐这个步骤的做法，其中就必定有相当的意思。因此，我们也不能够接受甚至如凯尔 (Keil) 及德理慈 (Delitzsch) 的主张，认为宰杀祭牲在献祭过程里并不是重要的一步，不外是无可避免的一个做法来取得祭牲的血及脂油，是血及脂油才有真正的献祭意义。

既然按手在祭牲头上有将罪转移到祭牲身上的意思，将带罪的祭牲宰杀就显示出罪的代价就是死亡，但却是由祭牲代替了。其实，就算在申命记廿一章一至九节及出埃及记卅二章三十至卅四节的经文里也有这种意味。前者经文虽然没有提到流血，却是要将母牛犊的颈项折断来代罪。至于第二段经文，摩西更是自荐的代替以色列人死。

导致凯尔及德理慈二人的误解是因为律法中只提到血而没有提到宰杀的过程是赎罪的方法。他们所作的观察是对的，但所作的推论却是错误。血是死亡的一个最高象征。不错，血也可以同样作为生命的象征，但却不是它在献祭中所扮演的角色，因为我们所说的血，是流出来的血，代表了生命的离开，就是死亡。血仍然在祭牲身内就没有代赎的作用。唯有它经过死亡，也代表了死亡，它才有代赎的意义。不错，圣经提出了一个重要的原则，就是「必须流血才得赎罪」，但我们不可以把这句话说反过来说，认为所有的血都有代赎的作用。如果我们仍然要追问：宰杀祭牲流血，就是祭牲要死亡的时候，血怎样成为代赎的一个因素，我们就须要正确的认识旧约对代赎的定义。

既然我们要在这一点教义上下一个精细的界说，我们就要划分清楚救赎本身及救赎的果效两方面的分别。献祭的象征意义将这两点合并为一。当律法说血「遮盖」，这是律法用以指代赎的一个专用字。它是用了一个字来代表我们所谓的救赎，以及救赎的果效（就是我们所说的称义）。因为这个「遮盖」的步骤有这两方面的意思，所以要到将代表死亡的血抹在祭坛上，也就是把血带到住在祭坛内的神面前，这个过程才算完全。正因为这一点，律法就重复提到将祭牲宰杀是救赎，又同时强调将血抹在祭坛上面有其重要的意义。但我们不能因而就说宰杀祭牲对于救赎是毫无作用。此外，也

有一个外在的原因叫律法多提到血本身而少提及宰杀祭牲。因为后者算是比较简单，而在所有的献祭中宰杀的步骤都是一成不变；但前者则是一个较复杂的观念，在不同类别的献祭及不同场合的献祭中，会用不同的方式来使用所流的血，须要特别的注意。

可见，死亡有代赎、救赎的能力。当圣经多次论到血的时候，都清楚指出这一点。在献祭中，血就是生命（life）。然而，圣经也用了两个意思相同的字来称呼生命：如 life 及 soul。只要我们认识 soul 在旧约中的意义，就可以明白代赎的内在性。其中一段最具代表性的经文是利未记十七章十一节：「因为活物的生命（life）是在血中，我把这血赐给你们，可以在坛上为你们的生命（soul）赎罪，因血里有生命（life），所以能赎罪。」

那么，究竟旧约中的 soul 是甚么意思？因为上述的经文提到血可以为人的生命（soul）赎罪。这个字在旧约中有两方面的意思，首先它指出人的个别性，第二是指出人的感性。这两点都在生理上，也就是在象征上，与体内的血有紧密的关系。Soul 是生命的「灵」与「身体」连结而带来的表现。这一种讲法并不是要支持人结构的三分说。Spirit 及 soul 明显不是两样不同的事物，而是同一事物的两方面。是指生命的感觉方面。

所以我们可以将这个问题简化为：是甚么使包含着生命中的个别性及感性的 soul 成为代赎的工具？一望而知，我们只能作献祭的代赎理论中找到答案。能够代罪的，本身必须是一个个别的个体。它要承担别人的刑罚，它必须有感觉能受苦。因此，综合来说，血在献祭中有丰富的象征意义。首先，它代表了死亡；其次，它代替了另外一个个体而死；第三，在这个死亡中涉及了受苦。这一切意义都包含在宰杀的过程中。但宰杀或死亡是一个抽象的观念，很难有一个象征的意义。于是就用「血」及「生命」作为具体的表记。

### 「代赎」的定义

利未记十七章十一节也是律法中将代赎的原则讲得最清楚的一节经文。实际上，它亦指出生命代替生命。所有的解经学者，纵然有不同意见，亦承认这节经文指出了代赎的原则。只是在这个代赎的意义里，学者也有不同的看法。

综合来说，有三方面不同的主张。第一种讲法是：献祭者要将一个完整的生命奉献给神，于是就以另外一个完整的生命，就是整个祭牲，作为代替。这种主张固然保留了「代替」的原则，但却完全否定了以受苦和死亡来代赎。从这个预表所指向的实体来说，它的意思就是：我们要将我们的生命奉献给神，由于我们在这方面失败了，就以基督来代替我们，在神面前以祂生命的事奉来代替我们。这样，基督的死亡与受苦就没有多大的意义。因为神所关心的只是我们要将我们的生命奉献给祂，而不着意人要在受苦和死亡中为祂所犯的罪付代价。换言之，这种看法完全抹煞了神的公义，而基督只是以祂顺服的生活来代替我们。

或者有人会说，神实在注意人的罪，但神并不看重刑罚，祂所要求的是人的顺服

来补偿对祂的冒犯。换句话说，因为基督的顺服，神就不再计较去刑罚我们的罪。这种看法仍然是以基督的顺服作为最重要的一点。这种讲法既然亦稍为提到人的罪，就意味着多多少少要将人改善。

最后一种主张是：藉着所献上的祭牲的死亡，代替了献祭者应得的死亡。这是受刑代替受刑的原则。基督不但顺服，祂更藉着受苦和死亡来救赎我们的罪。祂满足了神公义的要求。虽然利未记十七章十一节并不抹煞第一、二种解释的可能性，但按对该段经文最自然的解释，及按整本圣经对救赎的一贯教导来看，前两种解释就有它们失准之处。

### 「遮盖」的意义

跟着我们要思想在圣经里面用以象征代赎的一个词：「遮盖」(covering)。在希伯来文是 *kapper*，是 *kaphar* 的加强式不定词 (*piel infinitive*)。「遮盖」可以有两方面的作用：用以「涂抹」或者「保护」。有些学者认为当遮盖这个字指代赎的时候，它的基本意思是保护。其中所象征的是，当献祭者向神献上祭牲的血的时候，他就得以安全，免遭神对他的罪而产生的忿怒。在涂抹的意义来说，因为将血抹上，神就不再着眼看人的罪污。在教义而言，这些不同的解释并不是一个重要的问题，而多是一个历史上的探讨，要知道当圣经用这个字的时候背后的基本意思。其实我们也不知在圣经的时代里，人是否仍然意识到这个字的字源及其原意。或者这个字在当时已经成为纯粹在献祭事宜上的一个专用字。

大多数的学者都喜欢以涂抹为这个字的本意，而这个字义也有它的一个背景。雅各布藉着送给以扫的礼物来遮盖以扫的面，以扫面上的怒气就被遮盖，不得看见（创卅二 20）。在献祭之外，这个字也很清楚有涂抹的意思（参看诗卅二 1，六十五 3，七十八 38；赛廿二 14；耶十八 23）。在这些经文里，「遮盖」这个字的受词都是罪而不是罪人，这些经文也没有提到神保护人。在旧约里面也有好几个同义词描写神将人的罪除去，这些同义词都有涂抹的含义（尼四 5；赛六 7，廿七 9，卅八 17，四十四 22；耶十八 23；弥七 19）。

我们可以从上述的讨论推论到献祭的原意是要将罪除去，但我們要注意这个字在一般用法及在宗教用法上一个重要不同的地方。在宗教以外，是犯错的人要做遮盖的工夫，去遮盖被冒犯的人。例如雅各布遮盖以扫的面。但在献祭或其它的宗教事宜上，是被冒犯的神做遮盖的工夫，去遮盖犯罪的人。人不能遮盖神的面，意思是人没有任何办法去改变神对罪或对罪人的态度。任何这方面的尝试都是圣经的宗教所讨厌的。虽然人与人之间可以这样做，但在人与神之间，人却是无能。如果要恢复人与神的正常关系，就必须让神来着手做。

在异教却完全不同。在异教中所用的象征字句是「使神变得光滑」，意思是除去神不高兴的面容上的皱纹，在希腊文是 *hilaskesthai tous theous*，拉丁文则是 *placare deos*。这些就是异教论到代赎时候所用的专用字句。如果将圣经译成希腊文、拉丁文成其它现代语言的时候有其它的字句可以代用，我们就可以免得将圣经的代赎意义附加在异

教的一些用字之上。但可惜翻译者没有其它办法可取，因为「遮盖」一字的这个用法对于希腊人和罗马人来说，都是不可理解的。所以，当我们讨论「遮盖」这个字的意义的时候，我们不可以倚赖这个字在希腊文、拉丁文或英文里面的用法，而要小心研究它在希伯来文里面的意义，否则我们会完全误解了它的意思。

圣经说是神替人赎罪而不是人向神赎罪，意思是整个问题都是在人方面，却须要由神来解决。献祭则将整个救赎过程主观化了，带来的是一个混合的观念，它有圣经的结构，却包含着异教的思想。在这方面，我们要从「赎罪」这个字返到「遮盖」这个字的意思才不至有所误解。是人须要被遮盖而不是神。神是这个行动的主词，人是这个行动的受词。人之所以要被遮盖，是因为在人里面隐藏着一些事物，但这些事物并不是人替自己想象出来的；这些事物须要被遮盖，是因为在神里面又有一些相对的事物。人里面有罪是因为他冒犯了神的圣洁，所以须要去遮盖。律法论到这个献祭的过程的时候说：「至于所犯的罪，祭司要为他赎了。」（利四 35）如果我们能够紧记这个原则，会帮助我们明白献祭是一回甚么事情。

虽然将「遮盖」看成保护亦同样适用于救赎论，但立敕尔（Ritschl）却是把它讲成跟圣经对救赎的看法相违背。他认为人所需要而律法所供应的保护不是因为人的罪而来，而是因为作为一个受造者人本身就是有限的。人的有限性阻碍了他进到神的尊严之前。但当人带着所指定的礼物前来，祭司为他举行适当的仪式，他就得到保护，能够与神交通，透过这种交通他就得到神的喜悦，而其中一点就是他的罪得到赦免。我们注意到这种讲法是把整件事情颠倒了。我们习惯所讲、也即是从圣经而得的想法，是人的罪得到赦免后才可以与神有交通。但立敕尔则反过来说，将与神交通看成罪得赦免的根源。整个律法都不支持这种看法。正如我们思想过的，当律法论到遮盖的时候，总是跟罪有最紧密的关连。反对这一点就同时否定了献祭制度里面的所有道德内涵。

在「遮盖」之后献祭礼仪里的下一步是将祭牲的某些部份烧在祭坛上。这个行动有甚么象征的意义，有些学者根据宰杀祭牲的意义来进一步看焚烧祭牲的意义。祭牲被火焚烧象征着犯罪的人还要面对一个更严重的死亡。这种看法招来很多致命的反驳。罪既然已经得赎，犯罪者的生命已经被遮盖，罪价亦已经付上，如果焚烧祭牲有这个进一步的刑罚意义，赎罪的行动就应该是在焚烧的行动之后而不是在它之前，而人就应该是透过血及灰来遮盖自己。在素祭里面，就如在祭牲的献祭一样，也有焚烧的作法，但素祭却没有赎罪的意义。

每次形容焚烧的行动的时候，圣经都是用 *hiqtir* 这个字，其实这个动词的重点不在「燃烧」，而在「提炼」，是将某些事物提炼成更精良的品种。关于毁灭性的焚烧，通常是用 *saraf* 这个动词，这个字正是用来指祭牲的某些部份要烧在营外而不可以烧在坛上。律法更加提到在祭坛上面的焚烧会产生一种香气，这种香气会得耶和華的喜悦。圣经既然提到对罪的刑罚是基于神的公义，就从来没有提到那是神所喜悦的事情。相反的，是人在顺服中将自己的生命奉献给神就得到神的喜悦。我们要从这个角度来认识在坛上焚烧祭牲的意义。

这一点带来进一步的问题，这个以身奉献到底是神透过献祭者的祭牲作为一个代

替而作成，还是献祭者自己作成的。如果是后者的话，我们就会说，献祭的象征代赎意义在这一步就完结而开始一个纯象征的行动。若然，我们就会混淆了献祭礼仪的前后象征意义。其实我亦无须将代赎及献身作成对立。虽然赎罪不可以由人自己来作成，而奉献自己给神是基于神的恩典而在人的生命里作成，但我们没有忘记基督代替罪人献上了祂的完全顺服。当主耶稣提到祂为了罪人而叫自己成圣时，祂用了献祭中的字眼。祂藉着死亡和痛苦叫自己成圣（约十七 19）。保罗亦同样论到基督的顺服说：「基督爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物和祭物献与神。」（弗五 2）

献祭的最后一步是祭牲的筵席，亦即是平安祭。当我们讨论逾越节的时候，我们已经留意到这种献祭的主要特性。这种祭在希伯来文叫做 *shelamim*，相关的形容词是 *shalem*，是「完整」、「没有受伤」、「跟某人和平而友善地相处」的意思。从这一点很自然的让我们就联想到因为代赎而带来的赦免。虽然我们并不排除这一点意义，因为在这个祭牲筵席之前，人实在已经经历了赎罪，但我们却不应该过份的着重这一点。

「平安」这个字在圣经里较之在我们的用法里有更积极的含义。因此，平安祭是象征着在与神的相交中所得的恩惠及蒙福的情景，是远远超过罪得赦免的那种释放感。对东方人来说，「筵席」象征了敌对的结束，及友情的结连。英文圣经跟七十士译本及武加大译本将这个献祭译成「平安祭」，较之其它译本如德文、荷兰文译本译成「感恩祭」，来得恰当。因为感恩祭只是平安祭的一种。平安祭象征着神与人的和平共处。平安祭作为神的礼物，是神所预备，而不是人所预备的筵席。所以这个祭牲的筵席是在神的家中，就是在会幕里举行。我们可以把这个平安祭的筵席跟「以色列的尊者」在西乃山上所享用的筵席相比较（出廿四 11）。很明显的，耶和华又是这个筵席的主人。保罗在哥林多前书第十章称主的晚餐为耶和华的筵席，基督亲自作这个筵席的主人；而异教的献祭筵席则由鬼魔来主持。至于古时以色列人的献祭则等于「在祭坛上有份」。

## 献祭之种类

用祭牲来做的几种献祭有一个渐进的排列次序，先是关于献祭者在宗教上最差的光景，最后进升到关于他蒙福的情形。这些类别的不同，不在于某一种献祭缺乏了某一个祭礼上的意义，而在于它们个别所强调的某些重点。但由这个渐进的排列方式，我们就可以看到在最后一种的献祭中很恰当的依次排列了整个献祭体系中所有的因素。赎罪祭所强调的是救赎的意义，然后藉着将祭牲焚烧在坛上来象征献身的意义。赎罪祭对血的运用程度远超过其它种类的献祭，可见赎罪祭是特别强调赎罪的意义。赎罪祭中总须要有一只代罪的祭牲，但祭牲的种类及性别就按个别的人以其在会众中的阶层而定，就好像所犯的罪跟他们所站的地位成正比。因为地位高的人犯罪，就会牵连更多的百姓犯罪（利四 3）。

至于赎罪祭和赎愆祭的分别就不是那么清楚。赎愆祭有两个特点：第一，在赎愆祭中要作估价；第二，它涉及金钱上的赔偿。可见，赎愆祭很着重价值。这些似乎暗示赎愆祭是要补充及完成赎罪祭，要将人在罪中没有办法给神的事物献给神。所有的罪都是把不应该献给神的事物给了神（人对神的冒犯），而同时又不把应该献给神的事物给神（人对神的顺服）。如果赎罪祭是处理了前者的问题，赎愆祭就解决了后者的困

难。以献祭的过程来说，赎愆祭跟赎罪祭非常相似，这一点是我们可以理解的。很有趣的一点是，在旧约中唯有将赎愆祭比喻作基督的救赎性死亡。以赛亚书五十三章十节称耶和华的仆人的自我牺牲为'asham（即赎愆祭）。这一点跟全章的精神非常吻合，因为耶和华的仆人不但为祂的百姓赎罪，也透过祂将百姓应该献给神的顺服献给了神。

但我们也注意到不是所有的赎罪祭都跟着有赎愆祭，正如上述的主张所似乎暗示的。是当人所犯的罪涉及到财物的赔偿时才须要跟着献上赎愆祭，因而也象征了在犯罪的问题上，属灵的罪较之物质的罪更严重。

我们注意到燔祭非常强调奉献的意义，因为它要求把整只祭牲烧在坛上，而也是这种祭要不停的献在坛上，因而也带来这种祭的另外一个名称：tamid（恒常之祭）。

关于平安祭的要义，我们在讨论逾越节和祭牲的筵席的时候已经讨论过。平安祭主要有三种：赞美或感谢祭、还愿祭，及甘心祭。三者的分类并不是按一个硬性的原则。第一种着重献祭的目的，第二、三种则着重献祭者主观的态度，或是因为必须（还愿祭），或是出于自发（甘心祭）。有趣的是摩西律法中从来没有提过类似「祈祷祭」的事情，大概是免得人造成一种迷信的误解，以为所献上的祭物本身有一种内在的能力，可以逼使神赐予所祈求的福气。献还愿祭的时候，人不必同时向神许愿，但必须是因为神应允了人所曾许过之愿。所以还愿祭又成为了一种特别的感谢祭。

素祭也好像祭牲的献祭一样，象征了人要奉献给神的食物，因此人不能够草率献上，必须以细面粉、或是在炉或煎盘中作成之面饼，作为祭物。所有素祭都必须浇上油。奠祭也是素祭中附加的一部份。综合这一切成份，有些学者发现到素祭是祭牲献祭的另外一个翻版：以素食代替祭牲、以油代替祭牲的脂油、以酒代替祭牲的血。于是天主教的神学家就以素祭作为圣餐的一个特别预表。这两种看法都有它们难以立足的地方。因为律法容许极度贫穷的献祭者可以不必将油浇在面粉之上。如果以素祭作为赎罪祭，又以油代表祭牲的脂油，就在这种代替式的赎罪祭中不可以缺少了油。不错，这些素祭与圣餐都有一个预表性的关连，但其实它跟整个献祭体系中的其它事物都有相关的地方。不错，素祭和圣餐都以素物来进行，但二者是基于不同的原因。圣餐采用饼及葡萄酒是因为在新约的新时代中以不流血的事物代替流血的事物来作为圣礼的记号；在旧约的素祭则以素物来表示人对神工作上的奉献。不错，在祭牲的献祭中亦有奉献的含义，但却是藉着祭牲的献上象征人将整个生命作为一体的献给神，而素祭则是农作收成的奉献，象征着将人生活中的各样成果献给神。素祭要烧在祭坛上的部份称为，「作为记念」。这个字在律法中虽有消极的意思（民五 26），但在素祭中却是用在积极的意义上。这个字在希腊文译作 *mnemosynon*，特别是指赈济及祈祷。天使也就对哥尼流说：「你的祷告和你的赈济达到神面前已蒙记念。」（徒十 4）

## 不洁与洁净

礼仪律法中的第三大类是关于不洁及洁净的律例。这些律例，跟耶和華在祂的神权统治中住在以色列人中间，以及献祭的方法，构成圣经的宗教中最基本的三个观念。首先，我们要小心不要将不洁与被禁制的事物视为相等。有些无可避免的事情也被视

为不洁。律法似乎是要列具更多关于不洁的事情，以致有更多的数据来教导这方面的功课。还有，我们也要分别「洁净」及「干净」、「不洁」及「污秽」。在其中，卫生并不是一个重要的因素。所以我们不可说基督教跟卫生是一样的。在这方面，我们可以说这种洁净是指宗教上的洁净，就是经过礼仪上的洁净才可以在圣所中亲近耶和華。我们不应该按事物的内容或性质来决定它是否洁净。「洁净」是指有资格在会幕中敬拜耶和華；「不洁」就是没有这种资格。这些事物的果效就是这种律法所着重的。或者我们可以说，这种洁净与不洁的对比象征了道德上的洁净与不洁净。但我们仍然要小心，所象征的不是单单指人的品性的善与恶，而着重指足以去与神有交通的善及不能跟神亲近的恶。在这方面，我们看见宗教与道德亲密相连的一点。从圣经的观点来说，一个人的道德与不道德是决定于他与神的相交在他的道德生活上带来甚么影响。

「洁净」与「不洁净」跟「圣洁」与「不圣洁」有所不同，但这两对相反词也有很紧密的关连。先要洁净才可以成为圣洁。不洁净的事物没有一样可以成为圣洁。但另一方面，洗干净了的物品却不会自动成为圣洁；本身是干净的事物也不一定是圣洁的。「不洁净」与「圣洁」之间固然有一道鸿沟，但也有很多洁净的事物没有被算为圣洁，神却从这些洁净的事物中抽取出一部份来将它们视为圣洁。希伯来文的用字就指出这一个关系。它用了不同的字来指出这两对相对的观念。圣洁及不圣洁：qadosh 及 chol，至于洁净及不洁净就是 tahor 及 tame。

除了对耶和華的事奉，这种洁净与不洁净的划分也广泛应用在以色列人的各个生活层面上。因为事实上，以色列人的存在就是要不断去事奉神，因此这种礼仪上的判别就将整个以色列民族分成两类：一类是属于洁净的，一类则属于不洁净。圣经用了—个很特别的语句来称呼整个以色列民族：'atsur we' azubh，就是「每一个以色列人」的意思。和合本译作「无论困住的、自由的」，意思是指受困不能到圣所去，以及有自由到圣所去的人（申卅二 36；耶卅六 5）。

律法论到造成不洁净的事与物，主要是记载于利未记第十一章及申命记第十四章中。其中主要包括：某些性方面的行为、死亡、痲疯、食某些种类动物、触摸过虽然洁净但是自死的动物。这些类别显然是在摩西律法之前就已经有。律法并没有说这些是新的规条，它只不过是印证这些长期以来已经被人注意的做法。某些做法在不同的时代中可能已经前后有所改变，而其中所附带的意义一定也跟着有所改变。在人的行为上，大概没有一样事物比洁净与不洁净的观念更能够在人的心中越来越深刻、强化。

既然这些做法及其中的意义前后已经有所改变，我们就要注意神将这些规条纳入祂的律法中的目的。首先让我们用一些篇幅来探讨一下这些做法本来可能的意思。不管在摩西的时代人是否仍然知道或记得它们的原意，这个对于我们明白洁净礼仪总有一点点帮助。这个题目在近代对原始宗教的研究占—个重要的课题。亦有不少学者从这个角度来探讨宗教的起源。但我们现在的讨论只规限于旧约律法中洁净与不洁净的规条跟闪族宗教的关系。

## 图腾崇拜 (totemism)

第一种用以解释洁净与不洁净的分别的主张是图腾崇拜。图腾崇拜是一种迷信。某些野蛮的部落或家族宣称他们是来自某些动物、植物或死物，于是他们会敬拜这些事物，又以这些事物作为他们的家族、部落的名称，以及禁制人宰杀食用牠们。旧约中所记述外邦宗教的一些做法亦经常被人从这个角度来解释，于是就认为希伯来人的早期生活中也会有这种做法。他们的意思并不是说在旧约传统所包括的时期中仍然有这些做法，而是在不知不觉中仍然保留了这方面的一些表现。例如律法禁止人食用某些牲畜，大概是因为牠们本来是以色列人中不同的图腾部落的圣物。当这些部落联合起来，一致采用耶和华的宗教后，他们仍然禁制食用这些牲畜，但背后的目的就改变了。人不可以食用这些牲畜，因为牠们有拜偶像的成份。按这种理论来说，不洁净和圣洁事实上是同一回事。一件事物在一个宗教被视为圣洁，就在另一个宗教被视为不洁净；它之所以在第二个宗教被视为不洁净，正因为它在第一个宗教里被视为圣洁。主张这个理论的人习惯将这两个思想统称为「禁忌」(taboo)。圣洁与不洁净这两个思想相通的地方不单在二者都受人禁制，而且两者都有传染性。不管圣洁或不圣洁，都要用洁净的礼仪来把它们除掉。

我们看见旧约中有很多地方反对这种理论。利未记第十一章及申命记第十四章所论到不洁净的动物为数相当的多，不可能都是以色列家族中的图腾。在以色列人中，以动物的名字来起名的占相当少的部份；就算在亚拉伯人中，大部份的部落都不以动物来命名。在重要的大部落里，亦只有相当少的部落有这种做法。在相当亲密的部落之间，虽然有一些会以动物起名，别的却不这样。在希伯来人中没有一样植物是不洁净的，但在图腾而言，植物和动物都有洁净与不洁净的划分。在以色列支派中被认为有图腾色彩的名字有「利亚」、「拉结」及「西缅」。但头两个却是从洁净的动物而来。

## 祖宗敬拜

第二个用以解释这类洁净与不洁净的观念的主张是祖宗敬拜。他们认为这种观念主要是根源于认为死人是不洁净的。他们亦认为圣经禁止某些哭丧礼仪也归因于对死人的敬拜，而另外一些礼仪则是起源于对死者的另外一些态度。按「一个宗教认为神圣的，在另一个宗教来说则成为了一种禁忌」的原则来说，他们相信，对死人的敬拜，特别是对祖宗的敬拜，始于耶和华宗教中对死人的禁忌。

在哭丧习俗中，哭丧者的披麻正反映出在原始宗教中人将死者看成神而有的顺服表现。蒙头及蒙须也是出于同一的思想。为免得妄见神灵，就将自己遮蔽起来。人站在圣地上必须除鞋，如果除鞋与死人或者他的坟墓有关，除鞋就是一个宗教的行动。剃发及剃须是起源于一种头发的献祭。禁食在敬拜耶和华的礼仪上占一个重要的地位，所以在哭丧的礼仪中，禁食也是其中的一部份宗教行动。赤身露体及伤害身体在其它场合中也是一些宗教礼仪，所以哭丧礼仪也必定有这方面的意义。

反对这种主张的事例亦相当的多，我们只提出下列几点。上述的事情，例如禁食，神并没有禁止以色列人去做。如果它们真的是从一个敬拜死人的生活习惯而出，在对

耶和华的敬拜中必定会禁止人禁食。这个推论方式，亦可以应用在所有有关对耶和華的事奉上。还有，不洁净的观念是从死者的身体而产生，但对死者或祖先的敬拜，一般都不是针对死者的身体，而是针对死者的灵魂。这一点我们可以从其它有对死人敬拜的习俗的民族可以引证。对希腊人来说，起码在他们历史中的某一段时期里，他们视死人的身体为不洁净，但他们仍然有敬拜死人的习俗。剃头发是在敬拜死人之前的准备工夫，是一个完全没有证据的讲法，因为没有任何数据提到要将头发留在墓地，或是以任何的方法把头发献给死者。严格来说，除鞋也不是一种敬拜。刺伤身体流血也不是作为对死者的祭礼，我们没有任何数据显示这些血与死者有关。上述的做法都没法解释成一种敬拜，例如赤身露体、撕裂衣服、在地面上打滚，都没有敬拜的成份。认为撒在头上的灰尘是取自坟墓或丧礼中的柴堆，都是没有证据的讲法。纵然如此，我们仍然很难把这个习俗看成一种敬拜。这些习俗做法，必定在拜偶像的敬拜中有其它迷信的原因。

还有，律法吩咐祭司可以为他们已死的亲属哭丧（利廿一 1-3），可见这些哭丧习惯不可能是从祖宗敬拜而来。大祭司完全不可以接触死者的身体，但一般的祭司则可以为他们的近亲哭丧，却不可以为他们的远亲来哭丧。如果以色列人真的是从一个敬拜祖宗的背景而出，而律法要加以禁止的话，就应该禁止他们为近亲哭丧，因为这个正是敬拜祖宗者的一贯做法。

### 精灵学说 (animistic theory)

第三种用以解释洁净与不洁净观念的理论是精灵学说。这种学说有两种形式。这两种说法都有一个相同的假设，就是原始时代的人相信某些事物带有些不祥的超然能力，是他们须要去规避的。第一种讲法认为他们所惧怕的事物，是一些有位格的邪灵；而第二种讲法则认为是一些没有位格的灵气，它们以某些方法渗入及依附在别的事物身上，而它们的破坏力跟有位格的邪灵是同样的厉害。在第一种讲法，所谓不洁净，特别是在哭丧习俗来说，不外是藉着各样的扮相来避过这些邪灵势力的耳目。所谓做某些事情会使人成为不洁净，意思不外是说在这些不洁净的环境中潜伏着这些危机。这是一个间接的教导方法，藉着表面上形状的相同，使人晓得怎样去避免危险。第二种讲法也是一种相类似的自卫方法，不过不是用保护色的做法，而是用预防的手法。

关于有位格的邪灵的讲法，主要是用来解释死人的不洁和哭丧的习俗。死人的身体是不洁净的，因为死人的灵魂会抱一个很不友善的态度在他的身体周围盘旋一段时间。他会嫉妒他的亲人，因为他们开始分占他的家产。这种态度甚至会蔓延到他的遗物，所以他的遗孀要谨慎，要在一段相当长的时间之后才可以再嫁。

这第一种看法固然可以解释了某些现象，却不是一个全面的解释。有一些哭丧习俗显然不是因为要透过假扮来保护自己。禁食也不是为了这个目的。他们误解了马太福音六章十六节的意思。这些学者对禁食作为一种宗教行动提出不同的解释，但没有一个讲法令人满意。有些人认为禁食是因为起先有些食物放在有人死过的地方，以致将食物看成不洁净；又有些人认为是禁食的人把自己看成不洁净，于是不愿意去玷污食物；又有些人认为禁食原先是献祭筵席前的一个准备工夫，因为其它食物不可

接触筵席上的圣洁飲食，所以要先空着肚来参加献祭筵席；又有些人认为禁食要让自己进入魂游的境界；又有些人认为禁食是苦行的一种操练。这一切讲法，都是为了要将禁食解释成一种要掩饰自己的做法。

这种讲法也甚至尝试去解释哭丧者的声音。当一个人哀哭或喊叫的时候，他的声音会跟他平常说话的音调不同，以致别人不容易将他识别；而当他保持缄默时，别人就更难去识别他。但撕裂衣服、赤足行走、伤害身体、痛打面孔、胸膛或臀部，甚至头发蒙灰，都不会给人太多的掩饰。或者其中对头发或胡须的处理方法最能够用来支持这种掩饰的讲法。但一般来说，在哭丧的礼仪中，女人的发式要跟男人的发式不同，这一点就大大削弱了假装的用意。

除了这些零碎的反驳点之外，这个讲法也面对一个很重要的困难。死者怎会那么容易就认不出他周围的亲人？如果死者要去伤害他的亲人的话，这种哭丧礼仪就是最直截了当的方法，方便死者下毒手。死者要认出他的亲人是最容易不过的，因为死者对他们都会有足够或基本的认识，何况当死者在生的时候大概也曾参加过这种用以掩饰的哭丧礼仪，他必定明白其中掩饰的手法。又死者为甚么要嫉妒那些要继承他的产业的人？在原始的部落中，人并没有一种极端的个人主义，认为某些财产是唯我独占的。古今的人都不会嫉妒他的继承人，反而会庆幸有人可以继承他的产业。此外，这种主张暗示财物私有权是在哭丧习俗之先已有，这一点是难以证实的。在游牧民族及已定居的农耕部落里，都有同样的哭丧习俗。

精灵学说的第二种讲法将不洁净归属于物品和地方之上，藉以将死者的灵气隔离。当人的灵魂与身体分开的时候，人的灵气就要寻找另外一件物品来依附，所以人要将各样的通路封闭，又要将自己身体的各个孔道关闭。禁食就是要避免这些恶势力藉着食物进入人的身体。禁食之后的第一道飲食不可以取自死者的家。他们认为这些灵气不喜欢依附在烧过或破烂的物品之上。一个人死的时候，旁边的人会立即撕裂他们自己的衣服，而换上简单朴素的衣服，不可以有任何的裙纹或衣饰。他们要除鞋，使那些灵气也不可以寄居在他们的脚下。剃发也是出于同一的惧怕心理。他们要剪指甲，甚至伤害身体，使血可以自由的流出来。他们又注意到律法对于有遮盖及没有遮盖的器具的处理方法。开口的器具会变成不洁净，封盖好的器具则仍然洁净（民十九 15）。

我们认为这个第二种讲法比上述第一种讲法提出了更好的解释。这些原始礼仪在多方面看来都似乎是用来隔离死者及保护自己。但这种讲法仍然有它多方面的漏洞。我们很容易就想象到撕裂衣服只会叫这些灵气更容易进入人的身体。可能这些灵气真的不喜欢烧过或破烂的物品，但这一点须要提出解释及原因。赤露身体也方便了这些灵气依附人身。赤足行走也有同样的危险。在地面上打滚及撒灰尘在头上都不是安全的做法。伤害身体只是让这些灵气有更多的孔道进入人身。

但是当我们要解释为甚么在这些哭丧礼仪中死人的亲属有更大的危险，这个第二种讲法就比第一种讲法更站立不住。如果是因为死人的嫉妒，这一点我们比较容易明白和接纳，但是说因为死人的灵气要寻找新的安身之所，为甚么是死人的亲属较之其它人会有更大的危险？不洁净的事物所包括的较之哭丧的人的范围更大，为甚么单单是死人的亲属才须要哭丧？如果这些没有理性的灵气对于死人的亲属没有任何个人的

感受，他们只是想寻找一些孔穴来藏身，既然人亦已经采用了一些禁忌和符咒来驱挡，又有哭丧的礼仪作防范，为甚么只有死人的亲属才出席哭丧礼仪？或者我们会说，因为死人的亲属比较接近死者的身体，于是有更大的危险，其它人等则可以回避。若然，应该不是计算血统的远近，而是居住距离的远近。凡是接近死人的，都应该参与这个哭丧的礼仪。

除了上述三种尝试全面去解释整个现象的讲法之外，亦有人尝试去解释个别的事情。有些不洁净的牲畜成为了禁忌，可能不是因为图腾的原因，而是因为某些异教中被供奉为神圣的动物。这个讲法或者可以解释其中的一些细项，但不适用于所有不洁净的牲畜。不洁净的牲畜里面有很多是细小低下的品类，肯定不会成为敬拜的对象。至于体积较大的动物，例如猪，情形就有点不同。以赛亚书六十五章四节就提到一个关于吃猪肉的宗教，显然在这个圈子中的人没有将猪看成不洁净，反而是洁净的食物。或者在更早期之时已经有类似的做法，以致耶和華将猪列为对祂的仆人不洁的牲畜。在利未记二十章廿二节起的一段经文最先论到以色列人与迦南人的分别，然后才论到不洁净的牲畜，这是很有意思的一点。它显示迦南人不会将以色列人视为禁忌的食物看成不洁净。相反的，这些动物必定是在他们的宗教中扮演相当重要的角色。它甚至也暗示正是在这一点上它们与真的宗教分道而行。

痲瘋也被算为不洁净。这不是基于卫生的原因。不错，虽然现代的医学研究知道痲瘋只有极低的传染性，但古时代的人却有不同的看法。但对这一点有一个重要的反驳，就是其它同样严重、又明显有高度传染性的疾病，例如瘟疫，却不会将染病的人变成不洁。有人认为是因为当时的人将痲瘋看成是从耶和華或其它恶魔而来的一个特别打击，例如痲瘋就有两个不同的名称：tsara' ath 及 nega'。这两个字的字根都有「打击」的意思。但其它学者则认为这两个字并没有任何宗教的意义，不外是指这种疾病带来了身体上的斑点及肿胀。如果他们会将痲瘋看成是邪灵或神对人的打击，他们应该也会用同一的眼光来看精神病及癲癇症。但这两种病都不会叫人成为不洁净。他们把痲瘋看成不洁净或者是因为患痲瘋的人就好像一个活着的死人。若然，就应该将痲瘋的不洁净与死亡的不洁净归为一类。亚伦描写米利暗所患的痲瘋的用字似乎暗示了这一点（民十二 12）。

但为甚么死亡及它所涉及的一切都是不洁净的？由于出生及死亡都造成不洁净，于是有人认为透过人生这两个极点都是不洁净，就让我们知道整个人生都是不洁净的。若然，律法就不应该说生孩子是不洁净，而应该是出生的婴孩不洁净。这个反驳点并不是那么有力，因为我们见到婴孩本身也是不洁净的，从割礼我们就认识到这一点。但从母亲的不洁净我们就多得一个真理：不但整个人生是不洁净，连人生的根源也是不洁净的。

上述的各种主张固然都包括一些真理，但仍然未能满意地解释整个问题。一些传统的讲法经常被现代的学者拿来开玩笑，但其实不是我们应该轻易放弃的。有一些动物，例如蛇及猛禽，都会很自然的在人心挑起一份憎恶。这一点或者也是形成这些礼仪律法的其中一个原因。

固然这些未能够解释的问题及所尝试提出的解答都值得我们继续去探讨，但更重要的是：律法是要藉着这些规条来显明在旧约中的真正宗教。首先，无论这些事物是否老早已经有，或是在摩西时代才开始，律法都替这些规条添上宗教的含义。当律法要制定一个规条的时候，都总有宗教的成份。这个原则，圣经已经很清楚的说明。这些事物都跟神的圣洁有关（利十一 44—45；申十四 21）。所以，「洗净」是一个「使成圣洁」的方法。在圣所及献祭筵席上不可以有不洁净的事物。十份纳一的祭物不可以拿来在哭丧礼仪中食用，也不可以拿来供奉给死人（利廿二 4；民九 6，十九 12、20；申廿六 14）。「除掉不洁净」也是「遮盖」礼仪的一部份（利十二 7—8，十四，十六 29—30，十五 14—15；民八 5 起）。「七」是洁净礼仪中一个重要的数字，显示这些礼仪也有宗教的含意。祭司要严格遵守这些礼仪，证明这些礼仪背后有一个重要的宗教原因（利廿一 1 起，廿二 2—3）。

在事奉上的不洁净也被看为人在道德上的罪。律法以两方面来指明这个。一方面，律法将礼仪上的不洁净说成罪；另一方面，人在道德上的软弱，亦用了礼仪律法上的用字来描写。很多时候我们未能意识到这一点。当道德上的罪被称为「不洁净」的时候，我们会以为这不过是一个很自然的象征讲法。事实上，这是直接从礼仪律法上借用过来的讲法。神要透过百姓经常被隔离于礼仪律法之外的那种不舒服感受，让他们感受一下人因罪而被隔离于神之外的情形。所以「割礼」在申命记十章十六节有其道德及属灵的含义。先知及诗人更晓得活用这些礼仪用字在人的属灵生活上。以赛亚所说「不洁净的」嘴唇也有道德的含义（六 5）；地因人犯了神基本的律法而「被污秽」了（赛廿四 5）；血（即杀人）「污秽了」人的手（赛一 15，五十九 3）；圣殿被偶像「污秽了」（耶卅二 34；结五 11，廿八 18）；百姓被自己的罪「污染了」（结二十 7—8、43，廿二 3，卅九 24）。「洁净的手」及「清洁的心」象征了道德上的洁净（诗廿四 4）。礼仪上的洁净方法也用来描写道德上的洁净方法（诗五十一 7；结卅六 25；亚十三 1）。

（C8 end）

# 先知时代的启示

## 目录

### 第一章 先知时代在旧约启示中的地位

- 国度的产生
- 先知运动以话语作为工具
- 预言成了一个延续的因素
- 先知运动里的两个主要时期

### 第二章 「先知」的名义与字源

- 希伯来文 nabhi'
- 希腊文 prophētēs
- Ro'eh 和 Chozeḥ

### 第三章 先知运动的历史：批评派的理论

- 先知运动的历史
- 以色列中「先知运动」的起源
- 后期先知创造了「道德一神论」？

### 第四章 先知接受启示的方法

- 顾能（Kuenen）的理论
- 「果核启示」（“Kernel-Revelation”）
- 「占卜理论」（The “Divination” Theory）
- 从听话语得启示
- 从见异象得启示
- 把先知提升来给予启示
- 影响身体的情形
- 内在心境
- 对批评派一些极端看法的答辩

### 第五章 传达预言的方法

- 说话
- 神迹

## 第六章 先知启示的内容

### （一）耶和华的本性和属性

- 一神论
- 耶和华的本性和属性
- 全能
- 「万军之耶和华」
- 耶和华与时空的关系
- 全知
- 圣洁
- 公义
- 神的情感

### （二）耶和华与以色列的关系

- 何西阿关于婚姻联合的教训

### （三）关系的破裂：以色列的罪

- 全国整体性的罪
- 礼仪敬拜上的败坏
- 摩五 25
- 赛一 10—17
- 何六 6
- 弥六 6—9
- 摩四 4
- 耶七 21—23
- 社会上的罪恶
- 何西阿对罪的看法
- 以赛亚对罪的看法
- 历代先知对以色列的罪恶的看法

### （四）审判与复兴：先知的末世论

- 威尔浩生批评派的立场
- 先知们的末世论
- 何西阿
- 以赛亚
- 何西阿书里的「末后的日子」
- 以赛亚书里的将来的「荣耀」

(end)

## 第一章 先知时代在旧约启示中的地位

接续摩西时代的，有先知时代。先知时代在旧约的启示中是一个划时代向前迈进的运动。要了解它的来龙去脉，我们得紧记整个启示过程是怎样分期发展的。启示是随着事件而有的。但并不是整个以色列历史中的一切事情（甚至表面看来是很重要的事情），都会激发神赐下新的启示。它必须是一些一新耳目可以留下新而永存的意义的事情。当出埃及事件引致一个神权组织建立时，就有大量的启示接踵而来。因此，我们要问，在神子民的历史中，接下去又有甚么伟人事件足以带出一股能留存既久且远的重要新启示？

只有一件事——就是在以色列人历史中出现了一个新政体，是由人来领导的神权王国。早自塞缪尔之日，这运动已开始了。它粗具雏型于那过渡性之年，而巩固统一于大卫执圭之世。自此，关于国度的观念就成了以色列人盼望的核心。然而，这个属人的国度只是耶和华自己的国度的一个代表。首先我们见到，当百姓要求立王时，耶和华并不喜悦在他们的要求背后那要脱离神的管治之心思，神说那简直就是拒绝祂自己。尽管他们得偿所愿，但很明显的，因为扫罗在其为王的职份上妄作谬行，神就须要把它的真正概念再次清楚的教导以色列民。

这也是这个国家组织在乔舒亚和士师的时代长期被搁置起来的原因。只有这样双管齐下（首先禁止立王，其后容许膏立错王），才能谆谆善诱这班顽梗的百姓知道要选立一个合耶和华心意的理想国王。神之所以设立国度，是为要利用它来向以色列施行拯救和祝福；弥赛亚盼望就是依附在此。人若认为这国度是毫不重要又绝无需要，只是偶然出现，作为未到民主体制前的一个过渡时期，那就大错特错了。这事件所涉及的，无一样是无关痛痒的。随着基督作王，圣经的宗教达到了极点，它就完全成就了。

### 国度的产生

在这个国度产生的运动兴起又发展的同时，出现了先知运动。先知是监管神权管治得以一直执行的人，而这个监管行动又是施行在神权管治的中心地（国度）之内。他们的责任是要确使地上的国度能真正代表耶和华的国度。先知们有时更是被差往去劝谏君王而不是去教导百姓。因着先知职份和以色列国事（总括在「国度」之内）的这一个相互关系，我们可以看出，在塞缪尔当日预言刚要兴起的那个特殊环境里，人们有一个深切的爱国运动，混合着国家主义精神。百姓整体如是，个人亦然。当日的先知团体（有人称之为「学校」）是宗教与爱国生活的中心所在，但由于它与以色列存在的目的相合，因此，它是宗教的性质超越了爱国的性质。士师时代的底波拉事件可作为早期历史中的一个例子。

然而，若由它在这个国家中的功能而推论先知职份是一种外交性或政治性的职份，那就错了。温克勒（Winkler）曾作过这方面的研究，他错误的根据赛三 2 所提到的许

多职份而倡其谬论。他所发挥的理论，使先知们在后期国家危急之秋所进行的活动添上了不良的色彩。他认为那些东方强国是利用先知作为图利于小国的媒介，故此先知们在政治上的劝导多时是与这些强国所定的计划相吻合的，于是他们指伊莱贾、以赛亚和杰里迈亚曾分别从大马色、尼尼微和巴比伦获取他们要宣讲的资料。

但没有证据证明在先知们中曾有人进行这类的外交性或半外交性的活动。我们看到的倒是他们厌恶一切政治扩张和联盟。但另一方面，先知们的信息并不是基于他们对政事有卓越的洞察力，而是由于他们坚持神权管治的原则：耶和華為王，以色列要全然投靠祂（赛七，卅 1—5；何七 11，十二 1）。早在大卫和所罗门之世，诸如拿单和迦得等先知，他们屡屡透过王权来发挥他们的影响力。后来的先知如伊莱贾和伊莱沙等亦依法泡制。先知们那些似乎是政治性的干预行动，归根究底也不是政治性而是宗教性的，因为它们是在公开进行的。他们对政治并没有甚么秘密的意图或阴谋。这样的政治活动，根本就没有甚么秘密可言。不错，在这方面，在伊莱贾和伊莱沙两者的情形中是有所不同的。伊莱沙实在参与去推翻暗利家的王朝。但甚至他这样做也不是要搅甚么政治活动，他只是要透过耶户家用火与刀剑拔除暗利党，从而消灭巴力敬拜。我们只要将以色列先知的行为跟摩西时期的先知巴兰作比较，就可以消除了人对以色列先知参与外交阴谋的指控。巴兰自愿受雇于王，是以色列诸先知所从没有想过的。

### 先知运动以话语作为工具

先知运动自限于以话语作为其工具。这虽然似乎限制了它本身的功效，其实却发挥了它更大的作用，使耶和華与以色列人的关系更趋属灵化。先知们并没有空撰事实，他们只是坚持原则；他们所述及的一切未来事件，完全是基于他们从神所得预言的亮光。透过预言，圣经的宗教首先地成了一个真理、信心与经典的宗教。从这方面来看，先知们最低限度在形式上成了更正教的先驱。现在，以色列的宗教意识较之以前更感觉到它是受规限于启示这重要事件之内的。耶和華主要是藉着话语的方式临到以色列民。神以祂口中的话语来表达祂自己。

神的话语，基本上是为先知执行其职份而赐下的，其次它又成了对先知本人的一个恩典。先知在他们工作上所需要而又享受着的与神的亲密交通，必然也同时对他们自己属灵的成长有很大的帮助。太着重这方面固然未免过份，但要排除或否认先知在启示上的重要性亦是不可能的。圣经并没有强调在预言活动中有任何宗教英雄主义的色彩。每当先知的宗教热诚沸腾时，我们知道那只是他们因为该职份而蒙受的一个特殊恩福，而不是在扛负该职份时一个必须具备的条件。先知们被拣选，基本上不是因为他们特别虔诚，他们之所以会比一般人更虔诚，乃是由于他们为神效力所致。

### 预言成了一个延续的因素

预言在回顾与前瞻两方面，都成了延续启示历史的一个重要因素。一方面它基于先前耶和華在列祖和摩西时代于以色列中的作为，教导人要悔改，指出他们已犯了罪，偏离了过去的标准；另一方面它又预告未来之事，把整个思想延续及将来。虽然「先知」

一名不一定是「事先宣告者」，但事先宣告却是先知工作中很重要的一环。先知们很强调这一方面，显然那不是偶然的（摩三 7）。先知蒙神传授关于未来奥秘的事，是他与耶和華亲密灵交的一部份。但先知们若从来没有思想过他的信息中的历史成份（那是一切启示所必需的），他也不能算作一位真正的启示者；那些历史成份有部份是关系将来的。

但新派解经者常把先知看成一个对历史毫无兴趣的「教师」。除了他所要教导的之外，一切皆置诸脑后，这实在有损先知的形象。他们并不是这样的教师，亦没有创立这样的「学校」。新派解经者的谬论通常是由于他们未能看清楚先知教训中的教义原则怎样决定了他们的讲论。预言并不是假装有洞察力而作的随意指划。我们若把预言从先知的信息中除掉，必然把他们的信息颠倒或变型了。在这里我们也要思想个别先知的际遇。他们的生活大都是与时代脱节的，百姓对他们所宝贵的并不表同情，他们本能地会祈望目前所受到的鄙弃在将来可找到补偿，在他们的预言中经常弥漫着一些充满情感的热望。我们也察觉到他们经常期望能为目前被攻击和嘲弄的真理作出辩护。宗教的萎靡和衰败常常刺激他们寄望于将来。翘企末世不时成为敬虔者的一种安抚。基于这一切理由，新派要致力剔除预言中的预告成份，是没有价值又没有意义的。

### 先知运动里的两个主要时期

在神的启示计划中，整个承先启后的历史延续过程，可依先知运动本身在历史上的划分而划分为两个主要时期。第一个时期始于塞缪尔当年由先知挑旺的复兴，迄于约在主前第八世纪中叶第一位写作先知出现之日。第二个时期接续第一个时期之末而止于旧约预言的终结。这两个时期有所不同，在第一个时期，人若对先知的教训有反应，仍有可能悔改归正；先知们以革新重整者的姿态说话；他们知道会有更美好的事物将要来到，也必要来到——只是他们并不晓得当它来到时，它会将过去的事物吞没。

在第二个时期，虽然他们呼籲悔改之声仍不绝于耳，但似乎有点是循例性的。先知们知道，他们不是要补救现在，而是要在将来中使今日复现。但我们要注意，这个复现并不是把过去的局面重新支撑起来，甚至不是以一个他们所认为是理想的形式出现。预言中提到有一个时期要来，它会推翻过去的一切，引进末世的绝对价值。正如神惯常的方法，祂不是简单地把罪所混乱与解体的情形回复到事未发生之前的状态便算，而是要把事物带到一个更高的体系——这原则同样应用在以色列的历史中。摩西时期的神权管治组织快要瓦解了，神就利用这个时机，创造出更超越于本来结构的事物来。

这个新的预言时代到来的时候，适值以色列历史中又有一连串重要的新事物发生。第一个时期以一个破记录的事件开始，计从塞缪尔起直到大卫的世代。第二个时期则以神所拣选作为祂审判工具的那些东方列强的出现为开始。神要将先知所传递的信息记录下来，可见预言时期改变了的重要性。第八世纪中叶以后的先知，都成为写作先知。阿摩司、何西阿，和稍后的以赛亚、弥迦，他们首先将预言的话语写成文字。早期先知的话语，虽然也真是神的话语，但大部份都只是一时的说话，只为该世代而用。但由第二个时期开始，话语更是指向将来那个新的创造而发，涉及到以后各世代的人

皆有份而又极关注的事物。甚至他们同时代的人，虽然曾一度拒绝听取先知们的讲论，也透过那些记录下来话语折服他们所曾宣讲的真理。这样，先知们开始较之以前更确切地把握着那个延续的原则：它是一个救赎与启示并行的历史。

写作历史的真正原则（发现到历史不只是某些事件的记录，其中乃有一个计划和目标的），并不是源于希腊的历史家，而是始自以色列的先知们。因此，我们见到先知圈子中也有人从事记录以色列民神圣的历史，就是他们的历史书（如塞缪尔记和列王纪）。他们透过神所不断展露的计划的角来记载每一事件的发展。初期的正典习惯称这些历史著作为「早期先知书」，这是很有意思的。

(C1 end)

## 第二章 「先知」的名义与字源

### 希伯来文 nabhi'

「先知」一词的希伯来文是 nabhi'。但研究它的字源到底能否帮助我们决定这个职份的基本意义，仍是一个问题。解经家已提出不同的意见，我们就尝试思想一下以下几点：

①有人将它连到字根以 nun 和 beth 两字母开始的一组字。这字根的意思是「喷出」、「涌溢」，或是被动性的「被弄至溅发、沸腾、涌溢」。因此，nabhi'可以说是一位「为圣灵所涌溢的」人（凯尔 Keil）。顾能（Kuenen）想把这个字的意思扭转成主动性的。他以为先知之所以被称为 nabhi'，是由于先知的言词举止总是涌流冲激的。但观乎这些动词都是不及物的动词，不可能有一个直接的宾语，被动性的看法是不可能的。可是顾能所提出的主动性方面的解释，也不大切合。他搜集早期先知漫游叫嚣的表现以支持其论调。若然，「涌溢」一字就未免不够力了。这字或许指他们伟论滔滔，但没有经文清楚的显示这一点。「滴下」是「说预言」的一个同义词，似乎是用来形容先知信息的千篇一律，重复又重复（结廿 46，廿一 2），但甚至这一点也是不确定的。

②有人追索于阿拉伯文。阿拉伯文 naba'a 是「宣告」的意思（但它的字根所涉及的字也有「沸腾」和「萌芽」的意思，因此①的看法在这里可以找到附带的支持。）但说 nabhi'的基本意思是「宣告」则仍有一个困难。nabhi'只限于指代表神宣告的人，因此它的动词 nbha'应该是一般的「宣告」才对；事实却又不然，它也是只限于指先知说预言。有人怀疑说，或者动词是由 nabhi'的宗教专有意义派生而来（所以跟在用法上同受限制），而 nabhi'本身则是由另一个字源而来。其实说这个字是由希伯来文进入阿拉伯文（引至 naba'a 有「宣告」之意），亦非绝对不可能。

③有人从亚述文入手探讨。亚述文 nabu 是「呼叫」、「宣讲」、「宣告」、「喷流」的意思；manbau 是「泉源」，nibhu 是「芽苗」。希伯来文、阿拉伯文和亚述文都一致用与 nabhi' 相同的字根来表达上述这个意思，这是很特别的。只可惜我们未能找出这个基本概念怎样演变成 nabhi'「先知」这个特别意义。

④论到亚述文，有一点是很特别的。亚述人有一个神名叫尼波（Nebo 参赛四十六 1）。有人认为此神明之所以被称为 Nebo，是由于他成了诸神的发言人和传令官。但这无法证实。他出现确如智慧之神，是书写艺术的发明者，执掌宇宙间一切命运的蓝图。随斯（A. H. Sayce, 1845—1933 英国语言学家）说：「他专责解说彼勒米罗达（Bel-merodach 巴比伦守护之神，参耶五十 2）的意旨；他宣读神谕，讲解梦象。」或许他真有这些才能，然而却不能从字源方面把 nabhi' 与他的名字拉上关系。

⑤胡普斐得（Hupfeld Hermann 1796—1866）建议说 naba'a 和 na'am 的字根是相同的，那著名的词组“ne'um Jahveh”「耶和华的神谕」（和合本作「这是耶和华说的」）

就是由 na'am 而来的。但这样将两字根相等过来是不正确的，因为它牵涉到把字母 mem 和字母 beth 对换，和字根 b th 和 ale oh 两个字母的位置对调。依胡普斐得的看法，nabhi' 就是「发神谕的人」的意思。

⑥某些犹太学者，和较近代的兰德（Land），他们将 nabhi' 与动词 bo'（进入）相连来看。他们以为，nabhi' 是动词 bo' 的被动分词（niph'al participle）。这样，先知就是「被（神）进入其内的一位」。可是在这看法中最重要的一点却从没有见诸圣经：「神的 nabhi'」或是「圣灵的 nabhi'」等语句并没有出现过。

在这几种不确定的看法之余，可喜的是我们从圣经启示中的几段旧约经文（出四 16，七 1；耶一 5—6）找到这个字一个确定的意义。根据这些经文我们知道 nabhi' 是一位被神委任定规为祂发言的人，他的讲论带有神的权威。在上列的第一段经文（出四 16）中，虽然没有直接用 nabhi' 一字，但言下则清楚指出身为先知者在他与神的关系上应有的地位和责任。亚伦要作摩西的口，摩西要作亚伦的神。它不是一般差遣者与被差者的普通关系，而是神与其使者的特殊关系。摩西好比作神，亚伦要作他的代替之口。这就是说，惟有当摩西处在神的地位的一刻，亚伦才作他的发言人，保证所讲的话绝无失误，因为耶和華说：「我要赐你和他口才（直译：我要与你的口和他的口同在）。」第二段经文（出七 1）更是清楚利落。摩西在法老面前代表了神，亚伦就作摩西的 nabhi'。亚伦能成为 nabhi'，只因有神作其后盾。同样的，第三段经文（耶一 5—6）直接指出耶和華与杰里迈亚的关系。神说祂已经指派杰里迈亚作先知。杰里迈亚回答说：我是年幼的；我不晓得说话。然后耶和華宣布祂藉按手在他的口上，已将祂的话语放在他的口中。这样，那些话语就满有神的能力：杰里迈亚被立在列国之上，施行拔出和倾覆，建立又栽植。

我们可注意到，这三段经文都关系到「说话」。单这一点已足以把 nabhi' 的形像勾画出来了。人每次推说不能作先知的理由，都是说缺乏口才。先知的工作离不了说话。而这里的说话不是普通的说话，好像日常生活中代别人发言或传语。先知是一个独特的代表。因着与神的交通，他带有神的权柄和几分全知。耶和華按手他们的口，赐话语给他们，神的话语就使他们满有能力和胆量去事奉神，替神说话。

这清楚指出，甚至在摩西以前的希伯来人的心目中，nabhi' 已是一位有权柄的、替神发言的人，在他的说话中更带有因与神交通而产生的能力。耶和華并没有竭力教导摩西关于先知是怎样的一位。神当摩西是已经知道了的，从而安排这个模拟的情形，把摩西当作神而把亚伦当作先知。不论 nabhi' 这个名称的字源起始怎样，在旧约的人的心目中，先知自始至终就是一位有权柄为耶和華发言的人。当下文思想到先知启示的形式时，我们会再回头看看这个结论所包含的意义。但这个结论本身已是极其重要的。它表示旧约的宗教是耶和華与以色列人有自觉地相交的一个宗教，一个有启示、有权威的宗教，一个神管治而人听命顺服的宗教。

在传递神的信息的过程中，nabhi' 负责积极主动的去传讲。nabhi' 是有所作为的一位：他要说话。不错，他要主动的去传，就得先做被动的；他必须先接受或经历一些事情。但那并不是这个名称所包括的意思，只是设定他必然如此。事实上，接受神的信息不一定表示要把它传出去，那可能只是为接受者个人而赐下的，有时更会故意的

要他缄口不宣。唯有当那信息不论明显或含蓄地传达出去时，它才算作预言。先知是对人说话的。人接受信息的过程通常是很公开而明显的；但「先知」本人接受信息的情形，却不是这样。**nabhi'**一名已成为一个流行惯用的称呼。当人想到它时，所关注的不是在信息背后先知从神那里获取启示的那个奥妙情况，而是他怎样在众人面前把信息宣讲出来。这是一个非常实际的名称，就连深深受它影响的旧约宗教也显得很实际。

上文提及的一些字源研究与我们这个结论有所偏差了。它们都着重了先知经验中消极被动的一面。撇开字源学不说，其实在这些不合乎圣经真理的解释背后有两个动机：第一，他们以为把先知说成很被动的一位，就可以把他描绘成一个粗陋原始的人物，不能自我控制，受一外来的怪异冲激力所强烈地影响着。其次，先知这个被动的形态正中新派的下怀，他们可以肆意的把先知的经验解释为不外是一般的宗教经验，于是就特别强调他们经验中主观的一面。

他们又从语言学方面提出两个论点说 **nabhi'**是被动的。第一，**nabhi'**的形式跟 **qatil**（被杀者）的一样，其意思必然是被动性的；第二，与 **nabhi'**这个字相关的动词 **nabhi'a'**，只以被动式（**niphal**）和反身式（**hithpael**）两时态出现。不错，跟 **qatil** 同类型的字常是被动性的，例如 **mashiach** 不是膏立别人的一位，而是受膏的一位。但这并不是一成不变的，有很多跟这个字形的字都是主动性的，例如 **paqid** 是「管理者」而不是被管理的人。此外在阿拉伯文、埃提阿伯文和亚述文之中，**qatil** 是普通主动分词（**qal active participle**）一个很正常的字形。论到动词的形式方面，我们要记得，**niphal** 不错是被动兼反身式的，但 **hithpael** 却只有反身而无被动性。这显示二者应该都是反身的，它们由名词 **nabhi'** 派生而来，只不过是「使自己表现成一个 **nabhi'**」的意思。

### 希腊文 **prophētēs**

当探讨 **nabhi'** 的意思时，我们可以附带简单地讨论一下与 **nabhi'** 相等的希腊文 **prophētēs**，英文 **prophet**（先知）一字正是从它而来。我们常把它当作「预告者」（**foreteller**）的意思，其实这与希腊文本来的字源意思是不相合的。当希腊文的前置词 **pro** 与其它字复合时，它不再是指时间上的「事先」，而是指位置方面的「前面」；**prophētēs** 可以说是一位「向前（向人）诉说者」（**forth-teller**）。这个希腊文 **prophētēs** 的宗教意味之浓厚，并不下于希伯来文 **nabhi'** 所有的。**prophētēs** 是一位讲说神谕的人。因此，我们若明白了 **pro** 的正确意义，就看到希伯来文 **nabhi'**，和希腊文 **prophētēs** 似乎是同义字了。然而，这样说又会令人误解。希腊文 **prophētēs** 所表明的那位先知与神明的关系，并不像希伯来文 **nabhi'** 所表明的，在关系的方向上二者有所不同。实质上，**prophētēs** 是从事解释受神明默示的琵提亚（**Pythia**，希腊亚波罗神的女先知）或其它人所讲的隐言奥语的人。琵提亚就站在 **nabhi'** 的地位上，而 **prophētēs** 则被这位中间人将他与神隔开了。因此，**prophētēs** 只是一位间接解释神话语的人，而不是神直接默示说话的人。他会另加上自己的意思，这些附加的意思有是从神谕的亮光而来的，也有是他自己所认为是的个人意见。

那些嘲笑轻视「逐字默示」（**verbatim inspiration**）理论的人，是依循了希腊人的

思路而不是依圣经的看法，是希腊人的 *prophētēs* 而不是旧约的 *nabhi'*。他们以为圣经的作者可以随己喜欢自行增删神的话语。其实，不单是 *nabhi'* 和 *prophētēs* 本身有分别，归根究底更是圣经里的耶和华和异教的诸神明不同。亚波罗说了，更可能他没有说，他发出暗晦莫名的声音；坐在三脚椅上的琵提亚，因那从裂缝中冒出来的麻醉烟雾的感染，就要透过另一位 *prophētēs* 来译述她的隐晦奥秘的声响，使众生能明白它的意义。但圣经中的神，祂自己就是光，虽然祂用 *nabhi'* 来传达祂的话语，所传的却是祂的话语本身，祂把亮光赐给一切寻求祂的人。那个希腊文本多少是有些主观气味的。哲学家是这个不朽的自然界的 *prophētēs*；诗人是缪斯(Muses 希腊艺术女神)的 *prophētēs*。这些当然都只是象征性的说法，但都是因为有神赐他们灵感这个含糊的概念而生的，这是他们整个复杂的异教经验里的一部份。

所以，在 *prophētēs* 这个字变得适合使用在圣经里之先，它必然是经过了一次脱胎换骨。既然旧约的 *nabhi'* 是如此重要的一个字，圣经自然会将它的一切意义都灌入希腊文这字里了。这在字源上虽然是错误的，在神学上却不然。新约很清楚的强调前置词 *pro* 在时间上的性质，例如当马太在其福音书中多次说「这事发生是要应验先知的話」等语时，他显然是将「先知」与「事先宣告」的意思连了起来。这虽然是 *nabhi'* 的功用之一，却不是希伯来文 *nabhi'* 一字所包含的意义。

一些早期的希腊教父，他们理应更熟悉希腊文的成语，但他们却忘掉了 *pro* 在位置方面的意思，代之以时间方面的意思。屈梭多模 (Chrysostom) 说：「*prophēteia* (预言) 就是把要来的事件事先宣告出来。」奥古斯丁 (Augustine) 从字源方面下定义，相当正确地说：「神的先知就是把神要向众人传讲的话语宣布出来的人，」然而当他补充一句说：「所谓众人，就是那些不能或是不配听神说话的人」，这就走出了 *nabhi'* 和圣经的 *prophētēs* 的范畴了。虽然新约和教父们多少都牺牲了在字源方面的一些正确性，但我们应记着，他们所着重的是不是语文学上的问题。新派偏好削弱预言中的预告成份，而极度强调它的教导性作用。他们这样的强调，比较一般人以为先知是宣告未来事情的人，更是片面和引人入误。然而，新约也曾用 *prophētēs* 本来的意思来翻译旧约的 *nabhi'* (比较来一 1)。

### Ro'eh 和 chozeh

关于 *nabhi'* 和与它相等的希腊文 *prophētēs*，我们就这样按下。现在让我们来思想另外两个名称 *ro'eh* 和它的同义词 *chozeh*。这两个字在英文翻译中一律译作 *seer* (先见)。要明白它们的重要性，我们就要思想一下：它们是指先知有超自然的洞察力 (作为譬喻性的说法)，还是形容他们接受神所传达与他们的异像的一种特别方式？这两个名称的动词，当然很自然就可以作为譬喻性来解释，但却不大容易将这个意思转加在名词上去。我们通常不会说某个人看见了某事，意指他对某事的看法较一般人的看法更有深度。这些动词所连接的名词宾语是很广泛的，并没有专指看见甚么。这些动词起先必定是与见异象的过程或结果有关，后来把它们广义化了，变成泛指「启示」，不论它是从耳闻或异象得来的。但这并没有把它们变成一个譬喻性的说法。下文我们会思想在先知启示方式的发展中，这个广义化的过程是怎样发生的。「先见」一名是指先知在视觉官能上有一个异常的经历，使他能看见而不是听到一些事物，但却有同一的

结果：透过看见而在意识上得着一个从神而来的信息。这两个词与 nabhi'不同：nabhi'是形容主动方面的功能（透过口宣讲神的信息），「先见」则形容被动方面的经验（藉视觉知晓神的信息）。关于后者当然亦连带涉及藉听觉得到神的话语。

高恩年(Koenig)在他所著的《旧约中的启示概念》(The Old Testament Conception of Revelation)一书中，竭力划出 chozeh 和 ro'eh 的分界，他认为 ro'eh 只用于真先知，而 chozeh 若不是部份也是主要用于假先知。赛廿八 7 显示圣经并没有避免用 ro'eh 于假先知。根据赛卅 10，这两个词是相当同义的（再比较代下十六 7、10）。同时，名词「异象」原文不止一个字，有由这两个字根派生而来的，可见二者彼此并没有明显的分野。

此外，先知还有其它的名称，但主要都只是作为一个形容，而不是一个正式的名称。例如 tzopheh, metzappeh（守望的人，结三 17；赛廿一 8）；mal'akh Jahveh（耶和华的使者）；ro'eh（牧人）；'ish haruach（属神的灵的人）；'ish ha'elohim（神人）。这些名称多能顾名思义，我们也可从它们所形容的预言行动或场合中找到它们的意思。

(C2 end)

## 第四章 先知接受启示的方法

先知们经常明言又暗示耶和華与他们实在有真正的交通。他们相信自己是接受神的启示的人，按神话语原原本本的接受，丝毫没有把它主观化或现代化。这一章，我们要研究一下先知自己讲论他们接受启示时所用的那些特别的语句，和神传信息给他们的办法。

先知们确信他们接受启示的过程是客观而实在的。甚至那些因个人神学或哲学立场主观地否认先知们会从超然得着启示的人，也不否认他们有这个确信心。既然如此，我们若连亲身经历过的先知们所提出这个简单率直的解释也不肯接受，就得另找答案了。前人一直以为这个问题只有两个可能性：一是先知们是不值得信任的，他们的写作不过是一套谎话；二是他们是忠诚可靠的人，我们要接受他们的见证作为事实，要连同其中的超然成份一併接受。这种简单推理法，与我们今日的思想方式多少有些分别。虽然在我们接触的环境中仍会有这样的情形，以这种简单又唯一的方法来定证某些事情；但纵然是一个德高望重的人作出真实的见证，我们也不可以就这样的说它与事实绝对相符。就算在审讯程序中，很简单的案情也会很容易就复杂起来，这种简单的求证方法也就无能为力了。

有人以为近代的心理学可以使许多前人以为是奥秘的事物化为可以理解的。但近代心理学却同时又说到人内在生命的深度，是唯理主义所不能置疑否定的。近代科学并没讨好某一方面，它以为：唯理地解释预言，或肤浅天真地把它说得天花乱坠（正统派曾一度热中于此），同样是全不足信的。

解决这个问题时要顾及三方面：

首先是心理上的一个事实：先知们确信自己接受了神的启示。

其次是这个先知运动数百年来不断宣称它是超自然的。

第三是他们有惹人侧目的预测。这些预测随伴着整个运动朝向一个遥远的高峯发展。单就这一点，在宗教历史上没有一个运动可以媲美它。

这样，先知运动仍然是一个奥秘，历来都未能加以解决。然而愿意接受先知们自己的见证，说启示是来自高天的人，谁也不能侮辱他为「不够科学」或「落伍」。

### 顾能（Kuenen）的理论

顾能承认先知们确实热诚自信他们所传讲的信息是直接来自神的。但他以为他们在这事上是犯错了，因为他们的预言许多都没有应验，不论今日何日，都不会应验了。他用真正科学的态度，承认先知们确实一致地有这种确信心，须要在心理上找一个更

大的解释，不能只简单的说「他们犯错了」。可惜他所提供的解释却很脆弱。他说：他们的确信心只是因为他们有一个热诚不可动摇的道德宗教信念。先知们认识到他们与神根本没有这样的交通，但他们要使百姓相信他们的教训是真的，就提出这个客观性来。这样的解释要面对很严重的反驳：它与先知的思想教训相合吗？它在道德上可以原谅吗？为了折服百姓相信所传讲的真理，不但满腔热诚，还假装说教导是直接从神而来，这是一个相当新的念头。热诚与传讲者的自觉是成反比的，这样，他们必须装腔作势。其实先知们并不下于今日的传道人，他们知道他们若不能尽情释放地传讲，必使他们的热诚打折扣，更会削减了他们和听众之间的认同。把先知们作这样解释，相信连那些傲慢的人士也要踌躇。

更者，它忽略了我们应该从字面来领受先知们所说的。他们所宣认的是相当正面而真实的，根本不曾想到要利用这个来说服百姓。他们这样正面而真实的宣认，并没有经过词藻的修饰，以掩盖本来的虚伪。

我们也不要忘记，先知们若是故意这样，真假先知根本就没有甚么好争辩的了。先知们责备的重点是假先知「出于己心」说预言。难道这只意味假先知缺乏了真先知所自称有的热诚？岂不是先知们宣称他们的信息有超然的来源才是问题的核心？若真先知真的不是语出于神，他们一定知道他们也是靠自己说预言，那么真假先知唯一的分别，就是他们认为自己比较假先知更为好心！

最后，对于相信神真的与先知们有接触的人来说，不论其中有多少「心理化」的成份，若采顾能的理论，先知们这种半真半假的传讲方法，未免连神也侮辱了。祂怎能纵容或默许这种做法，完全不理主犯（神）和从犯（先知）间的道德关连？

至于说某些预言没有应验或没可能应验，这是另一个问题。从这而大发理论是非常危险和骗人的，因为它牵涉到超自然主义和自然主义二者的基本前题，怎样才算是「在任何时间都绝对不能应验」？我们若采纳千禧年前派的立场，就大大的规限了这方面所谓的不可能了。关于「应验」的问题，这里我们按下不讨论。我们所讨论的只环绕先知们的自我见证。

### 「果核启示」（“Kernel-Revelation”）

另一个跟同一方向试图去解释的是「果核启示」的理论。他们认为神只将真理的重点核心启示给先知们，到底怎样把这核心的启示表达出来就让先知们自己主观地自由发挥了。这至少保留了先知们所宣认的一部份：他们的信息是超然地来自神的。所谓「果核」通常是指他们的教训中的道德宗教原则。若然，先知们一定能分别他们的信息有两个不同的来源。但是，在古代的宗教思想模式中，从来没有把果核（信息内容）和果囊（表达方法）这样分割的。先知们无时不坚持他们的话语带有神的权威，而没有一处显示他们要人从这样的一个理论角度来接受或领会他们的说话。他们的滔滔伟论若只是他们匠心的产品，他们必会察觉得到，然而他们把一切说话完全归到神绝对的权威。最后，依这个假设，在真理核心传达给先知时（接受启示），与它达于成熟、反映传给百姓时（宣讲启示），两者之间要有一段相当的时期。事实上，我们发觉

先知的信息常是即受即传的。这个实时性使该理论成为不可能了。

### 「占卜理论」(The “Divination” Theory)

接下我们要思想的是「占卜」理论。它认为所谓先知有预言的能力，不外如外邦人有神秘的知识一样，它并没有甚么独特的地方。这理论特别是要针对解释先知著作中的预测成份。从宗教的角度来看，这理论比以上两种为高级，至少它认为那些现象是有其神秘性，而不屑由唯理角度去解释它。耶和華与先知们的接触，事实上是一件高度神秘的事。其中某些神秘成份是我们看不到的，因为它用拟人法的语句向我们来启示。施门德 (Smend) 还有其它人等都用这一个模拟法来处理整个先知预言的问题。

不错，在历史中有许多很真实的例子，显示人有超乎常人的预见能力和洞察力。在申十三 1-2 中，圣经本身就已提及将会有「先知」和「作梦的」起来显神迹奇事，然而他们却是要透过他们的声望去勾引百姓敬拜偶像。他们的做作诚然有某些程度由神明而来的影响力，因为圣经说，神要透过这些事来试验祂的百姓。然而圣经还加上一句，这样的假先知必要处死。但论到整个旧约预言的现象，我们就不能以洞察力或预见的能力来作为解释的依据。这等情形与先知运动实在有某些全然不同的地方。先知预言中的自然性、清晰性和实时性在人的洞察力中是没有的，这些所谓类似预言的表现，通常都需要魔术性的准备和操作。许多开始时是莫名其妙的事，后来都用「暗示」(suggestion) 或「自我暗知」(autosuggestion) 来解释。这门学问，虽然有人已探讨到某一个程度，但仍满是神秘色彩的。用它来解释圣经中的先知运动是很愚蠢的。这却或许提供了一些关于假预言在以色列中发展的线索。假预言不一定全是出于错谬的，其中可能有自欺的成份。相反的，真先知屡屡清楚地表示他们知道惟有以色列的神才能真正预测将来，受造物的思想决不能接触隐秘的事。若说预言不外如「占卜」，那就大错特错了。

### 从听话语得启示

我们接续要讨论先知们自己所讲关于神将真理启示他们的方法。这里我们先要分别清楚神说话而先知听见，和神指示而先知看见这两个不同的范围。

先知们的记录中常提到耶和華说话。有时「耶和華的话语」成了一个术语，总括整个传递信息的过程，包括其中的每一个步骤。虽然实际上神起先只是对先知说话，任命先知向百姓重复祂的话，但一般却说是神向百姓说话。现在我们只着重神传达信息与先知的情形（关于二者的分别，比较该一 1；玛一 1 与何十二 10）。

提到神向先知们说话最常见的公式是 amar Jahveh, dibber Jahveh, ne'um Jahveh, 第一个和第二个公式是过去时式 (perfect tense), 意为「耶和華曾说」。第三个是被动分词, 表示「那已被晓谕的」。那个过去时式是很重要的, 因为它表示神的启示在先知宣讲以先已经给他们了。先知们论及神的这些话, 不是象征性的说法, 而是按字面直

解的。他们将耶和华和诸偶像哑神加以比较分别；祂是一位说话的神。若神并没有对先知说话，只是透过先知来说，先知们把神与偶像作这样的比较是没有意义的。先知们很常用这个比较法来护教。若神是透过先知来说话，异教中人也可以跟以色列先知一样宣称，因为那只是间接的信息，并没有甚么独特的地方。所不同的就在于此，异教徒不像先知那样，他们的神没有直接对他们说话，他们整个异邦宗教及其启示就都缺乏了真实性（赛四十一 22—26，四十三 9；耶十 5；哈二 18）。

再者，先知们认为神的话语表达了耶和华的思想和计划。正如人的思想与说话是相连的，神也是一样（赛十九 17，廿三 9；耶五十一 29；摩三 7）。更具体的，我们发现先知们提到神的口，当然这不是说祂有一个肉身，按它的意义乃是说祂有说话的能力（赛五十八 14）。先知们用不同的字眼来强调耶和华的话语，不外是要指出神真的曾对他们说过话（赛五 9，八 11，十四 24；耶廿五 30；摩三 7—8）。

还有，先知们不只用这个不大肯定的方式说神曾说，他们更经常肯定地加上一个宾词：耶和华「对我」说（赛八 1，十八 4）。耶和华的话语是发生在某肯定的时空之中的（赛五 9，十六 13—14，廿二 14；耶一 13；结三 12）。根据撒上三 8—9，那声音很清楚是从外面来的，以致塞缪尔一而再的误会了是以利的声音。以赛亚也清楚的分辨他从耶和华听来的，和他将所听见向别人所宣讲的（廿一 10）。

有人反对这个说法，说在申命记和杰里迈亚书论到分辨真假先知的标准时，都没有提到与神交通中人接受信息的部份，只是说他所宣讲的要与真宗教的原则相吻合，而且将来要应验。然而，这些标准并不是对先知他们说的，而是对先知所奉差往的那些百姓说的。百姓根本就不能够指出在先知与神相交时，到底神有或没有说过甚么。

我们大可以假设，很多时耶和华的话语不但是客观真实的，而且是从外而来的。从外而来表示它客观真实，但相反却不然。不是任何客观真实的都是从外而来的。高恩年以为神对先知的一切话语一定都是从外而来的，因为唯有这样才能保证启示无误地是由神而来。但这个「先验」(a priori)的理由不足以证实他的理论。说启示是从外而来也可能是出于人的自欺。人紧张就很容易犯听觉上的错觉。若果先知们确曾见证和宣称在每次与神交通中得来的信息都是从外而来的，那么，不论它合否我们的胃口，我们也要接纳这个说法。但先知们并没有这样宣称。因此，问题就来了，话语若不是从外而来的，它到底有多少的客观真实性。

首先，我们要反对那些混乱人思想的理论，说所谓耶和华与先知们内交的说话，只是先知们自己的心思情绪，因此，所谓神的话语只是先知自己的思想。其实，一个内里发生的过程不一定就是主观的。那些不大相信神有具体启示的人一向都强调这理论。他们以为若果它只是先知的思想，那就比较正常和比较可靠。可是，这并不是「内在话语」一词的意思。这个词在这里是指一件内在发生的事情，先知不藉肉身的耳朵，却能领会到神对他所说的话。它是如此客观真实，以致他能清楚分辨神的话语和他自己的思想。

这样事情之所以有可能，部份是基于神学上的理由，部份是基于生理心理上的理由。在神学方面而言，神是全能的，祂可以将某一个思想的字音直接传达到人的心灵

里。神能控制人心灵的整个内在机能。我们须知，物质与心灵是有分别的；声音循普通过程「由外面」传达到心灵中（包括空气的震荡、神经的传导、脑部的取像、心灵的反应），这个普通的传递过程本身已是一件最奇妙的事，是我们不能理解的。「听」是精神上而不是生理上的活动。通常它要有一些生理方面的先决条件，但并不就是生理上的活动。那么，神为甚么不可以在普通方法之外另有方法造成「听」这个精神方面的经历呢？影像的形成和「看见」也同一理。「看见」需要一些生理方面的先决条件，但「看见」本身却是精神上的活动。先知怎样分辨内在的声音和外在传来的话语，是个不容易回答的问题。我们对物质与心灵彼此的关系知的既然有限，若一口就说那是是不可能的，就未免太愚昧、武断了。

神与先知心灵内交的话语看来并不稀少。那常见的 *ne`um Jahveh* 一语，其字根与「低沉声」、「发牢骚」等字的字根同属。因此，它可能是表示一种沉吟低调的声音，从而指在里面听到的低回轻诉的音调。不错，我们不可以引王上十九 12 为证，因为那里所说的「微小的声音」只是一个象征性的说法，随后来的才是真正的启示。但伯四十二—16 或者可以拿来参考：「我暗暗的得了默示，我耳朵也听其细微的声音……恐惧、战兢，临到我身，使我百骨打颤……有影像在我眼前；我在静默中，听见有声音……」。这里并提「见异象」和「听见启示」，暗示二者有类似的地方。异象可以但不一定要用肉眼来看；说话也可以但不一定要用肉身耳朵来听。此外，「看见」和「听见」皆须要眼和耳事先有所合作：耶和華「打开人的眼盖」，祂同样「提醒人的耳朵」（赛五十 4），可见二者是很类似的。

神的灵有时被特指为传达神话语的工具。这样，最低限度在这种情形下的启示是内在的。神的灵通常是在人心灵内工作的。高恩年认为神的灵从来不是启示的来源。他说神的灵只会在要启示时作好准备的工夫，而不会实际启示真理。但有多处经文指明神的灵是启示者（撒下廿三 2；王上廿二 24；赛六十一 1；珥二 28；亚七 12；尼九 30；彼前一 11）。当然，神的灵也会在事先叫先知得着所需要的恩赐，例如勇气、说话的能力，以及类似的资格（弥三 8）。

关于外来的话语启示和内在的话语启示二者的比例怎样，我们不知道。有人提议说，既然字句启示渐渐的取代了异象启示，那么，内在话语的启示会渐渐增多，成为先知运动迈进一步的一个记号。我们或许可以这样说：内在话语固然较之其它启示方式可以使先知与神更亲近，但是对于上述的这个理论我们并没有任何确实的证据。我们很难断定启示的方式到底依甚么原则来取舍。当神与先知是私下相交时，内外两种方法都同样可取。取舍可能是依先知当时的精神或属灵状况而决定。属灵生命也会有情绪不稳定的时候，神的一般儿女亦如是。这时就会极盼望神由外面来与自己亲近，以满足那软弱的信心。神每次由外面来亲近祂的子女，多少都有些圣礼的性质。但另一方面，先知有时亦会属灵到愿意在内里与神相交，只要在里面得到神的声音就已经能够产生一种独特的满足感。

但当先知在公众场合里与神接触时，其它见证人在场，信息所要传达的对象亦在场，很自然神会用内在的方法来传递祂的信息给先知。先知须要重复那些说话。假若神用外在的声音传信息给先知，其它的人就会和他一样听到那声音，他将信息传给其它的人就成了不必要的重复。这样，先知就是多余的了。

更者，实时传递信息可以保证所接受的内在话语和所传递的话语是相符合的。先知只要把内在话语的信息和盘托出便是。在听与传之间，先知不需要一段间断的时刻来紧记着所得的信息。那是一个很活的过程：先知真正成了神的出口，但用内里的心灵聆听神的启示。或者在他们写下预言时，神的内在话语仍在回荡着。我们所要确定的是，先知声称他们所说的话为「耶和華的话语」是没错的。对先知来说，最重要的是，先知声称他们所说的话为「耶和華的话语」是没错的。对先知来说，最重要的是，不是那经常更易的启示过程，而是他所得着的说话。但先知们从没有因神启示的方法很自由随意，就怀疑该信息的绝对性。

## 从见异象得启示

除了听神说话而得启示之外，先知还可以见异象来得启示。异象在下列先知书经文中记载：赛六；耶一 11—12，廿四 1；结一一三，八一十一，卅七 1—10，四十一—四十八；但二 19，七、八、十、十一、十二；摩七 1—9，八 1—3，九 1；亚一 8，六 1—8。在何西阿书、约珥书、俄巴底亚书、约拿书、弥迦书、那鸿书、哈巴谷书、西番雅书、哈该书、玛拉基书中则没有异象的记载。若将以西结书和但以理书中的异象作为一个单位来计算，我们所有的异象记载按数目来计算是相当少的了。这里没有包括先知们提及而可能没有真正异象意义的「异象」。有时「异象」只是「启示」的一个同义词。但就算将它们也计算在内，仍不足以支持亨斯登伯（Henstenberg）的论点，说异象是先知启示中一个常用的方法，而任何启示话语都有相当的内在异象性质。在某些情形中，神用异象来传达信息似乎都是与祂把职份交托给先知有关的。

有迹象显示在古代异象是很常有的。巴兰是从异象中得启示的。在摩西时代，根据民十二 6，耶和華通常是在异象中与先知交谈。在该节经文中，「异象」与「梦」平行，表示它是真正的异象。在塞缪尔以前的一段时间，「耶和華的话语」和「异象」是同义词。有人根据这个现象指出，神已经渐渐不再用较为外感的媒介来传达信息，而采用较为内在属灵的方法来启示，因为听声音在性质上较之见景象，算是更属灵的。然而这说法是可疑的。在以西结书和撒迦利亚书中，异象的启示方式压倒性地出现；杰里迈亚书中的异象亦较之在以赛亚书中的为多。这现象可能与个别先知有关。有些先知比较其它的更富想象力，就如杰里迈亚，他的信息反映出他一直置身在那即将来临的凄惨败亡景象之中，这些景象对他是相当的实在，以致他感到极度痛楚。他再尝不到社会中的欢乐，他「被耶和華的忿怒充满，难以含忍」（六 11）。

我们已注意到「异象」一词在后来已失去了它的专有意义，而与「启示」成为同义词，不再计较它是用甚么方式得的。以赛亚书的标题：「亚摩司的儿子以赛亚所见异象」肯定不是说整本书的内容都是从异象得来的。书中许多部份都没有异象的性质。所谓「以赛亚的异象」不外是说「以赛亚的启示」；而「所见的」也不外是「所得的」的意思。

在异象中所看见的事物与真正的事物本身是有所不同的。在异象里，神能把灵界的实体霎那间放进先知的视野中。王下六 17 可能就是这样的。因着伊莱沙的祈祷，耶和華打开他仆人的眼睛，使他可以看见灵界中的千军万马驻扎在多坍城的四周。如果那

少年人知道经文所载的只是一幅纯粹象征性的图画，相信他很难放得下心。但肯定的，在某些情形中，神无须叫先知看见灵界的实体。从上面提到的事件的记载来看，我们知道神根本就不须要打开先知伊莱沙的眼睛，因为他一直就有「第二眼光」的能力。打开眼睛可以叫人看见超然的实体，也能叫人领悟所看见的超然的画象。许多时候，先知所看见的那些奇观无疑是内在的，是他的内在视觉看见他所要看见的画面。这就是「内在的异象」。

但就算这样也还有一个分别：出现在先知视野内的事物可能只是精神作用使然，叫他希见一个物体的模样，而非一个真实的物体；又或者它更只是一个象征性的影像，根本就不是该物体的模样。这样就有许多可能性了。此外，在异象中用以领受信息的身体器官也有相对的分别。假若该物体是外在的，即使它是超然的，似乎仍是用那观察外界普通事物的肉眼来领受异象。这个可能须要神有超然的干预才成，但到底仍是用肉眼来看的。另一方面，若所见的事物是「内在的异象」，就要用内在的眼睛，就是心眼来看。肉眼看外物，心眼看内物，似是一贯之律。然而，对于这件事，在逻辑上仍有一些须待商榷之处，以致我们仍未能定下一个一成不变硬性的定律。整个异象问题是一个奥秘，实非我们所能完全领会的。

### 把先知提升来给予启示

论到得着异象，除上述两个可能的方法外（眼看、耳闻），还有第三个可能的方法：神把先知整个人提升到天堂的境域里。在这情形中，神不是把先知所要看见的客观超然事物降下来，乃是把先知本人提升（可能是在肉身，亦可能只是在灵里），进到天堂的境地。关于以赛亚书第六章的异象，历来已有人循此方向来争辩。它是在地上锡安圣殿中的一个异象，或是先知被提升到天上的圣所里看见的异象？为免造成思想上的混淆，我们还是容许这些不同的可能性好了。当圣经在细节地方保持默缄时，我们不宜诸多好奇。保罗就有一次最真实的异象经历。他被提升到天堂里，却谦虚的说不知道是在身内还是在身外（林后十二 1—4）。

### 影响身体的情形

在异象中领受启示和凭听觉接受信息两方面，先知身体的情形在形式和程度上都有很大的分别。当先知在听的时候，或许他也会停止对外界的感觉，完全集中在他要听的声音之上。但在论及先知听神启示的经文中，并没有说把他的耳朵关闭了。圣经只有说过「提醒」他的耳朵，但不是说他睡着了，或是他与外界隔绝了。

在论到用眼看来得启示时，情形就不同了。圣经有些地方很详细而客观地记述先知在见异象时的身体怎样了。首先是他闭上了肉眼。他一闭上眼睛便可见到异象。他不单是集中精神在所见的事物上，也是真的把肉眼的眼盖闭合了。巴兰自我形容为「眼目闭住的人」、「得见全能者的异象，眼目睁开……的人」（民廿四 3—4）。先知打开心眼，闭上肉眼。不单这样，巴兰在形容他的异象经历时还提到他「仆倒」。在以西结书和但以理书中也提及类似的情形。他们不是自愿地仆倒敬拜，明显是因神压服性的影

响力在他身上使然。当然，不是每一个见异象的人都必定这样仆倒。还有，以西结提到他觉得被带往别处去，但是仍然看见提勒亚毕（Telabib）的众长老坐在他面前（八1起）。这样看来，似乎是他在灵里被提而身体则仍在原位。若这样，就是灵魂和身体的分离了。

先知的异象在主观方面而言，通常与启示性的梦相连（民十二6；但二19；珥二28）。它们连带出现表示二者相当类似；但它们既是分开的，就显示它们在其它方面仍是有所分别的。在梦中，灵魂与身体的关系并没有异于常态或受到干扰。在异象中则很有这个可能，而且有时也实在是这样；但个中情形怎样则不得而知。似乎异象较之异梦更常使身体疲惫。天使要叫醒撒迦利亚，好像人睡着了被唤醒一样，才能向他解释那个新的异象的意义。先知见异象之后整个人就好像是刚睡了一觉。然而圣经没有描写在异象中身体怎样。它只记述事后情形，并没有形容当时的景况（亚四1）。接受了启示之后，但以理病倒了多日（七28，八27）。耶卅一26也是一个特别的经历：先知描绘过将来的欢乐之后，他说：「我醒了，觉着睡得香甜。」这里用「睡觉」来代替「异象」，是否有特别意思？

## 内在心境

一直以来，我们都只是在讨论先知的身体和灵魂的关系，但当我们思想到先知在异象中的内在心境时，整个问题就更形微妙和复杂了。甚至就算我们可以想象到先知的身体怎样恍恍惚惚而仍满有生气（在梦中则不然），还是无助于我们了解他的心灵在异象事物之前的感受和反应。在尝试解答这个问题之时，很多人都从希腊文 *ekstasis* 一字入手。这个字的影响力如此大，不在于它能总结圣经中关于异象的现象，而是因为它在希腊文圣经中首先用来翻译希伯来文的 *tardemah*（沉睡）一字，和它在圣经以外的用法。*Tardemah* 一字在圣经中出现过两次，第一次是神使亚当沉睡，然后取出他的肋骨（创二21）；第二次是埃布尔兰睡了，而后有神向他显现，在肉块中经过（创十五12）。亚当的沉睡与异象无关，他只是好像被麻醉了似的。但埃布尔兰沉睡实在带来了一个异象，而在异象中他仍继续沉睡。

根据当时的境况，我们知道埃布尔兰在异象中沉睡时，他仍没有失去他对四围事物的知觉，只是好像普通睡了一样，因为他能观看和留意到异象中的事物。这样，*tardemah* 这字在这里并没有显出埃布尔兰在异象中的心境怎样。但古人把希伯来文 *tardemah* 翻作希腊文 *ekstasis* 时，就引起了许多猜想，因为 *ekstasis* 这个字在希腊人意识中是一个极富想象性和挑动性的字。在古典希腊文中，*ekstasis* 是指一种狂热、癫疯的状态——然而它似乎从来没有特别用来形容宗教人士宣讲时的情形。这个字在普通希腊文和希腊文旧约中都有一个较次要的意思，是「恐惧」、「惊奇」等意；这个象征性和减弱了的用法，就好像我们在突发事件中说「我要发疯了」那样的意思。*Ekstasis* 本来真的是指人不正常了和疯狂了。或者人很容易觉得先知好像失去了自制似的，于是一般人对先知渐渐有了这样的观念。人疯狂了会失去自制，先知有时也有类似的表现，但这并不表示说预言和疯狂是一样的。

然而，除了这个一般的用法给它一个特定的意思之外，它在哲学上的用法更重要。

它在斐罗（Philo）的整套哲学中占一个很突出的地位，有一个固定的定义。根据斐罗，ekstasis 是说身体真的失去了理性（nous，精神或心之谓）。斐罗很着重神超越的本性，祂与受造物无可比拟，使他对 ekstasis 有这个看法。他以为当神的灵降临在先知身上时，先知的理性就要离开，让位与圣灵，因为不朽的不能住在必朽的之内。斐罗对 ekstasis 的这种看法，早期教会把它稍为修改便广泛地接受了。它广被接受，主要是因主后第二世纪的孟他努主义者（Montanists）之故。他们倡导先知会不受自制地说预言。为要引证他们中间流行的现象，孟他努主义者宣称圣经中的先知和他们也是一样。他们说先知在异象中是没感觉、疯狂如醉的（amens）。特土良（Tertullian）也跟他们一伙走，像他们那样把先知们的「疯狂情形」（amentia）说得天花乱坠。

较近代的学者亨斯登伯（Henstenburg）也落力维护 ekstasis 的「疯狂」含意。在他的《旧约基督论》（Chrisology of the Old Testament）的第一版中，他甚至也沿用孟他努主义者的立场。到第二版时他的音调已较和缓，承认真正的情形是在孟他努主义者和早期教父两者看法之间。为免错论了这个看法，我们要小心查究 amentia 这个字在哲学上的源起。它跟 dementia（癫狂）是不同的，它更远远及不上「疯狂」的程度。它只是说先知在说预言时「心不在焉」。至低限度这是斐罗从哲学角度所定的解释，由学养不多的人来解释，就难免有更放任的说法了。

按圣经的证供来看，斐罗和孟他努主义式的 ekstasis，显然在先知运动中是不存在的。圣经的先知见完异象后仍能记得他在异象中的所见所闻。圣经中的先知说预言时，他们的心思并没有被神逐出去，乃是神将他们的心思提升到能与神相交的层面上，而且人仍然是有知觉的。先知在异象中，仍然能够有反应和反省。以赛亚在异象中仍然能够将他和他百姓的罪过，与撒拉弗所颂赞的耶和华的圣洁作一比较。以西结在异象中仍然能够察觉到他面前看见的异象与先前所见的异象两者间相似的地方（三 23，八 4，十 15、22，四十三 4）。赛廿一 6—10 也证明这一点，以赛亚在这里有双重身份，一在看见异象，另一在对异象作出反应，并将它告诉给神。新约中保罗清楚直言，先知的灵是顺服先知的（林前十四 32）。说方言的人要有能翻方言的人，先知则能自我解释。

在上文的研究中，我们发觉「看见」是先知接受启示一个比较古老的方式，但到后期仍然与「听闻」这方式同用。先知并非不再是 ro'im（先见）而只作 nabhi'im（先知）。这两个字在后期仍相提并用，证明该两种方式仍是同等轻重的。这个结论似乎被撒上九 9 否定推翻了：「从前以色列中，若有人去问神，就说：『我们问 ro'eh（先见）去罢。』现在称为 nabhi'（先知）的，从前称为 ro'eh（先见）。」这一节是作者加插以解释为甚么在第 11 节那仆人问那几个少年女子说：「ro'eh（先见）在这里没有？」在这里 ro'eh 和 nabhi' 似乎是历史中同一个职份相继的称号。

批评者急不及待的便引用这节经文来支持说「nabhi'」运动是到塞缪尔时代才由迦南运进来的。这节经文并不能证明甚么，因为那作者肯定是在塞缪尔之后，他只是从他的历史立场发言：在他（作者）当日惯用的并不像在扫罗时所用的。从扫罗到作者自己的时代，在用字上有了改变。但他并没有说是在扫罗之日或是在他的时代改变了。它可能是在较后期的，与说甚么由迦南带入来的理论无关。

虽然，这节经文对批评派没大帮助，但它本身在解释上仍有其困难。它似乎暗示在扫罗之日并未用到一字。另外一些困难是：在甚么时候开始改变的？又在甚么情形下改变的？ro'eh一字在何时和为甚么被抛弃了而一贯的采用了 nabhi'一字？我们从七十士译本来看马所拉抄本，这两个困难便可有所交代。七十士译本说：「人们称 nabhi' 为 ro'eh。」七十士译本所依据的版本，是以「人们」(ha'am)取代了「现代」(hayyam)。经过这个修订，它的意思就清楚了。在对先知的这两个称谓之中，百姓一直爱用「ro'eh」这名衔。这乃是在扫罗当日的习惯；在作者当时却不同了。他的读者可能不太熟习古代的惯用语，他就清楚的加以解释。那只是关系日常惯用语的问题，与早期历史的记载并没有冲突；在很早以前，甚至在摩西之世，已有 nabhi'im 这个字了。

或者我们甚至可以推测一下人们避免用 nabhi' 这个字的因由。日常生活中的事情总是很琐碎的，人们无论甚么事，就如扫罗为父寻驴，都会去找塞缪尔这样的人。求问这类的事情时，ro'eh 较之那严肃的称衔来得更亲切适合，而神人也通常是透过异象（不是从神领受话语）来得到有关的资料。例如，耶和华会让先知看见在那里可以找回失物。这样反而是先设定了有 nabhi'，而不是先否定了它。

还有，我们没有理由因此就鄙视先知的职份，贬低先知的尊严，想把他们看作好像异教的观兆似的。神甚至愿意在家庭琐事上也给他们亮光和指引。他们是一羣专责提供启示的人。以色列的 ro'eh 无论在国际或宗教生活的要事上，他们都同时是 nabhi'。到这里请读者停下来参读一下赛八 19 起的一段经文。在以色列中也有虚假观兆的，先知不但指出它是罪恶的，也指出它是不必要的，因为他们已有一个正常的途径，可解决他们的需要：「百姓不当求问自己的神么？」

### 对批评派一些极端看法的答辩

批评派对预言中所见的异象常有两个极端的态度。最近的趋向是尽可能将以色列中发生的事模拟成异教说预言时的反常表现，将二者都同样贬为宗教病理学的现象。有些要解释先知现象的人摇身变为医学学者，要去研究先知的病征所最近似的那种精神病。他们根据医学记录去研究歇斯底里病 (hysteria)，癫痫症 (epilepsy)，僵硬症 (catalepsy) 和一些其它深奥的症状，为要找出那些在生理或心理上是不正常而在病理学上是正常的地方。当先知某个奇特的地方可归类为某一种病症时，他们就以为足够立说了。何卓尔 (Hoelscher) 的《众先知》(Die Propheten) 一书，在这方面实在过份专门了，连一般神学家也根本不能拿来阅读，除非他同时是一位医学上某高度专门科系的专家。

在从精神病立论之前，一个刚刚相反的趋势是把先知的异象说成不是一个实在的经历，它只是一种文学体裁，使他们的信息更生动和更有力。有些人对所有的异象都这样一概而论，其它人则把它只限于先知运动的后期，认为早期的异象仍是真实的。这个理论的论点是这样：他们认为有些异象诸多情节，必是绞尽脑汁才写成的，所以不可能是目覩就写下的。其中许多地方都非常怪异奇巧，任我们发挥最大的想象力也无法把它们併合成一幅真实的图画。他们说不可能只因为它们不是真实的图画，只是把很松散的零碎数据集合而成。他们说异象与信息本身并没有甚么关系，全是牵强附

会矫巧造作。那些复杂人为的异象，大多数出现在后期的先知如以西结和撒迦利亚的著作中，那些简单而较自然的则属于早期作品。

让我们转看另一些同样确凿的事实，好反驳上述的理论。我们不能根据我们自己想象的能力来决定先知见异象的能力有多大。圣经中的先知都是闪族人。他们见异象见得入神时，会将他们的精神极度集中在所凝神的事物上。我们无法将异象重组成为一幅图画，并不能证明或否定先知见异象的能力怎样。至于说所记的资料松散零碎，我们若稍再细察，正好证明了相反的一面。若是自由发挥，先知如杰里迈亚等人必写出一些更自然而有力的象征。这表示异象是神的工作，我们不能坚持一定要用绘画或写作的规则，作为量度祂的标准。不错，那些比较不大自然的异象多数在后期先知著作中出现，但同是这些先知，他们在别的地方却见到非常生动而有力的异象。依写作的理论来说，我们很难解释整体而言为甚么先知会这样少用这种表达方式。先知把象征性的动作和实物，跟象征性的异象，划分得很清楚。如果异象只是他们的创作，他们又何必这样划分？为甚么杰里迈亚没有多形容那枝杏树枝，阿摩司为甚么没有说那筐夏天的果子是甚么果子？大多数的学者现今都承认早期的先知实在有看见异象。后期先知也用同一的语调讲述他们所见的异象；若说他们没有看见异象，未免自欺欺人了。

(C4 end)

## 第五章 传达预言的方法

### 说话

我们已经思想过 nabhi' 这个字的重点是在先知传达信息的行动，而传达的方法就是说话：这是最自然的传达方法。神的话语可以这样自然的转换成人的话语实在是一件奇迹，然而，人是照着神的形像造的，其中包括了说话的官能。人的说话大概多少有些像神的，更何况先知是在圣灵的特别管理之下说话的呢？祂随着自己的旨意运用人的身体官能。特别是如果神要透过内交的话语来启示给先知，祂的说话就会在先知传达之时才给他，在接受和传达之间先知不会有足够的间隔时间把它翻译成别的言语，这样就保留了它本来说话的形式。这一点是很重要的。

当然，先知要把预言写下来时，就必须下相当的工夫。甚至新派所主张的编辑理论也会同意这一点。先知书中的预言最先都是用说话来传达的。至于后来把它们写下来是基于某些特别的原因，与起初口头传达的方式无关。以西结曾被誉为一位伟论滔滔的写作先知，特别是他的末世讲论尤绝，但他仍是一位伟大的宣讲者。他每日在墙垣旁边、在房屋门口循循善教，叫听的人都深受刺激，留下深刻的印象；他们把他的话语形容为「善于奏乐声幽雅之人所唱的雅歌」（卅三 30—32）。读者也不妨去研究一下以西结讲道的技巧。

神的话语须要人用口来传达，异象也是一样，好使人能知道本来的那个画像。先知们不能将他们在异象中所得见的情景搬上舞台或银幕；然而他们会尽量用字句将看见的重复表达出来，只是他们通常把异象说出了就不再加以解释。他们只说：「我看见……」。神用异象的方式，一方面是为了先知本身，同时也是为了百姓的缘故。因此，在先知讲比喻和比方时，他们也会用图画式的语句。以赛亚在以赛亚书第五章中很可能就没有真的看见葡萄园。还有，神有时更叫先知本身用他们的行动来作为一个象征性的传达方式。这称为「具体化的异象」。

不错，其中有些行动是很怪异的，真使人怀疑到底能否那样做出来。耶十三 1—7 和结三 26 所记载的就是两个显著的例子。此外还有赛廿 3 和何一 3，这两个比较少解释上的困难。若要在这里就这些事件的细节来讨论它们的可能性，相信要费很大的工夫。如果你好奇的话，可自行参考有关的注释书在这方面的讨论。

### 神迹

神迹也是神传达祂的心意的一个方法。旧约并没有为神迹下一个明确的定义，也没有清楚的把神迹分类。旧约用了好几个希伯来文，表示「神迹」的意思并不那么肯定。这些字是：Pel'e，指一些奇特异常的事；mopheth，指一些使人惊奇或吸引人注意力的事；nora'，指一些使人畏惧的事；还有那最常用的字'oth，是一个「记号」的

意思。很明显，这些用字表明神迹之所以重要，在于它所带来的果效，而不在于用甚么方法来行神迹。

除了显明「神是全能」这类神迹之外，还有显明「祂掌管时间的配合」的神迹。祂能预知两件事情（二者可能都是事出自然的）会同时发生。归根究底，那是神的全知，祂超然的监管着整个事件怎样发生；这样看来，它又是表明祂是全能的一个记号。一切预测都应验了，这也是神迹。但神不一定要用超然的手法才能使它应验。其中超然的成份可以只在「预知」上；这是一种属于神全知的神迹。在这种情形中，「记号」一字就被用来指那件应验的事件（赛四十一 22 起，四十二 9）。

让我们对预言和应验作进一步的探讨。预言与应验有着因果的关系。神的话语本身就有自我应验的能力：它是能够产生神迹的话语。那不是普通的话语，乃是由神的口而出的活泼有力的话语。

最后，我们注意到先知的著作并没有多记载先知的的神迹，倒是在历史书中常提及神迹。有人由此推论说神迹的记载是信不过的，因为不是先知自己说的。这样推论是没有根据的。这种情形只是由于两者文献资料的性质不同。历史着重记载行动，预言则着重记载说话。因此，当先知书也记载历史之时，它们也会跟其它历史书一样记载到神迹（试比较赛卅六一卅九）。新约也有相似的情形。使徒行传记载了很多神迹，在书信中却是找不到。先知书中的神迹，大都是与说话有关的神迹，就是预言。但以理书的前部份是历史的记载，其中所记的神迹，远超过后部份所记的。有人以为神迹消失了是逐渐纯净化和属灵化的迹象，其实这是没有实际根据的。当我们认识到预言特别流行在后期的先知之中，而预言本身就是神迹，我们就大可以否定上述的论调，而能肯定的说，神迹在先知运动的历史中，非但没有减少，而且还有增多。

神迹除了有用作护教和施行拯救的目的之外，还有一个末世性的预表意义。它表明先知们一直在期待整个世界将来会有超然的大改变；特别是那些关于末世的预言，只有透过超然的方法才会应验。批评派爱称这些为先知书中的「启示文学」。不错，后期的（非正典的）启示文学在这方面几近于泛滥，但这却不能成为一本经卷应否被列入正典的基础。那些继威尔浩生而起较现代的批评派在这观点上已有所修改。他们同意以色列人在那些伟大的写作先知之前，早已有他们自己的末世观。这大大改变了批评派一向把它押后到后期先知运动中的那个古老宗教的面目。此外，他们又感到其中的超然事情与异教的魔术和占卜实在是迥然不同的。先知们一致的指斥那些占卜等行径。先知是经祷告后才行神迹的，他们完全依靠耶和華的能力来行事（王上十三 5，十七 20 起，十八 36 起；王下四 33，廿 11）。他们从来没有强逼神来行神迹。在将来的时代中，也不会有这样的事。

（C5 end）

## 第六章 先知启示的内容（1/3）

这里我们只集中探讨第八世纪的伟大先知的教训。这些先知的出现成了旧约救赎历史的一个转折点。研究他们的教训是很重要的，这能帮助我们了解后期先知的教训。

我们把这题目分题如下：

- （一）耶和華的本性和屬性；
- （二）耶和華與以色列的關係；
- （三）關係的破裂：以色列的罪；
- （四）審判與復興：先知的末世論。

### （一）耶和華的本性和屬性

不必贅言，先知的講論一定是以神為中心的。換言之，它是宗教性的，因為若不是這樣，宗教就不再是宗教了。先知們很本能的便感覺到這一點，他們從不著意去標榜它，當他們的講論發揮到頂點時，就反映出神自己的本性來。所有有深度的宗教都會是這樣的。所以，宗教經驗背後若是沒有思想或教義作基礎，那必定是一個低級宗教，甚至這樣的宗教到底能否稱得上為宗教也是一個疑問。這不是說在宗教裡面除了意識以外，就沒有屬於意志和感覺的部份。但若要證明它所說的，就只有返到日常生活和思想領域裡，因為只有這樣才能叫人認識到神的榮耀，宗教活動才能推廣。神不是一位慈善家，愛背地裡做好事而不讓人知道。祂喜歡透過宗教裡人能意識到的事物把祂的自我和祂的完全彰顯出來。這一點是肯定的。很多人以為有神來知道和欣賞自己並自己的優越，才是最快樂的事。這樣的人永遠不會明白了解舊約的先知。

在眾先知中，最明白這個「神本」思想又最能把它表達出來的，要算是以賽亞了。我們如果拿他來跟何西阿比較一下，我們就會發現何西阿很著重耶和華為以色列作了甚么，而以賽亞則強調以色列為耶和華作了甚么（賽五；何十三 8）。另外，杰里迈亚在他蒙召的异象中见到的是一些事物，以赛亚在圣殿异象中却见到耶和華自己。以賽亞又是在聖殿中，在一切事都臣服於神又有神同在讓人敬拜的地方見到神。以賽亞可算是最敬虔的一位先知。他的宗教感觸是最細膩的。他深被他所傳的信息影響著。

更者，以賽亞對神的反應是很獨特的。他的反應包括三方面：（1）他深深認識到耶和華是無限威嚴的。（2）他深深體驗到威嚴的耶和華，與充滿罪惡的受造者（人）之間，有一個無可測度的距離。（3）因此，人只能不配地降服去事奉神，好彰顯神的榮耀。在先知圈子中，以賽亞最能表達出宗教至崇高的意義，他無疑是眾先知中的表表者。

## 一神论

在研究先知教训中关于耶和華的本性和属性之时，我们首先思想其中的「一神论」。正如上文提及，在这一点上我们和批评派的看法都一致，只是他们不但说先知是一神论者，更说是他们发明了这个思想理论，又继而一直坚守着。他们认为清楚具体的一神思想要到被掳期间和被掳之后才产生。但有人已提出一些较深入的问题，例如：究竟自阿摩司一直以来的一神论，算是属于原始初期而又观念前后矛盾的，还是已经是很明显和实在的一神论。因此，抱积极的目的是抱好辩的态度来研究早期先知是举是轻重的。

先知们曾经很清楚、很明显的否定过异教的神的神性（虽然这不能说是绝对的否认了有这些神的存在）。阿摩司称当时的犹太人所跟随的假神为「虚假」（二 4；参赛一 29—30）。以赛亚更讽刺那些偶像为'elilim；这个字虽然不是和 el 同一字根，却使人联想到 el；而'elilim 又是一个「指小词」（diminutive），就是把它们当作「小神」（由字源角度来看）、「毫无益处的」。一切假神都没有完全的神性（二 8、18、20，十 10 起，十九 1、3，卅一 7）。在以赛亚和阿摩司事奉期间工作的何西阿似乎没有这样明显的说话，他只提到偶像。然而，在第十章他称耶和華為「活神」，这可能是要与「哑」偶像作一个对比。

一神思想也是基于早期的先知曾经攻击过偶像和偶像敬拜。他们说偶像不外是人手所作的，敬拜偶像更是愚不可耐。以赛亚和何西阿都曾这样反对过偶像（何二 10，四 12，十四 3；赛二 18、20，十七 7—8，卅一 7）。可能有人会说他们只是针对那些偶像，而不是针对它们背后所代表的神，正如他们攻击替耶和華立像，这并没有否定了耶和華的存在或否定祂的神性。关于第一种说法，把神本身和它的偶像划分清楚是一种很新的思想。真正敬拜偶像的人必定会把偶像看得很真实，不会只把它看成一种象征。也许我们不大容易了解，但他们实在常常把偶像看作神本身。何西阿、以赛亚和诗篇作者的攻击实在是针对当时的问题。先知攻击偶像就攻击异教的神明。先知说，神明若是由物质造成就是羞辱了神，他们这样说一定是因为那些神明实在是用物质制造的。若要硬说那只是象征，神明和物质偶像并没有这个紧密的关联，那就错了。

这里让我们回头看十诫中的第二诫。对于异教徒来说，有偶像就有神明同在。其实，一个神明任由人来制造他的形像，任由人来决定他的使用，是自取其辱的。这反证了异教的神明，只是敬拜他们的人虚假地把神性加在他们身上。这样的说法就更加严厉而辛辣了，它好像是说：偶像除了物质之外就完全是虚空的。可能是由于早期的人还未对这个问题有那么透彻的认识。

关于第二种说法，说先知们也攻击替耶和華所立的像，这岂不是也否定了耶和華本身的存在？这说法同样没有甚么意思。先知们实在是攻击「耶和華」，是攻击偶像所代表的假耶和華，例如在但和伯特利所竖立的。何西阿更将但和伯特利的「耶和華」与外邦诸神，不论是以色列从外搬来的神明，或是迦南本土的神明，一视同仁。他直白的叫那「耶和華」为「巴力」。

早期的先知和旧约某些地方，都曾把一些神明描绘得栩栩如生，活灵活现，好像

暗示他们是真的存在的。这可能是因为他们相信有低等神明如邪灵之类的存在；亦可能那些语句只是演说上的拟人手法。两种可能性都有，我们很难说在某情形下是那一种可能。有时可以根据上下文来看（参赛十九 1，四十六 1；弥七 18）。诗九十六 4 说：「耶和华在万神之上当受敬畏」，到第 5 节就加上「外邦的神都属虚无，惟独耶和华创造诸天」，第 7 节又呼吁百姓将荣耀及能力都归给耶和华（参诗一三五 5、6、15 起）。

先知说耶和华有无限的能力遍及各处，这和他们的多神论有很密切关系。当然，他们对「宇宙」的观念跟我们所了解的会有所不同。我们也是经过漫长的历史才知道它的广大无朋。若这样就来反对说神不是全能的，那是不适合、没作用的，因为问题的核心是在：到底圣经有没有说其它的神灵也有相当于这样的能力。在圣经中我们找不到任何这样的痕迹。

假若批判派所说一神论在先知时代是渐进形成的是真的话，我们就会预期一神论在早期的先知书中应该是不健全的，要到后期的先知书才会有较为完善的一神思想；这样阿摩司和何西阿的一神思想应该比较以赛亚和弥迦的模糊、松散和前后不一致，而在主前第八、第七世纪之间的杰里迈亚又应该是超前了以赛亚。但实际又不是这样，他们并没有这样的差别。同时，先知们又没有将他们的一神论与耶和华独特的道德本性相提并论。新派说先知们因为强调了耶和华的高尚道德特性，于是创出一神论的思想。弥七 18 正是对新派的当头棒喝。

## 耶和华的本性和属性

讨论过一神论之后，让我们看看先知怎样讲述耶和华的本性和属性。他们称耶和华为「灵」；但这个「灵」和我们现有在教义上的用语是有差别的。它的重点不是说神是非物质的，只是说神是生命的能力。与「灵」相对的是「肉体」，是受造物本有的惯性，是与神不同的（赛卅一 3）。先知所说的「肉体」不似新约的用法，它没有与罪相连的那个意思。

先知提到神多方面的属性，但他们并没有尝试去把它们分类。赛五十七 15 神向人显示出的两方面：第一，神是很超越的，祂住在至高处；第二、神是很亲近的，祂屈尊与谦卑的人同在。这样就引至今日众所周知的分法：神「不可沟通」和「可沟通」的属性（*incommunicable and communicable attributes*）。超越方面的属性是祂的全能、全在、永恒、全知、圣洁。

## 全能

阿摩司特别强调耶和华无限的能力，主要是为着道德方面的目的，叫人看见那将临的审判是多么的可怖。旧约中并没有用一个特别专门的字来表达神是全能的这个观念。但阿摩司用象征绘形绘色的成功而生动地把它的意思表明了出来。耶和华用大能

创造高山和大风，作成昴星与参星。祂把海水召来，倒在地面。日夜的交替皆顺祂的旨意而周行。正如一位大将，他会攻取险要的高地来控制全境，祂也践踏地的高处。祂使用火、饥荒、毒害和各样瘟疫苦痛来执行祂的审判（二 5，三 6，四 6、9、10、13，五 8，七 4）。

在以赛亚书中也有类似的描述。以赛亚特别强调神的大能作为，它来得既突然又是实时成就的。耶和華用说话来行事，这表示祂能超然地完成祂的旨意。祂与受造物保持着一个好像陶匠与泥土之间那样的关系。这表示祂的全能，也表示祂的主权。到将来，祂要把全地改变得面目一新，祂要使利巴嫩变为肥田，而肥田则看似树林（二 19、21，九 8，十七 13，廿九 5、17）。以赛亚书的第二部份（四十，四十二，四十五）把这题目发挥得最为透彻。我们可以拿它来跟弥一 2—4 作一比较。

### 「万军之耶和華」

耶和華常被称为「万军之耶和華」，这名字也与祂的全能有关。它有几种形式，有时是全称，有时是简称。我们很难肯定的说它本来是全称在先或是简称在前。最长的一个名称是「主耶和華万军之神」（在「万军」之前有冠词），这只在摩三 13 出现过。最常用的是「万军之耶和華」（Jehovah Tsebhaoth）。这是先知特有对神的称呼，它在五经、乔舒亚记和士师记里都没有出现过。它首先在塞繆尔记和列王纪中亮相，然后在八篇诗篇、四位早期的先知和所有其它先知书中（除了约珥书、俄巴底亚书、约拿书和以西结书）都有出现。最后它出现在历代志的三段经文中。“Jehovah Tsebhaoth”可能是一个简写，因为专有名称是不能用作隶属格（Construct state）的。另一个更简化的简写就是只用 Tsebhaoth 一字，虽然旧约并没有用过它，但七十士译本却多次把它直译成 Tsebhaoth，继而两度出现在新约中（罗九 29；雅五 4）。当七十士译本这样翻译它时，是有「满有能力的主」或是「作为总管者的主」的意思。

Tsabha' (hosts) 一字而有四义，从而引出四种不同的译法。这四个意思是：人的军队；超然灵界的军队；天际众星；所有受造之物。最后的一个意思，是由威尔浩生（Wellhausen）所倡，所根据的是创二 1，那里说「天地万物」（直译是「天（众数）和地（单数）并『它们』的所有 hosts」）。所用的代名词「它们」是众数，因此可以包括了「天和地的 hosts」。然而，这样把 hosts 与「地」连在一起，在文法上是不常见的。无论如何，威尔浩生所观察到的仍有部份是不错的，在阿摩司书中，这个名称总常是与全宇宙有关连的；不过那是由于不同的原因。有人又另找到两处具有这样宇宙性意义的经文，一是诗一〇三 20—22；一是诗一四八 1—4。但这些经文把耶和華在天地的作为与祂的 hosts 很明显地划分开来，就表示后者是特指某些有理智的受造物，大概就是神在天上的仆役。

威尔浩生不但提出这个特别的理论，他更倡议说这名称是阿摩司所创作的。但情形似乎并不是这样，因为单在阿摩司书中这名称已有几种不同的形式，而作者又没有把它加以解释。这两点是以表明这个名称早在他之前已经一直有人沿用了。事实上，它亦出现在威尔浩生所认为是较阿摩司书更早的经文中。为要使他的立场前后一致，他便只好说该等经段与原手稿不同，曾被人窜改了。

把 *hosts* 解释作天际众星有其可取之处。所谓「天上的万象 (*hosts*)」常与对星体的偶像敬拜相提并论 (申四 19, 十七 3; 耶八 2, 十九 13, 卅六 29; 番一 5)。在异教中, 这种敬拜通常是基于他们相信天上的星星是活物, 或以之为一些超然的灵体。于是有人认为「天上的万象」一词本来是指天使。这早在希伯来人的始祖之日已有类似的思想。但这个词既然用在神的名称之内, 它本身就不可能和拜偶像有关。它暗示耶和华是超过一切, 在所有受造物之上为主。还有一个常与上文提及的理论有关的论调, 说神准许并差派一些星体的天使去监管异邦国家。这个观念似乎到很后期的犹太人中仍然存在。申命记中有些经文就是指这种观念而说的。申廿九 26 说:「去事奉敬拜素不认识的别神, 是耶和华所未曾给他们安排的。」卅二 8, 七十士译本与希伯来原文本有些差异, 七十士译本写着:「至高者将地业赐给列邦, 将世人分开, 就照神的天使的数目立定万民的疆界。」希伯来原文则是「就照以色列人的数目」。这不同的读法可能显示七十士译本的译者或读者正受这种思想的影响, 于是按这思想将经文修改。我们还有几个很重要的理由, 反对说古时候的以色列人是这样来领会 *hosts* 这个字的。在早期的先知书中, 当提及星星之时, 并没有同时提到 *hosts*。摩五 8 提及昴星和参星, 但没有同时提到它 (参赛四十 26)。当星星与 *hosts* 并提时, 它总是与单数 “*host*” 相连的; 另一方面又从没有「*host* (单数) 的耶和华」这样的叫法。

此外, 还有一个在今日相当流行的看法, 认为 *hosts* 是指以耶和华为元帅的以色列军队。这看法被普遍接纳, 因为它对批评派的理论有利, 以为耶和华本来是一个战神。但这不应妨碍我们接纳或不接纳这看法。先知对神的观念常与战争有关; 特别是以赛亚, 他相当喜欢描绘耶和华作战。但这并不一定要好像批评派那样说耶和华必然曾经一度是个战神。有利于这样解释的一点, 是这个字与军事相连时才用众数, 当它与星星及天使相连时则必定用单数。「万军 (*hosts*) 之耶和华」的 “*hosts*” 是用众数, 这 *hosts* 除了指以色列的军队 (“*hosts*” of Israel) 之外, 还能指甚么? (参出七 4, 十二 41; 诗四十四 9, 六十 10, 一〇八 11)。

然而有两件事大大削弱了这个论点:。第一, 在记载出埃及的经文中, 「耶和华的军队」不是指以色列人的军队, 而是概指整个百姓群众。用 “*hosts*” 一字并不是因为他们是军队, 只是因为百姓众多。同时在诗篇中, 那 *hosts* 不是叫做「耶和华的 *hosts*」, 而是「我们的 *hosts*」。第二, 在一些称神为「万军之耶和华」的经文中, 当同时提及以色列的军队之时, 它并没有用 “*hosts*” 来形容以色列的军队, 反而用了别的字眼 (撒上四 16—17)。

另一个有利于把 *hosts* 解作军队的理由是, *Jehovah of hosts* 经常与约柜并提, 成为战争的守护神 (撒上一 3、11, 四 4; 撒下六 2)。在上述的先两段经文中并没有特别提到约柜, 只是说及会幕, 因为哈拿的事件与军事无关。在撒上四 4 和撒下六 2, 周围的环境多少有些作战的气味; 然而, 神之所以被称为 *Jehovah of hosts* 似乎并非由于约柜。这后两段经文虽然重复的提及约柜, 但并没有论到它与「万军之耶和华」这名的关系, 因此, 那必定是另外有其理由的, 其实那理由也不难找: 在上述两段经文中都提及在约柜上的基路伯。这带出了我们稍后将要讨论的。

此外, 撒上十七 48 和诗廿四 10 也是很重要的经文。前者大卫对歌利亚说:「我来

攻击你，是靠着万军之耶和华（Jehovah of Hosts）的名，就是你所怒骂带领以色列军队的神」。这里的「带领以色列军队的神」似乎正是解释了 Jehovah of Hosts。诗廿四 10 则并不那么具说服力。那里的 Jehovah of Hosts 未必相等于第 8 节的「在战场上有能的耶和华」。按照这诗篇的结构，第 10 节是一个高潮，因此，Jehovah of Hosts 的含意会远超过「在战场上有能的耶和华」。如果我们硬要假设大卫真的是从军事角度来了解这名称，我们就只好视之为古时对这个名称的其中一种解释。先知和诗篇的作者对它都有别的解释，而且更适当地形容了耶和华的中心特性。

在后期的启示中，这个名称自然包含了更丰富的意义。先知们可能感觉到时代已经改变了。在大卫之世，以色列的宗教主要是要以武力来解脱外邦国家所加的轭；在先知时期，以色列人极度倚赖军事势力，神要破除这种不敬虔、拒绝神权的思想。先知强调他们不能再依赖人的帮助，应该倚靠耶和华的神迹大能来成事。因此，“hosts”的意义不同了，他们成了神在其子民身上进行超然干预的人物。这与先知屡屡指责以色列人与外邦国家在政治上联盟非常一致，这个时期的先知不断发出这种指责。

讨论过先知的指责之后，让我们回头看看一个较古老的看法，他们以为“hosts”是指天使羣。其实这才是一个最完满的解释。我们已经说过，这名称出现在撒下四 4 和撒下六 2，是因为那里提及基路伯。还有不少经文显示这个关系。以赛亚称撒拉弗所敬拜的耶和華為 Jehovah of Hosts。在赛卅七 16 希西家的祈祷中，他称那坐在基路伯上的耶和華為「万军之耶和华」。何西阿书只用过一次「万军之耶和华」，这名在该处是与耶和华的天使并提（十二 4-5）。在诗八十九，这名称只出现了一次（第 8 节），那里也是以天使为背景的。

同时，这个解释也很容易解释了与这名称有关的其它情形。这名称带有战争的气味，是因为神是众天使的全能之王，祂能制服诸敌，在必要时祂甚至会动用祂的天军来帮助无援的以色列（赛卅一 4）。「万军之耶和华」是祂的王号，表明祂是自然界和历史中的大能之王（诗一〇三 19-22；赛六 5，廿四 23；耶四十六 18，四十八 15，五十一 57）。在东方，一位君王的能力是按其侍从的威煌与否来衡量的。

## 耶和华与时空的关系

思想过耶和华的全能之后，现在让我们来看看祂与时空的关系。圣经用了两个象征来解明神与空间的关系。祂住在锡安，在那里吼叫（摩一 2），那里也有祂的宝座（赛二 3，八 18）。何西阿称迦南为耶和华的地（九 3）。这些经文并不是规限了神在地上的活动范围，也不是甚么原始神学的一些残迹。同是这些作者，他们也论到神住在天上（何五 15「回到天上」；赛十八 4，廿三 5；弥一 2、3）。在锡安有神充满荣耀的启示。当然，纵然论到天，也不是以天来规限神。天是神的坐位，地是祂的脚凳。根据摩九 2，神的能力是无处不达的，绝对不会被空间规限。上述这些只不过是拟人法的表达方式。圣经也没有说神是超越一切空间，以致祂甚至不在空间之内。祂当然知道「空间」是受造的一个客观实体，然而祂作为神的存在形态并不受它影响。

耶和华与时间也是同样的这个关系。一般来说，正如先知那样，我们只能用时间

的字眼来表达「永恒」的意义，虽然它本身是完全超乎时间的。有人根据赛五十七 15，说「永恒」就是包围着神的一个范围，而时间则是人居住的所在。但钦定本和修订本所译的「住在永恒」，也可以译作「坐着为王直到永远」，这样「永恒」就是没始没终的期间的意思。在早期先知中，只有以赛亚谈及过神这方面神秘而又庄严的属性。在预言弥赛亚时(九 6)，以赛亚称他为 abhi'ad，这名字现在通常译作「永恒之父」(father of eternity)。这译法大概是正确的，虽然它或许又会使人联想到神住在永恒之外的一个更超越的境界里。

圣经又常间接的用不同的字眼来表达永恒的意思。既然耶和华是万物的创造者，祂必然存在于所有受造物之先，在一切历史之前。祂是首先的，又是末后的；因为祂立了地的根基，又铺张了诸天(赛四十四 6，四十八 12、13)。祂从起初宣召历代(赛四十一 4)。此外，圣经又记载了神自我宣告「我是祂」(I am He)意思是说我是始终一样的，不受时间影响而改变。这特别用以指明耶和华永不更变的信实。出三 14 的「我是那我是的」(I am that I am，中译作「自有永有」)，也是这个意思。「耶和华」这名字也有这个含意。

## 全知

耶和华的全知，是透过祂的全在和祂的预言表明出来的。因为祂无所不在，所以祂知道所发生的任何事。祂能够向人指出人自己内心的思想(摩四 13)。何西阿说：「以法莲的罪孽包裹，他的罪恶收藏。」人所犯的每样罪恶都在神面前显露出来，丝毫都不会漏掉(何十三 12)。神的永恒与祂的全知也有关系。祂超越时间，所以在任何事情发生之前，祂已经可以把它讲述出来；祂并且根据这个来向异教假神发出挑战(赛四十一 22—24，四十三 9—13，四十六 6—8)。这暗示了祂所具有的先在知识是与祂的旨意紧密相关的。祂并不是好像占卜般的猜测一下祂不能肯定的事情；将来的事情早已在祂的计划之内。「耶和华一无所行，但将奥秘指示祂的仆人众先知」(摩三 7)。在神面前将个人的盘算隐藏起来是白费心机的。好比那些政治家的所为，他们摸黑进行勾当，却说：「谁看见我们呢？谁知道我们呢？」其实这是徒然的，因为有耶和华在。人的图谋在祂面前，就如泥土在窑匠手中：就连那些想有所隐瞒的人，他们的心也是祂所造作的。人心要躲藏逃避耶和华就是想背逆祂的旨意(赛廿九 15—16)。

## 圣洁

神另一个超越的属性是祂的「圣洁」。「圣洁」一词在希伯来文的形容词是“qadosh”，相关的名词是“qodesh”。动词方面，它的被动式(Niphal)、加强式(Piel)、使然式(Hiphil)和反身式(Hithpael)都有用过；但这些动词都是由名词或是形容词衍生过来的，因此它们并不能帮助我们确定那在名词和形容词背后的根本意思。我们亦不能由字源方面加以探讨，因为这些字都已经给宗教专用了，我们只能在宗教范围以外猜测它们的根本意义。这种情形不但是在希伯来文里如是，在其它同类的语言中亦然。有人将它的字根与 chadash(光照)一字的字根相比较，从 chadash 一字衍生了「新」这形容词：新的物件必然是光亮的。这与「圣洁」一词在圣经里积极方面的意

思相合。「圣洁」就是纯净的，因而带出道德方面之纯洁。另有人以为它是由一个以“qad”这复合字根为首的字衍生而来，有「割切」、「分开」之意，因而引伸有「远离」、「威严」之意。这与根本的意义较近。在上述两种解释中，后者的解释较可取。

后者之所以可取，是因为：（1）「分开」的观念较容易包含「圣洁」所有的意思。若反过来说，就要由「纯洁」的意思入手。由威严以致引出纯洁较之由纯洁以致引出威严更为易于理解。（2）qadosh 的相反词是 chol。chol 是「松散的」、「开放的」、「可以进入的」意思，那么 qadosh 本来的意思会是「分开的」、「割断的」、「不可通过的」（撒上廿一 5；结四十二 20；摩二 7）。（3）有一个字与圣洁同义，它的字根是 cherem。这字的使然式（Hiphil）是「献身」的意思，这是以「分开」作为其基本的意义（试跟“harem”与“Hermon”二字比较一下）。

我们根据「割断」的意思，着手追寻这个字的发展，看看它到底是怎样被应用到神身上的。基本上，它是一个消极性的字，却是很实际的。它是基于神与其四周事物的关系，从而引伸为一个行为的律。若一开始就说它是神的「属性」，只会使人产生误解。「圣洁」原先不是对神的要求，而是教导我们不可以怎样对待神：就是我们不能太随便的来接近祂。「不可接近」可能是「圣洁」一个最好的解释。但神这样排外并非因为祂霸道，而是因为神是神圣的，祂与受造物之间必须保持一个截然的分界。从这里则带出这个字在积极方面的意义：神知道自己是独特的，祂又坚持与受造物的这个分界，于是祂要人明白知晓。圣地不是随便开放的，神与跟从祂的人彼此之间确实有隔离存在。当这个隔离被破坏时，必定会激起神的愤怒。

到此为止，我们发现这样的概念不只是特别启示所独有的，并不是只局限于以色列人和旧约之内。例如，腓尼基人也提到「圣洁的诸神」。但在特别启示里，这个概念有更深远的意义。我们可以大胆的说，没有一个闪族异教，会用以赛亚在圣殿中见异象时的那种态度来看待他们的神。圣洁的感觉和响应是基于对神深切的认识，因此，惟有确信祂是独一的真神，不只是以祂为这样的其中一位神，才会有衷诚、无上的敬畏。以色列人对神有这种新的看法，是其它异教所没有的，在圣洁的意义上也是如此。在特别启示里，「圣洁」仍然有「威严而超越于受造物」的意思，只是其意义更有深度和更加清晰，保持更高度的防范，免致民众随意的接近神；不然，那就会把整个宗教连根拔起了。

这样看来，「神的圣洁」其实并不只是一种属性，好像与其它的属性并列似的。它涉及神的一切，涉及祂的所有属性：祂的一切都是圣洁的，祂所有的属性和作为都是圣洁的；祂的良善与恩惠是圣洁的，正如祂的公义与震怒也是圣洁的一样。严格来说，圣洁在道德范围内高居首位。

旧约中有好些经文清楚表明耶和华是威严圣洁的。哈拿的赞歌（撒上二 2）这样称颂神：「只有耶和华为圣，除祂以外没有可比的，也没有盘石像我们的神。」何十一 9 又说：「我是神，并非世人，是你们（以色列人）中间的圣者」。从这个观念，我们又可以理解到「圣洁」与「神住在至高处」（赛五十七 15）的关系。天是一个至高又深藏的圣地，只有耶和华在那里独处；因此，神肯从天降下是祂极度的谦卑。论到耶和华的永恒也是这样。神是至高神圣的，祂必须与所有受造的和存在于时间之内的一

切隔离。在刚才所引述的经文中，神永远作王和祂的圣洁是平行的。哈巴谷也呼喊说：「耶和華我的神啊！我的聖者啊！你不是從亙古而有麼？我們必不致死」（一 12）。神的全能也同一理。這種「全能」也是耶和華所獨有的。出十五的詩歌稱揚神「至聖至榮，可頌可畏，施行奇事」（第 11 節）。根據民廿 12，摩西和亞倫是因為沒有尊耶和華為聖而被神責備（意即沒有認知和宣告祂是「聖潔」的），原因是他們沒有想到祂是全能的，只消簡單的一句命令就可以使水從盤石中流出來。以西結先知特別愛將神的聖潔與祂的全能並提，甚至可以说祂的聖潔就是祂的權能。神抱怨祂的名因以色列被擄而被異邦褻瀆，因為以色列的失敗使列邦懷疑祂到底有沒有能力保护和拯救祂的子民。因此，為要再使祂名被尊為聖（意即再次彰顯祂的全能），祂會再次招聚他們》領回他們。在以西結書中，「我偉大的名」和「我聖潔的名」是可以互為通用的。罪人面對神的威嚴聖潔時就會恐懼敬畏（撒六 20；賽六 2—3），甚至撒拉弗，雖然沒有罪，也感畏懼（賽六 13）。

我們繼續思想「聖潔」在道德方面的意義。這是我們所比較熟識的，或許是因為新約聖經幾乎把它專用在這方面了。然而，它並沒有完全取代或撇棄了它在威嚴聖潔方面的意義，正如主禱文中的第二個願望所說的。但更重要的一點是，在舊約中，這道德方面的意義與威嚴方面的意義並不是平排，好像互不相干似的。相反的，這道德方面的意義很明顯是引伸自威嚴方面的意義。有罪的人深刻地敏感到神的威嚴，於是警覺到在道德上要有聖潔的表現。在賽六中，撒拉弗感受到神的威嚴而畏懼；同樣，先知也感受到神的威嚴，但因為他是罪人，所以他呼叫說：「禍哉，我滅亡了，因為我是嘴唇不潔的人，又住在嘴唇不潔的民中」。這並不是普通的驚懼，而是在道德上的畏懼。當人面對耶和華在道德上的聖潔的時候，就會知覺自己有罪。但又是因為知覺己罪，叫人更深知神的威嚴。「聖潔」不單只是「純潔」，更是「極威嚴的純潔」或是「極度的道德」。神的聖潔與祂的尊榮實在有很緊密的關係，特別是在以賽亞書里，威嚴與純潔是不可分割的。先知以賽亞愛用闊度的字多於深度的字來表達它。「惟有萬軍之耶和華，因公平而崇高，聖者神，因公義而顯為聖」（五 16；參詩十五 1，廿四 3）。

從威嚴與道德的這個關係，我們理解到「聖潔」自然會引帶出對罪的刑罰。單由「純潔」的角度來看是不夠的，因為它只是消極方面的；它斷不會引帶出要刑罰罪惡，因為「純潔」只要求遠離罪惡，或是將自己孤立起來以對抗罪惡就足夠了。一旦有威嚴的意思加在純潔之內，這樣的純潔就變成了一個很積極的原則，要維護自我並堅持自己的聲譽。這樣的聖潔，聖經形容它如同「神聖榮耀的光輝轉變成吞噬罪惡的火焰」（賽五 24，十 17，卅三 14、15）。神的其它道德屬性也帶有這威嚴的意味。根據詩一〇三 1 起，神的「聖名」是第 2—5 節中各種恩典表現的基礎。

不但神本身是聖潔的，同時某些與神緊密相關的事物也被指為聖潔。聖殿是聖潔的；天被稱為聖潔；安息日是聖潔的；耶和華的山是聖潔的。我們在上文已經討論過，這情形是「聖潔」這個字的基本意義所引帶出來一個很自然的後果。如果耶和華有不可侵犯的威嚴，那就須要在祂四周劃出一個聖潔的範圍，以排除一切褻瀆和污穢。從人的角度來看，基本上是先有神的聖潔，然後是其它與祂有關的事物因而成為聖潔。神的聖潔向四周擴散，叫人不可接近祂。

然而，有人却不同意上述的說法。他們認為在敬拜神的事上首先有某些事物被認

为是圣洁的，后来这种说法由对那些对象转移到对他们所崇拜的神身上。更有人认为这样转移是因为神像使然。这些神像一方面是圣物用以敬拜神明，另一方面它们又代表了所敬拜的神明。但这是全然不可理解的。那些使神成为圣洁的东西所本有的圣洁究竟是甚么或从何而来？若说因为它们被「献」与神，那并不是答案，因为它已假定了那神明是神圣的。唯一可能的答案是：那些物体是分别出来归作神所有的，换言之，所谓对象的「圣洁」就是说它是「神所拥有的」。若是这样，我们就不明白「圣洁」这属性是怎样从对象转移到神明的身上。若说某对象是圣洁的，是因为它惟独属于某一位，那么说「耶和华是惟独属于某一位」是甚么意思？人可能会这样回答：祂是那些圣洁者所独有的，就是以色列人所独有的。这样看来，神与人，或圣洁的与使人圣洁的，就彼此依附了，神并没有存在于人之先。这种理论其实也是在兜圈子。

我们从旧约所得知这个字的用法并不是这样。旧约很强调「圣洁」这个字只用在神方面。而且上述理论亦有其解释的困难，若基于这个看法，归属或拥有的观念是在圣洁这观念之先。狄斯图（Diestel）拥护对象圣洁在先的理论，或最低限度这种圣洁是与神的圣洁同时并起的。他提出两个论点来支持他的理论。第一个论点是「以色列的圣者」这名称。它屡次出现在以赛亚书中，也出现在杰里迈亚书和诗篇里。他把它解释为「把自己献给以色列的那一位」。在文法上这样的解释是可行的，因为安息日同样被称为「耶和华的圣日」，意即所归献给祂的一日。亚伦也是这样。但是，如果它是这样的意思，它通常的结构是用前置词 *lamed*：「对以色列来说是圣洁的」。另一个反对狄斯图的看法更强的理由是：在以赛亚书中，这名称并不是全都有利于以色列的，有时更是对他们不利的（五 19、24）。

在这情形下，最好的解释就是把它分成两个思想然后连起来：耶和华是圣者，而耶和华又是以色列的神。不错，神是属于以色列的，这里就用「以色列的」来表明，但「圣洁」则是按通常的（道德而威严的）意义来形容祂的本性。狄斯图所提出的另一个论点我们已经看过了。他以为，圣洁既然是与神对以色列人的慈爱有关，就必定是因为这个名称是说明耶和华把自己献给了以色列。我们已经看过，神的圣洁与祂的慈爱有密切关连，乃是因为「圣洁」这属性所独有的丰满和特质：它与神所有的属性都有关。

不论在异教或神的宗教里，我们都看到他们会把与神有关的对象、事奉神的人以及神居所的四周视为圣洁的。但把他们视为圣洁的过程，在二者里却有所不同。在异教里，「圣洁」这个观念是很物质性、自然性的。人或物之所以圣洁，是由于神明有一种强烈的影响传到那些人或物之上。我们可以将它比拟作电流，它会把所触及的一切对象充电，叫人不可触摸。在以色列中却不是这样。虽然某些对象（例如约柜）也会同样危险，但那只是因为神愿意使它成为圣洁。同样，神把安息日分别为神圣，并不是由于它有甚么特别的地方，只是神愿意给予该日特别的意义，从而提醒及促使人去事奉神。

旧约和新约都曾称某些人为圣洁的，那是有特别意义的，我们须要留意。当某人在道德上被称为圣洁时（纵然那只是属灵上的意思），它不是说他在道德上有绝对的良善，只是指他与神的关系而言。这样看来，道德是归服在宗教之下。

## 公义

耶和华的「公义」是介乎祂超越的属性和可沟通的属性两者之间的一种属性。「公义」一字在希伯来文是 *tsedek* 和 *tsedakhah*，其形容词是 *tsaddiq*。我们首先要知道，当圣经说耶和華是公义的时候，它不是说祂好像我们人与人之间的公平交易那样，乃是说祂好像一个严正的法官在执行法律上的控诉程序。只有一种情形好像是例外的：圣经曾经用象征性的说法，说神好像是在法庭上要亲自作一个裁决（诗五十一 4）。公义的神必然是一个公义的法官。人称一个法官为公义并不是因为他依从其本能的公平意识来处事，而是因为他紧紧依循那在他之上的法律。这样，问题就来了：这种「公义」的观念怎能应用在神方面？在祂以上并没有任何更高的法律。但先知们和整个旧约都一贯的这样来形容祂。这不单是因为使用拟人法可以叫人便于明白；乃是在耶和華决定事情的背后有祂的本性在。祂的本性就是这律；虽非在祂以上，却是在祂之内。归同一理，耶和華不单是在依法处事之时是公义的，祂在立法之时，也是公义的。这律法不是祂任意命令而成的；它是公义的律法，因为它与神的本性吻合。在它以上并没有、也不会有甚么更高超的律法（申四 8）。

耶和華这种辩护性或讼裁性的公义有多方面的形式或意义，我们可以把它分析为：

- （1）审断的公义；
- （2）报应的公义；
- （3）申辩的公义；
- （4）救恩的公义；
- （5）慈爱的公义。

### （1）审断的公义：

我们首先看神在审断上的公义。所谓「审断的公义」，意思是说耶和華会鉴察并维系一切的道德行为。这种公义同样应用在个人方面和国家整体方面）一切行为神都要审断。我们要记得，神虽然秉身而为法官，但在祂执行审判时，祂仍然是神。祂同时是法官和神。在我们日常生活之中，法官没有责任要去监守被他审断的人的行为。然而，耶和華在天上察看，没有一样会溜得过祂的眼目。但祂并不是只在冷眼旁观：祂会带出相应的行动。

阿摩司特别强调这方面。对他来说，耶和華是全能的，祂就能全面去评估和控制一切道德问题。公义就是神，寻求神就是寻求公义（五 4、6、14）。先知感受到「公义」是统管全球人类的一个内在管理原则，是一个至高的标准，人若离弃它必定造成可怖而荒唐的后果（五 7、六 12）。神明察秋毫，并且手里拿着准绳（七 8）。由此，当公义转为报应时，我们就可以见到神审断的公义了，因为那准绳不单作量度用，更是作清理用的（赛廿八 17）。

### （2）报应的公义：

神审断的公义必然带来报应的行动。高举新道德的人仕偏爱先知的伦理，但他们却经常忽视了先知理论中这方面的教训。立敕尔（Ritschl）甚至声言旧约里从没有说因为神是公义的，所以祂要刑罚罪恶。他以为只有在后期作品的某些地方才见这种思想。他只会说神是慈爱的。论到「正直」的基本意思，他解释为「一种秩序和正常的稳定状况，神用它们来保护公义与敬虔的人免受恶人的侵害，好叫他们得救」。恶人只会偶然被排除，因为他们妨碍神的计划，所以要铲除他们。

对于这种说法，我们不能说它完全是错的。「公义」本身也包含有仁慈，很多时候我们对恶人受报应看得不够周全。先知们在这方面实在有他们的见地。立敕尔的错，不是错在他以为在旧约里只有较晚的作品才表现出神对罪恶这样强烈的反应。较后的世代透过他们因受审判而有的痛苦经历，已经学会了这个原则是何等的真实和不可避免。这个字在后期经常出现，例如在此期间的后悔祈祷中，便是明证（代下十二 6；拉九 15；尼九 33；哀一 18；但九 14）。立敕尔乃是错在他以偏论全。若单看这个观念在旧约中出现的情形，他倒没有甚么错误。

但我们必须强调，先知们确信罪恶必会受到报应，而这就是他们所理解到的「公义」。其实，早期的阿摩司和以赛亚都有强调这点。这个字在他们的书中并非没有出现，但它相对的不常出现，正证明这个观念经常涌现在先知们的脑海心思中。有些事是自明的，不必多用字句来赘言。摩五 24 说：「惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔」。我们不能把这句话解释作以色列人渴求公义正直。正如阿摩司所形容的，以色列人是多么败坏，如果说他们对公义突然这么渴求，那就实在叫人惊讶。它的意思是：解释与相劝的机会已过，现在只余下神的审判，要扫除所有罪人。阿摩司感到绝对须要神来一次大扫除，以致他几乎忽略了其它的。他的说话难免有点儿夸张因而一面倒了。阿摩司在宣扬公义与报应上是个最优秀的先知。有人可能会说他太过激动了，但他的心思实在充满了神对罪恶的愤恨。据阿摩司看来，神执行公义并不是出于一个低下的动机，例如要防止社会解体，或是要使罪人回转；祂执行公义乃是要让祂那道德性的义怒可以在地上自由管理统治。在以赛亚书里，我们发现以赛亚基本上也有同一的观念，虽然他的表达手法不像阿摩司那样深刻。以赛亚在两段经文里明明的说神的公义使祂要对罪恶施行审判（赛五 16，十 22）。

### （3）申辩的公义：

先知又看见神的公义会为他们申辩。神要在两者之中作一个决定，定一为对，定一为错。神这样做是祂管治世界工作里的一部份。祂固然管治世界的一切事物，但更重要的是祂要完成祂的旨意。这关系到祂要施行的救恩。虽然似乎有点普救论（universalism）的意味，它确实可以应用在个人方面，同时也可以应用在整体上。诗篇的作者经常自称他们是公义的，于是向神上诉，求神按他们的公义来待他们。这引起了一些人在解经上的困难，它似乎与神不按人的功劳来待人的原则有冲突。但只需要我们按当时的境况来理解这些诗句，那就不会有甚么困难了。他们自称公义，并不是把自己与神相比较来说的，而是说他们胜过那些逼迫他们的仇敌；同时，它又不是基于私人的原因，而是由于他们把自己与那个真宗教认同了。

此外，有时诗人又不是代表自己个人说的，乃是代表以色列整体，把整个以色列个人化了。在诗篇中，有时并不容易分辨所祈祷的是他个人的心意还是代表耶和華全会众说的。但上述的解释原则在这两种情形下均可行。不论以色列人在世上是如何的犯罪违背神，她在世上仍然是一个真宗教。相对于那些欺压她和逼害她的人来说，她总是对的。虽然以色列的敌人在神的手中同时是神用来压制教训以色列人的，但他们过于残暴，不知道他们所作的只是神的工具而已。神的公义要表明这一点，就将耶和華与以色列之间的问题暂置一旁。以色列的自卑懊悔也经常使耶和華深深的怜悯他们，叫神向他们施恩。弥七 9 总括这两方面的意思，在那里以色列说：「我要忍受耶和華的恼怒，因我得罪了祂，直等祂为我辩屈，为我伸冤，祂必领我到光明中，我必得见祂的公义」（参赛四十一 10—11，五十 8，五十一 5，五十四 1、14、17，五十九 16—17）。

#### （4）救恩的公义：

申辩的公义很自然会引出神救恩的公义。

到这里为止，甚至包括神为以色列的申辩，整个形势很清楚都只是好像在法庭上争辩似的。看来还未有甚么具体的行动。神在其间只以法官的身份出现。然而，有些时候圣经却说神的公义是以色列人救恩的一个来源，而且不再多去申辩祂的子民怎样比他们的仇敌更为公义。神这种拯救性的公义有时说成是神主观的态度或是神的心意（赛四十六 4、13），但也有时是很客观的，是耶和華一些公义的作为。还有，它甚至会以众数字态出现（赛四十五 24；弥六 5 希伯来原文〔righteousnesses〕）。它与救恩、光、荣耀、平安等字同义（赛四十六 12，五十一 5、6、8，五十六 1，五十九 9、11，六十一 3、10，六十二 1、2）。只有赛四十九 4 把它救恩的意思和奖赏的观念混合：「我当得的理（公义）必在耶和華那里，我的赏赐必在神那里」。

这些经文都是在以赛亚书的后半部，成为立敕尔说「公义」只有仁慈的意义的根据。我们不能否认他在这里的论点，其实我们也应该多谢他在这方面所带来的亮光。但他为「正直」一词所下的定义，我们却不敢苟同。那个定义反映出他力图剔除「公义」一词里争辩和控诉的意味。在这方面，我们不必绝对的加以拒绝。对于上述的情形，我们有一个更完满的解释：人总希望做法官的能够帮助和解救那些犯事和受欺压的人。如果他忘记了他要以法官的身份来处事，只记挂着行善和怎样叫人得帮助，他那法官的形像就会消失了，摆出来的就只是一个拯救者的面貌。虽然将神的公义一方面说成是法官，一方面又说成是施行拯救的程序（诗五十一 14），似乎多少有些不协调，就好像前文把圣洁和拯救混为一谈，似乎有些怪异——但是，请比较一下新约里的一节经文（约壹 1 9）——「神是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪」。

上文说过，赛四十五 24 和弥六 5 用了「公义」一词的众数字态，我们在先知之外也找到有类似的用法（士五 11；撒上十二 7；诗十一 7，一〇三 6）。然而，有些学者认为这是一种特别的用法。它有一个特别的字源，应该把它译作「胜利」。其实，公义与胜利这两个意思本来不就是已经很相关的了吗？就算要把它译作「胜利」，我们也可以这样解释：人相信争战的胜败是操在神的手里的，胜利永远是属于对的一方的。若是这样，所引述的经文就应归在「申辩的公义」之下。

（C6 1/3）

## 第六章 先知启示的内容 (2/3)

### (5) 慈爱的公义:

更进一步,「公义」这词脱离了它本来在法庭上争辩性的原意,而变为「慷慨」、「施舍」的意思。

这是一个较后期的发展。但四 27 (亚兰文),诗一一二 3、9,箴十 2,十一 4 便是其中的一些例子。新约中也有这样的用法(太六 1;林后九 9 引自诗篇)。犹太教中有这个用法,无疑是带有自义的色彩。主耶稣保留了当时的用法,却批评它的自义精神。

### 神的情感

耶和華本性里的另一类属性我们可以称之为祂的「情感上的性情」。关于这方面的经文主要是何西阿书和以赛亚书的下半部。何西阿本人是相当情感化的,因此神透过他来表达自己的属性。在这个题目里,我们会遇到很多拟人法的笔法,但我们不能因此就将整个问题抹煞或掩饰过去。拟人法只是一种写作手法,在其核心里必定有一个重要的真理要表达出来,我们要尽可能把这个真理译成较为神学性的字眼,以丰富我们对神的认识。

先知何西阿早已注意到拟人法这种表达方式的相对性和限制,正如他在十一 9 中所说的:「我必不发猛烈的怒气……因我是神,并非世人,是你们中间的圣者。」其它先知所说的神的「旨意」或「目的」,何西阿则用「情感」来表达它。他称神对罪的忿怒为「恨」(九 15)。神是「随意」(随着自己的心意)来刑罚以色列(十 10)。祂要审判是因祂「忿怒」(十一 9,十三 11)。五 14,十三 7—8 还提到神一些最强烈的情感。以赛亚书也间中论及这方面的情形(四十二 13—14,五十九 17,六十三 3—6)。

这些用词通常都是引伸自身体某些强烈的表现,但我们不要忘记,由这些用词所形成的言语在先知之前早已有了,先知只是沿用它们而已。例如「怒气」,chemah 一词原意为「一股内在的沸腾热气」;’aph 是忿怒的人那种「短促喷气地呼吸」的表现;相反的,’erekh ’appim,直译是「长呼吸」,引伸为「忍耐」之意;za’am 是「热怒」,’ebrah 是「怒不可遏」之意。

圣经不但这样来表达神的震怒和憎恶,也用同一手法来描绘祂的友善和仁慈。最常见的是 chesed 一字,它有最多的译法,其中最佳的要算是「慈爱的良善」(loving-kindness)。它形容一些被爱的锁链一直维系着的人们,他们彼此之间所存在着温暖的深情。这个字先设定有爱存在,但是更超乎爱。试比较伯卅九 14—16,鸵鸟的翅膀和羽毛没有 chesed,因为牠将蛋遗在沙土里。’ahabhah「爱」与 chesed 是不

同的，前者形容神自发的情感，不受任何限制的施予。chen「恩典」，大有受者不配之意。更者，还有 rachamim 一字，直译为「肠子」，是恩惠与同情之意。「慈爱的良善」chesed 是非常重要的，因为它是神各方面的情感的基础，它又使祂的各种情感显得更加丰富、更细腻（何二 19）。在新约方面，请参看弗二 4—5。

## （二）耶和華與以色列的關係

在先知看來，耶和華與以色列之間有一個很緊密而獨特的關係。這是人所共知的，我們也不必再多贅言。先知們常提到這個關係的起源。耶和華揀選了以色列，他們是祂的百姓；祂將他們娶過來；他們好像一個葡萄園，祂在其中耕耘種植，為要從其中得著果子。論到這個關係，聖經用了一個專門的字 berith，通常譯作「約」，雖然這並不是在任何情形下都是最貼切的意思。阿摩司、何西阿和以賽亞都提及過人間某些形式的「約」。這個詞沒有在彌迦書中出現。這裡，我們只根據何西阿書和以賽亞書來思想耶和華與以色列之間的「約」。

按字源學的研究，berith 一字主要有下列的意思。它是由 bara（割切）一字衍生而來。關於「割切」，我們可以參看創十五 17 和耶卅四 18—19 所記載的儀式。Karath berith（直譯就是「割切一個割切」）這詞組是指訂立一個 berith，學者認為它正支持這個字源研究。然而，這類詞組，當動詞和名詞都重複一個相同的意思時，兩者的字根應該是一樣的，因此，它理應是 bara berith。又有些人仍然根據同一個動詞 bara「割切」，但提出不同的翻譯。他們認為「割切」是指「決定、規定」的意思，由此而引伸出 berith 的基本意思為「律法」、「條例」。亦有人提出亞述文的 beritu「捆绑」和 birtu「困鎖」來立論。其實，字源學並不是那麼重要的，它有時甚至會危害了我們對一個字的真正了解，把字義限死在一個生硬的解釋上。在聖經里，當這個字出現時，它總帶有一種很嚴肅的在宗教里的約束力；在這情形下，不論是應許、律法或一些協議，都可以稱之為 berith。這裡，主要的问题是，它在何西阿書和以賽亞書中的用法怎樣？

以賽亞之所以有這個「約」的觀念而又這樣強調它，主要是因為他確信神的應許是絕對可靠的。他把神與挪亞所立的「約」和祂與以色列所立關於將蒙救贖的「約」並列比較（五十四 9—10）。五十五 3，五十九 21，六十一 8 也是差不多這樣。另一方面，賽廿四 5 的「約」則帶有律法、條例的意思。這一節經文可能是暗示挪亞的「約」。縱然如此，我們見到它所著重的仍然是人對條例所應有不間斷的義務，因而成為一個「永久的」約。只有在賽五十六 4、6，那裡的「約」似乎是表示耶和華和祂的僕人們在律法上的關係，這裡說謹守安息日和其它條例就是「持守」神的「約」。

賽四十二 6 和四十九 8 在解釋上有一些困難。這兩段經文都把「耶和華的僕人」稱為 berith'am（眾民的約）。較合理的兩種解釋是：第一，在將來，「約」會透過那僕人而得更新或復興；第二，這句話的重点是在「眾民」一字，那就是說，透過那僕人，「約」會再度成為以色列整個民族一同進入的一個關係，與當其時那種很個人化的情形絕不相同。就這兩種解釋來看，「約」成了泛指以色列人里最根深蒂固的宗教體系的一個名稱。然而帶有這種色彩的「約」，在先知的預言中並不顯著，也不常見。

至于何西阿，他曾经作了最明显的声明：「这民违背我的『约』，干犯我的『律法』」（八 1）。这里的「约」就是古时以色列宗教里的整个律法体系；除此之外，他就把「约」说成与婚姻的观念类同，这构成了这位先知讲论其它事情的依据。何西阿所教导的，是根据耶和华与以色列彼此之间婚姻般的联合关系。我们无法证明当日的婚姻在本质上是否都是一个「约」，但这并不摒除何西阿将二者等量齐观的可能性。

在闪族的宗教里，他们在很早已经学会用婚姻观念来表达宗教的关系。鉴于此，威尔浩生的理论是守不住的，他以为何西阿是被他可悲的婚姻经历所影响，才利用它来描绘以色列在过去、现在和将来的宗教状况。这种以婚姻喻宗教的手法早已为人所熟识。十诫叫我们认识到耶和华会如夫妇般的嫉妒。甚至这种手法也不是神启示宗教所独有的。好比把神比作父亲或君王的思想在以色列的邻邦的宗教中也早已有了。迦南的神明叫做「巴力」正有这个意思。「巴力」就是「夫—主」之意。只要把巴力（夫）与地（妻）联合起来，它们便会结出果子；也有人从另一个角度来看；巴力是夫，它以人民为妻，个别的人就成为它的子女（民廿五 2—9；耶二 27；玛二 11）。在腓尼基的一块碑文上发现刻有 *Bresyeth Baal*（巴力的妻）的字样，但那是一个人，是一个女人的名字。

我们还可以拿赛五十四 1，六十二 5 和耶卅一 32 来参考比较，但它们并没有明显地将「约」的观念和婚姻的观念併合起来。因此，这三段经文虽然都较何西阿为晚，我们却不能说它们引伸和发挥了何西阿的意思。要到结十六 8 才把神与以色列进入「约」的关系看作神将她娶过来。杰里迈亚也曾把这两个观念拉上关系，但并不明显。箴二 17 称婚姻为一个「约」，玛二 14 亦然。除了箴言外，我们知道其它的都晚于何西阿，他们可能都是从他那里借来这个併合的用法。然而他们必定也知道早在何西阿之前已有这个用法。于是批评者删掉何八 1 而提出批评，说何西阿基于他的婚姻经历只说到「约」在婚姻上的意思，他从没有从宗教或律法意思来看「约」这个字。若何八 1 真是原有的（其实我们也没有理由要加以怀疑；只有那些想清除何西阿书中「约」一字与宗教律法有关的人才会去质疑它），那么，我们就无法否认先知是特要将「约」的观念和他所爱用的耶和华与以色列的婚姻观念看作一样。只有那位被人改头换面的何西阿，才会不知道婚姻乃为双方「约」的结合。

我们要知道，在杰里迈亚之前，除何西阿之外，很少有人提到宗教的「约」的形式。因此，批评者就执着这个而认为这个观念要到第七世纪末叶才开始出现。我们在神与以色列人在西乃山立约一事中已经讨论过这一点。西乃山之约固然是一个历史事实，但我们又怎样解释为甚么早期那么少提及「约」的关系呢？我们也注意到，在西乃山之约以后一直以来的先知，除了杰里迈亚和以西结外，大都很少涉论到「约」的观念。这表示在先知的教训中，必定是有某些因素促使要把它再度拿出来作为教导的依据。

在不同的先知中原因会有所不同。稍后，我们将会看看为甚么这个「约」的思想特别成了何西阿教训中的主流，又看看为甚么他特别要用婚姻来表达它。以赛亚却不同，他整个观念都是以神为中心的，强调以色列要为耶和华而活。可能是这个「约」的观念与其中所强调的相互关系，并不适合他用来带出「宗教应以神为中心」的思想。阿摩司和弥迦都声称并且强调耶和华与以色列合一关系遭遇破裂是无可避免的。他们

若不断提到「约」，论及这个不可破裂的关系，就会与他们的教训不吻合。

除了要注意个别先知的情形，我们也要紧记在先知启示中一个共通的性质：律法是一些规制和命令，预言则是要解释那些规制和命令，并解释顺服它们的理由和动机。在「约」的背后还有一些更深和更基本的东西，就是耶和華的本性和旨意。「约」只是一个规制，在有需要和有足够的理由下，就可以把它暂时隐藏在教训的背后，不必那么明显去标榜它。我们不能因此就说先知们忽略了甚或要去反对「约」的观念。这只表明他们的教训已去到一个更深的层面。

### 何西阿关于婚姻联合的教训

何西阿认为以色列与神的「约」是一个婚姻的关系。关于这种联合关系的性质，何西阿提供了相当重要的数据。我们从他的教训知道：

#### (1) 这联合的关系是始自耶和華方面的：

并不是以色列把自己奉献给耶和華，乃是耶和華将以色列寻找归与自己。从神学角度来说，我们可以说「约」是源自神的拣选。以赛亚提及过拣选（十四 1，四十三 20，四十九 7），阿摩司和何西阿则选用另一个更具特点和更加亲密的字眼去表达「拣选」这个观念的深度和价值。他们用的是 yada'（认识）。它不是指理智上的「得着某些消息」，而是很含蓄而富深情的「在爱中认识某人」（何十三 5；摩三 2）。这时候，他们还没有说神在永恒里已经这样认识他们；为要与他们的教训相一致，先知们只说那是在时间之内发生的事物。新约指明这个「认识」是神「预先认识」，在永恒里已经老早认识了。若有人硬要将它与旧约的关系割断，又以伯拉纠式的神学立场去推敲它，这是很偏激而主观的做法，全不理睬它的历史特性。希腊文的“pro”并不是说神也是在时间之内，于是祂能够有预先知道或认识，继而祂又按祂对受造物在某个时间里的行动的预先知道来决定祂的旨意。用旧约的话语来说：神是在时间之上，祂超越了时间。

#### (2) 这关系在历史上有一个确定的始点：

以色列并不是一向就这样与神联合的。「约」的观念不是普通启示所有的，而是特别启示所专有的。以色列是在出埃及之时开始与耶和華有这样特殊的联合（何十三 4，参看十一 1；又摩二 10）。何西阿在这方面的教训有他的一个特点：他并没有把这个关系的开始看成一个很具体的法令（虽然那是当然的了），乃是透过出埃及这件事的丰富含意来指明这个关系开始了。他这样做不是因为他盲目无知，倒是一个满有理智的手法。婚姻的观念极之适合用来强调这个联合关系在历史上的诞生，较之标榜彼此的父子关系尤为适切。父与子不会先分别存在，但夫妇二人却曾首先分别存在，然后在—一个确定的时刻里结合。

(3) 虽然这个联合不错是由耶和華作主动的，但以色列人却有自由决定要不要这个关系：

「婚姻一约」在何西阿的心目中是一个属灵的联合，然而我们不要说婚姻也只是一个属灵上的结合。在何西阿的时代，婚姻并没有这个属灵的性质，那是人在以后才意识到的；甚至主要是透过圣经宗教在后来的重要影响力，人才有这个认识。在当时，男女二性并不平等，女性并没有很多选择的自由。但我们发现很特别的一点，何西阿应用了婚姻的观念，但他却没有滞留在当代普遍习俗的层面上。如果我们相信第一至三章所记载的是事实的话，先知一定是因为神特别的恩典，以致能用较当时的以色列人的普遍水平更高的爱来对待他的妻子（比较耶三 1）。如果我们采纳灵意的解释法，那就是至少在他对该事的理解和异象里，他被圣灵引导认识到神对以色列这种婚姻里的爱，是远远超越他在日常生活中所能经验得到的。灵意解释者与事实解释者彼此的争论是很有趣的，但从教义来看，他们所要带出的一点却是相同的。

我们只能将那启示出这个属灵联合的事件很粗略的勾画出来。何西阿形容耶和華在追求以色列，向她讨好（二 14）；用人的绳索（中译「慈绳」爱索）将她带来（十一 4）；这里带出「子」的形像，是要补充和丰富婚姻的意义。耶和華使以色列的膀臂有力，又教导她行路（七 15）；虽然祂也把一切自然界的祝福（就是五谷、新酒、油、银、金、羊毛和麻）赐下，但耶和華与巴力却是迥然不同的，祂更把较这一切还丰富入微的慈爱、怜悯和信实赐下（二 19）；其实，祂更是透过这一切将自己圣礼式的也赐给了她（二 23）；透过这一切恩惠，祂亲自与她同在，并且永远的满足祂的子民。甚至在以色列不忠之时，祂仍然继续以其爱来敲动她的心；何六 4 流露出神在一切努力都失败之后的失望。

神的行动期望人对祂有响应。百姓既然已经与耶和華联合，就应该有相应的表现。阿摩司、以赛亚和弥迦都是从道德的角度来说明，何西阿却从情感方面去看。阿摩司，以赛亚和弥迦呼喊：「不用献祭，宁要公义」，何西阿却说：「不用献祭，却要认识耶和華」。神对百姓的要求可归纳为一件事，就是他们应该认识耶和華；不是只在理论上认识耶和華的本性，而是与祂实际的相熟，有爱的亲密。以色列对耶和華的认识是叫整个婚姻得以丰满涌溢之基因（十三 4-5）；这个认识是要使以色列活像耶和華，因为它能影响一个人的性格。这是一个很基本不变的定律，甚至偶像敬拜也有同样的影响力（九 10）。

**（4）虽然这个「约」可以追溯到它最高、最理想的起源，就是耶和華的本性和选择，但这个关系仍然是建立在一些确定的律法之上的：**

婚姻是规限在婚姻律法之下的。神不单指控以色列爱祂不够，情感不足，更指控她背弃了当初那清楚的承诺。她在律法上是有罪的。耶和華与以色列人有“ribh”（在律法上的争辩，四 1）。这意味着先已有了法律，可以据理来控告。事实上，先知正是着手数算百姓可被检控的各项罪名。同样的，阿摩司也提到犹太人拒绝了神的 torah 和 chuqqim（训诲与律例，二 4），这些「训诲和律例」并不是先知当时的教训；赛五 24 所说的也是这样。在以赛亚书的第二部份，无可争辩的实在有多处经文论到作为以色列人生活的标准的律法（四十二 21、24，五十一 7，五十六 2、4、6）。何西阿将「约」和律法并列（八 1）。因为那是婚姻的律法，所以必定是在出埃及之时已经定下了的。因此，何西阿见证以色列在古时已经有一个「约」的律法。到此我们可以反驳批评者

的说法，他们说先知从来没有认可某些早已存在的律法。

当然，我们不能单以这一节经文就决定律法的范围和性质。然而，根据何八 12，我们知道律法已经有一定的范围，而且已经明文写下：「我为他写下律法万条，他却以为与他全无关涉」。早期的先知们已经清楚假设了有摩西「律法」中某些律例存在（四 2）。何西阿说在未来的被掳中，以色列人不可以再来守各种礼仪；何西阿视之为以色列人的不幸（九 3—5）。以赛亚也重视圣殿的事奉，他与祭司乌利亚非常友善（八 2）。在预言埃及要归属耶和华时，以赛亚说在埃及地中必有一座坛和一根 matstsebhah（柱）在其边界上（十九 19）。在那日，埃及人要用祭物和供物敬拜神（第 21 节）。锡安是「我们守圣节的城」（册三 20）。至于在以赛亚书第二部份里面的讲论，请参看五十六 2、4、7，六十 6—7，六十三 18，六十六 20—24。

### **（5）根据何西阿（还有新约的作者），这个「约」是与全国有关的：**

这个「约」成立在亚伯拉罕的后裔成为一个国家之时（十一 1）。但神用何西阿本人作为一个教材，用以教导这个真理里的个人性。他是个情感非常丰富的人，神就透过他的情感，向人显明宗教是个人的事情。甚至在何西阿针对整体百姓来说话的时候，他那股强烈的冲动使他将整个以色列也个人化了。有好几段这样的经文提到，整个民族固然已经无可救药，但个别的相信者仍可归回（二 7、16、23，六 1—3，八 2，十四 2、4、8）。只要我们记得他和他妻子个人的经验正是反映出耶和华与敬虔者的关系，我们就不会太惊异何西阿会有这样的呼吁。与何西阿的情感气质相近的杰里迈亚，也有同一脉的思想，他甚至将何西阿所讲论的，发挥得更透彻。

婚姻的观念也加强了这种「个人主义」。如果耶和华是丈夫而以色列是妻子，个别的以色列人就会成为耶和华的子女（二 1，十一 3—4）。在书末，这种个人主义显得更为强烈（十四 9）。

最后，我们不要忘记，在先知关于未来审判的教义中，个人主义的种子成熟了。在快要来临的大灾难中，大部份的人将会灭亡，只有少数的余民可以继承神的应许，而这个分别是基于属灵的情形。以赛亚将余民得救的原因推极到神的拣选（四 3）；在以色列中得以逃脱灾难的人就是那些名字写在生命册上的人。

### **（三）关系的破裂：以色列的罪**

早期的先知们早已清楚预言这「约」的关系将会终止，但它又不是个无法弥补的破裂。批评派人士认为先知们以为耶和华与以色列的关系是基于彼此的公平对待上，完全没有甚么恩典可言。如果他们所说的是正确的，那么，所谓「复兴」对先知们来说就是完全不能接受的，因为它否定了神本性中至高的原则，而这个原则却是他们在经过与反对恩典的势力努力争持之后才学会了的。这样看来，先知们是自相矛盾了，更甚的是连耶和华也自相矛盾了。然而，先知们实在再也明白不过地宣告了耶和华的恩典，这就证明了批评者的理论是很片面而偏激的。

审判是因百姓的罪而来。审判本身应该是属于末世的事情，但罪却使它在目前就发生了。先知们从来没有把「罪」说成很抽象似的，他们经常提及以色列人中许多具体的罪行。然而，他们总把那些罪行连到耶和華来说。严格来说，违背神就是罪。先知们提出百姓几大方面的罪行。然而，那只是外表的分类，还未涉及到心态上的罪。论到心态上的罪，我们可以从诗篇之类的经文中搜集更多的资料。但若与律法书来比较，先知们就算是更着重罪的内在性了。从先知们所针对和攻击的罪行，我们知道他们定罪的动机是甚么，由此亦可以推论到他们所要真正攻击的罪恶是甚么。我们也可以进一步分别去思想个别先知对罪的特别看法。这里，我们先来看罪的几大分类，然后再来看看其中两位先知他们怎样审判罪恶。

### 全国整体性的罪

先知们所指责的大部份都是全以色列整体性的罪（摩二 6—8，三 1，七 15，八 2）。纵然不是全国受到责备，也会是某些阶级受到攻击。但它却又不是好像某些人所以为的那不外是「整体主义」而已，因为先知们也注意到阶级与阶级之间的清楚分别，证明审判是「质」的问题，既然是「质」的问题，审判也就是个别性的。在先知的责备中，我们看见有放荡的人、富有却欺压别人的人、奢侈的人、执法不公的人和不去敬拜耶和華的人，他们彼此间有很清楚的分界。同时，在另一方面，我们也看见有公义的人、有需要的人、穷乏的人和虚心的人（摩二 6—7，五 11、12，八 4）。因为所对付的是整体性的罪，所以先知着眼在相类属的整体之上（例如同阶级）。然而，在旧约中「整体主义」亦是很明显的：特别是在大灾难来到时，义人与恶人要一同受苦。这正是后来的杰里迈亚和以西结所犹疑的难题。在这里我们所要认清楚的是，刑罚是会有整体性的，而根据神所启示的原则，乃是因为在整体性的刑罚背后有整体性的罪过；只是我们暂时不能很细节的把它分析出来。最根本的问题是：在管治宇宙上，是道德定律还是物理定律最重要。

当我们思想到一个组织的结构是可以分解成许多碎片之时，我们就会易于理解这个问题。在阿摩司的时代，这个情形还未能看表面上看得清楚。但到杰里迈亚和以西结的时代，情形就不同了。批评者于是捏造事实，说先知们在责备攻击整个国家时是完全独立，互不相干的。这纯粹是一个理论。先知们都明白到百姓在道德与宗教上的败落。阿摩司知道神要来一次筛拣。虽然他的安慰重于警告，他还是义正辞严的说：那是一个恶性的筛拣，只得两条羊腿或是半个耳朵可以从狮子的口中抢回来（三 12，九 9—10）。至于以赛亚，请参看赛三 10。在弥迦书中，先知没有把阶级划分得如此清楚，但那并不是因为国家主义已经被人过份渲染了，乃是因为在全国里已经没有一个好人（七 2）。在何西阿书中我们才开始清楚看见神要对待个别的人的罪恶，正如也是他把「约」应用得最个人化（十四 9）。

### 礼仪敬拜上的败壞

先知们也一致的攻击以色列人当敬拜耶和華时在礼仪上的罪。如上所述，当论到摩西律法中的献祭体系时，威尔浩生学派就会根据先知们反对献祭和类似的仪式，来

推论他们并没有把这些礼仪律法看为耶和华所订定的，因此又进一步说在他们的时代还未有五经。其实，有些经文只是谈及敬拜中的某些特别事情，是不能利用来支持他们这个理论的。例如，先知评击偶像和与偶像有关的事物（弥一 7，五 13—14），也指责那些败坏的祭司（弥三 11）。根据摩二 7，在以色列中有一种特别严重的宗教淫乱发生了，很可能是和敬拜耶和华有关的。摩二 8 的经文可以跟出廿二 26—27 作比较。这些经文只是特别针对某种恶行，与批评派所提出来藉以立论的其它经文（其中主要的是摩四 4，五 5、21—26，八 14；何六 6；赛一 11 起；弥六 6—8。在后期的先知中，最经常论及的是耶七 21—23）是有所不同的。

我们固然要尽所能找出这些经文的意思，但也不要误会了以为先知们是在攻击以色列人献祭的方法或技巧错了。这是极之无理的解经。先知们并不是一律这样的只注意到以色列人在形式上有没有按正确的仪式来进行。他们只是着意属灵的原则。例如，摩四 4—5 揭露了他们在献祭礼仪上的一个错误，他们以有酵之物为祭献上，那是违反律法的（利二 11）。但先知所要责难的并不是这个。他只是利用这个实例来讽刺他们在礼仪上的过份冲动，连律法上正常的要求也不能满足他们。同样的，他们拿祭物来自我宣传，受到先知的责难，也不是因为有某些现存的律法禁止他们这样做，只是因为他们实在曲解了献祭的真正意义。再者，在第 4 节的下半节，先知所要攻击的主要也不是他们每三日而不是每三年一次奉上十分之一，因为事实上他们根本不可能每三日一次奉上十分之一！先知只是用夸张手法，嘲笑献祭者腐败的热诚。何十 1 也是一样。不要以为增添祭坛就是谨守律法——先知心里已想到在它背后那犯罪的意图：增添祭坛其实只是宗教淫乱的一个表现，可以有多些地方和机会让他们从事勾当（比较第 2 节「他们心怀二意」）。

先知们口中所讲的不一定就是事实，有时可能只是一些夸张或嘲笑的口吻。先知们所嘲笑的一向与摩西律法很相和谐，但有时却又不尽然。因此，正如上文所解释的，他们所着重的必然是在别的事物上。批评者的解经实在有欠公允。我们只要将所争论的经文细加研究，就会发觉先知们对敬拜所指责的不是原则上的问题，而是下面三者之一：

- ①以色列人用物质化、商业化的态度来敬拜神，他们献物是希望有所收回的，好像玩弄魔术手法，但求神给予某些利益；或是
- ②他们的敬拜与许多不道德的事相连，使耶和华的宗教的外在形式与祂的伦理要求完全脱节；或是
- ③他们希望利用敬拜来逃避或防止即将来临的审判。

我们只要细看每段经文，就可以清楚看到必有其一的意思在其内。

## 摩五 25

我们不大明白神在摩五 25 所提出的问题究竟是甚么意思。神问：「以色列家啊！你们在旷野四十年，岂是将祭物和供物献给我呢？」有人以为耶和华是在声言：旷野之行证明献祭不是足以保证或获得神的喜悦。若是这样，那就暗示了阿摩司（与五经

相反)视旷野之行为神喜悦以色列人的时期。批评者说他们在何西阿书和杰里迈亚书中也找到这种看法,因此,就认为阿摩司自然也有此见。但事实未尽如此。阿摩司书里的这些字句应按它们本身的意义来解释。这样,整个情形就不同了。它本来很自然的意思是:「你们在旷野厌弃了我之后,何曾用祭物和供物来讨我喜悦呢?如果当时你们还没有愚拙到这个地步,为甚么现在又这样做呢?」这样,神的那句问话乃是要否定人可以用敬拜来重得因罪而失掉了的耶和華的喜悦。律法本身就已经不容许人这样妄信,它不准人用献祭来遮盖故意犯的罪,而在旷野的世代和在阿摩司的时代,人正是故意妄为犯罪。第 26 节也有利于这样解释,它由问题一变而为肯定的语气:「你们抬着为自己所造之摩洛的帐幕,和偶像的龕,并你们的神星」。所用的动词是完成时式:「你们曾经抬着」,那就是说,阿摩司认为那个偏行拜偶像如此厉害的世代是不会蒙耶和華喜悦的。不错,有人将第 26 节译成将来时式:「因你们将会抬着……」,即是说,他们会带着他们拜偶像的用品一同被掳(参修订译本的旁注)。

虽然这样解释是合乎文法的(把那完成时式当作「叙述完成时式」perfect consecutive),但那是无需要的;而且这样会使整个语句转变得很突然而难以领会,它的意思变成了:「旷野之行证明献祭对于使人与神的关系回复正常是无关重要的,因此你们会带着你们的偶像一同被掳」。这种说法实在叫人奇怪。何西阿或许偶然也会这样说话,但阿摩司思想严密,他是绝对不会这样说的。这样的解经实在错得可怜!他们把它解释为所谓「献祭是不必要的」,这样的语气太过温柔无力了。在阿摩司上下文一连串激烈忠告的行气中根本就不适合。如果是采用我们的解释,上下文也就一气呵成了:神憎恨并且藐视他们的节期,因为这些东西完全没有能力去除掉神的审判,一如那些愚拙的百姓所以为的那样。不是献祭而是报应才能满足耶和華:「惟愿公平(审判)如大水滚滚,使公义如江河滔滔」。

### 赛一 10—17

赛一 10—17 较上文阿摩司的用字更为激烈。但是,这段经文同样不是要否定献祭的根本价值。第 12 节说:「谁向你们讨这些?」骤看起来,神似乎是说:「我从来没有向你们讨过这些。」这样,献祭律法就不是从神的启示来的。但接着的一句「践踏我的院宇」,已经明显的指出了它应有的意思。人总会在圣殿里来来往往,走去踏来的,以赛亚不可能指责人这样就是践踏了圣殿的院宇,因为连以赛亚也曾亲自去过圣殿(第六章)。如果因而推论说先知是在指责这段经文所数列的诸恶行,那就大错特错了。先知说:祈祷也是神所拒绝的!这就已足以证明,不是这些行动本身有问题,只是这些行动另外有些问题是耶和華所不悦纳的。其实,先知所要针对的,凡是明眼人都会见得到。综合先知所列出的事件来看,以色列人委实罪恶昭彰。第 13 节可以译作:「我不能容忍在严肃会中充满罪孽」。他们祷告,神也不垂听,这并不是说祈祷本身是错的,只是因为他们所举起来祷告的手「满了杀人的血」。

我们不要忘记,神透过先知所说的话语经常都是充满了愤怒的。如果要把一切解释的字眼也加上,整个气势就会破坏了。批评者说如果我们的解释是对的话,耶和華应该是这样说:「不错,我并不否认礼仪崇拜本身,甚至是我所需要的,但你们这样来献祭,我就不接受了。」批评者忽略了在心理上的一些因素,当人责备罪恶的时候,

义正必定辞严，所讲的话必定是说得很绝对的。他们只是根据已经先入为主的神学架构来解释。在这段经文中，我们见到拟人的笔法，神被人激怒了，祂不再细分到底是否礼仪本身的问题。没有人（包括传道人）在真正对罪愤怒时会停下来多加解释的。

## 何六 6

何六 6 的两句说话，只是两种不同的说话形式，而不是两种不同的态度。这里的意思不是说，当考虑到怜恤时，神会绝对的拒绝一切祭祀（「怜恤而非祭祀」），而当与人认识神相比较时，祂只是相对地喜爱人认识神，而不绝对的拒绝祭祀（「认识神胜于燔祭」）。犹太人习惯用两种不同的语法来表达同一的思想。第二句话的意思不外是说：我宁爱实际行动而不是空口承诺。因此，我们不要以为它比较第一句的「不」的语气为弱了。这两句话的解释应该是和谐的：耶和華喜爱人认识神，不喜爱燔祭。在两句说话中神同样坚决的拒绝人的祭祀。但问题的症结是：神根据甚么来这样坚决拒绝人的献祭呢？我们可以在上下文中找到答案。神在这里所指责的，是他们想用献祭来平息神的不喜悦。他们献祭，却没有真正悔改。如果他们的良善只如晨云朝雾，祭祀就无法使人逃避神的审判。于是，神用先知砍伐他们，藉他们口中的话语攻击他们。这是一脉相承的思路，因此第 6 节一开始就用「所以」（和合本没有把它译出来）来承接上文。这里的「良善」（chesed）回应第 4 节的假「良善」，「认识神」回应第 3 节的「务要认识神」。我们若按上下文来解释这节经文，批评者的理论自然就站立不住了。

## 弥六 6—9

同样的，在解释弥六 6—9 时，我们也须要顾及上下文的关连。「我朝见耶和華，在至高神面前跪拜，当献上甚么呢？」这不是先知本人的问题，他只是在反映出百姓的问题。我们不能毫无根据就假设先知是要求一个反面的答案，而又说那个反面的答案就是先知本人的意见：「噢！我不会在耶和華面前献上这些的」。如果它是百姓所发的问题，那一定是很认真的，发问的人真的希望知道在当时的环境里亲近神的正确途径，他又希望知道所要费的努力与代价几何。这段说话是很戏剧性的。讲者之所以要有所献上，是因耶和華在第 1—5 节的劝告。耶和華与以色列争论，所争论的重点是他们自古受了神的恩惠，却是忘恩负义。面对这个控诉，先知就引带出百姓的代表来，他问他们怎样才可以弥补这些过失。他建议用最庞大的祭礼来作赔偿，甚至连异教的赎罪法也用上，献上长子来取悦耶和華。

先知是站在第三者的地位来发言。他反对第 6—7 节所提供的方法。他宣告说：「世人哪，耶和華已指示你何为善，祂向你所要的是甚么呢？只要你行公义、好怜悯、存谦卑的心与神同行」。这个答案暗示了神反对祭礼吗？律法从来就没有一处透露过献祭可以使人得回神的喜悦，就算过份的牺牲也不能挽回过往的错失。「世人哪！耶和華已指示你……」并不是指出埃及的时代，好像是说以色列人在当时只领受了这些教导，从来没有关于献祭的律例。那只是指后来先知们的教导。

上文所提及的三样事情，正是阿摩司、何西阿和以赛亚这三位伟大先知所分别着

重的特点：「行公义」是阿摩司的信息；「好怜悯」是何西阿的信息；「存谦卑的心与神同行」则是以赛亚的信息。

#### 摩四 4

我们断不能硬说摩四 4 把献祭称为「罪过」。那里说：「往伯特利去犯罪，到吉甲去增加罪过」。在文法上虽然容许这样的解释，但那是多余的。我们也可以这样解释：他们的罪过不是在献祭这行动上，而是在他们往伯特利和吉甲这惯性的行动里有问题。在当时的环境中，那样的献祭就是犯罪；大量的献祭只会增加罪过。这里说的罪过正如赛一 13 所说的，并没有涉及生活上的过犯。阿摩司书这一节的上下文显示他们的罪是把某些东西加进了献祭里面。我们不能把它意译为：「往伯特利去，在那里献祭，然后过放荡的生活罢」。他们的罪与他们的献祭成正比例地增加，但那并不是献祭本身的问题。我们暂且撇开他们在献祭时一向的错误态度和企图不谈，我们不要忘记他们在伯特利和吉甲为耶和華造像来事奉，阿摩司极可能就是因此而认为在那里的一切献祭都是腐败无用的。他并没有反对合法的献祭。

同一个原则也可以用来解释摩五 4-5。在这一段经文里，阿摩司把「寻求耶和華」与「往伯特利寻求、进入吉甲、过到别是巴」作一强烈的对比。在上述的地方，人不会找到耶和華。为甚么？那不一定是由于在那里有献祭（因为献祭在阿摩司的时代在许多地方都有实行），其实乃是因为他们那种官方认许的偶像敬拜在先知眼中只是一个错误的宗教。

同样我们也没有理由说阿摩司在摩八 14 和九 1 中把一切献祭敬拜都看成是犯罪。相反的，第一段经文反而证实是因为在撒玛利亚、但和别是巴的偶像敬拜，惹起了先知的讽刺。「指着撒玛利亚的罪起誓」不可以解作指着撒玛利亚的敬拜来起誓。誓言通常是指着一个神的名字而起的，很少是指着一个习俗或行动而起的。这里的「罪」很可能是指撒玛利亚人的偶像，它大概是竖立在伯特利，因为那是撒玛利亚的官立圣地；而「但哪！我们指着你那里的活神起誓」这句话，正具体指出「撒玛利亚的罪」是甚么。只有第三句的起誓不是直接的指着某一个神的。这里与上面两句的说法完全相同：「我们指着别是巴的活道起誓」。我们很难实在的指出这里的「道」到底是甚么，但是「活」这个字似乎是指某些有位格的东西。然而，据我们所知，并没有甚么神或偶像曾被称为「道」。有人以为「道」是指某个地方的宗教活动，所以这里的「道」是指「别是巴迷信的宗教活动」。用 *derek*（希腊文 *hodos* 也有类似的意义）来形容宗教，在阿摩司的时代是很稀奇的。「别是巴的道」很可能是指往别是巴的朝圣旅程。人会指着这个来起誓，甚至今日的回教徒也有指着往麦加的朝圣旅程来起誓的。无论怎样解释，这句话并不支持说先知要攻击献祭本身。

#### 耶七 21-23

我们发现在上述四位早期先知所写的经文中，没有一处是攻击献祭敬拜本身的，也没有一处说献祭无论如何都是罪恶。但批评者说他们在主前第七世纪的先知杰里迈

亚的话语中找到最有力的证据（耶七 21—23）。这里耶和华首先说：「你们将燔祭加在平安祭上，吃肉吧」。然后祂解释说，当祂将以色列人从埃及带出来时，祂并没有与他们说话，也没有命令他们献祭的事。相反的，祂所要求的只是：「你们当听从我的话，我就作你们的神，你们也作我的子民；你们行我所吩咐的一切道，就可以得福」。但我们将会看到批评者所认为杰里迈亚说摩西律法并没要求以色列人献祭这说法其中的困难。

一般批评者都假设杰里迈亚有份于因发现申命记而挑起的改革运动，这个运动要百姓遵守申命记的律例。申命记实在包含了不少关于礼仪的材料。他们说这律法书是一个折衷妥协的产品。这样，我们要问：如果杰里迈亚认为献祭是非常罪恶的，根本上是不能妥协的，他又怎会这样与人妥协呢？威尔浩生认为杰里迈亚已经脱离了这场改革运动。耶八 7 就是杰里迈亚后期改变了的立场。「文士的假笔舞弄虚假」就变成了杰里迈亚用来攻击他自己的过去的一句话说。如果杰里迈亚真是这样出尔反尔，他就该受谴责，但更严重的是有人竟胆敢这样蛮不讲理的说在摩西时代有没有吩咐了甚么。

更者在耶十七 26 杰里迈亚预言人若顺服安息日的律法就必得耶和华的喜悦，他们可以从地的各处带燔祭、平安祭、素祭和乳香，并感谢祭来献给耶和华。耶卅三 11 也同样预言将来在耶路撒冷必再听见有欢喜和快乐的声音……又听见他们奉感谢祭到耶和华殿中的声音。如果杰里迈亚根本就反对任何形式的献祭，这些经文一定是假的。基于这些理由，我们可以把第七章当作一个不可解释的谜，像批评者所提出的理论那样；但我们却有更好的解释。

我们只要翻开出十九，就可以明白它的意义。那里记载耶和华首先临到以色列人，提出立「约」的事。它甚至是在颁布十诫之前。在这一次最初的接触里，神并没有提及献祭的事，只是订立了耶和华和百姓之间的盟约，要他们尊敬顺服祂（参出十九 5）。这样看来，杰里迈亚的意思是说，最终说来，「约」不是建立在献祭之上，而是献祭建立在「约」之上。

在先知的写作中，没有一处明显的证据说先知们定献祭为罪，他们只是指责某些与献祭敬拜相连却是不应当有的情形。何十 8 称撒玛利亚的邱坛为「以色列的罪」；何十 10 又说以色列人犯了两种罪过，意指在但和伯特利的两个金牛犊。弥一 5 有两句平行的语句：「雅各布的罪过在那里呢？犹大的邱坛在那里呢？」他所针对的只是敬拜的工具，献祭本身并没有被称为罪。

最后，为了避免有人以为我们只是草率的根据上述的先知书经文来推论，我们大可以也参考新派所认为是在被掳后写成的诗篇其中一些类似的诗句。从批评派的角度来看，诗篇不可能「否认」献祭律法是起源于摩西或是神的权威的（参诗四十 6，五十 7—15，五十一 16—19）。如果我们接纳这些诗句，而可以仍然无损于说按正确目的来献的祭是神所认许和有其宗教上的价值，那就没有理由要否认在先知书中可以有同样的情形。

（C6 2/3）

## 第六章 先知启示的内容 (3/3)

### 社会上的罪恶

以色列除了在礼仪上的罪过之外，先知们也责备他们在社会上的罪恶。鉴于今日的宗教也努力关顾整个问题，先知们在这方面的信息引起了不少人的注意。但首先我们要小心，我们不要期望在其中找到许多针对今日这个特殊的社会和经济问题的亮光。古今两个世界实在有很大的差异。今日社会上的严重经济问题主要来自工商业方面的因素。以色列人却不是以工业或商业立国的，劳资关系在他们来说是不成问题的。一个很明显的例子是他们不可以向同胞取利，却可以向外族人收息。一个经济挂帅的社会所许可的，有时在神权社会中却是不可以的：他们一个更高的原则是为神而活比为利而活更重要（出廿二 25；利廿五 36；申廿三 20；结十八 8）。当我们这样来比较时，我们就会发现古代社会的原则可以应用在今日社会中的实在是很少了。

但其中的一个例外，就是所谓「城市问题」。阿摩司和弥迦（特别是弥迦）认识到，城市一方面是文化力量的集中地，另一方面也是罪恶权势的聚集地（摩三 9；弥一 5）。罪恶尤其集中在一国的首都那里。因此，将来所有城市都要绝迹（弥二 10，三 8—12，四 9、13，五 10、13）。人类将来会在郊野过朴实的生活，在自己的葡萄树和无果树下安闲静坐，不受任何惊扰（四 4）。弥赛亚君王不会从耶路撒冷城而出，乃由伯利恒郊市而来，正如大卫就是这样。

甚至在这个与我们今日的情形有相近似的问题上，仍然有许多不同之处。先知们的心目中从来没有好像今日的社会学家所强调的，说人口稠密是城市生活罪恶的主要原因。当日的城市所拥挤的不是人口而是道德上的罪恶；他们也没有提出利用疏导人口来减少罪恶。城市被先知们指责，是因为它们成了战争的工具和堡垒阵地；或者也因为它们代表了叛逆神要独立的精神（弥五 11；比较创四 17）。先知们也责备战争，但不像今人那样用人道主义和经济破坏为理由，这些都是次要的。他们的动机主要是宗教性的：以色列要信靠神，不要倚靠自己的军事力量。当然，和平总胜于战争。在那些描写末世景象的伟大篇章中（例如赛二；弥

五），弥漫着和平的气氛。刀要被打成犁头，枪也要被打成镰刀；但这并不是说战争本身是恶性的，除非它是一场凶残的战役。同时，这些经文又说到那时凶残的野兽会消声匿迹。

先知指责以色列社会里的罪恶，并不是基于人文主义。当然，在他们的责备里并非绝对没有人文主义的思想；其实那也是不可能的，因为人文主义在神权管治的时候已经有了。例如，律法要特别保护贫乏无依的人。这样，在神权管治的组织体系里（例如国家），必定很富人情味。我们发觉先知们一直持守着这种人文主义的精神，并且加以更大的发挥。在他们指责社会罪恶的时候，他们也流露出这种精神来，他们注意到社会里贫富、权弱的分别。这些分别虽然不是社会病恶的主因，却总是这些病恶的一些病征（摩二 7，四 1，五 11，六 4—6，八 4；弥六 12）。这些经文在显出神是一位满

有同情心的神。但叫人料想不到的是，先知们并没有痛声疾呼地指责这样贫富悬殊的情形。所有先知都同意箴廿二 2 的真理。先知也没有谴责过奴隶制度。

除了这些人文主义的思想之外，更重要的是他们对社会的不公平充满愤慨，而这个问题是起自宗教方面的。不公平就是犯罪敌对神。在先知的意识中，从人的角度来看，没有任何事情比这件事情的后果更可怖。那最激起先知忿怒的，不是那些富有人家欺压了贫乏的人，而是他们这样做是侵犯了耶和華和祂的正义。因此，纵然那些富有人家没有直接剥削那些贫乏的人，先知仍会用同样严厉的字眼来斥责他们。

阿摩司不但指责在宫廷中的暴行和劫掠、在撒玛利亚的骚动与压制（这些恶行较之非利士人和埃及人所行的更甚，摩三 9—10），他更同样的指责富有人家的虚浮奢侈：他们躺卧在象牙床上，尽情享受欢筵桌上的美食，弹琴鼓瑟哼着消闲的歌曲，为自己制造乐器，如同大卫所做的。他们以大碗喝酒，以上等的油抹身，优悠于他们的冬宫夏舍。但是（这才是重点），他们并不理会神的子民的苦况，不为约瑟的苦难担忧。

先知们不是要攻击财富和享受的本身。至于社会上的重担，例如重税、苛敛，先知们甚至只字也不提；但却说他们既然苦待神的百姓，就反映出他们对耶和華的侮辱来。阿摩司为人节俭，但他并没有因此而嫉妒他所要攻击的富户。他所控诉的，乃是他当日那样的财富和奢侈，使所拥有的人丧失了对宗教的兴趣。生长于上层社会里的以赛亚，他对美特别敏感，但他所作的并不下于阿摩司。财富与权力本身并不是罪恶，所以是罪恶的乃是他们用不正确和不敬虔的手段不顾一切地来攫取（摩八 4—5）。

这一点很重要，因为它指出当日的先知和今日的社会人仕所不同的地方。先知所针对的是这些不应该的社会行为是罪，但今日的社会人士所针对的通常是它们在表面上对社会所造成的创伤。先知们是透过与神的关系来看事情（以伦理和宗教的绝对标准来衡量），今日的社会人士却主要是由人的利益角度来看事情。先知们关心的是社会里的宗教生活，但今日许多人士所宣讲的却常常避免论及宗教，他们对宗教漠不关心。

到这里，我们所讨论的不外是在我们所要研究的时期里的先知们所共有的看法和思想。然而，其中有两位先知，他们很着重宗教的个人性，以致他们也特别强调罪的内在性。他们就是何西阿和以赛亚。因此，我们会分别看看他们对罪的看法。

### 何西阿对罪的看法

首先，我们来看看何西阿。何西阿视耶和華為以色列的「婚姻的主」，使他几乎完全从这个角度来看罪这个问题。何西阿针对整体以色列违抗耶和華这罪。对何西阿来说，「罪」就是以色列未能达到与神有理想的婚姻爱情和未能对神贞忠。他指责以色列「在地上无诚实（真理）、无良善、无人认识神」（四 1）。他形容以色列的罪为行诡诈（五 7，六 7）、向耶和華说谎（七 13）、用谎话和诡计围绕耶和華（十一 12，比较七 16，十 2）。他们不但违犯律法，他们更认为律法是与他们「毫无关涉」的，这意味着他们的行为是何等的败坏。他们否认神是他们的「婚姻的主」，他们须要顺服祂（八

12)。他们的罪是他们没有尊重、敬畏和认识耶和华；他们离弃了耶和华，不遵行祂的命令（四 10）。

何西阿也指出他们敬拜别神的罪。他称这个为「奸淫」。「奸淫」一词在何西阿书中有时是照字面的意义来解，例如何四 11：「奸淫和酒，并新酒，夺去人的心」。这里所说的无疑是指在偶像庙宇里的娼妓和淫乱（参摩二 7）。但何四 12 的「淫心」则是一个比喻，形容百姓向偶像俯伏：淫乱的倾向与犯奸淫总是紧连的。奸淫的主要原因是情欲上的自私。以色列不再对耶和华情深一片。祂越发呼唤他们，他们就越发走开，向诸巴力献祭，给雕刻的偶像烧香（十一 2）。他们不再知道耶和华曾经医治他们（十一 3）。他们心里饱是，就忘记了祂（十三 6）。以色列将耶和华所给予他们的说是诸巴力所赐的：「我要随从所爱的，我的饼、水、羊毛、麻、油、酒，都是他们给的」（二 5）。

以色列应该单为耶和华的本身就来爱祂；追求身外的福气也应该只是因为它们表达出神的爱。然而，事实上百姓只关心恩惠而不关心赐恩者。「在各山顶、各高岗的橡树、杨树、栗树之下，献祭烧香，因为树影美好」（四 13）。何三 1 所说他们喜爱「葡萄饼」是一种寓意的笔法，指出他们在敬拜里的情欲。由于他们这种动机，在丰收的时候他们就显得更积极：「以色列是茂盛的葡萄树，结果繁多。果子越多，就越增添祭坛；土地肥美，就越造美丽的柱像」（十 1）。当丰收和繁荣不再的时候，他们很轻易就改变了对某位神的态度而转拜别神：「我要归回前夫，因我那时的光景比如今还好」（二 7）。

何西阿指责他们的信仰和敬拜是很自私的，而就是这一点损害了以色列与耶和华之间的关系。这种争辩的手法是何西阿所独有的。以法莲的感情转瞬即逝。他们的良善（chesed）有如早晨的云雾、速散的甘露（六 4）。耶和华不会接纳他们这样的事奉；只有异教徒才会这样。因此先知说以色列喜爱在各谷场上为宗教的淫乱所付上的代价；他们为了地土的出产就自卖与外邦的神（九 1）。

何西阿以这同一的原则来看以色列在社会上和政治上的罪。先知认为百姓对耶和华的不忠与社会上的罪恶问题彼此有很密切的关连。这就是何四 1—2 的意思。因为信实、（对神的）良善与认识神在以色列国中消失了，于是在人际关系上就产生许多问题，例如背誓、凶杀、偷盗、奸淫、报仇。只要人不重视与耶和华在宗教上的结合，人际间的婚姻也就随即失去了安全感。人的情欲造成宗教上的淫乱，宗教上的淫乱造成身体上的淫乱（四 11、16）。

关于追求财富和享受的罪，阿摩司用了很明显的理由来加以指责，而何西阿却视之为以色列对神的爱疏减了。在何十二 7—9，耶和华就是要指责以色列这方面的罪，然后祂加以解释说：「自从你出埃及地以来，我就是耶和华你的神」。意思是说，我一直以来都是信实的，但你们却失信了。他们变得好像迦南人，即是好像古时的商人腓尼基人。他们拼命的在生意上竞争，以致误用了神所给予他们的才能；诡诈的天平也在他们手中（十二 7）。

最后，何西阿也是用这个原则来指责以色列在政治上的罪。他特别称以色列这方

面的罪为「以色列的骄傲」(五 5, 七 10)。这是自尊自信而生的傲慢, 不肯专心倚靠耶和華。这是对神不忠。应该只有神是以法莲的拯救者, 但她却去求助于亚述(五 13)。一旦背弃了耶和華, 她就乱了阵脚, 把心不定, 在与亚述勾结的同时, 她又与埃及交好(八 9, 十二 1)。以法莲好像一只愚蠢无知的鸽子四周飞扑, 既求告埃及, 又投奔亚述(七 11)。何西阿不像以赛亚那样, 他没有正面论及对神的信靠, 但他这样指责以色列的骄傲, 表示他也明白神的恩典。

在指责以色列政治上的罪的时候, 何西阿很重视他们对「国家」所持的态度。他不是要反对国家本身, 正如有些解经家所误解的。除非我们把何三 5 删掉, 我们才可以作这样的结论。如果这一节经文是原有、不是后人加插的, 何西阿就是认为只有大卫王朝才是以色列国合法的王朝。有人说, 何西阿是基于个别不同的理由来责备北国个别的王帝。这是不对的。其实, 何西阿所指责的不是君王本人做了甚么, 而是以色列人对君王制度和对君王的做法。他指责他们, 因为他们这样做是基于他们对耶和華的错误态度(八 4, 十三 10)。君王制度是建立在以色列的骄傲之上, 不只是后期的君王才这样, 他们兴替频起; 那是整个北国历来王朝的情形。另一方面, 何西阿也用同样严厉的话指责扫罗的王位, 因为他也是在这种情形下登基的(九 9, 十 9)。只有大卫的国度没有受到指责, 因为他实在是耶和華所选立的, 要他作为祂向百姓施行救恩的工具。

因为是从对耶和華不忠的角度来看, 何西阿认为「罪」不只是个别表面犯过的行动, 它更是一种心态, 一股更深藏、更严重的束缚力量。「罪」是一个倾向, 使身受其害的人不能自主(五 4, 七 2)。其中有「淫心」这罪, 使他们速速背道(十一 7)。「以法莲是没有翻过的饼」(七 8), 他对于那错误的一面(即那已经烧焦了的一面), 仍漫不经心, 结果必然不堪。

### 以赛亚对罪的看法

现在我们要转看以赛亚和他对罪的看法。正如何西阿, 他有他自己一个独特的看法。整体来说, 他对罪的看法在整个旧约启示里算是最深入的。何西阿着重「约一婚姻」的观念, 以赛亚则看重耶和華的荣耀。在以赛亚眼中, 「罪」首先是侵犯了神的荣耀。他指责百姓拜偶像便是根据这个理由。神弃绝以色列人, 是因为他们充满了东方(qedem, 可能应该是「卜卦」qesem)的风俗, 作观兆的像非利士人一样(二 6, 八 19)。请小心留意在这种罪中以赛亚所要针对的。这些行径无疑是藐视了神的神性; 应该只有耶和華才有权把这些事情教导和指示祂的百姓。他们要行在祂的光中, 敞开他们的心接受神的真理(二 5)。以赛亚心目中的理想是: 以色列全家能够毫无间断地与耶和華交通生活, 正如先知自己那样(注意那众数: 「来罢, 我们……行」)。以色列人所自以为很满足了的, 其实与神所启示的还相去很远。他们只是在笨拙地模仿, 把神的启示歪曲了。

同样的, 偶像敬拜也是把真正的宗教歪曲变形了。那是对神极大的侮辱。「他们的地满了偶像, 他们跪拜自己手所造的, 就是自己指头所作的」(二 8)。神的百姓竟然把永生神变为无生命、人手自制的物品! 先知认为那是最不虔不敬的。从主观来看,

拜偶像这罪的严重性是它把人侮辱和贬降了（二 9）。人的真正伟大处是他能事奉耶和华；当人向偶像屈膝时，整个人类就变成再卑贱不过了。对先知来说，偶像是与耶和华所代表的一切敌对的东西。耶和华是圣洁者，偶像则是积极地不圣洁的，应该把它们沾污、抛弃（卅 22）。

然而，以色列并不单是有份于异教卜卦和偶像敬拜而羞辱了耶和华。在二 7 中，奢侈、财富和军事骄傲也与卜卦和偶像并列，以赛亚把这些事并提是很有意义的。以赛亚指责奢侈和暴虐的生活，是因为那会叫人对神漫不经心，把神忘记。那些犹太人清早起来，追求浓酒，流连到深夜，甚至因酒发烧，他们在筵席上弹琴、鼓瑟、击鼓和吹笛，不顾念耶和华的作为，也不留心祂所作的。耶和华的作为就是祂在历史中的大能奇事，是为祂的众子民而作的。凡是真正敬虔的人都应该拭目净耳，留心历史所展示的。以赛亚认为：历史是耶和华的一个启示，里面不会有意外或是混乱的事件。当然，观察历史的发展是先知一个基本的工作，但先知还有一个特别的任务，就是把它拿来作普遍的应用。假如以色列能做到先知所要求的，他们就可以免掉那即临的审判了。事实上，他们被掳就正是因为缺少了这方面的认识（五 13）。

以赛亚三番四次讲到醉酒的罪（五 11、12、22，廿二 2、13，廿八 1、3、7）。特别是最后的一段经文，它把祭司和先知在酒宴中醉熏熏的表现刻划得非常真实具体。以赛亚并没有责备人用酒；相反的，他用「酒」来发挥许多宝贵的教训（一 22、5，十六 8—10，十八 5，廿五 6）。但醉酒却显出人的不敬虔和卑贱，因为它弄昏了人的头脑，叫人看不见自己在属灵上的神圣地位与形像，以致与禽兽无异。那些在耶路撒冷的酒徒「因浓酒东倒西歪，他们错解默示，谬行审判」（十八 7）。

以赛亚所同样重视的另一种罪是「骄傲」。他提到人的眼目高傲狂妄（二 11、17），遍地的事物也都是高傲狂妄（第 12—15 节）。锡安的子女狂傲，挺胸行走，卖弄眼目，使以色列人本有的荣耀与繁华尽丧（五 14）。「以法莲和撒玛利亚的居民凭骄傲自大的心说：砖墙塌了，我们却要凿石头建筑；桑树砍了，我们却要换香柏树」（九 9—10）。赛五 21 提到有人以学识自傲。因财富与美色而来的骄傲也逃不过以赛亚的指责。以赛亚对世上一切美的事物都很有反应，然而他在三 16—24 仍要指责锡安女子的许多装饰物。「美」若失去了敬虔和尊重，也会沾污耶和华的荣耀。拿普通的对象甚或艺术作品来反映神的美，以求彰显受造物的本身，那已经是一个无神的表现。骄傲与虚荣总是形影不离的。骄傲就是虚荣，在它的背后并没有任何真正的价值与伟大之处。

然而，不只是以色列人才有骄傲。对以赛亚来说，不论是犹大的高官或是东方的君王，只要是自傲，他就会一视同仁的加以指责。因为亚述曾说他是靠他手的能力成就大事，靠他的智慧挪移列国的地界，所以耶和华要刑罚亚述王自大的心和他高傲的眼目（十 12）。最明显的是巴比伦王心中的骄傲。他心里说：「我要高举我的宝座在神众星之上，我要坐在聚会的山上（神话中的山，诸神在那里集会），在北方的极处；我要升到高云之上；我要与至上者同等」（十四 13—14）。骄傲的本质就是自立为神。这位巴比伦王是撒但的预表，指出撒但的罪来（参十四 12；启九 1）；又因为那王在这里被称为晨星，于是「路西弗」（Lucifer，中文意译为「明亮的星」）因而又成为撒但的一个外号。

以赛亚又指责以色列的贪婪和欺压（三 12、15，五 7、8、23）。这些罪我们在阿摩司书和何西阿书里已经很面善了。在以赛亚事奉的早期，当时社会的商业繁荣，助长了这些罪恶。在以色列人定居迦南最初第一个世纪的时候，以色列人纯粹是一个农业民族。后来，在他们中间兴起了从事贸易的一羣。但是，整个社会的组织仍然是建立在农业之上，财富的增加就意味着地产有丰收。富有的人使贫乏的人欠他们的债，继而把他们赶离他们的祖地。在以色列里，土地的使用是带有宗教上的意义的。耶和华是全地的主，全地仍然是属于祂的，祂只是将收益权赐给祂的百姓。因此，大部份的土地集中在少数人的手里不单是道德上的罪恶（因为那要施用不正当的手段才可得到那么多田地），它也不只是社会上的罪恶（因为它造成贫富悬殊）；那更是宗教上的罪恶，因为它剥削了贫乏的人最基本的宗教存在价值。既然被赶离自己的田地，他便不能奉献十分之一、初果和祭物；他也不能再参与节期的庆祝。因此以赛亚说：「祸哉！那些以房接房，以地连地，以致不留余地的，只顾自己独居境内」（五 8）。由赛三 13—15 可见以赛亚的动机至少有部份是关系到宗教方面的。耶和华要审问祂民中的长老，因为他们吃尽了葡萄园里的果子。第五章作了一些解释：以色列被称为葡萄园，因为他们实在是耶和华的产业。那些贫乏的人被称为耶和华的百姓。在这里我们已经看到「贫乏人」这类的字渐渐带有宗教的色彩（十 2，十一 4，十四 30—32）。

### 历代先知对以色列的罪恶的看法

来到结论，让我们总括地看看历代先知对以色列的罪恶的看法。他们给我们提供了甚么关于在先知以前以色列的宗教的情形和发展呢？先知们是否认为这些罪过在以色列宗教发展的初期、在比较纯粹的先知宗教还未来临之前，是自然而无可避免的呢（这是批评派的立场）？

旧约的每一页都反对批评派的这个看法。圣经的见证是：

- （1）按所启示的，以色列宗教的开始是相当完全而纯净的；
- （2）但以色列几乎立即就跌倒了；
- （3）于是先知努力去挽救他们的国家。

批评者认为，这些历史书的作者和编者，是受了非历史的观念所影响来整理他们所得的数据的，因此这些书卷不再是按事情发展先后的实况来记录的，而是按后来的所谓正统律法主义的立场来想象而重组出来的一个面目全非的历史。

我们现在想知道的是，先知们所论到在他们以前的以色列的历史，到底是与批评者的说话吻合，还是与历史书的见证吻合。

我们首先须要把这里所讨论的问题清楚而具体的列明出来。这里的问题并不是说，到底以色列人普遍接纳的宗教是否及不上先知们所主张在信仰和生活上的要求。这一点是无可否认的。大部份的百姓都生活在很低下的宗教水平上。但我们要进一步指出，以色列人不是只在先知们兴起的那个特别时期里才这样；百姓长期以来已经是这样的了。他们当时的宗教，可能真的有批评派所指出的许多特点。我们甚至可以说，我们透过与威尔浩生派人士的争论，我们才首次完全明白这个问题。现在，我们更能理解

到原来在整个旧约历史的过程中，神超然的启示一直在抗衡那些百姓趋慕异教的倾向。由于虚假的行径是不能长期连一些信念或观念都没有的，因此异教也会有一些与他们的宗教相合的信条。到这里，对于先知书中所描述的情形，我们与批评者还不必大相径庭。

但批评派与我们之间所分别的是，在以色列人目前普遍接纳的宗教背后，有没有一个可以追溯到古代的更佳的历史传统，作为先知们上诉和指控百姓背道的依据？先知们指责百姓腐败的行为和信仰，说那简直是另一个宗教，不外是因为它不及他们所提出的信仰，还是因为他们所提出的才是以色列中唯一合法的宗教？他们责备百姓是基于他们对自己的确信心，例如提出一些人天生而接受的真理，还是他们提出以前已经订下的标准？

但这个仍未点出整个问题的核心。在某意义下，批评者也会承认，在先知当日以色列人普遍接纳的宗教实在是走下坡，不及先前的宗教。他们相信，希伯来人在还未进入迦南以前的游牧时期里，他们只有一个很简单的宗教，但后来他们采用了迦南人的许多习俗，他们的宗教就开始复杂和腐化，而且一直败坏下去。原先在荒漠里那简单而严谨的宗教，现在代之而兴的是一个繁荣却是充满情欲和奢侈的宗教。批评者提出这样的看法：先知们所要教导的并不是要人返回这个原始的游牧宗教去，乃是要提出标准道德来指责次等道德，标榜属灵的信仰而贬抑自然的信仰。因此，就一方面来说，以色列人普遍接纳的宗教虽然是一个腐败的宗教；但就另一方面来说，若与先知的宗教相比，它还是在进化中，不过只是一个初阶而已。从前的人，从来没有先知们那样的看法。结果，问题便成为：到底先知们教训百姓，是说他们偏离了一个比较好的信仰，还是说他们偏离了一个绝对的标准，这标准是过去耶和华所交托他们的，而它在本质上又正是先知们自己所教训的？

在要解答这个问题时，我们首先发觉，先知们是根据早在出埃及时已经启示了给他们的合法宗教来指责百姓的背道。摩二 10，三 1，五 25，九 7 就是很好的见证。在同一时期的何西阿所提出的「婚姻联合」，以及有关的婚姻律法，也暗示了这一点。以色列人的罪不但是回溯到王国分裂的时期，又不但是回溯到扫罗的时期（十 9「基比亚的日子」），更是回溯到他们进入迦南之前（九 10）。以赛亚也多时提及过往的佳景，那时的宗教比较近乎理想。这似乎是回溯到大卫的时期（一 21、26），但它更是远溯到出埃及和旷野行程之时（四 5，十 24，26，十一 16）。以色列人的始祖已经犯了罪；她的师傅违背了耶和华（四十三 27）。神从最初已经知道以色列是诡诈的，她一出母胎便被称为悖逆的（四十八 1-8，特别是第 8 节）。他们从埃及被拯救出来后就立刻悖逆神，使主的圣灵担忧，以致祂转作他们的仇敌，亲自攻击他们（六十三 10）。弥迦也提出耶和华在埃及时所施行的拯救，来呼吁以色列回转顺服。耶和华差遣摩西、亚伦和米利暗在他们面前行，使他们知道怎样行才好（六 3-8）。

先知们不单认为那时的百姓败坏退步，更说他们罪恶满盈。这里我们不必再刻划入微。先知们的讲论充满强烈的道德愤怒，并提出审判性的警告，乃是因为他们知道这班百姓实在太过任性，经常故意犯罪。

先知们说以色列人所背弃在古时的那个理想信仰，正是他们所要教导百姓认识的。

他们从来没有把耶和华在过去和现在所要求的加以划分，他们也从来没有视他们自己的教训为一种革新。虽然他们意识到他们的教训较之以前所有的实在踏进了一步，但他们从来没有说那是在本质上的跨进。他们根据这些不变的原则来审判以色列的行为。不但如此，他们又明显而肯定的说他们的信息与早一辈的先知的信息是一样的。何西阿说，耶和华在以前已经藉着先知来砍伐以色列人，又藉着他口中的话来杀戮他们，因为祂喜爱良善，不喜爱祭祀，喜爱认识神，胜于燔祭（六 5—6）。耶和华藉先知带领以色列从埃及上来，也藉先知来保存以色列（十二 13）。以色列在幼年时曾向耶和华「应声」（二 15）。

阿摩司亦然。耶和华从地上万族中认识以色列，是要使公义在他们中间滋长起来（三 2）。以色列本来是一道按准绳建筑的墙，其后耶和华却发现它倾斜了，因为她偏离了先前的正直（七 7）。阿摩司甚至说他当时所接触到百姓的麻木顽梗，也同样是以色列历代以来的光景（二 9—12）。在教导百姓上，以前的先知和他自己都是站在同一的路线上，彼此的信息是一脉相承的。由于以色列拒绝了以前的先知，所以神现在差遣他来宣布审判。先前以色列曾向她的先知们说：「不要说预言！」现在阿摩司也感觉到人还是这样对待他，不接受他的信息。古时的先知们必定是宣讲了一些不受欢迎的真理，不然百姓不会有同样叫人难堪的反应。他们一定是好像阿摩司那样，坚持耶和华公义的本性，并预告审判必然来临。

这让我们知道，早在阿摩司很久以前，耶和华已经向人的伦理生活有所要求。以赛亚也同样指出，耶和华向祂的葡萄园所行的一切，都是指望有好收成，就是结出公义的果子（五 7）。

先知们对百姓的态度，否定了说他们要把以色列的传统信仰加以革新。先知们在攻击以色列普遍接纳的宗教的同时，他们也毅然诉诸百姓所认知的。阿摩司描述过出埃及的事件，又提及过那些不受欢迎的先知之后，他问道：「以色列人哪，不是这样么？」（二 1）这不是说阿摩司想百姓承认过去的历史事实，他乃是诉之于他们的认知。用问话来与百姓理论是阿摩司的一个特点：五 25，六 2，九 7。最末的一节经文表示百姓相信耶和华也掌管在以色列以外的国家的历史。

先知们不单希望百姓在头脑和理伦上同意他们的教训（在某程度上他们实在已经表示同意了）；换句话说，他们是要百姓从历史上感受到他们的错误。百姓不服先知的教训是在所难免的，但他们从来没有反驳先知们是在传创新的教义。旧约有不少经文记载了先知们与百姓的争持，但没有一处是指责先知们要革新以色列的传统信仰（摩七 11—17；何九 8—9；赛廿八 1—13，卅 10—11；弥二 6—11）。为甚么阿摩司爱用发问的方式来讲论呢？会不会是他所面对的都是些满脑怀疑和硬心顽梗的听众呢？

不错，我们所知道的写作先知都不是历史家。他们写作的目的不是要去勉力的勾画出一幅忠实的历史图画，而是要将他们在争论中所坚持的表明出来，好指证百姓的不义。但这并不推翻我们上述的论据，因为除非先知们是要故意在争论时只字不谈历史，否则我们必定可以在他们的记载中找到相当的线索。

#### （四）审判与复兴：先知的末世论

##### 威尔浩生批评派的立场

威尔浩生的批评派认为，正如旧约的「道德一神论」那样，先知们的末世论也是先知们自己特别创作出来的。这个说法暗示了既然在先知时期之前没有道德一神论，因此那时也必没有末世论。批评派既然抹煞历史和心理上的因素，提出一种谬妄的假设来解释道德一神论的起源，他们也用类似的方法去解释末世论在以色列中是怎样兴起的。批评派认为二者所分别的是，先知在组织道德一神论时，较之在组织末世论时更具道德和属灵的意识；因为他们认为道德教训有永恒的效用和意义，但末世论却是可有可无。因为先知们的心里涌现出许多幻想与期望，于是产生了他们超自然的、神学的和形而上的世界观；以色列的宗教就这样染上了末世论的色彩。其实在基督教里，所有超乎道德理想和感情灵性以外的东西、所有超越今生和事物的进化的东西、所有因认为世界是受造（有一个确实的开始和确实的终结）而造成的事物、所有因为从弥赛亚角度去解释耶稣而产生的事物，例如叫人认为历史的基督教是一个真实、具体而基于事实的宗教，它处于世界发展的核心地位等等……这一切当分析到最后之时，它们都是出自同一的源头——末世论。因此，在批评派的圈子里，先知们所传讲的末世论，不单被认为在解释上诸多困难，它本身更成为他们要批评的对象。

批评者认为由于道德一神论和末世论或多或少是互不兼容的，因此，人自然会去高举前者而轻忽后者；至低限度，早期的先知们（那些使宗教道德化的伟大英雄）就是这样。批评派故意的特别将以赛亚书和弥迦书里许多关于末世论的经文大肆删减，又将阿摩司书和何西阿书的预言削减。批评派人士认为，这些书卷并不全是由它所声称的作者所写的，乃是经过后人多次增添而成的。他们认为这是受末世论的冲激影响所致。先知原本的预言可能也渗杂有一些末世论的说话，但把末世的事物描述得这么绘形绘色，正如今日流传下来的先知书所记载的，却是在较后的时期才有的。批评派特别说那些零散混合着指责、悲观与应许的经文是被后人增添过的。我们若将整套末世论划分为「警告」与「盼望」两部份，那么「警告」的部份是属于原先本有的。到后来警告的说话才与盼望的劝勉在预言中不分伯仲。在阿摩司和何西阿等人原本的教训中，他们若不是对末世论采较冷漠的态度，起码也是颇严谨的；同时，他们提及末世也是出于道德上的目的。

批评者认为，在先知心目中起先有所谓「咒诅性的末世论」(woe-eschatology)和「祝福性的末世论」(weal-eschatology)的分别。在先知们的脑海中总是先想到咒诅性的末世论，他们教训的时候也是先提到它，然后才提出祝福性的末世论。先知们眼见当前的道德和宗教败坏非常，怒火中烧，自然就迸发出咒诅性的末世论。整个国家应该来一次大灾难，好把所有罪恶扫除。若由此而观之，则离道不远矣。这样的一场大灾难本应就要用最强烈的字眼来形容，此时先知心中充满愤怒，双管齐下，情词就更见惨厉了。

再者，他们说早期的先知都是用政治性的字眼来描述那要来的咒诅的。他们的末世论是军事性的。耶和华会用地上的某些国家势力来施行审判，而审判包括了把国家摇撼和倾覆。后来，由于东方各种神话思想的流入，这军事性的图画混杂了一些宇宙

性的情景，把整个末世论的画面弄得很复杂。这样，「末世论」就演变成所谓的「启示文学」。以西结在这方面立了一个里程碑。当那些神话化的、宇宙性的成份反被后人加在早期先知的预言里的时候，我们就不能再这样清楚分辨这种演变了。

但先知们不是只会说咒诅的。他们固然爱国，但他们更着意以色列古老宗教的传统而不自觉。物极必反，他们在咒诅之余开始相信耶和華将来会复兴他们，祝福他们，继而他们将那些咒诅的语气和缓了下来。后来，那与咒诅性的末世论已经相混了的神话，也混入了祝福性的末世论里。起初，在末世论里只有咒诅的论调。最早期的先知也只会预言灾难，人们根据这一点来分别真假先知，因为假先知只预言顺意的事情。

威尔浩生学派就是这样来推论先知末世论的起源。但后来因为在巴比伦考古学的发现，影响了人们对旧约的解释，这种对先知末世论的看法已经不再是批评派中唯一的看法了。袞克尔（Gunkel）和華热斯曼（Gressman）等人的看法开始取代了它。这等人说，在东方自古已有末世论，而希伯来人既然在很多方面都受这个地区的影响，在末世论方面自当亦无可避免。在伟大的先知们兴起之前，希伯来人早已知道这些事情。先知们当然也会知晓，他们就把它融汇在他们的信息中。这些主要都是一些神话性和宇宙性的论调。

威尔浩生的看法和这个修改了的看法的分别是，东方人的思想是在较早的时期流入来的；早到一个程度，在先知们运用这些思想之先，它们已经渗杂在希伯来人的思想当中了。先知们首先把它们应用在道德和宗教上，其后将它们加以整理和活用在末世论上。

我们见到，批评派这样转变他们的立场，叫他们对早期先知时末世论立即有不同的评价，最少在两方面有了改变：第一，他们不再把应许与安慰的预言规限在后期。早期的阿摩司可以应许和安慰，以赛亚也同样可以，因为他们手头上已经有这方面的资料。它们渐渐变成一个独立的传统，一般先知说预言时都会这样说。第二，先知书中许多曾经被他们视为没有价值而一面倒只重道德的经文，他们现在又重视起来了。先知书中所谓神话化的经文也得到平反。现在人们不再将它们归列为后来的启示文学了。

## 先知们的末世论

简介过批评派的立场之后，现在让我们也来简单的看看何西阿和以赛亚这两位先知的末世论。至于阿摩司和弥迦的教训，我们只要把它们作为参考便是够了，因为这两位先知的资料大都在前两位先知的讲论中可以找到。我们所要研究的两个题目可以称为「审判的教义」和「复兴的教义」。为要使我们清楚何以它们算是末世论，我们应该首先从圣经的立场来界定一下「末世论」是甚么。骤眼看来，先知们所形容的危机，似乎只是整个历史进程中一些起伏不定的事件，每一件都与上起下行的事件相呼应。我们若认为只是这样，那就忽视了末世论的真正特性了。先知们所形容的危机，并不只是历史里一些普通的变动，它们乃是指向在末后万事万物之间一个永恒不变的状态，先知们所见的异象就是这方面的异象。先知的末世论与圣经别处论及的末世论，都是

这样以世界的终极与神旨意的成就为旨趣的。先知们所预言的审判是至终的审判，复兴也是至终的复兴。

圣经的末世论还有另一个特点，是与上一个特点有关的：每当先知提及审判时，他们总会同时看见荣耀的景象。他们会把这两方面混合来讲，不大理会彼此在时间上的先后。以赛亚把亚述王西拿基立的入侵，与至终荣耀的景象并提，这叫人觉得好像只要前者一旦成就，后者就会立即出现。荣耀的异象在他们的口中「冲」了出来。他们习惯这样把将来的远象拉近到眼前，成了解释旧约和新约预言的一个最大困难。但这里我们不能再多讨论了。

## 何西阿

描述审判的方法视乎个别先知的方式与风格而异。何西阿的手法是别具匠心的，因为他特别着重个人性。何西阿跟别的先知都同意「刑罚」是由于神的愤怒使然（九 15，十一 8—9），但他却看见同一的审判还有另一方面相反的目的：它也是出于神的爱，要管教耶和華的子民以色列。关于前者，我们见到他说整个国家灭亡是因为整个国家都犯了罪（五 2，七 9，十三 14）。末节经文（十三 14）应该译作发问句：「我会救赎他们脱离阴间、救赎他们脱离死亡么？」所要求的回答是反面的：「不会！」耶和華亲口说要以死亡的灾害来刑罚他们：「死亡啊！你的灾害在那里呢？阴间哪！你的毁灭在那里呢？在我眼前决无后悔之事！」（留意保罗在林前五 55 将这个问句换作胜利的口吻。）

在何十三 13，先知将审判中毁灭与管教的作用很清楚的加以划分。新的以色列人是刚生下来的孩子，从前犯罪的以色列人是母亲，在生产的时候死去了。若从「婚姻」的观念来看，一切由审判而来的灾害皆因耶和華从以色列中退出去了（五 6、15，九 12）。神的审判透过不同的途径引导人悔改回转。它粉碎人一切犯罪的器具，使人明白其原因在于激动了耶和華的怒气；这为人的悔罪铺平了道路（八 6，十 2—8、14、15，十一 6）。它强行将以色列与他们奸淫时所恋爱的加以拆散（二 9、12；三 3—5）。神以何西阿与其妻子没有同房一事，象征性的表达出这个真理：在他把妻子收回归己之后，仍然与她一度隔离（三 3）。「我向你必这样。」耶和華也照样在百姓被掳期间与他们隔离，务使他们更真实的认识祂的性格。不然的话，纵然他们转离了别神，亦只会回到他们所丑化了的那个耶和華那里去。这样，耶和華以祂无比的爱的新启示，再次把以色列赢取回来了（二 14—15）。

第十四章就是描述以色列人这些经历的结果。那里形容以色列人回转的情景。他们不但承认自己的罪行，更承认自己的罪性。第 2 节很强调「求祢除净罪孽」中的「净」（一切）字。它特别指出以色列人最重要的两种罪：骄傲与拜偶像的情欲（第 3 节）。他们承认外表的敬拜不能叫人重新得回耶和華的喜悦（第 2 节），• 神白白赦罪的爱才是救恩的唯一来源。他们不再自称是耶和華的妻子，或是祂的儿子，只说是「孤儿」（第 3 节），这表明他们至诚的谦卑。请跟何三 5 和十一 6 比较一下，这些经文也很细致地描写到人的后悔和醒悟到要信靠敬畏耶和華。

## 以赛亚

正如何西阿那样，以赛亚对审判的描写也保持着他一贯的语调。他的思想是以神为中心的。第二章就把审判的异象描绘成神的显现。神在巨风与地震中显现，完全没有政治或军事的意味。耶和华的显现实在威严，甚至使以赛亚忽略了他本来所要描述论到罪人要被倾覆毁坏的情景。对以赛亚（和弥迦）来说，审判的主要作用在于洁净。它要除掉一切邪恶，把余民炼净（四 3—4，六 11—13，十 20—23，十七 6—7，廿四 13—14，廿八 5—6，23—29）。

以赛亚爱用「耶和華的日子」来指神的审判（二 12）。这个词组在阿摩司书中也出现过。它证明了在先知时期以前已经有末世论。它对于作为「主的日子」的新约启示很重要。有人以为以赛亚这句话的意思是指一般人都以神为中心的日子（二 11）。或许以赛亚也会有这个意思，但它原本的意思显然并不是这样。有人说它与战争有关：耶和華所专有的日子就是祂得胜的日子；比较「米甸的日子」（九 4）。但根据摩五 20，那里提到光与暗的对比，我们有一个更合理的解释。「耶和華的日子」有黑暗与光明两方面，其一方面紧随着另一方面。有人提出异议说，若这样，应该是以光明的一面为主，但旧约和新约似乎都着重黑暗的一面。但我们须知，阿摩司首要的目的是要排除一切邪恶，而以赛亚则主要是责备人不要把神丑化了。在以赛亚书稍后的篇幅中（第廿八至卅八章），我们见到审判与人的回转有很紧密的关连。西拿基立的危机，不单毁灭了邪恶与不信的人，它也教导其它人认识以色列的罪是何等的大，而耶和華的恩是何等的深。

在以赛亚书的第二部份里，「被掳」被说成是用来救赎（按旧约的意义）以色列人的罪，而这个赎罪的观念到第五十三章的「耶和華的仆人」发挥得最为极致。以色列人被掳也是为了引导真以色列人悔改（五十九 12—15）。因此，「余民」在以赛亚书里比较在阿摩司书里有更积极的意义。对阿摩司来说，余民「不外就是余民」，但对以赛亚来说，固然是余民，「但仍然是余民」。弥七 7—20 与以赛亚书的第二部份相应和，那里说以色列再次归向神，暗示了那被掳的经歷使他们对罪有很深的认知。

阿摩司和何西阿都没有提及以色列所受的审判对外邦国家会造成甚么影响。他们的末世论，不论是消极的还是积极的，都缺乏世界性。以赛亚和弥迦则论到那临于以色列的危机对各国顺逆两方面的影响。

另一个分别是，阿摩司和何西阿的审判性末世论是很简单的，而以赛亚和弥迦的则是很复杂的。那简单的末世论自分为两部份：审判和复兴，各自成一体。但在以赛亚和弥迦手上，这简单的划分却复杂起来了。首先，他们清楚划分神对北国以色列和对南国犹大的审判。两者在时间上是有分别的。此外，以赛亚和弥迦还要把它弄得再复杂一点，他们又划分神对亚述和对其他世界霸权的审判。他们都提到亚述不会与其它世界霸权一同灭亡，它会先受审判。因此它不会与其后兴起的霸权一同虐待以色列。

从我们的立场来看，这个快要来到的拯救是那终极的拯救的一个预表。以赛亚和弥迦都认为审判是一个过程，要经过一连串的事件才算完成。亚述在神的手中并不是

唯一、也不是最后一个用来审判以色列的工具。这两位先知都提到在亚述之后会兴起巴比伦（赛十三、十四；弥四 10）。他们不但特别提到巴比伦，还隐隐约约说在较远的将来会有许多国家结集上来攻击以色列，而这些国家会史奇妙而惊人地被神毁灭（赛十七 12，廿四—廿七，这段经文常被称为「以赛亚的启示录」；弥四 11—13）。

最后还有一个最重要的分别：在以赛亚书和弥迦书中，弥赛亚参与了审判工作，但在何西阿书和阿摩司书里，祂并没有出现在审判的场面中（赛九，十一；弥五 2 起）。何西阿书只有一次提到祂在末日的情形，也与审判无关（三 5）。

### 何西阿书里的「末后的日子」

思想过百姓在将来的情形之后，让我们再来分别看看何西阿和以赛亚。在何西阿书里我们注意到下列几点：耶和华会与以色列重新联合（注意何西阿不是用离婚夫妻的复合来比喻它；它是一个全新的婚姻）。它会有一个新的婚礼，像是第一次而不是第二次的婚礼。这一点好像与他先前一向的预言脱了节，但它是故意的，用以表示一切旧事都过去了，在将来末世的联合中，神的祝福不会再笼罩着丝毫坏的阴影。因此，先知覆述在第三章中他个人的婚姻经历。他跳出了那个景象，因为虽然他以前的婚姻的破裂已经成了他一个不能磨灭的烙痕，但耶和华与以色列在最后的的关系却不会这样。这个新的联合是绝对不可分割的。何西阿仍然从「婚姻」角度来讲述末世论。

何二 18—20 描写了这个新联合对个人的关系和它在属灵上的意义。第 21—23 节论到它在自然界里的祝福（却是带有超自然的色彩）。第十四章则把属灵与自然两方面的恩福都混为一谈。每个以色列人都会成为耶和华的儿女（一 10）。彼得和保罗都有引用这个应许来称呼外邦人（彼前二 10；罗九 25、26）；然而，那不是因为何西阿当时有这样的思想，而是因为背后的原则一样，又因为外邦人已经有份于以色列的约里。

以色列复兴后，他们的子孙会大大增长（一 10）。根据何一 4，「耶斯列」这名本来是有不祥之意的，现在却成了一个可爱的名字。耶和华要把以色列所剩下只手可量的余民撒在地上，使他们长出大羣来。以色列和犹太会复合为一，不再分裂。复合之后，百姓会从大卫家再立一个首领统治他们。他们在过去立了许多（这也是他们的罪），但现今只寻求一位（一 11，三 5）。以色列人甚至要管治她的邻国（一 11）。

何西阿用「末后的日子」（'acherith hayyamim，三 5）来形容那快要到的将来。但在这一节里，它似乎不是指以色列人将来蒙福的情形，而是指导致将来的恩福那次最后的危机。

### 以赛亚书里的将来的「荣耀」

以赛亚喜爱把审判之后的世代说成是耶和华的荣耀一个至高的彰显。他在这方面的异象都集中在圣殿和圣城上，而阿摩司和何西阿，甚至弥迦，他们都偏重在地上。以赛亚的信息很着重神的荣耀，以致他的运词遣字满有祭司的尊严。在将来的世代里，百姓可以毫无阻隔的来事奉神。神在旷野旅程中用来保护以色列的云柱与火柱，会再度覆盖在整个锡安城和各会众之上，作为在一切荣耀之上的遮盖（四 5）。接着，以赛

亚同时又描述理想的农舍生活里的田园福乐，因为这种生活方式最容易使人对神保持谦卑和单纯的态度，不再有过往他们因忘记神而来的奢侈和附庸风雅的生活。在这些完全的日子里，以色列会将她的骄傲藏在耶和华所供给的土产之内（四 2；比较卅 23—26，卅二 16—20）。这里的「耶和华的苗」，杰里迈亚和撒迦利亚也有用过。在他们的预言里，「耶和华的苗」有弥赛亚的意义。大概在赛四 2 中它也有这个意思，但有人却提出不同的解释，说它在这里是指地里的出产，与上文所提及的相关。

关于末日最庄严的一个景象，以赛亚把它形容为创造之日的乐园要在将来复兴的日子里重现（十一 6—9，上下文与弥赛亚有关；六十五 17—25）。这里暗示了它是一个超自然的境界。这种重复起初黄金时代的思想，似乎是带有古代甚至是异教的末世论成份，但其实彼此有着很重要的分别：后者把历史看成一连串的环，由到至低，周而复始，循环不息；但圣经却说当万事万物来到终极的高峰时，就会永久持续下去。以赛亚从复兴的迦南联想到复兴的乐园是不难想象的，因为流奶与蜜的迦南，似乎早已被人视为乐园了（摩九 13；何二 21—22，十四 5—7）。以赛亚的预言甚至更进一步，他说到耶和华会创造「新天新地」（六十五 17，六十六 22）。

赛九 1—7 提到一位弥赛亚人物（第卅二、卅三章可能也有这个意思）。弥五也有提过。有人说何三 5 也是指弥赛亚，那里的「大卫」是弥赛亚的名字。阿摩司书没有提及祂。以赛亚书中的弥赛亚观念是有圣礼意义的：祂是耶和华与其子民同在的一个保证和不变的媒介。「以马内利」这名正表达了这个根本的意思。其后，在赛五十三，祂以「耶和华的仆人」的名义，透过代赎负罪的原则，为以色列的罪献祭赎罪。但「弥赛亚」本来的意思不单这样。在第九章，弥赛亚以一位理想的君王的姿态出现。在这里，以赛亚似乎将他的视线从北国被提拉昆以色列（Tiglath-Pileser）掳散的悲剧，转移到弥赛亚荣耀辉煌的一幕。在国境的东北边界上正阴霾密布，但他们所见到的曙光，至终要普照万民。弥赛亚是这个充满光明的异象中的核心人物。祂的出现解释了过去的一切（注意第 4、5、6 节都重复有「因为」这词，它每次出现都为刚提及的事情作出解释，而弥赛亚是最后的原因，在祂以后不必再找任何解释了）。

再者，这段经文又强调弥赛亚是神的恩赐。「有一子赐给我们」。祂与耶和华是同一的，表明了祂的神性。若没有经文中所数列的属性，就无法实现所交付祂的使命。经文提出四个名字：「奇妙策士」、「全能的神」、「永在的父」、「和平的君」。前两个名字形容祂之所以为弥赛亚的资格，后两个名字形容祂与人的关系。在头两个中，第一个形容祂谋略的智慧，第二个形容祂执行的权能。这些属性在十 21 和四十 28 中也有出现，那是耶和华自己的属性。由此可见，以赛亚对弥赛亚极度推崇。另一方面，在第十一章则强调弥赛亚因为要发挥祂的功用，于是有圣灵在祂里面。耶和华的灵「住在」祂身上。圣灵不只是一时的临到祂身上，而是终生与祂同在（比较六十一 1—3）。

有人可能会认为约翰福音着重弥赛亚的智慧，而符类福音则着重祂的权能。在这里，圣灵是谋略的灵，也是能力的灵。以赛亚又加上两句来形容祂的审判工作：祂执行审判是因为祂对罪有真正的认识，祂又敬畏神；意思是说，祂按敬虔的原则来审判。经文很强调祂要拯救贫穷与谦卑的人，却要消灭恶人。祂甚至要用超然的方法：「以口中的杖」、「以嘴里的气」来消灭恶人（比较诗二 9；帖后二 8）。

（C6 end）