

丁道爾 舊約聖經註釋

俄巴底亞書 約拿書

彌迦書

TYNDALE
OLD TESTAMENT COMMENTARIES

OBADIAH, JONAH
AND MICAH



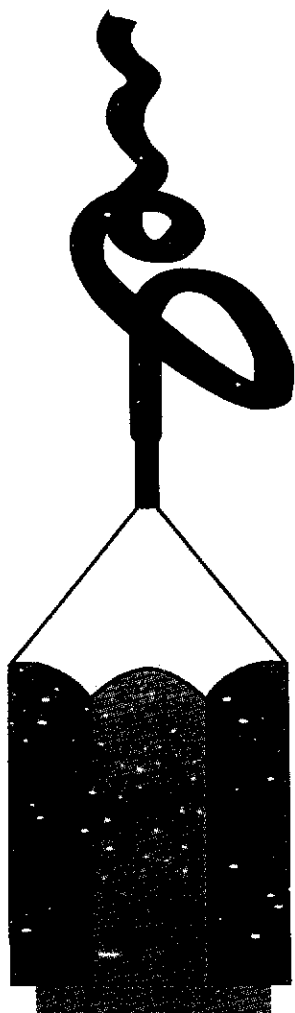
貝克·亞歷山大·赫奇著 李慕英譯

精註聖經新約

俄巴底亞書 約拿書 彌迦書

TYNDAL
OLD TESTAMENT COMMENTARIE
OBADIAH, JONAH
AND MICAH

雅歌 · 以賽亞書 · 出埃及記 · 利未記 · 申命記 · 士師記 · 撒母耳記(上)(下) · 列王紀(上)(下) · 歷代志(上)(下) · 以斯拉記 · 尼希米記 · 以斯帖記 · 約伯記 · 撒迦利亞書 · 詩篇 · 箴言 · 傳道書 · 約拿書 · 彌迦書 · 那鴻書 · 哈巴谷書 · 西番雅書 · 哈該書 · 撒迦利亞書 · 約伯記 · 瑪拉基書 · 何西阿書 · 約珥書 · 阿摩司書 · 俄巴底亞書 · 約拿書 · 彌迦書 · 那鴻書 · 哈巴谷書 · 西番雅書 · 哈該書 · 撒迦利亞書 · 約伯記 · 瑪拉基書 · 以賽亞書 · 出埃及記 · 利未記 · 申命記 · 士師記 · 撒母耳記(上)(下) · 列王紀(上)(下) · 歷代志(上)(下) · 以斯拉記 · 尼希米記 · 以斯帖記 · 約伯記 · 撒迦利亞書 · 詩篇 · 箴言 · 傳道書 · 約拿書 · 彌迦書 · 那鴻書 · 哈巴谷書 · 西番雅書 · 哈該書 · 撒迦利亞書 · 約伯記 · 瑪拉基書



丁道爾舊約聖經註釋
俄巴底亞書 / 約拿書 / 彌迦書

作者 / 貝克(David W. Baker)、亞歷山大(T. Desmond Alexander)、華奇(Bruce K. Waltke)

譯者 / 李蕙英
責任編輯 / 楊碧芳
封面設計 / 孟維真

發行人 / 饒孝楫
出版者 / 校園書房出版社
發行所 / 231 台北縣新店市民權路 50 號 6 樓
電話 / (02)2918-2460
傳真 / (02)2918-2462
網址 / <http://www.campus.org.tw>
郵政信箱 / 台北郵政 13-144 號信箱
劃撥帳號 / 19922014, 校園書房出版社
網路書房 / <http://shop.campus.org.tw>
訂購電話 / (02)2918-2460 # 241~242
訂購傳真 / (02)2918-2248

1999 年 (民 88) 9 月初版

Tyndale Old Testament Commentaries:

Obadiah, Jonah and Micah

Obadiah©1988 by David W. Baker

Jonah©1988 by T. Desmond Alexander

Micah ©1988 by Bruce K. Waltke Published by Inter-Varsity Press, England

Chinese edition copyright ©1999 by Campus Evangelical Fellowship

P. O. Box 13-144, Taipei 106, Taiwan, R.O.C.

All Rights Reserved

First Edition: Sep., 1999

Printed in Taiwan

ISBN : 978-957-587-620-3 (平裝)

版權所有，請勿翻印。

08 09 10 11 12 13 14 年次 | 刷次 11 10 9 8 7 6 5 4

國家圖書館出版品預行編目資料

丁道爾舊約聖經註釋：俄巴底亞書、約拿書、彌迦書
/ 貝克(David W. Baker)，亞歷山大(T. Desmond Alexander)，華奇(Bruce K. Waltke)著；李蕙英譯。--
初版。--臺北市；校園書房：民 88
面；公分。(研經叢書)

譯自：Tyndale Old Testament commentaries: Obadiah,
Jonah and Micah

ISBN 978-957-587-620-3 (平裝)

1. 先知—註釋 2. 聖經—舊約—註釋

241.49

880:0434

目 錄

編者序	1
簡寫一覽	3
精選書目	7
俄巴底亞書	13
作者序	15
導論	17
I. 以東的地理及歷史背景	17
II. 俄巴底亞：其人其時	19
III. 俄巴底亞書	21
IV. 信息	23
大綱	25
註釋	27

約拿書	47
作者序	49
地圖：他施的地理位置	51
公元前八世紀的亞述	52
導論	53
I. 作者身分及寫作日期	53
II. 全文的一致性	67
III. 文體	74
IV. 目的	87
V. 約拿的神蹟	98
VI. 約拿書的經文	101
大綱	105
註釋	107
增註：一章 4~16 節的結構	118
 彌迦書	 147
作者序	149
導論	151
I. 先知	151
II. 歷史背景	153
III. 形式與結構	159
IV. 年代與作者	161
大綱	167
註釋	169
增註：四章 1~5 節的年代	192

編 者 序

丁道爾舊約註釋系列和新約系列一樣，旨在提供研經者便利且資料最新的解經叢書。批判性的問題則置於導論和隨文註討論，可避免內容艱澀難懂。

各卷註釋的作者在篇幅的限制內，對於各項問題除了表達自己的見解之外，仍儘可能介紹其他解釋法。雖然不是他們的看法，但卻代表另一些熱忱信徒的結論。

俄巴底亞、約拿和彌迦三卷書，涵蓋了以色列歷史上一段重要但動亂的時期。當時先知們警告以色列，若繼續背叛神、不願回轉向神，並拒絕施行社會公義的話，審判便將來臨。這最終導致耶路撒冷於公元前五八七年傾覆及以色列人流亡巴比倫。

沒有任何英譯本能適切反映舊約聖經的原文。這三卷書的註釋主要以新國際版（New International Version）為基礎，註釋作者也常引用其他譯本，或自行另譯。作者在必要時並會音譯原

編者序

文，使不熟悉希伯來文的讀者能明瞭所討論的字。讀者在閱讀註釋時，應使用一本或以上可靠的英文聖經版本。

直到今日，信徒對舊約聖經之意義與信息的興趣並未稍減。盼望本系列詮釋能促進更多人作有系統的研讀，以致對神的啟示、旨意與道路認識更深，在這個時代回應神的話語。這是編者、作者與出版者至誠的祈禱。

魏茲曼

(D. J. Wiseman)

簡寫一覽

I. 聖經版本

- AV Authorized Version (King James), 1611.
- BHS A. Alt *et al.* (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Deutsche Bibelstiftung Stuttgart, 1967/77).
- EVV English versions.
- GNB Good News Bible, 1976.
- Heb. Hebrew.
- JB Jerusalem Bible, 1966.
- LXX The Septuagint (Greek version of the Old Testament).
- MT Massoretic Text. 馬索拉經文
- NAB New American Bible, 1970.
- NEB New English Bible, 1970.
- NIV New International Version, 1973, 1978, 1984.
- RSV Revised Standard Version, 1952.
- RV Revised Version, 1885.
- Syr. Syriac. 敘利亞譯本
- Vulg. Vulgate. 武加大譯本

II. 其他著作

- ANET J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton University Press, ²1955; ³1969).
- CAH *Cambridge Ancient History* (³1970-).

簡寫一覽

- G-K** Gesenius-Kautzsch, *Hebrew Grammar*, ET, 1910.
- HDB** J. Hastings (ed.), *Dictionary of the Bible*, 5 vols. (Edinburgh, 1898–1904).
- IBD** J. D. Douglas *et al.* (eds.), *The Illustrated Bible Dictionary*, 3 vols. (IVP, 1980).
- IDB** G. A. Buttrick *et al.* (eds.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 vols. (Abingdon Press, 1962).
- IDBS** K. Crim *et al.* (eds.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary volume (Abingdon Press, 1976).
- NBA** J. Bimson *et al.* (eds.), *New Bible Atlas* (IVP, 1985).
- NBC** D. Guthrie and J. A. Motyer. (eds.), *New Bible Commentary* (IVP, ³1970).
- NBD** J. D. Douglas *et al.* (eds.), *The New Bible Dictionary* (IVP, ²1982).
- POTT** D. J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times* (Oxford University Press, 1973).
- TDNT** G. Kittell and G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., trans. G. W. Bromiley (Eerdmans, 1946–76).
- TDOT** G. J. Botterweck and H. Ringgren (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vols. 1–2, trans. J. T. Willis (Eerdmans, ²1977); vol. 3, trans. J. T. Willis, G. W. Bromiley, D. E. Green (Eerdmans, 1978); vol. 4, trans. D. E. Green (Eerdmans, 1980); vol.5, trans. D. E. Green (Eerdmans, 1986).
- THAT** E. Jenni and C. Westermann (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 vols. (Chr. Kaiser Verlag and Theologischer Verlag, 1971–76).

TWOT R. L. Harris, G. L. Archer, B. K. Waltke (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament*, 2 vols (Moody Press, 1980).

III. 期刊

- BA *Biblical Archaeologist.*
- BAR *Biblical Archaeology Review.*
- BASOR *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.*
- Bib *Biblica.*
- BZ *Biblische Zeitschrift.*
- BZAW *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.*
- CBQ *Catholic Biblical Quarterly.*
- ET *Expository Times.*
- EvTh *Evangelische Theologie.*
- HAR *Hebrew Annual Review.*
- HUCA *Hebrew Union College Annual.*
- IEJ *Israel Exploration Journal.*
- Int *Interpretation.*
- JBL *Journal of Biblical Literature.*
- JETS *Journal of the Evangelical Theological Society.*
- JJS *Journal of Jewish Studies.*
- JPOS *Journal of the Palestine Oriental Society.*
- JRAS *Journal of the Royal Asiatic Society.*
- JSOT *Journal for the Study of the Old Testament.*
- JSS *Journal of Semitic Studies.*
- JTS *Journal of Theological Studies.*
- OTS *Oudtestamentliche Studien.*
- PEQ *Palestine Exploration Quarterly.*

簡寫一覽

<i>PTR</i>	<i>Princeton Theological Review.</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique.</i>
<i>RHPR</i>	<i>Revue de l'Histoire et de Philosophie Religieuses.</i>
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology.</i>
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin.</i>
<i>TrThS</i>	<i>Trierer Theologische Studien.</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum.</i>
<i>VTS</i>	<i>Supplement to Vetus Testamentum.</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.</i>

精選書目

I. 俄巴底亞書的註釋與著作

- Allen L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, New International Commentary on the Old Testament (Hodder & Stoughton/Eerdmans, 1976).
- Armerding C. E. Armerding, *Obadiah* in F. E. Gaebelin (ed.), *The Expositor's Bible Commentary* 7 (Zondervan, 1985).
- Bewer J. A. Bewer, 'Obadiah' in J. M. P. Smith, W. H. Ward and J. A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (T. & T. Clark/Scribners, 1911).
- Coggins R. J. Coggins, "Judgment between Brothers" — A Commentary on the Book of Obadiah' in R. J. Coggins and S. P. Re'emi, *Israel Among the Nations* (Eerdmans/Handsels Press, 1985).
- Craigie P. C. Craigie, *Twelve Prophets* 1, Daily Study Bible (Westminster/St Andrew Press, 1984).
- Eaton J. H. Eaton, *Obadiah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, Torch Bible Commentaries (SCM Press, 1961).
- C. F. Keil C. F. Keil, 'Obadiah' in *The Twelve Minor Prophets* 1, trans. J. Martin (Eerdmans, 1949).
- J. Keil J. Keil, 'The Book of Obadiah', in Y. Rafael *et al.* (eds.), *The Twelve* (Rabbi Kok, 1973).

精選書目

- Rudolph W. Rudolph, *Joel, Amos, Obadja, Jona*, Kommentar zum Alten Testament (GVGM, 1971).
- G. A. Smith G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, The Expositor's Bible (A. C. Armstrong/Hodder & Stoughton, 1898).
- R. L. Smith R. L. Smith, *Micah—Malachi*, Word Biblical Commentary (Word Books, 1984).
- Watts J. D. W. Watts, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, Cambridge Bible Commentary (Cambridge University Press, 1975).
- Watts J. D. W. Watts, *Obadiah: A Critical Exegetical Commentary* (Eerdmans, 1969).
- Wolff H. W. Wolff, *Dodekapropheten 3: Obadja und Jona*, Biblischer Kommentar: Altes Testament (Neukirchener, 1977).

II. 約拿書的註釋與著作

- Allen L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, New International Commentary on the Old Testament (Hodder & Stoughton/Eerdmans, 1976).
- Almbladh K. Almbladh, *Studies in the Book of Jonah*, Studia Semitica Upsaliensia (Uppsala University, 1986).
- Bewer J. A. Bewer, 'Jonah' in H. G. Mitchell, J. M. P. Smith and J. A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi, and Jonah*, International Critical Commentary (T. & T. Clark, 1912).
- Calvin J. Calvin, *Jonah, Micah, Nahum* in *Commentaries on the*

- Twelve Minor Prophets* 3, trans. J. Owen (1847 edn.) (Eerdmans, 1950).
- Cohn G. H. Cohn, *Das Buch Jona im Lichte der biblischen Erzählkunst*, Studia Semitica Neerlandica 12 (Van Gorcum, 1969).
- Craghan J. Craghan, *Esther, Judith, Tobit, Jonah, Ruth*, Old Testament Message (Michael Glazier, 1982).
- Fretheim T. E. Fretheim, *The Message of Jonah* (Augsburg, 1977).
- Haller E. Haller, *Die Erzählung von dem Propheten Jona*, Theologische Existenz Heute (C. Kaiser Verlag, 1958).
- Heschel A. Heschel, *The Prophets* (Harper and Row, 1955).
- Keil C. F. Keil, 'Jonah' in *The Twelve Minor Prophets* 1, trans. J. Martin (T. and T. Clark, 1885).
- Keller C.-A. Keller, *Jonas* in Commentaire de l'ancien testament, vol. XIa (Delachaux et Niestlé, 1965).
- Knight G. A. F. Knight, *Ruth and Jonah*, Torch Bible Commentary (SCM Press, ²1966).
- Lacocque A. and P. E. Lacocque, *The Jonah Complex* (John Knox Press, 1981).
- Magonet J. Magonet, *Form and Meaning, Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*, Beiträge zur biblischen Exegesis und Theologie (Lang, 1976).
- Maier G. Maier, *Der Prophet Jonah*, Wuppertaler Studienbibel (R. Brockhaus Verlag, 1976).
- Martin A. D. Martin, *The Prophet Jonah: The Book and the Sign* (Longmans, 1926).
- Price B. F. Price and E. A. Nida, *A Translator's Handbook on*

the Book of Jonah, Helps for Translators (United Bible Societies, 1978).

Rudolph W. Rudolph, *Joel, Amos, Obadja, Jona*, Kommentar zum Alten Testament (GVGM, 1971).

Smart J. D. Smart, 'The Book of Jonah', in *The Interpreter's Bible* 6 (Abingdon, 1956).

Trible P. L. Tribble, *Studies in the Book of Jonah* (unpublished PhD dissertation, Columbia University, 1963).

Vawter B. Vawter, *Job and Jonah: Questioning the Hidden God* (Paulist Press, 1983).

Walton J. Walton, *Jonah*, Bible Study Commentary (Zondervan, 1982).

Watts J. D. W. Watts, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, Cambridge Bible Commentary (Cambridge University Press, 1975).

Weiser A. Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten 1: Die Propheten: Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha*, Das Alte Testament Deutsch (Vandenhoeck & Ruprecht, 1979).

Wolff (1975) H. W. Wolff, *Studien zum Jonabuch* (Neukirchener, 1975).

Wolff (1977) H. W. Wolff, *Dodekapropheten 3: Obadja und Jona*, Biblischer Kommentar: Altes Testament (Neukirchener, 1977).

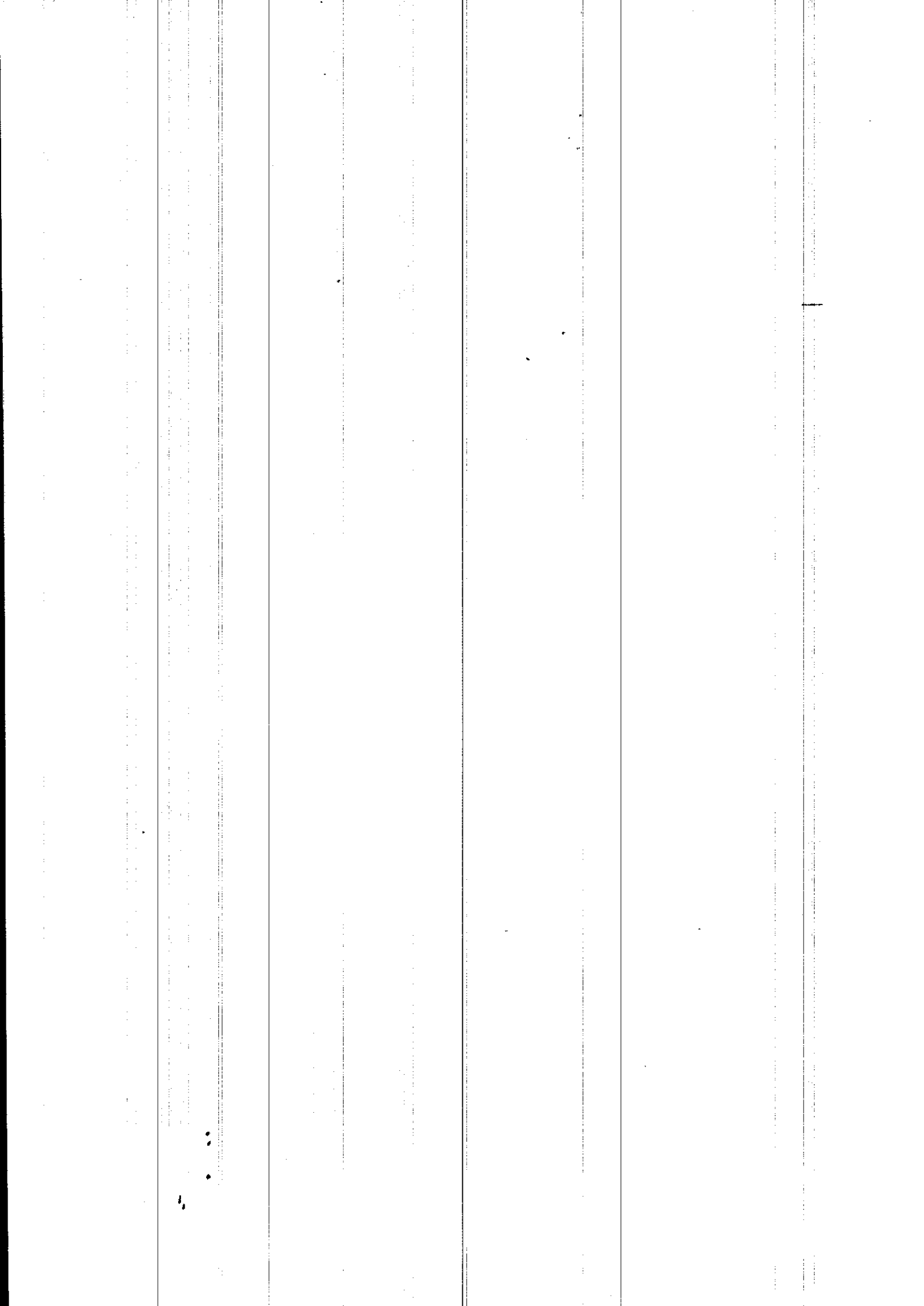
III. 彌迦書的註釋與著作

Allen L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and*

- Micah*, New International Commentary on the Old Testament (Hodder & Stoughton/Eerdmans, 1976).
- Hillers D. R. Hillers, *Micah: A Commentary on the Book of the Prophet Micah*, Hermeneia (Fortress Press, 1984).
- Mays J. L. Mays, *Micah: A Commentary* (SCM Press, 1976).
- Renaud (1977) B. Renaud, *La Formation du livre de Michée: Tradition et Actualisation* (Gabalda, 1977).
- Renaud (1987) B. Renaud, *Michée, Sophonie, Nahum* (Gabalda, 1987).
- Willis J. T. Willis, *The Structure, Setting, and Interrelationships of the Pericopes in the Book of Micah* (unpublished PhD dissertation, Vanderbilt University, 1966).
- Wolff (1981) H. W. Wolff, *Micah the Prophet* (Fortress Press, 1981).
- Wolff (1982) H. W. Wolff, *Dodekapropheton 4: Micah*, Biblischer Kommentar: Altes Testament (Neukirchener, 1982).

俄巴底亞書

貝克著



作者序

筆者試著解析舊約中最小巧的這一卷書中，神向其子民展示的信息時，對「精品必然小巧玲瓏」的道理深有體會。感謝魏茲曼教授給筆者機會從事這項研究，也謝謝他多方的指導與協助。至於修正我寫作風格不當之處，要感謝Inter-Varsity Press的編輯和閱稿人。最後，謹將此作品獻給兩個特別的「小傢伙」——亞當和艾蜜莉，因為他們放棄了寶貴的玩樂時間，好教我能專心工作。

貝克

(David W. Baker)

導論

I. 以東的地理及歷史背景

以東之地又名西珥（創三十二 3，三十六 20~21、31；民二十四 18），位於死海東部和南部，亦即撒烈河谷和阿卡巴灣（the Gulf of Aqabah）之間。沿亞拉巴谷往南，從基尼烈湖直到阿卡巴灣，東面地勢險惡多山，有時高達海拔一〇七〇公尺。以東境內有兩條當時的交通要道——亦即王道（King's Highway）和沿亞拉巴谷修築的路。由於以東是控制南北貿易的樞紐，它的國庫因此十分富足，但也因而成爲他國攻擊的目標。

聖經描寫以東人是以掃的後裔（創三十六，特別是 1 和 9 節），雖然考古出土物顯示該地有更早的居民。聖經之外最早提

及該地區的資料包括埃及的亞瑪納（Amarna）書信，時間最早可溯及公元前十四世紀（見*IBD* 1, pp. 37~39）；另外在蘭塞王二世時（公元前十三世紀末期），亦曾數度提及西珥之民¹。聖經的記錄顯示，以東人和以色列人雖然並非總是關係和睦，但一直時有來往。

以色列人出埃及之後，以東拒讓以色列人行經以東（民二十四14~21；士十一17~18），隨後巴蘭又預言以東被以色列征服（民二十四18）。以色列在掃羅執政時曾與以東爭戰（撒下十四47），雖然以東人多方反抗（王上十一14~22），但仍在^{大衛}時被征服（撒下八13~14，RSV，及NIV邊註；王上十一15~16），並在^{所羅門}時遭到剝削（王上九26~28）。公元前第九世紀^{約沙法}執政時，以東人和摩押人、亞捫人聯合攻擊猶大國（代下二十一1~2）。^{約蘭}年間，以東更成功地背叛猶大，脫離她的權下，享有較大的自由約四十年之久（王下八20~22；代下二十一8~10）。

公元前第八世紀初，^{亞瑪謝}率領猶大之民再取以東並大肆殺戮（王下十四7；代下二十五11~12），一直遠征至西拉。隨後，在^{猶大亞哈斯}王時以東再度入侵，擄掠百姓（代下二十八17），擺脫了以色列的控制，自此未再臣服於以色列。

在亞述時期，至少從公元前七三四年開始，以東先後成爲亞述²與巴比倫的屬國。他們至少曾打算謀反（耶二十七），但並無跡象顯示他們試圖付諸行動。聖經及經外的資料均未清楚交代^{耶路撒冷}滅亡（公元前587年）時的情形。次經《以斯拉續篇上卷》（1 Esdras）四45指責以東人焚燒耶路撒冷聖殿，但此事未

1. *POTT*, p. 231.

2. *ANET*, p. 282.

經證實（參：哀四21~22）。

公元前六世紀，以東勢衰。由考古遺跡看出當地明顯有城鎮被棄置、居民外移的情形〔參《馬喀比書上卷》（1 Macc.）五65〕³。從公元前六世紀末至公元前四世紀，阿拉伯在該地區的勢力大增（有關阿拉伯人當時的影響力，參：尼二19，四7，六1），尤其是拿巴提一帶的亞拉伯人（Nabataeans）。以東人被迫流落他鄉，其中部分定居在猶大的南地，此地後來從相關的名稱「以土買」（Idumaea）為人所知（《馬喀比書上卷》四29）⁴。

由於該地區的考古證據及文獻十分稀少且模糊不清，上述重現的以東歷史乃以臆測及二手資料為基礎。

II. 俄巴底亞：其人其時

先知書中通常都會交代以色列寫作先知的背景，諸如他們預言的時代、他們的家鄉（或至少預言發生的地點）、他們的父親等資料。但有一位僅僅被稱為先知（哈巴谷）；而另有兩位先知的背景，亦無前後文的脈絡可尋。這兩位先知不僅「無父無母」，甚至可能連自己的名字都未被提及。瑪拉基——「我的使者」——可能表示先知奉派充當媒介的角色；而俄巴底亞——「僕人／耶和華的敬拜者」——可能也意表同一角色。先知們常被稱為「僕人」（王上十四18；王下十七23；耶七25；亞一6）。然而，在舊約中俄巴底亞是個常見的以色列人名，所以也可能就是這位先知的名字。

3. *POTT*, p. 243.

4. 有關以東歷史、宗教及文化的詳細研究，請參閱 *POTT*, pp. 229~258。

除此之外，我們對這位先知，甚至他生存的時代，都一無所知。所以若要追溯這本先知書的寫作日期，必須從該書中尋找蛛絲馬跡。既然預言與以東有關，特別是著重於耶路撒冷遭災時以東人落井下石（10~14節），我們就必須對以東和猶大的歷史作一對觀的研究，以決定預言所指的是何時代。

前述以東人與猶大人之接觸（17~19頁）顯示，有好幾個時期符合俄巴底亞書所述。如果聖經中排列被擄前寫作先知的順序有其提示，俄巴底亞書所描述的背景會是約沙法、約蘭或亞哈斯等王在位的時代。不過約沙法時的事蹟不符合俄巴底亞書的記載，因為歷代志下二十章敘述猶大因神的干預而打敗以東，而非俄巴底亞書10~14節所述的猶大被打敗。約蘭年間以東人背叛，但卻未提及在俄巴底亞書中十分重要的攻打耶路撒冷城（代下二十一；參：俄11）。亞哈斯王時以東來犯，侵佔耶路撒冷之外的若干城邑，但聖經亦未清楚將此事敘述為猶大受苦遭難（代下二十八16~18）。

前述阿拉伯人曾在那段時期攻擊擄掠以東人（19頁），但不一定要就此以為俄巴底亞書是公元前五世紀寫成，因為阿拉伯人最早於公元前九世紀即已出現在該地區⁵。最符合俄巴底亞書所述的時代是公元前五八七年耶路撒冷淪亡後不久，當時猶大難民在逃亡途中被捉拿（王下二十五4~6）。雖然聖經正典經文未明白指出以東與此災禍有關，但以東幸災樂禍的態度的確和其他曾與猶大對立的國家一樣。

5. POTT, p. 290.

III. 俄巴底亞書

俄巴底亞書是小先知書中的第四卷，也是舊約中最短的一卷書，只有一章，共二十一節經文。

這卷短書分成兩大部分。第一部分十分具體且有特定對象，是神對以東所發的信息。第二部分較為廣泛，是有關以色列和列國的預言。

有些人認為上述信息有其不同之來源，至俄巴底亞書寫成時才合而為一。原因是耶利米書四十九14~16和四十九9，分別與俄巴底亞書1b~4節和5節極為相似。這些人不認為相似之處源於兩卷書在文學上互為依據，因為這點難以查證。他們認為類似之處乃是兩卷書採用同一來源所致。這也解釋了兩書之歧異，特別是有關內容重點的先後次序⁶。

有些人[比如說威爾浩生(Wellhausen)、魯道夫(Rudolph)、渥爾夫(Wolff)]指出第15節的上下兩半位置顛倒，因為15a節所提「耶和華的日子」係針對「萬國」而言，而整卷書中較為廣泛、針對列國所發的信息是在16~21節。然而，15b節專指以東，亦即2~14節的主題。為了使15節上、下靠近相關經文，上述學者建議掉換15節上下兩半的經文次序。由於沒有明顯的理由證明上述錯置是有意的，有人認為可能是抄寫錯誤所致。但是如果俄巴底亞書出自一人之手，錯置的可能便小得多。

近來有關於段落間轉折技巧——亦即段落與段落間如何連接——的研究指出，常見的段落轉折包括關鍵字眼的重複、某些文

6. 有關進一步的研究，見 Allen 一書 pp. 132~133, pp. 133~136 討論俄巴底亞書的一貫性。

法形式，或其他語言學的特質⁷。俄巴底亞書的後半部分係針對「萬國」而言，而「萬國」同樣也是第16節和15a節的重要概念。因此，我們可將其視為兩個段落間刻意安排的轉折。直接用第二人稱單數的「你」來稱呼，是俄巴底亞書「以東」部分的特徵（見1、6、8節之外的所有經節）。15a節卻非如此，用的是較不具個人性的第三人稱「他們」、「他」（譯註：和合本用「萬國」）等等；而15b節和16節則用了「你」、「你們」。這些人稱的改變同樣成為兩段之間的連接。因此，若要說俄巴底亞書中的預言各有不同的來源，而且第15節的上下兩半錯置的話，倒不如說這是蓄意安排的結構還更為有力。目前經文的形式顯示全書及各部分的一貫性。此論點見註釋Ⅱ的結尾與Ⅲ的開始對15節的討論（見39~40頁）。

本卷書另有詞彙和神學的重點，顯示全書內容前後呼應。其中一個貫穿全書的關鍵字眼是「日子」。以東要等候她被神審判的「那日」（8節），因為在鄰舍猶大遭難的「日子」，她站在一旁袖手旁觀（11節，12節〔三次〕，13節〔三次〕，14節）。此外，更廣泛而言，有一「日子」要臨近萬國（15節），無論是審判或是拯救。因此，上述三部分藉「日子」一詞而貫串在一起。另一個前後呼應的特徵是以東和猶大被「剪除」（9、14節）。最後，全篇預言以耶和華為始並以耶和華為終〔1節（二次），21節〕，且以祂為預言的講述者〔1節（二次），4、8、18節〕或實行者（15、21節）。祂的錫安山將成聖（17、21節），而祂子民敵人以東的山則將受審判（8、9、19、21節；參3~4節）。

lex talionis，即按照罪行降罰，是貫穿全書的神學思想。

7. 見 H. van Dyke Parunak, 'Transitional Techniques in the Bible', *JBL* 102 (1983), pp. 525~548。

15b節明白地提出這點，其他的例子則如狂傲的（3節）必降卑（2節）；觀看他國受掠奪的（11~14節），必將遭人掠奪（5~9節）；攻擊倖存者的（14節），將來必無一留存（18節）；佔人產業的（13節），產業必遭人侵佔（7、19節）。

IV. 信息

俄巴底亞書向神的子民呈現了希望的信息。相應於本書預言的兩部分，這信息也分爲兩個階段。首先，猶大可以確知神的公義審判必臨到以東。因爲當猶大遭難時，以東先是袖手旁觀後又苦害她（11~14節），所以以東終將遭到同樣的災禍和羞辱（2~10節、15b節）。這審判不僅因著以東的幸災樂禍，也因著她的狂妄自大。以東自認地位高於鄰國，天險也使他國難以入侵（2~4節），但她忘了以色列的神是超乎萬有的神。其次，更廣泛而言，萬國均將受審，而猶大則可取回被奪的產業（15a節、16~21節）。神的子民在遭逢挫敗時，也許會懼怕被神離棄，但神未曾如此。神會繼續幫助祂的子民，因爲祂是在西乃與他們立約的神耶和華。

耶和華不僅願意幫助祂的子民，同時祂也具有這種能力，因祂是至高無上的君王（1節），而且祂不只是以色列的王；祂更是萬國之王（21節）。耶和華在歷史中的直接干預也顯明了祂的主權。耶和華常會運用人作爲代理，來施行祂審判或祝福的計畫。雖然這些人不見得承認祂是神，但控制、打發他們實行計畫的卻是祂（參7節）。耶和華從前如何幫助及替以色列爭戰（例如取得迦南），祂在俄巴底亞的時代也必如何抵擋以色列的仇敵。無論這仇敵是像以東般微不足道，或是強大如巴比倫，她們都是屬耶和華掌管的國度。以東和巴比倫這兩個國家的子民無一

留存；而被這兩國摧毀的耶路撒冷卻有後裔存活迄今。

上述所有要點均與俄巴底亞書今日的讀者息息相關。雖然以東和巴比倫均已不存在，但神子民的仇敵仍然張狂，甚至有時候勢力龐大。所以我們今日也當和衆先知一樣，宣告神願意且有大大能拯救祂的子民。

大綱

I. 序言 (1節)

A. 標題 (1a節)

B. 信息與環境 (1b~c節)

II. 論以東的神諭 (2~15節)

A. 第一道神諭：驕傲在敗壞以先 (2~4節)

i. 以東的降卑 (2節)

ii. 以東的狂傲 (3~4節)

B. 第二道神諭：掠奪與背叛 (5~7節)

C. 第三道神諭：審判之日 (8~9節)

D. 以東受罰的因由 (10~15節)

i. 袖手旁觀擄掠 (10~11節)

ii. 不當 ! (12~14節)

iii. 按所行報應 (15節)

III. 以色列和萬國 (15~21節)

A. 情勢逆轉 (15~18節)

B. 國度重歸耶和華 (19~21節)

註釋

I. 序言 (1 節)

A. 標題 (1a 節)

神的使者俄巴底亞得到「默示」。此處默示 (*hāzôn*) 概指神傳達的信息 (亦即「啟示的話語」) ，這在先知書中的序言十分常見 (參：賽一 1 ；鴻一 1) 。此字在聖經他處則有特定的含義——「異象」 (參：賽二十九 7 ；結十二 27 ；但一 17 ，八 1) ，NIV 聖經此處便譯為異象 (但較不正確) 。這是舊約先知書中最短的序言。

B. 信息與環境 (1b~c 節)

信息的來源是與以色列立約的神耶和華。祂不僅是掌管萬國的主 (參：呂譯、現中；和合作耶和華)，而且信守應許，包括應許以色列承受地業 (19~21 節；參：創十二 1，十五 7，二十八 13)。這種典型的報導形式 (參：結二 4 及其他多處) 雖然引導全書，但它更縮小範圍，具體針對論以東的 2~15 節 (參：耶四十九 7)。以東是位於以色列東南鄰的宿敵，同時也是其他預言的主題 (賽三十四，六十三 1~6；耶四十九 7~22；結二十五 12~14，三十五；摩一 11~12；瑪一 2~5)。要知道以東是這些預言的主題，而非預言陳述的對象，因為舊約預言主要係對以色列講述。即使是約拿書——舊約中唯一以非以色列人為預言講述對象的書卷 (拿三 4)，亦旨在讓以色列人了解神的愛。俄巴底亞書中宣告的對外族的審判並非因以色列民族沙文主義 (即本國至上主義) 所致，乃是表示在神面前，以色列和萬國都有一樣的責任和罪 (參：賽二 1~4；摩一 3~二 16，九 7 等)。

通常在報導式的用語 (「耶和華說」) 之後，緊接著就是信息本身，但在此卻論及耶和華，而不是祂說了什麼。因此某些註釋學者認為第 1 節中原本應是第 2 節的開始，或是應置放於他處的附語。讓現有經文言之成理的較佳解釋，是將 1c 節視為耶和華信息的歷史和政治背景，而這信息本身則自第 2 節開始。在俄巴底亞得到有關以東的信息同時 (2~15 節)，他也聽見列國受召一起行動⁸。

俄巴底亞聽見了耶和華的信息 (撒下四 19；賽二十八 9，五十三 1)。論及以東的類似經文耶利米書四十九 14 在七十士譯

8. Craigie, pp. 200~201.

本中，卻用了「我聽見」，指的是先知本人，和俄巴底亞書的我們……聽見不同（參：現中、新譯；和合譯為單數我）。有人認為後者表示一羣先知⁹，雖然此處並未明顯有這樣一羣人存在。另一說主張「我們」指全以色列¹⁰，因此先知使用了編者的語氣「我們」來涵蓋自己和全以色列¹¹。後者的解釋較合乎上下文，因為先知常會用這種傳統的修辭方法——倫理訴求——來增加自己的可信度和讀者的認同感（參：賽四十 3、8）¹²。

下一句的意義含糊不明，可以解作神發出信息，並且差派一個使者（RSV、AV）；也可解釋為因為有使者被差遣，才有信息的產生（NEB）；更可能的說法（NIV），是指外交使節¹³。這位使節自列國中而來（參：賽十八 2，五十七 9），很可能是被以東的敵國所差派，以召集眾敵國一起與以東爭戰，讓她淪亡¹⁴。沒有跡象顯示耶和華本身涉及差派使節一事，但祂確曾曉諭即將來臨的審判以及祂揀選的器皿，包括不認祂為神的國家（參：賽十 5，四十五 1；哈一 6~11）。耶和華在全世界歷史上都是至高無上的君王，而且祂的旨意在其間自由運行。起來吧是句典型的爭戰呼聲（耶六 4、5；參：賽二 5），旨在召集各國對抗以東，同時也促使俄巴底亞在默示下寫出萬國將受審判的預言。

9. 例如 Armerding, p. 341 和 Wolff, p. 27 都採這種觀點。

10. J. Keil, p. 1.

11. C. F. Keil, p. 351 及 F. E. Gaebelin, *Four Minor Prophets: Obadiah, Jonah, Habakkuk and Haggai* (Moody Press, 1970), p. 19.

12. 見 Y. Gitay, *Prophecy and Persuasion: A Study of Isaiah 40~48* (Linguistica Biblica, 1981), pp. 37, 67.

13. M. B. Dick, 'A Syntactic Study of the Book of Obadiah', *Semitics* 9 (1984), p. 12.

14. 參：瑪一 3~4，該處以文法上的陰性指稱以東，但有時亦轉為陽性。

II. 論以東的神諭(2~15節)

A. 第一道神諭：驕傲在敗壞以先(2~4節)

耶和華親自說出的神諭(1、4節)自此開始。

i. 以東的降卑(2節)

耶和華藉著呼籲看哪(新譯, 和合未譯出), 將讀者的注意力轉向以東將面臨的審判, 而這「看」的行動, 也強調了下面的小字。「小」不僅指以東的人口及國土, 同時也指其實際的價值及意義, 下面與此平行的藐視同樣亦表示這點。神審判的結果點出書中三道神諭的主旨, 而下面兩道神諭將進一步闡明以東如何降卑。此處動詞的形式除了象徵動作的完成(見AV), 同時也用作預言的完成式, 因為神警告的事必然會應驗, 因此以已完成的口氣表達(RSV、NIV)。神的主權於此再次藉異教徒的行動得到明證。

ii. 以東的狂傲(3~4節)

3. 以東的降卑是由其狂傲(比較: 申十八22; 撒十七28)和自高所導致。第3節開始的子句和3節末的傲慢問話都強調了此點。原文中的「狂傲」一字有其特殊含義。聖經記述雅各以一碗湯(*nāzīd*, 創二十五29)騙取以東祖先以掃的長子名分時, 所用的字和此處的「狂傲」係同一希伯來文字根 *zid*¹⁵。而這典故也是以掃的後裔以東(8、9、18、19、21節)與雅各的子

15. Armerding, p. 342.

孫以色列（10、17、18節）反目的由來。以東被欺騙（現中、呂譯、新譯；和合譯作自欺）導致她被審判，正如夏娃被欺騙（創三13，和合作「引誘」），所以受刑罰（創三16）。

這裏描述以東之所以驕傲是因其「居所」¹⁶在巖石裂縫中（新譯），強調岩石峭壁之不易攻克及以東居處之高，因而也成了天然屏障。此處有個文字遊戲，「岩石」（*sela'*），同時也是以東城市的名字西拉（士一36；王下十四7）。此地可能就是後來拿巴提人的首都彼特拉（Petra），彼特拉在希臘文亦是「岩石」之意。

在希伯來文原句中，文法人稱自「你」轉變成「那」（one）（較不個人性的主詞）。這種轉變在希伯來文並不罕見（類似的轉變請參：摩五12），而且並不一定代表說話對象有所更動。因為這種主詞的轉換在中英文較不尋常，所以大多數的中英譯文都是自始至終維持同一人稱。

以東人的狂妄反映在心裏，驕傲的大本營。他們心裏認為自己所向無敵（參：賽十四13~15）。雖然以東的天險並非自己建造，但他們地勢上居高臨下優於敵人，所以就心高氣傲。此處狂傲的問話，便是為下一節以東被神羞辱預作鋪陳。

4. 第一道神諭藉兩個條件子句達到高潮，這兩個子句都進一步針對使以東自傲的居高處而言。第一個子句提到高飛（RSV、NIV），說他們如大鷹——該區最大的鳥類（參：結十七7）——飛往比他們居住的峭壁更高之處。這種鳥以其飛行

16.RSV 譯為 *dwelling*，此字有權能的君王「登上寶座」的意思（參：出一5；賽四十22）（Dick, 'A Syntactic Study' p. 14），益顯以東的狂傲；此字亦可解作「住」（*škn*），則意表以東自比為居至高至聖所在的神（參：賽三十三5，五十七15）。

能力著稱（參：賽四十31）。第一個子句既以鳥作比擬，第二個子句便接續提到，他們在神的創造中居於最高處的星宿之間搭窩（伯二十二12；賽十四13）。以結構而言，這段隱喻了以東的擴展延伸，從岩石峭壁（3節），經過鳥類翱翔的天空，最後到星宿的所在（4節）。這種進展更例證了以東日漸增長的自信。但是不論以東居於怎樣的高處，耶和華說祂必拉下那自傲的。此處和第3節狂傲問話的動詞乃是同一形式，顯示刑罰與罪行相稱。以東自恃無人可及，但忘了神的權能、神的偉大（參：創十一1~9，特別是第4和7節，人妄想要建造通天的塔，但神自天上下來使人停工。人要高舉自己不過是愚行罷了。）。聖經中驕傲在敗壞以先的例證屢見不鮮（箴十六18；賽十四12~15）。第2節的警告在此自原因（狂傲）發展到結果（降卑；參「藐視」，2節）。2~4節是個自成一體的信息，以重申信息的來源作結尾。

B. 第二道神諭：掠奪與背叛（5~7節）

作者就第一道神諭詳加說明，強調以東將沉淪至何種地步。

5. 第二道神諭以條件質詞「若」開始，內容則與第一道神諭相連。第4節所提的隱喻實際上作不到，第二道神諭的陳述卻可以實現。以東將實際體驗竊賊或強盜來到的情形。讀者自然會認為結果是盜賊掠奪他們所需（AV、RSV），或所想要的（NIV、JB、NEB），直到「夠了」。但是這種合理的推想卻被悲傷以東毀滅的哀嘆打斷（參：賽六5，十五1；何四6）。這類通常以何竟（'ek）起始的悲嘆，在哀歌中十分常見（參：撒下一19；賽十四4、12；耶九19）。因得知以東的悲慘（參6節）而自然發出心碎、震驚的呼喊，也很合乎上下文。哀歌的另一特徵是韻律，在希伯來文是3+2的模式（如：摩五2~

3a)。第二道神諭的哀歌部分便是依這種韻律模式開始¹⁷和結束¹⁸。若將第 5b 節的兩個子句對調，該節仍會有同樣的韻律模式¹⁹。這樣的對調可減少前述思緒被打斷的彆扭感，卻又不會使這句悲嘆看起來是次要或後來才附加的部分（參：耶四十九 9，該處並無這樣的悲嘆）。目前的經文排列方式已十分易於了解，而前述的略加更動也非證據確鑿，卻可使該節符合有意義的結構模式。而且，若嘆詞移至我們所提的新位置，便清楚地分隔 5 節上、下兩個掠奪的例子。第二個例子亦是由以東的經驗而來。摘葡萄的人（耶六 9）不可摘淨葡萄，而應按摩西律法（申二十四 21），剩下部分。

6. 盜賊只會拿走貴重物品，摘葡萄的工人也會剩些果子，相反地，以東所面臨的掠奪卻是不留一物。以東人之父以掃（創三十六 1、9）的隱密處將被搜尋、查出，而且一掃而空（參：創四十四 12；番一 12~13）。在貪婪的征服者面前，無一物可以隱藏。以色列所受的刑罰雖然很大，但還是局部的，所以仍有存活之民（例如：賽十 20~22；摩三 12，五 3；番二 3，三 12~13）。以東卻非如此，她面臨的是完全的滅絕。作者於此再度使用哀歌的形式，藉以清楚表達其信息；而他的聽眾則一起加入哀悼現在便如同死了的以東人。這也解釋了第 5 和 6 節人稱的轉換。第 5 節時神直接對以東說話，但到第 6 節卻是論及以東，彷彿以東已不復存在²⁰。

- | | | | | |
|-----------|--------|--------|--------|---|
| 17. 5a 節： | 盜賊若 | 來 | 在你那裏， | 3 |
| | 或強盜 | 夜間而來 | | 2 |
| 18. 6 節： | 但何竟 | 以掃的隱密處 | 被搜尋？ | 3 |
| | 他隱藏的寶物 | 何竟被查出？ | | 2 |
| 19. 5b 節： | 他們豈 | 不偷竊 | 直到夠了呢？ | 3 |
| | 你何竟 | 被剪除 | | 2 |

20. Alien, p. 149.

7. 神再度直接向以東說話，而且語氣較前加強，因為「你／你的」在這節原文共出現有七次之多。此處重心轉至以東被她所信任的人徹底出賣（參：詩五十五12~14），包括盟友（現中、RSV、NIV；和合作結盟的）和朋友（當代；希伯來文如和合本所譯，作「與……和好的」）。他們將以東趕至交界，這可能指阿拉伯人於公元前六世紀的入侵（見導論，19頁）。原應保護以東利益的人卻欺騙她，正如以東狂傲的心自欺一樣（3節）。他們的計謀可能是將以東人自其堅固的堡壘中誘出（3節）。此處背叛與朋友並置，益發令人震驚，這種出人意表的修辭安排強而有力地鋪陳了以東所受的打擊。

本節的第三個子句在希伯來文中可作不同解釋（和合譯為「與你一同吃飯的……」，NIV則為「那些吃你飯的……」）。依照內容類似的詩篇四十一9判斷，這個子句可以讀成「那些吃你飯的」（希伯來文並無中括號內的部分）。該處「與你和好的」和「那些吃你飯的」並列。在以色列和近東，互立盟約的儀式包括共同吃喝（參：創三十一54；出二十四11；林前十一23~26）²¹，所以這個意思很適合俄巴底亞書盟邦和朋友都背叛的背景。此處「飯」一字的希伯來文字根 *lhm* 在聖經他處有個同音異義字，是「爭戰」的意思（詩三十五1，五十六1~2）。我們這樣的解釋方法，雖然要略加修正馬索拉的發聲方式（Massoretic vocalization，譯註：馬索拉版本是針對希伯來文舊約聖經而著的評註彙編，編纂時間約在公元七至十世紀，傳統上被認為是聖經註釋的權威，特別是發音和文法方面。）（見BHS、Vulg、Targum和其他希臘譯本），但卻揭露了朋友心中暗藏的

21. 見 D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Biblical Institute, 1981), pp. 253~254 及 n. 19.

詭詐。這個字根的兩個用法也可能是個文字遊戲，顯示被當作朋友的，其實卻是仇敵。這對比在原文結構中以改變用字的次序來表達非常顯著。論及以東被盟友欺騙的子句都是以結盟的以及和好的為終，但卻以「仇敵／和好的」為這一子句之始。

以東遭受的背叛涉及網羅（RSV、NIV），或解為「伏擊」（BHS；參Vulg.、Syr.、LXX），因為該字字義並不明確（參：耶三十13；何五13，兩處均解作「傷」，AV此處亦然）。無論如何，這背叛是突如其來，超過以東人所能想像的。

C. 第三道神諭：審判之日（8~9節）

8. 像俄巴底亞書第一部分一樣（參4節），耶和華再度曉諭。此處的問題句和使用了兩個問句的第二道神諭相互連接（5節）。以東人的智慧十分有名（見約伯的朋友提幔人以利法，伯二11；耶四十九7；參：王上四30）。他們的智慧主要藉貫穿國中的貿易要道蒐集而來，並且傳遞出去。以東的盟邦怎樣消散，她的智慧聰明也要怎樣湮滅（參：出三十一3；賽四十四19）。本節的「聰明」和前一道神諭的關鍵字眼「聰明」相連（7節）²²，顯示本書此部分的結構一致。「以掃山」（RSV）只見用於俄巴底亞書（9、19、21節），它和以東平行使用，所以指的即是整個居山而建的國家，雖然更精確而言可能指的是西珥山（創三十六8）。智慧聰明的被除滅將在那日發生。「那日」可能是耶和華的日子（參15節），更可能是前面提到的神要審判以東的那日（2節；參：賽七18、20，十20）。

9. 以東還會因驚惶而失去她的勇士，亦即精銳部隊（參：申一21；賽三十一4、9；耶二十三4）。這便導致由殺戮造成的

22. 見 van Dyke Parunak, 'Transitional Techniques' pp. 525~548.

滅亡。七十士譯本、武加大譯本和古敘利亞文聖經均將希伯來文聖經本節最後一字「殺戮」，移至第10節開始，因為該節有個字無論在文法形式或是意義上，都與「殺戮」類似（和合本作「強暴」，NEB則譯為「殺人的暴行」）。雖然這樣的更動並非十分必要，但卻使8、9兩節均以同樣的字（「以掃」）作結尾。為求詩句的變化，以東被稱為「以掃山」（RSV）和提幔，這兩個原指彼特拉東部區域的名詞，在此處意義擴展為整個國家的象徵（比較：耶四十九7、20；摩一12；哈三3）。

這三道神諭藉著下列幾點向高潮堆築：(1)財富的掠奪（5~6節），(2)智慧與聰明的除滅（7~8節），以及(3)軍事能力的喪失（9節）。以東的社會結構，其組成要素不外經濟的富裕、智慧的統治，以及由部隊和國際條約所帶來的軍事安全，但這些均將一一瓦解。

D. 以東受罰的因由（10~15節）

在陳述了神將藉他國給以東怎樣的刑罰後，接著便是以東受罰的原因。

i. 袖手旁觀擄掠（10~11節）

10. 刑罰的來臨是因以東行強暴，這就道德或具體行動而言，都是邪惡（士九24；珥三19；哈一3、9）。以東的強暴乃對雅各而行，亦即對全以色列而行（18節；參：民二十14；申二十三7；摩一11）。雅各的名字和你的兄弟一詞，可追溯到兩國祖先雅各和以掃兩族長間長久以前的衝突（創二十五19~34，二十七1~二十八9，三十三）。此處未說明以東所行的強暴為何，僅提及該暴行導致其羞愧（參：詩四十四15；耶五十一51；彌七10），接續了第2節以東被「藐視」的主題。以東的斷絕是

永遠的（參：結三十五 9）。至此所述以東面臨的刑罰，無論在意義或結構上，都呼應前三道神諭的內容²³。神對以東的降罰並非專橫獨斷而行，乃是按著公義。此處兄弟和強暴出人意表的並列（參 7 節），強調期望和實際間的不協調。下面幾則陳述以東暴行的內容。

11. 當……的日子（或「……的日子」，見 12~15 節）是俄巴底亞書中的關鍵字眼，尤其在此處共出現有十一次之多（11~15 節；和合本與 NIV 此處為九次），直到第 15 節「耶和華的日子」達到高潮。「日子」同時連接了第二和第三道神諭（8 節）。這段預言提及兩段不同的時間，一是未來「耶和華降罰的日子」（參 15 節），另一則與歷史有關，是遭災的日子，可能是指耶路撒冷被巴比倫所滅（公元前 587 年）；後者亦是這幾節經文的重點。在雅各亟需兄弟支持時，以東卻站在一旁，置身事外（RSV、NIV；參：創二十一 16；撒下十八 13；王下二 7）。當耶路撒冷遭擄掠時，以東不但不伸出援手，反而觀看外人和外邦人拈鬮，分配戰利品（參：詩二十二 18；珥三 3；鴻三 10；太二十七 35）。你以東，就算沒有主動參與擄掠，但是你被動的旁觀也等於是和敵人同夥。

ii. 不當！（12~14 節）

此處以一連串的禁止語催促以東停止與猶大對立。動詞形式指的是未來的行動（NEB、JB、NIV），反映出先知對以東行為的驚懼。有些聖經版本則將這些禁止語翻譯為過去式，文法上沒什麼根據（AV、RSV；參：民二十三 25）。規律的形式結構加上以東所行的殘暴程度，隨經文的推進逐次遞增，構成了強而

23. Armerding, p. 347.

有力的感情訴求。

12. 在猶大遭到災禍時，以東第一步先「瞪眼看著」（RSV；參：詩二十二17，一一八7；彌七8），為此「歡樂」（AV、RSV、NIV），而且「說狂傲的話」（類似用語請參：詩三十五21、26；賽五十七4；結三十五13）。這些動詞也由內在的態度轉為外在的行爲，藉以顯示以東參與程度之轉變。以東的這些反應和他們的兄弟猶大遭災的日子有關（見11節），所謂的「災」隨後亦有解釋，即被滅、「沉淪」（參：民二十四24），及遭難（14節）。

13. 此處勸告以東，不當進入她兄弟的城門而參與猶大的災禍（參：哀四12~13）。這點接續了第11節所說的敵人進城門，也同時預示了以東的真實身分是敵人而非兄弟。以東人進城門的目的在「瞪眼看著」（見RSV 12節；NIV的12、13節則作藐視），甚至伸手（撒下六6，二十二17）搶奪兄弟的財物（參11節；珥三5）。隨著以東的靠近，經文亦呈現漸進的過程，在猶大遭災的日子，以東先是為此災禍歡笑而後竟趁火打劫（珥十八17；結三十五5）。在此處和最後一小節，災的希伯來文（'ēdam）和以東的名字可能是個文字遊戲²⁴。或者我們也可以說，這段經文以出現頻仍的「日子」這個字的兩個音押頭韻²⁵。

14. 以東加諸她兄弟的卑劣行爲至此達到極致——攻擊猶大逃脫的民（參12節；王下二十五4~5）。以東雖未親身參與爭戰，但她所行更爲殘酷，即把猶大倉皇逃出的、剩下的人（18

24. 「他們遭災」希伯來文爲'ēdam，而「以東」的希伯來文爲'ēdôm。前者的字尾（am）在這文字遊戲中有其意義，因爲在該節經文中'ed下兩次出現時，字尾均換成「他的/它的」（'ēdô）。

25. 13節依「日子」（yôm）的m押韻：'amî b'yôm 'ēdam，而13節中和13節下則依yôm中的ô押韻：b'ra'atô b'yôm 'ēdô以及b'hêlô b'yôm 'edô。

節；書十20）無情地交付仇敵（參：申二十三15，三十二30；撒
上二十三11；摩一9，六8）。以東所受的刑罰與其罪行相稱：
凡剪除他人者必被剪除（9~10節）。

iii. 按所行報應（15節）

本節就結構而言是座橋樑，連接有關以東的神諭（2~14
節）和關於以色列與萬國的信息（16~21節）。雖然有些學者主
張第15節上下兩部分應予對調，但抄本的證據及全書的文學結構
均不支持這種論調（見導論，21~23頁）。

耶和華降罰的日子就是神擊敗混亂和與祂對立的勢力之時。
以色列若單看她未來的興盛（參17、21節），和她仇敵，萬國所
受的刑罰（參16節；申三十二35~36；珥三2；亞十四1、3），
則她尚未窺得全豹。以色列將會發現她背離神亦將受罰（珥一
15，二1~2、11，三14）。以色列和其他各民族一樣，在神的
面前負有責任（參：摩五18~20），而此處則舉以東為他族之例
（見16節）。以東所受的刑罰乃依據以眼還眼、以牙還牙的律法
（參：利二十四19；耶五十15、19），所以是她當得的。本節經
文亦藉著重複「你所行的必回歸你頭上」來強調這一思想。神不
允許罪行不得報應，這顯示了神對萬民的主權；但是神的刑罰不
會過於人的罪，則彰顯了祂的公義。

在本書他處唯一常被神以「你」作為說話直接對象的，便是
以東人（2~5、7、9~16節），所以本節再次成為連接16~21節
和2~14節的橋樑。雖然本節以牙還牙的內容也適於以以色列為
對象，但我們若將本節看作直接對以東說話，則更符合以東作列
邦代表的性質。

III. 以色列和萬國 (15~21 節)²⁶

A. 情勢逆轉 (15~18 節)

15. 前面已詳細解釋，耶和華的日子便是萬國受審判的日子（見 8 節及導論，22 頁）。

16. （譯註：和合本聖經此處作「你們猶大人……」；而 NIV 則僅作「你們……」，並未言明你們所指為何，本註釋作者將其解為以東人。）以東被當成各國的代模（paradigm）。當以色列遭災時，以東歡樂暢飲，既然如此她便要常常的喝，但這次並非歡樂暢飲，而是要喝神手中的忿怒之酒（參：賽五十一 17；耶二十五 15、17~18、28~29，四十九 12；哈二 15~16；可十四 36）。不僅以東如此，萬國也將如此。聖經他處亦記載了刑罰的永久性（如：耶二十五 9、18），所以此處毋須像 BHS 一樣修正（參 BHS）。萬國要吞嚥（且喝且咽）神的刑罰一直到被滅絕，歸於無有。

17. 但（新譯，和合未譯）另一方面，相對於第 16 節的萬國，特別是以東（1~15 節），欺壓者的計畫將在錫安山受阻。這裏不僅有前述逃脫的人（14 節；*p^litîm*），而且有拯救（*p^lêtâh*，NIV；和合本仍舊譯為「逃脫」）。以色列將會了解這位與她立約之神的慈愛，而耶和華的日子不但是審判以色列仇敵的日子，同時也將恢復神的子民原有的地位。這句話引述於約珥書二 32（馬索拉版本三 5）²⁷ 視為神權威的話語。此處成聖

26. 將 15 節包含在 II、III 兩部分的原因，見導論，22 頁。

27. 主要的差異在於其解釋：「錫安山，那就是耶路撒冷」。

的主詞「它」（NIV；和合本作「那山」）可能指以色列（參：賽六十三18；耶二3），但就近上下文並未提及以色列。聖經他處提及耶路撒冷時，亦曾用類似的方式（珥三17）。原文此處用的是陽性稱謂，所以最可能是指錫安山本身（參16節；結二十八14；但九20），因耶和華顯現而成聖（參：出三5；詩十一4），為神所用而分別出來（賽五十二1）。這座代表神的祝福的山，和代表以東狂傲的山（3節）恰成對比²⁸。

以色列，亦即雅各家（參10節；賽四十八1），必得原有的財物或產業——神「應許之地」（參：出六8，在該書中提及不下百餘次）。此處七十士譯本、亞蘭文舊約譯本兩者與NIV略有出入，而在死海附近的穆拉巴（Murabba^c）所發現的早期希伯來文手抄本亦與前二者相同，即經文為「奪取那佔人產業者的產業」（參NEB、BHS）。經文的內容和19~20節相互呼應，強調侵佔他國者將蒙受的損失。他們先前強佔以色列的產業，將來便遭到同樣的懲罰。另一方面，馬索拉版本則以較正面的角度來敘述同一現象，看的是以色列的所得。19~20節顯示以色列所得的是具體的實物，並非只是屬靈上的。公元前五八七年，因以色列人背離神致使神與大衛所立的約遭到破壞，在此又得恢復，亦即神在祂的聖殿顯現，而祂的子民——至少剩下的子民，則安居在應許之地。

這節經文使神的子民所抱持的希望達到頂點：他們目前絕望的景況將改變，並將重享與神所立之約中的福分。他們將獲拯救（參：申三十3~5a）。結果以色列民在所羅巴伯的率領之下，於公元前五三七年歸回故土（拉一~二），而位於耶路撒冷超水準的「聖殿」亦於公元前五一五年建造完畢（拉三，六13~15）。

28. Dick, 'A Syntactic Study', p. 14.

18. 2~15節中猶大的敵人以東，在此處碎稽和火燄的暗喻中與以色列並置。以東和以色列世代的仇恨如火燄熊熊燃燒，但此處以色列佔了上風。雅各（參17節）可以代表全以色列（參：詩二十二23）或僅代表猶大，而約瑟則代表其他的十個支派（參：王上十一28；詩七十七15；摩五6）。無論是哪種情形，所有的支派，亦即曾被擄至亞述及現在被巴比倫擄走的，均將參與以東的審判（另參：拉六17，八35，該兩處均提及以色列的十二個支派）。大火和火燄代表神的忿怒（參：詩十八8；哀一13；摩一4），在此透過神的子民應驗。

雅各如何被吞吃（耶十25；參：詩十四4；彌三3；亞十二6），以東也將受同樣的遭遇。以東曾試圖滅絕以色列逃脫的人（14節，參17節），所以她將無剩餘的（參：書八22；耶四十二17，四十四14；哀二22）。諷刺的是，神用以毀滅以東的器皿是她試圖剪除的那少數逃脫者。這少數逃脫者——一個戰敗國零星剩下的人民——不僅象徵以色列的恥辱（參：賽一9；摩五3），同時也象徵以色列的希望。這希望是以色列不會歸於無有；她會有倖存之民而且將興起，重建勢力。至於以東，她所受的刑罰則是完全、徹底的滅絕（見16b節）。

既然這是耶和華說的，則這些陳述自具其權威性而且必然會發生。「耶和華說的」結束了這段預言，同時也將經文從詩歌體帶入下面的散文體。

B. 國度重歸耶和華（19~21節）

這段經文的散文形式使得一些學者認為，這段是由後人（而且可能是與俄巴底亞時代相去不遠的人）所補綴²⁹，用以解釋之

29. Wolff, p. 47.

前的經文。他們的論點並不能令人信服，因為大多數的當代作者或聖經作者均運用多種文體，故而數種文體的混合並不足以證明有多位作者。這段經文的文法問題將使解釋工作較為困難。

19. 承受地業是下面兩節經文的主題。首先提到的地名是南地，亦即別是巴南面的荒原。此處動詞加名詞的形式連貫了第19和20節，在經文中自成一格。「南地的人」一詞在文法上角色不明。他們究竟是該動詞的主詞，即佔有南地的人（RSV、JB、NIV）亦即原先居住該地的以色列人（就是前述移居以東領土的雅各家）；或是他們是受詞，是地業被佔的人（NEB），在這種情形下遷入的人仍舊是以色列人，取代了早先移居該處的以東人（見導論，18頁）？第18節所提南地被雅各家佔領，顯然支持後者的論調（參：摩九12）。若是如此，下面稱以東為以掃山（參：6、8~9、18節）³⁰ 便是個解釋的語句，將本段和俄巴底亞書前半部連接起來³¹。在沿海低地和中央高山中間的低丘地帶也同樣被佔。作者藉著提及該地值得注目的居民——非利士人，來詳加解釋這點。非利士人主要居住在地中海沿岸，亞實突、亞實基倫、迦薩、迦特、以革倫五大城市，在以色列建國之前便已與以色列為敵，而且還不斷如此行，甚至有時和以東聯合（摩一6；參：代下二十八17~18）³²。在馬喀比時代，非利士人的領土和主要城市均被猶太人取得（《馬喀比書上卷》十84~89，十一60~62）。此處亦提及位居巴勒斯坦中部的以法蓮地，該地的

30. 見 Allen, p. 170, n. 37 及參考資料。

31. 此處文法的困難在於「南地」少了個直接受詞指示詞，以及它和「以掃山」的用法。這類指示詞常見於散文，罕見於詩歌。這可能表示本段原本的詩歌體裁，是因加上補充解釋、敘述之後，破壞了韻腳，才變為散文。這種情形於整個段落並不常見。

32. 見 POTT, pp. 53~78.

最重要城市為撒瑪利亞，亦即北國從前的首都（參：王上十六 24，二十一 1）。由希伯來文連接詞可得知，提及撒瑪利亞旨在解釋前面部分³³。猶大人在公元前一五三年控制了部分撒瑪利亞的領土（《馬喀比書上卷》十 38），而撒瑪利亞城本身則在公元前一〇六年被約翰·赫加納（John Hyrcanus）攻下³⁴。接著，如果我們以基列一詞來解釋便雅憫——來自巴勒斯坦中南部的支派（參：撒下九 21），便有所困難，因為基列雖位於便雅憫的正東方，但實際上卻在約但河的另一邊。有人認為應該多加一個希伯來文字母，將便雅憫改成「亞捫人」（BHS），但並無手抄本的證據支持這種說法。基列於公元前一六四年被猶太的馬喀比王朝所佔（《馬喀比書上卷》五 9~54）。

20. 本節的上下平行略為澄清了因文法而產生的疑竇。上、下兩部分均提及被擄的，此詞常用於公元前五八七年之後，流亡在外的猶大人身上（參：王下二十五 27；結一 2），也支持了本卷書的寫作日期是被擄時期。第二次提及被擄的是耶路撒冷人，但他們現在卻在西法拉。雖然有人認為該城可能位於西班牙或瑪代，但以小亞細亞的撒狄最為可能。這些民衆雖然早期被擄，但現在都可回到南地的城邑安居（參：代下二十八 18）。上述的重點亦同樣出現在上半節，而且有助於其詮釋，其不同處乃在被擄的以色列眾人取代了被擄的耶路撒冷人。由於希伯來文的問題，本節的眾人被譯為‘Halah’（RSV，並未改動希伯來文的子音），即被擄之民安居的亞述城市哈臘（參：王下十七 6，十八 11；代上五 26）。本節上半提及在迦南人中被擄的以色列眾人，

33. 見 D. W. Baker, 'Further Examples of the Waw Explicatium', VT 30 (1980), pp. 129~136.

34. Josephus, *Antiquities* 13.5.2~3.

必得地直到撒勒法。撒勒法位於以色列之北，是推羅和西頓之間的一個地中海沿岸城市（參：王上十七9；路四26）。希伯來文在此處有一相關代名詞（*šr*），使本節上半可解為「在迦南的以色列人」，或是「成為迦南人的以色列人」，其中後者根本難以解釋。可能是因拚字錯誤加上字母順序倒置所致。原本應為以色列人「繼承」（*yrš*）（參 AV、RSV、NIV；和合作「必得地」）位於他們原來產業極北的迦南人地（參：書十九28～29），和位於最南的南地互相對稱。

21. 以色列人不僅將重得領土，他們還要重得首都耶路撒冷。於公元前五八七年被滅的耶路撒冷，將有拯救者的降臨，他們將帶來人們等候的拯救（參：尼九27）。

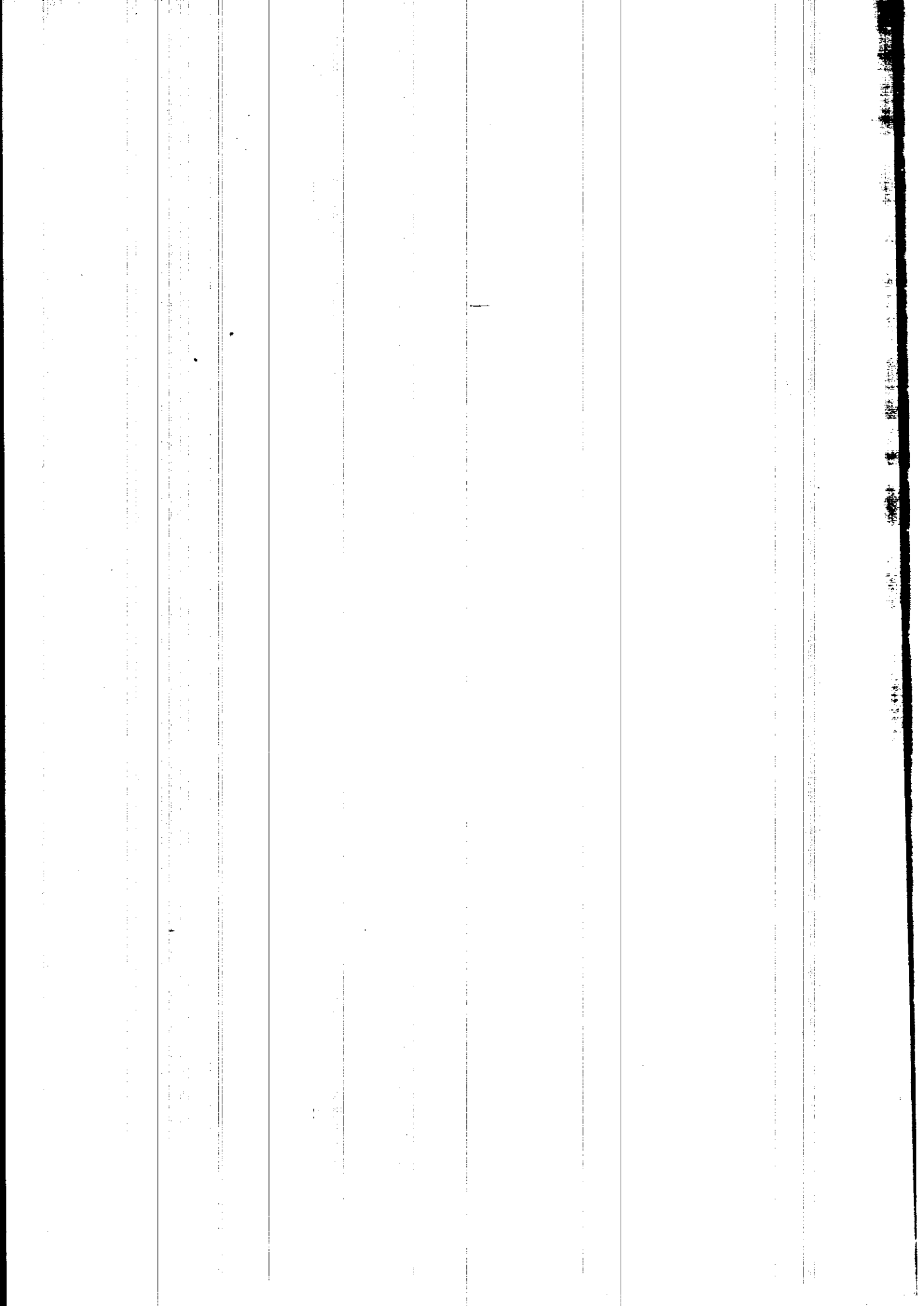
有些聖經版本將「拯救者」譯為被動語態，指的是已蒙拯救的人，亦即從被擄中得救並可返回的人。這一解釋使本節得以與第20節中被擄的人互相連接，也可能指的是所羅巴伯時獲遣返的以色列人（拉一～三）。不過這一解釋的問題在於這些被擄後得以歸回的人所擁有的產業，遠不及第20節所詳述的。七十士譯本此處譯作「必有拯救者來自錫安山」，即錫安山是拯救者的來處而非目的地。這樣的翻譯並不必要，因為現有的經文「拯救者上到錫安山」可以和第17節的內容相連。此處的拯救，應該是指末世時的拯救。屆時彌賽亞的國度將重新建立，而以色列也將在其完美的君王引導下，管理全地（創四十九10；參：結二十一25～27；啟五5～6）。這些拯救者將要統治以東（以掃山），帶來拯救，並像士師時代的士師一樣為民裁決紛爭（參：士三9、15）。因此，以東不會被完全毀滅，但是將被征服。此處所謂的以東可能只是個象徵，代表所有與神和祂的子民為敵的國家（參 19～20節）。

本節提醒列國，他們並未握有至高的權力，至高的主權（即

國度)將歸於耶和華，此一提醒也是各國間的紛亂關係及對立的最後總結。爲免以色列和萬國自認爲獨立自主，所以俄巴底亞書在此處提醒他們誰才是真正掌權的(詩二十二28；參：詩四十七7~9；賽五十二7；彌四7)。預言的結構強調了耶和華主宰的地位，因爲第1節以祂的名開始，又在第21節以祂的名結束，涵蓋了整卷書。神審判的對象，以東或以掃在結構上亦有相同的功用。整體而言，俄巴底亞書是前後連貫的一卷書，向世人宣示神對罪人的審判和祂對子民的應許。

約拿書

亞歷山大著



作者序

約拿被「大魚」吞了的故事，無疑地讓世世代代的孩童爲之著迷。再加上許多說故事的人亟於抓住孩童們年輕的想像力，更使它具備了動人故事所應有的要素。然而不幸的是，孩提時的記憶很容易就歪曲了我們對約拿書的認知。原書除了三節經文提及那條大魚外，其餘經文均隻字未提。

但是，就算我們把大魚降爲較次要的角色，本書仍然絲毫不減其魅力。在這裏我們看到耶和華——天上地下的神，和約拿——抗拒神命令的先知，兩者之間極有趣的衝突。此外，本書的中心信息也和我們特別有關。救恩出於耶和華。救恩並非某一羣人獨有的產業，也不保證擁有救恩的人可以在犧牲他人的情況下繼續存活。對於那些因爲與神有特殊的關係，便呼求神爲其打敗敵人的人，約拿書表達了嚴厲的駁斥。神的憐憫可能會施予最不可能的人，誰又能預測結果會如何？

雖然約拿書十分簡短，但它所包含的重要問題，卻不囿於其篇幅。本註釋書所提供的解析並非毫無謬誤，但若能使一些讀者更加了解經文，而另一些讀者對約拿書所提的許多問題能考慮新的看法，則吾願足矣！

本序讓作者有機會感謝曾經給予協助的人，雖然這些感謝十分簡短，而且總不能恰如其分。從書中的隨文註中顯而易見，仰賴了許多人的智慧結晶。對於這些曾啟發並引導我思路的作者，在此深致謝意，雖然他們不一定同意我的結論。我也要特別感謝魏茲曼教授邀請我參與註釋系列的工作。對於校園出版社的編輯們，我要表達誠摯的謝意，因為他們所給予的鼓勵，也因他們的專才，將我有時潦草的手稿整理得整齊美觀。最後，我要感謝我最忠實的批評者——我的妻子安，所給予的支持和鼓勵。

榮耀歸於獨一的真神。

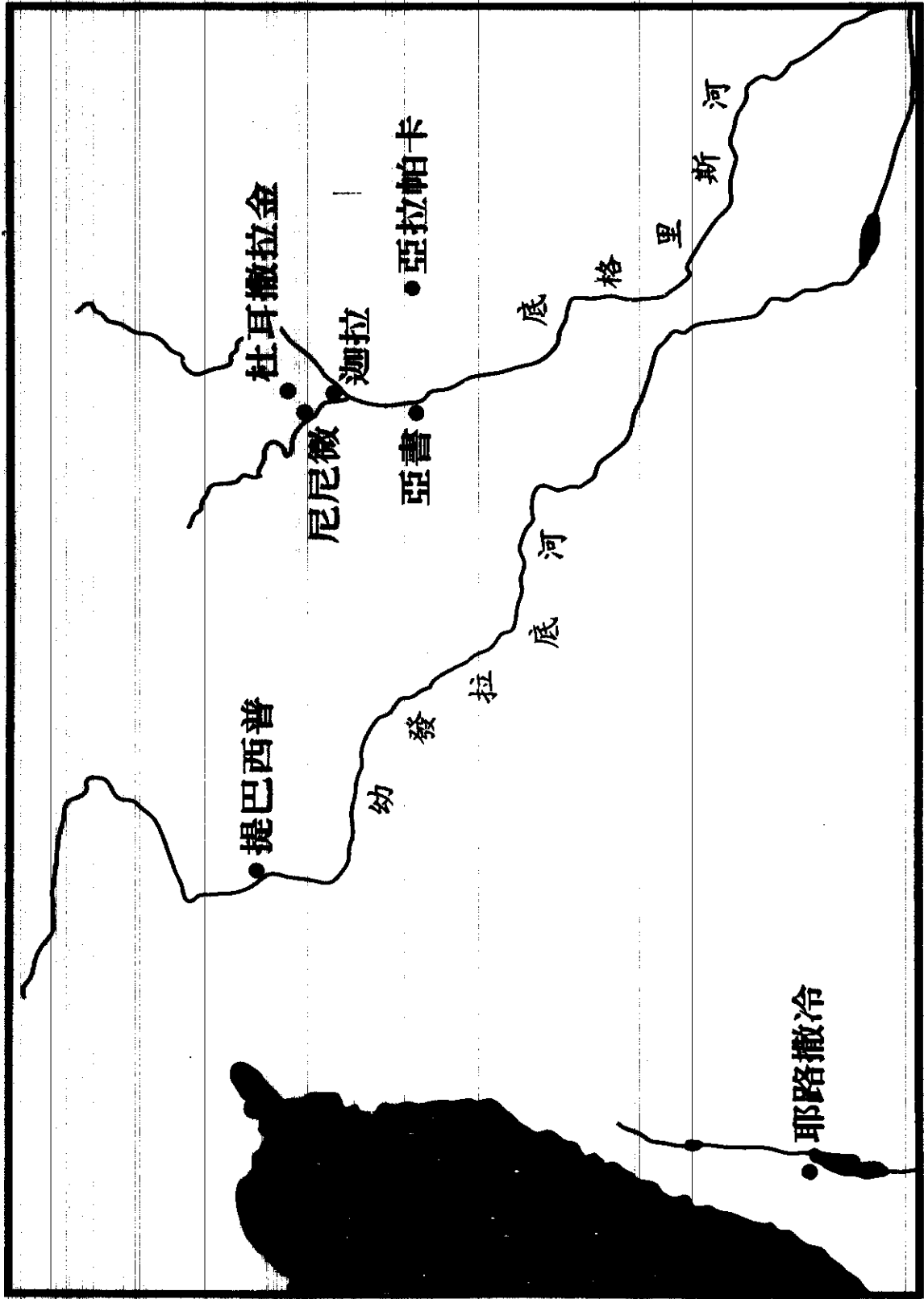
亞歷山大

(Desmond Alexander)

他施的地理位置



公元前八世纪的亚述



導論

約拿書無疑是聖經文學中的傑作之一。約拿爲了躲避耶和華，戲劇性地登上往他施的船，結果卻遇見狂風大浪，陷身魚腹。這可能是聖經中最爲人所知的故事之一。由於情節的轉折出人意料之外，故事自始至終都深深吸引我們的注意力。約拿書全篇沒有多餘的細節，卻擁有豐富的文字遊戲及其他文字技巧，在在顯示了作者將其文學造詣發揮得淋漓盡致。

I. 作者身分及寫作日期

約拿書和其他一些小先知書（如：俄巴底亞書、那鴻書、哈巴谷書）一樣，並未明確指出其所記述的事件發生在何時。但是，「亞米太的兒子約拿」（一1），卻給我們重要的線索。列

王紀下十四25明顯提及一位同名的先知，他在耶羅波安二世作王時任先知（公元前782/81~753年）¹。若假設這兩段經文所指為同一人，應該是合理的。果真如此，那麼約拿書中所敘述的事件，可定在公元前八世紀。

雖然我們可將約拿赴尼尼微的使命定在公元前八世紀的歷史背景，但仍難以決定約拿書的作者及寫作年代。主要有兩大難題。首先，舊約聖經有關該卷書的作者和寫作年代，本來就沒有具體資料。約拿書是不知作者是誰、寫於何時的一卷書。其次，就算書中記載的事發生於公元前八世紀，著書的年代可能晚很多。有些學者甚至認為著書的年代遲至公元前三世紀。這是較為可能的日期中最遲的一個，因為次經《德訓篇》四十九10曾提及「十二位先知」，亦即十二位小先知，其中包括約拿²。該段經文因此明顯指出了約拿書的存在，而《德訓篇》的著作日期是在公元前二世紀稍後。有關約拿書的著作日期衆說紛紜，但全都在公元前八世紀至公元前二世紀這段期間。然而，大多數的近代學者較為贊成約拿書寫於以色列被擄以後，即公元前五或四世紀。他們主要基於以下兩點理由：

1. 本註釋有關以色列及亞述諸王在位之日期，均參照*IBD*。這些日期僅是諸多可能年表的一種。若要參考類似但不盡相同的年表，見N. Na'aman, 'Historical and Chronological Notes on the Kingdoms of Israel and Judah in the Eighth Century B. C.' *VT* 36 (1986), pp. 71~92.
2. 著於公元前四/三世紀的旁經《多比傳》，原文是否有提及約拿，目前尚不得而知。很重要的古抄本——西乃抄本（Codex S），在旁經《多比傳》十四4、8曾提及「約拿」（參RSV旁經）。然而，另一同樣重要的聖經古抄本——梵蒂岡抄本（Codex B），卻未提及任何與約拿相關的資料，僅在十四章4節提到先知那鴻（參JB）。

A. 語言特徵

在諸多鑒定約拿書寫作年代的標準中，經文的語言特徵是一般認為最可靠及準確的。有學者指出，現有的約拿書不僅文字表達和舊約聖經後期的希伯來文十分近似，而且還包含了亞蘭文的詞彙及文法形式。這些因素合起來便強有力地支持被擄後的日期，因為當時希伯來文受亞蘭文影響甚鉅。

想要將聖經中的希伯來文，依其發展分為不同的階段，並確認亞蘭文的影響，是極為複雜的問題³。尤其是我們對於古代近東的語言和方言的知識，不停地增加。特別是拜考古學家之賜，新的經文證據不斷地出現。因此，過去的研究也一直在修改，甚至更正中。

在近代的學者中，勞瑞茲（O. Loretz）首先指出約拿書中通常被認為具亞蘭文特徵的部分，其實可能是受迦南—腓尼基文的影響，因此，約拿書便不一定是以色列遭擄後的作品⁴。對勞瑞茲而言，*mallāh*，「水手」（一5），*s^eḫîṇāh*，「船」（一5），和 *ribbô*「萬」（四11）這些名詞，以及冠詞 *še*，「這」

3. 為便於一般讀者了解，依語言學來鑒定約拿書寫作年代的論點在此被大幅簡化。若有讀者願仔細研究，可參照下列作品：E. Kautzsch, *Die Aramaismen im Alten Testament* (Niemeyer, Halle, 1902)；M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*, BZAW 96 (Töpelmann, 1966)；R. Polzin, *Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, Harvard Semitic Monographs 12 (Scholars Press, 1976)。至於以亞蘭文特徵來分辨聖經中希伯來文的年代，見 A. Hurvitz, 'The Chronological Significance of "Aramaisms" in Biblical Hebrew', *IEJ* 18 (1968), pp. 234~240.

4. O. Loretz, 'Herkunft und Sinn der Jonah-Erzählung' *BZ* 5 (1961), pp. 18~29.

(一7, 四10), 是受腓尼基文的影響, 而非亞蘭文。雖然勞瑞茲所提出的只是約拿書受亞蘭文影響的小部分, 他的論點引發了後人進一步的研究。

迄今有關約拿書中文字年代的研究, 最完備詳盡的當推藍迪斯 (G. M. Landes)⁵ 之作。藍迪斯不僅考量被認為具亞蘭文特性之處, 而且還針對其他年代可考的語文特徵進行研究。他同意勞瑞茲所說的, *mallāh*, *še*, *ribbō* 這些字眼, 甚至可能 *sēpīnāh* 這個字, 均借用自腓尼基文。藍迪斯的推論是, 在其餘具亞蘭文特性之處, 除了 *yit'assēt* 「神顧念」(一6) 之外, 均非單單以色列遭擄之後才有的用法⁶。然而, 聖經全書只有約拿書一6有 *yit'assēt* 這個動詞, 使人不得不質疑以此字來推算約拿書的年代是否真有意義。

藍迪斯同時審視了一些特殊的字彙用法, 這些用法原本被認為極具後期聖經中希伯來文的色彩⁷。但是, 其中只有一處支持

5. G. M. Landes, 'Linguistic Criteria and the Date of the Book of Jonah', *Eretz Israel* 16 (1982), pp. 147~170.

6. 藍迪斯將下列字彙及用法歸在同一種類中: *štq* 「平靜」(一11、12); *z'p* 「狂」(一15); *mnh* 「安排」(Heb. 二1, EVV 一17; 四6~8) 的 *p'iel* 語態; *'mr* 特別指的是「吩咐」的意思 (Heb. 二11, EVV 二10); *qdm* 「首次做」(四2); *hws* 「愛惜」(四10、11); *qry'h* 「宣告」(三2); *'lhy hšmym* 「天上的神」(一9); *t'm* 「令」(三7); 以及將介系詞: *l'* 「在」當作直接受詞的質詞 (Heb. 二11, EVV 二10; 四6)。有關「天上的神」, 見 B. Porten, 'Baalshamen and the Date of the Book of Jonah', in M. Carrez, J. Doré, P. Grelot (eds.), *De la Tôrah au Messie* (Desclée, 1981), pp. 237~244.

7. 他共列出七個字彙及用法: *qr' 'l* 「呼喊」, 和 *qr' 'l* 「宣告」(一2, 三2); 動詞字根 *twl* 的使役式「拋」(一4、5、12、15); *rb hhbl* 「船主」(一6); *mhlk* 「路程」(三3、4); 兩度運用歷時交錯配列 (diachronic chiasmus): *mgdwlm w'd qtnm* 「從最大的到至小的」(三5), 和 *hnwn wrhwn* 「有恩典、有憐憫的」(四2); *wyr' 'l* 「不悅」(四1); *lmhrt* 「次日」(四7)。

約拿書較遲寫成的觀點。藍迪斯依循布瑞納 (A. Brenner)⁸ 的看法，認為 *ḥannûn w'rahûm* 「有恩典，有憐憫的」(四2) 這個詞中文字的順序，是後期的用法，早期的希伯來文會用相反的順序陳述⁹。然而，就算我們接受約拿書中的次序，代表著後期的希伯來文，卻未有強有力的理由，證明從原來的順序改為另一種順序，是公元前五世紀的事。公元前六或七世紀亦屬可能。

最後，藍迪斯依據波爾辛 (R. Polzin) 所編纂的索引評估約拿書全文，該索引的內容主要是聖經中後期希伯來文文法及文章構成上的特點¹⁰。結果，藍迪斯認為約拿書有兩個特點顯示該書於稍晚完成：(1)直接受詞代名詞加於動詞之後作字尾，以及(2)某一名詞以複數形出現，而在以色列被擄之前的希伯來文，該字會以單數形出現。但是，我們認為以後者來決定約拿書的寫作年代，實有商榷之必要，因為該點僅憑一個複數字 *gôralôt* 「籤」(一7) 為根據。除了在約拿書一7和利未記十六8之外，這個複數字 *gôralôt* 僅見於以色列被擄之後的作品(如：代上二十四5；尼十一1)。為了解釋利未記十六8中該字為何是複數形，藍迪斯指出，該段經文具體陳明是兩個籤。問題是約拿書一7的描述是外邦水手掣籤，而非希伯來人，在被擄前的作品中，也是同樣的情形。是不是可能約拿書中所用的 *gôralôt*，係因異教徒的言語如此，而非被擄後的文字習性？可惜藍迪斯忽略了這個可能性。

8. A. Brenner, 'The Language of Jonah as an Index to its Date' *Beth Mikra* 79 (1979), pp. 396~405 (希伯來文)。同時請參 E. Qimron 的回應，'The Language of Jonah', *Beth Mikra* 81 (1980), pp. 181~182 (希伯來文)。

9. 參：出三十四6；詩八十六15，一〇三8。

10. Polzin, *Late Biblical Hebrew*.

藍迪斯找到極少支持約拿書寫於以色列被擄後的證據，相反地卻發現一些被擄前的語言特性。其中之一便是置於無冠詞名詞（即沒有定冠詞的名詞）之前的希伯來文介系詞 *min*，「從」。在被擄後的希伯來文中，通常該介系詞會以較短的形式 *mi* 出現，但在約拿書中，該字十次均是以 *min* 的形式出現。另一被擄前的語言特性是第四章11節的前置詞 *še*「其中」和名詞 *bin*「兒子」、「人」的連結。藍迪斯相信，這特殊的用法不僅僅是受了腓尼基語文的影響，而且還「可能代表北部以色列——以法蓮方言的特徵」¹¹。的確，我們迄今對希伯來文的眾方言均所知有限，但是約拿書中特殊的用字遣詞，很可能並非是後期的希伯來文，而是與耶路撒冷的古典希伯來文大不相同的以色列北部方言¹²。

由於鑒定年代的語言標準未能強有力地支持約拿書成書於被擄後一說，而且有些經文還帶有被擄前腓尼基文的影響，藍迪斯因此較贊成「約拿書寫成於公元前六世紀」的說法¹³。然而，我們的研究顯示，支持約拿書是後期作品的證據少過藍迪斯所提出的。所以，若說約拿書著成於公元前六世紀之前，甚至著成於公元前八世紀，皆非不可能，尤其是如果我們正視以以色列北部為

11. Landes, 'Linguistic Criteria', p. 153.

12. 許多學者認為約拿書中的語言可能是北部方言：C. F. Keil, p. 381; S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (T. & T. Clark, 1913), p. 322; I. H. Eybers, 'The Purpose of the Book of Jonah', *Theologica Evangelica* 4 (1971), pp. 216~217, 219, n. 26。有關近來對於敘利亞—巴勒斯坦的方言研究，參 W. R. Garr, *Dialect Geography of Syria-Palestine 1000-586 B.C.E.* (University of Pennsylvania Press, 1985)。然而，對於分辨希伯來文聖經中不同的方言，這方面的研究仍付之闕如。

13. Brenner, 'The Language of Jonah' 亦有相同之結論。

出處的可能性¹⁴。

B. 傳奇性的敘述

主張將著書日期推遲的學者的另一論點是，約拿書中含有一些與史實不符的陳述。他們舉出兩個例子來佐證。其一，約拿書的作者一定是在公元前六一二年尼尼微城滅亡之後很久，亦即一般對該城的了解均來自傳奇性的陳述時，才寫作約拿書。因此，書中所述誇大的尼尼微城面積（「有三日的路程」，三3），以及誇大的人口數目（「十二萬人」，四11），均係根據稍後一般的傳說而非史實。學者們對「尼尼微王」（三6）的稱號亦採相同立場，因為亞述編年史中從未見此一頭銜。此外，第三章3節「這尼尼微是極大的城」（譯註：此處英文聖經採過去式。），亦被認為暗示著在寫作之時，尼尼微已不復是大城。其二，約拿書記載了一些波斯時代（公元前六世紀末至公元前四世紀）典型的習俗，而顯而易見地公元前八世紀的亞述，並未有相同習俗。這些習俗是：(1)王和大臣下令（三7），(2)牲畜參與宗教性質的禁食（三7~8）。基於上述理由，近代學者多傾向於「著書在被擄後」之說。

a. 尼尼微的大小。許多解經家一致認為，以「三日的路程」（RSV）*mah^alak š^elošet yāmîn*（三3）來形容尼尼微的大小，實在過於誇張。假設一日的路程大約是二十英哩，那麼尼尼微不是六十哩寬，就是城市周長六十哩¹⁵。但是，我們又自現代的文獻得知，公元前七世紀初的亞述王西拿基立（公元前704~

14. 亞述王撒珥根二世在公元前七二三/二年攻取了撒瑪利亞，以色列北國遂成亞述之一省。大多數的以色列民被擄至亞述，而亞述王自他處遷移人來取代以色列民（參：王下十七23~24）。因此，若約拿書的出處在北方，就必須假設它著成於公元前七二三/二之前，或是不久之後。

681)，將尼尼微的城市邊界自9,300腕尺（約三英哩）擴增至21,815腕尺（大約七英哩）¹⁶，而近代的考古學研究也證實此資料之準確性¹⁷。因此，在公元前八世紀之前，尼尼微城內最長的內徑應不會長於一哩。據此推算，無論是橫越該城內部或沿城牆在外緣行走，均不需三日的路程。

許多學者提出不同的說法來解釋此疑點。有人主張，「三日的路程」指的不是約拿此行路程的長短，而是完成使命所需的時間。約拿若要向尼尼微人宣告神的信息，必然要穿梭於街頭巷尾，而且要從城這頭走到城那頭。這項工作很自然需要數日方能完成。另外，魏茲曼（D. J. Wiseman）則依照古代近東一帶款待的習俗，認為「三日」的路程可能指的是到達城市的那天，加上拜訪、辦事及休息的第二天，和離去的第三天¹⁸。然而有一點可以反駁上述兩種說法：第三章3節「三日的路程」明白指的是尼尼微城的大小，而非約拿完成任務所需的時間¹⁹。第三種釋疑法則將三日視為一象徵的說法，旨在表示尼尼微之大小²⁰。但是，「約拿進城走了一日」（三4，RSV）的陳述卻顯然應將「三日的路程」作直接而非象徵的解釋。

15.但是並未有任何古代文獻顯示以周長來計算城市大小。D. J. Wiseman 曾在其著作 'Jonah's Nineveh', *TynB* 30 (1979), p. 37 中提及：「我從未聽說以城周長度來形容城市大小的。」

16.此數據乃依照一腕尺約等於50公分或19.6英吋計算。

17.F. Jones, 'The Topography of Nineveh', *JRAS* 15 (1855), p. 324. 指出該城邊界約7.5英哩；T. Madhloum, 'Excavations at Nineveh', *Sumer* 23 (1967), p. 77. 則估計該城周長為12公里（即7.4英哩）。

18.Wiseman, 'Jonah's Nineveh', p. 38；參NIV 'a very important city-a visit required three days'.

19.魏茲曼提及尼希米記二6中 *mah^alak* 的用法（p. 36），但仍不足以反駁此一反對觀點；參Rudolph, p. 355, n. 2.

20.Cohn, p. 58; Wolff (1975), p. 50.

另一個迥然不同的說法認為，尼尼微指的是比尼尼微城還大得多的區域。根據裴洛特（A. Parrot），尼尼微代表「亞述三角洲」，即介於底格里斯、札布（Zabu），以及加澤（Ghazir）三河間的區域，北起德沙路金（Dur-Sharrukin，即柯沙巴〔Khorsabad〕），南至迦拉（寧錄）²¹。雖然此說解決了「三日路程」的問題，但約拿書的經文形容尼尼微是一「城市」，*‘ir*，而且描述約拿出城並坐在城外（四5）。所以，並無足夠的理由讓人相信「尼尼微」事實上指的是一個寬廣的區域。

但是經文中有另一點，有利於「尼尼微」一詞包含了比尼尼微市本身還大的區域此種說法。這便是反覆出現的「大城」，*hā‘ir haggēdōlāh*（一2，三2，四11）。顯而易見地，此一用法在創世記十11~12提及尼尼微時亦曾出現：「他（寧錄）從那地出來往亞述去，建造尼尼微、利河伯、迦拉，和尼尼微、迦拉中間的利鮮，這就是那大城（*hā‘ir haggēdōlāh*）。」凱爾（C. F. Keil）針對此段評述如下：

四個地方組合成一個城市，一大羣城鎮，採用（為人熟知的）尼尼微大城之名，以有別於單指較小範圍的尼尼微。寧錄將四者合而為一，可能旨在建立一宏偉的首都，也可能讓此大城作為其位於底格里斯河的王國之主要屏障²²。

21. A. Parrot, *Nineveh and the Old Testament*, Studies in Biblical Archaeology 3 (SCM Press, 1955), pp. 85~86; 由 B. E. Hooke 譯自 *Ninive et l'Ancien Testament* (Delachaux et Niestlé, 1955); 參 C. F. Keil, pp. 390~391; Tribble, pp. 175~176; D. W. B. Robinson, 'Jonah', in *NBC*, p. 750; Maier, p. 62. Wiseman, 'Jonah's Nineveh', p. 38. 將亞書利市（Assur）至迦拉南部的區域全歸為大尼尼微區。

如果凱爾對創世記十11~12的解釋正確，那麼「尼尼微大城」一詞，很有可能不單指尼尼微城牆內的部分，而是還涵蓋了附近區域。的確，這個名字可能有些專有名詞的意味，即「大尼尼微區」²³。因此，約拿被差遣前往的地方，亦不限於尼尼微城牆內的部分，而是整個「大尼尼微區」²⁴。

b. 尼尼微的人口。雖然第四章11節提及尼尼微有「十二萬多人」，但尼尼微的確實人口仍頗具爭議性。有些解經家認為上述數字只包括孩童，因為他們「不能分辨左手右手」。據此推算，尼尼微的總人口估計約為六十萬²⁵。然而，六十萬實在遠遠超過尼尼微城牆內所能容納的人口。其他學者認為，「不能分辨左手右手」的說法並非指的是幼小孩童，而是象徵地強調尼尼微所有的居民均不能分辨是非²⁶。所以，尼尼微的人口總數為十二萬，據艾倫（L. C. Allen）表示，此數字「對一個三英哩寬的歷史城市而言，頗為合理」²⁷。艾倫的推算是依據附近的城市迦拉而來。迦拉約為尼尼微的一半大小，最初麥樂文（Mallowan）

22. C. F. Keil, *The Pentateuch*, 1 (T. & T. Clark, 1864), p. 167; 參 J. J. Davis, *A Dictionary of the Bible* (Collins, 1924), p. 543; G. Ch. Aalders, *Genesis*, 1 (Zondervan, 1981), p. 227. 以「大城」來形容尼尼微，僅見於創世記和約拿書。

23. 比較現代用語「倫敦」和「大倫敦區」之不同。

24. Wiseman, 'Jonah's Nineveh', pp. 38~39 指出，尼尼微的希伯來文和亞述文不同，希伯來文的尼尼微讓人無法分辨究竟是尼尼微城本身，還是附近較大的區域。

25. Bewer, p. 64.

26. R. B. Y. Scott, 'The Sign of Jonah', *Int* 19 (1965), p. 24; Walton, p. 61. Wiseman, 'Jonah's Nineveh', pp. 39~40, 均指出「左手和右手」一詞在巴比倫時即為「真理和公義」或「法律與秩序」的同義詞。

27. Allen, p. 222; 參 J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (E. J. Brill, 1959), p. 527.

和魏茲曼均估計其人口爲六萬五千²⁸。然而，魏茲曼近來又將此估計大幅修改爲約一萬八千人²⁹。因此，十二萬實遠逾尼尼微城本身所可能容納的居民數，但這若是「大尼尼微區」的人口數字，則相當合理。

c. 這尼尼微是極大的城。（譯註：英文聖經此處用的是過去式。）「這尼尼微是極大的城」，被認爲代表著約拿書成書於較遲的年代。許多學者指出，這句話暗示寫作年代在尼尼微滅亡，亦即公元前六一二年之後。但是，約拿至尼尼微一行的整個過程，均是以過去式記載，所以在作者描述尼尼微時，自然還是用這種時態的動詞了³⁰。

d. 尼尼微王。「尼尼微王」被認爲是另一個代表成書較遲的特徵。支持此說者認爲，「尼尼微王」一詞衍生於距亞述帝國年代久遠、所知有限的時代，他們並提出兩點佐證。第一，現有的米所波大米文獻中，並無「尼尼微王」的稱號。其次，亞述的統治者通常被稱爲「亞述王」。雖然這兩點均支持較遲的成書日期，但同時也引發新的問題。就算在以色列被擄時，亞述帝國已不復存在，但在希伯來的傳統中，仍有多處提及，特別是列王紀下十九~二十章、以賽亞書三十七~三十九章，以及那鴻書。顯然，在這些經文中總是以「亞述王」來稱呼亞述的統治者，就算他直接與尼尼微有關（王下十九36；賽三十七37）。因此，除約拿書外，舊約其他書卷均不見「尼尼微王」之稱謂。假設約拿書

28. Allen, p. 234; 參 M. E. L. Mallowan, 'The Excavations at Nimrud (Kalhu), 1951', *Iraq* 14 (1952), pp. 20~22; D. J. Wiseman, 'A New Stele of Assur-nasir-pal II', *Iraq* 14 (1952), p. 28.

29. Wiseman, 'Jonah's Nineveh', pp. 41~42.

30. 比較創世記三 1: 「……惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。」（譯註：此處英文聖經用的也是過去式。）

真的成書甚遲，那麼，約拿書的作者既然可以從列王紀這卷書找尋其筆下先知的資料（參：王下十四15），卻未自同一卷書中尋找有關亞述的資料（即：王下十五～二十章），豈不怪哉？然而，換個角度，「尼尼微王」一詞可能正確地反映了約拿被差往尼尼微時的政治情勢：當時亞述王僅對於以尼尼微為中心的有限區域，享有絕對的控制權——因而有「尼尼微王」一詞之產生³¹。直到公元前八世紀末葉，亞述帝國才又以世界強權的姿態再度出現。

e. 後期的習俗。有人認為約拿書記載了數項波斯時代後期的典型習俗，而這些習俗並不見於公元前八世紀的亞述：王和大臣一起下令（三7）³²，以及牲畜披上麻布以示悲傷（三8）³³。但是我們應十分謹慎，不能單靠這些習俗便決定了約拿書的寫作年代，主要的原因有二：(1)公元前八世紀初流傳至今的亞述文獻十分有限，(2)運用古代近東的習俗來推算年代會產生許多問題³⁴。

關於王和大臣一起下令，學者們提出了若干適用於亞述的解釋。根據魏茲曼³⁵，當國有危難（例如日蝕）時，有時候國王會

31. 見「增註：公元前八世紀的亞述」，82～87頁；參 A. K. Grayson, 'Assyria: Ashur-dan II to Ashur-Nirari V (934～745 B. C.)' in *CAH* III / I, pp. 271～281; P. J. N. Lawrence, 'Assyrian Nobles and the Book of Jonah', *TynB* 37 (1986), pp. 121～132.

32. 有關這方面的資料，見 E. J. Bickerman, 'Les deux erreurs du prophète Jonas', *RHPR* 45 (1965), p. 250, n. 67.

33. 參旁經《猶滴傳》四11；Herodotus 9. 24; Plutarch, *Alexander* 72.

34. 參 M. Selman, 'Comparative Customs and the Patriarchal Age', in A. R. Millard and D. J. Wiseman (eds.) *Essays on the Patriarchal Narratives* (IVP, 1980), pp. 93～138. 雖然 Selman 討論的是以習俗來推算族長時代的年分，但他的觀點也適用於稍後的時代。

35. Wiseman, 'Jonah's Nineveh', pp. 47, 51.

下位，由他人代理，直至危機解除。約拿書三6所敘述的，可能就是這樣的 *šar puki* 儀式，而這也可以解釋何以下達百姓的命令是由王和大臣一起具名。勞倫斯 (P. J. N. Lawrence) 則認為，王和大臣一起下令，是公元前八世紀初亞述政治情勢的結果³⁶。當時亞述的國王王權不彰，而身旁又有強勢大臣環伺。所以，亞述王朝的統治者發令時，自然必須和大臣一同具名了。

經過我們詳細的檢視約拿書中被指為與歷史不符的部分，我們認為並無強而有力的理由，讓人相信公元前八世紀的亞述對約拿書的作者而言，是模糊又遙遠的過去。相反地，卻有許多跡象顯示，約拿的故事正確地反映了公元前八世紀中葉亞述的情形。然而，由於我們對這時期的亞述歷史所知相當有限，任何有關約拿書歷史背景的結論，都不能當作最後的結論。但是依據上述所有證據，我們並無理由相信約拿書寫作於以色列被擄之後。

C. 其他考慮

除了經文的語言特徵和傳奇性的敘述之外，亟於得知約拿書寫作年代的學者們還考慮下列因素：(1)文學的依存關係；(2)對象。然而，必須聲明的是，這兩個標準要比我們之前考慮的諸多標準來得主觀。所以我們最多也只是在依據其他考量推論出的日期，運用這兩個標準來證實。

a. 文學的依存關係。約拿書的許多部分長久以來一直被認為與舊約其他書卷極其神似³⁷。有人解釋，約拿書的作者必然熟知

36. Lawrence, 'Assyrians Nobles', pp. 121~132.

37. 相似之處可見於下列經節：創六11、13，十九25、29；王上十九4~5；詩十八6，六十九1，八十八6~7，一一八5，一二〇1；耶十八11，二十六3、15；結二十四16，二十七8~9、25~29；珥一13，二13~14。

其他各書，而既然資料的來源出於以色列被擄於巴比倫之時，則約拿書應在其後成書³⁸。但是這種論點乃是依附在一不穩固的基礎上：我們無法肯定是誰取用誰的資料。撇開其他的考量不談，別卷書引用約拿書的資料也是同樣的可能的。

b. 對象。有些學者假定約拿書係針對某種特殊的需要而寫，因此他們便亟於確認促使約拿書成書的背景³⁹。雖然此舉以方法而言是正確的，但確認約拿書對象的工作卻相當錯綜複雜。過去多次的嘗試，後來也證實是徒勞無功。舉例來說，曾有一度學者們認為該書是針對以斯拉和尼希米時代，對外邦人採偏執態度的猶太人。然而，正如柯禮門（R. E. Clements）所指出的，事實上證據並不支持上述觀點⁴⁰。經驗告訴我們，任何試圖確認該書對象的努力，均可能失之於太過主觀，以致在決定成書年代時，無法具有持久的價值。

雖然近代研究約拿書的學者，大多數都主張該書著於以色列被擄時或被擄後，但前面所審查的語言特徵，並不排除較早的日期——這日期可能早至公元前八世紀——尤其是若該書是在以色列北國寫成的，則更為可能。而其他的考量，也並未排除較早成書的可能性。在我們仔細研究了其他各相關標準後得知，並未有任何結論和被擄前成書的觀點完全抵觸。

38. 參 A. Feuillet, 'Les sources du livre de Jonas', *RB* 54 (1947), pp. 161~186. Feuillet 同時認為，約拿書的內容依賴其他作品，顯見約拿書乃一虛構故事。然而，B. Trépanier 則在 'The Story of Jonas', *CBQ* 13 (1951), pp. 8~16 中予以駁斥。

39. 參 D. F. Payne, 'Jonah from the Perspective of its Audience', *JSOT* 13 (1979), pp. 3~12.

40. R. E. Clements, 'The Purpose of the Book of Jonah', *VTS* 28 (1975), pp. 18~19.

II. 全文的一致性

和作者、成書年代息息相關的，便是全文的一致性。究竟約拿書是由單一作者，還是多位作者寫成的呢？

在十九世紀，對修訂史極有興趣的學者們，便對約拿書和舊約的其他書卷，進行積極、精密的研究。結果是經文被支解得支離破碎，有些學者甚至發現，現有的經文竟是多達四位的作者所合作完成⁴¹。在今天看來，這種研究方法顯然多餘。雖然二十世紀的學者已否決了十九世紀前輩們底本批判的結論——至少就約拿書而言是如此——但是，在論及約拿書全文的一致性時，總不免會提到二章 2~9 節詩體部分的真偽。

早在一七八六年，韓思樂（Ch. G. Hensler）便指出第二章的詩篇與全書其他部分格格不入⁴²。若干年後，慕勒（J. G. A. Müller）則推論，該詩篇是由約拿本人寫於公元前八世紀，而其他部分是被擄時期某位作者的成品⁴³。然而此一觀點被狄威特（W. M. L. DeWette）所推翻。狄氏認為散文體的故事先行寫就，而後才插入詩體⁴⁴。如果故事和詩扞格不入，那麼只有一種

41. 有關十九世紀研究的大綱及評論，見 Beyer, pp. 13~21。至於神名字雅巍和伊羅興（Yahweh and Elohim）的分布和使用，見 F. D. Kidner, 'The Distribution of Divine Names in Jonah', *TynB* 21 (1970), pp. 77~87; Magonet, pp. 34~38.

42. Ch. G. Hensler, *Animadversiones in quaedam duodecim prophetarum minorum loca* (1786); 見 G. M. Landes, 'The Kerygma of the Book of Jonah', *Int* 21 (1967), p. 3.

43. J. G. A. Müller, 'Jona, eine moralische Erzählung', in Paulus' *Memorabilien*, 6 (1794), pp. 142~143.

44. W. M. L. DeWette, *Lehrbuch der historisch-Kritischen Einleitung in kanonischen und apocryphischen Bücher des A. T.* (Reiner, 1817), p. 298.

解釋：散文的作者並不具體地知道詩的內容。因此，該詩篇必然是稍後才另外併入約拿書的經文。此一立場是之後的一百五十年間學者們的共識。

但是在過去的二十年內，學者們對於約拿書全文一致與否，態度上又有了顯著的轉變。為數可觀的近代學者認為，從前反對二章2~9節為約拿書一部分的證據，並站不住腳⁴⁵。他們的理由將陳列如下，但是，首先必須概述主張「讚美詩乃後來才添寫在散文中」的學者所持的論點⁴⁶。

1. 依形式和內容，二章2~9節通常被視為一篇個人的感恩詩。但是有人爭論，感恩詩在其目前的經文脈絡殊為不妥。這些人認為，被幽禁在大魚腹中的約拿，很不可能向神感恩。

2. 約拿在詩中所流露出的性格，和作者在該書他處所敘述的大不相同。舉例而言，約拿感恩地讚美神的畫面，和散文部分所描繪的叛逆、不悅、不知感恩的約拿，難以吻合。同樣，在一章12節可以冷靜地面對死亡的來臨，而二章2節卻顯示約拿面對死亡時，極為不安。

3. 詩中的一些陳述，和散文中的描寫互相矛盾。比方第一章15節提及，水手們將約拿拋入海中，但是約拿卻在二章3節說，耶和華將他投到海的深處。第一章記載約拿自己躲避耶和華，而二章4節又強調約拿從神的眼前被驅逐。第一、三章對水手和尼尼微人分別都作正面的描寫，相形之下，二章8節對異教徒貶抑的評論便顯突兀。最後，約拿在讚美詩中感謝神救其免於溺水而

45. 許多近代學者質疑「詩歌乃後來加入」的說法，有關這些學者的名單，見 D. L. Christensen, 'The Song of Jonah: A Metrical Analysis', *JBL* 104 (1985), p. 217, n. 3.

46. 參 Tribble, pp. 75 ~ 80; P. Weimer, 'Jon 2, 1 ~ 11. Jonapsalm und Jonaerzählung', *BZ* 28 (1984), pp. 46 ~ 50.

死，而第一章給我們的印象卻是，約拿一被拋入海中，旋即進了魚腹。

4. 二章 2~9 節和約拿書其他部分在語言上的差異，並不僅限於散文與詩的不同。一章 12、15 節的「拋」字，在二章 3 節卻以另一字「投」來表達。第一章曾多次使用「海」的單數形（第 4、5、9、11、12、13、15 節），而二章 3 節出現的卻是「海」的複數形。一章 3、10 節用的是「耶和華的面」（譯註：此乃 NIV 的中譯），而二章 4 節同樣的意思卻為「耶和華的眼前」。此外，在散文中常見的字，在詩中卻毫無蹤影。比方在散文中出現十四次之多的「大」字，在詩中絲毫未見⁴⁷。而 *rā'āh*「惡」字同樣未曾出現在詩中，但在全書他處則出現七次⁴⁸。

5. 若刪除二章 2~9 節，則全書的原本結構即可恢復。根據羅芬克（N. Lohfink）的說法，一章 17 節，二章 1 節和二章 10 節共同形成一則完整的交錯語句⁴⁹：

A 耶和華安排一條大魚吞了約拿（一 17a）

B 約拿在魚腹中（一 17b）

B¹ 約拿在魚腹中禱告（二 1）

A¹ 耶和華吩咐魚吐出約拿（二 10）

若將二章 2~9 節夾在中間，則破壞了這種交錯的句型。也贊成刪除二章 2~9 節的崔柏（P. L. Tribble）則持不同理由，她認為約拿書全書是由兩個互相平行的部分組成：第一、二章分別和第

47. 一 2、4（兩次）、10、13、15，二 1，三 2、3、5、7，四 1、7、11；參 Wolff (1975), p. 61, n. 82; Fretheim, pp. 43~44.

48. 一 2、7、8，三 10，四 1、2、6。同樣一字在三 8、10 用作形容詞。

49. N. Lohfink, 'Jona ging zur Stadt hinaus (Jon 4, 5)', *BZ* 5 (1962), p. 196, n. 37.

三、四章平行。為達到兩部分最佳的呼應效果，必須要刪去二章2~9節⁵⁰。

雖然學者們似乎有相當的理由，相信二章2~9節並非真屬約拿書，但他們的論點並不能令人完全信服。

1. 近代的研究證實，第二章的讚美詩所表達的感謝，並非如過去多位解經家認為的，係針對置身魚腹仍能存活一事，而是針對神救約拿免於溺水⁵¹。大魚就和四章6節的蓖麻一樣，是神安排來拯救，而非懲罰的⁵²。因此，讚美詩留在目前的經文脈絡是相當貼切的。在大魚的腹中，約拿反思了他瀕臨溺斃的景況，並讚美神應允了他求救的呼聲。

2. 約拿在讚美詩中所呈現的性格，不應視為與全書他處所描繪的相衝突。約拿感謝神救其免於溺水，和他發現神賜他一棵蓖麻的立即反應：「約拿大大喜樂」（四6，RSV）是一致的。有人認為約拿在第一章和第二章中對死亡的態度不同，藍迪斯對此提出說明：

他〔約拿〕願冒可能死亡的危險，但他並不渴望死亡，也不會張開雙臂迎接滅亡。一章12節和四章3、8節中語言的差異，關鍵便在此。第四章以一再重申來強調約拿

50. Tribble, pp. 76, 184~202. 崔柏認為，四2的禱告與一14水手們的禱告平行，而非和約拿二2~9的禱告平行。

51. 參 Allen, p. 184; J. T. Walsh, 'Jonah 2, 3~10: A Rhetorical Critical Study', *Bib* 63 (1982), pp. 219~229; Christensen, 'The Song of Jonah', pp. 226~227.

52. 見 Landes, 'The Kerygma', pp. 12~13。有人以寓意解釋，約拿被魚吞了代表著猶大國遭巴比倫吞滅，但這種說法必須被拒絕。魚是救贖，而非懲罰的工具。

求死的意願，第一章卻未見「死亡」這個名詞或「死」的同義字……因此，當約拿發現他置身於海的深處時，他和飽受「死不得時」威脅和驚嚇的以色列人一樣，向神呼救⁵³。

所以，在描述約拿對死亡的態度上，第一、二章並未前後不符。此外，若無感恩的讚美詩，讀者無理由相信約拿起初對神的呼召的態度，在他被丟下船後會有所轉變。全書的情節在此必須交代約拿為何在第三章願意前往尼尼微。因此，約拿感謝神救其脫離死亡的舉動，是第一、三章之間必要的連接。

3. 被視為讚美詩和全書其他部分矛盾之處，並不構成問題。讚美詩自首至尾，都顯示約拿承認神的絕對主權。故而，雖然是水手們動手將約拿拋入海中，在約拿的眼裏，卻是神在操縱全局；水手只是神藉以懲罰約拿的器皿。所以，一章 15 節和二章 3 節之間並無矛盾。同樣，第二章 4 節所謂的驅逐，亦未牴觸「約拿躲耶和華」的陳述（一 3）。雖然約拿想要逃往他施以躲避他的使命，但在他被拋下船後，也明白自己是受到神的驅逐。約拿所受的驅逐，是他躲避任務的後果。至於二章 8 節對拜偶像者的評語，和全書亦非背道而馳。關於水手和尼尼微人的兩段都顯示，只有轉向耶和華的人，才能夠得到恩典。最後，雖然第一章可能予人「約拿一落海，立即被魚吞了」的印象，所以他根本不會溺斃；但是經文同樣未說明約拿在水中待了多久。無論如何，既然約拿不可能長久在海中存活，那麼他必然是很快便獲救。

4. 散文與詩的語言差異，並不足證讚美詩是後來加入的。此

53. *Ibid.*, p. 23.

點可能有其他的解釋，比方說，讚美詩用的是傳統的崇拜文字，而這便造成了兩部分的不同⁵⁴。還有，讚美詩和故事兩部分的架構，可能是由不同的人寫作。即使如此，孰先孰後的問題，並不一定如一般認為的讚美詩在後。

此外，散文與詩在主題和用字方面的互相呼應亦不容忽視。例如，許多人注意到往下這個主題在第一、二章十分明顯⁵⁵：約拿下到約帕（一3），下到船上（一3，譯註：此處英文聖經與中文和合本略有不同），下到底艙（一5），以及最後，下到山根（二6）。而這往下的動作在二章6節有了逆轉，約拿在該節說：「你將我的性命從坑中救出來。」第一、二章間另一個連接是，水手（一16）和約拿（二9）均以獻祭和許願來回應神的憐憫⁵⁶。

5. 對約拿書進行文學結構的研究，是較為近期的創舉，而前述崔柏和羅芬克的心得，在此種研究的早期發期中，亦有其地位。然而自彼時以迄今日，進一步的研究都較傾向於將二章2~9節保留為約拿書必要的一部分。

約拿首次被呼召（一1~3）與二度受差遣（三1~3a）相互

54. 此讚美詩與其他讚美詩的類似處，引起相當多的注意；參 A. R. Johnson, 'Jonah 2, 3~10. A Study in Cultic Phantasy', in H. H. Rowley (ed.), *Studies in Old Testament Prophecy presented to T. H. Robison* (T. & T. Clark, 1950), pp. 82~102; Magonet, pp. 44~54.

55. 參 J. S. Ackerman, 'Satire and Symbolism in the Song of Jonah', in B. Halpern and J. D. Levenson (eds.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith* (Eisenbrauns, 1981), pp. 223~224, 229~235; Christensen, 'The Song of Jonah', p. 226.

56. Allen, p. 184, n. 47, 指出散文和詩在用字上還有下列的雷同：qr'「求告」，一6、14，二2；ncpēš，「性命」，一14，二5、7（譯註：此處中、英文聖經亦不同）；以及「耶和華他的／我的神」，二1、6。

平行，是早經認定的。而此定見亦促使學者們主張，約拿書的後半部與前半部平行呼應。馬格奈（J. Magonet）便曾將約拿書的結構粗分如下⁵⁷：

- A 一 1~16 首度呼召——逃走。水手。
- B 二 1 轉折。
- C 二 2~11 禱告——與神「討論」。
- A¹ 三 1~10 二度呼召——順服。尼尼微。
- B¹ 四 1 轉折。
- C¹ 四 2~11 禱告——與神「討論」。

A和A¹除了具有類似的起頭外，對於信奉異教的水手和尼尼微人，也以正面的描寫相呼應。C和C¹則重點全在約拿身上，主要在記述他對於前一段所述事件的反應。約拿在第二章因自身蒙受救恩而感恩，而在第四章，卻因神願意饒恕尼尼微而發怒，二者恰成一強烈對比。和崔柏相反，馬格奈主張保留第二章的讚美詩，理由是四章 1~3 節與其相對應。這兩段禱告不僅以類似的話語「約拿禱告耶和華……說」起頭，而且正如艾倫所說：「引發約拿讚美詩的原因，很諷刺地竟也是造成他在後來禱告中不悅的原因。」⁵⁸若刪除第二章，原本平衡的結構便遭破壞。

在以上各段中，我們已評估了贊成和反對刪除二章讚美詩的雙方論點。相較之下，顯然將二章 2~9 節保留為作者原稿一部分的作法，較為合理。該讚美詩是約拿書情節發展的一個要素，為第一、三章所發生的事件，提供了一座非常必要的橋樑。因此，我們同意大多數近代學者的看法，即約拿書就文學而論，是前後一致的。

57. Magonet, p. 55；參 Rudolph, p. 326; Fretheim, p. 55.

58. Allen, p. 199；參 Ackerman, 'Satire and Symbolism', pp. 224~225.

III. 文體

當代學者花費了可觀的時間與精力，研究約拿書的文體⁵⁹。究竟作者想寫的是何種作品？這卷書又應當歸屬哪類文學體裁？

這些問題的重要性不容輕忽。約拿書和其他的小先知書迥然不同，是早經認定的。其他的小先知書均著重先知所說的信息；約拿書主要卻在記述環繞著先知使命所發生的事件，至於先知的宣告，反而著墨不多。

更重要的是，確認約拿書的文體有助於我們對經文的詮釋。如果我們要正確捕捉到作者意欲傳達的信息，我們就必須確認其作品隸屬何種文體。所以，我們必須知道作者想寫的是哪一類文學。他希望，這卷書被視為虛構的故事，還是歷史？

A. 虛構的故事

近來為約拿書歸類的努力，已衍生了廣泛的建議：寓言⁶⁰、經文解說⁶¹、比喻⁶²、預言性的比喻⁶³、傳奇⁶⁴、預言性的傳奇⁶⁵、小說⁶⁶、諷刺文⁶⁷、說教的虛構故事⁶⁸、諷刺又兼說教的短

59. 有關此問題如欲知更詳盡的資料，見拙著 'Jonah and Genre' *TynB* 36 (1985), pp. 35~59.

60. G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, Expositor's Bible (Hodder and Stoughton, ²1898); Martin; Johnson, 'Cultic Phantasy', pp. 82~102; Knight.

61. K. Budde, 'Vermutungen zum "Midrasch des Buches der Könige"', *ZAW* 12 (1892), pp. 37~51 (a midrash on 2 Ki. 14: 25); L. H. Brockington, 'Jonah', in M. Black, H. H. Rowley (eds.), *Peake's Commentary on the Bible* (Nelson, 1962), pp. 627~629 (a midrash on Je. 18: 8); Trible (a midrash on Ex. 34: 6).

篇故事⁶⁹……等不一而足。這一長串的建議，也似乎顯示了學者們對約拿書的文體缺乏共識。但是，倒也不真如此。建議衆多並非是學者們的看法相去甚遠所致，只是很難找到一個統一的名稱，讓多數人認可。例如，比喻和說教性的虛構故事，事實上很難區分，而且，「比喻」一詞也並不十分適切，尤其是當我們思及新約中的比喻時，更覺如此⁷⁰。

目前多數學者均認為，約拿書不可能是寓言或經文解說（Midrash）⁷¹。以寓言方式解經，並不特別令人信服。雖然仍

62. Beyer; J. Smart, 'The Book of Jonah', *The Interpreter's Bible*, 6 (Abingdon, 1956), pp. 871~894; Watts; Allen; P. C. Craigie, *The Twelve Prophets*, 1, The Daily Study Bible (Saint Andrew Press, 1984).

63. A. Rofé, 'Classes in the Prophetic Stories: Didactic Legend and Parable', *VTS* 26 (1974), pp. 143~164.

64. O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction* (Basil Blackwell, 1965), pp. 403~406; A. Jepsen, 'Anmerkungen zum Buch Jona', *Wort-Gebot-Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Walter Eichrodt zum 80 Geburtstag, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* 59 (1970), pp. 297~305.

65. Haller; Keller.

66. Wolff (1975); O. Kaiser, *Introduction to the Old Testament*, trans. J. Sturdy (Basil Blackwell, 1975), pp. 194~198; G. M. Landes, 'Jonah, Book of', *IDBS*, pp. 488~491.

67. M. Burrows, 'The Literary Category of the Book of Jonah', in H. T. Frank, W. L. Reed (eds.), *Translating and Understanding the Old Testament* (Abingdon, 1970), pp. 80~107; Allen.

68. Weiser; Wolff, 'Jonabuch', in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen, ³1959), pp. 853~856; Rudolph.

69. Fretheim; Wolff (1977).

70. Alexander, 'Jonah and Genre', pp. 38~40.

71. 參 Aalders, *Problem*, pp. 15~16; Burrows, 'Literary Category', pp. 88~

有部分近代學者認為約拿的意思，便是「鴿子」，故而自有其象徵意義；但是多數現代解經家則反對此一論調⁷²。至於約拿被禁錮於魚腹，代表著猶大被擄於巴比倫，更是不具說服力，因為一般均認為，大魚是救恩而非懲罰的器皿。而「約拿書是經文解說」（即聖經經文的說明）的看法，學者們對於該書所解說的究竟是何段經文，亦莫衷一是。此外，猶太人有經文解說是以色列人被擄後才有的現象，而根據我們先前的研究，約拿書成書於被擄之前。

從學者們建議的衆多分類得知，約拿書是否含有歷史性質是相當重要的問題。分類中某些名稱被提出的原因是它們不帶有歷史意味（如：比喻、傳奇、小說）。這種將該書視為創作而非事實的趨勢是近年的發展，它主要的理論基礎如下：

a. 歷史的不可能性

許多現代讀者面臨的最大困難是，約拿書記載了許多超乎常情的事件。約拿被大魚拯救、尼尼微全城悔改、蓖麻的快速成長及枯死，都非日常可見的事件。因此，有人認為這些事件極不可能真實發生，它們必然是作者本人的創作；約拿書不可能是依據真實事件而著的。

在許多讀者對這些事件抱持懷疑態度的同時，更重要的是究竟約拿書的作者如何看待這些事件。雖然他很可能也認為這些事

90; Eybers, 'The Purpose of the Book of Jonah', pp. 212~213; 但是，Allen 在其著作第 181 頁中仍堅持約拿書擁有「某些寓言的特質」。

72. 認為約拿之名有其象徵意義的作家中，最近代的一位是 A. J. Hauser, 'Jonah: In Pursuit of the Dove', *JBL* 104 (1985), pp. 21~37。他主張鴿子有其象徵，因為在舊約中，鴿子和「逃走」、「被動」有關，但其說法並不十分令人信服。

極不尋常，但並不表示他會認為它們完全不可能發生。畢竟，列王紀的作者史實的記述中，也包含了同樣令人難以置信的事件（如：以利亞升天，王下二 1~18），而他顯然也接受這些事件確實發生過。有鑒於此，若要求古時作者以現代角度衡量事件可不可能在歷史上發生，實在是錯誤的。此外，就算這些事件如某些人所說，可以證實的確未曾發生，卻也並不表示約拿書的作者不將它們視為史實。最重要的是，作者對其作品的認知為何，而目前衡量這些事件是否屬實的作法，並不能解答此一問題。要了解作者的意圖必須自他處著手。

b. 誇張語法

約拿書被視為非史實的第二個特性是修辭誇張。所有事物，從魚以至尼尼微的人口，都是以誇張的手法呈現⁷³。有人認為這不像對事實嚴謹的描述，而是作者幻想的飛馳。故而作者從未希望讀者將其作品視為嚴肅的歷史記載，其寫作的目的只是娛樂讀者罷了。學者們因此也特別強調全書諷刺、挖苦的筆調⁷⁴。

73. 屢屢出現的形容詞 *gādōl* (意為「大」) 頗引人注意，它共出現了十四次。

74. Burrows 在其 'Literary Category', pp. 95~96 中，首先指出約拿書中每件事物均屬誇張，並認該書應以諷刺作品視之。同樣，Fretheim, pp. 51~55 將這些誇張視為諷刺；參 E. M. Good, *Irony in the Old Testament* (SPCK, 1965), pp. 39~55; Ackerman, 'Satire and Symbolism', pp. 213~246; M. West, 'Irony in the Book of Jonah: Audience Identification with the Hero', *Perspectives in Religious Studies* 11 (1984), pp. 232~242. S. D. Goitein, 'Some Observations on Jonah', *JPOS* 17 (1937), p. 74 則反對約拿書是諷刺作品，他說：「整個故事的語調過於急切故而不似諷刺文；約拿在作者筆下並無嘲諷或輕蔑的色彩，反倒是對人性的弱點，有深刻和憐憫的洞見。」(Magonet 引文；p. 86)；參 C. A. Keller, 'Le portrait d'un prophète', *Theologische Zeitschrift* 21 (1965), p. 329; A. D. Cohen, 'The Tragedy of Jonah', *Judaism* 21 (1972), pp. 170~172.

但是，約拿書的作者是否真的渲染、誇張所有的事物呢？這點確實令人懷疑。仔細地分析經文便可發現，作者用字遣詞並非誇大，而只是忠實地反映要敘述的景況。舉例來說，一條足以吞人的魚，當然算「大」（一17）。此外，作者甚至還刻意淡化這些不尋常事件的奇蹟色彩。所以，當他在敘述約拿被大魚吞吃，僅用了平鋪直敘的手法，並未以過度的細節來潤飾故事。在許多人認為作者喜好誇張的情形下，這點確實令人印象深刻。現代人在解說約拿書時，多會以最不務實的手法，將事件戲劇化；但希伯來文的原著並未如此。

c. 對稱的結構

現代的研究發現，約拿全書多處有縝密構文的痕跡。但是，這構成經文基礎的對稱結構，卻使得部分學者認為再度證明了該書純屬虛構。傅瑞紳（T. E. Fretheim）指出，「該書縝密構思的結構……顯示作者不將其視為史實的意圖。如此用心於結構和對稱，並非平鋪直敘歷史寫作的特色，反而像是虛構的作品」⁷⁵。

然而，雖然約拿書的作者運用了文學結構，但這並不代表其作品純屬虛構。表達的形式與內容，並不能混為一談。約拿書的作者運用了特別的文學設計，僅僅讓我們了解他身為作者的技巧，卻和他作品是否為史實，毫不相干。此外，雖然約拿書的作者展現了一些文學結構和形式，但它們絕不像傅瑞紳所指的狹隘。我們沒有理由認為，有造詣的作者不能既施展造詣，同時又呈現事物真貌。

75. Fretheim, p. 66.

d. 教導的性質

許多學者認為約拿書並非史實的另一原因是它說教的性質。他們指出，作者的意圖非在記錄事實，乃在傳達特定的想法。有些人甚至表示，教導的性質是將該書視為虛構故事的最有力理由⁷⁶。因為帶有說教意味，所以約拿書不可能是史實。

這個結論並不合邏輯。不幸的是，採取這種論調的人士在「歷史的」和「教導的」作品間，作了不必要的區分。約拿書可以同時是二者而並存不悖。作者傳達一個特定的信息給讀者，並不表示其陳述不可能依據史實。事實上，正是這些事件的真實性賦予該書教訓更深的意義。

主張約拿書為虛構的人士，雖然其論點獲得頗多支持，但細思後並不如乍聽時有力。

B. 歷史

另一方面，亦有人認為約拿書的作者相信其筆下的事件均曾發生。其理由如后：

a. 傳統的了解

雖然多數現代學者認為約拿書是虛構的，但這是近來的發展。過去學界幾乎一致公認，書中所述之事確曾發生⁷⁷，直到近

76. 參 J. Licht, *Storytelling in the Bible* (Magnes, 1978), p. 124.

77. 認為約拿書符合史實的學者有：G. Ch. Aalders, *The Problems of the Book of Jonah* (Tyndale Press, 1948); Trépanier, 'The Story of Jonas', pp. 8~16; E. F. Sutcliffe, 'Jonas', in B. Orchard, E. F. Sutcliffe, R. C. Fuller, R. Russell (eds.), *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (Thomas Nelson and Son, 1953), pp. 669~671; Robinson, 'Jonah', pp. 746~751; Maier; Walton.

一百年才有較大的轉變。傳統的看法雖不見得正確，但學界對約拿書之性質能有一致的立場，自有其意義：

過去歷代的專家學者均認為，約拿書的作者並不打算要寫虛構的故事，這一事實便與當代的觀點——故事的風格與形式足證是虛構故事——背道而馳。難道過去的專家們竟對那些明顯的書中特點視而不見？這些過去的學者們所居住和研究的環境，難道不比我們更接近約拿書的作者嗎？若真如此，那麼他們不是應該對古時故事的一般特色，更為了解嗎？有鑒於此，若要忽視或放棄約拿書的傳統評價，必須要有十分充分的理由⁷⁸。

公元第一世紀的猶太歷史學家約瑟夫（Flavius Josephus），曾將約拿的故事，編入他所著的《猶太古史》（*Antiquities* 9. 206~214）。他解釋採納故事的原因：「既然我保證這本我們的歷史是確實的記載，那麼便有必要詳述希伯來的書卷如何描述這位先知」⁷⁹。

傳統上對約拿書的了解，不容置之不理。這些了解可能比現代學者的意見，更有助於探究約拿書的文體。現代學者對超自然之事早已預設立場，而他們卻不認為有何不妥。我們必須謹記，約拿書的作者當時的社會思潮，與今日西方社會之思想截然不同。

78. Alexander, 'Jonah and Genre', p. 58.

79. 依據 R. Marcus 的譯本：Josephus, VI (Heinemann, 1937), pp. 109~111.

b. 歷史性的引言

約拿書起首的方式，也是促使某些人士認為作者希望該書被視為史實的原因。他們所持的理由有兩點值得特別重視。

1. 該書的主人翁是亞米太的兒子約拿。列王紀下十四25亦曾提及一位同名的先知，該先知在耶羅波安二世為王時（公元前782/81~753年），預言以色列會擴展疆域。這自然便引發了一個疑問：如果約拿書中所記之事未曾發生，那麼作者又為何要將這些事件和一位知名的先知連在一起？作者既創造了全書的情節，卻不依樣畫葫蘆創造故事的中心人物，豈不怪哉？

2. 引言的風格與其他歷史書相類似。約拿書起首的文字令人想起列王紀上十七8~9，「耶和華的話臨到他〔以利亞〕，說：『你起身往西頓的撒勒法去……』」對熟知希伯來文故事的人而言，這種引言一定表示作者希望下面所說的被視為事實。所以，該書引言所營造的第一印象便是，書中所述應視為事實，而非杜撰。

c. 其他考慮

最後，必須簡短地提一下與約拿書是否為史實有關的兩點考慮。

1. 人由於許多學者認為約拿書的傳奇色彩濃厚，所以將其視為杜撰之作。他們指出，作者因為距離書中的年代及景況十分遙遠，故而只能單憑想像寫下當時的情形。然而，該書究竟是否含有傳奇性的細節，不無可議。我們在討論成書年代時，曾探究此點，但結論是它們絕不如某些學者所說的確定。的確，公元前八世紀中葉的背景，似乎最符合約拿的使命，尤其是考慮了當時亞述的情形後⁸⁰，更是如此。這雖不能證明約拿書是歷史原原本本

的忠實記錄，但多少有助於我們採歷史性的角度來詮釋經文。

2. 和約拿書最爲接近的對等文學，當推列王紀上十七至十九章有關先知以利亞的部分。曾有學者專門討論此點⁸¹。雖然許多學者對列王紀上十七~十九章所述之事的真偽程度提出質疑，但卻無人敢說這些事件毫無歷史根據。對約拿書似乎也應採相同的態度方爲明智。

結論

希伯來文的作者無疑地擁有他們自己的文學慣例及分類。爲此，強行冠以現代的標籤可能並不合宜。基於上述討論，關於約拿書的文體我們可獲致下列結論。一方面，我們和現代學術界一樣，認爲應強調經文的教導性質。姑不論作者其他的意圖爲何，他顯然想要教導讀者一個神學的功課。另一方面，我們卻要抗拒現代約拿學者思潮的洪流。我們認爲，作者的信息來自確實的歷史事件，而這些史實也就是作者故事的基礎。因此，最適合該書文體的名稱應是教導性的歷史。

增註：公元前八世紀的亞述

雖然約拿書內未曾提及約拿赴尼尼微的確定日期，但一般相信，故事應發生在公元前八世紀的前七十五年間。列王紀下十四15將亞米太的兒子約拿與以色列王耶羅波安二世（公元前782/81~753年）連在一起，有助我們的推算。有了這項資料，讓我們再簡單地了解一下公元前八世紀的亞述歷史。

80. 見「增註：公元前八世紀的亞述」，82~87頁。

81. Porten, 'Baalshamem and the Date of Jonah', pp. 238~239, Porten首先指出約拿書和暗利爲王時（王上十八~王下八）的先知故事，有下列對等呼應：(1)不尋常的事件，(2)在以色列國土外發生的事件。

以色列與亞述諸王年表

	以 色 列	亞 述
暗利	855/84~874/73	亞述拿色帕二世 (Ashurnasirpal) 883~859
亞哈	874/73~853	撒縵以色三世 859/58~824/23
亞哈謝	853~852	
約蘭	852~841	
耶戶	841~814/13	撒西亞德五世 (Shamshi-Adad) 823~811/10
約哈斯	814/13~798	亞德尼拉立三世 (Adad-nirari) 810~783/82
約阿施	798~782/81	
耶羅波安二世	782/81~753 (自793/92起二王共同執政)	撒縵以色四世 783/82~773/72 亞述丹三世 (Ashur-dan) 772/71~755/54 亞述尼拉立五世 (Ashur-nirari) 754/53~746/45
亞撒利雅	753~752	
沙龍	752	
米拿現	752~742/41	提革拉毘列色三世 745/44~727/26
比加轄	742/41~740/39	
比加	740/39~732/31	
何細亞	732/31~723/22	撒縵以色五世 727/26~722 撒珥根 722/21~705/4

*譯註：所有年代均為公元前。

爲了更能領略公元前八世紀前半的亞述歷史，我們必須回溯到更久遠之前。在亞述拿色帕（Ashurnasirpal）二世（公元前883~859年）和撒縵以色（Shalmaneser）三世（公元前859/58~824/23年）作王時，亞述極爲蓬勃發展；據格瑞森（A. K. Grayson）指出，這是米所波大米歷史上的黃金時期之一⁸²。然而好景不常，撒縵以色三世甚至在未死之前，便已目睹了其偉大王國的分裂。公元前八二六前，撒縵以色的長子亞述達殷亞帕拉（Ashur-dq'in-apla）領兵作亂。危機肇因於撒縵以色無法控制日益坐大的地方首長，致使他們「享有超出責任範圍甚多的權力」⁸³。此次叛變一直到公元前八二〇年才救平，當時王的另一位兒子撒西亞德（Shamshi-Adad）五世（公元前823~811/10年），在王死後才打敗叛軍。但是，七年的內戰必須付出慘痛的代價，這是亞述國勢驟然衰竭的開始。雖然撒西亞德試圖將亞述重建爲世界強權，也的確略見成效，可惜在位時間太短，尚未及恢復亞述昔日的光榮。在其後的七十年間，亞述再度大走下坡，直到提革拉毘列色（Tiglath-pileser）三世（公元前745/44~727/26年）接掌王位，該國的命運才再度有了轉機。

亞德尼拉立（Adad-ninari）三世（公元前810~783/82年）在其父死後接續作王。可惜我們對他二十七年的統治所知非常有限，目前僅發現一個重要的王室碑文。根據同時期有關地方首長的資料顯示，當時王權不彰之情形十分嚴重。格瑞森指出：「在此黑暗的世紀有一顯著的現象……便是地方首長在其轄區儼如君王，雖然他們多數仍宣稱對亞述王效忠。」⁸⁴ 前述叛變對抑

82. Grayson, 'Assyria', p. 259.

83. G. Roux, *Ancient Iraq* (Penguin Books, 1980), p. 278.

84. Grayson, 'Assyria', p. 273.

制地方勢力亦未見功效。

這些地方首長中最重要的人物之一撒西伊盧（Shamshii-lu），似乎在職特別長久且成功（可能至少自公元前792～752年）。在撒縵以色四世（公元前783/82～773/72年）爲王時，撒西伊盧於敘利亞城市提巴西普（Til Barsip）的兩隻石獅上，記錄他打敗烏拉圖（Urartu）的王亞吉許提許（Argishtish），卻隻字未提亞述王；據盧克斯（G. Roux）指出，這「在亞述史上前所未有⁸⁵」。但撒西伊盧並非惟一氣燄高張的大臣，我們還可以再指認一些重要的大臣，他們雖然名義上效忠亞述王，但在公元前八世紀的前半，卻擁有相當的自主權⁸⁶。

地方首長如撒西伊盧等人擁地自重，恰成對比的是，這時期的亞述諸王似乎特別無能，尤以撒縵以色四世（公元前783/82～773/72年）、亞述丹（Ashur-dan）三世（公元前772/71～755/54年）和亞述尼拉立（Ashur-nirari）五世（公元前754/53～746/45年）爲然。這三位王均是亞德尼拉立三世的兒子，可惜我們對他們的統治所知貧乏，不過這可能也反映出他們在位的期間有多麼混亂。

這段亞述歷史有幾點特別值得注意。首先，對外活動顯著減少。根據亞述的年表，亞述丹三世待「在國土內」（即未從事對

85. Roux, *Ancient Iraq*, p. 280; 參 F. Thureau-Dangin, 'L'inscription des lions de Til-Barsip', *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale* 27 (1930), pp. 15～19; Grayson, 'Assyria', pp. 278～279; Lawrence, 'Assyrian Nobles', pp. 127～129.

86. Lawrence, 'Assyrian Nobles', pp. 123～126 略述另兩位地方首長的政治生涯，他們是 Bēl-tarsi-ilūma 和 Nergal-eresh; Grayson, 'Assyria', pp. 273～274 提及 Nergal-eresh，並在他處（p. 279）提到其他重要的大臣，Bel-kharran-beli-usur 和 Shamash-resha-usur.

外軍事活動)達四年(公元前768、764、757、756年),而亞述尼拉立五世亦同樣未對外作戰達五年(公元前753、752、751、750、747年)。此外,在亞書(Ashur)(公元前763~762年)、亞拉帕卡(Arrapkha)(公元前761~760年)和迦拉(公元前746年)等地,均有內亂。這些因素更凸顯了公元前八世紀中葉的亞述諸王無能之程度。其次,在亞述丹三世為王時,國中發生了兩件被視為不祥的事:(1)瘟疫,(2)日蝕。瘟疫自公元前七六五年始,而公元前七五九年再一次流行;另一說則指瘟疫始自公元前七六五年,一直持續了七年之久。在此同時,又發生了日全蝕,如今推算應是公元前七六三年六月十五日。這些事件自然會釀成極大的不安與惶恐。正如魏茲曼所說,若約拿恰於此時出現在尼尼微,那麼他的信息非常可能造成第三章所記錄的那種迴響⁸⁷。

由於地方權重且諸王無能,約拿書中長久以來被認為不符亞述情形的兩點,其實很可能正忠實地反映出公元前八世紀前半的亞述。綜上所述,王和大臣共同下令(三7)是極為可能的。同樣,環顧當時動盪的政局,作者捨棄較常見的「亞述王」,而用「尼尼微王」的稱號,也並非毫不合理。

亞述的衰微在提革拉毘列色三世(公元前745/44~727/26年)接續亞述尼拉立五世為王後,終於告一段落。在提革拉毘列色的強勢領導下,亞述再度成為古代近東地區的強權。提革拉毘列色對於與亞述對立的國家,採行新政策:「徹底征服、人民遷徙至他處,並在亞述中央之管轄下設立亞述省分。」⁸⁸也就是在此種措施之下,以色列北國的首都撒瑪利亞被毀,人民亦被迫遷

87. Wiseman, 'Jonah's Nineveh', pp. 42~51.

88. Grayson, 'Assyria', p. 409.

徙。雖然撒瑪利亞於公元前七二四年，亦即撒縵以色五世（公元前727/26~722年）執政時，即開始被圍攻，但至撒珥根二世（公元前722/71~705/4年）時，才宣稱攻克：

本王統治之初，圍困並攻克撒瑪利亞，據獲居民27,290人。本王將其編寫五十輛戰車的分隊，並命其餘之民承接其（社會）地位。本王並差官員治理，且依先王之例命其納貢⁸⁹。

先知約拿被神差遣到亞述，而亞述卻也是摧毀約拿國家的劊子手。早期的讀者不可能會不注意這個諷刺。

IV. 目的

約拿書寓教導於其中是毋庸置疑的。正如多數的現代解經家所強調，作者希望教育他的讀者，而非僅是娛樂他們。因此，我們必須問，他究竟想要教導什麼功課？

要回答這個問題，最好先研究一下人們對於約拿書「信息」的領會如何。雖然衆說紛紜，但大致可分為四類。仔細逐一審視這些看法，可能有助於我們了解約拿書的目的。

A. 悔改

古今學者均注意到，悔改在約拿書中的重要性。的確，依照猶太人的傳統，約拿全書和彌迦書最後三節經文，就是他們在贖罪日認罪悔改時的部分儀節。但是雖然學者們一致同意悔改是約

89. ANET, pp. 284~285.

拿書的主題，他們對該書的確切目的，仍舊意見分歧。

耶柔米（Jerome）指出，約拿書是為鼓勵猶太人悔改而作⁹⁰。如果信奉異教的水手和邪惡的尼尼微人，都能以悔改來回應先知的教導，那麼聽見教導的猶太人，亦應如此行。十二世紀的猶太解經家金奇（Kimchi）同意這種看法，而較為近代的凱勒（C. A. Keller）、藍迪斯和蓋法亞胡（H. Gevaryahu），亦都主張類似的論調⁹¹。另一方面，柯禮門認為約拿書的目的在於顯示，人的悔改可能導致神改變計畫；人和神二者均可能改變心意⁹²。有些人認為，神不應改變已經宣告的命令，而約拿在此，便代表這些人。

根據柯夫曼（Y. Kaufmann），源自公元前八世紀中葉的約拿書，成為以色列人悔改概念的古典形式⁹³。該書使以色列人的觀念作了重大改變，因為在此之前，悔改在以色列人的宗教思想中毫不重要。約拿代表許許多多相信「犯罪便應受罰」的人，他無法接受神竟然願意饒恕悔改的人。華爾頓（J. Walton）和柯夫曼有類似的見解，他認為約拿書是前古典（如以利亞、以利沙）和古典先知（如阿摩司、何西阿）之間的橋樑⁹⁴。約拿自認置身前古典先知的傳承中，他的宣告應是不能改變的。所以當他被神命令擔任一位古典先知，亦即只要有人悔改，他的宣告就可

90. Jerome, 'Commentariorum in Ionam Prophetam', *Corpus Christianorum* (Series Latina) 76 (1969), pp. 376~419.

91. C. A. Keller, *Joel, Abdias, Jonas*; Landes, 'Jonah, Book of', pp. 488~491; H. Gevaryahu, 'The Universalism of the Book of Jonah', *Dor le Dor* 10 (1981), pp. 20~27.

92. Clements, 'The Purpose of the Book of Jonah', pp. 16~28.

93. Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, trans. and abridged M. Greenberg (University of Chicago, 1960), pp. 282~286.

94. Walton; 參 Porten, 'Baalshamem and the Date of Jonah', pp. 237~244.

能被擱置時，他極不願意調適。作者藉強調約拿的進退兩難顯示，對於古典先知的宣告，正確的回應便是悔改。

對畢克曼（E. J. Bickerman）而言，悔改的主題亦十分突出。他指出，約拿書的目的在於駁斥被擄後猶太教徒的普遍心態——悔改確保神的饒恕⁹⁵。約拿書強調，神願意饒恕，因祂是有憐憫、有主權的造物主；悔改並不一定配得饒恕。

雖然悔改的確是約拿書的主題之一，但是諸多考慮促使我們必須自他處著手以了解該書的目的。認為該書旨在鼓勵猶太人悔改的傳統看法，並未解釋將第四章包含在書內的用意何在：如果約拿書目的在敦促悔改，那麼全書於三章10節即收尾更為恰當。柯禮門、柯夫曼和華爾頓等人解釋，第四章將全書帶至高潮：約拿站在人或神的角度，公然反對悔改的信條。這些學者假定約拿不熟知悔改的觀念，但是根據約拿在四章2節的禱告，他們的假定很有問題。約拿說：「我知道你是有恩典，有憐憫的神，不輕易發怒，有豐盛的慈愛，並且後悔不降所說的災。」約拿引用出埃及記三十四6，清楚地承認神有權饒恕罪愆，並且不願意降罰。約拿並不反對悔改的信條本身，而是如我們下面會討論到的，他反對尼尼微人成為神饒恕的對象。

至於畢克曼的說法，亦有其漏洞。若約拿書係針對那些相信「悔改必得饒恕」的人，那麼我們便應期望作者將約拿也描述成這種人。但約拿書事實上卻批評約拿反對神施恩給悔改的尼尼微人。畢克曼的解釋顯然未直指問題之核心。

95. E. J. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible* (Schocken Books, 1967), pp. 3~49, 譯自其作 'Les deux erreurs du prophète Jonas', pp. 232~264.

B. 未實現的預言

艾默生 (G. Emmerson) 和李奇 (J. Licht) 均認為，約拿書旨在檢視先知的真偽無法驗證時的問題，而先知之所以無法驗證，乃因他的預言沒有兌現⁹⁶。約拿害怕他會被認為是假先知，因為他對尼尼微城的宣告沒有實現 (參：申十八22：「先知託耶和華的名說話，所說的若不成就，也無效驗，這就是耶和華所未會吩咐的。」)。所以故事本身便強調，約拿的預言宣告是條件性的。

在上世紀末，希茲格 (F. Hitzig) 指出約拿書旨在解釋預言的未實現⁹⁷，該書實例說明了神的確可能取消已經宣告的審判。費烏列 (A. Feuillet) 據此見解為基礎，更將這些未成就的預言，範圍縮小至針對外邦人而發的⁹⁸。他認為約拿書旨在解釋為何某些針對異邦的預言尚未實現；這些宣告並非如過去所認為的絕對，而是條件性的。

羅非 (A. Rofé) 認為，約拿書探討了條件性和無條件性預言之間的關係，也因此反映出以色列被擄時期盛行的爭論。持傳統看法者認為，神的命令均是絕對的；而主張新式觀點者則稱，所有的預言根本都是條件性的⁹⁹。

這些說法，並非未遭異議。對於「缺乏確證」此一問題，我

96. G. I. Emmerson, 'Another look at the Book of Jonah', *ET* 88 (1976), pp. 86~88; Licht, *Storytelling in the Bible*, pp. 121~124; 一些早期的解經家亦有類似見解，如 Rashi 和 Calvin.

97. F. Hitzig, *Die zwölfkleinen Propheten, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum AT* (Hirzel, ³1863).

98. Feuillet, 'Les sources', pp. 161~186; *idem*, 'Le sens du livre de Jonas', *RB* 54 (1947), pp. 340~361.

99. Rofé, 'Classes in the Prophetical Stories', pp. 143~164.

們可以質疑這是否對約拿這個書中人物，有失公平。他是否僅僅擔心被看作假先知？尼尼微人對約拿所傳信息的回應，難道不足顯示他的確是真先知？我們難道看不到神的恩手在這些不尋常的事件之中，而這豈不再度證明約拿是受神差遣的？還有，我們難道不能像古德（E. M. Good）一樣說，就某種程度而言，約拿的預言事實上已經成就了：再等四十天，尼尼微的確會有翻天覆地的變化¹⁰⁰。

如果約拿書的目的在於解釋神的預言為何未實現，又不免令人疑竇叢生。「先知」一詞，從未用於約拿身上，豈不奇怪？會不會因為約拿不配得到神的呼召，所以臨到他的事件，都極不尋常？又如果該書真的如許多人認為的，是著於公元前六一二年尼尼微城傾覆之後呢？那豈不是向讀者宣示，神的預言最終還是實現了（即使遲了些）？

至於「約拿書旨在探討條件性和無條件預言的關係」一說，如上所述，四章2節明白地顯示約拿自己都承認所有的預言都是條件性的；事實上整篇故事已預先假定了這種可能。

這些考量讓我們了解，約拿書的目的絕非侷限於未實現的預言而已。預言未實現對約拿確是一大問題，但我們必須決定這之所以造成困擾，是因約拿相信所有的預言均應實現，還是因為這預言未實現的對象是尼尼微人。依照尚待考慮的因素，後者似乎較為可能。

C. 猶太人對外邦人的態度

猶太人和外邦人的關係，是許多學者闡釋約拿書時的核心，

100. Good, *Irony in the Old Testament*, p. 48；參 Wiseman, 'Jonah's Nineveh', pp. 48~49；見本註釋書 134頁。

其中有兩種說法頗受認可。對奧古斯丁（Augustine）、路德（Luther）和許多現代作者而言，約拿書強調的是神對宣教的關切，而神的慈愛和憐憫並非僅給予猶太人¹⁰¹。藉著約拿，神不僅斥責那些只願猶太人獨享救恩的人，而且還有力地昭示，祂十分願意拯救無知、罪惡的異教徒。另外，許多十九和二十世紀的學者則指出，約拿書在攻擊猶太人對外邦人的偏執態度，此態度在以斯拉和尼希米宗教革新之後，蔚然成風¹⁰²。所以，約拿書的作者以正面的筆法來描繪信奉異教的水手和尼尼微人，藉以痛擊當時人們的負面態度。布洛斯（M. Burrows）據此，更進一步提出，約拿書主要針對一小撮被擄後回歸的宗教狂熱分子¹⁰³。

高曼（S. Goldman）和馮拉德（G. von Rad）認為，約拿書旨在斥責一些猶太人，對於神願意寬宥外邦人，持有吝嗇的心態¹⁰⁴。代表這些人的約拿，因為無情地吝惜神給予尼尼微人的憐憫和饒恕，所以遭到譴責。另一方面，狄爾克（M. Delcor）則認為，約拿書直接對那些急切期待異教國家毀滅的人說話，這

101. Augustine, *Epistularum*, CII, 6, 30~38; Luther, 'Lectures on Jonah', in H. C. Oswald (ed.), *Luther's Works*, 19 (Concordia, 1974), pp. 3~104; H. H. Rowley, *The Missionary Message of the Old Testament* (Carey, 1945), p. 69; E. Haller *Die Erzählung von dem Propheten Jona*, Eybers, 'The Purpose of the Book of Jonah', pp. 211~222.

102. E. König, 'Jonah', *HDB*, vol. 2, cols. 744~753; Bewer; G. von Rad, *Der Prophet Jona* (Laetare, 1950); B. S. Childs, 'Jonah: A Study in Old Testament Hermeneutics', *SJT* 11 (1958), pp. 53~61; O. Loretz, 'Herkunft und Sinn', pp. 18~29; Wolff (1975).

103. Burrows, 'Literary Category', pp. 80~107.

104. S. Goldman, 'Jonah, Introduction and Commentary', in A. Cohen (ed.) *The Twelve Prophets* (Soncino, 1948), pp. 137~150; G. von Rad, *Old Testament Theology*, 2, trans. D. M. G. Stalker (Oliver and Boyd, 1965), pp. 289~292.

些人希望藉著滅亡預言的實現，使外邦人的國家歸於無有¹⁰⁵。

上述各說法遭到許多批評。柯禮門便對「約拿書旨在鼓勵宣教活動」一說，提出質疑：

約拿明顯地絕不能被當作前往尼尼微的宣教士，而他的行為亦與稍後年代的猶太人截然不同……神的憐憫縱使在尼尼微人悔改及禁食之後，延伸到該城人民的身上，但卻與尼尼微人擁抱律法、棄絕偶像、接受割禮無關，甚至和最基本的，承認耶和華以色列的神是獨一的真神，都無關聯。的確，尼尼微和其居民都在神的憐憫中，但舊約較早的書卷早已論及耶和華如何看待萬國萬邦，反倒是約拿書此處，並未如以西結和以賽亞所說的，應許萬國都會知道耶和華是神（賽四十九26；結三十六36、38，三十七28）¹⁰⁶。

約拿書僅僅是為神如何看待外邦人，提供了例證，並不能算是鼓勵宣教的文章。此外，該書與以斯拉和尼希米的時代是否有關，亦不能確定。

整篇故事未曾提及任何例證，涉及被擄歸回後深遠影響猶太人與非猶太人關係的問題……尼希米和以斯拉時所謂的分別主義，並非指的是將猶太人和外邦人分別出來，雖然這現象在以色列已行之有年。他們的分別主要

105. M. Delcor, 'Jonas' in *Les petits prophètes*, La sainte Bible 8: 1 (Letouzey et Ané, 1961).

106. Clements, 'Purpose', p. 18.

在分別猶太人和那些自稱為猶太人的人¹⁰⁷。

至於吝惜神的憐憫而不願外邦人分享，讀者可能已經注意到這的確是約拿書後半部的重點。然而，約拿不情願赴尼尼微，和他願被拋入海中以拯救信異教的水手，是一大對比。我們必須審慎區分約拿對一般外邦人的看法，以及他對尼尼微人的獨特態度。激怒約拿的是尼尼微所蒙的救恩。

至於「全書旨在痛斥欣喜期待預言實現的人」一說，亦同樣漏洞百出。若真是如此，那麼約拿一開始的逃避且獲救，又該作何解釋？如果約拿真是代表那些眼見異邦滅亡便歡欣的人，他又為何不願前往宣告神對尼尼微的審判？他豈不應當為了能夠宣告這個異教城市的死刑，而感欣喜？

卡蘇特（U. Cassuto）和戈伊坦（S. D. Goitein）均指出，約拿書完全未論及猶太人和外邦人間的敵意¹⁰⁸。但是重心全集中在尼尼微身上這個事實，實在意義重大。就如艾倫所說的，「尼尼微屬外邦，這是不容否認的，否則就低估了這個古老的亞述首都，對於已將那鴻書視為宗教遺產的猶太人，所造成的宗教和心理衝擊」¹⁰⁹。所以，猶太人是很難以不偏不倚的眼光來看待尼尼微的（參那鴻書，特別是三5~6）。但即便約拿對尼尼微的敵意明顯是故事的重要主題，單是如此仍不足以解釋著書的目的何在。

107. *Ibid.*, p. 19.

108. U. Cassuto, 'Jona', in *Encyclopedia Judaica*, 9, cols. 268~273; Goitein, 'Some Observations', pp. 63~77.

109. Allen, p. 190; 參 T. F. Glasson, 'The Final Question in Nahum and Jonah', *ET* 81 (1969), pp. 54~55.

D. 神義論

近來論述約拿書的專書中，認為約拿書旨在探討神的公義與憐憫者，頗引人注目。其實這種見解並非新創，它可溯源至早期的學者。例如柯夫曼便稱約拿為「神的公義鬥士」。「他是代表『有罪必罰』這個古老觀念的聲音。」¹¹⁰

這種主張自有其強調的論點。根據崔柏，約拿強烈反對輕忽罪並容許罪不受罰的作法¹¹¹。有趣的是，崔柏認為，這不僅是約拿對神赦免尼尼微的態度，也是約拿對神如何對待他的看法。古德認為，約拿在反抗一位不講理的神的所作所為：「公義的神豈可向尼尼微施憐憫？」¹¹²對華蕭（T. S. Warshaw）而言，約拿書提供了三個例子，證明神的憐憫優先於報應的公義。除了饒恕尼尼微人之外，神自海中救了約拿，後來又救他脫離日曬的苦楚¹¹³。另一方面，傅瑞紳認為約拿基本上十分關切神義論的問題：「神慈悲的作為是否公義？」¹¹⁴公義的神能否饒恕尼尼微邪惡的百姓？柯瑞根（J. Craghan）則表示，約拿強調神有絕對自由給予應受罰的人恩慈與憐憫¹¹⁵。而神也不會因為約拿想要限制神的慈愛，便將公義與慈互不兩立。拉文（E. Levine）認

110. Kaufmann, *Religion of Israel*, p. 285.

111. Tribble, *Studies in the Book of Jonah*, pp. 273~279.

112. Good, *Irony in the Old Testament*, pp. 39~55.

113. T. S. Warshaw, 'The Book of Jonah', in K. R. R. Gros Louis, J. S. Ackerman, T. S. Warshaw (eds.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives* (Abingdon, 1974), pp. 191~207.

114. T. E. Fretheim, *The Message of Jonah*; *idem*, 'Jonah and Theodicy', *ZAW* 90 (1978), pp. 227~237; 參 Ackerman, 'Satire and Symbolism', pp. 213~246.

115. Craghan, pp. 164~193.

爲約拿書是饒富哲學意味的經文，旨在探討公義的本質¹¹⁶。但究竟公義和悔改的關係如何？

公義和憐憫的關係，顯然是約拿書的重要主題。但在結束這個話題之前，還有一點尚待研究。在第四章2節，約拿明顯承認神有權施予憐憫。的確，約拿自己也經歷到，並且歡喜地接受神救他免於溺斃海中（參二2~9）。約拿在全書中均未反對神這樣的憐憫或饒恕，他反對的是施予的對象——尼尼微人。神怎麼可以原諒這些人？

約拿書的寫作宗旨爲何，衆說紛紜，但顯然彼此間鮮有共通之處。我們也不難明白學者們爲何迄今尚未達成共識。然而，主張約拿書旨在探討公義與憐憫者，至少略佔優勢。因爲其他的見解雖都正確地反映出故事的重要主題，但都可爲神義論的標題所涵蓋。

據我們的研究，約拿對尼尼微的反應並不代表他對一般外邦人的態度。若將尼尼微人視爲所有外邦人的表徵，會使我們在試圖決定約拿書宗旨時，徒增許多困擾。造成約拿不悅的原因，是神給予尼尼微的救恩，而這也是惟一的原因。然而，這又引發一連串的疑問：爲什麼約拿如此強烈反對尼尼微？這個城市爲何挑起他如此強烈的敵意？

最明白的回答應該是，亞述帝國滅了以色列北國，而尼尼微就是亞述的首都（參：王下十七1~23）。這解釋了約拿對尼尼微的反感；他看得出此行最終的後果，並且不願與滅其國家者有任何瓜葛¹¹⁷。神怎能饒恕這些信奉異教的尼尼微人，然後又讓他們滅了以色列？約拿無法理解神的作爲，所以最初他想要逃避

116. E. Levine, 'Jonah as a Philosophical Book', ZAW 96 (1984), pp. 235~245.

呼召。

然而，他無法躲避神的面。約拿再度被神差往尼尼微，這回他宣告了滅亡的信息。整個城市沒有任何抗拒，便披上麻布，尋求饒恕。約拿最大的恐懼成爲事實：神後悔，不降災給尼尼微。於是約拿大爲惱怒，坐在城外。爲什麼神要警告尼尼微人？祂難道不能直接降災？尼尼微做了什麼，配得這樣憐憫？對約拿而言，此時生不如死。

然而，神以恩典回應約拿的魯莽。祂賜約拿一株蓖麻，爲其遮蔽日頭。可惜好景不常，不到一日的工夫，神又安排一條蟲子，咬死蓖麻。約拿爲此再度發怒。神難道沒有憐憫嗎？難道祂必須如此不在乎、不體貼嗎？

曾經批評神處置失當的約拿，此刻遭受責備。神愛惜尼尼微，卻任蓖麻枯槁。另一方面，約拿愛惜蓖麻，卻要求毀滅尼尼微。和神爭執的約拿，代表那些爲一己之私而運用神公義、憐憫屬性的人：對己身用憐憫，對敵人則用公義。幸好這些屬性並不受人的動機或希望而左右。約拿書明白昭示，神有其主權，祂的公義絕不偏頗，而祂的憐憫則可能延伸到任何人身上。

撒瑪利亞於公元前七二一年爲亞述人所滅，並且北國十個支派被迫遷徙。此事必然在神的子民心中，引發許多疑問。神怎能容許亞述人如此行？這真的是神的旨意嗎？以色列是否真的應受如此嚴厲的處置？約拿書爲這些問題提供了息息相關的回答。藉著強調神義論的論點，約拿書直接回答那些質疑神的智慧的人。據此，將約拿書的著作年代設定在公元前八世紀，似乎十分合

117. 耶柔米評述道：「聖靈的啟示使約拿了解，這些外邦人的悔改將是猶太人的毀滅。熱愛祖國的約拿之所以耿耿於懷，主要並非出於嫉妒尼尼微蒙恩得救，而是因他不願自己的同胞滅亡。」（C. F. Keil 於其著作的 391 頁中曾引述）。

理，因為神如何對待以色列和亞述，在當時是一大注意焦點。

V. 約拿的神蹟

在馬太福音十二38，有幾個文士和法利賽人要求耶穌顯神蹟。耶穌回答，除了「先知約拿的神蹟」以外，再沒有神蹟給他們看（太十二39）。馬太福音十六1~4記載著類似的事件，雖然此次是法利賽人和撒都該人，稍有不同。不過耶穌依然告訴他們，除了「約拿的神蹟」以外，再沒有神蹟給他們看。同樣，路加福音也有前述第一則馬太福音的故事，故事的基本要素相同，只是文字的順序有些微改變（路十一29~32）。

耶穌所謂的「約拿的神蹟」究竟所指為何，不是十分清楚，而學者們也就此提出許多解釋。耶利米亞（J. Jeremias）曾撰寫專書討論各家之言¹¹⁸。他淘汰了一些較不合理的推測，將焦點集中在兩個較常見的說法：約拿的神蹟指的不是(1)約拿的傳道，就是(2)在大魚腹中所蒙的救恩。

A. 約拿的傳道

某些學者據路加福音十一29~32推論，約拿的神蹟便是他在尼尼微的傳道事工。第32節證實了這種說法，該節強調尼尼微人如何回應約拿的信息：「當審判的時候，尼尼微人要起來定這世代的罪。因為尼尼微人聽了約拿所傳的，就悔改了。看哪，在這裏有一人比約拿更大。」（參：太十二41）因此，學者認為耶穌

118. J. Jeremias, 'Iōnas', *TDNT* III, pp. 408~410; 有關這些章節更詳細的探討，見 R. A. Edwards, *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q*, *Studies in Biblical Theology*, 2nd series, 18 (SCM Press, 1971).

當時的人所能見到的惟一神蹟，便是悔改的信息，而這也是耶穌所傳之道的基礎¹¹⁹。

雖然這種觀點獲得相當的支持，但有幾個因素與其相矛盾。第一，悔改的教導不可能被視為神蹟。正如耶利米亞所說的，「勸人悔改極不可能被形容為神蹟，因為神蹟並非人做了什麼，而是『在事件中神的干預』」¹²⁰。第二，耶穌在馬太福音十二40和路加福音十一30都清楚地陳述，這神蹟將來才會發生。而自耶穌公開傳道，祂便不斷呼召人悔改，所以，這應該不是祂所說的將來的神蹟。第三，奚德林（P. Seidelin）發現，此時猶太人對約拿書的興趣主要在前兩章，而非第三章約拿在尼尼微的事工¹²¹。第四，這種說法必須將馬太福音十二40視為後來加入的部分，並予以刪除。雖然這種說法獲得相當的支持，但其論點並不完全令人信服¹²²。

B. 約拿在魚腹中所蒙的救恩

如果約拿的神蹟不是他傳道要人悔改，那麼另一個可能就是神藉大魚拯救約拿免於死亡。這無疑也是馬太福音十二40的重點：「約拿三日三夜在大魚肚腹中。人子也要這樣三日三夜在地裏頭。」此處耶穌將約拿的經歷，和祂自己未來的死裏復活作比較；像約拿一樣，耶穌也會在三日之後活著出現。

119. 參 A. D. Martin, *The Prophet Jonah: The Book and the Sign* (Longmans, Green and Co., 1926), pp. 69 ~ 82; Scott, 'The Sign of Jonah', pp. 17 ~ 18.

120. Jeremias, 'Iōnas', p. 409.

121. P. Seidelin, 'Das Jonaszeichen', *Studia Theologica* 5 (1951), pp. 119 ~ 131, 特別是 p. 130.

122. R. T. France, *Jesus and the Old Testament* (Tyndale Press, 1971), pp. 80 ~ 82. 陳述了反對刪除馬太福音十二40的理由。

有些人認為此說有困難，因為耶穌對於約拿在魚腹中，似乎採負面的了解，而大魚在約拿書中事實上是神救恩的器皿。但是我們必須強調，約拿和耶穌的經歷縱有類似，卻也並非絲毫不差。約拿不同於耶穌，他並未真正死亡，而僅是瀕臨死亡邊緣而已。所以，不要將這個比較扯得太遠是很重要的。耶穌只是希望眾人知道，他和約拿一樣，會在三日後活著重新出現。

根據耶利米亞的看法，耶穌心裏想的是「藉著脫離死亡的救恩，授權給神的使者」¹²³。然而此一看法有其問題，因為約拿書中並未提及，約拿蒙恩免於死亡是勸服尼尼微人悔改的因素。相反地，約拿一開始就相信尼尼微人會信服（參四2）。的確，也就是這種恐懼促使約拿逃到海上，揭開一連串事件的序幕，最後自己也被拋入海中。雖然耶穌在此指的是祂三日後從死裏復活，但其意義並不在於「授權給神的使者」。

綜上所述，耶穌把祂自己和約拿作了若干比較：兩者均勸人悔改；兩者均在三日之後活著再度出現。然而，還有另外兩點相似之處值得注意。其一，上述各解釋均未考慮耶穌提到約拿神蹟時的經文脈絡。在福音書中記載約拿神蹟的三處，耶穌都形容那些要求看神蹟的人是「一個邪惡淫亂的世代」（太十二39，十六4），或是「一個邪惡的世代」（路十一29）。耶穌對這些要求的回應，很可能表示人們將看到的惟一神蹟便是審判。無獨有偶，約拿到尼尼微的任務最後造成以色列的災禍。耶穌在此是否暗指，正如約拿的使命帶給外邦人救恩，帶給以色列滅亡；耶穌的使命也造成同樣結果（參：路十九42~44；羅十一11~15）？

其二，此時有些猶太人可能將約拿書視為先知捨己救人的例子。這種想法顯然是 *Mekhilta Exodus, 12:1* 中一段話的中心思

123. Jeremias, 'Jonas', p. 409.

想：「約拿森（R. Jonathan, 公元140年）說：約拿惟一的目的是讓自己在海上受到審判，因為經上說：『他對他們說，你們將我抬起來，拋在海中』（拿一12）。同樣的，你會發現許多以色列的先祖和先知，爲了以色列而犧牲他們自己。」若猶太人如此領悟約拿書，那麼耶穌可能也就據此暗指自己的死亡，是一種代替的犧牲¹²⁴。

顯然耶穌和約拿的經歷，有若干可供比較對照之處。可能我們將「約拿的神蹟」只限於上述一點是個錯誤。也許耶穌所指的，是上述數個或全部因素的綜合。

VI. 約拿書的經文

約拿書最近代的希伯來文版本，是由伊里格（K. Elliger）編纂的，收錄在 *Biblica Hebraica Stuttgartensia* 一書內（1970）。此一版本係根據列寧格勒古抄本中的約拿書而複製，而列寧格勒古抄本的末頁亦註明了，其經文係公元一〇〇八年抄寫自台伯河流域著名的經文專家亞倫（Aaron）所考證的經文。亞倫之父爲摩希（Moses），其祖爲亞色（Asher）。一些現被稱爲馬索拉學者（Massoretes）的猶太聖經學者，亟於保存希伯來文聖經的原文及發音，現存的幾個中世紀古抄本便是拜他們之賜得以流傳，而列寧格勒古抄本即是其中之一¹²⁵。

自一九四七年起，沿著死海的西岸發現了許多古代文獻，約拿書的經文也因而有了進一步的證物。其中最有意義的，當推一九五五年三月在 Wadi Marubba^cat 的洞穴中，所發現的十二

124. 參 J. Woodhouse, 'Jesus and Jonah', *Reformed Theological Review* 43 (1984), pp. 33~41, 尤其是 p. 40.

(小)先知書手抄本。這個在公元一三五年之前不久所抄寫的古卷，證實了馬索拉學者將希伯來文的約拿書，保存得甚為完妥。除了少數枝節的拚字差異外，該經文和最完整的中世紀手抄本一模一樣¹²⁶。

早期的希臘文、亞蘭文、敘利亞文和拉丁文譯本，也為約拿書的經文，提供若干參考。如果允許翻譯留些餘裕，那麼顯然這些古代譯本是根據與馬索拉經文一樣的希伯來文版本¹²⁷。譯本縱或有與希伯來原文有所歧異，但一般認為譯本並不優於原本。例如，很重要的四世紀希臘文聖經梵諦岡抄本和西乃抄本，便略去了第一章 8 節的「這災臨到我們是因誰的緣故？」(參 NEB)。拉爾夫斯 (A. Rahlfs) 和齊格勒 (J. Ziegler) 在他們針對七十士譯本所著的專書中，一致認為略去經文的希臘版本較差；而此省略，是因希臘文的抄寫員不小心，從 *hēmin* 這個字的首次出現，跳至下一次所造成的¹²⁸。其他的歧異也是由類似錯誤而產生。因此，並無令人信服的經文證據顯示馬索拉經文中的約拿書，必須修訂。

125. 有三個包含約拿書的古抄本歷史比列寧格勒抄本略為悠久：先知書開羅抄本 (公元 895 年)；先知書彼得堡抄本 (公元 916 年)；愛樂普 (Aleppo) 抄本 (約公元 925 年)；參 E. Würthwein, *The Text of the Old Testament* (SCM Press, 1980), pp. 34~35。有關這些抄本的優劣處，見 M. H. Goshen-Gottstein, 'The Rise of the Tiberian Bible Text', in A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies* (Harvard, 1963), pp. 79~122; *idem*, 'The Aleppo Codex and the Rise of the Massoretic Bible Text', *BA* 42 (1979), pp. 145~163。

126. P. Benoit, J. T. Milik and R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'at: Texte*, Discoveries in the Judean Desert II (Clarendon Press, 1961), pp. 50, 69, 181~184, 190~191, 205。

127. 參 Tribble, pp. 1~65, 尤其是 pp. 57~65。

然而，有些學者根據其他理由，認為希伯來文版中幾處必須修訂。他們提出一連串純粹假設性的修正。舉例來說，一些解經家指出，第一章10節最後一句「因為他告訴了他們」，在時間上與前後不符，因此應予刪除¹²⁹。但是並無經文上的證據讓我們懷疑這句話的真實性，而且保留該句，在希伯來文也自有其意義¹³⁰。因此，雖然有人提出許多修訂的建議，但現存的經文並無太大的問題。的確，學者們也普遍公認，約拿書的經文保存得極為完善。

128. A. Rahlfs, *Septuaginta*, II (Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935); J. Ziegler, *Septuaginta: vol. XIII, Duodecim Prophetae* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1943) 認為希臘文版優於希伯來文版者說，前述約拿書一8的句子，是因抄寫員錯將第7節幾乎完全相同的經文重複，致使希伯來文的經文有該句存在。相反的論調請見 Allen, p. 209, n. 31.

129. 參 Bewer, p. 37; Smart, p. 883; Triple, p. 89.

130. 參 N. Lohfink, 'Jona ging zur Stadt hinaus, pp. 193 ~ 195; Keller, p. 275, n.1; Wolff (1975), p. 42; Allen, p. 210, n. 37.

大綱

I. 約拿在海中 (一1~二10)

- A. 約拿首次蒙召 (一1~3)
- B. 約拿和水手 (一4~16)
- C. 約拿爲自己的得救感恩 (一17~二10)

II. 約拿在尼尼微 (三1~四11)

- A. 約拿二度蒙召 (三1~3)
- B. 約拿和尼尼微人 (三4~10)
- C. 約拿爲尼尼微得救而忿怒 (四1~11)

註釋

I. 約拿在海中(一1~二10)

A. 約拿首次蒙召(一1~3)

約拿書的作者以平易的風格、簡潔的文字，技巧地將約拿赴尼尼微的神聖使命與逃往他施並列，迅速地贏得我們的注意。他省略了不必要的枝節，卻仍有足夠的資料，讓讀者在序幕一拉開便立即能進入狀況。

1. 對當時希伯來文的讀者而言，故事是最傳統的方式展開。耶和華的話臨到……的表達方式，在舊約聖經中作為神對先知說話的開場白，不下一百次。緊隨著通常是神要先知傳達的信

息（如：珥一1；彌一1；番一1；該一1；亞一1；瑪一1）。但有時也可能是神給先知的特定指示（如：撒下七4；王上十七2、8，二十一17）。在此則是後者。

神指示的對象是亞米太的兒子約拿，可惜經文對約拿的背景隻字未提。然而，我們有充分的理由相信，約拿便是列王紀下十四25所提的先知。根據該節經文可得知幾點事實。第一，約拿在耶羅波安二世作以色列北國君王時，亦即公元前七八二／八一至七五三年間，甚為活躍。因此，與尼尼微有關的事件應發生於公元前八世紀前半，而約拿和先知阿摩司及何西阿，應是同時代的人。約拿書未交代任何年代，部分學者因而認為作者不希望讀者按字面去了解其作品。但是，另一可能是作者認為根本毋需明確交代事件發生於何時（參：王上十七2）。第二，約拿是迦特希弗人。約書亞記十九13提及，該城位於分給西布倫支派之地的邊界。迦特希弗的舊址現為一稱做 Khirbet ez-Zurra^c 的土丘，位於加利利海（基烈湖）以西約十二哩，拿撒勒東北三哩之處¹³¹。表面的遺跡顯示該地在公元前一五五〇至六〇〇年間曾有人居住。正北是梅薛（Meshhed）村，相傳約拿的墓便在此。第三，雖然聖經記載耶羅波安二世「行耶和華眼中看為惡的事」（王下十四24），約拿仍預言以色列的疆域會擴展。這點的重要性將於稍後評述。

2. 往。原文在句首尚有命令式的語句「起來」（*qûm*），但NIV和其他較近代的英譯本（NEB、GNB）均予刪除（譯註：和合本仍保留了「起來」）。希伯來文的動詞 *qûm* 雖然常指起身的動作（參：創二十四54），但用於命令式的語句時，則常與其他動詞連接，意指必須趕緊行動¹³²。神在此不見得是要

131. 見 NBA, p. 35.

求約拿起身，但祂指示約拿不可耽延往尼尼微一事。

尼尼微大城。約拿被指派前往亞述的城市尼尼微，該城位於底格里斯河東岸。今日其遺址與伊拉克北部城市摩蘇爾（Mosul）隔河遙遙相對。自十九世紀中葉後，許多考古學家在遺址進行挖掘，為該城在公元前六一三年為瑪伐所滅之前的歷史，提供了寶貴的資料¹³³。尼尼微大城一詞，指的不僅僅是城牆內的部分，同時也包括附近的區域，很可能涵蓋了往南二十哩的城市迦拉（寧錄）（參：創十11~12）。有關尼尼微大小的相關問題，見導論，59~63頁。

在簡短無比的指示中，約拿被差遣去斥責尼尼微城：向其中的居民呼喊，因為他們的惡達到我面前。雖然希伯來文的連接詞 *kî*，「因為」，有時可作關係代名詞或關係副詞（創一10；王上二十一15），但它從未用來引進直接的談話¹³⁴。故而，JB所譯的「告訴他們，他們的惡我已知道」應屬有誤。此處並未提及約拿向尼尼微宣告的確切用字為何。

他們的惡達到我面前。有些學者認為此處與創世記十八20~21相關聯，並指出約拿書的作者引據所多瑪和蛾摩拉的滅亡（創十八~十九）。艾倫評道：「約拿的角色就和被差往宣告所多瑪滅亡的神的使者（創十九1、15）一樣。較諸其他先知的經驗，這才是約拿赴尼尼微的先例。」¹³⁵ 然而，兩者的關聯實在極為

132. 參：創十九15。創二十七19則凸顯了將 *qûm* 譯為英文的問題，字面上的翻譯應為「起來，坐下」。

133. 有關尼尼微城的進一步資料，見 *IBD* 2, pp. 1089~1092.

134. A. Schoors, 'The Particle *kî*', *OTS* 21 (1981), pp. 240~276, 尤其是 pp. 256~259; 參 F. Zorell, 'Gibt es im Hebräischen ein "*kî* recitativum"?' *Bib* 14 (1933), pp. 465~469.

135. Allen, p. 176.

薄弱。約拿以及前述創世記中神的使者所分別扮演的角色不盡相同¹³⁶。

3. 約拿的反應很迅速：原文所用的動詞 *wayyāqom*「他起來」在NIV（參AV）中被省略，和一開始神的命令語句相呼應（見前面第1節部分）。然而，接下來的字眼卻戲劇化地透露，約拿無意遵循神的指示。神要他往東，他卻逃往相反的方向。他想要去的地方是他施。

他施的確實地點尚待研究。在「列國名錄」（創十1~32）中，他施和以利沙、基提、多單（可能是羅單的訛誤；參：代上一7），並列為雅完的兒子。「這些人的後裔……分開居住」（創十5）。雅完和愛奧尼亞的希臘人有關，以利沙和基提與居比路有關，而羅單則與羅底有關¹³⁷。據此，我們可以推斷他施應位於地中海東部。然而，值得一提的是，約在公元前一〇〇〇年，腓尼基商人已拓展貿易遠至西班牙，他施可能是他們西行拓展的一個據點。許多學者認為他施就是他索（Tartessos），是腓尼基的殖民地，位於西班牙南部大西洋岸瓜達奎佛河（Gualquivir）河口。除了兩者名稱相近外，還有另外兩個因素促使學者持此論點。首先，有些聖經經文指出他施十分遙遠（詩七十二10；賽六十六19）。亞述王以撒哈頓（公元前680~669年）以楔形文字所寫的碑文，亦予人相同的印象：「居住在海中的君王，近自居比路、雅完，遠及他施，全都臣服本王腳下。」¹³⁸

136. 參 Alexander, 'Jonah and Genre', pp. 49~50；希伯來文聖經的創十八20~21和拿一2，並不像某些英譯本般接近。

137. 參 C. Westermann, *Genesis 1-11. A Commentary*, trans. John J. Scullion (SPCK, 1984), pp. 505~508.

138. R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, Archiv für Orientforschung 9 (Ernst Weidner, 1956), p. 86；這似乎是目前僅知與他施有關的楔形文字。

其次，他施以產銀、鐵、錫、鉛著稱（耶十9；結二十七12），而在公元前一〇〇〇年之後，當時上述礦產的主要產地之一是伊比利亞半島。雖然有人提出其他意見，但他施最可能的地點應在西班牙西南部¹³⁹。

躲避耶和華。RSV所譯的與原文較接近：「躲避耶和華的面」。乍看之下，這句話似乎表示約拿認為逃避耶和華的面是可能的；逃往他施，耶和華就鞭長莫及。然而，約拿稍後承認耶和華是「創造滄海旱地之天上的神」（一9），卻與這種詮釋相矛盾。而此詮釋亦與舊約中所呈現的神之無所不在背道而馳：

我往那裏去躲避你的靈？
 我往那裏逃、躲避你的面？
 我若升到天上，你在那裏；
 我若在陰間下榻，你也在那裏。
 我若展開清晨的翅膀，
 飛到海極居住；
 就是在那裏，你的手必引導我，
 你的右手也必扶持我。（詩一三九7~10）

139. 若要更廣泛的資料，見 M. Koch, *Tarschisch und Hispanien. Historisch-geographische und namenkundliche Untersuchungen zur phönikischen Kolonisation der Iberischen Halbinsel*, Deutsches Archäologisches Institut Abteilung Madrid: Madrider Forschungen 14 (Walter de Gruyter, 1984)；參 R. R. Stieglitz, 'Long-distance Seafaring in the Ancient Near East', *BA* 47 (1984), pp. 134~142; *IBD* 3, pp. 1517~1519。除了西班牙外，他施亦被認為與薩丁尼亞的某地有關，見 W. F. Albright, 'New Light on the Early History of Phoenician Colonization', *BASOR* 83 (1941), pp. 14~22. R. D. Barnett, 'Mopsos', *Journal of Hellenic Studies* 73 (1953), p. 142, n. 3, 則指出他施是 Cilicia 的 Tarsus。

那麼，我們該如何解釋這句話呢？先知以利亞曾說過類似的話，「我站在耶和華面前」（和合本作「我指著耶和華起誓」。）（王上十七1；參：王上十八15；耶十五19），用以指出他是耶和華的僕人（參NIV，「我所事奉的神」）。約拿逃避耶和華之舉，強烈表明了他不願事奉神。他的行為無異於公然反叛神的主權¹⁴⁰。這種舉動必然震驚所有初次聽聞此事或初讀此經卷的人。與約拿同時代的先知阿摩司豈不是說：「獅子吼叫，誰不懼怕呢？主耶和華發命，誰能不說預言呢？」（摩三8；參：耶二十九9）嗎？

他下到約帕。考古出土物顯示地中海東岸的港口約帕（即今亞法〔Jaffa〕），至少早在公元前十七世紀即已經人開發¹⁴¹。由於它是非利士沿岸在亞柯灣以南惟一的天然港口，遂成為附近區域——特別是耶路撒冷——的重要海港（參：代下二16；拉三7）。約拿在此地下到一條儘可能帶他遠離尼尼微的船。至於「往下」的主題，見二章6節的註釋部分。

140. 「往他施去躲避耶和華」的反覆出現，強調了這一事實。Lohfink, 'Jona ging zur Stadt hinaus', p. 200. 讓人注意到同心對稱的結構：

約拿起來逃往他施去躲避耶和華的面

下到約帕

遇見一隻船

要往他施去

他就給了船價

他下到船上

與船上的人同往他施去躲避耶和華的面

141. 公元前十五及十四世紀的埃及記錄曾數度提到約帕。耶穌誕生前的一千年間，在初期約帕可能都是被居住在該城南部沿海的非利士人所控制。這可能也解釋了此城為何在舊約中鮮被提及；參：書十九46；代下二16；結三7。新約在記載彼得往訪哥尼流時，亦曾提到約帕（徒九~十一）。

顯然，此處並未解釋約拿為何逃走；我們必須等到第四章的事件才能有所了解，目前則尚不知情。因此，我們應當節制我們的好奇心，避免妄加臆測，耐心地等候時機成熟時，作者自己告訴我們。

B. 約拿和水手（一4~16）

約拿逃往他施的後果，在第一章其他的經節漸次展露。在船駛離約帕後，耶和華藉著狂風進行干預。接著，信奉異教的水手表現得十分討好，和形像毀損的先知約拿恰成對比。

全書各個部分中，作者的匠心獨運以這部分最明顯可見。作者藉著反覆使用一些關鍵字眼，技巧地將故事帶入環環相扣、同一中心的模式中，而以9~10節為其中心。有關此結構進一步的討論，見「增註：一章4~16節的結構」，113~121頁。

4. 約拿的行爲引起戲劇化的後果：耶和華使海中起大風。大風絕非偶然。作者顛倒了希伯來文通常的動詞接名詞之次序，而將耶和華置於句首，藉以強調大風之出處。

幾乎破壞。原文的意思是「認為將破壞」。由於這是舊約中希伯來文動詞 *hiššab*，「認為」惟一的一次以無生物為主詞，故而許多學者建議應刪除 *hiššē bāh l'hiššābēr*¹⁴²。但是，作者也可能是蓄意將字如此串連，因為它們發音相似，可產生類韻的效果。

5. 水手和約拿對大風的不同反應，亦呈現鮮明的對比。此時注意力的焦點集中在水手對絕望景況的反應。

水手便懼怕。懼怕的主題在4~16節向心對稱結構的首、尾和中間，都顯而易見。若將5、10、16節的第一句逐字譯出，便

142. 欲了解各家之言梗概，見 Allen, p. 207, n. 21.

可凸顯其中的緊密關聯，更可了解到水手從害怕狂風到敬畏耶和華之間的發展：

水手便懼怕（5節）

他們便大大懼怕（10節）

那些人便大大敬畏耶和華（16節）¹⁴³

各人哀求自己的神。水手們可能來自不同的國家，也因此敬拜不同的神。在面臨風暴時他們手足無措，所以各向各的神尋求幫助。然而在此事件結束之前，卻已有了重大的改變：他們求告耶和華（14節）。

他們將船上的貨物拋在海中，為要使船輕些。水手們究竟拋出什麼並不清楚；希伯來文的 *kēlīm* 可以是貨物，也可以代表船上的器具（參：徒二十七19）。他們可能想讓船輕些，以便安然度過風暴；或者是把貨物當作祭物以安撫大海（參一15，「海的狂浪」）或被得罪的神祇。無論他們的動機為何，結果證明徒勞無功。有趣的是，船員的行動和前一節神使海上起大風對比。他們想要駕馭風暴，但他們的能力當然無法與神匹敵（參15節）。

而約拿呢？作者筆鋒一轉，回到約拿身上¹⁴⁴。約拿已下到船底，躺臥，沉睡。往下的主題在此繼續（參一3，二6）。約拿躺在船底沉睡，希伯來文此處用的 *yērādam* 一字代表沉沉熟睡（參：創十五12；撒下二十六12）。因此，風暴來臨時約拿對周遭的一切渾然不覺，尤其是船上水手們慌亂的舉動。

143. 見「增註：一章4~16節的結構」，118~120頁；懼怕的主題亦出現於第9節。

144. 參一10，四2。Landes, 'The Kerygma', pp. 13~15. 特別論及此風格獨具的設計。

6. 約拿的沉睡突然被船主打斷。英譯你怎能沉睡？（參「你在睡什麼覺？」GNB），比「你是什麼意思，睡覺的人？」（RSV；參AV、RV）為佳。諷刺的是約拿逃不過接下來的要求：起來，求告你的神！畢竟約拿在這艘船上的惟一原因是要躲避神的面。此外，藉著重複使用命令式的 $qûm$ 「起來」和 $q'ra'$ 「求告」，船主的用字與神對約拿的首度呼召十分類似（2節），每個字似乎都在嘲諷約拿。

船主的請求另有暗示：或者神顧念我們，使我們不至滅亡。他十分明白神不是神話中的魔僕，只要摩擦神燈便可有求必應。有趣的是稍後尼尼微王也作了類似表示（三9），而「神的旨意可以不顧人的希望而自由運行」的主題，在第四章也特別重要。

7. 船上的人試圖找出「天然」災害的緣故，對二十世紀的讀者而言，可能像是純粹迷信。但是約拿書的作者已透露，風暴的起因，在神應歸諸耶和華（4節），在人則是約拿。然而水手們並不知道這些讀者早已領會的事情，所以他們只好掣籤找出禍首¹⁴⁵。正如意料中的，約拿被找出，這再度顯示了神是一切的主宰。這災其實就是「這罪惡」（現中、RSV、AV、RV）。第2節提到尼尼微的惡時，用的也是同一字 $rā'ah$ 。

8. 約拿立刻便如同罪犯受審，只是情況有別於一般法庭的質詢。問題並非由對案情了然於胸的律師，在深思熟慮後提出，而是由命在旦夕的水手，在呼嘯的風暴中提出。他們以一連串的疑問砲轟約拿，而問題的簡短程度亦與當時景況相符。

許多人可能會認為第一個問題，「這災臨到我們是因誰的緣

145. 書七16~21；撒十四38~43；箴十六33；參 J. Lindholm, 'Lot casting in the Old Testament', *VT* 12 (1962), pp. 164~178; S. Abramsky, 'About Casting Lots in Order to Catch a Sinner', *Beth Mikra* 86 (1981), pp. 231~266.

故？」似嫌多餘，因為罪犯已被指認¹⁴⁶。但是，水手們可能是想證實掣籤的結果。另外，他們可能認為這整個程序只是在找出那能夠指認禍首的力量¹⁴⁷。其餘的問題目的顯然在於了解這位他們不認識的乘客。「你以何事為業？」的原文，可以有兩種解法。(1)你的職業為何？（參NIV、AV、RSV）(2)你在船上所為何事？（參GNB）對照前後文，應以後者較為可能（參：詩一〇七23，RSV）。

9. 約拿的回答只有部分被詳細記載下來（參10節）。第一，他說自己是希伯來人，此詞在異邦人環境時通常指以色列人¹⁴⁸。第二，他說他的神是耶和華，天上的神。雖然「天上的神」一詞被許多學者認為，代表著約拿書寫作於波斯時期¹⁴⁹，波頓（B. Porten）卻指出，對那些可能是敬拜 Baal Shamem「天上的神」的腓尼基水手說話時，如此稱謂可能是最恰當的¹⁵⁰。約拿形容耶和華是滄海和旱地的創造者（參：詩九十五5），讓水手們肯定他的神便是眼前危機的起因。我敬拜（見GNB、JB、NEB）其實就是和合本的「我敬畏」（參RSV、RV、AV）。鑒於約拿蓄意不順服神，這話在水手聽來益顯空洞。

10. 約拿承認他敬畏耶和華之後，接著便是與懼怕有關的描述：他們就大大懼怕。作者在此用的是同語根直接受格（亦即

146. 參NEB、JB。許多手抄本沒有這第一個問題，這也使專家們主張刪除該問題。然而，亦有人持相反意見，見導論，101~103頁。

147. Fretheim, p. 91, n. 10; Walton, pp. 19~25.

148. 創四十15；出一19。在創十21中，希伯是閃的孫子之一；參IBD 2, pp. 626~627.

149. 此詞大多出現於代下、拉、尼、但等書，但是也請見創二十四3、7。

150. Porten, 'Baalshantem and the Date of Jonah', pp. 240~241.

動詞和直接受詞均源於希伯來文的同字根)¹⁵¹。這種可以強化動詞意義的結構，同時亦見於第一章16節，三章2節，四章1節和6節。此外，我們亦不必依從某些人的意見而將最後一句：因為他告訴了他們刪去。正如我們在第5節討論的，作者的記敘並不拘泥於事情發生的順序¹⁵²。

11~12. 水手們既已找出禍源，還必須解決這每下愈況的情形。他們詢問約拿的意見。約拿的回答：將我拋在海中，令人回想起第4和5節。爲了讓水手們保命，約拿必須犧牲生命。第12節的最後一句，我知道你們遭這大風，是因我的緣故，回答了第7節幾乎一樣的問題，而這也將第7~12節緊密地連結在一起（見下頁「增註：一章4~16節的結構」）。

13~14. 爲了避免將約拿拋到海中，水手們盡力要把船靠岸。然而他們的努力只是徒勞。他們先前是各人哀求自己的神（5節），現在卻一起求告耶和華。他們所說的「無辜人」（新譯；和合：無辜血），並非表示約拿無罪；而是他們擔心若將約拿拋下海中，便必須爲約拿之死負責。他們和船主一樣，體認到神的無上主權（6節）：你耶和華是隨自己的意旨行事。最後約拿也必須認知這個事實（參：第四章）。

15~16. 當水手們依照約拿的指示，把他拋入海中後，立即便有預期的結果。水手們眼見海浪平息，滿心畏懼；故事至此也再度強調他們的驚懼。然而此處還有一重大發展，他們現在敬畏耶和華（參9節）。因此，他們便向耶和華獻祭和許願（參：詩一一六17~18）。神的名字在16節中兩度出現，強調了水手們如今對祂的身分十分熟悉。所以，雖然約拿不順服神，但這些水

151. 參 G-K, p. 117, p-r.

152. 參 Allen, p. 210, n. 37.

手卻承認約拿的神便是他們的神。

增註：一章4~16節的結構

最早提出第一章自成一結構模式的學者是羅芬克。他在一九六一年指出，約拿的航海過程（一4~16）構成一向心對稱的結構¹⁵³：

A	— 4~6
B	— 7~8
中心	— 9~10a α
B'	— 10a β 、11
A'	— 12~16

雖然此一結構曾被崔柏批評¹⁵⁴，但裴思（Pesch）卻據此提出更詳細的分析¹⁵⁵。

1	敘事和「畏懼」的主題：4、5a α
2	水手們的禱告：5a β
3	敘事：5b、c~6a α
4	船主的談話：6a β 、b
5	水手的談話(1)：7a
6	敘事：7b
7	水手的談話(2)：8
中心	約拿的自白和「畏懼」的主題：9、10a α
VI	水手的談話(II)：10節 a β 、b
VI	敘事：10c

153. Lohfink, 'Jona ging zur Stadt hinaus (Jon 4, 5)', p. 201.

154. Tribble, pp. 207~209.

155. R. Pesch, 'Zur Konzentrischen Struktur von Jona 1', *Bib* 47 (1966), pp. 577~581; 參 Cohn, pp. 51~52; Magonet, p. 57; Allen, p. 197~198.

- V 水手的談話(1)：11
- IV 約拿的談話：12
- III 敘事：13
- II 水手們的禱告：14
- I 敘事和「畏懼」的主題：15~16a

裴思和羅芬克一樣，認為9~10a節是這個結構的中心，其他的經節則相互呼應，有如鏡中的影像。

後來，傅瑞紳又提出另一種分析¹⁵⁶。羅芬克將經文分為五部分，形成ABCBA的模式；而傅瑞紳則將之分為六部分，結構便成為ABCCBA，其細節如下：

A.敘事架構（4~5a）

1. 神起大風，風暴開始（4）。
2. 水手懼怕，各人哀求自己的神並獻祭（5a）。

B.敘事／要求（5b~6）

1. 風暴來臨時約拿沉睡（5b）。
2. 船主要求約拿求告自己的神，以求不至滅亡（6a）。
3. 船主宣告神的自由主權（6b）。

C.對話（7~9）

A1.敘事架構（15~16）

1. 水手拋約拿入海，風暴停止（15）。
2. 水手敬畏耶和華，向祂獻祭並許願（16）

B1.敘事／要求（13~14）

1. 水手竭力要把船攏岸（13）。
2. 水手求告約拿的神，以求不至滅亡（14a）。

3. 水手宣告神的自由主權（14b）。

C1.對話（10~12）

156. Fretheim, pp. 73~74.

1. 水手彼此談話以找出禍首 (7a)。
2. 真相——抽籤結果顯示是約拿 (7b)。
3. 水手向約拿詢問 (8)。
4. 約拿回應——我敬畏 (9)。

1. 水手對約拿談話以了解約拿作了何事 (10a)。
2. 真相——約拿所行被揭露 (10b)。
3. 水手向約拿詢問 (11)。
4. 約拿回應——我知道 (12)。

裴思和傅瑞紳的分析，都是以這段起首和結尾間明顯的對應開始：神起大風，風暴開始 (4節)，水手拋約拿入海，風暴止息 (15節)；水手懼怕，各人求告自己的神 (5a節)，水手敬畏耶和華並獻祭給祂 (16節)。但是，傅瑞紳的觀點——第6節船主的談話和第14節水手的禱告相呼應，似乎優於裴思的看法——船主的談話和第12節約拿的談話相對應，因為第6節和14節都有「滅亡」和「神的主權」之主題。因此，兩種分析對內部結構的觀點，有相當的歧異。

雖然傅瑞紳的分析是根據裴思的見解再加以改進，但其中心部分 (7~12節) 的分析卻不若其他經節般有說服力。第7~9節和10~12節之間的對應關係，並不像向心對稱結構中外圍經節般，在主題上有緊密的連結。中間的部分還可另作解析。

故事的中心部分 (7~12節) 關乎指認使全船遭災的人。第7和12節緊密呼應，正好成爲這段敘事的結語：第7節陳述船上的人亟於找出禍源；第12節則是約拿坦承責任在他¹⁵⁷。故事的轉捩點是9~10節，約拿自承他敬畏耶和華 (9節)，以及水手

157. 「看看這災臨到我們是因誰的緣故」 (7節)；「我知道你們遭這大風，是因我的緣故」 (12節)。

聽聞後的懼怕（10節）¹⁵⁸。重要的是，畏懼的主題同時出現在整個結構的起始和末了（5a節、16節）¹⁵⁹。最後，第8和11節亦相應，在這兩節中都是水手向約拿提出問題¹⁶⁰。以上述觀察為基礎，我們可得出下列的結構大綱¹⁶¹：

- 一 A 耶和華起大風；風暴開始；水手懼怕，各人求告自己的神（4~5a）
- B 約拿沉睡；求告你的神；我們不至滅亡；神的主權（5b~6）
- C 看看是因誰的緣故（7）
- D 水手問約拿（8）
- E 我敬畏（9）
- E¹ 水手懼怕（10）
- D¹ 水手問約拿（11）
- C¹ 我知道是因我的緣故（12）
- B¹ 水手竭力要把船攏岸；水手求告耶和華；不要使我們滅亡；神的主權（13~14）
- A¹ 水手將約拿拋入海中；風暴平息；水手敬畏耶和華並獻祭（15~16）

158. Allen, p. 209, 評述：「9和10a節是這部分的重點。」羅芬克和裴思在他們的解析中，均將這兩節作為中心。

159. 有關畏懼的主題，見一5的註釋。

160. 兩者都是以「他們對他說」開始。

161. 另有學者對此結構提出類似但不完全相同的分析，見P. Weimar, 'Literarische Kritik und Literarkritik: Unzeitgemässe Beobachtungen zu Jon 1, 4~16', in L. Ruppert, P. Weimar and E. Zenger (eds.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten* (Echter, 1982), pp. 217~235, esp. pp. 219~223; D. L. Christensen, 'Andrzej Panuknik and the Structure of the Book of Jonah: Icons, Music and Literary

C. 約拿爲自己的得救感恩(一17~二10)¹⁶²

水手們在第16節把約拿拋在海中後，就失去了他的蹤跡。對他們來說，約拿在洶湧的海水中（參14節），恐怕凶多吉少。但是，耶和華還未放棄約拿，祂藉一條大魚將差點葬身海底的約拿救起。約拿在感激之餘，便作了一首感恩詩來慶祝自己的及時得救。

17. 耶和華安排一條大魚。正如約拿逃往他施受阻於神，神在此再度行使祂無上的權能。作者讓我們確信，約拿的得救乃出於神。此處的動詞 *wayman*「他安排」，NIV譯爲提供，同樣亦見於第四章6、7、8節，而且每次都是指神隨己意控制自然的能力。

這條充作約拿的救生艇的大魚，引發許多的猜測。試圖去了解此魚是何種魚顯然毫無意義。希伯來原文並未比英譯與中譯的「大魚」更具體，而希臘文譯本用了 *kētos* 一字，某些譯本的馬太福音十二40將其譯爲「鯨」（AV、RV、RSV），但此字亦可作大魚（參GNB、NIV）或海怪（RV邊註，NEB、JB）解。

當然，許多現代讀者對於約拿被魚吞了，並在魚腹中三日，感到十分不可思議。有人說，此一事件因爲太令人難以置信，所以不可能真的發生。這自然便引發事件真偽的爭論。

爲了讓現代讀者易於接受這個故事，學者們真是絞盡腦汁。一些保守派的學者找到現代人被魚吞了卻仍存活的例子，藉以證

Art', *JETS* 28 (1985), p. 136.

162. 這段經文在MT被歸在二1~11。英譯本的一17在希伯來文聖經中是第二章的首節。

明約拿經歷之真實性。然而，此一方法並不令人信服¹⁶³。另一個較普遍的說法是，全書都是文學的虛構作品，故而不應視之為史實。雖然此一立場普獲支持，但問題在於約拿書作者是否認為其作品並非屬實¹⁶⁴。此外還有更巧妙，但也更不令人滿意的創見。例如，約拿海上歷劫歸來，在一家叫做「魚」的旅店中度过三日三夜。但是此一創見需要把經文竄改至令人無法忍受的地步。根據約拿書的現狀必然導致的結論是：故事將約拿存活於魚腹中一事，作奇蹟般陳述。隨之而來的問題是：約拿是否真在魚腹中存活了三天？

如果我們認為神蹟從未發生，那麼約拿當然就不可能從魚腹中回到旱地。這樣的看法顯然對問題已預設立場。作者相信此一神蹟確曾發生，而他也要求讀者同樣地接受。因此，我們只有在二者中擇一：接受現代的格言「若屬神蹟，必非史實」；或是相信約拿書和其他聖經書卷作者的證言，在某些情況下確有神蹟。選擇何者，留待讀者自行斟酌¹⁶⁵。

163. A. J. Wilson, 'The Sign of the Prophet Jonah and its Modern Confirmations', *PTR* 25 (1927), pp. 630~642, esp. pp. 635~638, 舉出三個例子，其中之一是捕鯨人 James Bartley 在一八九一年二月於南大西洋，要用魚叉捕捉一條大抹香鯨時被鯨吞。當鯨魚最後被殺並被解剖時，Bartley 赫然仍活在它的胃中，只是已失去知覺。Wilson 指出此事經過仔細的調查，而 Francis Fox 爵士和另二位法國科學家均證實其真實性，但 Allen, p. 176, n. 5 卻表示，該船船長的遺孀後來否認此事曾經發生。

164. 有關作者的意圖，見導論，74~82頁。

165. 神在歷史上的角色為何，長久以來一直是歷史學家、哲學家和神學家爭論的主題，迄今仍如此。若欲了解此爭論的大概，見 C. Brown, 'History and the Believer', in C. Brown (ed.), *History, Criticism and Faith* (IVP, 1976), pp. 147~224.

在結束此一話題之前，我們必須審視一下作者如何呈現這個神蹟。約拿奇特的獲救經歷，並未以大魚或約拿在魚腹中生動的描述來潤色。事實上，大魚僅在兩節經文中被提及（一17，二10），而且均十分簡略。作者對此極為奇特的事件，以低調處理，可見此事件並非用以加強故事的戲劇化效果。因此，如果不是確曾發生，作者又何必捏造呢？

約拿在魚腹中三日三夜。藍迪斯指出，在古代近東神話中，三日三夜代表前往陰間所需的時間¹⁶⁶。這固然值得注意，尤其是約拿的讚美詩曾屢次提及死後的世界。但是在舊約聖經中並無足夠的證據顯示，希伯來文的讀者必須如此詮釋三日三夜。因此，此說法只能視為一有趣的臆測。

2.1. 約拿……禱告耶和華他的神。希伯來文常見的動詞 *hitpallēl*「禱告」，僅見於此節和四章2節。他處則用的是 *qārā'*「求告」（如一5，三8）。

在魚腹中。有人認為約拿的讚美詩不可能是他在魚腹中作成的。這是因為這些人並不了解魚的作用；這條魚是約拿得救免於溺斃的工具。至於這首詩和全書其他部分的關係，見導論，67~73頁。

2.~9. 這幾節是詩的形式，和其前後的經文成一對照。希伯來文詩的確切特質為何，目前尚無定見。其主要特色是「平行句」，亦即第二行藉著重複的字句，和第一行相應和。所以，例如第2節的上下兩部分都可見到約拿的求救和神的回應。至於詩的韻，學者們多朝下列幾個方向研究(1)音節，(2)重音組合，或(3)

166. G. M. Landes, 'The "Three Days and Three Nights" Motif in Jonah 2, 1', *JBL* 86 (1967), pp. 446~450; 參 *idem*, 'The Kerygma', pp. 11~12.

節拍¹⁶⁷。然而，學界迄今對於應遵循哪個方向，尚未達成共識。鑒於韻律的分析尚存有許多未定之數，有些學者竟然單憑著韻，就建議刪除這首詩的某些用字遣詞，的確相當令人驚訝¹⁶⁸。

這首讚美詩另一個常被討論的特性是，它運用了許多詩篇的字句¹⁶⁹。然而這並非指約拿剽竊。約拿的詩顯然切合他置身的景況，而且雖然他所用的許多字句與詩篇類似，但絕不雷同，只一處例外（二3；參：詩四十二7）。約拿很可能是經常在敬拜神時吟誦詩篇，因而對之耳熟能詳，也因此影響了自己的用字遣詞。

約拿的讚美詩可分為兩部分：(1)2~7節記載他剛被拋入海的經歷。他特別強調景況的危險，以及神願意應允他求救的呼聲。第2節和7節分別提到神聆聽約拿的呼求，因此將這一部分的讚美詩緊密地連結在一起。(2)8~9節包含了約拿對耶和華的正面感受，以及他對於神救恩的個人回應。

2. 在這首感恩詩一開始，約拿提到他被拋入海時曾求告神。此節上下兩部分所提為同一事：約拿求救且神應允，卻用略微不同的方式來表達，這種表達亦是希伯來文詩的典型。第2節

167. 若要這些方向的大綱，見 Christensen, 'The Song of Jonah', pp. 217~231, esp. pp. 220~222。其他以約拿書二2~9韻文特質為題的近代研究包括 Walsh, 'Jonah 2, 3-10', pp. 219~229，以及 F. M. Cross, 'Studies in the Structure of Hebrew Verse: The Prosody of the Psalm of Jonah', in H. B. Huffmon, F. A. Spina, A. R. W. Green (eds.), *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall* (Eisenbrauns, 1983), pp. 159~167.

168. 例如 Allen, p. 214, n. 1，即依照「文法和韻律的理由」，建議刪除 *m'šû-lah*「深處」（二3）。

169. 參 Magonet, pp. 44~49.

概述了約拿感恩的原因，3~7節則詳述所發生之事。

從陰間的深處（見NIV邊註）。被譯為深處的字，原文是 *beten*，亦即「子宮」、「肚腹」之意。有些解經家認為，這指的是大魚的胃。但是在第1節（希伯來文聖經則是第2節），卻用另一字 *mē'ê*「腹中」來表示魚的內部。陰間一詞的確切含義，引起頗多爭議。然而，它可能指的是作惡者的去處，他們必須在該地一直到最後的審判¹⁷⁰。約拿在此懼怕的並非死亡；而是怕可能被棄置在陰間，此後便與神隔絕。但是，雖然約拿在進入陰間的邊緣，神卻垂聽他的呼求而拯救他。神應允求救的呼聲，是詩篇常見的主題（參：詩十八6，一一八5，一二〇1）。此處由第三人稱（他應允）（和合本作「你」）轉為第二人稱（你俯聽），不必視為寫作的不一致。同樣的轉變甚至見於現代的禱文。

3. 約拿雖被水手拋在海中（一15），但他體認到這一切均出於神。此處再次強調了神的絕對主權，而約拿的用字亦生動地描繪了他沉入水底的情景。

下深淵，就是海的深處。有些學者指出，*mē'sûlāh* 深淵一詞是另外加入的，應予刪除。這種主張乃基於兩點考慮。第一，整個句子過於冗長，但這端視如何計量詩的韻律而定。若採用另一種計量韻律的方法，則無任何問題¹⁷¹。第二，就文法的角度而言，該名詞應有個介系詞來指出動作的方向，這點的確是個問題。然而，學者後來建議將該詞視為註釋字眼的作法，卻同樣問題叢生；而且，他們為何認為該詞是後來才加入的，亦令人費解。

170. AV將 *sē'ôl* 譯為「墳墓」三十一次，譯為「地獄」三十次；參 D. Alexander, 'The Old Testament view of life after death', *Themelios* 11 (1986), pp. 41~46.

171. 參 Christensen, 'The Song of Jonah', p. 223.

大水環繞我。*nāhār* 通常被譯為「河流」或「溪」，此處則用以表示水流¹⁷²。詩篇中也有類似的描述，但那些描述並不意指身體的遭溺（如：詩六十九 1~2、14~15，八十八 6~7）。有些人便因此認為，這些字句並非是約拿親身經歷後所作，但並無足夠理由支持其立場。你的波浪洪濤都漫過我身。詩篇四十二 7 亦有完全一樣的陳述（希伯來文聖經則在四十二 8）。

4. 在海中掙扎時，約拿的第一個念頭是他已完全被神遺棄：我從你眼前被驅逐（參：詩三十一 22，希伯來文聖經在第 23 節）。約拿早先欲逃往他施以躲避神的面，現在他發現自己註定要往陰間，永遠與神隔絕。

有人指出本節下半的第二個字應修改為 *'ek*「如何」。所以約拿所說的應是，「我如何再仰望你的聖殿？」（參 RSV、JB）。至於目前的經文，MT 用的是 *'ak*「仍」。若保持此字不予更動，則下半節與上半節成對比：我仍要仰望你的聖殿（參 AV、RV）。雖然 NIV 將此句視為第 4a 節之直接延續，但約拿之所以如此說，也可能是因他在被魚救了之後重獲信心，認為自己必再度於耶路撒冷的聖殿中敬拜神。因此，第 4b 節可能不是約拿在海中時所作，而是在他獲救之後。有趣的是，ab 兩部分的經文都有共同的要素：「看見」。

5. 約拿的四周都是水，他成了海的囚犯：諸水環繞我，幾乎淹沒我（或諸水漫至咽喉¹⁷³，NIV 邊註）；深淵圍住我。甚至海草都纏繞住他。無論約拿如何掙扎，總無法從這水牢逃脫，

172. 參 Landes, 'The Kerygma', p. 6, n. 14.

173. AV 和 RV 將 *nepes* 譯為「靈魂」，然而它也可以指脖子或咽喉（參 JB、NEB、NIV 的邊註）。參 H. F. Peacock, 'Translating the Word for "Soul" in the Old Testament', *The Bible Translator* 27 (1976), pp. 216~219.

溺死似乎是必然的。

6. 到山根。雖然MT將這幾個字作為第6節的起首，但一些英譯本則將之當作5節的結尾（RSV、JB、NEB）。這些譯本不把希伯來文介系詞 *l'* 譯為「到」，而譯成「在」或「在……之中」。據說如此分節最適合詩的韻律。但是，為經文加添標點的中世紀馬索拉學者們，極力要保存經文如傳承下來的原貌，故而應以該版本為準。而GNB和NIV也因此遵照MT的分節。

在舊約全書中僅見於此處的 *qisbê hârîm* 山根，確切意義為何並不清楚。從上下文看來，它可能是延伸到海底的山底部。

次經《德訓篇》十六19可為此佐證，該節經文提及山根和「大地的地基」¹⁷⁴。因此，約拿已下到海的最深處。

但是約拿將自己下到海底也視為下到死亡的世界：地的門將我永遠關住。希伯來文名詞 *'eres*「地」，在此含有「陰間」的特殊意義¹⁷⁵。約拿將陰間想成和巴勒斯坦的城市一樣，有著重重的圍欄和門門，門禁森嚴，裏面的人插翅難飛。所以一旦到了陰間，約拿將被永遠禁錮。

約拿在勾勒他下往陰間的情景之後，轉而提到一個十分重要的對比：你卻將我的性命從坑中救出來。由於 *šahat* 一字可解作「坑」或「墓穴」，且在希伯來文詩中，常與「陰間」對仗，所以在此應指死者的居所¹⁷⁶。約拿往下之旅在此終於告一段落，

174. RSV 和 JB 為避免譯旁經《德訓篇》十六19中 *qisbê* 一詞，索性將其省略。

175. 參 N. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, *Biblica et Orientalia* 21 (Pontifical Biblical Institute, 1969), pp. 23~46; M. Ottosson, "erets" in *TDOT*, 1, pp. 399~400.

並且有了逆轉。約拿行動方向的改變，結束了自第一章開始即接連不斷的往下之舉。約拿自一章3節逃跑開始，便一直往下（參一3、5、12，二2），而且每一步都象徵著他離神愈來愈遠¹⁷⁷。現在，約拿已沉到不能再低的谷底，耶和華便插手將他往上托。

7. 我心在我裏面發昏的時候。這句話有不同的翻譯：「當我的靈在我裏面發昏時」（RSV；參JB、呂譯）；「當我失去知覺時」（NEB）；「當我感到自己的生命快溜走的時候」（現中、GNB）。希伯來文動詞 *hit'attēp* 帶有發昏或失去知覺之意（參：詩一四二3，一四三4）。在失氧而瀕臨昏厥之際，約拿的思緒突然轉向神。

我就想念耶和華。NIV在「想念」後，插入「你」，這顯然是採納了達戶（M. Dahood）的建議，將希伯來文的不變詞 *'et* 改為 *'attā*「你」¹⁷⁸。但是這種改變事實上並不需要¹⁷⁹。所以，「我就想念耶和華」（RSV）是較好的翻譯。約拿不僅想念耶和華，他還向祂禱告（參：詩八十八2，一〇二1）。第6節明顯表示，約拿的禱告已蒙應允（參2節）。你的聖殿一詞，同樣亦出現於第4節末（參：詩十八6）。

8. 雖然本節在希伯來文僅有五個字，但卻造成許多問題。

176. Tromp, *Primitive Conceptions*, pp. 69~71; V. P. Hamilton, 'shahat', in *TWOT* 2, p. 918.

177. Walsh, 'Jonah 2, 3 ~ 10', pp. 226 ~ 227; Christensen, 'The Song of Jonah', pp. 226~227.

178. M. Dahood, 'Ugaritic and the Old Testament', *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 44 (1968), p. 37。達戶認為如此修正可避免以第三人稱提到神，而且此句與下句方能和諧一致。參GNB。

179. 參 Allen, p. 214, n. 5。RSV、JB和NEB全都和MT一樣，未作更動。

前三個字指的是那些拜偶像的人，詩篇三十一6亦有幾乎相同的用語。譯為「虛無之神」的字（GNB、NIV、RSV），其實就是「陷阱」的意思。後二字通常有下列兩種解法：(1)「放棄了對你的忠信」（現中、GNB；參RSV、NEB）；(2)「他們離棄了曾屬他們的恩典」（JB；參AV、NIV）。之所以有這兩種解法，關鍵在於 *hasdām* 一詞，其名詞 *hesed* 在此可能是「他們的忠實」或是「他們的慈愛」之意。前者指的是敬拜的人的忠實；後者則指神對信靠祂的人所施的慈愛。雖然選擇不多，但以前者為佳。也可能此處第8節與9節是一對比，那麼約拿所說的便是，敬拜偶像的人在遇到困難時就會發現偶像是多麼的無能，結果就不再忠於或敬愛他們所謂的神。而敬拜耶和華的人則會永遠覺得，祂是值得信靠且信實的。因此，這節最佳的譯文應是：「那信奉虛無之偶像的人，將離棄對其偶像的忠誠。」

9. 約拿在親身經歷了神救其脫離死亡的大能後，答應要獻祭並將償還所許的願，以表達他的感恩。他的話語正好與水手在一章16節的反應相呼應。最後，約拿以精采的陳述將其個人的感恩帶到高潮：救恩出於耶和華。沒有別的話語能為約拿的感恩作更好的總結。耶和華是拯救的神！諷刺的是，就是這一事實讓約拿在約拿書最後一章大為忿怒。

10. 經文回到原本的散文體裁，記載約拿以非比尋常的方式狠狠地回到陸地：耶和華吩咐魚，魚就把約拿吐在旱地上。

II. 約拿在尼尼微 (三1~四11)

A. 約拿二度蒙召 (三1~3)

約拿在奇妙地獲救並返回陸地後，被神再度指示前往尼尼微。這一次他不再試圖躲避耶和華的面，而是甘心地順服。作者在此的用字遣詞，幾乎是逐字地和第一章的開始相對照，很技巧地讓讀者得知，約拿已有了新的開始。雖然約拿早先曾拒絕神交託的使命，但現在他有了嶄新的機會去完成它。

1. ~ 2. 除了「亞米太的兒子」(一1)被希伯來文 *senit* 「二次」(三1)取代之外，第一和第三章的起首文字完全雷同，一直到動詞宣告之後，兩者之間才有顯著的差異。約拿在第一章2節被要求向尼尼微呼喊，原文的介系詞 *'al* 「向」，有反對之意；在第三章2節，他被指示向該城宣告，原文的介系詞是 *'el* 「向」(參RSV、NIV)。針對這一字之差的重要性，學者們的意見分歧。許多人認為，加在動詞 *qārā'* 之後時，用介系詞 *'al* 或是 *'el* 並無太大區別¹⁸⁰。但是，沙森 (J. M. Sasson) 則大力主張，*qārā' 'al* (參一2) 可能帶有「譴責」的弦外之音 (參NEB)，而 *qārā' 'el* 則僅是「向……宣告」¹⁸¹。這用字的微妙轉變，可能是作者為約拿此行出人意表的結果，替讀者預作準備。

我所吩咐你的話。此句強調約拿所宣告的，是出於神而非出

180. 這主要是因為七十士譯本並未區分兩者。

181. J. M. Sasson, 'On Jonah's Two Missions', *Henoch* 6 (1984), pp. 23 ~ 29; 參 Keil, p. 389.

於他自己¹⁸²。JB和GNB依照七十士譯本，均用了過去式：「我以前吩咐你的」和「我曾給你的信息」。但是，希伯來原文還可解為目前，「我現在給你的信息」（參Vulg.），或是指將來，「我將給你的信息」（參Syr.）。三者中以前者最不可能，因為作者若想用過去式，那麼以動詞「吩咐」的另一種形式來表達，當更為清楚¹⁸³。

3. 約拿的順服在此被反覆強調。作者不僅重複約拿首次蒙召時（一2；見一2~3的註釋）的動詞「起來」和「去」（見RSV、AV），而且還用了「照耶和華的話」一詞（RSV、AV）。

尼尼微是極大的城一詞，不應被視為表示約拿書的著書日期，在該城於公元前六一二年傾覆之後。作者僅僅表明在約拿往該地之時，該地為一大城（見導論，59~62頁）。極大的城其實原文就是「神看為大城」。許多學者認為¹⁸⁴ *'elohim*「神」在此意味著誇張的寫法（參：創二十三6，三十8；出九28；撒上十四15；詩三十六7，八十11）。但依全書的情節看來，這句話最好解為「神看為重要的城」¹⁸⁴。「有三日的路程」（AV）是橫越

182. 舊約先知經常表明他們的信息直接來自神。若想得知先知用以表明上述事實所用之語句，見E. J. Young, *My Servants the Prophets* (Eerdmans, 1952), pp. 171~175，摘自以賽亞書的用語。其他先知書也可找到類似的用語。

183. Price, pp. 51~52.

184. D. W. Thomas, 'A Consideration of Some Unusual Ways of Expressing the Superlative in Hebrew', *VT* 3 (1953), pp. 209~224，以相當的篇幅討論用神的名字來表達誇張。他的結論是：「在舊約中，用神的名字單單為了加強形容的效果，我相信即使不是不可能，也是十分難以找到任何明確的例子。」（p. 218）。此外，此表達法在此的確切形式，並未見於舊約他處。在所有¹⁸⁴ *'elohim*用於加強效果的例子中，僅在此處有¹⁸⁴ *l'*「對，向」這個介系詞在其前的。

該城所需的時間，也是一確切的陳述¹⁸⁵。

這些關於尼尼微的描述，為約拿動身（3節）和他到達尼尼微（4節）間的故事，提供了適切的間奏。由於尼尼微距以色列約五百哩，或一個月的路程，這段該城的簡短敘述，使第3、4節間有了平順的轉折¹⁸⁶。它同時也為下一段故事設下場景。

B. 約拿和尼尼微人（三4~10）

作者對約拿赴尼尼微之前的事件著墨甚多，令人驚訝的是，他對約拿在尼尼微的活動，竟然一筆帶過（4節）。反而是尼尼微人的悔改，和神因此而回心轉意（10節）佔較顯著的篇幅，而前者更是這一小段（5~9節）的核心所在。

4. 約拿在尼尼微的事工，記載得出奇簡潔。約拿進城走了一日，宣告說……有好幾種解釋。希伯來文的原意是「他開始進城，走了一日的路程並宣告」。大多數的解經家據此認為，約拿在進城一日後才開始宣告神的信息。另有一說是，約拿一進城便已宣告信息，而該城需要三日的路程才能橫越（3節）。無論經文作何解釋，顯然約拿並未等到他到達尼尼微都會區的中心時，才宣告信息；在他進入尼尼微範圍的第一天，便已告訴居民神要給他們的懲罰。

約拿信息的要旨，由一句話概述：再等四十日，尼尼微必傾覆了！約拿極有可能向他遇見的人，說得更詳盡；但作者淡化了

185. 有關尼尼微的大小，見導論，59~63頁。1978年版NIV的翻譯是，「花三日才能走遍」，這表示三日是行遍該城大街小巷的時間。但希伯來原文的用字卻不支持此一說法。1984年版的NIV則遵照Wiseman, 'Jonah's Nineveh', p. 38, 的意見，譯為「極大的城——訪該城需三日的路程」，亦即到達的一日，訪城一日，以及離去的一日。

186. 並無必要像NEB一樣，重新安排經文的次序。

約拿滔滔不絕的能力，而將信息濃縮為希伯來文的五個字。雖然有些學者偏好七十士譯本的「三」日而非「四十」日，但前者可能是因抄寫者誤看至前一節的「三日」所致。「四十」這個數字並非任意而定的，在舊約中它常與具有特殊宗教意義的日子有關¹⁸⁷。

必傾覆。動詞 *hāpāk*「傾覆」亦曾用於他處形容所多瑪和蛾摩拉的毀滅（創十九25；哀四6；摩四11）。此字的基本意義是「轉」，有時也用作「倒置」（王下二十一13，「將盤倒扣」）。此外，它可以解為「轉向」、「改變」（王上二十二34，「轉過車來」；耶十三23，「改變容貌」，和合本作「改變皮膚」）。由於此字含義廣泛，故而在此處出現絕非偶然。雖然尼尼微並未傾覆，但也確曾經歷了回轉¹⁸⁸。

5. 由於神的審判迫在眉睫，尼尼微人莫不心驚。經文明顯指出，在約拿宣告之後立即便有了回應。約拿宣告後作者緊接著描述百姓的反應，在先知的宣告和尼尼微人的悔改之間並未穿插其他事件。此外，經文亦未顯示約拿在入城第一日後還繼續宣告信息（參4節）。

尼尼微人信服神（原作「尼尼微百姓信奉神」）有兩種解法：(1)尼尼微人相信神的話語（NEB；參AV、RSV、GNB、NIV）；(2)尼尼微人信奉神（JB）。希伯來文片語 *he'emin b'*「信奉」卻不僅是相信某人的話，還表示信靠某人¹⁸⁹。重要的

187. 例如出二十四18，三十四28；民十三25；王上十九8；參 J. B. Segal, 'Numerals in the Old Testament', *JSS* 10 (1965), pp. 2~20, esp. pp. 10~11. 他不同意一般人經常的說法——四十只不過代表一個整數，別無他意。

188. 參 Good, *Irony in the Old Testament*, p. 48；Wiseman, 'Jonah's Nineveh', pp. 48~49.

是，尼尼微人的反應，竟是神希望其子民做到（參：出十四31；代下二十20），卻經常不可得的（參：民十四11，二十12；申一32；王下十七14；詩七十八22）。

尼尼微人既信服神，便宣告禁食，……穿麻衣。古代常以此表達憂傷、謙卑和悔罪，也就是真正悔改的表徵。當先知以利亞斥責了以色列王亞哈後，亞哈也有類似的反應：「他撕裂衣服，禁食，身穿麻布，睡臥也穿著麻布，並且緩緩而行。」（王上二十一27；參：尼九1~2；賽十五3；但九3~4）。可能和約拿同時代的先知約珥，亦曾要求聽見信息的人禁食且披上麻布，以表示悔改（珥一13~14）。所謂的麻布是一種粗糙的厚布，通常以山羊毛製成，穿上麻布即象徵拒絕了世俗的安逸與歡娛。尼尼微人的反應是全體一致的：從最大的到至小的。沒有任何的社會階層認為自己不必在神面前謙卑。

6. 作者將焦點轉到尼尼微王身上，也為第5節的泛泛內容續添細節¹⁹⁰。作者藉重複某些細節來加強他原先對尼尼微居民的描寫——從最大的到至小的，都真心為罪痛悔。

尼尼微王此一稱號，僅見於約拿書。因此有些學者認為，這表示約拿書寫作於距亞述年代久遠的波斯時代（約公元前539~331年）；通常的稱呼是「亞述王」（參：王下十九36）。然而，若約拿赴尼尼微發生於公元前八世紀中葉，亦即亞述國勢不振之時，那麼「尼尼微王」的稱號亦並非不合情理（見導論，

189. 例如：撒上二十七12，「亞吉信了大衛」；創十五6，「亞伯蘭信耶和華」。D. Kidner, *Genesis* (IVP, 1967), p. 124, 評述，「亞伯蘭的信靠（耶和華，AV、RV）是個人的，也是理性的（上下文便是4、5節的耶和華的話）」。

190. AV和RV邊註。此處是「信息傳到王的耳中」，即把第5節作為概述，之後才解釋如何發生。

63~64頁)。

尼尼微王究竟聽見什麼，希伯來原文記載得含糊不明。*dābār*一字可以是「話語」、「事件」或「東西」。在此它可能指約拿宣告的確實內容，或是城中百姓的反應。王的行為構成了工整的交錯模式：他起來，脫下，披上，坐下。王從寶座起身，將朝服換為麻布，而後坐在地上的灰中。王以此舉，象徵他的軟弱和不配（參：伯二8、12~13）。

7.~8. 王和大臣共同下令給百姓和牲畜，也被許多學者認為，證明了約拿書的寫作年代甚遲。他們基於兩點理由指出，這種作法是波斯而非亞述的習俗。1. 亞述歷史並未記載(a)王和大臣共同下令，或(b)牲畜披上麻布。2. 這兩種習俗均曾見於波斯時代後期。雖然他們立論的基礎似乎直指以色列被擄後為著書年代，但語言學的證據已經顯示此種可能性並不高。我們只能假設，亞述史籍缺乏這些習俗的記錄，乃是一不幸之巧合，或表示了此種習俗之罕見，由此益顯尼尼微人反應之不尋常。而王和大臣下令的對象包括牲畜，則強調了下令者的確感到事態嚴重。此外必須提醒的是，公元前八世紀前半是亞述歷史上文獻最欠缺的時代之。 (更詳盡的討論，見導論，64~65頁)。

王所下禁食的敕令包括兩個與吃有關的動詞。第一個動詞可以適用於人和牲畜，就是 *tā'am*「嚐」。另一個則自字根 *rā'ah* 衍生而來，意指「吃草」或「放牧」，此字只適用於牛羊。有趣的是，兩個動詞都可和這段經文的其他用字連結，再次證明作者樂於文字遊戲。動詞「嘗」和名詞 *tā'am*「敕令」擁有同根子音。同樣，動詞「吃草」一字也可以和第8、9節的形容詞 *rā'ah*「惡」連結¹⁹¹。

王下令要百姓切切求告神，令人回想起先前有關禱告的陳述（一6、14，二2）。熱切的禱告與禁食和披麻同時進行。最後，

王要求臣民真誠悔改：各人回頭離開所行的惡道，丟棄手中的強暴。敬虔的外表並不能拯救尼尼微脫離迫近的毀滅；只有心靈和行爲徹底的更新變化，或能提供一線生機。即使以色列人在禱告禁食時，神也曾警告他們切勿僅是表面敬虔（如：賽五十八3~9）。

9. 就像信奉異教的船主（一6）和其船員（一14）一樣，王和大臣體認到神有絕對的自由隨己意而行。他們十分了解，敬虔的行爲和禱告絕不能保證神一定饒恕（參：珥二13~14）；神並無赦罪的義務。然而他們仍抱持一線希望，盼望神以憐憫對待他們，並且不發烈怒。尼尼微人全體徹底悔改（8節），很可能便促使神如此行。我們不至滅亡回應了早先異教水手的希望（一6、14）。

10. 支配第9節的悔改主題，在此藉著重複動詞 *sûb*「離開惡道」和 *niham*「後悔」而延續¹⁹²。由於尼尼微人真心悔改，神便動了憐憫之心，不把所說的災降給他們。可惜許多英譯本將動詞 *niham* 譯作「悔改」（參AV、RV、RSV），而這自然讓讀者難以理解。神可能悔改嗎？英文的 *repent*「悔改」意指將行爲由壞改好；希伯來文動詞 *niham* 則指決定的改變，而且不一定是由壞變好。英文的動詞 *relent*「後悔」（JB，參NIV）較能適切地表達希伯來文原意。此外，耶利米書十八7~8說得很清

191. 參 B. Halpern and R. E. Friedman, 'Composition and Paranomasia in the Book of Jonah', *HAR* 4 (1980), pp. 79~92, esp. p. 85; D. L. Christensen, 'Anticipatory Paranomasia in Jonah 3: 7~8 and Genesis 37: 2', *RB* 90 (1983), pp. 261~263.

192. 在8~10節中，動詞 *sûb* 出現四次，兩次以神爲主詞，兩次以尼尼微人爲主詞。動詞 *niham* 出現兩次，均以神爲主詞，此字在舊約中每次幾乎都是以神爲主詞。

楚，先知宣告的審判不是絕對的，而是條件性的：「我何時論到一邦，或一國說，要拔出、拆毀、毀壞。我所說的那一邦，若是轉意離開他們的惡，我就必後悔，不將我想要施行的災禍降與他們。」神在此轉變心意並非代表祂的失敗，反而顯示祂永不改變的特質¹⁹³。

對許多學者而言，尼尼微人悔改的迅速、範圍和誠心，似乎完全不切實際。尼尼微的所有人口是不是可能對外邦先知的宣告，如此迅速地回應呢？此外，公元前八世紀的亞述編年史亦未記載此等事蹟。此等重大史蹟，理當會有記載才是。凡此種種，造成他們對故事的真實與否存有疑慮。

對這些疑問，可以有如下的解釋。第一，我們必須再次強調（見導論，84~85頁），公元前八世紀前半的亞述史籍十分缺少。很不幸我們對此時的亞述所知貧乏。第二，我們毋需將尼尼微人的悔改視為不尋常或出乎意外，尤其是如果約拿赴該城時，正如魏茲曼所說的¹⁹⁴，正好是亞述丹三世（公元前772~755年）和亞述尼拉立五世（公元前754~745年）為王，國中亂象頻仍之際。第三，經文並未指出，尼尼微人在悔改之後，成了耶和華以色列神的敬拜者。第一章在記敘異教的水手時，曾提到耶和華的名字；但這名字在第三章卻付之闕如。雖然尼尼微人都已悔改，但並不代表他們改信耶和華。此外，他們的悔改雖被描述是真誠的，這並不意味著約拿的使命在他們身上有長久的果效。就算在以色列，悔改也不一定有持久的改變。例如亞哈王為拿伯之死而悔改，並得到神的饒恕（王上二十一27~29），但即使如此，他

193. 參 W. C. Kaiser, *Towards Old Testament Ethics* (Zondervan, 1983), 《舊約倫理學》，華神，1988, pp. 249~251；「主……乃是寬容你們，不願有一人沉淪，乃願人人都悔改。」（彼後三9）。

194. Wiseman, 'Jonah's Nineveh', pp. 44~51.

還是被稱爲以色列最惡的王之一（王上二十一25~26）。

C. 約拿爲尼尼微得救而忿怒(四 1~11)

在研究約拿書前後的一致性時，我們發現目前這部分和一章17節~二章10節十分相稱。這使得約拿爲自己得救而歡欣，和他爲了尼尼微得救而忿怒，兩者之間的對比益發震撼人心。的確，約拿對神和尼尼微人的嚴厲態度，在與第一、二章的事件相對照後，更應受譴責。

1. 約拿在第三章後半即失去蹤影，在此又突然出現。作者以明確的筆調形容約拿的反應：這事約拿大大不悅¹⁹⁵。這顯然與前一節經文成爲強烈的對比，也預告了約拿書最後一部分的發展：神和約拿對於悔改的尼尼微人，態度完全相反。神不發烈怒（三9），約拿卻甚發怒。這一部分最突出之處，便是耶和華和約拿的天壤之別。

2.~3. 約拿的簡短禱告終於爲他早先躲避使命（一3），提供了原因。一開始約拿就認爲，他若奉召前往尼尼微宣告，必然造成神饒恕尼尼微人！我在本國的時候，豈不是這樣說嗎¹⁹⁶？他的個人信念之所以如此，乃基於他對神的認識¹⁹⁷：祢

195. 希伯來原文的翻譯是，「這惡對約拿是大惡／災禍。」這種同根直接受詞的模式，亦見於一10、16，四6。G. I. Davies, 'The Uses of R^o Qal and the Meaning of Jonah IV1', VT 27 (1977), pp. 105~111 否定了 Wolff (1975), pp. 38~39 的觀點。Wolff 認爲此節經文指出約拿的「邪惡」。Davies 可能沒錯，但是經文的確有約拿用心不良的含義。名詞 *rā'āh*「惡」和相關動詞 *rā'a'*「成爲惡」，將本節與前面的經文連結在一起，本節描寫約拿大怒，也回應三章9節。

196. 約拿將他的話，「我……說的」（原文是「我的話」）和耶和華的話（一1）相對。他的禱告一大部分都著重自己。Wolff (1975), p. 118 指出，「我」和「我的」在2~3節共出現九次之多。

是有恩典、有憐憫的神，不輕易發怒，有豐盛的慈愛，並且後悔不降所說的災。這段對神的詳盡描述，無疑出自出埃及記三十四6~7：耶和華在他（摩西）面前宣告說：「耶和華，耶和華，是有憐憫、有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實。為千萬人存留慈愛，赦免罪孽、過犯和罪惡。」類似的敘述亦見於舊約他處（如：尼九17；詩八十六15，一四五8；珥二13），顯示約拿的陳述與希伯來人對神的正統認知相符。此外，神的慈愛和願意饒恕，亦是與約拿同時代的先知何西阿勸勉百姓的重點（參：何三1~5，十一1~11，十四1~4）。

但是約拿在此卻是嚴厲地批判神的屬性，並且將它們視為令人遺憾的缺點。約拿的感受顯然十分強烈，以至於他堅決表示生不如死：取我的命吧！因為我死了比活著還好。稍後在第8節，他再度表達求死的意願。就像以利亞在列王紀上十九4中一樣，約拿此刻也覺得寧願一死¹⁹⁸。

鑒於約拿早先的經歷，此刻他竟因神的恩典和憐憫而欲求死，實乃一大諷刺！他在面臨死亡時，豈不會受惠於這些神的屬性嗎（二7~8）？他難道不會因救恩出於耶和華而歡喜嗎（二9）？顯然，他不知道自己的兩次禱告有多麼不一致。

雖然約拿的話語，為他的忿怒提供了重要線索，但這並非最終的答案。尼尼微人蒙恩，究竟為何會激怒約拿，仍不得而知。因此，我們必須從本章其餘的部分著手。

4. 約拿求死的話一出，神的反應幾乎是完全靜默。神以極

197. 王和大臣均不確定神將如何行，「也未可知」（三9），而約拿卻有信心地斷言，「我知道」。

198. Fretheim, p. 121, 認為以利亞是因失敗而沮喪，而約拿卻是因成功而欲求死。

簡短的問題（希伯來文僅有三字）來回應：你這樣發怒合乎理麼¹⁹⁹？諷刺的是，約拿責備神不發烈怒，現在卻反因自己的忿怒而遭神責問。在接下來的經文中，神給約拿酷熱的氣候以對付他的忿怒。這種處置有其特殊的意義，因為希伯來文動詞 *hārāh* 不僅是「發怒」，也可指「發熱」。

5. 約拿無話可說。他在表達了不滿之後，便離城往東，並找了合適的地方要觀看尼尼微的下場²⁰⁰。約拿決心要不屈不撓，希望假以時日，神會重新考慮而對尼尼微人施以責罰。同時，爲了遮蔽炙人的驕陽，約拿以樹木的枝葉爲自己搭了一座棚，和住棚節時所搭的類似（利二十三40~42）。約拿需要搭棚一事，顯示在他這場不尋常的守望之處，極缺乏天然的遮蔭。第6~11節便在同樣的場景中繼續。

6. 耶和華神安排一棵蓖麻（AV作「瓠藤」）。像大魚一樣（一17），這棵蓖麻也是神安排的，好讓約拿免於日頭曝曬的苦楚。救他脫離苦楚（字面意思即「救他脫離災禍（邪惡）」）很可能語帶雙關。動詞 *l'hasšil*「拯救」亦可讀成 *l'hasēl*「遮蓋」，而舊約聖經希臘文譯本顯然也是如此翻譯。另外，此句中的名詞 *rā'āh* 在約拿書他處亦曾出現過，用以表達「災」（如一8）或「惡」（如一2）。所以，「救他脫離苦楚」可以解爲「遮蓋他脫離他的災禍」，意指日頭的曝曬（參RSV、GNB、NIV）；或解作「救他脫離他的罪惡」，意指約拿不合理的發怒（參JB）。約拿對蓖麻的感受，以一句話便可概述，原文逐字

199. Chr. H. W. Brekelmans, 'Some Translation Problems', *OTS* 15 (1969), pp. 175~176, 指出此句應譯爲：「你似乎很忿怒」（參NEB）。但依上下文看來，神是在質問約拿是否有權發怒。

200. 如果作者如我們說的，認爲約拿是向「大尼尼微區」宣告信息，則此處的「城」應指同一區域。

譯出是，「約拿因蓖麻而歡喜了大歡喜」²⁰¹，他的心情也因神意外的供應而完全轉變。

神安排的植物究竟為何，仍無法十分確定。在舊約全書中，希伯來文名詞 *qiqāyôn* 僅出現於此段經文。羅賓森 (B. P. Robinson) 近來在針對此字所作的研究中指出²⁰²，約拿書最早期的譯本均採納下列三者之一。*qiqāyôn* 在譯成希臘文或拉丁文時，成了(1)瓠藤；或(2)常春藤；或(3)僅是音譯，並未具體說明該植物的特性。在十六世紀又多了兩種譯法：(1)蓖麻，和(2)藤蔓。最後，因為翻譯 *qiqāyôn* 實在問題層出不窮，一些近代的版本索性用一籠統的名稱「植物」(RSV、GNB)。在衆多選擇中，應以爬藤植物較可能，或許是瓠藤的一種。當約拿棚頂的樹葉因日曬而凋萎時，只有能攀爬的瓠藤可能以葉子重新覆蓋棚頂，給予約拿新的遮蔽²⁰³。而 *qiqāyôn* 被一條蟲子咬死，足證它的梗必然是柔軟易彎曲的，像瓠藤一樣。

7. 然而，約拿卻不能長久享受他的植物同伴所帶來的涼爽。次日黎明，神安排一條蟲子咬這棵植物，以至它枯槁。雖然第6、7節的起頭幾乎完全一樣，它們卻顯露了神相反的兩面：祂拯救和毀滅的能力。這兩者之間的對比，在第6節（而非7節）藉著提到神的名字——耶和華，被進一步強調，因為耶和華與憐憫和救恩特別相關²⁰⁴。在這樣一卷強調神慈愛與憐憫的書

201. 這是作者運用同語根受詞的又一例證；參一10、16，四1。

202. B. P. Robinson, 'Jonah's Qiqayon Plant', ZAW 97 (1985), pp. 390 ~ 403.

203. 這也解釋了約拿為何有棚還需要蓖麻的遮蔭；見 Robinson, 'Jonah's Qiqayon Plant', pp. 397~398.

204. 創世記第二十二章中「神」和「耶和華」的交替使用可供比較。參 Kidner, 'Distribution', pp. 77~87; Magonet, pp. 33~38.

中，卻有植物被毀一事，似乎極不相稱。但是這也很戲劇化地顯示，神的主權不限於施行憐憫。祂是創造生命的神，也有權終止生命。此外，植物被蟲咬死，而植物和蟲都是神所安排的，象徵著以色列未來將被亞述所滅。透過此一事件，神也凸顯了約拿對尼尼微的敵意所為何來。

8. 日頭出來的時候，神安排炎熱的東風。同樣形式的動詞 *wayman*「他安排」（NIV則作「供應」），亦用於一章17節（希伯來文聖經是二章1節），四章6、7節。日頭曝曬約拿的頭，益增他的痛苦。作者以同樣的方式描述日頭和咬死植物的蟲子；兩者均用動詞 *wattak*「它攻擊」：和合本前者用「曝曬」，後者用「咬」。）。結果約拿發昏，可能是中暑了。凡此種種實在過於約拿所能忍受，於是他就像羅騰樹下的以利亞，表達了求死的心志²⁰⁵。在希伯來原文，本節和第3節的結尾用字完全一樣，但NIV則不然，此處作我死了會比活著還好。重要的是，約拿在第3節和第8節的心情雖然類似，但影響其心情的因素卻迥然不同。約拿在第3節質問神拯救的權利；第8節則非難神毀滅的權利。

9. 稍早時，神以一個問題來回應約拿求死的意願，此處亦然。的確，除了幾處小變動外²⁰⁶，希伯來原文此處的用字與第4節雷同：神對約拿說：「你因這棵蓖麻發怒合乎理嗎？」故事至此再度強調忿怒的問題。

約拿上次發怒被神質問時沉默以對（參5節）；這次約拿卻直截了當地回答：我發怒以至於死，都合乎理。約拿已忍無可忍

205. 王上十九4。兩段都有相同的用語 *wayyis'al 'et-napšô lāmût*「他求死」。

206. 神的名字以「耶和華」代替「神」，並且還具體提到蓖麻。

了。雖然他等候神改變對尼尼微人的處置，但神卻表明了祂是多麼的荒謬及令人費解。祂的行爲前後完全不一致，祂一下給人慰藉，但馬上又帶來毀滅。約拿覺得這一切都不合情理；神的道路高過他的道路。如果神的所行必須如此不當，那麼約拿認爲活著便毫無意義；他生不如死。

10~11. 但掌握全局的，還是耶和華。神以約拿對植物和對尼尼微人的態度來對比，強調真正荒謬不合理之處。約拿對一棵微不足道的植物充滿憐憫，對尼尼微城的全城人口卻心腸剛硬。他對神創造的一株小植物表達關切，卻不在乎許許多多和自己一樣，都是照神的形像所造的人。所以，前後不一致的不是神，而是約拿。

此外，神指出尼尼微人不能像約拿想的一樣，完全爲自己的惡行負責，因爲他們沒有道德觀念。不能分辨左手右手的一詞，並非如許多解經家認爲的，是指嬰孩。魏茲曼表示，這應與個人作道德判斷的能力有關²⁰⁷。最後，爲了怕約拿對尼尼微的十二萬居民還是缺乏憐憫，神提醒他城內尚有許多牲畜。或許神正指出，就算約拿不關心這些居民，他可能對牲畜會有一些同情心。

約拿書最後的幾節經文，顯然著重於神有權毀滅或拯救。對約拿而言，神饒恕尼尼微的問題並不在於他們的惡，雖然這顯然也是相關的因素；但主要仍在於他們將毀滅以色列。神怎可允許此事發生？這才是真正讓約拿感到進退維谷的。

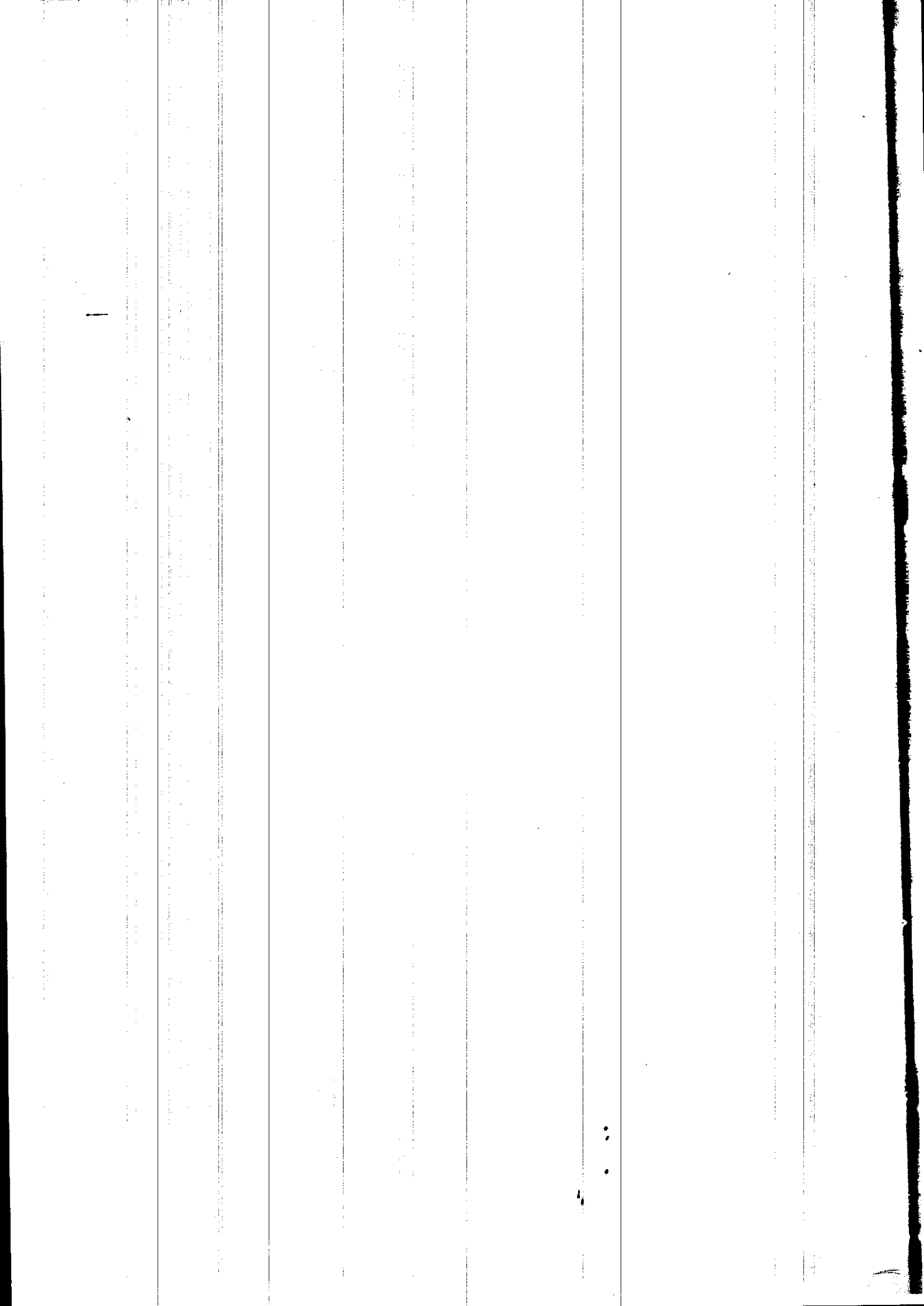
當我們回想到列王紀下十四25，約拿預言以色列的疆域在耶羅波安二世爲王時，將會擴展，我們就更容易對約拿的經歷感同身受了。約拿曾爲以色列的利益貢獻一己之力，此刻卻身不由己地成爲以色列未來滅亡的幫兇。

207. Wiseman, 'Jonah's Nineveh', pp. 39~40; 見導論, 62~63頁。

有鑒於此，那棵植物的枯槁便有其特殊意義。植物便如以色列的命運，神以此例證明祂是生命的源頭，也有權將生命取走。就像船主（一6）和他的水手（一14），王和他的大臣（三9）一樣，約拿被迫承認神的絕對主權。耶和華最終還是隨自己的意旨行事（參：太二十一~16）。救恩出於耶和華。

彌 迦 書

華奇著



作者序

當魏茲曼教授爲了丁道爾舊約聖經註釋的彌迦書，向我邀稿時，我並未想到會有如此的屬靈盛宴正等著我。希望藉著神的恩典，這本註釋書能讓讀者們共享此宴。

很多人協助我預備宴會中的食物。NIV是個相當好的基本翻譯，而當我不同意其譯文時，幾乎總是可以從別的譯本中找到合意的。本註釋書列舉了一些讓我受益良多的作者。令我驚訝的是，往往是那些意見與我相左的人，使我收穫最多。我從一九八四年春，和艾默丁（Carl Armerding）教授共同指導維真學院的一門舊約聖經課時，開始這項工作。我們相互較勁，彼此鼓勵，而且將對此永誌不忘。

其他的人則幫我擺設碗筷。在此我必須一提Inter-Varsity出版社的諸位編輯和我出色的助教馬考特（John Marcott）先生。我的妻子依蘭耐心地聆聽註釋，讓我確信一般人都能接受並享受

這些菜餚而不致消化不良。她認為開胃菜之一的「日期與作者」難以消化，但也體諒我要總結一個世紀以上的諸多精心研究，好將對它的評估濃縮在數頁的篇幅中，確是相當困難。

華奇

(Bruce Waltke)

導論

I. 先知

歷史上有兩位先知擁有同一個常見的希伯來名字彌迦：音拉的兒子米該雅——北國亞哈王在位時（約公元前874~852年）的先知（王上二十二 8~28；代下十八 3~27）；以及摩利沙人彌迦（約公元前740~690年）——亦即聖經中彌迦書的作者。彌迦的名字較前述第一位先知的名字為短，因為希伯來文聖經忠實反映了公元前八世紀前半期，「彌迦」這個名字在猶大地的演變¹。

1. Ziony Zevi, 'A Chapter in the History of Israelite Personal Names', *BASOR* 250 (1983), pp. 14~15.

彌迦在彌迦書結尾，很巧妙地把自己的名字穿插在被饒恕之民的讚美詩中（七18），他以自己名字的含義——「誰能像耶和華」——來形容耶和華赦免罪人此一無與倫比的特質，以及耶和華信守對以色列列祖的應許。當神將埃及軍隊投入海中時，神可紀念的名字耶和華（Yahweh，或譯雅巍）在以色列上古歷史即已家喻戶曉；而神許諾將祂子民雅各的罪投入深海（七19），更為祂的名字增添了光輝。

由其他先知的名字判斷（例如：音拉的兒子米該雅，以及亞摩斯的兒子以賽亞），以彌迦的家鄉摩利沙來指出其身分（一1；見註釋部分），暗指了彌迦不是耶路撒冷人，不過在耶城任專職先知，協助以色列（彌迦以以色列指稱南北兩國）規畫其政策及特性。相反地，比彌迦早一個世代在撒瑪利亞佈道的阿摩司，卻不被視為職業先知，而是一位牧人（參：摩一1，七14～15）。彌迦強而有力的信息，扭轉了希西家的心，改變了猶大的政策，也因而拯救國家於危急存亡之秋（參：耶二十六17～19）。

彌迦以坦率說出真道，並堅持信守神與摩西所立之約中的價值（參三5～8），而自別於同時代的假先知（參二6～11）。由於真、假先知的性質相異，其信息亦隨之不同。爲了迎合富人及統治階層，假先知們僅傳講耶和華有恩慈的屬性，卻不提祂的正直和公義。他們不敬神的行徑和錯誤的教導，使學國沉溺在虛妄的安全感中，最後更導致滅亡。充滿了公義之靈的彌迦，則告誡人們罪必遭審判，悔改可蒙恩典，也因此在當時拯救了耶路撒冷。和只顧著利己的假先知們相較，彌迦對受壓迫的百姓充滿熱情，而他所述說的異象，也是藉著神的靈（三8）所傳講。他經常被稱爲「窮人的先知」，更正確地說，他是「中產階級的先知」。這些中產階級百姓因受到富人的剝削，而淪爲貧窮之民

（見註釋二 1~5、6~11）。更重要的是，彌迦是耶和華的全權大使，而神很體恤百姓的需要（參：路六20）。他是神的神聖財產，凡在過去傷害他或今日辱罵彌迦書者，均會招致天譴。

和所謂的大先知如以賽亞、耶利米及以西結相反的，彌迦並未交代他蒙召說預言的自傳式資料。然而，彌迦書一 1 讓我們確認了耶和華的話臨到彌迦。

II. 歷史背景

彌迦在猶大王約坦（公元前742~735年）、亞哈斯（公元前735~715年）和希西家（公元前715~686年）在位時，向撒瑪利亞和耶路撒冷傳講信息。從早一個世代的阿摩司那裏，我們第一手了解到撒瑪利亞的道德腐敗（參：摩二 6~7，四 6~9，五 10~12，八 4~6）。根據比阿摩司晚一代的何西阿，同樣令人遺憾的情形在當時仍持續著。而從稍後以賽亞和彌迦提供的內幕資料得知，此現象亦盛行於撒瑪利亞淫亂的姊妹城耶路撒冷。貧富的強烈對比因有權勢者的諸多不義而更形惡化，富人與有權者結合勢力，強奪他人產業，使被欺壓者淪落至經濟無法自立的景況（二 1~3、8~9，三 1~3、9~10）。詭詐的行徑充斥，因為法官可以用錢收買，而窮人卻無力匡正不公義（六 10~11，七 1~4）。道德之淪喪十分嚴重，甚至宗教領袖們也隨之墮落。有恩賜的先知（二 6、11，三 5~7）和教育良好的祭司（三 11），出賣自己以投社會名流之所好，猶如妓女和鴉母的關係一般。人們蜂擁至聖殿，獻上供物時亦毫不吝惜，看來舉國上下都很敬虔，但是要人愛神、愛鄰舍的道德之約，卻被有權勢者踐踏窮人的約所取代（二~三章）。亞哈王錯誤的信仰生活在一個世紀多的時間裏，影響了全國（六 16）。

正如耶和華等候亞摩利人惡貫滿盈，才將其交付約書亞處置，並使亞摩利人的地業全失；耶和華在此也同樣等候以色列的罪惡時機成熟，才將其交付亞述大軍。亞述軍隊在公元前八世紀後半，蹂躪猶大全地，擄走了各城市鄉鎮的百姓。假先知們被己身的貪婪所矇蔽，對於以色列的罪惡和狂暴軍隊間的關聯視而不見；但真先知卻知道是耶和華在軍隊之上指揮（參一3~7），實現祂一開始與以色列立約時便警告過的咒詛（六1~5、13~16；見註釋）。今日的教會需要像彌迦的人，能夠了解西方世界對其基督教傳承嗤之以鼻的態度，其實與周遭國際危機息息相關。

傲慢殘忍的提革拉毘列色三世（公元前744~727年）（即普勒王，普勒是他登上巴比倫寶座時的稱號，代上五26）亟欲重獲並拓展亞述在西方的勢力。他在公元前七四三年或七三八年，接受米拿現等西方統治者的貢物。某位「Azriyau of Yaudi」——有人認為是猶大的亞撒利雅王（即烏西雅）²，便大約於此時鼓動一為時甚短的叛變（參：王下十五7）。在此之後不久，提革拉毘列色三世即將北敘利亞收編為亞述的一省。他在以色列王比加在位時（公元前736~732年），又平息了西方的另一次動亂，而且很可能在此時已割據了以色列的一部分³。至此已不僅僅是納貢的問題了，以色列從前亦曾納貢過；而是一個新的、具有神學嚴重性的問題：亞述人開始將以色列人用以享受與耶和華同在地業，據為己有（參：申六1~3；彌二4）。此一新的事件顯

2. 參 H. Tadmor, 'Azriyau of Yaudi', *Scripta Hierosolymitana* 8 (1961), pp. 232~242 versus S. Hermann, *A History of Israel in Old Testament Times*, trans. J. Bowden (SCM Press, 1975), p. 244.

3. D. J. Wiseman, 'A Fragmentary Inscription of Tiglath-pileser III from Nimrud', *Iraq* 18/2 (1956), pp. 117~129.

示神與以色列人所立之約已被破壞殆盡，故而毀約後的咒詛，包括被擄在內，均一一應驗。亞述人原本僅是接受貢物即已心滿意足，除非某國拒不納貢且懷有貳心，那麼亞述便會消滅反叛者，驅逐領導階層，佔據其地業並統治之。

比加轄因採行臣服於亞述的政策，被比加擊殺並篡位。比加和亞蘭王利汎聯合向猶大王約坦施壓，要約坦和他們合力護衛南側。然而，以賽亞卻告誡約坦和繼任的亞哈斯保持中立。比加出兵攻打耶路撒冷，意欲罷黜亞哈斯並立他比勒為傀儡王（賽七6）。雖然比加讓亞哈斯損失慘重（代下二十八5~8），但終究未能將亞哈斯罷黜成功（王下十六5）。此時位居亞哈斯南方的以東人（NIV，而非亞蘭人，參AV）收復了以拉他（王下十六6），而位處西部的非利士人則攻入猶大西面的山丘薩非拉（Shephelah）和猶大南部乾旱的地區南地（代下二十八16~18）。

背棄信仰的亞哈斯（參：王下十六2；代下二十八22~26；彌五12~14），面臨抗亞述聯盟的壓力，而靈性上又無法像以賽亞一樣信靠耶和華（賽七1~八18）。為求保住王位，亞哈斯竟自甘成為亞述的屬國，並繳納大筆錢財給提革拉毘列色以交換其幫助。殊料提革拉毘列色雖在公元前七三二年毀滅大馬色，但也來犯以色列並直下南部的加利利（王下十五25~29）。提革拉毘列色自稱，在比加被何細亞所弑後，是他扶植何細亞成為以色列國王的（王下十五29~30）。

當提革拉毘列色的兒子撒幔以色五世於公元前七二六年繼位時，對何細亞而言是個反抗的好時機。何細亞和埃及王聯盟，並且不照往年般進貢。聖經在列王紀下十七5~6對此事有詳盡的記載。記載清楚地指出，撒幔以色五世先發兵攻打撒瑪利亞，但至繼位的撒珥根二世才攻陷該城。撒珥根二世採取極端的鎮壓措

施，他將上層階級——即大地業的業主、統治階層，以及宗教領袖——驅離亞哈王美侖美奐的首都，而首都之富麗堂皇乃拜王后耶洗別帶至南方的腓尼基匠人所賜。至此，耶和華才讓北國的悲劇落幕（參：彌一3~7）。在斷垣殘壁中，仍可發現精心雕琢的象牙碎片，顯示為先知所大力抨擊的奢華，已至何種地步！

撒珥根曾在公元前七二〇、七一六、七一三和七一二，四度出動大軍橫掃西面各國，直至其俯首稱臣為止。當亞實突倚靠埃及的勢力，於公元前七一四年叛變時，曾寄望猶大予以支援，但以賽亞卻以非常的手段來反對猶大參與愚蠢的行徑。他赤腳露身行走於耶路撒冷，以形容被擄之民的景況，並藉此警告那些意欲與埃及訂約的人們（參：賽二十）。這一次希西家王聽從了先知的話，耐心等待。結果正如以賽亞描述的，撒珥根於公元前七一二派兵，打敗埃及人和努比亞人（Nubians），迫使俘虜赤身露體露出臀部，並將其驅離原地。

希西家和其父亞哈斯抱持不同的想法。他認為強權不見得就是公理，而謹慎的臣服和道德之維繫與否，應有其分野。他願意進貢，但不願出賣靈魂。希西家曾雷厲風行力圖改革，部分的原因是對彌迦反對猶大奸惡、唯利是圖、公義不彰的現象，深有所感（王下十三3~6；代下二十九~三十一；耶二十六18）。可能也因為這些改革，彌迦在譴責全國時，對希西家較為保留（參三1，五1，七3）。希西家雖亟欲重建南北兩國合一的以色列，但終告失敗（代下三十1~12）。彌迦在傳講信息時，常以以色列一詞來指稱猶大（一5等等），這僅是一個用以指全國的神學名詞，而絕非將猶大包含在內的政治術語。

當西拿基立（公元前705~681年）接續其父撒珥根二世作亞述王時，希西家認為這是拒不進貢的良機。從政治觀點而言，他的判斷似乎頗為合理。當時的巴比倫王是米羅達巴拉但，他鼓動

西方諸國背叛亞述，並可能於此時派遣使者往見希西家（王下二十一1~20；賽三十九）。希西家十分歡喜地接待使者，並將造反亟需的軍器和財寶，展示給他們看。此外，埃及的國王沙巴可（Shabako，約公元前170/9~696/5年），亦是有作為的明君。故而希西家在考慮諸多因素後，認為是反抗的好機會。但屬靈上希西家卻錯了，因為以賽亞曾斥責反抗亞述一事（賽三十一1~2），並預先警告將軍力和財寶示人的結果，是巴比倫有一日會奪去猶大的一切（賽三十6~8）。彌迦重申以賽亞可怕的預言，並且當他描述亞述掠奪他的家鄉（一10~16）和直逼耶路撒冷城門（一9、12）時，更大聲哀號和露體而行以示哀悼（一8~9）。以賽亞預言說猶大終將被巴比倫所滅，而彌迦則更增添了「耶和華必自那裏解救以色列」的信息（四9~10）。

西拿基立於公元前七〇一年再度征伐（王下十八17~十九37；代下三十二1~12；賽三十~三十一，三十六~三十七）⁴。他揮兵入沙崙平原，所向披靡。在攻下沙崙最南端的城市約帕後，西拿基立便隨心所欲地指揮大軍轉向非利士海岸平原。以革倫的國王帕狄（Padi）原欲投降，但被其大臣交付希西家作為囚犯。同時，西拿基立攻下了薩非拉（即猶大西部的山丘）上保衛耶路撒冷的重要防禦城市。他自誇：

至於猶太人希西家，他並未服從我的指使。我圍攻了他四十六個堅固的城池、堡壘以及附近無數的小村落，並以〔架設於城牆〕附近，壓碎的〔土〕堆和撞牆鎚，〔加上〕步兵的進攻，以及地雷、砲彈和挖掘地道的工事，方能告捷。我〔從這些城池〕趕出男女老少計200,150人，另

4. ANET, pp. 287~288.

馬、驢、騾、駱駝大小不計其數，我把〔他們〕當作戰利品⁵。

這些「堅固的城池」包括彌迦提及的城鎮（一10~15）⁶，其中最重要的城市首推拉吉（參一13），這可從該城市在西拿基立宮殿中的浮雕所佔的大小及顯著位置而得知⁷。該地的出土物顯示，亞述人可能曾將約一千五百具屍體棄置在一個大坑中，並以豬骨及其他垃圾覆蓋。

在西拿基立的大軍圍攻拉吉的同時，他亦出兵往耶路撒冷。此時似乎沙巴可的兄弟他哈卡（Tarhaqa）曾率領努比亞和埃及聯軍進行干預。當西拿基立的軍隊橫掃伊利基提平原——即與耶路撒冷等高的海岸平原的一部分時，希西家便悔改了。以賽亞和希西家一同禱告，並且以賽亞和彌迦（彌二12~13，七8~10）兩位先知都大膽預言，耶路撒冷將蒙奇妙的救恩（王下十八17~十九34；代下三十二1~23）。西拿基立雖然誇口曾將希西家像「籠中鳥」般困在耶路撒冷，但言下之意，等於是默認了自己攻打耶城之舉功敗垂成。耶和華的使者（王下十九35；代下三十二22~23）顯然藉著鼠疫擊殺亞述大軍，至少根據希臘史學家希羅多德（Herodotus）的記載，亞述大軍是被鼠疫所擊垮的。

5. *Ibid.*, p. 288.

6. A. F. Rainey, 'The Biblical Shephelah of Judah', *BASOR* 251 (1983), p. 2.

7. 考古學家們對於拉吉第三度被毀的日期莫衷一是。近來在 D. Ussishkin 率領下所尋獲的出土物，似乎讓學者們改變看法而轉為支持亞述的日期。見 D. Ussishkin, 'Answers at Lachish', *BAR* 5/6 (1979), pp. 16~39; W. H. Shea, 'Nebuchadnezzar's Chronicle and the Date of the Destruction of Lachish III' *PEQ* 111 (1979), pp. 113~116.

亞述人——即耶和華手上的杖——在軍事上的優越乃因其部隊經過嚴格的訓練（參：賽五26~29）⁸，而且更重要的是，他們的部隊是常備軍，此點和西鄰各國所仰賴的臨時徵兵大不相同。亞述的職業軍人不僅來自本國之民，而且還有多國的傭兵。事實上，亞述王在征服他國時即一併收編了其軍隊，並從屬國徵得鉅額貢物支持他的國際兵團（參四11）⁹。以色列諸王竟愚昧到試圖以力抗力，以假宗教抗假宗教（參五10~15）。但是，彌迦說，耶和華仍願施予救恩，只是人們必須要悔改和棄絕罪。

III. 形式與結構

路德曾經抱怨先知「說話的方式很奇特，就像某些人，不依序說出要說的，而是天馬行空，因此你就毫無頭緒，不知道他們的重點何在」¹⁰。這種從某個形式和主題跳接到另一個形式和主題的突兀轉折，反映出先知或其門徒們編輯先知書的態度。彌迦的預言，包含了一度自成篇章的審叛宣告、拯救的神諭、引發爭論的說法、訴訟言辭、教導、悲歌、禱告、詩歌以及有關耶和華顯現的宣告。我們幾乎可將它視為牧師的講道檔案，在首都的各種場合中發表。但是和滿抽屜的講道檔案不同的是，細心研讀的人會了解到，篇篇信息正如鑲嵌畫的碎片，藉由關鍵字眼或邏輯

8. Hermann, *History of Israel*, p. 244, 提及這節經文時指出：「以賽亞在此所提到的每個細節，都是基於對亞述軍在戰時的技能和演練之仔細觀察。」

9. J. Lindblom, *Micha literarisch untersucht*, Acta Academiae Aboensis, Humaniora VI: 2 (Abo: Abo Akademi, 1929)。他比較賽二十二6和二十九7及下，參何十10，並為 Allen, p. 247, n. 8 所引用。

10. 此段為 Allen, p. 257, n. 56 所引用。

上的不變詞（particle）而巧妙地環環相扣。我們在註釋部分會指出一些貫穿全書的連接用語。

先知書雖有其共通之處，但是，與其他先知書相較，彌迦傳講神諭的方式仍自成一獨特現象。它脫離了一般先知書的常軌——指責以色列的神諭、斥責萬國的神諭、給予以色列希望的神諭，而是重複警告以色列的神諭（包括許多形式，如悲歌和審判），以及給予以色列希望的神諭（也包含多種形式，如終結全書的綜合凱旋歌）。有些人將這重複的形式解析為第一～三章（警告），四～五章（希望），以及六～七章（警告）。更複雜的，仍循同樣的綱要，只是將六～七章再細分為六1～七6（或7）（警告）和七7（或8）～20（希望）。另有一些人，則將全書分為一～五章（針對萬國的神諭，參一2）和六～七章（針對以色列的神諭，參六1）。但麻煩的是，第二章12～13節這個希望的神諭，讓人不得不質疑上述各種解析的可行性。魏利思（J. T. Willis）最近在其博士論文中，重新發展並辯證一舊有的分析，使其成為目前看來最完備的解析。他將彌迦書概分如下：一2～二13，三1～五15；以及六1～七20。第一部分從對以色列宣告的毀滅神諭（始自一2～7耶和華因施懲罰而降臨，隨即是一8～16的哀歌，二1～6悲慘的哀嘆，和二7～11引發爭議的一段話），轉入二章12～13節簡短的希望神諭。第二部分以帶有編者口吻的「我說」為始，而後便從三個與前面相同形式的毀滅神諭（更確切地說，應是譴責與審判的神諭）（三1～12），轉為多個帶有應許的神諭（四1～五15）。魏利思在此顯示了三章9節～四章3節的連貫性，是毋庸置疑的（見註釋部分）。有些人將五章10～15節誤解為滅亡的神諭，但其實它是一則應許——神會為以色列除卻纏繞她的罪。第三部分以編者的行首額外音節為標記（見註釋部分六1a），這部分又分為兩大段，第一大段同

樣始自警告以色列的各種滅亡神諭，終結於悲歌（六1b～七7），而後轉為第二大段的凱旋之歌——信心和讚美的綜合體。出現於多數哀歌的信心主題（七7），在此成為進入最後凱歌的轉折。

正如魏利思所剴切陳明的，此一顯著的三重反覆顯示全書的前後貫串一氣。橫向而觀，滅亡的神諭與希望的神諭前後之間，有驚人的相似處；縱向而論，各神諭間又有一些關鍵字眼和邏輯的连接詞，將它們上下連結在一起。有關各神諭的相似處，在此例舉一二便足為證：三部分均以命令式的「要聽」或「當聽」（一2，三1，六1）起首，而且關於希望的部分，都包含了牧養的主題（二12，四8，五4，七14）。

IV. 年代與作者

許多文學和歷史批評家對於聖經本身有關著書年代和作者的陳述存疑，因此，他們限制了先知的恩賜——將預言的年代定為預言成就的年代。此外，這些學者認為聖經中主題常突兀改變、寫作風格亦不一致，而且先知不可能說了毀滅的神諭又說希望的神諭，因為如此會減弱信息的效果。所以，他們推斷經文必非出於同一人之手。既然經文有不同的出處，那麼它們個別的年代，便藉著其假設的歷史情況，以及神學和文學的象徵而定。亦即它們的宗教意念和語言，如威爾浩生（Wellhausen）所指出的¹¹，與希伯來宗教演變有關，並且年代也依其而定。

在威爾浩生的經典之作 *Geschichte Israels*（1878年）問世之前，艾瓦德（G. H. A. von Ewald）¹² 於一八六七年即率先採用

11. J. Wellhausen, *Geschichte Israels*, i (G. Heimer, 1878).

這種態度來研究彌迦書。史達 (B. Stade)¹³ 在其一八八一年劃時代的文章中，亦有系統地運用這種文學歷史研究法，奠定了後代研究的基礎。迄今學界普遍的共識是，彌迦書二12~13，四1~五9，以及七8~20的作者並非彌迦。

在一九一五至一九二四年的十年間，形式批判逐漸取代文學歷史研究法，成爲決定彌迦書神諭年代的方法。形式批判學者找出彌迦書中不同的文體，並試圖重組其出處的生活背景。最後，他們探究神諭如何從簡短、（一般認爲是）口頭的形式，發展成最後的形式；以及神諭如何與彌迦書其他部分結合而成今日的面貌。施密特 (Hans Schmidt)¹⁴ 於一九一五年首度將此方法應用於彌迦書的研究上，而林布隆 (Johannes Lindblom)¹⁵ 更在一九二九年，發表了此一觀點中最具影響力的作品。根據他的看法，一章2~7節、8~16節，六章9~16節，七章1~4節以及七章13節最初可能是以小冊子的形式寫成，在適當的場合分發給衆人。林布隆還廣泛地探討彌迦書中每一則神諭的種類和界限。近代的形式批判家，例如韋瑟 (A. Weiser)¹⁶ 等人，將神諭的生活背景儘可能的歸諸於以色列的敬拜儀式。卡波拉 (A. S. Kapelrud)¹⁷ 便採這種論調，並將其推展到更多的彌迦書神諭上。學

12. G. H. A. von Ewald, *Jesaja mit den Uebrigen aelteren Propheten erklart. Die Propheten des Alten Bundes erklart*, 2 Aufl., 1 (Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag, 1867), p. 523. 他後來撤消其立場。

13. B. Stade, 'Bemerkungen ueber das Buch Micha', *ZAW* 1 (1881), pp. 161~172.

14. H. Schmidt, 'Micha', *Die Schriften des Alten Testaments*, 2 (1915), pp. 130~153.

15. Lindblom, *Micha literarisch untersucht*.

16. A. Weiser, *Das Buch der zwolff Kleinen Propheten*, 4 Aufl. (Vandenhoeck & Ruprecht, 1963), pp. 228~290.

例而言，他認為四～五章希望神諭的背景，是聖殿傾覆之前的秋季新年節慶。

修訂批判法以上述兩種研究方法為基礎，探究每個神諭和彌迦全書，如何在奉它為至聖的人的生活中，發揚光大、重新調整及應用。迄今此派多數的批評家認為，彌迦書最後的面貌應完成於以色列人被擄時期¹⁸，或是在以斯拉和尼希米重建運動前的被擄歸回後時期¹⁹。例如慣用文學批評技巧的瑞納德（B. Renaud, 1977; pp. 246~247）便指出，五章3節是一段修訂的解說，旨在向被擄歸回的以色列表明，四章9節～五章6節有關末世彌賽亞來臨的應許為何遲遲未成就，並藉此重燃以色列民的希望。

我們在此要審慎地評估各種研究方法的基本技巧，並逐一比較，諸如語言和神學的象徵，以及將希望和毀滅的神諭混合，會造成何種心理影響。我們將簡要地檢視那些向來不被學者認為是出自彌迦的神諭，並將對「彌迦書最後的面貌完成於被擄時或被擄歸回後時期」的結論，提出質疑。

彌迦書的文法屬以色列人被擄前時期，並未展現任何被擄歸回後希伯來文的特徵²⁰。再者，字彙的鑑定極難控制，因為經文可能是後人仿古的，或是已經過近代化。而某些用語可能在有限的經文中並未出現，讓人以為這類詞語已不復存在，但稍後它們

17. A. S. Kapelrud, 'Eschatology in the Book of Micah', *VT* 11 (1961), pp. 392~405.

18. R. Ungerstern-Sternberg, *Der Rechtsstreit Gottes mit seiner Gemeinde, Der Prophet Micha* (Calwer Verlag, 1958); W. Harrelson, *Interpreting the Old Testament* (Holt, Rinehart & Winston Inc., 1964), p. 362; Willis, p. 303.

19. Renaud; Allen, p. 252.

20. D. A. Robertson, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (Society of Biblical Literature, 1972), p. 154.

又再重現²¹。

此外，彌迦書中所謂是較遲的一些宗教思想，多數都同樣出現於耶利米書。魏利思（306~310頁）事實上還在兩書中找到三十一處相應的經文。批評家們因此傾向於認為彌迦取材自耶利米。例如瑞納德（1977，112頁）便表示，二章12節的年代應在以色列人被擄時期，理由如下：「神只有在耶利米書二十三1~6說過這段話（和彌迦書一樣是第一人稱）：『我要將我羊羣中所餘剩的……招聚出來』（耶二十三3），並將重新招聚、羣和餘民這三個概念連結在一起。」但是，他怎麼能這麼肯定是彌迦書取材自耶利米書？尤其是耶利米書二十六18還明確地引述彌迦所說的話。此外，魏利思（200頁）獲致相反的結論。他認為，彌迦書二12回顧到大衛時代的用語，因為「聚集」、「招聚」這兩個動詞，常見於大衛聚集以色列去打仗的篇章。經文主題有時相互矛盾也造成了若干問題，我們在稍後探討四章1~5節神諭之年代的增註中（見192~199頁）會詳加研究。

艾倫（Allen, p. 251）針對這種「希望和毀滅的神諭不應同時出現」的論調，予以有力的駁斥：「當然，安慰的信息會減弱咒詛的信息，如果兩者在同樣情況下對同一對象宣告。但是單憑文學的並置，並不能證明兩者在同一時期宣告。先知經年傳道以及在不同屬靈氛圍，所累積的諸多神諭，由口氣激動到平靜，不一而足。」此外，耶利米書一10也簡明地表達了先知信息毀滅和更新的雙重重點，而在耶利米哀歌第三章那首離合詩體裁的哀歌中，同樣可發現毀滅與希望這兩種迥然不同的語氣。最後，彌迦

21. R. Polzin, *Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (Scholars Press, 1976), p. 7; K. A. Kitchen, 'Egypt', *NBD*, p. 350.

書五 9~15 希望的宣告和以賽亞書二 6~8 有密切的關聯，而後者的背景年代被一致公認為公元前八世紀末，故而多數批評家並不反對前者亦出於同一年代。

現在讓我們來特別探討一下引發爭議的希望神諭。在本書註釋部分，我們將和艾倫所主張的一樣，辯證二章 12~13 節的背景是公元前七〇一年西拿基立入侵的時候。

由於彌迦書四 1~5 十分複雜且重要，我們將在增註中（192~199 頁）以較多篇幅討論其年代。我們的結論是這段經文的年代很可能早於以賽亞書二 2~4。

艾倫（244 頁）指出，彌迦書四 6~8 和二 12~13 都擁有餘民、羊以及神的王權這三個主題，然而他卻認為該神諭的作者並非彌迦，因為「餘民」一詞，顯然是充滿希望的專門用語，指的是經過神的審判後存活的選民。艾倫表示，此一詞用以表達這樣的意思，首見於耶利米書，但他卻未注意到，其實該詞以該意義首度出現，應是在阿摩司書五 15。我們很難明白，為何彌迦不可能是最早這樣使用此用語的先知之一。要知道亞述攻打南國時，擄走數以千計的猶大人，只留下餘剩之民在耶路撒冷，而彌迦就是其中之一。其實，以賽亞書（賽三十七 32 = 王下十九 31；賽三十七 4 = 王下十九 4）正是在這種情形下使用此用語。（但是，許多批評家懷疑這段是否真出於以賽亞之手。）令人驚訝的是，艾倫（248 頁）在論及彌迦書五 7~9 時表示：「神諭中沒有任何部分能排除其年代為公元前八世紀」。而五章 7~9 節中的「餘剩之人」和四章 6~8 節的意義相同。

四章 9 節~五章 1 節所表達的痛苦中，屢次出現「現在」一詞，這正符合亞述所帶來的危機。四章 11 節提及的「許多國」，並非是某些人認為的啟示文體（一種於彌迦之後在以色列興起的文體），而是指組成亞述大軍的那些國家。注意四章 10 節「在巴

比倫蒙解救」，被視為發生在遙遠年代、地方的事。綜上所述，這些神諭的出處，絕對是被擄時期之前的耶路撒冷。

五章 1~6 節的年代，可藉著五章 5~6 節有關亞述和寧錄地的描述來決定。即使是反對此神諭出於彌迦之手的瑞納德（253 頁），都不得不承認五章 5b~6 節「寫於亞述統治巴比倫之時，也正是以賽亞和彌迦的時代」。

五章 7~9 節和七章 8~20 節沒有任何部分排除它們出於公元前八世紀。艾倫（251 頁）同意某些學者的看法，認為七章 8~20 節應寫成於以色列被擄時期或被擄歸回後，但他卻未提供任何證據來解釋他為何對公元前八世紀這個年代存疑。

如果我們對於一章 1 節不抱持懷疑的態度，那麼我們就更沒有理由懷疑彌迦書中任何一則神諭的真實性。

我們在前面已經指出，彌迦書前後貫串一氣，且其出處是亞述入侵時的巴勒斯坦。一章 1 節編者的告示（注意這裏「耶和華的默示」用的是單數，而耶一 1 和摩一 1 用的都是複數），和三章 1 節編者用以連接上下文的第一人稱「我說」，都顯示彌迦的確如傳統認為的，是彌迦書的作者。

大綱

序言（一 1）

I. 審判和拯救（一 2~二 13）

A. 撒瑪利亞將傾覆（一 2~7）

B. 爲猶大諸城哀哭（一 8~16）

C. 惟利是圖的地主被判遭擄（二 1~5）

D. 與假先知辯駁（二 6~11）

E. 餘民存留於錫安（二 12~13）

II. 譴責假領袖，應許公義王將臨（三 1~五 15）

A. 牧人成爲食人者（三 1~4）

- B. 先知為利發預言 (三5~8)
- C. 耶路撒冷將淪亡 (三9~12)
- D. 錫安將被高舉 (四 1~5)
- E. 瘸腿的變剛強 (四6~7)
- F. 耶路撒冷恢復國權 (四8)
- G. 神奧祕的籌算 (四9~13)
- H. 會掌權且將作王的那位 (五 1~6)
- I. 生的香氣，死的香氣 (五7~9)
- J. 耶和華保守祂的國度 (五10~15)

III. 黑暗中的希望 (六 1~七20)

- A. 如何存活 (六 1~8)
- B. 咒詛應驗 (六9~16)
- C. 國家分崩離析 (七 1~7)
- D. 凱旋之歌 (七8~20)

註釋

序言（一）

序言的重點在於彌迦書乃是出於神。作者藉著提到神的默示，而非先知的話（參：賽一1；耶一1；摩一1），以及說明此事時不用述詞，來強調本書出處之重要。至此我們應該懷著敬畏的心來看這卷書。作者用兩個形容子句（參NEB）來呈現默示臨到先知的歷史背景（見導論，153～159頁）。（譯註：註釋者係以NIV為據，但NIV與和合本略有出入，其一章1節中譯如下：當猶大王約坦、亞哈斯、希西家在位的時候，耶和華的話臨到摩利沙人彌迦，論他看見有關撒瑪利亞和耶路撒冷的異象。）臨到意即「發生了」强大有力、雷霆萬鈞的事件。被耶和華的靈所充滿的彌迦（三8），向他的對象宣告自神而來的信息，這位

神便是創造宇宙並一直引導以色列歷史的那一位。彌迦以南國諸王來表達他信息的年代，卻絕口不提北國諸王，因為北國衆王不得先知的認可（何八4）。彌迦不想提及這些自封爲王者，免得助長其氣焰。看見（AV、RSV；希伯來文，*hāzâ*）指的是聽見，雖然它也可能有異象伴之而來²²。彌迦書是神的話語。

I. 審判和拯救（一2～二13）

A. 撒瑪利亞將傾覆（一2～7）

彌迦宣告撒瑪利亞滅亡的神諭共包含四部分，其中每一部分又可再細分爲兩小部分：(1)先知召聚萬國出席審判（2a節），身分是被告（2b節）。(2)耶和華爲要施罰，將顯現降臨（3節），全地都將震動（4節）。(3)撒瑪利亞（5a節）和耶路撒冷（5b節）被控違背與神所立的約。(4)神的審判是撒瑪利亞將會傾覆（6節），且該城的偶像必被摧毀（7節）。

2. 神對以色列施行懲罰是典型的例子，萬民中若有爲偶像而偏離永生神者，均將遭到同樣的審判。諷刺的是，被選召爲祭司國度的以色列，現在卻成爲對萬民的警告（參：利十八28）。耶和華全面的法則在此藉著都（兩次），和「主」（NIV），分別明白及微妙地強調。神藉著曉諭預言來宣示這法則，而這些預言在道德層面、明確程度及涵蓋範圍，都是無與倫比的（參：賽四十一21～29）²³。殿更妥切地說，應是「宮殿」（希伯來文

22. *TDOT* 4, p. 283; *THAT* 1, p. 536.

23. 參 P. van Insochoot, *Theology of the Old Testament*, 1, trans. K. Sullivan, R. S. C. J. and F. Buck, SJ (Desclee Company, 1965), pp. 167~171.

hēkal)，亦即審判寶座的所在。有關另一幕審判，見六章 1~2 節。

3~4. 在 6~7 節所有景象的背後，彌迦看到了是神在行進。高處和諸谷（譯為「平原」更佳），象徵全地——所有高和平穩的事物，在神之下均將瓦解。只要神留在天上，人便覺得安全；但當神降臨地上審判時，人才驚恐地了解到，他們必須親自面對聖潔的神。如果人敬畏神，而非彼此敬畏，那他們其實也就無可畏懼。

5. 彌迦指控雅各（=北國）和以色列（=全以色列）犯了罪過（=違背神的約）和罪惡（=沒有遵守約中的規定）。耶和華和以色列的關係並非普通的契約，而是神聖的約，神要求的是真心誠意的忠於祂。伴隨著對神毀約而來的不道德行徑，在二~三章及六章 9~12 節將詳細陳述。神對猶大的審判，將見於一章 8~16 節。撒瑪利亞和耶路撒冷這兩個轉喻，分別代表北國和南國腐敗的領導階層。

6~7. 所以顯示了判決和罪行相稱。此處判決的「傾倒」（RSV、AV、NEB），和神發怒親臨施罰意思相連。偶像是撒瑪利亞異教世界觀的具體象徵，從這種世界觀衍生了該城扭曲的價值系統及不道德的行徑（羅一 18~31）。這些誘人的偶像對血肉之軀深具吸引力，而且不要求人道德正直，誘使撒瑪利亞的領袖們毀棄與神所立的約，並犯下許多罪行，正如今日的性和毒品誘使人犯罪一樣。用金子打造的偶像雖頗具金錢價值，但在屬靈及政治上卻一文不值。這些偶像是用廟妓的雇價而造的（參 NIV），征服撒瑪利亞的人必將偶像打碎，並將其用為廟妓的雇價。只有腐敗者的心才可能去敬拜那樣的神！

B. 爲猶大諸城哀哭（—8~16）

彌迦爲猶大諸城哀哭共含三部分：(1)引言，陳述他哀悼的意圖（8~9節），(2)哀歌，以文字遊戲來紀念猶大各要塞的傾覆（10~15節），以及(3)結論，呼籲大衛家一同哀哭，因爲它將被擄。此處的哀歌和以賽亞書十24~32一樣，特色是城名和其將來臨的滅亡之間的文字遊戲。規則的頭韻、從一城迅速跳接至另一城、意象並置相對（13節除外），再加上命令語句及對仗，給予這首哀歌強而有力且令人印象深刻的效果。我們在可怕的敵軍來到前，已經感受到其震撼。

以下是猶大諸城及現址對照表：

城市	現址
迦特	Tell es-Safi
伯亞弗拉	不詳
沙斐	不詳
撒南	不詳
伯以薛	Deir el-Aṣal ?
瑪律	不詳
耶路撒冷	耶路撒冷
拉吉	Tell ed-Duweir
摩利設迦特	Tell ej-Judeideh
亞革悉	Tell el-Beida
瑪利沙	Tell Sandahanna
亞杜蘭	Tell-esh-Sheikh-Madkur

經文中這些城市的次序並非依照西拿基立大軍攻打先後——此

次序在地形學上不具任何意義²⁴，卻帶有文學的意義。這些城市形成一個半徑十四公里的圓，圓心是彌迦的家鄉——摩利設迦特。彌迦對於亞述入侵的描述，恰巧補充了西拿基立的說法，甚至明確到指出大軍已到耶路撒冷城門，而且未提及耶城被毀滅（9、12節）。結論宣告大衛家將被擄一事，並未發生於當時，因為希西家悔改了（參：耶二十六7~8、18~19）。

8~9. 和某些敲打講台、傳講烈火與毀滅的現代傳道人不同，彌迦傳講審判的信息是出於無比的愛，也因著愛，他為他的聽眾哀哭。有關以色列哀悼的風俗，見創世記五十10；耶利米書六26；以西結書二十四17。

被譯為她的傷痕（和合本作「撒瑪利亞的傷痕」。）的字（希伯來文是 *makkôteyhā*），很可能隱含了原文的縮寫（*makkat yah* = 「從耶和華而來的打擊」），因為隨後被譯為「臨到」（和合本作延及，希伯來文是 *nāga^c*）的動詞，令人意外地以陽性形式出現。若真是如此，那麼第9b、c節應為「它 [= 打擊] 臨到猶大，祂 [= 耶和華] 臨到我民的城門」（參AV和NIV邊註）。先知再次把當時的國際危機，解釋為神的責罰（參12、15節）。

10. 錫安之民不應在非利士的迦特表現其憂傷，而應在自己的伯亞弗拉。第10節一開始就是 *b^egat 'al-taggidû / bākô' altibkû*：不要在迦特報告這事；／總不要哭泣。注意兩邊韻腳休止後的起始子音，都是 *b*，*t*；而結尾動詞的母音模式，都是 *a*, *i*, *u*。與隨後的城市（亞杜蘭除外，15節）不同的是，和迦特押類韻的，並非迦特的毀滅，而是它將彌迦的哀哭與大衛的哀哭

24. A. F. Rainey, 'The Biblical Shephelah of Judah', *BASOR* 251 (1983), pp. 2ff.

連結在一起。大衛在類似的情況下，哀悼掃羅和約拿單——以色列的首位君王和其明顯的繼承人——之死（撒下1-20）。此一借自他處的命令語句，預示了大衛後裔的挫敗及死亡，我們在第15b~16節可看見這清楚的警告。若有人因以色列的挫敗而竊笑，便是誤解歷史、貶損神且高舉了暴君，而且是幸災樂禍的行爲。伯亞弗拉（「灰塵之家」）與對錫安之民（原文作錫安的女子=耶路撒冷的統治者）所發出的陰性單數命令語句——**靦於灰塵之中**——是雙關語。靦於灰塵之中是在遭逢屈辱的挫敗時，強烈表達悲傷的方式（書七6；撒上四12；伯十六15；耶六26）。

11. 沙斐意即「美麗之城」。曾一度自豪於其光輝的沙斐，卻將要成爲俘虜，赤身蒙羞。撒南即「前進之城」，它將會畏縮在其城牆之後，而非勇敢地前進作戰。伯以薛的意思是「收回之家」，它將「收回它的地位」（=它對於猶大的護衛），因爲敵人已將其併吞。你們（以陽性複數的形式出現）指的可能是沙斐和撒南，以及／或是猶大全地。

12. 瑪律意即「苦」。所有在苦中的人都希望處境好轉，「苦城」的居民也憂急（RSV）切望，盼望能從他們認爲可獲得援助之處，得到好處（NIV作「慰藉」），但卻不然（參AV）；亞述大軍長驅直入一直到耶路撒冷的城門。

13. 拉吉的發音與 *lārekeš* 相近，意思是「馬」（RSV、NEB）。這裏是個尖刻的諷刺，因爲先知正命令拉吉把戰車套在快馬上（參AV和RSV）。以色列的罪起自拉吉，因爲偶像崇拜以該城爲據點，隨即迅速蔓延到全以色列。拉吉在以色列的屬靈角色，令人想到助長淫亂的好萊塢在今日所扮演的角色。

14. 猶大在失卻了防守要塞拉吉之後，猶大王必須準備要納貢（參：王下十八14~16）。這裏的你是陰性單數，指的是錫安之民。摩利設可能與 *yāraš* 有關，意即「擁有／剝奪」，或是

與 *m'ōrāsā* 有關，意思是「許配」。如果採取後者，那麼更明白的意思「妝奩」，顯然較禮物為佳（參：王上九16）。這樣的連結使得本節經文成為尖銳諷刺的文字遊戲。猶大的領袖必須把那曾許配給他們、如今卻抵押給敵人的城，當作妝奩（＝不情願的貢物）送出。當我們不能為神勝過世界，我們會發現反而是世界征服了我們。亞革悉意即「欺騙」。有的譯本不用城（NIV），而用「房屋」（AV、RSV，和合：眾族），更明確的說，是「工廠」（參：代上四21～23；耶十八2，呂譯）²⁵。猶大王的歲入在兩方面減少了：他必須納那可恨的貢物，而且現在已落入敵人之手的亞革悉，亦不再向王繳稅。一度向百姓巧取豪奪的領袖（三2），現今卻被亞述人搶奪。人種的是什麼，收的也是什麼（加六7）。

15. 征服者（參新譯，希伯來文是 *hayyōrēs*，和合本作奪取你的）其實就是「奪取他人產業者」（＝「繼承人」、「新業主」，參：耶八10），此處指的便是西拿基立。「瑪利沙的居民」（RSV；希伯來文是 *yōšebet mārēšā*）發音與 *yōrēs*（「征服者」）近似。依照民間語源追溯，瑪利沙可能與動詞「奪取」有關。新的繼承人將會奪取猶大的古老傳承。先知為亞杜蘭而發的哀哭，並不比迦特的多。這兩個城市都引發了有關大衛家的文學、歷史暗喻。正如大衛在被膏之初，為躲避掃羅的追殺，逃到亞杜蘭（撒下二十二1；撒下二十三13），以色列在國祚終結時，其尊貴人也將同樣被敵國君王俘虜離開自己的土地。尊貴人（NIV、RSV、NEB；參：撒下一19～20）指的是「有高位、權貴的人」（參：賽五13，NIV）。

25.A. Demsky, 'The Houses of Aksib. A critical note on Micah 1:14b (參：代上四21～23)', *IEJ* 16 (1966), pp. 211～215.

16. 此處的命令語句全以陰性單數的形式出現，再度針對錫安之民而言。錫安被擄的兒女都是貴族。禿鷹的頸項和頭都沒有羽毛。耶和華給予以色列應得的罪的工價，乃是災難、挫敗和死亡——的確是很高的代價。

C. 惟利是圖的地主被判遭擄（二 1~5）

奧古斯丁認為世上的人分屬兩個城市，這兩個城市是「由兩種愛組成：屬世之城由對自己的愛形成，甚至輕看神；屬神之城由對神的愛形成，甚至輕看自己」²⁶。彌迦在這個審判的神諭中宣告，那些在屬世之城「成功」的人，將永遠失去他們在屬神之城當得之分。第一章針對撒瑪利亞和猶大所發的神諭，大致論及他們的悖逆及罪，並強調立即的政治傾覆。此處的神諭則明確指出他們的罪行，並強調永恆的、與神國有關的懲罰。

毀滅的神諭共分三部分：(1)彌迦藉著指控，向死者說話（1~2節）。(2)耶和華判決他們將要屈辱、難堪地被擄（3節），以及將在屬靈上滅絕（4節）。(3)彌迦的結論將謀奪他人土地者，交付永恆的屬靈滅絕，也喚起了其他人的希望（5節）。控告和判決的主題，在此以兩種表達方式連結：那些圖謀罪孽的（*raʿ*），和我籌畫災禍（*raʿ*）相對照；以及他們貪圖田地，和「他劃分我們的田地」（AV）相對照。文字遊戲再次反映了「以眼還眼」（*lex talionis*）的原則。

1~2. 先知們有時可能會用哀哉，來表示為那些被耶和華判死刑的人而悲傷（參：王上十三30；耶二十二18，三十四5；摩五16~17）²⁷；但此處和以賽亞書二十九15，三十三1一樣，先知用的是「禍哉」，而非「哀哉」。先知帶著批評和輕蔑的態

26. St. Augustine, *The City of God*, 14. 28.

度，指控地主們貪婪，並詳述耶和華的判決——他們將被擄並承受永遠的滅亡。惟利是圖的地主們在夜間圖謀以暴力致富。罪孽伴隨著惡勢力和欺騙而來。

天一發亮是個諷刺。盜賊通常以夜間的黑暗來掩藏其見不得人的行徑。在古時的近東，法庭要日出之後才開審，因為這象徵著驅散了掩蓋罪行的黑暗（參：伯三十八12~13）。然而，被彌迦痛斥的「藉法律之名，行壓榨之實的人」，卻是在破曉時，以扭曲法律制度來進行欺詐的勾當。今天在許多國家，律師教導罪犯鑽法律漏洞，並嘲弄法律。犯罪者得獲無罪開釋，而證人卻只能在獄中焦慮。

貪圖直指人類屬靈疾病及不道德行為等問題的核心（參：出二十17；申五21；羅七8）。2a節較佳的譯文是：「只要他們貪圖田地，他們就佔據」，顯示這種背信的行爲不斷發生。

霸佔即是較強者直接或間接取走較弱者的努力和成果，且不付出任何代價與其交換。它可能是藉著詭詐的天平（何十二7~8），以訴諸暴力（賽五十二4；耶五十33），或操縱法律制度（與下列經文所說的相對：利六2，六4，十九13；申一17，十七8~13），敲詐勒索來達到目的，阿摩司書的相應經文五7、10~17顯示，此處指操縱法律制度。他們搶奪的，是以色列老實的百姓的田地和房屋（亦見8~9節）。

人的希伯來文是 *geber*（2c節），用以形容人最爲稱職、能幹的程度。田地（2a節）則代表屬天的託付。在那種農業經濟

27. R. J. Clifford, 'The Use of HOY in the Prophets', *CBQ* 28 (1966), pp. 458 ~ 464; J. G. Williams, 'The Alas-oracles of the Eighth century Prophets', *HUCA* 38 (1967), pp. 45 ~ 91; W. Janzen, 'Mourning Cry and Woe Oracle', *BZAW* 125 (1972), *passim*. *Hôy* 在葬禮儀式的脈絡中，意指「哀哉」；在控訴及警告的脈絡，則意指「禍哉」。

的社會中，人的生活 and 自由完全有賴於擁有田地。若沒有了田地，他最好不過成爲日薪勞工；最不濟的情形，便是淪爲奴隸。

3. 所以再一次（參一8）顯示判決與罪行相稱。耶和華再度親自降災。災禍是以「入侵的亞述大軍隊」之方式臨到以色列。「家」（RSV，和合：族）表示以色列是個因血脈、聖約和歷史而結合的共同體。因爲是一體，全「家」都會因其中個人的罪而受累，尤其是領袖的罪（參：書七；撒下二十四17）。NIV的「你們不能自救於……」，改寫了「這〔軛〕（參：耶二十八14）在你們的頸項上不能解脫」（RSV）。NIV的譯文很明白，災禍是必然的，但卻隱藏了另一層意義——災禍同時也是屈辱的。你們也不能昂首而行，爲懲罰更添幾分羞辱。

4. 在以賽亞書中，到那日一詞總出現在神諭的開始或結尾，以表明事件的結果²⁸。此處「到那日」一詞引進一個新起點，以解釋神的判決將造成的後果。這個司法判決的第二部分比第一部分要嚴厲：他們將喪失聖地！我們全然敗落了（希伯來文：*sādōd n'šaddūnū*）的發音與我們的田地（*šādēnū*）近似，這是另一個以文字遊戲來反映以眼還眼的例子。正如以色列強而有勢的人強奪別人田地、作賤別人，現在比他們更強的人同樣要強奪他們的田地——「凡動刀的，必死在刀下」（太二十六52）。分（希伯來文：*heleq*）是個半專門的用語，把生活中十分必須的肥沃土地與給予者和收受者連結在一起，而施受雙方都一樣看重土地。身爲擁有人的耶和華，藉拈神聖的鬮將地業分給各支派宗族（書十二~二十二）。若沒有這些得自神的產業，以色列這屬神的國便無法存在。神把土地的使用權給以色列（參：利二十五23）。以色列若遵守與神所立的約，便可自由、完全地享用這地；但若濫用神的贈與，將其用於聖約規定的範圍之外，則耶和華仍有權自不忠的子民把地取回，將它交付她的敵人（利

二十六33；申二十八49~68）。這裏用代名詞他來代替「耶和華」，旨在不讓不敬虔的人褻瀆聖名。*sôbēb*在AV中被誤作「轉離」的分詞，其實該字意即「背道的民」（RSV邊註；參：耶四十九4），指的是頑梗、傲慢、任意而行的亞述人（參：賽十）。耶和華仍然依照祂自己的喜悅和公義來劃分列國（徒十七26），並帶領建造祂的教會。神藉著收回賜給背信之民的屬靈福分，將福分賜予他人（指的是信祂的人；參：羅十一17~21；啟二16，三16），以及把屬靈的恩賜給予祂的子民（羅十二3~8；林前十二；弗四7~13）來帶領教會的建造。

5. 在未來末世的會中重新分配土地時，奪取別人田地的將不得參與。此一判決著重於遠超乎被擄時期的未來（見4節），亦即這些人將遭受靈裏永恆的毀滅。這判決也為其他的人帶來了希望（參：創十七8；申三十一1~10）。

D. 與假先知辯駁（二6~11）

彌迦責備那些在聽見真預言之後，仍舊因為拒絕悔改而自傲的人。(1)在引言中，彌迦斷然拒絕他們「停止預言」的命令（6節）；(2)在起訴的主文中，耶和華糾正假先知（7節）、控訴有權勢者剝削軟弱無力的人（8~9節），並判決他們被擄（10節）；(3)在結論中，彌迦諷刺地描述百姓願聽從的那一種先知（11節）。

6. 你們不可說預言用的是複數主詞，可能是將彌迦和其同時代的先知何西阿、以賽亞，以及真先知的門徒（參：賽八16）

28.A. Lefevre, 'L' expression "en ce jour-là" dans le livre d'Isaïe', in *Mélanges bibliques redigés en l'honneur d'Andre Robert* (Bloud et Gay, 1957), pp. 174~179.

一視同仁。就如在以利亞的時代一樣，耶和華在各時代總是留下屬祂的餘民（羅十一1~6）。大眾的聲音藉著他們的先知（和合本作「他們」）——公認的神學者——得以表達。這些事物（和合本作這些人）將本段辯駁與之前的斥責連結在一起。真先知不斷傳講信息斥責謊言，人們就是藉著這些謊言來為自己的生活型態尋求正當的理由。透過真先知兩刃的劍，神的國度將降臨在人心中（參：王上二十二8~27；耶十一22；摩二12，七12~13；徒四1~21）。最後一個子句應該讀作：「羞辱不會消失」（NAB）。以色列的榮耀會離去，它的羞辱（即失卻田地及遭受永恆的滅亡）卻將永存。

7. 此處再次引述假先知的話並予以駁斥。彌迦書中的雅各家，指的是全以色列（參三1）。「心靈忿怒」（NIV）意即心不耐（參NEB；士十六16；伯二十一4）。假先知們可能將他們的神學觀念，建立在出埃及記三十四6上面，即獨獨強調神的愛。這種觀念在兩方面有謬誤。其一，它只有一半是真實的（參：出三十四7）。完全的真理是：神會實現祂在約中向以色列國所說的應許，祂的言語也的確有益，但只是與行動正直的人有益。其二，他們濫用了經文（參：箴二十六9；路四10~11）。今日的假教師也同樣將救恩的確據濫用於背棄神的人身上，而沒有帶領他們從罪中悔改（參：太七24~27，十二50；林前六9~11；加五21；提後二12）。

8~9. 耶和華以愈見加強的語氣，指責以色列的領袖剝去男子的外衣、佔據婦人華麗的房屋，且將小孩子的榮耀盡行奪去。外衣代表男子的尊嚴。以色列的百姓安居在其土地上，好像解甲歸田的戰士一樣。但以色列的領袖卻把他們自己的職位，當作贏來的獎品，而非服事百姓的機會，竟然盡情擄掠百姓。祝福較佳的翻譯是榮耀，指的是耶和華賜予以色列的豐盛（參：結十

六9~14)。這些控訴也間接地讓我們了解，以色列在傾覆時的財力。

10. 耶和華再一次依罪施罰。罪犯從前如何將被害人趕離其田地，神也如何將罪犯驅離。安息之所帶有屬靈福分的意義。污穢指的是不潔之物，因此不見容於神，必須從耶和華的面前除去。

11. 彌迦指責假先知們和他的聽眾。以賽亞同樣以貶損的口氣，用民來指稱其頑梗的百姓（諸如賽六10等）。不法牟利者根本懶於查證所謂的先知孰真孰假，因為他們一點也不驚訝或生氣這些傳道人和他們一樣貪婪與惟利是圖。

E. 餘民存留於錫安（二12~13）

彌迦書的第一部分以神的應許終結——以色列的牧羊人君王將招聚祂的羊羣至安全之處（12節），並拯救他們（13節）。在此，發言者由耶和華（12節）換為彌迦（13節）；而以色列則先被視為一集體單數（剩下的人、羊羣），之後成為個體複數。這一幕從招聚以色列進羊圈，演變為耶和華親自將以色列領出羊圈。

多數學者認為這則神諭是指以色列獲拯救離開巴比倫，故此神諭必出於被擄時期或被擄歸回後的先知之口。然而，艾倫（242、244及301頁）卻提供了較合理的解釋。他認為這則神諭是隱喻，指耶路撒冷獲拯救脫離西拿基立之封鎖。此種解釋不僅為本段經文與列王紀下十九31間動詞的關聯所證實（即「剩下的人」和「出來」），而且其背景亦與經文的描述與彌迦的情況均十分吻合。城門是耶路撒冷的城門（參一9、12），而羊圈，根據魏利思（207頁），則指錫安（和合本此處作波斯拉）。梅茲（Mays, pp. 74f.）指出：「第13節形容的是被牆圍住的地方，

顯然是城市；雅巍（即耶和華）將帶領祂的百姓離開那裏。」奇怪的是，梅茲只想到尼布甲尼撒圍攻耶路撒冷。前面審判神諭中所透出的微弱曙光——以色列將有餘剩之民（見一9、12及二5），在此詳盡說明。

12. 被譯為眾多的字，在詩篇五十五2的意思是「發聲唉哼」；而NIV的with，較佳的翻譯應是因為（希伯來文直譯是「從」）。因此，擾攘並非耶路撒冷城內的百姓所造成，而是來自在城外威脅百姓的人（即圍城的亞述大軍）。

13. 耶路撒冷的救贖分三個階段發生：以色列的牧羊人君王上去開路，打開被封鎖的城門；羣衆直闖已開的出路；他們的君王在前面引導他們。以色列地上的王落敗；在天上的君王則將得勝。

II. 譴責假領袖，應許公義王將臨（三1~五15）

A. 牧人成爲食人者（三1~4）

接下來的三個審判神諭，不僅長度一樣（4節），而且形式亦相同：一開始是一個稱呼，接著是以‘who’（中譯爲「他們」或「你們」）起首的控訴（2、5、9節），最後是以「到了……時候」（4節）或「所以」（6、12節）爲始的判決。前兩個神諭逐漸堆築至第三個神諭的高潮。至於被控告的，包括領袖（1節）、先知（5節）和祭司（參11a節）。此處責備這三種人都利用神學觀念來爲自己的罪行找藉口，好讓自己覺得平安，覺得不會受神懲罰（11b節）。司法的判決則由神的靜默（4節），

到祂的靜默加上黑暗（6~7節），又到殿毀滅，神的離去（12節）。

1. 有關於我說，見導論（161頁）。彌迦首先帶上被告席的是官長們，他們在古時的以色列，也同時擔任審判官。伸張公理正義的責任，最終由王承擔（撒下十五3；代下十九4~11）。我們已經知道雅各和以色列包括猶大在內（參三12）。公平指的是神的律法中的裁定（參：出二十一1~二十三19）、法庭其他的判決（參：申十七8~11），以及公正地裁決案件（參：王上三28，七7）。知道指的不僅是知識上了解律法或法律的需要，還包括個人的體驗。故而審判官出於憐憫受害人而懲罰罪犯，並在他的權限範圍內扶弱濟貧。

2~3. 正直的領袖喜愛神的律法（參：詩一2，十九7~11），但彌迦那時的領袖卻蔑視它（參：賽一17、21~23、26，五7~8）。彌迦直視他們邪惡的心，看到產生邪惡的出處。這惡摧毀了與神立約的人中間所應有的司法公正及同胞手足之情。除了重生之後所產生的新渴慕（約三3~8），再也沒有別的方法能去除道德之淪喪。主耶穌基督審判人並非依照膚淺的表面，而是按著祂對人心的認知以及按著真理（參：賽十一1~5；約五19~30；羅二5~8）。以色列的官長不用他們的特權職位來護衛軟弱無力的人，反倒濫用律法、鑽其漏洞，好教自己能奢華地享用那些被其欺壓無力反抗的人勞苦的成果。貧者既因景況難捱而提早結束生命，先知在此便以巧妙的暗喻，形容應為這種現象負責的官長為食人者。此一怪誕的畫面旨在喚醒惡人的良知。

4. 假設完全毀滅的判決已經宣告（一9~16，二3~5），這裏又說即使他們呼求拯救，神也必不留情。正如審判官掩耳不聽貧者的呼求，他們自己在無助時，神也同樣掩耳不聽其呼聲。落在忿怒的神手中，是件令人恐懼的事（參：箴一26；太二十五

11~13；路十六26；林後六2；來十31，十二17）。

B. 先知爲利發預言（三5~8）

彌迦在痛斥了貪心的領袖後，再度責難貪婪的先知（參二1~5、6~11）。宗教和司法兩大制度狼狽爲奸，竟保護罪犯而讓受害人任其擺佈。正如他們說的，這是公開的祕密。

5. 神的使者常用的格式耶和華如此說，和彌迦的自傳式介紹（8節），強調彌迦對抗假先知的權柄並非出於己身，而是出自神。「至於」（NIV）較佳的譯文應是論到（和合、AV、RSV、NEB），而我民中的我，指的是彌迦而非耶和華（參一9）。故而，上引號應放在第6節而非第5節（和NIV相反）。和其他審判的宣告一樣，耶和華自己宣判。這些先知是假先知，因爲他們帶領民衆偏離了正確的教義（申十三1~5），用卜卦（申十八14；彌三6~7a），而且藉著從耶和華來的謊言的靈說假預言（參：申十八21~22；王上二十二19~28；彌三7b）。假先知出賣自己的恩賜以迎合王的喜好，並收受可觀的報酬（民二十二7、17，二十四11；尼六12；結十三19）。他們並不缺屬靈的恩賜；他們所缺的是道德信念及力量。我們從巴蘭的經驗得知（參：民二十二15~34），神順著先知墮落的心，給他們謊言的異象。譯爲餵養（希伯來文 *nāšak*；AV作「咬」）的動詞，出現在聖經他處計十一次，其中十次與蛇有關。假先知就像惡毒危險的蛇一樣，他們殺害別人爲的是餵養自己。第11節說得很明白，對這些邪惡的先知而言，「錢財遠比神來得重要」（Mays, p. 83）。

6. 所以。耶和華的判決正中假先知的要害。祂取走他們的恩賜（參：士十六20；撒下十七14），也就等於是除去他們不義之財的來源。幽暗在第6a節是字面的意思，——夢和異象通常

在夜間臨到先知（參：民十二6；但二9，七1；珥二28；亞一8）——在第6b節則是比喻說法。其他的詩人把失去知識比喻為黑暗（參：詩八十二5，六十九23），彌迦則將假先知之失去超常洞察力比擬為日頭沉落。他們的「水晶球」將變黑。

7. 彌迦又指出，耶和華的判決還有別的後果，即假先知將因其不潔而公然蒙羞。當先知被發現他其實是騙子時，便被視為不潔淨（參：哀四13~15）。就像麻瘋病患者，他們無論到何處都必須搗著髭（NIV作「掩著臉」；希伯來文係*sāpām*），亦即他們濫用恩賜之處。到審判那時，「他們的行業將和他們說的神諭一樣空洞不切實際」（Mays, p. 84）。

8. 至於是一個強烈的反義詞，使真先知與假先知對比：他藉著靈傳講，而非藉著感官；他宣告罪和審判，而非平安；他建立公義而非助長不義。滿有力量（即被靈引導的能力及動力；參：結二2，三12、14、24等經節）和才能（即勇氣，使他與可怕的對手相當）的彌迦，和其他被靈所感的人，置謹慎謙卑於一邊而與人爭辯（參：摩七14~15；林後十一16~32）。彌迦被靈充滿的證明是他論及公平。梅茲指出（86頁），「彌迦著重的是以色列的罪，而非其國民生產毛額，因為有罪的人只有在了解到自己將受神的審判時，才會務實地領悟到他們在歷史中會變成何等光景。」

C. 耶路撒冷將淪亡（三9~12）

第三章的第三個審判神諭是一高潮（見1~4、5~8節），遵照一貫的格式：力勸其對象聆聽（9a節），控訴（9b~11節），以及司法判決（12節）。這則神諭直接針對有過犯者說話，但第11節除外。先知先概括地第9b節提出指控（他們屈枉公平），而後在第10節更具體地表明（他們透過罪行來建造耶

路撒冷)，最後以第三人稱詳細說明（11節）。在第一部分說明，三種領袖（官長、祭司、先知）被指控出賣其職位（11a節）；在第二部分，他們被控告以錯誤的神學觀念來作為自己行徑的藉口（即宣稱耶和華在他們當中，11節）。神的判決是耶路撒冷的命運將和背離神的撒瑪利亞一樣，此一判決使得希西家俯伏在神的面前（王下十八~二十；代下二十九~三十一；耶二十六19）。希西家的悔改，與耶利米書十八8所講的原則一致，故而神便轉意不將懲罰降與他們。由於此一原則的緣故，神司法的判決事實上是警告。雖然神未兌現這則神諭，一百年後以色列提及此事時仍說：「萬軍之耶和華如此說」（耶二十六18）。

9a. 雅各家（=全以色列）的首領被以賽亞分為：「勇士和戰士，審判官和先知，占卜的和長老、五十夫長和尊貴人，謀士和有巧藝的，以及妙行法術的」（賽三2）。彌迦未提及王的名字，可能是因為考慮到希西家的改革，故而將神諭略作修改。神的恩典何其奇妙以至於祂甚至還呼籲這些卑劣的罪人聆聽祂的信息。

9b~10. 彌迦再度將問題的根源追溯到人不道德的渴求（參2節；箴二22；太十五8~9）。他們不喜愛公義，而且還厭惡（參：賽五20）。他們幽暗的心生出歪曲的行為：他們在一切事上屈枉正直。以色列沒有成為神律法統治之下的神權政治，反倒成為暴君統治之下的寡頭政治。在聖殿的庇蔭之下，耶路撒冷的「高樓」矗立，四處都在大興土木²⁹。然而，彌迦並未迷失在首都的蓬勃朝氣中，而讚賞商人們勇於投資；亦未為耶路撒冷的建築，褒獎建築師精緻的工程及高尚的品味。相反地，彌迦看

29.「建造」（希伯來文是 *bānā*）通常指建造一有形的結構。它也可以指建造被擄歸回後的「以色列」（參：耶二十四6，三十一4等經節）。

到這一切的經濟基礎都是來自於剝削「貧者」（參10節，二2、9，以及三2~3）。十誡保障所有的人均享有四種權利：生存的權利（「不可殺人」）、家庭的權利（「不可姦淫」）、財產的權利（「不可偷盜」）、名譽的權利（「不可作假見證」）。以色列的領袖應該賦予民衆這些權利，但卻侵犯了它們。人血指的是侵犯了第一項權利，且應該提醒了彌迦的聽衆，神要求人償還（參：創四10，九6；民三十五33；申十九11~13，二十一9；撒下一16，四11；王上二31~33；王下九7；哈二12）。罪孽則包括了其他三種權利之侵犯。

11. 神的話藉著三種器皿向以色列這屬神的國傳達：賢哲之士（通常是統治階層），及他們的謀士；祭司，有律法（參：申十七10，三十三10；王下十二2；何四6；瑪二7）；先知，有自神而來的信息。這三種職位的人，都被萬惡之根——貪財，而腐化了（提前六10）。只要價錢適當，他們不但不尊重真理，反而還危害它。此外，他們倚賴耶和華，也就是說他們以一半的真理——耶和華的同在會保守以色列的平安（參：出十七7，三十三14~16，三十四9；民十四42；申七21；書三10；詩四十六~四十八，八十四，八十七；珥二27；番三5、15）——來作為自己謊言的藉口。他們卻忘了神的同在與否，視人的道德行為而定（出三十三3、5；民十四14；利二十六1~39，尤其11節；申二十八；王上九1~9）。他們狹隘、不成熟的神學觀念，後來似乎為歷史所支持，因為神的確毀滅聖殿（參：耶七1~15）。現今某些人以以色列明顯地成功復國來證明猶太復國運動（Zionism）是對的。然而我們必須以道德，而非未完成的歷史，來判斷是非對錯。

12. 耶路撒冷所獲的判決，和撒瑪利亞的相仿：兩個城市都將變為亂堆和栽種藤蔓之地，而且所有敬拜的標誌均將消失

(12節的殿；一7的偶像)。當以色列的聖者遺棄祂最聖潔的殿時，這殿便成了褻瀆且不聖潔的所在。彌迦在此用殿(直譯為「房屋」)而非「耶和華的殿」，旨在除去其神聖的意義及榮耀的氣息。(此處的山和四1的「山」，均譯自同一希伯來名詞 *hār*。)耶穌在譴責宗教領袖們濫用神以牟取己身的榮耀和利益之後(太二十三)，也同樣宣告了聖殿的毀滅(太二十四)。每一代的宗教領袖都應將這些警告銘記在心。

D. 錫安將被高舉(四1~5)

彌迦的信息在此有了令人屏息的轉變——從舊耶路撒冷的瓦解到新耶路撒冷的重建。兩則神諭間有五處相互連結，並使新、舊耶路撒冷的對比並置在一起。兩個城市均與「錫安」的角色有關(三10、12，四2)。三章12節宣告「殿的山」(希伯來文 *hār*)將降低，而四章1節則指出「耶和華殿的山(希伯來文 *hār*)」要被高舉。雅各家邪惡的「首領」(希伯來文的字根是 *rō's*) (三9、11)與諸山之「首」(和合：超乎；較佳的翻譯是AV、呂譯的「頂」；希伯來文作 *rō's*)的錫安山(四1)恰成對比。三章10節敘述以人血和罪孽建造錫安；四章1~2節則提到將錫安建立為發出耶和華訓誨的中心。三章11節指責舊耶路撒冷的宗教領袖為自私的目的行審判、施訓誨；四章2~3節宣告在新耶路撒冷，耶和華將把祂的道「教訓」多國，並在他們中間「施行審判」³⁰。

先知在此以行首額外音節的描繪，清楚地表達耶路撒冷傾覆後(1a節)，未來新耶路撒冷的光景。瑞納德(1977；153頁及下)將神諭的正文分為三段。在第一段中(1b節)，先知看見

30. J. T. Willis, 'The Structure of Micah 3-5', ZAW 81 (1969), p. 196, n. 4.

錫安高舉過於諸山，並且吸引多國的民前來。在第二段（2節），先知聽見各國相互走告，要登山前往耶和華的殿，好領受律法與神的話語。在第三段中（3~4b節），先知詳細思想並講述這個和平世界的生活。這樣的和平世界，是人心改變所結的果子，而人心的改變，有三項明顯的益處：(1)神在衆民之中仲裁；(2)因此爭端不再訴諸武力來解決，而和平遍及萬邦；以及(3)結果是人人得以在平安中享受自己努力的成果。神諭以兩重的結論（4c~5節）結束：(1)結尾的言語格式——耶和華應許要實現祂的預言（4c節），和(2)會衆禮拜儀式的回應——他們將奉耶和華的名而行（5節）。艾隆索——思高可（Alonso-Schoekel）以美學分析來表達這則神諭的變化：

萬民都流歸（*nahar*，1節）這山（*har*）。這山被堅固地建立（*nakon*，2節），且對羣衆（*nelka*）而言，是個吸引人的所在。它是道（*d^erākāw*）與路（*orhotaw*）的中心。但它同時也是律法和神的話語向外傳揚的起點。律法（譯註：註釋者在此用的英文字是 *torah*）好比是路（*orah*），而神的話語（*dabar*）則好比是道（*derek*）。從這裏也湧流出主權與公義，即產生和平的有效力量……用以形容〔流歸這山的民〕的句子十分流暢，而且極富含NHRL的音。相反地，這些句子卻毫無齒擦音，而且極少爆裂音。相對的向外之舉，以一個半行的句子開始：*kî miššīyyon tēšē tōrāh* [=「因為律法必出於錫安」]，明顯地有兩個s和兩個t音。這個句子延伸到下一行時，爆裂音的數目增加；至第三行時，七個t和兩個h音形成了擬聲的聲喻³¹。

1a. 末後的日子 (AV、NIV, 參 RSV) 應譯為「日後」(NEB、JB) 較佳。因為雖然兩者均有可能, 但四、五章中拯救的神諭所敘述的光景, 是以色列被擄歸回後開始的錫安重建, 而非單指歷史上的最後一段時間。根據新約聖經, 末後的日子始於基督登上祂天國的寶座且差遣祂的靈來到之後 (參: 徒二 17; 來一 2)。這節經文中這個包含廣闊的應許, 要一步步相繼地實現³²。過去當第二個聖殿重建時, 應該了實現了一部分; 現在在天上的錫安山 (來十二 22~24), 應許又再兌現了一大部分; 當新耶路撒冷從天而降 (啟二十一 1、10、22~27) 時, 應許才完全成就。理性的人所企盼的這不被打擾的平安, 並不獨存於遙不可及的烏托邦, 而是現在凡來到天上錫安山的, 人人都可得。

1b. 諸山高聳超過雲端, 成為到天上的心靈與精神的入口。古代近東所有的聖殿、廟宇, 也因此全建立在山上。在埃及, 寺廟每天開門時都要複誦「天國的門已經開了」的信條³³。在神給以色列的啟示中, 祂在天上的聖所與祂在錫安山上的聖殿, 是不可分的 (參: 出二十五 9; 詩十一 4, 七十六 4、8; 來九 23 等經節)。身為天上寶座在地上的代表, 錫安一直被視為高於其他所有的山, 雖然就實際的地勢而言, 它事實上並非最高的 (參: 詩六十八 16~17)。當耶和華將錫安自灰燼中高舉出來

31. L. Alonso-Schoekel, *Estudios de poetica hebraea* (Barcelona, 1963), p. 209, 重印於 *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk* (Cologne, 1970), pp. 350~352.

32. W. Beecher, *The Prophets and the Promise* (1905; Baker Book House, 1975), p. 13.

33. O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World* (Seabury Press, 1978), p. 172.

時，強大的國家才辨識到錫安真正神聖的本質；而當神使祂的兒子從死裏復活，在天國裏坐在祂的右邊時，萬國的民才充分了解到錫安之神聖。

當耶路撒冷像一塊田被耕種時，自誇是通往天國之路、暴虐專橫、狂飲作樂的巴比倫，卻睥睨萬國，且萬民都「流歸」（耶五十一44）它。先知的信心卻使他獨具慧眼，不僅看到耶路撒冷的亂石堆，還看到耶城在將來的日子，會像鳳凰一樣浴火重生，而且選民都將「流歸」它（參：詩八十七；賽五十六6~8；亞八21~23；約十二32；來十二22；啟二十一）。巴比倫——人類自高自大的努力成果——導致變亂（參：創十一1~9），但新耶路撒冷卻帶來和平。

2. 彌迦極富想像力地描述歷史的逆轉，而這逆轉是超乎人類的操縱及掌握。在此，他讓聽眾無意中聽見，被揀選的各國人民，昂然前往新耶路撒冷敬拜途中的對話。這些人來到新耶路撒冷的目的之一，是爲了聆聽神的話語（參：賽五十六8，六十，六十六18~21）。摩西安排以色列人每年三度前往聖殿朝聖；大衛則增添了詩歌來伴隨他們的敬拜。彌迦更將敬拜者擴增爲多國的民。來天上的錫安山聆聽神話語的人，將把武器改造爲農具，因爲他們的心已被改變。在良善的人之間，將有普世及永存的和平。凡不接受神管轄下的和平的人，在未來最後審判時必將毀滅。梅茲（Mays, p. 98）針對這新秩序評述說：「人們將運用地上有限且珍貴的資源來培育生命而非籌畫死亡。」

4a、b. 解甲的夢想在此爲歸田的夢想所支持。這兩個夢想其實密不可分，因爲那些對消耗不知節制的人，會貪圖他人的葡萄樹和無花果樹，甚至不惜挑起戰爭以取得這一切。故而，他們必因深恐死於刀劍之下而終日驚惶。反觀那些依律法而度日的人，卻滿足於簡樸、自給自足的生活方式，他們享有的是家庭的

和樂與平安³⁴。如果萬國都能信任彼此不會相互剝削利用，他們便可以拆除所有的軍事設施。但是，不貪戀他人所擁有的，是只有在神的國度才得以實現的理想。

4c. 彌迦在此用「萬軍之耶和華」，即 *YHWH S'ēbā'ōt* (JB)，來強調應許的必然成就，並藉此讓我們不單是注意預言，而是更注意預言的出處。

5. 彌迦藉引述悔改歸正的多國之民，來顯示榮耀的未來(2節)；同樣，他藉著引述充滿希望的會衆，來展現他們的信心。他們保證要行在耶和華的道路上，並作將來普世和平的先驅。目前，這普世和平的應許則是他們憂傷時的慰藉、受試探時的約束，以及遭逢試煉時仍堅持信心的鼓勵。

增註：四章 1~5 節的年代

早期持文學—歷史批判法的學者認為，應許的神諭不可能出於以色列被擄之前的先知，故而，第四章 1~5 節的神諭應出於被擄後期或是被擄歸回後的先知之口。多數學者將這則神諭的年代，定在被擄後期或被擄歸回後之初。

爲了幫助讀者了解以下的論點，這裏是三個時期的對照表，其中並附有依照「標準」聖經批判法的年代及其相關文獻。

彌迦書四 1~5 年代的問題應從兩方面著手：它和相應經文以賽亞書二 2~4 之間的關係，以及文章結構的證據。

彌迦書四 1~3 和以賽亞書二 2~4 除了一些經文差異外，其餘均明顯相互吻合。(彌迦書四 4 在以賽亞書中並無相應經文，而彌迦書四 5 雖和以賽亞書二 5 看來類似，但其神學意念和文學

34. W. Brueggemann, "Vine and Fig Tree": A Case Study in Imagination and Criticism', *CBQ* (1981), pp. 188~204.

時 期	文 獻
被擄之前(公元前760~586年)	
初期	阿摩司書 何西阿書 以賽亞書第一部分(一~三十五章) 彌迦書 錫安之歌(詩篇四十六、四十八、 八十七篇)
後期	耶利米書
被擄之時(公元前586~539年)	
初期	耶利米書 申命記~列王紀下 以西結書
後期	以賽亞書第二部分 (四十~五十五章)
被擄歸回後(公元前516~350年?)	
初期	撒迦利亞書 哈該書 以賽亞書第三部分 (五十六~六十六章) 以斯拉記、尼希米記
後期	瑪拉基書 約珥書

形式卻迥然不同。)學者們對這兩段經文間的關係，看法莫衷一是。傳統的觀點是，彌迦是原作者，而以賽亞和其門徒則引述彌

迦的話〔持此觀點的有加爾文（Calvin）、尼吉斯巴（C. N. E. Naegelsbach）、普西（E. B. Pusey），以及最近的尼爾森（E. Nielsen）³⁵和魏利思³⁶。〕他們的看法有兩個論點支持：在兩段經文的少數差異中，一般認為彌迦書的經文優於以賽亞書，而且，如我們所了解的，彌迦書四1~3和三9~12有密切的關聯。然而，較佳的經文並不能代表它就是神諭的原出處，但文意的貫串一氣卻可以。彌迦書四1~3和三9~12的關聯並非偶然，因此它們必非引用自他處，而是先知或是後世編纂者之原作。而後世編纂者的可能性，又因此神諭同樣見於以賽亞書而被排除。

有些批評家認為，以賽亞書是神諭的原出處，因為彌迦書神諭的形式（風格、用字遣詞）和內容，與以賽亞書中的預言十分近似，故而這些學者認為，彌迦和他的門徒取材自以賽亞書。馮拉德（von Rad）³⁷更為證明以賽亞書二2~4是原出處，除去一大障礙。他指出，這段經文所含的意念，源於錫安之歌（詩四十六，四十八，八十七等等），而這些詩篇又被今日多數批評家認為寫成於以色列被擄之前。此外，根據馮拉德，「這段經文完全符合以賽亞一貫思想模式，但同一段經文在彌迦書中則不然」³⁸。魏伯格（Wildberger）³⁹極力支持此一論調。他指出，

35. E. Nielsen, *Oral Tradition* (Alec R. Allenson, Inc., 1954), p. 92.

36. Willis, *loc. cit.*

37. G. von Rad, 'The City on the Hill' in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (Edinburgh and London: Oliver & Boyd, 1966), 譯自 *EvTh* 8 (1948~49), pp. 442~445.

38. *Ibid.*, p. 234.

39. H. Wildberger, 'Die Voelkerwallfahrt zum Sion' *VT* 7 (1957), pp. 62~

以賽亞書二2~4（和賽十七12~14，二十九5~8，十四25一樣）與較早的錫安之歌關係密不可分。他又指出，錫安之歌啟發了以賽亞，而彌迦的措辭及語法又取法自以賽亞。然而此說法並不令人信服，因為它未能證明錫安之歌的年代早於以賽亞書，也忽略了彌迦書四1~3和三9~12間的相互連貫，而且有些學者認為以賽亞書二2~4根本就與上下文不相稱。

在這之前，希茲格（F. Hitzig）和艾瓦德認為，以賽亞書和彌迦書均取材自較早的預言，近來則有傅留梅（R. Vuilleumier）⁴⁰和其他許多學者，根據該經文的禮儀性質贊成此一看法。但這種看法既不能合理地解釋彌迦書三9~四3間文意的連結，而且欠缺說服力，因為敬拜儀式的文獻見於自南北國分裂之前至被擄歸回後的一長段時間。正如瑞納德（1977；161頁以後）所說的：「我們必須把以賽亞書和彌迦書四1~3的經文，放在這個大的時間範圍裏〔或早或晚〕，但卻不需要將它們放在同一點上。」

瑞納德擁護多數人的主張，即神諭的年代應在被擄歸回之後，他並提出一極不可能的說法——後世的編纂者將同一神諭放置在彌迦、以賽亞這兩卷書中。他的理論是根據神學以及語言文字的象徵，也讓我們有機會得以審視經文本本身所提供的內證。首先，他指出（165~169頁）多國的民前往錫安敬拜這一主題，與眾所公認被擄時及被擄歸回後的幾段經文相符合（賽五十一4，五十六3、6~8，六十，六十六18~21；該二7~9；亞八21、23）。此外，他有力地證明這段經文和撒迦利亞書的關聯特別密切，而且駁斥魏伯格將此主題與所謂以賽亞書第一部分（賽十七

40.R. Vuilleumier, C. A. Keller, *Michée, Nahoum*..... (Delachaux et Niestlé, 1971), pp. 47~48.

12~14，二十九5~8）相連結。強克（Junker）⁴¹則試圖找出這段經文與列王紀上八41~43，主題上的共通之處，但此共通之處頗令多數批評家質疑，因為他們認為列王紀上、下兩卷書應完成於以色列被擄初期，而且，瑞納德亦正確地指出，列王紀上八41~43個人的語調恰與我們所討論的神諭的全民性語調相反。然而，更值得探究的是詩篇八十七篇，它雖然很可能寫於以色列被擄之前的年代，卻早已明白指出巴比倫和埃及都將被記在錫安的生命冊上。耶利米書三十一章亦提及人們紛紛上到錫安，和我們所討論的神諭文意近似。例如，兩者（參：耶三十一12）都說到「流歸」[NIV作「流向」／「來到」]錫安。列國的民並未流歸巴比倫，而是流歸耶路撒冷。瑞納德堅稱耶利米書的年代必然較早，但是，為什麼呢？耶利米書二十六18明顯引述自彌迦。此外，瑞納德無視於艾隆索一思高可已有力地論證 *nāhār* 一字乃用以與 *hār*「山」相稱，而此一類音是耶利米書中所未見的。若有人認為，彌迦書中普世、全民的語調較耶利米書中國家、民族的語調更進步，那麼，他們也應當知道，彌迦書同樣比哈該書二7~9和以賽亞書六十章先進。而根據瑞納德，後二者的年代較我們討論的神諭為遲。

瑞納德（1977，170~173頁）接著探討這則神諭中「凸顯錫安為世界的中心」的主題。然而，如果我們同意多數批評家所說的，錫安之歌（詩四十六，四十八，八十七等）的著作年代是在以色列被擄之前，那麼這一主題便與公元前八世紀的預言極為一致。為了解決這原作者的爭論，瑞納德竟忽視明顯的證據，從而

41. H. Junker, 'Sancta civitas Jerusalem nova, eine formkritische und ueberlieferungsgeschichtliche Studie zu Is 2', in *EKKLESIA, Festschrift fuer Bisch of WEHR M., TrThs 15* (1962), pp. 28~29.

預設立場地採納溫奇（Wanke）的觀點，即錫安之歌是被擄歸回後的作品。但即使溫奇都坦承，錫安之歌的主題，亦即問題的癥結所在，極可能年代久遠⁴²。爲了維護他的看法，他甚至還指出以賽亞書十九24並不屬於以賽亞書第一部分，而是以色列被擄歸回後所增添的。

瑞納德（173~174頁）又討論末世普世和平的主題，以及兩個補充它的主題——斷定是非、滅絕兵刃。他不得不承認，後二者確是較古老的主題。本書註釋部分曾述及，以賽亞將這兩個主題與彌賽亞的未來相連（參：賽九5，十一1~5）。但是，瑞納德卻吹毛求疵拒不接受此證據。他指出，彌迦書第四章將和平延伸到全地，這和只對神的選民發言的以賽亞書第九章，以及以「世上的謙卑人」爲對象的以賽亞書第十一章，均截然不同。然而，以賽亞的確也以世界和平爲念（見賽九7，以及十一4提到的擊打世界）。未參與這場爭論的羅利（Rowley）表示：「我們當知道，凡有關黃金時代的描述，必然帶有普世的性質。」⁴³瑞納德此外還反對我們所討論的神諭和以賽亞書第一部分有任何關聯，因爲前者述及耶和華將建立公義，而後者則指向彌賽亞。當然，在先知的思想中，耶和華和彌賽亞根本是不能分的（參：詩二2~3）。但，容我在這一點上提出反證：從沒有任何被擄時期或被擄歸回後時期的先知，曾論及此一主題。相反地，被學者公認爲屬於被擄歸回後時期的約珥，反而還說了相反的話：他聚集列國，要他們把犁頭打成刀劍，鑷刀打成戈矛，好集中力量對付將要踐踏他們的耶和華（珥三9~11）。總而言之，被擄歸回後的先知，將早先彌迦和以賽亞所說的倒轉過來，而彌迦書和

42.G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten* (Topelmann, 1966).

43.H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (SCM Press, 1956), p. 180.

以賽亞書最合理的年代應是以色列被擄之前。

瑞納德認為支持他「神諭出於較遲年代」一說的三個主題，結果反指向較早的年代。這外在的證據並為魏利思所提的，彌迦書三9~12和四1~5間的五個相關之處所證實。以色列被擄之前的先知有著雙重主題：毀滅與更新（見導論，164頁）。難道我們不應當預期，被擄歸回後的先知們仍會繼續「更新」這一主題？我們明知早期先知的作品擁有雙重重點，卻硬要將其更新的主題分隔開來，而且還拿這作品與被擄歸回後先知的作品相較，豈不是太頑固了嗎？因為被擄歸回後的先知，很自然會引用早期先知之作的主題，而賦予這主題新的年代。

至於用字遣詞呢？正如考古學家是依據最新而非古老的陶器證據，來判斷地層的年代，批評家們也同樣是依新字彙來定經文的年代。瑞納德指出了五處較新的字彙：(1)「日後」。雖然同樣的用字亦見於創世記四十九1；民數記二十四14；以及耶利米書多處，但瑞納德將此問題歸諸於後世的編纂者。(2)「耶和華殿的山」。在此瑞納德全然不理會出現在被擄前篇章中的同樣用字，包括錫安之歌和以賽亞書三十29，亦不提以賽亞書十一9，十四25中類似的用字「我的山」，卻單指出這樣的用字亦見於較遲的作品歷代志下三十三15。(3)「流歸」。此詞在聖經他處僅見於耶利米書三十一12，五十一44。根據艾隆索一思高可的研究，我們已得知彌迦書的年代早於耶利米書。(4)「強盛的國」。此詞若不加其他的限定詞，則在聖經中僅見於此。根據瑞納德，「國」的單數形（*gōy*），從未出現於被擄前的先知書中，亦未在申命記九14，二十六5之前出現過，而瑞納德認為後二者是以色列被擄初期的作品。此單數形曾出現於與彌迦書四1~3，頗近似的以賽亞書六十22，亦同時見於彌迦書四7。然而，這些資料實在太不可靠，故無法從中獲致確定的結論。撒迦利亞書八22中類似的

措辭，可能是從彌迦書四2而來的。(5)「他們……學習戰事」。讀者可以從瑞納德自己的評述來自行判斷他的論點是否有力：「被擄歸回後所特有的：詩篇十八35，一四四1；雅歌三8；以及士師記三2的用語。」讓我們用瑞納德的自白來反駁他整個論調：「以上各發現沒有一項是能夠單獨成立的，因為在某一特定年代之前寫成的聖經經文沒有某些用字，並不就代表這些用字不可能出現於較早年代的著作中。」

綜上所述，擔負證明重責大任的文學批評家們，並未能證明傳統為誤（參：彌一1）。我們可以假定，賢哲人如何將箴言二十二17所說的「智慧人的言語」，融入自己的作品，以賽亞也同樣將彌迦的神諭融入自己的作品（參：賽二1）。

E. 瘸腿的變剛強（四6~7）

第6~7節藉著三個意念來發展其主題，即耶和華到那日將要恢復並治理受苦難的以色列（6a節）。這三個意念是：(1)耶和華要重新聚集以色列人（6b節），(2)祂將使他們成為強盛之國（7a節），以及(3)祂將永遠治理他們（7b節）。

這則神諭與二章12~13節有許多類似之處：類似的主題（耶和華將要招聚以色列的餘剩之民，好像招聚羊羣一樣，並帶領他們到耶路撒冷的安全處）、同樣充滿希望的語調、近似的字彙（「聚集」、「招聚」、「餘剩之民」），以及句法（提到耶和華時，由第一人稱變為第三人稱）。但是，這兩段經文亦有相異之處：(1)「到那日」指的是更遙遠的未來，而非立即的將來（見四1a）；(2)此處的「餘剩之民」之所以存在，是因為神的救恩，而非祂的審判；(3)耶和華的治理是永遠的；以及(4)以色列靠著安然留在耶路撒冷，而非離開它，而得勝。

6a. 那日即神被看到積極地與祂的子民面對面的特別時

間。狄福來斯 (DeVries) 爲它所下的定義是：「它就在時間的範圍之上。但是，當這範圍延伸，延遲到立即的可能之外時，它便成了……「那日」，在某個時候的一天，非人類觸手可及，但在神的掌握中。」⁴⁴

6b. 瘸腿的一詞，在舊約聖經十分罕見 (創三十二31；番三19)，對瑞納德而言 (1977；187頁及下)，這意味著彌迦乃引喻雅各瘸腿並改名爲以色列一事。馬丁—阿卡德 (Martin-Achard) 在評述創世記三十二23~32時，爲瑞納德的前後對照奠定了基礎：「 [作者] 事先體認到 [雅各在毘努伊勒的經歷]，可作爲以色列孩童的殷鑑。發生在雅博渡口的故事，預表了以色列後裔子孫之命運。」⁴⁵ 和在此有漸次加强的作用，所以6b節應讀成：「……被趕出的，甚至我所懲治的。」

7a. 餘剩之民，亦即在以色列多數之民因審判而滅亡後仍得以存留者 (6節)⁴⁶，此刻成了歷史的目標。梅茲 (101頁) 針對餘剩之民說：「就他們的性質而言，他們是世界歷史上超自然且難以征服的實體 (見五7~9)。」非利士人中，沒有經過神的審判還存留的，因爲神沒有爲其留下餘民 (摩一8)；以色列曾有餘民，將來也還會有，因爲這是神的旨意 (參：羅十一)。強盛之國與第三節相呼應。以色列將來要成爲強盛的國家之一，並成爲前往錫安的屬靈國度。

7b. 以色列不會恢復到她傾覆前，按己意揮灑權力的狀

44.S. J. DeVries, *Yesterday, Today and Tomorrow* (Wm B. Eerdmans, 1975), pp. 283~284.

45.R. Martin-Archard, 'Un exégète devant Gen 32, 23-33', dans *Analyse Structurale ex Exegese biblique* (Delachaux et Niestlé, 1971), p. 6.

46.G. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah* (Andrews University Press, 1972).

態。相反地，她宣告自己歸耶和華掌管。根據新約聖經，教會就是此處所說的強盛之國（彼前二 9~10）。

F. 耶路撒冷恢復國權（四 8）

這則神諭應許耶路撒冷恢復昔日的主權，它同時也是四章 6~7 節與 9~13 節之間連接的樞紐。它和四章 6~7 節都有兩點象徵：「羊羣」以及「耶路撒冷是看守羊羣存活的高臺」。經文從聚集以色列民往耶路撒冷，很自然地轉移重心到耶路撒冷本身。這則神諭的形式和結束第 7 節的「直到永遠」，將這則神諭與四章 6~7 節區分開來，而呼格的你（在 8 節是陽性的，在四 9~13 是陰性的），則又將神諭和相關的重心——耶路撒冷——連結在一起。比起第 9~13 節，本節的形式或內容，都十分突出。第 9~13 節內容的特色在於「現在」，以及從耶路撒冷目前的悲嘆轉變到它未來的榮耀；而第 8 節卻僅述及耶路撒冷的榮耀。

魏斯特曼（Westermann）⁴⁷ 指出，四章 8 節和五章 2 節重新運用了非常古老的「對全族說話」形式，就像創世記四十九章和申命記三十三章仍保有的一樣。注意第四章 8 節與五章 2 節的雷同之處：預言以「你」為始，隨後是預言講述對象的城市名稱，跟著是應許權柄將來到，然後提到往日——「從前的權柄」（8 節），以及五章 2 節的彌賽亞之古老根源。

高臺是有防禦設施的塔，民衆散布在塔四周以求保護。就像過去以色列最偉大的王，從固若金湯的耶路撒冷守望他的羊羣，當國權恢復時，新的耶路撒冷將再度成為守護的高臺。那帶著千萬天使一同升到天上耶路撒冷的大牧人，豈不是說過，陰間的權

47.C. Westermann, 'Micah 5: 1-13' in G. Eichholz *Herr tue meine Lippen auf*, 5 (E. Mueller, 1964), pp. 54~55.

柄不能勝過祂（參：太十六18）？祂豈不會說，誰也不能從祂手中把羊奪去（約十28）？祂難道不會應許，要與祂的子民同在，直到末了（太二十八20）？堡壘（和合：山）其實即是一座名為歐非爾（Ophel）的城堡（參：王下五24=「山岡」）。它是個原屬耶布斯人的堡壘，後為大衛所佔，尤指舊的大衛之城防禦堅固的東部坡地。在此它被用來連結舊的大衛之城和新城，並用以傳遞一個防禦堅固之城池的情景（參：賽三十二14）。這樣的情景和第四章9~13節中用以形容該城新形像的錫安的女子，相互揉合。因為「城」一字，在希伯來文屬陰性，耶路撒冷被擬人化為女子（參：賽四十七1）。梅茲（103頁）指出：「藉著這樣與往昔傳統中的名字相連結，散居在耶路撒冷四周的少數之民得以了解他們的過去，也因此能夠明白『恢復往昔』的應許。」國權一詞，便是為此一主題在第五章1~4節（尤其是同樣形式的第五章2節）的完全開展預作準備。

G. 神奧祕的籌算（四9~13）

此處的神諭分兩個階段發展：四章9~10節和11~13節，兩個階段的形式相似，且指向一致的意義⁴⁸。以色列的君王在耶路撒冷目前的苦難背後，自有祂奧祕的籌算。這些苦難從亞述入侵開始，一直到巴比倫擄走以色列人。藉著被擄走一事，神計畫了錫安的蒙解救（9~10節）；而透過耶路撒冷被侵略，祂安排了敵人的挫敗（11~13節）。兩個階段均以「現在」一詞起始，希伯來原文亦是將同一詞置於句首（參AV及RSV），將注意力指向目前的苦難（9、11節）。兩個階段都是從眼前的不幸，轉變為榮耀的將來，而其中的轉折，又都是以針對「錫安的女子」的呼

48. Renaud (1977), pp. 200~202. 4.

格（10、13節）開始，加上命令式語句（「疼痛……」，「起來……」），隨後是用以「因為」為首的因果子句來形容未來的景象。它們各擁有七行的長度，這也更增加它們的一致性。正如我們所看到的，「疼痛劬勞」（10節）指的是生孩子的痛苦（參AV），也是在受苦中仍有盼望的情景。錫安眼前的苦難並不會永無止境，反而是打開了拯救和榮耀的那扇希望之門。對以色列餘剩之民以及對神所有的兒女而言，神的責罰不是刑罰，而是具有匡正、醫治的功效。對他們來說，「已經」受苦是「將來」蒙拯救的一部分。和此相對照的是神所安排的歷史，看來是敵人在戰役中致勝，卻總導致他們最後的敗亡。

9. 現在一詞，在此泛指亞述和巴比倫兩個危機。先知們並非以編年歷史的角度來看待未來，而是陳述重大的事件。凡英舒特（Paul van Imschoot）這樣說：「先知對於未來的描寫，往往缺乏時代背景，所以有時候很難分辨那些同時出現的、對未來的預告，究竟指的是同一時代，抑或相隔好幾個世紀。」⁴⁹

君王一詞究竟是指神或是危機出現時的大衛後裔，學者們對此意見分歧。若依後者的解釋，則此處的問句便必然語帶譏諷：彌迦問以色列人一個問題，表面上他好像在鼓勵以色列人信靠他們的君王，其實他是說這樣的信靠純屬被誤導。若將君王一詞解作神，那麼彌迦指的是錫安應該停止哭號，因為即使目前情景如此，但神知道祂自己一切的作為。既然這則神諭正如我們預期的，是拯救而非責罰的神諭，第二種解釋便較第一種為佳。瑞納德（1977；205頁）以兩點理由來支持第二種解釋。其一是與第9~10節平行的第二階段（見本書202頁），其中提到神，尤其是第12節。其二是與第9~10節無論在形式及思想上都十分近似的

49. Van Imschoot, *Theology of the Old Testament*, 1, p. 166.

耶利米書八19。謀士是另一個描述神特性的名詞（參：賽九6的君王／策士）。正如第12節所明白指出的，「謀略奇妙」的那位（賽二十八29；參：耶三十二19），甚至在祂的子民受苦時，即已有了拯救的計畫。「謀士」在希伯來文中所指的人，不僅能夠擬定計畫，而且還能像狄波爾（P. A. H. de Boer）⁵⁰所說的，採取維護或恢復生命的行動，並能獲致平安的果效。列國不了解神（12節），但以色列應當了解。產難……疼痛在此單指被擄的痛苦（參：耶四31，六24，十三21等）。

10. 疼痛劬勞（希伯來文作 *hāl*）和疼痛（希伯來文作 *hīl*，9節）是雙關語。NIV並未把接著的命令語句「要勞苦生產」（AV）譯出，因此雙關語在該譯本中並不明顯。先知從責備以色列彷彿產難的婦人哭號，轉變為命令以色列要勞苦生產，才能把新生的嬰孩帶往光明。神的國度要經歷試煉，故而以色列必須通過試煉，亦即離開安穩的舊城（參：王下二十五2~7；參：耶五十二7），居住在田野（參：耶六25，十四18），並前往巴比倫，才能夠成為新以色列。此處的文法和重複用字——「在那裏你要蒙解救，在那裏耶和華要救贖你」——強調的是解救而非試煉。神之所以選擇巴比倫，乃因在彌迦那時的異教世界，它就等於是中世紀的羅馬，回教世界的麥加。最黑暗的地方也將是新世紀的黎明初露曙光之處。

魏利思⁵¹很合理地將這則神諭的寫作日期，定在公元前七〇五年。也就是在此時，以賽亞預言希西家的王室將敗亡，他的財富將被擄往巴比倫，而他的兒子將淪為巴比倫王的太監，因為巴

50. P. A. H. de Boer, 'The Counsellor' in *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, VT 3 (E. J. Brill, 1965), pp. 42~73.

51. J. T. Willis, 'Review of *Structure et Attaches littéraires de Michée IV-V* by B. Renaud', VT 15 (1965), pp. 402~403.

比倫王的兒子米羅達巴拉但派使者來見希西家時，希西家把所有的財富展示給使者看（王下二十12~19=賽三十九1~8）。

11. 先知接著從神對耶路撒冷奧祕的籌算，轉移到祂對多國的計畫。許多國一詞，較吻合入侵的亞述大軍，而不像是形容巴比倫軍隊。林布隆⁵²將第11節和以賽亞書二十九7相互比較（亦參：賽八9~10，十七12~14，二十二6；何十10），他認為許多國指的是組成亞述大軍的各個國家（見導論，159頁）。路茲（Lutz）⁵³特別提出很可能寫於亞述入侵時的錫安之歌。在主題相同的平行經文中，從未如此描述過巴比倫的軍隊。事實上相反，許多國還是巴比倫蹂躪的對象。先知在此再度藉著多國之民的對話，來揭露敵人的計畫。玷污意即「褻瀆」，就是說多國之民亟欲摧毀保障錫安聖所、聖殿（包括至聖所）之神聖的城牆。他們要除去神的聖潔之地。梅茲（109頁）表示：「當列國認為自己是歷史的中心，並尋求滿足自己的權能時，他們便不能容忍錫安的存在；他們便亟欲摧毀任何審判或管束他們之驕傲的力量。」

12~13. 他們的驕傲全在神的掌握中（參：賽十5~11）。他們在不知不覺間，成了自己毀滅的工具，因為耶和華就是運用他們的憎恨和驕傲，來造成他們的挫敗，就像祂在耶穌基督的十字架上，以智取勝撒但一樣（參：林前二7~8）。這些人聚集在一起對付耶路撒冷，但事實上，聚集他們的是耶和華；他們計畫使聖殿的範圍成為荒蕪之地，但耶和華將打擊他們；他們來是為了要掠奪耶路撒冷，但相反地，他們將遭掠奪，而他們

52. Lindblom, *Micha literarisch untersucht*.

53. H. M. Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Voelker* (Neukirchner Verlag Erziehungsvereins, 1968), pp. 91~95. 他在96頁中指出，這神諭的寫作日期應該是以色列被擄之前的年代。

留下的財富將被奉獻給耶和華。禾場上的禾捆（12節），形容的是被帶往審判地點的列國（參：賽二十一10；耶五十一33；何十三3），而蹏（13節）則形容的是刑罰本身（摩一3）。這些人依他們自己的意志，彼此商量要去除屬神之地，現在耶和華卻命令錫安清除他們的地。拖拉著蹏穀鏈的牛，象徵神的子民。神的子民神奇地具備了鐵的角，代表無敵；也具備了銅的蹄，用以徹底踐踏敵人的驕傲與自負。當神在耶路撒冷城門口殺戮亞述大軍時，預言開始應驗。耶利米將巴比倫比作蹏穀的禾場時（耶五十一33），可能也是想到了這一點。這尚未完全成就的應許，成為教會的傳承，而它也在教會中得到屬靈的應驗（太十六18）。神被稱為全地之主（呂譯；和合：普天下的主），因為祂奧秘的籌算在列國全都得勝。

H. 會掌權且將作王的那位（五1~6）

雖然此處經文並不整齊，讓人認為第五章1~6節有可能是一些神諭的綜合體，但由於它的形式及主題均很一致，所以最好還是將其視為一整體。所謂的整體包括第一人稱代名詞「我們」，以及對亞述入侵的描述（亞述以得勝為始，挫敗為終），而這樣的整體便構成了神諭。就像前一則神諭一樣，這則神諭也是從眼前的苦難轉入未來的拯救，尤其是從耶路撒冷的君王所受的羞辱（1節），轉向彌賽亞的得勝（2~5節）。在此段中有漸進的次序：從彌賽亞的救贖始於神，而神又高舉彌賽亞為掌權者（2節），進至彌賽亞誕生於神忠心的子民之中（3節），再進至牧人—君王憑藉著神的信心，將其統治之地擴展到地極，使祂的子民能安然居住（4節），最後到祂的子民征服亞述（5b~6a節）。

1. 此則神諭的起始形式與前一則神諭頗類似：「現在」

(NIV沒有此詞)，指的是目前的苦境，隨後是指稱的呼格(成羣的女子哪，AV，參和合本小字)，加上命令語句(要聚集成隊)，跟著是因為一詞。在第四章10和13節，這樣的形式引導著救贖的應許，但在此它卻開始了目前的苦難。此外，主題也由神奧祕的籌算，轉變為「曾經掌權且將來要作王」的神。正如莫林(Merlin，譯註：亞瑟王故事中的預言家。)預言亞瑟王將回來再度統治一樣⁵⁴，彌迦也看見理想中的大衛將以彌賽亞的身分重新出現，而彌賽亞對以色列而言，就是未來最理想的掌權者。

此處所說的圍攻，依彌迦書其餘的部分和第四章6節的判斷，應係西拿基立的圍攻⁵⁵。據此，所謂的「現在」(AV、RSV)是公元前七〇一年；若果真如此，那麼本節提及的以色列執政者(呂譯；和合：審判者)便是希西家了(見導論，156~158頁)。合和本譯為羣或隊的字，也可譯作「城牆」(NIV邊註，RSV、NEB)。這種譯法是根據七十士譯本，把字根讀為*gdr*而非*gdd*。但馬索拉經文較七十士譯本為佳，因為帶著*gdr*字根的動詞形式，並未見於其他文獻。「女子」(AV；和合作民；NIV作城市)加上普通名詞，代表著擁有該名詞特性的人，在此即是「戰爭的」。羣讓人想起聚集在耶路撒冷城門之後，剩餘的少數以色列軍隊(參一8~16，二12)。以賽亞也將亞述軍隊比擬作杖(賽十5、15、24)。擊打……的臉代表著羞辱；被打的人毫無反抗能力，甚至無法護住自己的臉(參：伯十六10；詩三7；賽五十6；哀三30)。依起首的「現在」來判斷，此處

54. Alfred, Lord Tennyson, *Morte d'Arthur*.

55. 梅茲(114頁)表示，「用以形容特定歷史事件時，圍困(希伯來文作*māsôr*)一詞僅見於尼布甲尼撒圍攻耶路撒冷」，但他卻未告訴他的讀者更重要的事實，即在代下三十二10中，西拿基立的話中也使用了同樣一詞！

的時態應是現在式，「他們擊打」（RSV），但NIV省略了「現在」一詞。

2. 但是（呂譯；和合末譯）一詞，將目前挫敗的情勢扭轉為彌賽亞的勝利。誕生於驕傲的耶路撒冷的諸多君王都已挫敗；而降世出生於卑賤的伯利恆的彌賽亞卻要得勝。耶和華對被擬人化的伯利恆宣告，祂將在彼處開始彌賽亞的時代。祂選擇伯利恆來顯示彌賽亞看似卑微，但事實上擁有最為尊貴的根源。以法他，意即「多產的」，它就是猶大國中伯利恆所在的那一地區（詩一三二6）⁵⁶。這裏的稱呼，大量引據撒母耳記上十七12（五2a、b的七個字中，有三個字見於該處：伯利恆、以法他、猶大；參：得一2），也藉此追溯彌賽亞的根源源自耶西和大衛一系，而不理會祂家譜上後來誕生於耶路撒冷的那些敗壞、令人失望的祖先。以賽亞也藉著把彌賽亞和從耶西的本所生的枝子相比（賽十一1），來敘述彌賽亞的根源。原本十分含蓄的描述在最後一個子句中，他的根源……從太初就有，變得很清楚明白。這則神諭被塑造成古老宗族傳說的形式，以符合它的內容（見四8）。彌迦以此一暗一明的筆法，帶我們回到孕育大衛族系的搖籃，並顯示彌賽亞代表著一著名家室的新開始。在掃羅失敗時，神出人意料地膏了大衛並拯救了祂的民；同樣在大衛的後裔挫敗後，神也會賜予祂的子民大衛真正的繼承者。

修飾伯利恆以法他的子句，其實意即「在猶大諸多宗族中，它的存在微不足道」；就是說，大衛是他眾兄弟中最小的，同樣

56. 七十士譯本譯為「伯利恆〔=希伯來文 *bet-lehem*〕，以法他家〔=希伯來文 *bet*〕」。因此，某些批評家直接刪去伯利恆，譯成「但是你，以法他家哪」（參JB）。既然所有的經文及譯本都是「伯利恆」，那麼七十士譯本中的以法他「家」，很可能係與 *bet-lehem* 重複抄寫之誤。

地伯利恆在猶大諸宗族中，也只扮演非常有限的角色。譯為小的形容詞，在此描述的並非數量，而是質量。同一字在聖經他處，往往與「微弱」和「被藐視」（士六15；詩一一九141）等詞連結在一起，在NIV常被譯為「微小的」和「卑微的」（比較撒下九21，該處「小」字的用法與他處不同）。馬太福音二6將這段經文重新簡潔地陳述，使其意義更加明白：因為神揀選了伯利恆作為彌賽亞的誕生地，最微不足道的地方將有最卓越的人降生。伯利恆實在是太無足輕重，甚至連約書亞記的地圖製作者，和彌迦書中一連串猶大的防禦城市，都未提到它（彌一10~15；參：代下十一5~12）。但在今天，它卻令人難以置信地成為舉世朝聖者的中心，而且全球聞名，因為耶穌基督應驗了這節經文。這經文的實現，證實了神的話語和其中的信息：主喜悅揀選世上軟弱的和被人厭惡的，叫有智慧和強壯的羞愧；而且人當僅僅憑著主誇口（林前一18~31）。宗族（和合：諸城）即是支派之下的軍事及政治單位，每個宗族包含大約一千人。馬太福音將「諸宗族」（希伯來文作 *b'lypy*）改作「領袖」（希伯來文作 *b'lwpy*；參NIV註釋；新譯）。同樣地，兩者之間的差異不在乎文字本身，乃在於如何解釋。馬太這樣的更動，旨在讓從伯利恆出來的「執政者」（希臘文作 *hēgoumenos*），和出於其他支派的「諸首領」（希臘文作 *hēgemosin*）造成對比。此外，馬太還將撒母耳記下五2彙編入經文。

接下來的子句有些彘語：「他將從你那裏出來，在以色列中為我作掌權的」。為我很可能是從撒母耳記上十六1得到的啟發，它強調彌賽亞就和大衛一樣，都在耶和華的計畫之中。彌賽亞並非君王，而是代理那高於祂的。許多先知謹慎地避免為祂冠上「君王」的頭銜；彌迦也用掌權的稱呼彌賽亞。

從太初（AV；參NIV邊註）很可能是基於基督的先存性。

原文（*'olām*）常用於神創造的次序或神本身，可以代表「亙古」的意思（參：詩二十五6，九十2）。它也可以指歷史範疇內的「往古之日」（呂譯），即遙遠的過去。如果作者提到伯利恆，旨在勾起人們對耶西和大衛的記憶，那麼「歷史範疇內的往古之日」的意義便較合乎此處的前後文。

根源在與閃語同語根的語言中，可能是尊崇君王超自然、半神性的起源。據此，某些學者認為，該詞在此旨在強調彌賽亞的超自然起源。這雖然可能，但是NIV的邊註又作「出處」（*goings out*），和本節前一行直譯為「他將出來」（參AV）的動詞為同一字根。在該處它指的是彌賽亞的歷史根源，而這也就是它在這相應的一行中的意義。從人的角度而言，彌賽亞的血脈中流的是最高貴的血（也就是說，祂將是耶和華的僕人），且將繼承神與大衛所立的永久的約（參：撒下七8~16；詩八十九35~37）。

3. 彌迦從神的宣告中，獲致合理的推論（注意這裏用了「因此」，新譯；和合未譯），即以色列必被捨棄（NIV；和合：必將以色列人交付敵人）（就是苦難的現在，四9、11，五1，包括被擄，四10），直到彌賽亞來臨，開啟了新紀元。（此處較好的英譯是像NIV一樣，用非人稱動詞“one will give them [Israel] up”，而不是像AV、RSV採用人稱動詞“he will……”。參和合：「耶和華必將……」。）造成新紀元的那生產的婦人，指的是錫安（參四10），這是轉喻與神立約的人。也就是說，神將運用信祂的人來讓彌賽亞降生於世上。耶穌基督降生的家庭及羣體，都擁有信心、禱告和聖靈充滿的特徵（參：路一5~二40）。以彌賽亞為主的新紀元，將由祂其餘的弟兄組成核心。他們是誰呢？他們是彌賽亞的子民，其中有的是藉血統和歷史自然地與祂連接；有的是因悔改信主而在屬靈上與祂結合；另

外還包括那些信祂的餘剩之民（參四7）。其餘的意指全體弟兄，餘剩之民也在其內⁵⁷。歸回帶有悔改歸正的意味⁵⁸。以色列人一詞（更確實地說，就是「以色列的男子」）具有宗教的含義，而此處的用法正帶有此含義⁵⁹。一旦神的選民以色列悔改信主，彌賽亞便會開展對付列國的新紀元。當一百二十位彌賽亞的弟兄，聚集在耶路撒冷一間樓房的樓上房間恆切禱告時，彌賽亞差遣了聖靈來到世間要徹底改變這世界（路三16；徒二）。

4. 彌賽亞和祂的弟兄開展了神的國度後，彌賽亞必起來（就是永遠堅立；參：詩三十三11，一一〇3，一三〇3；賽十四24），因為祂靠著耶和華的力量掌權，而且掌權直到地極。大衛的衆子不忠於神，自信己身的軍事力量，違背了與耶和華立的約（參五10~11），彌賽亞卻像大衛（撒下十七38~47），信靠神並持守與神的約（參：詩九十一14，二十二2~3、6、8及其他多處）。彌賽亞的統治被描述成像牧人牧養羊羣一般，再度喚起人們對大衛爲王時的回憶（撒下五2，七7；參：太二6）。主耶穌將牧養的形像移用在祂自己身上，以描繪祂對子民公義的統治及關愛（約十；來十三20；彼前五4）⁶⁰。彌賽亞的尊大，則讓人想起神對大衛的應許（撒下七9）。但和大衛不一樣的是，大衛的國只包含迦南美地，神子卻要實現更大的異象，就是普世的國度（申三十三17；詩二8，二十二28，五十九13，七十二

57. R. de Vaux, 'Le reste d'Israel d'après les prophètes', *RB* 42 (1933), p. 528, n. 1.

58. Nielsen, *Oral Tradition*, pp. 88~89.

59. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel, 2: La Periode des Juges* (Lecoffre, 1973), p. 65.

60. J. G. S. Thomson, 'The Shepherd-Ruler Concept in the OT and its application in the NT', *SJT* 8 (1955).

8)。

5~6. 第4節將羊羣的平安和彌賽亞征服普天下的敵軍相連結。在5~6節，亞述的挫敗及之後的和平，正代表了彌賽亞更大的勝利。此外，這裏提到七個牧者……八個首領將打敗亞述，這表示彌賽亞要藉著祂的子民來征服敵人。彌迦用「他必成為他們的平安」(NIV；和合：這位必作我們的平安)(5a節)和他必拯救我們(6b節)，來說明這些領袖並非脫離彌賽亞而獨立行動。先知在此用我們，代表著他認為自己是信靠彌賽亞且未被打敗的子民之一。彌迦提及亞述乃因他在寫作彌迦書時，亞述大軍正在入侵。我們必須記得，先知們往往在對他們同時代的人說話，而他們提及未來時的用語，都是來自他們自己的歷史情勢(參：賽二十五10；摩九12)。先知也提到寧錄地(=巴比倫)，這證實了我們所說的彌迦書寫作日期。寧錄地在聖經中只見於此和創世記十8~12(=代上一10)，而在該處亦明顯與巴比倫一致。兩處經文的作者都在提到亞述後才提到寧錄，他們可能是藉此表示亞述較巴比倫強大⁶¹。五章5節被譯為「首領」(*nasikê*)的字，亦見於亞述記載公元前七二〇年撒珥根攻打敘利亞—巴勒斯坦的文獻(見導論，156頁)。今天彌賽亞要打敗祂的首要敵人撒但，並藉著擁有祂所賜聖靈的牧者來掌管世界(參：弗四7~12；彼前五1~4)。

1. 生的香氣，死的香氣(五7~9)

此處新的神諭和前一則神諭的關聯，見於希伯來原文的五章5、7、8節，都以必起首，而五章6、8節都用了「拯救」(「搭救」、「拯救」原文為同一字)，而相互連結。這則新的

61. E. Lipinski, 'Nimrod et Assur', *RB* 73 (1966), pp. 77~93.

神諭更清楚地預示自四章7節便開始的信息：彌賽亞將藉著祂的餘剩之民擴展國度。第7、8兩節在結構上有顯著的雷同：(1)主詞：餘剩的民未來將存在於列國之中⁶²；(2)述詞：由一明喻代表，這明喻又分為同義的兩個部分（「如露水」、「如甘霖」，這和「如獅子」、「如少壯獅子」相對）⁶³；(3)說明：以關係子句‘which……’（未見於中譯）來解釋明喻。這樣明顯雷同的結構，和餘剩之民在列國之中同時擔負的兩個使命，成了強烈的對比。餘剩之民對某些人而言，將是救贖的來源；但對其他人來說，則是帶來毀滅的器皿。無論在他們的任何一項使命中，神都會讓他們得勝。此一預言在早期教會中早已成就。保羅曾說，神常帶領著他和其他使徒，也就是基督的馨香之氣，在基督裏誇勝。在得救的人之中，他們是活的香氣叫人活；但在滅亡的人之中，他們就作了死的香氣叫人死（林後二14~16）。今日的教會繼續肩負著同樣的雙重使命。神諭以命令（9節，JB）餘民達成使命（不同於NIV）⁶⁴ 終結。

7. 未來式的必，把這則神諭的實現和彌賽亞的來臨，連結在一起。歷經巴比倫擄掠的那些軟弱的餘剩的人，將成為扭轉歷史情勢的強國（四7）。彌賽亞降臨之後，被打敗的餘剩之民將成為勝利者。他們並非靠著自己的力量征服敵人，而是靠著彌賽亞，而彌賽亞則是倚靠耶和華的大能掌權（4節）。彌迦以雅各來代表餘剩之人，因為雅各也是「瘸腿的」（參四6）。但是雅

62. 七十士譯本和敘利亞文聖經在第7節中都加了「在列國中」，使得7、8兩節的前半完全一樣。其實可能7、8兩節都應刪去這句話，因為它和「在多國的民中」意思重複而顯累贅。

63. 希伯來文中有六個字可表達「獅子」，彼此間的差異不甚能分辨。

64. 古老的譯本均將「手高舉」的動詞形式，寫成直敘，但希伯來文聖經卻令人意外地用了表示意志的動詞形式。我們應以希伯來文為準。

各後來改名為「以色列」，並且强大到足以實現神對亞伯拉罕的雙重應許：凡咒詛他的，必被神咒詛；為他祝福的，必被神賜福。無論是這應許的那一部分，亞伯拉罕都佔了優勢，因為萬國都因他的後裔得福（創十二3，二十二17~18）。由於神信守祂的應許，並藉著餘剩之人來成就應許，亞伯拉罕今日才能成為多國的父（羅四16~17）。露水和甘霖向來象徵神所賜的祝福。它們讓人想起餘剩之人奧祕的屬天根源，及此根源賦與人新生命使全地更新的果效。等候較佳的翻譯應是「伺候」（參JB）。希伯來原文所用的字，並無「耽延」、「滯留」的意思，而是「以熱切的期待盼望」⁶⁵。露水和雨水並非由無能的人類操作而來，而是由有恩典、全能、信實的神而來。譯成耽擱（linger）的字，也可作「希望」、「期望」解，並且和「相信」是極相近的同義字。這其中以「相信」的意義較適合，因它和等候相對應⁶⁶。本節明喻的意義，關鍵在於從耶和華而來。艾倫（353頁）評述如下：「人類單是用水問題，便已束手無策。人可以積存雨水和汲取地下水，但一旦久旱不雨，人對酷日就束手無策。人對於生活中如此基本的需求，根本連增加或減少其供應的能力都沒有。」

8. 彌迦曾把身處列國中的錫安，比作在亞述大軍之前踴躍的牛（四13）。現在，他把身處多國之中的以色列餘剩的人，比作兇猛可怕的獅子（NIV所譯的「少壯獅子」值得商榷），正對羊羣展開恐怖的殘殺。此處用了四個述詞，將先知的比喻抽絲剝繭地開展：他若經過（是希伯來文聖經的第一個動詞）講的是主權；毆打（NIV；譯成踐踏較佳）指的是征服、毀滅的力量；撕

65. *TWOT* 2, p. 791.

66. *Ibid.*, p. 374.

裂是指死亡；而無人搭救則指神的責罰是無法逃避的（參：申三十二39；伯十7；詩五十22；何五14）。基督的靈賦與教會能力，使教會甚至能勝過撒但和其爪牙的權勢，而將基督掌權的範圍擴展到普天下（太十二28，十六18~20；約十六33；及其他多處）。

9. 依照第7、8兩節的應許，餘剩之人接著被直接命令要達成使命。此命令說明了死亡將臨到他們的敵人，並暗指凡歸向神的將獲重生。彌迦在下一則神諭的第15節中，再次確認此命令。此命令，也就是神的話語，堅立在餘剩之民的背後，給予他們支持。凡實行大使命的都必得勝（參：太二十八17~20）。

J. 耶和華保守祂的國度（五10~15）

四~五章這一部分的最後一則神諭，是有關於向列國施報（注意15節）。在這則神諭中，耶和華不斷地在每節經文一開始，用第一人稱主詞加動詞，來宣告祂將保守祂的國度。首先，祂將剪除國中不潔的，以免這國遭到祂的忿怒（10~14節）。其次，祂將懲罰那些不信祂的仇敵，並藉此保護祂的子民（15節）。祂對以色列的責罰其實旨在匡正他們所行的，但祂對列國，則的確是要重重的責罰。第10~14節是針對全以色列而言，並非單指餘剩之人，因為全以色列都需要潔淨。舊約的亞蘭文譯本，以「百姓」代替第10、11、13和14節中含糊不清的第二人稱代名詞，而使得經文的意思較清楚明白。以色列民不僅需要潔淨，他們尤其需要洗淨三種形式的背信變節。這三種形式在此都是以神的「我必除滅」首語重複法表示，它們是：以軍事力量（10~11節）、邪術和巫術（12節）、偶像崇拜（13~14節）來取代對神的信心。耶和華要親自毀破以色列人不可一世、驕縱自炫的虛幻泡沫。

神的宣告不僅旨在使不信的人清醒，同時也旨在使信祂的以色列重新得力。此一主題和目的，完全吻合公元前七〇一年時的情勢（見導論，156~158頁）。此神諭所描述的情形是敵人自外攻打，而以色列正以人的力量抵禦⁶⁷。經由耶和華奇妙的拯救，以色列得以學習仰望祂，而敵人也經歷了祂的怒氣。這則神諭包含甚廣（見四1），它在公元前七〇一年已立即成就，而在彌賽亞的時代則將更完全地實現（見190頁）。

在行首額外音節開展了新的神諭之後（10a節，耶和華說「[到那日……]」），內容可分為不均等的兩部分：10b節~14節，以及15節。這兩部分在形式上極易區分，第10~14節都有同義的平行句——每半句的結尾都有「你/你的」，及第10、13、14節都有「從你中間」；相對地，第15節用的是形式平行句（即行與行在語意上並未互相補充），而未用第二人稱代名詞。

第10~15與7~9節，藉著「剪除」或「除滅」（9、10~13節）和「你的手」（9、13節）等字眼而連結。關於後者，艾倫（357頁）指出：「從第12節以下的你的手，明顯重複第9節的用字，彷彿在警告神的子民，當他們爭戰而神要將勝利放在他們手中時，他們必須從手中除去所有不是出於神的幫助。」

10a. 到那日（見四6）將神對祂國度的保守，與四~五章所提到的以色列未來的救贖，相互連結。耶和華應允了希西家的禱告而殺戮亞述人，足證此一應許在彌賽亞的時代也必成就。

10b~11. 剪除、除滅（希伯來文作 *krt*）尤指「肅清」，亦即藉責罰除去不潔者，以保全整體（參：利十七10，二十三、

67. J. T. Willis, 'The Authenticity and Meaning of Micah 5: 9~14', ZAW 81 (1969), p. 356.

5~6 等等)。以色列對其馬匹所拉的戰車和堅固的城邑⁶⁸ 深具信心，因而威脅到以色列與神的盟約關係，因為這關係乃根植於信心。此外，邪術和崇拜偶像也同樣地影響以色列和神的關係。很可能虛妄的安全感成了以色列的驕傲，因為這虛妄的安全感在以色列的心中居首位。根據聖經記載，當西拿基立侵略猶大國時，猶大的軍事配備十分齊全（參：王下十八13、24；代下三十二1~5；賽三十一1），存留迄今的希西家時代的渠道可作佐證。今日的教會縱使擁有諸多資源——受高等教育的傳道人、具有專業訓練的解經家、教育工作者、美侖美奐的建築——但教會斷不能靠這些資源得勝，只有靠著對神的信心。教會必須再次和大衛一樣承認：「有人靠車，有人靠馬，但我們要提到耶和華我們神的名」（詩二十七）。這由以色列的軍事天才所作的詩篇，顯示了聖經並不反對運用資源，只是認為不應倚靠我們所擁有的（參：申十七16~17；詩一四九6~9；尼四9、13~14）。

12. 以賽亞在他相應的神諭（賽二6~8）中指出，邪術致使猶大國高傲，很可能他想要強調邪術乃來自外國。東方的占星術和非利士人的觀兆，截然不同於以色列的約（參：出二十二18；利十九26）。背約的以色列就像世俗的人一樣，亟欲沉醉於眼前而不願作屬靈及道德的考慮，同時又想藉一己之力和卜卦之助，保障未來仍繼續享有富貴榮華。反之，眾先知所諄諄教誨的道德—神論則堅持，未來的和平和繁榮端賴今日的信心和行為表現。

13~14. 異教藉著法術的咒語和儀式，試圖操縱自然界生

68. 希伯來文的對仗以「馬匹」在一行，而「戰車」在下一行，來表現一體之兩面；第11節的「城邑」和「要塞」（和合作「保障」）亦是同樣的情形。

命的天賦力量。雕刻的偶像便是這巫術的一部分。在當時的邱壇上（見一6），柱像（希伯來文作 *massebôt*）代表陽性的神巴力（參：王下三2，十26~27），而木造的像則代表陰性的神亞舍拉。城邑應譯作NEB的「濺血的祭壇」⁶⁹，也許指的是柱像中用以接收祭物之血的凹處。自己手所造的是一個轉喻，強調雕刻的偶像和柱像不過是人類的創造，同時也顯示了人試圖脫離宇宙的創造者而生活。世俗的人今日可以運用科學，比其祖先利用巫術還更有效地掌握生活。但是他卻和祖先一樣，對永生並無把握。他繼續以受造物取代創造者，於是他的永生便被自己一點一滴地剝奪殆盡，而一點一滴累積的結果，便加速他的永死。

15. 怒氣帶有負面的含義，故而並不能適切地表達希伯來原文的字（*nāqām*）。原文意味著掌權者以辯衛性的伸張公義，保全其主權。祂藉著拯救受苦的子民以及懲罰那些不聽從祂的，來保全祂國度的完整。這顯示了神擁有絕對的主權革除對抗祂國度的人⁷⁰。如果有人擅自作主，私行報復的話，他就是因不信神才採取行動，等於是直接懷疑神的特性以及神保護祂子民的能力。以色列的君王對於輕視祂的人，並非冷淡地回應，而是以忿

69. 雖然希伯來原文的意思，通常指「城邑」，且七十士譯本和拉丁文聖經亦都如此譯，但在此提及「城邑」頗為怪異，因為第10節已經提過「城邑」，而且此詞與「亞舍拉的像」（和合作「木偶」）並不成對句。J. D. Michaelis 和許多註釋學者認為，該字應解為「多樹之處」。在某些烏加列（Ugarit）的文獻中，此字常與「雕刻的偶像」一同出現，這種組合與彌五14的經文較為類似。有些學者認為該烏加列字和阿拉伯文同語根，因此應譯成「被血塗抹的像」（參NEB）。另一些人則認為此字和另一烏加列字根相關，故應解作「神—保護者」。

70. B. Anderson, *Out of the Depths* (Westminster Press, 1983), p. 90; G. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition* (Johns Hopkins University Press, 1973), pp. 69~104.

怒回應。的確，有些事是應該用強而有力的態度表達。從彌迦直至今日，耶和華一直保守祂的國度對抗外來的攻擊。當基督再來時，耶和華最後將為祂的子民施行祂保守的大能（帖後一8；參：路十八7~8，二十一22；啟六10）。直到那時，教會不應自行伸冤（參：申三十二35；來十30；羅十二9），或是仰賴自己所擁有的，而有損主的榮耀。

Ⅲ. 黑暗中的希望(六1~七20)

A. 如何存活(六1~8)⁷¹

彌迦在此以一行首額外音節，呼籲百姓聆聽本書的最後一部分（1a節）。之後，彌迦代表耶和華發表了一篇訴訟講詞，指出以色列不再受聖殿的保護，因為以色列並未依照她與神所立的約履行義務。這則神諭雖然形式複雜且頗為戲劇化，但很容易可以依照聖經內、外的條約所記載的其他官司分析如下（參：申三十二1；士二1~5，六7~10，十10~16；詩五十，八十，八十一；賽一2~3；耶二4~13）⁷²：

I. 形容審判的情景(1b~2)

A. 耶和華召喚彌迦向山嶺爭辯(1b)。

B. 彌迦召喚山嶺聆聽(2)。

71. 此標題採自 E. R. Achtemeier, 'How to Stay Alive', *Theology and Life* 6/4 (1963), pp. 275~282.

72. 研究此形式的著作極多，在此提出一本具有完整書目的近代作品便已足夠：G. W. Ramsay, 'Speech-Forms in Hebrew Law and Prophetic Oracles', *JBL* 96/1 (1977), pp. 45~48.

II. 原告의 演說(3~5)。

A. 簡要的控訴：以色列並無理由不回應神的愛(3)。

B. 控訴的理由(4~5)。

1. 耶和華以大能拯救他們離開埃及(4)。

2. 耶和華帶領他們經過最惡劣的景況，並進入應許之地(5)。

a. 祂將巴蘭的咒詛化爲祝福(5a)。

b. 祂帶領他們渡過約但河(5b)⁷³。

C. 反駁以色列民的說詞(6~8)。

1. 儀節的純正不能討耶和華的喜悅(6~7)。

2. 耶和華要的是道德的純正(8)。

這篇講詞藉著重複運用「什麼」而發展。耶和華以問他們覺得祂有什麼錯來開始控訴(3~5節)。一位代表全以色列的敬拜者問，要獻什麼祭耶和華才會喜悅(6~7節)。最後一句話是耶和華說的：祂已指示世人，祂要的是什麼(8節)。辯論同時依上面的大綱所述成對發展。這法律的控訴並非以判處百姓刑罰爲目的，乃是旨在恢復神與以色列所立的約⁷⁴。

我們可以合理地假設，被入侵的亞述人圍困在耶路撒冷城內的百姓，想要進入聖殿的範圍，以討耶和華的喜悅並求得保護。也就是這些遭困的百姓，引發了這場訴訟。大祭司透過祂的代理「祭司」彌迦，趕走違約的民以保聖殿的聖潔。但同時祂也打開了一扇希望之門，指出若百姓履行約中所述的責任便會有轉機。

73. NIV 在此用的是「旅途」，但見書三1。

74. Ramsay, 'Speech-Forms'.

彌迦在此取代了祭司，因為就是那些惟利是圖的祭司，誘導百姓誤信謬誤、以儀節爲主的神學思想（參三11）。

1a. 先知在此以行首額外音節，呼喊以色列聆聽本書的第三部分，因為它來自於神（見一1）。彌迦書的重點，現在由以色列未來的蒙救贖（四~五章），轉回到以色列的罪和目前的危機。1b~2節正是這場訴訟的開場白。

1b~2. 審判的情景包括原告（耶和華）、代表原告的使者（彌迦）、證人（山嶺），以及被告（以色列）。起來（陽性單數動詞）此一命令，是向彌迦所發的。先知將此呼召寫出，目的在證實其任務乃神所授與。辯護意即「重申權利」⁷⁵。你的案情（NIV；參呂譯），其實應作「我的案情」，因為彌迦被任命代表耶和華，而非代表他自己。據此，1b節應以引號起首並結束，來表示那是神對彌迦所說的話。山嶺的擬人化是一文學手法。耶和華禁止以色列前往聖殿，先知要求山嶺爲此案作證人，表明耶和華這麼作，是按照祂藉著摩西所立的約。反而是以色列對神有未履行的責任。

彌迦以莊嚴的態度，實行他的任務。他點召證人，介紹原告，最後才帶著戲劇性的懸疑氣氛，指名被告——以色列。山嶺在此被稱作永久的（應譯爲「久遠的」較佳）根基，以強調它們是地最古老的部分，故而最具資格擔任證人。「提出控訴」（NIV；和合：與……爭論）意即「樹立正義，什麼是公義和不公義」⁷⁶。如前，第2節的起始和末了應以引號標出，以清楚表明彌迦正在代表神發言。

75. J. Limburg, 'The Root *RIB* and the Prophetic Lawsuit Speeches', *JBL* 88 (1969), pp. 291~304.

76. *THAT* 1, pp. 730~731.

3. 耶和華以兩個問句開始祂的官司。第一個問句是，「我向你作了什麼呢？」，這是個用以保護祂自己清白的辯護性問句。第二個問句「我在什麼事上使你厭煩？」，旨在取走以色列的主動權，讓她處於防衛的地位。以色列以為她大可以埋怨耶和華，因為祂將不能忍受的苦難加諸她，而後又拒不接受她爲了討祂喜悅而獻的祭。以色列還以為她有充分的理由可以控訴神，但事實上是她偏待了神，故而祂要控訴她。神命令以色列向祂「證明」（AV、NIV、新譯：回答）（也就是準備要在審判台前提出的控詞；參：民三十五30；撒上一十二3；撒下一16；賽三9），是一大諷刺。

4. 耶和華帶著悲傷和溫柔，兩度稱呼以色列人「我的百姓」（3、5節），希望能打動他們的心。這篇充滿了恩典和實情的講詞，旨在斥責以色列並勸服她回到與神所立的約中，而非以令人戰慄的話來宣判。耶和華指出以色列偏待祂，因她沒有回報神的愛。祂並列舉祂對以色列的恩典，來證明祂有充分的理由指控以色列，始自神爲以色列預備領袖，帶領百姓出埃及；直到結束曠野飄流及渡過約但河，所發生的神蹟奇事。神在列舉祂的恩典，一開始即提到祂所賜的多位出色領袖。也許祂是藉此提醒以色列，如果祂打擊以色列現在那些惡劣的領袖（參三章），必然是她有過錯。救贖的意思是「釋放在法律或信仰責任上，必須付出代價的某人」（Mays, p. 134），這和以色列試圖討神喜悅之舉，成爲很戲劇化的對照。耶和華既然曾如此白白地、有恩典地救以色列脫離埃及人之手，以色列又怎能認爲，昂貴的祭物可以買得她蒙拯救、脫離亞述人的攻擊？

5. 神在此提及發生在什亭的巴勒和巴蘭一事（參：民二十二1），以及以色列人渡過約但河到達吉甲（書二1，三1，四19），藉此喚起以色列的回憶。以色列當記得，她如何與法老王

和其行法術的臣屬對抗，渡過紅海；也當未忘記她如何無視於巴勒王和他的先知巴蘭，而渡過約但河。如果以色列的神從前可以排開江河，並征服以色列政治和屬靈的敵人，那麼祂今日為何不能再度運用自然界的力量，拯救以色列離開西拿基立和西拿基立——在信仰上的自以為是？問題很明顯不在耶和華，而在以色列身上。上述兩事件均發生於同樣的季節（參：出十二1~3及書四19；參：申六21~23，二十六6~9；書二十四2~13），而且當彌迦提出此控訴時，聖殿也許已有人在紀念慶祝這兩件事了。

6~7. 以色列人對這樣奇妙的耶和華，不僅沒有以愛和順服的心回應，彌迦那一世代的以色列人，反而還將與神立的約變為商業的契約。在此，一位具有代表性的「敬拜者」，以一連串由疑問開始的相應詞句，不斷提高出價以尋求能討神喜悅的價格。燔祭嗎？一歲的牛犢嗎（已經比較昂貴了）？千千的公羊？還是萬萬的油河呢？或者，最高的代價，殘忍地獻孩子為祭？他不能再出更高的價了。從外表上看來，他俯伏在至高的神前，手中還捧著所獻的祭，好像很屬靈。但是他一連串侮辱神的問話，暴露了無可救藥邪惡的心。他不昧於神的良善和屬性，而竟以自己腐敗的心來忖度神。他認為自己不需要改變，而是神必須改變。他拒不悔改已經是罪了，現在又罪上加罪地以為神像人一樣，是可以買通的。他願意提高出價並非反映了他的慷慨，而是暗藏了「神要求得太多」的埋怨。在他的討價還價的背後，是他希望能買通神，越便宜越好。對這樣一位偉大有恩典的神，竟如此厚顏無恥！

8. 先知以世人來稱呼此粗俗可鄙的人，並非一般地認同他是人類，而是把他和所有這樣的敬拜者一併處理。在此之前，彌迦已控訴了以色列的領袖；現在，他又指控了百姓。彌迦在回答以色列民傲慢的反駁之前，先阻止了他們以無知作為敬拜者粗鄙

問話的藉口。當神拯救了以色列，祂同時與她立約並指示祭司將約的條款傳給下一代。先知則負責將流失的部分傳講清楚。然而，彌迦在此仍再度複述了這些條款，為的是要打開希望之門，在一切都太遲之前，把以色列帶回到與神立的約和神所賜的平安中。先知們提到約的道德要求時，或是用簡短的善字，像 8a 節一樣（參：賽一 17，五 20；摩五 14~15；彌三 2）；或是像 8b 節，大略概述耶和華的心意，有時包括兩要點，有時則如同本節，包括三個要點（參：賽五 7；何四 1，六 6，十二 6；摩五 24）。在神這樣的愛面前，以色列不能予取予求，也不能漠視他人之存在。相反地，首先她必須行公義，就是說在社會上居較優越地位者，應該扶助弱小、被偏待的人，並懲處欺壓者。以色列的領袖們，所行的卻正相反（二 1~2，三 1~3、5~7、9~11）。其次，好憐憫是更進一步的要求。若有人因不幸或其他原因，而處於軟弱需扶助的景況，那麼幫助他的人應該是出於慷慨、慈悲和忠心，而非不情不願。以好憐憫為出發點的公義和援助的行為，可以確保神與人立的約能夠堅實長久。第三，存謙卑的心……同行應該譯作「存謹慎的心……同行」⁷⁷。此一順應神

77. D. W. Thomas, 在 'The Root *sn*' in Hebrew and the Meaning of *qdrnyt* in Malachi 3: 14', *JJS* 1 (1949), pp. 182~188. 中指出，傳統的譯文「謙卑」，是這個罕見的希伯來字的次要意思。他依據同語根的阿拉伯文及亞蘭文，主張該字根的主要意義是「留心」、「加強」，並認為經文的意思是「人和神同行、實行神的旨意時，應當小心謹慎」。H. J. Stoebe, *THAT* 2, pp. 567~568, 則依彌六 8 和旁經《便西拉智訓》(Sirach) 十六 25, 三十五 3 的同一字，和三十四 22, 二十二 8 的相關字，而提出反駁。他表示，該字根的意思是「熟慮的、通曉事理的、深思的、謹慎的」，或是「運用判斷力」。他說，該動詞用於此處，整句的意思是「面臨既定情況時，運用清楚、客觀的判斷力」。其實，兩位學者所獲致的結論相同。

的命令（和前二者順應人的命令不同）並非指的是要人謙遜，而是要將自己的生命順服在神的心意之下。先知並非否定禮儀之重要，他只是重申道德律比禮儀律法更重要。道德律的這些細節，有永恆的時效性。如果神的拯救，在以色列建國時引領一人歸向神，那麼祂顯示在耶穌基督身上的愛，要何其多，才能感動人們成為祂的門徒呢？今日的基督徒，就和彌迦同時代的人以及耶穌時代的法利賽人一樣，陷於相同的危險之中。這危險就是以金錢的祭和死氣沉沉的道德主義，取代基督所要求的徹底、不斷的悔改。

B. 咒詛應驗（六9~16）

彌迦現在關上了復興的那扇門（六1~8），並公開宣判——耶路撒冷城將毀滅。以色列人已吃了太多從忘恩負義的樹枝上摘下來的、不道德行徑的死亡之果，所以必須滅亡。這則神諭可以很典型地分析如下：向耶路撒冷城講話（9節）；指控以色列人用變造的量器（10~11節）、說謊言（12節）；大致上判決他們害病沒落（13節）；更具體地，遭受身體的苦楚（14節）和穀物被掠奪（15節）。第16節再重述信息的要點：指控（16a節），判決（16b節；注意「因此」）。留意第10~15節的指控和判決各佔三節經文，而且結構十分相似。有人認為這段各行的前後次序應重新組合，但它的對稱已予這種想法有力的駁斥（參JB）。

9. 此節經文遭到相當嚴重的損壞。被譯為「敬畏你的名便是智慧」（NIV；和合：智慧人必敬畏祂的名）的希伯來文子句，意思過於含糊，因此無法論述。RSV的9節下半作「聽啊，支派和城裏的會衆」（參：新譯）。以「支派」來和「城市」對應比以刑杖來對應要合適，雖然此處討論的希伯來字，

(*matteh*) 是刑杖的同音異義字。此外，既然誰必須是個疑問代名詞而非關係代名詞（與AV、NIV不同），那麼誰派定最好修改為「城裏的會衆」。整節經文應作「聽！耶和華向這城呼叫……『聽啊，支派和城裏的會衆！』」總而言之，在9a節，彌迦攫取了耶路撒冷城的注意力，而在9b節，他又將說話的對象擴展為整個支派，很可能就是湧向首都來敬拜和以物易物的猶大支派。這則神諭的內容，指責他們行詭詐的交易，並宣告他們將蒙受經濟的損失，顯示先知寫作時想到市集交易。

10~11. 神指責祂所揀選的民用不公道的量器（10節）和法碼（11節），向自己的同胞行欺詐，而沒有行公義、好憐憫（8節）。第10節上半的經文仍然嚴重受損而無法評述。一伊法等於二十二公升〔即約半蒲式耳（bushel）〕。這種短少斤兩的行徑，是會遭到天譴的。耶和華「並不像希臘神話中的奧林巴斯神般，不問世事」（Allen, p. 378），祂要求的是公道的法碼與升斗（利十九35~36；申二十五13~16；結四十五10）。事實上，王和他的臣僕必須訂下度量衡的標準（參：撒下十四26）。然而，這些大臣卻不願將他們的生命及國中的政事，依循耶和華公義的標準；他們藉自己身處高位和缺乏專門技術，趁機欺詐自己的同胞。古代的量秤誤差可達百分之六，且考古學家所發現刻有同樣記號的重量單位，很少是一樣重量的。所以，它們究竟等於現代的重量若干，只能作一大略估計⁷⁸。如果耶和華坐視商人這種無恥的商業手段，那麼祂便無異於幫兇。

12. 耶路撒冷城裏的富戶，包括王室、軍事領袖，以及地主（參：摩六1~3；彌二1~3，三1~3、9~11）。行強暴（希伯來文作 *hāmās*）和說謊言這一對相互呼應的詞顯示，富戶

78. D. J. Wiseman, 'Weights and Measures', *NBD*, pp. 1245~1249.

們將律法扭曲為對己身有利，藉此欺凌軟弱無權勢的百姓。海格（H. Haag）指出：「有人認為被告應在法庭上經歷 *hāmās*（強暴），這比被告的行徑還要不法，因為法庭應該是保障他們免於受 *hāmās* 的地方。」⁷⁹ 海斯契爾（Heschel）則寫道：「對我們而言，不公義傷害了人們的福祉；對先知而言，它是對於生存致命的一擊。對我們來說，它是一則插曲；對他們來說，它是一場災難，是對世界的威脅。」⁸⁰

13~15. 素來被忽略的那審判人的主，此時要依罪施罰（注意因此）。祂將以各樣的疾病和苦難擊打他們。NIV此處作「因此，我開始擊打你」（參：呂譯）其中的我開始，在西馬克斯（Symmachus）版本和舊約亞蘭文譯本，都作「我將使你患病」（參AV）。荒涼的意思是「身體荒廢」。NIV很正確地指出，譯成「你的肚子仍虛空」（參：現中、呂譯；和合：你的虛弱，必顯在你中間）的希伯來文，意義並不明確。爾曼（Ehrman）主張採取敘利亞文譯本，即他們將為「痢疾」所苦⁸¹，而其論調獲得強納生（Johnathan）和拉西（Rashi）兩位學者，以及舊約亞蘭文譯本之支持。被譯作救護的動詞，也含有「給予生命」之意（參：伯十12），而NIV將希伯來文 *tassēg* 譯為你將積存，顯然極為牽強。該字較可能的意思是「臨到」（同二6），亦即如德萊弗（G. R. Driver）所說的「子宮口」⁸²。總而言之，較佳的譯文應是拉丁文、亞蘭文、艾居拉（Aquila）、

79. TDOT 4, p. 483.

80. A. J. Heschel, *The Prophets: An Introduction* (Harper Colophon Books, 1962), p. 5.

81. A. Ehrman; 'A Note on Micah VI, 14', *VT* 23 (1973), pp. 103~104.

82. G. R. Driver, 'Linguistic and Textual Problems: Minor Prophets, II', *JTS* 39 (1938), pp. 267~268.

NEB等譯本的譯文，也就是照拉比們所解釋的：「你將臨盆但不得生產，即使生產了，我也要將嬰孩交給刀劍。」（參：新譯）此一譯文恰到好處地與前後文相吻合。正如奚勒斯（Hillers）所說的，這句經文實現了神和以色列所立之約提到的「徒勞的咒詛」⁸³（參：利二十六16；申二十八18）。約中的咒詛並警告以色列，若違命則將遭到農作物被掠奪之命運（15a節，參：利二十六26；15b節，參：申二十八40；15c節，參：申二十八51）。先知在此重提這些咒詛的目的，是要以色列了解，眼前創造秩序（亦即14節的天災）以及歷史秩序（亦即15節的地被敵人蹂躪）逆轉的驚恐與慘禍，都是出於曾經警告過以色列的耶和華。

16. 耶和華再度指控（16a節）並審判（16b節）這城。這節經文是彌迦全書中，惟一提及以色列王名字的經文。惡名昭彰的暗利和亞哈，雖然年代比彌迦早了一世紀有餘，但他們所犯的罪，在此卻被當作離棄神（參：王上十六30~33）、奸惡、貪婪和不義（參：王上二十一）的代表。彌迦時代仍到處充斥著亞哈勒索、騙取他人產業的行徑。因此意味著耶和華別無選擇。罪的工價乃是死，無論是誰犯了罪都一樣。約中的咒詛同時也警告以色列，將有來自外邦的羞辱（申二十八37）。

83. D. R. Hillers, 'Treaty Curses and the Old Testament Prophets', *Biblica and Orientalia* 16 (1964), pp. 28ff.; 參 F. C. Fensham, 'Common Trends in Curses of the Near-Eastern Treaties and *Kudurru*—Inscriptions compared with maledictions of Amos and Obadiah', *ZAW* 75 (1963), pp. 155 ~ 157; K. Baltzer, *The Covenant Formulary* (Basil Blackwell, 1970), pp. 10, 14~15.

C. 國家分崩離析（七 1~7）

彌迦的哀歌，可藉行首額外音節「哀哉！」（1a節）而確認。這哀歌包含兩部分：控訴（1~6節）和信心（7節）。控訴同樣有兩部分：指控（即國中的罪行，1b~4a節）和苦難（即舉國的擾亂不安，4b~6節）。以色列領袖的罪行，又可分析為兩部分：例證——形容葡萄和無花果都摘光的果園（1b節），和此例證的詮釋（2~4a節）。此詮釋也有兩部分：一個扼要的陳述指出國中沒有正直人（2a節），以及兩個用以描述邪惡領袖的暗喻。這兩個暗喻是：(1)獵人（即那些劫掠他人的人，2b~3節），(2)籬笆（即那些妨礙公義的人，4a節）。另外，苦難的宣告也分為兩部分：一個概括的陳述指出擾亂不安的時候已到（4b節），以及其具體的例證（5~6節）。先知的守望者們已看見審判的烏雲籠罩著以色列，但現在烏雲稍微散去時，他們看到鑲在烏雲邊的救贖銀線（7節）。整則神諭始自哀嘆，終於信心，用的都是第一人稱。先知一開始是站在耶和華的立場，末了則認同以色列的餘剩之民；而耶和華在六章10~16節指控並判決以色列民，但以色列的餘民在七章8~20節便獲得神的寬宥。

1a. 先知以警告的哀嘆 *'al^elay li*，「有禍啊我」（呂譯；和合：哀哉），來開始他的哀歌（參：伯十15）。流暢的子音重複出現，加上以行首額外音節作為哀嘆，使先知的呼喊更令人心碎。

1b. 先知接著敘述他哀嘆的原因。（希伯來原文的意思是「因為我好像……」；參呂譯，AV、RSV）代表耶和華的先知，在此以寓言自比為葡萄園的園丁。園丁在悉心、辛勤地栽種、澆灌果樹後，於六月間來到果園，希望能摘取一串串的甜葡萄和初熟的無花果（參四4；路十三6），但卻沮喪地發現，葡

萄已被摘盡，無花果樹亦已光禿。每一園丁都渴望能享受自己努力的果實，並痛惡在自己之前搶先摘取果子的人，特別是把果子摘取淨盡的破壞者！果園就是以色列（參：詩八十8~16；賽五1~7），而果子就是正直的官長。與此相對地，真葡萄樹，也就是主耶穌基督，應許凡常在祂裏面的必要多結果子（約十五1~16）。

2~4a. 作者在此以希伯來文的名詞 *'ayin* (=1、2節的沒有)，連結寓言和其詮釋，並明白指出失去的果子便是虔誠的官長。虔誠人指的是對神與神的子民，都遵行與神所立之約的人；正直人則是維持約的道德規範的人。各人是指哪些人，應該按著這段話的範圍來決定。根據第3節，各人在此應指統治者和審判官等，將百姓視為獵物的人。彌迦自比為失望的葡萄園園丁，而將這些腐敗的官員比作獵人（參：詩十8~9）。他以埋伏（即他們的行徑是隱密、邪惡的）和用網羅獵取（即他們是要取人性命；參二1~2，三1~3、9~11）來展開他的暗喻。

雖然第3節的意義大致上還算明確，但其詳細的詮釋則有其困難。位分大的人吐出惡意，NIV：「有權勢的人說出他們的欲望」（參呂譯）應像RSV一樣，依字面譯作「尊大的人」（即君王）「說出」較佳。與本節意思相依的幾句顯示，「首領」（NIV；和合：君王）和審判官指的便是君王之下的大臣。（統治者指僅次於王的大臣，而其冠詞則意味著一羣同階級的官長。）惡就是那取人性命的網羅，雙手則指「尊大的人」及他之下的臣僕，而「圖謀」（和合：結聯行惡）一詞直譯便是「編織」。綜言之，第3節在2b節概括的陳述之外，又增添了一點，即以以色列的君王和大臣一起編織了致命的網羅，要取百姓的性命。王和他卑鄙的爪牙窮兇惡極地背離與神立的約，他們不單收受賄賂（參：出二十三8；申十17，十六19，二十七25），而

且還向不幸的百姓勒索。所羅門王的繼位者爲要滿足自己的胃口，採行了破壞以色列與神所立之約的政策。「欲望」（NIV、新譯、呂譯；和合：惡意）和第1節的「羨慕」在原文是同一字。以色列的王爲了滿足個人的私慾，竟奪取當獻給耶和華的果子。

他們最好的（即指3節的大臣），不過像荆棘籬笆（因爲他們只會妨礙公義！）如果一個無辜的人試圖向他的欺壓者求情，他們只會報以頑強的驕矜、置之不理和冷漠。

4b. 彌迦藉著「籬笆」（希伯來文 *m^esūkâ*）和擾亂不安（希伯來文是 *m^ebūkâ*）的類音，戲劇化並突兀地從爲該城的罪行哀嘆，轉變爲迫在眉睫的審判而哀嘆。而人稱之使用亦有所轉變：罪行的宣告是用第三人稱（「他／他們」），審判的降臨則是第二人稱（「你」）。守望者指的是設立於城牆上的崗哨，用以警示外來的危險（參：賽二十一6）；此處則用作一暗喻，指先知宣告審判的日子已到來（參：摩五18~20）。那日被稱爲神臨到你的日子（NIV），到那日神長久忍耐的怒氣要發作，施行審判（參：賽十3；何九7）。以賽亞預言耶和華將使耶路撒冷有潰亂（希伯來文 *m^ehûmâ*）、踐踏（希伯來文 *m^ebûsâ*）、煩擾（希伯來文 *m^ebūkâ*）的日子，而且城要被攻破，哀聲達到山間（賽二十二5）。舉國都愚昧地要先知靜默不提及那日，但那日已經來到，也就是西拿基立的大軍圍困耶路撒冷，舉城人心惶惶（見導論，157~158頁）。

5~6. 先知在此清楚地描述社會的亂象（參：賽三4~5）。由於預期到耶路撒冷城被圍困時的可怕景象，彌迦警告百姓連最親密的朋友都不可信任。使社會成一整體最牢不可破的維繫——密友（5a節）及夫妻關係（5b節）——都在這緊張的情勢下瓦解。先知藉著提及鄰舍、最好的朋友和親愛的妻子，來洞

察人內心的世界。神的判決和人的罪相稱。腐敗的官長既已破壞了維繫國家的人際關係，現在外敵的入侵便更將惡化人與人間的分裂，因為無人能向他最親密的伴侶透露他將如何渡過眼前的危機，否則他的心腹將出賣他，以保全自身存活。

對這樣一個獵取自己弟兄（6節，參2b節）的國家，神要施予它應得的判決，亦即凡藉著血緣或婚姻而有親密關係的人——父、母、子、女和女婿——都將為求自保而像仇敵一般彼此相爭鬥。這段經文後來被用於啟示文學中〔參新、舊約之間的著作《以諾壹書》（1 Enoch）五十六7，一〇〇2；《禧年書》（Jubilees）二十三19；《以斯拉四書》（4 Ezra）六24〕，描述末世的日子。主耶穌也應用這節經文，來說明祂的降臨在以色列會造成如何的紛爭（參：太十35~39；路十二53）。

7. 先知在此藉著兩個關鍵，從哀嘆轉為信心。這兩個關鍵是反意的至於我，以及動詞望的文字遊戲。在第4b節「守望」指的是先知留心審判已來到，此處則指彌迦仰望神的拯救。基於神對以色列列祖的應許（參20節），彌迦充滿信心地向救我的神求告。「拯救」帶有軍事和司法的雙重意義。它指的是神會干預並解救被欺壓者，因為這是祂的應許。神不會違背祂對以色列先祖所許下的承諾，也不會讓邪惡的亞述人得勝。除神之外，再無其他力量能作最後決定。彌迦的周遭，沒有任何理由讓他繼續抱持希望。他所擁有的只剩下神，而這已是足夠的理由。動詞仰望、等候、應允所需要的不是被動地等候勝利，而是以禱告和希望主動地參與。在國家分崩離析的時刻——先是瀆職官長的內憂，後有「亞述入侵」的外患——我們的詩人兼先知彌迦正如梅茲（157頁）所描述的：「並不放棄或向沮喪投降，而是『等候』。這也是無助者最有力的行動（詩三十八15，四十二5、11，四十三5，一三〇5），在等候中，他們知道神必來解救（詩十

八46，二十二5……)。」

D. 凱旋之歌 (七 8~20)

彌迦以禱告的讚美詩來終結全書。此一讚美詩始自 (8 節) 結束彌迦哀嘆 (7 節) 的信心。這篇禱告雖然包含多種要素，但前後甚為一致。其中發言者的身分時常轉換，而且可分為四個各含有三節經文的詩節。希伯來文的經節區分與NIV一模一樣 (16~17節除外，這兩節在原文屬同一節)。在第一個詩節中，敗落的耶路撒冷向她的「仇敵」承認她對耶和華的信心 (希伯來文提及耶城時用的是陰性詞類；8~10節)。第二個詩節持續了這樣的信心，先知許諾耶路撒冷，在舉世都被審判之時，她將成為給予救贖的羊圈 (11~13節)。第三個詩節涵蓋了禱告、確據和回想 (14~17節)。先知祈求耶和華再度奇妙地牧放祂的子民，就像祂從前帶領以色列對抗重重阻撓出埃及一樣 (14節)，而耶和華也應允將如此行 (15節)。在默想中，彌迦重述第 8~10節的主題，即信靠神的以色列將蒙拯救，而不信神的仇敵將會落敗，同時彌迦把此主題的範圍擴展至列國 (16~17節)。在前三個詩節中，信心漸次增強，一直到眾民的讚美詩時達到高潮。眾民頌讚神奇妙的作為，祂將以色列民的罪投於深海以實現祂對列祖的應許 (18~20節)。

最後的兩個詩節和摩西渡紅海時的凱旋之歌，有許多雷同之處。兩者均以類似的話語頌讚耶和華拯救以色列，且打敗她的敵人。至於這些落敗的仇敵，他們「戰懼」 (希伯來文作 *rgz*，出十五14；彌七17b；或 *phd*，出十五16；彌七17) 並默不作聲 (出十五16；彌七16)。而耶和華是行「奇事」的神 (出十五11；彌七15)，有「不變的愛」 (出十五13；彌七18~19)，並使以色列成為祂的「產業」 (出十五17；彌七14、18)。兩首讚

美詩都問到同樣的問題，「有何神像你？」（出十五11；彌七18），且都用了神原本的形像來描繪神——將祂的仇敵（埃及人和罪）投入深海（出十五1、4~5；彌七19）。但摩西的凱旋之歌回溯過往耶和華的勝利，彌迦的凱旋之歌則憑信心展望更大的奇事——神將饒恕以色列並使她在全地得勝。

8~10. 在第一個詩節中，蒙羞的耶路撒冷告訴她那冒瀆神的仇敵不要誇耀（8節），因為她為罪受罰只是暫時的（9節），到耶路撒冷獲拯救之時，她的敵人必被羞愧遮蓋（10節）。

在這與仇敵虛擬的對話中，耶路撒冷的處境是在黑暗中，且跌倒在地（8節）。黑暗讓人想到沒有光線的地牢景象，也正是一個城市被圍困的表象。但這心存悔改的城市確信，雖在黑暗中，「耶和華要作我的光」（參JB、NAB、NEB）。

城內信仰堅定的餘剩之民都接受先知對歷史的詮釋，亦即耶路撒冷的衰敗並非偶然（參：撒上六9），也並非耶和華不能拯救她（參：王下十八22~35），而是耶和華因耶路撒冷的罪而惱怒（9節）。抱持這樣的世界觀，災難便可具有屬靈的意義，從而導向悔改、堅忍和希望。耶路撒冷的希望仰賴於耶和華為她伸冤。如果耶路撒冷因得罪神而受罰，那麼可以想見神會如何加倍處罰那些加害耶城並褻瀆神的人（參10節）。第8節的光指的是神是眼前拯救的來源，9節的光則是指神未來的救贖。

耶和華的公義不單導致以色列蒙拯救——8~9節的主題——同時也造成那嘲弄以色列的仇敵，遭到懲罰，這是第10節的主題。褻瀆神的人將被羞愧遮蓋，並將如同街上的泥土般遭人踐踏，永無再起之日。歷史已證實了耶路撒冷所信奉的神乃真神。而亞述的守護神亞色（Ashur）如今何在？

11~13. 耶和華發出希望的信息，以回應耶路撒冷承認自

己信仰之舉。凱歌的第二個詩節可分為兩部分：萬國之民均可在耶路撒冷的牆垣內得救（11~12節），而地則將因它的罪被毀滅（13節）。

牆垣（希伯來文作 *gdr*）並非指「防禦的壁壘」（希伯來文作 *hwmh*），而是指一般的牆，包括葡萄園的籬笆（參：詩八十二，八十九40；賽五5），以及此處的羊圈（民三十二16、24、36；撒下二十四3；番二6）。耶路撒冷的未來，不再像她傾覆之前一樣處於刀光劍影之中（參四3，五10~11），而被比擬為羊圈（參四8，七14）。列國之中信仰堅定的，都可到此羊圈尋求庇護，在此同時，神將因這地的罪而使它荒涼（13節）。耶和華將擴展這「末世的羊圈」，祂親自所設立的界限將包含廣闊，以至於凡尋求拯救者均可在其中蒙救贖。

那日／日子的重複出現，代表這三項行動——重修牆垣、開展境界以及萬民的來到——彼此相屬。先知在此以具體的地理兩極（即藉相反方向的兩地點來表示全體）——從位於東北的亞述到位居西南的埃及（這也是彌迦當時的世界邊緣），和廣泛的地理兩極——從這海到那海，從這山到那山，來表達救恩的普世性。動詞歸到以單數形出現，意指救恩的取捨乃個人之抉擇。先知所描寫的並非萬國萬族歸到以色列，而是從（此字在希伯來經文12節中重複了兩次）萬族有許多個人來。從埃及到大河一詞，讓人回想起耶和華曾應許以色列將擁有這些地（創十五18；出二十三31；申十一24），也讓人連帶想到以色列的黃金時代（王上四21、25）。「末後的日子」應作廣義的解釋（參四1）。這日子在彌迦之時，藉著耶路撒冷自亞述入侵的黑暗裏，被拯救到光明中，得到部分應驗。（注意第10節的「這時」，呂譯；和合未譯）；與第11~12節的那日相連結。NIV中譯應為：「……這時她必被踐踏」）；以色列被擄歸回後的重建時期又進一步應驗；

但最完整的應驗則是在今日，從萬國而來的神的選民，歸向天上的耶路撒冷之聖所（來十二22~24；參：約十七2；徒三25；林後六2）。

在以色列的境界之內，耶和華牧養悔改歸向祂的子民；在此境界之外，耶和華這掌管道德的神則使地荒涼（參：番一18，三8）。這地一詞，是地上居民的轉喻。由歷史的背景及類似的經文（參：耶四十九13、17，五十23；彌一3、6），我們可以臆測神在以烈火燒盡全地之前（彼後三10），也就是此處所說的景況，必先以四處蹂躪的軍隊懲罰這地。艾倫（398頁）說得好：

這則神諭與基督教信仰中的最後審判相互呼應。它以以色列能夠領受的傳統語言重申，這地在道德的資產負債表上若有赤字，最終仍須清償；而神的國度將在得勝中建立。

14~17. 先知以禱告回應這則應許選民救恩的神諭。牧放一詞在古時的近東常被用以作為理想君王的表象，此處則用來描繪內在方面王和子民之間屬靈的愛與信任的關係，以及外在方面的保護（14a節；注意杖=權杖）和供應（14b節；注意容……得食物）。產業是暗喻的說法；意指他們由於古時所得的權利，得享永久的地位。迦密山（見NIV邊註）指的是一個像花園般的森林（參：王下十九23=賽三十七24），即適合屬王的羊居住之處。巴珊和基列兩地，讓人不僅回想起在以色列歷史的開端，摩西藉著神蹟奇事將這些地給予以色列（注意像古時一樣），同時也讓人想到他們對那著名的草原和肥美土地的渴望。

耶和華以第一人稱發言，打斷了先知的祈求（參：詩十二5，六十6~8，八十七4），應許要把救恩及奇事顯給以色列

看，正如祂當年擊打埃及的長子、帶領以色列渡紅海和約但河、在曠野中保守他們，以及打敗無數比他們還強大的國家。當耶和華奇妙地在耶路撒冷城門口擊打西拿基立的大軍；讓古列下令被擄的猶大人得以返回、聖殿得以重建；最重要的是，主耶穌藉著祂的死和復活，戰勝了死亡和撒但；以色列的確看到同樣大能的膀臂。

彌迦以默想來回應這則神諭：列國必將慚愧、落敗、並因此而敬畏耶和華。第16~17和10節息息相關，只是把被羞辱的仇敵從亞述擴展為列國。在第10節亞述遭到挫敗，在此則是列國棄絕他們的權力和驕傲。用手摀口和「耳朵必變成聾的」（呂譯、NEB；和合：掩耳不聽）表示他們的羞愧。他們不再像第10節的仇敵一般嘲弄以色列，也不再聽他人無謂的誇耀。從聖經其他的經文（創三14；詩四十四25）和古代近東的許多浮雕得知，**銜土**一詞形容的是落敗的君王俯伏在他們的征服者面前。這些君王在遭逢了耶和華的大能後，了解到自己的軟弱無能，進而願意放棄他們的營寨而出來敬拜耶和華。主耶穌的死裏復活也同樣徹底地戰勝撒但和死亡，以至於今天的萬國也都得以敬畏祂。

18~20. 彌迦名字的含義即「誰能像耶和華？」（見導論，152頁）。彌迦在此以專有名字耶和華（雅巍）代替普通名詞'*el*'（=神），並以此作為凱歌末了、讚美詩的首句，藉以巧妙地顯示他名字的意義。彌迦藉著那些經過亞述入侵仍得以存活的餘民之口，發抒「有何神像耶和華」的讚嘆。他們深感再無別神像耶和華一樣赦免罪孽。如果神沒有赦罪的特質，那麼彌迦所傳的道便毫無意義可言。倘若神永遠懷怒，彌迦這些責難的神諭，又有何價值？果真如此，那麼彌迦在說完這些神諭之後，只會得到發洩積憤的快感，但百姓卻將因著罪和絕望而心剛硬（參：詩一三〇3~4）。因為神是施恩的神，祂給予悔改的人盼望，而

從這些悔改的人將誕生新的紀元。也因為神從不撒謊，將有源源不絕的悔改餘民歸向祂，並成為祂的產業，甚至一直到歷史的終結（羅九~十一）。

和一連串用來形容罪的字眼（罪、過犯、罪孽）相對，神的子民歌頌神慈愛的屬性和態度：赦免、饒恕、不永遠懷怒、憐憫、喜愛施恩、誠實。後四者見於以色列首度嚴重犯罪、認罪悔改時（參：出三十四6）。這古時的信條向歷代堅守信仰的子民保證，神會信守祂對列祖的應許，且不會讓以色列的歷史結束於山窮水盡時。

第18節指出以色列蒙受祝福的原因，乃在於神饒恕的屬性；第19節則呈現結果——他們的罪均被去除。神當年帶領以色列出埃及時，把埃及人投入紅海；同樣地祂也會在以色列人的天路歷程中，把他們一切的罪投入隱喻的深處。

神「有恩典的」屬性明列於出埃及記三十四6，彌迦書七18~20又複述一次。這些屬性可分為祂的「恩典」和憐憫（希伯來文作 *rahm*），其中包括饒恕罪過；以及祂的慈愛——作「不變的愛」較佳（希伯來文作 *hsd*）——和「誠實」，這兩者即信守祂的應許。第18a和19節頌讚前兩個屬性，而第18b和20節則讚美後二者。這四個成對的屬性於第18b節相互連結，因為該節指出神「不變的愛」（亦即希伯來文的 *hsd*，「慈愛」）是祂長久容忍（即「祢不永遠懷怒」）的原因。總而言之，神對列祖的慈愛信實，是以色列盼望的依據。神曾在摩西和約書亞的時代，實現祂對亞伯拉罕的應許，領以色列脫離埃及的捆綁並進入迦南地。在彌迦的時代，神也同樣地救以色列脫離亞述之手。最重要的是，神信守祂對亞伯拉罕的應許，叫基督從死裏復活，並賜予他全地萬國的屬靈種子（參：羅四17；加三6~29）。神的選民在各樣的試煉中，仍將繼續仰望這位無可比擬的神。