

英文版总编辑：Walter A. Elwell

副编辑：Peter C. Craigie J.D. Douglas Robert Guelich
R.K. Harrison Thomas E. McComiskey

助理编辑：Barry J. Beitzel H. Douglas Buckwalter Walter R. Hearn
Virginia K. Hearn James S. McClanahan Robert L. Morrison
Stephen Taylor R. Milton Winter Ronald F. Youngblood

圣经百科全书 II (简化字版)

出版人 邓廷柏
策划 池中华
主编 陈惠安
副主编 李秀芳
翻译 黄锡圭 谢衍昌 李永明 邵耀平 任炎林 吴慧珠 蔡雁图
王中英 何瑞云 陈惠安 方桂生 吴庭梁 陈子平 姚锦炎

梁元生
图片编辑 麦树明
制作统筹 黄耀民
美术设计 袁玉芬
印定 中国基督教协会
承印者 南京冠德印刷有限公司
版次 一九九九年六月初版
© 中国基督教协会 一九九九年
印数 0001-15000
定价 145元(全套)
准印证号 J51-19912133

版权所有

Baker Encyclopedia of the Bible (Simplified Chinese Version)

Executive director Siu-pak TANG
Project director Rebecca CHEE
Chief editor Wang-ting CHAN
Deputy editor Loreta LI
Translators Iris C. KO Victor CHI Ah-wai LI Cheung-ping SAO Yen-lin REN
Alice NG Kam-to CHOI Molly WONG Vikki HO Yim-mei CHAN
Kwai-sung FONG Ting-leung NG Jeanie CHAN Kam-sun YIU
Yuen-sang LEUNG
Illustration editor Jonathan MAK
Production coordinator Daniel WONG
Designer Maggie YLEN
Printing licensee China Christian Council
Printer Amory Printing Company Ltd.
Edition First edition, June 1999
©1999 Christian Communications Ltd.
Chinese copyright permitted by Baker Book House Company
©1988 Baker Book House Company

All Rights Reserved

圣经源自和合本圣经，标点符号取自新标点和合本圣经，版权均为香港圣经公会所有，承蒙允许采用。

承蒙蔡香凝牧师、麦树明牧师及Dr. John McRay 等惠借内文多幅图片，特此鸣谢。

条目检索目录

拼音	条目名称	页码	拼音	条目名称	页码
[K]					
kǎ lì gù lǎ	卡里古拉	815	lā bó sā lì	拉伯撒利	848
kǎ nà tā	卡纳他	815	lā bó shā jī	拉伯沙基	848
kǎi jiǎ / kuī jiǎ	铠甲 / 盔甲	815	lā dà	拉大	848
kān / jiǎ wēn	釜 / 迦温	815	lā dài	拉代	848
kāng bī	糠毗	815	lā dàn	拉但	848
kǎo bǐng zhī rén	烤饼之人	815	lā dīng wén	拉丁文	848
kǎo gǔ xué	考古学	815	lā fǎ	拉法	849
kǎo gǔ xué hé shèng jīng	考古学和圣经	824	lā fēn ná	拉芬拿	849
kē xī lè	柯希勒	828	lā fú	拉孚	849
kě lā	可拉	828	lā gōng	拉共	849
kě lā zú	可拉族	829	lā hā	拉哈	849
ké lì	可利	829	lā hā bó	拉哈伯	849
kě zēng de	可憎的	829	lā hā liè	拉哈列	850
kè diàn	客店	829	lā hā mǐ	拉哈米	850
kè lì ān tí	克里安提	830	lā hān	拉含	850
kè xī mǎ ní	客西马尼	830	lā hé	喇合	850
kēng	坑	831	lā jī	拉吉	850
kǒng què	孔雀	831	lā jí xìn jí	拉吉信集	852
kǒu chuán	口传	831	lā jiā	拉加	853
kū gān de shǒu	枯干的手	832	lā jiǎ	拉甲	853
kū cài	苦菜	832	lā jiē	拉结	853
kū sā	苦撒	832	lā jiē de fén mù	拉结的坟墓	853
kū ěr	库尔	832	lā kūn	拉昆	854
kū fáng	库房	833	lā mǎ	拉马	854
kuā kǒu	夸口	833	lā mǎ suǒ fēi	拉马琐非	855
kuài	桧	833	lā mài	拉麦	855
kuān qiáng	宽墙	833	lā màn	拉幔	855
kuàng wù / jīn shǔ hé bǎo shí	矿物、金属和宝石	833	lā mǐ	拉米	855
kuàng yě piāo liú	旷野飘流	842	lā mǐ mí sī bā	拉抹米斯巴	855
kuàng yě / shā mò	旷野 / 沙漠	840	lā mò	拉墨	855
kuī shé / dú shé / fū shé	毒蛇 / 毒蛇 / 蝮蛇	845	lā mò lì xī	拉墨利希	856
kūn chóng	昆虫	845	lā sā lì	拉撒力	856
kūn lán	昆兰	845	lā sā lù	拉撒路	856
kūn bāng	捆绑	846	lā shā	拉沙	856
kùn kǔ / kǔ nǎn	困苦 / 苦难	846	lā shā lún	拉沙仑	857
[L]			lā sī shān lā	拉斯珊拉	857
lā bā	拉巴	847	lā wú	拉吴	857
lā bān	拉班	847	lā xī yà	拉西亚	857
lā bǐ	拉比	847	lā yī lè	拉伊勒	857
lā bǐ duō	拉比多	848	lā yì	拉亿	857
lā bǐ	拉璧	848	lā ba / hào jiǎo / hào tóng	喇叭 / 号角 / 号筒	857
lā bō ní	拉波尼	848	hào tóng	号角	857
			lái shā	莱塞	857
			lái yuán ping jiàn xué	来源评鉴学	857
			lán	兰	860
			lán bǎo shí	蓝宝石	860

拼音	条目名称	页码	拼音	条目名称	页码
lán gān	栏杆	860	lì jiǎ	利甲	884
lán sài	兰塞	860	lì jiān	利坚	884
lán sè	蓝色	861	lì jiān mǐ lè	利坚米勒	884
lán	蓝	861	lì jiàn	利健	884
láng	狼	862	lì jīn	利金	884
láng yá bàng / zhàng	狼牙棒 / 杖	862	lì kè xī	利克希	885
láng / chái láng	狼 / 豺狼	862	lì kēn	利肯	885
lào bìng	痲病	862	lì lái yá	利来雅	885
lǎo dǐ jiǎ	老底章	863	lì mǎ lì	利玛利	885
lè sǎ	勒索	863	lì mén	利门	885
lè sǐ	勒死	863	lì miè	利蔑	885
lè yuán	乐园	864	lì mù yī lè	利慕伊勒	885
léi zǐ	雷子	864	lì nà	立拿	885
lǐ	梨	864	lì ní	立尼	885
lǐ gōu	梨沟	864	lì nú	利奴	886
lǐ hūn	离婚	866	lì sā	利撒	886
lǐ jīng bei dào	离经背道	866	lì sè	利色	886
lǐ tóu / gēng zhòng de	犁头, 耕种的	867	lì shàn	利善	886
lǐ fān	理番	867	lì sī bǎ	利斯巴	886
lǐ lǎ qín / qín / sè	里拉琴 / 琴 / 瑟	867	lì tí mǎ	利提玛	886
lǐ miàn de rén	里面的人	867	lì wèi	利未	886
lǐ xué / zhé xué	理学 / 哲学	867	lì wèi jì	利未记	887
lǐ / mài ěr	里 / 迈尔	867	lì wèi rén de chéng yì	利未人的城邑	893
lì bā	利巴	869	lì wèi zhī pài	利未支派	893
lì bā ěr	利巴尔	869	lì wū mǐ	利乌米	895
lì bā ná	利巴拿	869	lì xī	利悉	895
lì bā nèn lín gōng	利巴嫩林宫	871	lì xī	利希	895
lì bā nèn / lì bā nèn	利巴嫩 / 黎巴嫩	871	lì xī	利息	895
lì bā wù	利巴勿	871	lì xiān	利鲜	895
lì bái dì nà	利白地拿	871	lì xiě	利写	895
lì bái jiā	利白加	871	lì xùn	利汛	895
lì bài	利拜	872	lì xùn	利逊	896
lì bǐ lǎ	利比拉	872	lì yà	利亚	896
lì bō ná	利波拿	872	lì yà yá	利亚雅	897
lì bù hā mǎ	利布哈马	872	lì yǐ	利以	897
lì dài zhì shàng xià	历代志上、下	873	lì yuē / yuē	立约 / 约	897
lì du shì	利都是	877	lì / xiàng shù	栎 / 橡树	869
lì fá yīn	利乏音	877	lián dāo	镰刀	902
lì fá yīn gǔ	利乏音谷	877	lián méng	联盟	902
lì fǎ	厉法	877	lián mǐn	怜悯	903
lì fǎ	利法	882	liáng mù	梁木	904
lì fǎ yà	利法雅	882	liáng xīn	良心	904
lì fǎ yì	利法益	882	liǎng yuē zhī jiān	两约之间时期	906
lì fēi dìng	利非订	882	shí qì		
lì hā bǐ	利哈比	883	liǎo wàng lóu	了望楼	906
lì hā bǐ yá	利哈比雅	883	liè gǒu / chái láng	鬣狗 / 豺狼	906
lì hé	利合	883	liè wáng jì shàng xià	列王纪上、下	906
lì hé bó	利河伯	883			
lì hóng	利宏	883			
lì jī wēng	利基翁	883			
lì jí	痢疾	884	liè zǔ shí dài	列祖时代	915
lì jiǎ	利迦	884	lín mén	临门	916
			lín mén pá liè	临门帕烈	916

拼音	条目名称	页码
lín mén pán	临门牌	916
lín ná	林拿	917
lín shě	邻舍	917
líng	灵	918
líng dǎng	铃铛	919
líng gǔ / xiǎo shǒu gǔ / luó	铃鼓 / 小手鼓 / 锣	919
líng hūn	灵魂	920
líng xìng	灵性	921
líng yáng / huáng yáng	羚羊 / 黄羊	921
líng zhǎng	伶长	921
liú biàn	流便	921
liú biàn zhī pài	流便支派	922
liú ér	流耳	923
liú huáng	流磺	923
liú lài gǔ	流泪谷	923
liú lí gē / shì jiǎ ān	流离歌 / 示迦安	923
liú mǎ	流马	923
liú rén xiě de zuì	流人血的罪	923
liú shù	柳树	924
liú shù hé	柳树河	924
liù bǎi liù shí liù	六百六十六	924
liù jīng	六经	924
lóng	龙	924
lóng zǐ	龙子	925
lóng zǐ	聋子	925
lóu	楼	925
lóu shàng	楼上	925
lòu shuǐ	露水	925
lú	驴	926
lǚ bì yà / lì bì yà	吕彼亚 / 利比亚	926
lǚ dà	吕大	926
lǚ dí yà	吕底亚	926
lǚ gāo ní	吕高尼	927
lǚ jiā	吕家	927
lǚ sā niè	吕撒聂	928
lǚ xī yà	吕西亚	928
lǚ yóu hé jiāo tōng	旅游和交通	928
lǚ bǎo shí	绿宝石	932
lǚ fǎ shī / lǚ shī	律法师 / 律师	932
lǚ yù suǐ / fěi cuì	绿玉髓 / 翡翠	933
lǚ yù / shuǐ cǎng yù	绿玉 / 水苍玉	932
lǚ	尔	933
lú cí	鹈鹕	933
lú huī / chèn xiāng	芦荟 / 沉香	933
lú lóu	炉楼	933
lú wēi hǎi	芦苇海	933
lú wēi / lú dí / gan	芦苇 / 芦荻 / 竿	933
lù fú	鲁孚	933
lù mǎ	鲁马	933
lù tè qín / shī qín / sè	鲁特琴 / 诗琴 / 瑟	933

拼音	条目名称	页码
lù xī	鲁希	933
lù	鹿	934
lù bǐ rén	路比人	934
lù dé	路得	934
lù dé jì	路得记	934
lù dé rén	路德人	936
lù dī rén	路低人	936
lù hǎ mǎ	路哈玛	936
lù jiā	路加	936
lù jiā fú yīn	路加福音	937
lù qiú	路求	943
lù sī	路斯	943
lù sī dé	路司得	944
lù / lù sī	鹭 / 鹭鹭	934
luàn lùn	乱伦	944
lún	轮	945
luó	骡	945
luó ā mǐ	罗阿米	945
luó bō ān	罗波安	945
luó dà	罗大	947
luó dān	罗单	947
luó dé	罗德	947
luó dé	罗得	947
luó dǐ	罗底	948
luó dǐ bā	罗底巴	948
luó gé	罗革	948
luó jī lín	罗基琳	948
luó jiā	罗迦	948
luó lù ha mǎ	罗路哈玛	948
luó mǎ	罗马	949
luó mǎ shū	罗马书	950
luó màn tí yǐ xiè	罗幔提以谢	955
luó shī	罗施	955
luó shí	罗实	956
luó shù	罗树	956
luó yǐ	罗以	956
luò gé sī / dào	洛格斯 / 道	956
luò tāi / liú chǎn	落胎 / 流产	956
luò tuó	骆驼	956
luò tuó cǐ cǎo	骆驼刺草	956
[M]		
má bù	麻布	957
má fēng	麻风	957
má hǎ lā	麻哈拉	959
má què	麻雀	959
mǎ	马	959
mǎ cáo	马槽	959
mǎ dá ta	玛达他	959
mǎ dà	马大	959
mǎ dài	玛代	960
mǎ dài	玛耽	960

拼音	条目名称	页码	拼音	条目名称	页码
mǎ dài rén	玛代人	960	mǎ lún	玛伦	981
mǎ dan	马胆	961	mǎ luó tí	玛罗提	981
mǎ dé mǐ nà	玛得米那	961	mǎ mén	马门	982
mǎ dé miǎn	玛得雅	961	mǎ mén	玛门	982
mǎ dī yǎ	玛底雅	961	mǎ ná dī bài	玛拿底拜	982
mǎ dùn	玛顿	961	mǎ ná há rén	玛拿哈人	982
mǎ é	玛俄	961	mǎ ná xī	玛拿西	982
mǎ èr dù kè	玛尔杜克	962	mǎ ná xī zhī pài	玛拿西支派	984
mǎ gē ěr mǐ sa bī	玛歌耳米撒毕	962	mǎ ná xiá	玛拿辖	985
mǎ gē tí shī	玛革提施	962	mǎ nà	玛哪	985
mǎ gē	玛各	963	mǎ nǎo /bái mǎ nǎo	玛瑙/白玛瑙/红宝石	985
mǎ hā	玛哈	963	/hóng hǎo shí		
mǎ hā là	玛哈拉	963	mǎ niàn	马念	985
mǎ hā lái	玛哈莱	963	mǎ nuó yà	玛挪亚	986
mǎ hā ní dàn	玛哈尼但	963	mǎ qí dùn	马其顿	986
mǎ hā niàn	玛哈念	963	mǎ sā	玛撒	986
mǎ hā wèi rén	玛哈未人	963	mǎ sā hé mì lì ba	玛撒和米利巴	987
mǎ hā xiù	玛哈秀	963	mǎ sà ta	马萨他	987
mǎ hé	玛赫	963	mǎ sài	玛赛	989
mǎ hei ěr sha là lè	玛黑耳沙拉勒施亚斯	964	mǎ shā	玛沙	989
hǎ shī bā sī			mǎ shī	玛施	989
mǎ jī	玛基	964	mǎ shì lì jiǎ	玛士利加	989
mǎ jī dà	玛基大	964	mǎ sī	玛斯	989
mǎ jī dié	玛基叠	964	mǎ suǒ lā chāo běn	马所拉抄本	990
mǎ jī lan	玛基兰	964	mǎ suǒ lā /mǎ suǒ	马所拉, 马所拉学者	989
mǎ jī nú	玛基努	964	la xué zhě		
mǎ jī yá	玛基雅	964	mǎ ta ná	玛他拿	990
mǎ jī	玛吉	965	mǎ tā ní	玛他尼	990
mǎ jī xī lù	玛吉希录	965	mǎ tā tí yǎ	玛他提雅	991
mǎ jiǎ	玛迦	965	mǎ tā tí yà	玛他提亚	991
mǎ jiā bǐ	马加比	966	mǎ tá	玛塔	991
mǎ jiā dàn	马加丹	966	mǎ tài	马太	991
mǎ jiā rén	玛迦人	966	mǎ tai fú yin	马太福音	992
mǎ jiā sī	玛迦斯	966	mǎ tun yǎ	玛探雅	998
mǎ jiē	玛结	966	mǎ tǎn	玛坦	998
mǎ kě fú yīn	马可福音	966	mǎ tè lì zú	玛特利族	998
mǎ kě xiān cūn shuō	马可先存说	973	mǎ tè liè	玛特列	998
mǎ kě yuē hàn	马可约翰	974	mǎ tè nǎi	玛特乃	998
mǎ là	玛拉	975	mǎ tí yà	马提亚	998
mǎ là gǎn	玛拉干	975	mǎ tú sā lā	玛土撒拉	999
mǎ là jī	玛拉基	975	mǎ tú sa lì	玛土撒利	999
mǎ là jī shū	玛拉基书	975	mǎ xī ná	玛西拿	999
mǎ là là	玛拉拉	978	mǎ xī yǎ	玛西雅	999
mǎ là	玛腊	978	mǎ xī yà	玛西亚	999
mǎ lè gǔ	马勒古	978	mǎ yǎ	玛押	999
mǎ lè hè	玛勒列	978	mǎ yǎ	玛雅	1000
mǎ lì	马利	978	mǎ yī	蚂蚁	1000
mǎ lì shā	玛利沙	979	mǎ yún	马云	1000
mǎ lì yà	马利亚	980	mǎi nán	买南	1000
mǎ lì zú	玛利族	981	mǎi bì la	麦比拉	1000
mǎ lù	玛律	981	mǎi dà jiā dé	麦大迦得	1000
mǎ lù	玛鹿	981	mǎi jī	麦基	1001

拼音	条目名称	页码	拼音	条目名称	页码
mài jī shu yà	麦基舒亚	1001	mǐ ěr gān	米尔干	1022
mài jī xī dé	麦基洗德	1001	mǐ fǎ yā	米法押	1022
mài mǎ ná	麦玛拿	1002	mǐ fēi bó shè	米非波设	1022
mài qiū lì shén	麦邱立神	1002	mǐ gai yà	米该雅	1023
mài xī	麦西	1002	mǐ gai yà	米该亚	1023
màn dé lǎ cǎo / fēng qié	曼德拉草 / 凤茄	1002	mǐ gē ná	米哥拿	1023
màn lì	幔利	1002	mǐ hé lā rén	米何拉人	1023
màn lì de xiàng shù	幔利的橡树	1003	mǐ hei	米黑	1023
màn zǐ	幔子	1003	mǐ hù màn	米户幔	1023
máo	猫	1003	mǐ hù yǎ lì	米户雅利	1023
máo chóng / mǎ zhà	毛虫 / 蚂蚱	1003	mǐ jī lā rén	米基拉人	1023
mǎo xīng	明星	1003	mǐ jī lì	米基立	1024
mào	帽	1003	mǐ jī lun	米矶仑	1024
mào yì lù xiàn	贸易路线	1003	mǐ jī luó	米基罗	1024
méi cuī tí sī / tóng	梅翠提斯 / 桶	1003	mǐ jī duō	米吉多	1024
měi lā	每拉	1003	mǐ jī duō shuǐ	米吉多水	1026
měi lì	美利	1004	mǐ jiā	米迦	1026
měi mén	美门	1004	mǐ jiā lè	米迦勒	1026
měi xī yà	每西亚	1004	mǐ jiǎ	米甲	1027
měi yě kūn	美耶昆	1005	mǐ lā	米拉	1027
mén	门	1005	mǐ lā dà wēng	米拉大翁	1027
mén méi	门楣	1005	mǐ lā lái	米拉来	1027
mén tú	门徒	1005	mǐ la lì	米拉利	1027
méng jiān xuǎn de tài tai	蒙拣选的太太	1007	mǐ lā tí	米拉提	1028
méng tóu	蒙头	1007	mǐ la yǎ	米拉雅	1028
mèng	梦	1007	mǐ lā yuē	米拉约	1028
mí bó hā	弥伯哈	1009	mǐ lè	米勒	1028
mí jiǎ	弥迦	1009	mǐ lè gōng	米勒公	1028
mí jiǎ shū	弥迦书	1009	mǐ lì	米力	1028
mí kè ní yǎ	米克尼雅	1013	mǐ lì àn	米利暗	1028
mí lù	糜鹿	1013	mǐ lì bā	米利巴	1029
mí lù / you lù	糜鹿 / 野鹿	1013	mǐ lì bā lì	米利巴力	1029
mí na	弥那	1013	mǐ lì dà / mǎ ěr ta	米利大 / 马耳他	1029
mí ní shén	弥尼神	1013	mǐ lì dù	米利都	1029
mí ní / mí ní / tí kè lè / wū fǎ èr xīn	弥尼, 弥尼, 提客勒, 乌法珥新	1013	mǐ lì gǔ	米利古	1030
mí sài yà	弥赛亚	1013	mǐ lì mò	米利末	1030
mí shī mǎ ná	弥施玛拿	1018	mǐ lì yà	米利亚	1030
mí tè ní rén	弥特尼人	1018	mǐ liè	米列	1030
mí yǔ	谜语	1018	mǐ lún rén / mǐ lún rén	米仑人 / 米仑人	1030
mí běn nǎi	米本乃	1019	mǐ lún shuǐ biān	米仑水边	1030
mí bǐ sà	米比萨	1019	mǐ luó dá	米罗达	1031
mí bǐ shān	米比衫	1019	mǐ luó dá ba tā dàn	米罗达巴拉但 / 比罗达巴	1031
mí dá	米达	1019	/ bǐ luó dá ba tā dàn	拉但	
mí dà shì / zhuàn	米大示 / 传	1019	mǐ luó sī	米罗斯	1031
mí dàn	米但	1019	mǐ luó / bó mǐ luó	米罗 / 伯米罗	1031
mí dǐ bǎ	米底巴	1019	mǐ mǎ	米玛	1032
mí dǐ yà rén	米底亚人	1020	mǐ mǔ gān	米母干	1032
mí diàn	米甸	1020	mǐ ná mín	米拿民	1032
mí è ní ní xiàng shù	米恶尼尼橡树	1021	mǐ ná xiàn	米拿现	1032
			mǐ ní	米尼	1033
			mǐ nǐ	米倪	1033

拼音	条目名称	页码	拼音	条目名称	页码
mi nù hā	米努哈	1033	miè míng de	灭命的	1044
mi sā	米撒	1034	miè wáng chéng	灭亡城	1044
mi sà	米萨	1034	mín fǎ hé gōng zhèng	民法和公正	1044
mi sà hé	米萨合	1034	mín jì	民籍	1048
mi shā	米沙	1034	mín shù jì	民数记	1049
mi shā	米沙	1034	mín yǎ mǐn	眼雅眼	1056
mi shā lè	米沙勒	1034	mǐn nuó tài	悯挪太	1056
mi shā lì	米沙利	1034	míng kè	铭刻	1056
mi shā n	米哩	1035	míng liàng zhī xīng	明亮之星	1061
mi shè	米设	1035	míng zì de yì yì	名字的意义	1062
mi shì lì mí yǎ	米施利米雅	1035	mó dī é sī / dǒu	摩底俄斯 / 斗	1063
mi shì mǎ	米施玛	1035	mó fú / mèng fēi sī	摩弗 / 孟斐斯	1063
mi shì lì mí	米实利米	1035	mó guī	摩鬼	1064
mi shì lì mò	米实利木	1035	mó lā dà	摩拉大	1064
mi shì nà	米示拿	1036	mó lì	摩利	1065
mi shì sǎ bié	米小萨别	1036	mó lì gāng	摩利冈	1065
mi shū lan	米书兰	1037	mó lì shā	摩利沙	1065
mi shū lì mì	米舒利密	1037	mó lì shè jiā tè	摩利设迦特	1065
mi sī há	米斯哈	1038	mó lì xiāng shù	摩利橡树	1065
mi sī há	米斯拔	1038	mó lì yà	摩利亚	1065
mi sī jiǎ	米斯迦	1038	mó luò	摩洛	1065
mi sī lì fú mǎ yīn	米斯利孚玛音	1038	mó sǎ	摩撒	1065
mi sī pi liè	米斯毗列	1038	mó xī	摩西	1066
mi suǒ bá	米所巴	1038	mó xī de wèi	摩西之位	1074
mi suǒ há rén	米所哈人	1038	mó xī lǎ	摩西拉	1074
mi suǒ bo dà mí / mèi suǒ bu dà měi yà	米所波大米 / 美素不达美 亚	1038	mó xī lǎ fǎ	摩西律法	1074
mi tè lì dá	米特利达	1040	mó xī lù	摩西录	1074
mǐ tī lì dá	米提利达	1040	mó xī wū jīng	摩西圣经	1074
mǐ tuī lì ní	米推利尼	1040	mó xī zhī gē	摩西之歌	1074
mǐ wū ní rén	米乌尼人	1040	mó yǎ	摩押	1075
mǐ wū níng rén	米乌宁人	1040	mó yǎ jīng chéng	摩押京城	1076
mǐ xī dà	米希大	1040	mó yǎ shì bēi	摩押石碑	1076
mǐ xī dà bié	米希大别	1040	mó yà dǐ	摩亚底	1077
mǐ xī tā bié	米希他别	1040	mò bì ná	抹比拿	1077
mǐ yǎ mǐn	米雅民	1041	mò bì ya	抹比押	1077
mǐ yà lā	米亚拉	1041	mó	摩	1078
mì	蜜	1041	mó dà lā	抹大拉	1078
mì dà yī lè	密大伊勒	1041	mó dà lā de mǎ lì yà	抹大拉的马利亚	1078
mì dǐng	密丁	1041	mó lì	抹利	1079
mì duó	密夺	1041	mò bā nài	末巴奈	1079
mì fēng / fēng zǐ	蜜蜂 / 蜂子	1041	mò bì	未必	1079
mì jī luó	密基罗	1041	mò dǐ gǎi	木底改	1079
mì jū	密迦	1042	mò jiǎo lán	墨角兰	1080
mì jiā	密加	1042	mò lì	木力	1080
mì lái rén	密来人	1042	mò mǎ	默玛	1080
mì mí tā	密米他	1042	mò shì lun	末世论	1081
mì mō	密抹	1042	mò shì qǐ shì	末世启示	1083
mián huā	棉花	1043	mò shì / mò hòu de rì zi	末世 / 末后的日子	1080
mián yáng / yáng	绵羊 / 羊	1043	mò yào / chén xiāng	没药 / 沉香	1083
miàn / xì miàn	面 / 细面	1043	mò / mò píng	墨, 墨瓶	1079
miào tā	庙塔	1043	móu shì / cè shì	谋士 / 策士	1083

拼音	条目名称	页码
mǔ	亩	1084
mǔ jī	母鸡	1084
mǔ lù	母鹿	1084
mǔ niú	母牛	1084
mǔ ping	母平	1084
mǔ shì	母尔	1084
mǔ yáng	母羊	1084
mù / sè mài	木 / 色麦	1084
mù gǒu	木狗	1084
mù jiàng	木匠	1084
mù ǒu	木偶	1084
mù rén	牧人	1085
mù yǎng de / mù shī	牧养的 / 牧师	1085

N

nǎ an	拿安	1086
ná ba	拿八	1086
ná ba tí rén	拿巴提人	1086
ná bǐ	拿比	1087
ná bīng qì de rén	拿兵器的人	1087
ná bó	拿伯	1087
ná da	拿答	1088
ná dan	拿单	1088
ná dān mǐ lè	拿单米勒	1089
ná dan yè	拿但业	1089
ná é mǐ	拿俄米	1090
ná fēi shī	拿非施	1090
ná fú tā lì	拿弗他利	1090
ná fú tā lì shān	拿弗他利山	1090
ná fú tā lì zhī pài	拿弗他利支派	1090
ná fú tǔ xī	拿弗土希	1091
ná gāi	拿该	1091
ná gēn	拿根	1091
ná hǎ	拿哈	1091
ná ha là	拿哈拉	1092
ná ha lái	拿哈莱	1092
ná ha liè	拿哈列	1092
ná hā mǎ ní	拿哈玛尼	1092
ná hán	拿含	1092
ná hè	拿鹤	1092
ná hóng	拿鸿	1092
ná lǎ	拿拉	1092
ná lái	拿来	1093
ná lán	拿兰	1093
ná mǎ	拿马	1093
ná mǎ rén	拿马人	1093
ná qǐ shù	拿基数	1093
ná sā lè	拿撒勒	1093
ná sa lè rén	拿撒勒人	1094
ná shùn	拿顺	1095
ná sūn	拿孙	1095
ná tǎn yè	拿田业	1095

拼音	条目名称	页码
ná xì ér rén	拿细耳人	1095
ná xiá	拿辖	1096
ná yīn	拿因	1096
ná yuē	拿约	1096
ná dá	那达	1096
nà āi jī rén	那埃及人	1096
nà dì de mǐn	那地的民	1097
nà hóng	那鸿	1097
nà hóng shū	那鸿书	1097
nà xíng huài kě wù zeng de	那行毁坏可憎的 增的	1100
nǎi	奶	1100
nǎi bǐng	奶饼	1100
nǎi màn	乃慢	1101
nǎi màn	乃幔	1101
nǎi mǔ	奶母	1101
nán dì de là mǎ	南地的拉玛	1102
nán dì là mù	南地拉木	1102
nán dì / ní gé	南地 / 尼革	1101
nán fāng de mì gong	南方的密宫	1102
nǎn zǐ	孺子	1102
nèi shì chén	内侍臣	1102
nèn	嫩	1102
néng lì	能力	1102
ní ba	尼八	1103
ní ba là	尼八拉	1103
ní bài	尼拜	1103
ní bài yuē	尼拜约	1103
ní bān	泥版	1104
ní bō	尼波	1104
ní bō shān	尼波山	1104
ní bù jiǎ ní sā	尼布甲尼撒	1104
ní bù sā là dàn	尼布撒拉旦	1105
ní bù shā sī bān	尼布沙斯班	1105
ní dà bǐ yá	尼大巴雅	1105
ní ěr	尼耳	1105
ní fēi	尼斐	1106
ní fú duō yà de shuǐ	尼弗多亚的水	1106
ní ge	尼哥	1106
ní ge bō lì	尼哥波立	1106
ní ge dà	尼哥大	1107
ní ge dī mǔ	尼哥底母	1107
ní ge là	尼哥拉	1107
ní ge là dǎng	尼哥拉党	1107
ní hóng	尼宏	1108
ní hù shī tā	尼户施他	1108
ní jiǎ shā lì xuē	尼甲沙利薛	1108
ní jiē	尼结	1108
ní lì	尼利	1108
ní lì yǎ	尼利雅	1108
ní lì yà	尼利亚	1108
ní lù	尼禄	1108

拼音	条目名称	页码	拼音	条目名称	页码
ní luó hé	尼罗河	1108	nuó fǎ	挪法	1141
ní mǔ lì	尼母利	1112	nuó ha	挪哈	1141
ní ní wéi	尼尼微	1112	nuó jiǎ	挪迦	1141
ní pǔ ěr	尼普尔	1114	nuó yà	挪亚	1142
ní pǔ xīn	尼普心	1115	nuó yà dǐ	挪亚底	1142
ní sǎn yuè	尼撒月	1115	nuó yà fāng zhōu	挪亚方舟	1142
ní sī luò	尼斯洛	1115	nuó yà mén	挪亚们	1142
ní ta yīng	尼他应	1115	nuò sī dī zhū yì	诺斯底主义	1142
ní tàn yá	尼探雅	1115			
ní tí níng / diàn yì	尼提宁 / 殿役	1116	O		
ní tuó fǎ	尼陀法	1116	ǒu xiàng / hài ǒu	偶像、拜偶像	1146
ní xī	尼悉	1116	xiàng		
ní xī lán	尼希兰	1116			
ní xī mǐ	尼希米	1117	P		
ní xī mǐ jì	尼希米记	1117	pá chóng	爬虫	1148
ní xī yà	尼亚	1120	pá chóng lèi	爬虫类	1148
ní yà	尼亚波利	1120	pà dà lǎ	帕大喇	1148
ní yà bo lì	尼亚波利	1120	pà fú	帕弗	1148
ní yè	尼亚	1120	pà jie	帕结	1148
nǐ rén fǎ	拟人法	1120	pà lái	帕莱	1149
nǐ hā	匹哈	1122	pà le tí rén	帕勒提人	1149
nǐ jiǎ	匹甲	1122	pà lù sī yà / jī dù	帕路斯亚 / 基督复临	1149
nǐ shān	匹珊	1122	fù lín		
niǎn jiū	拈阄	1122	pà lù yà	帕路亚	1149
nián	年	1123	pà mǎ sī tā	帕玛斯他	1149
nián tǔ	黏土	1123	pà nà	帕纳	1149
niǎo	鸟	1123	pà sī lǔ xì rén	帕斯鲁细人	1149
níng fǎ	宁法	1134	pà tí	帕提	1149
níng la	宁拉	1134	pà tí yà	帕提亚	1150
níng lín de shuǐ	宁林的水	1134	pà tiè	帕铁	1150
níng lù	宁录	1134	pà zǐ	帕子	1150
níng shì	宁示	1135	pán zǐ	盘子	1150
niú du	牛犊	1135	pàn wàng	盼望	1150
niú méng	牛虻	1135	páng fēi lì yà	旁非利亚	1152
niú pí xiǎn	牛皮癣	1135	páo	袍	1153
niú / gōng niú	牛 / 公牛	1135	páo xiǎo de shòu	咆哮的兽	1153
niú / shèng chū	牛 / 牲畜	1135	páo zǐ	豹子	1153
nóng fu / gēng zhōng	农夫、耕种	1135	pèi jīng hé	佩经盒	1153
nóng jiǔ	浓酒	1135	péng	棚	1154
nóng yè	农业	1136	pí dà yā	毗大雅	1154
nǚ ér	女儿	1137	pí dùn	毗敦	1154
nǚ wáng / tài hou	女王、太后	1138	pí duó	毗夺	1154
nǚ yīn / ā lā mò	女音 / 阿拉莫	1138	pī ěr	毗耳	1154
nú lì	奴隶	1138	pí gé	皮革	1154
nú pu	奴仆	1139	pí juǎn	皮卷	1156
nū sī	努斯	1139	pí lā lì	毗拉利	1156
nù qì	怒气	1140	pí la tí	毗拉提	1156
nuó ā	挪阿	1141	pí la xīn shān	毗拉心山	1156
nuó ba	挪巴	1141	pí lái yā	毗莱雅	1156
nuó bó	挪伯	1141	pí lán	毗兰	1156
nuó dǎ	挪答	1141	pí là sī	毗勒斯	1156
nuó dé	挪得	1141	pí là tài	毗勒太	1156

拼音	条目名称	页码
pí lì	毗力	1156
pí lì hā	毗利哈	1156
pí lì shī	毗利施	1156
pí liè sī wū sǎ	毗列斯乌	1157
pí ní ná	毗尼拿	1157
pí nǚ yī lè	毗努伊勒	1157
pí sī ba	毗斯巴	1157
pí sī jiā shān	毗斯迦山	1157
pí tā xī yǎ	毗他希雅	1157
pí tú ěr	毗土耳	1158
pí wu lì tài	毗乌利太	1158
piān dài rén	偏待人	1158
piāo bù dì	漂布地	1158
piāo bù gōng rén	漂布工人	1158
piào rǎn	漂染	1158
ping an	平安	1159
píng ān jì	平安祭	1161
píng guǒ / píng guǒ shù	苹果, 苹果树	1161
píng yīn	平因	1161
píng yuán de chéng yì	平原的城邑	1161
píng / guàn	瓶, 罐	1159
po lù kè	坡路克	1161
pò lǎ	珀拉	1161
pò là tā	破拉他	1162
pú huá shí chǔ	铺华石处	1162
pú cǎo	蒲草	1162
pú cǎo zhǐ / pú cǎo / lu dí	蒲草纸, 蒲草 / 芦荟 / 芦荻	1162
pú rén	仆人	1162
pú shì ěr / dòu	蒲式耳 / 斗	1162
pú táo	葡萄	1162
pú táo bǐng	葡萄饼	1163
pú táo gan	葡萄干	1163
pú táo yuán gōng rén	葡萄园工人	1163
pú táo / pú táo yuán	葡萄, 葡萄园	1162
pǔ a	普阿	1163
pǔ ěr	普耳	1163
pǔ ěr rì	普耳日	1164
pǔ lā	普拉	1164
pǔ lè	普勒	1164
pǔ nèn	普嫩	1164
pǔ tiě	普铁	1164
pú tōng shu xìn	普通书信	1164
pǔ wǎ	普瓦	1164

Q

qī	七	1165
qī qī jié	七七节	1165
qī rì de tóu yī rì	七日的头一日	1165
qī rì / xīng qī	七日 / 星期	1165

拼音	条目名称	页码
qī shí gè qī	七十个七	1165
qī shí shì yì běn	七十一译本	1166
qī zǐ	妻子	1166
qí bīng	骑兵	1166
qí shì	奇事	1166
qǐ gài	乞丐	1167
qǐ shì	启示	1168
qǐ shì lù	启示录	1170
qǐ shì wén xué	启示文学	1179
qian	钱	1181
qiān fu chǎng	千夫长	1181
qiān xī nián	千禧年	1181
qián bì	钱币	1182
qiāng / chí qiāng	枪, 持枪的人	1191
de rén	墙	1191
qiáng	强盗	1191
qiáng dào	强盗	1191
qīn zuǐ wèn ān	亲吻问安	1191
qín guó	秦国	1191
qīng tóng	青铜	1191
qióng rén	穷人	1191
qiū tán / gāo chù	邱坛 / 高处	1193
qiū yǔ	秋雨	1194
qu chóng / chóng	蛆虫 / 虫	1194
quán néng zhě	全能者	1194
quàn miǎn	劝勉	1195
què jù	确据	1195
qùn	裙	1196

R

rǎo luàn zhī zǐ	扰乱之子	1197
rè bìng	热病	1197
rén de duò luò	人的堕落	1197
rén guān	人观	1199
rén lèi xué	人类学	1202
rén mín	人民	1202
rén zǐ	人子	1202
rěn nài	忍耐	1204
rèn zuì / rèn xìn	认罪 / 认信	1204
rì	日	1206
rì guī	日晷	1207
rì shí	日蚀	1207
róng yào	荣耀	1207
ròu	肉	1210
ròu hong yù suǐ / hóng bǎo shí	肉红玉髓 / 红宝石	1210
ròu guì shù	肉桂树	1210
ròu tǐ	肉体	1210
rǔ xiāng	乳香	1213
ruǎn ruò	软弱	1214

拼音	条目名称	页码	拼音	条目名称	页码
S			sā mó tè lǎ	撒摩特喇	1237
sā bā dǐ	撒巴底	1215	sā mù ěr	撒木耳	1238
sā ba dì yè	撒巴第业	1215	sā mù ěr jì shàng xià	撒木耳记上、下	1239
sā ba gè dà nǐ	撒巴各大尼	1215	sā mù nǎ	撒慕拿	1245
sā bá	撒拔	1215	sā nǔ yīn	撒努音	1245
sā bù	撒布	1215	sā nǔ yīn de xiàng	撒努音的橡树	1246
sā bù dé	撒布得	1215	shù		
sā dàn	撒但	1215	sā nán	撒南	1246
sā dì	撒狄	1216	sā nuó yà	撒挪亚	1246
sā dǐ	撒底	1217	sā sà	撒萨	1246
sā du	撒督	1217	sā xī jīn	撒西金	1246
sā du gāi rén	撒都该人	1219	sā yì	撒益	1246
sā ěr gēn	撒耳根	1220	sā xiè	洒血	1246
sā ěr nà tè ba nèi yà	撒发那忒巴内业	1221	sā bài	萨拜	1246
sā fān	撒番	1221	sā gǎi	萨改	1246
sā fēi lǎ	撒非喇	1221	sā la	萨拉	1247
sā fēn	撒分	1221	sā mǎ	萨玛	1247
sā fu	撒弗	1221	sā mǎi	萨买	1247
sā fu tā	撒弗他	1221	sā tǔ	萨土	1247
sā fu tí jiǎ	撒弗提迦	1221	sāi ěr dǐ	赛耳底	1247
sā gāi	撒该	1222	sāi tè	塞特	1247
sā guī zhī zǐ yuē hàn	撒该之子约翰	1222	sān fēn lùn	三分论	1247
sā gu	撒固	1222	sān guǎn	三分馆	1247
sā hán	撒罕	1222	sān jiǎ ní bō	三甲尼波	1247
sā jiǎ	撒迦	1222	sān jiǎo shù qín /	三角竖琴 / 七弦琴 / 琴	1247
sā jiǎ lì yǎ	撒迦利雅	1222	qī xián qín / qín		
sā jiǎ lì yà	撒迦利亚	1223	sān sa ná	三撒拿	1248
sā jiǎ lì yà shū	撒迦利亚书	1224	sān wèi yī tǐ	三位一体	1248
sā kē	撒刻	1228	sān mò huā / fēng	散沫花 / 凤仙花	1248
sā lǎ	撒拉	1228	xiān huā		
sā lǎ dàn	撒拉但	1229	sàn sòng míng	散送冥	1248
sā lǎ fú	撒拉弗	1229	sāng lǎ	桑拉	1248
sā lǎ mǐ	撒拉米	1230	sāng shù	桑树	1248
sā lǎ tā ná	撒拉他拿	1230	sǎo luó	扫罗	1248
sā lǎ tiě	撒拉铁	1230	sǎo zhōu	扫帚	1251
sā lái	撒来	1231	sè fú ní	色弗尼	1252
sā lái	撒莱	1231	sha ba ào	沙巴奥	1252
sā lè fǎ	撒勒法	1231	shā běn rén	沙本人	1252
sā lěng	撒冷	1231	shā bǐ tài	沙比太	1252
sā lì	撒立	1231	shā bīn	沙宾	1252
sā liè	撒烈	1231	sha dài	沙代	1252
sā lù	撒路	1231	shā dé là, mì shā hé	沙得拉、米煞和亚伯尼歌	1252
sā luó mǐ	撒罗米	1231	yà bó ní gē		
sā má	撒玛	1232	shā fǎ	沙法	1253
sā mǎ lì yà	撒玛利亚	1232	shā fān	沙番	1253
sā mǎ lì yà rén	撒玛利亚人	1233	shā fēi	沙斐	1254
sā mǎn yì sè	撒幔以色列	1236	shā fēi shān	沙斐山	1254
sā mén	撒们	1237	sha ha lián	沙哈连	1254
sā men	撒们	1237	shā hǎ xī mǎ	沙哈洗玛	1254
sā mó	撒摩	1237	shā jī	沙基	1254
sā mó ná	撒摩拿	1237	shā jiǎ	沙迦	1254
sā mó ní	撒摩尼	1237	shā jiǎ	沙甲	1254

拼音	条目名称	页码
shā lā	沙拉	1254
shā lā bīn	沙拉宾	1254
shā lā yīn	沙拉音	1254
shā lài	沙赖	1255
shā lè màn	沙勒幔	1255
shā lì jī mén	沙利基门	1255
shā lì sè	沙利色	1255
shā lì shā	沙利沙	1255
shā liè	沙列	1255
shā lín	沙琳	1255
shā lóng	沙龙	1255
shā lǔ xiǎn	沙鲁险	1256
shā lún	沙仑	1256
shā lún rén	沙仑人	1257
shā mǎ	沙马	1257
shā mǎi	沙买	1257
shā mǎi	煞买	1257
shā mài	沙麦	1257
shā mì	沙密	1258
shā mǔ yà	沙母亚	1258
shā sài	沙赛	1258
shā shā	沙煞	1258
shā wēi shā	沙威沙	1258
shā wēi gǔ	沙微谷	1258
shā wēi jī liè tíng	沙微基列亭	1258
shā yà fēi	沙亚弗	1258
shān	山	1258
shān hé	珊合	1260
shān hú / hóng bǎo	珊瑚 / 红宝石	1260
shí		
shān jiǎ	珊迦	1260
shān má	珊玛	1260
shān shì lái	珊示莱	1260
shān yáng	山羊	1260
shān yáng shù	山杨树	1261
shǎn	闪	1261
shàn	善	1261
shàn yì bié	善以别	1261
shāng rén	商人	1261
shāng yè	商业	1261
shāng cǐ	赏赐	1261
shàng gào	上告	1263
shàng mén	上门	1263
shàng xíng zhī shī / dēng jiē zhī shī	上行之诗 / 登阶之诗	1263
shāo zhào de jīng jī	烧着的荆棘	1263
shào bīng	哨兵	1264
shào luó	少罗	1264
shé tóu rú huǒ yàn	舌头如火焰	1264
shé / dú shé / dà shé / huī shé	蛇 / 毒蛇 / 大蛇 / 瞎蛇	1264
shé bó nà	舍伯那	1264

拼音	条目名称	页码
shē jiàn nà	舍建拿	1265
shē kè lè	舍客勒	1265
shē yī lā	舍伊拉	1266
shè bā sà	设巴萨	1266
shè miǎn	赦免	1266
shēn bā lā	参巴拉	1268
xīn fēng zhè dào de rén	信本大道的人	1268
shēn hóng sè / zhū hóng sè / dān yán	深红色 / 朱红色 / 丹颜	1268
shēn lā	申拉	1268
shēn lì	申利	1268
shēn lùn	申伦	1268
shēn lún mǐ lún	申仑米仑	1268
shēn mìng jì	申命记	1268
shēn mìng jì zuò zhě	申命记作者	1273
shēn shuài	伸帅	1273
shēn sun	参孙	1273
shēn tǐ	身体	1274
shēn xīng	参星	1276
shēn yuǎn / wú dǐ keng	深渊 / 无底坑	1276
shén nǚ shén	神、女神	1276
shén de běn tǐ hé shu xīng	神的本体和属性	1277
shén de diàn	神的殿	1282
shén de ér nǚ	神的儿女	1282
shén de ér zǐ	神的儿子	1282
shén de ér zǐ mén	神的儿子们	1284
shén de fēn nù	神的愤怒	1285
shén de gāo yáng	神的羔羊	1286
shén de huà	神的话	1287
shén de míng chèn	神的名称	1287
shén de shān	神的山	1296
shén de shèng jié	神的圣洁	1296
shén de shǔ xìng	神的属性	1296
shén de tóng zài	神的同在	1296
shén de xiǎn xiàn	神的显现	1298
shén de xíng xiàng	神的形象	1300
shén de zhī yì	神的旨意	1302
shén guó / tiān guó	神国 / 天国	1302
shén jì	神迹	1312
shén quán zhèng tí	神权政体	1318
shēn pàn	审判	1319
shēn pàn tái	审判台	1321
shēng mìng	生命	1322
shēng mìng cè	生命册	1323
shēng mìng shù	生命树	1324
shēng zhī chóng bài	生纳崇拜	1324
shēng / fēng dí / xiào	笙 / 凤笛 / 箫	1322
shēng / kā fū	升 / 卡夫	1322

拼音	条目名称	页码	拼音	条目名称	页码
shèng / kē ní kè sī	升 / 柯尼克斯	1322	shí èr gōng	十二宫	1409
shèng zhǎng	省长	1324	shí èr shǐ tú	十二使徒	1409
shèng cǎn / zhǔ cǎn	圣餐 / 主餐	1329	shí fú dàn	拾弗但	1409
shèng diàn	圣会	1329	shí fú mǐ rén	实弗米人	1409
shèng huì	圣会	1329	shí hòu mǎn jù	时候满足	1410
shèng jié	圣洁	1331	shí huī	石灰	1410
shèng jié fǎ diǎn	圣洁法典	1331	shí jiàng	石匠	1410
shèng jīng	圣经	1332	shí jiè	十诫	1410
shèng jīng de fān yì	圣经的翻译	1332	shí liú shù	石榴树	1413
shèng jīng de mò shì	圣经的默示	1332	shí lóng zǐ / shé yī	石龙子 / 蛇医	1413
shèng jīng de quǎn	圣经的诠释	1335	shí luó / huì xiāng	苜蓿 / 茴香	1414
shì			shí qǔ yī suǐ	拾取遗穗	1414
shèng jīng de quǎn wēi	圣经的权威	1341	shí ròu niǎo	食肉鸟	1414
shèng jīng de yuán wén	圣经的原文	1345	shí tǐng	石亭	1414
shèng jīng shén xué	圣经神学	1353	shí tóu	石头	1414
shèng jīng shì dài de shè huì fēng sú	圣经时代的社会风俗	1360	shí wù hé tiáo zhì fāng fǎ	食物和调制方法	1414
shèng jīng zhèng diǎn	圣经正典	1360	shì xīn	实析	1419
shèng jīng zhōng de fù nǚ guān	圣经中的妇女观	1367	shì yī fēng xiàn	什一本献	1419
shèng jīng zhōng de gōng zuò guān	圣经中的工作观	1371	shí yī shǐ tú	十一使徒	1420
shèng jīng zhōng de lǜ fǎ guān	圣经中的律法观	1373	shí yīng	石莢	1420
shèng jīng zhōng de shī gē	圣经中的诗歌	1377	shí zāi	十灾	1420
shèng líng	圣灵	1381	shí zì jià	十字架	1423
shèng líng de guǒ zi	圣灵的果子	1386	shǐ chén	使臣	1423
shèng líng de xǐ	圣灵的洗	1387	shǐ dá dì	史达第	1423
shèng shī	圣诗	1389	shǐ guān	史官	1423
shèng shū	圣书	1389	shǐ nǚ / bì nǚ / nǚ zi	使女 / 婢女 / 女子	1424
shèng suǒ	圣所	1389	shǐ tú	使徒	1424
shèng tu	圣徒	1390	shǐ tú shí dài	使徒时代	1426
shèng yán	圣言	1390	shǐ tú xíng zhuàn	使徒行传	1435
shèng yī	圣衣	1390	shì	誓	1442
shèng zhàn	圣战	1390	shì àn	示按	1443
shī ēn zuò	施恩座	1392	shì bā	示巴	1443
shī fú lā	施弗拉	1393	shì ba lín	示巴琳	1444
shī fu	师傅	1393	shì ba ní	示巴尼	1444
shī jī lún	施基伦	1393	shì bā nǚ wáng	示巴女王	1444
shī piān	诗篇	1393	shì ban	示班	1444
shī piān shī tí	诗篇诗题	1404	shì ban yá / xī ban yá	士班雅 / 西班牙	1444
shī shā	施沙	1404	shì bié	示别	1445
shī shé	施舍	1404	shì bo	示波	1445
shī tí lai	施提来	1405	shì bo liè	示播列	1445
shī xī liè	施喜列	1405	shì cóng	侍从	1445
shī xī yuē hàn	施洗约翰	1405	shì dá	示达	1445
shī yè yā shu	施业雅述	1409	shì dà gǔ	士大古	1445
shī zi	狮子	1409	shì dài	世代	1445
			shì diū ěr	示丢耳	1446
			shì fǎ	示法	1446
			shì fǎ tí yǎ	示法提雅	1446
			shì fān	示番	1447
			shì fei	示非	1447

拼音	条目名称	页码
shǐ fú xùn	示孚汛	1447
shǐ há lì	示哈利	1447
shǐ jī wǎ	示基瓦	1447
shǐ jiā ní	示迦尼	1447
shǐ jiā ní yǎ	示迦尼雅	1448
shǐ jiàn	示剑	1448
shǐ jiàn lóu	示剑楼	1449
shǐ jiè	世界	1449
shǐ jiè mò rì	世界末日	1450
shǐ jīng xué	圣经学	1450
shǐ lā	示拉	1450
shǐ lěng	示冷	1451
shǐ lì bǐ	示利比	1451
shǐ lì mǐ yǎ	示利米雅	1451
shǐ lì shī	示利施	1451
shǐ lì sī	示利斯	1451
shǐ lì xī	示利希	1451
shǐ lù miè	示路蔑	1451
shǐ luó	示罗	1451
shǐ luó mǐ	示罗米	1453
shǐ luó mì	示罗密	1453
shǐ luó mǒ	示罗摩	1453
shǐ luó ní	示罗尼	1453
shǐ mǎ	示玛	1453
shǐ mǎ	示马	1454
shǐ mǎ lì yǎ	示玛利雅	1454
shǐ mǎ yǎ	示玛雅	1455
shǐ měi	示每	1456
shǐ měi ná	示每拿	1456
shǐ měi zú	示每族	1457
shǐ mén	示门	1457
shǐ mí àn	示米暗	1457
shǐ mí dà	示米大	1457
shǐ mí lā mò	示米拉末	1457
shǐ mí lì	示米利	1457
shǐ mí yā	示米押	1457
shǐ mí yā rén	示米押人	1457
shǐ mí yà	示米亚	1457
shǐ mǔ lì	示母利	1458
shǐ ná	示拿	1458
shǐ nǎ sà	示拿萨	1458
shǐ nà	示纳	1458
shǐ ní èr	示尼珥	1458
shǐ qiú bǎo luó	示求保罗	1458
shǐ sà	示撒	1458
shǐ shā	示沙	1459
shǐ shā kè	示沙克	1459
shǐ shāi	示筛	1459
shǐ shān	示珊	1459
shǐ shī	示师	1460
shǐ shī jì	示师记	1460
shǐ tā bo sī nǎi	示他波斯乃	1466

拼音	条目名称	页码
shǐ yā	示押	1466
shǐ yà lì yǎ	示亚利雅	1466
shōu ge	收割	1466
shōu gē / shōu gē de rén	收割 / 收割的人	1467
shǒu	手	1467
shǒu mén de	守门的	1467
shǒu wàng zhě	守望者	1467
shǒu zhuó	手镯	1467
shòu	兽	1468
shòu de yìn jì	兽的印记	1468
shòu kù de pú rén	受苦的仆人	1469
shū bā yè	书巴业	1469
shū cài	蔬菜	1470
shū ěr	书耳	1470
shū fǎn	书反	1470
shū fū	疏弗	1470
shū ge	疏割	1470
shū ge bǐ nà	疏割比纳	1471
shū hā	书哈	1471
shū hán	书含	1471
shū jí zhì zuò	书籍制作	1471
shū juǎn	书卷	1471
shū lā mì	书拉密	1471
shū mǎ rén	舒玛人	1471
shū ní	书尼	1471
shū niàn	书念	1471
shū pǐn	书品	1472
shū pìn	书聘	1472
shū shān	书珊	1472
shū shān jiā rén	书珊迦人	1472
shū tí lā	书提拉	1473
shū yǎ	书雅	1473
shū yà	书亚	1473
shū yà rén	书亚人	1473
shū jià	书价	1473
shū qian jī	书煎祭	1475
shū qú guǎ sǎo zhì	书娶寡妇制	1475
shū zuì	书罪	1475
shū zuì jì / wǎn huí jì	书罪祭 / 挽回祭	1477
shū zuì rì	书罪日	1478
shū líng en cì	书灵恩赐	1479
shǔ wěi cǎo / xìng huā	鼠尾草 / 杏花	1485
shǔ xiě(xuè) qì de rén	输血(血)的人	1485
shǔ / lǎo shǔ / shǔ	鼠 / 老鼠 / 鼠属 / 仓鼠	1479
shǔ / cāng shǔ		
shù	树	1486
shù jiāo / xiāng liào	树胶 / 香料	1486
shù lín	树林	1486
shù qín / qín / sè	竖琴 / 琴 / 瑟	1486

拼音	条目名称	页码	拼音	条目名称	页码
shù shì	木上	1486	sù fú	苏弗	1515
shù zì hé shù zì xué	数字和数字学	1486	sù jī rén	苏基人	1516
shuāi shí de	甩石的	1491	sù jiǎ rén	苏甲人	1516
shuang	霜	1491	sù lì sha dài	苏利沙代	1516
shuang zǐ	双子	1491	sū liè	苏列	1516
shuǐ	水	1492	sū sa ná	苏撒拿	1516
shuǐ gōu	水沟	1492	sū xī	稣西	1516
shuǐ gǔ / shuǐ zhǒng	水鼓 / 水钟	1492	sū xī	苏西	1516
shuǐ jī / jiǎo chī	水鸡 / 角鹬	1492	sū ya	苏亚	1516
shuǐ jīng	水晶	1493	sū cài	素菜	1516
shuǐ mén	水门	1493	sù jì	水祭	1516
shuǐ shǒu	水手	1493	suan	蒜	1516
shuǐ xiān / méi guī	水仙 / 玫瑰	1493	sui zǐ	隧子	1516
shuǐ zhī / mǎ huáng	水蛭 / 蚂蟥	1493	suō	梭	1517
shuì	税	1493	suō dǐ	梭底	1517
shuì lì	税吏	1494	suō ge	梭哥	1517
shuì lián	睡莲	1494	suō hēi	梭黑	1518
shùn fú	顺服	1494	suō liè gǔ	梭烈谷	1518
shuō fāng yán	说方言	1495	suō lín	梭琳	1518
shuō fāng yán / gé	说方言 / 格路苏拉利	1497	suǒ an	锁安	1518
lù sù la lì	路苏拉利		suǒ an	琐安	1518
shuō xī là huà de / xī lì nǐ rén	说希腊语的 / 希利尼人	1497	suǒ ba	琐巴	1518
shuò ba	朔巴	1498	suǒ ba de ya lán	琐巴的亚兰	1519
shuò bà	朔巴	1498	suǒ bā tè	所巴特	1519
shuò bài	朔拜	1498	suǒ bǐ ba	琐比巴	1519
shuò bǐ	朔比	1498	suǒ duō mǎ de pū táo	所多玛的葡萄树	1520
shuò fǎ	朔法	1498	shù		
shuò hán	朔含	1498	suǒ duō mǎ / é mó la	所多玛、蛾摩拉	1519
shuò mò	朔默	1498	suǒ ěr	琐耳	1520
sī	丝	1498	suǒ fǎ	琐法	1521
sī duō ya pài	斯多亚派	1498	suǒ fēi	琐非	1521
sī pèi ěr tè xiǎo mài	斯佩耳特小麦 / 粗麦	1499	suǒ fēi	琐非	1521
/ cū mài			suǒ fēi liè	琐非列	1521
sī tí fǎn	司提反	1500	suǒ la	琐拉	1521
sī xián de yuè qì / , ní jiǎn nà	丝弦的乐器 / 尼琴那	1501	suǒ lì ren	琐利人	1521
sī xián yuè qì	丝弦乐器	1501	suǒ luó bà bó	所罗巴伯	1521
sǐ hái	死海	1501	suǒ luó mén	所罗门	1522
sǐ hái gǔ juǎn	死海古卷	1502	suǒ luó mén de láng zǐ	所罗门的狮子	1524
sǐ rén de zhù chù	死人的住处	1509	suǒ luó mén de shuǐ chí	所罗门的水池	1524
sǐ rén shòu xǐ	死人受洗	1511	suǒ shān niàn yì dù	所珊念以笃 / 调川为证的	1525
sǐ wáng	死亡	1511	/ diào yòng wéi zhèng	百合花	
sǐ xíng	死刑	1513	de bǎi hé huā		
sì zì mǔ cí	四字母词	1513	suǒ tài	琐太	1525
sōng shù / huáng yáng shù	松树 / 黄杨树	1514	suǒ tí ní	所提尼	1525
sū ào	苏奥	1514	suǒ xī ba dé	所西巴德	1525
su ěr	苏耳	1515	suǒ xī liè pán shí	琐希列磐石	1526
su ěr mén	苏耳门	1515	suǒ xiá	琐辖	1526
su fǎ	苏法	1515			
			T		
			tā ba	他巴	1527
			tā bei la	他备拉	1527
			ta bǐ lè	他比勒	1527

拼音	条目名称	页码
ta bié	他别	1527
ta bó de xiàng shù	他种的橡树	1527
ta bó lì mén	他伯利门	1527
tā bó shān	他伯山	1527
ta ǐr ta	他理他	1528
ta ǐr tàn	他理探	1528
tā fǎ	他法	1528
tā gé mén rén	他宰相人	1528
ta hā	他哈	1528
tā hán	他罕	1528
tā lā	他拉	1528
tā lā lā	他拉拉	1529
ta lè mù	他勒目	1529
tā lì yà	他利亚	1533
tā lián dé	他连得	1533
ta mā	他妈	1533
tā nà	他纳	1533
ta nà shǐ luó	他纳小罗	1534
tā pí lā rén	他毗拉人	1534
ta pǔ yà	他普亚	1534
ta shī	他施	1534
ta shī sī	他施斯	1535
tā ting hé shì	他停合示	1535
ta xiá	他辖	1535
tà	榻	1535
tà mǎ tài	挈马太	1535
tà mǎi	挈买	1535
tài jian	太监	1535
tài lù píng gǔ	泰路平谷	1535
tài yáng	太阳	1536
tài yáng chéng	太阳城	1537
tān huàn	瘫痪	1538
tan xīn	贪心	1538
tán xiāng mù	檀香木	1538
tán nǎi yīng	坦乃英	1538
tāng	汤	1539
táo chéng	逃城	1539
táo piàn	陶片	1539
táo qì	陶器	1539
tè bì	特庇	1543
tè bì měi sēn	特毕美森	1543
tè ha jiā	特哈加	1543
tè hā ná	特哈拿	1543
tè hā sà	特哈萨	1543
tè lā kě ní	特拉可尼	1543
tè la rén	特拉人	1544
tè luó fēi mó	特罗非摩	1544
tè luó yà	特罗亚	1544
tè mǐ lā	特米拉	1545
tè wǎ	特瓦	1545
tí ā fēi luó	提阿非罗	1545
tí ba	提八	1546

拼音	条目名称	页码
tí ba	提巴	1546
tí bèi sī	提备斯	1546
tí bǐ lǐ yà	提比哩亚	1546
tí bǐ lǐ yà hǎi	提比哩亚海	1547
tí bǐ ní	提比尼	1547
tí bì liú	提庇留	1547
tí bié yuè	提别月	1547
tí dá	提达	1547
tí duo	提多	1547
tí duo shù	提多书	1549
tí duo yóu shì dū	提多犹士都	1550
tí fēi sà	提非萨	1550
tí fú sà	提弗萨	1551
tí gē yà	提哥亚	1551
tí gē lā pí liè sè	提革拉毗列色	1552
tí gē lā pí ní sè	提革拉毗尼色	1553
tí jian / zhān / yào yīng	鴉鴉 / 鴉 / 鴉鷹	1553
tí kè lè	提客勒	1553
tí la	提拉	1553
tí lā sā	提拉撒	1553
tí la yīn	提拉因	1554
tí lè yà bì	提勒亚毕	1554
tí lì	提利	1554
tí lián	提联	1554
tí liàn	提炼	1554
tí liè	提列	1554
tí lun	提伦	1554
tí mǎ	提玛	1554
tí màn	提曼	1554
tí mén	提门	1555
tí mǐ ní	提米尼	1555
tí mó tài	提摩太	1555
tí mó tài hòu shū	提摩太后书	1555
tí mó tài qián shū	提摩太前书	1559
tí sà tā	提萨他	1562
tí sī bǐ / tí sī bǐ rén	提斯比, 提斯比人	1562
tí sī lì yuè	提斯利月	1562
tí xī rén	提溪人	1562
tí xīn ná	提欣拿	1562
tū hu	鹈鹕	1562
tiān é / jiǎo chí	天鹅 / 角鸬	1564
tian guó de yào shì	天国的钥匙	1564
tiān hóng	天虹	1565
tian hòu	天后	1565
tian mìng	天命	1565
tian píng	天平	1565
tian píng gān	天平杆	1566
tian qīng shí	天青石	1566
tian rán lì qīng / shí qī	天然沥青 / 石漆	1566
tian shàng	天上	1566

拼音	条目名称	页码	拼音	条目名称	页码
tiān shǐ	天使	1567	tū diào	秃雕	1582
tiān shǐ zhǎng	天使长	1569	tū huáng / huáng	秃蝗 / 蝗虫	1582
tiān wén xué	天文学	1569	chóng	秃蛾 / 红头蛾 / 秃蛾	1582
tiān / tiān táng	天 / 天堂	1572	tū jiù / hóng tóu		
tiān shù / lǎo shù	田鼠 / 老鼠	1572	diào / tū diào		
tiē sā luó ní jiǎ	帖撒罗尼迦	1573	tū tóu	秃头	1582
tiē sā luó ní jiǎ hòu shu	帖撒罗尼迦后书	1575	tū bā	下巴	1583
tiē sā luó ní jiǎ qián shu	帖撒罗尼迦前书	1577	tū bā gāi yǐn	下巴该隐	1583
tiē tǔ luó	帖土罗	1577	tū dì	土地	1583
tiē	铁	1577	tū fēi ná	土匪拿	1586
tiē bǐ / wén shì de	铁笔 / 文士的刀	1577	tū fù sǎ	土富撒	1586
dao	铁匠	1577	tū huī xiāng / dǎ	土尚香 / 大尚香 / 芹菜	1586
tiē jiàng	铁匠	1578	huī xiāng / qín cài		
tīng hā bā	听哈巴	1578	tū míng	土明	1586
tīng ná	亭拿	1578	tū xī lā	土西拉	1586
tīng ná tā	亭拿地	1578	tuī jī gǔ	推基古	1586
tīng ná xī lā	亭拿西拉	1578	tuī lǎ nǚ xué fáng	推喇呢学房	1587
tīng ná xī liè	亭拿希烈	1578	tuī luó / tài èr	推罗 / 泰尔	1587
tīng nà	亭纳	1579	tuī yǎ tuī lǎ	推雅推喇	1588
tīng zhang	棍杖	1579	tuō hù	托户	1589
tōng xùn	通讯	1579	tuō jiā	脱加	1589
tóng	铜	1580	tuō bā duō ní yǎ	脱巴多尼雅	1589
tóng hǎi	铜海	1580	tuō bei de	驼背的	1589
tóng jī / jiàn qiāng	铜戟 / 尖枪	1580	tuō bó	驼伯	1589
tóng jiàng	铜匠	1580	tuō fēi tè	陀斐特	1590
tóng kuài / ní hù	铜块 / 尼护施坦	1580	tuō fú	陀弗	1590
shī nǚ	童女	1580	tuō jiǎ mǎ	陀迦玛	1590
tóng nǚ	铜蛇	1581	tuō jiǎ mǎ zū	陀迦玛族	1590
tóng shé	铜蛇	1581	tuō jiàn	陀健	1590
tóng wǎng	铜网	1581	tuō la	陀拉	1591
tóng / fēi èr jīn	桶 / 费尔金	1581	tuō la	陀腊	1591
tóu qiè	偷窃	1581	tuō niǎo	鸵鸟	1591
tóu	头	1581	tuō wu	陀乌	1591
tóu kuī	头盔	1582	tuō yà	陀亚	1591
			tuō yǐ	陀以	1591
			tuō la / lǜ fǎ	亚拉 / 律法	1591

K

卡里吉拉

Caligula
kā lì gǔ lā

罗马皇帝，主后37至41年在位。

参“该撒/凯撒”441。

卡纳他

Kanatha
kā nà tā

希腊原本的十个城之一，约在主前63年，庞培攻陷巴勒斯坦和叙利亚后，由罗马重建。这一带的城市名为低加波利。基纳位於加利利海东面约60哩，是低加波利东面的边界，有人认为这城就是民数记三十二章42节的基纳，亦即后来在浩兰的苏威杜东北面附近的夸奈瓦特。

参“低加波利”302：“基纳”654。

铠甲/盔甲

Amour, Coat of Mail
kǎi jiǎ / kuī jiǎ

古代作战用的护身衣，可遮蔽从颈至胯的部位。革制，上缀以相互连接的金属甲片。

参“武器和战争”1616。

龛/迦温

Kaiwan
kān / jiā wēn

米所波大米人的星神（摩五26）。

参“撒因”1222。

糠秕

Chaff
kāng bǐ

经簸扬从谷粒上脱下的皮壳。圣经时代扬场簸谷的场面是农家一景，往往用以比拟恶人如糠秕，在审判中被扬弃，而留下的则是洁净坚实的谷米，正是义人或善国的象征。圣经说：“恶人乃像糠秕被风吹散。”（诗一4）

先知以赛亚预言亚述人的下场说：

“你们要怀的是糠秕，要生的是碎秸；你们的气就是吞灭自己的火”（赛三十三11）；尼布甲尼撒的梦境也很相似。他梦见在神国兴起之时，世上的列国都要分崩离析，有如“夏天禾场上的糠秕，被风吹散。”（但二35）

新约也宣告那将要来的弥赛亚，“手里拿着簸箕，要扬净他的场，把麦子收在仓里，把糠用不灭的火烧尽了”（太三12）。

烤饼之人

Baker
kāo bǐng zhī rén

参“职业（烤饼者）”2320。

考古学

Archaeology
kǎo gǔ xué

考古学是研究古代文明的遗迹和遗物的学问，主要是通过有系统的发掘来进行考察和研究。相对来说，考古学是一门很年轻的学科。发掘米所波大米的工作仅始於1842年，是法国人鲍塔率先在尼尼微挖掘；最早考察爱琴地区的是德国考古学家施里曼，他先於1870年开掘特洛伊，继而於1876年发掘迈锡尼。

1798年，拿破仑侵入北非，自此埃及的古物便源源进入欧洲。不过，在整个十九世纪，外国人去埃及主要是猎宝盗物，不能算是考古发掘。至该世纪末，英国人彼特里才使埃及的考古发掘正规化。他也是到巴勒斯坦作考古发掘的第一人，他於1890年到迦萨以东16哩的赫西废墟发掘，自此，巴勒斯坦的考古发掘工作，便旷日持久地进行至今，除偶或受战争阻碍，几无时或停。

整个十九世纪至二十世纪初，学者对圣经文献普遍存有怀疑的态度，然而考古学源源不断的发现，却愈益证明圣经的可靠性。某些记载虽一时尚无实据，但相信只是时日问题，将来的发掘必会有所证明。直至目前已出土的文物古迹，尚只是

可待发掘研究的古迹的一小部分。

地面考察

现有的许多重大发现，几乎全是出於偶然。叙利亚的拉斯珊拉一农民耕地时触及一座古墓，从而导至乌加列故址的大发现；藏匿死海古卷的昆兰岩洞，是一位牧人寻找亡羊时发现的；1887年一埃及农妇为了收复风蚀的古砖作肥料，而找到了著名的亚马拿泥版；1945年以科普替文写成的诺斯底派文献手稿，从埃及拿哈马迪附近的岩洞重见天日，是几位搜寻鸟粪的埃及乡民无意发现的。

然而这种“偶得”尽管重要，却总不能代替系统性的考察。除了埃及，中东的乡野地面满布无数的废丘，或古城遗址的人为高冈。因风化作用，在这一带的地面，尤其是从斜坡下的冲积沟中，可以找到大量支离破碎的陶片。经过深入研究，从中可知该废丘掩盖着不同时期的拓居情况。有时地面植物的不同形貌，也可提供地下结构的线索。考古家乌利注意到一处地面的野草，均一撮一撮地丛聚而生，每丛直径决不超过6呎，以此而发现了古代墓葬群。原来墓葬之处土质松软，宜於深根草的生长，且墓穴大小有定，遂有上述现象。

现代地面勘察法的奠基人是美国人鲁滨逊。他是纽约联合神学院的圣经文献教授。他在他的学生——驻黎巴嫩传教士史密次协助下，於1838年对巴勒斯坦全境作了一次别开生面的地面考察。鉴于鲁滨逊教授的考察远在分层开掘法确定之前，他对废丘的真正意义自不免忽视。

最伟大的地面考古学家，首推百折不挠的辛辛那提市希伯来联合学院的校长格鲁克。格鲁克於外约但河地区开始其勘察工作，从1933至47年，仅1年（1940-41）例外。1952年以阿战争甫毕，格鲁克即开始对以色列南地的系统发掘工作。经他标定的遗址多达1,500处，多是从未见载的。他的考察完全以圣经为指南，且大力推广此法。在阿拉伯干河有古代铜矿开采遗址的大发现，这是他以申命记八章9节为线索而取得的重大成就。格鲁克的发掘证明，南部沙漠在主前二十至十九世纪（中青铜时代一期），曾有很多生产陶器

的村落，而在当时的1,000年前后，并无这些村落存在。他的发现与亚伯拉罕的叙述正相吻合。他还发现，雅博河以南地区居民的定居生活曾一度中断，其时当在主前1900至1300年之间。因此，不少学者据此说将以色列民征服应许地的时间，考定为前1300年。因为圣经既指出以色列民在这一带，遭到一些定居民族的攻击，那么最可能的日期不会早於主前1300年。

目前，在外约但地区又有大量中青铜时期（主前2000-1500）至晚青铜时期（主前1500-1200）的文物出土，这使我们有可能会对那些结论作进一步的修正；还有两位考古学家的发现，也极有价值。一位是撒理撒罗，他对下加利利进行考察，从而发现了古代的贸易路线。另一位是亚哈兰尼，他在上加利利进行考察，从而使以色列的生活方式大白於世。鉴于这些考察的地域覆盖面极广，使我们在主要的挖掘目标——人口聚居中心地以外，得到额外的资料。

於1965至68年之间，通过对南地和西奈地区的勘察而发现了500个以上的重要遗址。於以色列在1967至68年对哥兰高地、撒玛利亚和犹大地也作了认真考察。其结果是：详勘的遗址约达2,000个，其中800个遗址是前所未有的新发现。对犹大地的勘察，其中一个重大发现，就是确认了圣经所载的底璧城（士一11）的地理位置，应在希伯仑以南的拉布德废丘，而非在特拜美森。后者是奥伯莱特考定之地。

遗址考定

确认圣经地名遗址或故址，可根据如下几个线索：经文提供的地形地貌；地名渊源（一些城镇仍会保持圣经时代的原名或相关的线索）；考古材料与该地历史相符的部分。许多故地一直烟火不断，却仍保持着圣经时代的原名。例如他纳、耶路撒冷、伯特利（现名“拜廷”）、迦萨、亚实突、亚实基伦。也有故名仍存而现址与遗址的位置相距不远的，如伯珊（胡森废丘）即在今城贝散以北1,600呎。再如故城别是巴与今城别是巴相距3哩。拜占

庭时代，圣经记载的“伯夙”，被用作另一个地方的名称。耶巴村其实在富勒废丘（即经载的基比亚）以东2哩。今经考察证明，巴勒斯坦实有两个耶利哥；旧约的耶利哥的故址即今苏丹废丘；新约的耶利哥则於该址南面1哩。因此，马可福音十章46节和路加福音十八章35节（记耶稣将进耶利哥时的情形）与马太福音二十章29节（记耶稣甫出耶利哥时的情形），记叙耶稣为瞎子医病时出现的“矛盾”便可迎刃而解了。

如遇某地出土的碑铭记有该地之名者，则属难得之便。如叙利亚的迦基米施和埃及的瑙克拉提斯，都是根据这难得之便考定的。帕洛特在哈里里废丘寻到一尊雕像，上镌马里国王之名。亚拿多利亚的古城特庇和路司得之故址，也是靠从表面发现的碑铭得以确认的。从杜韦废丘出土的陶片刻有“拉吉”之名。普里查得在吉卜寻得大量罐柄，俱镌有“基遍”之名。亚哈兰尼从亚拉得获大碗1个，7处均刻有“亚拉得”字样。有些故址则只能作不同程度的确认，如以拿士伯废丘为米斯巴，以富勒废丘为基比亚者即属此类。当然，完全未经确认者尚不在少数。

挖掘

在以色列，挖掘工作只可在圣经故地展开，并限於废丘的范围进行，挖掘到底。考古的兴趣自然是多集中於早期，所以挖掘者通常避开那些覆盖多层近代、穆斯林代、拜占庭代遗物的废丘。对这些物层的处理，过去是尽数掏出，弃之不顾，只管向目标掘进。现在则必须把这些物层处理完毕，才可进入更低层的早期文物。

挖掘点一经选定，第一步则须取得国家文物保护部门的许可。文物保护部门要求挖掘者具备足够的专业技能，包括必要的资金来源，并能保证在合理期限内发表考古报告。满足以上条件方可领到挖掘许可证。按文物法规定，土地拥有者无权占有该土地上的文物，文物一律为以色列国家所有。

许可既经取得，如何取得在待挖地段上的作业权也颇为复杂。一种情形是将有关地段购买下来，如米吉多和多姆；但通

常是按一定期限租赁土地，事先要达成协议，比如农田，则须保证事毕之后恢复其可耕状态，对原有的农作物也要作出合理的补偿。幸逢有关土地属政府所有，则一切都会简便得多，如伯珊即有时需要租赁的一块土地，是分属数家的产业，问题就会十分复杂。如富勒废丘所在的一方不足两英亩的土地，竟分属於66个拥有者。他们起初索价高达400埃及镑，经奥伯莱特教授力争才以7埃及镑为合。有时也会遇到开明之士自愿为科学捐献土地者。如哥登记载伊拉克有此一例：“我们在发掘泰佩高拉时，有幸遇到了一位开明的摩苏尔伊斯兰信徒，他自愿为科学研究把土地捐作考古用途。”

这种考古挖掘的花费，高低之间相差极大。花费最大者如开发米吉多的芝加哥考古队，其支出高达16,000,000元；另也有开销奇省的一例，即彼特里领导的考古营。彼特里及其助手每周伙食费才1½元，每周劳工费仅140元（是时为十九世纪末）。穆雷回忆起那番情景时说：彼特里的考古队真是食不果腹。

通货膨胀的影响无所不至，考古费用也自不可免。十九世纪中赖尔德支付的工人工价，是每日每人2½便士，到十九世纪末，美国在美索不达米亚的第一个考古队为发掘尼普尔支付的工人工资，已是每人每日12美分。1932年，麻劳万在亚尔帕齐亚每日给每个工人支付1先令；及至1949年，他在开掘尼姆鲁德时已需付3先令了。尼姆鲁德挖掘结束时已是1963年，工价又增了1倍。1968年，约旦工人每日工价相当於1½美元；同年在发掘耶路撒冷时，以色列工人每日工价是10里拉（相当於2¼美元）。

另有设奖金奖励工人之额外发现；雇主以奖金激励工人用心寻找出土文物，同时也是防止工人盗卖文物给古董商的一种手段。此种特设的奖金或酬金，称作“巴克殊”。有些学者反对这种“买来的忠诚”（惠勒语），他们宁可严防警戒，以绝盗窃。甘嘉莲女士即是持此见的学者之一。但后来她不得不承认，尽管其耶路撒冷的挖掘点防范极严，当地古董店的货架上，仍出现了不少可疑的铭文器物，极似她考

古坑中之物。

甘嘉莲记录了1952至58年开掘耶利哥城的花费：“7个季度共支出84,610美元，以3个月一季计算，24名训练有素的工人平均每季度耗用12,087美元。”甘嘉莲在耶路撒冷每季度的开掘支出，更高达30,000美元；出土的文物被全世界43所大学、博物馆、学会（包括英国皇家学会在内）争相订购。

从前，基金多来自富人的捐赠，如洛克菲勒和马尔斯顿爵士都有此义举。希复也曾以60,000美元支持哈佛大学的撒玛利亚考察计划。十九世纪有巴勒斯坦发掘基金和埃及发掘基金；这两笔基金都是由美国的文物订购者集资凑成的。近年，美国利用所谓“相对基金”来发展开掘事业。这是美国政府把倾销剩余物资的款项，用于购买美国货的国家发展当地的经济、文化事业。

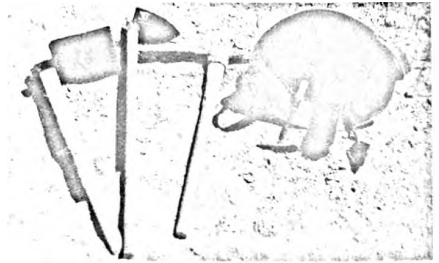
除筹集必要的基金外，负责开掘事宜的总监，还要组织一班训练有素的管工和工人。埃及和伊拉克有些村民常务此道，已饶有挖掘经验。不过，工人数目要以便于监督管理为限。早期的开掘工作曾有工人过多、监管不善的情况。如1843至44年，豪尔萨巴德开掘点雇用工人300名；1871年开掘库云尼克（尼尼微）雇用工人600名；1899至1917年开掘巴比伦，每年平均雇用工人200至250名。二十世纪初，巴勒斯坦的一个开掘点竟以一名管理人员监督1,300人的工作。工人有刨、铲、运3项工作的分工。先有人抡镐破土，再由人捡拾碎片，并铲土入筐，搬运者抬筐运土。甘嘉莲在耶路撒冷的深坑挖掘，设破土工人2名，收土工人2至4名，搬运工人40至50名。就现代的开掘点而言，一名有专门训练的监工可负责16平方呎的地段。另有专业人员如记录员、建筑师、摄影师、勘察员、制图员、器物修复师等等。

挖掘季节短则两周，长则6个月。冬日雨季使挖掘工作大受限制。挖掘工作多在夏季进行，易于招揽更多教授和学生参加。有些地方如耶利哥和书珊，因夏季酷暑难耐则例外。甘嘉莲开掘耶利哥，是在1至4月之间。

工作日是长而紧张的。一般是清晨早点（仅一杯咖啡加一片面包）之后，直到午饭。本文作者亲历那法废丘的开掘，清晨6时工作，直至午饭；中间於8时30分稍歇用早饭。午饭后，我们清洗陶片至3时。开发耶路撒冷时，早上7时开始工作，10时至10时30分稍事休息，随一口气干到下午3时。总监和监工们尚须於工人退场后，工作到晚上。开发夏琐时，管工的工作自凌晨5时起，直至10时入寝方止。

工具

铲似乎已是考古挖掘的象征，实际在挖掘中并不常用。鹤嘴镐用以开石破土，大锄用以收土入桶。桶是用废车胎制的漏斗状容器。精细处须用小尖锤、小铲和小刷。此外，量度尺、水平仪、绳子、标签等也都是必备之物。

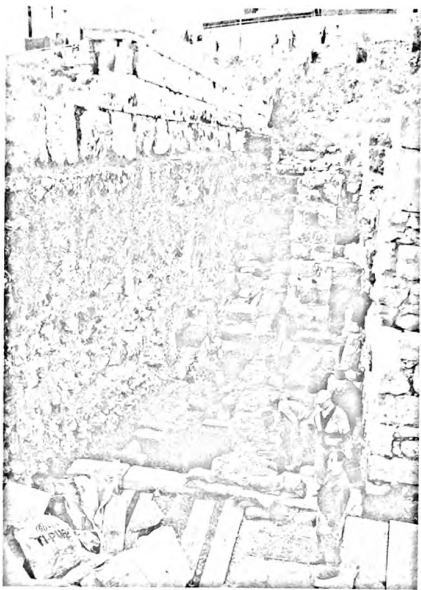


考古挖掘常用的工具：锄、鹤嘴镐、小铲、小尖锤、小刷、胶皮桶。

现代考古开掘已使用一种“地磁仪”，专用以测量地磁强度的差异。这种差异称作“重力异常”，可藉以发现埋在地下的墙垣和其他建筑结构。莱里锡从五十年代末起把地磁仪、逆向潜望镜和摄影机组合起来使用，在意大利发现并勘测了数百座伊特利亚地下陵墓。他利用地磁仪先找到一座墓，继而在地面钻深洞，将附有摄影器和照明设备的潜望镜探入洞内，便可以看到墓壁是否绘有彩画，从而确定是否有开掘价值。其中一座墓壁上涂着“基奥万尼，1947”几个大字，显然该墓已有益墓者先行一步了。

益基勒雅丁在开掘马萨他以北的巴柯

巴岩洞时，曾使用一架探矿器，因而大获成功，其时在1960至61年。哈蒙德在1964年勘察希伯仑时，地磁仪在以色列已广泛使用了。由于圣地山区的地质结构多为岩质，因而大大限制了地磁仪的使用，但哈蒙德用以确定岩洞的方位，却仍然十分奏效。



在圣殿西南角的考古发掘情况

空中摄影也是一项极有效用的新技术。以色列人在勘察哥兰高地时，利用空中摄影发现了一片极大的古墓冢，史前墓迹多达数千，还有巨型的玄武岩石柱环。空中摄影可进一步使用紫外线与红外线感光照片。美国空军在锡巴里斯上空对地面古迹拍摄了大量红外线照片，发现以低於3,000呎的高度拍摄的效果为最佳。

考古地层学

除少数曾有人暂居的古址如亚述的豪尔萨巴德和巴勒斯坦的昆兰之外，多数古城都有分层堆积起来的废丘。古代可供选地建城之处不多，尤其是那些易於防守、地近水源、商道或拥有沃土良田之处，故

往往是重建旧城或重兴废墟。加之多数地区以泥砖土坯为建筑材料，其寿命不过一代之久，就要变为泥土。另一因素也很重要：主妇们为保持室内外清洁，多采用垫土的办法，在秽物狼藉的地面上铺垫新土。上述种种都导致城廓地势逐渐增高，城墙附近则更压积了很坚固的岩屑。

这些遗物或废物堆积的高度相当可观。分布米所波大米的废丘，低者56呎如基士，高者140呎如布拉克废丘。在巴勒斯坦耶利哥的土墩高约60呎，伯珊和米吉多的土墩高约70呎，外约旦的伊迷耶废丘则高达138呎，高耸於平原之上。随着废丘的增高，坡势也必愈来愈陡峻，顶部的居住面积也必愈来愈小。如米所波大米的泰佩高拉，积岩层叠多达20层，顶层面积收缩到只能容纳一座望塔的大小，终於主前十五世纪被遗弃而成为废城。

由於开掘的面积是相当有限的，所以总监必须精心选择几个重点，开掘壕坑。坑也许挖在土墩的侧面，以便对土墩的积层作一般的观察。首先必须确定城墙的位置。城门一般开在土墩坡势平缓之处。由城门往内，其主要通道是引向重要建筑物的线索，如宫殿往往必在其端。城内地势崛起之处，则是庙堂或城堡遗址所在。

土墩内有层、位之分。重大的重建称为“层”；一层之内的较小的变动称为“位”。层次由上而下，即由最近期而至最早期，均须标以罗马数字。考古层的底面并非是平行的平面，所以在制图时有必要绘出绝对海拔，但绝对高度并不具有年代意义。层次的相互楔入增加了分层发掘的复杂性，因为建筑物的地基往往楔入到前一年代层中去。挖掘考古坑最理想的作法是挖至基岩，即“生土层”；不过一旦遇到水位，则全坑会成为泥潭，这时需要利用抽水泵将水抽出再继续深挖。现代的作法是把挖掘区分成若干小区，每小区挖一16呎见方的坑，使每小区的坑相邻而又有土壁相隔。这种土壁称为“地层标”，其侧面当尽量与地平线垂直，以供探测各层次情况之用。每一区的监工要人挖一小探测坑，以便挖掘人员预先知道各层的情况。

挖掘作业要求极度精细，每有器物发现，必须准确记录发现的位置、层次、位次。普通陶片则要放入有详细标记的桶中，以备清洗之后研究。

有时预计土中会藏有细小物品如古钱之类的东西，每一方土便都要精细过筛。土呈绿斑者可能藏有铜钱。我们在耶路撒冷古物开发区的迈扎尔地段，有一天筛出了100枚古币。这次发掘的首3年（1968-70）共找到古币19,000枚。盖基勒雅丁在发掘马撒他时，不惜动用人工将50,000平方码的掘出土都细细过筛，结果发现了数百枚古币、大量陶铭和若干小件珠宝。

甘嘉莲及惠勒分析法

旧分析法如“费沙尔及雷士纳分析法”无非是详细记录出土器物和建筑物的层位。惠勒根据他在印度的经验，对旧法加以改进和发展，又经他的学生甘嘉莲运用于撒玛利亚（1931-35）和耶利哥（1952-58）的发掘。新法要仔细切下岩层标本块，精细分析其中所包含的不同类型的土质。

岩层的确定不仅在于同一水平的地面，也要看各夹层的土壤。由此便定出一条挖掘的原则，即不是根据预划的层次，而是按着同样的土质进行挖掘，不论该土壤层面是多么不规则。不过法国人在发掘比布鲁斯时，却大反其道而行，他们按着硬性规定的8吋厚的水平层次逐层挖掘，而不理同土层不规则的等高线。惠勒学派还有一条规则，即不要按城墙挖掘，而要沿城墙的直角方向开掘，这样可便于确定城墙与周围沉积土层的关系。

甘氏和惠勒的方法虽然在随后的挖掘中被广泛采用，但该方法最理想是应用于小规模的有限开掘，其间并无大体积的建筑物。这种严密精细的方法需要众多的人手，而且时间消耗也太可观。

陶片和骨片

考古发掘中最常见的器物，是陶土制品的残片，数量往往极多。彼特里估计他在埃及工作期间审察的陶品，不下300万件；普里查得计算他从基遍出土的陶片，

全年总计可超过200,000件。费里发掘多姆时，首季清洗出145,000件陶片，已记录的有6,000件陶片。

考古发掘时会遇到大量动物骸骨。犹太人早有禁食猪肉的律法（利十一7、8；参赛六十五4，六十六3、17），但在开掘北方的法拉废丘时发现一地下圣所，为主前十八至十六世纪的建筑，从中竟然找到了大量猪骨。这些猪骨都被穿洞，故可能是迦南人用作占卜或护符，正如从米吉多和他纳出土的猪骨一样。



耶稣时代犹太人所用的陶土器物

在拉吉西北面的斜坡发现了大量人骨与兽骨的合葬，也是很奇特的现象。相信这是主前701年亚述人兵伐以色列时，或稍后巴比伦人入侵时大屠杀的遗迹。约有1,500至2,000具尸体叠积在一座巨大的古墓中，是从墓顶盖的孔洞将尸体投进去的。人骨上面压着一层兽骨，大部分为猪骨。看来是食猪肉的异教入侵者，故意把猪骨撒在犹太人的尸身上，显然有侮辱或亵渎之意。

人的骸骨有时还可透露出某些医药资

料。例如发现有3颗人的颅骨，是作了环钻手术的（即在颅骨上钻洞医治头痛）。另从希实本一个拜占庭及罗马时期的坟墓中，找到一副女人骨架，发现该女人死于胸腔肿瘤，肿块已钙化，大小如鸵鸟蛋。从骨架也可推测某时代人的平均身高。约他姆斯和罗茨恰德从希律年间的墓冢中出土的骸骨，断定当时犹太人一般身高不过5呎3吋，是相当矮小的。

1968年以色列考古学家提出有力的证物，说明确有钉十字架的酷刑存在。建筑工人在耶路撒冷东北的吉瓦特哈米塔尔区，为建造楼房作地面准备时，发现了若干洞墓，内壁设骨穴，存有重葬的尸骨。有一穴存男人和儿童尸骨各一副，穴上镌有亚兰文“耶和哈南”字样，显示死者的姓氏。该男子的跗骨被一长铁钉穿过，胫骨已折损；双臂的尺骨仍被一只大钉穿在一起。相信该人是在加利利人犹太的领导下，因人口普查引起的暴动中被钉十字架的，时当在主后6至7年；一说以为当在其后，可能是在犹太人暴乱（主后66）爆发前的某时。因在主后66年之后，犹太人已不可能经营骨穴，好好殓葬亲友的尸骨了。

艺术品

各种艺术品也是重要的资料来源。许多方面的情况，我们都可从这些艺术品中得以了解，否则，恐怕早已湮没无闻了。例如：埃及的壁画和亚述的浮雕给我们提供了古代战争武器的第一手资料。艺术品有时也记录着历史事件。最为珍贵的是一幅描绘主前701年西拿基立围攻拉吉城的浮雕画，现藏大英博物馆。因西拿基立编年史也没有记录这次战役，尤可见此画的价值。撒缛以色列三世所立著名的“黑方尖碑”，描绘了以色列王耶户（或他的臣仆）在亚述王膝前匍拜的情景。

凡人物和动物的雕像恐怕多是作崇拜之用，与亚斯他录裸体雕像的功用，大概是一致的。伯珊出土了大批动物雕像和圣甲虫宝石像，如狮、狗、羚、河马、驴、猪、象、鳄之像应有尽有，恐怕全是奈甲麦卡谢这异教的产物。

基遍居民有把野鸟、雏鸡图象刻於煮

食器皿上的习俗。从基遍出土的3件陶器残片上，都镌有六角星的图形，即所谓“大卫星”。原来学者们多以为这个图腾，是中世纪之物，至米吉多一块刻有六角星的砖石出土，这一疑念方消。

主前1500年亚珠尔废丘有一位迦南画师，善以红黑两色在陶器上绘画飞鸟、游鱼、走兽；他有巴勒斯坦第一位大画师之称。从拉玛拉赫出土一件独特的彩绘陶片，上绘一位卷发虬髯的男子，也是以红黑设色，疑是某国王的图象。器物的风格颇似主前七、八世纪亚述人的制品，但画却是当地画师所作。



西拿基立掠夺拉吉的情形

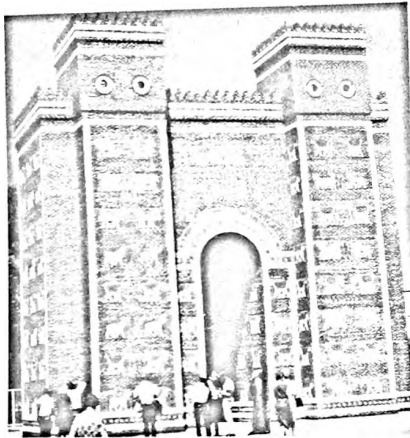
在撒玛利亚有牙雕出土，可与圣经有关亚哈王“象牙宫”（王上二十二39）的记载互为引证。这些象牙器物使人想起圣经指摘当时那些富豪贵胄虚浮、奢华，睡象牙床的罪恶生活（摩六4）。麻劳万在尼姆鲁德也发现了数千件象牙制品，其中不乏技艺精湛的雕品杰作，全是在深井的泥潭中保存下来的。

巨型立体雕塑在巴勒斯坦早期考古层中十分罕见，惟从安曼城堡寻获的两座雕像和另两座立雕的残余，恐是该层次之绝无仅有的，其年代可制定为主前800年，由当地工匠所造。从异邦大城如赛巴斯特和该撒利亚有大批异神和国君的雕像出土，这已经是希利尼罗马时代的产物。

许多小型印章不仅镌有重要的铭文，且有极精美的图画。1904年从米吉多出的一枚示玛堡，是以色列王耶罗波安二世（主前793-753）年间之物，上刻一只吼叫的狮子，神态栩栩如生。从拿土伯度

丘出土的一枚印章，是雅撒尼亚的御玺，为主前600年之物；其有趣之处是在上镌了一幅斗鸡图，因旧约从未记载公鸡，故学者一直相信希利尼时代之前，巴勒斯坦从未有鸡出现。

一些器物上还镌有某些建筑物的图样或某些城邑的平面图。巴比伦伊施他尔门楼的雄伟造型，即见之於一块装饰板上的城堡图。在该撒利亚进行的水下考古，发现一古币（或佩章），其上镌有该撒利亚码头图形，入港航道两侧各有圆塔拱卫，塔顶饰有雕像，塔的两旁建有拱门，沿着码头两岸而立。



巴比伦的伊施他尔门楼

罗马时代犹太人造型艺术的发展，受到许多因素的束缚。在主前一世纪，连大希律王也要规避犹太人对人体造型艺术的敏感反应。从马萨他发掘的镶嵌画来看，非几何图形即花草树木。

古币

金属器物的遗存率相差悬殊。金属器物最为持久。银质器物常为黑色光泽所覆盖。铜质器则多覆以绿色铜锈。铁器最易锈损，往往出上时已成红粉一堆。鉴于多种原因，金属器物以古钱的考古价值为最高，其质地以银、黄铜、青铜为多。

铸钱始於吕底亚国王盖古兹，时在



罗马的钱币

主前七世纪。约於主前600年而传至希腊。主前六世纪中，雅典暴君庇吉斯彻特斯首次於钱币的一面铸上雅典娜像，另一面铸上枭鹰图形。至主前五世纪已广为流通，同时则有大量仿效雅典钱币的制品。

从巴勒斯坦最先出土的，是两枚主前六世纪的古钱，一枚得於示剑，是从他索斯传入的。1960年於耶路撒冷近郊地区，又获一枚庇吉斯彻特斯年间的雅典古钱。继而又获3枚主前五世纪的雅提迦古钱仿制品出土於撒玛利亚，其后另有一枚出土於伯夙。

我们还有幸觅得一套“耶乎德”古钱，是主前四世纪波斯入主犹太国期间的铸品，从中可见犹太地方官员尚具有相当程度的自治权。其中最著名的是一套精美银币，铸有雅典枭鹰图形，同时配有希伯来铭文。另有一枚“耶乎德”古钱，铸有一名男性神祇端坐在一只有翼的轮子上，此钱今藏於大英博物馆。

旧约和新约提及的银钱，多属外国钱币。可作为自治权象征的真正犹太钱币颇不多见，仅有如下数种：哈斯摩宁钱币、希律钱币、两次犹太起义之间铸造的钱币。

马太福音二十二章19节记法利赛人拿给耶稣看的那枚“银币”，大概是提庇留或亚古士督年间的铸品。这是一种重约 $\frac{1}{4}$ 盎司的银币，是新约最常提及的银钱。一枚罗马银币，即是当时佣工一日的工价或罗马士兵一日的餉银（太二十二）。所

谓“德拉克玛”是希腊银币，重量与罗马银币相若。马太福音十七章24节所谓“丁税”，相当於两枚德拉克玛，或 $\frac{1}{2}$ 舍客勒的推罗银币。当时税法规定，每一犹太壮丁一年须交出 $\frac{1}{2}$ 舍客勒“丁税”，来维持圣殿开销。马太福音十七章27节记述从鱼口中取出的“一块钱”，即是1推罗舍客勒，相当於4枚德拉克玛的价值。至於寡妇投入银库中的两枚“小钱”（可十二42；参路十二59），是约 $\frac{1}{20}$ 盎司重的小铜币，等於 $\frac{1}{100}$ 德拉克玛，称“勒泊屯”。

年代鉴定

古钱的重价值之一，在於可藉以断定发掘层的年代；但钱币，尤以金、银铸造者，往往会流传很久，这个因素是不可忽略的。传代遗世的概念也适用於出土的印玺和符囊。伯珊的发掘者正因为忽略了这个因素，以致造成了错断年代的后果。哥登在泰佩高拉发掘出一件古玺，经鉴定可知其“入土”之前已在世间流传了1,500年之久。

制定发掘层年代的方法有多种：可依据已出土的铭文记载加以判断，也可联系地层状况和已知史料来进行推断；除此之外，尚有陶器比较类型学，也是用於推年断代的有效学问。某种陶器类型的年代一经确定（如马萨他被营建居住的年代已知，那里出产的陶器形制也已确定），便可用来作断定年代的标尺。在马萨他出土的一个水罐上，竟刻有罗马执政官的名字，从而可知该水罐是主前19年之物；不过这仅是一个极为罕见的例子。再有所谓古文字学，或称为“字迹比较类型学”，用於推年断代也颇有助益。

旧约经载事件的年代，可通过与埃及年代纪和米所波大米年代纪作对比研究，来加以确定。因为这两种年代纪关於君王名字和在位年代的记载，都是很准确的。古代的天文观察资料，也可用来确定某些年代和日期，结果也大多准确。

现将圣经考古学所依据的年代表开列如下：

新石器时代：主前7000-4000

铜石器时代：主前4000-3000

早青铜时代：主前3000-2000

中青铜时代：主前2000-1500

晚青铜时代：主前1500-1200

铁器时代：主前1200-300

希利尼时代：主前300-63

罗马时代：主前63至主后323

近年经李毗首创的放射性碳素，用於测定古代有机物遗存的年代，其效用颇佳。放射性碳素断代的基本原理是，生物体按一定比例，从大气中同时吸收两种放射性同位素：碳-14和碳-12；在生物体腐败过程中，碳-14按一定速度分解成氮-14；根据碳-14分解之后的遗存和根本不分解的碳-12的比率，就可大致断定该有机体死亡（即停止吸收碳-14）的绝对年代。

以放射性碳素断代来测定主前2000年埃及木乃伊的年代，似都相当准确；但用於早於主前2000年以前之物，其测定结果却多有偏后的倾向。其原因之一是地球磁场的变化，对测定结果时有干扰。因此，在报告放射性碳素断代结果的同时，必须附上一份正负数字的误差表，此表称为“标准偏离表”。

新科学技术

除了勘测和推断年代，新科学工具和方法也用於考古学的其他方面，如加州大学的物理学家奥瓦莱兹，将一发光器放入基撒的库夫大金字塔，企图藉以追踪称为介子的宇宙光轨迹，一切数据均以电脑自动记录。奥瓦莱兹的目标是测定金字塔中，前所未知的各通道走廊的准确位置。不过，迄今尚无所成。

宾州大学博物馆的史密兹，利用电脑使法老亚肯亚顿的一座神庙的原貌还原。该庙早被亚肯亚顿的继任者拆毁，仅收集到35,000砂石遗块。史氏先将每一遗块的特点，通过摄影仪器记入IBM（电脑）记录卡，随着复原工种的进展，把记录卡渐次输入电脑，让考古学家准确的进行重组。

把摄影测绘技术用於复制埃及浅浮雕，也是一项引人瞩目的创举。先将一件浮雕拍成两帧立体照片；将轮廓描绘仪与放缩雕刀组成一架特殊的联合仪器，用以

准确地跟踪立体照片上的每一细节，从而把原浮雕再现於一块塑料板上。这种仪器摹拟的精确程度可达 $\frac{1}{100}$ 吋。

考古学的价值

自1843年以来，我们通过考古，已经获得大量有关古代世界历史、宗教、文化方面的知识。有待探知的事情尚浩如烟海，但通过考古发现，我们已经掌握了人物和事件的基本背景，以此为据，即可对圣经不同记载有更真实的了解。属灵的事只可以属灵的方法领悟，考古学不能证明圣经之真理。然而，考古学却最少可以证明，古代记录圣经事件者是多么认真负责，而又准确细致地写下了他们熟悉的境域和事件。圣经述及的地名，经考古勘察大白於世者，是使我们能以正确的历史观，来看待圣经所提供的材料；而古人日常生活用具的发现，也使我们认识他们的真实存在。通过对考古背景的认识，我们才愈益清楚地看到古代世界的生活环境，从而也能更欣赏神是如何通过历史的进程，来逐步实现祂拯救世人的伟大计划。

Edwin M. Yamauchi

参“考古学和圣经”824：“陶器”1539；“铭刻”1056；“废丘”414。

参考书目：M. Burrows, *What Mean These Stones?*; A. Parrot, *Discovering Buried Worlds*; J.A. Sanders, *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century*; J.N. Woodall, *An Introduction to Modern Archaeology*; L. Wooley, *Digging Up the Past*; G.E. Wright, *Biblical Archaeology*; E. Yamauchi, *The Stones and the Scriptures*.

考古学和圣经

Archaeology and the Bible
kǎo gǔ xué hé shèng jīng

所谓“考古学”，可简单定义为：以发现和研究人类古代遗物为目标的一门科学。圣经考古学则专以散存於近东一带的人类遗物、遗迹为研究目标。某些古代遗存埋藏於上墩之不同的层次内；另一些则散见於地面的废墟，或是已经风化的纪念遗迹。带有铭文的器物也时有发现，需要

下一番工夫，才能破译器物上的古代文字。古代日常应用的器物，是见之最多的遗存，如破碎的陶碗、烧焦的木板、小件饰物、玩具、摆设、布片、锈损的兵器、织物的残片等等。器物各有所出的时代，考古学家就要尽其对有关史期之所知，对各种器物作出审慎而精确的描述和解释。

现代考古学是从很久以前的“寻珍觅宝”，发展而成为一门严密精确的科学。对潜藏的遗址要经过周密的探测，一般是通过空中摄影，或使用复杂的电子设备，来测试地下金属或其他异常反应。出土器物之断代，要根据其出土的地层；有时也运用其他方法，如放射性碳素断代法，目的是判定器物和埋藏器物的遗址准确的年代。

考古学家和中东学者面对这些古代生活的见证文物，从而肯定他们要处理的，都是真实而客观的材料。尽管研究的文物在学者之间，往往不无争论之处或相悖相左的意见，但文物本身虽缄默无言，却是古人古事的真确见证，故此对遗物、遗迹，必须按其原本真相理解，决不可为附会某种历史、文化或宗教方面的意见，而随心所欲地横加解释。近东考古学所能做到的，便是对客观的背景材料提出证明，这便大有助於我们对圣经的理解。例如，一件带有象形或其他形式文字的器物，经推年断代可考定为主前3000年左右之物，这本身足以证明，最少於彼时彼地人们之间已有了文字的交往。由此可知，旧约早期的作者把所经所见的事实，用文字记载下来，并非是什么不可思议的事。那么，以摩西时代尚无文字为想当然的理由，而认为摩西五经并非摩西所写的假设，就自无立足之地了。事实上，考古发现已经证明，摩西不仅能够而且确已使用埃及的象形文字、巴比伦的楔形文字和迦南地的若干方言（圣经希伯来文即是其一）作了记述。任何研究摩西五经的理论，如果否认这个基本事实，就是犯了极为严重的错误。

考古和古人的日常生活 居住

从近东多处的考古挖掘中，可窥见古

人的居住情况。新石器时代的居室，主要是用枝条构架的“茅屋”。从某些证据可知，有的房屋内室也饰以艺术品。亚伯兰年间，吾珥一般家庭的房屋已很考究，按现代标准也可谓美观而舒适。至於克诺索斯、马里、波斯波立、肯迪尔几处都城遗址的宫殿建筑，即使从其废墟，也仍可窥见昔日的巍峨堂皇。编织物可算是人类最古老的工艺品之一，原来今日东方地毯的两种编织，都是源於远古的米所波大米。陶器工艺也同样古老，无论是上釉的彩陶，还是不上釉的白陶，是平淡的还是雕饰的，都已久传於世了。

社会习俗

圣经对古代中东社会习俗，也有所透露，加上考古发现的佐证，就更加清楚了。从努斯出土的陶铭可知，亚伯拉罕与婢女夏甲生子一事，是完全符合当时当地的习俗，绝非悖德违制之举。另夫妇膝下无子者可收义子，正如亚伯兰收以利以谢为子之事（创十五2-4）。义子享有继承家业之权，且担负赡养二老之责，这一切都与嫡子无异；但如果后有嫡子出生或其他原因，是否仍保留义子的继承资格，则权在二老。从努斯、乌加列、阿拉赫出土的文献表明，一家如有多子，家长可任意立嗣，无须循长幼之序（参创四十八13-20、22，四十九3、4）。努斯碑文还表明，嗣子资格并非固定不变，而是可在弟兄之间转换，因此，以扫和雅各之间的身分可互换（创二十五31-34），也就不难理解了。

职业

圣经时代的职业情况，也有许多实证可以说明。本尼哈森组画（主前1900之物）描绘了闪族商旅载货远赴埃及的情景。从一幅牲口背上所驮的风箱判断，这队商旅大概是作冶炼金属的匠人。另从其他碑文、壁画也可见到其他许多行业，计有狩猎、捕鱼、烧砖、制陶、各种农活、家庭手工艺等。从造型艺术中，也可了解当时人们的衣着情形。本尼哈森组画上的男子多留长须，穿着短裙，脚踏草鞋；女人穿着肩部系扣的连衣长裙，色彩鲜艳，穿便鞋，长发系带。另有一帧晚500年才出土的埃及画，画着一队向法老进贡的闪族旅人，其服饰或与500年前一样。这些

人物图画均出自外邦人之手，并非巴勒斯坦本地人所画。原来以色列律法有规定：画人物或神的图象是犯拜偶像之罪，在当禁之列。

记录的物料

最能向我们透露古人日常生活状况的遗物，莫过於出土的陶片。凡昔日有人拓居之地，必有大量陶器的碎片散埋於地下，今日还可发现。这些陶片常被用作书写材料、记录简短信息，如先知耶利米时代的一组陶片信札，即主前587年的拉吉信集；拉吉信集实际是一叠军情报告，是当年拉吉城北前哨发给该城守将的“急件”。至数世纪后的新约时代，陶片用作书写材料仍畅行不衰，一则因为它比埃及的蒲草纸经磨耐用，二则又较那种涂蜡字版方便得多。在埃及还发现了一具调色板：长方形的木盘上，有一条放置灯心草笔的细槽，另有图形凹槽，可置黑、红两色的颜料片，是为沏墨水之用的。这种颜料片的遗存在昆兰故地也有发现，著名的死海古卷就是用此墨水书写的。

游戏

古代游戏的种类很多，儿童的、成人的都有。从本尼哈森的古墓（约主前2000）内发掘出一帧球戏图，描绘一群梳小辫子的埃及小姑娘掷球於空中。埃及底比斯神庙内有浮雕一幅，刻画兰塞三世与一宫妃下跳棋的神态。嗣后在埃及儿童间又时兴玩一种卵石游戏，颇似今之“十五子戏”。从米吉多发现一象牙盘，上面有排列有序的孔洞，似可插入楔形棋子以供双方对弈，已考定为主前1200年之物。根据近东遗址发掘所得，可知儿童玩具尚有哨子、皮球、兵车模型、在轮子上的动物模型等，数世纪或无大变。成人游戏则有角力、射箭、赛跑。这在埃及墓画中都有反映。

殡葬

圣经记载雅各和约瑟死后，均经香料薰尸（创五十2、3、26），这反映了久行於埃及的一种社会习俗，且与这段记载的历史背景完全吻合。雅各归葬於麦比拉祖墓，与亚伯拉罕、撒拉及其他亲人合葬。目前，麦比拉岩洞的遗址已确认无误，但阿拉伯人也以亚伯拉罕为圣祖，视麦比拉

若为圣地，所以禁止任何人在这里作考古发掘。

1931年在橄欖山俄国博物馆内，发现一段希伯来文的墓志铭，可信是取之於墓葬处的。铭文写道：“犹大王乌西雅御骨在此，不可打开。”墓志是耶稣时代镌刻的，显示乌西雅在耶路撒冷的陵墓已被挖掘，遗骨移葬另址，并立此铭。另经考古学家证明，暂置耶稣遗体的洞口以巨石作门，这是主前100至主后100年间所盛行的社会习俗，福音书所载与当时现实生活全然相符。

宗教

考古发掘从许多方面揭示了圣经宗教和崇拜的实质。早在亚伯兰奉神召出吾珥之前，米所波大米人已敬奉多位神明，奉为“天神”。由此可见，希伯来人之祖有自己崇敬膜拜的神，并非不可能之事。从埃及法老兰塞二世的一件浮雕，可以看出敬拜那些置於可移动之神龛的神的习俗，该浮雕描绘埃及军营中有神龛在营盘中央。另有主前七世纪的腓尼基文献，提及以牛牵引神龛之事。由此观之，圣经记载以色列人於旷野设会幕，与此背景正相吻合，所谓会幕是晚出之物的断言，可就不攻自破了。

圣经记载被掳以前的祭祀典礼，必有歌者供职其中，这一传统也从考古发掘中，得到了证实。原来古代巴勒斯坦人礼乐之事，十分发达，一连数世纪久享盛名。另有从拉斯珊拉（即乌加列）出土的泥版，上面尽刻着宗教诗歌，考其句式用语，有不少与圣经诗篇相契合之处。所罗门圣殿是由腓尼基工匠所建（王上六），其结构格式与从叙利亚的泰拿废丘出土的主前八世纪的庙堂相仿。耶路撒冷“哭墙”的石头中，相信有些是尼希米时代之物，惟所罗门时代的城墙基址至今尚未找到。希律圣殿於主后70年被毁后，发现了一些石头遗迹，为当年的某些建筑结构如底座、立柱等，提供了实物见证。从圣经可知，基督时代巴勒斯坦各地有很多犹太会堂，但至今尚无重要的遗迹出土。

战争

圣经记载战事的篇章随处可见，现今考古勘察的诸多发现，大大帮助我们理解这些记载。近东古人视战争好象敌对民族所奉诸神之间的冲突与较量，因此在他们看来，从军打仗是神圣的召命，入营当兵也是荣耀的职业。希伯来人向视神为万军之主，故此他们的军队也是神所统帅的军队；神可以下令毁灭全城（参书六17、24）。战争一般按约定俗成的规矩进行。军队压境时，必先知会城民投降。如降，可免一死，但财产是要被洗劫一空的；如不降，则一旦城破必有屠城之举，阖城百姓将无幸免者。战略战术是古已有之的，如正面攻击，用计设伏、武装侦察等早就在战争中使用。有时两军对阵，胜败以双方主将较量的结果来决定（撒下十七38-54）。

甲冑的式样从各种浮雕的描绘中已广有所见，可补充出土的碑刻的记述。吾珥曾有一华丽的金盔出土，是苏默甲兵的遗物，与卡纳克墓壁所绘赫人小盔迥然异趣。在以色列军中，先是只有将帅才戴金盔头盔的（参撒下十七38）；到了西流基时代，则全军将士一律发给铜盔（《马加比一书》六35）。罗马军团一般是戴铜盔或皮盔的。希伯来军队所用的盾牌有两种：一是长宽可蔽全身者，为步卒使用；另一种小巧轻捷，为弓箭手使用（参代下十四8）。质地多是木心草面，偶尔也见有铜质者。至晚从主前十五世纪起，近东士卒已穿锁子甲（参耶四十六4，五十一3）。波格凯斯、乌加列、阿拉拉赫3处均有锁子甲出土，可资为证。剑与矛是希伯来士兵的主要武器，其形状与尺寸也颇不一，各种碑刻和浅浮雕均有反映。冶炼刀剑的烘炉，也从基拉耳出土了；又从拉吉和米吉多发现了青铜时代的匕首。他们所用的弓箭，即所谓“小亚细亚综合弓”：以木、角制成，筋腱为弦，两端固定在弓弧的铁的边缘，大概是承袭自苏默的武器，可见於本尼哈森组画。古箭也有遗存出土，箭头上还刻着名字，可判定为主前1300至900年间之物，似乎显示当年有弓箭队的存在（参赛二十一17）。新约则极少关于甲兵的记载。

文献

许多圣经的文体在近东考古发掘中，都已找到了渊源。在拉斯挪拉发现了一些泥版，上面的铭文采用的是一种诗与散文的混合文体，恰是圣经诗篇所使用的那种文法和文学形式。一说以为摩西五经中详列的律法条文，只能出自摩西以后的时代，考古发现已证此说之谬。今有写於主前十九世纪左右的苏默法典片断出土，显示出相同的法典风格。著名的巴比伦王汉模拉比的法典（主前十八世纪）即以苏默法规为基础，将其法规条文扩充至300节左右。汉模拉比法典是企图把当时的社会，稳定在法律和秩序的基础上的首次尝试。其文体开始是一段诗体序言，继而是散文体的法律正文，结尾则是一段散文体的跋。这种3段结构的形式，也见诸约伯记（散文——诗——散文）和但以理书（希伯来文——亚兰文——希伯来文），更晚出的著作也使用同样形式。

出埃及记二十章1至17节所载之立约文体，及申命记中更完备的形式，可对照波格凯斯出土的赫人宗藩条约的文体。宗藩条约有所遵的定式，其中主要成分可见於旧约所載之律法和盟约文体中（出二十一1-17；利十八1-30；申一1至三十一-30；耶三十一-31-37）。

创世记中重复出现的语句：“他的后代记在下面”或“某某的子孙记在下面”，标示着创世记原来自11块泥版，仿如米所波大米记事泥版的形式。这句话和随后的记述都与米所波大米完整出土的泥版跋文相类。创世记叙家世的文体，也可见於努斯出土的泥版铭文。创世记原文在叙事时所用的那种古朴简索的文字，与苏默历史文献的风格也相似。

希伯来智慧文学如箴言之类，与埃及的《阿曼尼摩比的训言》也相仿，尤其是箴言二十二章17节至二十四章22节，连内容也与那篇埃及古训颇为接近。不过，这两篇巨着究竟是一篇承袭另一篇，抑或是有共同承袭的来源，则有待进一步考究。

“书信”是古代世界的常用文体（撒下十一；王上二十一；王下五10、20；拉四6、7；尼二7）。埃及蒲草纸文献如

“哲农文献”，多由书信组成。希腊人书信体的起源可上溯至柏拉图。他的“第七封信”（主前354?）特别引人注目，因为作者欲藉此信反驳曲解其说其行的言论。使徒保罗的书信（哥林多前后书、加拉太书、腓立比书、帖撒罗尼迦前后书），也是承继了这一传统的。保罗的腓利门书则与埃及某些蒲草纸书信，全属私人性质相类。

语言

近东地区许多古代语言的发现与研究，大有助於我们对旧约圣经的理解。现在已知来自苏默语和亚甲语的表达方式，不仅见於创世记，也见於圣经其他各书。如创世记一章1节所用“天地”一语，即是来自苏默语的一个词组 *an-ki*，这对反义词（天——地）组合在一起，就具备了“全体”之义，可译作“宇宙”。启示录二十二章13节也同样利用这文学手法，以3种不同的方式表达出同一概念。

乌加列语与艾伯拉语是西部闪语的两个方言，从渊源上来看，与希伯来语非常相近，且所使用的文体也有惊人的相似之处。有了古乌加列语知识，许多意义隐晦的希伯来诗句方得迎刃而解，这些诗句保存了真正古迦南语的表达形式。

另一支西北闪语方言，则是亚兰语，於主前三千年代即有人使用了；这语言可见於圣经以斯拉记和但以理书，是用“皇室亚兰语”写成；正如主前五世纪和四世纪之伊里芬丁蒲草纸文献。今天看来，把以斯拉记和但以理书的成书日期定於较晚时期，根据其所用之亚兰文，是通不过的。

新约是用“普通希腊文”写成的，这是当时近东和罗马帝国通用的语言。有一些学者认为马太福音和启示录若非全书，则最少某些章节原是以亚兰文成书的，新约的普通希腊文与其他希腊方言不同之处，在於含有很多亚兰文的表达方式，在翻译时若不注意，则往往会造成误译。

结语

综上所述，考古发现明显可扩阔我们对古代世界的历史、宗教、文化等方面的认识。迄今为止，我们所掌握的材料虽然

尚属有限，但已足使我们看见圣经中记述的人物，是真实地活於历史的时空中，经历忧虑、动荡，而他们也掌握着古来无匹的高度文化。通过考古发现，我们看见这些人物，并非神话，也非传奇，而是活在真实的历史时空，在时艰中苦苦挣扎，并间中得见全能全圣的真神显现，引领个人和民族的命运，并把祂的旨意行在人类历史之中。考古学表明，我们不能脱离近东其他古代民族来孤立地研究希伯来人。希伯来仅是一个包蕴深广的文化综合体中的一部分，希伯来人在构成该文化的诸多民族如苏默人和爱琴人中，仅居一席位。

进行这种研究必坚持一贯客观的立场，要从相关的实证出发，以对圣经人物和事件有正确理解。有时，公认的考古结论难与圣经的见证相契合，不过，这种矛盾为数极少，且会随着新资料的逐渐发现而趋於化解。一般来说，考古学家并不奢求担当证明圣经真理之大任；事实上那一锹、一铲之物又何足肯定或否定属灵的启示和圣经的训言呢？然而必须承认的是，考古学确使希伯来史得到了证实，确使新旧两约许多隐晦疑解的语言和传统，得到了清晰明晰的解释。故此，考古学为在耶稣基督里臻於完备的全部预言，提供了切实可信的背景。

R. K. Harrison

参“考古学”815：“铭刻”1056：“武器和战争”1616：“圣经的原文”1345：“古代书信”505。

参考书目：Y. Aharoni, *The Archaeology of the Land of Israel and The Land of the Bible*; W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine and Archaeology and the Religion of Israel*; E.M. Blaiklock and R.K. Harrison, *The New International Dictionary of Biblical Archaeology*; J. Finegan, *The Archaeology of the NT and Light from the Ancient Past*; K.M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*; J.A. Thompson, *The Bible and Archaeology*; G.E. Wright, *Biblical Archaeology*; E. Yamauchi, *The Archaeology of NT Cities in Western Asia Minor*.

柯希勒

Qohleth

kē xī lè

意谓“传道者”，是传道书的希伯来文书名，字源的意义为“召开集会”，后解作“在集会中演说”。作者在许多篇章中都自称为传道者。

参“传道书”237。

可拉

Korah

kè la

①以扫和亚拿的女儿阿何利巴玛所生的第三个儿子（创三十六5、14、18；代上一35）。

②以扫之孙；以利法和赫人以伦的女儿亚大所生的第五个儿子（创三十六16）。

③以斯哈的长子，利未支派哥辖之孙（出六21、24），在旷野率众背叛摩西和亚伦，谴责他俩高举自己超过耶和华的会众（民十六1-3）。民数记十六章1节同时记载了由两兄弟大坍和亚比兰，与比勒的儿子安，以及整个流便支派，起而向摩西的权威挑战。大坍和亚比兰责备摩西只知道自立为王，辖管百姓，却没有领他们到应许地（民十六12-14）。这两次叛乱互为关连，也许同时发生。

摩西挑战可拉和他一党的人，愿以大考验为凭证。次日，他们连同亚伦要各拿香炉，盛上火，点香站在会幕门前，看看耶和華会在他们中间挑选谁，谁就为圣洁的（民十六4-10、15-17）。摩西指摘可拉和他一党的人，攻击的不是亚伦，而是神（民十六11）。於是众人遵照摩西的吩咐聚集，主的荣光向所有的人显现。耶和華晓諭摩西，要他告诉会众离开可拉、大坍及亚比兰帐棚的四围（民十六19-24）。摩西有意拿出证据以显示他的权力时，地就裂开，将所有叛众及其家眷和财物全都吞下去，又有火烧灭了那献香的250个人。其余的以色列人都惊慌逃跑（民十六31-35）。然而，民数记二十六章11节加以补充，指出“可拉的众子没有死亡”（参民二十六58）。

事后，耶和華透过摩西吩咐亚伦之子以利亚撒，捡起死者的香炉锤成片子，用

来包坛，好提醒以色列人，从今以后，凡不是祭司和亚伦后裔的，不得近前来，在耶和華面前烧香，以免遭受可拉及其同党一样的厄运（民十六36-40）。

第二天，以色列会众不但不相信神给予摩西和亚伦的证明，反而埋怨他们杀了耶和華的子民。因着他们的顽梗反叛，神要灭绝会众，并降瘟疫在他们中间。摩西为民求饶，好遏止这次灾祸。可惜还来不及赎罪，已有14,700人遭瘟疫而死（民十六41-50）。圣经最后一次提到可拉党叛乱，是在犹太书11节。

参“可拉族”829。

④ 希伯仑的长子，名列於迦勒的家谱（代上二43）。一直有人认为这名字是地理名词，可能是犹太一个城镇。

⑤ 亚米拿达之子；利未次子哥辖之孙（代上六22）。

可拉族

Korahite
kē lǎ zú

利未支派哥辖家族的成员（出六18、21；民十六1）。其祖先以斯哈是摩西和亚伦之父，因此，他们的家族地位跟祭司职分有密切关系。可拉、大坍及亚比兰曾率众背叛摩西和亚伦，结果，以众多的可拉党人灭亡告终（民十六31-35），只有那些没有参加叛乱的人才得以存留（民十六11）。以后，他们在利未诸城的希伯仑附近定居（民二十六58）。按照诗篇四十二、四十四至四十九、八十四、八十五、八十七及八十八各篇的标题，可拉族以圣殿歌者闻名。在约柜运至耶路撒冷后，大卫分派他们在耶和華的殿中负责歌唱（代上六31-33）。他们也担任守门人（代上九19，二十六19），而且“管理盘中烤的食物”（代上九31）。约沙法战胜亚扪和摩押，并为此庆祝时，可拉族在其中负责歌唱（代下二十19）。

参“可拉#3”828。

可利

Kore
kē lì

① 可拉族的利未人，在大卫的时代，

他的儿子负责看守会幕的入口（代上九19，二十六1）。

② 希西家时代看守东门的利未人音拿之子，负责管理人们乐意献给神的礼物（代下三十一14）。

可憎的

Abomination
kě zēng de

圣经用语，指可恶的人、行为或事物，其渊源出於圣洁的神对其子民的特殊要求。旧约常用以表达此意的形容词有“可憎的”、“污秽的”、“不洁的”等。

“可憎的”译自希伯来文，原词主要有4个：最常用的一个指违犯既定的习俗、仪礼，因而必受神惩的行为，如用有瑕疵的祭牲献祭（申十七1）、占卜、问兆、行巫术（申十八12）、崇拜偶像（王下十六3）等；另一个希伯来词指某些动物的肉，人若接触或食用均要受玷污（利十一10-13）；第三个词指已过3日的祭肉（利七18）；第四个指异教的偶像（耶四1，七30）。旧约希腊文本多将“可憎的”译为“不法”，尤以以西结书为著，从而为该词加添了道德的成分。在新约，除了“那行毁坏可憎的”的特别用法以外，“可憎的”一词则在新约只出现数次（路十六15；多一16；启十七4、5，二十一8、27）。各译本有不同的翻译，但主要的意思是指圣洁的神所厌弃的东西。

Morris A. Weigelt

参“那行毁坏可憎的”1100：“洁净和不洁净的条例”763。

客店

Inn
kè diàn

旅客留宿的地方。在钦定本的旧约圣经，“客店”这词出现了3次。其中两次是有关约瑟的兄弟，在往返埃及和迦南时住宿一宵的地方（创四十二27，四十三21）。另一次类同的情况，就是摩西由米甸回去埃及，要把以色列人领出来之时（出四24）。

修订标准译本把这些都翻译为“住宿的地方”，因为在族长及摩西的时代，近

东的地方还没有类似客店的公众地方，可供旅客租住。在一个稳定的地区，旅客通常可以得到当地居民的款待。在整个近东的地区，款待客人是一项重要的社会责任（例：创十九1-3；士十九15-21）。在荒凉的地方，旅客则要自寻地方住宿（例：创二十八11），并且自备食物（例：书九11-13）。

在巴勒斯坦，真正客店的起源难以查考。有说他们是源於外地，因为犹太语“客店”一字，是源自希腊文和拉丁文。在他尔根及约瑟夫的记载中（《犹太古史》5.1.12），喇合是管理客店的人，但这些资料可能与时代不符。虽然那时期在近东地区，已有妇人给旅客提供住宿及性服务，但它们并不能作为可靠的证据，以证明客店存在於约书亚的时代。肯定地，早於主前五世纪，已经有希腊的客店，而且在希腊化的地中海沿岸十分普遍。这些客店一般来说都不舒适及不安全，是盗贼、妓女及歹徒时常聚集的地方。

这样的“客店”及“店主”，照顾了好撒玛利人所救助的受害者（路十34、35）。这客店可能是类似高栈的旅馆，是叙利亚自古以来经商路线常见的住宿地方。它是正方形的建筑物，中间是露天的庭院，供应水及住宿之所。可是，旅客通常自备食物，有时甚至要自备被盖。那个好撒玛利人显然期望店主完全照顾伤者的需要，不过很难判断这是当地的习惯，抑或只是紧急时的栖身之所。耶稣的比喻中的客店，通常被认为就是哈法商栈，位於耶路撒冷及耶利哥之间。虽然现今所见的结构，可能只是建於同一地点的后期建筑物。

在圣经里，有关好撒玛利人的客店，是我们所知的独特例子。在新约中，有两段为人熟悉的经文，间接提及旅客居住的地方，那并非真正的客店，而是其他社会习俗或安排。首先，罗马教会的弟兄，到三馆探型为囚的保罗。那是一个停留点，距罗马33哩，在亚比乌大道与来自安丢米的路中交汇点上（徒二十八15）。其次，就是约瑟和马利亚找不到空房的“客店”（路二7）。耶路撒冷的犹太人，都以有足够的客房去招待大量涌至为过逾

越节的旅客而自豪（参徒二6-11提及五旬节时的群众）。显然，约瑟和马利亚亦期望报名上册时，能在伯利恒找到类似的住所，却找不到。

John W. Sider

参“旅游和交通”928。

克里安提

Cleanthes

kè xi ān ti

古希腊哲学家，是主前269至232年雅典斯多亚派的领袖，著有长诗“献给丢斯的歌”。另有斯多亚派诗人亚拉突作“现象”一诗，将克里安提部分诗句化入其中，遂得传於世。数世纪后，使徒保罗在雅典亚略巴古山上当众传道，曾引亚拉突的诗句：“我们也是他所生的”（徒十七28），该句直接引自“现象”第五行。

客西马尼

Gethsemane

kè xī mǎ nǐ

耶稣和门徒吃过最后晚餐后，来到此处。耶稣在客西马尼园中内心经历重大的交战，因为祂知道自己被卖的时候快到了（太二十六36-56；可十四32-50；路二十二39-53）。

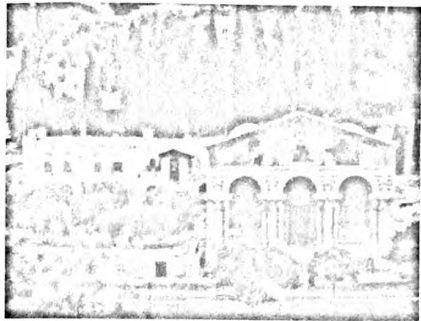
“客西马尼”一名只见於马太福音二十六章36节和马可福音十四章32节，意为“榨油器”，表示该处有橄榄园。希腊文的“地方”一词，指到该园乃私家之地，耶稣和门徒却特别允准进入。

虽然路加和约翰福音都没有提及“客西马尼”一名，但两书均记载耶稣被卖前饱受痛苦。路加说该地位於“橄榄山”上（二十二39）。约翰则形容“过了汲沦溪”，可到该处（十八1）；只有约翰福音称那地点为园子。从以上记述显见耶稣和门徒经常在客西马尼聚集团契和祷告（路二十二39；约十八2）。

福音书经文显示园地面积足以让门徒分散聚集。

虽然圣方济各、俄罗斯、亚美尼亚和希腊正统教会均众说纷纭，客西马尼园的正确位置，仍然引起各方猜测。

James D. Price



客西马尼园

坑

Pit

kēng

旧约常用这字来指坟墓、死人的住处或阴间，那是一个阴暗可怕的地方，是人人都害怕的，因为在那里不再有光、喜乐和生气。很多敬虔的人都厌恶这地方，因为它使人与神的沟通和团契断绝，可见的例子有：希西家（赛三十八17、18）、约伯（十七13-16，三十三22）及众诗人（诗二十八1，三十三，五十五23，八十八4、6）。旧约圣贤很少有复活的洞见，因为复活的观念来自福音信息。

参“无底坑”1614：“死人的住处”1509：“死亡”1511：“苏奥”1514。

孔雀

Peacock

kōng què

参“鸟（孔雀）”1123。

口传

Tradition, Oral

kǒu chuán

口述传统与笔录传统虽然有明确的分别，却有密切的关系。由於许多以文字记录的传统都是基於口述传统，故此，探索一个传统如何转变成另一个传统是必须的。

在古代近东，所有重要的事件都由文士记录下来。同时，这些事件通过口头的传述，就让资讯散播在当时的社会，或许

还一代一代地流传下去。我们必须知道，相同的材料会以文字和口述两种形式并存，这样我们才能正确地理解这些资料传达的方法。

在犹太教中，口传是十分重要的，拉比神学其中一个极强的特征，是必须在笔录的律法上，加上口述的律法，可见后者的重要性。这口述的律法就是由老师传给学生的传统解释。在传递这传统期间，老师又在基本的原则上，加上进一步的解释。拉比文献就学校中用以仔细研读律法的方法，提供了许多指示。教师的主要目的，是确保门徒能准确地记着教导的内容。无疑在拉比的犹太教中，口传已发展成一套高度的技巧。

他们既然看口述的律法与笔录的律法，同样重要，他们对于口传如此看重，就不足为奇了。重要的是这传统的传递，绝对不是偶然的。权威的口传是犹太人生活中的主要特色。虽然口传的目的，是解释律法和保存律法的真正含义，但口传律法却又往往成为犹太人的担子，因此受到耶稣的谴责（太十五3、6；可七8、9）。祂批评那些看重祖宗的传统过於神的律法的人。

希腊的世界里拥有的文字传统比犹太人更为大批，但人们对于口传的重视，就大大不如犹太人了。然而，他们有一些秘密的传统，最初是藉口头传达的，如见于一些神秘的宗教里。诺斯底主义中也有这类秘密的口述传统，但其中多半在不久之后，便见于文献，伪托为使徒所著，使人以为这些教导就是从他们而来的。

学者尝试解释如何保存有关耶稣的资料时，对口传传统有两个主要的看法。十九世纪期间，最早期的看法之一是，每一位福音书作者都是从所谓“口传福音”中取材。然而，主张这理论的人也有不同的说法，其中以马太和路加均使用马可福音和另一份资料的这个说法，似最可信。

在较近期的研究中，学者对口传传统的兴趣复萌。形式评鉴学试图找出传达口头传统的不同形式。资料的传递大概受到各种传统的法则限制。其中最重要的，可能是相异的法则，即只有那些与犹太文献或早期基督教教训不同的传统，才被视为

纯正的。结果，形成了对福音书历史的准确性的怀疑。但口传传统并不能立即归结为律法，尤其是主题内容是关乎一个独特人物之教训。虽然形式评鉴学有着许多不能令人满意的特性，但它却再一次唤起人们对于口传传统的重视，减低了人对来源评鉴学的倚赖。

毫无疑问，耶稣的言行在最早期，是藉着言语传扬开去的。耶稣自己究竟有否使用拉比式的教导方法，是一个疑问，但人们保存耶稣之教导时，则必定好像拉比保存口传的律法那样谨慎小心。

参“旧约圣经评鉴学”799：“新约圣经评鉴学”1760：“传统”241：“犹太教”2160：“法利赛人”378：“他勒目”1529：“传统评鉴学”241：“形式评鉴学”1781。

枯干的手

Withered Hand

kū gan de shǒu

参“残疾”207。

苦菜

Bitter Herbs

kǔ cài

指某种苦味野菜，可能是莴属植物，如苦艾、茵陈等。当年神降大灾於埃及，使其头生的人畜死於一夕之间；是夜，神嘱以色列民备烤羊羔肉，与无酵饼和苦菜同吃（出十二8-11）。

该处经文对苦菜的意义未作解释。据传统的解释，那是用以象征以色列民在埃及及为奴所受的苦楚。另两处提及苦菜之处（民九11；哀三15），也没有讲明苦菜属何种植物及寓意为何。民数记记载不能按时过逾越节的人，当如何补救（民九6-12）。耶利米哀歌的经文描述先知耶利米的苦楚，先知自言在神的手下受苦，神使他“饱用茵陈”。如果先知的感受可用“苦菜”象征，那么以色列民在埃及为奴的苦况，自然也可以“苦菜”来象征。神降大灾於埃及的那夜，也正是以色列民摆脱奴役枷锁，重获自由的开始；自此，以色列人便年年吃苦菜来纪念逾越节。

至今，撒玛利亚人过逾越节时，以莴属植物的苦叶为“苦菜”；欧洲的犹太人

则用辣根作“苦菜”。

John E. Long

参“植物（苦菜）”2292。

苦撒

Chuzā

kǔ sā

希律安提帕的家宰，主管王府产业，可能也有政治职衔，权势甚重；其妻约亚拿患病得耶稣医治，后跟从耶稣及十二门徒，在食用上多有所供应（路八3）。

库尔

Kue

kǔ ěr

基利家在旧约时期的名字。所罗门由此地运进马匹（王上十28；代下一16；按：和合本误译）。它包括两处地区：东部平原（基利家佩达斯）和西部山脉（基利家特吉亚）。库尔南滨地中海，西和西北含接托鲁斯山脉，东北临安提托鲁斯，东接阿马努斯。

主前三千年代，亚甲族的统治者撒珥根大帝及其孙那兰新宣称曾抵达“香柏林”和“银山”，所指的显然就是阿马努斯和托鲁斯。在中铜器时代，那平原名阿达尼雅；到晚铜器时代，由路维人和胡利人组成的吉琐瓦纳王国问世，但被赫人帝国征服。

至铁器时代（主前一千年代），库尔的新赫人王国兴起；库尔成为从北方进口马匹的商站（参结二十七14）。主前九世纪，库尔加入由多国组成的同盟，抗拒撒曼以色列三世的侵略（主前858），但终於在839至833年间被征服。亚述人撤退后，库尔的位仅次於亚兰大马色和亚玛拔（按照哈马王撒吉石碑所载）而位居第三。主前八世纪末，库尔王乌里基向提革拉毗列色三世进贡（主前738），但不久即被亚述吞并。撒珥根死后（主前705），亚述在基利家和亚拿多利亚的各省一起叛变，直到主前695年，西拿基立才将它们重新征服。尽管附近的塔巴尔和基拉古部族（基利家之名即由这部族所起）频施压力，以撒哈顿和亚述巴尼帕仍努力稳守库尔。主前593至591年间，迦勒底王尼布

甲尼撒在此奋战。此后，迦底勒诸王控制此地，并且和邻近的吕底亚作战。巴比伦陷於波斯人手中后，基拉古人趁此时机占据平原。库尔於是衰亡，基利家起而代之。

参“基利家”646。

库房

Asuppin
kù fáng

希伯来原词即“库房”之意，为圣殿的一部分，见於历代志上二十六章15、17节。

参“会幕，圣殿”596。

夸口

Boast
kuā kǒu

以自得意满的口气讲说自己或别人的功劳、本领、长处。该字在圣经中也有较正面的意义，可以看作是“赞美”的同义词。

在旧约，常指不敬虔的人夸口，恃靠自己的力量，却不倚靠神（诗五十二1，九十四3、4）。以色列人的仇敌夸口胜利，自我炫耀（申三十二27；诗十3，三十五26，七十三9；赛三9）。他们炫耀财富（诗四十九6），自夸智慧（赛十九11）。神曾教导，财主和智慧人当以“认识我是耶和華，又知道我喜悦在世上施行慈爱、公平和公义”而夸口（耶九24）。诗篇作者强调信徒当靠何事为夸耀的依据时，说：“有人靠车，有人靠马，但我们要提到耶和華——我们神的名。”（诗二十七）约伯的朋友责他在神面前，矜夸自己清白公义（伯十一3，二十五4）。

耶稣曾描述一个法利赛人，如何在祈祷中向神自夸的情状（路十八10-14）。在新约，这字多见用於保罗书信，例如：夸示自己的成就与夸耀神的成就的对比（罗三27、28；林后十17；加六14）；自以为是、自满自夸的表现均须撇弃（罗一30，二17、23；弗二9；提后三2）。保罗视那些自恃严守律法条文的犹太人之心态为自夸。在保罗心目中，唯一可以夸耀的就是神（罗五11）。从罗马书五章3节可以看出，犹太拉比与使徒保罗的患

难观不同：前者以受苦自荣自炫，后者在患难中经验神的能力，及促使保罗盼望将来。

保罗也有所夸耀，但他的夸耀并非建立在与人比较的基础之上。他的夸耀是由於基督藉他工作（林后三2-6），以及神的委任（林后十18），他只可以将荣耀归神。對於自己，他宁愿夸耀自己的软弱，也同时夸耀神的伟大和权能（林后十二5、9）。

保罗有时也颇夸奖一些基督徒（林后七4、14，八24，九2、3），但这只表示他们对他们的信赖，而决不是夸示自己的成绩。保罗极不愿谈及自己，只是为了反驳哥林多教会中反对分子的控诉，才不得不陈述自己的作为。他说，本应出自他们之口的称许，却只好由他自述了；是他们迫他作了这迹近自夸的“愚妄人”（林后十二11）。

James D. Price

参“傲气”53。

松

Juniper
kuāi

参“植物（松）”2292。

宽墙

Broad Wall, The
kuān qiáng

指耶路撒冷外廓之一段，是主前五世纪尼希米所建，大概是在西北方（尼三8，十二38）。

参“耶路撒冷”1945。

矿物、金属和宝石

Minerals, Metals, and Precious Stones
kuàng wù / jīn shǔ hé bǎo shí

矿物是一些天然物品——通常以矿石的形式出现，经过开采和处理之后就可为金属。金属是一些化学原素，如铁或铜，纯金属是不会混入其他物质的，通常天然存在的都不是纯金属，但也有例外。宝石也是天然物质，由於宝石较为罕有，因此可用来制造珠宝首饰，有其特殊的价值。

采矿和冶炼金属在巴勒斯坦是一种古

老的艺术，远在以色列人还未到达巴勒斯坦以前就已存在。自石器时代始，人已开始开采合用的石材来作工具，比如烧石就是一个例子；开采岩石作建筑之用也是一种古老的工艺。早在主前4000年之前，中东的人已认识和使用各类金属；如天然的金、铜和陨铁等。从主前4000至3000年，人类开始认识天然的银矿、铜矿和铅矿。提炼金属的艺术可能是偶然发现的，产品包括一些合金，如青铜。后来，还发明了还原氧化铁的技术。由主前3000至2000年，冶炼工业有很大的进展，硫化铜和氧化锡也可还原为金属，锡和铜两种金属也成为了重要的贸易货品。

主前2000至1000年，人开始在熔矿炉旁装设风箱，把铁从矿石中还原再提炼。从铜和锌制造出黄铜的技术大概是主前1500年发明的，但这技术后来才得到重视。至於许多世纪以来已发现的青铜，有时会加入大量的锡，制成金属镜。这时以色列人已在巴勒斯坦定居，且已建立了王国。自主前1000年至教会时代，金属的制造，尤其是铁，有很大的进展。有一种钢铁被提炼出来可用作武器和工具。

巴勒斯坦的铁器时代始于主前1200年，不过亚拿多利亞早在该时已认识铁这种金属。至大卫和所罗门时代，以色列人已学到许多冶炼和制造金属制品的技术。在大卫的领导下，以色列人征服了拥有丰富铜矿和铁矿的以东（撒下八13、14），而且在约但河谷进行了许多金属的铸造（王上七13、14、45、46）。在这工作上，所罗门得到一名腓尼基工匠希兰（即户兰）的帮助。以色列人的传统认为冶金术乃源自土八该隐（创四22），圣经说他是打造各样钢铁利器的。申命记八章9节提到以色列人要前往的地方有许多铁和铜。

约伯记二十八章1至11节有一段很特殊的记载，记述了采矿的活动，还列出了一些从石中采得的金属和宝石：金、银、铜、铁和蓝宝石（或天青石）。人在地下掘出了许多矿坑和隧道。

不少旧约经文都提及金属的提炼和铸造。以赛亚以金属的冶炼比喻神要炼净祂的子民（赛一25）。耶利米认识冶金匠是

用风箱和火来烧毁矿石中的渣滓（耶六29）。以西结也知道精炼银、铜、铁、铅、锡是利用熊熊的火炉（结二十二20-22）。

虽然以色列人后来也炼制金属，但撒母耳记上十三章19至22节显示，在非利士人跟以色列人争战的日子，金属铸造业曾一度被非利士人所操纵，他们必须请敌人替他们制造农具。同样，制造所罗门圣殿中各样敬拜和祭祀用的器皿，也需要由腓尼基工匠来监督（王上七13-50）。

矿物、金属和宝石也是贸易上的主要货品。以色列并没有大量出产这些商品，故需要从别国输入各式各样的货品。示巴女王的来访一半是为了建立邦交，一半是为了促进贸易（王上十2、10、11）。其他商人也从老远把宝石带来（王上十14、15、22）。主前六世纪，腓尼基人以金属和宝石与各地进行广泛交易（结二十七12-16）。到了新约时代，罗马从各类的贸易中获利，包括金、银、宝石、象牙、青铜、铁和汉白玉（启十八11-13）。上述经文只是让我们对圣经时代在西亚所进行的各项贵重金属的贸易稍作认识。

金属和宝石也是侵略者——特别是埃及人和亚述人——所抢掠的主要物品。据记载，埃及和亚述的战利品包括：金、银、铜、铁、锡、绿松石、宝石、各种矿物，以及象牙。这些物品经常都有需求，因为这是制造农具和武器，以及珠宝和饰物的材料。

矿物

矿物是一种无机的物质，有固定的化学组合和结构，有时是单独存在，有时又与其他物质混合。矿石指矿物或多种矿物的集成，其中所含有的金属化合物在质和量上都足以提炼成有价值的金属，或有用的商品。其主要的成分——金属——是以天然化合物的形式存在，如硫化物、氧化物、碳酸盐，及其他化合物；其中硫化物和氧化物是最常见的。矿物质具备各种不同的特性，如颜色、光泽、晶体形状、大小裂痕、硬度和密度，这些均有助于鉴别不同的矿物，和控制其商业及工业上的用途。

黑矿有氧化的赤铁矿和褐铁矿，以及

硫化锡。铜矿是绿色或蓝色的，其中也有碳水化合物化的蓝铜矿和孔雀石，两种皆用作制造饰物，也是炼铜的原料。铜矿是氢氧化化的镁铁磷酸盐，也有的是硫化物，有制成饰物的价值。这矿物中有一种闪亮呈蓝色光泽的，可作宝石用，名天青石。

银矿有天然的纯银，但普遍出现的形态都是与铅混合，成为灰色、闪亮、呈结晶状的银铅矿（方铅矿）。锡则以坚硬、呈棕黑色的氧化形态存在，名为锡石。锡矿在古代中东较少出现，而是由腓尼基人从士班雅输入。常与银矿一起出现的是菱锌矿，菱锌矿是从白色结晶状的炭化锌提炼出来的，在希腊常有开采。

金属

纯金属是一种化学上单纯的元素，拥有其固定的物理特性，如密度、抗张强度、结晶组织、熔解点、延展性、传导性等。金属可互相混合成合金，但这过程会破坏其纯度。无论在古代世界或现代社会，合金都是极其重要的。

为要取得纯金属，含有该种金属的矿石必须经过熔解的过程，这过程称为冶金术。在古代以色列，纯金属如金、银、铁、铅常被投入使用；然而，合金如青铜和黄铜的用途则比纯金属更广泛。

冶金术和金属提炼

少数金属以纯金属的天然形态存在，大部分都是埋藏在石中，需要提炼出来。当金属以化合物的形态存在，如氧化物、硫化物、碳化物等，便要经过一种复杂的冶金过程来提炼。

也许早至主前8000年，已经有人晓得熔解天然的铜，然后注入各类铸模中，造成有用的东西。铜通常以氧化、硫化或炭化的形态存在，颜色有好几种，一般是蓝色和绿色。这些天然的铜矿广布于西亚和其他地方。硫化铜首先要经过焙烧，把大部分的硫磺除去。其后把经过焙烧的硫磺物质放在熔矿炉中，与沙和焦炭一起形成矿渣，把铁和其他杂质除去。矿渣和铜会注入不同的器皿中。制造青铜的过程首先是用风箱吹风，把铜矿石和锡矿石与焦炭一起熔解，然后把已还原的铜和锡一起加热。铜和锌的合金——黄铜——的制作

也是先把铜、锡和焦炭一起加热，然后把铜和已还原的锌混合，制成合金。

黄金是天然存在的，通常在河沙和河水的砂砾中发现。埃及人在主前4000年已开始开采冲积土中的金矿。要取出岩石中的黄金，便先要把岩石打碎成砂，然后才把黄金淘出。埃及第一个王朝（约主前2900）的纪念碑，有浅浮雕把这过程描述出来。有时黄金深藏于岩石中，打碎的岩石还要用铅、盐和大麦麸一起加热，形成带有杂质的矿渣，再经长时间加热，就剩下流质的纯金，可以倒出来。到了罗马时代，冶金学者发现可用水银来提炼黄金（和银）。方法便是先把岩石打碎，然后与水银混合，黄金就会附在水银上，把碎石的石粒冲走，再加热，加热后水银便会蒸发、凝结，留作下次再用，这样，剩下的液体就是纯净的黄金了。

陨铁很早已被发现，含铁的矿石是氧化物和碳化物。这些矿石首先要加热，把碳酸盐分解，把硫磺氧化，然后加入焦炭，形成一氧化碳，用作还原剂，再加入石灰石，造成一种矿渣，把碳酸盐除去。要制造铸铁、锻铁和钢，则还需要经过其他过程。坚硬的冶铁制造方法约在主前1300年由小亚细亚的赫人发明，再由非利士人承继（撒十三19、20）。起初从简陋的熔矿炉取出的铁，需要锤打以除去矿渣（申四20；王上八51；耶十一4），其后，在铁中加入了碳，就制成了雏型的钢铁。

冶炼铅的过程是先把硫化铅的矿石渗入石灰，在一股气流中加热，这样，含有石粒的矿渣就形成了，跟着把气流切断，温度再升高，纯净的铅就可以流出来。

天然的纯银是有的，但通常是银与铅所形成的合金（即方铅矿），把这合金矿石放在陶器内加热，并暴露于一股强烈的气流之下，铅和其他杂质便会氧化，形成矿渣；撇去上层的矿渣（结二十二18、19），剩下的就是纯净、熔解的银液。旧约曾提及开采银矿（伯二十八1），冶炼金属（亚十三9；玛三3），熔解金属碎片或首饰匠用剩的材料（结二十二20-22），在坩埚（或熔炉）中多次冶炼（箴十七3，二十七21），制造“精炼的银子”或“高银”（代上二十九4；诗十二6；箴

20)。

锡必须从其氧化的状态中提炼出来。含锡矿石首先要被打碎，然后用水清洗，以除去碎石，再加以焙烧，使硫化铁和硫化铜氧化，最后与煤炭烧熟。经过上述过程，纯净的锡就会从杂质中分解而流出来。

锌通常以硫化物或氯化物的形态出现。首先要打碎矿石、磨成粉状，然后加少许的油来把它浓缩；油便会附在矿石上，跟着把这混合物加热，除去硫磺，留下氧化锌；最后，再用煤粉加热，把锌还原过来。

各类金属

虽然旧约有好几段经文暗示冶金科学在圣经时代已为人熟知，但考古方面的证据却很少。那时的冶炼厂规模细小，一般用来冶炼铜和铁。在迦萨附近的耶玛废丘发现了4座熔炉，大概是供冶铁之用；在示姆斯泉（即伯示麦）发现两座熔炉，在特拉维夫附近的加西利废丘发现一座，也在艾城发现一座炼铜用的熔炉，在约但河谷有矿渣堆的痕迹，而在埃拉特一带，曾有一个时期有炼铜的工业。这些考古的记录并不完整，但给人一个印象就是巴勒斯坦的金属矿并不多，因此大部分矿物必定是从外地运进来的。可是，很多制造农具和兵器的铸模又给发掘出来。显然，巴勒斯坦也出产一些精炼的金属，但可能大部分是进口的，这些金属原料要再加热熔解，然后注入不同的土器或陶器铸模中。

圣经常提到一些金属，特别是金、银、铁和铅；铜也广泛地使用，但通常是以其合金，即青铜和黄铜的形式出现。圣经较少提及锡，虽然它也常用来制造青铜；同样，锌也是用来制造黄铜的，却没有在圣经中出现。

金

旧约和新约谈到黄金不下数百次，比其他任何一种金属为多。金与银常是相提并论的，但通常先说银，后提金，反映当时金的价值较银为低。

黄金常用作制造个人饰物（创二十四53，四十一42；出三22，十一2，十二35）。在以色列人和非以色列人的宗教敬拜中，黄金都是十分重要的。有好几段经文提及

用金银制作的外邦神像（出二十23，三十二2-4；诗一一五4；赛二20，三十22，三十一7，四十19，四十六6；何八4）。看来人通常把金熔解铸造，然后再雕刻其神态，因此那些神像可以说是铸出来的偶像（出三十二24），和雕刻出来的偶像（出三十二4）。装饰会幕和圣殿使用了大量的精金。木制的约柜，里外皆包上精金（出二十五11）。至于其他木材，部分也贴上金子（出二十五11；王上六20-22、30等等）。

会幕和圣殿中各种器皿和用具都是用“纯金”制造的，如：基路伯（出二十五18，三十七7）、施恩座（出二十五17，三十七6）、灯台（出二十五31；亚四2）、各种器皿（出二十五38；王下二十四13）、系在以弗得上的两条链子（出二十八14），以及系在大祭司外袍上的铃铛（二十八34）。大祭司的冠冕、以弗得和胸牌都是用纯金造成的（三十九2-30）。为制造这些用品而在旷野收集的供物中，包括12个金盃，共重120舍客勒（民七86）。装饰得更华丽的圣殿所用的金子显然比会幕所用的还多（王上六20-28；代上二十九2-7；代下三4至四22）。建造会幕和圣殿时，提到使用金子的地方实在太多，不能在此详述。圣殿中所铺设使用的大量金子，对侵略者来说实在是一个很大的吸引，他们剥下圣殿的金子，作为战利品带走（王上十四26；王下十六8，十八14，二十四13，二十五15；代下十二9）。

金有商业上的价值。在所罗门的日子，以色列从外国把金子运来，每年进口的数量高达666他连得（王上十14）。推罗的希兰王曾给所罗门金子120他连得（王上九14）这可能是一项借贷。可以肯定的是，所罗门在圣殿中花费了许多黄金（王上十16、17），列王纪上十章21节有一个罕有的评语说，在所罗门年间，金子“算不了什么”。黄金可以购买敌人（王下十六8），也可以作贡品（王下十八14）。亚述的年鉴记载从不同地方送来的贡物，其中常有黄金在内。

拥有黄金并不是一件恶事，但过分注重积聚金银却遭非难（伯二十八15-17；箴三14，八10、19，十六16）。得着从神

而来的智慧和知识比得着许多金子有更大的价值(诗十九10, 一一九72、127; 箴二十一15)。约伯反对人倚靠黄金(伯三十一24)。在审判的日子, 金子并不能拯救人(番一18)。

在新约中, 黄金被视为一种会朽坏的东西(雅五3; 彼前一18), 并且是一个无谓的重担(太十9; 徒三6)。手上的金戒指并不足以衡量一个人的价值(雅二2); 事实上, 保罗和彼得都禁止以这些金饰夸耀(提前二9; 彼前三3)。

一个人的敬虔不能单凭所佩带的金子来衡量; 启示录四章4节的长老头戴金冠冕, 但大淫妇也用金子来装饰(启十七4), 淫乱的城市巴比伦也一样(启十八16)。另一方面, 新约又曾给予金子正面的评价(启三18); 博士把黄金献给圣婴耶稣, 象征祂作王(太二11); 圣城新耶路撒冷也是精金的城, 如同明净的玻璃(启二十一18)。

银

在旧约中有几件事情与银子有连带关系。由於银是贵重的金属, 甚至被看作比金更贵重, 所以常在商业上用来交付债项。细小的银块放在天秤上, 用砵码来称量。亚伯拉罕用400舍客勒银子买了麦比拉洞来埋葬撒拉, 他根据商人通用的币值把银子量给对方(创二十三15、16)。约瑟的哥哥把约瑟卖了, 取得20舍客勒银子(创三十七28), 便雅悯则从约瑟取得银子作礼物(创四十五22)。

此外, 还有其它情况提到以银子为货币, 换取商品或服务的(创二十一6; 出二十一32; 利二十七16; 书二十四32; 士十七10; 撒下二十四24; 尼七72; 伯二十八15; 赛七23, 四十六6; 摩二6, 八6)。圣经也有提及以银子来衡量一个人的财富(创十三2, 二十四35; 出二十五3; 民二十二18; 申七25; 番一18; 该二8; 亚六11)。银子也常被取去作战利品(书六19, 七21; 王上十五18)。有时候, 显要的人物所饮用的杯也是用银子造的(创四十四2), 王冠有时是用金和银制成的(亚六11)。银子在饰物的制作上很重要(创二十四53; 出三22, 十二35); 圣经曾提到一件金饰镶上了银钉

(歌一11)。

外邦人常用银子制造偶像(出二十三23; 申二十九17; 士十七4; 诗一一五4, 一三五15; 赛二20, 三十22, 三十一7, 四十19; 耶十4; 但二32、35; 何十三2)。在会幕中, 银子十分重要, 号筒是用银制成的(民十2); 支持幕板的座(出二十六19)、柱子上的钩子和杆子(二十七10、17, 三十六24、26), 还有盘和碗(民七13)都是银制的。

同样, 在所罗门的圣殿里, 银子也很重要(王上七51; 代上二十八15、16; 代下二7), 在被掳回归时所建的第二圣殿中亦然(拉八26、28; 尼七71)。

诗人用炼银的过程来比喻人心之熬炼(诗六十六10; 赛四十八10), 而失去光泽和变坏的银子又常用以比喻人品性的败坏(赛一22; 耶六30); 神的话像炼炉中被精炼的银子般“纯净”; 然而, 银子的价值虽高, 也比不上智慧(伯二十八15; 箴三14, 八19, 十20, 十六16, 二十二1, 二十五11)。

新约时代的钱币是银造的, 不过圣经并没有特别说明造钱币的金属(太二十二19, 二十六15, 二十七3-9; 路十五8-10), 马太福音十七章24至27节谈到人需向政府缴纳税银。有几个地方提到银制的偶像(徒十七29, 十九24; 启九20)。於是, 银子也自然成为财富的象征(徒二十三3; 林前三12; 启十八12)。

铜

申命记八章9节提及天然的铜, 但也不可能指其中一个铜矿。圣经有些译本常提及黄铜, 即铜和锌合成的金属。然而, 根据化学分析, 中青铜及晚青铜时代(约主前2000-1200)的铜制工具与器具, 所用的原料是青铜, 故此圣经中提到的铜器很可能是指青铜。这种合金在会幕中广泛地用作铜钩(出二十六11, 三十六18)、铜座(出二十六37, 二十七10、11、17、18, 三十六38, 三十八17)、各种不同的器皿(出二十七3, 三十八3; 王上七14、45)、洗濯盆(出三十18, 三十八8; 王上七38)和柱子(出三十八17; 王上七16; 王下二十五13、17), 青铜也用来制造军事配备如头盔、护膝、铠甲和盾牌

(撒十七5、6、38；代下十二10)，还有乐器如号和钹也是铜制的（代上十五19）。摩西在旷野举起的铜蛇也是用青铜制造的（民二十一9）。历代志下四章1节提及一青铜造的坛。囚犯要用青铜链锁上（七十六21；王下二十五7），木门也包以青铜（诗一〇七16）。

到了新约时代，铜合金（青铜和黄铜）已被普遍使用。青铜制的钱币也很普遍。马太福音十章9节所指的可能就是这种钱币，寡妇的捐献就是一个小铜钱，是古希腊最小的硬币。此外，也有青铜制的器皿和用具（启九20，十八12）。哥林多前书十三章1节提到的乐器也许就是黄铜的制品，因为黄铜是一种光亮的合金，通常用以制作乐器。约翰在异象中（启一15，二18），看见人子的脚好像光明的铜。

铁

巴勒斯坦的铁器时期约始於主前1200年，即士师的时期。不过，埃及人在埃及王国前的时期已知有天然的铁。考古发现约在主前1400年，赫人发明了熔解铁矿的技术；非利士人约在主前1300年把铁引介绍给巴勒斯坦的居民。在摩西的时代，以色列人曾打败米甸人，取得许多贡品，其中包括了铁（民三十一22）。以色列人夺取耶利哥城的时候，在掠夺物中也有铁（书六24）。玛拿西半支派从战争取得的战利品中包括了铁（书二十二8）。在士师时代，迦南人已备有铁造的战车（书十七16、18；士一19，四3）。

这些早期的资料显示，在铁器时代之始，铁已被传入，非利士人在巴勒斯坦垄断了使用铁器的专利（撒上十三19-21），他们的勇士歌利亚也配备了铁枪（撒上十七7）。不过，以色列人很快就学会了使用铁器（撒下十二31，二十三7）。到了所罗门时代，显然人已广泛使用铁器，从禁止建造圣殿的人使用铁器的谕令中可见一斑（王上六7）。假先知西底家在亚哈的日子谈及亚兰人的败亡时说：铁角抵触亚兰人（王上二十二11）。

主前八世纪，先知以赛亚曾提及铁器（赛十34）；后来耶利米也在多处地方谈到金属的物品（耶一18，六28，十一4，十五12，十七1，二十八13、14）；以西

结在其象征性的行动中曾使用一个铁釜（结四3），他描述金属的冶炼时也提及铁（结二十二18、20），此外，又把铁列在贸易的商品中（结二十七12、19）；先知阿摩司提过打粮食的铁器（摩一3）；弥迦则用铁来象征军队的力量（弥四13）；但以理书中也有几段经文谈及铁（但二33-35、40-45，四15、23，七7、19）。

到了罗马时代，用铁来铸造的兵器已是战争中常用的工具，监牢也装上了铁门（徒十二10）；又用带有象征意义的语法描述大能的君王是用铁杖来管辖人（启二27，九9，十二5，十九15）。“铁”这词也用在一些比喻中。铁在熔炉中象征试炼和受苦（申四20；王上八51；耶十一4；结二十二18）；铁柱象征力量（耶一18），铁杖则象征严厉的统治（诗二；启二27，十二5，十九15）。

铅

旧约很少提及铅。铅是一种重金属（出十五10），在金属的名单中，铅列在金、银、铜、铁、锡之后（民三十一22；结二十二18、20）。铅用作铁的一种还原剂（耶六27-30），石刻有时也会注入铅（伯十九24）。铅是贸易商品之一，在小亚细亚收集，经推罗转运各地（结二十七12）。

从寓意的角度来看，铅是代表一种无用的渣滓——在炼银的过程中铅是矿渣的一部分（结二十二18、20）。由於铅的重量，所以可用作容器的盖子（亚五7、8）；也可能用作准绳的锤子（摩七7、8）。用铅铸造的小像在巴勒斯坦和其他地方都有被发掘出来，方铅矿的碎片可用来描绘眼睛。

锡

虽然锡是制造青铜的重要原料，但旧约甚少提到这种金属。锡是由腓尼基人输入中东的（结二十七12）。从以赛亚书一章25节和以西结书二十二章18、20节。推断锡是用作熔解剂。民数记三十一章22节暗示米甸人的商队中带有锡及其他金属。

锌

纵然锌是用以制造黄铜，并可从天然

的铅矿中提炼出银，但旧约对锌这种金属却只字未提。

宝石

在古代世界里，许多不同的材料都会用来制造饰物，这些材料中极大部分是宝石。宝石是无机的物质，带有异常的特质，如罕有、美观、坚硬、色彩繁多、色泽光亮和历久不变。一些有机物质如玛瑙、贝壳、珊瑚和珍珠也因它的美艳被视为艺术品。这些物质会先经过雕刻琢磨，然后镶嵌在黄金或白银上，用作居室或个人的饰物。

根据圣经的记载，男性和女性都佩戴珠宝（出十一2；赛三18-21），珠宝常用作礼物（创二十四22、53）。在战争中，军队通常会夺取珠宝作战利品（代下二十25）。在货币通行之前，珠宝和金银都是用以衡量财富的（代下二十一3），也是定价值的标准（伯二十八16；箴三15）。

旧约里提到各式各样的珠宝饰物——手镯（创二十四22、30、47；结十六11）、足链（赛三18、20）、项链（创四十一42）、头冠（亚九16）、耳环（创二十四22）、鼻环（赛三21）和指环（创四十一42；斯三10）。每件饰物中的宝石都镶嵌在金银之上，似乎当时并没有使用现代的琢磨技术，但宝石都是雕琢成圆形，磨得光亮，有时还刻有图案。许多古时看为宝石的，今天已不再珍贵，不过也可能列于半宝石的级别。

旧约时代的宝石详列于出埃及记二十八章17至20节和三十九章10至13节，这些宝石镶嵌在大祭司的胸牌上，分成4行，每一行有3块宝石，而每一块宝石均刻上以色列一个支派的名字。其他宝石的名单可见于以西结书二十八章13节和启示录二十一章19至21节。其实要确定这些宝石的名字并不容易，因为后人不可能从原文作出准确的翻译。以下尝试对这些宝石稍作介绍：（1）玛瑙是硅的氧化物，一种半透明的石英，具有不同的色彩层次（“白玛瑙”：出二十八19，三十九12；“红宝石”：赛五十四12）。（2）云石是一种有极幼细粒状纹理的石灰石（石膏），通常呈白色、半透明；在圣经时代，

被广泛用来制造花瓶、碗盘、盛载化妆品的瓶子、香水瓶、石像等（“白玉”：歌五15；“玉”：太二十六7；可十四3；路七37）。（3）紫晶是硅的氧化物，一种半透明的石英晶体，呈现多种不同的紫色（出二十八19，三十九12；启二十一20）。（4）绿玉是铝的一种硅酸盐（“水苍玉”：出二十八20，三十九13；歌五14；但十6）。颜色一般是绿色（启二十一20），但也有蓝色、白色和金黄色；有半透明的，也有不透明的，半透明的包括有绿宝石和海蓝宝石。（5）红玉是铝的一种硅酸盐，也可能是一种绿色的宝石（七十士译本作“绿宝石”），尤其是在出埃及记二十八章17节和三十九章10节；在以赛亚书五十四章12节则可能是指一种红色的宝石（参结二十八13：“绿宝石”）。（6）红玉髓是一种红色的氧化硅，常被译作“红宝石”（结二十八13）；一种深棕色或红色的石英（启四3，二十一20）。（7）玉髓是氧化的硅酸盐，是一种微型结晶状、半透明的石英，一般是奶白色或灰色，间或有淡淡的绿色在其上（“绿玛瑙”：（启二十一19）。（8）贵橄榄石是铝的一种氟化硅酸盐，呈黄色（“黄碧玉”：启二十一20），大概等同於黄玉（“红碧玉”：（出二十八17）或绿玉（“水苍玉”：结一16，十9，二十八13）。（9）绿玉髓是一种含镍的苹果绿色玉髓，常用来镶嵌在饰物之上（“翡翠”：启二十一20）。（10）珊瑚是各种海洋生物遗下的坚固石灰质骸骨，有许多不同的颜色，如红色、白色和黑色。严格来说，珊瑚并不是一种石（“红宝石”：伯二十八18；结二十七16）。耶利米哀歌四章7节应指一种红色的宝石，而不是珊瑚（和合本作“红宝玉”）。（11）水晶是一种清澈、透明的晶状石英（伯二十八18）。启示录四章6节、二十一章11节和二十二章1节的“水晶”，其希腊原词可能是指水晶石或冰。（12）钻石是一种不能确定其物质的宝石（“金刚石”：出二十八18，二十九11；结二十八13）。圣经所指的钻石可能与现今的不同。耶利米书十七章1节提到的“金刚钻”，可能是刚玉，那是一种坚硬无比的物质。（13）绿宝石是一种绿色的宝石，类似现

今的绿宝石（出二十八18，三十九11；结二十七16，二十八13）。七十士译本则以为是一种紫色的宝石，类似石榴石。在新约，启示录四章3节和二十一章19节都是指绿宝石。（14）紫玛瑙可能是一种橙红色的锆石或一种蓝色宝石，如绿松石、紫晶或蓝宝石（“紫玛瑙”：出二十八19，三十九12）。启示录二十一章20节（紫玛瑙）的原词是指一种蓝色的宝石，但不能确定是哪一种宝石（15）碧玉是一种坚实、不透明、色泽光亮的晶状石英（出二十八20，三十九13）。在新约（启四3，二十二11、18、19），所用的希腊词是指一种绿色的石英。（16）天青石是一种深蓝色的宝石，是钠、铝、钙、硫和银的化合物，混合了几种矿物质。这种石通常有一些金黄色的黄铁矿斑点，古时常用来制作饰物，类似蓝宝石。（17）大理石是一种石灰石，经过岩石变化作用后呈结晶状；加以精工磨光后，坚固耐用，适合作建筑材料之用（“汉白玉”：代上二十九2；启十八12；“白玉”：斯一6）。（18）缟玛瑙是一种石英，上有不同颜色的层次或条纹（“红玛瑙”：创二12；出二十五7，二十八9、20，三十九6、13；代上二十九2；伯二十八16；结二十八13）。（19）珍珠是一种坚硬而圆滑的物质，有白色和各种不同的颜色，产于各种不同的双壳软体动物的贝壳内。在新约中，珍珠是妇女的饰物（提前二9；启十七4），或用作贸易的货品（启十八12、16）。福音书作者把天国比作一颗重价的珠子，人不惜变卖一切去买这珠子（太十三45、46）。在旧约（伯二十八18；箴三15，八11，二十一5，三十一10），该希伯来原词应译作“珍珠”或“红宝石”，其确实意思仍未肯肯定（按：至於创世记二章12节和民数记十一章7节的“珍珠”，可能是指一种芳香树脂）。（20）红宝石是一种深红或洋红色的宝石，可能在古代甚为著名，但要准确地译出这种宝石却并不容易。和合本译作“红宝石”之处，大概是一种红玉髓（出二十八17，三十九10；结三十八13；启四3，二十一20）。至於以赛亚书五十四章12节和以西结书二十七章16节译作“红宝石”的希伯来原词，

大概是指一种玛瑙。（21）蓝宝石是一种深蓝色的宝石（出二十四10，二十八18，三十九11；伯二十八6、16；歌五14；赛五十四11；哀四7；结一26，十一，二十八13）。在约伯记二十八章6节和启示录二十一章19节中之蓝宝石可能是天青石。（22）肉红玉髓是一种红色或深棕色的石英，和合本均作“红宝石”（出二十八17，三十九10；结二十八13；启四3，二十一20）。（23）缠丝玛瑙是玛瑙的一种，有棕色和白色的层次（“红玛瑙”：启二十一20）。（24）黄玉是黄色的宝石，是铝的一种氟化硅酸盐，呈结晶状（“红壁玺”：出二十八17，三十九10；伯二十八19；结二十八13）。

John A. Thompson

参“工商业”497：“会幕，圣殿”0596：“职业（铜匠、工匠、金匠、铁匠、石匠、银匠、匠人、石工）”2320。

参考书目：R. J. Forbes, *Metalurgy in Antiquity and Studies in Ancient Technology*, 9 vols; H. Hodges, *Technology in the Ancient World*; T. A. Rickard, *Man and Metals*, 2 vols.

旷野 / 沙漠

Desert, Wilderness

kuàng yè / shā mò

基本上是指野地，不宜耕作、人口稀少或不适合久居的地方，可能是沙漠、荒山野林或沼泽地带。

近东的旷野特别干旱、荒凉，大多是岩石、黄沙，地面粗糙，且地势高低不平，其中也交错着干涸的河床。然而，在雨季，那些旷野并非完全是不毛之地，偶而也有一些草原，可供畜牧。

最为普遍用以指沙漠的希伯来词语解作“旷野”，可能与“驱使”这动词有关，就如牧羊人把羊群驱赶到草场去。在新约圣经和在七十士译本（古希腊文翻译之旧约），是通用的希腊文词语，意谓一种没有边际、未经开垦之地，那里是野兽徘徊出没之处（申三十10；伯二十四5）。旷野有时亦作草场（出三一；诗六十五12；耶二十三10；珥二22）。

约珥书二章22节宣告“旷野的草发

生”；诗篇六十五篇12节说脂油“滴在旷野的草场上。”另一方面，耶利米说：“旷野的草场都枯干了。”（耶二十三10；参珥一20）

约伯指“无人居住的旷野”（伯三十八26），是各种野兽和飞鸟如野驴、豺、貉、鸢巢居住的地方（诗一〇二6；耶二24；赛十三22，三十四13-15）。

“沙漠”的另一个希伯来字，来自意谓“成为荒芜干旱”的字根，这字根指贫瘠、荒凉、空旷大地（伯二十四5；赛三十三9；耶五十一43）。这字的复数却描述摩押旷野（民二十二1，二十六3、63；申三十四1）及耶利哥旷野（书四13，五10；王下二十五5）的地形，在那字（亚拉巴）加上一个特定冠词，表示这是特别指着死海一带及约但河谷间的平原。那地区的地理环境，对比强烈：约但河谷、茂密丛林像森林般覆盖聚居的野兽群（包括圣经时代的狮子），就与死海一带干旷的大平原，有天渊之别。修订本有数段经文以“亚拉巴”指沙漠地区（撒下二29；结四十七8）。

此外，有两个其他的希伯来文用词，解作“弃置”及“荒废”，意指那些从前有人聚居的地区或新徙置地，后来遭受毁坏变作废墟（赛五9，六11；耶四十二18；结三十五7）。这二字更常用以指任何荒芜或弃置之地（利二十六31、33；伯三14；诗九6，一〇九10；赛五17，四十四26，五十一3，五十二9；耶七34；结五14）。其中一个字曾有1次用作出埃及的旷野（赛四十八21）。另外一字解作“荒废”（诗七十八40；赛四十三19、20），当前置一个特定的冠词，便合成一个专有名词“耶示拉”，指死海以西的一片土地（民二十一20；撒下二十三24，二十六1）。

在新约里，“旷野”的名词及“沙漠”的形容词（太三1，二十四26；路五16；约六31；徒八26），均来自相同的希腊文字根。

整个圣经历史可以用沙漠或旷野这个主题来诠释。首先可见於人类离开伊甸园后，陷於不服从的领域中；以色列在出埃及后飘流旷野；又面对在沙漠艰苦的单纯的信心生活，与在城市里舒适的、拜偶像

的生活之间存着的挣扎。沙漠被视为鬼魔和死亡的领域（申三十二17；赛三十四13、14）；这鬼魔的旷野酷似创世时最初的混沌状态（创一2；伯二十六7）。但有数段感人的经文却描述沙漠平原中生命的复苏（结二十七）。以及荒芜之地变为出产丰盛的田园（赛四十一18-20）。

某些有关旷野的记述提及旷野的名称和有关的城市、人物或事物。例如：夏甲在别是巴的旷野飘流（创二十一14）。出埃及记中，以色列人从埃及出来，曾经过以下的旷野：书珥（出十五22）、伊坦（民三十三8）、汛（出十六1）、西乃（出十九1、2）、寻（民十三21，二十1）、巴兰（民十三26）、加低斯（诗二十九8）、摩押（申二8）和基底莫（申二26）。

当大卫逃避扫罗，他躲藏在西弗旷野（撒下二十三14、15）、玛云旷野（撒下二十三24、25）和隐基底旷野的山间（撒下二十四1）。

摩西的岳父是基尼人，基尼人就居住在犹太的旷野，位於“亚拉得以南”（士一16）。

押尼珥和约押在基遍的旷野发生争战（撒下二24）。当神拯救犹太脱离摩押和亚扪人的时候（代下二十），就在耶鲁伊勒（第16节）和提哥亚的旷野（第20节）施行祂的作为。

纵使旷野比较荒凉，但也有一些乡村或城镇。约书亚记十五章61、62节列出了“在旷野的”6座城和所属乡村的名字。先知以赛亚宣告说，将来在旷野中的城市也有欢乐（赛四十二11）。

旷野又使人联想到简朴的生活和试探。以利亚的生活和他所穿的衣服，时常叫人想起旷野；他的继承人以利沙在以东的旷野传道（王下三4-27；尤见於第8节）。

以赛亚预言施洗约翰在犹太旷野传道的信息（赛四十三；太三1、3；可一2-4；路三1-6；约一23）。

耶稣被圣灵充满，又领祂去旷野住了40日，在那里受魔鬼的试探（参路四1、2）；但也有天使来侍候祂（可一13）。埃及和昆兰的一些隐士（修道士），住在死海附近的旷野，逃避都市的邪恶生活。

耶稣则常用旷野作祈祷的地方，在那里与父神相交（路五16）。

旷野亦是神与祂的子民亲近之地（申三十二10-12）。神不但看守他们，并且试验他们的顺服（耶二2；何二14、15）。最后，旷野是一处荫庇、洁净和祝福之所。早期教会的沙漠教父并中世纪的修道士，也效法先知以利亚和施洗约翰（王上十九4-8；太三1-6）。在福音书内，出埃及时在沙漠飘流的主题，再以耶稣四十昼夜在旷野接受试探的形式重现（可一13；参诗九十一）。



犹大的旷野

旷野在圣经中有关警告和应许的预言中都有出现。拒绝救恩信息的城市或邦国，将变为旷野（参诗一〇七33、34）；但忠心者却会得到复兴：“旷野和干旱之地必然欢喜；沙漠也必快乐；又像玫瑰开花。”（赛三十五1）

参“旷野飘流”842。

旷野飘流

Wilderness Wanderings
kuàng yě piāo liú

当以色列人出了埃及，他们在西乃半岛的旷野和南地飘流了40年，然后前去征服那应许之地。在这段时期中，最重要的事件记载在出埃及记、利未记和民数记中。

按圣经所记，他们在旷野艰苦的岁月，使这原先是埃及奴隶的不同支派演变为一个邦国。在西乃，他们成为一个民族、一个邦国，有一位神、一个共同目标——征服迦南。

飘流的年代

民数记十四章34节，三十三章38节和申命记一章3节，记述他们在旷野飘流了40年。虽然在圣经中，“40”有时是指一个完全的数字，但经文记述中许多确实的年月资料，的确暗示这是实际的年月。然而，很难知道这段时期在何时开始和终结。

按照列王纪上第六章1节，所罗门开始建造圣殿，是在以色列人离开埃及以后的480年。建造圣殿始於主前950年，这显示了出埃及必是发生於主前1430年，而征服迦南约在主前1390年。但近代的学者一般认为，出埃及和征服迦南的日期最少晚於一世纪后（主前1290-50），这是基於考古学家的发现。但两者都缺乏可信的证据。在旷野飘流的40年中，头一年半有较详细的记载，从出埃及到探子窥探迦南回来（出十二2至民十四），以及最后1年，有关征服外约但（民二十至申三十四）等事迹，都清楚记述了。介於中间的年代，即各支派在近加低斯巴尼亚旷野安营的经历，记载很少。在民数记十五至十七章所描述的片段，估计是有关这个鲜为人知的时期。

飘流的路线

飘流的年代难以确定，以色列人经过西乃半岛所走的路线更难确定。虽然圣经记述许多旷野中的地名，各支派在哪里安营，但今天很难确定那些地区的位置。因为只有那些继续有人居住的地方的名称才会存留至今；但旷野的部族来去不定，同时，不同地点的名称，不但容易遗忘，且名称也容易更改。因此，虽然民数记三十三章详列以色列人停留过的地方，但学者还是不能肯定大部分地方的位置。然而，加低斯（民三十三36、37）很可能是西乃北部最大的水源——库底律泉；而摩押地的几处地方（44-49节），也可以约略估计它们的位置。红海和西乃山是发生最重要事故的所在地，却未有一致的意见，这是令人惊异的。

按照圣经记载，以色列人要经过红海逃离埃及。当风向转变，海水回流，埃及追兵全被淹没。於是以色列人向西乃山前

进，在那里停留了差不多1年（出十九1至民十11）。后来，从那里起程往加低斯去，在那里安营，作为根据地，直至约40年后，他们进军征服那应许之地。

传统认为，圣经中提及的红海，是指红海西面的支流，即苏彝士湾。西乃山相信是西乃半岛南部的高山之一，可能是莫瑟山。由於没有其他可靠的证据，这传统可被接受，但并无确据。

今天，一般学者也同意，圣经时代的苏彝士湾伸展，北达苦湖，亦是横过红海的地点。在苏彝士运河还未建成前，那里有一道浅水的地段，约2哩宽，贝都因人（居住沙漠的亚拉伯人在天气良好的日子可涉水过到对岸。这正符合出埃及记十四章21节的所指：“耶和華便用大东风，使海水一夜退去……海就成了干地。”

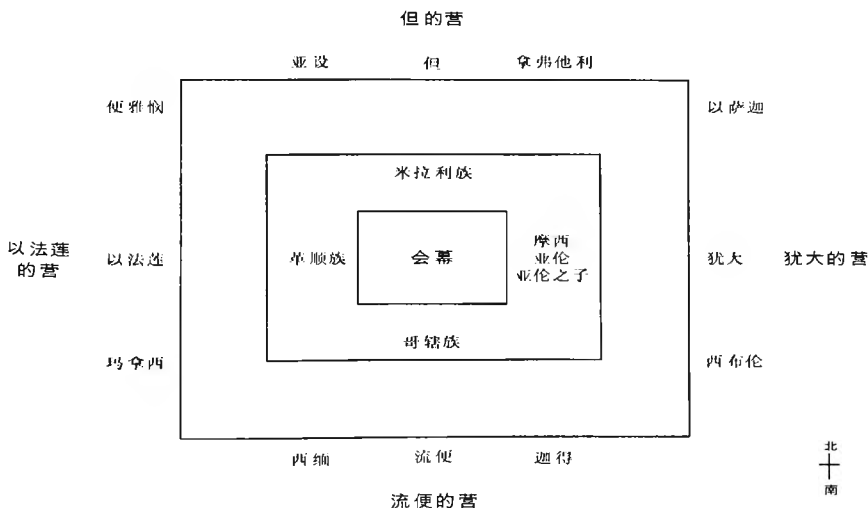
由於所涉及的地方距离，尤其在莫瑟山和苏彝士湾中间，水源极少，西乃山可能位於更远的北边。另一个可能是西乃山即希拉勒山，颇接近加低斯。不过，西乃山接近加低斯，且它与埃及的距离，似乎推翻了这种说法；因为从埃及往西乃山，经文记述约有3日的旅程，从埃及往加低斯，需时11日（出五3；申一2）。近来，

最适切的说法称西乃山就是辛比沙山位於苏德平原上的一个孤峰。亚拉伯语的意思可能是“颁赐律法的山”或“颁赐人的律法”。它的位置距离埃及边界和加低斯巴尼亚都很适合，周围有充足的水源，可供应大群人如以色列众支派享用。

假设所谓红海就是苦湖，西乃就是辛比沙山，那么，在出埃及记提及另外一些地方的位置也同样可以确认。渡过红海后，再走3日的路程，到达玛拉（出十一23），玛拉必定是在苦湖以南25哩，那里仍有一口盐井（在希伯来文，玛拉即“苦”的意思）。以色列人从那里来到以琳，那地有水泉和70棵棕树（出十五27），这必然是摩西井。至今，那里仍然有12口井和一个棕树丛。以琳在玛拉以南8哩。

以色列人从以琳来到利非订。那里没有足够的水，他们又遇上了亚玛力人（出十七）。缺水的情况，正暗示他们离了海岸，来到提赫沙漠。他们离开了利非订之后立刻去到西乃（出十九2）。在西乃坐落的谷中，有青茂的草原，早已吸引了亚玛力人，所以他们来和以色列人争战，为要阻止以色列人得着那地。以色列人打败了亚玛力人，就在西乃安营（出十七8-

各支派安营的阵地



耶稣则常用旷野作祈祷的地方，在那里与父神相交（路五16）。

旷野亦是神与祂的子民亲近之地（申三十二10-12）。神不但看守他们，并且试验他们的顺服（耶二2；何二14、15）。最后，旷野是一处荫庇、洁净和祝福之所。早期教会的沙漠教父并中世纪的修道士，也效法先知以利亚和施洗约翰（王上十九4-8；太三1-6）。在福音书内，出埃及时在沙漠飘流的主题，再以主耶稣四十昼夜在旷野接受试探的形式重现（可一13；参诗九十一）。



犹太的旷野

旷野在圣经中有关警告和应许的预言中都有出现。拒绝救恩信息的城市或邦国，将变为旷野（参诗一〇七33、34）；但忠心者却会得到复兴：“旷野和干旱之地必然欢喜；沙漠也必快乐；又像玫瑰开花。”（赛三十五1）

参“旷野飘流”842。

旷野飘流

Wilderness Wanderings
kuang yě piào liú

当以色列人出了埃及，他们在西乃半岛的旷野和南地飘流了40年，然后前去征服那应许之地。在这段时期中，最重要的事件记载在出埃及记、利未记和民数记中。

按圣经所记，他们在旷野艰苦的岁月，使这原先是埃及奴隶的不同支派演变成一个邦国。在西乃，他们成为一个民族、一个邦国，有一位神、一个共同目标——征服迦南。

飘流的年代

民数记十四章34节，三十三章38节和申命记一章3节，记述他们在旷野飘流了40年。虽然在圣经中，“40”有时是指一个完全的数字，但经文记述中许多确实的年月资料，的确暗示这是实际的年月。然而，很难知道这段时期在何时开始和终结。

按照列王纪上六章1节，所罗门开始建造圣殿，是在以色列人离开埃及以后的480年。建造圣殿始于主前950年，这显示了出埃及必是发生于主前1430年，而征服迦南约在主前1390年。但近代的学者一般认为，出埃及和征服迦南的日期最少晚于一世纪后（主前1290-50），这是基于考古学家的发现。但两者都缺乏可信的证据。在旷野飘流的40年中，头一年半有较详细的记载，从出埃及到探子窥探迦南回来（出十二2至民十四），以及最后1年，有关征服外约但（民二十至申三十四）等事迹，都清楚记述了。介于中间的年代，即各支派在近加低斯巴尼亚旷野安营的经历，记载很少。在民数记十五至十七章所描述的片段，估计是有关这个鲜为人知的时期。

飘流的路线

飘流的年代难以确定，以色列人经过西乃半岛所走的路线更难确定。虽然圣经记述许多旷野中的地名，各支派在哪里安营，但今天很难确定那些地区的位置。因为只有那些继续有人居住的地方的名称才会存留至今；但旷野的部族来去不定，同时，不同地点的名称，不但容易遗忘，且名称也容易更改。因此，虽然民数记三十三章详列以色列人停留过的地方，但学者还是不能肯定大部分地方的位置。然而，加低斯（民三十三36、37）很可能是西乃北部最大的水源——库底律泉；而摩押地的几处地方（44-49节），也可以约略估计它们的位置。红海和西乃山是发生最重要事故的所在地，却未有一致的意见，这是令人惊异的。

按照圣经记载，以色列人要经过红海逃离埃及。当风向转变，海水回流，埃及追兵全被淹没。于是以色列人向西乃山前

进，在那里停留了差不多1年（出十九1至民十11）。后来，从那里起程往加低斯去，在那里安营，作为根据地，直至约40年后，他们进军征服那应许之地。

传统认为，圣经中提及的红海，是指红海西面的支流，即苏彝士湾。西乃山相信是西乃半岛南部的高山之一，可能是莫瑟山。由於没有其他可靠的证据，这传统可被接受，但并无确据。

今天，一般学者也同意，圣经时代的苏彝士湾伸展，北达苦湖，亦是横过红海的地点。在苏彝士运河还未建成前，那里有一道浅水的地段，约2哩宽，贝都因人（居住沙漠的亚拉伯人在天气良好的日子可涉水过到对岸。这正符合出埃及记十四章21节的所指：“耶和華便用大东风，使海水一夜退去……海就成了干地。”

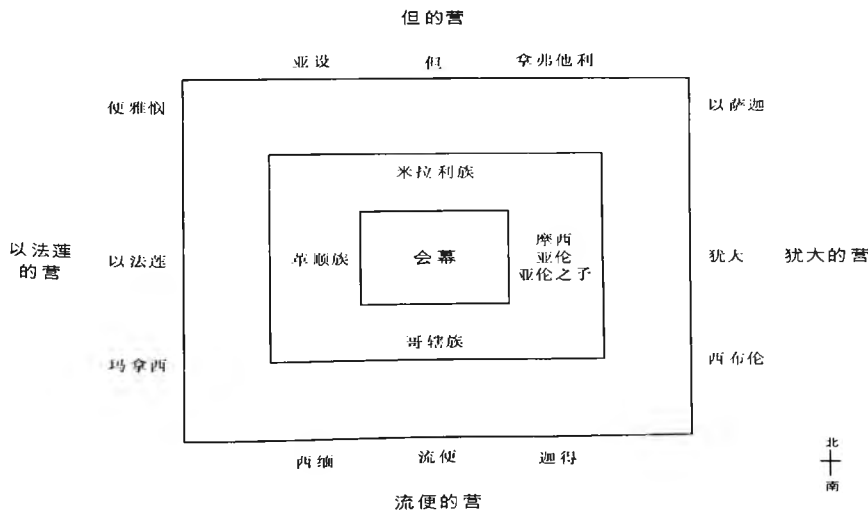
由於所涉及的地方距离，尤其在莫瑟山和苏彝士湾中间，水源极少，西乃山可能位於更远的北边。另一个可能是西乃山即希拉勒山，颇接近加低斯。不过，西乃山接近加低斯，且它与埃及的距离，似乎推翻了这种说法；因为从埃及往西乃山，经文记述约有3日的旅程，从埃及往加低斯，需时11日（出五3；申一2）。近来，

最适切的说法称西乃山就是辛比沙山位於苏德平原上的一个孤峰。亚拉伯语的意思可能是“颁赐律法的山”或“颁赐人的律法”。它的位置距离埃及边界和加低斯巴尼亚都很适合，周围有充足的水源，可供应大群人如以色列众支派享用。

假设所谓红海就是苦湖，西乃就是辛比沙山，那么，在出埃及记提及另外一些地方的位置也同样可以确认。渡过红海后，再走3日的路程，到达玛拉（出十一23），玛拉必定是在苦湖以南25哩，那里仍有一口盐井（在希伯来文，玛拉即“苦”的意思）。以色列人从那里来到以琳，那地有水泉和70棵棕树（出十五27），这必然是摩西井。至今，那里仍然有12口井和一个棕树丛。以琳在玛拉以南8哩。

以色列人从以琳来到利非订。那里没有足够的水，他们又遇上了亚玛力人（出十七）。缺水的情况，正暗示他们离了海岸，来到提赫沙漠。他们离开了利非订之后立刻去到西乃（出十九2）。在西乃坐落的谷中，有青茂的草原，早已吸引了亚玛力人，所以他们来和以色列人争战，为要阻止以色列人得着那地。以色列人打败了亚玛力人，就在西乃安营（出十七8-

各支派安营的阵地





我们神好几次怎样供应祂子民的需要。在西乃北部的地区，一年中有一段时间仍能捉到鹌鹑，而有一种味甜的青苔类植物，常被认为是吗哪，也可以在那里找到。这些神迹最令人感到奇妙的，是神垂听摩西的祷告，丰丰富富地供应以色列人。

与这些供应的神迹强烈对比的，是多次的审判或刑罚。一系列击打埃及人的灾

这些事迹同时显示了“人活着不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话。”（申八3；太四4）主耶稣曾引述这经文，指明祂自己与古时的以色列人一样。祂像他们那样进入旷野，以预备祂一生的工作；基督徒也该如此。基督徒当知道蒙召跟随主的脚踪，藉着相信神的应许，并顺服祂的话而活，尤其在艰难和受试探的时候，

捆绑Bond, Bondage
kǔn bāng

圣经希伯来和希腊原词的基本概念是“使失去自由”，这概念也意味着受人奴役。

旧约使用好几个字描写以色列民在埃及人，以及巴比伦人、波斯人统治下所受的奴役。摩西律法所载以色列人作奴隶的条例，有译本也译作他们受“捆绑”（利二十五39-44）。“捆绑”一词也喻指神对万民的约束或统御（诗二3）。

新约使用“捆绑”一词有反而和正面两种含义。反面意义指受制於罪恶、撒但（来二14、15；彼后二19）、物欲（罗八12-14）或律法（加二4，五1）。人被驱使、辖制，危害已命；又指受造之物受败坏辖制（罗八21），这是罪的结果。

“捆绑”正面的意义则指服侍神，以向神许的愿或起的誓来约束自己（民三十2-15；结二十37）。该词也说明了受困苦、受磨练的必要性和重大意义（来十34，十三3）。使徒保罗同时使用该词的双重意义（保罗称自己“作了基督耶稣被囚的”），把他身受的囚禁与基督的服侍结合在一起（腓一7-14；弗三1；提后一8，二9；门9、10、13）。

Grant R. Osborne

参“奴隶”1138。

困苦 / 苦难Affliction, Suffering
kǔn kǔ / kǔ nán

圣经用语，指一切痛楚、哀伤、危难、祸患之总合。据圣经的观点，罪恶入世之日即是困苦开始之时。凡人类并一切受造之物，都要因“荆棘和蒺藜”、罪孽、死亡与败落而遭受困苦（参创三16-19；罗八18-21）。人生短而多艰，忧患重重，其原因皆在於罪（伯十四1-6）。人欲逃避天灾人祸和伤残病老之苦，是不可能的（代下二十九）。然而，神却是利用困苦管

教祂的百姓。以色列民在埃及受奴役的经历，向我们清晰生动地展示了困苦在这方面的目的（出四31）。士师时代所历的磨难（尼九26、27），以及被掳巴比伦所遭的苦痛（赛二十六16），都是实例。以色列人在困苦中向神呼求，神便解救他们，使他们终于从悖逆中悔改，转为顺服（耶十18；何五15至六3）。

圣经也承认，欲理解义人多遭患难并非易事（诗三十四19，三十七39，一三八7）。连先知和“神的仆人”（弥赛亚）也难免於困苦（赛五十三2-12；耶十五15）。耶稣基督背负人类的苦难与哀戚，这是从亚当之罪开始的人生困苦的极致（赛五十三4、5；彼前二24）。圣经视此困苦为应验“女人的后裔”与“蛇的后裔”彼此为仇的预言（创三15）。

耶稣向祂的门徒指出，尚有许多苦难等待他们（约十六33）。保罗也教导说，欲进入神的国必先经历许多艰难（徒十四22）。基督徒且不可被诸般患难动摇了信心（帖前三3），应视之为补满基督为教会所受患难的不足（林后四10、11；西一24）。

圣经已经告诫我们，世界末日临近之际，苦难会益显深重（太二十四9-14；提后三13）。撒但要倾全力来迷惑和败坏神的选民（太二十四24；帖后二9-12；启二十七-9）。然而，耶稣基督从天上再次降世的时候，神便要把这困苦百倍地加给那使信徒蒙受苦难者的身上，向那不信基督福音的人讨索他们所欠的债（罗二9；帖后一5-10，二7、8）。

由此可见，困苦一方面是罪人生活无可祛除的事，一方面也是神管教人的工具，藉以使民顺服於神。从圣经还可看到，困苦也是撒但与基督耶稣相争的部分体现。然而归根到底，基督徒蒙受的苦难终要“为我们成就极重无比、永远的荣耀”（林后四17）。

参“逼迫”118：“患难 / 灾难”592。

拉巴

Rabbah
la bā

位於高原的一座城，是分配给犹大支派的产业（书十五60）。其位置不详。有些人认为拉巴就是亚马拿泥版中所提及的路布特，或最近在耶路撒冷附近发现的一座城希鲁废墟。

拉班

Laban
lā bān

① 彼土利的儿子（创二十四24、29），利百加的哥哥（二十四15、29），也是利亚和拉结的父亲（二十九16），雅各的舅舅和岳父。拉班的先辈住在吾珥，其父彼土利却被称为巴旦亚兰的亚兰人，拉班也被视为亚兰人（叙利亚人；二十五20，参二十八5）。他们的故乡是位於叙利亚的哈兰；像吾珥一样，哈兰是敬拜月神辛或那拿的中心。

以撒年长时，亚伯拉罕派仆人以利以谢回到哈兰，为以撒找一个妻子。拉班热情地招待以利以谢，并且供应他和他的骆驼所需（二十四29-33、54）。拉班身为一家之主，有权决定利百加与以撒的婚事（二十四50、51）；所以，以利以谢把贵重的饰物送给拉班及他的母亲（二十四53）。

在有关雅各求亲的叙述中，拉班担当一个重要的角色。利百加和雅各欺骗了以撒后，利百加恐怕以扫会杀雅各，於是提议他逃往她的哥哥拉班那里去（二十七43）。同时，她说服以撒让雅各往哈兰，在本族中寻找女子为妻。当雅各抵达哈兰，遇见了拉班的幼女拉结，并且受到热烈的欢迎（二十九13）。拉班雇用雅各为他牧羊，并且答应雅各，在为他工作7年之后，就许配拉结给他作为工价。满了7年后，拉班以其长女利亚代替拉结给雅各为妻。雅各提出抗议，最后两人终於达成协议，雅各要再服侍拉班7年，才可得拉

结为妻。

雅各及拉班都是诡计多端，在工价上有极大的争议。雅各提议用一些羊群作为他的工价。当拉班接纳他的要求，耶和華赐福雅各及其羊群，这使拉班愤怒极了。雅各声称拉班曾经10次更改他的工价（三十一7、41）。后来，雅各逃出哈兰；拉班追踪他，因为他家中的守护神像不见了，而拥有这些神像的人，就可承受他的产业。这些神像是拉结偷去的，她机警地把它们藏起，使拉班搜不出来。

在立了和约，并且竖立石头为证后，拉班便与雅各分道扬镳（三十一46-50）。

参“雅各#1”1810。

② 以色列人在西乃山安营之地（申一1）。有些学者将它与民数记三十三章20及21节中所记载的立拿视为同一地方。它的位置众说纷纭，范围包括拉巴亚们以南，以至以拉他南面的亚拉伯海岸；直至今天，它的位置仍然不详。

参“旷野飘流”842。

拉比

Rabbi

la bī

一种尊称，意指“我伟大的那一位”或“我高超的那一位”。在耶稣的日子用以称呼犹太人的宗教老师。

根据马太福音二十三章7节，“拉比”明显是给犹太的文士和法利赛人的通称；然而，在新约中，当人跟耶稣谈话时尊称祂为拉比，通常是表示尊敬。拿但业（约一49）、彼得和安德烈（一38）、尼哥底母（三2）、一群门徒（九2、十一8）和一群普通人（六25）都曾称呼耶稣作拉比。抹大拉的马利亚（二十一6）和瞎子巴底买（可十51）则用较长的名称“拉波尼”来直接称呼耶稣，这比单使用“拉比”显得更为尊重。到了写作约翰福音的时候，“拉比”的意思是“老师”，约翰在一章38节明确地指出这一点，在三章2节也暗示了这一点。

耶稣责备文士和法利赛人，因为他们喜欢别人在街市上向他们问安，又坚持别人以“拉比”来称呼他们（太二十三7、8），这一切行动都显明他们的骄傲。耶稣禁止他自己的门徒使用这称谓，说：“不要别人称呼你们拉比”。然而，耶稣这禁令是不想门徒期望及坚持别人以此称呼，不是说在合理的情况下也不可拥有这称谓。事实上，好些人曾尊称耶稣为拉比而没有遭谴责。

拉比多

Lappidoth
la bī duō

女先知底波拉的丈夫（士四4）。

拉璧

Rabbith
la bī

以萨迦边境的一座城（书十九20），也许就是名叫大比拉的利未城（书十九12，二十一28；代上六72）。这城位于现今的德布伊耶，在他泊山附近。

参“大比拉”267。

拉波尼

Rabboni
lā bō ní

“拉比”的另一种写法，可见于马可福音十章51节和约翰福音二十章16节。

参“拉比”847。

拉伯撒利

Rabsaris
la bō sā lì

亚述和巴比伦朝中高官的职衔，通常是太监，有时是后宫的管理人。拉伯撒利是亚述代表团的一员（王下十八17），又称为“拉撒力”，是城门上一位审判官（耶三十九3），是把耶利米从狱中释放出来的一位官员（三十九13），以及尼布甲尼撒的一位官员（但一3、7，和合本作“太监长”）。

拉伯沙基

Rabshakeh
la bō sha jī

亚述的高级官员，原是酒政或侍从，但后来成了有势力的王宫官员。拉伯沙基是西拿基立的使节，他用侮辱的话叫希西家和耶路撒冷不要倚靠埃及，不要倚靠神，而向亚述投降。希西家拒绝了，拉伯沙基便回去，发现亚述王正在与立拿作战（王下十八17-37，十九4、8；赛三十六2-22，三十七4、8）。

拉大

Laadah
lā dà

属犹大支派，示拉的儿子，玛利沙之父（代上四21）。

拉代

Raddai
lā dài

耶西的第五子，大卫的兄长，属犹大支派（代上二14）。

拉但

Ladan
lā dàn

① 属以法莲支派，是约书亚的祖先（代上七26）。

② 利未支派革顺的子孙，是数个宗族的首领（代上二十三7，二十六21）。他又称为“立尼”。

参“立尼#1”885。

拉丁文

Latin
lā dīng wén

希腊罗马世界所用的语文。罗马的最高权力，以及其分布于各处的统治区，使拉丁文成为流行广远的罗马本土语言。通用的希腊文也渗入了不少拉丁文。由罗马人统治希腊之始，在罗马的政治及商业方面，不断把拉丁文的字汇加入希腊文之中。

因此，在新约圣经中有拉丁文字是不足为怪的。然而，拉丁文对新约希腊文的

影响，主要是在用语、音译字及直译的片语方面。在十字架上题写的3种语文之中，拉丁文是其中之一（路二十三38；约十九20）。在新约圣经之中，只有这两处经文出现“拉丁文”这个名词。拉丁文是罗马法律及法庭审议所用的语文。只有在法庭允许下，才可以用希腊文。这就解释了为何十字架上写了拉丁文、希腊文及亚兰文。每一个受过教育的罗马人，都会认识希腊文，但拉丁文却是官方、军方及司法上所用的语文。新约圣经中反映了这情况，其中出现拉丁文的司法及军事用语，以及钱币、衣物、器皿等名称。举例来说，拉丁文的字汇有用於一分银子、一钱银子、百夫长、侨民、守卫、营、毛巾、皮卷、宫殿、刺客、餐巾及题写。此外，在新约中出现了40个以上的拉丁文名字、称号及地方。其中为人熟悉的有：亚基帕、革老丢、该撒、腓力斯及哥尼流。罗马书第十六章显示，在基督徒当中采用拉丁文的名字是十分普遍的。

除了名字外，马可福音所用的拉丁文字汇，比其他新约书卷多。有人认为，如果马可福音是写於罗马的话。这便不足为怪了；但此说不能成立。马可福音是四福音书中最短的一卷，其中所出现的大量拉丁文字汇，不一定证明它是源於罗马的，因为这些拉丁文字汇都是罗马政府在其帝国版图内通用的。而且，其他3卷福音书也有这些拉丁文字汇。例如，马太福音的拉丁文用语就有：里、供物、守卫及寻求谋士。由於拉丁文及希腊文的文法结构十分接近，前者对后者在文法上的影响，便难以追溯了。

基督教的教会建立超过100年后，在基督徒的圈子中，希腊文的影响凌驾了拉丁文。由於通用的希腊文流传得愈来愈广，教会可以通用一本圣经，就是希腊文旧约圣经。對於自由人或奴隶而言，拉丁文是一种陌生的外语。由此可解释了为何圣经早期的拉丁文译本，那么迟才出现。

参“圣经的原文”1345；“字母”2364。

拉法

Rapha, Raphah
lā fá

①便雅悯的第五个儿子（代上八2）。创世记四十六章21节这较早期的名单中并没有他的名字。

②比尼亚的儿子利法雅的别名，见於历代志上八章37节。

参“利法雅#4”881。

拉芬拿

Raphanah
lā fēn nā

庞培约在主前63年征服巴勒斯坦和叙利亚后，罗马重建的十座希腊城市之一。拉芬拿位於低加波利地区。

参“低加波利”302。

拉孚

Raphu
lā fú

便雅悯人帕提的父亲，帕提是被差往迦南地视察的十二个探子之一（民十三9）。

拉共

Lakkum
lā gòng

在拿弗他利境内的边疆守镇（书十九33）。其位置也许在曼苏拉废墟，在卡拉克废墟西南面约3哩，就在费亚斯河的源头。

拉哈

Lahad
lā hā

犹太支派中雅哈的儿子（代上四2）。

拉哈伯

Rahab
lā hā bó

神话中的海怪，在诗中用以代表埃及（诗八十七4）。“埃及的帮助是徒然无益的；所以我称她为‘坐而不动的拉哈伯’”（赛三十七）。圣经作者基於以色列人过红海和埃及军队被淹没的史实（参赛五十一

10)、描绘神与这海怪争战,并狠狠地击败它:“他藉知识打伤拉哈伯”(伯二十六12);“你打碎了拉哈伯,似乎是已杀的人”(诗八十九10);先知以赛亚又哀叹:“从前砍碎拉哈伯、刺透大鱼的,不是你吗?”(赛五十一9)

参“埃及”12。

拉哈勒

Racal

la hā lè

犹大南部一座城,大卫曾把从亚玛力人中夺得的掠物分给这城的人(撒上三十29)。这城在七十士译本称为迦密。

拉哈米

Lahmi

la hā mǐ

迦特人歌利亚的兄弟。根据历代志上十章5节,他是被伊勒哈难所杀。可是,撒母耳记下二十一章19节记载,伊勒哈难杀死歌利亚,而非其兄弟拉哈米。大多数圣经学者接纳历代志上的经文为正确的记载,而认为撒母耳记下的经文是误抄。

拉合

Raham

la hān

示玛的儿子,约干的祖先,属犹大支派(代上二44)。

喇合

Rahab

lā hé

耶利哥之役中的女英雄(书二至六)。摩西死后不久,神吩咐约书亚领以色列民过约但河,占领应许之地。过河之前,约书亚差派两名探子进入迦南,侦察当地抵抗的势力,尤其要助探耶利哥坚固的城。探子甫进该城,便发现喇合的房子,那可能是旅店或妓院。喇合显然是一名妓女。

探子进城的消息很快便传到耶利哥王那里,他当然要求喇合透露探子的行踪。喇合机警地承认曾看见探子,但坚称他们在天黑之前已经出了城。事实上,探子正藏在她房顶的麻秸中。王的搜查队伍离开

耶利哥去追赶探子后,喇合便向他们道出帮助以色列人的缘由。她敬畏犹太人的神,相信祂必把胜利赐给以色列人。“耶和華——你们的神本是上天下地的神。”(书二11)

基於喇合的相助,探子答允拯救喇合及其家人。标记就是在窗户上系一条朱红线绳,这也就是探子逃走的通道。喇合及其家人确实是其后战役中唯一的生还者。喇合所拯救的两探子受命於约书亚,把喇合及其家人带往安全之地。

犹太传统在圣经记载以外加上了其后的事件,说喇合归信神之后便嫁给约书亚,其子孙中更包括8名祭司和先知,其中有耶利米。据说她是十分漂亮的女子,早在10岁时便当了娼妓,但其后来的功绩却洗清了她早年的罪过。跟传统有异的想法,则认为喇合并不是妓女,只是旅馆主人,这是因为他尔根把妓女委婉地解作旅馆主人。又说喇合作了撒门的妻子,和波阿斯的母亲,因而是耶稣的先祖(太一5)。

圣经把喇合与摩西、大卫、参孙和撒母耳并列,作为信心的榜样(来十一)。她所作的是行为称义的榜样(雅二25)。

参“征服迦南”2283:“约书亚记”2249。

拉吉

Lachish

lā jí

历史

圣经首次提及这个地方,是在叙述约书亚和以色列人征服巴勒斯坦的记载之中。那时候,拉吉的君王和军队加入巴勒斯坦南部城镇的联盟,他们在基遍与约书亚争战。约书亚战胜了他们后,就杀了拉吉的王,其后更夺取了那城镇(书十26、32)。虽然大卫也许曾重建这城镇,但要到犹大王罗波安的时候(约主前920),她才成为其中一个国防屏障,保护国土免受埃及人和非利士人的侵略,她的地位才再度显为重要(代下十一9)。大约在一个世纪之后,犹大王亚玛谢在逃往拉吉躲避要谋杀他的人时,在那里被杀(王下十四19)。

主前701年，拉吉极力抵抗亚述的西拿基立入侵，但终於在其力攻之下失陷了（王下十八13-17；赛三十六）。其后，拉吉再为犹太人收复及重建。主前588至586年，当尼布甲尼撒入侵，使南国覆亡，拉吉是耶路撒冷最后一个沦入巴比伦人之手的防城（耶三十四7）。除了圣经的记载外，埃及的亚马拿信札及亚述的记载均间接提及拉吉。

遗址

拉吉的位置一直备受争议。最初说是位於乌姆拉基斯。在1891年，则说是位於赫西废丘。到了1929年，却说她位於杜韦废丘，即耶路撒冷西南30哩及希伯仑以西15哩之处。现今，已有不同的指标证实杜韦废丘的说法。占地18亩的山峰，这废丘比米吉多、大卫的耶路撒冷城、底璧或耶利哥还要大。

史德基在这位置进行发掘工作。1933至38年，他领导韦金马斯顿探险队进行这项工作。在史德基死后，英治及哈丁於1938至40年继续这项发掘工作。1966至68年间，亚哈兰尼与以色列的队友一起进行发掘。而最后数年的发掘工作，是由特拉维夫大学的乌西基所领导的。

主前3000年左右，拉吉已有人定居。在埃及王国中期，即主前2000至1800年间，拉吉受着埃及的影响。於许克所斯年代，这城镇显然是以城牆的斜坡及壕沟来抵御敌人。

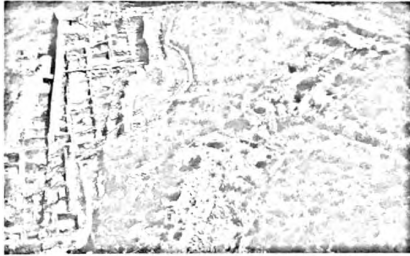
主前1600年以后，当埃及人重建其王国，他们征服了拉吉。但从拉吉所发出的两封亚马拿信件看来，显示埃及人在这城镇内的势力日渐衰落（约主前1400）。埃及人曾在许克所斯时代的壕沟地带，建造一座庙宇，并且曾经两次扩建它。发掘工作者认为，那导致埃及终止占领该地的一场破坏，是由于希伯来人的入侵（可追溯至主前1220）。有关埃及时期的有趣发现中，有5块陶片上面刻有希伯来语系的字母，可追溯至主前1350至1200年之间。这发现帮助我们更深认识这些字母的起源及发展。

在士师时期，拉吉实际上是无人居住

的。显然，大卫以她为行政中心，并且在—个105方呎的平台上，建造了一座23呎高的政府大楼。

考古发掘肯定了圣经中的记载，那就是罗波安使拉吉成为一个防卫的中心。在土墩顶部的四周，他建造了一幅大约20呎厚的泥砖牆，有城楼守护。在斜坡50呎之下，他用石及砖建造了第二堵圍牆，大约13呎厚，也有城楼来加强防卫。政府大楼的平台则扩展至256呎长。主前701年，西拿基立夺取此城，并且在尼尼微的王宮牆上，用图画及铭刻来记录此事，这些大石块现存放於大英博物馆。

在这土墩的西北面斜坡，发现埋葬了西拿基立入侵时期的1,500具尸首。这乱葬冈上有猪的骨头，一些学者认为，在亚述人取得胜利之后，便屠杀那些捍卫者，然后将他们埋葬，并且埋以猪骨来玷辱他们。其他学者却认为是西拿基立攻城及离去之后，清理城中尸骸的结果。



拉吉

明显地，亚述人曾经占据拉吉。其后，拉吉成为犹太所管辖的城镇。在尼布甲尼撒最后的侵略期间，她是三个最后始被攻陷的城镇之一（另两个是亚西加及耶路撒冷）。拉吉信集的发现，才戏剧化地揭露犹太末年的日子。那些信集就是在城门的守卫室里发现的21块陶片，写上了边防驻军向拉吉司令的汇报。在被巴比伦毁灭，并经历了一段荒凉的日子后，拉吉於波斯及西流基时期，再次受到攻占，最终於主前150年被废弃。

Howard F. Vos

参“拉吉信集”852。

拉吉信集

Lachish Letters

lā jí xìn jí

这是一批信件，有时被描述为“耶利米书附件”，是史德基在拉吉最重要的发现。1935年，他在城的外门与内门之间的卫兵室中，发现了18件陶片，它们就堆在尼布甲尼撒焚城时留下的灰烬中。迦勒底人可能在主前589年末收割了橄榄后，就破墙进城，因为在附近的瓦砾中，发现了无数个曾经被烧的橄榄核。主前588年1月，当尼布甲尼撒取得拉吉及其他周围的城镇后，便围攻耶路撒冷。1938年，再在拉吉发现3封残缺不全的信，日期不详，内容简短。这21封信都是用木笔或芦苇杆蘸墨水，写在陶片上的，用的是腓尼基书体的古希伯来文。

这21块陶片差不多全是信件。其中大部分是由边区的下属，写给在拉吉的司令官。但只有7封信的内容依稀可辨，其他只是零碎的字句。其中有些符号被涂去了，而且用上我们并不熟悉的一些缩写和符号。学者对此有不同的解释。

其中最有趣的是第四号信件。它写着：“我们正在根据我主的一切信号，观望拉吉的烽火信号，因为我们看不见亚西加的信号。”耶利米书三十四章7节提及拉吉和亚西加（在拉吉东北12哩），是犹太两个硕果仅存的城市。看来，亚西加也随即沦陷了，而且迦勒底人逐渐控制着犹太王国。可是，暂时看不见亚西加的信号，可能是由于天气或其他原因。在这里，需留意一项重要的外证，就是古时的以色列已应用烽火信号。烽火信号的希伯来字，跟耶利米书第六章1节所用的一样。

第六号信件间接提及一项事实，就是有些领袖使百姓的手发软。这显然是指一些违抗命令或主张投降的人。信的内容是这样：“并且看哪，这些领袖的话并无好处，只会使我们的手发软，也使听见的人的手放松。”这几乎与一些领袖对耶利米的指控相同：“因他向城里剩下的兵丁和众民说这样的话，使他们的手发软”（耶三十八4）。

第三号信件记载了一位犹太军官往埃及的旅程。究竟他前去是寻求军力援助还

是谋求配给，难以判定。这些资料间接提到在西底家统治的时期，亲埃及的党派的阴谋。此次远赴埃及的原因，必与耶利米书二十六章20至23节所记载的不同。第三号信件也提及有一位先知发出的警告。至今仍未有足够证据，证明这先知就是乌利亚或耶利米。



拉吉信集的两面

第二号至第六号信件，是一个名叫“何沙雅”的人的辩护书（这名字曾经在耶四十二1及四十三2出现）。他是拉吉信集中好几封信的作者，收信人是他的上司耶乌斯。虽然信内没有清楚提到是什么指控，但跟涉嫌阅读和泄漏某些机密文件有关。有一位学者认为，这些在卫兵室内发现的拉吉信集，是用来军事审讯何沙雅的“档案”。这卫兵室不单是一个军事据点，它位于城门附近，是圣经时代巴勒斯坦地审讯案件的地方。

对于研究圣经的学者而言，拉吉信集具有碑铭研究学、语言学及历史学的价值。这些信集显示了耶利米时代所用的希

伯来语文及字体，同时也提供了经文批判方面的资料。在尼布甲尼撒毁灭耶路撒冷之前的日子，它们是有关当时动荡不安的政治及军事形势的第一手资料。那时候，耶利米是犹太主要的先知。拉吉信集有助於研究王国时期末年的希伯来名字，并且提供无数的历史参考资料（例：第二十号信件提及西底家王当政第九年的事情）。

Howard F. Vos

参“古代书信”505。

拉加

Raca

la jia

一句诋毁人的话，第一世纪时犹太人用以公开地侮辱别人。拉加源於一个亚兰和希伯来用词，意指空洞或无价值。拉加字面上的意义是“空空的脑袋”，大概暗指鲁钝或智力上之不逮，并不是一种道德上的缺点。在旧约中，拉加曾用来形容亚比米勒雇用来跟随他的那些无用的家伙（士九4；和合本作“匪徒”）；还有围绕在耶弗他身边游手好闲的人（士十一3；和合本作“匪徒”），和聚集跟从耶罗波安的无赖匪徒（代下十三7）。米甲曾指大卫“无耻露体”，像“一个轻贱人（拉加）一样”（撒下六20）。拉比文学用这个词来形容一个不道德、没有教养的人。

耶稣警告门徒不要骂弟兄为“拉加”（太五22）。根据耶稣的说法，羞辱别人的人，要受当地最高法院的裁决，并以最严厉的刑罚来惩治。不可杀人的诫命（出二十13）不单禁止杀人这种行为，还禁止任何愤恨的思想和毫无证据地低贬弟兄的话。耶稣并不是实地制定一项新的民事法律，而是强调这样侮辱别人在道德上是得罪了神。

拉甲

Rakkath

la jia

分配给拿弗他利作产业的十九座城之一（书十九38）。这城在加利利海西岸，用作军事入侵时的缓冲地带。犹太传统认为拉甲就是，但现今学者则指其所在为昆内提热废墟或克利提雅废丘。

拉结

Rachel

la jie

拉班那位漂亮的小女儿；她是先祖雅各所钟爱的妻子和表妹。雅各初抵哈兰的巴旦亚兰时便遇见拉结。当时雅各曾协助拉结把井口一块石头挪开，饮她父亲的羊（创二十九10）。雅各极爱拉结，并愿为娶得拉结为妻而服侍拉班7年。由於雅各爱拉结，所以7年的工作好像几天便过去了。可是，拉班背了约，并要求雅各先娶那样子不大吸引的大女儿利亚，最后才把拉结给他为妻（二十九22-27）。拉结与雅各结婚后几年都没有孩子，便嫉妒她姊妹（三十1）。其后她把婢女辟拉给雅各为妾，好给雅各生儿育女，他们循着这古代普遍被接受的习俗而得但和拿弗他利。后来拉结自己也怀孕，生了约瑟（三十22-25）。在这以后，雅各带着妻子、儿女，和牛羊仆婢，离开哈兰。拉结临行时偷了拉班家里的神像，但雅各并不知情；拉班追上雅各，要搜寻神像时，拉结聪明地把那些神像藏了起来（三十一4-34）。拉结这不诚实的行动，可说是由於拉班曾无理地对待雅各而促使她这样做；这些神像在处理任何有关遗产的事情上，是十分重要的。

在伯特利往伯利恒的路上，拉结生产便雅悯，难产而死（创三十五16、19）。雅各在拉结的墓上立了一根柱子（三十五20），这地方到了扫罗的日子仍为人所熟知（撒上十二2）。拉结和利亚因建立了以色列家而被尊崇（得四11）。在耶利米书三十一章15节，耶利米说拉结哭她的儿女，因为他们被掳去了。后来马太引用了耶利米的话，以描述希律屠杀伯利恒及四周的男婴（太二18）。

参“雅各#1”1810。

拉结的坟墓

Rachel's Tomb

la jie de fen mu

雅各在拉结的坟上所设立的标记（创三十五19、20），这标记在撒母耳时代仍然存在（撒上十二2）。其原本的所在地因着两个不同的传统，至今仍然成疑问。较

古老的传统指这墓在耶路撒冷以南，伯利恒附近（创三十五19，四十八7；太二18）。这看法取得历史上的支持，支持者有约瑟夫、优西比乌、耶柔米、俄利根，和接纳他勒目的人。在中世纪的时候，十字军於这地立了一块纪念碑。蒙特非奥李在1841年再加以修葺和兴建。他在十八世纪末年建了一个圆顶，以4根柱子支撑着。在约旦被占领期间，这墓成为回教墓地的一部分，但1967年六日战争之后，以色列政府便把这坟重新粉饰，让人来朝圣。

胡克建议了另一个地点。他争议说以法他（拉结葬身之地；创三十五19）是在便雅悯支派的北界，即耶路撒冷以北10哩（撒上十二；耶三十一15），古代伯特利附近。

拉结的坟墓是圣经所记载的第一个墓碑。在世界各地的犹太人家里都常见有这坟墓的图画挂在墙上作装饰。

拉昆

Rakkon
lā kūn

分配给便的一座城（书十九46）。拉昆就是今日的拉古押废丘，位於约罕河河口以北1½哩之外。

拉玛

Raama, Raamah, Ramah
lā mā

① 古实的五个儿子之一，也是挪亚的儿子含的后裔。拉玛是示巴和底但的父亲（创十七；代上一9）。以西结书二十七章22节谈及示巴和拉玛人与推罗的商人进行香料和宝石的贸易。拉玛后来成了一个城的名字，也许就是阿拉伯西南部的马恩。

② 分配给便雅悯支派作产业的一座城，在圣经中列於基遍和比录之间（书十八25）。雅各的妻子拉结就是埋葬在这城附近（太二18；参创三十五16-21；耶三十一15）。拉玛位於伯特利附近，是底波拉审判以色列民的地方（士四5）。一名利未人和他的妾从伯利恒南下时，拉玛曾是他们暂作停留的地方（士十九13）。

在分裂王国期间（主前930-722），以色列王巴沙（主前908-886）曾修筑拉玛。巩固了拉玛之后，巴沙便可防止亚撒王（主前910-869）的犹太军队入侵。巴沙后来弃置了这城，命军队匆匆北上击退亚述王便哈达一世所领导的攻击（约主前885），亚撒便拆除了拉玛的军事设备，并用其材料去修筑迦巴和米斯巴（王上十五17-22；代下十六1-6）。

西拿基立攻击希西家王和耶路撒冷，进侵犹太时（约主前701），曾经过迦巴、拉玛和基比亚，遂形成亚述军队进侵的路线（赛十29）。后来尼布甲尼撒王曾把一些将要放逐至巴比伦的犹太人，暂时拘留在拉玛。护卫长尼布撒拉旦就在拉玛把耶利米从被掳的人中释放出来（耶四十一）。

被掳巴比伦的日子结束后，拉玛的居民与所罗巴伯一起返回巴勒斯坦，重建拉玛（拉二26；尼七30）。有些人认为被掳期的拉玛是另一座便雅悯人的城，位置偏西，在沿岸平原附近（尼十一33）。学者指拉玛就是现今的尔兰村庄，位於耶路撒冷以北5哩。

③ 位於南地的一座城，是西缅支派在犹太人地业中所分配得之地的南界（书十九8），这城也称为南地的拉末（撒上三十27）和巴拉比珥（书十九8；参代上四33）。

参“巴拉比珥”65。

④ 作为亚设支派所得地业之界限的一座城，在圣经中拉玛列於亚顿和推罗之间（书十九29）。其位置不详。

⑤ 分配给拿弗他利支派作地业的十九座坚固城之一，圣经把她列於亚大玛和夏琐之间（书十九36）。其位置是在现今的拉玛城，位於加利利海西北约11哩。

⑥ 撒母耳双亲以利加拿和哈拿的家乡，也是撒母耳出生的地方（撒上一9，二11），后来撒母耳也返回拉玛作士师（七17，十六13）。撒母耳在拉玛、伯特利、吉甲和米斯巴审判以色列人（七17）。扫罗首次遇见撒母耳时便是在拉玛（九6-10）。以色列的老罗曾在这里恳求撒母耳为他们立一个王（八4），这城也是日后大卫逃避扫罗王的一个地方（十九18至二十一）。撒母耳死后安葬在拉玛（二十

五1, 二十八3)。拉玛在撒母耳记上一章1节又称为“拉玛琐非”。其位置不详。有些人认为拉玛是尔兰, 位於耶路撒冷以北5哩; 奈比桑维, 耶路撒冷以北7哩; 拉姆安拉, 耶路撒冷以北12哩; 及伯拉玛, 吕大东北13哩。

拉玛琐非

Ramathaim-zophim
lā mǎ suǒ fēi

撒母耳家乡拉玛的别名, 见於撒母耳记上一章1节。

参“拉玛#6”854。

拉麦

Lamech
lā mài

① 玛土撒利的儿子, 该隐的后裔, 也是亚大及洗拉的丈夫。亚大所生的儿子有雅八, 雅八就是“住帐棚、牧养牲畜之人的祖师”; 他的兄弟犹八就是“一切弹琴吹笛之人的祖师”。洗拉所生的儿子是土八该隐, 他是“打造各样钢铁利器之人的祖师”, 他的妹子名叫拿玛(创四18-22)。在创世记记载人类早期的历史中, 拉麦的儿子是牧人、乐师及铁匠的祖师。其复仇之歌(创四23、24)是早期希伯来诗歌的例子。在这首诗歌中, 拉麦宣称他杀了一个欲伤害他的人, 并且将此事与该隐杀亚伯的情况相比(参创四8-12)。他宣称“若杀该隐, 遭报七倍; 杀拉麦, 必遭报七十七倍”。拉麦的诗歌显示, 当文化变得较复杂, 骄傲及暴力倾向便愈增。耶稣有关宽恕的教导要饶恕“七十个七次”(太十八22), 与拉麦的例子成为强烈的对比。

② 玛土撒拉的儿子, 挪亚的父亲(创五25-31; 代上一3)。挪亚出生的时候, 拉麦希望这孩子会使人从亚当的咒诅中释放出来(创五29; 参创三17)。在洪水来到之前, 他是世上活得最长久的人之一, 享年777岁。在死海古卷中, 载有拉麦与他的父亲玛土撒拉在老年时有趣的谈话。在路加福音所载的耶稣家谱之中, 拉麦是其中一位祖先(路三36)。

参“耶稣基督的家谱”1966。

拉幔

Lahmam
lā màn

在拉吉境内高原之犹太城镇(书十五40), 被认为即现代的拉姆废墟。

拉米

Raamiah, Ramiah
lā mǐ

① 被掳后期与所罗巴伯一同返回巴比伦的其中一人(尼七7)。拉米一字在以斯拉记二章2节又作利来雅。

参“利来雅”885。

② 巴录之子, 曾听从以斯拉的劝勉, 在被掳归回后把其外邦妻子休弃(拉十25)。

拉抹米斯巴

Ramath-mizpeh
lā mǒ mǐ sī ba

迦得境内米斯巴城的别名, 见於约书亚记十三章26节。

参“米斯巴#5”1037。

拉墨

Rab-mag
lā mò

巴比伦官员尼甲沙利薛的官衔, 他在耶路撒冷陷落时负责保护耶利米(耶三十九3、13)。这官衔的意义并未能确定。

拉末

Ramoth
lā mò

① 基列的拉末的简称(王下八29; 代下二十二6)。

参“基列的拉末”650。

② 南地——城巴拉比珥的别名, 见於撒母耳记上三十三章27节。

参“巴拉比珥”65。

③ 利未城耶末的别名(或是抄写上之错误), 见於历代志上十六章73节。

参“耶末#2”1916。

拉末利希

Ramath-lehi

lā mò lì xī

参孙用一块驴腮骨击败非利士人的地方(士十五17)。

参“利希”895。

拉撒力

Rabsaris

lā sā lì

参“拉伯撒利”848。

拉撒路

Lazarus

lā sā lù

① 讨饭的拉撒路。这是耶稣其中一个为人所熟悉的比喻(路十六19-31)。他把地上一个无名财主的境况,跟讨饭的拉撒路相比。有英文圣经将拉丁文圣经中用来形容“富有”的形容词,翻译为名字:“戴夫士”。那个财主享受着他的财富所带来的奢华生活,而一个满身生疮的盲眼乞丐就在财主的门口讨饭吃。耶稣说拉撒路死后,躺在亚伯拉罕的怀里,财主死后则受着永远的痛苦。

有时,拉撒路的比喻会被误解为责备人拥有财富,而非警告享有财富的人,不要漠视穷人。这比喻教训人,今生的决定确定了永生的命运。

耶稣只在这个比喻中引名道姓地描述一个人物。有些研究圣经的人便由此而断定,耶稣是讲述一个真实的故事。然而,拉撒路在比喻中的角色是“神所帮助的人”,这似乎要以其名字象征有需要的人。在中世纪的时代,讨饭的拉撒路被尊崇为麻风病人的守护神。麻风病院被称为“拉撒路之家”。

② 伯大尼的拉撒路。耶稣使伯大尼的拉撒路在死后4天复活,是祂所行最引人注目的神迹(除了祂自己的复活之外)。拉撒路与他的姊妹马利亚及马大同住。他们是耶稣最亲密的朋友之一(约十3、5、36)。耶稣曾数次探访他们,耶稣在世最后一周也居於他们家中(太二十一17;路十38-42;约十一1至十二11)。在一个筵席中,拉撒路与耶稣一同坐席,那时,

马利亚用极珍贵的香膏来膏抹耶稣的脚(约十二1-3)。



普遍认为这是拉撒路的坟墓

拉撒路复活,是约翰福音中所载神迹奇事的高潮,也有最详尽的记载。它带来了3个显著的结果:(1)耶路撒冷附近有许多犹太人相信了耶稣(约十一45),并且在几个星期之后,护送祂进入耶路撒冷城(约十二17、18)。(2)犹太人领袖坚决拒绝接纳耶稣,决定要杀害祂(约十一53)。(3)那些领袖也要计划谋害拉撒路(约十二10、11)。这个奇迹不单只显示了耶稣胜过死亡的权柄,也为祂自己的复活作了准备。

拉沙

Lasha

lā shā

古代地名,指迦南人领土南面的疆界(创十19)。在这段经文中,拉沙与其他常被视为位於死海南端附近的城市并列。

拉沙仑

Lasharon
la sha lún

约书亚在迦南地征服的市镇(书十二18)。在另一份早期的抄本中,记载着“沙仑的亚弗王”,这也许表示了拉沙仑并非一个市镇的名称,而是将这城市与圣经他处提及的亚弗分别开来的句语的一部分。

拉斯珊拉

Ras Shamra
la sī shān lā

现代一个山丘名,古城乌加列曾建於其上。

参“乌加列”1608。

拉吴

Reu
lā wū

法勒的儿子,西鹿的父亲,是闪的后裔(创十一18-21;代上一25),他的名字也载於路加福音的基督家谱之中(路三35)。

参“耶稣基督的家谱”1966。

拉西亚

Lasea
lā xī yà

革哩底岛上的海港城市,距离佳澳东面大概5哩。保罗乘坐的船,在前往义大利的途中,曾经过拉西亚(徒二十七8)。有关拉西亚的资料很少,她可能位於佳澳附近的废墟之中。拉西亚可能是老皮里纽在他的《自然历史》中提及的拉锁(4.12.59)。他说那是古代著名的地方,因为区内有100个城市,而且是革哩底最重要的港口之一。

拉伊勒

Lael
lā yī lè

利未人,属革顺家族,是以利雅萨的父亲(民三24)。

拉亿

Laish
lā yì

① 帕提的父亲。扫罗把女儿米甲许配给帕提,米甲本来是大卫的妻子(撒上二十五44;撒下三15、16)。

② 但早期的名字(士十八7、14、27、29)。

参“但#2”281。

喇叭 / 号角 / 号筒

Trumpet

lā ba / hào jiǎo / hào tǒng

参“音乐和乐器(哈素兹格)”2125。

莱煞

Laishah
lāi sha

莱煞是便雅悯地的一个城镇,在迦琳与亚拿突之间被提及(赛十30)。倘若这经文不是指亚述军队行军所经之地的先后次序,其位置可能是在伊萨维耶废墟。

来源评鉴学

Source Criticism

lái yuán píng jiàn xué

企图透过研究福音书的文献历史及来源,来解释现存福音书之间多处重复和不协调之原因。

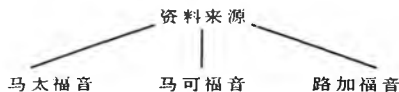
疑问

这难题主要在马太福音、马可福音及路加福音出现。因为它们有太多共同之处,所以称为“符类福音”(“一起看事物”之意)。举例而言,马可福音93%的内容,都可以在马太福音及路加福音类似的经文中找到;相比之下,约翰福音的内容,只有8至9%是可以在其余3本福音书内找到。所以,有关符类福音及在研究它时所引起的问题,便称为符类福音问题。它主要的目的,就是解开符类福音如此多重复资料之谜。它们是否都源自相同的资料,还是互相引用呢?它们是否各自独立,还是借用其他资料透过小心研究经文(把福音书中相类的经文平行列出),就能把问题清楚地显示出来。

早期教会并非没有注意这问题。福音的和谐,就如他提安所著的《四福音合参》(主后170)提供的综合表一样。由奥古斯丁提出的观点为较多人接受,他指出新约的编排次序反映了文献的历史:马太福音是最早的福音书,马可福音是自马太福音省略出来;而路加福音则从两者取材而写成。(参下表)



直至十八及十九世纪,才有学者对此理论提出质疑。他们大致都认为,3本符类福音书,同样都是顺着某些先前的资料写成。(参下表)。



有部分学者(例如赫尔得,威斯科特)认为是抄取口传的福音。另有学者认为是抄取一些短文或残卷。也有些如勒新,认为是一本古老的亚兰文福音书(《拿撒勒人的福音》)——一本篇幅短小的“早期福音书”。这显示出一个借用文献资料的解释方法已成立,并且旋即得到认同。但很不幸地,所有关于早期福音书来源的证据都已散失了。

解释的方法

福音书内有很多吻合的地方(特别是希腊文的经文),遂使学者要从福音书中寻找答案。或许符类福音书并非个别见证原初的资料,而是互相参照的。

马太先存说

最早企图解决这个问题的学者是格利兹巴赫(1745-1812)。他并非协调福音书的内容,而是把福音书编成平行的段落,以便作科学化的比较。对他来说,马太福音肯定是最早的,马可福音则似乎是把马太福音及路加福音省略而成。(参下表)



今天,很少人认同这观点,但仍有人强烈支持(例如法尔曼)。

马可先存说

拉赫曼(1793-1851)不单在1831年编辑了第一本具批判性的希腊文新约圣经版本,他更在4年之后,分析每卷福音书内所记载事件的次序,为符类福音问题取得突破。拉赫曼得出以下的结论:马太福音及路加福音引用马可福音时,这些事件在他们福音书内的次序均是一致的。当他们引用新资料来解释马可福音的大纲,所用的方法却又完全不同。这就指出马太福音及路加福音都引用马可福音(或早期马可福音的版本),以及其他资料来源,而不是互相引用。

强调马可福音为先的这种新论调,得到许多人加以发挥和补充(魏瑟,1801-66;贺芝曼,1832-1910;卫斯,1827-1918),并且在史垂特(1874-1937)的《四福音:始源研究》(1924)中成为了经典的形式。马可先存论有很多的论证:(1)主要事件。马可福音的大部分内容都可以在马太福音及路加福音中找到。马可福音共有661节,其中601节可在其余两本符类福音中找到。而且,我们有很好的理由解释马太福音及路加福音为何删除了马可福音其余的部分(参库默尔,1975,页56起)。(2)次序。拉赫曼观察到当马太福音及路加福音引用马可福音,是完全依从马可福音的次序(参库默尔的图表,页58起)。(3)文学特征。马可福音的一些风格特征,可以证明马可福音是最早的记载。首先,马可福音的叙述,经马太福音及路加福音简化,使章节更浓缩(参可一32;太八16;可六39;太十四19);例如,单看马太福音九章2节(“耶稣见他们的信心”)似乎没有什么意义,但读了马可福音二章4节,即马太福音删去的部分,便能够明白过来。其次,马可福音粗疏的风格,在马太福音及路加福音中得以修改和改善。因此,马太福音

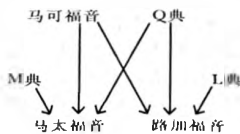
十四章1节修正了马可福音中希律的称号(参可六14)。此外,马可福音记述历史达151次之多,但在马太福音则减为21次,在路加福音则为1次。马可福音中若干多余的否定句及结构突兀的句子也都除去了。马可福音所用过的8个亚兰词语中,马太福音只保留了一个,路加福音则一个也没有保留。第三,若干的更改使马可福音的内容得以改善。有关当时的困境(可六5)及门徒的失败(可四13;参太十三18;路八11;可四40;太八26;路八25)都修改了。彼得在该撒利亚腓立比的认信(“你是基督”,可八29),在马太福音十六章16节及路加福音九章20节中得到解释。这种种资料累积起来,使很多学者都相信马可福音是最早的一本。

Q典

对于马太福音及路加福音中那些共通的内容,并不见于马可福音,我们该如何解释呢?格利兹巴赫的解释是马太福音及路加福音互相引用。但现时,又有人认为马太福音及路加福音引用了马可福音以外的另一个资料来源。这资料来源称为Q典,是源自德文“来源”一词。以下的因素证明了Q典的存在:(1)配合。许多相关的章节(约250节)显示出准确的平行(参太三7-10;路三7-9;太七7-11;路十一9-13)及非常相似之处(太十26-33;路十二2-9),仿如出自一样的文献来源。(2)次序。若比较马太福音及路加福音中被认为是源自Q典的经文,便会发现它们在排列次序上平行的数目实在惊人(虽然当中也有分歧)。这并不是指各自的引用,破坏了马可福音的大纲(参拉赫曼),而是指他们引用Q典的资料次序。(3)同源句。在很多处地方,这类同源句均具决定性。同源句就是当主耶稣的言论在马太福音及路加福音两次出现——其中一个来源明显是出自马可福音而另一个则不是。这些包括了叙述(派遣门徒,路九1-6,十1、2及可六7-13/太九35-37)及言论(太十三12/可四25/路八18及太二十五29/路十九26)。因此,Q典应是一个主要包括耶稣的言论而较少叙述的文字记录(另一方面,若如法雷尔所言,路加是知道有马太福音的,则Q典的假设便要推翻了)。

四个资料来源的假设

有关符类福音的资料来源,现已在某程度上得到肯定了。马太福音及路加福音是依据马可福音及Q典写成的。但史垂特指出马太福音及路加福音中独立的资料,显示可能另有其他资料来源。(参下表)



如此,马太引用马可福音、Q典及他自己的资料来源(M典=约300节或马太福音42%的内容);路加引用马可福音、Q典及他自己的资料来源(L典=约520节或路加福音59%的内容)。L典的大小,引起学者争论路加福音是否有另一种同类的资料来源,称为“原始路加福音”,它可能是一个古老的经文版本(参马丁,1975,1:页151-156)。

评论

学者大体上都同意有1个(或两个)资料来源的假设,但对其中细节,仍争论纷纭。有些甚至质疑其基本的假定。举例而言,为何路加福音要删除马可福音六章45节至八章26节这段经文(研究路加福音的学者称之为“大删减”)。史垂特的解释是路加所持有的马可福音,是一本残缺的抄本。其他学者则认为路加使用了一本早期及篇幅较短的马可版本,并且在之后的编辑过程中,才把这具争议的部分加进第二本福音书内。但我们并无证据证明以上的论见。此外,我们以修改资料来达到理论,或是反过来修改理论以符合资料,都是很冒险的。

当马可福音先存的理论看来确立,而在资料上出现不符,正指出了来源评鉴学已达到它的极限。符类福音的文献历史可能根本就异常复杂,每一本福音书可能在很早时期,已经过多番修订。若真是如此,我们所能获取的,只是一个很阔的文献大纲而已。

来源评鉴学的结论已成了研究任何福

音书的基础，但是它须应用于更广的神学内容内。众多学者尽力看透福音传统，如同研究耶稣的历史那般深入剖析。古代的传统看来更可靠，因此，资料来源（例如：马可福音、Q典，甚至是原始的路加福音）都因它们的古旧而有价值了。这样，编辑评鉴学（研究福音书作者如何以编者身分处理这些流传下来的古旧资料）及形式评鉴学（较写作期为先的传统历史），便是以来源评鉴学的结论为依归。

基督教信仰的基础与福音书内的历史传统，是有一定的关连。来源评鉴学帮助我们了解福音书的作者如何使用原始资料去写作（参路一1-4）。但它却会造成误导，以致一些来源不明的福音书内容受到轻视（韦汉，1977，页145起）。来源评鉴学能有效地显出文献的依存，但确定历史的真实性时，便往往出现种种限制。举例而言，在马太福音出现的一段完全独立的经文，理论上可能较马可福音及Q典更富古旧色彩。就以这例子来说，来源评鉴学者是难以作客观的历史评论的。

Gary M. Bruce

参“形式评鉴学”1781：“马可先存说”973：“底本说”306：“编辑评鉴学”166：“传统评鉴学”241：“符类福音”421：“马太福音”992：“马可福音”966：“路加福音”937：“新约圣经评鉴学”1760：“化除神学”587。

参考书目：W.R. Farmer, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*; D. Guthrie, *NT Introduction*; W.G. Kummel, *NT Introduction*; R.P. Martin, *NT Foundations, 2 vols.*; S. Neill, *The Interpretation of the NT 1861-1961*; B.H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins*; D. Wenham, "Source Criticism," in I.H. Marshall, ed., *NT Interpretation*.

兰

Ram
lán

① 大卫王的先祖（得四19；代上二9、10），其名列于马太福音的耶稣家谱中（太一3、4及路三33在和合本作“亚兰”）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

② 耶拉蔑的长子（代上二25、27），也许是上述#1的侄儿。

③ 约伯其中一友——以利户——所城之族的族长（伯三十二2）。

蓝宝石

Sapphire
lán bǎo shí

参“矿物、金属和宝石（蓝宝石）”833。

栏杆

Parapet
lán gǎn

房顶四周的安全栏杆。律法要求在房顶上安装栏杆（申二十二8），因为以色列人的房子一般是平顶的，有多种用途（书二6；士十六27；撒九25；赛二十二1）。若筑了栏杆，纵使有人从房子上掉下来，房子的主人也无须负责。

参“房屋”389：“建筑”745。

兰塞

Rameses
lán sài

① 埃及第十九和二十王朝中11个王的名字。兰塞二世在位67年（日期大概在主前1292-25或主前1279-12）。他被称为“兰塞大帝”，主要是由他曾大兴土木，如在底比斯为自己建的陵墓庙宇，在努比亚建了一座从岩石凿出的阿布森伯神庙，以及在卡纳克和卢克索加建的一些神庙。在其庙宇中，他给描绘为一位伟大的军事领袖，在奥朗底河上的加低斯与赫人之战役中，由于战术上一次严重的错误，他几乎送了命，这战役的结果充其量是一次撤退，但他在陵墓和阿布森伯神庙中，却把它描述为一次埃及人的胜利。他与赫人所立的条约，是历史所知最早的国际互不侵犯联盟。学者常认为他就是欺压以色列人的法老（出一8-11），但这说法似不可信。

第二十王朝的兰塞三世（约主前1195-1124）在一次尼罗河三角洲的海陆战争里，把埃及从海上之民的侵略中拯救出来。他在米迪奈哈布的底比斯一带，筑了一座大陵墓庙宇和宫室。在庙宇范围

北面外墙上，刻着有史以来第一次的海战记录。在俘虏中有比利塞人，相信就是非利士人。外墙上还有关于狩猎狮子和野牛的浮雕。兰塞三世在位的末期，写成了著名的哈黎斯蒲草卷，其中列出兰塞施舍给亚们的物品。由于工资被剋扣，皇室陵墓的建筑工人曾罢工。在兰塞九世和十世的时候，也曾有类似的罢工事件。在兰塞三世在任末期，有宫廷纪录记载一次揭发后宫阴谋的审讯，兰塞三世显然是在这次阴谋中被杀的。



兰塞二世像

其他兰塞是一些较次要的统治者，他们在历史中所占的位置并不重要。其皇室墓穴亦常被掠夺，可见当时国家并不稳定。兰塞九世时曾对这些盗窃进行了精密的调查。

参“埃及”12。

② 这地在出埃及记一章11节与比东并提，是希伯来人要为法老进行建筑工程的地点之一。法老的臣宰在这里把重担加在

希伯来人身上。不久，希伯来人逃脱了他们的欺压，并出发前往应许之地（出十二37；民三十三3）。这地点和时代的确定，是十分重要的。

伟大的兰塞二世（约主前1290-1224）曾在三角洲东部大兴土木。这位野心勃勃的法老欲以亚华里斯——其家族的旧驻点（他父亲曾在那里建了一所夏宫）——作核心，加建他的精心杰作。在亚华里斯北面，他建了一所宏伟的宫殿，他称之为比兰塞。比兰塞的位置备受争议，有说在帕路训（在地中海之上），有说在泰尼斯（或琐安）。泰尼斯之说已被否定，因为那里的石头制品是从别处运来的，是使用过的材料，不是当地原有的材料。然而，泰尼斯以南19哩，在肯迪尔附近，发掘了许多薛提一世以来的王宫遗迹，隔壁有一所磨光工场，有领袖和高官的住所，有一所庙宇及公众看台的痕迹，此处现在已被视为兰塞（比兰塞）的所在。第十八王朝（约主前1552-1306）早期，许克所斯人被逐出时，他们所建立的中心也随之被毁。这地其后被弃置，但后来在第十九王朝期间，又再重建起来。兰塞二世大肆粉饰其父的宫室，又在附近为其马车队设置了排列调配的地方，为其步兵队设置了召集的地方，及为其军队设置一个停留的地方。

参“埃及”12；“比东”139。

蓝色

Blue
lán sè

参“颜色（蓝色）”1914。

廊

Porch
láng

圣殿或王宫中的庭院；圣经把好几个希伯来字译作廊。列王纪上七章和以西结书四十章经常提到廊是圣殿的一部分。廊把圣所和外间世界划分出来。步上几级台阶便可进廊，因为廊比四周为高。台阶和升高了的位置皆强调圣殿是与世界有别的。廊入口的两旁有两根支柱——雅斤和波阿斯。在新约中，“浦欧利安”和“士

多阿”都译作“廊”。士多阿是有上盖的廊，以柱子支撑着。所罗门的廊是著名的柱廊，环绕着圣殿周围，并朝着圣殿（参约十23；徒三11，五12）。

参“建筑”745：“会幕、圣殿”596。

狼 / 豺狼

Wolf

láng / chái láng

参“动物(狼)”329。

狼牙棒 / 杖

Mace

láng yá bàng / zhang

作武器使用，又重又尖的棒。

参“武器和战争”1616。

痲病

Consumption

láo bīng

是结核病的俗称，尤多指肺结核。圣经有两处提及“痲病”（利二十六16；申二十八22），似并不一定专指肺结核，可能泛指一切消耗性的慢性病，如癌、腹泻、营养不良、疟疾、肾功能衰竭及其他功能失调等症。

圣经指出，不守诫命者可能会罹病招灾，所列诸症中即有痲病。

参“医药”2008：“疾病”661。

老底嘉

Laodicea

lǎo dī jiā

地理位置

在弗吕家边界广阔的山谷里，有3个城市，老底嘉是其中最大的城市。老底嘉位于吕吉斯谷及近安德河의 交接处。这城市西面的显著入口称为以弗所门。旅客需从城市东面的叙利亚门出城，因为大路是直通安提阿的。由安提阿，有其他道路可到达幼发拉底河山谷、大马色及东北面的地方。而沿着东北方向的沙漠商线走，可直达山岭、戈壁沙漠及东方遥远的地方。

老底嘉并非一个天然的堡垒。在其偏低的高地上，有一些西流基时代的防卫建

设，或可阻吓侵略者。可是，老底嘉有一个严重的弱点。她的食水供应主要是从希拉波立的方向，北面6哩外的泉水而来；这些泉水须流经一条易受敌人攻击的输水道，才到达老底嘉。现今还可以看见这条输水道的残余部分。厚厚的碳化钙沉淀物，已使水管的管口变得很窄。这地方的供水系统如此外露，实在很难抵御围城的攻击。成双排列的水管虽埋在地下，但也难于瞒过敌人的耳目。

历史及经济

在罗马统治下的太平盛世，老底嘉失去了作为前线防卫的作用，而发展成为商业的重要中心。主前51年，西塞罗曾经过此地，到基利家当省长之职，并在老底嘉兑现银票。由此可知，这个城市比邻近的歌罗西发展得更快，而且已成为财经重地。当地人普遍饲养一种长毛黑羊，出产光滑的黑羊毛，直到十九世纪。以歌罗西及老底嘉为中心的纺织业，都以这些羊毛为生产的原料。在主后300年，戴克里先确定价格的谕令中，列有老底嘉不同的成衣产品。近年在邻近的阿弗罗狄西亚发现了一张这样的价目。

老底嘉有一所医学院。早在亚古士督执政的时期，已在钱币铸上这所医学院的医生名字。一种在古代甚为驰名的非吕家眼药粉，很可能是老底嘉这所医学院发明的。我们可推断这些眼药粉是希拉波立温泉中晒干的泥，把它们与水混和后，就成为一种白陶土膏药，是颇有疗效的消炎药方。

这城市的特色，显然为启示录三章17至18节的挪喻比喻套用：“你说：我是富足，已经发了财，一样都不缺；却不知道你是那困苦、可怜、贫穷、瞎眼、赤身的。我劝你向我买火炼的金子，叫你富足；又买白衣穿上，叫你赤身的羞耻不露出来；又买眼药擦你眼睛，使你能看见。”老底嘉出口的黑衣，行销整个地中海一带。著名的眼药及这城市的财富，都成为启示录作者藉以痛责老底嘉教会的根据。

启示录这封信可能引用了一份民间铭文。在主后60年，发生了一次可怕的地震，“使这城市倒塌”，这是塔西陀在

事发生50年后曾用过的句子。当时的罗马元老院，把大量金钱送往受地震破坏的亚西亚城市中赈灾。然而，塔西图甚感惊奇地记述老底嘉竟拒绝此项援助。塔西图记述：“我们没有给予援手。”老底嘉自己重建起来。这令人自豪的事无疑被铭刻下来，并且成为演说者的主题。也许，犹太银行家曾经作出资助。如此看来，此地的犹太人口可能很庞大。自安提阿古二世（主前223-187），便把犹太人迁徙至吕底亚及弗吕家等地。在地震发生之后两年，亚西亚的总督不许当地的犹太人每年为耶路撒冷圣殿捐出奉献。这笔捐献大概成了重建城市的专款，而这笔款项只是城中一个社团捐出的，可见这城市的丰足。主后79年，为纪念提多登基，一个庞大的运动场便为他而建。铭文中提到一个名叫“尼哥史得”的人独资付出全部费用。这话正回应了塔西图及约翰的记述。

老底嘉教会

在富足之中，人很容易堕落。这城市中的基督徒也受到当地的风气所影响。如果歌罗西的亚基布是在那里事奉，就为解释保罗在书信中所说的话提供了线索。保罗写道：“务要谨慎，尽你从主所受的职分”（西四17）。那时相距约翰痛责老底嘉教会（启三14-22），大概有一代的时间，老底嘉教会已经失去了热心及热情。这个位于大道上的城市可能从历史的教育中学会了妥协，以致变成“不冷也不热”（启三15）。故此，教会在这种自信及安逸的环境之下，也是不冷不热。作者继续警告她：“你既如温水，也不冷也不热，所以我必从我口中把你吐出去。”（启三16）如此尖锐、不加掩饰的言辞，一定使人愕然；但这看来又是当地的一个特色，成了生动的比喻。在温泉区内，清凉的溪流会与温泉那些充满化学物质的热流汇合，结果产生不冷也不热的水，令喝的人有时会呕吐起来。

作者在启示录中写给老底嘉教会的信，一开始便提及一个权威的形象。他就是“那为阿们的”，带来了威吓及应许。他称自己为“诚信真实见证的”（启三14），这些话是指向见证的事奉，这正是那些自

我满足的人所忽略的。最后，他是“在神创造万物之上为元首的”（三14）。这些话提醒老底嘉教会中较年长的信徒，他们在20多年前曾经听过的一封信。在保罗的指示下（西四16），他写给歌罗西教会的信，亦在老底嘉教会中读出来。保罗在歌罗西书第一章高举基督的尊荣。老底嘉人应该看到两封信的关连，并且明白神正是透过来自拔摩岛的信息，呼召他们回复当初的热诚及委身。他们是商人，擅长经营多种企业。然而，他们需要与强大的、有极度要求的主做买卖，需要祂开启他们的眼睛，洞悉何谓真正的富有，知道他们所夸口的财富只是一堆垃圾，并且明白向谁买到真正的金子，以及向谁买衣服遮羞。

E. M. Blaiklock

参“启示录”1170。



老底嘉的遗迹

勒撒

Rissah
lè sa

以色列人在旷野飘流期间的一个停留站，位于立拿和基希拉他之间（民三十三21、22）。其位址不详。

参“旷野飘流”842。

勒死

Strangle, Strangling
lei si

早期的外邦基督徒，在他们的犹太弟兄吩咐下禁戒作的4项事情中，其中一项。犹太法律禁止吃那些在宰杀后仍染有血的牲畜肉。耶路撒冷大公会议要求早期的教

会恪守这例，避免使犹太人及外邦信徒之间引起纷争（徒十五20、29，二十一25）。

勒死也是犹太法庭执行死刑的四种方式之一。虽然圣经没有提及此种刑罚方式，但勒死却被后来的犹太教拉比所接纳，作为在五经中，除了烧死、以石头掷死及斩首以外，另一种处死罪犯的方式。

参“刑法和刑罚”1775。

乐园

Paradise
lè yuán

“神的园子”。希伯来人最初所用的一个字，不单指一般的园子，同时也指神的伊甸园（创二至三；赛五十一3；结二十八13）。在以色列历史的后期，他们才从波斯的文章中借了一个字，后来就成为了“乐园”一字。这字在旧约中出现了3次（尼二8；传二5；歌四13），是指园林或果树园。其后，旧约译成了希腊文，这字也有了希腊文的翻译，译者广泛地用该词来译“园子”一词。对那些说希腊话的犹太人来说，创世记第二章的园子便成为了“乐园”。

原本波斯文的意思是有篱笆围绕着的，或筑了围墙的园子。这字特别指波斯王的御花园，而这也是希腊人所认识的意义。这两种意义都与希伯来人心目中的耶和华的园子（创三8）十分吻合，祂可以把子民从园子中赶逐出去（创三24）。创世记中的乐园还有别的特色，就是其中的果树和河流。

到了新约时代，乐园的图画已经循不同的方向发展，而且许多民族的民间信仰中，都有类似的传说，这是意料中事。首先乐园是属於远古时代的东西，就像希腊的黄金时代和罗马的神话。然而，犹太人相信乐园仍然存在，在某个未被发现的地方里；乐园乃像西方乐土一样，是一些善人死后所去的地方。此外，他们认为乐园在这世代结束时会再次出现；他们在著作中很细致地描述其中的荣耀。

因此在乐园这一个观念里，聚合了所有关乎另一个世界的的神话，无论是过去、现在，和将来都包括在内，在那里死亡和罪恶都不再存在。新约所见证的真理，就

是融汇了这等信息的中心思想。保罗仍在世时，曾一度离奇地“被提”到乐园里（林后十二3、4），那是一个实在，但又是属於另一个世界的实存体。基督曾应许一个在十字架上忏悔的强盗，说他死后会立即与基督一同在乐园里（路二十三43），其中所指的乐园，也就是上述同一个地方。新约第三次，也是最后一次提及乐园，也是在一个类似的应许中（启二7），这节经文更说到乐园中有一棵生命树，那么，这乐园跟创世记第二章那起初的世界，和启示录二十二章那未来的世界——有生命树和河，四围有城墙，也有王在其中——就是同一个地方了。

参“天/天堂”1563：“新天新地”1749。

雷子

Sons of Thunder
léi zǐ

“半尼其”一名的意思，是耶稣给雅各和约翰所起的名字（可三17）。

参“半尼其”88。

犁

Mattock
lí

翻土或碎土用的农具（撒下十三20、21）。

参“农业”1136：“工具”494。

犁沟

Ma'anch
lí gōu

量度的单位，大约等於20至30码。

参“度量衡（犁沟）”354。

离婚

Divorce
lí hūn

圣经对离婚的规定，与神在历史不同阶段的渐进启示中，对婚姻关系所下的不同定义有密切的关系。

在创世的记载中，将婚姻定义为在纯洁无罪的环境下，神使男女“成为一体”的连合（创二24）。在这种情况下，婚姻

的解体当然是不可思议的。耶稣在世的事奉中，强调了神对婚姻的原初设计。在祂的描述下，这“一体”的关系即意味着夫妻不再是两个人，而是神所配合、不可分开的一体（太十九6）。

旧约的规定

人类因堕落引致的恶果，使男女的关系也受到影影响。人因自己的罪而与神隔离，男人和女人都受制於他们源出之物；男人受制於泥土（创二7，三19），女人受制於男人（创二22，三16）。堕落以前，男女平等，同有神的形象（创一27），也同受神的委托管理全地（创一28）。只是在人类堕落之后，始有男尊女卑之分，女人受男人管辖（创三16）。

这种新情况使男子掌握了支配女子的权力，这是在堕落以前所没有的。男女“一体”的关系被破坏了，男人为主的结果，男人就为自己增加婢女，於是便出现了一夫多妻制（创四19，十六3，二十九30）。虽或保持一夫一妻制，但男人可休妻另娶，甚至多次的休妻再娶（申二十四1-4）。在男尊女卑的情况出现后，离婚便成了无可避免的结果。无论是男尊女卑，还是休妻离婚，均与神原来设计的夫妻关系背道而驰。摩西律法的休妻规定，是神容许人在堕落状况中的一个选择（太十九8）。“离婚”只是男人的权利，妻子服於男人权下，成了离婚的受害者。律法上只准男子休妻，而不许女子“休夫”。

摩西律法关于休妻的条例尽管不公平，但申命记的条例实在也是为了保护女性的权益。首先，律法规定男子休妻需有一个正当的理由，指出妻子不合之处；其次，必须给女子“休书”，证明这段婚姻已经结束（申二十四1）；还有，男子不得再娶被他休弃的前妻，因为他从前的休弃已被视作妻子的玷污（申二十四4）。

神虽在摩西律法上，因人类的“心硬”作了某种让步，但实际上，休妻却是神非常恨恶的事（玛二16）。休妻的规定只是对堕落之后出现的男权至上所作的权宜容忍；其实，神对婚姻关系原初设计的男女成为“一体”，始终是神所喜悦的婚姻标准。

耶稣的教导

基督的救贖工作使人重返神创世的原旨初衷，因此，旧约的离婚法在基督教会中自然便废止了。耶稣强调婚约的不可违反，教导门徒遵循神於创世之初所立的婚姻模式。耶稣提及摩西容许人休妻时指出，“起初并不是这样”（太十九8）。耶稣否定了堕落后的律法，重新确立神於创世时的旨意。

马太福音五章31、32节记载耶稣断然废止了允许男子休妻的旧法。耶稣认为休妻是污辱女子的名节。放荡的男子休妻，反诬告妻子为淫妇，利用她们作离婚的藉口。男子休了自己的妻，待她们如淫妇。若一个男子与被休的妇人结合，也被视为与她犯奸淫。耶稣坚决否定任意离弃发妻的男权观念，而重申创世时那终生连合的“一体”婚姻观。耶稣的门徒很明白耶稣的想法，但由於那个时代男权思想根深蒂固，有些门徒竟说与其终生坚守一夫一妻的婚姻，倒莫如不娶为佳（太十九10）。

耶稣要求蒙救贖的人遵行“男女一体”的婚姻制度。新约也强调男女婚姻的神圣，以婚姻关系等同於基督与教会的关系（弗五25）。

新约虽强调婚姻的永恒，但在一方背信弃义的情况下，为了保护清白无辜一方的权益，新约也不反对离婚。耶稣也为受委屈的一方保留了离婚的权利（太五32，十九9）。受委屈的一方若甘愿维持婚约，当然也无不可，离或不离的主动权全在清白无辜的一方。

另一个例外则是离弃。哥林多前书七章15节虽然指的是非信徒离弃信徒，但别处也提到如果一个信徒离弃自己的配偶，那么他也被视为一个非信徒（提前五8）。夫妻之间的离弃行为，就等於是破坏了婚姻之约，可按哥林多前书七章15节处理。

无论是由於奸淫或离弃，受害一方有权提出离婚，且离婚之后便再为单身。若悔改或种种复和手段，都不能挽回婚姻，受害的一方不再受婚约拘束。根据圣经，无婚约在身便有另嫁或另娶的自由，但一定要选择“在主里的人”，即基督徒为配

偶(林前七39)。圣经中所谓无独有偶的人,也包括因上述合理原因而离婚的人(林前七9)。根据马可福音十章11、12节和路加福音十六章18节的教导,基督徒若将离婚作为另觅新欢的手段,这样的离婚是不合法的,也是犯了奸淫。

婚姻的破裂常是有多种因素的,故教会在处理离婚与再婚的事,都要作独立的案例处理,并要想到神有无限的恩赐,赦免罪孽,并使人重整生命。圣经关于离婚的限制并不适用于归主之前已离婚的信徒,因为神的赦免已洗清了这些信徒以往的罪,使他们成为基督里新造的人。

无庸讳言,离婚不啻是重创一场,所留下的疤痕是难以愈合的。教会有特殊的条件,以爱心和同情向离婚的人伸出援手,安慰他们,支持他们,接纳他们成为蒙救赎群体中的一分子,使他们在这一充满恩慈的新环境中,心灵获得医治,生命重新建立。

Gilbert Bilezikian

参“民法和公正”1044;“婚姻、婚姻风俗”613;“性”1784;“奸淫”740。

参考书目: D. Atkinson, *To Have and to Hold*; L. Boettner, *Divorce*; R. H. Charles, *The Teaching of the NT on Divorce*; S. A. Ellisen, *Divorce and Remarriage in the Church*; K. E. Kirk, *Marriage and Divorce*; J. Murray, *Divorce*.

离经背道

Apostasy

li jing bei dao

圣经用语。指弃绝信仰, 诬骂宗教, 背离神的一种行为。该语一般是指那些起初是诚笃的信徒, 后来却主动宣布放弃原先信仰的人; 这并非无知或有错误的知识。离经背道不同于异端信仰(否定信仰的一部分), 也不同於在同一信仰之下改投别的宗派。离经背道之后又突然悔悟的也大有人在, 如彼得即是一例。

“离经背道”在希伯来文中, 原指反叛或叛逆。如犹太人背叛亚达薛西王即被指为“叛逆”(《以斯拉一书》二23); 反叛耶孙的也被指为“悖逆律法”(《马加比二书》五6-8)。凡违背律法, 不到

圣殿崇拜、故意干犯神的行为, 都属灵性上的叛逆, 旧约对此曾以许多类似的语汇加以指斥(书二十二22“悖逆神”、“干犯神”; 代下二十九19“犯罪”; 耶二29“违背”)。以赛亚书和耶利米书记以色列人离经背道, 曾用了多个例子(赛一2-4; 耶二19); 以色列诸王犯此罪者也不少(例: 王上十四22-24罗波安; 王上十六30-33亚哈; 王上二十二51-53亚哈谢; 代下二十一6、10约兰; 代下二十八1-4亚哈斯; 代下三十三1-19玛拿西; 代下三十三21-23亚们)。

新约时代也有不少门徒背叛基督(约六66), 其恶名最显著的就是加略人犹大。“离经背道”的希腊原文在经文中仅出现两处。一处是使徒保罗被指控为教唆在外邦的犹太人“离弃摩西”(徒二十一21)。另一处在帖撒罗尼迦后书二章3节, “离经背道”一语预指末世的一个征象, 在耶稣第二次临世以前的日子必有离经背道之事广为发生, 并告诫基督徒面对这种现象“不要动心”、“不要被欺”。这“离经背道”的恶潮是随着一个“不法者”的兴起而来的, 这人是撒但手中的工具(帖后二3-12; 参提前四1-3)。

新约其他章节则转用其他语汇来表达同样的意思。在那最后的日子, 将有许多人在大患难、大迫害的面前“跌倒”(太二十四9、10); 又将作假先知起来, “迷惑多人”(太二十四11); 经不住试炼(路十八13)和不信(来三12)也是使人离经背道的原因。保罗曾举许米乃和亚力山大为废弃信仰的二例(提前二20)。希伯来书的作者指出那些信而复叛的人自陷绝境, 再也得不到悔悟的机会(来六1-6)。接受了基督又故意犯罪, 其后果是可怖的(来十26-31)。使徒彼得谈到那些信而复离的人时说: “他们末后的境况既比先前更不好了”(彼后二20)。使徒约翰也谈到了同样的问题(约壹二18、19)。

基督教会成立后的前400年期间, 连续发生10次大迫害, 使“离经背道”问题更尖锐化。为此, 教会要求犯有此罪的必须真正忏悔并当众认罪, 方可考虑其重入教会的问题。罗马皇帝朱立安(361-

363) 否认基督教信仰并在全帝国境内大异神崇拜, 因此被称作“叛教者朱立安”。时至今日, “离经背道”仍是基督教会面临的一大危险, 尤其是在教会遭受迫害的地区和国家, 更是对基督徒的重大考验。

James D. Price 和
Luder G. Whitlock, Jr.

犁头, 耕种的

Plow, Plowman, Plowshare
lǐ tóu / gēng zhòng de

参“农业”1136; “工具”494; “职业(农夫)”2320。

里 / 迈尔

Mile
lǐ / mài ěr

罗马人量度距离的单位, 比英里略短。

参“度量衡(迈尔)”354。

里番

Rephan
lǐ fan

司提反在使徒行传七章43节, 引述阿摩司书五章26节来描写以色列人在旷野中拜偶像时, 所提及的异教神祇。司提反所引述的是七十士译本, 其译者以“kaiwan”来称呼亚述的农神撒土努, 或埃及的农神理帕。有些学者坚持阿摩司书五章26节是普遍地提及以色列人在旷野拜偶像的境况, 完全没有说出任何一个古代神祇的名字。

参“意/迦温”815。

里拉琴 / 琴 / 瑟

Lyre
lǐ lā qín / qín / sè

弦乐器, 包括琴身、横木, 有时也有共鸣板。

参“音乐和乐器(卡霍雷斯、肯娜)”2125。

里面的人

Inner Man
lǐ miàn de rén

保罗的用语, 近似彼得前书三章4节所说的“里面”(参罗二29), 彼得以外貌对比内在的实况。它采用当时犹太人的观点, 认为人是包含看得见及看不见的两方面为一个整体, 即有形的身体和代表心思情绪的内心。保罗说他的肢体顺服于罪的律, 而他“里面的意思”(修订标准译本是“里面的人”)是喜欢神的律(罗七22)。在罗马书八章1至13节, 他论及“体贴肉体的事……体贴圣灵的事”, 也是描述里面的人与外面的人之间的冲突。

这个人格的核心, 已经是圣灵力量之所在, 也是基督在信徒中的居所。所以, 另外一个对比就是存在於必死的外体及每日更新的内心之间。外面的人是会朽坏的, 随着年岁的增加不断衰老, 并有分於基督的死, 但里面的人因着基督复活生命在肉身上的彰显, 却一天新似一天(林后四10-16)。再与罗马书八章11节一起来看, 这可能是两约之间犹太教一个思想的回响。他们认为类似现在的身体的一个属灵身体已被预备妥当, 那就是在虔敬的“里面的人”之属天生命, 已被恢复。

参“人观”1199。

理学 / 哲学

Philosophy
lǐ xué / zhé xué

对生命中的基本问题作逻辑性和自我批判式的寻问探究。“哲学”本身的意义是“喜爱智慧”。这种“喜爱”的态度是乐于追寻、发现, 和分析及辩护智慧。虽然“哲学”一词在圣经中只出现一次, 但在希腊的世界中, 犹太教和基督教均被视为哲学。事实上, 希腊哲学家早於主前三世纪, 在亚历山太与犹太学者接触时, 已称犹太人为“哲学型的民族”; 圣经所表达的宗教是哲学性的, 与希腊的宗教不同, 它以整全的眼光来看实存的本质, 并定出具体的价值观, 可以导引群体的生活和个人的决定。

在圣经唯一明显使用“哲学”一词的经文中(西二8-10, 和合本作“理学”),

作者把异教与基督教哲学之间，作了一个对照。保罗希望歌罗西人照着基督来发展他们的哲学，而不是照着骗人的空谈、人的遗传，或“世上的小学”。基督跟那基于异教的空谈和人的遗传的空洞哲学极之不同，因为神本性的丰盛，都有形有体地居住在祂里面——这是智慧和哲学的一个坚实基础。祂又跟那些只是“基层的诸灵”不同，祂本身是“各样执政掌权者的元首”，是真理和正义的最大来源。圣经没有指摘哲学的训练方法，因为除了空谈和人的遗传，另一个选择就是“照着基督的……哲学”。

哲学作为一门学术，是产生于希腊，而时间是在旧约写成之后，因此旧约不会提及哲学。然而，圣经中智慧文学的作用跟一些哲学性的著作颇为相近，这些著作对整全的生活提供箴言式的指引（特别是箴言书），或探讨人类存在的难题（特别是约伯记和传道书）。

圣经之启示的一些特征跟当时的异教哲学一样。例如，“悔改归正”的观念，是新约时代的希利尼世界一种假定已有的思想模式，因为一个人改变了哲学思想，意味着他要过一种新的生活。此外，“书信”的文学形式是由新约时代以前的哲学家所发明的，最先利用书信来辩护教义或生活方式的人是柏拉图和艾索克拉底。

还有，在新约时代，关心实际问题，是哲学的中心；认识一种哲学是指学会生活的艺术。再者，作一个哲学家，就是作一个对“神”这问题有兴趣的人；姑勿论他怎样理解那问题。新约世界在正确生活和认识神两方面的指引已到达成熟阶段。

新约曾提及两种哲学思想：以彼古罗主义和斯多亚主义（徒十七18）。以彼古罗学派源于位雅典哲学家以彼古罗（主前342?-270）的学说，他教人以适度的言行和稳定的人际关系来达致愉快的生活。他认为人类只是由物质构成，是原子——细小而不能毁灭的物质分子——因机会组合而产生的。

斯多亚学派也强调合宜的生活，但他们相信世上有一个终极目的。这目的是由理性，或由一个什么都包括在内的东西所

设立的，这东西称为“道”。然而，像以彼古罗学派一样，斯多亚学派也是物质主义者，相信所有东西都要由物质造成，包括人类、神明和道（他们有时称这道为神）。

保罗可能曾在雅典接触过一些“学术界的怀疑论者”。这些哲学家强调人的过错和有限，到一个程度，他们认为人最好尽可能不要作任何判断，免得判断错误。然而，他们知道每天都需要作一些个人的抉择，同时，他们对其他人的思想仍十分好奇，事实上，在保罗探访雅典的时候，“雅典人和住在那里的客人”，对新思潮似乎都维持一种高度的好奇心（徒十七21）——造成一种活泼、爱好思想的气氛。

保罗向这些好奇的心灵传讲福音是最适切不过的，他也实在有能力赢取一些人悔改归主。他同意两位希腊哲学家的某些意见：一是古时的伊皮麦尼德（主前六世纪）所说“我们生活、动作、存留，都在乎他”；另一是斯多亚派的克里安提（主前三世纪）所说“我们也是他所生的”；从而与雅典人建立共通的立场。可是，保罗却也无可避免地要得罪大部分的听众，因为他要为一个人——基督——的独特性辩解，并要指出祂已从死里复活——这论调跟雅典哲学家的唯物论背道而驰，他们认为人死就是终局。明显地，基督教有着一一种截然不同的“哲学”。

那种分别在许多经文中都很明显，尤其是约翰福音第一章。约翰福音开始时的用语会吸引斯多亚派的注意和认同：“道”是外在的、神性的，是所有秩序的究因，是人类知识的来源（约一1-4）。约翰又在一些争论点上刻意地写得暧昧，以尽量避免得罪主流学派任何一方（经验主义或理性主义）的见解。一方面，看经验是主要知识来源的斯多亚派和以彼古罗派，对约翰福音会作如下解释：“那光是真光，照亮一切在世上的人”（约一9）。另一方面，主张与生俱来的智慧是主要知识来源的柏拉图主义者和新柏拉图主义者，对同一段经文却有如下的看法：“这光是那照亮每一个人的真光，当他来到世上时，便照亮每一个人”。从文法上看来，两种看法都是合理的，两者都清楚看见了基督教主要的

主张：道就是把真理带给所有人的那光——无论是透过经验还是出於天赋的智慧。

约翰并没有在这认识论的争论点上偏袒任何一方，他再写了5节经文之后，便说出道成肉身这基督教的中心教义，如此他开罪了所有古代的哲学学派，他说：“道成了肉身，住在我们中间”（约一14）。恩典和真理在基督这独特的启示，仍是基督教哲学的基石。

Paul H. De Vries

参“以彼古罗派/伊壁鸠鲁派”2012：“斯多亚派”1498。

参考书目：G. Clark, *A Christian View of Man and Things*; W. Cordvan, *Handmaid to Theology*; J. Orr, *The Christian View of God and the World*; H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol.4.

栎 / 橡树

Oak

lì / xiàng shù

参“植物（栎/橡）”2292。

利巴

Reba

lì ba

耶和華吩咐摩西所杀的五个米甸王之一，他们被杀是因为曾引诱以色列人去拜偶像（民三十一8；书十三21）。

利巴尔

Lebbaeus

lì bā ēr

十二门徒之一，达太的另一个名字，记载於马太福音十章3节（只记在钦定本中）。大多数的圣经版本都删去此名称。

参“达太”265。

利巴拿

Lebana, Lebanah

lì bā nà

被掳后，随同所罗巴伯归回耶路撒冷的族长之一（拉二45；尼七48）。

利巴嫩 / 黎巴嫩

Lebanon

lì bā nèn / lí bā nèn

虽然新约圣经提及这个地区的城镇，包括推罗及西顿，但只有旧约圣经提到利巴嫩这个地区。一般而言，利巴嫩是指其境内的两个山脉伸展所及的地方。那就是沿着地中海的海岸线，从推罗附近开始，一直向东北伸展的两个山脉。这两个山脉平排，一个是位於西面的黎巴嫩山脉，另外一个则是在东面的逆向黎巴嫩山。利巴嫩这名称源自希伯来字根l-b-n，意思是“白色”。这可能是反映山上白色的石灰石，或者是反映山上每年长达6个月的积雪（耶十八14）。

地理

黎巴嫩山脉在南端紧接加利利北部的山岭。於逆向黎巴嫩山间，有高耸的黑门山（西云、西连），高达2,774呎。这两个山脉被一个大山谷分隔，那就是利巴嫩平原（书十一17），又称为“哈马口”（民三十四8），即是现代的拜格亚谷。

在南面，黎巴嫩山脉与加利利山岭之间，被一个由东向西伸展的峡谷隔开。利达尼河流经此峡谷，到达推罗以北，流入地中海。利达尼河的上游沿着拜格亚谷流往东北面，几达巴勒贝克。黎巴嫩山脉的山脊约长100哩，向北伸展至横跨东西面的凯比尔河，其中并且有连串的山峰。在南面位於西顿以东的里汉山、土默山及尼哈山。这些山岭由5,350呎高至6,230呎左右。在中部则有位於贝鲁特以东的巴鲁克山、库奈以洗山及申尼山。它们的高度分别是7,220呎、6,890呎和8,530呎。在北面，位於特里波里东面的是赛达山，山高9,840呎。同时，亦有高达7,320呎左右的阿鲁巴山。

这些高山阻挡了从地中海而来的雨水，使到山区及沿岸平原有充沛的雨量供应。这些高山外的地区，雨量下降。在山脉及地中海之间沿岸地带，腓尼基人所居之地是十分繁荣的。他们建立的城镇包括推罗、撒勒法、西顿、贝雷多（贝鲁特）、比布罗斯（迦巴勒）及特里波里。沿岸地区的一些陆岬，是这些山脉伸展所到之

处。沿岸的道路则必须沿着这些陆岬建造，又或者是贯穿这些支脉。卡勒河就是个好例子，大概位于现今贝鲁特以北。

在黎巴嫩山脉以东是拜格亚谷。在此山谷的北面是奥朗底河的源头，向北流入古代乌加列以北的地中海。在古典文学里，整个山谷地带被称为“叙利亚盆地”，是罗马人的“粮库”。

在拜格亚山谷以东，是逆向黎巴嫩山。巴拉达河起源于此，并且向东流往大马色的肥沃绿洲。这山脉南部的黑门山，腓尼基人称为西云，而亚摩利人则称为西连（申三9）。这两个名称亦记载于圣经以外的文献中，例如亚述、赫人及迦南人的文献。在一些经文中，应许地的地界被描述为“从旷野和利巴嫩，并伯拉大河，直到西海”（申十一24；书一4）。这些描述概括地界定了东西南北的疆土范围。

资源

在古代，利巴嫩以其丰盛的枞木及香柏木而驰名天下。其沿岸的地区，包括拜格亚山谷及利巴嫩山的山坡，均适宜栽种橄榄树、果树、葡萄园和某些谷物。此外，也有一种重要的海产，就是从一种海洋生物提炼得来的红色或紫色染料。“腓尼基人”的名称是从希腊文而来，意思就是紫红色。约主前1500年，乌加列已经有染成紫色的羊毛了。对于此项工业，腓尼基人垄断了多个世纪。以色列人要用许多紫色的染料来粉饰会幕（出二十六1、31等等），以及作祭司的服饰（出二十八4-6，三十九1、28、29）。这些染料可能都是从腓尼基人取得的。

所罗门王与腓尼基有重要的贸易关系。为了在耶路撒冷建造圣殿，所罗门从推罗王希兰一世那里得到松木及香柏木（王上五6、9、14，七2；代下二8、16）。所罗门以小麦及橄榄油作为这些木材的代价（王上五11）。这些木材从海路漂浮到所罗门管治的地区（可能是特拉维夫以北的耶尔康河，接近加西利废丘），从那里运往耶路撒冷。从黎巴嫩山脉及逆向黎巴嫩山脉而来的香柏木和松木，为推罗的船只（结二十七5）、埃及皇室座艇和家具，以及重建圣殿提供了木材（拉三7）。

藉着利巴嫩的港口，腓尼基人与各地通商。他们掌握造船的技术，不论在战争或平时时候，他们所造的船只均有很大用处。在以西结书二十七章里，生动地描写了商人在推罗、西顿、迦巴勒及亚发的贸易活动。在这章经文内，他们的经商范围及性质，皆有颇为详尽的记载。

历史

在埃及第四个王朝的时代（约主前2600），埃及人对此地开始产生兴趣。当时的法老王史鲁夫要从利巴嫩运回载满40艘船的香柏木。在埃及第十二王朝的时代（约主前1980-1800），迦巴勒深受埃及的影响，而埃及人以金饰来换取香柏木。在第十八王朝的时代（约主前1552-1306），埃及征服了叙利亚，而当年的文献记载了香柏木是定期的贡品之一。后来，兰塞十一世的一位使者，名叫维那门，为香柏木付上极大的代价（约主前1100）。

当埃及的势力转弱，亚述人取得该地的控制权。由提革拉毗列色一世的时候开始（约主前1100），就从这地取得大量的香柏木，作为贡品。同样地，尼布甲尼撒及巴比伦王国控制利巴嫩的时候，亦大量把香柏木运回本土，用来建造庙宇及宫殿。以赛亚书十四章8节及哈巴谷书二章17节均有提及利巴嫩的树木被人滥伐。在后来的世纪，利巴嫩经历了波斯、希腊及罗马帝国等统治。

在新约时代，推罗及西顿通常列在一起（太十五21；可三8，七24、31；路六17，十13、14；徒十二20），但有时也会单独被提及（徒二十一3、7）。在马可福音七章26节中，提到一个希利尼妇人，是属于叙利非尼基族的。在耶稣的生平中，祂曾在这些地方传道。在圣经所载的诗歌中，利巴嫩的香柏木象征着威严与力量（士九15；王下十四9；诗九十二12，一〇四16；赛三十五2，六十13）。它们亦代表了属世的骄傲，终有一天，会被神的愤怒所击碎（诗二十九5；赛二13，十34；耶二十二6；结三十3）。

John A. Thompson

利巴嫩林宫

House of the Forest of Lebanon

lì bā nèn lín gōng

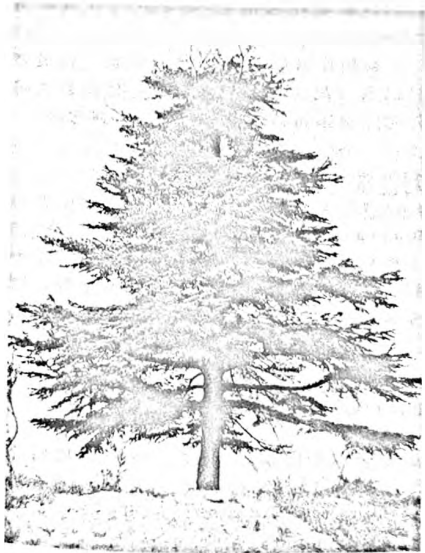
所罗门王宫的美名，位於耶路撒冷圣殿旁边。此名的来由，是因为建宫时用了大量的利巴嫩香柏树。建筑物约长150呎，宽75呎，高30呎。所罗门造了300个金盾牌，作为装饰之用，宫内所有的器皿，也都是金造的。宫中又摆放了象牙制造，包上精金的大宝座（王上七2-5；代下九16-20）。除了作为所罗门王的居所和正式宫殿外，利巴嫩林宫也是一个军械库（赛二十二8）。

利巴勿

Lebath

lì bā wù

在犹太南地的一个城镇（书十五32），是西缅支派中伯利巴勿所得之地（书十九6）。在有关西缅支派所得之城镇的另一记载中，有称为伯比利者（代上四31）。其中的“伯”字，即“家”的意思，代表着敬拜狮子女神（利巴勿）的地方。伯比利可能是另外一个地方，或者是历代志



利巴嫩的香柏树。建筑利巴嫩林宫的，就是这种树的木材。

上的记载中，是常见之抄本异文的典型例子。

利百地拿

Freedmen, Libertines

lì bǎi dì nǎ

犹太裔的自由人。在新约圣经中提及利百地拿的，只有使徒行传六章9节。大多数现代译本都放弃使用这个拉丁文用语（该拉丁语乃指得着解放的人或以前为奴的儿子），而假设这是个法政用语，而非指地方，故意译作“自由人”。

在当时帝国的不同地区中，都有利百地拿人的踪迹。可能这些利百地拿人是来自北非的利百拉图，那地当时是在罗马的管辖下。然而，较为可靠的理解，就是这些在耶路撒冷利百地拿会堂内聚集的人，是来自古利奈、亚历山太、基利家及西亚地区。这些人一概称为“利百地拿”，那就是“自由人”的意思。亚历山太的希腊犹太裔学者斐罗，记载有关庞培（公元前106-48）征伐巴勒斯坦时被掳往罗马的犹太人。其后，这些犹太人获释，散居於罗马帝国的各城各乡。有一位罗马历史学家塔西图提及这些得自由的犹太人，为当时的政府制造了许多严重的问题。在作家皮里纽的时代，他们被形容为“卑贱的平民”。

根据使徒行传六章9节的记载，这些说希腊文的犹太人，是在耶路撒冷自己的会堂中敬拜的。他们不懂得巴勒斯坦犹太人所说的亚兰文。1913年，韦尔在耶路撒冷发现有铭刻记录有关一位名叫狄奥多士的人，是卫登罗的儿子。这铭刻提及一所会堂，正如使徒行传六章9节所述的情形一样。早期的教会发觉需要跟这会堂的利百地拿人辩论其信仰。司徒反早期奉差派，到教会中处理说希腊文的信徒的问题（徒六1-6）。他看来有能力应付利百地拿会堂的人，跟他们辩明在基督耶稣里的信仰。

利百加

Rebecca, Rebekah

lì bǎi jiā

彼土利的女儿，以色列先祖以撒的妻

子。她的名字在创世记出现了31次（主要在创二十四至二十七），在罗马书九章10节出现了一次。相同写法的希伯来字有“牛棚”的意义，也指在牛棚中饲养的牛，相对于牧放的牛。她的名字因而可译为“好饲养”或“上乘的”。

利百加的父亲是彼土利，彼土利则是密迦和亚伯拉罕的兄弟拿鹤的儿子（创二十二20-23）。亚伯拉罕是她的伯祖父，后来则成为她的家翁。利亚和拉结的父亲拉班是她的兄弟。因此，利百加之子雅各所娶的，是他的两个表妹，她们又是两姊妹。

创世记二十四章记述了亚伯拉罕的仆人成功地以为撒找到了妻子。仆人听从亚伯拉罕的吩咐前往亚兰拿哈连（米所波大米西北部），因亚伯拉罕不想儿子娶迦南地的女子为妻。仆人的祷告得着了应允，利百加不单给他水喝，也饮了他的骆驼。仆人得着了殷勤的款待，又送出了礼物和礼金后，利百加也愿意跟他往迦南跟夫婿见面。

以撒像他父亲一样，曾向非利士王亚比米勒隐瞒他与妻子的关系（创二十六7-11）。

利百加生了一对孪生子以扫和雅各（创二十五20-27）。她爱幼子雅各过于以扫，并联手雅各欺骗丈夫，使雅各得着长子的权利。雅各在发肤、外形和气味上，都扮作跟常在野外的以扫一样，这是利百加的主意。她更预备了以撒爱吃的食物，使事件进行得更顺利（二十七5-17）。

除了上述事迹外，圣经对她生平的记载极少，但也记述她与丈夫同葬於幔利附近的麦比拉洞（创四十九31）。

参“以撒”2051。

利拜

Ribai
lì bài

基比亚的便雅悯人，是大卫军中一名勇士以太的父亲（撒下二十三29；代上十一31）。

利比拉

Riblah
lì bī lā

①在奥朗底河上的一座城，位於巴勒贝克东北35哩左右，即现今叙利亚的利比拉。利比拉的地势适宜军事防御，尤其是当埃及和米所波大米两大势力横过肥沃月弯北部的时候。圣经提到埃及人是扰乱这城的第一个民族；约西亚王在一次与埃及法老尼哥对峙的战役中逝世后，约哈斯作了犹太王，尼哥并不同意这人选，因此，尼哥把约哈斯锁禁在利比拉，然后立约哈斯的兄弟以利亚敬（约雅敬）作犹太王（王下二十三33）。

主前605年，尼哥在迦基米施战败后，巴比伦的尼布甲尼撒控制了这一区，并以利比拉作为他在南叙利亚和巴勒斯坦之领土的总部。犹太王西底家与尼布甲尼撒对抗的时候，巴比伦人把西底家掳走了，并把他囚在利比拉，在那里“审判他”（王下三十五6；耶三十九5、6，五十二9、10）。后来，西底家的众子都在利比拉被杀，亚底家也被锁着带往巴比伦（王下二十五7、20-21；耶五十二26、27）。

利比拉在以西结书六章14节也称为“第伯拉他”。

②划作以色列东界的一座城，位於亚延以东（民三十四11）。其确实位置无可稽考。但不可能是本条目#1的利比拉。

利波拿

Lebonah
lì bō nā

在示罗及示剑之间的城镇（士二十一19），常被视为示罗西北面约3哩外，现今称为卢宾的城市。

利布哈马

Lebo-hamath
lì bù hā mǎ

奥朗底河畔的城镇，位於利比拉之下；或许就是旧约中经常提及的“哈马口”的正确写法（民三十四8；王上八65；王下十四25；结四十七15）。

参“哈马#1”544。

历代志上、下

Chronicles, Books of First and Second
li dai zhi shang xia

旧约书名，分上下两书，记载大卫及其后继者在犹大地为王的历史。历代志是圣经中最被忽视的史书，因为它大部分的材料在撒母耳记上、下及列王纪上、下等早出的经书中，已有记载；此外，有14章经文只开列名表（代上一至九，二十三至二十七），其余各章虽记叙历史，但其枯燥乏味也无异於那些名表。其实，从严格的学术观点来看，历代志上、下不可算是历史著述，而近乎古代近东王朝史官常用的一种排年纪事的记录，只记每年重要大事，其宣传性往往重於作详实的记录。历代志的记载是有选择性的，略去了某些史实，却又详载某些事迹，书中所记只是以色列史中经挑选的一部分。很多人批评该书所记历史不可靠，主要是对该书的性质缺乏了解所致。历代志上、下是从神与以色列人所立的约的角度，来对以色列民生活中的某些事件作思辩性的解释，不可纯以历史视之。显然，作者的目的在于不在於单纯记载历代君王的兴衰始末，而是要从特定的宗教立场来对这些历史事件作出解释。

作者

在希伯来圣经中，历代志本无上、下书之分，作者及写作年代也均不详。犹太教法典他勒目记述，以斯拉撰写“他的书和历代志，证明历代谱系，自远祖至他自己为止”。许多学者便以此为据，断定历代志是以斯拉所作。但这观点并未获得一致的认同，所以至今对於该书的作者和成书的年代，仍有争论。

历代志作者向有“年代史编者”之称，这个名称似乎在肯定他是一位史家。他可能是一位文士、祭司或利未人。作者的身分必使他有机会接触到王宫和圣殿的档案概要，因为文内常提及各王的官方记录（代上九1，二十七24；代下十六11，二十三4，二十五26，二十七7，二十八26，三十二32，三十三18，三十五27，三十六8），以及先知的记录（代上二十九29；代下九29，十二15，十三22，二十

34，二十六22，三十二32，三十三19）。

至於历代志、以斯拉记和尼希米记3书作者同是一人之说，虽有显迹可引，但均非确证，尚不能以为定论。例如：历代志最后两节与以斯拉记最先3节雷同；而3书的语言和文学风格极为相似；并且3书的神学重点，都在恢复圣殿礼仪和崇拜制度，且关注族谱；这些都是有力的线索。希伯来圣经以以斯拉记和尼希米记为一书，且置於历代志前，而历代志则位居希伯来圣经各书之末。

真确程度

历代志（按：本文在叙述中只作为一本书）的内容性质及材料，与撒母耳记和列王纪的记载似有歧异，故受到相当多的学术批评。历代志的歧异可分3方面，略举如下。

第一是数字上的歧异

如撒母耳记下记载大卫三十勇士之一次杀敌800人（二十三8），而历代志上却记为300人（十一11）；如撒母耳记下记载大卫擒琐巴王哈大底谢马兵1,700，步兵20,000（八3、4）；而历代志上却记为马兵7,000，步兵20,000，外加战车1,000（十八3、4）；如列王纪下记载犹太王亚哈谢登基时年22（八26），而历代志下却记其登基之年为42岁（二十二2），竟有20年之差。

总的来说，历代志的数字多偏高。如历代志上二十一章5节记以色列男丁总数为110万，犹太的男丁为47万（较撒下二十四9所记的80万和50万已有很大的夸张）；再如所罗门圣殿前殿高达120肘，即相当於180呎（代下三4）；又如历代志下十三章3节记犹太士兵40万，以色列士兵80万，一战之下以色列兵阵亡50万（代下十三17）；又如历代志下十四章9节记古实王率大军100万，战车300辆来攻打犹太。

考究这些数字夸大的原因，可能是传抄之讹；也可能是作者用庞大的数字为喻，以极言兵力之盛；也有可能只是估计。学者们力图找出合理可信的解释，惟尚未能回答所有难题。福音派学者暂时将这些谬误看作是圣经作者人性一面的证

明，却不会对其属天来源有所亏损。

第二是神学上的歧异

不妨举一个最为明显的例子。撒母耳记下二十四章1节记述神因向以色列人发怒，就激动大卫派人去作全民的核点；而历代志上二十一章1节却说“撒但起来攻击以色列人，激动大卫数点他们”。大卫之发起核点民数，一个说是出於神的激动，一个则说是出於魔鬼的激动。

第三是史实上的歧异

撒母耳记下八章13节“大卫在盐谷击杀了以东一万八千人”；而历代志上十八章12节则记以东人是大卫的外甥亚比筛所杀。据撒母耳记下二十一章19节载，伊勒哈难杀了迦特人歌利亚，而历代志上二十章5节则记伊勒哈难所斩者，是歌利亚的兄弟拉哈米（在这一点上，多数学者以为历代志保持了经文原貌）。另有一史实上的歧异，则更为明显。试比较以下两段经文。列王纪上二十二章48、49节载犹太王约沙法造船，欲派人往俄斐运取黄金，但船未及出港即毁於以旬迦别；该处又记以色列王亚哈谢曾拟派人随船同往，而被约沙法拒绝了。但历代志下十章35至37节则记二王拟往他施贸易而合夥造船於以旬迦别，一先知预言神必因亚哈谢与恶人交好而毁其船，事果应验。两处记载都一致地说约沙法於以旬迦别造船，并且船在离港前被毁；但从现有的经文本来看，实难断定二王是否有交好之事。

再比较历代志下十六章1节和列王纪上十六章6至8节，在南北两王在位的年代上，更可见出歧异。历代志载犹太王亚撒36年，以色列王巴沙欲攻犹太，欲修坚城拉玛。而据列王纪载，犹太王亚撒36年，巴沙早已不在世了；列王纪上十六章6至8节记述巴沙既死，其子以拉继位，那时才是亚撒26年。

过去学者对历代志的真确可信，持异议的居多，但经过近年来的研究，不少人对历代志竟刮目相看了。考古发掘的物证在许多方面，说明历代志的记载是信实可靠的；而在另一些方面却也表明，历代志的歧异多只属表面上。若事实的全部得见天日，其余的问题当也迎刃而解，满足持平公正的学者的要求。

写作年代

历代志成书的准确年代已不可考。鉴于该书结尾载有波斯王古列的诏令（释於巴比伦的犹太俘虏回归故土，重建家园），可知其写作年代应不早於发布诏书的年代，即主前538年。另若假定历代志和以斯拉记及尼希米记，确是出於一人笔下，那么其成书年代当不会早於尼希米返抵耶路撒冷的那年，即主前444年。

我们还可根据历代志和以斯拉记、尼希米记所载家谱作进一步推算。历代志家谱所列的最后位宗裔是阿拿尼（代上三10-24）；他是所罗巴伯率众返乡后的大卫第六代孙，算起来应是主前400年左右。

历代志的语言已可以肯定是被掳后时期的希伯来语。文中已出现“达利克”一词（波斯金币名，见於代上二十九7），但尚不见希腊词语的踪迹，这说明其成书年代肯定是在波斯帝国的中后时期（主前538-331）。另於旧约圣经以后时期的希伯来语中，常见有*midrash*一词，是一种对经文作注释或注解的文体（和合本作“传”或“史”），旧约中则仅见於历代志（代下十三22，二十四27），可算是该词的最早用例。综上所述，我们可以将历代志的写作年代，大致限定在主前400年左右。

历史背景

那是波斯统治时期的犹太。古列下诏之后，许多犹太人便从巴比伦陆续返归耶路撒冷。他们重修圣殿，一心等待着弥赛亚时代的来临。但是接踵而至的大旱、饥荒、贫困、道德沦丧、灵性颓废种种现象，使人们企盼之心冷漠了。在政治上，犹太是波斯的属国，波斯的统治犹固若金汤，没有一点松懈的迹象；所以光复大卫王国的可能性尚十分渺茫。

在政治上既无恢复大卫王国的希望，那么这些主前四世纪的犹太人该如何理解历史，以及他们在神的计划中的地位呢？生当其时的历代志作者从神与大卫所立的约中，找到了解释历史的钥匙。历代志上前十章渐渐引进大卫；十一至十九章详述大卫的统治。全书提及摩西之名凡31次，提及大卫之名则超过250次。大卫计划建

殿，从设计到集资俱亲理其事；又规定一切典章制度、圣职分派，从利未人、歌手、门卫的人选，到祭司等级的划定，也都是大卫一手擘划。大卫规定了圣殿崇拜制度，这对历代志作者及其同代人来说，是极其重要的事。

总的来说，以色列在波斯统治下的一段历史大多是沉默的，无论其他的旧约材料还是考古发掘中，都鲜有所见。当然，考古挖掘尚在进行中，更多的证物尚可得於未来。

缘起和目的

历代志的作者必是身居耶路撒冷，为那儿的犹太人而写下本书的。书中提及耶路撒冷之处凡240次，提及犹太国之处凡225次；惟对北国以色列和以色列各王却绝少提及，作者的爱憎好恶已十分明显。另有两段文字也分明表达了作者对北国以色列的态度，其一为：“这样，以色列人背叛大卫家，直到今日”（代下十19）；其二为：“耶和華以色列的神曾立盐约，将以色列国永远赐给大卫和他的子孙，你们不知道吗？”（代下十三5）

作者希望以色列民看见神是统御万有的至高的君王，他记述大卫的宣认：“耶和華啊，尊大、能力、榮耀、強胜、威嚴都是你的；凡天上的地下的都是你的；国度也是你的，并且你为至高，为万有之首。丰富尊榮都从你而来，你也治理万物。在你手里有大能大力，使人尊大強盛都出於你。”（代上二十九11、12）

历代志成书於被掳回归时期，目的是透过早期的历史，强调神权政治的重大意义。这种权政治是神特为被掳回归时期的犹太所设计的社会组织形式，使他们成为一个宗教性而非世俗性的社会群体，以神所选定的祭司来代替君主（神选定的祭司与那些堕落的祭司正相对立。在被掳前时期，以色列民道德和灵性沦丧，那些败坏的祭司实难辞其咎）。

被掳回归的犹太国民要作圣洁的国民，而非怀有政治和民族野心的国民。因此，作者要求劫后复归的犹太人信守摩西约法，惟此方能蒙神恩惠，昌盛不衰。犹太人历经被掳之劫，除去了他们的污秽，

仍为神的选民，正面临着一个履行西乃约法的新机会。

作者反复强调天谴神惩是绝不可幸免的。他还强调人们的一言一行都要遵神守法，使神的品格清楚地显现在其民的身上。作者从每一历史事件上，都看到了有神大能的手在擘划左右，叛逆者无不受惩罚，悔罪者无不蒙恩惠。他也看到经数十年被掳之后的遗民，正是大卫家的属灵宗裔。他呼吁被掳后的民众谨守西乃的义，涤净被掳前悖逆的罪孽，一心领受神的祝福。

作者也告诫犹太人要认识神的权能，告诉他们惟有信神方能“立稳”，惟有信神的先知，方能万事亨通（代下二十20）。他一再强调耶路撒冷的重要，说那是神选定的敬拜之所（代下五，六）。凡圣殿、祭司、利未人、歌手、门卫，无一不是经神选定的（代上二十八9）。圣殿是他们祈求而必得应允之所（代下六19至七31）。

内容和教导

历代志的内容大体可划分如下：谱系（代上一至九）；大卫执政（代上十至二十九）；所罗门执政（代下一至九）；犹大列王（代下十至三十六）；被掳与回归（代下三十六22、23）。在行文上，作者没有采用直接教诲的方式，所以读者要善於从叙事中归纳出教训。

统贯历代志的主导思想，就是高举神的伟大、权能和独一无二。历代志上二十九章11、12两节很明确地表达了这个思想，宣告天地万物皆属於神，祂是万有的主。

其他章节也表达同样的思想。例如，亚述王西拿基立率军入犹太境，兵围耶路撒冷；犹大王希西家就召集百姓，勉励他们不必畏惧来势汹汹的敌人，因为“与我们同在的，比与他们同在的更大。与他们同在的是肉臂，与我们同在的是耶和華——我们的神，他必帮助我们，为我们争战。”（代下三十二7、8）

历代志反复强调以色列神是独一无二的宇宙真神。历代志上十六章25、26节引用诗篇九十六篇4、5节的话：“因耶和華為大，当受极大的赞美；他在万神之

上，当受敬畏。外邦的神都属虚无，惟独耶和華创造诸天。”作者也引用大卫和所罗门的话说，除耶和華神之外绝无他神存在（代上十七20；代下六14）。

历代志指出：“我们的神至大，超乎诸神”（代下二5）；历代志下三十二章是表明耶和華真神与“列国诸神”根本区别的圣经名篇。西拿基立在围困耶路撒冷时，曾对以色列民说：“你们倚靠什么，还在耶路撒冷受困呢？”（代下三十二10）又说：“所以你们不要叫希西家这样欺哄诱惑你们，也不要信他，因为没有一国之邦的神能救自己的民脱离我手和我列祖的手。”（代下三十二15）在亚述王的观念里，“论耶路撒冷的神，如同论世上人手所造的神一样。”（代下三十二19）但神终于拯救了希西家和耶路撒冷的城民，而西拿基立却遭到了惩罚（代下三十二21、22）。

作者多次申明以色列的神，也是列邦的主宰（代上十七21；代下二十6）。他指出神是掌管历史发展的。神引以色列民出埃及，将迦南人逐出了巴勒斯坦（代上十七21；代下六5，二十七）。历史上那些看似奇怪的事，无一不是出於神的安排（代下二十二7）。作者讲述犹大诸王与外邦一次又一次的战争中，指出胜败得失无不取决於神（代上十13、14，十八6；代下十二2，十三15，二十15，二十一11-14，二十四18，二十八1、5、6、19）。

历代志作者认为神是坚守信约的神（代下六14），是正直公义的神（代下十二6），因此世间的审判者也必须是诚实公正的（代下十九7）。作者指出，一国或个人违抗神意而能顺遂者是绝未有之（代下二十四20）；悖逆神者必一败涂地，脱离神者必软弱无力（代上二十九14；代下二十12）。

作者不仅指出神是独一、公义和权能的，他还要使人看到神的伟大智慧。神是“察验人心，喜悦正直”的（代上二十九17）。所罗门王悉心向神祈祷说：“求你从天上你的居所垂听赦免，你是知道人心的，要照各人所行的待他们（惟有你知道世人的心）。”（代下六30；参三十二31）

神的权能虽然统管天地，神的智慧虽然察验人心，但世人无论男女，都可自由选择是否尊奉神。历代志对这两种人都有所记述。遵神意行事的便得亨通，逆神意的便必败无疑，即使是贵为君王也不例外。作者详载了3个犹大君王的故事，即约沙法、希西家和约西亚。3位都是伟大的改革家，都被誉为遵从神意的，但在晚期也都因违逆神意而惹神发怒。约沙法与北国的恶君联盟（代下二十三5、37）；希西家款待巴比伦的来使，结果神离开他（代下三十二31）；约西亚则拒不听神藉法老尼哥所传的话，而招杀身之祸（代下三十五21-24）。

作者相信人皆有罪（代下六36），俱应全心全意地忏悔（代下六38）。历代志下七章14节可以说是全本圣经中，最为突出的劝人忏悔的经文之一。

历代志的另一主题为圣殿的重要；圣殿乃是人神相晤之所。历代志所记几乎都离不开圣殿。的确，对于活在主前四世纪波斯人统治下的耶路撒冷人来说，圣殿礼拜实在有极重大的意义。作者强调一个真正的敬拜群体和崇拜制度的重要。

敬拜是作者对神的根本态度，耶和華是唯一值得敬拜、赞美的神。历代志下二十九章20至30节描述了一次崇拜的经过。希西家王命祭司代全体以色列民献燔祭和赎罪祭。利未人和祭司分班站立，手持钹、瑟、琴、号，“燔祭一献，就唱赞美耶和華的歌，用号，并用以色列王大衛的乐器相和。会众都敬拜，歌唱的歌唱，吹号的吹号，如此直到燔祭献完了”（代下二十九27-29）。

历代志作者不是狭隘的种族主义者和律法主义者。他总是呼吁北国的人民回到圣殿来敬拜耶和華神（代上十三2；代下十一16，三十一）。神甚至利用异教君王尼哥向犹大的明君约西亚代传神的旨意（代下三十五22）；又如波斯王古列也遵神的旨意释放了俘虏（代下三十六23）。作者还以赞赏的态度，记载了希西家王如何允许北国众民（有些是未经自洁的），来耶路撒冷遵守逾越节。他记述希西家的话说：“凡专心寻求神，就是耶和華——他列祖之神的，虽不照着圣所洁净之礼自

洁，求至善的耶和華也饶恕他。”(代下三十18、19)

Ralph L. Smith

参“列王纪上、下”906：“王、王权”1597：“旧约年代学”789：“以色列史”2077。

参考书目：P.R. Ackroyd, *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah*; I.W. Slotki, *Chronicles*; A.C. Welch, *The Work of the Chronicler*.

利都是

Letushim
li du shi

底但3个儿子中的第二名。他是亚伯拉罕及基士拉的后裔，是属于约珊的家族(创二十五3)。利都是及利乌米(希伯来名字的复数)可能是指底但的儿子所建立的部族。有学者认为这些部族，最后是在亚拉伯北部定居。

利乏音

Rephaim
li fá yīn

亚伯拉罕时代，居于巴勒斯坦的一个身材高大的强悍民族。利乏音人与苏西人、以米人和何利人曾遭基大老玛及其盟军击败(创十四5)。耶和華应许将巴勒斯坦赐给亚伯拉罕的后裔时，利乏音人是住在当地的九个民族之一(创十五20)。摩押人称古时的利乏音人为以米人，亚扪人则称他为散迭冥，他们的身量 and 人数可媲美高大的亚纳人(申二11、20)。巴珊王噩是最后一个利乏音人。后来他也被杀，他的国则由以色列人在摩西带领下夺取了(申三11；书十二4，十三12)。也许非利士中的巨人就是利乏音人的后裔(撒下二十一；代上二十)。

参“伟人/尼斐念人”1604。

利乏音谷

Rephaim, Valley of
li fá yīn gǔ

犹太和便雅悯之间的边境上的地界(书十五8，十八16)，是位于耶路撒冷西南边的广阔山谷，可能亚纳族和尼弗族

(参民十三33)等巨人经常在这里出没。大卫执政期间，非利士人听闻大卫被膏为王后，便从沿岸一带上来寻索他，并曾两度布散在利乏音谷(撒下五18、22；代上十四9)。这山谷沿着西拉耳河进入非利士沿岸，是一片肥沃的土地，可种植谷物(赛十七5)。

历法

Calendars, Ancient and Modern
lì fǎ

按一定系统划分，排列年月日的长度、起迄和顺序的方法，称作历法。今人使用历法已习以为常，鲜觉其重要；试想人类社会若无日历，便无法排年纪事，也无法推算四时节候，更无以确定发生在一定时间内的各事件的相互关系。

我们今日使用的历法(即公历)，是经过许多发展阶段而渐臻于完善的，兹作一粗略的回顾如下。

日及其划分

计时最早始自“日”的划分。日又分24等分，每分称为“时”。已知苏默人不但能记“日”，记“时”，且可记“分”；他们显然也确定了“日”的狭义概念，即12小时的“日”。

圣经记载犹太王亚哈斯朝，已用日晷计时(王下二十9；赛三十八8)。不过可以断言，“小时”的精确划分尚是较晚的事；甚至但以理书中所用的“时”(但四33，五5)都尚非是一个确切的时间单位。

古代对1日的起迄也有不同的标准。古欧洲人跟古埃及人一样，以午夜为1日之始，又把1日分为两个各12等分的间隔。主前二世纪，埃及天文学家多利买及其弟子设计了更便于天文研究的记日法——以太阳连续两过中天(正午)的时间，间隔为1日；罗马人则以日出至日落为头半日的起迄，复以日落至日出为后半日的起迄。

天文和历法

古人根据对日、月运转的观察而定历法。太阳年便是地球沿其轨道绕太阳1周所需的时间。

一年之中，气温的变化及日夜的长短，对古人的生活均发生很大的影响。地球公转也自转，而地轴在不同的位置上，必与地球运行轨迹的平面形成不同的角度，这便引起四季的变化。例如北半球一年之内中午太阳处于最高点时，白昼即为全年最长，那日称作“夏至”（公历大约是6月21日）；而中午太阳最低，白昼也最短之时，则称为“冬至”（公历大约是12月21日或22日）。南半球则由于地轴角度的影响，时序恰恰相反。待地球行至轨道之半，则时值3月21日（春分）或9月23日（秋分），阳光直射赤道，昼夜几乎等长。“春分”、“秋分”的拉丁文是 *equinox*，即昼夜相半之谓。不妨推测古人就是根据两次夏至或冬至，或两次春分或秋分之间的时间，而确定一太阳年的长度。

太阳历（阳历）是根据太阳连续两次经过同一点（如日出点、日落点或中天点）所需的时间间隔，来确定1日的长度。也可以说“1日”即表示地球完成了自转的1周，现分为24小时。但是，地球自转的时间跟地球公转的时间没有直接的关系，一太阳年并非恰好是365日，而是365日又若干小时，这便给历法的制定带来了不少的麻烦。

古人制定历法的最大困难，是不仅要考虑太阳运行的速度，而且要考虑月亮绕地球而行的速度，还要设法将1年中的月份与不规则的月相变化对应；由于月球绕地球转动时，地球也同时在绕着太阳转动，并且自转，因而产生了极为复杂的问题。

太阴历（阴历）是以月相更替周期来测定时间的。月球出现两次具有相同月相所经历的时间，就是1个月相周期，或称1朔望月，或称1太阴月。月相从新月到新月的周期，平均等于 $29\frac{1}{2}$ 日；但月球沿其轨道绕地球1周的时间，算起来仅是 $27\frac{1}{4}$ ，只因地球同时也绕日而行，所以月球需多用两日的的时间，才能完成1个月相周期。

太阴历年平均大约较太阳年少11日，所以必须置闰以弥补此差；置闰是古今若干太阴历的通法。古代中国阴历1历年12

个月，大月30日，小月29日，每30年需加置1闰月以补足累差。伊斯兰教历也是太阴历，迄今仍通用於伊斯兰国家。该历也以12个月为1年，全年354日，但不置闰月，而以30年为一周期，每周期从第二年起，每隔3年於12月末置1闰日，全年为355日。古代希伯来历也是太阴历，因此也有这类置闰补差的问题。

几部重要的古历

以下几部非犹太古历对圣经研究，都非常重要。

埃及历

古埃及及历属太阳历，以色列人出埃及前也用此历。历年12个月，月无大小之分，一律30日，且不置闰，只是每年在计算上多增5天补差。其历年（365日）与实际的太阳年（ $365\frac{1}{4}$ 日）比较，年亏 $\frac{1}{4}$ 日。初无足道，但累积起来，4年即亏1日，1461年则亏整整1年，这实在是非同小可的误差。历法虽不逮，不过埃及人的天文知识却是惊人地丰富。其天象图不仅显示了太阳的运转，且由远而近地标出了5大行星并日、月的相对位置（土星、木星、火星、太阳、金星、水星、月球）。古埃及天文学家尊7星为神，定为7曜，用以计日，顺序从土星始，每7日为一周，乃有“星期”。星期周而复始，只是与历月每月2日之差不能相符。埃及人倾心於“天”，悉可见诸典籍，其神有日神“锐”，有天神“努特”和努特的丈夫“和如司”，有空气之神“舒”等等。

巴比伦历和希腊历

据希腊史家希罗多德记载，日晷是巴比伦人发明的。巴比伦和希腊的历年俱12个月，但计月有误差，遂置闰月。巴比伦人设历法的主旨在於祭典。祭司兼有观天象、定历法的神圣权力，设法给历年补足6日的亏欠，当然也是祭司分内的事。

希腊所置闰的方法是以8年为1周期，每3、5、8年加置闰日，但该法仍无助于改善其历法的准确性。

罗马历

罗马古历的粗陋，实在有愧於罗马人治事的才干。此历据传是罗慕洛创立於主前八世纪。历年只分10个月，有1个月是

29日,有4个月是30日,有5个月是31日,总计304日。直到主前700年,始又增补两个月,自此罗马历始包含12个太阴月,月有29和30日之分。此历一直使用到主前一世纪该撒犹流时代,始作根本的修订。

罗马历的历月不以序数词标日(如1日、2日、3日等),而是确立3个定点,即“月初”、“句中”、“月中”,由3定点倒数计日。“月初”为一月之首,“日历”一词即源於此:“句中”为第五日(或第七日);“月中”为第十三日(或第十五日)。原无“星期”,至狄奥多西朝(主后392)方通行。我们今日所用的公历尚有若干罗马古历的遗迹,如以1月为岁首和各月的名称等,即是显证。

犹流历与贵格利历

主前44年,该撒犹流对罗马古历进行了彻底的改革,任其事的是当年希腊天文学家索昔金,他以全年为 $365\frac{1}{4}$ 日来制定他的太阳历。其历年较真太阳年仅长11分,已算是相当精确;但犹流历在欧洲通用达15个世纪之久,分毫之差终酿成了千里之谬。早在八世纪之英国修士兼史学家比德,嗣后於十三世纪英国方济各修士兼科学家罗杰贝肯,都先后指出了犹流历的缺点。及至1580年,历年的分点竟较主前44年颁行之初,提前达10日之多。

1582年,教王贵格利十三世颁布了重修古历的敕令,结果便产生了所谓贵格利历——这便是现今通用的公历。不过这部新历的确立,也并非“令出即行”那么简便的事。教王势力所不及的一些国家,便抱着拒不承认的态度,如英国在1752年以前就一直拒不采用,而俄国则到1918年,土耳其更晚至1928年才陆续采用了这部新历。

贵格利历於1582年10月生效,按犹流历,时值10月5日,但新历改为15日,这样便一笔勾销了犹流历所积欠的10日差数。贵格利历法规定,置闰改以公元纪年为标准:被4除尽的年为闰年,但逢百之年(例:1700、1800、1900)则须被400除尽者方为闰年(例:1600、2000);闰年2月份增加1日,为29日。

犹流历的2月原为29日,但被亚古士督大帝减去一日,加在8月份上,其意在使8月(“August”,其本名月)与7月(“July”,犹流该撒的本名月)等长(同为31日)。在这些地方,贵格利均未作任何改动而一仍其旧。

基督纪元法却不是贵格利的贡献(显然更非该撒犹流的首创),而是主后527年出於罗马一位修士埃西古的创议。他将纪元的起算年代,推至据说是耶稣诞生之年,遂称该年为Anno Domini,意为“主的生年”,且以AD表示。

贵格利历的历月有28日、29日、30日、31日之分,虽有繁杂难记之弊,但其历年的平均长度,却与真太阳年的长度切合极准,年差不到27秒,这已相当难能可贵。世界上务求改进现行历法的团体和个人虽然为数不少,但可取贵格利历而代之的新历法方案,至今尚未看见。

犹太历

犹太人的生活与其历书的关系最密切,行事起居谨遵历书所示,如此重历法的民族在世界上真可说是独一无二。其历书起算年代较公元提前3,760年零3个月,据传这是神创世的日子。那么,从公元推算犹太历年只需在贵格利历的年代上加3,759即可;但两历的月份却绝难相符,因为犹太年始於秋天而非冬天。

月份

犹太历的月份在被掳前后有不同的名称,这是因为被掳期间,他们放弃了原来迦南的旧名而采用了巴比伦名称之故。犹太历的月份总数与各月的日数,虽与罗马历相差不远,但一年月份的起迄却大有悬殊,所以两历的月份也不相符。

犹太历有12个月,旧约涉其名者过半,有基斯流月(尼一1;亚七1)、提别月(斯二16)、细罢特月(亚一7)、亚达月(斯三7、八12)、尼散月(尼二1;斯三7)、西弯月(斯八9)和以禄月(尼六15)。

犹太历各月必以月相为起迄(始於新月迄於新月)。所以每月的间隔近 $29\frac{1}{2}$ 日,全年共354日。迄今尚无实证说明古犹太人如何调整其阴历纪日的缺欠,以保证与

实际的太阳年同步；但从以色列晚期历史可知，后来他们在亚达月和尼散月之间复加1月，称为“次亚达月”，19年加置7次（逢此则亚达月多出半月，即有30日），这当然也是采用了置闰调整法。

现知的犹太历月份名称，是自犹太人从巴比伦回归巴勒斯坦之后，才流行起来的。被掳以前至少可知有4个月份的本名，即：亚笔月（出十三4）、西弗月（王上六1、37）、以他念月（王上八2）和布勒月（王上六38）。在被掳巴比伦期间，这些月份便逐渐换了新名，而成为尼散月、伊亚月、提斯利月、黑什温月（先称“玛黑什温月”）。被掳前的月份本名都与农时相关，如“亚笔月”意谓“谷穗成熟之月”，“西弗月”意谓“沙漠花开之月”等。犹太古历纯属农历，除旧月份名字的农事含义之外，尚有实物为证，那便是1908年从基色（特拉维夫东南）出土的一部主前十世纪的犹太古历。该历将1年按农时分为4季：下种季、收割季、剪枝季和入仓季。这部历法大概是出於一犹太学童之手。

犹太历的宗教性也很强，可供国民纪念历史上的重大事件。月初均定为圣日。以色列民视月亮为他们自己的象征，视太阳为弥赛亚的象征（玛四2）。月亮本身虽不发光，却把弥赛亚的光反射给世界。

从旧约时代到新约时代将近400年之久，犹太人纪年行事一直恪守着传统的犹太历，期间希腊的统治者虽曾屡欲推行一种修订的阴历法（大概是传自马其顿），但终於不果。新历法全年12个月，每月30日，年末月份加5日以补差。但该历与实际太阳年，也不能完全相同。

犹太人的纪年法

从典籍来看，古希伯来人记事鲜有标明年月者，而多援引某大事件为参数（如某王登基）。至新约时代，这一纪年法仍不稍变，记事盖沿用援事参年的旧约纪年法。新约作者当然也不例外（路一5；约十二1；徒十八12），直到犹太流落在犹太文化中扎了根，犹太人记事始采用标准化的纪年法。

“七”的意义

在圣经中，“七”的意义非同小可。

神以6日创世，赐第七日为安息日，以为圣日，希伯来语，“安息”一词就是“休息”之意。犹太教历7月份盛典最多：首日为吹角节（犹太新年），第十日为赎罪日，第十五日（连续7日）为住棚节。据利未记二十五章3、4节记载，每逢7年便是圣年，即所谓“安息年”，该年土地要休闲1年。迨届满7个安息年，第50年即为禧年，该年凡典押的田地、房产均要物归原主，奴隶要释放，债务也很豁免。

犹太节期

犹太人除守安息日之外，每年还有7大节期。

1.逾越节（尼散月第14日）纪念以色列人出埃及。犹太人从尼散月首日起计算，第十四日为正日，第十五日为除酵节（纪念出埃及前的准备工作），节期共7日，至21日止（参出十二15）。

2.五旬节的计算，是逾越节之后50日，故名。该节正值小麦收获，所以是一个尽兴尽欢的节日（出三十四22；利二十三15-17）。

3.犹太新年在提斯利月1日。据拉比之说，这是神创世的首日，称为“一年之始”。

4.赎罪日在提斯利月第十日。这是犹太人最严肃的一日，这最神圣的一天称为“最大的安息日”；该日须遵行的一系列复杂的祭典，均详於经载（利十六）。

5.提斯利月15日至22日是住棚节。时值收获完毕，为农家的庆典，约翰称为“节期”者（约七37）即此；同时纪念以色列民在旷野40年中，神的诸般看顾（利二十三39-43）。

6.基斯流月25日为修殿节。犹太历标明节期为8日，是纪念犹太马加比大败叙利亚安提阿古四世的事。考其事，远在主前150年，又在旧约最后一位先知玛拉基辞世以后很久，故与圣事无涉，而纯属民俗的传统节日。

7.历年之内最后一个节日是普珥日。在亚达月14、15两日。该节源於古波斯，纪念当年末底改和以斯帖智挫哈曼屠杀犹太民的阴谋，救阖城犹太百姓於不死之患迹（斯九）。

希伯来太阳历

月份	被掳前的名称	被掳後的名称	巴比伦之相对月份	贵格利历之相对月份	节日	气候	农时
1	亚笔月 (出十三4, 二十三15, 三十四18; 申十六1)	尼散月 (尼二1; 斯三17)	尼散努月	3月/4月	14日为逾越节 15日又7天为除酵节	多雨 (春雨)	收亚麻
2	西弗月 (王上六1, 37)	伊亚月	亚鲁月	4月/5月		干旱	收大麦
3		西弯月 (斯八9)	西玛努月	5月/6月	6日为五旬节 (又称收割节、初熟节、七七节)	暑热、干旱	收小麦
4		搭模斯月	都主月	6月/7月		干旱、暑热	
5		坎波月	亚布月	7月/8月		暑热、干旱	
6		以禄月 (尼六15)	字鲁鲁月	8月/9月		暑热、干旱	收大枣、葡萄、无花果
7	以他念月 (王上八2)	提斯利月	他什里南月	9月/10月	夏季 1日为吹角节 10日为赎罪日 15日又7天为住棚节(又称收藏节)、22日又1天为通经节	干旱	收橄榄、葡萄
8	布勒月 (王上六38)	黑什温月 (原称玛黑什温月)	亚拉山努月	10月/11月		多雨 (秋雨)	收橄榄、犁地
9		基斯流月 (尼一1; 亚七1)	基斯里姆月	11月/12月	25日又7天为修殿节(又称哈努卡、烛光节)	微寒、多雨	收冬季无花果、播种
10		提别月 (斯二16)	提别图月	12月/1月		微寒、多雨 (时有雪)	播种
11		细芝特月 (亚一7)	沙芝图月,	1月/2月		微寒、多雨	杏树开花 播种
12		亚达月 (拉六15; 斯三7、13, 八12、九1、15、17、19、21)	亚达鲁月	2月/3月	13日为尼迦那节、14日又1天为普珥日(又称黎答日)	微寒、多雨	收柑橘、播种

注：查以色列史於後期出现「次亚达月」，每3年加在「亚达月」後的第13月，意在与太阳年取齐。

结语

人类早就知道根据天象计算时日。古人以日晷测定时刻（小时、分），今人则代之以钟表；历法之继起则已可以标示日、周、月、年，以至世纪这些较大的时间跨度。历法的日臻完善统一，不仅促进了农、商、政的发展，且使史家的纪事更加准确，也使宗教礼仪典的举行一致。贵格利历的制定和发展，可以说是天文科学和历史、宗教的多种因素相互影响，兼容并包的结果。对于基督徒来说，古今历法显示了超越时空的永恒的神与分秒必较的易逝的人生之根本区别（诗九十），这可谓历法的宗教意义。诗篇作者将基督徒的时间观，在一句祷词中反映得极为简彻，他向神说：“求你指教我们怎样数算自己的日子，好叫我们得着智慧的心。”（诗九十二）

Stuart D. Sacks

参“以色列的节期”2062：“日”1206：“禧年”1713：“夜间/黑夜”1998：“天文学”1569：“占星学”2268：“太阳”1536：“月亮”2261。

参考书目：J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*; R.A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt*; J. Van Goudoever, *Biblical Calendars*.

利法

Rephah, Riphath

lì fǎ

①利悉的父亲（按：在和合本，比利阿的儿子是利法和利悉），属以法莲支派（代上七25）。

②歌篾的儿子，亚实基拿和陀迦玛的兄弟，是从挪亚儿子雅弗衍生出来的非闪族后裔（创十3）。历代志上一章6节一段平行经文作低法，无疑是后期一位抄写员的手民之误。

利法雅

Rephaiah

lì fǎ yǎ

①所罗门的后裔（代上三21）。

②以示的儿子，是西緬支派的首领，曾带领500个以色列人上西珥山歼灭亚玛

力人（代上四42、43）。

③陀拉的儿子，在大卫时代是以萨支派的勇士（代上七1、2）。

④比尼亚的儿子，以利亚萨的父亲，是扫罗的后裔（代上九43）；在历代志上八章37节也称拉法。

⑤户珥的儿子，在尼希米的日子曾协助重建耶路撒冷城墙（尼三9）。

利法益

Rephael

lì fǎ yì

示玛雅的儿子，於大卫时代在圣殿当守门的人（代上二十六7）。

利非订

Rephidim

lì fēi dìng

以色列人逃出埃及后，在巴兰旷野安营的地方。出埃及记十七章1节称以色列人离开汛的旷野后，便在利非订安营；然而，民数记三十三章12至15节则详述以色列人离开汛的旷野后，先在脱加和亚录安营，然后才来利非订，跟着再前往西乃的旷野。

以色列人在旷野飘流期间，曾於利非订发生了一些事故。他们来到利非订，才知道没有水喝。因口渴而不满的群众遂向摩西发怨言。摩西面对此情景，便按着耶和华的指示，以他的杖击打何烈的磐石，水便流出来，满足了众民的需要。然而，摩西却给利非订起名为玛撒（试探之意）和米利巴（争闹之意），因为以色列人怀疑耶和华的同在和供应（出十七1-7）。约书亚带领以色列人与亚玛力人争战时，战场就在利非订附近。耶和華应许摩西何时举手，他就何时赐以色列人得胜。摩西在户珥和亚伦的协助下，整天举着双手，结果以色列人胜过了亚玛力人（十七8-16）。利非订也许就是摩西的岳父叶忒罗探望他的旷野地（第十八章）。

利非订的所在无从稽考。有些人认为是西乃西南部的雷法依河。其他则认为现今的莫瑟山附近的费伦河或斯益河。

参“旷野飘流”842。

利哈比

Lehabim
lì hā bī

与埃及有联系的一个民族（创十13；代上一11）。利哈比可能是居於埃及附近的一个民族，但资料不详；又有可能像许多学者的看法，以利哈比即路比人（吕彼亚）。后者在圣经的记载中，经常与埃及联盟作战（耶四十六9的路德族；但十一43；鸿三9）。他们有时会跟以色列人争战，例如在罗波安（代下十二3）及亚撒（代下十六8）作王的时候。

利哈比雅

Rehabiah
lì hā bī yǎ

利未人，是祭司以利以谢的儿子，即摩亚的孙儿（代上二十三17，二十四21，二十六25）。

利合

Rehob
lì hé

① 琐巴的王。他的儿子哈大底谢曾在伯拉河遭大卫击败（撒下八3、12）。

② 在以斯拉之约上签署的利未人之一（尼十11）。

③ 以色列人进占迦南之前，探子侦察之地的最北部（民十三21）。其位置与伯利合相同（士十八28）。在亚扪之战中，伯利合的亚兰人与琐巴的亚兰人，并有玛迦人和陀伯人曾一起与大卫对抗（撒下十六8）。

参“亚兰”1862。

④ 属亚设支派的两座城（书十九28、30）。其中一座给了利未支派革顺的子孙（书二十一31），并作了逃城（代上六75）。另一座仍在迦南人掌握之中（士一31）。有些学者认为两座城所指乃同一地方。其位置却无可稽考。

参“逃城”1539：“利未人的城邑”893。

利河伯

Rehoboth, Rehoboth-ir
lì hé bó

① 以撒挖掘的第三口井之所在地（创二十六22）。这次亚比米勒和基拉耳的牧人并没有跟以撒为井相争，以撒便称这井为“宽阔之地”。这口井位於别是巴西南约20哩。

② 一位以东王扫罗的家乡（创三十六37；代上一48）。圣经指出这地位於“大河边”，大河经常是指幼发拉底河。但以东与幼发拉底河之间的距离叫人怀疑这两节经文所指的是否幼发拉底河。

③ 地名，名意为“城之宽阔处”。这是猎户宁录在亚述所建的第二座城（创十11）。学者对利河伯一地有不同的意见，有说是一独立的自治城（在尼尼微的市郊），又有人因为这城没有在亚述的文献中出现，故认为她是尼尼微内的露天广场或宽阔的街道。

利宏

Rehum
lì hóng

① 与所罗巴伯一起从被拆之地归回的十二名犹太领袖之一（拉二2；尼七7之“尼宏”显然是抄写上的错误）。

参“尼宏”1108。

② 与书记伸帅联署上奏亚达薛西一世的波斯省长，他们批评犹太人重建圣殿的计划，并声言计划一旦完成，后果堪虞。王的回应使重建工程被迫停工，直至大利乌在任第二年才恢复（拉四8-23）。

③ 利未人巴尼的儿子，曾在尼希米指示下协助修筑耶路撒冷城墙（尼三17）。

④ 在以斯拉之约上签署的一名首领（尼十25）。

⑤ 与所罗巴伯一起返国的祭司（尼十二3），又称为哈琳（十二15）。

参“哈琳#5”543。

利基翁

Rhegium
lì jī wēng

保罗往罗马的旅程中曾经过的一个重要的大利港湾（徒二十八13）。保罗的

船离开米利大之后，便向北行驶，来到西西里岛的首府叙拉古；其后由于没有南风，他们可能绕进了墨西拿海峡，在利基翁找到一个优良的港湾。另一阵南风把他们从利基翁带往那不勒斯港的部丢利——船只的目的地，因为部丢利是义大利南部主要的港口，供大型的亚历山太运输谷物的船只停泊。

墨西拿海峡是每一个罗马海员都熟悉的地方。船只必须经这海峡往义大利的西岸，但其中有许多拦阻。障碍物、浅滩和狭窄的距离（从利基翁至墨西拿约为7哩），迫使船只停泊在利基翁，直至适度的南风再起。

“利基翁”一名可能源自一个希腊动名词，意指“撕开”或“割裂”。西西里岛看像是“从大陆分裂出来的”，利基翁则是最接近该岛的义大利港口。

痢疾

Blood, Flow of; Dysentery

li ji

由食物和饮水中的痢疾杆菌和痢疾变形虫所引起的肠道传染病。痢疾的症状常常是腹痛（肠痉挛和溃疡），大便有血和脓。据使徒行传二十八章8节记载，使徒保罗在米利大岛曾治愈了患痢疾几至不起的岛长。从该节的描写可知，患者会发高热（“热病”），而且传染性极大。旧约记载一种患后“日加沉重”，以至“肠子坠落下来”的可怕疾病（代下二十一14-19），这显然是痢疾变形虫（阿米巴）引起的溃疡性痢疾。偶发性痢疾多由肠内容纳了大量病原体所致。慢性痢疾往往会成为积累多年的顽疾。

参“医药”2008：“经期/血漏/出血”

771。

利迦

Lecah, Recah

li jia

①可能是人名——犹太支派珥的后人；也可能是犹太一个不为人所知的地方——珥所定居之处。需视乎对“父亲”一词的理解而定（代上四21）。

②犹太地的一座城，伊施屯、伯拉巴、

巴西亚、提欣拿、珥拿辖，及他们的家族居於其中（代上四12）。其位置不详。

利甲

Rechab

li jia

①临门的儿子，他与兄长巴拿在扫罗的儿子伊施波设之下作军长。他们杀了伊施波设，希望藉此取悦大卫。可是，大卫却因他们杀害伊施波设而恼怒，把二人处死（撒下四1-3、5-12）。

②约拿达的父亲。约拿达极其暴虐，是在撒玛利亚灭尽亚哈家之耶户的支持者（王下十15-27）。耶利米称利甲的跟随者和后裔为利甲族人。他们是游牧民族，一生谨守约拿达的吩咐，不喝酒，不盖房，不撒种，也不栽种葡萄园。耶利米赞许利甲族人对先祖的忠诚，并将之与犹太和耶路撒冷对神之不忠作一对比。耶利米预言犹太和耶路撒冷必有灾难，但应许利甲族人的性命必得保存（耶三十五1-19）。

利坚

Rekem

li jian

分配给便雅悯支派作产业的二十六座城之一（书十八27）。其位置不详。

利坚米勒

Regem-melech

li jian mi le

前往求问耶和华，以色列人应否继续为纪念圣殿被毁而禁食的表之一（亚七2）。这名词可能是一个人名，也可能是一个名衔，意思是“王的朋友”。

利健

Regem

li jian

雅代的儿子，迦勒的后裔（代上二47）。

利金

Rakem, Rekem

li jin

①玛拿西的子孙（代上七16）。

② 米甸的一名首领或君王，他与4名同谋者於摩西按照耶和華命令所发动的一次战役中被杀（民三十一8；书十三21）。住在利金管辖范围内的以色列人曾被引诱去敬拜巴力毗珥。

利克希

Likhi
lì kè xī

玛拿西支派中，示米大的儿子（代上七19）。

利肯

Rckem
lì kèn

迦勒的后裔希伯仑的儿子，即沙买的父亲（代上二43、44）。

利来雅

Reelaiah
lì lái yǎ

被掳后与所罗巴伯一起返回耶路撒冷的一个家族的族长（拉二2）；又名拉米（尼七7）。

参“拉米”855。

利玛利

Remaliah
lì mǎ lì

以色列王比加（主前737-732）的父亲。比加背叛了比加辖而登上以色列的王位（王下十五25-37），后来他又攻打和恐吓耶路撒冷（赛七1-9）。

利门

Remmom
lì mén

西缅境内的一座城，见于约书亚记十九章7节。

参“吾临门”2125。

利蔑

Remeth
lì miè

以萨迦支派的边境城镇（书十九21），可能就是拉末（代上六73），也称为耶末。

参“耶末#2”1961。

利慕伊勒

Lemuel
lì mù yī lè

一位王，据称是箴言三十一章1至9节的作者。在这段经文中，他叙述他的母亲对他的教导。这些教训有关公正的治理、性道德及酒等。虽然有人把他视为所罗门王，但大多数现代释经家都否定这个说法。

立拿

Libnah
lì nǎ

① 在旷野飘流的时候，立拿是以色列人一个安营的地点。该地位於临门帕烈与勒撒之间（民三十三20、21）。其位置不详。

参“旷野飘流”842。

② 迦南人在巴勒斯坦南部的一个城邦。在约书亚领导之下，被以色列人所征服及消灭了（书十29-31，十二15）。她位於犹太的境内（书十五42），其后给了利未人居住（书二十一13；代上六57）。她确实的位置不详。

圣经详细记载了这城后来3件历史事迹：（1）在约兰作犹太王的年间，以东人兴起，立拿参与叛变，却受到压制（王下八22；代下二十一10）。（2）亚述王西拿基立夺取了拉吉城之后，便进攻立拿（王下十九8；赛三十七8）。正当西拿基立王围攻立拿，以赛亚告知希西家王，肯定会有一个谣传出现，使侵略的王不能攻击犹太，并且归回自己的国（王下十九7）。（3）犹太末后两个王（即约哈斯及西底家）的母亲，是立拿人（王下二十三31，二十四18；耶五十二1）。

立尼

Libni
lì ní

① 革顺的儿子，利未的孙子，示每的兄弟（出六17；民三18；代上六17、20）。立尼有3个儿子，而且是立尼族的始祖（民三21）。立尼又名“拉但”，记载於所

代志上二十二章7至9节，以及二十六章21节。

② 抹利的儿子，示每的父亲，利未的后裔，属于米拉利的家系（代上六29）。

利奴

Linus
lì nu

在罗马的一位基督徒，与保罗一起向提摩太问安（提后四21）。根据受任纽及优西比乌所说，彼得和保罗曾经立一位名叫利奴的人作罗马主教。优西比乌认为这人就是保罗在提摩太后书所提及的利奴，并说他事奉了12年之久。在《使徒宪典》及早期的教会文献中，也认为罗马的那位主教，便是提摩太后书中的利奴。

利撒

Rhesa
lì sa

所罗巴伯的后人，也是耶稣基督的先祖（路三27）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

利色

Rezeph
lì se

遭亚述人摧毁的一座城。这城的名字可见于亚述王嘲弄犹大王希西家的信中。利色给列在被征服的城歌散、哈兰，和属提拉撒的伊甸人之中。亚述王提醒希西家说，这些城的神祇并不能保护他们免遭亚述的入侵，希西家的神当然也不能保存耶路撒冷（王下十九12；赛三十七12）。利色是一个著名的亚述城市，以其为商业及政府所在地而知名。这城是希西家与西拿基立对垒前一个世纪归入亚述版图。利色也许就是现今的叙利亚城市利沙法。

利善

Leshem
lì shàn

拉亿的另一名字，也是但的早期名称。记载于约书亚记十九章47节。

参“但#2”281。

利斯巴

Rizpah
lì sī ba

爱亚（爱雅）的女儿，是扫罗的一名妃嫔。她为扫罗生了两个儿子：亚摩尼和米非波设。在伊施波设和押尼珥一次口角中，伊施波设指押尼珥与利斯巴有染，意图夺取扫罗的王位。押尼珥被这显然是虚假的指控激怒了，便誓言要协助大卫击败扫罗，并使大卫成为以色列的王（撒下三7-10）。在大卫执政期间，利斯巴的两个儿子，连同扫罗另外5个儿子，被基遍人所杀，为报复扫罗昔日无理屠杀基遍人。利斯巴勇敢地保护其子那被悬挂的尸身，不许雀鸟走兽伤害他们，直至大卫把他们埋葬（撒下二十一8-14）。

利提玛

Rithmah
lì tí mā

以色列人在旷野飘流期间的一个停留站，位于哈洗录与临门帕烈之间（民十三18、19）。其位置不详。

参“旷野飘流”842。

利未

Levi
lì wèi

① 利亚为雅各所生的第三个儿子（创二十九34）。在语源学上，这个名字的起源不详。利未的名字跟示剑的悲剧有关。由于希未人示剑玷辱了他们的妹子底拿，利未和西缅因而报复，把住在示剑城中的男子都杀掉。雅各谴责这种行为，并且在他死前宣告利未因这恶行而得到的审判：“西缅和利未是弟兄，他们的刀剑是残忍的器具……我要使他们分居在雅各家里，散住在以色列地中”（四十九5-7）。根据这些说话，利未的后裔要散居在各支派中间。

利未支派是由利未3个儿子的后裔组成。他们就是革顺、哥辖及米拉利。摩西、亚伦和米利暗的族谱追溯至哥辖（出六16）。在何烈山附近拜金牛犊的事件中，利未人保持对耶和华的忠心。因此，他们获得奖赏，可以在会幕有特别的职分（出

三十二)；而且后来也可以在圣殿中事奉。

参“利未支派”893。

②在迦百农的税吏(可二14)。耶稣享用利未家中摆设的筵席，那里还有其他税吏一起坐席。法利赛人看见就很不高兴(路五27-32)。若接受“亚勒腓的儿子利未”(可二14)这抄本，他就是十二门徒中的马太了。但有数个希腊文抄本则作“雅各”。

参“马太”991。

③麦基的儿子，也是耶稣的先祖(路三24)。

④西缅的儿子，也是耶稣的先祖(路三29)。

参“耶稣基督的家谱”1966。

利未记

Leviticus, Book of
li wèi jì

旧约圣经中排列第三的书卷，主要是关于利未人的祭司职责。

作者

利未记另一个传统的名称，就是“摩西的第三卷书”。这名称十分恰当，因为从人的层面来说，他最配称为此书的作者。虽然此书卷从来没有说摩西写下任何东西，但它重复说明，神向摩西启示利未记的内容。利未记可能并非在神启示的时候立即写成，但对于一般经评家的观点，认为此书卷在摩西之后大概1,000年编成，笔者却不敢苟同。正如其他旧约书卷一样，利未记中的拼字及文法都随着时间而修订，以致后世的希伯来读者能够明白。但是，这并非意味着书中的基本内容被修改了。

写作年代

在利未记中的一些律例，是神从会幕中向摩西口传的(一1)。有些律例则是在西乃山上向摩西启示(二十六46)。这表示摩西是在建造会幕之后，但在以色列人离开西乃山之前，他才获得利未记的内容。这样便切合出埃及记四十章17节的记载，会幕是在以色列人离开埃及刚好1

年后，才建造的。之后，以色列人在西乃山逗留了1个月。在这段时间，神把利未记中的律例晓谕摩西。接着，1个月之后(民一1)，神吩咐摩西去带领百姓准备离开西乃，上去征服迦南的应许之地。

以色列人出埃及的正确日期，难以肯定。不同的学者提出不同的日期，有说主前十五世纪末，也有说是主前十三世纪初。无论是采取哪一种说法，利未记的起源一定是在出埃及之后一年。可是，只要明白本书卷的宗教背景，利未记成书的准确日期相比之下就不重要了。

背景

在出埃及之前400年，神应许亚伯拉罕，他的后裔多如海沙，并且要住在迦南地(大概是现代的以色列)。亚伯拉罕的家逐渐繁衍，但因为饥荒，他们去了埃及，并且住在那里。由于埃及的统治者惧怕以色列人，便使他们沦为奴隶。

出埃及记述说神怎样藉着摩西，奇妙地把以色列人引领出埃及地。摩西带领他们来到西乃山，在山上，神在烟和火中向他们显现。摩西上到西乃山，神在那里赐给他十诫，并且向他解释不同的律例。神藉着这些行动，显示祂已经拣选以色列人成为祂圣洁的选民，使之有别于其他国家，并且透过他们的行为来彰显神的位格(参出十九5、6)。

神在西乃山的启示是独特的，不再重复。但是，神告诉摩西祂要永远住在以色列人中间，因此吩咐他们建造一个可以搬动的王宫，作神圣的万王之王的居所。建造这座可以搬动的王宫，亦即传统称为会幕的，整个过程记载于出埃及记三十五至四十章。当会幕建造完成，在西乃山上所见的云彩及火，就在会幕顶上出现，象征了神现在居住其中(出四十34-38)。

出埃及记也记载了摩西如何听从神的吩咐，委派他的哥哥亚伦及亚伦的儿子作祭司，在会幕中事奉(出二十八，二十九)。不幸地，以色列人还未开始建造会幕，便在亚伦的领导下，造了一只金牛犊来敬拜。结果，藉着摩西的祷告，神才赦免他们。因此，出埃及记使读者摸不着头脑。以色列人建造了会幕，但无人知道怎样在

其中敬拜神。虽然亚伦及他的家人还活着，但我们不禁问：他们拜了金牛犊偶像之后，是否仍然蒙神使用，领导百姓敬拜神？神恩待以色列人，要居住在他们中间，但他们如何回应神呢？利未记就是要解答这些问题。

写作目的和神学教导

十诫简略地解释了神对祂的百姓的行为，有什么期望。最初的4条诫命，解释了我们我们对神的责任，后面的6条诫命，是我们对邻舍的责任。利未记仿照类似的划分。第一至十七章表明了神想以色列人如何敬拜祂，而第十八至二十七章主要关乎百姓应该怎样彼此相待。十诫是属於一般性的原则，可容易地应用於每一个社会中。利未记则较为详尽，并且特别针对古以色列的特殊环境。倘若现代的读者想从利未记中得益的话，他们一定要明白在那些特别的规例背后不变的属灵原则。换句话说，就是要明白利未记的神学了。

在利未记的神学中，有4个十分重要的主题：第一个是神的同在；第二个是圣洁；第三个是献祭；第四个是西乃之约。

神的同在

神经常以实在的方式，表明与以色列人同在。有时，祂的同在是在火和烟中显现。可是，即使没有奇妙的神迹，神的同在也是真实的。当人敬拜神及献祭给神时，祂特别与人接近。利未记提及的许多动物祭牲，都是献予耶和华的。用火烧祭物时，神喜悦其中的香气（一9）。负责献祭的祭司一定要特别小心，因为他们比其他他人更接近神。如果他们执行职务的时候不小心，违反神的命令，他们可能被处死（十1、2）。

神不单只在敬拜中与人同在，也在日常生活中与人同在。在最后几章经文中，祂不断重复说：“我是耶和華你們的神”（十八2，十九3），是要提醒以色列人在生活的各方面都紧记着神的吩咐。其中包括宗教（二十一至二十四章）、性道德（十八、二十章），以及与邻舍的关系（十九，二十五章）等。每一个以色列人的行为，都要把神反映出来（二十七）。对神的敬畏，应能推动人去帮助瞎子、聋

子、老人及穷人。虽然这些人不公平的对待得不着昭雪，神却关心他们（十九14、32，二十五17、36、43）。

圣洁

“你们要圣洁，因为我是圣洁的”（十一44、45，十九2，二十26）。这可以说是利未记的钥节。在这卷书中，“圣洁”、“洁净”及“不洁”都是常见的用语。在圣经中，神是极为圣洁的，而圣洁就是祂本性的特征。可是，地上的受造物也可以成为圣洁。要成为圣洁的人，一定要蒙神拣选，并进行正确的仪式。因此，全以色列在西乃成为一个圣洁的民族（出十九6）。利未记第八及第九章，解释了亚伦和他的儿子怎样被按立为祭司。这使他们比一般的以色列人圣洁，因此可以接近神及献上祭物。

任何人要成为圣洁之前，都一定先“洁净”自己。在利未记中，洁净的意思不单只包括了清除污垢，还包含除去一切不正常的事物。当人看来未达到完美，他就会被形容为“不洁”。故此，最不洁的就是死亡，因为死亡与完美的生命恰恰相反。但流血、其他排泄物及出现斑点的皮肤病，都会使人不洁。行动怪异的动物，或者有古怪习惯的动物，也称为不洁（十一至十五章）。

圣洁及不洁，都可以用来形容行为和外貌。成为圣洁的意思，是要顺服神，并且行为要像神一样。第十八至二十五章解释了在日常生活中的，何谓圣洁。那就是远离不正当的性关系、看顾贫乏人、诚实、公平，并且爱人如己。这些行为使以色列人有别於其他民族。藉着他们的圣洁，整个民族便显明神是一位怎样的神。

献祭

不幸地，整个民族或个人实际上很少能活出理想的圣洁生活。即使有人可能本身没有犯重罪，但时常透过与别人的接触、触摸已死的动物，或者透过其他途径而成为不洁。为了保持与圣洁的神的关系，以色列人一定要除去罪及不洁。这是献祭的目的了。献祭带来罪的赦免，并且使不洁的成为洁净。由於罪会藉不法影响神与人之间的关系，利未记提供4种不同的献祭，这些祭适用於不同的

况(一至六章),并且解释在什么情况下,要献上什么祭物(七至十七章)。这一切仪式是要强调罪的严重性,而且有助保持神与人之间的和好及相交。

西乃之约

在利未记中,所有律例都是西乃之约的一部分。这些律例说明及应用了十诫的原则,以切合古时以色列的特殊环境。但它们并非只是一套详细的规则,因为它们只是约的部分。关于这约,一定要紧记3件事。首先,此约带来了个人的关系。耶和成为以色列的王,而以色列则成为祂特别的珍宝,分别为圣。其次,此约是建基于神的恩典。神曾经应许亚伯拉罕,后来祂将以色列人从埃及地的奴役中释放出来,显明了祂的应许是信实的,以及祂对以色列人的爱。以色列人对神的回报,就是遵守律法,来感谢神的拯救。遵守律法并不能使他们得救。律法是赐予已蒙救赎的子民。最后,在约中有应许及咒诅(第二十六章)。当以色列民遵守律法,神应许他们享受丰收,能战胜仇敌,并且像在伊甸园中一样,有神与他们同行。可是,假如他们抗拒神的律法,灾祸就会临到他们。他们会遇见旱灾、饥荒、失败,甚至被驱逐出应许之地。这些约中的咒诅,成为日后先知警告以色列民的引据。

内容提要

祭祀的种类(一至七章)

这些经文解释了应该如何献上不同的祭物。大部分的献祭都是会幕及后来的圣殿中一般敬拜的程序之一。但这些经文是关乎个人的献祭,那就是当有人犯了罪,或者要许愿,或病得医治后要献上感恩的祭。这些经文解释了献祭者及祭司必须做的事情,例如在献祭的时候,所献上的动物,哪一部分必须焚烧,哪一部分是祭司可以吃的,并且怎样处理动物的血。

首先,献祭者把动物带到会幕的外院。在祭司面前,他要把手按在动物的头上,并且解释他为何要献祭。然后,他要宰杀那祭牲,把它斩开。之后,祭司就接手办理其余的程序。他会把祭牲的血洒在祭坛的四周,并且会把一部分的祭牲,烧在会幕院内的祭坛上。所有祭牲都是如

此。

燔祭的特点(第一章)就是要把整只没有残疾的祭牲,全部烧在祭坛上。祭牲的皮就归与祭司。这是最普遍的祭,会在许多不同场合中进行。在献祭时,献祭者把全只祭牲献给神,表示将自己全然献上事奉神。当有人犯了罪,“他要按手在燔祭牲的头上,燔祭便蒙悦纳,为他赎罪”(一4)。

第二章论到素祭,它常与燔祭一起献上。但它也可以单独献上。只有一部分的祭物会被燃烧,其余就归给祭司吃。素祭成为祭司收入的重要来源。

平安祭的特点就是献祭者可以吃其中部分祭肉,它是献祭者唯一可以吃祭肉的祭(第三章)。由最早期开始,除了献祭之外,以色列人是不准宰杀牲畜的(第十七章),凡有肉类的饭餐,都是在献平安祭以后。利未记七章11至18节提及在3个场合之下,可以进行“感恩”的平安祭。那就是当人要为某事而赞美神,或者要认罪的时候。其次,就是许了愿,倘若神帮助他脱离困境,他就献祭表示谢意。最后,就是当人甘愿给神献祭。

赎罪祭(第四章)并非唯一可赎罪的祭。其他祭也可以使罪得到赦免。这个祭的不寻常仪式,强调了它特别的重要性。在其他祭中,祭牲的血是洒在祭坛四周,但赎罪祭却不是这样。祭司会把祭牲的血小心地抹在院内祭坛的角上(四30),或是抹在圣所内香坛的角上(四18)。每一年,赎罪祭的祭牲流出的血,都会洒在圣所的约柜上(十六14)。罪使到会幕中不同的地方成为不洁,因而不适合神的同在。倘若神不在会幕中与以色列人同在,他们对神的敬拜就没有意义了。那些血就像屈灵的消毒剂,使会幕再次成为洁净及圣洁的地方。每当一个人疏忽地犯了致命,或者患有漏症,或患了7日以上的皮肤病,就需要献上赎罪祭(十二至十五章)。

赎愆祭(五14至六7)是为比较严重的过犯而设的,例如偷取圣物,或故意妄用神的名来发假誓。这等过犯被视为盗取神的东。因此,一定要献上一只公羊作为赔偿。在别的祭上,穷人可准以献雀鸟

为祭，但赎愆祭常需要献上一只公羊为祭。



作祭牲的羊。除了脂油和血以外，作祭牲的羊羔是可吃的，但当人不洁的时候，就不可以吃献祭的肉。

第六章8节至第七章38节记载了关乎献祭的其他规例。主要指明每一项祭祀中，祭司可以吃多少分量，以及哪些部分一定要烧掉。一般平民百姓有一项重要的规例，那就是不可以吃任何血或脂油，又或者当人不洁的时候，就不可以吃献祭的肉。若有人如此，他就“必从民中剪除”（七21-27）。

祭司之始（八至十章）

虽然利未记记载了许多规例，看似是一卷律法书，但它实在是一卷历史书，描述了在离开埃及大约1年后所发生的事。这些经文提醒我们这卷书的真正特性，因为其中的经文记述摩西怎样按立亚伦，并亚伦的儿子为祭司，而且叙述了他们首次献祭的情形。

现代的读者被这书卷复杂的按立仪式吓倒之余，可能错过了一件奇妙的事，那就是亚伦竟然被委派为大祭司。亚伦曾带领制造金牛犊，并且鼓励百姓拜它（出三十二）。倘若摩西没有为以色列人代求，整个民族都在旷野中被消灭了。这里最清楚的表明神那恩慈的救免。罪魁祸首的亚伦，竟被委派为神与百姓之间主要的中保。在新约中，彼得一生的经历，与亚伦的一生有些相似。

亚伦所穿的长袍有各种的装饰，这些装饰象征着大祭司的高贵身分。亚伦及其儿子受到膏立，之后，摩西就为他们献上3个最普遍的祭。他们要在会幕的院子内

逗留7天，而且似乎每天都重复一些仪式。藉此方法，他们就从其他百姓中分别出来，将自己完全奉献给圣职。

在第八天，整个过程便完成了。现在，亚伦和他的儿子可以献祭。这一次，摩西只告诉他们要做什么，他没有亲自献祭。第九章的结尾记载了他们为自己及百姓献上祭物后，有火从会幕中出来，烧尽了祭物，表明神悦纳他们所作的。

此事以后，十章1至2节的记载也使人惊讶。“亚伦的儿子……在耶和華面前献上凡火，是耶和華没有吩咐他们的，就有火从耶和華面前出来，把他们烧灭，他们就死在耶和華面前。”我们并不确实知道凡火的意思是什么。重要的是这些祭司作了神并没有吩咐他们去做的一些事情。祭司应该树立完全顺服神话语之榜样——这就是圣洁的精髓。可是，他们决意跟随自己的心意，招致可怕的结局。

“亚伦就默默不言”（十3）。亚伦受到警告，不能为他儿子的死而哀号，以免他被怀疑是宽恕了他们的罪（6-7节）。然而，不管他儿子的行为怎样，神仍确立亚伦及其他余儿子的祭司职分。神提醒亚伦及他的儿子，他们的职分是要将“圣的、俗的、洁净的、不洁净的，分别出来；又使你们可以将耶和華藉摩西晓諭以色列人的一切律例教训他们”（10-11节）。这一章经文以另一次施恩作结。虽然这些祭司在其中一个赎愆祭中犯了错误，神仍赦免他们。

洁净的与不洁净的（十一至十六章）

分别洁净与不洁净之物，是第十一章至十五章的主题。这是为了在第十六章中所记载的赎罪日礼仪而准备的。这些守则都是为了洁净那不洁之民，从而也使会幕洁净，以此确定神继续住在他们中间（十六16、19）。

第十一章讨论不洁的动物，即是以吃的动物。首先论到地上的动物，就是鱼类及鸟类，最后就是不同类型的造物，例如蝗虫及爬行类动物。地上的动物必是蹄分两瓣而倒嚼的，牛，但不包括骆驼和猪。有鳞有翅的鸟才可以吃，否则都是不洁净的。除了鸟或者吃腐肉的鸟类外，其他鸟类

净的。有翅膀及有两腿可跳跃的昆虫是洁净的，例如蝗虫。其他会飞的昆虫都是不洁的。所有蠕动及四处窜动的生物都是不洁的，例如蜥蜴。

为何宣告某些动物是洁净或不洁的，一直以来都是一个谜。有人认为不洁的动物是异教徒用来拜祭之物，又或者代表着异教的神灵。某些不洁的动物，肯定是用於异教徒的敬拜中，但有些洁净的动物也同样用於他们的敬拜中。此事实使到这种解释未能令人满意。第二个可能性就是基於卫生理由而设立这些规则，吃洁净的动物是安全的，吃不洁的动物则不安全。这一种解释有其道理，但并不足够，因为有些洁净的动物是有害的，而有些不洁的动物是可以食用的，这种解释亦不能说明耶稣为何废除了洁净与不洁之物的分别。

不洁的动物是不可以吃的，但触摸它们并没有害。例如，以色列人可以骑骆驼。除了宰杀的祭牲外，所有死去的动物都是不洁的。任何人触摸动物尸体，就会使自己成为不洁，因此，当日不准入会幕中（十一39、40）。

接着的经文论到其他使人不洁的情况。第十二章说明生产子女，或者更明确地说，生产中出血，会使妇人不洁。在旧约神学中，死亡是最终的不洁，而不正常的或者可引致死亡的情况，也是不洁的。当产血停止了，在一段特定的时间之后，那位母亲一定要献上燔祭及赎罪祭，为她可能犯了罪而赎罪，而且洁净会幕，因为会幕可能因为她的不洁而受到玷污。

第十三及十四章论到由皮肤病而引致的不洁。这里有详细的规例去分辨不同的疾病，以致祭司可以决定一个人是否不洁。如果他不洁的话，他一定要住在营外，直到病痊愈了。那不洁的皮肤病传统译为麻风，但看来这并非正确的翻译，因为在旧约时代，中东并没有麻风。反之，它可能是任何引致皮肤出现斑块剥落的疾病，例如牛皮癣。这便解释了这种疾病为何有可能自然转好。

如果这疾病真的减退了，病者就要到祭司那里。祭司若认为他已经好了，病者就需要遵行第十四章所记载的仪式，才可以返回营中。这一章经文也解释了，假如

在布上或房子的墙上发现有霉的话，应当怎样做。

第十五章解释了男人如何因患漏症而成为不洁，那是由淋病或男女交合而引起的。女人若是行经或患多日的血漏，也成为不洁。这些规例的部分目的，是要预防古时所流行的宗教卖淫业。由於男女交合使人不洁，男人在交合之后不可以立即去敬拜。行经的不洁应该使男人不会亲近未婚的女子。

这些不洁规例的广阔范围，意味着几乎每一个以色列人，在其一生中，都会有不洁的时候。这些不洁会玷污神的居所——会幕，使到神无法继续居住在其中。为了避免此大灾难，每年都要守一次赎罪日。在犹太人的日历中，这是最庄严的日子。其中有关的礼仪详细地记载於利未记十六章里。

在这一章中，记载了赎罪日所行的3件事。首先是由大祭司献上特别的赎罪祭。在进行期间，把祭牲的血洒在外面的祭坛上，又要洒在圣所内的香坛上，以及至圣所内的约柜上，藉以洁净会幕的每一部分。这是一年之中，大祭司进入至圣所内面见神的时刻，经文中记载了详尽的预防措施，以保护大祭司，免得他因为看见神的圣洁而死亡（十六2-4、11-17）。这里记述另一种公开的行动，象征以色列人的罪被除去了。神吩咐以拈阄来选一只公山羊。然后，大祭司把两手按在羊头上，并且承认以色列人的罪过。之后，这只山羊会被送到旷野去，带到无人之地。后期，这山羊被推下悬崖。这些行动描绘了以色列人的罪被带走了，因此他们的罪不能妨碍他们与神和好的关系。赎罪日的第三项重要特色，就是众人一起禁食祈祷。这表示涂抹过犯是要藉着以色列全民心意的改变。

日常生活的规条（十七至二十五章）

利未记一开始全是关于神方面的宗教指示，后半部比较关注向他人的宗教义务。只是第十七章重复一些献祭的规例，并且加上新的守则：一切祭物，必须在会幕的院内献给耶和華。这是为了防止百姓秘密地敬拜外邦神。

第十八及二十章说明以色列中有关性

关系的守则。第十九章阐明了日常生活中的圣洁。从积极方面来看，那就是在收割的时候照顾穷人，不可割尽田中的庄稼及果子（十九9、10）；不可把雇工的工价留到早晨（十九13）；避免搬弄是非（十九16）；也要尊重长者，帮助外来的人，并且公平交易（十九32-36）。可是，圣洁是超越言行的。它应当带来思想的更新：“不可心里恨你的弟兄……却要爱人如己。”（十九17、18）

第二十一及二十二章中，记载了祭司应该如何在他们的生活中显明圣洁。首先，他们一定要避免接触死人，除非这些死人是其近亲。其次，他们要娶道德正直的妇女为妻。第三个规例就是有残废者不能献祭，例如祭司盲眼或瘸腿的后裔。这里的原则显然易见，那就是代表神的人，一定要以正常、健康的身体来反映神的完全。但那些暂时患上皮肤病或漏症的人，在他们痊愈之后，便可以继续其职务了。

第二十三章列出主要的圣日，以及每个圣日所当献的祭。第二十四章论到灯及摆放在会幕中的陈设饼。其中亦记载了发生在旷野的一件事例，与褻渎神的名有关。因为那人实在用了神的名（耶和華）去咒诅，於是被判死刑。

第二十五章论到禧年。在每一个社会中，都会有人欠债。在今天的社会，国家的福利援助及银行透支，在某程度上可以帮助解决债务。但在古时的社会，并没有这些帮助。欠债的人一定要卖了他们赖以维生的地业。或许更严重的，就要卖身为奴了。若沦落至如此穷困，要赎回地业或自由就十分困难了。可是，利未记中的这一条律例，就提供了一条出路。每50年就是一个禧年。在这一年中，每一个奴隶都可以重获自由，而且每一个卖了地的人，都可以免费得回地业。因此，每一个欠债的人，都有机会重新开始。虽然这条律例本意是要帮助穷困的人，但同时也是防止财富堆积于少数人的手中。

祝福、咒诅及许愿（二十六至二十七章）

第二十六章记载了祝福及咒诅，传统上是约的总结。倘若以色列人遵守律法，神应许他们在物质及属灵上都得以兴旺。但又警告他们，倘若他们不顺服，就会陷

入悲惨的境况中。

第二十七章是一项附录，论到向神许愿及奉献。当人答应把某些东西归给神，这些东西就成为圣洁。除非以合理的赎价代替，否则不能够取回已归给神的东西。这一章就是列出这类奉献的规例。

利未记及基督徒

利未记中的律例是在基督降生之前许多年所颁布的，对于二十世纪末的基督徒生活似乎有很遥远的距离。可是，虽然我们的环境截然不同，利未记中基本的宗教信息，在今天仍然重要和有效。利未记所提及的献祭规例，帮助我们明白新约中基督的死。耶稣是真正的燔祭，“神的羔羊，除去世人罪孽的”（约一29）。耶稣是完全的赎罪祭，祂的“血也洗净我们一切的罪”（约壹一7）。祂的死当然废除了献动物作祭牲的规例，但利未记中这些古老的献祭，展示了耶稣为我们所成就的事。

换句话说，利未记的神学仍然适用于今天的基督徒身上。基督徒仍然蒙召“要圣洁，因为我是圣洁的”（彼前一16）。正如在利未记中，警告人若不洁而吃祭肉，就会从民中剪除；所以保罗警告哥林多人，若不按理遵守圣餐，就会面对审判（林前十一27-32）。利未记坚持祭司一定要在他们的行为上，作完全圣洁的榜样。因此，基督徒牧者亦要成为基督徒德行的模范（提前三1-13）。

某些实际的劝诫，例如教导人要照顾穷人、瞎子及聋人，并要公平和诚实，以及忠于婚姻，都适用于今天，跟3,000年前无异。我们的主引用申命记六章5节：“你要尽心爱你的神”，以及利未记十九章18节：“你要爱人如己”，以总结一切律法和先知的教导。研读及默想利未记，有助现代的基督徒学习更多有关神的本性，以及祂对圣洁生活的旨意。

Gordon J. Wenham

参“摩西”1066；“祭祀”680；“以色列的宗教”2068；“会幕、圣殿”596；“祭司和利未人”669；“亚伦”1869。

参考书目：R.K. Harrison, *Leviticus*; S.H. Kellogg, *The Book of Leviticus*; M. Noth, *Leviticus*; N.H. Snaith, *Leviticus and*

Numbers; G.J. Wenham, *The Book of Leviticus*.

利未人的城邑

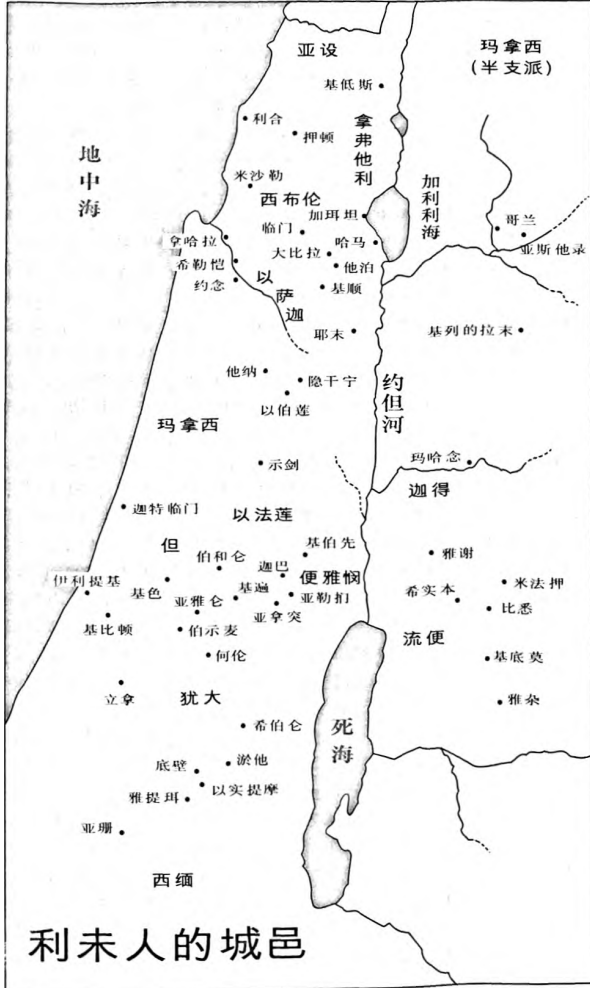
Levitical Cities

lì wèi rén de chéng yì

特别划分给利未支派的地方，以代替一般支派所承受的产业（民十八20-24，二十六62；申十9，十八1、2；书十八7）。

利未人分配了48个城邑，包括6座逃城（民三十五6、7）。每一个城邑及其邻近地方，都是给利未人的（民三十五3-5）。在赎回产业的律法中，他们的财产享有特殊的地位（利二十五32-34）。

关于利未人的城邑，有两个表列（书二十一；代上二十六）。其中有13个城邑是给祭司的（书二十一4），包括了6座逃城。虽然这两个表列有些差异，但看来都



是源出於一。要仔細研究這表列，便需要小心運用希臘文的翻譯，將之與希伯來原文比較。表列中的城邑，几乎都是其他经文中的著名城邑。事实上，只有大概5个城邑是找不到其古代的位置。

利未人的城邑的分布位置，说明了它们的目的。它们分布于十二支派之中，却并非在支派的中心。在犹太及西缅支派中，利未人的城邑是位于南部的山区之中。那里是迦勒族及基纳斯族定居之所。在便雅悯支派的产业中，利未人的城邑是在南半部的土地上。其后，这部分土地与犹太联合，扫罗的家族就居于此。在需要驻军的边境地区，亦设置了利未人的城邑，例如在流便东部的沙漠边缘，以及在但面对非利士的地区。其他重要的地区是在平原地带，是亚设、玛拿西及其他在加利利的支派未能征服的迦南人之城邑（士一27、31）。因此，在需要控制的战略性据点，就有利未人住在其中。在早期的征战中，许多城镇仍然未被攻下，只有在大卫作王的时候，那些城镇才服在以色列人的控制下。

虽然利未人并非某一城邑的唯一居民（他们与其他以色列人同住），但他们被安置在那里，是有特别的职责。利未人是要事奉耶和华，并且为君王效力（代上二十六30-32）。他们收集什一奉献（民十八21；申十四28）、处理法律及司法上的事情（代上二十六29；代下十七8，十九8-10）。同时，利未人也在军中担任职务（代上二十六1-19），并且管理仓库（代上二十六22）。这一切都是利未人的责任。虽然他们在首都轮班事奉（二十七1），但在各自的地区里，他们整年都负责类似的职务（二十六29-32）。

利未人忠于大卫家，使他们在北国中失去地位。故此，当王国分裂，大部分利未人都加入犹太国（代下十一13、14）。

毫无疑问，利未人的城邑表列，代表了地理上及社会上的一个实况。当中不需要假定一个乌托邦式的设计。事实上，这些城邑在地理上的分布，显示了安排的原则并非为了对称，虽然有证据显示在十二支派中，利未人的城邑是平均分配的。

参“逃城”1539。

利未支派

Levi, Tribe of

li wèi zhī pài

以色列人的支派。以利亚及雅各三个儿子的名字命名。这名字的意思（“联合”），是双关语，藉以形容利亚是失宠的妻子。现在她为雅各生了三个儿子，他一定会与她“联合”。在另外一处，也用类似的双关语，形容利未支派是与亚伦“联合”（民十八2）。有人认为这意味着外人可藉奉献与利未“联合”，就像身细耳人一样。属以法莲支派的撒母耳（撒上一1），常被举作例子，可是历代志上六章28节却指出他是利未的后裔。圣经没有证据清楚显示有这样的习俗。

利未和西缅以奸诈的手段，屠杀了迦南示剑城中的居民（三十四25-29）。当时，雅各因此事而责备他们（三十四30），并且在临终前咒诅他们（四十九5-7）。雅各预言利未及西缅的后裔会散居于以色列全地。这看来并非神的祭司支派应有的背景，然而事实却是如此。作为祭司支派利未人需要散居于以色列，而西缅支派则只居於犹太南面的沙漠。

起初，利未支派明显地与其他支派一样“的凡俗”。不错，摩西及亚伦都属於利未支派（出二1），但圣经并没有强调此点。利未其后的位分是神所赏赐的，因为当以色列人背叛神，利未人却忠于耶和华（出三十二25-29）。这就使到神与利未人立约（民十八19）。因此，神接纳利未支派，以代替以色列人头生的儿子，因为根据“初熟之物”的条例，头生的都归耶和华（民三11-13）。所以，利未支派不能拥有自己的产业，因为神就是他们的产业（民十八20）。可是，他们却分配了48个城邑及属城的郊野，住在其中（书二十一1-42）。这些城邑包括那6座逃城（书二十一9）。

由於利未人不能积储财富，他们是倚靠供物及什一奉献来维持生活的（民十八21）。正如寡妇、孤儿及寄居的人一样，利未人也是由神的百姓所照顾的（申十四29）。由於他们属於神的支派，约押就不愿意在大卫的人口核算中，把利未人也数算在内（代上二十一6；参民一49）。自

然地，利未人不会出战，除非是关乎宗教方面的事（代下二十21）。他们要管理会幕的事务（民一50-53），后来在圣殿事务（代上二十三25-32）。在利未人中间，圣经清楚地划分了从亚伦家而出的大祭司（有时只称为“祭司”，撒上一9）；其余从某些家族而出的祭司；以及一班附属的利未人，他们的工作较不显著。在早期的时候，他们负责收拾及搬运那可以拆卸搬动的会幕（民一50、51），并且负责其他事务。在后期，他们明显地担当挑夫及唱咏团（代上十六42）。申命记三十三章8至11节总结了利未人的职责。这段经文表明了神的指引及神学上的教训，跟他们的祭司职分同样重要。因此，约沙法后来要他们去教导律法书，就不是为怪了（代下十七7-9）。但是，一般以色列人只认为他们是祭司（士十七13）。

后期有关神与利未人所立的永久之约，可见於耶利米书三十三章20至26节及玛拉基书三章3、4节。利未支派从被掳归回的人中（拉二36-42），显然以有祭司职分的利未人居多。新约时代的巴拿巴，是属於利未支派的（徒四36）。事实上，现代的犹太人之中，其姓若是“Levy”的，可能就是利未支派的后人。可是，对于希伯来书的作者而言，由於基督的祭司身分，利未人的特殊职分已经失去其意义了（来七11-14）。

R. Alan Cole

参“祭司和利未人”669。

利乌米

Leummim
lì wū mǐ

底但3个儿子中的第三名，与利都是一样，也是亚伯拉罕及基士拉的后裔，属於约珊的一族（创二十五3）。

参“利都是”877。

利希

Lehi
lì xī

非利士人在犹大安营，捉拿参孙的地方（士十五9）。明显地，这个地方是在山岭之间。参孙用驴腮骨作武器打败了非

利士人之后，这个地方就称为“驴腮骨高地”，那就是拉未利希（士十五17）。这个地方显然在一个低洼的泉水附近（士十五19）。邻近有一个山崖，称为以坦（士十五11）。除了是伯示麦背后的山岭中的地方外，并没有其他提示可以知道（拉未）利希的位置。

利悉

Resheph
lì xī

利法的儿子（按：在和合本，比利阿的儿子是利法和利悉），是以法莲的后裔，嫩的儿子约书亚之先祖（代上七25）。

利息

Interest
lì xī

参“货币和银行业”621。

利鲜

Resen
lì xiān

宁录建於尼尼微与迦拉中间的城（创十12）。利鲜是“大城”的一部分，并可能是尼尼微的郊区。有些解经家认为利鲜是尼尼微与迦拉之间的一个供水系统。

利写

Rizia
lì xiě

大能的勇士及精明的首领，是亚设支派乌拉的儿子（代上七39）。

利汛

Rezin
lì xùn

①一名叙利亚王，在以赛亚任先知早年，及北方十支派仍属以色列国的末年，统治大马色。神使用了利汛来挫以色列和犹太的傲气，因为他们离弃神，违背了祂的约（代下二十八5、6）。

利汛生於毕哈达拉城，位於叙利亚大马色附近（也称亚兰）。他即位时，叙利亚人（也称亚兰人）再次脱离了以色列的

统治而独立。在这段期间，亚述正在巩固自己，并于近东一带扩展其势力，利汛与以色列王米拿现在主前738年都被迫要向亚述王提革拉毗列色纳贡。作亚述人之属国的重担，使叙利亚及邻近的民族产生了反亚述的情绪。这时利汛似曾协助比加成功地篡夺了以色列的王位。比加登位后，便立即与利汛组成一个反亚述的联盟。他们不久便发现，要成功地抵抗亚述，就必须有更强大的盟国；於是邀请犹太王亚哈斯加入，但亚哈斯却断然拒绝了。利汛和比加意图安排一个大卫血统的亚兰人坐犹太的国位，以达致一个更强大的叙利亚——以色列联盟。於是他们联合攻击犹太，这一役使犹太国伤亡惨重。利汛乘着在巴勒斯坦南部作战之优势，继续向南推进，并夺取了以拉他港口，让以东人住在那里（王下十六6）。利汛和比加虽然赢得了多半的战役，但却未能取得耶路撒冷和取代亚哈斯（代下二十八5-15；赛七1-9）。在犹太这段黑暗的日子里，以赛亚向众民发出勉励的话，他预言以色列（以法莲）和大马色快将遭受亚述的毁灭（赛七1-9，八1-8）。他确信这两个国家会被毁，因而称他们的两个王为“冒烟的火把头”，快将要熄灭（赛七4）。亚哈斯不理睬以赛亚的预言，仍把大量金钱送予提革拉毗列色三世，希望诱他来帮助犹太。

利汛和比加把军力北移，准备抵抗亚述的入侵。提革拉毗列色在主前733年发出攻击，并夺取了加利利大半的领土。其后他又转往大马色，而利汛已逃至那里。亚述的记载中称利汛为被困之大马色的“笼中鸟”。大马色在主前732年陷落的时候，利汛被杀，大马色许多居民都被掳去。以色列国的首都撒玛利亚在主前722年落在亚述人手中。大马色及叙利亚国成为了一个亚述的省份。因此利汛是在大马色执政的最后一位叙利亚君王。

参“以色列史”2077：“以赛亚”2054：“叙利亚”1790。

②被掳归回时在圣殿供职的一些殿役之祖先（拉二48；尼七50）。

利迺

Rezon

lì xùn

以利亚大的儿子，他在大卫击杀琐巴王哈大底谢之后，自立为大马色和叙利亚的王。利迺是神所任命、恨恶以色列人的敌人，他在所罗门在位期间经常为患（王上十一23-25）。

利亚

Leah

lì yà

拉班的女儿，拉结的姊妹，雅各的妻子。

雅各骗取了父亲以撒给以扫的祝福之后（二十七5-10），便离家前往舅父拉班在米所波大米的家（二十七43，二十八2），希望在那里娶得一位妻子（二十七46至二十八2），并且逃避以扫的报复，因为以扫决意要杀他（二十七41、42）。他在那里爱上了表妹拉结，并且愿意为了娶她而替拉班工作7年（二十九17、18）。当到了筹办婚宴的时候，拉班用计欺骗雅各，要雅各多服侍他7年。拉班以利亚代替拉结，在婚宴当晚把利亚给雅各为妻（二十九21-25）。他藉词大女儿要先出嫁，然后小女儿才可以出嫁（二十九26）。这藉口在当时实在难以成立，而且他应该事先向雅各说明这习俗。利亚被形容为“眼睛没有神气”，与被形容为“美貌俊秀”的拉结成为对比（二十九17）。

雅各爱拉结（二十九20），以致他愿意再为拉班多工作7年，以换取拉结为妻。由於两姊妹之间有竞争，而雅各宠爱拉结；耶和華就使利亚生育了6个儿子及1个女儿（流便、西缅、利未、犹大、以萨迦、西布伦、底拿），拉结则还没有生育（二十九31-35，三十1-22）。拉结没有生育，成为了她多年的重担。她甚至让雅各与利亚同寝，以换取利亚的风茄。风茄是被认为可以帮助怀孕的植物。结果，这反而令她的姊妹获益，因为利亚怀孕生了第五个儿子，取名以萨迦（三十14-17）。

利亚有幸成为两个重要支派的母亲。在以色列国的历史中，这两个支派担当了最重要的角色。利未支派成为有祭司职分

的支派。犹大支派成为君王的支派。神所允许的后裔是从犹大支派而出的(创三15, 十二2、3; 撒下七16; 太一1), 那就是耶稣基督的降生。

J. Robert Vannoy

参“雅各#1”1810。

利亚雅

Reaiah
lì yà yǎ

① 朔巴的儿子, 雅哈的父亲, 属犹太支派(代上四2), 也许就是哈罗以(二52)。

② 流便人, 是米迦的儿子和巴力的父亲(代上五5)。

③ 殿役其中一族的领袖或先祖, 与所罗巴伯一同从巴比伦被掳之地归回(拉二47; 尼七50)。

利以

Rei
lì yǐ

大卫在任末年, 亚多尼雅欲篡夺王位时, 一位支持所罗门的官员(王上一8)。

立约/约

Covenant
lì yuē / yuē

约是缔约双方为规定相互承诺的义务而达成的协议, 圣经中之约则指神与其选民在此协议下所建立的特殊关系: 神先施恩与以色列民立约, 后又施恩与教会立约。神通过约的形式将人生的意义与拯民救世之道告之於民。约是圣经重要主题之一, 既包括人们彼此所立的约, 也包括神与人所立的约。

旧约中“约”的主题发端於伊甸园, 然后经挪亚和亚伯拉罕, 至西乃山神与以色列民正式订约而达於高峰; 在大卫王朝之后, 约的发展就不那么显著了。

至耶利米时代, 约的发展陷於低点之际, 这位先知却预言“新约”将出现於以色列民的将来。后来基督徒都深信, 耶利米的预言在耶稣的身上已得应验。由此可见, 基督教之称圣经前卷为旧约, 称后卷为新约, 是有充分依据的。

约的意义

约的实质可见於人与人的特殊关系之中。彼此承担一定的义务是这个关系的基本特征。故人们一经有了契约关系, 彼此之间就有了遵守承诺的责任。这种委身, 圣经称之为“信”, 在双方的友好关系中信守诺言。

旧约用“约”一词, 既表示一般的意义, 也表示特殊的神学意义。欲理解后者(神与人所缔的约)需自前者(人与人所缔的约)开始。

人与人所立的约

各种多样的人际关系, 大至政治集团之间, 小至个人之间, 均可用契约的形式反映出来。如大卫与约拿单情同手足以致定交立约(撒上十八3), 他们的约不止是相敬相爱的标志, 也是约束他们互守承诺, 笃志不渝的保证。后来大卫在扫罗王前见忌失势, 约拿单守约为大卫犯颜直谏, 后又劝告大卫远遁(撒上十九, 二十)。

另外, 要明了旧约对婚姻的规例, 需知道婚姻也是男女之间的一种盟约关系(玛二14)。男女之间的庄重承诺, 就是他们之间的誓约。因此, 信守者必蒙福(参诗一二八; 箴十八72), 违背者必致祸。

一个人也可以自立盟誓(至少是一种象征性的约), 例如一年之始的立约。约伯在神面前自诩行为正直, 说曾与自己的眼睛立约: 决不以淫邪目光看女人(伯三十一1)。

约也有全民性的, 如大卫在希伯仑与代表全以色列民的众长老立约(撒下五3): 王先表示要谨守神的律法, 以公义治国(申十七15-20), 请长老则表示拥戴大卫为王。这盟约代表了君王与臣属的关系。约也有国际性的, 旧约的条约也如今日之条约、协议。所罗门王曾与推罗王希兰订约, 实际上是两国的贸易协定(王上五12)。

由此可见, 约是人们在互利互惠的基础上彼此信托, 相互承诺的一种关系上的约束。总之, 从个人之间的婚约、友谊, 到国际间的商业协定或战争联盟, 都是约的不同形式。至於圣经的约则是更博大的概念, 全面涵盖神与人的关系。

神与人的约

圣经表述神与人所立之约，也有人际盟约的基本特点：（1）有立约双方（神与个人或民族）；（2）立约双方必互有承诺。对旧约信徒来说，他们的宗教就是约。旧约的宗教，就是守约，即遵守神与其选民所立的约。以色列民的宗教信仰和实践就是信守约的承诺。

旧约中神人之约的概念并不是静止不变的。就整部圣经来看，虽然约的基本性质始终如一，但约的某些特点和形式却在以色列史的进程中有所改变，有所发展。我们若对立约史作一简略的回顾，可更明白约的重要意义。

立约的开始

亚当

神造了亚当与夏娃，使他们安居伊甸园。神是他们的造物主，他们是祂所造的。他们生活的全部意义全然系於与神的关系和他们彼此之间的关系。后来，他们因犯罪而堕落，从而破坏了与神的关系，并且被逐出了伊甸园。

人的堕落对以后神人之约的性质产生了重大的影响。人与神的分离便是人生苦难的开始。人既受造於神，与神有密切关系，然而犯罪堕落的人却破坏、脱离了这种关系，这是他们靠一己之力无论如何不能再加以恢复的。由此便产生了神人之约的一个重要特点：缔约关系必须由神倡立。

挪亚

圣经首次清楚提到神人立约，神不顾人的不信，主动地与人缔约。在洪水即来之际，神吩咐挪亚制造方舟，并允诺与他立约（创六18）。人类的堕落与残暴曾使神愤怒，但神恩不泯，仍为人类留下了再生的机会。神应许仍与一个家庭立约，尽管神人之约早为人所毁弃。不过，神立约的应许有一个重要的先决条件，即挪亚须按神的命令造方舟（创六14）。挪亚遵从了神的旨意，这便是他接受神约的表示，因此挪亚蒙福了。

洪水退后，在挪亚向神献祭谢恩的时候，神人的约更详尽阐述了（创八20-22）。这实际上也是与全人类和一切生物立的约

（创九8-10）。神在约中应许不再以洪水来惩罚世界，并以七彩长虹作这约的标记。

神与挪亚立约一事，使我们更认识立约的神。尽管人类本应因犯罪而被灭绝，但神收回了使其灭绝的成命。其次，挪亚所立之约并没有建立神与每个生物的密切关系，但它为一个反映神人更密切关系的约铺了路。这就是说，人类虽罪恶累累，但仍可活在世上，在他们活在世上的时间，他们可寻求与世界的创造主建立更密切的关系。

在犹太传统中，拉比自古以来即视“挪亚约法”为神与全人类的约法。在创世记九章5、6节，神要求人尊重生命；拉比又补充了3条禁令，即禁拜偶像、禁亵渎神、禁偷盗。他们强调这3条禁令同样有广泛的约束力，因为所反映的正是挪亚约法中惩恶罚罪的主题。神与挪亚立约之前，先以洪水灭世，这正是神惩恶罚罪的行动，神对这罪恶世界施行审判。然而神一方面惩恶罚罪，另一方面仍有恩典，因此神才与挪亚立约而将恩惠施於全人类。神要惩恶罚罪，特别强调对生命的尊重，这点在约上很清楚地说明：“流你们血、害你们命的，无论是兽是人，我必讨他的罪。”（创九5）道德律法规范了人与神并人与人之间的关系，一方面是惩恶罚罪，这是纠正性的；另一方面则是公义，这是创造性的。神与亚伯拉罕所立之约即首次表达了公义这素质。

亚伯拉罕

创世记十五章是最早清楚提及神与亚伯拉罕立约之处。当亚伯兰（亚伯拉罕的原名）75岁奉神之召离乡（哈兰）他往，神与亚伯兰之间已有立约的关系。基於这个关系，神可要求亚伯兰听命，神也向亚伯兰作了承诺：“我必叫你成为大国。我必赐福给你，叫你的名为大，你也要叫别人得福。”（创十二2）

创世记十五章记载了这约的正式订立，这对亚伯兰来说是一次意味深长的信仰体验。立约的主动权全操於神的手，祂向亚伯兰显现，并向他说话。亚伯兰提出了一个根本的难题：他既膝下无子，又娶了一个不能生育的妾，他如何能够通过了孙后代蒙神的福？何况其妾

撒莱已过了生育的年龄；他自己的身体也因年迈而“如同已死”（罗四19）。但神向他保证，他非但能得一子，且子孙后裔将多如繁星。亚伯兰对神的话遂深信不疑，并於此引入了“义”的概念，也成了约的中心概念，圣经说：“亚伯兰信耶和華，耶和華就以此为他的义。”（创十五6）从那日起，亚伯兰深知他并其子孙万代的未来均牢牢掌握在这位立约之神的手中，因为“当那日，耶和華与亚伯兰立约，说：‘我已赐给你的后裔……之地’”（创十五18）。

创世记十七章更详尽地记述这约，那是神向亚伯兰重订前约。这次仍是神采取主动（十七1）。神对99岁的亚伯兰说明立约双方不是平等的，因为神是全能的主，而亚伯兰只是一个普通的人，他的一切特权都是神通过立约的形式恩赐他的。

创世记十七章记述的约的内容指出双方都有义务。神自愿眷顾、庇佑亚伯兰及其子孙后代；而亚伯兰也要向神尽忠尽信。亚伯兰作为立约的一方，从另一方所得的恩惠，很清楚地反映在神给他所取的名字上，神说：“从此以后，你的名不再叫亚伯兰，要叫亚伯拉罕，因为我已立你作多国的父。”（十七5）神将要赐迦南的土地予亚伯拉罕的后裔，并且要作亚伯拉罕及其家族永恒的主（十七17、8）。

神的恩赐有相对的要求，亚伯拉罕要在神面前作完全人（创十七1）。这话道出了立约关系的本质：与神建立约的关系，即是在祂面前生活；因神是圣洁的，故在祂面前的人也要有圣洁无瑕的生活。

这里也记述了一个正式的立约仪式：亚伯拉罕家族的全体男丁都要以割礼为守约的标志（创十七24）。亚伯拉罕行割礼时已年老，但家中男婴於出生8天时就要奉行割礼（十七12）。其实，在古代近东行割礼几乎是各民族（非利士人例外）的普遍习俗，但希伯来人的割礼的区别，在於它象征他们严守与永生之神所立之约。

神与亚伯拉罕所立之约关系着目前与未来。这约在亚伯拉罕和创造主之间建立了一层永恒的关系，这关系更影响他的后代子孙。他的后代，即神的“选民”，要承受迦南地为业，蒙神赐福。而这约还有

更深远的影响，那就是“地上的万族都要因你（亚伯拉罕）得福”（创十二3）。

早於旧约初期，已见“拣选”这概念（这“拣选”之举纯粹出自神的意愿，无条件可言，参帖后二13）。神选择与某人及其后裔立约。神常是拣选个别的人来奉行祂的旨意，如选亚当管理园子，选挪亚造方舟，选亚伯拉罕离乡他往并在神面前作完全的人等（参弗二8-10）。然而，亚伯拉罕的个别蒙拣选却隐含了普世性的影响，神要将祂的恩惠通过亚伯拉罕的后裔而延及万民。

由此可见，亚伯拉罕的约对未来的影响可分两个层次：一是亚伯拉罕的后裔将得神赐的土地；另一方面则是惠及万邦万民的福祉，那将是神救世之功的成全。我们知道，这应许将应验於新约之中，而其较近的实现，则在於摩西时代的西乃之约。

西乃之约

神与以色列民的西乃之约是旧约缔约史的中心。西乃之约是亚伯拉罕之约的延续，是大卫之约的基础，是众先知作预言之所本。西乃之约又是旧约信仰的核心，是延续至今的犹太教的奠基石。西乃之约反映了神与其选民——以色列民——所建立的正式关系。希伯来史对西乃立约的年代虽然未能确定，但大抵来说，可定於主前十三世纪的前半期。

为正确评价西乃之约的巨大影响，首先应对其历史背景有所认识。当时，希伯来人在摩西的领导下已经出埃及了。神为了从埃及的奴役之下拯救其民而介入了正常的历史进程。按旧约本身的评价，出埃及意义之大是足可与神的创世之举相比拟的，因为神藉此而建立了以色列国。如果将两处记录十诫的第四诫之处细加参比（出二十11；申五12-15），即可知守安息日不仅为纪念创世，且也为纪念出埃及，二者之相提并论也就昭然有据了。

虽说以色列国的形成是以出埃及为契机的，但作为一个国家来说，却既无必要的约法，也无固国安邦之土。而西乃之约给这个民族提供了一部根本约法，从而建立了一个神权政治的国家。

出埃及记十九、二十两章记载了西乃

之约的基本部分。这次立约也是神所首倡。神通过摩西晓谕，神所说的话即包含了约的内容。西乃之约以神为盟主，当然是毋庸置疑的事。神在出埃及的过程中，以行动彰显自己，现今是以说话作出启示。神的行动与说话，是旧约神学的核心所在。西乃之约虽包含律法，但它的前提却是神的恩典——即神引领以色列民出埃及。

神在约中有重大的应许，即“你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民”（出十九6）。这应许是要以色列民在万有之主面前作全人类的代表，实在是极大的特权和荣宠。但祭司的职位虽有特权，却也有要求。祭司须自洁自律，须深知他所事奉的是神。因此，作为“祭司国度”的以色列民要按照神所赐的律法生活，按照律法的要求来爱神，并服侍众民。律法是约的一个组成部分，表达了神对约民的要求。

约的律法

约的律法可简称“约法”，其内容是由两个主要部分组成的。第一部分是“十诫”，是神对以色列民的基本要求（出二十2-17）。十诫简略地规定了约民在对神和对人的关系上当守的法则。二十世纪以来，虽有学者倾向于视十诫为一种伦理道德的系统，但对古代以色列民来说，其作用却远不止此。这部约法是一个新生的祭司国家的根本宪法；该国家的元首是神。故十诫在古以色列的地位即相等於现今国

家的法律。违背戒律的就是违背神。律法也有它正面的作用，它指示了一个生活模式，使依循的人可与神及其他人有一个圆满、丰盛的关系。

第二部分是一部生活法典，是指导以色列民日常行为的准则（出二十一至二十三）。这部分的法则记於“约书”之中（出二十四7）。尽管“约书”包罗的范围极广，但也不能涵盖人类行为的每一方面。约书条例涵盖之广显示凡约民生活范围之所及，都要受约的制衡与影响。无论是谁，只要与神缔结了关系，这关系将影响他生活的各方面。

重订前约

西乃之约的立约人虽只是以摩西为首的一代人，但约的效力却延及子孙万代。为了使后代对约的内容记忆不衰，便时常有重订前约之举。据圣经记载，约书亚时代曾有重订前约之举（书八30-34，二十四1-28）；数百年之后犹太王约西亚在位时，也有过重订前约之举（王下二十三1-3）。

欲理解约的性质和重订前约的意义，不可不读申命记。申命记全书所描写的，都是以色列民在一个历史的关键时刻所举行的重订前约仪式。西乃之约在摩西死前将领导权移交给约书亚之际，也是攻取迦南的重大战略行动开始的前夕，重新订立。

在亚伯拉罕的约中，即包含神赐其后裔以土地的应许。现今在以色列人即将进

赫人条约与申命记结构对比表

赫人条约的结构（主前十四世纪）

1. 前言：「以下所记的是王……所说的话。」
2. 历史序言：简述导致订约的事件。
3. 约法综论：忠于王。
4. 约法分论：诸侯遵奉的各项条款。
5. 神的见证：签约盟誓，指天为证。
6. 咒诅和祝福：守约者昌，背约者亡。

申命记的结构：希伯来人的约

1. 前言（一-6）：「以下所记的是摩西……所说的话。」
2. 历史序言（一-7至四49）：简述导致立约和重新订约的事件。
3. 约法综论（五至十一章）：忠于神
4. 约法分论（十二至十六章）：以色列民当遵守的各项法则。
5. 神的见证（三十二章）：呼天唤地为证（三十一、三十二1）
6. 咒诅和祝福（二十七、二十八章）：违约者必受神惩，守约者必蒙福祉。

入这块土地以前(约主前1250年),新一代的以色列民重新订约,他们绝大部分於40年前在西乃立约之时尚未出世。申命记的主题固然是重新订约,但作者更着意记述了摩西的讲章,而对重新订约的仪式却无详细描述。

重新订约也只是复述最初订约的内容,如十诫的复述(申五6-21),并对“约书”律例的详细讲解(申十二至二十六)。申命记显示了两个重要的思想,有助於了解约的含义:一是强调约中隐含的爱;二是强调守约蒙福,违约致祸。现阐释如下:

1. 立约的基础就是爱。西乃立约之前是出埃及事件;这是神恩待其民,爱护其民的最明确的显示。申命记更清晰地表明,神之所以与其选民立约,即因神爱他们(申七8)。我们同时也会发现,神要求以色列民遵守的一切戒律的中心就是爱的命令:“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华——你的神。”(申六5)耶稣后来称这条诫命为“诫命中的第一,且是最大的”(太二十二38),与神立约的子民都当视此为最重要的诫命。与神立约即是与爱他的神建立关系,并要以同样的爱来回报神。然而神是先向人施爱的。

2. 重新订约的仪式表明,约中既有神的祝福,也有神的咒诅(申二十七、二十八)。以色列民如果爱神守约,就必蒙神的祝福(二十八1-4);相反,如果以色列民违约悖神,神的咒诅也必临到他们的头上(二十八15-68)。最可怕的结果是绝交断约,对以色列民来说,意味着土地和自由的丧失,重新陷入出埃及之前的奴隶地位(二十八68)。申命记所载的重新订约,显示神的恩典和人的顺服将产生张力,直到先知耶利米在世的黑暗年代终见彻底的解决(耶三十一,三十三)。

约的形式
今由圣经学者考定,西乃约法并其重订之约在行文、格式上均有所遵循,其样版就是古代社会所盛行的一种所谓“宗藩盟约”(宗主与诸侯所订的协议)。二十世纪以来,考古学家将一大批这类古代国际政治文献公诸於众,其中最引人瞩目的主前十四世纪赫人帝国与他国签定的条

约。经比较发现,赫人条约与西乃之约在形式结构上如出一辙。现将宗藩条约与申命记的结构列表略作对比(为省篇幅,许多细节上的相似已从略):

申命记显然是借用了宗藩盟约的形式来表达以色列民与神的立约。至於以色列人何以选用这种盟约形式呢?可以推断,以色列民在埃及为奴时,即曾在埃及宗主之权下受制於这类条约,现今他们与神在西乃另立新约,表明他们已脱离埃及约束,重获自由。再者,西乃之约也成了这新建的中东小国的宪法。四顾其他小国,无一不是某宗主大国(如埃及等)的附庸,惟以色列小国却以耶和华神为宗主而超然独立於任何大国的控制之外。以色列民与神立约,即意味着她不承认任何其他的宗主,其民族的自由和力量均来自於对神的诚信不贰。

大卫之约

至大卫王时代(约主前1000),立约的传统有了若干改变。西乃之约是神与以摩西为中保的以色列民所立之约;至大卫时代,这约增加了一个新的因素:与大卫立约,而大卫是以王的身分与神立约。这个约是透过拿单先知向大卫宣告的(撒下七8-16),表明这次立约仍以神为倡导。这是神与大卫皇室后裔所立的永约(撒下二十三5)。

基督徒均将神与大卫所立之约视为弥赛亚之约。大卫王朝先统治统一的以色列国;南北分裂之后,则统治南国犹大。至主前586年,犹大帝国为巴比伦所灭,大卫的王统也告中断。自此以后,大卫之约的永恒性不再见於史籍,却依然活跃在选民的心中,大家都切盼着一位弥赛亚,从大卫后裔中卓然而出。马太和路加均指出耶稣是大卫的后裔(太一1;路三31),故新约把神的约引进一个新时代,应验在耶稣身上。

旧约中的新约

大卫之约是永恒的,而西乃之约在某个意义上说是暂时的。西乃之约中有所谓条件性条款,可见於申命记所述的福祉与咒诅。以色列民若毁约悖神,最坏的情况会导致从应许地被驱逐出去;这是自亚伯拉罕至摩西时代,神与希伯来人立约的一

个中心主题。

希伯来的先知却警告以色列人的罪将引致约的中断。有些先知，特别是何西阿和耶利米，却看见一个更深的真理，就是这约既基於神的爱而立，故神的咒诅不会是最后的结局。

何西阿用他坎坷的婚姻经历作比喻，将这一真理表达得十分透彻（何一至三）。他先是按神的吩咐娶歌篾为妻，但因妻子不贞又只好休弃了她。不过，何西阿爱她的心却并未因婚变而终止。后来神又命何西阿重娶歌篾（三1），何西阿便不计她原先的种种劣迹，和她恢复了婚约。显而易见，这个故事立意，是在描述神和以色列民的关系。以色列民的罪孽必导致与神离异，但何西阿坚信神必发怜悯，与以色列民重修旧好，再立新约的一日必会到来。神将藉这新立之约宽恕以色列民的种种罪愆，再次接受他们为自己的子民（二14-18）。

另一位生活在主前七世纪与六世纪之间的先知耶利米，也对这新约作了极有力的表述。耶利米一生目睹了犹太王国的惨败、民族独立的丧失、沦为巴比伦帝国的藩属与附庸。从表面看，主前586年犹太亡国即已是西乃之约终止的标志了，因为从这时起，以色列人便失掉了神赐他们的应许地。然而，耶利米透过最黑暗的政治现实，看到了真理的光芒——神在这世界的工作，祂对这世界的爱，仍未终止。

耶利米遂预告了神即将实施的一个新约：“耶和華说：‘日子将到，我要与以色列家和犹太家另立新约。’”（耶三十一31）神要将这新立之约写在以色列民的心上（三十一33），意味着一个极端的属灵转变。耶稣基督在最后晚餐上向门徒宣告：“这杯是用我血所立的新约，是为你们流出来的。”（路二十二20）希伯来书的作者指出这新约是理解耶稣基督在世事奉的关键（来八8-12）。

结论

约是旧约信息和历史的中心概念。新约也继承了约的主题，且以它来解释基督的福音。只有从神与人的缔约关系中才能找到人生的意义。然而，有罪的人类没有

能力去建立这种关系，缔约的主动权全操於神。新约告诉我们，神献出了祂的爱子耶稣，以祂的死向全人类打开了这缔约的道路。耶稣以祂“立新约的血”赎清了人类的罪，使每个人都有可能与神立约。与神建立这种关系的秘诀，现今仍如亚伯拉罕之时一样，只靠信心（加三6-14）。

Peter C. Craigie

参“新约”1752：“圣经中的律法观”1373；“誓”1442；“愿”2193；“联盟”902。

参考书目：G. W. Buchanan, *The Consequences of the Covenant*; D. R. Hilliers, *Covenant: The History of a Biblical Idea*; J. Jocz, *The Covenant: A Theology of Human Destiny*; M. G. Kline, *Treaty of the Great King*; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*; T. M. McComiskey, *The Covenants of Promise*; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*.

镰刀

Sickle
lián dào

参“工具”494。

联盟

Alliance
lián méng

地方有力人士或家族、部族之间为了共同利益和目的而结成的盟约。古代订盟或以馈赠、盟誓、聘礼、联姻、立约等为信物或盟证。

族长时代以色列人与外族订盟尚无顾忌，如亚伯拉罕曾与幔利、以实各、亚乃结盟（创十四13、24），这3个盟友都是亚摩利人；后又与非利士人的基拉耳王亚比米勒为盟（二十一22-34）；以撒也曾与亚比米勒订盟（二十六26-31）。至摩西时代，已有明令禁止与迦南人结盟（出二十三31-33，三十四12；申七1-4）。这主要是出於宗教上的考虑。士师时代又重申此禁令（士二1-3）。但约书亚记九章记载了以色列人受骗与基遍人立约。

列王时代，诸王与外族联盟及联姻之

事屡有发生。大卫称王以前曾与迦特王亚吉联盟。大卫是求一立身之地，亚吉则期望大卫协助非利士人战胜扫罗（撒下二十七1，二十八2）。所罗门曾分别与推罗王希兰和埃及王结盟（王上五1-18，九16、26-28），目的是通商互市。国分南北之后，南国犹大王亚撒曾与叙利亚王便哈达结盟（王上十五18-20）。北国以色列王亚哈也曾与南国犹大王约沙法结盟以共同抵御叙利亚（王上二十二1-4；代下十八1-3）。约百年之后，以色列王比加联合叙利亚王利汛攻打犹大王亚哈斯（赛七1-9）；亚哈斯则与亚述王提革拉毗列色订盟抗衡以叙两国（王下十六7-9）。犹大末代王西底家与埃及结盟对抗巴比伦人（王下二十四20；结十七1-21）。总之，这些联盟的结果无不导致异邦偶像的流入（王下十六10-18），所以，众先知无不大声疾呼加以反对（何八8-10；赛三十一3、15、16；耶二18）。

被掳归回后，犹太人严禁与异族有任何形式的结盟，甚至与异族通婚都在严禁之列（拉九1-3）。

马加比时代，犹太民族领袖时与罗马当局谈判立约以保证犹太人的安全（《马加比一书》八17，九70，十五16）。此后，历代犹太王与罗马皇帝盟约不断，直至犹太国灭亡。

参“立约/约”897。

怜悯

Compassion, Mercy
lián mǐn

神最根本的性格之一（出三十四6、7；申四31；弥七18-20）。特别指神对祂的应许守信，以及对圣约的诚信，无论约民如何不配和不忠，神仍与他们保持圣约的关系（申三十一6；赛十四1；结三十九25-29；罗九15、16、23，十一32；弗二4）。

“怜悯”在圣经中的含义颇丰富和复杂，在希伯来文和希腊文中要用好几个字才能表达其中多方面的意思。因此，有许多同义词表达其意义，如仁慈、恩典、慈爱、良善、恩惠、同情、怜恤和坚定的爱等。怜悯的观念最显著的意义是：以悲悯

的心去赦免一个犯罪或敌对的人，在他可伶的境况中帮助他，不计较他的过犯。

神学意义

从上述的定义中可见，怜悯在神学上的意义十分重要。怜悯这观念的中心点就是神的爱，祂的爱显明在祂的救恩之中，神曾起誓与人立约，凡与祂立约的，祂都拯救。在旧约中，祂拣选了以色列人作祂的子民，向他们施怜悯（出三十三19；赛五十四10，六十三9）。神恒久忍耐他们悖逆和迷失的子民，不断寻找他们，把他们带回来。诗篇作者形容神是父亲，祂怜恤那些尊敬祂和信靠祂的儿女（诗一〇三13）。何西阿描述神是一位慈爱的父亲，祂从天上察看，大大发动祂的怜爱，招呼那些离开祂的人归回（何十一；参耶三十一20）。他又看以色列好像一个不忠和淫乱的妻子，纵使她悖逆和犯罪，神仍像一个忠心不渝的丈夫，一样爱她（何一至三；参赛五十四4-8）。以赛亚描述神好像一位母亲怜恤她腹中的儿子（赛四十九15）。这些图画从多方面很丰富地反映神的慈恩，也包括其他方面如赦免、重建、再次施恩（王下十三23；赛五十四8；珥二18-32；弥七18-20），还有从困苦和危难中拯救出来（尼九19-21；诗四十一17，六十九16-36，七十九8、9；赛四十九10）。

作为神的约民，以色列早已认识神那恒久不变和忠实的爱，因此敬虔的犹太人在面对需要的时候，自然会扬声呼求神的怜悯和宽恕，在忏悔诗（诗六，三十二，三十八，五十一，一〇二，一三〇，一四三）以及其他旧约经文中（出三十四6；尼九17；诗五十七，七十九，八十六，一二三；赛三十三1-6；但九3-19；珥二13），都流露着这种渴望。因为他们记得神的怜悯，所以忏悔的人有盼望和确据，知道神必会恩待他们，与他们和好。

新约用了一个含义丰富的希腊字眼来形容耶稣对困苦流离者的怜悯（太九36，十四14，二十34）。那表达祂的怜悯心肠的动词直译是“心肠肺腑受到感动”。希伯来人认为心肠肺腑是情感的中心，特别是那种最温柔的悲悯之情。圣经形容我们

的主对家人那种内心悲悯的情怀强烈地被触动，他以行动来解决他们的困苦——他医治病人（太二十34；可一41），叫死人复活（路七13），使饥饿的得饱足（太十五32）。

旧约中，神对约民因信实而生的那种怜悯心肠，也可见於新约（路一50、54、72、78；弗二4；提前一2；彼前一3，二10）。新约形容神的怜悯最独特的，就是神藉着耶稣基督为人类预备了救恩（罗十一30-32；弗二4）；神是“发慈悲的父”（林后一3），祂向那些相信祂儿子的人施怜悯，由於祂有“丰富的怜悯”，所以祂拯救那些灵里因罪而注定死亡的人——“你们得救是本乎恩”，因为基督已为我们成就了一切（弗二4-6）。一个人罪得赦免，获赠永生，全是出於神的怜悯（提前一13-16）。

人有责任以怜悯待人

神既然不管人是否配得或是否忠心，也向人施怜悯，人就应同样向别人施怜悯，纵使别人没有如此要求，也不配得怜悯。神也命令人类以怜悯待人，尤其是那些穷苦的、贫困的，以及孤儿和寡妇（箴十四21、31，十九17；弥六8；亚七9、10；西三12），神喜爱怜恤，不喜爱祭祀（太九13），基督的舍身以及圣灵的启示已清楚而鲜明地告诉我们，人有责任怜恤他的邻舍。神在基督里所施予的怜悯与恩慈，使人也必须以神待人的方法来对待别人。主以怜悯作为祂教导人的基础（太五7，九13，十二7，二十三23；路六36，十37；雅三17）；在充满怜悯的气氛下，人类期待和宣告耶稣的降临，祂的职事也是以怜悯为特色（路一50、54、72、78）。

基督教会中的成员作为立约的群体，也应彼此以恩慈和关怀相待。他们要彼此帮助和安慰，彼此相爱和慰藉，正如基督在他们需要时如何对待他们。使徒雅各教导信徒说，这等善行的本质就是真心信的基本要素（雅二14-26）。主特别表扬好撒玛利亚人对那被劫和受伤的人所施的怜悯（路十36、37）。充满怜恤是天国子民独特的操守（太五7）。

Ralph E. Powell

参“神的本体和属性”1277：“爱”28：“恩典”371。

参考书目：W. Eichrodt, *Theology of the OT*, vol. 1; N. Glueck, *Hesed in the Bible*; N.H. Snaith, *The Distinctive Ideal of the OT*.

梁木

Beam

liáng mù

用作栋梁的大木。耶稣指那些只见人之短，不知己之过的人，犹如“看见你弟兄眼中有刺，却不想自己眼中有梁木”（太七3-5；路六41、42）。

良心

Conscience

liáng xīn

指内心对是非、善恶的自觉认识，可以判别己之所行或所欲行是否符合道德标准。

在希腊文和英文中，“良心”一词均有“共知”之意。旧约记载亚当和夏娃之所以不敢见神的面，是因他们的悖逆受到了良心的谴责（创三8-10）。一般来说，凡人都有道德的判断力，如圣经说：“人的灵是耶和华的灯，鉴察人的心腹。”（箴二十27）所以我们说，良心是神赋予人鉴别善恶是非的本能。

新约的教导

新约各书用“良心”一词凡28次，尤以使徒保罗使用最多。保罗认为良心是人对己之所行或将欲行的内心判断。人的行为往往表明，他们虽然无律法条文，却有“律法的功用刻在他们心里”（罗二14、15）。例如保罗指出，每人都应顺服“在上有权柄的人”，这不仅是为了避免神的惩罚，也是为了“良心”的缘故。可见良心先已设立顺服为一道道德标准（罗十三5）。

自认清白无辜如同自谴自责一样，都是良心的重要功用。保罗就曾坦然地说他“不觉得自己有错”（林前四4，按原文“觉得”一词与“良心”一词同字根）。然而，良心决非“终审”，也非无误的向

导，所以保罗紧接着说：“但不能因此证明我没有罪。惟有主才是审断我的。”（林前四4，参现代中文译本）保罗於别处提及自己的真诚时，曾指良心为证。他把“无亏的良心”与受感於圣灵并列（罗九1；参林后一12），只可惜他对二者的关系未作进一步的阐述。

保罗向哥林多教会为自己的事奉辩白时，要求他们以自己的良心来评断他的行为（林后四2）。保罗指出，他行为的本意必明察於神（即他知道“主是可畏的”），他因此也希望哥林多信徒的良心能够认同他的用心（林后五11）。保罗致书提摩太，又将清白的良心归因於无伪的信心（提前一5）。他指出，离弃真道就必因听从邪灵和魔鬼的伪道，使人天良泯灭，变得麻木不仁，其良心就会“如同被热铁烙惯了一样”（提前四2）。

保罗在回答是否可吃作为祭品的食物时指出，良心对所行和所欲行之事可作出评断（林前八至十）。有人因愚昧无知而“良心软弱”（林前八7），他们不明白“万物固然洁净”的道理（罗十四20）。但保罗又指出，对“软弱的良心”不可恣意伤害（林前八10-13）。保罗强调“良心强健”者既然知道“地和其中所充满的都属乎主”这真理（林前十26），就决不当鼓励他人伤害软弱者的良心（林前八9-13）。

有限的功用

良心固可视为行为的指南，但在保罗看来，却决非独立无误的指南，而需要时时领受神的旨意的指示。某些哲学突出良心的公正，喻之为人类道德生活的晴雨计；保罗的良心观却大不同於此。保罗认为人性是堕落的、有罪的。良心的功能固在判断是非善恶，但它所据以判断的标准却是得之於外的。对基督徒来说，良心当受命於启示，在圣经的指令下有效地活动。人类虽然是按照神的形象造的，具备理性、德性、灵性，然而其内在的道德感却被罪性损害了，人类世界便成了一个被歪曲、损害的道德感的投影。这便是保罗何以告诫基督徒“不要效法这个世界”的原因。基督徒非但不可去追随世俗，更要

致力於使“心意更新而变化”，惟此才能“察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意”（罗十二2），从而建立起基督徒“无亏的良心”。

耶稣说：“你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女”（太七11），意谓凡人总有良知，不管是多么浅薄或歪曲。耶稣又说：“你们又为何不自己审量什么是合理的呢？”（路十二57）该句的希腊原文语调表达耶稣期待切望听到肯定的回答：“是的，主，我们确当审量。”保罗也相信良心的普遍存在，连信奉异教的世人也不例外，这在前文已有所述（罗二15）。

既然良知已被罪恶歪曲，那么还能否作道德的指南呢？一些极端主义的伦理学家根本否认良心的存在，而认为道德直觉全然听命於社会训练。当然，儿童的意识（良心）在家庭或学校不能不受奖善惩恶的诱导教育影响。基督教的想法是：良心是属灵和道德真理的内在见证，但不能视同神的声音。耶稣就曾说过：“眼睛就是身上的灯。你的眼睛若亮了，全身就光明；你的眼睛若昏花，全身就黑暗。你里头的光若黑暗了，那黑暗是何等大哩！”（太六22、23；参路十一34-36）恐怕无人敢说自已完全掌握了真理，他的良心没有被罪恶遮蔽，失去效用。

良心的存在有力地证明了神的存在和神的本性，诸如神的公义、神惩罚违反祂旨意的人。那些不信神的人也因承认自己道德本性，而对神有终极的责任（罗一19、20、32）。十八世纪的哲学家康德把關於神、自由、不死的信念都归结为良心的功效。基督徒认为，在良心的背后便是神，祂是有位格、道德和自显的神，也是宇宙万物的创造者、维护者、道德与良知的主宰。

基本上，各种截然不同的文化都有大抵相同的是非善恶观，这就证明良心的存在不能仅仅以社会风俗或个人好恶来加以解释。单就基督教世界来看，其社会习俗、意识形态也是五花八门。然而道德标准却并非取决某一狭小的社会结构，而是普遍地对圣经真理的遵从。当基督徒愈深刻地认识到自己是大体上的小体，且统归於耶稣基督之主权，个人的良心便会愈益趋向

成熟；而个体之间“又要彼此相顾，激发爱心，勉励行善”，且不可“停止聚会”（来十24、25）。基督徒只有“在光明中行”，才能保持彼此美好的相交和无愧的良心（约壹一7）。惟有虚心认罪，并祈求神的宽恕，良心上的阴影和污秽才能清洗一净（约壹一9）。

Paul Kaufman

参“人观”1199。

参考书目：M.S. Enslin, *The Ethics of Paul*; C.A. Pierce, *Conscience in the NT*; A.M. Rehwinkel, *The Voice of Conscience*; N.D. Stacey, *The Pauline View of Man*; G.B. Stevens, *The Pauline Theology*.

两约之间时期

Intertestamental Period, The
liǎng yuē zhī jiàn shí qī

在旧约历史结束，直到新约历史开始之间的时代，也称为“缄默年代”。

参“犹太教”2160。



葡萄园的了望楼

了望楼

Watchtower

liào wǎng lóu

守望者站立的高台。农夫守夜，为保护他们的农作物和牲畜；士兵看守，为护卫城市。巴勒斯坦的葡萄园里，筑有了望楼，从事守望的人，负责看守园内的葡萄不被野兽和盗贼偷吃（赛五5；太二十一33；可十二1）。今天，巴勒斯坦的这类建筑物，仍有同样的目的，并为葡萄园工人日常起居的地方。有些了望楼则像以得台（创三十五21），建在旷野。这些了望楼不但为牧人提供住所，可看守羊群，而且，也为哨兵预备了一个前哨基地，好保卫城市，并往来的商旅，免受劫匪的骚扰（王下十八8；代下二十24；赛三十二14）。

参“保障/坚城”104。

鬣狗/豺狼

Hyena

liè gǒu / chái láng

参“动物(鬣狗)”329。

列王纪上、下

Kings, Books of First and Second

liè wáng jì shàng xià

接续约书亚记、士师记，以及撒母耳记，记载与神立约之民历史的书卷。列王纪以大卫当朝的结束，作为记述列王事迹之始（王上一1、2）。内容论及所罗门的王朝（王上二至十一）、联合王国的瓦解（王上十一、十二）、分裂王国史（王上十二至王下十七），并载有幸存的南国历史及其於主前586年的灭亡，以及约於主前561年，巴比伦王以未米罗达善待约雅斤之事。

作者和写作年代

在希伯来的正典里，列王纪上下原先被视为一卷；全书分为上下参半的形式，首先见於七十士译本，最后於主后十五世纪才被希伯来文圣经采纳。

本书的作者不具名，有关对作者的考证则只能从作品的重点和观点推论而得。巴比伦他勒目（《巴巴伯德拉》15上）认

为列王纪是耶利米的著述。这种见解虽然可能由於较晚期的犹太传统所致，该传统倾向把圣经各卷列入先知的著作。然而，在先知圈中的起源论，却又颇能得到证据的支持。本书有相当多篇幅记载先知的生平，例如：在47章中，就有16章描述以利亚和以利沙的著迹（王上十七至王下十），對於其他先知，如亚希雅（王上十一29-39，十四1-16）、不知名的神人（王上十三1-10）、米该雅（王上二十二13-28）等，也花了不少笔墨。曾参照以赛亚（王下十八至二十；赛三十六至三十九）和耶利米（王下二十四，二十五；耶五十二）著作的可能性，也显示本书是出自先知的手笔。作者或编者對於先知话语的功效，表现了浓厚的兴趣之余，还经常提醒人们要留意先知以前所说的，已经应验了。

有人最初认为这样的史书，不可能出自先知之手，但证据所显示的刚好相反。先知作为立约关系的护卫者，他们笔下的记载，可成为其他圣经史家的资料来源。下列即为这一类的取材：先见撒母耳的书、先见拿单的书、先见迦得的书（代上二十九29）；先知拿单的书、示罗人亚希雅的预言书、先见易多的默示书（代下九29）；先知示玛雅和先见易多的史记（代下十二15）；先知易多的传（代下十三22）；先知以赛亚所写的乌西雅传等（代下二十六22）。加上列王纪被列入希伯来正典的前先知书，上述的一切都一致地指向列王纪为先知的著述。

本书最后一部分的年代，必须定在最后被记录的几件大事以后。以未来罗达对约雅斤的宽大为怀（约主前561），是本书的尾声，从而定下最早的写作年代。由於它没有谈到重建时期的情况，它可能是早於539年写成的。作者选择其资料，似为了回应被掳的人民神学上的困扰，故在在都暗示它的写作日期是在主前561至539年之间。

结构和内容

列王纪的编者特别列出他在作品中使用的3种资料来源，圣经学者相信编者可能还援用了其他许多材料。当然，编者未

曾明确列出的资料来源，只能算为研究其作品的学者的臆测，也只能具有不同程度的可能性而已。作品中明列和可能采用的材料，列举如下：

所罗门记（王上十一41）

此材料包括“所罗门其余的事，凡他所行的，和他的智慧”的补充资料。这些补充材料或许包含传记性质，诸如类似二母争子的官司（王上三16-28）、示巴女王来访（王上十1-10）等记载。但这些材料究竟是正式的宫廷记录或是非正式的文书，则一直备受争议。有些学者尝试抽出部分的材料，例如：视建筑物的描述得自圣殿档案（王上六，七）、诸臣的名单取自政事档案（王上四，五），但这些仍然只属臆测。

以色列诸王纪

在列王纪有关北国君王事迹的末段记载中，曾17次提及这项资料。至於这些年代史的性质，就从编者所提供的信息所属类型，即可略知一二。例如：“耶罗波安其余的事，他怎样争战，怎样作王”（王上十四19）；“暗利其余的事和他所显出的勇力”（王上十六27）；“亚哈其余的事，凡他所行的和他所修造的象牙宫，并所建筑的一切城邑”（王上二十二39）；“约阿施其余的事……和他与犹大王亚玛谢争战的勇力”（王下十三12）；“耶罗波安其余的事……他怎样争战，怎样收回大马色和先前属犹大的哈马归以色列”（王下十四28）等记述，让读者可以从中获得更多资料。从这些经文可以看出，其资料取自载有诸王在位记录的官方年鉴。

犹太列王纪

和以色列诸王一样，这项资料来源曾在有关犹大君王的末段记载中，出现过15次。这些资料补充了个别君王的记载，例如：“亚撒其余的事，凡他所行的，并他的勇力与他所建筑的城邑”（王上十五23）；“约沙法其余的事和他所显出的勇力，并他怎样争战”（二十二45）；“希西家其余的事……他怎样挖池、挖沟、引水入城”（王下二十20）；“玛拿西其余的事，凡他所行的和他所犯的罪”（王下二十一17）等。

南北二国的史料，可能和周围各国的年鉴相似，尤其是亚述诸王的纪年表；而且可能就是保存于撒玛利亚和耶路撒冷的正式宫廷历史。

学者认为，除了这些明确提及的来源以外，编者或许还使用了没有在书中列举的材料。

大卫宫廷史

撒母耳记下九至二十章，常被视为撒母耳记的其中一个材料单元，称为“宫廷史”或“继位事迹”。由于采用的语汇和观点相似，列王纪上一、二章就常与撒母耳记的材料连在一起。列王纪上二章46节的宣告：“这样，便坚定了所罗门的国位”，用以结束这段记载。

亚哈皇家史料

个别的王一般只作简略的记述，例如，亚哈的父亲暗利，按其政治和经济的成就而言，是北国最伟大的君王之一，却只占了寥寥8节经文（王上十六21-28）。不过，从亚哈在位开始，记载的篇幅多了；有关亚哈王朝的延续，直到耶户发动政变，占了极多篇幅（王上十六至王下十二）。在这史料中，暂停使用老套的方程式，编者可能是使用了其他文献。这材料通常可再分为以利亚和以利沙的生平以及亚哈王朝的事迹。

以利亚的生平，见于以下的章节：列王纪上十七至十九章，包括乌鸦喂食、撒勒法的寡妇、旱灾、迦密山上之火，以及耶和華在西乃的启示；列王纪上二十一章，拿伯的葡萄园事件；列王纪下一章，亚哈谢请使者之死。亚哈当朝，在列王纪中竟受到如此重视，主要原因还是以利亚的传记提供背景资料。

列王纪下二至十三章中有关以利沙的资料，或许是有别于以利亚事迹的另一个文献来源。其内容包括：列王纪下二章，以利沙继承先知的位分，洁净水源、众童子之死；列王纪下三章，与摩押之战；列王纪下四章，寡妇之油、书念妇人；列王纪下五章，乃缦的大麻风；列王纪下六章，亚兰人企图捉拿以利沙；列王纪下七章，撒玛利亚闹饥荒；列王纪下八章，书念妇人的产业、哈薛篡位；列王纪下九章，耶户受膏；列王纪下十三章，以利沙

归天。在旧约里，再没有其他部分像以利沙般令人惊叹的故事，读来大快人心。

在列王纪上十六章至列王纪下十三章之间，有一些补充材料和以利亚及以利沙的传记，并没有直接关系。如列王纪上二十章1至34节的战争，以及耶户篡位更多的细节（王下九11至136），常被归类于第三种资料，包括亚哈王朝及其继位者的记述。这三种可能的资料，全是有关北国的事务。

以赛亚史料

有关希西家当政时期的记载（王下十八13至二十19），跟以赛亚书的叙述（赛三十六1至三十九8）几乎一字不差。内容记载西拿基立的入侵、拉伯沙基的使命、希西家的祈祷、以赛亚的预言、希西家生病、太阳倒退，以及比罗达巴拉但差遣特使。此史料应视为根据以赛亚书，或其他某些同时在列王纪和以赛亚书采用的材料。

先知史料

由于列王纪对于先知和先知的工作，极感兴趣，不少学者都认为编者还使用了其他材料，因此，包含先知事迹的记载，可列为一个独立的文献单元。内容包括亚希雅（王上十一29-39，十四1-16）、无名先知（王上十二，二十35-43）、米该雅（王上二十二13-28）的记载，以及其他有关材料。

除了明确提及的材料和其性质的推论以外，其余史料各有不同程度的可能性。学界为了辨别这些史料，并且区别其性质，虽然花了不少研究工夫，但仍停留于臆测的阶段。当思考编者可能曾经使用的材料，有一件重要的事情是需要留心的。那就是即使这些史料曾经存在，也不可因此认为可以把历史有组织地重建起来。究竟哪些材料在列王纪编者使用以前，就已经结合成一个较大的体系呢？我们到底无法确定这些额外的材料衍生自怎样的环境，又或者甚至是编者本身对于所采用的材料在过往的历史是否清楚，我们都无法确定。圣经学者虽然在尝试描述列王纪的历史方面，耗费了许多精力，但往往忽视了在观点上的统一，这观点就正是从最后的编辑所得出的作品，也就是正典中的书

卷。要了解此书，重要的不是从各种材料的观点着手（对于这方面，编者自己也许并未留意），而是研究本书作为王国历史的整体观点。编者使用的材料，是要奠定这书卷的教训；而所选用的，正要符合编者的目的。因此，他所预备的材料，和现今版本的教训，大部分并不相关。发掘其他可能的史料，当然重要，但全书整体的信息，也不可抹煞。这不是说列王纪只是一部以未经改动的材料所合成的作品。作者在整理史料的过程中，无疑曾经按着一些取舍的标准和文学技巧。

在分裂王国史上，编者的结构技巧非常突出。例如：对于每一个王朝，他运用了公式的引论和结论。除了微小的细节以外，南北两国记述模式大致相同。对于犹太诸王，完整的引论模式如下：

1. 登基年份与北国君王的在位年份，并列对照；
2. 王的即位年龄；
3. 国祚的长短；
4. 母亲的名字；
5. 对其政绩的评语。

每个犹太王在位时期的事迹，则以如下作结：

1. 引述犹太王的年代，以便进一步查考；
2. 记述王的逝世及其埋葬的地点；
3. 继承人：“他的儿子接续他作王。”

从罗波安登基时的记载，可见记述犹太王事迹的完整模式（王上十四21、22、29-31）。

记述以色列王时所用的模式则稍有不同：

1. 登基年份与南国君王的在位年份，并列对照；
2. 国祚的长短；
3. 王宫的所在地；
4. 因拜偶像而遭谴责；
5. 父亲的名字。

每个以色列王在位期间的记载，则以如下作结：

1. 引述以色列王的年代，以便进一步查考。
2. 记述王的逝世；
3. 除非有人篡位，否则便是记述其子

即位。

记述以色列王事迹的完整模式，可见於巴沙的登基（王上十五33、34，十六5、6）。

这些模式在使用时略有不同，但整体而言，它们的结构前后一致，并为分裂王国史提供基本的架构。南北两国的对照年表，为建立那时期的年代，提供资料。记述模式的变化可以反映编者所使用的材料的性质，又或反映他个人的喜好。犹太王母后的名字见於记载之中，但以色列王的母后则没有提及，这可能表示编者对于大卫一系较为关切，这可能表示编者对于大卫一系较为关切，因此所记载的也更为确切和完备。耶路撒冷被假设是南国王宫的所在地（虽然没有提及），而北国君王的王宫却需记明，大概因为北国曾从示剑迁往毗努伊勒，后又迁往得撒，接着迁往撒玛利亚。提到北国君王之父，同时也反映了改朝换代的频繁，然而，犹太国的朝政稳定，特别当提到几乎所有南国的王都埋葬於大卫的城，两者的对比就更形明显。

列王纪与高等评鉴学

高等评鉴学对列王纪的评鉴，主要在於申命记的年代，以及申命记与“申命史”（从约书亚记到列王纪）其余部分的关系。高等评鉴学否定申命记可能著於摩西时代。由於列王纪和申命记的神学观点相似，高等评鉴学的学者通常将申命记的年代，大概定於约西亚在殿中发现律法书之时（主前621；王下二十二）。於是，申命记被视为一部伪托的作品，目的是将约西亚的改革合法化，列王纪则成为姐妹篇的作品（跟约书亚记至撒母耳记等著述并列），以约西亚时代著作申命记的作者们的眼光，观察历史。在这基础上的列国史，并非按照从摩西时代以来传统神律法的标准来衡量，而是按照已成历史的事件结果来判决。

高等评鉴学同时极关注书卷的编辑史，那就是在最终的正典版本出现以前，曾经为了适合较早期的神学模式而编纂了多少次。大多数高等评鉴学的学者认为至少曾作过2次的编修，一次是在约西亚死后不久，约在主前600年；另一次则是适值被掳时期。据说，第一次编修主要关注

崇拜的事宜，特别是将约西亚时期，在耶路撒冷的集中敬拜予以合法地位。第二位编辑则被视为在前人的工作上加添材料，为被掳事件提出辩解。但又有一些学者认为，尚有第三个版本，即由较晚期的编辑们使用了约西亚以前的“前申命记”版本。这种治学学的确实性，引起或许是最激烈的争议，就是学者们将不同的章节归入这个或那个编者的名下所得的矛盾结果；明显的主观成分和无法掌握证据是最大缺点。

高等评鉴学所采取的另外一个特点，是环绕考究作者所持的神学原则，对于他处理证据时有多大的影响。许多学者断言，作者为了表达他的神学重点，不惜窜改资料。这种手法从耶罗波安的金牛犊可见一斑。许多学者认为，这些并非真是耶和華的形象，金牛犊不过是垫座，居於其上的被认为是不可见的耶和華；因此，最初被认为是正当的，不久便给列王纪的编者误解或误传成为偶像。

高等评鉴学同时也贬抑列王纪所记载资料的历史可靠性。例如，西拿基立与犹大之战的记载（王下十八，十九），常被视作两件独立事件的合并。但在更近期的学术研究中，却又朝相反的方向，大部分的原因是巴勒斯坦、米所波大米和埃及的考古资料不断增加，学者对于史料的可靠性，愈来愈有信心。

本书的年代结构，得着的评价尤其低。列王纪不但似乎跟其他圣经章节有抵触（参王下二十五8与耶五十二12；王下二十五27与耶五十二31），有些地方甚至明显是自相矛盾的（参王下八25与九29；王下一17与三1，八16）。在此，那趋向也逆转了。人们不但不认为经文因世纪以来的易手而出现讹传的情况，反而因着对古代编年程序愈益了解，人们对于这些数据的准确程度，愈来愈有信心，且认为其准确程度达至令人诧异的地步。以前一度认为互相矛盾的经文，如今则被评为对比计算在位年份和新元两种系统而构成的准确宣告。

当列王纪在大多数的文献中，被称为申命史的时候，是以本书卷著於较晚年代，作为根据。尽管这说法存有偏见，但

也指出了编纂者的目的。其实，我们无须接受申命记为晚期作品，才可领略申命记对列王纪的影响。

神学教导和写作目的

列王纪所记载立约之民的历史，从大卫驾崩（主前961）起，到南国灭亡止（主前586）。不过，此历史并不是按照现代人对於历史教科书的期望而写成。列王纪的编者在剪辑时，没有集中在经济、政治和军事的主题上；然而，对于神学的关注，才是编者写作的动力。

由於列王纪的历史，在历代志里大多可以找到平行的记载，评估本书的神学及目的，便容易一些。把两种记载比较，尤其是研究较晚期的历代志编者，如何将列王纪里所找到的材料，予以增添或删节时，两部史书的旨趣便愈发清楚地呈现出来。

列王纪编於被掳时期，可能在主前560和539年之间。耶路撒冷已经变为瓦砾，大卫的宝座荡然无存。作为以色列神学的两大支柱：神圣不可侵犯的圣殿和大卫的宝座（耶七4，十三13、14，二十二1-9；参王上八16、29）已经倒塌了。以色列的信仰如果仍然幸存，就必要回答这些紧急的问题：“这一切是如何发生的？神为什么不能向大卫和锡安遵守祂的应许呢？应许给废掉了吗？”列王纪的作者在回应主前722年（撒玛利亚沦陷）和586年（耶路撒冷沦陷）的灾难时，目的在针对选民的疑惑。列王纪和约伯记一样，主张神义说，为神对待人的方法提出辩解。

为了回答“这一切是如何发生的？”这个问题，编者以律法所提出的标准，复述立约之民的历史。基於这个理由，列王纪可以称为“摩西五经史”，或甚至更直接地称为“申命史”，因为编者用来衡量申命记中两国的标准，只见于五经中的申命记。申命记中被选用来评断两国的较显著主题有：集中敬拜、君主政体制定、先知话语的功效，以及对不守约者的咒诅。

集中敬拜

作者最关切的是纯正的敬拜。他所指出的纯正，主要的标准是诸王对于集中在耶

路撒冷殿中敬拜所持的态度，它们跟在其他地方敬拜神、以及用邱坛敬拜耶和华的宗教混杂的迦南仪式，互相对立。申命记十二章1至32节要求集中的敬拜是在中央的圣坛举行。“集中敬拜”一词也许是误用了，因为在建殿以前，一直以会幕为敬拜的中心，申命记所载的改变，并不是将敬拜中央化，而是基於圣坛不再随时迁移而要固定下来。对于北国诸王而言，此标准实际上已成为不变的叙述模式，如：“他行耶和华中看为恶的事，行尼八的儿子耶罗波安所行的道，犯他使以色列人陷在罪里的那罪。”（王上十五34，十六31；王下三3，十31，十三2、11，十四24，十五9、18、24、28，十七22）列王纪的编者认为以色列在但和伯特利所立的金牛犊坛，是为大罪；然而，北国诸王始终执迷不悟（王上十二25至十三34）。北国诸王排斥耶路撒冷的重要地位，这些邱坛便成为量度北国诸王的标竿。所有以色列王全都按照这标准被定罪（除了只作王1个月的沙龙，以及北国末代的君王何细亚例外），甚至杀害以拉的心利，虽然在宫殿内自焚前，仅作王1星期，也没有例外（王上十六9-20）。至於加诸犹太诸王的，则是另一套标准：他们对于在耶路撒冷城郊盛行的异端敬拜，所持的态度，只有希西家和约西亚得到编者无条件的认可，许为效法大卫的方式（王下十八3，二十二2）。其他有6位王虽然还没除去邱坛，却由於热切地遏止偶像崇拜而受到称赞（亚撒，王上十五9-15；约沙法，王上二十二43；约阿施，王下十二2、3；亚玛谢，十四3、4；亚撒利雅，十五3、4；约坦，十五34、35）。其余的犹太诸王，则由於参与邱坛和褻渎圣殿而遭受谴责。此乃本书突出的主题。

君主政体史

编者其次所关心的，是追溯君主政体的历史。申命记十七章14至20节，预言有一天以色列人将要求立王，并指令作王的要为人民担当基本的宗教责任。提到立王之事，也仅见于申命记，这成了编者所关注的君主政体史的基础，他特别关注君王在宗教上的忠贞。大卫成为理想君王的模范，大卫不但是最度的标准，他和他的

子孙也因此“可在以色列中，在国位上年长日久”（申十七20；参王上十五11；王下十八3，二十二2所载效法大卫所行的，以及王上十四8，十五3-5；王下十四3，十六2所载的反面例子）。编者希望让人知道，即使大卫的子孙不忠，神对于大卫却始终信实。南北两国的君王数目相同，但北国在200年中不断改朝换代，发生弑君夺位之事，然而，历时350年的大卫王朝，则始终相传不息（王上十一13、32、36，十五4、5；王下八19，十九34，二十六6）。大卫皇室遭遇的祸患，和因此对神的应许产生的疑惑，促使编者振笔疾书。

先知话语的功效

列王纪能够称为申命史的另外一个原因，是因为它关注先知话语的功效。在五经中有3处经文论及先知的设立，即：民数记十二章1至8节；申命记十三章1至5节；以及申命记十八章14至22节。只有申命记十八章记载试验真先知的方法，乃按照其预言是否效验来判断。作者为了提高人们留心先知话语的应验，列引许多例证：列王纪上八章20节（撒下七13）；列王纪上十二章15节（十一29-36）；列王纪下二十三章16至18节（王上十三1-3）；列王纪上十四章17、18节和十五章29节（十四6至12）；列王纪上十六章7、11、12节（1-4节）；列王纪上十六章34节（书六26）；列王纪上二十二章35至38节（二十二17）；列王纪下九章7至10节、30至37节和十章10、11、30节（王上二十一21-29）；列王纪下一章17节（一6）；列王纪下二十四章2节（二十一10）；列王纪下二十三章30节（二十二15-20）。作者着重显示先知的言语，是有功效和力量的。他对先知的关切，也可从他记述以利亚、以利沙，以及其他先知人物的材料看出来。

咒诅的应验

编者对申命记的另一个关注，见于他追溯因不守约而应验了的咒诅。神和以色列立约，结果带来咒诅还是祝福，倒要看人民的顺服与否；列王纪的编者认为南北两国蒙受咒诅，皆因两国未能达到约的要求。编者审慎指出，大部分见于申命记二

十八章15至68节的咒诅，在人民的生活中，或多或少已成为历史事实。摩西曾警告百姓，背逆的后果是神将“从远方、地极带一国的民，如鹰飞来攻击”（申二十八49），而亚述人果然来到撒玛利亚，巴比伦人也攻入耶路撒冷。列国必“将你困在你各城里，直到你所倚靠、高大坚固的城墙都被攻塌”（申二十八52）；就这样，撒玛利亚从主前724至722年被围困，耶路撒冷则从主前588至586年被围困。在援绝粮尽的困境中，人们被迫吞食自己的骨肉，妇女则以刚产下的婴儿果腹（申二十八53-57）。以色列被便哈达围困时，就发生了这样的事情（王下六24-30）。耶和華既然曾经喜悦祂的子民昌盛，使他們众多，照样也会毁灭他们，将他们分散在万民中（申二十八63-67）。

列王纪的作者以不同的方式，写作以色列和犹太的历史，以解决神学上的难题。人们如何能够把被掳，与神给予以色列民和大卫的应许，互相调和呢？他的答案具有双重意义：（1）问题并不在于神，而是背逆的人；神一直是公义的；（2）国家的终结，并不等于人民或大卫之家的终结。本书的尾声颇具启发性：以未米罗达从狱中释放约雅斤，使他的地位高过众王，并叫他不缺衣食（王下二十五27-30）。被掳期间，几乎一无所有时，大卫之家依然享有神的恩宠和福祉。神没有弃绝祂的应许，人们应当持守盼望。

列王纪的其他主题也显示，编者在选择和编排资料时，特别使用申命记作为审视人民历史的架构，流露他的神学动机。这样的比较，见于出埃及记十二章1至20节和申命记十六章1至8节有关逾越节之礼，可见在出埃及记中，逾越节是以家庭为中心；在申命记中，则是在圣所内庆祝。列王纪的作者谨慎地表示，在约西亚作王期间，逾越节乃遵照申命记的规定来庆祝（王下二十三21-23）。在记述亚玛谢按照律法治国时，明确地列出申命记的一段经文（王下十四6引述申二十四16）。

与历代志对照

列王纪一旦与历代志的平行记载互相对照，其特点便愈发明显。列王纪的作者

是针对耶路撒冷被毁后的情况，并必须回答“如何及为何”等问题，历代志的作者则是重建的社会中的一分子，当时引起激烈争议的冲学问题，不是如何及为何，而是：“我们还能和大卫有分吗？神仍然关心我们吗？”所需要的，并不是解释为何被掳，而是要把被掳后时期和被掳前时期连系起来。第二座圣殿的兴建和敬拜的规范，在历代志所显示的细节，远胜于任何有关先前的圣殿的记载。历代志只记述犹太的历史和大卫家系的历史，反映在被掳后，独有她幸存下来。历代志的作者所省略的事件，也颇为值得注意。他不像撒母耳记和列王纪的作者，无意立下起诉的案例，因此，他可以自由地省略有关大卫与拔示巴犯罪的记载（撒下十一）。也不曾提及所罗门即位时遇到的困难（王上一、二）。在他那个时代，北国已亡，因此，历代志作者未曾细述耶罗波安的罪行（王上十三、十四）。历代志对于圣殿的事情，更感兴趣；列王纪明显记述先知的事迹，但相同的情况却未见於历代志，这样，以利亚和以利沙的生平，也均省略了（王上十六至王下十）。历代志的作者亦未曾罗列导致北国沦陷的诸般罪行（王下十七1至十八12）。从所有这些例子中，我们可以看见史实跟人民、编者在神学的关注上，起着交互的作用。每位编者既为社会的一分子，在选材和编排上，就力求符合社会所关切和需要的；比较两种记载，即可清楚看见每位编者的重点。这些编者的工作跟基督教会的使命，有着连贯的关系。教会也选择救赎史的资料，并加以编排，好应付每个世代的需要和所面对的问题。教会整理出来的资料，虽不像列王纪及历代志的编者所作的一样，是权威的圣经，两者的工作却是相类的。

内容提要

列王纪可分为3部分：（1）所罗门王朝（王上一至十一）；（2）分裂王国史（王上十二至王下十七）；（3）在犹太的幸存王国史（王下十八至二十五）。
所罗门王朝（王上一至十一）

以亚多尼雅流产政变为记载的开始，叙述所罗门登基时所引发的宫廷阴谋

(王上一)。大卫临死之前，叮嘱所罗门顺服神的诫命(王上二1-4)，并向敌人施行报复(王上二5-9)。大卫死后，所罗门下令将亚多尼雅、约押和示每处死，支持亚多尼雅夺位的祭司亚比亚他，则被革职(王上二13-46)。敌人得以清除后，便“坚定了所罗门的岗位”(王上二46)。

所罗门当政其余的日子，可分为两部分：行其父大卫之道的所罗门(王上三至十)；偏离正道的所罗门(王上十一)。所罗门在基遍献祭时，祈求神赐他智慧，好治理国家，后来，在两名妓女争夺孩子一案中，他的智慧便很快地表现出来(王上三)。关于王国的行政组织和所罗门的无比才智，本书均有记述(第四章)。对于圣殿的筹备(第五章)、兴建(六，七章)和奉献(第八章)，编者也有大量记载。神在第二次向所罗门显现时，提醒他要效法其父大卫，遵守祂的律例典章(王上九1-9)；所罗门的建筑和商业活动，也有细述(王上九10-27)。示巴女访问后，接着展示所罗门宫室的富丽堂皇(第十章)。可惜，所罗门没有遵守神的诫命，受到外邦妃嫔的引诱去随从别神，未能像大卫一样全心全意敬拜耶和华(王上十一1)，神决定从他儿子的手中夺回北方各支派(王上十一11-13)。由于神的惩罚，被征服的人民起来反叛所罗门(王上十一14-25)，而在以色列国内，则有耶罗波安的叛乱(王上十一26-40)。

分裂王国史(王上十二至王下十七)

所罗门死后，联合王国解体。北国(以色列)存在约两个世纪，由9个朝代的20个王统治，其间国力衰微，并有弑君篡位的情况。相反，南国则延续3个半世纪，由大卫一系的19个王治理，但有一段短时期，由亚他利雅夺位。

在大卫和所罗门以前，南北众支派之间长久以来各自为政，甚至互有战争，因此，一分为二并不足为奇。但其近因则是北方支派差遣代表，商谈有关王权的问题时，罗波安不智地以恶言相向。於是，较早前起义、反抗所罗门的人民英雄耶罗波安，成为北国的王。他立刻在但和伯特利建立与耶路撒冷相对的圣所(王上十二)；这些圣所，终於成为谴责以色列诸

王效法耶罗波安之罪的准绳。

以色列和犹大双方争夺便雅悯边境地区，作战达两个世代之久。在两国边界的零星战争，加上，来自北方的亚兰人或南方的埃及人的入侵，最终消耗以色列的耶罗波安、拿答、巴沙、以拉和心利，犹大的罗波安、亚比央和亚撒王朝(王上十三至十六20)。

暗利在以色列登基后，产生了4代相传的家天下，亦结束了变迁无常的北国。列王纪虽然只给予暗利寥寥8节的篇幅(王上十六21-28)，暗利却是北国最伟大的君王之一。在暗利的统治下，以色列不但和腓尼基及犹太缔结盟谊，而且，亚述人也有百余年之久，称以色列为“暗利之家”。

暗利的继任人亚哈、亚哈谢和约兰，却占了不合比例的篇幅。在全书17章中，分得16章(王上十七至王下十)，约达全书的 $\frac{1}{3}$ 。这是由于编者编入了大量有关以利亚和以利沙的事迹，好与暗利的王朝在善恶上，作一番对照。在有关以利亚的记载上，亚哈和耶洗别被用来衬托他，以致亚哈成为了恶王的典型(例：王下二十一3)。

由於暗利王朝、以利亚和以利沙的事迹占了这样的篇幅，对于犹大在同时期发生的事情，则未作详尽报导。在这段时期，北国似乎曾以霸主的姿态欺凌犹大，例如犹大王约兰娶暗利的孙女为妻(亚他利雅，王下八18、26)；并在基列的拉末一役，约沙法以附庸的地位屈从亚哈，均可证明(王上二十二)。当以东背叛约兰，犹大的国运日渐衰微(王下八20-22)，失去了以旬迦别港的控制，以及要承受随之而来的经济打击；等到立拿也突然脱离以后，沿海平原边界附近的各个城镇便挣脱犹大的管治(参代下二十一16)。

主前842年，耶户由先知膏立为王(王下九1-13)，之后，他发动政变，结束了暗利王室的统治，同时击杀犹大王亚哈谢(九14-29)。耶户接着进行整肃，把耶洗别、亚哈和亚哈谢的家族，并敬奉巴力的所有人杀掉(王下九30至十36)。杀戮腓尼基的公主耶洗别和犹大王，使以色列失去南北双方的盟友，在政治上付出

沉重代价。

耶户的王朝在以色列国中最为长久，历时共90年；而历任的王则包括约哈斯、约阿施、耶罗波安二世和撒迦利雅。耶户刺杀犹太王亚哈谢后所开创的局面，威胁到大卫王室的延续。亚他利雅皇后，既然身为暗利的后裔，夺得王位后，便企图整肃大卫一系觊觎王位的人。她执政6年以后，忠心的祭司耶何耶大发动反政变，把年幼的约阿施拥上王位（王下十一）。

由于耶户的政变，以色列积弱半个世纪，亚兰人乘机将耶户之子约哈斯的势力削弱，只剩下一支小型的军队（王下十三1-7）。

九世纪初，亚述东山再起，缓解了以色列和犹太的困境。亚述大军击败亚兰，大患一除，以色列和犹太於是获得戏剧性的振兴。耶户的子孙，亦即以色列王约阿施，重新收复从前给亚兰人夺去的各城（王下十三25）。以利沙死於约阿施在位期间（王下十三20）。在南方，亚玛谢再度击败以东（王下十四7）。但亚玛谢和约阿施又重点两国的战火，北国再度战胜（王下十四8-14）。

以色列在耶罗波安二世的领导下一度享有繁盛，王国的版图达到所罗门时代的幅员（王下十四23-28）。同时代的犹太王亚撒利雅（又名乌西雅），也在耶路撒冷加强军师，同时采取攻势，向南扩展国土（王下十四21、22，十五1-7）。

然而，在两国的历史上，这样的复兴只不过是辉煌的夕阳而已。耶罗波安二世死后，展开一连串的灾难，在以色列的灭亡和犹太向亚述的霸权臣服时，而达到巅峰。以后的30年，北国出现了4个朝代，但其中3个朝代由一个王作为代表；弑君的悲剧，则标志着北国正加速灭亡。仅在10年多的日子，内战和无政府状态的交替中，先后出现了5个王（王下十五）。南北两国都曾向提革拉毗列色三世缴交重税（王下十五19、20，十六7-10）。以色列和亚兰人结盟以逐退亚述，并试图强迫犹太王亚哈斯参战；亚哈斯於是向提革拉毗列色求救。联盟被破坏，以色列和犹太沦为附庸。何细亚一旦感到安全无虞，就变节投靠埃及。然而，此举对于北国来说，

俨如自取灭亡。撒缛以色列五世随即报复，以色列国的政治史就此告终（王下十七1-23）。这片土地由其他异族迁入（王下十七24-41）。

以色列和亚兰对抗，仍能幸存，却只败给亚述，同样，亚述壮大，且成为犹太的劲敌，但犹太的年月依然比亚述长久，然而，犹太却败在巴比伦的手下。

犹太的幸存王国史（王下十八至二十五）

亚哈斯向亚述求援，付出自由的代价，犹太也成为亚述帝国的附庸。在他的统治之下，异教的祭祀盛行一时（王下十六1-19）。

亚哈斯之后，由希西家继位，他是犹太第一位杰出的改革领袖。在有关他的事迹中，大多是反抗亚述王西拿基立的事迹：反抗、亚述遣使前来威胁、以赛亚保证神将拯救，以及亚述大军被歼灭等（王下十八9至十九37）。希西家患病，透过以赛亚而得到神谕和征兆后复元（王下二十一20）。希西家款待巴比伦来使，似乎是商谈缔结反亚述联盟一事，然而，先知警告此项决定的代价可能十分沉重（王下二十二12-21）。

接续希西家作王的玛拿西，在位的时间超过诸王（共55年）。在他的统治下，背教的情况尤其严重；列王纪的编者指出，他的统治足以令人民无可避免地流离失所（王下二十一1-18；参王下二十三26，二十四3、4；耶十五1-4）。玛拿西死后，其子亚们继位。亚们与其父极为相像，作王仅2年即被臣民所废（王下二十一19-26）。

接着登基的，是犹太第二位伟大的改革领袖约西亚。在他的统治下，律法书得以在修葺圣殿时寻回。他领导人民重新立约，并且压制异教的崇拜活动（王下二十二1至二十三14）。此时，亚述帝国迅速式微，约西亚因此趁机向北方扩张疆土，除掉伯特利的坛和撒玛利亚各处的邱坛（王下二十三15-20）。耶路撒冷随即举行庆祝逾越节的大型聚会，同时采取进一步的措施更正宗教（二十三21-25）。约西亚企图藉着抵挡法老尼哥的攻击，支援亚述，却在米吉多阵亡（王下二十三26-30）。

在犹太诸王中，只有约西亚有3个儿

子继位。他死后，人民拥立约哈斯登上王位，但仅在3个月以后，尼哥就把他废掉，锁禁於埃及（王下二十三31-33）。然后，约西亚的另外一个儿子以利亚敬继位，他同时改名为约雅敬（王下二十三34-37）。约雅敬在位期间，尼布甲尼撒征服犹太，於是，约雅敬被贬为附庸。几年之后，约雅敬起而反抗；他死后，留下儿子约雅斤面对巴比伦的报复（王下二十四1-10）。尼布甲尼撒因攻耶路撒冷，城被攻陷以后，约雅斤、母后、士兵和文武百官，全被掳走。尼布甲尼撒让约雅斤的叔父玛探雅继位，玛探雅正是约西亚的第三子，后改名西底家（王下二十四11-17）。9年以后，西底家同样起来反抗巴比伦。尼布甲尼撒围城2年，城被攻陷后，即被彻底摧毁。西底家的众子被拉到他面前处决。而且，西底家的眼睛被刺出以后，便被掳到巴比伦去（王下二十四18至二十五21）。尼布甲尼撒任命在米斯巴的基大利担任省长，一群刺客将他击杀后逃往埃及（王下二十五22-26）。

本书的结尾提及被掳的约雅斤，在尼布甲尼撒的继承人以未米罗达的手下得到礼遇，表示神并没有忘记祂向大卫所立下的应许（王下二十五27-30）。

Raymond B. Dillard

参“历代志上、下”873：“旧约年代学”789：“以色列史”2077：“王、王权”1597。

参考书目：F.W. Farrar, *The First Book of Kings and The Second Book of Kings*; J. Gray, *I and II Kings*; C.F. Keil, *The Books of Kings*; J.A. Montgomery and H.S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*; I.W. Slotki, *Kings I and II*.

列祖时代

Patriarchs, Period of the
liè zǔ shí dài

圣经所记，以色列先祖在世的一段时期。圣经记述了洪水之前一些长寿的祖先（创一至五），又记述了挪亚（六至九章），以及洪水后各代祖先的事迹（十，十一章）。然而，从狭义来看，列祖通常是指

亚伯拉罕、以撒和雅各（十二至三十六章），再加上约瑟（三十七至五十章）。

年代

要准确地鉴定列祖的年代并不容易，因为除了创世记十四章1、2节所提及的王之外，我们没有其他可与圣经以外的资料参照计算的记载。虽然第十四章所指的是历史上的人物和地方，但我们却不能确定任何一个王的身分。发掘马迪克废丘（即古代的艾伯拉）的考古学家发现了创世记十四章2节所载平原各城的名字（其灭亡记载於创十九），并在发掘出来的泥版上发现其中一个王的名字。这些泥版的日期似乎是在主前2000年以前的时期，比亚伯拉罕的日子要早；他们只能证明这些城在亚伯拉罕之前早已存在。我们可以说，列祖是属於中青铜时期的人，大概是主前二千年代的早期，那时正是亚摩利人从北面和西面移居至巴勒斯坦的时期。近代最普遍的看法认为亚摩利人有两次移民潮，第一次是半游牧的民族（像亚伯拉罕的朋友：亚乃、以实各和幔利，创十四13）；第二次大概是从北面的叙利亚移居进来，他们是都市人和生活於固定居所的人（列於迦南各族、被称为“亚摩利人”的群体，例：出三8）。列祖时代的社会形式是双重的，一方面有居於城市的社群，另一方面又有住在乡村的群体和半游牧式的民族。这些半游牧民族有时会散居於城镇附近，有时却迁往远离城镇的地方。我们可想象列祖就是在这样的背景下生活。约瑟则当然是住在安定的埃及城市内，但圣经并没有提及当时法老的名字。

与圣经平行的资料

虽然我们在圣经以外，并没有关乎列祖的直接历史记载，却有许多说明当时文化和风俗的资料。有关亚摩利人文化的马里——主前十九世纪一个米所波大米城镇——文献，以及在何利人的城努斯（也在米所波大米），和在迦南北部城市乌加利（主前十五至十三世纪）发现的文献，是3份最著名的文件。考古发现显示亚伯拉罕家族里起码有一些名字也成了哈兰地区某些“部落村庄”的名字。与列祖名字相

类似的人名也广见于主前二千和一千年代的闪族语系群体中。因此，我们可见列祖的故事确实有一个很强的历史背景，纵使我们不能指出某些人出现在历史中某一个时刻之内。

生活圈子

列祖的历史年代这么古远，又只是一个家族的年代志，所涉及的地理和气候范围却殊不简单，其中包括了数百哩范围内不同的地域。这段历史从一个苏默古城吾珥开始。吾珥位于波斯湾，是“肥沃月弯”的其中一端。其后，故事中心地点移至遥远的西北方，即底格里斯和幼发拉底两河上游之间的巴利克河上的哈兰；后又向西南面转移，至远方的巴勒斯坦，但期间有两次故事重点转回哈兰，另有两次进入埃及的三角洲。这段历史的背景范围辽阔。即使在巴勒斯坦期间，列祖也并非定居在某一个地点，而是不停地迁移，来来回回地迁徙於南北走的一带山脊，但有时也贴近沿岸的平原，甚或远赴外约但的区域。他们的生活方式也没有稳定的进展，有些人脱离了半游牧式的生活，进入了城市的生活文化（像罗得，参创十三12），有些则回流至沙漠或半沙漠地带（像创二十五18的以实玛利，和创三十六6-8的以扫）。然而，列祖的生活始终是这段历史记载的中心，到底列祖度过的生活是怎样的？对我们今日有什么神学意义？

重要性

列祖在神那渐渐显明的救恩计划中是那么重要，无须我们夸张。救恩的过程，始自亚伯拉罕（约八56），而藉着基督的降临进入高潮。当然，这并非否定了神的救恩计划在创世记开首已开始彰显的说法，但这说法毕竟是概括性的，神特别直接的启示是始於亚伯拉罕的呼召（创十二1-3），并透过其他先贤的生平，渐渐彰显出来；神在进一步启示摩西时，指出祂是亚伯拉罕、以撒、雅各的神（出三6），这话并不是随便说的，神向列祖启示的信息，是以后启示的基础；我们在新约中，确实仍以亚伯拉罕为我们信心之“父”（罗四16）。

R. Alan Cole

参“旧约年代学”789：“以色列史”2077：“亚伯拉罕”1832：“以撒”2051：“雅各#1”1810：“约瑟#1”2243。

临门

Rimmon

lín mén

①便雅悯支派的比录人，他的两名儿子巴拿和利甲杀害了伊施波设（撒下四2、5、9）。

②大马色的叙利亚人所敬拜的神祇，叙利亚军队的元帅乃缙及其主人常访临门（王下五18）。

参“叙利亚”1790。

③音临门的别名，是犹太南部的一座城，见于约书亚记十五章32节，历代志上四章32节。

参“音临门”2125。

④位于分配给西布伦支派作产业之土地中的一座城（书十九13）；此城在约书亚记二十一章35节又称为“丁拿”。

⑤位于耶路撒冷以北约12 $\frac{1}{2}$ 哩和圣经中的以法莲（现今的泰伊拜）以南2 $\frac{1}{2}$ 哩的大山洞，也称为临门磐。基比亚城有600名逃难的人曾躲在洞中4个月之久（士二十四5、47，二十一13）。

临门帕烈

Rimmon-perez

lín mén pà liè

以色列人在旷野飘流期间一个暂时安营的地方，位于利提玛和立拿之间（民三十三19、20）。其位置已无可稽考。

参“旷野飘流”842。

临门磐

Rimmon, Rock of

lín mén pán

耶路撒冷以北的一个大洞穴（士二十四5、47，二十一13）。

参“临门#5”916。

林拿

Rinnah
lin ná

犹太支派示门的儿子（代上四20）。

邻舍

Neighbour
lin shě

在旧约和后期犹太教，这概念显然只限于指以色列人，或是立约的成员，但耶稣把这概念延伸至我们在生活上接触的每一个人。

旧约时代

虽然从没有清楚的界分，但“邻舍”在旧约的含义主要是指立约群体中的成员，即另一个以色列人（参利六1-7，十九；申十五2、3）。新约常引述的一节经文，是利未记十九章18节，记述神命令以色列人要“爱人（邻舍）如己”。后来，又清楚说明对路经以色列的外来人（或寄居者），也要有同样的爱心（利十九34）。若“邻舍”（第18节）蕴含更广泛的意思，如“人类”或“其他人”，则无须在第34节有进一步的吩咐。因此，“邻舍”应是指一个人的近邻，即以色列同胞。

在立约群体中，律法已清楚列明邻舍之爱包含的责任：对待邻居要公平（出二十二5-15；利六2-7，十九9-18）、要尊重（出二十16），对他所拥有的一切也是如此（出二十17）。要在立约群体里培养这种公义和怜悯的关系，就要把邻舍看作“弟兄”（利二十五25；申二十二1-4）。人如何对待邻舍，本身也要受同样的对待（利二十四19-23；申十九11-19）。

人对待邻舍的态度被视为与神的关系的一部分，并对神人关系影响极大，因此它的重要性就不言而喻了（利六1-7，十九，二十五17；申二十四10-13；诗十二）。以色列人对待邻舍，要像神以慈爱对待他们一样（出二十二21；利二十五35-38）。

立约群体中的邻舍关系的重要性，也可以从下列之事表明，那就是以色列人若忽视这些责任，整个社会就会崩溃，国家

也陷於混乱中（申二十八15-68；何四1-3；摩二6、7）。以色列人常忽视爱邻舍之道，尤其是对待有缺欠的邻舍，这就是神要惩罚他们，使他们被掳的原因之一（耶五7-9，七1-15，九2-9；何四1-3；摩二6、7，五10-13，八4-6）。爱邻舍也包含在以色列人对弥赛亚时代来临的盼望中（耶三十一34；亚三10），这也显示旧约的立约群体普遍忽视这教训。

后期犹太教

透过被掳的经验，以色列人知道神赐福是有条件的，就是要他们以公义和慈爱彼此相待（亚八14-17）。然而，对于“邻舍”的身分却有争议。有一些理由认为“邻舍”在这个时期，仍只限于指以色列人和归信者（归信犹太教的外邦人）。拉比的著作表明他们不把巴勒斯坦地的撒玛利亚人和外邦人视为“邻舍”，因此这些人不值得去爱。在昆兰的犹太爱色尼派中，他们认为值得尊重和公平对待的“邻舍”只限于教派中的成员。当耶稣说：“你们听见有话说：‘当爱你的邻舍，恨你的仇敌’”（太五43），祂只是引述旧约原来经文的一部分（利十九18：“要爱人（邻舍）如己……”）。下半句（“……恨你的仇敌”）反映当时的犹太人对外来人的态度；那就是，神没有要求他们爱那些被视为“仇敌”的人，他们只要爱他们的同胞。

新约时代

耶稣与当代犹太人的看法极之不同，祂去除了邻舍的界限。相对于那些只爱同胞的人，耶稣倡议要爱邻舍，也要爱仇敌（太五43-48），这样，就把邻舍与仇敌的界限完全打破了。

有一次，一个文士问耶稣最大的诫命是什么（可十二28-31）。耶稣回答时，引用了申命记六章5节，那里提到神的本性，以及人应尽心、尽性、尽意，去爱神，重要的是，耶稣没有停在那里，却把另一条诫命：“要爱人如己”（利十九18）连在后面。一些学者认为爱神和爱邻舍两者紧密的联系，是由耶稣所定立的。若说耶稣是第一个把这两条诫命连在一起的人

(参太二十二37; 可十二29-31), 那只显示主把这两项责任的关系理解为: 爱邻舍是从爱神而来, 换句话说, 爱神与爱顾邻舍是分不开的。

在耶稣时代, 人所争议的并不是如何对待邻舍, 而是谁是邻舍。一个律法师曾就此询问耶稣(路十29)。耶稣称赞他对承受永生的要求——爱神和爱邻舍——有清楚的认识。路加记述(十29)律法师提出进一步的问题, 为的是要“显明自己有理”, 那就是说他只爱以色列人的行为是合理的。耶稣没有直接回答他的问题, 却说了个比喻, 我们所熟悉的好撒玛利亚人的比喻(路十30-35)。为了要使律法师看见他的问题的短视, 耶稣讲了一个日常发生的故事, 说一个人从耶路撒冷下耶利哥去, 这条路常有盗贼为患。强盗把这旅客的财物劫去, 又剥去他的衣裳, 把他打个半死(第30节)。说到这里, 律法师可能以为耶稣以这例子指出谁是“邻舍”——一个需要帮助的犹太人。然而, 耶稣继续介绍了两个人物, 一个是祭司, 一个是利未人(十31、32)。他们在学术讨论上, 可能都很懂得论证神吩咐我们去爱的邻舍是谁。毫无疑问, 律法师会预期这些律法专家会以正确的态度对待这受害者。但相反, 祭司和利未人看见这人需要帮助, 却从另一边过去了。因为不能确定那受害人是死了还是半死(第30节下)。他们大概是不想受到玷污, 这些律法专家匆匆经过, 就离开了。他们违背了律法师刚指出的最大诫命(路十25-28)。接着一个撒玛利亚人出场, 这是犹太人鄙视的人。撒玛利亚人被犹太宗教领袖视为异端, 拉比认为他们不是“邻舍”, 不值得去爱。事实上, 过去的许多世纪, 犹太统治者曾残杀撒玛利亚人, 两族人都明显地互相仇视(参约四9)。律法师听这比喻的时候, 必定预期祭司和利未人对那受害人会有合宜的援助; 他听见一个被仇视的撒玛利亚人大发怜悯, 实践了最大的诫命, 他必定觉得很惊奇。耶稣有意仔细描述撒玛利亚人的怜悯行动(即时替他包扎伤口, 送他到旅店去, 照顾他, 并在离开之前先付店钱, 请人继

续照顾伤者, 十34、35), 使律法师无法怀疑撒玛利亚人的真诚。这故事的最大讽刺, 就是一个被犹太人认为不配作“邻舍”的人, 竟成了那受害者的“邻舍”(路十36、37)。

这比喻就像马太福音五章43至48节的宣告一样, 显明耶稣所指“邻舍”和“邻舍之爱”的要求。他没有为神吩咐我们去爱的邻舍定界限。

耶稣对爱邻舍与爱神两者关系的教导, 强而有力。初期教会对此也有类似的呼应: 保罗曾两次称爱邻舍为“完全了律法”(罗十三8-10; 加五14); 雅各则称这命令为“至尊的律法”(雅二8)。

David C. Carlson

参“耶稣基督的生平和教训”1970: “新命令”1745: “寄居的/外地人”667。

灵 Spirit ling

指人或其他存有之不朽和非物质的存在部分。拉丁文的翻译(圣经中的希腊文及希腊文原词也相同)是指风吹及呼吸(伯四十一16作“空气”; 赛二十五4)。士师记八章3节以“灵”的浓重呼气来指发怒及怨恨。因此, 此字的名词表示呼吸、活力、勇气及(较形而上的用法)生命或灵魂。灵主要表明生命的本质, 特别是在人里面, 神注入的灵(亚十二1), 并且经常用作“灵魂”的同义词。灵与身体有别, 它是内在的意识、思想、计划, 能诱发智慧。因此它经常指一个人的“心境”——倾向热心或低沉、倾向勇气或惧怕, 诸如此类。

要证明灵比外体超越, 最佳的证据就是神。“神是个灵”(约四24)。灵除了可用来形容人, 也可形容其他受造物——善良或邪恶的天使(撒六14), 或说谎的灵(王上二十二21-23)。据路加在使徒行传二十三章8节的记载, 撒都该人否认有复活、天使和灵的存在。圣经描述灵可与肉身分离, 但不可和二元论相混合, 就如东方的宗教或昆兰的犹太教派: 他们认为光明的灵与黑暗的灵互相对立。信徒与神的相交也是透过灵与圣灵相交

(罗八16; 林前二10-16)。

“灵”一词在旧约出现许多次, 35%都与神有关; “灵魂”一词, 在旧约的使用只有3%是指神。事实上, 在旧约出现389次的“灵”, 有113次是指风, 136次指神, 较指人、堕落的天使或邪灵为多。在以赛亚书三十一章3节, 有关灵与肉体的对立(例: 加六1-8)并不是形而上的用法, 而是对比神属灵的刚强, 与人属肉体的软弱(参基督在客西马尼园的说话, 太二十六41)。

从神学的角度而言, 圣经很少把灵从人的整体分割出来讨论。在创世记中, 灵一词, 只有两次是和人有关: 法老在他作梦后心灵不安(创四十一8); 及雅各在看到约瑟从埃及派来接他的车辆后, 灵就苏醒(创四十五27)。出埃及记的资料也不多, 只提及: 以色列百姓愤怒的灵(出六9); 神赐下智慧的灵, 以设计祭司的圣衣(出二十八3); 及百姓有甘心乐意的灵, 愿为圣所献上黄金(出三十五21)。“交鬼的灵”是与占卜(利二十27; 撒二十八)有关, 撒母耳记上的经文还提到扫罗往隐多珥找寻灵媒。在这事例中, 撒母耳的灵(或众灵)被描绘成从地升上来。希伯来原文词意指“神”或“众神”(正如一般的翻译)。但在诗歌、智慧书中, 如约伯记、诗篇、箴言及传道书, 我们开始发现灵一词在形而上及心理学上的用法。在此, 重点是指生命、人格及不朽方面。

把灵与灵魂作平行(同义)的用法(例: 伯七11; 赛二十六9等), 最明显是马利亚的尊主颂。她说: “我心尊主为大; 我灵以神我的救主为乐”(路一46、47)。有些学者认为不应把人分作两部分; 人有一个灵, 他就是一个灵魂(约壹四1), 除非指外来的影响, 否则这儿似乎把灵用作人的同义词。通常灵是指赋予生命、力量、能力的作用。在约翰福音三章5至8节、罗马书八章3至16节、加拉太书四章21至五章26节等, 肉体与灵的对立, 是指人以自己的意志及能力, 选择与神违背的行为。抗拒由神的灵而来的生命、意志及能力, 这些可使我们实行神的旨意。同样地, 圣经形容以利亚的灵临到

以利沙身上。

身体失去灵, 就意味着死亡(路二十三46; 雅二26)。但永恒的属灵生命却是透过基督的灵——话(约六63)得以活着。哥林多前书五章5节值得我们注意, 它提及败坏肉体使灵得救。只有在帖撒罗尼迦前书五章23节中, 似暗示人是三合为一的, 其实这只是保罗概括的讲法。其他的经文, 如希伯来书四章12节, 是一种看来夸张的手法——表现出神的话语无所不能。

圣经常用灵来指一些特质或性情, 如前所述, 即不同的才能、能力、态度及影响。申命记三十四章9节便提到“智慧的灵”。

Milton C. Fisher

参“神的本体和属性”1277: “人观”1199: “灵魂”920。

参考书目: G.C. Berkouwer, *Man, The Image of God*; E. deW. Burton, *Spirit, Soul, and Flesh*; W.P. Dickson, *St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit*; P.K. Jewett, *Man as Male and Female*; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*; W.G. Kummel, *Man in the NT*.

铃铛

Bell

ling dang

叮当作响的东西。大祭司外袍周围边上钉有铃铛和石榴(出二十八33、34, 三十九25、26)。

参“音乐和乐器(盘摩宁)”2125: “祭司和利未人”669。

铃鼓 / 小手鼓 / 锣

Tambourine

ling gǔ / xiǎo shǒu gǔ / luó

一种只有一面的浅鼓敲击乐器, 周边系着细小的金属圆片, 敲击或摇动时会叮当作响(撒上十5)。

参“音乐和乐器(铎夫)”2125。

灵魂

Soul

ling hún

这词是译自希伯来文的 *nepeš*，和希腊文的 *psychē*。希腊哲学家柏拉图（主前四世纪）认为，灵魂是在人里面永存的元素：人的身体随死亡而腐化，但灵魂永不毁灭。在死亡后，灵魂会进入另一个身体；假若它在今世是罪恶的，它便进入较卑下的人里面，甚至是动物或雀鸟中。透过从一个躯体投到另一个躯体，灵魂最终得以从罪恶中净化。在早期的基督教时代，诺斯底主义教导身体是监禁灵魂的房屋，只有那些进入智慧的奥秘的人，才能获得救赎，使灵魂从身体中得到释放。

旧约

圣经有关灵魂的概念却很不同。在旧约，灵魂代表人重要的部分，这是很广泛的用法。希伯来文及希腊文中的“灵魂”一词，经常可以翻译作“生命”，有时，它可以指有生命的受造物（创一20；利十一10）。“以灵魂还灵魂”意即“以命偿命”（出二十一23）。血被形容为生命的所在，因为当血流尽，生命就结束（创九4-6；利十七11、14；申十二23）。在律法上，也用灵魂一词指一个受律法约束的人（例：利四2，五1、2、4、15）。当数点百姓，他们也用灵魂，即人，作计算单位（出一5；申十22）。

从狭义方面说，灵魂是指人内部不同的感情及力量。律法说人应尽心及尽灵魂（和合本作“尽心”）去爱神（申十三3）。在灵魂（和合本作“心”）中，人有对食物的欲望（申十二20、21），有色的欲望（耶二24），有杀人及报复的渴望（诗二十七12）。灵魂（和合本作“心”）被形容为会流泪（和合本作“悲伤”，伯三十16；诗一一九28），及会忍耐（伯六11）。知识与理解（诗一三九14）、思想（和合本作“知”，撒二十三3）、爱（撒上十八1）及想念（哀三20）等，都被认为是源自灵魂。在此，灵魂就好比今天我们所说的己、本我、性格或自我。

旧约中并无任何观念认为灵魂会转世为非物质及不朽的实体。人是由身体及灵

魂所组成的；但这并不是形容人两个分开的实体。此外，创世记二章7节形容人的受造时，用了“活的灵魂”（和合本作“有灵的活人”），但译作“活的人”则更佳。这观念并非表示人成为了一个“灵魂”，因他显然是有一个身体。原文使用这词，是要人们注意这人有生命，是一个“活的人”。希伯来人看人为整体的看法，使我们更能明白，为何旧约对人死后的生命讲论得那么模糊；因为要指出人没有身体而能存活，是很难说清楚的（诗十六10，四十九15，八十八3-12）。至於对死后生命存在的盼望，并非由於灵魂本身的特质（正如柏拉图所言），而是基於对神的信心，相信神有能力胜过死亡，并且相信与神的相交是不能被死亡所隔绝的（出三6；撒上二6；伯十九25、26；诗十六10、11，七十三24、25；赛二十五8，二十六19；但十二2；何六一3，十三14）。

新约

在新约中，“灵魂”一词所包含的一系列意思，是和旧约相似的，通常它是生命的同义词。耶稣吩咐祂的门徒要为祂的缘故舍弃生命（徒十五26；参约十三37；罗十六4；腓二30）。作为人子，耶稣来世的目的不是要受人的服侍，乃是要服侍人，并且要舍命作多人的赎价（太二十28；可十45）。作为好牧人，祂要为羊舍命（约十14、17、18）。在路加福音十四章26节中，作门徒的条件是恨自己的灵魂，即是说要为基督的缘故，愿意放下自己，以致舍弃自己的生命（参路九23；启十二11）。在路加福音十二章19节中，那财主对自己的灵魂说话，意即对自己说话。因此，灵魂可指人内在的我，及其对生命和幸福的渴求。

“灵魂”经常是指“人”（徒二43，三23，七14，二十七22；罗二9，十三1；彼前三20）。“有生命的灵魂”一词（启十六3；参启八9）反映受造物的生命（参创二7）。在保罗教导有关复活的经文中，他把人的肉体 and 复活的身体作了对比。“经上也是这样记着说：‘首先的人亚当成了有灵的活人’；末后的亚当（基督）成了叫人活的灵。”（林前十五45）

接着，保罗把复活的身体和与生俱来的身体作比较。保罗清楚指出，他并非讨论灵魂的不朽，也非讨论尸体复活。复活的身体将会是一种新的身体。“我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状。”（林前十五49）

正如旧约一样，灵魂不单指人肉体的生命，更可指到人感情的力量。它是指人本身、人的感情的本位、人的内心。耶稣提及祂的灵魂（和合本作“心”）甚是忧伤（太二十六38；可十四34；参诗四十二6）。在马太福音十一章29节中，耶稣应许那些来到祂那儿的灵魂（和合本作“人”）可得安息。在那经文里，“灵魂”是指人（参路二35；帖后二8；约三2）。

有部分经文把灵魂与灵相提并论。路加福音一章46节相信是希伯来诗体中平行的例子，它用两个不同的句子来表达同一观念。两个词都是指马利亚内心深处的感受。希伯来书四章12节亦出现相似的情况，把灵魂与灵分开，以一种生动描述的方式，来说明神的道怎样探进人的深处。帖撒罗尼迦前书五章23节的祷告：“愿你们的灵与魂与身子得蒙保守”，是指人的思想、意志、感情及物质需要的层面。在此，灵魂大约指形体的存在，正如创世记二章7节及哥林多前书二章14节；灵则指人生命中更高或“属灵”方面。

在其他经文中，其重点或指感情、意志、思想，但都有着同一个观念，就是指内里的人。人应尽灵魂（和合本作“心”）去爱神（太二十二37；可十二30；路二27；参申六5）。“尽灵魂”（弗六6；西三23）即“尽心”，即是整个人投入。腓立比书一章27节表示，信徒要有同一的心志（参徒四32，十四2）。提及灵魂和救恩的经文有：马太福音十章28节；路加福音十二章5节；希伯来书六章19节，十章39节，十二章3节，十三章7节；雅各书一章21节，五章20节；彼得前书一章9、22节，二章25节，四章19节；启示录六章9节和十二章4节。这些经文提到灵魂时，有时强调人的本质，有别於身体外在的部分；有时强调人於复活之先，在神面前的存活形态。耶稣应许那受罚的罪犯（路二十三43；参林后五8；腓一21、23；帖前四14），要

和他同在，但他没有使用“灵魂”一词。

引用旧约的时候，“我的灵魂”是表达“我”的另一种方式。因此，当神提到祂的灵魂（和合本作“心”），是总括地包含了神的爱、圣洁、愤怒及信实（太十二18；参赛四十二1；来十38；参哈二4）。

Colin Brown

参“人观”1199；“灵”918。

灵性

Spirituality

ling xing

参“成圣”215。

羚羊 / 黄羊

Antelope

ling yáng / huáng yáng

一种行动敏捷、外形似鹿的动物，在申命记十四章5节和以赛亚书五十一章20节均译作“黄羊”。

参“动物（羚羊）”329。

伶长

Choirmaster

ling zhǎng

即音乐总监，见于55篇诗篇的序。

参“音乐和乐器”2125。

流便

Reuben

liú biàn

① 雅各和利亚的长子（创二十九32，四十六8），后来成为了以色列十二支派其中一位先祖。流便曾牵涉入风茄的事件中（三十一4），并曾与他父亲的妾辟拉发生关系（三十五22）。但他成年后，却是雅各众子中较受尊敬的一位。流便反对杀约瑟的阴谋，并企图把他从坑中救出来（三十七22-35）。他曾用道德意义来解释众兄弟在埃及被囚的原因（四十二22），并以他亲生儿子的性命来保证便雅悯的安全（创四十二37）。然而，雅各给众子祝福时，称流便为放纵和易变的，因而就夺了他长子的名分（四十九3、4）。流便生了4个儿子（代上五3）。

参“流便#2”921；“流便支派”922。

②位於約但河以東，是分配給流便支派的地區，但條件是流便人必須協助其餘支派取得約但河以西的迦南地（民三十二）。摩西按着流便支派的要求將這片適宜放牧牲畜之地分配給他們。這地區南面以亞嫩河為界，北面和東面分別是希實本的河谷和亞捫國，西面則是約但河與死海。流便人一直住在那裡，直至主前732年左右才被亞述的提革拉毗列色三世擄去。

參“流便#1”921：“流便支派”922。

流便支派

Reuben, Tribe of
liú biàn zhī pài

雅各長子流便之後裔所建立的支派（創二十九32）。在眾支派中，流便支派常列於首位，並且備受尊崇（民十三4）。同樣地，在定居於約但河東的兩個半支派中，流便也常列於首位（書一12），縱然迦得似乎分得較大的地區。

由於流便的罪（創三十五22），其父預言他會喪失在眾兄弟中的顯要地位（創四十九4）。雖然摩西曾在申命記三十三章6節為流便祝禱，但後來災難仍臨到這支派。在曠野的日子，流便支派的族長與其他各支派的族長都出來協助摩西（民一5），流便支派也派出一名探子，像其他支派一樣（十三4）。以色列人安營和起行的時候，流便也有其特定的位置（二10）。在窺探迦南地的時候，只有以法蓮（約書亞）和猶大（迦勒）兩支派的探子顯得有信心（十四6），流便支派則與其他各支派一樣沒有信心。

流便支派的大坍和亞比蘭反抗摩西的治權（民十六1），並可能反對利未人的特殊地位。這些事是意味深長的；流便可能欲取回他們因罪而被褫奪的首位（創四十九3、4）。他們的計劃失敗了，神的審判則帶出一個警誡的教訓（民十六33）。

流便支派擁許多牛群（民三十二1），大概是一個勢力龐大的支派。流便、迦得和瑪拿西半支派要求留在約但河東，那片剛從亞摩利王西宏和巴珊王噩所奪來，樹木茂盛和水源充足的地方（三十二33），摩西嚴正地譴責這自私的要求（因為這樣，他們便不用參與過約但河後艱苦

的戰爭；三十二6、7），這可能是昔日流便放縱和易變之性情的另一個例子（創四十九3、4）。

然而，這兩個半支派既答允在約但河西之戰爭中首當其衝，摩西便准許他們的要求（民三十二20）。他們顯然是精壯的士兵；在戰役結束後，約書亞便差他們返回所得之地（書二十二1-5）。雖然他們住在約但河東，因天然障礙而與兄弟分隔，但他們絕對沒有建立一個獨立國家的意思。因此他們在回家途中，渡過約但河之前，就在河邊築了一座令人注目的紀念祭壇，以示他們的心意（二十二10）。其餘眾支派恐怕這是以色列中第二次的叛變，便立即集合，要上去攻擊他們（二十二12）。他們看宗教上的合一極其重要，所以準備鼓勵這兩個半支派遷移至河西來，因為在河西他們沒有理由也沒有引誘導致支派分離（二十二19）。幸而，兩個半支派詳細和耐心地解釋他們築壇的原因（二十二22-29），避免了支派間發生流血事件。他們這行動實在也被視為美事，是不該受責備的（二十二30、31）。

直至女先知底波拉的時候，流便支派才再出現於聖經的記載中。神藉着巴拉呼召以色列人與迦南人西西拉爭戰，各族皆響應，再次集合，但流便則充耳不聞。聖經暗示流便又再一次受物質的影響，像他們在征服迦南的時候一樣；當時，由於他們擁有眾多牛群，便選擇了約但河東綠草如茵之地，放棄迦南崎嶇不平的山地（民三十二5）。他們喜愛安定的放牧生活，過於他泊山上的爭戰生涯（士五16）。經文也暗示長時間的討論不得要領——甚至提出為神勇敢和忠誠的大言，最後還是歸於無有（五15）。流便始終是這樣：這支派像其先祖一樣，仍是不定性、“滾沸如水”（創四十九4）。

位於迦得支派東南面，屬於流便支派的領土，可能後來給摩押人入侵和占據了。約但河東的整個地區，後來成為以色列人和亞蘭人相爭之地，這是可以肯定的（王上二十二3）。最後約但河東及以色列北部，是首先被亞述人侵略和蹂躪的地區（王下十五29）。雖然以西結在異象中，也看見猶大以北有一片象征性的土地，是

分给流便的(结四十八6),流便人也从北国被掳之地返回,但也只是数目极少的余民。启示录蒙救赎之人的名单中,也有流便支派(启七5),但这支派却没有一人在新约中能占一席位。

R. Alan Cole

流珥

Reuel
liú ěr

①以扫从妻子巴实抹所生的儿子(创三十六4、10),他又生了4个儿子:拿哈、谢拉、沙玛和米撒(创三十六13、17)。

②米甸人的祭司,曾把女儿许配给摩西为妻。他可能也是上述#1的流珥,又名叶忒罗(出二18;参出三1)。

参“叶忒罗”1999。

③便雅悯支派之米书兰的祖先(代上九8)。

硫磺

Brimstone, Sulfur
liú huáng

直译即“燃烧的石头”,非金属物质,常在较低的温度燃点,燃烧时放出有恶臭的二氧化硫。火山地区如死海峡谷一带即产硫磺。圣经提及神的审判常将火与硫磺并提(创十九24;申二十九23;伯十八15;诗十一6;结三十八22;路十七29;启九17、18,十四10,十九20,二十一8,二十一8)。据放射碳测定,巴勒斯坦最后一次火山爆发大概是在4,000年以前,那一次的可怖景象大概在当地居民心中留下了深刻印象,故代代相传。

参“矿物、金属和宝石”833。

流泪谷

Baca, Valley of
liú lèi gǔ

见于诗篇八十四篇6节,希伯来原文是“巴卡谷”、“巴卡”,是一种树,这可显见于别处经文(撒下五23、24;代上十四14、15),中文圣经译作“桑树”。至于诗篇所指是真有其地抑或仅是比喻艰难愁苦,今难于考定;但诗人之意甚明,是说凡追随神的人必蒙福祉,流泪谷也变

成祝福和更新的泉源。

今也有学者以为流泪谷实有其地,指耶路撒冷和利乏音谷附近之地,其根据有三:(1)谷内有胶枫或其他多树脂的树,脂滴如泪;(2)谷中小路崎岖难行;(3)谷有细涓从石罅中溢出,涔涔如泪;这3种情况都可能是谷名的来源。

流离歌/示迦安

Shiggaion, Shigionoth
liú lí gē / shì jiā ān

诗篇第七篇及哈巴谷书第三章分别以希伯来文命名的诗题。可能代表一首诗歌、悲郁的乐章,或是一首以乐器伴奏的乐章。

参“音乐和乐器(示迦安)”2125。

流玛

Reumah
liú mǎ

拿鹤的妾(创二十二24)。她的4个儿子成为了居于大马色以北的亚兰诸族的祖先。

流人血的罪

Bloodguilt
liú rén xiě(xuè) de zuì

希伯来原词为“血”字的单数或复数;单数“血”字可表示“血”的本义或“流血的罪”(即擅杀之罪),复数则盖指“血罪”(参出二十二2、3;利十七;撒下二十五26、33;诗五十一14;何十二14)。杀人者死的思想在圣经中很普遍;杀人通常就是流人的血。

据圣经所载,“流人血的罪”可分两类:第一类为故杀,即今所谓谋杀;旧约所谓“流无辜人的血”(拿一14)。旧约多处对“流无辜人的罪”作了明确定义,并指出杀人者的刑罚(创九6;申十九11-13;王下二十四4;结三十三6),杀人者的罪不得买赎(民三十五31)。

第二类为“误杀”(民三十五9-28;申十九4-10)。误杀者若进入“逃城”可得免于死;但于逃城外,若为报血仇的人执而杀之,则无可恕。如郊野有人被杀而凶手不详,则离现场最近的城镇应负其咎,但可按一定的仪式除罪(申二十一1-

9)。

古代以色列擅杀牲畜，也可能被判为“流血的罪”（利十七3、4、10、11）；牲畜致人致命者也要判罪，需以石头击毙（出二十一28、29）。

流人血而无罪者有：自卫（出二十二2）；行刑（利二十九-16）；战争（王上二5、6）。

先知时蓄指斥以色列民“流血的罪”或“杀人的血”（赛一15，四4；结七23，九9；何一4，四2；弥三10；哈二8、12、17等），所用的希伯来原文，便是“血”的复数或单数字。

除“流人血的罪”之外，尚有若干大罪也会被判处死刑，如：奉异神、拜偶像、奸淫、强抢、欺压贫困、毁约、放高利贷（利二十九-16；结十八10-13）。

圣经从创世开始（创四10-12），直至先知时代（赛二十六21；结二十四6-9），到新约结束（启六10），始终强调一个重要的观念，即神必为无辜者伸冤，追讨那“流人血的罪”。

Robert L. Alden

参“逃城”1539：“刑法和刑罪”1775。

柳树

Willow
liǔ shù

参“植物（山杨）”2292。

柳树河

Willows. Brook of the
liǔ shù hé

河水所经之处，把摩押的财富都带走（赛十五7）。从以赛亚的话，令人想到这河标示着摩押南部的边界，可能是阿摩司书六章14节所指的亚拉巴河（在希伯来文稍有不同）。对于这道河，有不同的说法，但都未被普遍接受。

六百六十六

Six Hundred Sixty-six
liù bǎi liù shí liù

启示录预言从地里上来之兽的数目（启十三18）。

参“敌基督”304：“兽的印记”1468。

六经

Hexateuch
liù jīng

“六经”所指的，是圣经的首6卷书。圣经评鉴学者，认为约书亚记的内容、风格，和五经有密切的关系，故他们把约书亚记和摩西五经（创世记至申命记）合在一起，并创造了“六经”这个名词。

文学批评的理论，把六经分为J、E、D、P 4个底本。其中J底本称神为耶和華（Jehovah），E底本称神为伊罗兴（Elohim），D底本是申命记（Deuteronomy）的核心，P底本则代表祭司的观点（Priestly viewpoint）。然而，以神的名字作为分析底本的出发点，并以措辞和文学风格来辨别底本，都是过分主观的方法，不可能以科学化的方法来研究。

很多圣经的评鉴学者，把4个底本鉴定为主前九至四世纪的作品。然而，这个结论的根据，是大有问题的进化主义。它假定以色列人与邻邦的文化完全隔绝，又以以色列人的信仰，是从“原始”的宗教进化到一个更“高等”、更“复杂”的形式。相反，考古学的证据证明以色列的文化具有模仿和衍生的特性；以色列人的信仰，更是绝对独特。

今天的形式评鉴学把六经视为可靠之口述传统的组合。然而，这个理论的结论，只不过是底本说的变体而已。评鉴学的根据，基于片面史观的理论，早已为学者所摒弃。但今天仍有不少学者，假定底本说是可靠的，他们依然相信有一套独立的文学来源，又假设这些底本，真的依照这次序排列。

J. G. S. S. Thomson

参“底本说”306：“形式评鉴学”1781。

龙

Dragon
lóng

圣经称某些陆上或海中的大兽为“龙”。

参“动物（龙）”329。

聋子

Deaf, Deafness

lóng zi

聋即失去听觉；圣经用此词表示生理上的缺陷或损伤；也用此词象征灵性上的昏昧。灵性的聋指拒不领受神的真道，或因没有灵命而听不见神的启示（诗三十八13）。先知以赛亚对两类聋子均有讲论（赛四十二18，四十三8为转义；赛二十九18，三十五5为直义）。在旧约，有提及“聋”是神的惩罚（出四11；弥七16），但又强调咒骂聋者便是干罪（利十九14）。

新约记述耶稣曾使聋子恢复听觉（太十一5；可七32-37；路七22）；又记耶稣从一男童身上赶出了“聋哑鬼”，治愈他患了多年的癫痫病（可九25）。耶稣的大能证明他是弥赛亚。

参“医药”2008。

龙子

Sand Lizard

lóng zǐ

参“动物（石龙子）”329。

楼

Tower

lóu

参“保障/堡垒”104：“了望楼”906。

楼上

Upper Room

lóu shàng

希伯来或希腊人屋宇的第二层房间，往往像一座塔楼，建在房子的平顶上。希伯来家庭把它用作私人房间，或暑天休憩处，也用作款待客人的地方。有时更可容纳大群人。最少有一个例子，记载这种楼房是在第三层楼的（徒二十八9）。当时少年犹推古坐近窗旁睡熟了，就从三楼堕到街上（第9节）。可能，同样的意外发生在亚哈谢王身上，他也是从自己的楼房栏杆处掉下来（王下一2），因而受了重伤。

以利亚有一次把撒勒法寡妇已死去的儿子抱上楼房，就是在他暂住的地方，为他祈求，使他从死里复活过来（王下十七

19、23）。大卫王进入私人的楼房，为了押沙龙之死而哀哭（撒下十八33）。犹太诸王在亚哈斯王的楼房筑起怪异的邱坛，都因约西亚王的改革而被拆除（王下二十三12）。

耶稣也是在楼房里跟门徒同吃逾越节晚餐（可十四15；路二十二12）。这类房间的面积从以下例证可见一二，当耶稣离世升天以后，门徒又重回以前聚集的楼房。从参与特罗亚聚集的会众看来，人数也不少（徒二十8）。当日彼得可能就在类似的楼房内祈祷，并看见降下不洁之物及大布的异象，教导他不可妄称任何东西为不洁之物。当然，这段经文只提到彼得上了房顶（徒十9-16）。

女信徒多加死去后，也放在楼房上，其后，彼得给领到这房间内为她祈祷，使她再活过来（徒九36-41）。

参“建筑”745：“房屋”389。

露水

Dew

lù shuǐ

热空气中的水气入夜遇冷而凝结成的小水珠，多见于清晨地面或物件的表面。露水在炎热干旱的近东十分可贵，可补天失去的水分。露水有利于植物的生长，“天降甘露”是五谷丰收的重要条件（该一10）。圣经常将“雨”、“露”并提，视若民生攸关的大事（王上十七1）。以色列民在旷野飘流之际，常以晨露为饮（出十六13-21；民十一9）。“露水”在圣经中可比喻恩泽，如以撒祈求神赐雅各“天上的甘露”（创二十七28；参申三十三13；弥五7）。露水也可比喻得力、更新或丰富（伯二十九19；何十四5）。此外，君王的宠幸也称为“草上的甘露”（箴十九12）。露水也比喻行动诡秘神速而不为人所觉，尤多指夜袭（撒下十七12）。露水又可比喻存在之短促，有转瞬即逝之意（何六4）。最后，大卫歌颂弥赛亚之诗中曾说：“你的民多如清晨的甘露。”（诗一〇3）

驴

Ass, Donkey

10

圣经时代重要的家畜。

参“动物(驴)”329。

吕彼亚/利比亚

Libya

lǚ bǐ yà / lì bǐ yà

在埃及以西的一个国家。有3个不同的希伯来词语也翻译为这名称，但在意思上却有点混乱。其中部分原因是原文含糊不清，也因为古时的作者常用“吕彼亚”来形容埃及以外的非洲疆土。

自主前十二世纪开始，吕彼亚人在埃及和古实地服役(代下十二3，十六8；鸿三9，或译为“路比人”)。强大的侵略者示撒本是吕彼亚地方的人。以西结预言在“列国受罚之期”，吕彼亚也在其中(结三十三、5)。在但以理书十一章43节中，吕彼亚亦是属于被征服的民族之一。在以赛亚书六十六章19节，亦有提及吕彼亚。

在吕彼亚东部的古利奈人西门，就被迫替耶稣背着十字架(太二十七32；可十五21；路二十三26)。吕彼亚人亦是在五旬节的时候，挤在耶路撒冷的人之一(徒二10)。

这个名称亦可能与圣经提过两次的“利哈比”有关(创十13；代上一11)。

吕大

Lydda

lǚ dà

这是罗德在新约中的名称。这城镇位于耶路撒冷西南的高原之中。

参“罗德”947。

吕底亚

Lydia

lǚ dǐ yà

①保罗在腓立比传道时带领归主的一个希利尼妇人(徒十六14、40)。吕底亚是卖紫色布疋的商人，从吕底亚地区的推雅推喇城而来。那城位于小亚细亚的西部。圣经形容她是个“敬拜神的人”，表

示她是个深被犹太教吸引的希利尼人。她归信基督教及受洗后，在保罗和西拉逗留腓立比期间，接待他们。

②一个地区的名称。这个地名只在《马加比一书》八章8节出现，是指位于小亚细亚西面的一个省份(现代的土耳其)。吕底亚的北面是每西亚，东面是弗吕家，南面是卡里亚，西面是伊奥尼亚的希腊城市。在190年马格尼西亚战役之后，罗马人征服了叙利亚王安提阿古大帝，占领了属于安提阿古的省份，并且将这些省份给予别迦摩王欧尼斯二世。吕底亚便是其中一个属于欧尼斯二世的省份。《马加比一书》把印度、玛代及吕底亚列为安提阿古的省份。印度及玛代从来没有归入叙利亚的版图，而文中所记载的印度应该是伊奥尼亚，玛代则应该是每西亚；这样就配合地理事实，以及黎维著作的记载；黎维在书中重述此事(《黎维书》37.56)。

吕底亚的首都是撒狄，由于她位于内陆，故吕底亚从没有显著的航海发展。自从本世纪以来，已开始发掘撒狄，而所发掘到的地方有亚底米西比利神庙，以及一座犹太会堂和一个健身房。虽然吕底亚在撒狄王克利萨斯于主前546年被波斯王古列打败之后，就失去其重要地位，成为波斯帝国的省份，直至主前334年亚历山大把她占领；但撒狄在考古学上的遗迹，证明她一直存在，直至七世纪。

希罗多德形容吕底亚是一片肥沃的土地，并且盛产银(《波斯战争录》5.49)。塔西图则指那片土地就是撒狄四周的富庶国家(《史书》4.55)。根据希罗多德所言，吕底亚人是“首先使用金币及银币的民族，并且最早采用零售方式做买卖”(1.94)。

在旧约中的路德人，是否就是新约中的吕底亚人，则难以确定。以赛亚书十六章19节似乎把路德与“辽远的海岛”连在一起。因此，从巴勒斯坦人的角度而言，这描述适用于吕底亚。耶利米把路德与北非的国家弗(利比亚)及古实等并列(耶四十六9)。以西结也一起论到路德、弗、波斯(结二十七10)，以及路德人和杂族的人(结三十五)。约瑟夫认为吕底亚人的始祖是路德(《犹太古史》1.6.4)。

到了新约时代，吕底亚已经归入罗马帝国於亚洲建立的版图内。主前133年，别迦摩王亚他乐三世把吕底亚给予罗马。启示录提及的其中5间教会，都是位於吕底亚（以弗所、士每拿、撒狄、非拉铁非及老底嘉）。

吕高尼

Lycaonia
lǚ gāo nǐ

小亚细亚南部的内陆地区，位於托魯斯山脉的北面。在罗马人占领这地区之前，北面的边区是加拉太，南面是基利家，东面是加帕多家，西面则有弗吕家和彼西底。正如邻近的多个国家一样，吕高尼自从亚历山大大帝的时代，就由西流基人所管治。当罗马人在小亚细亚西部打败了西流基人（主前190），吕高尼便归入别迦摩的亚他里。他们统治该地区直到主前130年，那时别迦摩王逝世，其王国亦瓦解了。随后，这地区由罗马人管理。罗马人把吕高尼的北部疆土与加拉太合并，而东部地区便归入加帕多家，南部土地则划入基利家的范围内。在主后37年，吕高尼东部脱离加帕多家而独立，并且名为吕高尼安提阿支那。到了基督的时代，吕高尼基本上已缩为加拉太南部的一个种族区域。在新约圣经有关吕高尼的记载，也应以此为准。

这个地区位於高而瘦瘠的高原上。虽然在南部的路司得及特庇的要城周围，有肥沃的地方，但一般而言，其土壤贫瘠，因此，南部主要是以牧羊及耕种为业。吕高尼的中心地区拥有一条主要通商之路，连贯叙利亚、以弗所和罗马。

以哥念是否屬於吕高尼的城邑之一，仍具争议。有学者相信以哥念是吕高尼的要城及首都。另一些学者则认为她是弗吕家的城邑之一。后者的看法似乎得到使徒行传的支持。使徒行传记载了保罗从以哥念逃往吕高尼的两个城：路司得和特庇（十四6）。那儿的人是说吕高尼话的（十四11）。在加拉太的政区内，可能有几个种族地区，而保罗则越过其中的种族分界线，企图躲避以哥念那些恼恨他的犹太人的谋害。



吕底亚五个城市之一——非拉铁非的遗迹

使徒保罗曾经3次到访吕高尼。在保罗首次宣教旅程中，他在当地传讲福音，得到很大的果效，有许多人信主（徒十四21、22）。事实上，保罗在路司得医好了一个跛子时，异教的领袖想奉他为神（徒十四11、18）。保罗在第二次宣教旅程中，再次探访此地。在这里，他遇见了提摩太，并且邀请提摩太与他同行（徒十六1-5）。在使徒行传十八章23节，记载了保罗於第三次宣教旅程中，最后一次探访该地（他“挨次经过加拉太和弗吕家地方，坚固门徒”）。

后来的基督教铭刻，显示第三世纪末的时候，吕高尼拥有小亚细亚境内其中一个最成熟的布道系统。

吕家

Lycia

lǚ jiā

位於小亚细亚西南部的国家。她的西北面是卡里亚，北面有弗吕家及彼西底，

东北面则是旁非利亚。她的东部、南部和西部是地中海的沿岸。这个地区的地理形势包括肥沃的山谷和崎岖的山脉。山谷的沃土是由数条从山上流入海中的河流所形成。这个多山的地区出产橄榄、葡萄和木材，而肥沃的山谷地带则出产当地种植的谷物。河口设有国家的重要海港。研读新约的学者对其中两个海港甚有兴趣，它们就是帕大喇和每拉。

帕大喇位于吕家西南面的珊弗斯河谷内。她是亚波罗神晓谕信众之所在地。使徒行传二十一章1节提及这个港口。在保罗第三次宣教旅程结束时，他就在吕家乘船往腓尼基（有些抄本还记载他於每拉泊岸）。每拉位于吕家的东南面，使徒行传二十七章5至7节提及这海港。保罗及罗马百夫长犹流在每拉登上一只亚历山太的船，要前往罗马。在吹西风的时候，亚历山太的运粮船行走往意大利的航线，向北沿途经过巴勒斯坦及叙利亚的海岸，再向西经过小亚细亚南部的沿岸地区。由於地理位置，吕家的港口成为船只泊岸的地方，为往意大利去的末段航程作好准备。

这个地区的历史，跟小亚细亚的历史有密切关连。在小亚细亚西面的民族中，唯一有能力抵挡吕底亚诸王猛烈攻击的，只有吕家。可是，在主前546年，吕家被迫臣服於波斯的统治下。主前333年，由於亚历山大大帝的侵略，吕家便由多利买所控制（主前308-197）。然后受制於西流基人（主前197-189）。当罗马人在马格尼西亚打败安提阿古三世（主前189），吕家便归入罗底。罗底是位於吕家西岸对开的岛屿。20年后，罗马准许吕家成为独立国。此后，吕家保持独立，直到主后47年。那时，革老丢宣告吕家成为罗马的省份。主后74年，在维斯帕先重组省份的政策下，吕家便与旁非利亚合并。

《马加比一书》十五章23节证明在主前139年左右，吕家有一个颇大的犹太人社區。新约圣经没有证据证明曾有基督徒居住在那处。但在312年，由吕家写给马克西米努的信件中，出现反对基督教的词句，显示在教会的早期，这地区实在有基督徒。

吕撒聂

Lysanias
lǚ sā niè

在主后27至28年间，亚比利尼（在大马色以西）分封的王。路加福音提及施洗约翰开始传道时，吕撒聂是当时的统治者之一（路三1）。在新约圣经里，这节经文是有关他的唯一参考资料。

约瑟夫提及一个名叫吕撒聂的人，他继承父亲多利买的王位，成为迦勒西的王。可是，在主前36年，他被安东尼所杀。由於古时的文献并没有出现路加福音所提及的吕撒聂，而且约瑟夫提到的第二位吕撒聂，没有可能生於施洗约翰的年代，故此有些学者认为路加的编年史是不准确的。为路加辩护的学者则指出，约瑟夫提及的“吕撒聂的亚比拉”，是在主后53年时，由革老丢给予亚基帕二世的。可是，这可能是指90年前统治迦勒西的那一位吕撒聂。

支持路加的最关键证据，是在一块铭刻上找到的，它记录了亚比拉一间庙宇的题献。这铭刻说：“愿帝主及其全家得救。分封王吕撒聂的释奴尼非撒致意。”“帝主”这个名衔只用在提庇留王及他的母亲里维亚，她是亚古士督的寡妇。这样，吕撒聂的时代可以界定为主后14年（提庇留为帝之年）和29年（里维亚逝世之年）之间。基於此，路加福音的编年史可以证明为准确的。

吕西亚

Lysias
lǚ xī yà

参“革老丢吕西亚”486。

旅游和交通

Travel and Transportation

lǚ yóu hé jiāo tōng

旅游

在圣经时代，客旅所走的路途往往崎岖难行，一些路程甚至不可通行。海上的交通以较细小的船只往返，航海通常只是为了军事或商业目的，纯粹以旅游为目的，则少之又少。一般人很少出外旅游，他们大多倾向停留在颇为局限的地区。

体迁徙时或有出现，人们有时也会为宗教节日、逃避战争或饥荒而远赴他方。

旧约时代的旅游

圣经中有好几处记载以色列人为了牧放羊群，迁离了所限定的地区。约瑟的众兄长曾把羊群从南地带往示剑，后又再往多坍（创三十七12-17）——但不过是60哩而已。大卫曾走遍巴勒斯坦，并曾前往麻押（撒上二十二3）。但支派的人从耶路撒冷西南部的家乡，迁往北部，即利巴嫩山以南（士十八）。人为了牧羊、迁徙及安全（一般不会为游乐）而迁移的例子还有很多。这些客旅通常会徒步而行，但也会骑驴或以驴驮物。牛则用以运送重物，有时也会用来载人（创四十六5）。后来骆驼也成为常用的牲畜（王上十2；王下八9）。

现今游客于旅途中，会在酒店或旅店休息，但旧约时代客旅在什么地方休息，则不得而知。从极远之地来见约书亚的基遍人，要带同他们自己的食物而来（书九9-13）。新约曾提及“客店”（路二7，十34），旧约也有几次提及“住宿的地方”（创四十二27，四十三21；出四24）。然而，当时的道路往往十分难走，住宿的地方大概也很缺乏。

一般人纵使要走遥远的路程，主要也是徒步。然而，旧约也多次提到人以驴子代步。从伯拉河地区来的先知巴兰，就是骑驴而来的（民二十二21-33）。底波拉曾向那些骑驴的人说话（士五10）。书念妇人也是骑驴去见以利沙（王下四22-25）。拿八的妻子亚比该也骑驴迎见大卫（撒上二十五20、23、42）。示每曾骑驴去寻找仆人（王上二40），伯特利的老先知也骑驴去请神人往他的家（王上十三13-32）。这些和其他许多的旅程，都是非常短的。

新约时代的旅游

罗马帝国的太平盛世、政治稳定，加上建造了好些优良的石路，旅游於是变得较为安全和快捷。旅游形式较旧约时代的更先进。在罗马帝国境内，长途的旅行大可依赖优良的道路，这样也较安全。当然，危险也是有的，尤其是海路，强风、暴风和海盗均造成威胁（徒十五39，十八18-

22；林后十一25、26）。保罗前往罗马的旅程，实在危险（徒二十七1至二十八14）。新约也提及不少徒步的行程，如马利亚从加利利往犹大，探望以利沙伯（路一39、40、56）；婴孩耶稣在人口普查期间，生於伯利恒（路二1-7）；耶稣给带往耶路撒冷，履行犹太人洁净的律例（路二22）。上述3次行程都是从拿撒勒前往耶路撒冷，距离约为70哩，时间则从马利亚怀孕起，至她洁净为止。约瑟和马利亚在每年逾越节，都上耶路撒冷去（路二41-51）。圣经还记载了其他旅程（约二13，五1，七1-14，十二1）。耶稣自己也是徒步从加利利走到耶利哥（可一1-11），并到达推罗和西顿一带（可七24）。祂不只一次前往撒玛利亚（路十七11；约四4）。耶稣最后前往耶路撒冷的旅程，是经过耶利哥，再走过一些山冈，才到达耶路撒冷（可十1、46，十一1）。祂复活以后最后一次的旅程，是前往以马忤斯（路二十四13-35）。

保罗多次徒步走过巴勒斯坦、小亚细亚，以及希腊半岛。他每一次的宣教旅程也经由海路（徒十三1至十四28，十五41至十八22，十八23至二十一17），且通常结伴同行。然而，在新约时代，并非所有人都只靠双足来旅行。用来驮货物的驴子，也时常载人往返不同的地方。耶稣曾有一次从伯法其骑驴进入耶路撒冷，那虽然是一个短途旅程，但极具象征意义（太二十一2、5、7；可十一1-11；约十二12-15）。约瑟带同怀孕的妻子马利亚，往伯利恒进行人口普查，那时约在耶稣出生的时候，马利亚大概也是骑着驴子。

埃提阿伯的太监在耶路撒冷敬拜以后，便乘马车回去，遇着正在步行上路的腓利（徒八26-38）。

罗马军人既徒步行走，也普遍使用马匹。保罗从耶路撒冷被带往该撒利亚时，也有牲口预备给他骑上（徒二十三23、24）。

在罗马时代，人经常旅行往来，目的包括：在节期时履行各种宗教责任；进行贸易；执行政府行政及各种军事计划。在第一世纪徒步的客旅中，不少是基督教的传道者。

陆路与海路

圣经时代的道路在地理学、地形学及巴勒斯坦的历史上，也颇为著名——巴勒斯坦是埃及与中东文明及贸易中心之间的桥梁。许多道路在商业和军事上，都有策略方面的重要性。有些道路显然重要，因为是一些朝圣的路线，让旅客通往耶路撒冷等宗教中心。圣经时代的道路，主要有3种：远程的跨国道路，地区之间中程的道路，以及每区内或州内各种不同的道路。

跨国大道

这些大道把地中海沿岸跟希底结河谷北部和米所波大米南部连贯起来。有些道路则把米所波大米连系至小亚细亚，有些则南下至埃及，或沿着地中海岸，或沿着约但河东及死海，再横过西乃半岛。早在主前2000年，亚拿多利亚和亚述之间已有贸易路线。明显地，创世记十四章所提及的军事战役，是为了取得那从米所波大米北部通往埃及的贸易大道——王道。从巴比伦尼亚、亚述和波斯来的侵略者和旅客，可横过叙利亚的腹地，向海岸前进，然后南行进入巴勒斯坦与埃及。欧洲希腊和罗马的势力进入中东以后，便为东方人开展了另一个跨国道路的庞大网络。在罗马时代之前，这些道路仍未铺上石块，只是一些开辟了的小径。这些小径十分粗糙，凹凸不平，遇着下雨天，许多地方更不能通行。然而，其上显然有不少“指路碑”和“引路柱”（耶三十一21）。罗马人到来后，建了一些重要的道路。他们把平滑的大石块藏进深陷的地基里；这些道路的遗迹，仍见于中东和欧洲许多地方；沿路又规律地放置了一些里程碑或里程碑。

经巴勒斯坦的南北跨国道路

一些连系着北方各国与埃及的道路，都经过巴勒斯坦这天然的桥梁。这些道路主要有3种。沿海的道路始于大马色，经夏琐，横过以斯德伦平原，穿越米吉多山峡，沿海经迦萨，下达埃及。这大概就是“沿海的路”（赛九1）。西乃的道路由埃及开始，然后进入南地南部，再经加低斯巴尼亚、别是巴、希伯仑、耶路撒冷、示剑，进入亚柯、推罗和西顿。红海路从阿

卡巴湾进入巴勒斯坦地区，阿卡巴湾就是古代港口以禄和所罗门的以旬迦别港的所在地（民三十三35；代下八17）。从巴勒斯坦经过崎岖的约但河东一带，横过深陷的河道，再向北穿越浩兰地区，至大马色。这是商队从亚拉伯南部前往大马色所行走的路线，即古时的王道（民二十一7，二十一22）。

此外，还有一些重要性较低的南北路线。有一沿海道路从约帕开始，经过该撒利亚和多珥，到达亚柯，再从那里连接西乃路。这路显然并不怎么重要，直至罗马时代该撒利亚港建成后，才有所改变。沙仑平原内的沼泽，造成了许多问题。以斯德伦平原也有很多沼泽，在气候差的季节，大大影响了北面的道路。后来，横跨沼泽地带的一条升高了的路建成了。另有一条路从夏琐向北行，又从主道分开，往大马色去。约但河谷路则绕过加利利的西南部，然后进入约但河谷，到达耶利哥。**东西道路**

有几条重要的道路横贯东西，截断那些北行较大的道路。其中一条从迦萨往别是巴，然后循支路下亚拉巴，到达伯特拉。另一条从亚实基伦开始，经迦特至希伯仑，再前往死海旁的隐基底。另一条路从约帕开始，往东行经亚雅仑谷（“伯和仑的上坡路”，书十6-14）至伯特利，再到达耶利哥。一条颇为方便的路是从约帕开始直往示剑，然后在亚当城（书三16）横过约但河，进入河东的基列。还有其他道路从亚柯东行至加利利，并沿岸直至推罗和西顿。其实，还有很多道路连贯东西，方便巴勒斯坦各地之间的往来。在罗马时代，由于军队的行动必须快速，一些旧有的道路因而得以大大改良，同时，一些新路也建成了。

海路

以色列人跟腓尼基人不同，很少使用海路。所罗门打算派遣船队下红海至俄斐时（王上九26-28），所聘用的都是腓尼基的水手。约沙法也计划了一次类似的远征，但他的船却遭毁坏（王上二十二48, 49）。旧约时代沿海的交通，都落在非利士人和腓尼基人手中。沿着地中海有好些港口，如迦萨、约帕、多珥和亚柯，都不

是很好的港口。约拿的故事曾提到一艘船，从约帕后航（拿一3）。但显然有一些著名的海路，把地中海沿岸与埃及和远方的他施——可能就是今天的西班牙——连系起来。

另一个沿岸的海域是阿卡巴湾，其上有两个港口——约但河东的以旬迦别和约但河西远处的以拉他。所罗门的船队便以以旬迦别为基地。

到了新约时代，有了很大的改变。中东制造的一些商品受西方的人士，特别是罗马人欢迎。埃及的亚历山太与叙利亚的安提阿既处理货物，也接待来往的客旅。一些较小的港口，如巴勒斯坦和许多小亚细亚沿岸的港口，则为船只提供避风之所。避免绕着希腊半岛航行200哩的妙计，就是拖一些小船横过哥林多城一个只有5哩宽的地峡。在新约时代，即使最大的船只，在风浪中行驶也是危险的（徒二十七），因此，人们会选择在风季以外——约11月至3月——航海。在气候合宜的季节里，许多船只只在地中海航行，其目的主要是贸易。载着谷物的船只会定期从罗马开往埃及，和东面一些地方。



红海的阿卡巴湾，远处是旧约的以旬迦别。

船只靠帆航行，有需要时，会辅以桨，由奴隶操作。船只的大小可从古代沉船的发现，以及拉丁文、希腊文的文字中，窥见一二。一个在雅典附近发现的干船坞长130呎，曾经供希腊战船使用，要比货船小一点。罗马作家路其安提到一艘亚历山太的谷船，长180呎，暗示容量约有1,200吨。保罗乘搭的船只就能载客276

人（徒二十七37）。现代水底考古学家为这些古代的船只，提供了宝贵的资料。

旅游的原因

在新约时代，旅行最主要的原因是為了商业和贸易，其中所牵涉的远超过纯粹运送货物。在商业和贸易中有代理人、管理人、货物承保人、银行从业员，以及一整队与取货和安全运输有关的人员。

军旅也有不少。军队在侦察搜索、采购补给品、为军队野营之用而运送配备，以及运送军队和装备外，还有各种不同的任务。

有些客旅是为了转换工作地点而运行的工匠，如亚居拉和百基拉（徒十八2）。亚居拉曾自黑海的本都前往罗马，其后在逼迫期间，再与妻子逃往哥林多。他是一个织造帐棚的工匠，同业的保罗曾住在他的家中（徒十八2）。还有许多人为了着相类的目的而旅行。

朝圣者会循陆路或海路，前往圣地。住在各地的犹太人在每年的逾越节，都会返回耶路撒冷（徒二5-11）。非犹太人则前往一些位於以弗所、雅典和依流西斯的宗教中心，那里有主要的神庙。许多较小的神庙也吸引了一部分朝圣者。新的神庙和各种政府行政大楼的建筑，引进远道而来的工匠。用以建筑的材料，往往也需要运送至施工的工地去。有些人为了健康的理由，前往一些以治病神迹而闻名的庙宇，或一些如迦百农或提比哩亚等地享受温泉。运动员也会前往举行重要比赛的会场，如奥林匹克运动会；人群也会涌到那里观看赛事。有些客旅以学生或老师的身份，前往一些学术的中心，即当时的大学。有些人则是官方的密使，负责携带重要的政府或商业文件。虽然有不少人常进行上述种种活动，但普罗大众大多不会走到家门数里以外的地方。

交通 古代

在古代近东一带，牲畜和交通工具都会用来运载货物。这地区在很早期的历史中，已有使用驴子来往的高队出现。自主前2000至1750年，亚西亚的西面亚拿多利亞和亚述之间，伯拉河上的马里与该河

以东及以西的各国之间，以及西亚西部与埃及之间，也有许多商业上的往来。一些使用驴子的商队阵容也颇为鼎盛，驴子的数目多达500，驴子分成好些小组，由个别的随行者负责看管。主前十九世纪以后，骡子代替了驴子的工作，而骡子远比驴子强壮；至主前十一世纪，骆驼又取代了骡子。有文件证实这些埃及和亚述商队的存在。在贝尼哈桑的赫农霍塔墓穴里，描绘了约在主前1900年前往埃及的亚西亚人，他们一行37人。创世记三十七章提到，一些以实玛利商队的商人正带着香料、乳香和没药前往埃及。他们把约瑟当作奴隶带往埃及去，然后把他卖去（创三十七25-28）。士师记五章6节和10节，也曾提及一些使用驴子的商队。示巴女王探访所罗门时曾带同一大群随员，和驮着香料、黄金和宝石的骆驼。这样的商队带着中东的货品，在圣经的世界到处往还。

各种不同的手推车和马车，都在交通运输上派上用场。雅各一家乘着约瑟派来的马车，前往埃及（创四十五19-27）。会幕所用的重物，也以马车运载（民七3-8）。非利士人把约柜送返以色列时，约柜是放在一辆由乳牛拉动的车上（撒下六7-18）。大卫后来则使用公牛拉动的车，把约柜运返耶路撒冷（代上十三5-7）。主前八世纪，牛车用以运载一束束的禾捆（摩二13）。埃及的绘画与亚述的浮雕，皆有刻画各种手推车和马车。一幅著名的浮雕，显示亚述人围攻和夺取拉吉之后，妇孺就靠手推车被带往别的地方。

新约时代

在新约时代，希腊人和罗马人以舢舨和马车，并驴子、马匹和骆驼运送重物。在以色列以外，水上交通仍然重要。在亚述和埃及，人们借助宽阔的河道把货物送到较远的地方。舢舨和船只完成了运送石头、木材，以及其他货品之后，便系在码头上。船只也运送物料横渡河流，作为陆路交通的连接。希腊人、罗马人、腓尼基人、埃及与其他人，利用船只经过海路运送谷物、木材及其他多种货品。以西结书二十七章暗示腓尼基人循陆路和水路，运送货物。其他记载货物由一处运至另一处的经文，包括列王纪上五章10、11节，

以及十章2、10至12、14、15节。腓尼基水手曾经停泊之港口的名单，可从圣经及其他古代的著述中找到。

新约可让我们瞥见一些国际性的交通。商人因有货物从各地运来而生意兴隆（启十八11-13），他们也遍游各处，寻找上等的珍珠（太十三45）。有些地区出产人所渴求的货品，如推雅推喇，是出产“紫色布”的中心（徒十六11）。一些古典著作指出，许多受罗马富人欢迎的东西，都是商队从远方带到他们那里去的，货物来自如印度、亚拉伯，甚至中国。在各国间运输的交易中，包括人口的买卖，有男性和女性的奴隶，在希腊和罗马的大城市，供人买卖。

John A. Thompson

参“职业”2320；“工商业”497。

参考书目：L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World and Travel in the Ancient World*; M.P. Charisworth, *Trade Routes and Commerce of the Roman Empire*; A. Edersheim, *Sketches of Jewish Social Life*, pp. 42-58; O. T. Mason, *Primitive Travel and Transportation*; J. Rouge, *Ships and Fleets of the Ancient Mediterranean*; C. Torr, *Ancient Ships*.

绿宝石

Emerald

lǚ bǎo shí

翠绿的宝石，是一种玉石。

参“矿物、金属和宝石（绿宝石）”833。

律师 / 律师

Lawyer

lǚ fǎ shī / lǚ shī

在路加福音中，路加所用的名词，是指那些学习摩西律法的人。

参“文士”1606。

绿玉 / 水苍玉

Beryl

lǚ yù / shuǐ cāng yù

一种质硬、有光泽的矿物，颜色多样，圣经中称之为宝石（出二十八20；启二

十一20)。

参“矿物、金属和宝石(绿玉)”833。

绿玉髓 / 翡翠

Chrysoptase

lǜ yù suī / fěi cuī

据启示录二十一章10节，是作为新耶路撒冷基石的第十颗宝石。正确的译名当为“绿玉髓”，是玉髓之呈绿色者。

参“矿物、金属和宝石(绿玉髓)”833。

炉

Kiln, Oven

lú

用作烧制瓷瓦器皿的巨型熔炉(出九8、10)，或指煮食用的炉。

参“陶器”1539：“食物和调制方法”1414。

鸬鹚

Cormorant

lú cī

大型水禽，体羽黑色，有蹼，在犹太律法中属不洁类(利十一17；申十四17)。

参“鸟(鸬鹚)”1123。

芦荟 / 沉香

Aloe

lǜ huì / chén xiāng

芦荟有两种，一种为木质芳香的乔木；另一种则是常绿草本植物，百合科，其汁可作防腐剂。

参“植物(芦荟)”2292。

炉楼

Ovens, Tower of the

lú lóu

耶路撒冷城墙上一座建筑物，被据归回的时候，由尼希米和他的工人修建(尼三11、十二38)。哈琳的儿子玛基雅和巴哈摩押的儿子哈述是负责修建的人。这城楼位於城墙的西北部，似是防御之用。它因靠近烘炉而得名。

参“耶路撒冷”1945。

芦苇 / 芦荻 / 竿

Reed

lú wēi / lú dí / gān

生长於潮湿地带和水边的长草。

参“植物(芦苇)”2292：“度量衡(竿)”354。

芦苇海

Sea of Reeds

lú wēi hǎi

出埃及期间，以色列人横渡的海的希伯来名称。

参“出埃及”226：“红海”576。

鲁孚

Rufus

lǔ fū

新约中两个人的拉丁名字。

①古利奈人西门的一名儿子(可十五21)。

②保罗向他问安的一名基督徒，保罗还特别亲昵地注明鲁孚的母亲就是他的母亲(罗十六13)。这人也许跟#1是同一人。

鲁玛

Rumah

lǔ mǎ

毗大雅的家乡，毗大雅是约雅敬之母西布大的父亲(王下二十三36)。有些人认为鲁玛就是示剑附近的亚鲁玛(参士九41)，或加利利的鲁玛废墟。

鲁特琴 / 诗琴 / 瑟

Lute

lǔ tè qín / shī qín / sè

类似吉他的乐器，共鸣板上的弦线从乐器的颈部伸至尾端，通常是用手弹奏。

参“音乐和乐器(阿索)”2125。

鲁希

Luhith

lǔ xī

记述摩押人逃到琐珥时，提及的一个摩押城镇(赛十五5)。由於她与何罗念列在一起，故此她可能位於琐珥及何罗念

之间，在死海东南面附近。但其正确位置不详。

鹿

Deer, Stag
lù

蹄行、反刍之哺乳动物，按律法属洁净类。

参“动物(鹿)”329。

鹭 / 鹭鸶

Heron
lù / lù sī

一种长颈涉禽，犹太律法视之为不洁(利十一19；申十四18)。

参“鸟(鹭)”1123。

路比人

Lubim
lù bǐ rén

历代志下十三章3节、十六章8节及那鸿书第三章9节对吕比亚人的别称。

参“吕比亚/利比亚”926。

路得

Ruth
lù dé

摩押女子，是拿俄米和以利米勒之子玛伦的妻子。由於犹太地发生了严重的饥荒，拿俄米和以利米勒便从伯利恒来到摩押定居，他们本是以法他人。在以利米勒和两个儿子逝世后，拿俄米与媳妇路得在收割大麦的时候，返回伯利恒去(得1-22)。路得在波阿斯的麦田拾取麦穗时，蒙波阿斯眷顾(得2-22)。路得后来嫁给波阿斯，因为波阿斯是无子的拿俄米的至近亲属，他尽了义务购买拿俄米的产业，使产业可保留在以利米勒家的名下(得4-13)。马太福音里基督的家谱提到路得是俄备得的母亲，是大卫的曾祖母(太1-5)。

参“路得记”934：“耶稣基督的家谱”1966。

路得记

Ruth, Book of
lù dé jì

作者和写作年代

本书作者不详。作者问题与写作年代尤其有关，书中一些线索最少提供了一个“有根据的猜测”。本书必定是写於大卫即位后不久。四章18至22节这段关于路得是大卫的曾祖母的经文支持了这一点。由於路得记并不认同以色列人与外邦人通婚，所以本书大概不会写於所罗门已开始与外族通婚之政策期间。此外，大卫与摩押之深厚交情可能鼓励了他的国民写作此书，好给大卫的行动提供客观的理由(参撒上二十二3-5)。这样，本书作者可能是一个与大卫关系密切的人，有可能是撒母耳、拿单，或亚比亚他。

然而，这观点也遭受批评。有些学者根据书中开首的“当士师秉政的时候”这句话，指出本书是较后期写成的。然而，这样一句话不一定是指一段很长的时间。正如今天，也可能用一句类似的话来提到二十世纪初期的状况。士师执政的时期大概有300年，以俄陀聂为开始，参孙为结束；虽然撒母耳也担任士师。若四章18至22节的家谱资料是完整的话，书中描述的事件应在大卫的曾祖父在世时发生，并记录了其祖父的出生。若以35年为一代，则这些事件发生的时间约为主前十一世纪的转接期，或大卫出生前约100年。

写作目的

本书的写作目的跟其写作年代有密切的关系。若假设本书写於早期，即接近大卫在世的日子，则其要旨必定是证明大卫的家系。本书可被看为一种认可，肯定把敬虔的摩押女子归入以色列国民中的做法。

内容提要

引言(1-5)

由於本地发生饥荒，以利米勒带同妻子拿俄米，及两个儿子玛伦和基连，横渡约但河，在摩押逗留了一段时间，因为那地的粮食充足。两个儿子跟摩押女子结婚后便死去了。他们的父亲其后也死去。

俄米与两个外邦媳妇顿成了寡妇。

返回伯利恒（一6-22）

拿俄米听闻伯利恒的饥荒已过，便打算返回故乡。她的两个媳妇俄珥巴和路得，最少陪伴她走了一段路程。拿俄米大概想到她的媳妇在犹大地作为外邦人可能会遇到的问题，於是力劝她们留在本地。两位年轻的寡妇都拒绝留下。拿俄米便把实情向她们陈明。第一，拿俄米本身并没有怀孕，因此，不可能生一个小儿子来替她们完成叔嫂之婚的责任。第二，她已不希望再嫁，因而也不会再有孩子。跟着，她也指出，纵使首两个条件都即时满足了，她们也不可能等丈夫长大。俄珥巴被拿俄米说服了，便与婆婆亲嘴而别。

然而，路得“舍不得”拿俄米。原文这词有“黏附在一些东西上”的含义，用在婚姻上的也是同一个字（创二24）。路得作了5项承诺，以显出她认真的态度。其中的重点是：路得愿意放弃她以前的生活，为要得着一种她认为有重大价值的生活。在这一点上，她与拿俄米有强烈的对比，因为拿俄米鼓励她们两人都返回摩押地和摩押的神那里去（一15）。路得却决定跟从以色列的神及其律法。路得恳求让她跟从以色列的神之态度，比拿俄米的辩解更强，於是两人便一同返回伯利恒。

她们回到伯利恒的时候，拿俄米感到极大的创伤；她离开伯利恒时，有丈夫和两个儿子同行，但回来时却一无所有。她请其友人称她为“玛拉”（“苦”的意思）。但其实她正来得合时，那时正是收割季节的开始。

在波阿斯田中拾麦穗（二1-23）

二章1节给其后的故事提供了背景，介绍波阿斯是以利米勒一名富有的亲属。

路得自愿到田间拾落穗。跟在那些收割的人后面，拾取那收割者遗下来的，拾穗者也可以收割剩下在田角的麦子，那是耶和華律法中照顾贫苦人的条例（利十九9、10）。

路得碰巧来到波阿斯的田里。波阿斯到田间视察时，留意到路得，并询问有关她的事，了解她的身分。在波阿斯田里作监管的向他报告说，路得从早晨开始，一直勤恳地在田里工作。波阿斯被路得对拿

俄米的忠心与照顾所吸引，便特意给她留下额外的分量。波阿斯给她有利的位置，吩咐她跟着收割的人到他们收割的田里；此外，还可从年轻打水仆人那里得水喝——这是一个不寻常的安排。

路得谦卑和尊敬地俯伏在波阿斯面前叩拜，问波阿斯她自己身为一个外邦人，为何能够蒙这样的恩。波阿斯提出了两个理由，一是由於她对婆婆的敬爱之心，二是由於她有属灵的眼光，来寻求以色列的神，“投靠在他的翅膀下”。

波阿斯也让她与收割的人一起吃饭，其后路得回到田里——这次她可以收取未割下的麦子。到了晚上，路得回到拿俄米那里，陈明当天的事情。拿俄米告诉路得说，波阿斯是有赎回其夫家产业之权利的。路得一直在波阿斯的田里拾穗，直至收割的日子结束了。

倚靠亲属（三1-18）

拿俄米指示路得如何投靠波阿斯，以他为代赎的近亲。

拿俄米的计划似乎很奇怪，但下面的看法或许能勾划出一个轮廓来：（1）拿俄米似乎认为波阿斯是至近的亲属，忽略了更亲的一位（三12）。故根据以色列的律法（申二十五5及其后），波阿斯要负责娶路得为妻，为死人存留后代。（2）本书清楚描写拿俄米为一个敬畏神的妇人，因此她的计划无论在外表形式上是多奇怪，其中也不会有任何违反神的律法的地方，也不会有使一个正直如波阿斯的人震惊之处，否则拿俄米便违反了自己原本的目的了。（3）她长期与路得相处而得的认识，及从报告中得到对波阿斯的认识，叫她肯定这计划不会产生任何不良的后果（录自：施卡：《艾理葛圣经注释：路得记》，页283）。

波阿斯对路得所作出之行动的反应，充分表明他是一名君子。他向路得解释他并非她们的至近亲属，但答应会在翌日进行一切必须的手续。波阿斯为顾全路得的声誉，吩咐她在天亮之前返回家中。拿俄米在这事上显得十分精明，她简洁地预言说：“他今日不办成这事必不休息”。

买赎产业（四1-22）

波阿斯来到办理此事的地方——城

门。城门也是该城的广场，城里的公共事务均在这里商讨。波阿斯表示他欲与比他更亲的亲属商讨这事。他请了城中10位长老来作见证。波阿斯从买赎产业方面开始讨论，问那至近的亲属是否愿意赎回拿俄米的地，包括传统定下的条件：“你从拿俄米手中买这地的时候，也当娶死人的妻摩押女子路得”（第5节）。那至近的亲属不愿作此买赎，因为娶路得为妻会构成他财政上的损失，原因是他必须把产业分给路得为他所生的儿子。因此，他以脱鞋的风俗表示放弃这权利。在意义上，那鞋是象征属于遗产一部分的土地权。因此，波阿斯便履行了近亲买赎的责任。

波阿斯娶路得后生了一个儿子，这儿子在以色列的律法下，被视为拿俄米的儿子和继承人。

教导

路得记追溯了大卫至弥赛亚的血统。这完整的家系可见于马太福音第一章，并以耶稣为焦点。

第二个教训是关乎神恩的美。一个外邦人，甚至是一个摩押女子，也可得到属于以色列人的祝福。

在神学方面，买赎的近亲预表了弥赛亚是显而易见的。他必须是有血统关系的亲属，有购买的能力，要愿意买赎产业，并愿意娶已逝世之亲属的遗孀。

最后一点，是路得所显出的爱，成为了一个虔敬委身的榜样。有人对拿俄米说：“有这几妇比有七个儿子还好！”

Richard I. McNeely

参考书目：A. E. Cundall and L. Morris, *Judges and Ruth*; G. Gerleman, *Ruth*; R. M. Halo, *The Theology of the Book of Ruth*; A. R. S. Kennedy, *The Book of Ruth*; C. Lattey, *The Book of Ruth*.

路德人

Lud
lù dé rén

在创世记第十章记载的列国名单中，路德及路低人都榜上有名。在名单中，路低人是麦西的长子所出的宗族，而路德则是闪的第四个儿子。基于此点，较宜把二

者看为不同的宗族。可是，有学者认为这两个名称都是指小亚细亚的一个民族，那就是吕底亚人。他们是亚述巴尼帕的碑文上提及的民族，称为“路笃”。

路德人与吕底亚人极有关连，可能源于同一位远祖；约瑟夫指出二者相同（《犹太古史》1.6.4.）。而且，在以赛亚书六十六章19节中，她与其他小亚细亚的邦国并列。

当圣经提及路德人，通常把他们描述为善战的勇士。根据耶利米书四十六章9节的记载，他们与埃及人一同在主前605年的迦基米施之战中对抗巴比伦人。在以西结书二十七章10节对推罗的哀悼中，他们亦是推罗军队内的雇佣兵。也许以西结书三十章5节所记载的，是吕底亚人作雇佣兵的另一个例子，这次他们是在埃及的军中服役。这类对埃及的军事援助，可追溯至亚述时代，那时盖古兹派遣军兵协助埃及的森美忒库对付亚述人。

参“吕底亚#2”926。

路低人

Ludim
lù dī rén

麦西的长子所出的宗族（创13）。

参“路德人”936。

路哈玛

Ruhamah
lù hā mǎ

何西阿书中两个象征性的名字之一，这些名字表示神对以色列的态度从恨恶转为怜悯。神不悦的态度以“罗路哈玛”一名（意即“不蒙怜悯”）来象征，那是何西阿给其女儿所起的名字。由于以色列人犯了严重的罪，所以神不再怜悯他们（何一6、8）。神再次怜悯的态度可从“路哈玛”一名（意即“蒙怜悯”）窥见，这名启示了神将要在以色列身上，倾注祂那怜悯之灵（何二1、23）。

路加

Luke
lù jiā

使徒保罗的忠实伙伴。在使徒行传

中，“我们”的应用，更加强这一点（徒十六10-17，二十5至二十一18，二十七1至二十八16）。第一段经文是由保罗听到马其顿的呼声开始，并且以保罗和西拉被囚禁在腓立比的监牢中作结。第二段经文是关于其后在腓立比的日子，并且直到耶路撒冷的时候。第三段经文记载了由该撒利亚到罗马。这样看来，路加至少陪伴保罗走了第二次宣教旅程的一部分，也陪伴他走第三次的宣教旅程，最后跟保罗踏上往罗马的旅程。

对于路加的出生地点或如何离世，我们并不知道。保罗没有把路加包括在犹太同工的名单内（西四14）。他似乎为那些接受福音及坚守信仰的外邦人，立下榜样。与路加同列的底马，最后离开了保罗，因为底马“贪爱现今的世界”（提后四10）。保罗接着说：“独有路加在我这里。”（第11节）

保罗指路加是“所亲爱的医生”（西四14），显然，他在外邦人的事工中，是为人所认识及爱戴的。他无私地运用他的恩赐，并与同工建立友谊。保罗形容他是“我们的朋友”。

不同的作者尝试证明路加福音及使徒行传，实在是由一位医生所写的。其中有许多证据是基於路加福音的内容与古代的医生著作近似。其他证据包括基於符类福音而作的诠释。举例说，马可福音记载了一个因患血漏而受许多苦的女人，医生也不能帮助她（可五26）。路加福音则反过来提出这女人患的是绝症，看来似乎是要为医学界辩护（路八43）。我们至少可以断定，路加福音及使徒行传的叙述颇为一致，似是一个医生所写，但不能肯定这证据究竟有多真实。

有证据显示，路加曾料理使徒保罗虚弱的身体。我们可以推测路加的事工结合了医疗技术及代祷。这与他记载耶稣的全人事奉是一致的（路四18、19），并且可能是耶稣的门徒当效法的。

有人赞赏路加是第一位基督徒历史学者。他写道：“这些事我既从起头都详细考察了，就定意要按着次序写给你。”（路一3）

路加把自己揉合在其著述中。他带领

我们认识他背后的基督，以及一些主要的人物，例如彼得和保罗。路加的文字工作虽然在其他方面并不闻名，但使人留下深刻的印象。他是保罗的同工中极为可贵的成员。

Morris A. Inch

参“路加福音”937：“使徒行传”1435。

路加福音

Luke, Gospel of

lu jia fu yin

新约第三卷书，也是三卷符类福音（太；可；路）。

作者

传统认为这福音书的作者是保罗敬重的同工路加医生（西四14）。福音书本身没有明确指出作者是谁，但他显然是早期信徒所熟悉的。路加多年来为他的写作计划搜集资料。路加福音和使徒行传的收信人，都是提阿非罗。

我们亦须衡量使徒行传以路加为作者的内证，因为这两卷书关系密切。在3段使用“我们”的段落，作者都在场（徒十六10-17，二十5至二十一18，二十七1至二十八16）。这些看来是旅行日志的插段，而在最后一段，作者跟使徒保罗同在罗马。此外，路加对字汇的选用及透视，可媲美一个从事医疗工作的人。

写作年代、缘起和收信人

路加福音的写作年代惹人争议。有人认为是主后70年间，因为路加福音二十一章20节暗示这著作是在耶路撒冷被毁后完成的。其他人却提出是在保罗去世（主后64）之前写成，如此才可使使徒行传以保罗在罗马监狱来总结他的事工。第三个看法是路加福音在主后70年代之后写成，但这可能性最低。

这福音书多数在罗马写成，但仍不太肯定；小亚细亚和希腊也有可能。在《路加福音王者序言》一书中，主张后者，不过它的可靠性却甚为令人质疑。路加只有在罗马才有时间去完成第三卷福音书。

路加写给提阿非罗。提阿非罗（意即

“神所爱的”)可能如一些人所说,是给所有信徒的通用名词。他似乎毫不熟悉巴勒斯坦地,为此路加不时详加介绍那里的地理环境。整体上,他较为掌握希罗世界,故此路加推断他的读者也是一样。路加同样避免引用外邦读者不熟悉的词句,例如与耶稣荣耀地进入耶路撒冷有关的“和散那”(太二十一4;路十九38)。

根据各种可能性,第三卷福音书是在罗马写成的,就是正当保罗等待审判,日期在主后64年或之前。这是献给那位至尊贵的“提阿非罗大人”(一1),此乃当时习用的称谓。他是一位显赫的外邦信徒;路加期望教导他及其他人更谨慎地持守信仰。

背景

主耶稣在世的活动范围约50哩阔,150哩长,从北部的但到南部的别是巴。祂曾离开耶路撒冷,到访别处,但对于该地的历史,这并不重要。祂忽略了塞法里斯(加利利最著名的城市)、提比哩亚(加利利海重要的港口)、该撒利亚(巴勒斯坦地的罗马首府)及撒玛利亚塞巴斯特(长期省市中心),可能这些并非犹太人聚居之处。祂却生在拿撒勒一个地位低微的村庄,并在那里住了30年。迦百农成了祂在加利利的事奉中心。祂间中越过撒玛利亚,并在比利亚工作。祂在耶路撒冷被逮及钉十字架,却在3天后从死里复活。

路加以回顾方式叙述。他的视野不断转移:在地理上,从巴勒斯坦到罗马帝国;在政治上,从以色列到罗马;在社会方面,从犹太社群到异教徒;而在宗教上,由圣殿到基督徒的使命。这就好像把各个时期重重叠起,好让初期教会容易了解重要的耶稣生平及事工。

后来成为初期教会外展中心的,是耶路撒冷而非加利利。不过,当信徒群体因感情因素而选取耶路撒冷,其他城市也开始兴盛,并超越她,成为信徒活动的中心。叙利亚的安提阿更提供了保罗全面宣教的基地。以弗所成了他成就最骄人之处。亚历山太和罗马容纳了大量基督徒。基督教由最初只是一小个真诚无伪的犹太宗派,

如今已变成一个世界性的信仰。

写作目的和神学教导

当西面双手抱着耶稣,他优美地表达了路加福音的救赎主题:“主啊!如今可以照你的话,释放仆人安然去世;因为我的眼睛已经看见你的救恩,就是你在万民面前所预备的:是照亮外邦人的光,又是你民以色列的荣耀。”(二29、32)他指出耶稣就是他等待的救主,要为外邦人和犹太人带来希望。

路加把圣灵的工作交织在耶稣的生平及事工中,耶稣受圣灵感孕而生(一35);圣灵於祂受洗时降临在祂身上(三22);祂被圣灵催促进入旷野受试探(四2);并且祂的事工受到圣灵的膏抹(四18)。圣灵要在背后继承耶稣的工作;这种关系虽没有重复明言,却是清楚易明的。

路加强调弥赛亚来临的喜乐。天使天军齐宣布耶稣的诞生:“在至高之处荣耀归与神!在地上平安归与祂所喜悦的人。”(二14)其后,当祂接近耶路撒冷,群众夹道欢迎,并向祂歌颂:“奉主名来的王是应当称颂的!在天上和有和平;在至高之处有荣光。”(十九38)

从上述可见路加福音的救赎主旨是复杂的。它指明耶稣便是基督。它邀请外邦人作出美好的回应,不下於犹太人。它将圣灵的能力,融於耶稣的事工及祂的门徒身上。它强调随着福音广传而带来的喜乐。这些都是路加从一个救赎计划衍生出来的。

路加福音注重历史的准确性。路加对护教的负担是其次,而祷告则排第三位,这个次序还可以列下去。这些丰富了全书,并且邀请读者探讨主要神学思想以外的题目。

内容提要

序言(一1-4)

福音书以一个公式序言开始。路加试图按次序来记录流传下来的信仰产业。这样做是要建立信仰的历史根据,并向读者保证其内容的真实性。

耶稣的降生和童年(一5至二52)

严格来说，没有一卷福音书是耶稣的传记。但路加福音特别对历史事件有兴趣，首先是有关耶稣的诞生及童年事迹。他详述了10件事情：宣布基督的先锋施洗约翰的出生；向马利亚宣告耶稣的降生；马利亚探访以利沙伯；施洗约翰出生；施洗约翰在旷野；耶稣的降生；牧羊人来访；耶稣的取名及受割礼；在圣殿中把耶稣献于神；耶稣在少年时代到访圣殿。

起初，施洗约翰受人注视。路加福音记载当时正值希律的统治（希律大帝，主前37-34），祭司撒迦利亚在殿中供职（有24班祭司每年轮流在圣殿事奉两周；烧香的特权是按抽签决定的，祭司烧过一次香后，便再没有资格这样做）。神的使者就在撒迦利亚预备烧香之际，向他显现，并对他宣布他要和妻子以利沙伯生一个儿子，称为约翰。他要一生作拿细耳人（参民六1、4），并为弥赛亚预备道路。当撒迦利亚表示难以置信（他跟以利沙伯当时已年纪老迈），天使击打他，令他不能说话，直到那应许实现了。

在马利亚探望以利沙伯后，路加福音便提及约翰的事情。以利沙伯腹内的婴孩听见马利亚的问安，便雀跃起来（一14）。路加随即记载施洗约翰的出生。撒迦利亚于是照着先前的指示，为孩子取名，立时能够说话，并预言要来的弥赛亚及他的儿子将要担当的工作。这孩子日渐长大，“心灵强健”，住在旷野，直到开始公开事奉。

路加福音从马利亚的角度描述耶稣的诞生。天使加百列到她那里宣告，她将要生子，就是弥赛亚（一26-38）。这是由圣灵感孕而生的。马利亚全然奉献，顺服神的旨意。

耶稣的诞生是发生于居里扭作叙利亚巡抚的时期，百姓按照规定必须回到他们的家乡，以便报名上册。马利亚在伯利恒的马槽产子。天使向牧羊人宣布耶稣的诞生，他们便放下羊群，来朝见婴孩。马利亚看重这些事，并且反复思量它们的意思。

马利亚满了40天的洁净礼后，与约瑟来到圣殿，把耶稣献于主（二21-40）。

在那里，西面和亚拿这两位年长而敬虔的信徒，认出这婴孩便是应许的弥赛亚。西面推断说耶稣要引起许多以色列人跌倒或兴起，并且叫马利亚被忧伤刺痛。

耶稣的诞生及童年事迹，以耶稣12岁上圣殿庆祝逾越节作结。约瑟和马利亚留下耶稣在圣殿内，以为祂会跟亲友一起。后来，他们折回，发觉祂在殿中跟拉比对话，一面听，一面叫人惊叹祂的聪慧。路加总结说：“耶稣的智慧和身量，并神和人喜爱祂的心，都一齐增长。”（二52）开始公开事奉（三1至四30）

路加跟着描述与耶稣展开的工作有关的事件，包括：施洗约翰的事奉；耶稣受洗；耶稣的家谱；耶稣受试探及在拿撒勒公开的宣告。路加从至少6个层面，厘定施洗约翰的事奉日期：该撒提庇留、本丢彼拉多、希律安提帕、腓力、吕撒聂、亚那和该亚法的任期。约翰传悔改的洗礼，好预备人迎接弥赛亚的来临。结果许多人从旷野四周要来听他，并接受他的洗礼。

耶稣也来接受洗礼（路加福音没有记载约翰反要耶稣为他施洗；或是耶稣为与群众认同，并预告祂将要为他们代死，而坚持受洗）。这洗礼标志着耶稣进入公开事奉的阶段。此外，路加福音加插了可能是马利亚的家谱，与较早尝试从她的角度叙事吻合。

耶稣受试探，是祂弥赛亚职事的考验。首两个试探以“你若是神的儿子”开始，令祂盘算及怀疑祂受洗时听见的话：“你是我的爱子”（三22，四3、9）。撒但希望说服耶稣寻求既可完成祂的召命，又不用上十字架的方法。但耶稣每次均引用圣经抵挡试探。

耶稣返回加利利，并进入拿撒勒的会堂。在那里，祂宣读了祂的公开职事，讲辞引用了禧年的盛事，并连於弥赛亚时代的来临（四18、19；赛六十一、2）。它们反映了耶稣要履行的职事在宗教上的焦点及其广泛的社会意义。这宣告特别为社会中被践踏和排挤的人带来希望。当在场的人挑战祂话语的可信性，祂便回答说：“没有先知在自己家乡被人悦纳的。”又当他们试图把耶稣推下山崖，祂却从他们

中间走过，继续上路。

加利利的事奉（四31至九50）

耶稣把祂的活动中心转移至迦百农。祂随后在加利利的事奉，路加福音有连串的记载，大约提及30件事迹，当中有 $\frac{1}{3}$ 属於超自然事件，例如医病、赶鬼、叫死人复活及喂饱一大群人。这些都是与弥赛亚时代有关的事件。

不过，最先引起群众注意的，乃是祂的教训（太七29）。祂的教训不像拉比，把祖宗的遗训高举，却显示了弥赛亚的权柄。路加把耶稣相当多的教导，交织在他的叙事中。他用恰当的篇幅记述守安息日的事件（六1-11），而记述耶稣的讲道则较为详细，仔细解释了祝福与咒诅、受仇敌、论断别人、从果子认出人的生命，以及聪明和愚拙的建筑工人等主题（六12-49）。此外，耶稣用比喻来教导，於是路加福音便记载了撒种和点灯的故事（八1-18）。在第一个例子里，种子代表神的道，而泥土象征了人对接受这道所作不同的准备。因此，门徒可以更清楚明白耶稣和他们的工作所带来的结果。群众对这些比喻感到困惑，正如马可福音四章12节所说，他们“听是听见，却不明白”。



加利利的小海湾，耶稣曾在船上向岸上的群众讲道。

路加又叙述耶稣选召门徒。他提到彼得、雅各和约翰，并后来的利未（五11、27-32）。前者在渔船上蒙召，而后者则在缴税的地方。但全部均在加利利乡间蒙召跟从基督，参与弥赛亚的事工。稍后，共选召了十二门徒，耶稣便差派他们出外传讲天国信息，并医治病人（九1-

11）。无疑有许多人对这外展工作贡献良多，但路加只记载了几个跟从他们的妇女，说她们“都是用自己的财物供给耶稣和门徒”（八3）。

我们不难察觉一股热潮正因加利利的事工而兴起。从主耶稣独个儿工作开始，结果凝聚一队忠心的跟从者，他们渴慕祂的教训，祂的名声传遍整个地区。这个段落的高峰是彼得对耶稣的认信，以及基督登山变象（九10-36）。摩西和以利亚显现，更象征了律法与先知皆服膺弥赛亚。

整个情景迅速转到山下，那里门徒无法解救一个被鬼附的小孩。耶稣在此指出要达成天国的要求，便需要属灵的资源。於是（回应门徒争论谁为最大），便教导了门徒要谦卑。

往耶路撒冷（九51至十九27）

跟着，路加记述耶稣在往耶路撒冷途中的工作，有时这也称为比利亚的事工（假设大部分事件都是在过约但河的比利亚地区内发生的）。按地理而言，这是“上十架之路”。这段落记载的事件，数目跟上一段大约相同，只是篇幅多了 $\frac{1}{4}$ 。

开始时，已渐有反对之声。耶稣先派使者往祂要抵达的撒玛利亚村落作好准备。可是，居民却不欢迎祂，因为祂向耶路撒冷进发。犹太人与撒玛利亚人有血缘之别。后者曾在亚述的占领区居住，因此感染了外族的宗教和社会风俗，形成血统混杂，遭犹太人厌恶。数个门徒也为此请求耶稣从天降下火来，焚烧这条村庄，但耶稣斥责他们。祂印证了和好的精神。

路加复述耶稣的一个故事时，又提到撒玛利亚人（十25-37）。看来，有一个入遭强盗袭击，弃在路旁，性命垂危。最先有一个祭司来到，及后又有一个利未人经过，但他们只从路的另一边走过。随后的有另一个人经过，便立刻怜悯这个负伤的陌生人，替他包扎伤口，并带他到客店，为他支付房钱，而且嘱咐客店的人好好照顾他。耶稣补充说，这个停下来帮助人的是个撒玛利亚人。惟独他认识到真正的邻舍，就是我们要善待的人，而非那些善待我们的人。（在医治10个麻风病人回来的路上，又提到惟独一个撒玛利亚人回来向耶稣感恩——十七11-19。）



耶稣家乡拿撒勒
祂曾在这里的会堂作
出戏剧性的宣告。

好撒玛利亚人的故事暗示耶稣正面对以耶路撒冷为中心的宗教反对势力。即使跟随祂的群众增加，耶稣仍留意到：“这世代是一个邪恶的世代……南方的女王要起来定这世代的罪；因为她从地极而来，要听所罗门的智慧话。看哪，在这里有一人比所罗门更大。”（十一29、31）因此，尼尼微的人要站起来审判这个世代，因为他们听了约拿所传的道而悔改，现今有一位比约拿更大的来到，却很少人愿意悔改。

耶稣严厉地斥责他们，尤其那些敌挡祂的法利赛人。耶稣跟法利赛人常在许多场合中碰面。有些法利赛人认同祂的言论，但看来只属少数。耶稣所描绘的法利赛人，是一群拘泥、迂腐的律法主义者（十一37-44）。有些文士抗议连律法专家也被耶稣列入审判中，耶稣却直截了当地说：“你们律师有祸了！因为你们把知识的钥匙夺了去，自己不进去，正要进去的人，你们也阻挡他们。”（第52节）

事件渐入高潮。耶稣预言祂将要受死，并从死里复活。祂正朝向耶路撒冷。当一些法利赛人警告祂，希律安提帕计划杀害祂时，祂不受他们的威吓：“你们去告诉那个狐狸说：‘今天、明天我赶鬼治病，第三天我的事就成全了。’……因为先知在耶路撒冷之外丧命是不能的。”（十三32、33）

耶稣努力在所余无几的时间内装备门

徒。在这段落，祂一开始便提醒他们作门徒的代价（九57-62）。对于那个因为要埋葬父母而拒绝作门徒的人，耶稣回答说：“任凭死人埋葬他们的死人，你只管去传扬神国的道。”（第60节）

门徒可预料神的恩典足够他们一生使用。当那70人奉命归来，为着连魔鬼也服了他们而高兴万分，耶稣教导他们更要为着他们的名字记在天上而欢喜（十一18）。祂说他们现在所见和所听的，正是许多先知和君王所渴望看见及听见的。

耶稣强调祈祷对门徒训练的重要性（十一1-13）。祂鼓励门徒以预期获得的心去祈求，以期望寻见的心去寻找，又以等候门为他们而开的心去叩门。这些都是天父乐意赐给祂儿女的好礼物。

耶稣挑选的论题切中时弊。祂论及贪心、忧虑、信托和警醒（十二13-59）。门徒要作神百般恩典的好管家，宽容人的过错，不以个人的需要为念，诚实可靠，并且等候神的儿子在荣耀中再来。他们是旅客，而旅客所需的就是轻省的行装。

路加福音这一段充满了比喻，包括：好撒玛利亚人、芥菜种、面酵、窄门、邀赴婚宴、大筵席、盖楼、出征的王、失羊、失钱、浪子、不义的管家、财主与拉撒路、法利赛人与税吏、十锭银等。虽然未必能完全地概括，但按其特点，这些比喻可分为3类：首先是接纳罪人（圣经启示我们人人都是罪人；罪人在符类福音中是指那

些没有遵行律法的犹太人)。浪子的故事便是一个典型例子(十五11-32)。

第二类是天国的比喻。它们显示天国开始时,毫不受人注意,但它扩展得令人难以置信。不过,并非所有生长的部分,都是天国的扩展。这里所强调的,可见於芥菜种、面酵和窄门3个比喻中(十三18-30)。

第三类比喻是与管家有关的。耶稣在接近耶路撒冷时,讲述了这个比喻(十九11-27)。故事涉及一个往远方去的贵胄,临行前交给他的仆人每人十锭银子(一锭银子约等於一个工人3个月的薪酬)。他们要好好利用这些银子,让主人回来时有好的回报。主人回来后,便吩咐仆人前来交账。那些在小事上忠心的,获主人给予他们更多机会;但那个不忠心的,连他所有的也要夺去。

路加福音里还有一些感人的情景。其中一段是耶稣欢迎小孩子(十八15-17);另一段描述了财主询问耶稣如何可以承受永生(十八18-30);尚有一段是与税吏撒该有关的(十九1-10)。这些帮助我们更认识耶稣多元化的事奉。

耶稣慢慢而坚定地向着耶路撒冷进发。祂受到愈来愈激烈的反对。十字架就在眼前,时间来到,祂便毅然踏上。受死和复活(十九28至二十四53)

最后,路加记述耶稣受难周。首先是基督荣耀地进入圣城(十九28-44)。当那些跟随耶稣的人越过橄榄山而来,他们为到所见的神迹称颂神:“奉主名来的王是应当称颂的!在天上和有和平;在至高之处有荣光。”(第38节)这些群众欢欣庆祝,跟耶稣为一个不肯悔改的城将受毁灭而哀哭,成了强烈的对比。

进入圣殿范围后,耶稣驱赶在那里买卖的人。神的殿应是祷告的殿,但他们竟把它变成贼窝。祂每天仍不断地在圣殿内教训众人,但与此同时,那些宗教领袖正密谋在不惊动百姓之下,将祂置诸死地。

路加福音交替地记载领袖与百姓(二十一至二十一-38)。这些包括他们向耶稣的权柄挑战、恶园户的比喻、纳税给该撒的问题、对复活的争论,以及耶稣询问他们对弥赛亚的大卫家系与主权的认识、对

文士的警告、对穷寡妇捐献的评语,并对末日的讲论。这些广泛的题目都逐步揭开对弥赛亚国度的争议。

路加所展示的问题,看来是道德性多於知识性的。那些既定的宗教体系不惜任何代价,也要保留其特权地位。这个加利的拉比是一个严重威胁,必须除灭,现在只不过是等待时机而已。当加略人犹大出卖耶稣,这时机終於来到(二十二1-6)。

最后晚餐与客西马尼园彻夜祷告,交织着领袖们的阴谋及耶稣的被捕(二十二7-46)。逾越节本是庆祝以色列从埃及为奴隶之地被拯救出来;现今,耶稣用这节预表祂透过十字架救赎人的罪。门徒日后不断以圣餐纪念这行动。



第一世纪典型的坟墓,就如耶稣被葬的坟墓。

离开楼房后,耶稣与门徒横过汲沦谷,朝着橄榄山走去。在那里,耶稣为预备迎接要来的十架苦难祷告。门徒经过多日来的沉重负担,都疲倦不堪而睡着了。过了不久,犹大出来指明谁是耶稣,士兵便蜂拥上前,把祂带到大祭司面前。彼得惧怕丧命,拒绝承认耶稣为主。结果,耶稣在公议会被定罪(解经家争论这究竟是否犹太长老院的正式审讯)。祂更被转往罗马巡抚本丢彼拉多那里,其后转往希律安提帕,又再转回彼拉多手中。彼拉多找不着判耶稣死罪的理由,可是,群众激动起来,要求把祂钉十字架。彼拉多欲想其他人代替,但在群众的压力下,他終於屈服了。

耶稣被带去钉十字架;只有路加福音记载那些为祂痛哭的妇女(二十三27)。耶稣却劝告她们例不如为自己和儿女哀

哭。在此及其后经文，可见耶稣在受苦中仍关怀别人，例如那些钉祂的人、悔改的强盗，并祂的母亲马利亚。

路加记载了耶稣被钉十字架时，人们各种不同的反应。站着观看的人似乎被连串事件冲击得不知所措，他们可能曾打算营救，但无能为力。有些宗教领袖讥笑耶稣：“他救了别人；他若是基督，神所拣选的，可以救自己吧！”（二十三35）其中一个罪犯加入他们的行列；但另一个却祈求耶稣怜悯他。

黑暗顿时笼罩整个情景。殿中的幔子裂开，仿佛藉着基督的血打开了通道。耶稣将自己的灵魂交托父神后，便断气了。祂的身体安放在亚利马太的约瑟的坟墓里。妇女们也预备了香料去膏祂，但必须守安息日的诫命。

一星期第一天的清晨，妇女们往坟墓去，但只见墓前封着入口的大石滚开，耶稣的身体却不见了。忽然两个全身发光的使者站在她们面前，对受惊的她们宣布：“他不在这里，已经复活了。”（二十四6）这些妇女连忙回去告诉使徒。於是，彼得跑去看看究竟。他发觉缠裹的布条原封不动放在一旁，但身体不见了，令他对所发生的事惊讶不已。

在同一天，有两个门徒前往一条名为以马忤斯的村庄。当耶稣与他们同行，他们正谈论耶路撒冷所发生的事。但他们认不出耶稣来，直至祂后来在他们面前擘饼，他们才认出祂。他们急忙赶回耶路撒冷，再次向门徒确证主已从死里复活。

正当他们谈论之际，耶稣在他们中间显现。“你们看我的手、我的脚，就知道实在是我了。摸我看看！魂无骨肉，你们看，我是有的。”（二十四39）祂随即让他们明白所发生之事的含义：“照经上所写的，基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉祂的名悔改、赦罪的道，从耶路撒冷起直传到万邦。你们就是这些事的见证。我要将我父所应许的降在你们身上，你们要在城里等候，直到你们领受从上头来的能力。”（46-49节）

路加以耶稣升天来总结祂的福音书（二十四50-53）。当耶稣赐福他们，祂就在他们眼前被提上天去。他们以祂为升天

的主来敬拜祂，并且兴高采烈地回到耶路撒冷。在那里，他们仍留在圣殿附近，赞美神，并等待圣灵的降临，使他们得着能力，往普天下去在万民中作见证。

Morris A. Inch

参“路加”936：“马太福音”992：“马可福音”966：“符类福音”421：“耶稣基督的生平和教训”1970：“编辑评鉴学”166：“来源评鉴学”857。

参考书目：G.B. Caird, *The Gospel of St Luke*; E. Ellis, *The Gospel of Luke*; J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 2 vols; N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*; F. Godet, *A Commentary on St Luke's Gospel*; A. Hastings, *Prophet and Witness in Jerusalem*; I.H. Marshall, *The Gospel of Luke to Christ*; N.B. Stonehouse, *The Witness of Luke to Christ*; M. Wilcock, *Savior of the World: The Message of Luke's Gospel*.

路求

Lucius

lù qiú

① 古利奈人，居於安提阿的一位先知和教师（徒十三1）。在面对迫害的时候，有些犹太基督徒由居比路 and 古利奈到了安提阿，并且向当地的希利尼人传福音。路求可能是其中一分子（徒十一19-21）。有人尝试证明他与使徒行传的作者路加是同一人，又或是罗马书十六章21节提及的路求；但都无法证明。

② 犹太信徒（参罗九3），是保罗其中一位向罗马信徒问安的伙伴（罗十六21）。俄利根认为这位路求便是路加福音及使徒行传的作者路加，但这令人怀疑，因为路加看来是一个外邦人（西四12-14）。

路斯

Luz

lù sī

① 伯特利原来的迦南名字（创二十八19，三十五6）。雅各在这里看见神的异象。由於他察觉神的同在，便把这个地方称为“神的家”。雅各可能没有到过该城，这一点可能是造成与约书亚记十六章2节

差异的原因。在叙述给约瑟（以法莲和玛拿西）所拈分的土地边界时，“从伯特利到路斯”的记载，似乎是把伯特利和路斯分辨为两个不同的城。也许其中的答案就是路斯原来的名称继续沿用，同时以色列人从传统知道路斯城外的地方，就是雅各所称的“伯特利”。根据约书亚记十六章2节的记载，伯特利可能位於路斯城东。在征服迦南地的时候（士—22-25），或其后的时间，以色列人改称路斯为“伯特利”。

参“伯特利#1”196。

●巴勒斯坦赫人的城，当以色列人占领了原称伯特利的路斯后，城内其中一个赫人迁到赫人的地区居住，在那里筑了一座城，也称为路斯（士—26）。其位置不详。

路司得

Lystra

lù sī dé

在吕高尼境内的城市；吕高尼属於罗马的加拉太省。在新约中，有关此城的资料只限於使徒行传的记载。在保罗第一次宣教旅程中，保罗与巴拿巴在以哥念遭受逼迫，於是逃往路司得和特庇，以及其邻近地区（徒十四6）。在路司得的时候，保罗医治了一个瘸腿的人（徒十四8）。这个神迹使当地的群众甚为兴奋，并且高声说巴拿巴是丢斯，保罗则是希耳米（后来在一些英文译本中，拉丁文的名称是“朱庇特”和“麦邱立”）。他们称保罗是希耳米，因为他是主要的讲员（徒十四9-21）。

路司得城的大部分居民是亚拿多利亞部族的余民，他们有自己的土语。今天在该地区发现的一些铭刻，证明他们确实有自己的地方语言，并且一直流行至六世纪。这个古老的亚拿多利亞村落制度，显然盛行於这个城镇。从该地区所发现的拉丁文铭刻来判断，虽然这里建立了罗马的法规，但当地的农业社会仍然保留着许多本土习俗。

在这地区的人都供奉希腊神丢斯和希耳米，而考古学上的证据则证实了路加在使徒行传的描述。在一座希耳米的神像

上，有一项铭刻提及是献给丢斯的。另一项铭刻则是给“城前的丢斯”的题献，这有助明白使徒行传十四章13节的记载。那节经文提及“城外丢斯庙的”祭司。

在地理上，特庇和路司得属於同一个政治区域，而以哥念则位於另一个范围。即使政治上有分隔，路司得在地、商业及社会上，均接近以哥念多於特庇。有证据显示，路司得与以哥念之间，有很多交通网络。在使徒行传十六章1及2节中，路司得和以哥念是并列的。在那里，提摩太享负盛名，受到人们尊敬。

古时的路司得（现代的拉蒂克）是在一个小山丘上，这山丘名叫“苏特拉许玉克”。而在保罗的时代，路司得也位於这山丘上。这个地点仍未开始发掘，但其中的陶器及其他手工制品则显示了这个地方的年代，可追溯至主前三千年代的时期。

乱伦

Incest

luàn lún

近亲之间发生的性关系。

在利未记十八章的记载，明显禁止乱伦。利未记二十章也论及此事，并且对犯乱伦的判以死刑。把乱伦判以严刑，同时视之为耻辱及歪曲逆性的行为，清楚地表明这是一项严重的罪行。

圣经所记载的实例，显示乱伦是品德败坏的结果。罗得的两个女儿与喝醉了的父亲同寝，因此怀孕（创十九30-38）。还有，在撒母耳记下十三章1至22节，诡诈的暗嫩以暴力玷辱他的妹子他玛，并且不觉得羞耻。保罗在哥林多前书五章1至5节中强烈的责备，表明这不是限於旧约时代的恶行。

血缘是判别这种关系是非法的一个基础。这可以应用於兄弟姊妹、父母子女、祖父母及孙子女，以及一些姨姊、叔伯及子侄之间。

在利未记十八章所指摘的关系，不但是基於血缘关系，其中有些是姻亲关系。在这关系中，与姻亲及某些姨姊叔伯发生性关系，都被视为乱伦。要注意一点，在早期的以色列，對於守寡而没有儿子的嫂子或弟妇，有关姻亲的规则会宽松一点。

(申二十五5-10)。

遗传固然是要避开乱伦的好理由，但乱伦的主要问题是破坏健全的家庭。由於家庭是神在地上的工作及目的之重心，祂对这行为的审判是严厉的。家庭里不容许成员之间有越轨私通的行为。

Mark T. Coppenger

轮

Wheel
lún

源於米所波大米一带，约於主前3500年发明。最早的式样见於苏默一种双轮的手推车，或由牲畜所拉的轻型二轮车。最早的轮，可能只是从树干砍下的圆形木块；但后来用3块制成特定形状的夹板，用铜片钳紧。到了主前2000年之后，轮子内才有了辐条，见於米所波大米北部地区。

圣经中有4个希伯来字，用来解释好几种轮子及其用法，包括窑匠的轮子(耶十八3)、车轮(出十四25)和磨谷的轮子(赛二十八28)。在圣经中，最重要和最常用的轮子，是以西结异象中所见神的车轮(结一，十；参但七9)。在狂风中，跟云一同出现(结一4)的有火、活物和轮。以西结吸引读者注意每一个现象，那些轮子随着活物所往的方向转动。在以西结书中，重要的是轮的形状；轮是复合的、轮中套轮。这不是说，两轮同在一个轴上，而是指明一轮在另一轮中，二轮边缘互成90度。轮的转动灵活，可从东到西，和从北到南，活物往哪里去，轮就随同前往。这是说明神的审判遍及全宇宙，没有人能逃脱。犹太人也不能免除将来的灾难，因为神的审判正指向他们。

参“工具”494：“以西结书”2103。

骡
Mule
lú6

雄性的驴跟雌性的马配种所生的动物(撒下十三29)。

参“动物(骡)”329。

罗阿米

Lo-ammi
lu6 a mī

一个具象征性的名字，意思就是“非我民”(何一9)，是先知何西阿为其子所取之名。

参“阿米”3。

罗波安

Rehoboam
lu6 bo an

造成希伯来王国分裂，并且是分裂后的首位犹太王，罗波安因这两件事而知名(主前930-913；太一7)。

王国的分裂

所罗门死后(主前930)，其子罗波安继位。当时以法莲人似乎不满於自己所处之次等地位，罗波安也许出於忍让，答应在他们的城示剑登基，而不在耶路撒冷；耶路撒冷是传统上以色列民聚集的地方，在那里“所有以色列人”都会同意(王上十二1)。

在一个秘密会议上，北方众支派与耶罗波安一起朝见新任君王，求他宽待百姓。耶罗波安本是所罗门之行政架构下的一名官员，因所罗门怀疑他图谋叛国，所以他曾逃往埃及，现在已返回以色列，重新担当领导的职位。先知曾预言耶罗波安要成为以色列的王，因为所罗门离弃神(王上十一)。所罗门无数的兴建工程和他虚荣的行为似乎已使以色列国陷於破产，他却为此向众民抽取苛税。众民尤其反对他强迫壮丁为这些工程作苦工(参王上十二4；代下十4)。人民於是期望新王撤销苛税。

罗波安以3天的时间来考虑这请求。所罗门朝中的老臣劝罗波安宽待众民；侍立在罗波安面前的少年人，却怂恿他不要减轻众民的担子，反而要加重更重的税。罗波安听从了同辈的意见，傲慢地以更重的税胁迫众民。蠢蠢欲动的北方各支派在耶罗波安的带领下，脱离了罗波安统治，建立另一个独立的王国。犹太和便雅悯是唯一忠於罗波安的两个支派。

北方王国的独立自存并不是一件新

事。早在扫罗死后，大卫在希伯仑统治期间，北方已是我行我素。30年后，北方曾一度支持示巴反抗大卫。现在於耶罗波安的领导下，这分裂遂变成事实。

罗波安并不接受分裂这个事实，他差遣库官亚多兰前往修好。结果北方党派用石头把亚多兰打死，罗波安等人则逃回耶路撒冷去。罗波安马上准备镇压众背叛的支派。他从犹太和便雅悯支派中征召了18万人，准备北上，但先知示玛雅却及时把神的话带来，劝他取消这计划，因为以色列国的分裂，是神看见以色列民在所罗门在位期间所犯的罪而降于他们的惩罚之一。罗波安立即取消了他的军事计划，但在罗波安与耶罗波安在位期间，常有间歇性的军事冲突，影响着两者的关系（王上十四30）。

罗波安的统治

罗波安不断要面对北国进攻的威胁，於是着手巩固他的国土。他既有充足的武器和食物，便多处筑垒，计有：伯利恒、以坦、提哥亚、伯夙、梭哥、亚杜兰、迦特、玛利沙、西弗、亚多莱音、拉吉、亚西加、琐拉、亚雅仑、希伯仑。

军事上的装备同时也加上了属灵上的支持。由於北国设立了远离真道的新宗教，祭司和利未人都纷纷迁移至南国，这使南国的属灵素质大大提高了。祭司和利未人显然帮助犹太保持了的稳定局势“三年”（代下十一17）。

可是，众民却到处筑邱坛和外邦的圣所。他们渐渐跟从了邻近外邦国家败坏的宗教行径，包括同性恋（王上十四22-24）。

不久，罗波安“离弃耶和华的律法，以色列人也都随从他”（代下十二1）。罗波安是所罗门的儿子，所罗门是一个被庶务缠身的父亲，他自己在属灵的事上也愈来愈松散。罗波安的母亲拿玛是缺乏属灵知觉的亚扪公主（王上十四21）。罗波安父亲的蓄妾和生养众多儿女的做法，对他同样有影响。罗波安有18个妻子、60个妾侍、28个儿子和60个女儿。他在坚固的犹太诸城里为他们安排生活起居，已花去不少时间（代下十二21-23）。

犹太离弃神的行为愈来愈严重，終於

招致神的惩罚，神命外邦来入侵犹大国。在罗波安第五年（约主前926），埃及的示撒一世（即示爽一世）以1,200部马车和60,000人进侵巴勒斯坦（王上十四25；代下十二2、3）。

示撒首次进侵成功后，先知玛雅雅清楚向王和贵胄指出，埃及的入侵是神对他们犯罪的直接惩罚。当他们为自己的刚愎任性而悔改，神便应许减轻加诸他们的惩罚。犹太要向埃及大量进贡，诸城更惨遭抢掠。为了满足埃及人的要求，国库和圣殿的财宝几乎都掏尽了。

示撒可能继续入侵至北国，他在卢克索卡纳克的庙里刻着他的战绩，说他在两国中征服了156个城。其中所列的城名只有一部分可以辨别出是什么地方。

罗波安的悔改只是暂时的。圣经暗示他在末后数年仍然行恶（代下十二14），他的儿子和继任人亚比央“行他父亲在他以前所行的一切恶”（王上十五3）。若罗波安末后的12年能给他的儿子建立好榜样，圣经大概不会指摘这位父亲的罪行。



刻在卡纳克一堵墙上的示撒一世像。他在罗波安第五年入侵巴勒斯坦。

罗波安登基时41岁，作王共17年。他指定由其宠爱的妻子玛迦之子亚比央继位作王。

Howard F. Vos

参“以色列史”2077：“旧约年代学”789：“耶稣基督的家谱”1966。

罗大

Rhoda

luó dà

约翰马可之母来马利亚家中的女仆；马利亚的家在耶路撒冷。罗大曾向屋里的人回报彼得正站在门外。由於他们不知道彼得已从狱中释放出来，所以起初并不相信罗大的话（徒十二13-15）。

罗单

Rodanim

luó dān

雅完的第四子，是雅弗家系的挪亚后人（代上一7）。创世记十章4节作“多单”，大概是抄写之误。两字均指罗底岛及其邻近的爱琴海群岛之希腊人。

罗德

Lod

luó dé

巴勒斯坦沿岸平原上的一个城市，位於特拉维夫东南10哩。此城的名字最早出现於主前1465年一份迦南地的城邑名单中。当时执政的埃及法老王杜得模西士三世提供了这份名单。有学者认为这城是由便雅悯支派的沙麦（代上八12）建立的。以色列人从巴比伦被掳归回时，重新定居的地方中，便包括了罗德（拉二33；尼七37）。罗德亦是便雅悯支派定居的地方之一（尼十一35）。这个城的历史始自马加比时代，经历罗马时期，其中包括第一及第二次犹太人对抗罗马人的战事，接着是拜占庭时代、十字军征战时期，直至今天。

在新约年代，犹太人的资料强调了这城的重要性，那时她称为“吕大”。罗德当时拥有一个庞大的市场，而且以牧牛业、纺织业及漂染业著名，当地的陶瓷业亦十分蓬勃。在犹太人的公议会中，罗德

是其中一个取得议席的地方。犹太人中著名的律法学者，亦於此讲授犹太人的法典。当彼得探访这个城市，并且服侍当地的基督徒（徒九32-35），他就是置身於当时的繁华闹市中。

罗得

Lot

luó dé

圣经中与所多玛和平原上其他城市被毁有关的重要人物，并且是摩押人和亚扪人的祖先。正如亚伯拉罕一样，罗得在吾珥长大。他的父亲死了以后，他便由祖父他拉照顾。他拉带着罗得和罗得的叔叔亚伯兰往哈兰去（创十一27-32）。他拉死后，罗得与亚伯兰一起前往迦南，后来去埃及，再返回迦南地。

当罗得和亚伯兰重返迦南，他们的羊群和牛甚多，以致他们不能同住在一个地方。亚伯兰慷慨地让罗得先选择他喜欢定居之处，罗得便选择了约但河以东的平原。那是肥沃的土地，在神的审判及大灾难降临之前，那地就像“耶和华的园子”（创十三10）。因此，罗得愈来愈投入当地的生活，受到败坏的风气所污染，而且选择所多玛作为定居之所。



所多玛山内的盐洞

罗得在所多玛居住的时候，有4个米所波大米的王（可能是属於小城邦的王）打败了那地的5个王。於是，四王便把那地方掠夺一空，还掳去罗得一家及他的财产，当亚伯兰获悉罗得被掳，便追击那些侵略者，并且在大马色以北的何把，将所有被掳的人和财物夺回来（创十四）。

其后，有两位从天上来的使者到了所多玛探访罗得，催促他离开这个快被毁灭的城。城中的人强要与天上的使者作同性恋的恶行，正表明这个城的败坏，而且罗得愿意牺牲他的女儿，更显出当地的败坏风气如何影响罗得。而罗得不愿意离开所多玛、他的未来女婿拒绝与他同行，还有他的妻子回望所多玛，以致变成了盐柱，更进一步证明这些邪恶的影响何等深远（创十九）。

这故事的结局亦像在罗得家门前的情景一样污秽。罗得的女儿们因为没有丈夫而失望。於是使罗得喝醉了，就与他同寝。结果，她们怀孕生了两个儿子，一个名叫摩押，另一个名为便亚米。他们是摩押人及亚扪人的始祖，是以色列人的世仇（创十九30-38）。

虽然罗得任意妄为，新约圣经仍宣称罗得是一个“义人”（彼后二7-9）。这明显地意味着他对神的信心，足以确保他的得救。凡质疑罗得的历史性及所多玛被毁的人，必须留意耶稣在路加福音十七章28及29节中，曾确定二者的真实性。

参“所多玛、蛾摩拉”1519。

罗底

Rhodes
luó dì

保罗在第三次宣教旅程后，返回耶路撒冷途中所曾停泊的港口（徒二十一1）。罗底岛面积有500多平方哩，位於现今土耳其东南岸附近。

在保罗的时代，罗底岛早已是多里亚希腊文化的重要建设。岛上有好几座城，首府罗底位於义大利诸港口，及西面的亚西亚省和东面的叙利亚与埃及港口之间，古代繁忙的商贸海路之上。罗底岛以其天然海港和公共建设而著名。她是一个重要的商业中心，并为罗马之海上法律提供大部分的先例。主前二世纪是其政治势力的高峰，在小亚细亚的大陆上控制了大部分的卡里亚和吕家。罗马首先夺去了罗底在商业上的权势，并在主前一世纪的罗马内战期间，使罗底在政治上缩为罗马帝国的一个省城。

罗底城为了庆祝主前280年一次军事

上的胜利，在港口附近立了一座巨型的希腊太阳神铜像，高度为121呎——约相等於美国自由神像的高度。其制造需时12年，但完工后不久，一次地震却把这像双膝以上的部分震掉了（主前224），然而，遗下的痕迹仍引起人的好奇，直至七世纪这被阿拉伯人占领为止。这“罗底岛的巨像”被列为古代世界奇景之一。自中世纪开始，有人错误地形容这像为跨立在海港的入口上，但实际上这并没有可能。

罗底巴

Lo-debar
luó dī bā

底璧的别称，是迦得人的城；记载於撒母耳记下九章4节及十七章27节。

参“底璧#3”309。

罗革

Log
luó gé

只在利未记第十四章出现的容量单位。罗革等於 $\frac{1}{12}$ 罢特，或 $\frac{1}{16}$ 品脱。

参“度量衡（罗革）”354。

罗基琳

Rogelim
luó jī lín

基列人巴西莱的家乡。大卫在玛哈念逃避押沙龙时，巴西莱曾在那里服侍他（撒下十七27，十九31）。罗基琳位於约但河以东的高地上。其位置已无可稽考。

罗迦

Rohgah
luó jiā

亚设支派朔默的儿子（代上七34）。

罗路哈玛

Lo-ruhamah
luó lù hā mǎ

这是一个具象征意义的名字，意思就是“不蒙怜悯”（何一6、8）。这是先知何西阿为他的女儿起的名字，以表示神弃离以色列人。

参“路哈玛”936。

罗马

Rome, City of
luó mǎ

义大利的一个城市。根据传统说法，是在主前753年建于台伯河口约15哩外的7座山丘上的。那7座山是露出拉丁平原的岩石，在拉丁平原消失於台伯河床之处形成。直至纽约时代圣经才提及这城。新约有7个地方引述罗马（徒二10，十八2，十九21，二十三11，二十八14、16；罗一7、15；提后一17），但保罗在那里寄居的生活，及写给罗马基督徒的信——大概在主后57至59年间写於哥林多，使圣经读者对这京都产生了兴趣。

历史

在主前二千年代，印欧移民进入欧洲，并定居於义大利半岛。有一群人定居在台伯河口四周，从小亚细亚来的、强健而文化水平较高的伊特利亚人占据了义大利中部。主前八世纪罗马兴起的时候，义大利半岛的人口是混杂的。定居在台伯河口附近、说拉丁语的人是农业家。分散各处的人则组成不同的联盟和团体，以抵御入侵的人。他们在山上筑起木棚，保护家人和羊群，并驱走侵袭者。从这样开始，罗马城冒升为一个支配中心，心脏地带则在7座山上（帕拉蒂丘、加比多连丘、亚文亭丘、凯利安丘、奥彼安丘、埃斯奎里丘、维米奴丘，及奎里纳莱丘）。传统认为山丘的数目是7；事实上，数目是多於7，不过有些只是平顶的山脊。台伯河在山丘间绕成一个大“S”字形。台伯河的河水在某一地点上分叉，形成一个小岛，但河水则浅得可以涉过。在这里建立的城有道路连系起来，范围是北至伊特利亚人的区域，南至希腊的贸易城市，西至海岸；内陆方面则伸展至高地的部落地区。对早期罗马的认识主要是基於区内一些简单的堡垒和无数的坟地等考古发现。

罗马在其后1,000年，在政治上有显著的发展。组成最早期的“元老院”那些组织松散的首领，为伊特利亚的王所取代了。这些王似乎严训其百姓守纪律和服从命令。他们建设了许多工程，筑渠排出公会广场一带的水，使那地成为一个社交、

商业、工业，及政治中心，并在加比多连丘上，为朱庇特、优娜，和米内瓦诸神建一神庙，作为公用的庙宇。当诸王变得专制独裁，拉丁人便造反，驱走异族的王，又因惧怕皇室统治，在主前510年建立了一个共和政体。在诸王统治期间，罗马城四周以坚固的塞维墙环绕着，墙上有许多城门，这城墙的遗迹今天仍可看见。共和政体的设立是罗马开始发展为世界强国的标志。分散於山丘和河谷的人口，已不分种族地联合起来，并且不用流血便解决了政治上的问题。

严格来说，我们不可用任何现代的意义来理解“共和国”一词，以为它代表一种民主政体。当时的情况是由一些贵族支配着元老院，并构成一种根据血统、财富，和经验形成的寡头政体。这种安排在当时对罗马来说是有用的，这细小城邦不久便突破其有限的领域，征服了伊特利亚人，并控制了南部的希腊城市。罗马人其后望向更远的地方。在主前273年，他们与埃及的多利买王朝订立盟约。不久，又伸展至北非洲，征服了迦太基人，再向前推进至士班雅，并有占领中东一带的野心。罗马多次的征服行动为她带来了巨额的财富。

继地理上之扩展，义大利出现了社会性的转变。在主前二世纪，富有的地主收购了小农民的土地，这些小农民后来形成了一群没有土地、没有职业的人，他们便尝试到充满财富、娱乐、恶行和机会的罗马发展。庞大而拥挤的出租房子便出现了，形成遍地蔓延的贫民窟。与这肮脏的贫民区并存的，有罗马从远处征服得来的大量财富的痕迹。在首都，许多精致的建筑物相继落成，征服和组织起东方地区的废墟，在装饰其伟大的首都上建设良多。

当元老院这共和政体的管治组织不能控制其更极端和激烈的成员，罗马便进入了政治发展的另一个阶段。野心勃勃的领袖不理睬元老院的意见，给予人民一些特权，以取得民众的支持。罗马对外的军事胜利增强了一些将军的势力。在随后的多次内战中，立宪的问题皆以刀剑的势力来解决。真正拥有政治力量的人是马里乌斯、苏拉、庞培、克拉索斯、该撒犹流、

安东尼，以及奥克他温。

到了主前27年，奥克他温晋升至最高的位置，并获得“亚古士督”一衔。理论上，当时存在着一个两头政府，就是元老院和皇帝亚古士督，但当时疲弱的元老院只好容许皇帝作实际的统治者，这样，在罗马内外都得享和平，直至主后二世纪。一世纪的皇帝统治期包括耶稣在世的日子和初期教会的日子，其中几位皇帝都在新约中提及——亚古士督（路21）、提庇留（路31）、革老丢（徒十一28，十八2），及该撒（徒二十五10-12，二十七24）。

罗马城是罗马帝国的首都，也是君王、元老院议员、行政官、军事官员及祭司的住处。第一位皇帝——亚古士督——的领导和外交努力，使罗马在两次内战和一个世纪的战争后，享受到一段和平的日子，於是亚古士督开始留意罗马城的重建和修饰，他夸口地说，他发现罗马时，这城是用砖来建成的，但离开时，却满了大理石的建筑物。他致力复兴古罗马的宗教，也导致许多庙宇的兴建。亚古士督在帕拉蒂丘上，把那里几所房子接连起来，形成他自己居住的王宫；在王宫附近，又建了一所华丽的阿波罗神庙，四周有柱廊，神庙中设有一个大型的图书馆。王宫本身眺望着山谷下一群堂皇的大理石新建建筑物，一座美好的公所型商务会堂，一座元老院会议厅，一座犹流的神庙，一个大大理石的讲台，两个叫人印象深刻的新广场——即该撒的广场和亚古士督的广场。后来的皇帝也不断兴建，图令这城更华丽。在第一世纪中，除了中央广场以外，还兴建了提庇留和卡里古拉的宫室、多所浴场、拱门、剧院、罗马大竞技场，和尼禄竞技场。这些建筑物都以一堵城墙围绕起来，这城墙是建筑在旧塞维墙之外。一些引水道把水引入城中；从东南西北四方而来的主要道路也集中在罗马城的中心地带。

罗马城中的基督徒

保罗在主后59年3月给护送到这宏伟的城市。他发现那里已设立了一所基督教会。事实上，他早於55年，在罗马书中

已曾跟这些基督徒交流。主后一世纪，罗马城中有一个颇大的犹太人殖民地，其中的居民是主前63年庞培征服耶路撒冷后，从耶路撒冷带来的一大群犹太奴隶的后裔。革老丢皇帝在主后49年把犹太人逐出罗马，可能其时会堂正在传讲耶稣是你赛亚的信息。传道者是谁，我们不得而知，但他们大概是一些基督徒旅客和商人。保罗写给罗马人的信就是他向外邦教会的解说，这教会的创立与他无关。他首次与罗马人接触，大概就是在哥林多遇见亚居拉和百基拉的时候（徒十八2），这对夫妇是在革老丢在位时被逐出罗马的。后来保罗也曾打算在前往士班雅途中（罗十五24）探访罗马（徒十九21）。保罗在问安语中提及罗马城中一个颇大的基督徒圈子（罗十六），信中也提及一些家庭（罗十六5、10、11、14、15），可能显示那些家庭是罗马基督教会的基地。在其被拘留期间，保罗是罗马政府的囚犯，但他却可以跟当地的犹太领袖见面，向他们解释他的经历，并亲自向他们解说福音（徒二十八16-31）。

在启示录中，罗马含有一个邪恶的意义。在一世纪末，罗马已喝醉了“圣徒的血和为耶稣作见证之人的血”（启十七6），那是指早期的殉道者。

John A. Thompson

参“该撒/凯撒”441。

参考书目：J. Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome*; T. Frank, *A History of Rome*; T. R. Holmes, *The Roman Republic*, 3 vols; T. Mommsen, *The History of Rome*, 5 vols; M. P. Nilsson, *Imperial Rome*; M. Rostovtzeff, *A History of the Ancient World*, vol. 2. *Rome: and Out of the Past of Greece and Rome*.

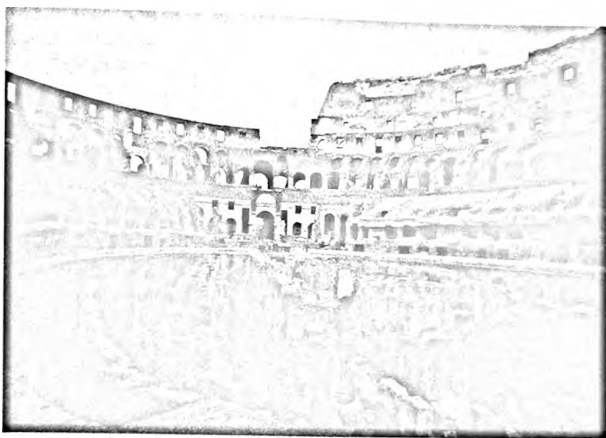
罗马书

Romans, Letter to the

luó mǎ shū

作者

罗马书是以第一身来写作的（一5、10等等），并且明显是出自使徒保罗的著作。然而，真正执笔抄写的是德丢（十六22），他是保罗的书记。知名的学者——



罗马圆形大剧场的
内部

无论是自由派或保守派——都不曾就本书的作者问题作争论，而实际上，在古代每一种保罗书信名单中，罗马书都列首位。

写作年代、地点和收信人

本书表明收信人是罗马教会（一7）。罗马教会的成员组合并不清楚。保罗有时直接向犹太人说话：“我现在对明白律法的人说”（七1），“你称为犹太人，又倚靠律法”（二17），“我们……犹太人”（三9）。他有时却又直接向外邦读者说话：“我对你们外邦人说这话”（十一13），“其余的外邦人”（一13）。第一至三章和九至十一章的论证清楚预设读者是犹太人和外邦人。因此，大概最宜看保罗这代表作的收信人是罗马帝国首都那混杂了犹太人和外邦人的教会。这信是说明神透过犹太人的努力，把教恩带给外邦人。

跟这看法有关的问题是：保罗写作此信时，罗马教会会否有犹太人存在？因为革老丢在主后49年已把犹太人逐出罗马（徒十八2）。近期古币学已为非斯都就任犹太巡抚设定了一个新日期——主后56年。由于保罗在该撒利亚两年监禁后，曾在非斯都面前申辩（徒二十四27），所以保罗必定是在主后54年的初夏结束其第三次宣教旅程（时为五旬节；徒二十一6）。在这之前的数月，保罗正在希腊（徒二十二2），他大概是在那里写成罗马书，

表达他打算把捐款送往耶路撒冷后，便往罗马一行（罗十五28）。

保罗在第二次宣教旅程中探访哥林多时并没有这计划，因此罗马书必定是在较后期的探访旅途中写成的。

保罗写这信时显然正身处哥林多，因为他在十六章23节提及以拉都，是城内管银库的。而哥林多一座大剧院旁的石路上，有一石板，上面的铭刻说明那是城内管银库的以拉都所铺上的，目的是为他的获选而致谢。这不会是一种偶合。以拉都显然一直都住在哥林多，因为圣经提及那是他的家（提后四20）。此外，保罗提到他写罗马书时，该犹接待他（十六23），而这人大概就是住在哥林多的该犹（林前一14）。

我们知道在主后49年把犹太人逐出罗马的革老丢，是由主后41年至他逝世的54年期间执政。若罗马书在54年写于哥林多，犹太人可能亦已获准返回罗马。另一方面，信主的犹太人可能并未被逐出罗马，而百基拉和亚居拉是抵达哥林多后才悔改归主的（徒十八2）。无论是哪一个情况，早在主后54年，罗马的教会中可能已有犹太人。

背景

保罗较早前，在其第二次宣教旅程中探访哥林多时，在那里设立了教会，并在

城中逗留了18个月(徒十八1、11)。他与刚从罗马来的百基拉和亚居拉同时到达。保罗住了18个月之后,便被带往新上任的方伯迦流面前(第12节);迦流到达的日期,可从德尔斐的迦流铭刻中得悉是51年的春天。这样,保罗便是在49年的冬天抵达哥林多的。

保罗离开哥林多后,便返回安提阿述职,并安排其最后的旅程,为耶路撒冷向外邦教会收集捐款(罗十五25-29),这是保罗早已教导他们要如此作的(林前十六1;林后九5)。哥林多不断产生的问题(林前一11,七1)迫使保罗返回该城(徒二十三),在这时期他写成了罗马书,从书中最后两章清楚可知他计划立即把捐款送往耶路撒冷,然后从耶路撒冷前赴罗马(罗十五23、24)。因此,当时写书的处境是告诉罗马人他即将来到,好叫他们预备协助他前往士班雅(24、28节)。除了歌罗西外,罗马是唯一非由保罗建立的教会。罗马书并没有反映罗马信徒有任何特别的困难,所处理的题目都是广泛的,对任何教会皆有帮助。

写作目的和神学教导

除了上述目的外,保罗欲向罗马教会解说神的公义透过犹太人向外邦人显明的途径,犹太人藉着亚伯拉罕而生就是为了这目的,保罗自己已受差遣作使徒,其特别的使命是把外邦人带进天国中,他看这使命为他的祭司职任,他为此成为了一名“祭司仆役”,正如耶稣是犹太人的仆人(十五8、15、16)。外邦人悔改归主,便是他献给神的“祭物”(十五)。保罗从那比受捐者更穷困的外邦人(“在极穷之间”林后八2)中收取捐献给耶路撒冷众圣徒(即犹太人基督徒),这事实可以在神学上有力地肯定保罗使徒职事之有效性。这捐献并不是财主捐助穷人的慈善活动,因为那些捐款者的经济情况比受款者更坏。其实这显示了保罗在外邦人中间的工作已被耶路撒冷教会接受,因而容许保罗离开地中海东部,继续向西方前进(罗十五23)。外邦人需要作这捐献,并非因为他们负担起,而是为了感谢犹太人作了牺牲带给他们福音。若犹太基督徒接受这

捐献,便强烈地表明亚伯拉罕的应许已得着应验,犹太人真的已成为了外邦人的祝福。外邦人现已成为了与圣徒同圈、同分享应许的人了(弗二19,三6)。

保罗写本书,是为了向罗马信徒清楚解明这教训。贯串全书的主题是,犹太人和外邦人皆亏了神的荣耀,因而需要救赎(三21-31)。神的公义不单向犹太人显明,神不但是犹太人的神,同时也是外邦人的神,因为神只有一位(第29节)。他要基于基督在加略山上的拯救工作称犹太人为义,也要基于对亚伯拉罕之应许的信实称外邦人为义(第30节)。他们共有的信心使他们可得到这恩典(五2)。因而福音先是给犹太人,然后也给希腊人(一16)。

内容提要

罗马书首8章的主题可见于一章17节:“义人必因信得生”。这个引自哈巴谷书二章4节的引句把保罗的教训立於信心之上,与旧约针对行为的教训对比。这样,保罗确定他关乎信心的教导并不是标奇立异的新事物,而是稳固地扎根於旧约的先知书中。保罗之强调犹太人将会是“外邦人的光”也不是新的论点,因为以赛亚已颇清楚地预言了这一点(赛四十二6,四十九6);他的新论点是外邦人与犹太人同为后嗣(弗三5、6)。他们不需要像一些犹太基督徒所要求的(徒十五1),先归入犹太教,才会被神接纳。这就是保罗在以弗所书三章6节所谈及的奥秘。

首8章圣经的内容就是环绕这主题来发展。第一至四章处理“因着信成为义的”,显示哈巴谷的话可应用於外邦人和犹太人。首3章表明犹太人和外邦人都在罪中,基督的救赎对两者都是适用的(三21、22)。第四章指出亚伯拉罕是外邦人和犹太人的先祖,因为他是相信主的以色列人属灵之父,正如他是相信主的外邦人属灵之父。跟着在五至八章中,保罗处理主题的下半部:义人必因信得生。无论是犹太人 or 外邦人,只要肯接受神在加略山上藉着基督完成的义行,便可以脱离神的震怒(第五章)、罪的势力(即撒但,第

六章)、律法辖制人的力量(第七章)、及死的权势(第八章)而得生。

保罗在九至十一章讨论肉身的以色列人或犹太人,与神未来的计划的关系,结论是神不会弃绝他的百姓——那些作亚伯拉罕后裔的以色列人(十一1、2)。若他们接受基督为弥赛亚,神可以把他们接在从前被砍下来的树上(十一23)。

最后在结束的部分,正如保罗一向的特色,他在神学性分析之后加上生活上的实际应用,他讨论首11章对基督徒的日常生活有何含义(十二至十六章),并在结束全书时提醒读者,透过他的传道工作而有的“外邦人的捐献”,很是重要(第十五章)。

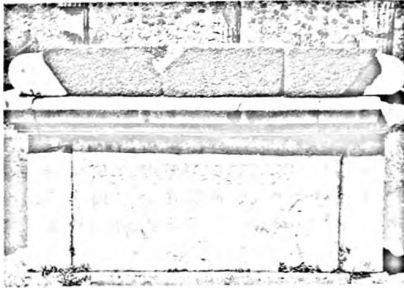
因信称义

第一章辩证不信的外邦世界是背叛神,而神的愤怒亦已显明在他们这些不虔不义的人身上(一18)。虽然神在大自然中已经给予他们足够的启示,显出祂是独一的神,但他们却信奉多神和拜偶像,并随之造成道德败落(20-24节)。因此,保罗三次强调神要放弃他们,任由他们放纵情欲(第24节),行出可耻的事(第26节),及任凭他们存邪僻的心、行不合理的事(第28节)。意思是祂宽容他们的罪(三25),不鉴察他们对祂真实之存在的无知(徒十七30),及任凭他们拜偶像(徒七42)。

犹太人也不比外邦人好,因为他们虽然接受了摩西的律法,这律法启示了神在以色列中之旨意,但他们却没有守律法(二17-29)。即使在外邦人中,也有一些人“顺着本性行律法上的事”而被接纳,因为他们的是非之心是单纯的(14、15节)。对犹太人来说,守律法是不够的,除非他们守律法是出于灵里的信念,而不单是愚守成规(第29节)。敬畏神的外邦人能守律法的真义,他们成为那些不守律法真义之犹太人的审判(14、27节)。然而,选民的不信却没有废掉神的信实,祂要应验亚伯拉罕的应许(三3)。虽然犹太人的条件在各方面都比外邦人优胜,但表现却不比外邦人好,因为两者都活在罪中(三1、9)。现在的处境是:“世人(包括犹太人和外邦人)都犯了罪,亏缺

了神的荣耀。”(三23)

因此,神差遣了基督来,为世人的罪代赎(三21-31)。神的义(以拯救的方法向犹太人和外邦人公平地启示祂自己)在律法以外彰显,是透过“相信基督”(三22),并使外邦人和犹太人都可基于个人的信心而得着。另一方面,虽然律法是圣洁、良善的(七12),但这义若只能因行律法而得着,神便只是犹太人的神,而不是外邦人的神了,因为律法是颁给犹太人的(三29)。但神也是外邦人的神,祂按着基督的信实来使犹太人称义,也按着相同的信实行为使外邦人称义。基督为所有相信祂的人死了(三30)。因此神的义透过基督的信实彰显出来(三3、22),并为每一个相信的人提供救恩的基础(五9)。



希腊亚波罗神庙中的祭坛,标志着保罗所暗示的多神主义。

保罗在第四章好几次坚持亚伯拉罕是犹太人和外邦人的父(11、12、16-18节)。由于基督对亚伯拉罕之应许——列国(外邦人)都藉着他的子孙(以撒的后裔)得着祝福——守信,使亚伯拉罕成为列国之父,即所有相信的人之父(第11节)。

保罗立下这广阔的神学基础后,便辩证说这称义的冲击所产生的后果是所有相信的人都尝到从神的愤怒中被拯救出来的滋味,并因而经历平安(五1、9)。罪藉着最初犯罪的亚当和夏娃进入了世界,并传给所有人(第12节)。义则由第二位亚当——基督——而来,祂在加略山和藉空坟墓向世人宣布神的义,为那些相信和接

受丰富恩典之人所得的救恩提供了基础(16-18节)。

律法的功用并不是拯救犹太人。律法是因过犯而加添的(加三19),并用以使人人更留意所有人都有罪;律法叫过犯显多(罗五20)。罪利用了律法去欺骗和毁灭那些欲守律法的人(七11)。保罗在律法进入他的生命之前,已知道贪婪是什么,但当他在十二、三岁成为了律法之指令和刑罚的从属后,不可贪心的诫命便对他要求更高而毁灭了他(第11节)。罪因诫命便变得“恶极了”(第13节)。律法进入一个人的生命之后,违背律法的刑罚便完全有效了。现在保罗若犯了好淫,他便要被人用石头打死。罪因律法上的过犯更加重了,这事实要求更大的恩典,因为罪在哪里显多,恩典就更显多(五20)。但我们若以为一个人应继续在罪中,好叫恩典显多(六1),便完全误解了脱离愤怒、律法、罪和死亡而活的意义了。保罗议论说,那些已称义和蒙基督拯救的人,已经在罪的权势上死了,罪再没有使他们作奴仆的能力(2、6节)。这里思想的重点是,罪(即撒但——人格化的罪)不能辖制信徒(9、14节);罪不能在信徒身上作王(第12节),使他们作其奴仆(17、20节)。保罗写道:“现今你们既从罪里得了释放,作了神的奴仆”(第22节),守律法的形式主义便不能俘虏我们(七6)。保罗在这里是向那些活在律法以下,但却按形式守律法的犹太人说话。在这等情况下,罪便在诫命中找到了机会,然后杀了他们(七11)。律法并没有不是(第12节),但撒但却使用其叫人分裂的倾向和分割的效果,鼓励犹太人藏在其法律要求背后,并把神的关怀局限於犹太人中,而在这过程中把神民族主义化。保罗提醒读者,神也是外邦人的神(三29),因此称义不能基於任何国家性的原则,并非只对以色列有效。称义的原则十分广阔,足以叫所有人去接受,这原则就是信。保罗感到基督教是把犹太教变成国际化。以色列人因为守律法而成为了他们民族主义意识的奴隶,并使神成为了只属於犹太人的神(三29)。

那些因信(基督的信和他们自己的

信)而称义的人,除了脱离神的愤怒、律法和罪之外,也脱离了死,神会藉着祂的灵,给他们必死的身體賜下生命(八2、11)。他们若按肉体来活便会死,但若按圣灵来活,便要活着(第13节)。纵使死也不能使他们与基督的爱分离(第38节)。圣灵引导他们,并在他们人性的软弱上帮助他们,为他们祷告和代求,正如基督所作的一样(14、26、34节)。

以色列人的救恩

直至第十二章,保罗才讨论这些神学原则的实际应用。原因是保罗正面临一个有关神学说(即表彰神的公正之学)的严重问题,他必须在他思路上处理这问题。保罗整个论证系於一个事实,就是发生在神的救赎历史中的每一件事,都是因为神对祂给予亚伯拉罕及其后裔的应许守信。保罗的福音并不是一项新发明,正如耶稣曾说:“救恩是从犹太人出来的。”(约四22)整本旧约是这个事实的见证。以色列人从世上众民中被拣选出来,有神亲自参与他们的历史,他们怎会有可能拒绝神所应许的那一位呢?第九章至十一章就是要详细地分析和解释这个重要的问题。

保罗的答案有4方面。首先,拣选是神的计划。祂拣选以色列时,知道将来要发生什么事。肉身的犹太人——以色列人——享有与神特殊的关系,是所有选民都可得着的,就是儿子的名分、荣耀、诸约、律法、礼仪、应许、列祖和基督(九1-5)。神拣选以色列人,正如祂在以扫、雅各出生前已拣选了雅各;祂使法老的心刚硬;也如陶匠按着自己的心意把泥土制成器皿(6-26节)。这跟他们的性格和天生的才华无关,而完全是神在他们身上的计划(第11节)。神所作的选择并没有不公平之处,因为这些选择是必须的,为要藉着他们显出神的权能,以致祂的名能传遍天下(14、17节)。祂拣选了以色列人来完成祂的计划,正如祂拣选了法老、雅各和摩西;他们得救与否只在乎信(来十一)。毕竟以色列人中真正相信的,不过是剩下的余数(九27-29)。

第二,保罗议论说,以色列人拒绝苏赛亚和祂的福音,其实是跟从了一个在历史中不断出现的前例(九30至十21)。犹

太人没有凭信心求义，因而永远也找不到义。他们把义基於律法之上，因而在他们自己的弥赛亚上绊跌了（九30-33）。

第三，他议论说，以色列的“余民”已相信福音，这清楚显示以色列全体都要这样做（十一1-16、26）。因此虽然他说神已弃绝以色列人，但他却认为神没有最终断然弃绝他们（1、15节）。神把他们从亚伯拉罕之应许的树上折下来，但没有弃绝这群子民（2、17节）。那些被拣选的“余民”得着他们所寻找的，但其余的以色列人却有一段时间是心硬的（7、25节），直至他们因嫉妒外邦人被纳入神国中而发愤（11-14节）。因此以色列人的被弃未必是最终而不能改变的事情。

第四，保罗议论说，以色列的被弃对外邦人之被收纳是一个祝福，他们多人悔改的情景岂不像从死里复生（12、15节）？这论点在本章余下的篇幅（十一17-36）继续发展。外邦人不应骄傲，因为是以色列人绊跌了，才叫外邦人可以被收纳（17-19节）。以色列人失脚并非是要他们跌倒（十一11），他们的失落是外邦人的祝福，并且是神计划的一部分。神因他们不信而把他们折下来，神也可以把他们重新接在原来的树上，只要他们不是长久不信（第23节）。

因以色列人暂时的心硬（第25节），外邦人得救的数目添满；同样犹太人也会因外邦人被收纳而发愤，把得救的数目添满（11-14节）。犹太人与外邦人一起会成为“以色列全家”（第26节）。保罗渴望这事的实现，因而看他自己在外邦人中的工作，是藉着叫外邦人悔改归向基督来激发犹太人追求义，并因外邦人的得救而保护自己权利，以致能拯救他的“一些犹太同胞”（第14节）。

基督徒的德行

第十二至十六章是把保罗那使人印象深刻的论证付诸实际的应用。因此，十二章开始便说：“所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们……”（十二1）其后列出的是连串基督徒的德行和责任。保罗经常在他的书信中写下一些劝勉，好帮助那些刚信主的人从异教过渡至犹太基督教的伦理和道德价值系统。他甚至常修正一些犹太

归信者的行为模式。第十三章讨论到那住在罗马帝国首都的基督徒与政府官员间应有的重要关系。他们应把当时俗世的政府，看为神所设立的，纵使那些官员是败坏的，但也有权继续存在。他们是神的用人，要惩罚那些作恶的人（十三4）。第十四章鼓励基督徒不要促使别人违背自己的良心去模仿其他基督徒，他们在是与非之间有更深的认识，使他们在属灵的事上有更大的自由。那些信心软弱的不也应限制其他已得到这宝贵自由的人。彼此相爱和尊重是基督之真门徒的标记。第十五章包括保罗的行程计划，以及他了解到他的职责是作外邦人的福音祭司；他以外邦教会捐献的金钱，献在耶路撒冷的祭坛上，象征把外邦人的归信献给神。第十六章照常地向不同的人问安、赞赏及委托，以此结束全书。保罗以自己的名义向罗马教会中27人问安。

John R. McRay

参“保罗”90。

参考书目：K. Barth, *The Epistle to the Romans*; F. Godet, *Commentary on St Paul's Epistle to the Romans*; W. Hendriksen, *Romans*, 2 vols; C. Hodge, *Commentary on the Epistle to the Romans*; E. Kosemann, *Commentary on Romans*; H.C.G. Moule, *The Epistle to the Romans*; W.R. Newell, *Romans Verse by Verse*; W.G.T. Shedd, *Commentary on Romans*.

罗幔提以谢

Romantí-ézer
luó màn tí yǐ xiè

希幔的儿子，大卫王曾委任他在圣所中供乐师之职（代上二十五4、31）。

罗施

Rosh
luó shī

一个北方国家，出自玛各的民族（结三十八3，三十九1），学者常把罗施等同於俄国。

罗实Rosh
luó shí

便雅悯十个儿子之一，排行第七（创四十六21）。

罗坍Lotan
luó tān

西珥的长子（创三十六20），是居住於以东地何利人的族长。罗坍有两个儿子，名为何利及荷幔（代上一38、39）。

罗以Lois
luó yǐ

提摩太的外祖母（提后一5），他的一家，包括他的母亲友尼基，都是住在路司得（徒十六1）。罗以是一位十分虔诚的犹太人，她可能在保罗第一次的宣教旅程中归入基督教（徒十四）。保罗称赞提摩太的信心像他的外祖母及母亲一样。

洛格斯 / 道Logos
luò gé sī / dào

在希腊文解作“话语”。这是一个重要的名词，因为在约翰的著作中，它指向耶稣。在约翰福音的序言里（约一1、14），以及约翰一书的起首（一1），都是以道来表明耶稣如何是神，并且表达祂是在世界里的神。这神圣的道成为了肉身，而且成为历史名人。在基督荣耀的异象中（启十九13），道也是基督的称谓。新约圣经以外的作者，例如亚历山太的斐罗也用此名词，但却指向另一种意思。

参“约翰福音”2224：“话语/道”589。

落胎 / 流产Miscarriage
luò tāi / liū chǎn

指把不能再发展的胎儿自然流产。人类（伯三16；何九14）和牲畜（创三十一38；伯二十一10）都有这情况出现。主要的问题并非不能受孕，而是胎儿在母腹中不能孕育至足月。若受神咒诅而胎坠，就没有孩子（何九14）；若蒙神祝福，便可以成功地生产，且得长寿（出二十三26）。

早产或“不到期而落的胎”（诗五十八8；伯三16）指出时间是这反常现象的主要因素。导致流产的原因有许多，但圣经只提出两项：（在牲畜方面）没有悉心照顾（创三十一38），或孕妇受到剧烈的打击（出二十一22）。

民数记五章列出了试验不贞妇人的方法。若她确曾行淫，“她的肚腹就要发胀，大腿就要消瘦”（民五27）。这是对流产的一种委婉的说法。

保罗曾以未到产期而生的婴孩来比喻自己，强调他本是不配作使徒的（林前五8）。

参“不育”200。

骆驼Camel
luò tuó

近东供骑乘或运货的主要力畜。

参“动物（骆驼）”329。

骆驼刺草Camel's Thorn
luò tuó cì cǎo

低矮带刺的灌木，根有异香，可制油膏。

参“植物（骆驼刺草）”2292。

M

麻布

Sackcloth
má bù

劣质的料子或山羊毛造的衣料，经常作为哀悼的象征，披於身上，但一些先知和俘虏也有穿用。

麻布质料粗糙，可能是黑色的（赛五十三；启六12）。衣服的式样备受争议，当中两个看法较为突出。其一是认为衣服是长方形的，两边及一端缝合，只为头部和手臂留出空位。这式样与约瑟的兄弟在埃及所用的粮袋（创四十二25、27、35），和基遍人所用的旧口袋（书九4；参利十一32）类似。第二个见解认为麻布是一件细小的衣服，跟缠腰布相似。亚洲的俘虏总被描绘成这样的装束。虽然麻布可制造超过一类的衣服，但观乎希伯来人腰束麻布（撒下三31；赛十五3，二十二12；耶四8）和在腰间围上麻布（创三十七34；王上二十一31；耶四十八37）的习惯，正支持这一种说法。

麻布主要与悲哀有关（创三十七34；王上二十一27；哀二10）。国家（尼九1；王下六30；拿三8；赛三十七1）和个人的危难来临都引人穿着麻布。君王（王上二十一27；王下六30）、祭司（珥一13）、长老（哀二10）、先知（赛二十二2；亚十三4），和牲畜（拿三8）全都披上麻布。以色列人认罪时会穿上麻布（尼九1；耶六26；参太十一21），但这样的做法并不仅限于以色列（赛十五3；耶四十九3；结二十七31；拿三5）。这衣料的特质适合在险境、忧伤、个人及国家遭受危难和痛苦的时候穿用。有人提出，粗糙的质料穿起来并不舒服，是穿着的人刻意地惩罚自己。然而并没有证据支持这个说法。

参“哀哭”24；“殡葬风俗”175。

麻风

Leprosy, Leper
má fēng

由分支杆菌所引发的一种慢性传染疾病。此种细菌类似肺病的杆菌。这种疾病的病症是皮肤、黏膜及表面的神经发生变化。在皮肤上出现失去皮肤色素的斑块，但极少会完全失去皮肤色素。因此，皮肤上出现白色的斑块，肯定不是麻风的特征。那些失去色素的皮肤斑块，通常会同时失去对触摸及温度的感觉。皮肤变厚又形成小瘤，使面貌变得像狮子面一样，都是麻风常见的现象。表面的神经受损，可能会引致手、脚或面部麻痹，也可能引致失去一切触觉，以致病者并不知道已经有严重的损伤或溃疡。许多时候，眼睛、耳朵及鼻都会受到影响。已经发现一种有效的治疗方法，虽然疗程颇长，有时病情却会自动抑止。这种疾病的传染，是透过长期与一个麻风病患者接触而产生的。儿童比较成年人更容易受到感染，但是在任何情况下，它的传染性颇低。

麻风的早期历史不详。有关麻风的可能记述，可从古埃及、巴比伦及印度的著作中看到。但这些记载所指的，是否现代的麻风，学者则有不同的意见。这些记载的含糊之处，影响重大，因为它们只能有限地帮助我们对比旧约圣经中有关“麻风”的了解。

旧约

利未记十三章及十四章有关“麻风”的资料最为详细。倘若仔细研究这些经文对这种疾病的描述，就会发现这些经文的内容，并非我们现在对麻风的诊断。假如一个祭司今天仍沿用这些经文所载的衡量标准，他可能会宣告许多麻风病人为不洁；但是，他亦会宣称许多患不同皮肤病的病人为不洁。我们所称的麻风病，跟利未记所记载的内容并不吻合。这些经文时常提及的毛发变白，并非麻风的典型病症。同时，许多皮肤病都会出现毛发变白

的情况。皮肤上有白色的斑块并非麻风的特征，而且头发及头皮通常是不受影响的。一般而言，7至14日的时间并不足以观察病情的变化。倘若这些经文是描写现代的麻风，而当中并没有提及此种疾病更明显之病症，看来有点奇怪。细菌学家未能成功繁殖这种麻风病杆菌，因此衣服或房子不可能引发麻风。故此，圣经所提及的麻风与现代的麻风，并非同义词。这个翻译为“麻风”的希伯来词语，源自一个阿拉伯词语，意思是击倒或是鞭笞。因此，这个可能是一般的术语，用以形容严重的皮肤病，或是物体上不洁的痕迹。

祭司根据利未记十三章2至8节的衡量标准，决定皮肤是否患上麻风。在利未记十三章9至59节，描述了不同种类的麻风。出现溃疡及白色的皮肤和毛发，就是患上慢性麻风病。患此症的人会被宣告为不洁，但不需要隔离一段时期。另一种麻风是涉及全身皮肤，但不会使患者不洁。在18至23节，描述了脓疮治好所带来的麻风，24至28节则描述治好了火毒之后所引发的麻风。在29至39节，其中所形容有关头上或胡须的麻风，可能是属真菌感染。在47至59节中，提及麻风与秃头的关连。正如一位著名的麻风病医师所说，倘若在翻译这些经文的时候，是翻译为“不洁的疾病”，而非“麻风”的话，就会除去许多混乱的情况，而且可能更准确地带出原文的真正意思。

礼仪上的洁净

在利未记十四章1至32节，记载了有关医好麻风病之后的洁净礼仪。第一个步骤是在营外进行，祭司会在营外察验，以确定患者已经痊愈。然后就拿两只活鸟，连同香柏木、朱红色线及牛膝草，将其中一只鸟在盛有活水的瓦器上宰杀了，并且把另一只活的鸟蘸在有血的活水中，然后将鸟放走。此外，用同样的血水，在痊愈者身上洒7次。这项礼仪象征患者的痊愈。放走的活鸟象征重获自由及释放，以代替先前像是活死人的境况。被宰的鸟代表患者先前不洁的境况所引致的死亡结局。那些血和水代表着生命及洁净，是要洒在痊愈的人身上，使他好比那只自由的活鸟。

香柏木、朱红色线及牛膝草，都是代表新生命及洁净。经过了这象征性的洁净后，这人也需要洁净自己的身体。虽然他可以在营内，但他仍要在自己的帐棚外居住7天。

这项洁净礼仪的第二部分，是要使那人与神和好。就在第8天，他再次洁净身体。然后献上一只公羊羔作为赎愆祭，并且以一罗革油一起作摇祭，再次把这入分别为圣，好事奉耶和華。接着，在圣所献上一只公羊羔，作为赎罪祭。将一些赎罪祭的血，抹在求洁净的人的右耳垂上，以及右手的大拇指上，并且抹在右脚的大拇指上。如此，他的听觉、行动及行走的器官，都洁净了，可以服侍神，就像任命祭司作圣职的仪式一样（利八24）。在耶和華面前把油洒了7次之后，祭司就把油抹在先前抹血的地方，并且把剩余的油倒在那人的头上。这样，就在耶和華面前为他赎罪。

旧约的学者一般都同意衣物（利十三47-59）及房子的麻风（利十四33-53），可能都是因为霉或真菌的生长。如果一件衣服是有麻风菌的话，就要把它烧掉。倘若是一间房子有麻风菌，就需要尽力根除麻风。如果成功的话，就进行洁净的礼仪。这个仪式类似麻风痊愈者第一阶段的洁净礼仪。假如不能消灭那麻风的话，就要把房子拆毁，并且将瓦砾弃于城外。

新约

在新约之中，没有描述关于麻风这种疾病。因此，我们也不能肯定它是否指现代的麻风病。当时的人亦知道有关现代的麻风病症，但我们不能肯定他们是否经常能够正确地分辨麻风与其他皮肤病。在新约中，被翻译成为“麻风”的这个希腊文词语，基本意思是鳞状。希腊人用这个词去指明一种牛皮癣的皮肤病，而且他们用这个词以指麻风的希腊文词语，我们翻译为“鳞状皮肤病”。在新约圣经中是没有这个词的。“麻风”一词的混淆用法，甚至延续到中世纪时代。它使历史学家有时也不能肯定这种疾病在历史中的蔓延情况。当我们在新约中读到有关基督洁净麻风病人时，我们只知道祂医治了一种慢性皮肤病。

病。这些皮肤病被认为是不洁的病症。

基督对待受麻风折磨的人的态度，跟当时的拉比是截然不同的。倘若街上有麻风病人，拉比就不吃在那条街买回来的鸡蛋。亦有拉比会向麻风病人掷石，以防止他们接近。而基督在医治麻风者的时候，用手触摸病人。这样，就显明了祂胜过麻风所代表的不洁（太八3；可一41、42；路五12、13）。

参“医药”2008”

麻哈拉

Mahalath
má hā la

音乐调名，意思是“悲哀”，写在诗篇五十三篇的标题上，表明这首诗的表达方法及/或这诗的对象。

参“音乐和乐器（麻哈拉）”2125。

麻雀

Sparrow
má què

参“鸟（麻雀）”1123。

马

Horse
mǎ

参“动物（马）”329。

马槽

Manger
mǎ cáo

喂饲家畜用的水槽。这希腊词在新约中只出现4次，其中3次在路加福音耶稣降生的叙述中（路二7、12、16）。第四次在路加福音十三章15节。

旧约中与此同义的希伯来词语出现在约伯记三十九章9节、箴言十四章4节，和以赛亚书一章3节，中译作“槽”。在这些经文中，它的用法与希腊文“马槽”十分相似。然而，在七十士希腊文旧约译本中，另有3个其他希伯来名词也用这个希腊名词来翻译：中文译作“棚”，即圈养牲畜的地方（代下三十二28）；“饲料”（伯六5）；以及“棚”（哈三17）。

根据现代中东的风俗和圣经考古学的

研究，马棚和马槽的位置有两个可能性：在穷苦人家里，马棚通常是贴近房子的一个小室，比人所住的房间稍低。石槽则放在木棚的墙边，或在石上挖凿而成。另一个可能的位置是在屋子附近的山洞内，或房子底下的石灰地基内。第一种马棚在米吉多的遗迹中发现。在拉吉一座建筑物的遗迹底下，发现一个洞穴（约主前1200），这洞穴似乎是作马棚之用。

传统认为耶稣出生时所用的马槽是在洞穴里。现今纪念基督降生的教堂也是建在这样一个洞穴之上。不过，根据路加福音的记载，那马棚也很可能是贴近房子的一个地方。

参“耶稣基督的生平和教训”1970。

玛达他

Mattatha, Mattath
mǎ dá tā

① 根据路加福音的家谱（路三31），玛达他是耶稣的先祖。

参“耶稣基督的家谱”1966。

② 哈顺的子孙。被掳归回之后，他听从以斯拉的劝谕，把外邦的妻子休弃了（拉十33）。

马大

Martha
mǎ dà

马利亚和拉撒路的姊妹，耶稣的朋友。马大住在伯大尼，一个位于橄榄山东麓的小城。马大可能是长大麻风的西门的妻子。

路加记述了一件有关马大的事，她正忙碌地预备食物时，她妹妹马利亚只顾坐着听耶稣讲道。马大向耶稣抱怨说妹妹不帮忙，耶稣则温柔地更正她的想法，说：“马大！马大！你为许多的事思虑烦扰，但不可少的只有一件；马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的。”（路十41、42）耶稣这话，是要提醒马大不要忧虑，并指出生命中最首要的事情，也是得到最大回报的事情，就是与主相交。

在约翰记载拉撒路死而复活的事件（约十一17-44）里，马大是上前迎接耶稣的人，而马利亚则留在屋子里（第20

节)。马大又再一次向耶稣抱怨，这次她说耶稣若能早一点来，拉撒路便不会死（第21节）。耶稣回答说：“你兄弟必然复活。”马大很自然就假设耶稣是指将来的复活。耶稣向马大保证复活与生命都在祂里面，劝马大要信祂（23-26节）。於是马大便承认她相信耶稣是基督（第27节）。耶稣吩咐人把坟墓打开时，马大提出抗议说，尸体必已发臭了。耶稣坚决地回应她的疑惑，说：“我不是对你说过，你若信，就必看见神的荣耀吗？”（第40节）耶稣跟着便叫拉撒路从死里复活过来。

约翰福音十二章1至11节记载马大再一次侍候耶稣和拉撒路用膳；不过，这一次她没有反对马利亚对耶稣所表达的一片苦心和敬爱。

玛戒

Ma-adai
mǎ dài

巴尼的儿子。被掳之后，他听从以斯拉的劝告，休弃了他的异教徒妻子（拉十34）。

玛代

Madai
mǎ dài

雅弗7个儿子中排行第三的儿子（创十2；代上一5）。

玛代人

Medes, Media, Median
mǎ dài rén

印欧语系的民族，出现於伊朗西北部的高原地带。他们跟波斯人有很密切的关系，希腊人、埃及人和亚述人常以为他们就是波斯人，或把他们与波斯人混淆了。有些学者则把那一带的人都统称为“玛代人”。事实上，玛代人只住在扎格罗斯山脉中，那是海拔3,000至5,000呎、被山谷分隔开的山区。首都厄巴他拿今名哈马丹，位於一条从米所波大米来的主要商贸路线上，由於位置高耸，夏天气候温和，是众波斯王的避暑胜地。

由於没有任何以玛代语言记载的玛代

历史和文化存留，我们只能从当代的希腊、新巴比伦和亚述文献中取得资料。由於玛代和迦勒底是把亚述帝国打跨的两个民族，因此他们在新巴比伦的文献中必定占有重要的地位。此外，希罗多德也提供了一些宝贵的资料，大概是从楔形文字的文献得来的。



玛代波斯的卫兵

亚述王撒缦以色列三世记述了玛代人在主前九世纪在厄巴他拿一带的活动，但历史学家仍不能确定玛代人是在何时迁入那地区的。

撒缦以色列为盗取玛代人精心配种的骏马，便突袭他们所占领的平原；玛代人所饲养的骏马是广为人所赞誉的。历代以来，亚述王都没有间断这种突袭，不单为着马匹的供应，也为着保障在这主要通道上的贸易自由。在主前八世纪，亚述王如亚大得尼拉力（主前810-781）、提革拉毗列色三世（主前743）和撒珥根二世（主前716）都自称征服了玛代，而旧约也记载以色列遭撒珥根攻取后，其民被安置在玛代人的城邑（王下十七6，十八11）。

以撒哈顿作亚述王时（主前681-669），要求玛代人承认他的治权，并根据条约向亚述进贡，但玛代人却乘着亚述渐渐衰弱的局势，在主前631年与西提人和森美里人联盟。在弗老窝底一连串的攻击之后，亚述正在衰退的势力进一步减弱，尼尼微終於在主前612年沦陷。哈兰也在主前610年被攻破。玛代王基亚萨里组织了一队强悍和经过严格训练的军队。

在他的带领下，玛代军队及其盟军控制了亚述主要的城市，势力扩展至亚述北部，并在主前585年与吕底亚签署和平条约。

主前550年，当古列胜了亚士他基，被卷入这区的权力斗争浪潮的以拦人，开始占优势。古列的家族一半是波斯人，一半是玛代人。当时玛代首都厄巴他拿被夺取，整片土地在以拦的控制之下，而古列就得到“玛代王”的名号；玛代的法律和其他传统与波斯合并（但六8、15）；玛代人在波斯的管治中被委任高职。玛代和波斯几乎变成同义词（斯一19；但八20），玛代也在攻取巴比伦的行动中有分（赛十三17；耶五十一11、28；但五28）。亚哈随鲁之子大利乌是玛代人（但九1），他夺取巴比伦王权时，就被称为“玛代王”（十一1）。不过，在他的管辖下，国土并不太平，在他和大利乌二世的统治期间（主前409），这动乱的局势甚至造成公开的叛变。

以斯帖记描述了王宫中穷奢极侈的筵宴和极尽豪华的设备（斯一3-7）。玛代人后来落在叙利亚人（西流基人）和帕提亚人的管治之下。在新约，有一次同时提到帕提亚人、玛代人和以拦人（徒二9），但其后玛代似乎只是一个地理上的名词，在历史上再没有一个拥有自己权力的玛代民族了。

Hazel W. Perkin

马但

Matthan
mǎ dàn

耶稣的祖先（太一15）；也许就是路加福音三章24节的玛塔。

参“耶稣基督的家谱”1966。

玛得米那

Madmenah
mǎ dé mǐ nā

属便雅悯支派的城市，位于耶路撒冷以北。地点就在西拿基立进军犹大（约主前701），攻打希西家王（主前715-686）和圣城（赛十31）时，亚述军所行经的路线上。有人认为这地方就是现今的舒法。

玛得缙

Madmen
mǎ dé miǎn

耶利米的预言中（耶四十八2）提到的一个城市，位于摩押。这名字可能是“底们”的误抄，底们是在以赛亚对摩押的预言中，所提到的城市（赛十五9）。如果这个说法属实，玛得缙就是位于本尼哈马河的源头，卡拉克西北部7½哩的迪姆奈废墟。耶利米的信息中，是运用了以解作“安静”的希伯来词语和这地名相对的双关语法。

玛底雅

Maadiah
mǎ dǐ yǎ

一祭司家族的领袖。这家族在被掳后归回耶路撒冷（尼十二5）。到了下一代，当约雅金作大祭司，这家族的领袖是毗勒太（在第17节称为摩亚底）。他也许就是在以斯拉的约上签名的祭司玛西亚（尼十八8）。

玛顿

Madon
mǎ dùn

迦南地的一个城市，曾与其他城邦结盟对抗由约书亚所领导，入侵巴勒斯坦地的以色列人，但无功而废。自从在米伦发生了一场损伤惨重的战事，这些城市就归在以色列人的控制之下（书十一1，十二19）。玛顿可能就是现在的盖伦海廷，离加利利海约5哩。

玛俄

Maach
mǎ é

非利士地迦特王亚吉的父亲。大卫逃避扫罗的追杀时，曾投奔这位亚吉王（撒上二十七2）。

参“玛迦#3”965。

玛尔杜克

Marduk
mǎ ěr dù kè

巴比伦一位大神，被奉为创造和命运

之神。玛尔杜克（也称为“彼勒”）原是巴比伦城的守护神，随着巴比伦的强盛，玛尔杜克也成为了米所波大米众神之冠。他的兴起在巴比伦的创造史诗“伊吕马以利殊”中有所记载；据说他击败了太初浑沌之神查马特，之后他就创造了天和地。莎班尼是玛尔杜克的伴侣，而巴比伦的依撒基拉神庙就是为他们而建的。耶利米预言玛尔杜克因不能挽救巴比伦的劣势而蒙羞惊惶（耶五十2，“米罗达”是玛尔杜克的希伯来文音译词）。

参“巴比伦 / 巴比伦帝国”55。

玛歌珥米撒毕

Magor-missabib

mǎ gē ěr mí sǎ bī

耶利米给巴施户珥的新名字，巴施户珥是耶和華圣殿的总管。他听见耶利米预言犹太的审判，就把耶利米枷锁起来（耶十九14至二十2）。“巴施户珥”这名字的意思本是“四周繁盛”，却变成“玛歌珥米撒毕”，就是“四面惊吓”的意思（耶二十3），因为他将会看见巴比伦入侵的恐怖境况（二十四）。

玛革提施

Maktesh; Mortar, The

mǎ gē tí shī

在耶路撒冷附近的一个地方（番一11）。由於这词的意思是“研钵”，所以这地应该是一个低陷的盆地。玛革提施可能是圣殿山对面的泰路平谷，但旧约亚兰文注译《他尔根》则指它为汲沦谷。

玛各

Magog

mǎ gè

玛各一词在圣经中虽然只出现过5次，却出现在两段著名的预言中——以西结书三十八、三十九章和启示录二十章，所以显得份外重要。在创世记十章2节（代上一5）列邦的名单中，玛各列在雅弗的众子中；用作人名，也指从玛各而出的国家。在以西结书和启示录中，玛各有时是指一个地方或是一个民族，有时则兼指一个地方和一个民族。

与圣经同时代的文献中并没有提及玛各，因此，这词的定义主要出自圣经；不过，在后期的文献中也出现一些资料，可供佐证。玛各第一次在圣经出现时，是雅弗的一个儿子（创十2；代上一5），与土巴和米设并列（参结三十八2）。以西结书三十八章2节把玛各和歌革这人名并列，指明玛各是一个地方，与土巴和米设一同受歌革管治。以西结书三十九章6节称住在玛各的人为玛各。以西结书三十八和三十九章描述在末后的日子（参三十八8、12、16），歌革和玛各地属他的人，联同世上各地来的人，要攻击以色列（参三十八5、6）。

有些人认为歌革是玛各的别名。有些则以玛各为吕底亚，因为他们认为歌革就是兹吉斯（或作“古古”）。然而，这说法的论据不强。

启示录二十章8节描述歌革和玛各，联同地上四方的列国侵占以色列地。以西结书与启示录显然是指着末日要发生的同一件事。启示录二十章8节的歌革可解释为撒但，玛各就是与撒但同来入侵的民族。有些人看启示录二十章8节的“歌革和玛各”为一个象征，代表千禧年完结时的一场大战争，与以西结书三十八、三十九章所描述的入侵相似，但词汇本身却非一致。另外有些人又认为启示录二十章的玛各是与歌革一起的另一个人。

圣经以外的文献也提供了一些资料。约瑟夫（《犹太古史》1.6.1）把玛各等同於北方的西古提人，他们住在现今的土耳其和俄罗斯中南部。伪经《禧年书》七章19节和九章8节指玛各为“北方的蛮族”。在旧约中，玛各常与土巴和米设并列。在地理上，一般都是指里海和黑海之间亚南部的山区。

根据现有的资料，以西结书和启示录所载的玛各均指向北方的游牧民族（也许是西古提人），从现今土耳其和俄罗斯的中南部而来，他们要在末后的日子，在歌革的带领下入侵以色列。然而，无论圣经或其他文献，都没有足够的证据来推论或认定，这些现代国家就是圣经中的玛各和歌革。

玛哈Mahath
mǎ hā

- 利未人亚玛赛的儿子，是大卫时代的圣殿歌唱者希幔的祖先（代上六35）。
- 希西家在位时，一个协助洁净圣殿的利未人（代下二十九12）。他被委任为监督，负责看管圣殿仓库里的“供物和十分取一之物，并分别为圣之物”（代下三十一12）。

玛哈拉Mahalath
mǎ hā la

- 以实玛利的女儿，尼拜约的妹子。她也是以扫的第三个妻子，即流珥的母亲；创世记三十六章称她为“巴实抹”（创二十八9，三十六3，一17）。
- 耶利摩的女儿，是罗波安的第一个妻子（代下十一18）。

玛哈莱Maharai
mǎ hā lái

大卫的勇士之一，他是来自犹大山地尼陀法的谢拉族人。大卫派他作每年第十个月的班长，带领一班，即24,000士兵（撒下二十三28；代上十一30，二十七13）。

玛哈尼但Mahaneh-dan
mǎ hā ní dàn

位於基列耶琳以西，在琐拉和以实陶中间的地方，神的灵在那里感动参孙（士十三25）。但支派在往以法莲山地途中，也曾在这里安营（士十八12）。

玛哈念Mahanaim
mǎ hā niàn

位於约但河东，基列的一个聚居处。雅各在那里遇见神的使者，给那地起名为“神的营”。他往见以扫之前，把家人和财物分成两队（玛哈念在希伯来文的意思就是“两队”），以免失去所有家人和财

物（创三十二1-8、11）。

这城位於玛拿西和迦得两支派之间的边界上（书十三26、30），是分给利未人的产业（书二十一38；代上六80）。扫罗在基利波山被杀后，他的儿子伊施波设就逃到玛哈念，在那里建立一个流亡政府的首都，管治大部分的以色列人（撒下二8、12、29），直至被利甲和巴拿所杀为止（四5-7）。押沙龙谋反时，大卫曾逃至这城，并受巴西莱和一些基列人的接济（撒下十七24、27）。大卫在玛哈念的城门接到押沙龙的死讯，就上城门楼哀哭。所罗门以玛哈念为第七个管辖区的首府，并立亚希拿达为该地首长（王上四14）。

根据圣经的引证，玛哈念位於基列中部，雅博河沿岸。在圣经以外，却有许多不同说法。早期学者认为玛哈念就是亚雅仑以北2½哩外的马克拿废墟。近期的说法却集中在雅博的吐鲁阿达哈的两座山上。亚哈兰尼认为吐鲁阿达哈西面的山丘就是玛哈念，东面则是毗努伊勒。其正确的位置仍不得而知。

玛哈未人Mahavite
mǎ hā wèi rén

这词在历代志上十一章46节出现，用以辨明大卫一名勇士以利业的身分，大概是指他的家乡，好把他跟第47节的以利业分别出来。玛哈未人究竟是何许人，仍是一个疑问。

玛哈秀Mahazioth
mǎ hā xiù

哥辖人希幔的十四个儿子之一，也是负责在圣殿中唱歌、敲钹、弹琴、鼓瑟的第二十三班乐师的首领（代上二十五4、30）。

玛曷Mahol
mǎ hé

他是所罗门时代3个知名的智慧人（希幔、甲各和达大）的父亲（主前970-930；王上四31）。

玛黑耳沙拉勒哈施亚斯

Maher-shalal-hashbaz

mǎ hei ěr sha là lè hà shī bà sī

以赛亚之子的名字，意思是“掳掠速临、抢夺快到”。这个名字是用以预言大马色和撒玛利亚即将要败在亚述王手下（赛八1、3）。

玛基

Machi

mǎ jī

属迦得支派，白利的父亲。白利是被差往窥探迦南地的十二个探子之一（民十三15）。

玛基大

Makkedah

mǎ jī dà

约书亚带领以色列人攻取南部城邑时所占领的一个高原城镇（书十10-29，十二16）。玛基大与拉吉同属一个区域（书十五41）。优西比乌认为她位于依流泰罗坡里，即伯古富林以东8哩（罗马的计算法）。从那里可通往一个罗马拜占廷时期的废墟，拜特玛克敦；这废墟就在一条从依流泰罗坡里往希伯仑的罗马大路旁。圣经所显示的位置可能在上述位置西南面1½哩外的可莫废墟。

玛基叠

Magdiel

mǎ jī dié

以东的一个族长（创三十六43；代上一54）。

玛基兰

Malchiram

mǎ jī lán

耶哥尼雅（约雅斤）的儿子，大卫的后裔（代上三18）。

马基努

Machaerus

mǎ jī nǚ

施洗约翰被囚禁的城堡，后来他更被希律安提帕处斩（约瑟夫：《犹太古史》

18.5.2）。这个名字没有在圣经正典和次经中出现过，但这个城堡是亚历山大物细所建，是巴勒斯坦最坚固的城堡之一（约瑟夫：《犹太战争录》7.6.1-4）。在与庞培的战争中，这城堡被迦比纽所毁灭（《犹太战争录》1.8.5）；但大希律后来把它修葺和扩建。大希律也在这城堡内，建了一座宏伟的宫殿。它位于死海南面，在比利亚的最南端，临望死海。有人认为这地点就是今天的姆豪瓦。

马太福音（十四3-12）和马可福音（十六17-29）曾记载希律听闻耶稣的名声后，就以为这位能行神迹的耶稣，是复活的施洗约翰。约翰被囚时，所受的待遇并不十分苛刻，因为还有朋友可以探望他（太十一2、3；路七18-20）。希律那位亚拉伯血统的妻子，因希罗底的缘故而被希律休弃后，就是从这座城堡逃往她的父亲——亚拉伯王亚哩达——那里去。这事件引发希律和亚哩达的战争（《犹太古史》18.5.1）；而希律终于战败。

玛基雅

Hashabiah, Malchiah, Malchijah

mǎ jī yǎ

① 革顺的后裔，大卫分派他与其他族人作圣殿中的乐师（代上六40）。

② 在大卫时代供职的一位祭司（代上九12）。他的后裔与所罗巴伯一起返回耶路撒冷（拉二38；尼十一12）。

③ 大卫在位时的一位祭司（代上二十四9）；也许与本条目#2为同一人。

④ 巴录两个同名的儿子，在被掳归回后，听从以斯拉的劝勉，把外邦的妻子休弃了（拉十25）。

⑤ 哈琳的儿子，在被掳归回后，听从以斯拉的劝勉，把外邦的妻子休弃了（拉十31）。他在尼希米的领导下，修筑了耶路撒冷城墙的一部分（尼三11）。

⑥ 利甲的儿子，负责管理伯哈基雅。他在尼希米的指导下，修筑了耶路撒冷城墙的粪厂门（尼三14）。

⑦ 在尼希米的指导下，修造耶路撒冷城墙的一个银匠（尼三31）。

⑧ 以斯拉宣读律法书时，站在以斯拉左边的其中一人（尼八4）。

①在被掳归回后，与尼希米和其他人一同签署以斯拉之约，表示对神忠心的一名祭司（尼十3）。

②重建的耶路撒冷城墙落成时，参与奉献典礼的其中一人（尼十二42）。

③王的儿子，他的监牢曾囚禁先知耶利米（耶三十八6）。耶利米发出严厉的预言后，玛基雅的儿子巴施户珥（耶三十八11）便是走到西底家王面前的其中一人，要治死耶利米。众王之子一心要治死耶利米，於是把他下到玛基雅的监牢里。

玛吉

Machir
mǎ jī

①约瑟的孙儿，也是玛拿西从亚兰族的妾所生的第一个儿子（创五十23；代上七14）。玛吉是基列的父亲，也是玛吉族的始祖（民二十六29）。当摩西在世的日子，玛吉的后人在约但河东的基列地，赶出了住在那地的亚摩利人（民三十二39）；后来，他们获得分派这地和巴珊地为业（申三15；书十七1、3）。在士师记五章14节，整个玛拿西支派都称为玛吉。

②住在约但河以东罗底巴的亚米利的儿子。玛吉曾向米非波设提供住处（撒下九4、5）；后来，当大卫逃避押沙龙的追杀，玛吉、朔比及巴西莱也曾照顾大卫的日常需要（十七27）。

玛吉希录

Makheloth
mǎ jī xī lù

以色列人前往迦南时，中途停留的地方之一，位於哈拉大和他哈之间（民三十三25、26）。其准确位置不详。

参“旷野飘流”842。

玛迦

Maacah
mǎ jiā

常用的希伯来名字。

①亚伯拉罕的兄弟拿鹤从妾流玛所生4个孩子中，最小的一个（创二十二24）。

②大卫其中一个妻子，是基述王达买

的女儿，也是押沙龙的母亲（撒下三3；代上三2）。

③亚吉的父亲。亚吉是迦特王，他在所罗门统治时期，曾收容了示每的两个仆人（王上二39）。他也就是撒母耳记上二十七章2节的玛俄。

参“玛俄”961。

④押沙龙的女儿（王上十五2、10），是犹大王耶罗波安（主前930-913）的妻子，也是犹大王亚比央（主前913-910）的母亲和亚撒（主前910-869）的祖母（王上十五10；代下十一20-22）。及后，亚撒废除她皇太后的位分，原因是她为亚斯他录造了一个偶像（王上十五10-13；代下十五16）。玛迦在历代志下十三章2节也作“米该亚”。

⑤迦勒的妾，生了4个儿子（代上二48）。

⑥户品和书品的姊妹，是玛拿西人玛吉的妻子，也是毗利施和示利施的母亲（代上七15、16）。

⑦便雅悯人，耶利的妻子，也是扫罗王的祖先（代上八29，九35）。

⑧哈难的父亲。哈难是大卫的勇士之一（代上十一43）。

⑨示法提雅的父亲。示法提雅是在大卫统治时代，西缅支派的一个统领（代上二十七16）。

⑩外约但北面的一个小国。根据约书亚记十三章11节，基述和玛迦的国土，是位於基列地与黑门山之间，与巴珊王疆的国土接壤（书十二4、5）。当地人称为拿鹤的后裔（创二十二24），地处拿鹤族人居地的最南端。主前二十世纪的埃及咒诅祷文，可能也曾提及他们的名字，但这点不能确定。

圣经记载大卫在外约但北部哈嫩抵抗亚兰联军时，也曾提及受雇的军兵中，有伯利合的叙利亚人、琐巴的叙利亚人和“玛迦王的人一千”（撒下十6）。但平行的经文却记载了亚兰玛迦和琐巴（代上十九6），然而撒母耳记的经文较为古旧。

参“亚兰”1862。

马加比Maccabees, The
mǎ jiā bǐ

於主前167年发动犹太人革命的家庭。这个名字是由这家族最德高望重的犹太马加比而来。

参“犹太教”2160。

马加丹Magadan
mǎ jiā dān

耶稣渡过加利利海后曾到访的地方(太十五39)。这名称正确的写法应是抹大拉。在马可福音的平行经文(可八10),写为大玛努他,可能是抹大拉的复数词(Magdaloth)的误抄。新约唯一提到这城市之处,是与其中一位马利亚的名字相连的,她就是“抹大拉”的马利亚。马加丹有几个别名:不少希腊文献称之为“大利刺”,意思是“腌鱼工厂”(斯特拉波16.2.45;皮里纽5.71)。拉比作品中则称之为“米多伦那耶”或“米多沙拜耶”,意思是“鱼或染匠的塔”。地点就在提比哩亚西北偏北约3哩的梅代,位於革尼撒勒大平原的南端,以土地富庶和全年热带气候而驰名。

参“大玛努他”270。

玛迦人Maachathite, Ma-acathite
mǎ jiā rén

玛迦的居民,他们的土地邻近基述人和玛拿西半支派的疆界(申三14;书十二5,十三11)。这地由睚珥接管,但他与他的同伴都无法赶逐住在他们中间的玛迦人和基述人(书十三13)。

玛迦人以利法列加入了大卫的军队,成为“勇士”之一(撒下二十三34)。在历代志上十一章36节的平行经文,以利法列又称为米基拉人。

在以色列历史上,米基拉人一向都不友善。当耶路撒冷落在尼布甲尼撒手上的时候,一个玛迦人的儿子雅撒尼亚,和亚扪人以实玛利联合,对抗由尼布甲尼撒委任管治耶路撒冷城的基大利(王下二十五23;耶四十八)。

参“玛迦#10”965。

玛迦斯Makaz
mǎ jiā sī

所罗门选了12座城,在一年内轮流为皇室供应食物,玛迦斯是其中一座城(王上四9)。玛迦斯位於犹太的西北部,可能就是以革伦南面的木黑鲜废墟。

玛结Malchiel
mǎ jié

亚设的孙儿,比利亚的儿子(创四十六17;代上七31);他也是玛结族的先祖(民二十六45)。

马可福音Mark, Gospel of
mǎ kě fù yīn

新约圣经第二卷书,大概由耶路撒冷的约翰马可写於主后60至68年间。

特点

马可福音有许多与其他福音书不同的地方。例如,通常译作“随即”的一个词,在马可福音出现了超过40次之多,而在新约其他书卷则只出现了10多次。虽然这可能只是作者的一种写作风格,与马可那毫不矫饰和通俗的作风符合,但这特色也实在给整卷书的叙述加快了速度。马可关注耶稣的行动过於祂的教训(与马太和路加显著地不同),他的叙述从一个场景很快转到另一个场景,没有任何停顿的空间。由於这卷书篇幅很短(只有路加福音的一半),作者的原意可能是希望让读者一口气读完;即使用来朗读,全书也只需要1个半小时左右。无论如何,这书给人一种催迫感,这是无可置疑的。

本书还有其他更重要的特色。人若不熟悉耶稣生平,首次读马可福音,一定会觉得此书的开始很突兀。开头一句像题目的简短句子之后(一1),作者马上的职单、令人费解的说话来形容施洗约翰的事;接着就把耶稣介绍出来,说是从拿撒勒来的,却没有交代祂早期的生平事迹。

不但如此，本书超过 $\frac{1}{3}$ 的篇幅是描述耶稣在世最后1个星期（所谓受难周）的事情。这些特色加上其他因素，为全书加添了一份神秘感；马可着重指出那些与耶稣接触的人，常会感到惊惶和希奇（二12，四41，五15、33、42，六51，九6，及其他几段经文，尤其值得注意的是十32那奇怪的措词）。假设马可福音果真是在十六章8节收笔，那么作者显然是希望给读者留下一种敬畏的印象，正如门徒亲眼看见耶稣复活时的感受一样。

人为何会这样恐惧和希奇呢？马可的答案很清楚：耶稣虽然是一个真正的人，但同时也是神。马可比其他福音书的作者更强调耶稣的人性，从他对耶稣情绪的描述上可见（一41，三5，八12，十14）。然而，他主要的重点还是在主的神性。马可在书中称耶稣是“神的儿子”（有些抄本缺此用词），这是魔鬼（三11，五7）和神自己（九7）都承认的。本书真正的高潮也许就是十五章30节，马可叙述一个外邦人——罗马百夫长——看见耶稣喊叫断气，就惊叹道：“这人真是神的儿子！”

结构

马可福音的结构很简单。首8章概述耶稣公开传道的性质，以梅花间竹的方式穿插着两类不同的故事，一类故事是显示祂声名日噪，另一类故事则强调犹太领袖对祂的反对。虽然这8章指出耶稣到来造成了一些张力，但普遍来说，这8章经文给人一种成功和乐观的印象。到了第八章末，特别从31节开始，情况急速下转；在该撒利亚腓立比，彼得刚认耶稣为弥赛亚，耶稣立即表明弥赛亚必须死，这是祂首次透露这信息，门徒都很失望。不知如何是好。接着，这信息接二连三地重复（九9、31，十32-34，十四17-25），消极的思想笼罩着门徒，最后，他们都离开了主（十四50）。

有趣的是，这消极的信息在本书上半部3个不同的地方已埋下了伏线：三章6节（耶稣的敌人设计除灭祂），六章6节上（拿撒勒人不信祂），八章21节（门徒误解祂）。有些学者认为马可用这3节圣

经来作本书头3部分的分界。此外有些学者留意到两次医治瞎子的事件（八22-26，十46-52），似乎是一个段落的开始和结尾，这段落强调门徒在灵里的眼睛。另一个分段的线索在十四章1节，这节经文明显划分了本书最后的部分。

内容提要

根据上述分析，我们可以为马可叙事的发展写出一个大纲，这大纲在二分的结构中有6个主要的分段。

引言（一1-13）

第一部分：爱戴和反对

(1) 耶稣的权柄与法利赛人的敌意（一14至三6）

(2) 群众的反应（三7至六6上）

(3) 门徒的误解（六6下至八21）

第二部分：黑暗和死亡

(4) 弥赛亚的使命与门徒的眼睛（八22至十52）

(5) 最后的工作（十一1至十三37）

(6) 受难的叙述（十四1至十五47）

结语（十六1-8）

虽然不能说这大纲就是作者原本的写作构思（也许马可并没有刻意定出一个详细的写作大纲），但这6个分段提供了一个有用的起点，让我们对本书的内容有一个总括性的了解。

耶稣的权柄与法利赛人的敌意（一14至三6）

本书引言部分（一1-13）介绍了施洗约翰的事工，以及耶稣的受洗与受试探。紧接着引言，马可以一句概括的话展开了这卷书的主要内容（一14、15），这两节经文似乎暗示耶稣公开传道，是由约翰下监所引起，而祂传道的重点在宣讲神国马上就要降临。跟着就是呼召第一批门徒（一16-20），以及一连串的事迹。这些事件都在迦百农发生，而且显然是在24小时之内发生的：首先在会堂教训人；之后就医治一个被污鬼附着的人；然后治好彼得的岳母；晚上又医治许多病人；最后独自祷告。在耶稣宣告说要把祂的事工扩展至加利利全地之后（一39），马上就是洁净大麻风患者的故事（40-45节）。其后是一组很重要的事件（二1至三6），重点全

在於耶穌與猶太領袖的衝突：包括治好和赦免一個癱瘓病人；呼召利未並在他家里坐席（同坐席者，除了耶穌之外，還有眾人皆憎惡的稅吏），席間特別在禁食的問題上，引起了一些爭執；以及兩個有關如何守安息日的故事。

群众的反应（三7至六6上）

第二段的开始与第一段相同：一句概括性的句子（耶穌在湖边治病，三7-12），跟着是正式设立十二门徒（13-19节）。其后3节重点集中在耶穌亲属与文士对他的指摘（20-22节），引出了有关撒但，褻瀆圣灵，以及谁是真正的亲属等问题（23-35节）。第四章大部分是耶穌讲论有关天国的比喻——撒种的比喻、种子长大的比喻、芥菜种的比喻——其中加插了阐明耶穌教训的性质与目的的话（10-12、21-25、33、34节）。到了晚上，耶穌和门徒就横渡加利利湖，带出平静风浪的故事（四35-41），以及在湖另一边治好格拉森被鬼附的人（五1-20）这件事。他们回程往迦百农的时候，又医治患血漏的妇人，并叫睚鲁的女儿复活（21-43节）。这段落以耶穌回家乡拿撒勒传道，并在那里被厌弃（六1-6上）为结束。

门徒的误解（六6下至八21）

第三段有两个引子：差遣十二门徒（六6下-13）及施洗约翰之死（14-29节）。门徒传道回来之后，耶穌打算休息一下，但群众仍跟随不舍；耶穌於是教训他们并给五千人吃饱（30-44节）。渡过了湖（45-52节），其中有耶穌行於水面上的神迹）。耶穌在革尼撒勒及附近的地方治好了许多病人（53-56节）。其后是与法利赛人展开一场有关洗手之礼的争论（七1-8）。在这争论中，基督确定了神的话比人的传统更有权威（9-13节），并向众人说明何谓真正的洁净（14-23节）。其后几件事迹，发生在耶穌离开加利利期间，他先来到推罗，在那里治好一个外邦妇人的女儿（24-30节）。跟着离开推罗，来到低加波利，治好一个耳聋舌结的人（31-37节），并给四千人吃饱了（八1-10）。法利赛人要求耶穌行神迹（11、12节），耶穌就趁机提醒门徒防备法利赛人的酵，但门徒误解了他的意思（13-21节）。



加利利湖以北的平原，耶穌常在这一带传道。

弥赛亚的使命与门徒的瞎眼（八22至52）

耶穌仍在加利利省外，但已来到附近的伯赛大城，在那里治好一个瞎子（八22-26）。其后带领门徒北上该撒利亚腓立比，彼得就在那里承认耶穌是基督（27-30节）。门徒的认信（彼得只是他们的代表）引致耶穌预言自己将要受死。彼得拒绝接受这预言，主责备他，并告诉他们作主门徒的代价（31-38节）。门徒不能明白基督为何要受死，这正是耶穌登山变象的背景（九1-8），祂向彼得、约翰和雅各保证神国必定会来（留意第7节）；在山上，父神亲自吩咐他们要听从耶穌的预言（第7节）。并且稍为谈论到复活和以利亚的到临等事（9-13节），其后，马可又描述耶穌治好一个被污鬼附身的男孩（14-29节）。回到加利利，耶穌再次预言祂的死（30-32节），可惜门徒的回应竟是讨论在天国里谁为大这种琐事（33-37节）。在这情形之下，作者只好再进一步引述作主门徒的真义（38-50节）。随后马可描述耶穌最后一次离开加利利，开始其南下的旅程。在这旅途上，耶穌讲论有关离婚的教训，并且谈论到小孩与属灵权利的问题（十1-16）。这时候，耶穌遇到一名年轻的财主（17-22节），再一次带出有关门徒代价的教训（23-31节）。当耶穌第三次预言受死时（32-34节），门徒的回应又是自私的行径；这次雅各和约翰发出了极具野心的要求（35-40节），其他门徒对此事甚为恼怒。主再次责备他们，祂自己来到世间，也不是要受人服侍，乃是要服

侍人，并且舍命，作多人的赎价（41-45节）。这段的结束回应它的开始；另外一个住在耶利哥城，名叫巴底买的瞎子得医治（46-52节）。

最后的工作（十一至十三37）

这段很自然地又分成3个平衡的小段。第一小段（十一1-26）包括3件事件：荣耀进城，咒诅无花果树和洁净圣殿。第二小段（十一27至十二44）尤其重要，因为耶稣在这里与犹太领袖有一连串的争论。所争论的题目包括：耶稣权柄的来源（十一27-33），凶恶户户的比喻（十二1-12），纳税给该撒的合法性（十二13-17），撒都该人不信复活（十二18-27），最大的诫命（十二28-34），以及大卫子孙的问题（十二35-37）。这小段以防备文士的警告和寡妇奉献的故事来结束（十二38-44）。第三小段（第十三章）全是在橄榄山上的训言，包括预言圣殿被毁（1、2节），预言灾难（3-8节）、逼迫（9-20节）、假先知（21-23节）和最后的结局（24-27节）。这训词以劝勉门徒多方警醒作结束（28-37节）。

受难的叙述（十四1至十五47）

这最后的段落以祭司和文士设计谋害耶稣为开始（十四1、2）。这段可以分作两小段。第一小段所叙述的事件是耶稣受审的序曲（3-52节），包括耶稣受膏（3-9节），犹大出卖主（10、11节），最后晚餐及相关事件（12-31节），在客西马尼园的祷告（32-42节），以及耶稣被捕（43-52节）。第二小段叙述耶稣在犹太人面前受审（53-65节），彼得不认主（66-72节），耶稣在彼拉多面前受审（十五1-15），钉十字架（16-41节），以及埋葬等（42-47节）。

这福音书的结束，既神秘又荣耀，它宣告耶稣从死里复活的消息（十六1-8）。最早期的希腊文抄本（也公认为最可靠的抄本）在第8节便完结了，但大部分抄本却把描述耶稣向门徒显现那12节经文包括在内。

历来的诠释方法

最早期的传统

最早期的见证来自帕皮亚（约主后

60-130），他写了好几部有关耶稣教训的注释书，在书中引述了好几种从“长老约翰”（可能就是使徒约翰，但不能确定）而来的传统说法。帕皮亚指出：“长老也这样说：‘马可作了彼得的译员，又把彼得记忆所及，一切有关主所说所行的都记录下来，虽然他的记录并非按着次序，却十分准确。’”（引述自第四世纪该撒利亚优西比乌的著作《教会史》3.39.15）。我们无须怀疑这句话的可信性；马可几乎可以肯定就是使徒行传十二章12节提及的约翰马可（参彼前五13）。他是彼得的门徒，而马可福音的写成，起码有些部分是靠赖使徒彼得的忆述而写成的。然而，这一点并不足以说明马可福音的特色。例如，帕皮亚的评论提到这福音书“并非按着次序”，指出马可并不是要写一本按年代记述的传记。此外，帕皮亚又补充说（帕皮亚的话含糊，这是后人对他话语的一种解释），马可（或彼得？）修正这些资料以适应他当时教导上的需要，因此，任何不准确的地方都归罪于马可身上。最早期的基督徒遇到几卷福音书有不协调的记载时，似乎都以马可的写作目的和背景来解释。

第二、三、四世纪基督徒作者的论调似乎都以帕皮亚的见证为依归，但他们所提供的其他资料也有个别的价值。例如，有一份较早期的文献（日期不能确定），通称为“反马吉安绪论”，其中确定此书是马可於彼得死后（六十年代中期），在义大利完成的。许多学者都认为这见证是可靠的。但马可在彼得殉道前写马可福音的说法，仍不可就此完全抹煞。

一般来说，早期的作者倾向强调彼得的贡献，而漠视马可采用其他资料的可能性。

16个世纪以来不明确的立场

马可既然是记录了最杰出的使徒的见证，他的福音书应该在教会中极受欢迎才是。但事实上，早期基督徒似乎很少留意这本书。根据遂特的说法，早期教父对马可福音的独特价值，并未能下一个清楚的评核。此外，在首5个世纪中，许多人为其他福音书作注释，却没有一人作为马可福音作注释。

不过, 这情况是不难理解的。除非要
为符类福音(马太、马可、路加)作仔细
的对照, 否则马可福音的资料全可以在
其他两卷书中找到。马太和路加不单有马
可所记载的事迹, 而且还有许多耶稣的教
训, 既然如此, 何不选用这两卷福音书
呢? (尤其是马太, 因它详尽地记录了登
山宝训。) 极具影响力的神学家奥古斯丁
(354-430) 没有留意到当马太和马可记
载相同的事迹时, 马可往往有较“详细”
的叙述, 所以他主张, 马可只是马太福音
的简本而已! (马太是使徒, 较被重视。) 其
实, 奥古斯丁忽略了马可的资料也是来
自一个使徒(彼得); 显然奥古斯丁的见
解并不符合事实, 但也被默默地接受了。
因此, 整个中世纪, 甚至步入近代, 马可
福音在基督教会中, 都只占有次要的地
位。这态度与现代学者极其重视马可福
音的事实, 成了强烈的对比。

马可福音能列入基督教正典中是蒙
神的保守, 这是一件值得留意的事情。早
期基督注重教义上的训练, 登山宝训是
他们训练的一个重点。基于这需要, 他们
便不会认为马可福音有什么吸引之处。
我们可以想象, 他们当时一定考虑到是
否需要把马可福音列入正典中, 因为马
可福音的资料皆可在其他福音书中找
到(况且, 那些对数字象征学有兴趣的
人也许感到“三福音”更吸引)。然而,
事实上从未有正统的基督徒反对把马
可福音列入新约中, 它与彼得的密切
关系无疑是一个因素。奇怪的是, 现今
的基督徒(与圣经事件已有许多世纪的
距离)在考究历史和释经时, 把马可福
音放在一个无可置疑的重要地位上。
这卷似乎对早期教会无用的(至少是
在实际用途上)福音书, 对我们来说却
又极其重要。这转变该如何解释呢?

十九世纪: 马可先存论

拉赫曼(1793-1851)在1835年所发
表的一篇文章里, 提出一个理论说, 符
类福音虽然看似不同, 但若将马可与
其余两卷书相比, 就显出它们其实十分
相似; 他的结论是, 马太和路加其实
是跟从马可的叙述次序。从这论点,
不难作再进一步推论, 而归纳出马可
是最早完成的符类福音; 更重要的结
论是, 马太和路加原是取

材於马可的。有些当代的学者认为拉
氏这论资料可以有不同的解释, 但马
可先存论仍然是普遍被接受的。再者,
作研究的学者已尝试研究在马可以前,
是否已经有福音书这类形式的文献,
但看来马可福音是一部创新的作品——
他创立了一种新的文学体裁, 是这位平
实不浮夸的作者一种极高的写作造诣。

我们需要知道, 这理论是在福音传
统的可信性受到严重考验时产生的。
当时急进的学者怀疑我们到底认识
“历史上的耶稣”有多少。然而, 现在
马可作为马太和路加的写作基础已
被看作极有可能——实际上, 在十九
世纪末, 这已被视为可以肯定的事实
——这可能性把马可福音提升到学
术研究的领域, 成为基督教最基本的
历史文献。不过, 有趣的是, 对马可
福音的历史价值感到兴奋的, 不是保
守派的学者(许多仍继续支持马太
先存的观点), 而是早期的自由派学
者, 马可被视为以非超自然和心理
的立场来描述耶稣。然而, 明显可
见, 后来自由派给马可福音的诠释,
却歪曲了这福音书的原意。

二十世纪: 怀疑论的复苏

十九世纪非福音派学者在证明
历史中的耶稣一事上失败后, 带来
了一个不幸的后果。二十世纪的学
者并没有否定马可先存论, 却试图
证明, 即使是马可福音, 也不能
严格地被视作一本历史文献。学
者中最具影响力的首推威列得
(1859-1906), 他在1901年出版
了一本书, 强调所谓“弥赛亚秘
密”在马可福音的构思中之重
要性。威氏指出, 耶稣在公开传
道时没有感到不惬意; 在威氏心
目中, 耶稣本身并没有弥赛亚的
意识, 所以他认为马可虚构了以
下的解释: 群众在耶稣复活前
没有认出耶稣是弥赛亚, 是因为
耶稣自己吩咐门徒不要将此
事张扬出去。虽然威氏这解释
没有得到普遍接受, 但不少学
者, 尤其是德国学者, 都被他
说服, 认为再不可以视马可福
音为一本纯历史性的书。

在这情况下, 德国学术界创立了
一种新的研究方法, 称为形式评
鉴学。根据这方法, 学者着眼
於福音书叙述中较个别的单
元。形式评鉴学者假设福音书

的故事和教训在传统中采取了一定的“形式”，在第一世纪时，流传的媒介多是靠口传，而且当时信徒必定是按他们环境的需要而“编写”这些故事。因此，形式评鉴学的任务，就是找出每一个经文单元究竟是怎样发展成形的，才记录在福音书上。这方法对那些承认马可福音的历史性的学者也非常有用。可惜的是，形式评鉴学发展至1920年代，学者强调各经文单元是任意改编组合，然后放置在福音书中的。换句话说，马可福音的历史性被认为是不可靠的。一些急进的形式评鉴学者，特别是布特曼（1884-1976），指出不单是福音书的年代，就是个别事迹的记载，也是不可靠的。布特曼认为福音书代表早期基督教徒的观点，多於耶稣本身的所言所行。

当代学术观点：马可的神学

在某方面，形式评鉴学（以及探讨马可的资料来源所用更广的方法）仍然为大部分新约学者所用。然而，从1950年代初期开始，形式评鉴学单独使用时之不足，已愈益明显。过分关注各个独立的故事，把这些故事抽离上下文，就把福音书作者看成了平凡的传统收集者。因此，新约学术界把注意力转向，视福音书为一些文学作品，尝试找出作者写作的神学目的。这个早已在威利得和其他学者心里萌芽的新方法，称为编辑评鉴学。

应用编辑评鉴学来研究马可福音的先锋人物是马克逊。他在1956年出版的《布道家马可》一书中，指出马可必定是被某种原动力或神学因素所推使，而把那些为形式评鉴学所分割了的独立传统故事组合协调成书（明显地，编辑评鉴学家并不排斥形式评鉴学——他们是在形式评鉴学的基础上建造上去的）。马克逊分析所得的马可神学并未得到广泛认同，但他确为后来的研究定立了方向。可惜马克逊和主要的编辑评鉴学家一般都认为福音书作者既就其神学目的而写作，其作品的历史价值就被降低了。这假设是不对的。1944年，福音派学者史顿侯斯指出，根据现今的历史定义来看，马可福音不算是卷单纯记录历史的传记，因为作者基本上是一位布道家，负责传扬和解释福音信息。虽然如此，史顿侯斯却坚持马可的神

学也“包括”了它在历史上的真实性，因此，“人不能单看马可在信仰上的大前提，而指摘他的记载不符合历史事实”。

现今学者仍在讨论马可信息中的各个层面。为什么马可好像特别强调神迹性的故事？这些事迹是否反映了马可本身的基督观；还是马可藉着这些故事，否定那些过分强调神迹的异端？马可的信息与保罗那独特的神学观点有何关系？我们又能否从社会学的角度去分析那个促成这卷福音书形成的社群？虽然这些讨论都还没有确实的答案，但学者的辩论确提供了宝贵的洞见，使我们对马可福音有更进一步的了解。

作者、写作年代、地点

圣经虽没有告诉我们马可福音的作者是谁，也没有提供写作年份和地点的资料。但如何解释这卷（或任何一卷）圣经，在很多情形下是视乎我们能否把它放在适切的历史背景中。

那么，我们怎能确定这些资料呢？我们可以有两种证据，就是外证与内证。外证包含古代文献中所有关于马可福音的明确资料；内证指一些可从福音书本身的特征推寻而得的历史资料。明显地，一般人皆认为外证比内证客观；特别是后者需要对经文先有相当的阐释。然而，我们不应强调这个差异。一方面，当我们评定一些外证，如帕皮亚的见证，必也掺入一些“主观”成分。另一方面，基於内证而产生的理论有时，它的说服力之大远超过外证的价值。到底两种资料的比重如何分配，学者仍未有一致的意见。

从下面的例子中，我们可以更清楚地看到这方法论上的困难。一位近代出色的解经家祈侯活主张马可福音是南叙利亚一个“启示文学群体”於主后70年，耶路撒冷被毁前不久写成的。无可否认，这理论并没有外证支持，但祈氏认为在他分析马可福音的内容和特色之后，就不得不弃掉帕皮亚的见证。

虽然祈氏的见解在时间的考验之下，仍有可能赢取普世学术界的支支持；然而，纯粹基於内证的理论往往不能成立。事实上，既然有那么多有关马可的不同见解，

可见单从福音书本身得来的资料并不够明确，不足以确定事实。因此，认真地考虑外证才合理。若内证与这外证相冲突，我们只好承认无知。但内证若支持这外证，最低限度并没有与之相冲突，则帕皮亚的见证已可被肯定；况且它也不像是捏造的（假的传统大可推举一个更知名的人物为这福音书的作者）。

首先，帕皮亚并没有明确指出马可福音的写作时间。有少数学者认为马可福音的写作年份是靠近主后70年之后。另一群少数的学者则基于一份最近在昆兰发现的蒲草残篇，主张写作年份为第一世纪四十年代。（据何西奥可勒根的见解，这份主后50年的残篇就是马可福音六章52至53节。可惜的是，这残篇只有20个字母，而且有一半是看不清楚的，因此大部分学者并未敢接受他的看法。）有很大部分的学者把马可的写作年份定於第一世纪六十年代，而保守派则通常喜欢定在六十年代早期。他们为何作此选择呢？若马可先存论是可信的，则明显地，马可应写於路加之前；保守派学者一般认为路加的写作年份约为主后62年，所以马可必须写於主后60年或61年。这个推论虽然很强，但却不是决定性的。第一，路加的写作日期还不能完全确定。第二，马太和路加以马可可为参考资料的假设，虽然为大部分学者所采用，但毕竟仍是一项假设，况且有一部分学者强烈反对这说法。第三，有一个第二世纪的传统（参看上文）主张马可福音是写於彼得殉道之后，那就是说不会在主后64年之前。第四，根据一个有力的见证（见下文），马可福音写作的时候，尼禄王的迫害（主后64）已经开始了。（根据另一个有关背景的见解，马可可是写於主后66年，犹太人的革命开始之后。）因此，第一世纪六十年代早期的说法虽然仍有可能，却不必一定接受。

至於马可福音的作者问题，学者似乎没有否定帕皮亚的理由，即马可（毫无疑问是使徒行传十二章12节的约翰马可）写下彼得忆述的事情，然后以此为写作马可福音的根据。有些学者指出马可福音中的地理位置有不准确之处（譬如我们不能确定大玛努他的位置，可八10），一个像

马可这样的耶路撒冷本地人，应该提供更可靠的资料。不过，马可福音虽然确有地志上的问题，但也不应被评为不准确（后世不认识大玛努他这地方不能就指称这并不存在）。况且，书中其他地方（例十四54、66、68）留给人的印象，是马可对当地的地理环境细节十分熟悉。许多学者都可提供片断的资料，支持彼得是本书的资料来源；彼得的岳母得医治就是一个例子（一30、31）。总而言之，马可书内虽然没有证明帕皮亚的传统见证，但也并没有与它相违。上一代几乎人人都接受帕皮亚的见证，现代这情况已有了一些改变，但那些对这传统抱怀疑态度的学者，也承认它有可能是真的。

谈到本书的写作地点，就更困难了。自从第二世纪以来，传统的见解接受了帕皮亚所引伸的说法，认为马可福音是写於罗马。虽然也有些学者提出其他可能的地点，例如加利利和安提阿，却不能提供可靠的证据来支持。马可确实在罗马住了一段时间；而书中的特色（例：希腊文的拉丁化，和刻意解释犹太传统，在七3、4可见）虽然不能证明什么，但却十分符合本书写於罗马的说法。此外，还有一个颇具说服力的观点，就是本书写成的背景可能正值罗马基督徒受迫害的时候。

背景、写作目的、神学

从释经法的观点看，没有什么比勾画马可福音全景的任务更重要。然而在勾画全图之前，似乎应先解决一些细节的释经问题（在某程度上这是需要的），不过任何一卷书中细节的意义，都在乎它与全文的关系。意思就是，我们必须常在这两方面保持平衡：我们要在全文的亮光中阐释细节，又因应细节的解释去更正对全文的看法。然而，有谁能确定本书的写作动机和目的呢？

或许在此需要先指出，没有任何一种解释可以满意地包罗所有的例证；另一方面，纵使最乏说服力的解释，也可能提供一些有价值的见解。例如，上述曾经略提到一个观点，说马可当时可能正在对抗一个异端学派；那学派强调耶稣的神迹，并且视祂纯粹为一个行异能的神人。虽然这

观点发表时并未获得普遍认同,但有好些学者确视马可福音为一本更正某些神学思想的学书。认为马可与保罗有密切关系的学者马雷夫指出,马可这位布道家要反对某些异端教派,因为他们歪曲了保罗的信息,单单强调基督属天的形象(可与保罗在歌罗西书中针对异端的观念作一比较)。正如马氏所说,为了回应这些背离正道的异端,马可强调“耶稣在世似乎矛盾的生活;时而受苦,时而获高举”。纵然有人认为这构思只是空想而已,但可能仍有它可取之处。

正如上文曾说,祈侯活把重点放在马可的启示文学背景上。祈氏与其他学者把主后66年犹太人的革命与这观点连系在一起,但我们不一定要把经文与这历史事件作任何联系,才可细味马可福音十三章(主耶稣对将来启示的训言)对逼迫中的初期读者的重要性。

要把马可福音的背景重建,最满意的作法可能是看这福音书与第一世纪六十年代中期尼禄王的迫害有关;举个例子来说,马可是在众福音书中唯一详细记载耶稣被催促至旷野后,与猛兽同处的(一13)。据凌威廉的意见,这细节“对那些在斗兽场中,无助地面对着猛兽的信徒来说,有着特殊的意义”。这说法虽然不无困难,但也为许多资料提供合理的解释。首先,这说法与有力的传统——指马可福音写於罗马——相符合。第二,马可针对那些正受逼迫的信徒而说,所以他在书中很快就提到约翰的下监和一些其他的细节。第三,马可强调作门徒的代价。基督徒面对逼迫时,总想把作门徒的要求放松一点(四17、19)。第四,或许在这里也该重提马雷夫的观点。他认为迫害会使基督徒容易接受幻影说(这说法强调基督只有神性,既然这样,门徒就无需受苦了)。正因为这原因,马可的回应就是强调耶稣的人性,而他的人性特别在受苦的事件中表明出来。第五,明白了这背景,我们就了解主在第十三章的启示信息的重要性,是要鼓励门徒;在他们受逼迫试炼时,提醒他们将来必要得着荣耀。最后,马可特别关心向外邦人传福音的问题,这正符合罗马异教充斥的环境,受苦的基督徒决不会

忘记他们身处的不信群体。既有这特殊的传福音任务,马可就向他的读者保证——耶稣真是神的儿子;就是罗马的百夫长也开始认识这真理(十五39)。

Moises Silva

参“马可约翰”974:“马可先存说”973:“编辑评鉴学”166:“来源评鉴学”857:“符类福音”421:“马太福音”992:“路加福音”937:“耶稣基督的生平和教训”1970。

参考书目: J.A. Alexander, *The Gospel According to Mark*; W.C. Allen, *The Gospel According to Saint Mark*; H.I. Anderson, *The Gospel of Mark*; D.E. Hiebert, *Mark: A Portrait of the Servant*; E. Lohse, *Mark's Witness to Jesus Christ*; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*.

马可先存说

Markan Hypothesis

mǎ kē xiān cún shuō

一个理论,称马可福音是第一卷写成的福音书,而且此书(连同一些现已失传的耶稣教训)是马太和路加两卷福音书的资料来源。

在1835年之前,马可福音在教会历史上的角色,相对来说并不重要。到了1835年,拉赫曼(1793-1851)指出,马太和路加的记载与马可可有平行经文时,两卷书记载的次序才一致;换句话说,马太和路加记载一些马可所没有的资料时,两书的记载次序就不一致。3年后,魏瑟(1801-66)作结论说,马可福音一定是替其余两卷符类福音提供了年代次序的架构,而两卷共有(马可则缺)的“教训和言论”,则引自一份已失传的文献,通常称为“Q典”。

然而,这假设并没有一个巩固的立足点,直至贺芝曼(1832-1910)发表他的意见,情况才有所改变。在1863年,贺芝曼出版了一本具说服力的著作,此书的目的是要证实马可确是最先存在的福音书。结果,这卷福音书由一个相对低微的位置晋升至首要的位置。马可先存说又称“两源说”,在过去一个世纪雄霸了福音书研究的世界。然而,一些当代的学者

坚持这理论是基於错谬的论证，他们提出马太先存或其他的理论。多半新约学者基本上都没有否定马可先存说，但现今学术界在这方面的见解仍有一定程度的差别。

参“来源评鉴学”857。

马可约翰

Mark, John
mǎ kě yuē hàn

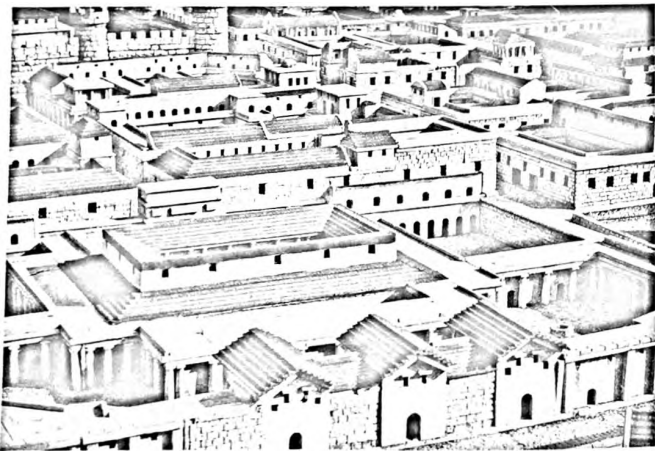
一个名叫马利亚的妇人的儿子。这马利亚明显是一名富有的基督徒，可能是寡妇；耶路撒冷教会以她的家作为聚集的地方（徒十二12）。马可在其犹太名字“约翰”以外加上“马可”这罗马名字，也许这指明他的希利尼背景。马可的表兄巴拿巴是一个居比路人，与保罗（扫罗）一起在叙利亚的安提阿负责向希利尼人传福音的事工；这事实或许也暗示了马可的希利尼背景（参西四10；徒十一19-25）。

约於主后46年，巴拿巴和保罗把捐献送往耶路撒冷给有需要的基督徒，返回安提阿时，就带了马可同去（徒十一29、30，十二25）。后来，安提阿教会差遣巴拿巴和保罗出外宣教，马可也就成为了他们的助手；马可或许也要分担教导的责任（十三2-5）。路加说马可不久就离开了这宣教队，回耶路撒冷去（十三13）。后人推测他离队的原因是年轻和没有经验，无法抵受艰苦的旅程。然而，保罗在第二次

旅程中坚决拒绝带着马可同去（十五36、40），似乎又暗示有一个更严重的问题存在。另一个可能性是马可认为向外邦人传福音（例：居比路的方伯，徒十三12）而不要求他们对犹太教有任何表现，對於这种做法，他有所保留。事实上，这是早期犹太教会常感到烦恼的问题（留意徒十一1-3，十五5；加二11-14）。耶路撒冷的大公会议（约主后49）下令外邦基督徒无须受割礼（徒十五22-29）之后，也许马可重新考虑他先前的行动，并决定与保罗共同进退。但这时保罗可能却又怀疑这位青年人的决志是否清楚和坚定。

巴拿巴从不同的角度看这事，他与保罗分手，带同马可返回居比路。我们對於马可可在居比路的生活和工作一无所知，约在10年后，他在罗马与保罗和好了（西四10；门24；假定这些书信都是写於罗马）。圣经显示最后他在小亚细亚与提摩太同工（提后四11）。

马可与使徒彼得的关系尤其值得注意，因为一个很早期的传统已确定马可可是彼得的“传译员”（也许是书记或助教），并且他把彼得所忆述有关基督的事迹写下来。虽然有些近代的学者质疑这传统说法的准确性，但事实上这见解也没有什么不可信的地方。马可无疑在耶路撒冷与彼得已有相当认识（参徒十二12-17），此外，彼得从“巴比伦”（即罗马）写第一封书



位於耶路撒冷上城的
马可住所的模型

信前，称当时与他在一起的马可为他的“儿子”（彼前五13）。所以，约翰马可为第二卷福音书的作者的可能性很高，同时此书也是一份彼得个人见证的文献。（许多学者认为可十四51、52所提到的少年人就是作者自己，是他的“署名”。）

后来，一些可信性较低的传统称马可的绰号是“断指头”，是亚历山太市基督教的创始人，他在那里殉道而死，而遗体则运往威尼斯，安葬在现今著名的圣马可教堂内。

Moises Silva

参“马可福音”966：“马可先存说”973。

玛拉

Mahlah, Mara, Marah

mǎ lǎ

① 玛拿西人西罗非哈五个女儿之一。她与其余4位姊妹曾请求摩西作出适当的安排，使她们虽没有兄弟，仍可继承和保存父亲的产业（民二十六33，二十七1，三十六11；书十七3）。

② 玛拿西人哈摩列吉的儿子（代上七14）。

③ 这名字是“苦”的意思。拿俄米作了寡妇，从摩押返回犹太时，称自己为玛拉（得一20）。

参“拿俄米”1090。

④ 以倘旷野的水泉。以色列人过了芦苇海之后，以倘就是第一个安营的地方（出十五23；民三十三8、9）。公认地点是苏彝士湾东面沿岸平原的一潭苦水哈拉泉，约在苏彝士东南面44哩以外，加兰度泉西北面5哩以外，及亚玛拉河以南（亚玛拉可能出自玛拉这古老的名字）。

参“旷野飘流”842。

玛拉干

Malcam

mǎ lǎ gān

便雅悯支派沙哈连的儿子（代上八9）。

玛拉基

Malachi

mǎ lǎ jī

旧约最后一卷书的作者（玛一）。

先知玛拉基生於主前500年，卒於主前460年。玛拉基名字的意思是“我的使者”或“我的传讯者”，玛拉基书三章1节及其他地方就是这样的翻译。除了玛拉基书外，圣经其他书卷没有再提及这位先知。伪经《以斯拉二书》一章40节说：“玛拉基是耶和华的使者。”拉比传统认为玛拉基是文士以斯拉的别名，但没有资料支持这说法。

G. Lloyd Carr

参“玛拉基书”975：“先知，女先知”1723。

玛拉基书

Malachi, Book of

mǎ lǎ jī shū

作者

玛拉基的意思是“我的使者”或“耶和华的使者”。由於这词在三章1节出现时，并不是人名，因此有些学者认为“玛拉基”并非专有名词，也不是本书作者的姓名。根据一个古老的传统，这“使者”是以斯拉，是写以斯拉记和尼希米记的祭司。可是，犹太人通常不会保存一卷没有清楚注明作者姓名的先知书。所有其他大小先知书——包括最短的俄巴底亚书——都是以先知的名字作书卷名称的。再者，以“耶和华的使者”作为一个先知的名字也是最適切不过（参代下三十六15、16；该一13）。

背景

主前五世纪时，犹太地的犹太人正在挣扎求存，以斯拉和尼希米的回归给予他们极大的帮助。主前458年，波斯王亚达薛西鼓励以斯拉带领被掳的犹太人返回耶路撒冷，进行宗教改革。约13年之后，在主前445年，一位政府高官尼希米也获准回耶路撒冷重建城墙。他在52天之内就完成了这工程（尼六15）。尼希米既为省长，就带领人民进行经济改革，让穷人有足够的供应，又鼓励人民作什一奉献，以供应祭司和利未人的生活费（尼五2-13，十35-39）。像以斯拉一样，尼希米力劝人民守安息日和避免与异族通婚。回国12年期满后，尼希米返回波斯，期间犹太的属灵境况一落千丈；可能由於缺乏

具有政治权力的执行人，所以什一奉献变得稀疏，安息日无人遵守，与异族通婚更是很平常的事，连祭司也变得难以信任。尼希米稍后回到耶路撒冷，不得不采取强硬的手段，去整顿犹太人（尼十三6-31）。

写作年代

由於玛拉基所面对的问题正好是尼希米记十三章所提及的罪行（参玛一6-14，二14-16，三8-11），他工作的时间很可能是尼希米第二次返回耶路撒冷作省长的时侯，或刚好在这段时间之前。然而，玛拉基书一章8节所提到的省长不像是指尼希米，所以最合理的推论应在主前433年后，即尼希米返回波斯之后。

写作目的和神学教导

玛拉基书的写作目的是要使灵里昏睡的犹太人苏醒过来，并警告他们若不悔改，审判就要来临。犹太人怀疑神的爱（一2）和公义（二17），又没有认真地遵守祂的命令（一6，三14-18）。然而，耶和华是“大君王”（一14），祂的名在以色列国境之外也必被尊为大（一5，11），玛拉基再三地劝告祭司和以色列民敬畏神，把祂该受的尊崇归还给祂。神本是以色列的父和创造主（二10），但以色列却藐视祂的名（一6，三5），所以神就派遣祂的使者来，宣告耶和华的日子快来（三1）。施洗约翰确实已呼召人悔改，基督已洁净了圣殿（约二14、15），并确立了约（玛三1、2）。然而，大部分熬炼和洁净的工作，还有待基督第二次降临时才成就；祂要回来洁净祂的子民（参三2-4），并审判作恶的人（四1）。

内容提要

神对以色列的大爱（一-5）

玛拉基以神爱以色列，恶以东的对比来作全书的引言。以色列却以一个奇怪的问题来回应神的爱，他们说：“祢怎样爱我们呢？”神爱以色列，把他们从埃及为奴之地领出来，与他们立约；神拣选以色列作祂的子民（参创十二1-3；出十九5、6），却没有拣选以扫的后裔（参罗九10-13）；以色列和以东都曾受外族入侵和摧

残，但只有以色列得以从被掳之地归回祖国，重建家园，以东人自从主前550至400年间，被拿巴提人逐出家园后，就不曾回去了。透过对以东的审判，神表明祂是列国的大君王（一5）；祂不会忘记以色列。

众祭司不被悦纳的祭（一6-14）

虽然神极悦纳以色列人的尊崇和敬奉，但以色列民和祭司竟公开地侮慢祂的律例和典章。奇怪的是，祭司居然为首误导众民作出不虔不敬的事。祭物本是为赎罪而献的，但这些祭司所献上的祭牲却玷污了耶和华的坛（一7、12）；根据利未记的规定，凡有残疾的牲畜不可献上为祭，但这些祭司竟以受伤的、瘸腿的和有病的牲畜献给耶和华（一13；参一8）。这样的礼物若献给省长（一8），也会被视为侮辱，不蒙悦纳，相形之下他们对神的态度是何等不虔不敬。与其把这样不恰当的祭物献在坛上，倒不如干脆把殿门关上（一10）！例行公事式的献祭，从来都不能讨神喜悦（参赛一12、13）。神称他们的坛和祭物为“污秽”（一7、12），意思就是说这些祭司并不比以利的两个儿子强——以利的两个儿子就是不理睬献祭的条例，被神击杀而早死的（参撒上二15-17）。

第11与14节看到神的伟大，与祭司的态度成为强烈的对比；耶和华比列国的神更有能力，纵使以色列的祭司和人民不尊敬祂，归信神的外邦人终会把洁净的祭物奉献在耶和华面前。这些祭物也许是指祷告和赞美（参诗十九14；来十三15；启五8），有些学者则认为应从字面上去理解（参赛五十六7，六十七），彼得在哥尼流归信基督的事件上所引述的，可能就是这节经文（徒十35）。

给祭司的刑罚（二1-9）

祭司职责之一是奉神的名给众民祝福，但由於他们行为不检，使祝福变成咒诅（二2）。祭司犯了罪，牲畜又满有残疾，他们的奉献也就没有价值了。神要羞辱他们，把牲畜的粪涂在他们脸上，他们所受的耻辱，与亚伦及其后裔本该享受的荣誉职事真是有天渊之别。玛拉基提到神与利未所立的“生命和平安的约”（二5），这约原来是特别与亚伦的孙儿非尼哈所立的，因为他曾勇敢地对付拜偶像和犯奸淫

的犹太人（民二十五10-13）。在那些日子，祭司都尊敬神，“使多人回头离开罪孽”（玛二6）。

祭司另一个职责是把摩西所传递下来的律法教导国民（参利十11）。祭司像先知一样，也是耶和华的使者（玛二7），本应与神同行，现在他们却不守神的道，在施行律法上瞻徇情面（二9；参利十九15）。

众民的不忠（二10-16）

既然祭司的行为、态度也不检，无怪乎大部分民众也对神不忠。神拣选以色列，本来是要使他们成为特别的选民，但他们却不忠于召他们的主；与外邦人通婚就是其中主要的过犯，这罪在以斯拉记九章1至2节和尼希米记十三章23至29节也曾提及。以色列的男子既娶了外邦女子，就必须远离耶和華而敬拜外邦的神；有时这样的通婚，更导致丈夫离弃他们以色列的原配。神是十分重视男女二人在祂面前所订立的婚约的，人若破坏了婚约，神已经极度不满（二16），人若以休妻为藉口去另娶貌美可人的外邦女子，情况就更加可悲了。

立约使者的来临（二17至三5）

纵然以色列人以为神不会采取任何行动，但神并非不理会祭司和众民所犯的罪（二17）。第三章一开始就宣告立约的使者必会进入祂的殿；另一个使者会在祂面前预备道路，施洗约翰已应验了这预言，他要在基督工作之前，修直祂的路（参太十一10；可一2、3）。基督在洁净圣殿（参约二13-17）和抨击文士与法利赛人（参约九39）的事情上，的确已显出祂的义怒，但主要的洁净和熬炼工作，还有待第二次来临时才实现。有一天，祭司和利未人终会把可悦纳的祭物带来，正如他们在摩西和非尼哈的时代所作的一样（参三3、4，二4、5）。第5节更把审判的范围扩展至全国，行邪术的、犯奸淫的、和欺压穷人的，也都要受谴责。

忠心地作什一奉献的好处（三6-12）

被掳归回后的犹太人另一个弱点是忽略什一奉献。本来在尼希米的鼓励之下，众民都已答应忠心地作什一奉献（参尼十37-39），可惜他们的热诚只有3分钟热度（参尼十三10、11）。根据玛拉基书三章8

至9节，犹太奉献的情况甚差，简直可以说是夺取神的物；因此，咒诅要临到他们身上。玛拉基在10至12节里激励他们把当纳的十分之一献上，试试神是否倾福与他们。“敞开天上的窗户”是根据列王纪下七章2节和19节记载，在饥荒过后，神应许给他们丰富的收成，甚至没有足够的仓库去储存。同样，保罗也劝信徒乐意地慷慨为神的工作而捐献，就会发现神在他们生命里所赐的福是多而又多的（林后九6-12）。对以色列人来说，再次富强起来，可以让列邦知道，神已按着祂给予亚伯拉罕的应许，赐福了他的后裔（创十二2、3；玛三12）。第10和12节中得福的盼望，舒解了一章14节、二章2节、三章9节和四章6节中咒诅的压力。

耶和華的日子（三13至四6）

面对第三章10至12节的挑战，以色列民有两种不同的回应。一些人认为事奉神没有什么益处（13-15节）；另一些人则在耶和華面前谦恭敬畏（16-18节）。不信的人说顺服神是徒然的，狂傲和行恶的人才得亨通。玛拉基回应他们这话说，神在审判之日必纪念义人。虽然所有的以色列人都包括在亚伯拉罕之约中，但只是那些真正相信的人，将来才可以成为属神的子民（三17；参出十九5）。他们的名字将会记在生命册上（参三16）。至於狂傲和行恶的人，在耶和華的日子里都被烧尽，无一幸免（四1）。那些敬畏耶和華的人，必在“公义的头”——就是神——的祝福和保护之下，身心灵皆得健壮（四2），像刚从圈里出来的牛犊，公义的人必“践踏恶人”，并胜过他们（四3）。

鉴于耶和華的日子必有大审判，玛拉基结束本书时，催促人赶紧悔改。他们要纪念摩西的律法，谨守在西乃山所颁布的律例和典章（四4；参三7）。正如以利亚曾呼吁以色列人回转归向神，一个新的“以利亚”必来到这背叛的国民中，传悔改的道。当施洗约翰为基督预备道路的时候（参三1），就是带着以利亚的心志能力来工作，恳求犹太人从罪恶中回转，在神面前谦卑下来（路一17）。若他们不听，就必遭灭绝，正如对迦南众民（参书六17-19），以及对以东的咒

退一样；以东的被毁在玛拉基书一章2至5节已描述了。

Herbert M. Wolf

参“以色列史”2077：“被掳归回时期”112：“预言”2179：“先知，女先知”1723。

参考书目：J.G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*; C.F. Keil, *The Twelve Minor Prophets, vol.2*; G.A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*; C. von Orelli, *The twelve Minor Prophets*.

玛拉拉

Maaral
mǎ lā lā

西布伦所得地业西睡边境上的一座城，在撒立与大巴设中间（书十九11）。其确实位置不详。

玛腊

Maarath
mǎ là

位於山区的一个犹太城邑（书十五59）。此城可能就是今天的拜特乌姆尔，在希伯仑以北7哩。这城也可能就是弥迦书一章12节提及的玛律。

马勒古

Malchus
mǎ lè gū

大祭司的一名仆人，记载在约翰福音十八章10节。耶稣被捕时，彼得向马勒古砍了一刀，削掉了他的右耳。在马太福音二十六章51节、马可福音十四章47节和路加福音二十二章50、51节的记载中，都没有记载这人的名字。根据路加福音，耶稣即时医好了他的耳朵。

玛勒列

Mahalalel
mǎ lè liè

① 该南的儿子，雅列的父亲，属于塞特的家系（创五12，一17；代上一2）；路加福音的家谱中也提到他的名字（路三37）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

② 法勒斯的子孙，是被掳归回时期的一位犹太人（尼十一4）。

马里

Maī
mǎ lǐ

一个具影响力的城邦，位於叙利亚东部的地区。早在主前2000年初，已成为重要的地区。该区似乎曾有闪族游牧民族居住，这些游牧民族接受了城市人的价值观念，甚至用楔形文字去书写他们自己的亚甲语文。

马里是苏默文化的前哨。这大都市的重要性在於她是一个大帝国的首都，这帝国包括米所波大米北部大部分地区，沿着幼发拉底河，伸展有22哩之遥。

在马里进行的考古发掘，有巨大的发现，其中包括一间存有超过20,000份公文之保管处，这些记录基本上重写了西亚的历史。除了泥版之外，一座很完整的王宫也被发掘出来，墙上的壁画，还有厨房和浴室的设备仍然完整无缺。这些史前古器物 and 泥版，为主前1810至1760年这段时间的生活模式提供了极其宝贵的资料。

从远处眺望马里，可以看见一堵巨大的城墙，环绕着整座城，保护她免受外敌入侵。最引人注目的是从城中冒升上来的一座建筑物，高约150呎，这就是古巴比伦金字塔型的庙塔；庙分好几层，庙外有阶级直通顶上的神龛，而底层则有较细小的神庙。

离庙塔不远，是占地6亩的王宫。王宫是用黏土包砖筑成的，墙壁特别厚，高达16呎。还在地底以下30呎有一个设计精密的排水系统，由一些铺以沥青的泥管构成，有效地把雨水排出城外。整座王宫有300个房间。这里不单是皇室起居的所在，同时也是商业、外交及军事的中心，有些房间甚至是用来说存放商人的货物，和军事装备如攻城锤和攻城塔等。皇室所享用的食物包括鱼、肉、四式面包、黄瓜、豌豆、蚕豆、蒜、枣、葡萄和无花果。饮品则有啤酒和葡萄酒。

宗教仪式有献祭和庙妓，庙妓在古代近东一带是十分普遍的。在马里，有占卜者为帝王说预兆，他们察看献祭绵羊的内

脏来预测未来；有一份信件这样记载：“在撒革拉田的城里，在月祭和向我主献祭的时候，我察看顶兆；肝脏左面的‘指头’分裂了，中央的‘指头’伸延至左面。这是有声望的兆头，愿我主欢乐。”这些兆头对王来说是极其重要的，因为国家大事全仰赖众神的指引。

公文保管处的泥版提供了有关人民日常生活的珍贵资料。有些记录是双语的，有些是文学作品，而大部分的记载都是集中在一段时期之内，就是从马里的创始人哈拿的雅顿琳至他儿子心利琳没落的一段时间。雅顿琳刚逝世，闪施亚达便接管了这城。闪施亚达是一名亚摩利人首领，他举家被逐出与马里接壤的细小王国，便决意报复，后凭着决心登上了亚述王的宝座，这是主前1814年的事。可能是由於闪施亚达的煽动，也可能由於暴乱，雅顿琳给自己的臣仆杀了；闪施亚达随即采取行动，安排儿子雅示麻亚达作马里总督，为从前不公平的待遇雪恨。雅示麻亚达并非如其父所想象的那么能干；他缺乏那使其父崛起的决心与毅力。在城里所发现的一份信件中，雅示麻亚达被斥责：“你的兄弟在这里打了胜仗，你却仍在那里，钻在女人丛中。”另一信件对他有更贴切的形容：“你仍像小孩一样，面无胡须，已是成年了，却从未建立家室。”就是这样，闪施亚达紧紧支配着他的儿子，自己在宏大的亚述帝国里，统治差不多整个米所波大米北部，把持着底格里斯和幼发拉底两河。施亚达较强的儿子伊施密达根继承了父亲的权位。伊施密达根向他在马里的兄弟保证，国土在他手下必定稳固。可是，雅顿琳唯一剩下来的儿子心利琳终于把雅示麻亚达逐出，开始了一段长时期的统治。直至汉模拉比掠夺这城，他的统治才告结束。

在马里发掘的资料显示王每天都上朝听政，而朝臣和使节会向他报告国事国情；他也需要处理一些较严重的法律诉讼与纠纷；国教礼仪要求王每天都参与，王要上庙，主持礼仪，献祭牲，向诸神禀告，并参加宗教节期。有时他更被视为神明。王又要负责调整历法，每3年就要额外增加1个月份。

商业与经贸文件指出国内有铸铁匠、纺织工人、漂布工人、玉石工人、宝石匠、画师、制香水工人、船夫、木匠、皮革工人、渔夫、陶匠和石匠。服务的报酬通常以货物来缴付，但有时也用金或银。缴付的货品有玉米、羊毛、衣服、酒或油。

参“铭刻”1056。

玛利沙

Mare Shah
mǎ lì shā

①根据七十士译本，玛利沙是迦勒的长子，是希伯仑之祖（代上二42）。在希伯来文版本中，他名为米沙。

参“米沙#2”1034。

②可能是犹太人拉大的后裔（代上四21）。

③位於犹太沿岸平原，往希伯仑和耶路撒冷路上的一座城。从出土的犹太陶器古物中发现早在主前800年，这地已有人居住。这地方现称为山达哈拿废丘。

当以色列人占领迦南时，约书亚把玛利沙分给犹太支派（书十五44）。以色列分为南北国后，罗波安曾修筑此城为坚固城，作为耶路撒冷西南面的保障（代下十一8），犹太人在此对付入侵者。古实王谢拉曾率领“军兵一百万，战车三百辆”深入犹太，直至玛利沙，但在那里给亚撒击败了（代下十四9）。到了约沙法在位时，有一位在玛利沙出生的先知以利以谢，他预言王所引以为荣的船队必遭破坏（代下二十三7）。

先知弥迦生於摩利设迦特（并非玛利沙，现今新版的圣经地图显示此地在玛利沙以北仅4½哩），在亚述军队迫近时（在西拿基立，主前701；或撒珥根，主前711的带领之下），他作哀歌向童年所熟悉的城邑追悼。弥迦借用玛利沙这名字，作为一个双关语，警告说，夺取她的人快要来到（弥一15）。

考古发掘发现在希腊统治期间，这里有一座城，从附近墓穴发掘出来的壁画和碑文中，可见这城在主前三世纪，已受了希腊和西顿文化的影响。

马加比反抗希腊化运动时（主前167-164），玛利沙显然是一个以东的要

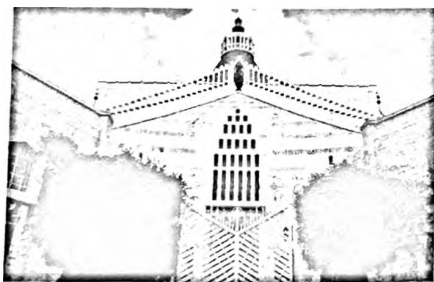
塞（《马加比一书》五65、66），在这里马加比获得很大的胜利（《马加比二书》十二32-38）。大希律统治初期（主前40），波斯一个强大的党派帕提亚人侵略叙利亚和巴勒斯坦，玛利沙就在此时被毁（参看约瑟夫之《犹太古史》12.8.6；14.12.9；13.9）。

马利亚

Mary
mā li yà

这是第一世纪的犹太人中十分普遍的女性名字，新约有6位（或7位）妇女都以此为名。

① 耶稣的母亲马利亚。根据马太和路加对耶稣出生的记述，马利亚是一个年轻的犹太童女，可能是利未支派的人（她的亲戚以利沙伯是一个利未人，路一5、36），已许配了一个名叫约瑟的男子（大卫的后裔，犹太支派的人）。她从圣灵怀了孕（太一18-25；路一26-38）。结婚后，两人先住在加利利的拿撒勒，后来为了报名上册而返回伯利恒（约瑟的家乡）。耶稣就在伯利恒出生（太二1；路一5，二4、5）。马太福音告诉我们，婴孩出生后不久，他们就举家往埃及去逃避愤怒的希律（太二13、14）。后来他们一家人又返回拿撒勒居住（太二23；路二39）。



拿撒勒的报喜教堂，传统认为这是天使告诉马利亚要怀孕生子之地。

其他有关马利亚的资料并不多。她必然是一位关心孩子的母亲（她在路二48中祝贺耶稣一事显示了这一点），而她后来对耶稣的能力有很高的估计（从迦拿的

婚宴中可见，约二1-4，虽然约翰没有交代马利亚期望耶稣做些什么）。她还有其他儿女，并可能是独力抚养（太十三55没有提到约瑟的名字，可能显示他已离世）。马利亚也出现在十字架下，耶稣吩咐“他所爱的门徒”照顾她、安慰她（约十九25-27），可见她的儿女都必然不在身边。耶稣复活后，她与耶稣的兄弟都在门徒中，等待五旬节的到临（徒一14）。其后圣经就没有再提及她了。

路加记载了一首十分著名的颂歌“尊主颂”，是马利亚对神的歌颂（路一46-55）。因着顺服神的旨意，她也成了谦卑和信靠的典范。她确实“在妇女中是有福的”（路一42）。

参“耶稣的弟兄们”1965。

② 雅各和约瑟的母亲马利亚。这妇人在圣经中有好几种称呼，不过每一次的记载，她都出现在耶稣忠心的女信徒中，譬如站在十字架下，和见证空坟墓，就是其中的例子。马太称她为“雅各和约西的母亲马利亚”和“那个马利亚”（太二十七56、61，二十八1）；马可称她为“小雅各和约西的母亲马利亚”、“约西的母亲马利亚”和“雅各的母亲马利亚”（可十五40、47，十六1；路二十四10——雅各可能是使徒，约瑟或约西则不是）；在约翰福音，她是“革罗罢的妻子马利亚”（约十九25），不过这可能是另一个马利亚。传统认为这马利亚是耶稣的婶母，因为革罗罢是约瑟的兄弟（优西比乌，《教会史》3.11）；然而，这传统并不可靠，因为它的目的是要证明耶稣没有兄弟，童贞女马利亚终身是一个童女。

③ 抹大拉的马利亚。除了从她的名字知道她是从加利利的抹大拉来之外，有关这妇人的资料甚少。在加利利某一个地方，她遇见了耶稣，耶稣从她身上赶出了7个鬼。此后她加入了门徒的行列，无论耶稣往哪里去，她都跟随着（路八2）。最后到了耶路撒冷，耶稣受难时，所有男性门徒都逃跑了，她仍守在十字架之下（可十五40；约十九25），并且观看耶稣的安葬（可十五47），见证了复活前后的事件。马太福音二十八章1节、马可福音十六章1节、路加福音二十四章10节都把

她列入往坟墓看耶稣的妇女中，而约翰则说她是第一个发现耶稣复活的，第一个把这事告诉门徒，以及第一个看见复活的基督的人；当时所有人都离开了，她却独自在坟墓外面哭（约二十一、2、11-18）。马利亚是一位忠心的女门徒，但她也不能摸复活的主（约二十一7）。

① 伯大尼的马利亚。这犹太人马利亚是马大和拉撒路的姊妹。有关她的事情，可行的有3件：第一，她是一个很忠心的信徒，为了听耶稣讲道，竟连家务也不顾了（路十38-42；耶稣赞赏这事）。第二，当耶稣没有在拉撒路死前来医治他，马利亚显然对耶稣生气（约十一20、28-33）。最后，耶稣受难前，在她伯大尼的家里吃饭时，她用了一瓶极贵的香膏膏抹耶稣（太二十六6-13；可十四3-9；约十二1-8——路七37-50所记载的肯定是另一个没有记名的妇人，她是在加利利，而不是在犹太）。

② 约翰马可的母亲马利亚。这妇人在圣经中只出现了一次（徒十二12），她的家是受迫害的教会的聚会处。看来她的房子很大，也有仆人侍侍，她必定是一个富裕的人；可能是寡妇（因为没有提及她的丈夫）。信徒在她家里为彼得祷告，而彼得从监里出来后也到她家去。她的儿子约翰马可曾跟从保罗，可能也曾跟从彼得。

③ 罗马的马利亚。保罗在罗马书十六章6节向一位住在罗马，名叫马利亚的妇人问安，他只简单地说：“问马利亚安；她为你们多受劳苦。”她曾经一度在希腊或小亚细亚，可能是与亚居拉和百基拉一同被逐出罗马的（徒十八2；约后49），她在那里遇见保罗，也许保罗领她悔改归主，她在福音的事上与保罗一同劳苦，照顾教会的需要。到了主后56年（罗马书可能在这时写成），她返回罗马。她在罗马书中与其他住在罗马的同工同受到保罗的表扬。

Peter H. Davids

参考书目：R.E. Brown et al. (eds.), *Mary in the NT*; A. Greeley, *The Mary Myth*; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the NT*; H.A. Oberman, *The Virgin Mary in Evangelical Perspective*.

玛利族

Mahlite

mǎ lì zú

即抹利族

参“抹利”1079。

玛律

Maroth

mǎ lǜ

巴勒斯坦的一座城，只有弥迦曾提及这城（弥一12）。玛律可能就是约书亚记十五章59节中的玛腊，若是这样，玛律则是一个迦南古城，是犹太支派所得的地业。

玛鹿

Malluch

mǎ lù

① 利未人米拉利的后裔，又是在所罗门殿负责唱歌的以探的祖先（代上六44）。

② 巴尼的儿子。以斯拉要求他把外邦妻子休弃（拉十29）。

③ 哈琳的儿子。以斯拉要求他把外邦妻子休弃（拉十32）。

④ 在以斯拉之约上签署的一名祭司（尼十4）。

⑤ 在以斯拉之约上签署的另一名祭司（尼十27）。

⑥ 与所罗巴伯一起从被掳之地归回的一名祭司（尼十二2）。

玛伦

Mahlon

mǎ lún

以利米勒和拿俄米的儿子，是基连的哥哥。他与家人曾寄居摩押地，娶了摩押女子路得为妻，死於摩押，其妻路得后来嫁给波阿斯（得一2、5，四9、10）。

玛罗提

Mallothi

mǎ luó tí

希幔17个儿子中的其中一位（代上二十五4、5）。大卫作王时，编定在圣所歌唱的有24班人，玛罗提是第十九班的领导人（代上二十五26）。

马门

Horse Gate
mǎ mén

耶路撒冷王宫附近的城门（耶三十一40），在城墙的东南部。女王亚他利雅在此被杀（王下十一16；代下二十三15）。尼希米重修了这个城门（尼三28）。

参“耶路撒冷”1945。

玛门

Mammon
mǎ mén

耶稣和初期教会时代的一个亚兰文借用词；住在死海附近的犹太社团也有用这字眼。“玛门”是指财利或财产。福音书把这亚兰文用希腊字母拼出来，一些中文本从希腊文译音作“玛门”（例：和合本），也有译作“金钱”的（例：新译本）。马太福音六章24节和路加福音十六章13节把“玛门”拟人化：“你们不能又事奉神，又事奉玛门。”玛门是神的劲敌，猎取门徒向他效忠。“玛门”本身并不一定是恶的，从路加福音十六章11节的偶句中可清楚看见：“倘若你们在不义的钱财上不忠心，谁还把那真实的钱财托付你们呢？”



“玛门”就是财利的意思

玛拿底拜

Machnadebai
mǎ ná dī bài

巴尼的儿子，遵从以斯拉的劝告，在被掳归回后，与他异族的妻子离异（拉十40）。

玛拿哈人

Manahathite
mǎ ná hā rén

玛拿哈人（代上二54，二52的米努哈也就是玛拿哈）是玛拿辖地方的人，他们与犹太北部的犹太和迦勒族人有联系。其位置应该是耶路撒冷西南面3哩以外，利乏音谷北面的山坡，现今玛勒哈的地方。

参“米努哈”1033。

玛拿西

Manasseh
mǎ ná xī

① 约瑟与埃及妻子亚西纳所生的长子（创四十一50、51）。玛拿西与兄弟以法莲曾探望临终的祖父雅各。雅各对约瑟说，玛拿西和以法莲算是他自己的儿子，不是约瑟的儿子（创四十八5、6），而长子玛拿西的后裔将会不及以法莲的后裔众多（四十八13-20）。所以大部分十二支派的名单中，只有以法莲和玛拿西（按这次序），而没有约瑟（参启七6）。玛拿西即玛拿西人的始祖（申四43；王下十33）。

参“玛拿西支派”984。

② 士师记十八章30节的“摩西”，有旧约抄本作“玛拿西”。在希伯来文中，两个名字只是一个字母之差。显然一位早期的文士对于这节经文说摩西的孙子拜偶像，感到不高兴，因此把摩西改成“玛拿西”，以保存摩西的声誉。

参“摩西”1066。

③ 犹大国的第十三任君王（主前696-642），也是耶稣的祖先（太一10）。玛拿西声名狼藉，以凶恶和残暴统治了一段很长的时间，有关他的事迹记载于列王纪下二十一章1至26节和历代志下三十三章1至20节。他父亲是敬虔的希西家王，母亲是协西巴（王下二十一1）。

玛拿西12岁便与父亲一同执政。主前686年希西家去世，玛拿西年仅23便独掌政权。他55年的任期（王下二十一1）是从父王协政时开始算起，因此他有11年是与父王共同执政，有44年是独自执政——比犹太和以色列任何一位君王的任期都长。可惜的是，他是犹太诸王中最坏

的一个。可能是为了保持自己的势力，他
不惜杀害许多无辜的人（二十一16，二
十四4）。

除了谋杀之外，列王纪下二十一章2
至9节列出了玛拿西其他的罪行，其中包
括：重建拜异神的邱坛；鼓励国民拜巴力
和日、月、星辰；并使儿子经火，把他献
作活人之祭（第6节；参王下二十三10；
耶七31）。

历代志下三十三章11至16节指出他
被掳至巴比伦作阶下囚。那时，他真诚地
悔改，神就恢复他的王位，他又弃绝以前
异教的风习，重新修筑耶和华的祭坛，专
心敬拜神。虽然这段事迹列王纪下没有平
行的记载，但也没有根据去怀疑它。现存
的亚述文献曾两度提及玛拿西，记载他忠
心地供应人力，替亚述王以撒哈顿（主前
681至669）把木材从利巴嫩运往尼尼微。
主前667年，亚述进攻埃及之后，玛拿西
又进贡给亚述巴尼帕王（主前669至627）。
文献中提到法老尼哥被掳及释放，情况似
乎与玛拿西相似，但文献中却没有提及玛
拿西的情况。

玛拿西死於主前642年，终年67岁。
他被葬在自己的园子里（王下二十一18），
而不是葬在列王的坟墓里，好像其他被尊
崇的人如耶何耶大和希西家等（代下二十四16，
三十二33）。玛拿西的儿子们重
蹈父亲的恶行。但在位只有两年（主前
642-640），便被臣仆杀了。带领众民回



玛拿西在俄勒山上修筑的城墙

转敬拜耶和华的，是玛拿西那位敬虔的孙
儿约西亚（主前640-609；王下二十三4-
14）。然而，约西亚的改革仍未能扭转玛
拿西犯罪所带来的审判（王下二十三26、
27）。

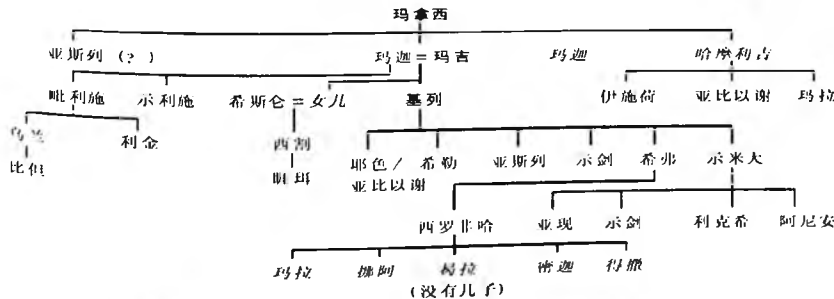
James F. Babcock

参“以色列史”2077：“旧约年代学”
789。

④ 巴哈摩押的儿子，他听从以斯拉的
劝勉，在被掳回归的时候，把外邦的妻子
休弃了（拉十30）。

⑤ 哈顺的儿子，他听从以斯拉的劝勉，
在被掳回归的时候，把外邦的妻子休弃了
（拉十33）。

玛拿西的后裔



注：黑体字代表重要人物。女儿用斜体字显示。家族的谱系用粗线。「=」的符号代表婚姻关系。

玛拿西支派

Manasseh, Tribe of
mǎ ná xī zhī pài

从地理方面来看，玛拿西是十二支派中最大的一支，它也是唯一占有两片领土的支派：每半个支派各占一片。然而，由于支派的两半被约但河分隔，所以两地独立发展。约但河西的半个支派，无论在旧约或新约时代，都占比较重要的位置：它是北国以色列（主前931-722）的主要成员，也是撒玛利亚人的祖先之一。

早期历史

根源

玛拿西的家系起源可追溯到约瑟的长子玛拿西，玛拿西的儿子玛吉或孙儿基列，又或较后期的子孙如西罗非哈和睚珥。上表是根据圣经各家谱的资料（创四十八5、6；民二十六28-34；书十七1-3；代上二21-23，七14-19；最后一段经文有好几处是手抄之误）协调编成的。历代志上七章14节亚斯列这个名字的出现，可能是抄写上的错误，除了这错误之外，其他名单纵使各有分别，也不齐全，但仍是互相协调的。

人数

出埃及后头1年，玛拿西军队的人数是最少的（根据摩西第一次统计，民一34、35）。到了要征服迦南地的前夕，即在西乃旷野飘流了38年和征服了外约但之后，玛拿西支派的军力排第六位（第二次统计，民二十六28-34）——52,700人。

分地

玛拿西东面半支派安顿在基列；那是他们在摩西的领导下，从亚摩利王噩手中夺来的（民二十一32-35，三十二39-42；申三1-10、13-15），这半支派的兵士在约书亚的带领下，渡过约但河，帮助其他支派征服迦南（民三十二1-32；书一12-18）。其后，西面半个支派得到分地，安顿在中部的山区（书十六1-4、9，十七1-18）。等到其余各支派都分地妥当（18、19节），东面半支派的军队就返回家园（民二十二1-9），归回基列家途中，他们在约但河边协助筑了一座坛，这行动原意是保持民族的统一，却几乎引发

了一场内战（民二十二10-34）。

东面半个支派

领土

摩西分配给东面半个支派的领土近3,000平方哩，共有3个地区（基列北部、巴珊和黑门山）。虽然早期的征服很成功（民三十二39-42；申三12-15；书十三8、13），但其后所能控制的只有800平方哩——雅博河以北（雅穆河以南）基列地的一半，直到颇后的时期才渐渐又向北扩展（代上五23）。

他们所占领的土地主要是一个高原，中央是山地。那里冬天有充沛的雨水，夏天有丰足的露水。橄榄树、葡萄和小麦生长得非常茂盛，山羊和绵羊在向东的山坡找到足够的草原，这山坡再向东伸展就渐渐与沙漠区连贯一起。

人物和地方

东面半支派的著名人物有“士师”睚珥和耶弗他（士十3-5，十一6-12），以及大卫的恩人巴西莱（撒下十九31-39）。主要的城市是基列雅比和基列拉末，前者是逃城，后者是利未人的城（原本属于迦得，书二十八，二十一-38）。

这东面的地区一般只称为“玛拿西半支派”，直至大卫时代（约主前1000-961），才把它定为一个行政区（代上二十七21）。所罗门（主前970-930）则把它划分了，再编入两个新的行政区内（王上四13、14）。主前930年，在耶罗波安一世（主前930-909）的统治下，它又与其余8个支派和西面半支派共同平等地组成一个有10支派的联邦——就是北国以色列。在主前九和八世纪，叙利亚和亚述都曾控制东玛拿西一段短时间（参王下八12，十32、33，十三7，十四25；摩一3；参王下十五29；代下三十四6、7）。主前722年，北国全然败在亚述手中的前10年左右，亚述王提革拉毗列色三世（主前745至727）进侵和征服了这地，放逐其中的居民，把他们分散在亚述帝国境内（代上五26；参王下十五29）。多半的西玛拿西人留在本区，与外族人通婚，开始敬拜外邦诸神，并成为撒玛利亚人的祖先（王下十七24-41）。后来，这地区称为基列和加

拉阿底提。到了新约时代，部分归入低加波利，部分归入比利亚。

James F. Babcock

参“以色列史”2077：“撒玛利亚”1232：“撒玛利亚人”1233。

玛拿辖

Manahath

mǎ ná xiá

① 朔巴五个儿子中的一位（创三十六23；代上一40）。

② 犹大山区便雅悯边境附近一个地方（代上八6）。

吗哪

Manna

mǎ nà

耶和华在旷野供应给以色列人的一种神奇的食物。吗哪原来的形状是一些薄片，好像地上的霜，降在以色列营的四周（出十六14、15）。人把它与茛苳子、珍珠或树脂作比较（民十一7）。有说其滋味像蜜，有说像新油（出十六31；民十一8）。但味道与颜色是很主观的，所以这些描述也不是互相矛盾的。这词在希伯来原文的意思是“什么？”，以色列人看见吗哪时就问：“这是什么？”（出十六15）

许多人尝试把现今旅客在西奈和阿拉伯所发现的东西与吗哪作比较。初夏（6、7月）时，这些地区的垂丝柳树会渗出一一种甜的液体，那是由於一些小昆虫在树上活动而产生的。这些液体落在地上就会形成小颗粒，在猛烈的日头下，又会渐渐消失。也有人将吗哪比作西南亚部分地区一种可以吃的青苔，在饥荒时这青苔可以代替谷类食用。吗哪可能来自某一种自然现象，相信神可以行神迹供应祂子民的人（参出十四16、21、31）。我们无须排斥这可能性。但圣经强调吗哪的出现，是没有任何一种自然现象可以圆满解释的；若不是从一个神迹的角度去看，人不能解释吗哪怎能定时、定期和大量地供应。以色列人要每天收取1次，若所收取的超过了量，就会变坏（出十六20），安息日却是一个例外。以色列人进入迦南地后，吗哪的供

应就停止了（书五12）。以色列人不满足于吗哪而乞求其他食物时，神就惩罚他们，但也赐给他们大量的鹌鹑（民十一4-6、18-20）。在诗歌里，吗哪被称为“天上的粮食”（诗七十八24；参诗一〇五40），以及“大能者的食物”（诗七十八25）。

神供应吗哪的目的是要以色列人学习完全倚靠立约的耶和华（申八3）。耶和华利用这天上的供应去试验祂的子民，使他们谦卑下来，教导他们认识从圣经的角度来看，生命是靠着神口里所出的一切（包括一切话语；申八3、16；参创二7）。耶稣拒绝魔鬼的引诱时，就使用了这句话，表达了这经文的最深含义（太四4；路四4）。耶稣也称自己为真正的吗哪，是天上的粮食，人吃了，就得了饱足，直至永远（参约六25-59；特别是30-35节）。

圣所里存有一金罐子的吗哪（出十六32-34），以纪念神在旷野旅程中所赐的食物。好几篇拉比的文章都谈到弥赛亚再来时，会重新放置那罐吗哪。在新约里，主应许别迦摩教会说，那些得胜的人必获赐“隐藏的吗哪”。这段经文所指的吗哪应该与耶稣在约翰福音第六章中所引用的吗哪有同一个意义（参诗一〇五40）。“隐藏的吗哪”大概是代表那赐给得胜教会的属灵恩赐，因为他们可以享有与基督亲密的灵交。

参“旷野飘流”842：“植物（栲树）”2292。

玛瑙 / 白玛瑙 / 红宝石

Agate

mǎ nǎo / bái mǎ nǎo / hóng bǎo shí

宝石，玉髓之一种（属石英类），质坚而润，具有不同纹理色泽如带纹、云状不等。

参“矿物、金属和宝石（玛瑙）”833。

马念

Manaen

mǎ niàn

安提阿教会其中一名先知和教师（徒十三1），与分封王希律为密友。马念是希伯来名字米拿现的希腊文写法。

玛挪亚

Manoah
mǎ nuó yà

但支派琐拉的后裔，妻子不育。他们夫妇俩遇见耶和华的使者，得悉神要赐他们一个儿子，将来会审判非利士人，拯救以色列人脱离他们的辖制。后来玛挪亚生了参孙，参孙确实实现了这些应许（士十三，十六31）。

马其顿

Macedonia
mǎ qí dùn

新约时代的罗马省份，由主前七世纪开始，这地方已自成一个王国。有关这个地方最初几个世纪的历史，我们所知甚少，但自从希腊王腓力二世（主前359-336）得位，尤其是在他的儿子亚历山大三世（即亚历山大大帝，主前336-323）兴起之后，马其顿才成为一个大国。亚历山大死后，他的继承者将国土分为几个区域，其中一个就是原本的马其顿国。在以后的150年内，马其顿国势不稳；至主前167年，马其顿已落在罗马的统治下。罗马人最先将马其顿分为4个地区（徒十六12所指的可能就是这种分区）；这个地区在主前14年，被划分为罗马省份，以帖撒罗尼迦为首都。约自主后15至44年间，马其顿与亚该亚和摩西亚（希腊的其他地区），结合成为一个大省份。可是在主后44年，这3个地区又再分开。在整个罗马时代，马其顿的地位十分重要，直到现代仍保留是一个独立地区。当然，今天马其顿这个国家已不复存在了。

作为罗马省份的马其顿，范围包括希腊北部，和今天南斯拉夫及保加利亚的南部。这地区以出产金、银、木材和农作物而著名，是亚洲和西方陆路贸易的通道。当罗马人将马其顿合并成为一个省份后，他们就修筑了一条长500哩的埃纳提亚大道，连贯亚得里亚海岸和爱琴海；保罗在马其顿的尼亚波利、腓立比、暗妃波里、亚波罗尼亚和帖撒罗尼迦各城往来时，必定也使用过这条公路（徒十六11、12，十七1）。

福音是经过马其顿而传到欧洲的，当

时正值保罗在第二次宣教旅程途中，因回应异象而到马其顿（徒十六9-12）。传道工作的重点，是在腓立比和帖撒罗尼迦；请参使徒行传十六章11节至十七章15节的详细记载。保罗的第三次宣教旅程虽然延迟展开，但他也曾回到马其顿去（徒十九21、22）。其后，保罗在哥林多稍作停留后，又回到马其顿去（徒二十一3；参林前十六5；林后一16，二13有关保罗马其顿之行的记载）。

马其顿的信徒支持保罗，为耶路撒冷贫穷的信徒募捐（罗十五26；林后九2、4）。保罗曾提及他们是乐捐和慷慨的（林后八1、2），也称赞他们在困难的时刻，为别人树立信心的榜样（林后七5；帖前一7），以及显出了对人的爱心（帖前四10）。有一些马其顿人，在福音工作上与保罗同工（徒十九29，二十一，二十七2）。保罗曾写信给马其顿两个城市的教会，就是腓立比和帖撒罗尼迦的教会。

参“希腊”1670。

玛撒

Massa
mǎ sā

以实玛利第七个儿子，亚伯拉罕的孙儿（创二十五14；代上一30）。他的后裔居住在亚拉伯的西北部。提革拉毗列色三世曾提及这些人，和提玛的居民（参创二十五15）并其他人，说他们都在他管辖之下，并向他进贡。提玛人可能就是玛撒兄弟提玛的后裔。

玛撒一词曾在箴言三十章1节和三十一章1节的标题中出现（和合本译作“真言”；新译本译作“上帝的默示”）。在三十章1节，这字带着冠词，可译作“胆子”或“默示”。在先知书中，这词常有不吉利的含义，就是神的审判已迫近（赛十三1；鸿一1；哈一1）。明白了这些含义之后，可见上述两标题很可能指亚拉伯西北部的人，例如创世记二十五章14节所提的玛撒的后裔。

玛撒和米利巴

Massah and Meribah
mǎ sà hé mí lì bā

两个希伯来名字，玛撒指“试探”，米利巴指“争闹”。根据出埃及记十七章7节，摩西在利非订击石出水后，就给那地起了这两个名字，纪念以色列人对神信实的供应作出了“试探”。

圣经4次提及玛撒（申六16，九22，三十三8；诗九十五8）视为以色列人背叛神的地方。相对来说，民数记十章13、24节、二十七章14节，和申命记三十二章51节指出米利巴是在寻的旷野，位于加低斯附近，摩西在那里两次击打磐石，使磐石出水。诗篇八十一篇7节和申命记三十三章8节认为神在这些事件上是要试验以色列人。

参“米利巴”1029。

马萨他

Masada
mǎ sà tā

死海西岸一个石山上的城堡与利珊相对，约在隐基底以南19哩，所多玛以北10哩半。主后73年，犹太奋锐党人在这里对罗马作最后顽强的抵抗。今天这地的阿拉伯名字叫萨伯，而希伯来名字则是麦萨他。

这石山比死海高出1,400呎，从北至南延展约2,000呎，从东至西约有980呎，四面都是悬崖。山顶只是稍为向西面和南面倾斜，而几乎是平顶的，面积约有20亩，大概等于大城市中的两个方域。这山离开死海西岸大约有2哩。

根据约瑟夫（《犹太战争录》7.8-9）的记载，大祭司约拿单是第一个修筑这几乎无法攻取的山岩的人，他给这山命名为马萨他（即“山寨”的意思，参士六2；撒下二十三14；这些经文仅泛指山寨而已，并非指某一个城堡或城堡）。约瑟夫所提及的“约拿单”，颇为费解，是历来学者们辩论的课题，基于在马萨他所发现的一批钱币，他可能是指亚历山大杨纽（主前103-40）。正式在山上致力建城和筑垒的是大希律。他这样做，一来是怕犹太人推翻他，把前任君主复辟；二来是怕

克利佩脱拉说服安东尼把他撤职，而将犹太王国奉送给她。



攻上马萨他的斜坡

现今有关希律的马萨他的资料不单来自约瑟夫，同时也来自益基勒雅丁，在1963至65年间，他在这里考古，所发掘的证实了约瑟夫书中很多的记载。

希律从赫力斯取得这山寨，当他在罗马为自己建立王国（主前40-39），就把家人安顿在这里。后来，他在山上建王宫，又建了一座罗马式浴场、许多储物室、一个精心设计的供水系统，以及一堵城墙。城墙把山顶完全包围着，共长4,250呎，上有30座望楼和8个城门。城墙是双层的，有外墙和内墙，两者之间有110个小室，外墙与内墙之间的宽度是13呎半。供水系统有排水渠接通西面的河道，在雨季可把雨水收集排出，在城堡的西北面有两行贮水池，共12个，容量共有1,500万加仑。楼高3层的王宫别墅建于山岩北端一个十分优越的位置，其他宫室、行政大

楼和储物室分布于山顶北端、西面和中央偏南的地区。约瑟夫说山上有种植区，这资料可能是对的，因为南端确实有一层泥土。皇室建筑物内有精致的镶嵌地板，墙上有壁画。浴场是典型的罗马浴场，有一个高温浴室（或蒸气浴室）、一个微温浴室和一个低温浴室。整座浴场面积为33呎乘36呎，外墙厚6呎。



马萨他的希律王宫

主后66年第一次犹太革命时，米拿现率领一群奋锐党人，从一队为数甚少的罗马驻军手中夺得马萨他。奋锐党作了一些改建工作：筑了一所会堂和两个作宗教礼仪用的浴池，又把王宫和行政大楼改为寓所。犹太革命的第一至第五年（即主后66-70）时所铸造的钱币都出了土，证实了各项考古发现的日期。在考古发现中有一些古卷的残篇，包括利未记、申命记、诗篇、《西拉子耶数的智慧书》（即《传道经》）、《禧年书》各卷的部分；并有一残篇写着：“第二个月第九日第六次安息

日献祭的歌”，这句话和其上所用的历法显出这残卷与昆兰第四洞穴所发现的残卷有关。这证据引致雅丁推论说，奋锐党反叛罗马时，一些昆兰的爱色尼人也参与其中；他们带同了一些卷轴从昆兰来到马萨他。

耶路撒冷被毁（主后70）后，罗马人把所有犹太人抵御区都铲除了，只剩下马萨他的营垒。席尔瓦作了罗马巡抚后，决定平服所有叛乱。根据约瑟夫的记载，当时马萨他的奋锐党有960人，由以利亚撒率领。席尔瓦以8个军营围绕山寨，并筑了一堵厚6呎，长11,400呎的墙，每隔240至300呎便有1个了望楼，共12个了望楼。这些军营可容纳9,000个队伍，但据估计，席尔瓦派了15,000人围攻，其中包括一大批犹太囚犯。很明显，他不愿放过一个奋锐党人，免得奋锐党再发起叛乱。

有两条路可通往马萨他，即东面的“蛇径”和西面的一条小径。蛇径狭窄而弯曲，从那里登山，需时50分钟，而且路程危险。奋锐党在山顶附近堆积了大量的石头，明显是为预防敌人在这里进攻用的。席尔瓦选择了西面的小径，命令士兵在那里筑一个斜坡，高约180呎，长约645呎，而底部的宽度也差不多是645呎。这斜坡没有延伸至山寨顶，只达到城墙以下约60呎。



马萨他的蒸气浴室

席尔瓦用攻城锤和投射石弹把城墙破坏，但奋锐党一夜之间就用木材和泥土修补好了。席尔瓦于是把木材部分烧毁，“卡利尔之子”以利亚撒见罗马人快将攻

取马萨他，於是向群众说了一番话，约瑟夫把这篇感人的演讲辞详尽地记录下来（可能加上好些想象力）；摘录如下：“我们仍然有权勇敢地、自由地选择死亡……让我们的妻子在遭人污辱前死去，让我们的孩子在未被奴役之前死去；杀了他们之后，我们可以互相赠予那荣誉的美名，保存我们自由的身分，作为最好的墓志铭。但先将我们的金钱和堡垒烧毁……除了粮食之外，我们不要留下什么，因为这些粮食可以在我们死后作一个明证，证明我们并非为缺乏任何必需品而死，而是根据我们起初的意愿，宁死也不要作别人的奴隶。”

众人不大愿意进行这集体自杀，於是以利亚撒再次说话，他羞辱他们，也鼓励他们。他还在说话时，众人就打断了他的话，开始进行这流血事件：“作丈夫的都温柔地拥着妻子，把孩子抱在怀里，眼中带着泪，给他们最长的吻别”。跟着，男的就他们的妻儿杀了，把所有财物堆起来，用火烧毁。其后，他们就抽签选10个人来杀掉其他的人，“每个人都卧在地上，紧贴妻子和儿女的尸体，搂着他们，然后把脖子伸出来”让那些被选中的人把他们杀掉。最后，那余下的10人再抽签，“中签的人要先把其余9人杀掉，最后他就可以自尽”。雅丁在遗物中找到11块陶片，每一块都刻有一个名字，他估计这就是他们用以遴选的签，其中一块陶片刻有“卡利尔之子”一名，似乎就是卡利尔之子以利亚撒。

这计划几乎是按着每一个细节来进行。然而，两个妇人把自己和5个小孩藏匿在一个洞穴里。翌日，罗马军闯进城堡，预料还有一些顽强的抵抗，谁知只有一片死寂，和大火余下的灰烬——还有仓库内储藏着大量的食物。藏匿在洞穴里的两个妇人后来就把这事告诉了罗马人。

William Sanford LaSor

参“希律·希律家”1683：“第一次犹太革命”314：“奋锐党”418：“犹太教”2160。

玛赛

Maasai
má sài

被掳后，与所罗巴伯一起返回耶路撒冷的祭司（代上九12）。

玛沙

Mashal
má sha

亚设境内的一座利未城，又名“米沙勒”（书十九26，二十一30）；历代志上六章74节称之为“玛沙”。

参“米沙勒”1034。

玛施

Mash
má shī

亚兰的第四个儿子（创十23），是闪的后裔。在历代志上一章17节，他的名字是米设。

参“米设#2”1035。

玛士利加

Masrekah
má shì lì jiā

以东王桑拉的家乡（创三十六36；代上一47），其位置不详。

玛斯

Maaz
má sī

犹太支派，兰的儿子（代上二27）。

马所拉，马所拉学者

Masora, Masoretes

má suǒ lā / má suǒ lā xué zhě

马所拉是有关旧约希伯来文本中的读音和准确性的口传传统。马所拉学者是指那些负责把这些传统写成文字的学者。

在马所拉的学者之前，大约在主前400年至主后200年间，文士已致力建立和保存旧约的真版本；他们数算了每卷圣经书卷的节数、字数和字母的数目，编成一份资料，让未来抄写圣经的人，可以有一些标准去检定新抄本的准确性。传统上沿用的希伯来文抄本称为马所拉抄本，早

在后二世纪时已有雏形，马所拉抄本是基於一些更早期的抄本，而且与这些传统抄本大致相同，这是从死海古卷中可以看到。当时文士或保管圣经者手上的抄本仍是只有子音，并没有母音和重音的符号。

马所拉学者继承了文士所未完成的工作。他们被称为马所拉学者，是因为他们把口传的传统（马所拉）以文字保存下来。这些犹太学者生於后500至950年间，主要住在加利利海西岸的提比哩亚。其中最知名的是学识渊博的亚设之子摩西，及其子亚伦；现今希伯来文圣经的版本是基於亚设之子的抄本。

马所拉学者不单要准确地鉴定传给他们的经文，还要准确无误地把这经文传给以后的世代，绝不能有什么更改。为防止抄写员有任何错漏或改动，他们在旁注加了各类资料，如某节经文的字汇或片语曾在其他什么地方出现，共出现了多少次等。

马所拉学者最大的贡献是为经文加上母音和重音符号，他们用了一套点与画的符号。马所拉学者的任务不是自创一套发音法，而是设法把一些承袭下来或已被接纳的发音传下去，并且在一些具争议性的发音上作一个抉择。当然，这里所牵涉的不是纯粹发音的问题，因为母音一点一画的差异，或读法稍有转变，一个名词就可能变成另一个分词了。

当马所拉学者把经文的读音写下，鉴定和维护真版本时，他们需要作一些经文评鉴的工夫。但他们对圣经的尊重，不容许他们在经文上作任何改动，因此马所拉学者们便独创了一套编辑附注系统，当他们发现前人一些抄写上的错误时，马所拉学者会让错误留在经文中（称为*kethib*字词——原本写下来的字词），却把他们认为正确的字词之母音加在该字之上（称为*qere*字词——读出来的字词），并在旁注写上该读音的子音字母，他们也指出其中少数的字词可能应取消。

其中有一个*qere*的读法与经文之正误完全无关，却十分有趣。早在主前五世纪时，犹太人开始感到直呼神的名“雅巍”（“Yahweh”）似乎有点不敬，因此他们

把“阿道乃”（“Adonai”，即“主”）的母音加在“雅巍”的子音上，意思是遇到“雅巍”时，应读作“阿道乃”。这样偷龙转凤之后，“雅巍”便变成了“耶和華”（即“雅巍”的子音加上“阿道乃”的母音），也就是今天我们所采用的读法；然而，一些敬虔的信徒却以为“雅巍”是自由派学者所捏造出来的。

马所拉学者和在他们之前的文士所下的苦工带来了极重要的效果——旧约抄本成功地得以保存。马所拉学者所传下来的抄本，以后几个世纪的人都小心翼翼地抄写传流，直到印刷术的发明，才被替代。因此我们可以有信心去保证，在古代近东的文献中，旧约圣经在流传上保持其准确性是独一无二的。

Howard F. Vos

参“经文评鉴学”771：“旧约圣经评鉴学”799。

马所拉抄本

Masoretic Text
mǎ suǒ lā chāo běn

参“马所拉，马所拉学者”989。

玛他拿

Mattanah
mǎ tā nǎ

以色列人出埃及后一个安营的地方。那时他们在死海东面，从亚嫩河北上至亚摩利王西宏的境内（民二十一18、19）。玛他拿正确的位置不详，一般认为最有可能的地点是提密河左边河岸的米底恩废墟。

玛他尼

Mattaniah
mǎ tā ní

① 亚撒的后裔，被掳归回后住在耶路撒冷的利未人（尼十一17、22，十二25、35；代上九15作“玛探雅”）。

参“玛探雅#2”998。

②, ③, ④, ⑤ 被掳归回后，接受以斯拉劝告，把外邦妻子休弃了的4名以色列人（拉十26、27、30、37）。

⑥ 在尼希米的日子，耶路撒冷重建时

城墙完成时，他是守城门的人之一（尼十二25）。

② 哈难的祖父。哈难在尼希米的日子是在圣殿库房作管理库房的（尼十三13）。

玛他提雅

Mattiahah
mǎ tā tí yǎ

① 利未人，是沙龙的长子。他在圣殿中负责管理烤饼的工作，就是与其他祭物同献的饼（代上九31）。

② 在大卫时代，约柜要搬入耶路撒冷时，一位被利未人分派弹琴的乐师，与他一起的还有5位乐师（代上十五18、21，六5）。

③ 耶杜顿的六个儿子之一，他是大卫时代一位乐师（代上二十五3、21）；也许就是本条目#2节那一位。

④ 尼波子孙，他听从以斯拉的命令，把外邦妻子休弃了（拉十43）。

⑤ 被掳归回的时候，以斯拉向民众宣读律法书时，站在以斯拉右边的其中一人（尼八4）。

玛他提亚

Mattathias
mǎ tā tí yǎ

① 约雅立祭司家族的一名成员（他的家谱可见於《马加比一书》二1，以及约瑟夫《犹太古史》12.6.3）。他是耶路撒冷的本地人，定居在莫顶的地方，后来成为了爱国的领袖马加比家族的族长。马加比家族在主前167年带领犹太人背叛了叙利亚人。叙利亚王安提阿古四世欲消灭犹太教，建立希腊文化，所以禁止犹太人献祭，建外邦神的祭坛（包括在圣殿中为丢斯筑一座坛），并杀害那些持守律法的人（《马加比一书》二1-49）。当希腊官员在莫顶筑了一座外邦神的坛，并命令人把祭物献给外邦诸神的时候，玛他提亚就发动了革命。玛他提亚拒绝献祭，把自愿献祭的犹太人杀了，又把希腊官员杀了，拆毁了祭坛，然后带着一群跟随者，逃亡至山中。他以游击战术抵抗叙利亚人，继续为小孩行割礼，并全力以赴去保存律法。他的名言是：“让热衷於律法的人来

跟从我。”

他领导犹太人革命大约有1年之久便死了，当时大概是主前167年。他最后留给众子的遗言是：“务要遵守诫命和律例。”他的儿子犹太接续他作军事上的领袖，而哈斯摩宁祭司王朝的执政者都是他的后人。因着他为宗教自由而战的热诚，修殿节中特别以祷告纪念他的功绩。

参“犹太教”2160。

② 亚摩斯的儿子，根据路加福音的家谱，他是耶稣的祖先（路三25）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

③ 西美的儿子，根据路加福音的家谱，他是耶稣的祖先（路三26）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

玛塔

Matthat
mǎ tā

① 耶稣的祖先（路三24）；也许与马但（太一15）是同一人。

② 耶稣的祖先（路三29）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

马太

Matthew, The Apostle
mǎ tài

犹太人（他这希伯来名字的意思是“耶和华的礼物”），一名迦百农的税吏（向一些好像彼得这样的渔夫征收税款）。耶稣呼召他作门徒（太九9），后来又委任他为十二使徒之一（十3）。早期教会称新约第一卷书为“马太福音”。

3位符类福音的作者都把马太的呼召放在耶稣医治瘫子和宣布祂有赦罪权柄（太九1-8）之后；在与税吏和罪人坐席（九10-13）之前，这安排指出了马太是耶稣所赦免的罪人之一（第13节）。

马太回应呼召的态度是服从、决断和不惜牺牲一切（路五28）。马可（可二14）和路加（路五27）都称这名税吏为“利未”，而不称他为“马太”（参太九9）。但用以自称，个人的名字（马太）似较一个支派的名字（利未）来得自然。至於摆设筵席的地方，马可和路加说是在“利未家”（可二15；路五29），马太则说是

“在屋里”（太九10）——这说法通常是指自己的家。

在3份十二使徒的名单中（太十2-4；可三16-19；路六14-16），都有马太的名字；唯独马太福音指明是“税吏马太”。这称呼把马太从其他人中识别出来，同时也指出耶稣把他从“税吏”（这是马太的自称）的生涯中呼召出来。

马太的十二使徒名单列在耶稣差遣使徒出去传天国信息的记载中（太十1-8）。耶稣是否把马太这名字赐给利未，以象征授予使徒的权柄呢（参太十2“西门，又称彼得”与九9“一个人名叫马太，坐在税关上”）？若马太是一个基督徒名字，则可解释为何只有在呼召时称他为利未（可二14；路五27、29），而在其他地方一律称马太。

3位符类福音的作者十二使徒名单中，都列出了“亚勒腓的儿子雅各”。马可在二章14节也称马太为“亚勒腓的儿子利未”，因此，雅各和利未有可能是两兄弟。然而，这可能性不高，因为作者并没有清楚说明这关系，像说明彼得和安得烈，以及西庇太两个儿子的兄弟关系一样。

马太福音十三章52节的“文士”，无疑就是马太本人，他作税吏的时候，也是一个文士。耶稣把他比作“从他库里拿出新旧的东西来”的人——“旧的”指作税吏时所学到的东西（如在工作上的准确性和组织能力），“新的”指耶稣所教导，“有关天国的教训”。既在两方面都得到装备，马太现在可做更进一步的文士工作——写作马太福音。

马太是其中一位一起等候圣灵降临的人（徒一13）。这事以后，新约圣经再没有记载任何有关马太的事迹了。

J. Knox Chamblin

参“马太福音”992：“使徒”1424。

马太福音

Matthew, Gospel of
mǎ tài fú yīn

新约圣经的第一卷书。马太福音本身并没有清楚指明谁是作者。然而，早期教会一向视使徒马太为本书的作者，我们也

同样可以接受这看法。

马太的写作对象是一群操希腊话的犹太基督徒，他们居於一些犹太殖民中心如叙利亚的安提阿。这些基督徒被一些憎恨耶稣和基督徒的犹太人包围和攻击。这书的写作年代大概是第一世纪六十年代。

写作目的 护教

马太以犹太人的身分写给犹太人；他指出旧约的期望，在拿撒勒人耶稣身上得以成全，耶稣是以色列所期望的弥赛亚。在马太福音第一章，马太便指出祂是“亚伯拉罕的后裔，大卫的子孙”（一1），而且实在是“与我们同在”的神（一23）。后来，马太又说明祂是但以理书第七章的“人子”，和以赛亚书五十三章的“受苦”的仆人”。全书（一22至二十七10）以旧约预言“应验”的观点来看耶稣的生平；祂来是为把以色列人从罪中拯救出来（一21）。可是，犹太人拒绝祂，不接受祂是弥赛亚，因此，他们就把自己放在一个极危险的位置（十一20-24，二十一33-46）。至於以色列人为何拒绝耶稣，其中一个原因是犹太宗教领袖没有预备人心去迎接祂的来临，马太用很严厉的话责备律法师和法利赛人，他们为了自己的传统而背弃了神的话（第十五章）。他们没有作好榜样给以色列人去跟从（第二十三章）。

教导

马太也以基督徒的身分写给基督徒。在他笔下，耶稣是新的摩西，是道成肉身的耶和華，祂亲自解释自己的律法（第五章），设立属于自己的子民，并选立使徒作带领（十2-4，十六18、19，二十三8-10）。信徒必须用最严肃的态度去学习弥赛亚的教训，才可以建立正常的教会，这些教训包含许多道德和属灵的道理（五至七，十八章各章）。为了达成这宗旨，马太采用了类似神学教科书和教会手册的形式来写此书，把耶稣的位格和工作给神的子民讲解清楚。为使读者即时和紧紧地掌握这些教训，马太以组织完善和易于记忆的方法来去表达。为帮助读者吸收这些教学的材料，他把耶稣的教训分成5篇训言。

间穿插着叙述的部分)，把相类的教训集合在一起（例：第十章是有关差传的托付，而十三章则有7个“天国的比喻”）。马太福音的主要神学课题大致如下：神的儿子（耶稣是道成肉身的耶和華，是与我们同在的神）；神的国度（藉着耶稣，神介入历史中，拉开了祂最后统治的序幕）；神的救贖（耶稣是一位作仆人的王，祂来是要“将百姓从罪恶里救出来”，一21）；神的子民（耶稣来，是要建立祂自己的教会，一个包含犹太人和外邦人的群体）。

内容提要

救主的到临（一1至二23）

祂的名字已显明了祂的使命：“耶稣”（一1）的意思是“耶和華施行拯救”；祂是“亚伯拉罕的后裔”（一11），祂来是要成就神在远古的时候给犹太人和外邦人所作的应许（创十二1-3）；祂是“大卫的子孙”，是“基督”（即弥赛亚，太一1），到世上来展开神的国度（四17）；此外，正如预言（一22、23）和祂母亲受孕的性质所证明，祂是“与我们同在的神”，现在来“将自己的百姓从罪恶里救出来”（一21）。作为大卫的子孙，祂应验了旧约的预言，出生在伯利恒（二1-6），在以色列弥赛亚之星的带领下（参民二十四17），外邦人到来敬拜祂（三1-12），希律意图消灭祂，祂却在外邦之地受到庇护；神呼召自己的儿子从埃及出来，象征一个伟大的救贖工作的开始，俨如另一次出埃及，却是在新摩西——耶稣——的带领下（太二13-20）。耶稣（大卫的苗裔）在最卑微的环境下出生了，来到小城拿撒勒居住（二1-23节）。**传道工作的开始（三1至四25）**

面对耶稣即将要施行的审判（审判是神国到临的印证），施洗约翰出来呼召以色列人悔改（三1-12）。耶稣受约翰之洗的行动，加上从天上而来的声音，显示祂是王，却服侍祂的子民，承担他们的罪过（三13-17节）。像以色列人出埃及的时候一样，耶稣也被引领至旷野，受魔鬼的试探（四1）。魔鬼试图引诱祂离开神和祂的使命，耶稣却倚靠神和神的话而得胜（四1-11）。回到加利利，耶稣

故意住在夹杂着犹太人和外邦人的地区（12-16节），并开始出来传道（像约翰一样，面临新国度的来临，祂呼召人悔改），教导人（祂呼召了第一批门徒）和医病（17-25节）。

山上宝训（五1至七29）

正如摩西登上西乃山接受神给以色列人的律法，耶稣——作为新的摩西和道成肉身的神——也上了山，颁发神国子民的要旨（五1、2）。祂以福音（不是律法）开始，宣布神必定拯救那些沉溺於罪恶中的人，只要他们投靠神，听从祂的命令，和渴望祂在世上建立公义的统治（3-12节）。朝着这目标而行，门徒必须在罪恶的社会上，发挥防腐（盐）和见证（光）的作用（13-16节）。祂来既不是要废掉律法和先知书，而是要成全（也就是说祂展开了旧约所指向的新时代，第17节），所以祂呼吁门徒坚定地遵从神的律法，现在赐律法者已来，就该按着祂的本意诠释律法（18-20节）。神的诫命包括内在的意念和外在的行动，不可偷工减料，也不可单凭理性去理解，反而要比以前更彻底地遵行，因为末时已来到（21-48节）。门徒在施舍、祷告和禁食的时候，切忌假冒为善，反而要用以神为中心和忘我的态度来抗拒伪善（六1-18）。主祷文（9-13节）呼求神在地上建立祂的国度，使人都尊祂的名为圣；并求神宽恕、保护和供应祂儿女所需。基於这祷告，加上凡事以神为中心的态度（19-24节），门徒不应再有任何忧虑（25-34节）。门徒要有洞察力，却不要论断（七1-6），要靠着神所赐的能力去爱人（7-12节）。耶稣解释律法完毕（五21至七12），就呼召这些有可能成为门徒的人以这严格却自由的方法来守律法（七13、14），警告那些诱人守律法的假教师（15-20节），并强调真信徒必遵行神的旨意（21-23节）。建基於耶稣的教导的生命，才是真正稳妥的生命（24-27节）。

耶稣的权柄（八1至九38）

耶稣在教导中用言语表达了祂的权柄之后（七28、29），就付诸实行，以一连串的医治神迹，使人亲眼看见祂的权能，同时在这一切事情上祂也再显明自己就是

以赛亚所说的神仆（八17）。祂用口里所出的话语，就洗净了一个长大麻风的人，治好百夫长的仆人和一个患血漏的妇人（八1-13，九20-22）；祂抚摸病人，热病就退了，死人也复活过来（八14、15，九23-25）。祂用言语，也用动作医治瞎子（九27-31）；作为一个与人同在的神，祂要求门徒无条件地尽忠（八18-22）；虽然祂连动物所享有的天然保障也缺乏（第20节），但却藉着平静风浪（23-27节）显示祂在自然界内的主权，也显出祂的神性；与魔鬼正面冲突时，耶稣显然比他们高超（28-34，九32、33）；祂行使神本身的主权，宣布罪得赦免（九1-8），并呼召罪人悔改，作祂的门徒（9-13节）；国度来临所带来的喜悦少不了对国度完成的期盼（14-17节）；九章35至38节的总结是四章23至25节的回响，叫人回想五至七章的教导，也为下一篇讲论作一个前奏。

差传的托付（十1-42）

基督吩咐门徒为收取庄稼的工作祷告后，便亲自设立十二门徒，赐给他们使徒的权柄，并派他们出去收割祂的庄稼（九37至44）。这段教训一方面针对使徒当时的使命（5-15节），另一方面也针对教会更广的责任（16-42节）；目前使徒要集中向犹太人传福音（第6节），并为外邦人的福音工作做好准备（二十八19）。愿意接受使徒及其信息的人，是“配得平安”的，拒绝使徒的，就是“不配得”的（11-15节）；在更广的宣教工场中，门徒必会遭受逼迫（16、19、24、25节），但事实上，这些逼迫会帮助他们见证神（17-23节）。神会救助祂忠心的传道者（19-23节），审判那些压迫他们和不认基督的人（26-39节）。那些传报福音和接受福音的人，有神的赏赐等待着他们（37-42节）。

主基督（十一1至十二50）

施洗约翰所预言的审判已经开始；一个人在最后审判时所得到的评分会根据他现在对耶稣的话和工作的反应来决定（十一2-6）。像传报祂的信息的人一样，耶稣也遇到许多敌对祂和对祂极其冷漠的人（7-19节）。虽然耶稣的职事有恩典相随，

但那些拒绝祂的人，就要接受最严厉的审判（20-24节）。然而另有一些人——那些卑微的、劳苦担重担的，和受教的，知道（透过圣父和圣子的启示）“天地的主也是“柔和谦卑的”神；祂来了，叫那些信从祂的人得享安息（25-30节）。作为领进新时代的那一位（十二6），耶稣废除旧约礼仪方面的律例；但作为安息日的主（第8节），祂支持第四条诫命（1-8节）。真正的安息（十一29）归与那些以善行和怜悯（十二7-14）遵守律法的人（参五17-20）；他们是以神仆人的态度来行事的（15-21节）。法利赛人视耶稣为破坏安息日的人，因此他们说祂行神迹的能力是从撒但而来的（22-24节）。耶稣的回答是：事实刚好相反，祂所引进的治权正是要粉碎撒但的国度（25-29节），有意地拒绝这真理，就是亵渎圣灵，犯了不可赦免的罪（30-32节）；指控耶稣之人的话（第24节）已显明他们将来必被定罪（33-37节）。祂又说：求神迹的也必蒙允，耶稣复活的神迹就是这个要求的实现，但纵使这一个神迹，也需要有人去传和有人相信（38-42节）。尽管经历了耶稣赶鬼的神迹（甚至领受了这经历的正确诠释），也比不上接受祂的教训，和委身於祂（43-50节）那么重要。

天国的比喻（十三1-58）

在马太福音5段主要的教训中，这段三段包含了7个比喻。撒种比喻中的4种土壤——硬土、浅土、荆棘和好土——说明对耶稣教导的4种不同反应（十三3-9、18-23）。耶稣把天国的奥秘和亮光告诉门徒，因为他们已接受了耶稣所宣传的国度（四17），而群众必要先接受这信息，才得着亮光，明白这比喻的解释（10-17、34、35）。在稗子和撒网的比喻中（24-30、36-43、47-50节），耶稣向门徒保证，到了最后审判，祂必要把真信徒与假信徒分开，并警告他们不要急於下判断（参七1-5）。芥菜种和面酵的比喻（31-33节）则把天国展开时的微小与天国完成时的伟大作一强烈的对比。藏宝和寻珠的比喻（44-46节）解明天国的价值远超过世上所有的东西（参六33）。经过耶稣把比喻这样解明之后，门徒就有新的宝

加在旧的宝藏上了(51、52节)。相反地,拿撒勒人却与群众一样不明白,与法利赛人一样敌挡基督(53-58节)。

属灵冲突(十四1至十六12)

在十四章1至12节,约翰所传的道暴露了希律的软弱,而约翰被斩首则成了耶稣将会被钉十字架的前奏(参十七12)。真正的王不是希律,而是耶稣;祂是自然界的主宰(十四13-36),道成肉身的神,“与人同在”的神,祂是在旷野让饥饿人群吃饱的神(正如神从前供应吗哪一样),也是在海上行走和平静风浪的神(除了神,没有人能抑制这狂涛怒海,诗八十九9)。彼得的信心、恐惧和对耶稣的倚赖,正是基督徒的典型(十四28-31)。法利赛人和律法教师表面上是敬拜神,事实上是热衷于自己的传统,而他们的传统并不是补充神的话,而是对抗神的话(十五1-9)。在10至20节里,耶稣教训人说,礼仪的律法若与道德的律法分割了,就成了空泛的礼仪;而以往对洁净与不洁净之物的界分(利十一),现在已好像犹太人与外邦人的界分一样,已成过去。为强调这一点,耶稣进入了异教徒的区域,医治了一个迦南人(21-28节),并让一群外邦人吃饱(29-39节)。法利赛人和撒都该人本来有很多不同的意见,却联合起来反对耶稣和祂的教训,并且共同高举以人为中心的教训(十六1-12)。在法利赛人方面来说,这“教训”(第12节)就是标榜古人的传统(十五1-9)、鼓励假冒为善的骄傲态度(六1-18),以及爱支配别人(二十三4);在撒都该人方面,这本人的教训,就是他们如何使用(或致力确保)自己的地位、财富和权力。

将要来的救恩(十六13至十七27)

群众对耶稣虽存敬意,但对祂的评价却估计不足,彼得超越了他们,承认耶稣是“基督,是永生神的儿子”——这是从天上来的启示,使他认出了耶稣的神性(十六13-17;参十一25、26)。教会是属於神的儿子的,也是祂所建立的,所以撒但和死亡的权势都要被捆绑,不能胜过这教会。更重要的是,耶稣说祂要把教会建立在彼得上(十六18、19),因彼得代表了众使徒,承认基督;而使徒禁止或准许

别人加入教会的权柄(即“捆绑”与“释放”),有赖於天上的指示(即神在使徒教训中的启示)。面对彼得的认信,和他对弥赛亚观念三番四次的误解(十六20、23),耶稣就(首次)宣告祂要受苦和将来要得荣耀(21-28节)。耶稣在几个门徒面前改变形象,显示将来的荣耀;摩西和以利亚(这里回顾他们以前在山上的经验)与父神一起为祂子独特的荣光作见证(十七1-8)。末后的以利亚,并非抢先超越弥赛亚的死,事实上是预示祂的死(9-13节;参十四1-12);耶稣必须受苦和抵挡撒但的权势才进入荣耀(十七14-18、22、23)。再者,赶鬼的权柄(参十1)并不能代替对神的信靠(十七14-21)。作为圣殿的主和天君之子,耶稣本来无须缴纳殿税,然而,祂照样缴纳了,并在过程中显示祂是大自然的主宰(24-27节)。



迦百农的压石石磨,耶稣在迦百农回答交殿税的问题。

天国里谁为大(十八1-35)

在马太福音的第四段训言中,耶稣集中教导有关信徒的修养和态度。祂呼吁那些跟从祂的人要作那最卑微的人,也要接待卑微的人(十八1-5)。主特别吩咐领袖的要待己严,待人宽(6-9节)。基於天父对罪人的爱,基督徒必须尽全力(靠著祷告也靠个人的主动)去挽回犯过错的弟兄,真的再没有其他方法,才把他逐出教会(10-20节)。真正明白父神奇妙恩典的信徒会不断饶恕和怜悯那些得罪他们的人(21-35节)。

在往耶路撒冷路上的教训（十九1至二十34）

耶稣说，根据创造谕令，神从没有命令人离婚，只是在犯了罪的情况下，准许人这样做，犯罪是指不忠於配偶而瓦解了婚姻之约（十九1-9）。正如在第五章17至48节一样，耶稣要求祂的跟随者要有彻底的顺服（十九10-12）。耶稣不但教导门徒要回复小孩子的样式（十八1-4），还以圣约之爱怀抱小孩子（十九13-15）。耶稣把相同的道理告诉一个年轻的财主（16-22节）；可惜，那人虽然忠心地遵守了爱邻舍的命令，却不愿放弃财富、毫无保留地跟从神。那些愿意放弃一切去跟从耶稣的人，要在未来的国度里承受数不尽的财富（27-30节）。这些福分并不是基於人的功勋，而是来自那慷慨得人难以置信的神，是祂所赐的恩典（二十一16）。神的恩典遍及所有的人——也包括有钱的人在（十九23-26）。神自己付上重大的代价（二十一17-19），使人可以白白得着救恩。面对着门徒的争竞和野心，耶稣教训他们，并（藉着医治瞎子）指示他们真正的伟大并不是作别人的主，而是服侍他人（20-34节）；耶稣舍命，“作多人的赎价”（第28节），就是最好的明证了。

在耶路撒冷的对立（二十一1至二十二46）

耶稣既是作仆人的王（参三17），也是受苦的弥赛亚（参十六16-21，二十28），所以祂进入耶路撒冷时，并非乘着战马，而是乘着一匹驴驹子；因为祂并非来向敌人宣战，而是把自己交给敌人手中——却反败为胜（二十一1-11）。身为圣殿的主人，祂命令圣殿中的买卖要立即停止，回复它原有的功用（正如神所制定的），成为每一个人敬拜神的地方——包括病人、年轻人和外邦人（12-17节；参可十一17）。有些人不承认耶稣和约翰的权柄是从天上来的，耶稣以更高的智慧胜过他们（二十一23-27）。祂用戏剧性的方式和毁灭性的行动向那些不肯承认祂是弥赛亚和神子的人宣布审判；先是用行动（咒诅无花果树，18-22节），然后用言语（讲了3个比喻，二十一28至二十二14）。从此，

真正属神的子民，就是那些相信耶稣的人（十八6）——不管是犹太人 or 外邦人。祂呼吁祂的子民向神尽忠，但也不要忽略政治上的责任（二十二15-22）。在复活的时候，最重要的事情就是人与神的关系（23-33节）。那全心全意爱神和爱人如己的人，的确已守了旧约诫命中最基本的两条（34-40节）。那么，顺服神就是从清楚耶稣确实是大卫的子孙（太一），但祂更是大卫的主——那至高的神子（41-46节；参十六16）。

文士与法利赛人的灾祸（二十三1-39）

书中指出耶稣斥责犹太宗教领袖有5个原因。第一，他们假冒为善：他们的行为与他们的教导相违背（二十三1-4），他们洁净的外表隐藏着污秽的内心（25-28节），他们看似维护神，但实际上是神仆的敌人（29-36节）。第二，他们骄傲的态度促使他们假冒为善（5-12节）。第三，他们亏欠那些跟随他们的人，把他们引进一个悲惨的结局（13-15节）。第四，他们专注於律法的细节，却忽略其中更重要的事情（16-24节）。第五，他们要对那将要临到全国可畏的审判负责任（33-39节）。

末日的来临（二十四1至二十五46）

这是马太福音第五篇，也是最后一篇教训。在引言里清楚指出（对耶稣和门徒来说），耶路撒冷的被毁与世界的末了有极其密切的关连（二十四1-3）。耶稣首先说明祂第一次降临和第二次再来之间一段时间会发生的事情：多处有天灾、国际间互相交战，假弥赛亚的出现，神的子民被逼迫，以及天国的福音传遍天下（4-14节）。然后，耶稣就谈到将要发生在犹太人中间的灾难（正如二十二7和二十三38所预言的），终招致耶路撒冷和圣殿被毁（主后70）。在此之后，人子要在众荣耀中再来（但那时间只有父神知道，第36节），在末世的征兆中，招聚祂的子民（26-31节）。审判临到以色列之前，这世代也不会过去（15-25节）；所以，听者要留心（32-35节）。虽然人子再来的日子是更遥远的事，耶稣也提出同样的警告（36-51节）：这事件是必定会发生，但发生的时间却不能确定，人在这段时间里要

醒醒和忠心，因为这事件是关乎救恩和审判的。为使这教训更清晰，耶稣讲了十童女的比喻（二十五1-13）和按才干接受托付的比喻（十四30节）。这段结束的时候，又讲了绵羊和山羊的比喻（三十一46节），提醒信徒要赶紧善待“弟兄”，弟兄就是指基督的使徒；人若照顾基督的使者，为他们供应食物和衣服，就证明他们是接受了使徒的信息和他们的教主了（参十40-42）。

往各他的路（二十六1至二十七26）

像是回应耶稣自己的预言一样，大祭司和长老策划谋杀耶稣（二十六1-5），再过些时候犹太就会帮助他们成全这计谋（十四16节）。耶稣在伯大尼受膏（六13节），证实了死之将至，也彰显了至深的爱。逾越节的晚餐（十七30节）说明要成全这个新的出埃及，所要献上的究竟是怎样的一个祭（参二15）；耶稣在晚餐中解释说，那将要来的死亡是为赦罪而献的赎罪祭（二十六26-28；参一21），这晚餐也是预示末日在完全的国度里得胜罪和死的胜利（二十六29）。耶稣在客西马尼园的痛苦（三六46节），表示要承担其子民之罪是何等可惧的一回事；最后，祂作出了重大的抉择：放弃了自己的意愿，以儿子的身分顺从了父神的旨意，以致圣经的预言得以应验（第54节；参赛五十三）。既是为受苦而来的神仆，耶稣就拒绝一切足以阻挠祂被捕的试探（二十六47-56）。犹太人的最高法院（犹太公议会），以及他们最高级的宗教官员（大祭司）控告耶稣亵渎神，因为祂胆敢称自己为“基督，神的儿子”（五七68节；参十六16）。彼得好像加入了法庭内拒绝耶稣的人群一样，他也否认与耶稣相识（六九75节），应验了耶稣的预言（二十六31-35）。犹太在醒觉中自寻轻生（二十七3-10）。犹太人把耶稣交给罗马巡抚彼拉多（二十七1、2），因为只有他有权宣判死刑，犹太人知道彼拉多不会看重亵渎神的罪名，於是控告耶稣在政治上对该撒造成威胁（参第11节）。最后，彼拉多的宣判并非基於什么罪名或见证，而是由於他害怕群众的压力和暴乱（一一25节）。所以他决定释放了巴拉巴，却把耶稣交给人行十字架（第26节）。

耶稣的死（二十七27-66）

经过罗马兵丁一番侮辱之后，耶稣被带往刑场；由於受了毒打，无力扛抬十字架，祂需要别人协助（二十七27-32）。为了保持脑筋清醒，祂拒绝了兵丁所供应的麻醉剂（第34节）。祂与罪犯同钉（第38节），证实了祂受死的目的（参一21）。不断有人咒骂祂、讥讽祂，完全漠视牌子上所写着的的事实：“这是犹太人的王耶稣”（三十七44节）。最后，耶稣在黑暗中呼喊出被离弃的痛苦；这就是最可怕的事情（也是耶稣在客西马尼园时内心极其伤痛的原因），是承担罪债者至大的痛苦——爱子遭父神离弃了（45-49节）。大声喊叫之后（参约十九30），耶稣就死了（二十七50）。当下祂受死的救赎功能立即就生效了（五十一53节）；犹太和外邦的罪人，现在罪已被赦免，得以来到圣洁的神面前（圣殿里的幔子已裂为两半）；那些死了的人，也有复活的盼望。这时候承认耶稣的，是外邦人，而不是犹太人（二十七54；与二十六63-65成强烈对比），正如在起初一样（二1-12）。约瑟仔细地安排耶稣的安葬，而祭司长和法利赛人则设法拦阻耶稣的能力，两者的行动，正好成了强烈的对比（二十七57-66）。

救主之得胜（二十八1-20）

在大荣耀、能力和喜乐中，天使宣告并证实了救主已得胜死亡（二十八1-7）。复活了的耶稣首先向那些在十字架上陪伴着祂的妇女显现（八10节；参二十七61，二十八1）。看守坟墓的兵丁把这事向犹太人报告时，犹太人的反应，显出他们因这难以否认的事实，已渐渐感到绝望（一一15节）。耶稣——新的摩西——在加利利的山上与十一位门徒会面（一六20节），继续向他们发出训令。现在祂清楚地把传福音的使命说出来，马太在这福音书的开始就早已为此事下了布局，使徒要去使万民作主的门徒，奉三一神的名为他们施洗，并将耶稣所有的命令教导他们遵守。众使徒既得着保证：耶稣是他们的王，会看守他们；祂也是以马内利的神，与他们同在，直到世界的末了，他们就奉差遣出发了。

参“符类福音”421：“马可福音”966：“路加福音”937：“耶稣基督的生平和教训”1970：“马太”991：“来源评鉴学”857：“编辑评鉴学”166。

参考书目：J. A. Alexander, *The Gospel According to Matthew*; M. S. Augsburger, *Matthew*; D. Hill, *The Gospel of Matthew*; A. H. McNelle, *The Gospel According to Matthew*; E. Schweizer, *The Good News According to Matthew*; S. D. Tonssaint, *Behold the King*; R.E.O. White, *The Mind of Matthew*.

玛坦

Mattan
mǎ tǎn

①一名巴力祭司。祭司耶何耶大杀皇后亚他利雅，拥立约阿施为犹大王时，这巴力祭司也被杀死（王下十一18；代下二十三17）。

②示法提雅的父亲。示法提雅是西底家王在位时的一名首领，也是迫害耶利米的其中一人（耶三十八1-6）。

玛探雅

Mattaniah
mǎ tàn yǎ

①犹太国最后一个王。巴比伦王尼布甲尼撒立他代替侄儿约雅斤为犹大王，并将他的名字改为西底家（王下二十四17）。列王纪下、历代志下和耶利米书都称他为西底家。

参“西底家#1”1657。

②亚萨的后裔，被掳归回后住在耶路撒冷的利未人之一（代上九15；和合本的尼希米记作“玛他尼”，尼十一17、22，十二8、25、35）。

参“玛他尼#1”990。

③希幔的儿子，大卫在任时在圣所中作乐师的（代上二十五4、16）。

④利未人亚萨的后裔。他是雅哈悉的祖先，雅哈悉是约沙法王时代的一个神的使者（代下二十14）。

⑤利未人亚萨另一个后人。希西家王在位时，他曾协助洁净圣殿（代下二十九13）。

玛特利族

Matrites
mǎ tè lì zú

便雅悯支派的一个家族。以色列第一位君王扫罗就是来自这家族（撒上十21）。

玛特列

Matred
mǎ tè liè

以东王哈达的妻子米希他别的母亲（创三十六39；代上一50）。

玛特乃

Mattenai
mǎ tè nǎi

①哈顺的子孙。在被掳归回之后，他听从以斯拉的劝谕，把外邦的妻子休弃了（拉十33）。

②巴尼的子孙。在被掳归回之后，他听从以斯拉的劝谕，把外邦的妻子休弃了（拉十33）。

③在被掳归回后，约雅敬任大祭司的日子，他是耶路撒冷约雅立祭司家族的领袖（尼十二19）。

马提亚

Matthias
mǎ tí yǎ

耶稣的门徒，他的名字只在使徒行传一章23、26节提及，当时他被选为十二使徒之一，代替加略人犹大。

耶稣升天后不久，彼得提出他们需要选出另一位使徒。候选人必须是跟随耶稣的人，从祂受洗开始，一直到祂升天的时候，都跟从着祂，并且必须是主复活的一个见证人。符合这些条件的有两人：名叫巴撒巴，姓犹太都的约瑟，和马提亚。众人就为他们摇签（一些学者认为他们是采用投票的形式）。无论所用的方法是什么，马提亚给选中了。后来，使徒的范围扩大了，包括十二使徒以外的人，如保罗、安多尼古和犹尼亚。圣经并没有再提到马提亚，不过传统说他在犹太传道，最后是被犹太人用石头打死的。

参“使徒”1424。

玛士撒拉

Methuseelah
mǎ tú sà lǎ

以诺的儿子，拉麦的父亲，挪亚的祖父，属于塞特的家系（创五21-27；代上一31）。玛士撒拉活了969年，在圣经的记录中是最长寿的人。他的世系也列在路加福音的耶稣家谱中（路三37）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

玛士撒利

Methushael
mǎ tú sà lì

在创世记四章18节的记载中，他是米户雅利的儿子。

玛西拿

Marsena
mǎ xī nǎ

亚哈随鲁王的7个波斯和玛代大臣中的一位，他在国中的位置只是次于亚哈随鲁而已（斯一14）。

玛西雅

Maaseiah, Mahseiah
mǎ xī yǎ

① 当大卫将约柜从俄别以东的家，搬到耶路撒冷时，由利未人委派与大卫同行的一个歌唱者（代上十五18、20）。

② 一位将领，和其他人一起，帮助祭司耶何耶大拥立约阿施王（代下二十三1）。

③ 一位将领，帮助乌西雅王重整王的军队（代下二十六11）。

④ 以色列王比加进攻犹大时，被杀的一个皇家子弟（代下二十八7）。

⑤ 约西亚王所指派，帮助修葺圣殿的一个耶路撒冷官长（代下三十四8）。

⑥、⑦、⑧ 3位祭司，在被掳归回后，听从以斯拉的劝告，休弃异族的妻子（拉十14、21、22）。

⑨ 巴哈摩押的儿子（拉十30）。

⑩ 亚撒利雅的父亲。亚撒利雅是耶路撒冷城墙的修葺者之一（尼三23）。

⑪ 以斯拉向百姓宣读律法时的一个侍从（尼八4）。

⑫ 一个利未人，在以斯拉宣读律法时，与其他人一起帮助百姓明白律法（尼八7）。

⑬ 在尼希米领导下，在以斯拉的约上签名的统领（尼十25）。

⑭ 犹大统领，巴录的儿子。他和那些掣签得以住在重建元圣城的人，一起住在耶路撒冷（尼十一5）。他有时也被人认为就是历代志上九章5节所提到的亚弗雅。

⑮ 便雅悯支派以铁的儿子，曾被选中得以住在耶路撒冷（尼十一7）。

⑯ 在耶路撒冷城墙奉献礼中吹号的祭司（尼十二41）。

⑰ 在耶路撒冷城墙奉献礼中歌唱的祭司（尼十二42）。

⑱ 祭司西番雅的父亲。西底家王曾差遣西番雅和巴施户珥去见耶利米，寻问有关尼布甲尼撒攻打耶路撒冷城的事（耶二十一1、2、二十九25），请求耶利米为耶路撒冷祷告（耶三十七3）。

⑲ 假先知西底家的父亲。这位西底家是耶利米的对头，反对耶利米所说耶路撒冷城会被尼布甲尼撒攻陷的预言（耶二十九21）。

⑳ 约雅敬统治时期的一个守门人（耶三十五4）。

㉑ 巴录和西莱雅的先祖，见于耶利米书三十二章12节及五十一章59节。

玛西亚

Ma-aziah
mǎ xī yà

① 大卫统治时期，在圣殿事奉的一个利未人（代上二十四18）。

② 在以斯拉的约上签名的一个利未人（尼十8）。有时候被认为是被掳后的祭司玛底雅（尼十二5）。

参“玛底雅”961。

玛押

Maath
mǎ yǎ

在路加福音记录的家谱中，耶稣的祖先（路三26）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

玛雅Maai
mǎ yǎ

有分参加庆祝重建耶路撒冷城墙典礼，负责吹奏乐器的祭司（尼十二36）。

蚂蚁Ant
mǎ yǐ

一种昆虫，圣经用作夏季勤劳储食的榜样（箴六6，三十25）。

参“动物（蚂蚁）”329。

玛云Maon
mǎ yún

① 犹大山地一个主要的城邑（书十五55）。约在希伯仑以南9哩。大卫和他的跟随者逃避扫罗时，曾躲藏在这里（撒上二十三24、25）。大卫的妻子亚比该是来自玛云的（撒上二十五2、3）。学者认为玛云就是现今的迈因废墟，那里出土的陶器溯自大卫的时代。

参“米乌尼人”1040。

② 沙买的儿子，伯夙的父亲（代上二45）。他可能是伯夙居民的元祖，也可能是建立该城的人。他的后裔也许就是士师记十章12节的马云人。

买南Menna
mǎi nán

根据路加福音的家谱，他是耶稣的先祖（路三31）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

麦比拉Machpelah
mài bǐ lā

希伯仑境内幔利附近的一块田；有树木和一个山洞，洞内分为两室。亚伯拉罕曾买了这地来埋葬他的妻子撒拉。卖地者是赫人以弗仑，成交价是400舍客勒银子（创二十三8-19）。后来，亚伯拉罕（二十五9）、以撒和利百加（四十九30、31），以及雅各（五十13），都是葬在这里。在

这墓地的上面，今天盖了一座回教寺，这地从前无疑是由大希律所建的一座建筑物，建造的形式和耶路撒冷哭墙的下层相似。第四世纪一位著名的朝圣者波尔多曾形容这坟墓四周的石雕美丽极了。许多经雕琢的石刻长达27呎。亚伯拉罕、以撒、撒拉和利百加的坟墓，都是用装饰精致的布料遮盖。墓穴可能就在洞里的坟墓下面。如果将创世记二十三章有关亚伯拉罕买麦比拉的细节，和赫人的法律互作比较，我们就更能看见这段事迹的可信性。经文着重的提及树木的数目、做买卖时的银钱重量，和在城门见证这交易的人。这些琐细事项都与赫人的法律吻合；若在族长时期以后，这些法律可能早已被人遗忘了。在主前700年以前通行的货币不是钱币。这里显示在亚伯拉罕时代，舍客勒是用作重量的量度，而不是作钱币用的；因此也知道这宗买卖发生在远古的时代。

在十字军的年代，不少基督徒和犹太教的朝圣者，都获准参观这个神圣的墓穴。图德拉的便雅悯拉比在1163年写过这样的话：“只要犹太人向守墓者缴付一些额外的费用，守墓者就会为他打开铁门，这道铁门可以追溯至我们已安息的祖先的年代。进墓的人手拿蜡烛，就可以进到第一个墓穴，墓是空的。他也可以进到第二个墓穴。最后，他可以进到第三个穴；里面有6个坟墓——是亚伯拉罕、以撒、雅各、撒拉、利百加和利亚的坟墓；它们相对排列。洞内有灯，日夜都点着。”自十字军时代以后，山洞的进口都封闭了。在圣墓的围墙以外，靠近南面进口的石阶，围墙底部有一个小洞，也许可以通到圣墓里。在希伯仑的犹太人，都习惯从这个洞，将写了字的纸条，抛进墓内，给他们的祖先。

麦大迦得Migdal-gad
mài dà jiā dé

属於犹大支派的一个村庄，位於拉者的高原地带（书十五37）。这村庄可能就是美得拉废墟，在努威尔废墟的东南面。

麦基Melchi
mài jī

● 根据路加福音的耶稣家谱，他是雅拿的儿子（路三24）。

● 根据路加福音的耶稣家谱，他是亚底的儿子（路三28）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

麦基舒亚Malchishua
mài jī shū yà

扫罗王的第三子（撒上十四49；代上八33，九39）。他在基利波一役中，被非利士人所杀（撒上三十一2；代上十2）。

麦基洗德Melchizedek
mài jī xī dé

圣经中一个神秘人物，其名字的意思是“仁义王”。有关这位既是祭司，又是王的麦基洗德，他的历史事迹记载在创世记十四章18至20节、诗篇一一〇篇4节，以及希伯来书五章10节、六章20节、七章1至17节。

在创世记（创十四18-20）

以拦王基大老玛跟另外3位米所波大米的王联盟，在死海海岸附近，袭击由五王组成的属国联盟。在继后的屠杀和抢掠中，米所波大米的联盟把亚伯拉罕的侄儿罗得和罗得的家人财物掳去了（创十四1-12）。亚伯拉罕带着壮丁追击那些掳掠罗得的人，取得胜利，把被掳掠的一切财物夺回，连罗得及其家人也一同救出来（十四13-16）。

亚伯拉罕战罢归来时，不单受到死海同盟国诸王的欢迎和感谢，也受撒冷王麦基洗德的迎接，麦基洗德给亚伯拉罕带来饼和酒，并以“至高神的祭司”的身分为他祝福（十四18）。撒冷就是耶路撒冷（参诗七十六2）。至高神并不是迦南异教的神祇，而是创造天地的真神，这观念在迦南宗教中是没有的（参创十四22；诗七17，四十七2，五十七2，七十八56）。麦基洗德看得很准确，知道亚伯拉罕所敬

拜的神与他的神相同（十四22），并为了神赐给亚伯拉罕的胜利而赞美祂（第20节）。亚伯拉罕与麦基洗德敬拜同一位独一真神，接受了他的礼物和祝福，并“把所得的拿出十分之一来，给麦基洗德”（第20节），藉此承认麦基洗德作族长的祭司，有更高的属灵位分。相反，亚伯拉罕拒绝所多玛王的财物，免得与迦南的多神宗教扯上关系（21-24节）。

到底麦基洗德对真神的认识是从接近洪水的那几个世代的传统而来，还是像亚伯拉罕一样，直接蒙神启示，从异教信仰中出来，归信一神信仰？这是个值得思考的问题。至少希伯来书七章3节告诉我们，麦基洗德的祭司位分是独特的，并非从祭司家系而来。

在诗篇（诗一一〇4）

在这弥赛亚诗篇中，大卫看见一位比他更大的，他称这一位为“主”（第1节；参十十二35-37）。那么，弥赛亚王就不会是现世一位君王的理想化身，而是一位将要来的王。他也不会纯粹是人，而是比人更高一等的。弥赛亚是神的儿子，也是大卫的子孙。第4节的话是神对弥赛亚说的：“你是照着麦基洗德的等次永远为祭司”。这句话的意义就留待受神默示的希伯来书作者去阐释了。

在希伯来书（来五6-11，六20至七28）

亚伦的祭司职分已被基督更高的祭司职分超越了。麦基洗德的祭司等次说明了基督祭司职分的超越性。首先，基督与麦基洗德都是仁义王和平安王（来七1、2）。第二，两者的祭司体系都不是从家族的系统承袭而来的（第3节）。第三，两者都是“永远作祭司”（第3节，新译本；按：和合本将这句子放在第1节）。可见麦基洗德的祭司职分超越了亚伦和利未支派的祭司职分。麦基洗德也超越利未的先祖亚伯拉罕，因为麦基洗德赐礼物于亚伯拉罕，又替他祝福，并且从他手中接受十分一的供献（4-10节）；大卫预言麦基洗德的祭司系统超越利未支派的祭司系统，显出后者的不完美（11-19节）；弥赛亚的麦基洗德祭司等次有神的誓言作实，利

本支派的祭司等次则没有(20-22节)；还有麦基洗德祭司等次的特色是长远而永久的(23-25节)。

根据希伯来书七章3节，有人甚至说麦基洗德是神亲自的显现，或旧约时代基督在道成肉身前的显现：“他无父，无母，无族谱，无生之始，无命之终”。然而，这节经文只是告诉我们他的祭司职任是独一无二，不是从祭司家族体系承袭而来的。麦基洗德的祭司职责是神特别的委任，因此是基督耶稣祭司职分的预表。麦基洗德“与神的儿子相似”(第3节)，暗示他本身并不是神的儿子。有人认为麦基洗德就是以色列的先祖闪，但这论点是没有任何证据作支持的。

F. Duane Lindsey

参“希伯来书”1646：“祭司和利未人”669。

麦玛拿

Madmannah
mài mǎ ná

① 迦勒的后裔，沙亚弗的儿子(代上二49)。

② 犹大地南部的城市，名字载於约书亚记十五章31节，又名伯玛加博。

参“伯玛加博”191。

麦邱立神

Mercurius, Mercury
mài qiū lì shén

罗马商业之神，相当于希腊之希耳米。

参“希耳米”1661。

麦西

Mizraim
mài xī

指埃及地或埃及人的希伯来字，但有些学者认为麦西应是位於以东边境或叙利亚北部的一个地方。创世记十章6节称麦西为含的次子，在迦南的南部定居。创世记十章13、14节和以赛亚书十一章11节把麦西(埃及)和帕斯鲁细(巴忒罗)分别出来；帕斯鲁细就是上埃及(埃及联合王国的南半部)——但是在有

关麦西的700份左右的资料中，多半没有把埃及王国分成两部分，而麦西是指埃及全境。

参“埃及”12。

曼德拉草/风茄

Mandrake
màn dé lǎ cǎo / fēng qié

地中海草本植物，人相信它有催情的作用(创三十)；它又以其香味著名(歌七13)。

参“植物(曼德拉草)”2292。

幔利

Mamre
màn lì

① “幔利平原”这块地的主人。他是一个亚摩利人，有两个兄弟：以实各和亚乃(创十四13)。他们兄弟三人都是亚伯拉罕的盟友，曾帮助亚伯拉罕击败敌人，救回侄儿罗得。

② 亚伯拉罕住处附近的一个橡园，该名字来自一位亚摩利人，他曾协助亚伯拉罕击败基大老玛，拯救罗得(创十四13、14)。亚伯拉罕曾在幔利的橡树下筑了一座坛(十三18)；当日他迎接3个神秘的访客时，也就正坐在这树底下(第十八章)；神与亚伯拉罕立约的仪式，也很可能在幔利进行(第十五章)；以撒和雅各亦曾住在这里(三十五27)。

创世记以外，圣经再没有提及幔利，但这地方一直都是一个敬拜神的重要地方，有许多传说都是环绕幔利圣树的。在第一世纪，朝圣者都往幔利去敬仰那树。根据所左门努(《教会史》2.4)的记载，犹太教徒、基督徒和异教徒都各自用不同的方式在那地敬拜。

很可能因为幔利的敬拜并非正统，耶路撒冷无意过问，故此，创世记以外的经文就没有再提及幔利。甚至她的位置也很含糊，有人说幔利的橡树(一棵或多棵)就在希伯仑(创十三18)和麦比拉附近；麦比拉是安葬族长和他们妻子的地方(二十三17、19，二十五9，四十九30，五十13)。后来，希伯仑这新城市兴起，她的知名度就盖过了幔利的旧

圣地了。

考古学家在希伯仑以北1½哩以外拉密埃卡里的山冈，把幔利发掘出来。美达发掘了希律时期的一堵城墙，以及朝圣者捐赠礼物和金钱的井。在这地的东面，君士坦丁筑了一座有两条前廊的罗马型礼拜堂，显示这仍是一个祷告的地方。这地点也可能是名声不好的“他利宾陀市集”的所在地，哈德良曾在那里把巴柯巴之战（主后135）的俘虏卖作奴隶。主前九至八世纪的陶器显示以色列人早期在那地的居住状况。

参“亚伯拉罕”1832。



幔利的废墟

幔利的橡树

Oaks of Mamre

màn lì de xiàng shù

亚伯拉罕和以撒故事中常出现的一个地方（创十三18）。

参“幔利#2”1002。

幔子

Curtains

màn zi

参“家具”695；“房屋”389；“会幕、圣殿”596；“殿里的幔子”320。

锚

Anchor

máo

一种停船设备。用锚链或锚索与船相连。停锚抛下，借助其重量及铁爪抓住水底，船就不会飘走。基督诞生数世纪之前，人们便已使用锚，起初只是用一块很重的石头，后来演进为用铅砣或用石头加重的

木钩。基督时期以后不久便有类似今日的铁锚。路加在描述使徒保罗往罗马的航程时，几次提到锚（徒二十七13、29、30、40）。希伯来书六章19节则用“锚”，比喻神对拯救一切信祂的人的应许是永不动摇的。

毛虫 / 蚂蚱

Caterpillar

máo chóng / mà zha

蛾类昆虫如蝴蝶、蛾子等的幼虫。

参“动物（毛虫）”329。

昴星

Pleiades

mǎo xīng

位於天空东面的一个星座之名字，这星座由6颗明亮的星和许多较暗的群星组成。用望远镜拍摄时，这星群好像被一些气流系在一起似的。约伯所发出的一个问题反映了这现象，他说：“你能系住昴星的结吗？”（伯三十八31）

帽

Hat

mào

参“服饰”423。

贸易路线

Trade Routes

mào yì lù xiàn

参“工商业”497；“旅游和交通”928。

梅翠提斯 / 桶

Metretes

méi cuì tí sī / tǒng

希腊文一种液量单位，约相等於10

加仑。

参“度量衡（梅翠提斯）”354。

每拉

Myra

měi lā

位於小亚细亚南岸吕家省的一个港口城市，即现今土耳其的丹每利。根据使徒行传二十七章5至6节的记载，保罗与押

解他的百夫长曾在这里稍为停留，然后转船往罗马去接受审讯。

美丽 Beauty měi lì

事物之各项品质协调一致，令人赏心悦目。从出土器物可以发现，古希伯来人似有重实用而轻文饰的倾向。例如：希伯来的陶器比迦南的陶器较为笨重。不过仅根据器物的制作，不能断言希伯来人缺乏审美观。

旧约称神的创造为美（创二9；伯二十六13；诗十九1-6；歌六10），称迦南地为“美地”（耶三19），称耶路撒冷为“华美”或“全美”之城（赛五十二1；哀二15），称圣殿之一门为“美门”（徒三2、10）。利巴嫩山脉自然景观之壮美，向为希伯来人赞叹不已（诗一〇四16；赛六十13）。北国以色列王巴沙定都得撒（王上十五33）；“得撒”即“美妍”之意，因其景色秀美怡人。

虽然希伯来人并不像希腊人那样高度赞美人类的形体美，但从旧约来看，他们也自有心目中理想的仪容。雅歌的几首抒情诗，把新郎眼中的新娘的美艳描写得淋漓尽致（歌四1-15，六4）。这样对新娘貌美的称颂，大概是以色列人婚礼的传统特色。旧约中也提及几位容貌绝美的妇人（创二十九17；撒下十一2；斯二7）。然而，以圣经的标准来看，仪表美是远在心灵美之下的，勤奋、能干、虔诚更为重要（箴三十一10-31）。圣经中也提到有名的美男子，如大卫（撒下十六12）和押沙龙（撒下十四25）。此外，旧约时代也早已有了化妆品、珠宝及其他种种饰物，作为妇女美容装扮的必需品。先知以赛亚曾列举当时的装饰用品（赛三18-24），以西结也曾提及当日流行的美容（结十六10-13）。再如以色列人的崇拜典礼也极强调美的一面，如大祭司的圣服都有精心的设计，“为荣耀、为华美”（出二十八2、40）。

旧约也提到神的美，如称神恩为“神的荣美”（诗九十17）。先知以赛亚记录神应许给祂的百姓以“美”（华冠），代

替“灰尘”（赛六十一3）。诗篇的作者表示渴望一生一世住在神的圣殿中，“瞻仰他的荣美”（诗二十七4）。以赛亚描写神之於祂那些虔诚的遗民，就如同“荣冠华冕”（赛二十八5），又称弥赛亚为“荣美之王”（赛三十三17）。由以上种种可见，旧约“美”的观念较之仪容形体之美，具有更深刻的含义，旧约的美是用以表征神本体荣耀的神学概念。

新约敦促信徒在生活上“尊崇”救主的道，使未信的众人受主的道吸引（多二10）。那些传基督福音的人，也被称为有“佳美的脚踪”（罗十15）。保罗和彼得俱谆告信主的妇女，万勿满足于仪容服饰之美（提前二9、10）；美好的品性才是真正敬虔的装饰（彼前三3-5）。圣经并将信徒的天家，比作华美如新娘的“新耶路撒冷”（启二十一2），又比作光彩夺目的精美宝石（启四3）。

美门 Beautiful Gate měi mén

希律重建耶路撒冷圣殿庭院中之一门；彼得与约翰两位使徒曾於该处，行神迹医好一个先天性的瘸者（徒三2、10），此门的确实位置已难查究，可能是从“外邦人院”进到“女院”所经过的门，犹太史家约瑟夫称之为“哥林多门”，因为该门用哥林多所产之铜建造。据约瑟夫记载，此门高75呎，宽60呎。另有橄榄山出土的碑铭，记载建造此门的工匠是一位亚历山太的犹太人，名“尼迦挪”。

参“会幕，圣殿”596。

每西亚 Mysia měi xī yà

小亚细亚西北面的地区（现今的土耳其）。每西亚历史悠久，於主前133年渐渐合并入罗马帝国，成为亚细亚省的一部分。在合并前约150年，每西亚属於别迦摩王国。使徒行传十六章7至8节记载使徒保罗的行程时，说他在第二次宣教旅程中曾经过这地区，却没有在那里传道。

参“别迦摩”173。

美耶昆

Mejarkon
měi yē kūn

描写但支派所分得的地业所用的一个地理名词(书十九46)。美耶昆大概不是一个城镇,而似乎是一条河流(奥耶河)的名字,这河从亚非克的泉水流向大海,横跨沿岸的平原,在约帕以北4哩流入大海。这河是南北交通一个很大的障碍,但沿着河岸有许多古代的遗迹证明其重要性;它是从海岸进入内陆的一条通道。

门

Gate
mén

参“建筑”745;“城市”219。

门楣

Lintel
mén méi

设置於门上的横梁,用木或石头造成。竖立在门的两边,用以承托门楣的柱子,称为“侧柱”,或简称“门框”。

在出埃及记十二章11至13节,神指示以色列人要为第十灾(即死亡之灾)作好准备,也预备过第一个逾越节。在宰杀了一只羊羔后(第6节),以色列人要把羊羔的血“涂在吃羊羔的房屋左右的门框上和门楣上”(第7节)。

列王纪上六章31节如此描述所罗门建造的圣殿:“又用橄榄木制造内殿的门楣、门楣、门框;门口有墙的五分之一。”从希伯来文看来,其中的意思有点难以确定。新美国标准译本译为:“门楣及五面的门框。”新英语译本则用“壁柱”来代替“门框”。可能因为门口的顶部是两边倾斜的,用两条梁木彼此支撑(拱形),而非用一条横梁来支撑。

在阿摩司书九章1节及西番雅书二章14节,钦定本译作“门楣”的希伯来字,应指“柱顶”(参修订标准译本,新美国标准译本,和合本)。

参“建筑”745。

门徒

Disciple
mén tú

追随、效法某人的行事为人,并愿终生遵奉其所教者,就是该人的门徒。圣经用“门徒”一词者,大多见于四福音书和使徒行传。以赛亚书原文所用的一个希伯来字也有相类的意思。该字於以赛亚书八章16节和合本译作“门徒”,於以赛亚书五十五章4节和五十四章13节两处,则分别译作“受教者”和“受……的教训”。既提到施教的和受教的,门徒的含义也就显然若现了。

耶稣的门徒

从四福音来看,在各种不同的环境下,因受耶稣权能感召而跟从耶稣的人,不止那12位;所有凡听从祂的教导、立志跟随祂的人,都是祂的门徒。当时传经授道之风正盛,拥有门徒的人实不在少数。著名的如法利赛人(可二8;路五33),如施洗约翰(太九14),也都是徒众盈门的。各家有各家之规,各门有各门之道。例如施洗约翰之所传就较耶稣之所传,略具苦行主义倾向(太九14),而且所教者不仅为人行事之道,更有祈祷的方法(路十一1)。

与其他人的门徒相比,耶稣的门徒可以说是“得天独厚”的。他们不仅从耶稣直接的教训、说理论道、言谈举止、行事为人中获得教益(可十二1),而且有幸见证以基督为中心的一出救世伟剧之逐渐展开。他们跟从的老师本身就是道的实体,第一批门徒从耶稣受教,是点滴积累的,一方面是要逐步消除他们错误的观念(太十六21),更主要的是因为耶稣所言所行的意义,只有在祂死而复活之后,才能全部显现出来(太二十八9)。因此“门徒训练”的全部过程包括3个阶段:耶稣在世传道时期;他死而复活之后;五旬节圣灵显现之后。圣灵使门徒彻底明白了耶稣在世时,他们尚“担当不了”的伟大真理(约十六12),从而完成了耶稣对首批门徒授业的最后阶段。

耶稣的首批门徒(包括最初的12人和稍后的70人,太二十六20;路十一)得

蒙池亲自授业，再转而授业於他人（路十1-11）；他们也从主得到了治病救人的权能（太十1）。他们的首要任务是将基督救世之道传播开去。12个门徒（加略人犹大后为马提亚所代替，徒一26）更负有特殊使命，他们都成了当时崛起的基督教会的主要领袖。他们在教会中的权柄是基督亲授的（太十六19，二十八16-20），是要舍己为人的服侍（路二十二24-30）。惟有这12个门徒，再加上后来的大数人扫罗，才享有“使徒”的称号（不过，这个称号后来也偶有较广泛的用法）。扫罗在往大马色的路上得见复活主的显现，因而归主，并受命（加一12、16）为外邦的使徒（徒九15）。

基督在升天之际，曾命第一批门徒“使万民作我的门徒”（太二十八19），因此使徒行传以“门徒”一词泛指一切承认基督为主的信徒（徒六1、2、7，九36，十一26）。这些信徒虽非基督所亲授，但他们是首批门徒所传信息中，受圣灵感召而成为门徒的；后来蒙召的门徒并不比首批门徒次等，尽管他们不如首批门徒得亲眼目睹耶稣的教导。

作基督门徒的要义便是如何跟从基督（太十六24、25）。对第一批门徒而言，他们是名副其实的跟从，基督走到哪里，他们就跟到哪里，与老师同甘共苦，共患难、共磨练（路二十二28）；另一方面则是全心全意效法主的教导（腓二5）。作这样的门徒，其意义并不在谨守老师的一套道德训条，也不是靠循规蹈矩去赢得老师的好感和奖励；他们作主的门徒，乃出於爱心的顺服，是基於对基督之救赎大功的感恩。他们能如此行，是因信以及圣灵在内心的感动，在死和复活上与主联合而产生的能力。

门徒的概念

新约的门徒观念植根於旧约，可追溯於神选立以色列民这思想，神使他们独作神所珍爱的子民（出十九5），好在万民中传扬神的名（申四6-8）。他们这召命，一直埋藏在犹太人的排外主义中，直到“万国所羡慕的来到”（该二7），向普世传福音的命令颁布之时（太二十八19）。

新约也强调，从救赎史的角度来看，旧约时代的以色列民作为“门徒”尚不成熟，他们只是在准备的阶段（加三19至四7）。

“门徒”一词虽大多见于四福音书和使徒行传，但这并不意味着其他各书没有门徒的思想，或说这思想在其他各书并不突出。从其他各书来看这思想更充实和丰富，它们较强调“与基督联合”，但也有提及跟随耶稣（彼前二21-23）。一如耶稣教训门徒要舍己（可八34），跟从祂的榜样（约十二26）；保罗也谆告基督徒必须舍去旧我，彻底改变旧的性情，将自己毫无保留地奉献给神（罗八13）。耶稣教训门徒要从世俗的羁绊下解脱出来，作世上的盐和光（太五13、14）；保罗也谆告基督徒要作暗昧世界之光（弗五8），要清醒，要警觉（帖前五6）。耶稣教训门徒如何祷告（路十一2）；保罗和其他门徒也强调基督徒必须时时祷告（帖前五17）。耶稣教训门徒，真正的义必须由理解律法的真谛，方可获取（太五）；保罗也从律法的要求，点出基督徒行为的基本准则（罗十三9）。福音书和使徒行传所谓之“门徒”，在新约其他各书中则称为“圣徒”（林前一2）、“蒙召的人”（弗四1）、“在基督里的”（林后五17）、“客旅”、“寄居的”（彼前二11）、“神的仆人”（彼前二16）等等。上述种种名称均可显示“门徒”的概念，在新约各书的丰富和发展。

基督门徒的纪律训练，会牵涉其他人，特别是属基督的人，尤其是各地方教会的成员。各地方教会均自承顺服於使徒的权柄和神的话的纪律约束。教会若有成员严重破坏了纪律，且又不知悔悟者，就有可能受纪律处分——被当众谴责，甚至被革除教会会籍。这种纪律的执行是基於“敬畏基督的心”，并“彼此顺服”的态度（弗五21），且要十分审慎和有节制（加六1）。执行纪律的是教会中承担职务的人，他们要本着真理的讲解，不能滥用职权（林后四1、2）；而且是存着使受裁治者早日改过、坚振图新的善动机（林前五5）。与此同时，新约也强调要承认和重视教会成员各自不同的恩赐、气质和个性；要在不涉及神的诫命和禁令的请

般事上，尊重彼此的自由。

从教会发展史来看，教会对门徒的要求和门徒训练的^{实施}往往在两个极端之间摇摆。一种极端对门徒的要求与一般世俗推崇的^{教养、节制}无异。另一种极端则要作苦行的^{操练}，这是中世纪的天主教和某些重洗派团体的特点，近年来又在复原教中之敬虔主义和基要主义的派系中抬头。现今也有人主张要从任何“宗教”形式解脱出来，与世俗无分彼此。这些极端倾向俱足以说明一个事实：作一个既要入世（约十七15；林前五10）而不属世（约十七16）的基督门徒，实非易事。

Paul Helm

参考书目：E. Schweizer, *Lordship and Discipleship*.

蒙拣选的太太

Elect, Lady
méng jiǎn xuǎn de tài tai

约翰二书一章1节之问候语所见的称谓。这名称可从两方面来解释。

有些解经家认为约翰二书是写给某一位妇女。古希腊抄本显示这词（可译为女士或夫人）是写信人对家人，或是对男性或女性密友所用的称呼。因此，这句话可译为“给我亲爱的朋友艾克勒蒂”。有些学者将这位蒙拣选的太太跟伯大尼的马大相提并论（其亚兰文名字也意为“夫人”）。

别的解经家则认为这句话是指一个地方教会。约翰或许将这个基督徒社群描绘成母亲，会友是她的儿女，其他所属的教会则看为姊妹（约貳13；参彼前五13）。因此，这句话可以译为“蒙拣选的太太”。

参“约翰书信”2230。

蒙头

Covering of the Head
méng tóu

这是保罗于哥林多前书十一章2至16节中论及的一个问题。古代中东和希腊的习俗均要求妇女在公共场合下以巾蒙头，一方面表示顺服权威，另一方面也在维护妇女的尊严。保罗时代此风尚盛，但哥林多教会为此出现了争议。问题的焦点是：女信徒在公众场合祈祷时要不要蒙头？

传统的看法认为，女人蒙头既是为了男人（或丈夫）的荣耀，那么在教会祷告或讲道时若不蒙头就等於羞辱自己，因为不蒙头“就如同剃了头发一样”（林前十一5），剃头即羞辱的记号。

保罗在回应这问题时，先援引创世时男女的次序（林前十一8），然后指出男女相互依恃的道理（十一11、12）。其间，保罗说：“女人为天使的缘故，应当在头上有服权柄的记号”（十一10），这句话后人多不解其意。有人认为第10节所说的“权柄”（有译本翻作“帕子”）是指一个新的权柄，因为妇女在犹太会堂被禁止参加敬拜，而早期基督教妇女只要蒙头就可参加崇拜。

保罗随即谈到“本性”，以此来教训男女应各守本分。有人认为保罗之意是说，妇女既以长发为荣（十一15），也就应当蒙头；另有人以为“她的荣耀”是指发式；还有人以为，保罗既已指出女人的长发“是给她作盖头的”（十一15），那么，女人於长发之外另加蒙头已大可不必。

保罗既提倡自由，又主张维护教会的规律。他教训信徒要遵守一些既定的习俗，以免遭社会的批评（林前九19-23），但他又大声疾呼废除某些陈规旧俗，以维护福音的纯正（参加六12）。

多数教会认为，在有妇女蒙头习俗的社会中，妇女可入乡随俗。也有一些教会认为，无论何处，妇女礼拜时头上总要有所覆盖，如帽子、头巾、头帕均可。某些教会的妇女经常在头上戴上小巾，以致她们可随时蒙头祷告。

参“哥林多前书”470。

梦

Dreams
mèng

人们对梦一向有浓厚的兴趣：梦中所经历的，常是那么生动、逼真，叫人难以忘怀。

科学的解释

迷信的人以为梦是预告福祸的先兆，神秘莫测；但心理学认为梦不过是一种生

理和心理现象，且经多年研究之后，已对梦的本质和原因得到了新的解释。科学家使用一种大脑监测器来记录人在睡眠中的思想活动，从而可以确定成梦的若干因素和发梦的频率。

对儿童来说，睡眠中所见就是梦；但梦亦包含了思想和情感的因素。事情的经过曲折，心中的悲、欢、惊、恨，梦中均如亲历，使作梦的人感觉真实。

梦中之事往往有来龙去脉，有前后始末，也就是有逻辑的连贯性。梦中一段长长的经历，实际为时甚短。梦常把毫无关系的人和事，编织在一个故事之中；童年的故交有时会和在成年才认识的新知连在一起。恶梦骤醒，余悸犹在，却叫人大大松了一口气；美梦遽断，不能再续，还真有些恋恋不舍。

梦是记忆和刺激的联合产物。梦可将贮存在记忆深处的儿时信息提取出来，也可打开潜意识的窗户，使人窥见潜藏的自我。触发作梦的缘由是很多的，凡影响到睡眠的外在刺激如声响、气味、触碰等；另如消化不良、情感波动等，均能与潜意识联合而形成梦境。惊恐和不安的情绪常常酿成噩梦。

古人的解释

初民已视梦神秘如谜，以为人的现实生活必有两界，梦就是另一界，只有在睡眠时才得进入此界。梦中之景一向被视为神的启示，历代君王尤信此说。

古人将梦郑重其事地记录下来，主要包括宗教、政治、个人生活3方面。宗教的梦令人谦卑自省、敬虔拜神；政治的梦可影响战守进退的决策，可预告国家的安危祸福；个人的梦可指示一家的出路去向和今后的命运，也可预报危机和灾难。

神也往往利用梦向人晓谕其旨意或警告不测之事。有时君王或将军面临大事委决不下，便亲往异神庙求梦，或睡在那里，期望得神梦示。梦的意义清晰明确的固然也有，但梦往往是怪异莫测的，这时便需由能人奇士来圆梦。古文书中也有不少梦的记录，记载着梦的内容和应验的情形。

旧约的梦

梦在以色列民的生活中曾起过重大作用。据《杨氏圣经语词索引》，旧约用“梦”字凡116处，反映早期列祖生活的创世记用了52次，但以理书用了29次。实际上，旧约只记录了14个梦的内容。绝大多数是在创世记，记载神利用梦对以色列列祖所作的直接启示。但以理共记3个梦，两梦是尼布甲尼撒的巨型塑像之梦和 大树被伐之梦；另一个是但以理的四巨兽之梦。

神的百姓虽也和古代世界的其他民族一样，相信神时常藉梦向人宣示自己的旨意，但旧约对梦却有特别的理解，显示了许多与异教文献大不相同的特点。旧约记述之梦绝无异教之梦所常见的那种邪恶、淫秽的情景。神藉梦宣旨，是祂主动的启示；无论何时何地、针对何人，均依照神的意旨——这是扫罗经过一段痛苦的教训之后，方能明白的真理（撒上一二十八6、15）。尤为重要的，即释梦的权柄操於神手或为神所授，任何求梦问卜的异教方术都在严禁之列。要明白梦的真义，只靠人的能力，或靠卜筮说梦之书去研究，是绝对无济於事的。约瑟在埃及曾先后为两位同囚的人和法老说梦，但他均郑重声明解梦的能力是神所授的（创四十八，四十一7、25、28、39）。

同样，但以理在给尼布甲尼撒解梦之先，即郑重声明将那与奥秘之事显示於人的是神，而不是他自己；至於那些专务此道的卜师术士，却无法解明（但二27、28）。

旧约的圣徒均强调梦只是“夜间的异象”（伯三十三15），并非真实的情景（伯二十8；诗七十三20，一二六1；赛二十九7、8），这与异教徒的观念不同。

旧约的梦是神的工具。神以梦来自显祂的仆人（创二十一8），以梦来自显祂的仆人之仆（创二十八12），以梦来引导选民（创三十一10-13），以梦来预警未来之事（创三十七7-19），以梦来预示万民的历史帝（创四十，四十一）和4个相继的世界帝（但四19、27）。因此必为永恒的神国所代替（但四19、27）。

在约瑟和但以理之间的1,000多年，圣经只记述了两个梦。一个是基甸听到祂

人讲梦而从中得到启示：神必击败来势汹汹的米甸人（士七13-15）；另一个是所罗门的梦，使我们知道他的聪明智慧来自他的谦卑，和向神祈求“辨别是非之心”的虔诚，这都深蒙神的喜悦（王上三9）。

神通过梦境和但以理的解说，向尼布甲尼撒显示了世界的前景（但二31-45）和这位巴比伦王必有短暂的风癫（但四19-27）。稍后，神又赐但以理四巨兽的异梦，与尼布甲尼撒之梦相似，但对未来的国际关系作了更明确的指示（但七13、14）。

神时常藉梦来向先知说话（民十二6），因此而有伪先知编造梦境来假传神旨之事。那么，神的百姓当如何辨别真假先知呢？神已经给了我们两个判别真伪的标准。一是看托神之名所说的话能否在最近的事实上得到应验（申十八22）。二是要看托神之名所说的话与神原先的教训、原先的诫命是否一致（申十三1-4）。假先知是罪在必诛的（申十三5）。发假预言以惑众，在先知耶利米时代（耶二十三25-32）和先知撒迦利亚时代（亚十二），均是一个严重的问题。然而那时的百姓却不顾先知的一再警告（耶二十三32，二十七9、10，二十九8、9），而甘愿去接受假先知借神之名所许的虚假诺言。

据先知预言，神的子民将於末日作异梦，这将是末日的标志之一（珥二28）。

新约的梦

新约记述之梦仅6处，且均出自马太福音：5处集中在首两章，1处在二十七章。前5梦均显示了神对耶稣降生和出生之后的安排和保护。第一梦是神宣谕耶稣基督要在父母之家长大成人，任何人不得以童女所生而使他蒙受虐待和羞辱（太一九-23）；第二梦是神指示几个博士不得将婴孩的住处向希律王泄露（太二12）；第三梦是神指示约瑟携同马利亚和婴孩出奔埃及，以躲避希律即将发动的大迫害（太二13）；第四梦是神告诉约瑟可以全家回乡，因为希律已死（太二20）；第五梦是神警告约瑟要防范登基作王的希律之子亚基老，并命令他不要在犹太停留，而要到加利利的拿撒勒安家落

户（太二23）。

马太福音二十七章的一梦，是彼拉多的妻子在耶稣受审时所得，遂急忙派人警告正坐堂的彼拉多说：“这义人的事，你一点不可管。”（太二十七19）

Kermit A. Ecklebarger

参“预言”2179：“异象”2122。

弥伯哈

Mibhar
mi b6 hā

哈基利的儿子，是大卫军中三十名勇士之一（代上十一38）。

弥迦

Micah
mi jia

先知和旧约弥迦书的作者（弥一1）。他是摩利沙人，摩利沙是耶路撒冷西南面约21哩外的一座城。弥迦在犹太王约坦、亚哈斯和希西家在位的时候（主前750-686），向南国和北国说预言。根据弥迦书一章9节，主前701年西拿基立带领军队（参赛三十六、三十七）围攻耶路撒冷时，他仍在说预言。大约100年后，人皆引述弥迦的话，以他为预言耶路撒冷沦陷的一位早期先知（参耶二十六16-19）。

参“弥迦书”1009：“先知，女先知”1723。

弥迦书

Micah, Book of
mi jia shu

圣经12卷小先知书中的第六卷。

弥迦书一章1节已提供了先知的名字、家乡、传道的日期、信息的来源，以及传讲的对象等资料。

在古代以色列，弥迦（米迦）是一个很普通的名字。旧约中最少有7个人名称弥迦、米迦或米该亚。在旧约中，先知弥迦的名字只在弥迦书一章1节和耶利米书二十六章18节被提及。

弥迦书的卷首（一1）指出他的家乡在摩利沙，这城也许就是今日的犹底达废丘，位於亚西加通往拉吉的路上，约在耶路撒冷西南面25哩之外。在弥迦的时代，

摩利沙是一个边城，位於非利士的边城迦特附近。由於摩利沙处於边境上，因此每当犹大西面和南面受侵时，她就首当其冲（一15）。第10至16节很可能是反映了这样的一次袭击，先知提及犹大西南面12座城的名字，似乎那就是敌人进侵的路线，摩利设迦特（即摩利沙迦特）在名单上是第九个城。由於弥迦居住在边境，他关心的对象似乎是国际性的，他常以“万民”为念（一2，四1-5、11，五7-15，七16、17）。同时，弥迦是一个小镇上的居民，因此他能够与农民和小地主认同，了解他们经常受到外来人的侵扰，又受耶路撒冷的政治家以及强抢别人土地的人所欺负（二1-4）。虽然弥迦可能已离开了摩利沙，定居在耶路撒冷，并在那里传道，但他对各城市所发出的谴责仍然是很严厉的（一5、6，三12，四10，五11、14，六9）。

弥迦作先知传道的时间是3位犹大王：约坦（约主前750—732）、亚哈斯（约主前735—715）和希西家（约主前715—686）在位的时候。这3个王的任期合起来长达60多年（主前750—686），但弥迦不大可能在这整段时间内都活跃工作，耶利米把弥迦的工作时期定在希西家在位年间（耶二十六18）。弥迦的预言中有些似乎是在撒玛利亚沦陷之前宣告的（弥一2-7，六16），这事件发生在主前722年。在弥迦的时代，亚述人似乎是以色列的主要敌人（五5、6），这情况在上述3个王在位时都持续着。弥迦书与以赛亚书之间有些颇显著的平行经文（弥四1-4；赛二2-4），弥迦书与阿摩司书之间亦然（弥六10、11；摩八5、6），这些经文似乎反映出弥迦传道的时间是在主前八世纪的末期。

弥迦书一章1节说：摩利沙人弥迦“得耶和华的默示”（直译：耶和華的话语临到弥迦），弥迦在当时是在众民中作神的代言人。弥迦书中他没有自称为先知，也没有记载神呼召他作先知，但他确实自称是神的见证人（一2）。书中曾5次使用先知的特别格式：“耶和華如此说”（二3，三5，四6，六1、9），声明信息是从神而来的。弥迦正如一位真先知一样，

可自称“藉耶和華的灵，满有力气……可以向雅各说明他的过犯，向以色列列出他的罪恶”（三8）。

弥迦的信息是普世性的。他首先向“万民”和“地和其上所有的”说话（一2），但随即转向，针对耶路撒冷和撒玛利亚两个首都（一5、6）。犹大其他城市是预言的对象之一（一10-16）。其他信息的对象包括：贪图别人田地的人（二2）、假先知（二6-11，三5-7）、官长、先知祭司和不诚实的商人（三1、11，六10-12）。

背景

若要正确地了解弥迦书，我们必须先知道以色列古史上的亚述危机。主前八世纪早期，北国以色列和南国犹大曾在耶罗波安二世（主前793-753）和乌西雅（主前792-740）的长期统治下，享有一段太平和富庶的日子。在这段时间内，以色列和犹大在经济架构上有了彻底的改变：有许多新的城市和富有的阶层出现，商业发展十分迅速，富有的人愈来愈富有，并开始滥用权力欺压穷人，辖制祭司和长官，形成了不同的社会阶级制度，对旧约时代以盟约为中心的宗教信仰造成致命的打击。

耶罗波安二世和乌西雅在位时，以色列和犹大都颇为太平，免受外族的侵扰。在主前745年，提革拉毗列色三世作亚述王，致力建立亚述帝国，他在主前732年占领了大马色，使巴勒斯坦的以色列、犹大和非利士成为他的附庸国。提革拉毗列色三世於主前727年逝世，由撒缙以色列五世继位。主前724年，以色列最后一个王何细亚停止向亚述进贡，激怒了亚述，撒缙以色列五世在主前724年开始进攻撒玛利亚，直到主前722年才征服其居民。那时亚述王撒珥根二世在任，撒玛利亚城中许多富人和有影响力的人都被掳至亚述（王下十五29、30，十七1-41）。犹大也不能逃脱这厄运。虽然亚述人容让部分犹大皇室留在耶路撒冷，但实际上他们已失去了自主权（王下十六10，十七19）。犹大遭受了亚述的打击之后，无论在政治上和宗教上都一蹶不振，不能再恢复国力了。

写作目的和信息

弥迦书大概有20个不同的段落，由20个神谕组成。书中谈及许多不同的题材和主题，可能是来自不同的时期。由於本书涉及的范围太广泛，因此不易归纳成一个统一的主题，不过全书有好几个明显的题目，其中最突出的就是关于审判的题目。审判将临到撒玛利亚（一2-6）和耶路撒冷（三9-12），要临到抢夺别人田地的人（二3-5）、假先知、冤枉正直的官长，和为廉价施训诲的祭司（三5-12）。审判要临到欺骗人的、行强暴的、说谎话的和诡诈的人（六1-12）；审判也要临到列国（四11-13，五5、6、8、9、15，七16、17）。在弥迦书中，审判的原因是人的罪过（一5），弥迦指出犯罪的形式很多，如：拜偶像（一7，五13）、行邪术（五12）、抢掠（六11）、说谎（六12）、藐视父母（七6）、杀人（七2）。

弥迦所提供的补救方法是什么？对列国来说，是认识和遵从“神的道”（四2）。对以色列来说，是“行公义，好怜悯，存谦卑的心与神同行”（六8）。上述的方法都是可行的，因为神饶恕人的过犯，不永远怀怒；祂是怜悯人的神，祂把人的罪孽踏在脚下，将一切的罪投入深海，并且诚实持守古时跟亚伯拉罕所立的约（七18-20）。弥迦看到未来的以色列君王要生於伯利恒，从这角度他可以瞥见将要降临的天国，这君王必起来，倚靠耶和華的大能牧养祂的羊群，使他们安然居住，因为祂必日见尊大，直到地极（五2-4）。

内容提要

有些学者把全书分为两部分：第一部分（一至五章）主要的对象是列国，第二部分（六至七章）是以色列。头一部分以列国的审判作结束（五15），第二部分则以一首歌颂神慈爱的诗歌作结。然而，这大纲似乎太简单，未能包罗两部分丰富的内容。另外一些学者把全书分成3部分：一至三章（审判）；四至五章（盼望）；六至七章（审判与盼望）。这大纲也过简，其实这三个部分都包含审判与盼望。也许较为适切的做法是把全书分成3部分，分别以第一章，第三章和第六章开始。这3

章圣经都以“你们要听”开始。每一部分的开头都有审判的话（一2至二11，三1-12，六1至七6），每一段的结尾都留下盼望的言词（二12、13，四1至五15，七20）。若要纵观全书，这大纲有一定的价值，但若正确地理解这本书，则需要仔细研究每一个神谕。下文列出了20个单元的章节，分辨其文学体裁，并确定其主旨或主题。

第一个单元是“耶和華快要来临”，包括一章2至7节，以耶和華亲自显现，提出诉讼的形式写成。先知呼吁万民聆听耶和華如何见证他们的不是，又形容祂离开了天上的圣所，行走在众山上，众山在祂脚下都熔化了（2-4节）。神要降临（神的显现），因为人犯了罪，北国以色列的首都撒玛利亚将要毁灭，主要因为他们拜偶像（5-7节）。

第二段是“先知的哀歌”（一8-16）。先知看见一队敌军由西南面而来，他们途经12个城市，带来了荒凉、流亡和掳掠，除了迦特以外，每一个城的名字都语带双关，目的是暗示他们的噩运。12个城市中有些是知名的，如拉吉、耶路撒冷、摩利设迦特和亚杜兰，至於其他，则难以确定。虽然第一个预言是针对列国，并特别宣告撒玛利亚的厄运，但第二段经文告诉我们弥迦真正关心的仍是犹太。

第三段是“对凶恶富户的咒诅”（二1-5）。这是一段咒语，也就是一个审判的信息。这审判要落在是一群富户身上，因为他们晚间在床上就定下阴谋，抢夺农民的房屋和田地。弥迦说他们害人终害己，他们的田地都要被别人夺去。

“弥迦与凶恶富户”是第四段的主题（二6-11）。这段经文描述弥迦与那些抢夺别人田地房屋的人发生争执。那些凶恶的富户不能接受弥迦审判的信息，厌弃他的话语，禁止先知继续传讲这信息。他们不相信灾祸会临到他们，因为他们认为神不会这样做（6节、7节上）。但弥迦却数算这些恶人一连串的罪行，如剥去过境者身上的外衣，把妇人和孩童从家中赶出（7节下至9节）。这样凶恶的人只愿听从假先知的话（第11节）。

第五段是“余民得以存留”（二12、

13)。耶和華要聚集一群余民，像羊在羊欄中（第12節），然後耶和華要作他們的王，帶領他們由城門出去（第13節）。這段經文可以有不同的解釋，經文沒有指出耶和華聚集余民的地方，有些人假設那地是巴比倫，認為這段經文是指被擄而言。有些人則認為那地是耶路撒冷，先知所指的事件是主前701年西拿基立進侵之前，以色列人逃難至耶路撒冷。

第六段是有关“行恶的首领”（三1-4）。弥迦指控那些以色列民的首领和官长，他们的行为有如吃人者，他们本应认识公义，却厌恶良善，喜爱奸恶。来日他们将会向耶和華哀求，但耶和華却不垂听。

“平安先知与弥迦”是另一段有关争执的经文（三5-8）。弥迦指摘假先知为金钱而训诲，并断言他们必不再有异象，没有从神而来的信息。另一方面，弥迦声称自己是靠着神的灵和能力来传讲信息的。

“贪污的首领和锡安的败亡”是第八段的主题（三9-12）。这预言似乎是弥迦先前向耶路撒冷众首领所说的一番话的概要。因着他们的罪恶和罪行，耶路撒冷和圣殿将要被毁灭。

锡安的败亡与圣殿的被毁这惊人的宣告之后，随之而来的信息是“锡安将来要被高举”（四1-5）。这救恩的预言大概是刻意放在审判的预言之后，指出纵使圣殿要被毁坏，但它将要重建得更宏伟，作为列国敬拜的中心。这信息的平行经文可见于以赛亚书二章1至4节。

第十段的主题是“余民与锡安之重建”（四6-8）。本段开首的“到那日”，显示这是一个末世的预言，那时耶和華要在锡安，在祂重建的羊群中作王。

跟着3段神谕（四9、10，四11-13，五1-4）均以“现在”一词开始，结束时均保证现今罪恶的境况必会好转。第一段是“从忧患至释放”（四9、10）；第二段是“从四面受敌至得胜”（四11-13）；第三段是“从无助的审判者至理想的君王”（五1-4）。三段神谕中，最后一段是弥迦书中甚为人所熟知的经文，这段经文应许一个王要在伯利恒出生，他要

日见尊大，直到地极。

第十四段是“平安与亚述的败亡”（五5、6），紧接着的是“万民中的余民”（五7-9）。这里形容余民好像草上的甘露，又好像羊群中的狮子。草上的甘露通常代表祝福，但在撒母耳记下十七章12节，却喻作审判，如同狮子在羊群之中。

第十六段是“除灭军事装备与虚假的宗教”（五10-15）。“剪除”、“毁坏”、“除灭”、“拆毁”、“拔出”等用词显示这是一个彻底的行动。这神谕是针对那些在人心中心中代替了神的东西。

“神的诉讼”（六1-8）也许是弥迦书中最著名的一段经文，这是一段重要的经文，是真信仰的一个总纲。下一段是“更多的控告与宣判”（六9-16），进一步的控告是针对不诚实的买卖、说谎话和行强暴等罪行。判刑则是荒凉、挫败、被人嗤笑和灭亡。

第十九段是弥迦书中“给腐败之社群的挽歌”（七1-6）。先知一开始便说“哀哉！”，因为他好像是地上唯一一个虔诚和正直的人（七1、2）。他不能信任任何人。每个人都在设计谋害别人。所有人都双手行恶，就是家人也互相攻击。七章6节的话曾被耶稣引用，来形容祂所处的世代（太十21、35、36）。

弥迦书最后一个段落（七7-20）是一段先知祷文。这祷文包括一篇信心的诗篇（7-10节），一个预言重建的应许（11-13节），一篇祈求神保守以色列和审判其仇敌的祷词（14-17节），还有一首颂歌，宣告神那无可比拟的恩慈和信实，祂向雅各发诚实，向亚伯拉罕施慈爱（第20节）。

Ralph L. Smith

参“先知·女先知”1723：“预言”2179：“以色列史”2077。

参考书目：L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*; C. von Orelli, *The Twelve Minor Prophets*

弥克尼雅

Mikneiah
mí kè ní yǎ

大卫在任时的一名乐师（代上十五
18、21）。

麋鹿

Ibex
mí lù

野山羊的一种，律法列为洁净的动物
（申十四5）；此动物现今学名为“北山
羊”。

参“动物（山羊）”329。

麋鹿 / 瞪鹿

Roe, Roebuck
mí lù / yōu lù

此动物现今学名为“狍”。

参“动物（鹿、瞪羚）”329。

弥那

Mina
mí nà

用以秤量珍贵金属和其他物件的小砝
码。

参“度量衡（弥那）”354。

弥尼，弥尼，提客勒，乌法珥新

Mene, Mene, Tekel, Parsin

mí ní / mí ní / tí kè lè / wū fǎ ěr xīn

在但以理书五章25节出现的神秘预
言字句，指出神对巴比伦及其君主的审
判。巴比伦王尼布甲尼撒死后（主前562）
约10年，一个道德沦落的王伯沙撒作了
巴比伦帝国的君主。但以理书第五章描述
了伯沙撒所摆设的大筵席。他邀请1,000
名大臣带同妻子赴宴。借着几分酒意，伯
沙撒命人把尼布甲尼撒从前在耶路撒冷圣
殿带来的金银器皿拿出来。这些圣洁的器
皿一直都存在仓库里，现在他拿出来分派
给席上的宾客，并亵渎神，使用这些器皿
来赞美巴比伦的诸神，就是“金、银、铜、
铁、木、石所造的神”（但五4）。

在他们饮酒狂欢之际，忽然有人的指
头出现，在宴客厅的粉墙上写字。伯沙撒
给这情景吓得魂不附体，大声呼唤术士、

哲士来解释这些文字；可是，他国中的哲
士全都不能分辨这些文字的意思。最后，
皇后向王献策：召那善于解释神秘事物的
人——先知但以理——来解释这些文字。

但以理被领到王前，就立即责备王的
愚昧，目中无神和妄自尊大。他在伯沙撒
面前所说的一番道理（但五17-23），有
力地宣告了神对各种傲慢罪行的审判，这
信息就是墙上文字的中心意义；然后，但
以理把这文字逐一解释。

这些文字在圣经原文是以亚兰文写出
的，中文音译是“弥尼，弥尼，提客勒，
乌法珥新”。这句话的神秘并不在乎语言
上的解释，而在于每个字所代表的含义。
表面上，这些字只是一些重量和货币单位
的名称，实际上，是要预言巴比伦及其国
君即将遭受神的审判。

但以理解释这些文字的内容记载于但
以理书五章26、27节。弥尼的意思是
“数算”，而重复出现则指出神已数算了
伯沙撒的国度之年日，并且断定这国要到
此完结；提客勒的意思是“称量”，对伯
沙撒而言，这字指出他在道德和灵性上的
亏欠，在神公义的天秤上，他根本轻得不
能称量。最后一个分词是乌法珥新，意思
是“破裂”或“分开”。但以理解释时用
了这词的单数词（毗勒斯）。所要指出的
事实是伯沙撒的国将要分裂，归与玛代
人和波斯人。这用词是语带双关的，因为波
斯人一词的字根与这里所用的字根基本上
是一样的。

但以理书五章30、31节指出这预言
在当夜就应验了。

参“但以理书”284。

弥尼神

Meni

mí ní shén

参“天命”1565。

弥赛亚

Messiah

mí Sài yà

从希伯来文音译过来的一个称号。这
称号是由动词转变过来的形容词，意思是
受膏者，新约希腊文的同义词是“基督”。

这称号是指一个人被油膏（抹或洒）在头上，分别为圣事奉神的行动。动词的字根也是这个意思。

以色列人以油膏抹的礼仪曾在好几种场合中出现；祭司在祭坛上供圣职献祭之前，必须先按例膏立（利四3）；列王纪上十九章16节也有膏立先知的记载和证据，但膏立先知并不像是一般惯常的做法。撒母耳膏立扫罗和大卫，奠定了希伯来君王就职登基前一个重要的步骤。君王既为耶和華所特别膏立的人，他在人（撒下十二14；撒下十九21）和神（诗二2，二十六6）面前就有稳固的地位。这些先例连同无数的弥赛亚预言，告诉犹太人那最超越的“受膏者”至终要来把救恩带给以色列人。

迈摩尼得斯（十三世纪的犹太人）所写的13篇关乎希伯来信仰的文章中，用以下的句子来结束，这句话现今仍可见於希伯来人的公祷书中：“我深信弥赛亚必会来，虽然祂延迟了，但我仍耐心地等候祂快快出现。”

弥赛亚与旧约 弥赛亚的观念

犹太人共同盼望弥赛亚降临的信念，始自大卫作王时，当时先知预言大卫的国要坚立到永远（撒下七16），他的后裔必承继他的王位，并且要永远管治万邦（撒下二十二48-51；耶三十三）。传统上，犹太人心目中的弥赛亚救恩就是集中在这方面（参徒一6）。所罗门死后约两世纪，北国以色列被亚述同化了，大卫家也几乎完全灭绝，纵然如此，犹太人仍怀着弥赛亚的盼望。以色列列后的历史每况愈下，背道的诸王终招致巴比伦王的辖制，那时，这个盼望只能倚靠一种超然的信心来撑持了。两约之间时期的最后二三个世纪，昆兰一个颇为兴盛的宗教团体终日期待“那将要来者”的降临。他们的两个属灵领袖：“公义的教师”和“律法的诠释者”，成为众人期望在大卫的后裔弥赛亚荣耀显现之前，神最后的两个见证人。可惜他们的盼望也粉碎了。主后68年，罗马皇帝维斯帕先的军队占据了他们的大本营，并把他们驱散。以色列人虽盼望“以

色列的安慰者”降临（参路二25），却不能肯定这拯救计划中的主角究竟是怎样的人。然而，绝少犹太人会想到外邦人在这伟大的救赎计划上竟会占重要的地位，犹太人不过是担任仆人的角色（参赛四十九6）而已。

在正统犹太教拉比中，常有推测弥赛亚工作细节的人。有一个时候，拉比曾经引用不下於456段经文指陈弥赛亚其人及其救恩。巴比伦他勒目中有关公议会的一段，明显是以弥赛亚为中心，其中有不少篇幅指出世界是为祂而造的，所有先知的预言都指向祂的日子（公议会98b, 99a）。大体上来说，正统犹太教仍保持原有陈旧的信念，认为弥赛亚要在耶路撒冷作王，重建圣殿，再设立祭司和祭祀的制度。然而，这些传统受当时错误观念的左右，其中包括在两约之间时期的文献如《所罗门诗篇》和《以诺一书》中所主张的多个弥赛亚的说法。



迦百农会堂门楣上的所罗门之星

虽然后期犹太教认为弥赛亚是一个末世人物，会在末世时作王，但现代犹太教思想大都抛弃了传统以弥赛亚为一个人的观念，而只相信有一个弥赛亚时代。近代盛行的自由派犹太教认为透过犹太教两大理想——公义与怜悯，世界可以达到完美的地步，这信念漠视了人类堕落的悲剧和圣经的教导，以人的看法取代神超凡的干预。

虽然从人的角度看，弥赛亚的根源与大卫家有很紧密的连系（撒下七14；何三5），但我们不要误会弥赛亚的盼望是始於伟大的以色列王朝时代。事实上，那

赛亚的盼望在神国建立的第一个应许中已有暗示。在创世记三章15节，神向撒但宣告说：祂要使蛇与女人为敌，直至时候满足，女人的“后裔”要伤蛇的头。对于那些低估罪之破坏能力的人来说，这样一个应许似乎很不自然，也不必。许多人与传统的犹太教看法一样，没有严肃地面对人类的堕落，并以寓意解释创世记这段叙述。因此，他们否定人需要有一位中保，强调个人的努力才是得救的门路，不知人已得罪恶败坏了（创六5；耶十七9）；亚当的悖逆为人类带来了咒诅（罗五12-21）。

有关弥赛亚的预言

弥赛亚预言是渐进式的；每一个预言都为这主题增添一点亮光。有关“后裔”的观念就是一个例子：弥赛亚是女人的后裔（创三15），属于闪的家系（九26），并且是亚伯拉罕的后人（二十二18）。然而，直至创世记二十二章18节，圣经仍未清楚指出“后裔”是一个人，因为“后裔”（原文直译为“种子”）可以作单数或复数解释。在弥赛亚预言的早期发展中，“伤”的性质更不清晰，不过，创世记的宣告已暗示弥赛亚为罪受伤，是与暴力有关的观念。在犹太教拉比的注释中，“击伤”这动词是用来形容摩西“磨碎”金牛犊，直至磨成了粉末的行动（出三十二20）。直至以赛亚先知更进一步以戏剧性的手法来描绘这事实，才给我们一幅更清晰的图画（赛五十三5）。

在预言弥赛亚的先知中，首推以赛亚，他强调受膏者必须忍受极大的痛苦。他以“耶和华的仆人”这形象，写了4首“仆人之歌”，描写这位未来救主的使命（赛四十二1-7，四十九1-9，五十4-11，五十二13至五十三12）。虽然以赛亚没有明显地把“弥赛亚”视为“耶和华的仆人”，但要证明这两位是同一个人并不困难。这两位都是独特的受膏者（赛六十一1）；两者都向外邦人作见证（五十五4；参赛四十九6）；他们第一次出现时，都没有虚饰（七14、15，十一1；参赛五十三1，四十二3）；而且两者都称为大卫的“枝子”（赛十一1-4）。同样重要的是两者皆甘愿谦卑以致终被高举（赛四十九7，五

十二13-15）。基督教早期时代，犹太学者在亚兰文的他尔根中，这样意译以赛亚书四十二章1节：“看哪，我的仆人弥赛亚”，又在以赛亚书五十三章开头就说：“看哪，我的仆人弥赛亚要昌盛”。虽然古列也被称为“受膏的”，但并没有提及他会作任何拯救工作（四十五1、4、5）。以色列虽然是神所拣选和疼爱的（四十一8），但没有装备好作神的仆人，把救恩带给人类（四十二18）。大卫王朝的衰亡强烈地指出以色列需要一位受膏的君王来医治他们长久悖逆神和不顺从的顽疾。其实一直以来，以色列与神的关系都是这样（出三十三5；何四1）。旧约历史三番四次展示以色列人道德上的沦亡。以色列的问题，也是全人类的问题，只能藉着另立新约来解决，而这约的保证和重心就集中在一位教主，也是全能的神身上（耶二十三7，三十一31-34）。这样一个人选的到来包含在以下的应许中，就是神应许从耶西的本，要生出一根枝子，为那些在黑暗中行走的百姓带来生命之光（赛十一1、九2）。

我们不能不注意这卑微的仆人竟是出自皇室（亚九9）。因为弥赛亚兼任祭司和君王的职责，是无可置疑的（诗一一〇1-4）。但是一位受膏的祭司君王这观念却不容易明白，在他勒目中，有些作者显然也认为弥赛亚必须受苦。在巴比伦他勒目有关公议会的一段（98b），作者说弥赛亚要忍受疾病和痛苦。赎罪日的祷文中，卡利尔之子以利亚撒（也许晚至主后1000）有话如下：“公义的弥赛亚离开了我们；恐惧折磨着我们，再没有人能使我们称义。祂担当了我们的罪孽和过犯，背负了我们的轭，并为我们的过犯受伤。祂肩负了我们的罪，为我们的罪孽求饶恕。愿我们因祂所受的鞭伤得医治。”同样，维达斯的以利雅拉比也这样写道：“‘祂为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤’的意思，是弥赛亚担当了我们的罪孽，以致被压伤，若有任何人不承认弥赛亚是这样为我们的过犯受苦，那人就必须自己承担罪孽和忍受痛苦。”然而，相信没有人敢想象弥赛亚是透过死来成就救恩工作的（参赛五十三12）。当拉比的理论也不能

满意地协调弥赛亚既卑微，又尊贵的矛盾时，有些人就设想神会差遣一个弥赛亚来受苦，同时也差遣另一个弥赛亚来作王。根据圣经，那受膏者所经历痛苦，只是得着永恒之荣耀的一个必有的前奏，圣经不单描绘祂是一个伟大的君王（五十二13，五十三12），同时也指出祂是卑微的（五十三2），被嘲笑的（五十二14），遭人厌弃的仆人（五十三3），并且承担了人类悖逆的后果（五十三5、6）。然而，祂终必被高举，为祂的子民代求，并厚厚地赐福给他们（五十三12）。亚当和以色列人的失败在于不能完全顺服，弥赛亚却做到了，因而祂能带领以色列和列邦回到神面前（四十二18、19，四十九3、6）。

但以理书中有一些关乎弥赛亚的重要资料。但以理独特之处是他大胆地谈到“受膏君”（但九25），指出祂是“人子”（七13），并说祂要受苦（九26）；并且提到弥赛亚被剪除”（即死亡），正是祂完成救赎工作的途径（但九24）。这代赎的教义是圣经中唯一的救赎教义（参利十七11）。以色列人明白承担罪孽是指忍受罪所带来的后果或刑罚（参民十四33）。弥赛亚作赎罪祭的原则也一样。祂是犯罪者的替身，罪人应受的苦全部转移到祂身上。罪的刑罚既然已有替身承担了，那求赦的人便得以完全被赦免。

诗篇二十二篇1节描述那承担着世人罪孽的弥赛亚发出了受苦时的哀求（参太二十七46），因为祂代替子民成为了罪（林后五21）。然而祂呼喊“我的神”，显出祂与神有极亲密的关系，是不能割断的。这弥赛亚降卑然后被高举的意象又再一次活现眼前（诗二十二27）。在所谓“君王诗篇”（例：诗二，七十二，一一〇）中，为人代求的祭司也担当君王和审判官的功能。

耶利米又进一步描绘弥赛亚的画像。在他笔下那位领人进入救恩之约的，也是传递神的公义者，祂使自己的义归与罪人，祂是弥赛亚，神公义的枝子，成为了“我们的义”。矛盾的是，根据律法，人若没有犯该死的罪，是不能被挂在木头上的（申二十一22）。但在加略山上，义者

基督却被钉十字架死了，从此推翻了一切由法律而生的信心（申二十一23；加三13）。罪人在基督里不单得到了赦免，而且得称为义（耶二十三7、8）。

弥赛亚的出生地是无可置疑的了（弥五2），但祂的神性却仍是一个具争议性的课题。虽然古代以色列很少有人质疑弥赛亚的超然地位，但也很少人会想象祂是一位实实在在“与人同在的神”（参来一3）。弥赛亚的神性虽然没有在旧约中被肯定，却有多处的暗示，其中包括：代表神的复数代名词（创一26，十一7）；藉着耶和华的使者，神显现的记述（创十六7-13，十八1-21，十九1-28；玛三1）；诗篇中出现多个的位格（诗三十三6，四十五6、7，一一〇1）；神的话被人格化（诗三十三4、6；箴八12-31）；以赛亚书中，神位格相互关系的呈现等（赛四十八12、16，六十一1，六十三8-16）。

弥赛亚与新约

新约作者透过信心的眼睛看出那圣灵感孕而生的孩子（赛七14；弥五2）带着完全的祂神性（赛九6；腓二6；亚一19）。祂确实是神的儿子，配受全人类的尊崇敬拜（诗四十五6、7；参来一8、9）。

第一世纪巴勒斯坦的犹太人知道“弥赛亚预言”要应验在一位像摩西一样的人物身上（申十八18）。他们将耶稣跟摩西作了许多比较：两者都是中保、改革者，同是属灵新生活的倡导者，并且没有人能比得上他们；更特别的是两人皆曾在该提时代出现脱险经历（出二；太二13-23）；而且两人都为了服侍神的子民而放弃皇室的荣华（腓二5-8；来十一24-28），他们对别人都有格外慈怜的心肠（民二十七17；太九36），都曾“面对面”与神谈话（出三十四29、30；林后三7）；最后两者皆传达救赎之约（申二十九1；来八6、7）。可是，正如马丁路德所说：“基督绝对不是摩西”。摩西只是一个管家和仆人；弥赛亚却是万物的创造者与主宰（来三3-6；参约一1、2、18）。

家谱在圣经中极其重要。拉比们皆认为基于何西阿书三章5节和耶利米书三十三章9节，弥赛亚必须是出於大卫的谱系。

报信的天使明确地宣布了耶稣的正确谱系(路一32、33; 参二4), 马太仔细地列出了这家谱(太一1-17)。路加的家谱, 像马太的家谱一样, 列出了这君王的家系, 证明耶稣就是弥赛亚(路三23-38)。虽然两份家谱有不尽相同之处, 但强调弥赛亚独特的家系却是一致的。在圣经所列的家系中缺了一代或数代并不是罕见的。旧约和新约都有这情况出现。举例说, 以斯拉记七章1至5节中, 亚伦的后代缺了6人, 却可见於历代志上六章3至14节。

耶稣深知圣经的重点集中在弥赛亚身上(约五46, 八56), 他曾多次承认自己就是基督; 祂接受瞎子巴底买对祂的称呼(可十46-48); 进入耶路撒冷时, 也接受群众对祂的尊称(太二十一9); 在殿里孩童也称祂为大卫的子孙(太二十一15); 还有在别的情况下, 祂都没有拒绝(太十六16-18; 可十四61、62; 路四21; 约四25、26)。虽然如此, 耶稣却警告门徒在祂复活之前, 不要宣扬祂弥赛亚的大能作为(太二十七9; 参路九20、21)。由於当时一般人皆误认弥赛亚为一个政治上的解放者, 所以实际上耶稣是尽量避免使用这名称, 宁可自称“人子”。在基督还未把这称谓的启示示出来之前, 没有人能想象两者是指着同一个人(参可十四61、62)。在但以理所见的异象中, 有一位属天的征服者(但七13、14); 耶稣就从中借来了这较少为人知的称谓, 然后赋予弥赛亚救恩的特色与内涵。耶稣利用这称谓纠正门徒对弥赛亚使命的错误观念(太十六21-23)。时候到了, 他们会看见耶稣不单是弥赛亚, 而且也是整本旧约的主题(太五17; 路二十四27、44; 约五39; 参来十7)。当耶稣从五经开始解释旧约时(路二十四27), 他自己就好像一个活的注释, 祂是道成了肉身(约一14、18)。被认为是指弥赛亚的经文见於多处(例: 诗二, 十六, 二十二, 四十, 一一〇; 赛七14, 九6, 十一1, 四十10、11, 五十6, 五十二13至五十三12, 六十一, 六十三1-6; 耶二十三5、6, 三十三14-16; 结三十四23, 三十七25; 但九24-27; 何十一1; 弥五2; 亚九9, 十一13, 十二10, 十三7; 玛三1, 四2)。

4位福音书作者都坚定地宣布耶稣的弥赛亚身分(太一1; 可一1; 路二十四26; 约二十31)。彼得在五旬节, 腓利在埃提亚伯太监面前, 亚波罗在公开辩论时, 皆有力地论述耶稣就是弥赛亚(徒二36, 八35, 二十八28)。彼得指出祂的复活证实了祂被“立”为主和基督(徒二36); 同样, 使徒保罗说耶稣的复活明明宣告了祂就是弥赛亚, 只有祂拥有这称号的专利(罗一4)。对保罗那个人过去的法利赛人, 并且曾逼迫教会的人来说, “耶稣基督”是祂传道的最中心信息, 与弥赛亚的荣耀相比, 万事都黯然失色(腓三5-10)。使徒保罗唯一热衷的就是透过神的儿子使人知道神的丰盛(弗三14-19)。祂是“末后的亚当”, 为人类取得救恩, 献上自己来代赎子民的罪(罗五12-19)。

圣灵以许多不同的名称称呼耶稣如: 圣者、审判官、义者、君王、神子、主……等等。所有弥赛亚的预言都集中在祂身上, 祂是预言的试金石。主耶稣基督本身就是盟约的中心和内容, 罪人透过这约得以与圣洁的神和好(赛四十二6; 约十四6)。祂带来的信息并非一种更崇高的道德理想, 也不是改良德性的教养, 弥赛亚所启示的信息是耶稣代替罪人承受了父神可怕的审判。耶稣是以色列的弥赛亚, 是道成肉身的神, 完全应验了预言、预表和象征——这些都是祂来临的影子。因此, 所有人都当信靠祂, 祂是一切恩典的源头, 是唯一永存的宝藏(太十二21; 约一16、17; 西二3)。祂受膏成为先知, 带领我们进入真理(约六14, 七16), 作为祭司, 祂为我们代求(来七21); 作为君王, 祂统治我们(腓二9、10)。

若一个犹太人心目中没有弥赛亚, 他读旧约时也许得着一些可作教导的纲领, 但是整本旧约处处流露一种望眼欲穿的期盼, 却不是旧约本身所能满足的, 这犹太人若要了解那位成就永远盟约(耶三十一31-34; 结三十四25-31, 三十七26; 启十九10下), 并将祂的灵浇灌凡有血气(珥二28-32)的大能君王时, 就难免受困扰了! 没有希伯来书, 利未记中那为人代求的祭司就只好藏在古典的隐秘中(利

九7；参来五1-6）。没有约翰的启示录，以赛亚的新天新地就缺乏了实质和释义（赛六十五17；参启二十一，二十二）。然而要亲自认知弥赛亚的身分，却不是凭个人的研究或反思就可以达成的，惟有慈爱的神预备了人的心去接受祂的儿子，神的羔羊，也是犹太支派的狮子，弥赛亚才在人心里显明祂自己。

Stuart D. Sacks

参“枝子”2288；“基督论”636；“耶稣基督的生平和教训”1970；“人子”1202；“赎罪”1475；“救贖，救贖主”787；“神的儿子”1282。

参考书目：H. L. Ellison, *The Centrality of the Messianic Idea for the OT*; T. W. Manson, *Jesus the Messiah and The Servant-Messiah*; S. Mowinckel, *He That Cometh*; H. Ringgren, *The Messiah in the OT*; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*.

弥施玛拿

Mishmannah
mí shī mǎ nǎ

迦得支派的一名大能勇士，大卫在洗革拉与扫罗王对抗时，他往山寨投奔大卫（代上十二10）。

弥特尼人

Mithnite
mí tè ní rén

大卫军中的勇士约沙法是弥特尼人（代上十一43）。

谜语

Riddle
mí yǔ

在古代社会中广泛被使用和受尊崇的字谜，既作为日常的娱乐，也在较严肃的层次上，用来测验人的智慧。谜语的目标是要发掘一个隐藏的意义。因此，谜语可以清楚地从寓言中分辨出来，因为寓言——像约坦那著名的树木寓言（士九7-15），包含一个很容易看出的意义。明显地，两者之间也有一些中间地带，是不能作清楚分野的。例如，以西结的谜语（结

十七）有时给分类为树木寓言。以赛亚的“葡萄园之歌”虽不称为谜语，但也大致属于相同的类别，其中五章1至6节先是谜语，然后解释则紧跟在其后（赛五7；参结十五）。以西结在说谜语方面颇有声望（结二十四9）。

参孙在婚宴上所发出的谜语，是最著名的圣经谜语（士十四），他所用的谜语可能是一种筵宴上的游戏（12、13节），该谜语（第14节）以对句的形式出现：

吃的从吃者出来，甜的从强者出来。

“三十个少年人”威胁参孙的未婚妻，她便哄参孙把意思说出来（第18节）：

有什么比蜜还甜呢？

有什么比狮子还强呢？

有些学者认为，在这之前，谜语和答案都可能是谚语式的。

所罗门的智慧表现于他能回答示巴女王那些“难解的话”（字面意义是“谜语”）（王上十1-4）。他在这方面的声誉在便西拉之话中进一步可见：“你的灵遍盖全地，你以比喻和谜语充满它。”（《传道经》四十七15）

约瑟夫留意到所罗门和希兰曾作才智上的竞赛，他们互出谜语考验对方。所罗门初时节节获胜，但后来希兰求取外援，终于胜过所罗门（《犹太古史》8.5.5）。以色列的智者都自认有这种解释谜语的智慧（例：诗四十九4；箴一6）。但以理书八章23、24节记述一个关乎末世的异象，但以理看见一个“面貌凶恶”的王，“能用双关的诈语”（字面的意思是“能了解谜语”）。但以理本身也有这种“能圆梦、释谜语、解疑惑”的能力（但五12）。作为一种启示的方法，以色列的传统最少有部分是蕴藏在“古时的谜语”之中（诗七十八2）。

谜语甚少出现在新约中，但耶稣各种“甚难的话”（例：约六60）不易接受，也同样难以理解。可能唯一真正的谜语是兽的数目“六百六十六”（启十三18）。近代许多著作尝试循着一些数字的含义，证明那是一个人物。在这类意见中，尼禄王是最有可能的一个人。

米本乃Mebunnai
mǐ běn nái

西比该的别名(可能是抄本的讹误),是大卫“勇士”名单中的一位战士,记载于撒母耳记下二十三章27节。

参“西比该”1645。

米比萨Mibzar
mǐ bǐ sà

以东一名族长(创三十六42;代上一53)。“米比萨”一名意为“堡垒”。优西比乌认为米比萨与以东一座大城马比萨拉有关连。

米比衫Mibsam
mǐ bǐ shān

①以实玛利的儿子,米比衫族的先祖(创二十五13;代上一29)。

②沙龙的儿子,米施玛的父亲(代上四25)。

米达Medad
mǐ dá

一名以色列长老,他与伊利达一同在旷野说预言。这事使约书亚感到惊愕,欲加以禁止,但摩西却维护了他们奉神的名说话的权利(民十一26、27)。

米大示 / 传Midrash
mǐ dà shì / zhuàn

这是一个希伯来文音译词(和合本译作“传”)。这词在历代志下出现了两次。历代志下十三章22节提到,犹太王亚比雅(主前913-910)的事迹是引自先知易多的“传”。历代志下二十四章27节把犹太王约阿施(主前835-796)的事迹与列王的“传”相提并论。有些解经家认为这些参考文献是历代志作者捏造出来的,为的是证明其资料的真实性。然而,大部分解经家均接受这些文献是确实存在。

虽然圣经只在历代志提及米大示两

次,但这作法与书中引用资料的方式一贯。例如,历代志常提及“犹太和以色列诸王记”或类似的文献(例:代下十六11,二十34,二十七7,三十三18)。可能历代志下二十四章27节所提到的“米大示”只是主要资料来源的另一个名称。历代志又经常间接提及不同的先知文献,有关先知易多的事迹,除了他的作品之外,我们所知不多。另一份名“先知易多之异象书”中,他占了很重要的地位,这文献与以色列王耶罗波安一世在位期间(主前930-909;代下九29)的事迹有关。此外,“先知示玛雅和先见易多的史记”也提到他,这文献则与犹太王罗波安(主前930-913;代下十二15)的事迹有关。同一份先知文献很可能拥有不同的名称。

历代志作者所说的“传”到底是指什么?古希腊版本只是简单地译作“书或作品”,似乎在这阶段,它也就只是那个意思。“米大示”希伯来动词的字根是寻问或探究,作为名词也就可能指“研究的结果”。另外一个意思就是“注释”,是从某个思想角度去描述当时的历史。

除了历代志两次提及的“传”或“米大示”外,“米大示”对旧约圣经还有一个重要的用法,米大示是指解释圣经经文的释义或过程,这些释义后来就归入了犹太人注释“米大示”中。在昆兰的文献中,米大示一词一般指“律法的注释”,但在后期的拉比文献中,米大示成了一个专有名词,指一份按圣经章节编排的传统拉比教训。这些教训的主要目的是把古旧的经文以不同方法应用于当代的处境中。

参“他勒目”1529。

米但Medan
mǐ dàn

亚伯拉罕之继室基士拉给亚伯拉罕生的第三个儿子(创二十五2;代上一32)。

米底巴Medeba
mǐ dī bā

死海东北面之肥沃平原上的一座摩押城,约在非拉铁非(现今的安曼)以南

25哩。这城位於希实本以南6哩，在通往卡拉克的罗马大路上。

亚摩利人在这里击败了摩押人（民二十一30）。后来，以色列人又在米底巴战胜了亚摩利王西宏，并把这地分给流便支派（书十三9、16）。大卫在这地大败了一队亚摩利人雇来攻击他的亚兰军（代上十九7）。

根据摩押石碑上的记载，这城曾一度被以色列王暗利和亚哈统治；然而，摩押王米沙在主前八世纪重操治权，他重建了米底巴和其他摩押城市。以赛亚在书中提及米底巴之名，预言摩押的毁灭（赛十五2）。在较后的日子，约兰和约沙法曾意图征服这城，却没有成功。

在马加比时代，米底巴是盗贼任布利及其众子的城堡。约翰马加比在这城里遭任布利这强悍的家族捉拿和杀害（《马加比一书》九36-42；约瑟夫，《犹太古史》13.1.4）。许尔堪围城6个月，终于取得此城（《犹太古史》13.9.9）。虽然后来许尔堪二世答应把城归还亚拉伯王亚哩达，却被雅尼斯取去了（《犹太古史》13.15.4；14.1.4）。

在拜占庭时期，这城颇为富裕。今日发现的遗迹，如城墙、教堂和其他建筑物，就是从拜占庭时期存留下来的。在城内其中一座长方形廊柱大厅式礼拜堂的地上，存留着—幅著名的古巴勒斯坦镶嵌地图（约主后560）。这地图原本长78呎，阔20呎，但现在有一部分已被一所新建的教堂遮盖和损毁了。

米底亚人

Medes, Media, Median
mǐ dī yà rén

参“玛代人”960。

米甸

Midian
mǐ diān

米甸是人名，也是地名。米甸人是一个民族，住在基列、摩押和以东的东边。米甸以南就是亚拉伯沙漠的西北面，他们很少有长久固定的居所。

在以色列早期的历史中，米甸及其后

裔占较重要的地位；亚伯拉罕（创二十五1-6）、约瑟（创三十七25-36）、摩西（出二15至三1）、巴兰（民二十二1-6、二十五、三十一-20），及基甸（士六至八28）都曾经与他们有接触。

米甸是以撒同父异母的弟弟，是亚伯拉罕年老时娶的基土拉所生的第四个儿子（创二十五1、2；参创二十三1、2，二十四67；代上一32）。圣经称米甸及其亲生兄弟为“基土拉的子孙”（创二十五4；代上一32、33），特别把他们与以撒分别出来；以撒是撒拉的儿子，神给亚伯拉罕的应许是藉着撒拉来成就的（创十二1-3、十七15-21）。事实上，亚伯拉罕和以色列人视这些庶出之子如同妾侍之子，只能承继有限的产业（创二十五5、6；代上一31）。

为了以撒的缘故，他们给逐出亚伯拉罕的家，成为了巴勒斯坦东面和南面沙漠地区的半游牧民族（创二十五5、6）。

米甸地

米甸地的位置不能确定，一般认为它是位於以东极南面，在今天的阿卡巴湾东面。亚历山太的地理学家多利买（主后二世纪）曾提及这地区一座位於岸边的城基迪安那，以及一座相距26哩，位於内陆的城麦迪安那；犹太历史学家约瑟夫（主后—世纪）和基督教教会历史学家优西比乌（四世纪早期）也支持这资料的真实性。

在旧约早期，米甸似乎是位於沙漠边缘的一片土地，邻接基列、摩押和以东，甚至南及西乃东部。

在约瑟的时代，一些米甸族人必定是住在约但河东北部的沙漠，与基列或巴珊接壤，因为他们是以实玛利商队的一部分（参士八24），从大马色通过基列，经过多坍进入埃及（创三十七17、25-28、36）。

摩西从法老那里逃出来，就住在米甸，并娶了米甸祭司的女儿西坡拉（出二15-22）。摩西请他的内兄米甸人何巴引路，从何烈山起行（至加低斯巴尼亚，申—19）；虽然何巴的家乡和亲属不在巴兰的旷野（民十30），但他对该地十分熟悉（民十11、12、29-31）。

从巴兰的插曲及所引起的流血事件看来(民二十二31, 参民三十8、16), 似乎有不少米甸人是住在摩押东面的边界。亚摩利王西宏的附庸摩押王巴勒(民二十一26-30; 耶四十八45), 与米甸人的长老商议如何应付以色列人的威胁(民二十二2-4), 并派了双方的代表去召巴兰来(二十二5-7)。在摩押的平原上(二十二1, 二十五1), 一个以色列人遇上了米甸首领的女儿, 并娶了她为妻(二十五6-18, 三十一8)。米甸王是西宏王的傀儡(书十三21)。上述的情况均显示米甸人是住在摩押边界附近。由於摩押是在以东北面, 以东胜了米甸(创三十六35), 可能指米甸人在北方向以东地进侵。

从基甸击败米甸的事件看来, 米甸是从东面入侵的。那么, 虽然“米甸地”是指以东南面的地区, 但米甸人居住的范围显然颇为广阔——散布边境地带: 在摩押和以东东面, 及以东南面, 直至西乃东部和亚拉伯西北部。

米甸社会

米甸族人分散而居, 并名义上是从属之民, 没有一个独立的国家。比如说, 一名首领苏珥, 被称为“一个宗族的首领”(民二十五15)、“族长”(书十三21)及“王”, 但在摩西时代, 同时作“王”的最少有5个(民三十一8), 而且全都是属西宏的族长, 或归属於他的诸侯(书十三21)。

虽然米甸人多以游牧为生(如摩西曾牧养叶忒罗的羊, 出二16, 三1), 但他们同时也是投机的商人(创三十七25-36)。他们带着大批的牲畜, 骑着骆驼四出掠夺(士六3-5, 八21), 又是把黄金和乳香从北面的示巴运往亚拉伯南部的经纪人(赛六十6)。有些学者认为他们也是矿工、铜匠和修理各种金属的工匠。

米甸人的宗教信仰颇为多元化。叶忒罗(流珥)——摩西的岳父——是一名“米甸祭司”(出二16, 三1), 但后来他又认同以色列人敬拜耶和華神的信仰(出十八1-5; 留意他的认信和祭司职任, 出十八9-12)。虽然叶忒罗回到自己的本族去了(出十八27), 但他的儿子何巴却留

留在以色列人中超过一年, 并作了他们的向导(民十29-32)。另一方面, 米甸人热衷敬拜巴力毗珥, 同时, 米甸人(不是摩押人)在巴兰的授意下引诱以色列人行淫和拜偶像(民二十五1-18, 三十一20, 特别留意第16节; 参彼后二13-16; 启二14)。在随后的战争中, 米甸人中的男丁都被杀(民三十一7-12)。在士师时代, 米甸人不时侵略以色列(士六至八), 为基甸击败之后就不再成为以色列人的威胁了(八11、12、28)。

米甸后期的历史

在大卫的日子(约主前1000), 一名以东首领为了躲避约押的势力逃亡至米甸(王上十一15-18), 后来成为了所罗门主要的敌人之一, 他就是以东王哈达(第14节)。大约在主前732年及715年的亚述记录中, 记述一支名海雅普的从属部族。这名字可能与米甸的长子以法是同一个名字, 而以法的后人也被称为以法族人(创二十五4)。以赛亚确定那时有一米甸部族名以法, 并说这部族有一天要带着丰富的祭物从亚拉伯往锡安敬拜耶和華(赛六十6、7)。

到了希腊时代(约主前300), 拿巴提人控制了摩押、以东和米甸。当时尚存活的米甸人大概已被赶至南部, 进入他们原来的故乡——与阿卡巴湾平行的一片狭长的土地。他们渐渐失去了国籍, 只剩下某些城市名字像慕迪安那(或麦迪安那), 作为纪念, 提醒他们米甸曾是一个伟大的民族。

新约一度提及米甸(徒七29)。

James F. Babcock

米恶尼尼橡树

Diviner's Oak, Oak of Meonenim

mǐ è ní ní xiāng shù

“米恶尼尼”是希伯来文音译词, 英文圣经有译作“占卜者”或“巫师”, 显然是因巫师在该处设坛问卜而得名。米恶尼尼橡树在示剑附近(士九37)。

米尔干Melkon
mi ěr gan

献礼物给耶稣的博士之一，传统称他名为米尔干（太二1、2）。

参“博士”194。

米法押Mephaath
mi fā ya

属於流便支派的一座城，位於希实本附近的平原上。这地是分给利未支派的米拉利家族（书十三18，二十一37；代上六79）。后来，耶利米出来传道时，这城列在摩押人的城中（耶四十八21）。学者认为米法押就是现今的耶瓦，位於亚扪以南6哩。

参“利未人的城邑”893。

米非波设Mephibosheth
mi fēi bō shè

① 约拿单之子，大卫的朋友。毫无疑问，这名字原应为“米力巴力”（代上八34，九40），但当巴力这词普遍用以指迦南生殖崇拜中的男性主神时，巴力这名字就在某些情况下，以希伯来字“波设”（意思是“羞耻”）所取代。米非波设既是扫罗的孙儿，生下来就是特权阶级；可是遭非利士人攻击后，他的境况就戏剧性地转变了。扫罗、约拿单和约拿单两位兄弟在基利波一役中被杀了（撒上三十一1-6）。当这噩耗传到耶斯列的以色列王宫时，米非波设的乳母抱着他慌忙逃跑，因为跑得太急，她跌倒了，把米非波设掉在地上，米非波设的脚或踝骨断裂，由於缺乏适当的医疗，后来他就完全残废了（撒下四4）。最后，他在约但河东罗底巴的玛吉家里避难；玛吉后来又曾照顾大卫（撒下九4，十七27）。米非波设的叔父伊施波设（扫罗唯一仍生还的儿子）曾作以色列的傀儡王（撒下二8-10），后来被杀（撒下四）。按理米非波设应是皇室的继承人，但似乎并没有人考虑立他为王。大卫稳坐了统一王国的王位后，就意图安抚约拿单那些仍生存的家人。一度在扫罗宫

中有影响力的仆人洗巴告诉大卫米非波设仍在世（撒下九1-13）。当米非波设被传召至耶路撒冷的时候，他自然显得十分顾虑，恐怕大卫要除灭所有可能为敌的人（参撒下十九28）。但大卫十分慷慨，他把扫罗原有的产业归还米非波设，又命洗巴一家继续管理那地，更赐米非波设与他同席吃饭的权利。

押沙龙叛变的时候，大卫在逃亡途中遇见洗巴，蒙洗巴极厚的礼遇与欢迎。其实洗巴只是趁机用主人的财物来讨好大卫，他甚至暗示米非波设欲取回王位。大卫在面对着危机的压力之下，给这虚假的故事欺骗，应许把米非波设所有的产业归还给洗巴（撒下十六1-4）。内哄结束后，米非波设亲自来到大卫面前，表示他实在为大卫遭难而哀痛，并且揭发洗巴的谎言，不过，大卫不欲疏远洗巴，并可能因为感激洗巴的款待，而想出了折衷办法。他便米非波设与洗巴均分地土，米非波设最高兴的是大卫能平安回宫，因此失去了土地也感到不足挂齿了（撒下十九24-30）。后来，大卫为平息基遍人的怨愤，要将扫罗7个后人交出来时，仍纪念与约拿单的交情，保存了米非波设的性命（撒下二十一7）。米非波设的儿子米迦（九12）其后生儿育女，也成为一個頗重要的家主（代上八35，九41）。



基利波山，是米非波设的祖父扫罗和父亲约拿单战败而之地。这件事戏剧性地改变了米非波设的一生。

② 扫罗妃嫔利斯巴的儿子。由於扫罗违反了古时以色列人与基遍人的盟约，因此以色列连续3年饥荒。为平息基遍人的

怒气。扫罗7个后人被交在基遍人手里。这米非波设是七人之一，他不像同名的扫罗后人一样，得以保存性命（撒下二十一8；参书九3-27）。这事之后（撒下二十一10-14），利斯巴彻夜不眠地看守着尸体，大卫受这情景所感动，把尸体妥为葬殮，命人把扫罗和约拿单的尸首一同运来，葬在家族的墓园中。

Arthur E. Cundall

米该雅

Micaiah
mǐ gāi yǎ

①一名先知，是音拉的儿子。亚哈王攻打亚兰人之前，曾召他来预测战局。米该雅起初以亚哈爱听的好消息来嘲弄他，后来才讲出可怕的事实。亚哈把米该雅下监，要他赎罪，但这残暴的君王终於如米该雅所预言的，在战役中死去了（王上二十二8；代下十八7-25）。

②在献耶路撒冷城墙时负责吹号的一名祭司（尼十二41）。

米该亚

Micaiah
mǐ gāi yǎ

①亚革波的父亲。亚革波是一名朝廷的官员，约西亚王曾差遣他去求问女先知户勒大，请教她有关大祭司希勒家在圣殿中发现的律法书（王下二十二12；代下三十四20）。

②犹大王亚比雅母亲玛迦的别名，见於历代志下十三章2节。

参“玛迦#4”965。

③一名教师，约沙法王曾差他往犹太各城去把耶和华的律法教导百姓（代下十七7）。

④即米迦，是细基利（或作撒刻）的儿子，见於尼希米记十二章35节。

参“米迦”1026。

⑤基玛利雅的儿子，他在约雅敬王的时候，曾向犹太大众首领述说耶和華的话（三十三6、11、13）。

米哥拿

Meconah
mǐ gē nā

犹太人居住的城镇，在洗革拉附近（尼十一28），大概位於南地的西部。大部分旧约希腊文版本都没有记载这地名。

米何拉人

Meholathite
mǐ hé lǎ rén

这词用以形容巴西莱的儿子亚得列；亚得列是扫罗大女儿米拉的丈夫（撒上一十八19；撒下二十一8）。他可能是来自基列一个重要的城市亚伯米何拉。米拉与亚得列的一段婚姻很可能是扫罗的一种政治手腕，米拉原本许配给大卫，却在最后出嫁予亚得列（撒上一十八17-19）。

米黑

Mehir
mǐ hēi

犹太支派基绿的儿子（代上四11）。

米户幔

Mehuman
mǐ hù màn

在亚哈随鲁王面前侍立的七个太监之一，王曾派他和其余6人请皇后瓦实提赴王的筵宴（斯一10）。

米户雅利

Me-huja-el
mǐ hù yǎ lì

该隐的后代，以拿的儿子，玛土撒利的父亲（创四18）。

米基拉人

Mecherathite
mǐ jī lǎ rén

历代志上十一章36节对希弗的介绍。撒母耳记下二十三章34节与这段对应的经文称他为“玛迦人的儿子”。

参“玛迦”965；“玛迦人”966。

米尔干

Melkon
mí'ér gan

献礼物给耶稣的博士之一，传统称他名为米尔干（太二1、2）。

参“博士”194。

米法押

Mephaath
mí fā yā

属於利便支派的一座城，位於希实本附近的平原上。这地是分给利未支派的米拉利家族（书十三18，二十一37；代上六79）。后来，耶利米出来传道时，这城列在摩押人的城中（耶四十八21）。学者认为米法押就是现今的耶瓦，位於亚们以南6哩。

参“利未人的城邑”893。

米非波设

Mephibosheth
mí fēi bō shè

●约拿单之子，大卫的朋友。毫无疑问，这个名字原应为“米力巴力”（代上八34，九40），但当巴力这词普遍用以指迦南生殖崇拜中的男性主神时，巴力这名字就在某些情况下，以希伯来字“波设”（意思是“羞耻”）所取代。米非波设既是扫罗的孙儿，生下来就是特权阶级；可是遭非利士人攻击后，他的境况就戏剧性地转变了。扫罗、约拿单和约拿单两位兄弟在基利波一役中被杀了（撒上三十一1-6）。当这噩耗传到耶斯列的以色列王宫时，米非波设的乳母抱着他慌忙逃跑，因为跑得太急，她跌倒了，把米非波设掉在地上，米非波设的脚或踝骨断裂，由於缺乏适当的医疗，后来他就完全残废了（撒下四4）。最后，他在约但河东罗底巴的玛吉家里避难；玛吉后来又曾照顾大卫（撒下九4，十七27）。米非波设的叔父伊施波设（扫罗唯一仍生还的儿子）曾作以色列的傀儡王（撒下二8-10），后来被杀（撒下四），按理米非波设应是皇室的继承人，但似乎并没有人考虑立他为王。大卫稳坐了统一王国的王位后，就意图安抚约拿单那些仍生存的家人。一度在扫罗宫

中有影响力的仆人洗巴告拆大卫米非波设仍在世（撒下九1-13）。当米非波设被传召至耶路撒冷的时候，他自然显得十分忧虑，恐怕大卫要除灭所有可能为敌的人（参撒下十九28）。但大卫十分慷慨，他要把扫罗原有的产业归还米非波设，又命洗巴一家继续管理那地，更赐米非波设与他同席吃饭的权利。

押沙龙叛变的时候，大卫在逃亡途中遇见洗巴，蒙洗巴极厚的礼遇与欢迎。其实洗巴只是趁机用主人的财物来讨好大卫，他甚至暗示米非波设欲取回王位。大卫在面对着危机的压力之下，给这虚假的故事欺骗，应许把米非波设所有的产业归还给洗巴（撒下十六1-4）。内哄结束后，米非波设亲自来到大卫面前，表示他实在为大卫遭难而哀痛，并且揭发洗巴的谎言，不过，大卫不欲疏远洗巴，并可能因为感激洗巴的款待，而想出了折衷办法。他使米非波设与洗巴均分地土，米非波设最高兴的是大卫能平安回宫，因此失去了土地也感到不足挂齿了（撒下十九21-30）。后来，大卫为平息基遍人的怨恨，要将扫罗7个后人交出来时，仍纪念与约拿单交情，保存了米非波设的性命（撒下二十一7）。米非波设的儿子米迦（九12）其后生儿育女，也成为一个个颇重要的家主（代上八35，九41）。



基利波山，是米非波设的祖父扫罗和父亲约拿单战败而死之地。这事件戏剧性地改变了米非波设的一生。

●扫罗妃嫔利斯巴的儿子。由於扫罗违反了古时以色列人与基遍人的盟约，因此以色列连续3年饥荒。为平息基遍人的

怒气，扫罗7个后人被交在基遍人手里。这米非波设是七人之一，他不像同名的扫罗后人一样，得以保存性命（撒下二十一8；参书九3-27）。这事之后（撒下二十一10-14），利斯巴彻夜不眠地看守着尸体，大卫受这情景所感动，把尸体妥为葬殓，命人把扫罗和约拿单的尸首一同运来，葬在家族的墓园中。

Arthur E. Cundall

米该雅

Micaiah
mǐ gāi yà

①一名先知，是音拉的儿子。亚哈王攻打亚兰人之前，曾召他来预测战局。米该雅起初以亚哈爱听的好消息来嘲弄他，后来才讲出可怕的事实。亚哈把米该雅下监，要他赎罪，但这残暴的君王终于如米该雅所预言的，在战役中死去了（王上二十二8；代下十八7-25）。

②在献耶路撒冷城墙时负责吹号的一名祭司（尼十二41）。

米该亚

Micaiah
mǐ gāi yà

①亚革波的父亲。亚革波是一名朝廷的官员，约西亚王曾差遣他去求问女先知户勒大，请教她有关大祭司希勒家在圣殿中发现的律法书（王下二十二12；代下三十四20）。

②犹太王亚比雅母亲玛迦的别名，见历代志下十三章2节。

参“玛迦#4”965。

③一名教师，约沙法王曾差他往犹太各城去把耶和华的律法教导百姓（代下十七7）。

④即米迦，是细基利（或作撒刻）的儿子，见於尼希米记十二章35节。

参“米迦”1026。

⑤基玛利雅的儿子，他在约雅敬王的时候，曾向犹太大众首领述说耶和華的话（耶三十六11、13）。

米哥拿

Meconah
mǐ gē nà

犹太人居住的城镇，在洗革拉附近（厄十一28），大概位於南地的西部。大部分旧约希腊文版本都没有记载这地名。

米何拉人

Meholathite
mǐ hé là rén

这词用以形容巴西莱的儿子亚得列；亚得列是扫罗大女儿米拉的丈夫（撒下十八19；撒下二十一8）。他可能是来自基列一个重要的城市亚伯米何拉。米拉与亚得列的一段婚姻很可能是扫罗的一种政治手腕，米拉原本许配给大卫，却在最后出嫁予亚得列（撒下十八17-19）。

米黑

Mehir
mǐ hēi

犹太支派基绿的儿子（代上四11）。

米户幔

Mehuman
mǐ hù màn

在亚哈随鲁王面前侍立的七个太监之一，王曾派他和其余6人请皇后瓦实提赴王的筵宴（斯一10）。

米户雅利

Me-huja-el
mǐ hù yà lì

该隐的后代，以拿的儿子，玛土撒利的父亲（创四18）。

米基拉人

Mecherathite
mǐ jī là rén

历代志上十一章36节对希弗的介绍。撒母耳记下二十三章34节与这段对应的经文称他为“玛迦人的儿子”。

参“玛迦”965；“玛迦人”966。

米基立Michri
mǐ jī lì

与所罗巴伯一起从巴比伦返回耶路撒冷的一个家族的祖先（代上九8）。

米矶仑Migron
mǐ jī lún

扫罗曾在这地的石榴树下休息，这是基比亚附近的一个地方（撒十四2），也是亚述军队行经的地点之一（赛十28）。上述第一段经文所指的是密抹以南的地方，第二段则可能指密抹以北的地方。有些学者尝试把两段经文皆解释为密抹以南之地，不过这说法不能作实。

米基罗Mikloth
mǐ jī luó

一名基遍居民，是便雅悯人耶利的儿子，示米暗的父亲（代上八32，九37、38）。

米吉多Megiddo
mǐ jī duō

在以斯德伦平原西南面边陲的一座城，位于米所波大米和埃及之间的主要交通干线上。米吉多俯视一条历史性的通道，就是由沙仑平原通往耶斯列平原，横跨迦密山的一条通道。由于米吉多具有战略上的优势，所以在主前2000至主前1000年早期，她是巴勒斯坦一个主要的商业和军事中心。很早以前，米吉多周围已是许多重要战役的战场，好些军事强人，如主前十五世纪埃及的杜得模西士三世、1799年的拿破仑，以及第一次世界大战的艾伦比将军都曾在这里争战。

圣经上的记载

在征服迦南的时期，约书亚击败了米吉多王，但没有夺取该城（书十二21）。到了分地的时候，米吉多在玛拿西地业范围内，但他们却未能从迦南人手中夺取这城（书十七11、12；士一27）。在士师执

政的日子，底波拉和巴拉“在米吉多水旁”击败了西西拉所带领的夏琐等（士四15、五19），但也没有占领这城。也许大卫在建立其王国的战役中，曾征服了米吉多。无论如何，到了所罗门时代，米吉多是12个行政区的其中一个总部（王上四12）。所罗门重建了米吉多，作为他的一个驻防城（王上九15-19）。

犹太王亚哈谢在往北国途中，为耶户所伤，死在米吉多（主前841，王下九27）。犹太王约西亚在米吉多抵挡埃及法老尼哥（主前609），企图防止他继续北上，却徒劳无功；约西亚在这战役中严重受伤，性命不保（王下二十三29、30）。撒迦利亚预言复兴以色列和耶路撒冷时，曾提到米吉多平原（亚十二11）。启示录预言未来将有一场大战在哈米吉多顿（即“哈米吉多”，意思是“米吉多山”，启十六16）进行。

米吉多的历史

考古发现显示米吉多在主前4000年已有人居住，但直至主前3000年才开始兴建一些公共建筑物、庙宇和城墙。虽然这城在后来许多世纪都占有重要的位置，但在主前十五世纪之前，她都没有在历史中出现过。主前十五世纪，埃及的杜得模西士三世在米吉多围攻7个月，取得了一次大胜利，其后就用这地方作为埃及在耶斯列平原一个主要的基地。杜得模西士的继承人亚门诺斐斯二世大约在主前1430年，被迫在这里作战；在亚马拿年代，主前1400年稍后，米吉多王无力为法老守护这地区，已撤退的埃及驻军再回来驻扎。

如前文所说，希伯来人在征服迦南期间并未能取得这城，至所罗门时才开始管辖这地，那时她是希伯来人主要的驻防城。希伯来王国分裂后，埃及王示撒在犹大王罗波安第五年（主前926）夺取了米吉多。后来她又成了北国的重要驻防城，尤其是亚哈在位期间。主前732年，亚述的提革拉毗列色三世征服了以色列的北部，立米吉多为他所建立的亚述省份的首府。

在亚述衰落之后，也许犹太的约西亚



米吉多

在主前七世纪后期曾一度统治米吉多。在这期间，有一个全无城墙的小城被毁（从考古发掘中发现），这事件与法老尼哥於主前609年打败约西亚一役有关。后来波斯人在这里筑了一个小城，约在主前350年已被弃置。

考古学的发现

米吉多已被确定为今日的抹撒林废丘，这是一个比四周平原高出200呎的山丘。山顶面积约有15亩，山坡比山顶多35亩。多年来，优良的耕地，充足的水源和具战略性的位置吸引了不少人来这里定居，直至后来他们在此堆积了一层厚72呎的废物。

发掘米吉多的工作由德国东方研究所的舒马赫开始（1903-1905）。他把整座山丘从南至北掘出一道沟渠。在沟渠的遗物中，他发现了两个独特的坟墓，相信是属于迦南王朝的；又发现一所以色列时期的王宫，此外，他又沿着城墙进行挖掘。

后来在1925年，芝加哥大学的东方研究院雄心勃勃地计划把整个山丘削平至最底部的床岩，使之成为现代考古技术的陈列品。他们在山丘东部把山削平至床岩，从那里认出了20个占住这城的时期，又把某些时期分为两段。他们在十三世纪岩层里发掘了约300件象牙雕刻的碎片，并在主前3000年的岩层发现一所迦南神

庙，庙内有一座直径超过25呎的圆形祭坛。

这支芝加哥的考古队伍只能挖掘研究4层岩层。在1939年，第二次世界大战爆发，阻挠了他们的研究工作，考古队伍的导师先后有费沙尔、基依和劳哥顿。第四岩层被鉴定为所罗门年代。在这一层里，他们掘出了城门、城墙、一座王宫或行政大楼，还有两座马厩，大概可容纳450匹马。



米吉多的遗迹

1960至67年，耶路撒冷希伯来大学的考古学家益基勒雅丁在米吉多进行发掘工作，修正了芝加哥考古队伍所作的结论。他认为城墙、坚固的城门，以及城的北部和南部的王宫均属所罗门时代。马厩

则为亚哈所建；而先前认为是十二世纪的大型供水系统则归功于所罗门及在他以后的君王（极可能是亚哈）。

然而，圣经清楚指出，所罗门设计这城是为储备马匹和战车。也许马厩是所罗门设计的，到了亚哈时代再重建。普里查得又进一步修正这理论，原来认为是马厩的建筑物，其实并不是马厩，而马匹实际上是养在露天而有围木栏的场地内。

Howard F. Vos

米吉多水

Megiddo, Waters of
mǐ jí duō shuǐ

西西拉与巴拉争战的战场，底波拉在她作的凯歌中曾提及这名称（士五19）。米吉多水是指在米吉多附近的一条经年流通的溪水，很可能就是在米吉多后面的利翁盆地。

参“米吉多”1024。

米迦

Mica, Micah
mǐ jiā

一个十分普通的名字，也许是米该亚的缩写。

① 米非波设（米力巴力）的儿子。大卫厚待他父亲时，他也一同受惠；洗巴背叛时，他也受到牵连。米迦生了4个儿子（撒下九12；代上八34、35，九40、41）。

② 利未人，亚萨族细基利的儿子，在圣殿中任乐师。他似乎是被掳的祭司之一。他的儿子玛探雅是第一批返回耶路撒冷的人之一（代上九15；尼十一17、22；尼十二35作“米该亚”）。

③ 被掳归回时期曾在以斯拉之约上签名的一人（尼十11）。

④ 以法莲的一个士师，曾私自铸造偶像，并聘了一个利未人作家中的祭司（士十七，十八）。

⑤ 流便支派示每的后裔（代上五5）。

⑥ 利未人，哥辖族乌薛的儿子，他在圣殿中负责管理家具和用品（代上二十三20，二十四24、25）。

⑦ 亚比顿的父亲（代下三十四20）。

米迦勒

Michael
mǐ jiā lè

人名，意思是“谁能像神？”圣经中有10位米迦勒，也有一名是天使长。

① 摩西派往迦南地窥探的一名探子的父亲（民十三13）。

②、③ 两名迦得人，列在那些安顿在巴珊地之人的名单中（代上五13、14）。

④ 亚萨的祖先。亚萨是大卫时代在圣殿中供职的歌者（代上六40）。

⑤ 列在圣殿族谱中的一名以萨迦族长（代上七3）。

⑥ 列在圣殿族谱中的一名便雅悯人（代上八16）。

⑦ 大卫逃避扫罗时，在洗革拉投奔大卫的一个玛拿西人（代上十二20）。

⑧ 大卫时代一名政治首长暗利的父亲（代上二十七18）。

⑨ 犹太约沙法王的儿子（代下二十一2）。

⑩ 西巴第雅的父亲；西巴第雅是与以斯拉一起返回耶路撒冷的其中一人（拉八8）。

⑪ 曾在新旧约和两约之间文献中出现过的一位天使。但以理书十章13节说“波斯国的魔君”要拦阻神的计划，但一位天使长（或作“大君”）米迦勒站在耶和華那一边，抵挡这魔君（但十21）。但以理书十二章1节再引述他保佑以色列民。

在以诺书中，米迦勒是4名（九1，四十九）或7名（二十一7）特别的天使或“天使长”中的一位。在以诺书、战卷（死海古卷之一），以及其他两约之间文献中，米迦勒都以正义战士或以色列守护者的身分出现。

新约犹太书第9节说：“天使长米迦勒为摩西的尸首与魔鬼争辩的时候，尚且不敢用毁谤的话罪责他，只说：‘主责备你吧！’”（参彼后二10、11；帖前四16的“天使长”）。犹太书似乎是引用了《摩西升天记》，此书只是一份不完整的残卷。

此外，新约再提及米迦勒的地方只有在启示录十二章7至8节，经文说：“在天

上就有了争战。米迦勒同他的使者与龙争战，龙也同它的使者去争战，并没有得胜，天上再没有它们的地方。”

参“天使”1567。

米甲

Michal
mǐ jiǎ

扫罗的小女儿（撒上十四49）。她在大卫打败歌利亚之后爱上了大卫（撒上十八20）。由於扫罗妒忌大卫的才华，於是提出把大女儿米拉给大卫作妻子，但大卫婉拒了。扫罗知道米甲喜欢大卫之后，再一次向大卫提亲，但要求大卫杀死100名非利士人，并拿出证据来；扫罗以为这条件必能取去大卫的性命（撒上十八21-29）。

大卫不但满足了扫罗的要求，而且还双倍奉上，於是大卫娶了米甲为妻。这事更煽动扫罗嫉妒之情，便设计谋害大卫；米甲听闻此计，便协助丈夫逃难（撒上十九8-17）。大卫正在逃命的时候，扫罗就把米甲转嫁给帕提为妻（撒上二十五44）。

扫罗死后，押尼珥欲投效大卫，大卫其中一个条件是把米甲接回来。虽然帕提（或作帕铁）苦苦哀求让米甲留下，但米甲还是给接回大卫家中（撒下三12-16）。然而年轻时的感情显然已受创伤，大卫把约柜运返耶路撒冷，在约柜前跳舞，米甲就苛刻地批评他，大卫的回应也同样严厉，因为米甲的直言与无礼，结果她受到终生不育的惩罚。

大卫虽极受欢迎，但米甲的勇气和热情也不容忽视。她在女性甚少主动提出婚嫁的时代表达了她的意愿。她又曾冒着生命危险拯救了大卫。她在被迫与帕提结合，又被迫与他分离的事情上，感情受到极大的创伤。此外，她也曾不顾众议，提出自己的看法和批评。

米拉

Merab
mǐ lā

扫罗的大女儿（撒上十四49）。扫罗曾答应把她嫁给大卫（撒上十八17、18），却在没有解释的情况下食言（第19节），

把次女米甲给大卫为妻。撒母耳记下十一章8节提到米甲，从原文与上上下文明显可见“米甲”应改为“米拉”（和合本则加上“的姐姐”）。

米拉大翁

Merathaim

mǐ lā dà wēng

耶利米宣告神审判巴比伦时所提及的名字（耶五十21）。虽然这词的意思是“双重的叛逆”或“双重的造反者”，但这里是用作双关语；“米拉大翁”原文与巴比伦南部的“米拉图”形音相近，因此，神是说：“上去攻击那地，‘那双重的造反者’……要迫杀灭尽！”

米拉莱

Milalai

mǐ lā lái

一位参与耶路撒冷城墙重建奉献礼的人（尼十二36）。

米拉利

Merari

mǐ lā lì

希伯来原词解作“苦”、“苦水”。亚拉伯文和亚甲文也是相同的意思，但乌加列文则指“加强、祝福”。传统认为这词源自希伯来文，意指“苦胆”或“苦”。但哥顿指出，“加强、祝福”的乌加列文字根，希伯来人也很熟识，用作人名的时候，其意思大概就是“力量”或“福气”；在好几处经文中，用这个意思来解释米拉利或许更贴切。

至於利未第三个儿子米拉利，按他本人和他家族的重要性来看，其名字解作力量或福气比较合宜。若这小儿子的名意是“苦胆”或“苦”，而他却又负起重大的责任，在事奉中得到极大的回报，那么他与他的名意就似乎有点不相符了。

圣经经常提及利未的儿子米拉利。他是利未的第三个儿子，也是幼子（创四十六11；出六16、19；民三17、20、33；代上六1）。米拉利有两个儿子，名字分别是抹利和母示（出六19；民三20），负起扛抬会幕的板、门、柱子、带卯的座，

和帐幕一切使用的器具（民三36、37，四31-33，七8，十17；书二十一7、34、40）。圣经称他的后裔为米拉利人。历代志屡次提及米拉利族，可见他们的重要性（代上六，九，十五，二十三，二十六；代下二十九，三十四）。

参“祭司和利未人”669：“利未支派”893。

米拉提

Melathiah

mǐ lā tí

基遍的后裔，曾在尼希米的时代负责修筑古门旁边的城墙（尼三7）。

米拉雅

Meraiah

mǐ lā yǎ

被掳归回后，约雅金在耶路撒冷作祭司的时候，米拉雅是西莱雅祭司家族的族长（尼十二12）。

米拉约

Meraioth

mǐ lā yuē

①利未人，亚伦第六至第七代的后人（代上六6、7；拉七3）。

②亚希突的儿子，撒督的父亲（代上九11；尼十一11），虽然与上述的米拉约有不同之家谱，但也可能是同一个人。

③被掳归回后，约雅金在耶路撒冷作祭司的日子，一个以希勒恺为族长的祭司家族（尼十二15）。这家族的祖先是米利末（尼十二3）。有人认为第15节是文士抄写之误，第3节与15节应指同一个人。

米勒

Melech

mǐ lè

便雅悯支派，米迦的儿子（代上八35，九41）。

米勒公

Milcom

mǐ lè gōng

亚扪人的神，通常称为摩洛。所罗门

为米勒公设邱坛（王上十一5、33），后来约西亚把它拆毁了（王下二十三13）。米勒公一词在撒母耳记下十二章30节和历代志上二十章2节译作“王”（参耶四十九1、3；番一5）。

参“亚扪”1878：“迦南神祇和宗教”719。

米力

Meres

mǐ lì

作亚哈随鲁王私人顾问的七名波斯和玛代大臣之一（斯一14）。

米利暗

Miriam

mǐ lì àn

①暗兰和约基别的女儿，亚伦和摩西的姊姊（出十五20；民二十六59；代上六3）。米利暗最初出现在圣经时是一个小女孩，负责看守那藏在尼罗河的芦苇中、睡在蒲草箱里的小弟弟（出二4）。由于当时埃及法老下了命令，要把所有初生的希伯来男婴丢在河里（一22），所以米利暗的父母就把小摩西藏在蒲草箱里，盼能逃过这厄运（来十一23）。在这事件中，米利暗不但显出了她的勇敢和关怀，并且显示了她的智慧；小弟弟给埃及公主发现了（出二5、6），她主动提出为孩子找奶妈；公主接纳了她的建议，她就马上把母亲带来（出二7、8）。

以色列人过了红海之后，圣经才以米利暗的名字称呼她（出十五20）。她拥有“女先知”的名衔，与两位弟弟一同作以色列人的领袖（弥六4）。在埃及军队和马兵被淹没于红海之后，她带领以色列的妇女击鼓、跳舞、赞美神（出十五21）。

米利暗嫉妒并背叛摩西后，在圣经里留下了坏名声。她与亚伦因摩西在以色列人中有极大的影响力，又因他娶了古实女子为妻，就毁谤他（民十二1、2）。她这样攻击神所拣选的代言人（十二8），终于受到惩罚，长了大麻风（民十二10；申二十四9）。摩西为她代求（民十二11），使她得以复原，但她先要在营外被关锁7天，以色列人也要等她回营后再起行（十

二14、15)。这可悲的事件是圣经记载米利暗的最后一次公开的生活。米利暗在旷野飘流的末期，死在加低斯，并且葬在那里（二十一）。

●米列的儿子，是犹太支派以斯拉的后裔（代上四17）。

米利巴

Menbah
mi li bā

●一个名词，意思是“争闹”，是利非订（费伦河）附近，何烈的一个地方名。以色列人刚开始在旷野飘流时，在那里为了水而与摩西争吵（出十七7）。米利巴可能就是申命记三十三章8节和诗篇九十五章8节所指的地方，这地又名玛撒。

●另一个地方，在寻的旷野，加低斯巴尼亚附近，以色列人在那里为了水与摩西争吵，神又再次从磐石中给他们提供水源（民二十13、24，二十七14），这地在申命记三十二章51节被称为加低斯的米利巴。这事件出现于旷野飘流的后期，米利巴水就是争闹的水，神在这里向摩西和亚伦发怒，因为他们没有听从祂，没有在以色列人面前尊祂为圣。摩西没有按神的吩咐命令磐石出水，因以色列人的硬心而发怒，用杖两次击打磐石。诗人说神在这里试炼以色列人（诗八十一7），以色列人的背叛陷摩西於罪中（诗一〇六32）。圣经又提及米利巴加低斯是以色列南面边界的一个地方（结四十七19，四十八28）。

参“玛撒和米利巴”987。

米力巴力

Menb-baal
mi li bā li

约拿单的儿子米非波设的原名，他是一个瘸腿的人（代上八34，九40）。这个名字的意思是“巴力争竞”，在撒母耳记下（四4，九6，十七21），这个名字被米非波设所替代（米非波设的意思是“打破偶像者”）。当“巴力”这词变成带有迦南偶像的意味时，许多人都把名字由“巴力”（主）改为“波设”（羞耻）（参撒下十一21）。

参“米非波设 #1”1022。

米利大 / 马耳他

Malta

mi li dà / mǎ ěr tā

地中海的一个岛屿，位于西西里岛以南。米利大这个名字在圣经中只出现了1次（徒二十八1）。保罗乘船往罗马时（徒二十五11、12），船就在米利大岛的海湾搁浅了。当时是冬天，正是地中海的风季，船是逆风小心地前行（二十七4），几经艰难，他们到达了革哩底的佳澳（二十七7、8）。众人不理睬保罗的劝告，决意航行至革哩底的一个港口非尼基，因那儿比较适合过冬（二十七9-12）。

船被困在狂风中，任风刮去，14天之后，终于在夜间靠近了旱地。到了天亮，众人就尝试把船拢进海湾，却搁浅了，且被海浪的猛力冲坏，船上所有人却安全登了岸。保罗把柴放在火堆上的时候，被毒蛇咬了一口。岛上的土人认为他必是个凶手，连蛇也不放过他。可是，保罗并没有倒地死去。于是他们就完全改变了起初的看法，认为他是一个神（徒二十八6）。

米利大岛距离西西里岛约有60哩，面积95平方哩。据传说圣保罗湾就是保罗搁浅的所在地。该岛的居民以农耕为主，由于土壤含石灰质，农产并不理想。当地人用梯田种植法，以地尽其用。岛上没有河流，农耕就只能仰赖雨水和泉水。虽然一般气候还算温和，但夏天则受到从吕彼亚沙漠吹来酷热而多尘的热风侵袭。

米利都

Miletus

mi li dū

位于米安达河口岸的一个重要城市。早于主前1339至1288年，已有革哩底人在那里定居。米利都与赫人帝国有密切关系。事实上，赫人的君主称米利都王为他的封臣。韦克特的考古队（自1956年开始）发现米利都曾遭大火毁灭，其后有人建一堵护城墙把它围起来（主前十三世纪），这城墙与赫人的波格斯凯新帝国之军事建筑极其相似。

主前约650年，米利都曾遭吕底亚攻击，被盖古兹斯为首的军人王朝所统治。然而，他们仍能在达达尼尔山峡的亚比多

开拓殖民地，并在黑海沿岸，设立70多个城市，其中最重要的一个是西奴泊；所以米利都在古代世界里是一个重要城邑。米利都的商人还带着城中著名的家具和羊毛制品来往许多外地的港口。

米利都像许多其他希腊的城市中心一样，有自己的诗人——弗赛莱特；这诗人在他的时代极为知名，但今人只能凭几句诗词来认识他。弗赛莱特曾写道：“磐石上井然有序的小城，远胜于狂野无道的尼尼微大城。”又说：“正义是所有美德的总纲”。

米利也都是哲学与科学理论的出生地。泰勒斯在主前585年预言日蚀，他的门生阿那克西曼德提出了人从海洋生物进化的言论。可是，这城多半的力量耗费在痛苦的内战中，富人和工人两个党派长期相争，使这城变得四分五裂。约在主前495年，波斯人在米利都肆意掠夺破坏，米利都从此不能再恢复其世界性的地位，即使后来亚历山大夺回这城市，也无补於事。

虽然米利都不是早期教会的活动中心，但无疑她在新约时代是极负盛名的。使徒行传二十章15至17节记载使徒保罗在最后一次宣教行程中曾在米利都停留。他召以弗所众长老到米利都来，劝勉他们要尽心牧养自己的羊群（徒二十28-35）。随后保罗就从米利都航行至推罗。提摩太后书四章20节说保罗把特罗非摩留在米利都，因为他病了。

米安达河口经年的冲积大大改变了米利都的地势，河口的海湾几乎全被淤泥填满，雷特岛现今只是沼泽地上的一座山丘。昔日保罗的使者由米利都至以弗所所行的水道线，今日已成为陆路了。

米利古

Malluchi
mǐ lì gǔ

米利古族的祖先。在被掳后，大祭司约雅金在位的日子，米利古族的族长是约拿单（尼十二14）。

米利末

Meremoth
mǐ lì mò

①一名祭司，是乌利亚的儿子，哈摩斯的孙子（拉八33；尼三4、21）。哈摩斯的家族不能证明自己的谱系，因而给除去祭司的职任（拉二62）。米利末似是例外的一位；他负责秤殿中的金银器皿，这也是祭司的职任之一（拉八24-30），他也修筑耶路撒冷的城墙（尼三4、21），和在公约上签名（尼十5）。

②一名祭司，巴尼的后裔，在以斯拉的呼吁下，他愿意与外邦的妻子儿女断绝关系（拉十36）。

③与所罗巴伯一起由巴比伦归回的祭司（尼十二3），他建立了祭司家族，在尼希米记十二章15节称为米拉约族（不过有些人认为两者是同一人）。

米利亚

Melea
mǐ lì yà

根据路加福音的耶稣家谱，他是耶稣的先祖（路三31）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

米列

Mered
mǐ liè

犹大支派以斯拉的儿子，娶了两个妻子，一个是法老的女儿比提雅，另一个是一名犹大女子（代上四17、18）。

米仑人/米伦人

Meromothite
mǐ lún rén / mǐ lún rén

米仑的居民，米仑是雅顿（尼三7）和耶希底亚的家乡（代上二十七30），其确实地点不详。

米伦水边

Merom, Waters of
mǐ lún shuǐ biān

地名。约书亚曾在此击败夏琐王耶宾和他的联军，圣经只提及这地名两次（书十一5、7）。耶宾的联军包括“玛顿王约

巴、押煞王”，与“北方山地”和加利海南面“高原”的王。这战场的地点不能确定，但“米伦水边”大概是哈米伦山脚附近（现今以色列地图上显示），米伦是较古老的地图上的玛伦山——以色列最高的山（约3,962呎）。在山脚附近有米伦城。几条通往北加利利的路在那里会合，这城是在夏琐和岸边的亚柯之间的路上，因此是一个方便约书亚敌军集合的地点。米伦在夏琐西南直线距离约有8哩。“米伦水”可能是从山上流出来的泉水，经雷门河流向加利利海。主前2000年的埃及文献中曾提及米伦，是与杜得模西士三世的战役有关。亚述王提革拉毗列色三世也曾提及他在主前733至732年之间征服大马色时，曾讨伐这地。遭约书亚击败的联军向西北面西顿的方向逃亡，可想而知约书亚是从东南面，加利利海以西进攻，这是从南向北进攻的一个自然方法。

米罗 / 伯米罗

Beth-millo, Millo
mi luó / bó mí luó

●士师记九章6节及20节中记述基甸之子亚比米勒为王时，与示剑城并提的一个要塞堡垒。“米罗”原意为“土墩”、“土垒”故学者多以米罗为士师记九章46至49节中说的“示剑楼”。

●建筑大卫城时其中一个堤垒（撒下五9；代上十一8）。所罗门显然曾重建或扩阔这堤垒（王上九15，十一27）。

犹太有两位君王与这建筑物有关：约阿施在“米罗宫”被杀（王下十二20）；希西家为防西拿基立入侵，曾巩固了米罗（代下三十二5）。

米罗达

Marduk, Merodach
mi luó dá

巴比伦主神玛尔杜克的希伯来音译名字。
参“玛尔杜克”961。

米罗达巴拉但 / 比罗达巴拉但

Merodach-baladan
mi luó dá bā là dàn / bǐ luó dá bā là dàn

人名（王下二十一2作“比罗达巴拉

但”），意思是“玛尔杜克赐下一个儿子！”列王纪下十章12至19节和以赛亚书三十九章的平行经文均记述巴比伦王巴拉但的儿子米罗达巴拉但派遣使者往见犹太王希西家。

亚述王撒缙以色列五世在主前722年征服了撒玛利亚，威胁着耶路撒冷的希西家王，但不到一年他就死了。撒珥根二世於主前722年继位。那时住在巴比伦以南比亚坚之地的米罗达巴拉但与以拦人联盟，夺取了巴比伦的王位，就是当时被看为亚述皇冠的第二颗宝石的。撒珥根二世随即致力夺回巴比伦，使她成为亚述帝国的一个省份。他起初似乎不太成功，因为米罗达巴拉但在巴比伦作王10年之久。主前710年，撒珥根成功地将他击败，并夺取了巴比伦的城堡。米罗达巴拉但则逃走了。主前705年，撒珥根死后，米罗达巴拉但於主前703年再次征服巴比伦，并在那里统治了一段时间。他极可能是在这段短短的统治期间差遣使者往见耶路撒冷的希西家，他也差遣使者往以东、摩押、亚扪和其他地方，寻求建立盟国，与亚述对抗。巴比伦与巴勒斯坦之间广阔的亚拉伯沙漠使这联盟不太可行，亚述的新王西拿基立把米罗达巴拉但彻底击败了，然后又转向攻击巴勒斯坦的国家。

以赛亚责备希西家接待巴比伦的使者。巴比伦是脱离了亚述帝国的省份，又在短时间之内被迫再次并入亚述帝国。以赛亚在他的谴责中，预言巴比伦将来会侵略和抢劫犹太国，希西家知道当时亚述的势力之强，是巴比伦不可能推翻的，於是他感到十分安全，他说：“若在我的年日中有太平和稳固的境况，岂不是好吗？”（王下二十一19）

米罗斯

Meroz
mi luó sī

巴勒斯坦北部的城镇，在底波拉和巴拉与西西拉和迦南人争战时，米罗斯的居民因不肯帮助底波拉和巴拉而受咒诅（士五23）。其确实地点不详。

米玛Mirmah
mǐ mā

便雅悯支派的沙哈连和贺得的儿子
(代上八8-10)。

米母干Memucan
mì mǔ gān

亚哈随鲁王七个波斯和玛代大臣之一
(斯一14)。波斯皇后瓦实提违抗王命，
拒绝出席王的筵宴，米母干就指出她的罪
(斯一16)，米母干提议把她废除，把皇
后的位分赐给别人；王接受了他的意见，
便发诏书把瓦实提废除(一21)。后来，
以斯帖就被选立为玛代和波斯的皇后。

米拿民Miniamin
mǐ nā mǐn

①被掳归回时期一个祭司家族的族长
(尼十二17)。

②参与耶路撒冷城墙奉献礼的一名祭
司(尼十二41)。

米拿现Menahem
mǐ nā xiàn

从主前752至742年统治以色列的王。
他是迦底的儿子；迦底这名只在列王纪下
十五章14和17节提及。

在位年日

我们不能确实指出米拿现的在位期。
根据列王纪下十五章17节，他在犹大王
亚撒利雅39年登基作以色列王。然而，
由于亚撒利雅曾与父亲亚玛谢共同执政一
段时间，故此亚撒利雅在位的准确日期也
难确定，究竟亚撒利雅第三十九年是主前
752年(泽勒的见解)，还是主前745年
(奥伯莱的见解)，仍是一个为人所争论
的题目。列王纪下十五章17节也说明米
拿现在位的时间是10年。因为以色列在
米拿现的时候显然是采用登基之年的计
算法来计算王在任的年期，所以10年这
数字应看为确实的年数。所以，米拿现任以

色列王应有10年，登基日期可能早至主
前752年，或迟至主前745年，这样的估
计已经是极尽准确的能事了。为简化这问
题，本文采用非利的算法，以主前752年
为其登基日期，即米拿现是在主前752至
742这10年内任以色列王的。

政治气候

无论米拿现登基是哪一个日子，我们
要了解他在位时的事件，必先要明白在主
前八世纪中叶以色列所处的国际局势。耶
罗波安二世(主前793-753)为以色列带
来了稳定的局面，且国势日张，社会繁荣
而昌盛。由于当时埃及和亚述的国势较
弱，所以耶罗波安可以夺回那些落在叙利
亚手中的城邑，扩展国界，有些国际贸易
线也因此属于以色列国土的一部分，受他
控制。然而，耶罗波安政策下所容许和助
长的国内败坏情况在先知阿摩司和何西阿
眼中，却是必然会招致审判的。尽管如此，
耶罗波安二世死后，多个党派仍希望争取
机会让自己的党人继承王位，米拿现杀了
沙龙才夺得王位，而沙龙又是杀了耶罗波
安的儿子撒迦利雅而篡位的(王下十五8-
10)。

米拿现解决了党派互相争权的内部问
题后，又立即面对严重的外来压力，因为
米拿现即位不久，就有一个新王操纵了亚
述的治权，他的名字是提革拉毗列色三
世，他的帝国主义野心彻底改变了整个地
中海世界的政治局势。他从亚述向西攻
战，进入了叙利亚和巴勒斯坦的地界时，
米拿现被迫要正面与他交战(大概于主前
743)。这是以色列第一次与亚述接触，
再过不久她就被完全毁灭了(主前722)。

外遭复兴后国力倍增的亚述威胁，内
部又面临耶罗波安死后所造成的混乱。在
这内忧外患的情形下，以色列很快就如先
知所预言的一样被彻底毁灭了。耶罗波安
死后的12年间，登位作以色列王的竟不
下5人，其中3人(包括米拿现)都是篡
夺王位的人。

圣经的见证

实际上，旧约记载米拿现的事迹，
在列王纪下十五章那几节简短的经文内。

我们可从这几节经文看出以下三个重点。

第一，列王纪下十五章14节记载米拿现刺杀了沙龙，夺得王位。跟着第16节详述了他攻击“提斐萨”的行动。整节经文很难处理，但可翻译如下：“那时米拿现从得撒起攻打提斐萨及其四境，击杀城中所有的人。由於城中的人不给他开城，他就攻进去，然后剖开城中所有的孕妇。”有两件事是不寻常的。首先，米拿现的行动在以色列中是史无前例的。其次，米拿现所攻打的城是什么，位置在哪里都是不能确定的。希伯来原文“提斐萨”这个名字的拼法，跟通常被认定在伯拉河上的一座城“塔撒古”相同。米拿现何以攻打一座那么遥远的城？他的目的实在很难确定，许多学者根据卢西安的希腊文旧约版本，把这些希伯来文字母拼写如“他普亚”，即米拿现之家乡得撒亚南面14哩外的一座城。若这样理解是正确的，而经文证据又只限于这唯一的版本，则列王纪下十五章16节的意思是，米拿现从自己的家乡（得撒）以外的地方开始攻取更多领土；他把邻城所有的居民杀光了（包括住在城郊的人），因为他们不支持他作以色列王。第二，提革拉毗列色三世正在进攻叙利亚与巴勒斯坦境界（约主前744），列王纪下十五章19至20节显示了圣经如何看米拿现处理亚述危机的方法。显然米拿现欲游说亚述支持他在以色列中的王权。他向国内所有大富人征收重税，用以进贡给提革拉毗列色（第19节用了他的巴比伦名字“普勒”）。米拿现明显希望这些贡银能使亚述王“帮助他坚定国位”（第19节）。看来米拿现的估计就政治而论似乎颇准确，因为亚述王退兵“回去”了（第20节），米拿现得以继续在以色列掌权。

第三，经文以标准的列王纪文学形式来开始（王下十五17）和结束（21、22节）米拿现作王的一段记载。虽然经文指出米拿现行耶和华中看为恶的事，像最初的叛教者（耶罗波安一世）一样，但第22节记载他的死，却说明一项不平常的事实，在以色列最后6个王中，只有他是安然去世，只有他给描述为“与列祖同睡”。

参“以色列史”2077：“旧约年代学”789。

米尼

Minni
mi ni

耶利米书五十一章27节提及的一个民族，与亚拉腊和亚实基拿一样，要上来攻击巴比伦。米尼这名字最先出现在亚述王撒缦以色列三世（主前858-824）在位期间的铭刻中。据记载，撒缦以色列三世曾掠夺并征服了这民族。米尼人住在巴比伦以北的乌米亚湖和泛湖之间，一般认为他们就是曼尼族人；在亚述的文献中，常把米尼人与乌拉提人（即亚拉腊）连在一起。米尼人并不甘於作别人的附庸，他们在主前716和715年反抗亚述人，另一次动乱则发生在亚述巴尼帕在位期间（主前669-627）。主前612年，尼尼微败亡於巴比伦人手中，米尼人的事迹也消失於圣经以外文献记录中。

米匿

Minnith
mi ni

耶弗他打败了亚扪人，攻取了20座城，米匿是其中之一（士十一33）。米匿是买卖麦子的市集（结二十七17；参代下二十七5），位於希伯仑附近，但确实位置不详。

米努哈

Menuhoh
mi nu ha

犹太支派朔巴的后人，只在历代志上二章52节提及。米努哈与“一半玛拿哈人”（代上二54）同出一字根。这些人居住的地可能是努哈（士二十43，和合本译作“歇脚之处”），因为这地名跟族名都有“歇息之处”的意思。有些学者认为米努哈应理解为地方名，与第54节的地方相同。有人认为其地点在耶路撒冷西南面的马勒哈，但这说法不能确定。

参“玛拿萨”985。

米撒Mizzah
mǐ sā

流珥的儿子，是一名以东的族长（创三十六13、17；代上一37）。

米萨Mizar
mǐ sā

巴勒斯坦北部的一个小山丘，位於外约但的高原，靠近黑门山附近（诗四十二6）。

米萨合Mezahab
mǐ sà hé

玛特列的父亲，米希他别的祖父；米希他别是以东王哈达的妻子（创三十六39；代上一50）。

米沙Mesha
mǐ shā

①主前九世纪的摩押王，这个名字是从“拯救或释放”这字根演变而来。根据列王纪下三章4、5节，米沙是一个牧羊人，在亚哈时代曾向以色列大量进贡，但亚哈死后就背叛以色列（王下一1）。后来亚哈的儿子约兰与犹太王约沙法和以东王联盟，意图重建在摩押的霸权。战况对摩押人不利时，米沙把长子献给城墙上给摩押神基抹，作为燔祭（王下三27）。

米沙其他的事迹铭刻於摩押石碑上，这是米沙立於底本的碑石，内容是记述他的政绩和纪念他在战场上的胜利。这石碑在1868年，由德国宣教士克拉恩於死海以东约13哩和亚嫩以北数哩的底本发现。这石碑曾一度遭贝都因人破坏，重建的纪念碑自1873年一直存放在巴黎罗浮宫。在这石刻中，米沙记述以色列王暗利“长期压迫摩押——他的儿子效法他，又说：‘我要使摩押屈服。’”跟着米沙说他战胜了暗利之子（亚哈），并列他他所征服的城镇，向北远达约但河东，由底本至米底巴，一路击杀以色列的居民。米沙在摩押石碑上的记述与列王纪下一章1节和三章

5节谈及摩押叛变（在亚哈之前或之后？）的记载有出入。很可能米沙曾二度叛变，一次是亚哈在位时，如摩押石碑上的记述，一次是在亚哈逝世后，如列王纪下一章1节和三章5节所记载。亚哈察觉摩押和米沙对他有潜在的威胁，可能因此重新於耶利哥设防，从米底巴过了约但河，就是耶利哥，这城在亚哈以前是不设防城，因为约书亚攻陷这城后，曾咒诅任何意图重修这城的人（书六26；王上十六34）。

参“摩押石碑”1077。

②迦勒的儿子，西弗的父亲（代上二42）。这节经文的下半部似乎是说，米沙是希伯仑之祖，不过希伯来经文在这里以玛利沙代替米沙。吕振中中文译本（按照七十士译本）在两处均为“玛利沙”。

参“玛利沙#1”979。

③便雅悯人，是沙哈连在摩押地从贺得所生的儿子（代上八9）。

④亚拉伯南部一个地方，是约坍子孙居住之地的西界（创十30）。其确实地点不详。有些人认为米沙是位於红海东岸的一个海口城市，在现今也门附近，另一些人则认为米沙是位於波斯湾西北面的沿岸，在米鲜区附近。

米煞Meshach
mǐ shā

但以理三位朋友之一，他曾被扔进烈火窑中（但一7，二49，三12-30）。

参“沙得拉、米煞和亚伯尼歌”1252。

米沙勒Mishal
mǐ shā lè

亚设境内的一座利未城（书十九26，二十一30；代上六74作“玛沙”）。

参“利未人的城邑”893。

米沙利Mishael
mǐ shā lì

①乌薛的儿子（出六22）。拿答和亚比户污秽耶和华的坛而被杀之后，摩西命米沙利与弟弟以利撒反一起把两具尸体抬

走(利十1-5)。

①以斯拉宣读律法书时,站在他旁边的一个人(尼八4)。

②但以理在巴比伦的一位同伴之希伯来名字(但一6),他与但以理和另外两个同伴(但一11、19)对神保持忠心,拒绝遵行王的谕令,以致被扔在火窑中,却被拯救(但三)。他的巴比伦名字是米煞(但一7)。

参“沙得拉、米煞和亚伯尼歌”1252。

米珊

Misham
mǐ shān

便雅悯支派以利巴力的儿子,曾协助建立阿挪和罗德二城(代上八12)。

米设

Meshech
mǐ shè

①雅弗之子,挪亚的孙儿(创十2)。他的后裔常与土巴、歌革或玛各相提并论(诗一二〇5;结二十七13,三十二26,三十八2、3,三十九1)。在亚述人的记载中,他们被称为“穆斯基”。当提革拉毗列色一世(主前1115-02)、撒缛以色列三世(主前859-824)和撒珥根(主前722-705)在任时,他们住在亚述以北的群山中。米设人爱好争斗。他们信奉异教,与推罗人进行铜器和奴隶的贸易。

②根据历代志上一章17节,他是闪的后裔,但这名字在创世记十章23节的平行经文中作“玛施”。一般皆接受玛施为正确的称谓。有些学者认为这是指一支不知名的亚兰人支派,群居於米所波大米北部的玛斯乌斯山。

米施利米雅

Meshelemiah
mǐ shī lì mǐ yǎ

属可拉族的利未人,是亚萨子孙可利的儿子。在大卫时代,他与众子一同看守会幕的门(代上九21,二十六1、2、9)。历代志上二十六章14节称他为“示利米雅”。

米施玛

Mishma
mǐ shī mǎ

①以实玛利的儿子,亚伯拉罕的孙儿,是一个亚拉伯民族的先祖(创二十五14;代上一30)。

②西缅支派米比衫的儿子(代上四25)。他的名字不见於创世记二十五章的家谱,却出现在历代志上的家谱,这情况显示他要不是在雅各举家迁往埃及后才出生,就是原属於亚拉伯族,却在西缅支派向南扩展时与西缅拉上关系(代上四38-43)。

米实利密

Meshilleth
mǐ shí lì mì

一名祭司,是音麦的后裔(代上九12),在尼希米记十一章13节作“米实利末”。

参“米实利末#2”1035。

米实利末

Meshilleoth
mǐ shí lì mò

①以法莲族长比利家的父亲(代下二十八12)。

②被掳归回后的祭司亚玛师的祖先(尼十一13);在历代志上九章12节又作“米实利密”。

米示拿

Mishna
mǐ shì nǎ

解释律法含义的一系列文献。根据拉比传统,摩西在西乃山上领受律法时,也从神那里领受这些解释,并以口传的形式传递下来。耶稣所指的“律法”就是这些“古人的遗传”,正如马太福音十五章1至9节所指。大约在主后200年,在拉比犹太的领导下,这些由亚基巴拉比於主后120年开始的写作终告完成,口头的传统才被记录下来,这笔录的资料称为米示拿。米示拿一词是从动词演变过来的,意思是“一遍一遍地重复”,这词反映了历代以来,这些注解都是由老师口头传授给

门徒的。

米示拿分为6种“法规”，每一种法规分成许多部，称为“论文”，而每一部又再分作许多章。每一种法规都关乎不同的法律范畴，简列如下：

1. 种子——关乎农耕上的律法，以一篇论及每日祷文的论文来开始。
2. 节期——论及节日、禁食日和安息日的规条。
3. 妇女——记录了婚姻和家庭律法。
4. 受伤——论及民事和刑事律例及道德标准。
5. 圣物——关于敬拜礼仪上的律法和祭司的工作。
6. 洁净——详列敬拜礼仪上洁净的律法。

米示拿主要是旧约律法的注释，它是革马拉和他勒目的基础。

参“他勒目”1529：“革马拉”487。

参考书目：A. Cohen, *Everyman's Talmud*; H. Danby, *The Mishna*; D. Daube, *The NT and Rabbinic Judaism*; W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*; H.L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*.

米示萨别

Meshezabel
mǐ shì sà bié

- ① 协助修造耶路撒冷城墙的米书兰的祖先（尼三4）。
- ② 被掳归回期间，在以斯拉所订之公约上签名，表明尽忠於神的一名政治领袖（尼十21）。
- ③ 毗他希雅的父亲，毗他希雅是辅助亚达薛西王办理犹太民的事务（尼十一24）。

米书兰

Meshullam
mǐ shū lán

- ① 犹大王约西亚的皇室书记沙番的祖先（王下二十二3）。
- ② 所罗巴伯的儿子，大卫的后裔（代上三19）。

③ 在犹大王约坦（主前950-932）和以色列王耶罗波安二世（主前993-953）年间，记载於家谱中的一名迦得支派族长（代上五13）。

④ 便雅悯人，以利巴力的后裔（代上八17）。

⑤ 便雅悯人，他的儿子是被掳归回时期住在耶路撒冷的撒路（代上九7；尼十一7）。

⑥ 便雅悯人，示法提雅的儿子，示法提雅被掳归回时期住在耶路撒冷（代上九8）。

⑦ 一名祭司，是撒督的儿子，希勒家的父亲。他的后裔在被掳归回时期於耶路撒冷的圣所供职（代上九11；尼十一1），他可能就是历代志上六章12、13节的沙龙。

⑧ 一名祭司，米实利密的儿子，亚大雅的祖先。亚大雅在被掳归回时期於耶路撒冷的圣所供职（代上九12）。

⑨ 属哥辖家族的利未人，约西亚在位时曾派他监督重修圣殿的工作（代下三十四12）。

⑩ 一名犹大首领，以斯拉曾派他往遣西斐雅见易多，召集利未人和殿役，加入从巴比伦归回巴勒斯坦的犹太人队伍中（拉八16）。

⑪ 以斯拉命以色列众人於被掳归回后在巴勒斯坦休弃所娶的外邦女子时，他是反对这做法的其中一人（拉十15）。

⑫ 巴尼的子孙，在被掳归回时期，以斯拉鼓励他休弃外邦的妻子（拉十29）。

⑬ 比利迦的儿子，在尼希米时代，他重修了一段对着自己屋子的耶路撒冷城墙（尼三4、30）。他的女儿嫁给了亚捫人多比雅的儿子约哈难（尼六18）。

⑭ 比所珥的儿子，与耶何耶大一同修造耶路撒冷城墙的古门（尼三6）。

⑮ 以斯拉向众民宣读律法时站在以斯拉左边的其中一人（尼八4）。

⑯ 在以斯拉之约上签名的其中一名祭司（尼十七）。

⑰ 在以斯拉之约上签名的其中一名以色列人首领（尼十20）。

⑱ 被掳归回时期，约雅金作大祭司的时候，在耶路撒冷作以斯拉祭司家族的族

长(尼十二13)。

①约雅金作大祭司的时候,近顿祭司家族的族长(尼十二16)。

②大祭司约雅金的时候,在库房那里守门的其中一人(尼十二25);也许就是历代志上九章17节的沙龙。

③被掳归回,耶路撒冷城墙落成时,曾参与奉献礼的一名犹太首领(尼十二33)。

米舒利密

Meshullmeth
mi shū lì mi

犹太王亚们(主前642-640)的母亲,是约提巴人哈鲁斯的女儿(王下二十一19)。

米斯巴

Mizpah, Mizpeh
mi sī ba

一个希伯来名字,意思是“守望塔”。旧约圣经和次经中有好几个地方都称为米斯巴。

①位于基列的一个地方,雅各曾在这里与拉班立约(创三十一49),并立了一个石堆,作为两人领土之间的疆界。

②一个称为“米斯巴地”(书十一3)或“米斯巴平原”(书十一8)的地方,在黑门山附近,是希未人的聚居处。

③约书亚记十五章38节所提及的一个犹太城址,在拉吉附近,其确实位置则不详。

④便雅悯支派所分得的一座城(书十八26)。以色列人在这里曾聚集攻打便雅悯人(士二十一,二十一1),因为住在基比亚的便雅悯人污秽和杀害了路过的利未人之妾。撒母耳也曾召集所有以色列人到这里来祷告,求神让他们战胜非利士人(撒上七5、8)。后来撒母耳又召集众人到米斯巴来,公开封立扫罗作王,并将“国法”对王和百姓说明(撒上十17-25)。在亚撒的日子,米斯巴是以色列和犹太之间的一座坚固城(王上十五22)。主前586年,耶路撒冷落在巴比伦人手中后,米斯巴成为省长基大利的住所(王下二十五23、24;耶四十10)。基大利在那里遭

“皇室后裔”以实玛利暗杀(耶四十一3)。两日后,以实玛利又杀了一队往耶路撒冷被毁圣殿献祭的朝圣队伍,并将他们的尸首抛在水坑中;这水坑是几个世纪之前亚撒为巩固米斯巴而挖造的(耶四十一5-9)。在两约之间时期,米斯巴仍是一个重要的宗教中心,犹太马加比在米斯巴召集众民,“因为从前以色列人以米斯巴为祷告之所”(《马加比一书》三46)。

从圣经所提供的资料看来,米斯巴位于耶路撒冷以北,离拉玛不远。今日多半学者认为米斯巴就是在耶路撒冷以北7哩半的拿士伯废墟。早至1897年已有学者提出这说法,后来在1926至35年间,贝德以考古学的发掘加以证实。贝德的发现中有一个印章,写着“王的仆人雅撒尼亚”。贝德认为这人与列王纪下二十五章23节和耶利米书四十章8节的省长基大利是同一人,因而证明拿沙伯废墟就是米斯巴。另有些学者认为米斯巴乃位于耶路撒



用以坚固米斯巴城墙的巨型护墙

冷西北面约5哩的奈比桑维，主要因为这地在军事上占有更具战略性的位置。

④耶弗他的家乡。他从米斯巴带领以色列人攻打亚利人，其后又回到米斯巴还他所许的愿（士十至十一）。这米斯巴可能就是约书亚记十三章26节的拉抹米斯巴，许多人认为这地就是雅博南面的耶勒废墟。

⑤一座摩押城，大卫为躲避扫罗曾逃往这地（撒上二十二3）。

米斯拔

Mispar
mǐ sī bá

被掳归回时期与所罗巴伯一起从巴比伦返回巴勒斯坦的其中一人（拉二2）；在尼希米记七章7节作“米斯毗列”。

米斯迦

Misgab
mǐ sī jiā

摩押一座城的名字（耶四十八1）。

米斯利弗玛音

Misrephoth-Maim
mǐ sī lì fū mǎ yīn

以色列人在米伦水边击败迦南军队后，一路随后追赶他们，北至米斯利弗玛音（书十一8）。米斯利弗玛音的意思是“烧着的水”，这地在约书亚时代是未得之地的分界线（书十三6）。米斯利弗玛音大概就是在地中海附近，穆施利特废墟附近的一群水泉，位于西顿以南20哩，推罗以北6哩，在拉斯拿库拉的山麓。

米斯毗列

Misrepheth
mǐ sī pí liè

被掳归回时期与所罗巴伯一起从巴比伦返回巴勒斯坦的其中一人（尼七7）；在以斯拉记二章2节作“米斯拔”。

米所巴

Meshobab
mǐ suǒ bā

希西家时代一名西緬支派族长，他与

另外12名族长迁往基多，逐出当地异教的民族（米乌尼人），把族人安顿在那里（代上四34）。

米琐八人

Mezobaite
mǐ suǒ bā rén

圣经称大卫一位勇士雅亚业为米琐八人（代上十一47）。米琐八究竟是什么人不得而知，不过有人提出可能是指“从琐巴而来的”。

米所波大米 / 美索不达米亚

Aram-naharaim, Mesopotamia
mǐ suǒ bō dà mǐ / měi suǒ bù dá měi yà

希腊人用以称底格里斯河及幼发拉底河之间的一片土地的名字；今天阿拉伯人称这地方为雅赛拉，意思是“岛”。米所波大米直译的意思是“众河流之间”，是指流入波斯湾的河流之间和附近的土地。这地大部分在伊拉克境内，有些部分在叙利亚，小部分在土耳其。

米所波大米这片土地在旧约历史中占十分重要的位置。创世记一至十一章那段浓缩的历史大部分以此地为中心。伊甸园的位置就在这里，因为创世记二章10至14节所记载的两条河就是幼发拉底河和底格里斯河。

米所波大米的史前文化以地点命名，如乌比达、哈辛那和哈拉夫。历史时期也是以当权的城市命名，如吾珥和以撒撒，或是以建立在那里的朝代来命名，如吾珥第三代。

米所波大米的最南端称为苏默，居民称为苏默人。苏默人有独特的文化和非闪米系的语言，她的文字也像大部分其他米所波大米语文一样，以楔形文字刻写出来。继续北上的地区是亚甲，这地被称为亚甲得，是闪族人所聚居的地方。沿着底格里斯河再向北行就是后来成为了亚述帝国的土地，极西面是叙利亚，或亚兰。中间就是米坦尼（约主前1400）。由于米所波大米各个不同帝国的部分领土，如赫人、亚述人、巴比伦人、波斯人、希腊人和罗马人的帝国。

两河均发源自土耳其的山间，相距并不远，但河道相异。幼发拉底河先流向西南面，活像要进入地中海，但随即南转，向下经过迦基米施，再转了一个“大弯”，向东南而流去，支流则从北面倾入，有重要城市分布其间；巴利克支流的上游有哈兰，卡布尔支流是哈拉夫废丘的所在地。卡布尔和幼发拉底河的汇合处以下，就是马里城。这城以发掘出来的楔形文字泥版而闻名，这些泥版包括一些政治和外交文件。从这里往下流，沿岸城市十分疏落，直至伯拉靠近底格里斯时，才再有城市出现。



从米所波大米出土的楔形文字泥版

底格里斯的河道较为笔直，可能是这缘故，它的名字是“箭”的意思。北面最大的城市是摩苏尔，从尼尼微的遗址横过底格里斯，就是库云尼克和拿比约拿（即“先知约拿”）两座土丘。这区域有许多重要的考古场地，如史前的泰佩高拉和阿帕基雅废丘，以及不同的亚述首都，如亚述（参创十11）、尼姆鲁德（和合本作“迦拉”，创十11），以及豪尔萨巴德（即“撒珥根堡”）。亚述王撒缦以色列五世和撒

珥根二世攻取了撒玛利亚（主前722），就把以色列人放逐至亚述帝国的米所波大米地区。

有几条支流从东北面流进底格里斯：大撒伯河，从珥比勒（或称阿尔比拉）方向流入；小撒伯河（靠近古代的努斯和现代的基尔古克）；底雅拉河连同一些土丘如亚斯马废丘。昔日人类就在那里开始建造巴别塔（创十一1-9）。尼布甲尼撒于主前586年攻陷了耶路撒冷，就把犹太人带到巴比伦来。但以理在这里过了他的大半生，而后来犹太人也是从巴比伦返回耶路撒冷。向南面前进，位于两河之间，就是著名的城市以新、舒鲁帕克、乌玛、拉加斯、拉撒、乌鲁克（和合本称“以力”，创十10）、吾珥、和埃利都。两河在库尔拿城汇合，形成撒埃阿拉伯河，再流入波斯湾。

在希伯来文旧约中，米所波大米的名字是亚兰拿哈连，意即“两河之间的亚兰”。亚伯拉罕曾差遣仆人以利以谢往亚兰拿哈连为以撒娶妻（创二十四10）。这里的两河明显是幼发拉底和卡布尔。圣经记载雅各在这地方的经历时，不用亚兰拿哈连，而用巴旦亚兰，意思是“亚兰的田园或园子”（创二十八2）。

比珥的儿子巴兰就是来自米所波大米的毗夺（申二十三4）。在士师时代，米所波大米王古珊利萨田欺压以色列人达8年之久，最后耶和華藉着俄陀聂拯救了以色列人（士三8-10）。

亚扪人羞辱了大卫的使者，预料他必攻击他们的领土以复仇，於是从小米所波大米和其他地区雇了战车和马兵，以增强他们的军力（代上十九6）。

新约只有两次提到米所波大米。五旬节圣灵降临那天，群众中有从米所波大米来的人（徒二9）。司提反在公议会前为自己辩护时，曾提及亚伯拉罕还未迁往哈兰的时候，是住在米所波大米的（徒七2；参创十一31）。

Carl E. DeVries

参“叙利亚”1790。

米特利达Mithredath
mǐ tè lì dá

驻守在撒玛利亚的一名波斯官员，他曾联同其他官员上本奏告亚达薛西王，抗议犹太人重建耶路撒冷城和城墙（拉四7）。

米提利达Mithredath
mǐ tí lì dá

波斯王古列的库官。被掳的犹太人准备返回耶路撒冷时，王派他将圣殿的器皿按数交给犹太首领设巴萨（拉一8）。

米推利尼Mitylene
mǐ tuī lì ní

爱琴海利斯博斯岛上的一个主要城市，在小亚细亚西北海岸附近。米推利尼是一个拥有两个港口的海港，原来是建筑在利斯博斯岛之外的小岛上的。在新约时代，藉着一条跨海车道与主岛连接起来。使徒行传二十章14节指出保罗与同伴乘船往耶路撒冷途中，曾在米推利尼留宿一宵。

米乌尼人Meunim, Meunite
mǐ wū ní rén

住在以东地的人（西珥山，代上四41、42）。西缅人曾夺去他们那肥沃的牧场（第41节）。后来，从以东来的米乌尼人攻击犹太王约沙法（代下二十一）；其后犹太王乌西雅又反击打败他们（代下二十六7）。从米乌尼人原本所拥有的土地，以及他们与亚拉伯人和亚扪人的关系，加上长时期的敌对态度，叫我们想起士师记十章11、12节，那里称欺压以色列人的民族为“马云人”。根据希伯来文的拼音法，“米乌尼”与“马云”字音相近，暗示在以东地、位于死海以南的马云，就是他们的家乡。

在被掳后返回耶路撒冷的殿役家族中出现米乌尼人（和合本译作“米乌宁”；拉二50；尼七52）。然而他们既是古时的

敌人，何以会成为犹太人的殿役？因此有些人认为这些米乌宁的后裔是指犹太支派迦勒族的后裔；昔日迦勒分配得死海以西、希伯仑以南的另一个名“玛云”的城（书十五20、55；参撒上三十一4）。历代志上二章45节显示这城的名字成为了人名。玛云可能就是今日的迈因废墟。玛云曾经是大卫避难的所在地，他在那里娶了一位妻子（撒上二十三24-28，二十五1）。上述的见解牵涉到两群人（米乌尼/米乌宁），两个地方（玛云/马云），和殿役拥有外族名字的可能性，但这一切都不能明确地肯定。另一种见解是，这些外邦敌人曾被掳成为殿役（参书九7；结四十四6-8），后来在以色列被掳期间得着了自由，归回时他们在圣殿事务上与其他人拥有相同的地位。

参“玛云”1000。

米乌宁人Meunim
mǐ wū níng rén

被掳归回后返回耶路撒冷的一个殿役家族的先祖（拉二50；尼七52）。这词原文与米乌尼人相同。

参“米乌尼人”1040。

米希大Mehida
mǐ xī dà

以斯拉时代一个殿役家族的家主（拉二52；尼七54）。

米希大别Mehetabel
mǐ xī dà bié

示玛雅的祖父。示玛雅为多比雅和参巴拉贿买了，出言恐吓尼希米，请他迁入圣殿中，好让多比雅和参巴拉有毁谤尼希米的话柄（尼六10）。

米希他别Mehetabel
mǐ xī tā bié

玛特列的女儿，以色列末立王国之前，在以东作王的哈达之妻（创三十六

39; 代上一50)。

米雅民

Mijamin
mì yá mǐn

●在大卫时代供职的一位祭司(代上二十四9)。

●巴录的后裔。在被掳归回时期,以斯拉曾劝谕他把外邦妻子休弃(拉十25)。

●在被掳归回时期於以斯拉公约上签署的一名祭司(尼十7)。

●被掳归回时期与所罗巴伯一同返回耶路撒冷的一名祭司(尼十二5)。

米亚拉

Mearah
mì yà lā

以色列人没有占领的巴勒斯坦地区(书十三4)。其位置不详,有可能是西顿邻近的夏耳耶稣洞穴地区(米亚拉是“洞穴”之意),也可能是亚拉废墟和莫希利耶两城之地。

蜜

Honey
mì

蜜蜂所酿造味甜的汁浆(士十四8)。野蜂(撒十四25、26)和家蜂(代下三十一5所指的蜜可能是由家蜂来的)都有酿蜜。但“蜜”有时也有可能指浓的葡萄汁浆(如阿拉伯语),或蜜枣的糖浆(如约瑟夫所指的)。蜜被视为民生的必需品(《传道经》三十九26)。只是吃得过多是无益的(箴二十五16、27)。蜜是能洗约翰(可一6)和以马内利(赛七15)的食粮之一。素祭除了不可有酵以外,也不可有蜜(利二11),无疑是因为蜜有发酵的可能。蜜甘甜的味道(士十四18),使它成为比喻的好材料(诗十九10; 启十九、10)。

参“食物和调制方法”1414。

密大伊勒

Migdāl-el
mì dà yī lè

属拿弗他利支派的一座坚固城(书十

九30)。其确实位置不详。

密丁

Middin
mì dīng

死海以西之旷野上的六座城之一,是分派给犹大作产业之地,圣经把她列於伯亚拉巴与西迦迦之间(书十五61)。其确实位置不详。

密夺

Migdol
mì duó

位於下埃及及三角洲东面的一座城。在出埃及的叙述中,其出现次序是在比哈录和巴力洗分之间(出十四2; 民三十三7)。一些学者认为以色列人出埃及的路线是南行至西乃山,这些学者在苏芬士附近搜寻这3个地方的位置。其他人认为沼泽湖就是芦苇海,他们接受这密夺就是主前六世纪流亡的犹太人所居住的地方,正如耶利米所说(耶四十四1,四十六14)。那地位於埃及的极北端(东),与南端的色弗尼相对(结二十九10,三十6)。圣经以外的文献也提及这密夺:例如在亚拿斯大西蒲草卷5.19中,密夺与疏割一同在一段有关逃走的仆人之信息中出现。密夺也出现在薛提一世的壁画中,它是赛罗(或作塞勒)及其他西乃北部堡垒之间的城堡。安东尼游记说密夺罗是在帕路训和塞勒中间,这样说来就很接近北面12 $\frac{1}{2}$ 哩外的海珥废墟了。

蜜蜂/蜂子

Bee
mì fēng / fēng zǐ

参“动物(蜜蜂)”329。

密基罗

Mikloth
mì jī luó

根据某些抄本,密基罗是大卫军中的官员,是朵代的属下(代上二十七4)。

密迦Milcah
mì jiā

① 哈兰的女儿，拿鹤的侄女，后来成了拿鹤的妻子（创十一29）。她为拿鹤生了8个儿子（创二十二20-23）。她就是彼土利的母亲，利百加的祖母（二十四15-17）。

② 西罗非哈五名女儿之一。由於西罗非哈没有儿子，这5个女儿就求摩西容许她们在父亲死后，承受他在玛拿西西部的产业（民二十六33，二十七1-11，三十六5-13；书十七3、4）。

密加Mithkah
mì jiā

以色列人旷野飘流期间的一个暂时安营之处。据圣经记载，密加在他拉和哈摩拿之间（民三十三28、29）。其确实位置不详。

参“旷野飘流”842。

密米人Mishraite
mì mí rén

迦勒的后裔，是犹太支派基列耶琳家系的其中一族（代上二53）。

密米他Michmethath
mì mí tā

以法莲与玛拿西边界上的一个地方（书十六6，十七7），位於约但河西面的山区，在死海与加利利海中间。现今学者一般认为现今的犹来雅废墟就是昔日密米他的所在地。

密抹Michmash, Michmas
mì mō

以法莲山南面的一座城，位於旷野的边缘；这旷野一直向东倾斜至约但河谷。虽然密抹必然是便雅悯境内以色列人定居的城镇，但在便雅悯城邑的名单中却并没有密抹（书十八21-28）。亚拉伯的村庄

穆玛保存着这市镇的旧名。该村位於苏委耐特河东（即洗波音谷）一个狭长的山岭上，俯瞰着河流流经的峡谷。该村约在迦巴东北面1½哩以外，迦巴是在同一个山谷的西面。有一条路横跨密抹引向耶利哥，另一条路则沿着密抹旁边的流域南北纵向而行。第二条路只居次要地位，但仍可作伯特利西面主干路线的代替。



密抹与迦巴之间的峡谷

这城在考据扫罗在位期间的圣经历史上占十分重要的地位。扫罗拣选了军队后，一部分跟随他往密抹，其余的就跟随约拿单往便雅悯的基比亚（撒上十三2）。约拿单攻破了非利士人在迦巴的防营后，非利士人便出来聚集，在密抹安营（撒上十三3-5），因为当时扫罗已退到吉甲去召集其余的军队。扫罗遂返回迦巴，与山谷对面的敌人对垒。非利士人以密抹作基地（撒上十三11、16），并派出掠兵，一队北行往俄弗拉，一队西行往伯和色，又有一队向东南面，沿着洗波音谷的边界而行（撒上十三17、18）。上述掠兵的行程说明了密抹是一个作战的岔道。

非利士人派防兵驻守密抹以南的一个前哨地点，与对面山岭的以色列人遥遥相对（撒上十三23）。约拿单出到隘口，隘口两边各有一个山峰：一名孺薛（在密抹那边），一名西尼（在迦巴那边）。约拿单与拿兵器的少年人向密抹的哨站突

前哨兵在慌乱中退回密抹，非利士军兵一片混乱。扫罗与军队乘这优势连连进攻（撒上十四1-23）。非利士人受到希伯来人步步进逼，就从大路经亚雅仑谷逃去（撒上十四31）。

密抹在纵行的次要干线上的重要性，可见于以赛亚书十章27至32节，那里描述敌人从北面而来，进侵耶路撒冷，“在密抹安放輜重”（第28节）。似乎这支入侵的军队在横过洗波音峡谷继续南行之前，必须在密抹把粮饷和非战斗用的配备留下。从这段经文我们可以归纳出密抹和便雅悯北部的大半，当时（主前八世纪）是在犹大手中。前一个世纪情况却并不一样，在犹大王亚撒时，北面边界的堡垒设于迦巴（王上十五22），密抹则归于北国以色列王巴沙管治。

被掳归回的时候，默玛（即密抹）是以色列人再定居的其中一座城（拉二27；尼七31，十一31）。

犹太人在主前二世纪中叶与西流基人冲突时，默玛是约拿单马加比的居所，他似乎以此地为总部治理犹太人（《玛加比一书》九73；约瑟夫；《犹太古史》13.1.6[34]）。直至主前152年，他都留在那里。

犹太社群在默玛的情况记载于米示拿。米示拿特别赞赏默玛所出的小麦。优西比乌（《专有名称词典》132.3）指出那里有一个大村庄。

回教徒在七世纪占领这地后不久，就在那里设立了他们的总部。其亚拉伯名字穆玛显然是回教徒听见其犹太名字而借用过来的。若这地一直保持孤立，不与外界交流的话，其亚拉伯名字应是穆抹，而非穆玛。

棉花

Cotton
mián huā

锦葵科植物，种类很多。种子密生，白色，有柔软的长纤维，其纤维可纺织布（赛十九9）。

参“布料和纺织”202：“植物（棉花）”2292。

绵羊 / 羊

Sheep

mián yáng / yáng

参“动物（绵羊）”329。

面 / 细面

Flour

miàn / xì miàn

研碎小麦子粒而得的幼细粉状物。细面被称为“上好的麦子”（申三十二14），用作调制食物和素祭（利二）。

参“食物和调制方法”1414。

庙塔

Ziggurat

miào tǎ

原文意指“庙塔”，是作崇拜用的建筑。庙塔从侧面看，和埃及的梯级形金字塔相仿。米所波大米的大城市中，庙塔十分常见。巴别塔（创十一1-9）相信就是这类的建筑物。神祇住在高处，是古时很普遍的观念，故此祭神当在山上或冈顶。米所波大米完全没有丘陵，也没有可作建筑的石头。当地人的建筑材料是泥砖。用泥砖造成的庙塔，是山丘的代替品。祭司或拜神的人，可以藉此更加接近神祇。庙塔和埃及的金字塔一样，底部成正方形。但侧面却不是斜坡，而是由大至小，一层一层重叠的平台，以石阶或坡道相连。神龛或祭坛位于塔顶，祭司在此献祭、念咒、祷告。巴比伦城巨大的7层庙塔，底部几乎有300平方呎，高度大致相同。巴比伦的高塔已不复存在，但附近的基士仍有一座宏伟的庙塔。



石碑上的浮雕显示吾珥南模得到建立庙塔
的指令：下面几幅雕刻则描绘庙塔的建筑过程。

灭命的

Destroyer, The
miè míng de

① 是神派来施行刑罚或毁灭的天使；如一夜之间击杀了埃及所有“头生的”，造成十灾之灾，从而将以色列民从埃及的奴役下解救出来者（出十二23；参来十一28）。使徒保罗称悖逆神的以色列人在旷野受惩为“被灭命的所灭”（林前十10；参民十六41-50）。

② “灭命的”之复数数字可指一群天使或人施行的毁灭（伯三十三22；耶二十七7）。

③ 泛指一切施灾布祸者（伯十五22；耶四7）。

④ 非利士称参孙为“毁坏者”（士十六24）。

灭亡城

City of Destruction
miè wáng chéng

见于以赛亚书十九章18节，一般认为是为指埃及的希流坡立城。

参“希流坡立”1683。

民法和公正

Civil Law and Justice
mín fǎ hé gōng zhèng

民事法是处理私人纠纷，如：债务、产业继承、婚姻等方面的法律；刑事法则是规定和处罚国家禁止之罪行的法律，如杀人、叛国、偷窃等。民事案件中理亏的一方要向受害者按规定作出赔偿。

圣经时代尚无民事法和刑事法的区分。那时几乎一切罪行都由私人来解决。如某人被杀，他的亲属就担负着杀凶手、报血仇的责任；若凶手潜入逃城，则在那里举行审判。此外，一切罪行都有宗教层面的含义，例如盗窃或奸淫，不仅损及邻舍的利益，且也是对神犯了罪；因此从理论上讲，全体以色列人都当为此而愤慨，都愿于罪者受到惩罚；如果这罪恶被姑息，那么神就要亲自惩罚犯罪者其人、其家，以至整个民族或国家。这宗教层次的含义使一切罪行成了刑事化，尽管多数案件仍由私人判决。一些干犯宗教律法的

罪，如违犯安息条例（民十五32-36）、拜偶像（申十三）等，均被视为可憎的大罪，全民都要指摘及惩罚犯罪者。显然，这正如今日的刑事罪行一样。当然，因上述罪名而受到起诉的情形，在今天是绝无仅有的了。

产权

旧约对产业的基本观念是：以色列人的全部地业都是神的恩赐，是神向亚伯拉罕并其他先祖许诺的应验（创十五18，二十八13；出三17）。再者，每一支派的地业是拈阄而得的，这象征各支派分得土地的大小和位置全出自神意。支派之内，每一家族也以同样方式分得一方土地作为他们赖以生息的基业，家族中任何成员均不得出售或转让给外姓人，而只可在本家族之内世代相传。

地业不能转售的规定在旧约好几处的律法记述中均有明文记载。如申命记十九章14节说：“在耶和华——你神所赐你承受为业之地，不可挪移你邻舍的地界，那是先人所定的。”（参箴二十二28，二十三10）也有为抵债而卖地者，但一律到禧年（即最长的年限不过50年），便前值尽清，卖出的土地也物归原主。故事实上，业主只能租出土地不超过50年（利二十五8-31）。身为以色列国王的亚哈要买拿伯的地，拿伯不愿卖，其理由便是：“我敬畏耶和华，万不敢将我先人留下的产业给你。”（王上二十一3）

十诫的第八条是“不可偷盗”，也是本於同一观念，即个人的财物均是神所赐，他人不可染指（出二十15）。如有夺取他人财物者（包括强抢、偷窃、诈骗、隐匿拾金等）而被抓住，不但要将原物悉数归还，而且要向物主偿付赔金。赔金的数目要据于罪者的罪行和悔罪的态度而定。如果盗后即行悔悟并能主动认罪者，只要物还原主，并另交相当于窃物价值20%的赔金和一头赎愆祭牲，即可得赦免（利六1-7）。受邻人财物之托而欲据为己有者，则须以原财物的倍数赔偿；盗窃邻家牲畜而宰杀或转卖者，则要以4倍或5倍之数赔偿（出二十二1-9）。以色列律法对侵犯他人财产的罪行的惩罚似相当严

所，但与其他古代社会相比，却是最轻不过的。例如汉模拉比法典所规定的赔金数额可高达原物的30倍，对盗窃国家或寺庙财物者则要处以死刑。

以色列律法关于赔金的律例基本可见之于利未记二十四章19、20节。从这些条例可以看出，立法的基本意向是在保护于罪者，谨防罚过其罪；再者禁止向贫者取利的规定（利二十五36、37），就更可了解以色列律法的人道主义性质了。相反地，汉模拉比法典允许的放债利率可高达20%。以色列对于犯宗教或家庭的罪行所施的惩罚，则较其他国家严厉。

继承权

以色列律法关于遗产的分配也有明文规定。据我们所知，当时尚无立遗嘱的习俗，如果家长有意遗宠儿以额外之分，那就必须行之于生前，死后其意愿就无法实现了。家长一死，遗下的产业照例要在众子中分配；女儿无分，因为女儿终要出嫁，分得的产业便会归于外姓，这有违于家业不准转售的原则。不过，如果家中无子，那么按律法规定，其产业便要归于女儿名下（民二十七8-11）。当时还有所谓“兄终弟及法”，显然是为保护膝下无子的寡妇而设的（申二十五5-10）。

众子分产业时，长子应得双份，这是因为长子有瞻养寡母的责任，算是给他的补偿（申二十一17）。亚述法典也有长子得双份遗产的条例。

圣经律法对遗孀应得遗产的分额言之不详，考诸巴比伦法典，可知遗孀继承遗产的权利，视乎膝下有子与无子而定。圣经中的线索似暗示以色列也有类似做法，无子的妇女在丈夫死后回归娘家，遗产则归死者本家的近亲（利二十二13）。膝下有子的寡妇则有分享遗产之权，分额与众子相同。当然，其夫若有额外的遗赠，也当在生前办妥。圣经有一例子记述寡妇拿俄米本有两子，俱歿；她名下有他丈夫以利米勒遗下的一份田产，因此她有权将一块田地售予丈夫的族人（因四3）。

如有人无子而终，他的田产需要归他的兄弟；如无兄弟，则要归其叔伯，或他最近的亲属（民二十七8-11）。

婚姻和财产

古代妇女的产权大多与婚姻有关。这些律法条款的用意是在巩固婚姻关系，防止男方随意休妻。圣经所载这方面的律例也欠详，但以仅有的数例参诸米所波大米和以色列邻邦法典，可知基本上都是大同小异的。

男子欲娶某女子为妻，可亲自或偕父母登门向女方父母提婚，获准后须交聘礼（出二十二16、17）。从申命记二十二章29节可知，一份聘礼的价值约相当于50舍客勒银子（主前2000年佣工1年的工价约10舍客勒银子）。付不出此价者可服役作价，如雅各为娶利亚之妹拉结，服侍了拉班7年，但所娶的却是利亚；后来他又在岳家服侍了7年，才娶得拉结（创二十九20-30）。这份聘礼当然是归女方的父母。

出阁的姑娘还可从娘家得到一份嫁妆，这是女子独有的财产。其价值要较聘礼为厚，一般如小份田产、金钱、珠宝、家具等都可为嫁妆；厚礼的则有若干陪嫁的婢女（创二十九24、29）、大片田产（书十五17-19）、整座城邑（王上九16）。若丈夫在世，夫妻自然可以共享这份嫁妆；但丈夫歿，则孀妇有权宣布这份嫁妆是她所独有，不可与夫家的产业混淆。妇死，这份嫁妆可由众子继承。如果夫妻离异，则女方可将嫁妆带回娘家。近东古法似都有这类规定。

巴比伦法典除上述两项外，还有丈夫预先赠与妻子的一份“孀居金”，这是为防丈夫先亡而妻子生活无着的一笔“保险金”。如无“孀居金”，妻子有权从丈夫的遗产中享得一份。由此推及以色列律法，可能也有类似的条例，但却没有详细记载。

以上几项与婚姻有关礼物的丰厚具有极深远的社会意义。旧约时代虽然存在一夫多妻制和丈夫休妻制，但实际上除富比王侯的族长和一国之君以外，平民百姓少有能力聘娶第二位妻子，因聘礼花费极大。像以利加拿有两位妻子的普通百姓实属少见（撒上一2），且他也是因为发妻不育才续娶的。律法尽管给男子有休妻之权，但在旧约中，这些例子也极为少见。

(为宗教理由则属例外)；其理由之一可能是作丈夫的舍不得那份嫁妆。

择偶

从创世记可知，以色列人向以姑表结亲或姨表结亲为上婚。

以色列人严禁与外邦人结亲，主要是怕受外邦宗教的影响。只要不愿乱伦之例，古以色列的婚制是不禁近族通婚的。古埃及甚至主张血亲通婚，但利未记十八和二十章定出了乱伦之例而严于取缔。申命记二十五章5至10节有一项特殊的规定：兄无子而亡则弟有责任娶寡嫂为妻，所生长子当归其兄名下，以免“他的名在以色列中涂抹了”。这当然不在乱伦之列。

离婚

旧约涉及离婚的律例只有一处，即申命记二十四章1至4节，但该律例主旨不在离婚本身而在婚变后女方的再嫁。该条规定，女子被休可以再嫁，如再被休或居孀，却不可重嫁前夫。

申命记二十四章1节指出女子可因不贞而被休，但休妻并非一定的途径；丈夫可以任何理由休妻，但他所承担的经济损失（如聘礼不可退，女方的嫁妆则要如数退回）也非同小可，所以非万不得已者也多不出此下策。巴比伦法典还规定如女子无咎被休，则丈夫在退还嫁妆之外还要付一笔可观的赔偿金。圣经律法则提及休妻者须开出一份“休书”交给女方（申二十四1），这等于允许她再嫁的证书；无此书在手而再嫁者即可被视若通奸，通奸是死罪。值得一提的是，汉模拉比法典还给妇女要求离婚的平等权利。不过这个平等的权利在希伯来律法中却未见提及（参申二十四1-4）。

性罪行

律法将通奸和乱伦定为死罪（利二十10-21）。古代民族对此二罪多不能容，均以死罪禁之。当时赫人和一些迦南人都有同性苟合的恶俗，希伯来人则严法禁止（利二十13）。

按希伯来律法，已婚男女之间的私通行为谓之通奸，而已婚男子和未婚女子之

间的性行为却不在通奸之列。这个立法观念显然是导源于—夫多妻制的合法性。这并非意味旧约准许丈夫有婚外的性行为。事实上，犯罪的丈夫要受其他的重罚，只是不会被控通奸而判以死刑。

只有当场被捉，通奸者才会被双双处死，如圣经所记：“若遇见人与有丈夫的妇人行淫，就要将奸夫淫妇一并治死。”（申二十二22）如果妇女被人强奸，则只需把男子处死（申二十二25-27）。和已订婚的女子苟合也属通奸，在希伯来（申二十二23、24）及其邻邦诸民的律法中均有此规定。从古代中东各民族的古法来看，惩处通奸并非必须施以死刑；如果羞辱的丈夫欲宽恕其妻，则也须连奸夫一并饶恕。从箴言六章35节的警告中看出，奸夫似有用财物贱死，可知实际上通奸者并不一定被处死。

圣经有两处记述了男方怀疑其妻或未婚妻不贞，却又无法证明时的处理办法：(1)令女子在祭司主持的仪式上对神明誓，祭司将誓言化入水中令女子喝下；说谎者必全身浮肿，下体溃烂而亡；清白者则安然无恙（民五11-31）。(2)由女子的父母出面把女儿贞洁的凭据拿出，请本城长老公断（申二十二13-21）。所谓“凭据”者大概是指女子经初夜后染血的衾衣或睡衣。

男子（不论已婚或未婚）若与未婚女子发生性关系，要受重罚，但无死罪。一般的处理是使二人成婚（出二十二16），男子照惯例向岳家交付50舍客勒白银的聘礼（申二十二28、29）；但女家也有权拒嫁女，这时男方也照样要付出50舍客勒白银的赔偿金（出二十二17）。

先知和律法

先知们都宣讲一个震撼人心的信息：神与以色列民所归的古旧盟约已被破坏殆尽，这约不仅未能保障以色列的安全，还要成为它毁灭的原因。干旱、歉收、贫困，以至被掳外邦等恶果将临到他们身上。然而阿摩司、何西阿作此预言的时代（主前八世纪）却正当所谓“太平盛世”，南北两国都在欢享所罗门王朝（主前十世纪）以来少有的繁荣，故先知的警告似不可思

议，世人均置若罔闻。可是未过50年，预言便应验了：在亚述的攻击之下，北国灭亡，南国降服。

先知於宣告神的审判的同时，必说明神惩罚的原因：神的保佑是以民的遵守律法为前提的；律法既毁，失信毁约者也必受惩罚，先知以赛亚咒诅那些富豪大施剥削，使贫者上无片瓦，下无立锥之地，自己却玉食锦衣，高屋广厦，他说：“祸哉！那些以房接房，以地连地，以致不留余地的，只顾自己独居境内”（赛五8）。先知耶利米指摘以色列人“像喂饱的马到处乱跑，各向他邻舍的麦发嘶声”（耶五8）。先知何西阿斥责百姓“起假誓，不践前言，杀害，偷盗，奸淫，行强暴，杀人流血，接连不断”（何四2），神的诫命已被他们破坏殆尽。

更不堪的是，他们一面恣意褻渎神的律法，一面却入圣殿作出虔诚崇拜的样子。每逢圣节，殿里挤满了崇拜者，他们行礼如仪，献祭如典；然而他们在宗教礼仪上的严谨殷勤，相对於他们在操守行为上的低劣放荡，这是对神的莫大污辱。律法上明明说“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华——你的神”（申六5），并“爱人如己”（利十九18）；而他们却以崇拜如仪自欺欺人，以此为爱神，但他们所行的，却是对神的教训置若罔闻，对邻人的疾苦熟视无睹。

先知对这种假冒伪善洞若观火，并于以无情的斥责：“你们不要再献虚浮的供物。香品是我所憎恶的；月朔和安息日，并宣告的大会，也是我所憎恶的；作罪孽，又守严肃会，我也不能容忍。你们的月朔和节期，我心里恨恶，我都以为麻烦；我担当，便不耐烦。你们举手祷告，我必遮眼不看；就是你们多多地祈祷，我也不听。你们的手都满了杀人的血。”（赛一13-15）先知弥迦也指摘没有善行的宗教仪式都是空洞的，神所要的是“行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的神同行”（弥六8）。

耶稣和律法

耶稣与众先知一样，以律法为神对其民管治的心意，他说：“莫想我来要废掉

律法和先知。我来不是要废掉，乃是要成全。”（太五17）耶稣在登山宝训中又进一步指出，神所要求的还不仅是外表的行为，而且内心的思想和情感都要遵守他的旨意。由此看来，愤怒、怨恨和淫思邪念，与那杀人害命和通奸苟合并无两样（太五21-30）。耶稣要求祂的门徒在义上必须胜过文士和法利赛人（太五20）。

耶稣向人们宣讲福音说：“日期满了，神的国近了。你们当悔改，信福音！”（可一15）神的国随着耶稣基督一同莅临了。耶稣便是世人期待已久的神国的王。耶稣呼吁人们要承认他的王权，因而要悔罪（即抛弃罪恶），要接受神的赦免（即相信福音）。在这一点上，耶稣与众先知是一致的：祂非但不要废除旧约的律法，而且要求人们全心遵行律法的要求。

然而，在民事法的范围，耶稣的教训却有异於旧约的律法。古时一族一姓之地业不能外传（包括出售、馈赠），因为土地被视为神的恩赐。耶稣却召唤门徒舍弃所有，卖掉家产来跟随祂（可一17-20，十21）。因为财富易被人们当作偶像来膜拜，以至於爱钱胜过爱神（太六24），而欲作耶稣的门徒者必须全心靠神，不靠自己的财富（太六25-34）。他要积财在天上，不是在地上（太六19、20）。但是我们看到，一些门徒仍有私产，如彼得至少有一座房子（可一29），一些富有的女信徒还用财物来资助耶稣（路八3）；撒该也只将所有的一半分给穷人（路十九8）。我们不可以为这些人保留部分财产是犯了错误，他们的行为说明了耶稣对财富的教导。最重要的是如何运用你手中的财富。如果用於神的国，就是用得其所；如果财富成了偶像，那么钱财便成为进天园的主要障碍。

另一不同之处则涉及民事法的婚姻条例。旧约允许一夫多妻、休妻、再婚；男子重婚也不被视为对原妻之不忠。尽管这些事在旧约时代并不多见，但在观念上终归是合法的。但耶稣在回答犹太人的质问时，指出这些恶俗的存在是由於神眷出以色列人的罪性。神原先造一男一女，使她们结成一体，二人不可分开（可十2-9）。耶稣说，如果男

子休妻另娶，“就是犯奸淫、辜负他的妻子；妻子若离弃丈夫另嫁，也是犯奸淫了”（可十11）。在这一点上，新约要比旧约严格，在新约看来，任何再婚也属不可。因此，耶稣取缔了一夫多妻制，也取缔了离婚与再婚的合法性；强调了男女在婚姻上的平等权，不忠的丈夫与不忠的妻子同被视为犯奸淫。耶稣这一革命性的教导使祂身边的门徒也觉不安（太十九10）。但这也向他们显示何谓“你们的义若不胜於文士和法利赛人的义，断不能进天国”（太五20）。

有些学者依据马太福音十九章9节而认为耶稣对婚姻的教训并不像上述那么严格，因为人总可以妻子不贞为理由而休妻另娶。然而从第9节的完整意思来看，耶稣的教导是十分明确的：丈夫可以休掉不贞之妻，但不可另娶。只有这样才能说明门徒听了之后何以大为震惊，也只有这样才又引出耶稣所谓“有些人是为了天国的缘故而不结婚”（太十九12，参现代中文译本）的教训。主后五世纪以前的教会就曾如此解释并实行耶稣的教训：他们允许基督徒离婚，但不准再婚（参林前七11）。

Gordon J. Wenham

参“刑法和刑罚”1775：“离婚”864：“休书”1787：“利未记”887：“汉模拉比法典”556：“婚姻、婚姻风俗”613：“法庭和审讯”382：“圣经中的律法观”1373：“十诫”1410：“饮食的条例”2139。

参考书目：H. J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the OT and Ancient East*; D. Daube, *Studies in Biblical Law*; B. N. Kaye and G. J. Wenham, eds., *Law, Morality and the Bible*; J. A. Motyer, *Law and Life*; J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, 4 vols.; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*; R. E. O. White, *Biblical Ethics*.

民籍

Citizenship
min ji

根据新约的用法，“民籍”一指因生

於和长於某城或某城邦而具有该城该邦的市民身分；二指享有罗马帝国特权并承担一定义务的公民身分。因此，使徒保罗是大数的市民（徒二十一39），又是罗马公民（徒二十二28）。

罗马民籍大多数是生而获得，保罗的罗马民籍即属此类（徒二十二28）。父母婚后所生子女的身分按其生父的身分而定；私生子女的身分则按其生母的身分而定。奴隶获释后即有了民籍；不过这种人虽名为“自由民”，实际上仍不能享有许多公民的权利。贪赃枉法的长官往往以高价出售民籍。革老丢吕西亚的罗马民籍就是买来的（徒二十二28）。罗马民籍也可通过条约或皇帝的特许而取得。自“公民权战争”（约主前90-85）后，义大利的居民便都有了罗马民籍；该撒犹流又把罗马民籍的范围扩大到高卢殖民地（法国）和小亚细亚各省。据亚古士督的统计（路二1），耶稣降生时罗马公民总数约为4,233,000，至保罗传道时，已增至6,000,000人了。

罗马公民往往须提交证明，通常可查阅人口普查的档案，上有每一位公民的记录；此外，生为公民者随身带有一块小木牌，刻上持有者的身分材料。另有军籍文书和报税表，也录有登记者的身分材料。再者，罗马公民有3个名字；非罗马公民则只有一名。

罗马公民所享有的权利是相当广泛的：有投票权、任公职权、任军职权，有买卖和拥有产业权、立契约权、财产继承及继承权、受公平审理权、向皇帝上诉权等等。保罗一说出自己的罗马民籍，腓立比的长官立即为未经审讯而囚禁保罗作出道歉（徒十六39）；保罗也因这民籍在耶路撒冷免除了笞刑（徒二十二24-29），且被允准向罗马皇帝上诉（徒二十五10-12；参二十六32）。

罗马公民的各项权利和义务均源自罗马城，因此这罗马帝都就成了全帝国国民心目中权威、成就、民族尊严的象征。保罗按此想法，便在给腓立比信徒的信中，提醒他们既有天国子民的身分，就要活出天国子民的生活（腓三20）。显而易见，保罗是要腓立比信徒认识到，他们与神

立了新的关系，也同时承受了一定的权利和义务，就如他们之作为罗马公民一样。

民数记

Numbers, Book of
mín shù jì

旧约圣经的第四卷书。“民数记”一名是从武加大拉丁译本的书名翻译过来的。本书之名字是由於书中记载了好几次数点民数的记录：特别值得注意的是第一章和二十六章的军队数点、第二章的支派安营位置和前行次序安排，以及第三至四章利未人的核点民数。

作者

民数记的作者问题是五经的作者问题的一部分。在艾思汉（1823）、胡普斐得（1853）、革拉弗（1865）和威尔浩生（1878）的高等评鉴底本说出现之前，摩西为五经作者是犹太人和基督徒所普遍接受的。这由来已久的传统看法有圣经内证的支持，包括五经本身（例：出十七14，二十四4，三十四27；民三十三2；申三十一9、24）、旧约其他经卷（例：书二十三6；士三1；玛四4）、耶稣的教导（例：约五46、47），以及新约其他书卷（例：徒二十八23；罗十19；林前九9）。虽然五经中的歧异已广被承认，但摩西这主前十五世纪的律法颁布者，仍被肯定为五经的基本作者。培恩认为从五经中可见摩西有3方面的贡献：（1）他亲自写下部分经文（例：民三十三3-49；参第2节）；（2）某些部分虽不是他的著作，却是他所编辑的（例：申三十三2-29；也许是由民十一16所说的“官长”——七十士译本作“文士”——所写）；（3）某些部分是摩西时代的真实历史事件，在摩西的指导下记录下来（例：民十二3；申三十四）。若这3点均被承认，我们就可以确定五经整体是在摩西的监督下写成的，同时也解释了为何某些关于摩西的地方采用第三身的描述。

历史和考古资料

西乃半岛（民一1至二十一9）

民数记的历史与考古背景主要是始於

主前2000年中期的西乃半岛。

西乃半岛的形状像一个倒置的三角形，底部在北面。这三角形从南至北约有240哩长，而北面的底部有175哩阔，总面积约为22,000平方哩。北面是地中海和迦南的南疆，西面是苦湖和苏彝士湾，而东面是亚拉巴和阿卡巴湾。从北面的地中海岸向南行，约有15哩长沙土。这沿岸平原以南是砂砾和石灰石的高原（艾特蒂，海拔2,000至2,500呎高），这高原向南伸延约150哩，然后出现一个花岗岩高山，高约海拔8,000呎。在这三角形尖端的山峦地带，有莫瑟山（7,363呎高），传统认为这就是以色列人在西乃山前安营和摩西上山接受律法的地方。

这半岛有5个旷野。位於北部西接歌珊地的是书珥旷野，约40哩阔。这旷野跨越埃及河（阿里殊河），直至加低斯巴尼亚，东北面伸展至别是巴。这地以东是寻的旷野，由书珥旷野一直向东延展至死海南端。加低斯巴尼亚位於寻的南边（民二十一，三十三36）。书珥旷野以南是伊坦的旷野，而在这旷野以东，是西乃东面



由埃及至以色列的地区：中央是西乃半岛——以色列人在其中飘流40年。

中部的巴兰的旷野，摩西称之为“大而可怕的旷野”（申一19）。加低斯巴尼亚是在这区域的北边（民十三26）。以色列人的40年“旷野飘流”，有38年就在这里度过。巴兰的旷野的西南面，在西乃半岛的西麓，离南端的花岗岩山峦不远的，是汛的旷野。

虽然这地区是一片荒凉荒漠，却非不能通行或是旅客绝迹的。在西边和东边，相隔不远，即有一些水井或泉源。地下水的水面离地面不远，挖井并不难（民二十17，二十一16-18）。那里的石灰石也可储存大量的水（民二十11）。只有在长流的溪流附近，才有茂盛的草木和枣椰子（参费伦河）。冬天的雨季约有20日。鹌鹑（民十一31、32）在春天飞越这半岛飞往欧洲去。

民数记三十三章所列的以色列人安营之地，其中可稽考的地方很少，因为以色列人按着他们在旅途上的遭遇给地方起名（民十一1-3、31-34，二十13，二十一3），很少有人留下定居，并继续沿用那些名字。然而，加低斯巴尼亚（民十三26）几乎可确定是库底律泉或库底斯泉；以甸迦列（民三十三35）肯定是位於阿卡巴湾的北端；而何珥山（民三十三32）可能是哈伦尼亚河附近的圣山。约巴他（民三十三33）可能是他伯，位於阿卡巴湾之西岸，约在以拉他南面7哩。“往红海的路”（民十四25，二十一4；申一40，二1）无疑是一条在亚拉巴境内往阿卡巴湾的古道。

亚玛力人和迦南人（民十四25、43-45，二十四20）

亚玛力人是以扫的孙儿、以利法之子、亚玛力的后裔（创三十六12、16）；他们是游牧民族。在西乃半岛上，他们是首先与以色列人於利非订争战的民族（参民二十四20），那地也许是以色列人抵达何烈山前，西乃西南部的雷法依河（出十七8-16）。一年后，亚玛力人定居於加低斯巴尼亚北面的山岭和山谷中。他们又与巴勒斯坦的居民迦南人联手攻击以色列人，“直到何珥玛”（民十四45），使以色列人从南面进侵应许地的努力一无所得。在随后的年日，以色列人争战的意志

也完全粉碎了。

以东（民二十14-21，二十一4、10、11）

以东或西珥（民二十四18）是死海以南，以扫后裔占领的地区。由北面那流进死海南端的撒烈谷（民二十一12）起，向南伸展100哩至阿卡巴湾，包括亚拉巴的东西两面，其西面是加低斯巴尼亚（民二十16），占地约4,000平方哩。这是险峻的山区，山峰高耸至3,500呎。一条由大马色经外约但至阿卡巴湾的古代商路——大道（或作“王道”，民二十17、19），穿过这地区和两个重要城市波斯拉和利曼。虽然以东土地并不肥沃，但仍有一些耕地（民二十17、19）。

以色列人来到外约但时，以东人不让他们从加低斯经过他们的地直接向东行，迫使他们绕过以东地，向东南面行，进到亚拉巴（民二十一4、11）。虽然以东人敌视神的子民，神却不许以色列人攻打以东（申二2-8）或憎恨以东人（申二十三7），因此在以色列征服那地时，以东可幸免於被毁的厄运。大卫后来征服这地（撒下八13、14），应验了巴兰的预言（民二十四18）。



以东地，民数记记载以东人不许以色列人经过以东地。

亚拉得（民二十一1-3）

亚拉得位於南地，即迦南地南部区域。亚拉得王攻打以色列人，并掳走一些以色列人，但不久即在何珥玛被击败。**摩押**（民二十一11-15，二十二1至二十四25）

罗得后裔占据的摩押地（创十九37），在死海以东，亚嫩谷和撒烈谷之间的地区，约有1,400平方哩（民二十一13）。

在青铜时代中后期，摩押人遍布主要的高原地区，包括亚嫩河北部，直至死海北端（民二十一20）。民数记所载事件发生的时候，亚摩利人夺取了摩押人之地（二十一26-30），由亚嫩河向北延伸至雅博河（民二十一13、21-24）。摩押王国严密的组织，有农业与畜牧，有宏伟的建筑物、风格独特的陶瓷，四周边境更有坚固的堡垒。摩押的神是基抹（民二十一20）。

以色列征服迦南时期，摩押王巴勒曾与米甸联盟，聘请巴兰去咒诅以色列（民二十二至二十四）。事败后，这两股外邦势力就意图引诱神的子民敬拜基抹及行淫，同化以色列人（民二十五1、2）。在随后的战役里，以色列人击败米甸人（民三十一1-18），但在神的明确命令下（申二9-13），放过了摩押人。但正如巴兰较早时所发的预言（民二十四17），大卫在主前十一世纪攻克了摩押（撒下八2、13、14）。

亚摩利人（民二十一21-35）

占领摩押北部地区的亚摩利人（民二十一25-30）是迦南的后裔（创十15、16），他们散居在约但河两岸的山区。希实本是他们的大城。希实本王西宏和巴珊王噩都是亚摩利人的王（申三8，四47）。

巴珊（民二十一33-35；参申一4，三1-12）是位於基尼烈海（加利利湖）东面的肥沃牧场（民三十二1-5），其北面边境延伸至黑门山，而南面边境，虽然通常说是雅穆克河，但在摩西时代为雅博河（书十二4、5；注意“基列一半，直到希实本王西宏的境界”，意思是向南伸展至雅博，民二十一24）。巴珊全境约有5,000平方哩，主要城市是阿斯他录、以得来和哥兰。以色列人分地后，这地区归玛拿西半支派所有，而迦得占据基列南部，流便则占据亚嫩河以南一带地方。

米甸（民二十五16-18，三十一1-54）

亚伯拉罕从其妾基土拉所生的后裔米甸人（创二十五2）。分布在外约但，由摩押至以东南部的沙漠地带。摩押的长老与米甸人合谋聘请巴兰咒诅以色列（民二十二4-7）。可是，他们徒劳无功，后来

米甸人又再与摩押一起诱惑以色列人拜偶像及行奸淫（民二十五1-6、14、15）。因行诡诈被杀的米甸妇人哥斯比（民二十五8-18），是苏珥的女儿；苏珥是与亚摩利王西宏联盟的五个米甸王之一（书十三21），他后来在以色列人攻击米甸人的圣战中被杀（民三十一8）。在这场战争，以色列人显然一举打破了亚摩利人残余的势力，因为约书亚记清楚说明战争的结果，是流便支派占据了该地（书十三15-23）。

写作目的

民数记写作目的有二。第一，它是一本史记，记载了以色列人从西乃山至征战迦南前夕在摩押平原的一段时期，他们在西乃的旷野和外约但差不多40年（主前1447/46-1407/6）的遭遇。本书记述以色列人多次失败和神多番信实的表现，同时亦勾画了以色列人的领袖摩西的伟大和软弱。两次的军队点阅（第一和二十六章）成了两次重要历史事件的引子：第一次是准备进入应许地，却因以色列人的不信而失败了。第二次，从埃及出来的那一代以色列人全部离世后，准备在约书亚的带领下成功地进侵迦南。

第二个目的，可用保罗的话来表达：“从前所写的圣经都是为教训我们写的，叫我们因圣经所生的忍耐和安慰可以得着盼望”（罗十五4）；此外，他又说：“他们遭遇这些事都要作为鉴戒，并且写在经上，正是警戒我们这末世的人。”（林前十一）民数记包括有教义、预表和劝勉几方面（参林前十二）。历史事件中蕴含神给人的属灵教训，因此，这些事件可成为基督徒的范例教材。

内容提要

第一章

耶和華吩咐摩西登記（一18）那些能打仗的男士（2、3节）。以色列军队的总数是603,550人（第46节）。利未人的数目没有记在上面（47-54节），因为他们要分别为圣，在会幕事奉。

第二章

耶和華指示摩西安排各支派安营的

位置和前行的次序。会幕立于营盘中心，犹太、以撒迦和西布伦3支派，共186,400人（第9节），要在东面安营；流便、西缅和迦得3支派，共151,450人（第16节），要在南面安营；以法莲、玛拿西和便雅悯3支派，共108,100人（第24节），要在西面安营；但、亚设和拿弗他利3支派，共157,600人（第31节），要在北面安营。

前行时，犹太等东面3个支派（第9节）首先起行，然后是流便等南面3个支派（第16节）。利未人与会幕随后起行（第17节）。以法莲等西面3个支派（第24节）跟着利未支派，但等北面3个支派（第31节）则殿后。这样，利未支派前后都有两批人夹护着。

第三章

利未的曾孙、哥辖的孙儿亚伦（出16-20）及其后裔被授予任为祭司，於会幕奉（民三2、3）。至於利未其余的后裔，即革顺、哥辖和米拉利家的人，要在会幕服侍亚伦及以后继任的祭司（5-10节）。革顺的子孙负责看守帐幕、罩棚和门帘等（25-26节）；哥辖的子孙负责看守会幕里的“家具”（第31节）；而米拉利的子孙则负责看守帐幕的板、门、柱子及其他搭建会幕的用品（36、37节）。

神指示摩西数算利未3个家族的人数。革顺的后裔，共7,500人（第22节），要在西面安营，即在西面各支派和会幕中间。哥辖的后裔共8,600人（第28节），要在南面安营，即在南面各支派和会幕中间。米拉利的后裔共6,200人（第34节），要在北面安营，即在北面各支派和会幕中间。摩西和亚伦家族要在东面安营，即在东面各支派和会幕中间（第8节）。这样，无论安营的时候或前行的时候，会幕都在以色列人正中。

统计了以色列人中头生的男子之后，发现人数比利未支派的人数多出273人（40-46节），而由於利未人是一个赎一个的赎出以色列的男子，那273个多出来的男孩，便需要用赎银来赎出（46-51节）。

第四章

神指示摩西说，利未人中30至50岁

的男子才需要在会幕奉。统计显示有哥辖子孙2,750人（第36节）、革顺子孙2,630人（第40节）、米拉利子孙3,200人（第44节），共8,580人（第48节）可以奉亚伦家的祭司。

神再吩咐祭司说，在起行前拆除会幕的时候，要把会幕的“家具”全部盖好，不要给负责扛抬的哥辖族人看见（第20节），否则他们无论是看见或触摸圣物，都要死亡（15、20节）。

第五章

为了礼仪上的圣洁，神要求长大麻风的、患漏症的和因触摸死尸而不洁净的，都出到营外去，直至他们洁净为止（1-4节）。

跟着神又指示那些亏负人的，要如数奉还；若被亏负的人已死，则赔款交给祭司（5-10节）。

最后，若一个妇人被丈夫怀疑不忠，却没有凭证，那妇人就要喝苦水，接受考验，以释她丈夫的疑恨。祭司要把圣水盛在瓦器里，从帐幕的地上取点尘土，放在水中，然后给妇人喝下去。若她真的有罪，这水会使她疼痛，肚腹发胀，大腿消瘦（11-31节）。

第六章

有关拿细耳人的条例。拿细耳人是一个向耶和许愿，把自己分别为圣完全归给神的人。为了明显的表明分别为圣的地位，拿细耳人不可喝酒，不可剪发，不可触摸死尸（3-6节）。若他玷污了自己，就要按着条例，行洁净的礼仪（9-12节）。当他离俗的日子满了，他也要按着条例结束他的誓愿（13-21节）。

最后，神指示亚伦和他的儿子如何为以色列人祝福（22-27节）。

第七章

以色列的众首领带了6辆篷车和12只公牛来，作搬运会幕之用（第3节）。摩西给革顺子孙2辆车和4只牛（第7节），给米拉利子孙1辆车和8只牛（第8节）。哥辖子孙则要用肩头扛抬会幕的“家具”（第9节）。祭坛被膏抹后，要行奉献礼（10、88节），各支派领袖连续12日，按前行的次序（参第二章），把同样的礼物奉献。神在施恩座上与摩西说话，表示说

喜悦这些奉献（第89节）。

第八章

神把燃点会幕7盏灯台的权利，赐给亚伦祭司（1-4节）。摩西和亚伦按着神的指示，藉着洁净之礼，把利未人分别为圣，在会幕事奉（5-22节）。

第九章1至14节

为那些不洁，或因在逾越节出门在外的以色列人，神容许他们迟1个月守逾越节（第8节；参第二十七章）。

第九章15节至十章10节

神在百姓离开西乃之前，给予最后的指示。当他们看见云彩从会幕升起，就要准备起行，而当云彩停住，他们就要在那里安营（九15-23）。若两枝银号同时吹响，以色列人就要聚集在会幕门口；若单吹一枝，就只召集首领；若大声吹号，四面的支派就要立即起行（11-10）。

第十章11节至十四章45节

第二大段记载以色列人从西乃前行至加低斯巴尼亚，约经过1个半月至两个月（参十11，十三20）。以色列人走过“大而可怕”的巴兰旷野时（申一19），立即就发出怨言，他们在他备拉（十一1-3）和基博罗哈他瓦（十一4-35；诗七十八26-31，一〇六13-15）向神发怒。米利暗和亚伦质询摩西为何只有他可以代表神向百姓说话，结果神惩罚带头毁谤的米利暗，使她长大麻风。因着摩西的代求，两人才得赦免（第十二章）。这件事引发神描述祂与摩西的关系一段引人注目的话，神以特殊的方式向摩西启示（十二6-8）。

摩西从巴兰（加低斯巴尼亚）派遣探子窥探迦南地（第十三章）。申命记一章22节指出窥探迦南地是百姓的要求，摩西是在神的命令下同意了。40日后，探子回来了。只有迦勒和约书亚力劝百姓进侵迦南，其余10个探子则形容当地人又高又大，是他们难以敌对的。以色列人在极其沮丧之下，欲拿石头打死迦勒和约书亚（十四10），但神忽然以荣光在会幕中向众人显现，制止了这恶行。神在震怒中起誓（十四21；参来三7至四10）说，除了迦勒和约书亚以外，那一代没有人能进入应许之地（十四21-35）。祂又击杀了那10个不信的探子（十四37）。以色列人

冒失地不顾神的命令（申一42），留下摩西和约柜在营中，擅自进侵迦南。住在山地的亚玛力人和迦南人就出来攻击他们，“追赶你们，如蜂拥一般，在西珥杀退你们，直到何珥玛。”（申一44）

以色列人就留在那地，各支派散居於周围的水泉和绿洲附近（申一46）。十五章1节至二十一章20节记载以色列人38年在旷野的飘流。大部分时间可能都是在加低斯巴尼亚附近活动（申一46）。

第十五章

这里有更多的献祭条例（1-21节），也指出百姓犯罪应得的惩罚（22-29节）。若有人故意违抗神的命令，他就必从民中剪除：这褻渎的态度没有赎罪的机会（30-31节）。违反安息日的人也要被打死（32-36节），也许这是先前的律法的一个案例。最后，为了帮助以色列人遵守律法，神指示他们在衣服边上钉上蓝色带子，作为提醒（37-41节）。

第十六章

可拉不服亚伦的大祭司职任，而大坍、亚比兰和安则不服摩西的领导地位（1-14节）。神照着摩西所求，使地开口，把这些叛变的人吞灭了（第32节；参申九6；诗一〇六16-18）。新约（犹11）把可拉视为不服权柄的叛徒的典型例子。

民数记二十六章11节说可拉的众子没有与他一同灭亡。后来圣殿的乐师中有可拉的后裔，作了12首可拉的诗（诗四十二至四十九，八十四，八十五，八十七，八十八）。这些可拉后裔的祖先可能就是可拉的儿子。

第十七章

神又吩咐各支派的领袖，每人取一根杖来，合共12根，在上面写上支派的名字（亚伦的名字在利未支派的杖上），然后把杖存在会幕中。第二天，亚伦的杖发芽开花，并结出熟杏，证明亚伦有特殊的大祭司位分。

第十八、十九章

这里又再列出祭司的律例。在十八章1至7节，神指出亚伦和他的儿子要全权负责祭司的职务；这是前一章的自然结论。利未人要协助亚伦及亚伦家的祭司（第6节）。由於利未支派没有产业，他们

的生活就得靠百姓的奉献来维持(8-20节)。

十九章1至22节是有关“除污秽的水”的指示,这水是要除去礼仪上的不洁。若一个以色列人触摸了死尸,成为不洁(11-16节),神就吩咐祭司把特别调配的除污秽的水洒在他身上,使他的“罪”得以清除(9、17节)。

第二十章

旷野飘流第四十年的首月,以色列人再次来到寻的旷野南边的加低斯;米利暗在那里死了,并埋葬了(第1节)。根据第三十三章的安营记录,以色列人自离开这地至今,曾在18个地方安营(参三十三18-36)。

这次会众又因水源不足,再次发怨言(第2节)。摩西在神的指示下,命磐石出水(8-11节);但由於摩西和亚伦违背了神的命令,神宣告不许他们两人带领以色列人进入应许地(12、23、24节)。

本章结束前,记述以东人拒绝以色列人穿过他们的领土(14-21节),以及亚伦死在以东边境的何珥山(22至29节),那时是第四十年的第五个月(三十三38)。亚伦的儿子以利亚撒接续他作大祭司。

第二十一章

以色列人迅速地战胜了亚拉得人之后(1-3节),就向南行绕过以东。以色列人厌烦神和摩西,并表示对神所供应的吗哪感到厌恶。耶和华使毒蛇进入营中,咬死许多人。但神又命令摩西制造一条铜蛇,挂在杆子上。凡仰望铜蛇的,就得着医治(4-10节)。以色列人保存了这铜蛇,后来希西家把它打碎了,因为那时以色列人视之为偶像(王下十八4)。到新约时期,耶稣以昔日这些可恶的罪人仰望祂,就得了医治,类比人若凭信心仰望祂,也可以得救(约三14、15)。

离开后,以色列人就上亚拉巴,横过撒烈谷,向东绕过摩押,最后渡过亚嫩河,进入亚摩利人的境界。他们续向北行,安营在毗斯迦(10-20节)。

当时,以色列人开始侵占外约但。他们击败了希实本王西宏(21-31节),跟着很快又击败了巴珊王噩(33-35节),并在摩押平原安营(二十二1)。这地是

民数记的记述,以及申命记和约书亚记一至三章记述的背景。我们可以说旷野的飘流到此已结束了。

那时也综述了以色列人征服迦南之前的属灵境况。民数记清楚指出,离开埃及那一代的人,除了约书亚和迦勒之外,都因背叛、不信和不守神的约而死在旷野里(参摩五25)。在旷野出生的男孩,没有一个受过割礼(书五2-9)。诗篇第九十篇强调以色列人在旷野里,是在神的震怒之下,以色列人就在这可怜的属灵境况之下,来到了摩押平原。

第二十二至二十四章

摩押王巴勒惧怕以色列人,就联合米甸人聘请假先知巴兰来咒诅以色列。巴兰因为贪财就答应了(彼后二15;犹11),但神制止了他,使他在4次预言中祝福以色列(二十三7-10、18-24,二十四3-9、15-19),并预言摩押、以东、亚玛力(二十四20)、基尼人(二十四21)和亚述(二十四24)的灭亡。这样,巴勒和巴兰就分开了。巴兰和米甸人同谋,引诱以色列人拜偶像和行淫(三十一16)。这样,巴勒虽然未能使耶和華向以色列发怒,巴兰却成功了(第二十五章)。

第二十五章

以色列人与摩押人一同拜偶像、行淫乱,得罪神(1-3节)。非尼哈为执行神的命令,杀灭犯罪的以色列人,杀了正在行淫的心利和哥斯比;哥斯比是米甸王的女儿(4-14节)。神藉此事向米甸人发动一场圣战(16-18节;参第三十一章)。

第二十六章

耶和華吩咐摩西数点能与敌人争战的第二代以色列人,总数是601,730人(第51节),比第一次数点的数目少了1,820人。人数虽比第一代的以色列人少,他们终于也征服了迦南,可见以色列人若於当年在加低斯的时候就顺服神,便不会浪费38年的光阴。

至於利未人,1个月以上的男子,有23,000名(57-62节)。

第二十七章

基於西罗非哈众女儿的要求,神准许她们承受父亲的产业,因为她们的父亲没有儿子。耶和華又指示以色列人,可以成

情况来决定产业的继承权(1-11节)。

神告诉摩西说他将要死在亚比拉山上，摩西就要求神立一个领袖继承他。神拣选了约书亚，摩西就立他为领袖(12-23节)。

第二十八章至二十九章

摩西颁布不同节期应献的祭等律例。

第三十章

神指示摩西颁布许愿的条例。男人许了愿，就不能食言(第2节)；但女子许了愿，若负责照顾她的男人(父亲或丈夫)认为她鲁莽，就可以取消这愿(3-16节)。

第三十一章

这一章叙述了第二十五章16至18节向米甸人发动的圣战。非尼哈领着12,000名战士，打败了米甸人，杀了巴兰及米甸的五王和许多男丁(三十一-8)。以色列人把米甸妇女和孩童俘虏了，但摩西命令他们将所有男孩和已出嫁的女子杀死(9-18节)。然而，我们不要以为米甸已完全遭毁灭，因为在士师时期，米甸人仍是以色列的一个强敌(士六)。

战争结束后，神吩咐士兵要洁净自己，所有衣物和战利品都要洁净，才好进营(19-24节)。跟着，又命他们把战利品分成两半，并将士兵所得一半的 $\frac{1}{5}$ 交给大祭司，作为奉献给耶和华的供物。另一半的 $\frac{1}{5}$ 交给利未人，其余就由留在营中的以色列人平分(25-31节)。

32至47节记下了分成两半的战利品的数量，以及交给以利亚撒和利未人的数量。有人认为所载的数目太大，不像是实数，但没有证据可否定这些数字。

由於战争中没有以色列人被杀(第49节)，并为了赎罪(第50节)，各军长就把金器交给摩西和以利亚撒作供物。摩西和以利亚撒把金子带进会幕，在耶和華面前作为以色列人的纪念(48-54节)。

第三十二章

由於流便、迦得、和玛拿西半个支派的要求，摩西把外约但的地区分给他们，但要求他们仍协助其他支派侵占迦南。

摩西迫切地恳求耶和華改变心意，准许他进入应许地(申三23-27)，可是神只简单的回答：“罢了，你不要向我再提这事。”(申三26)

第三十三章

摩西按照神的命令，把以色列人从埃及至摩押平原的旅程记录下来。这是摩西为民众记作者的一个内证。

第三十四章

神指示了应许地的地界。南界由死海南端，加低斯巴尼亚南面，转上埃及河(阿里殊河)，直通至地中海为止(三十四3-5)。西界为地中海海岸(第6节)。北界是从地中海向东延伸至哈马，在奥朗底河的源头(7-9节)；北界要到大卫和所罗门时期方可达至(撒下八3-12；王上八65)。东界是一条垂直线，沿着约但河谷北上至北界为止(10-12节)，九个半支派就要在这范围内分取地业(13-15节)。

跟着耶和華又拣选了在征服迦南后，负责分地给约但河西各支派的人(16-29节)。

第三十五章

神又指示以色列人把约但河东西两岸共48座城，给予利未人作永远的产业(1-8节)。因为利未支派没有分取地业。各支派分出来的城的数目，则视他们地业范围的大小而定(第8节)。利未人又要分出6座城，约但河东西每边各3座城，则为“逃城”，使误杀人的可以逃到那里(第6节；参书二十)。

跟着是有关杀人犯的律法(9-34节)。若有人故意谋杀，报血仇者就有权向他执行死刑(16-21节)。然而，若杀人者是无意的，他就要逃到附近的逃城接受审讯。若被判为无罪，就要留在逃城里，直至大祭司离世。他若在大祭司离世前走出逃城，报血仇者随时可以把他杀死(22-34节)。明显地，受圣膏的大祭司之死(25节)，成了杀人者的代赎罪价。

第三十六章

玛拿西的领袖基於第二十七章订立的产业继承法，询问女继承者能否嫁给别支派的人，这样会把承继的产业归还了丈夫的支派。於是，神指示女继承者必须嫁给同支派的人(1-12节)。

本书最后1节指出，上述是神在摩押平原颁布的律例典章(二十六1至三十六12；参利二十七34)。

教导

民数记显出神是信实不变的守约之神（二十三19）。祂信守圣约的表现，一方面在於引领和关顾祂的子民，另一方面也在於惩罚他们背叛的罪。然而，没有任何东西，可以阻碍祂带领子民进入应许地（民十一23）。

神透过严厉地惩罚以色列的罪和藉着众多的律例典章，彰显了祂可畏的圣洁。律法清楚指示，人要到神面前来，必先洁净自己。即使以不洁的眼目观望神的圣洁，也会遭杀灭（民四20）。

祂对生活上最微小的地方也关注，显示祂是生命的主宰。“耶和華晓谕摩西说”一语，出现了超过50次，而晓谕的内容是关乎各方面的事情。

神是立约的主，这方面显示了新约基督的特性。神的恩福和信实，反映了新约基督的特色。还有，摩西先知性的领导（徒七37、38）和代求的工作（例：民十一2，十二13，十四19），亚伦的祭司职任（例：民十六）、祭性的奉献（参民十九9；来九13）和各种象征（吗哪、水、铜蛇）等，都预示了将来的基督。

至於以色列人对神的回应，展示了人的罪性和不信。以色列人的飘流就是不信的后果。以色列人所受的惩罚，印证了民数记三十二章23节的箴言：“要知道你们的罪必追上你们。”民数记有力地指出，人只有相信和倚靠神，才能得着平安与祝福；只有祂可以把人带进安息之所（来四9）。

Robert L. Reymond

参“创世记”248：“出埃及记”230：“利未记”887：“申命记”1268：“摩西”1066：“底本说”306：“旷野飘流”842。

参考书目：P. J. Budd, *Numbers*; M. Noth, *Numbers*; N. H. Snaith, *Leviticus and Numbers*; R.A. Watson, *The Book of Numbers*; G. J. Wenham, *Numbers*.

珉雅珉

Miniamin
mín yǎ mín

一名利未人，协助音拿的儿子可利，把“献与耶和華的供物”分发给犹大各城

的祭司（代下三十一14、15）。

悯挪太

Meonothai
mǐn nuó tài

犹大支派俄陀聂的儿子（代上四13、14）。

铭刻

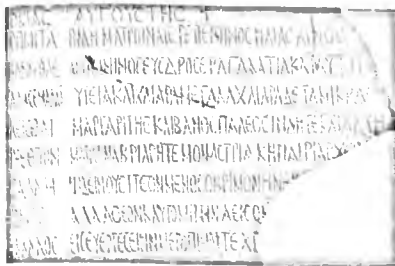
Inscriptions
míng kè

这名词用以形容古代的书写方式，都是写在耐久的材料上，例如是石板或泥版，并非写在一般容易腐蚀、损毁的物质上，例如是蒲草纸或羊皮纸。圣经中间有提及铭刻。举例来说，十诫是刻在石版上（出三十一18）给予摩西的，其后约书亚将之刻在石头上，立在示剑（书八32）。在示剑的发掘区，韦特发现了一块大石，是准备用作铭刻的。基於该石块所在的石层，他推断是属于约书亚时代之物。这块石也许仍存留在该处。神用指头写给巴比伦王伯沙撒的信息，就铭刻在他王宫的墙上（但五24）。在雅典的市集里，保罗看到有一座坛，上面刻着给“未识之神”的字句（徒十七23）。启示录提及以色列十二个支派的名字，均刻在天城的门上（启二十一12）。

古时的铭刻，都可以在不同的历史年代中发现，并使用不同的语文。其中包括有埃及、巴比伦、波斯、希腊、拉丁、希伯来、亚兰、拿巴提、摩押及其他语文。曾经有一段时期，对五经是否出於摩西之手，出现激烈的争辩，因为当时的人还未懂得书写。在赛拉比卡旦的绿松石矿所发现的铭刻，可追溯至主前十五世纪。故此，这些铭刻便推翻了上述未有实据的宣称。除此以外，舍费尔在拉斯珊拉所现的泥版，约是主前1400年的文物，证明曾有一段时期的文学活动。而且，在艾伯拉斯近发现的泥版所述的亦然，这些泥版还要早约1,000年。

在任何地方或位置差不多都可以发现铭刻，但是，最常见的是在会堂、教会建筑物和回教寺的地面。还有集会广场的行人道、公共建筑物的墙、标明

献的石块和石像、石碑及纪念饰板、墓穴和石棺，以及罗马里程碑。要列出一张详尽的项目表，实在没有可能，但是一些有代表性的样本则可见现存不同的铭刻资料。



在加利利海东北面的一个罗马浴场加得发现的碑文

碑铭

主前十三世纪，埃及的法老王每纳他为了纪念他战胜了海上民族，就在块黑色的花岗岩石碑上铭刻其战胜的事迹。其中有“以色列地荒凉”这句话，这话是在巴勒斯坦地以外提及以色列的最早证明。

在一块刻有摩押文的石上，有提及以色列王暗利（王上十六16-30）。这块石可追溯至摩押王米沙的统治末期，大概是主前830年。它在1868年的底本发现，内文记录了摩押王叛变成功、抵抗了以色列人的压迫。

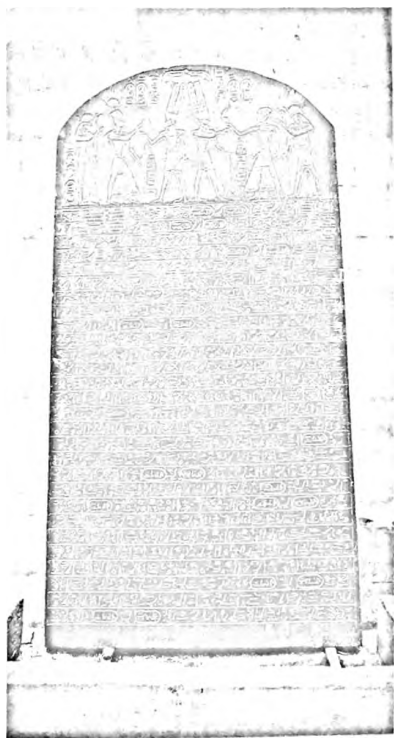
在波斯又发现另一块碑铭，是在贝希斯敦山的斜坡上。碑铭上刻有3种文字（古波斯文、以拦文、亚甲文），记录了大利乌一世的辉煌事迹，也成为解开这些古代楔形文字的钥匙。

亚述王撒缛以色列三世，将其最初6次出征的情况刻在一块竖立的石碑上。这铭碑在1861年，于底格里斯河的库哈发现。这石碑的前后均刻有楔形文字，这些文字是写在撒缛以色列三世的浅浮雕上。这位亚述王亦设立了一座黑色的方尖形石碑，高6 $\frac{1}{2}$ 呎，上面描绘了他战胜其他君王的事迹。其中有以色列王耶户，在从上而下的第二个嵌格内刻有图像，耶户俯伏在亚述王面前。这是最早期的一个以色列人图

像，也是唯一已知由同代人所刻的以色列王图像。在图像上刻着：“暗利的儿子，耶户致敬……。”这铭刻可追溯至主前九世纪中期。

历史记录

在米所波大米地区，古时的帝王经常把重要的事件或宣告，记录在石块或泥版上。一个显著的例子就是一座梯形的泥模，其中载有西拿基立年鉴的最后版，日期追溯至主前691年。它呈六边形，高15吋，阔6吋，每边都刻有楔形文字。这些铭刻述说：“犹太人希西家（犹太的王），不顺服於我……他本身就像笼中鸟，我把他关在耶路撒冷、他的王城中……”（参王下十八；赛三十六至三十九）。



每纳他石碑的仿制品——每纳他的石碑是最早提及以色列的埃及历史记载。

虽然在巴比伦人之中，没有像亚述王所写的年鉴，但我们也发掘了一些写在泥版上的编年史：所记载的日期，是由主前626年至主前539年，即巴比伦败亡於古列之时。其中一项巴比伦的编年史，记载了巴比伦王尼布甲尼撒攻陷耶路撒冷的正确日期，那就是主前597年3月16日（参王下二十四10-17）。

主前539年，巴比伦被波斯王玛代人古列所吞并。这件事不仅在圣经中提及（拉一1-3），同时也记录在一个桶形的泥柱上。这泥柱有9呎长，刻有楔形文字，是属於古列统治的时期。上面提及他的政策，就是准许被俘虏的人，重建他们的城市及庙宇。这样便解释了他为何鼓励，并资助犹太人返回耶路撒冷，使他们可以重建尼布甲尼撒王所毁坏所罗门时代的圣殿（拉一2-4）。

埃及的法老很喜欢把他们的辉煌事迹，用象形文字写在庙宇及墓穴的墙上。他们一般是把文字刻在石上，然后涂上油彩。其中最有趣的是示撒把他入侵以色列地的情况，雕刻在卡勒的亚们庙宇中一个庭院南面的墙上。

墙上至今仍然可以看到超过75个城市的名字，其中包括了米吉多。这个发现，使圣经有关示撒的侵略及征服米吉多的记录，加添了历史趣味（王上十四25、26；代下十二2-10）。并且在考古学上，成为肯定此城市是在这个时期受到破坏及火烧的证据。

神话、史诗和传说

现存有许多的文书记录，包括了埃及人、苏默人、亚甲人、赫人和迦南人的传说资料。这些文稿均收集在普里查得《古代近东文献》中。其中最有趣及跟圣经有关连的，就是吉加墨斯史诗；那是亚述人所记载有关洪水的故事，与创世记六至九章类同。在12块亚甲文泥版中，第十一块记载了洪水的故事，并且讲述乌纳比士廷（与圣经中的挪亚相似）在洪水期间的经历。除了一些显著的分别之外，它的记载与创世记的记载有许多相似的地方。吉加墨斯史诗也有其他版本，都是主前1000年以前的。其中有巴比伦、苏默、

赫及胡利等版本。亚甲叙述的原文，是最详尽和著名的。普里查得认为它是主前2000年左右的文献。我们所拥有的原文，是在尼尼微的亚述巴尼帕图书馆内找到的。

官式文告

当古代的君王或官员要发表恒久的文告，就会把文告雕刻在石头上或嵌进石出来。在1878年，发现了一块铭刻的云石版，那是来自拿撒勒城，其时可追溯至希老丢统治时期（主后41-54）。它记载了对盗墓及褻渎墓地的警告。这项罪行的刑罚是死刑。这块云石版可能亦反映了希老丢在罗马作王时，面对有关基督所引发的问题（绥屯纽著：《革老丢》25）；此事引致犹太人将被逐出首都（徒十八）。问题的关键在於罗马的基督徒宣扬基督的复活。

甚至在圣殿也有发放文告。约瑟夫提及在耶路撒冷的犹太圣殿，那围绕殿的矮墙，是有固定距离的石版，上面刻有希腊文及拉丁文，以警告进入殿中的外邦人（《犹太战争录》5.193-34；6.125-26；《犹太古史》15.417）。其后发现了两块有关这些警告的碎片。其中一块是克孟甘诺在1871年发现的，上面写着：“外人不得进入环绕圣所的栏杆及路基之内。违反者若被捕获，要自负死罪之责。”罗马政府准许犹太人将越过围栏的人处死，连罗马人也包括在内（《犹太战争录》6.126）。

本世纪初，在希腊的德尔斐发现了一块重要的铭刻，那是统治者革老丢任命迦流作的。这铭刻是用希腊文，上面提及迦流作地方总督，其任期约是主后51至52年，哥林多的犹太人控告保罗时，他们所见到的就是这个迦流总督（徒十八12-17）。因此，这铭刻对断定保罗在哥林多18个月的日期，十分重要，并且对估计保罗生平的年表也很重要。那铭刻是官方对德尔斐城居民的宣告，是关乎增加该市卓越人士的数目。

在一块刻了拉丁文的石头上，出现迦拉多的名字。这块石头是在以色列沿海城市撒利亚马利添的罗马剧场内发现的。在部分文字残缺的石块上，提及他是行政长官，并且刻有“提庇暗”之名字，是指

受命建造一座建筑物来纪念君王提庇留。

奉献碑石

当要奉献一座新落成的大楼，通常会有铭文刻在建筑物的墙上、地面或相连的结构之中。犹太王希西家在耶路撒冷建造隧道，工程完成后，就在隧道的墙上留下铭刻（王下二十²⁰）。那是希伯来文的铭刻，现存放于伊斯坦堡的博物馆。这是希伯来文中，最古老的铭刻之一，它描述了开凿西罗亚水道的情形。

在希腊的哥林多，大剧场北面的广场行人道上，刻有奉献的铭刻。那拉丁文缩写的铭刻是：“以拉都为回报获任财政部长一职，自资辅建这行人道。”那行人道上的青铜铭刻已被挖走，但在哥林多地盛产的石灰石上刻着的文字仍在。这可能跟保罗在罗马书十六章24节所提的“城内管银库的以拉都”是同一人。在保罗的时代，哥林多的市集也有另一类似的铭刻，内容是：“腓利尼斯，市政官和大祭司，自资立此纪念碑，并且在其官职能力范围之内核准担任两职”。

1913至14年，在耶路撒冷发掘了一块希腊文的纪念奉献铭刻。它来自一世纪俄斐勒山上一家会堂的墙上。其中提及狄奥多士是会堂的负责人卫登罗的儿子，卫登罗是建筑这会堂的人。由于卫登罗是罗马人的名字，这可能是一个犹太奴隶，被他命名的罗马主人所释放。若是如此，这石刻可能是挂在耶路撒冷的“利百地拿会堂”之内（徒六⁹）。

大英博物馆存有一部分拱门的遗迹。这拱门自一世纪至1867年，竖立于希腊城市帖撒罗尼迦的入口，於1867年拆卸，以供应石块作修补巨型城墙之用。上面的铭刻写着：“在政治首长的时代……。”这是一个指罗马官员的罕用字眼。使徒行传十七章6节用同一个字来形容帖撒罗尼迦的地方官。范理瑾曾说：“在现存的希腊作品中，是没有这字的。”另外，在一条石柱上的铭刻，又发现这个字，那石柱是放在帖撒罗尼迦一间博物馆那挤迫的后院內。

通信

在主前二千年代，用小泥版通信是十分普遍的。在马里、努斯、尼尼微、艾伯拉及其他地方，发现了50多万块这样的小泥版。在埃及南部的亚马拿废丘发现了大量这类的通信泥版。它们是用巴比伦文写的楔形文字，时值亚伯亚顿在其新首都亚马拿废丘（亦即亚克塔坦）致力改革埃及之艺术和宗教。根据记载，在当时的巴勒斯坦和叙利亚，有一班名为哈皮鲁人的抢掠者任意横行。有许多泥版是由迦南地受侵略的城市记下来的，都是向法老王求助的，因为当时这些城市是法老王的藩属国（主前十四世纪末）。有些人认为这些泥版中所提及的哈皮鲁人，是与古希伯来人有关，他们在约书亚的领导之下侵略迦南地。

有时，通信是用墨水写在陶片上。1935年，在以色列南部的拉吉发掘区，发现了18块这样的陶器碎片。上面写的是希伯来文，为耶利米时代的犹太人书写的字体提供了例证。那些文字基本上与旧约时代的希伯来文相同。这些信件是在巴比伦人侵略犹太的时候，由附近城镇的首长何书亚耶户送到拉吉的军长耶乌斯那里。最后，在主前586年，耶路撒冷的圣殿被毁。

在马萨他发现了11块这样的陶器碎片。那是在1963至65年，由益基勒雅丁於死海西岸发现的。主后73年，罗马军队在席尔瓦的指挥下，消灭了马萨他。当时，960名男女及儿童，都宁可自杀而不向罗马人投降。有10个男人被拣选去把余下的人割喉杀死。根据约瑟夫的记载（《犹太战争录》7.395），他们是以抽签的方式来决定执行这项工作的人选。益基勒雅丁教授认为，他所发现的陶片就是用来抽签的。其中一片写着便耶亚这名字，可能是堡垒的指挥官耶亚之子以利亚撒。

里程碑

在整个帝国的重要道路上，罗马人都会在相隔某段距离竖立里程碑。在中东就发现了一些这样的里程碑。它们通常是圆柱形的石块，约6呎高，上面写有拉丁文

(有时是希腊文)的资料。这些资料关乎3方面。第一是距离。那可能是由各省的重要城市开始计算,或者在某些情况下,是由重要的军事驻点开始。第二就是路径之地的名称。第三就是筑路者的名字及所纪念的君主的名字。尽管有证据显示,有些里程碑早已存在,但是该撒亚古士督可能是首位竖立众多里程碑的人。虽然维斯帕先曾经在征服这个国家之时,在他行军的路上,竖立临时的里程碑,但在哈德良之前的以色列,这些里程碑显然并非必要竖立。



以拉谷附近的一块罗马里程碑。以拉谷是大卫对付巨人歌利亚的地方。

墓穴和石棺

正如我们可以预期的,其中一个最有可能找到铭刻的地方,就是埋葬死人有关的物体及建筑物。古埃及人墓穴的墙上布满铭刻,包括埋葬地点的墙、天花板和石棺。这些铭刻都是象形文字,是埃及人的神圣语文,而且通常含有对神灵的祈求,或是死者欲带同全部财物之记录前往下一个世界。这是那些能够负担得起的人的特权,若没有这些铭刻,就可能不会长生不

朽。

在斯科匹山发现了一个骨瓮,上面刻着:“哈拿尼,拿细耳人约拿单的儿子”。另一个装着他妻子骸骨的骨瓮,就刻着“撒罗米,拿细耳人的儿子哈拿尼的妻子”。在耶路撒冷东北部的吉瓦特哈米塔尔,发现了4个墓穴,里面藏有许多骨瓮。大约半数是有铭刻在上面的。其中一个刻着:“西门,建造圣殿的人。”那铭刻是亚兰文,使我们想到他是有分参与建造耶路撒冷的圣殿。

另一个与圣殿有关的骨瓮存放在英国博物馆。上面有希腊文的铭刻,内容是:“建造殿门的亚历山太人尼迦挪家族之骸骨”。这是指亚历山太城内一个富有的犹太人家族,他们赠送了两座巨型的铜门给希律所建的圣殿,名为尼迦挪门。

1950年代早期,在橄榄山上接近主哭堂的地方,发现了一个大墓地。这是在耶路撒冷所发现同类的墓地中最大的一个,它包括了20个凹槽类型的墓穴及38个坑型的坟墓。他们是主后三世纪至四世纪的墓。这些坟墓包括了122个骨瓮,其中有43项铭刻是亚兰文、希伯来文及希腊文。在这些铭刻中常见的名字有耶书亚(耶稣)、马利亚、马大、撒罗米及西满。

自1967至74年,有更多的坟墓被发现。其中包括上文所提及的,在吉瓦特哈米塔尔发现了那建造圣殿之人西门的坟墓。其中一个骨瓮上面刻着使人着迷的铭刻,是用古希伯来文书写,至今仍未有发现相似的铭文。上面写着:“我,阿爸,祭司以利亚撒的儿子,大祭司亚伦的后嗣。我,阿爸,那被压迫及控诉的人,是生於耶路撒冷,其后被放逐到巴比伦及归回至(回到耶路撒冷)玛他提雅。”

在1970年代中期,一个长越7哩的犹太墓场被发现,是跨越在耶利哥西面的7个山丘上。大约有120个墓穴被发掘及测量。他们前后为时约150年,直到罗马人在主后68年毁灭耶利哥的时候为止。有一个墓穴存留了32种不同的铭刻骨瓮。17个是希腊文,15个是亚兰文。其中一个颇有趣,其上写着:“狄奥多士,亚基皮娜皇后所释放的人的骨瓮。”这有可能跟耶路撒冷圣殿内发现的铭刻中,所提及

的伏奥多士同属一人。如是，其希伯来家族名称该是歌利亚，也就是整块埋葬地的主人。

地面的嵌镶

在罗马及拜占庭时代，长方形会堂、浴室、会堂和教会的地面都盛行装饰，并且在其他公共建筑物也有用彩色小石块所嵌镶的铭刻和工艺。1972年在该撒利亚马利添的发掘工作中，发现了一座建筑物。在整座建筑物中，有6个地面是有嵌镶的铭刻。其中两面是希腊文的罗马书十三章3节，镶成圆边的形状。另一面是祝福出入房间的人，上面写着：“你出、你入，愿耶和華賜福你。”有两面是祈求基督帮助那些兴建和使用这座建筑物的人。这些都是—座建筑物的残址，该建筑物在先后七世纪时被毁灭。

在提比哩亚哈马、伯珊、伯亚法、以实提莫、稣西亚、哈马加达、隐基底和以色列的其他地方，会堂里的地面都有希腊文及亚兰文的铭刻。这些铭刻通常提及会堂的捐助人。在突尼斯的拿努发现了一间会堂的地面上，有拉丁文的铭刻。在提比哩亚的会堂，希伯来文只是用来说明十二宫图上的天文学符号。基本上，亚兰文是用于宗教规则或法律，希腊文则主要是用于向捐献者致敬的话。

其中一项最著名的地面嵌镶，是来自约旦的麦迪巴的多个教堂。地上嵌镶了最古老的以色列及约旦地图，是先后六世纪时镶於地上的。城市的名称、地理特征及经文都是希腊文。教堂的地面都例必注明有日期的或没有日期的奉献、祝福及引用的经文。这些内文包括了亚兰文、埃及基督徒所用的文字、叙利亚文、拉丁文及希腊文。这些铭刻通常附带图形象征，但是在427年，发出告示禁止在行人道上用十字架及其他宗教象征，以免被行人践踏。但是，这项禁令的推行范围有多广却不清楚。

John R. McRay

参“考古学”815：“艾伯拉”32：“亚马拿泥版”1874：“洪水神话”579：“马里”978：“弱斯”1139：“陶器”1539：“西罗亚池”1695：“马加列”1608：“考古学

和圣经”824：“印”2141：“字母”2364：“创世的神话”244。

参考书目：M. Avi-Yonah, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (see esp. vol. 2 on tombs in Jerusalem); R.D. Barnett, *Illustrations of OT History*; A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (4th ed); H.P.V. Nunn, *Christian Inscriptions*; J.B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the OT and Ancient Near Eastern Texts Relating to the OT*; D.W. Thomas, *Documents from OT Times*.

明亮之星

Lucifer

míng liàng zhī xīng

这是一个拉丁文的名称，意思是“持光者”。这个拉丁文词汇是指早晚皆看得见的金星；除了太阳和月亮之外，金星是天空中最光亮的星体。有人视之为弯月，也有人认为这是指木星。从拉丁文“明亮之星”演变出来的希伯来文用语，可以在以赛亚书十四章12节看到：“明亮之星，早晨之子啊，你何竟从天坠落？你这攻取列国的，何竟被砍倒在地上？”这词的意思是“闪亮者”。它与亚甲文、马加列文及阿拉伯文是同源的语系。七十士译本、亚兰文译本和拉丁文译本把这个词翻译为“晨星”，颇切合合格的“早晨之子”的称号。

在希伯来文，它可能从未以名字的方式来表达，但有用此用意，因为它在所出现的经文中，是用来描写撒但的。这用法看来源自早期的两位教父，即特土良和俄利根。可是，普遍地以明亮之星称呼撒但，可归功于弥尔顿的《失乐园》。

有人明白到这个词在希伯来原文是一个动词，而非名词，其中的例子可以在以西结书二十一章12节找到。在这节经文中，这个词与“哭泣”是同义词，并且翻译为“呼喊”。事实上，叙利亚文译本把以赛亚书十四章12节翻译为：“你何竟从天上坠落？在早晨哀号。”从上下文看，不像是这个意思。

记载於以赛亚书十四章12节的事件，可能是以赛亚时代人所共知的事迹。这个古老的迦南故事与明亮之星有关，他企图升到天之上，在众神聚集的山上自立为王。那座山位於北方的极处。他渴望取代至高神的位置，成为世界的统治者。但他这尝试失败了，被丢进地下的世界里。这个故事是关乎一位微小的天星之神，野心勃勃地想攀上至高神的宝座。以赛亚想藉着这个故事，比喻巴比伦王的骄傲和野心：那就是以赛亚书第十三和十四章所谈论的人物。以赛亚说明耶和華以色列的神，会把百姓从压迫他们的暴君手中释放出来，并且他们会作歌辱骂巴比伦王（十四3、4）。虽然巴比伦王谋求升上高位，却被降为卑。他意欲成为神，但他及他的后裔均会在世上绝迹。虽然希伯来人是一个没有神话传说的民族，却经常引用熟悉的外邦神话作为例证，表达属灵的真理。

许多人相信以上所述（以及上下文）是指撒但而言。他们相信以赛亚书十四章12节、路加福音十章18节及启示录十二章7至10节之间的共通点，可以证明这个结论。可是，新约经文虽然论及撒但的坠落，但以赛亚书所记载的，是描述巴比伦王的败落。巴比伦王渴望位高於神，因而从天上坠落。他的厄运已注定了。虽然撒但必定失败，他仍要攻击神的子民。到了最后审判（启十二至二十），他的命运才注定了，而且停止活动。因此，以赛亚在第十四章12节所讲述的人物并非撒但，乃是骄傲的、并快要陨落的巴比伦王。

参“撒但”1215。

名字的意义

Names, Significance of

ming zi de yi yi

取名

在圣经时代，某人的名字是要表达他的一些特质，或透过他要表达的事情，而不仅作为识别的名称。名字的选取最少可有6个动机：

1. 纪念某人出生时的特点。摩西的养母为他取这个名字，因他是从水里拿上来的，摩西的字音使人想到一个希伯来动词“拉出来”（出二10）。雅各（创二十五26）

和撒母耳（撒上一20）的名字都跟他们的诞生有关。撒母耳这名字很有趣味，意谓“神听见”，纪念神垂听和应允祷告，而不是纪念他母亲求子之事。从雅各和撒母耳的例子，我们可见取名有更深远的意义。虽然他们的得名与他们出生的事有关，但他们的名字也预示了那孩子将来的发展：雅各是鬼祟的机会主义者（参创二十七36），撒母耳是构告的人（撒上七5、9，八6、21，十二19-23）。

2. 表达父母亲对孩子诞生的反应。以撒的意思是“喜笑”（参创十七17，十八12，二十一3-6）。拿八（撒上二十五25）是“愚蠢”之意，他母亲必定祈求“他不要愚蠢”，可惜他真的成了蠢人。亚比米勒（士八31）意即“我父亲是王”，可能表达基训私下的野心，跟他公开所作的见证并不一致（士八22、23）。

3. 维持家族的独一性。这可能是路加福音一章59节记载众人建议给婴孩取名撒迦利亚的原因。

4. 表明某人的本性、作用，或某些与他有关的重要事情。最显著的例子就是耶稣（太一21）。他的名字表明他拯救世人的使命。以赛亚似乎也看见自己的名字的意义，跟他要传达的信息“耶和華必拯救”互相呼应（赛八18）。

5. 传达神的信息。以赛亚给他的长子起名施亚雅述（“余民将要回归”），包括了他信息的双重意义：由於以色列人的悖逆，他们将只剩下少数余民（“只有余民可以回归”）；但由於神的信实，以色列民得以存留（“余民确实可以回归”）。他给次子起名叫玛黑珥沙拉勒哈施亚斯（“掠夺速临，抢夺快到”），指敌人的攻击必定来到，并且必胜过他们。这两个男孩可说是“造成肉身”，把神有关其子民的真理，明明的活在他们（神的子民）眼前。

6. 表明一种宗教含义。圣经中的名字，若最后一字是亚、雅或业（例：以利雅、拿但业），其实就是以“主/耶和華”或神作为主词的一个声明。例如，亚多尼雅（撒下三4）意谓“耶和華是主”；拿但业（约一47）意谓“神的礼物”。通常在宗教衰落时，父母会为孩子选取这类名

字，以表明父母真诚的信心。

新名

圣经记载某人改称新名，如撒莱成了撒拉（创十七15）。更清楚的说明名字是要表明一个人的本质或身分。改称新名可能有3种动机：

1. 表明要赐予某人他过去从未拥有的一些能力。在这情况下，新名就等於一种再生的经验。无子的亚伯兰变成了“万国之父”亚伯拉罕（创十七5）。

2. 表明一种新的性情或与神关系上的转变。正如雅各成为向神、向人大有能力的以色列（创三十二27；何十二3、4）；同样，西门也变成彼得（约一42）。

3. 表明一种新的关系。但以理被掳后被改称为伯提沙撒，跟巴比伦一个神明彼勒的名字拉上关系，大概是希望他把对祖先的神的忠诚转向征服者的神（但一7）。

神的名称

在创世记里，神有不同的称谓，显明祂子民对祂的认识，如“永生神”（创二十一33；参创十四18，十六13，十七1，三十一13，三十三20）。创世记也称神为“耶和華”（例：创十七1）。直至摩西的时代，人才知道“耶和華”这称谓，就是神的名字（出三13-15）。从创世记到出埃及记的启示进程，出埃及记六章2至3节交代得很清楚：“我是耶和華。我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神；至於我名耶和華，他们未曾知道。”“耶和華”这名字源於一个希伯来文动词，意谓“存活”，故这名字的意思就是“祂是活的”。若把这名字联系到出埃及的事件，就可见耶和華显明自己是活的神，要救赎祂的子民，使祂的仇敌倾覆。这是旧约对神主要的启示，这信息则蕴藏在一个名字里面。

至於新约，在耶稣接受赦罪悔改的洗礼，把自己无罪之身与罪人认同的那一刹，父神从天上发出声音，宣告耶稣是神子，同时圣灵像鸽子降下来（太三13-17）。再一次，神降临要救赎祂的民（参出三8、六6），并显明自己的名字——在这最后阶段的启示，显明了三一神的名称。耶和華

的名字蕴含的意义，最后完全揭示了，但并非（如常被误解的）显示祂只是父神，而是三位一体的神——父、子、圣灵。基督教的洗礼就是奉这三一神的名称施行，神把祂的名字赐给人。首先是要申明祂的主权（参撒下十二26-28）；其次，是象征我们拥有祂的本性，至於神的本性在我们身上的完全彰显，要等到神的圣城降临，耶稣赐人新名的时候（启三12）。

Alec Motyer

参“神的名称”1287；“基督徒的名称”640。

摩底俄斯 / 斗

Modius

mó dì é sī / dòu

量干粮的容量单位，约相等於1配克。

参“度量衡（摩底俄斯）”354。

摩弗 / 孟斐斯

Memphis

mó fú / mèng fēi sī

位於开罗西南面约15哩的城市，曾一度是埃及的古都，现今已名存实亡。

这城建於主前3000年的时候，被称为“白墙”；其后，埃及名字又称为曼那弗鲁迈尼或曼斐；希腊名摩弗是从第二个名字曼斐演变而来的。虽然希伯来经文有一处用了其希腊名字（何九6），但在旧约里一般称为挪弗（赛十九13；耶二16，四十四1，四十六14、19；结三十13、16）；估计这是埃及名字的中间部分的讹传所致。

摩弗的历史

根据主前五世纪的希腊历史家希罗多德的记载，曼尼斯王统一了埃及不久，便建立摩弗城和蒲他神庙。无论曼尼斯是否一位历史人物，今天一般历史家均同意埃及统一（约主前3100）后不久，新的首都建於上埃及与下埃及的交界处。虽然统一后首两个朝代的君王都来自底比斯以北的天尼斯，但他们皆葬於摩弗西面的撒卡莱，这似乎显示他们是以摩弗为首都。

旧王国时期（约主前2700-2200）一直以摩弗为首都。中期王国（约主前

2050-1775) 也多半以摩弗或邻近的伊特图伟为首都。

到了新王国或帝国时代(约主前1580-1100), 首都虽迁往底比斯, 不过大部分时间, 摩弗仍是第二首都, 有些君王更因她处于中心的地理位置而住在那里。兰塞二世在主前十三世纪把住所迁往尼罗河三角洲的泰尼斯, 却在摩弗兴建了许多建筑物, 又把这城进行大规模的翻新和重建。早于前十六或十五世纪, 挪弗已有大都会的特色, 叙利亚人、腓尼基人、希腊人和犹太人都先后在这里建立各自的住宅区。

在主前1000年, 埃及遭入侵和政治不稳定, 摩弗曾一度没落, 但整个城市大体上仍是完整的。纵使在主前四世纪, 亚历山太城兴建之后, 摩弗的重要性仍未减; 多利买王朝有些王在这里登位, 而在主要的首都亚历山太登位。

自基督徒国君狄奥多亚在主后四世纪把异教神庙关闭并拆毁后, 摩弗便失却了她作为宗教中心的地位。

关乎摩弗的预言

正如上述所说, 旧约中只有先知书曾提及摩弗。先知宣告埃及的罪时, 摩弗当然也包括在内, 但摩弗的罪孽却被先知特别提名数点出来: 以西结宣告说神要毁灭城里的偶像(结三十13), 并使她遭遇危难(三十16)。耶利米更进一步, 预言摩弗要被彻底被毁灭, 不再有人居住(耶四十六19)。

显然, 导致这审判的原因包括: 第一, 各国都要为其罪恶和拜偶像而受罚。第二, 先知谴责以色列周围的国家对犹太人的仇恨和残暴, 出埃及之前的几个世代, 埃及人使希伯来人听到他们的名字便生恨意。所罗门逝世, 希伯来王国分裂后, 埃及王示撒在罗波安王第五年入侵巴勒斯坦, 并造成相当程度的破坏(主前926; 王上十四25)。后来在主前609至608年, 法老尼哥又使以色列向他进贡。

这些关乎摩弗受攻击的预言特别与两件重要的事件有关。基督徒罗马王狄奥多亚(主后379-395)在除灭异教的行动中, 下令把摩弗的庙宇拆毁, 并把所有偶像除



位於摩弗的獅身人首石像, 是埃及新王室时期的遗迹。

灭。后来在七世纪, 一神信仰的回教徒征服了埃及, 同样要把古代多神教的痕迹消灭。亚拉伯人在主后642年开始兴建开罗, 摩弗就成了新城的石料来源。古城的遗迹全被运走, 直至几乎全部消失, 在棕榈树和麦田之间只剩下兰塞二世一个倒下了的40呎石像、他的一个狮身人首像、几根柱的基石, 和其他不大重要的遗物。最大的遗迹留在一个湖泊内, 因为古代防堤的崩裂使这地方被水淹没成为湖泊。

Howard F. Vos

参“埃及”12。

魔鬼

Devil, The
mó guī

参“撒但”1215。

摩拉大

Moladah
mó la dà

属于犹太支派的一座城(书十五26), 后来分配给西便(书十九2; 代上四28)。被掳归回后, 犹太人再次在这地定居(尼十一26)。

有些学者认为摩拉大就是玛拉他: 玛拉他是以土买的要塞, 为以东人所占有(约瑟夫:《犹太古史》18.6.2)。有些则认为摩拉大在雅提珥附近, 在今日的库莱拔威顿, 耶柔米和优西比乌便是抱这观

点。然而，现有的证据不足，不能下确定的断语。

摩利

Molid
mó lì

犹太支派亚比述和亚比该的儿子（代上二29）。

摩利冈

Moreh, Hill of
mó lì gāng

一个靠近耶斯列谷的山冈，米甸人遭基甸攻击时，曾在这山冈附近安营（士七1）。这山冈名摩利冈，可能因为这里曾是一个圣所之所在地，曾有人在这里占卜。摩利这个名字意思是指示或占卜。一般认为摩利冈就是从基利波山横过耶斯列谷的拿比达希山。

摩利沙

Moreseth
mó lì shā

先知弥迦的家乡（耶二十六18；弥一）。

参“弥迦”1009。

摩利设迦特

Moreseth-gath
mó lì shè jiā tè

位于犹太平原的一座城，弥迦曾在其哀歌中提及这城（弥一14）；这城也许就是弥迦的家乡摩利沙（弥一1）。摩利设迦特中的“迦特”显示这城在非利士的大城迦特附近。这城的准确位置不能确定；耶柔米（四世纪的教父）认为摩利设迦特位于依流泰罗坡里以东不远的地方，即今日的巴赛尔废墟；另一个可能的地点是迦特东南面6哩的犹底达茂丘。

摩利橡树

Moreh, Oak of
mó lì xiàng shù

亚伯拉罕离开米所波大米，首次踏足巴勒斯坦时的休憩地点。他在那里为神筑了一座坛（创十二6）。后来摩西在指出

基利心山和以巴路山的所在地时，曾提及摩利橡树，以此地为一个界标（申十一30）。摩利橡树是在示剑附近。

摩利亚

Moriah
mó lì yà

这名字曾在旧约出现了两次。神曾差遣亚伯拉罕往“摩利亚地”把他儿子以撒献为祭（创二十二2）。由于圣经的叙述指出，神向亚伯拉罕“显现”时，为他“预备”了一头公羊代替以撒献作燔祭（创二十二8、14），因此，有学者认为“摩利亚”一名可能与这事件有关。（希伯来文动词ra'a有“看见”、“预备”、“出现”的意思，而字尾iah是耶和華之名的缩写，可见于许多希伯来的名字中。）

历代志下三章1节清楚说明摩利亚山是所罗门圣殿的所在，也就是耶布斯人阿珥楠的禾场（参撒下二十四；代上二十一），却没有直接指出这是亚伯拉罕献祭之地。然而，有些人认为经文提到耶和華在那里向大卫显现，就是提醒我们祂也曾在那里向亚伯拉罕显现。犹太历史家约瑟夫（《犹太古史》1.13.2, 7.13.4）清楚指出圣殿的所在就是以撒献祭的地方，主前二世纪的《禧年书》（18:13）也持相同的看法。撒玛利亚传统把摩利亚与基利心山牵连在一起。回教传统认为今日建于耶路撒冷圣殿原址上的石顶清真寺之地下，就是昔日亚伯拉罕献以撒的巨石。

参“耶路撒冷”1945。

摩洛

Molech, Moloch
mó luò

亚扪神，敬拜者向他献人为祭（利十八21；耶三十二35）。

参“亚扪”1678：“迦南神祇和宗教”719。

摩撒

Moza, Mozah
mó sā

●迦勒从妾侍以法所生的儿子（代上

二46)。

②心利的儿子，比尼亚的父亲，是扫罗和约拿单的后裔（代上八36、37，九42、43）。

③分配给便雅悯支派的城邑（书十八26）；大概就是卡伦雅村庄。有学者认为今日在耶路撒冷西北4哩以外的拜特米撒废墟，保留了摩撒这古代的名字。

摩西

Moses

mó xī

希伯来人的伟大领袖，曾带领他们脱离埃及的捆绑，进入迦南应许之地；也曾在西乃山上给他们宣读律法，这律法就成为了他们历世以来宗教信仰的基础。摩西可以说是集多种身分于一身，其中包括：先知、祭司、颁布律法者、审判者、代求者、牧人、行神迹者，以及民族的创立者等。

摩西这名字的意义不能确定。圣经把它当作希伯来文来解释，意思就是“拉出来”（出二10；参撒下二十二17；诗十八16）。然而，这若是一个埃及名字，由发现他的法老女儿所起的，那么“摩西”这个名字就极可能是从埃及文“儿子”这字演变而来（许多著名的埃及名字也包括这部分，例：亚模西士、杜得模西士和兰塞）。旧约再没有其他人用这个名字。

摩西毫无疑问是旧约里最重要的人物（其名被提及767次之多），他的影响力也延展至新约（在新约中出现79次）。摩西一生前40年生活在法老的王宫中（徒七23），在那里“学了埃及人一切的学问”（徒七22）。第二个40年住在米甸；因为他杀了一个欺压希伯来人的埃及人，於是逃亡至米甸躲避法老的愤怒（徒七23-30）。最后的40年他全心带领以色列人，离开埃及的奴役，往神应许赐给亚伯拉罕及其后裔（创十二1-3）的地方去。摩西死时，年120岁，成功地带领以色列人经过40年旷野的飘流，来到约但河的东面，面对应许地的边缘（申三十四7）。他是历史上一个伟大的人物，带领一群奴隶，在一个难以想象的困境之下，把他们模塑成一个民族，这民族影响和改变了整个人

类历史的进程。

背景

圣经是研究摩西生平的唯一资料来源，考古学证实与摩西有关之事件的可信性，但却从未提供任何证据证明他的存在或他的工作。摩西的故事始於雅各，他因迦南地有饥荒，便带着众子及其家人一起来到埃及。这家族在约瑟的邀请和法老的欢迎下，在埃及东北面一个名歌珊的地方住了下来，他们在那里住了130年（出十二10）。在这段期间，他们的人数迅速增长，遍满歌珊地（出一7）。后来埃及有不认识约瑟的新王兴起，圣经并没有说明这法老的名字，学者对于这法老是谁也没有一致的看法。最常见的意见认为这法老要不是杜得模西士三世（主前1490-36），就是薛提一世（主前1309-1290）或兰塞二世（主前1290-24）。法老恐怕他们的人数继续增长下去，会成为国家的威胁，於是便设法压抑他们的增长。法老派他们建造两座积货城——比东和兰塞，但这些苦工却没有令他们的人数减少。下一步，他要求收生婆合作，把生出来的希伯来男婴杀了，但收生婆并没有听从这命令。其后，法老便命令希伯来人自己把男婴淹死在尼罗河。就是在这第一次迫害犹太人的背景中，婴孩摩西出生了。

第一个40年——在埃及出生和早期生活

一个名暗兰的利未人娶了他父亲的姊妹约基别为妻（出六20；参出二1）。他们第一个儿子亚伦，比摩西年长三岁，生於要淹死希伯来婴孩的命令之前，因为圣经没有指出他的生命曾遭任何危险。然而，摩西出生时，这可怕的命令已实施了。摩西的母亲把他藏了3个月，直到不能再藏，便取了一个蒲草箱，抹上石漆和石油，把孩子放在箱里。她把箱子搁在河边的芦荻中，摩西的姊妹米利暗远远站着，看看会发生什么事。不久，法老的女儿（约瑟夫认为她是帖模提斯，其他人则认为她是赫斯苏特，但其确实的身分仍未能肯定）如常带着宫女来到河边沐浴。她发现了婴孩，认出他是希伯来人的孩子，并决定收

养他，如同自己的孩子。米利暗从藏匿的地方走出来，主动提出为婴孩找一个希伯来妇人作奶妈，公主也同意她的安排。米利暗便把婴孩带回家，摩西留在母亲身边约有2、3年（参撒上一19-24）。圣经没有记载摩西的成长时期，究竟他母亲有没有在他童年的后期和青少年阶段继续去看望他？有没有把他真正的身分告诉他？有没有把希伯来人的信仰教导他？这一切都只能以凭想象去推测。摩西像皇室中其他成员一样，学了埃及人一切的学问，并且“说话行事都有才能”（徒七22）。

跟本族人认同

摩西何时知道自己是希伯来人，而不是埃及人，我们不得而知，但明显他在40岁时已知道这事。一日他往看自己的族人，并观察他们受奴役的情况，因为法老在摩西出生时所施行恶待希伯来人的法令仍未收回。摩西看见一个埃及人欺负一个希伯来人，怒从心生，便杀了埃及人，把他埋葬了。他以为没有人知道这事，但翌日，当他尝试调解两个希伯来人之间的纠纷时，才知道事情已败露。那两个希伯来人皆与他敌对，指他是杀人凶手，说：“谁立你作我们的首领和审判官呢？难道你要杀我，像杀那埃及人吗？”（出二14）使徒行传七章25节又加上：“他以为弟兄必明白神是藉他的手搭救他们。”摩西知道事实已经败露，自己虽是皇室中人，但仍不能免却杀人应有的惩罚，於是逃亡至米甸地。

第二个40年——在米甸

和叶忒罗家结亲

摩西来到米甸后不久，坐在井旁歇息的时候，看见米甸祭司的7个女儿出来打水饮羊；其他牧羊人走过来，欲赶走她们。摩西路见不平，便插手干预，并帮助祭司的女儿饮羊。叶忒罗（出三1；又名“流珥”，出二18；或“何巴”，民十29）知道这事，便请摩西与他们同住，并把西坡拉（名意是“小鸟”）给他作妻子。摩西在米甸时，与西坡拉生了革舜（出二22）和以利以谢（出十八4）。40年过去了，摩西大概已淡忘了早年在埃及的生活。他意想不到，在已届80之年，神不

久还要催促他返回埃及宫中，面对他曾逃避的法老的儿子，要求他释放以色列人，脱离已忍受多年的奴役。神并没有忘记祂的子民，现在便准备要拯救他们。

在烧着的荆棘中和神相遇

一日，当摩西牧养他岳父的羊群至何烈山（又名“西乃山”）。神从荆棘里的火焰中向摩西显现；荆棘虽被火燃烧，却没有被烧毁，摩西移步看个究竟，便听见神从荆棘中呼唤他，说：“摩西，摩西！”摩西回答说：“我在这里。”摩西欲再走近，神却说：“不要近前来。把你脚上的鞋脱下来，因为你所站之地是圣地。”（三5）神又进一步说明祂是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神；神向摩西保证，祂已看见了祂百姓所受的苦，听见了他们所发的哀声。然后祂告诉摩西，祂已计划差遣摩西往埃及，把以色列人从奴隶的辖制中拯救出来（三10）。

面对这个似乎是他能力范围以外的挑战，年老的摩西用了许多藉口来推却这任务。摩西说：“我是什么人，竟能去见法老，将以色列人从埃及领出来呢？”神却保证祂必与摩西同在（三11、12）。摩西找来另一个藉口说，若以色列人问他打发他的神叫什么名字时，他并不能回答；神就以含有随意的句子启示祂的名字，祂说：“我是自有永有的”……你要对以色列人这样说：“那自有永有的打发我到你们这里来。”（三13、14）对于这名字，有许多不同的解释，在各种分歧的解释之中，不容置疑的是，这名字暗示了神的自存和自足。摩西跟着反驳说，他若告诉以色列人是神差遣他把他们从埃及拯救出来，他们必不相信。神给他3个神迹作为回应：他把杖杖丢在地上，杖杖立即变作毒蛇；他把手放在怀里，手就长了大麻风；神又告诉他，他把尼罗河的水倒在地上，水必变作血（四1-9）。即使有了这些有力的证据，证明神与他同在，摩西仍不愿接受这重任，他说：“主啊，我素日不是能言的人……我本是拙口笨舌的”（四10），神告诉摩西祂必会指示他当说的话。但不管神如何保证，摩西仍求神差遣其他人，神一方面向他发怒，另一方面又心生怜悯，於是命摩西的哥哥亚伦作他的代言

人，不过，神说祂的指示仍会直接传达给摩西。

其后，摩西返回叶忒罗那里，但没有告诉叶忒罗有关与神相遇和受神差遣的事。

返回埃及

摩西带着妻子和两个儿子返回埃及，但只是告诉岳父他回埃及的目的是探望族人（四18）。圣经记载说，摩西叫妻子和两个儿子骑在同一匹驴子上（四20），3人同坐一匹驴子显示两个孩子仍然年幼，并不是摩西结婚初期所生的。在路上一个住宿的地方，一件奇怪的事发生了；耶和華遇见摩西，想要杀他（四24），这明显因为摩西在离开米甸之前，仍未替孩子行割礼。西坡拉知道摩西的生命有危险，便亲自执行这仪式，并对丈夫说：“你真是我的血郎了。”（四25）姑勿论这次与神不寻常的相遇含有什么其他意义，这遭遇确实是一个严肃的提醒，提醒那作约民领袖的人，自己先不可忽略约中任何一部分（创十七10-14）。

神命亚伦（他仍在埃及）上山，到祂在荆棘火焰中向摩西显现的那山上去，在那里与他的弟弟相见。摩西把所发生的一切事情告诉了亚伦，并一起返回埃及，聚集了众长老，告诉他们一切。摩西和亚伦在众民面前施行神迹时，他们就相信这两位领袖是奉神差遣来拯救他们脱离困苦的（出四30、31）。

第三个40年——由埃及至迦南和法老会战

摩西返回埃及不久，在亚伦的陪同下，来到法老那里重复耶和華的要求：“容我的百姓去，在旷野向我守节。”（出五1）法老拒绝这要求，声言他从未听闻摩西的神。当时的埃及王看他们自己是神，所以我们可以想象法老认为这是何等的侮辱。他不但拒绝摩西的要求，而且还加重希伯来人的重担。这事以前，希伯来人做砖所用的草是由埃及人供应的，现在他们要自己去捡草，但做砖的数目不可减少。希伯来人痛苦和愤怒地转向摩西说：“你们使我们在法老和他臣仆面前有了臭名。”（五21）即使摩西也不明所以，遂

向神抱怨说：“你为什么苦待这百姓呢？”（五22）神重新向摩西保证祂必拯救希伯来人脱离困厄，并且会带领他们进入祂所许给亚伯拉罕、以撒和雅各之地（六1）。神吩咐摩西再次来到法老面前，重复那解放希伯来人的要求，并声明法老若不答应，必遭惩戒。

摩西再次进入法老的宫中，重申解放以色列人的要求。摩西把杖变作蛇，以此吓倒法老，可是，埃及的术士用邪术也能行这神迹，因此法老心里刚硬，不肯听从摩西。随着摩西在埃及地一件接一件的施行九灾，显出神的全能，使法老屈服。这九灾包括将尼罗河的水变作血（七20-24）、蛙灾（八1-15）、虱灾（八16-19）、蝇灾（八20-32）、畜疫之灾（九1-7）、疮灾（九8-12）、雹灾（九13-25）、蝗灾（十12-20），以及黑暗之灾（十21-29）。摩西施行蛙灾、蝇灾、雹灾、蝗灾和黑暗之灾时，法老感到狼狽，曾暂时温和下来，答应摩西的要求，但天灾过后，他的心又再刚硬，收回他的承诺。头9灾严重地破坏了埃及地，但以色列人仍未得释放，不过，还有一灾为埃及人预备，这也是最可怕的一个灾害。

第一个逾越节

神告诉摩西，还有一灾要临到埃及人：“凡在埃及地，从坐宝座的法老直到磨子后的婢女所有的长子，以及一切头生的牲畜，都必死。”（十一5）此外，祂向摩西保证，这灾不会伤及希伯来人任何一家，“好叫你们知道耶和華是将埃及人和以色列人分别出来。”（十一7）

神透过摩西和亚伦，指导以色列人预备尽快离开埃及。他们要向埃及人要金器和银器（十一2、3），埃及人也也许因为怕希伯来人，都答应了这要求，以为送了礼物，埃及地的灾祸便会止息。神又吩咐希伯来人每户预备一只羊羔，若人少，可与邻舍共取一只。这是为埃及地最后一顿晚餐所预备的（后来成了以色列人历代以来为逾越节的定例）。羊羔的血要涂在门框和门楣上，以色列人要在屋里吃逾越节的晚餐。神应许希伯来人，凡是门上涂了血的，伤害必不会临到那一家。此外，神又吩咐他们预备无酵饼，到了半夜，

降临在西乃山上，吩咐摩西上山。摩西在山上逗留了40昼夜，接受了律法，这律法将要成为盟约之基础。

在西乃山上，神启示自己是一位要求人在生活各方面对他完全忠心与专一的神，同时他定意与子民建立个别相交的关系。



西乃的旷野

以色列民的悖逆

摩西停留在西乃山上的时候，山下的众民开始显得不耐烦，并且怀疑摩西会否回来，於是便来到亚伦面前，要求他为他们铸造偶像，作敬拜之用。众民献出身上的耳环，亚伦便将之铸成牛犊的形状。他把金牛犊交给众民时说：“以色列啊，这是领你出埃及地的神。”（三十二4）翌日，他们齐集敬拜这偶像，献过祭，就吃喝喧闹。神把山下正在发生的事情告诉摩西，并愤怒地宣告他要毁灭这民，要从摩西和他的后裔另立一个大国，摩西立即为百姓求情，神的震怒才稍歇。摩西带着两块写上律法的石板下山，但当他看见以色列民所作的事，便不能抑制怒气，他把法版摔碎在地上，然后把金牛犊捣碎成为粉末，用水混和，命以色列民喝。摩西愤怒地转向亚伦，要求他为所犯的大罪加以解释。亚伦推卸责任说：“我把金环扔在火中，这牛犊便出来了。”（三十二24）因为众民所犯的大罪，摩西征求民众自动出来执行神在他们身上的审判，利未支派的人作出了回应，那天被杀的百姓约有3,000人，自愿的利未人后来得到摩西的赞赏和嘉许（申三十三9、10）。摩西又再为众民代求，表明神若不饶恕他们，他宁愿与他们一同

灭亡。神就动了怜悯之心，应许摩西说，耶和华的使者仍会与他们同行（出三十二34）。摩西作了一个特别的要求，求神让他看见祂的荣光。神指示摩西凿出两块石版，像他摔碎的一样，然后翌日返回山上。耶和華在那里，在摩西面前经过，并宣告祂的名，说：“耶和華，耶和華，是有怜悯有恩典的神，不轻易发怒，并有丰富的慈爱和诚实。”（出三十四6）摩西再停留山上40昼夜，重新再领受法版，并接受另外两块写上十诫的法版。摩西从山上下来的时候，并不知道自己因曾与神交谈，所以脸上发光。众民起初不敢走近他，但他呼召他们，聚集在他面前，并重述耶和華在山上向他说的话。其后，他用帕子蒙在脸上，只是来到耶和華面前才把帕子除下来。保罗说这帕子的目的，是避免众民看见摩西脸上的光渐渐褪去（林后三13）。

会幕和祭司制度之设立

摩西第一次上山接受律法时，神指示他收集一些用以建造会幕或帐幕的材料，就是金、银、铜，蓝色、紫色、朱红色线、细麻、山羊毛、染红的公羊皮、海狗皮、皂荚木、点灯的油、做膏油和香的香料、红玛瑙和其他宝石（出二十五3-7）。同时，神也给了他建筑的蓝图，以及祭司分别为圣的礼仪。一个名比撒列的人全权负责会幕的建造，并由亚何利亚伯协助（三十一1-6）。会幕像一股帐棚一样，是方便携带的，这样，希伯来人在前往迦南的路上可随时把会幕拆下来，在另一站再搭建。

除了会幕方面的指示外，神也将一些应献的祭指示摩西，包括：燔祭、素祭、平安祭、赎罪祭和赎愆祭（利一至七）。摩西也负责膏立亚伦和他儿子为祭司，并建立敬拜制度的仪式（利八至九）。

这严肃的宗教礼仪建立了一段时间之后，亚伦其中两个儿子，拿答和亚比户，把不合规格的凡火献给耶和華面前。结果有火从耶和華那里出来，把他们消灭了。摩西禁止亚伦和其余两个儿子以利亚撒及以他玛举哀，因为拿答和亚比户是犯了罪被惩罚（利十1-7）。他们所犯之罪的性质

质究竟是什么，很难下定论，但肯定是与干犯神的圣洁有关。所以，利未记下余下的部分均强调一些条例，说明神期望祂的子民过圣洁的生活。这些条例可用一句话概括言之：“你们要圣洁，因为我耶和華——你们的神是圣洁的。”（利十九2）

众民仍在西乃的旷野安营时，神吩咐摩西数点他们的人数：“所有的男丁……从二十岁以外，能出去打仗的。”（民一2、3）人口普查完毕后，得出的结果是，男丁数目有603,550人。利未人是分别数算的，共有22,000人。

由西乃至加低斯

以色列人从离开埃及至核点民数时已有一年的时间（民九1）。神提醒众民要守逾越节。他们守了节，1个月，便离开西乃，来到巴兰的旷野。一路上，他们埋怨说只有吗哪一种食物太单调，渴望可以吃到鱼、黄瓜、西瓜、韭菜、葱、蒜，像在埃及时一样（民十一4-6）。神十分愤怒，便给他们大量的鹌鹑，但当肉仍在他们牙齿之间，神使用最重的灾殃击杀他们。米利暗和亚伦也像众民一样，存着抱怨的态度，他们批评摩西娶古实女子为妻（民十二1、2）。我们不能确定这古实女子是埃提阿伯人，还是指西坡拉的另一说法。若摩西确实再婚，旧约中却没有任何地方提及这段婚事。摩西对兄姊的指控没有作出任何答辩，因为他不需要答辩，神已干预这事，亲自为祂的仆人辩护。由于米利暗出言毁谤摩西，所以神责打她，使她长大麻风。当亚伦看见米利暗的情况，就承认跟米利暗一样犯了罪（民十二10-12），在摩西切切代求之下，米利暗的大麻风始得痊愈。

众民在巴兰旷野的加低斯（又称“加低斯巴尼亚”，民三十二8等）安营时，摩西派十二探子往迦南。每支派要打发1个人，窥探那地的情况，好准备以色列人进入。40日后，探子回来了。虽然他们均回报那地是肥沃美好的，但其中10人却惧怕迦南人，不主张进入迦南地，只有约书亚和迦勒愿意前往占领那地。全会众都附和不愿进入迦南，并决意选出一位新领袖，带领他们返回埃及，免得死在迦南人的刀下。他们势将用石头打死摩西和亚

伦。在那一刻，神亲自干预这事。若不是摩西求情，神便已把全会众都消灭了（民十三1至十四19）。摩西指出神若不带领众民进入迦南，周围的列邦必认为以色列人的神没有能力带领他们进入应许之地，神再一次勉强答允摩西的要求，饶恕了以色列人，但补充说，众民中20岁以外，曾埋怨神的，不得进入应许之地，他们要在旷野飘流40年，直至那一代的人全部死去，他们的儿女才可进入迦南（民十四29-33）。众民听见神的宣判，便想马上进入迦南地去，使这刑罚无效。但由于神没有与他们同在，所以他们惨败于亚玛力人和迦南人手下。

在旷野的40年

在旷野飘流的40年间所发生的事件，可知的并不多。纵然神已严正地审判众民，但他们的态度仍然不变。一个名可拉的人带领另一次叛变，向摩西和亚伦的权威挑战；摩西和亚伦为这些悖逆者恳求神，神却不听（民十六22-24），但神吩咐全会众远离可拉及其同党的帐棚。众民正观看的时候，地就裂开了，把叛党连同他们的家眷、财物，全吞下去；虽然以色列人亲眼看见背叛者的结局，仍转向摩西和亚伦，指控他们杀害自己的族人。这时，神吩咐摩西离开满口怨言的群众，好让神亲自报复。虽然摩西赶紧为众民赎罪，但在刑罚停止之前，已有14,700人死于瘟疫。耶和華为了向以色列人证明摩西是祂拣选的领袖，便吩咐摩西从每支派取一根杖，放在会幕中。神要使祂所拣选之人的杖发芽，以止息众民的怨言。亚伦的杖果然发芽、生了花苞，并且开花。可是，群民只是更加埋怨，同声怨道：“我们死喇！我们灭亡喇！都灭亡喇！”（民十七12）

到了旷野飘流的末期，米利暗在加低斯死了，并且葬在那里（二十1）。众民再一次为缺乏食水而发怒言，神命摩西吩咐磐石出水，以满足众民的需要。摩西没有吩咐磐石，却用他的杖敲打了两下；磐石流出水来，神却责备摩西和亚伦：“因为你们不信我，不在以色列人眼前尊我为圣，所以你们必不得领这众民进我所赐给他们的地去”（二十12）。这罪的性质虽

不清楚，但摩西和亚伦明显是取了那只属于神的荣誉。由于犯了罪，他们带领以色列人进入应许地的权利给褫夺了，那罪的刑罚似乎太重，却显出摩西和亚伦作领袖的权利，是带着不寻常的责任的。

众民从加低斯前行至位于以东边境的何珥山，亚伦死在那里。摩西取了亚伦的祭司袍，交给他儿子以利亚撒，这样就把大祭司的任职移交了（二十28）。

以色列民接近目的地时，迦南本土的人便开始加强抵御。以色列人在何珥玛与亚拉得王发生了一场小战斗。终于获胜（二十一1-3）。百姓绕过以东地的时候，一些人又向神和摩西发怨言，因为没有粮，没有水，他们又厌恶吗哪；这次耶和華使毒蛇进入百姓中间，许多人因被蛇咬而死，那些未被蛇咬的来到摩西面前，承认他们的罪，并请摩西求神叫那蛇离开。神指示摩西造一条铜蛇，悬在杆上，那被蛇咬的人仰望这铜蛇，便得存活（二十一8、9）。

以色列人来到亚摩利王西宏的境界时，派遣使者求王容许他们和平地走过。西宏不但不答应，而且还派军队来攻击以色列人。在战争中，西宏被杀，希伯来人便取了他的土地和城邑（二十一21-25）。
到达约但河

以色列人战胜了西宏之后，又再出发，来到摩押平原安营。他们已到达约但河的东岸，面对耶利哥，看见了应许地的全境。摩押人惧怕以色列人，因为他们听闻以色列人与亚摩利人争战的事。摩押王巴勒聘请了术士巴兰来，咒诅以色列人；巴兰曾三度要咒诅以色列人，但每一次神都把咒诅的话变成祝福的话（民二十二至二十四）。虽然巴兰不能咒诅以色列人，却给他们带来更大的灾难，他叫摩押女子引诱以色列人给她们的神献祭，和跪拜她们的神（民二十五1-3，三十一16；彼后二15；启二14）。百姓正在敬拜摩押的神巴力毗珥的时候，神的怒气就发作了；祂用瘟疫杀了24,000人（民二十五9）。这是以色列人第一次受到淫荡的拜偶像宗教所迷惑，而这更预示了他们进入迦南后会出现的境况，他们不断地受偶像崇拜的诱惑，最终导致灭亡。

瘟疫结束后，神命摩西和以利亚撒作另一次核点民数，像40年前那次一样，但新一代的人数几乎跟上一代一样；20岁以上，能出去打仗的人共有601,730人之多（民二十六51）。这数目除了迦勒和约书亚之外，没有一个是第一次核点民数剩下的人（二十六64、65）。

西罗非哈的几个女儿把继承产业的问题带到摩西面前，请他代为决定（二十七1-11）。摩西把案件呈到耶和華面前，耶和華的答复是：一个人若没有儿子，死后产业就归女儿所有，若无儿无女，便归兄弟所有（二十七8、9）。

摩西作以色列人领袖的日子快要结束了，耶和華吩咐他在大祭司以利亚撒和全会众面前，按手在约书亚身上，差遣他作新的领袖（二十七12-23）。此外，耶和華又指示摩西有关节期和献祭，以及许愿的条例（二十八至三十章）。

神吩咐摩西履行作领袖的最后一项任务，替以色列人向米甸人报仇。在那一次战役中，以色列的军队大大战胜了米甸人，杀了他们的王和人民，也杀了巴兰。他们把妇女、孩童、羊群、牛群和财物带回给摩西作战利品，摩西见他们没有把那些在毗珥引诱他们犯罪的米甸妇女杀掉，感到十分愤怒，於是吩咐他们洁净自己（三十一13-20）。以利亚撒又对打仗回来的兵丁详细讲解战后回营的条例（三十一21-24）。

流便、迦得和玛拿西半支派看见雅谢和基列两地可牧畜，於是决定留在那里而不进入约但河另一边的迦南，他们答应先全力协助各支派征服迦南地后，才回来定居，於是摩西应许将那地赐给他们（民三十二）。

耶和華晓谕摩西应许之地的地界，并说出负责在支派中间分地之人的名字（民三十四）。祂又吩咐摩西把48座城分给祭司支派——利未人——作他们应得的分；48座城中，6座要用作逃城，让杀人者可在那里避难，免得他们还未有机会在会众面前申诉，便已给报仇的人杀害（民三十五）。



伯照附近的约但河谷。背景是犹太的山岭。摩子向摩西回报的就是这片丰饶的土地。

摩西之死

申命记常被称为摩西给以色列民的告别辞，因为在申命记中，他不只是主讲者，还是唯一的讲者。摩西召集众民来到他面前，重述他们离开西乃之后，神为他们所作的一切事情，并提醒他们为何三十八年前不能进入应许之地（申二14）。他回想昔日曾恳求神让他渡过约但河，看看那将要成为以色列民家园的土地，但神只容许摩西从毗斯迦山顶远眺迦南全景。其后，摩西劝勉众民要遵守那已向他们颁布的律例典章，才能享受神在迦南地要给予他们的祝福。他特别强调家庭宗教生活的重要性（申六4-9），并重述一些众民应留意遵守的律例和规条（十二至二十六章）。摩西提醒他们要留意假先知（第十三章），教导他们在战争中应有的操守（第二十章），并定下离婚的法例（二十四1-4）。结束时，他以冗长的言词劝勉众民按着盟约的规例来生活。他告诉他们，若听从神，便得着祝福；若不听从，便只有咒诅（二十七至三十）。

摩西离世的日子将近时，耶和華吩咐摩西和约书亚来到会幕中，在众民面前差遣约书亚作新任的领袖（申三十一14-23）。摩西离世之前，对以色列众支派逐一加以祝福（申三十三）。完成了上述的任务后，他便从摩押平原上尼波山去，到达毗斯迦山顶，神在那里向他展示那曾应许给予亚伯拉罕、以撒和雅各之地——这地将要成为飘流了多年之以色列众支派的家園。神又再次告诉摩西，他不能渡过约但河，摩西在那里逝世，“耶和華将他埋葬在摩押地，伯毗珥对面的谷中，只是到

今日没有人知道他的坟墓。”（三十四6）摩西死时年120岁，但他“眼目没有昏花，精神没有衰败”（三十四7），以色列人为他举哀30日。申命记结束前，给了摩西一句最美好的评语：“以后以色列中再没有兴起先知像摩西的。他是耶和華面对面所认识的。”（三十四10）

新约中的摩西

使徒时代所有犹太人和基督徒皆以摩西为五经的作者。“摩西律法”（路二22）、“摩西吩咐”（太十九7）、“摩西说”（可七10）、“摩西写着说”（可十二19）等说法，显出他的名字就等同於他所写的律法书。新约提及摩西的名字比任何旧约人物都多，共有79次。新约圣经强调其律法颁布者的角色，过於他生活中的其他部分（太八4；可七10；约一17；徒十五1）。耶稣登山变象时，摩西代表旧约律法而显现，正如以利亚代表了旧约先知（太十七1-3）。

新约也提及摩西作为先知的角色。摩西作为先知，曾谈及弥赛亚的到临和受苦（路二十四25-27；徒三22）。新约也从摩西的生命和经历里，显出在新约之下应有的生活模式。耶稣降生的故事与摩西孩提时代的故事是平行的。他们都从地上暴君的恶计中被拯救出来（太二13-18）；耶稣在山上宝训中宣布新律法，就如摩西在西乃山上颁布律法（太五至七），显出耶稣是解释神旨意的权威。加拉太书特别把旧的律法与神人之间新的关系作强烈的对比。希伯来书又特别把摩西和基督作比较（来三5、6，九11-22）。约翰把耶稣所赐

的恩典和真理对比摩西所颁布的律法(约一17),他也把耶稣这“生命的粮”与旷野的吗哪作比较(约六30-35)。

其他经文提及摩西或与他有关事件的,包括他的出生(徒七20;来十一23)、烧着的荆棘(路二十37)、埃及的术士(提后三8)、逾越节(来十一28)、出埃及(来三16)、从海中经过(林前十1、2)、吗哪(林前十3)、摩西脸上的荣光(林后三7-18)、从磐石出来的水(林前十4)、铜蛇(约三14),以及摩西之歌(启十五3)。

F. B. Huey, Jr.

参“以色列史”2077:“旷野飘流”842:“出埃及”226:“十灾”1420:“埃及”12:“十诫”1410.“会幕,圣殿”596:“祭司和利未人”669。

参考书目:O.T. Allis, *God Spoke by Moses*; D.M. Beegle, *Moses the Servant of Yahweh*; J. Bright, *A History of Israel*, pp.105-26; M. Buber, *Moses*; O. Eissfeldt, "The Exodus and Wanderings," *The Cambridge Ancient History*, vol. 2, pt 2 (1975), pp. 307-30; J. Finegan, *Let My People Go*; F. B. Meyer, *Moses the Servant of God*.

摩西的位

Moses' Seat
mó xī de wèi

圣经中只有马太福音二十三章2节提及这词,那里耶稣谈到文士和法利赛人坐在摩西的位上。在圣经时代,人所坐的位置通常显示他自己所争取或别人给予他的地位或尊荣(太二十三6)。坐在“摩西的位”上是指具备某种尊严并有解释摩西律法的权威。文士是摩西权威的继承者,因此有关对摩西教训的见解,他们是众望所归的。

从马太福音二十三章2节的上下文来看,耶稣似乎并非向他们这种权威挑战,因为他说“凡他们所吩咐你们的,你们都要谨守遵行”;所谓“他们所吩咐的”,就是指他们按着律法所施的教导,但耶稣警告众人不要效法他们的行为,因为他们能说不能行。在另一个情况下,耶稣对比

摩西的律法,指摘他们那些不合圣经的传统(太十五3-6,二十三4、16-22)。

摩西拉

Moserah
mó xī lā

即摩西录。摩西拉(申十6)是单数词,摩西录(民三十三30、31)是复数词。

参“摩西录”1075。

摩西律法

Moses, Law of
mó xī lǜ fǎ

参“立约/约”897:“申命记”1268:“出埃及记”230:“以色列的宗教”2068:“圣经中的律法观”1373:“利未记”887:“摩西”1066。

摩西录

Moseroth
mó xī lù

以色列人在旷野飘流时一个暂时安营的地方。其位置在哈摩拿和比尼亚干之间(民三十三30、31)。后来,亚伦死了,也葬在那里(申十6,中译本作“摩西拉”)。摩西录(民三十三30、31)是摩西拉(申十6)的复数词。其确实位置不详,但明显是位于以东的边境,在何珥山附近(参民二十23-29)。

摩西五经

Moses, Books of
mó xī wū jīng

参“申命记”1268:“出埃及记”230:“创世记”248:“利未记”0887:“摩西”1066:“民数记”1049:“五经”1615。

摩西之歌

Moses, Song of
mó xī zhī gē

旧约两首古体诗:摩西的祝福(申三十三)和摩西之歌(申三十二)其中的一首。另外一首诗歌“海之歌”(出十五)是以摩西早期事迹为背景,而上述这两首则真正是他“最后的心愿和遗言”。

以色列背叛神，摩西写下了律法书，见证他们的不是，但根据律法本身的规定，必须有两个见证人才可作出任何指控（十七6），神於是吩咐摩西写歌，作为以色列人犯罪另一个见证（三十一19）。值得留意的是，摩西像保罗一样，对人性的估计没有错误（三十一29；徒二十30）。

这歌是神的伟大和美善的见证，尤其有关祂对以色列的恩慈（申三十二10-14），在这恩典的衬托之下，格外显出以色列人向神所作的恶（三十二6），以致引起神的怒气和最终的惩罚（三十二19）。神将会用天灾、猛兽和战争来刑罚他们；可是，这并非终局，因着神的恩典，祂将会攻击以色列的仇敌，拯救祂自己的子民（三十二36）。

这歌的信息与旧约其他伟大的先知之信息一样（诗七十八），就是以以色列历史为背景来表达这信息。摩西之歌勾画了神的本性，难怪天堂所唱的歌是“神仆入摩西的歌和羔羊的歌”了（启十五3）。

参“摩西”1066。

摩押

Moab
mó yā

摩押是外约但中央的一个细小的王国，摩押人是这王国的居民；摩押地就在死海东面的高原上。约但峡谷的悬崖形成了摩押和犹太之间天然的疆界；北面的疆界不定，根据当时军事力量的大小而转变，强盛时可伸展至希实本，弱小时则只能达亚嫩河（现今的嘉捷河）；叙利亚的沙漠形成其东面的边界，干旱的沙漠限制其农耕区域继续东移；至於南面的边界，有撒烈溪（现今的希撒河）把摩押和以东分隔。这样看来，即使在古代摩押的颠峰时期，其版图也只是十分细小，由南至北约有60哩，东至西约20哩。

摩押大部分是坡度徐缓的高地，其中有无数的峡谷。横跨摩押心脏地带的是王道，这路线在摩押的历史中必然有军事和商业上的重要性（民二十一21、22；士十一17）。摩押高原一向以牧场多而见称（王下三4），而摩押地的土壤和气候则适宜种植大麦和小麦。

摩押人的起源和历史

根据创世记十九章37节，摩押人的始祖是摩押，即罗得由大女儿所生的儿子。申命记二章8至11节谈及希伯来人进迦南的时候，来到摩押地；经文指出在摩押人之前，住在那地的是以米人，但经文却没有交代罗得的后裔。以米人和当时的摩押居民之间的关系。至於主前1300至600年间已存在的摩押王国本身究竟是如何建立起来，却鲜有提及。关于这时期的摩押历史和文化，只可从考古学和有关连的文字资料推测，这些资料包括埃及、亚述的文献和旧约经文。

在以色列人横过外约但之前，摩押人早已失去亚嫩河以北之地，该地的管治权落在亚摩利王西宏手中，西宏当时在希实本作王（民二十一13、26）。希伯来人欲从君王大道横过以东和摩押进迦南，却遭西宏拒绝，希伯来人遂与西宏争战，并在这战役中大大战胜了西宏（民二十一21-32）。摩押王巴勒恐防以色列人会夺取其土地，便向他们宣战（民二十二6；书二十四9），并请了米所波大米先知巴兰来咒诅以色列的军队（民二十二至二十四）。后来流便和迦得两支派定居在西宏的境内，亚嫩河则成了以色列人和摩押人之间的边界（民三十二）。以色列人在什亨背叛神后（民二十五），亚嫩河以北的摩押平原就成了摩押人和以色列人相争的缘由。

摩押王伊矶伦一直在约但河两岸欺压希伯来人，直至以笏把他杀了（士三12-30）。到了耶弗他的日子，摩押北部再一次受制於以色列（士十一26），从路得记的记载中可以看见，摩押和以色列有一段时期显然是和平共处的。

扫罗和大卫在位期间，从主前十一世纪末期至十世纪中期，摩押与以色列经常争战，通常都是以色列处优势（撒下十四47；撒下八2）。所罗门的妃嫔中有摩押女子，他更为摩押的主神基抹筑了一座邱坛（王上十一1、7）。以色列王国在主前930年分裂后，摩押曾经历短暂的自由，但不久暗利和亚哈在主前九世纪，又再控制摩押和摩押王米沙。（描述米沙与暗利王朝之冲突的著名摩押石碑，以及其他较

短的文獻顯示摩押語言跟舊約的希伯來文有很密切的關係。) 摩押與鄰近國家(例: 以色列、猶大、) 以東, 尤其是亞述) 一直都有衝突, 直至主前六世紀早期, 巴比倫王尼布甲尼撒把摩押王國粉碎為止(結二十五8-11)。這些衝突記載於舊約(王下三, 十32、33, 十三20, 二十四2), 以及亞述的文獻中, 後者更指出摩押在主前八世紀後期已成為一個亞述的附庸國。摩押跟以色列和猶大之間的不和, 可見於先知書針對摩押的預言中(賽十五、十六; 耶九25、26, 四十八1-17; 摩二1-3; 番二8-11)。這些經文也提及摩押一些古代的主要城鎮(尼波、米底巴、希實本、底本、亞珥、基珥和何羅念)。

繼巴比倫的統治之後, 摩押又落在波斯的掌握中, 並由不同的亞拉伯民族占領, 其中最值得注意的是拿巴提人。在舊約後期, 被擄回歸的猶太人特別留意遵守那記在申命記二十三章3至6節的律例, 所以當時的摩押並沒有重建一個國家, 但以色列人仍把摩押人的後裔分別出來(拉九1; 尼十三1、23)。在主後106年, 摩押地成為了羅馬的亞拉伯省之一部分。考古學的研究給史前至土耳其時期的摩押歷史和文化加添了許多資料。

摩押人的宗教信仰

主前三千至二千年代, 摩押人的宗教信仰大概與迦南人相似, 後來發展為一個比較獨特的系統。雖然摩押人也敬拜別的神祇, 但基抹才是他們的國神。舊約稱摩押人為“基抹的民”(民二十一29; 耶四十八46), 而摩押人的名字中, 也常有“基抹”兩字, 可見這神的地位在摩押人心中是極高的。摩押石碑常提及基抹, 把他描繪為爭戰之神, 帶領著子民對抗仇敵。

摩押人常尋求神祇的指引和喜悅, 並且十分尊重占卜說兆的人和他們所說的預言(民二十二至二十四)。祭司(耶四十八7)和獻祭制度(民二十二10至二十三30, 二十五1-5; 王下三27; 耶四十八35)是摩押人宗教的重要部分。考古發掘中並沒有發現摩押的神殿, 但摩押石碑和舊約(王上十一7、8; 王下二十三13)均有提

及。摩押人的墳墓如在底本所發現的, 都粉飾得很精細, 顯示摩押人相信死後仍有生命。

參“迦南神祇和宗教”719: “摩押石碑”1077。

Gerald L. Mattingly

摩押京城

City of Moab

mó yā jīng chéng

見於民數記二十二章36節, 指摩押的亞珥。摩押王巴勒往迎巴蘭於此。

參“亞珥”1845。

摩押石碑

Moabite Stone

mó yā shí bēi

這是在舊約聖經以外, 最詳盡地記錄鐵器時代(主前1300-500)巴勒斯坦和約旦一帶的歷史文獻。這文獻是研究居住在死海以東的摩押人的一份重要的歷史資料。摩押石碑於1860年代出土, 其中記述主前九世紀中期一位摩押王米沙在位期間的事跡, 可說是頗為完整。這石碑被發現的時候, 是一塊圓頂堅硬的石板, 上有39行看似希伯來文的文字(高3呎10吋, 闊2呎, 厚2½吋)。

1868年8月19日, 差會聘請的一位德國人克拉恩看見這石碑, 便回報所屬機構。當德國和法國領事同時對這石碑表示有興趣時, 那些發現石碑的阿拉伯人便希望從兩國政府索取最高的價錢, 他們彼此之間為金錢而爭論, 這糾紛後來變得十分嚴重, 其中一群人竟把石碑用火燒然, 然後澆上冷水, 令石碑裂成許多小塊。阿拉伯人把這些石碑碎片分別放在郊外的谷倉, 盼望碎片能成為祝福或祭品, 給他們帶來好收成。幸而法國領事館一位信差, 已把石碑上的文字拓印出來。可惜, 這個信差騎馬返回領事館途中, 拓本卻破裂了。後來較大片的石碑碎片已被搜集, 同時也給拓印出來; 最後, 許多小碎片也先後被發現, 整塊石碑大致上已回復原狀。雖然仍有一部分遺失, 但現有的石碑對摩押人的歷史已有清楚的描述。

碑文開始是給摩押之神基抹的獻詞。



约旦河东的摩押山地



摩押石碑

在位30年的摩押王米沙存感恩的心说，神把他“从诸王手中”救拔出来，并让他“在仇敌身上得尝所欲”，因此他为他的神筑一座邱坛。发现石碑的地方也许就是邱坛的所在。

往下的碑文是摩押人一般粗略的历史，似乎与旧约的叙述有关联。“以色列王暗利欺压摩押多年，因为基抹恼恨他的地（摩押）。”暗利的儿子“继承了他，

并且也说：‘我要压迫摩押。’他是在我（米沙）的日子说（这些话），但我胜过了他，也胜过了以色列家，以色列要灭亡，直至水远。”以色列统治摩押的40年中，必定包括暗利（主前885-874，王上十六）、暗利之子亚哈（主前874-853）、亚哈谢（主前853-852），以及约兰在位的上半段时期（主前852-841），那么，碑文中所提及的儿子可能指暗利的孙儿。这推论与旧约经文较为吻合，因为经文说约兰曾制伏摩押的背叛者（王下三4-27；若说石碑是立于亚哈在位时，便与王下一1不吻合）。

碑文其余部分描述米沙如何得胜以色列，并米沙的各项建设，还呼求基抹帮助米沙去攻打造兰人。

参“铭刻”1056：“摩押”1076。

摩亚底

Moadiah

mó yà dī

被掳回归时期一祭司家族的祖先。大祭司约雅金的时候，这族的族长是毗勒太（尼十二17）；在尼希米记十二章5节称为“玛底雅”。

参“玛底雅”961。

抹比拿

Machbenah

mǒ bǐ nā

很明显是一个地名，曾在迦勒和犹太的族谱中出现（代上二49）。排在这名字后面的是基比亚；基比亚可能就是约书亚记十五章57节所提到的城。这样看来，抹比拿可能位于希伯仑南部山区的东面；而希伯仑是迦勒族人要得的地。虽然有人提出这名字应为迦本（书十五40），但此说不确，因为迦本是位于高原的。

抹比押

Magpiash

mǒ bǐ yā

在被掳回归时期与尼希米一同签署以斯拉之约的一位政治领袖（尼十20）。

抹大拉

Magdala
mǒ dà lā

参“大马路他”270：“马加丹”966。

磨

Mill, Millstone
mò

用以研磨谷物的器具。中东考古学发现研磨谷物是一项古代的艺术。他们发掘了一些石器，起码属于新石器时代（主前约8300-4500）。这些石器包括不同形状、凹陷的石块和扁平的磨石，基本上这就是手动的石磨。许多世纪以来，研磨技术不断改进，但石磨的两个基本部分仍然不变：下层的凹石让谷物撒开，上层的磨石在凹石上转动，以压力把谷粒磨成粉末。在希伯来之中，“磨”是双数词，表示一个磨由两部分组成。

最早期的石磨是鞍状手磨器，它由一块粗糙而微微凹陷的底石，和一块凸面的磨石构成。底石由18吋至30吋不等，而其中一端比另一端稍为厚一点。这部分在希伯来文称为“下磨石”（伯四十一24）。在上面的称为“上磨石”（士九53；撒下十一21），长度由6吋至15吋不等，一端是平面的，另一端是凸面的。这上磨石可以很容易地握在手中。研磨的时候就把上磨石在下磨石的谷物上前后推动。显然，一次可以研磨的分量是有限的（创十八6）。

第二类手磨包括两块圆形的石头。底石的石面可以是凹陷的，也可以是凸起的，而上半部的磨石则刚好相反，为的是与底石配合。这类石磨有些在顶部中央有一漏斗形小孔，可以让谷粒在小孔流进去。上磨石装有一支木栓，用以推动上磨石，使其在下磨石上面磨动。谷粒受到挤压就会从上磨石的边缘跑出来。一般用的石头是黑色的玄武岩，因为其粗糙和多孔的表面能有效地碾磨谷粒。

通常手磨都可以由一人操作，但有些类型似乎需要两人合作（太二十四41）。

磨石在日常生活中极其重要，因而律法也禁止人取去别人的磨石作当头，因为

这样做，那人就不能做面粉来制面包，全家人就要挨饿（申二十四6）。若把这些石头抛在人的头上，可以致命，这情况在亚比米勒的事件中可见（士九53；参撒下十一21）。

一般来说，磨面粉是仆人（出十一5）或妇女（赛四十七2）的职责。在巴勒斯坦的村庄中每天都可听见推磨的声音。若这声音停止，村里的生气也就断绝了（耶二十五10）。



迦百农的大石磨

圣经似乎也提及一种供社区用的大型石磨，这种石磨需要牲畜来推动。一块重重的圆石，直径也许有4至5英尺，这大石要靠一根穿过中央的木杆来转动。这木杆是沿着一根垂直的柱子来转动的，今天我们仍可在一些东方国家找到这样的石磨。非利士人要参孙在监里操作的大概就是这类大型的石磨（士十六21）。

参“食物和调制方法”1414：“”179：“农业”1136。

抹大拉的马利亚

Magdalene, Mary
mǒ dà lā de mǎ lì yà

几个跟随耶稣的数位马利亚中的一位。她是第一个看见复活的基督的（约二十11-18）。

参“马利亚#3”961。

抹利

Mahli
mó lì

利未的孙儿，米拉利的儿子（出六19；民三20；代上六19、29，二十三21，二十四26、28；拉八18），是抹利族的祖先（民三33，二十六58；按：民二十六58和合本译作“玛利”）。抹利族的人，与其他米拉利的子孙一起，负责扛抬会幕的骨架和院子四围的柱子（民四29-33）。

墨，墨瓶

Ink, Inkhorn
mò / mò ping

参“著作和书籍”2360。

末巴奈

Machbannai
mò ba nài

大卫和扫罗对抗时，在洗革拉投奔大卫的战士（代上十二13）。

未必

Magbish
mò bī

被掳归回后，有原居民的后裔156人返回居住的一个城市（拉二30）。这座城市可能就是亚杜兰附近的麦比亚废墟。

末底改

Mordecai
mò dī gǎi

●被掳时期的犹太领袖。有关末底改的事迹，我们只能从以斯帖记得知；有些拉比传统更认为以斯帖记是出自末底改的手笔。末底改的事迹发生于薛西（即亚哈随鲁）任波斯王的时候；古代波斯是一个跨越127个省份的大帝国。末底改是便雅悯人，扫罗王之父基士的后人。尼布甲尼撒从巴勒斯坦掳去大批犹太人时，末底改的一家也在其中，虽然他的名字来自巴比伦的字源，但他的心却热爱犹太同胞。虽然古列的谕令容许犹太人返回圣地（主前538），但犹太人宁愿散居各地当殖民，也不愿返回巴勒斯坦，面对重建的种种困难。

末底改戏剧性的生命与其堂妹哈大沙（即以斯帖）连在一起。以斯帖父母死后，末底改就收她为自己的女儿。随着瓦实提被废，以斯帖突然意想不到地被提升为皇后。这是其同胞得着拯救的关键。此外，另一个原因是末底改对这位漂亮的犹太女子具有深远的影响力。然而，在这两个原因背后，是权能的神在工作；祂爱以色列人，保守他们，免受薛西的首相哈曼之恶计所害。哈曼可说是魔鬼的化身，由于末底改不肯向他下拜，他便怀恨在心，决意把波斯国中所有犹太人消灭。末底改获悉这阴谋，便透过王的太监哈他革把这警告诉以斯帖。以斯帖起初十分犹豫，不愿干预这事，后来末底改清楚而严肃地告诉她：

“你莫想在王宫里强过一切犹太人，得免这祸。此时你若闭口不言，犹太人必从别处得解脱，蒙拯救；你和你父家必致灭亡。焉知你得了王后的位分不是为现今的机会吗？”（斯四13、14）数天过去了，期间哈曼造了一座巨型的绞首台，预备将末底改处死。完成绞首台的当晚，薛西王不能入睡，便命人把他任内的纪录取来，念给他听。他闻得末底改曾在一次刺杀行动中救了他，便问臣仆，末底改立功后，可有赐他什么尊荣爵位没有。既发现没有对末底改作任何酬谢，薛西王便召哈曼来，问他王所喜悦尊荣的人，应当如何对待。哈曼以为王所喜悦尊荣的人是他自己，便向上提供了三大献议（斯六7-9）。可笑的是，王选了哈曼去把他的献议执行在末底改身上，最后还有另一个讽刺，就是哈曼被挂在他为末底改而设的绞首台上。

哈曼死后，末底改和以斯帖必须迅速行动，回应那不能更改的王谕。这谕令是在哈曼的煽动下，针对犹太人而发的。薛西热切期望犹太人可逃过灾难，便立了另一个谕令，容许犹太人自卫并向攻击他们的人还报。末底改向波斯官员递交这指示时，他们十分合作，尽量保护犹太人免受仇敌侵害；相反，他们的仇敌中有几千人被杀。

其后，末底改吩咐犹太人在每年的亚达月（大概是三月）14和15日庆祝这次

得拯救，这节期称为普珥日，“普珥” purim 这字是源自 pur 一词（意即“筮”），因为哈曼曾掣筮得出消灭犹太人的日子。

参“以斯帖记”2097。

● 被掳归回时，与所罗巴伯一同返回耶路撒冷的十名领袖之一（拉二2；尼七7）。

Stuart D. Sacks

墨角兰

Marjoram
mò jiǎo lán

小型薄荷，可达3呎高；或者就是旧约里的“牛膝草”。

参“植物（海索草）”2292。

末力

Mahli
mò lì

母示的儿子，是利未人抹利的侄儿（代上六47，二十三23，二十四30）。

默玛

Michmas
mò mǎ

参“密抹”1042。

末世 / 末后的日子

Last Days
mò shì / mò hòu de rì zì

圣经的用语，代表这世界末后的时期。在旧约圣经的记载中，末世就是犹太人所期待，弥赛亚应许得到应验的时代（参赛二2；弥四1）；新约圣经的作者则认为他们正处於末世，就是福音的年代。举例来说，彼得把五旬节的事件解释为约珥书二章28节应验的时刻。彼得说：“这正是先知约珥所说的：‘神说：在末后的日子，我要将我的灵浇灌凡有血气的。’”（徒二16、17）希伯来书的作者宣称：“神既在古时藉着众先知，多次多方的晓谕列祖，就在这末世藉着他儿子晓谕我们。”（来一1、2）如此，末世就是福音沛降的日子；藉着耶稣基督完美的一生、受死、复活及荣耀，全世界可以白白得着救恩的好处。在这段日子里，不信的人有

机会悔改归向神。同时，信徒也有责任向全世界传扬福音。

可是，与此同时，末世亦是神的子民遭试炼的日子。他们要面对这些不信神的人予以蔑视及敌意，保持对神的忠心。因此，保罗警告提摩太说：“末世必有危险的日子来到。”（提后三1）彼得也写道：“在末世必有好讥诮的人。”（彼后三3）犹太书也有类似的警告：“末世必有好讥诮的人随从不敬虔的私欲而行。”（犹18）对于那些不敬虔的人来说，这可以说是他们的末日了。无论他们现在看来何等兴旺，他们的将来却是惨淡的。雅各带着讽刺的语气劝告那些企图在地上积聚财宝的人：“你们在这末世，只知积攒钱财。”（雅五3）因此我们的主也严重地警告我们：“人的生命，不在乎家道丰富”（路十二15），并且称那些“为自己积财，在神面前却不富足”（十二21）的人是傻子。

犹太书18节使用另一个同义词来表达，那就是“末期”（和合本作“末世”），彼得前书一章20节也使用同样的字词。他说：“基督在创世以前是预先被神知道的，却在这末世（末期）才为你们显现”，那就是说基督在历史的最后阶段才显现。“末世”的原文是复数名词，使人想到是指一段时期。这个最后的阶段，已经持续了多个世纪，证明这看法是正确的。但从永恒的角度而言，这只是一个短暂的时间。而且在每一个世代里，这最后的阶段常是近在眉睫。约翰以“末时”来形容这种情况。甚至使徒时代的教会所出现的敌基督，也证明了这道理。约翰说道：“如今是末时了。你们曾听见说，那敌基督的要来；现在已经有好些敌基督的出来了。从此我们就知道如今是末时了。”（约壹二18）末世就摆在眼前，它终有一天会临到。故此，基督强调我们要时常儆醒，因为我们不知道祂何时何日会回来。那时候，就是末世的终结（太二十四44，二十五13等）。

这自然引伸到进一步有关末世的教导：“那日子”（最后的一天）是末世的终结，末世将随之结束。在新约中，“日子”原文是一个单数名词，与旧约中熟悉

的“耶和華的日子”的观念呼应。它通常是指不悔改的人接受最后审判时的可怕日子，但同时也是神的百姓蒙拯救及伸冤的日子（参赛二12-22；结十三5；珥一15，二1、11；摩五18-24；番一7、14）。因此，在历史中，这末世的高潮就是“耶和華的日子”，它突然临到世上（帖前五2）。末世的最后日子，将会是拒绝福音的人接受最后审判之日，同时，也是现今墮落了的世界得着洁净，以及被造的万物复兴的日子，以致在新天新地中，神创造的目的，完全可以成就。然后，我们完全得赎，最终与我们的救主完全相像，我们就能够进入祂永远的荣耀之中（约壹三2；罗八19-25；启二十一-8）。

此外，使徒保罗提醒基督徒，在这最后的日子，就是他所称的“那日子”，他们建在耶稣基督之根基上的工作，会显露出真正的价值来。他们在生命中所作的一切，将会完全揭示。这并不是说他们在基督里的救恩确据岌岌可危，反之，这是提醒他们在主再来时，是满有信心见主面，抑或满有羞耻（参约壹二28）。保罗写道：“各人的工程必然显露，因为那日子要将它表明出来……人在那根基上所建造的工程若存得住，他就要得赏赐。人的工程若被烧了，他就要受亏损，自己却要得救。”（林前三13-15）

接续这末世的最后日子，就是基督永恒的国度。那时候，万物都要服在神之下（腓三20、21；林前十五28）。根据圣经所言，那日子也是胜利及复活的日子。基督应许凡信祂的人，都会在那日子复活（约六39、40、44、54）。与基督再来所彰显的荣耀相比，末世就像黑夜一般。因此，末世结束时，也就是神永恒之日的开始。所以，保罗劝诫在罗马的基督徒说：“你们晓得现今就是该趁早睡醒的时候；因为我们得救，现今比初信的时候更近了。黑夜已深，白昼将近；我们就当脱去暧昧的行为，带上光明的兵器。”（罗十三11、12）当我们醒觉到我们正处於末世，并且那末日快要来到，我们的生活的品质和节奏都会受到影响。正如彼得所言：“你们为人该当怎样圣洁，怎样敬虔，切切仰望神的日子来到。”彼得认为从未

世的最后日子昏，我们应该“殷勤，使自己没有玷污，无可指摘，安然见主”（彼后三11-14）。

故此，末世就是我们的主耶稣基督的福音时期。福音时期是在末世最后审判不信者之前奏，也是信徒进入永恒的荣耀之黎明。对于基督忠心的跟随者来说，那是喜乐及蒙福的日子，但也是等待全然救赎的时刻。同时，在那段日子里，基督的教会遭受试炼及苦难。可是，神赐圣灵在我们心中保证，让我们先尝日后在天的丰富筵席，并为所应许的付上订金，作为应验的凭据（林后—22，五5；弗—14；罗八23）。与此同时，我们应该和使徒保罗一同肯定，在这末世所受的苦楚，“若比起将来要显於我们的荣耀就不足介意了”（罗八18）。而且，这些日子是为了让我们履行责任，把握良机。责任方面，基督徒受命把福音传遍天下（太二十八19、20；徒—8），并且神命令世界各地的人都要悔改（徒十七30）。在良机方面，如果末世似乎迟迟未到，又或许有人讥诮耶和華的日子永远不会来的话，末日之所以延迟了，是由于神长久忍耐，“不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改”。故此，我们应该“以我主长久忍耐为得救的因由”（彼后三9、15）。

Philip Edgcumbe Hughes

参“主的日子”2350：“主再来”2354。

末世论

Eschatology

mò shì lùn

系统神学的一部分，探讨有关个人和世界的最终事件。

末世论中的题目

死亡

圣经教导说，人皆有死（来九27），唯一例外的是当基督再来时，仍然生存於世的人（帖前四17）。肉体的死，或第一次的死，是灵魂离开身体。由於罪进入了世界，人人皆不免有死（罗五12）。

属间境界

指人在死亡和复活之间的状态。按传统的正统观念，信徒可以在主面前享有有

意识的福乐，不信者则因与神分离而受痛苦煎熬。不过，如果将两者的最终命运作比较，这仍然是相当不完全的状态。有些团体，如基督复临安息日会，认为在死亡和复活之间，死人是处于一种“灵魂睡眠”或无意识状态。另外一些团体，特别是天主教，认为有一处洗罪的地方存在，为未来的生命预作准备。

再来

圣经教导说，到时间的末了，基督将亲身以肉身再临（徒一11）。但没有人能知道其确实时间，其情形有如夜晚之贼一般，在人们意想不到的时候就发生了（路十二39、40）。时间虽然不知道，事情却必然会发生。耶稣设了许多比喻（特别在马太福音二十四和二十五章）说明这件事，要求人们存着警觉、忠心和勤恳的态度来期待。

复活

所有已经死了的人将重得生命。这将是肉体的复活，每个人重新恢复肉身的存在。对于信徒而言，这件事和基督再来连在一起，那时候，如今的血肉之躯将改变成一个崭新的完美身体（林前十五35-56）。圣经也指出，不信者将复活而进入水死（约五28、29）。

审判

到必有的审判时刻，主将根据已故者和自己的关系，来断定他们的灵命境况。再以这些为依据，有些人得到永远的赏赐，有些人则永远受刑。有些神学家尝试把信者和不信者被审判的时间区分，某些学者则认为有多达7次的不同审判。

最后的光景

圣经教导有天堂的存在，是一处永远福乐的所在，信徒和神同在；也有地狱，在那里不信者与神远离，沦入痛苦中。这些状态是固定不能改变的，结局皆由今生的抉择来定命。

千禧年

许多基督徒相信，就在最后的审判来临前，神在世上有一段治理的时候，称为千禧年。其根据是启示录二十章4至7节。那些主张基督将亲自来创设此时期的人，称为前千禧年学派。那些坚持国度的建立，是要藉着福音日益成功传播的人，则

号称后千禧年学派。还有些学者称为无千禧年学派，认为并没有基督在世上作王这回事，启示录二十章所说的1,000年，应该作象征性的解释。

大灾难

圣经说到有一段大灾难时期将降临世上，其猛烈可调空前绝后。有些人认为这和但以理书九章24至27节所载的“第七十个七”相符，其持续时间为7年。有些人相信教会将经历此难，主在这时期结束前不会回来，这些人称为灾后论。另有一些人称为灾前论，认为主的再来将分两个阶段或两期，就是说，除了祂的公开再来以外，基督还要特地为教会回来一次，在大灾难来临以前，将他们带出世界，或叫他们“被提”。尚有一些学者称为中苦难论者，认为教会在7年的前半期在场。但在苦难开始严酷的后半期来临前被提。

最近的历史

近年来，人们对末世论的兴趣大增。有些人解释说，它不仅是神学的一部分，而且是无所不包的。由于基督事件引入了新纪元，大部分新约都必须计入末世论。

有些学者甚至声称，所假想的未来事件已经完成。因此基督的第二次降临发生于五旬节。没有什么未来事件可以期盼。此观念称为“已实现末世论”。

希望神学将如此的末世论延伸至神学各领域，甚至进入有关神的教义。於是，原来认为神的超越是处于我们之上或超出我们之外，这些人则认为祂就在我们面前。祂是现在的神，未来亦然，祂的超越存在只是和时间有关，而与空间无关。

保守派对末世论持比较传统的看法。像《幽径人散》（1973）一类著作，对圣经的预兆性预言经节表现出极大兴趣。许多人认为今天的中东事件，和但以理书九章、马太福音二十四、二十五章、帖撒罗尼迦前书，及启示录等的记载有关连。

警惕

末世论有时候成为基督教界内的分属力量，信徒常为细节争吵不休。有些案例，各宗派对于末世论的主要教义看法一致，但对于诸如灾前、灾后、灾中这些小地方

却因见解纷纭而分裂。另一个要避免的危险是时间的测定，我们对于“预兆”必须保持警觉，但关于主的再来，神并没有将确实的时间向任何人或甚至天使揭示过（太二十四36）。有些人认为自己能测定主再来的确实时间，一旦证明不实，信徒的信心便立刻动摇。

实用价值

藉着适当的了解和应用，末世论可以为基督徒带来强而有力的积极意义。它可以成为安慰的泉源（帖前四18），给人勉励（林前十五5B），促使人提高警惕，忠心服侍，相信必有赏赐（太二十五14-30）。由于时间有限，基督徒应该忠心运用自己的机会。我们的主必然要再来，我们理当充满盼望和勇气。

Millard J. Erickson

参“死亡”1511；“主再来”2354；“患难/灾难”592；“千禧年”1181；“天/天堂”1563；“地狱”315；“复活”437；“居间境界”806；“审判”1319；“永生”2146；“最后审判”2375；“主的日子”2350；“末世/末后的日子”1080；“神的愤怒”1285；“启示文学”1179；“七十个七”1165。

参考书目：G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*; J.A. Beet, *The Last Things*; O. Cullmann, *Christ and Time*; T.F. Glasson, *The Second Advent*; A.A. Holkema, *The Bible and the Future*; G.E. Ladd, *The Presence of the Future*; A.T. Lincoln, *Now and Not Yet*; J.D. Pentecost, *Things to Come*; H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*; G. Vos, *The Pauline Eschatology*; L.J. Wood, *The Bible and Future Events*.

末世启示

Apocalypse
mò shì qǐ shì

该词有“启示”、“显示”之意。但以理书和启示录是圣经里的两部有关末世的启示。

参“启示文学”1179；“但以理书”284；“启示录”1170。

没药/沉香

Mynth

mò yào / chén xiāng

从不同的灌木得来的一种芳香的乳状树脂。约翰福音十九章39节作“沉香”。

参“植物(没药)”2292。

谋士/策士

Counsel, Counselor

móu shì / cè shì

圣经时代在王左右出谋划策的人，谋士特别就有关法律之事提供意见（如现今之律师），其地位略似今之美国阁员。得宠的谋士往往参与废立大事，俨如王者之师。如亚希多弗曾先事大卫，后事押沙龙，他的主意“好像人问神的话一样”（撒下十六23）。罗波安即位时左右谋臣如云，既有先王的老臣（王上十二6），也有跟他一起长大的新进之士（王上十二8）。然而罗波安偏听后者之言，终造成国家分裂的悲惨结局。圣经也记载法老和巴比伦王的御前谋士（赛十九11；但三2、3）。

圣经说：“不先商议，所谋无效；谋士众多，所谋乃成。”（箴十五22）所以智慧人于计划之前必先听取别人意见。给我们提供意见的“谋士”，可以是父母（箴一8）、长者（结七26）、先知（代下二十五16）、智者（耶十八18）、朋友（箴二十七9）等。不过，有些谋士心术不正，他们的意见充满欺诈（箴十二5）。

圣经指出，神也为人筹算计划，祂的筹算永远立定（诗三十三11）；祂又使列国的筹算归于无有（诗三十三10）。任何人都没有资格作神的谋士（赛四十13），只有神所委派的弥赛亚被称为“奇妙的策士”（赛九6）。

新约告诉我们，圣灵是信徒的训慰师（约十四16、17）。圣灵住在信徒心中，是基督所派遣的（约十六7）；圣灵也称作“真理的圣灵”，是见证基督的（约十五26）。升天的耶稣基督在天上作万民的中保（约壹二1）。

参“圣灵”1381。

亩

Acre
mǔ

以色列人的土地面积单位。该词希伯来语的原义是“轭”，大概是指一匹耕牛一日可犁之地。

参“度量衡”354。

亩/色麦

Tsemed
mǔ / sè mài

用以量地的单位，相等於 $\frac{1}{2}$ 亩。

参“度量衡（色麦）”354。

母鸡

Hen
mǔ jī

参“鸟（鸡）”1123。

母鹿

Hind
mǔ lù

雌性的成年红鹿。

参“动物（鹿）”329。

母牛

Cow
mǔ niú

参“动物（牛）”329。

母平

Muppim
mǔ píng

便雅悯十个儿子之一（创四十六21）。

母平也许就是书反（民二十六39）和书品（代上七12）。

参“书反”1470。

母示

Mushi
mǔ shì

米拉利的儿子，利未的孙儿，抹利的弟弟（出六19；民三20；代上六19、47）。他是末力、以得和耶利摩的父亲（代上二十三21、23，二十四26、30），是母示族的祖先（民三33，二十六58）。

母羊

Ewe
mǔ yáng

雌绵羊。

参“动物（绵羊）”329。

木狗

Stocks
mù gǒu

圣经时代一种普遍的刑罚及监禁方式（代下十六10；徒十六24）。

参“刑法和刑罚”1775。

木匠

Carpenter
mù jiàng

参“职业（木匠）”2320。

木偶

Grove
mù ǒu

某些被以为神圣的树木往往用来象征该专司繁殖的女神，有时又会竖立一些木柱当神敬拜。神命令以色列人要毁灭这些象征物（称为柱像木偶），要打碎和砍下来（出三十四13），且要用火焚烧（申十二3）。由於那些柱像是木制的，考古学家不能找到任何留下的痕迹。在艾的一个早期圣所发现一大块烧焦了的木头埋在窑炉之中，那可能是一根削去了枝子的树干。有些研究人员认为，那是亚舍拉的木偶。

神严格禁止以色列人拜偶像亚舍拉，或任何为纪念她而竖立的像。以色列一直以來，都染有拜偶像的恶习，违背神的诫命。北国以色列败亡的原因之一就是拜偶像。在那里设立木偶，敬拜异邦女神和神的配偶巴力（王下十七7-18）。耶洗别极力鼓吹敬拜推罗人的巴力假神。

参“耶坛/高处”1193；“迦南神祇”宗教”719；“神，女神”1276；“偶像，拜偶像”1146。

牧人
Shepherd
mù rén

参“职业(牧羊人)”2320。

牧养的 / 牧师

Pastor
mù yǎng de / mù shī

这名词字面的意义是“牧羊人”，旧约和新约都用以象征管治者和领袖。新约曾有12次用这字来比喻“领袖”，其中只有一次，译作“牧师”(弗四11)。

新约这比喻性的用法源自旧约和巴勒斯坦的背景。在犹太人的经济制度里，照料羊群的牧人需为羊群负责任，大群的羊需从一个地方赶放至另一个地方，其间必须有人照料羊群，免受野兽侵袭和防备盗贼偷去。由於在古代社会里，牧羊人肩负了这么重大的责任，所以“牧人”也常用以指君王。亚述、巴比伦和埃及的王常被称为牧人，因为他们要保护国民。这形象构成了旧约的背景；圣经中，牧人的用法也跟上述一样。旧约描述神是以色列的牧人，祂关心其子民各方面的生活。旧约中，君王和领袖也常被称为牧人(参民二十七17；王上二十二17；耶十21，十二10，二十二22，二十三1、2)。

到了耶利米的时代，“牧人”开始用来尊称那要来的弥赛亚。神自己承担牧养羊群的责任(耶二十三3，三十一10；结三十四11-22)，并应许把忠心照管其子

民的牧者赐给他们(耶三15、二十三4)。他明明地应许要作他们的神，并立大卫的后裔弥赛亚作牧者照管他们(结三十四23、24)。

旧约的形象延续至新约，新约把神描绘为一个关心羊群的牧人(路十五4-7)，耶稣则自称为那应许要来的弥赛亚牧人(太十16，二十五32；可十四27；约十1-30；参来十三20；彼前二25)。以弗所书四章11节称教会中的领袖为牧师，这用法从早期教会一直沿用至今日。保罗说他们是神赐给教会的一群特别的人，为要照料神的子民，正如牧人照料羊群一样，他们要引导和教导神的子民走在神的路上。

牧师加上教师，成为一群人，专门补足信徒、先知和传福音者的工作。“监督”和“长老”在新约中是指相同的职位(参徒二十17、28；多一5、7)，“牧师”似乎是另一个同义词，因为圣经称耶稣为“你们灵魂的牧人监督”(彼前二25)。“牧养”一词通常用以形容地方教会领袖的工作(约二十一16；徒二十28；彼前五2)，会众则常被称为羊群。牧师的职责是看守教会(徒二十28；来十三7)和抵挡假教训(徒二十29、30)，以建立基督的身体。关于牧师的职责和任务，保罗写给提摩太和提多的书信中有更详细的资料，这几卷书也被称为“教牧书信”。

参“监督”738：“长老”2270：“执事、女执事”2290：“属灵恩赐”1479。

拿安

Naam
nā ān

迦勒的后裔，属犹大支派（代上四15）。

拿八

Nabal
nā ba

玛云一个成功的富户；玛云位於犹大南面的旷野（撒下二十五）。拿八不像他敬虔的先祖迦勒，他为人刚愎凶恶（撒下二十五3）。

他和大卫的接触，是在剪羊毛的季节，那是庆祝丰收的时候，对客旅也应热情款待。当时大卫正四处逃避扫罗的追杀，他想跟拿八讨一些馈赠，这样做不仅合时，也因大卫等人曾在田野保护了拿八的羊群（撒下二十五15、16）。可是，拿八却以极端轻慢的态度予以拒绝，指大卫不过是一个悖逆主人逃跑的奴仆（10、11节）。

大卫决定报复。幸好拿八贤慧的妻子亚比该赶快预备好礼物，并求大卫不要因怒气使他的纪录被玷污（撒下二十五18-31）。大卫答应了。然而当拿八听闻此事，他好像突然中风，10天后就死去了（37、38节）。

拿八这名字是愚顽的意思，其人其事提醒后世，悖逆神是极其愚昧的行径。神自己，不是大卫，要施行报复（撒下二十五39；参罗十二17-21）。

拿巴提人

Nabataeans
nā ba tí rén

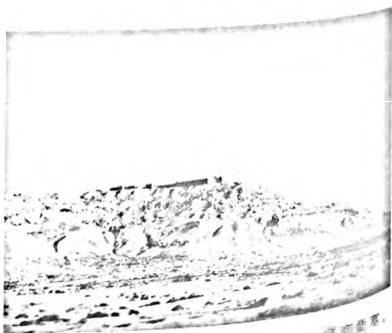
与犹大接壤的一个独立王国的人民，於主前169年至主后106年出现於历史舞台。研读圣经和正史的人往往会忽略他们，原因有二：第一，他们的成就至近年才被发现；第二，他们兴盛的时候，有其他重大的事件，包括基督在世及教会的始

创等，遮盖了别人对他们的注意。

犹太人和拿巴提人在希罗时期正值毗邻，也有政治上的来往。以土买王安拔特之子大希律的母亲就是一个拿巴提人。主前40年，帕提亚人攻打耶路撒冷时，希律逃到拿巴提的首都彼特拉。后来，希律之子安提帕娶了拿巴提极具权势的亚亚哩达四世（主前9至主后40）的女儿，两国的关系就巩固下来。然而，其后由於希律再娶另娶侄女兼嫂子希罗底，两国因此交恶。

新约也提及拿巴提人在那地区的势力。保罗在哥林多后书讲述他从亚拉伯旷野回来后，险被逮捕的经历：“在大马色，亚哩达王手下的提督把守大马色城，要捉拿我，我就……在筐子里，……被人抛下去，脱离了他的手。”（林后十一32、33）

拿巴提人的起源已无法确定。他们崛起为一地方势力并且日渐富庶，跟他们起初的传统生活截然不同。从前他们是一支亚拉伯游牧民族，没有房屋，没有农田。后来他们却在农业和水利发展方面有极大的成就。他们控制了往来印度和南亚拉伯与地中海国家的商队路线，获取了大利；故亚拉伯南部极可能是他们的家乡或大本营。然而，由於“拿巴提”跟以实玛利之子，也是以扫的妻舅“厄拜约”的名字相近，有人便提出拿巴提一名是源於厄拜约（创二十五13，二十八9，三十六3）。



雅德城——拿巴提人在南地的贸易据点。

拿巴提最著名的文化遗迹就是位於彼特拉的喪葬碑文。碑銘盡多亞蘭文，在蒲草紙和陶片上的銘文是草體的，在錢幣和供獻之物上則是標準的寫法；這些草體的寫法似是阿拉伯文字的前身。他們採用亞蘭文，又敬拜敘利亞諸神，顯示了他們是採取實用主義，適應四周充滿敵意的環境。他們創作的天分，即把珍貴的水源引至千旱之地以維持生命，只有他們拜占庭時期的子孫方可比擬。商隊增加了，若要取得商旅路線長期的控制權，就必須有技巧地處理。

格魯克在《約但的那邊》(1940)及《(南地)沙漠的河流》(1956)二書中有數以百計關於拿巴提人拓荒的精彩故事。拿巴提人不在於美術(陶瓷和雕塑)、建築和商業經營上成績斐然，他們的水利工程和旱地耕植法更是無與倫比的。

關於拿巴提人最早的历史記載，是与亞歷山大在敘利亞的繼承人安提柯(主前312)有關。历史可知的王位承襲始自亞哩達一世，約在主前170年(《馬加比二書》5:8)。約於主前100年，迦薩的居民指望“亞拉伯王亞哩達(二世)”幫助他們抵抗亞歷山大楊紐。亞哩達三世曾管治大馬色(主前80-70)。

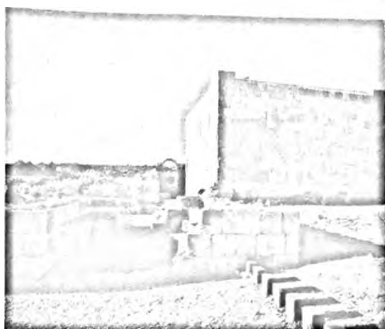
彼特拉的黄金时期是自主前50年至主后70年，期间在位的包括马立古一世、奥博达二世(与大希律同时)、亚哩达四世和马立古二世；雷巴尔二世的统治则是拿巴提王国的末代王朝。他前一任的王马立古三世已把首都迁至加利利以东70哩的波斯特拉。主后106年，罗马皇帝他雅努征服他们后，波斯特拉成了罗马帝国亚拉伯省的首府。拿巴提人被同化了，但他们独特的草书体则沿用至四世纪。

參“彼特拉”151。

拿比

Nahbi
nā bī

縛西的儿子；拿弗他利支派的首領，也是派往窺探迦南地的十二探子之一(民十三14)。



拿巴提人古城之卫城入口

拿兵器的人

Armour Bearer
nā bīng qì de rén

為戰士提着鎧甲和兵器的人(撒十四6、12)。

參“武器和戰爭”1616：“職業(士兵)”2320。

拿伯

Naboth
nā bó

一名葡萄園主。以色列王亞哈貪愛其葡萄園(王上二十一)。亞哈的要求可能並不合理(第2節)。但拿伯的拒絕也許有點不客氣(第3節)。

亞哈正在生氣的時候，耶洗別就安排了兩個無賴出來，誣告拿伯褻渎神和王，這是大罪，可判死刑(利二十四10-23)。按着摩西的律法，有兩個見證人就可定案(申十七6、7)。這表面看來合法和正義的裁決，簡直是謀殺。首先是遵照皇室的指示宣告和進行禁食。對拿伯的指控和审讯是由城中的長老執行，最後按律法用石頭把拿伯打死(王上二十一13)。

然而，先知以利亞知道事件的真相，也知道誰是真正的罪人。他就當着亞哈面前，預言他和耶洗別，連同全家的人，都要因這事被剪除(王上二十一19-24)。

預言果然應驗了。由於亞哈曾悔改，所以暫時幸免於難(王上二十一29)，但後來也在戰爭中被殺(王上二十二34-40)。耶洗別的血真的被狗舔(王下九36)，

她的儿子约兰则被射杀，尸体被抛在拿伯的葡萄园里（王下九25）。

拿答

Nadab
ná dá

● 亚伦和亚米拿达的女儿以利沙巴的大儿子（出六23；民三2；代上二十四1）。亚伦和他的儿子是以色列最早的祭司。神在西乃山与以色列人立约时，拿答也在场（出二十四1、9），其后被按立为祭司（出二十八1）。

拿答跟其弟亚比户因在耶和華面前献“凡火”而被烧死（利十1、2；民三4；代上二十四2）。早上所献的香火通常在宰杀祭牲之前。在这事件中，“火从耶和華面前出来，烧灭他们”。献“凡火”的事在圣经别处并无提及。

对拿答和亚比户所干犯的罪，拉比提出了许多不同的解释。因经文记载这悲剧之后，提到进会幕的时候不可喝酒（利十9），早期的传统便说这两兄弟是喝醉了。若祭司在进入会幕时喝酒，将被判死罪。

摩西劝慰拿答和亚比户悲痛的父亲时，有特别的指示，摩西劝亚伦不要举哀，以免妨碍他的祭司职务。由于亚伦已被膏立，分别为圣，他必须继续在神面前服侍。神不许他踏出会幕的门，“否则他便会死亡”。而以色列人却为拿答和亚比户哀哭（利十3-7）。

● 耶罗波安之子，接续耶罗波安作以色列王（主前909-908）。拿答统治以色列两年（王上十四20，十五25），他在犹太王亚撒2年登基，却在亚撒3年被篡夺王位（王上十五28）。拿答的继位可能在耶罗波安去世前已安排好，因他肯定知道北方众支派需要有魄力的领袖。然而，拿答并未成功地稳定国家。为赢取军队的拥戴，他领军到基比顿跟非利士人争战，那是在基色西南约2½哩之处。以萨迦的巴沙，大概是一名军官，刺杀了拿答及其众子，篡夺了他的王位。这正应验了示罗人亚希雅（王上十五29）针对耶罗波安家所说的预言。

● 耶拉蔑人，沙买的儿子，阿南的孙子，耶拉蔑的曾孙。拿答自己有两个儿子，

即西列和亚遍（代上二26-30）。

● 基遍人，耶利和玛迦的儿子（代上八30，九36）。

拿单

Nathan
ná dan

● 大卫从拔书亚（拔示巴）所生的儿子，是他在耶路撒冷所生的第三个儿子（撒下五14；代上三5，十四4）。拿单是所罗门的兄长，在撒迦利亚的末世预言中（亚十二12）曾被提及；在基督的家谱中（路三31），也被列为约瑟的先祖。

参“耶稣基督的家谱”3722。

● 一位早期先知和大卫的谋臣。大卫的连年争战将结束的时候，他告诉拿单理想为耶和華建造居所。拿单即时的回应是极表同意，但直接从神领受了指示之后，就改变了原先的看法。不过，拿单预言大卫的一个儿子将要为神建立居所，神也要透过大卫的儿子所罗门为他建立一个王朝。该预言不单关乎大卫的家系，也预言一位弥赛亚王的来临。拿单的神谕是极其重要的，因为涉及两件大事，就是圣殿和大卫王朝的建立（撒下七1-7；代上十七1-15）。

在与亚扪人争战期间，大卫与一妇人拔示巴苟合，有了孩子，他曾尝试召回妇人在军中的丈夫乌利亚，以掩盖他的罪行（撒下十一1-13，二十三39）。他的尝试失败后，又唆使他军队的元帅约押谋杀了乌利亚。后来，大卫就公开迎娶拔示巴作他的妻子（撒下十一14-27）。拿单面斥大卫，勇敢地藉一个比喻暗指他的罪恶滔天，王也因那比喻发怒，却不知是指自己的罪恶（撒下十二1-9）。拿单预言大卫的家要因这罪承受可怕的后果（撒下十二10-12）。后来他家中发生了强奸乱伦之事，他3个儿子也相继死去，并有内战，应验了这预言（撒下十三至十八；王上一）。拔示巴与大卫苟合所怀的孩子也不能存活（撒下十二14）。

大卫快要离世时，他的儿子亚多尼雅欲篡夺王位（王上一1、5）。拿单促拔示巴提醒大卫先前曾应许给所罗门继位之事，并及时的支持她（王上一10-27）。

大卫就授权拿单等人，为所罗门加冕（王上一28-53）。

拿单也是一个重要的史家（代上二十九29；代下九29）。他与大卫一起发展圣殿崇拜的音乐事工，有十分重要的贡献（代下二十九25）。

● 琐巴人，以甲的父亲；以甲是大卫三十位勇士中的一位（撒下二十三36）。他大概就是约珥的兄弟（代上十一38）。

● 所罗门两位重要臣仆的父亲（王上四5）；可能是先知拿单或大卫的儿子。

● 犹太的后裔，属耶拉撒的家族，是亚太的儿子、撒拔的父亲（代上二36）。

● 以斯拉派往征召利未人的代表团中的一位成员，前者这样作是因为归回耶路撒冷的以色列人中没有利未人（拉八16）。拿单可能也有分起誓离弃外邦妻子（拉十39）；不过这是一个非常普遍的名字，意谓“礼物”。

拿单米勒

Nathan-melech
ná dān mí lè

约西亚王在位时的一位太监。他在房子附近放置献给日头的马，后被约西亚废除了（王下二十三11）。

拿但业

Nathanael
ná dān yè

犹太人，来自加利利的迦拿，耶稣呼召他作门徒（约一45-50，二十一2）。起初腓力告诉他耶稣是应验旧约预言的人，他显得有点怀疑（约一45、46）。后经与主个别接触，使他大感惊讶，拿但业就宣称耶稣为神的儿子和以色列的王（约一49）。

由於拿但业这名字只在约翰福音出现，一些学者便把他与符类福音中某些人物相比。因他跟安得烈、彼得和腓力同时蒙召，有些人就认为他必是十二使徒之一，可能即巴多罗买；此说有3点为证：(1)巴多罗买一名是跟从父亲的名字（即“多罗买之子”），故可能另有一个名字；(2)符类福音所列的十二使徒名单中，巴多罗买都被置於腓力之后（太十2-4；可

三16-19；路六14-16）。这跟约翰福音的记载相呼应，拿但业的蒙召是在腓力之后；(3)巴多罗买的名字在约翰福音中没有出现。

第二个见解是认为拿但业即亚勒腓的儿子雅各。根据这观点，耶稣在约翰福音一章47节的评语应该是：“看哪！这是个真以色列（非“以色列人”），他心里是没有诡诈的！”因以色列是神给予雅各的名字。约翰称亚勒腓的儿子雅各为拿但业，是为了把他与后来在早期教会另一位著名的雅各区分。

还有两个可能性较低的说法是以拿但业即马太或迦拿人西门。前者是基於马太与拿但业的字义相近，马太为“耶和华的礼物”，拿但业则是“耶和華赐予”。后者是基於拿但业与西门的家乡都是迦拿。拿但业最可能的身分是十二使徒以外的一个门徒，只有约翰认识他。这看法符合早期教父的见证。

在第四福音书中，拿但业代表胜过起初的疑惑去相信基督的真犹太人。这可从3方面的观察中得到证实：(1)他起初对耶稣的反应跟其他相信律法和先知的人一样（约七15、27、41，九41）；(2)耶稣看见拿但业在无花果树下（约一48），指出他是忠於律法（在拉比的文献中，指出研读律法书的适当地点是在无花果树下）；(3)耶稣指拿但业为“以色列人，心里没有诡诈”，可能是把拿但业对比雅各——以色列国的父。在创世记二十五至三十二章，雅各与以扫和拉班交往时，显然是阴险狡猾的。约翰福音一章51节记述天使上去下来的事，酷似雅各的梦境；这件事在加利利发生，很接近伯特利和雅博——昔日雅各经历神的地方，更加强了两者的关系。因此，拿但业是一个虔诚的以色列人的象征，基督就是为以色列人而来（约一31）。他的回应——从怀疑到相信——代表了约翰认为真以色列人对耶稣适切的回应（参罗九6）。

参“使徒”1424。

拿俄米

Naomi
ná é mǐ

以利米勒的妻子，玛伦和基连的母亲；属犹大支派，在士师时代，居於伯利恒。由於迦南发生严重的饥荒，拿俄米就与家人暂时移居死海以东的摩押地（得一1、2）。她丈夫和两个儿子死於摩押后（得一3、5），拿俄米偕同摩押媳妇路得返回伯利恒（得一8-22）。在旧地遇见故友时，拿俄米要求她们不再叫她拿俄米（“甜”的意思），要叫她玛拉（“苦”的意思），因她说：“我满满地出去，耶和华使我空空地回来。”（得一20、21）最后，因路得改嫁以利米勒的近亲波阿斯，拿俄米的生计得到解决（得二至四）。

拿非施

Naphish
ná fēi shī

在以实玛利的12个儿子中，排行第十一（创二十五15；代上一31）；从他开创了一个部族，日后跟住在约但河东的以色列支派争战（代上五19）。

拿弗他利

Naphtali
ná fú tā lì

雅各十二子之一（创三十五25；代上二2）。他是拉结的使女辟拉所生的第二个儿子。拉结因为给雅各生了另一个儿子，感到非常兴奋，於是给孩子起名拿弗他利，是“相争”的意思，因为她正与利亚相争；“我与我姊姊大大相争，并且得胜”（创三十八）。拿弗他利后来跟着雅各，举家移居埃及（创四十六24；出一4）。他有4个儿子（民二十六50；代上七13），并且开创了以色列十二支派中的一支（民一43）。

参“拿弗他利支派”1090。

拿弗他利山

Naphtali, Mount of
ná fú tā lì shān

占拿弗他利全境大部分的山地，境内基低斯镇被划为逃城（书二十7）。

参“逃城”1539；“拿弗他利支派”1090。

拿弗他利支派

Naphtali, Tribe of
ná fú tā lì zhī pài

从埃及迁入迦南的以色列十二支派之一。拿弗他利支派最后定居於迦南北面，加利利的高地上。

在以色列人出埃及的时期，拿弗他利支派只是偶尔被提及。以南的儿子亚希拉是该支派的首领（民二29），在以色列备战时，负责监察拿弗他利的核点民数（民一15）。第一次统计有53,400个能打仗的男人（民一42、43），后来在旷野飘流末期所作的统计，则有45,400个男人可以出去打仗（民二十六48）。摩西派遣12个探子窥探迦南地时，缚亚的儿子拿比欲代表拿弗他利支派出去（民十三14）。在旷野飘流期间，拿弗他利支派曾参与的其他较重要的活动有：停留在旷野时，按指定位置在会幕附近安营（民二29）；分地的时候，亚米忽的儿子比大黑在抽签分地的仪式中代表拿弗他利支派（民三十四28）；在示剑领受律法（申二十七13）。最后，像其他支派一样，拿弗他利也接受摩西的祝福（申三十三23）。

拿弗他利支派的地业位於上加利利的东面，南倚西布伦，西接亚设（书十九34）。在其境内有好几个利未人的城（书二十一6；代上六62），以及一个逃城基低斯（书二十7；代上六76）。虽然他们成功地占领了该地区，却没有把迦南人全部赶走（士一33）。他们制服迦南城市伯示麦和伯亚纳的居民为他们作苦工。因他们所处的位置，他们曾卷入与本土人和外来侵略者的冲突，其中最重要的是与夏琐王耶宾的战争。来自基低斯的亚比挪崙的儿子巴拉，联同女先知底波拉，带领西布伦和拿弗他利两支派的人与迦南人对抗（士四至五）。他们也曾与亚设、西布伦和玛拿西众支派一起被基甸召集，出去与米甸人作战（士六35）。

在联合王国时期，拿弗他利支派派遣军队往希伯仑，表示支持大卫作以色列全地的王（代上十二34）。拿弗他利对大卫

王朝继续的效忠，可见於他们对所罗门政府的支持。拿弗他利支派的亚希玛斯是12个为王管理不同地区的官员之一；这亚希玛斯也娶了所罗门的女儿巴实抹为妻（王上四15）。



拿弗他利东边的约但河

在分裂王国期间，这支派片面的历史，只可见於一些军事冲突的记载中。犹太王亚撒在位时，以色列王巴沙在便雅悯高原中部的拉玛建造了一个堡垒。亚撒感到受威胁，便促请叙利亚王便哈达去攻击北国。叙利亚王同意出兵，拿弗他利支派在这次攻击中就首当其冲（王上十五16-24）。巴沙从便雅悯高原撤军，以抵御叙利亚军队的猛攻。另一个影响拿弗他利地的主要外来势力是亚述，特别是提革拉毗列色三世在位时。当以色列的比加和叙利亚的利逊执政时，这亚述君王进犯，并在主前732年征服了基列、加利利和拿弗他



拿弗他利支派的得地，位於上加利利。

利（王下十五29）。

据先知以赛亚所说（赛九1），虽然耶和華使拿弗他利成为羞辱之地，祂必使她再次得着荣耀。马太在基督身上看见了这应许的应验，因为基督把神国的信息带给那些住在拿弗他利地的犹太人（太四13、15；参赛九1、21）。在启示录的记载中（启七6），有12,000个拿弗他利支派的人列在受印记的以色列民中。

Gregory D. Jordan

拿弗土希

Naphtuhim
ná fū tǔ xī

挪亚在埃及的后裔，屬於含的家族（创十13；代上一11），在族谱中列於利哈比人和帕斯鲁细人中间。一些学者认为拿弗土希人是中埃及的原住民，在下埃及的利比亚人和上埃及的帕斯鲁细人中间。然而，他们古时的居留地已无法确定。

拿该

Naggai
ná gāi

根据路加福音的家谱，拿该是耶稣的一位先祖（路三25）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

拿艮

Nacon
ná gēn

大卫把约柜从巴拉犹大（基列耶琳）运往耶路撒冷途中所经过的地方。

在拿艮的禾场，乌撒因用手触摸约柜而被击杀（撒下六6）。因此，这地被称为毗列斯乌撒，意指耶和華“击杀乌撒”（撒下六8）。拿艮在历代志上十三章9节又被称为“基顿”。

拿哈

Nahath
ná ha

① 以东一部族的首领，流珥的长子（创三十六13、17；代上一37）

② 利未人，属哥辖家族，以利加拿的孙儿（代上六26）。

① 利未人，希西家王在位时，协助管理圣殿的事务（代下三十一-13）。

拿哈拉

Nahalah
ná hā là

位於西布伦境内的城市（书十九15），利未人的地业（书二十一35）。西布伦支派不能把城中的迦南人驱逐，便迫令他们作苦工（士一30）。这城的位置不能确定。一些可能的地点包括现今拿哈拉以南的北达废丘，或基顺河以北的拿尔废丘，或基顺河以北的拿尔废丘，或亚柯平原南端，现今的拿哈拉附近。

参“利未人的城邑”893。

拿哈莱

Naharai
ná hā lái

大卫众勇士中的一位，他也是为约押拿兵器的。他来自比录城（撒下二十三37；代上十一39）。

拿哈列

Nahaliel
ná hā liè

以色列人在旷野飘流时曾安营于此，位於死海以东，在玛他拿和巴末中间的摩押附近（民二十一19）。拿哈列确实的位置已不可考。

参“旷野飘流”842。

拿哈玛尼

Nahamani
ná hā mǎ ní

随同所罗巴伯於被掳后返回巴勒斯坦的官长之一（尼七7）。在以斯拉记二章2节的回国官长名单中，拿哈玛尼的名字没有列出。

拿含

Naham
ná hán

犹大支派的首领，荷第雅的妻舅（代上四19）。

拿鹤

Nahor
ná hè

① 亚伯拉罕的祖父（创十一22-25；代上一26）；根据路加所记的家谱，他也是耶稣的先祖（路三34）。创世记和历代志上的记载显示拿鹤是闪的后人。那么，亚伯拉罕及其后裔便是闪系民族之一。

参“邦国”88。

② 他拉的儿子，亚伯拉罕的弟弟（创十一26-29；书二十四2）。拿鹤娶哈兰的女儿密迦为妻，创世记二十二章20至23节记录了他家中各人的名字。亚伯拉罕曾差仆人往米所波大米拿鹤的城（参创二十四10，经文显示那城就称为“拿鹤”，为以撒物色一个妻子。仆人在那里找到了拿鹤的孙女利百加（创二十四1-51）。拿鹤也是拉班的父亲（或祖父）的名字；雅各逃避以扫时就是逃到拉班那里（创二十九5）。这些经文显示亚伯拉罕的家族与闪系民族的关系。在创世记三十一章53节，神被称为“亚伯拉罕的神和拿鹤的神”。

③ 米所波大米西北部的城市，是以撒妻子利百加和亚伯拉罕弟弟拿鹤的家乡（创二十四10）。拿鹤城在马里文献（往前十八世纪）常被称为拿库尔城，位於巴利克河谷哈兰附近。该城可能是古时一些哈皮鲁人的家乡。其确址不详。

拿鸿

Naahum
ná hóng

根据路加福音的家谱，拿鸿是耶稣的一位祖先（路三25）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

拿拉

Naarah
ná là

① 亚施户两位妻子中的一位，她为亚施户生了4个儿子（代上四5、6）。

② 以法莲支派东面边境的一个城市，位於耶利哥以北（书十六7）；历代志上七章28节作“拿兰”。约瑟夫记载拿拉在

耶利哥附近，并指出这地在亚基老的时代供应大量水源（《犹太古史》17.13.1）。有些人认为拿拉是位於现今的基色耳废墟，即耶利哥西北群山脚下之杜克泉附近。曾有一个第四或第五世纪的会堂在这里出土，那会堂的地面镶有美丽的图案，有12宫图、法柜和其他图像。另有一些人认为亚雅殊废墟是拿拉陈迹所在，但这可能性较低。

拿莱

Naarai
nǎ lái

大卫军中一名勇士（代上十一37）。

拿兰

Naaran
nǎ lán

又名拿拉，以法莲边境一城镇（代上七28）。

拿玛

Naamah
nǎ mā

① 洗拉与拉麦的女儿，列於该隐后代的名单中（创四22）。

② 所罗门众妻妾中的一位，亚利人（王上十四21、31；代下十二13）。所罗门后期拜偶像，她肯定难辞其咎。她的儿子罗波安在所罗门死后继任统治犹太国

（王上十四21-24）。

③ 分派给犹太支派为业，位於高原的十六座城镇之一，列於伯大哀与玛基大中间（书十五11）。其正确位置已无法稽考。

拿玛人

Naamathite
nǎ mā rén

位於亚拉伯西北之拿玛居民。约伯的一位朋友琐法，就是拿玛人（伯二11，十一1，二十1，四十二9）。

拿其数

Narcissus
nǎ qí shù

一名基督徒，全家都认识主；保罗在罗马书中也有问候他们（罗十六11）。

拿撒勒

Nazareth
nǎ sa lè

罗马帝国加利利省中一个村庄，是约瑟、马利亚和耶稣的家乡。拿撒勒是一个细小、偏僻的地方。无论在旧约、次经、两约之间时期的犹太文献，或约瑟夫的史记中，都没有提及。这小镇位於以斯德伦平原北面，坐落在利巴嫩山脉南部的石灰山中。她建於山上，占了山的三面。这位亶形成了一个窝谷，气候温和，适合水果和野花的生长。拿撒勒附近有商旅和驿道



现代的拿撒勒城是加利利的一个大城市

经过，但小镇本身并不在主要干线上。拿撒勒位於加利利海以西约15哩，东距地中海20哩，耶路撒冷在其南面70哩外。考古遗迹显示古城是在现址西面的山上，位置较高（参路四29）。在基督的时代，拿撒勒及整个加利利省南部，都不是犹太人生活的主要范围。因此，拿但业向腓力轻蔑地说：“拿撒勒还能出什么好的吗？”（约一46）

新约第一次提到拿撒勒时，说是马利亚和约瑟的家乡（路一26、27）。耶稣在双亲的祖居伯利恒——约在拿撒勒以南80哩——出生后不久，马利亚和约瑟就回拿撒勒去（太二23；路二39）。耶稣就在那里成长（路二39、40、51），后离开那里，到约但河受约翰的洗（可一9）。约翰被捕之后，耶稣就迁往迦百农（太四13）。虽然人常称他为“拿撒勒人耶稣”（参可十47；约十八5、7；徒二22），但新约只记载耶稣后期曾一度探访这城。那一次，耶稣在会堂讲道，却被同乡的人拒绝（路四16-30；参太十三54-58；可六1-6）。耶稣的跟随者也被嘲为“拿撒勒教党”（徒二十四5）。

拿撒勒一直是一个犹太城镇，但到了君士坦丁（主后327卒）时代，却成了基督徒朝圣者的圣地。约於主后600年，一所宏伟的礼拜堂建於拿撒勒。亚拉伯人和十字军交替地控制这村落，直至1517年，拿撒勒落在土耳其人手中，他们就迫令所有基督徒离开。基督徒於1620年返回拿撒勒。在今天的以色列，拿撒勒成了一个重要的基督教中心。

参“拿撒勒人”1094。

拿撒勒人

Nazarene
nǎ sà lè rén

出生或居於拿撒勒的人。拿撒勒是新约时代位於下加利利的一个城镇。

拿撒勒是耶稣的故乡，他在那里度过了30年。由於“耶稣”是一个十分普通的犹太名字，而犹太人又不用姓氏，所以，在耶稣的名字前面冠以“拿撒勒人”，是把祂与其他同名的人分别出来（参徒七45；西四11；来四8），却不是像拿但业

的贬语：“拿撒勒还能出什么好的吗？”（约一46）

有不同的人曾用“拿撒勒人耶稣”这称谓来称呼耶稣，即：魔鬼（可一24；路四34）、耶利哥城外的人群（可十47；路十八37）、一名使女（可十四67）、兵丁（约十八5、7）、彼拉多（约十九19）。在以马忤斯路上的两个门徒（路二十四19），以及耶稣墓旁的天使（可十六7）。

在使徒行传中，使徒也用这称谓指明耶稣。彼得在五旬节的讲道提到拿撒勒人耶稣（徒二22），在殿门医治跛子时也提及这称谓（徒三6，四10）。保罗在使徒行传二十六章9节中也同样提到耶稣。

使徒行传第六章14节则有一次用法是含敌意的。人们作假见证攻击司提反，在公会前指控他，说：“这拿撒勒耶稣竟毁坏此地（圣殿），也要改变摩西所交给我们的规条。”另一次含敌意的用法是在使徒行传二十四章5节，那是唯一一次指耶稣的跟随者为拿撒勒人。帖土罗控告保罗说：“我们看这个人，如同瘟疫一般，是鼓动普天下众犹太人生乱的，又是拿撒勒教党里的一个头目。”

论到“拿撒勒人”这名称，马太福音二章23节引起了一个困难：“到了一座城，名叫拿撒勒，就住在那里。这是要应验先知所说，他将称为拿撒勒人的话了。”但旧约预言从未有说弥赛亚会称为拿撒勒人。有些学者把马太的话连於以赛亚书十一章1节，那里说弥赛亚是一根树枝，这希伯来词语与“拿撒勒”是同一字根。另一些学者认为旧约预言弥赛亚被藐视和受辱，就是马太福音二章23节隐含的意思。那段经文应译作：“他（约瑟）到了一座城，名叫拿撒勒，就住在那里。这是要应验先知们所说，他将称为拿撒勒人的话了。”耶稣被祂当代的人称为拿撒勒人（来自一个被藐视的拿撒勒城）的时候，祂被藐视和嘲笑的话就应验了（约一46；参太十三54；可六2、3；路四22）。

参“拿撒勒”1093。

拿顺Nahshon
nà shùn

亚米拿达的儿子；以利沙巴的兄长，撒门的父亲（出六23；代上二10、11）。以色列人在旷野飘流的初期，拿顺是犹太支派的统领（民一7，二3，十14），他代表族人献供物（民七12）。路得记四章20节把他列为大卫的先祖，犹太支派法勒斯的后裔；在马太福音和路加福音里，他也被列为耶稣基督的先祖（太一4；路三32）。

拿孙Nason
nà sūn

耶路撒冷的一名基督徒（徒二十一16）。圣经称他为居比路人，且已久为门徒。保罗和同行的人抵达耶路撒冷后，拿孙接待他们到自己家里。

拿坦业Nethanel
nà tǎn yè

一个十分普通的旧约名字。

●苏押的儿子。以色列人开始在旷野飘流时，他是以萨迦支派的领袖（民一8，二5，十15），并代表族人在坛前献祭（七18、23）。

●犹太人，耶西的第四个儿子，大卫的哥哥（代上二14）。

●大卫把约柜运进耶路撒冷的时候，拿坦业是奉派在约柜前吹号的祭司之一（代上十五24）。

●利未人，示玛雅的父亲。大卫在位时，把祭司分二十四班供职；拿坦业就是负责记录这二十四班的文士（代上二十四6）。

●大卫在位时，俄别以东的第五子，属利未支派可拉家族（代上二十六4）。

●约沙法王派往犹太各城教导律法的一位领袖（代下十七7）。

●约西亚王在位时，一位利未人首领，他曾慷慨地把牛羊送给利未人，庆祝逾越节（代下三十五9）。

●一位祭司，巴施户珥六个儿子之一。

在被虏归回时期，以斯拉劝导他休弃外邦妻子（拉十二2）。

●在被虏归回时期，约雅斤作大祭司的日子，拿坦业在耶路撒冷，是耶大雅祭司家族的族长（尼十二21）。

●尼希米时期，在耶路撒冷城墙的奉献典礼中，负责奏乐的一位祭司（尼十二36）。

拿细耳人Nazirite
nà xì ěr rén

被选中或自愿奉献一生或一特定时间，向神还愿的人。拿细耳人奉献自己，严守纪律，以奉行一些特定的任务。

以色列传统视拿细耳人为奉献一生的人。参孙就是拿细耳人的表表者。他因母亲所立的誓而“归给神”（士十三5，十六17），他“一直到死”，都在那誓约之下（士十三7）。只要他不剪发，他就可以得着“耶和华的灵”，显出神奇的力量。

早期立拿细耳人的愿可能与圣战的仪式有关，众战士分别为圣归给神，也许都留着长发（士五2）。先知撒母耳不曾剪发，因为他母亲曾起誓，不可用剃刀剃他的头（撒上一11；七十士译本加上“他不喝酒”）。拿细耳人不剪发的誓约跟分别为圣事奉神有关，这在以色列早期领袖的日子十分普遍。

拿细耳人的制度后来发展成一种礼仪，人可藉此短期的分别为圣归给神。在分别为圣的日子里，奉献者不可以喝酒，并要让头发留长和避免接触尸体。

蓄发象征能力和生命，也许这就是雅各的祝福（创四十九26）和摩西的祝福（申三十三16）中，形容约瑟为“与弟兄迥别之人”（原文即拿细耳人）的含义。在安息年或禧年不作修剪的葡萄园也可说是“分别出来”（即拿细耳人）。

后来，触摸或接近尸体被视为违反誓约的最严重的行动。若有人死在一个拿细耳人面前，拿细耳人就成为不洁。这被玷污的拿细耳人必须在洁净的日子剃他“玷污了的头”。接着要带两只雏鸽到祭司面前，祭司要把其中一只献为赎罪祭。最后，他要带一头公羊羔献作赎愆祭（民六9-

12)。由於受到玷污，这拿细耳人要重新开始他分别为圣的日子。

拿细耳人满了离俗的日子，就要透过一个仪式“还俗”。他要献赎罪祭与平安祭，又要剃头和把头发烧掉。从此以后，他就回复正常的生活，并可以喝酒（民六13-21）。

在新约时代，保罗也曾在坚革哩行类似的事（徒十八18）。后来在耶路撒冷，他又再与另外4位拿细耳人一起行还俗之礼（徒二十一23、24）。根据他勒目的记载，通常离俗归圣的期限是30日。富裕的人替贫穷的拿细耳人购买祭品也是常有的习俗。在马加比时代，拿细耳人不能奉行他们的礼仪，因为圣殿被污秽了（《马加比一书》三49-51）。

拿辖

Nahash
ná xiá

① 亚扪王。扫罗在位时，他曾围攻基列雅比。雅比人向拿辖投降，求他与他们立约；拿辖的条件却是要剝出他们各人的右眼，以羞辱以色列人。幸好有一星期的宽限，雅比人就与扫罗和以色列人策划一次秘密的军事行动，结果把拿辖的亚扪全军覆灭（撒上一十一、2，十二12）。拿辖后来跟大卫和解，但拿辖的儿子哈嫩受亚扪首领的教唆，不理双方的和约（撒下十2；代上十九1、2）。

② 亚比该和洗鲁雅的父亲（撒下十七25）。在历代志上二章16节，亚比该和洗鲁雅被列为耶西的女儿，即大卫及其兄弟的姊妹。为了解决这记载上的歧异，学者提出了不同的理论。其中可能性最高的解释是拿辖的妻子生了亚比该和洗鲁雅，在拿辖死后，她改嫁耶西，后来生了大卫。另有人认为拿辖可能是大卫母亲的名字，或是耶西的别名。

③ 拉巴人朔比的父亲；拉巴是约旦东岸一个主要的亚扪城市。朔比、玛吉和巴西莱，在大卫逃避押沙龙时，为大卫处理一般日常生活的事务（撒下十七27）。这拿辖可能跟上述#1是同一个人。

拿因

Nain
ná yīn

加利利南部的一个村庄，靠近撒玛利亚。耶稣曾在该地行神迹，使一个死人复活（路七11）。那人是这村庄里一名寡妇的儿子。

拿约

Naioth
ná yuē

大卫曾在此地躲避扫罗（撒上十九18至二十一）；撒母耳也曾在这里监管一群先知。根据十九章19至23节，拿约是位於撒母耳的家乡拉玛境内。

拿约的字源已不可测。这字未见於圣经其他地方，希伯来经文似乎也故意显得含糊。这字可能来自一个希伯来字根，意谓“牧人住所”或“住处”。在撒母耳记下十五章25节有从同一个字根衍生的字，指主的居所，因此有些人认为拿约是一个专有名词，指拉玛的一些圣所（参撒上十五，那里提到先知从邱坛下来）。另有人认为拿约是指撒母耳主持的学校、修道院，或先知的居所。拿约确实的所在已不可考。

那达

Spikenard
ná dá

多年生的香草，其根有浓烈的芬芳气味。

参“榲桲（甘松）”2292。

那埃及人

Egyptian, The
ná āi jī rén

不知名的反罗马分子；曾率领一群匪徒（比首党），在旷野作乱。耶路撒冷圣殿出现乱事后，千夫长革老丢吕西亚责问保罗，问他是不是从前那个埃及叛乱头子（徒二十一38）。根据约瑟夫记载，该埃及人领导犹太人揭竿起义，其后给罗马巡抚腓力斯平息。至於凶徒的数目，则记述不一，但由那名已逃脱的埃及人率领，却是不争的事实。

那地的民

People of the Land
nà dì de mǐn

一个旧约的用词。在一般性的意义上，该词指一个政治或民族的群体，如赫的后裔——赫人（创二十三7）、埃及人（创四十二6）、以色列人（出五5）、迦南各族的人（民十三28；尼九24），和亚摩利人（民二十一34）。以色列扩展成一个国家后，这词用以分别一些不属於上层社会，非宗教或政治人物，而指一般平民百姓（王下十一14-20“国中的众民”，二十五3“百姓”；代下三十三25；耶五十二25“国民”）。在被掳回归时期，那些与外邦人通婚的混种犹太人被称作那地的民，以斯拉及其跟随者都躲避这些人，不与他们往来（拉四4，十2，11；尼十28-31）。后来该词成为拉比犹太教对那些不愿意或不能遵守全律法的犹太人的称呼。

参“犹太教”2160。

那鸿

Nahum
nà hóng

犹太先知，名字的含义为“安慰”或“安慰者”。他的名字含义与他所传的信息相配，因为他慰勉受亚述压制的犹太人（鸿一1）。除了知道他是写那鸿书的先知外，我们对别无其他资料，只知道他是来自伊勒歌斯。伊勒歌斯的位置不能确定，但学者提出了4个建议。第一，阿尔库斯的一个城镇，位於尼尼微城以北，底格里斯河的摩苏尔附近。传统认为那是那鸿先知埋葬之地，但这是十六世纪玛西斯提出的看法。坟墓及其所在地并无考古实证，因此可疑性甚大。第二，耶柔米记述一个犹太传统，说她是“加利利的一个村落，名叫‘哈尔萨西或伊勒迦斯’”，他说：“那实在是一个十分细小的村落，甚少古代建筑物的遗迹，但那村落是犹太人所熟悉的。我的导游也曾指给我看。”这村落在加利利海西北约15哩之处。第三，加利利海的北岸，迦百农的废墟，其名意是“那鸿的乡村”，但不能证明这个名字与先知有关。最后，有些人认为她就是伯特加

巴附近的伊勒克色，在西缅境内，迦萨和耶路撒冷中间。圣经的内证似乎支持此看法（鸿一15）。

那鸿极有可能是北方支派的人，在主前722年北国沦陷后移居犹太，并在那里事奉。

Donald H. Launstein

参“那鸿书”1097：“先知，女先知”1723。

那鸿书

Nahum, Book of
nà hóng shū

正典十二小先知书中的第七卷。该书的意义和重要性在於宣示神对犹太和世上列国的计划。

作者

本书卷首语指出那鸿是“伊勒歌斯人”（鸿一1）。伊勒歌斯的字义不能确定，大概是指一个已湮没无闻的城市。假如它真的指一个地方，则可能是犹太的伊勒克色。

写作年代

书中提到两个大城——尼尼微和底比斯的覆没。底比斯的覆没载於那鸿书三章8至10节；而全书提到亚述首都尼尼微的倾覆，则是将要发生的事。底比斯约在主前663年被亚述人摧毁，尼尼微则於主前612年覆没。在这段历史范围内，学者提出了本书多个可能的写作年代。有些学者提出的年代很接近尼尼微的倾覆，大概在亚述被进侵的时期。可是，在本书写作的时候，亚述仍威胁着犹太（一13，15，二2）。这就很难跟该国快将陷落的情势协调。亚述对西面各省的威胁，在主前七世纪后期开始减弱，所以本书的写作年代，最合理的推测是在主前七世纪中叶，即在底比斯被攻陷之后，亚述势力在叙利亚和巴勒斯坦开始削弱之前。

不相信圣经预言的学者一般把写作年代，定於尼尼微倾覆之后。

背景

主前七世纪中叶，亚述的势力范围之

大是空前的。这是亚述最鼎盛的时期。她最大的敌人埃及也在底比斯被攻陷后，不再对她造成任何威胁。

底比斯被攻陷的时间，正值玛拿西任犹大王（主前696-642）；玛拿西全心全意臣服于亚述。亚述对犹太的影响也包括引进偶像的敬拜，如各种生殖崇拜的复苏和敬拜亚述的天上万象诸神（王下二十一1-9）。

在亚述庞大的势力架构里，其实存在许多弱点，导致她的衰落和最后的灭亡。其中一点是她过度扩展。那些被她征服的国家，距离首都既远，敌意犹在，要使他们保持安分和臣服，是十分困难的事。

亚述国内开始产生一些麻烦，尤其是迦勒底人。那是一群组织松散的部族，被归并入亚述帝国。埃及停止进贡；还有多处边境被蛮族侵扰，使这帝国渐渐衰弱。

当内部的冲突演变为主要的危机，情况就更加恶化。最后，巴比伦人、玛代人和西古提人联合起来，围攻尼尼微3个月之后，首都终于主前612年陷落，亚述也自此倾覆。

1840年，赖尔德挖掘尼尼微的遗址。考古发现显示该城的防御工事极其严密，昔日的护城河和堡垒仍有遗迹可寻。赖尔德也挖出了西拿基立的王宫，有71个房间，摆满艺术品的装饰。虽然王宫被埋在土里已数千年，但强盛的尼尼微时代的光辉仍可从遗迹中窥见。

先知那鸿预言这城将被焚烧（鸿二13），赖尔德描述尼尼微的遗迹时，指出当日曾有一场大火把尼尼微烧毁。在遗址土壤上只挖掘了两小处地方，已明显可见焚烧的痕迹。那鸿书预言将会向仇敌敞开的城门（鸿三13），也被烧毁了。原本立在城门旁的巨大雕像，被埋在泥砖、碎石和炭屑之中。

一项重要的考古发现是，巴比伦的编年史记载了巴比伦王尼布普拉撒（主前625-605）在位时的事件。这历史记载确定了尼尼微陷落的日期，就是尼布普拉撒14年，即主前612年。

写作目的和神学教导

那鸿书的写作目的是预言亚述帝国的

覆亡；尼尼微的陷落是作为表征，^{除之神}在历史舞台上所显明的大能。

骤眼看来，本书并无重大的神学教导。它似乎只是一首庆祝一个外邦城市陷落的诗歌。不过，若从先知的角度去看历史，历史就成了启示神各种属性的背景。

在第一章，先知已把一些重要的神学主题编织在尼尼微城覆亡的记述中。他宣告神喜爱和关顾属祂的人；耶和華认为那些投靠祂的人（一7）。神更应许亚述逼迫犹太的日子必要过去（一13）。

先知也宣告神的主权。那些敌对神的国家都在祂的主权之下（一2）。祂也管治大自然，因为云彩是祂脚下的尘土（一3）。人不能与祂对抗（一6）。祂是祂子民的君王（一13）。

本书的基本神学意念是肯定神是历史的主宰，历史是祂的舞台。先知的神并不是一个抽象的概念，也不是一个对人漠不关心的神明。祂使列国兴起，也叫她们覆亡。历史并非在无神的国家的操纵之下，或只是一些偶发事件；历史是操纵在创造者的手里。

那鸿指出神并非只会向人发怒。祂的怒气是向那些敌对祂的人而发的。那些投靠祂的人，祂以温柔和慈爱对待他们。

内容提要

卷首语（一1）

跟其他先知书一样，那鸿书先有一个卷首语，指出作者是先知那鸿；同时开宗明义的说明是“论尼尼微的默示”，道出了本书的内容。

先知描述神的怒气和能力（一2-6）

先知信息的起首是描述神的一些属性，尤其着墨於祂的怒气和主宰大能。一章2节说祂是忌邪施报的神，并不是说祂的动机是自私的，而是表达神对属祂的人的爱与诚信。

这部分经文的基本概念是表明神要向祂的仇敌施报。这神学原则是那鸿描述尼尼微覆亡的基础。历史清楚显示亚述是神的敌人。亚述人不单是神用来惩罚迦勒底人的工具，更是争取任何机会去压迫和蹂躏希伯来人的外邦人。他们侵占和掠夺以色列国的行动，正是他们与神为敌的根源。

现。也许先知心中所想的，正是希伯来历史中这段可怕的时期。

虽然神必向仇敌施报，但祂“不轻易发怒……万不以有罪的为无罪”（鸿一3）。即使祂是敌人，神仍以恩慈对待；祂不会无谓地发怒，在发怒之中仍有容忍，给他们时间去改正恶行。祂“万不以有罪的为无罪”这句话是借用出埃及记三十四章6节的重要宣告。这句话更贴切的译法是“祂不会完全的以有罪的为无罪”，表明神会赦罪，但容许罪的恶果存留。大卫的神学事件正好说明这一点。大卫与拔示巴犯奸淫的罪蒙神赦免了，但他俩所生的孩子却要死去。根据那鸿书申明的神学原则：神惩罚敌挡祂的人，故尼尼微的被毁必不可免。

神对自然界的主权在一章3节下至6节也有说明。自然界也是祂可畏的权能表现的所在。

尼尼微的陷落和以色列的解救（一7-15）

先知现今直接向尼尼微城说话。在第11节他提到一个从亚述来的人说恶计攻击耶和華，暗示拉伯沙基的事，即以赛亚书三十六章14至20节记述那个劝谕犹大人归降的亚述使者。

宣判尼尼微遭祸的话成了犹太的安慰，因那鸿书说亚述不再使他们受苦（一12）。

第13至15节陈述了尼尼微城的完全被毁，亚述不会再兴起去苦待犹太人。第15节是庆祝这重大的事，先知鼓励人民回转、敬拜神，因为亚述不能再与他们为敌。

尼尼微的倾覆（二1-13）

那鸿在这段经文所运用的文字技巧极高超。他使用精简、浓缩的句子去表达一连串快速的动作，营造了一种紧张、急迫的气氛，去形容尼尼微的陷落。人好像听见了当时守城的人混乱的命令：“你要看守保障，谨防道路……大大勉力。”（二1）

那鸿形容的情景好像是城墙被攻破，军队蜂涌入城之际，人似乎看见士兵挥动盾牌时闪闪的红光（二3），并可听见急行的战车刺耳的响声（二4），防御敌人时为时已晚（二5）。

尼尼微一个重要的防御工事是环绕城墙的护城河。先知在二章6、8节提到水源来自附近两条河。这些河的河闸被打破了（第6节）；虽然尼尼微自古以来都好像聚水的池子（第8节），但居民在屠城的危险中，已无法抵御，被迫逃走。

先知的用语再次变得生动，再加上一些紧急的命令：“站住！站住！”（第8节）又仿佛听见侵略者说：“抢掠金，抢掠银吧！”最后，围攻结束了，只留下一片“空虚荒凉”（第10节）。

这段落以狮子的比拟作结束（二11-13）。狮子在旧约常代表恶人，尤其是指恶人吞噬义人。亚述人对待犹太人就好像狮子。然而，神声明祂与亚述人为敌（二13），并且要把他们全然剪除。

这段生动而充满色彩的文字含有一个意义深刻的的神学信息，是我们不能忽略的。那就是肯定神在历史的作为，并向信徒保证，神的子民最终不会被神的敌人征服。因为神是全能的，也是忌邪施报的，必会看顾祂自己的子民。

尼尼微的挽歌（三1-19）

在庆祝尼尼微陷落的长歌里，先知向这城宣告“灾祸将临”。先知似乎对尼尼微的灭亡显得心满意足，并不表示他的本性凶残。旧约作者的思想似与神义论的概念有冲突；他们不用哲学或抽象的术语去解释罪恶的问题，而是用十分具体的措辞。世上不敬虔的国家就是罪恶的化身。当尼尼微陷落，历史就见证神在那里征服了罪恶。先知的欢欣，是为了神在历史中彰显祂的作为，胜过了祂的仇敌。

在三章1至7节，先知提到尼尼微因倾覆而遭受羞辱。他指出亚述覆亡的其中一个原因，是她惯行邪术和淫行（三4）。这明显是指亚述淫秽的宗教。亚述祭司以占卜和观兆闻名。尤其值得注意的是，是他们常观察天上万象，以预测未来。

先知提到其他被仇敌蹂躏的国家（三8-11），并说亚述的遭遇不会比她们好。先知结束本书时，描述了尼尼微的威荣雄武，但也生动地描述这一切如何消失殆尽。无论是防御工事（三12），或发达的贸易（三16），或军队（三17），这一切都要瓦解。

基督徒在理解那鸿书时也许有些困难。我们会希奇一位先知怎可能对战争的屠杀感到欢欣，或他怎么可以乐意地描绘亚述帝国倾覆时遭遇的伤亡和毁坏。但这样的观点只是一个讽刺。先知并没有因他所描述的事件感到喜悦。他只是按着神的启示，肯定的预言尼尼微城将来的陷落。他怀着极其敬畏的心态，申明一个事实：神确实在历史中行事。这安慰的信息对今日的信徒仍然適切。

Thomas E. McComiskey

参“那鸿”1097：“以色列史”2077：“预言”2179：“先知，女先知”1723。

参考书目：R. J. Coggins and S. P. Re'em, *Nahum, Obadiah, Esther*; A. Halder, *Studies in the Book of Nahum*; W. A. Maier, *The Book of Nahum*; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*; R. L. Smith, *Micah-Malachi*; C. von Orelli, *The Twelve Minor Prophets*.

那行毁坏可憎的

Abomination of Desolation

nà xíng huī huài kě zēng de

这用语见于但以理书、马太福音、马可福音和《马加比一书》，指的是神所深恶痛绝的异教偶像，这偶像崇拜使神的子民感到孤寂及沮丧。

但以理从异象中见到，在恶人和罪孽得势之时，“那行毁坏可憎的如飞而来”，继之便是一片荒凉毁坏（但九27）。但以理的另一个异象显示，在耶路撒冷的圣殿中必有那可憎之物设立其间（十一31），这亵渎神圣的灾难要延续1,290日之久（十二11）。此期间，圣殿的圣洁被污渎，按宗教及道德的标准，都成为不洁。

据《马加比一书》载，叙利亚王安提阿古四世一入巴勒斯坦（主前167），即於圣殿之祭坛上立异教神像（大概是忒斯的偶像），破坏圣殿的圣洁（一54）；他又以北猪为祭，并把行割礼和读“约书”的人处死，对犹太人的污辱和迫害达至巅峰。

后来，门徒向耶稣问及圣殿被毁的情形和他再次降临之前所要发生的事时，耶稣於回答中使用了“那行毁坏可憎的”一

语（太二十四1-31；可十三1-27；路二十一5-28）。祂引用但以理的话来预言安提阿古的暴行必要重演，而罗马人於主后70年毁坏耶路撒冷之举，可谓这预言的部分应验。至於路加福音二十一章20节所说“被兵围困”一语，也许是引用主前586年尼布甲尼撒攻陷、洗劫耶路撒冷一事。耶稣之意很明显：以色列人背弃祂，便是自走毁灭之路；拒绝祂的恩赐，就是自取毁灭。

耶稣指出，那行毁坏可憎的立於圣地，就是告诫人们当逃离耶路撒冷的预兆（太二十四15；可十三14）；至於说“读这经的人须要会意”一语，暗示届时圣殿圣所必遭完全的破坏。

以西结书希腊文本以“不法”译“可憎恶的”一词，把“不法的人”（即“可憎恶的人”）与敌基督的渎圣罪行联系起来（帖后二3）。启示录也反映了同一主题：那兽或龙象征着恶势力的权柄，要求人们向它顶礼膜拜，俯首听命（启十三10）。

由此可见，“那行毁坏可憎的”就是象征邪恶势力所行最败坏的事，包括马加比时代犹太人遭受的迫害；主后一世纪，耶路撒冷的毁灭，以及於末时对神的子民作最后的攻击。

Morris A. Weigelt

参“敌基督”304：“但以理书”284：“七十个七”1165：“可憎的”829。

奶

Milk

nǎi

参“食物和调制方法”1414。

奶饼

Cheese

nǎi bǐng

即干酪，是奶制品之一种。将牛奶凝固，去乳清，挤压成饼，凉干即成。最早提及“奶饼”的经文是约伯记十章10节：“你不是……使我凝结如同奶饼吗？”

参“食物和调制方法”1414。

乃缦

Naaman
nǎi mǎn

亚兰王便哈达军队的元帅（王下五）。乃缦因其为人及他在战事上的成就，备受王的器重，“只是长了大麻风”。他没有因此与社会隔离，如以色列的悫例（参利十三至十四）。一个以色列的女俘建议了一个可行的医治途径，乃缦就在便哈达的同意下，带着王所赐的礼物，去到那充满财富的邻国君王（极可能是约兰）的宫廷中。先知以利沙插手其事，并指示乃缦一个似乎不大可能的治疗方法。乃缦由于仆人好言相劝（“先知若吩咐你作一件大事，你岂不作吗？”），终于勉强地照着指示去作。事后，乃缦承认以色列的神是唯一的真神，并带着两骡子驮的土回去，可能他认为这位神只能在其本国的泥土上受敬拜（参出二十二4）。在乃缦回国的途中，以利沙的恶仆、贪婪的基哈西追上了他，撒谎骗取了银子和衣裳，那是先知先前拒绝接受的礼物。因着基哈西这恶行，乃缦的大麻风传到基哈西及其后裔身上。一个未经证实的犹太传说谓那“随便开弓”，令亚哈王伤重身亡的人，就是乃缦（王上二十二34）。

在路加福音四章27节，耶稣向那些在会堂听他讲道的人指出，乃缦并非以色列人，却是当时唯一从大麻风得医治的人。

乃幔

Naaman
nǎi mǎn

便雅悯的孙子，比拉的儿子，其后裔称为乃幔族（创四十六21；民二十六38、40；代上八4、7）。

奶母

Nurse
nǎi mǔ

参“职业（奶母/保姆）”2320。

南地/尼革

Negeb

nán dì / ní gé

巴勒斯坦最南部的地区。虽然“南地”一词的基本意义是“南地、南方”，但其字根本义是“干的、焦的”。南地是指一个没有明确界限的范围。南地由北至南，包括别是巴至加低斯巴尼亚一带地方；由西至东则从地中海附近横跨至亚拉巴，约有70哩的范围。

这是一片干旱的地带，雨量稀少。由于水源有限，可以耕种的机会也不多；只在北部有小规模的谷物种植，但每3年会失收一次。那地有饲养绵羊、山羊和骆驼的畜牧业。分地时，西缅分得此地，包括其中的城市，如亚拉得和利河伯。后来犹太吸纳了这支派。在王国时期，以色列人渐渐扩张至南地。在所罗门至约沙法在位期间，此地发展了商贸运输，进出阿卡巴湾的以旬迦别港。在希罗时期，拿巴提人占据了南地。经过细心的储备和运用雨水，他们发展了有限的农耕，养活了好几个城镇。在新约时代，以土买人控制了南地一带。

亚伯拉罕常与南地连在一起（创十二9，十三1、2，二十1）。大卫曾告诉迦特王亚吉，说他侵夺了“犹大的南方”、“耶拉蔑的南方”、“基尼的南方”（撒下二十七10）。一个被大卫擒获的埃及人，则说亚玛力人侵略了“基利提的南方”、“属犹大的地”和“迦勒地的南方”（撒下三十一4）。

参“巴勒斯坦”68；“旷野/沙漠”840。



南地旷野

南地的拉玛

Ramah of the Negeb
nán dì de lā mǎ

西缅境内巴拉比珥的别名，见于约书亚记十九章8节。

参“巴拉比珥”65。

南地拉末

Ramoth of the Negeb
nán dì de lā mò

西缅境内之巴拉比珥的别名，其位置不详；见于撒母耳记上三十章27节。

参“巴拉比珥”65。

南方的密宫

Chambers of the South
nán fāng de mì gōng

一说以为指某一南天星座；一说以为指广袤的南天，是南天星座的居所（伯九9）。

参“天文学”1569。

蚱子

Hopping Locust
nān zǐ

约珥书一章4节所列4种蝗虫中的一种。

参“动物（蝗虫）”329。

内侍臣

Chamberlain
nèi shì chén

官职名，官位颇高，所掌为宫廷内部事务，供侍王侧，多用宦官充任。

参“职业（内侍臣）”2320。

嫩

Nun
nèn

以法莲人以利沙玛的儿子，也是以色列伟大的领袖约书亚的父亲（出三十三11；民十一28；申一38；书一1；士二8）。

能力

Power
néng lì

一种作事的能力，是藉着体力、技巧、资源或权势来成就的。在旧约的希伯来文和新约的希腊文中，用作表达能力的有解几个不同的字。圣经谈及能力可包含以下4个题目：(1)神无限的能力；(2)神赐给受造物有限的的能力；(3)神透过耶稣基督所显出的能力；(4)神（透过圣灵）彰显在人生命里的能力。

神无限的能力

神是全能的，所有其他能力都是从祂而来，并且受祂支配。圣经谈及许多有关能力的论点，都归纳在历代志上二十九章11至12节的赞美之中：“耶和華啊，尊大、能力、榮耀、強勝、威嚴都是你的，凡天上地下的都是你的；國度也是你的，並且你為至高，為萬有之首。豐富尊榮都從你而來，你也治理萬物。在你手裡有大能大力，使人尊大強盛都出於你。”旧约常用拟人法讲及神“大能的手”和“伸出的膀臂”，两者都指神正在施展祂的能力（出六6，七4；诗四十四2、3）。祂的能力可见於创造之中（诗六十五6；赛四十二6；耶十二，二十七5），在祂给予世界的管治之中（代下二十六），在祂的拯救和审判的行动之中（出十五6；申二十六8），以及祂为其子民所作的一切之中（诗一一一6）。新约与旧约均谈神的大能。以弗所书谈及神那无法测度的大能：在马太福音二十六章64节，当耶稣说“你们要看见人子坐在那权能者的右边（原文作‘那权能’的右边）”，神的权能可以代替神的名字。

神赐给受造物有限的的能力

动物拥有能力，在野牛、马和狮子身上尤为明显（伯三十九11、19；箴三十30）；风雨雷电之中也有能力。神赐人能力：身体的力量（士十六5、6）、战斗的力量（士六12），以及行善和行恶的力量（创三十一29；箴三27；弥三11）。统治者有神所赐的权能（罗十三1）。圣经也谈及天使的能力（彼后二11），以及得

为“掌权的和有能的”之灵体的能力，撒但也有些力量（参伯一6-12，二1-6）。罪恶、邪灵和死亡有一些控制人的力量（何十三14；路二十二53；罗三9）。然而，上述各种能力都是有限的，神可以赐祂子民力量去征服这一切。神可以从动物（但六27；路十19）和统治者的能力中，把人拯救出来。耶稣曾对彼拉多说：“若不是从上头赐给你的，你就毫无权柄办我。”（约十九11）神可以从罪和死亡的权势中，从撒但和各种邪恶的力量中，把人拯救出来（林后十4；弗六10-18）。“这世上的王”至终并没有能力胜过基督（约十四30），因此并不能控制那些倚靠基督的人。

神透过耶稣基督所显出的能力

福音书常见证耶稣的能力，在使徒行传的讲道中，也有类似的记述。耶稣的能力彰显在祂的神迹（太十一20；徒二22）、医病和赶鬼（路四36，五17，六19；徒十38）的事件中。耶稣复活的时候，其能力彰显至最高境界。耶稣说祂有能力舍弃祂的生命，也有能力取回来（约十18），但新约则常说是父神叫祂的儿子从死里复活，彰显了祂的能力（罗一4；弗一19，20）。到来时，我们要看见耶稣“有能力，有大荣耀，驾着天上的云降临”（太二十四30）。至於耶稣在地上的生活，我们可留意祂是带着圣灵的能力来生活和行奇事（路四14；徒十38）。

神彰显在人生命里的能力

旧约常说，靠着神的能力，软弱者可变成刚强。“疲乏的，他赐能力；软弱的，他加力量”（赛四十29），因此“他们行走，力上加力”（诗八十四7；参诗六十八35，一三八3）。圣经也特别提到神赐能力给先知（弥三8）和君王（撒上一10；诗二十一1），并指出神会用独特的方法赐能力给弥赛亚（赛九6，十一2；弥五4），不过神所有的子民都会得着能力为祂而活和事奉祂（赛四十九5）。翻开新约，我们则看见福音本身是“神的大能，要救一切相信的（人）”（罗一16），“凡接待他（耶稣）的，就是信他名的，他就赐他们权柄作神的儿女”（约一12）。

作为神的儿女，人可以从圣灵中得着能力（徒六8），得着心里的力量来事奉祂（弗三16），得着能力作祂的见证（路二十四49；徒一8），得着能力忍受苦难（提后一8），得着能力作福音的执事（弗三7），得着能力面对软弱（林后十二9），透过祈祷得着能力（雅五16），以及得着能力远离罪恶（彼前一5）。那些为基督作大事的人，并不是靠自己的力量来作的（徒三12）；祂差遣门徒，保证天上地下所有的权柄都在祂身上，并且祂会常与他们同在，使他们可以得着能力（太二十八18-20）。

Francis Foulkes

参“掌权和有能的”2273：“神的本体和属性”1277。

尼八

Nebat
ni ba

约但河谷洗利达的以法莲人，是所罗门的臣仆，耶罗波安的父亲（王上十一26）。

尼八拉

Neballat
ni ba la

俯瞰沙仑平原东南部之山岭上的一个小镇，被掳回后，便雅悯人居住的地方（尼十一34）。学者认为尼八拉就是现代的尼巴拉之家，在罗德以东4哩，哈叠以北2哩之处。

尼拜

Nebai
ni bai

被掳后返回耶路撒冷的一位领袖，与尼希米等人一起在以斯拉的约上签名，向神誓忠（尼十19）。

尼拜约

Nebaioth
ni bai yue

以实玛利12个儿子中的长子（创二十五13；代上一29）。他的妹妹玛哈拉（又名巴实抹，参创三十六3）后来嫁给

以扫(创二十八9)。尼拜约的后人是谁,不能确定,有可能是拿巴提亚拉伯部族的祖先;他们占领以东地和外约但地区,北至巴尔米拉(即古时的达莫)。尼拜约和基达的后裔都因他们拥有上好的羊群而闻名(赛六十七),亚述王亚述巴尼帕(主前七世纪)的铭文上也提及他们。

泥版

Clay Tablet, Tablet
ní bǎn

参“著作和书籍”2360。

尼波

Nebo
ní bō

① 玛尔杜克之子,是巴比伦众神中一个主要的神明。尼波(亚甲文称为拿布)是智慧、教育和文学的守护神。尼波本是波尔薛帕城的神,后来因巴比伦帝国兴起,地位愈发昭著。无数的铭文证明他在巴比伦和亚述诸王中极受欢迎。在亚述的古都卡尔基(即现代的尼姆鲁德),有一座为尼波和他的妻子他示密兴建的神庙。以赛亚曾嘲笑尼波在被掳时不能自救(赛四十六1)。

参“巴比伦/巴比伦帝国”55。

② 被掳后与所罗巴伯一起返回犹太的一位族长,他有子孙52人(拉二29;尼七33);以斯拉曾劝其中6人休弃外邦妻子(拉十43)。有些人认为尼波是指便雅悯支派的一个城镇,其中一些居民被掳至巴比伦。

③ 位於约但河东宜於畜牧的高原上的一座城,迦得和流便的子孙都想获得这地(民三十二3)。后来流便支派分得这地(民三十二38;代上五8),却於主前850年左右为摩押王米沙夺去。其后,以赛亚(赛十五2)和耶利米(耶四十八1、22)宣告神对摩押的审判时,也预言尼波的毁灭。这城的位置未能确定,有些人认为她位於艾因幕沙废墟。

④ 亚巴琳山脉在毗斯迦一个山峰,距约但河以东8哩,在死海的东北角。摩西在临终时曾在这山上远眺迦南的应许地(申三十二49,三十四1)。對於她的确实

位置有不同的说法,一说是尼巴山,另一说是麦海叶废墟。

参“尼波山”1104。

尼波山

Nebo, Mount
ní bō shān

约但河东耶利哥城对岸的一座高山,以色列人在进入应许地以前的最后日子,曾在这山附近安营(申三十二49)。现今被认为是昔日的尼波山的地方有两个山峰;在旧约里,尼波山的山峰称为毗斯迦(申三十四1)。摩西曾经在这里筑高坛为应许地(申三十四1-5)。

犹太人传说耶利米把约柜埋藏在尼波山上(《马加比二书》二),但这完全是无稽之谈。在拜占庭时期,有一所基督教教堂和修道院建於尼波山上,纪念摩西埋葬之地。



从尼波山远望迦南

尼布甲尼撒

Nebuchadnezzar, Nebuchadrezzar
ní bù jiǎ ní sā

巴比伦王(主前605-562),在主前586年攻陷和摧毁了耶路撒冷。他是尼布普拉撒的儿子,又是新巴比伦帝国(主前612-539)的开国之君。

尼布甲尼撒声称他征服了“赫提全地”,这名称是指巴勒斯坦和叙利亚全地,包括犹太地在内;法老尼哥曾立约雅敬作犹太王(王下二十三34),约雅敬起初臣服於尼布甲尼撒(王下二十四1;参但一1、2),但3年后背叛。约雅敬死后,他的儿子约雅斤接续王位(王下二十四

6)；但他只作王3个月。主前598年，尼布甲尼撒攻打耶路撒冷，把约雅斤掳至巴比伦（王下二十四10-17）。他另立约雅斤的叔叔玛探雅作王，又给他改名叫西底家（王下二十四17；代下三十六10）。

其后，西底家背叛巴比伦王（王下二十五1），尼布甲尼撒遂领兵围攻耶路撒冷城，并俘掳了西底家。西底家被带到利比拉去见尼布甲尼撒，他的众子在他眼前被杀，他的眼睛也被剜出来，然后被捆锁起来，掳至巴比伦（王下二十五6、7）。圣殿被抢掠和焚烧，城墙被拆毁，全城都被抢掠和破坏了（王下二十五9-17）。犹太的领袖或遭杀戮，或被掳去。

尼布甲尼撒的军事成就往往被他在巴比伦的建设所掩盖。他曾骄傲地说：“这大巴比伦不是我用大能大力建为京都，要显我威严的荣耀吗？”（但四30）空中花园被誉为古代世界的七大奇观之一。这花园兴建於高台上，为的是要医治尼布甲尼撒的玛代皇后想念家乡山岭的思乡病。

但以理书叙述的事件是以巴比伦和尼布甲尼撒为中心的。但以理是主前605年被掳至巴比伦的一个犹太俘虏。尼布甲尼撒开始注意但以理，是由于他的所有术士都不能为他解梦（但二）。耶和華把梦的解释告诉但以理；王在梦中所见的大像代表新巴比伦帝国至弥赛亚作王期间的不同王国。

尼布甲尼撒立了一个高90呎、阔9呎的巨大金像。凡不向这巨像下拜的人要被火烧死。但以理的3位同胞拒绝拜这像而被扔进火窑中，但耶和華把他们从火中救出，一点也没有受伤（但三）。

王又梦见一棵大树被砍伐，只留下树脖子，后来又再发芽（但四4-27）。这次“巴比伦国中的哲士”也不能给王解梦，但以理则告诉王，这梦是预言王因骄傲而要经历7年卑下的生活（但四28-33）。

犹太的余民本在巴比伦委任的省长基大利的管理之下。基大利被杀之后，犹太人就逃到埃及去。耶利米（耶四十三8-13，四十六13-24）和以西结（结二十九至三十二）都曾预言尼布甲尼撒会进侵埃及。约瑟夫指称那是发生在尼布甲尼撒23年（主前582-581）；但一些历史铭刻

则显示尼布甲尼撒37年（主前568-567），埃及在法老亚玛西斯在位时受到攻打。

Carl E. DeVries

参“巴比伦/巴比伦帝国”55：“但以理书”284。

尼布撒拉旦

Nebuzaradan

nǐ bù sǎ lā dàn

尼布甲尼撒在位时（主前605-562），巴比伦的一位高级长官和护卫长。尼布撒拉旦是尼布甲尼撒授命监管耶路撒冷和犹大，并安排运送犹太俘虏往巴比伦的官员之一（王下二十五8-20；耶三十九9、10，五十二12-30）。他又奉王命委任基大利作犹太的省长和耶利米的监护人（耶三十九11-13，四十一10，四十三6）。

尼布沙斯班

Nebushazban

nǐ bù shā sī ban

巴比伦的一位官长，在巴比伦征服耶路撒冷后，受命保护耶利米的官员之一（耶三十九13）。

尼大比雅

Nedabiah

nǐ dà bǐ yǎ

犹太王耶哥尼雅的儿子（代上三17、18）。

尼珥

Ner

nǐ ér

便雅悯人，押尼珥的父亲，基士的兄弟，扫罗的叔父（撒上一十四50，二十六5；撒下二8；王上二32；代上二十六28）。虽然经文记载尼珥的父亲是亚别（撒上一十四51），但另有经文以尼珥为耶利的众子之一（代上八29、30，九35、36），又有经文说他是基士的父亲、扫罗的祖父（代上八33，九39）。因此，尼珥可能是扫罗的祖父或叔父，后者的可能性较大。有人认为可能有两位基士，一位是尼珥的兄弟，另一位是尼珥的儿子。另一个说法是有两位尼珥。这些推测显示圣经

中的家谱，有时并不完整或不够清楚。

尼斐

Nepheg
ní fěi

① 属利未支派的哥辖家族，以斯哈的第二个儿子（出六21）。

② 大卫在耶路撒冷作王时所生的一个儿子（撒下五15；代上三7，十四6）。

尼弗多亚的水

Nephtoah, Waters of
ní fú duō yà de shuǐ

在以弗仑山东面，欣嫩子谷西面，是分隔犹太支派和便雅悯支派部分疆界的一个标志（书十五9，十八15）。一般都认为这就是耶路撒冷西北面3哩外的利夫他泉。

尼哥

Neco, Necho, Nechoh
ní gē

西述诸王第二十六代王朝的法老，他在主前610年接续父亲森美忒库作王。森美忒库统治埃及54年，期间掀起了复古的艺术形式和复兴了对宗教的热忱。此外，他又加强边防驻军，并把亚述人赶离东北边境，退到迦南。巴比伦和玛代联盟之后，森美忒库感到埃及的独立受到威胁，就与旧敌亚述结盟。

尼哥二世继承了其父的功业，同时也卷入一个不容易脱离的国际政治纠纷中。他的盟友已经失势，因亚述的首都尼尼微在主前612年被攻陷了。亚述王撤军至哈兰，逃避巴比伦王尼布甲尼撒的军队，并求尼哥予以援手。尼哥派军经犹太前往迦基米施，与巴比伦军交战。埃及军经过米吉多的时候，受到约西亚王率领的犹太军队截击。尼哥要求约西亚让道，约西亚却顽固地拒绝了；结果约西亚在战场上被杀（王下二十三29、30；参代下三十五20-25）。尼哥继续挥军前往迦基米施。这场战争（主前605）的结果是年轻的尼布甲尼撒获得大胜。尼布甲尼撒以胜利者的口吻记录这次战争如下：“至於埃及军队中逃脱的人——巴比伦军队很快就赶上，并

把他们击杀，以致没有一人可以逃回本国。”旧约只是简单地评注：“埃及王不再从他国中出来”（王下二十四7）。

尼哥以隔离政策增强埃及的势力，他用犹大作为缓冲地带，并于边境增防以阻止巴比伦渗入埃及。他废了只登基3个月的约哈斯王，把他带往叙利亚的利比拉。然后再往埃及（王下二十三33、34）。约雅敬在耶路撒冷接续大卫家的王位，犹大则被罚缴纳100他连得银子和1他连得金子的贡银（王下二十三33-36）。当犹大败于巴比伦手中，犹大人察觉埃及为了保持自己的独立，会乐于帮助犹太复国，於是求埃及帮助他们抵抗巴比伦。先知耶利米极力反对投靠埃及（耶四十六17-24）。到底尼哥是否会冒险派军潜入已成为巴比伦一个省份的犹大，却不能肯定，尼布甲尼撒迅速地移师至犹大，俘掳约雅斤至巴比伦，然后立西底家作王（主前597）。此事以后不久，尼哥就去世了（主前593）。他的儿子森美忒库二世接续他作王。

参“埃及”12：“以色列史”2077。“约西亚#1”2257。

尼哥波立

Nicopolis
ní gē bō lì

本意是“胜利之城”；罗马帝国新建城市常用的名字，特别是为了纪念战争的胜利。

保罗写给提多的信中，指示他离开塞哩底，他一直事奉的地方（多一5），前往尼哥波立；保罗正在那里工作，并准备在那里过冬（多三12）。整个罗马帝国共有9个名为尼哥波立的城，保罗所指的该城位於哥林多湾西北面和伊庇卢海岬东南面的一个城。

奥克他温在主前31年创建该城，以庆祝他在附近的艾克田大战役中击败了塞东尼。尼哥波立的名字和组织都是希腊化的。尼哥波立成了附近城镇的中心城市。她与邻近的雅典城一样，享有相当的独立自由。城中建有庙宇、剧院、运动场和一条水道；4年一次的庆典中都举办运动会。尼哥波立城最有名的居民斯多亚派哲学家伊比德图，约於主后90年居於该城。

尽管奥克他温“胜利之城”的居民热衷于崇拜皇帝，与基督教背道而驰，但保罗却立意以这繁华的大都市及其卫星市镇作为他宣教的工场。

尼哥大

Nekoda
ní gē dà

●被掳后归回耶路撒冷，作圣殿服役的一个家族的祖先（拉二48；尼七50）。

●被掳后归回的一个家族的祖先，这家族不能证明他们的以色列血统（拉二60；尼七62）。

尼哥底母

Nicodemus
ní gē dī mǔ

法利赛人，犹太公议会的成员，只在约翰福音被提及（约三1-21）。尼哥底母在晚上来见耶稣，并承认祂是从神那里来作师傅的（三2）。他相信若神不是与耶稣同在，耶稣就不能行那些神迹。耶稣与尼哥底母交谈有关重生之事以后（第3节），耶稣责问他身为犹太宗教的领袖，为何还不明白这事（第10节）。当时，他显然没有表示相信耶稣，但后来在公议会却曾替祂辩护（约七50-52）。耶稣死后，尼哥底母公然协助亚利马太的约瑟，安葬耶稣的遗体（约十九39-42）。

有些学者认为尼哥底母是一名相信耶稣的犹太人领袖，但因怕被革除教籍而没有公开认信（约十二42）。传统也认为他是信主的，被耶稣的言语和工作折服而相信，却害怕犹太教的权威。

参“约翰福音”2224。

尼哥拉

Nicolaus
ní gē lā

使徒行传第六章5节列举的七位执事之一，在早期的耶路撒冷教会，被推选服侍教会。使徒行传第六章1至4节指出他的任务，是管理和分配膳食。由于使徒行传第六章1至2节的用词（“天天的供给”中“供给”一词或作“服侍”；“管理饭食”中“管理”一词也可作“服侍”），这7人在

传统上就被称为“执事”（即“服侍人的”）。

尼哥拉是7人中最后的一位，被称为“进犹太教的”。因此，他成为基督徒之前，是一个转信犹太教的外邦人。他的名字是希腊名字，而他的家乡是安提阿。新约书卷并没有进一步提供有关尼哥拉的资料。

参“执事·女执事”2290。

尼哥拉党

Nicolaitans
ní gē lā dǎng

早期教会的一个异端党派，启示录曾两度提及这名字。以弗所教会因恨恶尼哥拉党的行为被称赞（启二6），而别迦摩教会中因有人信服尼哥拉党的教训而受到责备（启二15）。

由于圣经责备别迦摩教会的罪——吃祭偶像之物，行奸淫的事——也出现在推雅推喇教会（启二20），所以一般认为妇人耶洗别是该教会中尼哥拉党的首领。在给别迦摩教会的信中，他们的罪与巴兰的教训相比（启二14；参民二十五1、2，三十一16；彼后二15；犹11）。这巴兰曾向摩押王巴勒献计，引诱以色列人敬拜摩押诸神，与摩押人通婚，并参与摩押人淫乱的宗教习俗，使以色列人堕落。这样，犹太人就离开了神和祂的保护。在犹太人的心目中，巴兰象征所有引诱人犯奸淫和离弃神的东西。推雅推喇教会的恶行，被称为“撒但深奥之理”（启二24）。

早期教会也受到当时社会普遍流行的拜偶像和邪淫的风气所威胁。新约经常提出这方面的警告，可见问题的严重性。耶路撒冷大公会议（徒十五20）呼吁外邦信徒不要吃祭过偶像的食物，不要犯奸淫。保罗呼吁信徒为那些信心软弱或未成熟的人着想，主动地逃避这些食物（林前八）。他严厉地责备在偶像庙内坐席（林前十14-22）和奸淫之事，尤其是与庙妓行淫（林前六12-20）。

尼哥拉党是指什么人，比较难确定。教父多认为他们是安提阿人尼哥拉的信徒，这尼哥拉是归信犹太教的外邦人，后来成为了基督徒，并被选为起初的七位执事之一（徒六5）。受任纽和希律陀都

认为他已背弃了信仰，但革利免认为这信奉异端、行为荒淫的尼哥拉党人，并非尼哥拉的跟随者，他们只是假称他为师傅而已。不管怎样，我们都无法得到直接的证据。

自十九世纪以来，一般都把尼哥拉看为希伯来名字巴兰的希腊文译法。这解释与启示录本身充满寓意和象征的性质一致；而在给别迦摩教会的书信中，这两个名字也明显的连在一起（启二14、15）。

尼宏

Nehum
ní hóng

被掳巴比伦后，随所罗巴伯归回巴勒斯坦的其中一人（尼七7）。在以斯拉记二章2节，他的名字作“利宏”。

参“利宏#1”883。

尼护施他

Nehushta
ní hù shì ta

犹太王约雅斤的母亲，她与儿子一起被掳到巴比伦去（王下二十四8-15）。

尼甲沙利薛

Nergal-sharezer
ní jiǎ shā lì xuē

官衔称为拉墨的一位巴比伦王子。尼布甲尼撒率迦勒底军队围攻耶路撒冷时，尼甲沙利薛也在军中；从主前588至586年，经过3年的围攻之后，终于攻陷了耶路撒冷（耶三十九3）。后来，他把耶利米交托基大利（耶三十九13、14）。

尼结

Niger
ní jiē

安提阿教会一位领袖西面的姓氏（徒十三1）。

参“西面#2”1698。

尼利

Neri
ní lì

耶稣的一位祖先，记载於路加福音的

家谱中（路三27）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

尼利雅

Neariah
ní lì yà

① 示玛雅六个儿子之一，是大卫的后裔（代上三22、23）。

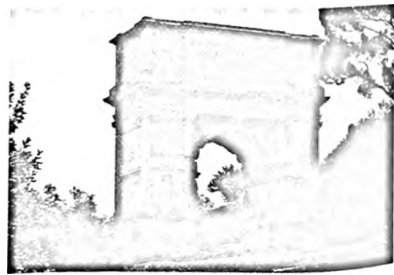
② 西缅支派的一个统领，在希西家时代，曾率领500人上西珥山，杀死剩下逃脱的亚玛力人，并住在那里（代上四12）。

尼利亚

Nereus, Neriah
ní lì yà

① 保罗在罗马书的问安语中，曾赞名问候的一位罗马基督徒（罗十六15）。

② 文士巴录（耶三十二12、16、三十六4、8）和王宫大臣西莱雅（耶五十一59）的父亲。巴录和西莱雅都曾为耶利米工作。



罗马的提多拱门：尼利亚居於罗马城。

尼禄

Nero
ní lù

主后54至68年在位的罗马皇帝。

参“该撒/凯撒”441。

尼罗河

Nile River
ní luó hé

埃及生命之河，位於非洲东北部。在历史中，一条河对一个国家的重要性，许再没有比这河更大的了。尼罗河长

4,160哩，是世界上最长的河流，但其流域范围之广只占第三位（另有资料来源谓第六位），差不多有130万平方哩。

名称

尼罗河名字的来源和意义不详。古埃及人称尼罗河为“那河”。他们认为不会与其他与尼罗河不同的河流，所以他们来到幼发拉底河的时候，就以为它是倒流，因为幼发拉底河是向南流，而不是向北流的。

不平凡的特征

尼罗河其中一个特征是它拥有6个大瀑布。瀑布形成的原因是坚硬的岩层不能被冲蚀，造成畅通的水道。这些大瀑布是根据近代探险家发现它们的先后次序，从北至南以数字编排的。第一个大瀑布是在埃及的阿斯旺，附近是著名的岛屿伊里芬丁和斐雷。另外5个大瀑布位于苏丹境内，而第二个刚好在哈拉夫河的城市上面。

尼罗河另一个与别不同的特征是由南面流向北面。这对埃及的航运非常重要，因为帆船可以利用常有的北风驶向上游，水流则使船只顺流而下。

尼罗河还有一个有趣的地方，它1,500哩长的下游范围是没有支流的。在阿特巴拉支流以北，沙漠的河道只有在偶然的沙漠暴风雨来临时，才有雨水在干涸的河床上涌流。

尼罗河每年的泛滥是埃及农业富庶的基础，因为河水掩盖的泥土可以得着滋润，变得肥沃。沿河许多地点都有水位量度器，精确地量度水位的高度。河水涨溢的高度是一个关键性的因素；水量太少便会产生旱灾，相反地，不正常而过高的水位又会带来水灾。

在麻弗地区内，河水每年约在7月19日泛滥，这也成了他们计算历年的开始。在那日，日出时便可看见天狼星，这成了一个周期（1,460日），称为天狼星周期。

埃及人的历法1年有365日，但阳历年却多了 $\frac{1}{4}$ 日。意思是历法和实际的年份之间，每4年便有1日的差距。因此，要在1,460日（365日 \times 4）之后，才会再次吻合。

尼罗河带动3个季节，每个季节为期约4个月：（1）泛滥季（7月中至11月中）；（2）冬季（11月中至3月中）；（3）夏季（3月中至7月中）。

泛滥在10月底达到最高峰。泛滥使耕地的泥土松软，宜于栽植。

河道和支流

尼罗河有两条主干，分别以其颜色命名，就是白尼罗河及蓝尼罗河。这两条河流都靠赖非洲赤道每年的雨水供应。

白尼罗河的源头是在一个湖国；人通常以维多利亚湖为它的源头，但有些地理学家则正确地指出源头是流入湖内的一条小河。维多利亚湖的唯一出口是维多利亚尼罗河，位于莱澎大瀑布一湖的东北面。

白尼罗河流经吉奥加湖，湖水很浅；然后在莫契生大瀑布（高120呎）向下俯冲，再流经阿尔拔湖。从这里开始，它被称为“山之河”。河水到达努湖之前，流经一个布满一堆源游植物的地带，这些植物常阻塞河流，使船只不能通过，这是早期探险家找寻尼罗河源头的一个主要障碍。

格札勒河（即“羚羊之河”）也流进努湖，与主流汇合。在努湖以下，这河被称为白尼罗河。在马拉卡附近，苏拔河从东面流进了白尼罗河。

白尼罗河最重要的交汇点是在喀土穆，蓝尼罗河与白尼罗河在那里汇合了。在这里，我们可以清楚看见两条河的不同颜色。两河形成的一个三角地带名基士拉，或称“岛”，是一个出产棉花的主要地点。

蓝尼罗河只有850哩长，源于埃提阿伯高原上的塔那湖。蓝尼罗河比白尼罗河险峻得多，靠赖高原上的雨量供应。每年，白尼罗河会首先涨溢，但当蓝尼罗河的洪流开始泛滥，则会盖过白尼罗河的水。在河水泛滥的季节，蓝尼罗河的水量是白尼罗河的两倍，提供大部分的冲积土，滋润了埃及的土壤。

在喀土穆北面是第六个大瀑布，是两河汇流后第一个天然障碍。尼罗河最后一条支流阿特巴拉河也在这里从东面流入主河。这地称为梅罗伊岛，是努比亚地，梅

罗伊王朝的首都，其女王称为干大基（徒八）。

在拿帕他附近，第四个大瀑布一带，是埃及埃提阿伯或古实（第二十五代）王朝的坟地和废墟。第十八代王朝的诸王曾侵入苏丹，直至拿帕他地区，并在那里建庙，但后来努比亚王侵略埃及，并取得该地的统治权。

再往下游是一个重要的考古地点克尔马，埃及中古王朝时代曾在那里设立一个交易站。

从第二个大瀑布再往下游，是兰塞二世所建的阿布森伯神庙，并有敬奉他妻子尼法她利的较小神庙。这些庙宇在拿撒湖淹没这地方之前，已迁往原来位置上面的悬崖上。

在阿斯旺和第一个大瀑布之上，是新的高坝和旧的阿斯旺水坝。在两个水坝之间是斐雷岛，岛上有著名的庙宇。位于阿斯旺附近的伊里芬丁岛，有丰富的考古资料，其中有证据显示耶路撒冷被巴比伦人摧毁后，有犹太人移居至此。

距尼罗河三角洲不远，是开罗和基撒金字塔，再往南是埃及第一个首都摩弗古城的废墟。



尼罗河上游

三角洲面积大约有125哩乘115哩。尼罗河古代在此分作7条小河流入大海，现今只剩两条：西面的罗塞达河，罗塞达石碑因此得名；及东面的大美达河。

对埃及的重要性

若不是尼罗河供应水源，非洲的东北面将会荒芜一片，埃及的文明古国也不会

存在。两位希腊学者先是赫卡蒂乌，后是希罗多德，都认为埃及是拜尼罗河所赐的。多个世纪以来，这河在两岸沉成的淤积土，给予埃及肥沃的土壤，可以长期出产丰富的农作物；尼罗河不单是土壤的来源，它每年的泛滥更带来新的冲积土和有机质，使土地变得肥沃。同时，经河水泛滥湿润的土壤，得到最不费功夫的灌溉，可以出产优质的农作物。

牧养牛群也要靠赖尼罗河，因河边茂盛的植物成了很好的牧场。日常生活的一个情景是牧人带领牛群渡河，小心的避开贪食的鳄鱼。

尼罗河也供应了人的需要，除了河水可作食用，河也是沐浴洗衣的地方。在古时，即使是皇室成员也来到这河里沐浴（参出二5；出八20也可能指这河）。

王的儿女也在较平静的河道里学习游泳。尼罗河盛产鱼类和水鸟，捕鱼（通常是用鱼叉）和捕捉水鸟是上流社会传统的娱乐。鱼类和水鸟也是埃及人日常的食物，特别是富有人家。贵族阶级流行一种较危险的活动，是在芦苇船上用鱼叉捕捉河马。

尼罗河是主要的交通运输航道，船只在河道上来回往返。较大的船只把货物从河的一端运往另一端。建筑庙宇、王宫和陵墓，都需要把花岗石从数百哩外沿河道运来。现代人也赞叹古代河民从南方采石场送来巨大的方尖形碑柱和巨型石像的技巧。

尼罗河也是埃及宗教生活的一个特征。河流被神化为哈皮神，在许多不同的艺术作品中，他都以人的形象出现，有累累下垂的乳房和颇为肥胖的身躯，大概是要代表那地繁茂、丰富有余的境况，同时有尼罗河所供应的鱼和植物。

尼罗河和圣经

圣经提到尼罗河的地方自然是与埃及有直接关系的部分，就是在创世记后半部有关约瑟的遭遇，以及在出埃及记前半部，有关以色列人在埃及被奴役和后来逃离埃及的记载。

第一个提及尼罗河的地方是法老王的异梦（创四十一）。在梦境中，法老梦见

河边，看见7只肥壮的牛，后来又见7只瘦弱的牛，从河里上来吞吃了肥壮的牛（参四十一1-4、17-21）。这与古埃及畜牧的生活习惯符合，也与丧葬碑文中有牛的描述一致。

以色列人在埃及寄居期间，生养众多，威胁着埃及人的安全，法老就下令以色列人把生下来的男婴抛进河里（出一22）。这引出了摩西早期生活一连串的事件。他母亲为了保存他的性命，把他匿藏在家里3个月，后来造了一个蒲草篮子，抹上防水的石漆和石油，将他放在篮里，搁在河边的芦荻中；造篮子的材料是埃及的特产，很容易获得（出二3）。

在神的眷顾下，法老的女儿带着使女来河边洗澡时，就发现了摩西（出二5、6）。后来，摩西在法老的宫中长大（出二10），并学习了埃及人一切的学问（徒七22），这成了他的部分装备，好接受后来的呼召。

摩西逃亡旷野多年之后，又回到埃及。耶和華赐给摩西能力，把水变血，作为他受神差遣的明证；同时证明了神有超越大自然和超越埃及假神的能力（出四9）。

摩西在河边宣布了耶和華的审判（出七15，八20）。第一灾将水变血（出七15-24，十七5；诗七十八44），是直接针对尼罗河和尼罗河神哈皮的。第二灾（蛙灾）也与尼罗河有关（出八3、5、9、11），因为蛙群是从河里出来，覆盖全地（参诗七十八45），这是要羞辱蛙头女神赫可特。

历史书里甚少提及尼罗河，因为这些书卷涉及埃及的记载不多。亚述王西拿基立曾轻蔑埃及，自夸说：“我必用脚掌踏干埃及的一切河。”（王下十九24）

先知书有许多地方提到尼罗河。以赛亚提及尼罗河，在以赛亚书七章18节，以赛亚说：“耶和華要发嘶声，使埃及江河源头的苍蝇……飞来”，这句话的意思是从尼罗河上来的军队，要侵略和屈辱以色列。在论埃及的审判中（赛十九），先知预见尼罗河一带的灾祸与福祉。埃及会有旱灾，因为“海中的水必绝尽，河也消没干涸”（第5节）；“埃及的河水都必须减少枯干”（第6节）。沿河的天然植物与



尼罗河河神哈皮

所种的谷物都必枯萎（6、7节），打鱼的也必哀哭（第8节）。这些悲惨的境况会因埃及最后蒙受的祝福而得以弥补。

在预言推罗的灾难中（赛二十三），西顿商人所纳的贡品是“尼罗河的庄稼”（第3节），显示了尼罗河谷所出产的农作物的重要性。在第10节，推罗不再被拘禁，神吩咐她“流行你的地，好像尼罗河”，因为耶和華要除去推罗的骄傲。

耶利米也预言埃及遭受的惨败，并形容她“像尼罗河涨发……像江河的水翻腾”（耶四十六7、8）。

在以西结书讲及埃及的预言中（结二十九），独提到埃及法老，并以尼罗河有关的象征来形容他。他被形容为“在自己河中的大鱼”（第3节），这是指巨大的鳗

鱼。法老自夸说：“这河是我的”（第3节；参第9节），但耶和華说他會用钩子钩住王的腮颊，又使江河中的鱼贴住他的鳞片，把他从江河拉上来（第4节）。王和鱼都要在旷野死亡（第5节）。由于法老高傲自大，耶和華就宣告要与他和他的河流为敌，使埃及变为荒废凄凉（第10节）。

阿摩司形容北国以色列要被抛来抛去，然后沉落，“像埃及的尼罗河”（摩九5）。

最后，撒迦利亚提到耶和華要召聚以色列，并说在这过程中，“尼罗河的深处都枯干”（亚十11）。

虽然提到尼罗河的预言主要是审判，但先知也盼望审判过后，这尼罗河之地最后可以接受神的赐福。

Carl E. DeVries

参“埃及”12。

尼母利

Nemuel
ni mǔ lì

① 屈流便支派，以利押的儿子（民二十六9）。

② 西缅的一个儿子（民二十六12；代上四24），又称为“耶母利”（创四十六10）。

参“耶母利”1961。

尼尼微

Nineveh
ní ní wēi

亚述帝国其中一个首都，在亚述帝国全盛时期，是世上的大城市之一。尼尼微的位置是现今的伊拉克北部，即底格里斯河东面，与摩苏尔城相对的库壘积克和拿比约拿两土墩。

西北面较大的库壘积克土墩（约1哩乘650码的范围，高90呎）与拿比约拿土墩被高撒河隔开。拿比约拿土墩上有一个村庄，一座墓园，一座清真寺，据称内有约拿的坟墓，因此不能进行广泛的考古挖掘工作。

围绕尼尼微的砖墙有7哩半长，包括15座城门（其中5座已挖掘出来），并有

巨大的公牛石像守卫着，反映了这个时期亚述城市的建筑特色。

历史

尼尼微在史前时期（约主前4500）已有人居住，这与创世记十章有关这城建造的记录相符。在尼尼微也找到一些不同的早期文化资料（哈辛那、撒马拉、哈拉夫、乌比达）。

亚甲的撒珥根（主前二十四世纪中期）对当时极其繁盛的尼尼微十分熟悉。较后期的王闪施亚达一世（约主前1800）在位时的记录，述说撒珥根的儿子孟尼士苏重建了尼尼微的伊施他尔神庙。代表爱与战争的女神伊施他尔（依妮娜）很适合贪婪和好战的亚述人的神。尼尼微也敬拜很多别的神，而城门也用这些神的名字为名。亚述人敬奉那代表著作、艺术和科学的拿布神，反映了亚述人喜爱记事、文学、浮雕和圆雕。



有翅膀的人面公牛像

闪施亚达一世与汉谟拉比也先后重建了尼尼微的伊施他尔神庙。撒慢以色列一世与杜摩提宁努他一世则扩建和稳固了这城，也有其他君王在此兴建宫殿，例如提革拉毗列色一世、亚述那斯保二世（主前883-859），及撒珥根二世（主前722-705）。惟西拿基立（主前705-681）以尼尼微为首都，并致力美化这城。除了他

名的宫殿之外，他又进行了许多工程，包括重建城墙、兴建公园、搜集不同种类的植物和动物，并筑渠从30哩外把水引进城内。亚述从被征服的列国强取的贡物也运到尼尼微；以色列和犹大也在亚述可怕的军队手下屈服。

西拿基立被刺杀后，他的儿子和继位者以撒哈顿（主前681-669），从叛徒手中夺回了尼尼微。他在尼尼微和迦拉分别建造宫殿，但他多半时间都在迦拉。

以撒哈顿之子亚述巴尼帕（主前669-633）却居於尼尼微，他在那里受教育，并接受体能和军事的训练。他可算是古物研究家，熟悉亚甲文和苏默文。他的王宫里设立了一个著名的图书馆，这对亚述学的研究非常重要。拿布神庙内也有一个早於撒珥根二世时期设立的图书馆，但无论面积或重要性，都远不及亚述巴尼帕的皇室图书馆。撒珥根及其继位人收集了许多泥版，亚述巴尼帕更差遣文士到亚述和巴比伦各地去搜集和抄录，以致他收藏了数以万计的泥版。像尼普尔图书馆的收藏一样，尼尼微的收藏包含类别很广泛的资料：商业文件、信件、皇室记录、历史文件、辞汇编纂及双语文字、传说、神话，以及许多各种宗教典籍，如诗歌、祷文和请神与庙宇的名单。泥版中有7块保存了巴比伦的创造故事，有12块记录了吉加墨斯史诗，其中有洪水的故事；还有其他作品，常被用以比较圣经的记载，包括亚达巴的故事，他失去了获得永生的机会；以及伊坦那的传奇，他是一个牧羊人，后飞升上天。

亚述巴尼帕也因他的战争和残酷而闻名。王宫内一幅描绘和平宴会景象的浮雕上，也绘示了一个以拦人首领的头被挂在树上。

在亚述巴尼帕的晚年及死后，附庸国纷纷反叛。巴比伦成为一个独立国，并在主前614年与玛代联盟，攻取亚述和迦拉。玛代人西阿萨里、巴比伦的尼布普拉撒和一队西古提军在主前612年围攻尼尼微；尼尼微终被攻陷，亚述王辛沙里士坤（撒单那帕卢）与城皆亡。

虽然亚述乌巴列带着一群尼尼微余民，逃到哈兰顽抗至主前609年，但尼尼

微已完全被毁：希伯来先知的预言完全应验了。

尼尼微和圣经

旧约有6卷书提到尼尼微城。在创世记，只在列邦的名单中提到尼尼微（创十），记述宁录从示拿地往亚述去，在那里建造尼尼微、利河伯、迦拉，以及尼尼微与迦拉中间的利鲜（11、12节）。

以色列王米拿现的贡银（王下十五19、20）和撒玛利亚的虏物（赛八4），都被运到尼尼微。西拿基立向希西家索取的贡银，也被带回尼尼微（王下十八14-16）。

西拿基立在尼尼微宫中的浮雕，描绘了围攻和征服拉吉的事（参王下十九8）。西拿基立坐在宝座上，面前有许多俘虏在苦苦哀求。至於攻城的过程，也一一刻在浮雕上：亚述军用弓箭和破城锤攻城，城墙上的守军则用弓箭和火把意图把他们击退。城里的人背着包袱从一个城门口逃出，好像投降或逃亡。在右下方有3个光着身子的人，被钉在木柱上。

在芝加哥大学东方研究院的角柱和大英博物馆的希勒纪事棱柱上，记述了西拿基立侵略犹太的事件。虽然亚述人没有攻取耶路撒冷，西拿基立也可自傲的夸耀说：“犹太人希西家不服从我。我围攻他的46座坚固城、堡垒，以及无数的小村庄，征服他们……我把希西家困在他的王城耶路撒冷中，好像笼中的鸟。”

亚述诸王与尼尼微在以色列历史中，占了十分重要的部分，但尼尼微的名字在历史书中只出现1次。列王纪下十九章36节说西拿基立在耶和华的使者手下，失去185,000人之后，就“拔营回去，住在尼尼微”。主前681年，他就城中的尼斯洛（宁努他，参王下十九37；代下三十二21；赛三十七38）神庙里，被两个儿子杀了。

约拿书有较多地方提到尼尼微，因为神特意差遣先知约拿往尼尼微，向城中的人宣告审判。尼尼微被称为“那大城”（章一2，三2），并且被形容为一座“极大的城，有三日的路程”（章三3）。尼尼微所包括的范围必定超过库哩积克和拿比

约拿两个土墩。一些解经家认为尼尼微的范围包括一些与她有联系的城市，包括“亚述三角洲”，即底格里斯河与大撒伯请河之间的三角地带，从北面的奈尔萨巴德伸展至南面的尼姆鲁德。

耶和華说：“这尼尼微大城，其中不能分辨左手右手的有十二万多人。”（拿四11）有些学者认为这数字是指城中无知的儿童，因此推断尼尼微的人口约为60万人。然而，较合理的解释是这12万多人代表了全城的人口，而不能分辨左右手只是形容尼尼微人灵里的昏暗。

约拿宣告了一个审判和灭城的信息，但尼尼微城的悔改使他们得着解救（拿三6-10）。那鸿也用生动的语句宣布这城最终的覆没。西番雅也宣告尼尼微的毁灭，并预言这城必荒凉，成为群畜躺卧之处，就是连经过的人也摇头嗤笑她（番二13-15）。

尼尼微是被巴比伦、玛代和西古提的联军所摧毁的。这城的毁灭是彻底而惊人的，不到几个世纪，这城的位置已被人遗忘了。主前401年，赞诺芬（按：希腊哲学家与历史家）与希腊军队撤退经过尼尼微遗址时，竟全不察觉。主后第二世纪，希腊讽刺诗人路其安说：“尼尼微的毁坏如此彻底，人再不能指出她的位置。这城没有留下一点痕迹。”

新约唯一提及尼尼微的福音书，也是关于审判的信息。耶稣回应文士和法利赛人的要求时，说邪恶的世代常寻找神迹；正如约拿是给尼尼微的一个记号，耶稣也是给祂那世代的一个记号（太十二38-40；路十一29-31）。祂又宣告说，到审判的时候，尼尼微人要起来定耶稣那世代的罪，因为他们听了约拿所说的都悔改；现在却有一位比约拿更大的来了（太十二41；路十一32）。

Carl E. DeVries

参“亚述/亚述帝国”1898：“汉模拉比法典”556。

尼普尔
Nippur
ni pū ěr

古代米所波大米（现今的伊拉克）的

一座城，是宗教、商业和文学活动的中心。虽然圣经没有提过这城，但在尼普尔的考古发现对旧约学者来说却很重。在这发现许多的楔形文字泥版，跟旧约的记载十分相近，有助于解明旧约事迹，或阐明一些旧约经文和背景。

宗教

尼普尔敬奉多神，但主要的神是凤凰之神恩里勒，闪族人称之为彼勒或巴力。恩里勒也被称为“天地的王”、“全地的王”、“父”和“众神之王”。他的庙宇即库尔（意即“山之屋”）是一个重要的宗教圣地。昔日许多人往尼普尔朝圣，正如今日的回教徒往麦加朝圣。

地理位置

尼普尔的废墟，今日称为努法尔，大约在巴格达以南100哩，巴比伦东南面60哩，在舒鲁帕克和基士两古城的遗址中间；这些古城列于苏默王的名单上，并且与洪水有关。努法尔有许多土墩，这些土墩平均高50至60呎。最高的一个位于东北角，高约95呎，称为宾特阿美，意思是“公主”（直译则是“君王的女儿”），这是庙塔的所在地；这种庙宇是米所波大米城市的特色。恩里勒神庙就在附近，有一座三角形的土墩称为“泥版丘”，因在其上发现许多楔形文字泥版，那就是祭司居住的地方，也是神庙图书馆和学校所在地。

出土文明

这地方显示曾有不同时期的人居住，并提供许多有关建筑和艺术方面的知识，这些知识来自远古不同时期的文明，一直至亚拉伯的时代。大量出土的瓷器和细小文物帮助我们了解不同时代、不同文化的人的日常生活和志趣。

最重要的要算是大量的铭文，尤其数量以千计的泥版。这些资料特别为我们提供主前三千和二千年代浩瀚的苏默文学的知识。所发现的泥版有许多是重复的，这同样，即使泥版有残缺的部分，学者也可以从其他相同的版本拼凑出完整的故事。一个颇有名的在尼普尔的文学遗产里，

犹太皇室的一员（王下二十五23、25；耶四十八-15，四十一1-18）。

② 亚萨四子之一；大卫在位时，受训在圣所供职的二十四班乐师中第五班的领导人（代上二十五2-12）。

③ 约沙法王派往犹太各城教导律法的利未人之一（代下十七8）。

④ 示利米雅的儿子，犹底的父亲。犹底在犹太王约雅敬朝中供职（耶三十六14）。

尼提宁 / 殿役

Nethinim, Temple Servants
nǐ tí níng / diàn yì

“尼提宁”只在以色列人从被掳归回后的著作中出现（代上；拉；尼）。“尼提宁”一词源于一希伯来动词“献”，意思是“给予”、“分别出来”、“呈献”，而“尼提宁”的意思就是“交出来的人”或“分别出来或献身的人”。七十士译本把这词译为“献身的人”。近代一些译者参照约瑟夫（《犹太古史》11.5.1），指他们为“殿役”。

在被掳之前，尼提宁在圣殿的事奉显得十分活跃。历代志上九章2节把他们与祭司、利未人并列，他们都分得自己的城邑。他们的次序是：祭司、利未人、尼提宁，显示尼提宁是在利未人的管辖之下（参尼七73，十一3、20、21）。被掳归回后，他们仍是圣殿的工作人员（拉二43、58，七7、24，八17、20；尼七46、60）。他们居住在耶路撒冷（拉七7；尼三31，十一21），并参与修筑城墙的工作（尼三26）。

尼提宁究竟指什么人，未能完全确定。民数记三十一章47节记载利未人收纳了一些俘虏，叫他们做粗重和卑下的工作。基遍人被吸纳在以色列中作奴仆的时候，他们也被分派为以色列全会众和耶和华的圣坛作劈柴挑水的工作（书九9-27）。大卫也曾命战俘做这等工作，增加了会幕中作仆役的人数（拉八20）。圣殿建成后，圣殿需要增加工作人员，所罗门便增加了圣殿仆役的人数。这群新增的仆役被称为“所罗门仆人”。以斯拉记录了有392个尼提宁归回耶路撒冷（拉二58），并在重建

的圣殿中，重操他们祖先在被掳前所做的工作。

尼提宁被列为重新与神立约的会众一员，他们与神立约，把自己完全献身给（尼十28、29）。

参“会幕，圣殿”596：“祭司和利未人，669。”

尼陀法

Netophah
nǐ tuó fǎ

大卫30名勇士中，其中两位的家乡和称号（撒下二十三28、29；代上十一30，二十七13、15）。耶路撒冷在主前586年被巴比伦攻陷后，基大利作省长，一些军长来见他，其中一名军长西莱雅就是一个尼陀法人（王下二十五23；耶四十八）。与所罗巴伯和耶书亚一起从巴比伦返国的人中，有56名是尼陀法人（拉二22）。

历代志上九章16节提到利未人住在“尼陀法人的村庄”，而尼希米记十二章28节又说，在圣殿歌唱的人从耶路撒冷的周围和“尼陀法的村庄”聚集。这两处经文都显示尼陀法是一个区域的名称，而不只是一个城镇。

尼陀法与伯利恒相连（参代上二54；尼七26），显示尼陀法与伯利恒是在附近。但尼陀法确实的位置不详，最可能的地点是伯利恒东南面3.4哩外的伯法卢废墟。那地附近有一水泉名“尼陀夫泉”，大概是保留了古代尼陀法的名字。

尼悉

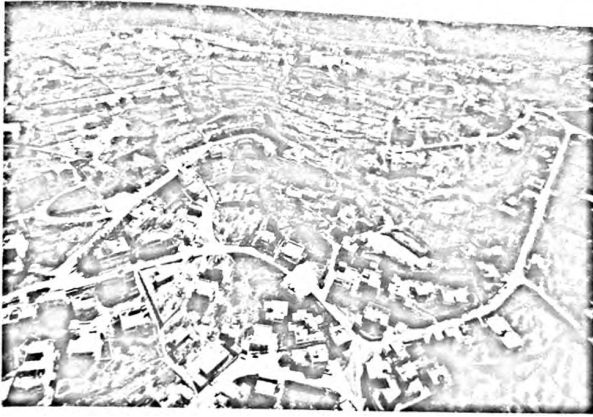
Nezib
nǐ xī

犹太支派分得的地业，在高原上的一座城（书十五43）。尼悉的所在地就是拉吉以东，现今的拜特尼悉废墟。

尼希兰

Nehelamite
nǐ xī lán

据先知示玛雅的祖先或出生地（耶二十九24、31、32）。这名字的来源不得而知。然而，根据语源学的分析它与希伯来



在伯利恒近郊的伯
撒胡尔，大概在古代尼
陀法的附近。

文的“梦”字相似，可能是耶利米为了嘲笑示玛雅自创的称号，他讥笑这假先知是一个做梦者。一个可能性不大的说法认为尼希兰是指约但河东的一个城镇希兰（参撒下十16、17）。

尼希米

Nehemiah
ni xī mǐ

被虏回归时期，旧约提及的3个人物。这个名字的意思是“耶和華必安慰”，正适合这充满盼望和应许实现的时期。

● 於主前538年稍后的时间，与所罗巴伯一起，从巴比伦回国的被虏者名单中的一位首领（拉二2；尼七7）。

● “管理伯夙的一半”，於主前444年协助重建耶路撒冷城墙的人（尼三16）。

● 复国时期的犹太省长。他原是波斯王亚达薛西一世（主前464-424）的酒政，后来要求王派他到犹太，援助族人的困难，尤其是协助重建耶路撒冷（尼一1至二8）。他被委任为犹太的省长达12年。

他一到耶路撒冷，立即视察城墙，他知道修筑城墙是当务之急，因城墙可保障城内的安全，并可作散居犹太地的犹太人的中心。他能够汇集力量去支持和完成这计划，显示了他的管理和行政才能。他的祷告（尼一4-11，二4）及坚信神的引导和帮助（尼二8、18、20），也显示了他个人坚强的信心。他要面对邻近的撒玛利

亚、亚扪和亚拉伯等强大势力的敌视和威吓（尼四1-9，六1-14）。他也要求经济方面的公平分配（尼五），因有些富裕的犹太人利用粮食不足的境况，向穷乏的弟兄谋取高利。

尼希米对耶路撒冷的关注，也包括复兴圣殿敬拜的强烈意愿。他参与制定一份约书，供犹太人签名起誓，支持圣殿供职的人员和供应祭品（尼十1、32-39）。他清楚看见犹太当时极需要的不仅是稳定的政治局势，也需要宗教的复兴。这些宗教改革是在他作省长的第二段时期进行的（尼十三）。那段时期内所作的其他改革包括守安息日（尼十三15-22），以及解决与外邦人通婚的问题（尼十三23-27）。尼希米是一位很有魄力的领袖（第25节）。在这个政治和经济疲弱的时期，他使用了帝国赋予的权力，使犹太地的居民重新建立国家和宗教的身分。

Leslie C. Allen

参“尼希米记”1117：“以斯拉#1”2093：“以斯拉记”2093：“被虏回归时期”112。

尼希米记

Nehemiah, Book of

ni xī mǐ jì

背景

主前597年，巴比伦王尼布甲尼撒从耶路撒冷掳去第一批犹太人。主前586年，

巴比伦人再来，掠夺、焚毁耶路撒冷与圣殿，并掳去6至8万犹太人。被掳的人在不同地区安顿下来，并享有一定的自由。他们从事农业和商业，有些人的生活也相当富裕。犹太人的长老仍发挥他们的作用，也有先知像以西结一样，在被掳的人中事奉，民众也知道要抗拒异教的迷惑。

随着波斯王古列的兴起（主前559-530），被掳的犹太人的命运戏剧性地改变了。古列是一个有文化和开明的政治家，他征服了巴比伦不久，就下了一道谕令，容许被掳的人返回故乡（拉一2-4）。於是，有两批被掳的人分别返回犹太，在耶路撒冷所罗门的圣殿遗址重建一所圣殿，时为主前516年。后来，在亚达薛西一世在位期间，又有两批犹太人，分别在以斯拉（主前458）和尼希米（主前445）的带领下，从巴比伦回国。从这些回国的犹太人中，一个以神权统治的犹太——“犹太人”，逐渐萌生。他们忠於神的律



尼希米建造城墙的情况

法，抗拒外邦人的影响，并以耶路撒冷为中心。

内容提要

在主前445年的冬天，波斯的宫廷设在以拦的故都书珊城（尼一1）。尼希米在宫中担任一个尊贵而具影响力的高位（二1）。当时，有几个犹太人从耶路撒冷来到，其中有尼希米的兄弟。他们描述耶路撒冷的情况，使尼希米极其忧惧和伤痛（一2-4）。经过迫切的祷告，4个月之后，尼希米在军兵的护卫下返回耶路撒冷（一5至二11）。他巡视了3日之后，知道重建城墙将是他的首要任务（二12至三32）。

由於一种新的民族主义爆发，使潜伏着的反对势力暴露出来。在敌对他们的人中，有参巴拉、多比雅和基善几个有势力、有办法，又狡猾的领袖。他们讥笑犹太人又制造谣言，指他们重建城墙是密谋背叛王（二19，四1-3，7-14，六1-9）。但尼希米倚靠祷告，对应每一个谣言和恶计，坚决地抗拒任何使他偏离目标的事情。犹太人中也有叛徒与他作对（六10-14，17-19）。尽管有各种敌对势力，但耶路撒冷城墙终于重建成功（六15），并且在热烈的庆祝声中再次奉献给神（十二27-43）。

祭司和文士以斯拉宣读摩西的律法，再由利未人解释之后，民众的反应是：认罪痛悔，又因神欢欣（八9-18）。尼希米记他们禁食祷告（九1-37），重新立约（九38至十29），并起誓要遵守神的诫命、典章和律例（十30-39）。第十一至十二章谈到不同的任命和职务，包括俗务和圣职，并列出任命者的名字；跟着犹太人决意与犹太教以外的外邦人、闲杂人绝交（十三1-3）。

在这重要时刻，尼希米回到书珊去述职，他获准再回犹太。他回到耶路撒冷时发现严重的纪律问题又再出现，他的敌人多比雅与祭司以利亚实结案（十三4-9），利未人得不到足够的供应（十三10-14）；众民违反安息日的条例（十三15-22）；犹太人与非犹太人通婚（十三23-31）。由於与外族人通婚的情况愈来愈普遍，他们的儿女都不会说希伯来话（十三

23-25)。为停止同化的危险，尼希米严格执行一项排外的政策。

本书的结尾显得颇为突然，描述尼希米强烈的、毫不留情的处理这些偏离新订的犹太教法例的情况。

真确程度

根据约瑟夫和其他早期作者的记载，以斯拉记和尼希米记在早期希伯来文圣经是合成一卷的，并称以斯拉记。最早把两卷书分开是1448年的希伯来文抄本，现代希伯来文圣经则分别称它们为以斯拉记及尼希米记。在旧约的希腊文译本（七十士译本）中，这两卷书也是合成一卷。在三世纪初，俄利根是第一个人见证这两卷书是分开的。尼希米记中，大部分是尼希米的个人回忆录，学者们多认为是真实可靠的。

本书的历史背景可从1898至1908年在伊里芬丁发现的蒲草卷中获得肯定；伊里芬丁是上尼罗河的一个岛屿。森美忒库二世（主前593-588）曾在此建立一个犹太殖民地。伊里芬丁蒲草卷保存良好，以亚兰文书写，是主前五世纪这波斯时代犹太殖民地遗留的文献。

这批蒲草卷中最重要的一项，是主前407年一封呈交犹太的波斯总督的信件副本。在信件写成的3年前，伊里芬丁的一所犹太人殿堂被破坏了，这件事促使写信人给耶路撒冷大祭司约哈难（参尼十二12、13）写了这封信。在那封给犹太总督的信中，他们要求准许重建殿堂，信中也提及他们已向参巴拉的儿子底雅雅和示拿米雅发出同样的请求（参巴拉是尼希米的对头，参尼二10、19，四1）。伊里芬丁蒲草卷显示参巴拉是撒玛利亚省的省长，多比雅是约但河外的亚们省的省长（二10、19）。这又证实了犹太有两个不同的权力中心：社会的和宗教的，主前408至407年的大祭司是约哈难（十二13）。考古学家又发现支持尼希米记史实的另一份文件，那是一封在埃及基拉萨发现的信件，信件由“亚们省长多比雅”发出，为处理犹太的事务。这多比雅大概是敌挡尼希米的“亚们人多比雅”的后裔。亚拉伯人基善（六6）是被波斯国委任管理亚拉

伯西北部的官员。

写作年代

以斯拉和尼希米两人，到底谁先到达耶路撒冷，曾引起激烈的争辩。毫无疑问，尼希米是於主前445年抵达耶路撒冷的。有人反对以斯拉早於13年前，即主前458年，到达耶路撒冷，这意见引起许多有关历史和经文资料考据的问题；这些问题非常复杂，因此不能在这里加以讨论。然而，要了解本书的属灵价值，并不需要确实地理解其年代的细节。否定传统的年代看法的争辩并非全无漏洞，也不能解决原有的复杂问题。

尼希米其人

占去尼希米记大部分篇幅的尼希米个人回忆录，显示了一个尊贵而敬虔的人。他满有感情，精明而爱国；他宽大、忠诚，有政治上的敏锐感，又有宗教的热诚；他完全委身於神，有出色的组织能力和满有魄力、领导才能。同时，当尼希米面对同胞犯罪、任意妄为（五1-13），以及对有势力的仇敌的谋害（十三8、28），他却又可以毫不留情地予以对付。因此，无怪乎一群丧气和失意的人也可以从暮气沉沉、漠不关心的境况中醒觉过来，回应尼希米紧迫的政策（二4，十三14、22、31）。

重要性

被掳的犹太人回归耶路撒冷的时候，犹太并无国家或任何政治地位，他们只拥有一样东西：宗教信仰；他们是耶和华的选民的“余民”，一个更新而荣耀的以色列将要从中建立起来。为了这个异象，尼希米坚决要求犹太人保持他们宗教信仰和习俗的独特性及纯净，以恢复他们国家的生气和重建城墙（六15），因为这也象征了人民在种族和宗教上的纯净。他也坚持犹太人要与外邦宗教隔离，不可与非犹太人通婚（十三23-28），并要留意谨守安息日的律例（十三15-22）。

因此，尼希米记的重要性是毋庸置疑的。本书和以斯拉记为犹太人与外族分离，以及热烈地尊崇摩西律法，奠定了犹太教的基础的这段历史，提供唯一的、连

续的希伯来历史的记述。当然，哈该书、撒迦利亚书和玛拉基书也提供了这段时期的一些资料，但以斯拉记和尼希米记记述了这个时期的发展过程。被掳的人从巴比伦返回耶路撒冷的事件，显明神恢复对祂子民的救赎，也指向耶稣基督的救赎大功。

尼希米从巴比伦回国的记载，强调回国者在耶路撒冷的宗教信仰。但我们也不可忽略其他较次要的事：尼希米重视犹太在政治上的保障和法律地位，以确保脱离撒玛利亚而自治；因此，尼希米重建城墙，把人口重新分布（七4，十一1、2），以及他被委任为这新省的省长。然而，尼希米记并没有（以斯拉记也没有）提到犹太人恢复国家地位，有大卫家的子孙治理他们，也没有提到弥赛亚，没有提到神普世的国度。尼希米表现完全效忠于波斯国的君主，这君主虽然对尼希米的要求存开明的态度（二4-9），但仍继续向犹太人征税（五4、15）。

归国的犹太人在新城墙的荫庇之下，聚集在主前516年重建的圣殿里面。波斯王视为犹太地律法的“摩西律法书”，成为犹太人献身和敬拜的主要依据。犹太教是这次复兴的产品，它成了一道保护的屏障，也是隔离的墙，把犹太人和外邦人隔开。在被掳巴比伦时期萌芽的宗教制度，再移植到耶路撒冷，变得根深蒂固：会堂的广立，作为宣读律法书和先知书，以及献上祷告的地方；文士的兴起，专一的献身于研究圣经；犹太公会的成立，继续执行神权的统治。

主前三世纪的犹太会众可与现今的基督教会相比，两者都承担着神所重视的属灵重建和更新的挑战。在这方面，可见尼希米的改革的适切性，悔改和服从是道德及灵性更新的基础（八1至139）。

J.G.S.S. Thomson

参“尼希米#3”1117：“以斯拉#1”2093：“以斯拉记”2093：“旧约年代学”789：“以色列史”2077：“犹太教”2160：“被掳归回时期”112：“犹太人”2169。

参考书目：L.W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of*

Ezra and Nehemiah; L.H. Brockington, *Ezra, Nehemiah, and Esther*; F.C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*; D. Kidner, *Ezra and Nehemiah*; J.M. Myers, *Ezra, Nehemiah*; H.C.M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*.

尼细亚

Neziah
ní xì yà

与所罗巴伯一起从巴比伦被掳之地返回耶路撒冷的殿役中，一个家族的祖先（拉二54；尼七56）。

尼亚

Neah
ní yà

西布伦边境一个城镇（书十九13），确实的位置不详。

尼亚波利

Neapolis
ní yà bō lì

腓立比的港口城市，即现代的卡拉拉。尼亚波利在希腊文是指“新城市”，早于主前五世纪已经存在。在罗马时代，尼亚波利明显是依附于腓立比城。

保罗梦见了马其顿人之后，便离开腓罗亚和西亚亚，前往欧洲。保罗与同伴经过撒摩特喇岛后，就来到尼亚波利。因此，尼亚波利是保罗到欧洲的第一个城市（徒十六11）。

尼业

Neiel
ní yè

亚设支派边境的城镇（书十九27），她的位置大概是现今的雅年废墟，位于亚柯平原的东端。

拟人法

Anthropomorphism
ní rén fǎ

在演说或着述中，以人体的形象代表神的方法。“拟人法”一词源出希腊文，直译是“人形化的方法”。拟人法可作正

确的用法，表述神的作为和心意，如圣经的记载即是；但也可作不正确的，甚至歪曲的用法。

正确的拟人法

多数哲学家和神学家认为，对神的认识都是“类推性的”，也就是说，凡对神的表述只有述诸於人类本身的经验才能为人所理解。例如，圣经记述：“凡作孽的，都是你所恨恶的”（诗五5）；又说：“明显主是满心怜悯，大有慈悲”（雅五11）。这两处所谓“恨恶”和“怜悯”本是人在自己的经验中熟悉的情感，理解起来当然毫无困难。因此每谈及这类感受，人总会凭自己的经验来理解。

广而言之，对人内心活动的认识可以说都是类推性的。人不可能直接的感受别人的情感，只能凭自己的经验去了解。例如某人大笑，我们虽不能直接的感受他的快乐，但可根据我们自己在同样情况下的经验而推知他的感受，这便是靠类推法所获得的认识或理解。

当然，这种藉类推法获得的认识不尽可靠，有时会因为我们自己不正确的体验或知识而歪曲了他人。诚如圣经所言：“谁能知道自己的错失呢？愿你赦免我隐而未现的过错。”（诗十九12）所以，根据人家的行为而错误判断别人的动机、人格、品性的事也是常有的。我们甚至对自己做事的动机也会不明所以。

由於人是按神的“形象”和“样式”造的（创一26、27），这便使我们可以自己在某程度上的经验感受来类比神的作为（即拟人法）。然而在我们尚未通过灵性的重生而达到屈灵上与神相似之前，我们的类比往往难免产生大错。最明显的一例，便是人根据自己有限且错误的想象，塑造出神的形象（偶像）来加以膜拜。据圣经所言，我们对神的理解难免有所歪曲，直到我们的成圣与得荣耀的境况成全。到那时，我们才能对神有直接的认识（中世纪神秘主义所谓“福眼睁开”）而得见“他的真体”（约壹三2）。

总之，在未达此境之前，凡对神的断言都必须借助拟人法。拟人法在圣经中又可细分为3种。

拟行

该词来自两个希腊词，意谓“人类”及“行为”，即将人的行状来推及神。如创世记一章3节记载：“神说，要有光”，其实，神并无声带发音；又如创世记二章7节记载神将生气“吹”入亚当的身体。神固然是把生命给了人，且这生命与神的生命也确有某些相似之处。但是神并无肺部或其他呼吸器官来“吹”这生气。圣经中这个拟行法的例子与神学家所谓“神的显现”是完全不同的。所谓“神的显现”是在基督道成肉身之前，可临时比作人的形象与人往返，例如撒利平原那3个向亚伯拉罕显现的人（创十八），或向参孙父母显现的那个“神人”（士十三2-25），都是神的显现。许多福音派神学家认为神的显现乃是三位一体之第二位格的实际显现，而不是拟人法的表达。

拟情

该词来自两个希腊语，意谓“人类”及“苦难”。圣经用以描述神的所谓情感，如：爱、恨、乐、悲、悔等，也是以人情拟神情的类推法。一些神学家认为神是“无感情”的，也就是说，神不会为喜、怒、哀、乐的情绪所左右；神内在、觉知的本质不会因与受造之物的情感关联而受干扰，这大概不会有什么异议。十九世纪的神学家贺智认为圣经谓神之懊悔、悲伤、嫉妒等等，“无非是说神对待我们好比一个感情丰富的人对他所关怀的人那样。这种比喻主要用於旧约，而以先知书和诗歌书这类讲求修辞的著述使用尤多”。

待道成肉身，成了拿撒勒人耶稣，神性与人性结成不可分割的联合，於是，关於神的痛苦、喜乐、悲伤、愤怒的描述就减退了比拟的色彩。这也正是道成肉身的意义所在（来二9-18，四14-16）。

拟形

即以人的形貌器官来喻指神的某些位格。圣经中有很多以人体器官比拟神的例子，诗歌和预言用这种方法较多。如以“手”喻神的权能，以“目”喻神的智慧，以“鼻孔”喻神的喜悦。其实，拟形法也是希伯来人的传统。如创世记四十九章24节谓约瑟“他的手健壮敏捷”，那是比拟

约瑟的兵力；如创世记六章8节：“惟有挪亚在耶和华眼前蒙恩”，这是代表神的悦纳；从其他几处也可得知，神的眼睛还可代表神的眷顾（申十一12），代表神的道德判断（申十三18），代表神的看顾（申三十二10），代表神的明察（代下十六9）。再如诗篇有十多处以神侧耳比喻神对祈祷的垂听（例：诗十17，十七6，十八6等）。先知以赛亚呼吁以色列的一段说话用了一连串的拟形法：“耶和华的膀臂并非缩短，不能拯救，耳朵并非发沉，不能听见，但你们的罪孽使你们与神隔绝；你们的罪恶使他掩面不听你们。”（赛五十九1、2）

有时，拟形法中所拟举的器官也可使用动物器官。如波阿斯说路得的信靠有如“投靠耶和华以色列神的翅膀下”（得二12）；又如诗篇作者赞美耶和华说：“他必用自己的翎毛遮蔽你；你要投靠在他的翅膀底下。”（诗九十一4）拟形法也有明、隐两法。明拟使用“如”、“像”、“若”一类的比拟词，其拟指强度不如隐拟。其分别可对照圣经不同译本，对出埃及记十九章4节的拟形法作不同的处理。钦定本以隐拟译之：“我把你们背在鹰翼上带来归我”；和合本则以明拟译之：“我如鹰将你们背在翅膀上，带来归我”。有时隐拟、明拟可以并用，如：“又如鹰搅动巢窝，在雏鹰以上两翅伸展，接取雏鹰，背在两翼之上，这样，耶和华独自引导他，并无外邦神与他同在”（申三十二11、12）。

不正确的拟人法

当代哲学家中有人认为，将神表述为有人格、有灵性的“人”或“灵”，即使从类推法的角度来看，也是一种歪曲，因为这类表述与客观事实全然不符，对这类哲学家来说，拟人法理应彻底否定并予以扬弃。我们知道，把人造的神像当作真神来加以膜拜，是本末倒置的行为，是人按自己的形象和想象来造神。保罗早就向雅典异教哲学家指出，这样作不仅是错误的，而且是荒谬的（徒十七18-31）。同样，旧约的众先知也无不大声疾呼，谴责拜偶像的愚昧和堕落（参王上十八20-40以利亚的话）。然而保罗和众先知却从未

认为对神作适当的拟人表述和推想是错误的。

早期基督徒中有一派对圣经的拟人说法作直义解释。这派则向被视为异端，被教会史家讥之为“人化派”。迄至今日，在释经上也仍有这种天真无知的人，未能圣徒派（即摩门教派）就是一例。

凡对神的拟人比喻均为类推性质，不过，如果正确理解和使用拟人说，是可以丰富我们对圣经真理的认识和理解。

Robert D. Culver

匿哈

Nibhaz
nì hā

主前722年，被亚述人强迫殖民於撒玛利亚的亚瓦人所拜的神。当时，他们把匿哈和他珥他二神的敬拜，一同带到撒玛利亚（王下十七31）。虽然有人说匿哈起源于米所波大米的神，但这说法有商榷的余地，因为这是叙利亚人所拜的神。“匿哈”可能是希伯来文“祭坛”的讹误，因此是指一个被神化的祭坛，成了人敬拜的对象。

匿甲

Nergal
nì jiǎ

以色列在主前722年陷落之后，古地人所拜的异教神祇（王下十七30）。匿甲是巴比伦北部古他城的守护神，他是阴间的主宰，也与太阳神有关系（参王下十七24）。

参“亚述/亚述帝国”1898。

匿珊

Nibshan
nì shān

犹太支派分得的地业，位於旷野的六座城之一（书十五62）；其确址不详。

拈阄

Lots, Casting of
niān jiū

在旧约中，这是一个普遍的习惯。到了新约的时候，在五旬节前，较少应用这

习惯。而在五旬节之后，圣经没有记载这个习惯了。

在圣经的记载中，这个行为是在几种环境之下才会进行的。其中包括：（1）选择代罪的羊（利十六8-10）；（2）把应许地分配给各支派为业（民二十六55、56；书十四2；士一3等）；（3）决定重新安置那些家族，以致民众之间有分布合宜的地方居住，或是在众人中选出需要参战的人（士二十九；尼十一1）；（4）祭司的班次和职责（代上二十四5-19；尼十三4）；（5）找出犯了罪的人（书七14-18；参箴十八18）。

根据圣经，似乎只在某些情况下才用拈阄的方法去决定事情。那就是要作出重大的决定，又或是经上的法则不能够给予足够的引导。拈阄的其中一个好处，就是除去偏私之弊，由耶和華指引作决定（箴十六33）。拈阄没有特定的方式，似乎是按照当时的情况而各有不同的方法（参利十六8；民二十六55、56；士二十九）。

神从没有责备拈阄之举，事实上，在某些情况下，这是神认可的处事方法（利十六8；箴十八18；赛三十四17）。箴言十六章33节已说明这个做法背后的原则，肯定拈阄的结果是由神所决定的；因此，拈阄是表明神的旨意。

在新约的记载中，兵丁用拈阄的方法来分占耶稣的衣服（太二十七35）。当门徒挑选马提亚来代替犹太的门徒地位，也是用拈阄的方法来决定（徒一26）。圣灵倾倒在教会身上后，拈阄的习惯便停止了。有人认为，当圣灵引领教会作出决定，便无须继续以拈阄来决定事情。

参“乌陵和土明”1610。

年
Year
nián

参“历法”881。

黏土
Clay
nián tǔ

参“矿物、金属和宝石”833：“陶器”1539。

鸟

Birds
niǎo

有羽毛的脊椎动物。全世界已知的鸟种有8,000以上，圣地有近400种，圣经提及有40种左右。

今日科学家把动物分类，是以其机体的内外结构为依据，但古时圣经作者却多按动物习性划分种类，所以圣经以蝙蝠与雀鸟同类（利十一19；申十四18）。

要对圣经所载的鸟类作出准确的辨认是很困难的，因为圣经用语并非高度精确的科学术语。圣经时代的古人尚不知动物有“种”的区分，仅略知同类之间有某些差异。在描写鸟类时，则常用诗或图形化的语言。圣经学者为克服辨认的困难，所用的方法大体是：（1）将希伯来人描述某种鸟所用的词语与相关语言的同义词互相参照；（2）细心研究圣经提供关于栖息地、习性及其他特征的材料。不过尽管如此，学者们对一个种属的辨认，仍难免有人言人殊的情况。

圣经中有关鸟的记述

圣经对鸟的记述有字面和象征性的用法。圣经作者敏於观察自然，他们对鸟类和它们生活习性的了解，於经文中也多有可见。他们相信神认识一切飞鸟（诗五十11），也眷顾它们（太十29）；他们记述神於洪水之后与挪亚立约，应许凡有血肉的不再被洪水灭绝，这应许也包括飞鸟和走兽（创九10）。

摩西律法把许多鸟类，如食肉的、食腐的、居於山泽旷野的，都定为“不洁净的”；但数百年之后，早期基督徒遵神的指示，把所谓“不洁的俗物”也当作洁净的了，那是使徒彼得在异象中所得的启示（徒十12）。其他有提及的飞鸟，如以色列人在旷野获得供应的鹌鹑（出十六13）；按律法规定，为头生子献祭需用斑鸠和雏鸽（路二24）；拿细耳人也献斑鸠和雏鸽为祭（民六10）；大麻风病人和产后妇女需以活鸟为洁净祭（利十二8，十四22）等。

鸟类脆弱，很易遭人杀害。神命以色列民须保护雀鸟，以防鸟类在圣地灭绝；

这固然是惜鸟，也是恼人，因为飞鸟也可作人类的食物。律法只允许觅食的人从鸟窝中取卵或幼雏，却绝不允许伤害母鸟（申二十二6）。

圣经作者时常以自然界景物比拟神的教训或人的性情。古人多以为鸟有神圣的一面。异教的工匠常制作鸟形的偶像（罗一23）；先知所见的异象也常有鸟形，如但以理即描述了一个有4个头和4个鸟翼的怪兽，这是王的象征（但七6）。

圣经以鸟比拟人，往往表示人的卑劣，如描写尼布甲尼撒发疯时的形象是“头发长长，好像鹰毛；指甲长长，如同鸟爪”（但四33）；约伯也特别指出飞鸟不知智慧之所在（伯二十八21）；耶稣讲撒种的比喻，落在路旁的种子被飞鸟吃尽，比喻那些漠不关心，对属灵的事毫不领悟的人（太十三4）。

圣经对雀鸟的脆弱无助，常流露出惻隐怜恤之情，如将在孤独中恳切祈祷的人，比作屋顶上一只孤单的麻雀（诗一〇二7）；一个被强敌追逐压迫的弱者，如同一只被追捕的小鸟（哀三52）；作恶之人所受的咒诅，也影响飞鸟，因它们将从耶路撒冷，以至犹太全地绝迹（耶九10；番一3）。

鸟类的遭遇尽管可怜，但圣经肯定它们与其他生物一样，都蒙神的喜悦和照顾（诗五十11；太六26，十29）。神晓谕约伯，一切生物，无论大小，从列维坦（“大鱼”）以至雀鸟，无不俯伏在神的股掌之上，使约伯领悟神的伟大（伯四十一5）。法老和尼布甲尼撒都曾在圣经比作根深叶茂的大树，使雀鸟得蒙荫庇（结三十一6；但四12；参但二38）；只是人的权势终难长久，待那象征尼布甲尼撒的大树一倒，靠其荫庇的雀鸟便要飞走（但四14）。相对的，惟有神的荫庇是永远长存的。耶稣将神的国比作一粒芥菜种，长成大树，可供百鸟荫庇於树下（太十三32）。神为百鸟预备栖息之地（诗一〇四12），人子耶稣在这世上却没有枕头之处（太八20）。

飞鸟也用来证明神的创造（伯十二7）。雀鸟之自投罗网（箴一17，六5），提醒人应从错误中学习，并要逃避罪恶的

陷阱（箴七23）。雀鸟走兽都可驯服，唯独邪恶的舌头难以制伏（雅三7）。3次不认耶稣的彼得，因鸡鸣而生悔悟之心（太二十六74）。雀鸟翻飞不停，也用来比喻凡咒诅必有因由（箴二十六2）。那些对神信仰不坚的人，终被邪恶引诱而去，譬如雀鸟之归山（诗十一1）。雀鸟的鸣叫会带来欢乐（歌二12）。神的选民归回比作鸟之归林（何十一11）。耶稣对耶路撒冷有深切的愛，亟愿聚集那里的百姓，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下（太二十三37）。

最后，雀鸟有时也被视作恶兆。例如，法老的膳长梦见飞鸟来吃他头上筐子里的食物，这象征他将要被杀（创四十17），所罗门也警告人不可咒诅王，“因为空中的鸟必传扬这声音”（传十20）。圣经形容作恶的人，死后将曝尸於野，被那些腐噬尸的凶禽恶鸟啄食。对以色列人来说，这简直是再可怕不过的天惩（申二十八26；撒十七44；赛四十六11；耶七33，十二9；结二十九5，三十九4；启九17、21）。

圣经鸟志

鸚

又名“麻鸦”，长腿涉禽类，形似鸚，但腿略短，体型较小而坚实。鸚筑巢於沼泽之间，其黑褐相间的羽毛与沼泽植物同色，是一种极佳的保护色。其颈上盖满柔软、长长的羽毛，看似不成比例的笨重。鸚性情谨慎，喜欢独处。在交配季节，鸚的喉头变更，发出一种怪异的声音，身体也合着节拍摆动。鸚总是在沼泽的草丛中筑巢独居，所以常被人们用作孤独凄凉的象征。

有人怀疑圣经究竟有否提过鸚。钦定本有3处译作鸚（赛十四23，三十四11；番二14），但不少圣经学者认为该希腊原文应指“刺猬”或“箭猪”（标准修订译本），该希腊来词与阿拉伯文的“箭猪”颇相似。另有学者指出，该3处经文应指雀鸟，尤其是西番雅书二章14节记述此物与鸚鵡“要宿在柱顶上”（即尼尼微的门柱上），箭猪是绝无此攀高本领的，而底格里斯河距尼尼微不远之处的水沼泽

活，更有极多的鹞鸟。所以，该3处经文所指，当以“鹞”较“刺猬”更適切。

参“动物(刺猬)”329。

鹞

鹰的一种，常盘旋空中寻觅地上猎物，形似鹰，但尾直而无剪叉，被圣经列为“不清净的”鸟类(申十四13)。和合本译作“鹞鹰”(利十一14)和“鹞”(申十四13)，英译本则分别译作“鸢”、“隼”、“鸢”等。因此，尽管鹞鹰是巴勒斯坦常见之鸟，许多人仍怀疑圣经所指是否鹞鹰。

鹞鹰像其他於高空翱翔的猛禽，视力极强，约伯记二十八章7节提到“鹰眼”，可能就是指此鸟。鹞鹰於高空追踪猎物，久旋不息，其飞降抓捕猎物的能力极强。在巴勒斯坦、西亚、叙利亚等处，也常见一种长肢鹞鹰，比一般品种体型较大。

参“鸟(隼、鸢、鹞)”1123。

鸬

体型大，黑羽，像鹅的鸟类。在埃及和圣地的艺术品中时可见其形象。鸬鹚长约19至40吋不等；4趾有蹼相连，潜水时两腿后伸，翻动如桨，可潜入水底捕食鱼类、贝壳类和两栖类。鸟嘴尖端勾曲，颌下有囊，可贮食物。

鸬鹚群栖於湖、海岸边，筑巢於树窟或穴窟之下。鸬鹚只孵4卵，幼鸟为父母共同哺育。

加利利海、胡列湖(米伦水边)和地中海沿岸，常有鸬鹚群集。希伯来文“鸬鹚”原指飞鸟攫食之迅捷，鸬鹚潜入深水时，有如飞矢。鸬鹚贪婪成性，常比喻贪婪之徒。以色列人向以鸬鹚为不洁之鸟(利十一17；申十四17)。

参“鸟(鸬鹚)”1123。

鹤

高大涉禽类，形似鹤与鹭，惟足趾略短。羽毛银白色，尾部羽毛呈波浪形。春秋两季常有大批鹤群排成楔形长队，於昼间飞过圣地上空，秋季由欧洲南迁非洲过冬，春季则北返欧洲产卵。鹤翔於天，十分壮观，一队可多达两千头。耶利米书八章7节有“白鹤也守候当来的时令”之语，就是指鹤的候鸟习性。

鹤的鸣声高亢嘹亮，可远达数哩之外，最恰当的形容为“鹤唳”。不过，鹤

列队迁移的时候，却啾啾呼应。通常有领队的头鹤呼鸣。以赛亚书三十八章14节大概即指这种情景。

鹤身高40至60吋之间，在圣地的鸟类中，除鸵鸟之外，以鹤最高。鹤的双翼展开可达90吋宽；身体为银灰色，颈和头黑色，杂以白色的竖纹。鹤觅食于陆上，主食青草和谷物，也常佐以昆虫、蛇、小鰻、蛙、蜥之类，其坚硬的长喙是制敌的绝好武器。

鹤巢常筑於偏远的浅水之地。鹤巢以杂草筑成，可贮2、3卵，卵色淡而有深斑。

杜鹃/布谷鸟

这浅褐色羽毛的小鸟，以寄生的习惯知名。和合本译为“鱼鹰”(利十一16；申十四15)。钦定本的翻译，可能是指普通的杜鹃，也可能是指有斑点的大杜鹃。杜鹃不自营巢，而产卵於其他鸟类巢中；产卵之后将巢主之一卵推出，自己的卵与巢主的卵混杂。杜鹃的幼鸟较早孵出，出壳后推出巢主雏鸟，但巢主仍给予哺育，视同己出。

杜鹃主食昆虫，圣经将杜鹃归入不洁净鸟类，大概以为该鸟属食腐类，因此，有些学者认为圣经所指的并不是杜鹃，而是海鸥之类。确实，圣地的湖边海岸栖息着大量鸥鸟、燕鸥和海燕。

也有学者以为希伯来原词指的是一种长耳鸮类。

参“鸟(鸮巢/猫头鹰、海鸥)”1123。

雕

鹰科雕属的大型食肉鸟。圣经翻译往往雕、鹫不分，给鸟种的确认造成不少麻烦。雕的头、颈均有羽毛，并非秃顶如鹫，但远看很难区分。和合本译为“鹰”的希伯来词(直义可作“以喙裂物”解)，可能是泛指一切大型食肉鸟。不过，从鸟类学角度来看，圣经多处所指者大概是一种鹫(例：何八1；太二十四28)；他处也有确是指雕的。

栖息於圣地的雕属猛禽是很多的，其中有海雕及较罕见的金雕。这类鸟翼长而有力，动作迅猛；喙强大，上喙勾曲，使之看来有高贵和凶残之感，也是撕裂和捕杀猎物的有效工具；脚短而强劲，具锐利

之钩爪，被抓猎物几无法挣脱。雕只在昼间觅食。

金雕於10分钟之内便可飞达3、4哩之远，因此耶利米等先知喜用雕（和合本作“鹰”）为迅猛的象征（参撒下—23；耶四13；哀四十九22，四19；哈—8）。摩西也用雕的疾攻猛掠来警告以色列民，远方强敌的攻击将突如其来（申二十八49）。箴言的作者观察到鹰飞长空，其高莫辨，便以此为喻，说明钱财的转瞬失去（箴二十三4、5；参启十二14）。

先知也於多处以雕的凶悍和所向无敌，来比喻攻掠以色列民的众强国。以西结即曾用雕比喻尼布甲尼撒（结十七3）。巴比伦人和亚述人的工艺品中常有雕的形象，更有雕首人身的神像。尼布甲尼撒曾患短暂的精神错乱，“头发长长，好像鹰毛；指甲长长，如同鸟爪”（但四33）。

雕筑巢於绝壁之巅或最高的树上，先知耶利米也曾提及这事（耶四十九16；参伯三十九27、28；俄4）。雕一窝仅孵两雏，3雏则偶或有之；雌雕守巢，雌雄共负哺幼之责。雕对幼雏极其爱护，又很尽心训练它们飞行。有释经家认为出埃及记十九章4节和申命记三十二章11节，是描述雕以翼接载学飞的幼雏。不过，这种情形在现实生活中并无观察记录；故有些译本的翻译都不直接说出雕张翼接载幼雏。

雕也是长寿之鸟，斐笈中的雕可达百岁以上。诗篇作者也因雕的长寿而说：“如雕返老还童”（诗一〇三5，和合本作“鹰”）。由於雕具有上述种种品质，圣经作者对雕怀有一种可畏、神秘之感（伯三十九27-30；箴三十18、19）。这些可畏的特点也见於先知的异象中，如以西结所见的雕面活物（结—10）和使徒约翰所见的形如雕的活物（启四7）。

参“鸟（鸢）”1123。

鸡

家禽，祖先大概是一种原产於印度的野禽。旧约时代似已有鸡（箴三十31；和合本作“猎狗”，现代译本多作“雄鸡”）；今尚存雅撒尼亚印章一枚（参王下二十五23）。上雕斗鸡图，据考是主前600年之物；尼希米廷宴食谱所列“飞

禽”，大概是指野禽，而非非家鸡（尼五18）。

古代以色列人以鸡为“多子多孙”的象征，婚礼时有人捧雌雄鸡一对走在新人前面。耶稣曾以母鸡翼护雏鸡为喻，来说明神对其子民的眷顾（太二十三37；路十三34）。

公鸡惯於拂晓前1至2小时，即三更（午夜至凌晨3时）啼叫，故谓公鸡报晓，根据他勒目（犹太律法注释），在新约时代，犹太人禁止在圣城内养鸡，以免鸡粪生蛆玷污祭肉。由此可知，彼得所听到的鸡啼3遍（太二十六34、74；路二十二34、60、61），大概是出於罗马移民或其他不遵犹太教例的人饲养的公鸡。

夜鹰

又称“吮羊鸟”。候鸟的一种，羽色灰暗，腿短，形近美洲夜鹰。额扁平、宽大、羽毛松软、飞行无声等特点则类似猫头鹰。夜鹰昼伏夜出，在飞行中掠捕昆虫，古人见夜鹰常在羊群上空飞翔，误以为该鸟有偷吮羊奶之好，“吮羊鸟”之名即出自此。犹太律法将该鸟归为“不洁之物”（利十一16；申十四15）。有些学者认为该律法所指是猫头鹰，但译作“夜鹰”的理由较充分。

鸚

颈长，脚大有蹼，羽毛可防水。从《奥德赛》可知，希腊人於荷马时代即已饲养家鸚；埃及大约早在古王国时代（约主前2500），或新王国时代（约主前1500-1100）便有人养鸚。其肉可食或用作祭品。圣经时代的迦南地已普遍饲养家鸚。从巴勒斯坦的米吉多有鸚形牙雕出土，经考定是主前十三或十二世纪之物。

鸚虽为水禽，但多於陆地生活，有些种类更筑巢於林间；野鸚多栖息於平川或草原，绝少有居於山地者。

所罗门的宫筵大概也有鲜肥的鸚肉。列王纪上四章23节的所谓“肥禽”不单指家鸚，也包括鸭、天鹅、珍珠鸡、鹧鸪等。

一种昼猎性小型猛禽，见於巴勒斯坦；而经文可能大多指“雀鹰”。比红隼稍大，背部灰褐色，胸肚白色杂有黑斑纹；羽毛短，爪长而弯曲；翼长大，外

呈圆形，适于展翅盘桓于高空。尾长，运作如舵，可使鹰在空中随意疾转，轻易的追捕雀鸟。红隼多捕捉于地面，而鹰则掠猎于空中；鸢于夜间觅食，而鹰则于昼间捕猎。鹰目生于头部两侧，目光锐利；多营巢于参天大树之颠，雌雄共巢，终久不易。

埃及古人对鹰十分尊敬，有保存鹰尸之俗。和如司神（太阳神）即是鹰首或隼首人身的形象。

以色列律法以鹰为不洁之物（利十一16；申十四15）。鹰自北南迁时，途经巴勒斯坦而作短暂的居留。约伯记三十九章26节曾提及鹰雀的南飞；以赛亚书三十四章11节的“鸢鹞”或当为鹰，但尚无确证。

参“乌（隼、鸢）”1123。

鸢

是一种大型涉禽，喙直而尖，颈幼长，足亦长。第三趾内侧有半蹼，状如梳。

鸢羽色有白、青、绿、灰不等，巢于群栖之地，雌雄共哺幼雏；主食鱼、蛙、贝类及水生昆虫，往往一吞而尽。晚秋季节成鸢借幼鸢南徙，初夏则返。白鸢体长可达3呎，而矮鸢却短不足22吋，大小极为悬殊。

圣地常见之鸢至少有7种，而以白鸢或牛背鸢为最多。紫鸢也可见于巴勒斯坦各处江渚水泊，其幼鸟孵生于夏季。

苍鸢在南欧和北非过冬，初春便迁往北欧。巴勒斯坦的浅泽河边，也是其营巢越冬之地。苍鸢主要以鱼、蛙为食，常立于水中良久，静候猎物，突然长喙猛斫，疾如闪电的捕捉食物。苍鸢有时也择高树营巢，每冬必归。

利未记十一章19节及申命记十四章18节，均将鸢（和合本作“鸢鸢”）列为不洁之物。有学者以为此处的“鸢”当为“鸢鹞”，但多数学者仍以“鸢”为正确。

参“乌（鸢鹞）”1123。

戴胜

圣地最美丽的雀鸟之一，羽色缤纷，全身呈红棕色，约有11吋长，背、翼、尾3处则杂有黑白斑纹；有羽冠，色更艳，遇警则羽冠竖起；喙细长，略弯曲，多营巢于沙漠地带。

戴胜鸣叫时发出“呼呼”之声，故亦有以其声名之。鸣叫时颈羽蓬起，头急速颤动；降落时，喙不停啄地。

戴胜每于早春2月飞抵圣地，孵于夏季，9月则借幼鸟南归，埃及人尊之为圣。圣经却以戴胜为不洁之物（利十一19；申十四18，和合本作“戴笠”），大概是因常见其在牲畜的粪堆中觅食蛆虫之故。

鸮

涉禽，今圣地已绝迹，但圣经时代或曾有过。古埃及人曾尊鸮为圣，是妥特神的象征。现今由于尼罗河夹岸的水渚沼泽渐次辟为耕田，鸮已完全绝迹。

有人质疑利未记十一章17节所列的不洁之鸟，究竟是否有“鸮”在内？查同一个希伯来词在申命记十四章16节和以赛亚书三十四章11节均译为“猫头鹰”，今之学者也多赞成此译。

参“乌（长耳鸮）”1123

隼

是一种小型的鹰，体长仅尺许，胸羽黑、棕、黄3色斑驳，常见于圣地村落，栖息于岩石或村庄屋顶。飞行极速，可益恒空中如鹰。于半空遽降攫捕地上猎物，迅快异常。爪弯曲尖利，嗜食鼠类、蛙、蜥、昆虫等。

从古埃及墓葬中发现有经防腐处理的红隼尸，埃及人也保存猎鹰尸体。古代别鹰隼助猎之事是很普遍的，至今依然。亚述巴尼帕碑铭的记载可见鹰猎盛行于亚述。红隼属肉食猛禽，故被列为不洁之物（和合本作“小鹰”，钦定本则作“鸢”；利十一14；申十四13），由此可见，考究圣经鸟名也殊不容易。

参“乌（鸢）”1123。

鸢

大型食肉鸟，体长约19吋，上体羽多暗褐色，腹羽白色，惯于杂草树枝营巢于高树之颠。一窝雏鸢仅两三只，以蛇及昆虫哺育；以其善捕蛇，故也名“蛇雕”或“白腹蛇雕”。

鸢是候鸟，只夏季见于巴勒斯坦，多分布于犹太南部山间、死海西部的荒原和别是巴旷野一带。

巴勒斯坦所见之鸢有多种，如红脚鸢、黑鸢、黑翼鸢等。

红脚鹳属中型食肉鸟，鸟喙上喙包下喙，弯曲尖锐如利剪，尾叉状，形若鱼尾；鸣声高亢如哨。

摩西律法将鹳列为不洁之物（利十一14；申十四13；和合本俱作“小鹰”）。至今对此鸟的译法犹有争议。

参“鸟（鹳属、隼）”1123。

胡兀鹫

鹰科之最大食肉鸟，在同科中较为罕见。羽色灰褐间有白纹，面部有刚羽一撮，坚挺如髭，故名；俗名“攫羊雕”。

胡兀鹫杀死猎物的方法很特别，由於它的喙欠尖利，但体大力足，常将猎物衔至半空，扼死於岩崖上。

胡兀鹫嗜食龟类及动物骨髓，其他猛兽禽兽不能尽食的残骨剩骸，却是胡兀鹫的美食，或碎骨啄髓，或囫圇吞咽，因此又俗称为“裂骨鹫”；和合本译作“狗头雕”（利十一13；申十四12），在摩西律法中被列为不洁之物。

参“鸟（鸢）”1123。

鸵鸟

足生两趾，善跑而不能飞的大鸟，栖息於沙漠或灌木林地带。

圣经时代，南地沙漠和北部叙利亚都是鸵鸟出没之地，但今日已经绝种。希伯来文称鸵鸟为“沙漠之女”，是现存最大的鸟类，平均身高10呎，重达175磅，某些雄鸟可达300磅，雌鸟略小。其腿长而有力，奔驰如飞，每小时可达40哩之速。

鸵鸟无所不吃，青草、野果、鼠、雀、蛇、蛙、蜥等都是它的食物，更常吞卵石助其喙囊磨砺食物。鸵鸟也有人捕猎，但鸵卵的需求更大。鸵卵壳稍经加工可作器皿，研碎又可作项珠原料，所以是地中海一带的通行商品。鸵鸟在沙漠地挖浅坑产卵，夜间孵卵1次，可孵25枚，日间则仅以沙轻覆之，所以时有暴露在外的鸵卵。孵卵主要由雄性鸵鸟负责，雌性鸵鸟只偶於寒夜协助孵卵。卵壳极厚且坚，胚胎可免受热沙之灼。

鸵鸟有时也用作驮物或拉车。古代对鸵羽的需求甚巨，多用来作宫廷的仪扇。开罗国家博物馆藏有埃及法老图坦卡门（主前十四世纪埃及第十八代法老）一把牙柄鸟羽云扇，该扇於1977至78年曾在

美国数大城市巡回展出。雄鸟翼羽和尾羽为白色，雌鸟则棕灰色。被追猎的鸵鸟若走投无路时，会埋首沙中，因此鸵鸟尚以愚蠢著称。不过，在开阔的原野，鸵鸟尚很灵敏，遇险则疾驰而去，使猎者望尘莫及。鸵鸟常常只为自己躲避而弃幼雏与卵於不顾，这同鹁鹑之以雏为重，正成对照。

圣经提及鸵鸟之处多含贬意，例如犹太律法以鸵鸟为不洁之物（利十一16；申十四15）；以鸵鸟象征荒凉之地（伯三十29；赛十三21，三十四13，四十三20；耶五十39）；弥迦书一章8节以鸵鸟的鸣叫与“野狗”的呼号相提并论；圣经作者也讥讽鸵鸟对幼雏漫不经心（伯三十九13-18；哀四3）。

鸵鸟的习性是一雄多雌的，今南非设有鸵鸟饲养场作驯化之实验，但迄无所成。

鸢 / 猫头鹰

夜行食肉鸟。头大，双目生於正前方，极大，作直视状；翼羽及尾羽浓密细软，飞行时悄然无声。鸢大小与鸽同，但通体羽毛浓密蓬松，故体型看似较大。鸢至今於中东、埃及、以色列仍见不少，多栖息於废墟、古庙、金字塔、约旦河两岸岩洞等人迹罕至之处，人们多以其为不祥之鸟。

鸢目能夜视，於晚上可轻易的攫捕鼠类及其他小动物为食，但昼间其炯炯双目在阳光下却盲无所见。

鸢的食管颇有伸缩性，因此能整吞猎物，不多时又能将毛骨等不易消化之物“反刍”出来吐掉。其喙短，弯曲成钩状，极锐利。

鸢巢可生10卵，雌雄亲鸟共哺幼雏。鸢巢於某处营巢繁殖后，则成鸟幼鸟俱长留不去。据考巴勒斯坦有鸢巢凡8种，1种为常见，3种罕见。钦定本以“鸢巢”来翻译4个不同的希伯来词，很难区分。钦定本另有译作“鸢巢”的一词，实际应作“鸵鸟”。尽管圣经中提及的鸢巢难以分其种属，但都为食肉猛禽，故全波希米亚律法列为不洁之物（利十一17；申十四16）。

参“鸟（鸵鸟、鸢 / 大白鸢、猫头鹰）”



鸱、长耳鸱、红角鸱)”1123。

仓鸱 / 大白鸱

大型鸱类，面部扁圆若心形，居巢内呼吸声有如打鼾，其希伯来名称似即源於此。飞行时发生阵阵尖锐叫声，闻之森然，因此又名“叫巢”。大白鸱的形象常使人视之若鬼怪，故又名“鬼（或猿）脸鸱”。仓鸱是田间啾啾动物的天敌，为农家除害，是大益鸟。它昼伏夜动，听觉、视力极敏锐；体羽淡黄褐色，面呈白色，腿及爪俱被密羽覆盖，可防被爪下猎物啃伤。

一些现代英译本已改译该希伯来词为“角鸱”（利十一18，新美国标准译本；申十四16，新美国标准译本）。

参“鸟（鸱类 / 猫头鹰、红角鸱)”1123。
纵纹腹小鸱

夜行猛禽中最小的一种，主食昆虫，间也捕食小鸟，是圣地最多见的一种鸱类，居於废墟、墓地、山岩、矮林；鸣声若将死之人的呻吟，诗篇一〇二篇6节提及的“鸱鸟”或即此种。有时会偶见其栖息在山岩上，双目炯炯直视远方，状若沉思冥想，古人以为是智慧的象征，希腊人甚至以其为雅典娜（智慧女神）的化身。现代圣经英译本已多有译出其种名者（利十一17，钦定本、新美国标准译本；申十四16，钦定本、新美国标准译本、修订标准译本）。

参“鸟（鸱类 / 猫头鹰)”1123。
长耳鸱

大型鸱类，直立时有2呎高；体羽鼠灰色，杂以灰褐色斑点及黑色斑纹；耳羽很长，竖立若角状，因此又名“大雕鸱”。主食鼠类，在以色列古城、墓冢间过冬。

圣经所记在荒废的以东栖息的众鸟中，可能也包括长耳鸱（赛三十四11，新美国标准译本边注；和合本作“猫头鹰”）。犹太律法以其为不洁之物。今若干英译本已译其种名（利十一17，钦定本、新美国标准译本；申十四16，钦定本、当代圣经英译本、新美国标准译本、修订标准译本）。

参“鸟（鸱类 / 猫头鹰)”1123。
红角鸱

小型鸱类，其特征是耳羽延长突出如角，坐窝前倾，蹦跳如羊。繁殖期，雌鸟

彻夜鸣叫不休，声若号泣。主食昆虫、鼠类、小鸟。鼠患蝗灾期间，红角鸱常结群而至，捕杀其力。人若侵犯其巢，必受其攻击。欧亚大陆和非洲都是它们常居之地。

一些学者认为红角鸱，才是真正的“叫巢”，因它们彻夜鸣叫。钦定本仅於1处译作“叫巢”（赛三十四14），但此译却大有争议。查该处经文的希伯来原词，根据希伯来神话是指一女鬼，在夏娃被造之前本是亚当前妻，为世上众鬼之母，常夜出攫食儿童，现代某些译本采纳这传统，译该词为“夜间的怪物”或“夜鬼”（参和合本、现代中文译本、修订标准译本、新美国标准译本）。很多学者赞成这个解释，但指出先知以赛亚并不相信这“夜间的怪物”之存在，只是利用这古老的传说，来形容那满目荒凉的情状。由此可见，“叫巢”之译（钦定本）已为多数学者否定。

参“鸟（鸱类 / 猫头鹰、仓鸱 / 大白鸱)”1123。

鹞鸱

圣地极为常见的一种野鸟。其基本骨架与鸡近类，只是体略小而尾略长。巴勒斯坦有两种鹞鸱，一名“沙鸱”，分布於死海附近、约但河谷及西乃沙漠一带；一名“石鸱”。沙鸱体型中等，足呈黄色。雄鸟体羽棕黄，上尾羽翎有斑驳的褐纹，胸腹栗白两色相杂；雌鸟通体棕灰色，石鸱形近欧洲常见的一种法国斑鸡，体长约16吋，通体羽毛斑驳陆离，绚烂多彩。

从圣经记载可以看到，猎取鹞鸱的通常办法是穷追不舍（撒上二十六20；就经文记载的地理背景判断，所指当为沙鸱），也可用张网或伏击之法（参诗九十一3）。猎人将鹞鸱追至筋疲力尽而捕杀之；若一旦纵入山地，则鹞鸱在悬崖峭壁间奔跑如飞，很难追捕；或一经躲入树丛，其棕绿的羽毛与树叶树枝混然一色，便无从寻找了。鹞鸱肉嫩而鲜，猎者趋之若鹜，若非其极强的繁殖力，恐怕早已绝种了。

鹞鸱另有一种特殊的习性：雌鸟每生卵两窝，一窝自孵，一窝则由雄鸟来孵，圣经曾说鹞鸱“抱不是自己下的蛋”（耶

十七11)，大概即本於此。

孔雀

雉科，与鹌鹑、鹇、雉鸡同科。雄鸟羽色绚丽，外貌尊贵，胸羽宝蓝，带有金属光泽，尾羽上具五色金翠钱纹及目形图案，收屏时长尾拽地，使鸟身长达6呎，开屏时宛若巨扇锦幛，上满布彩色斑斓的目形图案。雄鸟求爱时羽毛竖起振动，窸窣有声；雌鸟并无长尾，羽色灰暗。

圣地不产孔雀，因此，某些学者认为列王纪上十章22节及历代志下九章21节所指，是源自东非的旧大陆猿猴，或来自尼罗河上游的珍珠鸡。然而，有证据显示早在所罗门王时代，腓尼基人就曾以孔雀向埃及法老进贡，想必所罗门王的远行商队东及印度而获此罕物，因为那是孔雀的产地。据载古希腊人和古罗马人也颇知此鸟，亚历山大大帝极爱孔雀之美，曾明令禁止士卒捕杀。

早期基督教曾以孔雀象征基督复活所应许的水生；其尾羽上的目形图案，则代表神无所不见的眼睛。

鸬鹚

是水栖禽鸟中最大型的鸟类，较之天鹅犹大，体长达50吋，喙长16吋，上喙尖端向下弯曲，呈钩状，利於捕鱼；颌下生有黄色皮囊，称“喉囊”，用以贮水兜鱼，可达3加仑；4趾间均有蹼相连。鸬鹚善泳也善飞，不过由於其体大、头小、颈长，从水面起飞颇不易，每需展翅扑腾有顷，并以双足助登多次才得渐起。

鸬鹚性喜群居，结队而飞，结夥而栖。幼雏每窝1至4只，初出全裸，由雌雄亲鸟共哺。鸬鹚哺幼之法很特殊；一般成鸟多以喙送食於幼雏口中，而鸬鹚则大嘴微张，任幼雏将身深入，从喉囊中啄食那半消化的食物。古人见状，以为亲鸟以胸血哺幼，殊为所感，所以鸬鹚在早期基督徒眼中是以血赎罪的象征，也是舍己济人的范例。

斑嘴鸬鹚的体羽以白为主，有时略呈淡紫，翼羽边缘杂有黑色；腿、喉囊及眼睑均为黄色，而喙端则为嫣红。该种体长可达6呎，翼展宽达8呎。繁殖期其面、腿等裸露部分，由微灰转成橘黄或粉红；而其白色羽毛则因皮下脂肪分泌物的润泽

而略显粉红，色彩非常美丽。鸬鹚能以梳理羽毛，使通体羽毛油光可鉴。

一些学者质疑圣经若干章节“鸬鹚”之译不足信，以为当是鸱鸒、鹰、鸢等大型飞禽之误。多个译本将鸬鹚列为不洁之物（利十一18；申十四17）。以下若干处的译法更是歧异，如诗篇一〇二篇4节，和合本作“鸬鹚”，而当代圣经英译本修订标准译本则作“鸢”；以赛亚书三十四章11节，和合本作“鸬鹚”，而钦定本则作“鸱鸒”，当代圣经英译本和修订标准译本作“鹰”；西番雅书二章14节，钦定本作“鸱鸒”，而当代圣经英译本、修订标准译本则作“鸢”。很多学者以为上述各处均与沙漠有关，不可能指鸬鹚这种水鸟。但也有人认为圣地沿海、湖沼、河川之地，不乏斑嘴鸬鹚生息其间，此鸟往往在水边捕鱼后，即飞翔20哩返内地沙漠来慢慢消化，所以经文所说的荒漠孤鸟，也可能是鸬鹚。

鸽

鸽分布极广，世界几无处不有，一般的家鸽俱为原鸽的后裔。希伯来文另一词译作“斑鸠”，也为鸽属，这证明古代太人已知晓鸽种的差异。

迄今巴勒斯坦的鸠鸽科禽鸟，至少尚有6种：原鸽、斑尾林鸽、欧鸽、斑鸠、灰斑鸠、棕林鸽。这6种之中，原鸽和斑鸠大概是圣经最多提及的两种鸽子。

鸽的大小从6吋长至12吋长不等。巴勒斯坦的鸽子中，羽色最绚丽的要属原鸽。其体羽银灰，翼羽则呈灰绿相间的彩虹色（大卫於诗六十八13有所描述）。而灰斑鸠和棕林鸽等小型鸽种则羽色较繁多为灰色或棕色，颈后有微黑或橙状的半领条纹。鸽头小而颈短，体圆，肌肉十分强劲，煽动短翼，飞程甚远。小鸽种多具长尾。

现今主要在加利利海周围，并沿河自南下而至死海这一带地方，犹尚可见野生原鸽的踪迹。野生原鸽营巢於巉岩绝壁之上，圣经也曾描述（歌二14；耶四十八28；参何十一11）。鸽一般以茅草干枝为巢，颇不坚固；年孵两窝，每窝幼雏不多於两只，雌雄亲鸟共哺之。成鸟盘旋田间牧场，觅食杂草、谷类及其他种子，

食物在喙囊内消化成粥状物（称鸽乳），即反刍哺育幼鸟。

常见2、3只雄鸽为向同一雌鸽求爱，而彼此有一番角逐；尤可观者是雄斑鸠结群于空中上下飞舞求爱。古人早注意到鸽子的热切求爱、双亲对幼雏的精心照料，以及雌雄之间的切切关怀，所以一向把鸽子作为爱与和平的象征（歌一15，二14，四1，五2）等。

古代作家似也注意到鸽（主要是斑尾林鸽）与斑鸠之间的主要区别。鸽栖处常年不易，驯养容易；而斑鸠则是春来冬去的候鸟。斑鸠需以笊饲养，或作观赏，或留作祭祀。驯鸽之事大概在挪亚时代，即已有之（创八8-12），故可说鸽是首批驯化的飞禽。埃及最古的铭文对鸽即有所记载，埃及古籍也提及鸽肉鲜嫩可口。后来，家鸽成群便被视为家业兴旺的证明。古时兴旺之家都备有陶制的鸽房，鸽房排列有序如窗格（即赛六十8所说的“窗户”）。

到纽约时代，耶路撒冷大希律宫周围的花园，也建设了很多鸽房。养鸽成风的原因，鸽之易驯当然是其一，也在於鸽肉之可食及可作较廉宜的祭品。斑鸠被视为较珍贵的祭品，因是野鸟，捕获不易。圣经另有两处提及斑鸠而与祭祀无关，说斑鸠是常来常去的候鸟，每年春季便飞回以色列（歌二12；耶八7；参何十一11）。

圣经提及鸽子最多之处是有关祭祀的叙述（创十五7-10；利一14，五7，十二6；民六10；路二24），其次则是以鸽为喻。这颇反映古人所观察到的鸽之特点与习性，如鸽子的哀鸣（赛三十八14，五十九11；结七16；鸿二7）；鸽子远翔之力（诗五十五6）；鸽子之美（歌一15，四1，五12）；鸽子的温柔、忠诚（歌二14，五2，六9）；鸽子的相亲相爱和驯良（诗七十四19；太十16）。全本圣经唯一以贬义提及鸽子之处，即何西阿书七章11节，指斥鸽子“愚蠢无知”，大概是指鸽子易於轻信的性格。

新约以鸽子为喻最重要的一处，便是马太福音三章16节，谓圣灵仿佛鸽子降在受洗之后的耶稣身上。鸽子慈爱、平和的天性，使早期基督徒很自然的把“保惠师”与鸽子连起来。自此以后，鸽子便成

了喻指圣灵的一个最为常见的象征了。

参“鸽子森”485。

鹌鹑

体肥短，喙、足亦短，形酷似鸡雏，食谷物及昆虫，与雄鸡、鹧鸪同科，是鸡形目中最小的种类。鹌鹑体长不过10吋，翼短而圆，常栖息於灌丛与杂草之中，发出嗡嗡的响声。上体淡红，腹羽白，一窝孵卵多达18只，雌鸟若亡，雄鸟必独负哺雏之责。

地中海地区的鹌鹑南迁苏丹过冬，春至，即结大群北返。鹌鹑飞行不能持久，常需靠气流之力助翔。

以色列民飘泊西乃旷野之时，曾两次得食鹌鹑肉充饥，这两次都是神用风将大批鹌鹑刮至沙漠，落在以色列民营盘周围（出十六13；民十一31、32；诗一〇五40）。其中第二次，据测大批鹌鹑正结群沿阿卡巴湾北飞之际，突遇东向气流将群转向，使以色列民第二次荒野得食（民十一31；诗七十八26-28）。鹌鹑不能长远飞行，可能由於飞行高度过矮，离地面仅2呎（约40吋），气力耗尽的鹌鹑很容易被人用手捕捉（民十一31、32）。犹太律法以鹌鹑为洁净可食之物。野禽之中据说以鹌鹑肉味最美，可晒成肉干保存（民十一32）。估计当时以色列民捕获的鹌鹑，可能多达900万只。

渡鸦

鸦科中最大的一种。希伯来语称“渡鸦”之词原义为“黑者”，因其通体黑色。渡鸦重约3磅，体长22至26吋不等。尾部覆羽中间阔，两侧窄。巴勒斯坦所见的鸦科飞禽有4种：渡鸦属3种，寒鸦属2种，乌鸦属1种，秃鼻乌鸦属（也称“白嘴鸦”）1种，红嘴山鸦属1种。乌鸦体长约20吋，较渡鸦小，且尾部羽端齐整，无参差状。如前所述，渡鸦的显著特点是通体品黑。

渡鸦和乌鸦虽受人厌恶，但仍繁殖不衰。渡鸦飞行能力极强，常结大群而飞，多达数十万只，可谓遮天蔽日。繁殖时衔干枝营巢，生2至7卵即孵。渡鸦雌雄双栖，终生不易。鸦之翼、喙、腿俱健而有力，极杂食，故於荒凉不毛之地仍能生存。

渡鸦是一种狡诈善动的鸟类，偶有能

仿人语者。据传有渡鸦释破迷团，建立奇功的故事。但渡鸦以其大胆好奇的天性，也有作些偷窃的勾当。

圣经提及鸟类的名称，首先便是渡鸦（创八7，和合本作“乌鸦”）。人类似早已知渡鸦有坚韧强健之体力，常远飞异地寻觅食物，所以挪亚以鸦探路，将渡鸦从舟中放出，见它一去不归，就知它必寻获食物，并有干地可栖。

律法书大概以渡鸦食腐而列入不洁之物（利十一15；申十四14）。不过，圣经也曾记乌鸦奉神命供养先知以利亚（王上十七4-6）；约伯记也描述神为乌鸦预备食物（伯三十八41）；诗篇作者和耶稣基督也都有类似的议论（诗一四七9；路十二24）；雅歌五章11节描写新娘秀发乌黑光润，也以鸦羽为喻；以赛亚书三十四章11节则隐指渡鸦有择荒而栖的习性。

海鸥

十分强健的海鸟，均食腐。圣地沿海栖息的种类很多。头羽白色，上体羽多呈苍灰色，腹白色，翼端黑色。喙小巧，端呈钩状。

海鸥体长在8至30吋之间不等，多为候鸟，飞行力强，可远行。趾间有蹼，也善泅水。鸣声尖厉刺耳，营巢期常结群而居。悬崖、巉岩、高树都是其栖息之所。雌雄亲鸟共哺幼雏。

海鸥几无所不食，圣经以其为不洁之物（利十一16；申十四15，和合本作“鱼鹰”）。有些释经家认为这两节所指者并非海鸥，而是鸢巢或杜鹃之属。

参“鸟（杜鹃/布谷鸟）”1123。

麻雀

雀科鸣鸟中的一种被认为极无价值的小鸟；希伯来原词是一个广义的名称，可通指一切小型雀鸟，可包括织布鸟科的各个种类，所以麻雀、燕雀、鹁、棕鸟都在其词义涵盖之内。圣经各译本通译作“麻雀”（诗八十四3；箴二十六2），显然是以其最普通、最常见之故。

麻雀通体暗褐，惟颈下羽为黑色，终日嘈吵，尤其是雄鸟；鸟巢筑於屋壁、檐边、树洞，有时也衔野草干枝及其他任何材料，於开阔之处筑巢，巢口开於旁边；每窝孵4至7卵。

古代希腊人和古埃及人早已知麻雀的特性，常成群结队飞入农田啄食谷种。圣地也是麻雀终年栖居之地。

麻雀近人而居，且极多产。犹太律法以其为洁净可食之物。有些地方常捕麻雀出售，售价极廉（太十29；路十二6）。今在中东诸国的集市上，仍可见有几隻麻雀，他们以绳之一端系雀腿，4只至6只一串，任众雀在头上嘎嘎飞行。这情形在新约时代十分普遍。

鸛

大型涉禽，腿长，翼大而有力，翼羽黑色，有光泽，煽动双翼即产生很大的嘎嘎声；趾间有蹼，可在软泥上行走。具红色长喙，既锐且直，是从水中捕食鱼类的利器。鸛喉退化，不能鸣叫。

鸛是候鸟，春秋旅次均经圣地，昼间每可见大群鸛鸟凌空而过，十分壮观，9月鸛队南翔，往中非和南非过冬，开春则飞归以色列北疆、叙利亚和欧洲。

鸛每年必归本巢；其对幼雏的亲爱之情向为人所称道，记为谚语。鸛每归必加筑其巢，有人曾发现百年老巢，高逾3呎。

巴勒斯坦常见的鸛种有二，一为白鸛，体高达40吋，翼展6呎，使它能稳定的慢飞，且能翱翔自如。俗传鸛能算命，即是指这种白鸛。

另一为黑鸛，常见於死海周围的谷地，营巢於高树之颠，想来诗篇一〇四第17节所称的“高树鸟类，或即黑鸛（和合本作“鸛”）。

在希伯来文，鸛含“慈”、“忠”之义，显然是指鸛关爱幼雏。鸛食性颇杂，各种水中物无所不食，也兼食小鸟、小动物及种种废物渣滓，因此，犹太律法便定其为不洁之鸟（利十一19；申十四18），如鹭一样。先知耶利米谓鸛“知道来去定期”（耶八7）；先知撒迦利亚的异象中，也提及鸛的庞然大翼（亚五9）。

家燕

体型小巧，尾羽黑色，呈叉状，翼长，翔姿优美；足短而弱，不宜行走。家燕体态与习性皆近似褐雨燕，惟体型稍小。

家燕口裂极深，便於飞翔中捕食昆虫；羽毛基本是蓝、棕、白三色搭配。

成；多营巢於檐下，诗人也曾提及说圣殿有家燕“范维之窝”（诗八十四3，和合本作“燕子”）。

家燕基本是巴勒斯坦的留鸟，而褐雨燕则是按节候来去的候鸟。以赛亚书三十八章14节和耶利米书八章7节中的“燕子”大概是褐雨燕，因为先知之意，以褐雨燕之谨守时令与耶路撒冷之民的玩忽神的法则，相互对照。至於箴言二十六章2节则可指“家燕”或“褐雨燕”。

参“鸟（褐雨燕）”1123。

天鹅

大型水禽，体态优美。天鹅是中东的候鸟，常见者有两种：一是疣鼻天鹅，一是美洲天鹅。万鸟之中以天鹅鸣啭为最动听，不啻长笛、竖琴之悠婉怡情，古希腊人视之为神圣，为亚波罗神的象征。

天鹅主食水生植物，利未记十一章18节和申命记十四章16节以其为不洁之鸟，似理由不足，疑所指者并非天鹅，而是水鸡、苍鹭或大白鸕之属。

参“鸟（苍鹭/大白鸕、水鸡）”1123。

褐雨燕

体小而善飞，翼尖长，剪状尾，无论是掠地而飞还是凌空疾翔，都能达到极高的速度。褐雨燕在往来疾飞中捕食昆虫，能消灭大量农畜之害。许多褐雨燕营巢於屋顶、城垣角落或隙罅，筑巢以唾液胶固羽毛和枯草，轻而坚固；也有筑巢於岩洞或峭壁隙缝的。

巴勒斯坦颇多褐雨燕，尤其是约但河谷，常有褐雨燕结群飞翔。以赛亚书三十八章14节形容“我像燕子呢喃”，这里的“燕子”必是褐雨燕，因其鸣声悠长悲怆，而家燕的鸣叫却啾啾尖锐，故以褐雨燕的叫声比喻王的悲恸，较为相宜。

每至冬末春初，褐雨燕必从南方准时飞抵圣地，大小城镇的上空便回荡着褐雨燕的鸣叫。因此，耶利米书八章7节所指也必是褐雨燕，因为家燕大多是圣地的留鸟。

参“鸟（家燕）”1123。

鸢

鹰科。旧大陆的4种鸢在巴勒斯坦都有所见，即：埃及小鸢、兀鸢、秃鸢和髯兀鸢（而髯兀鸢亦称为“胡兀鸢”）。这4

种鸢，以埃及小鸢为最小，仅2呎，而以髯兀鸢为最大，为圣地最大型之飞禽。

鸢的体羽多为棕色或黑色，颈与喙俱短，喙端弯曲有利钩，便於撕裂大动物的尸体。除髯兀鸢之外，其他的鸢在头、颈均秃或仅有稀薄的绒羽，这便於它们埋首尸内掏食内脏，不会损及羽毛。鸢目力奇锐，翱翔於高空即可瞥见地面尸体之所在，幸而其嗅觉欠灵，不觉食物的腐臭。鸢随遇营巢，但必在人迹罕见之处。雌雄亲鸟均负哺幼之责。

旧约译作“雕”的希伯来原词，大概是一个泛指一切食肉鸟的通词，可指“雕”或“鸢”参（利十一13；申十四12）。经文内容提到营巢习惯（伯三十九27、28；耶四十九16；俄4）、育雏的天性（申三十二11）、飞翔能力（出十九4；申二十八49；伯九26；哀四19）、翱翔的高度（箴二十三5，三十19；赛四十31）。然而不论译名如何歧异，鸢以其食腐的特性在律法中均被列为不洁（利十一13、18；申十四12、17）。

钦定本多处译作“雕”之处，现代各译本已多改译作“鸢”，这改译似更为合适，因为厄运立至之兆（哀四19；何八1，和合本作“鹰”）与啄食眼睛之食肉鸟（箴三十17），恐怕非鸢莫属；再如弥迦书一章16节有“大大的光秃，如同秃鹰（本为“雕”）”之句，显然是指“秃鸢”，因为巴勒斯坦并无秃鹰，而大部分的鸢都是秃头的。鹰和鸢在古代近东，都被视为权力与统治之象征，甚至某些神祇也以鸢为象征。以西结将巴比伦与埃及诸王比喻作“雕”（结十七3、7，和合本作“鹰”），也可比作“鸢”。马太福音二十四章28节记耶稣描述世界末日，将有雕（和合本作“鹰”）环聚於尸旁，这“雕”也当改为“鸢”，因为雕素独食，而鸢才有群聚尸旁的习性。

钦定本有译作“鸢”之处，现代译本多改作“鸢”或“鸱”（参利十一14；申十四13；伯二十八7；赛三十四15各译本的不同译法）。

参“鸟（雕、鸱、鸱、胡兀鸢、秃鸢、埃及小鸢、兀鸢）”1123。

秃鹫

肉食鸟，体长越3呎，翼展达3码，通体黑羽，头及颈上部秃裸，和其他食尸猛禽无异。栖息於约但河谷，圣经时代似为数极多，今日则已罕见。利未记十一章13节和申命记十四章12节提到的“红头雕”，当为秃鹫。

参“鸟(鸢)”1123。

埃及小鸢

也称“秃雕”或“王鸡”。体羽白，颈羽黄，头秃裸。常啄食其他大鸢遗留的残尸骨头。飞翔缓慢、平稳，鸣声低沉嘶哑。体长仅24吋，是圣地所见食尸猛禽中最小的一种。旧约列为不洁的“秃雕”（利十一18；申十四17）必即此鸟。

参“鸟(鸢)”1123。

兀鹫

是圣地所见最大型飞鸟之一，直至数十年前，巴勒斯坦的兀鹫仍为常见之鸟，如今已濒灭绝。究其原因，误食诱杀狐、豺毒饵而亡的兀鹫为数不少，加之其繁殖力弱，雌鸟年生卵仅1至2枚。

兀鹫长约4呎，翼宽达10呎，喙极坚硬有力，趾短，爪较钝。通体羽毛浅褐色，头、颈秃裸，仅覆有稀疏的绒羽，略呈淡黄色。

兀鹫主食尸肉尸骨，也兼食蝗虫和小型蝇类；抗饥能力极强，可一连数日不食而精力不稍减，一旦得食则鲸吞虎噬，食量惊人。兀鹫於圣地多栖息於加利利海一带。圣经提及“鸢”者，大多便是指这种兀鹫。

参“鸟(雕、鸢)”1123。

水鸡

小型涉禽。圣经译本中，只见于修订标准译本所列不洁之鸟名单中（利十一18；申十四16，和合本作“角鹬”），故是圣经所列各鸟类中最难考定的一种；歧异的译法有“天鹅”（钦定本）、鸱枭（或猫头鹰）之一种（新美国标准译本、新英语译本），“大鹈”（当代圣经）。多数学者都否定此为“天鹅”，因该鸟茹素，似不当列为不洁之鸟；至於鸱枭，则有可能。

大鹈，是秧鸡之一类，有数种栖息於巴勒斯坦；紫水鸡即为其中一类。秧鸡形

多瘦削，体长在6至20吋之间不等。栖息於湖沼；杂食性，各种小动物、水藻、昆虫均可食，大概因此被列在摩西律法不洁之物的名单中。

参“动物”329。

参考书目：A. Parmelee, *All the Birds of the Bible*.

宁法

Nympha
ning fá

住在老底嘉（也许是歌罗西）的一位女基督徒，信徒在她家里聚众敬拜。保罗曾在信中向她和她家里的教会问安（西15）。

宁拉

Nimrah
ning lá

摩押城市伯宁拉的另一个翻译，见民数记三十二章3节。

参“伯宁拉”191。

宁林的水

Nimrim, Waters of
ning lín de shuǐ

摩押南端的一处地方，以赛亚（赛十五6）与耶利米（耶四十八34）在宣告别国的审判时，也预言该处必遭灾。宁林的水来自地下泉，其源头在外约但的山上。从西北面流进亚拉巴河谷，最后渗入死海的东南角。这些河流周围的地区，以其青绿的植物知名（参赛十五6）。宁林的水大概就是现今的奴美拉河，在撒烈以哩哩。

宁录

Nimrod
níng lù

古实的儿子，含的孙子，挪亚的曾孙（创十8；代上一10）。圣经形容他是“世上英雄之首”和“英勇的猎户”（创十9）。宁录是首位建立一个大帝国的、而且是有名的猎人。传统认为他统治米波大米南部的巴比伦和亚甲，以及亚述的

John W. Kloft

尼尼微。“宁录地”大概就是亚述（弥五6）。

旧约对宁录的描述显示，在古代传统里他是一个刚毅，以及拥有非凡才能和勇力的人。一些学者认为他是一位米所波大米王，曾在主前十三世纪把亚述和巴比伦统一起来。这说法与圣经的记载不吻合，圣经说他是古实的儿子，含的孙子，而古实的后代应分布在埃及南部（创十8）。

犹太教的他勒目和伊斯兰传统对宁录其人其事，都有明确的记述。在他勒目中，他代表了世上背叛神的人和军事势力。在拉比传统中，巴别塔（创十一9）就是“宁录的居所”，那里有偶像崇拜，并奉宁录为神。在伊斯兰经典中，指宁录迫害亚伯拉罕，并把他扔进猛烈的火炉中。

宁示

Nimshi
níng shì

约沙法的父亲，即以色列王耶户的祖父（王上十九16；王下九2-20；代下二十二7）。

牛 / 公牛

Ox
niú / gōng niú

参“动物（牛）”329。

牛 / 牲畜

Cattle
niú / shēng chù

圣经中的“牲畜”主要是指饲养的牛、羊而言。

参“农业”1136：“动物（牛）”329。

牛犊

Calf, Heifer, Steer
niú dú

参“动物（牛）”329。

牛虻

Gadfly
niú méng

大苍蝇的总称，包括虻、马蝇等、专嗜牲畜，现今又作“牛虻”。圣经称尼布

甲尼撒王为牛虻（耶四十六20），这是圣经中唯一有关牛虻的记载。

参“动物（苍蝇）”329。

牛皮癣

Scurvy
niú pí xiǎn

圣经使用这词共有3次（利二十一20，二十二22；申二十八27）。大概都不是指现代一种同名的疾病，这病是因严重缺乏维生素C而引起的。

在利未记的经文中，“牛皮癣”这名称是在“……长癣的、长疥的……”一系列疾病中出现。牛皮癣是指一种湿的或渗出液体的损伤；而疥则是指一种干的或结痂的皮肤溃伤。

这些用语可用来描述很多不同种类的皮肤疾病，但现今已不可能作出确实的判断。这些经文的重要概念，就是无论祭司（利二十一20）和用作火祭的牲畜（利二十二22）都必须健全无残疾。他们这些特点，也正是基督在旧约中的预表。

牛皮癣也是耶和華因以色列人不顺服而藉以击打他们的一种皮肤病。

参“疾病”661：“医药”2008。

农夫，耕种

Farmer, Farming
nóng fū / gēng zhòng

参“农业”1136：“职业（农夫）”2320。

浓酒

Strong Drink
nóng jiǔ

任何使人醉倒的烈酒。凡进入会幕事奉神的利未人（利十9）、许了拿细耳人之愿的人（民六3；士十三4-14）、君王和统治者（箴三十一4），以及施洗约翰（路一15），一概不可喝浓酒。箴言二十章1节指出智慧的人不应醉酒。以赛亚也宣告好饮酒的人有祸了（赛五11、22）。在利未人的献祭中，浓酒是作献奠祭之用（民二十八7），并且在什一奉献时，可为节日的饮品（申十四26）。

参“酒”782。

农业

Agriculture
nóng yè

在圣经时代，农业素有3种主要形式，至今犹可见於巴勒斯坦；而社会和技术状况使这3种形式的轻重比例，在不同时代有一定的改变。

牧养业

养羊是圣经提及的第一种行业。亚伯（创四2）和雅八（创四20）都是牧养羊群或其他牲畜的。这种行业适合半游牧的生活，只要求有限的技术和设备，便可供应衣食。

族长主要都是牧人。他们在无主的牧场上放牧牛羊，一般都不问稼穡。雅各及其众子下埃及时，都是作牧人的（创四十七3）。后来定居约但河东的流便支派、迦得支派、玛拿西半支派（民三十二1），以及定居巴勒斯坦西部山区的一些支派（撒下二十五2），也无不以放牧为生。甚至到了游牧时代以后，牧养业也仍是希伯来农业的重要部分。一方面因为放牧可利用较贫瘠的土地，另一方面也是由於传统所致，尤其因宗教祭祀需要大量牲畜。

谷物种植

大多数学者都同意，以色列的耕种农业是师法迦南人的，因为定居於应许地的同时，他们与迦南人有了交往。其实，种植五谷可远溯至更早的时期。该隐也是种地的（创四2），但他种的是什



羊群，牧羊是以色列人的重要行业。

么，却不得而知。考古学家把近东谷物种植史的上限，定在主前6800年左右。以撒曾於基拉耳耕种（创二十六12），以及约瑟曾梦见禾捆（创二十七6、17），都可以作为早期农业的佐证。约瑟农作的知识大概是从埃及人那里学来的。埃及人藉尼罗河肥沃的冲积平原之利，早就开始了农耕。

以色列人的农耕则确是始自与迦南人的接触。以色列人还在加低斯巴尼亚时，约书亚和迦勒便报告了迦南地的丰产情况（民十三26）。沦为属民的迦南人无疑会受命教授征服者农耕技术。这种关系也许是促使以色列人倾向拜异神的一个原因（士九27）。不过，从纯游牧而转为半耕耕历时多久，却无从知道。有些支派也许也没放弃游牧的生活方式。但是到了列王时代，耕田种谷就已经很普遍了（撒下十四30）。

种植的谷物中，当以小麦为最重要。所罗门送给希兰的建殿酬金中，以小麦为大宗，其次则为大麦和食油等（代下二10）。小麦还素为出口的主项（结二十七17），大麦居第二位。原先，做面饼是以大麦为主要原料的（士七13）；后来穷人仍以食大麦为主（约六9、13）。大麦也用作饲料。

其他的农作物尚有豆和红豆（撒下十七28），均可碾碎煮食或磨粉做饼（结四9）。韭菜、洋葱、大蒜等种以佐味；茴香、香菜、土茴、薄荷、芸香、芥末等可作香料。亚麻也是很重要的农作物（书二6）。棉花也有种植（赛十九9）。棉麻与羊毛都有同等的用途。到了罗马时代，麻的重要性已远超过麻。

种果

以色列人定居之后，也有垦植果园和葡萄园，这也成了繁荣的标志。葡萄园可酿酒原料；橄榄园所出的橄榄可制食油、化妆品和药物。无花果和石榴也有种植。这些农作物对技术和设备，显然也有了更高的要求。

耕作

圣经时代，田间工作全由农人自

先是开拓土地，如清林、去石、劈除荆棘（书十七18；赛五2）。山地土层薄者尚需筑梯田、造水渠。劳动之繁重使一个农民的田亩数量大受限制；只有像约伯、波阿斯那样的富户，才能拥有大片土地。



收割的其中一个步骤——蹠谷

耕地则使用十分简陋的木犁，以耕牛或母牛牵引（士十四18；摩六12），偶尔也有用驴骡（申二十二10）。土块以锄锄碎，或由扶犁者用牛杖打碎。耕以后以耙平整土地。耙也极简陋：一木负石板或荆枝以增其重即为耙，拽之将土拉平。农夫用手撒种，精细者或将种子点种於垄沟，然后用耙或石板覆土；除草则用犁、耙或锄。

这些农业工具在圣经时代，并无多大改进。所谓犁，只是一弓形弯木，平端结绳套在牛身拉拽，翘起的一端由扶犁者手持。犁笨钝，破土深不过4至5吋。出埃及后铁器始有使用（撒上十三20），但最少价昂，仅以包锋尖，减轻磨损而已。

是时巴勒斯坦的农业尚很少使用肥料。律法上规定了土地休耕制：7年为一休，有利积蓄水分、恢复地力，或至少避免过耗土壤。粪肥之不能普遍是因为大量畜粪须用作燃料之故。圣经仅一处叙及施肥的事（路十三8）。米示拿还提到以木灰、树叶、牲血、油渣作肥料的事。

收割

播种始於雨季之初，收割则在季末。收割至少要进行7周。成熟的作物（如豆

类）或连根拔起，或以锄锄断，或以镰刀割下。考古发掘曾有铁制镰刀出土。有些刃口嵌上燧石薄片。成谷结捆堆起（诗一二六6），待运打谷场。收割从大麦始，以小麥终。

少量作物如大小茴香和矮茎谷物，就地以槌击打脱粒（士六11；得二17），其他大部分要运往打谷场去。打谷场多设於开阔的高地，可借风力扬除糠壳。打谷的方法大同小异：解开谷捆，平摊於谷场上，驱牛践踏以脱粒，或用碌碾碾过（赛二十八27，四十一15）。碌碾压石以加重，以牛畜拉曳，周行场上。继则用木叉将秸挑开，扬起，借风力去净糠、壳（赛三十二4；耶十五7）。糠、壳被吹到外圈，谷粒则聚落於农夫脚下周围。糠秕或用火焚烧，或用作饲养牲畜；谷粒则再过筛（摩九9），铲成一堆，最后则於田间造坑储藏（耶四十一8），或藏於粮仓谷廩（申二十八8）。

结论

在漫长的圣经时代，农业发展十分缓慢，耶稣时代和大卫时代的农业状况基本上是一样的。自出埃及后，铁已传入巴勒斯坦，农业工具稍有改进。直至罗马时代，灌溉系统的改进对农业发展，才是一个重大的刺激因素。罗马人建造了横贯巴勒斯坦的大小引水道，使农业生产达到高峰。但罗马帝国瓦解后，巴勒斯坦的农业又经历了大倒退，以致时至今日，我们从阿拉伯巴勒斯坦的原始耕作方法，仍可见其落后情况。

Albert J. Smith

参“植物”2292：“收割”1466：“职业（农夫）”2320：“巴勒斯坦”68：“葡萄园”1162：“食物和调制方法”1414：“工具”494。

女儿 Daughter nǚ ér

参“家庭生活和伦常关系”729。

女王, 太后

Queen, Queen Mother
nǚ wáng / tài hòu

这词可指在任的君主、王妃或太后。示巴女王造访所罗门王华丽的宫殿时(王上十1; 太十二42; 路十一31), 带同了一大群随从, 还有骆驼驮着金子、宝石和香料, 其财产之丰富可见一斑。圣经记载腓利在耶路撒冷的路上, 带领那个握大权的埃及阿伯太监信主时, 曾提及埃及阿伯女王干大基(徒八27)。

据犹太历史所载, 亚他利雅剿灭了皇室中所有可能与她争夺王位的人, 於是作王6年(王下十一3)。莎乐美则於主前76至67年继承丈夫亚历山大杨纽的王位。王妃一般的地位较次, 但也有例外: 如定意巩固儿子继位权的拔示巴(王上一15-31), 以及设计杀害拿伯的耶洗别皇后(王上二十一)。太后则操掌大权, 她不单管治皇室事务, 更备受宫内上下和君主的尊重(参出二十12), 而且没有人会抗拒她的要求(王上二20)。作为国王的母亲, 她的身分是独一无二的, 而王妃却要与多人共享她们的地位。亚比央的母亲玛迦, 甚至她的王孙在位时, 大部分时间她仍仍掌握权力(王上十五2、10、13; 代下十五16)。太后也戴上华冠(耶十三18), 而权力强大如王后拔示巴, 当上太后期间, 曾坐在所罗门王的右边(王上二19)。

参“以色列史”2077。

女音 / 阿拉莫

Alamoth
nǚ yīn / a la mò

诗篇第四十六篇的诗题中的希伯来词, 也许是一个音乐信号, 意即“笛子”, 表示以笛子伴奏此诗。

参“音乐和乐器(阿拉莫)”2125。

奴隶

Slave, Slavery
nú lì

给他人占为己有, 当作私产的人, 也指主人跟其奴隶之间的关系。在古代近东地区, 虽然经济并非仗赖奴隶制度, 奴隶却很普遍。到了罗马时代, 奴隶十分盛行,

以致在基督教早期, 平均两个人中便有一个是奴隶。早在主前3000年起, 从战争中俘掳得来的人已成了奴隶的主(创十四21; 民三十一9; 申二十一5-8; 撒下四9; 王下五2; 代下二十九8)。

要得到奴隶, 可向本地的奴隶主, 又或从贩卖衣物、铜器和其他货物的外国商旅买回来(珥三4-8)。约瑟就是这样被米甸人和以实玛利人卖给一个埃及人(创三十七36, 三十九1)。许多家庭沦为奴隶的主要原因是欠债, 有时整个家庭都会被卖为奴(王下四1; 尼五5-8)。汉谟拉比法典规定, 家庭作奴隶的最高时限是3年(117段), 跟希伯来律法所定的6年期限有别(申十五18)。为了避免赤贫与饥饿而自愿为奴, 是很常见的事(利二十五47-48)。约瑟的哥哥们所犯的罪——绑架一个人, 把他卖作奴隶——在汉谟拉比法典(14段)和摩西的律法(出二十一11; 申二十四7), 均定为死罪。

在苏默人的社会中, 奴隶拥有法律权利, 既可借贷, 亦可经商。由於奴隶的价值也许较一头强壮的驴还要便宜, 奴隶常希望可以储蓄足够的金钱, 为自己赎回自由。奴隶们通常在农庄和家中负责一些沉闷乏味的工作, 但亦有些会因为个人天赋, 得以在主人家中执掌决策性的职务。尽管古代律例已有规定, 但往往没有按着时限释放奴隶。自愿为奴的希伯来人, 一般该在下一个禧年时重获自由, 按这理论, 在以色列国中没有一个人会终生为奴(出二十一2; 利二十五10-13; 申十五12-14)。

以色列人存心要保护奴隶不受主人或看守者虐待。律法规定一个负了伤的奴隶, 必须得到释放(出二十26-27)。一个家庭中, 只有很少数的希伯来奴隶, 经常跟他们的主人一同在田间操劳, 并且, 他们跟家中其他奴隶的生活, 较之一个赤贫的自由人所面对的饥饿与贫乏, 可算是稳定和合理。

在希罗时代(特别是罗马帝国时期), 当奴隶的数目骤然增加, 家中的奴隶仍获得厚待。许多进而成为仆人, 及主人的密友, 有些甚至建立良好的业务, 惟自己

和主人获利。

根据从吞珥、努斯及创世记的记述显示，若主母不能生育，婢女可为主人怀胎（创十六2-4）。在律法上，一个希伯来主人可以娶年轻的婢女为妾，给他儿子作为妻子，或把她立为妾。倘若她其后遭遗弃，或是没有得到应得的待遇，她便应得自由（出二十一7-11）。被征服的人民要为国家服役（撒下十二31；王上九15、22-23），连在利巴嫩以色列人也不能幸免（王上五13-18）。从这途径而得的殿役包括米甸人（民三十一28、30、47）和基遍人（书九23-25），而这个挑选战败之民作工的习俗，直至大卫和所罗门作王的时代仍然持续（拉二58，八20）。尼希米也有记载那些外邦奴隶协助修筑耶路撒冷城墙的事迹（尼三26、31）。

新约对奴隶的态度，显示了奴隶的地位跟仆人较相近，而整个奴隶制度亦日趋式微。耶稣或众使徒都没有强烈反对奴隶的存在，只是劝诫奴隶和仆人要忠心服侍主人，而主人亦须以仁慈、公正对待奴仆（弗六9；西四1；提前六2；门16）。当一家信主，通常都包括主人和奴仆在内（徒十六31-32），并且成为同工，一同荣耀神（弗六5-8；西三22）。

参“捆绑”846；“自由”2368；“基督徒的名称”640。

参考书目：A.G. Barrios, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*; R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*; W.W. Buckland, *The Roman Law of Slavery*; R. de Vaux, *Ancient Israel*, pp. 80-90; M.I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity*; I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*; W.L. Westermaann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*; T.Wiedemann, *Greek and Roman Slavery*.

奴仆

Bondmaid, Bondman, Bondservant
nǚ pú

参“职业（仆人）”2320。

努斯

Nuzi
nǚ sī

米所波大米东北面一个城镇，位於今日的基尔古克西南面约9哩。古时这地名加苏，但现今则称为约根提帕。1925至37年间，一队考古学家合作，在约根提帕进行挖掘工作，得到了很多有价值的发现。不过，约根提帕最著名的发现是泥版，主要是商业交易的记录。

在主前三千年代，加苏的人口主要是闪族人，但到了主前二千年代中期，该地的居民却多半是胡利人，城名也由加苏改为努斯。胡利人就是圣经所说的何利人（参创十四6，三十六20、21；申二12、22）。

主前三千年代的许多泥版被挖掘出土，其中一块刻有地图，这地图被认为是世界上最古老的地图。记录也显示当时已有购物分期付款的方法。

由主前十五至十四世纪，胡利人的文士写了数以千计的泥版，主要用巴比伦文字写成。这些记录提供许多有关近东习俗和法律措施的资料，可对照圣经列祖时期的记述。

以下的例子可说明努斯泥版与圣经的可能关系。在努斯，一个不育的妻子可以使婢女与丈夫同房，婢女可替主母怀孕生子。这习俗见于圣经：撒莱把婢女与夏甲给丈夫亚伯兰为妾（创十六1-4）；拉结使辟拉与雅各同房（创三十一8）；利亚也使悉帕与雅各同房（创三十九13）。在这种情况下，丈夫有责任把孩子看作合法妻子的后裔来抚养，妻子也不能把孩子赶走。根据这规例，撒莱是无权把夏甲的儿子以实玛利赶走的（参创十六4-6）。

在努斯，法例是禁止人把产业转让给家族以外的人。然而，人用许多方法尝试越过这种禁制，包括过继及财物交换。一个富有的地主只要答应负上生养死葬的责任，就可以“过继”给拥有土地的农民，以承受他们的产业。记录显示同一个人可以过继给300或400个农民。一对没有孩子的夫妇可以合法地领养一个人，以奉养他们终老。这养子就成为养父母的产业继承人；这可能就是亚伯兰与仆人以利以谢

的关系(创十五2)。人也可以用价值低廉的产业换取高价的产业。在某些情形下,价值的差异可用金钱作补偿。在努斯,有一个名提协提拉的人,把承受一个小树林的权利,跟兄弟库尔帕齐交换3只羊,这就好像以扫用长子的名分换取了雅各一碗红豆汤一样(创二十五27-34)。

在努斯,一个人临终时口头的遗愿或祝福,在法律上是有约束力,并且是不能违反的。一个名胡雅的人在病榻临终时,执着他儿子他米雅的手,把一个女子伊施地给他作妻子。他米雅的两个兄弟要在法庭上推翻父亲的遗言,但法庭判他米雅得值。正如雅各用欺诈的手段,骗取了年老瞎眼的父亲的祝福,但以撒仍要遵守他的应许(创二十七33)。

努斯泥版也指出获得家里供奉的神像的人,就是产业继承人。为这原因,拉结偷取了父亲拉班的神像(创三十一19),拉班也因失去了神像,十分不安(创三十一30-35)。

另一个过继的情况,就好像雅各与拉班的关系。拿施威收养了乌鲁,并把女儿努胡雅给他作妻子。若乌鲁再娶另一个妻子,他就要放弃从拿施威继承的财产。拉班也曾与雅各立约,不许他在拉结和利亚以外另娶妻子(创三十一50)。

Carl E. DeVries

参“铭刻”1056。

怒气

Anger
nu qi

在圣经里通常指一种被视为有罪的情绪。例如,诗篇三十七篇8节吩咐说:“当止住怒气,离弃忿怒。”耶稣也视发怒与杀人一般,祂说:“凡向弟兄动怒的,难免受审判”(太五22),人心中恨不得人死就和真的杀了人一样。以弗所书四章31节和歌罗西书三章8,把愤怒与恼恨、苦毒、恶毒、毁谤并列作为基督徒当永远弃绝之事。保罗在列举一个教会的监督或牧师应该具有的品质时说,基督教的领袖不应动辄发怒,轻易暴躁(多一7)。

圣经里也谈到了善意的怒气。“义怒”是指一颗圣洁的心灵难以容忍罪恶时所产

生极端的气愤。神的愤怒就是如此。人能为善,却故意犯罪,於是神发怒。“罪遍地的人离弃了耶和华他们列祖的神,敬拜他们出埃及地的时候与他们所立的约,去事奉敬拜素不认识的别神,是耶和华所未曾给他们安排的”(申二十九25、26)。同样,摩西在西乃山上大发烈怒,把两块法版摔在地上,因他看见以色列人铸了金牛犊又拜偶像(出三十二19)。

新约里,马可说耶稣怒目看法利赛人,因为他们想抓住祂违背律法的行为(可三5)。耶稣在洁净圣殿时也表现了祂的愤怒(约二13-22),因为那本该是祷告的地方,却被人用来作买卖;耶稣“赶出殿里一切做买卖的人,推倒兑换银钱之人的桌子,和卖鸽子之人的凳子”(太二十一12)。耶稣的这种义愤既不是祂的弱点,又不是罪,而是对不义和不公正,特别是未经惩罚的不义和不公正的合宜反应。

使徒保罗要求大家“生气却不要见罪”(弗四26),似乎是鼓励这种正义的气愤。显然他意识到,正义的气愤可以很容易地转化为邪恶的、有罪的怒气,所以他紧接着又作劝解:“不可含怒到日落,也不可给魔鬼留地步。”(弗四26、27)人的义怒若持续不息,发展成为带的危险性就愈大,这就给撒但留了地步。故保罗各提醒我们“要快地听,慢慢地说,慢慢地动怒”(雅一19)。

圣经也提及“神的烈怒”,是针对成人而发的怒气。在旧约里,神的怒气往往向罪恶和罪人而发。例如:因为摩西提出种种借口,“耶和华便向摩西发怒”(出四14);又如:“耶和华的怒气向以色列人发作”(士二14),因为他们拜偶像,神不能犯罪,甚至不能被任何罪试探(摩一13),因此祂也不能容忍祂的子弟犯罪。神的愤怒不是不合理的,不是无效的,也不是一种任性发泄的感情,而是祂的圣洁与罪之间不可调和所产生的结果。

信徒应该知道,怒气有合宜的和不合宜的两种,因此要力求他的怒气,像神的怒气一样,完全合乎他所处的情况。

Wesley L. Gantt

挪阿Noah
nuó ā

玛拿西支派西罗非哈的女儿(民二十六33)。她父亲死时没有儿子,她与4位姊妹成功争取修改律法,保障了她们继承产业的权利(民二十七1-11;参书十七3-6)。然而,她们只可以嫁给同支派的人(民三十六1-12)。

挪巴Nobah
nuó bā

① 玛拿西人,他攻占了约但河东的基纳镇,住在那里,并按自己的名改称基纳为挪巴(民三十二42)。

② 约但河东的一个小镇,原名基纳。这是分给玛拿西人挪巴作产业之地,以后他按自己的名改称它为挪巴(民三十二42)。挪巴也许就是罗马时代低加波利最东面的城卡纳他。

参“低加波利”302:“卡纳他”815。

③ 约但河东约比哈城附近一个迦得城镇,基甸曾在附近埋伏,杀败了米甸人(士八11)。它的位置已不能确定。

挪伯Nob
nuó bó

司可普斯山东面山坡上的一座城,与橄欖山相对,在耶路撒冷东北面。挪伯是一个重要的宗教中心,有86位祭司住在那里,以弗得也存在于那里(撒上二十二13-20)。自从非利士人毁坏示罗的圣所后,众祭司逃往挪伯,那里成了敬拜的中心。

大卫与挪伯祭司的小故事(撒上二十一2-7)印证了陈设饼桌和陈设饼等古代制度(出三十七10-16)。耶稣曾引述大卫这例子,作为不需严守安息日规例的根据(可二23-28)。当时,大卫逃避扫罗,食物短缺,便走进挪伯的圣所中,取了安息日献在耶和華面前的陈设饼。

以利的后裔,挪伯的祭司领袖亚希米勒把陈设饼和杀歌利亚的刀给了大卫。这事激怒了扫罗,扫罗就吩咐人杀死亚希米

勒,并屠杀挪伯城内的祭司和所有居民(撒上二十二6-23);这件事更确定了扫罗王的命运。於屠城中幸免於难的祭司亚比亚他,在大卫任内扮演一个极其重要的角色,直至所罗门时,他才被撤去职位(王上二26、27)。撒母耳记下十五章32节所说“敬拜神的地方”,可能就是指挪伯的圣所。

挪答Nodab
nuó dá

一个亚拉伯部族的祖先,这部族曾与夏甲人联手攻击住在约但河东的以色列各支派(代上五19)。虽然在以实玛利众子的名单中没有挪答的名字(参创二十五13-15),他可能与以实玛利的后人有远亲的关系。

挪得Nod
nuó dé

伊甸园东边之地,该隐杀了亚伯之后就逃往挪得(创四16)。它的位置不能确定。

挪法Nophah
nuó fā

以色列人、摩押人与亚摩利人的疆土分界处(民二十一30)。有人认为挪法就是士师记八章11节的挪巴。

挪哈Nohah
nuó hā

便雅悯的第四个儿子(代上八2)。

挪迦Nogah
nuó jiā

大卫建立他的王国后,在耶路撒冷所生的十三个儿子之一(代上三7,十四6)。

挪亚Noah
nuó yà

拉麦的儿子，玛土撒拉的孙儿，是亚当第三个儿子塞特的后裔（创五3-29）。拉麦说：“这个儿子必为我们的操作和手中的劳苦安慰我们。”挪亚这名字显然是来自“安慰”这希伯来文动词，“这操作劳苦是因为耶和華咒诅地”。

由於人类罪大恶极，神定意要毁灭全地（参太二十四37-39；路十七26、27），但他存留了挪亚的性命，因为挪亚在神眼中是义人，在人面前也无可指摘（创六3-9）。挪亚照着神精确的指示，造了一只方舟，共有8个人——挪亚及妻子，3个儿子和媳妇，以及各类的活物（每类两个）可以进入方舟。洪水把地上所有活物都毁灭了，他们在方舟内却得以活命（创六14至八19）。挪亚避过了洪水之灾，成为人类第二个始祖。

他们从方舟出来的时候，挪亚筑了一座坛，并献上燔祭。神甚为喜悦，就应许即使人类犯罪，祂也不再降下洪水，四季的运转也不会停息（创八20至17）。

挪亚曾胜过极大的诱惑，但可能是由於不慎，或年老昏蒙，他竟喝醉了。他的儿子有不同的行动，也各按不同的行动受神裁决。闪和雅弗蒙神赐福，舍却不得赐福，而且他的儿子迦南被咒诅（创九20-27）。挪亚逝世的时候950岁，即洪水之后350年。

圣经预言神要在耶路撒冷施行更可怕的审判时，提及挪亚，但以理和约伯因着“他们的义”，都只能救自己逃过神的惩罚（结十四12-14、19、20）。

希伯来书的作者赞赏挪亚因着信心和敬虔，不理世人的反对，挪亚承受了义（来十一7）；彼得后书二章5节则称他为“传义道的”。此外，彼得前书三章19、20节提到“监狱里的灵”，“就是那从前在挪亚预备方舟、神容忍等待的时候，不信从的人”。

J. D. Douglas

参“洪水”577；“洪水神话”579。

挪亚底Noadiah
nuó yà dī

① 宾内的儿子。以斯拉把圣殿的器皿带回耶路撒冷时，协助记录重量的祭司的两个利未人其中一位（拉八33）。



构想中的挪亚方舟

② 一位女先知。尼希米在被捕后归国重建耶路撒冷城墙时，她连同多比雅、沙巴拉和一些假先知，企图威吓尼希米（尼六14）。

挪亚方舟Ark, Noah's
nuó yà fāng zhōu

参“挪亚”1142。

挪亚们No-Amon
nuó yà mén

上埃及的首都底比斯的希伯来名称（鸿三8），又作“挪”（耶四十六25；结三十四16）。

参“底比斯”308。

诺斯底主义Gnosticism
nuó sī dī zhū yì

强调隐晦和神秘知识，并且注重知识过於信心的一种宗教思想。直至二十世纪中叶，交织基督教经验与希腊哲学思想而发展形成的诺斯底主义，才被视为基督教发展的异端。近期，不少学者把诺斯底主义

更广阔地定义为信仰的狂热分子，他们的信念是借自多种宗教传统的概念。这些借来的概念和行径的意义，却转化为神话式地表达那可经验的救赎。

作为异端的诺斯底主义

二十世纪以前，大部分有关诺斯底信徒的资料均来自早期基督徒作家（抗异端者），当他们描述信仰及教规，同时构写专论反对异端，这些抗异端者，如爱任纽、特土良和希坡律陀，视诺斯底信徒为基督教的歪曲者。诺斯底信徒对圣经有不少的曲解，尤其关于创世事迹和约翰福音。事实上，诺斯底派作家克亚里奥及多利买阿斯，都是最早著名的四福音注释家。基督教护教者的气愤，在爱任纽可见一斑；他将诺斯底派解经家比喻为把皇帝美丽的画像撕碎，然后再组成一幅狐狸的图画。

为数不少的诺斯底信徒显然继续成为地方教会的成员，有些更居高位。事实上，有推断说华伦提斯曾被人考虑提名为罗马主教候选人。此外，传说为基督教异端者的马吉安，另解保罗的话，把旧约的神变成了邪恶的神，而基督却成为良善的神的使者。许多诺斯底派的异端，皆可扣上马吉安的思想，他建立了自己一套的新约正典，以此强迫基督徒厘定他们的正典。早期的基督徒历史家优西比乌（死于主后339），摘录了早期一些抗异端者已遗失的著作，例如赫格西仆的作品，并且提供了线索，窥见基督徒如何反对和敌视诺斯底派人士，如马吉安、巴西里得、他提安、撒托尼、杜薛弗斯，以及称为异端之父的木士西门等。

抗异端者曾提及众多不同的党派，例如撒玛利亚党、爱色尼派，或许还包括犹克特提斯派、拿撒勒派。以便尼派及欧色尼派。由此引起一个问题，谁是诺斯底派，无论如何，虽然一些学者把诺斯底主义的意思扩阔及普及化，直到十九世纪末，抗异端者的观念广受接纳，惟独哈纳仍称诺斯底主义是“严重世俗化或希罗化了的基督教”。

在二十世纪三十年代，学者展开翻译与诺斯底主义有关的曼得里文献。虽然这些文献属于后期作品，有些后至十九世

纪，但当中不少推论是由早期产生。这工作主要由布特曼等学者进行。

在这个“曼得里热潮”中，布特曼的学生约拿斯鼓吹向抗异端者对诺斯底主义的观念提出挑战。对约拿斯来说，诺斯底主义的出现，是因着东方宗教（不单基督教）与希腊文化混合之故。正当希腊文化超越东方文化之际，希罗世界却经历了一次信心的挫败。由於希腊文化在宗教和哲学上的剧变，最少有3个宗教传统影响希罗世界：（1）犹太的一神论；（2）巴比伦的占星术对命运的观念，及（3）伊朗的二元论对邪恶的理解。希腊人的思维能把这些观念溶为神话式的表达方式，来解答人类深层的难题，提供了约拿斯对认识诺斯底主义的背景。虽然这种广义上的理解仍受争议，约拿斯却提供了一个基础来区分两种诺斯底思想体系的基本形态，并且为近期在埃及拿哈马迪发现之图书馆内的文献分类，提供不少方便。

诺斯底类型

伊朗式的诺斯底神话

是从米所波大米的袄教演变而来。这些神话以平衡的二元论来建构，善（光明）的权势与恶（黑暗）相反，却又力量相等。在神话的第一部分。当光明散播到黑暗所掌管的领域，部分的光明被妒忌的黑暗夺去了。在一些学者看来，光明受拘禁便是伊朗式的宇宙“堕落”。诺斯底派信徒一般自认是被掠夺了的光明粒子，他们的神话主要是描述这些光明的粒子（藏于诺斯底派信徒体内）被释放的过程。至於身体或希腊人眼中的肉体，仅是一个毫无价值的躯壳或坟墓，但那连于神明的灵，就是那寻求释放并且重回天国福乐的部分。在伊朗体系中，光明的力量聚集起来，成功地制造反击黑暗的部分能力。然后主要藉着一位曾踏足这世界的大能使者的工作，良善的力量能够向邪恶掠夺者的工作发出挑战，并且提供劝告（知识）予信奉这至义的信徒。这种知识可以引向救恩或释放之路。

叙利亚式的诺斯底神话

主要源自叙利亚、巴勒斯坦和埃及，是一种较为复杂并涉及垂直式的二元论。

在这些体系中，只有一位唯一终极的存有者或一群神灵（并非平衡体系内的两位）。他们的二元论通常解释为善良中的瑕疵或过失的结果。例如，善中之错谬，经常归因於最小的“爰安”（一元）或善良的众神中的一位。这位有罪的神灵常称为“索菲雅”（希腊词，解作智慧，暗示诺斯底派对希腊哲学家追寻智慧的贬抑）。这个诺斯底神话详细描述智慧之神如何不甘於现状，渴求终极的深处。但因着这位终极之神不能容忍智慧之神的曲解和软弱，他必须从属天的领域中除了智慧之神的欲念。这欲念被逐到一个较低等的天，化成较低等的智慧之神（有时称为得缪哥），并且成为世界的创造主。作为较次等的神灵，这位创造主与他属下的其他神明（经常称为命运之神），不能洞悉上界天域，而且错误地以为他们便是终极之神。上界的神灵设法令到较次的智慧之神创造人类，并透过一连串的过程，将生命传递给他们。不知如何，较次的智慧之神在创造中，不单将生命赐给人类，还把神圣光明的粒子传递下来。因此，藉着教主的救助，就是那位从高等神明差遣而来的知识的使者，人们通常称之耶稣，人便能够比创造者洞悉的更深，而且可以胜过创造者，使人的灵困於肉体中而产生的属灵困惑。

由於在这体系中神灵的分裂，圣经的伊甸园故事便大大改写了。创造主设置的生命树，是名不副实的，它真正提供的却是人性的捆绑。同样，低等的神也禁止接近分别善恶树（知识），他所创造的却无权统管，乃是高等的神明为了唤醒诺斯底派信徒回到原先的境界而设置的。

由於只有那些拥有光明粒子的信徒才能够得救，诺斯底神话的救赎过程大多是十分自决的。而且，只在诺斯底派信徒的生命即将完结时，就是当他寻找脱离创造的世界，救赎才真正发生在同一时间内，诺斯底派信徒从灵里剥去肉体的受造物质，并且攀过命运，到达属天的领域。

有关诺斯底主义的各个体系，近期的发明澄清了我们对神话的理解。伊朗式的诺斯底主义最新的资料在这世纪前半期已俯拾皆是，这包括了曼尼志诗集（1938）和曼尼志讲道集（1934）。至於叙利亚式

的诺斯底主义，也有1955年出版的柏林手稿作为资料，但令我们近期加深认识的最重要资料，乃是通称拿哈马迪图书馆发现的古抄卷。

新图书馆

在1947年，他耳夫山地区近埃及的置洛波斯基和拿哈马迪提供了12本（不是最初报告的13本）重大的藏书，乃称普替抄本，当中收集了52篇短文或文卷，其中6份是重抄的。有一部曾偷运出埃及，但最后在1952年由苏黎世的容格学会购得（诺斯底主义对心理学上宗教经验的研究十分重要）。自出版以来，物主同意把私藏手稿交回埃及，并且连同拿哈马迪其余的文献，现藏在开罗一间细小但非常重要的开普替博物馆里。拿哈马迪图书馆的文献可分为以下的类别：

具有基督教色彩的诺斯底文稿

在这类别中，要特别关注：《多马福音》。一系列的言谈录，有些学者认为它是马太及路加福音正典最早的口传资料来源，《真理福音》，有些学者认为它是著名的异端者《华伦提斯》的手笔；《胜利福音》，包含有关诺斯底圣礼独一无二的箴言集；还有《约翰伪经》，跟抗异端者所描述奥弗提和西希仑的理论有相当密切的关系，并提供了前面曾勾画的叙利亚式诺斯底主义重解伊甸园故事的第一手完整资料来源。此外，其他文献皆展示了基督教对诺斯底主义无疑的影响，例如《复活论文集》、《彼得》、与《雅各》教本末世论说、《斗士多马书》和《麦基洗德传》。

较少基督教色彩的诺斯底文稿

有些学者认为这些文稿对在基督教之前的诺斯底主义，提供了资料，但这个结论未能完全证实。《尤诺斯都》这份文献常被引述，并且常视为属於那更具基督教形式文稿《耶苏基督的智慧》，尚未发展的阶段。虽然《尤诺斯都》写於基督教前，不过看来毫无疑问与亚历山太学派的基督教著作有关，并且发现当中有些引用新约圣经。《闪之注解》是经书别的一卷书。此书以洗礼和拯救为考资料；不过可能这只是从基督教角度

解的结果，并且也许反映着基督教教会与诺斯底派的冲突，多於源自完全非基督教内文的论点。图书馆内其他文献，也经常拨入此类别，并且同样受到那些力图维持基督教之前已出现诺斯底主义者的胡乱诠释；这些文献包括：《亚当的启示》、《亨特的三个史特利》及《打雷》。

非诺斯底派的基督教文稿

图书馆内也有非诺斯底派的基督教文献，包括《彼得与十二使徒》、《色士耶的格言》及《西华鲁斯之教训》。

杂类文献

还有一些文献既非基督教，也非诺斯底派，诺斯底派的文士可能大感兴趣。值得注意的是埃及色彩的密封式论文，但它含有比典型诺斯底文学较温和的二元论思想。这些密封式文学作品早已透过出版而被学者所认识，称为《三次伟大的密封启示》。第一篇论文“普曼帝斯”，可能引起圣经研究学者极大兴趣，因为它从较为正面的角度看创世记，并且它的一些神学概念，如“光”和“生命”，均与第四卷福音书平行。

了解诺斯底派的目的

对於没有秘传的读者来说，其中最大的难题或许便是理解诺斯底派的神话。这些神话异常陌生、诡异，令读者极为困惑，并惊讶有智慧的人，如何能相信这样的神怪故事。但必须肯定一事，神话的作者试图传达在神人关系中那些没法解释的原素。

邪恶对世界的束缚，并与善良之神的关系，把历史上伟大的神学家和哲学家的心思都扩阔了。诺斯底派的信徒构思了面对邪恶问题的答案，他们把对这世界的责难转移到神或神的领域中的各个界别。藉着把善与恶区分，人的命运可透过他个人不同的连合而决定了。

但邪恶在这世界看来极为强大，以致诺斯底派像他们之前的希腊哲学家一样，总结美善是没有希望在这个世界得胜的。据此看来，他们把世界放弃，交给邪恶的神，并且发展一套神学，把焦点放在救赎上，作为脱离世界的过程。他们的理论同样提供了在世上的一种救赎方法：由於诺

斯底派的信徒拥有神的光明粒子，他们是永不灭的，而他们的灵虽然处于邪恶的环境内，但至终不会受到污染。当信徒的灵在死后从低等神明的领域提升，与神性的属灵领域结合，肉体 and 一切情欲，并低等动物的欲念，将从灵里脱去。有些诺斯底派的信徒把不受污染这观念，发展为可笑、荒谬的行径，认为跟不同人有性关系，便代表了神人的相遇。另一些却倾向禁欲，认为惟有如此，他们才能叫那可伶的肉体顺应不朽的灵的生活方式。

诺斯底派解经家要面对的一个实况，便是并非每个人都接受他们的理论。也因为这样，他们发明了一些神秘的方法，以分别不同类型的人。他们借用保罗在哥林多前书二章及罗马书八章的话，发展了一套精深的人种分类法。属灵的人（就是诺斯底派的信徒）在本质上是神性的，从光明的粒子生成的。属肉体的人是完全用创造主发明的物质造成的，因此他们永远不能承嗣那神性的领域。至於基督徒，他们认为只是一批挣扎要服从圣经教训的某类混合物。他们需要自我达成救赎，若果他们像那些属灵的人般顺服，他们可受到若干程度的接纳。这种诺斯底精英主义，以及他们对基督教信仰的歪曲，清楚表明了基督徒对诺斯底派的抗拒。

诺斯底派采用神话故事作为方法论上的公式，去表明他们的神学建构。要了解它们，读者需要智慧或知识的钥匙。事实上，解释神话乃早期一种化除神话（或非神话化）的方法，并不像布特曼采用的释经过程。诺斯底派的作者在当代都是伟大的思想家。他们的创意值得嘉许，不过，他们的神学却因为扭曲了圣经信息而应受拒绝。

Gerald L. Borchert

参考书目：R.M. Grant, *Gnosticism and Gnosticism and Early Christianity*; H.J. Onas, *The Gnostic Religion*; E. Pagels, *The Gnostic Gospels*; J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*; R.M. Wilson, *The Gnostic Problem*; E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*.

偶像，拜偶像

Idols, Idolatry

ǒu xiàng / bài òu xiàng

人手造的形像或神像，亦包括任何被奉为神明的自然界或人造物件，以及敬拜独一无二真神以外的东西。拜偶像是指敬拜供奉一个偶像。许多拜偶像的人实在是服侍那些偶像。在古埃及，拜偶像者会定期按礼仪供奉神像，替其整理衣食。在迦密山的比试中，可以知道一些有关拜假神巴力的情况。巴力的先知大声呼喊，围着祭坛走跳，并且用刀枪自割身体（王上十八26-29）。在列王时代，以色列人曾经有一段时间普遍敬拜巴力。

亚伯拉罕的祖先，是敬拜米所波大米偶像的（书二十四2）。在这个地区，掘出了极多神像。而且，米所波大米的宗教文献也透露了亚伯拉罕所来自的地方，是信奉多神的。

以色列人拜偶像的倾向，表达了人类共同渴望看见一位可以藉着感官而认识的神。神差遣他的儿子道成肉身（参约一18；林后四6），部分原因也是为了满足这个渴望。背叛神也会导致拜偶像（罗一18-23）。

以色列人所拜的偶像，多数是从邻国传来的。约瑟的后裔在埃及住了超过400年，他们面对敬拜多神的环境，以致影响他们的宗教观念。摩西在西乃山上接受神的十诫时，以色列人要求亚伦为他们造神像（出三十二1-6）。亚伦就按照埃及的形式，制造了一只金牛犊。因为埃及敬拜牛，包括亚皮斯公牛、希底母牛及尼城牛犊。

耶罗波安在埃及逗留了一段日子，后来才成为以色列人的王（王上十一40）。他造了两只金牛犊，一只放在伯特利，一只放在但（王上十二26-33）。这个行动使他得到如此评语：“尼八的儿子耶罗波安，使以色列人陷在罪里。”

族长时代已经有家神像资料的记载。在迦勒底的吾珥、努斯及其他地方，皆发

现这些神像，楔形文字泥版也提及它们。拉结偷了拉班的家神像，是可以藏在她的歌筵里（创三十一34）。可是，在大卫的时代，这些神像的体积似乎较大。因此当扫罗派人去杀大卫，大卫的妻子米甲（也就是扫罗的女儿）帮助他逃走以后，就把神像放在床上，假装大卫病了（撒下十九11-17）。

十诫中的第二诫，清楚说明禁止拜偶像：“不可为自己雕刻偶像，也不可作甚么形像，彷彿上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉它”（出二十九4、5；申五8、9；参出三十四17；利十九4，二十六1；申四15-19，二十七1-5）。这是第一诫的延伸或补充诫命，因为要保持神的独一性和保障祂的荣耀。

在撒母耳的时代，拜偶像的定义扩展了。撒母耳责备扫罗王说：“顽梗的罪与拜虚神和偶像（直译是“家神像”）的罪相同。”（撒下十五23）。在新约中，拜偶像的定义更广，贪婪与拜偶像等同（加五20；西三5）。

在征服迦南地之前，神不断警告以色列人不要与当地的民族通婚，并且吩咐以色列人要灭绝他们。此举是要防止以色列人道德沦亡（出三十四16；申七3、4）。在新约中，这个原则再次被扩展（参林前十五33；林后六14）。以色列人的历史表明了禁止这样通婚是需要的，因为与外族通婚会使他们背弃神。也许，最令人难过的例子是所罗门（王上十一1-8）。“所罗门年老的时候，他的妃嫔诱惑他的心去随从别神，不效法他父亲大卫诚诚实实地顺服耶和華——他的神。”（第4节）

在士师时代，曾出现一拜偶像的普遍情况（士十七1至十八31）。以法莲人米迦的母亲，拿了200舍客勒银子给银匠，为她儿子铸成一个神像。米迦又设有神堂，以弗得和家神像。他请了一个流浪的利未人作他的祭司。可是，但支派的人家带走了这个利未人，还取去神像和各种的

布置。他们将偶像设置在但的境内，成为敬拜的对象（士十八30、31）。

在圣经的记载中，要评估以色列人的王，可按他们怎样处理邱坛和偶像作为准则。亚撒除掉他列祖所造的一切偶像（王上十五12），并且贬了太后的位分，因为她拥有“可憎的偶像亚舍拉”。亚撒砍下及烧掉那个偶像（王上十五13）。但是，以色列王亚哈却信从偶像（王上二十一26；参王上十六30-33）。

希西家除去邱坛，毁坏柱像，砍下亚舍拉神像（王下十八4；代下三十一1）。他又结束了有一个拜偶像性质的宗教行动。直到希西家的时候，那纪念摩西在旷野拯救被蛇咬的以色列人而造的铜蛇，仍然存在（民二十一9；参约三14）。铜蛇被称为铜像，以色列人尊崇它，又向铜蛇烧香。因此，希西家便打碎铜蛇（王下十八4）。这本来是好的东西，已经变了质，成为邪恶的东西。

先知以赛亚曾经描述怎样制造偶像（赛四十19、20，四十四9-17）：偶像是用金甌铸造（四十19，四十四10），或是由铁匠打锤而成（四十四12），或由木匠雕刻（13-17节），并用金包裹（四十19）。也有用窑烧成泥像和泥牌，以及用石雕刻而成的神像。

诗人在诗篇中直言反对拜偶像（诗九十六5，九十七7，一〇六34-39）。诗篇一一五篇4至8节和一三五篇15至17节也说出偶像是无能无用的东西。

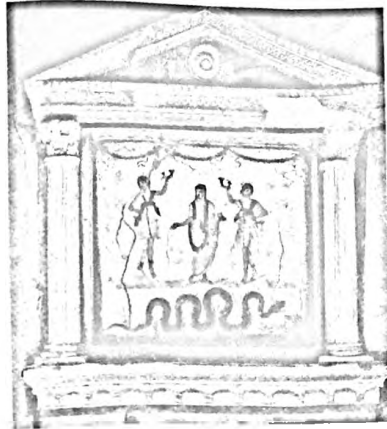
以色列北国和南国被掳，是因为他们离弃神去事奉偶像。犹太人深知他们被掳是因为拜偶像的缘故。在他们被掳到巴比伦的时候，他们逐渐厌恶偶像。至今，厌恶偶像已成为犹太教的特色。

Carl E. DeVries

参“木偶”1084：“邱坛/高处”1193：“神，女神”1276：“迦南神祇和宗教”719：“罪”2371。



南地旷野的埃及女神祭坛



古罗马庞贝一家庭曾安设家神的神龛(家神像的祭坛)。

爬虫

Reptile

pá chóng

参“动物(蜂蛇、眼镜蛇、壁虎、蜥蜴、蛇、石龙子)”329。

爬虫类

Crawling Things, Creeping Things

pá chóng lèi

一泛指性名称，其希伯来原词多指爬行纲各类动物。

参“动物(蜂蛇、眼镜蛇、壁虎、蜥蜴、蛇、石龙子)”329。

帕大喇

Patara

pà dà lā

古代吕家区的一个海港，位於今日的土耳其。这古城是区内最大和最繁盛的城市之一，是贸易和商业的中心，帕大喇有一座亚波罗的神庙，今日在那里仍可见一些剧院和浴场遗迹。帕大喇经常刮风，使她成为一个适宜船只开航至地中海东部的港口，使徒保罗在最后返回耶路撒冷的旅程中，就曾在帕大喇转船(徒二十一、2)。

帕弗

Paphos

pà fū

位於居比路的西南面，本来是腓尼基人聚居的一个地方。当居比路在主前22年成为了罗马元老院的省份后，“旧帕弗”加上了10哩以外一个希腊的徙置区“新帕弗”便成为其行政中心。这合并而成的城市以其庙宇著称，这庙宇原本是奉献给叙利亚的女神亚斯他特(即亚斯他录)的，根据塔西图的记载，这里是以古代腓尼基的礼仪来敬拜的，其中包括说油在一块圆锥形的石(或许是陨石?)之上。希腊人认为她就是亚富罗底特，说她是海里跳跃而出的。

令人奇怪的是，路加的记载(徒十二6-12)没有提及这外邦神庙，其集中记述保罗与方伯及一个犹太的假先知和术士以吕马相遇的事；以吕马大概是替方伯占卜和观星象的人。基督教在巴勒斯坦以外的差传工作由这里开始，保罗在这里开始使用其外邦名字“保罗”。保罗在帕弗第一次向一名罗马官员——另一个名叫“保罗”的人——传讲福音，并发现他是一个“通达人”，十分渴求“听神的道”，而且“很稀奇主的道”，“就信了”。这事影响保罗日后与其他罗马官员相交的一个先例。

在帕弗，保罗第一次遇到强烈反对福音的人以吕马；可能以吕马是恐怕保罗会夺走他在方伯面前的地位。保罗在这里行了第一个神迹，这是一个离奇而不讨人喜欢的神迹，且具有惩罚性，还加上多少严厉的定罪意味；其后保罗显然没有再行这种神迹，这惩罚也带有仁慈，以吕马只是“暂时”看不见。贝德认为，保罗仍记得眼睛的经历如何帮助他悔改。

马可则在这里完成了他的宣教使命，居比路有庞大的犹太人口(徒四36，十三5)，是一个很自然的宣教工场。离开帕弗，往外邦人聚居的旁非利亚，对马可而言，无论在地理上或心理上，都是意想不到的要求，经过一些争论后，马可在抵达别加便离开了(徒十三13，十五38)。

R. E. O. Williams

帕结

Pagiel

pà jie

俄兰的儿子，属亚设支派。摩西曾派他数点旷野中的人数。那时他也是亚设支派的领袖(民一13，二27，七72，77，十26)。

帕莱

Paarai
pà lái

大卫军中一名勇士，圣经说他是犹太的亚巴人（撒下二十三35）；也许他就是伊撒拜的儿子拿莱（代上十一37）。

帕勒提人

Palite, The
pà tè tí rén

给大卫的勇士之一希利斯的称呼（撒下二十三26）。希利斯住在伯帕列。在历代志上十一章27节，他被称为“比伦人”。

参“伯帕列”192。

帕路西亚 / 基督复临

Parousia
pà lù sī yà / jī dū fù lín

希腊原文的意思是“在”、“到临”、“显现”，或“来临”。在原文中，这字虽然也常用於普通人身上（林前十六17；林后七6，十10；腓一26，二12），又曾一次用於敌基督身上（帖后二9），但最常见是用在基督身上（太二十四3、27、37、39；林前十五23；帖前二19，三13，四15，五23；帖后二1、8）。因此后来这一字就专用以指末世时基督的第二次降临。

在信息中强调基督再来的细节者，首推保罗。虽然他警告人不要计算基督再来的时间（帖前五1、2；帖后二2、3；参太二十四4-36），但他在书信中为基督再来绘画了一幅生动的图画（帖前四13-18；帖后一7至二8；参林前十五20-28、50-55）。根据保罗的教导，基督会突然亲自到临，那是众目可见的荣耀时刻（林前十五23；帖前二19，三13，四15-17）。显然保罗起先以为他自己和他同时的读者都有机会亲自经历基督的再来（帖前四15；参罗八23，十三11），但在他面聆殉道的时刻，便缓和了这种看法（腓一23）。雅各也感到基督再来的日子会延迟，因而劝勉信徒忍耐等候（雅五7、8）。彼得同样警告信徒不要因为基督迟来而产生怀疑（彼后三8-10）。这信息并不是虚言（彼后一16），到了时候，好讥诮的人便会无

话可说（彼后三3、4）。约翰鼓励信徒要有持久的信心，免得主再来时蒙羞（约壹二28）。

参“主再来”2354：“末世论”1081。

帕路亚

Paruah
pà lù yà

以萨迦支派约沙法的父亲。约沙法负责每年为所罗门王和王家供应1个月的食物（王上四7、17）。

帕玛斯他

Parmashia
pà mǎ sī tā

哈曼的十个儿子之一，被犹太人所杀（斯九9）。

帕纳

Parnach
pà nà

西布伦支派以利撒番的父亲（民三十四25）。

帕斯鲁细人

Pathrusim
pà sī lǔ xì rén

南埃及地区巴忒罗的居民（创十14；代上一12）。

参“巴忒罗”82。

帕提

Palti
pà tí

① 以色列人征服迦南之前，摩西差往该地窥探的十二个探子之一。帕提是便雅悯支派的代表（民十三9）。

② 拉亿的儿子。扫罗和大卫的关系破裂后，扫罗便把女儿，即大卫的妻子米甲，改嫁给帕提（撒下二十五44）。米甲后来又被迫离开帕提，返回大卫身边（撒下三15）。在第二段经文中他被称为“帕铁”。

帕提亚Parthia
pà tí yà

位於罗马帝国东面疆界以外的一块土地（约等於今日的伊朗），这土地几乎是在新约世界的范围之外。

然而，帕提亚也列於旧约地图之上，因为旧约地图一般会包括东部的土地。许多犹太人在亚述和巴比伦入侵时，被逐出巴勒斯坦，便居住在这区域内。在主前六世纪，这区域成为了古列治下的波斯帝国领土之一部分，虽然后来古列鼓励犹太人回国，但仍有数以千计的犹太人留在帕提亚。两个世纪之后，波斯帝国给亚历山大大大帝征服了，在其后100年，波斯帝国一些领土，包括帕提亚，脱离了希腊的统治，成为独立的国家。

帕提亚后来成为了一个大帝国，从幼发拉底河伸展至印度河。在新约时代，就是罗马也惧怕帕提亚会成为一个威胁的势力。两个帝国第一次交兵时，罗马果然被击败（於卡哈，即圣经中的哈兰，时为主前53）。到了主前二世纪，罗马才转占优势。帕提亚虽然曾两度被列为附庸国，却能两度挣脱而独立。最后在主后226年，帕提亚終於被灭，却并非亡於罗马手下，而是落在帕提亚境内的一个新波斯突袭团手上。

帕提亚十分富裕，因为其位置横跨亚洲贸易路线，她的军事势力也极其强大，以其持弓的骑兵而驰名，这些骑兵以“退马射”（或作“回马射”）的战术赢得了许多战役：他们装作败退，然后突然回头还击。帕提亚人似乎也是一个很能容纳异己的民族，故能容纳一个庞大的犹太群体一直住在他们中间。而奇怪地，在五旬节的时候（徒二），他们的巴比伦尼亚省居然出现一位犹太人的省长。更重要的是，在五旬节那划时代的日子（徒二9），帕提亚的犹太人，甚至有进犹太教的帕提亚人，都一同来到耶路撒冷，很可能就是这些人在耶稣复活后数周之内，把福音一直传到印度。

帕铁Paltiel
pà tiě

① 阿散的儿子，以萨迦支派的首领（民三十四26）。以利亚撒和约书亚协助他协助将约但河西之地分给以色列的11个支派。

② 拉亿的儿子帕提，在撒母耳记下三章15节称“帕铁”。

参“帕提#2”1149。

帕子Veil
pà zǐ

参“服饰”423。

盘子Dish
pán zi

陶制或金属制的浅器皿，既是日用品，也是祭祀用具。盘可盛食、储食（士五25；太二十六23；可十四20），用毕洗净揩干（王下二十一13），但法利赛人加上洁净仪式（太二十三25-26；路十一39）。旧约时代会幕或圣殿的陈设饼桌上以及素祭，均少不了盘子（出二十五三十七16；民四7，七13）。

盼望Hope
pàn wàng

对所渴望的事情抱着得以实现的期望或信念。现今的痛苦和将来的无常，令人经常需要盼望。世界性的贫穷、饥饿、疾病，以及人类制造恐怖和破坏的力量，都使人渴望更美好的事物。从古到今，人类面对将来，总有渴望与恐惧。有人认为盼望并没有理性的基础，所以盼望就生活在幻想之中。但圣经说，活在世上没有神便等於没有盼望：“那时，你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的约上是局外人，并活在世上没有指望，没有神”（弗二12）。

现代世界冀望靠人力寻求盼望，相信进步的必然性，以为一切事物，必定会愈来愈美好。二十世纪战争的威胁和毁灭

性，摧毁了这种乐观主义，只剩下绝望。虽然很多人都找不到盼望的理由，但有一部分人却以人文主义，作为盼望的基础。他们相信既然人是世界上种种问题的起因，人就能够成为解决问题的答案。只是现今的情况和历史，都证明了这个信念是无稽的。

盼望神学

对于盼望的讨论，往往涉及基督教。可惜在这方面，基督教不是时常都获得“好评”。初期教会强调今生和来世的分别，似乎制造了逃避现实和人生徒劳的想法，对人生的问题和疾苦，漠不关心。十九世纪普鲁士哲学家尼采（1844-1900）宣称基督教令人成为懦夫，因为它教训人，一切事都是神的旨意，抵消改进世界的努力。马克思（1818-83）说基督教（或宗教），是“人民的鸦片”，因为马克思相信宗教令人失去抵抗压迫者的力量。

“盼望神学”的创始人莫特曼反对把基督教看为与世隔绝。盼望神学是第二次世界大战以后，消极绝望之欧洲的产品。莫特曼认为将来是改变现状的基础。基督徒事奉的目的，应该是今来生的盼望，变为眼前的事实。他认为复活是令人胜过疾苦的催化劑，能在现今的痛苦当中带来盼望。

部分支持这种神学的人，提出改变现有政治、社会、经济问题的办法，受到其他学者所质疑。他们认为这些办法暗示要透过暴力和革命达到目的，与平安的福音互相抵触。这种神学还有其他问题，其一是，对于神将来介入世界事件的盼望，它有完全否定的倾向。信靠人力能改进将来，会导致人文主义的观点，认为复活不过是一个盼望的象征，只有导人发愤的作用，而不是神透过耶稣基督在这个世界施行作为的历史事实。这种神学的另一个问题，是把世界的盼望集中在政治和社会改革上，忽视了信主和悔改为人生所带来的改变。盼望神学虽然引起了好些重要问题，但从正面的角度看，盼望神学却也驱使学者再度探索圣经中盼望教义的涵意。

复活的盼望

亚伯拉罕是信心、盼望之父。眼前的事实，并没有使他“因不信心里起疑惑，反倒因信心里得坚固，将荣耀归给神”（罗四20）。一如亚伯拉罕，基督徒的信心和盼望也是基于神的信实。使徒保罗道出他的挣扎：“自己心里也断定是必死的，叫我们不靠自己，只靠叫死人复活的神。他曾教我们脱离那极大的死亡，现在仍要教我们，并且我们指望他将来的还要教我们”（林后—9、10）。盼望并非不合理性，而是基于已经自证为信实的神。

圣经所说的盼望，是对神在将来要成就之事的盼望。基督徒盼望的中心，是耶稣的复活。保罗讨论到复活的本质、确实性和重要性（林前十五12-28），他确信基督徒的盼望指向将来：“我们若靠基督，只在今生有指望，就算比众人更可可怜”（第19节）。基督复活如此重要，不独因为基督胜过了死亡，更因为属祂的人也得到了这胜利：“但各人是按着自己的次序复活；初熟的果子是基督；以后，在他来的时候，是那些属基督的”（第23节）。使徒彼得说：“愿颂赞归与我们主耶稣基督的父神！他曾照自己的大怜悯，藉耶稣基督从死里复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望，可以得着不能朽坏、不能玷污、不能衰残、为你们存留在天上的基业”（彼前—3、4）。在这个段落，彼得指出活泼的盼望在乎基督的复活，又说到神在将来要赐福给属乎基督的人。这种盼望给予信徒生活的力量，使他能够在今世的挣扎和苦难当中，不至於绝望（参罗八18；林后四16-18）。

但基督徒的盼望，叫他只会等待将来，还是会激发他助人减轻现今人间的疾苦呢？好几个新约的段落提及服侍他人之时，都提到盼望。盼望与信、爱并列，故否定了盼望是自私的行为。基督徒的盼望绝对不会使人失去对社会的关心，反而会建立更有意义的事工。人文主义很多改革社会的尝试都失败了，因为他们不能改变人的价值观，使他们能够与他人和平共存、互相分享。论到信徒生活和社会的关系时，保罗把几个重要的概念放在一起：“在指望（盼望）中要喜乐，在患难中要

忍耐，祷告要恒切”（罗十二12），足证盼望对事奉的重要。保罗认为将来的救恩，应当改变基督徒的生命，使他们的行事为人，符合所知道未来的事。所以他说：“行事为人要端正，好像行在白昼”（罗十三13）。本节的上下文同时提到将来的盼望和今日的事奉，只有心意经过更新变化的人，才能把这两件事情连在一起（罗十二1、2）。

基督徒的盼望是这种更新变化的一个原因。在能够和别人分享，以减轻痛苦之前，人首先要胜过自私自义的本性。人的盼望倘若只是基於自己的金钱和力量，他实际上仍是不能自由地和别人分享所有。信徒靠着神的恩典得以称义，又得着确实的盼望，才有自由和他人分享。耶稣一再暗示这一点：“你们这小群，不要惧怕，因为你们的父乐意把国赐给你们。你们要变卖所有的周济人”（路十二32-33上）。“所以我告诉你们，不要为生命忧虑吃什么、喝什么；为身体忧虑穿什么”（太六25）。保罗又说：“你要嘱咐那些今世富足的人，不要自高，也不要倚靠无定的钱财；只要倚靠那厚赐百物给我们享受的神，又要嘱咐他们行善，在好事上富足，甘心施舍，乐意供给人。”（提前六17、18）所以，盼望不但给予基督徒将来的确据，更给予他们可以慷慨供给他人需要的确据。自义的人一心要在将来得到保障的人，企图自私地积聚财富。但基督徒的盼望，能够给予他们满足，那是靠自己永远不能得到的。

基督徒的盼望牢牢地奠基於神的话语和行动之上。神的应许已经证实为可靠，耶稣的复活成了盼望至终的基础。神既已藉着基督胜过死亡，信徒便能在今日充满信心地生活。不论现在是何等黑暗，信徒都已经看见将来的光明。人需要盼望，而建基於神的应许上的盼望是可靠的。这可靠的盼望也满有社会意义，因为它能解除物质主义和自私天性的束缚。基督徒的盼望能够给人将来的确据，又能给人爱心，在今日和别人分享。

Paul K. McAlister

参考书目：R.J. Banks (ed), *Reconciliation and Hope*; E. Brunner,

Eternal Hope; G.B. Caird et al., *The Christian Hope*; F. Herzog (ed), *The Future of Hope*; P.S. Minear, *Christian Hope and the Second Coming*; C.F.G. Moule, *The Meaning of Hope*; S. Truitt, *The Jesus Hope*.

旁非利亚

Pamphylia

páng fēi lì yà

小亚细亚（土耳其）南岸的沿海区域。由西面的吕家伸展至东面的基利家，长80哩，从海岸至托鲁斯山脉约阔20哩。旁非利亚是颇为狭有的沿岸平原，气候潮湿而炎热，因而从未出现任何重要的城市。除此之外，旁非利亚的交通也很不方便，她位於亚大利雅湾北面的尽头，往亚西亚内陆的去路，又被崎岖的山脉阻隔，因而成为了海盗藏身之处。主前102年，罗马元老院在旁非利亚沿岸和基利家西部设立了巡逻站，以维持该区治安，却徒劳无功。直至主前67年，庞培以无限的资源去清理地中海，才有效地控制这些海盗。

有人怀疑路加把旁非利亚从吕家划分出来，看作一个独立的省份（徒二十七3）是否准确，因为这说法跟早期罗马历史学家卡素士（《罗马史》六十17）的记载有明显的差异。卡素士指出革老丢于主后13年已把旁非利亚和吕家合并为一个省份。然而，旁非利亚的一块铭文证实她的独立时期较长，后来才与北面的加拉太连结起来。约在主后74年，由罗马皇帝维斯帕先把她与吕家合并起来。因此，保罗在第一次宣教旅程途中经这区时（徒十三14、十四24，十五38），路加称之为旁非利亚是正确的。

旁非利亚显然有一些犹太人聚居，因为路加叙述有犹太人从15个不同的地区到耶路撒冷来守五旬节，旁非利亚也是其中之一（徒二10）。有学者认为旁非利亚不会有太多基督徒，因为彼得前书一章1节概括小亚细亚各区时，都没有提及旁非利亚和弗吕家。可是，这论点似乎并不可靠。彼得前书写成的年代并不清楚，但此书若於主后13至74年间写成，当时旁非

利亚便是加拉太的一部分，则旁非利亚便已包括在加拉太一称谓之中了。彼得可能也将吕家算为加拉太的一部分，因为他所提及的，只是小亚细亚较大的政治分区。然而，我们必须注意，保罗在旁非利亚的城市别加传道时，显然没有什么成果，因为圣经没有提到当地有任何反对之声，也没有人归信基督。保罗在第二次宣教旅程中，计划要“回到从前宣传主道的各城，看望弟兄们”（徒十五36），却没有探望旁非利亚，原因可能是保罗与巴拿巴在此分手，巴拿巴和约翰马可离开居比路后，便前往探访旁非利亚（徒十五37-41）。

至於保罗“肉在上那根刺”（林后十二7），引致他在旁非利亚的别加作短暂的停留（徒十三14），纯粹是一种臆测而已；约翰马可意想不到地离开（徒十三13），也可能成为他身上那一根刺。姑勿论原因是什么，保罗确实是没有传道便离开了别加，只在他从彼西底回程，经过该区，才在那里讲道（徒十四25），也没有任何记录显示他曾再探访旁非利亚。

参“亚拿多利亚”1887：“亚西亚”1911。

袍
Robe
páo

参“服饰”423。

咆哮的兽
Doleful Creature

páo xiào de shòu

语出以赛亚书十三章21节，指在倾覆之后的巴比伦恣意游行的一群动物。从上下文可知，这些动物属属不清之物，大概是指和合本作“鸵鸟”、“豺狼”、“野狗”、“豹子”之类。

参“动物”329：“鸟”1123。

狍子
Fallow Deer
páo zi

一种鹿的名称，属反刍的动物；曾在申命记十四章5节提及。

参“动物（鹿、瞪羚）”329。

佩经盒

Phylactery
pèi jīng hé

敬虔的犹太人祷告时配戴的经文小盒。正统男性犹太人祷告时，会配戴两个皮制的小黑盒，内藏着圣经。

佩经盒原本可能并不是一个藏着圣经的盒子，而是一块羊皮条子，用希伯来文写上4段旧约经文。那4段经文是出埃及记十三章1至10节、出埃及记十一至十六章、申命记第六章4至9节，及申命记十一章13至21节。申命记第六章4至9节中有“示玛”——承认神是独一的主的认信。4段经文都包含了一个意思：神命令其子民把祂的典章和诫命系在手上为记号，戴在额上为经文。有些犹太人从字面去理解这命令，於是把一些经文戴在额上和手上；有些则从象征和灵意的角度去看这命令，所以没有实际把经文戴上。他们确实於何时开始配戴经文，众学者也没有一致的看法。早在主前100年，一份圣经以外的犹太人文件明确地提及这做法，有些人认为早至主前四世纪，犹太人已这样做，有些更认为应在好几个世纪之前。



犹太人头上戴着佩经盒

耶稣在马太福音二十三章5节指摘文士和法利赛人“将配戴的经文做宽了”，这段经文的背景是耶稣对犹太人在宗教上的虚饰加以指摘，明显地，做宽了的经文是要叫人留意那配戴的人是多么敬虔，这是犹太人在宗教上的骄傲、假装和虚伪的

明证。

参“翻上经文”369：“符真”423。

棚

Booth
péng

是用秸秆、枝条、蓬草等材料搭成的临时小屋，昼可聊遮日曝，夜可略避风露（创三十三17；拿四5）。棚也用作喻指一切脆弱易毁的遮蔽物（伯二十七18；赛一8）。

参“以色列的节期”2062。

毗大雅

Pedaiah
pí dà yǎ

① 犹大王约雅敬的外祖父。毗大雅是鲁玛人（王下二十三36）。

② 耶哥尼雅的第三个儿子（代上三18、19）。

③ 管玛拿西半支派的约珥之父（代上二十七20）。

④ 巴录的儿子，与殿役们一起修造水门对面的一段耶路撒冷城墙：他们是住在俄斐勒的（尼三25）。

⑤ 宣读律法时站在以斯拉旁其中一人（尼八4）。

⑥ 哥赖雅的儿子，约叶的父亲（尼十一7）。他是便雅悯支派的人，被掳归回后住在耶路撒冷。

⑦ 利未人，尼希米派他任库官，管理库房，负责将五谷、酒和油分给圣殿中供职的祭司（尼十三13）。

毗敦

Pithon
pí dùn

便雅悯人，是约拿单的后裔，米迦的儿子（代上八35，九41）。

毗夺

Pethor
pí duó

巴兰的家乡（民二十二5）。毗夺位于米所波大米北部，在撒于尔河和幼发拉底河的交汇处。申命记指明毗夺的位置：

“又因他们（摩押人）雇了米所波大米的毗夺人比珥的儿子巴兰来咒诅你们”（民二十三4）。毗夺就是撒缛以色列三世（主前859-824）铭文上的所载、一个位于撒于尔河上的地方。毗夺一名是来自腓尼（即叙利亚或亚兰人）的铭文，其重要字符是“我再次为亚述平靖此地”的意思，用以纪念提革拉毗列色一世（主前1116-1077）的胜利。这城曾由亚述的控制转移至亚兰的管辖，后来再由撒缛以色列夺回，亚述人再次定居在那里。

毗珥

Peor
pí ěr

① 约但河以东、死海以北的一座山，巴勒曾带领巴兰来到这地，作出最后努力去咒诅以色列（民二十三28）；从毗珥山可看见以色列人在什亭的营地（民二十四2）。以色列人在那里与摩押女子行淫，并敬拜巴力（民二十五1-13）。这山的确实位置不详，但优西比乌和耶柔米指其位置在耶利哥对面，在通往希实本的路上。因此学者认为这山在尼波山附近，在夏巴琳之山岭中。

② 七十士译本在约书亚记十五章39列出这地方，却不见于希伯来文抄本中。这地相等於现今伯利恒西南面的法古烈城。

皮革

Leather
pí gé
衣饰

用动物皮制成的材料。在圣经的时代，皮是被广泛使用的材料。在最早期，它用来制造衣服（创三21）。先知时代的初期，他们所穿的衣服是用动物皮造的。他们的皮衣，成为识别其身分的标志（王下一8；亚十三4）。以利亚的外衣（王上十九13、19；王下二8、13、14）在希腊文旧约圣经中，被形容为羊皮。动物的皮亦用来造鞋（结十六10）、腰带（太三11）以及其他的衣物（利十三48）。

家庭用品

有些家庭用品是用皮来制造的。最普遍的就是盛载液体的容器，例如盛载牛奶(士四19)、酒(可二22)及水(创二十14)的容器。压榨出来的橄榄油，在一榨净了之后，也是储存在皮袋中。直到需要用来煮食、梳妆、医疗，或是点灯才倒出来。皮也用来制造床铺、椅子及其他家庭用品。没有资料显示用皮来制造帐幕，但是建造会幕的时候，就有使用动物的皮(出二十五5；民四8)。这些资料明显地是指皮革，用以确保会幕顶部是防水的。

武器

圣经没有提及用皮来制造盔甲或武器。可是，当时自然会选用皮来制造头盔及盾牌，以作防卫。同时也会用来制造攻击敌人的投石器，以及用皮袋来载箭。在盾牌的表面擦油，使它不会变硬易碎而失去效用。撒母耳记下一章21节及以赛亚书二十一章5节有这样的记述，据此可以看到他们的盾牌是用皮来制造的。在大约主前1900年的一个埃及贵族的墓穴中，发现了一幅图画，正好补充了圣经对旧约时代有关皮的应用不多的记述。在那幅图画中，那些男人穿着凉鞋，女人则穿着靴子。有一个男人背着一个皮造的水袋。另一个弓箭手则带着箭袋。那些驴子就背着两对羊皮造的风箱。

书写材料

皮亦被广泛地用作书写的材料，但差不多全在埃及。在那里，羊皮纸有悠久的历史。在亚述及巴比伦并没有发现皮制的文献，可能是因为这两个地方比其他近东的国家较少用皮作为书写材料。在中东其他地方，有著作间接提及后期有用皮来书写。在波斯时代之前，并没有“羊皮纸”这个名词。同时，在西流基时代早期以前，也未见有“写在羊皮纸”的说法出现。蒲草纸是主要的书写材料，但也有皮制的文献。根据皮里纽所说，“羊皮纸”这个名词大约於主前160年开始使用。可是，早在主前2000年，埃及已用经过处理的动物皮来做书写材料。

皮革与羊皮纸之间的分别，就是前者

经过制炼，而后者是用石灰溶液、盐水或染料所处理过的动物皮。除了经过溶液处理，还要除去皮上的毛及肉，然后把皮张放在架内晒干。接着，用浮石把皮的两面都磨滑。精制皮纸是精细的羊皮纸，是用牛犊或羚羊的皮制造。在主前一世纪及主后一、二世纪期间，罗马是限制使用精制皮纸的。直到主后三及四世纪，精制皮纸才盛行。那时候，有梵谛冈抄本及西乃抄本出现。整本圣经可以纳入一个抄本之内，形式就像现代一本摺页的书。这种圣经共需要大概30至40卷蒲草纸。另有一种皮纸，原来的字句已擦去，以供再次书写。

在旧约圣经中，并没有提及书写与动物皮之间的关连。在诗篇四十篇7节、耶利米书三十六章及以西结书二章9节至三章3节，都有提及经卷，但这些经卷可能是用蒲草纸写的。在发现死海古卷之前，犹太人用羊皮纸或皮来作书写材料，最早可追溯至主后一世纪末，是约瑟夫所写的作品。但是，我们现在知道，犹太人大概於主前100年左右，已经用羊皮纸来做书写材料了。他勒目要求把律法写在洁净的动物皮上，至今这仍然是抄写在会堂使用之书卷的规则，但不能肯定这是古代传统。

有些死海古卷是写在皮上的。例如以赛亚古卷大约写於主前100年，包括17张缝在一起的皮，共长约23呎。在提摩太后书四章13节所提及的“那些书”，可能是指蒲草纸卷，而其中所提及的“皮卷”，可能是一部分的旧约皮纸卷。新约的书卷可能写在蒲草纸上。约翰肯定在主后第一世纪末，把他的第二封信写在蒲草纸上(约贰12)。

旧约圣经没有提及制炼皮革，但是在出埃及记二十五章5节及利未记十三章4B节，暗示了这方面的技术。由於可能会使用不洁的动物的皮，以及经常接触尸体，因此皮革业被视为不洁的行业，禁止在城中进行。可是，准备动物皮作为羊皮纸，却被认为是光荣的召命。

J. G. S. Thomson

“古代书信” 505: “著作和书翰”

2360。

皮卷

Parchment
pí juǎn

参“著作和书轴”2360。

毗拉利

Pelaliah
pí lā lì

亚大雅的祖先；亚大雅是在以斯拉的日子，住在耶路撒冷的一名祭司（尼十一12）。

毗拉提

Pelatiah
pí lā tí

① 哈拿尼雅的儿子，被列在所罗门王后裔的名单中（代上三21）。

② 西缅人的军队领袖之一，曾於希西家年间在西珥山协助王击杀亚玛力人中逃脱剩下的人（代上四42）。

③ 一名政治领袖，曾在被掳归回后与尼希米和其他人在以斯拉之约上签署，向神效忠（尼十22）。

④ 比拿雅的儿子，以西结在审判的异象中所看见的两位民间首领之一，耶和华的灵指他为图谋罪孽和在城中给人设恶谋的人（结十一1、2、13）。

毗拉心山

Perazim, Mount
pí lā xīn shān

以赛亚书二十八章21节所提及的一座山，显然是在巴力毗拉心（即“裂口之巴力”）附近，大卫曾在那里击败非利士人。从撒母耳记下第五章20节的上下文，可推断这战场是位於耶路撒冷西南面之利非订谷。

毗莱雅

Pelaiah
pí lái yǎ

① 以利约乃的儿子，是大卫的后人（代上三24）。

② 一名利未人，曾在以斯拉宣读律法后，协助他向众民解释律法（尼八7，十10）。

毗兰

Piram
pí lán

耶末王。耶末是一个迦南城市，位於耶路撒冷的西南面。毗兰曾与1名亚摩利王联盟对抗约书亚，但全都大败而被杀（书十3）。

毗勒斯

Peres
pí lè sī

“乌法珥新”的少数词，意思是“分裂”（但五28）。

参“弥尼·弥尼·提客勒·乌法珥新”1013。

毗勒太

Piltai
pí lè tài

在被掳归回期，约雅金作大祭司时的一名祭司，也是摩亚底族的族长（尼十二17）。

毗力

Pelet
pí lì

① 犹太支派雅代的儿子（代上二17）。

② 便雅悯支派的一名勇士，曾在洗革拉帮助大卫抵抗扫罗王。毗力是大卫军中其中一名两手俱利的弓箭手和甩石手（代上十二2、3）。

毗利哈

Pilha
pí lì hā

被掳归回后在以斯拉之约上签署的政治领袖（尼十24）。

毗利施

Peresh
pí lì shī

玛拿西支派玛迦和玛吉的儿子，是玛拿西王的孙儿（代上七16）。

毗列斯乌撒

Perez-uzza, Perez-uzzah
pi liè sī wū sǎ

拿艮禾场的另一个名字，见于撒母耳记下六章8节和历代志上十三章11节。

参“拿艮”1091。

毗尼拿

Peninnah
pí nī nǎ

以利加拿的两位妻子之一，另一位较得宠的名哈拿（撒上一2-6）。毗尼拿有生养儿女的福气，这是她与不育的哈拿产生摩擦的主要原因，在每年上示罗献祭的时候，这摩擦更尖锐化。拉比传统把毗尼拿对哈拿的嘲弄美化，说她是为刺激哈拿，使她赶快怀孕，然而，圣经却形容两个妇人是彼此敌对的。

毗努伊勒

Peniel, Penuel
pí nū yī lè

① 卢珥的后裔（可能是其儿子），基多的祖先，属犹太支派（代上四4）。

② 便雅悯支派沙煞的儿子（代上八25）。

③ 雅各给雅博河附近一地方所起的名字，他曾在那里彻夜与神摔跤（创三十二31）。在士师时代，基甸拆毁了毗努伊勒的城楼，并杀了城中的人，因为他们拒绝与他一同跟米甸人争战（士八8、9、17）。

后来，耶罗波安王重建了这城（王上十二25）。圣经指出其位置在约但河以东的疏割附近，但其确实位置仍然不能肯定。

毗斯巴

Pispa
pí sī bǎ

益帖的儿子，属亚设支派（代上七38）。

毗斯迦山

Pisgah, Mount
pí sī jiǎ shān

位于死海东北端的一座山，靠近古城耶利哥。巴勒曾带巴兰往毗斯迦山顶（民二十三14）；神又曾吩咐摩西到那里了望应许之地（申三27）。后来，摩西也死在那里（申三十四1）。毗斯迦山麓是死海或亚拉巴海的边缘（申三17，四49；书十二3，十三20）。许多学者认为毗斯迦山就是今天的拉斯锡亚哈，即尼波山以北。

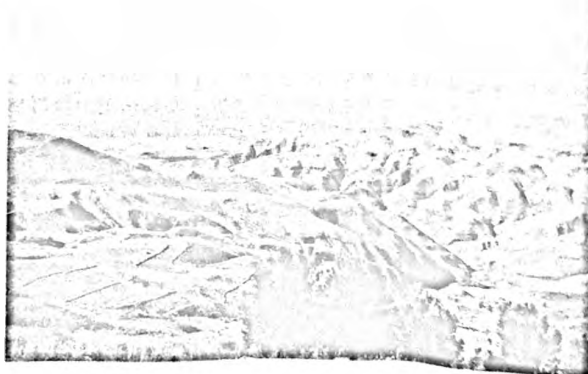
参“尼波山”1104。

毗他希雅

Pethahiah
pí tā xī yǎ

① 利未人，被据归回时期其中一个祭司家族的先祖（代上二十四16）。

② 利未人，被据归回时期曾听从以斯拉的劝谕，把外邦的妻子休弃了（拉十



从尼波山望去的应许地远景

23)。

④ 曾於住棚节协助以斯拉的一名利未人 (尼九5)。

⑤ 犹太支派米示萨别的儿子，是波斯王的一名顾问 (尼十一24)。

毗土珥

Pethuel
pī tǔ ěr

先知约珥的父亲 (珥一1)。

毗乌利太

Pullethai
pī wū lì tài

俄别以东的儿子，在大卫统治年间，他是在圣所负责守门的利未人 (代上二十六5)。

偏待人

Respect of Persons
piān dài rén

圣经一般用以指出对一些人偏心或徇私的贬义措辞。在希伯来文中，这说法的字面意思是“抬高另一个人的面孔” (代下十九7)；在希腊文中，则指“接受某人的面孔”，或认为某人的外表就是真正的他，故以此评估那人。

由於偏待人在圣经中有上述含义，因此圣经曾数次宣称神从没有偏待人。保罗在论及一般人的经文中，清楚指出神在按个人的行为审判时，并不会偏心或偏待人 (罗二1-16)。神不偏私的态度成为保罗的理论基础。他吩咐基督徒主人要公平地对待众仆人，因为神——他们在天上的大主人——并不徇私 (弗六9)。保罗也使用神这属性来鼓励基督徒奴仆全心地服侍他们的主人，因为天上公平无私的神定会报答他 (西三25；参彼前一17)。

既已指出神是公平的，绝不会偏待人，神的子民也不可违反公义，去薄待穷人，厚待富人，而是在需要作出审断时，公正地评估各项事件 (利十九15)。他们不可歪曲正义，因为惧怕 (申一17) 或受了贿 (申十六18-20；参代下十九7；箴二十四23，二十八21) 而徇私。

按着外貌优待富人，轻视甚至侮辱穷

人，在新约中是明明禁止的 (雅二1-13)。

漂布地

Fuller's Field
piāo bù dì

耶路撒冷一个地方，有渠道与水泉或池子相连 (王下十八17；赛七3，三十六2)。一般认为是指靠近隐罗结 (漂布人之泉) 的地区。这泉位於耶路撒冷以南的汲沦谷中；本是犹太与便雅悯两个支派的疆界 (书十五7，十八16)。当押沙龙叛变，大卫逃离耶路撒冷，大卫手下有两个人就是在隐罗结等候，要收集有关叛变的消息 (撒下十七17)。

隐罗结就是今天的艾犹井或“钓鱼井”，位于拿尔干河的左岸。这井深入石层，一直通往地下的水泉，雨季时，泉水更是涌溢而出。

参“耶路撒冷”1945。

漂布工人

Fuller
piāo bù gōng rén

负责把布匹或新剪的羊毛清洁、染色、收缩及加厚的工人。

参“职业 (漂布工人)”2320。

漂染

Dye, Dyeing, Dyer
piāo rǎn

在古代中东很早便应用漂染技术，甚至在列祖时代以前，人们就知道用天然染料给各种纤维着色。圣经记载了4种紫色、蓝、红、朱红。紫和蓝主要取自腓尼基沿海一带盛产的骨螺。这种软体动物有一种特殊的腺体分泌物，色调浅黄，在空气中稍加处理就会得到红、紫色调的染色物质。以古代的技术，从骨螺的抽提到加工成为染料，是一个相当艰难的过程。紫色染料显然十分昂贵，所以衣冠楚楚用紫色染料显然十分昂贵。紫色染料古称“推罗紫”，因当时产紫染的腓尼基之推罗、西顿2城为最著名 (结二十七16)。

从红到朱红的各种色调的红，均取自一种繁殖在桉类树上的胭脂虫；此虫能产

於南欧和小亚细亚。现今，合成染料虽已盛行，但叙利亚人仍喜用这种叫作“虫胭脂”的红色自然染料。圣经所谓“染红的公羊皮”（出二十五5），在今日的叙利亚仍时有所见：将羊皮浸入煮沸的虫胭脂水中搅动，即成艳丽的红色，经晾干、上油、打磨之后，可制鞋靴和各种用具。

使徒行传记吕底亚贩卖的“紫色布疋”（徒十六14），实际当为暗红色，此色今日多称之为“土耳其红”，是出自茜草（亦称“血茜草”或“血见愁”）的根，是小亚细亚的特产，制成的染料多向欧洲出口，可用以染棉和羊毛，来织造衣料或地毯。古代居比路或叙利亚人多以种植茜草为业。该地有一俗例：为父的於儿子初生时，为他种植一茜草田，嗣后成了儿子的产业。保罗时代的推雅推喇城显然已有了染业公会。

“靛蓝”在古代多取自石榴树根，圣经虽未见载，但以色列人想必相当熟悉。埃及古墓中的葬物即有染成靛蓝的织品，另也有着黄、褐二色的纺织品，其染法已不可知。犹太人的染业是师法腓尼基人的，显然只有红、紫两种染色。犹太人的染业在小亚细亚，至少曾有一段鼎盛时期（约主后十二世纪）。

黄色取自红花的花瓣或花朵；金黄则取自藏红花的柱头。这两种植物在叙利亚和埃及均有广泛种植。绿色则往往是由数种原色染料合成的。

从特毕美森（底璧遗址）的考古发掘中，已找到大量漂染用具，如染缸、染槽、排水道等，已考定为铁器时代之物。从这些器具的大小可以断定古代人所染的不是布匹，而是纱线；另从一些坛中还发现了大量染色剂。其具体的漂染过程虽仍难断言，但以上证物均足以说明圣经时代的染色业已相当发达。

参“布料和纺织”202；“工商业”497。

瓶，罐

Jar, Pitcher, Pot

ping / guàn

参“陶器”1539。

平安

Peace

ping an

神临在其子民中所带来的安好、昌盛，与稳妥。平安在旧约中与盟约相关，是神所赐的礼物；以色列得平安的条件是顺服。在先知书中，先知盼望末日神会带来救恩，真平安就是这盼望的一部分。在新约中，人所渴望的平安已在基督里实现，人凭信心便可以经历得到。

在旧约

旧约中关乎“平安”的用词，最主要的算是 *Shalom*。这词有很广泛的含义（完全、健康、稳妥、安好和救恩），在不同的处境也同样广泛地应用：可应用于个人的状况（诗三十七37；箴三2；赛三十二17），人与人之间的关系（创三十四21；书九15），或国与国之间的关系（如没有冲突——申二26；书十21；王上五21；诗一二二6、7），以及神与人之间的关系（诗八十五8；耶十六5）。

上述任何情况下出现的平安，最终并非归因於人的努力，而是神的礼物或祝福（利二十六6；王上二33；伯二十五2；诗二十九11；八十五8；赛四十五7）。故“平安”这意念与旧约盟约的观念紧扣，实是意料中事。平安是订立盟约之双方（神与人——民六26；参赛五十四10）达致和谐亲密相交的理想状况；若有平安，则显示神赐福这立约的关系（玛二5；参民二十五12）；若没有，则显示立约的关系因以色列的不顺服和不义而破裂（耶十六5、10-13；参诗八十五9-11；赛三十二17）。

平安成为了先知书中极重要的用词。假先知忘记了若要国泰民安，就必须谨守盟约中的条件，他们以为神必会忠於以色列（诗八十九），保证以色列在政治上永得平安（耶六14，八15；结十三10、16；弥三5）。被掳前的先知与这些受欢迎但却不真实的言论抗衡，他们宣告说：因为以色列人长期不顺服和不公义，审判将要来到，这审判正是表示平安已失去（赛四十八18；耶十四13-16、十六5、10-13，二十一；弥三4、9-12）。

然而，先知也预言在被掳和各种挫折之后，平安的时刻终会来临，那时万事皆兴，人享安宁（赛四十五7；结三十四25、26），不再有冲突（赛二2-4，三十二15-20；结三十四28-31；参何二18），关系和好（赛十一1-5；弥四1-4；亚八9-13）；大自然也回复起初和谐的状况（赛十一6-9；参结四十七1-12）；救恩将要降临（赛五十二7，六十17；结三十四30、31，三十七26-28）。旧约中这种对末世平安的期盼往往维系在一个弥赛亚人物身上；如在以赛亚书九章6节那未来的弥赛亚被称为“和平之君”。此外，祂所管治的是一个“平安”的国度，不单为以色列而设，而且还扩展至全地（亚九9、10）。旧约结束时留下这平安的盼望，仍未完全实现。

在新约

“平安”在新约中最常用的希腊词是 *eirēnē*。新约把古典希腊文中“休息”的意义加以扩展，以包罗上述 *shalōm* 的各种含义。像 *shalōm* 一样，*eirēnē* 可用作问安或告别（如“愿你们平安”——路十5；加六16；雅二16；参约二十19），又可指示冲突的结束（用于国际上——路十四32；徒十二20；或人际上——罗十四19；弗四3），或指家庭的和睦（参林前七15）。

新约中最关注的问题是耶稣如何把旧约中对末世平安的盼望在祂的传道事工里带出来。在撒迦利亚的“以色列颂”（路一67-79）之中，祂预言那将要来的弥赛亚耶稣，要“把我们的脚引到平安的路上”（路一79）。天使也向牧羊人见证，宣告耶稣是把神的平安带给人的那一位（路二14）。换言之，耶稣就是弥赛亚，祂会引进神平安的统治，这拯救的时刻正是先知时代所盼望的。约翰福音中耶稣对自己的了解，正与上述的见解相符合。这期待已久的平安，是耶稣送给门徒的“告别礼物”（约十四27），在临别的时候，祂把住在人心里 的圣灵赐给门徒（约二十19-22；参约四39），耶稣自己则已在十字架上得胜了罪恶，在天上掌权作王。

这份由耶稣带给门徒的礼物——平

安，究竟有什么性质？要回答这问题，从负面来解释，似乎更容易明白。这平安并不等于不再有张力，不再有战争，不是家庭必定和睦，也不是如世人所预期的平安状况（路十二51-53；约十四27，十六32-33）。相反地，这平安实际上可能会找出现存的关系，是分割家庭关系的“刀剑”（太十34-37）。实际上，这平安的特色正是耶稣藉宝血立新约的特色与气氛。在这约里，神人得以和好（罗五1；亚一20），基于这关系，在基督之下，人与人也可以和好（弗二14-22）。

早期教会所理解的“平安”跟耶稣基督所讲述的一样，是神在末世赐下的救恩，这救恩在基督耶稣里已经实现（参路四7、9）。彼得讲道时说：“神藉着耶稣基督传和平的福音”（徒十36），保罗的信息与彼得也相类似，他说耶稣是“我们的平安”，祂透过自己，使那些从前远离神的人，得以亲近神（弗二13、14，六15；参来七2）。

由于基督徒对“平安”有了独特的认识（他们相信犹太人所等候的平安，透过耶稣基督，现在已经成为事实），“平安地去吧”这类惯常问安语，被基督徒群体沿用，并且包含了不同的意义。保罗常用的问候语：“愿平安归与你们”（林前一3；林后一2；加一3；弗一2等；参彼前一2；约贰3，犹2；启一4、5）也不再是保罗致书信读者的一个单纯祝福，而是一个提醒：提醒人那是一份今世可得的弥赛亚礼物，已透过基督赐给那些有信心的人。还有一个观念是与此同出一辙的，使徒说耶稣本身就是“我们的和睦”（弗二14），而神自己也因着透过基督完成的和好工作，被称为“赐平安的神”（罗四9；西三15）。

这份藉着基督而得的平安的礼物，是与神的和好，把一个道德要求加在基督徒身上，就是要求信徒在教会内彼此“和睦”（如人与人之间的和好）。和平原是基督所结的果子（加五22），便是基督徒与人相处时要达到的目标（罗十二18，十四19；来十二14等等），藉此，“神的儿女”（太五9）得以辨认出来。

David C. Carlsson

参“圣灵的果子”1386。

平安祭

Peace Offering
ping ān jì

参“祭祀”680。

苹果, 苹果树

Apple, Apple Tree
píng guǒ / píng guǒ shù

近东并没有出产苹果。某些译本却用以翻译旧约提到的一些果子。

参“植物(杏)”2292。

平因

Pim
píng yīn

衡量重量的砝码, 约相等於 $\frac{1}{3}$ 舍客勒。

参“度量衡(平因)”354。

平原的城邑

Cities of the Valley, Cities of the Plain
píng yuán de chéng yì

指约但河平原上的5座城邑。当年5城所在之地十分肥沃, 故亚伯拉罕与其侄罗得两家的牲畜日多, 需分地而居时, 罗得即选择迁往这5城之地(创十三10-12)。这5城分别为: 所多玛、蛾摩拉、押玛、洗扁、琐珥(亦名比拉)。这5城是5个独立的城邦, 各有君主。

圣经中关于这5城的记载有如下4事:

1. 罗得选择迁往该地定居, 终以所多玛为家。

2. 平原五王与来自东方的四王交战, 结果败北, 5城残遭洗劫, 妇女、儿童、财物悉被掠东去(创十四)。罗得也被俘掳, 故亚伯拉罕闻讯急发动援救, 大胜敌军, 将罗得并大批妇孺和财物悉数夺回。

3. 平原5城因邪恶败坏而终导致神的严惩, 连亚伯拉罕代他们祈祷也不能挽回(创十八22-33)。创世纪十九章记述所多玛一群性变态暴徒在罗得家门前扰攘, 足可显出他们败坏之风已达于极点。大难临头, 惟罗得一家被救出了将毁的城邑, 但他妻子因不听忠告而回首顾望, 遂变成一截盐柱。硫火吞没了平原5城, 全区地貌

也为一之变。

4. 圣经其他各书多有引述这事, 作为神惩罚罪恶的显例来警告当代(赛三9; 耶五十40; 结十六46-56; 太十15; 罗九29)。

平原5城的遗址向是圣经研究的课题之一。其大致的地理位置在死海南端, 这是今日多数学者较为一致的意见。从经载可知, 5城之址必与西订谷相关: 或座落於谷中, 或分布在相邻的平原上。在亚伯拉罕和摩西之时, 死海显然至少掩盖西订谷之一部分。创世纪十四章3节说:“西订谷就是盐海”, 这显然是摩西时代的现状。据现在测量, 死海南部的水位仅有12至15呎的深度, 而北部却深达1,300呎。一世纪之犹太史家约瑟夫记述站在死海南端犹可见5城的废墟。不过考古勘察至今尚未找到5城的遗址。

现今, 死海之南只是一片荒凉不毛之地, 惟东南部尚肥沃, 有3条发源于摩押山岭的河流灌溉着这一地域。二十世纪的考古学家奥伯莱特发现原有5河从南入海。根据古代建城惯例可以推想, 古时必有城邑傍河而建。

Howard F. Vos

坡路克

Pollux
pō lù kè

希腊神话中丢斯(宙斯)的儿子, 即迦斯托的孪生兄弟; 这对孪生兄弟又称为“丢斯双子”(徒二十八11)。

参“丢斯双子/迦斯托, 坡路克”327。

珀拉

Pella
pō lā

位於约但河以东、低加波利地区的一座城。圣经并没有提及这座城, 但其他记录显示珀拉是一个重要的迦南城市, 先后受到埃及、希腊和罗马的影响。在犹太人背叛罗马的时期(主后66-70), 珀拉成为许多基督徒的避难所, 并且是早期教会的一个中心点。

参“低加波利”302。

破拉他Poratha
pò la tā

哈曼十个儿子之一，被犹太人杀害（斯九8）。

铺华石处Pavement
pū huá shí chù

这词在圣经原文里出现了10次，通常指圣殿里的铺石地台。圣经中特别引人注意的地方在约翰福音十九章13节，那里指耶稣站在彼拉多前受审讯的石路。“彼拉多……就带耶稣出来，到了一个地方，名叫‘铺华石处’，希伯来话叫厄巴大”（约十九13）。这节经文有它的重要性，可帮助我们推测耶稣受审的地点；多半学者认为这“铺华石处”，就是彼拉多坐堂的地方，坐落在现今耶路撒冷街道的底层，在希律的安东尼亚堡垒的位置。这宽大的石街用巨型的石灰石铺砌而成，在1930年代由文生特发掘出来。这石街现位于锡安妇女修道院之下，修道院则在东耶路撒冷的苦路上。

耶路撒冷的道明会学者和别的学者则有不同的看法，他们认为这石街位于希律的王宫侧，希律王宫则位于上城，在雅法门以南。各项资料显示，这是一个较有可能的位置，虽然现今仍未能在那里发现这样的石街，但它可能仍埋在地下，有待发掘。

蒲草Flag
pú cǎo

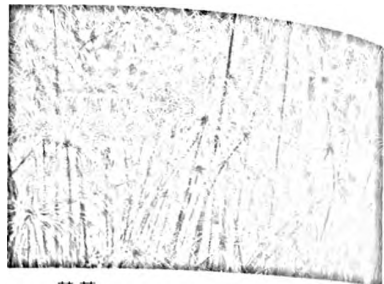
此英文名称见于钦定本约伯记八章11节，和合本作“蒲草”，大概是一种沼泽植物，确实的品种则无法肯定。

参“植物（蒲草、芦苇、灯心草）”2292。

蒲草纸，蒲草/芦荟Papyrus
pú cǎo zhǐ / pú cǎo / lú dí

古代埃及的书写用具，用蒲草制成。

参“植物（蒲草）”2292：“著作和书籍”2360。



蒲草

仆人Servant
pú rén

参“基督徒的名称”640：“职业（仆人）”2320。

蒲式耳 / 斗Bushel
pú shì ěr / dòu

一种量算粮食的器具，可用来量（太五15；可四21；路十一33）。

参“度量衡（摩底俄斯）”354。

葡萄Grape
pú táo

外皮光滑，多汁的果实，连串地生长在葡萄树上。葡萄可作水果或晒干待食，也可酿酒。

参“农业”1136：“植物（葡萄）”2292：“葡萄、葡萄园”1162：“酒”785。

葡萄，葡萄园Vine, Vineyard
pú táo / pú táo yuán

葡萄园就是种植葡萄的地方，葡萄树可出产葡萄，再制成葡萄干和葡萄酒。圣经常提及葡萄树，并应用它的字面意义和象征意义。葡萄树的原产地大概是亚拉伯一带（创九20）；但在埃及也有人种植葡萄，埃及墓穴的壁画便描绘了酿酒的过程。迦南人曾以酒来迎接亚伯拉罕（创四18），摩西也曾形容应许地里的葡萄园（申六11）。山谷和平原所出产的上好葡萄

葡(民十三20、24; 士十四5、十五5、十六4)提供果子和酒,为希伯来人单调的饮食增加一些姿采。在王国后期,酒是贸易中常有的商品(参结二十七18);后来在希腊和罗马时期也一样。对希伯来人来说,理想的生活,就是有固定的居所,人可以安居乐业,耕种自己的地,并悠闲地坐在葡萄树下(王上四25)。

基督常以葡萄园作为比喻的背景(太二十一6、二十一28-43; 可十二1-11; 路十三6-9, 二十9-18)。一般人都认识和明白酿酒的各种方法,所以把新酒装在旧皮袋里的寓意(太九17),他们即时便明白了。基督用象征的手法形容自己是真葡萄树(约十五1-11),祂的血则成为圣餐用的酒。

典型的葡萄园四周有篱笆或栏杆围绕,到了收割的季节,更有人在了望台站立,以防盗贼来偷摘葡萄(伯二十四18; 赛一8; 可十二1)。农夫会在一片围着的园地,一行一行地种植葡萄;葡萄树渐渐生长,它们的卷须便会绕着棚架,使结果子的枝子离开地面(结十七6)。修理葡萄树的人会把它们修剪和整理(利二十五3; 赛六十一5; 约十五2)。到了收割的时候,农夫便会摘下熟透的果子,倒进酒甕里(何九2)。踹葡萄的时候,充满欢乐的气氛(赛十六10; 耶二十五30),发酵的葡萄汁会收集在新羊皮袋(太九17)或大酒瓶中。

人若要收割葡萄,便可以免服兵役,可见这项工作的重要性。税款和债项常以酒来支付。律法也规定穷人可拾取葡萄园中掉下来的果子,像在麦田里一样(利十

九9、10)。不结果子的葡萄树会被砍下,用作柴烧(结十五4; 约十五6)。

参“农业”1136:“植物(葡萄)”2292。

葡萄饼

Raisin-cake

pú táo bǐng

古时人用以烹调的精致食品(赛十六7)。葡萄饼不会变坏,因而适合行军者与旅行者食用(撒下六19)。葡萄饼可用作祭品(何三1),有时也充当催情剂(歌二5)。

参“食物和调制方法”1414。

葡萄干

Raisin

pú táo gān

圣地的主要食物,制作方法是把葡萄放在房顶上晒干。葡萄干可用作礼物(撒上二十五18; 撒下十六1-3),并被视为一种使精神复原的食物(代上十二40)。

参“食物和调制方法”1414。

葡萄园工人

Vinedresser

pú táo yuán gōng rén

参“农业”1136:“植物(葡萄)”2292:“职业(农夫)”2320:“葡萄,葡萄园”1162。

普阿

Puah

pū ā

一名希伯来的收生婆。法老曾命她把所接生的希伯来男婴杀死,但她敬畏神,并没有照这吩咐去做(出一15)。

普珥

Pur

pū ěr

希伯来文音译字,意即“签”,犹太人的普珥日就是从这字而得名;此节期乃为庆祝犹太人从哈曼手中蒙拯救而设(斯三7、九24、26)。

参“以色列的节期”2062。



拉吉的葡萄园

普珥日Purim
pǔ èr rì

希伯来名字，意指“签（众数）”，为犹太人庆祝他们脱离哈曼得平安的节日（斯九26-32）。

参“以色列的节期”2062。

普拉Purah
pǔ lā

基甸的仆人，曾陪伴基甸在夜里暗访米甸营，并在那里得着耶和华的鼓励（士七10、11）。

普勒Pul
pū lè

① 亚述王提革拉毗列色（主前745-727）成了巴比伦王（主前729-727；王下十五19；代上五26）后所得的名字。这个名字的意义不详，而亚述抄本中并没有提及此名。有些学者认为普勒是提革拉毗列色的原名。

参“提革拉毗列色”1552。

② 只在以赛亚书六十六章19节提及的非洲民族。普勒跟他施和路德的连系强烈地暗示“普勒”（Pul）是“弗”（Put）的误写：弗是与埃及人有关的民族，并可能是利比亚人的一个次文化。

参“弗”420。

普嫩Punon
pū nèn

城名，即现今的费伦，位于以东山国之亚拉巴的东边。普嫩就在以东经南地往埃及的路上，拥有大量水源和铜矿。普嫩是古代的铸铜中心（约主前2000），而所用的铜是在附近开采或从外地进口的。以

色列人经普嫩前往约旦河东时（民三十二42、43），普嫩正处于其工业历史的低潮。四周有许多矿渣废堆。考古证据显示普嫩在列祖时代（铜器中期）住了很多人，在500年没有固定的居民后，约在主前1300年又再次有人定居下来。采矿和铸铜工作持续至主前700年就终止了，直至拿巴提人的时代才再恢复。优西比乌记载说，基督徒殉道者曾与罪犯一同于普嫩的矿场工作。在拜占庭时期，基督徒建了一座礼拜堂和一所修道院。在修道院中发现了一块石刻，上有主教狄奥多若（约587/8年）的名字。

普铁Putiel
pū tiè

以利亚撒妻子的父亲，即非尼哈的外祖父（出六25）。

普通书信

Catholic Letters

pǔ tōng shū xìn

新约中雅各书、彼得前、后书、约翰一、二、三书和犹太书之传统名称，主要在于这些书信（仅约翰二、三书例外）所致的对象并非某个或某些教会，而是教会的总体，故名。

参“雅各书”1815：“约翰书信”2230：“犹太书”2154：“彼得前书”132：“彼得后书”130。

普瓦Puah, Puvah
pū wǎ

① 以色列士师陀拉的父亲（士十一）。

② 以萨迦的儿子，曾因逃避巴勒斯坦严重的饥荒而与雅各举家迁往埃及（创四十六13）。普瓦创立了普瓦族（民二十六23）。其名字也见于历代志上七章1节。

七

Seven

qī

参“数字和数字学”1486。

七七节

Weeks, Feast of

qī qī jié

庆祝收割小麦的日子(出二十三14、17;申十六16)。在西弯月(6月)第六日的逾越节后7个星期,也即是“五旬节”。

参“以色列的节期”2062。

七日/星期

Week

qī rì / xīng qī

参“历法”877。

七日的头一日

First Day of the Week

qī rì de tóu yī rì

星期日。

参“主日/星期日”2351。

七十个七

Seventy Weeks, Daniel's

qī shí gè qī

这语句出现在但以理书九章24节,是一段简短经文的要点(但九24-27);一位现代释经学者描述为“整本旧约最难解的经文之一”。这词句的困难部分在於它与整段经文该如何解释;另一个难处则是与英文把这希伯来文翻译为“星期”有关。

这个词的基本意思是“七的周期”,故一般是指“星期”或“七日”。该字普遍的用法可在但以理书十章2、3节中看到。该字也可以指为“七年的周期”,假若采取这个意思,则应当翻译作“七”,而70个“七”就是490年。然而该字意义明显是含糊不清,故此,还未断定一个解释之前,理应意识到它的意义含糊。在希

伯来人的观念中,数字“七”和“七十”是象征圆满或完全。“七”不单是在一星期中日子的数目,也是一个安息年循环的年数。而且,“七十”在旧约和新约都作为人所组成的数目;例如,耶稣在地上事奉时所差遣出去的门徒也是七十(路十1)。以上所述,加上其他因素,暗示“七”和“七十”的数字可能带有象征意义。

经文:但以理书九章24至27节

在第九章的开首,但以理向神祈祷。他祷告时,得到一个异象,就是天使加百列向他显现和说话。经文里讨论的说话显然是加百列向但以理所说的;在这意义上,那些说话是神透过天使对但以理的直接启示。对于天使所讲的话和对异象的领受,都需要细意诠释;至於但以理看到的其他异象,带有很强的象征意义。

该异象启示的核心是一段时间的周期,整个称为“七十个七”。整段周期由3个部分组成:第一,“七个七”(第25节);第二,“六十二个七”(第25节);及第三,“一七”,一七分作一半(第27节)。整段时期连同其分期的内容,已依据经文的基础总结在“七十个七”一表中。

七十个七

七十个七(但九24):整段时期

(a)消极目的:(i)止住罪恶,(ii)除净罪恶,(iii)赎尽罪孽。

(b)积极目的:(i)引进正义,(ii)封住异象和预言,(iii)膏至圣者。

1. 七个七(第25节)指明时间:(a)从“出令重新建造耶路撒冷”(b)直到“有受膏君的时候”。

2. 六十二个七(第25节)(a)重新建造耶路撒冷(b)艰难的时候。

3. 一个七(第26、27节)(a)那受膏者必被剪除(b)邪恶的王的民来毁灭这城和圣所。(c)许多人“坚定盟约”(d)战争、荒

凉及结局。

4. 一七之半：祭祀与供献止息。

要理解经文的一切细节，基本的困难是要把整体经文在解释上的困难串连起来。释经上有3大难题。首先，“七”一字究竟应该作象征性解释，还是按字面表示“七十个七”（7年的组合）？第二，究竟解释“七十个七”在历史上而言，该从何起首？第25节指明它是“出令重新建造耶路撒冷……的时候”；开始重建的时间是可以从历史上指明出来，但却不能确知立令的准确时间。第三，该异象或预言是与弥赛亚有关连的吗？还是它有更多有限的历史观点？经文所提及的“受膏者”（第25节，直译是弥赛亚）无疑可解释为弥赛亚，然而不可忘记的是，旧约中的古列也曾被视为弥赛亚或“受膏者”（赛四十五1）。

“七十个七”的解释

上述的困难使“七十个七”出现繁多的解释，以下可以总结3个最普遍的说法。

第一个解释认为整段经文就历史而言，是指从被掳至主前二世纪中叶发生的事件。这解释是不带有弥赛亚意义的，按照年代的先后，可这样表示：

1. 7个七 / 49年 = 主前587至538年（被掳）
2. 62个七 / 434年 = 约主前588至171年（波斯 / 希腊时期）
3. 1个七 / 7年 = 主前171至165年（安提阿古四世）

这个解释有时是从一个预言的观点提倡而来的：那就是主前六世纪但以理所见未来历史的启示。然而更普遍的是，这是那些相信但以理书是写於主前171至165年之间的人所指出的解释。因此从神学角度来看，尽管有明显有灾难和变乱出现，该异象表明了对过往历史的理解，并确信神掌管历史。

第二个解释的进路，是认为经文带有弥赛亚的意思，并尝试按字面的意思来计算有关弥赛亚事件的“七十个七”。这种解释是把第一个“七个七”理解为与重建和修复耶路撒冷有关（约主前445-396）。“六十二个七”（434年，约主前396至主

后38）是以弥赛亚来到耶路撒冷，并能在1星期后离世为终结。根据这个解释在第“七十个七”开始前，有一个空位（也就是现今世代）；从我们现今的观点看，第“七十个七”依然是未来之事。

第三个解释也含有弥赛亚的意义，但它与第二个解释不同，认为“七”象征若干时期，而非每个时期均是以“七”作度。虽然这解释所预表的细节与其他的说法有很大分歧，其典型的方式可能包括以下的纲要。“七个七”的第一个时期指明由古列至弥赛亚（基督）来临的时期。第二个时期的“六十二个七”，是指从弥赛亚降临时算起的时间（现今时代）。最后一个七，是指未来的事。

总结来说，有关“七十个七”的意义，会持续出现纷纭的意见。在计算上作无休止的争论，实在没有多大意义。该段经文最大的意义，是作者绝对确信，人类历史的过去、现在和将来，始终是操掌在那位创始成终的神手中。

Peter C. Craigie

七十士译本

Septuagint

qī shí shì yì bèn

参“次经”257：“圣经正典”1360

“圣经的原文”1345。

妻子

Wife

qī zi

参“家庭生活和伦常关系”729。

骑兵

Cavalry

qī bīng

参“武器和战争（骑兵）”1616。

奇事

Wonders

qī shì

参“神迹”1312：“记号 / 神迹 / 奇事”

666。

乞丐

Beggars
qǐ gài

乞求赈济的，特别是靠乞讨过活的人。

旧约圣经里并无乞讨这概念，圣经里的所谓乞求，也只用于表达希伯来语的“寻求”或“请求”等动词的意思；若用于名词，则指“穷苦人”而言。新约中的希腊词，也是用来指“穷人”或“可怜人”和“想多要一些的人”。摩西时代根本没有靠行乞过活的人，因为根据当时的律法，对穷人里之所需有足够的保障。

最早的法规设想穷人总是存在的（申十五11；参太二十六11），因此制定防止贫困产生的一些律例，如安息年、豁免年等（利二十五）。那一年，大地之生产要留给贫穷缺欠的人（出二十三11），所有的债项全要豁免（申十五1）。人人有义务慷慨地照穷人之所需借给他（申十五7-11），雇工也都应受到保护（申二十四14、15）。这样做的目的，是为了“在你们中间没有穷人”（申十五4）。事实正是如此，以色列人的早期，人们的生活水准基本相差不大。约伯和大卫的妻子亚比该的故事，只是极为鲜见的富足人的例子。

在纳布卢斯附近的得撒挖掘的结果证明，主前十世纪时，那里房屋的规模和布局均大体相同。可是，到了主前八世纪，产生了惊人的变化，同一城镇明显的分为富户区和贫民区。该两个世纪间兴起的社会改革，与以色列君主制度的兴起和损公肥私的官员阶层的增长，是密切相关的。众先知都起来谴责行不义敛财的现象（例：赛五8；何十二8；摩八4-7；弥二2等）。先知阿摩司痛斥那些毫不怜悯穷人的债主（摩二6-8，八6）。尽管如此，旧约圣经里基本上没有提到乞丐，不过，两约之间时期，施舍财物却是一项重要的宗教行动。

新约圣经中，乞讨似乎成了普遍现象。耶稣传道期间，有讨饭瞎子得医治的事（约九8、9），也有瞎子巴底买得医治的事（可十46-52）；还有虔诚的乞丐拉撒路和财主的故事（路十六19-31）。使徒彼得和约翰在耶路撒冷的美门（又称

“尼迦挪”），曾医治一瘸腿乞丐（徒三1-11）。耶稣告诫人不可炫耀自己的善行（太六1-4），又教导人以正确的动机来周济穷人，是多么重要（五42-48）。所以，在耶稣的时代，耶路撒冷成了乞丐聚集的地方，可能正是因为在这圣城里，施舍被视为特别值得嘉奖的行为吧。尽管旧约七十士译本说：“瞎子和跛子不能进主的房子”（撒下五8，“主的”为原文所无），可是耶路撒冷的乞丐仍聚集在圣殿周围。毕士大有个池子，是个治病的地方，有病的、瞎眼的、瘸腿的、瘫痪的，都躺在那里乞讨，并等候机会下水治疗（约五2-9）。



女乞丐

在基督教会成立的初期，最先设立的组织就是为了要公平的周济穷人（徒四32-35，六1-6）。每逢7日的第一日，基督徒要从自己的收入中取出1份，分给需要的人（徒十一27-30；罗十五25-27；林前十六1-4）。巴勒斯坦地区的贫困可能由于罗马统治下的重税而加剧，在福音书的叙述中，税吏和乞丐都占有突出的位置。还有人认为奋锐党的兴起，与贫穷的社会因素密切相关；根据犹太史家约瑟夫的看法，革命的奋锐党的大部分成员，都是社会上的“渣滓”。主后66年，奋锐党销毁了耶路撒冷的档案，毫无疑问是为了毁掉有关他们债务的记录。约瑟夫的记录

显示，在罗马人毁灭耶路撒冷之前，乞丐集团已成了全城的一大威胁了。

James M. Houston

参“施舍”1404；“穷人”1191。

启示

Revelation

qi shi

源於拉丁文 *revelatio* 一字，意指启示或揭露的行动，让人知道一些事情的行动，或指揭示的事物。在神学里，这词是指神的自我揭示，或表明祂自己或一些关于祂自己和这世界的东西；同时也可指包含这些启示的口述或笔录的话。新约中相等的词语是希腊文 *apokalupsis*，意指揭露或显明某些人或某些事；同时也可指启示的话本身。另一个希腊文 *phanerosis* 实际上是 *apokalupsis* 的同义词，不过 *phanerosis* 一般包含清晰可分辨的意思。

理性主义的哲学家（笛卡儿、康德、斐希特、谢林、黑格尔）认为无论何种形式的启示，其唯一根源是人类的理性，这种哲学只承认自然的宗教，否定所有超自然的属天启示之存在。一个理性主义者有时也可能会承认超自然之宗教的可能性，但却坚持神的干预在宗教里是不重要的。

另一方面，基督教神学坚信知识的准则是神的话，即圣经，尽管高等批判学严厉地批评任何宣称圣经为神学真理提供稳固、可靠和独立基础的说法。现代的批判神学已表明支持所谓“科学神学”，认为自然科学可提供确实判断，以及所有超自然事件之不可能性。於是圣经——神所默示的话——已失却其权威的标准地位。圣经中包含的并不是实际发生了的事件，或神实际所说或所行的，而只是早期教会对第一世纪跟随基督者所假设发生或希望发生之事的认信。因此，圣经并非因其源於神而独特；它只是早期宗教寻索的独特产物而已。

另一方面，基督教神学基於圣经经文内容和神确定性的大能作为，坚称神的启示是作神学工作最先、最后和唯一的资料来源；若没有这样坚固的基础，所有神学讨论都是无目的和徒然的。单是初期教会的认可，不可能构成基督教信仰的基础或

来源。人认识神是由於神的主动和神的工作。神是启示的创始者和作者，人只是祂的受者。神把一些没有其他方法可以加强的事显露出来，把隐藏的揭示出来（申二十九29；加一12；弗三3）。

普通启示

神以两种方法向人揭示。首先是普通启示。神在大自然和历史，并在按祂形象而造的人之中启示祂自己。神在大自然中启示，以致人可直觉地认知神的存在，长久以来已为人承认，并且是旧约（诗十11，十四1，十九1）和新约（徒十四17，十七22-29；罗一19-21）所支持的真理。世上有一位神；祂是满有大能的创造主；祂是公正的最高审判官；作“完全超然者”，祂管理一切受造物——这些事情是所有人都知道和承认的。那么关于神的事实——神所是——是无可否认的。人若否认这事实，如无神论者的态度那就是刻意抗拒人本性所赋予的内在确信。当保罗宣称所有人的生活、动作、存留，都在乎那唯一真神时，他预期会得到雅典人的赞同（徒十七28）。这种对神自然的认知（基於这原因，经院哲学家如阿奎那称之为自然神学，以区别于神直接启示的神学），可从各种受造物 and 自然界中受造的规律中看见，因此保罗说雅典人是“很敬畏鬼神”的（徒十七22）。保罗并没有说神就是大自然，而是承认对神的自然认知在人的本性和自然界中能窥见潜伏的。

然而，对神的自然认识是有限而不足的。面对着有神存在的事实，人便会引起宗教活动，并求问一些关于祂/她自己存在的起源、理由和终局等问题。但可悲的是，正如保罗说（罗一18至二16），自从人类堕落後，人便把对神的认识歪曲。没有人有敬拜神，却敬拜偶像、被造物，或人自己制造出来的东西。罪人因而更远离神。對於存在的根本问题，以愚蠢的答案来满足自己。由於人倾向於歪曲这自然的认识，瑞士的神学家巴尔特及其他学者，便认为这种知识完全不能称为启示。根据巴耳特的看法，启示应在一个人心里引发一种与神相会的效果。但这解释受到广泛批评。

批评和驳斥。卜仁纳在这一点上尖锐地反对巴尔特。他坚持说，若我们否定普通启示，人在神面前便无须负上任何责任。马丁路德承认神之自然知识的有效性。对路德来说，人不可从受造物中寻找神，或只是从创造中抽象地推断神；自然界中的奇迹却是神的“面纱”，他也藉此启示祂自己。自然界不单是构成一些关于神之概念的起点，而是描画在舞台上的神，祂在那里正担当一个主要的角色。路德坚持说，这些自然证据之歪曲并不否定神之启示的有效性。虽然普通启示或自然启示是零碎的、不完整的，并且常被扭曲，却是神在被造之世界中，其威荣和能力之真实彰显（罗一18-32）。

特殊启示

从自然界的启示中认识神，完全无法知道祂和祂满有恩典的计划。神满有恩慈和仁爱的心定意要拯救所有的人，神计划要藉着特殊启示，用不同方法与人类分享这大计。若神没有在圣经中启示祂的心意和计划，人便完全不会认识神在基督身上所定下的弥赛亚计划。在人类堕落之前，创造主与人的相交是直接而不受干扰的。在最早期的列祖如亚当、挪亚的时代，神的启示是透过超自然的方法清晰地直接说出来的（创三14-19，六13-21，七1-4，十二1-3）。在其他时候，祂用不同的方法向人启示，如藉着耶和华的使者在亚伯兰的帐幕中显现（十八1-15），在烧着的荆棘丛中（出三1-22），在磐石的裂缝中（三十四6、7），及在西乃山上的云与火中向摩西和以色列人显现（十九）。神在圣山上透过祂特别拣选的仆人摩西说话和表明祂的心意。神在祂拣选的先知身上，有时会精异梦和异象——醒着或睡着（如撒母耳少年时的经历，撒上三1-14）。透过内在的催促，神感动祂的先知及后来的使徒，把祂的思想和言语向人讲出或写下。神为祂子民所行的大能作为，如出埃及、过红海、40年在旷野奇妙地养活以色列民等，都藉着祂的先知小心而正确地加以解释。众先知和使徒因着神在他们内心直接照亮他们的心思意念，便在神向他们说话后，把祂的话转告于人（耶一4-

19；林前二13；帖前二13；彼后一16-21）。神启示的高峰是祂的爱子耶稣基督道成肉身来到世间（约一14-18；加四4、5；来一、二）。耶稣的启示是关乎父及父为所有人定下满有恩典的旨意，祂的启示是直接、准确和最卓越的（约十四）。

神不单照亮祂的先知和使徒的心思意念以说出祂的话，在某些特殊情况下，祂也感动他们用文字记下一些思想、言语和应许，因为祂希望这些启示能常常向人显明和得以保存。这些神圣的作品集成了一份甚为协调和一致的整体启示，神藉此向人类显明祂的心意和计划。在这些作品中，先知和使徒不单被感动去记述某些历史事件，也记下神特别要表达的启示。神要显明祂自己和祂的旨意，启示和灵感是相辅相成的，而在某些地方，两者同时见于神表达祂恩慈的话的行动中。两者的分别可能是，启示关乎神的光照（神藉不同方法赐予），先知和使徒从而认识神和神的事；灵感则是神所使用的一种属天媒介，藉以记录祂的话。这样，灵感的焦点首要的是写下来的经文；启示的焦点则是神透露关乎自己和祂的计划的资料。因着神的灵感，圣经可正确地为人所知，并被尊为神的启示，这启示宣告了律法（神的旨意）和福音（神在基督里拯救的应许）这两个重大的教义（约二十21）。

近代神学

今天新正统派怀疑圣经并非神给予人的启示。而另一方面，新正统派又拒绝自由神学强调神之内蕴性的观念，以为靠着人类思想的洞见和理解而认识神。根据自由神学的看法，特殊启示是不必要的，因为人可透过内在的光照而理解神。对于曾一度是自由派的巴尔特来说，那是对人类基本本性错误的乐观主义。他说，人是一个罪人，亟需神的帮助来消除他这有罪的受造物与超越的创造主之间的鸿沟。神在基督里便完成了这工作。巴尔特认为，在基督里便完成了这工作。巴尔特认为，严格来说，耶稣是唯一有效的启示。巴尔特在这方面的观点十分狭窄，以致他对其他在拯救人类工作中的大能作为，如圣灵的感孕，甚至基督的复活，都解释为启示的象征或记号，而本身却不是启示。同样，

圣经也是如此！圣经只是一份关乎启示的笔录文件或见证，因此，并不能等同于启示。巴尔特认为圣经只是一份记录，我们在其中可看见人类努力地根据人类各种处境，以人类的文字和思想来详述神的大能作为，藉以把这些作为复述和转载。称圣经为启示是不确的尊崇。卜仁纳同意这说法，他说启示不可能是一本书或一套教义，只可以是神自己。因此，启示是一些确实在人类中继续进行的东西，是在寻问的人心灵里的一种光照，启示是“神的话”——特指基督——直接进入人的心里（巴爾特的看法）；是“个人与神的相遇”（卜仁纳的看法）；是一种“我祢的关系”（1887-1967）的看法）；是带来自我实现和实存的“福音宣讲”（布特曼（1884-1976）的看法）；是“道之事件”，或耶稣的信心，而不是在耶稣里的信心（伊伯灵和富克司的看法）。在上述各观点中，学者均拒绝承认圣经或其真理或其教义为启示，而相应地提升信徒个人与神的接触为唯一真正的启示，或神所促使的启示性事件。这又暗示若没有人接受启示，或人没有与神相遇，便不会有启示。

显然地，这理论与神满有恩典的启示——受感的先知的记载和使徒的话，有一个怪异的分歧。神是主动启示自己让人认识，认识祂对罪和不义的审判，以及祂在基督里的怜悯和恩慈。无论人接受与否，这话——圣经——仍是祂神圣的启示。但神慈爱的心意是，当祂藉着这“话”启示自己的时候，所有人都来听祂，信靠接受祂，最后在教主里因信得救。

现代神学家提出这样狭窄固执的观念，认为启示只在於个人与神的相遇，他们这样降低启示的真理和圣经本身，原因是他们首先假定圣经并不是真正受神默示的话。圣经本身说明它是人类作者在神的默示下写出来的产物。然而，近代神学家只承认那全然是人类记录关乎神之大能作为的作品。自由派神学家一方面谈及神的大能作为，另一方面又否定神把祂的话——圣经——委托给人的大能作为，实在是极不一致的思想。除了圣经中的基督外，再没有别的基督；除了主耶稣基督所赐予和证实的圣经外，也没有别的圣经。

整本圣经都见证着基督（约十33，三39；徒十43，十八28；林前十五31）。

Eugene F. A. Klug

参“圣经的默示”1332：“圣经的默示”1341。

参考书目：G.C. Berkouwer, *General Revelation*; E. Brunner, *Revelation and Reason*; B.A. Demarest, *General Revelation*; C.F.H. Henry, *God, Revelation, and Authority*, 6 vols; J. Orr, *Revelation and Inspiration*; E.F. Scott, *The NT Idea of Revelation*; B.B. Warfield, *Revelation and Inspiration*.

启示录

Revelation, Book of

qǐ shì lù

作者

最早期的见证人认为西庇太的儿子使徒约翰是启示录的作者。亚历山太著名的主教，俄利根的学生狄尼修（死於244年左右），是教会中第一个怀疑启示录是否出於使徒手笔的人。自狄尼修之后，西方教会一直争论有关本书是否出於使徒手笔的问题，直至亚历山太的亚他那修（死於373年），才把这浪潮转向，重新接受使徒为作者的看法。在西方教会，至少自第二世纪中叶开始，启示录已广泛被接受，并列入主要的正典书目之中。

在内证方面，以下各点可以肯定地指出约翰是启示录的作者。

他称自己为约翰（一4、9、二十二8），这极不可能是笔名，而是一个亚西亚众教会所熟悉的名字。

这约翰称自己为先知（一3，二十二6-10、18、19），他因着为主作见证而被放逐（一9）。以这样的资格，他带五枚柄向众教会说话。

他在书中使用旧约和他尔根，这使我们们可以肯定他是一名巴勒斯坦的犹太人。熟悉圣殿和会堂的礼仪。他更可能是一名祭司。

启示录的作者究竟是谁，诚然是一个难题。然而，早期及广泛的见证皆以使徒约翰为本书作者，而至今也没有人能提出具说服力的论点去否定这说法。

写作年代、地点、对象

只有两个写作日期得到支持。较早的日期是在尼禄在任（主后54-68）后不久，这说法在启示录本身的内容中有所支持，其中包括书中谈及基督徒受逼迫，提及尼禄再现的神话（再现的尼禄将会是全罗马帝国之恶魔的化身），提及君王崇拜（十三章），及圣殿（十一章；圣殿是於主后70年被毁的）。

另一个更广被接受的日期主要根据爱任纽的早期见证，他声称使徒约翰“在多米田在位（主后81-96）的末年看见启示”。

本书的写作地点清楚说明是在拔摩岛，那是斯波拉提群岛中的一个海岛，位於米利都西南37哩，在伊卡里安海之上（一9）。约翰显然是由於见证耶稣（一9），引来宗教性及／或政府的迫害，被放逐至拔摩岛上。



使徒约翰写启示录的拔摩海岛的山洞，今天建立一间小礼拜堂，门口有约翰的肖像。

本书对象也明显是位於罗马亚细亚省（现今土耳其西部）内的7个历史上的教会：以弗所、士每拿、别迦摩、推雅推喇、撒狄、非拉铁非及老底嘉（一4、11、二1）。

背景

启示录有别於其他新约书卷的地方，不在於教义，而在於文学体裁和主题内容。启示录是一部预言（一3、二十二7、18、19），其中有警告，也有安慰——宣告未来的审判与祝福，并以象征和异象来传达。

對於第一世纪的读者来说，其中的语言和意象并不如对今天的读者那样稀奇。因此，熟悉旧约的预言（尤其是但以理书和以西结书），对读者掌握启示录的信息极有帮助。

虽然其中使用的象征和异象令许多人感到迷糊和难解，但实际上这些表达方式能强烈而清晰地描述一些未可见的事实，那是其他任何方法都不能做到的。这样的语言可引发许多不同的概念、联想、真实的感受，和神妙的回应，那种效果是多半新约书卷所采用的直接散文形式所不能达到的。

写给众教会的信指出7间教会中有5间已陷入严重的困境中。主要的问题似乎是对基督不忠诚；这显出了启示录的主题不是社会政治性的，而是神学性的。约翰关心那第一世纪末渗入教会的异端，过於回应当时的政治处境。这异端似乎是一种诺斯底主义的学说。

启示录也常被看为属於一种圣经以外的犹太著作，这些著作称为启示文学，其名称正是由希腊文“启示”*apokalypsis*一词而来。这些圣经以外的启示文学，是在主前200至主后200年期间写成的。虽然启示录跟启示文学有不少相似之处，但两者也有一些明显的不同之处。

约翰拥有比犹太启示文学更重要的资料来源，就是耶稣有关末世的教训，如橄欖山上的言论（太二十四二十五；可十三；路二十一）。

在教会历史上，产生了4种解释启示录四至二十二章的传统方法。

未来派

这一派认为除了第一至三章外，启示录中所有异象都是关乎末日基督第二次降临之前及之后的一段时间。兽（十三、十七章）就是未来的敌基督，它会在世界历史最后一刻出现，并在基督再来审判世界和建立世上千禧年的国度时遭击败。

最早期的解经家如殉道者游斯丁（死於164年）、爱任纽（约死於195年）、希坡律陀（死於236年）、维多连奴（约死於303年），都属於这一派，但各有不同的观点。这未来派的论说自十九世纪起再一次卷土重来，并在今天福音派中广受支持。

历史派

顾名思义，这一派认为启示录是一段历史的预言。这一派的论说始於义大利夫罗立斯的约雅斤（死於1202年），他是一名修道士，自称在复活节晚上得到异象，看见神在历代中的计划。他看启示录中的1,260日每日为一年时间。在他的构图里，启示录是关乎西方历史事件的预言，时间由使徒时代直至约雅斤自己的年代。将这方法应用於历史而发展出来的各个构图中，有一个成分是共有的：敌基督和巴比伦跟罗马和教皇制度有关。后来，路德、加尔文及其他改教家也采取这观点。

过去派

这一派认为启示录所提及的是作者的时代，因此，过去派看第四至二十二章这主要的内容为描述一些约翰当代的事件。他们认为兽（十三章）是罗马帝国及帝国的祭司。这是许多现代学者所持有的观点。

理想派

这种解释启示录的方法认为本书的基本性质是诗歌、象征，和灵意的表达。因此，启示录完全不是要预言任何特别的历史事件；相反地，本书是列出一些没有时间限制的真理，这些真理乃关乎那一直在教会时代持续着的善与恶的战争。这解经系统比其他三个学派出现的时期较为新近。

启示录使用旧约的方法是独特的。在书中404节经文中，有278节提及或引述犹太人的圣经。约翰经常引述以赛亚书、

耶利米书、以西结书和但以理书，此外他也多次提及出埃及记、申命记和诗篇。

写作目的和教导

英国神学家透特说：“在形式上，本书是一封书信，包含启示性的预言，在灵意和内藏的目的上，本书是一卷教牧的书简。”作为一个先知，约翰是蒙召去揭露真假信仰分辨出来——揭露亚西亚众教会的失败。约翰希望以耶稣因死和复活得胜魔鬼的事实来解释基督徒的受苦和殉道，从而鼓励基督徒作真正的门徒。约翰要表明，主会为祂的殉道者（如安提帕，二13）昭雪。他揭示魔鬼和那些跟从兽之人的结局（十九20、21，二十10、15），并描述羔羊和那些跟随祂之人最终的胜利。

内容提要

启示录的主要内容以一系列的“七”来安排，有些是明言的，有些则是暗示的：七教会（二、三章）、七印（六、七章）、七号（八至十一章）、七碗（十六至十八章）、七件末后的事件（十九至二十二章）。我们也可以环绕4个主要异象去划分本书的内容：（1）人子在七教会中的异象（一至三章）；（2）七个封着的书卷、七号和七碗的异象（四1至十九10）；（3）基督再来及这世代之结束的异象（十九11至二十一、5）；及（4）新天新地的异象（二十一至二十二章）。

约翰的引言（一-18）

启示录首3章形成一个单元，是相对容易理解的部分。这3章是最为人熟悉的，当中包括全书的引言（一-18）；第一个异象；人子在七灯台中间（一9-20）；及致亚西亚七教会的信函或信息（二1至三22）。

首8节介绍了全书的内容，其中盛载着神学性的内容和细节。在一个简短的引言（1-3节）之后，约翰便以古代书信格式冗长的形式向七教会说话（4-8节）。

人子在七个灯台中间（一9至三22）

简略地指出本书写成的背景（一9-11）后，约翰形容他看见“一位好像人子”的，在7个金灯台中间行走（12-16）。

节)。这人表示自己是那荣耀的主——耶稣基督（17、18节），然后解释异象中所象征的意义（19、20节）。最后，主向亚西亚7个教会分别发出详尽而独特的信息（二1至三22）。



迦百农会堂中描绘灯台的雕刻

致七教会的信（二1至三22）

这7个教会包含顺从与不顺从的典型或代表性的特质，那是给予各个世代所有教会的一个永恒的提醒（参二7、11、17、29，三6、13、22；特别是二23）。七教会的次序（一11，二1至三22）反映了古时巡回旅行的路线乃由以弗所起行，最后抵达老底嘉。

每一段信息大致上依循着一个一致的结构，包括7个部分：

1. 首先指出对象是谁，7封信所用的都是一个共同的模式，如“你要写信给以弗所教会的使者，说……”

2. 然后提及说话的人是谁。在每一封信里，说话者证明自己时，都会重复约翰所见关乎基督的异象及祂自我介绍（一12-20）的一部分，如“那右手拿着七星、在七个金灯台中间行走的，说……”（二1，参阅一13、16）。

3. 接着约翰指出说话者所知道的

事。祂深知众教会的工作，在外表的行为以外，他们是否真正对祂忠心。在两个个案里（撒狄及老底嘉），那评核完全是反面的。基督教会的敌人是那欺骗人的撒但，他要彻底破坏众教会对基督的忠诚（二10、24）。

4. 说话者审核了众教会的工作后，便按他们的情况来宣判，祂所用的字眼如“你把起初的爱心离弃了”（二4）或“你……其实是死的”（三1）。其中两封信没有嘉奖的话（撒狄、老底嘉）。在各封信中，所有怠慢的态度均被视为背弃昔日与基督之关系的行为。

5. 耶稣为了改正和提醒各教会，便颁下一个透彻的命令。这些命令进一步暴露教会那自欺的实际本质。

6. 每一封信都包含一句概括性的劝勉：“圣灵向众教会所说的话，凡有耳的，就应当听。”圣灵的话就是基督的话（参十九10）。

7. 最后，每封信皆包含一个奖励得胜者的应许。每一个应许都是末世性的，并与本书最后两章相关。此外，这些应许是创世记二章和三章的呼应：当在伊甸园所失落的，基督已重新得着有余。我们也许可以理解那7个应许是不同的小切面，要合起来形成基督对信徒的一个大应许：哪里有基督，那里就有“得胜者”。

7个封了印的书卷（四1至八1）

从四章1节至启示录之末，作者广泛地使用意象和异象，加上这些材料如何跟一至三章连系起来也是一个问题，有鉴于此，所以解经家在处理这些章节时有极不相同的意见，这是不足为奇的。

一. 宝座、书卷和羔羊（四1至五14）。第四至五章合成一个异象，包括两部分：宝座（第四章），及羔羊与书卷（第五章）。实际上，宝座的异象（四至五章）及揭开七印（六至八1）是一个单一而连续的异象，是不应加以划分的，我们实在应看宝座的异象为控制着整个七印异象，并因此缘故，是控制着整卷书的（参十四1，二十二3）。

神向约翰揭示了关乎神的威严与能力（宝座）的崭新观点，使他可以明白

地上与七印有关的事件(四1-11;参王上二十二19)。启示录在这里首次向读者介绍天上与地上交替出现的情景,这情景在以后各章也经常出现。在地上发生的事情,在天上也有其不可分割的另一面。

第五章是第四章已开始之异象的一部分,这异象延续下去就是七印的揭开(六1至八1,参第四章的引言)。整个画面的活动集中於被杀的羔羊,他从坐在宝座上的那位手上取了书卷。高潮的重点是被杀的羔羊配受敬拜。

二. 揭开首六印(六1-17)。揭开七印的事件延续第四至第五章已开始的异象。现在背景移至地上。封着印的书卷本身涉及启示录其余部分是关于一切奥秘的大结局,即得胜者和拜兽者的历史目标与结局。作者大致上暗示那些印是代表为最后要成就的事所作的准备。这些准备事件究竟是要等到末日快来临之前才发生,还是末日之前整段时期都陆续发生呢?这是一个较难解决的问题。

七印跟耶稣在橄榄山上谈及末日将至的兆头是十分接近的(太二十四1-35;可十三1-37;路二十一5-33)。这言论跟启示录主要部分的平行实在太显著,叫我们不能忽视。如此看来,七印就相等於橄榄山言论中之“产难疼痛已开始”。所发生的事件跟七号(八2至十一19)和七碗(十五1至十六21)里的事件相似,但我们不应把这些事件跟那些较后期和严厉的审判混淆起来。

三. 第一个插曲:十四万四千名以色列人及穿白衣的群众(七1-17)。这一段的语气与第六印之主题事件的语气有所不同,而且第七印延至第八章1节才揭开,显示第七章确是一段插曲。约翰首先看见一些天使,他们等到从以色列各支派出来的十四万四千人受了印,便把灾害倾倒在天上(1-8节)。其后,他看见无数的人穿着白衣,站在神的宝座前;圣经说他们是那些从“大患难”中出来的(9-17节)。

有些人把这两群人分为犹太人和外邦人,有些人则认为他们是同一群人,只是从不同的角度去看而已。

四. 揭开第七印(八1)。在插段(第七章)之后,最后一印揭开了,天上有着两小时的寂静,目的可能是认真地为临到地上的审判作准备,或为聆听地上殉道者的呼喊(参六10)。

首六枝号筒(八2至十一14)

在天上的序幕(八2-5)之后,天使便连续地吹奏6枝号筒(八6至九19)。其后又再有一个插段(十1至十一14)。

一. 首六枝号筒(八6至九21)。学者各有不同的意见,但似乎最佳的解释是首5印在年代上是在七号和七碗的事件之前,但第六印已进入了一个愤怒的审判时期,神要在号和碗的审判中把愤怒倾泻出来(六12-17)。那么,号的审判是在第七印中发生,而碗的审判(十六1-21)则在第七枝号吹响时发生。所以,七印、七号和七碗之间有一些重叠的地方,但也有先后次序和发展。

正如在七印之中一样,各号筒吹响时均有一个可辨别的著述模式。首1枝号筒跟后3枝有别,后3枝被形容为“崩溃”(八13,九12,十一14),并大致上使人联想起出埃及记中的十灾。

末后的三枝号的审判十分严厉,所以特别强调,也被形容为“灾祸”(九12)。这3枝号的第一枝是不寻常的蝗虫之灾(九1-11),而第二枝则是一种像蝎子的生物之灾(九13-19)。这两灾可被视作成群的鬼魔(参九1,11)。

二. 第二个插曲:小书卷和两个见证人(十1至十一14)。第十章最重要的意义似乎是确定约翰的呼召,正如第11节所显示:“你必指着多民、多国、多方、多王再说预言。”说得更清楚一点,小书卷的内容可能包括启示录第十一、十二和十三章。

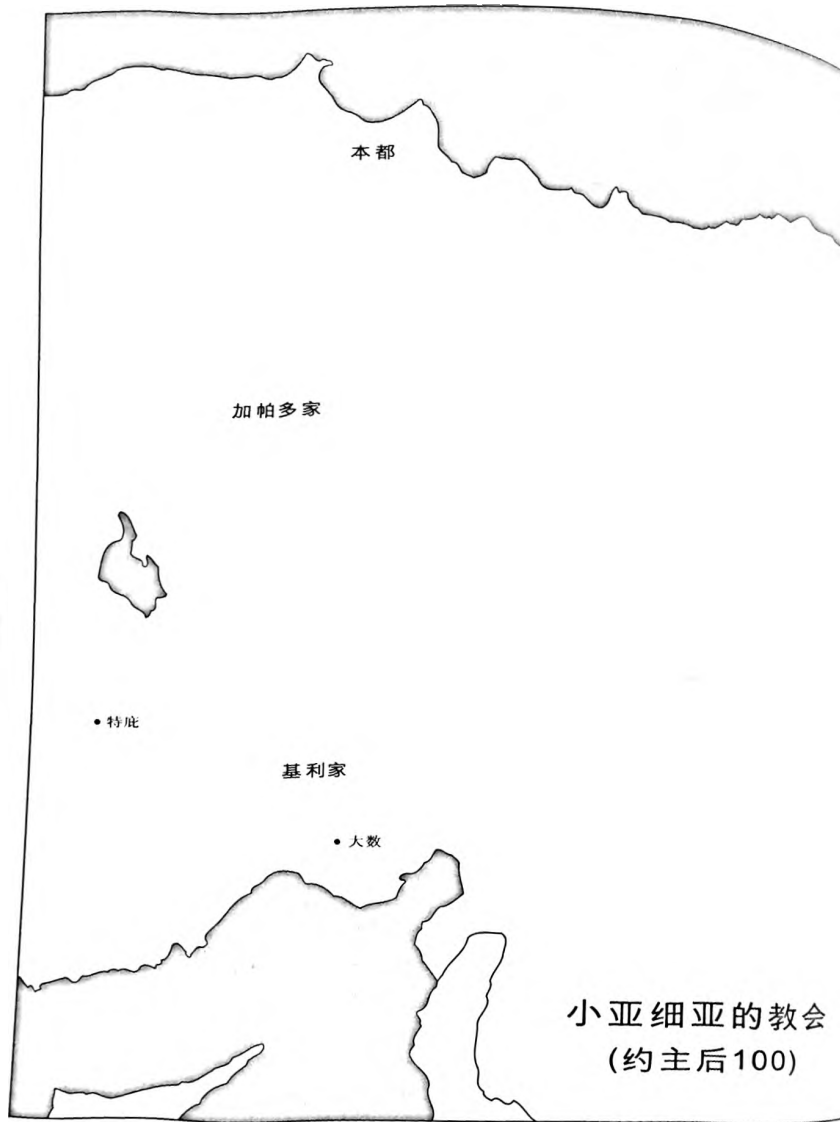
众所周知,第十一章是难解的。本章提及了量度圣殿、祭坛及在殿中礼拜的人,又提到践踏圣城42个月(1,2节)。还有两位先知见证人被杀和复活(3-11节)。

关于这一章,学者的意见有颇大的分歧,有人认为那是指复兴的犹太民族和复活的先知摩西、以利亚,也有人看圣殿为真教会,在大灾难时期受到神的保护。



两个见证人代表在逼迫之下忠心的教会。
第七枝号筒 (十一-15至十四20)
 第七枝号筒吹响，在天上有大响声宣
 布神和基督胜过世界。主题是神和基督的
 国度——双重的国度，是永恒的。这意象

暗示那曾一度被篡夺和受控制的世上的
 国，现在终于交还真正的主人和君王手
 中。这里宣布真正的君王掌权了，但敌人
 在世上的控制权要等到基督再来才完全被
 破坏 (十九11-21)。



小亚细亚的教会
(约主后100)

一· 妇人和龙 (十二1-17)。这一章里有3个人物：妇人、孩子和龙。同时也有3幕布景：孩子出生 (1-6节)，龙被逐出 (7-12节)，龙攻击妇人及其儿女 (13-17节)。

由於经文显示那被攻击的妇人，是基督出生至约翰或再后的日子一直存在的实体，所以在作者的心目中，她必定是信主的、与神立约的弥赛亚群体。

妇人是在生产的阵痛之中 (第2节1)

作者强调她在肉体与心灵上的痛楚与苦难。其痛苦的意义是，忠心的弥赛亚群体一直在受苦，其苦难是弥赛亚自己和新时代到临的前奏（赛二十六17，六十六7、8；弥四10，五3）。

二·两个兽（十三1-8）。第十三章从内在的挣扎（十二章），转移至在地上实际攻击神子民的力量——就是两个得到从龙而来之精力的兽。两个兽所作的，就是龙最后向妇人的后裔宣战（十二17）的途径。

龙和第一个兽同谋引诱世人敬拜兽。两个同谋者又召来第三个人物——从地中上来的兽，这兽必定是与羔羊相似，以致能诱惑耶稣的跟随者。在争战进行中，龙那欺骗人的方法愈来愈狡猾，因此，作者呼吁读者留意一些标志，叫他们能分辨像羔羊的兽和真正的羔羊（参十三11与十四1）。

三·地上的收割（十四1-20）。前两章已向基督徒指出实际的情况，就是末日临近时，他们会不断受攻击，并要牺牲，像羊一样。这部分显示他们的牺牲并不是没有意义的。在第七章，十四万四千人只是受了印记，但他们在这里显然已得着释放。狂涛过后，锡安山屹立在众水之上，羔羊坐在荣耀的宝座上，属于他自己的周围环绕着，唱得胜之歌，神的同在充满了宇宙。

第十四章简单地回答了两个迫切的问题：那些拒绝接受兽之印记和被杀的人将会怎样（1-5节）？兽和它的众仆人将会如何（6-20节）？

七碗（十五1至十九10）

七碗的审判构成了“第三样灾祸”，十一章14节曾宣布这灾祸“快到了”（参看有关十一14的注解）。这最后的灾难发生的时间，就是耶稣在橄榄山上的言论所说的“那些日子的灾难一过去”，并可能是应验了他那关乎末世的话：“日头就变黑了，月亮也不放光，众星要从天上坠落，天势都要震动。”（太二十四29）

一·准备：7位天使掌管末了的七灾（十五1-8）。第十五章跟旧约出埃及的记述有关，并强烈地反映出古代会堂中的礼仪传统。这章有两个主要的异象：第一个异象描绘得胜者以胜利的姿态从严格的考

验中出来（2-4节）；第二个异象是7个穿着白衣和金带，掌管七灾（七碗）的天使，从天上的圣殿出来（5-8节）。

二·倾倒入碗之审判（十六1-21）。这些审判迅速地一个接一个地发生，只在第三位天使和祭坛对话时稍作停顿，对话所强调的是神判断之公义（5-7节）。这迅速的节奏可能由于约翰欲表达首6碗的远景，然后立即来到第七碗；这一碗对巴比伦的审判比前6碗更能引起人的兴趣，并且作者要详尽地记述这审判。最后3灾的效果是社会性和心灵上的，并从大自然转移至人类。

三·大淫妇和兽（十七1-18）。现代多半解经学者皆认为巴比伦代表罗马城。兽代表整个罗马帝国，包括其辖下各省和人民。

然而，把巴比伦简化为罗马的解释并不足够。因这缘故，我们不能将巴比伦限制于过去或将来一个历史上的实体；巴比伦可有多重意义（参十一-8）。哪里有撒但的谎言，那里便有巴比伦。巴比伦在这里最好理解为所有世上坚持与神敌对者的象征。巴比伦是超历史的实体，包括一些拜偶像国度，如所多玛、埃及、巴比伦、推罗、尼尼微和罗马。巴比伦是一个末世的象征，代表了撒但的谎言和势力，这是一个屈天的奥秘，不能完全局限于地上团体。巴比伦代表世上整个背弃神的文化，而屈天的系统则以新耶路撒冷来描述。罗马只是整个叛逆体系其中一个彰显而已。

四·大巴比伦的陷落（十八1-24）。第十八章描述了先前宣告过有关大淫妇的“审判”（十七1）。约翰藉着一个商业大城之倾倒的意象，描绘大淫妇——巴比伦——最后被击倒。

五·因巴比伦被毁而感恩（十九1-5）。天上的诗班忽然高声歌唱，进入赞美神的大典中，跟大巴比伦大淫妇的哀歌简直是一个强烈的对比。

六·羔羊的婚筵（十九6-10）。最后，另一批群众（第6节）——那蒙救赎的人群（参七9），其歌声响彻四周，完成了赞美的循环。他们说最后的赞美——哈利路亚，叫人想起伟大的王诗（九十三1，

九十七1, 九十九1)。

基督再来和日期圆满的异象 (十九11至二十15)

一·第一和第二件末后的事：骑白马者和兽之被毁 (十九11-21)。在某种意义上，这描述基督再来和兽最后被击败的异象，可被看作前一部分 (1-10节) 的高潮，或7件末后的事之第一件；7件末后的事就是：基督再来；兽被击败；撒但被捆绑；千禧年；撒但被释放及其最后的结局；最后的审判；新天新地与新耶路撒冷。

虽然撒但在十字架上已遭受到致命的一击 (参约十二31, 十六11)，但他在现世仍继续散布罪恶和欺诈 (参弗二2；帖前三5, 彼前五8、9；启二10)。然而，他是一个被废立的君王，现在已在基督的主权下，只是被容许去继续他的罪行一段短时间，直至神的计划完成了。在这幅兽及其诸王和军队被击倒的图画中，约翰让我们看见这些邪恶的势力最后要迅速地被万王之王、万主之主完全毁灭 (17-21节)。

二·第三和第四件末后的事：撒但被捆绑和千禧年 (二十一-6)。千禧年给看为末世论中最具争议性和最有趣的问题之一。主要的困难是：千禧年是指在地上一段和平的统治，而这段统治会在这世代结束之前出现，还是整段经文只是象征性的，代表基督徒一些现今的经历，或一些未来会发生而非历史性的事实。前一种观点称为前千禧年派，后一种则称为无千禧年派。

在殉道的先贤复活与基督一同掌权时 (4-6节)，神命天使捆绑撒但，把他迷惑人的活动从地上除去 (1-3节)。

三·第五件末后的事：释放撒但及其最后的结局 (二十7-10)。在以西结书三十八至三十九章中，歌革是指一群北方的外邦入侵者之王，这些入侵者特别包括来自远方之玛各地的西古提游牧民族。然而，在启示录中，这些名字是象征那些被撒但欺骗，要攻击圣徒的最后敌人。这意义上的改变，是因为在拉比圈子中，常用“歌革和玛各”来象征诗篇第二篇中那些背叛神和弥赛亚的“列邦”。

四·第六件末后的事：白色大宝座的审判 (二十一1-15)。诗体意象的语言描述了世上所有事物都会渐渐消逝的特性 (约二17)。现在唯一实在的，是神坐在宝座上的宝座上，所有人都必须站在祂面前 (九27)。只有祂的判决是圣洁和公义的 (以“白色”的宝座作象征)。这异象表明，纵使世上历史的进程似乎跟神的旨意背道而驰，但世事没有一天或一刻曾属神绝对的主权。

五·第七件末后的事：新天新地和新耶路撒冷 (二十一1至二十二5)。约翰以宝石和精金，纯如玻璃及各样的色彩，来揭示一套神学。其中充满许多原始的意象，教会被称为新妇 (二十一2)；神要将“生命水的水白白赐给那口渴的人喝” (二十一6)；十二及其倍数 (二十一12、14、16、17、21) 代表完全；而四方的城表示圆满 (二十一16)；其中充满了色彩斑斓的宝石，也有光和神的荣耀 (二十一11、18-21、23、25、二十二5)；那里有一道“生命水的河” (二十二1) 和“生命树” (二十二2)；“海”却没有了 (二十一1)。

这里充满了旧约的典故。约翰在本章的意象反映了以赛亚书六十、六十五章和以西结书四十五至四十八章。约翰把以赛亚书中新耶路撒冷的异象，跟以西结书中新圣殿的异象编织起来。旧约各种应许汇聚在约翰的思想中，这似乎显示他认为新耶路撒冷是所有这些预言的应验。那里也有创世记一至三章的典故：没有死亡和痛苦，神好比在伊甸园中与人同住，有生命树，咒诅已除去。天地万物已回复其原来的特质。

我们可留意这异象跟那致七教会的函件中，给予得胜者的应许 (二至三章)，是有关连的。例如，神应许赐生命树给以弗所的得胜者 (二7；参二十二2)；给推雅推喇的得胜者赐制伏列国的权柄 (二26；参二十二5)；给非拉铁非的得胜者写上神之城的名——新耶路撒冷 (三12；参二1-2、9-27)。在某种意义上，全书启示录中各主要部分都有出现在二十一章至二十二章之中。

约翰的结语(二十二6-21)

先前的赞美歌(一1-8)以完美的技巧又再一次在结语中响起:本书以众天使、耶稣、圣灵、新妇,及最后以约翰的说话(第20节)来结束。

Alan F. Johnson

参“启示文学”1179:“但以理书”284:“末世论”1081:“约翰的生平和著作”2212。

参考书目: I. T. Beckwith, *The Apocalypse of John*; G. B. Caird, *The Revelation of St John the Divine*; H. Hailey, *Revelation*; W. Hendriksen, *More Than Conquerors*; M. Kiddle, *The Revelation of St John*; G.E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*; H. Lilje, *The Last Book of the Bible*; W. Milligan, *The Book of Revelation*; R. H. Mounce, *The Book of Revelation*; C. A. Scott, *The Book of the Revelation*; H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*; M. C. Tenney, *Interpreting Revelation*; J. F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ*.

启示文学

Apocalyptic
qǐ shì wén xué

该词源出希腊文,意谓来自神的预示;被引用为指关乎未来审判的一套思想或一种文学形式。圣经中存在两种主要的末世论,两者都相信神将於不久采取行动来拯救其子民,并惩罚那些压迫者。第一种称为“先知末世论”(在旧约中占主要地位),预期神会在历史中施展作为,将人和大自然恢复到堕落前的完美状态;第二种称为“启示末世论”,期待神先要毁灭那且恶黑暗的旧秩序,然后才会使世界重新恢复为光明的乐园。

启示论的缘起

启示末世论显然是在强敌入侵的形势下,在犹太人中发展起来的神学思想。

自主前六世纪初,先知末世论开始消沉,代之而起的是启示末世论,且逐渐为更多人所接受。但以理书成书於主前六世

纪,可谓是最早的一部启示文学。主前五世纪玛拉基书问世,竟成为最后一部先知书,从而而至基督教成立以前的漫长岁月中,再未听到先知的预言。至於启示文学,虽以先知但以理为发端,但后继者却出现甚晚,这些犹太启示文学均成书於主前三世纪至主后二世纪初这段期间,及至主后135年,巴柯巴领导的第二次犹太起义遭罗马人镇压之后,启示文学便戛然而止,代之而起的是犹太教主义。

有些学者独特异见,认为启示论本出自犹太教或其他宗教,是主前六世纪之后随入侵者进入以色列的。其实,早在主前六世纪以色列人臣服於外邦帝国之前,以色列的先知文学便已经有了启示论的特点。

启示论的特点

二元论

启示论必强调神与撒但势如水火的对立斗争。凡人类、民族,以至超自然的力量(天使、魔鬼)都壁垒分明,非属神即属撒但。撒但虽然被认为是神和人的仇敌(创31-19;伯1-6-12, 21-8),但只要以色列人能谨守与神所立的约,撒但的恶力就无从施展。外敌的统治使以色列人如历噩梦,当时可深切感受撒但猖獗於世的巨大压力。虽然启示文学的作者是针对不同时代欺凌以色列的不同民族,但那些欺压以色列人的民族都被视为撒但的奴仆,他们对神及其子民倒行逆施之罪必然会导致其彻底毁灭。

决定论

启示论以一个确定不移的信念为基础,即尽管暂时的处境或苦不堪言,但神及其子民终会战胜仇敌。启示决定论与宿命论是截然不同的。宿命论相信万事皆听命於一种无意念的必然命运;启示论则寄望於一位全能的神,祂将使祂的子民战胜一切在世和灵界的仇敌。许多启示论均有对以色列或基督教会未来历史的预言,并指出结局必然是神及其子民大获全胜。但以理为尼布甲尼撒解梦即是一例:他以巨人像不同质料的各个部分象征争雄称霸的列国;以非人工所凿的石头象征神的国;巨像将被石头砸得粉碎,石头却要变成大山,布满天下(但231-45)。

悲观论

启示末世论认为在神大获全胜之前必有一个全球性的大灾难降临于世。这是该论不同於先知末世论的主要地方。某些启示论（如但以理书）认为神必然要积极干预历史的进程，削弱恶势力而将神的国逐步引入。另有一些启示论（如约翰所写的启示录）则强调神在重建崭新的世界之前，必先毁灭那个旧有的世界（启二十一；参彼后三10）。这种启示论的总观念是：世事需坏透才能转好。这种理论在以色列欢度黄金时代（主前十世纪至七世纪）之际自然是无人问津；然而自主前586年耶路撒冷被毁之后，启示论者就以犹太人的问题只有在神对众人 and 列国之事作出最后干预的情况下，才能有转机。以二元论和悲观论为基础的一个启示论点就是有“两个世代”的观念，指现在的世代和即来的世代。现世代是邪恶的世代，为撒但及其仆役所统治；即来的世代却充满神国的福祉。一连串的末世事件将使现世终结，而展开新的世代。保罗所谓“这世界的神”（林后四4），就是指统治“现世代”的撒但。

对末世的渴望

启示论的另一特点是急切盼望神缩短这恶世的岁月而早日使神国降临，恰如但以理书内有人问道：“这奇异的事到几时才应验呢？”（但十二6）又如约翰的呼求：“主耶稣啊，我愿你来！”（启二十二20）切切仰望神从速干预和取胜，这就使神的民在万难忍受的逆境中能满怀盼望，深受鼓舞，活出与未来天国相配的生命（彼后三11-13；启二十一5-8）。

启示文学的特点

圣经经典的启示文学只有两部：旧约的但以理书和新约的启示录。然而，非经典的启示文学——包括犹太教的作品和基督教的作品——流传下来的却相当不少。就成书的时间来看，犹太教作品均写成於主前三世纪至主后二世纪之间；基督教作品则写成於主后二世纪至四世纪之间。此外，未纂辑成书的零篇散章尚有不少，如关于耶稣登橄榄山训道的记载（参可十三；太二十四；路二十一）即属其一，圣

经学者曾称之为“小启示录”。总的来说，可视为启示文学的作品均具备一定的特征，略可分述如下：

伪托性

除但以理书和启示录之外，启示文学多为伪托之作，即作者隐匿其名而托名他人的作品。这一特点已成定例，所以启示文学的作品又名“伪经”（即伪托他人之名的经典）。例如，一部纂辑而成的启示作品《以诺一书》，大约是若干作者写於主前二世纪至主后一世纪之间，却托名亚当后裔以诺（创五21-24）之著作。其他启示作品也都托名旧约的重要人物，诸如亚当和夏娃、摩西、以赛亚、巴录、撒罗门、以斯拉等。由於这些启示作品均出现在旧约正典成书之后，故而伪托正典先贤之名以达广传的目的。早期基督教的启示作品也有伪冒彼得、保罗、多马等圣徒之名者，其目的当然也是为了增加书的权威性。

多有异象

启示文学所记都是作者自称得到天启神谕，多以异象形式显示。作者详加描述，往往加上诠释。如但以理书的后半部（但七至十三）即充满这类异象；启示录全书更是如此。旧约先知文学固也不乏这种启示性的异象（参赛六；摩七至九；亚一至六），但启示文学却以这类异象的记载为主体，是全书的主要文学形式和结构。作者有时从梦境领受启示的内容（如但以理书）；也有时领受启示者亲历其境，详述其所见闻（例：启示录；参林后十二14保罗自述其经历）。作者往往不明异象之意，遂有“讲解异象的天使”出来阐释异象的深义（例：但八15-26，九20-27，十18至十二4；启七13-17，十七1-18）。

但以理书和启示录记述的异象当是作者的实际经历；其他的启示文学作者显然只是把异象形式作为一种文学手段来运用，而非亲身经历。

多用象征

旧约先知虽也常用象征来传达信息，但先知异象中的象征比较来说仍不普遍。即使有，也较为简单（赛六6、7；摩七一至八3）。随着预言的减少，先知异象中的象征便日见深奥；直至撒迦利亚书，

象征几近于后来的启示文学。启示异象的象征较先知异象的深奥而古怪。但以理在异象中见有4巨兽（但七），一个像狮子，有鹰的翅膀，且两腿直立如人（但七4）。约翰则记4个活物各有6个翅膀，遍体内外都长满了眼睛（启四6-8）。这等怪物在启示异象中屡见不鲜。这种象征的怪异在于强调隐匿中的真体，是何等重要且又如何超然于理智之上；其深奥性更使人急切解破这些象征的意义。但以理和约翰笔下那富有象征性的异象，俱说明未来和超自然的现实是远远超越人类经验和理性范畴。

普世性

启示文学的基本主题是宇宙由创造到完结的历史，以及神和祂的子民在历史中的主要角色。圣经思想的基本架构是一部救恩史。启示观则从世界历史的演进中看到了这部救恩史的轮廓。救恩史是新旧两约的作者共有的独特观念。在人类历史，尤其是选民历史的进程中，神藉祂的救赎行动和多方启示已清晰地显现了自己。

诚然，但以理的中心议题是以色列，他的许多异象描述的世界各国仿如神施展作为的舞台，以色列在这舞台上当然是担当主角。同样，启示录的作者虽然是在安慰和激励当年的基督徒，但也涉及在罗马权下的基督教会的经历。

弥赛亚主义

尽管犹太教的启示文学不一定提及弥赛亚，然而基督教的启示文学，尤其是启示录，都以耶稣作为弥赛亚的身分，并占着主要的地位。在但以理书中，犹太人期待的弥赛亚，虽然尚非中心，但已十分重要（但七13、14，九25）。某些犹太教的启示作品则全无提及弥赛亚，如《禧年书》、《以诺二书》、《摩西升天记》、《巴录一书》、《以诺一书》（一36，九十一至一〇四章）等。另有一些启示文学则描述一位作祭司的弥赛亚，或是像大卫的弥赛亚。这些形形色色的弥赛亚形象可以说明，基督教诞生以前的犹太教对此尚缺乏完整统一的观念。

David E. Aune

参“末世论”1081：“世代”1445：“犹太教”2160：“圣经的诠释”1335：“主

再来”2354。

参考书目：J. Block, *On the Apocalyptic in Judaism*; F.C. Burkitt, *Jewish and Christian Apocalypses*; H.M. Hughes, *The Ethics of Jewish Apocryphal Literature*; P.S. Mincar, *NT Apocalyptic*; H.H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*; D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*.

铅

Lead
qian

蓝灰色、质重的软金属。

参“矿物、金属和宝石”833。

千夫长

Tribune
qiān fū zhǎng

罗马军官，为步兵队（1,000人）的司令。在新约里，千夫长是耶路撒冷城中罗马驻军的司令（例：徒二十一31，二十二24，二十三10，二十四22）。保罗在耶路撒冷被囚时，便受到一名千夫长的保护（徒二十一33）。

千禧年

Millennium
qiān xī nián

圣经用词，意指基督作王1,000年（“千禧年”一字是从拉丁文“一千”借用过来）。关于千禧年的教义，主要经文在启示录二十章1至6节（在这段经文中，希腊文“一千”这词共出现了5次）。基督作王1,000年的观念，圣经也有其他经文的支持，如使徒行传三章19至21节和哥林多前书十五章23至26节，这些经文都是谈及未来万物要复兴，基督将会作王。有关千禧年这教义的明显教导只有在启示录中可见，因而各派学者也有不同的诠释，对其重要性的衡量亦各异。

无千禧年

无千禧年派（没有可见的、地上的千禧年国度）强调启示录的象征性，认为目前，就是在现今的世代，撒但已被捆绑，

教会正经历千禧年的国度。也许无千禧年观点的最大问题在于它对启示录二十章的两次复活没有完满的解释。虽然两处的希腊文用词都相同，但第一处（启二十四）被解释为灵性的复活，第二处（二十五）则解释为肉体的复活。可是，经文本身并没有显示作者在两处有不同的用意。因此，无千禧年派通常被指为不正确地把圣经灵意化。

后千禧年

后千禧年派（基督在千禧年过后才再来）认为福音工作的进展造成了千禧年的国度。这解释的重点在于进展。这平安的年代可看作是将来的，也可看作是基督第一次降临时已开始，并且一直持续，直至福音得胜了世界，全球大部分人口已归信基督。后千禧年派虽有种种形式上的分歧，却一致强调基督要在千禧年后才再回来。千禧年的国度并非由基督第二次的来临和他肉身的显现所带来的。

前千禧年

跟上述两种观点不同的是前千禧年观（基督在千禧年国度之前再来）。这派的解释坚持基督会再次降临地上，以可见和大能的方法建立一个和平的国度。前千禧年派学者强调我们必须以严谨和一致的态度来解释启示录中的异象，并考虑书中原有的思路。书中的景象是极富象征性的，但也有真实性的意义。书中事件发生的次序对经文的解释尤其重要。首先是第十九章的基督再来，跟着有撒但被捆绑1,000年以及圣徒第一次复活，与基督一同作王1,000年（启二十一-六）。其后是撒但得释放，那些被迷惑的，就是“歌革和玛各”，要与基督及其子民战争，魔鬼最后被毁灭（二十七-10）。然后是最后的审判和第二次复活的描述（二十一-15），随之而来就是新天新地（启二十一）。

前千禧年派学者坚持这一连串事件要求我们看千禧年，基督作王为基督再来之后一件将来要发生的真实事件。无千禧年派和后千禧年派视千禧年为基督再来前，现今的教会时代，其或是将来基督再来前要发生的事件，这等看法均不足以解释启

示录中各事件的出现次序。

除了这文字上的论点外，还有一个神学观点上的问题：前千禧年派把基督复活的得胜放在人类历史的进程中。那就是说，教会一直相信基督在十字架上所成就的胜利，在基督再来、在世上作王时，可以被世人和魔鬼的全军看见。这样我们所相信的就不只是一种灵界或属天的盼望，而是相信神真的要介入世界的历程中，给世人带来公义与和平。

然而，这观点也隐藏着前千禧年派一个最大的弱点。圣经并没有详细讲及基督和复活的圣徒如何可以在一个未更新的世界作王，管治一些仍按其本性生活的万邦万族。这仍未得解决的问题使许多解经家却步，转而选择其他方法去解释启示录二十章。

Robert K. Farrell

参“末世论”1081：“审判”1319：“复活”437。“启示录”1170。“主再来”2354。

参考书目：L. Boettner, *The Millennium*; R. G. Clouse, ed., *The Meaning of the Millennium*; A. A. Hoekema, *The Bible and the Future*; J. Kik, *An Eschatology of Victory*; J. F. Walvoord, *The Millennial Kingdom*.

钱币

Coins
qián bi

钱币是商品交换的媒介，金属制，有一定的形状、重量和成色，并铸有易於辨认的权威标记。英文的“钱币”一词本是指制造金属货币使用的一种楔形铸模。据考，早在主前八世纪末就有铸币之举（按：英文指“铸币所”的“Mint”和指“钱”的“Money”，均源自拉丁词*Moneta*，代表罗马女神优娜，因最初曾在优娜神像内铸币）。主前五世纪的希腊史家希罗多德记述，吕底亚国王克利萨斯（主前560-546）首铸金银合金的古币；铸金币似也是该王的创举。金、银、铜质的古币抗蚀性极高，可经久存，加之币面上铸有年代和其他方面的铭文，故有很高的考古价值。

钱币虽广被接纳为交易媒介，但不免有弄虚作假之举。流通的钱币常有磨品（如在次金层表面镀银），所以很多古钱上都带有检验币质的深槽。这种做法直至十八世纪才消失，因为那时已发明了将钱币的边缘压印花边之法来防止伪造。

巴勒斯坦最古的钱币

波斯大流士大帝在位期间（主前521-486），始有官府发行的钱币流通于巴勒斯坦。是时有金币“达利克”和其他银币，币形椭圆。阳面均铸有波斯王受袍加冕图，王面右半跪，右膝着地，左手拿弓，右手拿箭（或矛）。金银币大小相同，一金币价值相等于15枚银币。阴面均空白，这是波斯古币的共同特征。

以斯拉记二章68、69节记所罗巴伯领导回国的犹太人捐金61,000达利克，来重修毁于尼布甲尼撒之手的圣殿，这是圣经首次提及正式货币单位之处，自此记值均用“达利克”，而古老的“他连得”和“舍客勒”便专作重量单位使用了。这是一个很值得注意的转变。尼希米记载各宗族捐金41,000达利克、捐银数千弥拿（尼七70-72）。这“弥拿”并非货币单位，而是巴比伦重量单位。1弥拿银子相当于70米所波大米“德拉克玛”。

波斯银币在巴勒斯坦通行之日，在西方普遍流行的雅典钱币“四德拉克玛”（价值相当于4个德拉克玛），开始流通至腓尼基、以色列和非利士的沿海一带。考古学家从地中海东岸挖出了大量雅典钱币。这些钱币在波斯帝国期间，以至波斯帝国被亚历山大大大帝征服之后（主前334-330），一直流通使用。四德拉克玛钱币的重量和设计一直保持不变，其阳面铸雅典娜头像，面右，戴花环头盔；阴面铸紫鸟正面图，身略右倾，其右端有“雅典”字样，其左上端铸橄榄一枝，象征女神赐给雅典城之恩惠。钱体厚重，银质极纯，在国际贸易中大受欢迎，希腊商人使用这种货币，大受欢迎，从小亚细亚输入各种货物。

由于这种钱币极受欢迎，巴勒斯坦的犹太省曾仿铸钱币自用，其币面有“YHD”（犹太）字样可资识别。靠近非

利士边界某城所铸之银币，阳面铸一人（或神）之头像、虬髯，面右，戴东方方式帽子；阴面为雅典泉并橄榄枝，铸工极粗劣。这种钱币今出土者极少，可知当年流通不多。还有一种价值二德拉克玛的银币，为希腊帝国铸于主前四世纪，而于整个罗马时期犹通行不废。希腊钱币于亚历山大帝国时代，曾在西起今之南斯拉夫、东达巴基斯坦这样辽阔的领域内流通，在犹太的商业上自然也是重要的货币之一。

波斯时代腓尼基两大商埠推罗和西顿所发行的舍客勒银币，在亚历山大东征后仍流通于犹太地。西顿舍客勒银币铸有城墙雉堞，一泊于港内的高船并两头立狮拱卫左右；另有一种价值两舍客勒的银元，阳面铸有波斯王携两名随从驾车趋左，阴面铸战船破浪而行。

至于推罗的舍客勒钱币，阳面铸饰珍珠冠的巴力骑鸟翼鱼尾神驹，立在浮于海的大鱼背上；阴面有埃及象，面右，并有作为法老王徽的牧杖和榫枷。在希腊时期和西流基时期，推罗还发行了一种四德拉克玛（或舍客勒）的希腊式银币，阳面有巴力赫拉克里头像，戴胜利花环；阴面有左趋大鹰一只，并有铭文为“庇护圣城推罗”。这些银币均铸有发行日期，最晚的铸于主前126年，其时西流基王朝允准推罗有自治权。主前31年，死海附近的修道中心昆兰毁于地震，直至二十世纪经考古发掘，从修道院储藏室的地下掘出大量古币，为四德拉克玛和二德拉克玛的推罗银币。根据耶稣时代的出土古币，可知推罗舍客勒于巴勒斯坦通行多年。

圣经记载使徒彼得从鱼口中取出一块钱，恰够他和耶稣当缴的税银（即“圣殿税”，参太十七27；修订标准译本作“舍客勒”），这“一块钱”大概就是推罗的四德拉克玛银币。加略人犹太卖主所得的“三十块钱”大概也是这种推罗银币，但也许是西流基王朝末年，腓力普斯非拉铁弗在位时（主前92-83）发行的一种银币。该币阳面为王的头像，曲发；阴面是坐姿的丢斯，手握尼克（胜利女神）；币上有大字铭文：“国王腓力比反尼非拉铁弗”。“以比反尼”意即神的显现，“非拉铁弗”即“弟兄相爱”之意。

腓力王在位正当西流基王朝衰败之时，战事频仍，他大量铸造和发行货币，以致今日所见之腓力古币较西流基其他诸王遗世的古币均多。

西流基王朝的四德拉克玛银币通行於巴勒斯坦之前，埃及银币曾充斥那里的市场。亚历山大帝国甫崩，多利买便控制了巴勒斯坦，直至主前200年，多利买五世被叙利亚安提阿古三世击溃之后，政权始行易手。起初，西流基诸王也像多利买诸王一样，对其治下的犹太宗教很是宽容，但是后来却采取了严酷的镇压政策。结果便发生了主前175年12月犹太马加比所领导的犹太人起义，将圣殿中的异教污染清除一尽，重新向神奉献圣殿。这个胜利的日子被定为“修殿节”，年年加以隆重纪念。

“他连得”是重量单位，也用作代表一定数量的金或银，在钱币出现之前曾作交换媒介。主前133年，马加比王朝的许尔堪为保存耶路撒冷起见，曾动用大卫墓穴中储藏900年之久的储备，以3,000他连得白银为赎金，换得西流基王安提阿古七世从耶路撒冷撤兵。主后66年罗马人从圣殿中掠去黄金17他连得，相当於现今西欧大都会中17幢高级住宅的价值。

马加比至希律亚基帕一世期间

这个时期，犹太人虽在本族王朝统治之下，却仍沿用推罗、埃及和西流基王朝的钱币，直至多年之后，始有本国的新币发行。新铸的犹太钱币银舍客勒，币面图案是一只圣杯和一束石榴，原以为是西门马加比在位期间（主前142-134）铸造的，近年经考古发掘证明，当为第一次犹太革命期间（主后66-70）所发行。

犹太人铸币之初颇有一些困难。首先是新建铸所，其次是缺乏造模铸型的工匠；再者，当时犹太通行的钱币全是异邦所铸，工艺之精湛固然是犹太人所望尘莫及，且币而非王者像即神祇像，这是犹太人所绝不能仿制的，因为十诫明令：“不可为自己雕刻偶像”（出二十四）。直至罗马统治时期，才有铸罗马皇帝头像的钱币出现於巴勒斯坦。

哈斯摩宁（也称马加比）王朝的许尔

堪一世（西门马加比之子，主前131-104在位）始发行本朝钱币，铸造了一种称作“雷普顿”的铜钱，价值 $\frac{1}{100}$ 德拉克玛（ $\frac{1}{400}$ 舍客勒）；阳面有一对羊角和石榴图案，象征神赐的丰足；阴面以花环为缘，铭文是：“大祭司约翰并犹太国”。今从出土的古币中常见有该种钱币，且以亚历山大杨纽（许尔堪一世之子）年间发行者为最多见。是时各地往耶路撒冷圣殿礼拜者甚多，如欲奉献金钱，则先需将各种钱币兑换成犹太雷普顿，为此於圣殿外邦人院内专设有兑换处。耶稣“推倒兑换银钱之人的桌子”（太二十一12），“倒出兑换银钱之人的银钱”（约二15）。当中提及的那些“银钱”，恐怕大多是哈斯摩宁王朝所铸的雷普顿小钱。耶稣曾称赞一个穷寡妇所奉上的“两个小钱”，无疑即这雷普顿，耶稣说：“他们（财主）都是自己有余，拿出来投在里头；但这寡妇是自己不足，把她一切养生的都投上了。”（可十二44）

主前63年，许尔堪二世（哈斯摩宁王朝开创者约翰马加比之孙）与其弟亚利多布二世有王位之争，曾请罗马大将庞培调解。庞培大军一来，整个圣地遂落入了罗马的掌握之中。后来许尔堪二世虽仍有称王，但只是虚有其表，实权已落入安提帕特之手，其子便是最得罗马宗主欢心的大希律。大希律先是在安东尼的支持下取得了犹太实权，后又於主前38年娶许尔堪二世的孙女为妻，赢得了拥护哈斯摩宁王朝的犹太人的欢心。主前31年，安东尼於阿克田之役被奥克他温（该撒亚古士督）击溃，大希律又与胜利者议和，且取得了统治巴勒斯坦全境的“藩王”地位。

大希律既获权铸币，在币面设计上可随意而为，但是他仍照旧样铸造。他发行了雷普顿小铜币：阴面仍是羊角加石榴束的老图案，只在阳面铸上了“希律王”的名号。后又发行一种大铜币，阳面是一个马其顿战盔，阴面是一尊很精致的三足祭坛，并镌有希律名号。希律在位晚年又有铸麦穗、鹰、花环图案的铜币问世。除铜币外，希律始终未发行银币，只使用外邦的银币，如推罗、叙利亚、小亚细亚、罗马、希腊等银币。

主前4年大希律崩，其子希律亚基老即位。他发行的铜币阳面是一束葡萄，并有希腊铭文；阴面有马其顿双翎战盔。币面葡萄图案始於许尔堪二世，今又为现代以色列国所采用（见1948年发行的第一批硬币）。这显然是出自圣经将以色列人喻为神所栽种的葡萄树之典故（赛五）。

主后4年，希律安提帕登基，他已失去对犹太和撒玛利亚的治权；原犹太王国的本土已为罗马总督所控制，他们则直接听命於罗马皇帝。犹太省首任巡抚是哥波纽，他是於叙利亚总督居里组辖下的（参路22）。是时有一系列新铜币发行於世，图案多是农林作物，如棕榈枝、海枣树的羽状叶冠等，另也有花环和羊角。以后数十年虽时有新币发行，但图案多不离此格。

罗马署犹太巡抚以本丢彼拉多（主后26-36在任）最为入知。他监制的铜钱在图案上颇能标奇立异：如一种铜币其阳面有占卜的权杖图（状似牧羊杖）；有长柄勺图（是祭礼上舀汤献祭的器具）；阴面铸罗马皇帝年号（主后30-31）。圣经记载穷寡寡妇投作捐项的两枚铜钱有可能是彼拉多在任时所铸，但更可能是哈斯摩宁王朝许尔堪或杨纽所发行的旧铜币，因这种铜币的设计绝无异教影响，故最宜用於圣殿捐项。

希律亚基帕一世（大希律的嗣孙，主后37-44在位）发行的钱币甚多，在遗世的古币中常有所见。他继承了希律家族的亲罗马政策，这在他的钱币图案上也有所反映。有一种铜币，阳面图案是一把锥形伞（大概是象征希律王朝对犹太百姓的保护），伞下镌希腊文标明是亚基帕一世在位；阴面是麦穗图案，共3穗，也有年号铭文。希律亚基帕还为该撒利亚港铸一种大铜币，今已罕见。其阳面为亚基帕头像并有铭文：“该撒之友亚基帕王”；其阴面为一手掌船舵，一手持丰饶角的人像，有铭文：“该撒在奥古斯都港”。

另有一种直径一吋的大铜币，其阳面铸皇帝头像，有铭文是“提庇留该撒亚古士督”；阴面铸庙廊，有年号并铭文如阳面者铸於庙廊墙上，另有二人在庙廊门前相向而立。据考，该庙是该撒利亚的亚

古士督庙，二人则一为提庇留，一为希律。从年号可知，“提庇留”其实是奉老丢（主后41-45在位），因为老丢去即位后的帝号曾用“提庇留革老丢土鲁斯”。希律亚基帕一世既死（徒十二20-23），则犹太人的附庸王朝也随之结束了。

新约时代的罗马钱币

早在主前348年，罗马人即铸铜币流通於世，名为“阿斯”。罗马一磅的重量称“阿斯”，相当於今制之12盎司。起初铜币之重实足12盎司，商旅携带不便。后来则渐减，形也趋圆，至主前241年，每枚阿斯已减至2盎司；又50年，则减至 $\frac{1}{2}$ 盎司。於耶稣降生前，罗马官府曾为亚西亚诸省特铸铜币以资流通。此种铜币阳面是亚古士督头像，阴面为月桂花环。其时尚通行一种小钱，仅及 $\frac{1}{4}$ 阿斯。

在希腊古币中也有一种小铜钱称“阿沙利安”，首铸於主前一世纪，至基督教时代仍通行。其中一款设计，於阳面铸斯芬克斯（翼狮怪兽）像，阴面为一双耳酒坛图案。新约所谓“一分银子”，不知是阿沙利安，还是阿斯，抑或是值 $\frac{1}{4}$ 阿斯的小钱？圣经说“两个麻雀不是卖一分银子吗？”（太十29；参太五26；可十二42；路十二6）显然，经文之意是极言其值之微，故圣经译本也以本国最低币值的钱币来翻译，如钦定本之“法寻”（按：“法寻”为英国旧时值 $\frac{1}{4}$ 便士之硬币）及和合本之“一分银子”。

希腊文的迪纳里斯（钦定本译作“便士”，和合本译作“一钱银子”），是新约时代一个普通劳动者一天的工价。如马太福音二十章2节记述一位家主雇工在他的葡萄园工作，讲定的工价是“一天一钱银子”；而当时的旅馆费用，一宿是“二钱银子”（路十35）。由於罗马的迪纳里斯对英国货币的影响，后来英国的“便士”都以“d”为代号。

既然佣工一日的工价才是“一钱银子”，所以耶稣的门徒听见要为五千人预备膳食，就十分震惊地说：“就是二十两银子的饼，叫他们（五千人）各人吃一点也是不够的”（约六7）；那是相当於一个劳动者工作200天的工价。

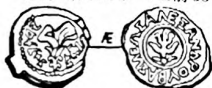
圣经时代的钱币



亚历山大大帝 (主前 336-323)



安提阿古一世苏他 (主前 280-261)



亚历山大杨纽 (主前 105-78)



本丢彼拉多 (主后 29)



犹太亚利多布 (主前 106)



安提阿古三世大帝 (主前 222-187)



银舍客勒, 西门 (主前 139)



尼禄朝, 腓力斯 (主后 54-68)



希律亚基老 (主前 4 至主后 6)



希律亚基帕二世 (主后 48-100)



亚历山大巴拉与克丽佩脱拉 (主前 144)



安提柯 (主前 40-37)



大希律 (主前 37-4)



希律亚基帕一世



许尔堪一世 (主前 135-106)



犹太公会



克丽佩脱拉与安提阿古八世 (主前 125-121)



西流基四世



维斯帕先 (主后 71)



安东尼与克丽佩脱拉 (主前 30)



大敦



该奥斯



布鲁特斯於腓立比



尼祿於推雅推喇



歌罗西



亚他乐二世非拉铁非



撒摩特喇



歌罗西



米利都



以弗所



居比路之帕弗



帕撒罗尼迦



亚大利



亚历山太特罗亚



士每拿



以弗所



米利大



推雅推喇



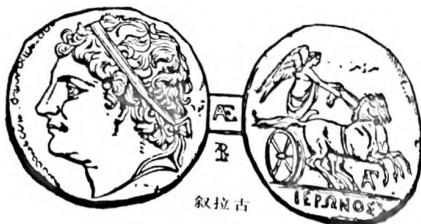
以弗所



撒摩



马其顿 (罗马时代)



叙拉古



撒狄



别迦摩的册勒太鲁



尼禄



亚西亚之老底嘉



册立比



安提阿



哥林多的港口坚革哩



以弗所



撒狄



以弗所



旁非利亚之别加



以哥念



该奥司

新约所用的“亚基利安”是银子之通称，其广义即钱财（路九3；徒八20），就当时通行的货币而论，既可能指每枚为四德拉克玛的银币，也可能指罗马的迪纳里斯。

耶稣在世期间并一世纪之后半期，巴勒斯坦所流通的金币银币主要来自罗马。另有价值4德拉克玛的大银币，却是来自埃及、腓尼基和安提阿。新约常提及的银币是指罗马的迪纳里斯和希腊的德拉克玛。不过，从迄今出土的古币中，却极少见有一世纪铸的德拉克玛，可见该词在当时多是指罗马的迪纳里斯。迪纳里斯与德拉克玛在大小与价值上差不多。据考罗马当局准许属邦自铸钱币的情况只是少数，这恐怕是德拉克玛渐次绝迹的主要原因。

疑耶稣童年时代犹有犹流该撒铸的迪纳里斯流通于近东一带。犹流该撒晚年始铸有其头像的银币。其早年的银币则有两式：一为铸维纳斯头像（他们相信该女神是犹流家族之本源），一为铸大象图或其他象征武功的图案（纪念犹流征服高卢）。另有一种迪纳里斯，阳面铸犹流立像，戴大祭司面罩，币上有铭文为：“永远的独裁者该撒”（这是主前45年老院授予犹流的称号）；阴面铸维纳斯立像，左手执册杖，右手握胜利女神尼克小像，下铸一行小字，是铸币者的名字。

该撒亚古士督诏令天下作人口普查（路二1、2），时值耶稣降生（主前6或5年）。亚古士督在位很久（主前27至主后14），发行的迪纳里斯有数种之多。其阳面全为亚古士督像，且有铭文为“神子亚古士督”（即犹流该撒之子，犹流已被元老院追加神的称号）；阴面则各有不同：其一为亚古士督之孙该犹策马趋右图，背景为三面军旗。该币铸于主前8年左右，时值耶稣诞生前不久。其一铸亚古士督两孙像，均穿战袍，持矛拥盾，相向而立，币上缘以祭具为饰，铭为：“亚古士督之裔裔，罗马执政官，青年领袖该犹和卢德”。亚古士督确曾寄厚望于两孙，希望他们继承已位，不料二人俱早殇：后者亡於病，前者在亚美尼亚阵前负伤，不治而亡。

马太福音二十二章19节记耶稣向那

些心怀叵测的法利赛人要了一个银币，上铸该撒头像和年号（太二十二21）。银币上的该撒或为亚古士督，其时去世已16年；或为提庇留（主后14-37），其时犹在位。提庇留所铸的银币，阳面铭文为“天神亚古士督之子提庇留该撒亚古士督”；阴面有大祭司像，端坐于宝座，面右，手持火炬，有铭文为“大祭司”，指提庇留。另尚有一种金币“奥里斯”流通于当世，阳面铸提庇留像及铭文。跟迪纳里斯一样；阴面有四马战车一乘，铭文称提庇留“第十七任保民官”之衔，并记他7次凯旋进入罗马之事。以上种种可说明该币铸于主后15年或16年。

提庇留约死於耶稣殉难后7年，其侄孙该犹该撒即位，史称卡里古拉。卡里古拉甫即位，便革去彼拉多总督职，将治理犹太的权力交付希律亚基帕。卡里古拉自封为神，荒淫无度，无法无天。他所发行的迪纳里斯阳面有他的头像和名号；阴面有众星环卫之中的亚古士督头像，显然立意神化他。

主后41年，卡里古拉被杀，革老丢在御林军拥立之下即帝位。他在位期间有大饥荒袭临近东，遂有保罗从马其顿和希腊众教会募集捐项，援救耶路撒冷之举。革老丢发行的迪纳里斯均铸年号，阳面有和平女神像，手持祥棒，有蟒缠绕其上，右手有蛇一条，铭为“亚古士督平安吉祥”。然而他的统治却绝无安宁可言。他於主后54年被杀，其养子尼禄即位。

据早期教会传统，彼得和保罗二使徒於尼禄在位期间殉道，时在主后64年，值罗马大火，基督徒被诬为纵火犯而作了替罪羊。推想彼得和保罗必熟知尼禄所发行的银币。这种迪纳里斯均铸尼禄年号并其“国父”头衔；阴面铸坐姿女神像，面左，铭为“撒露丝”，意若“拯救”、“康宁”或“福祉”；另有奥里斯金币，阴面有士兵像，持矛左向，铸有“第十任罗马保民官”字样，指尼禄所兼之职，由此可知铸币的时间是主后63年。

耶稣时代流通的货币除迪纳里斯外，尚有些较大的银币，考罗马人所铸之银币向无大於迪纳里斯者，故可知大银币可能不是希腊或近东的通货，铭文是希腊文而不是

是拉丁文。

希律亚基帕一世之后的巴勒斯坦银币

希律亚基帕死后，革老丢即复派巡抚署理犹大行政，其事多不详，铸币之事尤无佐证。惟巡抚腓力斯在任6年间，有颇大批铜钱问世，首为革老丢在位期间所铸，直至主后54年仍有发行；后於尼禄在位期间再铸。主后59年，非斯都上任，代腓力斯为犹太巡抚（徒二十四27）。他是革老丢的家宰，是释奴出身。他在任期间仍流通革老丢铜钱。该币阳面为皇帝年号，阴面铸皇后名，左右有花环相拱。尼禄铜币阳面图案为两面并立的盾牌，中间有交叉的标枪，并有铭文注明年号；阴面为一株果实累累的海枣树，并铸尼禄别号。铜币铭文全标有在位皇帝或皇后之名，巡抚无敢铸上己名者。

非斯都在任期间所发行的铜币较其前任为少，其币阳面为竖立的棕榈枝，并铸上“尼禄该撒”铭文；阴面仅尼禄之名并花环。当时的铜币今所能见者仅此一种。

希律亚基帕二世（参徒二十五，二十六）所出铜币为数不少，其形制全非犹太式的。他历经尼禄、维斯帕先、多米田三朝，曾在该撒利亚腓立比设铸币所，发行了大批铜钱：阳面俱为在位皇帝肖像和名号，阴面为尼克、提赫两女神像，间或为战船，或为棕榈树，铭文必是皇帝的年号。

犹太起义时期的钱币

犹太人两次革命期间都有货币发行。第一次革命期间（主后66-70），犹太人的爱国主义高昂，相信弥赛亚来临击溃罗马的宗教热情也飞涨。是时，革命军在耶路撒冷建有铸币所，发行了大量的雷普顿（小铜币）、大铜币、银舍客勒和银半舍客勒。此期间币面铭文一律为希伯来文，设计也是犹太化。当时，满怀希望的自由斗士以主后66年为弥赛亚时代的发端，遂定为纪元，所以钱币的阳面常见有“二年”或“三年”字样，即新纪元之年号；一款雷普顿并有双耳瓶或圣杯。阴面铸葡萄叶（按：圣经以葡萄园喻以色列），有铭为“锡安蒙获自由”。

有一款大铜币阳面铸两篮鲜果和果树枝，并有“四年半”字样；阴面铸棕榈树一棵，树下鲜果两篮，铭为“锡安得救”。作为开国纪念的银舍客勒阳面铸无耳杯一盃、珍珠镶边，铭为“以色列舍客勒”，杯子上面且有“二年”字样；阴面铸一结3棵石榴的苗枝（或是发芽的亚伦杖），铭为“圣耶路撒冷”，字式仿古代碑铭体，意在保持大卫或所罗门时代的古风，但拼写法却是两约间时代（主前四至一世纪）所通用的。

半舍客勒银币的阳面也铸无耳杯并绘写的年号，另有“半舍客勒”字样；阴面与舍客勒银币同。现代以色列国的币面设计即采用了第一次犹太革命时的币面图案，足见那时设计艺术之高明。以色列国於1961年发行的半里拉，阳面即铸无耳杯一盃，形制悉如上述，铭文也用古希腊碑铭体。

主后70年耶路撒冷陷落，第一次革命宣告失败，象征犹太民族精神的钱币也就停止发行了；但许多其他犹太城邑却仍发行自己的铜币，且延续了数年之久。罗马政府为庆祝平乱成功曾大量发行胜利纪念币，有所谓“塞斯特斯系列”（是以“塞斯特斯”为主币的一系列不同面值的钱币）即铸於此时。其阳面均铸维斯帕先头像和年号，阴面铸海枣树一棵（用犹太币传统图案），左首或有一罗马军官，或一长髯犹太人在悲哭右首坐一哀痛欲绝的犹太妇人，铭为“沦陷的犹太”。该系列中的迪纳里斯也有此图案，惟“沦陷”二字已去掉。

第二次犹太革命期间（主后132-135），也铸发了银币和铜币，图案有棕榈树、棕榈花环、葡萄叶、葡萄藤等，均承袭了前犹太币的形制。有一幅图案颇新颖：一座四柱门廊顶着一颗星，金属奇缺，所以很多当时的钱币只铸“解放耶路撒冷”字样。第二次犹太革命期间所铸的钱币可谓是最后一批犹太钱币了，直至1948年现代以色列国建立，才再有犹太钱币流通於世。

Hazel W. Perkin

参“货币和银行业”621。“兑换银钱之

人 360: “矿物、金属和宝石” 833。

参考书目: F.A. Banks, *Coins of Bible Days*; K. A. Jacob, *Coins and Christianity*; F. W. Madden, *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testaments*; H. Mattingly, *Roman Coins*; C. H. V. Sutherland, *Coinage in Roman Imperial Policy 31 BC-AD68*; R.S. Yeoman, *Moneys of the Bible*.

枪, 持枪的人

Spear, Spearman

qiāng / chí qiāng de rén

参“武器和战争(铜戟和枪)” 1616:

“职业(士兵)” 2320。

墙

Wall

qiáng

参“建筑” 745: “武器和战争” 1616。

强盗

Robber, Robbery

qiáng dào

参“刑法和刑罚” 1775。

亲嘴问安

Kiss, Kiss of Peace

qīn zuǐ wèn ān

象征爱 and 情谊的动作。在圣经里, 亲嘴的含义颇广。除了在亲人之间的情意表达外(创二十九11, 三十三4), 有时也流露邪恶之意(箴七6-13)。亲嘴也常表示效忠和尊崇(撒上十1; 伯三十一27); 但在神的眼中, 这种表达方式可能是罪恶的(王上十九18; 何十三2)。随着亲嘴而来的, 或许就是伪善, 甚至背叛(太二十六48、49)。

新约有5节经文提到“圣洁的亲嘴”, 后来在教会的礼仪中称为“亲嘴问安”(罗十六16; 林前十六20; 林后十三12; 帖前五26; 彼前五14)。彼得说到“爱心的亲嘴”, 是与问安相提并论的。在圣经里, 对亲嘴一事, 虽然没有加以描述和限制, 但它显然是基督徒之间藉以互相表示弟兄之情(帖前五25-27)。

在使徒时期以后的几个世代, 亲嘴问安在崇拜仪式中占有一定的地位。二世纪中叶后, 殉道者游斯丁说到在祷告结束后, 全体会众互相亲吻。结果, 亲吻之礼就编排在圣餐前举行。以后, 亲吻礼由简单的鞠躬礼代替。具天主教传统的教会, 可能仍以其他方式遵守亲吻礼, 诸如亲吻敬拜者所视为神圣的圣坛和其他圣物等。

握手似乎实际地取代了亲吻, 作为基督徒合乎规范的致意礼仪。但无论以什么形式表示互相尊敬, 真正爱的表达, 是对神的儿子的尊崇为始, 就是凭信心“亲吻”祂(诗二12)。弟兄之爱的一切敬虔流露, 都必须出自爱祂的心。

秦国

Sinim, Land of

qín guó

以赛亚书四十九章12节曾提及的一个埃及城镇。

参“色弗尼” 1252。

青铜

Bronze

qīng tóng

铜锡合金, 硬度大, 耐磨, 古代多以作装饰, 制武器、钱币等。

参“矿物、金属和宝石” 833。

穷人

Poor, The

qióng rén

贫穷是一件坏事

圣经有时会很简单地解释一个人为什么会富裕或贫穷。一个人若喜爱耶和华的律法, “他家中有货物, 有钱财”(诗一二3); “凡他所做的尽都顺利”(诗一3)。对于旧约的以色列, 这些观念并不像表面看来那么简单。罪恶和贫穷确实是有关连的, 以色列人的社会是根据神所定下的规条而建立的, 若当中有贫穷, 则表示神的律例在某些地方给破坏了。先知常常抨击一些罪, 这些罪使人的邻舍变得贫穷(赛十1、2; 耶二十二13; 结二十二29; 摩二6, 五11、12, 八4-6; 弥二2)。

无论一个人是因本身的罪或别人的罪

而变得贫穷，旧约均视之为一件要对付的罪恶，而律法也提供许多解救的方法（例：出二十二21-27；利十九9、10；申十五1-15，二十四10-22）。神关怀有需要的人，而祂也期望其子民能这样做。

在两约之间的时期，这种关怀的行动在散居于地中海的犹太群体中仍继续进行，而后来基督教会又负起了这个责任（徒十一29，二十四17；罗十五26；林前十六1；加二10；雅二15、16；约壹三17）；对基督徒来说，施舍是主明明要求他们尽的义务（太六2-4；路十二33）。这并不是初期教会实行的原始共产主义，因为他们若都放弃了个人的财产，便不可能做到圣经所记载的——就是“照各人所需用的”，分别给予金钱或财物（徒二45，四35）。

虽然贫穷的存在，为富人提供了表现其慷慨的机会，但贫穷本身（在新约也像在旧约一样）是一件坏事。因此，圣经常用贫穷的反义——丰富，来作一些好事的隐喻；事实上，对至美的事也是如此描写：“基督那测不透的丰富”（弗三8；参林后六10，八9）。

贫穷是一件好事

我们可以看见，在某种意义上，行义会令一个人昌盛，行恶则令他/她贫穷。但日常生活比这情况复杂得多。上文所提及的诗篇第一和一一二篇只反映了事情的一面。恶人的昌盛（诗七十三3）及其必然结果又怎样解释？义人为何又会贫穷？圣经的答案（例：诗三十七，四十九，七十三各篇；参伯二十一）当然是：恶人的钱财只是短暂的东西，而义人虽然在物质上贫穷，但在灵里却是丰裕的。

好人可能常是贫穷的，绝不是富裕的——这观念有时会奇怪地颠倒过来。义人可能是贫穷的，但圣经有时似乎断定贫穷就是义。当然并不必然是这样（箴三十八、9），但这种说法却经常出现，尤其是在诗篇之中（例：九18，十14，十二5，三十四6，三十五10，七十四19）。我们必须仔细研究这一点；在细想之下，这论点又不那么奇怪，由於神特别关怀贫穷的人，所以穷人可能也特别专注神，原因有

二：（1）若以色列中有贫穷的现象，那是因为当权者误用了权力；穷人会寻求神的帮助，因为神的治权被藐视，神必须证明自己的真实性。（2）因为在那境况中，已无别的求助之门。这样，“贫穷”几乎成为了一个术语，“穷人”就是谦卑的人；谦卑的人就是敬虔的人（诗十17，十四5、6，三十七11；番三12、13）。正如富有会助长放纵、自满、骄傲，以及藐视和欺压同胞，贫穷则应鼓励人培养相反的德性。

这样，贫穷就不是一件需要逃避的恶事，而是要追求的理想。“贫穷”与“敬虔”在旧约既是几乎可以互用的术语，在两约之间的时期，许多犹太人便批评一些拥有私人财产的人。这类犹太人包括爱色尼派，以及在死海附近与爱色尼派相关的昆兰社团。事实上，昆兰社团更自称为“贫穷者”。这传统在新约时代仍延续着，在耶路撒冷的“穷人”有可能是指教会中某一群人（甚或指耶路撒冷教会整体而言；参罗十五26；加二10）。后来确实有一个犹太基督徒宗派在耶路撒冷兴起，称为“伊便尼派”（源自希伯来文“贫穷”一词）。

当然，新约清楚教导我们，内心的态度才是最要紧的。贫穷却贪婪，富裕却慷慨，也是十分有可能的事。即使如此，因着以上简述的旧约背景，各卷福音书给这两词的涵盖意义是：“富裕”等同“坏”，“贫穷”等同“好”。另一方面，撒都该人在世界的物质上是富裕的，而法利赛人在属灵的骄傲上也是丰富的，有财富的人是自利的、愚蠢的，并有严重的属灵危机（可十23；路十二13-21，十六19-31）。另一方面，像耶稣的家人和朋友那样虔诚和单纯的人，则代表了普遍的穷人。

因此，福音书的两个版本实际上都是指同一件事。马太福音指出其深层意义：“虚心的人有福了”（太五3）；路加则指出其广泛的意义。当他说：“你们贫穷的人有福了”（路六20），他是指那些有需要——任何方面的需要——而转向主的人（路六17-20）。基督到世上来，就是要把福音带给这样的人（太十一5；路四18）。

基督自己亲身体会了这理想，祂在世

上的生活中，显示“除了父神的关爱，就没有别的东西可以投靠”（太八20）的意义，而最后祂更让自己的生命也被夺去（路二3-8）。这样，两方面的教导便汇聚在一段经文中：“他本来富足，却为你们成了贫穷，叫你们因他的贫穷，可以成为富足。”（林后八9）我们无助的贫困是一种灾难，祂却把我们从中拯救出来；祂刻意选择的贫穷，就是拯救我们的途径。

Michael J. Wilcock

参“财富”206：“公义”502：“工价”493：“施舍”1404。

邱坛 / 高处

High Place
qiú tán / gāo chù

由希伯来文“巴麻”翻译出来的一个常用词语。“巴麻”是从“动物的背脊”这个词衍生出来，引申为高地、山丘，或指作为坟墓的石堆。“巴麻”通常用来形容祭神的高处，所以和合本把它译作“邱坛”。民数记三十三章52节、撒母耳记上九章13、14节、列王纪下十二章3节、历代志下二十一章11节、以西结书三十六章1、2节所提的，都是这些地方。但这些祭神的地方，有时也不在远处，而是在城门旁边（例：王下二十三8）；但和别是巴的城门旁，都有邱坛。此外，甚至在山谷里，也可以建筑邱坛（耶七31）。

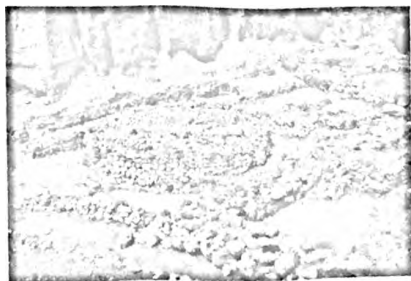
以西结书四十三章7节，和合本把“巴麻”译作“高处”。这类的经文，证明了“巴麻”可以是指有墓碑或纪念石堆的坟墓。所谓“基色邱坛”，就是这类“巴麻”的例子。考古学家在基色的遗址，发现了一个铜器时代的敬拜中心，有10根巨大的石柱。今天的学者，大都相信这是个纪念死人，而非真正用作祭神的地方。

希伯来文的“拉麻”，是与“巴麻”相关的字眼。这个词从“高”字衍生出来，意思就是“高处”；和合本把它译作“高台”。先知以西结用这个词形容不法的崇拜中心（结十六24、25、31、39）。这个词跟地理上的高低，显然没有直接关系。

考古发掘

巴勒斯坦一带最著名、保存得最好的邱坛，是罗便臣於1900年在彼特拉所发现的大邱坛。这邱坛位於哈斯纳（即库房）西面的山谷之上。它有一个长方形的院子，旁边有一个祭坛。院子长47呎，阔21呎，在岩床之上凿出，深达18呎。院子西面有一个方形祭坛，和一个圆形祭坛，都是由坚石凿成的。院子南面是一个8呎半乘9呎半的水池，池深4呎，也是直接在岩床上凿出来的。池南有两根石柱，同样是由坚石凿成。从下面的平台，到这个邱坛，需要经过两段的石阶。古时住在彼特拉的拿巴提人，显然是在这个地方过节，献祭敬拜他们的神祇。虽然现存的邱坛，实际上是来自前一世纪，它所保存的，却是约但河东极古的传统。旧约时代以色列和外邦邱坛的样式，在此可见一斑。

考古学家於1966年开始在但进行发掘的工作。他们发现了一个“巴麻”，相信是耶罗波安一世在王国分裂以后，鼓励国民拜祭牛犊时所建的邱坛（王上十二28-23）。在王国分裂时期，这个露天平台经过了两次建造。下面一层阔20呎、长61呎，相信是主前十世纪耶罗波安一世所建。上面一层是主前九世纪亚哈在位时的建筑，阔60呎、长62呎，有5至7呎厚、用石灰石所造的石墙；从一段阔27呎的石阶直达邱坛。此外，在但的城门又有另一个建筑，相信就是圣经所说“城门旁的邱坛”（王下二十三8）。在别是巴的发掘中（1969-1975），也在城门旁发现了有一座圆形香坛的“巴麻”。



米吉多的祭坛

异教邱坛

异教的邱坛，通常都建在高处，令人觉得比较接近神。邱坛的重要部分，首先是祭坛。这些祭坛，可能是一堆泥土，或一堆未经加工的石头，也可以是由一块石头凿成的。第二是一根石柱（申十二3）；这石柱代表男性神祇，有阳物崇拜的含义。第三是一棵树或一根称为亚舍拉の木柱，这木柱代表女性（生殖崇拜）的神祇。第四是在洗濯仪式中使用的水盆。有偶像的邱坛，也需要建筑庙宇来保护偶像（王下十七29）。

在这些异教邱坛的崇拜中，有以动物，亦有以人为祭牲；庙妓和同性交合的行为，也十分普遍。这些行为是从巫术的信念演变而来的。当时的人相信，人类的杂交和繁殖，能影响家畜和农作物，使之丰饶多产。

在示罗的会幕被毁之后，尚未建造圣殿之时，希伯来人也有合法的邱坛。然而除了祭坛和献祭之外，希伯来人的邱坛和异教邱坛，不论是设备或风俗，都有很大的分别。在撒母耳膏立扫罗为王之前，人民曾在邱坛同吃祭物（撒上九12至11）。大卫作王时，会幕位於基遍的邱坛（代上十六39、40，二十一29）。所罗门王曾在几个邱坛献祭（王上三2、3），神也是在基遍的邱坛向他显现，并赐他智慧治理人民（王上三4-15）。但所罗门的圣殿建成以后，邱坛便全部取消，希伯来人不得再到邱坛。

希伯来人进入迦南时所遇见的，是久在邱坛祭神的异教民族。神命令以色列人毁灭这些邱坛，免得被玷污（民三十三52）。但以色列人没有理会这个警告。所罗门建成圣殿后，是以色列国的全盛时期。那时，他为他的外邦妻子建筑摩押神基抹、亚扪神摩洛，和其他神祇的邱坛。因他这罪，神决定把国家一分为二（王上十一7-11）。

王国分裂以后，耶罗波安在但和伯特利建筑邱坛。亚哈等王更在各地大加建造。神於是藉先知预言审判（王上十三2、3；王下十七7-18），以色列国民终因拜偶像而被掳到亚述。

南国第一任国王罗波安，也在全国普

建邱坛（王上十四23、24）。亚撒王虽然推行复兴，回归纯正的信仰，却没有废去邱坛（王上十五12-14）。约沙法王也领导了复兴，但邱坛依然没有被毁（王上二十二43）。另一方面，他的儿子约兰和德妃亚他利雅，却鼓励人民建造邱坛（代下二十一11）。此后，约阿施王（王下十二3）和乌西雅王（王下十五3、4）所领导的复兴，同样不能把邱坛除去。亚哈斯王公然拒绝向神效忠，积极鼓吹拜祭外邦的偶像（王下十六3、4）。最后，希西家王发起了毁灭邱坛的运动（代下三十一），但他邪恶的儿子玛拿西王，却摧毁了他一切的心血（王下二十一2-9）。犹大国最后一次的宗教复兴，由约西亚王领导，邱坛再次被拆毁（王下二十三5、8）。

这些拜偶像的中心，遭受先知以赛亚（赛十五2；十六12）、耶利米（耶四十八35）、以西结（结六3）、何西阿（何十8）和阿摩司（摩七9）的公然谴责。

Howard F. Vos

参“迦南神祇和宗教”719：“木偶”1084：“偶像，拜偶像”1146：“神，女神”1276。

秋雨

Former Rain
qiu yǔ

每年在巴勒斯坦地，开始农耕季节的重要雨水，通常在10月降下（申十一14；耶五24；雅五7）。

参“巴勒斯坦”68。

蛆虫 / 虫

Maggot
qū chóng / chóng

苍蝇的幼虫（伯二十五6；赛十四11）。

参“动物（苍蝇，虫）”329。

全能者

Almighty
quán néng zhě

圣经对神的称谓之一。圣经有11卷书以“全能者”称谓神，其中以约伯记（31次）和启示录（9次）使用最多。

参“神的名称”1287。

劝勉

Exhortation
quán miǎn

译自希腊文，直译意思为“将某人叫到一边好帮助他”。在新约中的基本意义是鼓励某人作某件事，更明确地说是采取某种道德行动。放在某些上下文中，同样的希腊词可能还含有安慰的理念，要看上下文内容来断定其意义。

最能将“劝勉”一词说成激励人采取行动的例证记载在路加福音三章7至18节。施洗约翰劝（第18节）他的犹太听众结出果子来，好和悔改的心相称（第8节），不要拿亚伯拉罕的子孙作为盾牌来逃避刑罚（第8节），并且要和人分享衣食（第11节）。他又劝税吏照例定的数目收税，不可多取（第13节），兵丁不可凭武力强取他人财物，不可诬告人，要以自己的薪饷为满足（第14节）。

劝化的才能是神给教会里某些人的恩赐，为叫全体获益（罗十二8）。从哥林多前书十四章3、31节还可以看出，适当地运用先知的恩赐可生劝勉的果效。它也是保罗嘱咐提摩太当负的责任之一：“你要以宣读、劝勉、教导为念”（提前四13）。希伯来书作者也劝勉读者“不可轻看主的管教，被他责备的时候也不可灰心”（来十二5）。

在哥林多后书一章3至7节，此希腊词也用来表示安慰或勉励。从上下文可知基督徒显然蒙受重大的苦难。保罗说，神在我们的试炼时刻勉励我们，好叫我们也能够对那些承受同样试炼的人给予勉励。使徒行传十五章31节提到安提阿教会在听到耶路撒冷大会的信息时，得到激励和安慰。他们一直惧怕犹太派基督徒固执己见，非要人先受割礼才能得救。这个词含有“安慰”意义的另一清楚例证，是在帖撒罗尼迦前书四章18节，保罗在此教导说，那些在基督里死了的人，当基督再临赐福之日不会错失良机，因此，他们“当用这些话彼此劝勉”。

参“圣灵恩赐”1381。

确据

Assurance
què jù

指对自己的信仰或行动有把握、有确据。希伯来书的作者指出“有满足的指望”（来六11），和“充足的信心”，或掌握“所望之事的实底”和“未见之事的的确据”（来十22，十一1），就是引导信徒持身行道的根本。保罗指出，信徒若能“真知”基督的福音，必会“因爱心互相联络”（西二2），并享有“基督丰盛的恩典”（罗十五29）。

认识神的权能，必使忏悔的罪人和软弱的信徒全心祈求神的拯救，并稳行在他的爱中。耶稣说：“凡父所赐给我的人，必到我这里来；到我这里来的，我总不丢弃他。”（约六37）

神已为拯救我们作了万全的计划和安排，凡信祂的人必蒙祂悦纳与救免（约三16）。基督的羊里闻其声而随其行的，必永不灭亡或从祂手中被夺去，因为耶稣说：“我父把羊赐给我，他比万有都大，谁也不能从我父手里把他们夺去。”（约十29）

全心全意信托於神者必消除骄傲，不再靠自己的善行得救（太七21-23；林前十二；来三12），又不会因罪孽深重而痛苦疑虑。因“得救是本乎恩”（弗二8），所以疑虑重重的信徒尽可倚赖基督已完成的救赎大功，享受安息，只因“那在你们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子。”（腓一6）

耶稣升天作我们的保惠师，为我们的坚信增添了充分的保障，因为“耶稣基督已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求”（罗八34；约壹二2），所以，“凡靠着祂进到神面前的人，祂都能拯救到底。”（来七25）

确据的另一个支柱，是圣灵常与信徒同在。圣灵为“初结果子”（罗八23）。应许及保证更大的收获行将必至。圣灵所结的果子，便是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔和节制（加五22）。须知这些是特加於信徒生命的品质，而绝非与生俱来的人性；所以，“神将祂的灵赐给我们，从此就知道我们是住在祂

里面，他也住在我们里面。”（约壹四13）

确据不独为求神拯救者所需，心中疑惑的基督徒也可以有坚信。彼得前书一章3至5节提及，基督徒靠着基督的救赎而蒙受“重生”，并有了“活泼的盼望”，他们因相信得救而蒙神大能的保护。保罗在罗马书第八章中，列举了大量确据来坚定信徒的信念，他说：“神既不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白地赐给我们吗？”既然有神称他们（基督徒）为义，有谁能控告神的人呢？保罗的结论是：尽管有患难，有困

苦，有逼迫，有饥饿，有赤身露体，有危险，有刀剑，然而我们“靠着爱我们的主，在这一切的事上已经得胜有余了”，所以无论何事，“都不能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的。”（罗八31-39）

参“坚忍”739。

裙

Skirt

qun

参“服饰”423。

扰乱之子

Shoh
rào luàn zǐ zǐ

摩押的众子，是以色列扰乱和战争的缘由（民二十四17）。

热病

Ague
rè bìng

一种凶险的疾病。病状是突发寒颤，继而高烧，且多次发作如疟疾。这种热病使人“眼目干瘪、精神消耗”（利二十六16；参申二十八22）。圣经这两处所描写的，是以色列人因悖逆神的律法而将受的惩罚。七十士译本以“黄疽病”译希伯来文“热病”一词，因其症状与疟疾相同。

参“医药”2008。

人的堕落

Fall of Man
rén de duò luò

亚当吃了禁果，使人类的历史产生一个转变，人从一个纯洁无罪、与神和睦的状态，沦落至一个受咒诅及死亡的境况。

圣经的证据

创世记一、二章有关创造的描述，肯定了人在本质和使命上的独特之处。人是按着神的形象受造，为要能与神相交和契合。人作为神所立的管治者，被赋予在地上生养治理和运用资源的权利，为要荣耀神。人在受造时原是义的，并且拥有一种美善的性情和勉励行善的倾向。

除了这文化使命外，人又领受了一个特别的命令。他获准取用伊甸园中各样的果子作食物，但神明令禁止他不可以吃分别善恶树上的果子。这禁令的目的是要向人类的良知，灌输善与恶之间强烈的对比，并且竖立人在事奉造物主的地位。人作为一个诚实和忠心的仆人，会享受到天父所赐的各种福气，最终更会被引进永恒生命的丰盛里，永远与神一起。

人和动物都是被造为有生命的活物，但人生命的核心，却是要与神联合和相交。与神契合是在亚当的知觉之中，反观其他的动物，则既不知罪，也没有与神相交的知觉。

当人完全醒觉到弃善从恶的后果，便会甘心乐意地事奉神。他在神面前的生活，将因此成为一种有宗教倾向，而非按本性的生活。

神把禁令赐给人，目的是为了在公义和信心上建立他；但撒但藉着这项禁令，诱使人背叛神。人受引诱，并不算为邪恶，邪恶的是撒但诱人犯罪的行为。这就是说在人堕落后，罪恶已存于宇宙之中。撒但的作为明显是为了使人臣服于他，并把他黑暗的国度透过人类伸展到全地的背景下来了解。我们要明白人的堕落和继之而来的救赎计划，就必须从神与撒但之间宇宙性的争战的背景下来了解，而在这场争战中，肯定的是神要获得最后胜利。

撒但以蛇为工具，透过夏娃来接近亚当，诱使他们去吃那分别善恶树上的果子。

虽然人在堕落以前所经历的一切，都是美善的，但他们对善恶的分别却绝非一无所知。亚当单从神的教导中，得知善恶在本质上的不同，以及吃或不吃那果子的后果。他起初既从造他的神那里领受了生命，便要靠着实行神口中所出的每一句话而活。这种顺服是信赖神的表现。亚当是一个义人，目标是要凭信而活。

试探的目的是要使人离开神而自立。撒但质疑神的真理，并挑战他的权柄。他引导人产生一种错觉，使人以为自己可以订立善恶的标准，并按着自己的利益控制其后果。这就是一项诱使人自以为神的试探。

亚当顺从撒但的诱惑，与妻子夏娃一同吃下禁果，他便堕落了。由于无法确定创造的日期，我们也无从知道堕落的日期或创造跟堕落之间相隔的年日。这时期的长短在神学上并不重要，但其历史性却意

义重大。人的罪并不是永恒的，人的堕落也并非在人受造或最早存在时就已命定的。人堕落是一件历史事实，发生于创造之后的某个时刻，是受造之物向造物主悖逆的行动。

悖逆是不顺服、不忠心、不守约和不信任的行径。那项禁令既总结了神对义的要求，所以人的叛逆也成了对神强烈悖逆的缩影。撒但选中了人忠贞守约的要害，来攻击亚当。人向神专一的顺服，已被一种全心全意的叛逆和彻底的反抗取代了：神的权威遭受否认；神的善良遭受质疑；神的智慧被反驳；神的真理亦被违背了。一种复杂的新喜好和新感受，已占据了人的心思意念。

人堕落的原因不是在乎神，因为神并非邪恶的创造者；人堕落的原因也不在乎撒但，因为试探只是人堕落的场合，而不是因由。人主动默许试探，并容让随后各种公然的行动发生，基本上均是没有理由的。

堕落的影响

人堕落后即时可见的影响，就是失去了与神共处的喜乐和勇气，取而代之的是畏惧及羞耻。明显的影响可见于亚当和夏娃跟神疏远了，神人之间的关系也因而起了巨变。人所受的咒诅可以证明这一点，更明显的是亚当和夏娃被逐离园子。那园子是公义的居所，是神人联合、相交之处。人的不义破坏了这个联合，人被驱逐便成为无法幸免的结局。

神曾提出警告，罪的后果就是死亡。公义是蒙福并得与神相交的途径；罪带来的刑罚是人要与神分隔，没有祂的同在，在地狱中受苦。死亡既渗入了生命的每一处；连在坟墓里的肉体，也会腐化。

堕落的影响不但临到亚当和夏娃。神创造亚当与全人类忧戚相关，而这一种独特的关系就引致每一个从亚当、夏娃而出的后代，都要被牵连。有些神学家强调亚当跟其后裔之间血缘的关系，其他的神学家则把焦点放在立约的关系上，亚当作为后世人类的头和代表，与神立约。亚当犯罪，给全人类带来的恶果就是他的罪要归到他每一个后裔身上，他们因此要付上

死亡的代价，他们所继承的是败坏的本性。

人堕落的结果亦牵连宇宙，因着神的咒诅，大地不再为人效力，人想要完成起初的文化使命，也要受到拦阻。只有经历疼痛和危险，人口才会加添，人亦必须经历艰苦、辛劳，换取维持生命所需的衣食和荫庇。

不过，人堕落之后，死亡并未立刻临到人身上，作为最后的审判显示神要拯救人的心意。亚当在听到咒诅的宣告以前，先是听到神应许赐下救主（创三15）。人的堕落后间接带来一个既不匹配且又无法解释的后果，就是神透过基督的救赎工作所昭彰的莫大恩典。

在创世记第三章之后，圣经只会偶尔重提人的堕落，但这项历史事件却是后来一切事情必不可缺的因由。圣经的记述是指向将来的——罪扩散所带来的影响，并神救赎计划的开展。

近代的理解

在近代各宗派的神学思想中，其中很多否定了圣经记述人堕落的历史。我们承认创世记的记载被视为历史，与随后的历史彼此相连；圣经作者的世界观亦暗示这记载是史实。有人却争辩说，现代人只能视这堕落的故事为一种神话。这观点源于人们相信进化论，加上对于创世记的记录文献有反面的评价。

虽然亚当的历史性或许不被承认，但人们还是尝试在神话中找出“真理”。例如，他们会说人人都是亚当，每个人从他记忆所及的日子开始，一直都是罪人。

其他的人则指这神话不是关于堕落，而是一种提升，使人自知并独立地承担责任。罪被认为是寻求宗教上的成熟所需要的，就好像运动员遇到对手时，才会发挥更大的潜能。

由于圣经把亚当和基督平行的对比（罗五12-19；林前十五22），故把亚当视为神话人物，也引致对基督有相同的看法。亚当既沦为普世人类犯罪与死亡的记号，基督也只不过是一个天赋公义和人类得救赎的记号而已。

这种把创世记一至三章的信息和史实

分离的现代做法，破坏了全段记载的完整性，但又不能对普世人类犯罪和死亡的实况，作出合理的解释。按基督教的教义，罪是在人日常生活的层面进入世界，因着基督进入人类的历史，以死亡与复活把罪克胜了。

Norman Shepherd

参“罪”2371：“人观”1199：“死亡”1511：“亚当”1839。

人观
Man. Doctrine of
rén guān

这是有关人的起源、本性和终局的研究。

圣经中有关人的教义以正确的神观为起点。圣经人类学（即有关人类的研究）在崇高的神观（即有关神的研究）之中占中央的地位。若看神为崇高和可尊崇的，便会看人为高贵而有尊严的。对神的观念若模糊不清，对人就会有一种歪曲的看法；要不是把人看得比他应有的地位更重要，就是把他贬低於圣经所赋予的价值。这两种观点都是次於圣经的。因此要研究人类学，首先要对人类的创造主有一个崇高的观念。

起源

圣经跟自然主义和物质主义的理论相反，它肯定人类的起源是由永生的神所创造的，人是祂创造工作中最重要的一项。我们无须硬性跟从某一个创造的年代论；有些基督徒相信创世记第一章所描述的是6个24小时的创造“日”（参创一5、8、13等），而人类是在大约6,000年前忽然出现的（参天主教乌社尔等人编写的《年表志》，1650-1658）。有些大致上赞同这观点的人（这观点有时称为“创造科学”），基於创世记第五和十一章内年代记载的弹性，把人类的创造推前至大约10,000年之前。

另外有一些信徒认为创世记一至二章所描述的，可以从更广的角度来解释；人类的创造是在远古时代（可能是千百万年以前），进程（在神的控制和指挥下）在创造工作上可能有它的重要性；这观点应

称为“进程创造论”，与“有神进化论”不同。“有神进化论”认为神开始了一个进化过程，但在过程进行中祂很少干预。在前一个见解中，创世记第一章的希伯来文“日”字是指一段很长的时间（例：“年代日说”）；“有晚上、有早晨、是第几日”这句话可能是一种文学手法，用来表达在一个时间进程内，神一个接着一个地进行创造的工作。

许多基督徒对人类起源年代的看法是界乎保守与广义之间。姑勿论倾向哪一种看法，我们都应认同人类是神的创造，才能从圣经的角度去看人。这信念的精髓是：“我信上帝，全能的父，创造天地的主。”

人不单是神的创造，而且是神创造工作的高峰。远在精密科学理论发达之前，古人早已发觉人体的构造与动物相似。纵使是这样，圣经不会把人和动物混为一谈——人是独特的，是神创造工作的重点，是祂创作技艺最精湛的顶点。创世记第一章的创造过程是朝着高潮渐进的，造人是祂一切创作工程的精髓。

从社会学的角度看，人类独有的行为特征包括：语言运用、工具制作和文化的建立。独有的经验特征包括：懂得反省、关注伦理、追求美感、具备历史观念，并且关注形而上或哲学上的事情。上述因素无论单独或整体来看，都可把人和其他形态的生物分别出来。人类并非好像现代进化理论所说，只是一个猿人而已。不过，社会学并不足以完全解释人类所有的本性，只有靠神的启示才可以理解。

虽然人与其他造物有其相连续性（从创世记二章7节可见：“耶和華神用地上的尘土造人”），但人类与先前的创造很不相同。神把生气吹进一个人里面，然后他才成为一个有生命的活人（二7；按：参阅新译本）。这段经文所用的字眼对那些认为人类是渐进而来的理论，是一记迎头痛击；神并不是拿一个发展中的生物，加给他某种额外的东西，或一种独特的性情，而是向一个已经完全造好，而未有生命气的造物，吹进生命的气息，人的生命气息是一份直接从神而来的礼物。神造人是造男造女（创一27），因

此“人”这通称是指男人，也是指女人，而男人和女人在一起才构成人类整全的图画。生养众多和治理全地的命令是给予两性的，也是两性共同承担的责任。同样地，人类的堕落也是男人和女人一同背叛神，在堕落的世界里，男、女要一同承担那原罪的后果；而基督的救赎，也同样临到男人和女人身上（参加三28）。另一方面，男性和女性两词也的确指出两者之间的差异。两性的分别，固然有不少是受文化的影响，但基本上，男性（希伯来文原意是“进入者”）与女性（希伯来文原意“被进者”）在性别上的区分是神所定规的。巴尔特认为神的形象就是男女之间的关系，这说法可能过分一点，然而，男女关系起码是神的形象之部分含义（参创一27）。

圣经中谈到人最独特的地方，是指出人是神“照着自己的形象”造的。对于其他任何被造之物，包括天使，圣经都没有这样说。创世记一章26至28节“照着神的形象”是诗人写诗篇第八篇5节的基础。诗人说：“你叫他比天使（直译作神）微小一点。”“神的形象”究竟是什么意思呢？这词句一直是颇具争议性的题目，有些学者认为这是指人有神的外形，但这说法难以令人接受，因为神是个灵（参约四21）。有些人则认为这是指人的人格与神的神格符合（有智慧、有感觉和意志），人类这些特性可在神的形象里找到，然而，这些特性在其他动物中也可找到，并非人类所独有。

形象在原文的基本意义是“影像”、“影子”、“代表”或“样式”。在人身上这事实，让我们知道神如何看人的价值和尊严；在被造的世界中，人成为神的代表或影子。古时亚述的皇帝爱在偏远的地方放置他们的肖像，免得有人忘记那是亚述帝国领土的一部分。因此，神把自己的影子放在人里面，代表祂正存在於自己亲手创造的世界之中。

上述有关神的形象在人身上的观点，在创世记第一章的经文中似乎已得到了肯定。按着神的形象来造的人要管理所有其他被造物（第26节；参诗八5）。再者，人作为创造主的代表，必须与祂保持联

系。同理耶稣说明神是个灵之后，就要求人用心灵和诚实去敬拜祂（约四21-24）。

本性

我们常把人分成不同的部分，但圣经强调人是整全的。有人认为人是由3部份构成的（参帖前五23），就是：灵、魂、体；另外一些人认为人只分为两部：物质与非物质。圣经似乎两方面都支持，但有关人的本性，圣经所强调的是他的一致性，而不是他的分割性。圣经对人的看法，首先是肯定一个人是从物质和非物质两方面构成的。巴尔特的说法是，人类是一个“有身体的灵魂，也是有灵魂的身体”。没有人只得躯壳（那就是死人），而没有躯壳的灵魂，除非在短暂或过渡的阶段，否则也不能算是一个人。一个常译作“灵魂”的希伯来用词 *nephesh*，在大部分经文中应理解为“人”（例：创四十六26、27）。希伯来文 *ruah*（气息、风、灵）和希腊文 *pneuma*（灵）与 *psyche*（魂）常指人那非物质的部分。这部分与物质部分一样真实。看人为纯物质，是非常片面的。相反地，过分着重灵而不着重物质部分，同样是不真实及不平衡的。人可以说：“我现今的存在有赖这物质的身体，但我不单是一个血肉之躯。在这肉身死亡之后，我仍然活着；肉身朽坏之后，我还存在。然而有一天，我会再次活在我的‘身体’之内，因为一个脱离了身体的灵魂并不是人的全部。神的理想是要我活在我（新的）身体之内。因此，我对进入永恒境界的盼望是：‘我信身体复活，我信永生。’”

若从圣经的立场来看人的本质，我们不可不去面对人类堕落的问题。创世记第三章暗示未堕落的人是不死的，人类生育的能力原本并不受制於生产的痛苦，而且他的工作也不需要因大自然的抗衡而产生困难。可是，人类堕落之后，一切都改变了，改变的东西包括：人与自己的关系；男性与女性的关系；人与大自然的相互关系；以及人与创造主的关系。

人的堕落是全面性的，他每一个部分都受到堕落的影响。“全部败坏”一词并不是指一个人无恶不作，而是指犯罪的后果令他的全人均受影响。另一方面，人堕

之后，多少还有神的形象在他里面，基于这些因素，神定了救恩的计划（参罗五）。由于神重视人本质上的价值，祂才设立救

恩。人是性本善还是性本恶这古老的争论，可在创世记第三章的记载中找到解答：神造人是要他反映创造主的尊严与尊贵，可是人故意背叛神。若不是神施恩，余下的生命就只有继续过那罪恶的生活。犯罪的恶果使人本质上变成了一个堕落的人，同时也使人继续陷在骄傲、自私的罪行中。人在犯罪后，神的形象已损毁了，但人若能进入基督里的新生命，圣灵有效的工作可以把它再一次更新。这是神的恩典给人带来个人的更新、人与人的和好，并且与神重新建立关系。

那么，总括来说，起初神造人，人本是善良的，但人自己沉沦，便变成了恶。不过，藉着神的大能，人可以再次寻回那善良的生命。在耶稣的身上，人可以看见神的影子，并重新发现“完全的人”是什么意思。耶稣道成肉身的生命给人类一个新的开始。耶稣就是新的亚当，在祂身上可以找到新的模范，取代了人以前的旧模样。

终局

一个平衡的圣经人观，必须包括人从神被造的起源；他对神的悖逆；他所受的审判；他在救主耶稣里所得的救赎；以及永生的应许。人类有一个开始，而且会存活到永远。这立论与自然主义论及人类起源和终局的理论完全相反。现代思想中最输入的观念就是劝人“与死亡妥协”。他们心中没有神，没有永恒盼望，就互相鼓励对方去接受死亡，认为人类生命的自然终局，就是无可避的身体衰残与败坏。然而，从圣经的观点来看，人类的死亡绝对不是自然的终局。

死亡是人类后天造成的，而不是自然的终局。死亡只可以指着身体而言，却不能指着灵魂来说。圣经的教训是：虽然肉身死了、腐败了，但人的灵却继续存活，盼望一个新的身体。那些认识基督的人，肉身死后会与基督同在（腓一23），并盼望身体复活，进入永恒的生命里（林前十

五35-49）。那些与基督无分的人死后也不会消失，他们仍永远存在，并且知道永远与神分隔，永远不能享有与祂同在的福分。圣经里有关失丧者之终局的教训，是不受现代人欢迎的，就是相信圣经的基督徒，也发现自己不容易接受恶人受永刑这观念。然而，圣经有关恶人最后受审判的教义，像其他教训一样，是不能摇动的。

圣经谈到人的本性，有一很奇妙的真理，就是神为了人主动设立救赎工作，使永恒的神子道成肉身。然后藉着复活与升天，我们的救主耶稣基督返回天上，回复祂荣耀和尊严的永远地位，祂在那里永远保有神而人的特性。作为神，祂分享所有圣父和圣灵的属性；作为人，祂与人认同，祂以复活的身体显现，成为一切属于祂的人复活的初熟之果。道成肉身带来了神这样永远的改变。只因为神重视人的价值，才能使祂这样基本地改变自己。正如希伯来书的作者所说：“儿女既同有血肉之体，他也照样亲自成了血肉之体。”（来二14）

对人性最后一个评价是：人被造，是要敬拜神，永远享受祂的同在。没有任何被造物享有同样的特权，即使天使也没有蒙恩的人与神之间的那种关系，虽然天使一直保持完善的状态，也经常感受到敬拜天父的福祉，但是“他并不救拔天使，乃是救拔亚伯拉罕的后裔”（来二16）。人是什么？在基督里，人就好像神原先计划的那样，有威荣和尊严，永远在祂宝座面前，充满喜乐。

Ronald B. Allen

参“神的形象”1300：“属血气的人”

1485：“新人和旧人”1747。

参考书目：R.B. Allen, *The Majesty of Man: The Dignity of Being Human*; S.B. Babbage, *Man in Nature and Grace*; G. Carey, *I Believe in Man*; W. Eichrodt, *Man in the OT*; W. Kmmel, *Man in the NT*; J.G. Machen, *The Christian View of Man*; J.I. McDonald, *The Christian View of Man*; J.I. Packer, *Knowing Man*; C.R. Smith, *The Bible Doctrine of Man*; W.D. Stacey, *The Pauline View of Man*.

人类学

Anthropology
rén lèi xué

从神学的意义上说，是研究圣经对人，以及人与神之关系的学说。

参“人观”1199。

人民

Peoples
rén mín

参“邦国”88。

人子

Son of Man
rén zǐ

耶稣表明祂属天的根源、地上的使命和将来再临的荣耀时，所用的一个弥赛亚称号。这称号不单如一些教父或近代学者所指出，是要说明祂具有人类的本质和人性，更反映出耶稣那属天的根源和神圣的威严，并祂在人类肉身活着，完成在世上那受苦以至死亡的使命，藉此确立属天的荣耀及随之而来末世的明证。

“人子”一词的背景，可以在旧约找到。以西结书是一般的来源，因为“人子”一词在其中共出现约90次，是一种隐晦、间接的自称。例如，神对他说：“人子啊，你站起来，我要和你说话”（二1）。耶稣采用了“人子”一词和以西结书多个主题，说明祂跟这一位论到末世的先知认同。祂跟以西结一样（四，七，十，十二，四十至四十八章），断言耶路撒冷将要被毁，而神的国却要重归以色列（太二十三，二十四；徒一6-8）。

这名词独特的来源是但以理书七章13、14节，提到有一位“像人子的，驾着天云而来，被领到亘古常在者面前”，得着神普世、永恒国度的异象。耶稣在关乎祂再临的教导上，一再引用这段经文的各部分（太十六27，十九28，二十四30，二十五31，二十六64）。明显地，耶稣了解这段经文是先知对祂个人所作的描绘，说明祂成为肉身、升天，并承受神的国度。

在福音书中，耶稣有接近80次使用“人子”一词，神秘、间接地谈及祂自己（太32次；可14次；路26次；约10次）。

在所有这些经文中，说话的都是耶稣，从来没有直接称祂为“人子”。在部分经文里，所指的对象颇为隐晦，以致有些解经家坚称耶稣是在讲论其他人物。这种不明确的情况只在约翰福音出现1次，那就是群众问耶稣：“这人子是谁呢？”（约十二34）在大多数经文中，人子的身分都非常明显，有些更甚为清晰：“人说我——人子是谁？……你们说我是谁？”（太十六13、15）普遍的结论是耶稣以这词作为祂弥赛亚的专用称号，以便祂论到祂的位格和使命时，显出祂愿意尊崇祂的，正是祂的位格和使命。这名词没有受到人对弥赛亚身分所存的错误观念影响，所以祂可以自由地运用它。

新约圣经中，这名词在福音书以外只出现过4次。在使徒行传七章56节，司提反说：“我看见天开了，人子站在神的右边。”希伯来书二章6节引用诗篇八篇4节，来应用在耶稣身上。最后，启示录一章13节和十四章14节记载在异象中有一位“好像人子”的出现，明显是指向那得着荣耀的耶稣。

在符类福音中，耶稣用“人子”的称号来启示自己时，第一个主题是关乎祂来到地上，乃是为了完成弥赛亚的使命。

耶稣曾说：“狐狸有洞，天空的飞鸟有窝，人子却没有枕头的地方”（太八20；路九58），将祂当时在地上的生活，跟以往天上的荣耀作概括的比较。有些学者相信这段经文只是描写祂在地上穷乏的生活。但若说耶稣所指的，是祂接纳一种漂泊无定的生活方式，而并不渴求像飞鸟和狐狸一样有安居之所，实在是太过简化了。这经文真正要指出的，是人子放弃了祂天上的居所，忍受祂在地上的事工所招致的凌辱和痛苦（腓二5-11）。

有些人把马太福音十一章19节和路加福音七章34节解释为苦修的施洗约翰跟耶稣这位来了“也吃也喝”的人子之间的比较。这个观点过于着重属世生活，因为约翰亦是神所差来的使者（路三2；约一6）。故此，“到来”一词应是暗示人子属天的根源，和祂在这充满罪恶的世界中的使命。

耶稣以这个称号来宣告祂神圣的特

叔指出“人子是安息日的主”(太十二8; 可二28; 路六5)。安息日是神所设立, 普通人是不能更改的。但耶稣乃是从天而来的人子, 是设立安息日的神的儿子, 可以如神一样, 管治世界, 包括掌管安息日(创二2; 出二十八-11)。事实上, 安息日的主也就是创造万有的主宰(约一3、10)。

在治愈迦百农的瘫子之后, 耶稣宣告“人子在地上有赦罪的权柄”(太九6; 可二10; 路五24)。过去只有天上的神才能赦免人的罪; 但现在赦免却出自迦百农, 由耶稣施行。

这一组经文明显地揭示耶稣在地上的使命是源于天, 并且带着神圣的权柄。

耶稣采用“人子”之名的另一个层面, 是跟他的受苦、死亡和荣耀的复活有关, 也是一个奥秘的方法。让他以人子的身分来完成地上的使命。

在彼得承认耶稣是弥赛亚和神的儿子后(太十六16), 耶稣便开始详细说明他必须受苦。在马可福音八章31、32节, 耶稣开始预言人子要受苦, 后来又在其他经文重复提到。福音书把这个主题扩大至包括他要忍受戏弄和鞭打(太十七12, 二十18; 可八31; 路九22)、被犹太出卖(太十七22, 二十六24; 可十四21、41)、为犹太人的领袖所摒弃(太二十18)、被外邦人钉死在十字架上(太二十19; 可九12、31, 十33)、在坟墓里被埋3天(太十二40; 路十一30), 然后复活(太十七22、23; 可八31)。

在“人子来, 不是要受人的服侍, 乃是要服侍人, 并且要舍命, 作多人的赎价”(太二十28; 可十45)这段有关代赎的著名经文中, 耶稣说明他的死乃是牺牲自己以拯救他的子民。这个代赎的意念出自耶稣了解自己是神受苦的仆人(赛五十三), 而在人子的身分中提出这新观念。

耶稣论到祂再临时, 亦采用“人子”的称号。作为末世的人子, 耶稣将会在父神的荣耀中与众天使一同由高天重返地上(太十六27; 可八38; 路九26)。首先, 祂将会坐在神的右边, 然后祂会驾云再临地上(太二十四30, 二十六64; 可十三26, 十四62; 路二十一-27, 二十二

69)。祂这次的降临像是闪电或挪亚的洪水(太二十四37; 路十七24), 出乎人的意料之外(太二十四27; 路十二40)。祂会招聚选民, 审判地上万国(太十九28, 二十五32), 并且至终在世上重建公义(太十九28, 二十五46)。

在这些段落中, 耶稣由祂因着受苦与复活而暂时得胜, 把焦点转向人子从天上再临时的最后胜利。那戏剧性的重点再一次放在人子那属天的始源和神圣的特权上。这位人子耶稣是至高的审判者(参徒十七31)。

约翰福音论到人子时, 提出了一些独特的资料。天使在人子身上上去下来(一51), 大抵意味着他是先存于万物而来自天上的(三13, 六62)。祂被举起(透过钉身在十字架上)的时候, 会为所有相信祂的人带来永生(三14)。人子(三14)又是神子(三16), 是神独一无二的儿子(三17、18)。圣父把叫死人复活和审判世界的权柄赐给祂的儿子——人子(五25、27)。人子把存到永生的食物, 就是祂的身体和宝血赐给人(六53)。耶稣的受苦正是人子被高举、得荣耀的时刻(八28, 九35, 十二23、34, 十三31)。在约翰的笔下, “人子”跟“神子”这两个称号是互通的。这说明了祂的神性、先存性、属天的根源和神圣的特权, 证实了祂当时在地上启示和受苦的境况, 并祂在末世要得的荣耀。

James C. DeYoung

参“基督论”636: “耶稣基督的生平和教训”1970: “弥赛亚”1013: “神的儿子”1282。

参考书目: C.K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition*; F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History*; O. Cullmann, *The Christology of the NT*; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*; A.J.B. Higgins, *Jesus and the Son of Man*; T.W. Manson, *The Teaching of Jesus*; H. Todt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*.

忍耐

Patience
rěn nài

一种耐力，可以忍受恶人或恶劣环境重大的鞭撻而不会发脾气，不会变得暴躁而动怒，也不会报复。这种耐力可以使人忍受痛苦或试炼而不埋怨，被猛烈挑拨而不激动，纵使遭反对或遇到逆境，仍有自制力，不会作出轻率鲁莽的行动。

一般用以表达忍耐的希伯来字眼都与“长（时间）”有关，表示慢慢动怒的意思。译作“忍耐”的希腊文有两个；其中一个的意思是在试炼和磨难之中，能“保持坚稳”，可译作“持久力”或“坚定力”。另一个希腊文跟上述的希伯来文相类似，意思是即使被猛烈挑拨、激怒，仍然有“平静安稳的灵”。

在圣经中，一个恒久忍耐的好例子是神自己。好几段经文都提到神除了有其他仁慈的属性外，还有“不轻易发怒”的属性。在一段对比以色列人悖逆的经文中，作者指出神是乐意饶恕人，有恩典，有怜悯，不轻易发怒，有丰盛的慈爱（尼九17）。诗人宣告说：“主啊，你是有怜悯有恩典的神，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实”（诗八十六15；参出三十四6；民十四18；诗一〇三8；珥二13；拿四2）。此外，旧约也称赞人类忍耐的美德，尤其见于箴言（箴十四29，十五18，十六32，二十五15；参传七8）。

新约也强调神的忍耐。使人悔改的是神的恩慈、宽容和忍耐（罗二4）。法老的行为虽然该受毁灭，神也忍耐宽容（罗九22），其忍耐的属性从此清楚可见。在挪亚的时代，神於挪亚预备方舟时，暂不降雨水，以致罪人有更多时间悔改（彼前三20）。新约提及神的忍耐最深刻之处要算是彼得后书三章9节。彼得说，基督还未再来，并非显示神的耽延，而是宽容忍耐，不愿有一人沉沦。保罗提到耶稣基督一次特别的忍耐，他说基督在他身上所作的，是为了显明祂一切的忍耐（提前一16）。

忍耐是我们的神和主耶稣基督的属性，同时也是每一个基督徒应有的特质。保罗为歌罗西教会祈祷，盼望他们能彰显

这素质（西一11）。忍耐是属灵果子的一部分（加五22），是爱的一种特质（林前十三4），也是一种美德（西三12；参斐后三10）。此外，保罗也劝勉基督徒要忍耐（帖前五14）。我们若不宽容别人，所受到的待遇就好像耶稣比喻里的仆人一样；这仆人欠了主人巨额的债项，他求主人宽容，并答应清还这笔款项，主人容忍了他，并且免了他的债，但后来却发现他不肯用同样的容忍去对待一个欠他些微金钱的同伴，主人只好收回先前的容忍了（太十八26-29）。

在一些经文里，“忍耐”一词泛指为一些东西而长久、热切期待。农夫忍耐等候地里宝贵的出产（雅五7下）。神应许把迦南地赐给亚伯拉罕，亚伯拉罕忍耐等候，但到了离世时仍未看见应许得着应验，不过他仍然相信（来六15，十一39）。还有，主命令所有信徒都要忍耐，直到主来（雅五7上）。

参“圣灵的果子”1386。

认罪 / 认信

Confession

rèn zuì / rèn xìn

是同意、肯定、承认之意，特别是指承认罪恶和宣认信仰。

圣经的教导

圣经记载有两类认信。一是认罪，即承认自己犯罪的事实，承认在神面前是罪人，更常是承认某项特别罪行（利五5；约书一9）。人若认罪，就是承认自己背弃了神的律法（诗一一九126），承认罪有应得（罗六23），且承认自己达不到神所立的圣洁标准（利十九2；太五48）。

旧约时代，大祭司代全民认罪（利十六21）；神也期待背神违约的以色列民虚心认罪（利二十六40；代下七14）。敬虔的犹太人敏於悔罪，如但以理、以斯拉、尼希米均承认全民的罪孽，肯定神的惩罚（包括对他们自己）的公正，并祈求神的宽赦和拯救（但九20；拉十1；尼一6）。

二是宣认神是主宰宇宙万物的唯一真神（代上二十九10-13），宣认祂始终如一的仁爱和怜恤（诗一一八2-4）及祂对

子民的救助（诗一〇五1-6）。这便是在公开的崇拜或颂扬中宣认信仰（诗一〇〇41，即旧约所谓“称颂神的名”。

旧约常将两类认信合而为一，并据此产生不少感恩的诗歌。一般来说，这些感恩诗歌必包含下列的全部或部分思想：(1)我有罪；(2)我罹患重病而几近於死；(3)我求告於神，祂即解救了我；(4)我现在要将我所许诺的认罪、感恩献给神（诗二十二，三十，三十二，三十四，四十，五十一，一一六）。希伯来词“认信”，即含有“认罪”和“称颂”两种意义。诗人首先认罪和肯定神的公义，最后则称颂神的宽恕和解救的大能。

新约也表述了认信的两种意义。作为基督徒，首先必宣认耶稣为基督，是他们的主。耶稣曾说：“凡在人面前认我的，在我天上的父面前也必认他。”（太十32）不承认基督就是对神的否定（太十33；路十二8；参提后二11-13；启三5）。因此，基督徒的信仰生命必以在众人面前公开宣信为始（罗十9、10；提前六12）。约翰一书四章2节又为基督徒的认信增加了内容，那就是：“耶稣基督是成了肉身来的”，即承认耶稣的神性和先存性（祂是从世界以外“来的”，参约壹四15），也要承认祂的人性和道成肉身（即祂是“成了肉身”降世的）。希腊文“认信”一词的本义就是“说出同样的事情”。基督徒“美好的见证”是仿效基督“美好的见证”（提前六12、13）。

新约讨论认罪的篇章虽不算多，但十分重要。接受施洗约翰洗礼的人均认罪悔改（可一4、5）。事实上，凡基督徒必认同神以他们都是罪人的宣判，否则，“便是自欺，真理不在我们心里了”（约壹一8）。雅各又记叙每有基督徒生病，长老登门造访，给他认罪的机会。这正如诗篇的记载：欲求道德上的赦免和肉体上的痊愈，就必须先认罪。雅各重申了这个原则，敦促基督徒“彼此认罪”（雅五13-16）。

教会的历史

教会继续奉行两种认信。在教会史的开头300年间，在大庭广众之前，尤其是在法庭上公开宣认基督，是十分重要的事。

凡能勇敢宣认者，不管他们最终有没有被处死，都被冠以“殉道者”的光荣称号（在希腊文中，“殉道者”的本义就是“见证者”或“宣认者”的意思）。这个时期的教会不但有集体的认罪仪式（至今仍为各教会所遵行），而且要求犯严重罪行者在全会众面前公开认罪。

直至君士坦丁大帝承认了教会，并赋予教会特权地位之后，法庭上的宣认已无必要；不过，仍沿用个人公开认罪的制度，直到教皇利奥一世（主后440-461）才有所改革：在全体会众前的认罪改成了在少数神职人员前的认罪。六世纪时，爱尔兰的赛尔特僧侣首创由一属灵导师听取会众的认罪。九世纪初，该法经英国学者传至欧洲大陆而有广泛的发展。在第四次拉特兰宗教会议（主后1215），更下令会众每年必须向神父认罪，违者被革离教会。

自此，正式的秘密认罪便成为罗马天主教会的重要定制。至中世纪末，它更成了悔罪圣礼的主要部分。悔罪圣礼包括忏悔（悔悟己非）、认罪（向神父认罪）、补过（按神父指示受罚或补偿）。悔罪的最后阶段就是宣告赦免，根据罗马天主教的教义，只有神父才有宣布罪人得赦的权力。

罗马天主教还将罪分成可赦之罪（或因疏忽引致的过犯）和不赦之罪（不可救药的大罪）两种。按罗马天主教信条，人若犯不赦之罪，且在死前没有履行悔罪仪式者，就有沉沦的危险。宗教改革却多否定此说，而认为一个人只要接受基督为自己的教主，他的罪便会得蒙神一次而永远的赦免。

马丁路德根据圣经因信称义的教导，指斥天主教的悔罪礼为“压迫和勒索的手段”。他起初尚力求修正此礼，后来则把它从圣礼中彻底剔除了。1520年以后，路德指出认罪一事仍当为信徒必修之课，尽管圣经没有要求信徒向另一个信徒“秘密认罪”，但此举仍是“有益而且必要的”。

加尔文也力主“秘密认罪”的做法。他认为“一个因罪恶困扰、受苦的信徒，若无外援便难以自解”。加尔文认为应向

牧者求得宽恕，以重获内心平安，但他也认为可向教会任何成员认罪。

英国国教会的祈祷书，提及患病信徒可向探病及施圣餐的牧师认罪。这做法始于十六世纪，十九世纪英国国教会则利用它来恢复并捍卫了“秘密认罪”的做法，要求信徒在领受圣餐以前必先认罪。某些圣公会在圣餐中仍行此制，与罗马天主教相同。

复原教的各教派也时有强调信徒互相认罪或向教会认罪者。有的是以圣经为依据，有的则根据现代心理学。然而，总的来说，复原教只主张在个人的私祷中向神认罪。在教会中的集体认罪只是一般性的认罪，所以尚需个人向神私有的认罪。

Peter H. Davids

参“赦免”1266：“悔改”595：“回转/归正”594。

日 Day ri

“日”的基本意义是指太阳自转一周的时间，或从一次日出到下一次日出的时间。再者，这段时间中见太阳的那部分称“日”（即白昼），不见太阳的那部分称“夜”。旧约希伯来文“日”字共出现2,000次，新约希腊文的“日”字则出现3,000次。希伯来文的“日”字，除这基本意义之外，尚有不同的引伸意义。希伯来人的一日，是从黄昏开始，至第二个黄昏为止，这大概是以妥拉为依据的（参创一14-19）。此24小时的太阳日也称“民用日”。古代近东不同的民族的民用日开始的时间各有不同。希腊人与希伯来人是—致的，均以黄昏为一日的开始；巴比伦人以日出为开始；埃及人和罗马人则以午夜为开始。

圣经的日与周

通常，昼（12小时）可分早、午、黄昏3段时间（诗五十五17）。这3段时间有时也称作“黎明”（伯三9）、“近午”（撒上十一11）、“晌午”（创四十三16）、“午后”（或译“天起了凉风”，创三8）、“傍晚”（得二17，现代中文译本）。希伯

来文“晚间”（直译为“两个黄昏之间”，出十六12），大概是指黄昏日落之后。一日分24小时的计时法，在耶稣时代之前是未曾有的。旧约时代只有把昼分为4段的—做法（尼九3），与被据前把夜分为“更次”的方法相对。

古希伯来人的“周”除安息日以外，其余各日均无专名，只以数字表示，一直到新约时代仍是如此（路二十四1）。犹太人极重安息日，故必须知道此日开始的准确时间；法利赛人主张每於日落后看见3颗星，便是安息日的开始。

创造日

很多人以为创世记述中的每一“日”是24小时的太阳日。支持这观点的论据之一是圣经的记述中出现“有晚上，有早晨”这句话。但是，这句话是源自苏默语，把相反的概念配对来表达整全之意。因此，“有晚上，有早晨”是指整个创世过程中某一段完整的时间，强调的是过程的完整，而不是完成过程所用的时间。所以，这句话是表达创世每一过程的完整，而不是表示其时间间隔。

另由於苏默人的民用日习惯上仅指白昼（12小时），那么其他民族的一日在苏默人看来就当是两日（24小时）。如果承认创世记的原始材料有苏默文化的影子，那么“有晚上，有早晨”的句语与一民用日也并不相符，而大概是指一个特定的阶段或时期。

旧约

在旧约，“日”常用作喻义，如：“耶和華的日子”（珥一15；摩五18）；“遭难的日子”（诗二十一）；“神发怒的日子”（伯二十28）。其复数形式则可表示一个王在位的时间（王上十21）或人有生之年（创五4；王上三14；诗九十12）。但以理书称神为“亘古常在者”（直译为：“日子古远”，但七9、13）。

此外，除了留作休息和敬拜的安息日以外（创二3；出二十八-11），“日”也用来指每年春季庆祝的逾越节（出十二14；利二十三5），以及每年秋季的大节赎罪日（利十六29-31）。正如安息日一

样，在这些节期中，一切俗务劳作均当停止，要按律法规定举行祭典。

新约

新约使用“日”字，主要是沿用闪族传统；一夜分4个更次，则显然是受希腊和罗马的影响。新约时代已有白日12小时之说，这无疑足巴比伦天文学的遗产（参约十一9）。

新约也有使用“日”的喻义，如“拯救的日子”（林后六2），或“耶稣基督的日子”（腓一6）；或以“日”代表一段时期，如：“供职的日子”（路一23）；另也提及特别的日子如逾越节（约十二1）、除酵节（徒十二3）、五旬节（徒二1）等。

如同旧约，“日”（众数）也代表人有生之年（约九4）；或指世代或时代（林后六2；弗五16，六13；来五7）。基督徒被称为“光明之子”、“白昼之子”（帖前五5）。旧约先知预言审判的日子，新约也提及最后审判的日子，人子将彰显为万主之主（路十七30；约六39-44；林前五5；帖前五2；彼后二9，三7、12；约壹四17；启十六14）。“永恒的日子”（和合本作“直到永远”）标示从那日起，时间将成为永恒（彼后三18）。新耶路撒冷将是神的子民安居之所，那地方将享有永恒的白日（启二十一25）。

R. K. Harrison

参“历法”877：“主的日子”2350：“末世论”1081。

日晷

Sun Dial
rì guī

用以报时的工具，犹太王亚哈斯（主前737-715）把日晷设在耶路撒冷城的王宫中。有人认为这个计时器不是日晷，而是一道阶梯。当一些物体的影子投在阶梯上不同的位置，就能显示不同的时间。先知以赛亚宣告，神施行神迹，使日晷的影子往后退10度，好证明他要叫犹太王希西家（主前715-686）从病中得到痊愈，又使他多活15年，并蒙神拯救，脱离亚述人的手（王下二十一11；赛三十八8）。

日蚀

Eclipse
rì shí

由於月球在地球和太阳之间经过，造成部分或整个太阳被遮掩；也可用来解释圣经中某些特殊天象。

参“天文学”1569。

荣耀

Glory
róng yào

神独特的尊荣及与人类的关系。

神的荣耀

神的荣耀可指两方面：（1）指神的属性；（2）指神在独特的历史事件中的显现。

神的属性

神的荣耀基本上指祂的荣美和尊贵，这是人类可以认知的；不过，这同样是个道德的观念，包含神的圣洁，所以犯罪的便亏缺了神的荣耀（罗三23）。圣经记述祂荣耀的圣名应受称颂（尼九5），描述祂是荣耀之父（弗一17）和荣耀之王（诗二十四）；祂在诸天之上，祂的荣耀高过全地（诗五十七5、11，一〇八5，一一三4）。祂是向列祖显现的神（徒七2）。神是忌邪的，为着保持祂的荣耀，不许将荣耀归给别神（赛四十二8）；凡祂所行的，都荣耀自己（诗七十九9；赛四十八11）。

神所创造的都述说祂的荣耀（诗十九1，九十七6；罗一20），也透过祂拯救的大能，彰显出来（代上十六24；诗七十二18、19，九十六3，一四五10-12；约十一4、40）。神的荣耀是人类颂赞的主题（代上十六24-29；诗二十九1、2、9，六十六1、12，九十六7、8，一一五1；赛四十二12；罗四20；腓二9-11）。

神的显现

提及神的荣耀时，常指祂在一些特别的历史事件中显现，在这些事件中也有火和光的出现。最主要的例子是拉比文学所提及的“舍建拿荣耀”，意思是“神同在的荣耀”，主要指旧约中，神在火柱及云柱中显现。

出埃及记十三章21、22节第一次明

确提及那荣耀的云柱，然而，在这处经文之前，已有一些关于神的临在可见的例子。神的灵临格并运行在水面上（创一2），便像那荣耀的云柱，在以色列人出埃及、入旷野时引领他们（申三十二10、11）。亚伯拉罕所见冒烟的炉及烧着的火把（创十五17），也该理解为神荣耀的临在。荆棘里的火焰（出三2），正预期着日后神的荣耀临在西乃山上（出二十四16-18）。

在出埃及的日子，神的荣耀在云柱和火柱中出现，带领祂的子民过红海和旷野（出十三21、22；尼九11、12、19）。当以色列人在西乃山下安营，神的荣耀在云和火里显现，并在百姓眼前，向摩西说话（出十九9、16-18，二十四15-18；申五5、22-24）。当摩西获准一瞥那在云和火中显现的荣耀，他的脸也发光，并因子民的惊惧而要用帕子遮掩（出二十三18-23，三十四29-35；林后三7-18）。



西乃山顶，神的荣耀曾在此显现。

以色列人在西乃山下围绕神的荣耀安营，正描绘了神在我们中间的以马内利观念，神在祂的子民中。当会幕建成，子民展开他们的旅程，神以荣耀的云彩临格，在整个旅途中与他们一起（出四十34-38；民十11、12）。当以色列人安营，众支派绕着会幕（民一50至二2），云彩提醒他们：神在他们当中。这云彩（象征神的荣耀）临在，为他们平息叛乱（利十一3；民十二5，十四10、21、22，十六19、42），从天上降下吗哪（出十六10），并使磐石出水，供应他们（民二十6）。

当以色列人与非利士人打仗，约柜被夺去，一个男孩被称为以迦博，意指“荣

耀已离开以色列了”（撒下四21、22）。这云彩不再显现在以色列中间，直至约柜再度赎回，荣耀的云彩才充满所罗门新建的圣殿，并有火烧尽了燔祭和别的祭（代下五13至六1，七1-3）。诗人赞美耶路撒冷及圣殿是神荣耀的居所（诗二十六8，六十三2，八十五9），神就在他们当中。

以色列却没有顺服神。他们拒绝神荣耀的临在（赛三8），把人手所造的偶像取代神的荣耀（诗一〇六20；耶二10、11；参罗一23）。因着他们的悖逆，审判临到耶路撒冷，背约的惩罚也着实执行了。神不再作悖逆子民的神（何一9），神荣耀的云彩也离开圣殿（结十4、18、19，十一12），结果以色列人被掳（结十二1-15）。

然而，在审判之外，神决定让那些余民重建圣城和圣殿。以西结在他的异象里，看见神的荣耀再次回来住在殿中（结四十三2-9）；在那些日子，神的荣耀复临一群洁净的子民，并永远地与他们同住。当以色列人被掳归回，以及第二圣殿重建，哈该和撒迦利亚向百姓力言神的荣耀复临的应许，是要“使这殿满了荣耀”，正如祂昔日为第一圣殿所作的，祂“要作其中的荣耀”（该二3-9；亚二5、10、11）。

不过，那舍建拿却永不回到第二圣殿，直至主耶稣“道成了肉身，住在我们中间”，并且我们“见过他的荣光，正是父独生子的荣光”（约一14）。以赛亚曾预言那位弥赛亚——“耶和華发生的苗”——必然华美尊荣（赛四2-6，十一10）。约翰出来传道，是为那将要来之荣耀的主预备道路（赛四十2-5；太三3；可一3）。当这位使者预备好主的道，主就忽然进入祂的殿（玛三1）。以西结曾看见神的荣耀以人的形状出现（结一28）。当主耶稣来到这第二圣殿中，正表明了“他是神荣耀所发的光辉，是神本体的真象”（来一3）。神再次住在祂的子民中，以马内利临到了。基督是神的真象；看到基督脸上的光辉，我们便得知神的荣耀（林后四4-6）。那些目睹耶稣登山变象的门徒（太十七1-8），看过祂的荣耀（彼后一16、17）。看见耶稣就是看见外邦人的光，并以色列的荣耀（路二30-32）。

基督所有的榮耀，在未有世界以先（約十七5；腓二4-7），并在祂道成肉身時已有，而藉着祂的復活和升天，更加絢麗燦爛；因為祂甘愿卑微，并順服以至於死，神便把祂升為至高（腓二8、9）。在世榮耀天父的基督（約七16，八50-54，十二28，十三3、32，十七4），也祈求天父叫祂得榮（約十七1-10）。祂承受十架的死亡，并得以進入祂的榮耀里（路二十四26）。祂已证实被接到榮耀里（提前三16；彼前一21）。祂的復活帶來新的和榮耀的身體（林前十五39-43；腓三21）。就像旧約榮耀的雲彩，祂也升到雲彩中接受權柄、榮耀和國度（但七14）；祂得了榮耀和尊崇為冠冕（來二6-10）。祂是配得這一切的（啟五12）。

榮耀的基督同樣也向祂的僕人显现。司提反看見神的榮耀（徒七55）；掃羅被祂的榮光弄瞎（徒九3）。

基督將要在榮耀中再來。祂要坐在祂的寶座上审判萬民（太二十五31）；邪惡必然受罰（太十六27，二十四30；可十三26；路二十一27；帖后二9、10）。那些在人前承認祂的，用不着懼怕祂榮耀的再臨（可八38）。

神的計劃完成時，“他的榮耀充滿全地”（詩七十二19；賽六3；來二14）。從此聖殿上不再有雲彩來显示這是神聖的地方，因為那里會有新天新地（啟二十一1）。整個聖城都充滿神榮耀的光輝（10、11節），并且列國的榮耀尊貴也要帶到這城中（22-26節）。

榮耀和神的子民

神的子民經歷过神臨在的榮耀。旧約中那榮耀的雲彩，就是他們的榮耀（詩一〇六20；耶二11）。基督把神的榮耀具體化，神便在祂的子民中間。基督升天后，祂差遣聖靈到來（約十六7-14）；神仍然在祂的子民當中。但祂并不以火柱光照，而是在五旬節以像舌頭的火焰显示出來，表明聖靈充滿祂要內住的那些人。榮耀的聖靈要住在為基督之名受苦的人里（彼前四14）；這聖靈更是聖徒榮耀產業的保證（羅八16、17）。

神已給予祂的子民榮耀的盼望（羅五

2；腓三21；西一27；猶24、25）。那些蒙祂揀選的，祂要使他们得榮耀（羅八30，九23）；他們將要分享基督的榮耀（西三4；帖后二14；提后二10）。現在所受的苦，無法與將來显出的榮耀相比（羅八18；林后四17）。所有受造之物仍然盼望看見神的兒女得享自由的榮耀（羅八21）。這個榮耀的盼望十分確定，彼得展望那永久的榮耀時（彼前五10），敢說現在便可分享這榮耀（彼前五1）。

教會既有分於基督的榮耀，就奉召榮耀神。因着這個盼望，信徒須潔淨自己（約壹三3）。

他們奉召去成就一切榮耀神的事情（羅十五6；林前十31），用他們的身體去榮耀祂（林前六20）；并且過榮耀神的生活，這種生活叫那些看見他們行為的人，會將榮耀歸予神（太五16、48）。他們隨時忍受苦難和迫害，以此榮耀神（羅五1-3；林后十二9）。他們的生命是為了“頌贊祂的榮耀”（弗一12、14），并照着祂榮耀的權能而活（西一11）。他們承當榮耀福音的職事（林后三7-18）。他們就是一所榮耀的教會（弗五27）。

榮耀和人類

聖經從正面和反面論述人類的榮耀和個人的榮耀。

在旧約中常被譯成“榮耀”之詞，也可以因應上下文的需要而翻作“財富”、“尊榮”（創三十一1，四十五13；民二十四11；撒上二8）。世人（無論男女）努力追求世上的財富和尊榮，以此為世間的榮耀。神賜給人財富和尊榮（王上三13；代上二十九12；詩二十一5，八十四11；箴三16，八18），但祂也可以取去這些東西（代下二十六18；伯十九9）。

總括而言，聖經視人類努力獲得的榮耀為負面的，是短暫的，并且他死的時候，“什麼也不能帶去”（詩四十九16、17）。凡有血氣的，盡都如草（賽四十6），如雲霧消失（雅四13-16）。夸耀外表的，源自邪惡的動機；信靠榮耀之主的，不看重人的榮耀（雅二1-4）；不該僥倖外貌夸口，却應以內心的純潔為可夸（林后五12）。所羅門的榮耀還不如一朵花（太六

29)。列国的荣耀可在顷刻间消灭（赛十16，十六14，十七4，二十一16；耶四十八18；结三十一18；何四7）；地上万国的荣耀却不能打动基督的心，叫他放弃神的律法（太四8、9）。人应该赞美神（林前一29-31；弗二9），而不应该追求自我的荣耀（路十四10、11；约十二43；罗二7、8）。僭夺神的荣耀的，只会带来死亡（徒十二23）。

Raymond B. Dillard

参“神的本体和属性”1277：“火柱和云柱”619：“舍建拿”1265：“神的显现”1298：“穹口”833：“财富”206。

参考书目：1. Abrahams, *The Glory of God*; F.D. Coggan, *The Glory of God*; A.M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*.

肉

Meat
ròu

参“食物和调制方法”1414：“饭餐的意义”385。

肉红玉髓 / 红宝石

Sardius

ròu hóng yù suǐ / hóng bǎo shí

参“矿物、金属和宝石（肉红玉髓）”833。

肉桂树

Cassia

ròu guì shù

此树出产一种类似肉桂的香料（出三十24；结二十七19）

参“植物（肉桂树）”2292。

肉体

Flesh

ròu tǐ

在旧约

通常用来指人（创四十19）或动物（利六27）身体属物质的部分。不过，“肉体”在旧约中亦包括其他含义。有时候，该词等同整个身体（箴十四30；希伯来文中，并没有一个独立的词语，是指

身体的），所以这又可延伸指整个人（“我的肉身也要安然居住”，诗十六9）。这个意思引伸至夫妻联合，二人成为“一体”（创二24）；一个人可向亲属自称为：“我是你们的骨肉”（士九2）。以肉体相等於整个人的看法，亦可说是“凡有血气的人”，即全人类，有时候，甚至包括动物。

在旧约中，那些说明人在神面前的软弱缺点的篇章，把“肉体”一词的含义，最清楚地表达出来。“人既属乎血气，我的灵就不永远住在他里面”（创六3）。在诗篇七十八篇39节，神把人犯罪的原因，归咎於人不过是血气。在历代志下三十二章8节，亚述君王的“肉臂”（即他的软弱），用来对比神的全能。那信靠神的人不必害怕“血气之辈”（诗五十六4）能做甚么，而那些以人的肉体代替神的人，就是在咒诅之下（耶十七5）。在以赛亚书三十一章3节，肉体与灵就如同软弱与力量的对比。

不过，旧约从来没有视肉体为罪恶。肉体是神用地上的尘土造成的（创二7），并且一如神其他的创造，是美好的。

在新约

保罗在新约中对“肉体”一词的用法，是最清楚而别具一格的。其中较常用的包括：

肉体即构成身体的物质

“肉体”经常用来形容组成身体的肌肉组织，这样，就跟身体上其他部分有别。肉体有许多不同的种类：“人的”、“兽的”、“鸟的”、“鱼的”（林前十五39）。肉体会感到疼痛和苦楚（林后十二7）。割礼是施诸肉身之上（罗二28）。虽然以上提及肉体的经文，跟罪无关，但这肉体却会朽坏，且不能承受神的国（林前十五50）。耶稣的身体也不过是血肉之躯（西一22）。

肉体即整个身体

以部分引伸至整体，是一种自然的推演。在许多地方，“肉体”就是整个身体的同义词，并非单指身体肌肉的部分。故此，保罗可以说身子（肉体）不在某处（林前五3）或与人相离（西二5）。保罗也可以说，主耶稣的“生”，显明在我们

的身上，是那必死的身子上（林后四10、11）。“与娼妓联合的，便是与她成为一体，因为主说：‘二人要成为一体。’”（林前六16）

肉体即人血源之间的关系

按照旧约的一种用法，“肉体”除了可指肌肉组织或身子外，也可指拥有血肉之躯的那个人。这种用法是指向那人的入际关系、他生理的本源，并他跟其他人之间天然的连系。保罗曾以“骨肉之亲”（罗九3，十一14），来称呼他同族的犹太人。所谓“肉身所生的儿女”（罗九8），就是指那些出於自然，传宗接代的后裔，以示跟因神介入而得的儿女，有所不同。基督按肉体说，是大卫的后裔（罗一3）。这话不但指明祂肉体生命的来源，还包括了祂作为人整个的生命，即祂的身子和人的灵魂。

肉体即人的存活

这是“肉体”另一个直接的用法。人若活在身子之内，便是活在肉体之中。所以，保罗可以说他在肉身活着，是因信神的儿子而活（加二20）。论到主耶稣在世上的工作，保罗说祂是以自己的身体，废除犹太人和外邦人之间的仇怨（弗二15）。这跟彼得说，按肉体而言，耶稣是被治死的意思相同（彼前三18）。约翰也说：“耶稣基督是成了肉身来的。”（约壹四2）这个词语最值得注意的用法，见於约翰的话：“道成了肉身，住在我们中间”（约一14）。

肉体即人存活外在的明证和条件

“肉体”同时亦引伸至人躯体的活动之外，以涵盖人类生存的其他重要因素。所以，“靠肉体”（腓三3-6）并不等如倚仗躯体的力量，而是倚靠人类存活的外在条件。其中包括保罗的犹太血统、他严格的宗教训练、他的热心和他在犹太人宗教圈子中突出的地位。“凭着血气自夸”（林后十一18）一语，可解作倚靠世上的事物来夸口。实际上，“靠肉体”就是等於恃靠外貌的体面（加六11-14）。那些犹太派信徒坚持人要受割礼，以增强他们在宗教上的优越感，好使他们有夸口的理由。但这些外表的优越和夸口的理由，已不能使保罗动心，因为世界对他而论，是

已经钉在十架上；他对世界，也是如此。

“肉体”也可用於外在的关系上，就如主人和奴隶之间的连系（弗六5；西三22；门16）。肉体也可指婚姻的关系，这关系使人面对一定的苦难（林前七28）。

这种用法使我们能解开下列经文中难明之处：“我们从今以后，不凭着外貌（肉体）认人了。虽然凭着外貌认过基督，如今却不再这样认他了。”（林后五16）修订标准译本把这句子正确地翻成“从人的角度看”。这经节不是说保罗以前曾在耶路撒冷见过或听过耶稣，并在肉身上与基督交过朋友。“凭外貌”是形容“认识”这个动词，不是“基督”那个名词。在信主之前，保罗对所有人的认识，都是“凭外貌”的，意思是他以世界的、人性的标准来衡量他们。“凭外貌”来认基督，就是仅以人的眼光来看祂。保罗作为一个犹太人，曾以为耶稣是一个虚假的、冒充弥赛亚的骗子。按犹太人的理解，弥赛亚是要坐在大卫的宝座上，统管全地，并拯救祂的子民以色列和惩治那些可憎的外邦人。但现在保罗放下了人的误解，认识到基督的真貌。

神的儿子降生为人，作一切相信者的救主。保罗现在身为基督徒，不再以外表来判断别人。他不再像一般的犹太人，视外邦人为狗。他看犹太人和希利尼人都是神所爱的，是基督为他们舍命的人。

血气即人类堕落后的本性

所谓“属血气的”，是指人堕落后在神面前的境况。保罗归主以后，说他没有跟属血气的人商量（加一16），往亚拉伯去，住了3年。他的意思是他没有向任何人求问他在大马色路上所见异象的含义，而是离开一段颇长的时间，独自向神求问。

当保罗说：“血肉之体不能承受神的国”（林前十五50），意思不是指人性不能承受神的国，而是说堕落了的人性不能承受神的国；正如他接着指出：“必朽坏的不能承受不朽坏的”。人那软弱、堕落、朽坏的身体，不能承受神的国；人必须经历改变；那“必朽坏的总要变成不朽坏的，这必死的总要变成不死的”（林前十五53）。这并不是指灵魂的救赎，而是指

身体上的变化适合神永恒而荣耀的国度。

彼得宣认耶稣的弥赛亚身分时，耶稣回答说：“这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。”（太十六17）这段经文的意思十分明显。认识耶稣弥赛亚的身分，并不靠人的推理，只有透过神的启示，才能知悉。

肉体即人堕落后的罪性

保罗还有一套独有的伦理指标。其中最重要的，就是人在神的眼中，不单是堕落和软弱的，更是堕落和有罪的。肉体跟灵（圣灵，不是人的灵）对立，人若没有圣灵的帮助，便不能得神的喜悦。罗马书八章第一个部分，描述得最为生动。保罗在此处指出“属肉体”和“属圣灵”的强烈对比。“属灵”并不是指人要活在一种心醉神迷的状态，而是说要活在圣灵的管治底下。那些“属肉体”的人是未经重生的，也就不能得神的喜悦：“原来体贴肉体的，就是与神为仇；因为不服神的律法，也是不能服，而且属肉体的人不能得神的喜欢。”（罗八7、8）原文被译为“肉体”是不恰当的，因这样是强调了身体的欲望，特别是在性欲方面。希腊文的原意是“肉体的意念”。保罗接着说：“如果神的灵住在你们心里，你们就不属肉体，乃属圣灵了。”（第9节）“属肉体”和“属灵”是两个对立而互不相通的层面。“属灵”的人就是有神的圣灵住在心中，也就是已经重生的人。

那些未经重生的人无法满足神律法的要求，他们也就不能讨神的喜悦。因为律法最高的要求是“要尽心、尽性、尽意爱主——你的神”，然后是“爱人如己”（太二十二37-39）。保罗宣称自己身为犹太人，曾在遵守律法的条文方面，无可指摘（腓三6），所以，在律法的公义上，是毫无瑕疵的。但律法的条文有一个限制，就是不能给他一颗受神的新心。事实上，人们以肉体遵行律法而自夸，只徒然增加人的骄傲。罗马书八章8节的意思是，未重生的人无法按神的要求来爱祂和事奉祂，所以就不能得神的喜悦。可见，律法是不能使人真正成义的，因为肉体是软弱的（罗八3）。体贴肉体的生活，就是死亡；只有体贴圣灵，才能得生（第6节）。保

罗在其他地方又说过：“我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善”（罗七18）。这里所指的肉体，并非物质上的躯体，因为人的身体是圣灵的殿（林前六19），是基督的肢体（六15），也是蒙神工具（六20）。保罗指的，是在他未重生的本性里，没有神所要求的良善住在其中。

保罗在“属肉体”（未重生）跟“属灵”（重生）之间，作出了强烈而绝对的对比；人重生后，就是在灵里；虽然肉体仍然在，但这人也不再属于肉体了。不过，在信徒里面仍然会有肉体 and 圣灵之间的斗争。保罗写信给那些“属灵”的人时，说：“因为情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争，这两个是彼此相敌，使你们不能做所愿意做的。”（加五17）因为基督徒的生命正是这两个敌对原则的战场，所以我们想作一个完全的人，是不可能的。

同样的情况亦见于哥林多前书二章14节至三章3节。在那里，保罗形容了3种人：“属血气的”（二14）、“属肉体的”（三1、3）和“属灵的”（三1）。“属血气”的人是未重生的。这些“属血气”的人（罗八9）把整个生命集中在人的层次上，所以无法认识神的事情。“属灵的人”是指那些生命被圣灵所管治的人，他们的生命中明显有圣灵的果子（加五22、23）。在这两类人中间是第三种人：那些“属肉体”，却又在基督里作婴孩的人。因为他们都是“属灵的”，但不“随从圣灵”而生活。因为他们是基督里的婴孩，神的灵住在他们里面，然而他们却不许圣灵管治他们，而且，他们的生活仍跟世人无异（加三3），以致在嫉妒和纷争中，显出肉体的工作来。“属灵”而不再“属血气”的人，仍要学习随从圣灵，而不是随从肉体。

肉体的恶行与圣灵的果子对照

保罗在加拉太书五章19至23节，把肉体的生活跟在圣灵里的生活，作了一个比较。“情欲的事都是显而易见的，就如奸淫、污秽、邪荡、拜偶像邪术、仇恨、争竞、忌恨、恼怒、结党、纷争、异端、嫉妒、醉酒、荒宴等类。”（19-21节）这张清单列出了许多肉体情欲上的罪恶，同时也有宗教上的恶行——拜偶像和行邪

来；还有一些是“灵性”的罪，也就是性情上仇恨、争竞、忌恨、恼怒和结党等毛病。“纷争”和“异端”并不是指神学上偏离正道，而是针对那些结党营私和捏造异端的态度。我们亦可因此总结保罗笔下的“肉体”，并不是身躯的同义词，而是涵盖了整个人，包括心态和性情在内。

另一方面，圣灵的果子是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔和节制（22、23节）。这些大都是内在的性情。“是没有律法禁止的”（第23节）；也就是说当人拥有这些特性，便不需要外在的律法来指明对错的标准。

得胜肉体

虽然基督徒的心内继续存有圣灵和肉体的斗争，但保罗知道一个让圣灵得胜的方法。人要臻至成圣的地步（帖前五23），但肉体——那未得着重生的本质却要被治死。

因着在基督里所发生的一些事，就自然带来一些不能避免的结果。在保罗的观点中，肉体是已经因着基督的死亡而被治死了。凡属於基督的人，是已经把肉体 and 邪情私欲钉在十字架上（加五24）。保罗曾说：“我已经与基督同钉十字架”（加二20），又说：“我们的旧人和他同钉十字架。”（罗六6）这些说法清楚指出“肉体”和“自我”，在某些方面是相同的。这种连系进一步在钉十字架的教导中，得到支持。因为保罗在提出要把肉体钉於十字架的时候，他说：“我们在罪上死了的人岂可仍在罪中活着呢？……我们藉着洗礼归入死，和他一同埋葬”（罗六1-3）。与基督同死的，是我们自己。

歌罗西书三章9节则以不同的说法，来表达同样的意念：“不要彼此说谎；因你们已经脱去旧人（肉体那旧有的本质）和旧人的行为，穿上了新人（重生了的本质）。”“旧人”就是指人那有罪、未归正的本性。这是旧人和基督同钉十字架（罗六6）的另一种说法。保罗认为这是在人信主的时候，已经发生的事情。

然而，钉十字架与肉体死亡，是不会自动产生的，一定要以信心来发动。其中包括了两方面，首先，信徒要承认肉体已经与基督同钉在十字架上。“你们向罪也当看

自己是死的；向神在基督耶稣里，却当看自己是活的。”（罗六11）人若未能真的与基督一同钉死了，便不能向罪看自己是死的；但因为这事已在人因信得救的一刻发生了，便可以在日常的生活实践中实践出来。那些与基督同死的人，应要“治死身体的恶行”（罗八13）。“身体”在这里成为了“肉体”（未重生的本质）作恶的工具。凡已经出死入生的人，应把自己的肢体献给神作义的器具（罗六13）。已经与基督同死的人，是要“克制”，即要治死属世的情欲，如淫乱、污秽和贪婪（西三5）。脱下旧人和穿上新人之后，信徒更要穿上怜悯、恩慈、谦虚和类似的美德（西三12）。

得胜肉体有时候又称为行在圣灵中。“当顺着圣灵而行，就不放纵肉体的情欲了。”（加五16；参罗八4）行在圣灵中的意思，就是时刻活在圣灵的管治之下。

George E. Ladd

参“身体”1274；“人观”1199；“罪”2371。

参考书目：W. Barclay, *Flesh and Spirit*; E.D. Burton, *Spirit, Soul and Flesh*; W.P. Dickson, *Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit*; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*; W.G. Kummel, *Man in the NT*; W.D. Stacey, *The Pauline View of Man*.

乳香

Frankincense, Mastic

rǔ xiāng

一种有香味的树胶，干后可以磨成粉状，燃烧时发出类似凤仙花的香味。通常会跟没药一并被提及（歌三6、四6；太二11）。乳香是从属波士维利亚类的香油树提炼出来的，特别是卡特利、柏比利弗拉和富利弗拉几个品种。这些树是出产松节油的树之近亲，所开的花呈星形，有纯白或绿色，瓣尖呈玫瑰红色。提取树胶时要在树干上切割一道深缝，流出琥珀色的树胶。由於这些树只生长於南亚拉伯的撒巴（示巴，赛六十6；耶六20）和索马利兰，树胶还需靠商旅运到巴勒斯坦地，所以价值甚高。生於巴勒斯坦所谓的乳香树

(《传道经》五十8)，大抵是卡米弗拉欧坡沙满树，其树胶可用来制造香水。

乳香可以混合其他材料或单独用来制造敬拜用的香。会幕中所用的香，便含有乳香（出三十34）。在陈设饼上（利二十四7）和调素祭的油中（利二1、2、14-16、六15），都放有乳香，但在赎愆祭中却不可放（利五11）。在耶路撒冷的圣殿中，常存有乳香（尼十三5、9）。后来的人也把乳香用来制造化妆品和香水（歌三

6）。因着乳香的名贵价值和敬拜用途，用来赠予圣婴耶稣，是合适不过的礼物（太二11）。

F. Duane Lindsey

参“植物（乳香）”2292。

软弱

Infirmity
ruǎn ruò

参“疾病”661：“医药”2008。

S

撒巴底

Zabdi
sā bā dǐ

大卫的臣下，掌管葡萄园酒窖（代上二十七27）。他称为实弗米人，大概意指他是示番的本土人。

撒巴第业

Zabdiel
sā bā dì yè

●雅朔班之父，雅朔班是大卫军中第一班的班长（代上二十七2）。

●大能勇士之祭司及监督（尼十一14），这里所引的“哈基多琳的儿子”，可能指出他也是“大能勇士之子”。

撒巴各大尼

Sabachthani
sā bā gè dà ní

耶稣在十架上最后所说的其中一句话，是“离弃中的呼喊”（太二十七46；可十五34）。

参“以利，以利，拉马撒巴各大尼”2033。

撒拔

Zabad
sā bá

●拿单之子，示珊之女儿亚来的后裔（代上二36、37；代上二31称亚来为示珊的儿子，但代上二34称“示珊没有儿子，只有女儿”，故亚来应为示珊之女）。

●他哈之子，书提拉之父，属以法莲支派（代上七21）。

●大卫勇士之一，列为亚莱之子（代上十一41）。他可能与本条目#1为同一人。

●约阿施王叛军之一，列为亚扪妇人示米押之子（代下二十四26）。他就是列王纪下十二章21节的约撒甲。撒拔是皇室的侍从，看来曾参与背叛约阿施王。

参“约撒甲”2242。

⑤、⑥、⑦3个同名的祭司，分别属于萨土、哈顺和尼波的后裔，他们遵照以斯拉的吩咐，在被掳归回时期，把外邦妻子休弃（拉十27、33、43）。

撒布

Zaccur
sā bù

比革瓦伊的一个后裔，跟随以斯拉归回耶路撒冷（拉八14）。

撒布得

Zabud
sa bù dé

所罗门王院内的祭司，并“王的朋友”（王上四5）。“王的朋友”可能是指君王的顾问。亚基人户筛在大卫的朝中也有一个相似的官衔（撒下十五37，十六16）。

撒但

Satan
sā dàn

旧约

敌挡神、企图破坏神的计划，并引导祂的子民叛逆神的灵体。

在旧约很少提及撒但。后来有关撒但的概念，本质上是透过神所克制的巨兽形象表达出来（可能就像巴比伦创造故事的创造世界中，称为拉哈伯或鳄鱼，参赛二十七1；伯九13）。他在试探夏娃的故事中，则化为“古蛇”的形象（创三1）。在使者的图画上，撒但扮演一个天上的指控者（伯一6-12，二1-7；亚三1、2）。只有这末次的出现，他才被称为“撒但”或“指控者”，在经文中并没有暗示这位天使是邪恶的（虽然在撒迦利亚书中，神的恩典推翻了那有力的控诉）。直到旧约后期，撒但才以试探者的身分出现：在历代志上二十一章1节中，将撒母耳记下二十四章1节的故事重述，但把撒但（首次以专有名词来形容他）代替了神，并把他描绘成邪恶的形象。因此，旧约并没有有关

於撒但的整全的信条，但却成为后来所出现之信条的材料（有些人认为以赛亚书十四章12节的“明亮之星”是指撒但，但该段上下文却是清楚指到巴比伦王；因此似乎并非有意指到撒但）。

两约之间

犹太人在两约之间时期进一步发展撒但的观念，并称他为彼列、玛斯塔玛和撒玛亚，3个不同的概念都曾出现。第一，旧约中的撒但多次出现，他引诱人犯罪，又在天上的神面前控诉他们，以及妨碍神的拯救计划（《禧年书》十一5，十七16；《摩西升天记》十七；《以诺一书》四十7）。第二，死海古卷把撒但（彼列）形容为邪恶力量的魁首和公义的攻击者。这样的发展或许受到犹太教的邪恶神祇所影响，却又与犹太教的思想不同，而古卷从未显示有两个神，惟独一个神，祂创造了彼列和光明之子两者（后者因神与他同在，最后必定获胜）。第三，撒但常常透过旧约故事显现出来，其中却没有提及他的名字：他贪恋夏娃，因此招致堕落（《所罗门智慧书》二24）；他控制在创世记六章1至4节中堕落了的天使（《禧年书》十五8，十九28），又或他本身就是一位堕落的天使（《以诺二书》二十九4）。因此，在撒但的标题下把分散了的旧约观念和主题结合起来。

新约

新约拥有一个已发展的撒但信条，他还有一系列的名字：撒但（希伯来文，意谓“指控者”）、魔鬼（撒但的希腊文译名）、彼列、别西卜、仇敌、龙、敌人、古蛇、试探者和恶者。撒但被描绘为一群使者的元首（太二十五41）和世界的管辖者（路四6；徒二十六18；林后四4），尤其统治所有不信基督的人（可四15；约八44；徒十三10；西一13）。他敌挡神，并且企图使所有人离弃神；故此他是信徒非常险恶的仇敌（路八33；林前七5；彼前五8），信徒必须坚定不移地抵挡他，看穿他的诡计（林后二11；弗六11；雅四7）。撒但藉着试探人（约十三2；徒五3）、阻挡神的工人（帖前二18）、在神面

前控告信徒（启十二10），及控制敌挡福音的作恶之人（启二9、13；尤其是敌基督，帖后二9；启十三2），使他的奸计得逞。

然而最重要的是，新约教导我们，这个从起初就犯罪的邪灵（约壹三8），因着耶稣的事奉，现已被捆绑，并从天上摔倒下来（路十18；启十二）。虽然撒但仍是一个危险的敌人，耶稣却为我们祷告，又赐给我们祈祷、信心和祂的宝血这些有力的武器。若神容许，撒但可以使人身体患病（林后十二7），神又会把这入交给撒但作惩戒（林前五5；提前一20），然而那却是叫我们在神的保守下得着好处。撒但的结局是永不改变的（罗十六20；启二十10）。

参“明亮之星”1061：“天使”1567：“鬼”“鬼附”525。

参考书目：E. Langton, *Satan: A Portrait*; E. Lewis, *The Creator and the Adversary*; D. W. Pentecost, *Your Adversary the Devil*; W. Robinson, *The Devil and God*; J. B. Russell, *The Devil*; J. B. Russell, *Satan: The Early Christian Tradition*; F. A. Tatford, *The Prince of Darkness*.

撒狄

Sardis
sa di

罗马亚西亚省的重要城市，曾是古代吕底亚王国的首都。她横跨多条大道，连接沿海地区往西和至小亚细亚东部。她是文化、宗教和商业的中心。在克利萨斯王（约主前560-547/6）统治下，以富庶著称。在他的时代，金币和银币已开始通行。撒狄的地理位置和地势环境均十分有利。帕克托罗斯河位处东面，最终流入希尔莫河。中央高地耸立于提摩留斯山的广阔山脉，向北俯临希尔莫谷地，又有连绵起伏的山岭向平原伸展，提供了一个牢不可破的要塞；撒狄便是位处其中。撒狄的位置就在平原之上1,500呎的地方，虽然她在早期曾被占领，但自吕底亚王国（主前十三世纪）早年，便已被视作一个十分重要的根据地；地势较低的城市一直向谷底伸

展。君王住在重要的卫城——就是战争时期的避难之地。

在克利萨斯统治下，吕底亚达至她的全盛期，他把希腊以西的以弗所和士每拿等领地纳入其管辖之下。然而，波斯统治者古列因困该城，在黑暗遮蔽下登上城堡的峭壁而将她攻夺。在主前334年，该卫城向亚历山大大帝投降，亚历山大遂派一队驻军留守该地。亚历山大离世后，撒狄多次易手。她先是由安提柯所控制，跟着是西流基统治者，其后是脱离西流基而独立的别迦摩。安提阿古三世（主前231-187）试图恢复对该城的统治，於是焚烧了地势较低的城市（主前216），并进入城堡去（主前214）。安提阿古三世遭别迦摩和罗马击败后，撒狄就在别迦摩的管辖下，直至主前133年。虽然撒狄在主后三世纪之初颇为繁盛，但在此之前并不突出，后来却成为罗马的行政中心。主后26年，小亚细亚的城市互相竞逐，要取得敬奉该撒而兴建第二间庙宇的殊荣，撒狄得不到注意。主后17年，一场极大

的地震摧毁了该城，皇帝提庇留援助撒狄重建谷底。早在一世期末，基督教已在这里植根，后来还包括了一个主教辖区。新约中写给“撒狄教会的使者”（启一11，三1-6）的书信，让人对那时期的教会境况有深入的了解。主后716年，亚拉伯人入侵撒狄，遂使该城衰落下来。今天撒尔的细小村落仍保留着她的名字。

近年所发掘大量的遗迹证实了很多是罗马公共建筑物：一座剧场、一座亚底米神庙、一座运动场，以及一座令人印象深刻的后期犹太会堂，意味着她是散居各地的犹太人的重要中心。

撒底

Zabdi

sā dī

① 犹太支派谢拉的曾孙（书七1）。亚干便是撒底家谢拉族人（书七17、18）。他亦称为“心利”（代上二6）。

② 示每之子，便雅悯支派中以笏的后裔（代上八19）。

③ 亚萨的儿子，是圣殿乐师之一（尼十一17）；他又称为“细基利”（代上九15）。

撒督

Zadok

sā dū

旧约常见的人名，意思是“公义”。

① 大卫的祭司。除了亚伦以外，以色列史上最著名、影响力最大的祭司，恐怕就是他了。他在押沙龙的叛变时首次出现。那时撒督与同为祭司的亚比亚他，带着约柜跟从大卫，甘愿与他一起逃亡，显示出他们的忠心（撒下十五24-29）。大卫婉拒了他们，把他们送回耶路撒冷作为内应。

撒母耳记下八章17节称撒督为亚希突的儿子；圣经另一处地方，则提到亚希突是以利的孙儿（撒下十四3）。历代志的族谱里，把撒督的谱系，从亚希突追溯到亚伦的第三子以利亚撒（代上六一8、50-53；拉七2-5；《以斯拉一书》八2），却没有提及以利。这看法造成了一个困难。撒督取代了被免职的亚比亚他——以



撒狄亚底米神庙的罗马石柱

利的子孙。圣经提出这件事应验了一个预言：大祭司的职分将从以利家族夺回，交给亚伦另一支子孙（撒下二30-36；王上二26、27）。问题的中心在於以利的谱系，这谱系在旧约里并没有提及。次经把他列入以利亚撒一系（《以斯拉二书》一1、2），但约瑟夫则记载他是亚伦幼子以他玛的子孙（《犹太古史》5.11.5）。

鉴于这个困难，部分学者提出撒督可能根本不是亚伦的子孙，圣经中的族谱是虚构出来支持他的大祭司身分。他们相信撒督是军中的青年勇士（代上十二28），祭司职位是他为大卫立功的赏赐。这看法和下面几个看法一样，都有一个明显的弱点。大卫似乎无意和支派联盟的宗教传统疏远，但这任命却肯定会触犯原有的祭司。另一个看法是大卫把撒督差到基遍，在次要的圣所作祭司长（代上十六39-42）。所罗门在位时，这圣所称为“极大的邱坛”（王上三4）。撒督可能是基遍的祭司，大卫在耶路撒冷把他擢升为大祭司，目的可能是推行把崇拜集中在耶路撒冷的措施。他抬举基遍邱坛的地位，是维持国家团结的手段。

上面的推论全是臆测，以下的也不例外。有人相信大卫攻占耶布斯人的耶路撒冷时，撒督是当地为首的祭司。他们甚至提出，撒督可能向大卫透露了从水道攻城，使敌方不能抵抗（撒下五8）。撒督的名字，近似昔日的耶路撒冷王麦基洗德及亚多尼洗德之名（书十1），以致又有人相信，这是耶布斯的祭司长或祭司君王的传统名字。大卫容许撒督留任，可能是为了疏通耶路撒冷并入王国的过程。这看法有无数弱点。耶布斯人的揶揄令大卫憎恶他们，是很明显的事（撒下五6-8）。采纳耶布斯人的宗教，又把他们的祭司立在以色列人祭司之上，对于以高明的外交手腕来联合国家南北两部分的大卫来说，当然是极不明智的做法。约柜抬入耶路撒冷之后，并非运入耶布斯人的庙宇，而是安放在帐幕之中（六17）。同样，在大卫兴建圣殿的大计里，丝毫没有受耶布斯人的宗教影响。圣殿建在古耶路撒冷的城墙之外，在所罗门王扩建的部分中。

我们实在完全没有理由，怀疑撒督不

是亚伦的后裔。他一出现便是亚比亚他的上级，大卫也主要和他说话。他显然已很有名。他可能也是历代志上十二章28节提到的勇士，上一节可以指他是亚伦的后人。从这时到押沙龙叛变，是一段很长的时期；他大有时间退伍从事宗教工作。此时撒督已有一子，名亚希玛斯。户筛比亚希玛斯和亚比亚他的儿子约拿单传讯给大卫，通知他从速渡过约但河（撒下十五36，十七15-22）。押沙龙的叛变随他身死而烟消云散，犹太支派却迟迟没有欢迎大卫凯旋归来，再度作王。大卫便向撒督和亚比亚他表示不满（十九11-15）。

圣经两次记述大卫手下的官员时，都把撒督列为大卫两个祭司长之一（撒下八17，二十25）。大卫当政的后期，撒督一直担任这职位。大卫临终之时，亚多尼雅发动篡位；他是大卫当时仍然生存的儿子之中，年纪最长的一个。元帅约押和大卫的朋友祭司亚比亚他帮助亚多尼雅，他就自立为王（王上一5-10）。先知拿单立刻插手干预，由拔示巴作所罗门的代表。撒督、比拿雅、大卫的勇士，都支持所罗门（十一27节）。大卫接纳了拿单的建议，亚多尼雅便已无望（二8-53节）。名譽扫地的亚比亚他终于被撤职（二26、27节），留下忠心的撒督作所罗门的祭司长（二35，四4）。接下来的世纪里，撒督的后裔一直保持这个地位。耶路撒冷的重要性日增，他们的地位也日益高升。希西家在位时的大祭司亚撒利雅，是撒督家的一员（代下三十一10）。以西结把祭司的职任，规限在撒督的子孙之内。一般的利未人因为在王国时期远离了神，所以降为看守圣殿、办事作工的人（结四十四10-16）。主前二世纪初期，犹太人受西流基王朝统治。大祭司的职位成了政治任命的空缺，撒督家族便失去了这位分。然而保守分子如昆兰的隐居者，则继续谋求复位。

参“大卫”274；“以色列史”2077。

② 犹太王乌西雅的外公，约坦王的外公（王下十五32、33；代下二十七1）。

③ 大卫王祭司长撒督的一个后代（代上六12，九11；尼十一11）。家谱早期的名字十分近似（代上六8）。

④ 杰出的少年勇士，率领一队数目可

的战士，到希伯仑帮助大卫对抗扫罗（代上十二28；他和本条目#1可能是同一人，参#1第五段）。

●巴拿的儿子，在尼希米时代帮助修葺耶路撒冷的城墙（尼三4）。

●音麦的儿子，也有参加尼希米重建城墙的工程（尼三29）。

●有分在尼希米的约上签署的人（尼21），与本条目#5或#6可能是同一人。

●尼希米第二次管辖耶路撒冷时，任命作库官的其中一人。他是一个文士（尼十三13）。

●基督的祖先之一（太一14）。

Arthur E. Cundall

参“耶稣基督的家谱”1966。

撒都该人

Sadducees

sā dū gāi rén

犹太人的党派，新约中引述过14次，旧约则没有提及。在福音书的记载中，他们最先是在约翰施洗时与法利赛人一起出现，约翰称呼他们是“毒蛇的种类”，也质问他们：“谁指示你们逃避将来的忿怒呢？”他要求他们在生活上显出悔改，而不是空夸自己是亚伯拉罕的子孙（太三7-10）。后来撒都该人和几个法利赛人一起来“试探”耶稣，请求祂“从天上显个神迹给他们看”（太十六1）。耶稣对祂的门徒说：“你们要谨慎，防备法利赛人和撒都该人的酵”，并进一步解释他们的“教训”（太十六6、11、12）。

撒都该人的信念

法利赛人和撒都该人之间的重要分歧，在马太福音二十二章23至33节（参可十二18-27；路二十27-38）最早提及。撒都该人也像其他人一样，想以他们提出的问题为难耶稣，而所带出的一条难题，显露他们对死人复活的怀疑。这段经文把撒都该人形容为那些“常说没有复活的事”的人。他们引述了一个先后是七兄弟妻子的妇人为例：“这样，当复活的时候，她是七个人中哪一个的妻子呢？”撒都该人的问题，暗示复活不可能是真实的。耶稣说他们的想法“错了”，“因为（他们）

不明白圣经，也不晓得神的大能”。

在耶路撒冷教会的早期，“祭司们和守殿官，并撒都该人”，“因他们教训百姓，本着耶稣，传说死人复活，就很烦恼”（徒四1、2）。他们似乎因此领导百姓反对使徒和他们的教训。后来“大祭司和他的一切同人，就是撒都该教门的人，都起来，满心忌恨，就下手拿住使徒，收在外监”（徒五17、18）。新约中还提及他们的，就只有使徒行传二十三章6至8节，那里记载保罗在犹太公议会面前受审。那时候，保罗的说话有其用意，“法利赛人和撒都该人就争论起来，会众分为两党。因为撒都该人说，没有复活，也没有天使和鬼魂；法利赛人却说，两样都有。”

从这些新约经文中，可以知道有关撒都该人的基本信条，他们在祭司家族中的重要性，以及法利赛人与撒都该人之间的鸿沟。

犹太历史学家约瑟夫在主后一世纪末的著作中，为新约增加了有关这党派的材料。他指出撒都该人，相对于法利赛人和爱色尼派，并没有否定神的眷顾，但却强调所有发生在我们身上的事情，都是我们行善或行恶的结果所致（《犹太古史》13.5.9；《犹太战争录》2.8.14）。约瑟夫透过与新约对照，提及撒都该人否定“灵魂的永存不朽，及在阴间的惩罚和奖赏”（《犹太战争录》2.8.14）。他们还说“灵魂随着身躯逝去”（《犹太古史》18.1.4）。希坡律陀·俄利根，和耶柔米这些早期的基督徒作者，指出撒都该人只接纳五经，并不包括其他旧约经卷。然而，他们似乎并不完全否定其他旧约经卷（虽不见得他们会接纳但以理书这一类清楚叙述死人复活的经卷）；但看来，他们反对的是法利赛人所提出的规条，并承认惟有旧约律法才视为有约束力。在此，从他们不信天使和死后得生的立场看来，他们视法利赛人为改革派，而他们自己则是保守派。

另一个有关撒都该人的主要资料来源是米示拿。米示拿是主后二世纪时，将拉比的教训结果而成的文献。撒都该人反对法利赛人企图强加诸百姓身上的繁多规条（“巴拉”3.3、7）。它亦指出他们比其他

犹太人的党派较倾向与外邦人的作风妥协（“尼达” 4.2）。

名称的来源

对于他们的名称来源，有不少建议。第一，它与希伯来字“公义的”（saddik）有关。从语源学的观点来看，困难是在于该字的“i”转变为“u”。这也不是他们得以称为“义人”的理由。

第二，这名称与撒督（Zadok，希腊文中有时写作saddouk）有关连。撒督是大卫时代的祭司（撒下八17，十五24-29），他膏立所罗门为王（王上一32-39）及在其统治下为祭司（王上二35）。据说他是亚伦的儿子以利亚撒的后裔（代上六3-8）。撒督家族的祭司似乎在圣殿中承担起祭司职责，直至被掳。在重建圣殿的筹划中（结四十至四十八），撒督家族的祭司再次被立为“利未人祭司”，负责看守圣殿（结四十四15、16，四十八11、12）。在被掳后，约撒答的儿子约书亚作大祭司（该一），其家系可追溯至撒督（代上六15）。主前二世纪初期的著作，一直强调撒督家族为祭司的意义，但这并非清楚表示撒都该人代表着撒督家族的祭司。而且，希腊文“撒督”一字虽有两个“d”字母，但也不足以理解为与撒都该人有渊源。

第三，后期的拉比传统认为撒都该人的名字取自另一个生于主前二世纪的撒督；但就此评论的不多。

最后，英国新约学者曼逊认为，撒都该人之名是与希腊字syndikoi（意思是“议会的成员”）有关，显出撒都该人作为哈斯摩宁统治者之下的议会议员，基本上是普通百姓多于祭司。

第一处有关撒都该人的历史资料是在约拿单马加比的时代，他在主前160至143年领导犹太人反抗西流基王国，约瑟夫（《犹太古史》13.5.9）指出他们是这时期的党派；他还表示在许尔堪作犹太地的领袖时（主前135-104），法利赛人和撒都该人之间曾出现冲突（《犹太古史》13.10.6）。撒都该人在某种意义上可能是站在撒督祭司家系一方，又或宣称当日的耶路撒冷祭司家系是源于撒督家，但这还

未明确。约瑟夫指出富裕人家支持撒都该人，普通百姓则追随法利赛人。在莎乐美（主前76-67）时代，法利赛人得势，但当犹太后来成为罗马的省份，罗马政府开始对大祭司抑此升彼时，大部分的大祭司显然均系出名门的撒都该家族。当他们能对罗马因循姑息，这些撒都该家族在该地就变得有财有势。随着犹太人和他们的罗马大地主之间的敌意日浓，撒都该人的影响力就逐渐衰微；自从耶路撒冷于主后70年陷于罗马人手上，撒都该人便退出了历史舞台。

Francis Foulkes

参“法利赛人”378；“犹太教”2160；“爱色尼派”34。

参考书目：J.W. Lightley, *Jewish Sects and Parties in the Time of Christ*; M. Simon, *Jewish Sects at the Time of Jesus*; M. Stone, *Scriptures, Sects, and Visions*; S. Zeitlin, *The Sadducees and the Pharisees*.

撒珥根

Sargon
sā ěr gēn

主前722至705年任亚述王，其军事行动在历史上有清楚的记载。从发掘显示，他的宫殿可能是在尼尼微；此外，在摩尔萨巴德也找到一座不完整的宫殿遗迹。撒珥根二世的名字是来自一位著名的勇士，大约生于1,500年前，并曾出征作战（亚加得的撒珥根一世）。他的真正身分并不容易识别。以前的人以为撒珥根是他的“别名”，误把他当成是撒缦以色五世（主前727-722）、西拿基立（主前705-681），或以撒哈顿（主前699-681）。

圣经中只有以赛亚书二十章1节提到撒珥根。虽然先知以赛亚曾警告犹太不要信任埃及（赛十9），犹太却与本身利益背道而行，视埃及为盟友。主前713年，非利士的亚实突城背叛亚述，撒珥根的军队藉此引发一场军事行动，攻击这个军事重地。一个名叫耶玛拉的人寻求埃及。古实，甚至犹太的防卫支援，以一个有效的联盟抗衡撒珥根的军力。然而，在主前711年，撒珥根的军队在派遣的将领“他

下”之下，征服了亚实突（赛二十一）。当亚述人围攻亚实突，埃及人未能为亚实突纠合力，古实人更把耶玛拉交给亚述军队。撒珥根成功地镇压在亚实突的叛变，打破了犹太人一直要建立联盟来击败亚述的希望。犹太丝毫未受亚述人所伤，却能在较佳的位置下，按实际情况评估自己。撒珥根所行的事加强了以赛亚所警告的可信性，那就是信靠血肉之躯的力量，最终一无所有，希望尽灭。

撒珥根先帝撒缦以色列五世对撒玛利亚展开征讨，撒珥根完成了这项任务。撒缦以色列五世显然已围攻了以色列北国达3年之久（王下十七5、6），而在他逝世时，实际上已打完了那场战役。虽然其他的军事胜利标志着撒珥根为人所知的生平，但其中很多都不是决定性的战役。他在任期间，大部分时间都耗在镇压反叛和处理国内的重要问题上。撒珥根最后在塔巴尔这个遥远之地，战死沙场。他逝世的时间不能确定，但在此之前，撒珥根在国内的声望已逐渐减弱，这可能是因为他曾对巴比伦表示复和。主前705年，撒珥根的儿子西拿基立继承其位。

参“亚述/亚述帝国”1898。

撒发那忒巴内亚

Zaphenath-paneah

sā fā nà tè bā nēi yà

约瑟在埃及上任官职时，法老给他起的名字（创四十一45）。对于这个名字的意思，有很多不同的说法。然而可能性最大的，则是一埃及名字之闪族语音译，意为“神说：他要存活”。

参“约瑟#1”2243。

撒番

Zaavan

sā fān

以察的次子，何利族的一个首领（创三十六27；代上一42）。

撒非喇

Sapphira

sā fēi lā

耶路撒冷教会的成员，是亚拿尼亚的

妻子（徒五1）。

参“亚拿尼亚#1”1888。

撒分

Zaphon

sa fen

约但河东一城镇（书十三27），分配给迦得支派（第24节）。主前十三世纪的埃及文献，提及一个名叫大佩那的城邑，亚马拿文献则称这城为沙佩那。

撒分的地点，可能是今天的科斯废丘或沙伊迪耶废丘。但两个地点都不能确定。

根据士师记十二章1节的记载，以法莲人在撒分（和合本译作“北方”）屯兵，谴责耶弗他不邀请他们参加对抗亚扪人的战争（参士十一）。耶弗他回答说他要要求以法莲人合作，却遭受拒绝。双方继而开战，结果以法莲人大败，死了42,000人。

创世记四十六章16节记载迦得有一个“儿子”，名叫洗非芸。民数记二十六章15节提到“洗分”是洗分族的祖先。很多人都以撒分和迦南神祇巴力洗分有关，但多为臆测，全都没有实据。

撒弗

Saph

sā fú

伟人的子孙。以色列人与非利士作战，在迦得被户沙人西比该（大卫的一个勇士）所杀（撒下二十一18），又名细派（代上二十四）。

撒弗他

Sabta, Sabtah

sā fū tā

古实的五个儿子之一，是挪亚的后裔，属舍的族系（创十七）。撒弗他大抵沿着亚拉伯海岸南部定居，那里有几个城市都以他命名。

撒弗提迦

Sabteca

sā fū tí jiā

古实的五个儿子之一，是挪亚的后

裔，属含的族系（创十7；代上一9）。撒弗提迦无疑定居于亚拉伯，但还未确定他准确的居住位置。

撒该

Zacchaeus

sā gāi

犹太收税官，聘请多名助手在耶利哥征收税项。他能够保存这个职衔，可能因为他收买了在这地区收税的特权，又或替另一个富裕的官员收税。无论如何，撒该多以非法途径，从耶利哥积取了大量财富。这城是一个重要的商业中心，位于主要的贸易路线上，把耶路撒冷及约但河东一带的地区连接起来。

路加福音记载撒该与耶稣相遇（路十九2-8）。撒该想寻找耶稣，但碍于身材矮小，无法在人丛中看见耶稣，他于是攀上一株无花果树，以便耶稣走近时，能清楚看见祂。最叫他惊讶的，是耶稣在这树前停下，吩咐他下来，当晚更留宿在他的家里。结果，撒该悔改，并跟从耶稣，答应以4倍偿还他曾欺诈过的人，而且周济穷人。根据亚历山太的革利免所言，撒该后来成为该撒利亚的主教（《讲道学》3.63）。



耶利哥——撒该的家乡

撒该之子约翰

Johanen Ben Zakkai

sā gāi zhī zǐ yuē hàn

第二圣殿末期犹太人之圣者。其出生年日及地点不详，只知他在耶路撒冷学习约有18年之久，其后往加利利，后来又回到耶路撒冷，在“圣殿之荫下讲学”。

他的教义近于法利赛派。在耶路撒冷被围时，他幸而逃出，有人说他藏身于棺木中偷出城去。大概在主后68年，他又成了维斯帕先的俘虏，被送至雅麦尼亚定居。他在此整理犹太教的经典，保存了犹太人的信仰基础。

参“犹太教”2160：“法利赛人”378。

撒固

Sakkuth

sā gù

巴比伦农神的名称，是米所波大米宗教的神星（摩五26）。有些人认为撒固是 *sukkah* 一字的误用，意为“神龛”或“圣幕”，内中会放置一座偶像。

参“龛/迦温”815。

撒罕

Zaham

sā hǎn

罗波安的妻子玛哈拉为他所生的儿子之一（代下十一19）。

撒迦

Salcah, Zecher

sā jiā

① 位于约但河东，巴珊地疆国亚摩利人王国的东北边境，接近以得米城（书十二5）。以色列人击败盟后，就夺得这城（申三10）。后来，撒迦更包括在迦得支派所得为业之地中（书十三11；代上五11）。该城被指是今日的撒卡。

② 基遍之子（代上八31）。

参“撒迦利雅#4”1222。

撒迦利雅

Zechariah

sā jiā lì yǎ

圣经常见的名字，意思是“耶和华记着”。和合本有时译作撒迦利亚。

① 耶罗波安二世之子，北国以色列第十五位君王，耶户王朝的末代君主。撒迦利雅在犹太大王亚撒利雅（乌西雅，主前792-740）38年，即主前753年即位，在位只6个月，便在以伯莲（和合本作“在百姓面前”）被弑身亡；主谋者沙龙篡了

他的王位(王下十四29, 十五8-11)。耶和華應許耶戶, 他的子孫必坐以色列的國位直到4代, 果然在撒迦利雅身上應驗了(王下十30)。

●亞比雅的父亲(代下二十九1)。亞比雅是希西家的母亲。希西家作猶大王29年(王下十八2)。

●流便支派的一位族长(代上五7)。

●便雅憫支派耶利的子孫(代上九37)。历代志上八章31节又称他为撒迦。撒迦可能是撒迦利雅的简称。

●大卫领导游行, 把约柜从俄别以东家运上耶路撒冷时, 在神的约柜面前负责吹号的八个利未人之一(代上十五18、20, 十六5)。

●大卫领导游行, 把约柜运上耶路撒冷时, 负责在约柜前吹号的利未人之一(代上十五24)。

●利未支派伊示雅的子孫, 大卫在位时在圣殿事奉(代上二十四25)。

●约沙法王(主前872-848)差遣到猶大各城教导律法的巨子之一(代下十七7)。

●利未支派革顺族雅哈悉的父亲。雅哈悉应许约沙法王和猶大人, 神必然在摩押和亚扪人手中拯救他们(代下二十一4)。

●约沙法七子之一, 约兰的弟弟。约兰在父亲死后成为猶大王(主前848-841; 代下二十一2)。

●利未支派革顺族亚萨的子孫, 和兄弟玛探雅一同被希西家拣选, 参与洁净耶和華殿的工作(代下二十九13)。

●猶大支派法勒斯的子孫, 他后裔中有一位亚他雅, 是被掳后住在耶路撒冷一个家庭的家长(尼十一4)。

●猶大支派示罗尼的子孫, 他后裔中有一位玛西雅, 是被掳后住在耶路撒冷一个家庭的家长(尼十一5)。

H. Douglas Buckwalter

撒迦利雅

Zechariah
sa jia li ya

圣经常见的名字, 意思是“耶和華记得”。和合本於若干经文译作“撒迦利雅”。

●利未支派可拉族, 米施利米雅7子

中的长子。他是个精明的谋士, 大卫作王时掣签被选, 负责管理圣殿北门的守门人(代上二十六2、14)。

●利未支派米拉利族何萨的儿子。大卫在位时在圣殿西面的入口, 即哈利赫门, 作守门人(代上二十六11)。

●易多的父亲。大卫作王时, 易多在基列地管理玛拿西半支派(代上二十七21)。

●祭司耶何耶大的儿子。猶大的首领离弃耶和華, 敬拜偶像, 受到他的斥责。他们因此心中怀恨, 在约阿施王的命令下, 在圣殿的院内, 用石头打死了他(代下二十四20-21)。然而耶和華却为他报仇, 容让亚兰人击败猶大, 杀死众首领。约阿施也受了重伤, 后来更被两个臣仆刺杀(23-26节)。

耶稣责备当时的猶大人领袖时, 也提到了撒迦利亚在殿中圣地, 白白遭杀这事。祂警告他们会受到报应: “从亚伯的血起, 直到被杀在坛和殿中间撒迦利亚的血为止……这都要问在这世代的人身上”(路十一51; 太二十三35)。依照旧约, 神的先知中被人无辜杀害的, 第一位是亚伯, 最后一位是撒迦利亚。

在马太福音里, 撒迦利亚的父亲是巴拉加而非耶何耶大。这可能是后来抄写时的误录, 文士把他和著名的先知撒迦利亚互相混淆了(亚一1)。

●教导猶大王乌西雅敬畏神、行在祂道中的人(代上二十六5)。

●哥辖族的利未人, 约西亚王时受命监督圣殿修葺的工程(代下三十四12)。

●神殿中的首领之一, 慷慨地把牲畜供给给祭司, 来庆祝约西亚在位时的逾越节(代下三十五8)。

●易多的孙子, 比利家的儿子, 是一位先知。主前520年, 年纪尚轻时开始担起先知的职任。当时在位的, 是波斯王大, 利乌一世(亚一1; 参二4)。先知的身世, 我们所知不多。所罗巴伯作省长、约书亚(耶书亚)作大祭司时(拉五1), 他和同时代的先知哈该同工, 对被掳回归耶路撒冷的猶大人宣讲, 劝告他们完成重建第二圣殿的工作(六14)。他又在约雅金作大祭司之时, 成了易多族祭司的族长(尼十

二16)。撒迦利亚和耶利米、以西结一样，兼任祭司、先知之职（亚一1、7，七1、8）。

撒迦利亚的谱系，有些不一致的地方。以斯拉记和尼希米记，都说他是易多之子，但撒迦利亚书却说比利家是他的父亲。有些人认为比利家和易多是同一个人；又有人相信比利家之名是文士在抄写时，混淆了耶比利家之子（本条目#17，参赛八2）和易多之子的结果。然而，比较合理的解释，是把易多看为撒迦利亚的祖父。族长易多是个名人，主前538年被掳后归回耶路撒冷。可能因为比利家早死，又可能因为祖父名头较大，撒迦利亚於是便被视为易多的继承人（和合本把拉五1译作“易多的孙子撒迦利亚”）。

参“撒迦利亚书”1224：“先知，女先知”1723。

⑤ 巴录后裔的领袖。波斯王亚达薛西一世时，他和以斯拉一同从被掳之地归回犹太（拉八3）。

⑥ 比拜的儿子，是家族的领袖。波斯王亚达薛西一世时，他和以斯拉一同从被掳之地归回犹太（拉八11）。

⑦ 被以斯拉差遣到迦西斐雅的犹太人领袖之一。他们在当地会见首领易多，召集利未人和尼提宁（殿役），与其他犹太人一起从巴比伦归回巴勒斯坦（拉八16）。

⑧ 以拉6个子孙中的一人被掳归回后，接受了以斯拉劝告，休弃了外邦妻子（拉十26）。

⑨ 以斯拉向人民宣读律法时，站在他左边的其中一人（尼八4）。

⑩ 玛基雅子孙，是个祭司。他后裔中有一位亚大雅，是被掳后住在耶路撒冷一个利未人家族的族长（尼十一12）。

⑪ 亚萨的子孙约拿单的儿子，是个负责音乐的祭司。尼希米时代在耶路撒冷行城墙告成礼时，他担任吹号的工作（尼十二35）。

⑫ 在耶路撒冷城墙告成之时，另一位负责吹号的祭司（尼十二41）。跟本条目#14可能是同一人。

⑬ 耶比利家之子，显然很有名声。以赛亚书写“玛黑珥沙拉勒哈施罢斯”这句耐人寻味的话时，有他和祭司乌利亚公开

作见证。先知后来解释这话的意思，是神要审判大马色和撒玛利亚（赛八1）。

⑭ 施洗约翰的父亲，亚比雅班的祭司，祭司后裔以利沙伯的丈夫。大希律在位时（主前37-4），他们住在犹大山地（路一5）。撒迦利亚和以利沙伯一生公义虔诚，但却老而无子（6、7节）。

祭司撒迦利亚被选为本班代表之一，在耶路撒冷的圣殿担任一年一度的事奉。以色列的祭司共分24班，每班一年有两个礼拜在圣殿负责事奉。撒迦利亚在耶路撒冷事奉时，一日掣签被选，得以进入圣所烧香。祭司一生只有一次机会，得到这个特权。在殿中执行任务时，天使加百列向他显现，告诉他说，他妻子以利沙伯虽然素来不育，却要为他生一个儿子。这儿子名字要叫约翰（12、13节），他要为弥赛亚预备道路。撒迦利亚因为不信以利沙伯会在老年生子，被变为哑吧，成了证明天使报讯的记号（18-20节）。撒迦利亚回到殿院，群众看见这祭司只打手式，便知道他见了异象（第22节）。

以利沙伯依照应许得以怀孕。怀孕6个月时，有孕在身的亲戚马利亚来探望她（第40节）。婴儿出生不久，撒迦利亚确定儿子要起名约翰。他说话的能力立时恢复，又被圣灵充满，为神将要以色列成就的事，说出预言，并赞美祂（62-64、67-79节）。

⑮ 施洗约翰的邻里亲族原要照他父亲的名字，给他起名叫撒迦利亚（路一59）。

H. Douglas Buckwalter

参“施洗约翰”1405。

撒迦利亚书

Zechariah, Book of
sa jiā lì yà shū

小先知书中篇幅最长，也是最难明白的一卷书。困难之一，是书中有很多难解的异象。有时会有天使在场，解释异象的意义（一9、10、19、20，四1-4，五5、6）；但很多需要解释的部分，却没有天使的帮助。这些难以明白的段落，引起了无数关于日期、作者、统一、解释的理论。对基督徒来说，撒迦利亚书的重要性在于新约的征引。本书下半部（九至十一章）

是把福音书有关耶稣受难的记叙，引用得最多的先知书。除了以西结书外，旧约书卷对启示录影响得最深的，也是撒迦利亚书。

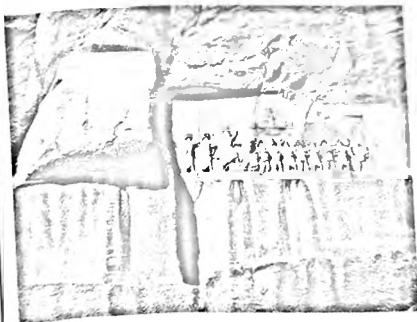
作者

撒迦利亚一名的意思，大概是“耶和华记着”或“耶和华是有名的”。这名字在新旧两约都很常见，旧约圣经约有20人名叫撒迦利亚。至于谁是先知的父亲，引起了疑问。撒迦利亚书一章1节说他是“易多的孙子比利家的儿子”，但以斯拉记五章1节和六章14节，却称他为“易多的儿子”（和合本作“易多的孙子”）。以赛亚时代有另一位撒迦利亚，父亲名叫耶比利家（赛八2）。早在犹大王约阿施在位时（主前835-796），又有另一位名叫撒迦利亚的先知，是祭司耶何耶大的儿子。这位先知被人用石头打死，因为他宣告耶和华要离弃祂那些犯罪的子民（代下二十四20-22）。耶稣提到撒迦利亚，似乎是指这件事，或圣经没有记载的类似事件。然而他却称这位先知中最后的殉道者，为巴拉加（比利家）的儿子（太二十三35）。可是，路加的记载却没有“巴拉加的儿子”这句话（路十一51）。耶稣引用的历代志下，是希伯来文旧约圣经最后一卷书。他可能只是指旧约中最早（亚伯）和最后（耶何耶大的儿子撒迦利亚）被谋杀的人而已。没有证据证明撒迦利亚书中的先知殉道而死，故此最合理的解释，是把这先知看为易多的孙子、比利家的儿子。

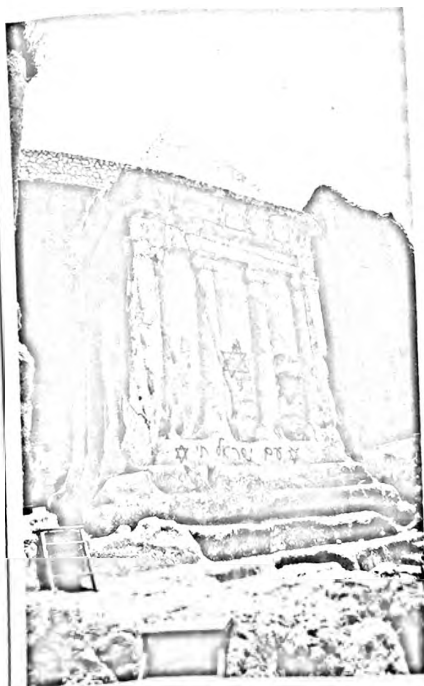
写作年代

撒迦利亚书的上半部（一至八章），日期记载得很清楚。第一个日期出现在全书的第1节：“大利乌王第二年八月”。大利乌是波斯国王（主前521-486），他在位第二年八月，就是主前520年10月。“耶和华的话”第一次临到撒迦利亚，似乎就在这时候。第二个日期记载在一章7节：“大利乌王第二年十一月，就是细罢特月二十四日”，即主前519年2月15日。这日临到撒迦利亚的话，似乎包括了8个夜间的异象，以及和他谈话的天使所说附带的默示。撒迦利亚书的第三个日期记载在七章

1节：“大利乌王第四年九月，就是基斯流月初四日”，即主前518年12月7日。这节引进了一组关乎禁食真义的伦理性和末世性默示（七、八章）。



波斯波立约主前六世纪的大利乌波斯浮雕



撒迦利亚墓

撒迦利亚书九至十四章完全没有日期，也没有提过撒迦利亚、大利乌，或任何君王的名字。经文指出战争在一段和平时期

之后来临，并提到圣殿（十一13，十四20）和希腊士兵（九13）。但撒迦利亚书九至十四章的确实日期，全部都只是臆测。

背景

耶路撒冷的圣殿於主前586年，被巴比伦王尼布甲尼撒毁灭。尼布甲尼撒在耶路撒冷沦陷前后，曾多次攻击耶路撒冷，把很多人掳到巴比伦（参但一1；王下二十四1-26）。耶利米曾两度预言，被掳的日子是70年（耶二十五11，二十九10；参但九2）。到了撒迦利亚时，耶路撒冷沦陷的70年快满了（一12，七5）。大利乌二年（主前520），“耶和華的话”首次临到撒迦利亚时，耶路撒冷已经陷落了66年。巴比伦帝国於主前538年被波斯所灭，波斯王古列颁下诏令，容许所有被掳的人回归原居之地（代下三十六23；拉一1-4）。犹太俘虏中第一批回归的人，约在主前536年，与所罗巴伯及祭司约书亚一同回到耶路撒冷。回归者首要目标之一，是重建圣殿（拉一3）。然而内部的争斗，以及外在撒玛利亚人的迫害，令重建工作不能即时进行。主前521年，大利乌一世即位，耶路撒冷和巴比伦的犹太人，洋溢一片充满期望和热切的态度。可能也曾被掳到巴比伦的先知哈该和撒迦利亚，开始有力地传讲神的话，以致第二圣殿重建工程於主前520年恢复，516年竣工（拉五1、14、15；该一、二；亚一至八）。

撒迦利亚书的记叙，在大利乌王第二年（主前520）开始。被掳归回的人中，有些回到耶路撒冷已经16年了，但重建圣殿的工作，依然一点儿进展也没有。撒迦利亚第一篇信息呼吁人民悔改，不要重犯列祖的过错，他们列祖的罪和不肯悔改的态度，就是人民被掳、圣殿被毁的原因（亚一1-6）。接下来8个夜间的异象（一7至六8），向人民保证圣殿必然会在所罗巴伯手下重建（一16，四9，六15）。撒迦利亚书用两节的经文，言简意赅地描述了圣殿重建之前，耶路撒冷艰难困苦的光景。“万军之耶和華如此说：‘当建造万军之耶和華的殿，立根基之日的先知所说的话，现在你们听见，应当手里强壮。那日以先，人得不着雇价，牲畜也是如此；

且因敌人的缘故，出入之人不得平安，乃因我使众人互相攻击。’”（八9、10）

撒迦利亚书开首的8章，就是以主前520至518年耶路撒冷的社会、政治、宗教情况为背景。但从第九章以后，这些历史关系便消失了。第九章的开始，是述及亚兰，包括了大马色、推罗、西顿，以及非利士的默示。这些地方都会被攻占、洁净，变成好像犹太的一族（1-8节）。预言中也应许将有新王凯旋进入耶路撒冷；祂会谦谦和和地骑驴而来，祂的统治将会是和平而遍及普世的（9、10节），下一个默示说到被掳的会得着释放（第11节），然而所指的可能不是被掳到巴比伦，因为这里提到了希腊人（第13节）。撒迦利亚书九至十二章的体裁是诗歌而非散文，内容是末世性的，主要关乎将来的事；部分学者称之为启示文学。万国攻打耶路撒冷，却被击败（十二、十四章），圣殿依然存在（十一13），但在新耶路撒冷和神的国中，似乎不是占着最重要的地位（十四6-9）。

写作目的

本书的目的是确证和鼓励。主前520年，犹太人需要重建圣殿的确证，以后神的子民也需要知道神的国度必会丰满地来临。撒迦利亚书有3个信息：必须悔改（一1-6）；8个象征圣殿重建、神的荣耀重回耶路撒冷的夜间异象（一7至六8）；以及神国的来临（九至十四章）。

内容提要

撒迦利亚书可以分为两个主要部分：第一至八章和第九至十四章。第一部分的日期，是在主前520年与518年之间。这部分包括了比利家的儿子撒迦利亚的默示和异象。它的体裁是散文，其要点是向归回的犹太人保证圣殿将会重建。第二部分（九至十四章）没有说明日期，也没有提到撒迦利亚。圣殿已经存在，而大部分的语言都是末世性、启示性的。第二部分可以再分为两部分：第九至十一章和第十二至十四章。第九章和第十二章都以同一句话开始：“耶和華的默示”。

撒迦利亚书第一部分（一至八章）可

分为4个段落：前言和第一个默示（一1-6）；8个夜间异象和附带的默示（一7至六8）；约书亚的象征性加冕（六9-15）；有关禁食和道德的问题（七1至八23）。

前言（一1）

这段落清楚说明，事件是发生在巴比伦所法的“八月”，即阳历10月中旬至11月中旬。波斯王大流乌2年，是主前520年。要明白撒迦利亚的事工与哈该的信息（参该一、15，二1、10、18、20），并所罗巴伯重建圣殿工程之间的关系，这个日期十分重要。第一个默示的重点是悔改的需要。发出这信息的时间，正在哈该第二篇和第三篇信息之间。撒迦利亚和哈该一样，把失败和其他的艰难，归咎於未能重建圣殿（参该一6-11）。撒迦利亚呼召人民悔改，好使他们能在圣殿的工程上坚忍到底。

夜间异象和附带的默示（一7至六8）

撒迦利亚在耶路撒冷所见的这些异象，似乎都是在大利乌2年（主前519）11月（细罢特月，阳历1月中至2月中）24日赐下的。其中7个异象基本上都有同样的形式。4个异象以“我夜间观看”开始（一18，二1，五1，六1）；一个以“我举目观看”开始（一8）；另一个以“那与我说话的天使又来叫醒我……问我说：‘你看见了什么？’我说：‘我看见了……’”（四1、2）作为开始；又一个（第七个）的第一句，则是：“与我说话的天使出来，对我说”（五5）。然而，剩下的一个异象和其他7个却不相同，它的开头是：“天使又指给我看”（三1；参摩七1、4、7）。这是以第三身姿态讲述的信息。对于这位天使，我们所知不多；他也没有直接给撒迦利亚的信息，他好像不过是个旁观者。这异象和其他7个分别之大，使它看来不像是原来8个异象之一。

这8个异象整体上的关系并不明显。开头的异象发生在黄昏或晚上，最后一个则在日出之时；部分学者认为这发展有特别的含义。其他学者则看出这些异象，有一对一的关连。第一个和最后一个异象，主题都是马、骑马者或马车。第二和第三个异象描述犹大和耶路撒冷的复兴（一18-21，二1-5）。第四和第五个异象则讨论在复兴的社群中，两个领袖的地

位。约书亚会被洁净，恢复大祭司之职（三1-5），省长所罗巴伯会完成圣殿的重建（四1-14）。第六和第七个异象则以地得洁净为主题。飞行的书卷会进入一切贼人和作假见证的人家中，带来毁灭（五1-4）。代表罪恶的妇人被装在量器里，带到示拿地（五5-11）。

此外，又有4个默示散见于异象的记述之间（一14-17，二6-12，三6-10，四8-14）。每个默示都是以“万军之耶和華如此说”、“你要宣告说”开始的（一14、17）。第一个默示向人民保证圣殿、城邑和耶路撒冷蒙拣选的身分，都会恢复。第二个默示呼唤仍在巴比伦的俘虏，归回犹大和耶路撒冷（二6-12）。撒迦利亚书二章12、13节很值得注意。第12节是旧约唯一称巴勒斯坦为“圣地”之处，第13节和哈巴谷书二章20节的崇拜宣言相似：“耶和華在他的圣殿中，全地的人都当在他面前肃敬静默。”异象记叙中的第三个默示，以大祭司约书亚为将要来临之神仆的表记。这神仆就是一日之内，要除掉全地罪孽的苗裔（三6-10）。

约书亚的象征性加冕（六9-15）

神差遣撒迦利亚到西番雅的儿子约西亚家里，用从巴比伦回来之人的金银造一个冠冕，戴在祭司约书亚的头上，作为祭司君王、苗裔、建造圣殿者的象征。礼成后，这冠冕要安放在圣殿里，作为奉献金银者的纪念。这章最后一节（六15）似乎是说，正如被掳者的金银用来象征王国将来的君王，被掳到“远方的人”也会参与把圣殿建成。听者从此便能知道，这些预言是神差遣撒迦利亚宣讲的。他们积极地顺从神的声音时，这一切便会成就。

有关禁食和道德的问题（七1至八23）

大利乌4年（主前518），一个代表团从伯特利（耶路撒冷以北10哩）来到耶路撒冷。那时重建圣殿的工程已经进行两年了。代表团的目的是，要祈求耶和華的恩（七2），并向祭司和先知求问，是否需要继续遵行自从圣殿在70年前被毁后，一直以來所实行的禁食。耶和華藉撒迦利亚请问他们，斋戒的动机是为神还是为己。问题的症结就是神喜悦真诚、公义、慈爱，过於禁食。撒迦利亚的信息，神早

已藉昔日的先知向祂的子民宣讲了(7-14节)。撒迦利亚书的第一部分,以10个应许作结(8:1-2:3)。这10个应许,每个都以“耶和華如此说”或“耶和華的话临到我说”开始(2:4、7、9、14、18、20、23节)。神的结语不是审判,而是应许、盼望、赦免、复兴。

耶和華的默示(九至十四章)

撒迦利亚书的下半部(九至十四章),可以分为两个几乎相等的段落:第九至十一章(共46节)和第十二至十四章(共44节)。每个段落都以“默示”(原文作“担子”)开始(九1、十二1),两者基本上都是末世性的。第一个段落(九至十一章)的主题是各支派归回巴勒斯坦(九11-17,十6-12)。耶和華成就此事的方法,是先在巴勒斯坦和亚兰(叙利亚),消除拦阻祂统治的力量(九1-8,十一1-3)和邪恶的牧人(统治者;十2下-5,十一4-17),和平之君接着便会来临(九9-10)。

撒迦利亚最后的“担子”也是末世性的(十二1至十四21)。这个默示的主题是耶路撒冷和犹太。耶路撒冷两度受外邦攻打(十二1-8,十四1-5),耶和華两次都为耶路撒冷、犹太和大卫家作战。耶路撒冷为一个不知名的殉道者哀哭(十二10-14)。这殉道者称为良善的牧人,他被击打,羊就分散了(十三7-9)。耶稣讲述祂被捕时,就引用了这段经文(太二十六31;可十四27)。一个泉源将为大卫家而开,罪恶、偶像、假先知,将从耶路撒冷的居民中洗净(十三1-6)。新耶路撒冷必在原地仍居高位,四围各处将变为平原(十四10、11)。新耶路撒冷没有黑夜,也没有严寒酷热。活水要从耶路撒冷流出,耶和華成为全地的王,(6-9节)。反抗耶路撒冷的会被毁灭(12-15节),然而生还的人却会年年守住棚节,敬拜耶和華(16-19节)。撒迦利亚书最后一幕,是世界在哈米吉多顿大战之后,成为洗净罪恶的新世界。神降临统治,一切都会变成圣洁。战马变成像祭司冠冕一般圣洁,普通煮食的器具,变得和圣殿的器皿一样。迦南人或做买卖的人要被除灭。犹太人和外邦人之间,圣洁和不洁之间,再无分别。重要的是,人是否尊万军之耶和華為王而敬拜祂。

Ralph L. Smith

参“被掳归回时期”112:“以色列史·2077:“预言”2179:“撒迦利亚”#8·1223:“先知·女先知”1723。

参考书目:J.G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*; D. Baron, *Visions and Prophecies of Zechariah*; R.A. Mason, *The Books of Haggai, Zechariah, and Malachi*; G.A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*; M.F. Unger, *Zechariah*; C. von Orelli, *The Twelve Minor Prophets*; C.H.H. Wright, *Zechariah and His Prophecies*.

撒刻

Zaccar

sā kē

①沙母亚之父,沙母亚是十二探子之一,代表流便支派窥探迦南地(民十三4)。

②属西缅支派,是哈母利之子 and 示母之父(代上四26)。

③在祭司班次的记载里,是米拉利子孙之一(代上二十四27)。撒刻及其家族显然在祭司的供职上只有微小的职分(参代上二十四5、7、20)。

④亚萨的一个儿子,奉派在圣殿事奉(代上二十五2)。撒刻和他的儿子及兄弟掣了第三签,在圣殿作乐师(代上二十五10)。撒刻的子孙在归回后,也参与城牆的奉献礼(尼十二35)。

⑤音利之子,负责修建羊门附近的一段耶路撒冷城牆(尼三2)。

⑥利未人,在尼希米的约书上签署,立志服从神的律法(尼十二12)。

⑦玛他尼之子,哈难之父,在尼希米时期,作库官的助理,管理库房(尼十三13)。有认为他与本条目#6为同一人。

撒拉

Sarah

sā lā

亚伯拉罕的妻子,原名撒莱(创十一29)。当神应许赐给她一个儿子,并使她成为多国之母,她的名字就改为撒拉(创十七15、16)。撒拉既是亚伯拉罕的妻子,亦是他同父异母的妹子(创二十12)。

亚伯拉罕离开迦底的吾珥往哈兰,

最终进入迦南地，撒拉都与他同行（创十一31，十二5）。她在婚后一直没有生育（十一30）。神向亚伯拉罕应许必叫他成为大国（十二2），并会把迦南地赐给他的后裔时（十二7），撒拉依然未有孩子。

过了10年（参创十二4，十六16），撒拉还是没有儿女，她就将她的使女埃及人夏甲给了丈夫亚伯拉罕为妾。夏甲怀孕生了一个儿子，名叫以实玛利（十六3、4）。神应许将有一大国从以实玛利而出（十七20），却指出他并不是那个承受应许的婴孩（十七21）。虽然撒拉听到自己要生一个儿子而心里暗笑，但她确是那个婴孩的母亲（十七19-21，十八10-14）。以撒的诞生，使这个预言得着应验（二十一2、3），那是在亚伯拉罕最初蒙应许得后裔的25年之后，那时撒拉已经90岁（十七17，二十一5）。

亚伯拉罕和撒拉刚进入迦南，却遭遇饥荒，迫使他们下到埃及去，撒拉在埃及人面前被指是亚伯拉罕的妹子。因着撒拉容貌极其美丽，使她被带进法老的王宫去（十二11、14），而亚伯拉罕不用被杀，反得到埃及人的厚待和赠礼。神藉着降灾予法老家，促使撒拉得到释放，从而保守亚伯拉罕和撒拉的婚姻。亚伯拉罕和撒拉在基拉耳的时候，又采用类似的权宜之计（第二十章），在那里她被带进基拉耳王亚比米勒的家。神再一次保护撒拉，保守她成为所应许的后裔之母，亦避免出现有关谁是以撒之父的疑猜。以撒在这事以后不久便出生（二十一1-5），他的出生极具意义，因早於一年前已应允了（十七21，十八10-14）。

撒拉离世时是127岁，埋葬在亚伯拉罕自赫人以弗仑买来的麦比拉洞中（创二十三）。

除了创世记之外，旧约中只有以赛亚书五十一章2节提及撒拉。新约中提及她的，有罗马书四章19节、九章9节，希伯来书十一章11节，彼得前书三章6节和加拉太书四章21至31节；但是加拉太书的经文，并没有提及她的名字。

参“不育”200：“亚伯拉罕”1832：“列祖时代”915。

撒拉但

Zarethan, Zeredah

sǎ lǎ dàn

耶利哥北面，约但河边的一个城市或地区。圣经第一次提到这地方，是说约但河的水在亚当城那里“停住”；亚当城就在“撒拉但旁”（书三16）。列王纪上记叙所罗门的行政区域时，详细地描述耶斯列下面，伯善一带有个地方名叫撒拉他拿（四12）。户兰在疏割和撒拉但中间的约但平原，用胶泥为圣殿铸造铜器（王上七46）。历代志下四章17节的平行段落所提到的撒拉但，可能也就是撒拉但。这么多相近的名字，令原址的鉴定更形复杂。除了上面所列的名字以外，列王纪上十一章26节提到耶罗波安的家乡洗利达；士师记七章22节记述米甸人被基甸击杀时，所逃到的地方中，有一个名叫西利拉。很多人认为这两个地点，都是撒拉但。然而依照地理上的细节，只有西利拉才有可能 是撒拉但。

撒拉弗

Seraph, Seraphim

sǎ lǎ fú

圣经中只有两次提及天使般的活物，且均在以赛亚书同一章中出现（赛六2、6）。“撒拉弗”一字原是复数，但从以赛亚看见的异象来说，似乎不可能确定他究竟看到多少个撒拉弗。先知提到他们时，就像是述说一些人们相当熟悉的灵界之物，由於其他地方没有提及过，看来便有点奇怪。

以赛亚描述撒拉弗各有6个翅膀：2个遮脸、2个遮脚，余下的一对用来飞翔。

在这异象中，撒拉弗是用以赛亚所能明白和记录的说话表达他们的思想，但这并不表示这些存在物有人的样式。现有的证据只能指出，他们是崇高的灵界物，经常赞美和敬拜神，又赋予他们一定的能力，以致神透过他们带来宽恕和恩典。这些存在物是配当在神至高权力的宝座旁侍候。

撒拉弗之意义不能确定。有些学者认为它是从“燃烧”这字根引伸而来，也有认为撒拉弗是有“权贵”或“贵族”之意。

还有一个理论，是把撒拉弗与那苦害旷野中以色列人的火蛇，和挂在杆上的铜蛇有关连的（民二十一6-9），但这理论是建立在相当可疑的语源学之上。

有人提出撒拉弗是来自米所波大米的哈拉夫废丘的雕石，那石是一只长有6对翅膀的受造物，每只手上握有一条蛇。这雕石可能是在吉加墨斯史诗中那个蝎人的神话人物，他是若干圣山的守护者。

有些学者把撒拉弗等同於一只鹫头飞狮，古代巴比伦人把鹫头飞狮看为守护者；然而，并没有足够证据支持这说法。还有一个同样不大可能的看法，就是古代近东某些对蛇的崇祀是与撒拉弗有关的，只因希伯来人把蛇看成是被咒诅的种类。

撒拉弗很有可能是天上之物的形体，本质上与基路伯相类，且在神的宝座旁参与类似的事奉。

参“天使”1567；“基路伯”652。

撒拉米

Salamis
sā lā mǐ

居比路东岸的海港。巴拿巴和扫罗展开第一次宣教旅程不久，就在此登岸，并“在犹太人各会堂里传讲神的道”（徒十三5）。传统认为使徒到达撒拉米时，这城已有1,000年历史，那是由透克罗斯在特洛伊战役完结后回程时建立的。

近来，考古学家发现，有证据显示数世纪前的迈锡尼已有人居住。多个世纪以来，撒拉米是一个主要海港，把铜、木材、陶瓷和农业产品输往欧洲、非洲和亚洲。多利买人鼓励犹太人移居此地，因此巴拿巴和扫罗曾在这地的“犹太人各会堂”宣讲福音。巴拿巴的坟墓就靠近阿里巴拿巴修道院（主后477发现）。

主后332及342年，该城分别遭到哈德良和地震的破坏后，由拜占庭皇帝君士坦丁二世（主后336-361）重建。主后332年之前，撒拉米在岛上成立了最大的犹太人团体。后来那地方容纳了最大的基督徒群众，因而成为该岛重要的教区。

主后647年，该城给萨拉森人毁灭后，其海港便为淤泥充塞，那地因而荒废。在土耳其时期，该海港给法马古斯塔的港口



撒拉米的广场遗迹

所取代。

从撒拉米遗址发掘所得，计有罗马浴池、别墅、花岗岩广场、古罗马教堂、市场和朱庇特神庙。部分的城墙和古代港口已能鉴别出来。最使人印象深刻的遗迹是在尽北之处的“大理石广场”。这幢巨大的综合建筑物包括了希腊罗马时期体育场地的遗迹、大会堂，以及拜占庭早期的浴池。主要的广场或市集的面积是750乘180呎，四周有巨大的哥林多石柱围绕着，岛上的古罗马教堂闻名远播，显然是在君士坦丁二世将城改名为君士坦蒂亚后建成的。许多的基督徒群体一度在撒拉米兴旺，为巴拿巴和保罗的开荒工作作见证。

撒拉他拿

Zarethan
sā lā tā nā

出现於列王纪上四章12节的地名，与撒拉但极可能是同一地方。

参“撒拉但”1229。

撒拉铁

Shealtiel
sā lā tiē

犹太王耶哥尼雅（约雅斤，主前598-597）的儿子，也是所罗巴伯之父。被掳归国期间，所罗巴伯带领犹太人返回耶路撒冷，并作犹太的省长管治该地（拉三2，五2；尼十二1；该一、12、14）。在基督的家谱中，多次提到撒拉铁既是耶哥尼雅的儿子（太一12），又是尼利的儿子（路三27）。在历代志上三章17至19节中，撒拉铁似乎是所罗巴伯的祖父，又或

是其叔父。还有一个可能，撒拉铁是尼利的儿子，显然亦是耶哥尼雅王位的继承人；撒拉铁逝世时，所罗巴伯便是下一位继承王位的人。

撒来

Salai
sā lái

① 被掳后，在耶路撒冷城居住的928名便雅悯人之一（尼十一8）。

② 被掳后，在约雅金时期的利未家族，为大祭司（尼十二20）；可能与尼希米记十二章7节的撒路同属一人。

参“撒路#2”1231。

撒莱

Sarai
sā lái

亚伯拉罕之妻撒拉的原名（创十一29）。

参“撒拉”1228。

撒勒法

Zarephath
sā lè fǎ

为以利亚提供食物和住处之女子的乡村（王上十七9、10；路四26）。俄巴底亚后来预言，被掳的以色列人将要“得地直到撒勒法”（俄20）。以利亚时期，撒勒法是西顿的属地，所以，他得到保障，不受以色列王亚哈之害。撒勒法可能便是今日的苏拉芬，当地有一座教堂，据说便是那寡妇屋子的所在。

撒冷

Salem, Salim
sā lěng

① 既是祭司，也是王的麦基洗德，就是来自这城（创十四18；诗七十六2；来七1、2）。撒冷据说是耶路撒冷古代之名。

参“耶路撒冷”1945。

② 位近约但河西的哀嫩。哀嫩以水泉众多而闻名，约翰就在该处施洗（约三23），她的位置不详。有些人赞同优西比乌（一位早期教父）之说，认为她在低加波利地区内西古提波利斯（伯珊）以南大

约7哩。亦有人认为撒冷是位於撒玛利亚境内纳布卢斯以东近示剑处，或可能在耶路撒冷东北7哩外的撒伦河。

撒立

Sarid
sa lì

位於西布伦境内近南部边界的城镇，在玛拉拉以西和吉斯绿他泊以东之间（书十九10、12）。有些人认为她就是接近耶斯列平原的沙德废丘。

撒烈

Zered
sa liè

以色列人安营的溪谷，据载位於以耶亚巴琳和接近亚嫩河以北一个停居处之间（民二十一12）。虽然撒烈溪的确实位置仍有待稽考，但很可能就是现今的希撒河——一个形成古摩押和以东边界的河床，随着流向西北方的河道，流进死海的南端。以色列人渡过撒烈谷，显示以色列在加低斯巴尼亚背叛神至今，已有38年（申二13、14）。

撒路

Salu, Salu
sā lù

① 便雅悯人，米书兰的儿子，在被掳后居住在耶路撒冷城（代上九7；尼十一7）。

② 以色列民被巴比伦掳去后，跟随所罗巴伯归回耶路撒冷的利未祭司（尼十二7）。尼希米记十二章20节提及的撒来可能与撒路同是一人。

③ 心利的父亲，属西缅支派。心利是他宗族的首领，被非尼哈所杀（民二十五14）。

撒罗米

Salome
sā luó mí

这名称源自希伯来问候语“平安”（*salom*）。

① 跟随耶稣的妇人，可能是马利亚的姊妹，雅各和约翰的母亲。在马可福音十

五章40节，福音书的作者描述了几个站在十字架下的妇女，并提出其中3位的名字，分别是抹大拉的马利亚、小雅各和约西的母亲马利亚，以及撒罗米。同样，当马可描述到那些在清早时候来到坟墓的妇女，指出她们就是抹大拉的马利亚、雅各的母亲马利亚，并撒罗米。她们带了香膏，要去膏耶稣的身体（可十六1）。福音书中，马太提及两名妇女，一个名叫马利亚，另有西庇太两个儿子的母亲（她可能就是撒罗米）：约翰则提到耶稣的母亲马利亚的姊妹。假如撒罗米是马利亚的姊妹，而她和西庇太儿子的母亲是同一人，那么，西庇太的儿子雅各和约翰便是耶稣的表兄弟了。

② 希罗底的女儿，是希罗底与首任丈夫希律腓力所生的。虽然在马可福音六章22节或马太福音十四章6节均没有指出她的名字，但传统相信她就是那个跳舞使希律欢喜的女子，以致他起誓，随她求什么，都必应允她，甚至是其国的一半。在她的母亲驱使下，她要求取施洗约翰的头。

撒玛 Shemer sa mǎ

撒玛利亚山的物主，以色列王暗利将其地买下作为他的新首都的据点，并以撒玛命名（王上十六24）。



希律的撒玛利亚广场遗迹，这城的物主本为撒玛，并以此命名。

撒玛利亚

Samaria
sā mǎ lì yà

北国以色列的首都，其中为人认识的是塞巴斯蒂村落所处的撒玛利亚山。

历史

撒玛利亚山是暗利向这地原有的部族撒玛买回来的。他将他的新首都建于此地（王上十六24）。该处的村落所属的年代显然最少可追溯到主前十世纪，又或是十一世纪。她成了复兴之王国的中心，并享有新建之暗利王朝的威望。然而，撒玛利亚易受围攻；叙利亚的便哈达（亚兰的大马色）曾联同32个王上来攻击她（王上二十），但以色列人成功将他们驱逐（1-21节）。亚哈之子约兰作王时，便哈达再来攻击撒玛利亚（王下六24至七20），漫长的围困，差点攻陷了这城。

经过一连串的战役，以及耶户兴起政变，吩咐杀掉撒玛利亚的巴力众祭司（王下十18-28），遂使这城在耶户的子孙治理下，重归耶和華的名。然而，在约哈斯作王时，撒玛利亚仍然有百姓敬奉亚舍拉（王下十三6）。叙利亚在军事上依旧占有优势（王下十三7）。

在主前八世纪期间，以色列蒙神眷顾（王下十三14-25）；在耶罗波安二世时，撒玛利亚非常繁荣兴旺（王下十四23-28；摩三10、15，四1，六1、4-6）。在主前八世纪末后，以色列的内哄（王下十五）使王国面临亚述人的侵夺（29-31节）。最后，加利利、外约但，甚至可能沿海平原，都已失陷被掳后，撒玛利亚也落入撒珥根二世的手中（王下十八9-12）。在随后的数十年间，外邦被掳的人也迁徙到该地。

在波斯时期（主前六至四世纪），撒玛利亚是一个行政中心，由领导阶层管治，其中包括多位名叫参巴拉（例：尼二10及其他）的人。当中的撒玛利亚人口，虽视他们自己为以色列的一分子，却受到犹太人排斥（斯四1-3）。其后，伊里芬丁的犹太人需要在埃及重建圣殿时，却向撒玛利亚人寻求帮助。

亚历山大大帝在主前331年来到利云

时，撒玛利亚人初时曲意逢迎（约瑟夫：《犹太古史》11.8.4），但后来他们却杀了他的省长（库尔提乌斯，4.8.9-10）。他们多个领袖在迪列河的洞穴避难，他们在那里连同个人文件（蒲草卷）跌落陷阱中，窒闷而死。马其顿的人迁徙就是到那地。

主前108至107年，撒玛利亚为许尔堪所管治（《犹太古史》13.10.2；《犹太战争录》1.2.7）；他毁灭了该城。庞培重建这城，其后，由迦比纽进一步修造。希律王为纪念该撒亚古士督（塞巴斯图），把该城取名为塞巴斯蒂亚，并为他建了一座大殿宇。希律在塞巴斯蒂亚款待亚基帕，杀了他的妻子玛利暗，又勒死他的众子。第一次犹太战争期间，塞巴斯蒂亚人对罗马倒戈相向。

考古发掘

两队考古远征队曾在撒玛利亚展开考古工作，分别是1908至1910年的哈弗计划，以及在1931至1935年，由哈弗、巴勒斯坦发掘基金、耶路撒冷的不列颠考古学院，及希伯来大学联合进行。他们在塞巴斯蒂村的山上，发掘了古代撒玛利亚（塞巴斯蒂亚）废墟。撒玛利亚山位于盆地中央，与四周俯瞰她的山脉相隔甚远（摩39）。

由於该地屡次重修，以致地层非常复杂。国家的卫城四周围绕着用方石建筑的掩蔽城墙，又包括了仓库及其他重要建筑物。石岩中的坑地藏有前暗利王朝时期（主前十至九世纪）的陶器碎片。



撒玛利亚城

在众多重要的发现中，有一系列的象牙制品显示了腓尼基的艺术传统，揉合了强烈的埃及色彩。撒玛利亚的陶片表明了以往曾有酒和油运输给首府中的达官贵人；有时还提到发送船运的本地管理员。内文分为两大类，分别是9和10年，以及15年的。它们可能同是源自一个统治了15年的王，或来自两个不同的王。并且是从储存室地下的物品中发现，故此必定可追溯到主前八世纪初期或中叶。

后期的建筑物包括马其顿大量的防卫建设，希律为亚古士督兴建的庙宇和女神瑞利的庙宇根基和祭坛，也有民居、柱廊街道、剧院、古罗马教堂，以及其他建筑。该处有一所中世纪修道院，以纪念曾在该地发现施洗约翰的首级。

由於人口的变迁，使希律治下的马其顿人及后期别的老兵成为迁徙的人，其冈语名字渐渐消失，希腊罗马的塞巴斯蒂亚仍以亚拉伯村落的塞巴斯蒂存留下来。

Anson F. Rainey

参“以色列史”2077：“撒玛利亚人”1233：“犹太教”2160。



位於撒玛利亚的希律王宫遗址

撒玛利亚人

Samaritans

sā mǎ lì yà rén

分裂出来的一种论信仰群体，在神学观念上与犹太人相近。这群体居住在犹太以北和加利利以南的地方，与他们的犹太人邻居处於敌对的紧张状态。耶稣对这群体被他人轻视的群众所持的态度，与该时代的人大相逖庭。

教派的起源

倘若要确定撒玛利亚人的教派在何时兴起，以及最终在何时与犹太教割裂，那实在很困难。旧约认为撒玛利亚人的教派是源於外地的殖民，他们对神的敬拜只是虚饰的偶像崇拜。根据列王纪下十七章，撒玛利亚人的教派，是自主前722年以色列人被亚述人击败后，随着种族的互迁而产生的。亚述王将以色列人从该地迁离，再将从巴比伦、古他和其他不同国家被征服的民族迁移安置进去（第24节）。

撒玛利亚人对他们的起源提出相当不同的解释。他们自称祖籍是犹太人的以法莲和玛拿西支派（参约四12），并认为主前722年以色列人被亚述人俘虏，不是指全部的以色列人，他们也不是永久被掳。对于撒玛利亚人与犹太人彼此间互相敌视，撒玛利亚人认为是犹太人背弃信仰，又在以利的时代，建立异端的圣所，而不留守基利心山上唯一的圣地，这些均是以色列人的罪。因此，从宗族和敬拜上看来，撒玛利亚人视自己是真以色列人。

从亚述人在这时期的记载，人口迁徙确实出现於北国，但显然并没有实行彻底的放逐（参代下三十四9）。这暗示了两件事情：首先，本土的以色列余民没有被掳；其次，虽然在同化的初期，信仰混合主义无疑存在，但本土的居民逐渐赢取了被掳的外邦人的归信。

撒玛利亚人和犹太人的关系

居於基利心山北部（撒玛利亚人的圣山）、示剑和撒玛利亚境的撒玛利亚人，与在犹太和后来加利利地的犹太居民之间的历史关系，仍是极不稳定的。昔日南北两国之间的紧张形势，随着波斯统治者古列敕令被掳者返回耶路撒冷而再次复燃起来（约主前538）。当时整个南部地区是由来自北方撒玛利亚的参巴拉所管治，参巴拉是在波斯权力下的一个巴勒斯坦土生统治者。那些回归耶路撒冷的被掳者，尤其是那些要重建耶路撒冷圣殿的，明显地威胁着参巴拉在北方的权力（拉四7-24；尼四1-9）。

最初，敌对是出於政治动机，但其后，或许是在主前四世纪（接近波斯统治的晚

期或希腊统治的早期），敌方在基利心山上建造一座庙宇；於是政治的动机演变成宗教的动机。约在这时期，犹太人对撒玛利亚人的敌视，可从《传道经》五十章25、26节看出来（大约写於主前200）。书中对撒玛利亚人的尊重排在以东人和非利士人之下，撒玛利亚人还被称为“愚笨的人”（参《利未遗训》七2）。

犹太人轻视撒玛利亚人，是因为他们没有抗拒安提阿古四世在该地提倡希腊化崇拜的活动（约主前167）。当部分犹太群体反对将耶路撒冷圣殿改变成宙斯神庙（《马加比一书》一62-64），以及最终引致马加比叛变时（二42、43），有些资料显示撒玛利亚人没有参与其中（参六2）。

犹太人受哈斯摩宁统治的短暂独立期内，犹太统治者许尔堪进攻示剑和撒玛利亚，占领并毁灭了撒玛利亚人建於基利心山上的殿宇（约主前128），遂使犹太人和撒玛利亚人的关系极度恶劣。

在大希律统治下，虽然撒玛利亚人与居於犹太和加利利的犹太人之间仍存在敌意，但撒玛利亚人的遭遇有了改善。由於他们坚持耶路撒冷圣殿不该是崇拜的中心所在，又被耶路撒冷的权贵禁进内院，於是约在主后6年，一群撒玛利亚人在逾越节期间将人骨散布在圣殿门廊和圣所内，为要褻渎耶路撒冷圣殿。加利利的犹太人前往耶路撒冷参加不同的节期，若途经撒玛利亚，常遭到敌视（路九51-53）。约於主后52年，一群加利利的犹太朝圣者，曾在撒玛利亚被屠杀。

这种敌视态度在耶稣时代仍然持续。双方人均禁止对方进入自己的敬拜中心，即耶路撒冷圣殿和在基利心山上的撒玛利亚圣殿。例如，撒玛利亚人被禁止进入圣殿的内院，而他们所献的祭物只当作外邦人的献祭。由此看来，虽说撒玛利亚人可视为“分裂出来的”，但实际上，他们只受到如同外邦人般的对待。因此，双方之间一切嫁娶都是禁绝的，连彼此的交往也受到很大的约束（约四9）。在这种壁垒森严的情况下，两个群体之间有任何不友善的接触都不足为奇。“撒玛利亚人”一词是犹太人口中一个蔑视的字眼（约八48），一些文士甚至连这个字眼也不肯说

(参路十37中似乎委婉的说法)。门徒对撒玛利亚人拒绝接待耶稣的反应(路九51-55)是表现当时犹太人厌恶撒玛利亚人的一个好例子。

虽然很少证据显示撒玛利亚人对犹太人亦持类似的态度,但我们可假设这情况是存在的。因此,在路加福音九章51至55节中,撒玛利亚人拒绝接待那些“面向耶路撒冷去”的犹太人,就不足为怪了。

撒玛利亚人的信仰

撒玛利亚人的主要信仰,显示出与犹太教主流息息相关,但彼此同时亦有明显的分歧。两者同样强烈持守一神信仰,相信亚伯拉罕、以撒和雅各的神。然而他们根据撒玛利亚经文中几段与申命记和出埃及记分歧的篇章,高举位于北方的基利心山才是唯一的献祭圣地。基利心山看为亚伯第一个祭坛的所在地(创四4)、挪亚在洪水过后献祭的地方(创八20)、亚伯拉罕和麦基洗德相会之处(创十四18)、以撒原被献为燔祭之地(创二十二),还有其他很多与此地有关连的事情。

撒玛利亚人只相信圣经首5卷(五经)是透过神的默示而写成的,并单单依归这些经卷,作为他们的教义和实践规范。这样狭窄的内容不单决定了撒玛利亚人的神学取向,更进一步把他们与当代犹太思想分别出来。举例说,摩西在撒玛利亚人的思想中,比在犹太教的地位更显赫。他不仅被视为先知之首,在撒玛利亚人后期的思想中,更被描述为最蒙拣选的人,早在创造之先已存在,替以色列向神代求,且成为“世界之光”。撒玛利亚人神学中对弥赛亚的盼望,也反映这偏狭的思想。他们并不期待一位弥赛亚会从大卫家兴起,因为在五经中找不到这样的证据。撒玛利亚人宁愿根据申命记十八章15至18节,等待一位“像摩西的先知”。这位期待中的先知也被指为“他哈”,即“复兴者”,他将会在末后的日子中,在基利心山上恢复真正的祭祀敬拜,并带领异教徒往该处敬拜。

他们宣称基利心山的超越性,明显地使这群体在神学上和文化上与他们的犹太邻居不同。

耶稣和撒玛利亚人

犹太人普遍视撒玛利亚人近乎外邦人,显然在某种程度上也为耶稣所认同。耶稣指那个长大麻风的撒玛利亚人为“这外族人”(路十七18),并禁止他的门徒在传道时,将天国的信息带进撒玛利亚人或外邦人之中(太十5)。

然而,福音书中大量的证据表示,耶稣对待撒玛利亚人的态度与他同时代的犹太人截然不同。当耶稣的门徒显露出对犹太人素常的憎恶,问主是否要对那些不接待他们的撒玛利亚人降下“审判的火”,耶稣就“责备他们”(路九55)。此外,他并不拒绝医治患麻风的撒玛利亚人,更称许他是10个获医治的人中唯一不忘记归荣耀与神的人(路十七11-19)。在好撒玛利亚人的比喻中(路十30-37),耶稣清楚地打破了传统对撒玛利亚人的偏见,把一直被藐视的撒玛利亚人,而不是受人尊敬的犹太祭司或利未人,描绘成那有需要之人的真正邻舍。这里跟别处经文一样,耶稣以神的诫命面对聆听祂的人,突破了“义人”和“被遗弃者”的传统定义。

耶稣不单用言语暗示对撒玛利亚人应有态度,也同样以行动实践出来。约翰福音四章4至43节不单记载了耶稣与撒玛利亚妇人之间使人惊异的交往,也叙述耶稣在随后两天逗留撒玛利亚境内的叙加城。在此,我们看到耶稣不单因在井旁接触撒玛利亚妇人而要冒礼仪上不洁的险(7-9节),更将救恩的礼物赐给她(第10节)和整个撒玛利亚城镇(39-41节)。妇人透过耶稣对她的婚姻生活的了解(16-18节),指出祂必定是个“先知”。撒玛利亚人正期待一位“像摩西的先知”在末后的日子来临,那妇人可能怀疑耶稣就是他们长久盼望的那位先知弥赛亚(19、25、26节)。耶稣不仅与这群被轻视的人为伍,以这样不可思议的事来打破犹太人对撒玛利亚人根深蒂固的憎恶,更接纳他们信祂为“弥赛亚”(第26节)和“救世主”(第42节)。在此,耶稣透过与犹太社会的被遗弃者交往,重新界定公义,但不是依据宗族或宗教操守,而是根据对祂信心大小。祂藉此粉碎了当时种族和文化

区分，并为福音随后遍传至整个外邦世界立下了基础。

早期教会宣教时的撒玛利亚

在耶稣於离世升天时所吩咐的大使命中，祂要求门徒不忘把福音传至撒玛利亚（徒一8），早期教会的宣教工作，亦确实包括了该地区。随着司提反的殉道，很多基督徒被迫离开耶路撒冷（徒八1），这时有一个名叫腓利的基督徒，把福音传遍撒玛利亚城（八5）。百姓对于腓利所行的神迹甚为惊奇，使徒就打发彼得和约翰前往查看，确定圣灵与他们同在。然而，从第二世纪的证据得知，撒玛利亚人并没有持续对福音有所回应。撒玛利亚教派的一小群余民仍存留至今天，分散在基利心山和以色列不同的城市中。

David C. Carlson

参“以色列史”2077：“犹太教”2160：“被诱归回时期”112：“撒玛利亚”1232。

参考书目：R. J. Coggins, *Samaritans and Jews*; J. MacDonald, *The Theology of the Samaritans*; J. A. Montgomery, *The Samaritans*; J. D. Purvis, "The Samaritan Problem" in B. Halpern and J. Levenson (eds.), *Traditions in Transformation*, pp. 323-350.

撒幔以色列

Shalmaneser
sa mǎn yì sè

几位亚述王的名字，其中两位与以色列人曾正面交锋。然而，圣经只提及撒幔以色列五世。

①撒幔以色列一世（主前1274-1245），首位使用这名字的君王。以色列人在耶路撒冷以显要的民族出现时，这王较常活动。他不曾与以色列人正面交锋。

②撒幔以色列二世（主前1030-1019）大概与扫罗王同期作王，但并不与以色列人交锋。

③撒幔以色列三世（主前859-824）是首位与以色列人多次作战的王。这王在位期间，经常袭击亚述国以西的土地。在他的历史记载中，留下了他不少功绩，以及

他所战胜的小国的名字。这些国家往往结盟，以抵抗亚述人的进攻。他在作王的早期，击溃了一个北方叙利亚人的联盟。主前853年，他与哈马的伊户利尼和大马色的哈大底谢领导的南方叙利亚人联盟，在同盟是以色列人亚哈（主前874-853）。其中值得注意的根据撒幔以色列的历史记载，他为该场战争提供了2,000辆马车及10,000名士兵。撒幔以色列宣称胜了这场战役，其实他没有返回西方达3年之久，暗示他的军力已严重溃败。事实上，西方的统治者在那些年间都要顾念他们本国的国事（参王上十六29，二十20，二十二1）。

在撒幔以色列三世的历史记载中另有一个重要的记述，那就是在主前811年与叙利亚的战争，那次他宣称击败了大马色的哈薛（王上十九15-18）。他并没有占领大马色，却进而向西推展至利巴嫩的区域，并在该处接受“暗利之子耶户”的进贡。他在黑方尖碑上记载这等事，并刻画以色列人携带各样贡物献给王时，以色列王耶户（主前812-814）向撒幔以色列屈膝。这件事在圣经中并没有提及。另一有趣的记述，是提到哈薛是“一个平民”（直译是无足轻重的人之子），他“夺取王位”。从列王纪下八章7至15节中，可清楚看到哈薛即便哈达篡夺大马色王位的故事，在以色列中也为人所知。

④撒幔以色列四世（主前782-722）与以色列之间并没有战争。他在亚述国运衰微的时期作王。他的继任人提革拉毗列色三世（主前745-727），是一位非常有雄力和有能力的统治者，曾率领军队往叙利亚作战，又於主前743年向西进攻，与以色列多番交战（王下十五17-29）。

⑤撒幔以色列五世（主前727-722）击败最后一位以色列王何细亚（主前732-723），得以操纵他（王下十七3）。其后何细亚在他统治的第七年，没有如常向亚述王进贡，撒幔以色列五世上来攻击他，但亚述王进贡，撒幔以色列五世上来攻击他，埃及王在某程度攻以色列首府撒玛利亚。埃及王在某程度上卷入这事之中（王下十七4），因他鼓动何细亚意图背叛。亚述王因困撒玛利亚3年之久（第5节），并在何细亚作王第九年攻陷该城。圣经的记载似乎将撒玛利亚

的陷落归因於撒幔以色列（王下十七3-6）。可是，尚没有撒幔以色列五世统治的记录存留。撒幔以色列的儿子撒珥根二世（主前721-705）在他的历史记载中，却把撒玛利亚陷落记录下来，作为他登基那年的一件大事。然而亚述名人录指出撒玛利亚遭围困，是何细亚不照常进贡所得到的惩罚，而且那该是主前725至723年发生的。“巴比伦年代记”提到撒幔以色列在位时，说他“攻破沙玛亚城（的抵御）”。究竟这是否指撒玛利亚，尚存疑问。该文献的第6节肯定不是介绍一个新名字，而“亚述王”可能是指撒幔以色列五世（参王下十八9-12）。撒珥根夺位之时，可能是在围困撒玛利亚的最后阶段，又或在撒幔以色列五世於围困期间逝世，或是被杀之际；故此撒珥根接续战争，得以大大得胜。

John A. Thompson

参“亚述/亚述帝国”1898。

撒门

Salmon
sǎ mén

犹太支派大卫的先祖，拿顺的儿子。撒门从喇合生波阿斯（得四20、21），是耶稣基督的先祖，且名列於马太的家谱中（太一4、5）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

撒们

Zalmon
sǎ mén

① 亚合人，大卫的勇士之一（撒下二十三28）。历代志上十一章29节称他为亚合人以来。

② 山名。亚比米勒从这山上砍伐树枝，用来焚毁示剑楼众人藏身的卫所（士九10）。由於撒们山显然在示剑附近，学者暂时鉴定为苏利米叶（即今日以巴路山的东南部分），或附近的一个山丘。诗篇六十八篇14节描写以色列的敌人被打败时，也提到撒们。由於该节叙述“飘雪”，下一节又提到巴珊山，七十士译本和部分的解经家，便认为这个撒们是利巴嫩的黑门山。然而在以巴路山一带，也有下雪的季节。

撒摩

Samos
sǎ mó

希腊小岛，位於爱琴海中，离小亚细亚海岸之外，接近特罗基林的海岬。这个伊奥尼亚的岛屿位处以弗所的西南、米利都的西北。在保罗的时代，她是繁荣的商业中心，罗马容许她自治。保罗在他第三次宣教旅程完毕往耶路撒冷的途中，由於他定意越过以弗所，就在撒摩靠岸。保罗在基阿和米利都之间停留时，曾提到在撒摩靠岸（徒二十15）。

撒摩拿

Zalmonah
sǎ mó nā

以色列人从何珥山起行后，曾於此安营（民三十三41、42）。今址不详，但有可能是在坦河。名字的意思暗示这是通往以东高原一处幽暗的山谷。

参“旷野飘流”842。

撒摩尼

Salmonē
sǎ mó ní

革哩底岛东端一海岬，今称史特劳角。保罗被解往罗马的航程中，因大风而贴着革哩底的南岸行驶，经过撒摩尼（徒二十七7），去到佳澳。

撒摩特喇

Samothrace, Samothracia
sǎ mó tè lǎ

位於爱琴海东北部的岛屿，在罗马的特拉吉亚海岸以外。它称为撒摩特喇或“特拉吉亚的撒摩”，以便与别的撒摩识别（参徒二十15）。后者同样位於爱琴海，但在以弗所略为西南之处。撒摩特喇大概在特罗亚和尼亚波利两地中间，是腓立比的海港。

这海岛是使徒保罗在他第二次宣教旅程时，自特罗亚前往尼亚波利途中停留之处（徒十六11）。我们不清楚保罗於翌日驶往尼亚波利前，是否曾在岛上登岸，还是他的船仅在岛岸外停泊。船只的停泊处往往是在岛的以北，因为该处可免受东南

风吹袭。保罗自特罗亚经由撒摩特喇往尼亚波利的航程，显然是顺风而行的，因为只用了两天时间。回程时，却花了5天（参徒二十6）。

撒摩特喇是一个有许多山脉的岛屿，中央的山峰是爱琴海北部的最高之峰，其在陆地上的高度仅次于阿陀斯山。天朗气清时，这海岛经常是水手们在特罗亚和尼亚波利之间航行时的指标。它的周界约20哩。

撒母耳

Samuel
sa mǔ ěr

最后一位士师。撒母耳此名意为“神的名字”，或“祂的名字是伊勒”（“伊勒”意即“坚强和大能的神”）。撒母耳记上一章20节中语带双关的话（参出二10），并不是用来解释撒母耳这名字的意义；哈拿的话只是她的祷告和她回忆有关其儿子出生时的事而说的。

历史上的地位

撒母耳是最后一位士师（撒上七6、15-17），也是第一位先知（撒上三20；徒三24，十三20）。他曾膏立扫罗（撒上十1、17-25，十一12-15）和大卫（撒上十六12、13）为王。

个人历史

家庭背景

撒母耳的父母是一对敬虔的夫妇，每年都去到位于示罗的圣所（撒上一3）。他的父亲以利加拿是利未人（代上六26），居住在以法莲地的拉玛。撒母耳的母亲哈拿原没有儿女；以利加拿另有一位妻子名叫毗尼拿。

有一次，他们上到示罗，哈拿在圣所中祷告（撒上一6-11），许愿说，假若主赐给她一个儿子，她会奉献他作拿细耳人（民六1-21），终身事奉神。主垂听了哈拿的祷告，答允她的祈求。她没有其他的儿女，直至她将撒母耳奉献给神后，神再赐给她儿女。

童年

撒母耳被领到祭司以利面前，开始他

在圣所的事奉，他在主面前屈膝，又“在那里敬拜耶和华”（撒上一28）。他的价值观、他明白父母的爱（参撒上二19），以及他的决心，这3项因素都为他的个性和未来所作的奠下基础。

撒母耳早期宝贵的训练进一步在撒母耳记上二章12至17节显明出来。以利两个儿子沿袭异教放纵的行为；以利则因年老，既纵容他们，也无力管束他们。撒母耳并没有对以利不敬，也没有重蹈以利两个儿子的恶行。

因着他们的罪行，神定意审判以利和他的家。神对以利的言语稀少（撒上三1），当神向撒母耳宣告祂的心意时（三4-18），撒母耳以敬虔的态度回应神（三19）。他个人和灵命的成长，暗示他将被立为神的先知（三20）。撒母耳每次面对神的启示，都以适当的态度回应。

当各人偏行己路，自以为是（参士十七6，二十一25），神始终不变的容许一个邻近的民族追赶以色列人，作为对祂子民的惩罚，直至有一位士师起来拯救他们。当非利士人再次侵略以色列时（撒上四至六），以色列人在以便以谢求结他们的军队，却遭非利士人击败。由于以色列人相信约柜能保证他们战胜，遂打发人到示罗。翌日，以色列人又被击败，约柜也被掳去。当以利得知这消息，他就从他的位上跌倒而死（撒上四12-18）。

壮年

过了20年，撒母耳的名字才被提及（撒上七2下、3）。随着示罗的毁坏（参耶七12、14、26，二十六6、9；诗七十八60），显然他迁居到拉玛，继续每年向人指示神的律法，“审判”百姓；所到之处包括伯特利、吉甲和米斯巴（参申十六18-22，十七8-13）。

撒母耳也许在这时期建立了“先知学校”。这类学校设立在伯特利（撒上十五；王下二3）、吉甲（王下四38）、拉玛（撒上十九20）和其他地方（王下二5），这可能是撒母耳事奉的自然结果。

经过了20年的事奉，撒母耳认为该是迈向百姓灵性和国家统一的时候。他在米斯巴召集以色列人（撒上七）。在那里，他们藉着一个具有象征意义的仪式，向神

深深表示忏悔，又将水浇在地上，禁食和祷告，以此立为祭饗的约。

非利士人误解了这次召集的性质，决定攻击那些没有防御的以色列人，后者遂恳求撒母耳为他们祷告。撒母耳就献上祭牲，当日，神大发雷声，令那些入侵者惊慌逃跑。那些出来追赶的以色列人，在以便以谢大胜一仗（撒上七12），如此便堵截了非利士人的侵略。

老年

撒母耳年老时，以色列的长老要求立一个王代替他（撒上八）。经过恳切的祷告后，撒母耳依从神对他新的指示，接纳他们的要求，后来膏立扫罗王治理神的子民（十1）。跟着，撒母耳招聚以色列人到米斯巴，正式确立神的拣选，使百姓拥戴扫罗为王（十17-26）。扫罗战胜拿辖后（第十一章），撒母耳在吉甲确立了扫罗的王权（十一12-14）。此后，撒母耳退隐至拉玛，训练人去接续他的事奉。

撒母耳曾两次责备扫罗，第一次是因他急躁和违命（撒上十三5-14），随之是因他没有听从神明明确的命令（十五20-23），神立刻厌弃他作王。於是，神差撒母耳往伯利恒的耶西家去，在那里膏立大卫，成为神所拣选的王（十六113）。

撒母耳记上二十五章1节非常简单地记述撒母耳的逝世。以色列众人聚集，为他哀哭，把他葬在拉玛。

此后，唯一提及撒母耳的，是在撒母耳记上二十八章。扫罗往见隐多珥的女巫，於是撒母耳宣告扫罗和他众子将在翌日战死沙场（4-19节）。

性格

撒母耳以敬虔、忍耐、忠心事奉神，加上他的民族感，使他克服了很多困难。他所专注的事，都是为了百姓的好处。他既聪明又勇敢，经常按着神所启示的心意，在需要的时候，毫不畏惧地指摘君王、长老和百姓。

在撒母耳担任士师和祭司时，他亦是一个优秀的先知。他的事奉使以色列人的属灵生命得以改善。在膏立君王一事上，他带领百姓从支派分裂迈向国家统一。他选派会幕的守门人（代上九17-26），设

定逾越节，使人遵守，以致到了约西亚时代，还有人提及和纪念它（代下三十五18）。他将“国法”写明下来（撒上十25），还有“先见撒母耳的书”的记载（代上二十九29）。像撒母耳这样一个专注于祷告的人（撒上十五11；诗九十九6），理当位列於信心伟人之中（来十一32）。

Gril J. Barber

参“撒母耳记上、下”1239。

撒母耳记上、下

Samuel, Books of First and Second

sā mǔ ěr jì shàng xià

名称、作者和写作年代

撒母耳记上、下的名称来自那位被神使用，要在以色列中建立王位的人。撒母耳记上的前部分叙述中，撒母耳是最突出的人物。他在领导以色列民族从士师时期过渡至君主时期中，担当了重要的角色，因此，用他的名字为书卷命名是合理的。

然而，这类书卷并不经常如此以人物来命名，书中的内容原不是分为两卷。据知，最先把撒母耳记的资料分为两卷的，是七十士译本（主前三世纪的旧约希腊文译本）的译者（他们亦把列王纪的资料作了类似的分卷）。这些书卷的希伯来文特征在於所用的符号只有辅音，没有元音。当翻译为希腊文，就需要使用包含元音和辅音的符号，因此大大增加了手稿的篇幅。撒母耳记和列王纪都分割为两书（两卷），取代单是保留一卷，究其原因，可能是考虑到古卷的长度。七十士译本的译者认识到撒母耳记和列王纪中内容的连贯和重点，将现今为人所知的撒母耳记上及下定为“王国记卷一和卷二”，以及把现今的列王纪上及下定为“王国记卷三和卷四”。武加大拉丁译本（圣经的拉丁文译本，由耶柔米在皇后四世纪末执笔）把七十士译本的书卷名称稍作修改，名为“列王纪一、二、三、四”。这些书卷名称在中世纪期间一直沿用，直至皇后十六世纪，复原派改革家取得犹太拉比传统的同意，修改成现今的书名。然而改革家保留了这两书卷的分法，现代英语译本也采用之。

虽然撒母耳在这书卷的前部分很是突

出，英语译本也以他命名，但他显然不是撒母耳记上、下全书的作者。撒母耳记上二十五章1节记载了撒母耳的离世，比大卫继承扫罗为王的时间还早。假如作者不是撒母耳，那么是谁写成撒母耳记上、下呢？根据历代志上二十九章29节的叙述，有人提出撰写此书卷前部分的是撒母耳，而他的作品后来由先知拿单和迦得的著作所补充。其他人则认为作者应是大卫时代的人，例如亚希玛斯（撒下十五27、36，十七17）、户筛（十五32，十六16），或撒布得（王上四5）。这些人可能曾接触撒母耳、拿单和迦得的著作，并其他关于扫罗和大卫的生平及为王的资料（例：撒下一18，雅煞珥书）。然而从现有的证据看来，谁是真正的作者还未能确定。无论谁是作者，他显然生於所罗门死后和主前930年王国分裂之后（参撒上一18，十七52，十八16；撒下五5，二十四1-9的“犹大中的以色列”；并撒上二十七6的“犹大王”）。

写作目的和神学教导

将撒母耳记上、下的记述连於一起的主题是君王和约。虽然作者从未明确指出他写此书的目的，但从其内容可反映出作者描述这时期的以色列历史，是要藉此证明百姓要求立王是立约的否定；撒母耳所设立的王位是与约相容的；扫罗作王所行的不能符合约的理想；以及大卫所实践的王权虽不算完美，但却是立约之王的理想代表。

关于以色列中立王的叙述（撒上八至十二），常被指是互相矛盾，因为有些地方似乎提到以色列不适合立王，有些地方却似乎认为立王是神对他子民的心意。撒母耳记上十二章为此局面提出指正，那时撒母耳按立扫罗为以色列第一个王，并在定立新约的典礼中，重新确立对神的忠心。这里清楚可见，立王对以色列而言并不为错；神愿意以色列有王，但以色列所渴望膏立为王的人（像周围列国一样）和她想要有王的理由（给予百姓安全感，并带领国家在战争中得胜），都牵涉对神终极主权的抗拒。撒母耳解明君王在以色列中的角色，并在一个仪式上把扫罗向百姓

引介，同时，重新确立对神的忠心。以色列当初建立的君主制度模式，与约相符，以色列的君王，正如任何别的国民一样，都受制於耶和华的律法和先知的言语。从这个观点看来，作者描写扫罗的统治不合乎约的要求，而大卫的统治虽未臻完善，却反映出约的理想。

当考虑到圣经中的王明显是与盼望弥赛亚的兴起有关，那就必要了解与制度的起源有关的环境和观念。在撒母耳记下，首次用了“耶和华的受膏者”这话，从而可在撒母耳记中找出弥赛亚思想的根源。

撒母耳记上、下记载了救赎历史中最少两个重要的演变。首先是记述大卫征服应许之地，使神起初给予亚伯拉罕和其后代的应许，得到初步的应验。在大卫的年代，以色列蒙应许，得以把边境从埃及地伸展至幼发拉底河。第二件对圣经余下部分产生重大意义的事件，是大卫选择耶路撒冷为以色列的政治和宗教中心。因此，撒母耳记上、下的记述，成为其后大部分圣经启示和救赎历史的基础。

内容提要

撒母耳（撒上一至七）

一、撒母耳的少年时期（撒上一至三）撒母耳的出生记载在一章1至28节。哈拿长期不能生育，神容允给她一个儿子。她为她的儿子起名叫撒母耳（是希伯来文，解作“神的垂听”，有语带双关的意思），并把他献给神，跟随示罗会幕的祭司以利奉耶和華。哈拿赞美神垂听和应允她的祷告所发出的优美颂歌（二1-10），不单称颂神的主权，且预表以色列将设立君王，最终还要在基督身上，应验君王的职分（第10节）。祭司以利两个儿子的恶行记载於二章11至26节。这二人不单运用他们的职权谋取个人利益（12-17节），更与会幕门前侍候的妇人苟合（第22节）。虽然以利曾责备他们（22-25节），却对他们不加禁止，且警告来得太迟。在这场乱的环境中，撒母耳渐渐长大（18-21、26节）。在27至36节，一位不知名的神人宣告审判将临到以利和他的祭司家系。至於以利的儿子何弗尼和非尼哈遭殃的预

首，就在非利士人夺取约柜和毁坏设在示罗的会幕时应验了（四11；耶七14）。在撒母耳记上三章1节至四章1节上，撒母耳被立为先知，神也告诉他审判必临到以利家（三11-14）。当撒母耳的话证实是真诚可信，百姓就知道他真是耶和华的先知（三19至四1上）。

二. 约柜的遗失与复得（撒上四至六）在与非利士人的一场战役中，二章27至36节和三章11至14节的预言部分得到应验。以色列人被击败，约柜被夺取，何弗尼和非尼哈被杀。以利听到这些灾难的消息，也随之逝世（四17、18）。非利士人将耶和华的约柜放在亚实突他们的神大衮的庙中（五1、2）；然而，当大衮的神像破碎成块和仆倒在约柜前，加上一场灾疫突然在亚实突发生，约柜就被移往迦特；当灾疫在迦特出现，它被送到以革伦；又当灾疫在以革伦迸发，非利士人被迫把约柜归还给以色列。他们把它放在一辆车上，由两只有乳的母牛负轭推动。这些母牛离开它们已关入栏中的牛犊，向着以色列的边境和伯示麦城走去（六1-21）。在这事情上，耶和華证明了，尽管百姓以为带着约柜争战会确保他们胜利，但他并不受他们摆布；同时，祂也不会让非利士人以为能战胜以色列人，且认为掳走约柜就表示他们的神大衮为大。

三. 击败非利士人（撒上七）20年过去了（第2节）。撒母耳保证，只要以色列人认罪，并除掉对诸巴力和亚斯他录的敬奉，神就会拯救他们脱离非利士人的欺压（第3节）。他在米斯巴召聚以色列民（第5节），重新确立对神的忠心。当以色列人聚集，非利士人前来攻击，耶和華施行神迹，令以色列人战胜（10、11节），证明他们对约顺服，会保障国家的平安（参出二十三22；申二十一4）。

以色列立王（撒上八至十二）

一. 百姓要求立王（撒上八1-22）撒母耳年纪老迈时，国中的长老来见他，要求他为他们立王。撒母耳立刻觉察百姓的要求，显示了他们厌弃耶和華作他们的王（第7节），因为百姓渴望有一个王“像列国一样”（5、20节），作为国家统一和军队领袖的象征（第20节）。虽然如此，耶

和華仍吩咐撒母耳给百姓立王（7、9、22节）。但与此同时，祂叫撒母耳警告百姓，“像列国一样”立王所带来的结果（9-18节）。百姓对这个描述当时迦南列王行径的警告充耳不闻（第19节），仍坚持立王。

二. 撒母耳私下膏立扫罗（撒上九1至十16）有关扫罗寻找他父亲失去的驴子，以及他在寻找过程中与撒母耳相遇的叙述，解释了撒母耳和扫罗如何初次结识，并耶和華怎样指示撒母耳寻找那个他要膏立成为以色列第一任君王的人（九16、17）。撒母耳私下膏立扫罗后（十1），他给了扫罗3个记号以印证他的选召是从耶和華而来（十二7）。

三. 扫罗在米斯巴众民面前掣签之下立为王（撒上十17-27）撒母耳秘密拣选和膏立扫罗为王后（九1至十16），在米斯巴召集百姓，让他们知道耶和華的拣选（十20-24），并示明君王的职责（第25节）。在这次召聚中，撒母耳一再强调百姓厌弃耶和華而要求立王，是出于不正确的理由，且忽略了信实的神过往拯救他们脱离敌人的手（18、19节）。然而，很明显地，以色列立王的时候到了，耶和華的心意也是要为百姓立一个王。撒母耳解明“国法”（第25节）是重要的一步，消解了以色列要求立王的罪，和神愿意给他们立王两者之间的紧张局面。这份文献保存在会幕中，可能包含了申命记十七章14至20节中“君王律法”的增订版本，其中为君王及百姓双方的好处，提出了以色列王需遵行的规条。这份文献无疑清楚表示，以色列人的王有别於列国的君王。

四. 扫罗带领以色列战胜亚扪人（撒上十一1-13）当亚扪人的王拿辖攻击位於玛拿西境内约但河东的城镇基列雅比，扫罗放下他的农务工作（4、5节），带领一队志愿军（6-8节）援助基列雅比的民。在扫罗率领下，以色列人战胜亚扪人（第11节），成为神同意选立他作王的另一印证。扫罗将胜利归功于耶和華，而不是他个人的军事谋略。

五. 扫罗登基为王（撒上十一14至十二25）。基列雅比的胜利促使撒母耳招聚民众往吉甲“立国”（十一14），并“立

扫罗为王”（第15节）。在吉甲的聚集中，撒母耳带领百姓为他们起初要求立王的罪忏悔（十二13、19），而且重新确立对神的忠心（14、15、24节）。在这次重新立约的仪式上，扫罗正式登基为王。由於扫罗以此方式登基，撒母耳遂有效地使约从士师时代至君主时代得以延续下来。假若百姓和君王仍然敬畏及事奉神，那么，以色列的王与神继续掌管国家主权，两者之间并没有必然的冲突。

扫罗被拒作王（撒上一十三至十五）

一. 扫罗的违命（撒上一十三1-22） 扫罗受到非利士人急攻时，他在吉甲召集军队，并照着撒母耳的指示等候他（十8、十三8）。当撒母耳没有按原定的时间前来，扫罗变得不耐烦，还没有等到撒母耳来到，就自行献祭。献祭完毕，撒母耳始出现，责备扫罗没有遵守耶和華的命令（十三13）。扫罗不顺从撒母耳先前的吩咐，因而违反了他职分内的基本要求。以色列的君王要常常遵行律法并耶和華透过先知所说的话。扫罗误以为向耶和華献祭，可增强以色列人对抗非利士人的力量，岂料这样做却是违反了耶和華明确的命令。撒母耳告诉扫罗，由於他违命，使他的王位必不长久（第14节）。

二. 约拿单的胜利（撒上一十三23至十四52） 扫罗的儿子约拿单和为约拿单拿兵器的人，凭着智慧和勇气攻击非利士人的防营，杀了约20人（十四8-14）。耶和華使用这次击打，加上一场地震，使非利士全营战兢（第15节）。当时扫罗正寻求神的指引，看看是否能以他的军力参与作战。耶和華未有即时回答，扫罗认为等候神的话语可能对他的军事优势构成威胁（第19节）。这再次证明扫罗相信个人的洞察力多於等候耶和華的话。扫罗宣告凡不等到战胜敌人吃任何食物的，必受咒诅，进一步在以色列人眼前破坏自己的形象。这几乎取掉约拿单的命（24、43、44节）；因着以色列民的干预，约拿单幸免於死（第45节）。

三. 扫罗被拒作王（撒上一十五1-35） 神透过撒母耳命令扫罗攻击亚玛力人，并完全灭尽他们，连人或牲畜都不可怜惜（1-3节）。从前，以色列人出埃及往西乃，

进入与神立约之路时，亚玛力人曾企图要消灭他们（出十七8-16；申二十五17、19）。扫罗不顺从耶和華的话，爱惜上好牲畜作祭牲，又怜惜亚玛力王亚甲。於是，耶和華差遣撒母耳，再次责备扫罗不顺从神的命令。撒母耳指责扫罗叛逆神，指出他既厌弃耶和華的话，耶和華也厌弃他作王（撒上一十五23）。

扫罗与大卫（撒上一十六至撒下一27）

一. 撒母耳膏立大卫（撒上一十六1-13） 耶和華指示撒母耳往伯利恒的耶西家，膏立他的一个儿子代替扫罗作王（第1节）。在神的带领下，显明耶西的幼子大卫是耶和華所拣选的那一位（第12节）。当撒母耳膏立他为王，耶和華的灵就大大的感动他（第13节）。

二. 大卫侍候扫罗（撒上一十六14至十七58） 当有恶魔临到扫罗，他的臣仆为他寻找一位善於弹琴的人，藉音乐使烦躁的扫罗平静下来（十六16）。大卫就是他们要找寻的人（18-23节）。然而，大卫在宫中的任务并非长久（十七15），於是他能分配时间，担当家中和宫中的职务。当时，巨人歌利亚率领非利士人在犹大地安营，要与以色列人战争。歌利亚向所有以色列人讨战，看谁敢与他单独战斗（8-10节）。没有一个以色列人胆敢接受挑战（第11节），直至大卫把食物带给营中的哥哥时，他听到这挑战的话，遂靠着耶和華的能力应战（37、45-47节）。耶和華使大卫大大得胜，因他承认“战争的胜败全在乎耶和華”（第47节）。

三. 扫罗憎恶大卫（撒上一十八至十九） 大卫战胜歌利亚后，扫罗的儿子约拿单与大卫缔结友谊盟约，互相立誓向对方忠诚。随着大卫领导以色列军队连番战胜，以及他的声望日隆，扫罗开始惧怕大卫会威胁他的王位（十八14-16、28-30）。扫罗对大卫的憎厌渐渐增加，以致他屡次谋害大卫（十八17、25，十九1、10）。最后大卫被迫逃亡，与撒母耳在拉玛寻找避难的地方（十九18）。当扫罗和他的3个使者往拉玛捉拿大卫时，他们被神的灵克制，以致不能完成任务（20-24节）。

四. 大卫和约拿单（撒上一二十） 大卫在新月节期没有赴王的席，触怒扫罗，使

大卫的生命再受威胁(30、31节)。可是，约拿单在一处预定的地方与大卫相见，知会他将遇到的危险，并向他道别(第42节)。约拿单和大卫再次承诺他们彼此要以忠诚和恩慈相待(13-16、42节)。从这次相遇清楚看出，他们二人都知道继承扫罗以色列王的会是大卫，而不是约拿单。

五. 大卫在挪伯(撒上二十一1-9) 在他的逃亡中，大卫到了挪伯的祭司亚希米勒那里，说出他正为扫罗执行秘密的任务，要求得到饼和歌利亚的刀，祭司任由他拿去这两样。扫罗一个名叫多益的臣子，是以东人，当时正在挪伯，目睹了这事。

六. 大卫在迦特(撒上二十一10-15) 大卫跟着进入非利士领土迦特的亚吉王那里。当人们发现他的身分，他为了逃走而丧命。

七. 大卫在亚杜兰(撒上二十二1-5) 大卫自迦特逃到亚杜兰洞，那里约有400人跟随他。大卫领他的父母往摩押去，以免遇害，然后返回犹太境内哈列的树林。

八. 扫罗杀害挪伯众祭司(撒上二十二6-23) 以东人多益向扫罗告发祭司亚希米勒曾对大卫给予援助。扫罗下令多益屠杀挪伯地所有的祭司，只有亚比亚他脱险。他拿着大祭司的以弗得逃亡，投奔大卫。

九. 大卫在基伊拉(撒上二十三1-13) 大卫和跟随他的人拯救基伊拉人脱离非利士人的入侵，但当那群毫无谢意的基伊拉人显然准备把大卫交给扫罗时，他们就被迫逃离该城。

十. 大卫在西弗旷野(撒上二十三14-29) 当大卫在西弗旷野，约拿单去与他相见，给他鼓励，并再次誓言对大卫忠诚。虽然西弗人答应扫罗捉拿大卫，但非利士人的入侵，迫使扫罗放弃捉拿大卫。

十一. 大卫饶过扫罗一命(撒上二十四) 大卫藏在隐基底的洞穴深处，当时扫罗正在洞口大解，大卫意外地取到这个夺取扫罗性命的机会。虽然如此，由于扫罗是“耶和华的受膏者”，大卫不敢亲手害他，并且把扫罗于洞口时遭割下的长袍衣襟给他看，指出扫罗的恶行，使他羞愧。

十二. 大卫、拿八和亚比该(撒上二十五) 大卫被一个名叫拿八的牧羊人恶言对待；然而，拿八的妻子亚比该一番有见识的话，阻止他侮辱地谋杀拿八。这事过后不久，拿八逝世，大卫娶了亚比该为妻。

十三. 大卫第二次放过扫罗(撒上二十六) 西弗人再次协助扫罗追杀大卫。当扫罗和他的随从睡觉，大卫和亚比筛潜入他们的军营，取走扫罗的枪和水瓶。翌日，大卫能再次证明给扫罗看，他无意从扫罗手中夺走王位。

十四. 大卫在非利士人中间(撒上二十七) 大卫最终对于在以色列境内逃避扫罗感到疲累。在气馁之时，他再次跑到非利士躲藏，使扫罗寻不着他。大卫在非利士的统治者亚吉眼前蒙恩，把洗革拉城赐给他和跟随他的人居住。大卫从洗革拉上去，侵夺居住在非利士地南方的几个部族，但他欺瞒亚吉，使他以为大卫所侵夺的是犹太境内的领土。

十五. 扫罗和隐多珥的灵媒(撒上二十八) 非利士人再次集结军队攻打以色列，扫罗惊惧，且似乎预计以色列势必战败。他竟虚妄自负，私自寻求耶和華有关战役结局的话语。神没有回答他，他就改了装，往隐多珥的一个灵媒那里，要求她把撒母耳的灵招上来。这个灵告知扫罗，以色列将被击败，他和他的众子亦会战死沙场。有些人认为这个预言是透过撒母耳亡故的灵显明神的启示，亦有些人指出这是对撒但认识不足所致，撒但在此藉着邪灵假扮撒母耳的灵。

十六. 非利士人猜疑大卫(撒上二十九) 虽然亚吉期望大卫加入非利士军，一同与以色列作战，只是其他的非利士首领不信任大卫，遂强迫亚吉打发大卫和跟随他的人返回洗革拉。大卫与亚吉的友谊引致二人陷于进退两难之困境中，但形势的转变把大卫拯救出来。

十七. 大卫击败亚玛力人(撒上三十) 大卫返回洗革拉，发现亚玛力人趁他不在时，曾侵夺、焚烧该城，城中的妇孺和牲畜都被掳去。大卫透过祭司亚比亚他求问耶和華后，带领跟随他的人追赶亚玛力人，夺回他们所掳走的一切，甚至不止于此。他将战利品分配给他的队伍，也分送

礼物给犹太的不同城鎮。

十八. 扫罗和他众子之死 (撒下三十一1至撒下一27) 正如先前预言一样, 以色列人与非利士人作战, 以惨败告终, 其中扫罗在重伤后自杀, 约拿单和扫罗另外两个儿子则一同阵亡。大卫为扫罗和约拿单极其悲伤, 他作哀歌悼念扫罗和约拿单, 哀歌内容记载在撒母耳记下一章19至27节。

大卫 (撒下二至二十四)

一. 大卫受膏作犹太大王 (撒下二1-7) 扫罗死后, 耶和華指示大卫前往希伯仑, 犹太支派在那里膏立他作他们的王。

二. 大卫、伊施波设和押尼珥 (撒下二8至四12) 虽然大卫成为犹太大王, 余下的支派却在扫罗军队的元帅押尼珥影响下, 立伊施波设为扫罗的继任人 (二8-10)。伊施波设是扫罗的儿子, 在与非利士人的战役中幸然生还。不久, 由约押领导大卫的人, 和由押尼珥领导伊施波设的人之间的冲突迅即爆发。在这次冲突中, 约押的弟弟亚撒黑被押尼珥杀死 (12-30节)。当大卫的势力日强, 伊施波设的势力渐弱, 押尼珥离开伊施波设转而效忠大卫 (三1-21)。然而, 约押为报他兄弟亚撒黑流血的仇, 藉词与押尼珥说话而把他杀了 (22-38节)。虽然大卫厌恶这恶行, 为押尼珥举哀, 并咒诅约押 (第39节), 但那罪行没有受到惩罚, 直至在所罗门统治初期才得到报应 (参王上二5、6、29-34)。不久之后, 伊施波设被两名士兵所杀, 他们把他的首级带往给身在希伯仑的大卫看, 希望得到赏赐 (撒下四1-8)。然而, 大卫将他们二人杀了 (第12节)。扫罗家系唯一生还的男丁就只有约拿单的瘸腿儿子, 名叫米非波设 (第4节)。

三. 大卫作全以色列的王 (撒下五) 伊施波设死后, 大卫在希伯仑被立为以色列众支派的王 (1-4节)。大卫作王后, 随即采取了若干行动, 其中之一是从耶布斯人手中夺取锡安的保障。大卫建立锡安作为他的首都, 在那里建筑宫殿居住 (6-12节)。

四. 约柜被带往耶路撒冷 (撒下六) 大卫认识到约柜是神与祂的百姓同在之记号, 故十分重要。因着在扫罗的统治时期,

约柜一直存放在基列耶琳的亚比拿达家, 大卫决定把它运回耶路撒冷。然而, 亚比拿达的一个儿子乌撒, 违反触摸约柜的规定, 被耶和華击杀, 因而使约柜延误达3个月之久才运往耶路撒冷 (3-11节)。在第二次尝试中, 大卫带领一列欢欣的队值进入耶路撒冷, 把约柜放进为它而预备的帐幕中 (12-17节)。

五. 大卫、拿单和圣殿 (撒下七) 不久, 大卫有意建造殿宇安放约柜, 好作为以色列敬拜耶和華的中心所在 (第1节)。耶和華透过先知拿单告诉大卫, 他不可为耶和華建造居所 (殿宇), 但耶和華却会为他建造将会存到永远的居所——王朝 (5-16节)。这里把蒙应许的后裔缩小至犹太支派的大卫家。这应许在耶稣降生时应验了, 祂是“大卫的子孙、亚伯拉罕的后裔” (参太一1)。至於建造圣殿, 将会是大卫的儿子所罗门的任务 (撒下七13)。

六. 大卫的战绩 (撒下八) 大卫有能力征服四境众多民族, 扩张以色列的疆界, 并为国家建立繁荣和安靖的时代。

七. 大卫和米非波设 (撒下九) 大卫为纪念他与约拿单的结盟 (参撒下十八1-3, 二十13-16、42), 遂查探扫罗家的生还者, 好向他施恩。当大卫找出米非波设, 便把他带到宫廷, 享受与王同席吃饭的荣誉。

八. 大卫和拔示巴 (撒下十至十二) 大卫与亚扪人战争期间, 他和赫人乌利亚的妻子犯奸淫, 赫人乌利亚是大卫手下一个战士。拔示巴怀孕以后, 大卫设计谋杀乌利亚。这些罪行招致神的愤怒 (十二10-12), 大卫在他的余生都饱尝到他的罪行所造成的恶果。

九. 暗嫩、押沙龙和他玛 (撒下十三) 大卫的长子暗嫩装病, 为要使他同父异母的妹妹他玛来照顾他。当他玛拒绝暗嫩对她的侵犯时, 他强行玷辱了她。这件事激怒了他玛的胞兄押沙龙, 他定意杀暗嫩, 为他妹妹报仇。押沙龙等了两年, 后来他在剪羊毛期间的欢宴中, 把暗嫩杀死。押沙龙随之逃往叙利亚的一个小城基述, 其外祖父曾在那里作王。

十. 大卫和押沙龙 (撒下十四至十九) 押沙龙经过了3年的流亡生活, 直至大卫

回答提哥亚一个妇人所捏造的故事，放弃报血仇，使约押把押沙龙带回耶路撒冷（十四1-27）。然而押沙龙回来后，大卫拒绝见他达两年之久，直至他们最终和好为止（28-33节）。在整个事件中，大卫回避了悔改和公义的问题，事后没有采取任何有效的惩罚行动。与此同时，押沙龙企图使人怀疑大卫对诉讼的判决，自己则竭力赢取百姓和宫廷上下的爱戴，藉此密谋篡夺父亲大卫的王位。4年后，押沙龙在希伯仑自称为王，召集充足的军事力量，迫使他父亲逃离耶路撒冷（第十五章）。由於他们未能立即追杀大卫，引致押沙龙的势力崩溃，押沙龙最后死於大卫的元帅约押之手（十六15至十八18）。大卫为其子押沙龙哀恸之余（十九1-18），返回耶路撒冷，恢复他的统治（十九9-43）。大卫因着约押杀死押沙龙而惩罚他，决意使亚玛撒代替约押成为军队的元帅（第13节）。

十一. 示巴叛乱（撒下二十） 随着大卫返回耶路撒冷而出现不稳的局面，便雅悯支派的示巴图谋了另一次发难。约押在违抗大卫的惩罚下，杀害亚玛撒，追赶示巴，并镇压这次叛乱。

十二. 大卫和基遍人（撒下二十一1-14） 在大卫统治期间，地上经历了3年饥荒，但时间不详。耶和华向大卫启示说，这次饥荒是由於扫罗违背了以色列人与基遍人所立的盟约而降下的（参书九15、18-26）。最后，这过犯藉着把扫罗的7个子孙交给基遍人处死才得以弥补。

十三. 大卫和非利士人（撒下二十一15-22） 这里的4段插曲，记下了大卫的勇士与非利士人作战的英勇成就。

十四. 大卫的赞美之歌（撒下二十二） 大卫以一首优美的颂赞之歌，描述他脱离仇敌的手（4-30节），及耶和华向他施予帮助（31-51节）。同一首诗亦见于诗篇十八篇，但有少许改动。

十五. 大卫临终之言（撒下二十三1-7） 大卫藉着简短的话语，承认是神的灵使他能够说出神的话，并确信耶和华对他和他的国所应许的终必成就。

十六. 大卫的勇士（撒下二十三8-39） 这一段包括了大卫37位勇士的名字，并

描述部分人的成就。

十七. 数点人数和大卫的惩罚（撒下二十四） 大卫决定数点他战上的数目，反映了他对军事政治组织和能力的不信任。耶和华惩罚他，藉着降下瘟疫，使地上很多人死去。大卫照着耶和华透过先知迦得所说的话，在亚劳拿的打谷场上筑了一座坛，这处后来成为圣殿所在的位置（参代下三1）。耶和华接纳了大卫的献祭，并垂听他为百姓所作的祷告，瘟疫就止住了。

J. Robert Vannoy

参“撒母耳”1238：“扫罗#2”1248：“以色列史”2077：“大卫”274。

参考书目：W.G. Blaikie, *The First Book of Samuel*; W. G. Blaikie, *The Second Book of Samuel*; H.W. Hertzberg, *I & II Samuel: A Commentary*; C. F. Keil and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Books of Samuel*; R.W. Klein, *I Samuel*; P. K. McCarter, Jr., *I Samuel*; H.P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*.

撒慕拿

Zalmunna
sā mù ná

参“西巴和撒慕拿”1645。

撒拿音

Za-ananim
sā nā yīn

标志着拿弗他利东面边界的一个城，列於希利弗和亚大米尼吉之间（书十九33）。撒拿音靠近基底斯；西西拉曾在这里到访基尼人希百的帐幕，被雅亿所杀（士四11）。这城的确实位置不详，大概是在胡列湖以西的地区，可能是古时的沼泽区（现称米伦）。由於这地区布满栗树，这经文可能指着其中一株分别为圣的栗树。有学者建议这地该读作比沙撒拿音，这样，便可能相等於位於提比哩亚及他泊山中间的比森。

撒拿音的橡树

Oak of Za-ananim

sa nà yīn de xiàng shù

拿弗他利边境的一个分界处（书十九33；士四11）。

参“撒拿音”1245。

撒南

Zaanar

sā nán

先知弥迦为耶路撒冷所作的哀歌中，列出的村庄，与迦特、伯亚弗拉、沙斐、伯以薛和玛律地同列（“撒南的居民不敢出来”，弥一11）。撒南可能是希伯来文的双关语，解作“走出来”。这村是在萨非拉（和合本作“高原”），但确实位置不详。也可能跟洗楠是同一地方。

参“洗楠”1712。

撒挪亚

Zanoah

sa nuó yà

① 犹太支派迦勒的子孙，父亲名叫耶古铁（代上四18）。希伯来文原文不容易翻译，据其中一个译法，撒挪亚或是法老女儿比提雅（第17节）的亲属。有人认为撒挪亚是个城市，上述经文的意思，是说耶古铁是这城邑的创建人，或在此定居的领袖。即或不然，撒挪亚的后裔和撒挪亚城，可能也很有关系。

② 犹太支派在“高原”上的城邑之一（书十五34）。重建耶路撒冷时，撒挪亚的居民和哈嫩同工，负责修造谷门和长约1,500呎的城墙（尼三13，十一30）。这城可能就是今日耶路撒冷以西10哩左右的撒努亚。

③ 犹太山地希伯仑以南的一座城邑，属犹太支派（书十五56）。这城很可能和耶古铁的儿子撒挪亚的后裔有关。

撒萨

Zaza

sa sà

犹太支派耶拉篾家族，约拿单的儿子（代上二33）。

撒西金

Sarsechim

sa xī jīn

一位官员的个人名称或衔头，曾随同尼布甲尼撒和迦勒底军队攻占耶路撒冷。有些人质疑这是在耶利米书三十九章3节中对于现今巴比伦人名字的分法。或许，撒西金拉撒力与耶利米书三十九章13节中的尼布沙斯班拉撒力是同一人。

参“尼布沙斯班”1105。

撒益

Zair

sa yì

约兰在此突破以东人的围攻（王下八21）。在历代志下二十一章9节的平行段落，“军长”取代了“撒益”的位置（两词在希伯来文十分相近）。很多学者於是推论，历代志下可能是抄录者以撒益地点不明，因而作出的修正。其他学者则认为撒益可能是死海南端的琐珥。无论如何，这个地方必定在约但河东，通往以东的主要公路上。

洒血

Sprinkling of Blood

sǎ xiě

参“祭祀”680。

萨拜

Zabbai

sà bài

① 比拜之子，亦是其中一个遵照以斯拉的命令，把外邦妻子休弃的祭司（拉十28）。

② 巴录之父。巴录在尼希米时代，曾修葺耶路撒冷的部分城墙（尼三20）。

萨改

Zaccai

sà gǎi

被掳后，跟随所罗巴伯返回犹大的一
个家族之先祖（拉二9；尼七14）。

萨拉

Saraph, Zalaph

sà lā

① 犹大支派示拉的儿子。萨拉在摩押掌权，后来返回利恒。利恒可能指他同国的人，或指一个地理位置。希伯来文抄本的解释并不清楚（代上四22）。

② 哈嫩的父亲。哈嫩在尼希米时代，曾经修造耶路撒冷城墙的一部分（尼三30）。

萨玛

Salma

sà mǎ

迦勒家族户珥的儿子，被视为伯利恒之祖（代上二51、54）。

萨买

Shalmāi, Shamlai

sà mǎi

以色列人被掳到巴比伦后，随同所罗巴伯归回迦南地的一个殿役家族之父（拉二46；尼七48）。

萨土

Zattu

sà tǔ

① 随从所罗巴伯归回的族长之一，和他同行的有945人（拉二8；尼七13作845人）。休弃外邦妻子的祭司中，有6人为萨土的“子孙”（拉十27）。

② 在尼希米的约上签名的首领之一（尼十14），和本条目#1可能是同一个人。

赛耳底

Syrits

sài ěr dǐ

北非海岸的两片水域，为古代航海家惧怕前往的地方。较大的水域称为“大赛耳底”，较细的则称为“小赛耳底”。前者就是保罗和他同船的人遭到狂风大浪，任船飘流的水域。当时保罗正离开革哩底，乘船前往罗马，但途中遇上猛烈的东北风，迫使船飘向西南方，经过地中海而至大赛耳底（徒二十七17）。

大赛耳底现今称为锡特拉湾，是利比

亚海岸的凹入处，由米苏拉塔镇至班加西市，长约275哩。小赛耳底今称为加贝斯湾，是突尼斯东岸海湾的凹入处。这些水域因急速变动的泥层，而导致无法预计的浅滩，以及非常骇人的巨浪和水流。

塞特

Seth

sài tè

亚当和夏娃的第三子，代替遭该隐杀害的亚伯（创四25）。在创世记五章3至8节、历代志上一章1节和路加福音三章38节的家谱中，塞特都是以亚当的首生儿子出现。耶稣是从塞特的家系而生。塞特是以挪士的父亲，活到912岁。

参“耶稣基督的家谱”1966。

三分论

Trichotomy

sān fēn lùn

参“人观”1199。

三馆

Three Taverns

sān guǎn

保罗抵达罗马时，那里的弟兄出来迎接保罗的一个中途站（徒二十八15）。三馆位于亚比乌大道的33哩（30 $\frac{1}{2}$ 哩）处。亚比乌市是在此路南下10哩的地方。三馆在现今的奇斯泰纳附近，是亚比乌大道与一条从安丢米至诺巴之路主要交汇点，因此是一般旅客集会的地方。

三甲尼波

Samgar-nebo

sān jiǎ ní bō

巴比伦王子，协助尼布甲尼撒和迦勒底军队，经过3年（主前588-586）的围攻后，征服耶路撒冷（耶三十九3）。

三角竖琴 / 七弦琴 / 琴

Trigon

sān jiǎo shù qín / qī xián qín / qín

一种三角形的竖琴，见于但以理书三章5、7、10、15节。

参“音乐和乐器（沙贝卡）”2125。

三撒拿

Sansannah
sān sā nà

犹太众子继承南端的土地，29座城的其中一座（书十五31）。西缅在犹大地业所分得的土地之中，曾有一座名叫“哈萨苏撒”的城邑；三撒拿与哈萨苏撒可能是同一城邑（书十九5）。

三位一体

Trinity
sān wèi yī tǐ

参“神的本体和属性”1277。

散沫花 / 凤仙花

Henna
sān mò huā / fèng xiān huā

雅歌一章14节和四章13节提到的一种灌木，其花朵芳香。

参“植物（散沫花）”2292。

散送冥

Zamzumim
sān sòng míng

民数“众多、身体高大，像亚纳人一样”的利乏音人（申二20），亚扪人称之为散送冥。何利人的地被以东人所得，亚卫人的地被迦斐托人所得（12、23节），同样，散送冥也被亚扪人所取代。圣经将他们和亚纳人、利乏音人、以米人等量齐观，证明了散送冥是住在约但河东的一族巨人。他们来自何方已不可考，但可能住在亚扪的拉巴一带。创世记十四章5、6节和申命记二章9至22节所列的部族名称十分相似（如：以米、利乏音、何利），表示散送冥可能是哈麦苏西人，被基大老玛所击败（创十四5）。

参“伟人 / 尼斐念人”1604：“利乏音”877。

桑拉

Samlah
sāng lā

以东人的王，来自玛士利加城。桑拉是在以色列人未有君王治理之先，在以东掌权作王的（创三十六36、37；代上一

17、48）。

桑树

Mulberry
sāng shù

结深蓝色浆果的树，果子可以食用，参“植物（桑树）”2292。

扫罗

Saul, Shaul
sào luó

这个名字意为“求问”，有“神的求问”的含义。此名字的用法远溯自圣经之前的时代，叙利亚（古称“艾伯拉”）的马克庵丘中属主前三千年代的文献可引以为证，并且看来早于主前二千年代在叙利亚海岸的乌加列城市中已一直沿用。

这个名字在旧约亦相当通用。以此为名的人，除了众所周知的扫罗王外，旧约中另有3个人物称为扫罗，不过，认识他们的人并不多。

①以东王扫罗，在以色列之前的时期统治以东（外约但）的古代诸王中，曾提及他（创三十六37、38；代上一48、49），有人把他形容为来自“大河边的利河伯”；虽然“大河”通常是指幼发拉底河，然而在这段经文却可能是指以东近处的一条细小河流。

②以色列王扫罗，是旧约所出现的这个名字之中，最为人认识和最多经文提及的人物。他属便雅悯支派；便雅悯支派是以色列众支派中最小的一个，其地业位于耶路撒冷迦南城的正北面。他的父亲是亚别的儿子基士，然而有关基士的事所知不



基比亚的小山，扫罗的家乡就在此。

多。扫罗生长在基比亚，是在耶路撒冷正北数哩的山城中一个小镇，扫罗除了远行和军事出征外，基比亚便是他一生居住之地。他已婚，妻子名叫亚希暖，育有3子2女。他最为人认识的儿子约拿单，后来在他之下担当军中的高位；扫罗与他的众子全都葬身于战场（撒上三十一2）。他的两个女儿之中，最有名的是幼女米甲，她嫁给大卫为妻。

战士

扫罗生於以色列支派历史中的严峻时刻。虽然不能确实扫罗出生的时日，但估计他是生於主前1100年的后半期，约在主前1020至1000年作王。在他未立为王之前，以色列众支派正处於军事崩溃的边缘。非利士人是一个强而有力的作战民族，定居於地中海沿岸；他们在沿岸建立势力，并计划向东伸展，以图取得整个非利士境地的控制权。为此，他们首先要除去分别聚居在约但河以西的山城及在约但河外的以色列人。以色列人之中，缺乏任何持久强大的军事力量，意味着非利士人对以色列人定居该地构成严重的军事威胁。

扫罗的权力渐增，随之而来的危机是以色列军队在亚弗邻近的以便以谢遭非利士人击败。这次的胜利使非利士人或多或少完全控制约但河西的以色列领土；他们企图在所占据的整个地域设立驻军，好保持他们的控制权。以色列被非利士人击败，军力甚弱，以致敌不住邻近民族的攻击。位於外约但以色列国土以东的亚扪人，进攻和围攻基列雅比城（撒上十一1）。扫罗召集以色列人，解救了基列雅比的居民，并击败亚扪人。这事以后，扫罗被立为王。在此之前，撒母耳早已在百姓中间膏立他为君主或领袖。扫罗於基列雅比战胜后，便正式在吉甲的圣所登位（撒上十一5）。

以色列人击败亚扪人，大大增加了军中的士气，但并没有为非利士人构成的军事危机和威胁带来很大的改变。事实上，扫罗被立为王的地点具有深远的意义。吉甲位在约但河谷，邻近是耶利哥，选择这地方部分是由於早期的示罗圣地被非利士

人所占据，只有少数地区仍然不受非利士人的控制，吉甲便是其中之一。因此，倘若要说扫罗作王的实质意义，就必须立即提到非利士的问题；否则，扫罗便根本无国可治了。

扫罗行动迅速。虽然要重整细致准确的资料是很困难的，但對於扫罗力抗非利士人，圣经为这方面提供了综览概述。他先后进攻在基比亚及基比亚东北面约4哩外密抹的军队。他在密抹取得重大胜利，一部分当归功于他的儿子约拿单所给予的军事援助。非利士人被彻底击溃，於是 from 山城撤退。扫罗在他的家乡基比亚设立他的军事基地，并在那里建立了一座城堡。

在首次攻击非利士人以后的数年间，扫罗不断从事其他军事活动。他仍然与东邻的敌人战争，特别是亚扪和摩押，直至死海的东部（撒上十四17）。他与以色列南邻的旧敌亚玛力人进行一场重大的战争（撒上十五）；这次他同样战胜了。在这段期间，他都一直监察西邻的非利士人的一举一动。

扫罗作为军事指挥官，面对异常艰难的任务。他的家乡因为多高山峻岭，均易於防御。然而他四面受敌，这些敌人均覬覦他的土地。他没有足够的武器（因为非利士人控制着铁的供应），他没有庞大的常备军，也没有充足的通讯系统，并且他得不到所有以色列人的全心支持。尽管几年间，他在几乎不可能成功的形势下，取得多次胜利，但最终都失败了。

非利士人在亚弗附近集结庞大的军队。但他们没有直接攻击扫罗在山区的领地，改而向北移动，开始从耶斯列附近这个军力薄弱的地方入侵以色列国土。扫罗企图召集足够的军事力量，以抵御非利士人的威胁，却事与愿违。他在准备不足和力有不逮的情况下，竟在基利波山迎战；他不应参与那场战役，因为他根本不可能获胜。他的儿子都战死沙场，扫罗宁可自杀，也不愿落在非利士人的手中。

从军事方面来看，扫罗在以色列动乱之时作王，他防止国难来临，使国家得到喘息的机会。但是，他罹难的战役，却是

以色列的灾难，他离世后，国家境况之窘迫，比他掌权时还要恶劣。

君王

假若扫罗作为以色列的军事领袖是项艰辛的任命，那么，他作为以色列王更是加倍困难。在扫罗之前的时代，以色列并没有君王。以色列没有任何形式的君主政体，这大部分取决于宗教的因素。神是唯一真实的以色列王；耶和華是王（出十五18），也是国家的元首。虽然在以色列的早期历史中，曾出现多个无比权威的统治者（摩西、约书亚及某些士师），却没有任何人负起君王的头衔和职权，因为这会在某程度上，破坏了神作为王的中心位置。

在以色列建立君主政体是需要的。这并非因为在扫罗那一方面有什么计谋，也不是因宗教思想上有任何极大的改变；乃是面对非利士人连续不断的军事威胁所引发的需求。短期的外来威胁可以暂时由士师这些领袖去抵御，但是，对于以色列的兴亡存有长久而严重的威胁，就不能以这样短暂的措施来应付了。假若以色列要成为一个国家（她差点不是），那就需要一个中央军事政府，在十二支派组成的以色列国之上，握有各支派所认可的权力。



吉甲——扫罗受膏立为王之地

以色列国就此建立起来，扫罗成为首位君王，面对着种种难以置信的困难。因为从前以色列没有王国，故此没有先例可援。究竟他有什么职责呢？主要是指军事而言，这方面正是君主政体之所以建立的理由；而扫罗在他统治的初期亦很成功。除了军事任务外，扫罗王还要面对极为艰

巨的工作。受着希伯来神学的性质所影响，以色列人从不免从最初就有反对立王的思想。事实上，撒母耳起初协助膏立扫罗，其后正式的登基典礼中，他对于王权的态度，都显得模棱两可。此外，没有人清晰地指明什么是领袖可以做的。他是一位战士，这会较清楚一点。但他是否也有宗教上的责任？虽然历史对扫罗的评价往往苛刻，然而也当体谅他所承担的任务是何等艰巨。单单是扫罗所面对军事上的困难，已远非大多数作人能以胜任；扫罗却还要适应君王这新角色。

事实上，扫罗作为领袖的表现是中规中矩、值得赞赏的。他并不追求很多东方君王那般浮夸豪华的生活。他拥有一座细小的宫廷，设在基比亚的军事要塞；没有证据显示这小宫廷是耗资巨大的。基于实际目的，他并没有设置常备军；他身旁只有几个人跟从他，尤其是他的儿子约拿单和元帅押尼珥。他也挑选年青有为的人，例如大卫。扫罗的宫廷与后来大卫和所罗门的宫殿相比，显然较为朴实和封建。

然而，作为国家领袖，扫罗与撒母耳并不融洽；撒母耳曾委任扫罗为王，并在他作王之前已影响以色列。正当解决问题的责任主要由扫罗承担时，撒母耳自己却没有加以支持和帮助。有一次，扫罗等不到撒母耳赶来，便在吉甲地擅自担当祭司的角色，献祭给神，因而被撒母耳直斥其非（撒上十三8-15）。虽然扫罗当时确实是进退两难，但那些批评无疑是罪有应得的。君王是否也担当祭司的角色？这问题尚未弄清，而那些评语似乎假定了王不当担当祭司的职分。此外，扫罗正危当出头；他等候撒母耳的出席已有7天之久，而日子一天一天的过去，他的军队人数因逃兵远去而日渐削减，所以扫罗必须采取行动。也许他是不可原谅的，但他所行的却是容易理解的，这件事本身也表示了作为国家首位君王的难处。还有，与亚玛力人争战后，神透过撒母耳谴责扫罗。

扫罗是以色列首位君王，却不是最伟大的一位。然而，对于扫罗领导能力的批评，不应该过于苛刻，以至抹煞了他的长处。他面对异常艰难的问题，有一段时间都能成功驾御，很少人能像他那样办得

到。最后，他死在过犯、失败中，然而假若他的王位不是由大卫，而是别人继任的，他的成就就可能较受推崇与纪念。大卫的恩赐和能力是了不起和不寻常的，以致扫罗不显著的成就便暗淡下来，人们只记起他的失败。

为人

旧约的作者以美妙的笔触描述了扫罗的一生。一些旧约人物的形象依然模糊不清时，扫罗的强处弱点却一一尽现，这使他充满人性的形象非常突出。从很多方面看来，他是一个伟人，但他的性格包含了一些瑕疵，且在以后几年间日渐增多。

扫罗出自富有的家庭，他被形容为健壮和俊美（撒九1、2）。他是一个勇敢无比的人，他的军事成就部分也基于他的无惧。在他作王的早年，扫罗被描绘为一个本性宽厚的人；他仁慈和忠诚地对待朋友，对于那些敌对他的人，他并不怀恨于心（撒上十一12、13）。然而，扫罗在他早年的真正强处，在于他与神的关系。扫罗靠着他的天赋和能力，又因耶和华的灵大大感动他（撒上十6），使他作神产业的君（十1）。

然而，在他的后半生，一个改变使扫罗成为悲惨和可怜的人。扫罗与年轻时的大卫之间发生了很多事，为这转变提供了端倪。大卫是扫罗昔日的朋友，其后视为敌人，扫罗没有根据、不合情理地怀疑和嫉妒大卫。扫罗神志清明的时期，却渐被沮丧和狂乱所侵扰。神志错乱影响了他的理性思想；很多时候，扫罗当务之急是直接防御非利士人的威胁，但他却把时间花在追捕大卫上。

圣经作者指出这改变是由于神的灵离开了扫罗，取而代之的是一恶魔（撒上十六14）。很多现代作者解释这是精神病开始发作的一种情形；可能是躁狂抑郁症，随着强烈的抑郁和狂想，在活跃期和神志清醒期之间交替发作；扫罗的病情，还附着着杀人的倾向。不过对古代的人物进行心理分析是有一定的危险，主要是因为文献资料不足。圣经作者为扫罗的改变提出神学基础：神的灵离开了他。从简单的人性观点来看，人并不能应付在他面前的艰

巨任务。扫罗受到复杂的事情所克制，并对把这样使人畏惧的责任放在他身上的那位失去了信心，扫罗遂在悲剧中结束了他的一生。



伯珊，非利士人悬挂扫罗和他儿子尸首的地方。

然而在他临终时还有绚烂的一刻。战胜了的非利士人从扫罗的尸体割下他的头，把其首级悬挂在伯珊的城墙上作为警戒（撒上三十一9、10）。多年前得蒙扫罗的拯救，脱离失败和死亡的基列雅比人来到伯珊，冒着重大的危险，将扫罗和他儿子的尸体从城墙上移去，带返基列雅比，用火焚烧，并把骨灰埋葬。一个人若有朋友甘愿冒着生命危险，妥善安葬他的尸首，那人也不会完全坏透了。

参“大卫”274；“以色列史”2077。

⑤ 新约所提及的扫罗，后来改名为保罗（徒十三9）。

Peter C. Craigie

参“保罗”90。

⑥ 西缅与迦南女子所生的儿子（创四十六10；出六15；代上四24），也是扫罗家族之首（民二十六13）。

扫帚

Besom

sǎo zhōu

“灭亡的扫帚”（赛十四23）是近东人惯说的比喻，表示彻底毁灭。这里指的是耶和華对巴比伦的毁灭和扫除。

色弗尼

Syene

sè fú ní

埃及南面的村落（现今的阿斯旺），在埃及与埃塞俄比亚的边界上。其希伯来名字可能是从“市集”或“贸易中心”一词引伸而来，反映了这里作为商业交汇之地的重要性。每当说明埃及边地时，色弗尼偏远的位置便成为一个很有用的地理指标。“从米吉多到色弗尼”（和合本作“从色弗尼塔直到古实境界”，结二十九10，三十六）是形容全埃及，从北部的三角洲起，至南方的边界（参形容以色列全地的句子：“从但到别是巴”，撒下三20；王上四25）。色弗尼位于尼罗河的东岸，刚在第一个大瀑布的北面。色弗尼是花岗岩的来源地，故埃及人非常看重，色弗尼的兴衰与邻近的伊里芬丁岛息息相关。伊里芬丁是南埃及的行政中心，并且有完善的防护设备，以对抗外敌入侵。犹太人於主前587年亡国后，色弗尼成了犹太人逃难之地，并在以后的日子，成了犹太人的聚居地。

沙巴奥

Sabaoth

shā bā ào

希伯来文，意即“军队”，例如可见於“万军之神”一语。

参“神的名称”1287。

沙本人

Shaalbonite

shā běn rén

参“沙宾”1252。

沙比太

Shabbethai

shā bǐ tài

① 利未人，曾阻挡以斯拉劝告被掳归回耶路撒冷的以色列人休弃他们所娶的外邦女子（拉十15）。以斯拉宣读律法书时，沙比太为百姓讲解（尼八7）。

② 利未人的族长之一，他在被掳归回时期管理殿外的事（尼十一16）。他可能与上述 #1 同属一人。

沙宾

Shaalbim

shā bīn

但支派所得为业的亚摩利人城邑，列於伊耳示麦和亚雅仑之间（书十九12，和合本作“沙拉宾”）。然而，但支派不能击败亚摩利人和夺取该城。当约瑟家逐渐强大，以法莲人征服沙宾，并使亚摩利人成为服苦的人（士一35）。后来沙宾连同玛迦斯、伯示麦和以伦伯哈南等城邑，组成所罗门的第二个行政区域（王上四9）。沙本人以利雅哈巴是大卫三十勇士之一（撒下二十三32；代上十一33）。沙本与沙宾可能是同一个城。现今的西北城被指是沙宾的所在地。

沙代

Shaddai

shā dài

神的希伯来名称“伊勒沙代”的一部分，意为“全能的神”（诗六十八14）。

参“神的名称”1287。

沙得拉、米煞和亚伯尼歌

Shadrach, Meshach, and Abednego

shā dé la, mǐ shā he ya bō ní gē

但以理书里，3个犹太少年哈拿尼雅、米沙利和亚撒利雅的吧比伦名称。他们在主前605年，连同但以理及其他人，被尼布甲尼撒掳到巴比伦（王下二十四1；但一1-4）。他们可能是贵族（王下二十一8；赛三十九7）；他们在巴比伦的存留，为要确保犹太王约雅敬不会倾轧作乱。尼布甲尼撒王为了找寻智慧俊美俱备的人在彼宫中侍立，并且效忠巴比伦国，下令在犹太被掳之人中间挑选合适的人接受特别训练。但以理及“他的3个朋友”都在被选之列。他们本身的希伯来名字均有尊崇耶和華之意，然而，所重改的巴比伦名称的意义却不详，其用意可能是对巴比伦神的崇敬。故此，哈拿尼雅（“主是仁慈的”）的崇敬。故此，哈拿尼雅（“主是仁慈的”）改名为沙得拉（“亚古的命令”——苏默人的月神），米沙利（“与神一样”）改名为米煞（“与亚古一样”）；以及亚撒利雅（“主已帮助”）改名为亚伯尼歌（“尼布的仆人——巴比伦的智慧之神”）。但以

理(“神审断”)也改名为伯提沙撒(“彼勒保护”——巴比伦最重要的神祇)。这些少年人接受一个为期3年的语文训练,由巴比伦学识丰富的迦勒底人教导。所学之事亦包括了亚兰文、亚甲文、苏默文、楔形文字,可能还有天文学、数学、历史和农业。

尼布甲尼撒为这些学习的人提供膳食。由於王的膳食似乎曾献给不止一个偶像,这4位犹太少年为免玷污自己而拒绝食用。那些膳食并不洁净,因此不适合犹太人食用(参出三十四15;利十七10-14)。由於太监长恐怕王看见这些青年学者饥瘦而不悦,就向但以理表达他的忧虑。但以理就提出以素菜取代王的膳,试试他们10天。期限到时,他们比用王膳的一切少年人,更加健康俊美,因而可继续吃素菜。受训结束时,4人在各样文字学问上成绩显赫,表现卓越。神赐给他们聪明智慧,但是,他们对神坚信不移,使他们能够在所处的境况中,看透异教文化那无意义的迷信行为。

显然这4个青年人加入了“巴比伦的哲士”的行列(但二12-49)。当巴比伦的魔法师、术士和哲士都无法为尼布甲尼撒解梦时,他就勃然大怒,下令处死他们。但以理在异象中得知王的梦及其中奥秘,便去求见王,向他讲解,使他们的性命得以保存。后来,沙得拉、米煞和亚伯尼歌拒绝依照王命在金像前俯伏敬拜(但三)。面对尼布甲尼撒的责难,恐怕要用可怕的刑罚来对付他们,但这3人表示他们完全信靠神。窑的烈火烧得比平常更旺盛,为要立即处死这3个忠心不屈的犹太人。神与他那信心坚定的仆人同在,并差遣使者救护倚靠祂的仆人,保守他们的性命。最终,尼布甲尼撒承认他的国度与能力,与以色列真神的大能无法比拟。

参“但以理书”284。

沙法

Shaphat
shā fā

① 西缅支派何利的儿子;摩西差遣往迦南窥探的十二个探子之一(民十三5)。

② 先知以利沙的父亲,亚伯米何拉人

(王上十九16、19;王下三11,六31)。

③ 示玛雅的儿子中最年幼的一个,属犹太支派,是大卫的后裔(代上三22)。

④ 在约但河西地区的巴珊作迦得人的族长(代上五12)。

⑤ 亚第拜的儿子,大卫的臣仆。沙法为大卫掌管山谷牧养的牛群(代上二十七29)。

沙番

Shapham, Shaphan
shā fān

① 迦得支派中的副族长(代上五12),相信是居住在巴珊,并在犹大王约坦期间担当此职(代上五17)。

② 亚萨利的儿子,亚希甘、以利亚萨和基玛利雅的父亲。他和他的一家赞同约西亚的改革,支持先知耶利米,并服从巴比伦人的统治。

沙番是犹大王约西亚(主前640-609)的书记。大祭司希勒家在耶路撒冷的殿里寻得律法书后,他就把书上的一切话读给王听。后来约西亚派他和众人前往听取女先知户勒大的说话(王下二十二3-14;代下三十四8-21)。

在尼布甲尼撒及巴比伦使犹大荒凉的日子中(主前605-586),在那些犹大政治领袖之中,曾提到沙番的众子。亚希甘协助重修圣殿,并在约雅敬王统治期间(主前609-598;王下二十二12;耶二十六24)保护耶利米脱离寻索他命的人之手。以利亚萨把犹大王西底家(主前597-586)的话告诉巴比伦的尼布甲尼撒(耶二十九3)。基玛利雅是犹大的首领,巴录在基玛利雅的屋内念书上耶利米的话给百姓听(耶三十六10-12)。

沙番是米该亚(耶三十六11-13)及基大利的祖父。尼布甲尼撒立基大利为犹大全地的省长(王下二十五22;耶四十五-11),吩咐他保护耶利米(耶三十九14)。基大利后来被一群由以实玛利领导的暴徒所杀(耶四十一2)。

③ 雅撒尼亚的父亲,在以西结的异象中,他是一个在以色列拜偶像的领袖(结八11)。

沙斐Shaphir
shā fēi

先知弥迦对多个城镇说话，沙斐是其中之一（弥一11）。她的确实位置尚未确定，优西比乌（四世纪的教会历史学家）认为她是位处依流泰罗城里及亚实基伦的一条村庄，沙斐就在非利士人之地。假若这是正确的话，则亚实突城附近的三个村庄之一苏威弗，便可能是沙斐。另一个可能的地点是埃科废墟，位於犹大山城希伯仑以西。

沙斐山Shepher, Mount
shā fēi shān

以色列人在旷野飘流期间暂时安营的地方。沙斐山位於基希拉他及哈拉大之间（民三十三23、24）。其位置不详。

参“旷野飘流”842。

沙哈连Shaharaim
shā hā lián

居住在摩押地的便雅悯人，是9个儿子的父亲；在他3个妻子中，他打发两个离去（代上八8）。

沙哈洗玛Shahazumah
shā hā xǐ mǎ

位於他泊和伯示麦之间的城镇，在以萨迦支派得为业之地的边界（书十九22）。其位置不详。

沙基Shagee
shā jī

哈拉人约拿单的父亲（代上十一34）。约拿单是大卫的其中一个勇士。

沙迦Sachia
shā jiā

沙哈连和贺得的儿子，属便雅悯支派（代上八10）。

沙甲Sachar, Shaashgaz
shā jiǎ

① 哈拉人，亚希暗的父亲。沙甲是大卫的勇士之一（代上十一35）。在另一段类似的记载，称他为“哈拉人沙拉”（撒下二十三33）。

② 可拉人，俄别以东的八个儿子之一。沙甲和他的众兄弟均名列在守门者的家族中（代上二十六4）。

③ 亚哈随鲁王的太监，负责掌管妃嫔（斯二14）。

沙拉Sharar, Shelah
shā lǎ

① 在撒母耳记下二十三章33节中，亚希暗的父亲沙甲的别名。

参“沙甲#1”1254。

② 亚法撒的儿子，希伯的父亲（创十24，十一12-15；代上一18）。沙拉名列在路加福音中基督的家谱里，是该南的儿子（路三35）；希伯来经文中却删去了该南的名字。

参“耶稣基督的家谱”1966。

沙拉宾Shaalabbin
shā lǎ bīn

参“沙宾”1252。

沙拉音Shaaraim
shā lǎ yīn

① 犹大支派所得为业之地，其中在低地的十四座城市之一，列於亚西加与亚底他音之间（书十五36）。大卫杀死歌利亚后，非利士人为躲避以色列的追杀，企图逃奔沙拉音（撒上一十七52），其位置或许靠近亚西加的桑特河。

② 西缅支派示每的子孙所居住的十四座城之一。他们一直居住至大卫作王时（代上四31）。沙拉音可能与沙鲁险及实析是同一座城，一节平行经文曾提及这城（书十九6）；实析则位於犹大南部，邻近以东边界（书十五32）。

沙赖Sharai
shā lài

巴尼的子孙之一。在被掳归回时期，听从以斯拉的劝言，休了他的外邦妻子（拉十10）。

沙勒幔Shalman
shā lè màn

生平不详的战士。他曾拆毁伯亚比勒，何西阿先知以他比喻以色列快将受到审判（何十14）。有关沙勒幔的身分，出现不同的意见；有认为沙勒幔是向亚述提革拉毗列色朝贡的摩押王沙勒幔；或是其中一个亚述王撒幔以色；或侵略南地的亚拉伯北方一个部族沙勒玛。

沙利基门Shallecheth, Gate of
shā lì jī mén

圣殿的西门，由书聘与何萨看守（代上二十六16）。有些人推测这门已遭废弃，然而，这与汲沦谷东面遭废弃的门不一致。

参“会幕，圣殿”596。

沙利色Sharezer
shā lì sè

① 亚述王西拿基立的其中一个儿子。主前681年，西拿基立在尼斯洛庙里叩拜时，沙利色与兄弟亚得米勒杀了他（王下十九37；赛三十七38）。

② 被掳后，伯特利人打发沙利色问耶路撒冷的祭司和先知，一直以来的5月间为纪念圣殿被毁而哭泣斋戒，在该年还应否照样进行。圣殿将要重建，故此伯特利人对那纪念仪式有这样的疑问（亚七2）。

沙利沙Shalishah
shā lì shā

扫罗寻找他父亲失去的驴时曾经过此地。撒母耳记上九章4节提到，她在以法莲山城及沙琳地之间。虽然沙利沙很有可

能是在以法莲地，但其位置尚未确定。

沙列Sheleph
shā liè

约坍的儿子，也是也门的一个亚拉伯部族的起首（创十26；代上一20）。

沙琳Shaalim
shā lín

在以法莲地或便雅悯境内的区域，扫罗曾在该处寻找他父亲的驴（撒上九4）。其正确位置不详。

沙龙Shallum
shā lóng

① 雅比的儿子，以色列第十六任君王（主前752）。犹大王亚撒利雅39年（主前792-740），沙龙图谋篡夺以色列王撒迦利雅的王位，在以伯莲杀了他，他自立为以色列王。可是，他作王一个月后，就给迦底的儿子米拿现所杀，并篡了他的位（王下十五10-15）。

参“以色列史”2077：“旧约年代学”789。

② 特瓦的儿子（代下三十四22），是掌管礼服的，也是女先知户勒大的丈夫。在约西亚作王时，居于耶路撒冷（主前640-609；王下二十二14）。

③ 西斯买的儿子，耶加米雅的父亲，属犹太支派（代上二40、41）。

④ 在历代志上三章15节和耶利米书三十二章11节中，约哈斯的别名，是约西亚王4子中最年幼的一位，后来成为犹太第十七任君王。

参“约哈斯#2”2211。

⑤ 扫罗的儿子，西面的孙子及米比衫的父亲（代上四25）。

⑥ 在历代志上六章12、13节和以斯拉记七章2节中，米书兰的别名，是撒督的儿子和以斯拉的祖先。

参“米书兰#7”1036。

⑦ 在历代志上七章13节所载，拿弗利利的幼子示冷的别名。

参“示冷”1451。

③ 可利的儿子米书兰的另一个名字。他是守门长（代上九17、19、31；拉二12；尼七45）。

参“米书兰#20”1036。

④ 以法莲人，是耶希西家的父亲（代下二十八12）。

⑤ 利未守门人之一，在被掳回归时期因着以斯拉的劝言，休了他的外邦妻子（拉十24）。

⑥ 巴尼的子孙之一，因着以斯拉的劝言，休了他的外邦妻子（拉十42）。

⑦ 哈罗黑的儿子，管理耶路撒冷的人。沙龙与他的女儿一同修造炉楼旁的那一段城墙（尼三12）。

⑧ 哈拿篋的父亲，耶利米的叔叔。在西底家统治期间（主前597-586；耶三十二7），哈拿篋将他在亚拿突的田地卖给耶利米。在此，沙龙可能与上述#2为同一人。

⑨ 玛西雅的父亲。玛西雅是看守殿门的人，於约雅敬统治期间，在圣殿有一间屋子（主前609-598；耶三十五4；参耶五十二24）。

沙鲁伦

Sharuhin
shā lǔ xiǎn

约书亚记十九章6节记载，在西缅所得之地中，沙拉音城的别名。

参“沙拉音#2”1254。

沙仑

Shallum, Sharon
shā lǔn

① 在以色列地中海沿岸的平原地区，自南面的约帕延伸至鳄鱼河。鳄鱼河成为北面的边界，并将沙仑与多珥平原分隔开来。沙仑是北方最大的沿海平原，自北往南延展，长34哩，阔10哩。沙仑拥有笔直的海岸，包括了海滩及峭壁。沿着海岸并没有天然的海港，故此缺乏大型的贸易港口。位於平原东西边缘的马里斯公路，是主要的南北贸易通路。

流经沙仑平原的溪涧或河道共有5条：坦尼姆河（鳄鱼河）、哈底拉河、亚

历山大河、宝历河、雅刚河。这些溪流湧於撒玛利亚群山，流入地中海。河溪造成广泛的沼泽地带，滋生了传播疟疾的蚊虫，至近代仍然为患。沙仑又有不少沙丘，在平原中部的沙丘海拔高达180呎。在圣经时代，沙仑地势较高的地方满布橡树、沼泽、沙丘和森林，使人无法穿越这地区。约书亚把这平原划分给玛拿西支派（书十七）；但以色列人直到大卫的时代才能有效地管治这一带（代上二十七29），只作放牧之用。

在以赛亚书中，沙仑的富庶与华美紧跟迦密和利巴嫩等地区相提并论（三十三9，三十五2）。不过，對於那些习惯了中部高原地带多石及地势崎岖不平的希伯来人而言，沙仑地区总予人异样的感觉。当以赛亚论到最后的复兴，曾称沙仑的草原为羊群的圈（六十五10）。

在被掳期间，这地区无人居住。但回归的民中有超过700名的罗德人、哈第人和阿挪人，他们很有可能重返平原上的故城定居（拉二33；尼七37）。

“沙仑的玫瑰”（歌二1）可能是指平原几种开红色花朵的草本植物之一。玫瑰的美丽跟平原上常见稠密、多刺的下层林丛形成强烈的对比。

在新约时代，希律在平原北部建立了一座奢华的城，取名该撒利亚，以纪念该撒亚古士督。他在城的南部和北部修建防波堤，造成一个人工港口，使该撒利亚城成为当时主要的航运贸易中心。彼拉多的巡抚官邸就是设在该撒利亚；保罗便是由此启程前往大数（徒九30）；百夫长哥尼流住在该撒利亚；保罗完成第二及第三次宣教旅程回来时，都是在这里登岸；保罗又曾在此被困达两年之久。吕大是平原上的另一座城，彼得曾探访城中的基督徒群体，当彼得治愈以尼雅后，圣经记载凡住在吕大和沙仑的人都归服了主（徒九35）。

② 可能就是约书亚记十二章18节提及的拉沙仑。

参“拉沙仑”857。

③ 约但河东岸的一处地方，历代志上五章16节称为“沙仑的郊野”。

④ 各荷西的儿子，管理米斯巴地区的

人。他重建泉门和“靠近王园西罗亚池的墙垣，直到那从大卫城下来的台阶”（尼315）。

沙仑人

Sharonite
shā lùn rén

指明施提拜身分的称谓，他是为大卫掌管沙仑平原牧放牛群的巨仆（代上二十七29）。

沙玛

Shama, Shammah, Shammoth
shā mǎ

① 大卫军队之中一个勇士，是亚罗珥人何坦的儿子，耶利的兄弟（代上十一44）。

② 流珥的四子之一，是以扫的孙子，以东地的一个族长（创三十六13、17；代上—37）。

③ 耶西8个儿子中的第三子，是大卫的兄长，也是约拿单和约拿达的父亲（撒上十六9，十七13）。在历代志上二章13节、撒母耳记下十三章3节及二十一章21节中，沙玛都称为“示米亚”。

④ 哈拉人亚基的儿子，是大卫手下三十勇士之一。他在利希奋勇士击杀非利士人，因而名声大噪（撒下二十三11）。

⑤ 哈律人，是大卫三十勇士之一。他名列于伊勒哈难和以利加之间（撒下二十三25）。与大卫军兵班次的一个班长伊斯拉人棚合，可能是同一人（代上二十七8）。

⑥ 哈拉人，是大卫的勇士之一，其名排列于约拿单和亚希暗之间（撒下二十三33）。

沙买

Shammai
shā mǎi

① 阿南的儿子，雅大的兄弟，是拿答和亚比述的父亲，属犹大支派（代上二28、32）。

② 利肯的儿子，玛云的父亲，属迦勒家系（代上二44、45）。

③ 米列与法老的女儿比提雅所生的儿子，是迦勒的后裔（代上四17）。

煞买

Shammai
shā mǎi

著名的拉比，生于主前50年至主后30年。他的名字往往与他同时代的希列齐名，后者是公会的首长；煞买则是副首长。煞买好用严谨的方式诠释律法，并以严格追求逐字逐句来释经而闻名；希列则以自由和宽达的方式诠释律法，在运用经文时加诸较多的想象力。煞买又以憎恶罗马统治而著称，他曾尝试禁止犹太百姓向外邦人购买食物或饮品。

这两位学者引发两个释经学派的出现——“煞买学派”和“希列学派”。虽然希列学派似乎逐渐有凌驾煞买学派之势，但双方的争论持续至米示拿编纂成书为止。两位拉比或两派之间的辩论和对话，都收录在米示拿和他勒目中，内容包括献祭、祭司应得之物、什一奉献、利未人的洁净和不洁净，守安息日、婚姻及休妻。

从新约的观点看，最有趣的大概是在马可福音十章2节（参太十九3）中说到：“有法利赛人来问他（耶稣）说：‘人休妻可以不可以？’”，他们是要看看，他究竟会站在煞买学派一边，还是希列学派一边。煞买学派只容许丈夫因妻子犯了羞耻的事才能休妻；希列学派则容许丈夫因种种不大重要的理由而休妻。

然而，并非所有煞买的解释都是措辞强硬的，米示拿就曾引述他的一段著名格言：“让研读律法成为你规律的事情；少说话，多做事；并以友善的态度接纳所有人。”

参“希列”1682；“犹太教”2160；“法利赛人”378；“他勒目”1529。

沙麦

Shemed, Shemer
shā mài

① 以利巴力的儿子，便雅悯的后裔，属沙哈连的家系。沙麦在被掳巴比伦后，重建了阿挪和罗德二城（代上八12）。

② 利未支派米拉利的子孙，是末力的儿子、巴尼的父亲；他是在大卫作王时负责歌唱的人（代上六46）。

沙密Shamir
shā mì

① 利未支派米迦的子孙（代上二十四24）。

② 犹太所得之地，在山城的十一座城之一。经文所记载的11座城，沙密排列於首，跟着是雅提耳（书十五48）。沙密可能位於比里，约在希伯仑西南偏西以外12哩。

③ 士师陀拉居住和后来被埋葬之城。沙密是在以法莲境内（士十1、2），其位置不详。

沙母亚Shammua
shā mǔ yà

① 流便人，撒刻的儿子，是摩西差派窥探迦南地的十二个探子之一（尼十三4）。

② 在撒母耳记下五章14节及历代志上十四章4节中，大卫的儿子示米亚的别名。

参“示米亚#2”1457。

③ 尼希米记十一章17节中，加拉的儿子示玛雅的别名。

参“示玛雅#6”1455。

④ 在被掳到巴比伦后，随同所罗巴伯归还耶路撒冷的一个族长，在以斯拉的约上盖印（尼十二18）。

沙赛Shashai
shā sài

巴尼的儿子。被掳归还时期，听从以斯拉的劝言，休了他的外邦妻子（拉十10）。

沙煞Shashak
shā shā

便雅悯支派以利巴力的儿子；他有11个儿子（代上八14、25）。

沙威沙Shavsha
shā wēi shā

历代志上十八章16节中，大卫的书记西莱雅的别名。

参“西莱雅#1”1679。

沙微谷Shaveh, Valley of
shā wēi gǔ

创世记十四章17节所载，邻近耶路撒冷之王谷的别名，又称“王谷”。

参“王谷”1603。

沙微基列亭Shaveh-kiriathaim
shā wēi jī liè tíng

死海东面的平原，靠近基列亭；为以米人占据之地。沙微基列亭的以米人连同若干部落和民族，同在基大老玛王与他的联盟所杀败之列（创十四5）。这平原其后由流便的子孙所承受。

沙亚弗Shaaph
shā yà fū

① 雅代的第六个儿子，其名字包括在耶拉篋兄弟迦勒的家谱中（代上二47）。

② 耶拉篋兄弟，迦勒之子，由迦勒的妾玛迦所生，是麦玛拿之祖（代上二49）。

山Mount, Mountain
shān

从平地隆起的地势。在圣经时代，人对山有一种很深的感情。山与“丰盛”（申三十三15）和“避难”（士六2）都有连带的关系。在以色列，正如在其邻近国家一样，人期望在山上与神相遇。以色列宗教历史中，许多重要事件都是在西乃山或何烈山发生（参出三1，四16，十九至二十三；王上十九8-18）。在大卫作王时，锡安山的地位几乎与西乃山同等（诗五十二；赛二2-4）。

希伯来人邻近的各族有时会以为山是一个神秘的地方，他们的神就住在山中。

圣经中重要的群山

名字	高度 (海拔) (英尺) (米)	山上发生的重要事件
亚拉腊	16,946 5,165	挪亚的方舟停在其上。
迦拿	1,742 531	以利亚击败 450 个巴力先知。
以巴路心	3,077 938	以色列人在其上宣读咒诅之言。
摩利心	2,890 881	以色列人在其上宣读祝福之言。
摩利波	1,696 517	约坦曾站在这山上讲一个比喻。
蒙门	9,232 2,814	扫罗被非利士人击败，死在这里。
尼波 (毗斯迦)	2,643 806	可能是耶稣改变形象的地。巴勒欲请巴兰在这里咒诅以色列。
摩押	2,684 818	摩西在此眺望迦南，并死在这里。耶稣在此为耶路撒冷哀哭。

耶稣在其上教训人。
耶稣在此祷告和被捕。
耶稣在这里升天。
摩西接受圣训的地方。
神在此向摩西和以色列人颁布律法。
在这里摩西击打磐石，水便流出来。
以利亚为逃避耶洗别而来到这里。
巴兰在此召集军队攻打西巴拉。
耶稣改变形象的另一个可能地点。

△亚拉腊山

西乃 (何烈)

他泊

地中海

△西乃山

• 推罗

• 西顿

• 大马色

地中海

• 推罗

△黑门山

• 该撒利亚-腓立比

• 但

加利利海

△迦密山
• 拿撒勒

△他泊山

• 拿因

基利波山 △

• 撒玛利亚

以巴路山 △

• 叙加

△基利心山

• 示剑

橄榄山 △

耶路撒冷 •

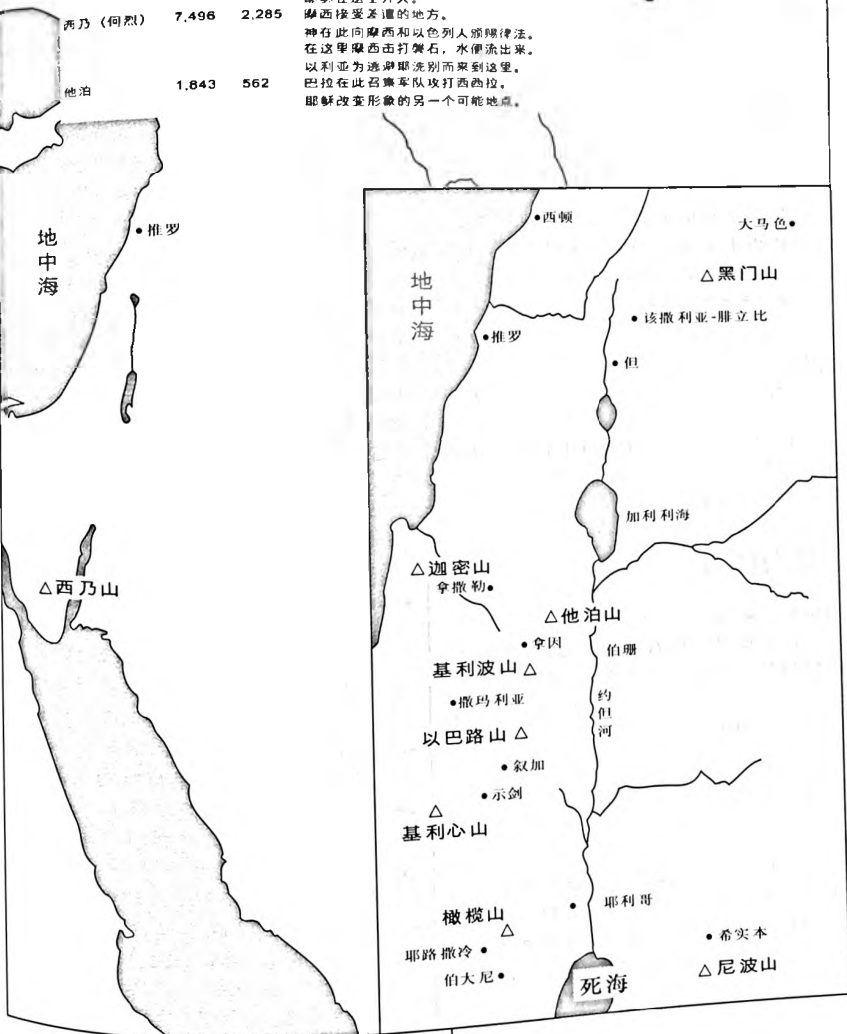
伯大尼 •

死海

• 耶利哥

• 希实本

△尼波山





黑门山

但以色列人知道他们的神住在天上，而只有一些重要时刻才降临在山上（出十九；参王上八27）。

在新约中，耶稣的活动有许多都在山上进行。祂在山上教训人（太五1）；祂常退到山上去祷告（路六12）；祂也曾在山上改变形象（路九28-36）。

参“巴勒斯坦”68。

珊合

Shamhuth
shān hé

历代志上二十七章8节中伊斯兰人沙玛的别称。

参“沙玛#5”1257。

珊瑚 / 红宝石

Coral
shān hú / hóng bǎo shí

海洋珊瑚虫的石灰质骨骼。地中海的红珊瑚色泽艳丽，可用作珠宝。

参“动物（珊瑚）”329：“矿物、金属和宝石（珊瑚）”833。

珊迦

Shamgar
shān jiā

伯亚纳地亚拿的儿子，在旧约中有两段简短的经文提到他（士三31，五6），其中除了叙述有关他的一件英勇事迹：用赶牛的棍子打死600个非利士人，就没有其他关于他的记载。至于这英勇事迹的始

末，圣经并没有详加记载。赶牛的棍子会有一根锐利的金属尖端，可用作矛。这段经文所指的时间，显示他所作的，是发生在非利士人定居迦南的早期。士师记五章6节将他置于基顺战争之前（约主前1125）。假若那600个非利士人之死是因他而起，那么他的英勇行为便可为以色列人带来一个苟延残喘的机会。至于他是以色列人，还是迦南人，尚未能证实。

有些人认为珊迦就是便亚拿，是从叙利亚来的船长，且是兰塞二世的女婿；又或该事迹所提到的赶牛棍，是一艘船的名字。然而，这两个理论似乎都不甚可能。

参“士师记”1460。

珊玛

Shamma
shān mǎ

亚设支派琐法的儿子（代上七37）。

珊示莱

Shamsherai
shān shì lái

耶罗罕的儿子，是便雅悯支派的一个族长（代上八26）。

山羊

Goat
shān yáng

参“动物（山羊）”329。

山杨树

Aspen
shān yáng shù

参“植物(山杨树)”329。

闪

Shem
shǎn

挪亚的长子(创五32, 六10, 七13, 九18, 23, 26, 27, 十一10; 代上一4, 17-27; 路三36), 也是闪族人的先祖(创十1, 21-31)。闪活了600年岁(参创十一10, 11)。在希伯来文中, 闪意为“名字”, 可能是暗示挪亚期望这个儿子的名字会发扬光大。

自从挪亚一家脱离洪水的祸患, 得以存活, 闪和雅弗均敬畏他们的父亲挪亚。挪亚醉酒时, 他们的兄弟含看见, 使他蒙羞(创九20-29)。因着这事, 挪亚后来咒诅含的儿子迦南, 并祝福闪和雅弗: “耶和华——闪的神——是应当称颂的! 愿迦南作闪的奴仆。愿神使雅弗扩张, 使他住在闪的帐棚里”(26, 27节)。

在创世记十一章10至27节中, 胜过撒但、蒙应许之后裔的家系(创三15, 五1-32)是由闪至亚伯拉罕为始, 最终透过犹大和大卫至基督(参路三36)。挪亚给闪的祝福, 因此可作为一个预示, 闪的家系将是创世记三章15节所述的、那将要来的后裔。这是圣经中首次将神称为某人或某群体的神。迦南作闪的奴仆之说, 就在数世纪后, 当闪的后裔以色列人进入迦南地及征服该地居民时, 应验了(参王上九20, 21)。

挪亚也说雅弗会扩张, 并要住在闪的帐棚里(创九27), 后者可视为暗示支持和保护。在雅弗人数大大增加后, 会与闪常有联系, 及会得享闪的祝福和应许。很多人视这预言的应验, 在新约教会建立的时期, 福音传向外邦人为始。

在创世记十章有关各族各国的记述中, 提到闪的5个儿子(以拦、亚述、亚法撒、路德和亚兰; 第22节), 又列出从他们衍生的21个后裔。在众多子孙中, 特别强调亚法撒所生的希伯(21, 24节), 在十一章16至27节所载, 其家系可追溯

至亚伯拉罕。

参“亚伯拉罕”1832; “挪亚”1142; “邦国”88; “耶稣基督的家谱”1966。

善

Shen
shàn

撒母耳记上七章12节提及的城镇, 靠近先知撒母耳所立称为以便以谢的石。

参“耶沙拿”1962。

善以别

Shemeber
shàn yǐ bié

洗扁王, 与其他四王联盟, 合谋背叛基大老玛及其同盟的王。亚伯拉罕击败了善以别、所多玛王和蛾摩拉王后, 把被掳去的罗得救回来(创十四2)。

商人

Merchant
shāng rén

参“职业(商人)”2320。

商业

Commerce
shāng yè

参“工商业”497。

赏赐

Reward
shǎng cì

对善或恶的回报, 这词常指一种利益或有利的赔偿。善行和恶行都会有赏赐或惩罚, 其中所涉及的是人在道德上的责任。在更广的观念上又与工价、工资、回报和报酬等词语有关, 在这完全的意义上, 赏赐的施行包括人与人相交的后果, 以至神对顺从与不顺从的报偿, 也包括现世一切行动的后果至神在末世的回报。

在希腊人和希伯来人的思想里, 赏赐之观念暗示一种行动之完全, 工作之完成的理想。正如有人为你完成一件工作, 你便需付出工资, 所以任何一个行动都会带着某些后果: 或是赏赐, 或是惩罚。在商业交易里, 报酬被称为“工价”, 在

这里也有同一意味。因此，保罗说：“罪的工价乃是死。”（罗六23）这观念包括公平的回报，与所作的行动相称。

圣经中关于赏赐的概念，是道德性，也是宗教性的。神与以色列所立的约是神之爱顾的明证。这约应许以色列若听从神的命令，便有美好的赏赐；不顺从就是违反这约，后果是灾难与死亡。申命记二十八章清楚地说出顺从所带来的祝福，同时也指出以色列若不遵行神眼中看为正和善的事，她便要遭受国家性的灾难（参利二十六）。在旷野飘流期间，以色列民及其领袖不顺从神，便带来了痛苦和死亡。士师记和列王纪中的历史，也说明忠心的人得赏赐，犯罪和拜偶像则遭受惩罚。地上的胜利和国家的安宁乃在乎听从耶和华，并对祂忠心（书一7-9；参士二）。

这应用于国家的赏赐与惩罚的模式，也适用于个人的生活。在顺从和律己的基础上便可确保美善的生活。在以色列的观念中，美善的生活就等于神的祝福。诗篇第一篇刻画了敬虔之智慧人的昌盛，对照于不敬虔的愚昧人。箴言清楚描绘一个人须为他自己的行动承担后果，“挖陷坑的，自己必掉在其中；滚石头的，石头必反滚在他身上”（箴二十六27）。耶利米指出若以恶报善，生活便是出了岔子（耶十八20）。

那些受害的人一般会负责叫害他的人接受审判，并负责执行判决。圣经在十诫后立即列出一些关乎个人的律法及相应的刑罚（出二十一、二十二；申十九至二十四）。对于不能为自己复仇的人（如已被杀），律法也为他们有所预备，但需要有另一个人为他“报血仇”（民三十五19-27；申十九1-10；书二十五5-9）。在这等情况下，那被杀之人的近亲需寻索那杀人者直至逃城，他在那里要接受审判。若审判的结果是杀人者因仇恨而杀人，便定他为有罪；逃城的长老要把有罪者交给那亲属，让他把杀人者治死。旧约的律法是“以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚”（申十九21）。

在不能辩护的情况下，受害人会更指望神为他报仇。这样，神便称为那受害人的救赎者，而祂的救赎包括惩罚那害人

的，同时拯救那受害的。

同样地，在国家的层面上，以色列人相信神会在耶和华的日子惩罚她的敌人。这一天是以色列国蒙救赎的日子，到时神会循军事途径，在那些迫害以色列人的敌人中，为以色列人伸冤。先知阿摩司把这观念加以改变，让以色列看见自己将被毁灭，因为神要惩罚以色列国的罪（摩五18-20）。当神的干预显得愈来愈遥远，众先知便宣告耶和华的日子是神最后的审判，那时行善者要得赏赐，行恶的则遭惩罚（珥二1-11；番一2至二15）。

赏赐和惩罚的模式并非常常实行出来。犹太人相信神是一位满有怜悯、肯饶恕人的神。饶恕包括不因人犯罪而加以惩罚，“他没有按我们的罪过待我们，也没有照我们的罪孽报应我们”（诗一〇三10）。

传道书的作者发现生命往往是无常的，而赏善罚恶的规律也不是常常出现在人的一身之中。义人受苦、恶人昌盛似乎是一件讽刺的事。约伯的朋友认为他的痛苦是由于他一些隐藏的罪。约伯却坚持自己是完全正直的；对他来说，他之所以受苦的答案是在赏善罚恶的僵硬模式以外。最后，约伯确实因他的善行而得着赏赐。

在耶稣的日子，犹太教已有重大的改变。审判的法律制度已被罗马法律所取代。但犹太教仍不断赞赏善行，并劝勉人行善积德，因为神会因此祝福他们（《多比传》四7-10；《传道经》五十一-30；《马加比二书》五15、16）。法利赛人尤其相信严格和刻意地遵守律法，会令神因他们的行为而加以赏赐。一个人多行善是为了期望从神得赏赐，但每一次过犯都会带来相应的惩罚。在今生得不到回报的，便会在来生得着补偿。

赏赐是耶稣教训中一个重要的部分，尤其是在登山宝训之中（太五至七）。“八福”宣告神的祝福会临到有某些表现的人，并告诉我们具备这些表现会有什么结果（太五1-12）。一个人若为了得到别人的赞赏而行善，便只会得到人的赞赏；但那些出於要取悦神而行善的，便要得着神的赏赐（太六1、4、6、18）。然而，耶稣提出雇工的比喻时，却抑制了这观念

(太二十一-16)。在这比喻中，无论各人工作时间有多久，所得的工资都是一样。耶稣呼吁我们要为动机过於为赏赐而工作。在谈及好牧人的言论中，他把单为工资而工作的雇工，跟那愿意为羊舍命的牧人作强烈的对比（约十一-14）；只顾自己本分的仆人并不能得赏赐（路十七9、10）。

自保罗开始，圣经从截然不同的角度看赏赐，尤其是在关乎救恩方面。救恩不再被视为一个人一生中行善多於作恶的结果。救恩是神施恩的行动，没有人可以赚取救恩（罗四4）。救恩不是赚来的，而是那位仁慈和爱人的神所赐予的。赏赐的观念并没有消失。赏赐是获得救恩后再行善的结果。哥林多前书三章8至14节教导说，一个人工作的品质会被试验和得到回报，但救恩不会视一个人的好行为而定。然而，人所行的在永恒中确实占有重要的位置（西三24；启十四13）。

国家负起了执行法律的职责之后，个人便再没有权为自己报仇。复仇成为了神的特权（罗十二19；来十30）。国家成为了神的代理人，在现今的世代里执行神那惩罚恶行的任务（罗十三1-7）。但神的惩罚并不受国家民事部门的行动所限制。祂也会因人的罪而使人昏昧（罗一18-32；彼后二13-15）。圣经清楚说明，那些作恶的将会因他们的恶行而收取永恒的恶果（加六7、8；启十一18，二十二12）。

David W. Wead

参“审判”1319；“冠冕”516。

上告

Appeal
shàng gào

法律术语，即要求上一级法院重审下一级法院所作出的裁决。旧约的律法中，并没有“上告”一条。在新约里，使徒保罗曾上告於该撒，要求重审他在耶路撒冷遭逮捕一案（徒二十五11）。保罗是罗马公民，他有权要求把他的案子从犹太法院移交出来，因他怕犹太人对他的判决不公。

参“民法和公正”1044。

上门

Upper Gate
shàng mén

登上耶路撒冷圣殿山的其中一道门；由约坦建成（王下十五35；代下二十七3），作为宫殿与圣殿庭院的主要通路（代下二十三20；结九2）。这门可能就是便雅悯高门，在那里，耶利米因宣告了对耶路撒冷不利的预言，而遭受鞭打及被挂上枷（耶二十二）。

参“耶路撒冷”1945。

上行之诗 / 登阶之诗

Song of Ascents, Song of Degrees
shàng xíng zhī shī / dēng jiē zhī shī

诗篇一二〇篇至一三四篇各篇的标题。可能这是朝圣者上耶路撒冷庆祝重大节期时所唱的诗歌。

参“音乐和乐器（舒尔哈玛乐和舒尔拉玛乐）”2125；“诗篇”1393。

烧着的荆棘

Burning Bush
shāo zhào de jīng jí

神在何烈山上向摩西所显的异象，又将领以色列百姓出埃及的重任委於摩西（出三1-15；可十二26；路二十37；徒七30-34）。神藉荆棘烧而不毁的奇迹向摩西显现其立约圣名：“我是自有永有的”，这燃烧的荆棘是神的自显，使人看见神的荣耀。圣经常以光、烟、云、火来象征神的显现（出十三21，十九18；王上八10、11；王下一12，二11；赛六1-6；帖后一7；启一14，十九12）。

燃烧的荆棘也象征神的圣洁。神命摩西不得走近，且要摩西把鞋脱掉，因为他所立之处是“圣地”（出三5）。埃及众异神向来被形容为住在幽冥之中；而以色列的真神却“住在人不能靠近的光里”（提前六16）。此外，这烧而不毁的荆棘也将神的心意显明：祂绝无烧尽或摧毁以色列民之心，而是立意作他们的救主，救他们脱离埃及的奴役，将他们引到应许地去。

参“出埃及记”230；“摩西”1066；“神的显现”1298；“神的名称”1287。

哨兵

Sentry
shào bīng

参“武器和战争”1616：“职业(士兵)”2320。

少罗

Shaul
shào luó

利未支派哥辖族乌西雅的儿子(代上六24)。

蛇 / 毒蛇 / 大蛇 / 虺蛇

Serpent, Snake
shé / dú shé / dà shé / huī shé

参“动物(蛇)”329。

舌头如火焰

Tongues of Fire
shé tóu rú huǒ yàn

只见于使徒行传二章3节的一个用语，用以形容五旬节那天一些超自然的情景。舌头如火焰形容了圣灵用可见的形式彰显出来。这情景似乎应验了施洗约翰的宣告，说：“那在我以后来的……要用圣灵与火给你们施洗。”(太三11；路三16)在旧约中，火常与神的显现有关，如神曾在烧着的荆棘中显现(出二)。已经高升的耶稣把灵倾倒在门徒和其他信徒身上，在这历史性的时刻中，火焰与可听见的、像一阵大风的响声结合，彰显了圣灵大能的同在。圣经形容门徒被圣灵充满——应验了施洗约翰和耶稣反覆提及有关圣灵的许的应许。

使徒行传第二章描述圣灵临在的结果，包括门徒以许多不同的方言说话。第9至11节列出了16个民族派到耶路撒冷的代表，都听见门徒用他们家乡的言语说话。圣灵让门徒能说这些乡谈，以象征巴别塔事件(创十一)的逆转，显示人类之间的沟通已经恢复，取代了先前混乱的状况。圣灵大概意图借着聚集在耶路撒冷各族的代表，把神教恩的大好信息传给本国的人。

这次圣灵的彰显及门徒能神奇地以别国的方言说话，使神的应许——要将神的

灵浇灌凡有血气的，得着应验；彼得也引述了约珥书的预言(珥二28-32)来肯定这一点。因此，这事件连同应许得着应验的意义，显示“末日”的临在。

参“五旬节”1640。

舍伯那

Shebna, Shebnah
shě bó nà

主前八世纪犹太王国的官员。舍伯那是亚兰文，解作“请回来(啊主)”，与意为“年少的”闪语字根有关。

因着舍伯那的亚兰名字，使人认为他是在外邦出生。然而，在多个当代的耶路撒冷铭文上发现这名字(例如在拉吉)，可见这看法并不合理。

圣经有两段经文提到舍伯那的名字：以赛亚书二十二章15至25节及列王纪下十八章17至十九章7节。两个似乎不同的人却有相同的名字，并于同一时间内在犹大政府担任高位，因而使大部分学者认为以赛亚书和列王纪下的两段经文均是指同一人。对此要注意的是，这个名字本身是相当普通的，且在每一段经文中提到舍伯那的职位均是不同的。

相对于舍伯那的身分，意义更重大的，是在以赛亚书二十二章的圣言，尚未能确实其日期。原文第15节，舍伯那附有 *ha-socket* 官职，这个希伯来字不容易翻译，却可能反映了它是亚述政治架构中一个人所共知的官阶。在亚述国，其职责是掌管财政，然而舍伯那也称为“(王的)家宰”(第15节)。这第二个职衔拥有更大的权力，也可能意味着舍伯那的权位仅次于君王。

由于他的妄自尊大，在高处为自己掘凿坟墓，加上他自恃甚重，故受到先知以赛亚公开指摘。事实上，先知甚至预言舍伯那将会被掳，并死在异邦(赛二十二18)。然而，紧随着这预言的经文，只提到舍伯那遭降职，并由以利亚敬承袭其位。对于以赛亚书中两个显然相反的叙述，并没有提供什么简单的解释。

相反，在列王纪下十八章17节至十九章7节记述的事件(参赛三十七的平行记载)，可清楚显示是主前701年和西

重立的入侵之时。假若在这段记载提到的舍伯那，就是上述经文中以赛亚公开指摘的那一位，则似乎先知责备他之时，很可能较主前701年为早。

主前701年，亚述王西拿基立实际上已夺取了犹太的所有城市，且显然决心要夺取耶路撒冷。犹太王希西家差派了3个臣仆：约亚、以利亚敬和舍伯那，与入侵的亚述人谈判。此时，以利亚敬被称为“（王的）家宰”（王下十八18），舍伯那则担任书记的要职，却没有“（王的）家宰”那般位高权重。

如此，假若在以赛亚书二十二章中的舍伯那，与列王纪下十八和十九章所说的是同一人，那么先知预言中有关降职的话应在主前701年之前发生。至於舍伯那的死，圣经并没有记载。

正如舍伯那及其他臣仆所想的，以赛亚对于主前701年发生的那种威胁，是以他特有的方式作为回应（参赛三十七33-35）。究竟先知有没有特别提到舍伯那的名字，就不得而知。但先知除了在以赛亚书二十二章刻画舍伯那的骄傲自大外，加上他积极投身于这个奈埃及之国的事务，以致很容易对信仰的冲突置之不理，难怪他遭到以赛亚批评。

舍建拿

Shekinah

shě jiàn ná

一个希伯来字的译音，意思是“住在中间的一位”或“居住里面的”。他尔根和拉比文献中使用这字，且纳入基督教的神学中，描述超验的神灵存在于宇宙万物之间。虽然这个字本身在新旧约中并没有真正出现过，但明显是根据旧约经文，说神是在百姓之中，或是某一特定的地方（创九27；出二十五8，二十九45、46；民五3；王上六13；诗六十八16、18，七十四2；赛八18；结四十三7-9；珥三17、21；亚二10、11）；神既住在天上，亦住在地上。狭义来说，该用语是作“住在中间的荣耀”，就是在西乃地居于以色列民之中（出十九16-18）、旷野中（出四十三4-8），和圣殿中（王上六13，八10-13；代下六1、2）所见到的火柱和云彩。

在拉比的文献中，这词的含义广泛得多，不局限于以上圣经所载的现象。在他尔根中，“住在中间”、“神的荣耀”，和“神的话语”都可交替使用。无论神以什么方式临在，“住在中间”一词都适用；它可用作神的名称，或作为提到神的面或手时的一种婉转的说法。只有在后期拉比的文献中，舍建拿才成为神所创造和分别出来的实体，作为人与神之间的居所所在。

新约虽然亦没有使用“住在中间”一词，却经常暗示这概念。并且，在新约中提到神的临在，经常与光和荣耀连在一起（路二9，九29；徒九3-6，二十二6-11，二十六12-16；彼后一16-18）。约翰福音强调荣耀和居住两者的概念。既道成了肉身，就居住在那些看到祂荣光的人中间（约一14）。神的灵仍然在祂身上（约一32），并永远与跟从祂的人同在（约十四16）。祂住在那些常在祂里面的人（约十五4-10）。至於活在基督里和祂居住在祂的子民中同样的信息，也多次在约翰的书信中出现（约壹二6、14、24、27、28，三6、14、15、24；约贰9）。

保罗也视基督为神的临在。神一切的丰盛都有形有体的居住在基督里面（西一19，二9）。基督居住在教会里，使圣徒作为神的子民（西一15-23）。保罗的信息就是“基督荣耀的福音，因着神吩咐光照出来，叫我们得知神荣耀的光显在耶稣基督的面上”（林后四4-6）。最后，希伯来书的作者视基督为“神荣耀所发的光辉，是神本体的真像”（来一3）。

参“荣耀”1207：“神的显现”1298：“火柱和云柱”619。

舍客勒

Shekel

shě kè lè

重量单位，后来用作钱币。

参“钱币”1182：“度量衡（舍客勒）”354。

舍伊拉

Sheerah
shě yī lǎ

以法莲的女儿或孙女。她的后代建筑上、下伯和仑，还有以她命名的乌谏舍伊拉（代上七24）。

设巴萨

Sheshbazzar
shè bā sà

拥护波斯王古列大帝的犹太领袖。波斯王古列元年，下令重建耶路撒冷圣殿（拉一1-4；参六1-5）。他委任设巴萨为犹太省长（五14），并将尼布甲尼撒从耶路撒冷掠去的金银器皿交给他（一7-9；参五14、15）。设巴萨便将器皿和被掳的人一面并带回耶路撒冷（一11），开始重建圣殿（五16）。

圣经提到设巴萨只有4次，且全都在以斯拉记（一8、9，五14、16）。多年来，信徒普遍认为设巴萨是所罗巴伯的别名。两人同是贵族；设巴萨称为“犹太的首领”，意指他显然是王位继承人。由于并没有记载有关他的族谱，在所罗门的后裔中，设巴萨可能以别的名字取代，也许是所罗巴伯或示拿萨两者其一（代上三18、19）。在回归耶路撒冷之人的记录中，设巴萨的名字并没有出现。所罗巴伯的名字名列在这群归国者之首，这是可以预计得到的；两人均是犹太的省长。所罗巴伯与立圣殿的根基有关（拉三8-11），但是在以斯拉记五章16节与第一章一样，认为那是设巴萨所作的工。显然，设巴萨的名字总是与波斯人有关连，正如第一章提到他与古列的往来；在第五章记载波斯的臣仆达乃奏告王的信中，两次提到设巴萨的名字。由此可推论，波斯人认识他名叫设巴萨；犹太人则称他为所罗巴伯。两个名字均是亚甲文，故此被掳到巴比伦的人当中，若有更改名字的，也不会称为设巴萨或所罗巴伯（但一7）。

有人却反对这样的说法，认为雅斤的儿子、所罗巴伯的叔叔示拿萨的名字（代上三18），是设巴萨的另一写法。有人认为除非设巴萨在写作以斯拉记之时已逝世，否则以斯拉记五章6、17节并不容易

理解，但这争议并不明确。设巴萨的真正身分尚未能断定。

赦免

Forgiveness
shè miǎn

对错误和过犯不再感到怨恨；宽恕包括重建破裂的关系。基本上，赦免是神的作为，以致罪人可从审判和天谴中得着释放。因为只有神是圣洁的，也惟有祂才能赦免人的罪（可二7；路五21）。赦免也是人对待邻舍的一种行动，因着新约中基督的死使人得到神的赦免，就为人带来了彼此饶恕的新动力，并强调了它的重要性。所以，赦免是基督教独有的教义。

在其他的宗教里，并不如此强调赦免的重要性。信奉多神主义的人，不会察觉到个人与神个别的关系。在印度教里，人人都要在轮回中，为自己的行为受报，绝无求情的机会。同样，佛教对于赦罪的神，亦是一无所知。在回教中虽有这个观念，但只缺与神有个人及父子的关系。虽然赦免的观念，在新约中的发展，使旧约的教训有更深广的层次；然而，在犹太教中，在这方面的经验，着实有限。

旧约中有关赦免的用语

赦免的意念是透过不同的隐喻表达出来。神的命令是 *nasa*，即“承担”，就如那代罪羔羊被逐到旷野，去承担以色列人的过犯（参出二十八43，三十二32；利五1、7；民十四19、34，十八1；书二十四19；诗八十五3）；这字眼也引申为饶恕的含义（出三十四7；民十四18；弥七18；诗三十二1、5）。另一希伯来字 *kapar* 的意思是“遮盖”，通常用以表示赎罪，就是指献上祭牲，以掩盖敬拜者的过犯（出二十九36；申二十一8；耶十八23；结四十三20，四十五20）。另与 *salah* 字源相同的字，都是指神赦免人的行动（民三十五、8、12；诗八十六5，一三〇4；但九9）。神使过犯远离；也除掉过犯。另一个字词是 *maha*，即“涂抹”（诗五十一1、7；赛四十三25，四十四22）。

旧约指出神是乐于赦免人的（出三十四6、7；尼九17；但九9），但祂也是公

义的，必会惩罚罪恶。许多事例亦显示神拒绝赦免一些犯严重罪行的人（申二十九20；王下二十四4；耶五7）。赦免是基於神的本性，但祂的赦免绝不会不加区别，人也必须悔过，否则，神是绝不会“以有罪的为无罪”。旧约曾运用许多生动的画面，来说明神的赦免是大的。罪会被“投入深海”（弥七19），会被隔离，与人的距离，就如“东离西”之远（诗一〇三12），会被“扔在你（神）的背后”（赛三十八17），“不再纪念”（耶三十一34）。罪的污秽和痕迹得以漂白（赛一18），罪的重担也永远被清偿和豁免。

故此，旧约中的赦免就是叫人从过往的罪中，得着释放。这不是否定人曾经犯罪，但罪的捆绑却不复存在。赦免为人带来自由。

新约中的赦免

在新约中，因着主耶稣替我们献上了自己的生命，神的赦免本是人不配受的，却大大地得到伸延。人类就好像一个无力，且永远无法偿还债务的负债者（太十八23-35）。我们都是罪人，无力遵守律法，无力拯救自己（可十26、27）。这正突出了新约中的教导，当中以耶稣为赦免的根源。只有祂有赦罪的权柄（可二5、7、10）。祂的死亡有赎罪的功效（太二十六28；可十45），祂的血正是新约的基础（林前十一25）。人只有透过祂才能真正经历赦免（来九15、22）。所以，赦免的道与耶稣基督的宣讲密不可分（徒十三38；弗一7；西一14；约壹二12）。

新约中论到赦免时，还有其他独特的观念。当保罗论到神的施恩宽恕，曾刻意使用希腊文中“赦免”（*charizomai*）一词（林后二7，十二13；弗四32；西二13，三13）。罪被视作债务，“释放”（*aphesis*，即放下，路六37）则表示罪债已被清偿。赦免又可被看作“宽恕”（*paresis*，即豁免），因神没有把应得的惩治全数加诸罪人身上（徒十四16，十七30）；反之，祂已向人彰显怜悯。

不过，新约亦曾提及赦免的两个限制。其一是那不得赦免的罪（太十二31、32；可三28-30；路十二10）。在这方面，

基督论到有些人在道德方面的判断闭塞了，好像法利赛人，他们甚至不能分辨撒但的工作和主的善行。另一个就是“干犯圣灵的罪”，又称为“至於死的罪”（约壹五16）。圣经没有清楚地界定这罪，但其本质似乎是不断拒绝神的恩典。

新约强调人得赦免的条件不单是悔改（林后七10），人还要赦免他人（太六14、15）。若人在领受赦罪之恩的同时，不肯饶恕别人，这就是他未完全悔改的明证。“主怎样饶恕了你们，你们也要怎样饶恕人”（西三13）。主在祂所说的比喻中，曾定规乐于赦免他人，是真心悔改的标记（太十八23-35；路六37）。所以，基督教导我们饶恕人是一种责任，是不应有限制的。人要不断如此行，甚至到70个7次（太十八21、22）。赦免是信徒相互关系的一部分：我们各人既然需要神的赦免，也应要彼此饶恕。

基督徒得赦免的经验

基督徒对於赦免有广泛的理解。

1. 这反映了神愿意宽恕祂所创造的人，与他们建立有意义的关系，以致祂在与人的关系中，产生一种改变。这是因着基督在十架上，付出了痛苦的代价，而得以成就的。

2. 这表明了神的救赎是有功效的，能够使人神和好。凡真正明白自己是罪人的人，都知道神能除掉罪和赎出犯罪的人。单是在头脑知识上的明白，是不足够的，人必须经历才行。透过基督的死亡，人的罪已被定罪和彻底审判，基督的牺牲已替我们承受了该得的刑罚。

3. 对使徒保罗而言，赦免只是一种基本的概念，不足以表达神的作为所带来的深远影响。取而代之，保罗提出了称义的说法。能够被称为义（得到义人般的对待），是赦免所带来的丰盛果效（罗四5），是神恩典的礼物（罗三24），是因信而与基督建立关系的人（罗三26）现世的经历（林前四4）。故此，称义是赦免带来的积极关系。

4. 赦免意味着神使人与祂自己和好（弗二14-17）。十架所成就的结果，是人能与神和好（腓四7；西一20，三15）。

这正是罗马书五章所述人称义、与神和好，以及信靠的含义；其中也包括了作神的儿女的意思（太五9、44；约一12）。

5. 赦免包括了与父神（帖前一3）、圣子（林前一9）和圣灵（林后十三14）相交。保罗曾采用“在基督里”或“在主里”的字句（达164次），显示信徒与神的相交和连合是何等深厚。透过赦免而与神和好，重新有相交，实际上是信徒生命的整体本质。得以成圣是其果子，得荣耀是其目标。在赦免的行动中，神永远是神，罪人却如回头的浪子，重新投向永远爱他的父亲。

James M. Houston

参“认罪/认信”1204：“悔改”595

参考书目：W. Eichrodt, *Theology of the OT*, vol. 2, pp. 380-95; E. M. B. Green, *The Meaning of Salvation*; J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*; P. Lehmann, *Forgiveness*; H. R. Mackintosh, *The Christian Experience of Forgiveness*; I. H. Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*; E. B. Redlich, *The Forgiveness of Sins*; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*; W. Telfer, *The Forgiveness of Sins*.

参巴拉

Sanballat
shēn ba lǎ

撒玛利亚的政府高层官员，居住在以法莲的伯和仑。在一封来自埃及的伊里芬丁的信函中可见，主前407年，参巴拉已被称为撒玛利亚的省长。被掳之后，参巴拉连同亚扪人多比雅和亚拉伯人基善，与尼希米作对；他们来势汹汹，欲阻尼希米重建耶路撒冷的城墙（尼二10、19，四1、7，六1-14，十三28）。主前586年，巴比伦在尼布甲尼撒率领之下击败犹太，犹太省或许就此纳入撒玛利亚人的管治。尼希米决定重建耶路撒冷的城墙，在本质上是坚持犹太人要脱离参巴拉和撒玛利亚人的管制，以求独立。

信奉这道的人

Followers of the Way
xìn fèng zhè dào de rén

使徒行传中对基督徒的称呼（徒九2、十九9、23，二十四22）。早期，基督教被称为“道路”。

参“道”295：“基督徒的名称”640。

深红色 / 朱红色 / 丹颜

Crimson
shēn hóng sè / zhū hóng sè / dān yán

参“颜色（深红色）”1914。

申拉

Shimrath
shēn lǎ

便雅悯支派示每的儿子（代上八21）。

申利

Shimri
shēn lì

① 西缅支派示玛雅的儿子，耶大雅的父亲（代上四37）。

② 耶叠（可能也是约哈）的父亲（代上十一45），两人都是大卫的勇士。

③ 利未支派米拉利的子孙，何萨的儿子；大卫统治期间，担当圣殿守门人（代上二十六10）。

④ 利未支派，属以利撒反家族，协助希西家王重修圣殿（代下二十九13）。

伸仑

Shimron
shēn lún

① 迦南的城镇。伸仑王与夏琐王耶宾联盟，对抗约书亚领导下的以色列人，结果失败（书十一1）。虽然她位于西布伦的地业境内，但其准确位置不详（十九15）。

② 以萨迦的第四子（创四十六13；代上七1），是伸仑族的起首（民二十六24）。

伸仑米仑

Shimron-meron
shēn lún mǐ lún

迦南的城镇，约书亚在耶路撒冷北部作战时把她破坏。伸仑米仑王是约书亚所

击败的三十一个王之一（书十二20）。这个王可能就是夏琐王耶宾曾召集，企图击败约书亚的北方诸王之一（十一1）。仲念米仑多半是西布伦所得为业之地的十二座城之一（十九15）。

申命记

Deuteronomy, Book of
shēn mìng jì

旧约第五卷书，也是“摩西五经”之最后一卷。摩西在书中向以色列民再述当年神在西乃山与他们订立的永约，并晓諭他们的各项律法。希腊、拉丁二语传统上均称该书为“Deuteronomy”，意谓“第二律法”。有人因此而误以为申命记的内容较次等，其实不然。该书帮助以色列人明白神对他们的启示有很大的贡献。书中有摩西对旷野飘流的回顾，对十大诫命的重述，对今后应许地生活的叮嘱，从而使申命记在圣经约法文献中占有独特的地位。

写作年代和作者

关于申命记的写作年代和作者，今日圣经学者大抵持有两说。一说以为是摩西著于主前十四或十三世纪；一说以为是主前七世纪犹太王约西亚在位时为一名不知名的作者所著。

主前七世纪成书说

早在1805年，德维提即提出一说，认为主前七世纪犹太王约西亚在其宗教改革中曾使用申命记的内容，不久即写为书卷。该说为圣经评鉴家威尔浩生采纳，又经德来维尔在《旧约文献导论》一书中公诸于世，不少学者均表赞同。该说认为申命记并非摩西所著，而是后人的伪托。

另有一些现代学者如拉德和韦特等则认为，摩西为犹太教信仰之鼻祖，申命记的内容出自摩西，数百年来口口相传，直至主前七世纪方著录成文。他们否定申命记为摩西亲著，认为今日所见的申命记是许多作者和编者在数百年间的集体作品。

摩西成书说

近数十年来，由于约主前二千年代赫人宗藩条约之陆续发现，可见出埃及记和申命记中记载的条约形式与它们十分相似。1954年孟丹浩提出一说，谓记录在

出埃及记中的西乃约法，完全采用了赫人宗藩条约的形式（按：“赫人宗藩条约”是赫人帝国于主前十四至十三世纪与叙利亚诸藩属国所立的各种条约）。1960年克林将此说用于申命记研究，显明该书是西乃约法的更新，其形式、结构也完全遵循赫人宗藩条约的形式。

确实，申命记形式上谨守主前十四至十三世纪宗藩条约的形式，内容上则是西乃约法的更新，重申了出埃及记所载神与以色列订立之约。申命记的条约结构如下：
一、前言 赫人宗藩条约的第一部分，载明宗主的身分。申命记一章1至5节相当於此，载明摩西为神代言而充任约的主述人；以色列民的君主是神（出二十1）。摩西已知不久於人世，故此呼吁以色列民与神更新前约。

二、历史序言 宗主向藩属历数其恩惠。申命记一章6节至四章49节（出二十二2）相当於此，摩西追述西乃立约以来，神对以色列民的种种恩惠。摩西强调神持约之信，纵使其民屡有背约之举，也是始终不渝的。

三、条款规例 由宗主宣示各项律例条款。申命记五章1节至二十六章19节相当此部。摩西大致重述了以色列民与神立约时所订的各条各款。申命记五章1节至十一章32节（出二十3-17）涵盖性的指出，以色列当全心全意独爱真神耶和华；十二章1节至二十六章9节（出二十一至二十三，二十五至三十一）指出实现爱神原则的具体措施：崇拜仪典（申十二至十六17）；秉公行义（申十六18至二十一23）；在日常生活中保持圣洁和遵遵守约（二十二1至二十五19）；当众宣认神是至高的君王和教主（二十六1-19）。

四、认可保证 一般包括对续约的规定，对信守者的祝福，对违约者的咒诅。申命记二十七章相当於此。约书亚受命於以色列人占据迦南后，与民更新前约。以色列民在摩押平原立誓效忠，神也颁布祝福与咒诅的话。

五、后语 在申命记三十一至三十四章，记载了指定约书亚为摩西继承人之事。这律法要郑重其事地藏入至圣所内，并附有摩西的诗歌和最后的祝福。申命记最后记

述了摩西的死作结，全书构成了一份证明神之条约的文件。

申命记的行文结构基本上是当时盛行的条约形式一事，足可为摩西亲撰申命记的佐证。摩西在西乃订约时便具备了神与以色列民之间的中保身分，故申命记是摩西以当时流行的条约格式来更新前约，有其重要意义。

背景

申命记的历史背景，即摩西率以色列民出埃及，历38年旷野飘流而达於死海东岸的摩押平原。出埃及记一至十九章记载以色列民於埃及为奴，摩西之诞生、磨练、与法老争斗、神施神迹救以色列出埃及、往西乃山（亦名“何烈山”）等事。

在那旷野荒芜之地，神经摩西向以色列民启示（出二十至四十；利一至二十七；民一至九）。神在西乃山上向以色列人显明自己就是救他们出离苦难的耶和華真神，并与以色列民立约，要他们作独尊耶和華真神的不貳圣民；继而晓谕以色列民建造会幕、设立祭司、祭祀体系，制定节期；以色列民的生活要表现神之圣民的身分。各支派也规定行军安营之制，扎营时必以会幕为中心，各支派按次序结营於周围，拔帐起行也按次序，以为进取应许地之备。

民数记十至二十一章记载以色列民38年的旷野生活。先是以色列民从西乃起营，北行11日抵别是巴以南40哩的加低斯巴尼亚，这已是入迦南的前缘之地。及以色列民听到派出的十二探子回报迦南兵利城坚，竟然心惊胆战，宁违神意而不敢进取，遂至於漂泊旷野达38年之久。於此期间，出埃及时20岁以上的壮丁皆老迈而死，新一代始进至摩押平原，暂结营於死海之东，亚嫩河以北。民数记二十至三十六章所载者，即征服并占领约但河东的经过。

申命记所载是摩西对新一代以色列民的教诲。出埃及记和民数记记载神向摩西的多次面命；申命记则记摩西向以色列民重申神的诫命（申一1-4，五1，二十九1）。与前面几卷书不同的是，申命记有教诲的格调，摩西以上一代的失败为鉴，向下一代交代他们的使命。申命记有重复之处，

均经过仔细挑选，意在教训新一代务必奋发进取，力克迦南，万不可重蹈前代的覆辙。因此我们说，申命记主要不是为了回顾，而是乐观的前瞻未来，使以色列人对神实现在埃及的应许，抱着坚不可摧的信念。

申命记的地位

申命记是早期基督教著述征引最多的经书之一（其他有创世记、诗篇、以赛亚书）。新约援引申命记者计在80处以上。

耶稣以爱神和爱人的伟大诫命，概括全部律法书和先知书的本质；祂征引的话就是出自申命记（太二十二37；参申六5，十19）。耶稣於战胜试探的经历时，也援引了申命记的话（太四4-10；申六13，16，八3）。

申命记揭示了神在西乃山启示於摩西的要旨，摩西略去了祭礼仪典的详规细则，将启示的核心部分直述於以色列民。他阐明了以色列民作为一个民族和其所持信仰的实质所在。摩西指出，对以色列民来说，最大的事莫过於保持与神的关系；摩西且反复强调，他们务须保持这一关系；惟有在每天的生活对神独尊，才能一生蒙福。

爱神爱人的必要性，也成为以后耶稣门徒的基本要求（路十25-28）。由此可见，申命记在基督徒与神的关系上，也占着十分显著的地位。

申命记和律法

我们说以申命记为“第二律法”或律法之重述的说法，是一种误解。摩西在申命记中所强调的核心问题并不是律例。祭礼仪典的详规细则并没有复述，十诫虽有重述，但重点是在第一诫，要求以色列人对神独尊。摩西最关注的是以色列民与神的关系，以及他们将这关系世世代代地保持下去的决心。

从新约可知，主后一世纪的犹太人对摩西的启示只作为律法条文来加以解释。两约之间时期的犹太教更将这种倾向发展成一种刻板、偏狭的律法主义。现今有人把新约时代的犹太律法主义的根源归结於摩西，这实在是很大的误解。摩西固然也强调谨守神的律法（申二十八1，56）。

申命记足以证明摩西决非只斥之於法规和平原方面；申命记的主题是独一的神与独一的民以色列所建立的独一的关系。

内容提要

历史回顾 (一-至四43)

首先是交代该文是摩西於晚年在摩押平原，向行将进取许地迦南的以色列民所说的话。摩西从西乃山说起，那是旧约中神颁布最大的启示。神明确的命令以色列民奋勇进取，一鼓攻下迦南，占领已应许赐给亚伯拉罕、以撒、雅各的土地。但以色列民却违逆神意而不前，使征服迦南之役延迟了38年，悖逆神的一代全死在旷野中。

摩西遵照神的启示，在不惊扰以东人和摩押人的情况下，率领以色列民进抵亚嫩河以北的摩押平原。以色列人与亚摩利人争战，击败希实本王西宏和巴珊王疆，将所占约但河东的土地分给流便、迦得和玛拿西半支派（民三十二）。摩西基於这次战役的胜利，勉勵约书亚信靠神必帮助他，和以色列民西渡约但河，攻取神应许之地迦南。

摩西劝告以色列民务要记取死在旷野那一代人的教训（申四1-49）。神的旨意早已透过摩西晓諭了以色列民。这是独一无二的启示，以色列民必须遵行，最重要的是独尊向他们颁布启示的神。在拜偶像的异教民族中，神是独一无二的真神，这是他们必须紧记的。

摩西提醒以色列民曾与独一的神立约（该约经摩西提及凡26次），这是以色列民独具的荣耀，谨守不渝者必深蒙福祉。劝诫（四44至二十六19）

四章44至49节是一个插入的段落，交代了摩西向以色列人宣讲的情景。时河东之地甫平，众民扎营於伯毗珥对面的山谷，摩西则立於毗斯迦山（亦名“尼波山”），在众民渡过约但河之前，向他们宣讲。

摩西阐述诫命是以神和以色列民订立之约为中心，他复述十诫，以此作为神在西乃启示的实质。他讲解神对以色列的期望时，特别强调第一条诫命：“我是耶和華——你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。”（五6）以色列与神的关系是最重要

的，因神的愤怒将临到拜别神的人（五9）。

爱是神和以色列之关系的核心。摩西宣告：“耶和華——我们神是独一的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和華——你的神。”（六4、5）其他的诫命全系於这关系上（申五至十一章所讲明者）。

对神专一的爱和尊崇是最根本的。尽心爱神即意味着不可承认别神，不能容忍崇拜偶像。摩西希望爱神的思想传诸百代而不废，故要求他们将这思想记在手上为记号，戴在额上为经文，刻在门上、壁上为座右铭，藉着训诫和榜样，教诲自己的子女要爱神（六1-25）。

以色列民须时刻牢记自己是神的选民（七1-26）。迦南人从亚伯拉罕时代起就恣意妄为（创十五16），已经是恶贯满盈，以致神遣以色列民入迦南执行神的审判。以色列民自己不配接受神的大爱，但神的慈爱和怜悯，将他们从埃及救赎出来。

摩西告诫以色列民莫忘神的恩惠（八1-20），对神扶翼之意应报之以感恩的心，并须知道一切成全全是神的恩赐。

出埃及后以色列民对神仍屡有背信负义之举（九1至十11），却每因摩西的祈求而得蒙赦免，足见他们之得迦南并非因自己有什么功德，而完全是神的厚恩。

申命记十章12节至十一章32节是摩西教以色列民尽心尽性事奉神的撮要。他们须表现出对神的敬畏、虔诚、挚爱、顺从（参六5、13、24）。

以色列民必须尽心尽性去爱神是全宇宙之主，祂以正义的审判临到万有，执掌着自然和历史的最高权柄；祂有厚恩於以色列民的列祖，并将他们的子孙拯救出离埃及，又与他们立约於西乃；祂是施怜悯於孤儿寡妇和寄居者的仁慈之主；祂使以色列民兴旺发达，子孙多如天上的繁星。

摩西指示他们要维持与神的关系，必须实践两个基本原则：“将心里的污秽除掉”（原文作“在心上行割礼”，十16）；“怜爱寄居的”（十19）。摩西并非指早年“与亚伯拉罕订约时之割礼记号”（创十神与亚伯拉罕订约之际，割礼已停了整整七）；在旷野飘流之际，割礼已停了整整38年，后来至约书亚率民过约但河之后始得恢复（书五2-9）。摩西所谓的“割礼”，并非是肉体的，而是属灵的（参利二十六

40、41；耶四4，九25；罗二29），一切阻碍、限制、干涉，甚至否定敬神、爱神的因素，都应从心中祛除殆尽，只有这样，以色列民对神的爱才能“尽心、尽性”。

“怜爱寄居的”仅次于尽心爱神，这是人在社会中的基本态度（参利十九9-18）；履行社会义务反映出人与神的关系。以色列民既蒙神厚爱，也应以此爱去爱世人。以色列人不可忘却寄居埃及为奴时，蒙神的厚爱。神既怜悯一切鳏寡孤独、贫弱的、寄居的，那么凡爱神的人便当义不容辞地去爱别人。神既以公义和正义为怀，那么凡以爱神自命的人，也当以公义和正义之心待人，且致力在世秉行公义。

古代以色列社会对受剥削、受压逼的阶层多予关注和照顾，摩西律法的崇高人道精神，与同时代的著名法典如巴比伦的汉谟拉比法典、亚述法典、赫人法典等，在这一点上正可成鲜明的对比。这些法典所规定的人际关系，并无反映异邦神人之间有爱的关系。

至主后一世纪，犹太教的宗教领袖因惑於律法主义而失掉了摩西律法的基本精神，与他们正相反对的是耶稣基督。耶稣认为最大的诫命是爱神，其次是爱人。这两条诫命是全部旧约启示的实质所在，如完全的遵奉，便可获得永生（太二十二37-39；可十二29-31；路十27、28）。基督徒相信耶稣是体现爱之启示的顶峰。对他们来说，回应神的厚爱即意味着尽心尽性的尊奉主耶稣基督，以及按照耶稣的榜样去爱自己的邻人。

申命记十二章1节至二十六章19节是摩西教导以色列民作为神的约民，在神所应许的土地上当如何生活的记载。以色列民曾靠神亲赐的吗哪得以存活；将来可享用迦南沃土的丰美物资。但他们也将面对一个异神文化的侵袭。摩西指出，入迦南后，第一是要确保崇拜的圣洁（十二1至十四21），切不可入异神庙堂，要在神指定的地方敬拜献祭，在神的面前团契，欢欣喜乐。任何形式的偶像崇拜均在严禁之列；任何违背摩西律法而宣扬异神崇拜的先知，都在必诛之列；专一的爱神敬神是每日必行的事。

在迦南丰厚的收获要与邻人共享（十

四22至十五23）；要把10%的捐项带到圣所，供养事奉神的祭司和利未人。分享神的福乐成了以色列民生活的特点。

摩西要他们每年遵守3大节期，且按定例到圣所崇拜（十六1-17）。其一为逾越节，当吃除酵饼以纪念神拯救以色列民出埃及的大恩。其二是七七节，在逾越节7周之后，正值开镰收获的前1日，要向神献甘心祭，全民在神面前共乐1日以纪念神赐的收获。其三是住棚节，值庄稼收毕，五谷归仓之后，要守节7日，向神献祭，与邻共乐。神的律法每7年要在此节期宣读一次，以志不忘。

他们也要公正地待人（十六18至二十一23）。律法书珍藏於至圣所内，是公断决讼的最高依据。君王要将律法的抄本置於手边，持身行事均依为准则。先知和祭司作为宗教领袖，在以色列民的生活中作用甚大，司法大权操於祭司之手。以色列民之行军作战，当一反异教民的野蛮和残忍，而恪守人道原则。父亲是一家之主，对一家的道德操守要负全责。

爱的律法是支配家庭和社会关系的支柱（二十二1至二十六19）。以色列的家庭生活也受不少神的律法规范；诸如生计、工价、交易等，均须本着公义悯人的原则。以色列民从律法的应许和诫命，得知迦南地的一切资源、物产、牲畜都是神委托他们管理的。一切为神所有，自己当尽心力作好管家以取悦於神。

申命记二十六章1至19节记载，摩西教导以色列民宣认神的恩典，并重新坚定与神所立的约。他们要宣认今日之一切均得之於神，故他们把神的恩赐与别人分享，并藉此坚定与神所立的约。

祝福和咒诅（二十七1至三十20）

摩西将神的祝福和神的咒诅摆在以色列会众面前。以色列民将在约书亚的领导刻下，公开地更新前约。摩西命人将律法刻於以巴路山的一块石上，并筑坛献祭。摩西命他们将祝福和咒诅的内容，分别宣诵於以巴路山和基利心山。凡逆神、碍人的恶行均要遭受重诅（二十七15-26）。这咒诅告诉以色列民，任何人也不能逃脱在神面前的责任。犯了罪或能瞒过他人耳目，但决不能瞒过神的眼睛，神至终要追讨其

事蹟。以色列民看得明白：祝福是生命之路，咒诅是死亡之途（二十八1-68）。摩西再次征引历史的教训，号召以色列民新一代抓紧现今的机会（二十九1-29）。摩西也警告他们若不爱神，将被分散各地。摩西劝勉他们选择生命和至善之路，千万要弃绝死亡和邪恶之途（三十1-20）。
 遗命（三十一1至三十四12）

摩西在世上的生命与工作已近终点，便将自身的使命托付於神早已选定的约书亚身上（三十一1至三十四12）。摩西在此晓諭会众，神将一如既往地扶持、眷顾由约书亚领导的以色列民。神的启示已由摩西书之成文，并交付众祭司来监督其执行。摩西召来已在首领之列的约书亚，使他立於会幕之前，当众委命於他（三十一1-29）。

“摩西之歌”是一篇立约的证言（三十二1-47）。摩西以先知的触觉来忆述历史。他重申对神不同的态度会导致不同的结果，并鼓励以色列民说，即使他们将来再次失败，也终会复兴的；当务之需是牢记不忘神向他们启示的一切，并详述给子女，使他们也铭记在心。对神尽心尽意的爱是守约的关键，这对以色列民及他们的子孙万代都至为要紧。

摩西在简短的最后嘱咐（三十二48-52）之后，便向带领了40年的以色列会众作临别祝福（三十三1-29）。这篇祝福辞也称为“摩西遗言”，它再次宣颂了神的伟大和祂与以色列民的独特关系；以色列民因而成为世界万民之中一个独特的民族。

旧约时代最伟大的先知摩西卒於摩押平原的毗斯迦山，申命记便以此作结。

Samuel J. Schultz

参“摩西”1066：“以色列史”2077：“示玛”1453：“底本说”306。

参考书目：P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*; A. Harper, *The Book of Deuteronomy*; A.H. McNeile, *Deuteronomy, Its Place in Revelation*; A.C. Welch, *Deuteronomy: The Framework to the Code*.

申命记作者

Deuteronomist

shēn mìng jì zuò zhě

支持旧约“底本说”的学者对一部古文献的著作者或编纂者的称呼；该文献大致相等於申命记。威尔浩生（1844-1918）是底本说的主要创建者。他认为犹太王约西亚的宗教改革（主前621）是这部“申命记”文献产生的主要背景。约西亚的律法书（王下二十二3至二十三25）被认为是申命记的基本部分。

参“底本说”306：“形式评鉴学”1781。

伸帅

Shimshai

shēn shuài

波斯国的官员，其属地包括耶路撒冷。他联同另一个官员利宏写信给亚达薛西王，反对被掳归回的犹太人重建圣殿（拉四8、9）。他成功迫使重建工程停止下来（四17-23）。

参孙

Samson

shēn sūn

玛挪亚的儿子，属但支派。参孙的母亲原是不育的，圣经并没有提及她的名字。神的使者向她宣告，她必将生一个儿子，他一生要作拿细耳人（换言之，他清酒浓酒都不可喝，一切不洁之物都不可吃，也不可剃头刀剃他的头；民六1-6）。同时，神的使者告诉她，他将起首拯救以色列人，脱离压制了他们40年的非利士人（士十三1-5）。她将这些话转告给居住在但族琐拉的丈夫玛挪亚。玛挪亚为天使的显现向神祷告，神的使者再次显现，指教他们怎样接待将要出生的孩子。玛挪亚为此献上燔祭，神的使者在火焰中升上天去。玛挪亚惧怕他们将要死，因为他那时方知道他们看见了神（士十三22）。此后，孩子出生，日渐长大，耶和華赐福予他。在玛哈尼但，神的灵感动他。

参孙在亭拿看见一个非利士女子，想娶她为妾。神要寻找机会攻击非利士人，这非利士女子便是一个机会。当参孙和他父母往亭拿安排婚事，一只狮子从葡萄园

出来，参孙被神的灵大大感动，将狮子撕裂成半。其后他发现一大群蜂子在狮子的尸体内部制造蜜糖（士十四2-9）。

参孙依循习俗，在亭宴设宴，并告诉非利士人一个有关狮子和蜜糖的谜语，他们为这谜语打赌，非利士人欺哄参孙的妻子探取谜底，好转告他们。当他们向参孙说出答案，参孙已知道内情，因此他出去击杀了30个非利士人来偿还他的赌注（士十四19）。参孙回父家去后，他的岳父把参孙的妻子归给与参孙同来的朋友（十四10-20）。

当参孙回去看他的妻子，他岳父不允许他进去看她，因此他捉了300只狐狸，将它们的尾巴一对一对的捆上，将火把捆在两条尾巴中间，把它们放入非利士人的禾田，以致禾捆堆和未割的禾稼都烧了。最后，非利士人起来烧了参孙的妻子和岳父，参孙就下去击杀了他们很多人（士十五1-8）。

非利士人转而攻击犹大，犹大人就用新绳捆绑参孙，将他交给非利士人。当犹大人来到非利士人安营的利希，耶和华的灵大大感动参孙。他拉断绑绳，抓住一块驴腮骨，杀了1,000个非利士人。随后，他甚觉口渴，就求告耶和華，於是神在利希开了一道水泉给他（士十五9-20）。

参孙喜欢非利士妇人，这方面的弱点不断为他和非利士人带来麻烦。他下到迦萨，在那里与一个妓女亲近（士十六1）。该城的人得知他在那里，就密谋在破晓时分杀他，但他却在半夜起来，将城门的门扇、门框和门门拆下来，放在希伯仑前的山顶上（十六2、3）。

后来，他在梭烈谷遇见大利拉。非利士人贿赂她去探出参孙力量强大的缘由（士十六4、5）。这妇人不断烦扰参孙；参孙告诉她，人若用7条未干的青绳子捆绑他，他就会像别人一样软弱。她就捆绑他，他就会像别人一样软弱。她就捆绑他，喊叫说：“非利士人拿你来了。”但他轻易地挣断了绳子。面对着大利拉不断追问他力气强大的缘由，参孙只是反复欺哄她。之后，她以新绳（第11节）和他的7条发绺与纬线同织（第13节）来捆绑他。最后，她不断的催迫，使他屈服，说出真相：若有人剃他的头，使他破坏了拿细耳

人的例，他的力量就会离开他（第17节）。当参孙把头枕在她的膝上睡觉，她叫了一个人来剃去他的头发。这一次大利拉喊叫“非利士人拿你来了”，非利士人就将他留住，剃了他的眼睛，带他往迦萨去。

在迦萨，参孙被铜链拘索，被迫在监里推磨；这时，他的头发再次长出来。有一次，非利士人在他们的神大衮的庙中举行盛大的庆典，他们为战胜参孙而欢庆，且要将参孙带来，供他们娱乐。其时约有3,000人观看参孙戏耍。参孙要求靠在两条支托庙宇的柱子中间，然后他恳求耶和華赐下力量，好让他推倒柱子，使整座建筑物倒塌。正如他所求，参孙与非利士人同归于尽。然而，他在临死前所杀的非利士人，比他生前所杀的还多（士十六1-30）。

参孙的家人下去取他的尸体，把他葬于琐拉和以实陶中间，在他父亲玛挪亚的坟墓里。参孙作以色列人的“士师”或领袖，达20年之久（士十六31）。

Carl E. DeVries

参“士师记”1460：“以色列史”2077。

身体

Body
shēn tǐ

圣经用语，有不同的用法，包括比喻及神学用语。圣经中提到身体的很多地方，显示了希伯来人对人生命的基本观点。现将旧约和新约中有关身体的记载，分述如下。

旧约

旧约作者所用若干都可译为“身体”的希伯来词，主要是指外在的生命。身体或肉体会受痛苦、染病、受伤，也会死亡；死后的身体称作“死尸”、“尸首”。圣经也提到灵界的身体，如以西结在异象中看见的基路伯（结一11）；但以理看见的天使（但十6）。耶利米也提及异神的“形体”，即偶像（耶十1-16）。由以上各例可知，希伯来人认为天地万物皆有其体。

有时，同一个希伯来字可译作身体或肉体。“身体”代表人整个的外体生命，而“肉体”则常指人的兽性和罪性。

人有身体，故有行动生活；也有灵魂，生命又有属灵的方面。圣经并不认为“灵”和“体”互相对立，也不是互不相关的两部分。古希腊哲学界有灵囿於体的思想，但圣经素无此说。直至两约之间时期，才有一些犹太作家提出身体邪恶论或灵体对立论。

新约

新约中“身体”一词，用法与旧约相同，但增加了新义。例如：耶稣的身体（尸）从十字架上取下（可十五43）。人的身体可以患病，也可以治愈（可五29），需要吃饱、穿暖（雅二16），然而身体（即外在的生命）却远不止於饮食衣裳（太六25）。耶稣说：“那杀身体、不能杀灵魂的，不要怕他们；惟有把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他。”（太十28）

耶稣在最后晚餐时拿起饼来说：“这是我的身体”；又举起葡萄酒说：“这是我的血”（可十四22、24）。这些引自旧约祭祀的话，强调了耶稣之死的代赎意义。在新旧两约，都提到以一个真实、肉体的生命的牺牲，为立约子民而奉献。

保罗在讲述基督徒的经验时，“身体”一词为他的基本概念。新约中“身体”一词，主要是保罗书信的用语。

罪身

保罗在罗马书第六章6节中，说要使“罪身”灭绝一事。所谓“罪身”并不是说身体原本有罪，好像说罪与物质有所连系；也并非说罪居於人性之中；也不是把罪拟人化。保罗的用语是指人外体的生命，即世上的生命，受到罪的影响。人悔改归正作基督徒时，保罗指出人惯常的生活形式被摧毁了。罪与身体连在一起，指出人的生命是罪恶的。保罗在描述人生命中激烈冲突的痛苦感受时呼喊：“谁能救我脱离这取死的身體呢？”（罗七24）人的生命被罪毁损，并饱尝恶果，必须要有基督的救赎（罗七25至八4）。

信徒的身体

保罗说，归信神的人不仅“灵魂得救”，今世的生命也经历转变。他们既向罪死了，便不再作罪的奴仆，因此，保罗呼吁信徒要追求圣洁的生活：“不要容罪

在你们必死的身上作王，使你们顺从身体的私欲”（罗六12）；驾驭基督徒现世生活（即身体）的已不是罪，而是义了；他们的社会生活和个人生活，该有圣洁。基督徒虽然仍要活在世上（约十七11），却已是为神而生活，然而又绝非对世事采取漠然旁观的消极态度。

世间的物质生活因此而有了新义。保罗劝告基督徒“将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的”（罗十二1）。每个人的生命都是献给神的“活祭”。保罗并不否认今世生命的价值，在基督里这生命有了新的潜能，因有圣灵的同在。保罗说：“岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？这圣灵是从神而来，住在你们里头的”（林前六19）。当然这并不是说，圣灵是住在人体某部分的生理组织里面，“身体”是指人在世间整个的外体生命。

保罗也盼望身体最后的转变；他提到“我们的身体得赎”（罗八23），以及“将我们这卑贱的身体改变形状，和他自己荣耀的身体相似”（腓三21）。由此可知，圣经对人生的罪恶和堕落会视为真实，却绝不同于那些厌世弃俗的悲观主义观点。

基督的身体

保罗记述有关圣餐的经文，提到饼是基督的身体，“为你们舍的”（林前十一24）。保罗於另一书信中，也以类似的语句指出，耶稣的死为解救人类的途径。他在哥林多前书十章16节中说：我们“同领基督的身体”。信徒是与耶稣同死，“藉着基督的身体，在律法上也是死了”（罗七4）；信徒也藉着基督肉身受死而得与神和好（西一22）。保罗反复使用“身体”、“肉身”、“死”这3个词汇，其意是在强调一个观点，即耶稣的代赎工作，以肉身的死为极峰，这便奠定了基督徒信仰的基础。使徒彼得也有同见，他说：基督“被挂在木头上，亲身担当了我们的罪”（彼前二24）。

保罗使用“身体”一词最多之处，是比喻教会和基督的关系。保罗於多处提及教会是“身体”，而基督是“头”（西一18）。基督“为教会作万有元首”，而“教会是他的身体”（弗一22、23）。教会需“持定元首”，才有长进（西二19）。

基督是教会的头，又是教会全体的救主（弗五23）。“身体”和“头”的比喻所强调的，是教会对基督的依赖和基督对教会的主权。教会的觉识是在於头；教会的生命也从头而来，并由头维系。这关系是即时产生，也是直接和完整的。离了基督，即离开祂在历史上的代赎工作，以及祂在神右边的代求，教会也不会存在。

教会作为基督的身体其中一个特点，就是在不同中的合一。犹太人和外邦人，男人和女人，自由人和奴隶这些差异全部消失，都成了在基督里的一个身体（加三27、28）。因为“圣灵只有一个”，“身体只有一个”（弗四4）。结果是，从过去互相隔绝、互相敌视的群体，形成了一群新人（弗二11-16）。肢体的合一并不是要达到的目标，而是信徒受洗归入一个身体的事实（林前十二13），信徒该表现这同一个身体的合一性（腓二2）。

保罗也指出教会的合一性，并非否定了个人的特性。信徒与基督“联合”成为一体，每个成员也彼此联合，互为肢体（罗十二5）。各肢体在身体上都各有重要性。保罗在罗马书十二章和哥林多前书十二章中均指出，在教会的身体内有不同的恩赐，而保罗说：“按我们所得的恩赐，各有不同”（罗十二6），应各尽所能，集各种恩赐的大成，建立教会的整体（弗四12）。在此过程之中，身体在爱中成长（弗四16），在各世代中彰显神的恩爱。

复活的身体

在希伯来人的思想中，灵与体是不可分离的。按圣经的教导，死后的生命也并非无体无形，而是有新的“身体”。保罗在哥林多前书十五章35至57节，虽提出不少问题，但他显然认为地上的肉身与复活的身体，必有某种联系，他说：“所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。”（林前十五44）他说的话，恐怕主要是根据耶稣基督的经历：耶稣的肉身不但复活了，而且也改变了，不再受地上的限制。祂复活的身体仍是那原先肉身的复活。故保罗断言在神所应许的复活之日，生命要重归原体，只是将摆脱一切原有的限制，而获得新的能力和品质，那时，“‘死被得胜吞灭’的话就应验了”（林前十五54）。

Robert W. Lyon

参“复活”437：“基督的身体”633：“教会”753：“人观”1199。

参星

Orion
shēn xīng

星座之一，看似一个束著腰带的猎人。有许多传说都环绕这星座——希腊人相信他是因为愚蠢地自吹自擂而被放逐於天上；在闪烁的地区，则传说他愚蠢地声称自己有能力与神对抗而被逐（参星在希伯来文是指“顽固”和“愚昧”）。约伯记九章9节提到神在自然界创造伟大而不能探究的事物时，也包括参星（参摩五8）。神向约伯挑战，要他做只有神能做的事——解开参星的带（伯三十八31、32）。其实这挑战的精义是：昴星传报春天的来临，参星宣示冬天将至，“你能否改变神所定立的四季运转？”

参“昴星”1003。

深渊 / 无底坑

Abyss
shēn yuān / wú dǐ kēng

深不见底、深不可测之地，或指地狱。
参“无底坑”1614。

神，女神

gods, goddesses
shén / nǚ shén

异教的男性和女性神祇。虽然圣经教导只有一位真神（赛四十五18、21、22；可十二32），外邦人在古时迅速发展了一种多神的宗教（耶十11）。结果，每一国都各自塑造且敬拜他们的神祇。圣经提到很多外邦神（撒上七3），大多数均指明是属哪一国的神。在米所波大米的神偶像中心，列出了数目甚多的名单：亚得米勒和亚拿米勒（王下十七31）、彼勒（也称“米罗达”；赛四十六1；耶五十2、五十一44）、摩洛（摩五26）、尼波（赛四十六1）、匿甲（王下十七30）、尼斯洛（王下十九37；赛三十七38）、理番（徒七43）、疏割比讷（王下十七30）、搭模斯（结八14）、他珥他（王下十七31）。

叙利亚人造亚示玛像（王下十七30）和临门（王下五18），又拜哈达临门（亚十二11）。以色列东方的邻国亚扪敬拜米勒公（王上十一5、7、33；王下二十三13），摩押人除了敬拜当地的巴力毗珥（民二十五3、5），也敬拜基抹。非利士人的神是大衮和巴力西卜（王下一2、3、6、16），而巴力西卜相等於新约中的别西卜（太十二24；路十一15）。旧约圣经时常提及迦南的神巴力和女神亚舍拉与亚斯他录；亚斯他录也就是米所波大米的神伊施他尔，被奉为“天后”（耶七18，四十四17-19、25）。亚扪（耶四十六25）、亚皮斯是埃及的神，匿哈（王下十七31）可能是以拦的神。

新约圣经至少提及3个希腊罗马的神：希腊女神亚底米（徒十九24、27、28、34、35）、罗马人的神狄安娜、希腊人的神丢斯和希耳米（徒十四12、13），又有朱庇特和麦邱立，都是罗马人所敬拜的神祇。

圣经清楚教导我们，列国的神都不是真的（耶二11），即使敬拜他们的人都诚心相信他们的存在（第28节）。但耶和華宣告：“其实这不是神”（耶二11，十六20；参五7），他们是“虚无”的（赛四十一24），“那些本来不是神”（加四8）。新约圣经更宣告：“偶像在世上算不得甚么……没有别的神”（林前八4）。其实“人手所做的，不是神”（徒十九26）。以色列人早在出埃及时，已开始面对别的民族，他们多次获得提醒，耶和華比其他所有的神伟大（出十五11，十八11；申十七；书二十二22；代上十六25；代下二5；诗八十六8，九十五3，九十六4、5，九十七7、9，一三五5，一三六2；但二47；番二11）。

这类所谓神，不配以以色列人注意和膜拜。既然只有一位真神，其他的不是神，也不配以以色列人膜拜（出二十3；申五7）。希伯来文中甚至没有“女神”这词语，所以只用“神”来表达（参王上十一5、33；按：和合本已译为“女神”）。以色列人不可雕制任何偶像（出二十四23；利十九4；申五8），也不可提及异教邻邦的神祇和女神。



埃及女神哈妥

可是，以色列人不理会神的警告，竟拜偶像，很早已陷於罪中。在列祖时期，神的子民已被他们家里的神像所吸引（创三十一-32），继续敬拜别神（出三十二1、4、8、23、31，三十四15；何十一2）。主前722年，拜偶像导致北国败亡（王下十七7-18）。而南国犹大也因拜偶像而在主前586年败亡（王下二十二17；申二十九25-28）。当他们被掳巴比伦，犹大百姓明白拜偶像是罪，就回心转意，不再拜偶像；他们的祖先若遵从约书亚的榜样：“至於我和我家，我们必定事奉耶和華”（书二十四15），便不致遭遇这样悲痛的经历。

拒绝敬拜单一真神，便无可避免地引致其他恶行（罗一21-32）。因此，当用保罗的话提醒各人，“贪婪就与拜偶像一样”（西三5）。

Ronald F. Youngblood

参“迦南神祇和宗教”719：“偶像，拜偶像”1146：“邱坛/高处”1193。

神的本体和属性

God, Being and Attributes of
shén de běn tǐ hé shù xíng

神固有的特性，在圣经中启示出来，祂大能的作为在圣经的历史中彰显无遗。这是指圣父、圣子、圣灵等同的特性。神的属性在救赎的历史中，愈见丰富和完全地晓谕给世人。

按照圣经的记载，所有受造之物，都

彰显神的荣耀、神性和永恒的权能（诗十九1-6；罗一20）。神的供应也启示了他不变的属性（太五45；路六35；徒十四16、17，十七22-31）。神属性完美的启示，可从祂藉着耶稣基督的救赎工作中看到。

圣经怎样表明神的特性？第一，从神的圣名中得知，因神藉着祂的圣名启示祂自己（创一1，二4，十七1；出三6、14、15，六2-5）。神有些属性是藉着圣经的记载暗示出来，包括祂的创造、人类的堕落、洪水、巴别塔和出埃及，以及更多彰显在祂与选民所立各种不同的约中。对于以色列，祂表明自己是亚伯拉罕、以撒、雅各的神（出三15）。对于法老，祂表明自己是“以色列的神”或“希伯来人的神”（出五1、3）。

在以色列民到了西乃山的时候，按圣经的叙述，祂更明确地启示祂的属性，祂宣告说：“耶和華，耶和華，是有怜悯有恩典的神，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实，为千万人存留慈爱，赦免罪孽、过犯，和罪恶，万不以有罪的为无罪，必追讨他的罪，自父及子，直到三四代。”（出三十四6、7）这些话的重点在其他地方也有复述，只有少许的分别（民十四18；尼九17；诗一〇三8；耶三十二18；拿四2）。

在历史中，神学家时常讨论神的属性，以抽象、推测、学术的方法去探索。然而，这种情况从不见于圣经里。神显示祂的属性，令摩西跪下敬拜，承认以色列人的罪，并求神赦免（出三十四8、9）。在其他经文中，也有类似的反应。约拿在怒中的祷告，向神发出带有罪性的控诉时，也指出了神的属性（拿四1-4）。对于基督徒，圣经提出了神的属性，是祂子民生活的标准。祂的子民要圣洁、仁爱等，因为这些都是神的属性（利十九2；约壹四8、11）。

本质和属性

中世纪在希腊的哲学、神学教育的影响下，神的属性和“本质”一般是分开的。神的本质是以抽象的观点研究，他们论神“纯全的自体”或“绝对的本质”，一般

都认为未可知道，或只能知道是“纯全的自体”。然而，祂的属性是人类所能知道的。

有些神学家认为神的本质，能解释为一种属性——独立、无穷或绝对的旨意。从一种开放的角度出发，立教尔（1822-89）认为，慈爱是神主要的属性；这是当代神学一个重要的观点。鄂图（1869-1937）描述神是“那位圣洁者”，当时另外一些神学家也认为圣洁是神主要的属性。又有些人认为神的本质比较复杂，因此每种属性是神所有本质的一部分。

所有这些观点，都是推测。属性应视为神固有的特性，而且不应把属性和本质分开。所谓属性，是圣经对于神的本质的描述；这些属性列出神到底是怎样的，祂像什么。神向与祂有关的受造物启示祂自己，而在那启示中，祂提供了确实可靠的自我描述。

属性的分类

历史中基督徒的认信，指向神的各种特性，而没有称它们为属性，或把它们加以分类的。按《威斯敏斯特信仰问答纲要》（1647）显示一种分类的倾向，描述神“是个灵，无限、永恒、拥有不变的位格、智慧、权能、圣洁、公正、良善、信实可靠”。先前的4种属性，则认可其余的属性。

有人曾提出了几个分类的方法，把属性加以分类。一般的技巧，是把神的属性分成一对：消极的和积极的、天性的和道德的、绝对的和相对的、内在的和外在的、不及物的和及物的、静止的和运转的、对比的和综合的、不可分赐的和可分赐的。罗马天主教喜欢消极的和积极的、自然的和道德的分界。信义宗信徒一般则喜欢以静止的和运转的属性作为分界。改革派和福音派学者通常把不能分赐和可分赐的属性分开。巴尔特（1886-1968）把属性归纳为自由和仁爱，且建议把属性配对，反映出自由和仁爱或仁爱和自由。不同人士虽然对于属性的归类有不同的称谓，奇怪的是，在所列每一类的属性下，均有相类之处。

在本条目内，会分开不可分赐和可分

赐的属性，而不考虑分类本身的重要性。对于神属性的分类，没有一种是令人完全满意的。那不可分赐的属性着重神的绝对超凡、卓越伟大、至高无上的天性。这样的属性在神所有的受造物中，少有或没有可比的。受造之人有神形象，那可分赐的属性在神所造的人类中，可找到一些反映或类似的地方。它们指出神的固有性关乎受造物；但所有的属性，都是神的属性；神与人，即创造主和受造物之间，总是有基本的分别。

神的属性

不可分赐的	可分赐的
永恒	理智的
广大无限	知识
永远不变	真实可靠
独立	智慧
属灵	道德的
独一	圣洁
	仁爱
	决断的
	全能
	主权

不可分赐的属性

既承认神学家的意见有些分歧，以下的属性将视为不可分赐的属性：独一、属灵、永远不变、永恒和广大无限；还有，神的不可理解是必须提及的。

不可理解

神的不可理解有时包括了所列出的属性。这似乎倾向认为人没有完全理解神的能力；所以，不能理解不是一种属性，虽然在每次讨论中也有提出。藉着祂的启示，人们的确可凭信心真正认识神，但没有受造物会理解创造主。同样，没有一个人能完全明白神任何一种属性。承认神的不可理解，应使人在思想神和祂每一种的属性，都抱有一种谦卑的态度（诗一九六，一四一—一四五；赛四十二，五十五—五八，九；太十一—二五—二七；罗十一—三三—三六；林前二六—一六，十三—八—一三）。

独一

神的独一表明神的独一性，正如圣经所记载的事实，神是独一永活的真神（申六四；可十二二九；约十七三）。所有其他的神祇是偶像，是虚无的，只是人想象出来的。这属性反映在第一条诫命电：“除了我以外，你不可有别的神。”（出二十三；太四一〇）

属灵

神的属灵指神不是属物质的，且是不能看见的。积极地讲，神是有位格、永活、自觉和自决的。人的眼睛不能看见无形体的神（出三十三二〇），所以第二条诫命禁止以任何看得见的东西代表神（出二十四一）。因为神是灵，人必须用心灵和诚实敬拜祂（约四二四）。

独立

神的独立或自我存在指神不倚靠任何在祂以外的东西。祂的存在、祂的法令和祂所有的作为中，均是自给自足的。祂“在自己有生命”（约五二六），而且“将生命、气息、万物，赐给万人”（徒十七二五）。祂向以色列民显示祂自己，使他们知道祂是“自有永有的”（出三一四）。祂又与以色列人立约，使他们作祂的子民，让他们成为属祂拥有的产业。神在世界中继续作工，成就祂的旨意；祂虽然使用各种方法，却未能丝毫损害祂的独立。因此，祂进到祂立约的子民当中，与他们相交，且藉着人，让福音书面世。

永远不变

神永远不变或恒久的特性，表达祂对于祂自己、祂的法令、应许和作为，始终不变和信实。祂永远是那一位信实的。无论在祂里面和在祂以外的任何事物，祂依然不变。所以，雅各书一章一七节说：“各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的；在他并没有改变，也没有转动的影儿。”神对亚伯拉罕的誓言，表明了祂永不变更的特性，以致立约的子民，可清楚肯定的“他的旨意是不更改的”（来六一七）。撒母耳告诉扫罗王，“因为他（神）非世人；决不后悔”（撒十五二九；民二十三一四）。神说：“因我耶和华是不改变的”（玛三六），神藉此解释为何犯罪的犹太不致毁灭。神

显出祂的怜悯，且持守祂的约。因为“耶稣基督，昨日、今日、一直到永远，是一样的”，故此有话警告基督徒：“不要被那诸般怪异的教训勾引了去”（来十三8、9）。

神永远不变，祂恒久不变，这并非暗示神是静止或不动的。祂是一位精力充沛、永活的神，且不停作工（约五17）。有时候，忧虑、后悔或改变主意，会用来描述神（创六6、7；撒上十五11；拿三10）。在这些词语的上文下理中，这类比喻的表达显示神的坚定，祂在圣洁、公义中，永远憎恶罪恶，而且抵挡罪恶。在祂的恩典和怜悯中，祂赦免悔改的人，并实现祂的应许，祂必不失信（耶十八7-10；诗一一〇4；赛四十六10；弗一11）。这样，神的恒久不变的特性，在神与人的所有关系中，是重要的，包括了祷告中所献上的祈求。

永恒

神的永恒指祂超越时间限制的特性。祂是永恒的；祂没有开始，也没有终结。祂并不经历成长、发展或成熟。祂在世界未造成之前，已经存在；祂现在住在永恒之中；祂永远是神，即使历史告终，祂仍然是永恒的神。圣经说祂是“永生的神”（申三十三27）、是“永世的君王”（提前一17）；祂“是初”，也“是终”（启二十二13）。祂“住在永远”（赛五十七15），祂的年数，“没有穷尽”（诗一〇二27；参彼后三8）。虽然神超越时间，且不受时间限制，但是，时间是祂创造的，而历史则是祂工作的舞台。“及至时间满足，神就差遣他的儿子。”（加四4）耶稣基督在星期五受死，在第三天复活。基督徒在回应永生神的时候，承认他们的时间在神的手中（诗三十一15），在历史的神大能的手里。

广大无限

神的广大无限且无所不在，表示祂超越空间，充满天和地（耶二十三23、24）。天是祂的宝座，地是祂的脚凳，所以祂不受殿宇约束（赛六十六1；徒十七24）。然而，神在世界每一处地方作工，积极地建立祂的国度。没有人能在无处不在的神面前躲藏（诗一三九6-12）。耶稣应许说：

“我就常与你们同在，直到世界的末了。”（太二十八20）从五旬节（徒二）开始，圣灵实际上住在信徒里面（林前六19）。

可分赐的属性

神许多属性大致也能列入这个类别，虽然有时很难说，指向神的经文，也应当视为神的属性。在圣经中，有丰富而不同的用语，并有很多同义词。为了方便处理，可分赐的属性，常被分为理智的、道德的和决断的属性。

理智的属性

知识

神的知识指在一种独特的方法中，神知道自己和所有事物的可能性、实际性。无所不知意即“祂知道一切的事”（约壹三20）。“耶和華啊，我舌头上的话，你没有一句不知道的。”（诗一三九4）人心里秘密的意念亦然。神公义的审判建基於“耶和華知道人的意念”（诗九十四11）这个事实。诗人既承认神的无所不知是难以理解的，他於是找到安慰的泉源（诗一三九1-5）。“所积蓄的一切智慧知识，都在他里面藏着。”（西二3）所以，基督徒要把“所有的心意夺回，使他都顺服基督”（林后十5）。基督徒成圣包括在知识上更新，以致更像基督（西三10）。

智慧

神的智慧指神使用祂的知识，以最好的途径来成就祂的目的。神的工作多种多样，但一切都以智慧作成（诗一〇四24）。“耶和華以智慧立地”（箴三19）；神的供应也展示了祂的智慧（创五十20）。救赎藉着耶稣基督，启示了神的智慧（林前一24），以及让人醒觉对祂的敬畏和赞美（罗十一33-36）。人类应寻求智慧（箴三21）——智慧建基於敬畏神（伯二十八28；诗一一一10；箴九10）。基督徒要“在基督里倒是聪明的”（林前四10）；基督徒要他们行事有智慧（太十16），就是竭力仿效神的智慧。

真实可靠

神的真实可靠表示祂的真诚和信实。祂是真理，而且，祂忠於自己、忠於祂的话语、忠於祂的应许（提后二13）。“神就是光，在他毫无黑暗”（约壹一5），

所以，跟从祂的人要行在光明中（6、7节）。耶稣“是道路、真理、生命”（约十四6），因此，基督徒要行在真理中，而且在他们的生活中把忠心彰显出来。

道德的属性

仁爱

对神道德的属性最易明白的描述，是祂的良善。神对所有被造之物，都宽宏而仁慈。神“善待万民”（诗一四五9）。耶稣坚持“除了神一位之外，再没有良善的”（可十18；路十八19）。蒙救赎的人因神的良善而称颂祂（代上十六34；代下五13；诗一〇六1，一〇七1，一一八1，一三六1；耶三十三11）；而且，有话呼吁他们要竭力追求神良善的特性（太五45；路六27-36）。

神的爱是福音的核心。完全的爱涌流在三位一体之神之间（约三35，十七24）。神在西乃山将自己启示出来，祂“有丰盛的慈爱和诚实，为千万人存留慈爱”（出三十四6、7），而且凡祂与亚伯拉罕后裔所立的约，均显示祂的爱坚定不移。神的爱主要彰显在差遣祂的儿子耶稣基督（约三16）。使徒约翰宣告“神是爱”，指十字架乃标示着爱的真义：“神爱我们，差祂的儿子为我们的罪作了挽回祭”（约壹四10）。

自从自由主义兴起后，许多神学家轻忽了神对罪人的爱，且抑制神的圣洁和公义，也低估了罪恶带来的大灾难，和否定了十字架的救赎，神对公义的要求；但神的圣洁和公义、慈爱，不应被浪漫化或低贬。慈爱并不是神主要的属性，也不是对祂的特性完全的描述。然而，耶稣基督和十字架确实表露了神奇妙的爱——一位拥有主权、公义、圣洁、不变的神的大爱（罗八29、30、35-39）。

神的爱向不配得的罪人显示，就称为恩典（弗一6-8，二7-9；多三4）。怜悯是神向痛苦和遭受患难的人所显示的爱（有时是神的良善）。神在爱中忍耐或宽容，祂把时间赐给人，让人悔改。

圣洁

神的圣洁描述神纯洁的德性和卓越。有关耶稣圣洁的描述——“圣洁、无邪恶、无玷污、远离罪人、高过诸天的”（来七

26），可应用到三位一体之神。圣洁的根本意义，就是分别出来或拨出来的意思。因为神固有的圣洁，祂从所有不洁净或不圣洁之物中分别出来。只有神是圣洁的，祂的名为圣，而且，祂有“圣者”之称（诗七十八41，八十九18，九十九3、9，一一一9；赛十二6；耶五十一5；启十五4）。天使称颂神的圣洁（赛六3；启四8）；那次的启示让先知以赛亚承认他自己的不洁（赛六5）。物件、地方和人为要敬拜神而分别出来，就被称为圣洁。因为神是圣洁的，祂的百姓于是也成为圣洁（利十一44、45，十九2；彼前—14、15）。神管教祂的百姓，目的是要使他们“在他的圣洁上有分”（来十二10）。在圣经中，神的圣洁是那么显著，以致有人误以为这是神主要的属性。

决断的属性

主权

神至高无上的权力是指神的权能统管所有受造之物，祂随自己的意志运用祂的统治权。神是君王，统管万有，而且，祂掌管人类和邦国的命运。祂藉着耶稣基督复兴祂的国度；复活的主启示“天上地下所有的权柄”，都已赐给了祂（太二十八18）。在基督里拣选我们得救，“原是那位随己意行、做万事的，照着他旨意所预定的”（弗一11）。神的权能旨意虽是随己意而行，但并非就是任意专横的，它乃是公义和圣洁。祂创造世界，颁布律法，作为祂百姓生活的准则。祂立约、赐福和审判。神是“万王之王、万主之主”（提前六15）。祂要所有屈下都顺服祂爱的命令（申六4、5；太二十二37-40；约壹五3）。

全能

神的统治权能意即祂的权能不受任何约束或限制；祂无所不能、拥有全能（启四8）。祂藉着带有权能的言语，创造了万有，而且，祂“常用祂权能的命令托住万有”（来一3）。在全能的神没有难以作成的事（创十八14；耶三十二27；太十九26）；祂守约施慈爱，应验祂所有的应许（路一37；来六18；提后二13）。这福音是“神的大能，要救一切相信的”（罗一16），因为基督是“神的能力”，藉

此拯救一切相信的人（林前一24）。因此，信徒必须“知道他向我们这信的人所显的能力是何等浩大，就是照他在基督身上所运行的大能大力，使他从死里复活，叫他在天上坐在自己的右边”（弗一19、20）。

神的荣耀

所有神的属性概述在经文中，均指向神的荣耀。祂的威严、伟大、荣美和光辉，祂居住在人不能接近的光中，表明祂是“荣耀的神”，“向我们的祖宗亚伯拉罕……显现”（徒七2）；神向摩西显示祂的荣耀（出三十三18、19，三十四6、7）。主耶稣基督的父神是“荣耀的父”（弗一17）。“诸天述说神的荣耀”（诗十九1）；“你的名在全地何其美！你将你的荣耀彰显于天”（诗八1）。到了最后，天上、地上和地底下的人，“无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父神”（腓二11）。世上所有的人都是为了神的荣耀而受造，基督徒无论做任何事，都要为荣耀神而作（林前十31），这样，便可反映出神固有的荣耀在他们里面。

Fred H. Klooster

参“神的名称”1287：“一神论”2004：“启示”1168：“荣耀”1207。

参考书目：S. Charnock, *The Existence and Attributes of God*; L. R. Farnell, *The Attributes of God*; D. L. Hocking, *The Nature of God in Plain Language*; J. M. Houston, *I Believe in the Creator*; R. G. Jones, *Our God*; J. I. Packer, *Knowing God*; H. Schultz, *OT Theology*, vol. 2, pp.142-179; P. Toon, *God Here and Now*; A. W. Tozer, *The Knowledge of the Holy*.

神的殿

House of God

shén de diàn

古代近东用“神的殿”一词，来表示安置神祇和事奉神祇者的屋宇。旧约用这词形容会幕（申二十三18；王上八11-20）和所罗门的圣殿（王上十二27；耶二十1）。但这个词也可用作形容外邦神的庙宇（士九4；王下十二1）；和合本则作“庙”。

到了新约时期，旧约称圣殿为“神的殿”的习惯依然存在（太十二4；可二26，十一17；路六4；约二16，17）。但旧约常用的“耶和华的殿”，已不再在新约中使用了（出二十三19；申二十三18；撒上三15）。这时的犹太人视神的名字极为神圣，甚至拉比的律法也严禁公开提说这名。“神的殿”一词只是用来形容耶路撒冷的圣殿。耶稣升天后，教会自视为神的殿（林前三9；来三6；彼前二5，四17）。神的住处，不再是人手所造的房屋，而是承认耶稣为主之人的生命。

参“会幕、圣殿”596。

神的儿女

Child of God

shén de ér nǚ

参“基督徒的名称”640。

神的儿子

Son of God

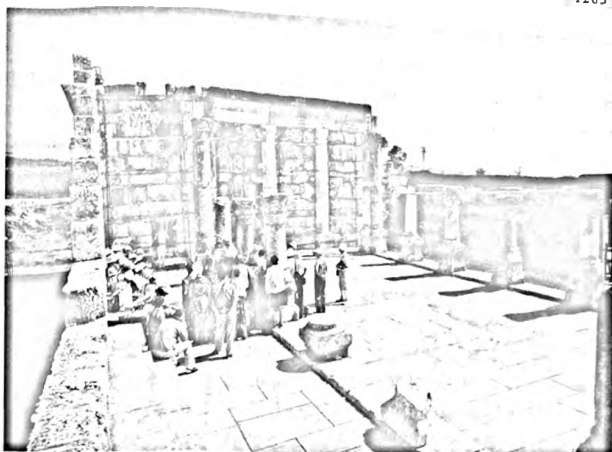
shén de ér zǐ

这词表明了拿撒勒人耶稣的神性，以祂为神独生的儿子。

耶稣独特的儿子名分跟古代社会中普遍的观念正好相反。在希腊主义中，人们相信有许多方法可以使人成为“神的儿子”。在神话故事里，若神祇跟女人同居，可想象他们的后裔会拥有超人的力量。在政治方面，罗马人敬拜君王，大大尊崇将军或皇帝；在医学界，医生会被称为“亚克里比阿之子”；并且穿凿附会地称一些可能拥有神秘力量或特质的人为“神人”。

旧约

在旧约圣经里，挪亚时代之前的一些人（创六1-4）跟“众天使们”（包括撒但，伯一6，二1，和其他堕天的生物，诗二十九1，八十二6，八十九6），均称为“神的儿子们”。以色列民族亦是奉召作神的子民。这个集体性的儿子名分是以色列获救离开埃及的基础：“以色列是我的长子”（出四22；参耶三十一9）。在这集体性儿子名分的范围内，神又拣选了大卫作王，从而引出个人的儿子名分：“我要作他的父，他要作我的子”（撒下



迦百农的会堂遗迹，
污鬼曾在迦百农呼叫耶稣是神的儿子。

七14)。大卫的儿子名分是透过属天的诏令而获取的：“我要传圣旨……你是我的儿子，我今日生你”（诗二7）。而大卫之子耶稣的儿子名分，是预言的应验（太三17；可一11；路三22；徒十三33；来一5，五5）。其他有关弥赛亚的预言，亦赋予这位大卫的受膏者神圣的名字：“以马内利”（赛七13、14）和“全能的神、永在的父”（赛九6、7）。这些预言都应验在耶稣身上（太一23，二十一4-10，二十二41-45）。

新约

新约中启示耶稣为神子的经文非常全面，令人惊讶。正如富斯在《耶稣的自我介绍》一书中指出，福音书从4个不同的角度来说明“神的儿子”这个真理，而每一个角度都有其独特之处。

第一，祂是立约的儿子，集中说明耶稣在地上生活的时候，如何以神为祂天上的父亲，保持积极的宗教关系。这种儿子名分是耶稣跟神所有儿女共享的，因为神曾把这个身分赐予祂立约之民：“你们是耶和華——你们神的儿女”（申十四1）。耶稣的生平流露出祂跟神之间完美的关系，祂在祷告中称神为“我父”（太二十六39），又教导人向“我们在天上的父”祷告（太六9），祂是我们的榜样。人作为立约的儿女，跟主耶稣同有一位父

亲，祂亦即是人立约的兄长，耶稣说：“凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄姊妹”（太十二50）。此外，耶稣也曾透过缴纳殿税（太十七24-27），表明祂和彼得既为神的儿子，是有自由按着人对这身分的期望去事奉天上的父亲，来教导我们在约中的顺服。

第二，祂是成为肉身的儿子。耶稣的诞生可以直接追溯到神赐灵的父亲。正如使徒信经所确认的，耶稣是透过圣灵的感孕而成为肉身，降生人间，所以祂是神的儿子。马太福音指出，耶稣的受孕“是从圣灵来的”（一20）。祂要称为“耶稣”（意即“耶和華是救恩”），“因祂要将自己的百姓从罪恶里救出来”（第21节）；也要称为“以马内利”（神与我们同在），因为祂是神成了肉身的儿子（第23节）。在路加福音中，耶稣的成胎是因着圣灵和至高者的能力（一31、35）；所以耶稣要称为“至高者的儿子”（第32节）和“神的儿子”（第35节）。若耶稣的父亲是约瑟，祂便会唤作“约瑟的儿子耶稣”。路加福音明显指出耶稣的父亲是神的灵，故这个由童女马利亚生的儿子正确的名称是“神的儿子耶稣”。

第三，祂是受膏的儿子。耶稣是天父的儿子与代表，祂在地上的使命是建立神的国度。祂受洗时，神的加冕标志着祂使命的开始：“这是我的爱子，我所喜悦的”

(太三17; 参诗二7)。耶稣改变形象时, 天上也有类似的话(路九35), 之后, 祂便昂然走上十架的路, 向着祂的胜利、祂的宝座迈进(约十二32, 十八36, 十九7、19; 来一3)。作为受膏的儿子, 耶稣完成了祂父亲差祂来作的救赎工作。其他跟这弥赛亚身分有关的名字, 如“人子”和“大卫的子孙”, 都把焦点放在祂受膏来完成的工作上。前者指向祂的受苦、复活和再临(可九31, 十45, 十四62), 后者则强调祂怜悯与医治的事工(太九27, 十二23, 二十30, 二十二42)。许多时候, 那些被鬼附的人会公开承认祂是神的儿子, 但耶稣禁止他们(路四41)。

最后, 祂是神独生的儿子。彼得的认信揭示了耶稣这儿子名分: “你是基督, 是永生神的儿子”(太十六16); 而耶稣在面对审判时, 亦曾承认祂这个身分, “(大祭司问耶稣) 你是那当称颂者的儿子基督不是? ……耶稣说: ‘我是’”(可十四61、62)。在这两个例子中, 重点都在於祂个人的实质身分。在太福音十一章27节, 耶稣宣告祂在知识上, 并祂与神的关系上是合一的, 不可分割: “除了父, 没有人知道子; 除了子……没有人知道父”。马太在教导人要奉“父、子、圣灵的名”施行洗礼时, 亦是把耶稣归在神三位一体中(太二十八19)。

在约翰福音, 耶稣宣称祂在本质上是与父神同等的: “我与父原为一”(约十30, 十四11, 十五24)。祂宣称自己来自父神屈天的家(八16, 十四2、12、24), 奉差派到世上遵行神要拯救世人的旨意(十七1-12)。约翰更提出耶稣就是神的道, 祂在太初世界仍未造成之前, 已经与神同在, 祂就是创造者(一1-4)。祂成为真正的人, 把祂从神而来独生子的荣光彰显出来(一14)。祂是“在父怀里的独生子”(一18)。这个“独生”的教义说明耶稣在历世历代以来, 甚至永恒中, 都是神的儿子。祂在世界出现之先已经存在(约三17, 十一27; 约壹三8, 四9-14)。耶稣与父神甚至分享同一个名字: “你的名, 就是你赐给我的名”(约十七11, 现代中文译本), 当神给自己的儿子起名叫耶稣(意为“耶和華是救恩”), 实在是

把自己的名字赐予祂。约翰一书四、五章中指出, 人必须相信耶稣是神的儿子降世成为肉身, 才能得着救恩; 不相信的人是属于敌基督的。

保罗没有独立教导有关耶稣必要的、本体的儿子身分, 而是把它置於救赎工作的背景下。耶稣以“他的儿子”的身分, 披上人的本体(罗一3), 并且因这“神儿子”的身分得以从死里复活, 又登上权能的宝座(太二十八18; 罗一4; 林前十五28)。耶稣道成肉身是“神差遣自己的儿子”(罗八3; 加四4), “藉着神儿子的死”(罗五10, 八29、32)来作人的赎价, 因此, 信徒能“与他儿子——我们的主耶稣基督一同得分”(林前一9), 且因信“神的儿子”而活(加二20)。保罗最初传讲的, 就是耶稣“是神的儿子”(徒九20), 后来又在诗篇二篇7节的启发下详加解释(参徒十三33)。

在希伯来书, 耶稣是那“儿子”, 是神的“长子”和那“承受万有的”, 祂创造和维持宇宙, 并且是“神荣耀所发的光辉”(一2-9, 三6, 五5)。由於祂的儿子身分, 祂升到天上, 作最后和永恒的大祭司, 祂居间调停的工作, 永是完美的(四14, 六6, 七3、28)。

在启示录二章18、27节, 耶稣自称是神的儿子, 是从父神得着权柄, 要治理和审判万国的那一位。

在早期的基督徒信经中, 耶稣是神的儿子, 是天父的独生子, 是三位一体中的第二位。

James C. DeYoung

参“基督论”636: “耶稣基督的生平和教训”1970: “弥赛亚”1013: “人子”1202。

参考书目: O. Cullman, *The Christology of the NT*; R.H. Fuller, *The Foundations of NT Christology*; M. Hengel, *The Son of God*; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God*.

神的儿子们 Sons of God

shén de ér zǐ mén

旧约和新约都有采用的词句, 可指属

天或属地的存在物。

这词句首次出现於创世记六章1、2节，用来强调塞特的后裔（神的儿子们）跟那些道德败坏之人的女子（该隐的后代）结合是不合宜的。被拣撰的塞特家系跟世上敌神的人结合，令罪恶不断增加（第5节）。虽然创世记六章并没有指明“神的儿子们”就是天使，约伯记的几段记述却明显有这种含义（伯一6，二1，三十八7）。在诗篇中，这些属天的受造物曾被称为“神的众子”（诗八十九6）。

在希伯来历史的某个阶段中，以色列的士师们称为“至高者的儿子”，因他们执掌人生死的属天权柄（诗八十二6）。不过，当这词句用来表明神和祂子民之间的关系，意义便更重大了。因着神那收纳、买赎的爱，以色列整体作了神的儿子（出四22）。最能表明这儿子身分的，是那将要坐在大卫宝座上的一位，因祂既要管治（诗二7）众民，又要以拯救者的身分作他们的代表（何十一1；参太二15）。透过神藉基督所作的工，神的儿子们不但获得儿子的名分（申十四1），他们也能够显露出跟他们在基督的地位相称之品性（耶三十一-三十一-34）。

从圣经的角度看，一般都期望儿女会拥有父亲的特性。“罪孽之子”（何十9，和合本作“罪孽之輩”）或“彼列之子”（申十三13），和合本作“匪类”都是形容人的道德素质低劣。另一方面，“神的儿子”则指那些拥有他们天上父亲属天本质的人。基督的本质就是神，所以祂是神最完全的儿子。那些信靠神的儿子的，能得着神所赐属天的生命（约一12），并且透过属灵的重生进入祂里面（林后五17）。此外，他们已被收纳为神家里的人（罗八15），因而可以作神的后嗣。这是一个明显的特权，完全出於神的恩典（弗二8、9）。若神所有的儿女都能了解这身分是神极大的礼物，便会甘心顺服圣灵的引领（罗八14）。

参“基督徒的名称”640。

神的愤怒

Wrath of God

shén de fèn nù

形容神不喜悦人和他们的行为。

圣经中论及神的愤怒，骤看似乎与神慈爱的教义互相矛盾。不幸的是人们对旧约的无知、对新约的误解，结果产生了一种异端观念（例：马吉安主义），认为旧约显示神的愤怒，新约显示神的慈爱。与这种普遍的误解相反的是，新约也像旧约同时提及神的愤怒跟神的慈爱。除非将圣经中有关神的愤怒，与神的慈爱等教导并列，否则我们不能体会得到神是何等慈爱。“愤怒”这观念，在圣经原文中，用了许多不同的词语和谚语来表达。有关神的愤怒的经文，是最常见的，几乎要比其他题目多出3倍。

在旧约圣经

在旧约圣经中，神可能向邦国、罪人，甚至跟祂立约的子民和儿女发怒。神的愤怒先向以色列——与祂立约的群体——发作。以色列人得蒙拯救脱离埃及，又接受了十诫和其他律例、典章，且看见了祂的荣耀，但他们在旷野飘流，正是主向他们发怒的例子（民十一10，十二9，二十二22，三十二10、13、14）。神在旧约中发怒，主要是因为祂的子民违背了所立的约。他们拜偶像，惹动祂的怒气（申二15，四25，九7、8、19；士二14；王上十一9，十四9、15；王下十七18），并在敬拜神的礼仪中，混入了异教的恶习（赛一10-17；耶六20；何六6；摩五21-27）；他们淫乱背逆（王上八46），他们不信（民十一33，十四11、33；诗九十五10、11），也不理会神所关注的爱心、公正、公义和圣洁（出二十二23；赛一15-17；摩五7、10-12；弥三1）。

神的愤怒也伸展到所有人（鸿一2）。先知以主的日子警告以色列和其他邦国，指无人能逃避神公义的愤怒（摩五18、20）。主的日子，就是祂发怒的日子（番一15）。

神的愤怒是用隐喻陈述：洪水或河流（赛八7、8；鸿一8）、盛满酒的杯（赛五十一7、22）、火焰（赛六十六15、

16; 耶四1, 二十一12、14; 鸿一6)、炎热的火炉(诗二十一9)、战争(赛四十二25, 六十三3-6)、棍(赛十5)、身体上的苦楚(哀三5), 以及自然现象如地震(弥一3、4; 鸿一5、6)、暴风雨(赛三十30, 六十六15、16; 耶三十23)。

旧约有关神的愤怒这项教义, 与其他3项教义平衡: 祂的忍耐、祂的慈爱和祂的赦免。首先, 神满有忍耐。在希伯来文, 愤怒与忍耐一词相关, 意思是“愤怒的长度”, 即指神并不快快的动怒。祂忍耐, 不轻易发怒(出三十四6)。第二, 神满有怜悯和诚实(出三十四6), 即使祂的子民得罪祂, 祂也像一位父亲, 满有怜悯和慈爱, 长久以信实待祂的孩子。第三, 祂乐意赦免得罪祂的人。当他们求赎罪, 罪得洁净时, 祂就赦免他们(出三十四6)。祂的慈爱比祂的愤怒大得多(诗三十五)。弥迦祷告, 求主按祂不能长久发怒的特性, 赦免祂百姓的罪(弥七18; 参诗八十九46; 耶三5)。在诗篇一〇三篇8至13节, 诗人以神丰盛的慈爱比作父亲的慈爱和宽恕; 祂不长久责备, 也不永远怀怒。父亲怎样怜恤他的儿女, 神也怎样怜恤敬畏祂的人。

神发怒的目的, 不是要毁灭人类(何十一9)。祂的发怒既不是报复性、情绪化的过分反应, 也不是突然爆发的。神在愤怒中, 以权能约束邦国(巴比伦、叙利亚), 藉以管教祂的选民, 最终是期望他们回转归向祂(珥二13、14)。旧约论及主的日子观念, 隐含末世的期望, 包括大地复兴, 全地要充满知识(赛十一9; 来二14)和主的荣耀(民十四21; 诗七十二19), 那时不再有罪恶(赛六十五25)。

在新约圣经

新约圣经也记载有关神的愤怒, 与恩典、慈爱 and 忍耐并论(太三7; 路二十一23; 约三36; 罗一18; 弗五6; 启十四10)。无论是犹太人 or 希腊人, 凡信靠耶稣是弥赛亚的, 就在人类中得着不同的标记。那些不信赖复活的基督的, 仍住在罪中, 落在神的震怒之下。相反, 那些相信祂的, 就得脱离神的愤怒(弗二3; 帖前一10)。然而, 那些相信的人, 从以色

列的榜样中得到提醒: 一旦落在愤怒的神手中, 是何等可怕(来十31), 因为我们的主耶稣基督之父神是“烈火”(来十二29)。新约的大好信息是耶稣来拯救我们, 脱离神的愤怒(罗五9)。那些得救的人, 就是已经与神和好了(罗五10), 因为他们不再被定罪(罗八1)。信心的要求就是持守在基督里的生命, 以致免去神的震怒(太十八34、35, 二十二13、14)。

Willem A. VanGemeren

参“死亡”1511; “审判”1319; “最后审判”2375; “末世论”1081; “主再来”2354; “地狱”315; “爱”28; “挽回祭”1596。

参考书目: G. Bornkamm, *Early Christian Experience*, pp.47-70; A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*; R. V. G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*.

神的羔羊

Lamb of God

shén de gāo yáng

施洗约翰所用的词语, 表示基督会应验旧约圣经所预表的。施洗约翰曾经两次使用这词语(约一29、36), 在第一次时加上“除去世人罪孽的”这句话。他并没有解释这词语的意思。在此之前, 没有人用过这个词语, 我们不能参照前人的解释。基督徒随意使用这个词语, 但他们所指的究竟是什么意思呢? 为何有人会称为“神的羔羊”?

有些学者认为, 约翰明白耶稣来是要成全逾越节的一切意义, 而这就是指祂是逾越节的羔羊。不错, 第四卷福音书将耶稣的死亡, 安排於逾越节宰杀祭物的时间。可是, “神的羔羊”是一个新颖的词语, 在古时并没有用过这词语。在当时, 若有人想要说明那只在逾越节被宰杀的祭牲, 他们就会称之为“那逾越节的”(正如保罗在林前五7所说的一样)。逾越节的祭牲并不一定是羔羊, 也可以是只小山羊, 而且通常用小山羊作祭物。所以没有理由相信是指逾越节。

另一些学者则想到以赛亚书第五十三

童。有些人认为被牵到宰杀之地的羊羔(赛五十三7)，是指着弥赛亚说的。有些人却认为这是把希伯来文“耶和华的仆人”的意思误译了。但除非人们习惯称弥赛亚为“羔羊”，否则第一个说法并不成立，这方面并无证据支持。此外，将人所共识的词句：“耶和华的仆人”，翻译成为不寻常的表达方式：“神的羔羊”，也使人难以置信。

陶德有一个有趣的提议，他认为这是末世启示中所暗示的胜利的羔羊。启示文学的作者用生动的比喻把他们的意思向同道中人揭示出来，而将个中意义向外人隐蔽。他们有时会用羔羊来比喻征服者(参启示录中用羔羊代表那全能者)。陶德认为约翰是指耶稣就是弥赛亚，那以色列的王。有许多人认为此观点甚为吸引。把耶稣描述为君王，跟约翰的观点很接近。可是，需商榷的，就是约翰所述除去罪恶的羔羊，而启示文学中的羔羊，则通常是指征服者。两者的角色不同。再者，在这福音书写成的时代，很难了解非犹太人的读者，如何辨别启示文学中的比喻。

亚伯拉罕及以撒上山时，以撒问道：“燔祭的羊羔在哪里呢？”他的父亲回答说：“神必自己预备作燔祭的羊羔”(创二十二7、8)。由此，有些人推论约翰认为神会预备羔羊。犹太人的拉比据“以撒的捆绑”而大作文章，并且常说那少年人如何甘愿献上自己。但早期的基督徒似乎并没有这样作。事实上，神所预备的是公羊，而不是羔羊(创二十二13)。没有证据可以证明整件事情以任何名称如“神的羔羊”来代表。

还有人提出那“柔顺的羊羔”(耶十一19)、在圣殿中每日献上的祭、代罪羔羊及赎罪祭，都是有某种程度的可能性。可是，并没有证据显示其中任何一项曾被称为“神的羔羊”。

在旧约圣经中，大多数提及羔羊的经文，都是论述献祭的事宜(在96段经文中，有85段是这样)。羔羊跟“除罪”的意思有密切的连系，故很难推翻这是与赎罪有关。圣经中提及的羔羊，其特点是为了赎罪而被献上的。“神的羔羊”的意思是指这是神自己所预备的。无可否认，这

与献祭有关，但难于确定是哪一个祭。基督完全成就了在旧约圣经中所预表的一切祭礼。神的羔羊最终除去一切的罪。

参“约翰福音”2224：“约翰的生平和著作”2212：“以色列的节期”2062：“耶和华的仆人”1924。

神的话

Word of God, Word of the Lord
shén de huà

参“圣经”1331：“圣经正典”1360：“圣经的默示”1332：“启示”1168：“话语/道”589。

神的名称

God, Names of

shén de míng chèn

神多次向他的百姓启示祂自己；当圣经引用“神的名”，就有神完美的意义。当受造的男女求告神的名，神受到敬拜(创二十一33)；当他们忘记神的名，他们就是离弃神(耶二十三27)；当他们妄称神的名，神受到亵渎和侮辱(出二十七)。

圣经对名称的观念

圣经中，神的名称和位格是不可分割的，这也说明圣经对名字的观念。

在希伯来文中，“名称”一词最可能是指“签名”或“分明的记号”。希腊文中，“名称”一词是从一动词衍生出来的，意指“去认识”；因此，透过名称既有所指，也可让人认识一个人或一件物件。但名称的意义不是凭感觉表明或武断的见解，来为人、地、事物而定下的。在圣经中，名称正确地描述人、地、或事物的特性，以致名副其实。亚当按照各动物的特性，给它们起名(创二19、20)；“挪亚”意指这儿子“必为我们减轻劳苦和带来安慰”(创五29)；“耶稣”意指“救主”(太一21)。当一个人得了新的地位，或人生突然改变时，得着新的名字便是指向那新的际遇，例如亚伯拉罕(“多国的父”，创十七5)和以色列(“与神摔跤”或“与神较力”，创三十二28)。一个人或一个民族的名字，显示了那人或那民族

的特性。但神的名称则有明显的分别，而这一方面经圣经学者和神学家对神的作为作出研究后，就更形明显。学者面对的问题是：神的名乃为称颂，是由神提出为要称颂祂？还是人藉着观察神的作为，为了称颂神的特性，反映出祂的品德，而为神起名称？

有些学者认为神的名称是人为的，就断言神是无法知道的。他们认为神的名称和祂的属性，有观念的限制，使人不能获得更完全的理解，只能从祂的作为和事迹而认识祂。有人提出人应当研究神在现在和过去的行径，反而不必过分侧重古代人们对神的名称和祂属性的描述。这观点暗示了今日神仍然启示祂自己，像圣经时代一样。

然而，福音派学者坚称圣经清楚列出，神使用祂的名称启示祂自己。神并没有单以一个名称，表明祂所有的特性。其实，所有的名称加起来，也不是显示神所有的属性。神是无限的，人不能完全认识祂；但祂在许多方面启示祂自己，多至人若研究神的名称，就不禁惊讶祂的伟大、圣洁、威严、荣耀、难以形容的良善和公正。此外，福音派学者和神学家，很快就肯定研究神的作为，有助了解那些自我启示的名称和属性。同一群的福音派学者一方面不同意卜仁纳有关神的启示的见解，但另一方面却同意他所写的：从一开始神显然不是一物体，任由人以言语和理性操纵，神是深奥莫测，住在不能接近的光里……神的名是奇妙（参士十三18）。为何要问？答案是神选择以祂的名称启示自己。而我们愈认识祂，就愈知道祂，也更感觉到祂的威荣深不可测（《基督教教义——神》，页117）。

在这点上应当说明，圣经学者和神学家在怎样把神的名称、颂赞、描述和祂的属性分类有不同意见。例如加尔文和贺智不讨论神的名，除非这些名字有助明白祂的属性。其他像该柏尔，则分别讨论神的属性和祂的名称。白伟克和卜可夫，把神的特性分为3个主题：(1)特别名字；(2)主要名称；(3)个别名称。倘若有人查考那些研究，并钻研如约克、史提芬逊、加弗的研究，并且那些圣经神学的作品，（广

泛来说）可把神的名称综合为6种类别：

1. 专有名称：伊勒、雅巍、阿道乃、腓奥、古利奥。
2. 个别名称：父亲、阿爸、圣子、耶稣、圣灵。
3. 名衔：创造主、弥赛亚/基督、保惠师/安慰师。
4. 本质名称：光、爱、灵。
5. 形容名称：磐石、巴力、主、拉斐尼（即夫子）、牧人。
6. 属性：美德的称谓或特性、三位一体之神。

旧约中神的名称

伊勒和有关的名称

在希伯来文的圣经中，“伊勒”出现200多次；最适合译作“神”。“伊勒”这名称，有许多可能的意义；有人认为其字根是“乌勒”，意即“第一”或“强而有力”。其他建议则指其字根是“阿拉”，即“居前”的意思，也有人认为是“领导者”或“指挥官”，也能解释为“当受敬畏者”。这样，神是首先的、强而有力的，祂当受敬畏。也有人建议前置词“伊勒”（意为“朝向”）是它的字根，含有“舍己为人”或“那位让求者得帮助”的观念。有些学者提出“阿琳”，意即“约束”，也应视为字根，即“有强大的约束力、坚定辖制”。综合这4种意思，就是有力、有权能、超越、完美和伟大。

近代出土的泥版上，刻有关于迦南的神祇，就显示这个意思。就如於拉斯瑞拉出土的《巴力叙事诗》，相信是在列祖时期写下的。该叙事诗指巴力是主要的英雄，但却多次提及伊勒。他是众神之父，众神包括巴力、亚莫夫、摩特和女神亚舍拉的情夫（亚舍拉生有70个儿子）。伊勒也被称为创造万物之主、人类的父亲。因此，祂是迦南神祇的君王、统治者、强过万物和众民的至高神。这里迦南人的神，很像旧约中以赛亚所说，有一宝座要设立在山上，神的宝座在众星之上（赛十四13）；而何西阿咒诅犹太对神不忠，因他仍与伊勒闲游。从这些经文可见，圣经中称为伊勒的神，与迦南人的伊勒不同。迦南人的神会朽坏、必死、不能永存的：

而希伯来人的神伊勒，则是永活不朽的真神。然而，希伯来人与迦南人一样同用“伊勒”指他们的神，强大而有权能、居首位和拥有超越的神性。

“伊勒”在旧约中专用在较早的书卷中，那里描述神行使祂极大无比的权能，有别於一般的能力；“伊勒”道出神就是那伟大的施行者和创造主，祂就是那一位运用祂的权能，任何事都能作成，且保持或毁灭都在乎祂（参出十五）。“伊勒”也被用来表达神并不应等同受造物的一部分，然而，祂却是那一位至高超越诸天、穹苍的神（诗十九1）。在受造之物中，人为万物之冠，神为伊勒，是万有之神，超越世人（结二十八2；何十一9）。

“伊罗兴”也普遍用来指神的名，在旧约中出现超过2,500多次。这个复数的名称，在实际的缘由和意思，也有很多不同的意见。有的说伊罗兴是伊勒的众数，但似乎更为可能的是，伊罗兴是“以罗亚”的众数，见於诗体的写作中。有些批判家认为这众数的名称，是借用了异教多神宗教的资料。但在外邦异教中，却没有一个神祇的名称是众数的。另一些人说这众数名称，是用来指三位一体之神的特性。而以单数的动词和众数的名词并用，藉此来支持这个说法，即使那两种立场并没有矛盾之处。圣经有关三位一体之神的教义，从圣经中发展出来，并没有显示是基於神的众数名称。

众数的名词“伊罗兴”最容易理解为表示强烈的程度。神使人从祂的名认识祂，就是有强烈、广泛而丰富荣耀的神，就如祂在祂所创造的宇宙万有中，运用祂超越的权力。因此，当圣经论及创造时提出：“起初神（伊罗兴）创造天地。”（创一1）这名在创世记第一和第二章，重复用了35次，都是与神的权能启示在创造中联在一起的。在申命记中，“伊罗兴”这名被重复使用，以强调神的威严权能，这可见於以色列人从埃及的奴役中被释放出来、神在旷野中存留他们的性命，又预备他们进入应许之地。在上下文中，神（伊罗兴）也被视为那位律法的颁布者，祂必以权能施行审判，刑罚那些违背律法的人。众诗人也重复用这圣名，承认

和赞美神，就是那位威严的统治者，在生命的许多方面，祂已表明了祂无所不能（参诗六十八，其中“伊罗兴”出现了26次）。

福音派学者如约克、摩尔于解释，“伊罗兴”表示神的约与祂子民的关系。他们指出“伊罗兴”见於神向亚伯拉罕的说话。当时，神指出祂是那列祖和他的子孙的伊罗兴，这就是说神与他们有一种立约的关系（创十七1-8）。在这关系之内，意味着神永远随时运用祂的权能，扶助那些与祂立约的人。这样，“伊罗兴”也表达了神信实的观念，祂守约，祂所应允和祝福的都要实现。

“以罗亚”（和合本译作“真神”）这名主要见於诗体的写作，在约伯记中不少於41次。以赛亚藉此来表达神无可比拟的特性（赛四十四8）。大卫有类似的态度，问道：“除了耶和華（以罗亚），谁是神呢？”（撒下二十二32）摩西首先把“以罗亚”一词，用在他的诗歌中（申三十二15-17），指向以色列神，而在上下文中，他指出“没有别神”，可代替那拯救的磐石、举世无双的那一位。这名可能用来强调神是那位唯一真实永活、当跪拜崇敬、配受敬虔、存圣洁敬畏的心来亲近的真神。

另有一个密切相关的名，称为“以拉”，见於以斯拉记和但以理书。有人以为以拉是迦勒底语，意即“真神”。以罗亚的字根据说是“阿拉”，意即“要敬畏”或“使困惑的”。神既是以拉，因此当受敬畏和崇拜。就这个观点来看，便能理解这名为何在以色列人被掳和归回后，即被普遍使用。

神的其他3个名，包括了“伊勒”。伊勒以罗安意即“至高神”，是用来指麦基洗德的神（创十四18-22，和合本译作“至高的神”）。见於诗篇五十七章2节和七十八章56节，希伯来文作“伊罗兴以罗安”；以罗安这名称是从动词“阿拉”衍生出来的，意即“往上、被举起、被抬高”。有些例子单用“以罗安”，但上下文指是“神”的同义字（例：民二十四16；诗八十三18；赛十四14）。“哈以罗安”一词，译作至高神，也有出现（创四

十17)。“以罗安”(至高)时常用作形容词,於是翻译为“高、至高、较上、至上”。这名称用以赞美神,基本表示祂超越万有,祂是造物主、拥有者和统治者。在任何方面,祂都是无可比拟的,祂不用服从任何人或任何事物,祂是超乎一切的。有些福音派圣经学者指出,这名称特别用於神统治千禧年的国度,这结论是基於耶和華在经文中被称为至高神,建立以色列最终和完全的复兴(但四25;诗八十三18)。然而,这似乎指“以罗安”这名在任何世代、任何环境都可应用於神。在生活各方面,包括敬拜、军事行动、政治和经济等范畴,神被认为是无可比拟、至高无上的创造主、拥有者,统治万民,掌管万事万物。

“伊勒沙代”(和合本译作“全能的神”)包含的字母较多,在圣经中出现7次(创十七1,二十八3,三十五11,四十三14,四十八3;出六3;结十5)。而这字的简写“沙代”,则更为常见:约伯记30次,而诗篇十九章1节和六十八章14节、以赛亚书(十三6)、以西结书(一24)、约珥书(一15)和路得记(一21)也有出现。在这些经文中,综合了神是全能、丰盛、超越、至高无上的统治者和赐予者的意思。这意思为一般人所接受,但對於“沙代”实际的意思则有不同的看法。有人以“沙”为开始,这是一个最先被考虑的观念,意即“胸怀、面包、粥糊或奶”,并视为一种“宝贵的隐喻”,指神养育、供应和满足。在闪族人的用语中,“沙代”的字根意指“滋润”;但综观在上下文,并不适用於“沙”(意即“全能神的显现”),也不适用於“瑟”(意即“恶魔”)。有些学者想把该词加以运用,因它见於申命记三十二章17节和诗篇一〇六篇3节,论以色列人拜偶像之事。加上“瑟”这字的拼法不同,难以建立魔鬼和全能神两者在观念上的关系。较为人接受的想法是,“沙代”这词由“沙”(那位)和“代”(是充分的)两部分合并而成。较后期的希腊文版本采用了这个意思。“沙代”最可取的解释,是这字从动词“沙得”(制服、手段狂暴或破坏)衍生出来。而“沙”和“沙代”之间清楚的联系,可在以赛亚书

十二章6节和约珥书一章15节找到。神作为伊勒沙代,完全自给自足,而祂是绝对的统治者,那全能者会作出最后的安排。七十士译本采用了这意思,把伊勒沙代译作“盘多奎他”,意即那“统治、掌管一切的全能者”。

富斯指出伊勒和伊罗兴,着重神与自然界的關係,而伊勒沙代是指向神在祂恩典的作为里管辖自然,并驱使祂进一步推展祂的计划。系统神学学者卜可夫在《系统神学》指出,神既是伊勒沙代,就是那位全权全能超越自然的神,祂的名见於圣经中,神并不可怕,反而是使人得福和安慰的源头。

“伊勒俄兰”(和合本译作“永生神”)是指神是永远长存的那一位。这是一个明显的例子,显示神的名和祂的属性连在一起。“俄兰”一词有广泛的用法。一般在字典中的解释,是“持久、古老、无限的未来”。这词用来论及神的存在、神的约和应许、弥赛亚的统治。诗人说:“从亘古到永远,你是神”(诗九十二);先知以赛亚说,神是永在的创造主(赛四十二8),是永远的力量(赛二十六4);耶利米说,神是永远的王(耶十10)。卜可夫指出神的永恒,从时间的角度来看,祂无穷无尽。“俄兰”用以描述神,不当想成是向后和往前不确定的延续,这词反而是论及神超越时间上一切的限制;加上,“俄兰”指神的素质根本有別於时间。圣经论及“伊勒俄兰”的经文中,信徒确保可享幸福、安全,而得着希望的就是得着赏赐。

“伊勒之伯”(和合本译作“至大的神”或“至大全能的神”)论及神的权柄和能力。单是“之伯”,指能力和英雄人物,而两个字用在一起,则常常指向神,而有时则加上“哈格多”(意即至大;申十17;耶三十二18),用以强调神的伟大和可畏的威严。伊勒之伯也用以描述弥赛亚,见於以赛亚书九章6节(参诗四十五4,八十九20)。

“伊勒罗伊”(和合本译作“看顾人的神”)这词在圣经中只用过1次。当夏甲在旷野飘流时,神差使者去见她、鼓励她,她就称耶和華是“看顾人的神”(创

十六¹³)。诗篇一三九篇1、2节表远了这个观念。神无所不知,没有一样事能隐藏使祂不见(参诗三十三18)。

“雅巍”(和合本译作“耶和華”)是神的一个卓越的名称,这名字从未被用来指任何外邦宗教的神祇,也从未用来指人。在旧约中出现6,823次,最先见于创世记二章4节,“雅巍”出现164次,而在出埃及记至约书亚记,则出现1,800次。这名从未以变格的方式在希伯来文中出现,也从未有复数的方式或词尾。这词缩写为“雅”及“雅和”(参出十五2;诗六十八4;赛十二2等)。

很难界定“雅巍”实际的意义。有些人寻求从动词“作为”(hayah)的字根,或同一动词古代的形式(hawah)追寻,但没有赞同是否qal或hiphil的动词,也作为字根考虑。那些挑选hiphil的,把“耶和華”的意思看为“使之成为”;这样,出埃及记三章14节便读成:“我要作成那将要作成的。”其他人则取qal,且翻译这名为“我是”或“我将是”。然而,有人仍偏於把这名与动词hayah分开,而认为这才是它原本和独立的名称,好表达以色列施恩之神的独特性。

旧约的译者对“雅巍”的正确译法还未有共识,这词既已译成希腊文“古利奥”,即“主”或“神”,许多人就用“主”或“神”来翻译雅巍。但最好译为“主的”“阿道乃”(Adonai),则在好些例子中与“雅巍”同时出现。例如,钦定本把Yahweh译为“神”,而Adonai则译为“主”。许多现代的译者已选用“雅巍”(Yahweh)。“耶和華”(Jehovah)这名称见于美国修订译本(1901),被定为不可接受。这名的兴起,正值犹太人实行不读为“雅巍”,因利未记二十四章16节说:“那亵渎耶和華(雅巍)名的,必被治死。”这警告绝对是要抵挡妄称或亵渎这名的人,尤其在以色列被掳后(参摩六10)。因此当读旧约圣经,犹太人不是用“伊罗兴”,就是用“阿道乃”来取代“雅巍”。及后,“雅巍”(YHWH)的字母加上“主阿道乃”的元音,便成为了“耶和華”

(JeHoWaH)。

一个有趣的问题是:“雅巍”是否先用在特殊的地理环境里;有些学者作结论,指摩西最初是在米甸的旷野,认识神的名称叫雅巍。稍后,这名成为在迦南的南部,就是在犹太和西锡的地区,为人敬拜的神祇名称。这些学者断定“伊罗兴”这名,在迦南北部使用。他们还指出每一个地区均发展自己的宗教传统,并写下一他们“宗教信仰的记录”,各自在他们的地区发展他们敬拜之神的名。稍后,当以色列民族联合,双方的文献合并,而“雅巍”和“伊罗兴”的名同时用作指他们共同敬拜的神。这种有关神名的起源和使用的观点,不能在旧约圣经中找到根据。两个名称是独特地连在一起,同时,资料显示在出埃及很久以前,这两个名称已为人知道和运用了。例如亚伯拉罕论及他向雅巍、伊勒以罗安(和合本译作“至高的神”)举手起誓(创十四19-22)。而且,亚伯拉罕和以撒为神筑坛,求告祂的名(创十三4,二十六25)。

出埃及记六章2、3节的诠释,引起极大的争议。经文说:“神晓谕摩西说:‘我是耶和華。我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神;至於我名耶和華,他们未曾知道。’”这段经文被理解为,在摩西以前,没有人知道雅巍这名。但这并非经文所指,经文是说,列祖们不知道神就是雅巍。从神实际带启示性的历史作为,他们知道祂是伊勒沙代,但未曾知道神独特的性情,即祂是雅巍。换言之,神一直是雅巍;祂对摩西说,列祖的后裔会从祂向他们所行的,认识神名完全而丰富的意义。

“雅巍”这名,显示神至高至完全的特性。这是包括或假设别的名称的意义。“雅巍”特别着重神绝对信实。神曾应许列祖,祂要作他们的神,且要与他们同在,要拯救他们,也要赐福和保守他们,并赐给他们土地作他们的产业,在那里事奉祂。神告诉摩西,以色列要看到并经历神的坚定不移,神必坚定且奇妙地遵守祂的话,并切实执行;神要证明祂是信实、救赎、扶持,且赐下复兴的神。在救赎工作中,神要彰显祂的名所暗示的怜悯、恩

典、忍耐，丰盛的慈爱、诚实、信实、赦免、公正和公义（出三十四5、6）。雅各的确领悟了这名的意义，他宣告说：“耶和華啊，我向来等候你的救恩。”（创四十九18）

雅巍是以色列神卓越的名称。雅巍是一位信实守约的神，祂既赐下慈爱和生命的话，便谨守祂的话，赐下慈爱和丰盛的生命给属祂的人。

参看雅巍这名的丰富意义，能使人明白为何要严格规定这名合宜的用法（利二十四11、16）。这也解释了为何以色列人在感谢、赞美、敬拜时，在诗歌中使用缩写的方式指耶和華。他们唱哈利路亚：“赞美耶和華”（诗一〇四35，一〇六1，一四九1，一五〇1）。

“雅巍”用在许多的短语中，被视为神的名称和荣耀。这些混合的名称中，最常见的是“耶和華沙巴奧”，和合本译作“万军之耶和華”。这“万军”频频用在摩西五经中，指以色列的军队（参民十11-28）。这是因为这字从动词“沙巴”而来，意即“作战”，有时也指“事奉”。例如，民数记八章24节清楚地指在会幕履行的事奉工作。名词“沙巴奧”首先见于创世记二章1节，那里指地上和天上许多的受造之物，有些经文在文中则只限于指星辰，然而，其他学者认为“沙巴奧”是指天使，例证见于诗篇三十三篇6节。

“耶和華沙巴奧”这混合的名，首次于撒母耳记上一章3节中出现。“沙巴奧”既常用于撒母耳记上、下，是指军队（撒上十二9，十四50，十七55；撒下二8，八16，十16等），人们认为这混合的名称，指雅巍是众军的神，即神有军队事奉祂。这些军队被视为是天使组成天军，天使乃是神作工的仆人。有人已清楚地指出，“耶和華沙巴奧”这名最多是在先知每遇到神的百姓被仇敌的军队击败，或受到击败的威胁时使用（耶利米书88次、撒迦利亚书55次、玛拉基书25次、哈该书14次）。可见，这混合的名用以提醒他们，立约的神有大军为祂打仗，帮助祂的百姓。这样，虽然以色列的军队失利，然而，与他们立约的神在每个可能遭遇的境况中，祂也有充足的能力。这位耶和華沙巴

奧就是以以色列的元帅所要效忠的对象（书五14、15），并且靠着神的名，以色列得着赐福（撒下六18）。

其他混合的名称，常见的有：

“耶和華尼西”（“尼西”意即“我的旌旗”）这名是摩西对神的称呼；那时祂筑坛庆祝以色列得神的帮助，打败亚玛力人（出十七15）。以赛亚用“尼西”论及将临的弥赛亚，祂必得胜（赛十一10，五十九19）。

“耶和華拉发”（“拉发”意即“医治者”）这名称见于埃及记十五章26节。当时，以色列确知神是他们的医治者，必阻止埃及的疾病蔓延到以色列。这名虽只用上1次，然而，人却时常呼求和赞美神就是那位医治者（例：诗一〇三3，赛三十26；耶六14等）。

“耶和華罗希”（“罗希”意即“我的牧者”），见于诗篇二十三篇1节。“耶和華是我的牧者”的观念，在以西结书三十四章有详细的解释：“主耶和華说：我必亲自作我的牧人。”（结三十四15）耶稣作为一个牧人，为祂的羊舍去生命，就把这观念完全的意思展示出来。

“耶和華以勒”（“以勒”意即“预知”或“预备”），见于创世记二十二章14节。当时，亚伯拉罕将要把他儿子以撒献给神，神却预备了一只羊，代替以撒，他便给那地方起名叫“耶和華以勒”。

“耶和華沙龙”（“沙龙”意即“平安”）是基甸为祂所筑的坛所起的名称。当时，神的天使来吩咐他去攻打米甸人（士六24）。在以弗所书二章14节，基督被称为是罪人的平安（和合本以小字作“他是我们的和睦”），这平安能保守信徒的心怀意念（腓四7）。

“雅巍”也与“沙得”或“沙多”（意即“公义”）一同出现，在耶利米书二十三章6节，就把耶和華称作我们的公义；这思想明显就是大卫公义的支系（弥赛亚）。要把神的公义转移给那些与新的约联合的人。这观念多次表达在摩西五经里；当中论及神预备了一种生活方式让人活出公义，亦即成圣的生活（参利二十8，二十二9等）。

阿道乃

这名称指神（和合本译作“主”），在旧约中出现约360次，然而，使用并不一致。最初见于创世记十五章2、8节。那时，亚伯兰问及更多有关一个儿子和应许之地的事情。在五经之后，这字只出现了14次；於诗篇中重复出现（50次以上），而先知肯定时常使用（赛47次；耶29次；结150次以上；摩27次）。

“阿旦”(*adan*)一词意即“主人、统治者、拥有者、主或神”，被认为是名词“阿冬”(*adon*)的字根，时常用以指男性。例如，在创世记和撒母耳记上、下，这名称就常用来指拥有奴仆的男性，或拥有权力的人。

有关这字作为神的名称的用法，有些学者争辩认为这字在早期已被采用，后来被“雅巍”取代。但这却似乎跟现实不符，因为王国时代的君主、奴仆和先知也经常使用这字。人们以此并赞同“伊罗兴”来称谓神。“阿道乃”正确地描述了信徒与神之间个别的沟通。在这种沟通之内，敬拜者承认神的威荣和伟大，还有对神的归属感。人口称神或主，乃表示信徒对神的尊崇和谦卑的顺服，这样，阿道乃就是表达信心、蒙福的确据、安全感、愿献上事奉、感恩的名称（诗十六2，五十七9、10等）。

旧约中的混合名称

在旧约中，神的名有各种不同的混合名称。例如，“伊罗兴耶和华”、“伊罗兴耶和华阿道乃”、“伊罗兴阿道乃”，都很普遍。这些混合名称，为要显示神完全的本体和特性，就如名称所启示的意思一样。神的名也与“以色列”相连，例如，耶和华以色列的神（士五3；赛十七6），他也是以色列人祈求时的称呼，并不提出任何名字。例如，“奇多斯以色列”（和合本译作“以色列的圣者”，赛四十三14等）；“阿比以色列”（创四十九24，和合本作“以色列的大能者”；诗一三二2；赛四十九26作“雅各的大能者”）。这些名都表达了神和祂子民有立约的关系，并积极地承认了神永不改变的特性。

旧约中神个别的名称

神个别的名称，有父神、圣子、圣灵，

和由这些名称变化而成的不同名称。

洛克正确地指出旧约圣经并没有神为父的启示，是堪与耶稣在祂祷告中称“我们的天父”比拟的。

“阿爸”（意即“父亲”）一词在创世记中出现的次数远比任何其他书卷多，而且，集中出现在摩西五经中。但这名并不用以称呼，只是指有儿女之男性，即父亲、祖先——首领、主要人物和家属、部族的管理者。这名时常意味着传达神藉着他说话的人，又与他同工。但藉着他把祖先丰富的传统赐给那些儿女和列祖的后代。在诗歌书中，神被称为父亲但这并非直接的称呼，就如约伯问：“雨有父吗？”（伯三十八28）经文是说神创造雨，是雨的源头，雨由祂掌管。在诗篇六十八篇5节，指神在祂的圣所作“孤儿的父”；平行的短语中，则有：“作寡妇的伸冤者”，指示当中的含义。诗篇八十九篇26节说，大卫向神呼喊：“你是我的父”，平行的短语中，则用：“神”、“是拯救我的磐石”。这里的意思，指神是创造主和救主，祂要起来，施行拯救，且要保护大卫。在诗篇一〇三篇13节，提到父亲也有类似的用法：“父亲怎样怜恤他的儿女，耶和华也怎样怜恤敬畏祂的人。”

以赛亚有4次用上“父亲”指与神的关系；3次指那位创造主、拯救者，抚养、保守和指引以色列的神（赛六十三16，六十四8）。以赛亚说，那应许的婴孩要被称为“永在的父”（赛九6）。这名这样使用，就在地位、功能、才能和责任上以父的素质建立了子。

耶利米也指神是父亲，见于耶利米书三章4、19节，意即“源头、保守者、祂子民以色列的朋友”。玛拉基在一章6节和二章10节，指神是父亲，配受祂儿女的尊崇，又是全民的源头和统治者。

“儿子”是旧约中最多使用的词语之一，一般是指儿女、后裔，也含有跟从者、承继者的意思。有少数间接的经文，指三位一体之神的第二位。

有关弥赛亚的诗篇第二篇，说：“你是我的儿子。”（第7节）上下文中指出一位君王向统治者说话，统治者要与君王一起，并在君王之下管治。这样，便即时与

拥有神权的君王有关。但在新约中，经文所指的却是三位一体之神的第二位（徒十三33）。这样，“子”就应用在所应许的弥赛亚身上，指出祂就是拥有神权的统治者和审判万国的那一位。“圣子”被理解为与神有同等神性和功能，但并非所有的圣经学者均接受这种解释。然而，在新约中找到支持的根据，如希伯来书一章8节，就引述了诗篇四十五篇6节的话。如上述所说，以赛亚谈及将要赐下的圣子（赛九6）、由童女所生的那一位（赛七14），是以马内利、全能的神、永在的父、和平的君。

“圣灵”一名只好几次出现在旧约中。灵，通常指神的灵（创一2）、主耶和华的灵（赛六十一1）、耶和华的灵（结三十七1）、灵（民十一17）、我的灵（创六3）、你的圣灵（诗五十一11）。虽然在旧约中，圣灵的特性没有像在新约中那样清楚地展示出来，但可肯定地指出神和圣灵的关系，无疑旧约教导圣灵的神性，圣灵的特性和功能，尤其与创造的工作（创一2；诗三十三6等）和装备事奉神的工人有关，例如工匠（出三十五31）、领袖（民十一17、二十七18）、先知（撒下十6；撒下二十三2；代下十五1；结十一5等）。

旧约中神的名衔

在旧约中，名衔是用来指职分和功能的。这名称不是说神有这样的职位，而是用来指功能连同权力，完全权利的概念和义务。如此，神就拥有丰富而完全的职分。

神被奉为人类的创造主（传十二1）、创造地极的主（赛四十二8）、是祂以色列子民的创造主（赛四十三15）。神是个人的救贖主（伯十九25；诗十九14），也是那普世的救贖主（赛五十九20）。其他的称号是用来指向神的功能，例如，造物主（赛五十四5）、君王（诗二十九10；赛四十三15）、审判者（创十八25；参“亘古常在者”，但七9、13、22）、保护者（诗一二一5）。

“弥赛亚”是给予那位要来作真先知的、唯一的大祭司、永恒的君王的称号。“弥赛亚”由希伯来文“弥西亚”*Mesiah*，意即“受膏者”衍生出来。

当一个人被膏立作先知、祭司或君王时，意即他被指定担任某个职位、负起本分的责任、授权发挥他的功能、有资格或可以实现那职分的要求。膏油象征圣灵特别使某人得着接受所指派事工的资格。圣灵在旧约中，并非指任何专门的称号。

旧约中关乎神本质的名称

在这题目之下包括的名称，在新约中较为常见。但在文中，也反映了旧约的源头。

神是光。诗人歌颂：“耶和華是我的亮光”（诗二十七1），无疑在他的心中，他想起了那火柱发出亮光，指引以色列人在旷野行走。那云柱竖立在会幕之前，且充满了圣殿，被形容为一种荣光，因此，论及神是亮光，也就是说祂是发出荣光的源头和施予者。

神也被称为是爱祂子民的一位（申七8、13），但祂并非如新约中所说：祂是爱。旧约也没有说神是灵；然而，旧约的确也包含了这一个教导。

旧约中形容神的名称

旧约作者大量使用了不同的象征名称，以描述神一些特殊方面，以及祂与祂子民特殊的关系。以下会列举多个比较普遍和令人有深刻印象的名称。

“巴力”是用来表达对神作为主人和拥有者的观念。这名称定要理解为统治的地位，连同一种个人的关系；这解释了为何这名称通常译作“丈夫”。

“巴力”的字根意即“结婚、拥有、管辖”。“巴力”常被使用，不是单独，就是以混合名称出现（例：“巴力毗珥”），是指迦南人和非利士人外邦异教的神祇。以赛亚曾以此来指以色列的神：“造你的是你的丈夫。”（赛五十四5）在何西阿书一章中，也称神为丈夫；但希伯来语则为“伊施”（*ish*）（参何二16）。

“夸尼”（和合本译作“忌邪的神”）见于出埃及记三十四章14节。这字的原意即“占有”，并包含保护所占有的意思。似乎还有“很是愤怒、嫉妒”的意思。神是忌邪的，因祂坚持那些与子民所立的约，祂不能容忍祂立约的民与别神立约。

“苏珥”（和合本译作“磐石”）见于哈拿在欢呼称颂神的诗歌中（撒下二2）。

这个词表示了神是支持和保护的意思。神举起并保护了被人嘲弄和轻视的哈拿。以赛亚控告神的子民忘记了神是他们“能力的磐石”(赛十七10)。诗人歌颂神是他的磐石(诗三十一2)，接着歌颂神“是我的岩石，我的山寨。”(诗三十一3；参诗七十一3)最令人有深刻印象的经文，是摩西的歌中称“他是磐石，他的作为完全；他所行的无不公平，是诚实无伪的神，又公义，又正直”(申三十二4)。摩西表达了他完全信靠神，相信神在履行祂的话语、作成祂的工，展示祂那信实可靠、恒久不变的德性。

“罗亚”(和合本译作“牧者”)是诗人用来歌颂神对子民的眷顾和关怀的名字(诗二十三1)，意即“喂养、牧养”。诗篇八十章1节，诗人呼吁以色列的牧者，赐下复兴，且使以色列重得他们的地方和祝福。当雅各为约瑟祝福时，就用这名称祝神，说祂是牧者、是磐石，祂眷顾保护了约瑟，且会继续眷顾(创四十九24)。以西结进一步描述牧者的特性和工作(结三十四)。当耶稣说：“我是好牧人”(约十11)，无疑是由这些旧约经文引出来的。当留意的是，耶稣采用旧约中牧人的名称，是把自己与旧约中的雅巍等同。

神的名描述了所应许的弥赛亚，在旧约中非常普遍，例如有“根”、“支派”、“晨星”、“王权”等其他名称。

新约中神的名称

神的专有名称

新约中的“**腓奥司**”(意即“神”)与旧约的“伊勒”和“伊罗兴”相同；“以罗安”为新约中的“合斯多斯腓奥司”(和合本译作“至高者、至高神”，路一32、76；可五7等)。“盘多奎他”、“伊勒沙代”与“腓奥司”一同出现(林后六18；启十六7等)。这名不只用来指神的超越、能力、统治权和权力，也表示了神是一位个人的神，祂与子民有亲密的关系。这事实时常以个人的代名词与“腓奥司”一起使用。卜克夫说，这是因为在基督里，神是祂每个孩子的神。“腓奥司”有1,000多次出现在新约中，而“古利奥”则在七十士译本中，用来表达旧约中“雅

巍”和“阿道乃”的名；新约也跟着使用“古利奥”，意即“权力”，所以与“雅巍”的意思不尽相同，但新约中确实赋予“古利奥”足以比拟旧约中“雅巍”的分量，尤其当用来指耶稣基督(参徒二36；腓二9-11等)。

“**狄斯波提斯**”在新约中曾5次指向神或耶稣(路二29；徒四24；彼后二11；犹4；启六10)。这名表示权力；现代“暴君”的残忍观念，则不见於新约经文中，即使应用在人身上亦然；而中心的思想则在於主权(提后二21)。

新约中神个别的名称

在施行洗礼时的惯用语，即大使命的一部分，称神为圣父、圣子和圣灵，三位一体之神的名，带出了旧约中的意义，而3者之间的关系因有明确的解释，故此，这名在新约中的意义，就更形丰富了。

“**阿爸**”是新约中神个别的名称。这是亚兰语，译作“父亲”(可十四36；罗八15；加四6)；表达了一种非常亲密、不可分割的关系，这种关系见於基督和圣父之间、信徒(孩子)与神(父亲)之间。

“**耶稣**”是圣子，三位一体之神的第二位。这名意即“救主”(太一21)。这名的字根是“拯救”，组成的名字如“约书亚”、“何细亚”和“何西阿”。旧约的字根基本是指：“进入一处平安、广阔、敞开的地方”。约书亚带领以色列进入迦南，他的作为与名称相称。新约的解释(“从罪恶中救出来”)，并非与旧约的意义相反。从罪恶中被救出来，是恢复与神的交通，并进入天国的乐园。

新约中神的名衔

“**创造主**”的名衔用作称呼神(罗一25；彼前四19)，如同旧约一样。这名表达了对神特殊的见解，如祂是原创者、唯一的拥有者、宇宙万有绝对的统治者。

“**基督**”这名衔应用于圣子耶稣；是希腊文的音译，由希伯来文的“弥赛亚”翻译过来。

“**保惠师**”是约翰给予圣灵的名衔(约十四16、26，十五26，十六7)。希腊文“柏拉力托斯”意即“代求者、中保者、安慰师、保惠师”。当耶稣向门徒论到祂快要离开，祂强调要差遣圣灵来，藉此与

他们同在。再者，在他们有特别需要时，尤其在危难、受逼迫和有死亡的威胁时，圣灵要利用各种事工随时帮助他们。

新约中关于神本质的名称

耶稣时常广泛使用各种不同的名称，表达祂是谁、祂是什么。按照约翰福音的记载，祂重复地说“我是”，接着是一些名称，像“光”、“吗哪/生命的粮”、“活水”。要完全了解这些透切的名称，只可从研究前面所述旧约的上下文着手。

耶稣说神是灵（约四24）。三位一体之神的主要特性定要理解为是属灵的，即无形的。圣灵包含超越空间、时间或任何其他限制的意思。

约翰特别提出神是爱（约壹四8）。神怎样把自己给予在祂的爱子耶稣基督里，就把爱表露无遗。

新约中形容神的名称

“牧者”、“门”、“葡萄树”和类似的名称，均是耶稣基督用以描述自己的名称。当祂论及祂来，为要作成父神交给祂作的工夫时，就这样提出。

“拉比”是用来描述耶稣基督，意即“我的伟大者”。“拉波尼”是该词一种强化的用法，应用在基督身上，表示认识祂神性的地位和位格。“拉比”是指教法师，他们熟悉神的律法，且能把真理与没有学习过的人沟通。“合斯多斯”（意即“至高者”）是用以指神作为那超越者、当受尊敬的一位，意义也与旧约中的“伊勒以罗安”大致相同。

Gerard Van Groningen

参“神的本体和属性”1277：“一神论”2004：“名字的意义”1062：“基督论”636：“弥赛亚”1013：“圣灵”1381：“耶稣基督的生平和教训”1970。

参考书目：W. Eichrodt, *Theology of the OT*, vol. 1, pp.178-205; L. Koehler, *OT Theology*, pp.21-58; G. Oehler, *Theology of the OT*; D. Patrick, *The Rendering of God in the OT*; H.H. Rowley, *The Faith of Israel*; H. Schultz, *OT Theology*, vol. 2, pp.116-141.

神的山

Gibeath-elohim

shén de shān

扫罗在这地被膏立为王后，撒母耳预言扫罗会遇见一群先知，他们都受感说话（撒上15）。这兆头是要表示扫罗蒙神拣选作以色列王。有称此地就是便雅悯境内的基比亚，亦即扫罗之家乡，但经文显示扫罗到了这山后才回家。

神的圣洁

Holiness of God

shén de shèng jié

参“神的本体和属性”1277：“圣洁”1329。

神的属性

Attributes of God

shén de shǔ xìng

参“神的本体和属性”1277。

神的同在

Presence of God, The

shén de tóng zài

引言

由於神是个灵，是看不见的，所以祂用以彰显其同在的途径常显不足。从这角度来看，圣经中的神是隐藏的神，但这隐藏的神却常彰显自己。祂常出现在大自然之中，尤其在大灾难的力量之中——如火、闪电和地震（王上十九11-13）。祂也以人的形象出现（创十八，三十二22-32）。因此，这位看不见的神拣选了一些途径去启示自己，而这些途径与其超越性和亲近性协调。

旧约

耶和华的使者

耶和华的使者是神的密使和以色列人特别的帮助者，不过圣经并没有说每一次出现的，是同一位使者（出十四19，二十三20，三十三2）。夏甲在使者消失之后，认定她所看见的是神自己（创十六13）；而在雅各的经历中，使者说自己就是神（创三十一11、13）；而在创世记二十一章18节、二十二章12节及民数

记二十二章35节，使者自称“我”为神，指出神与使者同在。在出埃及记十二章23节和创世记四十八章15、16节，神和使者之间的称谓也交替出现。在这里，神暂时现身于类似人形的使者中，向子民保证祂与他们同在，但却与祂超越的威严和内在的能力谐协。我们要留意天使的角色常是仁慈的，而他的功能只是靠着神自由的决定。

神的荣耀

荣耀是神自己有权拥有的，是其本性的一种表现，是祂同在的一种“具体”形式。诸天是神存在一种可见的样式（诗八，十九1-6，一三六5），因为诸天是祂的荣耀。在乃乃山有像吞灭之火出现在以色列人面前的荣耀（出二十九43），充满了会幕（出四十34-38）。神以这火，把会幕洁净，用作祂临在的地方。在以赛亚书第六章，荣光似乎是神临在的一种正常的表达方法。在以西结书，神的荣耀就等於神自己（赛九3、4）。在整个旧约里，神的荣耀就是那超越的神，使自己的临在和亲近性在祂子民中成为可见的。

神的面

在旧约中，希伯来字“面”就是“临在”的意思；而“面”若连着一个前置词，意思是“在……面前”。在创世记三十二章30节，雅各“面对面”看见了神。从一个人的面上可以看见他的个性和特质，在某种意义上，人的面就是那人。因此，“他面前的使者”（赛六十三9），意思可能是：那使者是祂的面，因为先知可能欲指出那使者是谁。神的面，是神恩典的启示。所以，神掩面时，就是祂不给恩典的时候。而当祂用脸光照人时（诗三十一16），人便得着祝福与胜利（诗四十四3）。那么，神的面就是神的同在（出三十三14）；这神拯救了以色列人（申四37；赛六十三9）。在圣所向神祈祷就是寻求神的面（诗二十四6），寻求祂亲自临在。其实以上所说，已道出以色列人的圣殿敬拜和私下祷告（诗六十三1-3，一〇〇2）。神的赐福在於神以祂的脸光照人（民六25；诗八十三、7、19）。

神的名

在闪族人中，一个普遍的观念是人的

名字就等於那人本身。因此，神的名也是可与神自己互换的用词，是祂启示的行动中一个象征。神的名是祂作工的媒介（诗四十四5，八十九24；赛三十27）；是指神的能力在宇宙中散发帮助和力量。神可凭自己的名来工作。带着耶和华的权柄和能力的使者能作工，因为神的名在他里面（出二十三20、21）。作为带着神名字的使者，他使神隐藏着的同在成为真实。圣殿是神之名的居所（王上十一36），不单因为那里有人呼求神的名，也因为神自己居於其中。

神的灵

在圣灵里，超越的神与人亲近。透过神的灵，神与其子民同在成为真实（赛六十三11-14；亚七12），而藉着这灵，神的恩典与能力也在子民中产生作用（代下十五1，二十14，二十四20；亚四6，六1-8）。神的灵表示神自己与神的能力临在子民中间，神自己则按着其本质来工作。没有圣灵的帮助，罪人不能站在神面前；圣灵被收回，也即神的同在被收回（诗五十一11）。没有神的灵，神与人之间没有可能灵交。

神同在的地方

神的同在在既然这样被重视，那么神的同在是局限於某地方的信念，也当然被重视了。神的同在在使以色列人成为神的子民。若没有神的同在，他们也就不再是神的子民；会幕是与神会面的地方（出二十七21），神在那里与子民见面（出四十34-38；参三十三7-23）。神的约柜是神在二基路伯坐着为王的地方（撒上四4）。约柜保证神的同在（民十35；撒上四3）。列王纪上八章27节则提供了神是遍在和超越的平衡看法，住在圣所中的是神的位格（王上八28、29）。在以西结的异象中，神的荣耀在被掳时期结束后返回圣殿，耶路撒冷的名字就是指“耶和华的所在”（结四十八35）；但以理在遥远的巴比伦也朝着耶路撒冷祷告（但六10）。

新约

新约启示了神同在的一个新形式。神藉着道成肉身的耶稣基督与祂的子民同在。祂把神的名字向人启示（约一14-18，

十七(6、26)。祂透过一生的工作和祂的话作了这启示。耶稣的名字(“耶和華是拯救”)本身启示了神的名字,而在耶稣的位格里,神名字的功能得着完全。基督是新的圣殿(约二21,一14;西二9)。祂是神实际同在的所在地(即会幕);但那只是神揭露其同在的第一步。基督钉十字架时,是一个神圣荣耀的时刻(约十二23-33)。信心能使我们在被钉的基督身上看见神的同在,并在祂脸上看见神的荣光(林后四4、6)。

现今的教会构成了新约中的圣殿。基督教本质上是神同在和与神相交的宗教。基督的身体,即“灵宫”,是用“活石”造成的(彼前二5;参弗二22),是神的同在与荣耀的宝库;并且比旧的圣殿大得多,基督死在十字架上时,至圣所的幔子即裂开(太二十七50、51)。

至於现在,即使是个别的基督徒也是神的殿(林前三16、17,六19;林后六16)。神特别住在基督徒的心中;神在那里作王,因为那是祂的国度;神在那里受敬拜,因为祂的荣耀和同在已把基督徒的心洁净作圣殿。歌罗西书一章19节、二章9节和约翰福音十四章23节,扼要地说了这整个有关神内住与同在主题。

J.G.S.S. Thomson

参“神的本体和属性”1277。

神的显现

Theophany
shén de xiǎn xiàn

即神的出现或彰显,这词原文为一组合字,是从希腊名词“神”和动词“出现”合并而成的。

广义来说,这词可应用于两约中有关神之启示的多种形式,无论是异象、异梦,或正常人也可见的事实,或不寻常的自然现象,或旧约中神以人的样式出现,或新约中基督成为肉身。本文使用这词时,限于神短暂形式之显现,是凭外在感官可以看见的,因而不包括神在异梦和异象中的显现,及基督之降世为人。

学者认为神的显现是神把特殊启示赐给人的途径。神的特殊启示可分为两个基本形式——言语和作为。神启示性的作为

可再分为显现和神迹两大类。神的显现固而是神启示的一种形式,在当中,人可看见和认知神的存在。所以,神不单用言语和神迹、预言和预兆来启示自己,也让人看见祂。

显现的形式

耶和華的使者

神在旧约显现时最重要的形式是借着“耶和華的使者”或“神的使者”的身分。这超乎寻常的使者,清楚指出自己不是一般的天使,同时表现自己是神明,却不同於神,曾分别向夏甲(创十六7)、亚伯拉罕和罗得(创十八,十九,二十二11、12)、雅各(创三十二29-31;参何十二4、5)、摩西(出三2-6)、巴兰(民二十二22)、约书亚(书五14、15)、基甸(士六11-14)、玛挪亚及其妻子(士十三),以及大卫(代上二十一15、16、18、27)显现。这位使者曾走在以色列人前头,带领他们出埃及(出十三21,十四19),又在以色列人定居迦南地后,因他们不顺於神,而对他们加以规劝(士二1-4)。

上述各段经文显示耶和華的使者是以人的形象出现(参创十八2、22;来十三2),并作出人类正常的行为(创三十二24;民二十二23、31)。然而,他却是一个叫人肃然起敬的人物(创三十二30;士六22,十三22),显出神的特性和权柄,包括预言未来之事(创十六10-12)、赦罪(出二十三21)及接受敬拜(出三十三9-20)。耶和華的使者一名尤其惹人注目,因为在上述经文中,这名字都可与雅巍(耶和華)和神互换,叫人明白这使者无疑就是神自己的显现。然而,使者同时又显然不可完全等同於神,因为使者常以第三身来称呼神。

神在旧约中的显现没有确实的形式

旧约中有多处经文提及神在人面前说话或行事,但没有清楚指出其显现的实际形式。在这些经文中,有些可能是用了拟人法,或显出神是直接向人的意识说话,而不是用一些可听见的语言。然而,在以下各段经文中,神的某种显现形式,可能曾经出现。

创世记二章15、16节:“耶和華神

那人安置在伊甸园，使他修理、看守。耶和华神吩咐他说……”；创世记三章8节：“天起了凉风，耶和华神在园中行走。那人和他妻子听见神的声音，就藏在园里的树木中”。后者的含义是，亚当和夏娃听见神的脚步声，即神以某种可感觉到的形体出现在园中。经文并没有描述确实的形式是什么，但推想是一种人类的形式。（其他暗示神以某种形体显现的经文有：创三9-19、21，四9-15，六12-21，七1-4，八15-17，九1-17。）

在创世记十二章1至3和7节，神呼召亚伯拉罕离开故乡和父家，往耶和华指示他的地方去。在第7节，耶和华“向亚伯拉罕显现”。这是圣经首次用这种表达方式，并清楚指出耶和华是以某种可感觉到的形式来到亚伯拉罕面前（参徒七2、3）。旧约也记载神同样以某种没有指明的形式向以撒（创二十六2、24）、雅各（创三十五1、9、13）、摩西（出四24-26）和撒母耳（撒上13）显现。

云柱和火柱

以色列人离开埃及的时候，耶和华亲自走在他们前头，日间以云柱来领路，夜间以火柱来照明和指引前路（出十三21、22，十四19、24；民十四14；尼九12、19；诗九十九7）。在某些情况下，云柱会降至会幕中，使神能用言语跟摩西、约书亚、亚伦和米利暗交谈（出三十三7-11；民十二5；申三十一15）。在西乃山上，神也在云中向摩西说话（出二十四15-18，三十四5）。神最初在西乃山出现时，是以雷轰、闪电、烟气、角声和密云来显示祂的同在（出十九16、18）。云柱和火柱，以及其他在西乃山上夸张了的自然现象，明显都应被视为神与其子民同在对一些可感觉到的表现。

神的荣光

一种可见的形式，表达神之威严，显然是一种灿烂的光芒，圣经常称之为神的荣光，就是神的荣耀（舍建拿）住在神子民中间。神曾告诉以色列人，当会幕立起后，神便要“住在以色列人中间，作他们的神”（出二十九44、45）。耶和华把子民领出埃及，以便祂可以住在他们中间。这事发生的时候，“云彩遮盖会幕，耶和

华的荣光就充满了帐幕。摩西不能进会幕；因为云彩停在其上，并且耶和华的荣光充满了帐幕”（出四十34、35）。摩西先前在西乃山上接受律法时，圣经说：“耶和华的荣耀停于西乃山……耶和华的荣耀在山顶上，在以色列人眼前，形状如烈火。”（出二十四16-18）神因子民拜金牛犊而恼恨他们后，摩西要求耶和华向他显示其荣耀。耶和华答应了，但吩咐他说：“我的荣耀经过的时候，我必将你放在磐石穴中，用我的手遮掩你，等我过去，然后我要将我的手收回，你就得见我的背，却不得见我的面。”（出三十三22）后来，所罗门建成圣殿后，“耶和华的荣光充满了殿”（王上八11；代下五13、14）。被掳至巴比伦的时候，以西结在异象中看见耶和华的荣耀从耶路撒冷上升（结十一22、23），直至在未来的某个时候，神亲自建立其国度，才再次返回，并永远住在其子民当中（结四十三1-9）。

神学意义

神多次显现之目的，是让神的子民深深地体会神的存在和神的主权，同时保证神必与其子民同在、关怀他们的需要。那些使用夸张了的自然现象之显现形式，是要传达神的威严和能力，而人只可以根据神所指示的程序，恭敬而谦卑地亲近神。

神的显现常跟神用语言来表达的启示一同出现。这时神尤其会以人的形象来显现，因为神显现就是神与人沟通的途径。“耶和华的使者”之显现，常带来救赎历史的重要进展，包括设立亚伯拉罕和摩西之约、进入应许地，及为所罗门的圣殿选址。

旧约中，神以人的形态显现时，常被称为基督的显现，因为我们最适宜以三位一体的第二位，在降生为人前的肉身显现，来解释这些显现。因此，这些显现乃是基督降生为人的预示，并让我们在旧约中窥见神那三位一体的本质。

J. Robert Vannoy

参“耶和华的使者”1925：“舍建拿”1265：“火柱和云柱”619：“荣耀”1207：“天使”1567。

神的形象

Image of God
shén de xíng xiàng
人的受造

人与神相似。这是基督教对人的本性最基本的看法。在受造之物中，人是独特的，因为人与神相似，故此可以与神沟通和相交。

创世记一章26及27节告诉我们，神决定按照自己的“形象”和“样式”造人，使人管理各样的动物。创世记所用的这两个名词，也在新约圣经中出现。这两个名词所表达的意思有少许差异，但这些差别在神学上已经被视为无关重要了。

由於创世记二章7节清楚地表明，人成了有灵的活人，所以圣经并不赞同人是进化而来的。同时，亦不承认神的形象是由低等生命进化而成的。当人成了有灵的活人，他已经是神的形象。男人和女人皆有神的形象（创一27）。

创世记五章1节、九章6节、哥林多前书十一章7节及雅各书三章9节，都记载人是按着神的形象而造的。以弗所书四章24节和歌罗西书三章10节，谈及人被救赎成了新人。可是，一般认为这些经文，对于明白人本有之神的形象，是有直接的关系。虽然有关人是神的形象的明确经文，在圣经中比较少见，但它是神与人关系的基础。因此，这是全部圣经记载的先决条件。

在创世记一章，只记述人是按照神的形象而造，并没有说其他活物是如此被造。地上的牲畜、鱼和鸟，并没有分享这项权利。天使是否拥有神的形象，则议论纷纷。有些神学家认为天使有神的形象，因为这形象表现於道德公义。但是，这看法并没有明确的圣经记载。

人是用地上的尘土造的，人与大地有不可分割的关系。因此人体的构造与功能，跟其他生物有相似之处，就不足为怪了。可是，人的存在从各方面看均属独特，因为神的形象不是指人的某部分或某种功能，而是人之所以为人和人的整体，就是神的形象。圣经的观念不是说神的形象在人里面，而是说人就是神的形象。

问题之所在，是要明白人有形体的存

在，这形体怎样可以作为神的形象的一部分；因为按照圣经的教训，神是个灵，是无形体的（约四24）。

有些人的论据是：人是按着道成肉身的基督的形象而造，或是按照将要道成肉身的基督而造。但是，只有在人犯罪堕落以后，才需要基督道成肉身，并且担当中保的任务。故此，道成肉身的基督，祂的形象是成为人的样式（腓二7；来二16、17），而不是说人成为基督的样式。

进一步反省人的本性，带来另一种看法。当思想有关神的形象时，通常会基於人的物质方面（身体）及非物质方面（灵魂）之分别。近年来的讨论，集中於人的合一性和完整性。如此，灵体合一的人，就是神的形象，而神是个灵。这都表明了为何同样的字汇可以同时用於描写神和人。神和人一样，能看能听。但人是按其灵体合一的本能去看和听（用耳听，用口讲），神则按其属灵的非受造的本性去看和听。

不过，人与地相连之处，在其肉身最清楚地表现出来。只有从人的灵性的角度去看，才最能看见神的形象。神学家就此点，列出人的灵性特质，用来为人下定义，使之与动物有所分别。故此，神的形象存在於人的一些特性之中，例如理性、意志、自由、责任等等。现代的神学家比较不喜欢如此列举人的特性，而且圣经也不是这样列出神的形象。然而，人的个性使他有别於动物，人的个性也反映出神的性情。动物的生命是从神而来，而人的生命是在神里面，并且是祂的后嗣（徒十七28、29）。

另一个有关神的形象的教义，可从以弗所书四章24节及歌罗西书三章10节中演绎。这些经文用新的创造（和合本译为“新人”）来形容救赎。被赎的新人是照着神的形象而造，有真理的仁义和圣洁，并且有真知识。这个论据认为，在新创造里这么重要的素质，在原先的创造中也同等的重要。没有了完整的道德，人可能被造成为罪人，又或许顶多在道德上是中性的。可是，圣经由开始便宣称人是正性的。

人性与神的形象

如何理解人的人性和仁义，与神的形象之关系，主要的宗派均有不同的见解。

在罗马天主教的神学中，人之所以是神的形象，是基于人有理性和自由的本性。人原来的仁义并不属于这形象，它是超自然的恩赐，帮助人的灵魂去控制肉欲。信义宗却持相反的观点，他们认为神的形象只存在于人的道德之中，而非在人的本性中。他们主要是根据以弗所书四章24节及歌罗西书三章10节的话。改革宗的神学家认为，神的形象同时存在于人的仁义及圣洁中。因此他们将形象的广义（或人性）别于形象的狭义（即仁义）。这不是两个不同的形象，而是单一的形象：其广义包括了狭义。

正统的苏西尼派及名为抗辩派的亚米纽斯派神学家（十七世纪），对此有不同的观念。他们认为神的形象，只存在于人被造时神赋予的管理权。创世记26节，是他们定义神的形象的本质时所引用的经文。可是，这观点与其他经文难以吻合，例如：创世记九章6节、以弗所书四章24节、歌罗西书三章10节。同时，这观点亦与圣经所述说的广义观念相抵触。因此大多数神学家会将管理权归入为神的形象的一部分；或将它视为人拥有神的形象的结果之一。

不同的宗派，对于人在罪中堕落如何影响神的形象，也有不同的看法。罗马天主教认为，人的堕落使其失去神的特别恩赐——原初的义，但无损人所具有神的形象。如果神的形象已全然败坏的话，那么便不再有可被救赎的人了。另一方面，信义宗认为，只存在于人完整的道德中的神的形象，已被人的堕落完全消灭。在新创造的神的形象中，既包括知识、仁义及圣洁，则假定它们是曾经全然失去的。根据神的形象的广义及狭义的分别来看，改革宗认为，就道德之完整性方面，神的形象是全然被毁。但从广义来看，神的形象虽被败坏及难以显现，却不致于被消灭。创世记九章6节、哥林多前书十一章7节、雅各书三章9节等经文，均指出人在堕落以后，仍有神的形象。

改革宗认为，“完全败坏”的教义，

并不是指神的形象完全被破坏。败坏是一种道德状况，影响着人的每一方面，但是只有肯负责任的人，才可称为罪人。事实上，拥有神的形象的人是罪人，他所作的更确认他是罪有应得的。甚至在有恩典的永死里，人仍然是一个人，他的人性是导致他受苦不可缺少的条件。

在罪中堕落影响了神的形象，同样地，在罪中被救赎也影响有神形象的人。以弗所书和歌罗西书谈及神的形象的更新，但是其他经文更明确地谈论基督作中保的职分时，所彰显的神的形象。

耶稣基督与神的形象

耶稣基督最能彰显神的形象（林后四4；西一15；来一3）。这往往用作指向基督的神性。看见基督就是看见天父（约十四9）。但这些经文所指的是道成肉身的中保，是末后的亚当，也是神所想要造成的最初的正当之形象。道成肉身的意思就是：耶稣是真正的人，由于祂是真正的人，祂确实是神的形象。

作为末后的亚当及新约的中保，耶稣使祂的子女与自己的形象一致，那就是神的儿子的形象（罗八29）。耶稣成为人的样式，取了带有罪性的肉身的形象，从而毁灭了罪，以致人可以反映祂的荣耀。众人得以藉主的灵变成主的形状，荣上加荣（林后三18）。信徒是“披戴基督”（加三27；罗十三14；参弗四24；西三10；穿上了新人，正如神的形象），这行动同时也被说成基督在人的心中成形（加四19）。

要与耶稣基督的形象一致，就要藉着成圣的过程，这过程最终会在复活时完成。只有到了那时候，身体会改变形状，与基督荣耀的身体相似（腓三21）。恢复成基督的形状，使人超越那按照神的形象而造的身体，因为那属土的形状已经被属天的形状所取代（林前十五49）。

关系的类比

现代神学家认为，这些古典的信仰观念过于静态。他们这样的批评，跟他们向来所信奉圣经是神的话的批评类似。人们已不再认为神已在历史中赐下启示，并且定型，而是认为启示是延续的，仍然发

生的。同样地，神的形象既不是一个存在的实体，也不能被人所拥有。神的形象是寄寓於神与人之间持续不断的关系中。

巴尔特（1886-1968）是持这观念的表表者。巴尔特以人被造时有男有女（创一26、27）为根据，认为神的形象存在於两者之间的关系，仿如三位一体之间的关系。在人与神之间，并非是生命的类比，而是关系的类比。

男女间关系的完全意义，表明於基督与教会的关系，而耶稣是神的形象。基督与教会的存在视乎两者之间的关系。因此，人是神的形象，他的存在是在乎与神的关系，也就是与耶稣基督的关系。只有在基督里，人才是人。因此，他们在被造时已经获得神赐予救贖了。

虽然从基督教传统的观念来看，巴尔特的观点引起极大的疑问，可是，引进这关系的观念，能加深传统观念在这方面的理解。尊重神的形象中之道德完整性，表明了传统的看法并非完全静态。与此同时，神的形象不可以只用功能性的名词来描写。因为人本身才是神的形象，并非某种关系。

亚当为各样动物起名时，他找不着适合的配偶（创二18-23）。因此，神为他造了一个配偶帮助他，是他骨中的骨及肉中的肉。这适合的配偶与他相似。这种关系是婚姻契约的基础。

创世记二章的记载与创世记一章相似。在第六日，神看祂所造的都甚好，但没有像祂的助手可以帮助祂。神於是按照自己的形象造人（男和女）去荣耀祂，正如女人是男人的荣耀和形状一样（林前十一7）。

男与女相似的形状是婚姻契约的基础，就好像人与神相似的形状是立约关系的基础，这是可以相交及合一的关系。人是神的助手，作祂的全权代表来管理世界。同样道理，妻子顺服在丈夫之下，去管理她分内的事（箴三十一10-31；弗五22、33）。在圣经里，有关神与以色列人的关系、基督与教会的关系，有时会描写为婚姻。

圣经里甚少经文明确地提及神的形象，这是因为人是按神的形象而造，为要

与神有立约的关系。因此，形象的观念应立即归入立约的关系中。在旧约和新约里，对神人间的盟约都有详细解释。

在一些传统的教义论述中，有时引用创世记一章内关于神的形象的启示，作为人的结构。这做法并不正确。创世记一章的记载是直接指向神与人之间所立的约，所以，它是一个重要的接触点，有助信徒积极地传扬福音。人被称为拥有神的形象，而非只是理性的动物，但人违背创造之约，所以成为罪人。现在，他们藉着耶稣在新约中的宝血，被邀请回到天父那里。他们的救贖包括拥有与基督一致的形象，亦即恢复了神的形象。藉着与基督合一，他们可以与神相通。

Norman Shepherd

参“人观”1199：“圣经中的妇女观”1367。

参考书目：G. C. Berkouwer, *Man. The Image of God*; D. Cairns, *The Image of God in Man*; G. A. Clark, *A Christian View of Men and Things*; J. G. Machen, *The Christian View of Man*; J. A. Motyer, *The Image of God, Law and Liberty in Biblical Ethics*; J. Orr, *God's Image in Man*; H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*.

神的旨意

Decrees of God

shén de zhī yì

参“预定”2177。

神国 / 天国

Kingdom of God (Heaven)

shén guó / tiān guó

词义

天国就是神主权的统治，由基督在地上的工作展开，但要到“世上的国成了我主和主基督的国”（启十一15）才完全成就。

根据首3卷福音书的记载，耶稣的传心信息就是宣讲神的国。马太用以下一段话总结耶稣在加利利的事工：“耶稣走遍加利利，在各会堂里教训人，传天国的福

音，医治百姓各样的病症。”（太四23）登山宝训也论及那叫人能进天国的义（太五20）。马可福音四章及马太福音十三章记载的一系列比喻，亦是阐述天国的“奥秘”（太十三11；可四11）。而主设立主餐，更是要信徒期盼将来天国的降临（太二十六29；可十四25）。

在新约，有两个词语表达这观念：“天国”和“神国”。“天国”只在马太福音出现；而“神国”在马太福音也出现4次（太十二28，十九24，二十一31、43）。“天国”是犹太用语，对犹太人有特别意义，但希腊人听来却有点刺耳。犹太人因避讳而不提神的名字，而同期的文献，亦以“天”字取代“神”字（《马加比一书》三18、50，四10；参路十五18）。至於英文圣经的“天”“heavens”是复数词，因它的原文也是复数词。

要理解天国这观念，关键在於明白希腊文*basileia*及希伯来文*malkūt*这两个词的基本意思是掌管、统治和国度。在旧约圣经中常见“某人作王第几年”的用语，意即某人作王统治期间的第几年（例：代上二十六31；代下三2，十五10；拉七1，8；斯二16；耶十7，五十二31）。当我们读到所罗门的“国甚是坚固”（王上二12），我们晓得这是指他的君权已稳如泰山。当圣经说扫罗的国归与大卫（代上十二23），这是指原本属於扫罗的权柄已转给大卫；大卫因承受了这合法的权柄而作王。在*malkūt*与权柄、能力、荣耀及国度等抽象名词连用的经文中（但四34，七14），*malkūt*的抽象意义变得明显了。

当*malkūt*是指神，它几乎每次都是指神在天上作王的权柄与统治。“传说你国的荣耀，谈论你的大能……你的国是永远的国！你执掌的权柄存到万代！”（诗一四五11、13）“耶和華在天上立定宝座；他的权柄统管万有。”（诗一〇三19）

然而，当人作王统治，他必须拥有国界疆土；而*malkūt*也有国境的意思。“这样，约沙法的国得享太平，因为神赐他四境平安。”（代下二十二30；参斯三6；耶十7；但九1，十一9）

在新约中*basileia*这字亦有此双重意义。英文圣经修订标准译本在路加福音二

十三章42节中，将这字译成“王权”，在约翰福音十八章36节译成“王位”。路加福音十九章提到那贵冑到远方去得“国”，也是指他被委任为王（路十九12）。当耶稣说“我的国不属这世界”（约十八36），他不是指他的掌管与这世界无关，而是说他的王权与国度并非来自人，乃是来自神。因此，祂不用属世的战争去达到祂的目的。

掌握了*basileia*的要义，就能明白福音书好些经文了。例如在主祷文中，“愿你的国降临”（太六10）是指祈求神在地上彰显祂的治权，使神的旨意在地上成就，如同在天上。而当我们读到“凡要承受神的国，若不像小孩子，断不能进去”（可十15）时，就晓得它是说我们要向神敞开我们的生命和心灵，让祂掌管。

此外，新约圣经也有提及在天国和进天国（太八11；可九47，十23-25；路十三28）。总括来说，神国有两个意思。第一个是指神的统治和管理；第二个是蒙福的范畴，当中可以经历神的管治。在神学和哲学上，上述两个解释都可接纳。

旧约背景

“天国”这词在旧约没有出现，但这观念却在先知书中随处可寻。经文常提到神是王，祂既是以色列的王（出十五18；民二十三21；申三十三5；赛四十三15），亦为全地的王（王下十九15；诗二十九10，四十七2，九十三1、2，九十六10，九十七1-9，九十九1-4，一四五11-13；赛六5；耶四十六18）。纵然神不是在地上作以色列的王，其他经文却提到有一天神将会作王统治祂的子民（赛二十四23，三十三22，五十七7；俄21；番三15；亚十四9-11）。

上文虽如走马看花般讲述神掌王权的观念，但却能成为整卷旧约对这观念的纲领。神统治全地，但祂用特别的方法统治祂的子民以色列。所以，神的统治在以色列历史上是真正实现的，不过，这只是部分和不完整的实现。以色列人三番四次反叛神的统治；他们又常被拜偶像的邻国侵犯，而在这些战争中亦不是百战百胜。加上大自然的灾难和物质世界中的罪恶，

常为神的子民带来苦难。因此，先知都期望有一天，神要统治全地，而不仅限于以色列国。先知书强调的重点就是这盼望：在世界实现神完全的统治。

先知书用神的显现这观念，去描述天国最终的降临。“看哪，耶和華出了他的居所，降臨步行地的高處。眾山在他以下必消化，諸谷必崩裂，如蠟化在火中，如水沖下山坡。”（弥一3、4）撒迦利亞預見“耶和華的日子”來臨時，萬國會聚集與耶路撒冷爭戰，“那時，耶和華必出去與那些國爭戰……耶和華——我的神必降臨，有一切聖者同來”（亞十四3、5）。“萬軍之耶和華”臨到以色列（賽二十九6），從仇敵手中拯救他們。“看哪，你們的神……必來拯救你們。”（賽三十五4）“必有一位救贖主來到錫安——雅各族中轉離過犯的人那里。這是耶和華說的。”（賽五十九20）神的降臨亦會帶來審判。“因為耶和華從他的居所出來，要刑罰地上居民的罪孽。”（賽二十六21）以賽亞更描述人要躲藏在石洞和地穴中。“到耶和華興起，使地大震動的時候，人好進入磐石洞中和岩石穴里，躲避耶和華的惊吓和他威嚴的榮光。”（賽二21）“我的忿怒如火，必燒滅全地。”（番三8；參賽六十三1-6，六十四1-7，六十五15、16；亞十四3）神最終的降臨亦會為外邦人和以色列人帶來救恩。“‘錫安城啊，應當歡樂歌唱，因為我來要住在你中間。這是耶和華說的。’那時，必有許多國歸附耶和華，作他的子民。他要住在你中間。”（亞二10、11；參賽六十六18-24）

上述經文的字里行間清楚充滿着“神要降臨”的神學觀念。近代舊約神學家普遍都認為，舊約的神並不像外邦人的神，他們只是自然界的的神，而祂却是一位歷史的神——介入祂子民的歷史中，去賜福或審判他們。在埃及，神降臨在以色列人中，要把他們從奴役和捆鎖中拯救出來，作祂的子民。從埃及拯救他們不僅是神的作為，祂更要透過這作為啟示祂自己，叫以色列人因此認識和事奉祂。“我是耶和華……救贖你們脫離他們的重擔，不作他們的苦工……你們要知道我是耶和華——你們的神。”（出六6、7）神介入歷史中，

不單要拯救祂的子民，也要審判他們。“以色列啊，我必向你如此行；以色列啊，我既這樣行，你當預備迎見你的神。”（摩四12）以色列民在耶和華的日子遭亞述打敗，這歷史事件清楚反映，神是祂子民的審判官（摩五18）。以色列的歷史有別於其他歷史：縱然神是一切歷史的主，但在一連串特別的事情里，祂担当教主和審判官。這種在歷史中啟示自己的神學，稱為救贖歷史。

神一次又一次地介入人類歷史中，因此祂最終亦必須降臨，施行審判，並建立祂的國度。所以，以色列的盼望植根於歷史中，甚或建基於一位掌管歷史的神。神最後會突然間榮耀地降臨，在全地施行統治。這國度並非源於歷史的進程，而是來自神。

阿摩司時代，以色列人期望一個在歷史的巨輪下興起的國度。他們普遍都期望有一天，以色列能安享勝利、福祉和興盛，大衛國度的榮耀得以恢復，並以色列完全戰勝一切仇敵。這是舊約唯一描述國度是“今世”和“歷史性”的經文。但眾先知對這觀點並不苟同。事實上，阿摩司也駁斥這是謬誤。“耶和華的日子”是黑暗而非光明，是定罪而非贖罪，是懲罰而非祝福（摩五18-20）。阿摩司宣告在“耶和華的日子”，以色列在歷史上先被亞述打敗。但他更看見一次末世性的大災難，是由神親自降下的，這全球性的災難會破壞物質世界的秩序。那時，“日頭在午間落下，使地在白晝黑暗。”（摩八9）末世的火要吞滅深海和地（摩七4），這絕非筆墨所能形容。阿摩司似乎看見整個大自然面臨普世的震動，就是全地的末日。除除了審判外，阿摩司還看見以色列國教（摩九11-15）。

這些都是由兩約之間的文學及新約聖經發展出來，有關啟示文學的末世論素材。對世界和人類（包括神的子民）影響深遠的那股邪惡力量是那麼巨大，故惟有神施行普世性的行動，才能帶來救恩。雖然眾先知所看見的國度是神而來，但這國度却是屬地的。神介入自然規律中，並非要摧毀它，而是要從不完美的全的自然規律中，創出又新又完美的

律。先知对这新规律没有一致的看法，有时，他们用现世和属地的字眼来描述，如“大山要滴下甜酒；小山都必流奶”（摩九13）。另一方面，神却要创造新天新地（赛六十五17，六十六22），其中充满无忧无虑的快乐、富足、平安和公义。神最终的降临是要救赎这世界，因为世界得赎就是天国降临的景象。先知不断渴望受造物脱离败坏的辖制。他们用既简单又具体的字眼来表达：旷野变为肥田（赛三十二15），沙漠必开花茂盛（赛三十五2），忧愁叹息尽都逃去（赛三十五10）；发光的沙要变为水池，干渴之地要变为泉源（赛三十五7）；动物之间（并人类）也要和平共处，不再互相残害（赛十一9）。这一切都是由於全地认识耶和華（赛十一9）。

上文不只是诗般的描述，更反映一种深邃的创造神学。人既为受造物，必须在地上居住，而大地与人的命运息息相关。这神学的主旨是神的创造，是美好的；它并不如希腊思想，认为创造是通往真正屈灵领域的障碍。救赎包括救赎这地，使它成为神心意中那满载福祉的环境。救恩不是要将人从受造的身分释放出来，因这受造身分不是坏事，反而是人之所以为人的必须及永久元素。救恩也不是使人从肉身中解脱出来，正如一些希腊思想一般，反之，最终的救赎是包括全人的救赎。有关肉身复活的教义，就是反映这方面的神学思想。它的必然结果就是所有受造物都能够分享救赎之福。

先知末世论的特色就是历史与末世之间的张力，意思是当先知展望将来，他们既看见一个即时的、历史性的审判，也见到一个较远的末世审判。就阿摩司来说，“耶和華的日子”同是即时的审判（以色列败於亚述），又是最后末世的救恩。约珥则看见历史上将临的旱灾及蝗灾，但除了这些灾祸外，他亦看见那末世的“耶和華的日子”。西番雅在没有指明的历史时空中，看见“耶和華的日子”将临（番一2-18），但除此之外，他又看见外邦人的救恩（番三9）。那位在历史中赐福和审判祂子民的神，在历史的终局里也要施行审判和救恩。先知并没有清晰地划分这两

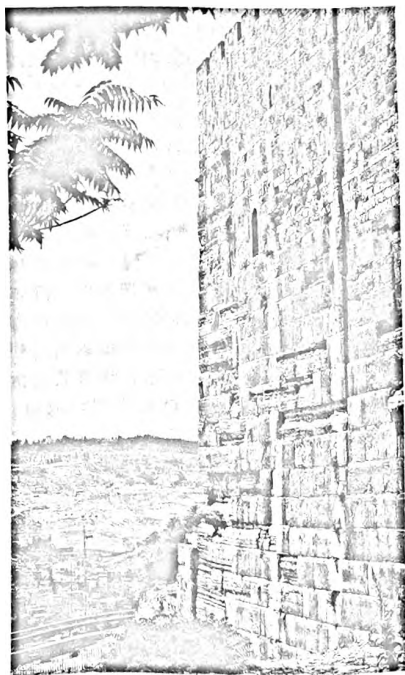
个日子，因为审判和救恩都是由同一位神施行的。

先知对末世的盼望经常都是道德性的。意思是说先知对末来感兴趣，不是因它是将来的事，而是因它对今世带来震撼。先知的预言是按将来的审判和救恩说的，而以色列现在也同样会按神的旨意面对它。所以，“你当预备迎见你的神”（摩四12）可说是众先知的核心信息。

犹太启示文学

新约时代，犹太教中出现一些派别，发展了一套启示性的历史观。他们的著作有《以诺一书》的5部分、《摩西升天记》、《以斯拉记卷四》及《巴录二书》。这些书卷对新约研究非常重要，因它们成了旧约和新约之间有关天国观念的桥梁。

这些启示文学作品旨在回答神义说（证神为义的理论）的问题。以斯拉的时代之后，律法在人民的生活中比以往占有



圣殿东南一隅：主后70年圣殿被毁，促使犹太启示文学发展。

更重要的地位。在先知时代，以色列一次又一次背弃律法，又敬拜外邦的神。因此，先知的主要信息就是向以色列人发出挑战，要他们与神和好、悔改和遵行律法。但从以斯拉至新约时代，以色列是前所未有的地遵行律法，他们厌恶偶像，忠心敬拜神。可是，神的国仍未降临。代之而来的，却是马加比时代安提阿古四世施行的恐怖迫害，以及哈斯摩宁、庞培和罗马帝国的世俗统治。并在主后66至70年，耶路撒冷被攻陷和拆毁。神在哪里？祂为何不拯救祂忠心的子民？祂的国度为何不降临？启示文学就是要回答这些问题。

在启示性的宗教中，最重要的观念之一，就是二元论。这二元论常以“今世”和“来世”表达。先知把今世和来世（就是天国要成就的世代）作对比。启示文学的作者则把这对比推至极端。在《以诺一书》中，我们可两次看见这观念的一鳞半爪。在《以斯拉记卷四》及《巴录二书》（主后一世纪末）中，更可见到这观念臻至完全。“至高者缔造了两个世代而非一个”（意译《以斯拉记卷四》七50）；“审判之日是这世代的终结，也是将要来的那永恒世代的开始”（意译《以斯拉记卷四》七113）；“这世代是至高者为众人而设的，但那将要来的世代却属于一小撮人”（意译《以斯拉记卷四》八1；参《巴录二书》十四13，十五7；《父老格言》四1、21、22，六4、7）。此外，只有神施行普世的行动，才能把今世带进来世。在伪经《摩西升天记》中，根本没有提及弥赛亚这人物，是神独自拯救以色列的。在《以诺的比喻集》中，这过渡则由一位属天并先存的人子降临而得以成就。在《以斯拉记卷四》所见的，却是大卫式的弥赛亚与人子两个观念并合起来。

启示文学与旧约先知的信仰相异之处，在于前者对今世是悲观的。不过，他们并非极端的悲观主义者，因他们的基本信息仍是：到了时候，神会介入并拯救祂的子民。但在今世，祂对以色列一切的事置诸不理。今世是落在罪恶和魔鬼的势力中，无可救药。神已任由罪恶操纵今世，只有在来世才可得到救恩。

启示文学的作者完全失去了历史与末

世之间的张力。他们不再期望在今世会有任何拯救。神其实已变成一位只属于将来的神，与现今无关。

在《以诺一书》的异梦中（八十三至九十），看见神最初是信实地保守、带领以色列人，但后来却不再亲自带领祂的子民，并离弃了圣殿，任由他们受凌辱和摧残。“神虽然看见，却无动於衷，且更因他们被凌辱、强夺和吞噬而欢喜。祂任由自己的子民落在猛兽的手中，受尽折磨。”（意译《以诺一书》八十九5B）事实上，在巴比伦攻占耶京后，他们认为神已不再在历史中作工了。历史已完全败落在恶者的手中，一切救恩的盼望都只在将来。

符类福音

二元论

今世和来世

耶稣在“天国”方面的教导与先知一样，包含了今世与来世的对比，祂用“今世和来世”去表达。当财主问耶稣他要作什么事，才可承受永生（可十17），经文清楚显示他所指的是来世的生命、复活的生命（但十二2）。耶稣继而谈到进天国的困难（马太福音的平行经文中，有“天国”，亦有“神国”（太十九23、24），证明这两个名词是可交替运用的）。门徒接着回应说：“这样谁能得救呢？”耶稣的答案就带出了“今世”与“来世”的对比，来世就是信徒承受永生的时候（可十29、30）。这段经文明确指出，在某种意义上，神国、天国、救恩和永生都属于来世。若单看这段经文，就发现神的子民只会在来世才可经历永生。

这种二元性的用词，在马可福音的撒种比喻中亦有出现（可四19）。“世上的思虑”，以及对钱财、安定和名誉的关注，都是今世的特色，它们敌挡天国的道，把道挤住，不能结实。今世的特色就是与天国为敌。

路加福音则有“今世之子”与“光明之子”的对比（路十六8）。在拉比的著作中，虽然没有类似的用词，但在昆兰文献中却有“光明之子”与“黑暗之子”的对比。在符类福音，这观念经常出现（太五14；路二十二53），到约翰福音，光明

与黑暗的对比更成了耶稣教训的主题。在上述路加福音的经文中，今世是黑暗的，来世才是光明的。

路加福音记载耶稣与撒都该人辩证复活的事，就用了这二元性的词汇。“这世界的人有娶有嫁；惟有算为配得那世界，与从死里复活的人”（路二十三4、35），就不会再死，也不朽坏，与天使一样。死亡是属於今世的，故婚姻制度是必须的。但来世是永恒的，人不会再死，跨进一个崭新的存在方式：就是拥有不朽坏的生命。

只有马太福音有“世界的末了”这字句。这世代会因为人子降临（太二十四3）及人受审判（太十三39-42）而终结，义人与恶人要分开（太十三49）。同一字句亦出现在复活的主对门徒的应许中，祂肯定自己会与门徒同在，直到“世界的末了”（太二十八20）。因此，这世代完结后，另一个世代，就是来世，必要来临。

那将来的国度会由一件决定性的事件引进，那就是人子荣耀的降临。在两个有关天国的比喻中，清楚提到这一点。在稗子的比喻中，“人子要差遣使者，把一切叫人跌倒的和作恶的，从他国里挑出来，丢在火炉里”（太十三41、42上）。绵羊与山羊的比喻亦道出相同的末世观。“当人子在他荣耀里，同着众天使降临的时候，要坐在他荣耀的宝座上”，去审判万民时，要把绵羊从山羊中分别出来。绵羊就是指义人要“承受那创世以来为你们所预备的国”，而进入国度与进入永生在这里是同义的（太二十五31-46）。

天国的末世特色在马太福音二十五章的两个比喻中，亦可见到。“天国好比十个童女拿着灯出去迎接新郎”（太二十五1），其中5个童女是愚拙的，没有预备足够的油去点灯，因此来不及参加婚筵而被拒诸门外。那些预备好的，就能进去，这是末世国度的象征。同样，那两个在“不多的事上”忠心的仆人，就可以“进来享受你主人的快乐”（太二十五21、23），但那不忠心的就在这国中无分，且要被丢在外面的黑暗里。

耶稣几乎全无兴趣去描述末世的国度，但这国度的来临却常在祂心中。清心

的人必得见神（太五8）。收割的时候要来到，麦子被整理，便收在仓里（太十三30、39；可四29）。耶稣常用宴会和筵筵去形容末世的生活。祂要在天国里再与门徒畅饮，门徒也要在那国度里坐在耶稣的席上吃喝（路二十二30）。万民要从各地各方招聚而来，与旧约圣徒一同坐席（太八11、12；路十三29）。那将要成就的国度就好像婚筵（太二十二1-14）和大筵席（路十四16-24）一样。上述的比喻描绘出神与人之间因罪而中断的契合，得以恢复。

在大部分阐述国度未来特色的经文中，“国度”是指末世性的层面，亦即是来世。不过，当耶稣教导门徒祷告，说“愿你的国降临”时（太六10），祂却不是指末世的新秩序，而是指神掌王权的管治。那是祈求神在地上施行主权的统治。

天国的降临，即是神主权的统治，会带来新的秩序，就是来世。这就结束了今世，来世则要开始。

撒但

在耶稣的教训中，有另一个二元论的观念，就是撒但在这世代的角色。保罗称撒但为“这世界的神”，他的目的是要控制人类，将他们固守在不信的幽暗中。这就是保罗形容这世代的特色。这种二元性的观念在耶稣所受的试探中亦可看到。那时，撒但在一瞬间把万国展示给耶稣看，然后对祂说：“这一切权柄、荣华，我都要给你，因为这原是交付我的，我愿意给谁就给谁。”（路四6）这段说话并不能取其终极意义。因为神永远是那“永世的君王”（提前一17）。然而，在整卷新约（包括耶稣的教训）中，今世被视为撒但在神主权的容许下，对人类施行悲惨统治的世代。他被形容为一个壮士，守卫着自己的家园（可三27）。人类必须从他的权势中被拯救出来（太六13，“凶恶”一词属阳性）。他会控制人的意志，并令他们犯恐怖的恶行，好像犹太出卖耶稣一样（路二十二3）。他会极力试探耶稣的跟随者（路二十二31），又经常扰乱天国的工作（太十三37-39；可四14、15）。人类的病痛又被视为撒但的捆绑（路十三16）。马太福音十二章26节提到撒但有他的国

度，而那些能控制人的魔鬼就是他的“使者”（太二十五41）。“那恶者之子”（太十三38）就是形容那些不受神管治的人。这并非指某种特殊罪行，而是指出控制我们生命的是撒但，而不是神。

只有在来世才会看见撒但的灭亡。犹太文学经常形容撒但受刑的地方，虽然福音书对此只字不提，却提及为魔鬼和他的使者预备了永火（太二十五41；参启二十10）。在马可福音一章24节，污鬼问耶稣是否要来灭他们，其实这就是指上述的刑罚。福音书鲜有论及魔鬼在末世的灭亡，是有其重要原因的：因为福音书所着重，是现在而非将来。然而，天国的发展形式却很清晰。撒但是“这世界的神”，直至神除灭撒但和他的权势，那新的世代才会来临。说得清楚一点，就是当神的国度来临，撒但会被毁灭，这个充斥罪恶和死亡的世代，将会被永生和来世取而代之。

天国的现在意义

对于天国最终的实现，耶稣的教训与旧约先知的教导基本上是没有分别的。耶稣的教训最突出之处，亦是祂整个使命和信息的特征，就是天国以出人意料的方法，在历史中出现。这就是耶稣的教训与当时犹太思想迥异之处。

耶稣不断教导门徒，祂要成就旧约有关弥赛亚的预言，这点在祂的教导中首次出现。马可用这段话总结耶稣的信息：“日期满了，神的国近了。你们当悔改，信福音！”（可一15）这句话可以有两个意思。第一，可指末日的国度即将来临。马太用几乎相同的字眼来总结施洗约翰的信息：“天国近了，你们应当悔改！”（太三2）约翰继而阐释天国近了的意義：“他手里拿着簸箕，要扬净他的场，把麦子收在仓里，把糠用不灭的火烧尽了。”（太三12）约翰用“不灭的火”来宣告一个末世的行动，即是末世的审判，而不是历史事件。约翰认为耶稣就是那位执行先知和启示文学作者所期望那影响普世的事件的人物。

当然，上文所提的也可能是耶稣所指的意思。但若从耶稣传道的过程来看，则对“日期满了”可以有另一个更好的诠释。

先知所传讲有关弥赛亚的应许，不但快将实现，更是在耶稣的使命中已经开始实现。这是个过程，神透过耶稣进入祂的子民当中。因此，从某现实的角度看来，先知的盼望已真正的成就了。

我们可从路加福音如何介绍耶稣的工作而看见这个意义。路加选了在耶稣传道工作后期发生于拿撒勒的一件事情（路四16-21），将它编排在路加福音开始的部分，为要表明天国已开始成就。耶稣从以赛亚书读出一段展望弥赛亚救恩的应许：“主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告：被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由，报告神悦纳人的禧年”（路四18、19）然后耶稣用一句话，令祂的听众大感震撼，祂坚定地说：“今天这经应验在你们耳中了。”（路四21）

这委实是个令人惊讶的宣告。施洗约翰曾宣告神在末世要来临，就是实现末世的盼望及至弥赛亚世代的顶峰。但耶稣却说弥赛亚的应许已真正在祂身上应验了这并非一个到末日才来的国度，而是现在就有的救恩。在这里，耶稣没有宣告末日的国度快要来临，祂反而大胆地宣告天国已经降临了。天国的降临是一件已发生的事情，也是神恩惠的作为。这并不是新的意念、新的神学思想，或新的应许，而是历史中一个新的史实。

在耶稣回答有关禁食的提问中，亦显示了上述应许已经应验。“新郎和陪伴之人同在的时候，陪伴之人岂能禁食呢？新郎还同在，他们不能禁食。”（可二19）在犹太教中，婚宴成了实现弥赛亚应许的象征。耶稣用上文宣告弥赛亚时代的救恩已来临。因此，若门徒在享受弥赛亚时代所带来的祝福时，进行禁食，那便互相矛盾了。因为时候已经满了，应许已实现了。

在马太福音和路加福音不同的经文中，都有提及旧约的盼望已经在历史中实现：“看见你们所看见的，那眼睛就有福了。我告诉你们，从前有许多先知和君王要看你们所看的，却没有看见，要听你们所听的，却没有听见。”（路十23、24）参太十三16、17）马太和路加均引述同一段话，与天国相提并论，而两者都认为

前人的盼望已成了现今的经历。许多君王与先知都存有盼望，但他们的盼望却落空，因为所盼望的并没有临到。然而，他们一向引颈以待的，如今已成为事实，也就是神所应许的弥赛亚救恩。

当约翰问耶稣关于要来的那一位，耶稣的答复又再次肯定那应许已经在历史中实现了（太十一2、3）。“基督（即弥赛亚）所作的”其实不符合约翰的宣告。因为像希律那么暴戾的君王，并没有受到火的审判，耶稣也没有引进末日的国度，祂反而到处帮助人。耶稣给约翰的答案，蕴含着以赛亚书三十五章5至6节对弥赛亚救恩的应许：“你们去，把所听见、所看见的事告诉约翰。就是瞎子看见，瘸子行走，长大麻风的洁净，聋子听见，死人复活，穷人有福音传给他们。”（太十一4、5）就这样，耶稣宣称弥赛亚救恩的福乐已经来临。约翰的疑惑其实是合理的，因为应许的实现方式是如此出人意料。再者，这世代的完结又是遥不可及。事实上，耶稣的答案主要说明无须等到世代终结，应许就已经开始应验了。所以，耶稣说那些不因弥赛亚跌倒的有福了（太十一6）。总而言之，应许的确已经实现，然而，末日还未结束。

将天国已来临这事实表达得最清晰的地方，莫过於在耶稣谈论撒但被捆绑的经文里。耶稣在世的工作其中一个特征，就是赶鬼——将人从撒但权势下拯救出来。连法利赛人也承认耶稣这方面的能力，只是他们将它归功於撒但而已。但耶稣却说：“若撒但赶逐撒但，就是自相纷争，他的国怎能站得住呢？……我若靠着神的灵赶鬼，这就是神的国临到你们了。”（太十二26、28）这里的动词清晰显示“已经来到”的意思（罗九30；林后十一4；腓三16）。这实在是个清清楚楚、毫不含糊的宣告：神的国已临到人间。

耶稣接着解释说：“人怎能进壮士家里，抢夺他的家具呢？除非先捆住那壮士，才可以抢夺他的家财。”（太十二29）那壮士就是撒但，这“罪恶的世代”（加一4）就是他的“家”，而那些被鬼附的人就是他的“家具”。耶稣已攻占了这壮士的家，从他那里抢救了属於自己的人。

这就正是天国的工作了。在这末世（就是撒但被毁灭、令他初尝败绩的时候）完结之前，神王权的统治已透过耶稣临到人类历史中。耶稣已经捆绑了撒但（即削弱了他的能力）。这是藉着耶稣传道的工作，使天国降临所成就的结果。

在路加福音十章18节亦有类似的记载。耶稣差派门徒出去传道，他们跟耶稣一样，同是宣告天国近了（路十9），并且赶鬼。当他们回来报告他们如何成功，耶稣说：“我曾看见撒但从天上坠落，像闪电一样。”（路十18）这也是暗喻式的用语，坚定地说明在耶稣及门徒的工作中，已经令撒但从权势中坠落了。“捆绑”和“坠落”这两个暗喻都指出同一个真理，就是天国已经胜过撒但。

这就是耶稣与旧约及一切当代犹太教信仰迥异之处。先知认为国度是由一位属天的超然人物建立的（但七），或是一位满有权能、从大卫而生的弥赛亚君王所管治的（赛九，十一）。在先知书里对弥赛亚的盼望，常是末世的盼望。犹太作者由於对历史现实绝望，也将一切希望寄托於将来，故他们与旧约先知亦持相同意见。然而，犹太拉比其实亦有关於国度的现在意义的教义。当一个人归信犹太教及接受律法，他就负起了天国的轭，即是神的主权。每天重复背诵认信祷文（即申六4-10），就等於不断地背负神主权的轭。然而，在这一切事上，神并不主动作工。祂已把律法颁布给以色列人，但祂亦随时愿意接纳悔改的罪人。背负律法的轭完全是人的责任，而神只会在今世完结时才降临。

与前人的理解相反，耶稣所宣讲的天国，是在祂自己和祂的工作上实现出来的。神再次采取主动，继续作工。事实上，第一世纪的犹太人做梦也没想过神的国竟会在一个平凡人身上成就，就是透过一个温柔、卑微的教师把天国带到人间。

我们进一步从耶稣身上看见天国的临在，其实就是神的管治，这也是我们要从神领受的。在末日才降临的国度也是如此，因为义人可白白承受那国度（太二十五34）。在回答那少年人有关承受永生的问题时（可十17），耶稣将进入天国（可

十23、24)与承受永生的礼物(可十30)相提并论,显示二者有相同意义。天国是一份礼物,是天父乐意赐予耶稣的羊群,也即祂的门徒的(路十二32)。

如果神在未来国度的统治会为祂的子民带来福祉,而天国又是在末世来临前介入历史的话,那么我们就可期望神现今的管治能使祂的子民初尝福泽了。这事实在于多处经文中反映出来。天国是现在要追求的(太六33),而且要像孩子接受礼物般接受它(可十15;路十八16、17)。虽然它出现的方式是出人意表,但在耶稣身上实现的天国,却像隐藏的财宝或极贵重的珍珠,是值得变卖一切去得着它的(太十三44-46)。神所赐下的国包括聋子可听见、瞎子看得见、长大麻风的得洁净,以及穷人有福音传给他们听(太十一5)。

天国的奥秘

“奥秘”就是藏在神心中的真理,到了时候才向人启示出来(参罗十六25、26)。所谓天国的奥秘(太十三11;可四11)就是:在末日来临之前,天国以出人意表的方式,透过耶稣在历史中的工作而降临人间。耶稣的比喻就阐述了这奥秘(太十三;可四)。现代学术界普遍同意有两个重要原则去解释比喻:第一,比喻并非寓言,而是从日常生活中取材的故事,基本上只包含一个真理。第二,比喻必须从耶稣传道的生活背景去解释。

马可福音四章26至29节的比喻并非讲述成长的阶段,而是表明“地生五穀是出於自然的”(第28节)。天国是神所统治,是超自然的事,不是人为的工作。

撒种的比喻(太十三3-9、18-23)不是要说明神的话语有4种听众,而是阐明人必须接受天国的道,否则不能结果。换句话说,耶稣所宣告和体现的国度是要人有回应,才能生效的。

麦子和稗子的比喻(太十三24-30)旨在教导虽然末世的审判,将善恶分别开来的日子尚未到,但天国已经实实在在地临到历史中。两者会一同生长(太十三38),直到末日的审判,它们才会分开。

芥菜种和面酵的比喻(太十三31-33)旨在对比现今的渺小和将来的伟大。它的重点不在於天国由小开始的发展过程。事

实上,耶稣从来没有谈及神的统治如何发展。在此,祂是要阐明现在好像一粒小种子的一群人——一个加利利先知和一小群跟随者——有一天会成为一棵大树。

藏宝和寻珠的比喻(太十三44-46),旨在教导那表面看来毫不重要的国,实在值得人尽一切力量去得着它。

撒网的比喻(太十三47-50)说明神的国招聚了各种人。就算在耶稣的门徒中,也有一个叛徒。然而,到了末日,义人便会从恶人中分别出来。

天国与教会

马太福音记载耶稣谈及教会的一段话。当时,耶稣对彼得说:“你是彼得,我要把我的教会建造在这磐石上;阴间的权柄不能胜过他。我要把天国的钥匙给你,凡你在地上所捆绑的,在天上也要捆绑;凡你在地上所释放的,在天上也要释放。”(太十六18、19)“教会”一词,在这里并不能从日后的历史发展来理解,而是要根据旧约背景和耶稣当时的工作来解释。在七十士译本中,“教会”常用来表示神的子民以色列人聚在一起(申四10,九10,十四,十八16)。耶稣常提到人进入天国或在天国里(太十一11;路十六16;参太二十一31,二十三13;参路十一52)。祂称那些接受天国的道的人为“天国之子”(太十三38);在另一处则称他们为那承受末日国度的“小群”(路十二32)。因此,耶稣用“教会”这词指神的一群新子民,就是新以色列,与有形的架构和组织无关。在耶稣的时代,教会就是那些因为忠於耶稣而聚在一起的少数门徒。

教会不等于天国。天国是指神的统治及被祂统管的范畴。在现今的世代,这完全是无形的、属灵的国度(参西一13);在来世,祂统治的范畴会是普世的。教会是天国的子民——那些接受天国(可十15)而因此得着神管治之福的人(太十一11)。教会的诞生是天国的工作,是神透过耶稣的统管而作成的。教会要为天国作见证(太二十四14;路十9)。教会是天国在世上的器皿。正如天国藉着耶稣及祂所差遣的门徒而工作,这国度也要继续透过一代又一代的门徒而工作。教会

与“死亡的权势”争战，但教会却会得胜，因为她是神的治权、天国的器皿。

教会是天国的守护者。在拉比的观念中，以色列就是天国的守护者，因神将律法交给以色列。但如今教会却要成为天国的守护者（参太二十四14）。教会因此要执行赦罪或不赦罪的工作（参约二十23）。神要从以色列这本是“天国之子”的手中夺去这国度（太八12），将她赐给一群新的子民（太二十一43；可十二9）。

小籍

耶稣的教训是以启示文学的二元论为经，以由一宗神圣的普世事件所开启的末世为纬。然而，他与犹太作者相异，但与先知相同之处，在於祂基本上所关心的，并非将来的事，而是祂的子民现今的道德和心灵境况。此外，祂恢复历史和末世之间的张力。如众先知一般，祂宣告了神在历史中的审判（太十一21-24，二十三38；可十二9；路二十一24）。研究橄榄山上的讲论，就发现耶稣几乎将耶路撒冷在历史上的沦陷（路二十一20）与末世的敌基督（太二十四15）混为一谈，实难准确地两者区分。事实上，整个福音与犹太启示文学不同之处，在於它认为末日国度来临的唯一原因，就是天国已经藉耶稣本人及工作，先降临在人类的历史中。

新约其他书卷

约翰福音

在约翰福音记载耶稣的教训中，永生的观念取代了天国的观念。整卷书只有两次提到天国（约三3、5），且都与永生连在一起。这里所提的天国，是指末世以后的国度，而永生则是国度里的生命。所以，正如在符类福音中，天国是包括将来及现在，故永生也包括来世的生命（约十二25）及今生的福气（约三16等）。

使徒行传

使徒行传记载一群早期的门徒，他们不明白耶稣所传有关天国的信息，不知道天国可指今生屈服的福气。因此，他们聚在一起等待末日的国度降临以色列（徒一6）。使徒行传也记述门徒继续传讲天国信息，但通常都是指末世之后才有的福祉

（徒八12，十四22，十九8，二十25，二十八23、31）。然而，上述最后两段经文则将天国等同於耶稣基督的福音。

使徒行传其中一个重要主题，是与天国有关的。五旬节那天，彼得宣讲神已叫耶稣坐在祂宝座的右边，应验了诗篇一百一十篇1节（徒二33-35）。这篇预言大卫后裔在耶路撒冷登基。彼得却说耶稣如今在天上成就了这预言。所以，神立祂为主为基督（弥赛亚）。这两个用语是可互换的：“主”即最高的君权，而“基督”则是弥赛亚君王。

保罗书信

保罗把受膏的王基督在天上掌权这主题，作进一步演绎。这国度既是来世的产业（林前六9，十五50；加五21；弗五5；帖前二12；帖后一5；提后四1、18），也是信徒今生可承受的福气（罗十四17；西一13）；关键就在於耶稣乃最高统治者及弥赛亚君王，而这两个身分是可互换的。耶稣现在已被高举为万有之主（腓二11）。虽然祂的君权是眼看不见的，但祂再降临时，便会彰显出来。同样，因为耶稣的复活和升天，祂被封为弥赛亚君王，且要掌权作王，直到“神把一切仇敌都放在他的脚下”（林前十五25；弗一22）。那最后要毁灭的仇敌就是死亡。

启示录

启示录的中心信息，就是神救赎计划的完成，那时，世上的国成了我主和基督的国（启十一15）。启示录描绘教会如何在敌对的世界中受逼迫，但同时向教会保证基督已经胜过罪恶的权势（启五5），藉此，祂最终亦能毁灭它（启十九11至二十14）。同样，最终要被毁灭的仇敌就是死亡（启二十13、14）。启示录最后以一幅极具象征意义的天国图画作结（启二十一、二十二）。那时，神要住在人当中，人要“见他的面”（启二十二4）。因此，新约就以这样的主题作结：在混乱的世界中，恢复神圣的秩序。其实，这正是天国。

George E. Ladd

参“耶稣基督的生平和教训”1970：“比喻”154：“世代”1445：“启示文学”1179。

参考书目：G.E. Ladd, *Jesus and the*

Kingdom; G. Lundstrom, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*; A.J. McClain, *The Greatness of the Kingdom*; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*; E.F. Scott, *The Kingdom of God in the NT and The Kingdom and the Messiah*; G. Vos, *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church*.

神迹

Miracle
shén jì

一些似乎违反自然的事件，而这些事件是神向人显明自己的一个行动。传统的定义假设神迹是违反自然定律的，但基於下列两个原因，这是一个不正确的定义。首先，圣经中许多神迹是利用大自然的现象，而不是避开它（例如，用强风把红海分开，出十四21）。其次，“绝对对自然定律”的观念已不存在，一些不能即时给予解释的现象（如一些类星体），可能只是现在科学所未通晓的定律而已。从圣经看神迹，信心是决定性的元素。从大自然的现象入手，并不能正面或反面证实“神迹”的存在。纵然一件事情的发生看上去是很自然，但发生的时间和过程却可以是神迹。强调一贯的理性主义者为了证明信心的必要，他会把任何标为神迹的事件都归类於未能解释的自然现象，而不接受另一个解释，就是神迹是神干预世上活动的标志。神迹启示是很重要的，神每一次所行的神迹并不单是一件叫人敬畏的“奇迹”，而是把人引到他自己面前来的“标记”。

神迹的字汇

在旧约，“神迹”和“奇事”是两个经常一起出现的字汇（单是申命记已出现了9次之多，申四34，十三1等）。在希伯来文中用来表达“奇事”的词汇不止一个，其中一个是指来自超自然力量的奇妙作为，而另一个则指人所不能明白的事情。大致上两词都是同义的，同是表达神在历史中护佑人的作为。“神迹”是指神所行的事迹，这事迹是神正在控制世事的表记，并且是神显明与其子民同在的明证。

“神迹奇事”这词也穿插在新约的经文中（参太二十四24；可十三2；约四48；徒二43）。第三个用词是“异能”，这词常出现在符类福音中，是指神在圣经里显明祂自己的大能作为。第四个词语是“工作”或所作的“事”，这词和神迹是在约翰福音中提及。约翰用这词指出神在耶稣里显明了祂的工作。虽然这些用词通常都是同义的（首3个词同时出现於罗十五18；帖后二9；来二4），但他们也指出神迹3个不同的层面。“神迹”含有神学性的意义，指向神的启示；“异能”指向行动背后的能力；所作的“事”指向在背后计划神迹的那位，而“奇事”则指向神迹能使看见的人产生敬畏。

用来形容神迹的词语虽多，但最贴切的莫过於“神迹”。上述各词语只能表达某种特殊的含义，但是由於含意广泛模糊，在现今的世代里，容易引起误解，惟有“神迹”一词才能表达其超然性，而不致於模棱两可。有些人故意避免用“神迹”这字眼，而改用其他词语，结果必然不能达意。

旧约中的神迹

在希伯来人的观念里，神迹就是神的作为。因此，大自然本身也是一个神迹（伯五9、10；诗八十九6，一〇六2），而神所施恩的行动或助其得胜敌人的事件，也被称为神迹（创二十四12-27；撒十四23），大自然的秩序完全在耶和華的掌握之中，因此一件神迹之所以被察觉出来，并不在於其超自然的本质，而在於其启示的作用。这概念与救恩历史的关系是非常非常重要的，因为以色列人必须经常防范，免得对轰轰烈烈的奇事存有奢望。在申命记十三章1至4节，神警告以色列人不要以神迹奇事来鉴定一个先知的真伪；要确认一个真先知，必先看看他是否敬拜耶和華。

在旧约中，只有在救恩历史的非常时期才有神迹出现。许多人认为天地宇宙的创造是第一个神迹，但实际上，创世记并没有把创造当作一个神迹来记载。要判到一个神迹，必须看它是否含有启示上的重要性，它与神的子民在历史上的重要时期

危机，说明神迹在旧约中的主要神学信息。

一般人都认为神在两约之间时代不再直接向其子民说话，而是透过 *Bath qol* (意为“声音之女儿”)，即解释旧约和其中律法的教师，间接地给予人亮光；《马加比书》并没有提到神迹或预言，而宣告当代信息的先知文学，也被宣示末日的启示文学所取代。以色列人相信要到弥赛亚时代，预言和神迹才会再出现，那时耶和華会再一次直接干预地上的事情。

那时期的书卷，如《所罗门智慧书》中所讨论的神迹明显是有关过去（特别是出埃及的神迹）和未来（那将要来的世代），而不是当代的。即使是相信预言会在其群体中重建的昆兰爱色尼人，也把神迹视为神在将要来末日中的显现。虽然他们已是属于末时的人，但神在历史中直接和超自然的工作是指向将来的。

新约中的神迹

新约中的神迹也有相类似之目的；这些事件发生在救恩历史的关键时刻，证实神确实介入了人类历史中。然而，在新约中，不同的是神自己的独生子进入了历史中，而祂本身就是一个最大的神迹。那么，神不单在历史中作工，祂更亲自进入了历史之中，并且扭转了历史的局面。新约的神迹显然是与出埃及的事件平行的。耶稣的神迹引人进入新约，正如出埃及的神迹引人进入旧约。

耶稣对神迹的理解

耶稣强调其神迹性事工——尤其是赶鬼——与神国来临的关系。在旧约中，神迹表示神的同在。在新约中，神迹所代表的更为直接，它是神国降临的讯号（太十二28）。这样，赶鬼的神迹就是指撒但被捆绑，神的治权被设立（可三23-27）。同时，所有神迹均指向救恩时代的开始，正如耶稣在拿撒勒开始工作时所说的一番话（路四18-21，引自赛六十一、2）。

然而，人不一定视这些神迹为神的作为；神迹必须用信心去加以注释。耶稣清楚知道，在祂的时代还有其他神迹存在（太十二27），因此在治病的神迹中，祂特别强调人需要用信心来接受（可五34，

十52）。人必须相信整件事件有神的同在，并且神也与耶稣同在。神迹既需要信心，我们不难了解为何耶稣拒绝给祂那世代的人显神迹（可八11、12）；神迹绝对不能“证明”神的存在。为了更进一步了解信心与神迹之关系，最好是看看每一卷福音书的作者如何描绘神迹在神学上的用途。

马可福音的神迹

在4卷福音书中，首先写成的马可福音常被称为“行动的福音”，因为这福音书的重点放在耶稣的工作，而不在祂的教导。记载耶稣所行的神迹亦是这样，因此马可福音所记载的神迹比其他福音书为多。富勒在《神迹的解释》一书中把马可福音的神迹分为五组：第一组以耶稣胜过魔鬼的权柄为中心（可一21-31）。第二组是关乎耶稣胜过律法的权柄，以及祂与敌对者的冲突（一40至三6）。这些神迹使耶稣的知名度大大提高，但也引致祂拒绝暴露其神子的身分。第三组（三7-30）包括赶鬼和关于别西卜的争论，重心在祂那胜过撒但的能力。第四组（四35至五43）包括一些大能的神迹（平静风浪，治好格拉森那被鬼附的，叫哑鲁的女儿复活），这组神迹所针对的可能是耶稣的门徒，因为耶稣在这里向门徒解明天国的意义，并尝试除去他们属灵的眼瞎。第五组，即最后一组（六30至八26），也是关乎门徒对主事工之误解，并为主的受苦作准备，其中有关乎饼、瞎眼和神之审判的信息。

马可福音中的神迹环绕着冲突的主题，耶稣首先与反对者冲突，其后又与自己的门徒冲突。这些神迹是神国的先兆，其目的是迫使人去接触真正的耶稣。这些神迹并没有使耶稣看来像希利尼的术士，事实上，它们只是叫人感到惊讶，而没有信心的人，仍旧是不相信。耶稣的身分是隐藏的，只有在十字架的亮光之下才显明出来。神迹并不是一些明证，而是能力的彰显；神不会透过神迹去证明自己，祂只会向那些有眼可看的人表明自己。因此，神迹只表示神怜悯人，而不是一种辩道的证据。

耶稣的神迹

	马太福音	马可福音	路加福音	约翰福音
行在大自然				
A. 在陆地上				
1. 承变酒	十四15-21	六35-44	九12-17	二1-11
2. 喂饱五千人	十五32-38	八1-9		六5-13
3. 喂饱四千人				
4. 使无花果树枯萎	二十一18-22	十一12-14, 20-26		
B. 在海上				
1. 得满网鱼	八18, 22-27	四35-41	八22-25	五1-11
2. 平静风浪	十四24-33	六47-52		六16-21
3. 行在水面上	十七24-27			二十一1-44
4. 从鱼口得银				
5. 撒网打鱼				
行於人身上				
A. 医治残疾者				
1. 一个瘸子	九1-8	二1-12	五17-26	
2. 手枯乾了的人	十二9-14	三1-6	六6-11	
3. 百夫长瘫痪的仆人	八5-13		七1-10	
4. 两个瞎子	九27-31			
5. 耳聋舌结的人		七31-37		
6. 伯赛大的瞎子		八22-26		九1-41
7. 一个生来眼瞎的人			十三10-17	
8. 驼背18年的女人			十八35-43	
9. 另外两个瞎子	二十29-34	十46-52	二十二49-51	十八10, 11
10. 耳朵被砍掉的马勒古				四46-54
B. 医治患病者				
1. 大臣的儿子			四38, 39	
2. 彼得的岳母	八14, 15	—29-31	五12-16	
3. 长大麻风的人	八24	—40-45		五1-16
4. 毕士大池的病人			八43-48	
5. 患血漏的女人	九20-22	五23-34		
6. 一个叙利非尼基的女孩	十五21-28	七24-30	十四16	
7. 一个患水膨病的人			十七11-19	
8. 十个长大麻风的人				
C. 赶鬼				
1. 会堂中被鬼附的人		—21-28	四33-37	
2. 两个被鬼附的人	八28-34	五1-20	八26-39	
3. 一个被鬼附着的哑吧	九32-34			
4. 一个被鬼附着、又瞎又哑的人	十二22			十一14, 15
5. 另一个被鬼附着的哑吧			九37-43	
6. 一个被鬼附着的小孩	十七14-20	九14-29		
D. 起死回生				
1. 拿因寡妇的儿子			七11-17	
2. 睚鲁的女儿	九18-26	五22-24, 35-43	八40-42, 49-56	十一1-44
3. 拉撒路				

马太福音的神迹

马太福音是一卷教导福音，而马太使用神迹时，注重对话多於行动。马太把马可的叙述浓缩，以容纳更多教导材料。所以，马太所强调的是信心在神学上所引申的意义，而不是信心所带来的结果。马太所记载的各组神迹中，叙述

部分与教导部分的数量与比重相等。他保持了他的一贯作风，把叙述部分合并，然后将之编入教导的部分里。第一组（太八、九）把马可福音中第一、二、四组的神迹合并，强调耶稣是耶和华的仆人，祂拥有至高无上的权柄，能赦免人的罪。其次是讲及作门徒的代价，并

描写门徒信心的复苏，以及他们如何投入耶稣的工作中。第二组（太十二）以耶稣胜过律法（医治手枯干了的人）和胜过撒但（关乎别西卜的争论）的权柄为中心。第三组（十四，十五章）与马可的第五组相同，但写作的目的却不一样。门徒在这里并非与主冲突，而是看来十分积极，他们主动地参与主的工作，因此，门徒继承了耶稣的事工，这一点在水面上行走的一幕尤其清晰（十四22-33），彼得信心在其中受到考验（马可福音并没有提及）。

结束时，马太继承了马可的说法，强调神迹是用以建立耶稣的权柄，并引进神的国度，但马太在下列两方面加以澄清和扩充，就是信心与作门徒的代价这两方面。在马太福音中，信心是支取耶稣能力的途径（太八13，九22，十五28），也与门徒训练有密切的关系，因为信心是解决作工乏力的良方。耶稣呼召人彻底地以牺牲的精神来行义，包括顺服祂和效法祂，要回应祂的呼召就要作祂的门徒。因此，门徒在其神迹事工中是一个“学徒”。

路加福音的神迹

路加福音和使徒行传是值得注意的，也是极其重要的，因为路加的著作无疑确定了早期教会的信仰，就是耶稣教训的延续，而且早期教会也继承了神在世上的工作。路加主要的重点是救恩历史，因此，他用神迹事件来表达耶稣与早期教会的延续性，这是他的写作手法。尤其明显的是使徒行传九章32至42节中所描述的两个医治神迹，彼得其实是重复了主所行的神迹（治好瘫子以尼雅，路五18-26；叫多加复活，路八49-56）。

从这角度来看，路加的重点像马可一样，在於事件过於教导。不过，路加比马可更进一步，从他所记述的神迹中，读者可以直接确认耶稣。第一组神迹的出现紧随着就职的宣告（四18-22），这宣告本身已说明神迹是证明耶稣身分的指标。神迹的中心是耶稣的能力和权柄（四31-41），它们证实神在耶稣身上的能力（五17，八39）和信任（可见於“赞美”的主题，路五25，七16等，特别在徒九35，十三12，十九17）。神迹叙述中的“恐惧”是人因看见神之显现而有的反应（路五

26，七16，八35-37，二十四5）。呼召门徒时也有神迹同时发生（五11，打鱼事件的神迹；五27、28，治好一个多年瘫痪的病人之后呼召门徒）。



五饼二鱼堂的镶嵌砖画，纪念耶稣行五饼二鱼的神迹。

因此，路加看神迹有救赎的重要性。不过，这看法并非与马可冲突，路加也避免把耶稣描绘成一个术士，耶稣仍不愿意为满足群众的好奇心而行神迹（十一-29-32；参九9）。在财主和拉撒路的比喻中（十六19-31），耶稣指出不信的心并不能因看见神迹而改变。虽然如此，神迹却可以引人悔改归主（十13-16），马可从不信者的角度去看神迹（需要有信心去明白），因而强调神迹并没有护教的价值。路加从已得救者的角度去看（如他确证救恩存在于历史中），因而强调我们必须从神的救赎计划去看神迹。对路加来说，神迹可直接看作旧约的成全，如耶稣已应验了旧约的预言（四18-22，廿20-22），而透过神迹，耶稣把人引到神面前（五26，七16，十八43，留意经文中的称颂）。

约翰福音的神迹

福音书作者中，约翰是最直接谈及神学教训的一位，而所记载的神迹也充满了约翰福音独特的色彩。在符类福音中，神迹是彰显耶稣权柄的行动，表示神要通过耶稣进入世界作王管治；这样，耶稣就击败了撒但，建立神掌握历史的治权。可是约翰福音中并没有赶鬼的神迹，神迹被视为一些“记号”。同时，神迹是所要作的“事”（约翰以这词来称呼神迹）的一部分，耶稣以神迹来表明父是在祂里面（约

十32、37-39, 十四10), 也证明他是父所差来的(约五36, 十25、38)。

约翰从许多神迹中选择了7件(约二十30), 并利用这些神迹来发展每段落的主题。例如, 水变酒是一个弥赛亚的行动, 表示天国的祝福藉弥赛亚耶稣的职事而倾下(第二章); 五饼二鱼的神迹则建立在“生命之粮”这主题上, 指在耶稣里面属灵的弥赛亚筵席(第六章)。



加利利海北岸, 耶稣曾在此行五饼二鱼的神迹。

在约翰福音中, 神迹的离奇之处比符类福音来得更强烈。约翰十分强调这些事件的奇妙, 他刻意描写一些细节来表达这观念, 比如在水变酒的神迹中, 他特别提到耶稣把大量的水变作酒(二6, 约有120加仑); 耶稣能从极远的距离施展医治的大能(四46, 约有20哩); 毕士大池旁的瘸子已病了许多年(约五5, 38年; 参约九1, 这神迹中的瞎子甚至生来已是瞎眼的); 喂饱五千人需要用大量的食物(约六7, 腓力说20两银子, 或数日的工资, 也不能买到足够的食物); 拉撒路已经被公认是完全死去(约十一39; 他已开始腐臭)。约翰喜欢谈及这些奇事, 但他更强调神迹不足以使人相信神。神迹作为一种“记号”有救赎方面的价值, 它指向耶稣真正的重要性, 但神迹需要加上信心的觉醒, 因为单凭神迹是不足以叫人悔改的(约二11, 四50)。神迹把基督介绍出来, 指出他是神的儿子, 是父神所认许的, 但人是否尊他为基督, 则在乎个人在救恩上的抉择。神迹作为一种“记号”, 显明神住在耶稣里, 也显明耶稣所带来的

“属灵眼光”与“生命”的真实性(九35-38, 十一24-26), 但其目的却是把观众分别出来, 使他们面对抉择; 结果群众分作两个阵营, 一些人寻求了解神迹的意义, 另一些则只看见表面的现象。有些人拒绝神迹(三19-21, 十一47-50), 有些人又只看这些事为奇事, 而不能从其中看见耶稣真正的重要性(二23-25, 四45)。另一方面, 有些人用信心的眼睛看这些神迹, 从而认识耶稣的身分(二11, 五36-46, 十一42)。约翰指出最大的信心就是无须靠外来事物刺激而生的信心(二十29)。

新约其他书卷的神迹

除了使徒行传外, 新约还有好几段经文谈及神迹的价值。保罗在哥林多后书十二章12节和罗马书十五章18、19节指出行神迹是一种恩赐, 可用以证实“真使徒”那从神而来的权柄。他在哥林多前书十二章9、10节把治病和行神迹列在“圣灵的恩赐”中。在加拉太书三章5节, 他看神迹为圣灵临在的明证。希伯来书二章4节中, 作者说神透过神迹奇事“见证”那真实的救恩信息。因此, 在使徒时代, 神仆人所行的神迹是用以证明神确实透过这些传讯者作工。然而, 有趣的是, 在启示录十三章14节, 十六章14节和十九章20节, 我们看见兽多番行奇事, 以强迫人敬拜它。因此, 无论在任何时候, 我们都可以看见神迹有两面性质; 只有透过信心的眼睛去看, 神迹才可有其效力。

Grant R. Osborne

参“属灵恩赐”1479: “记号/神迹/预兆”666。

参考书目: A.B. Bruce, *The Miraculous Element in the Gospels*; D.S. Cairns, *The Faith That Rebels*; H.H. Farmer, *Are Miracles Possible?*; A.C. Headlam, *The Miracles of the NT*; C.F.D. Moule, *Miracles*; J.B. Mozley, *Eight Lectures on Miracles*; A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels*.

神权政体

Theocracy

shén quán zhèng tǐ

一种承认只有神是最高政治权威的政府，无论神是否由人类的统治者（如君王）来代表。因此，申命记十七章14至20节指出人类的君王只是由耶和華委任来治理国民。

在古代的以色列，神权政体政府的概念是经过几个历史阶段而发展出来的。在埃及的以色列子民，其基本神学概念包括相信他们独特的神“雅巍”极之关注他们的苦况，因而亲自把他们从奴役中救赎出来，并使他们不受任何世上君王（尤其是法老）的辖制。故此，他们能单单事奉神（参出三7-10、八1、九1）等等。我们一定记得出埃及记所描述的欺压，是埃及农民日常生活的特征。在法老的管治下，过着农民的生活，暗示了压迫、不合理的工作量、失去自由自尊及许多其他东西。相反地，在雅巍的管治下生活，显示了自由、公正和平等。

抵达迦南后，年轻的以色列众支派遇到一种与埃及模式截然不同的君主制度，但两者却是同样罪恶昭彰的。古代迦南君王通常拥有他们所统治的城邦，然后最少把其中一部分土地租予他们的臣民。但以色列人在约书亚的带领下占领迦南地，是要在所分配得的土地上作自由的居民，他们只臣服于一位神。

到了士师时代，以色列人仍一致和明确地活出神权政体的概念。组成“以色列民”的不同群体并没有以任何外在的政治架构而结合为一个统一的组织。相反地，只有“雅巍是统治他们的君王”之概念仍是他们合一的基础。因此，一些人请基甸作王治理他们时，基甸能说出所有以色列人都接受的话：“惟有耶和華管理你们。”（士八23）

在这段期间，因为常有一个或多个支派受到胁迫，所以日渐需要人的领导。士师就是为了除去某些即时的危险而兴起的，但更明确地说，他们的使命是为了带领以色列民回转归向耶和華（士二16）。他们认为没有一个士师是靠自己个人的力量为以色列带来胜利的。他们能在战争中

得胜，全是神的功劳，因此，他是配受以色列人忠诚相待的。

撒母耳是以色列人从士师时期过渡至新的王国时代的桥梁。非利士人的社会和军事压力给以色列人的神权政府带来极大的挑战。撒母耳之前约200年的年日电，以色列人和非利士人间的关系，虽不能说是和平共存，但最少没有公开战争。然而，撒母耳任士师期间，非利士人开始了一种政策，就是公然进攻以色列，期望征服他们，扩张自己的势力。多年以来，曾成功地维护了一个或多个支派的联盟，现已显得不足以抵御非利士人。明显地，一个新的政府组织是必需的。在许多有影响力的以色列人心里，认为只有一个由王领导的王国，才可令以色列生存下去（撒上八5、19、20）。

这时，神权政体的概念受到严厉的考验。从政治和军事上看来，立王似乎是明智和必要的做法，但神作统治的传统却又是根深蒂固的。撒母耳看这立王的愿望是拒绝雅巍的统治（撒上八10-18，19），但另一方面，他又似乎接受了与扫罗有关的预言，并且神也愿意膏立扫罗作王（九27至31）。

扫罗除了受膏作先知外，还接受了“神的灵”的任命（撒上十一6），跟较早期之士师的经历相似。众民在一次打败亚扪人的战役后向扫罗欢呼，为他作王的资格增加了第三项要素（十一15）。

虽然圣经传统清楚显示，以色列人对立王一事存两种不同的意见，但明显地，神拣选了王，并透过祂的传信者——先知，启示祂的人选。

扫罗面临灵性上的失败时，先知撒母耳就是基于这一点，保存责备他的权利（撒上十三14，十五23、26）。这先知的特权在整个王国时期都持续着，正如所罗门（王上十一29-31）、耶罗波安（十四5-14）、巴沙（十六1-4）、亚哈（二十一17-22）及其他王的事迹所显示的。

以西结的神权政体观念（结四十至四十八），即神要藉着撒督家系的祭司统治以色列民，在主前520年透过哈该和撒迦利亚的工作，开始实行出来。这是被掳后初期生活的主要特色，并给予犹太群体一个

独特的性质。以斯拉的工作使神权政体成为犹太教的标准，自此之后，祭司更在国民生活中担当一个重要的角色。虽然以色列民在亚流基王朝是服在人的统治下，他们却寻求一个真正的王——大卫的后裔。这人——弥赛亚——将会是那和平之君，教会赎以色列，并使公平、公义和公正等古时之约的价值实现出来。

参“王、王权”1597。

审判

Judgment
shén pàn

在圣经中，审判这个观念与神的公义有着密切的关系。神在一切的关系中，都按照公正和道德行事。神创造的人类，是具有道德的，所以，他们能够对神在他们生命中所提出的公义要求，作出积极的回应。神的审判包括神对人每个行动表示同意或不同意，是神和人之间创造者与受造者的关系中，一种自然的结果。故审判可简单界定为神对人类行为的回应。作为创造者的神，亦必须是审判者。既然神是公正的，祂对每个人所作的事，就必然予以惩罚或奖励作为回应。人能够在道德上对神负责，这种素质在别的生物中是找不到的，这亦是按着神的形象而造的重要元素。照着神的形象被造，意味着神与人能够沟通，以致所有人都能够明白神的道德要求，并且愿意作出回应。人最初被造时，在神所赐下众多积极性的命令之外，包括婚姻、管理大地和享受伊甸园，还有一项消极性的命令，就是禁止吃某棵树的果子。违抗这条禁令，便要面对死亡的惩罚（创二16、17）。创世记第三章记载了神的第一次审判，便是对亚当的审判。由於他没有按照神所规定的道德守则生活，他便要面对死亡的刑罚（三17-19）。在一个纯粹技术上的意义来说，审判包括神对那些讨祂喜悦的行为表示赞许；然而，在较普遍的情况下，审判是从消极方面理解，就是神对那些触犯祂命令的人，施行惩罚。自从人类堕落后，人类一切行为，都在神的消极审判之下（罗二12）。

今生的审判

基督教的赎罪观，就是基督代替人的罪而受死，这建基於神要求人为自己的罪负责。神差派来赎罪的基督，甘愿将自己置於神的审判下，祂以人的身分接受神的惩罚（加三13）。故基督为罪受死，最能彰显神的审判。在基督被钉十字架时，作为审判者的神，临到基督的灵魂，对罪作出最完全的神性审判。

藉着圣灵在道中产生的信心，信徒与基督合而为一，於是避过神的审判，从刑罚中获得拯救（罗三22）。那些凭着信，分享基督的死所带来的益处的人，将站在那位神性的审判者面前，被判无罪；不但没有惩罚和报应，反而获享永生。耶稣论到那些相信祂的人，是已经通过审判，已经逃离死亡，并且已经进入永生（约五24）。

纵然基督已经代为赎罪，但每一个人——无论是信徒或非信徒，在现今的生命中，仍需为自己的罪承受某些后果。對於人类的每个行动，神都有相对的回应对应（罗二6）。保罗谈及良心，即使不认识真神的人，也会受到良心一连串的审判（罗二15）。

政府维持法纪，亦更公式地彰显着神性的审判。民事的司法纵使常是腐败的，仍是神所运用的一种途径，對於在今生有违法的事，进行暂时性的审判（罗十三1、2）。但神要审判的罪，并非只限於有害社会的公众罪行。

除了良心对甚至最私隐的罪进行指控外，人类每个行动都带有潜在的奖励或惩罚。在神所设立，尤其是在十诫和圣经其他部分详加解说的道德规范中生活，会带来今生某些实质的益处。在漠视道德律的情况下生活，会随着违法的事，带来相应的刑罚和困苦（加六7、8）。举例说，不肯工作便导致贫穷，放纵的生活会影响健康。某些活动带来本身的刑罚。可是，基督徒不可下结论，说某人生命中出现的灾祸，必然是神对某项罪所施行的审判。神可以使用某位基督徒生命中的灾难，来引导他达至永生的目标（彼前四12、13）。

由於人犯罪，整个创造都需受到审判，（创三17）。所有人的生命都一同败坏，

这正彰显着对源於亚当的罪，所施行的神性审判。即使普世败坏，神仍保持对它的主权，并且能够为着至终的目的，引导和控制它（罗八20）。故祂能使用灾难，来使基督徒的生命得益（罗八28）；然而，祂亦可以使用灾难，对那些仍蓄意犯罪，和那些拒绝让祂儿子耶稣基督救赎他们的罪的人，发出震怒。

最好以耶稣基督在末日的显现，来理解审判的最后和最终意义。那时候，信徒将有永生的印记，非信徒则被定罪。这个最后的审判，在某种情况下，会在某些人的今生中进行。导致在今生承受这可怖和不能逆转的审判，是因为人固执地抗拒神的救恩。这是违抗圣灵所引致的罪（太十二32）。那些可能已被定罪的人，就是那些曾经听过神给他们的特别信息，已经信服其真道，然而却坚拒这救恩的人。法老王曾经承认摩西是神的先知，却排斥他和他的信息，正是在今世接受从神而来最后和最终审判的一个上佳例子（出十20）。那些见过耶稣的神迹，却拒绝接受祂是弥赛亚的犹太人，亦可视为在今世便得到神最后审判的人（太十二22-32）。

透过战争和国家的兴亡，神对祂全体百姓进行集体审判。旧约圣经记载了国家和君王的兴亡。拒绝承认和敬拜真神，以及不遵从祂的律法，最终必带来国家的灭亡。在旧约中，尼尼微城和以色列的毁灭，以及新约中耶路撒冷的被毁，都表明神的愤怒临到那些抗拒救恩信息的所有百姓。公众对道德律的漠视，必然导致国家分裂，进而带来受邻国入侵的痛苦。所多玛和蛾摩拉的毁灭，就是在不道德的事情上纵欲的直接后果（犹7）。在这些国家灾难中丧命的基督徒，不应视为神对个人生命的审判。

最后审判

圣经除了提到死亡时的审判外，还有在末日的另一次审判。每个人在死时都要接受神对其生命的判决（路十六22、23）。基督徒对这一刻不会感到惧怕，因为他已经在基督耶稣里获判无罪，他死时，便与救主同在乐园里（路二十三43）。未信者当然惧怕死亡。由於他在今生拒绝神，神

在他死后亦永远拒绝他。

除了在死时的个人审判外，所有国家将会^{在耶稣面前接受审判}（太二十五31、32）。而所有在这审判者面前的人命运都已注定了。按照圣经的教导，这末日的审判根据行为的表现（二十五31-46），我们不应视这点为否定福音信仰原则（惟信心，却非行为，而与耶稣基督进入得救的关系。各人的信心，只有自己和神知道，其他人是一无所知的。行为便成为信心的证据。在末日，耶稣要在基督徒当中，指出那证明他们信心的行为。

神在人的今生进行审判，可以是有益处的，因为透过这些审判，祂呼唤人悔改。末日的审判将会是最后的；没有人再可以悔改，或改变他对神的想法。在那天，所有人都会承认神在基督耶稣里宣称的真理；可是，惟有那些在今生相信祂，又实行祂旨意的人，才获邀进入永生（太二十五34）。正如神对今生的审判是那么重要，在神末日的审判中，这重要性将更为明显。任何以为神正在我们的生活中进行最后审判，故永不会有末日审判的信念，基督徒都必须坚决摒弃。

实际的含义

基督徒过着积极而有信心的生活，知道耶稣已经为他们接受神的审判，所以他们已免去任何进一步的惩罚。与此同时，他们明白神审判一切的罪，包括基督徒的罪，若离开了基督，他们便会遭受从神而来的最严厉的刑罚。他们视今世的不幸和灾祸，是神对罪恶持续的不满。当祸患临到，基督徒便当把握这些机会，去探索自己的灵魂和悔改。虽然他们不准确知道末日临到的日期，但他们每天都预备自己，迎接最终的审判。

总结

审判的观念涵盖了人类整个历史——自人的墮落至末日。作为一位公义的审判者，祂视好与坏之间有着天渊之别，在毫无选择之下，祂只有对所有人每天的生活，尤其在人生的终结时，进行审判。神按祂的恩典，已经差派祂的儿子来承受我

们应得的惩罚；按他的怜悯，他延迟了末日的审判，以致我们能凭着在耶稣基督里的信心悔改（彼后三9）。创造、公义、律法、赦恩和赎罪这些观念，在神末日的审判中，将达至最高峰。

David P. Scaer

参“审判台”1321；“主再来”2354；“释义”213；“地狱”315；“最后审判”2375；“神的愤怒”1285。

参考书目：J.A. Baird, *The Justice of God in the Teaching of Jesus*; K. Barth, *Church Dogmatics II*, 733-81; D. Bonhoeffer, *Ethics*; R. Bultmann, *Theology of the NT*; L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*.

审判台

Judgment Seat
shén pàn tái

终有一天，人要站在这台前，向神交账，报告他的一生。

旧约

新约中有关神的审判的观念，皆源自旧约。在旧约中，神被视为全世界，尤其是祂的子民的审判者。

当亚伯拉罕为所多玛求情，他提到神是审判全地的主（创十八25）。摩西担任以色列人的审判官，正建基於人们相信神透过摩西进行审判。类似的关系，出现於神与士师之间，他们在征服应许之地后，带领以色列人。在耶弗他给亚捫王的信息中，明言这种对神的理解：“愿审判人的耶和華今日在以色列人和亚捫人中间判断是非。”（士十一-27）当神呼唤撒母耳，让他知道，祂将审判以利利的家。

神是祂百姓的审判者这观念，在诗篇和箴言中很常见。在诗篇九篇4节，大卫论及神说：“因你已经为我伸冤，为我辨屈；你坐在宝座上，按公义审判。”他继续补充说：“惟耶和華坐着为王，直到永远；他已经为审判设摆他的宝座。他要按公义审判世界，按正直判断万民。”（诗九7、8）以赛亚描述末日时，说神“必在列国中施行审判，为许多国民断定是非”（赛二4）。约珥论到神是列国的审判

者：“万民都当兴起，上到约沙法谷；因为我必坐在那里，审判四围的列国。”（珥三12）

新约

类似的经文，构成了新约理解神或基督的审判台的部分背景。审判台的意象，源於罗马政府的判决，是在一个平台或法官席上发出的，法官就在那里聆听和审议案件。所以，新约大部分经文，在提到耶稣或使徒保罗被带到一位统治者面前时，都有审判台的出现。例如，当彼拉多审讯耶稣，他就是坐在审判台上（太二十七19；参约十九13；徒十八12、16、17，二十五6、10、17）。

在新约中，有两段经文直接提及神或基督的审判台，那就是罗马书十四章10节和哥林多后书五章10节。在罗马书十四章10节中，保罗讲述教会内迫切的合一问题，合一的基础，乃在於以爱心接纳那些对基督徒生活中的信心果效持不同见解的人。保罗呼吁基督徒——无论是犹太人抑或外邦人，尽管大家对於食用某些食物或遵守某些节期，持不同的看法，但仍要彼此接纳。他提醒他们，所有人最终必站在神的审判台前，交代自己的生活方式。此外，既然神是审判者，基督徒便不应互相论断了。

在哥林多后书五章，保罗再次告诉哥林多的基督徒，为何要努力讨主喜悦：所有人必须在基督的审判台前，为本身的行为接受惩罚或奖赏。

故此，基督或神的审判台，表达了基督徒最终的责任。这带给基督徒一个特别的意义，便是在神面前，以管家职事来生活。在整部圣经中，有一个普遍的观念，明确地向基督徒表达，那就是神是审判者，至终每人必须在最后的审判里，站在神的面前。

Hovert K. Farrell

参“审判”1319；“主再来”2354；“最后审判”2375；“公堂/审判台/比玛”502。

笙 / 风笛 / 箫

Pipe

shēng / fēng dī / xiāo

参“音乐和乐器（玛殊路吉他、马甲）”

2125。

升 / 卡夫

Kab

shēng / kā fū

干量（干货的容积量度）单位，约等于1夸脱。

参“度量衡（卡夫）”354。

升 / 柯尼克斯

Choinix

shēng / kē nī kè sī

干量单位，稍多于1夸脱（启六6）。

参“度量衡（柯尼克斯）”354。

生命

Life

shēng mìng

从圣经的角度而言，生命的源头是永活的天父，藉着子（神在创造及救赎工作的中保）把生命带给渴求“真”生命的世人（参约六57）。

永活的天父

以色列及基督教的神，在万物之先是“永活的神”（耶十10；约五26）；与偶像相反（诗一三五15-17）。人（以及神）指着“永生的耶和華”起誓，态度十分确定（民十四21；撒十四39）。神是一切生命的源头（提前六13），祂在创造的时候，将“生气吹在”人里面，并且继续使人有生命（伯三十四14、15）。惟独神是赐予生命的（创十七16；出二十14），而且收取生命（创三22-24，六3；诗一〇四29；路十二20）。

凡有生命的，都可以活动；人是活泼的、有生气的主體。在新约中，这种看法受到希腊的二元论所修改（太二十七50；路八55）。动物也拥有这生命的“气息”（创一24，六17）。因此，宇宙万物的生命气息都是从神而来的（徒十七24-28）。

故此，生命是神圣的。当血流出，就是生命被“倾倒”，这导致有关血的禁忌（创九1-4；利十七14）。“含有”生命的血是属於神的，在献祭的仪式中，血洒在祭坛上（出二十四6）。那祭物的生命被接纳为赎罪的生命（利十七11）。流人的血及犯奸淫，都是死罪，因为二者皆冒犯了生命的神圣（创九5、6；利二十10；民三十五33）；因此产生以生命来为生命赎罪的观念（赛五十三；可十45）。

“因生命是属於神而尊崇生命”这一点，并不叫人免於危难。人生短暂如草，又如云雾、朝露和影子，是“没有长存的”（代上二十九15；伯七6、9；雅四13-16；彼前一24）；长寿是人所渴望的（创三十五29）。任何生命都是无价的，而且胜於死亡（传九4-6；太六25，十六26），因为阴间是个死寂的地方，它使人丧失感觉、希望或神的帮助（诗八十八3-12；对比创五24；王下二11）。自杀的情况，甚少出现（撒上三十一3、4）。后来，亦有人不同意生命是归於无有的（诗十六9-11；赛二十五8，二十六19；但十二2、3）。

与此同时，人若要增添寿数，可以藉着爱神和事奉神（申三十15-20；彼前38-12）、经历神的拯救（赛三十八16），以及神的赐福（太五3-12）。在两约之间时期，兴起了相信个人的复活，那是宗教挣扎的报偿（《马加比二书》七9、14、36），也是智慧（《所罗门智慧书》一12-15，三1-9，六15、16）或圣洁的赏赐（《昆兰社团守则》四6-8）。法利赛人承袭了这个盼望，拉比时常把“今生”和“来世”对比（来六5；林前十五19）。

基督是我们的生命

基督里那满溢及充满动力的生命，就在祂话语的权柄及其触摸所带来的能力中表明出来（太九18；可一27、41、42，五27-29）。祂是“生命的主”（徒三15，新英语译本作“那引往生命之路的主”），不断教导人如何得生命（太七14，二十五46；可八35-37，九43-47）。而且，祂从死里复活。祂的复活使祂成了“叫人活的灵”，具有“不朽生命”的大能（罗八

2: 林前十五45; 来七16)。基督可以使人的生命长存(彼前一3-5)。“基督是我们的生命”(西三4), 我们与基督连合, 就会找到“新生的样式”(罗六4), 并且是新造的人。从此我们不是为自己而活, 却是为祂而活(林后五15、17)。

约翰特别详细阐述基督是这个新生命的源头(约三14-16, 五21)。神的儿女从上头重生(一12, 三3、5), 因认识神及基督而已经享有这新生命(五24, 十七3; 约壹五11、12), 并且经过死亡, 是已经得到永生了(约十28, 十一26)。

这一切都是可能的, 因为由开始的时候, “生命在他里头”(约一4)。因此, 在天父里头的生命, 藉着子而流进世界里。子也照样“在自己有生命”, 并且按己意赐给人(约五26)。祂就是复活和生命(十一25, 十四6), 而且在使瘸子能走, 使死人复活及胜过死亡等事情上显明出来(五5-9, 十一43, 二十)。人仍然在死亡之中, 只因为他们不肯“来”“得生命”(五40; 参约壹三14)。

故此, 真正的生命是在基督里得着的(提前六19)。人活着实在是单靠神口里所出的话(太四4)。人若离开了神, 就是活着的死人(路九60; 罗七9-11; 弗二1-5, 四18; 提前五6)。人可以“承受”、“进入”生命, 或者是拒绝它。这条路是狭窄和不易走的(太七14; 可九43, 十17; 徒十三46; 罗一32); 但以灵魂的代价去换取安逸, 也不合算(可八34-37; 约十二25)。悔改(徒十一18)、相信(约三16)和受洗(罗六4), 能使人得着生命, 但这必须藉着基督(约二十31; 罗六23; 约壹五11)。

这生命是活在信靠、不再忧虑(路十二13-21)、笃信基督(加二20), 并且为祂而活的生活里(罗十四8)。对基督徒而言, “活着就是基督”, 肉体或人性方面的生命, 都坚定地服在圣灵之下(罗八1-13)。

这生命是丰盛的(约十10)、光明的(约八12)、自由和满足的(约十9)、得胜的(罗六6-14)、充满平安和喜乐的(罗五1-11)、永远不渴的(约四13、14, 七37、38), 以及永不朽坏的(约五24;

林前十五51-57)。

事实上, 福音包含了“这生命之道”(徒五20)。

R.E.O. White

参“永生”2146。

参考书目: J.G. Hoare, *Life in St John's Gospel*; H.D. McDonald, *The Christian View of Man*; H.W. Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*.

生命册

Book of Life

sheng ming ce

指天堂的记录。新约使用该语共7次: 腓立比书四章3节; 启示录三章5节, 十三章8节, 十七章8节, 二十章12节(此节共用两次), 二十一章27节。

基督徒对该语的理解本源自旧约, 如出埃及记三十二章32节; 诗篇八十七篇6节; 但以理书七章10节, 十二章1节; 玛拉基书三章16节等, 不论隐指或明言, 都一致肯定神有一册在手, 记录祂子民的忠信或悖逆, 就是天下万民的所言所行也有记录(参诗八十七6)。诗篇六十九篇28节中也有“生命册”一语, 不过所指的仅是地上的生命。但以理书七章10节和十二章1节, 以及玛拉基书三章16节均指出这一记录要在最后审判和世界末日时发挥作用: 册上所载之言行是每人在神审判时的凭据。路加福音十章20节和希伯来书十二章23节也反映了相同的思想, 两书虽未用“生命册”字样, 但假设了一份天堂的记录。保罗於腓立比书四章3节使用“生命册”一词, 藉此策励同工要积极盼望未来。

启示录提到“生命册”, 称这是一部天堂名录, 在地上备受迫害而又坚持信仰的基督徒, 均有记录於这“生命册”上。首先见於致撒狄教会书(启三5), 信内称升天的基督为“羔羊”, 是这生命册的执掌者(启十三8, 二十一7)。册上有名的人便有了进入圣城“新耶路撒冷”的资格(启二十15, 二十一27); 册上无名的人将在审判时遭到最后毁灭。启示录两次提及从“创世以来”便事记录在案(启十三8, 十七8), 显明神对其子民的

卷頤。

生命树

Tree of Life

shēng mìng shù

神安放在伊甸园中央的一棵树(创二8、9)。神吩咐亚当可以吃园子里任何一棵树的果子,就是不可吃分别善恶树的果子(二16、17)。亚当和夏娃不听从神的吩咐,吃了分别善恶树上的果子,之后,神便把他们逐出伊甸园,以免他们“又摘生命树的果子吃,就永远活着”(三22)。

创世记的故事暗示,神的原意是藉着生命树,给予亚当和夏娃一种神圣的象征,表征那与神相交,又倚靠神的生命。人的生命与其他动物不同,他们不但有肉身的生命,还有属灵的生命,在与神相交时,获得最深刻的意义。然而,只有遵从神的命令(创二17),人才可以完全拥有肉身的生命和完整的灵命。生命树果子的化学特性,似乎从未有任何能赐生命的实际效力,但由于神保证赐下恩典给使用这树的人,於是这树上的果子能赐生命。人背逆神的时候,便失去生命树所象征的恩典,也不能走近这富象征意义的生命树。

在创世记以外,“生命树”只见于箴言中,作者以这树象征人从不同途径,在生命中得着的丰盛。箴言三章18节指出,“她(智慧)与持守她(智慧)的作生命树”;“义人所结的果子就是生命树”(箴十一30);又指出一个成就了的盼望,就是“生命树”(十三12);最后提到:“温良的舌是生命树”(十五4)。

新约中只有启示录提及生命树(启二7,二十二2、14、19)。圣经在首尾部分,均出现一个乐园,生命树就见于其中。通往生命树的道路在创世记第三章给封闭了,而在启示录为相信神的人重开。这事乃由第二亚当——耶稣基督——成就。那些已用基督的血把衣裳洗净(参启七14),并透过基督的救赎得蒙赦罪的人,可得着权柄到生命树那里(启二十二14),不信仰的人则得不着。

参“分别善恶的树”415:“亚当”1839:“夏娃”1722:“伊甸/伊甸园”2000:“人的堕落”1197。

生殖崇拜

Fertility Cults

shēng zhī chóng bài

参“迦南神祇和宗教”719。

省长

Governor

shěng zhǎng

圣经中的名称,至少译自10个希伯来语的字根,以及5个希腊文字根。英文版本的翻译并不一致,而是使用不同的名衔,如“监督”、“官长”、“领袖”、“审判官”和“代管者”来翻译同一个希伯来字。在七十士译本(希腊文旧约),也有相类的情形。

省长是最高级的掌权者,有权辖管居民、地区,甚或两者都管。有时,等级和权力是因着他的官职而定;有时继承官职乃基于贵族的世系、财富、对公共事业的贡献等等。省长的权力一般是由君王授予的,因此,他是所管辖地区的代管者,就像约瑟(创四十二6)、基大利(耶四十五),但以理(但二48)和所罗巴伯(该一1),然而,希伯来文中有一指省长的词语,也可指“绝对的统治者”(书十二2,和合本作“王”),同时也指一个权力执行者。

旧约中最常用的名称,明显是亚甲人的用语,意指“地区的主”。这类省长一般依靠军队的力量来维持他们的管治(王下十八24;耶五十一23、28;尼二7)。波斯和希腊时代的地方总督,大多是行政省长。城邑的领袖在被掳之前,时常被称为“省长”(王上二十二26;代下三十四8;按:这两处经文在和合本作“邑宰”),诗篇二十二篇28节的作者用这名词描述神是祂百姓的君王。一个守殿官给先知耶利米带上枷,把他下在监里,钦定本称他为“省长”(耶二十一;和合本作“总管”),掌管军队的官吏,可能指挥一队或较多的兵团。以斯拉记二章63节和尼希米记七章65节都提到一特殊的名衔,和合本译作“省长”。

翻译希腊文也碰到很多问题。领导层不同的等级和功能,明显是使用不同的字代表;最明显的例子如“提督”(《马加比一书》十四47;林后十一32),他是君

王的代管着，而以另一个字指罗马的地方省质。这些省长在新约中也有提及（参太十18；路二2，三1；徒二十三24；彼前二14；和合本作“巡抚”），并负责在指定的地区维持法纪和秩序。在新约时代里，犹太省属叙利亚的省长管辖。



犹太巡抚(省长)本丢彼拉多建於希伯仑以北的水塘

圣餐/主餐

Lord's Supper, The
shèng cān / zhǔ cān

耶稣在被捕、受审及受死之前的几小时内，与祂的门徒一起分享的晚餐。这个跟饼和酒有关的仪式，基督徒其后称为“主餐”（林前十一20）、“擘饼”（徒二42、46，二十七）或“圣餐”（参林前十16；可十四23之“祝谢”在希腊文作“感恩”）。使徒保罗讲论他把“从主领受的”交给信

徒，那是关乎在“主耶稣被卖的那一夜”所设立的主餐。正如路加一样，保罗将主的吩咐告诉他的门徒：“要如此行，为的是纪念我。”（林前十一24、25）根据使徒行传二章的记载，早期的基督徒在开始教会生活的时候，是定期聚集一起“擘饼”的。

设立主餐的记载

主餐的设立记载在马太福音二十六章26至30节、马可福音十四章22至26节，以及路加福音二十二章14至20节。约翰福音十三章叙述耶稣与门徒分享最后晚餐，也记述了祂为门徒洗脚及与此有关的教导，但没有提及祂设立圣餐。有许多人认为主餐已在约翰福音第六章的教导中反映出来。他们随着喂饱五千人的神迹及耶稣说祂是“生命的粮”的教导，而有此种看法，但其可信性却令人质疑。哥林多前书十一章23至26节记载保罗叙述主餐的设立。在这段经文中，保罗的讲论是以“领受”及“传给”哥林多的信徒为题。

路加福音二十二章17及18节，提及耶稣把杯递给门徒的时候，同时也叫门徒“拿这个，大家分着喝”。耶稣在擘饼分给门徒之前，先把杯递给他们喝。在大多数早期的抄本中记载耶稣分了饼后，又再递杯给门徒。路加福音与其他福音书及保罗著作之间的差别，在此得着解释。可是，



传闻进行最后晚餐的马可楼

无论是两次的递杯，抑或是递饼和杯的次序不同，设立主餐的事实及意义都没有基本的分别。

设立主餐的时间

在符类福音及哥林多前书，一切有关最后晚餐（即设立主餐）的叙述，都是在耶稣被捕前几小时内发生的。在4卷福音书都提及耶稣对门徒说的话、对犹太说他会被他出卖，并对彼得提及他会怎样不认主。马太福音（二十六17-20）、马可福音（十四12-17）及路加福音（二十二7-14）都清楚说明，这顿最后的晚餐是由门徒预备的，并且是耶稣和门徒一起吃的逾越节筵席。约翰福音讲述那是发生在“逾越节筵席之前”，然后叙述耶稣在彼拉多面前受审时，那些犹太人领袖“不进衙门，恐怕染了污秽，不能吃逾越节的筵席”（约十三1，十八28）。

对于约翰福音跟其他福音书在这方面的差异，有人提出各种解释。举例说：不同团体的犹太人是在不同的时间守逾越节；或者在楼房吃的晚餐并非真的逾越节筵席，乃是在逾越节期间的团聚晚餐；又或许是由于特别的理由，耶稣故意选择在惯常的时间前庆祝逾越节。路加福音二十二章15节记录了耶稣的说话：“我很愿意在受害以先和你们吃这逾越节的筵席。”无论怎样解释福音书之间的分别，并且不论那最后的晚餐是在什么时候发生，它清楚含有逾越节筵席的重要意义。

因此，旧约中要遵守的逾越节筵席，便无可避免地和新约中要守的主餐相似。前者是以感谢的心回顾，纪念百姓因为神的作为而从埃及被救赎和释放出来，那是与献上逾越节的羊羔有关。后者也是以感谢的心回顾，纪念神藉着献上基督而为人带来的救赎，正如使徒保罗把二者连在一起说：“我们逾越节的羔羊基督已经被杀献祭了。”（林前五7）犹太人遵守逾越节，是为要盼望一个新的、更大的释放临到。耶稣在最后晚餐时说的话（路二十二16），提到“在神的国里”成就的逾越节。基督徒守主餐，是包含了盼望的。

设立主餐的说话和行动

最后晚餐及逾越节之间的关连，指出旧约背景对我们明白主餐的意义十分重要。对于了解耶稣在楼房上的说话和行动，这些旧约背景同样重要。

“这是我的身体。”

马太福音（二十六26）、马可福音（十四22）、路加福音（二十二17）和哥林多前书（十一23、24）描述耶稣拿起饼的行动，都是相近的。耶稣拿起饼来，感谢神，并且擘开。值得注意的是，在这3个相同的动作，在喂饱五千人及喂饱四千人的记载中，都有描述（可六41、八6）。根据有关最后晚餐的全部4个记载看来，耶稣所说的话就是“这是我的身体”。在天主教、正统教及其他复原教传统的信徒中，他们对这些说话的精确意思，都有着不同的理解。有一点是清楚不过的，就是在拿起饼来的行动中，体现了耶稣把自己的身体献出，在十字架上被擘开，为我们把生命献上，使我们可以在他里面并藉着他获得生命。哥林多前书十一章24节记述他说：“这是我的身体，为你们舍的”，有些早期抄本则是“为你们擘开”。

“你们应当如此行，为的是纪念我。”

这项明确的指示，只有在路加福音二十二章19节及哥林多前书十一章24节出现。有人反驳，认为其他福音书没有记载这些说话，就指出主耶稣在最后晚餐所作的行动，明确的目的不是要我们重复去做，作为基督教的圣礼。然而，当擘饼多年来成为教会生活的定期常规，福音书也写於此时。马太福音及马可福音的作者，可能认为无须用这些话来表达耶稣的意图；他们将之视为理所当然的事情。

有一点也必须提出，那就是在不同的基督教传统中，对这些话也有不同的解释。许多复原教的基督徒都把这些话理解为在圣餐之中，我们要存着感谢的心去回想基督对我们的爱，他更为我们舍弃自己的生命。在罗马天主教会中，“纪念”这个词被理解为在神面前的一种纪念仪式，象征基督在天父前被献上为祭。“如此行”解为“献上此”，甚至二世纪的基督徒作者，称圣餐为一个“祭礼”。复原

教基督徒普遍感到这种说法的危机。它能
 够解释或甚至否定圣经对基督为祭的解
 释，那就是基督只将自己一次献上，便成
 祭，并且足够永远赎去整个世界的
 全了一切，（参来七27，九12）。可是，现代许多
 罗马天主教的宣言，都强调基督在十架上
 所献的祭，是完全及完备的。与此同时，
 有许多复原教的学者，因为不想把对献祭
 的理解引进主餐中，便强调“纪念”不单
 只是回忆过往的行动。在圣经的理念中，
 “纪念”通常包含把过去所作的事或证明
 真实的事，在现今体现及挪用出来（例：
 诗九十八3，一〇六45，一一
 二6；赛五十七11）。然后，一个正确
 的人性反应，就是为到基督所作的事，并此
 事现在对我们的意义，“以颂赞为祭，献
 给神”（来十三15）。

“这是我立（新）约的血。”

轮到喝葡萄酒的时候，耶稣拿起杯
 来，祝谢了，便递给门徒，叫他们都喝了。
 在本质上，4段经文的记载都吻合。马太
 福音（二十六28）及马可福音（十四24）
 叙述耶稣所说的话是：“这是我立（新）
 约的血”。路加福音二十二章20节则说：
 “这杯是我血所立的新约，是为你们流
 出来的。”而哥林多前书十一章25节也有
 相似的记载。这与过往以献祭来立约的仪
 式有关，就如在出埃及地后，神与以色
 列人立约一样（出二十四1-8）。同时，
 此举也意味着新约中预言的盼望（耶三十
 一31-34）是应验在耶稣身上，就如希伯
 来书第八章和第九章所描述的一样。

“为多人流出来，使罪得赦。”

耶稣献上自己为祭，并在十架上受
 死，其意义是与逾越节及立约有关的。这
 也与以赛亚书五十三章受苦的人以自己
 “为赎罪祭”的叙述有关（第10节）。路
 加福音二十二章37节载有耶稣在楼房上
 宣告的话：“经上写着说：‘他被列在罪
 犯之中’，这话必应验在我身上。”这里
 的“经”，即以赛亚书五十三章12节，说
 道：“他将命倾倒，以致於死”，而且，
 “他却担当多人的罪”。当马可福音十四
 章24节提及耶稣的血是“为多人流出
 来的”，以及马太福音二十六章28节加上
 “使罪得赦”，便暗指以赛亚书提及的含

义了。

将来的盼望

虽然表达方式不同，但4个有关最后
 晚餐的记载，都是关乎将来的盼望。而这
 盼望跟圣餐的设立亦有关连。在马可福音
 十四章25节中，耶稣说：“我实在告诉
 你们，我不再喝这葡萄酒，直到我在神的
 国里喝新的那日子。”在马太福音二十六
 章29节，对于在将来再喝这葡萄酒的日子，
 是用另一个说法：“直到我在我父的国里
 同你们喝新的那日子”。在路加福音二十
 二章18节也有相似的话，那是“直等神
 的国来到”，而且在这以前的3节经文，
 提及关于“在神的国里”所应验的逾越节。
 这一切都可以理解为另一盼望的最终实
 现，那就是在旧约及后来的犹太启示著作
 中提到的内容，即是弥赛亚的筵席，以及
 以赛亚书二十五章6节提到在耶和华山上
 摆设的筵席。在哥林多前书十一章26节
 所说将来的盼望，也可算是明确地说明基
 督的再来，因为使徒保罗说：“你们每逢
 吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到
 他来。”

保罗的教导

保罗的教导就如福音书的教导一
 样。主餐的意义是清楚地包含了以感恩的
 心纪念基督献上的祭，那就是基督一次献
 上，便为世界的罪成了永远的赎罪祭，同
 时实现了主与祂的子民同在，并且期待将
 来的盼望。其他有关圣餐的教导，都记载
 於哥林多前书第十章及十一章之中。保罗
 的教导是由哥林多教会的实际情况而引发
 的。他们需要察觉拜偶像的危机，以及在
 基督徒的团契中潜藏的分裂，那包括穷
 人与富人的划分。

与基督相交

一同分享一个饼和饮一个杯，即是与
 基督有分，就如一起吃祭祀的饭餐，便
 意味着分享“鬼的筵席”（林前十21）。
 “我们所祝福的杯，岂不是同领基督的血
 吗？我们所擘开的饼，岂不是同领基督的
 身体吗？”（林前十16）“同领”这个词
 是由希腊文的 *koinōnia* 翻译而来，在新
 语是由希腊文的 *koinōnia* 翻译而来，在新
 约的经文中，时常以“相交”来提及这个
 字。当信徒守主餐，不单要纪念耶稣死前

所吃的最后晚餐，也要纪念耶稣在第一个复活节时向门徒显现，并且以擘饼来叫门徒认出祂来（路二十四30-35）。他们继续经历与基督一起的相交，知道祂是“昨日、今日、一直到永远，是一样的”（来十三8）。

以基督为粮

在基督教的两个圣礼中，洗礼是一次过的，而主餐则是重复施行的。在十字架上，基督一次献上生命，便承担了一切的罪，我们归向祂便得着生命——这是洗礼的表征。与此同时，我们所得着的生命，每一天都要在我们属灵的生活上得到滋养——圣餐就象征了这种定期以基督为粮的情况。哥林多前书十章3节和4节论述“灵食”及“灵水”，并且提到摩西时代在海和旷野里的事件，预示基督徒可以在基督里找到的东西。以色列人可以吃其中一些以动物为祭的祭品（林前十18）；而主餐在某些意义来说，是为基督徒而设的粮（参来十三9-12）。耶稣说：“我就是生命的粮”，并且说：“我的肉真是可吃的，我的血真是可喝的。”因此，我们看到约翰福音记载的内容（六35、55），与保罗有关主餐含义之讲论相近，表达基督徒真以基督为属灵生命之粮。

基督徒的合一

当耶稣和门徒在楼房上聚集的时候，就设立了主餐。马太福音及马可福音强调他们“都”喝这杯；路加福音记载耶稣说：“大家分着喝”。保罗更明确地带出他们一起相交的要义：“我们虽多，仍是一个饼，一个身体，因为我们都是分受这一个饼。”（林前十17）这包括与基督相交和信徒之间的彼此相交。哥林多前书十一章29节有这样的责备：“人吃喝，若不分辨是主的身体”，可能指基督徒是基督的“身体”。至少这章经文都是责备哥林多的基督徒在聚会时“分门别类”。“你们聚会的时候，算不得吃主的晚餐；因为吃的时候，各人先吃自己的饭，甚至这个饥饿，那个醉酒。……还是藐视神的教会，叫那没有的羞愧呢？”（林前十-20-22）换句话说，当基督徒在聚会的时候分门结党，所守的主餐便不合宜了。

忠心的誓约

最后，在哥林多前书中，保罗讲论吃主的筵席是表示效忠基督，而非非对偶像效忠。这一点是不可以妥协的。“你们不能喝主的杯又喝鬼的杯，不能吃主的筵席又吃鬼的筵席”，这样做会“惹主的愤怒”（林前十21、22）。吃主的筵席是表示对主委身、与主的民认同，并且献身於祂在这世上的事奉。

早期教会的礼仪

使徒行传记载了五旬节发生的事之后，在二章42节便叙述他们“都恒心遵守使徒的教训，彼此交接，擘饼，祈祷”。此外，“他们天天同心合意恒切地在殿里，且在家中擘饼，存着欢喜、诚实的心用饭”（徒二46）。有关这些经文及其背后的习俗，带来了两个问题。经文是否意味这些只是基督徒一起分享相交的饭餐呢？使徒行传二章46节似乎提及擘饼和用饭是两个分开的行动。但使徒行传二十章7节提到特罗亚的基督徒在“七日的第一日……聚会擘饼”，似乎清楚指出这是基督徒的敬拜聚会，而非只是一顿饭餐。由哥林多前书十章所见，又或许从犹太书12节提及的“爱席”，我们可以合理地推断，基督徒经常一起用饭和守主餐。第二个问题就是最早期的“擘饼”（例：在耶路撒冷的教会中），是否跟分饼和杯的礼仪不同？前者是回想门徒与复活主之间的相交，后者是特别纪念祂的死。没有直接的证据支持这种看法。福音书所见证的主餐包括擘饼和分享杯，以纪念基督的血“为多人流出来”的。我们也可以假定使徒保罗所承受、跟随及传给其他人的传统，可以追溯至他早年成为基督徒的时候，并且包括以擘饼和分享杯来“纪念”基督，宣扬主的死，直等到祂再来。

Francis Foulkes

参“饭餐的意义”385。

参考书目：G. Aulén, *Eucharist and Sacrifice*; W. Barclay, *The Lord's Supper*; O. Callmann, *Early Christian Worship*; A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the NT*; I. H. Marshall, *Last supper and Lord's Supper*; R. P. Martin, *Worship in the Early*

Church; M. Marty, *The Lord's Supper*, S. Mc Cormick Jr., *The Lord's Supper, a Biblical Interpretation*; E. Schweizer, *The Lord's Supper According to the NT*.

圣殿

Temple, The
shèng diàn

参“会幕，圣殿”596。

圣会

Convocation, Holy
shèng huì

“圣会”是古代以色列民於节期中举行，使人和殿成圣的降典盛会；会期内一切工作（备食除外）均停止，专心献祭敬拜神。圣会的举行，是要使全民圣洁，配在神前敬拜（利十九2）。

重大节期如赎罪日则必有圣会（利二十三27）。除酵节（逾越节）的首日和第七日必有圣会（出十二16；利二十三7、8）。五旬节、吹角节、住棚节也都要举行多日的圣会（利二十三21、24、35-37）。安息日也被视作圣会日（利二十三2-4）。

有人认为，以色列人在秋收节（即住棚节）特置圣会，是为了代替迦南原有的新年庆典。该节最后一日的圣会要隆重宣布神对一切邪恶势力和灾荒的伟大胜利，并以美食盛装来显示神的恩典。

除酵节期间当食除酵饼，并献燔祭、素祭、赎罪祭来清洗以色列民在神面前的罪（民二十八18-25）。圣会期间当停止工作，以便禁食、祈祷。吹角节的圣会（民二十九1）是要特别聆听神的宣谕。

希伯来文的“圣会”也含有宣读律法的时刻之意（尼八8），后来又专指圣经，其意谓圣经呼吁人民成为圣洁。

预言常以圣会喻指神应许之天国来降时的盛况（赛四5）。圣会期的安息及亲近神均象征一个大喜的日子，那时神要彰显权能、凯旋降临、胜过仇敌，并使其子民成圣。

参“以色列的节期”2062：“赎罪日”1478：“安息日”40。

圣洁

Holiness
shèng jié

神的主要属性，并祂的子民需要效法的素质。“圣洁”和“圣”在圣经中出现了超过900次之多。在旧约中，“圣”字的基本意思是“切割”、“分别”。所以，圣洁最基本的意义，是与不洁一刀两断，分别出来成为纯洁。

旧约

旧约形容神为圣洁，是指祂超然於被造世界之上，有全善的本性。神的圣洁表示祂和被造之物有绝对的分别，以主权、威严、权柄统管万有。诗篇（诗四十七8）和先知书（结三十九7）描述神的圣洁最为透彻，“圣洁”和以色列的神，有相同的意义。故圣经用“名为圣”（赛五十七15）、“圣者”（伯六10；赛四十三15）、“以色列的圣者”（诗八十九18；赛六十四14；耶五十29）等尊号，来称呼神。

在旧约里，神的圣洁表示祂和一切的邪恶、污秽隔绝（伯三十四10）。祂圣洁的本性，是道德完全的绝对标准（赛五16）。神的圣洁包括了超然的威严和本性的纯洁。诗篇九十九篇技巧地表达了这两个特点：1至3节描绘神超乎有限的和属地的之上，4至5节则强调祂与罪恶隔绝。

神在旧约要求祂的子民过圣洁的生活。神藉着摩西对以色列全会众说：“你们要圣洁，因为我耶和华你们的神是圣洁的”（利十九2）。旧约中，圣洁的命令是双重性的，一方面是外在的仪文，另一方面是内在的道德和灵性。旧约有关仪文方面的圣洁，由摩西五经指定，包括了在仪文上分别为圣，以便作神的工作。因此，祭司和利未人需要经过复杂的礼仪，分别为圣（出二十九）。拿细耳人的情况也是一样（民六1-21）——“拿细耳人”就是“分别者”的意思。先知如以利沙（王下四9）和耶利米（耶一5），也经过了分别为圣的步骤，才在以色列担任特殊的先知事工。

但旧约也关注到内在，那就是道德和灵性方面的圣洁。神呼吁照祂形象造成的人，在生命中培养祂本性的圣洁（利十九

2; 民十五40)。例如诗篇十五篇,便讨论到神在道德方面的要求。耶和華对“谁能住在你的圣山?”这问题的答案,是“行为正直、做事公义、心里说实话的人”(1、2节)。如此,以赛亚宣称神所救赎的民“为圣民,为耶和華的赎民”(赛六十二12)。

新约

在新约中,仪文方面的圣洁未被强调。耶稣时代的犹太教,凭人力寻求礼仪上的圣洁(可七1-13)。但在新约,圣洁的重点却在道德方面。随着圣灵的降临,初期教会了解到生命的圣洁是一个内在的实体,掌管着信徒对人对事思想和态度。

新约希腊文中和希伯来文“圣洁”相等的字眼,代表内心脱去了道德过犯,能与神绝对的良善,趋向一致。“敬虔”这个词,最能表达出在希腊文词汇中,对于“圣洁”的意思。另外又有一个希腊词语,反映旧约之中,对于圣洁的主要概念是:与世俗的事物分隔,专心于事奉神的工作。

由於旧约对神的描述,是新约作者的基本前提,使徒的著作便很少提到神的圣洁。耶稣教导门徒祷告时,肯定了神在道德上的完美。祂吩咐他们祈求神的名字能得着配得的尊崇:“愿你的名为圣”(太六9)。启示录又记载父神的全善,能配得出自以赛亚书那三重的称圣(参赛六13):“圣哉!圣哉!圣哉!主神是昔在、今在、以后永在的全能者”(启四8)。另一方面,路加则沿袭旧约的主要概念,从超然和威严的角度,思想神的圣洁。

新约同样强调耶稣的圣洁,路加(路一25,四34)、彼得(徒三14,四27、30)、希伯来书的作者(来七26)和约翰(启三7),都同时提说父和子的圣洁。

圣灵从神而来,启示祂圣洁的本性,又在这个世界成就祂的旨意;祂也是绝对的圣洁(太一18,三16,二十八19;路一15,四14)。“圣灵”这个常用的称号,强调三位一体之神中,第三位在道德方面的美善(约三5-8,十四16、17、26)。

新约又形容教会是圣洁的。使徒保罗

说,基督爱教会,为她而死“要用水藉着道把教会洗净,成为圣洁”(弗五26)。“洗净”和“成圣”这两个希腊动词的形态,表示保罗这样想,是因着基督的复活,祂“一次”(彼前三18)把自己的义归与教会(参林前六11)。彼得借用旧约的话,形容教会是圣洁的子民;教会是“圣洁的国度”,从不信的万国中分别出来,成圣归神(彼前二9;参出十九6)。

但新约最常谈论的,却是基督徒个人的圣洁。新约时常称呼基督的信徒为“圣徒”,因为罪人藉着信心得称为义,在神的眼中成为圣洁。得称为义的罪人,并非有完美的道德,只是神在审判台宣判信徒无罪而已。因此,哥林多的信徒虽为无数的罪行所困扰,但保罗仍然称呼这些犯了错的朋友为“在基督耶稣里成圣、蒙召作圣徒”的人(林前一2)。哥林多的信徒纵然有很多问题,但在基督里仍是“圣”的。

然而,新约也很注重基督徒在日常生活动之中,把圣洁实践出来。白白宣告信基督的人为义的神,也命令信徒在圣洁的生命上长进。在神的计划里,信主和在圣洁上长进,是不可分割的。

保罗劝勉罗马的信徒,“将肢体献给义作奴仆,以至於成圣”(罗六19)。希伯来书鼓励信徒“追求圣洁”,因为“非圣洁没有人能见主”(来十二14)。因此,基督徒的人生目标之一,应当是效法神道德的形象。所以保罗嘱咐以弗所的信徒要“穿上新人;这新人是照着神的形象造的,有真理的仁义和圣洁”(弗四24)。神给予信徒恩典的赏赐,就是使信徒得能“与神的性情有分”(彼后一4)的属灵力量。

Bruce A. Demarest

参“神的本体和属性”1277。

参考书目: O.R. Jones, *The Concept of Holiness*; S. Neill, *Christian Holiness*; R. Otto, *The Idea of the Holy*; J.C. Ryle, *Holiness*; S. Taylor, *Holy Living*; A.W. Tozer, *The Knowledge of the Holy*.

各於主后一世纪中叶写成了第一部书，而约翰於主后95年写完最后的启示录，即可知新约之成书是在主后一世纪的后50年间。全书作者约9位，除路加（路加福音和使徒行传的作者）以外，都是犹太人。作者们的身世各异，有渔夫、医生、税吏和宗教领袖。

作者

综览新旧两约，虽作者济济，情势殊异，且上下相隔1500年之遥，但全书显有一致的思想，这实在是件很奇异的事。在基督徒看来，这足以证明是神在监督这部神人合著的书，好使他的话可以不折不扣的传给人类。

主题

旧约和新约是一个启示的两个组成部分。旧约开始叙述人在地上的乐园；新约则以新天新地的异象为终。旧约记述人从无罪至于罪堕落，远离他们的神；新约则记信徒藉耶稣的牺牲而重获神的恩宠。旧约预言有教主将至，必教世人脱离罪恶的深渊；新约显明基督降世成就了救赎之工。旧约的祭祀，以祭牲的血暂时洗罪；新约指出基督以自己为更美的祭，终结了一切祭祀。旧约频频预言弥赛亚降世拯民之事；新约则详载众先知的预言，如何在那“亚伯拉罕的子孙”、“大卫的子孙”（太一1）耶稣基督的身上——应验。诚如奥古斯丁於1,500年前所说：“新约寓於旧约，旧约显於新约。”

参“创世记”248：“出埃及记”230：“利未记”887：“民数记”1049：“申命记”1269：“约书亚记”2249：“士师记”1460：“路得记”934：“撒母耳记上、下”1239：“列王纪上、下”906：“历代志上、下”873：“以斯拉记”2093：“尼希米记”1117：“以斯帖记”2097：“约伯记”2195：“诗篇”1393：“箴言”2277：“传道书”237：“雅歌”1807：“以赛亚书”2055：“耶利米书”1937：“耶利米哀歌”1934：“以西结书”2103：“但以理书”284：“何西阿书”566：“约珥书”2204：“阿摩司书”4：“俄巴底亚书”365：“约拿书”2237：“弥迦书”1009：“那鸿书”

1097：“哈巴谷书”530：“西番雅书”1662：“哈该书”536：“撒迦利亚书”1224：“玛拉基书”975：“马太福音”992：“马可福音”966：“路加福音”937：“约翰福音”2224：“使徒行传”1435：“马书”950：“哥林多前书”470：“哥林多后书”466：“加拉太书”700：“以弗所书”2021：“腓立比书”403：“歌罗西书”477：“帖撒罗尼迦前、后书”1575/1573：“提摩太前书”1569：“提摩太后书”1555：“提多书”1549：“腓利门书”406：“希伯来书”1646：“雅各书”1815：“彼得前书”132：“彼得后书”130：“约翰书信”2230：“犹大书”2154：“启示录”1170。

圣经的翻译

Bible, Translations of the
shèng jīng de fān yì

参“圣经的诠释”1335。

圣经的默示

Bible, Inspiration of the
shèng jīng de mò shì

神学术语，指神影响圣经作者，使他们能把神的启示用文字写出来。

早期教会尊奉旧约为神的默示，有两个主要原因：一是经文中常声明“神如此说”或“这是神说的”，加上旧约关于弥赛亚的预言又完全在耶稣身上得到了应验，对基督徒来说，这些预言显然是神自己的晓谕；二是耶稣对圣经的态度，他宣告旧约“是不能废的”（约十35；参路十六17）。耶稣喜爱旧约，并谨守旧约的重要信息，显明祂接纳旧约是神的话。耶稣既承认旧约是受圣灵感动而成（太二十二43），早期教会也确认旧约是神的启示及其历史真确性。

基督对旧约的观点，也成了显见于新约的观点；新约中满是旧约的引句或暗引旧约的话，常见的公式如：“经上说”、“经上记着说”、“神说”或“圣灵说”，显示新约作者把旧约视为神的话。

那么，新约的灵感又如何呢？首批传福音的人坚信他们所传的是出於神的“福音”（罗一16）。福音的信息先是经圣灵（徒一2）口授给使徒，后来又在圣灵的

引导下形诸於文字。当新约与旧约一起并称为圣经时，这名称蕴含的意义就是“神的话”。

新旧两约是互为一体的，基督徒视两约为一完整的神的启示。圣经的写成是出於神亲自的启示，形诸於文字，写成的文字可正确的称为神的话；神的启示被写成圣经。新约某些章节特别指出经文灵感的超然性，不过，圣经的灵感是整本圣经的特质。

灵感的本质

十九世纪中叶以前，教会对灵感的观点是一致的，即：神把圣经的话语赐给圣经的作者，使祂的启示无谬误并永恒地保存下来。主后二世纪，殉道者游斯丁称圣经为“神的话语”；四世纪弥撒的贵格利说圣经是“圣灵的声音”；十六和十七世纪的宗教改革家也赞同这些主张。但到了十九世纪后半期，由於进化思想风靡一时，以高等评鉴学研究圣经兴起，使一些神学家质疑字面灵感的传统概念。有人试图修改这个观念，也有人欲以新的灵感教义代替，容纳宗教进化的理论及同意旧约是不同资料拼合而成的说法。另也有神学家将灵感这一概念，从客观的神的话变成了人的主观经验，这经验可能出自某位宗教天才或某先知对真理的洞见，记载於圣经之内；这经验也可能是现今有人因圣经某些说话或信息感动，而宣称圣经是一本灵感的书。

这些大为歧异的观点，与圣经本身对其灵感的理解并不相合，因为“预言从来没有出於人意的，乃是人被圣灵感动说出神的话来”（彼后一21）。所以，据新约所言，旧约先知宣布的话都是由圣灵启示和控制的。先知所说的话不仅是他们自己的思想，也不是他们用自己的言语转述神旨，而是他们被圣灵驱使说出神的话。虽然这节经文特指先知的预言，但使徒彼得似是以前以圣灵在先知身上的工作，来强调整本圣经都是源出於神（参彼前一3-25）。神的灵也同样驱使保罗写作（参彼后三15）。不论是口传或写成文字的道，都是由圣灵光照人的心思，并监管整个过程。

据保罗所言，圣经是“神所默示的”（提后三16）。保罗所用“默示”一词，意谓“神吹入气息”，可见圣经决不是普通的写作；保罗的意思也不是说圣经“把圣灵呼出”。有一位神学家巴尔特（1886-1968）即认为圣经仅是一项宗教文献，能使读者感受神的同在。保罗的话却是说圣经是神主动的呼出气息所至，是神的作品。

在旧约，希伯来文“气息”一词在中文本中多译作“灵”（参创一2，六3；士三10，六34）。神的“气息”一语是指神的灵带着创造的大能出去（创一2，二7；伯三十三4；诗一〇四30）。这创造大能使人展开特殊的行动或具备特殊才能，从而完成神的旨意（出三十五30-35；民二十四2；士六34）。从整本旧约来看，神的气息或灵与预言有特别的连系（民二十四2；赛四十八16；珥二28；弥三8）。这些观察结果，可帮助我们明白保罗所谓“神呼出”一语的意义。诗人说：“诸天藉耶和华的命而造，万象藉他口中的气而成”（诗三十三6），同样，圣经乃藉着神呼出气息而成。

神发出祂的灵（诗一〇四30）作成了祂的创造大工；神将生气吹入人的鼻孔，“他就成了有灵的活人”（创二7）；同样，神藉着人呼出祂的话，成了圣经，带有神的思想；只有圣经才可教人得救之道及学习行义。

在整本旧约中，“灵”与“话”彼此的连系也十分重要，两者的关系就像神的“气息”与“声音”。声音就是把思想藉言语清晰地表达，而气息就是发声的力量。

新约指出神的气息，即促使神的话发出的媒介，就是圣灵。圣经与圣灵的关系十分密切，所以“圣灵有话”也就等於“经上记着说”（参来三7）。保罗说，他写给哥林多教会的话，“不是用人智慧所指教的语言，乃是用圣灵所指教的语言”（林前二10、13），进而他又指出，他正是用这“圣灵所指教的语言”，“将属灵的事讲与属灵的人”（林前二13）。至於圣灵使人明白圣经的过程，神学家一般称之为“光照”，而不是“灵感”。

圣经观点的演绎

接受圣经有关自身灵感的记载，可推演出两个观点：

完全灵感论

第一，圣经的灵感可说是“完全的”，意即完整、全部。这意思是说，神的气息吹在圣经所有的部分。完全灵感论与所谓“光照论”相对。“光照论”以为圣经的灵感只限于部分或只达至某程度。但圣灵的工作不会只限于某些经文或一部分特别的经文，而是达至整本圣经。完全灵感论也否定了所谓“洞见论”，因这些理论视圣经的灵感并没有任何超然的成分。

但完全灵感并不是说圣经中每一句话都是对的。例如约伯友人的谬见（参伯四十二7-9）、彼得的3次谎言（可十四66-72）、控诉犹太人的书信（拉四7-24）等。虽然也见载于圣经，但绝不是受圣灵感动的。圣经记载的说话是对或错，必须按上下文来评定。然而圣经作者记录这些说话，也是出于圣灵的感动，神要这些说话成为祂的启示的一部分。

字面灵感论

第二个推论是圣经灵感的范围包括圣经的用字。有神的灵感的圣经包含神所赐的字词。圣经是神圣的著作，灵感的功能在于人的内心影响人的思想和用字。历史上称这种观点为“字面灵感论”。这名称关注的是灵感的产物，实际所用的字词。圣灵也关注圣经的字词，因此，信徒对圣经可予以无限的信靠和倚赖。

然而，字面灵感论并不是直录式的或机械式的。早期教父因对圣经话语的高度敬仰，而持定圣经是直录的观点，但这并不足以作为灵感的立论基础。反对传统的灵感教义的人，往往把字面灵感等同于机械式的直录，并以此作为反对圣经灵感的理由。他们认为“字面”的意思，就是指圣经作者像速记员一样记下神的话，自己却不明白所记的意义。

今日福音派神学家主张“字面灵感”，并非着眼于灵感的方法，他们只强调圣灵的感动是达至圣经的用字。灵感的正确性质很难给予准确的解释，这个过程只能视为神的机密，是奥秘之事或神迹，除神以外，人是难以解释的。

“字面”一词确有含混之处，一些保守派学者也都承认这事实。大部分福音派神学家都认为，圣经的灵感为机械式的直录的观点应予以排斥。但他们仍保留“字面”一词，因这词最能表明圣灵对圣经作者的引导，甚至於他们的用字；因此，他们的话可完全接纳为圣灵的话（参王上十二8-16；尼八；诗一一九；耶二十五13；罗一2，三2、21，十六26）。

然而，圣经的话同时又是人的话，故可以说圣经是神人合著而成。圣经是人的作品可见于下列各方面，如写作的风格、历史观和文化背景等等。从心理学角度分析，圣经每书都是一位作者独特的文学创作；但从神学观点来看，圣经的内容无不是神的创造。摩西、众先知、耶稣基督、众使徒都以自己的话是出于神的。先知宣告神的话（耶一7；结二7）；耶稣的教训也是出于祂的父（约七16，十二49、50）；使徒也是以基督的名义吩咐信徒（帖后三6），并声称他们的教训有属天的权威（林前十四27），他们的教义也蒙圣灵所赐（林前二9-13）。

因此，完全和字面的灵感观就是主张圣灵以独特和无可比拟的方法，与圣经作者同工，使他们成为神真理无谬误的传递人；因此，圣经也可说是神无谬误的话。圣经——正如耶稣基督一样——神人的成分合为不可分的完整一体，满有动力。圣经的语言是人的语言，信息是神的信息。圣经作者在写作的过程中不是消极的，他们是神的代笔人，不是无生命的笔。写作的结果确保神是圣经的主要作者，整本圣经可正确的称为神的话。

结论

灵感的定义就是神施于圣经作者的直接影响，使他们虽仍维持自我的存在，却受了圣灵的感动、眷顾和引导，以致他们写成的作品确为神的话。奥古斯丁称圣经为全能的神致受造者的信；马丁路德（1483-1546）说：“除了圣经，还可以在何处找到神的话呢？”威斯敏斯特信仰问答（1674）断言圣经既是出于神，“就该予以接纳，因为这是神的话”。福音派基督徒持定圣经是绝对可信、全然可靠的。

因圣经是出於神的灵感。

H.D. McDonald

参“圣经的权威”1341：“启示”1168。

参考书目：P. Achtemeier, *The Inspiration of the Scripture*; C.H. Dodd, *The Authority of the Bible*; N. Geisler(ed), *Inerrancy*; C.F.H. Henry, *God, Revelation and Authority*, 6 vols.; H.D. McDonald, *Theories of Revelation*; J. Orr, *Revelation and Inspiration*; R. Preus, *The Inspiration of Scripture*; B.B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*; E.J. Young, *Thy Word Is Truth*.

圣经的诠释

Bible Interpretation of the

shèng jīng de quán shì

神学上称揭示经文意义的工作为诠释。“诠释”就是阐明一段语言或文字的意义，用别的话来述明其真义。“诠释”的同义词可以是“解释”或“翻译”。一个通晓两种语言的人从旁将演说者的话，翻译为另一种语言，此人通称为“传译员”。福音派基督徒视诠释圣经为最重要的任务，因为圣经是神的话。创世主亲自向受造者启示祂自己和祂对受造者的旨意，这是人类最重要的信息。

大多数人都会感觉到，即使人与人之间，要达致“有意义”的沟通并不容易。两个同操一种语言的人，甚至生活在同一个家庭中，在语言交流上都难免会出现误会和曲解。语言意义的幅度甚大，就以一个极简单的“早”字为例，在不同的上下文意中可有很不同的含义。“晚餐早开”是指把原本6时30分的晚餐提前在5时30分吃；“提早退休”是指60岁退休，不要等到65岁；“早期美国款式”是指一种家具的类别，而“早青铜时代”是指一个考古学的时期，两者相差达4,000年。现代所用的“物理学”一词，在莎士比亚时代的英语中，却是指泻药或解毒剂。

诠释圣经将面对这些语言学的难题，这些难题往往十分棘手。圣经的性质有别於其他文献典籍，所以诠释圣经所遇到的困难，远远超乎翻译另一种语文，或是解释一种古代文化。圣经包罗数十卷著作，

先后时代之差距在1,500年以上，各书作者又笔法迥异，写作背景也各不相同。圣经本身的宣称及使人惊讶的一致性，使基督徒深信圣经是用人的语言记录的神的话。诠释者不过是有限而会犯错的人，必须从神的观点来看圣经，尽管经文是由另一位有限的人所写下。

多年来，专心钻研“释经学”（源於希腊文“诠释”一词）的学者归纳、制定了诠释圣经的若干准则。研究圣经的人可透过“释经性”的圣经注释，看见这些学者怎样运用这些准则，“释经”（源於希腊文“解释”一词）是诠释的一种。诠释的工作是漫无止境的，其一是因为考古新发现与日俱增，使我们对经文有新的认识；其二是人对事物的认知转变，不断的发出新问题。这样再三的诠释经文，可消除或修正一些诠释上的谬误，以免把自己的见解混进经文里面（学者称此为“读进法”）。

圣经学者对圣经大体的意义固然是一致的，但在某些章节的诠释上有时却意见纷纭。在教会史中，学者们就诠释的基本原则曾有激烈的争论。早期教父有亚历山太派（埃及），因受希腊哲学的影响而主张以寓意释经法为主。他们不顾经文字面直接的含义，而着意追索字面背后的“属灵意义”，以为这才是神的真意。亚历山太派学者思索圣经意义的方法，就是想象神究竟想传达什么信息。这种凭想象的诠释层见迭出，至中世纪该派的影响遍及西方教会，竟达到荒诞不经的地步。早期教父也有安提阿派（叙利亚），虽然没有完全排拒寓意诠释法，但也较留意圣经用词的本义。不过安提阿派却不如亚历山太派对中世纪经院神学影响之大；在他们垄断之下，圣经许多章节的字面和历史意义一直笼罩在神秘诠释的迷雾中，竟越千年之久。

十六世纪的宗教改革运动，才使教会再度重视圣经的话是神直接的信息。改革派神学家强调研究希伯来和希腊语法，以及研究古代近东历史，视此为理解圣经最适切的工具。同时，他们力主圣经是“意义明朗的”（源於拉丁文“透明的”一词），这便是说，一般有知识的读者，只要像阅

读普通文献一样，并以谦卑的态度求圣灵引导明白神默示的话，都可以明白圣经的意义。这就是基督徒对诠释圣经这任务所应持的基本观念。

诠释圣经有两个基本步骤。首先当问：“经文对作者或讲者和最先的听众或读者，有什么意义？”其次当问：“该段经文对今天的读者又有什么意义？”诠释者第一个任务是设身处地，设想原作者及读者当时的处境，再从整本圣经的亮光来理解经文的意义。诠释者第二个任务是阐明该段经文在现今处境下的意义。每个时代的诠释者都当谨遵这两个步骤。

有些基督徒往往急于引申某段经文对现代人的意义，而忽略经文的本义；也有些基督徒只着意研究旧约时代的处境而无视耶稣的生、死、复活带来极大的改变：“我们……靠耶稣基督只一次献上他的身体，就得以成圣……这些罪过既已赦免，就不用再为罪献祭了。”（来十10、18）

整本圣经的脉络显示耶稣为罪献祭的终极性，祂创立了神的新子民（指凡承认耶稣为弥赛亚的犹太人和外邦人）。旧约对以色列人所作的许多应许在新约中都应验，在神的新子民，即教会身上。由於圣经本身的演变，所以，诠释的两个步骤必须同样着重。至於从圣经时代恰如其分地转入现代，则需要仔细研究、虔诚祷告、谦卑依靠圣灵的引领。我们绝不可以增删神的旨意。

回到历史

圣经写成的1,500年间，文化与政治环境变迁极大，有时变化之速是难以想象的。如使徒保罗在雅典传道时所经历的环境（徒十七15-34），与略后几年在耶路撒冷所遭遇者（徒二十一17至二十三30），已全然不同。所以，读者必须注意中东历史的变化。

历史和文化

历史的记述永不会包罗一切发生的事，编著者只从某一群人在某一个时期中的遭遇，选择某些事件。选择的事件可帮助读者了解这群人与他们周围的人不同的地方在哪里。历史可揭示某些民族的强处和弱点，也揭示了它们兴亡的原因。但圣

经的历史并不仅是集中在人的身上，圣经的历史是以神为中心的。圣经的作者记述神在历史中显彰祂自己，透过拣选以色列人达成祂的工作。祂直接的与个别的以色列人沟通，指派他们作祂的仆人，把以色列人蒙福和受审的因由向他们宣告。最后，神藉着耶稣基督入世为人，亲身经历人类的苦难。

圣经的观点是只有一位神，只有一位神的子民，只有一个历史。神的仆人记述历史，必定看见神在历史中的主宰大能。现代世俗历史学者无视或否认神在人类历史上的角色，圣经的诠释者必须像圣经作者一样的看历史：神在历史某时、空、事件中，向人类显示了祂自己。

要明白圣经作者的本意，就当了解作者的文化模式。文化包括人类的风俗习惯、典章制度、文学艺术、产品与工具等等，就是人类创造和运用的一切事物。从一个特定时代的文化可以看出该时代的人崇尚什么。例如，研究人类在享乐、酗酒、兵器等方面的开销，便可大体窥见该民族的喜好和风尚是什么。研究一个民族的工作，他们的作成品，往往要比仅知道他们的说话会得悉更多真实情况。

语文结构

语言是民族生活的重要部分。旧约各书主要以希伯来文写成，仅少数章节使用了亚兰文（创三十一47；拉四8至六18；七12-26；耶十11；但二4至七28）。新约各书是用希腊文写成。每一种语言都有其独特的结构和语法，必须熟练掌握后，才能对原文的理解和翻译准确无误。希伯来、亚兰、希腊3种语文的词汇、句式极丰富，在翻译时极易丧失这优点。

圣经原文（尤其是希腊文圣经）好用长句、复句，翻译时为求易读易明，往往需化整为零。至於意译圣经，更趋于简化，结果牺牲了原文意思间的某些联系。只是本中独立、完整的句子，可能在原文只是连於一主要动词的一串辅助句子。今天，研读圣经的人可利用多种优秀译文对照研读，也可参照一些翻译严谨的意译本（前者如新美国标准译本或修订标准译本等，后者如当代圣经或菲立斯新英语新约译本等），对圣经原文的字面意义也可有清晰

的认识。除此之外，尚可参阅各种圣经注释，以助我们明白两种译本何以在某段的处理上会有差异。

上下文理

上下文理不仅是指与某段文字直接联系的上下文；为了正确诠释某段文字，除了仔细阅读上下文之外，还要思考全书的脉络。但以理书为例，较广阔的上下文脉络，但以理生平中的不同阶段，历经意就包括但以理生平中的种种事件、异梦、异象及其他事情。要了解其中一部分必须先熟悉全书的内容。从但以理书中抽出某句话而断章取义，并应用在今日的境况，似乎甚有意义；但若按但以理全书的脉络仔细研读这句话，可能发现这满有意义的当代诠释，并非但以理的本意。罔顾上下文意将更容易犯上把自己见解读进经文的谬误；不仅是一般读者，就是圣经学者、神学教师和牧师，如果仓猝行事或因以圣经迁就一己之成见，都会犯上读进自己见解的谬误。

分辨直述和喻意

虽然圣经使用一般人的语言，但它的主旨并非一般性的内容。它提及人类对神的叛逆，以及离开神的人如何与神和好。它牵涉的范围：神、罪、救赎等，使人类语言的表达能力受到极大的挑战。

直述和喻意的含义

所谓“直述”，就是使用惯常、社会大众公认的意义。例如：“农夫耕田”，“耕田”就是直述，意即农夫翻土，预备播种。但如果说一个人在学业上或工作上努力“耕耘”，“耕耘”一词就是喻意。农夫、学生、执业者都要辛劳工作，破除阻力。“耕田”或在事业上“耕耘”，两者都是真实的事。喻意性的表达是取了一个一般、惯常的用语，套用在不同的范畴中。引用圣经的一个例子，一世纪一个惯常的用语是把奴隶“买赎”回来，圣经就借来说神“买赎”祂的子民脱离罪恶。罪被拟人化，它把人陷於奴役或捆绑之中。神买赎人脱离这奴役，就是说当人转向信靠祂时，祂就使人得以自由。

对诠释圣经的很多不同看法，归根究底的问题是：经文的直述程度究竟有多

少？约翰描述耶稣受洗时，圣灵如同鸽子从天上降到祂身上（约一32）。他的意思是否圣灵降下，就像一只鸽子从天上飞下来呢？抑或他说圣灵取了一只雀鸟的形象，真实的落在耶稣身上呢？又或者他有完全不同的含义呢？通常上下文已提供足够的线索，帮助读者清楚的分辨；但有时却扑朔迷离，可有不同的诠释。

修辞法简论

普通文学中习用的修辞方式多可见於圣经，比喻就是其一。比喻又有明喻和隐喻之分，明喻常使用“如”、“像”、“若”等词；隐喻则是直接的比喻，例如：“看哪，神的羔羊”（约一29）。以赛亚书一段为人熟悉的经文（赛四十六-8；参雅一10、11；彼前一24、25），就同时使用了明喻和隐喻：

凡有血气的
尽都如草，
他的美容
都像野地的花；
草必枯干，
花必凋残……

最后的两句隐喻：“草必枯干，花必凋残”，很能表现修辞的威力。希伯来语惯以“有血气的”一词代表人。一个人不管如何活泼、美丽（如“野地的花”），也终要年衰力竭，最后更不免一死。这段经文利用明喻、隐喻，把人生的趋势说得淋漓尽致，生动易记，远胜任何的描述。

圣经描写神，常比拟为人的形象和动作，或比拟人的情绪、情感和感觉。圣经使用的隐喻，提到神的“耳”、“口”、“手”、“指头”（诗八3；赛五十五11、五十九1），又描述神“发怒”（申一37，四21）和“嫉妒”（出二十5；申五9）。然而这些比喻并不意味着神的“发怒”和“嫉妒”，就是人所表现的那种怒气和妒忌。人的情绪受罪恶、无知和软弱所支配，人也无力保持内心情感的平衡。

神是完全不受人体各种器官或心理活动的制约。然而神能“听”，能“言”，能“行动”。圣经说神怜悯罪人，却痛恨罪人和人的罪。当神所创造的人背离祂，崇拜偶像，自甘堕落时，神真有切肤痛心之感。拟人法的隐喻是人去明白神的一个

重要途径，但我们决不可受字面的意义局限。神不会像人一样的呼吸，祂也不会不能控制情绪。

耶稣曾说：“你们这些瞎眼领路的，蚊虫你们就滤出来，骆驼你们倒吞下去。”（太二十三24）显然，耶稣在这里使用了夸张法。耶稣此说，是指明法利赛人和文士如何在细务琐事上吹毛求疵，却罔顾属灵大事。

耶稣又说：“骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢！”（太十九24）那么，耶稣在这里是不是也用了夸张法呢？很多富有的基督徒真巴不得答案如是！耶稣是否夸大地指出富有的人往往信财胜于信神，意在强调对神的真诚信仰是进天国的必要条件？抑或耶稣如实地指出，财主进天国是根本不可能的？下文记述耶稣因门徒对此话十分震惊，便又补充说：“在人这是不能的，在神凡事都能。”（太十九23、25、26）

修辞法续论

明喻的延伸就成了“喻道故事”（圣经简称为“比喻”），隐喻的延伸就成了“寓言”。路加福音十五章1至7节记载法利赛人和文士指摘耶稣接待罪人，并与他们同桌吃饭（路十五2），为此耶稣便讲了一个牧人寻回迷羊的比喻。耶稣指出，天使因罪人悔改而喜悦，恰如牧人找回失羊的心情一样。好牧人也被用作寓意，耶稣需要解释其中含义（约十1-18）。寓言和比喻不同，比喻只有一个题旨，但寓言可包含几方面的比拟。如上述好牧人的寓言中，耶稣至少用了4个比拟：（1）以牧人比拟基督；（2）以门比拟基督；（3）比拟耶稣为人（羊）舍命；（4）以羊群比拟在一个牧者看顾之下的信徒群体。

寓言中某些素材可代表一些特殊事物，但若以一历史事件寓意其他事物，则可能并不适切。旧约的会幕是寓意诠释最喜用的素材。例如会幕中有精金制造的7头灯台（出二十五31-40），是祭司在会幕工作时的光源。在现代寓意诠释者手上，灯台上的7盏明灯用来代表圣灵，灯柱代表耶稣基督。诠释者意在说明基督的工作，是圣灵在教会彰显的基础。其实无须寓意於这些实物，只须说明每种器物在

会幕中的功用，然后指出基督的大工在新约中何等不同及大有功效。新约诚然也常用旧约事物作象征（例：会幕），但不会采寓意解释。任何不顾旧约意义的高意解释，对神在旧约中的信息并不公允。

预表

预表就是新约举出旧约某人、某事、某物，与新约某人、某事、某物两者之间相似的地方。有时於一例之中可见两个相似之处。神晓谕大卫说，他将有一个后裔（所罗门）为神建立圣殿（撒下七12、13）。神提及所罗门说：“我要作他的父，他要作我的儿子。”（撒下七14）希伯来书的作者以此预表耶稣基督。希伯来书一章3节指出，神从未向任何天使如此说话。儿子的名分是这个预表所强调的。所罗门是神呼召的儿子，要接续其父大卫的王位；耶稣则是神的独生子，两者都被称为“儿子”。预表是一种用作比较的象征性文字，细心的释经家不难发现，用作比较的两者一先一后都是历史事实。不过，用作比较的两者也有显著的分别。神提及所罗门说：“他若犯了罪，我必用人的杖责打他，用人的鞭责罚他”（撒下七14）；然而耶稣基督却迥然不同：祂从不犯罪，口里也从无诡诈（彼前二22）。

象征、寓意性行动、启示文学

但以理书和启示录，以及很多旧约经文，特别在先知书中，都充满象征。所谓象征，是以某些事物或事情暗示而不明确说出真实的含义。但以理为尼布甲尼撒解梦，描述王梦见的大像的头、胸、臂膀、肚腹、腿、脚各由不同的金属造成。经但以理解释之后，每部分的意义才得明白（但二）。

启示录提及两兽，一出自海，一出自地（启十三）；又提及象征世界帝国耶路撒冷的大淫妇（在约翰当时指罗马，参启十七1-18；尤见于第18节）；大淫妇胯下的怪兽既象征世界帝国之王，也象征世界帝国本身。经文本身也提示了象征的意义（例：启十七）。这些象征看似怪诞，但从人类历史的经验观之，人类政府类似野兽行径的表现不是昭然若揭的事实么？

启示录也称为约翰的启示。启示文学是主前200年到主后300年间，犹太作家

39种重要圣经英语译本

中文名称	英译本名称	简称	出版年代*	英译者
英王钦定本	The King James Version (The Authorized Version)	KJV(AV)	1611	54位英国学者
新旧约全书修正通用本	The Holy Bible, Containing the Old and New Testaments, in the Common Version, with Amendments of the Language		1833	Noah Webster
圣经直译本	A Literal Translation of the Bible		1863	Robert Young
英语修订本	The English Revised Version	RV	1881/85	54位英国学者
圣经原文新译	The Holy Scriptures: A New Translation From the Original Languages		1871/90	John Nelson Darby
新约二十世纪本	The Twentieth Century New Testament	TCNT	1898/1901	3位学者和32位信徒
美国标准本	The American Standard Version	ASV	1901	30位美国学者
显明圣经译本	The Emphasized Bible		1872/1902	Joseph Bryant Rotherham
新约现代语译本	The New Testament in Modern Speech	Wey	1903	Richard Francis Weymouth
圣经新译本	The Bible: A New Translation	Mof	1913/24	James Moffatt
圣经全书美国译本	The Complete Bible: An American Translation	AmT	1923/35	E. J. Goodspeed, J. M. P. Smith 及3位助手
通言新约	The New Testament: A Translation in the Language of the People	Wms	1937	Charles B. Williams
修正标准本	The Revised Standard Version	RSV	1946/52	32位美国学者
现代英语新约	The New Testament in Modern English	PNT	1947/58	J. B. Philips
伯克曼现代英语圣经	The Holy Bible: The Berkeley Version in Modern English		1945/59	Gerrit Verkuyl 及另20位学者
武加大英语译本	The Holy Bible: A Translation From the Latin Vulgate in Light of the Hebrew and Greek Original	Knox	1944/49	Ronald A. Knox
东方古卷译本	The Holy Bible From Ancient Eastern Manuscripts		1933/57	George M. Lamsa
天主教公用圣经	The Confraternity Edition of the Challoner-Rheims		1950/60	罗马天主教学者
圣经新世界译本	The New World Translation of the Holy Scriptures	NWT	1950/60	新世界圣经翻译委员会
新约详译本	The New Testament: An Expanded Translation		1956/61	Kenneth S. Wuest
新约浅易译本	The Simplified New Testament		1961	Olaf M. Norlie
犹太圣经	The Tanakh	NJPS	1962/82	14位犹太学者
圣经释译本	The Amplified Bible	AB	1958/65	Frances E. Siemert 及另12位学者

中文名称	英译本名称	简称	出版年代*	英译者
耶路撒冷圣经	The Jerusalem Bible	JB	1966	28位罗马天主教学者 3位学者
现代语圣经	The Modern Language Bible	MLB	1969	
巴克莱氏新约	The Barclay New Testament		1968/69	William Barclay
新英语圣经	The New English Bible	NEB	1961/70	C.H. Dodd 及另9位学者 50位学者 58位学者
新美国圣经	The New American Bible	NAB	1970	
新美国标准圣经	The New American Standard Bible	NASB	1963/71	
当代圣经	The Living Bible Paraphrased	LB	1962/71	Kenneth N. Taylor
现代英语圣经	The Good News Bible (Today's English Version)	GNB(TEV)	1966/76	Rober G. Bratcher 及另6位学者
今语圣经美国译本	The Holy Bible in the Language of Today: An American Translation	Beck	1976	William F. Beck
新国际版圣经	The New International Version	NIV	1973/78	115位学者
日常英语新约	The New Testament in Everyday English		1979	Jay E. Adams
英王钦定本第二版	The King James II Version	KJII	1979	Jay P. Green, Sr.
新钦定本圣经	The New King James Version	NKJB	1979/82	130位学者
读者文摘版圣经	The Reader's Digest Bible		1982	Bruce M. Metzger 等
新世纪本圣经	The Word: New Century Version	NCV	1983/86	21位学者
圣经简易读本	The Holy Bible: Easy-to-Read Version		1978/87	世界圣经翻译中心

*注：如遇两个日期，前者显示新约或著作先前部分的出版日期；而后者则是完成整本著作的日期。

和早期基督教作家所创的一种文学著作，专以象征笔法来描写邪恶的势力，以及邪恶带来的混乱和灾难，结果又如何被神的大能战胜。

预言

圣经“预言”一语本有两个含义：第一是召唤人过圣洁的生活，弃绝偶像崇拜和自我中心主义而归服於神，与神和好；第二是预言福祸——遵从神者必蒙福，悖逆者必遭祸。今日不少预言家只专注于预告未来，而忽略了预言另一重要任务，即宣告神要人归义的心意。

以赛亚书第一章一开始，就记述先知呼吁以色列民弃罪归神，并预言神的惩罚和赐福。故此，预言从根本上说，就是指这种先知讲道，其中颇多象征语句。圣经从没有为满足人们对未来的好奇心而发出

预言。通常圣经不会对未来作出仔细的预言。耶稣升天前，曾被门徒问及神复兴以色列国的日子。耶稣回答说：“父凭着自己的权柄所定的时候、日期，不是你们可以知道的。”（徒一7）预告未来的预言已足够显示未来所发生的一切，全在神的掌握之中。神清楚地知道历史的走向，因一切全在祂的引领和执掌之下。至於其余的细节则仍向人隐藏，未来历史的蓝图，只有神知道。

创世和终局的描述

我们所知的创世种种，仅是神欲向我们显示的那些资料。不仅是创世记一至三章，全部旧约和新约也都肯定万有皆神所创。然而，圣经却没有回答“如何创造”的问题；这些问题是现代科学家关注的题目。我们只能按圣经所记，去看创世的经

过和历史的终局，这才是合乎圣经的看法。虽然圣经采用象征性的文字（也有用直述性文字），来描述历史的创始和终结，这些描述都是真实的事件。鉴于圣经提供的细节不多，谁也不能说有一幅完整的图画。人不可以用艺术家的想象力，妄图推想起初或将来的情景；但人仍可以为着圣经忠实的描述（尽管并非完全）而感谢神。

诗歌

旧约极大部分是诗歌体，诗歌是一种具有节奏韵律的文字形式；语言的凝练、生动、优美、有力，是诗歌的重要特点。英语诗一般讲究音韵，间亦有分行押韵；但希伯来诗不太重音韵，而更注意语义的对仗。诗最难译，因为译意及韵律两者很难两全其美。试以下面4行希伯来诗为例：

牛认识主人，

驴（认识）主人的槽；

以色列却不认识，

我的民却不留意。（赛一3）

这4行诗的平行体是显而易见的，这是希伯来诗歌的主要特点。这诗以两行为一组，两行的意思是相同的，这称作“同义平行”。第一行提出一个意念，第二行再用不同的字词重复这个意念。在第一组的平行句中，动词没有重复（原文）。第一行用了3个单元，第二行用了2个单元，这韵称 $\frac{1}{2}$ 。在第二组平行句中，每行都用了2个单元，这韵律是 $\frac{2}{2}$ 。第三及第四行也是“同义平行”。

读者若不注意，会忽略形式与意义的联系。诗的形式结构连同语言，都是诗的组成部分。诗的形式不但含有意思，且能唤起读者对语言的形象、声韵和意境的留意。故此，我们认为圣经的诗若能分行排印，可保持原文风貌、突出与散文有别的诗体。

读圣经的诗，最好朗诵。读者可以感受作者如何用优美的诗歌语言，表达他严谨的思想架构，更能触摸作者的风格。这也是诠释圣经重要的一步：探究作者本意和首批读者的反应。

结论

诠释圣经的工作是永无止境的。基督徒必须不断努力追寻更准确地了解圣经，

并使之适用于今世。

神学多致力于把圣经对某主题的教训集合、浓缩的阐述。很多基督徒只单纯的接受教会的教导；惟有那些自己用心研读圣经，仔细实行诠释圣经的两个步骤，方能对基督教的基本信仰有更深入的理解。如果圣经研究使人对所听到的圣经教导产生疑问，这也是健康成长之迹象。虔诚的基督徒在学习神道的路上是永无休止的：一切新思想均当以神的教训为尺度来加以检验。凡不确切的应用神的话於今世的教导，都要基於对神在圣经时代向他子民所说的话的新了解，予以修正。

由於人的需求不断改变，基督徒灵修读经的领受也时有增加。即使对熟读多遍的经文，也可以突然发现遗漏了一些重点。诠释圣经的两个基本步骤，即使在灵修读经也十分重要。假设有人面对疑惑，於是翻到多马的事迹，看他经历疑惑的情形（约二十24-29）。他第一步看多马是如何胜过疑惑；第二步则是把这一经验套用到自己的处境中。当我们发现圣经中也有种种疑惑，与我们一样，我们也得着安慰。

应用诠释圣经的两个步骤，可以帮助一个查经小组不致停留於个人意见分享，而没有真正的圣经基础。善用这方法的人也可帮助其他人参与，使小组对经文的领悟能收集思广益之效。

A. Berkeley Mickelsen

参“启示文学”1179：“寓意法”2190：“圣经中的诗歌”1377：“预言”2176：“化除神话”587。

参考书目：G.W. Anderson (ed.), *Tradition and Interpretation*; C.H. Dodd, *According to the Scriptures*; F.W. Farrar, *History of Interpretation*; G.D. Fee and D. Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*; I.H. Marshall (ed.), *N. T. Interpretation*; B. Mickelsen, *Interpreting the Bible*; P. Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*.

圣经的权威

Bible, Authority of the
shèng jīng de quán wēi

圣经的权威就是说圣经是神的话，是

人应该信服和遵从的。西方文明现正经历着严重的“权威危机”，波及之广，不仅宗教信仰范围，也不限于圣经；凡被目为权威者如家长权威、婚约权威、政治权威、学术权威、教会权威等等，无不受到质疑。而且，受到挑战的还不仅是权威的化身，如圣经、教皇、政治领袖等，更是“权威”这一概念。故今天圣经的权威所遭遇的危机，正反映着现代文明的不肯定，谁有力量 and 权柄可以服众呢？

对圣经权威的反叛

圣经的神是至高的创造主，祂的旨意和权威是要人绝对遵从的。自显的神也是万邦万民的审判者，祂的权能是至高无上的。凡被造之物的权威和能力，都是神所颁授。神颁授的权力是一个属天的委托，一个管家的职分，因此，受造者对自己手中权柄的使用，是负有道德责任的。在堕落的人类社会中，神期望政府推行公义，维持秩序。神也在家庭中，使夫妻、子女各有本位责任，上下有序，也有活泼的关系。神也在教会中定下权威的先后次序：耶稣基督是教会之首，先知和使徒是救赎启示藉以传扬的媒介等等。至於神所启示的圣经，藉文字显示神的最高旨意，是信仰和行为的准则，是基督在基督徒的生命里实施其权能的工具。今天，抗拒某些特殊的权威化身，已发展成抗拒一切超越和外在的权威。学术界对这种否定一切权威的倾向，颇起推波助澜的作用。一些思想极端世俗的哲学家主张，关于神和超自然的观念都是神话；他们认为惟有自然事件和自然过程才是终极的真理；又认为一切存在都是暂时的、变化的，一切信仰和理想都从属一定的时代和文化，无一不是相对性的。因此，圣经的宗教也仅是文化现象之一，与其他文化现象并无二致。如此一来，圣经的属天权威便被这些思想家完全摒弃，什么超越的启示、永恒的真理、不变的诫命等，也都被他们一概诋为迷信。

极端的人文主义假人的“黄金时代”来临为名，鼓吹人的自主和创作能力。他们认为人类是自己命运的主宰，其理想和价值全靠自我创造；又称人类生存於漫

无目的的宇宙之内，这宇宙也是因一次偶发事件而产生。所以，人类有充分的自由，对自然和历史给予任何道德准则。根据这种观点，主张属天启示的真理和价值，以及超越的原则，都是在压制人性的自我成就，阻碍了个人的创作发展。因此，极端的世俗主义不仅抗拒那些专横无道的权威，他们是向一切客观权威宣战，认为一切权威都规限了人类自立自主的精神。

凡读过圣经的人都知道，否定属天权威，无视有关善恶是非的昭昭启示，是一个古老的现象，并非独见于当代人的所谓“黄金时代”。早在伊甸园，亚当、夏娃已违抗神的旨意，一心只要满足私欲和私利。圣经称这种抗命为罪，而非某些哲学家试图以理性解释为人类文明进化起端的哲理知识。

从严格的进化观来看，现实中的一切事物都是偶然的，是与时俱变的。那么，人类在宇宙中自以为具有起决定作用的创造角色，是根据什么基础呢？一个无目的的宇宙，焉能满足个人的自我成就的需要呢？惟有圣经所载的创世、救世的真神才能真正维护人类永恒和在宇宙中的尊严；人类道德上的忠贞和崇高的属灵目标，都是神所赋予的。不过，圣经提出人的尊严要得到神的维护，必须作出个人的属灵决定。圣经指出，人类比动物超越，人类之尊贵（“比神微小一点”，诗85），是由于神创造人类时，将神的形象赋予人，因此人有理性和道德。全人类因亚当的罪而堕落，圣经启示神救赎更新的恩召，藉基督作人类的中保而成全。堕落的人类蒙神恩召，经历圣灵的更新，领受耶稣基督的形象，并期盼在公义和称人为义的神面前，得享永恒的结局。

其实，当代否定圣经信仰之说，并不是以逻辑推理为依据，来证明圣经的神论为假，却只不过是一厢情愿地对所谓人类“美好生活”，提出主观的不同观点。

圣经固然告诫人，必须时时刻刻向全能的神负责，但神也在宇宙间、历史上的每一个人的良心显现祂的权能，使每一个人的内心都深切感受到永活神的彰显（罗一18-20，二12-15）；即使人排拒这“一般启示”，却不能完全消除对神最终审判的畏

根(罗一32)。

不过,圣经是神“特殊的启示”,清晰地彰显神的真实和权威,并指出人类灵性的叛逆。凡神的品格、神的旨意、人类存在的意义、属灵境界的本质,以及神为各世代人类的计划等等,圣经都有清晰的命题记录,所有人都能够明白。圣经以极为客观的形式,宣示了神审判个人和国家的标准,以及人类道德灵性复兴、与神和好的途径。

尊重圣经不仅对西方文明的源流走向,且对整个世界人类文明都有决定性的作用。清晰的属天启示,信仰创世、救世真神的至高权威的基础,在於圣经关于神和神旨的记载的可靠性。现代自然主义对圣经权威大加非难,竭力攻讦圣经是神的话、是神的思想 and 旨意的属天启示之说。对圣经权威的攻击,是关于启示宗教的争论,和现代对文明价值的争论的风暴中心。

圣经本身的内证

圣经权威的主要前提,就是属天启示的清晰宣示,即神的旨意藉真理命题形式向人显示。现代很多新派神学贬斥传统福音派认为圣经真理是教义和静态的主张。他们主张圣经权威是在人内心对神恩典的见证,从而使产生信心和服从。如此一来,就否定了圣经的客观性,也否定了圣经是宇宙性的真理。尽管这些新派神学家否认圣经是神所启示,满有权威的教导,他们却分别支持与他们的见解一致的圣经片段。对福音派的正统信仰而言,如果神向先知、使徒的启示是有意义和真实的话,必定不会以意义分歧的独立概念形式颁布,而是以真理命题的形式颁布。命题是一个主题或句语,是构成一个合逻辑的清晰宣示最起码的思想单元。旧约先知宣讲的开场白:“耶和華如此说”,特别的引介即将宣示的真理命题。耶稣基督也有祂独特的开场白:“我实实在在的告诉你们”,引介出一连串条理分明的语句,就是神真实的话或教。

圣经的权威在於它具有属天的权威,经上记者:“圣经都是神所默示的。”(提后三16)根据该段经文,整本旧约(包括任何部分)都是神所默示的。虽然同样

的宣告没有用在新约上,但也有清晰的指示。新约也有经文显示新约与旧约有同等的权威。使徒保罗的著作被视为有特殊的地位(彼后三15、16)。提摩太前书五章18节以经上的话为名,一起引述申命记二十五章4节和路加福音十章7节(参林前九9)。再者,启示录也自称是神所赐的(启一1-3),并使用旧约所用“预言”一词(启二十二9、10、18)。使徒们并不区分他们所宣讲或著述的教导,却清楚表示他们宣告的信息是神的话(林前四1;林后五20;帖前二13)。

圣经无误论

有人攻击圣经的历史和科学的可靠性,并追溯其教导是源於可能犯错的人的创作,从而推翻圣经的权威。另一方面,极端保守的护教学者过分强调圣经权威的含义,不必要地使这教义蒙上阴影。有些保守的学者拒绝一切的历史批判理论,认为都有损圣经的权威,并以赞同圣经无误论与否,作为分辨“真”、“假”基督徒的根据。

只要人接受圣经是完全灵感的,即神在监督整个灵感的过程,那么,圣经权威的教义无疑也意味圣经的内容无误。若我们拒绝历史批判的理论,基督教的信仰就很难作出声明。这样的声明意味着要支持基督教的信仰,就必须诉诸非批判的历史观。高等评鉴学常以武断的前提进行研究,得到殊不公正的结论;福音派必须以健全的批判理论回应,按照合理的前设,作出立论稳固的证言。

福音派基督徒应高举圣经无误为纯正的神学信仰,因为这是与圣经的内证一致的。不过,无须贬抑对此不表赞同的人为信仰不纯,甚或视他们为离经叛道。麦根是本世纪二十至三十年代一位杰出的福音派护道学者,是圣经无误的忠实维护者。他曾为文提及圣经的完全灵感,“不仅遭到教内自由派的反对,且也为许多纯正的基督徒所不容……今日之教会有很多教徒……虽接受圣经的中心信息,但以圣经之可信全在乎见证人之可信,而不相信见证人之成书有圣灵超然的引导。有人相信圣经中心思想正确,就是基督教赎工作

的记载正确，但他们却认为圣经也有不少谬误。这些人不是自由派，他们也是基督徒，因为他们接受基督教所信奉的道为真道。”

这是麦根持平之论。然而，他本人始终不渝地坚信，整本圣经是“权威的基石”。他认为无谬论可避免於说明教义和道德理念时，基础摇摆不定。他强调对圣经采取“骑墙”观，是绝对站不住脚的。现代派教徒仅尊耶稣基督为权威，而不承认圣经的权威；他们的观点与耶稣基督的教导大相庭庭，因为耶稣基督对圣经极为尊崇。再者，欲全面解释耶稣的生平和作，就必须知道祂的受难、复活和在天上事奉，而这些信息来自圣灵给使徒的默示。那些仅从耶稣於世上事奉时的教导，抽选一二合乎自己设想的片断为尊者，是不合逻辑的做法。否认圣经的完全可靠，最后可能使人认为耶稣一生的目的，有别於圣经所明言：基督的受难和复活是神赦免罪人的依据。

姬比伦把历史福音派对圣经权威的立场概括为：“圣经是神的默示，全然可靠，具有绝对权威。”圣经信实可靠和有绝对权威，因为它是神所默示的。路德宗神学家皮帕直接将圣经的权威性连於它的灵感，他说：“圣经的权威全在於它的本质，在於神的默示。”巴刻指出若对圣经的可靠性作出妥协，必同时对圣经的权威作出妥协。他认为：“肯定圣经的无误和无谬，就是对如下两点深信不疑：(1)圣经是源於神；(2)神是可信、可靠的。这个信仰的价值，就在於坚持了圣经权威的原则。若非绝对真实可靠的信条，就不是绝对权威。”巴刻又说明基督、使徒、早期教会一概认为旧约是绝对可靠和具有权威的，以加强其论据。新约既为旧约的应验，其权威性并无稍减。耶稣基督把祂的权柄授予使徒，使他们教导众人。因此，早期教会都接纳使徒的教训。圣经是神的启示，实在远超人有限的判言。

当前的挑战

一些骑墙派学者在当前關於圣经权威性的讨论中作出妥协，承认圣经的教导是有其文化的依凭。因此，使徒保罗某些论

妇女的话，或论以色列人重返巴勒斯坦等见解，均被视为是当时拉比学说的反映而被摒弃；因为这些显然是保罗受文化局限的狭隘见解。圣经的教导与犹太传统教义在某些方面确有一致之处；但在犹太传统被提升为超过圣经的诫律，甚至增删或违背圣经，耶稣基督必予以严厉的批驳。保罗的教训与根源於旧约的犹太教义侧身是不足为怪的；保罗也有对拉比教义作出尖锐的批评。

福音派的一贯主张认为，圣经作者在著述或教导时，并不以为他们的教训是出於犹太传统，而是来自神的默示；圣经作者宣告神的话时有圣灵的引导，因而能分辨传统教义中何者为神所认可，何者为神所不容。对待犹太传统教义的正确态度，应该视其中有反映先知启示的成分，也有与先知启示相悖的成分。若把“文化从属”的原则引进圣经的内容，就很难确立客观的标准，去分辨使徒教义中何者为权威之论、何者为非权威之论。即如保罗对同性恋的看法也可被视为文化偏见，他对阶级制度的观念，甚或对圣经权威的论调，都可同被视为文化偏见。

现在有些学者只提说圣经有“功能性”的权威，是一种内在改变生命的兴奋剂。这说法否认了圣经命题概念性的权威。例如：巴尔特、布特曼、田立克、布里等对圣经权威的因素各执一词，分歧较大，甚至相互矛盾。他们都离开了历史福音派的观点。历史福音派的观点（参华美德：《圣经的灵感与权威》，1948）认为，圣经的权威全在於把神所启示的真意显明，成为信仰与道德的准绳。正如凯西於《现代神学对圣经的使用》一书所评：“功能性”的观点排拒任何歧异观点所作结论，只能将矛盾对立的观点兼收并蓄，圣经的客观权威被置於内在主观的权威下，这内在权威满有能力的改变一个信仰群体的生活。尽管此说宣称并无歧视其他不同观点，但事实上却分明把坚持圣经客观真理的传统福音派观点排除在外。需知圣经的教导无论是局部还是整体的，一旦被排除其真确可靠性，就再没有令人信服的理由，去相信个人的生命应有任何转变。一个人生活的转变可依循不同的模

式，其或相反的模式；或时左时右的转
或是依循综合非基督教、反基督教和
变：观念的模式来转变。
圣经

圣经权威的讨论很难脱离圣经的合理
及历史可信性。但福音派认为圣经的
权威是属天的权威，不是一切真理和一切
真确的宣言都可归入这范畴。圣经有权
真确的宣言都可归入这范畴。圣经有权
威，因它是神的话。蒙拣选的先知和使徒
见证神的真理藉灵感赐给他们；他们蒙神
呼召时，有态度冷漠，甚至於敌视者（前
者如耶利米，后者如保罗）。犹太教和基
督教的建立，是基於一个在历史上的启示
和救贖；圣经并不罔顾历史，而是主张一
独特的线性史观，与古代任何宗教和哲学
的见解迥异。

神话语的能力

圣经是世上印刷量最大、不同语言译
本最多、最多人阅读的书。其深入人心，
为无数人珍视，也是举世无双的。起初对
圣经教赎之道毫不认识，或是反对其教导
和属灵要求的人，后来都从圣经领受智慧
以及圣经应许的新生命和能力。从古至
今，无论哪一代人，哪一民族，哪一地区，
圣经的能力向所有的人都发出挑战。凡爱
慕圣经的人，因着圣经对未来盼望的保
证，今生便满有意义和力量，并且过往在
罪中的生活因神的宽赦而获得新生；他们
蒙受这些赏赐，因他们视圣经为有绝对权
威、神启示的真道。福音派的基督徒认为，
圣经是神的话，是藉着受神的灵感动的先
知和使徒，以真理命题的客观形式颁赐给
人的；而圣灵是透过神的话赐人信心的。

Carl F. H. Henry

参“圣经的默示”1332。

参考书目：K. Barth, *The Doctrine of the Word of God*; H. Cunliffe-Jones, *The Authority of the Biblical Revelation*; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*; C. H. Dodd, *The Authority of the Bible*; P. T. Forsyth, *The Principle of Authority*; C. F. H. Henry, *God, Revelation, and Authority*, 6 vols.; F. J. A. Hort, *The Authority of the Bible*; M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*; H. D. McDonald, *Theories of Revelation*; J. Rogers (ed).

Biblical Authority; B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*.

圣经的原文

Biblical Languages

shèng jīng de yuán wén

圣经原本是由3种语言写成，即希伯
来文、亚兰文、希腊文。

基督徒相信神藉着圣经启示祂自己，
所以圣经读者若对圣经原文有更多认识，
自必大有助益。圣经的两种主要语文：希
伯来文和希腊文，代表两个不同的语系
——闪族语系和印欧语系。两个特点截然
不同的语言合成一个完整、渐进性和命题
性的属天启示。这启示有3大特点：简明、
多样、有力。

语言和思想之间的联系至为密切。所
谓言为心声，即是说语言是心灵的反映。
须知语言并不是思想的外套，穿卸更随换
人所欲；语言和思想是体与灵的关系：语
言为体，思想为灵。神命定传达启示的语
文各有特性，切合神的目的。

任何圣经译本都不能取代圣经原文传
达和保存神的启示的重要地位。学习圣经
语言不仅要从外在学习，即学习其语法和
词汇；而且要有深层的领悟，正确的欣赏
每种语文的独特性。

希伯来语

旧约并没有用“希伯来”这名称其
语言，在新约才有这个用法。在旧约，
“希伯来”一词是指操此语言的个人或民
族，其语言则称为“迦南方言”（赛十九



石砖画上的希伯来文及希腊文，意为“平安”。

18), 或“犹大的言语”(王下十八26、28), 或“犹大的话”(尼十三24)。

来源和历史

中世纪有一个普遍的观点, 认为人类的祖语是希伯来文; 及至殖民时代的美洲, 希伯来文仍被指为“万语之母”; 直到后来, 这一固见才被语言学研究所破。

希伯来文只是若干迦南方言之—。迦南方言为数甚多, 有腓尼基语、乌加列语、摩押语; 其他如亚扪语等, 却无足够铭文传世, 可作学术分析。这些语言是在以色列人入迦南以前早已在迦南地流行。

在1974年, 有亚马拿和乌加列铭文出土, 是最古的迦南方言证物, 据考, 是主前十四和十五世纪之物。后来在更早的埃及铭文中又发现了若干迦南词语; 但迦南方言的始源仍不能确定。1974至1976两年之内, 从叙利亚北部的马迪克废丘(即古城艾伯拉)又连续有泥版出土, 总计达17,000多片。泥版的文字, 是一种前所未知的闪系语。由於这些泥版的年代, 大概是主前2400年, 甚至更早, 学者们多认为此语大概就是希伯来文的祖语——“古迦南语”了。至1977年, 复有1,000件艾伯拉泥版出土, 而已有报告问世的铭文才只100件。

年深日久, 各种语言均发生变化。例如大亚弗烈德年间的英语(九世纪)对操现代英语的人来说, 如同一种外语。希伯来语当然也有变化, 不过正如其他闪系语言—样, 历经数世而无明显改变。希伯来诗歌如“底波拉之歌”(士五), 更保持古词古语。至於后期语文上的演变, 可见於一些古字(通常保存於诗歌体文字中)和不同的风格。例如, 语文学者可清楚鉴别约伯记的风格比以斯帖记较为古老。

圣经时代似有数种希伯来方言同时并存。语音的变异似在士师时代开始(参“示播列”与“西播列”—例, 士十二4-6)。从希伯来语文的一些特点, 似乎显示北部和南部的以色列人说的是不同的方言。

语系

希伯来文属闪系语文, 闪系语通用於西南亚一带, 即西起地中海, 东至幼发拉底河以东的山岳地带, 北自亚美尼亚, 南

达亚拉伯半岛。闪系语又分3支: 南支为亚拉伯语和埃塞俄比亚语, 东支为亚甲迦南语包括希伯来语、腓尼基语、乌加列语、摩押语等几种方言。

特点

希伯来文跟其他早期闪语—样, 重视观察而不在反思。这就是说, 希伯来文描述的是事物的表象, 而不是分析它们的内蕴或本质。希伯来文表达了事物的结果, 却没有追溯其一连串的因由。

希伯来文十分生动和简洁, 要完全翻译成其他语文极不容易。试举诗篇二十三篇为例, 该篇原文共55字, 但多数译文需以两倍字数来表达。试分析前两行(红线划分原来的希伯来字):

耶和華 / (是) 我的牧者 /
我必不至 / 缺乏 /

中译共用8词14字, 而希伯来原文却仅用4字。希伯来文没有分别不同的语词来表达每一个略有差异的思想。无怪有人说: “闪族好像石矿场, 它开采的大石经希腊人加以精琢细雕, 配嵌起来。前者产生了宗教, 后者开创了哲学。”

希伯来文是充满图象的语言, 它不仅记叙事物, 更是描绘事情。它不仅描绘一幅图画, 更是一出动画, 把整个事件的过程在思想中重演一遍(注意圣经中经常用“看哪”—词, 这是典型的希伯来语, 移用至新约的希伯来语)。以下数例都是希伯来普通的表达方式, 显示其描绘力强: “他起来行走”, “他开口说”, “他举目观看”, “他放声大哭”。

旧约许多重要的神学思想也都与希伯来语意和语法紧密相关。甚至神的圣名“耶和華”(雅巍)也是从希伯来语的动词“是”派生出来。若要理解旧约其他人名、地名的意义, 也非具备一定程度的希伯来文知识不可。

语法

旧约许多修辞比喻往往要在了解希伯来文的结构之后方可理解。

一、字母和字体 希伯来字母有22个字母, 母音是后期的增设。關於希伯来字母的起源无法考据, 尽管自艾伯拉遗址开掘以前, 迦南语字母的最古老样例, 被保存在

主前十四世纪的乌加列楔形字母泥版中。

在开掘乌加列（拉斯珊拉，靠近安提阿）的过程中，不时有以线形字母（即非楔形字母）刻写的铭文出土，最古的大约是出於亚伯拉罕和摩西之间的时期。迦南地也有线形铭文的残片出土，其最古者约出自土师时代（主前十三至十一世纪）。这古老的字体常称作腓尼基字体，便是希腊字母和诸西方字母的前身。

现代希伯来文圣经所用的字体（亚兰或方形字体），是在被掳后（主前六世纪）开始流行。旧式字体在基督教早期仍偶尔使用在硬币上，或用来写神的名字（如死海古卷）。希伯来字母无论古体、新体，行文一律是自右向左。

二、子音 腓尼基语和摩押语所使用的迦南字母共22个子音。见於乌加列铭文的古迦南语子音较少（现代亚拉伯文仍保留若干在乌加列发现的古迦南语子音，但於希伯来文中已不可见）。古迦南语的字母从不见於希伯来圣经方形的亚兰文字，也不见於古希伯来或腓尼基文字。

三、母音 起初，希伯来文字并无母音，读音的注明对作者和读者来说是没有必要。读者根据传统和上下文，自动加上必要的母音（有点像英语的缩写法，如bldg代表building等等）。及至基督教纪元开始，耶路撒冷被毁和犹太人四处流散之后，希伯来文遂成“死语”，不再为多人使用。传统的读者和理解逐渐失传，於是犹太的经学家觉得需要制定一套可永久使用的母音系统。

主后五世纪第一批希伯来母音符号问世，复经若干世纪的加工，始得定型。至少有3种希伯来母音系统曾见用於不同时代和不同地区。今日希伯来经文所用的一套是提比哩亚的马所拉经学家设计厘定的。每一母音有短、长之分，分别以点或线置於子音上方或下方，加以识别；另有极短母音或半母音，则分别以混合点和线来标明。

四、缀词 希伯来文常有很多结合字词，在英文则会分为数字。有些介词如：“在”、“向”、“像”，以及冠词：“那”、“这”和连接词：“和”等，都连续於它们后面的动词或名词，成了这些字词前面的部分。

代名词（属格或宾格）则连续於字词的后面。同一词可既有前缀，又有后缀。

五、名词 希伯来文的名词有阳性和阴性之分，但无中性。非生物名词可为阳性或阴性，在於该字的构造或特性。通常抽象名词和集合名词为阴性。名词是由字根衍生，可由不同方式构成，或是改动母音，或是在字根加上前缀或后缀。跟希腊文和多种西方语文相反，希伯来文并无复合词。

阳性名词加词尾-im，阴性名词将词尾变为-oth，即构成复数名词。

希伯来名词原有表示主格、属格、宾格的3种词尾，但随着语言的进化已经被废弃，为了填补这缺欠，希伯来文使用了几个不同的标示，如：间接宾词以介词“le”标示；词尾加-eth，则表示为直接宾词；属格名词前的名词需写成“解释性字形”或“缩短字形”。

六、形容词 希伯来文的形容词极欠缺，如：诗篇十二篇2节有“各怀贰心”（中译作“心口不一”）之语，希伯来文直译则为“一个心和一个心”；申命记二十五章13节有“两样的法码”语，原文则为“一块石和一块石”；列王纪下十一章1节有“王室”语，原文则为“王国之种”。

希伯来文的形容词并无比较级和最高级的形式，为表示比较的意思，则常用介词“於”来表达。例如欲表达“他比你好”这个意思，则说“他好於你”。创世记三章1节说：“惟有蛇比田野一切的活物更狡猾”，希伯来原文则为“蛇狡於田野一切活物”。表达最高级的形式则有不同的方式，如传道书七章24节中“最深”一词，希伯来语只说“深深”；雅歌（意谓“最佳之歌”），原文实为“歌中之歌”（比较“王中之王”）；“至圣”的希伯来语即为“圣哉！圣哉！圣哉！”（赛63）。

七、动词 希伯来文的动词由字根衍生，基本字根通常包括3个字母。动词即以这3个字母为基础，通过变换母音和附加前后缀演变出不同的动词形态。字根是希伯来语语义的骨干，稳定字词的意义，这是与西方语文不同之处。母音颇具伸缩性，使希伯来文字有相当的变化。

希伯来文的动词无明确的时态界说，这也是希伯来语的重要特点之一。动词的时态往往要由上下文来决定，尤以诗句为显著。动词的两个时态字形，即完成时态（表示完成的动作）和未完成时态（表示未完成的动作）。未完成时态含义甚广，可代表陈述语态（现在、过去、将来时态）、命令语态、祈愿语态、祈使语态。完成时态有一个很独特的用法，就是“预言完成式”，完成时态的动词却用在未来事件上，表示肯定要发生，好像已完成了一样（参赛五13）。

风格

希伯来人措辞的特色有如描绘图画。

一. 词汇 大多数希伯来字根原来是表达某种外在行动或指示某种自然物体。例如，“决定”的本义是“砍”；“真诚”的本义是“钉稳”；“公道”的本义是“摆直”；“尊敬”的本义是“沉重”。

希伯来文不尚抽象，如希伯来文圣经就没有专词来表达“神学”、“哲学”、“宗教”这类概念。凡抽象的理念或神学概念都必借具体名词以表达其义。如“罪”这抽象概念就以下列的说法来表达：“不中的”、“弯曲”、“悖逆”、“越界”；而思想或理智，则以“心”或“腰子”来表达；情感或怜悯则以“肠”来表达（赛六十三15）。其他如“角”可表达“力量”或“活力”；“骨”可表达“自我”；“种子”可表达“后裔”。有关精神或心智的事，常以身体某部分来表达，认为该部分是某种情绪的具体表征。如“手”、“臂”可表征“力量”；“鼻孔”可表征“发怒”；“头”表征“思考”。另如“沉下脸”表征“不悦”；“脸上发光”表征“接纳”等等。

有些译者尝试统一的用同一个词来翻译某一个希伯来字，却引起很大的问题。有时某一个希伯来字在一段经文中的实在含义也会有很大的歧异看法。一个字根的意义范围可以十分广泛，有赖用法和上下文来确定。如“祝福”一词即可能有“咒诅”、“致意”、“喜悦”、“赞美”等不同的意思；“审判”一词即可能有“正义”、“判决”、“惩罚”、“法令”、“职责”、“惯例”、“规矩”诸义；“力量”可能有

“军队”、“德行”、“价值”、“勇敢”等义。由於希伯来语文的进化，某些字音合并为一，故现行的字音可能代表原来的两个不同字音，因此更使希伯来的字义混淆不清。所以，两个完全相同的字根，却是不同的字。

二. 句法 希伯来文的句法并不复杂。从属连接词（假若、当、因为等）极少用。句子通常用“和”（连接词）相连。在翻译圣经时，往往要表达句子间的逻辑关系，但原文不甚清晰。例如，创世记一章2节至三章1节的56节经文中，除了3节以外，都用连接词“和”开始。中译就改以不同字词表达，如：“就”（一3）、“於是”（一12）、“至於”（一30）、“但”（二4）等。

由於希伯来文多采直述，风格生动。叙事者绝少用“某某人怎样说”这类转述语式，而是记录讲者直述，这便使读者的印象鲜活，虽百读仍有新感。希伯来语是感性的语言，感情洋溢的表达思想。

三. 诗歌 希伯来诗歌的修辞手法相当丰富，有些只有从原文才能领略到的，如头韵、尾韵、离合体等。但希伯来诗歌最重要的特征，就是平行体，却仍可见於译文。旧约所用的平行体主要有4种，即：同义平行，下句用不同的字词重复上句的意义；反义平行，下句与上句的意义相反；补义平行，下句补足上句的意义；渐进平行，在渐进的意境，重复起首某些意义，以资平行。希伯来诗体也有多种，如抒情诗、颂诗、哀歌等均属常见。

四. 比喻 希伯来人的民族特性和生活方式，使他们的修辞比喻极为丰富多彩，不少独特的比喻是出自希伯来人的。如“眼中的瞳人”（申三十二10；诗十七27；箴七2；亚二8）、“牙皮”（伯十九20）等都是英国文学中常见的例子。某些希伯来独有的表达方式则无法直译，如“露耳”意指“揭露、揭示”；有些则较为熟悉，如“硬着颈项”指悖逆或顽冥不化，“耳听”指注意聆听等等。

遗产

希伯来文在英文及一些现代语言中也留下了丰富的词汇。

一. 字词 英语中有若干外来语，是来

“亚兰话”，大概“亚兰话”被作为闪语（包括各方言）的通用语来用了；或者是指一种希伯来和亚兰混合语。无论如何，亚兰文可说是由希伯来文到希腊文的过渡语言，是耶稣时代通行的用语。从这个意义看来，可以说亚兰文是希伯来文旧约和希腊文新约之间的桥梁。

希腊文

希腊文是极优美、丰富、和谐的沟通工具。无论用它来作寻根究底的思考，还是表达虔敬笃诚的宗教信仰，都是最得心应手的工具。希腊语的古典时代，是当时世界数大文明之一的语言。那是一个文化极盛的时期，语言、文学和艺术的发展远较战争鼎盛。希腊人的思想充满美丽的理想，希腊语言在哲学对话、诗歌、庄严的演说中反映其艺术性。

希腊文的有力和活泼也是特征之一。它可有多种变化，同时有使人惊异的效果。希腊文是论辩说理的利器，它的语词和风格，可以深入剖析现象。古典希腊语从为数不多的词根衍生丰富的词汇，又有精密复杂的句法结构，足能够表达任何细微的语义差别。

古代历史

希腊文的前身虽尚无确考，从迈锡尼和米诺斯文献上可发现希腊文字最古老的遗迹。这些文献上有3种不同的字体：米诺斯象形字（为期最古）、A体线形字、B体线形字（为期最晚）。这B体线形字，按一般的意见，都认为是希腊字的前身。这种分音节的线形字是从希腊内陆出土的泥版（主前1400-1200）上发现的。

迈锡尼文明及其文字为多里亚人的入侵（主前1200）所中断，从此文字形迹似消失达数百年之久，直至大约主前八世纪，始见有一种不同的希腊字体撰文记事。这种字体估计是借用腓尼基字母，藉以表达希腊语音，并改为希腊文的书写方向。希腊文最早是从右而左，像西方闪系语；继而转为左右循环而写，最后改成从左而右的现代行文走向。希腊古代时期（主前八至六世纪）有4种方言，即多里亚语、伊奥尼亚语、亚该亚语和伊奥利亚。

希腊古典时期（主前五至四世纪）的

文化，在文学和艺术方面达到巅峰。古典希腊文（或称雅典文），即以句法精密、灵活多样、意味深长的虚词（简短而无形变的词类，多不可译）为其特征。由雅典城邦在文化政治上拥有统治之势，雅典希腊语也大行其时。后来，随着马其顿人的征战，雅典希腊语加上其他方言，尤其是伊奥尼亚语的渗透，便成为东地中海地区的国际通用语了。

希腊主义和希腊普通话

亚历山大帝国的征战也推动了希腊文化和语言的传布。当时，希腊各区域大致上已统一的使用一种希腊普通话（希利尼语）。

这种语文可见于数以千计的出土铭文，记载日常生活各方面事务。



从希腊本土皮洛斯出土的An 1号泥版，是首块有B体线形字的泥版，所记者为部署战船桨手，大概是备战迎敌。

这种普通话给雅典语注入大量各地用语，使这种语言更广泛的被采用。语法上的简化，使希腊文更易于切合各国各族的文化。这种简单、大众化的语言，成了商

业和外交的通用语。希腊文由古典转为大众化，失去了它的典雅和细腻，但仍保持其有力、优美、清晰和逻辑性的特色。

值得注意的是，使徒保罗写信给罗马基督徒所用的语言并不是拉丁语，而是希腊语，这是因为当时罗马帝国在文化上仍是希腊化，只是在军政之事上保持罗马本色。

七十士译本

耶稣诞生前的数世纪内，地中海东岸地区除了受到希腊化的影响外，闪系文化也影响深远。这两种并存的影响可见于旧约的希腊文译本。

希伯来文经书译成希腊文是一件划时代的大事；七十士译本（旧约最早的希腊文译本）后来对基督教思想的影响甚大。希伯来作者使用希腊文写作，自必使希腊精神和希腊思维方式渗入犹太文化之中。犹太人利用希腊文丰富的语汇来表达希伯来语汇力所不及的思想概念；反之，希腊原有的语汇也借犹太概念增添了新意。

旧约希腊译本对基督教思想的发展十分重要。新约所用希腊字词的意義往往参照七十士译本的办法。旧约中某些希腊和犹太揉合的方言，在新约的经文中有时很直接的翻译过来；但有时旧约的经文在新约的翻译却十分宽松。

新约希腊文

新约作者虽然大多是犹太人，他们一律使用当时通行的希腊文。而且，使徒约翰似深谙希腊哲学，他借用了希腊哲学中“道”一词来指称基督（约一1），还有其他好几个抽象的表达。约翰大概是受到当时在埃及的希腊文化中心亚历山太的影响，在那里希腊哲学和希伯来文化有很独特的结合。

使徒保罗对希腊的哲学家也很熟悉（徒十七28；林前十五33；多一12）。所以，希腊的辩士、哲学家，跟希伯来先知和拉比一样，对保罗的用语都有影响。

关于耶稣究竟讲希伯来语或亚兰语的何种方言尚有争议，但无可争议的事实，是圣灵感动作者用希腊文写下福音书。以希腊文记载耶稣的教导和事工，为福音在希腊文化世界中的传播开辟了道路。

基督教作家使用的希腊普通话，并无

古典希腊文那么高雅和严谨，也不像当时一般讲说的普通话那么低俗。希腊的字词在圣经的背景下，注入了更丰富、更属灵的意义，又吸收了闪系语的简单、生动。新约并不是以一种特殊的“圣灵语言”写成的（某些中世纪学者是如此的相信）。二十世纪从埃及出土了大量蒲草纸抄本，这些文献的词汇和语法与圣经语言比较时，显示圣经语言其实是那时代的通用语言之一。然而圣经希腊文也有独到之处，常有新创的语汇。基督教作家为传达有关耶稣基督的信息而引入新的语词，同时也影响了希腊的思想。

闪系语的影响

新约希腊文既有希伯来思想的直接，又有希腊文的准确；希腊文的精巧细致，往往可以阐释希伯来的概念。闪系语的影响，在福音书、启示录、雅各书中最为强烈。路加撰述和希伯来书则显示较多希腊神韵；使徒书信则揉合了希伯来的智慧与希腊的辩证哲学。新约记载的讲道，融合了希伯来的先知讲道和希腊的演说。新约除了直接或间接的征引七十士译本外，新约希腊文也有多处可见闪系语的影响。例如，新约希腊文的句子结构含有不少闪系语模式的例子。

词汇

新约希腊文的语汇丰富，作者可随心所欲地表达任何意义。例如，新约使用两个不同的“爱”字（分别两种的爱），也用了两个不同的“另一个”（一为同类的“另一个”，一为不同类的“另一个”）；还有表达不同类型知识的好几个字词。某些字词显著的不被使用，如“以乐思”（第三种爱），以及当时希腊文化普遍使用的一些字词。

此外，希腊词汇在福音书中也常有新意义，因福音书的崭新教导带有超越的伦理观念。新约作者使用“生”、“死”、“荣耀”、“愤怒”等词时都赋予新义，来表达新的思想。有时某些字词的字面意义似全失去，例如，他们借用“水”、“洗”、“受洗”等词，来表达基督耶稣的洁净能力。新约的词汇中有些则仅见于希腊文旧约，如“割礼”、“拜偶像”、“可诅可咒”、“分散各地”、“五旬节”等。还有些希伯

来或亚兰的外来语，如“哈利路亚”、“阿们”（希伯来词）；如“阿爸”、“玛门”、“各耳板”（亚兰词）等。

要理解新约词汇的意义，一部希腊古典词汇手册固然必要，但尚嫌不足，我们也必须知道在旧约希腊文译本、希利尼语著述、记述日常生活的铭文和文献中，该词的用法。蒲草纸文献就对新约词义提供了很多例证。例如希腊词“捐钱”（林前十六1），起先以为该词只限于新约使用，后来始发现也是蒲草纸文献常用的词，词义也一样。新约许多字词原只据古典希腊文定义，后经考究蒲草纸文献，才了解其更准确的意义。

语法

希腊文与其他印欧语系的语言一样，字词在前缀、后缀的增减变化中显示词义的差异（语言学上称之为“词形变化”）。新约希腊文的词形变化已较古典语简化不少，但较其他语言仍繁难得多。惟其如此，希腊文义明确而固定，不像英文一般模棱不定。

希腊名词可分阳性、阴性和中性；希伯来名词则仅有阳、阴二性。希腊文介词多而精密，也相当复杂，意义需按上下文而定。新约希腊文所用虚词仅及古典希腊语之一半。

希腊文动词系统远较希伯来语严密繁复，可表达分别细微的语意，别的语言甚难做到。每一个希腊文动词可作5方面分析，语法学家称之为时态、语态、语式、人称、单/复数。

一. 时态 希腊动词的时态主要强调动作的状态，而不在其时间性，这与英语颇不相同。动作状态基本有3种：（1）延续动作，用现在时态、未完成时态，有时用将来时态表达；（2）简单或瞬时动作，用不定过去时态，也常用将来时态表达；（3）完成动作，用完成时态（指过去动作的结果持续到现在）及过去完成时态（其结果只限于过去者）表达。希腊动词时态往往很难翻译。动作的时间和动词的基本意义（如及物或不及物），必须和动作的状态3者巧妙地接合成一个概念。

二. 语态 希腊动词的语态有如下几种：（1）陈述语态，表示现实的动作；（2）假定

或选择语态，表示有条件的动作；（3）命令语态，表示应他人要求的动作；（4）分词，表示动作是描述另一个实名词；（5）不定词，表示动作是一个实名词。在语法上，所谓实名词，是指一个字词或一组字词，作名词使用；上举最后两项，严格而论不当算作语态，但语法学者是这样使用。语态可供希腊作者选择不同的动词表达方法。

三. 语式 动词的语式是描写动作的取向，若由主体向外而发，则为主动语式；若由主体内向本身而发，则称关自语式；若主体承受外来动作，则为被动语式。

四. 人称 动词人称说明谁在发出动作，有第一人称（我），第二人称（你），第三人称（他）之分。

五. 单/复数 动词的数表明动作的发出者是一人（单数）抑或一人以上（复数）。
风格

新约的希腊文写作风格颇多歧异，福音书特别显示闪系语的风格。马太福音的风格不如马可福音那么图象化，在某些方面较接近路加福音、使徒行传、希伯来书、雅各书和彼得前书的风格。路加文笔典雅，在这一点上与马太、马可二人均不推同。约翰笔调简明，保持着很多闪族风韵。

使徒保罗的书信各有不同的风格。帖撒罗尼迦前后书的风格最为直接，较少文饰。教牧书信（提摩太前后书、提多书）较新约其他各书都更通俗化，与保罗其他的书信比较，也较少犹太味道，以及较少受七十士译本的影响。

希伯来书既有典雅的风格，又有犹太和希腊揉合的特色。雅各书尽管文化素质甚高，但风格略欠考究，不如希伯来书之灵敏。彼得前书的风格不如其他书信典雅，受七十士译本的影响甚深，因此也反映了闪系语的风格。

犹太书的措辞高尚而沉重，也显示了犹太风格的影响。彼得后书的高尚风格似犹太书，并显示了较多的七十士译本的影响。

启示录的文体简单，其使用平行句和长句，显示了闪族文风的影响。语言学家从启示录的希腊文中，发现了很多明显的语法错误。

结论

对基督徒来说，圣经传达的信息简洁易明，却能在最复杂的文化环境下跟人沟通。每种语言虽各有所限，但圣经的语言在传达神的信息上，却显出充沛的能力和丰美，足证为极适切的工具。

Larry Lee Walker

参“拉丁文”848；“字母”2364；“著作和书籍”2360。

参考书目：G.A. Deissmann, *Bible Studies*; D. Diringer, *The Story of the Aleph Beth, and Writing*; G.R. Driver, *Semitic Writing, From Pictograph to Alphabet*; J.H. Moulton, W.F. Howard, N. Turner, *A Grammar of NT Greek*, 4 vols.; W.H. Simcox, *The Language of the NT, and The Writers of the NT*.

圣经神学

Biblical Theology

shèng jīng shén xué

圣经神学是神学研究的一种，专注于研究圣经各部分的独特主题（如旧约的主题、使徒保罗书信的主题等），并逐段追踪其理脉线索，发掘贯通全本圣经的统一主旨。

圣经神学家的任务是：（1）明辨每一位作者的写作主旨（如阿摩司书呼吁社会公义，雅歌宣扬人类的爱）；（2）参照比较不同作者阐明同一主题之异同（如约翰福音和希伯来书在有关救恩问题上的不同进路）；（3）力求将不同作者的主旨结合起来，构成统一的整体。

圣经神学研究神在圣经中渐次的启示细节，其所着重者是揭示某篇某章在著述时的历史环境下的特殊意义；而不在于阐释某篇某章现今的意义和作用。

与其他神学研究的关系

系统神学

系统神学是以圣经神学为基础。圣经神学是描述性的，就是描述每一位圣经作者及圣经整体的信息；系统神学则将圣经神学搜辑的材料重新阐述和整理，把这些材料拆散成不同类别，然后综合成一套系统性的教理教义。例如，圣经神学发现约

翰福音指出，永生是信徒现今可享有的，给信徒一个保障；而在希伯来书，永生要在未来才能得着，要求信徒恒忍到底。

圣经神学家据此作出结论，阐明以上关于永生的两种教导是同一真理的两面，互相补足，而救恩是包含保障和责任两方面的。系统神学家把这个结论纳入更全面的救恩论，探讨这保障和责任与拣选、称义、重生、成圣的关系。系统神学的逻辑结构多是现代思想模式的产物，它以现代术语来陈述圣经经文现今的意义，因此它是“圣经于当日的意义”（这是圣经神学的任务）与“圣经于今日的适用性”（这是讲道法的任务）之间的桥梁。

释经学

释经学是圣经神学的基础。该词源于两希腊词，意即“推想或推理出来”。释经学就是根据语法（语义及句子的思想逻辑关系）和历史背景（在当时的文化背景下，经文的含义），把圣经经文的意思推想出来。圣经神学家把释经成果收集，进而发掘统一各重点的基础。因此，圣经神学是立于释经学和系统神学之间的学问。

历史神学

历史神学也是一门独立的学科，研究系统神学在教会史中的发展。圣经神学专注于探讨圣经作者本人的思想主旨，而对后期教会的种种解释和争论俱置诸不问；历史神学则专事阐述各历史时期的教会对圣经的教训作何理解及其原因。例如，一位学者为考察“神的主权与人的自由”这个课题，可追溯早期教会奥古斯丁与伯拉纠的争论，到宗教改革后期加尔文与亚米纽斯之争，而直迄于今日的种种争论，这种方法就是历史神学的研究法。

圣经神学家若能掌握这些历史争论的不同转向及如何影响有关教义于各个时期的表达方式，则必会对经文本义作更深刻的理解和透视。历史神学，尤其是有关早期教父的历史研究，可防备把后期的意念读进经文之中。

讲道法

神学研究的最后一步是将圣经真理用于当代环境，这便是讲道法的任务。讲道法是建立在其他神学研究成果之上，它诠释的释经材料，是经过圣经神学和系统神

学的组织，并历史神学的审查。要诠释圣经，必须先明了其在圣经时代的意义，然后才能决定在今日传道或作出道德决定时，如何表达这些教义和真理。

圣经神学的历史

从早期教会至启蒙时代

圣经神学之作为一门独立的学科，是直至十九世纪才发展起来的。早期教会时代时有异端出现，为应付它们的挑战，早期教会便设法将使徒的教训整理出一个系统。於是，系统神学便渐具雏形，且厘定了早期信经（如使徒信经、尼西亚信经、亚他那修信经、迦克墩信经等）；直至今日，这些信经仍被尊为教会的教义标准。

中世纪的时候产生了一种哲理神学。其时，教会信仰教义的权威已达不可怀疑的地步，因此，极少进行圣经的探究。代之而起的有所谓哲理神学，如阿奎那（1224-74）的神学。及至十六世纪宗教改革运动崛起，打破了教会传统的权威，建立了“惟独圣经”的原则，这才为圣经神学的发展开辟了道路。不过，马丁路德、加尔文和其他的宗教改革家多是系统神学家，所以，圣经神学的进路还须经历两次运动，即敬虔主义运动和启蒙运动，才得以巩固。

敬虔主义运动是对路德派独断式的经院哲学的反动，於十七世纪末发轫於德国。敬虔主义者极重感觉和体验，并认为学习圣经本身比路德正统派的神学理论和推想更重要。於是，敬虔主义转向圣经的释义，以此为更有益处的学习。

启蒙运动是十八世纪的世俗理性运动，与文艺复兴时期所倡导的人文主义一脉相通，在各个学术领域里强调理性，并向被视为天经地义的一切教条定律发出挑战。它对圣经也敢於采取历史探究的进路，试图越过教会的教导追寻圣经记录背后的实际事件。启蒙主义的一切论点和方法尽管与超自然主义愈来愈对立，但它却是促成圣经神学发展一个强而有力的因素。

十八世纪和十九世纪

圣经神学的奠基人是盖伯勒，他在1787年辩称圣经神学是一门独立的学科，

当与系统神学分庭抗礼；又谓圣经神学的任务，是将每一位圣经作者的神学置於当时的历史背景之下，加以描述。圣经神学创建之初，是以理性主义为主导，以为圣经与一般古书无异，所表述者不过是希伯来人与基督徒的宗教演化而已；其演化分为三个阶段：一是犹太人的宗教，中心在律法；二是耶稣的教训，中心是与神的直接关系；三是早期教会的教义，中心是发展教会的传统。这3阶段各成一体，相互的差异也极分明。

到了十九世纪，此说为黑格尔的学生所采纳，并加以发展。黑格尔（1770-1831）是历史辩证法的创始人，他认为全部历史的演进均沿着一一条妥协的路线前进：先是命题（事物的原状）受到其自身反命题（与社会原状对立的力量）的挑战；两者互相抗衡、消解后，结成一个综合命题。革拉夫（1815-69）和威尔浩生将此说用於评鉴旧约，从而推出了一个进化假说。他们认为摩西五经（即旧约前五书）是晚至先知时代才成书的，是经过一段“前先知时期”，逐渐演进而成的。演进早期的要钥，是使用神不同的名称，显示两位编者在两个不同时期的工作，其一采用“耶和華”（称为J本）。另一位采用“神”（称为E本），后来这两本又拼入一部重申诫命的文稿（称为D本）和一部有关祭祀的文稿（称为P本）。革拉夫和威尔浩生对五经的见解，通称为底本说。

鲍尔（1762-1860）和意向评鉴派也以相同的方法来评鉴新约。鲍尔假定犹太基督教（彼得的门徒）和希利尼（即希腊）基督教（保罗的门徒）两者的意向互相抗衡。鲍尔认为这两派人争斗多年，直到二世纪中期，当时有几本代表“综合命题”的新约书卷面世（使徒行传、彼得前书、约翰福音）。

十九世纪后半期又有所谓“宗教历史学派”崛起，倡导以比较宗教学的方法来研究圣经和它的教训。他们认为圣经的观念是从周围各国的宗教演化出来的，因此，他们就认为圣经神学是毫无意义的，可以宗教比较的方法完全取代。兹略举数例如下：（1）旧约的节期（利二十三：申十六），是迦南的生殖崇拜发展的结

果；(2) 将来复活之说(但十二2)并非犹太人固有，而是源於波斯；(3) 新约以基督为主要的概念(腓二9-11)，是把希腊的观念加进犹太基督教的；(4) 代赎的教义(西一14、19-22)源於希腊和近东的神秘宗教。

然而，与这种自由神学主义并驾齐驱的尚有一个扎根於敬虔主义的保守运动，这一派也从历史角度来评鉴圣经，结论却迥然不同。他们促使人注意圣经各部分之间，包括旧约和新约之间，有连贯的统一性。这派学者认为五经绝不可能是摩西久歿之后的先知时代成书的，必是古代以色列民之经历的真实记录；而历史书和先知书是以五经为基础，确实的代表了犹太民族历史和宗教的发展；新约保罗的教训主要是植根於犹太宗教文化，而绝不是以希腊宗教文化为本源的。

当时致力於研究两约统一性的，有3位具代表性的学者，仅略作介绍如下：

胡富曼(1810-77)可谓后期强调教恩历史的圣经神学家的先驱，他的结论是连贯两约的主题，就是神在历史中的拯救作为。他认为旧约在早於亚伯拉罕时代，就已宣告神的旨意是通过他的选民使全人类蒙福(创十二3)；新约则记述和解释耶稣在十字架上成就的赎罪之功是教恩历史的中心，也为这部历史的最后一幕——耶稣再来——铺路。

亨斯登伯(1802-69)和其他一些学者把新约的基督论追溯旧约，在弥赛亚的预言和“基督的预表”如亚当(罗五14)、约拿(太十二40)中追寻其延续性。另有德国学者费拿都(1859-1933)和施赖德(1852-1938)採描叙性的进路研究新约神学，认为新约各作者是从不同的角度，论述同一个主题，即耶稣对教会的影响。

达尔比(1800-82)及其他学者发展出一套时代论学说，认为神通过一连串的时代，促使人类与神复和；每一个时代都是一个独立的历史时期。每一个时代都以不同的方式尝试呼唤人归向神(例如亚伯拉罕时代的中心是亚伯拉罕的约，摩西时代的中心是律法)，每一个时代都是神拯救计划不可或缺的部分。

当代趋势

巴尔特(1886-1968)将圣经神学从自由主义观点统治下解放出来，推翻了过往学术界那种纯学术、纯哲学研究方法。当时的学术圈子把圣经看为宗教体验的记录，但巴尔特却宣称圣经是神继续向人类说话的工具。巴尔特认为历史的研究实无关紧要。第一次世界大战使自由派的乐观主义深受打击而一蹶不振，因此，巴尔特的学说其实等於向被理性主义拖入困境的神学指出了一条出路。巴尔特力主将圣经中神的信息与种种评鉴问题(如作者、年代、准确性)区分开来。在巴尔特的神学看来，圣经记载以色列人出埃及的事件是否真有其事并不重要；重要的是，这记载是神的选民真实可靠的宗教表述；因此，圣经是神今日向人说话的工具。

巴尔特及其学生的工作给圣经神学带来了长达40年的“黄金时代”，继其后者有艾斯斐德，他对旧约的研究，把理性的历史的评鉴(知识)和神学主题的系统阐释(信仰)划分。艾希罗特同是研究旧约，却强调其神学方面，认为神的约是以色列民生活一致的核心，他的理论是几个探讨旧约主题的学说之一。另有韦特和普罗克什，他们认为旧约的主题就是神在历史中的拯救启示，普罗克什更认为这启示的本质就是基督论。还有华里臣的神学，强调旧约中应许与应验这个主题，就是旧约历史的神学，神拯救的作为通过以色列民的信仰传统描绘出来。上述各学者有一个共同的信念，即解释旧约须採神学研究的路线，而不能用历史评鉴的方法，只讨论经文的历史真实性，却罔顾其神学意义。

新约研究有柯尔曼(生於1902)大力提倡教恩历史说。他认为圣经主要是记载、志念、解释神在历史中的救赎事工。在旧约时期，神拣选以色列民，颁赐律法，并通过列王与众先知施教；神的一切干预介入，都是要把偏离正路的人类带回自己的身边。新约记述神通过耶稣基督的工作使拯救计划实现并达至高峰。十字架是历史的中间点，教会传布福音是神救世事工的延续。在圣经评鉴界，柯尔曼是保守派的代表。

布特曼(1884-1976)在激进评鉴学

者中居领导地位。他主张所谓“化除新约神话”之说。他认为圣经的记载是以古代“宇宙三层论”的信仰为基础的，即在上方的天堂、在地上的世界和在地底下的鬼魔世界。这种古代宇宙论既已为科学否定，那么圣经材料也当重作解释，消除其神话成分（表述宗教经验的古老迷信的故事），重述那超越时间的实存真理（即关于如何在有限世界生存的教训）。例如，四福音书并非耶稣生平、传道的真实历史，而是后来教会的作品，是他们基于宣讲的信息重整有关耶稣的犹太传说。到后期希腊教会又重新诠释这些故事，历史上的耶稣更被湮没了。据布特曼之见，真实的历史已根本没有恢复的可能了。布特曼的门生虽多已转向保守，但布特曼的神学理论至今仍是许多自由主义神学院和宗教团体的思想主导。

新近的运动

六十年代又出现了对于圣经神学的反动。很多评鉴学者怀疑圣经的统一性；宗教历史法又再吸引人的兴趣。这些学者视圣经是演进而成，内含几种不同的神学，也有互相抵触者。圣经既无一贯的主题，故只能分析各部分互不相干的神学。这广泛的运动可分3个不同的学派：

- 一. 编辑评鉴派 这一派力图透过福音故事的形式找出福音作者特有的神学意向。他们会比较各福音书作者的不同重点，如马可强调弥赛亚的秘密，马太强调神的国，路加强调救恩历史，约翰强调信和决志，以及父、子和门徒的合一。他们区分各自重点的做法，也施用于圣经各部分。这种方法已成为近20年来一个主要的趋向。
- 二. 正典评鉴派 该派以圣经正典的概念为诠释圣经的重要原则。他们认为，圣经记录的真正意义，不在於所记事件发生的真相，而在於这些事件的记述流传於正典的形式。根据这样的见解，这些故事怎样演化是无关紧要的，因为有权威的是正典的记载，而不是事件本身；所以，真正的圣经神学必是建立在正典的记载之上。古代以色列民和早期教会的信仰既是如此记述，这些记述就是我们要诠释的正确对象。

三. 结构分析派 这是最新的一种神学理论，顾名思义，它是研究每一本圣经书卷最后成书的结构，以确定其意义。分析的第一步，先找出某书卷或某段经文的基本结构，以确定其文体（如诗歌体、纪实体、书信体等）。不同的文体左右了作者著述的方式和内容，所以，把圣经的著述与其同时代同体裁的作品加以比较，可以增加对经文的认识。犹太和希腊的经外典籍所用的比喻，可以解释圣经的比喻的形式。有一些已面世的作品，就是比较马可福音与希腊的悲剧和喜剧。第二步是探究经文的深层结构（字面下的意义），以便揭示其真正的信息。例如某些结构分析派学者从圣经所载耶稣的神迹的背后，看出是后期教会的意图，要显示耶稣影响之大，足以克服任何自然障碍和超越人的局限。

这个时期，福音派也并未沉默。富斯（1862-1949）推出的圣经神学（1949），是想通过神学结构和历史结构的融合，来论证新旧两约的和谐统一。在旧约研究方面，杨以德（1907-68）立论於“约”的结构；培恩和凯泽则大同而小异，前者强调“约”，后者强调“应许”。在新约研究方面，莱德引介出主题研究法（如符类福音、保罗神学、约翰神学等），建构於救恩历史中；另外莱利也在时代主义的建构中作了同样的研究。

方法论

圣经神学研究有几个方法，各有其利弊长短。

- 一. 系统法 此法是通过圣经不同部分追溯一些基本的主题，以认识每一个主题在圣经中渐进的启示。这种方法的缺点是会主观地把假定的架构和统一性强加在圣经的材料上。试以出埃及为例，这是圣经一个重要的主题，自然也是系统法研究的重点。系统法会先从出埃及记的原本记载开始，追踪它在圣经其他各书中的发展轨迹。在出埃及记以后，这主题在旧约诗歌书和先知书中也曾被引述，用作生动的比喻。从喻义上来看，出埃及事件生动的描绘了神的救赎，也是耶稣基督救赎大功的预表，后来则更进一步发展成新约有关救赎的教导。出埃及事件在摩西五经的记述

中，仔细记载神将以色列人从埃及奴役下解救出来的本事；在先知书中则成为应许以色列人必从被掳之地归回根据；在新约中则是教训人从罪中得救的隐喻。

二. 描叙法 该法以圣经各书的神学为研究对象，意在揭示其独有的教义。此法之弊是没有把各项资料对照，结果是肢离片断的，不能连贯成一体。以出埃及为主题为例，此法分别研究出埃及记、哈该书、四福音书、罗马书等有关的记述，但仅限于每本书各自的范围，该主题於各书中的意义。

三. 历史法 该法追溯宗教思想在以色列人或教会历史上不同年代的发展情况。如用历史法来研究出埃及这主题，就要重构成这主题从出埃及记、哈该书、四福音书，以至使徒书信的发展经过。该法可作描叙法极有价值的相辅相成的工具。然而如与主观性极强的历史评鉴法合流，则会使其研究结果与两约真正的神学教导大相悖谬。例如，有人提出保罗的比喻多导源于希腊神话的解救观念（关于希腊众神扶危救难的神话），而与犹太出埃及主题无干。

四. 基督论法 该法以基督为解释两约、统贯两约的关键；但此法可能引致一些释经上的困难，特别是倾向于把“基督的预表”读进旧约的经文中，以致抹煞以色列民的宗教经验。再以出埃及事件为例，有些神学家在出埃及事件每一个环节中，读进“基督的预表”，并按此演成以色列历史中一个主要的属灵事件。其实，基督论的方法应当是指出该事件如何开展了救赎的进程，在十架上达至高峰。

五. 认信法 此法不顾一切评鉴方法，只承认圣经是一连串的信仰陈述，与历史无关。其缺点是将历史与信仰截然分开，这显然是与圣经的观点不符的。主张认信法的学者，只强调出埃及事件的神学，而不理睬其为一段历史事件。需知欲正确理解圣经、历史和神学这两方面是缺一不可的。

六. 横截法 该法先确定一条统贯全经的主题（如前述艾希罗特以“约”为全经的主题），然后按历史次序，在圣经记录的横切面上追索下去。此法之弊有两方面，一是统贯全书的主题可能选错，二是会牵强的把各卷主题依附其上。再以出埃及

及这主题为例，如果有人以“解放”为圣经的中心主题，那么，在圣经的每一部分都要找出出埃及事件不同的解放意义，而十架也可变成初期教会相对于以色列的苦难。如果主题选择正确，也有正确的处理，那么横截法则仍不失为很有价值的研究方法。

大多数学者都承认，若上述若干方法合用，将可取长补短。真正的圣经神学必须采用一切方法中最好的一面。因此，我们采用的方法，是要以经文本身的信息为重，避开自由主义评鉴学者极端的怀疑论；同时采用正典评鉴法，适当的按圣经现状来审阅圣经。语法和历史法的诠释可找出经文的真义及其内在的神学思想。

这些释经资料要依据描叙法编纂起来，以便确定圣经各部分的神学重点；其次要根据历史的发展，将上述结果作进一步的对比，要发现这些主题如何新近发展，并找到统贯这些主题的总原则。最后是将大小主题依次作系统的编排，使纲目分明，脉络清晰；但需注意，系统之编排必须谨守圣经的模式，而不是人为刻意的重构。

在循上述步骤研究的过程中，一个统贯全经的总主题便会渐渐地显现出来，小心不要牵强的把各主题拼凑起来。例如，保罗和约翰的著述对同一问题可能持有不同的观点，尽管是互相补足，却是各有特点的。需知，圣经内在的统一必须是其各局部神学趋向的结果，而不是原因。

旧约神学

统贯旧约的主题

关于何者为统贯旧约的主题，目前己有很多说法，评定这些说法的是非优劣非易事；不过，作为统贯全书的主题，必须满足下列4方面的标准。第一，必须说明神的本性；第二，必须说明神的子民与明神的关系；第三，必须说明人类是神救赎计划的对象之罪；第四，必须说明两约的关系。

就目前提出的旧约主题来看，多半只强调上述标准某一方面，却不能兼顾4方面。需知这4方面的标准是同等重要，凡重此轻彼者，其结果必会给圣经神学造成

偏颇。兹就学者们提出统贯旧约几个不同的主题论述如下：

一. 约 艾希罗特从静态和动态两方面给“约”下了定义：就静态而言，约是约束神及其民的法律关系；就动态而言，约又是人神交往的多种经验。所以，约有法律上既定的一面和预期未来的一面，有关现今的实况和未来的盼望。约有限定意义，关系神与祂立约之民的特殊连系；约又具有普世的意义，关乎宇宙的神如何创造、维护及救赎普世。以“约”为旧约主题之弱点，就是旧约多处地方没有提及“约”的观念。

二. 团契 华里臣认为人神之间的真正关系与其说是约的关系，莫如说是团契关系更为贴切。团契不仅更接近于神真实的本性，且也是通达新约的更佳桥梁。“约”只是神人团契关系的一个说明；预言就是超越万有的神与人交往时发出的启示；旧约的诗体和智慧文学则是表述这种团契关系。但正如霍华尔的著作指出，团契这个主题最大的缺点是忽略了在神人关系中神的主权。任何的神学思想必须兼顾神威严的权能与神的爱。

三. 神 哈素尔认为旧约是以神为中心，就如新约是以基督为中心一样。哈素尔的处理方法是把神的圣洁、神的主权、神的王权等主题合而为一。神被视为绝对的存在，祂在世上的作为是要使世人与祂复和。哈素尔对神的观念是动态的。这种进路给予旧约不同部分的枝节题目有发挥的余地。尽管哈素尔的见解有它肯定的优点，他提出的主题仍是过于狭窄，因只强调神的基本属性，却忽略了其他相关方面。

救赎历史

继胡富曼的提倡之后，以救赎历史作为旧约主题已成为旧约诠释的一大学派，主力的学者有韦特、赖德等。这一概念可容纳其他主要的主题在内。从救赎历史的主题来看，“约”是神在以色列人的历史中施行救赎作为的途径；而团契就是救赎历史的目标。救赎历史这主题还包含了应许和特权、审判和责任、神的公义和神的慈爱这些内容在内，这一主题还将神救世赎罪之道从以色列立约之民推及全世界之

民。最后一点是这主题在旧约和新约之间架起了一座桥梁，因科尔曼、莱德及其他一些学者都认为新约的中心主题也是救赎历史；分别只在於旧约是以神为中心，而新约是以基督为中心而已。综上所述，可知救赎历史这主题不仅符合前述4项标准，且能荟萃其他提议的优点。

兹将该主题略为套用在新约各部分的主题上，可见它与旧约圣经神学大体的脉络是配合的。有人提说创世记一至十一章的主题是祝福与咒诅，将神的应许与人类的责任连在一起。该主题在摩西五经的其余部分继续延伸，提及神的救赎作为（亚伯拉罕的约、出埃及、律法）和人应有的回应是分不开的。整个部分是以救恩历史为中心，因神的作为和人的回应都在历史中发生。再看历史书和先知书也都围绕着一个主题，即神透过先知、祭司和列王，呼唤祂的民向祂回转。诗歌书则颂扬神的救恩如何在历史中表现出来，诗篇集中敬拜，而箴言则集中在伦理责任。

这个主题最大的问题在於对“历史”这概念的理解。例如，赖德从申命记中找到了一个历史神学，作为他开启全书的钥匙；另有人却怀疑，怎么可以圣经某部分的重点强制用於其他部分呢？又有人将特殊的救恩历史及其神学意义与以色列历史的事实分割开来。因此，历史的概念最好能包括事实和它的诠释，换句话说，包括历史和它的神学意义。

不少人还以为救赎历史尚不足以概括人类现状和人的道德。不过，要把救赎历史的纵向面与人类经验的横向面分辨，恐怕是很不当的。

综上所述，救赎历史这主题可说是统贯全经的思想一个最为合理的选择。

新约神学

显然，救恩历史在新约中也是最关键的概念，主要记述神救赎的大功在耶稣基督身上达到顶峰，以及在教会时代中救赎的意义。新约各书对这主题强调的程度不一。路加对这主题强调最力，因此有“救恩历史神学家”之称；使徒保罗论及这主题的主要著作是罗马书（尤以九至十一章为著）；该主题在启示录中也多有强调。

该主题似乎最能把各书的不同重点统一起来，包括针对不同问题的使徒书信，还是记述历史和满有神学意义的福音书，抑或是约翰的启示录。

多元主题论

现今学术界多认为新约各书的作者各有自己的写作方向，因此许多新约神学家并不认为有一个统贯全书的主题。就以四福音书的作者为例，4位作者处理的材料虽然基本一致，却各有不同的重点。马可着重於行动，强调耶稣是隐藏的弥赛亚，连祂的门徒都懵然无知；马太突出耶稣的教训，并以耶稣应验旧约预言证明祂是弥赛亚；路加着力说明耶稣就是救恩历史的焦点，并把这重点带进使徒行传，在那里路加记述教会如何在世上秉承神救赎的工作；约翰则集中说明道成肉身的事实，并强调信心和决志的必需。

实际上，这些主题都可以编织在一起。由於较为学术性而保守的圣经神学研究在近期才出现，所以圣经学者仍以发掘新约作者的个别重点为尚。尽管相信救恩历史为统贯圣经主题的人日见增多，但纷纭之见仍未消弭。

历史和神学

现代神学家有主张把历史分为两种：一种称为“客观历史”，记录纯粹的事实；一种称为“诠释的历史”，阐明事件的意义。他们认为圣经历史是“诠释的历史”，故神学意义必重於史实。这个观念引进一个错误的二分法，因为旧约的启示都是在真实的历史事件中发出；同样，新约的信仰也包括历史事实和见证人对史实的诠释。路加和约翰在其著作中强调见证，哥林多前书十五章3至8节也着重地提到目击复活的人，这都有力地说明，新约是神学与历史并重的。尽管有人否认彼得后书一章16节是出自使徒彼得之手，却不能不接受这是初期教会的声明，他们没有“随从乖巧捏造的虚言”。宣讲福音和记载历史绝非不能相容的事。对于一位福音派基督徒来说，信仰必须有史实为依据。圣经作者怀着神学诠释的目的写作，这并不一定妨碍他们准确的记述历史。

两约的关系

关于两约的关系，有许多复杂的问题

尚待解决。例如，律法和恩典之间、以色列人和教会之间究竟有何联系呢？对这个问题的回答有两种见解，各执一端。第一种是时代主义，认为两者并无关连，而教会时代本是旧约预言之外的，是加插的历史；第二种是改革宗神学或圣约神学，强调两者有绝对的联系，教会时代是由基督的工作引进，承接神的计划。时代主义认为旧约的律法已被新约的恩典代替了；圣约神学却认为旧约的律法在恩典中得着应验。

救恩历史可以平衡这两个对立的立场。一方面，两约是不同的，旧约中的应许惟有在新约中方得以应验，旧约中神的救赎之工直等到新约时代方在基督里得以成全。另一方面，旧约与新约是一脉相通的，教会的角色正是以色列的余民，这可见於耶稣拣选12个门徒（与以色列十二支派相应），并强调他们首先要在以色列人中传布福音。

基督中心论

新约是以基督为中心的，它也见证了基督的事工和教训所产生的影响。正如四福音书指出，早期教会所奉神学的关键就是复活事件。主复活之前，连门徒也误解了耶稣的弥赛亚身分。复活事件不仅证明了耶稣的自宣句句是实，且使门徒茅塞顿开，明白了耶稣自宣的真义。从新约的使徒书信可知，早期教会是尝试把这个新的了解应用在教会的实际问题上。这里又可见到救恩历史的统贯性，因教会自承是接续神在历史上的救赎事工，这救赎在信徒群体中彰显出来，并向不信者宣讲。

结语

本文解说圣经神学是一门学术，有它一套专门术语和不同的学派。一般信徒要研读圣经，明白神的信息，对这些神学家的学术争论或会感到只在炫耀学问或毫无关系。然而，如果想到坚守圣经信仰的学者在学术上下了那么大的苦工，从各种观点审慎校考圣经，使我们不致有所误差，也增加读经的亮光，我们实在要感谢他们。

一般信徒读经，通常是每次一段，得到的只是片断零碎的观念；要看见圣

经的全貌，则需认识每位作者、各类经文（如摩西五经、诗歌书、福音书等）、新旧两约，以及圣经全书的主题，细加比较，然后再设法把它们贯通起来。圣经神学可以帮助愿意下苦功的人得见圣经的全貌。

Graut R. Osborne

参“以色列的宗教”2068：“耶稣基督的生平和教训”1970：“约翰的生平和著作”2212：“保罗”91：“彼得”121及本书有关圣经各卷之教导部分。

参考书目：B.S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*; W. Eichrodt, *Theology of the OT*, 2 vols.; D. Guthrie, *NT Theology*; R.A. Guelich (ed.), *Unity and Diversity in NT Theology*; G. Hasel, *NT Theology: Basic Issues in the Current Debate*, and *OT Theology: Basic Issues in the Current Debate*; J. Jeremias, *NT Theology*; W. Kaiser, *Toward an OT Theology*; G. Ladd, *A Theology of the NT*; R.B. Laurin, *Contemporary OT Theologians*; E. Stauffer, *NT Theology*; G. von Rad, *OT Theology*, 2 vols.; T.C. Vriezen, *An Outline of OT Theology*.

圣经时代的社会风俗

Social Customs in Bible Times

shèng jīng shí dài de shè huì fēng sù

参“农业”1136：“殡葬风俗”175：“民法和公正”1044：“刑法和刑罚”1775：“法庭和审讯”382：“家庭生活和伦常关系”729：“服饰”423：“以色列的节期”2062：“食物和调制方法”1414：“家具”695：“房屋”389：“工商业”497：“婚姻、婚姻风俗”613：“医药”2008：“货币和银行业”621：“音乐和乐器”2125：“祭祀”680：“工具”494：“职业”2320：“旅游和交通”928：“教育”757：“工价”493：“洁净和不洁净的条例”763：“饮食的条例”2139：“产业”208：“奴隶”1138。

圣经正典

Bible, Canon of the

shèng jīng zhèng diǎn

犹太教和基督教奉为圣经的各书卷，

因而在信仰及教义上具有权威。“正典”一词分别译自希腊文和希伯来文，意谓“量尺”或“量杆”。这是指一系列书卷，藉以比较和衡量其他著述。主后四世纪以后，基督教会搜集了66卷书为正典，其中旧约39卷，新约27卷。新约各书汇编成基督教经典文献，就像柏拉图、亚里士多德、荷马之厘定希腊文学的正典。犹太正典（旧约）的编选准则虽已不详，但必定对犹太民族的生活和宗教有价值。至於新约的编选标准，据早期教会作者之记载，各书必须具备“使徒资格”。各地教会在崇拜及信徒生活的指引上，亟需有权威性的依据，於是便搜罗保存了一些经书，新旧两约各书搜辑的缘由大致都是如此。正典之成书实非一蹴而就之事，而是有一段长期的过程，期间经过数百年，最后才达致罗马帝国各地。在地方正典的基础上几经比较鉴别之后，方始成为通用的正典，即今日基督教世界所用的圣经。不过，东西两方教会所通用的圣经正典略有区别。东方教会所用新约的篇幅较西方略小。犹太教和基督教一致认为圣经之成书和保存，是圣灵看顾、维护所致。

旧约正典

旧约一词未尝见于犹太文献，犹太人称其39卷经书为“妥拿纪”。“妥拿纪”是由“妥拉”（律法）、“拿威”（先知书）和“纪土宾”（著作）3部分开首之字合成。路加福音二十四章44节称它们为“摩西律法”、“先知的书”和“诗篇”（按犹太圣经中“著作”部分首卷为诗篇）。基督徒称他们自己的文献为“新约”。“约”是指神曾与亚伯拉罕和各代列祖订立的协议，现在基督与使徒重订协议（太二十六28）。主后一世纪的基督徒认为，他们与基督所立的新约（林前十一25），是原先列祖的约的延续（弗二12），且先知曾有预言（耶三十一31-34），於是就把原约称为“前约”（来八7-13，九1、15-22），以后再改称“旧约”。“旧约”与“新约”之名不仅於一世纪至二世纪间使徒教父的撰述中向无所见，且於二世纪早期至中期间护教论者的撰述中也没有出现，直至二世纪末与三世纪初，始见于南

叙事、记史、诗歌、预言等，次经各书则分隶各类之下，至於希伯来圣经那套编法则全然置之不顾了。

早期希伯来圣经把经文分成小段落和大段落。各段之间均留空隙，小段之间以3个希伯来字母的空间为记，大段之间以9个希伯来字母的空间为记。各版本的分段法也颇不一。耶稣曾提及“荆棘篇”（可十二26），大概即指这样的段落。后来应仪典之需，又将律法书的内容作了特殊的划分，如巴比伦会堂将律法书分为54段，1年轮诵一遍；巴勒斯坦会堂则将律法书分为154段，每3年轮诵一遍。从某些早期希伯来圣经中可见到这种分段诵经的划分。他勒目对这两种诵经分段均有记载（Meg 29b、31b）。鉴于巴比伦的分段与宗教日历更相吻合而用之渐广，至十四世纪便成了通用的分段法。基尔丁认为约翰福音便是按3年轮诵分段而编写的（《第四福音与犹太敬拜》，1960）。

早在十三世纪（约1228），史提反朗登将武加大拉丁译本分了章，后来分章法又见用於1518年的希伯来圣经（邦伯版），不过直至1571年，蒙坦努编定一部希伯来及拉丁文对照版圣经，始加上章号。至於节的划分则始於1547至48年的邦伯大圣经，而每5节加注希伯来数码，如1、5、10、15等。稍后，分节法更见用於1555年史提芬努小八开本版的拉丁圣经。

新约正典

新约正典之形成也跟旧约正典一样，难以确定，而且也绝非一蹴而就之事，而是要经过一段过程。主耶稣颁赐使徒的大使命蕴含着权威（太二十八18），但并不是人人承认而毫无异议的（林前九1-3）。实际上，使徒或与使徒密切相关的人的著述，并没有全收入正典。例如，从保罗致哥林多教会的信中可知尚有一封“先前写的信”（林前五9），从保罗致歌罗西教会的信中也可知尚有一封“致老底嘉教会的信”（西四16），这两封信就从未发现。当然，也有人以为保罗那封“先前写的信”已编入正典书信之中；而马吉安以为所谓“老底嘉”实系“以弗所”之误。再有二世纪中叶的坡旅甲，也曾提及保罗致腓立

比教会的信非止一封（腓三2）。当然，忠诚的信徒总是将使徒的教训，无论口传或笔录，一概奉为权威的。至二世纪末，爱任纽便提出以使徒资格为辨别真伪的标准；对非使徒的作者则称为使徒的同工。

至於搜集早期权威作者重要著述的主意是何时开始的，已无从考证。彼得后书曾提及保罗所写的书信（彼后三16）；坡旅甲曾致函腓立比教会（二世纪中），称已应其请寄去所藏伊格那丢的全部书信（腓立比书信十三2）。是时伊格那丢已离世近40年，但各教会仍珍藏着他的信件而一无遗损。古兹比德曾有一说谓保罗书信“本已湮没无闻，正如多数古旧信函的遭际一样”，后来使徒行传问世，在其影响之下各地教会才渐渐将保罗遗信搜集起来。此说纯属臆测之言，非但不补於事，且徒滋更多混乱。考当时情况，作一书信（写於羊皮纸或蒲草纸上）相当昂贵，而当时新约正典尚未形成，各地教会的事工主要倚靠各地有恩赐的领袖带领（林前十四），因此，使徒的书信，是罕有的祝福，例如歌罗西教会即受命与老底嘉教会互换使徒信件，再分别向会众宣读（西四16），可见使徒书信是何等珍贵，又何等权威，所以这些书信决不会因教会之忽视而导致如古兹比德所说的“湮没无闻”。至於福音书和使徒行传并无引述保罗书信，也不能据此解答这些书信何时搜集的疑问。若有书信被引述，必被认为与该著述有密切的关系。例如罗马的革利免於主后90年致书哥林多教会时，曾提及保罗的哥林多前书：“请拿起蒙福的使徒保罗的书信，他在传道之始先向你们写了什么呢？他在圣灵的感动下勉励你们说……”，接下去便引述了哥林多前书一章所说之事（《革利免一书》四十七1-3）。

收集早期基督教经典的工作到了二世纪之末，必已有相当成果。当时，马吉安已辑成了保罗和路加的若干著述（仅收入保罗的10篇著述）。诺斯底派收集了一大堆基督教的伪经文献，1945年在埃及发现了这批藏书，详情可参鲁滨逊的《拿哈玛迪藏书》。爱任纽和特土良显然也熟知大部分新约书卷。如果穆拉多利法典

於二世纪而非四世纪辑成的话，这就足以证明是时已有了第一部初具规模的正典（在罗马？），辑入了大部分新约书卷，另外也拼入了不少“普世教会所不能接受的著作”。后来在使徒著述中，再分为可公开宣读的和不可公开宣读的两类。

1931年在埃及发现了一份蒲草纸文稿，可断为主后200年之物，录有保罗书信数封，这文稿后为查士达毕替购得。虽说这尚不是一部正式勘定的书目，却是二世纪末至三世纪初一份使徒著述搜集的证明。该文稿虽已残缺，但包括下列各书，依次为罗马书、希伯来书、哥林多前后书、以弗所书、加拉太书、腓立比书、歌罗西书及帖撒罗尼迦前书。另一份文稿（同时发现的文稿共12份）则录有四福音书（次序与今同）和使徒行传，可断为三世纪前半期之物。不过就笔者所知，尚未见有三世纪出现的权威性书目。

优西比乌曾提及三世纪亚历山太的俄利根在某些著作中他称之为“正典”的书卷，进行研究（按：以“正典”称使徒撰述者当自此开始）。可惜，俄利根没有列述一份正典书目（优西比乌：《教会史》3.25）。

至四世纪情形则大有改观，各方拟定的正典书目竟多达数份。该撒利亚的优西比乌对汇集的各书作了细密的甄别而分为4类：（1）肯定的；（2）存疑的；（3）否定的；（4）异端。“肯定的”书卷包括现今新约全书之大部分；“存疑的”书卷则有雅各书、犹大书、彼得后书、约翰二书、约翰三书；新约中的启示录是唯一被划入了“否定的”一类，不过旁注说明归第一类者为数颇多，优西比乌也将其归入第一类；归入第四类者主要是伪经（《教会史》3.25）。

现今最古老和保存最好的希腊文圣经抄本均出自四世纪，就是梵蒂冈与西乃两个抄本。前者收入新约从马太福音至希伯来书之间各书，但希伯来书止於第九章，以后则缺，其顺序为：四福音书（书次同今）、使徒行传、普通书信、保罗书信；后者各卷的次序为四福音书（书次同今）、保罗书信（次序与今者略有出入：希伯来书置於帖撒罗尼迦后书之后，再后则依次

为提摩太后书、提多书、腓利门书）、使徒行传、普通书信、启示录、《巴拿巴书》和《黑马牧人书》。后二书之收入显示有地方教会奉为正典的书卷范围，比某些群体的范围较广。五世纪的亚历山太抄本也收入了《革利免一、二书》，这些文献大概是代表埃及地方教会的观点。

亚历山太的亚他那修的“节日书信”（#96）中，首次拟定了只包括现今的27部书的正典目录，时在主后367年，只是在次序上与现今之圣经尚有出入。它的编序也以四福音为先，以使徒行传次之，继而是普通书信，接续才是保罗书信（保罗书信的次序以希伯来书置帖撒罗尼迦后书之后，然后是提摩太前书、提摩太后书、提多书、腓利门书），最后是启示录。直至主后380年，於以哥念的安非罗西的著述中，始见正典27卷书的次序，跟我们现今所熟悉的一样（即与武加大拉丁译本全然相同）。

以上事实说明在四世纪之前，只包括新约27卷，并按我们熟悉的次序排列的正典书目是绝无所见的。因此，四世纪这个时代似乎是正典形成过程在西方臻於完成的时期。正典书目分别见于屈梭多模、区利罗、菲拉斯彻、拿先斯的贵格利、伊皮法纽、鲁非诺、耶柔米等的著述，也见于“使徒正典”和“使徒规章”中。这个时期还有两个十分重要的宗教会议：迦太基会议和希坡会议，分别颁布了为全国普遍接纳的正典书目。不过某些东方教会，如叙利亚教会，就仍采用仅22卷的正典。古叙利亚文抄本独缺普通书信和启示录。直到六世纪，才有人把普通书信译成叙利亚文。

其实，新约各书的次序，并无所谓正确与否。现时通用的次序不过是武加大拉丁译本的沿袭，因这译本是当时罗马天主教会颁行的法定本，早期的圣经翻译皆依为蓝本。最古的希腊抄本有各种不同的次序。较为多见的次序是：四福音书、使徒行传、普通书信、保罗书信、启示录。在大多数古文献和著述中，四福音书的次序多与今日雷同（马太、马可、路加、约翰）；但也有不同编序如：马太、约翰、路加、马可（五世纪的伯撒抄本）；或马

各旧约正典的比较

妥拿纪共24卷 (据马所拉本)

律法 (妥拉) 5卷	先知书 (拿威) 8卷	圣卷 (纪士宾) 11卷
创世记	前先知书4卷:	诗歌3卷:
出埃及记	约书亚记	诗篇
利未记	士师记	箴言
民数记	撒母耳记上、下	约伯记
申命记	列王纪上、下	5小卷:
	后先知书4卷:	雅歌
	以赛亚书	路得记
	耶利米书	耶利米哀歌
	以西结书	传道书
	十二先知书:	以斯帖记
	何西阿书	历史书3卷:
	约珥书	但以理书
	阿摩司书	以斯拉记至尼希米记
	俄巴底亚书	历代志上、下
	约拿书	
	弥迦书	
	那鸿书	
	哈巴谷书	
	西番雅书	
	哈该书	
	撒迦利亚书	
	玛拉基书	

七十士译本 (LXX) 共53卷

律法书 5卷	历史书 18卷	诗歌 9卷	先知书 21卷
创世记	约书亚记	诗篇	何西阿书
出埃及记	士师记	所罗门颂歌	阿摩司书
利未记	路得记	箴言	弥迦书
民数记	王国史一书 (撒母耳记上)	传道书	约珥书
申命记	王国史二书 (撒母耳记下)	雅歌	俄巴底亚书
	王国史三书 (列王纪上)	约伯记	约拿书
	王国史四书 (列王纪下)	所罗门智慧书	那鸿书
	历史补记一 (历代志上)	传道经	哈巴谷书
	历史补记二 (历代志下)	所罗门诗篇	西番雅书
	以斯拉一书 (即以斯拉记)		哈该书
	以斯拉二书 (即尼希米记)		撒迦利亚书
	以斯帖记		玛拉基书
	犹滴传		以赛亚书
	多比传		耶利米书
	马加比一书		巴录传
	马加比二书		耶利米哀歌
	马加比三书		耶利米书信
	马加比四书		以西结书
			苏珊娜传
			但以理书
			彼勒与龙

罗马天主教旧约共46卷 (据耶路撒冷圣经)

律法书5卷	历史书16卷	智慧书7卷	先知书18卷
创世记	约书亚记	约伯记	以赛亚书
出埃及记	士师记	诗篇	耶利米书
利未记	路得记	箴言	耶利米哀歌
民数记	撒母耳记上	传道书	巴录传 (包括耶利米书信)
申命记	撒母耳记下	雅歌	以西结书
	列王纪上	所罗门智慧书	但以理书 (及补篇)
	列王纪下	传道经	何西阿书
	历代志上		约珥书
	历代志下		阿摩司书
	以斯拉记		俄巴底亚书
	尼希米记		约拿书
	多比传		弥迦书
	犹滴传		那鸿书
	以斯帖记 (及补篇)		哈巴谷书
	马加比一书		西番雅书
	马加比二书		哈该书
			撒迦利亚书
			玛拉基书

基督教旧约共39卷

律法书5卷	历史书12卷	诗歌5卷	先知书17卷
创世记	约书亚记	约伯记	大先知书5卷:
出埃及记	士师记	诗篇	以赛亚书
利未记	路得记	箴言	耶利米书
民数记	撒母耳记上	传道书	耶利米哀歌
申命记	撒母耳记下	雅歌	以西结书
	列王纪上		但以理书
	列王纪下		小先知书12卷:
	历代志上		何西阿书
	历代志下		约珥书
	以斯拉记		阿摩司书
	尼希米记		俄巴底亚书
	以斯帖记		约拿书
			弥迦书
			那鸿书
			哈巴谷书
			西番雅书
			哈该书
			撒迦利亚书
			玛拉基书

五世纪前的新约正典

	迦大基第三次宗教会议 (约三九七年)	迦拉山大抄本 (约四二五—四四五)	以弗所的安非罗西书目 (三八〇年)	亚他那修书目 (三六七年)	西乃抄本 (约三二五—四二五)	梵蒂冈抄本 (约三二五—三五〇)	该撒利亚的优西比乌书目 (约三二五—三四〇)	希坡律书目 (约二〇〇—二二五)	俄利根书目 (约一八五—二五四)	旧叙利亚书目 (约二〇〇年)	特士良书目 (约一五〇—二二〇)	穆拉多利书目 (约一七〇年)	旧拉丁书目 (约一五〇—一七〇)	兼任书信目 (约一三〇—二〇二)	马吉安书目 (约一四〇年)
马太福音	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
马可福音	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
路加福音	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
约翰福音	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
使徒行传	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
罗马书	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
哥林多前书	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
哥林多后书	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
加拉太书	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
以弗所书	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
腓立比书	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
歌罗西书	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
帖撒罗尼迦前书	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
帖撒罗尼迦后书	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
提摩太前书	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
提摩太后书	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
提多书	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
腓利门书	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定	定
希伯来书	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
雅各书	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
彼得前书	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
彼得后书	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
约翰一书	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
约翰二书	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
约翰三书	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
犹太书	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
启示录	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
黑马牧书	略	定	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
巴拿巴书	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
十二使徒遗训	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
彼得启示录	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
革利免前书	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略
革利免后书	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略	略

注：
 *疑：正典性存疑；
 *定：肯定为正典；
 *缺：梵蒂冈抄本缺「教牧书信」，并止於希伯来书九13；
 *略：正典性存疑或否定；
 *否：被否定为正典。

太、马可、约翰、路加（四世纪的乔坦茵书目）；或约翰、马太、路加、马可（四世纪屈梭多模的书目）。

保罗书信整体在本书中的位置也颇不一。除了我们熟悉的位置外，四世纪的梵蒂冈抄本、五世纪的亚历山太抄本及以法莲抄本，则置普通书信於使徒行传之后，而保罗书信却在普通书信之后，如四经稿将保罗书信置於四福音书之后，如四世纪的西乃抄本、五世纪的伯撒抄本，以及耶柔米和奥古斯丁所选定的正典书目。

至於保罗书信本身的次序则更是次第纷乱了。仅笔者所见，古经稿和早期作者的撰述就有20种以上不同的编排法。古埃及文和拉丁文经稿在编排上又有不同。仅拉丁文经稿，不同的编次就在284种以上。

希伯来书的位置也有很大的歧异，最常见的是置於帖撒罗尼迦后书之后（即致教会书信之后），有时是在腓利门书之后；在两部最古的保罗书信辑本中，则置希伯来书於较前的位置，其一是主后200年的查士达毕替蒲草纸本，置希伯来书於罗马书之后；其二是四世纪的梵蒂冈抄本，最初是置希伯来书於加拉太书和以弗所书之间。梵蒂冈抄本这个原始编序可从其段落编号见到，加拉太书的终段编号为58，而随后的以弗所书首段编号却是70；从70接下去并无中断，直至帖撒罗尼迦后书终段为93，但接续的希伯来书却突然以59起段而非以94，然后从59进至64（九11），却於该段内九章14节处出现脱漏，以下尽缺。由此可见，梵蒂冈抄本的原始本是把希伯来书编排在加拉太书和以弗所书之间，后来一位抄经者却将希伯来书后移，但段码却没有改动。

希腊文新约的分段最早始见于梵蒂冈抄本。十三世纪初，史提反朗登始在武加大拉丁译本新约和旧约实行分章法，这便是现今圣经章次的来源。主后1551年，史提芬努在日内瓦出版的拉丁文新约圣经中，又於章下分节，为现今圣经分节之始源。

现今一些圣经学者从新约各书卷的整体正典地位来诠释新约各书，而不是各自的独立处理。他们认为新约是以一整体辑

集形式流传，故必须整体的处理。这种对“正典评鉴法”的处理由柴尔斯等人倡导，可参柴尔斯近著：《正典新约导论》。

John R. McRay

参“经文评鉴学”771：“圣经的权威”1341。

参考书目：H.E. Ryle, *The Canon of the OT*; A. Souter, *The Text and Canon of the NT*, rev. ed. (1954); R.H. Tyle, *The Canon of the OT*; B.T. Westcott, *A General Survey of the Canon of the NT* (1855), reprint of 1899 (6th ed. by Baker (1980); S. Zeitlin, *A Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures*.

圣经中的妇女观

Woman, Doctrine of

shèng jīng zhōng de fù nǚ guān

圣经中有关妇女的教训，在今天的圣经学术界中引起最多争论。传统的价值观（或一般人理解的“传统”），与现今极端的观念对立。以男权为主的态度已受到挑战，有认为应略加改变，也有更极端的要求，甚至反对圣经中对神的描述，并要求回到以母亲的女神形象为崇拜对象的信仰。同时，男女对于彼此间的关系、他们在教会和社会中的角色，甚至与神的相交更是愈来愈混淆。

圣经有关妇女的教训，并非这问题的起因，在於对这些教训的诠释。希望维护男权支配模式的传统学者，似乎有很多经文支持他们的观点。那些争辩妇女应承担更广泛责任的人，认为并不是所有经文中证据都经过充分查考。

研究妇女问题的入手处不是在保罗书信，尽管这些书信曾提及妇女在教会和家庭中的地位；最适切的入手处是在五经，那里记载了更基本的教训，说明妇女是神的创造。

基本经文

创世记一章26至28节，首次描述第一对男女的受造，神照着祂的形象造男造女。因此，女人和男人一样都有神的形象，在地上反映祂的能力和尊荣。神且吩咐他们要生养众多，治理遍地。创世记一章

26至28节并没有提及女人低於男人，也没有说女人要顺服男人的管治。相反，男人和女人都一同成为创造主的代表。

创世记二章20至25节，是第二次描述第一个女人的被造。创世记第二章指出男人在女人之前首先被造，似乎有给他优先地位的意思。但我们不可过分的推断，因为正如创造记述的模式，是渐进式的，从次要的进到更优越的创造。但由于他首先被造，就给予他特权，为女人起名（创二23）。在闪族人的思想中，起名意味着有主权或拥有权，这就意味了亚当给他妻子起名，是作主的一项行动；然而，他给她所起的名字，等同他自己的名字，这就是说，男人要维护女人享有与他平等的权利。所以，这先后的关系仍是平等的关系。



犹太妇人

在创世记第一和第二章中，显示了男人和女人之间平衡的关系。他们是全人类的父母，两人都有同等的地位，共同领受神的形象；他们住在一起，双双过着愉快的生活，且互为领导。在伊甸园中二人未曾堕落之前，这种微妙的平衡是可能的。

乐园中的风波

创世记第三章，即人类堕落的故事，

论及那男人和女人微妙的平衡给破坏了。随之而来的斗争就一直传流到现今的世代。在神向那女人的说话中，宣告要加增她怀孕的苦楚（三16上），而且权利上的冲突将影响她与丈夫的关系：“你必恋慕你丈夫；你丈夫必管辖你。”（三16下）希伯来文的“恋慕”一词，同样用于创世记四章7节下，描述罪要伏在该隐的门前：“它必恋慕你，你却要制伏它。”“恋慕”这词在创世记三、四章中，不是指性欲的渴慕，而是指想要控制、管辖。“恋慕”一词用来指性欲的渴慕，可见于歌七10。结果，人类堕落以后，女人恋慕管辖她的丈夫，她坚拒他在二人平等的关系中作领导，这样就破坏了彼此之间的平衡。至於男人，却倾向以暴虐对待女人。

保罗在以弗所书五章22至33节中，教导男女平等关系颠倒所引致的后果。使徒向尝试要管辖丈夫的妇女说：“作妻子的，当顺服自己的丈夫，如同顺服主。”（第22节）她自然的性情得以改变，就在於她与救主建立新的关系。她要视她与丈夫的关系，如同主与她的关系一样；她要顺服丈夫，如同顺服主一样。保罗说明丈夫对待妻子，也要如同基督爱教会一样（第23节）。此外，倾向虐待妻子的男人，也因着他与救主建立新的关系而改变。作丈夫所领受的劝勉是要爱他们的妻子，“正如基督爱教会，为教会舍己”（第25节），并且要爱妻子“如同爱自己的身子”（第28节）。明显地，那更大的命令是落在丈夫身上，他要如同基督一般去爱。

使徒藉着这些话，提出一项途径，使夫妇之间可以重获他们关系中的福分，亦即堕落前在伊甸园中的记号。保罗在以弗所书五章31节中引用创世记二章24节，指一对夫妇可重建原有合一的关系。而这同样的合一是在神的心意。人与人之间在等级上平等的关系，可见於要彼此顺服的经文（弗五21），这是他们顺服於主的标记；而主耶稣就是真正做人的典范。

无论旧约还是新约，都显示了男女之间有一种不同地位的关系，然而这种关系是平等的。这与三位一体之神的关系相似；神的位格既是平等，却又在特定的计划中按不同的地位互相连系（参林前十一

3)。妻子向丈夫的回应，就如基督向父神的回应；丈夫爱妻子，就如父神爱圣子。这种不同的地位并不是要向任何一方施行专制，乃是彼此以爱领导，且是彼此顺服的。

圣经文化中的妇女

只从治理家务、生孩子、照料婴孩、养育子女方面来看妇女，是对她们极度的轻视。妇女是人，在各方面就如男人一样。她也有神的形象，无论对文化、社会，并她周围的生活环境都可作出不同程度的回应。但一些现代的修正主义者，误以为妇女该脱离传统上在家庭的职分。从圣经的记载得知，妇女经常与生育孩子连在一起，并从中找着她们的价值。然而，圣经并不是说妇女只会生育孩子，她们在群体中、在宗教里，在耶和華面前，她们都有自己的身分。不只限于生育孩子才有她们的地位。再者，按圣经的观念，丈夫也有教养孩子的责任。在妻子开始怀胎、临盆，一直到教养孩子，丈夫都是妻子的伙伴。

妇女生育子女的形象，始於创世记三章15节神的应许。神宣布女人的后裔最终要战胜撒但，这关乎女人的后裔的应许，成为了神对于女人生育孩子一个普世性的祝福；因为最后神要藉着女人所生的，成就最终的拯救。这样，每次的生育，都有分於这项福祉或应许（参提前二15，这经文或与妇女、救恩、生育之间的连系有关）。

此外，在旧约时代的文化中，一个女人的真实价值，主要或大多是基於她有否生育。然而，她在神的面前，不仅是由於她有否生育，她也有她的价值和尊荣。女人和男人一样，关键在於对耶和華所持的信心。妇女若有许多孩子而对神没有信心，可能自以为人生美满，但她对孩子的照顾，并不能取代对神的敬虔。妇人若是没有孩子，或许没有丈夫，在与神的关系中仍可建立她整全的身分和价值，她是按神的形象被造，神也把责任托付她去完成。妇女刚合在神面前被称为义，因为她保护了希伯来的探子，而不是因她的家庭（来十一31）。还有，神给予妇女的恩赐，使她也有机会在社会中表达她对神的颂

赞。妇女明显有与男人相同的机会，如男人一样可作拿细耳人（民六2；参民三十）。

在古代以色列以男性为中心的文化中，著名的女性如摩西和亚伦的姐姐米利暗（出十五20、21），圣经中也提到她的事迹。米利暗是女先知，是崇拜中的圣乐家和民族的领袖，但因嫉妒她弟弟摩西拥有更为重要的职分，就因此坠落（民十二）。神惩罚她（申二十四9），但以色列人并没有忘记她在以色列民族历史初期所表现的卓越领导。在她死后多年，神透过先知，论及祂曾赐给以色列的恩赐，表现在米利暗这民族领袖的身上（弥六4）。

其他与主流文化抗衡的尊贵妇女，包括女先知底波拉，她是以色列唯一的女士师（士四、五）；还有亚哈随鲁王的希伯来皇后以斯帖，拯救了她同族人的性命，使她们没有因哈曼的恶谋和王的轻率判决而遭灭亡。此外，女先知户勒大是耶和華神的代言人，时值约西亚王开始复兴（代下三十四22-28），户勒大传达耶和華的话；更令人瞩目的是她跟耶利米和西番雅同为当时的先知，但在这件事上，神拣选了一位妇女为祂说话。

在新约，从文化的限制得到释放，参加公开事奉的妇女，包括了腓力的女儿、非比、百基拉、犹尼亚、土非拿、土富撒、彼息、友阿爹和循都基。这些妇女显明了先知约珥的预言开始应验，即神有一天要将祂的灵浇灌祂的仆人和使女（珥二28、28、29）。

像撒拉、路得和哈拿等妇女，她们在自己的家中，也可以表达她们对神的信心。更超卓的是耶稣的母亲马利亚，在她的生命里，结合了女性的理想与神应许的应验，这应许就是在古时神向夏娃承诺，将来女人的后裔要大大胜过人类的仇敌。

女教师

圣经里有很多经文，暗示有女性的教师。米利暗的罪不是因她作以色列人的领袖，而是因妒忌她的弟弟耶和華神有特殊的关系。百基拉是一名男子的教师；腓力的女儿不会只跟妇女谈道，女先知户勒大更是要向所有人传讲神的话。

智慧在箴言一至九章中被拟人化为一个妇女。其实，箴言的结语，是以离合诗体颂扬一位高贵的妇女（箴三十一10-31），显示圣经的智慧如何表彰在一个人的生命中。在这卷书的第一部分，既以智慧为一位妇女，而在书的结尾，也十分适切的看见智慧如何在一个妇女的个人、家庭和公开的生活中表现出来。

主耶稣有关妇女的教训和榜样，是与文化最为抗衡。祂在最不可能的地方（在叙加的井旁，约四），把关乎神的事传给她们。在公众场合、在私人地方，祂都教导她们。马利亚在伯大尼的家中，坐在祂脚前，就像一个门徒聆听教师的训诲；马大则忙着做家务，以致失去了那上好的福分（路十38-41）。

在圣经的历史中，妇女的地位也有转变，就如西罗非哈众女儿的故事（民二十七1-11）。西罗非哈没有儿子，女儿的产业承继权并未受到保障。西罗非哈的女儿於是向摩西提出，摩西就为她们向神求告。她们蒙神赐福而获准承受父亲的产业（只规定她们的产业不得从本支派转到其他支派，民三十六1-12）。这段经文指出了在古代的以色列，有关妇女的律法和习俗已开始渐渐改变。这一种行动在以色列中渐渐排除阻力，在耶和華賜福下（并因妇女遵从祂的话语，民三十六10）而逐步发展。

妇女和教会领导

圣经教义中，有关妇女在教会中敬拜与领导的角色和参与，是最棘手的问题。当然，一个轻率的读者在新约中读到有关的经文，可能会以为妇女在教会中敬拜神的时候，要安静、要顺服；而且，她若要说话，也必须限於特定的环境中。许多人经过仔细查考这些经文后，认为要妇女安静是合宜的。他们的论据在於神的创造次序（提前二13）、夏娃首先犯罪（提前二14），以及女人应低於男人（林前十四34）；既然这些是普遍的原则，而非文化的规范，似乎这种立场不容许其他不同的诠释。

但另一些人研读这些经文，却得出不同的结论。他们认为当时一般妇女没有接

受教育，也没有训练，好担任领导事奉的角色，所以这样的经文可能特意用来维持教会崇拜的秩序和礼仪。有些城市的异教崇拜中，妇女有活跃的参与；这些城市也有教会设立（例如以弗所和哥林多）。有些刚刚归主、未受教导的妇女，犯错的情况一定很多；此外，她们的衣着不正规（提前二9），可能吸引男人对她们起了非分之想。

也有人以为夏娃被引诱首先犯罪，是因为她比亚当软弱，亚当在她之先被造，与神有较长的相交，对神的事有较深的理解。亚当并不是受欺骗，而是自觉地犯罪；然而，夏娃却是受欺骗，中了那试探者的诡计。所以，妇女在早期教会需要时间学习；目前，她们只宜保持安静。在提摩太前书二章11至15节中，主要的命令式动词，并非“要安静”（第12节），而是“当学习”（第11节）。

约珥书二章的预言、主耶稣的行动和教训，并户勒大和百基拉的例子，显示迈向平等的运动逐渐取得成果。当然，圣灵的恩赐肯定与性别无关。倘若今天圣灵把恩赐赐给妇女，她们又接受事奉所需的训练，就可以有更多的领袖位置给她们承担，与男性共同事奉。我们不应过分强调不同的地位，而忽略相互之间的平等关系。

在神的面前，有信心的妇女就与有信心的男性享有同等地位。在主耶稣基督里，并没有性别、种族或社会地位之分，“因为你们在基督耶稣里都成为一了”（加三28）。这一节经文是论及称义，并不是主张社会主义。在保罗时代，人们基於性别、种族和社会地位，仍有很大分歧。这一节经文，也包含了改变社会生活的种子。在那些认识神的人中，种族、社会地位（奴仆和自由人）之间的距离，不复存在；而性别亦然。

Ronald B. Allen

参“夏娃”1722。

参考书目：D.G. Bloesch, *Is the Bible Sexist?*; S.B. Clark, *Man and Woman in Christ*; S. Foh, *Women and The Word of God*; E.M. Howe, *Women and Church Leadership*; J.B. Hurley, *Man and Woman*

in *Biblical Perspective*; P.K. Jewett, *Man as Male and Female*; G.W. Knight, *The NT Teaching on the Role Relationship of Men and Women*; A. Mickelsen, *Women, Authority, and the Bible*; C.C. Ryrie, *The Place of Women in The Church*; A.B. Spencer, *Beyond the Curse: Women Called to Ministry*; L. Swidler, *Biblical Affirmations of Women*; P. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*.

圣经中的工作观

Work, Biblical View of

shèng jīng zhōng de gōng zuò guān

圣经对工作的观点，有几种不同的看法。通常这词语有很广泛的用法，或指神在创造世界和救赎祂的百姓的行动，或是指人背叛或顺服的行为。工作的狭义是指“固定的职业或工作”（这篇文章的主题）；在圣经中，工作是受到尊崇的。

工作的价值

圣经对工作的正面看法，是基于圣经中有关神的教训。圣经不像其他古代的宗教作品，认为创造的工作不合乎至高者的身分，圣经却不以神是一位工作者为可耻。祂被描述为一位工匠，宇宙是祂“指头所造的”（诗八3）。祂用材料作工，正像窑匠用泥作器皿（赛四十五9）。胚胎在母腹中成长的复杂过程，以及广大穹苍的铺张都显示祂高度的技巧（诗一三九13-16，十九1）。事实上，所有受造之物，都见证神的智慧和技巧（诗一〇四24）。全能的创造主，甚至有祂休息的日子（创二2、3），而在那一周的最后一天，祂观看祂所造的一切，满意地欣赏祂工作的成就（一31）。

圣经生动地描述一位工作的神，在耶稣道成肉身时，到达了顶峰。耶稣所领受的“工作”（约四34），当然是无与伦比的救赎工作，但祂也有一般的工作。跟祂同时代的人，知道祂“是那木匠”（可六3）。在新约时代，木匠是体力劳动的工作。所以耶稣在圣殿中发义怒，推翻兑换钱银的桌子，赶出买卖祭牲的人（约二14-16），显示祂并非苍老、软弱，而是

双臂强壮有力的男子。祂多年辛勤劳动，使用斧子、锯子、锤子，使祂的手粗壮有力。艰辛、体力的劳动并非与神子尊贵的身分不相称。

倘若圣经有关神的教训，加强了工作的尊严，那么，有关人类被造的记录中，则显示了工作是正常的。神把人“安置在伊甸园，使他修理，看守”（创二15）。神第一个吩咐是要人生养众多，“遍满地面，治理这地”（一28），暗示了男人和女人要做很多工作。今日的人天天工作，不管他们承认神与否，正是服从创造他们之神的命令。因此，工作并不是人犯罪堕落的结果（虽然犯罪的确破坏了工作的条件，创三17-19）。工作是神从人类有历史以来，为着人类的好处，已经计划好的；就如每天的日落，工作对人来说，是自然的事（诗一〇四19-23）。

圣经既如此强调工作的尊严和正规，就不难理解圣经对懒惰予以强烈指摘：“懒惰人哪，你去察看蚂蚁的动作就可得智慧”（箴六6）；保罗同样率直地说：“若有人不肯做工，就不可吃饭。”（帖后三10）他自己立下了好榜样（徒二十33-35；帖前二9）。他坚持那些不愿作工的人，即使为了属灵的理由，若倚靠别人生活，是不为教外的人所尊重的（帖前四11、12）。努力工作赚取工资的人，可以为教会的事奉提供物质或金钱的资助（弗四28）。

职业和动力

在圣经时代，希腊人和罗马人工作的分类，是按照工作的重要性或需要而定。例如日常的操作劳动被视为次于智力或脑力劳动的工作。

犹太人的教训强烈反对这种看法；他们的拉比教导：“不要恨恶劳力的工作。”（《传道经》七15）即使学者也要抽出一些时间参与劳动。只有极少的工商业，被视为令人厌恶的，例如制革工人（但这个忌讳很快就被早期教会消除了——参徒九43）。但圣经中没有指定在神的眼中，有哪些工作更有价值。主呼召工匠（出三十一1-11），也呼召先知（赛六8、9）。阿摩司是采摘果子的，却奉召作先知（摩七

14、15)，但并没有显示他是升上了较高的位置。与此相若，主耶稣呼召一个税吏，使他更改他的职业（可二14），而另一个税吏，主却容他留於原有的岗位（路十九1-10）。重要的不是职业的性质，而是愿意服从神所呼召的心志，不论投身哪一种工作，都忠心为主作见证。

当然，有些人不能选择他们的工作。他们中间有受雇的仆人（出十二45；可一20）和奴仆（撒八10-13；弗六5）。尤其是后者，必须服从命令，否则要面对惩罚。有的根本不可能以他们的工作为职业，但保罗明确地指出，即使是强迫性的劳动，也是神呼召的一部分，应该接受，不要企图改变（林前七20-24）。

按照新约的记载，保罗对奴仆和主人所提出的忠告，指出了激发所有基督徒对工作应有的动力。每样事工必须为神而作。那些发令的和监督的，当知道，他们同有一位主（弗六9）。至於那些受命作工的，无论作什么，必须记得他们是为主而作（西三23-25）。无论何时，都要从心里作出来（弗六5-8）。他们若忠心作工（不偷窃，且要显出他们是可靠的），就能领其他人归信主（多二9、10）。

奴仆的工作环境常是很恶劣的。他们的工作量过多，没有保障，对于蛮不讲理的雇主，也只好顺服（彼前二18）。圣经的教导，是要基督徒工人有更超越的动力。

值得注意的是，圣经对于那些所谓“创新”的工作，存有某程度上的怀疑。工艺精巧的人，可能出卖他的技艺才能，去制造出美丽的偶像（赛四十18、19）。假若农夫以他们的工作和所有的收获，作为他们生命中最重要的中心，他们可以变成崇拜偶像的人（路十二16-21）。错误不在於那种技艺、买卖或职业，而是在工作者心中的动机。按圣经的观点，当我们存着作神好管家的心志作工，任何工作都有它的价值（太二十五14-30）；那就是为神而作，并不是为自己，或其他任何取代神的对象而作。保罗无可避免地与一些工商界人士为敌，他们的动机和既得利益，受到他所传的福音挑战（徒十六16-21，十九23-29；参可十一15-17）。

工作关系

工作的关系出现问题，并不只是现代人所遇到的。按照圣经，早在人类历史开始时已经存在。牧人亚伯和农夫该隐之间的问题，说明了罪的破坏性，能在任何环境，影响在一起工作的人（创四2-8）。圣经特别指出了罪恶入侵的两个重要范围，是我们必须认知和予以抵挡的。

第一，是买卖双方的关系。尤其在旧约圣经，对于欺诈顾客的商人，有严厉的话：“主上帝憎恶你们用不公道的斗和法码来欺人。”（申二十五16，当代圣经），“我若用不公道的天平和囊中说话的法码，岂可算为清洁呢？”（弥六11）。

第二，圣经中有一些尖锐的说话，论及雇主和雇工之间的关系。我们看见旧约先知再次强而有力地批评。神特别关顾软弱的人，使他们得到公平对待（赛一17；弥六8）。因此神的代言人宣告，神的愤怒要临到那剥削他人劳动力、亏负工人工资的雇主（耶二十二13；玛三5；参雅五4）。人若要讨神的喜悦，“当停止欺压那些为他作工的，以公道待他们，给他们当得的工资。”（赛五十八6，当代圣经）

在圣经时代，天平常是利于雇主。但圣经对于自私贪心的雇主并非视若无睹，每个工人应得公道的工价（路十7），但那些有特别权力的人，却不得用恐吓和暴力来增加他们的工价（路十三14）。在这方面，基督徒为其他信徒工作时，就必须特别谨慎，不可利用特殊的关系来讨便宜（提前六1、2）。

为基督作工

神是作工的神，祂喜悦人勤劳作工，而且从心里作工。这个信念在圣经有关基督徒对世俗的工作应有态度的教训中，占中心的位置。很自然地，新约延续有关工作的教导，以同样正面的语调，涵盖所有基督徒的事奉，包括收取工价的或是义务工作的。耶稣曾说，世界是神的禾场，等待着基督徒去收割庄稼，传扬福音（太九37、38）。保罗同样使用农耕的比喻，且加上建造的工程来描述主传扬福音和教导的工作（林前三6-15）。教会的领袖定蒙特别努力作工，以致激励神所有的子民

“常常竭力多做主工”(林前十五58)。

然而,没有一个基督徒在神的工作上,是自为雇主的。基督徒顶多算为“神的同工”(林前三9)。保罗自己从不忘记不管他怎样劳碌辛勤为主作工,除非神在他里面,藉着他作工,他总不能作成什么(林前十五10)。“我也为此劳苦,照着我在我里面运用的大能尽心竭力。”(西一29)

David H. Field

参“职业”2320。

参考书目: G. Baum, *The Priority of Labor*; A. Richardson, *The Biblical Doctrine of Work*; G. Rupp, *The Righteousness of God*; G. Wingren, *Luther on Vocation*.

圣经中的律法观

Law, Biblical Concept of
shèng jīng zhōng de lǜ fǎ guān

神用来把祂的子民分别为圣归於祂的一种途径。“律法”的本质及内容可能会改变,但目标仍旧一样:迈向成熟,与神的形象一致。

救恩及历史脉络

当人按着神的形象受造,他便从他的创造者领受了荣耀、治权及每日的需用(创一27-30)。可是,当人的地位提升,代替神去管治祂所创造的世界时,人必须向神证明他的忠心。因此,神设立了一个简单的试验:分别善恶树。人被禁止去吃分别善恶树上的果子(二17)。人的不顺服使人不配与神相交。人是反叛的,本性奸诈,就如后来该隐(四1-16)、洪水时代的人(六1-13)、含和迦南(九18-26, 16-20),以及建巴别塔的人(十一1-9)所显示的一样。

可是,在这情况之下,耶和華仍施恩,祂呼召了亚伯拉罕。祂应许赐福给他和他的后嗣,并且赐福跟他有同一信仰的万族(十二2、3, 十七4-7)。亚伯拉罕以信心回应神的呼召(十五6),愿意遵行割礼,作为与神立约的记号(十七10; 参二十一4),而且以正直的心行在神的面前(十七1)。亚伯拉罕后来知道,

神以祂的主权及怜悯拣选了他,目的是要亚伯拉罕的家族,以“秉公行义”来与其他国家分别出来(十八19)。虽然亚伯拉罕仍未领受详细的律法,耶和華却喜悦祂的仆人亚伯拉罕,因为他是一个正直的人。他的心与神一致,因此他乐意遵行神的命令。

信心之父也是忠心之父,耶和華见证亚伯拉罕说是“听从我(神)的话,遵守我的吩咐和我的命令、律例、法度”(二十六5)。他的信心结出了称义的果子(雅二21-24)。

虽然以色列人蒙耶和華赐福,使他们的人数增加,又领他们出埃及地、过红海,并且与他们同在,但以色列人没有以信心回应祂。他们在西乃山、加低斯巴尼亚,以及摩押平原向神发怨言。他们显明了自己是悖逆及硬着颈项的百姓(出三十二9, 三十三3、5, 三十四9; 申九6、13)。虽然以色列人显露了他们的品性,耶和華仍对亚伯拉罕保持信实,与以色列人立约。以色列人成为祂的子民,作祭司的国度,为圣洁的国民(出十九5、6; 申二十六18、19)。神向以色列人颁布十诫、律例及约,并且以两块法版为记(出三十二15、16)。在摩西因着百姓拜金牛犊而大大发怒,打碎了法版之后,神重申其约,再将它写下来(三十四28)。颁布的律法一方面反映了神的恩典和忍耐,暂不审判以色列的罪行(三十四6、7),以及祂决意使用以色列去展开祂对世界的救赎计划。另一方面,也反映了以色列的不成熟及顽梗。因此,旧约中的律法含有积极及消极的目的。

旧约中的律法

对于神的律法,旧约圣经使用许多词语来表达这观念。其中最普遍的是“妥拉”,它意味着任何形式的指示,包括宗教及世俗的、书写及口传的,神和人发出的。以色列的律法就是神的律法,是由摩西传给众人的(出二十19; 申五23-27)。由于以色列人拒绝神直接口述的启示,律法就藉着神的仆人摩西传给众人了(约一17)。

律法的同义词有: 话(参出二十四3,

三十四27)、审判(参出二十四3)、律例(参利十11; 民三十16; 申四1)、典章(参利三17; 民九12、14; 申六2)、诫命(参申五28, 六1、25)、训词(不见於摩西五经的一个希伯来词语, 参王上二3; 诗十九7, 一一九4、15、27、40、45、56、63、69、78、87、93、94、100、104、110、128、134、141、159、168、173)、法度(参申四45、六50), 又或只简称为“道”(参王上二3; 诗十八21, 二十五9, 三十七34)。

这些词汇虽可作语义研究, 但很难据此清楚分辨不同律法的差异。一般来说, “话”是指人对神所尽的本分, 特别指十诫(出二十一, 三十四28)。“审判”包含公民条例, 以及对同胞和社会的义务(出二十一至二十三9), 通常以“倘若……那就……”的方式表达出来。在利未记及崇拜的仪式中, “典章”含有宗教规例的意思, 亦即是礼仪上的律法。可是, 在其他背景中, 尤其有关律法的一系列同义词, “典章”显示了某些期望或规定。“诫命”是由高层权威颁布的规例。虽然旧约中有许多代表着律法的词汇, 但每一个词语的含义往往很难分别出来, 尤其是类似“律例和典章”(申四1、5、五1)、“诫命、律例、典章”(申六1)、“照着摩西律法上所写的行主的道, 谨守他的律例、诫命、典章、法度”(王上二3)等。

我们持守神的律法, 推动力在於神的作为及同在。在传讲十诫之前, 神提醒我们祂那大能的作为: “我是耶和華你的神, 曾将你从埃及地为奴之家领出来。”(出二十二) 在神拯救以色列、在西乃山上向他们启示, 并且使以色列人分别为圣, 作祂的子民时, 神是以“父亲”的身分与他们相交。祂收养以色列人为儿子, 使他们分别为圣, 那就是宣告他们为圣洁(出十九6, 三十一13; 利二十八, 二十二32; 参罗九1)。救赎和分别为圣的观念, 有时会放在一起, 但无论如何, 这两个观念是不可分割的: “我是叫你们成圣的耶和華。”(利二十二32) 简单地, 顺服的基础就是耶和華的名: “我是耶和華”(参利十八6、21、30, 十九10、14、16、18、28、30、31、34、36、37)。实践

圣洁之必要条件, 也是神同在的经历。耶和華吩咐以色列人要圣洁, 因为祂是圣洁的神(利十一44、45, 十九2)。“以色列的圣者”住在祂的子民中间(出二十五8, 二十九45; 民五3, 三十五34)。

若非颁布极之清楚的道德、社会、公民及宗教规则, 悖逆的以色列人又怎能明白神的要求呢? 耶和華知道他们没有“心”忠於所立之约事奉祂(申五29)。按照以色列人的本性, 他们没有可能建立一套足用的道德及宗教制度来取悦神。由於他们的心刚硬, 神一定要启示(即“说明”)祂的旨意。

以色列的律法及古代近东

以色列的律法反映了当时古代近东的习俗。古代巴比伦的法典(伊施嫩纳法典、汉模拉比法典)看来与圣经的法典相似。除个案类同外, 亦包括法律结构(决疑法)。以色列的律法与众不同, 因为那是神的律法。摩西是律法的传递者, 而非颁布者。不像外邦君王一样, 例如汉模拉比, 创立一套法典。耶和華亲自把律法赐给以色列人(参申四5-8)。古代近东的律法是针对社会治安, 但以色列的律法是关涉各方面的生活: 个人、家庭、社会及宗教方面。这些律法是要教导以色列人分辨圣洁与凡俗、洁净与不洁、义与不义。

旧约律法

旧约中的律法并非只载於某一卷书或某一部分。此外, 律法也反映了由沙漠地(出埃及记)到应许地(申命记)期间的发展。旧约中的法律素材甚为复杂, 常有差异及重复。这些情况可见於出埃及记二十至二十三章, 二十五至三十一章; 利未记; 民数记三至六章, 八至十章, 十五、十八、十九, 二十八至三十章; 申命记五至二十六章。

十诫

简单地, 十诫就是神所吩咐的“话”(出二十一)。十诫记载於出埃及记二十章1至17节及申命记五章6至21节。各条诫命也分载於其他经文(例: 出三十四14、17、21; 利十九1-18; 申二十七15、16), 但有少许差异。作为约的一部分, 十诫是

先向以色列人宣告的；现在，它已成为基督教道德准则的基础。在新约圣经中，清楚记载了道德律法的关切性。我们的主题是解释一切律法的权威（太五17-48，十二1-8，9-14，二十三23、24）。耶稣把律法总结为爱神及爱人（参太二十二37-40；可十二28-34；路十27；罗十三9；加五14）。由於耶稣也是安息日的主，安息日与其他诫命是不可分割的（太十二8）。使徒保罗也看重律法，在他的属灵的道德中，反映了神的律法就在信徒心中（参罗八1-17，十二1至十五13；林前二6-16，五1至八13，十23至十一1；加五13至六10；弗四17至六9；腓二1-18；西三1至四6；帖前四1-12，五12-24；帖后三6-15；提前六3-10；多三1-11）。

耶和華把十诫写在两块石版的两面（出三十二15、16，参三十四28）。我们不知道那两块版是否相同、十诫如何划分，并且十诫的次序怎样排列。这两块法版保存在约柜之内，作为立约的见证（出四十二0）。

约柜（出二十23至二十三19）

立约法典的目的，是要说明及实行一套法则，以致遵守这法典的以色列民能够反映神对公义、爱、和平及生命价值的关注。在约书中，律法主要是决疑方面的。这些律法制定了农业社会的生活，涉及仆人、驴子、牛、羊及田地方面。有适用于各种关系上的条文，例如：妇女（包括寡妇）、外族人、孤儿，以及法律事务（借贷、赔偿、拥有权）和宗教义务（祭坛、安息日）等项。一般而言，律法要求把夺取之物归还物主，但当涉及人命的时候，概不用此例（出二十一12、16、20、22、23、29，二十二2、3），尤其涉及家庭方面（二十一15、17、22-25）。有关各项判例法的刑罚法则，清楚表明人命的价值，这是受到“复仇法则”保护的。在旧约中，这法则并非表示缺乏宽恕，它只是用来维系社会及施行公正的法律原则。约书以原则及例证，去解释以色列人怎样一起，接受神的律法，并且公正地（没有歧视或扭曲人的权利）、有爱心地（关怀受牵连的各方人士）及和平地施行律法。

祭司的法则

在祭司的法则中，表达了神对於圣洁及洁净的关注（出二十五至三十一，三十五至四十；利一至二十七；民四至十）。这些规例包括建造会幕、按立祭司、奉献及献祭、洁净之例、圣日和许愿。

以色列人在旷野飘流时，会幕安放在他们的营地中间。它象征了神与祂的子民同在。祭司及利未人在会幕四周安营，以事奉及保护神的圣所。所有支派都围着会幕居住，虽然各支派不能进入会幕的每一角落，但也要遵行洁净之礼，才可以住在营地中。任何人若在礼仪上不清（利十三46；民五1-5），或犯了大罪，都要居於营外（利二十四10-23；民十五32-36）。这规例甚至延用於被玷污之物（利八17，九11）。

藉着指定的奉献及祭物（利一至七，十六；民十五1-31，二十八），神保证会宽恕以色列人无意干犯的罪。那些奉献及祭物都具体地表达了献祭者祈求宽恕、奉献或与神相交。

祭司及利未人教导神的律法（申三十一9-13）。施行律例，并且在院中事奉（申十七8-13）。

圣洁的规例（利十七至二十六）

在利未记中，圣洁的规例占了一个重要的部分。摩西在此晓谕所有以色列人（参利十七2，十八2，十九2，二十2，二十一24，二十三2，二十四2，二十五2，二十六46，二十七2）。

这些法则都是以禁制及直接命令的方式来传达。其中包括献祭之所，以及禁止吃有血的肉（利十七），也有禁止乱伦的行为（十八，二十一-21）；还有提升敬虔、圣洁、公义及爱的法则（第十九章）。刑罚的法则是用来惩罚那些违反规例的人（二十，二十四10-23）。第二十一至二十四章是实施於祭司及所有以色列人的宗教规例。设立安息年及禧年，是为了让人可以免除债务、获得自由及归还土地（第二十五章）。

圣洁的规例说明了圣洁子民所必需的素质。那就是献身于神（奉献、献祭、祭司），以及在公义、和平、自由、人命价值、家庭方面，显明对人的爱。许多律例

都反映了十诫的精神（利十九3、4、11-13、16-18、30、32）。

应许与咒诅是跟圣洁的规例息息相关的（利二十六）。当人违反律法，带来的咒诅就是放逐异邦。可是，在律法及惩罚之下，往往有神的恩典，神应许白白地宽恕他们的罪，并重立那已受破坏的约（二十六44、45）。

申命记的律法

申命记的律法，是以色列人在处于新的历史情况下，详细阐释及重新应用约书。当摩西向以色列人概述神的律法，他们正要进入应许之地（申一5）。在此，约书中的非个人化素材，变成了个人化的申述。摩西大力呼吁以色列人忠于耶和华，也忠于所立的约及约的条文。在申命记的律法中，预见百姓进到应许地，有中央的圣所（申十二5、11、14、18、十四23、十五20、十六5-7、16、21、十七8、十八6、二十六2、三十一11），并有王（申十七14-20）。祝福与咒诅推动人忠于所立之约（申二十八）。但以色列人也在此得到保证，即使他们破坏了神的律法，耶和华仍然恩待及宽恕他们。

律法的目的

在西乃山上启示的律法，是要带领以色列人更亲近神。纵然他们悖逆，神却用律法作为义的工具，去明确地教导他们什么是罪（参罗五20，七7、8），并且叫以色列人知道他们应当怎样行正路，以致他们不会被罪所玷污，在耶和华面前保持圣洁。律法是以色列人的老师及看管人（加三24）。律法中详尽地解释了生活的各个层面（工作、社会、家庭、宗教信仰、国家），在神与以色列人的交往中，这一切十分重要。以色列是在一片特别的土地上建立的国家，是神治的政体，并且需要一套立法文献。况且，从以色列人在西乃山的情况，可见他们不能够接受直接的启示，必须藉着摩西，那启示才可以传递给民众。启示一定要详尽，因为以色列人不直觉到神的圣洁、公正、公义、爱及忍耐的启示对他们有何要求。以色列人沿袭了埃及人的生活方式，必须从启示中学习神的旨意。可是，摩西及先知同样强调，律

法的目的并非只在律法本身（律法主义），又或是为了得着奖赏（法利赛主义）而设。遵守律法是对神表示忠诚，只为了神的缘故。我们的主证实了律法的目的：为要建立一个有动力的生活方式，使人继续寻求神的国和神的义（太六33）。

神的律法是祂令子民成圣的途径。藉着祂的恩典，祂使以色列人分别为圣，并且要他们保持圣洁。耶稣证实了律法是要叫人知罪，而且因此归向基督。在十字架上，我们的主背负了律法的惩罚，更真诚的应验了神的同在，也成就了天父对赎罪的期望，并且显明了天父的爱。祂既是神的儿子，祂的位分比摩西高。祂把律法的精义，总结了神的要求，那就是受神及爱邻舍（太二十三23、24；路十一42-44）。耶稣教导众人，顺服并非为了奖赏，乃是为了作盐（太五13）和作光（太五14-16；参弗四17至五20），并且要结出果子（约十五1-17）。神的律法是要逐渐把神的儿女改变，使他们可以反映出神的儿子的形象（罗八29；林后三18；西三10），而且效法父神（弗五1、2），又被圣灵充满（五18、22-24）。为了这个缘故，耶稣赐给我们“八福”及“登山宝训”，总结了摩西和众先知的教训（太五至七）。

律法的目的是为了重生的人变得成熟。属灵的成熟并非只是在基督以后的基督徒享有的专利，旧约中的圣徒亦与神同行（以诺，创五22、24；挪亚，创六9；亚伯拉罕，创十七1）。这些都是成熟的人，他们在神面前都是正直地生活（参创十七1；申十八13；诗十五1、2、18、26，一〇—2、6，一一九80；箴十一5）。

成熟或正直就是对神的回应，信徒不再需要为着守约而活，又或者活在犯罪和犯错的恐惧中，却是喜欢遵行神的旨意（诗一2，一一二1）。自从基督降临及五旬节之后，圣灵就浇灌在每一个信徒身上。基督的来临并非只是要把神的律法放在他们里面（耶三十一33），也要藉着赐下敬虔果子（加五22-24），帮助我们达至基督徒的成熟表现。旧约中某些圣徒经历成熟及自由，神把圣灵赐给在基督里所有的儿女（徒二39；林前十二13）。祂的目的仍是一样（“叫属神的人得以完全，

预备行各样的善事。”提后三17；来十三20、21），但自五句节之后，我们便获得更佳途径，去达成这目的，持守神儿女的地位。

律法及约

在西乃山上，律法溶合於约的内容（出二十至二十四）。摩西传给以色列人（出二十至二十四）。摩西传给以色列人的法版，就是摩西时代立约的记号。这约可以定义为一个管理体系，神藉着他的律法，使他的子民分别为圣。这律法维护着神的应许，直到基督的来临。西乃山上所立的约，强调律法能使以色列人敏於神的旨意。旧约中敬爱神的圣徒，都喜爱神的律法，视为神旨意的表达，也是父神对儿女的关注，要他们学习去爱、行公义，并且在祂面前存谦卑的心而行（参创十七1；亦六8）。神的目的是要训练以色列人成为成熟的、自由的子民，而且合乎神儿女的身分。成熟的信徒可以正直地站在神面前，说：

因为我遵守了耶和華的道，

未曾作惡離開我的神。

他的一切典章常在我面前；

他的律例我也未曾丟棄。

我在他面前作了完全人；

我也保守自己遠離我的罪孽。

（诗十八21-23）

以色列人拒绝神、也拒绝祂的律法与约（耶九2-14，十一1-13）。因此，以色列和犹太被掳（耶九15、16）。可是，神应许重新确认所立之约，要把祂的灵浇灌下来，并且把律法写在以色列人心中，领导以色列及犹太国中谦卑和正直的人，领著儿子的地位（耶三十一-31-34；结十一17-20，十六60-63，三十四25-31，三十七26-28）。被掳归回后的犹太教，更多经历神的圣灵（该一14）及神的同在（该一13，二5）。他们更愿意遵行神藉着律法向他们启示的旨意。可是，很多人把律法变成专制。当我们的主来临，很少人可以得着西面那样的称许：“又公义又虔诚……又有圣灵在他身上”（路二25）。我们的主重新确认所立之约，不单是和犹太人立新的约，也和外邦人立约。因此，在基督里的人藉着神的恩典得救后，都是

“他的工作，在基督耶稣里造成的。为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的”（弗二10）。

Willem A. VanGemeren

参“民法和公正”1044：“刑法和刑罚”1775：“汉模拉比法典”556：“以色列的宗教”2068：“称义”213：“十诫”1410：“妥拉/律法”1591：“传统”241：“洁净和不洁净的条例”763：“罗马书”950：“加拉太书”700。

参考书目：R.N. Charles, *The Decalogue*; R. de Vaux, *Ancient Israel*, pp.143-63; G.H. Dodd, *Gospel and Law*; J. A. Fitzmyer, *To Advance the Gospel*, pp.186-201; B.N. Kaye and G.J. Wenham, eds., *Law, Morality and the Bible*; E.F. Kevan, *The Evangelical Doctrine of Law*; J.A. Motyer, *The Image of God, Law and Liberty in Biblical Ethics, and Law and Life*.

圣经中的诗歌

Poetry, Biblical

sheng jing zhong de shi ge

旧约的诗歌

我们所认识的以色列诗歌，全都包含在旧约里，而且圣经中的诗歌在诗体文学中占了一个重要的位置。以色列的诗歌大概在古代近东一带十分知名，因为连巴比伦也风闻其盛名（诗一三七4）。旧约文学的精神和结构，多半都有诗的风格——这不但是诗体文学的特征，也是先知文学的特征；在先知文学中，我们可发现许多格调提升的诗歌，并且都充满想象力，好像耀眼的宝石一样。先知文学有节奏感，有格律、平行和分节，像诗歌书一样。

较近期的中文译本均把旧约所有诗歌按诗的格式来排印，和合本的新标点版亦如是。要留意旧约中除了被视为诗歌的书卷（即诗篇、约伯记、耶利米哀歌、雅歌和箴言）外，传道书和各卷先知书中，均有散文和诗歌。历史书中也有一些诗歌的好例子。

希伯来语是表达诗意的理想工具，因为这种文字简洁精练，含有极深的感情和深远的意境，也有很大的想象空间。在希

伯来诗歌中，象征、隐喻和夸饰法极之常见，藉着强烈的喻意，希伯来诗歌的精髓得到了最佳的表达，在诗歌中，天地与大自然中的奥妙都一起共鸣。

希伯来诗歌的特色

希伯来诗歌的单位正常是两个平行的对句，但这并非希伯来诗的唯一组合形式。一个单位以3个（诗一1，五11，四十五1、2）、4个（诗一3，五十五21；箴二十七15、16）、5个（诗六6、7；箴二十四23-25）、6个（诗九十九1-3；箴三十二1-23），甚至更多平行句组成的都有。

据现有的资料所知，圣经中的诗歌并没有韵律。细意编排的韵律是希腊、拉丁和许多英国诗词的特色，但希伯来诗歌则肯定不着重这方面。押韵的句子也十分罕见，可说几乎是不存在的；只有哀歌除外（耶九18-20；哀一至四），在哀歌中称为哀歌韵律，一节分成两部分。

在另一方面，希伯来诗歌是有节奏感的——这是显著的特色之一。其节奏在重音节和非重音节颇有规律地重复。1句通常有3、4个重音或节拍，但其节奏单元并不是固定不变的。希伯来诗歌的节奏，也不是限于句子中重音或节拍的平衡。用字的意义及其位置也是重要的——一种称为平行对句法的特色。卢罗拔博士清楚了解这种显著的特色，他在1753年详述了平行对句法的原则。

他区别了3种形式。第一种是同义对句法，1节中第一部分的思想会在第二部分重复，用字虽不同，但意义却是相等的（诗二4，十九1，三十六1、2，一〇三11、12；箴三13-18）。第二种是反义对句法，1节中第二部分的思想与第一部分相反（诗一6，十九8、9，箴十1-4、16、18，十三9）。第三种是综合对句法，一节中的第一句之概念，会在其后的句子中加以发展和完成（诗一1，三5、6，十八8-10；箴二十六3）。希伯来诗歌中还有其他更复杂的对句法，但这3种是最常见的。

圣经中的诗歌还有另一个特色，就是用希伯来的字母来编排。用这方法连成的诗篇称为“离合体诗”。今天离合体诗是用一个名字来组成的，方法是用该名字的字顺序作每一行诗的字首。希伯来人则

只用22个字母顺序来写作每一行诗。

一篇诗之中，每一行可能用一个新的字母来开始，像诗篇二十五篇。又或一段之内，以相同的字母来开始，直至22个字母全部用罄，像诗篇一一九篇。然而，诗篇一一九篇（希伯来离合体诗中最显著的例子）在编排上，是颇为复杂的。然而，每一段用一个字母来开始，而且每一段中的8节均以相同的字母来开始；因此，每一字母都有8个平行的句子。其他精心写作的离合体诗有诗篇九、十、三十四、三十七、一一一、一一二和一一四各篇。

耶利米哀歌的首4章也是用离合体来编排。这编排较少被翻译本的读者注意，因为每一段并不是以希伯来字母作开始。在耶利米哀歌第三章，每3个连续句（用节数来标示）都用同一个字母来开始。另一首离合体诗见于箴言三十一章10至31节。那是利用字母的顺序来形容一个贤德的妇人。

使一首诗连系在一起，同时又段落分明的另一个方法是使用重复句。诗篇一三六篇是这种编排的一个显著例子。其重复句是“祂的慈爱永远长存”，这句话用来结束每一节的诗句。

上述希伯来诗歌的外在特征，并没有指出旧约诗歌本质的一般特性。对句法或思想上的平衡，并不是希伯来诗歌独有的特色。例如，在叙利亚西北发现的拉斯珊拉文献（约主前1400），在风格和语文方面，跟旧约的诗歌都极为相似。希伯来诗歌的对句法在拉斯珊拉文献中再次出现；对句法也见于巴比伦和埃及的诗词。

希伯来诗歌的韵律在于重音读法；一个单元是一对对句，而对句的长度可以相同，也可相异，对句再组成段落。希伯来诗歌的基本类别是歌或歌词。歌以音乐来伴唱（创三十一-27；出十五20；代上二156；赛二十三16，三十29；摩六5），又可以舞蹈来配合（出十五20、21）。

对句法除了是诗歌的特色外，也可帮助我们解释经文意义。把类似的思想看成一对，帮助我们正确地解释一个含糊的字眼或片语。诗篇三十三篇6节是一个简单的例子；这节诗歌第二行的“气”跟第一行的“话”（和合本译作“命”）平行相

时，指请天是藉这“话”和“气”而造成（参诗八十七11）。这也提醒释经者要使用历史、考古和文法各方面的辅助，去考究作者所采用的文学形式。特别在解释历史书或先知书中所出现的希伯来诗，就更应如此，诗歌的喻意不可当作散文来理解。

叙事书中的诗歌

旧约中有些完整的诗蕴藏在叙事的书卷中，其中更不乏各种不同类型的希伯来诗。第一首记在圣经中的诗是战歌（创四23、24）。这类诗歌还有其他为人熟知的例子，如摩西之歌（出十五1-18）和底波拉之歌（士五1-31）。此外还有辱骂之歌（民二十一27-30）、井之歌（民二十一-17、18）和祝福之歌。至於祝福之歌，著名的例子有雅各的祝福（创四十九1-29）、摩西的祝福（申三十三1-29），及巴兰的4段祝福（民二十三7-10，二十三18-24，二十四3-9，二十四15-25）。其他类别的诗则有死者的哀歌（撒下一19-27），及警告人不要懒惰（箴六6-11）和醉酒（箴二十三29-35）的训诲诗。上述各类诗歌均拥有对宗教的情感和热爱的特色。摩西之歌和底波拉之歌都是赞美神所赐的胜利。

多半带有特殊宗教热诚的诗歌，都是刻画圣所中之敬拜的。诗篇是以音乐来伴唱的宗教诗。其中许多是个人的祷告，而另一些则是为公众敬拜而作的，尤其是在圣所或圣殿唱的感恩诗。在诗篇里，希伯来诗的精神提升至一个异教的外邦人永不能到达的境界；因为一个希伯来人是以灵以诚来敬拜神的，在敬拜中，他以他的灵来表达个人在水活真神里的经历。

希伯来诗歌的内在素质部分受到作者的年代、社会状况和环境所影响。虽然旧约是从神而来的著作，但也是囿限于某个文学范畴，我们必须按其文学特色来理解。虽然圣灵把信息默示给希伯来人作者，但他们个人的写作风格亦清楚可见。每位诗人都使用简洁生动的词藻、词句的修饰和文学技巧，表达了丰富的宗教思想、经验和感情；明喻、暗喻、寓言、夸张法、拟人法、讽刺和相关语等，都多方面加强了作者的思想模式。希伯来诗歌是

诗人个人心灵的一种表达，同时也是一种启示性的文学——即神向人类说话。

新约中的诗歌

新约中只有寥寥几个诗歌的部分，而这些诗歌的特色无疑是希伯来化的。新约之所以极少有诗歌，大概由於基督教发觉希伯来诗集已足够敬拜之用。除了路加之外，所有新约作者都是犹太人；然而，令人惊讶的，他却是保存了大部分诗歌的一位作者，路加福音中的诗词有：尊主颂（路一46-55）、撒迦利亚颂（路一68-79）和西面颂（路二29-32）。这些诗词在形式、特质和内容方面，都是十分希伯来化的。

一如所料，基督教敬拜的本质、圣灵的沛降、神救恩带来的喜悦，以及早期门徒跟犹太人在敬拜上密切关系，全都影响了基督教圣诗的形成和使用。

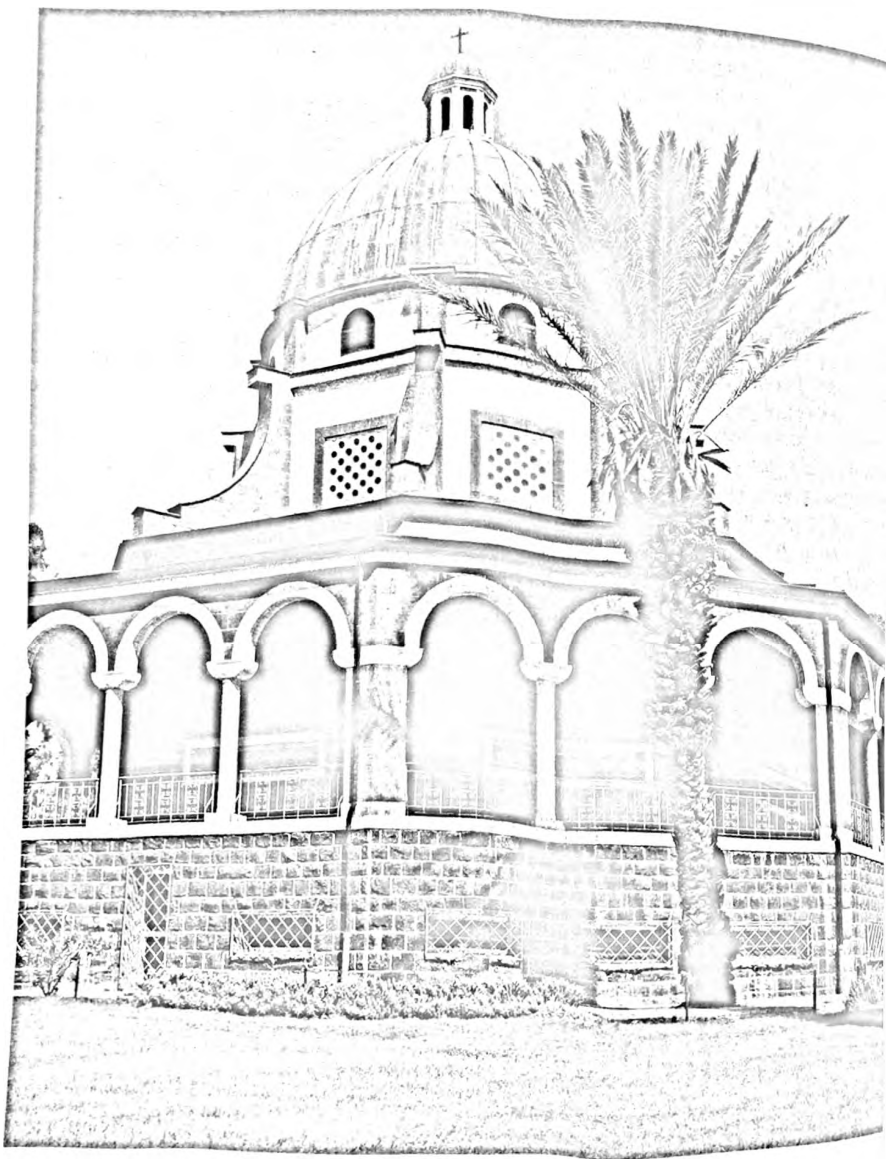
这情况可从新约某些经节中得到证实：使徒行传十六章25节；哥林多前书十四章15、26节；以弗所书五章19节；歌罗西书三章16节；及雅各书五章13节。我们也必须留意一些颂词（犹24、25）和有明显节奏的经文（林前十三，十五54-57；腓二5-11）。例如，启示录中出现的赞美诗（启五12-14），可能显示早期教会正使用这类诗歌。以弗所书五章14节和提摩太前书三章16节可能包含一些圣诗的片段。令我们惊讶的是，旧约诗歌常使用的对句法，在基督的教训中也存在。例如，登山宝训（太五3-12）采用了综合对句法（每节的第二句完成了第一句的意义）；马太福音十一章28至30节也有明确的节奏感。

J.G.S.S. Thomson

参“圣经的诠释”1335：“智慧、智慧文学”2334：“音乐和乐器”2125：“约伯记”2195：“诗篇”1393：“箴言”2277：“雅歌”1807：“传道书”237：“耶利米哀歌”1934。

参考书目：C.F. Burney, *The Poetry of Our Lord*; F.M. Cross and D.N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*; G.B. Gray, *The Forms of Hebrew Poetry*; J.L. Kugel, *The Idea of Hebrew Poetry*; T.H.

Robinson, *The Poetry of the OT*; P.W. Skehan (ed.), *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*.



八福堂。这里被认为是耶稣登山教训众人的地方。

圣灵
Holy Spirit
shèng líng

三位一体神的第三位。“灵”这个字从古时开始，已用来形容及解释神的能力在人之内、之上及周围运行。人都明白这是神的能力。

旧约时代

从最早期的希伯来文学开始，“灵”字显然有3个基本的意义。

士师时代

一. 神的风。神的风使洪水消退(创八1)，把蝗虫吹到埃及(出十13)，又把鹳鸟刮到以色列的营中(民十一31)。出埃及时，神的气分开了红海的水(出十四21)。

二. 生命气息。神的生命之气使人有生命(创二7)。希伯来人最早的信念之一，就是人有生命。这完全是因为神的气或灵在他里面运行(创六3；伯三十三4，三十四14、15；诗一〇四29、30)。到了后期，神的灵和人的灵之间，并灵和魂之间，有了较清楚的区别。但在最早的时期，它们同为人与兽生命之源、神能力的彰显(创七15、22；参传三19、21)。

三. 超常言行的灵。人有时会被神的能力完全控制、支配，作出超乎寻常的言行。如此的言行，显明这人是成就神旨意的器皿，此人便得到应有的尊重。这似乎是王国以前识别领袖的方法——俄陀聂(士三10)、基甸(士六34)、耶弗他(士十一29)都是这样认明的；第一位王扫罗也是一样(撒上十一6)。同样，最早期的先知被神感动时，也有超乎寻常的言行(撒上十九20、23、24)。

用这个方法来判断神的任命，自然引起一些严重的问题：究竟超常的言行是否唯一属神的证明？是否所有超常的言行都有同等的地位？旧约似乎显示，在被掳到巴比伦之前的王国时代，这些都是重要的问题。

王国时代

士师时代的领袖，权柄是从恩赐而来的；但王国时代的王位，却是世袭的。於是两个时代之间的过渡时期，便产生了一个问题：究竟受神的能力膏抹，是否作王

的条件，它又应否成为加冕仪式的一部分？北国以色列的国祚较短，所以这个问题较多争议。耶户有权作王，是因为神命令以利亚把他膏抹；南国的模范国王大卫，也是因为曾被撒母耳膏立，才有作王的权利(撒上十六13；诗八十九20、21)。

承受职任的资格和神的膏抹这两个问题，到了被掳之前的时代，变得更尖锐。究竟谁才是神真正的代言人呢？是祭司？是在祭礼中事奉的先知？还是独立的先知？在圣殿的祭礼中事奉的祭司和先知，有公认的职权。独立先知的权柄，则完全来自感动的催迫。这两种人，究竟谁才是神话语的来源呢？即使在今天，我们仍然不能毫不犹豫地站在后者的一方。以赛亚和耶利米都攻击当时正式代言人的败坏(赛二十八7；耶六13，二十三11)。同时，哈巴谷和撒迦利亚等列为正典的先知，很可能也在祭礼中事奉。(近代学者的结论是，至少部分的诗篇，原是圣殿崇拜时先知的話。)另一方面，礼仪和灵感若发生冲突，得胜的往往是受灵感的先知。这先知的話语也会列为从神而来。最著名的两个事件，是米该雅和亚哈400个先知的冲突(王上二十二5-28)，以及摩西和伯特利祭司亚玛谢之间的抵触(摩七10-17)。

最早期的希伯来思想，视超常言行为神的能力直接产生的结果。即使这些异常言行是邪恶的，也不能例外。扫罗被恶魔扰乱，就是一个例子(撒上十六14-16)。神的灵可以为恶而来，也可以为善而来(参士九23；王上二十二19-23)。

由大先知起，有关圣灵的讨论开始变得谨慎。对以赛亚来说，灵是神的特质，祂和祂的行为，与世人不同，就是因为灵的缘故(赛三十一3)。后来加上“圣”字，把神的灵和其他所有灵或魂分别开来(诗五十一11；赛六十三10、11)。

超常的说话并非全是神的话。假先知的存在，充分显示这个问题的严重性。因此，试验预言的准则，必须基于信息的内容和先知的品行，而不是受感的程度或性质(参申十三1-5，十八22；赛四十四7、8；耶二十三14；弥三5)。当时需要分辨感动的真伪；他们要把神的话和仅仅不寻常的言语分别开来。主前八至七世纪的

先知，似乎十分不愿说他们的感动，是来自圣灵（弥三8可能是唯一的例外）。这个分辨灵感的需要，或许便能解释这个奇怪的举动。又或者如何西阿书九章7节所暗示，人已过分将圣灵等同为疯癫的超常言行。没有一段安静的时刻，便不能把神的话语和不雅的行为分别开来。然而这些不雅的行为，以往却公认是圣灵的明证。

从最早期认识圣灵开始，到伟大的先知为之而挣扎，问题仍然存在：人怎样辨明所经历的是圣灵的感动？人怎样分辨灵感的真伪？圣灵和形式化的崇拜，以及灵感和礼仪之间，怎样维持正确的平衡和健康的张力？

被掳和归回时代

在被掳时代和归回时代的文献中，圣灵的角色缩窄为两种功用。

一、先知的灵。后期的先知再次明言，圣灵是预言的默示者（参结三1-4、22-24；该二5；亚四6）。回顾被掳之前，这些先知更坦承“从前的先知”，也受到了圣灵的感动（亚七12）。

把圣灵的角色高举为预言默示者的倾向，在两约之间日益增强。到了拉比犹太教时，圣灵几乎变成了先知书唯一的默示者。这些先知书就是今日的圣经。

二、末世的灵。在被掳和归回时代，人们对圣灵的角色有另一个观念，就是理解为在将来的世代中所彰显神的能力，完全洁净世界，重新被造的天地。这个对末世的盼望，主要源自以赛亚的预言（赛四4，三十二15，四十四3、4）。一位受圣灵所膏的，带来了至终的救恩。在以赛亚书中，这盼望表达得最清楚（赛十一2，四十二1，六十一1），但其他书卷也表达了同样的渴慕。为了新天新地和约的缘故，圣灵在末世将要充充足的浇灌全以色列（结三十九29；珥二28、29；亚十二10）。那时候，人和神的关系将会更有活力，更为直接（耶三十一-31、34；结三十六26、27）。

在耶稣降生前的时代，对于圣灵是先知的灵和末世的灵之概念，发展成一个广为人接受的教条：已不能再在当代经历圣灵了。圣灵从前是先知书的默示者，但在哈该、撒迦利亚、玛拉基以后，已经收回

圣灵（《马加比一书》四44-46，九27；《巴录启示录》八十五1-3；参诗七十四9；亚十三2-6）。到了弥赛亚的时代，圣灵将要再度降临，但在这过渡时期，圣灵不会临到以色列。如果有人能配得圣灵，那人无疑便是差不多和耶稣同时代的希列（犹太人的领袖兼夫子，主前60？至主后20？）。但即使是他也没有领受圣灵的感动。据说希列有一次和几个智慧人聚会时，天上有声音说：“在这里的人中，有一人配得圣灵临到他身。可惜他生不逢时。”众智者都望向希列。

人接受了圣灵不再降临后，圣灵和律法相比，便变得次要了。圣灵原是律法的默示者，但人既然不能再直接经历圣灵，律法便成了圣灵唯一的表彰。律法超然的地位，和诠释律法者的权柄，遂成为耶稣事工和基督教初期发展的时代背景。

新约时代

要明白新约有关圣灵的教训，首先要了解新旧两约的教训有何异同。新约很多用法，如果没有了旧约的概念和经文作为背景，便不能完全明白。例如：约翰福音三章8节的“风”和“灵”是双关的；以及帖撒罗尼迦后书二章8节“口中的‘气’”和启示录十一章11节“生气”等，把我们带回到我们开始时所谈过，希伯来文“灵”字的基本意义。新约的使徒行传八章39节；启示录十七章3节，二十一章10节和旧约的列王纪上十八章12节；列王纪下二章16节；以西结书三章14节；均对灵有同样的概念。对于圣经背后有圣灵的权柄，新约的作者也和众拉比有相同见解的（参可十二36；徒二十八25；来三7；彼后一21）。新旧两约之间的连续，最重要的一点却是旧约作者所期待的盼望，在新约中却应验了。然而基督教也不仅是应验了的犹太教而已。在耶稣的重要性，以及因耶稣的生平和工作而对圣灵的新定义，都显出不能衔接，表明这个新信仰的独特性。

新时代的灵

耶稣的事工和初期基督徒的信息最显著的特点，是他们凭信宣扬说：新时代的祝福已经临到，末世的灵经已溢流下来。除了住在昆兰的爱色尼派以外，犹太教并

没有哪个团体或个人，胆敢作出这样的宣告。先知和拉比期待弥赛亚时代的降临，启示文学的作者警告这个时代即将到来，但谁都没说它已经来临。即使是施洗约翰，也只提到要来的那一位，和不久将来圣灵的事工（可一8）。但对耶稣和初期信徒来说，盼望已成为活生生的事实，这样的宣扬带来了“在末后的日子”所有的兴奋感。不了解基督徒信仰和生命中的末世的层面，便不能明白有关圣灵的教训和经历。

耶稣显然认为祂的教训和医治，应验了先知书中的盼望（太十二41、42，十三16、17；路十七20、21）。祂看自己为受圣灵所膏，是要成就末世救恩的媒介（太五3-6，十一5；路四17-19）。祂又认为祂赶鬼的工作是神末世能力（圣灵）的果效，并未世统治（国度）的彰显（太十二27、28；可三22-26）。福音书的作者（尤其是路加）特别论及圣灵在耶稣出生（太一18；路一35、41、67，二25-27）、受洗（可一9、10；徒十38）、传道（太四1，十二18；可一12；路四1、14，十21；约三34）所担当的角色，以强调耶稣生平的事工的末世特性。

基督教是“在末后的日子”五旬节圣灵浇灌时开始的。异象和受感说话，是先知约珥所预言新时代来临的证据；这些惊天动地的经历都临到了（徒二2-4、17、18）。希伯来书称所赐的圣灵是“来世权能”（来六4、5）。保罗对圣灵的看法更坚强而有力。他认为圣灵是神完全拯救的凭据（林后一22，五5；弗一13、14），是神最后收成人类作“初熟的果子”（罗八23），又是信徒领受天国作为产业的预尝（罗八15-17；林前六9-11，十五42-20；加四6、7，五16-18、22、23；弗一13、14）。圣灵再次被视为来世的能力，是神在末世统治的特色，是如今塑造和改变信徒生命的能力。

对保罗来说，所赐下的圣灵只是一个终生历程的起点，这个历程要等到信徒的整个人完全受到圣灵的指引，才算结束（罗八11、23；林前十五44-49；林后三18，五1-5）。这更代表表现时的信心经历，是维持在张力之中。张力的一方是神在信徒

生命中已经开展的事工，另一方是还未进入神恩典中的部分（腓一6）。这是圣灵和肉体的斗争，生和死和斗争（罗八10、12、13；加五16、17，六8）。罗马书七章24节和哥林多后书五章2至4节，深切地表达了“在圣灵中”的生命和“在肉体中”的生命（参加二20），两者之间的末世性张力。

圣灵和新生

圣灵既是新时代的记号，新约的作者一致同意圣灵是把信徒带入新时代的恩赐，实在不足为奇。施洗约翰形容将要来的那一位，要用圣灵与火来施洗（太三11）。根据使徒行传一章5节和十一章16节的记载，耶稣使用了这个意象，祂的应许更在五旬节应验了。圣灵的浇灌，是复活了的基督把门徒带入新时代，引进“末后日子”的方法（徒二17、33）。

路加写使徒行传的其中一个目的，似乎是强调所赐的圣灵在归信的过程中十分重要。“所赐的圣灵”是使人成为基督徒的决定性因素（徒二38、39）。人在世上可以跟从基督，但只有五旬节时赐下的圣灵，才能使他“信（即委身於）主耶稣基督”（徒十一16、17）。即使是藉水礼相信福音的信息，没有了圣灵作为决定性的证据，人仍不算是完全接受基督，向祂委身（徒八12-17）。

彼得认为未承认相信、未曾受洗的人，只要在生命中彰显圣灵的同在，便足以证明已蒙神接纳（徒十44-48，十一15-18，十五7-9）。同样，“灵里火热”的亚波罗（徒十八25，和合本作“心里火热”；参罗十二11）虽然对“主的道”认识得不足（徒十八24-26），却没有必要在“约翰的水礼”之上，加上基督徒的水礼。然而，在以弗所的12个所谓门徒，其实对圣灵一无所知，证明还未成为主耶稣的门徒（徒十九1-6）。路加记载保罗询问他们：“你们信的时候受了圣灵没有？”（徒十九2）

这和保罗书信的重点有若干符合。踏出信心的一步和接受圣灵，有如硬币的两面，不可分割：接受了圣灵，便开始基督徒的生命（加三2、3）；因信而得的义和圣灵的应许，同被称为“亚伯拉罕的福”

(加三1-14)；人受了圣灵的洗，便成为基督的肢体(林前十二13)；人“没有基督的灵”，就不是属基督的基督徒(罗八9)；我们惟有接受了圣灵，才能成为神的儿女，称祂为父(罗八14-17；加四6、7)；如今由神所定，建立神和信徒之间连系的印记，是圣灵，不是割礼，也不是水礼(林后一22；弗一13、14)。圣灵既代表了新时代的特性和生命，便只有所赐的圣灵，才能领人进入新时代，经历新时代的生命。惟独圣灵才是生命的赐予者，圣灵也是新时代的生命(罗八2、6、10；林前十五45；林后三6；加五25)。

约翰的作品中，圣灵也是赐生命的灵(约六63)、从上面来的能力，带来重生之属神生命的种子(约三3-8；约壹三9)、信基督时带来生命的活水江河(约七37-39；参约四10、14)。约翰福音二十章22节又把接受圣灵描绘为新的创造，和创世记二章7节相类。因此，约翰一书三章24节和四章13节，把拥有圣经和经历圣灵，列为有神生命的证据。

新约的灵

藉圣灵开始的新生命，必须倚靠圣灵，才得以继续(加三3)。基督藉着圣灵完成使命(来九14)，“在基督里”的人也必须靠着这灵，才能活出基督徒的生命。耶稣应许信徒，他们受审时有圣灵的感动(可十三11)；初期的基督徒，也体验到这个应许的成就(徒四8、31，六10，十三9)。此外，他们更经常经历圣灵带领他们的事工(徒一8，八29、39，十19，十一12，十三2、4，十五28，十九21；彼前一12；并约十六8-11，二十1-23)，又加添他们力量(徒九31；彼前四14；约十四至十六)。

其中保罗清楚地表示，基督教和当时犹太教的分别，在於基督徒倚靠圣灵作为他们的资源和方向。生活可以是“靠着肉体”，体贴肉体自私的情欲(罗八4-6、12、13；加五13)；奉行宗教也有所谓“凭着字句，在乎仪文”(罗二28、29，七6；林后三6；加四9、10；西二20-23)。

但基督徒却“被圣灵引导”，“顺着圣灵而行”，“靠圣灵行事”(罗七6，八4-6、14；加五1、16、18、25)。信徒里

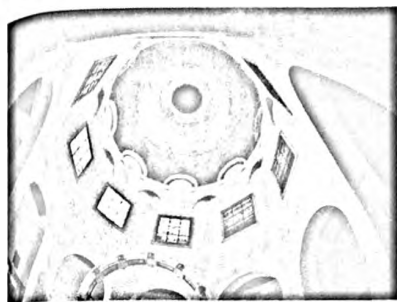
面的圣灵，正是先知所渴望新约的应验、心中受割礼，使人立刻而直接地认识神的旨意，并自发地崇拜，远超越礼仪仪的崇拜方式(罗二28、29，七6，十二2；林后三3，暗引耶三十一-31-34；弗二18，六18；腓三3；参约壹二27；犹20)。

圣灵的彰显

以上的讨论已经证明，初期的基督徒和古代的希伯来人一样，圣灵令他们联想到经历神的能力。在新约和旧约，“灵”是用来解释新生命和活力(参上述)、从律法中得自由(例：罗八2；林后三17)、灵力恢复和更新(例：参赛三十二15；结三十九29，与约七27-29；罗五5；林前十二13；多三5、6)的字眼。了解归因於圣灵的经历史究竟有多少，是十分重要的。这些经历包括了：超常的言行(徒二2-4，十44-46，十九6；参徒十10，及二十二17——“魂游象外”；林后十二1-4；启一10，四2)、感性的经历(例：爱——罗五5；喜乐——徒十三52；帖前一6；参加五22、23；腓二1、2)、光照的经历(林后三14-17；弗一17、18；来六4；约壹二20)、在道德上改变的经历(林前六9-11)。同样，保罗所论到的圣灵恩赐(charismata)，是把神的恩典化为事实的行动或言语。恩赐对他来说，包括了受感而说的话(林前十二8、10；参林前二4、5；帖前一5)、行异能、医病(林前十二9；加三5；参来二4)、帮助人、治理事、劝化人、施舍、怜悯人(罗十二7、8；林前十二28)。

从经历的角度谈论圣灵时，我们仍然不过分强调某些经历和圣灵的彰显，就像初期的基督教，只是一连串的“山上经历”或灵性高潮。这些经历显然范围广泛。但除了作先知讲道以外，圣经从来没有指明哪个是所有信徒都当寻求的恩赐。新约也没有提过有第二(或第三)种重要的恩赐。事实上，保罗更警告人，不可过分重视某样圣灵能力的彰显(林前十四6-19；林后十二1-10；参可八11-13)。圣经重视比较持久的经历，特别是内里和神关系的表彰(徒六3、5，十一24——“被圣灵充满”；弗五18)。我们所接触的，是最早期基督教充满活力的经历。圣灵如果是基督里新生命的气息(参结三十七9、10、

约二十22；林前十五45），我们便可以把这比喻再推进一步。圣灵便像呼吸一样，不是我们时刻都察觉到的。但人若时时都不知不觉，便证明他出了问题。



基督教会是在共享圣灵的历程中增长发展

圣灵的相交

最初期的基督教会，就是在这种共享圣灵的历程中，增长发展出来。这是“圣灵相交”的真义：在同一位圣灵中有分（腓二1；参徒二42；林前一4-9）。所赐的圣灵把撒玛利亚、该撒利亚和其他地方的信徒，引入圣灵的团契中（徒八，十）。这一灵的经历，可说是个统一的力量，把保罗所事奉的各个教会，维系在一起（林前十二13；弗四3、4；腓二1）。在这里我们可以看见圣灵的彰显，对保罗是何等重要。教会的合一和在团结中的增长，正是建基在这些各种不同的圣灵经历之上（罗十二4-8；林前十二12-27；弗四4-16）。保罗心目中的属灵恩赐，是信徒共有的属神生命，在各人身上有不同的表现。这些恩赐能使共同的生命和崇拜得益处、蒙建立，故此获得保罗的珍视（林前十二7）。他如此看重作先知讲道的恩赐，也是这个原因（参徒二17、18）：这恩赐不但造就全人（心思和灵魂），更能造就整个团体。说方言的恩赐就没有这个优点（林前十四）。基于同样的理由，保罗也十分小心，不是所有声称是属灵恩赐的，他都轻易相信。因为受感动的经历，并不能自证是属神的。他劝告说，每个这类的声音，都当交由会众审定。凡不能从同有圣灵的人中得到回应，又不造就属灵团体的，不太可能是圣灵的恩赐（林前二12-

15，十四29；帖前五19-22；参太七15-23）。

神的权柄是在受灵感的先知所说的话上，还是在制度化了的礼拜上，是旧约时代一个难题。保罗在此也为这个问题，提供了解决的方法。这方法超越了受灵感的人和公式崇拜之间的对立。拥有圣灵的，不是一两个受膏的人，而是所有信徒；能被圣灵使用作为施恩器皿的，也不独是一个先知，而是全体会众（罗八9；林前二12，十二7、11）。权柄不是单在灵感，也不是单在公认的职分上，而是在于灵感和团体的相互作用和关系上。个人受感的说话或行动，得到整体的验证和认可。

基督的灵

早期基督教对圣灵的认识，最重要的发展及要素，是圣灵成了耶稣的灵（徒十六7；罗八9；加四6；腓一19；彼前一11；参约七38，十五26，十六7，十九30；启三1，五6）。怎样辨别真正的灵感，是旧约时代另一个问题。基督徒藉对圣灵较精确的定义，为这问题提供了答案。答案的一部分是：为耶稣作见证的就是圣灵（约十五26，十六13、14；徒五32；林前十二3；约壹四2，五7、8；启十九10）。答案的另一半则更为深远：耶稣自己也从圣灵得着感动和能力。故此，我们当看圣灵为儿子名分的灵。这灵感动同一的祷告，使人像耶稣一样，和神建立父子的关系（罗八15-17“同为后嗣”；加四6、7）。圣灵是神的能力，把人改变为神的形象，使信徒像基督（林后三18；参罗八29；林前十三，十五44-49；腓三21；西三10；约壹三2）。经历耶稣的灵，就是经历钉十字架的基督，又经历被高举的基督。不但经历祂复活的大能，更是经历祂的受苦和死亡（罗八17；林后四7-12、16-18；加二20；腓三10、11）。基督的灵之特点，不是除去或改变肉体的软弱，乃是在软弱中经历神的能力，藉死亡而体验生命（林后十二9、10）。

对信徒来说，圣灵和被高举的基督之间的关系，更为密切。圣灵实在是耶稣现今存在的方式（罗一4；林前十五45；提前三16；彼前三18）。经历圣灵就是经历耶稣（约十四16-18；罗八9、10；林前

六17, 十二4-6; 弗三16, 17; 启二, 三)。没有圣灵, 或不藉着圣灵, 便不能认识耶稣。人所能经历的圣灵, 是具有基督的特质, 能使愿意顺服者得着同样的特质。在此之外, 任何所谓属灵的经历, 都不值得基督徒重视, 反而应当弃绝和避开。

James D. G. Dunn

参考书目: C.K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*; F.D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*; M. Green, *I Believe in the Holy Spirit*; G.S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology*; R.B. Hoyle, *The Holy Spirit in St. Paul*; M. Inch, *Saga of the Spirit*; C.D.F. Moule, *The Holy Spirit*; H.W. Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit*; E. Schweizer, *The Holy Spirit*; H.B. Swete, *The Holy Spirit in the NT*.

圣灵的果子

Fruit of the Spirit

shèng líng de guǒ zǐ

出於加拉太书五章22、23节的词句。正如经文指出这果子是人活在圣灵管治下的明证。耶稣又暗示这种生活, 是明确可见的。马太福音第七章指出, 要把假先知试验出来, 便要察看他们的生活表现。故此, 虽然耶稣曾禁止祂的门徒论断别人(太七1), 祂却鼓励人要辨认果子。人想要多结果子, 秘诀就在约翰福音十二章24节。耶稣以地里的麦子为例, 教训我们要把自己和旧人的私欲治死的; 却要把“多结果子”的新生命活出来。

加拉太书五章提到的圣灵果子, 是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔和节制。仁爱不一定是指感情方面, 其中包含一种乐于助人、舍己为人的行动, 就如神为爱世人而舍弃了自己的独生子(约三16)。良善一词在希腊文中原包括慷慨的意思。“信心”通常是指对一些人或事物的信任或把握。不过, 这字也可用来形容一些使人产生信任和信心的素质, 如可堪信赖和可靠等。在一个被圣灵掌管的生命中, 这两方面的解释同样适用。另一种果子——节制, 是约束自己, 克制自己的能力。圣经以圣灵作为节制的

本源, 意义重大。因这能力既是出於圣灵, 使自然显出单是谨守律法或顺从法纪, 是不能发生这种能力的。

这圣灵果子出现在加拉太书的上下文, 正值保罗强调基督徒的自由, 他们不必依靠遵行律法以求在神面前得称为义。他警告加拉太那些倾向重投律法主义的基督徒, 指出施行割礼是重新遵行律法以求称义的表现, 事实上这途径是枉然的(加五3)。不过, 为了避免加拉太人过分强调他们在基督里的自由, 保罗指出这自由并不是容许人去犯罪, 趁机会满足肉体的私欲; 而是一个用爱心互相服侍的良机(五13)。活在圣灵里的人, 是不会放纵肉体的情欲的(五16)。保罗接着辨明肉欲的作为和圣灵果子的分别。一个放弃肉体的情欲而活出圣灵果子的人, 必然会有仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔和节制的表现。这些不是圣灵的恩赐, 而是在圣灵管治的生命里, 蒙神添加的恩典。

我们很容易会把圣灵的果子, 跟哥林多前书十二章4至11节、十二章28至31节上、罗马书十二章3至8节和以弗所书四章11至14节, 所提及圣灵的恩赐混淆。哥林多前书十二章31节下明确地把圣灵的恩赐与果子连系一起。在加拉太书五章22节, 提到圣灵的第一个果子是仁爱。保罗曾称为“最妙的道”(林前十二31下), 没有与别的恩赐同列。

另一项重要的事情是, 肉体的作为很多, 圣灵的果子却只有一个。故此, 有人认为加拉太书五章22节中, 圣灵的果子只有爱一种, 其余的(22、23节), 都只是爱不同方面的表现而已。把加拉太书这段经文跟哥林多前书十二章31节下并列, 显示出圣灵的果子是爱(和其他方面的表现), 也是那运用各种恩赐时须秉持的最妙之道。为了强调“爱”本身不是一种恩赐, 保罗在哥林多前书十三章——圣经伟大的“爱篇”中, 刻画圣灵的果子。在比较这两段经文时, 有趣的是留意爱有多少不同的方面, 在两者中出现。保罗实质上是在说明圣灵的恩赐, 只有正确地行在道中, 才能产生果效, 发挥有价值的功用, 并使人得着教诲。正确的“道”, 就是加

拉太书五章22、23节和哥林多前书十三
章所论到的素质。

由此可见，被圣灵管治的生命是以圣
灵的果子，而非恩赐（不论哪一种）来显
明的。哥林多人拥有不少恩赐（林前一5、
7、十二，十四），却仍然是不成熟的
（林前三1-4）。拥有蒙圣灵引导、成圣生
命的证据，不是圣灵的恩赐，而是以爱为
首的圣灵果子。

Wesley L. Gerig

圣灵的洗

Baptism of the Spirit
shèng líng de xǐ

十九世纪的圣洁运动中盛行的用语。
一些圣洁运动的教师如鲍德曼和亚撒玛
汉，曾用它来表示成圣过程中的“第二次
祝福”。至十九世纪末，因受妥锐
(1856-1928)的影响，该语的意义由成
圣转为事奉的能力。至二十世纪初的五旬
节运动，圣灵的洗以说方言为表征，成了
他们独特的教义。

五旬节派也有人把“圣灵的洗”，视
为归正和成圣之后的“第三次祝福”。但
多数人仍认为是“第二次祝福”，而以成
圣为归正的一部分。然而，他们均一致认
为这是当年圣灵降临的再现；当年耶稣的
门徒被圣灵充满，大有能力的为主作见
证，“按着圣灵所赐的口才，说起别国的
话来。”（徒一8，二4）

二十世纪六十年代，旧有宗派中愈来
愈多信徒自称经历圣灵的洗，并认同五旬
节派的神学解释，认为是归正后的第二次
属灵经历，并以说方言为证。至七十年代，
这浪潮发展成灵恩运动，更多信徒尝试透
过本身宗派传统的神学系统，来解释他们
对圣灵的体验，特别是英国教会和罗马天
主教中的灵恩派。例如，有的说这是领
洗恩典的更新或发挥。然而，无论对圣灵
的洗作何定义，有一点是一致肯定的，即
圣灵的洗是指信徒个人属灵生命的复兴，
大有能力。

“圣灵的洗”一语虽很通行，但在圣
经中却从未出现。新约所用的是一个动词
片语：“用圣灵施洗”。

施洗约翰

“用圣灵施洗”一语在圣经中出现过
7次，都在新约。该语似是施洗约翰所创，
约翰宣告：“我是用水给你们施洗……但
那在我以后来的……要用圣灵与火给你们
施洗。”（太三11；路三16；可一8；约一
33，但后两书无“与火”二字）——这短
句显然是一个比喻，与约翰的洗礼相对
立，也是它的应验。首先，这洗礼是比喻
审判，这可见於马太福音与路加福音的上下
文理。经过火河，或藉着洁净人的灵，
或由於神的怒气（希伯来语“灵”与“气”
是同一个词）而被炼净或毁灭，这是犹太
人熟悉的比喻（赛四4，三十27、28；但
七10）。第二，这洗礼也比喻恩典。因为
火的提炼使人洁净，恰如扬场之后，五谷
将收藏於库（太三11、12）。第三，这洗
礼也比喻新时代的开端。施洗约翰是用不
同的方式，形容“弥赛亚时期的灾祸”，
期待历经磨难之后，弥赛亚时代的来临
（参但七19-22，十二1；亚十四12-15；
《以诺一书》一〇〇1-3；《西比莲神谕》
三632-651）。

由此可见，在最早期，约翰以“用圣
灵施洗”一语描述新时代来临以前的磨难
（“弥赛亚的产难”，参可十三8；《以诺
一书》六十二4），以及悔改者进入新时
代时被炼净的经验。

耶稣

耶稣在传道期间，曾否认及用火与圣
灵（和火）施洗，已不能确知。但耶稣视其
传道工作为赐福而非审判，这是显而易
见的（参路四18、19引自赛六十一1、2的
话；太十一3-5耶稣对施洗约翰疑难的解
答）。藉着耶稣的传道工作，人可体验新
时代的福祉，例如：穷人有福音传给他们
（太十一5，十三16、17）、神国的权能彰
显（太十二28）、撒但的末日已经开始
（可三27）等等。不过，耶稣在预见他在
地上传道的结局时，曾借洗礼与火比喻自
己的死（路十二49、50）。耶稣也谈及圣
灵降临的事，以激励将面临迫害的门徒
（可十三11；参约十四15-17、26，十六
7-15）。他也许曾使用施洗约翰的比喻，
使徒行传一章5节和十一章16节记载他的

说话，是录自祂复活后的工作时期（参路二十四49）。

第四部福音书的作者约翰描述耶稣的工作，好像把麦粒和谷壳扬净（参太三12），是区分光明与黑暗、真理与邪恶（尤见於约三19-21）；然而，马可和约翰记述施洗约翰的话时，却略去了“与火”二字，略去了耶稣工作中审判或区别的果效，表明施洗约翰的预告已经应验。

使徒行传

在耶稣复活后，使徒行传中曾两次使用这个比喻（徒一5，十一16），只说“要受圣灵的洗”，这可能是因为在五旬节聚会上，曾“有舌头如火焰显示出来”（徒二3），所以，“火的洗礼”被认为是已经应验了。但施洗约翰所说的火（“不灭的火”，太三10-12）是很不同的。路加也无意将“有舌头如火焰”和“好像一阵大风吹过”的大声响，与施洗约翰的比喻连在一起。也可能是作者认为耶稣之死，已将神的怒火熄灭了，所以进入新时代（即“末后的日子”，徒二17）就无需再经受那火的洗炼，只需受圣灵之洗便可以了。

使徒行传也记载了两组经验这圣灵洗礼的人：一为参加五旬节聚会的众门徒，二为该撒利亚的哥尼流及其亲友（徒一5，二4、17、18、十44，十一15-17）。这里有3种关系需加以阐明：

灵洗与水洗的关系

从使徒行传一章5节和十一章16节两节可知，“受圣灵的洗”是作为比喻，与“受水的洗”相对照。

基督教中有好几个神学传统，认为基督教的洗礼就等於圣灵的洗礼；他们指出施洗约翰预言的“圣灵（和火）的洗礼”，已在奉耶稣基督之名举行的洗礼中应验了。故此天主教会的传统信念，认为圣灵在洗礼中，或经由洗礼，赐给领洗的人。然而，在使徒行传二章4节和十章44至48节，圣灵的洗礼却不能与水的洗礼混淆（参徒八12-17）。不过，从另一方面看，圣灵的赐予和水的洗礼，也确实有密切的关系（徒二38，十九5、6）；使徒行传二章38节大概是要作为基督徒入门的典范

训诲。它把归主过程分为3步，即：诚信并悔改，奉耶稣基督的名受洗，领受所赐的圣灵。

同理，约翰福音三章5节最妥当的解释，是指“重生”乃由水（的洗礼）和圣灵（的洗礼）揉合的结果。有些人解释“从水和灵而生”，就等於“用水和灵施洗”，这种解释的根据却不大为人信服。

灵洗与归正的关系

在使徒行传的两段经文中，仍维持这比喻原来的意义，也就是施洗约翰使用这比喻的意义。使徒行传二章4节应验了一章5节的应许。由於圣灵的浇灌，被视为“末后的日子”的重大标志（赛四十四3；结三十九29；珥二28、29），门徒受了圣灵的洗，就开始经历“末后的日子”（徒二17、18）。使徒行传十一章17节记五旬节那天，就是门徒相信耶稣基督为主的开始；同样，保罗认为领受圣灵是基督徒开始的体验（林后一22；加三3），故此，“有基督的灵”应当是一个基督徒的根本标志（罗八9）。哥尼流及其亲友受了圣灵的洗，而得到了彼得所预言的宽恕和拯救（徒十43-45，十一13-18）。所以，在这些地方，“用圣灵施洗”实际上与“叫人悔改而得生命”（徒十一18），并“藉着信洁净了他们的心”（徒十五8、9）同义。

有人用以下两段经文来证明圣灵的洗，是在归正之后的事。其一是约翰福音二十章22节（参徒二4，八12-17）。约翰的目的可能是强调基督之受难、复活、升天、圣灵降临四者在神学上的统一（参约十九30：“（耶稣）便低下头，将灵魂（或作圣灵）交付神了”）。纵然约翰福音二十章22节这段文字并非喻意，而是纪实，但不论路加或约翰都没有暗示，首批门徒的经历可作为后世基督徒的典范（参约二十22与约四14，七37、38；徒二38）。

第二段经文是使徒行传第八章。路加可能是以使徒行传八章17节所记，为蒙受圣灵的开始。（1）在使徒行传八章12节，路加并未使用他谈及归信时常用的语句（“信了主”，意指委身於主），而只是说“他们信了腓利所传神国的福音”，可能暗示他们尚缺少献身的笃诚。（2）在

徒行传八章16节，他只是说：“他们只奉主耶稣的名受了洗。”(3)在使徒行传中，圣灵的赐予已是不争之事。路加并未谈及任何秘密的、不可见的圣灵赐予或充满之事(徒二4，四31，八18、19，十46、十九2、6)。

灵洗与说方言的关系

使徒行传有4处记述圣灵首次临到门徒的情景，而圣灵的降临都有可见的结果。3处描述圣灵降临的结果，是灵感的话：讲方言或发预言。在使徒行传四章8、31节和十三章9至11节，圣灵充满的结果使人放胆直言，以及发出立即见效的预言(参弗五18、19)。再看哥林多前书一章4至7节，圣灵赐给哥林多人多项恩赐，包括了“知识”与“口才”。我们可以作出这样的结论：圣灵降临在个人或群体的一个常见的表现，便是受灵感说话，也包括说方言。但无论是路加还是保罗，都没有意图指出说方言是圣灵洗礼的必然或唯一的证明。

保罗

新约最后一处明确使用灵洗这比喻的，便是哥林多前书十二章13节。此处明显是指起初归信之事，也可见能力的彰显：男女信徒受圣灵的洗礼而成为基督的身体——即教会的成员(林前十二)。但保罗描述归正的比喻很多，“在圣灵里受洗”只是其中之一，其他如“在基督里”或“与基督联合”，“饮於一位圣灵”(林前十二13)，“披戴基督”或“披戴基督的灵”(加三27；参士六34；代下二十四20；路二十四49)，“与耶稣同钉十字架”(罗六6)等等。保罗也跟路加和约翰一样，提说归正时领受圣灵的经及其他属灵经历，却没有区别所谓第二次或第三次的经历。

“受洗归入耶稣基督”(罗六3；加三27)，显然就是“在圣灵受洗归入耶稣基督”的简说。很多人把它视为“奉基督之名受洗”的同义语，这样显然是指领洗的仪式。这样的解释抹煞了水洗与灵洗的区别。无论如何，我们要注意保罗所说：“受洗归入基督”就是“受洗归入基督的灵”(罗六3)。所以，认识基督不仅是经

历祂复活的大能，也要与祂一同受苦(腓三10)。

James D. G. Dunn

参“洗礼”1709；“用火施洗”2149；“属灵恩赐”1479。

参考书目：C.K. Barrett, *Holy Spirit in Gospel Tradition*; H. Berkhof, *Doctrine of the Holy Spirit*; J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*; G. S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology*; L. Morris, *Spirit of the Living God*.

圣诗

Hymn, Hymnody

shèng shī

参“音乐和乐器”2125。

圣书

Scripture

shèng shū

任何宗教团体对于其神圣著作的称谓。这些宗教著作往往结集成一本具有权威的编集或正典，作为宗教问题的最终议决。经文著作是由世界大部分的伟大文献所结合而成。不同的宗教以不同的方式界定他们经典的权威，但大多数宗教团体的信徒都会视他们的经典为与众不同，且较其他的著作更为神圣。众多宗教的神圣经典，包括了印度教的吠陀经和奥义书、佛教的上座部，及回教的可兰经。基督徒则承认犹太经典，即妥拉、先知书和著作作为圣书，还有四福音书、21卷书信、使徒行传和启示录。有些基督徒也承认次经为圣书。基督徒都称他们的经卷为“圣经”。

参“圣经正典”1360；“圣经”1331。

圣所

Holy Place, Sanctuary

shèng suǒ

两个希伯来词语 *kodesh* 和 *mikdash* 的翻译，两字皆从动词“变得洁净”或“成为圣洁”引伸出来。“圣所”一词在出埃及记、利未记和民数记出现约有60次，当中记载了会幕的建造、运送和最初使用的情况。申命记曾提及启示、献祭和敬拜，但却不是采用“圣所”这词。由於圣所在

被掳时和被掳归回后，对以色列人的生活很重要，这用语在以西结书、但以理书和被掳归回后的著作便出现超过60次。

圣所是指神显现和居住之处，正如约柜的存在表示了神的同在。那里保存着神的话语，神的话语也从那里而出。神的子民在圣所聚集，为要献祭、聆听与神立的约、敬拜和祷告，以及庆祝重要的节期。

族长有举行敬拜的地方（创二十六24、25，二十八16-22），但那不是真正的圣所。圣经首次提及圣所时（出十五17），指它是神居住在祂百姓中间的象征，且从中统治他们。会幕作为中央的圣所，曾被搬移到多个地方，直至所罗门在耶路撒冷建立圣殿为止。有一点必须强调的，是神的百姓要有一个中央的圣所（申十二4-7，十六5-8）。他们可以设立多於一个圣所，好让他们不用长途跋涉才能聚集一起吃喝和敬拜（申二15-25）。他们要在这些不同的地方敬拜独一的神。可是，以色列人也曾建造一些被视为可憎恶的异教圣所（申十二1-3、29、30）。

新约指出旧约圣所是神永远居住在祂百姓中间的预表（来八6，九1-14）。

参“会幕，圣殿”596。

圣徒

Saint
shèng tú

参“基督徒的名称”640。

圣言

Oracle
shèng yán

神透过代言人（先知、祭司或君王）宣告的启示，通常是宣告祝福、指示或审判。巴勒要求巴兰咒诅以色列，但相反，巴兰发出了祝福的神谕（民二十四3-9）。神以“活泼的圣言”指示摩西行事（徒七38），并把这圣言交托犹太人（罗三2）。箴言书记录了两个智慧的真言：一个由雅基的儿子亚古珥发出（三十1），一个由利慕伊勒王发出（三十一1）。审判的宣告曾向以色列王约兰（王下九25）和犹太大王约阿施（代下二十四27）发出。先知常向罪恶的邦国发出审判的宣告，如以

赛亚（巴比伦：十三1，二十一1；非利士：十四28；摩押：十五1；大马色：十七1；埃及：十九1；耶路撒冷：二十二1；推罗：二十三1）；那鸿（尼尼微：鸿一1）；哈巴谷（犹太：哈一1）；玛拉基（以色列：玛一1）。假先知却发出“虚假和愚昧”的宣告（哀二14）。

参“预言”2179。

圣衣

Vestments, Biblical
shèng yī

参“祭司和利未人”669。

圣战

War, Holy
shèng zhàn

在申命记，尤其是第二十章所描述的战事。它不只是人类的战争，君王和受过训练的军兵，用武器、军备打仗，且是属神的战争，神亲自与祂立约和拣选的子民并肩作战，也让他们奉祂的名去争战。军队的人数多少并不重要，事实上，军队的人数常被减至最少，戏剧化地表明他们的胜利，大大击败强敌，不是靠军事上的优势，而是靠神的大能使敌人败退。当以色列人顺服神，生活行为像神立约的子民，在神的指引下争战，且遵神的吩咐，藉着信靠神，就能成功。他们确知神是“使人得胜的”主，又宣告“争战的胜败在乎耶和华”（撒下十七47；参撒上十八17，二十五28）。犹太人有这样的信心，就不难明白圣战的观念是怎样发展的，尤其确信他们的仇敌就是神的仇敌，也促使他们认定，他们所信靠的神要藉着他们完成神要拯救世人的目的。

摩西相信神差遣祂的子民出去争战（出十七16；民三十一3）。在好几次的情况下，战争正处於危急关头，神彰显祂的大能，使仇敌惊恐、溃乱，以色列人数虽少，却轻而易举地战胜强敌（书十10-14；士四12-16；撒下五24、25）。有一次，以利沙受大军围困，在极度危急中，他见到耶和华的军队从天上降临，围绕撒玛利亚的山头，准备击败入侵的叙利亚大军。以利沙祷告后，叙利亚的军兵受击打，

耶哈弄瞎了眼睛，结果无法攻打以色列（王下六15-23）。神用各种不同的方法彰显祂的旨意，并积极参与争战；祂藉先知的话语（王上二十二5-23）、梦兆（士七9-14）、乌陵和土明（出二十八30；利八8）、以弗得（撒上三十七）和约柜，来显明祂的心意。神军队的领袖经常寻求神的指引来作出战略，没有一步是自作主张，或没有神的准许和指引的（撒下五19-23）。

既然神将巴勒斯坦赐给祂的子民以色列人，这地确实是应许之地，属于与神立约的子民，就顺理成章是“圣地”。任何为保卫那地而抵挡入侵的外邦人的战事，就是圣战；入侵的仇敌，是侵犯了神法令所定属于神子民的圣地，就必惹动神的愤怒。从这个角度看，完全毁灭以色列的仇敌，尤其是那些道德败坏的外邦人，是需要的。

希伯来文中有一个用来指这观念的字 *hèrem*、原意指“献上”，引伸为“要加以毁灭的”；即那些敌视神，且为神所憎恶的物和人（书六17、18），都要毁灭。为要确保神的圣洁、拯救选民和最终拯救世界，看似严厉和极端的手段也是必须的，神的计划必定不受阻挠、妨碍，也不会被拜偶像之风或败坏的道德所破坏（申七）。仇敌建立在那应许之地以内的城市，要尽行毁灭，这是履行神毁灭一切的命令，只有金银和铜铁的器皿得以保存，放在神的宝库中，分别为圣归於神（书六17-21；撒上十五3）。全城（包括所有的牲畜）都要作祭牲献给耶和华，这就强调了圣战中献祭的特点。不过，结果子的树就得被保存（申二十19、20），这是要限制对自然界资源的破坏，因那是神所赐的。

当以色列人离弃神，背叛祂圣洁的正道，神就使用他们的仇敌来惩罚、磨练他们，使他们回转归向祂，且彰显祂至高的旨意。这样，神就用战争惩罚犯罪的百姓（赛十；耶二十五；结二十一；来一）。在那时，有假先知预言平安与稳妥将要临到（耶二十八）。

其实，圣战永远不是只靠军队的力量和技能，这是神对待选民的一个特点。

元帅及军中的下属时常看成是神所拣选的，且具备神的灵所赐下的特殊恩赐，以执行军事任务（士六34、35，十一29-33）。如果神的恩赐因某种原因而失去，或被收回，那么，领袖的权威也会消失（士十六20、21；撒上十六14）。参与圣战需要完全的降服，并献上自己事奉耶和华神。半心半意、心存惧怕、受其他事务阻挠而分心的人，就不能有分（申二十5-9）。这样的人在军队中，会影响其他要献身给神的人，不能专心一意事奉神。

忠心的士兵甘心献上自己，愿意听从神的呼召，就是献身於神的事奉，在一定程度上，是神圣洁的仆人（赛十三3）。神说，祂“常在营中行走”，所以营帐要圣洁，“免得他见你那里有污秽，就离开你。”（申二十三14）小心遵守营中的规条，以确保营中的圣洁，任何身体上的污秽，都需要行洁净礼；排泄物要埋在营外（申二十三9-13）。

圣战的胜利，与军队的优越完全无关。不是因为兵器精锐，或人数众多（士七；撒上十四6-23），而是因为神“在你面前过去，如同烈火，要灭绝他们，将他们制伏在你面前。这样，你就要照耶和华所说的赶走他们，使他们急速灭亡。”（申九3；参申二十四）神将仇敌交给以色列人手中（士三28，七15）。祂提醒以色列人，不要以为是他们的义战胜仇敌，占领那地，而是神自己的公义和审判，将那些拜偶像的邦国，在以色列军队面前赶出去。这是因着信实的神，向以色列的列祖亚伯拉罕、以撒、雅各持守起誓所立的约（申九4、5）。神提醒以色列，他们是不忠、顽梗和不义的（申九6-29），并劝告他们要敬畏耶和华他们的神，且要行在神的道中，敬爱祂，全心全意事奉祂，遵守祂的诫命，因而蒙福，使他们在应许之地，就是神应许他们列祖的地上有平安（十一22）。犹太人必须紧记，他们的叛逆和不忠，使他们不能直接进入那应许之地，而要在加低斯巴尼亚接受惩罚，在西乃旷野飘流40年（民十四1-12）。

与这样不信、不服从神旨意的情况相反的，有约拿单的英雄榜样。在密抹和迦巴之间的路上，他独自一人攻击非利士人

的驻军（撒下十四），深信神必将非利士人交在他手中。约拿单向那为他拿兵器的少年说：“我们不如过到未受割礼人的防营那里去，或者耶和華為我们施展能力；因为耶和華使人得胜，不在乎人多人少。”（第6节）同样，大卫愿意独力击打巨人歌利亚，显示他坚定信靠神——“这未受割礼的非利士人是谁呢？竟敢向永生神的神军队骂阵吗？”（撒下十七26）

圣战的观念，不只限于以色列人。其他国家也相信，他们的神明在战争中为他们打仗，且一般认为，那一个邦国的神最有权能，那一国在战争中就能得胜。当非利士人打败以色列人，他们把约柜掳去，他们相信他们能战胜，是因他们的神“大衮”比以色列的神耶和華更有能力。圣经的作者小心地澄清这想法是错误的，且清楚地指出，大衮的像戏剧性地仆倒在神的约柜前，而且跌得粉碎；不但这样，亚实突人不仅非常惧怕，而且患上痔疮，就痛苦地喊着说：“以色列神的约柜不可留在我们这里，因为他的手重重加在我们和我们神大衮的身上。”（撒下五7）他们的惶恐和痛苦，要直到将约柜加上贖罪的礼物，送回以色列的伯示麦，才停止（撒下四至六）。当摩押王米沙在位的日子，他的军队打败时，便归咎於基抹神的软弱（王下三21-26），但当摩押王稍后击败以色列人，也认为这是出於基抹神的能力。有时候，胜利也被认为取決於战争的地点，因当地的神可能是山神、深谷的神或平原的神（王上二十28；王下十八33-35）。

圣战的观念可能在士师时代最为强烈，为以色列国的重要观念。到了王国时代，圣战的精神也減弱了。顾世、背教的风气，使他们相信并期望神带领和参与争战的信心，也随之失落。人们关注政治的计谋，遮盖了圣战的观念。为了抵抗这种背教之风，先知认为战争是神对背叛祂的国民施行审判，也惩罚那些狂傲敌对的外邦势力。在一般敬虔的百姓中，仍坚持信守圣战的传统，但政治和军事领袖就不是这样，以致这个传统在王国时代仍然幸存。例如赫人乌利亚就比大卫忠於圣战的原则。大卫王对拔示巴的邪恶欲望蒙蔽了

他，以致他看不见神对战争的规条，甚至连十诫中基本的道德守则也违犯了（撒下十一）。

圣战的观念有一个独特的目的，就是指出神在一些特殊的战争中获胜，藉此指向将来消灭所有仇恨，达至最后的和平，显明神救贖计划的公义和权威，并显示祂对自己的子民的关心和目的。圣战是立约的神拯救祂子民，并要在末世取得胜利的工具。在完成这目的之前，必有大型的圣战。最后，战争的武器在弥赛亚——和平之君（赛九6）——的统治下，要变成和平的工具（赛二4；弥四3）。祂要在得胜的日子，征服耶和華所有的仇敌（诗一〇；但七；亚十四）。

Ralph E. Powell

参“武器和战争”1616。

施恩座

Mercy Seat
shī ēn zuò

置於约柜上的一块精金厚板，两旁安有两个基路伯，中文圣经一般称之为施恩座（参出二十五17-22）。“施恩座”这词的希伯来原文的最佳译法为“贖罪的”，意思是藉着献上的礼物除去愤怒，这个意义在一年一度贖罪日的礼仪中表示出来：那时祭司要把血弹在施恩座上，为以色列人贖罪（利十六）。由於这柜盖及连带有关的礼仪是那么重要，历代志上二十八章11节称置放约柜的至圣所为“施恩所”。“施恩座”一词是参照马丁路德的德文译法，事实上，要把这词的希伯来原文译得透彻（吕振中中文译本译作“除罪盖”，思高译本译作“贖罪盖”），并不容易。

施恩座长二肘半，宽一肘半。两旁的基路伯也是以精金制成，他们面对面，在约柜之上高张翅膀。约柜上的空间是耶和華的座位，在那里，祂与祂的子民相会，也在那里把所要吩咐的传给摩西（出二十五22；参利十六2）。由於约柜上的空间代表了耶和華的同在，圣经就形容祂是坐在基路伯之上（撒下四4；撒下六2）。约柜本身存放着刻上十诫的石版，十诫是以色列人对神，他们的王，所应守的盟约之总纲。当以色列民在守约上有所亏欠，犯

得罪神和违犯了祂诫命的时候，祭牲的血就会洒在施恩座上，为他们赎罪，使祂们与神和好。

这赎罪座或施恩座在新约则指向耶稣，保罗称祂为“挽回祭”（罗三25），并说：“凡献上祂的血，所有犯了罪，亏缺了神的荣耀的人，都称为义。”罗马书三章25节译解的人，都用希腊词，与希伯来书九章为“挽回祭”的希腊词，与希伯来书九章5节的“施恩座”同一个字，也就是七十士希腊文旧约译本，用以翻译旧约“施恩座”这希伯来字的希腊名词。

参·“挽回祭”1596：“约柜”2208：“会幕·圣殿”596。

施弗拉

Shiphrah
shi fu la

希伯来的两个收生婆之一，曾拒绝按法老的命令杀害以色列人所生的男孩（出一15）。

师傅

Instructor
shi fu

参·“职业（教师）”2320。

施基伦

Shikkeron
shi ji lun

靠近地中海的城镇，是犹太支派所得为业之地的北方边境，圣经所载位列於以玛伦及巴拉山之间（书十五11）。它的位置不详，可能就是高勒废丘。

诗篇

Psalms, Book of
shi pian

诗篇的英文名字“Psalm”是指以乐器（最初是瑟）来伴唱的诗歌。另一个英文名称“Psalter”是指以瑟来伴唱的诗歌集。因此，诗篇的英文名称表达了所采用的形式，而希伯来文的名称“赞美”或“赞美的书”则显示其内容。

作者

诗题所提供的资料

希伯来文圣经在诗题中把73篇诗归为大卫的诗，七十士译本则有84篇，武加大拉丁文译本有85篇。利未人歌者的首领亚萨和可拉则分别与12和11篇诗篇有关（诗篇四十三篇也几乎可以肯定是可拉的作品）。此外，有两篇诗题题为所罗门的作品（七十二，一二七篇），一篇题为摩西之作（第九十篇），一篇题为以探之作（第八十九篇），一篇则题为希姆与可拉后裔同作（第八十八篇）。其余的诗篇有时称为“孤儿诗”，因为无人认领，诗题并未记有作者的名字。

诗题中的求属性前置词通常指示出作者是谁，如“大卫的诗”。但在群体——如亚萨或可拉的后裔——的情况下，那前置词可能只是指出那些诗篇是包括在他们的演奏项目中。一个可能性较低的说法认为那前置词应解作“供……所用的”，如一些“大卫的诗篇”可能是在某些祭仪中“供大卫王所用的”。

诗题中有关历史背景的暗示

许多诗题都提到大卫生平中的一些特殊事件（如诗三，七，十八，三十，三十四，五十一各篇）。虽然现在已很少人相信多半诗篇是写於被掳归回后——这说法暗示诗题的历史背景是不真实的；但有些学者对诗题所提示的历史背景仍抱怀疑的态度。然而，有证据证实诗题是很早就被加上去；诗篇翻译成希腊文时，似乎在诗题的翻译上出现了一些困难，可能就是因为它们太古老。再者，若历史背景是后期才加上的话，则所有大卫的诗都应题有历史背景，而不是只出现於数首诗之中。此外，某些诗篇的诗题跟内容明显的不相称（例：诗三十），显示诗题是由那些明白其中关系的人所写的，而不会是后期的编者加上的。无可否认，诗题跟历史书的记载有些微的差异，如诗篇三十四篇指大卫在亚比米勒面前装疯，撒母耳记上则记载大卫是在亚吉面前装疯。然而，亚比米勒可能是一个通称（像埃及的王均称为“法老”），指所有的非利士君王（例：创二十一—三十二，二十六26）。

因此，诗题中有关作者和历史背景的

资料是颇为可靠的指引。但由于一些内在的难题，加上诗篇被译作希腊文、叙利亚文和拉丁文时，译者在翻译上均行使一定的自由，因此诗题不被看作神所默示的。

大卫为作者的问题

1. 一般学者皆接受大卫确曾为扫罗和约拿单作哀歌（撒下19-27）。这显示大卫有深具诗意的心灵和宽大的性情，诗篇中归大卫的作品也有类似的特征，让我们可以接受确是大卫之作。“大卫的遗言”是历史书所记载的另一首大卫之诗（撒下二十三1-7）。

2. 大卫在扫罗宫中被誉为善於弹琴的乐师（撒上十六16-18）。阿摩司称他为有发明乐器天才的乐师（摩六5）；历代志作者则不断强调他在圣殿礼仪上编排音乐项目的贡献（例：代上六31，十六7；拉三10）。犹太历史家约瑟夫说：“大卫曾用不同的格律为神编写歌曲和赞美诗。”大卫可能是一方面为所罗门建殿的工程囤积物料，另一方面也极关注圣殿崇拜之安排。在犹太人的传统里，大卫在音乐上的地位，就好像摩西在律法上的地位一样。

3. 在王国早期，国家刚取得独立和声誉，前景美好，这正是—个发展艺术创作的时期；大卫就处于这潮流的中心。

4. 历史书中所记载的大卫经历，跟某些诗篇十分吻合，例如，他因与拔示巴通奸而谋杀乌利亚的罪行（撒下十一2至十二25），跟诗篇五十一篇十分吻合，诗题中也说明了此事。许多以大卫为作者的诗篇都描述了他的过失、真诚的悔改，以及他多重的身分——牧人、逃亡者、战士等。诗篇中的大卫跟历史书中的大卫都有相似的地方，尤其在他对神表现出的强烈信心上最为显著。

5. 虽然有些学者认为新约提及“大卫”时，只是指诗篇这卷书，而不是指大卫乃诗篇的作者，但我们若直接解释这些新约经文，只会发现它们实在是巩固了以大卫为作者的论点。在罗马福音二十二章41至45节、使徒行传一章16节和二章25、34节，及罗马书四章6节和十一章9节等经文，都特别指出大卫是许多不同诗篇的作者。

6. 总结来说，虽然坚持每一篇以大卫为作者的诗篇，皆出自大卫手笔是不智的，这些诗篇中，有些可能是依从既定的大卫诗篇格式写成，或是由大卫王朝其他君王写成的；但我们拥有极强的证据支持诗篇的主要核心是大卫的作品。此外，一些无名的诗篇可能也是“以色列的美歌者”的作品（撒下二十三1）。希伯来书四章7节指出其中一篇无名氏的作品——诗九十二篇——是由大卫所写的（参徒四25；诗二）。

写作年代

愈来愈多近代学者接受诗篇写成於早期的说法。恩尼尔说可能只有一篇诗篇（第一三七篇）是被掳归回后的作品，这主张可能太极端。基於对埃及、米所波大米和迦南附近的赞美诗集所作的研究，加上学者认识到早在大卫以前写成的书卷中（例：出十五；申三十二，三十三；士五），已蕴藏了不少诗歌，学者们愈来愈接受传统的看法，认为大卫对以色列礼仪中的音乐与诗歌有很大的贡献。从迦南的乌加利所发现的资料，尤其值得注意，其中诗歌的结构和形式跟120首以色列的诗歌极有关连。那曾一度被接纳的大前提：“诗篇是第二圣殿的诗歌本”已完全过时了。这说法可能也是对的，但大部分的诗篇却在王国时期已归入了以色列的诗歌本。

一般研经者可能同意莫文克的主张，认为“写作诗篇的正统时期是王国时代”。诗篇一三七篇明显是被掳时期的作品，诗篇一〇七篇2、3节及一二六篇1节则暗示从被掳归回的境况。诗篇四十四和七十九两篇大概是被掳归回后的作品，但也不能肯定。有些学者认为诗篇七十四篇是最后写成的诗篇，他们看其中所提及的历史背景（3-9节）是主前二世纪早期的马加比的时代。然而，主前586年耶路撒冷被毁的情况，也跟上述背景颇吻合；断言历史上的解释是不智的，因为被掳归回后可能也有其他未记载下来的大灾难。整卷诗篇大概是经过好一段时期才写成。在第一期写成的里出现了大卫的诗，显示那是早期写成的部分，可能在大卫任期的末后。其余部分的编纂过程很难重构，但暗示作者、事件，

以及乐器或曲调运用的标题，在最后两卷（九十至一五〇篇）已较少出现，这也许支持了一个可能性，即各卷是按年份来组合的，次序就像今日所见的一样。传统的看法认为以斯拉是最后把各诗篇组合和编纂的人；若考虑到他在重建国民宗教生活上的重大贡献，这假定似乎是合理的。无论如何，编纂的过程是在主前三世纪末，就是诗集未被翻译成希腊文（七十士译本）之前完成的，因为传统的次序已在希腊文译本中沿用。死海古卷也提供了全面但不完全的支持。在某些地方，位置上稍有出入。诗篇第九和第十篇原本可能是同一篇（如在七十士译本中），诗篇四十二和四十三篇合并的可能性也很大。较弱的论点，是把诗篇一一四和一一五篇合并，或把诗篇十九篇分成两篇独立的诗歌（1至6节和7至11节）。

背景

诗篇与祭仪的关系

一·音乐指引。只要翻开诗篇，便可以清楚看见它跟祭仪的关系。有55篇诗歌是交与诗班长的，并且正如上述所说，有23或24篇诗是跟亚萨和可拉两班主要的利未歌者有关连的。一些乐器如弦乐（诗三十二2）和管乐（诗五）也有所注明。还有其他的一些术语，也许是与音乐指引有关的，例如：“细拉”出现了71次，可能是指示停顿或音量渐大；“希迦庸”（诗九16）可能提示该处应采取默想的态度；其他不明的注脚如“朝鹿”（诗十二）、“百合花”（诗四十五，八十）和“远方无鹁”（诗五十六）等，可能是一些曲调的名称。至於其他用词如“示迦定”（诗七，和合本译“流离歌”）和“阿拉美”（估计是女声的诗班，诗四十六，和合本译“女音”）也可能属于音乐指引的范围。

二·跟祭仪上某方面的联系。一些诗篇跟某方面的祭仪有关，如“纪念性的奉献”（诗三十八，七十）、“安息日之歌”（诗九十二），及“感恩祭之诗”（诗一百）。其他诗篇则有内证显示这些联系。例如，诗篇二十二篇的第二部分（22-31节）似乎跟还愿祭（第25节）有关，尾随着第

一部分（1-21节）是神对诗人切切哀求的应允。诗人是在“会中”（22、25节）公开地作见证，可能他正参与一个献祭的公开宴会（第26节）。

三·对逆境的描写方法。另一个因素，就是诗篇在记载各种不同形式的危难，都采用千篇一律的方法，暗示了原来属于个人性的祷告，被挪用作为公用的诗篇。诗中很少会清楚说明诗人的实际困境是什么，而是用一连串的暗喻或明喻，包括：猛兽的袭击（诗二十二12、13、16，五十九6、7）；大自然的惊人力量，如巨浪与洪涛（诗四十二7）；猎人所设的陷阱与网罗（诗七15，五十七6，九十一3）；兵器（诗五十七4，九十一5）及敌人（诗七9，五十五18），敌人当然也可能是真实的或隐喻的。我们可留意诗篇一〇二篇3至11节那一连串生动的比喻，任何人若遭遇到困境，纵使他的情况与诗人的不一样，也可以套入这篇里。

四·整卷诗篇的结构。诗集可能是刻意模仿律法书的五经而分成5部分或5卷（一至四十一篇，四十二至七十二篇，七十三至八十九篇，九十至一〇六篇，一〇七至一五〇篇）。卷与卷之间由4首赞美诗（四十一13，七十二18、19，八十九52，一〇六18）来划分。虽然编者在诗篇七十二篇20节指出大卫的诗篇已结束，但在其后各卷仍有大卫的诗（诗八十六，一〇一，一〇三等），这暗示了5卷诗篇最少有几卷曾经是单独流传的，直至最后才被收集归入同一本圣诗集。此外，不同部分有重复的诗篇（例：诗十四与五十三篇，四十一3-17与七十篇），以及神的不同名称——卷一通常称“耶和華”，卷二则用“神”，又进一步显示这些诗卷的独立性。

五·正典问题。在希伯来文正典第三部分著作或圣卷的不同校订本中，诗篇几乎常排於卷首。诗篇明显地给看为著作中最重要的一卷书，路加福音二十四章44节亦以“诗篇”为“著作”的同义词。著作中所有书卷是否都可归入正典，至主后一世纪末才有所决定，但诗篇似乎早在主前300年已被接受为出於默示的书卷了。

我们不要以为所有诗篇均源于公共的祭仪生活，不过，在旧约时代的大部分时

间里，圣所确是以色列人敬拜生活的焦点。以色列人在任何地方都可以祷告，但每当环境许可，他们总会来到主要的圣所里祈求。在古以色列，感恩的祷告几乎必然地跟感恩祭、还愿祭或甘心祭一起献上。诗篇可能是个人的创作，像具备写作技巧的大卫；我们也必须认识到诗体，在西方文化里虽不常用，却是古代东方人用以表达情感的自然方法。也可聘请利未乐师公会的成员为他谱出他的祈求或感谢。渐渐地，一本内容丰富的诗集便形成了，可供个人、会众，甚至整个国家，在不同场合中使用。这本诗集编定后，不单可供以色列人各种需用，并且也供应历代基督徒灵性上的需求。无论各篇独立的诗篇来源是什么，他们最后都被合并于在礼仪之中；我们或许可以假定以色列中最好的诗歌集就是这样被保存下来的。

写作目的和神学教导

有关神的教义

无论在困境或顺境中，众诗人都显出对神极强的信心，并对祂的属性有很清晰的观念。我们可从神与约民之个人关系中看见祂。诗中又喜用拟人法来表达神（即用人类的特征来描写），如谈及神的声音、言语、耳朵、眼睛、面孔，或手掌与指头，这表达的方法是可理解的，对此，我们无须提出异议。事实上，二十世纪的基督徒也广泛地使用这种拟人法，其价值在于使神活现在敬拜者面前。除了用一些自己可以理解的用语外，人还能怎样来形容神呢？除此以外，恐怕剩下来唯一的方法就是泛神论那扑朔迷离的神秘主义了。以拟人化的语言来描述神人之间的活动，不一定就要接受祂只是一个“被添上荣耀的人”。

诗篇中的一神论在诗篇一一五篇3至8节，一三五篇15至18节，和一一三九篇清楚地显示出来。神被看为创造主（诗83，八十九11，九十五3-5），引用邻国的创造神话（例：诗八十九10），目的只是表明神那伟大的创造能力。诗人宣布祂是历史之主（诗四十四，七十八，八十，八十一，一〇五，一〇六），以及控制大自然的主宰（诗十八7，十九1-6，六十五8-

13，一〇五26-42，一三五5-7）。众诗人常歌颂神全然的伟大，而永不感到累赘；神的伟大并没有形成祂与敬拜者之间的障碍。

有关人的教义

诗篇是一本“以神为中心”的书卷。虽然人与创造主之间存着鸿沟（诗83，4，一四五3，4），而且人的属世生活有其限制（诗九十9，10），但人仍处于一个有价值的位置。在神自己的旨意里，人是占了一个负责任和调解的位置；他虽是被造，但却有权管理其他被造物（诗85-8）。虽然人与公义之神的关系被罪所危害（诗一〇六），但神是有恩典且恒久忍耐的（诗一〇三），祂信实并满有饶恕（诗一三〇）。虽然诗篇也提及献祭的制度（诗二十三，五十8，9），但重点却在於个人的信仰，要求人的顺服，和一个降服於神的心（诗四十6-8）。诗篇五十一篇显示了罪恶之深，是献祭所完全不足以弥补的；诗人只好忏悔，完全仰赖神的怜悯。人的道德责任（诗十五，二十四3-5）及向律法应有的忠诚（诗十九7-11，一一九），是全被接受的。整卷诗篇都启示一种强烈的个人关系，鼓励人祷告和赞美，并劝导人信靠神。

末世

传统希伯来人的观念看阴间为已离世之人的居所，人人都是一样，并不分好坏；在那里，除了仍存在外，显然一切都已灭亡。虔诚人主要的怨言是，在阴间里，所有跟神有意义的关系都断绝了（诗六5，八十八10-12）。然而，他们渐渐知道，即使是阴间，也在神的掌握之中，因为祂是全能的（诗一三九8）。此外，人还可以保有与神宝贵和稳健的相交，只要有信心，即使死亡也不能终止这关系。诗篇十六篇9至11节，四十九篇15节，七十三篇23至26节等，正好说明这倾向。因此，诗篇见证了以色列信仰中一个重要的过渡期，而未达致那关乎个人复活的成熟教义。

普世主义

诗篇九篇11节，四十七篇1、2、7至9节，六十六篇8节，六十七篇，一一七篇1节等，都呼吁列邦承认和赞美神，这

圣经文都显示祂有管理列国的主权。然而，这种普世主义似乎并不包含任何使外邦悔改归主的意图，而且相对之下，还有很强的排他成分。神呼召列国来赞美，主要项目包括：神跟其子民有圣约之关系，并且神为他们行大能奇事（诗四十七3、六十六8、9，九十八3，一二六2）。以色列是被动的，正如在旧约其他地方以色列的继续存在，见证了神的信实，并使荣耀归与神。

永恒的价值

无论诗人在诗中表达哪一种情感——是痛苦的控诉、苦恼的哀鸣，或极度的狂喜，所有诗篇都反映人与神相交中某方面的感受。读者在面对生活中种种经历时，可以“窥看一下所有先贤的心情”（马丁路德），以认识那无所不见、无所不知和无所不能的神。这种个人与神建立关系的力量最能表示旧约敬拜的特质，这力量在诗篇中就表扬出来了。其他以色列文献中多有回应诗篇的，可见这些信心之士的见证有多大的影响力。诗篇少有交代诗人实际情况的一些特别细节，因而更容易成为普及的赞美诗本，和神子民灵修的宝藏，在公众和私人敬拜中都可使用，并且自历代一直至今日亦然。在物质方面，现今的生活跟古代以色列大相逕庭，但神仍保持不变，人心的基本需要也是不变。因此，圣灵仍使用这属灵宝藏来作为神与人之间启示和沟通的途径。在圣经中，能具有这样深厚的影响，或能这样广泛被使用的书卷实在不多。

希伯来诗歌的主要特征

文字结构

希伯来诗歌跟西方对韵律或节奏的观念很不相同。希伯来诗歌每一行有2至4个字，每一个字根据其主要音节有固定的重音位置，因而形成一种锥形的韵律。最普遍的“韵”在第一行里有3个这样的词语（或3组词语，因为一个希伯来词语经过翻译，有时会变成一个短句），在第二行又有3个，称为3+3韵。其他变化有2+2、3+2和3+3+3等。这等形式也见于当代的迦南和巴比伦诗歌。在同一首诗篇之内，韵律有时会变换。

平行体

希伯来诗歌最明显的特征是，诗歌的单元并不是以一节或一行来划分，而是以一个平衡的对句为一单元；在句与句之间有短暂的停顿，在对句之末则有较为明确的停顿。平行句主要的分类如下：

1. 同义平行句——这类平行句每一行都重复相同的思想，藉以互相加强（例：诗一2、5，四十九1，六十一1，八十三14）。

2. 反义平行句——两行之间有某方面的对照（例：诗一6，三十七9，九十6）。

3. 综合平行句——第二行会完成或补充第一行的思想（例：诗34）。

4. 层次式或阶梯式的平行句——第一行的某部分会在第二行重复，然后其中的思想又会向前跨进一步。在对句之外，有一种称为3行连句的，就是采用这方法（例：诗二十九1、2；参诗九十六7、8）。

学者有时还会列出其他形式，但这些形式主要也只是上述一至三项目的变化。

离合体诗

在离合体诗中，每一句都顺序以一个希伯来字母（共22个字母）来开始。诗篇九、十、二十五、三十四、三十七、一一一、一一二、一四五各篇就采用了这种方法；诗篇一一九篇则包含22组，每组8句的诗；同一组内的每一句，都以相同的字母开始。在西方的观念里，这方法常被看作过分矫揉造作，但却有证据显示，离合体是用以暗示一种完整的概念。此外，与一般现代的西方人比较起来，东方人是比较能自然地以诗歌来表情达意。

内容提要

引言

直至最近，研究诗篇的惯用方法都是个别地研究每一篇诗篇的诗题和内容，尝试为每一篇设定一个合理的历史背景。庚克在本世纪初期的作品为诗篇的研究造成了一个分水岭，许多人沿着他的观点来研究，有加以修改的，也有不加修改的，有些人并不接受那些观点，但几乎所有人都不得以其不朽的作品作参考。庚克的看法是，多半的诗篇都是自由的创作，然而，它们也是在传统定下各种祭仪的背景下写

成的。他自称已发现5个主要的类别：赞美诗、公众的哀歌、皇室诗篇、个人的哀歌，及个人的感恩之歌。此外，还有许多较次要的类别，其中主要的有朝圣者之歌、公众的感恩之歌、智慧的诗篇，及祭祀与预言的仪文。他也聪明地把一些不能清楚分类的诗篇列入“杂类”。庚克之著作的价值在于他看诗篇不单是一些文学作品，而且还是一些从一定的生活处境中产生的诗歌，因而能捕捉个别诗人的情绪与感受。其后的学者多有强调诗篇与祭祀的关系，有时显得颇为狭窄。例如，有些学者（例：莫文克和韦瑟）坚持多半诗篇跟以色列一个重要节期——住棚节——有关，他们看住棚节的背景跟迦南和巴比伦的新年是密切相关的。我们稍后会探讨这理论。今天，学者认为任何一个类别都涉及广阔的宗教经验，这看法使诗篇的分类颇有弹性，不致流于太严格。诗篇大致可分为以下各大类：

赞美的诗篇

诗篇的希伯来诗题“赞美诗”准确地界定了其中大部分的内容。首4卷每一卷均以一首荣耀颂来结束，第五卷则以5篇特别的诗篇来结束；每一篇都以一个或两个“哈利路亚”来开始和结束；这5篇的最后一篇——诗篇一五〇篇——呼吁人进入完全的赞美。人要为神的本体，为祂在创造、在大自然和在历史——个人与团体的层面——的伟大作为而赞美祂。

一·个人的赞美。若与个人的哀歌比较，这类别的诗篇数目则较少。通常包括在这类别的诗篇有第九、十八、三十二、三十四、一一六和一一三八各篇。究其原因，一方面可能由于人普遍倾向埋怨多于致谢，但事实上，许多哀歌中，诗人都为所期待的救恩而感恩；另一方面，会众感恩的正常程序都会容许人表达个人的赞美。然而，在圣殿的祭祀中，每当献上还愿祭或感恩祭，以色列人都要在众人面前用言语来表达感谢之情。这种公开的见证，以及跟这类献祭有关的公众筵席，可见於诗篇二十二篇22至26节，六十六篇13至20节，一一六篇17至19节。在圣殿礼仪结构中包括这些个人赞美和见证的机会，必定使敬拜增添一点温暖感和意义。每一个

拯救的行动，每一次出於神怜悯的经历，成为了救恩历史的一部分，而救恩历史是一个累积的、前进的概念，并非只是忆述神在几世纪以前的作为。

二·一般性的团体赞美。有时称为“圣诗”或“描述性赞美诗”，其主要特征是不连於某个拯救行动，可以重复地使用於不同的礼仪背景中。作者通常不是直接向神说话，而是以第三身来称呼神。诗篇一〇三篇可视为这一组的代表作。这首诗的开始与结束，都是诗人个人的自白（1-5节、22节下），但中间部分显示他是歌唱群体的分子。本篇首先是命令式地呼吁每一个人为了神极大的怜悯而赞美祂：赞美祂在身体和灵魂上的拯救；赞美祂持久而充足的恩典。然后焦点转移至神在历史中的伟大作为（6、7节），这些作为构成了一个自然的基础，用以忆述神在以色列历史过程中所不断彰显的恩慈，神这种恩慈的特质，尤其在祂那温柔、像慈父的关怀（8-14节）中更为显著。人的无常跟神的恒久不变形成对比（15至18节）；神那宇宙性和绝对性的治权（第19节），也值得一切有生命和无生命的。天上的和地上的所称颂（19-22节）。然而，称颂神的方式可以有许多不同的变化，属于这一组的诗篇：第一一三和一一三六篇，就是很好的例证。

三·特殊的团体赞美。有时称为“宣言式的赞美”。这类诗篇跟某些特殊事件有关，这些事件都显明了神的怜悯，而且往往是事后不久就写成的。这类诗篇的背景多是神将诗人从仇敌手中拯救出来（例：诗一二四，一二九）。诗篇六十六篇8至12节在现今的编排下，是一段叙述神之美善的诗篇核心，但它本身可能就是一篇完整的诗篇，诗篇四十六至四十八篇可形成一阙三部曲，内容是有关主前701年，神把耶路撒冷从西拿基立的亚述军手中拯救过来的著名事迹（王下十八17至十九37）。诗篇六十七篇大概是为了某一次的丰收而感恩。我们不难看出这类诗篇，如何渐渐地被普遍使用。

四·对大自然之神的赞美。以色列早期的历史极强调神在历史中的全能，故此难免忽视了神在大自然里的主权。甚至有人

认为以色列人在主前几世纪以前，都没有神为创造主，这说法使以色列在古代世界中显得奇特。然而，诗篇肯定没有忽略这意识。诗篇十九篇1至6节的第一部分歌颂诸天都赞美神；诗篇二十九篇歌颂祂击打雷的神，雷声从利巴嫩附近的地中海打来，向南横扫入加低斯的旷野，以致“凡在祂殿中的（被造的世界），都称说祂的荣耀”（第9节）；诗篇五十篇10至12节称颂祂在世上的主权与自给；祂是生长和收割的神（诗六十五9-13）；常被称为“创造之诗”的诗篇一〇四篇，描述神维持和供应所有在地上和海里的东西，并且是所有生物的主宰（29、30节）。神与被造物是不容混乱的；即使那好像是永恒的天和地都要灭没，但“你却要长存”（诗一〇二25-27）。大自然的责任是宣告神的荣耀（诗十九1）和赞美祂（诗一四八）。

人跟大自然的能力比较，便看见自己微不足道，而大自然的力量在神面前又显得渺小，因此，人知道神与人之间有一度辽阔无边的鸿沟，然而，神已用祂的恩典消除了这鸿沟（诗八）。

五、对神之王权的赞美。赞美神之王权的诗篇为数较少（诗四十七，九十三，九十六至九十九），其赞美之词却超越上述各组诗篇。这组诗篇的特征是每当神“上升”至祂的宝座，人便以高喊和拍掌来欢呼喝采（诗四十七1-5；参九十九1、2）。“耶和作王！”（诗九十三1，九十七1，九十九1）是常见的呼喊，祂为王的本质被人称颂（诗九十九4、5）。庚克形容这些诗篇为“耶和作王登基的末世性诗歌”，但庚克的后继者莫文克，把他的研究继续发展，形成一个理论，该理论建基于把这些“登基诗篇”（一组约有40篇的诗歌，包括上述提及的）与所谓“神圣王权”的理念相连在一起。莫文克认为在大卫王朝期间，每年秋季的新年节日，在耶路撒冷都有祝贺耶和作王登基作普世之王的庆典，这是全年祭祀的高潮。他认为诗篇中一个重复出现的句子经常译为“耶和作王”是不正确的翻译，应译为“耶和作王”这理论的根据是来自巴比伦的证据和后期的拉比传统，据他说，新年节期是神更新各方面之统治，以及祂重演在原初的

混沌上的创造能力。在“登位节期”的细节上，提倡这理论的学者之间，也有不少意见上的分歧。但他们一般皆赞同在这庆典中，有一出描述神与以色列仇敌间之冲突的祭祀式戏剧，在该剧的高潮，那象征神同在的约柜被抬出来游行，然后凯旋地再置放於圣殿的原来位置上。这程序的主要目的是确定神既重新被迎接为宇宙之主，祂会在未来一年赐下祂的恩惠。神跟在任的大卫王——神的副摄政——所立的约也因而更新。这些学者又认为这充满欢乐、盼望和胜利的节期，原来可能是“耶和作王的日子”（摩五18）的起源，这“日子”后来才被那迷糊的后代投射为将来的末日。

学者用以支持这理论的经文，主要出於诗篇。此理论在许多主要论点上都受到严重的批判。

这理论主要基於巴比伦一年一度的登基节期，以及迦南中颇为贫弱的证据。时间上和过程上的相同之处被过分强调了，清楚可见的差异却没有提出来。在古代近东一带，各民族对於君王的态度有很大的分歧。当一个王自称是神明的代表或化身，他自然便会活像神的替身，但这情况在米所波大米各地并不一致。以色列人对王的态度跟其他地区的人很不相同，因为他们认定神是以色列民真正的王，大卫王不过是“诸王的第一位”，纵然他是神的嗣子，也无神圣之处。此外，任何指称大卫在征服耶路撒冷时从耶布斯人承继了“神圣王权”之说法，皆难以成立，因为大卫一直的表现，都是十分着意维持以色列传统的价值，并且不去疏远他的宗教领袖。

除了诗篇之外，圣经没有清楚说明以色列被掳前的最主要节期究竟是什么。另一个类似的难题是，以这理论的信心和行为为背景而言，大卫王朝的全然失败该如何解释呢？

许多用作支持的非以色列文献都公认是难解的，然而有些独断的解释却用作有利於这理论的支持。再者，文学上的关连不能证明二者实际上是相依的；例如，在诗篇中，诗人有时用了乌加列文献中谈到巴力的用词来形容神（例：诗六十八4、

33)，但神是独一无二的真神，这属性是不会因此而妥协的。

对这理论最主要的抗辩并非王跟其同代诸王的比较，而是神跟古代世界大自然诸神的比较。在整个地区里，秋天的新年节期，皆与夏天旱季之完结和秋天雨季之开始有关，与此配合的神话描述一个死於仲夏的自然界神明（如迦南的巴力或米所波大米的搭模斯），他降至阴间，但在秋节时，透过适当的祭祀程序起死回生。这样，大自然潜藏的力量便被激发起来，滋润继后一年的农耕。对于以色列的神的死亡和复活，我们不用置疑，因此对其再次登位也不用置疑。我们不能把祂等同於其他神祇。这反对理由十分有力，以致这理论中任何有关死亡与复活，和丰产的性情，在以色列中都要被除去。

我们有理由坚持，若接受以色列人对神之主权有极崇高的看法，便很难把祂的治权囿限於一年一度的节期！但对于“耶和华作王”一语，我们如何分辨哪些是一年一度的祭仪式用法，哪些是非祭仪式的用法呢？

虽然“神圣王权”和登位节期等观点备受批评，但新年是以色列人想起神的王权的时节，仍是有可能的。每年这个时候，在会堂的礼仪中使用登位之诗，可能跟这些诗於被掳前在耶路撒冷圣殿的用法有关，因为众所周知，以色列人的传统是坚持不变的。纪念大卫之约的庆典，在举行时间上与以色列邻近国家之君王庆典有关连，这也是合理的。从这角度看，克绕斯的观点似乎更可接纳。他认为住棚节与出埃及和旷野飘流的事件有关连，因此是一个有历史背景的节期，而不只是一个关乎收成的节期。他认为大卫王朝建立后，住棚节则成为了一个庆祝神透过祂的副摄政之统治，把祂不变的主权反映出来的节期，并不是人类的王代替了神的位置，而是一个王见证了神持久不变的圣约关系。因此，这节期是从神对大卫及其继承人之拣选自然地发展出来的，是希伯来人独有的庆典。虽然这等理论并非完全可信，但诗人对神永久的王权而赞美祂，是无可置疑的，这是诗篇中一个显著的特色。

关于大卫王朝的诗篇

上文讨论到君王在诗篇中的显赫地位，现在再来讨论这常称为皇室诗篇的一组诗是最合宜的了。皇室诗篇一般包括第二、十八、二十、二十一、四十五、六十一、七十二、八十九、一〇一、一一〇、一三二及一四四各篇。这一组诗不可视为一个文学类别，因为各种以不同形式写成的诗篇均包括在内，但上述各篇诗都是与王有关的，谈及他统治的性质，以及他与神的关系。由於大卫的王朝於主前586年结束，因此几乎可以肯定的说，这些诗篇是在主前586年之前写成的。这些诗篇的用词可用来支持上述所谓“神圣王权”的观点；例如，诗篇四十五篇——一首皇室婚礼之诗——包含一句确认的话：“你的宝座是永永远远的”（四十五6）。但我们最好看这为耶和华的宝座，王则作为神的代表，坐在这宝座上。同样地，诗篇二篇7节说：“你是我的儿子”，可能只是暗示一种藉着继承为后嗣而得的儿子名分，诗篇一一〇篇1节：“你坐在我的右边”，则指王作为神的副摄政所享有的权利与特权。旧约中有关王的证据显示以色列的君主政体乃受神与其子民的圣约关系所限制；以色列王并没有邻近诸国君王所拥有的专制治权。

虽然如此，王却实在担当一个重要的角色；我们有极强的证据显示在大卫王朝期间，西乃之约是次於大卫之约的。神之管治的各种福祉，乃透过祂那生在王位上的代表赐给子民。例如，诗篇七十二篇——可能是一篇加冕礼的神谕——谈及一个反映神的公正之政府所带来的益处。因此帝王肩负重大的责任；可惜除了几位王外，以色列诸王大都使以色列中的虔诚人感到失望。

然而，背后的盼望仍存留着，并且投射至将来，形成弥赛亚盼望的基础，这是以色列历史一个卓越的特色。这君主政体只是一个简短的插曲（主前1020?-586），并且最终是失败的，然而，却给那永久的盼望下了定义，那盼望就是神公义的统治。事实最终会透过祂所拣选的人而建立。事实上，常被局限於一个“受膏的”弥赛亚一词也常被局限於一个那些直接与大卫王朝有关的应许上。

义的解释可能更合宜；这解释包括所有预示基督四重使命——君王、先知、祭司和仆人——有关的经文。然而，多半所谓重要诗篇都可重新分类为弥赛亚诗篇；在早期教会，信徒也是这样理解这些诗篇，正如耶稣提到诗人有指着祂所说的话（路二十四44），和某些新约中的引句所见证明的。有关基督的主要诗篇和新约经文有：

1. 诗篇第二篇（徒十三33；来一5，五5）虽然与大卫王有关，但却是谈及远超过大卫治权的普世辩证和管治（8、9节）。此外，大卫王朝诸王受膏（第2节），以代表那坐在天上宝座的神（第4节）来治理全地，也强烈地暗示基督那作中保和道成肉身的职事。

2. 诗篇四十五篇（来一8、9）是一首为一位大卫王朝的君王——可能是所罗门——而写的婚礼诗篇，其中不单谈及其治权的永恒和素质，并在第6节说：“你的宝座是永永远远的。”希伯来书作者明显地接受这解释，并用以对比天使还要崇高的地位，还引用了另外两处原本用以指神的诗篇（诗九七7，一〇二25-2；参来一6、10-12）来加强这观点。

3. 诗篇一一〇篇（太二十二43-45；徒二34、35；来一13，五5-10，六20，七21）是最常被引用的弥赛亚诗篇。其中谈及大卫及其继承者的权利、世界性的胜利和不会中断之祭司职分，所用的言词若不是指等待“大卫更伟大的后裔”才应验，便可以说是夸大之词，并可能是误导的。神子基督跟那有权站在神面前的众天使（路一19）不同，祂是坐在那带着能力和权柄的位置上（来一13）。

4. 诗篇一三二篇（徒二30）。其他称为弥赛亚诗篇，但不包括在皇室诗篇中的有：诗篇八篇（林前十五27），诗篇四十篇（来十五至10），诗篇七十二篇，这首诗绘画了一幅理想图画，描述代表神管治的本质、结果和范围；最后还有诗篇一一八篇22、23节及“受苦诗篇”，后者会在下面另作个别的讨论。

锡安诗篇

这一组诗篇其实也可列入团体赞美的类别中，但由于在历史上，这些诗篇反映了神拣选大卫家族和耶路撒冷（诗七十八

68-72，一三二11-13）及其命运之相互关系，所以我们安排在这里来讨论。在巴比伦人要求耶路撒冷城的难民“给我们唱一首锡安歌吧”（诗一三七3），这是一种故意挖苦的话，但同时也证实确有这样一组称为锡安安的诗篇存在。事实上，赞美锡安的诗篇跟赞美那位在锡安之耶和華的诗篇几乎是一义的。纵然经历了盛衰兴废，耶路撒冷仍然幸存，这足以显示神的伟大（诗四十八11-14），以及祂对其圣殿所处的城之感情（诗八十七1-3）。诗篇四十八、七十六、八十四、八十七及一二二篇，是这分类中主要的篇章，但锡安的主题则广泛地出现在其他各诗篇中（例：一〇二16，一二五1，一二六1-3，一三三3，一四七2等）。新约中关乎天上的耶路撒冷（即各国重生之人的属灵家乡）的观念，乃源於上述的概念，尤其是诗篇八十七篇。

哀歌

哀歌跟某些苦痛的事有关，并可分为两类：

一. 国家 先知书和历史书给予我们有关例子，如旱灾、蝗灾或遭敌攻击，这些事件都会唤起全国性的哀歌，以及随之而来的内在与外在态度（例：士二十3、26；耶十四1-12，三十六9；珥一13、14，二12、15-17；拿三5）。这类别中约有10首诗歌，都有一个固定的结构：首先描述使人痛苦的处境，然后恳求神帮助祂的子民，其中常会提醒神祂过往如何怜悯以色列人，最后，通常是表达一种信心，就是神会回应他们的呼求。诗篇十四、四十四、六十、七十四、八十和八十三篇清楚指出以色列的仇敌，诗篇五十八、一〇六及一二五篇所反映的处境，则可能没有那么危急。

二. 个人 这类别为数众多（约50首），因此常被形容为“诗篇的骨干”。其中最明显的特征是十分尖锐的控诉，及对那带来灾祸者苦毒的攻击。正如在全国性的哀歌中一样，个人的哀歌常有对神的控诉，尤其是针对神的忽略或其迟延的干预。这类诗篇的基本成分跟全国性的哀歌几乎完全相同，但个人的哀歌常以赞美神来结束，藉以期待神的拯救（例：诗十三5、

6)。哀歌常伴着因寻求和经历神的拯救而产生的感恩之情，例子可见於诗篇的两部分：诗篇二十二篇1至21节、22至31节；诗篇二十八篇1至5节、6至9节。正如前文所述，这可能显示了诗篇与祭祀的关系，此外，哀求者甚少指出愁烦的原因，而只象征性地以自然界的能力和生物来描述，并以打猎或战争的情况来作对比。上述的事实无疑也使诗篇能普及地应用於一般的处境。

这类诗篇引起了一个特别的难题，在研究旧约的学术界中突然爆发，但又迅速地没落。二十世纪初期的数十年里，学者质疑这些诗篇中的“我”是真的代表个人，还是以色列国的拟人法，或君王代表众民说话。这种看以色列为一体之民，有“共同的个性”的观点，现在已被摒弃了。以色列人清楚地有个人和共同的特征。然而，可能在某些情况下，“我”是代表性的，如在诗篇一〇二篇，前部分（1-11节）明显是个人的强烈感情，后来则进展至关乎国家事故的代求（12-28节）。诗人可能是君王，在某些祭典上代表以色列民说话。

这组诗篇的3个分类需要特别的注释：

1. 咒诅的诗篇——约有20篇，诗人激烈地恳求神把恶人击倒，其中所用的词语对那些曾受教於基督的榜样和教训的人来说，是十分可怕的（例：诗三十五4-8，四十一10，六十九22-28，一〇九6-20，一三七7-9）。然而，我们在批评这态度之前，必先考虑一些相关的问题：

(1) 这种报复的呼求并不纯粹是个人的；诗人坚决认为神的荣耀已濒临险境（例：诗一〇九21）。当人对来世仍未有一套发展完善的观念，人皆接受的一个通则是：顺服神便得奖赏，不顺服便遭惩罚；奖赏与惩罚都会在现世中得报应。若看不见这报应，世上便好像没有一位公义的神，神的名字也被亵渎（例：诗七十三9）。这种去除罪恶和恶人的强烈欲望源自世上有一位道德之神意识，并实际上要求真理能得到胜利。

(2) 诗体和东方的表达方法，自然地倾向於极端的夸饰法，这也并非只是诗篇

独有的特征（例：尼四4、5；耶二十一14、18；摩七17）。这等用语是令人吃惊的，其部分功能可能也真的叫人吃惊，藉以表达和鼓吹一种愤怒的激情。

因此，在基督教以前的时代，这感情的爆发并非完全是不合理的。但在新约更完全之启示的光照下，这种态度是不能饶恕的。基督徒要像基督那样去爱（约十三34）；要为仇敌祷告，并饶恕他们（太五38-48；西三13）。审判的主题延展至新约，并在新约中达至高峰，因为基督的降临使人再没有任何藉口（约十六8-11），但纯粹私人的恩怨却不能存在。

2. 受苦的诗篇——这一组的4篇诗篇（诗十六，二十二，四十，六十九；有些学者还加上诗一〇二，一〇九）也可能被视为弥赛亚的诗篇。这些诗篇与从受苦仆人的角度解释弥赛亚职事的旧约预言有关，受苦仆人的特色在以赛亚书中最为显著（例：赛四十二1-9，五十二13至五十三12）。在4篇诗篇中，以第二十二篇最为突出，其内容包含基督在十字架上的自我意识（诗二十二12；参太二十七46），其他与钉十字架的情景有关的也值得注意（例：诗二十二6-8、14-18）。另两点更重要：完全没有提到任何罪的意识，诗人的受苦似乎是完全不合理的，也没有咒诅的成分，纵使在面临痛苦的逼迫时亦然。这特点是与无辜的基督连系在一起的（林后五21），祂甚至可以为了杀害祂的人祷告（路二十三24）。诗篇十六篇10节预期不朽坏的基督会胜过坟墓（参徒二24-31）。诗篇四十篇6至8节预示基督道成肉身和自我牺牲的救赎工作（来十5-10），诗篇六十九篇提到基督因为忠於神而被孤立（六十九8、9），并预期犹大在这事情上所要扮演的角色，这事情基本上就是神在基督里的工作（六十九25、26；参诗一〇九8；赛五十三10；徒一20）。

3. 忏悔诗——诗篇三十二、三十八、五十一和一三〇篇是最清晰的例子，但传统上，教会也把第六、一〇二和一四三等3篇包括在内，这3篇并没有表明含有认罪成分。然而，上文曾指出的一个论点，可能会扩阔这界限；那时代的人看各种形式的逆境为神对过错的审判，承认自己面

困境便等於承认自己有罪。在4个主要的例子中，诗人有极深的感受，感到在神眼中罪恶的严重性，不过，正如其他诗篇一样，这里并无指出所犯的是什么罪，即在诗篇五十一篇——肯定与大卫跟拔示巴行淫有关（撒下十一，十二）——也是这样。大卫没有用献祭的方法来处理这件事，在大卫的处境中，献祭是完全无效的，他选择了完全投靠神的怜悯（诗五十一、16）。诗篇三十二篇清楚地显示未承认的罪所带来的重担，三十八篇则显出罪恶如何麻烦人和败坏人。诗篇一三〇篇原本是个人哀歌，增加了两节（7、8节），以适应全国性的用途。

智慧之诗

既然先知、祭司和智慧人皆在主要的圣所中工作，他们表达思想的形式自然有重叠之处。箴言的形式在诗篇中并不常见（诗三十七5、8、16、21、22，一一一10，一二七1-5）。诗篇第一篇——大概是整本诗篇的引言——把义人和罪人的道路作各种对比（参诗一一二），诗篇一二七和一二八篇则聚焦於伴随着义人的福祉。诗篇一三三篇是为赞美合一而写的。诗篇三十七、四十九和七十三篇讨论义人受苦和恶人兴旺的问题——这问题也在智慧文学中的约伯记和先知书讨论（例：耶十二1-4）。人在圣所中所得的神圣透视，以及义人与神相交的宝贵经历，胜过其他一切因素，成为诗篇七十三篇的作者赖以从低潮中起来的力量。

关于历史的诗篇也应包含在这类别中，因为这些诗篇强调神所爱的国民常从痛苦经验中获得的教训。以色列人显然是乐于讲述救恩的历史。其中主要的诗篇和涉及的时间有：诗篇七十八篇，从出埃及至大卫王朝之建立（留意1至4节所表明那教导的意向）；诗篇一〇五篇，从亚伯拉罕至征服迦南；诗篇一〇六篇，从出埃及至士师时期；诗篇一三六篇，从创造至进入应许地。

信靠之诗

虽然这一组诗篇中，有些也可归入哀歌，但其主要特征是平和地信靠那自我启示的神，这使信靠之诗尤其合乎灵修之用。这类诗多以向神表达感恩与爱来开

始。诗篇二十三和二十七两篇是其中表表者，其他还有诗篇十一、十六、六十二、一一六、一三一及一三八各篇。



羊是诗篇二十三篇的主题

其他次要的组别

诗篇一三六篇的礼仪结构让人注意到一组与礼仪清楚有关的诗篇。类似的轮唱出现在诗篇十五篇——这诗常被称为“为敬拜作准备的仪文”，也出现在诗篇二十四篇——这诗可能由前往圣殿的节日仪仗队唱颂。诗篇八十四篇明显是一首朝圣者之诗，上行之诗（诗一二〇至一三四）则可能与一年3次往耶路撒冷朝圣的节日——逾越节、七七节与住棚节——有关。

明显地，把诗篇精确地分类是困难的；许多诗篇不能单纯地归入某一组，因此各组别常有重叠之处。清楚而显著的是，整卷诗篇极清晰地表达了一种有生命力的宗教生活。若说诗篇是普通人表达其敬拜和灵交生活的作品，未免简化了这题目；君王和祭司、智慧人和先知，均对这瞩目的文集有所贡献。然而，在神眼中，无论人的成就或权利为何，所有人都只是“普通人”，因为所有人都是罪人，需要完全倚靠神的恩典和慈爱。因此，古代以色列的敬拜群体，以及其后历代的圣贤，虽然其中有各色人等，但在这独特的宝藏中，都找到表达他们心境渴望和灵交的方法。

Arthur E. Cundall

参“圣经中的诗歌”1377：“大卫”
274：“弥赛亚”1013：“音乐和乐器”
2125：“会幕，圣殿”596：“殿中歌唱的”
320：“智慧，智慧文学”2334。

参考书目: G.S. Gunn, *God in the Psalms*; J.H. Hayes, *Understanding the Psalms*; J.A. Lamb, *The Psalms in Christian Worship*; A. Maclaren, *The Book of Psalms*, 3 vols; H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists*; N.H. Snaith, *Hymns of the Temple; Studies in the Psalter*; C.H. Spurgeon, *The Treasury of David*; C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*; R.E.O. White, *A Christian Handbook to the Psalms*.

诗篇诗题

Psalm Titles

shī piān shī tí

许多诗篇上的标题。

参“音乐和乐器”2125; “诗篇”1393。

施沙

Shilshah

shī shā

琐法的儿子, 亚设支派的族长(代上七37)。

施舍

Alms

shī shě

以财物救济人谓施舍。新旧两约均有施舍穷人的教导。从圣经时代早期至今, 施舍的含义和实践已经历了不少的变化。

旧约时代

“施舍”一词的希伯来文原义是“公义”, 七十士译本(希伯来文圣经的希腊译本)的希腊文译词, 转成汉语则是“施舍”。希伯来文原义既非施舍, 看来旧约并无确指施舍的事。然而, 希伯来人向受教要济困扶危。摩西律法即含有许多对穷人要行仁施义的诫条。较重要的如申命记十五章7至11节, 指出地上的贫困为永不可免的现象, 所以要求以色列人务以济贫扶困为己任。因此, 农田果园每7年需休闲1年, 可供穷困失意的弟兄任意采摘以解一时之危(书二十三10、11); 每3年以收获之 $\frac{1}{10}$ 捐赠利未人(利未支派并无产业)、羁旅者和孤儿寡妇(申十四28、

29); 遗落和没有割尽的庄稼留给穷人和流浪者拾荒(利十九9, 二十三22); 葡萄园、橄榄园中的落果遗串也留作此用(利十九10; 申二十四20、21); 守住棚节的也有与贫者分享食物的义务(申十六11-14)。

旧约众先知继续对以色列人晓以济困扶危的重任。最强烈的信息可见於以赛亚书(赛一23, 三15, 十1、2, 十一4、5, 五十八5-10)和阿摩司书(摩二6-8, 四1, 五11, 八4)。诗篇和智慧书(约伯记、箴言、传道书)对穷人的苦境均有专述, 鼓励困苦者奋勉立志, 并呼吁其他人共分贫者之忧, 为他们改善处境(伯二十9, 二十二6, 二十四2-4、9, 二十九12-16, 三十一13-32, 三十四28; 诗十四4, 三十七14、21; 箴十四21、31, 十七5, 十九17, 二十二16, 二十九7, 三十四; 传五8)。这呼吁是出自一种信念, 即相信全人类皆为一位神所造, 神也教导以色列民以慈怜待人; 这慈怜之心更进升为一种公平之念。

两约之间时期

在两约之间时代, 施舍的意义有了更进一步的发展, 由以慈爱待人的一般要求(参利十九18)发展成相信施舍是积善赎己的个人表现, 因此有“施舍赎罪”(《传道经》三30)和“施舍免死”(《多比传》四10)之说。至此, 施舍在犹太人的观念中已经升格, 与祈祷、禁食一样被视为虔敬的重要表现(《犹滴传》十二8、9)。

新约时代

祷告、禁食、施舍的意义至新约时代沿革如旧; 但耶稣批评当代许多人行不由衷(太六2-16; 参徒三2, 九36, 十2、4、31, 二十四17), 谴责那些专在大庭广众之前行施舍以沽名钓誉的人, 说他们已得到人的回报, 但仅此而已; 那些在暗中行善不求虚名的人则必蒙神的祝福。

新约有不少章节记载早期教会致力於施舍的事, 如耶路撒冷教会集资供应穷人需用(徒二45, 四32-35); 如使徒保罗在各地募捐救灾不遗余力(罗十二13、

十五25-27；林前十六1-4；林后八1-9、15；加二10）；如雅各谓看顾寡妇孤儿“清洁没有玷污的虔诚”（雅一27）；如使徒约翰警告说“凡有世上财物的，看兄弟穷乏，却塞住怜恤的心”是不配称为基督徒的（约壹三17）。

教会时代

施舍之义行在殉道者游斯丁、居普良、安波罗修等早期教父的著作和言论中，是反覆强调的主题之一。他们鼓吹施仁爱於穷人，对自私、贪婪的人则深恶痛绝。他们号召为富者乐善好施，受施者感恩敬德。募捐济贫的事往往扩展到教会以外的社团中去。据载，教会都专有一笔储备金或物资，留作急难救患之需。

中世纪学院派神学家对施舍的神学意义多专有论述。阿奎那等人都认为悲天悯人之怀和乐善好施之行是有区别的。他们也分析了施舍何以是基督徒必修之课的根本道理。

后来的神学教师和道德神学家本着这些基本观点，对施舍的性质和范畴进行了更具体的研究，指出何者为穷、何者为富，施舍的数量以多少为宜等等，其中以利果里的两卷巨著《道德神学》（1753-55）最为著名。罗马教廷还就募捐济贫的办法专发了两项文告：*Singulari quidem*（1896）及*De eleemosynis colligendis*（1908）。不过就目前来看，天主教会募捐施舍之事已无统一的定规。

基督教会施舍的神学意义虽未作进一步阐述，但各宗派、各地方教会及各基督徒却一直恪守施舍的原则。很多慈善机构，从赈灾救荒到对贫困者的义务教育，都是基督教会施舍之功。现今，施舍一词虽已不大通用，但与此有关的词语如“慈善义工”等常有出现。许多教会於感恩节、圣诞节及复活节期间，也为扶困济贫设有特殊捐项或“爱心奉献”。

施提賚

Shitirai
shì tí lái

大卫的牧人，在沙仑负责收牧牛群（代上二十七29）。

施喜列

Onycha
shì xǐ liè

制造香幕所用的圣香其中一种香料（出三十三4）。这香料到底是什么，尚不能确定。有人认为施喜列是提炼自一种产于印度的蚌壳，燃烧的时候会散发一种类似麝香的香味。

参“动物（蜗牛）”329。“植物（施喜列）”2292。

施洗约翰

John the Baptist
shì xǐ yue hàn

弥赛亚的先锋，预备人心，迎接耶稣基督的来临。他宣告罪必须获得赦免，并替人施洗，以洗礼代表悔改。他也在约旦河替耶稣施洗，并替耶稣作见证，说他是神差来的弥赛亚。他为此被捕下狱，并且在主后29年左右被希律王所杀。当时，耶稣已经开始出来传道。



相传施洗约翰的出生地——隐卡琳

童年时代

只有路加福音记载施洗约翰的出生及童年时代。书中记述约翰生於山城犹大（路一39），祖宗都是祭司，父亲撒迦利亚也是亚比雅班的祭司（一5），母亲以利沙伯则是亚伦的后裔（一5）。他的双亲在神面前皆是个义人，而且留心遵行神的诫命（一6）。约翰的出生，在某种程度上，跟耶稣的出生相似，都是异於常人的。先是天使长迦百列在殿里向撒迦利亚宣告，他年老不育的妻子以利沙伯的祈祷已蒙应允，将要为他生一个儿子（一8-

13)。天使又告诉撒迦利亚，他儿子的名字叫约翰，要作主的先锋（一13-17）。约翰未出母胎，已经分别为圣，令我们想起旧约先知耶利米的蒙召（耶一5）。

约翰和耶稣两家也有着密切的关系。耶稣的母亲马利亚是以利沙伯的“亲戚”，可能是姨母，也可能是表姊，但也有可能只是同族的姊妹。

约翰的童年也和耶稣一样，在福音书中没有清楚记载，只是说：“那孩子渐渐长大，心灵强健，住在旷野，直到他显明在以色列人面前的日子。”（路一80）有些学者认为约翰自小即为昆兰地的爱色尼人所收养（是当时之习俗），在约旦河与死海旁边之旷野长大。从死海古卷所见的昆兰教派，教义上的确与施洗约翰后来所传的道有点相似，皆着重刻苦、朴素，而且远离耶路撒冷生活。两者皆施行洗礼，以此代表入教和悔改；并关心世界的末日，等待历史终结时神的作为。然而，两者也有着不少明显的差异。

外貌和身分

马可福音一开始就如此描述施洗约翰：“（他）在旷野施洗，传悔改的洗礼，使罪得赦。”（可一4）这里所说的旷野，是犹太地的旷野，有着浓厚的旧约背景。神曾在这旷野中，向摩西显现（出三），颁布律法，与以色列立约（出十九）。它也是大卫及以利亚逃难时栖身之所（撒上二十三至二十六；诗六十三；王上十九）。因此，旧约的犹太人一直认为神将来会在此地施行释放和拯救（何二14、15；结四十七1-12；尤其赛四十三-5）。



施洗约翰藏身的犹太旷野

施洗约翰的装扮古怪：“穿骆驼毛的衣服，腰束皮带”（可一6），可能使人想起先知以利亚（王下一8），或者其他先知（亚十三4）。他的食物是“蝗虫和野蜜”（可一6）。从利未记的律法看来，他的食物是洁净的（昆兰派的人也以此为食物），过的是沙漠中的生活；这都是约翰及其追随者刻苦的生活表现（太九14，十一18）。约翰认为自己的身分是什么呢？有人问他是否弥赛亚、以利亚或其他先知，他只是说：“我就是那在旷野有人声喊着说：‘修直主的路’。”（约一23）要明白这个问题的背景，先要回到旧约的末期。那时一般相信先知的预言已经停止（亚十三2-6）；但另一方面，大家又相信在弥赛亚国度来临前，先知又会出现（珥二28、29；玛三1-4）。有人期望这最后的一位先知像摩西一样（申十八15），也有人期望他像以利亚的再来，正如玛拉基书四章5至6节所说的一样。然而，施洗约翰没有明说他就是人们所期望的那一位（约一20-23），但从他的衣着、生活和所传的信息，人们都可清楚地确认他即为那位末代先知（太十四5；可十一32）。耶稣也看他为那“像以利亚”的最后先知（太十一7-15）。正如玛拉基所预言的，是主的先驱，预备主的来临（玛三1-4，四5、6）。

约翰的宣告

约翰的宣告有3个重点：（1）警告：那要来者的审判已经临近；（2）呼召：天国将要降临，人们必须悔改；（3）要求：以具体的道德词汇呼召人悔改。许多犹太人以信心期望最后的审判来临，认为到那时候，犹太人必蒙福，外邦的压迫者都必灭亡。然而，约翰警告他们，依靠犹太祖先，不能保证他们免受将来的审判（路三8）；真正的悔改始能免去灭亡（太三2）。约翰期望那将要来者施行审判，他会用“圣灵和火”给百姓施洗（路三16）。火在旧约预表末日时的毁灭（玛四1）及炼净（玛三1-4）；圣灵在末日之浇灌，则表示赐福（赛三十二15；结三十九29；珥二28）及洁净（赛四2-4）。因此，约翰预期的审判有两重意义：不悔

改者将要灭亡；悔改行义者则要得福（太三12）。

由此观之，约翰大声呼唤来听道的人悔改（太三2），要真正的“转回”，顺服归向真神，罪便获得赦免，个人与神在关系上的转变，将要在每天的生活中彰显出来。例如，作税吏和士兵的，必须以公平待人（路三12-14），对贫穷者须行怜悯（路三10、11）。

约翰的洗礼

福音书记载约翰在好几个地方为那些因罪悔改的人施洗：约旦河（可一5）、约旦河外的伯大尼（约一28），及靠近撒冷的哀嫩（约三23）。约翰根据将来的审判和将要来的那一位之显现，呼召人悔改，他的施洗是不可或缺。悔改者的洗礼象征渴望罪得赦免，并且放弃以往的生活，渴望能在那将要来的弥赛亚国度中有分。

约翰为人施洗，是基于什么背景？我们从旧约中认识到一些礼仪上的洁净或洗濯（利十四，十五；民十九）。这些洗濯跟约翰的洗礼不同，它们本质上是需要重复地做的，而且主要是礼仪方面，而不是道德方面的洁净。然而，众先知却劝人用水来作出道德上的洁净（赛一10-18；耶四14）。他们更期待神在审判日之前的末时施行洁净（结三十六25；亚十三1；参赛四十四3）。这假设由约翰负责的末世性行动，已在他施行的洗礼中应验了。

另一种在约翰施洗之前已存在的仪式，是归信犹太教的洗礼，而与割礼和献祭并行，是外邦人悔改归入犹太教必经的礼仪。入教的洗礼跟约翰的洗礼均强调在道德上脱离以往的生活，而且是一次过的，两者皆需要浸在水中。一些显著的分别是，约翰的洗礼乃为犹太人，而非外邦的归信者而设，并且显然具有末世性，即为预备迎接一个新时代。除非约翰鉴于弥赛亚时代即将到来，故意把所有犹太人看作“异教徒”，需要接受悔改的洗礼（参太三7-10），否则归信之洗礼似乎并非约翰施洗的主要背景。

从死海古卷中，我们得知昆兰社群这末世团体，在入会仪式中包括了悔改的洗

礼。若假设约翰熟悉这社群，则他所倡导的洗礼，可能在某程度上是从昆兰社群的洗礼演变出来的。然而，约翰却在他的传道工作中改变了洗礼的意义，因为他的洗礼是为整个民族而设的，并且是一次过的，还有更强的末世意味。

约翰的洗礼若是这样清楚地与赦罪相关，我们自然会问，耶稣作为神的儿子，为何要接受约翰的洗呢？约翰自己也向耶稣提出同样的问题（太三14），耶稣的回答是：“你暂且许我，因为我们理当这样尽诸般的义。”（太三15）首先，耶稣的洗礼显然代表祂顺服神的旨意。其次，耶稣接受约翰的施洗，是清楚地确认约翰的工作和信息。约翰传讲天国及弥赛亚即将降临，因此人要悔改之信息，透过耶稣的受洗得着确据。第三，藉着受洗，耶稣指摘那些自义的人不肯悔改，并支持那些改过迁善、等候天国的税吏和罪人（路七29、30）。第四，耶稣前来接受洗礼，并非因为祂需要赦罪，而是作为弥赛亚，祂要在神面前作众民的代表。祂的受洗因而表明祂与众民一致，需要拯救；纵使祂在十字架上，也是代替他们受审。最后，从天上来的声音（可一11）及圣灵的降下（路三21、22），表示透过约翰的洗礼，耶稣要开展祂的圣工。

约翰眼中的耶稣

约翰的传道工作中一直指向“能力比我更大，我就是弯腰给他解鞋带也是不配的”一位（可一7）。约翰的自我认识显然是套用以赛亚书四十四章3节，即他要为神藉着弥赛亚所作的事作好准备（路三4-6）。好奇的群众问约翰是不是弥赛亚时，他坚决地否认了；根据福音书的记载，他看自己是在那位将要来者之下（可一7、8；约一26-28，三28-31）。耶稣前来受洗的时候，似乎是约翰首次证明他所期待的耶稣（约一30）。他施洗之前已认耶稣为弥赛亚（太三14）；在圣灵如鸽子降下，及天上有声音说话，引述旧约弥赛亚诗篇（可一11上，引自诗二7），和以赛亚书受苦仆人之歌（可一11下，引自赛四十二1）时，这确认也得证实。在约翰福音中，施洗约翰进一步揭示耶稣

是“神的羔羊”(约一29、36)——预期他在十字架上牺牲,及“神的儿子”(约一34,可能等同於弥赛亚;诗二7;参可一11)。约翰既然对耶稣有那么强烈的认信,我们初时很难理解他在狱中为何又对他怀疑起来(“那将要来的是你吗?还是我们等候别人呢?”太十一2-8)。有些人主张约翰只是为了门徒的缘故而发问,或那问题反映了约翰因被监禁而意气消沉起来。然而,较有可能的解释是,那问题显示他对预期弥赛亚要作的事产生了困惑。约翰曾向人传讲那将要来的一位会用火来施洗,并审判那些行恶的人(路三16)。也许他很难理解耶稣为何强调赦罪和接纳罪人(太九9-13),并医治病者(太八,九)。约翰的门徒把他的问题带到耶稣面前,问他是不是弥赛亚时,耶稣在回答中引述了以赛亚书三十五章5至6节(参赛六十一1)。这段经文宣告医治的工作,并宣布拯救贫穷人是弥赛亚的责任,纵使这并非约翰或无数犹太人所期望的。

耶稣眼中的约翰

耶稣受约翰的洗,暗示他十分尊重约翰。在不同的环境下,他也清楚道出这一点:约翰“遵着义路到你们这里来”(太二十一32),“他为真理作过见证……是点着的明灯”(约五33-35),并施行神所任命的洗礼(路二十一8)。然而,约翰独特之处在于他是站在两个时代的转折点。他是旧时代——律法和先知时代——最后的一位先知(路十六16),适逢弥赛亚时代(神的国度)降临之前。约翰是最后一位先知,也是最大的先知,像以利亚,负责为神的审判作好预备(太十一13-15;路一17)。然而,由於约翰是属于律法和先知的时代,所以他比天国里“最小的”——即那些属于耶稣所彰显之国度里的人——还要微小(太十一11)。

被捕、入狱和殉道

若要了解约翰为何遭希律安提帕逮捕和斩首,便需留意约翰的衣着和信息,如何引起人对弥赛亚的渴望(路三15-18)。希律和其他世俗的统治者,显然对任何以

弥赛亚君王即将降临的预言来煽动群众的人,都存疑心。在约翰之前,曾出现一些弥赛亚运动,结果演变成抵抗罗马希律治权的暴动。此外,希律安提帕也因他与兄弟腓力的前妻希罗底结合,受到严厉的批评。他与亚哩达二世之女的婚姻,使希律家族与比利亚的拿巴提王国组成政治上的联盟。他与希罗底这段新的关系被视为政治联盟的瓦解,并引致两个家族发生冲突。因此,希律可能视约翰对这段婚姻的谴责(太十四3-12)为抵挡其权威的颠覆行动。犹太史家约瑟夫指出,希律逮捕约翰,确实由於他惧怕约翰对群众所产生的影响。根据约瑟夫的记载,约翰是被囚於死海东面的马基卢城堡。他没有立即被杀,是因为希律个人对这位义人的畏惧(可六20),并害怕群众的反应(太十四5)。對於福音书记载约翰之死,是由於希罗底对他怀恨在心(可六17),因此设计借替女儿献舞而使约翰被斩首(可六21-29),约瑟夫保持缄默。约翰约於主后29或30年,在希罗底的要求下遭斩首。



死海,就是约瑟夫称施洗约翰被囚禁的地方附近。

约翰的门徒

约翰生前显然有一群门徒跟随他(约一35),但若认为他意图展开一项持续的运动,则与他宣告审判日将临的信息背道而驰。他的门徒明显是一小群由他施洗,并等候弥赛亚降临的人。其中有些人在约翰证明耶稣是将要来的那位之后,便转而跟从耶稣(约一37)。然而,其余的显然仍与约翰同行,在约翰下监后,向他报告耶稣所作的事(路七18-23),并在他死

后把他埋葬(可六29)。對於在约翰身边的门徒所作的事,我们所知不多。然而,我们知道禁食是这群人特有的习惯,这习惯也使他们看来像法利赛人(太九14)。他们的禁食无疑是仿效约翰(路七33)。在后期的犹太教中,祷告与禁食通常是一起进行的。约翰的门徒亦以他们的老师所教导的祷告而知名(路十一1)。耶稣的门徒有见及此,也要求主教导他们祷告,耶稣遂把主祷文教导他们(路十一2-4)。

约翰死后,似乎有些门徒来跟随了耶稣(参路七29、30)。然而,并非约翰的所有门徒都这样做,保罗约於25年后,在以弗所仍遇见约翰的门徒,便证实了这一点(徒十八24至十九7)。这些在以弗所的约翰门徒听见保罗为耶稣所作的见证后,便奉耶稣的名受洗和接受圣灵(徒十九4-7)。从后期的文献可见,在新约时代以后好几个世纪,有不同的群体仍继续尊崇约翰,甚至视他为弥赛亚。

David C. Carlson

参考书目: F.F. Bruce, *NT History*; C.H. Kraeling, *John the Baptist*; C.H.H. Scobie, *John the Baptist*; J. Steinmann, *St John the Baptist and the Desert Tradition*; W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*.

施亚雅述

Shear-jashub
shī yà yǎ shù

以赛亚的儿子,名字的意思是“余民将会归回”,象征虽然以色列和犹太将遭拆毁,但剩余之民会蒙拯救,其后要归回(赛七3)。

狮子

Lion
shī zī

参“动物(狮子)”329。

十二宫

Mazzaroth, Zodiac

shī èr gōng

在约伯记三十八章32节出现的一个词,可能指一个星座。这词在希伯来原文

是一个女性词(伯三十八32),而在约伯记九章9节则是一个男性词(和合本作“南方的密宫”),学者通常认为这男性词是指毕宿星团(金牛座中之群星)。有些人坚持这星群是大熊星座,另有人认为这是指十二宫、北冕座或毕宿星团。

参“天文学”1569;“占星学”2268。

十二使徒

Twelve, The
shī èr shǐ tú

在哥林多前书十五章5节中,对耶稣十二个门徒的称号。

参“使徒”1424。

拾弗但

Shiphthan
shí fú dàn

基母利的父亲,以法莲支派的领袖,协助约书亚将约但河西以色列的十支派分业为地(民三十四24)。

实非米人

Shiphmite
shí fú mǐ rén

显明撒巴底身分的称谓(代上二十七27)。他可能来自示番或息末。

参“撒巴底”1215。

时候满足

Fullness of Time
shí hòu mǎn zú

即“时机成熟”的意思,见于加拉太书四章4节和以弗所书一章10节。加拉太书所论到的时间,即神“差遣他的儿子”降生之时。使徒保罗采用了一个孩童长大成人的比喻,来说明耶稣降生世上,把人从律法的捆绑下释放出来的日子,正是人类历史上一个成熟的时机。

传统上,神学家在耶稣降生的历史背景中,可找出时机成熟的证据。罗马人的征伐胜利制造了一个较稳定的形势,使商旅来往各地时更安全,更容易。这种政治的统一,是建基于亚历山大大帝早期的功业上,他的势力曾由希腊扩张至埃及和印度各地,留下了希腊的语言和文化,以致

稍后福音可快速地传扬开去。在罗马帝国的每一个城市中，都有会说希腊语的犹太人居住，他们的宗教受到罗马法律的保护。这法律也在基督教出现的初期，保护“她”达半个世纪。许多对一神主义和犹太教的道德伦理感兴趣的外邦人，会上犹太人的会堂去。所以，会堂自然就成了教会开展外邦福音工作的起点。

在巴勒斯坦地的犹太人，一直盼望一位弥赛亚来临，好把他们从希律家和罗马人的统治中拯救出来。以解放国家为目的之革命不断地酝酿，其中演变成公开斗争的也有不少。社会方面，大地主为了增加自己的土地，不惜利用每一个机会和法律上的漏洞，农民因而饱受压制。这些地主许多是出於大祭司的家族，其贪婪更是人所共知的。瀰漫於巴勒斯坦期盼弥赛亚的情绪，十分高涨。法利赛人讨论弥赛亚来临时将发生的事情；昆兰的文士（抄写死海古卷的团体）也著书记述这事。正如耶稣自己指出（太十三11、16、17；可一15），当时真是祂降临的好时机。

保罗在以弗所书一章10节用的希腊字词略有不同，所涉及的时间，包括了主第一次降世，到祂日后再来，完成神在历史中所定的计划的一段时期。耶稣揭示了这个计划（保罗称之为奥秘——罗十六25、26；弗一9，三4、5；西一26），是透过教会完成，使人悔改并与祂联合。按其终极的意义，时候真正的“满足”，要待神的计划和目的完成，基督成为了万有的元首，才算成全。保罗知道这事尚在进程中，但他盼望能很快得见其完全的成功。

Peter H. Davids

石灰

Lime

shí huī

含有碳酸钙的物质，例如石灰石或贝壳，加热后产生的白色物质。

参“矿物、金属和宝石”833。

石匠

Mason, Stonecutter

shí jiàng

砌砖石的工人，或刻砖、刻石的工匠。
参“建筑”745：“工商业”497：“职业（石匠）、（石工）”2320。

十诫

Ten Commandments, The

shí jiè

神给予摩西的一些诫命。十诫曾在旧约中出现两次，第一次在出埃及记（出二十2-17），描述神把诫命赐给以色列人；第二次则在申命记（申五6-21），背景是更新神人之约的典礼。以色列人重申他们忠於神的约誓时，摩西提醒他们这些诫命的要旨与意义。在原来的文字中，十诫被称为“十句话”（因而又名“Decalogue”），根据圣经经文，这又是神所说的“话”，或律法，而非一个人类的立法程序。圣经说神把十诫写在两块法版上。这不是指每一块版写上5条诫命，而是每一块版都写上了全部10条诫命；第一块法版属于赐律法者——神，第二块法版则属于接受者——以色列人。这10条诫命乃关乎人类生活的两个基本范围：首5诫关于人与神的关系，后5诫则关于人与人之间的关系。神第一次把十诫赐给以色列人，是在出埃及不久，在西乃山上与他们立约的时候。虽然西乃之约的日期不能确定，但大概的日子约在主前1290年左右。若要了解这十诫，必须首先了解颁赐十诫的背景。

十诫的背景

十诫与约是不能分割的。神在西乃山上与以色列人立约，彼此建立了一种特殊的关系。神给以色列人一些承诺，但也要以色列人履行一些义务。虽然以色列人的义务似乎是一大堆法律条文，但其实其义务似乎就在十诫之中。十诫为简洁而明确的要点就在十诫之中。五所有希伯来律法定下了最基本的原则，五所有希伯来律法定下了最基本的原则，五所有希伯来律法定下了最基本的原则，五所有希伯来律法定下了最基本的原则，五所有希伯来律法定下了最基本的原则。因此，在则应用在某些独特的处境之中。因此，在古代的以色列中，十诫的责任是为一个关系提供方向和指引。以色列人遵守诫命并

的名，他们相信使用一个神的名可以控制那神的能力。因此，第三诫所禁止的，是行法术，就是人为了个人和无价值之目的，透过神的名意图控制祂的能力。神乐于施予，但却不容许人操纵或控制祂。在基督教里，神的名字也同样重要。人藉著神的名可以在祷告中亲近神。但滥用祷告的权利，包括为了一些自私或无价值的目的而呼求神，或藉神的名发假誓，罪状跟古代社会的行使法术相同。无论行使法术或随意祷告，神的名都被滥用了，第三诫也就遭到破坏。积极地说，第三诫是提醒人，认识神的名是一个极大的权利，我们不应轻看或滥用。

遵守安息日（出二十八-11；申五12-15）

在古代近东的宗教里，没有诫命像这诫命，此外，这是第一个以积极的语句来表达的诫命。人日常生活的时间多半是用於工作上，但第七日则要分别出来。在第七日，人要停止所有工作，并守这日为圣日。这日之所以是圣日，跟设立这日的理由有关。圣经提出了两个理由，这两个理由起初看似不同，但两者间却有相关之处。在十诫的第一个版本里（出二十一），守安息日是为了纪念神的创造；神在六日之内完成了创造，第七日便安息了。在第二个版本里（申五15），安息日是为了纪念出埃及的事件。两个版本的相关主题是创造：神不单创造了世界，还“创造”了祂的子民以色列，方法是把他们从埃及为奴之地救赎出来。这样，希伯来人每逢第七日便要回想神的创造；他们这样做，便是反省自己存在的意义。在基督教里，“安息日”的概念多半已从第七日转移至第一日，就是主日。这转移是关乎基督教思想的改变，就是认为耶稣基督复活的日子是主日早上。这改变是适切的，因为现在基督徒每个主日或“安息日”，所回想的，是神创造之工的第三幕，即在耶稣基督从死里复活所建立的“新的创造”。

孝敬父母（出二十一2；申五16）

第五诫形成了首4诫（主要关乎人与神的关系），与后5诫（主要关乎人与人的关系）之间的桥梁。骤然看来，第五诫好像只是关乎家庭的关系：儿女要尊敬父母。虽然这诫命建立了家庭关系中尊重父

母的原则，但可能亦是关乎父母教导儿女忠信守约的责任（申六7），让这宗教可以世代相传。但信仰上之教导要求受教者有尊重和尊敬的态度。因此，第五诫不单关乎家庭的和谐，也关乎把对神的信仰传递给往后的世代。我们无需把第五诫的意义转变为现代化。现在形形色色的教育已在家庭以外进行，这诫命便作为一个严肃的提示，提醒人要有和谐的家庭生活，并且，父母和子女在宗教教育方面有不同的责任。

不可杀人（出二十一3；申五17）

这诫命只是禁止人“杀人”，但杀人一词却含有谋杀的意义。第六诫所用的词语主要不是关乎在战争或刑罚上杀人，因为这两项会在摩西律法的其他部分处理。这词可用以指谋杀和杀人。由於杀人可能会出於意外，所以并不可能禁止，这方面也会由其他条例来处理（申十九1-13）。因此，第六诫是禁止谋杀，即为了个人利益和自私的目的而取去别人的性命。积极地说，第六诫是保障立约群体中每一个成员都有生存的权利。在现今社会里，几乎所有法律都包含类似的条款，成为了国家的法例，而不单是宗教或道德上的律法。耶稣则指出这诫命所包含的更深层意义：不单谋杀的行动被禁止，就是萌生犯罪的念头，也是一种罪行（太五21、22）。

不可奸淫（出二十一14；申五18）

奸淫基本上是不忠的表现。在奸淫罪行里的一个或两个人，是不忠於另一个人或群体。在所有这等罪行中，显示不忠是最坏的罪。因此，奸淫包括在十诫的禁令中，其他与性有关的罪恶或罪行则不包括在内。第七诫在社会意义上与第一诫平行。正如第一诫要求人绝对忠於与独一无二神的关系，第七诫是要求人在婚姻之约上有相同忠贞的态度。这诫命在现今的适切性是明显的，但耶稣又再指出第七诫所暗示在思想方面的范畴（太五27、28）。

不可偷盗（出二十一15；申五19）

第八诫在立约群体中建立一个关乎财产的原则：一个人在某些事情上有一个权利，是其同国的人不可为自己的私人利益而侵犯的。虽然这诫命是关乎财产，但其中的焦点是个人的自由。偷盗中最坏的一

种行为是“偷人”(约相等於现今的绑架)；那就是(以武力)把一个人夺去，并把他卖作奴隶。申命记二十四章7节更详尽地谈及这罪行及其相关的律法。故此这诫命并非只关乎保护私有的财产，更是保障人类的自由，免受奴役或被拐。第八诫禁止人为私人的利益而控制或利用别人的生命。正如第六诫禁止谋杀，第八诫是禁止一种可称作“社会性谋杀”的罪行，即在神子民的群体中剥削了一个人自由生活的权利。

不可作假见证(出二十16；申五20)

这诫命并不是一般所指的不准说谎。圣经原来的用词明确地显示这诫命是关乎以色列的法律系统。这诫命禁止人在法庭的审判过程中作假见证，因而确立了一个真诚的原则，暗示人在任何环境下也不可说谎话。在任何国家里，律法必须根据真实的证据来执行。若律法不是基於真理和公义，生命和自由的基础便遭损坏。若法律的见证是真实的，便不会有误审的情况出现；若是虚假的，人类最基本的自由便失去了。因此，这诫命是保障以色列有完整的法律系统，防止个人的自由受到侵害。多数现代的法律系统都保存了这原则，如在法庭上作证时必先起誓。但最后，本诫命也指出在所有人际关系中要有真诚这重要素质。

不可贪婪(出二十17；申五21)

第十诫在其原初的背景中显得有点奇怪。这诫命禁止人贪恋一些属于邻舍(即以色列同胞)的人或物件。在一份关乎刑法的法典中，这样一条诫命并不常见。前9条诫命大部分都是禁止人作出一些行动，犯罪的行动若被查出，可引致控诉及其他法律程序。但第十诫则相反地，禁止一些欲望，或贪婪的心理。在人类的律法中，是不可能根据人的欲望来起诉，因为要找出证据，根本是不可能的。虽然第十诫所指出的罪行不可能在希伯来人的律法系统中进行起诉，但神——那“大法官”——却可知晓一切。这诫命的特征在於其治疗性的本质。罪行产生了才去处理，是不够的；律法也必须致力消除罪恶的根源。几乎所有罪恶和罪行的根源，都在人内心的自我和欲望里。因此，神禁止人产

生犯罪的念头。若贪婪的欲望渐渐消除，人便可以被引导转向神。

十诫的原则

每一条诫命之间的关连，可见於整个十诫的基本原则。十诫的原则是爱，这也是以色列宗教的核心。神爱以色列人，并呼召他们进入爱里。祂又把一个超乎所有其他命令的诫命加诸以色列身上：“你要尽心、尽性、尽力爱耶和華——你的神。”(申六5)那是以色列宗教命令的中心。至於如何爱这位不可见、不可摸的神，十诫已解释了一部分。对一个爱神的人来说，十诫指示了一种生活方式，若能活出这方式，便可反映人对神的爱，并使人对神的爱有更深的经历。因此，十诫也是基督教的中心。耶稣根据申命记第六章5节重述这爱的命令，并称之为“第一和最大的诫命”(太二十二37、38)。所以，十诫在基督教中仍用作一个指引，指示一个路向，使人在其中可表达自己对神的爱，也可经历神的爱。

Peter C. Craigie

参“民法和公正”1044：“圣经中的律法观”1373。

参考书目：R.H. Charles, *The Decalogue*; E. Nielsen, *The Ten Commandments in New Perspective*; G. Oehler, *Theology of the OT*, pp.182-191; H. Schultz, *OT Theology*, 2 vols.; J.J. Stamm and M.E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*; Th. C. Vriezen, *An Outline of OT Theology*.

石榴树

Pomegranate

shí liú shù

参“植物(石榴树)”2292。

石龙子/蛇医

Skink

shí lóng zi / shé yī

参“动物(石龙子)”329。

莳萝 / 茴香

Dill

shí luó / huí xiāng

也称“土茴香”，1年生草本植物，圣经时代近东已多有种植者，其籽可用作调味，尤多用于腌制泡菜，也可作药用。钦定本作“anise”（和合本作“茴香”），学者已多认为不确。

参“植物（莳萝）”2292。

拾取遗穗

Glean, Gleaning

shí qǔ yí suì

一种习俗，让穷人跟随割禾者，在田里收集漏割的谷物（参利十九9、10，二十三22；申二十四21；得二2-23）。葡萄园和谷田都是穷人可以拾取剩余果麦的地方（利十九10；申二十四20、21）。但收割橄榄却不得重复第二次（参士八2；赛十七6，二十四13；耶六9，四十九9（象征式）；弥七1）。“拾取遗穗”也用来形容战中逃亡者遭杀的情景（士二十45）。

食肉鸟

Birds of Prey

shí ròu niǎo

参“鸟（鸢、鹫、兀鹫）”1123。

什亭

Shittim

shí tíng

摩押平原上的地方。以色列人在击败西宏和噩之后（民二十一-21-35），未过约但河之前，最后一次在外约但安营的地方（二十五1）。根据民数记三十三章49节，这营地是接近“约但河边……从伯耶施末直到亚伯什亭”，这处的亚伯什亭似乎是该地的全名，什亭则是较为常用的地名缩写。

考古学家认为什亭就是基夫艾因废丘（离死海以北7哩及以东6哩的一处地方，面向耶利哥城）和哈马姆废丘（大约在基夫艾因废丘以东 $\frac{1}{2}$ 哩高出的要塞）。那些认同什亭是基夫艾因废丘的人，指出摩押平原上8哩阔及15哩长的地区，很适合容纳以色列的军队。至於那些赞同哈马姆废

丘的人，则强调摩押高原上的地方是一个军事要塞，因它可俯瞰基夫艾因河进出的情况。

摩押的巴勒在这地企图藉着雇用巴兰诅咒神的百姓，以阻挠以色列人侵入迦南（民二十二至二十四）；其后，显然因着巴兰的诡计煽动，以色列人与来自米甸和摩押的女子“行起淫乱”（民二十五1-5；参三十一15、16）。以色列背叛神，参与祭祀偶像的仪式，又行其中淫乱之事，於是耶和華以巴力毗珥的瘟疫惩罚以色列人（民二十五6-9；参林前十六8）。摩西与以利亚撒在什亭安营时，进行了一次各支派的人口数点，摩西并在那里公开宣告立约书亚为他的继承人（民二十七18-22）。最后，约书亚从什亭派遣两个探子，前去窥探耶利哥城（书二1），以色列人离开什亭，来到约但河，等候过河（三1）。

除了六经（按：指旧约首六卷）之外，什亭之名只出现於约珥书三章18节和弥迦书六章5节。圣经提到“什亭谷”或“皂荚木之干河”，所指的并非一个地理上的位置，而是耶和華在末后要复兴祂子民的标记——干旱不毛之地要变成泉源滋润之土。弥迦吩咐百姓要追念“从什亭到吉甲所遇见的事”时，提及耶和華为他们所作的“救赎行动”，明显是指到横渡约但河和应许地之约得以应验的事迹。

亚伯什亭的意思是“皂木的草原”。什亭所出产的皂荚木，是建造会幕和其中家具（包括约柜）的主要材料（出二十五至二十七，三十，三十五至三十八）。

A. E. Hill

石头

Stone

shí tóu

参“矿物、金属和宝石”833。

食物和调制方法

Food and Food Preparation

shí wù hé tiáo zhì fāng fǎ

人体维持生命所需的物质，并使之可供食用的方法。圣经时代的食物包括饼、奶类食品、水果、肉和鱼。食物也作献祭

或馈赠之用。人们经常关注食物的供应，因为食物常常出现短缺；旱灾频仍（王下四38；耶十四1、4-6；该一11）；冰雹为患，毁坏谷物（该二17）；耕种又常因邦国间的战争受阻（王下六25）；还不时遇到蝗虫肆虐。

在巴勒斯坦（被誉为“流奶与蜜之地”），食物的供应比近东许多地区丰富得多。不过，浅土种植的方式十分倚赖稳定的雨量。埃及的谷物因为有尼罗河作为可靠的水源，所以受天气变化的影响也大为减少。

食物短缺被认为是从神而来的惩罚或警告（哀四9、11；摩四6-9），以教导希伯来人生命不是单靠食物来维持；纵使缺乏、饥荒，甚至死亡临到，人仍须持守信心（申八3；哈三17、18）。

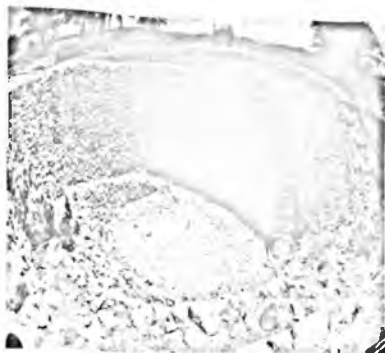
亚当和夏娃可以选择伊甸园中任何植物（分别善恶树上的果子例外）来吃（创二29，二16、17），当时的人应是吃素的。

在旧约列祖时期，食物经常不足。猎人以扫为了一碗豆汤，出卖了自己长子的名分（创二十五33、34），可能因为当时家中肉食的短缺。在埃及为官的希伯来人约瑟，在法老的梦境中获知饥荒将要来临。因此，他可以说服法老多建粮仓，作好准备。结果，一个地区所囤积的食物，还能补充其他国家不断消耗的粮食储备。准备可能是以耕种为生的，所以当农作物失收，便要走到埃及去（创四十二2）。

以游牧为生的希伯来人的主要食品是奶、奶油和奶饼。当人定居下来，便开始种植谷物和蔬菜，又开垦了果园和葡萄园。有时候，人们会耕种一季，在收割后，全族又连人带畜移到别的草场，并且找寻其他可供耕种之地。宗教的献祭和节期不单是严肃的时刻，同时也是喜庆和欢宴的机会。战争胜利也会以从敌军营中夺得的食物举行筵宴。

奶类食品

奶和奶的副产品是希伯来人食谱中主要的部分（参士四19）。他们最常饮用山羊奶，但骆驼奶、牛奶和绵羊奶亦有生产（创三十二15；申三十二14；箴二十七27）。



位於米吉多的粮仓遗迹

由於巴勒斯坦的天气炎热，鲜奶很易变坏，故此多把鲜奶制成酸奶、奶油及奶饼。奶水被放进皮袋内（这皮袋通常是用乳牛的胃做的，含有制造奶酪所需的酵素），用过的皮袋是未经消毒的，加上运送时的摇动，奶於是变酸和凝固，成为奶油。圣经中首次提及奶油，见于亚伯拉罕为他那些奇特的访客所摆上的食物之一（创十八8）。

希伯来文中，“奶油”一词亦可翻作“奶饼”（伯十10）。这奶饼就好像现代的酸乳酪，但水分已被榨干；压成小圆球状后，便可以长久保存，不受天气的影响。所以，经过压榨的奶油，在干旱地区旅行之时，尤其宝贵。

谷物

圣经最常提到的食物是饼。这词可以泛指所有食物，但也可特指那些由谷物制成的食品。在圣经时代，有好几种制饼的谷物。在埃及，种植的谷物包括小麦、大麦和粗麦（出九31、32）。

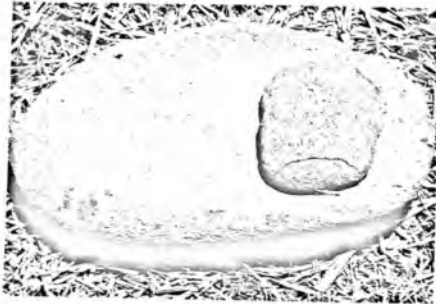
小麦是最昂贵的谷物。幼细的小麦面粉是只有富户才能负担的奢侈品（创十八6；结十六13、19）。较后期，小麦成为了重要的出口谷物，由推罗用船运到地中海其他港口。

大麦比较耐旱，在较贫瘠的土壤上仍能生长，所以是古代近东地区常见的谷物。大麦也可以比小粟早几个星期收割。大麦饼（士七13；王下四42；结四12）是一般工人的食物。耶稣曾行神迹，以一

个小孩的5个大麦饼和2条鱼喂饱5,000人(约六9、13)。

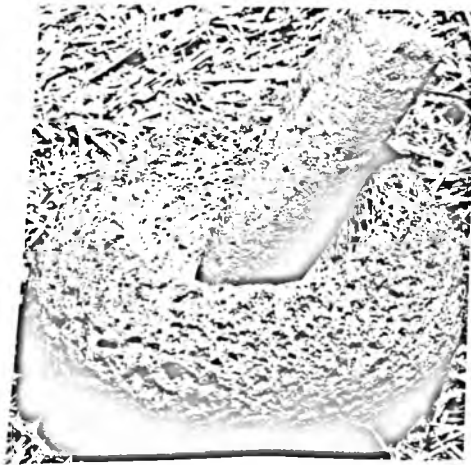
小米(一种约2呎高,长在主茎上的小谷粒)和粗麦,通常会长在田地的边隅,在有需要的时候,才会拿来食用。

主前2000年中期,一位埃及医生洗努希记述在巴勒斯坦和叙利亚地,人们每天烤饼,可能饼食是当时每餐必备的食物。这种饼大抵是一些脆薄饼或扁糕,以大麦或小麦制成,因为洗努希提及他曾见过这两种谷物。



用以研碎麦粒的磨石

处理谷类的最原始方法,是用手从麦穗搓出麦粒,就好像耶稣的门徒所作的一样(路六1)。在安息日做这种动作,就被视为收割,所以是被禁止的。



研碎少量谷物所用的研钵和碾棍

烘烤(在平锅上把谷物烘干)是另一个简单的煮食方法(书五11;撒下十七17),可以轻易快捷地为工人或君王预备一顿饭餐(得二14;撒下二十五18;撒下十七28)。经过烘烤的谷物,是旅途中

的理想食品。制饼是一件很费力的工作。约在主前2900年,埃及人是以研钵、碾棍或简单地用两块磨石,把谷物研成粉状。这些原始的磨石一般是放在地上,故人们要跪在地上来完成这极为辛劳的工作。饼的品质粗糙,而且常夹杂谷壳的碎碴。

当面粉预备好了,便会加水,再在一个特别的盘中揉成面团。揉妥的面会立刻用来造成扁糕、薄饼或无酵饼(创十九3)。这些扁糕或脆薄饼通常会放在预先烧热了的石头上、圆锥形小烤箱的内壁或大型的公用烤炉中烘制。加入面酵可使面团更为松软。面酵通常是先从揉好的面团中留下一小块,待之发酵后,才放在新的面团中。

为了节省食物,人们在食用这些饼时,会跟一种以小扁豆煮成的粥混合着吃。

以色列人在旷野飘流时,神为他们预备了另一种饼食(出十六14、15、22)。这吗哪可以用来造成糕饼(民十一7、8),是以色列人在接下来的40年中珍贵的食物(书五12)。



撒玛利亚的烤炉

肉类

人类以动物的肉作为食物,似乎是在挪亚和他的家人离开方舟之后开始的(创九3)。不过,自此以后,由於一般可供

价值太高，以致只有富有人家才能负担。故此，圣经时代农民的食用，均是清淡。单调的食品，跟富有人家在筵席上所用的肉类、美点和外来的食品有天壤之别。结果，肉食对于穷人而言，实在难得。只有在逾越节（出十二8）或献平安祭（献这祭的人可以吃部分的祭肉）等特殊场合，才有机会一尝。虽然把肉能够提供奶、奶油和奶饼等主要粮食的动物流来宰掉，明显是有违经济原则，但近东地区的待客之道，规定人要宰杀一只动物来招待尊贵的宾客或突然路过的旅人（撒下十二2-4）。

家中饲养的绵羊、山羊和牛只，是肉食的主要来源，但在上层社会亦普遍食用鹿肉。雅各要欺骗瞎眼的父亲以撒时，便带来了少有的奢侈品：羊羔和野味（创二十七3、9、19）。养在栏内的公牛以及肥羊，则留待重要的节期才享用（太二十二4）。

在利未记和申命记中，均明确指出以鸟类作为祭品的特定形式。律法禁止任何人在同一天内把动物的母和子一并屠宰（利二十二28）。另一个禁令，可能是针对迦南人的献祭仪式，不许人以母羊的奶煮山羊羔（申十四21）。摩西的律法强调人不可以任何方式，吃动物的血，因为血被视为动物生命的源头，又是祭司献给神为人赎罪的祭物（利十七11）。在摩西的律法中，猪、骆驼、沙番和兔都算为不洁，因卫生的原则不可用作食物（利十一4-8）。

贵族对于许多食物的条例，并不严格遵守（摩六4）。这种偏离律法的行径，触动了以色列的立约之民，留意持守礼仪上的洁净（利十一44、45）。

在古代的世界，肉通常是以炊或用水煮熟的方法烹调。烤牛或烤羊羔，通常见于特别的筵席或献祭的礼仪中。至于为皇室成员或王的贵客预备食物，也许亦会把肉烤来吃。

虽然能够参与狩猎的人都很享受这活动，但野味在他们的食物中所占的分量却不多。圣经提及的巴勒斯坦野味，有羚羊、兔、野山羊和鹿（申十四5；王上四23）。禽鸟方面，肯定包括斑鸠、鸽子、鹌鹑和

鹁鸠，或许也有鸡；但这些鸟类所提供的食物数量，则无法肯定（创十五9；出十六13）。鹅肉是埃及最受欢迎的菜式，野鸭在野味中亦甚受欢迎。从波斯王朝开始，鸡亦成为菜肴之一（《以斯拉二书》一30）；在罗马和基督教时代的早期，鸡蛋和炒蛋为人普遍食用。在申命记中所提及的蛋，大抵是一些野鸟的蛋（申二十二6、7；赛十一4）。

在基督的时代，加利利海沿岸的捕鱼业十分发达；约旦河所出产的鱼有30种之多。罗马时代，在地中海海岸捕鱼是很容易的事；但较早时期的居民若要捕鱼的话，则很视乎海岸线的主权，是由哪一个国家控制。被掳归回后，推罗为耶路撒冷供应鱼类，在鱼门附近出售（尼三3）。至于食用鱼类，亦有条例规限：人们只能吃有鳞有翅的鱼（利十一9-12）。

在新约时代，已经除去许多有关食物方面的禁制。在马可福音中，主耶稣指出人之所以不洁，是因思想上的污秽所致，与食物无关（可七19）。这话是要挑战那些假冒为善的法利赛人，但也推翻了犹太人在食物方面的律法。基督教传到外邦人的地区后，却又产生了一个疑问：应否吃那些祭偶像之肉？最受这问题困扰的是哥林多。使徒保罗认为虽然吃这肉是可以接受的，但吃的人要留心，以免对一些比较敏感的信徒，造成灵性上的损害。

昆虫及其副产品

在巴勒斯坦地可以找到野蜜，但并无证据显示有人饲养蜜蜂；不过，却可见于当时的埃及。

撒母耳记上十四章27节和雅歌五章1节，都曾清楚论及蜂房；列王纪上十四章3节，则提到流质的蜜糖。在石隙和树上，都可以找到蜜糖（申三十二13）。蜜是煮食时主要的糖分。虽然律法规定不能用作祭物献给神（利二11），蜜糖仍被誉为美食之一。在主前十五世纪，当杜得模西士三世攻占了叙利亚和巴勒斯坦后，他带返埃及的战利品中，就包括了大量的蜜糖。

蝗虫成为人的食物，大抵是因为谷物都已被它们破坏了。蝗虫是少数可供食用的昆虫（利十一22）。蝗虫可以蘸上面粉

或蜜糖炸来吃，或是把它们晒干，以便保存。蝗虫和野蜜是施洗约翰在旷野时的主要食粮（太三4；可一6）。虽然蝗虫含有少量蛋白质，却含有丰富的脂肪，并且也有一些矿物质。

蔬菜 and 调味品

当在西乃旷野飘流的日子，希伯来民不再像以前在埃及为奴的时候，继续尝到味道浓烈的蔬菜，特别是黄瓜、西瓜、韭菜、洋葱和蒜（民十一5），他们因而感到不满。这些蔬菜中有许多后来在巴勒斯坦地都有种植，迦萨地带出产的洋葱，品质尤佳。人们起初种植黄瓜时，黄瓜是被视为奢侈品，更有人在瓜田中的茅屋居住，以便看管（赛一8）。大卫和跟随的兵丁在玛哈念的日子（撒下十七28），人们把豆子、红豆和炒谷等带给他们作食物。

至少早在主前1300年，红豆已为埃及人所认识。当时和后世的以色列人，亦大量食用红豆。创世记二十五章34节，就曾经提及红豆汤。

在饥荒的日子，通常用来喂牛的角豆树皮，亦会被人拿来食用。相信浪子会喜欢吃它，多於吃豆荚（路十五16）。另有许多种类的香草，在必要时也可以成为贫民的粮食（箴十五17）。发生严重饥荒时，一些咸草或罗腾树根亦可作为食物。在以利沙的时代，一群先知的门徒在吉甲用野菜熬汤，有人误把有毒的野瓜放入锅中。以利沙於是把面撒在汤上，就把毒解了（王下四38-41）。虽然无法找到一些记录，讲述有关逾越节所献的苦菜品种（出十二8；民九11），但很有可能包括薄荷和芹菜。常见的香草有莳萝、芹菜、芸香和薄荷（太二十三23；路十一42）。

以色列食品一般的味道都比较清淡，所以调味料是其受欢迎的。盐主要来自死海一带，是主要的调味品，也有重要的防腐作用。盐对食物是这样不可或缺，以致成为代表道德规范的用语之一。在餐桌上，跟一个人共用盐，表示确立盟约（民十八19）。在献祭的礼仪中，盐是祭的一部分，代表神与以色列之间坚定的约（利二13；结四十三24）。

芥菜树可由一棵小小的种子，长至15呎高（太十三31、32），主要用来榨油。茴香、芫荽和玉桂，也有出产（出十六31；民十一7）。除了盐以外，最为人广泛使用的香料应算是蒜了。人们也许亦会利用醋，作为调味和防腐的用途。从埃及十八王朝的陵墓中出土的种子和植物数量看来，可见在古代社会使用调味品，明显是极为普遍的。

水果、干果仁和酒

巴勒斯坦地种有许多橄榄树，它们是食物和油的主要来源之一。即使在贫瘠的土壤上，一棵橄榄树足以供应一个家庭全年的需用。有些青橄榄被放在盐水中泡腌，吃时跟饼和着吃，但橄榄仍是食油最主要的来源。有记载指出工人们获配给20,000分的小麦和20分纯油。橄榄油可用来烤饼和炒煮食物。最上乘的橄榄油，用於圣殿中的献祭。

从橄榄中榨油，过程简单：要取得上乘的油，需把未完全成熟的橄榄摘下，然后利用研钵和碾槌，用人手压碎。不过，采摘橄榄的人一般都是用长竿，把橄榄从树上打下来，然后收集在篮子里。这些橄榄会放在酵中，用脚把油踹出，所用的大桶，很可能就是约4周后葡萄成熟时用来踹葡萄的那种（弥六15）。

后来发展出一种榨油器，上面是一块沉重的磨石，由两个人转动。榨出的油会流到下面的石缸内，并在其中沉淀和净化。炼过的油会储在皮袋或瓶子内。

无花果树在巴勒斯坦全地，都有生长。这种树不需要特别的照顾，且每年可有2至3次的收成。其中收成最好的，是夏末的第二次；初熟的无花果被视为佳品（赛二十八4；弥七1）。何西阿先知指以色列人为无花果树上初熟的果子（何九10）。另一位先知耶利米，曾论及被掳的人好像初熟的无花果，留下的人却是坏果，等待毁灭（耶二十四1-10）。

无花果通常是从树上采下来便可以吃，但也有压成饼状，以便在旅途中携带（撒下二十五18、三十12；代上十二40）。无花果亦有珍贵的药用价值，可制成有效的药膏（王下二十七；赛三十八21）。穷

人会采摘桑树长出的一种貌似无花果的细果实来吃。到接近收割的时候，这果实会被切割，好使之发胀和更快熟透。阿摩司先知在蒙召之前，就是修理桑树的（摩七14）。

从棕树所收的果子，亦可以像无花果一样，压成果饼，供旅客食用。不过，圣经中并没有清楚指出，这果子为人食用（参士四5；诗九十二12；珥一12；约十二13）。

近东地区另一种受欢迎的水果，是红石榴。这水果可以整个吃掉或把核压榨，以获得一种清新怡人的饮品。圣经在论及圣殿中的礼仪，曾提及红石榴（出二十八33），探子也从迦南地把这果子带回来给摩西（民十三23）；石榴汁又是一种外来的特别饮料（歌八2）。

圣经所说的“苹果”（箴二十五11；歌二5），很可能是指一种杏或李子，而非我们今天所说的苹果。

果仁可以用来增加食物的美味。杏仁和椰子是雅各送往埃及，作为赎回儿子的礼物之一（创四十三11）。

葡萄由青铜时代初期起，已十分普遍，且产量丰富。除了可以由枝子上直接取来食用外，葡萄也可以制成干果（民六3；撒下二十五18）或榨出汁液，以供饮用。这汁未经发酵，是为新酒；发酵后，同样可供饮用。在古代的宫廷中，酒政的职责就是为王、皇室人员和宾客，提供葡萄酒或酒（创四十九-13）。

酒变坏以后，葡萄汁亦可酿成醋，用以调味或保存食物。葡萄汁以水调稀，便成为在田间工作的工人提神的饮品。近东地区的人又会把葡萄用水煮成酱状，用来制成果子冻。这种葡萄的糖浆，也可在煮食时，用以调味。

在古代的社会中，所有人都会喝酒。喝的时候，可以用水调稀或混合香料和蜂蜜，加热来喝（歌八2；赛五22）。希伯来文中，“宴会”或“节期”一词，其实都是“喝”的意思，清楚反映这些场合的性质。虽然在节期的庆典和宴会中，一定程度的欢乐是容许的（创四十三34；士九13；路五34），但圣经亦严厉地警告人要适可而止，不可醉酒（撒上一14；箴

二十一；赛五11）。

酿酒的过程在很多方面，都跟制作橄榄油相似。人们用镰刀把枝子上串串的葡萄割下，放在篮子里，带到酒窖去，然后就由人用脚踹出汁液。汁液会流到一个较低的桶里，且被放在猛烈的阳光下；这样，发酵的过程几乎立刻开始了。这时候，酒会放在一旁，人们待碎枝或果子皮形成一层沉淀物以后，就会把杂质过滤出来。在大约6周后，这酒便可供饮用，或储存在皮袋和陶制的瓶子中。

Hazel W. Perkin

参“动物”329：“饭餐的意义”385；“家庭生活和伦常关系”729：“饼”179；“酵”1734；“植物”2292：“无酵饼”1615。

实忻 Shilhim shí xīn

约书亚记十五章32节所述，犹大南面的沙拉音城的别名。

参“沙拉音#2”1254。

什一奉献 Tithe, Tithing shí yī fèng xiàn

这词语最初由古代的英语“tenth”衍生出来，主要是为了宗教活动，而以产物或劳力，付上的一种义务。这习俗的历史十分悠久（亚伯拉罕把战利品的十分之一献给麦基洗德，创十四20；参创二十八22），并广泛地流行于雅典、亚拉伯、罗马、迦太基、埃及、叙利亚、巴比伦和中国。

根据申命记十二章2至7、17至19节及十四章22至29节，集中敬拜是指每年在圣所以宗教筵席的形式享用什一奉献之物，同时要与祭司和利未人分享。凡五谷、酒、油和牛羊，都要取出十分之一。若敬拜的地方离家太远，以色列人可把什一奉献之物换成银子，带往圣所购置牛羊等物作奉献。每逢第三年，什一奉献之物全部用以接济利未人、寄居者，以及孤儿和寡妇（参申二十六12）。

根据民数记十八章21至32节，以色

列中所有什一奉献之物，永远归给利未人，作为他们在圣所中事奉的酬劳，并代替土地上的分。这什一奉献中的十分之一，要用作“举祭”（在祭坛上举起，但不会烧掉），归给祭司。利未记二十七章30至32节，强调了什一奉献之圣洁，其中特别提及牛群与羊群。

不同的条例大概是指不同的时期。尼希米记十章37至39节，十二章44节，十三章5节和12节，反映了民数记的制度；历代志下三十一章4至12节，则显示希西家在位时，也重申这项制度。阿摩司讽刺虚伪的宗教活动时，曾说：“每三日奉上你们的十分之一。”（摩四4）

在原来的习俗里，可能也隐藏着某些代赎（申十四23），甚或偿还的动机。箴言三章9节指出，这些礼物能使神得尊崇（参来七4、7）。智者和先知玛拉基（箴三10；玛三8-10）均严厉地指出，不献上什一奉献就是“夺取神之物”，忠诚的奉献则带来应许，包括充盈的仓房和酒醴，天上还有敞开的窗户，倾福与奉献的人。神也禁止蝗虫毁坏他们的土产。在早期的什一筵席里，虽然没有强调人要为神的赐予而感恩，但这种心态似乎是合适的（参创二十八22）。什一奉献的主要目的，是维持敬拜神的工作，此外还用以周济穷人（俗世的十分纳一，则为了支持君王，参撒八15-17；摩七1也许有同样的暗示）。

除了献给麦基洗德的十分之一以外（来七），新约提到什一奉献时，总是带有批判性的。耶稣在马太福音二十三章23节和路加福音十一章42节中，指出法利赛人小心翼翼地从小草中献上十分之一，却忽略了3件“律法上更重要的事”，就是公义、怜悯和信实，藉以显示法利赛主义欠缺了道德上均衡的意识，和先后主次的正确观念。正确地遵守外显的律例，实在容易得多，这是相较于道德的敏锐性而言；不过，掌管人与人，以及人与神之间的关系的，就正是这种道德的敏锐性。遵守外显的律例也就更能在心理上满足自己。在路加福音十八章12节中，那个法利赛人在祷告中，庆幸自己有高超的德行，并提到他在所有的收入

中，献上十分之一——流於外表的，可以量度的、牢牢记住的服从，便只会产生宗教上的自满，并不自觉地形成自义的罪恶。基督严厉地贬低这种充满骄傲的表现，将之与谦卑的忏悔相比，并指出该等表现在神的面前，毫无用处。

耶稣劝人缴纳殿税，却不加强制（太十七24-27），并特别称赞那位不单献上十分之一，更把所有养生的都献给神的妇人——虽然其奉献对圣殿的收入，并没有很大的影响（路二十一1-4）。他也命定说：“叫传福音的靠着福音养生”（林前九14；留意林前九8-13），因为“工人得饮食是应当的”（太十10；参加六6）。然而，新约并没有催促人为这目的，或为周济穷人，而遵守什一奉献的律例。相反地，捐献必须是自愿的，并按着一个人的能力来捐献（林后八1-15）。到了主后180年，爱任纽仍把犹太人的什一奉献，跟那些由於更大的盼望而慷慨和乐意地捐输的人，作强烈的对比（《反对异端》4.34）。

R. E. O. White

参“祭祀”680。

参考书目：R. de Vaux, *Ancient Israel*, pp.140-41, 379-82, 403-5; Y. Kaufman, *The Religion of Israel*, pp.189-93; L. Vischer, *Tithing in the Early Church*.

十一使徒

Eleven, The
shí yī shì tǔ

耶稣复活后（可十六14；路二十四9、33）和在五旬节时（徒二14），对十二门徒的称呼，而门徒中的加略人犹大已自杀殒命。

参“使徒”1424。

石英

Quartz
shí yīng

参“矿物、金属和宝石”833。

十灾

Plagues upon Egypt

shí zāi

一连串打击埃及的灾难，是前所未见

的,大概在春天或初夏达到最高峰(约公元前1400)。这些灾难主要打击尼罗河三角洲一带,却显然没有祸及歌珊的地区。这些灾难十分可怕,埃及立国以来,从未发生过这样的事(出九24)。

十灾

出埃及记七至十一章描述了十灾的情况。骤眼看来,这十灾好像是在几个星期内一个接一个地发生,但稍为留意一下某些灾难的时间(例:出七25,九31、32)和性质,便会发觉这十灾可能为期好几个月。十灾的次序为:水变血(七20),河中的鱼全死去,河水也变得恶臭。其后是蛙灾(八6);即使蛙死后,遍地仍满是蛙尸(八14)。接着是虱灾(八17);虱可能指蚘、沙蝇,或蚊子。虱子这字究竟是指什么,并没有清楚的交代,但显然是指一些细小、使人厌烦的生物。其后是蝇灾(八24)。这蝇灾的意义也不明显;后期的犹太传统认为那是一群野兽带来的灾者,但似乎苍蝇的说法较可信。随着有畜疫之灾(九3),影响了所有牲畜。之后是疮灾(九9);人身上长满了疮,是一些疼痛的脓疱,使人厌烦愤怒,而不至於致命。跟着是雹灾(九18);这雹灾的严重程度是前所未有的——雹随着雷和电而来(九24)。冰雹降下时可以把人击毙(九19),这次雹灾对埃及农作物的收成造成严重的伤害(九31)。其后是蝗灾(十13)——这蝗灾的程度同样是前所未有的。随着是为期3日的黑暗之灾(十22),埃及人一切的生活都停顿了。最后是杀长子之灾(十二29),埃及人从法老的宫室至最低下阶层的人,所有头生的都死了。

首先,圣经看这十灾为神一而再的审判。通常每降下一灾之前,摩西会事先作出警告,但法老却不理睬,其后,法老暂时悔改,灾祸便停止。然而,这些灾祸明显在严重性和强烈程度上均逐渐增加,而以杀长子为高潮。在杀长子之灾中,连法老也受不了;起初数灾只给埃及人带来滋扰,尚未危及生命;其后他们的牲畜和谷物被击倒了;最后,国中最灿烂的生命——所有的长子——都被死亡夺去了。

十灾的记载中 出现了一些共通的特

征。起初,法老的术士也进行了一些类似的神迹,以表示轻视这些灾害的能力(七11、12,八7)。这似乎是一个警告:奇事可从不同来源产生,因此这种神迹的记号本身并不重要。后来那些术士失败了(八18),不能再与神较量;他们也得承认那是“神的手段”(八19)。他们的境况愈形困窘,圣经用了以色列人的幽默感来讲述这情况;神降下疮灾的时候,术士们身上都长满了疮,甚至不能来见法老。后来,这些术士在故事中便完全消失。

在十灾的记述中,另一个主题也愈来愈明显,那就是住在歌珊地的神的子民,可从埃及人的灾祸中得拯救。我们可能会认为歌珊既不在尼罗河之上,血灾、蛙灾和虱灾对他们的影响自然较小。但在后来的蝇灾(八22)、畜疫之灾(九4)、雹灾(九26),和黑暗之灾(十23)中,圣经特别告诉我们以色列人没有受灾害的影响;在杀长子之灾中,耶和華更“逾越”了以色列人的居所。

从另一角度看,起初似乎所有埃及人都像法老一样心硬(七13),但故事继续发展下去,法老的子民也催促他顺从神。他们可算是后期外邦那些“敬畏神的人”的先驱;在旧约里,他们虽然是异教徒,但也晓得荣耀神。术士在雹灾中承认了神的权能(八19);听从神的话的法老臣宰把仆人和牛只领进室内的地方,逃避了雹灾,因而避免了性命和财产的损失(九20),只有那些不信的人蒙受痛苦;最后,法老的臣仆也劝他让以色列人离去,并直率地告诉他,埃及地快要因他的固执而败坏了(十7);到此为止,神的审判已达到应有的果效。

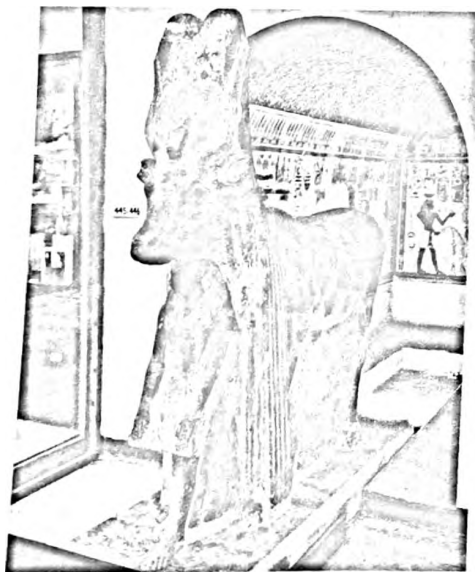
法老与十灾

法老对神的话的反应是值得注意的。他的心硬已不必在此讨论,不过可留意圣经用了3种方法来描述这状况,当中完全没有矛盾的成分。七章3节说神使法老的心刚硬;七章14节说法老心里固执,是中性的表达方法;八章15节则说法老自己硬着心。明显地,3个句子所表达的是同一种情况,我们在释经时必须考虑这一点;此外,我们也不可忽视保罗对此事所

作的结论（罗九18）。

然而，在这种神学结构里，故事的发展也相当曲折，而不只是不断循环的情节；一次又一次的短暂悔改，只为求灾难以除去，然后又心里固执，带来另一次的审判。法老与摩西之间也有一些典型的亚洲人讨价还价行动；法老食言，不让以色列人离去（八8），其后又尝试商谈，说：以色列民应在埃及地祭祀神，无须离开（八25）；应只让壮年人出去（十11）；可以全部都去，但要留下羊群和牛群作抵押（十24）。然而法老要认识到，回应神的呼召，是不可以这样讨价还价的。杀长子之灾后，法老便催促以色列人快快离去（十二31-33）。

这样看来，十灾的故事是一次苦斗。有人把它看为典型的先知摩西（申十八15）与典型的王法老之间的斗争，虽然这是有可能的，但却不单如此；这是神仆人摩西与术士的斗争，这也是摩西与有大权的法老斗争，或说是神透过仆人所带出的话与法老对抗，在更高的层次上，这是耶和華神得胜了埃及的假神。上述观点给许多故事增加了特别的趣味，是我们起初可能忽略了的。尼罗河的河神是哈皮；蛙



埃及人所拜的牛神

神哈特是生殖和生产之神；太阳“锐”也是一个神（遭黑暗之灾所侮辱）；哈莫尔神的形状是一头小牝牛；亚皮斯神的形状则是一头公牛，苍蝇或黄蜂象征埃及；法老本身也是神。然而，这些神明在以色列的神面前，全都变得无助（西二15）。

十灾的性质

我们不知道神如何施行十灾，有些人可能认为即使发问也是无聊的，因为神有自由按祂所喜悦的方法行事。但圣经说神用大东风，使“芦苇海”的水退去（出十四21），显示了神会用自然的方法来完成祂的旨意。希伯来人的“神迹”观念跟现代人不同。现代人通常看神迹为“超自然”的事，所有其他则是“自然”的事，即非神迹性的。然而，希伯来人看大自然中每一件事都是神的作为；只是有时祂的作为较为“奇妙”（也许可以说是较为“明显”）。若说在十灾中，神可能是用了一连串的“自然”灾难（按埃及的地理，那是容易发生的灾难），而程度的厉害和发生的频密，本身就是一个神迹，这样子的说法便不能算是出於理性主义的了。

在这种解释中，多半会假定当年的天气状况是不正常的，特别指尼罗河每年涨退的情况起了变化。例如，说尼罗河的水位异常的低（以致河水含泥而呈红色），或水位异常的高（把红泥从埃及阿伯的高地冲下来）。有些人就是以此来解释第一灾。若“水变血”这词句可解释为血色的水，则上述两种说法都合理。另一个惹人注目的解释是：水中滋生了许多红色的浮游生物，这现象在世界各处都是常见的，尤其在热带和亚热带地区，这跟血的颜色似乎较为接近。在上述两个情况中，鱼在混浊的河水中死去，青蛙纷纷迁离尼罗河，都是可以理解的。若尼罗河的涨溢比一般情况更甚，则蛙灾也更容易了解。有些人认为蛙群突然死亡，是因为患了某种炭疽热；田野间堆积如山的恶臭死蛙，又成为了病菌的温床，导致后来其他灾病。

例如，下一灾就是蚊子、沙蝇或虱子的灾。最少第一和第三种昆虫都可带菌，3种昆虫都会咬人，咬过的伤口会痕痒肿痛。从尼罗河涨溢出来的死水更特别成为

蚊子繁殖的温床。若认为这灾是虱灾，并认为它们因缺水而数目激增，似乎过于牵强，并且没此需要。

若假设第四灾那群飞虫是苍蝇，则各情况皆互相吻合。堆积如山的死蛙、洪水冲上地面的垃圾（毫无疑问，会包括一些污水）、混浊的尼罗河水，成为了苍蝇的主要繁殖场所。此外，犹太解经家认为这些苍蝇是咬人的蝇（如“牛蝇”或“马蝇”）。这些飞虫可能就是把疫病带给牛只的媒介。近代解经家主张是另一个特殊品种的苍蝇，这类苍蝇现今仍出现在那区，并且在腐败的植物中繁殖得极之迅速。它们中间的苍蝇和尘土（出九9）造成了热带地区一种可怕的煎熬——“针刺香气”，人也容易感染疾病。

由于以色列人根本不是住在三角洲地带，也不是住在沿河的地区，而是集中在东面的土米拉河，他们便可避免这些灾难。这正是神的眷顾，连法老也留意到这一点（九7）。这样，神迹是在乎神至高的旨意，使用祂所造的世界及其上的地理和气候，向心里刚硬的人施行审判。冰雹加上雷暴（这似乎是圣经的明显解释的（虽然在埃及甚少发生），尤其在尼罗河谷那“漏斗形”的环境下；尼罗河两边都是酷热和干燥的沙漠。至于冰雹的严重程度（在巴勒斯坦较常见），圣经还有别处的记载可比（书十11）。在这次灾难谈及一些农作物被雹击打，给我们提供了有关时间方面的宝贵资料（九31-32）。

在蝗灾中，经文明显说神使用了大自燃，祂用“东风”把蝗虫刮来，然后用“西风”把它们带走（十13、19）。这个“灾难”在乎蝗虫庞大的数量（参珥一12中另一次蝗灾的描述），以及其到达的时间。旧约还有许多地方显示神的时间性。准确，事件的神迹性在乎那事件的时间性。

成千上万的蝗虫可能把埃及遮盖至全地，像黑一片（出十15），但要跟其后3天的黑暗比较，却微不足道。许多解经家都同意，黑暗是因为可怕的非洲沙漠热风把沙尘的风暴带来，以致沙尘蔽天，无休止地把埃及维持了数天。若尼罗河的洪水确实把埃及阿伯高地的红土冲下来，沉积在三角

一带，有些解经家便认为这些红土给暴风卷上空中，因而给地面罩上更暗的外套。

在最后杀长子的灾难中，圣经没有指出神用了（若有使用的话）什么疾病来成就这灾难。学者提出了各种有可能的病征，从西方常见的暴毙现象（基於缺乏维他命），至小儿麻痹症、伤寒症等。然而，圣经并没有给我们任何提示，那么，我们只可承认无从知道。可以肯定的是，埃及人受尽了这灾难之苦，以色列人却避过了。在这最后一灾之后，以色列人便得到释放，此后，他们认识到，作为神的子民，没有一项“埃及的灾祸”会击打他们（十五26）。以色列人坚定地相信十灾是神的审判，要惩罚固执心硬的法老，但却成了以色列人的拯救。因此，十灾对我们来说，不单是一个警告，更是一个鼓励。

R. Alan Cole

参“出埃及记”230：“埃及”12：“摩西”1066：“灾祸”2264。

十字架

Cross
shi zi jia

参“钉十字架”322。

使臣

Ambassador
shi chen

泛指奉派代表上司传递信息或办事的人。

参“职业（大使）”2320。

史达第

Stadium
shi da di

希腊量度长度单位，大概相等於200码。

参“度量衡（伏尔朗/史达第）”354。

史官

Recorder
shi guan

高级官员，也许是为官方记录历史的人（撒下八16；王下十八18）。

参“职业（史官）”2320。

使女 / 婢女 / 女子

Maid, Maiden
shī nǚ / bī nǚ / nǚ zǐ

年轻的未婚女子，常指奴隶阶层。在旧约中，有5个稍有差异的希伯来文，在英文译本中均译为“maiden”。

第一个是*amah*。和合本译作“使女”、“婢女”、“女仆”、“女孩”等。

第二个是*shipchah*。这希伯来字的意义跟*amah*相若。和合本译作：“使女”、“婢女”。虽然*shipchah*和*amah*均指女奴，但前者似乎表示女奴与所属家庭有较密切的关系。在列祖的故事中，这词用以指一般女奴隶，也特别指一些妾侍，她们同时是主人妻子的婢女（创十六，二十九，三十）。

第三个是*bethulah*。这字特别是指处女，或已届结婚年龄的年轻女子（创二十四16，出二十二16）。旧约先知有时会用这词作比喻，指一个城市或国家为“处女”（耶三十一21；摩五2）。

第四是*naarah*。此字在旧约中也有不同的含义，通常是指未婚的女子（斯二4）；有时又指使女（斯四4，得二23）。这词衍生出一个妇人的名字——拿拉，是亚施户的妻子（代上四5、6），以及一个耶利哥附近的以法达城的名字（书十六7）。

第五个是*almah*。以赛亚书七章14节把这字译作“童女”。多年以来，*almah*一词的意义，带来了不少争论。争论是由于这词在旧约中有不同的含义（例：“女孩”、“年轻女子”、“已届结婚年龄的年轻女子，假定是一个处女”）。我们惟有根据上下文来确定*almah*一字的意思。从新约的角度看，以赛亚书七章14节的*almah*可以看作指耶稣的母亲马利亚。

在新约的英文译本中，好几个希腊字也译作“maiden”。*Korasion*的意思是“女孩”或“闺女”（太九24、25）。*paidiskē*原指“年轻女子”，但后来其意义演变为“女奴”、“女仆”、或“使女”（可十四66；路十二45）。*paidiskē*是*pais*（意指“年轻女子”或“小孩”）的指小词（路八51、54，和合本作“女儿”）。*Nymphē*一字是指“年轻妻子”、“新妇”，

或“媳妇”（路十二53；启二十一2）。至於*parthēnos*则通常译作“处女”，或“童性交经验的男性（启十四4）或女性（太一23；徒二十一9）。

参“奴隶”1138：“处女”237。

使徒

Apostle, Apostleship
shī tū

“使徒”是新约时代授予某些教会领袖的正式称号，使徒名分则包含使徒的一切功能。关于新约使徒名分的来源，其职权范围和历史沿革，在不同教派之间尚有许多争论，各家之说未有一致之见。本条目试图从语义及其观念背景入手，分析“使徒”一名，藉此可增进我们对“使徒”的了解。

来源

希腊人的用法

“使徒”的希腊文在新约的意义，不见於经外用法。其动词原词意即“派出”或“派遣”，是海事用语，可指“船”或“船队”，有时也指一次“海洋探险”或该探险队的领导人。原来的用法中绝少指个人，并且都是被动形态。该词没有丝毫出於个人的主动或受命之意，仅指“派出者”而已。后来在蒲草纸文献中，也有用该词代表“账单”、“发货票”，甚至“护照”，均与海事有关。

犹太人的用法

犹太人并不常用此词，历史家约瑟夫的著作中用过两次，斐罗的著述则未有提及。约瑟夫所用两次，其一颇具重要意义，含有差派“使者”之意，或指一个“使团”。七十士译本翻译列王纪上十四章6节的一个分词“我奉差遣”为“使徒”。这是先知亚希雅雅讲话中所用的一语。旧约希伯来原动词成了一专用术语，指派遣使者完成一特殊任务。无论所派遣的是天使抑或是什人，也不管所接受的职责或要完成的是什么，该词的概念重点是有“正式的授命”，最重要的是授命者及他的命令。以赛亚书第六章8节记先知蒙召是一个好例子：“我听见主的声音说：‘我可以差遣谁呢？’”

“我们去呢？”我说：“我在这里，请肯为我们去呢？”于是，当神的先知亚希雅请差遣我！”（王上十四6）的时候，被称为“奉差遣者”（王上十四6）的时，重点是指出他是神所委任的一个代表，要把神的信息传达给耶罗波安的妻。由于七十士译本的译者使用了“使徒”一词，就把该词的原义和蒲草纸文献中的世俗用法改变了，赋予该词一个神学意义。

这个语义线索在拉比著作中又有新的发展。列王纪上十四章6节的希伯来原文动词形式变成了名词，仍保持“奉差遣者”之意。拉比使用该词并非由于神学或宗教的背景，而是与律法有密切关系。该词所指的人暂时被赋予代表他人行使某种职能的权力。犹太教法典米示拿给负有这种使命的人，下了一个确切的定义：“奉差遣者与差遣者形同一人”。从旧约中，可以给信使的地位找到依据：人们对奉命被差遣者的态度，也就是对授命遣使的主公的态度。例如，大卫欲娶亚比该为妻，遣仆人传达其意，亚比该为大卫的仆人洗脚，这也就是从命的表示（撒下十二40-42）。再如亚扪人羞辱了大卫王的使臣，这也就是羞辱了大卫王本人，战事由此而起（撒下十一8）。这些成例被引用到法律中去是很自然的事，加之实际生活中确有不便躬亲而委人代办某事的需要。经卷上的先例和实际需要的结合，构成了日后信使制的建立。

不过，这种关系是暂时性的，待某项任务完成，奉差遣的人履行任务后，即告结束。授命加委，权在主公；奉差使命，义在信使。从欣然从命，尽心报效这一点上看，信使也是主动的。

使命的性质不取决于受命者的身分或头衔，而取决于奉差遣的使命。可以说，该称号只代表一个身分，内容则完全由主人（委派者）的吩咐来决定。例如，某公委派信使代理的事务可能是婚约的立废、产业的买卖，也可能是主持或参加某些庆典。

拉比以“奉差者”的名号来称呼某些旧约人物，是因为他们代行了神所吩咐的事，如摩西击磐引水（出十七5、6），以利押大旱祈雨（王上十七1、十八1）和

使死人复生（王上十七21-23）、以利沙预言书念妇人生子（王下四16、17）、以西结使枯骨复生（结三十七）等，都是神遣先知代行奇迹的事例。主持祭典的祭司也被视若代神行事的“奉差者”。

代表资格不仅可授予个人，也可授予团体。例如在犹太会堂聚会，一个人可代表全体与会者祈祷；某些拉比可代表耶路撒冷公议会，往散居各地之犹太社区去校准历法，宣布新月份的开始日期，为圣城文士募集薪俸。一说以为当年扫罗持耶路撒冷一纸公文跑到大马色缉拿基督徒，也是凭着这种代表资格（徒九12）。

经中这类例子仍有不少，仅以上数例已可说明这种制度的根本特点：“奉差者”并不表示固定的职务或官衔，只表示存在于双方之间的一种关系；它所强调的是职能而不是职位。

以上我们探讨了希腊文“使徒”和希伯来文“派遣”及“奉差者”语义上的联系，但这决不是“奉差者”与“使徒”相关的唯一证明。在耶柔米时代，这两者的实质关系早已被确认，那时叙利亚教会即以此闪语名词来指使徒。总之，希伯来文的“奉差者”是希腊文“使徒”最为接近的对应词，似已毋庸赘辩，而且目前已是大多数学者公认的意见。

新约

耶稣和使徒

耶稣的事奉不是在犹太教内部进行独树一帜的改革，而是号召全以色列悔改，信靠耶稣，寻求神的救助。耶稣从追随他的众门徒中拣选出12人（太十一4；可三13-19；路六12-16），这12个门徒与祂保持特别密切的联系，亲受祂的教诲，看见祂行的奇迹，聆听祂与犹太教领袖进行辩论。耶稣曾派他们去传悔改之道、赶鬼治病。这实际上就是依照耶稣的事奉而行（太十一15；可六7-13、30；路九1-6）。耶稣曾说：“听从你们的就是听从我；弃绝你们的就是弃绝我；弃绝我的就是弃绝那差我来的”（路十16；参太十40），这就十分清楚地道出了他们之间的关系。显然，十二使徒不单是传达耶稣的教训，而且代表耶稣行事。这正是“奉

差者”的职能。福音书就是根据这受委奉派的职能而称十二门徒为使徒（太12；可六30；路九10）。因为使者职能的有效期限是止於交差复命之时，所以马太、马可在门徒复命主差之后就不再称他们为使徒，只有路加仍沿用不废（路十一49，十七5，二十二14，二十四10）。

从马太福音十九章28节（参路二十二29）可知，耶稣门徒的人数与以色列原支派数目之相同绝非巧合。以色列人的盼望包括有一天十二支派能在一个新世代里重新联合。在得救的日子，以色列人重新作为神的百姓。耶稣挑选这12人，即在暗指祂的事奉就是要实现这重新联合。我们正可从这个意义上理解新约多处所谓十二使徒是“新以色列”（指耶稣基督的教会）之基石的道理（参弗二20；启二十一14；太十六17-19）。福音书的作者中，路加尤强调这十二使徒的意义，并记载了在犹太叛离之后（徒一15-26），而圣灵到来之前（徒二），曾选人补足原数的事。当时提出马提亚的入选资格（徒一21、22），并非是使徒普遍的标准，而仅指作为十二使徒之一所必备的条件。

耶稣和这12人的团契虽因耶稣受难而有暂时的中止，但在耶稣复活之后，又获重建并益臻完善。耶稣的复活显现（太二十八；路二十四；约二十，二十一）不仅证明耶稣受到尊崇，而且包含一个明确的使命。起初对12人的“差遣”尚有限於一时一地，至此则成了终生的委任。使徒代表了耶稣基督，也继承了耶稣的事奉，他们现今开始宣扬神在基督身上为世人成全的作为，这一点在耶稣自己的事奉中已有暗示。

保罗

“使徒”一词在保罗著作中有两种用法。一种情况（林后八23；腓二25）是指由地方教会委派向其他基督教团体传信送物的人员。在另一种情况下，“使徒”一词前必须加限定语“耶稣基督的”（林前一1；林后一1，十一13；加一1；弗一1；西一1；帖前二6；参罗一1），因而有更专门的意义，也更为重要。这“奉差遣的人”显然是“奉耶稣基督的差遣”（罗十六7；林前九1、5，十二28；加一17、

19）。当保罗宣布他拥有使徒称号的权利时，他提出的理由正是耶稣对使徒概念的规定。保罗一向把复活后的主向他显现这件特殊的往事（林前九1；加一12、16），作为他使徒资格的依据。他把主向他显现和复活见证（林前十五3-8）等量齐观。他认为他在大马色城外的经历（参徒九1-19，二十二6-16，二十六12-18；加一17），就是主亲自给他的终身委任：命他主要在外邦人中间（徒九15，二十二15，二十六17、23；加一15、16）传讲那复活了的主耶稣基督（林前一17，二1、2）。保罗藉其传道事奉继续基督的工作，创建神的新民（林前九1、2；加二8）。从这一点可窥见“使者”的背景。

耶稣的使者身分

希伯来书三章1节以“使者”称谓耶稣，此称与全书（尤其是一1-4）所表述的思想极相吻合：神虽然曾多方多次地显现於历史，但祂以祂的爱子耶稣基督为最具决定性的代表。

使徒和今日教会

我们以新约的使徒事奉建基於复活的基督亲自的授权，那么，我们说今日的教会具有使徒职能又有何意义呢？十二使徒的地位是独特的，而今日教会在不断扩大，并确信其为基督的肢体以基督为主。对上述问题，在这里不能提供最后的答案。我们只能说教会的各项传统、职务、事奉，都是解答这问题的尝试和努力。

参“使徒行传”1435：“使徒时代”1426：“约翰的生平和著作”2212：“保罗”91：“彼得”121。

参考书目：C.K. Barrett, *The Signs of an Apostle*; F.J.A. Hort, *The Christian Ecclesia*; J.B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians*; T.W. Manson, *The Church's Ministry*; K.H. Rengstorf, *Apostolate and Ministry*; B.H. Streeter, *The Primitive Church*.

使徒时代

Apostolic Age

shī tǔ shí dài

早期教会在十二使徒领导下的一段成长和发时期，是从耶稣死而复活起至第

一世纪末，至教会饱受逼迫时止。这是一个非常活跃的时代，期间不仅有新约正典成书，且教会也逐渐建构一套哲学思想，指引教会面对：在内有假师傅和教会纪律的困扰，外有官府压迫和其他宗教侵扰的复杂环境。

关于使徒时代，至今仍有许多未明朗之处。我们的知识多来自新约使徒书信的论述和使徒行传所记的教会历史。实际上，当时的立教运动是沿多条支派发展的，而新约圣经所记仅其一支而已。例如，十二使徒的事奉，以及北非和帕提亚（里海南岸地区）等地的教会，都没有提及。然而，新约材料毕竟提供了关于使徒时代的珍贵记录。

教会的奠基

学者对教会奠基於何时颇存异见，大致有3说：一说以为是在彼得宣认耶稣为基督之时（太十六18；参太十八17；耶稣使用“教会”一词仅见于这两处）；第二说认为基督复活是新约教会时代的揭幕；第三说以为五旬节圣灵降临是教会的开始。各说尽管言之凿凿，但新约本身对这些问题似未予重视。从使徒的观点来看，教会的诞生当是多种因素连锁作用的结果：先有耶稣的事奉；继而有耶稣死而复活，显明了神印证祂的事奉；进而有五旬节聚会，公开显示了耶稣的事奉与教会的宣讲之间承接的关系。

耶稣的事奉

耶稣拣选12名门徒为同工，称这12人为“小群”（路十二32）；耶稣又时常提及天国中的“穷人”和“受苦人”，这都使人想到旧约先知的“余民神学”。所谓“余民”，就是神从离经背道的以色列民中甄选的一群人，他们坚守神的名，又蒙召呼吁全国悔改回转，同时为神的名而蒙受苦难。由此可见，耶稣论及教会早已想到祂的门徒，将从犹太教主流中分离出来。

“教会”一词（希腊文为“ecclesia”）在七十士译本中出现百次以上。七十士译本是基督教问世以前的旧约希腊文译本。该词与犹太人“神的百姓”一语的概念相连，指的是末日中的一个弥赛亚团体，这

是神的计划的一部分，耶稣即为此而预备祂的门徒。

耶稣复活

耶稣复活，是祂在世事奉的至高点，也是教会时代的起点。从路加福音和使徒行传对基督升天的神学阐述可知，路加是把这两者连合在一起。两书的不同叙述，强调了这一事件的不同方面。例如，从路加福音二十四章51至53节可见，是以耶稣升天为祂在地上的事奉的终点。这段叙述所强调的是，耶稣以祭司的身分，为门徒祝福，门徒则以对祂的崇拜为回应。使徒行传一章6至11节，则表明耶稣升天也是教会时代的开始。路加於此处强调门徒获得能力，领受使命，为发展教会而作好准备。

有人不相信耶稣复活的事，但他们很难解释耶稣的门徒为何突然被一种强大的信心充满。据新约作者所述，耶稣复活是这信心油然而生的根本原因。耶稣荣难之初，众门徒无不失魂落魄。马太用“跌倒”一词（太二十六31，也有译作“离弃主”的），描述他们在主被打十字架之后的情况。此词本是用以描述离经背道的法利赛人（参太十一6，十三21，十五12等）。众门徒若单凭自己的力量，恐怕绝难达到他们后来表现的那种满有成效的宣讲。实际上，他们确从一小群奔走四散的失主羔羊，变成了一支救世大军的开路先锋，欢欣鼓舞、精力充沛地去创建主的基业。

福音书已经指出了耶稣的事奉、耶稣的复活、教会的建立三方面的关系。马可的记载提及“弥赛亚的奥秘”，因为主不准在祂从死里复活以前透露祂的基督身分（可八30，九9）。众门徒是知道这个奥秘的，但在耶稣复活之前并未真正领悟其意（可四13，六52，七17、18，九10）。耶稣的教训既是建立教会的基础（太二十八19、20），也是教会传道的内容。这个信息本无不能理解之处，但经耶稣复活的启示，就更是洞若观火了。路加的记载比较起来是最全面的，因为他把耶稣在世事奉所开辟的弥赛亚救恩时代，与教会宣讲这救恩信息联系起来。耶稣复活就是两者连系的关键。

最后，约翰在他的福音书中指出，耶稣复活的荣耀是信者的眼睛明明可见的。惟有透过耶稣的复活，去理解耶稣的道和耶稣的位格，然后才能真正理解救恩（约二十）和教会（约二十一）。由此可见，四福音书各从自己的角度宣布了一个共同的真理，即：耶稣的事奉为教会预备了复活后的信息。耶稣复活是基要的关键，意味着耶稣基督与弥赛亚团体——教会——同在一起。



相传耶稣颁布大使命的山

五旬节

圣灵降临於五旬节，这不啻是开端发轫的信号，宣布教会时代的开始。约翰福音表明，五旬节与耶稣复活是紧密相关的。先是耶稣复活后向聚首的门徒显现（约二十22），这段记述被称为“约翰福音之五旬节”，“向他们吹一口气，说：‘你们受圣灵！’”这次会面是基督向门徒个别加力，而稍后的五旬节聚会则是圣灵公开向教会（即以以色列的“余民”）的授权加委。

在耶稣复活后的显现期间或不久之后，众门徒便离开了加利利而来到耶路撒冷，大概是希冀先知预言圣城诸事（赛二2-4，四十1、2、9-11）不日可得应验。在犹太人庆祝五旬节期间，教会体验了圣灵的降临。这基督教的首次圣灵降临节，至少有3重意义：（1）表明这个新弥赛亚团体向神的赞颂（可见於他们受灵感讲说方言之事，徒二4、11）；（2）标志着向普天下传福音的开始（可见於来自各国的人都可明白使徒的信息，徒二9-11）；（3）显示教会在履行使命时，必

得着大能（可见於当时在会场出现的风和火，徒二2、3）。

巴勒斯坦时期

早期教会的自我意识

草创时期的教会如何看待自己——以自己为“真正的以色列民”？抑或是仅自视为犹太民族的一分子？十九世纪的学者多持后一种见解；但也有不少人以为教会初立就“已有教会意识”。事实上，早期教会既自视为有别於以色列，但也是以色列的一分子。教会是新以色列，故而有别於旧以色列；但教会又是旧约盼望的以色列余民。教会以旧约余民的身分，号召犹太民族归入“耶稣的会众”，以应验弥赛亚的盼望。

当基督信徒入圣殿敬拜或参加各种犹太节庆时，他们相信是一同有分於旧约应许的应验，而不以自己仅为另一犹太教派的成员。事实上，圣殿和犹太会堂都成了基督教会传播福音的场所。早期教会所传的道，主要就是宣告旧约应许的应验，他们先指出旧约教赎的应许，然后说明这应许如何在基督里得到应验。最早成文的信条（林前十五3-5），就是根据这“应许的应验”的公式而说明基督的受死和复活，都是“照圣经所说”而发生的。新约各书（仅雅各书例外），无不反映这一主题，尤其是使徒行传记述的使徒讲章，更是充满旧约经文的引证。使徒向犹太人所反复论证者，是耶稣确为旧约所预言的基督。

教会领袖

早期教会领袖基本上就是十二使徒，而以彼得的地位最突出，他每被喻为教会的“基石”（徒一至十五多有所强调）。“十二”这数字很受重视，这可见於使徒行传一章21至26节，记门徒选人替换犹大之事；而使徒行传十二章2节却没有记载为约翰之兄雅各立继任者。这两件事说明，教会甫立时，使徒认为为了整体见证的缘故，必须坚持这“十二”的人数。教会既立，则无需再维持这数字。其实，追溯“十二”的原义，仍与那“余民”的主题有关，因为这个数字是呼应以色列十二支派的。十二使徒资格的确立，主要是根据他们都是耶稣在世期间事奉的同工，他

们都有幸目睹主复活之后的显现，又面领主升天前的托付（徒一21、22）。

后来，耶路撒冷教会的事务日趋复杂，使徒行传六章1至6节，记有希利尼人（从希腊城邑来的犹太基督徒），犹太会众（从希伯来人（巴勒斯坦的犹太基督徒）当地的希伯来人（巴勒斯坦的犹太基督徒）在周济寡妇的事上不公。使徒自觉传道与内务，两者难以兼顾，遂选设执事专司管理之责。“执事”一词的概念既为犹太教所无，也非希利尼语的原义（原义为“侍应”），而是源自耶稣赋予“仆人”一词的新义（参可十44）。

教会星散

从司提反殉教始（按：他是教会首批执事之一），一股迫害耶路撒冷教会的恶浪轩然而起。其近因固然是司提反在犹太公会首次公开作见证的刺激；此外，教首们也逐渐意识到基督教会，不仅是犹太教中一批微不足道的小人物。结果是说希利尼语的犹太基督徒被逐出耶路撒冷，流散到周围地区，由此而发生了一系列的变化。

首先是教会内部领导权易手，由希利尼的执事团变为犹太本地的长老团。“长老”一词的出处已不可考，但知在保罗首次宣教旅程（徒十四23）和回耶路撒冷述职时（徒十五2），已开始使用。

其次是主要领导成员由使徒而转为“柱石”（加二9），以耶稣之兄弟雅各替补了殉道的约翰之兄雅各，核心则有雅各、彼得、约翰3人。从耶路撒冷大公会的情况（徒十五）可知，雅各是犹太当地人的领袖。

最后，自此时起始见强调属灵恩赐，以弗所书四章11节所列举的“恩赐”（先知、传福音的、牧师、教师）和其他的“恩赐表”（罗十二；林前十二12），显然是指这个时期教会中的不同恩赐。许多学者以为早期教会是纯粹的由圣灵引导，但经研究证明，早期教会已有组织和圣灵引导并存的情况。

最重要的是，教会的星散竟然是神的计划，是向外邦发展的第一步。从各种材料来看，早期教会於最初几年曾本着“归宗神学”来解释“大使命”，意思就是对犹太教徒可以直接宣传福音，而对外邦

人，则要使他们先入犹太教，然后方可谈到加入教会。自大迫害发生后，教会被迫离开耶路撒冷，去到散居各地的犹太社团中间，在那里便接触到一些“敬畏神的”外邦人。他们曾尊奉犹太教，但没有行割礼。这时教会便面临一个难题：外邦人是否要行割礼之后，方可成为基督徒？这一问题困扰教会竟达数十年之久。

信条的发展

教会的“传说”或信条（法定的教义条文）在教会初立时，便开始形成并发展了。《十二使徒遗训》原是本着耶稣的言论，是以耶稣的教诲为核心的。耶稣的言论虽无记载，但藉着口传，靠着师生授受，一脉相承地传诵下来，其方式与拉比的传统授业并无二致。与此同时，使徒和教师又把有些教训整理为信条（例：林前十五3-5）、教义问答（为初信者而设，例：罗一3、4）、认信（在崇拜仪式上宣读，例：罗十9、10）、赞美诗（例：腓二6-11），以及那些从犹太教中撷取，并经耶稣有关言论验证的道德诫律。不过，后来随着教会开始认识到在基督里的新“自由”的范围，这些道德诫律便从传统的规范发展了新的意义。

使徒和教师为向后期的教会诠释耶稣的教训和事奉，就须不断发展传统的教规、教义。许多传统教诲很早就与耶稣的言论，一同被视为正统教义。我们从新约使徒书信中，可以看到不少传统教诲常被引用（彼得前书有“传统纲要”之称）。

早期教会和律法

教会的事奉和生活也渐具形式。犹太基督徒多尊崇律法，对安息日诫命更谨守不懈。尽管基督“成全”了律法，律法仍有其效用；祂似乎宣告律法已经废止，但祂又明确地指示：律法的一点一画，也要谨守（太五17-20）；这是个似非而是的真理。因为在耶稣以前，公义的神和罪恶的人之间只有律法为中保，如今耶稣充任了这真正的中保，成全了律法的作用。故此，耶稣也依照律法对人的基本要求，就是悔改。不过，祂也使人不用畏缩於律法之下，以逃避神的愤怒，却得以与主建立真正的团契关系。因此，律法从某一方来说仍有其效用，但已因耶稣的工作而发

生了变化。

既尊崇旧约律法原来的效用，又承认律法已藉基督的工作得以成全，这才是完整的观点。当年的教会即因不能对旧约律法维持谨守与否定的平衡态度，而招致很多麻烦。具体情况在使徒行传中有清楚的记载。我们可以看到神如何将教会一步步引向外邦宣教的新时代。最初是腓利被引至撒玛利亚宣教。撒玛利亚人是一群与耶路撒冷犹太人断绝了往来的以色列群体。他们自立崇拜中心，颇为犹太人所不齿，因此在这里宣教建会的尝试，自然也遭到耶路撒冷的否决，故此必须得到使徒彼得和使徒约翰的肯定和支持；以后更有圣灵降临的事，重演於撒玛利亚（徒八5-25），终于确定了在当地的福音事工。圣灵降临於撒玛利亚人身上这一明证，使早期教会终于摆脱了纯犹太化的倾向。

继而彼得见异象与哥尼流的皈依。彼得所见到的异象（徒十9-16）与犹太饮食律有关，也跟禁与外邦人同食的诫律有关。哥尼流身为异族却敬畏真神，他皈依犹太教，却没有受割礼（徒十17-43），他的归正也要得到圣灵降临的肯定（徒十44-48）。

关于律法和教规的争论，终因保罗在外邦的宣教而加剧。犹太基督徒遂分成两个对立的派别。保罗的反对者（犹太律法主义者）就其使徒资格（加一1），甚至宣教动机（加一10-12）而大肆攻击。他们坚持皈依者必须先行割礼，才能入教。保罗则以此为反对福音，便把问题提请耶路撒冷大公会议裁决（徒十五）。大公会议在彼得和雅各深有影响的发言之后，肯定了外邦宣教的作法。这等於宣布巴勒斯坦时期的结束。但大公会议同时也要求外邦信徒，必须尊重犹太律法中那些敏感性的条文和规定（徒十五23-29）。

早期教会的纪律

关于外邦宣教的政策，尽管有耶路撒冷大公会议的公决，但犹太律法主义者不仅没有放下对保罗的攻击，反而变本加厉地反对保罗。耶稣对门徒早有授意：如果再三规劝无效，便要从教会中开除出去（太十八15-18；参加六1）。犹太律法主义者或因此脱离教会而成为一异端宗派。

从使徒书信可以看出教会对他们在态度上的改变：加拉太书尚只指称他们为反对的人，较后的书信（林后十一13-15；腓三18、19）则直斥他们为“假使徒”、“撒但的差役”，并预言他们毁灭的结局。

“教会”一词的希腊文原义（“崇拜的人”）和有关动词的含义（“集合”），都说明早期教会的中心活动是共同崇拜，同时也影响信徒生活的各方面。七日的第一日集会是纪念耶稣复活带来的新的创造。这个规矩大概在巴勒斯坦时期已成定制（参徒二十七；林前十六2）。星期日之称“主日”，首见于启示录一章10节，而该词的使用可能要略早于此。

起先，基督徒於安息日（星期六）集会崇拜於犹太会堂，部分教徒於翌日在家中聚会（徒二46）。据使徒行传二章42节记载，崇拜的主要活动有使徒教导、团契、擘饼、祈祷。在犹太背景，教导不止於宣讲教义，还包括把传统实践在日常生活中的指示。且“教导”也非领袖一人的责任，而是会众人人有分的。任何一个犹太教徒都可以登台训众，一家之长更有责任对妻儿仆婢说经论道。崇拜过程中，基督徒的教导形式往往采取教义问答方式，如彼得前书和希伯来书之所载。在圣餐聚会中的教导，也是援犹太教的先例。会众的团契可指礼物与捐赠的收授（徒六12；罗十五26），或指同席共餐（也可指圣餐）；团契也指个别信徒的合一、分享（从徒二42可见其与教训的关系）。使徒行传二章42节所谓“祈祷”，想必是集体的祈祷，在圣殿、会堂或基督徒聚会中进行的公祷。

“擘饼”是崇拜的核心，包括两方面：一为同席共食，称为“爱筵”；二是纪念耶稣在最后晚宴上所作训诲的圣餐（林前十一23-26）。在最早期，第一部分悉按犹太方式进行；第二部分则照耶稣在最后晚宴（实际正是犹太逾越节的筵席）上所言，基督如何设立圣餐、聆听教训和赞美神都是圣餐的一部分。教会整体分享晚宴与圣餐的属灵含义，是不可分开的。两者到后来才告解体；这是因为希利尼教会中，爱筵被误用了。这些教会忘记了爱筵

的意义，竟利用这个机会饕餮豪饮，与异教徒的宴会几无二致；他们以填充欲望代替了推诚互爱的原义（参林前十一20-22）。

早期基督教的洗礼，被视作与犹太教的割礼有殊途同效之功（参西二11、12）。洗礼源于基督复活后的宣谕，遂在施洗约翰的洗礼中注入了新意义，成为信徒进入天国的门。初时，皈依者于悔改归正时即受洗，当即入教（徒二38，八12、13，九18等），后来才渐发展成正式、有规制的圣典之一。

扩展时期

保罗的宣教

这位外邦使徒使巴勒斯坦时期趋于尾声，但也同时揭开了教会向普世扩展的序幕。外邦宣教的发源地是安提阿（叙利亚）。这是一个拥有300,000人口的大城，犹太人占 $\frac{1}{10}$ 。使徒行传八章所记，说希利尼语的犹太人离开圣城后，把福音于希腊人中传扬；他们在安提阿建立了教会，皈依者无须行割礼，对律法中的许多诫律，以及口传的传统，也不再尊奉（徒十一19-21；加二3-14）。这一批人获得“基督徒”的称号，门徒得这称号即始于此（徒十一26）。保罗就是在这安提阿教会蒙召，作外邦人的使徒（徒十三1、2）。



叙利亚的安提阿

犹太人和希利尼人的关系

教会中犹太人和希利尼人两股势力常互相抗衡，但也带来肯定的对应结果，这情况尤以散居各地的犹太社团为甚。至主后一世纪，犹太人的思想已渐溶入希利尼

成分，教会于这两股势力中起了创导的作用。其结果便是两种不同类型的思想自由沟通，各自给教会的传统增添了新成分，从而熔炼出更深刻隽永的信仰意义（如容忍、博爱的观念）。

进而，希利尼主义和犹太主义又在耶稣之教训的基础上，得到了新解释，各自有效益的传统便随着教会的发展保留下来。新约的使徒书信均显示了如何将各地方的情况，置于耶稣的教训之下来解释。骤看之下，保罗在著述中似绝少援引基督的训诲，但细读之下便可发现，保罗常引用的教会传统，实植根于耶稣的教训和影响。故此可以说，教会中的希利尼观点也好，犹太观点也好，都在耶稣教训的最高权威管制之下。

另一方面犹太人和外邦人在“同桌共餐”上的问题，并未因耶路撒冷大公会议而有所化解。恪守成规的犹太人总觉与外邦人的社会交往，尤其是同桌共餐，会使他们沾染不洁（参徒十10-16；加二11-14）。耶路撒冷大公会议的议决是革命性的（徒十五28、29，二十一25），它不仅要求外邦教徒尊重犹太人的饮食律，更明令鼓励犹太人与外邦人“同桌共餐”。保罗向他所建立之教会，以强壮和软弱为名来讨论这问题。所谓“强壮”是指灵命成熟，无须以律法约束自己，例如，不吃祭过偶像的肉（林前八至十），或只吃素菜（罗十五），他们不会觉得违背良心。但保罗也告诫他的读者，要担当“软弱者”的谨小慎微，以求保持教会的和睦。

使徒的宣讲

在教会发展时期，使徒的宣讲也屡经修改而渐趋完善。犹太人宣讲的重点，是在宣布耶稣为弥赛亚；外邦教会则强调一个大喜的信息，即“耶稣是主”。外邦人素无对弥赛亚的期待，因此他们缺乏把耶稣理解为基督的思想基础，“基督”在他们心目中，是耶稣的别名而非称号。关于宣讲神的国和神国的王是耶稣的重大题目，也不得有所隐讳，因这易使罗马人误以为是宣扬谋反（徒十七7；参十六21）。另在新环境下也增添了新概念，诸如“养子”的概念（皈依者被接纳入教，即意味着被神收纳为“养子”，这个比喻

在外邦相当普遍，却为犹太人的传统观念所无)和宇宙的概念(西一15-20所载的赞美诗，即反映了这一概念)。

对犹太人的宣讲较为固定和单一；但对外邦人宣讲却常有灵活多样的变化，这是因为异教世界的观点千差万别，宣教也当因地制宜。如保罗对雅典知识界的讲话(徒十七22-31)和对路司得普通百姓的讲话(徒十四15-17)，就反映了这些差异。在该两处地方，保罗均以自然启示作开场白，向犹太人宣教则以先知预言的应验为引论；他在雅典的讲话中，多次征引斯多亚哲学和以彼古罗哲学；在路司得的讲话，则全力攻击偶像崇拜的愚蠢。

然而，向异邦传福音的核心内容却是统一的。在以后数世纪，向外邦的宣教，一必力斥崇拜偶像，二必宣扬唯一真神。主后二至三世纪的早期教父，在强而有力抨击拜偶像的论战中，绝少有诉诸自然启示论者。我们知道，自然启示的哲学思想在基督教形成阶段中，颇适用于外邦宣教；这时传福音，宜多取调和态度而少使用强烈的论战手段。

传福音尚有另外两个统一不变的主题：一是基督的复活和第二次降世审判世人(徒十七31；参帖前一10)；这个主题强调的是神的救赎计划。二是要求世人在三位一体的真神面前悔罪。由此可见，外邦宣讲的方法，虽然会以听众背景之不同而有所变通，但其主题却是统一的。

宣教策略也应运而生。教会的发展是以城镇为根据，向四周扩布。首先把建会立教的重点置于人口稠密的地区，设教会于通都大邑，然后再把皈依的信徒派往周围地区。这种策略在以弗所教会有最典型的例子。保罗在以弗所停留了两年，先藉推喇奴学院教导(利用一座希腊哲学学校传播福音)。经过一段时间之后，教会从以弗所派遣皈依的教徒如以巴弗等(西一7，四12)，把信息传到附近地区。保罗托为根本之地的有哥林多和以弗所，前者为亚该亚的都城，后者为小亚细亚的都城；继而他又移向罗马，这更是世界的中心。

教会中的社会阶层

教会在外邦人中吸纳的对象，十分广

泛。后世学者多强调早期教会成员，以社会低层占绝大多数，但其通病在于误解耶稣和保罗所谓“穷人”和“弱者”的意义。在大多数情况下，该两词是指灵性的状态和光景，而非指其经济地位。当时，外邦人对纷纭的众神已失去信心，多神论只带给他们灵性的真空，因此，犹太人的一神论对知识分子产生了极大的吸引力。基督教具备犹太教在宗教和道德方面的一切优势，又剔除了犹太教的缺点(割礼、繁琐的教规)，其影响更为巨大。从一开始便有很多上层人士加入了教会，如犹太人的祭司阶层(徒六7)、希律家宰的妻子(路八3)、居比路的总督士求保罗(徒十三7、12)等，都是有代表性的上层人物。

教会所宣扬的自由有极大的吸引力，但同时也引起了不少问题。路加在福音书中，强调提高无权者的地位(卑贱者、妇女、儿童)，显示后期教会的信息，是基於耶稣在传道中所表明的态度。所谓信徒在神面前一律平等这真理(加三28)，无论对奴隶(“不分……自主的、为奴的”)，还是对社会地位卑微的妇女(“或男或女”)，无疑都是使人惊愕的事。

从保罗在教会论及妇女的讲话可知，自由的主张使教会在外邦人中蒙受“不名誉”的指摘；如腓立比书四章3节，记友阿爹和循都基两位妇女都被保罗视为同工；如腓利门书10至13节表明，阿尼西母虽是奴隶身分，但保罗待之如兄弟，毫无轻慢之意。由此可知，基督教带来的社会自由，在外邦世界确属史无前例的事。

早期的异端

基督教吸引异教徒入教，也产生了极大的内部问题，那就是在早期教会内部出现了异端邪说。说来也不足怪，正如犹太律法主义者力图使基督教仿照犹太教一样，而甫脱离异教的皈依者，也企图以希利尼的思想来重写基督教的传统教义。一个典型例子便是那个“行邪术的西门”(徒八9-13)。后来的教父们都以为他是诺斯底主义的鼻祖。所谓诺斯底主义，是一种哲学学派，自认为拥有一种屈灵真谛的特殊知识。西门的邪说在撒玛利亚受人的尊崇，他自己被人认为是直接出自神的手。他的屈灵优越感，使他意图从使徒手

中购买权柄，可以发放圣灵恩赐。西门只是众多扰乱教会的异端之一。新约多部书卷如哥林多前书、提摩太前后书、提多书、约翰福音、约翰一书、启示录、歌罗西书均直接驳斥这早期的基督教诺斯底异端。后期的诺斯底派视耶稣为出自神的“最高神人”，说耶稣是灵而非真实的人，认为教恩只有透过以耶稣为核心的神秘知识而获得。

保罗在哥林多宣讲耶稣基督里的自由，引起了另一种异端，可称“自由主义”（林前六12、13，十21-24）。希利尼思想界由於轻视肉体，结果便导致禁欲主义（林前七1、2）。此派甚至否认耶稣肉体的复活（林前十五）。

犹太基督教也在朝希利尼哲学思想的方向发展下去。如歌罗西书和教牧书信指出，连犹太教关于饮食和节期的律令，也按禁欲主义思想重新诠释，而被视为诺斯底主义的前身。“教师”因为神秘的知识而被信众高举。

领导层的变化

早期基督教的领导成员，也发生了很大变化。因有雅各和保罗之先后被接纳为使徒，教会的中心领导成员便超出了原来的12人。保罗的使徒职分是基於两个因素：一是他亲见复活的主（林前九1、2）；二是他奉神委派作外邦人的使徒（罗十一13；提前二7）。我们很难确定当时的“使徒职分”包含的范围有多广泛，因为“使徒”一词已成了半泛称的性质，可用以指任何奉教会派遣的人（林后八23；作“使者”；腓二25；作“差遣的”）；保罗又以该词之复数指称他的传道同工（罗十六7；林前四9；帖前二6），其职务范围就更难确定，想必兼有“使者”和“同工”之义，或作巡回宣教士的泛称（主后二世纪“使徒”此义开始流行）。

教会中按恩赐事奉及建制治理，仍得以保持平衡。以弗所书四章11节指出，圣职是基於属灵的恩赐（参林前十二28-30，此处把职位与恩赐合在一起而不分彼此）。教牧书信所用的职务名称也颇含混。学者大多以为晚至扩展时期末，“监督”与“长老”尚无区别。不过，从这3封书信可以看出，这个时期的建制运动已

在发展，至主后二至三世纪便形成了固定的教会圣职制度。

崇拜的变化

扩展时期，教会的崇拜模式也有很大发展。犹太教的安息日和各种节日，在外邦教会中已失去其约束力（加四10；西二16）。目前，学者对于一个纯粹以讲道和祈祷为主的聚会的形式仍有争论。有学者认为，无论是犹太教会还是希利尼教会，都有两个基本敬拜聚会：一是圣餐，包括礼仪和教导；二是宣教聚会，地点或在圣殿，或在会堂（犹太）和演讲厅（希利尼）。只是新约各书只记有聚会举行，却未提及聚会的形式。

主后二世纪幸有两部作品流传下来，对解决这一问题大有贡献。一为《十二使徒遗训》，是一部记载早年教会道德准则和礼拜仪式的书籍；另一为罗马省长皮里纽呈罗马皇帝他雅努的书信。从两者可知，当时有一个独立的敬拜聚会，以讲道和教导为主。这样的聚会可能在圣餐前，目的是使信徒预备好接受圣餐。

因此，哥林多前书十四章23节（提及聚会会有非信徒参加，显然不是圣餐）和十四章26节（指出礼拜的内容有诗歌、教导、启示、说方言）所指者，大概就是另一独立的礼拜聚会。该聚会之后可能再举行爱筵和圣餐。如前所述，巴勒斯坦时期，爱筵和圣餐是一起进行的，后因希利尼教徒的滥用，便分开举行。至二世纪初（据《十二使徒遗训》），圣餐已於爱筵后分开举行了。故此，早期教会的崇拜程序便可大致确定如下：（1）聚会祈祷、教导；（2）爱筵；（3）圣餐。

洗礼成为礼制，大概也是在这个时期。随着教会的发展，信徒的成分日趋复杂。一个庄严而正式的入教仪式已必不可少。不过，关于洗礼聚会的描述，直至二世纪才见诸文字。聚会的中心环节是受洗者的信仰宣认，罗马书十章9、10节所记者：这宣认后来发展成问答形式，受洗者表白其信仰及品格，同时也趁机教导受洗的意义。

第一次迫害

罗马皇帝尼禄在位期间，对基督徒展开大迫害。这场风暴一起，教会的扩展时

期便趋结束了。主后58至60年保罗下监，但他的被释及第二次入狱，却引起众说纷纭。使徒行传并未记述保罗获释，又似乎暗示他将被行刑（徒二十25）。然而，教牧书信肯定了保罗的获释及他在小亚细亚和马其顿继续宣教。

保罗之死（彼得大约也死于同时）标志着扩展时期的终结。自此，公开传福音已不可能，基督教遂转用“地下宣教”。其实，尼禄皇帝对基督教的禁令，只是迫害狂潮的结果。当时的民众把基督徒看作一群特立独行、惹事生非之徒，仇视的情绪酝酿已久，尼禄便利用基督徒作代罪羔羊，以遮掩自己的罪行。

巩固时期 过渡期

下一阶段的教会史，是从使徒领导下的大发展时期至天主教会数百年统治时期的过渡。这个时期的主要特点，是目击者已相继去世，不啻是失去了早期教会的辩道实力（参林前十五6）。耶稣早已强调不凭眼见而信（约二十29）。约翰福音大概也是为了预备教会在约翰死后的需要而写（约二十一18-23）。随着使徒的去世，教会便逐渐倚赖传统和第二代的领导。

耶路撒冷陷落

终结使徒时代的另一重大事件，便是主后70年耶路撒冷的陷落。不久之前，大批巴勒斯坦的基督徒已从圣城逃往珀拉。自此，教会便脱离了她的发祥地，开始寻找新的安身立命之地。一时之间，教会失去了领导中心，直至二世纪教会在不同地区开展，如安提阿、罗马、亚历山太等。罗马以其地处帝国中心的有利地位，曾吸引先期领袖如保罗、彼得到那里事奉，自然便成了西方教会的领导，亚历山太也成了东方教会的中心地。

异端和定制趋向

教会内部的犹太基督徒自犹太律法主义者的时代以来，已有所变化。他们不再主张凭律法得救，但仍坚持犹太习俗及思想方法。退出教会的犹太基督徒与渐有规模的教会之间的裂痕愈来愈深，及至二世纪之初已少有联系了。

然而，诺斯底主义的实力和影响却剧

增。诺斯底主义一时兴旺，自有其历史原因，因为这种思潮在异教社会已勃兴起来，至三世纪已达顶峰。一些较后期的新约著作，多有驳斥教会诺斯底倾向的论述。诺斯底主义的泛滥当以埃及和叙利亚最著。叙利亚的势力藉“行邪术的西门”及其徒众而盛行。他们实际上已把基督教改变成为一种希腊神秘宗教。伊格那丢等二世纪杰出的基督教作家，就是在反诺斯底主义的辩论中发展出教父时代的教义，包括：灵魂和肉体合一论、早期基督论、肉身复活论等。

在希利尼的世界，问题就不止於教义，且涉及道德。异端之大者尚有幻影说和与之相偕而行的自由主义。前者把为神的基督和为人的耶稣分割开来，强调基督并未在十字架上受死，而是早在死前脱离躯体而去；后者则与异教徒的纵欲主义无大差别（参启二14、20）。

教会对异端大致有两种不同的反应：一种是愿教会的传统予以回应（见于约翰一书）；另一种则着力发展教会的定制，并演绎出教会与圣礼的神秘解释。教牧书信可作第二种方式的基础，指示各教会以革除教籍为手段，对付那些假教师（提前二20；多三10；参帖后三6、14、15）。诉诸於历史传统的方式，在反对异端邪说，自有其不可磨灭的功绩；但在教父力主建立定制的努力下，教会藉定制以对抗异端之法益张，并为后来天主教的发展铺平了道路。

终於，“定制化”作为教会纪律的方便发展起来了。使徒时代，纪律是一种集体责任，强调教会成员在日常生活中的自守自持；各项步骤如对证、认罪、悔改、赦罪等，也都是个人的经历，是教会的团契生活的一部分。直至使徒时代末，尤其是使徒领导已不复存在的情况下，这种个人的属灵经历便“制度化”了，也就是说，成了教会圣职人员向教会组织负责的职能。《十二使徒遗训》表明，认罪和悔罪都被纳入了教会的礼拜仪式；同时，保持教会纯洁与统一的责任，也愈发成为主教一人的职权，而不再是信徒个人的事了。

期教会的历史，也是路加福音的续篇。

作者

使徒行传本身并未说明作者是谁，但多数意见均认为该书是路加所写。

主后二世纪以来，早期教会的传统说法一向以使徒行传和第三福音书为使徒保罗布道旅行中的一位同工所写。有学者认为歌罗西书四章14节提及“所亲爱的医生路加”即那位同工，保罗每提到在外邦传道的同工时也必提路加之名（西四10-17；提后四11；门24）。

这传统说法的有力证明，是使徒行传后半部分於述及保罗与其同工之处，称谓多用第一身众数：“我们”，如：“在夜间有异象现於保罗……我们随即想要往马其顿去……”（徒十六9-18）；“这些人先走，在特罗亚等候我们。……我们从腓立比开船……”（二十五至二十一18）；“……既然定规了，叫我们坐船往意大利去……”（二十七1至二十八16）。这些以“我们”为称谓的记述，俨如出自一个人的游记或日记，作者必是参加了保罗第二次布道旅行，随他从特罗亚到腓立比；也参加了保罗第三次布道旅行，随他从腓立比而米利都而耶路撒冷而该撒利亚到罗马。再从这些类似游记或日记部分的词句的风格来看，与其余部分并无二致，据此则足可证明使徒行传全书出自一人之手。

我们再看，使徒行传的文笔相当熟练，希腊语的运用十分纯熟，并且该书是写给一位名叫“提阿非罗”的罗马高官。凡此种种，均有力地证明了传统的说法，即路加就是使徒行传的作者；他是一位外邦信徒，他对旧约希腊译本十分熟悉，并常征引，这证明他在归信基督之前，已经是一位“敬畏神的人”了。

写作年代、地点和收信人

关于使徒行传写作的日期和地点，由於书内无明确指示，说法是相当纷纭的。至於收信人，路加在书内已有交代，已无可置疑。他一开首就说明是写给提阿非罗，并说已写了论述耶稣生平的前书。这“前书”当指路加福音无疑。路加福音的序指明，作者“提笔作书”是写给“提阿

非罗大人”的（路一1-4）。提阿非罗其人种种已难考证。有解经家以为“提阿非罗”之意是“爱神者”，故可能是虚拟，泛指基督徒读者。可是“大人”的尊称似又否定了此说，因为“大人”之称在当时罗马社会只用以称谓社会政治地位极高的官员（参徒二十三26及二十四2对腓力斯的称呼，以及徒二十六25对非都斯的称呼）。由此观之，路加写此两书确是要赠给一位罗马的官员，这是可以肯定的。

关于使徒行传的写作年代，学者的意见也有很大分歧。一说把成书的时间定在一世纪的最后25年之内。这成书较晚的观念基本出自对路加福音成书年代的制定。既然福音书成书在前，且路加写耶稣生平是根据目击者的记述（可能包括成书於六十年代的马可福音），那么使徒行传的成书就不会早於主后85年。此说的另一根据是对使徒行传的神学分析。该说认为，使徒行传描述的教会已在历史中稳定下来，已接受了在主再来以前，他们仍需等待一段长时期。而主后70年的犹太人叛乱及耶路撒冷的陷落，使教会对主快将再来之期望推至高潮。这热切期望的冷却是需要一段时间的。

另一说把写作的时间定在主后70年或稍后。主后66至70年的犹太叛乱，以耶路撒冷城的毁灭告终，也使原本合法的犹太教信仰的信誉一落千丈；基督教运动向被视为犹太教的支流，自然也有敌对罗马之嫌，愈来愈多基督徒被指控与罗马为敌。细读使徒行传可知，路加写此书的目的之一，似是为基督教申辩，解脱与罗马政府为敌的罪名。路加力陈原委，说明罗马官员虽多方究诘查证，却益见基督徒的清白无辜；保罗则更是完全清白（十六39，十八14-17，十九37，二十三29，二十五25，二十六32）。路加也清楚记述，甚至保罗在帝国的中心罗马城传道也是罗马官员允准的（二十八16-31）。

第三说把写作的时间定得更早，接近保罗在罗马系狱的时间（六十年代初）。这早期成书的理由有如下有力的支持：

1. 使徒行传写到保罗在罗马布道，但审讯尚未开始之际即戛然而止，这说明该书记很可能即成於此时。当然，路加的记述

到此为止，也可能是由於他的目的已达，即表明福音如何由耶路撒冷传到罗马。但若保羅已在此撤前而为福音辩护，而路加在结束他的记述以前竟只字不提，这似乎是极不可能的事。

2. 使徒行传记录了许多保羅时代的仔细资料，如巴勒斯坦和罗马各省的地理情况、历史背景、政治制度等。像这些具体而细微的资料，包括许多第一代基督徒，当朝王公、各省督抚的真名实姓，若非记於当时，而搁到六十年代以后再动笔追记，恐怕就不会如此准确详尽。

3. 早期成书的第三个证据是：路加写使徒行传并未征引保羅书信。须知保羅书信是关于保羅个人和初期教会情况的第一手重要资料，路加却没有采用。这显然是他手头没有这些书信，同时也可以说明路加与保羅的记载在若干历史细节上的某些出入。

4. 路加的记述，是针对犹太人和外邦人的种种指控而为基督教辩护，最合理的时间当在基督教虽已被嫌蒙忌但尚未遭明令禁止之时，这就应在尼禄统治下的宗教迫害爆发之前，即主后64年以前。

这早期成书的说法完全符合如下论点，即：保羅系狱期间，路加也在罗马，一边著书，一边等候开庭审讯。新约学者蒙克指出，路加急写其书的部分原因可能是意图影响审讯的结果。路加将基督教和保羅的实情描述出来，显然是希望保羅在外邦人中的工作可以继续。

但是，路加福音的成书时间，不少学者已考定为七十至八十年代，作为“续篇”的使徒行传的成书如何能够早於“本篇”呢？经将路加福音与马可福音作文学分析对比后，路加很可能於获读马可福音之前就已写毕了一版路加福音，然后便写使徒行传为续篇，待他读到马可福音，才以该书的材料补充了早已成书的路加福音，而成为我们今日所读的版本。

背景

路加关于基督教建教运动的记载，是以罗马帝国和巴勒斯坦在主后30至60年的30年历史为背景的。略提一下该时期的历史与地理情势，对理解使徒行传是极

有必要的。

使徒行传一至十二章记录基督教运动开始於罗马帝国的叙利亚省，其中包括犹太和撒玛利亚这两个地区。主后一世纪统治那些地区的最高行政官为罗马的“巡抚”或“总督”或犹太人的傀儡王。在耶稣殉难与复活之际（主后30?），彼拉多任犹太并撒玛利亚的巡抚（主后26-36），加利利则由希律安提帕治理（主前4至主后39），而提庇留是罗马皇帝（主后14-37）。使徒行传一至十二章所记之事，发生於主后30至40年这个时期。

扫罗归主（第九章）一般都认为在主后33年。在这重要事件发生以前，早期教会遭受迫害，司提反被石头打死之事（第七章）更把迫害推向高潮。扫罗更在犹太宗教领袖的认可下，追捕基督徒至大马色（第九章）。问题是：掌握宗主大权的罗马当局对犹太公议会这种恣意妄为的行径怎么能听之任之呢？其实，这正是罗马帝国的一个国策。罗马帝国给属地地区人民有限的自主权，特别是在宗教事务上。所以，巴勒斯坦的宗教裁判权是掌握在祭司长、文士和法利赛人手中的。他们虽然无处人死刑之权柄，但像司提反这类案件既已发生，罗马当局如彼拉多巡抚就尽量保持超然态度而不闻不问，以保持相对的稳定局面。在这种情况下，“宗教犯”即使逃亡外省，犹太公议会也可将犯人缉捕归案，因此，扫罗跑到大马色拘捕信徒是可被允准的（九1、2）。

犹太公议会在耶路撒冷肆无忌惮地迫害基督徒（八1-3），使他们纷纷逃至犹太其余地区和北部的撒玛利亚。犹太人和撒玛利亚人的嫌隙是由来已久的。约翰福音四章9节记一个撒玛利亚妇女和耶稣的故事说：“原来犹太人和撒玛利亚人没有来往”，此语足可为证。犹太人一向视撒玛利亚人在种族和宗教上混杂不纯，这是主前722年北国以色列国破之后，亚述人徙异民入撒玛利亚，与犹太人杂处所造成的结果。犹太人自流徙回归后（约主前500），虽几度努力欲弥合前隙，但都不成功；加之犹太人在耶路撒冷重修圣殿之后（约四20），撒玛利亚人於基利心山也自建一殿以示分庭抗礼，双方的裂痕便更

加分明了。由此可见，腓利毅然往撒玛利亚传道的意义该多么重大：这一创举标志着基督教的信仰已冲破犹太教的狭隘藩篱。

此后10年关于基督教的发展情况，几乎没留下什么传世的记载。自扫罗归主并返回大数家乡以来，形势已渐趋安定，教会得以巩固，稳定发展（九31至十一26）。从加拉太书一章18至21节所载，以及保罗借西拉於第二次布道旅行时已有教会建立的情况看来（十五40、41），保罗在这10年间并未置闲，而是积极参加了外邦的宣教活动从徒十三19之后，“扫罗”之名於行文中便不再使用。

主后41年，革老丢任罗马皇帝，封希律亚基帕一世为犹太王（其时犹太巡抚彼拉多已因政声不善而去职多年）。他是大希律王与犹太王妃玛利暗之孙。因有犹太血缘关系，他较前朝诸王都更受臣民拥戴。他则为了沽名钓誉而一味支持犹太教首的清教运动，遂有耶路撒冷反基督教会暴行之再起。使徒行传十二章记雅各（使徒约翰之兄）殉道，彼得下狱，均是这一时期的事。使徒行传十二章20至23节记亚基帕一世之死；犹太史家约瑟夫也有相应的记载，且记其卒於主后44年。

安提阿教会为耶路撒冷教会赈灾募捐一事（十一27-29），可作为确定早期教会年代的第二个依据。据路加记载，罗马皇帝革老丢在位期间（主后41-54）有大饥荒发生（十一28）；约瑟夫的《犹太古史》（成书於一世纪末）记载44至48年间巴勒斯坦的大饥荒。据使徒行传十二章25节，巴拿巴与保罗，是在亚基帕一世死后完成其赈灾使命，因此可以推断那次赈灾之行是在主后45年左右。

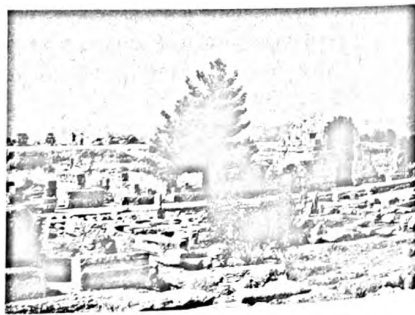
据使徒行传记载，主后45年左右保罗奉派往外邦布道（十三1-3）。当时的罗马帝国就成了他布道活动的历史和地理背景。是时，罗马政府对帝国内的各种宗教均采取宽容政策；加之通行於帝国全境的希腊语和四通八达的水陆交通，遂为保罗远涉四方的布道活动铺平了道路。

保罗与巴拿巴第一次布道旅行（主后46-47），是经地中海东北角的岛省居比路西入加拉太省，在该省南部各城如安提

阿、以哥念、路司得、特庇等都建立了教会。加拉太在小亚细亚，连接北面的黑海、西面的爱琴海和南面的地中海。上述诸城都是罗马帝国重要的殖民前哨，居民成分混杂，犹太居民也为数不少。保罗往往先找到这些犹太社团中的犹太会堂传道，但每每遇到激烈的反对（十三、十四章）。

耶路撒冷教会会议讨论犹太和外邦基督徒之间的差异时（十五章），当在主后48年。保罗随即便开始了第二次布道旅行，他先穿过他的本乡基利家、加拉太（已有福音传到的地区），再经爱琴海边的特罗亚而抵马其顿，最后直下亚该亚（即希腊半岛，徒十五40至十八22）。这一次，马其顿重镇腓立比、帖撒罗尼迦、庇哩亚也都建立了教会。

保罗在哥林多的1½年（十八11），可以肯定是在主后51至52年，根据如下：希腊中部城市德尔斐的废墟中，有碑铭记录迦流於51年任亚该亚总督。使徒行传十八章12至17节记载了仇视基督教的犹太人向迦流控告保罗的情形。显而易见，这些犹太人欲在新官上任伊始，便以先入之言来影响他以赢得他的支持。由此可以断定，保罗在哥林多逗留的时间，适逢迦流履新前后。



哥林多古代的店铺遗迹

保罗在哥林多结识百基拉与亚居拉（十八1、2），也是一个有意义的历史细节。当时他们刚离开罗马，是由於革老丢下令驱逐犹太人，把一切犹太人一律逐出了罗马城。这事的起因可以从罗马传记史家绥屯纽的著作《革老丢传》中得到解释。

该书记载，是时基督教传入罗马的犹太会堂，因此引起冲突骚乱，革老丢可能以此为由下了这道命令。那时在罗马官方眼中，基督教是犹太教的旁支。

路加记述保罗返巴勒斯坦并第三次布道旅行的经历，其中有一个瞩目的历史问题，就是施洗约翰的门徒的状况（十三13至十九7）。使徒行传十八章24至28书记一位有学问的犹太人亚波罗在以弗所会堂热心宣讲耶稣的道，但他显然尚没有加入基督教会，因为他只受了施洗约翰的悔改洗礼，并未奉耶稣之名受洗。当保罗抵以弗所，此人已去了哥林多，向保罗於前一年新立的教会讲道。保罗在以弗所又遇到施洗约翰的几位门徒，他们跟亚波罗一样，只受了约翰的悔改洗礼，而尚未接受基督徒的洗礼。

使徒行传和福音书的记载，显示耶稣开始传道时，施洗约翰倡行的悔改运动并未结束，约翰显然仍继续施洗直至其死（约三22-24），及至死后，他的门徒又继承其事。亚波罗和其他几位门徒在以弗所的活动，可以说是施洗约翰的门徒继续传道的明证。最终他们都在“主的道上”受了教训（徒十八25）；就他们不知有基督徒的洗礼，也不知有圣灵一事来看（十九2-4），可知早期基督教在信仰和实践上已存在着很大的分歧。

保罗第三次布道旅行始於以弗所的3年布道（十九1至二十1），继而一路访问前次旅行所建立的教会（二十2-12），然后返耶路撒冷，在那里被捕（二十一），其时约在五十年代中（主后53-57）。保罗被解往该撒利亚巡抚衙门受审（二十三23，二十四23），其时在57年左右。巡抚腓力斯不能定保罗罪，但为了讨好犹太人，竟将保罗收监，羁押两年之久不加审问，直到波求非斯都走马上任（主后59-60），保罗的案情才有了转机。约瑟夫记述腓力斯之去职，是对犹太人和外邦人争斗之事处理不当所致。

新巡抚非斯都对保罗一案无所适从，但也想讨好犹太人（二十五1-9）。犹太领袖摸透了他的心理，便一味施加压力，欲逼杀保罗之志。保罗知事已危急，便行使罗马公民权，上诉于御前法庭，吁请该

撒案审其案（二十五10-12），终使此案摆脱了耶路撒冷的影响。

按定判，非斯都须备好案情报告一份上呈御览，但苦对案情不甚了了（二十五25-27），便请希律王亚基帕二世咨议。亚基帕显然是与其姊正预备拜唔新到任的罗马巡抚（二十五13）。他是希律王亚基帕一世之子，可算是犹太裔；於主后50至100年间治理巴勒斯坦部分地区。他有任命犹太大祭司的权柄，也熟悉犹太教传统，故对保罗一案的了解较深刻，他的地位也较适切审断此案。亚基帕与非斯都之亲讯保罗（二十六1-29），似已承认保罗无罪（二十六31），但保罗既已提出上诉，巡抚也必须按章办事，将案子处理（二十六32）。

从使徒行传的记载可以看出，保罗在以后两年期间行动尚有相当的自由（二十八30），这看似不寻常，却正反映罗马法的一个事实：罗马公民，尤其是上诉皇帝的罗马公民，即使在押也是优待一等的。

目前尚无充足证据说明使徒行传笈笔之日（约主后61-62），就是保罗殉道之时。罗马大火和尼禄以罗马大火为藉口策划对基督徒的大迫害，显然尚在数年之后（主后64）。保罗一案极可能已遭驳回，非斯都和亚基帕对保罗案有利的判词更可能是驳回的理由。保罗殉道很可能是在后来对基督徒实行全面大迫害的时期。这一结论与四世纪的教会史学家优西比乌的说法完全相符的。他记述保罗继续四处布道，后来终於在尼禄的大迫害中殉道。

写作目的和神学教导

确定文献的写作目的一般有两种方法：一是作者的自述；二是分析文献内容。释经学者往往只能自文献内容得知。然而路加所著的这两部书，却可以同时使用这两种方法探究。路加在福音书的序中向“提阿非罗”（也包括他代表的群体）指出，他定意要将拿撒勒的耶稣所开创的基督教运动准确和按次序的讲述出来（路一1-4）。路加於使徒行传开篇又提到前书（路加福音）记叙拿撒勒人耶稣的事仍在继续，他正在写的续篇则意图记叙基督教如何从巴勒斯坦传至罗马之事（徒一1-

8)。

申辩

路加为何要向提阿非罗讲述这些事呢？路加福音一章4节扼要的指出：“使你知道所学之道都是确实的。”不言而喻，路加著书的目的是在为基督教辩护；对加於基督教的莫须有的罪名和种种歪曲、误解予以纠正和反驳。路加两部著作的内容（尤其是使徒行传）都表明了这一个目的。

当时，社会上对基督教的产生和发展，存在着种种误解和偏见。其一涉及基督教与犹太教的关系。无论是教会内部还是罗马当局，有许多人以为基督教信仰只是犹太教的一种特殊表现，以为基督教是犹太教内部的一个流派。路加针对这种错误的观念，在路加福音和使徒行传中提出了一个宇宙性的观点。路加先在福音书中宣布耶稣为救世主（路二29-32），继而在使徒行传中又以司提反在犹太公议会面前的答辩（第七章）、以彼得与哥尼流在约帕的经历（第十章）及保罗在雅典的演说（第十七章），证明基督教不单是犹太教的一个流派或某种狭隘的弥赛亚运动，而是一个普世性的信仰。当时另有一种误解，即把基督教的信仰与形形色色的宗教和罗马帝国内的神秘教派等同起来。使徒行传记载早期教会如何严遵行巫术的西门（第八章），以及保罗和巴拿巴如何严拒路司得人欲向他们献祭之事（第十四章），便可明白一般人所谓“迷信”的指控是绝无根据的。基督教与那些利用神秘和狂热的仪式以求人神联合的旁门左道，是毫无共同之处的。路加指出，基督徒崇拜的神是显现於历史的真神，祂在巴勒斯坦的生平只是不久以前的事，也是众人目睹的（参徒二，十，十三等章所记彼得与保罗的讲话）。

因此，路加的主要目的是为基督教申辩，驳斥加之於她的所谓扰乱帝国秩序、危及帝国安定的罪名。这种指控当然也事出有因。首先，基督教的创始者是被罗马巡抚以骚乱的罪名钉十字架处了死刑；这个尊奉祂的名的运动，到处传播时，似乎也引起骚动、混乱和暴行。路加的记叙，直接驳斥这些诘难。路加福音明确指出彼拉多对耶稣的判决殊不公正。彼拉多一面

承认耶稣无罪，一面却又把祂送去钉十字架；希律安提帕也同样找不出可控告祂的任何理由（路二十三13-16；徒十三28）。路加的使徒行传多处记载，证实罗马许多官员对基督徒领袖和基督教运动所持的态度大多保持中立，甚至颇为友善。如居比路的总督士求保罗不仅款待保罗和巴拿巴，且赞成他们所讲的道（十三7-12）；再如腓立比的官长为保罗和西拉遭非法责打和监禁而道歉（十六37-39）；亚该亚总督迦流认为保罗未犯罗马律例而拒绝受理犹太人的控告（十八12-16）；以弗所官员制止众人对保罗及其同工的攻击，并指斥他们控告无理（十九35-39）；罗马驻军的千夫长在耶路撒冷逮捕了保罗，目的却是保护他免遭乱民的伤害；千夫长致巡抚腓力斯的呈文中，承认从罗马法规来看，保罗是无罪可控的（二十三26-29）；经腓力斯、非斯都和希律亚基帕二世审讯，其判决也是一样：“这人并没有犯甚么该死该绑的罪”（二十六31）。路加记载的高潮，是保罗在帝国的中心罗马的传道活动，而且保罗的传道得御林军的准许（二十八30、31）。经路加这一有力的辩护，真相已大白於天下：随基督教初创与发展而出现的种种扰乱，绝非来自运动本身，主要是由於犹太教的敌视和诬告所致。

圣灵的能力

在路加为基督教的正义和清白所作的长篇辩护中，他的神学观也表露得一清二楚。他前后二书显示了救赎历史的全面计划，从以色列时代（路一，二）而耶稣时代而教会时代，给以色列人的喜讯也推展至万国万民。除了强调这一点以外，路加也指出神是藉圣灵亲自参与历史的。路加福音写耶稣是个圣灵充满的人，圣灵降临其身，使祂有大能力作祂的工作（路三22，四1、14、18）；使徒行传写耶稣的门徒是圣灵充满的群体（徒一8，二1-8）；耶稣以圣灵的能力展开祂的事奉，教会也靠赖圣灵的能力秉承祂的工作。施洗约翰宣告耶稣将以圣灵使祂的门徒得着能力的应许（路三16）；耶稣於结束在世事奉时予以确定（路二十四49；徒一5）。这个应许於五旬节的聚会中首次得

到的应验(徒二), 继而也可见于基督教信仰从耶路撒冷传至罗马的拓展过程。

路加的记述显示, 圣灵大能的临在即体现于新信仰所具备的能力、正直与坚忍不拔上。圣灵使教会有能力忠心地为主作见证(徒一8), 又建立真诚的信众(二14-47, 四32-37), 这正是古代以色列民朝夕切盼的景象。圣灵在新教会中产生了大智大勇(参徒二至五, 彼得的辩护词), 使为主作工者得能力(第六章), 使撒玛利亚的布道者能够克服各种偏见(第八章), 使阻挡福音传播的宗教壁垒得以祛除, 如哥尼流事件(第十, 十一章), 差遣信徒往世界各处传道(第十三章)。

耶稣复活

路加笔下的全部历史所强调的一个中心事实, 便是耶稣复活。路加也同保罗一样, 坚信若无耶稣的复活, 基督教的信仰也就无从说起(参林前十五12-20)。再者, 复活是神对耶稣的生活和事奉的印证, 也证实耶稣宣讲的一切都是真道。路加下笔伊始, 即显示他很着重这要点, 他记述替补犹太的使徒职分的人, 必须具备的一个条件, 便是与其他使徒一同见证耶稣的复活。全卷使徒行传, 从彼得五旬节的讲道和在公会面前辩护起, 至保罗对腓力斯和亚基帕演说止, 教会一再见证耶稣的复活是神施行的全能, 是转变一切的基础(二22-24、36, 三14、15, 五30、31, 十39-42)。

与此相关的一个主题, 就是基督复活是众信徒复活的基础, 因而也是基督徒盼望的依据(四2, 十三32、33, 十七18、29-32, 二十三6, 二十四21, 二十六23)。

教会的主

还有一个与耶稣复活这一核心思想相关的主题: 耶稣的复活与升天开启了祂对教会的主权, 并通过教会而成为世界万民的主。这是路加的一个极重要的教诲。路加福音指明, 神的国度藉耶稣的事奉, 介入人类的历史。耶稣的复活一方面肯定了这个事实, 一方面则解除了耶稣尘世生命的限制。“神且用右手将他高举”(二32、33, 五31), 圣经的这个比喻显示了耶稣的统治和权柄。司徒反於生命最后一刻见到异象, 看到耶稣在天上“站在神的右边”

(七56); 彼得在五旬节演说中说, 因着耶稣的复活, 神已经立祂“为主为基督了”(二34-36)。彼得在耶路撒冷对犹太宗教领袖宣言: 是耶稣的大能使残疾人痊愈; 耶稣虽被祭司长和官府排斥与迫害, 祂却在神的救赎史上成为最重大的因素(四10、11)。扫罗在往大马色的路上所见的异象也肯定了这一点。他问: “主啊! 你是谁?” 主回答说: “我就是你所逼迫的耶稣。”(九5) 神传给以色列人的天国福音, 藉耶稣基督显明出来; 如彼得所说, 耶稣基督已成了“万有的主”了(十36)。

赦罪

在路加的神学思想中, 赦罪也是一大重点。被犹太教定为“罪人”的人, 主耶稣基督却接纳他们, 路加视此为一重要主题。使徒行传中赦罪的主题也占有极显著的地位。彼得在五旬节讲道引起的反响是: “我们当怎样行?”(二37) 答案包括两方面: 悔改及奉耶稣的名受洗; 罪得赦免及领受圣灵是悔改受洗后的结果。使徒行传另有多处提示, 赦罪与悔改是相连的(三19、26, 五31); 另有多处也提到赦罪与信心是密不可分的(十43, 十三38、39, 十五9)。保罗在亚基帕前辩护时, 把悔改、信心与赦罪三者联系在一起。故此可说, 在路加看来, 信心(相信耶稣)与悔改实际上是等义的。信就是转向基督, 信靠祂并委身於祂。信仰使人生有了新的取向。悔改则是转离旧路, 朝向新的方向。早期教会视洗礼只为入会的标志, 而赦罪的体验是在於成为这互相接纳、充满恩赦的群体之一员。故此, “你们各人要悔改, 奉耶稣基督的名受洗, 叫你们的罪得赦”(二38) 这句话的意思, 并不是说洗礼仪式本身会产生赦罪的奇迹, 而是说人因悔改与信心受洗加入这新团体, 在其中赦罪成为事实。在路加看来, 教会就是有圣灵同在的团体, 是神赦免罪人、造就新人的处所。

结构和内容

掌握使徒行传全书的最好方法是依循其本身结构研读。就路加著作的结构而言, 可有几种不同的理解, 因此在内容和情节的探索上也各有其方法, 各有其贡

献。

使徒行传自然地分为两部分：一至十二章为一部；十三至二十八章为另一部。粗略地说，第一部分可作“彼得行传”看；第二部分可作“保罗行传”看。“彼得行传”当然以彼得为中心，他倡议拣选门徒来代替加略人犹太的使徒职分（第一章）；五旬节讲道（第二章）；在圣殿向犹太会众宣讲瘸子得愈的原因（第三章）；在犹太公议会为基督教信仰辩护（第四章）；领导使徒行医布道，并为使徒代言（第五章）；在撒玛利亚领导教会与行邪术的西门抗争（第八章）；藉哥尼流将福音运动推向外邦（第十，十一章）；被希律王迫害下狱，却又靠神的帮助得从监禁中脱身（第十二章）。

这一部分主要记叙彼得的事，但也间有旁涉，如记司提反在公议会辩护和殉道的经过（第六、七章）；记腓利在撒玛利亚布道并为埃提阿伯太监施洗的故事（第八章）；记扫罗迫害教会又改变归主的事（第九章）。

使徒行传第二部分的主题，是福音如何藉保罗的布道传向外邦的故事（第十三至二十八章）。所记主要是三次宣教旅程，每次都使福音的种子在一片新拓的土地上开花结实，从而使早期教会宣教的工作得以迅速扩大。保罗的生平与布道以在耶路撒冷被捕（二十一，二十二章）、在该撒利亚系狱（二十三至二十六章）、被航解罗马（二十七，二十八章）三事为高潮。

这一部分的记叙是很集中的，盖以保罗为主而极少旁涉之笔。保罗的同工巴拿巴於第一次宣教旅程时，与保罗进入小亚细亚布道，只居次位（十三，十四章）；记保罗希腊之行时，西拉取代了巴拿巴的位置（十六至十八章）。只有一个并非以保罗为中心的插曲，即记述耶路撒冷大公会众教会领袖争论犹太与非犹太基督徒相互的关系及遵守律法的问题（第十五章）。不过，此事的缘起实际也是保罗在外邦传道工作引起的问题。此外，尚有一段记保罗在第三次宣教旅程到达以弗所之前，亚波罗在那里讲道的事（十三24-28）；不过，这仅是一段加插的小节。路加的著作最明显的主题，是强调基督教

传播之功主要应归於早期教会这两位巨擘。

另有所谓主题分析法，也是理解使徒行传结构和内容的方法之一。该法的依据是耶稣的应许：“……圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力，并要在耶路撒冷、犹太全地，和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”（一8）使徒行传被视为“大使命”的成就史，其进展可分为以下3个阶段：（1）向犹太会众作见证，以耶路撒冷为重点，也兼及犹太邻近地区，并北至加利利（一至七章）；（2）藉腓利、彼得、约翰向撒玛利亚作见证（八1至九31）；（3）向外邦作见证，先是藉彼得在重重阻碍下开始（九22至十二25），后由保罗促成大业（十三至二十八章）。

然而，不论用何种方法来分析使徒行传，其一致的结论都是：这是一部扣人心弦的光辉巨著，一连串的事件高潮起伏，冒险及令人惊讶之事层出不穷，也不乏发人深省的记述。例如：保罗最后被细锁，解往罗马，这似乎在作者意料之外。然而即使在这事上，也可说特别是在这件事上，路加看到了有神大能的手在工作。保罗在罗马帝国的京城，“放胆传讲神国的道，将主耶稣基督的事教导人，并没有人禁止”（徒二十八31）。路加即以这千钧之力的证言，结束了他的记述。

Manfred T. Brauch

参“使徒时代”1426：“耶路撒冷大公会”1957；“路加”936；“保罗”90；“彼得”121；“提阿非罗#1”1545；“新约年代学”1754。

参考书目：E.M. Blaiklock, *Acts: The Birth of the Church*; F.F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts*; M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*; I.H. Marshall, *Acts*; C.H. Talbert (ed.), *Prospectus on Luke Acts*; C.S.C. Williams, *The Acts of the Apostles*.

誓
Oath
shi

一个严肃的愿或许诺的保证。希伯来文中，有两个字可作“盟誓”解，就是

与 *sebûcâ*。后者是较为一般性的用词。在古时意指与7这个数字有一个严肃(或不可思议)的关系,不过其中的联系已失传了。亚伯拉罕曾与亚比米勒立誓,别是巴(七之井,或盟誓的井),把7只母羊羔分别出来,以见证他挖了一个井(创二十一22-31)。至於 *ā/â*, 常译作“盟誓”,正确的意义应是“咒诅”。有时这两个字可用在一起(民五21; 尼十29; 但九11)。人若不遵守誓言,就必受咒诅。耶和華断言祂已经与以色列人立了约,起了誓(或咒诅),若有人毁约,必受咒诅(申二十九14)。

盟誓是用来保证一个合约,或是政治上的条约。在以色列及其邻近的国家,他们的神(或诸神)是合约的保证人,立约双方都宣布奉神的名立约。雅各与拉班立约时,堆石为证,并宣誓:“但愿亚伯拉罕的神和拿鹤的神,就是他们父亲的神,在你我中间判断。”(创三十一53)若一方违约,就是一个可憎的罪行。因此,十诫也警告不得凭空宣誓:“不可妄称耶和華你神的名,因为妄称耶和華名的,耶和華必不以他为无罪。”(出二十7)以色列民也不准奉假神的名起誓(耶十二16; 摩八14)。若违背了奉耶和華的名所立的国际条约,必遭灭亡(结十七16、17)。何西阿指斥百姓的罪行之一,就是他们立约时常起假誓(何十4)。这种放肆的行径必遭审判,不管是何种性质的誓约。在以色列中,某些一般社会事务,也需要起誓(出二十二10、11; 利五1, 六3; 民五11-28)。这做法也可作为神与以色列民立约互效的楷模。

基督也教导人要守约(太五33)。但在神的国里,已不再需要誓约(五34-37)。耶稣在大祭司该亚法面前受审时,该亚法的誓言是咒诅性的(二十六63-65); 保罗也曾起誓(林后一23; 加一20)。神是指着自己起誓,也受自己的誓言约束(来六13-18),持守祂赐以色列先祖的应许(创五十24; 诗八十九19-37, 49, 一一〇1-4)。

参“立约/约”897; “愿”2193。

示按

Shion
shì àn

以萨迦支派得为业之地的十六座城之一。在圣经中,此地列於哈弗连及亚拿哈拉之间(书十九19)。其位置尚未能确定。

示巴

Sheba, Shibah
shì ba

① 拉玛的儿子,底但的兄弟,挪亚的后裔,属含的家系(创十7; 代上一9)。

② 约坍十三子之一,是挪亚的后裔,闪闪的家系(创十28; 代上一22)。

③ 约珊的儿子,底坦的兄弟,是亚伯拉罕和基土拉的孙(创二十五3; 代上一32)。

④ 便雅悯人,比基利的儿子。押沙龙死后,示巴煽动以色列人背叛大卫。在约押的领导下,平定叛乱;示巴就在亚伯伯玛迦被斩首(撒下二十一22)。

⑤ 迦得人,在犹太王约坦(主前750-732)和以色列王耶罗波安二世(主前793-753)在任期间,作巴珊地的族长。

⑥ 以撒的仆人所挖的第四口井,是为以撒与基拉耳王亚比米勒的结盟而命名的。那井所在之城称为别是巴(创二十六33)。

⑦ 从犹太支派南部的地业中,划分13座城予西缅支派,示巴是其中之一。示巴列於别是巴和摩拉大之间(书十九2; 按:和合本以示巴为别是巴的别名)。这城所指的是哪一座及其位置,均无法确定。有人认为示巴是后人抄录时抄写之误,所指的实应为示玛(参书十五26)。其他说法则以这城为别是巴附近的沙巴废墟。

⑧ 位於亚拉伯西南部的土地,又称为示巴王国。示巴人是闪的后裔,他们的统治者身兼祭司与王之职,首都设在马里。在所罗门时期(主前970-930),示巴女王曾访问耶路撒冷,为要见识所罗门的财富和考问他的智慧。所罗门在这两方面的表现都令她喜出望外(王上十1-13; 代下九1-12)。

示巴人以经商为生,与以色列人及远至东方的印度均有业务往来。示巴人的商

品主要包括香料、宝石和农产品，他们又建立了陆路和海路的运输网络，方便货运往来（诗七十二10、15；赛六十六6；耶六20；结二十七22、23）。在南阿拉伯地区寻获大量的铭文，足以证明示巴人的文明及交通状况。

示巴琳

Shebarim
shì bā lín

位于艾城与耶利哥之间，艾城人追杀逃奔的以色列人直到这地。这地方明显是靠近山城至低地的下坡（书七5）。示巴琳意为“破裂”或“废墟”，可能是指陡峭的山峰上崎岖不平的石地。她的确实位置不详。

示巴尼

Shebaniah
shì bā nī

① 约柜运进耶路撒冷时，在大卫所带领的队伍中，被派在神的约柜前吹号的七个祭司之一（代上十五24）。

② 百姓跟随以斯拉念神的律法后，带领他们敬拜神的其中一个利未人（尼九4、5）。他并且在以斯拉的约上签名（尼十10）。

③ 在以斯拉的约上签名的祭司家族首领（尼十4，十二14），他可能与尼希米记十二章3节中的示迦尼，是同一人。

参“示迦尼#8”1147。

④ 另一位在以斯拉的约上签名的利未人（尼十12）。

示巴女王

Sheba, Queen of
shì bā nǚ wáng

参“示巴#8”1443。

示班

Sebam
shì bān

位于外约但的城，是可放牧的高原，为迦得和流便的子孙渴望得为业之地（民三十二3）。此地分给了流便为产业（书十三19），但最终落在到处抢掠的摩押人

手上。这城以葡萄园而闻名（赛十六8、9；耶四十八32）。示班在希伯来经文中又称为西比玛（参民三十二38；书十三19；赛十六8、9；耶四十八32）。

士班雅 / 西班牙

Spain

shì bān yǎ / xī bān yá

在欧洲西南而西端的一个半岛。圣经提及腓尼基人幅员辽阔的迦太基帝国曾伸展至士班雅。罗马人在主前206年已把迦太基人赶出士班雅，但直至主前25年，他们才能征服当地的部落。至此，罗马人始能“得到全区的控制权”（《马加比一书》八3）。

在主前1100年，腓尼基商人从推罗出发，成功地把他们的贸易范围伸展到士班雅，或伊比利亚。经过一连串的殖民侵略，贸易随之展开，从北非海岸的迦太基（即腓尼基帝国的中心）开展。迦太基人在一连串的侵略后，在士班雅的海岸建立了许多殖民区，这包括迦太基诺伐（今卡塔赫纳）及马拉卡（今马拉加）。其后，他们占领塔特苏斯，并把半岛大部分的土地并入他们的王国版图。迦太基人从他们在士班雅的据点起，力图把他们的帝国疆域伸展至欧洲，罗马人因此受到迦太基人的挑战。在第二次布匿克战争（主前218-201），罗马人把入侵意大利的汉尼巴击退后，攻击士班雅地的迦太基人，以加强防卫。最后，在该撒亚古士督时，士班雅正式成为罗马的一个省份。在那时，罗马人建立了一个庞大的道路系统，贯通整个士班雅半岛。

罗马文化对士班雅有深远的影响。3位罗马皇帝：他雅努、哈德良及狄奥多西一世，都出生于士班雅。部分的学者及作家，包括两位辛尼加、马提雅尔、普鲁塔希、路加努、昆体良、庞波尼亚及佛拉，都有记载罗马文化传入士班雅。使徒保罗计划把耶稣基督的福音传到文明世界的地极，他可能也预计到士班雅人会归信主。

保罗把士班雅纳入他的宣教大计，最主要的证据可见于罗马书十五章24及28节。在那信中，保罗清楚表示他要把福音

传遍国中的罗马人及外邦人；他还表示他计划访问罗马，并往士班雅去。只有从保罗死后一些不大明确的参考资料，才能证明保罗真的到过士班雅。一位基督教早期的作家——罗马的革利免，曾在主后一世纪指出保罗会到达“西方的尽头”。虽然大部分罗马人认为士班雅是他们帝国的西方尽头，但这含糊的描述不足以证明保罗真的到过那里。保罗明显以士班雅为宣教工作的一个重点，而他或其他信徒也计划在主后一世纪在士班雅建立教会。由此可见，士班雅教会拥有既曲折又光荣的历史。

示别

Sheber

shì bié

迦勒和其妾玛迦所生的儿子（代上二48）。

示坡

Shepho

shì bō

朔巴的五个儿子之一，是何利人西珥的后裔。示坡名列在亚伯拉罕的族谱中，是从以扫与该族接触所出的子孙（创三十六章23）；他又名为“示非”（代上一40）。

示播列

Shibboleth

shì bō liè

耶弗他在约但河的渡口向以法莲人探问的话（士十二6）。战争过后，很多以法莲人企图渡过约但河逃走，返回他们所属之地。当他们每人来到河的渡口，耶弗他的士兵（基列人）就要求对方说：“示播列”。以法莲人不像耶弗他的人那样咬正字音的回答，因此让基列人发现，立即被杀。

对于发音上的真正困难，并未能确知。有两个可能存在：第一，以法莲人的语言并没有类似“sh”的发音。因此他们将“sh”读作“s”（“示播列”（shibboleth）变成“西播列”（sibboleth））。第二，基列人是将“sh”读作“th”，以法莲人不懂这发音，把它念成“s”。因

此，基列人把“shibboleth”（示播列）读成“thibboleth”，以法莲人则念作“sibboleth”。无论如何，从这个故事可见两族人之间在方言上的分别。

侍从

Attendant

shì cóng

侍奉於王左右的高级官员。

参“职业（内侍臣）”2320。

示达

Shethar

shì dá

亚哈随鲁王的七个大臣之一。皇后瓦实提违抗王命时，示达和众首领建议王篡夺她的位分，另选立新皇后，以维护国纪（斯—13、14）。

士大吉

Stachys

shì dà gǔ

罗马的基督徒，保罗曾向他问安，并称他为“我所亲爱的”（罗十六9）。

世代

Age, Ages

shì dài

指过去、现在或将来的一段久远年代，并无定数。过去、现代、未来之和，便是时间的全部。圣经说神早於“万世以前”就存在并筹划一切（林前二7）；神是“永世的君王”（提前一17），神的旨意包括万世（弗三11）。圣经也叙述神在末世将行的事（太十三39、49）。

新约仿照早期犹太人的著述，以今世（即加一4所说的“罪恶的世代”）对立於来世，神的审判於来世临到时将伸张正义，神的子民将可承受“全部产业”（可十30）。不过，我们今日虽身处“末世”（林前十11），却可体验“来世权能”（来六5）和来世的生活（“世代”一词的希腊文与“永世”的希腊文同一字根）。

另有两个字词有时与“世代”一词连在一起。一个是“代”，如歌罗西书一章26节谈到“历代历代所隐藏的奥秘”（参

弗三21)。不过，我们没有圣经根据，可认为圣经使用这些字词，就是要把圣经的年代分为几个“时代”，每一个时代都有神救赎计划的新发展。另一个词是“世”，以弗所书二章2节谈到，那些未经救赎的人“随从今世的风俗”，这里所指的是世上的挂虑；希伯来书一章2节和十一章3节使用同一个字，指的却是神创造“诸世界”。

圣经中还有“自古”与“永远”的说法。“自古”即自过去的世代，“永远”指“未来的世代”。不过，是否表示“永恒”的过去或将来，尚须根据上下文来确定。

圣经也述及男女的年岁。年长的特别有智慧（伯十二12），但这并非必然（传四12）。但圣经仍强调应尊敬老人（利十九32），并说“白发是荣耀的冠冕”（箴十六31）。然而，年迈必智衰体弱（传十二1-6）。诗篇九十篇10节指出，人平均的寿命是70岁，强壮的可至80岁，但只有更多的“劳苦”与“愁烦”。

参“永远/永恒”2148：“神国/天国”1302：“主再来”2354：“启示文学”1179。

示丢耳

Shedeur
shì diū ěr

以利藉的父亲。摩西数点能当兵上阵的勇丁数目（民一5，二10，十18）和行奉献坛的礼时（民七30-35），以利藉是代表流便支派的。

示法

Sheva
shì fǎ

① 大卫的文士或书记（撒下二十三），在其他经文，则以不同的名字出现。

参“西莱雅#1”1679

② 犹大支派希斯仑家族中迦勒的儿子，是抹比拿和基比亚之祖（代上二49）。

示法提雅

Shephatiah
shì fǎ tí yǎ

① 大卫在希伯仑作王7年期间所生的六个儿子之一。示法提雅的母亲是亚比他，是大卫其中一个妻子（撒下三4；代上三3）。

② 便雅悯支派米书兰的父亲；在以色列被掳后，从巴比伦回归耶路撒冷（代上九8）。

圣经各时期人寿的比较

洪水前时代		族长前时代		王国前时代		王国时代	
人名	年岁	人名	年岁	人名	年岁	人名	年岁
亚当	930	挪亚	950	撒拉	127	罗波安	58
塞特	912	闪	600	亚伯拉罕	175	约沙法	60
以挪士	905	亚法撒	438	以实玛利	137	约兰	40
该南	910	沙拉	433	以撒	180	耶何耶大	130
玛勒列	895	希伯	464	雅各	147	约阿施	47
雅列	962	法勒	239	约瑟	110	亚玛谢	54
以诺	365	拉吴	239	利未	137	乌西雅	68
玛土撒拉	969	西鹿	230	哥辖	133	约坦	41
拉麦	777	拿鹤	148	暗兰	137	亚哈斯	36
		他拉	205	亚伦	123	希西家	54
				摩西	120	玛拿西	67
				约书亚	110	约雅敬	36
				以利	98		

●便雅悯支派的哈律弗人，在洗革拉协助大卫作战的一名勇士（代上十二5）。

●玛迦的儿子，大卫作王时管理西缅支派的首领（代上二十七16）。

●犹太王约沙法（主前872-848）的七个儿子之一，约兰的兄弟。约兰在其父死后成为唯一继位的人（主前853-841；代下二十一2）。

●在被掳后，随同所罗巴伯归回犹太的372名犹太后裔的先祖（拉二4；尼七9）。后来，示法提雅家的81人，在波斯王亚达薛西一世期间（主前464-424），跟随以斯拉归回耶路撒冷（拉八8）。

●以色列被掳后，所罗巴伯归回犹太的一个所罗门仆人家族之首（拉二57；尼七59）。

●法勒斯的后裔，在后被掳时期，居住在耶路撒冷的犹太家族的先祖（尼十一4）。

●玛坦的儿子，在西底家王统治期间（主前597-586）的一个犹太领袖。由于厌烦耶利米有关耶路撒冷遭难的预言，示法提雅（连同基大利、犹甲和巴施户珥）要寻索他的性命。在西底家的允准下，他们把耶利米下到监里，好使他们的计谋得逞（耶三十八1）。

示番

Shepham
shì fān

摩西在迦南立这地为东界，圣经论到该地东北角的哈萨以难及利比拉时，曾提及示番（民三十四10、11）。它的正确位置不详。

示非

Shiphi
shì fēi

细撒的父亲，西缅支派的一个族长（代上四37）。

示孚汛

Shephuphan
shì fú xùn

便雅悯支派比拉的儿子。比拉是便雅悯的长子（代上八5）。

参“书反”1470。

示哈利

Shehariah
shì hā lì

耶罗罕的儿子，被掳后，在耶路撒冷作便雅悯支派的族长（代上八26）。

士基瓦

Sceva
shì jī wǎ

保罗在他第三次宣教旅程到访以弗所时，以弗所的犹太祭司长。士基瓦的7个儿子企图仿效保罗奉耶稣的名驱赶邪灵。他们赶鬼失效，而他们的权柄又不被承认；他们随即受到袭击，并反被他们欲责备的邪灵所伤害（徒十九14）。

示迦尼

Shecaniah
shì jiā nǐ

旧约的一个很普通的名字。

①大卫的后裔，属所罗巴伯家系，被掳归回后，在耶路撒冷生活（代上三21、22）。

②利未人，在大卫统治期间，任24个祭司班次的第十班之首（代上二十四11）。

③哈突的父亲。以色列被巴比伦掠夺后，波斯王亚达薛西一世统治期间（主前464-424），哈突随同以斯拉归回犹太（拉八3）。

④哈悉的儿子，在波斯王亚达薛西一世统治期间，随同以斯拉归回犹太（拉八5）。

⑤以拦的子孙，耶歇的儿子，在以色列人归回犹太后，请求以斯拉吩咐百姓休弃他们的外邦妻子（拉十2）。

⑥示玛雅的父亲。示玛雅是东门的守门人，协助尼希米修造耶路撒冷的一段城墙（尼三29）。

⑦亚捫人多比雅的岳父，亚拉的儿子（尼六18）。

⑧在被掳后，随同所罗巴伯归回犹太的祭司家族首领（尼十二3）。示迦尼可能与尼希米记十二章14节的示巴尼为同一人。

示迦尼雅

Shecaniah

shì jiā ní yǎ

在犹太王希西家统治期间（主前715-686），在可利下服侍的六位祭司之一。示迦尼雅协助把圣殿的供品分发给在各城里供职的祭司（代下三十一15）。

示剑

Shechem

shì jiàn

① 希未人哈抹的儿子。他玷辱了雅各的女儿底拿；后来，底拿的哥哥西缅和利未把示剑和他的父亲，以及城中的一切男子都杀了（创三十四；书二十四32）。

② 基列六个儿子之一，属玛拿西支派，约瑟的后裔，示剑家族的起首（民二十六31；书十七2）。

③ 示米大的四子之一，属玛拿西支派（代上七19）。

④ 在耶路撒冷西部中央的城镇，靠近分别流向约但河和流入地中海的水域；位处耶路撒冷以北40哩，在进入以巴路山和基利心山之要隘处的东面。该古城坐落在东南较低的斜坡或以巴路山的山脊，此亦即其名之含义（肩脊）。从陆路由其后成为以色列首府的歌玛利亚往西北的示剑，全长约8哩。示剑虽然是军事重地——这城控制了所有通往耶路撒冷中央山地的路，但四周并没有天然屏障，故需要庞大的防御建设。

从拜拉泰废丘所看，示剑即现今的纳布卢斯以东一两哩外的地方，邻近雅各井。事实上，很多人认为叙加（约四5）就是示剑。

圣经的参考

示剑首次在圣经出现，是指亚伯兰最初从米所波大米进入迦南后支搭帐棚的地方。在那里，神应许把迦南地赐给他，亚伯兰就在该地筑了他的第一座坛（创十二6、7）。雅各在巴旦亚兰的米所波大米北部旅居20年后，返回示剑，并买了一块地。这时候，该地已是一座设有城门的城

（三十四20、24）。当西缅和利未的妹子底拿遭玷辱后，他们兄弟2人杀了示剑的一切男子作为报复（三十四25）。多年后，族长的家族在希伯仑居住时，约瑟曾往示剑去看他的哥哥们（三十七12-14）。

在争战过后，以色列人分别对基利心山及以巴路山宣读律法上祝福、咒诅的话，都在示剑邻近的地方应验了（书八30-35；参申二十七11-13）。在土地的分配和安排上，示剑成为其中一座逃城（书二十七、二十一21），以及利未人的四十八座城之一（二十一21）。约书亚在这地宣告了他离别的话（二十四1、25），约瑟的骸骨亦是埋葬在示剑，就是昔日雅各用银子买来的那一块土地（二十四32）。

在士师管治的那段动荡不安的日子中，基甸的儿子亚比米勒就是在那里自立为以色列王，最初有百姓的支持。但后来一场叛变，却使该城遭拆毁（士九1-7、23-57）。罗波安就在国家分裂之前，在那里即位（王上十二1），北国第一个王耶罗波安重建该城，并立她为国家的第一个首府（十二25）。

历史和考古学

1903年，德国学者泰勒克首先发现拜拉泰废丘就是古代示剑的遗址。随后，由舒连、华特，以及一些德国科学学会的代表领导下，先后在1913至14年、1926至28年、1932至34年进行发掘。近期，德鲁麦考密哈佛远征队在华特、托姆斯，及坎伯尔的带领下，于1956、57、60、62、64、66、68及69年，在该处进行发掘工作。

从发掘所得，该处最早期居住的地方可追溯至主前四千年代，然而，在主前二千年代的前半期，第一处极具意义的居地才出现，那是亚摩利人或许克所斯人所建立的。许克所斯人以一道大约阔80呎、高20呎的巨大斜坡围墙，环绕该城，在此之上，他们又建筑了一道砖墙。围墙东面的闸门有两个出入口，西北面闸门则有3个出入口。在卫城上，还建了人们所看为是城堡的殿宇，这座建筑物已屡次重建，最终约在主前1550年被埃及人拆毁。

约於一个世纪之后，迦南人重建了一

泰废丘以南。

Howard F. Vos

示剑楼 Shechem, Tower of shì jiàn lóu

示剑的卫城上所建之堡垒，其中的城墙内设有巴力比利土的庙。示剑城位于以法莲支派的境内，邻近基利心山。

示剑的首领逃避亚比米勒的攻袭，以示剑楼作为避难所。他们在巴力比利土庙的卫所中匿藏；然而亚比米勒在卫所之上放火焚烧，以致烧死其中的男女（士九46-49）。

示剑楼的残存之物可在位于拜拉泰废丘的示剑旧址中找到，与今天的耶路撒冷中部的纳布卢斯的东北相距不远。近代的发掘显示，示剑楼是作殿宇和城堡之用。

世界 World shì jiè

新约希腊文常以 *kosmos* 表达“世界”一词。该希腊字的动词意指“整顿次序”或“装饰、布置”。希腊字典为新约中的“世界” *kosmos* 一词，提供了5种解释：

1. 神所创造的宇宙，经精心设计，富有秩序（例：太十三35；约十七24；徒十七24）。

2. 指地球（约十一9），这包括了两个概念：人类居住的地方（约十六21），以

个规模较小的示剑城。一座新的城堡殿宇建在原来的废墟上，阔53呎，厚41呎，长的那边设有一个入口。在露天庭院内，有3个神圣的石柱竖立在祭坛旁；相信那就是亚比米勒约於主前1150年所毁坏的巴力比利土的庙（士九3、4、46），以后尚没有重建该圣地。然而并无任何考古学证据显示她在此之前的300年遭到破坏。这证实了圣经所载的，希伯来人并没有在争战时期夺取该城；那处的居民也在希伯来人之中平安度日。

显然，所罗门重建示剑作为省府。但她在主前十世纪后期遭受重大的破坏，那可能是在主前926年，埃及的示撒侵略耶路撒冷之时所致（王上十四25）。不久，耶罗波安一世在该城加强防御，使她成为以色列国的首府。他或是其继任人，曾在庙宇的废墟上建了一座国家仓库。主前724年，以色列人的示剑地最终落在亚述王撒缛以色列五世手中，仅在撒玛利亚沦陷之前；该城遭弃置约达400年之久。

主前四世纪，亚历山大大帝在该处为他的士兵建造了一座营房，随后撒玛利亚人从撒玛利亚移居那里。他们在基利心山上建筑圣殿。许尔堪在主前128年或107年，最终把示剑拆毁。他击打撒玛利亚人，同时也破坏他们在基利心山和撒玛利亚所建的圣殿。主后72年，罗马皇帝维斯帕先生在拜拉泰废丘以西，建筑了尼亚波利（“新城”，现代的纳布卢斯是讹误）。现代拜拉泰的村庄是在拜拉



示剑

及与天上相对的地方（约十二46）。

3. 世人（太五14；约三16；林前四13）。

4. 全人类今生的生活存留，包括一切的经历、拥有的东西和情感（太十六26；林前七33）。

5. 远离神、背叛神的今世，其本性和恶行在神咒诅之下。“这世界”（约八23，十二25；林前三19）对立於“那将要来的”；“这世界”也对立於“另一个或天上的世界”。管辖这世界的是魔鬼（约十二31，十四30，十六11；林前五10）。“全世界都卧在那恶者手下”（约壹五19）。另一方面，基督徒虽然身在这世界中，且参与世上的活动（约十七11），但他们不属这世界（约十五19，十七16）。信徒对世界来说是死的（加六14；参西三2、3）。基督徒从世人中被分别出来（雅一27）。与世界为友，就是与神为敌（雅四4）。人与世界的关系显示出人与神的关系：“人若爱世界，爱父的心就不在他里面了。”（约壹二15）圣经指出：“凡世界上的事，就像肉体的情欲、眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的。”（约壹二16）这世界和其上的情欲，都要过去；惟独遵行神旨意的，永远常存（约壹二17；参林后四18）。

耶稣在钉十字架前的晚上，有很多教训是论及世界的。世人不能接受真理的圣灵（约十四17）。基督所赐的平安，是世界不能赐的（十四27）。耶稣赐下爱，但这世界只生出恨和逼迫（十五19、20）。世人恨神，也导致他们恨那些跟随基督的人（十五18-21）。耶稣的门徒在世上虽然有苦难，但他们可以放心，因为耶稣已经胜了世界（十六33）。

另一个希腊字 *aiōn* 有时也翻译成“世界”，其重点在於世界的时间性，可用以指永恒（例：罗一25；林后十一31；腓四20），也用以指较短暂的时间，就如“世代”，尤指“现今的世代”。这世代的神是那恶者（林后四4）。这世代的思虑把福音的种子挤住了，妨碍它的生长（太十三22；可四19）。

“今世”一词经常与来世相对（参太十二32；弗一21；来六5）。基督徒不可

效法这世代（罗十二2），却要在今世“自守、公义、敬虔度日”（多二12）。底马离开保罗，因为他贪爱现今的世界（提后四10）；但耶稣应许，说：“我总不撇下你，也不丢弃你”（来十三5），而且常常与跟从他的人“同在，直到世界的末了”（太二十八20）。

“世界”一词在圣经中的重要性已清楚可见，世人远离神，但可以与他复和（林后五17-21）。与神为敌的世人必被定罪（约三18-21），人没有神就没有指望（弗二12）。但耶稣来，为要救贖人，“脱离这罪恶的世代”（加一4），且要释放他们脱离“世俗小学”的管辖（参加四3）。

Carl E. DeVries

参考书目：G. Bornkamm, *Early Christian Experience*, pp. 14-18; W.F. Howard, *Christianity According to St John*, pp. 83-85; E.K. Lee, *The Religious Thought of St John*, pp. 109-127; J.M. Robinson, "World in Modern Theology and in NT Theology" in *Soli Deo Gratia*.

世界末日

End of the World

shì jiè mò rì

参“主的日子”2350：“末世论”1081：“最后审判”2375。

释经学

Hermeneutics

shì jīng xué

解释圣经意义的一门学问。

参“圣经的诠释”1335。

示拉

Shelah

shì lā

犹大的第三子，是迦南妇人书亚所生。示拉生於犹大的小城基悉（创三十八5；代上二3）。示拉是示拉族的始祖（民二十六20）。

示冷

Shillem
shì lěng

拿弗他利的第四子(创四十六24), 显示冷族的先祖(民二十六49); 在历代志上七章13节又称为“沙龙”。

示利比

Sherebiah
shì lì bǐ

●利未支派抹利的一个后裔, 圣经形容示利比是一个通达人, 在被掳后随同他的众子和兄弟共18人, 奉差遣作圣殿的祭司(拉八18; 尼十二8)。在回程途中, 他是十二个祭司长之一, 被派管理为圣殿所献的金银和器皿(拉八24)。

●协助以斯拉把所宣读的律法向百姓讲解的人(尼八7), 也是站於利未人的台上带领百姓哀求神的人(九4、5)。其后, 更在以斯拉的约上签名(十12)。

●带领百姓赞美和称谢神的其中一个利未支派族长(尼十二24)。

学者们对上述所指的, 究竟分别是3个人, 还是同一人, 尚未有一致的意见。

示利米雅

Shelemiah
shì lì mǐ yǎ

●属利未支派的可拉族。大卫作王时, 由掣签拣选出来的守门人, 负责看守圣殿的东门(代上二十六14), 他又名“米施利米雅”(代上九21, 二十六1、2)。

参“米施利米雅”1035。

●●巴尼的两个儿子。以斯拉在被掳归回后重整以色列时, 他们听从以斯拉的劝言休了所娶的外邦妻子(拉十39、41)。

●哈拿尼雅的父亲。在尼希米领导下, 哈拿尼雅修造了耶路撒冷的一段城墙(尼三30)。

●祭司, 也是尼希米立作耶路撒冷圣殿的三个库官之一。他们的职责是为祭司分配什一奉献(尼十三13)。

●古示的儿子, 尼探雅的父亲, 也是犹底的先祖(耶三十六14)。

●亚伯曼的儿子, 连同耶拉篾及西莱

雅, 依从犹大王约雅敬(主前609-598)之命, 捉拿巴录和耶利米(耶三十六26)。

●犹甲的父亲(耶三十七3, 三十八1)。

●哈拿尼亚的儿子, 伊利雅的父亲。伊利雅捉拿耶利米, 指他向迦勒底人投降(耶三十七13)。

示利施

Sheresb
shì lì shī

玛拿西支派玛吉的儿子, 毗利施的兄弟(代上七16)。

示利斯

Shelesh
shì lì sī

希连的儿子, 亚设支派的一个族长(代上七35)。

示利希

Shilhi
shì lì xī

犹大王约沙法的外祖父(王上二十二42; 代下二十三1)。

示路篾

Shelumiel
shì lù miè

西缅人, 苏利沙代的儿子, 是协助摩西在旷野数点以色列人数目的其中一个族长(民一6, 二12, 七36、41, 十19)。他是撰写次经之犹太的先祖(《犹滴传》八1, 在那里他的名字是“撒拉密”, 其父名“撒拉撒大”)。

示罗

Shiloh
shì luó

●城镇名, 有人认为它就是塞伦废丘, 塞伦废丘位於伯特利东北10哩, 示剑东南12哩, 及示剑与耶路撒冷之间的大路以东3哩外, 正如士师记二十一章19节所记述的。此外, 该地的名字至今仍沿用, 且切合圣经对其位置的描述, 发掘结果显示示罗的历史跟圣经的记录很吻合, 因此

可确定其所在地。

并没有任何圣经以前的文献提及示罗。考古证据显示示罗在主前2000年初期（第二中青铜器时期）极其兴盛，是一个防卫的城邑。

该地曾遭废弃，在以色列早期再次定居建立。圣经并没有记载示罗如何落入以色列人的手中。约书亚在那里建立会幕（书十八1），因此在士师时期，示罗成为以色列人敬拜的中心。约书亚在示罗为7个支派拈阄，把地分为7份（十八1至十九51），又在该地为利未人分地为业（二十一1-42）。定居於约但河附近的两个半支派的人，曾为筑坛而起纷争，这事终在示罗平息（二十二9-34）。在献祭之日，有些便雅悯人，欲把示罗的妇女娶为妻（士二十一）。以利加拿和哈拿经常前往示罗的会幕，在那里哈拿向耶和華许愿把她儿子归给主（撒上1-3、9、24）。以利的两个儿子在那里事奉神，但他们的罪甚重，为神所摒弃，因此主向撒母耳显现（撒上二14、三21）。以色列人把约柜从示罗运往战场，约柜落入非利士人手中，这消息传至以利，以利因此暴毙（撒上四1-18）。此后，约柜再没有运返示罗，诗人记载神已“遗弃示罗的帐幕，就是他在人间所搭的帐棚”（诗七十八60）。

据一些学者所理解，约柜并没有归回示罗，似乎曾给非利士人毁坏，并约於主前1050年，送返基列耶琳。四百多年后，耶利米曾预言，耶路撒冷将要跟示罗一样被毁（耶七12-14、二十六6-9）。许多权威学者认为，耶利米所指的是非利士的毁坏，但这说法尚未证实。1926年和1929年发掘工作的初步报告指出，在铁器时代第一期（约主前1050），示罗遭到重大的毁坏，从此以后，该地就没有人居住。然而，经过资料重整，及在1963年额外的发掘工作，显示了上述早期的报告需要重新修订。1963年的发掘指出，铁器时代第一期，示罗并没有遭到大肆破坏，该城直至铁器时代第二期，即分裂王国的时期仍然兴盛。从圣经资料可见，示罗在这段时期继续存在。耶罗波安（主前930-909）的妻子前往示罗，询问她儿子得病的结果（王上十四2、4）；她询问曾预言耶罗波

安王权的“示罗人”亚希雅（王上十一29，十二15，十五29；代下九29，十15）。主前722年，北国沦陷，相信示罗必遭受破坏。在铁器时代第三期陶器遗物突然短缺，暗示约在主前600年该地普遍无人居住。主前586年，圣殿被毁后，从示罗来的人在耶路撒冷献祭（耶四十一5）。以色列被掳归回后，示罗人亦在首批回归者之中（代上九5）。

发掘人员期望在示罗的山上找到任何久远的殿宇或圣殿遗迹，但未能如愿；然而，在罗马时期的重建，山城曾开辟至谷底。会幕或许设在城外，正如在献祭之日，设在葡萄园的四围（士二十一）。像会幕一般可以随意搬移的圣物柜，是不容易留下任何痕迹的。

大约在主前300年，示罗再次有人定居，在罗马时期仍一直兴盛。优西比乌、耶柔米及他勒目的文献均曾提及示罗。回教入侵以后，示罗地大大失去其重要性。

创世记四十九章10节把这希伯来词语翻译为带有弥赛亚意思的名字：“圭必不离犹大，杖必不离他两脚之间，直等到细罗来到，万民都必归顺。”

对于这节经文的解释，大多数不带有弥赛亚的意义，认为细罗一词是示罗城的名字，该城在士师时期十分著名。他们该节的末句，宜译作“直等他来到示罗”。以上的说法得不到认同，是基於历史理由：直至王国时期，犹大才成为闻名的城。那时示罗已不再是重要的中心。在创世记四十九章8至12节记述的犹太的历史中，示罗并没有扮演什么特别的角色。

这节经文的弥赛亚式解释，是与大卫的王权和耶稣基督有关连的。自宗教改革以后，基督徒大致认为该字是带有弥赛亚意思的专有名词，正如和合本所反映的。这样的说法令人存疑：示罗最先在他勒目的虚构部分出现（“公会”，98b）。有一群学生议论他们众老师的优越，每一组均尝试把他们老师的名字与弥赛亚的某些称谓或层面扯上关系。其中示拉拉比所教导的一群学生，采用创世记四十九章10节“细罗”一字，跟他们老师的名字与弥赛亚联系起来。他勒目的内容在1,000年后引起基督徒学者的注意时，“细罗”一字

在1539年的大圣经译本以弥赛亚的名称出现。数世纪后，基督徒译本都追随这传统说法。另一个反对将“细罗”作为弥赛亚名称，所持的理由，是圣经其他部分并没有把这名称加以阐述。

路德和加尔文认为这字是源自他们译作“儿子”的一个希伯来字。这样的解释委实牵强附会，有关的字并不等同於“细罗”一字，其确实的意思是“胚胎”。

有些人把这字跟意为“安闲、平静”的希伯来词连合起来，译作“赐平安者”。反对这说法的基本理由，也在於圣经内有关盼望弥赛亚来临的信息之中，并没有进一步记述这名字。

有些圣经学者和译本将该字一分为二，将它译作“在称颂来到他时”或“直等到称颂临到他”。现代英文译本和新英语译本也以这论说为依归。其他人认为“细罗”这希伯来字，相等於同语族语言意为“统治者、君主”的词语，翻译为“直等到他的统治者来到”。

古旧的译本（七十士译本、别西大译本他尔根）把“细罗”一字解作“那归属他的人”。从以西结书二十一章27节可看到，这个译法是较贴切的。以西结似乎是借创世记四十九章10节而说，并将该句经文解成“直等到那应得的人来到”。依循这个解释的圣经学者和译本，也常把“赐律法者”的译名理解为“赐律法者的杖”。所以全节经文就是：“圭必不离开犹大，赐律法者的杖必不离开他两脚之间，直等到他们所属的来到”。耶路撒冷圣经及新国际译本也采纳这见解。

上述种种说法，以及对创世记四十九章10节“细罗”一字的其它解释，均存有不少问题。该词的准确意思仍是含糊不清，在尚未确实之际，可把第9节的上下文，跟新约的弥赛亚作对照（启五5）。

●被掳巴比伦后，回归耶路撒冷的一个家族的先祖（代上九5；尼十一5作“示罗尼”）。

示罗米

Shelomi

shì luó mǐ

亚希忽的父亲。约但河西以色列的

10个支派分配迦南地时，亚希忽是亚设支派的首领（民三十四27）。

示罗密

Shelomith, Shelomoth

shì luó mǐ

①但支派底伯利的女儿，其子因赛读主名而被石头打死（利二十四11）。

②米书兰和哈拿尼雅的妹子，他们都是大卫的后裔（代上三19）。

③利未支派革顺的子孙，示每的儿子，在大卫统治期间在圣殿中服侍（代上二十三9）。

④利未人，在大卫统治期间，是以斯哈家族的祭司（代上二十三18，二十四22作“示罗摩”）。

⑤细基利的儿子，在大卫统治期间掌管国家府库（代上二十六25-28）。

⑥罗波安和玛迦的儿子（代下十一20）。

⑦以斯拉的同伴之一（拉八10）。

示罗摩

Shelomoth

shì luó mó

历代志上二十四章22节中，示罗密的别名。

参“示罗密#4”1453。

示罗尼

Shiloni

shì luó ní

载於尼希米记十一章5节，示罗之别名。

参“示罗#2”1451。

示玛

Shema, Shemaah

shì mǎ

①犹太人，希伯仑的儿子，迦勒的后裔（代上二43、44）。

②流便人，约珥的儿子（代上五#）。

他可能与历代志上五章4节的示玛雅或示每同属一人。

③便雅悯人，是亚雅仑的一个家族首领，协助击败迦特的居民（代上八13）。

在代上八21中称为“示每”）。

④利未人，曾向百姓讲解以斯拉所读的律法（尼八4）。

⑤亚希以谢和约阿施的父亲，他们是在洗革拉加入大卫作战行列的两个弓箭手（代上十二3）。

⑥犹大得为业之地的南端，近以东交界所坐落的二十九座城邑之一。约书亚记十五章26节曾提及示玛，名列於亚曼城及摩拉大城之间。在约书亚记十九章2节，示巴是在犹大地业南部西编支派所得的十三座城邑之一，名列在别是巴及摩拉大等城镇之中，或许后期抄写的人把示玛错写为示巴。她的位置不详。

示马

Shema, The
shì mǎ

由“以色列啊，你要听！耶和华——我们神是独一的主”而来的宣告（申六1）。“示马”从这节经文的第一个希伯来字 *sh'ma*（“听”）引伸而来。申命记六章4至9节构成了这个完整的基础圣经真理。虽然第4节的多个译本在文法上无误，在马可福音十二章29节中主所说的话，却与上述的经文最为接近。虔诚的犹太人每天背诵示马3次，成为他们敬虔生活的一部分；在会堂举行安息日崇拜，必不会缺少宣读示马。

在示马中同时可找到基础的教义真理及当行的责任。这教导带有紧迫之意：*sh'ma*一字要求听者全心全意回应这重要的真理启示与要求。

关于神的本体的教导，“一体”一词指明是一个合而为一之物，多於是一个全然单一之物。虽然著名的中世纪犹太神学家迈摩尼得斯，强调神是一个绝对单数，旧约却没有用这个字来界定神的本质。“一体”的复合单数用字，首先出现在创世记二章24节，在那里一个男人和一个女人虽然是独立的个体，在婚姻中却被视为一体。我们可理解到，耶稣随意引用申命记六章4节，并没有违反他自己神性的真理。基督徒必须认识到三位一体的教义，丝毫没有与示马强烈的独一神论相互冲突。

虽然示马指出神本身是合一的，它的基本要点却肯定耶和华的绝对独一性：简单来说，就是除祂以外没有别的神。耶稣也为此重申：“神是一位……除了祂以外，再没有别的神”（可十二32）。旧约提到虚假的偶像“确实的无有”。以色列人从埃及被拯救出来，使他们能亲身经历没有异教的神可与耶和華比拟；简言之，众神之中没有神能像耶和華（出十五11）。

在这情形下，人有责任尽心、尽性和尽力去爱独一的神（申六5）。摩西清楚指明，承认别的神，既是罪大恶极，叛逆神，也违反了独一救贖的约（申四23、24，十七2-5）。

虽然圣经的全部信息是以示马为依归（参可十二29、30），圣经无疑指出人没有能力以他应行之道去爱神。由於人的堕落，本身的罪性，人的心坏到极处（耶十七9）。因此神的儿子为了堕落的人而顺服示马的要求，是全然适切和必需的。律法所要求对神完全的爱，可在毫无罪恶过犯的弥赛亚对父所行的，完美地表现出来。

耶稣既为世人的缘故完成了神的要求，就吩咐祂的门徒以有生命力和有意义的方式遵行示马。摩西曾写到，神为祂百姓的心除掉污秽时，他们就能够尽心爱祂（申三十6）。在新的约和灵性更新的供应下，内心的转变会使示马成为信徒的喜乐，而不是重担。

参“申命记”1268。

示玛利雅

Shemariah
shì mǎ lì yǎ

① 属便雅悯支派的勇士，在大卫於洗革拉与扫罗王争斗时帮助他。示玛利雅是大卫得力的弓箭手及投石器的人（代上十二5）。

② 罗波安的儿子（代下十一19）。

③ 哈琳的子孙，顺从以斯拉的劝告，在被掳归回后休了他的外邦妻子（拉十32）。

④ 巴尼的子孙，顺从以斯拉的劝告，休了他的外邦妻子（拉十41）。

示玛雅

Shemaiah

shì mǎ yǎ

① 犹大王罗波安统治期间（主前930-913）的先知。他曾警告王，不可与耶罗波安及以色列的10个支派争战（王上十二22；代下十一2）。5年后，他向悔悟的罗波安及犹太百姓说出安慰的话（代下十二5-7）。示玛雅将罗波安的一生都写在史记上，但自此便遗失了（代上十二15）。

② 示迦尼的儿子，6个儿子的父亲，大卫的后裔，属罗波安的家系（代上三22）。

③ 西缅支派申利的父亲和耶户的先祖（代上四37）。

④ 流便支派约珥的儿子（代上五4）。

⑤ 被掳后归回耶路撒冷的利未人，是米拉利的子孙，哈述的儿子（代上九14）。他在尼希米时代，成为建造圣殿的首领（尼十一15）。

⑥ 迦拉的儿子，俄巴底的父亲，在被掳巴比伦后归回耶路撒冷的利未人（代上九16）；在尼希米记十一章17节又称他为“沙母亚”。

⑦ 利未人，是他父亲以利撒反家族的族长。示玛雅按着大卫的召聚，协助约柜从俄别以东的家，抬往耶路撒冷（代上十五8-11）。

⑧ 拿坦业的儿子。大卫作以色列王时（主前1000-961），记录24班祭司的人（代上二十四6）。

⑨ 俄别以东8个儿子中的长子，他的几个儿子都是大能的壮士，在大卫统治期间看守圣殿南门及库房（代上二十六4-7）。

⑩ 犹大王约沙法（主前872-848）差遣往犹太各城教训百姓的其中一个利未人（代下十七8）。

⑪ 耶杜顿的子孙，乌薛的兄弟。犹大王希西家（主前715-686）拣选，负责洁净耶和圣殿的利未人之一（代下二十九14）。

⑫ 利未人；在希西家王期间，曾协助可利分配供物给住在犹太各祭司城里的祭司（代下三十一15）。

⑬ 利未人的族长之一，在约西亚统治

期间（主前640-609），曾慷慨献出牲畜给利未人作逾越节的祭物（代下三十五9）。

⑭ 亚多尼干的子孙，在被掳后，于波斯王亚达薛西时期（主前464-424），随同以斯拉归回犹太（拉八13）。

⑮ 犹太首领之一。以斯拉差遣他往迦西斐雅易多那里，在巴比伦归回耶路撒冷的犹太人中间召集利未人及圣殿仆役（拉八16）。

⑯ 祭司，哈琳的五个子孙之一，在被掳归回后，听从以斯拉的劝言，休了他的外邦妻子（拉十21）。

⑰ 另一个哈琳的儿子，听从以斯拉的劝言，休了他的外邦妻子（拉十31）。

⑱ 示迦尼的儿子，东门的守门人；在尼希米领导下，修造了耶路撒冷的一段城墙（尼三29）。

⑲ 第来雅的儿子，是受多比雅和参巴拉贿买的假先知，曾恐吓及阻碍尼希米重建耶路撒冷的城墙（尼六10）。

⑳ 在以斯拉的约上签名的祭司之一（尼十8）。

㉑ 在被掳后随同所罗巴伯及耶书亚归回犹太的祭司领袖之一（尼十二6），他下一代的家族是由约拿单为首（尼十二18）。

㉒ 在被掳后归回后，参与耶路撒冷城墙落成典礼的犹太首领之一（尼十二34）。

㉓ 玛他尼的儿子，撒迦利亚的祖父，也是亚萨的后裔。在耶路撒冷城墙的落成典礼中，撒迦利亚是负责吹号的祭司之一（尼十二35）。

㉔、㉕ 耶路撒冷城墙的落成典礼中，参与奏乐的两个祭司（尼十二36、42）。

㉖ 来自基列耶琳的先知乌利亚之父。正如他那时代的先知耶利米，乌利亚在犹大约雅敬王统治期间（主前609-598）说预言，攻击耶路撒冷及犹太，王听到乌利亚的话后不悦，最终把他杀死（耶二十六20）。

㉗ 尼希兰人，亦是曾遭尼布甲尼撒掳到巴比伦的犹太人，在那里他攻击耶利米。他写信给在耶路撒冷的祭司，批评耶利米预言犹太被掳的事必不长久。耶利米揭发示玛雅是假先知，预言他和他的后裔

必无一人存活，能看见耶路撒冷归回（耶二十九24-32）。

⑫第莱雅的父亲，约雅敬王期间的一个犹太首领（耶三十六12）。

示每 Shimei shì měi

①利未支派革顺的儿子，立尼的兄弟（出六17；民三18；代上六17）。他有4个儿子，也是示每族的先祖（民三21；代上二十三7、10）。

②便雅悯人，扫罗族基拉的儿子。大卫王从耶路撒冷往玛哈念途中，於巴户琳的村落遇见示每。在此，示每愤然击打他，并因着扫罗族的败坏而咒骂他（撒下十六5-13）。后来，示每为他的可耻行为后悔，恳求大卫饶恕，最终蒙王的宽恕（十九16-23）。大卫死后，所罗门王吩咐示每定居在耶路撒冷，无论如何不可离开该城。其后，示每违反了命令而被杀（王上二8、36-44）。

③大卫宫内的臣仆，他不支持亚多尼雅企图自立为王（王上一8）。

④便雅悯人，以拉的儿子，所罗门的官吏，负责管理王家的事务（王上四18）；可能与上述#3同属一人。

⑤犹太人，毗大雅的儿子，所罗巴伯的兄弟，所罗门的子孙，大卫的后裔（代上三19）。

⑥西缅人，撒刻的儿子；他有16个儿子和6个女儿（代上四26、27）。

⑦流便人，歌革的儿子，米迦的父亲（代上五4、5）。

⑧立尼的儿子，乌撒的父亲，利未支派米拉利的子孙（代上六29）。

⑨利未支派革顺的子孙，雅哈的儿子，薪玛的父亲，亚萨的先祖。在大卫统治期间，在圣所管理歌唱的人（代上六42、43）。

⑩属便雅悯支派，有9个儿子，是其父家的领袖（代上八21）；历代志上八章13节中称之为示玛。

参“示玛#3”1453

⑪利未支派革顺的子孙，属拉但族，有3个儿子（代上二十三9）。

⑫耶杜顿的儿子。大卫统治期间，在圣所的24班次歌唱者中第十班次的领袖（代上二十五3、17）。

⑬拉玛人；大卫王的官员，掌管大卫的葡萄园（代上二十七27）。

⑭希幔的子孙，耶歇的兄弟。在希西家王统治期间（主前715-686），熙王的吩咐，洁净耶和圣殿的其中一个利未人（代下二十九14）。

⑮利未人，歌楠雅的儿子。犹大王希西家立他管理耶路撒冷圣殿捐献之事（代下三十一12、13）。

⑯、⑰、⑱三个同称为示每的人——一个是利未人，一个是哈顺的子孙，另一个是巴尼的儿子，都在被掳归回后，听从以斯拉的劝告，休弃他们的外邦妻子（拉十23、33、38）。

士每拿 Smyrna shì měi nà

启示录提及的七个教会之一（启一11、二8-11）。士每拿即今天的伊兹密尔，位於土耳其。

士每拿在早至主前3000年已有人居住。伊奥利亚族的希腊人被伊奥尼亚人所取代，士每拿和南部的米利都及以弗所在伊奥尼亚人的统治下日趋繁盛。及后，这城被吕西亚人征服，他们的首都设於撒狄。这城后来湮没了接近3个世纪，直至主前334年才由亚历山大大帝在原址的海湾以南把城重建。虽然重建的工作主要由西流基人负责，但士每拿的居民察觉到别迦摩日趋重要，因而与其君王结盟。后来，士每拿人又别具慧眼地转而效忠罗马；在主前195年，建造了一座庙宇，把罗马城奉为神明。罗马为奖励士每拿一早便对日渐强大的罗马势力投诚，这城在罗马的统治下更形富强，堪与别迦摩及繁盛的罗德岛鼎足而立。由於士每拿在陆上和海上都是罗马的盟友，士每拿人便在主后26年建造另一座神庙来供奉罗马的皇帝。这城成为了敬拜该撒的中心，她在一世纪后期大肆逼迫教会。

启示录二章8节称这城为“死过又活的”，可能就是指她在亚历山大和马其顿

人重建之前，曾荒弃达300年之久。古代的作家，包括亚波罗纽和亚拉太，都提及士每拿拥有“生命的冠冕”（第10节），所指的是城后的山峰，象征城好像一座头戴冠冕、脚临海滨的塑像。在启示录成书的日期，初生的教会正面对逼迫。书中提及“撒但一会的人”（第9节）和魔鬼要把他们下在监中（第10节），所反映的可能是在罗马皇帝多米田治下遭受迫害（约主后95）。当时的人若拒绝敬拜罗马皇帝的像，奉之为“神”，是可以被判死罪的。许多基督徒因而被迫在“该撒是主”（以保存生命）或是“基督是主”（面对肉身的死亡）之间作抉择。

参“启示录”1170。

示每族

Shimeite
shì měi zú

● 革顺的儿子示每所建立的利未支派家族（民三21；代上二十三7、10）。

参“示每#1”1456。

● 基士的儿子示每所建立的便雅悯支派家族（亚十二13）。

示门

Shimon
shì mén

一个犹太支派家族的领袖（代上四20）。

示米暗

Shimeah, Shimeam
shì mǐ àn

便雅悯支派米基罗的儿子，耶利的祖父（代上八32，九38）。

示米大

Shemida
shì mǐ dà

示米大族之父（民二十六32），属玛拿西支派（书十七2；代上七19）。

示米拉末

Shemiramoth
shì mǐ là mò

① 当神的约柜从俄别以东的家带往耶路撒冷，照大卫的吩咐在约柜前鼓瑟的其中一个利未人（代上十五18、20），并在亚萨之下，持守岗位，“在耶和华的约柜前事奉”（代上十六4、5）。

② 约沙法打发“往犹太各城去”教训百姓的利未人（代下十七8）。

示米利

Shimrith
shì mǐ lì

摩押妇人。其子就是联同撒拔密谋叛变及杀害犹太王约阿施的臣仆约萨拔（代下二十四26）。在列王纪下十二章21节另称为朔默；示米利是朔默的女性名称。

参“朔默#1”1498。

示米押

Shimeath
shì mǐ yā

犹太王约阿施（主前835-796）之臣仆的母亲（代下二十四26）或父亲（王下十二21），是亚扪人，密谋背叛及杀害约阿施。

示米押人

Shimeathite
shì mǐ yā rén

居住在犹太雅比斯的三个文士家族之一。他们可能是基尼人，以及哈末的后裔（代上二55）。有关他们的历史尚未确实。在扫罗统治以色列期间（主前1020-1000），示米押人可能就是与亚玛力人居住于耶路撒冷南部的其中一个基尼游牧民族。

示米亚

Shimea, Shimeah
shì mǐ yà

① 在历代志上二章13节和十章7节中，耶西的第三子沙玛的别名。

参“沙玛#3”1257。

② 大卫在耶路撒冷统治期间，与拔示

巴所生的儿子（代上三5）。在撒母耳记下五章14节及历代志上十四章4节，他又称为“沙母亚”。

① 乌撒的儿子，哈基雅的父亲，利未的后裔，米拉利的子孙（代上六30）。

② 利未支派革顺的子孙，米迦勒的儿子，比利家的父亲，以及亚萨的祖父。他连同亚萨、希幔及以探奉大卫的差遣，在会幕前领导歌唱的人（代上六39）。

示母利

Shemucl
shì mǔ lì

① 亚米忽的儿子，在以色列约但河西十支派分配迦南地时，作西缅支派的首领（民三十四20）。

② 陀拉的儿子，以萨迦支派的首领（代上七2）。

示拿

Shinar
shì nā

只有圣经提过的巴比伦地方名称。“示拿平原”所包括的区域，大概是由现今的巴格达至波斯湾。在古代世界中，这是苏默（南方）及亚甲（北方）之地，后来成为人所共知的巴比伦（但一2）。这个词并没有在圣经之外的文献出现，故此难以查证其字源。任何由苏默引伸而来的名称，似乎都令人怀疑。闪文 *Sangar* 及亚甲文 *Sanhar* 是平行互通的，因此，据有关推测，示拿应在叙利亚境内。然而，圣经指定的位置是一致而明确的。

以力、亚甲及巴别（巴比伦）这些有名的城镇都全在示拿，成为古实的儿子宁录的王国一部分（创十10）。创世记十一章2节也将示拿与巴别塔相提无论。至於创世记十四章1、9节，我们可读到“示拿王”暗拉非，是与亚伯拉罕争战的东方联盟之一，也是约但河外的居民。该地区也在约书亚记七章21节中出现，就是亚干贪图的那件外衣的所在地。以色列被掳后，示拿作为巴比伦的属地，更为明显了。示拿是尼布甲尼撒安放新器皿的地方（但一2），也是以色列后来得蒙拯救之处（赛十一11；参亚五11）。

参“巴比伦/巴比伦帝国”55。

示拿萨

Shenazzar
shì nā sà

被掳的犹太王耶哥尼雅（约雅斤）的第四子（代上三18）。

示纳

Shinab
shì nà

押玛王，与4个邻近的王联盟，反抗基大老玛王。基大老玛在死海南部的西订谷杀败了这五王（创十四2）。

示尼珥

Senir
shì nǐ ěr

申命记三章9节和雅歌四章8节提到，亚摩利人称黑门山为“示尼珥”（西顿人称之“西连”）。

参“黑门山”575。

士求保罗

Sergius Paulus
shì qiú bǎo luó

居比路的方伯，圣经形容他是一个“通达人”（徒十三7）。保罗和巴拿巴在第一次宣教旅程中，就是在居比路境内土求保罗居住的帕弗传福音。在那里，他们遇到名叫巴耶稣（以吕马）的犹太假先知和术士，这人在方伯面前极力敌挡他们的福音。然而，保罗指摘以吕马，并咒诅他，使他眼瞎。士求保罗看到所发生的事时，“很希奇主的道”，因而信主（徒十三12）。因此，士求保罗成为保罗第一次宣教旅程中所记载首个归信主的人。

扫罗也是在此把名字改作保罗。俄利根及很多在他之后的人，都相信保罗在这方面的改变是为了纪念那个有名的信徒。

示撒

Shishak, Shiza
shì sā

① 埃及法老，吕彼亚众首领中一个显赫家族的后裔，也是埃及第二十二王朝的

创始人。他的埃及名字是示爽。示撒与所罗门、耶罗波安和罗波安是同时代的人。他作王的年日尚未证实，有指是主前940至915年，或主前935至914年。

所罗门统治期间，示撒曾庇护耶罗波安。耶罗波安本是所罗门的臣仆，后来成为他的仇敌。因他背叛了王，为避免追杀，他逃往埃及去（王上十一40）。耶罗波安于所罗门死后建立北国——这事是神因所罗门的罪孽而惩罚他的百姓；示撒愿意庇护叛国逃亡的人，乃是神计划的一部分。

神再次透过示撒进一步成就他的计划。罗波安作犹大王时，他罪孽深重，既拜偶像，又容许婬童在该地行可恶的事（当日他们所行的并不等於现今所理解的同性恋），神使用示撒入侵耶路撒冷，来惩罚他的百姓。这次入侵在罗波安在位第五年发生（王上十四25；参代下十二2-9）。不少犹大城镇遭到掠夺，但当王及众首领自惭悔改时，神就使耶路撒冷免受灭绝（代下十二7）。然而，示撒藉着劫掠圣殿及王宫，并带走所罗门制造的金盾牌，以显示他在耶路撒冷的控制力。虽然圣经只是集中於记载示撒侵略犹大，圣经以外的资料，却指出他也攻入耶罗波安的领土。耶罗波安就是那个从前得示撒庇护的人。



示撒一世之子的金手鐲

在卡纳克（古代的底比斯）的殿宇中发现示撒所立之胜战铭刻，对圣经历史具有重大意义。这铭刻记录了示撒声称他在亚西亚时攻掠的许多城镇。其中有些埃及

文的拼字，就是希伯来语言的名字。文中有二十多个能够确实辨认出来，为圣经所载的地理和历史提供宝贵的印证。对于示撒劫掠耶路撒冷的其他证据，已在米吉多（耶路撒冷的北部中央地区）发现，在那里找到法老所设立的胜战石碑的残块。协助他攻夺亚西亚的有路比人、起源于吕彼亚的苏基人和埃提阿伯人。

示撒的远征，可用以重整某些圣经年代。有些学者主张示撒就是那个将女儿嫁给所罗门的法老（王上三1），但这说法尚未作实，仍然为人争议。

参“所罗门”1522：“以色列史”2077：“耶罗波安”1959：“罗波安”945：“埃及”12。

②流便人，是大卫所挑选之勇士亚希拿的父亲（代上十一42）。

示沙

Shisha

shì shā

在列王纪上四章3节，大卫王的书记西莱雅的别名。

参“西莱雅#1”1679。

示沙克

Sheshach

shì shā kè

在耶利米书二十五章26节和五十一章41节出现，可能是带有“巴别”（巴比伦）意思的用词。

示筛

Sheshai

shì shāi

亚纳族人的子孙。当12个探子窥探迦南地，他身在希伯仑（民十三22）；其后被以色列人击败及驱逐（书十五14；士一10）。

示珊

Sheshan

shì shān

犹太支派的后裔，耶拉篾的子孙，在历代志上二章25至41节可见，其家族的渊源可追溯至以利沙玛，显然以利沙玛是

当代一位作者。在第31节中，示珊的儿子是亚来，但第34节则说示珊没有儿子。可能这里是指两个同名的人，又或亚来是示珊的外孙亚太（第35节）。

士师

Judge
shì shī

参“职业（审判官）”2320。

士师记

Judges, Book of
shì shī jì

旧约的一卷书，以神为着拯救祂的百姓，而兴起的杰出领袖来命名。在希伯来文中，“士师”这个词语亦代表着统治的行动，当中包括了作战。某些学者提出士师可分为两类：具恩赐的拯救者（或较重要的士师）；以及本地仲裁的智者（或较次要的士师）。至於为何某些士师不大受人注意，而另一些士师的丰功伟绩却被详细记述，原因仍不大清楚。

作者

这卷书反映出其资料的最后编纂，是在王国时期的早期。它也许正好用作辩论，将大卫公义的统治，对比扫罗王那世俗的、迦南式的君王观念，而不是以神的律法来统治。作者肯定不是撒母耳，此书乃是倚靠古代的素材所写成。

写作年代

虽然士师成功地让各支派从周遭外敌的入侵中，获得一些喘息的机会，但以色列人仍长时期持续遭受侵扰。学者对士师的时期持有不同的意见。出埃及的日期影响了士师出现的日期。那些为出埃及定了一个较早日期的学者，便将士师的开始放在主前1370至60年间，另一些则建议另一个日期，接近主前十三世纪末。一个相关的问题，是涉及士师的年代表。士师记是否按年代先后次序，记述那段时期，抑或只是将来自迦南和约但河东不同地区，在同一时间“审断”某地区、某支派或数个支派的士师，作一代表性的叙述？

结构

毫无疑问，这卷书的故事带着文学创作的痕迹，故事自成一格。底波拉之歌的诗意非常感人，约坦的寓言是比喻的上佳例子。对故事的细腻描述，亦可以从这卷书的架构中反映出来。书中有两个导言：一个是政治性的（一1至二5），另一个是社会宗教性的（二6至三6）。政治性的导言将士师与征服的故事连在一起，当时各支派正试图占领那地。这成了读者了解这个士师时期的政治和军事问题的准备。社会宗教性的背景解释了为何以色列有那么多患难、为何士师的建制兴起，以及为何主从不应许以色列能够脱离她的敌人，得享长久的安息。这卷书的主体是士师的故事（三7至十六31）。对于较次要的士师（共有6位），是以上升的频率，加插在较重要的士师的事迹中。下面的数据显示出，较次要的士师出现的数目，是按着较重要的士师人数减少而递增：2个重要——1个次要；2个重要——2个次要；1个重要——3个次要；1个重要。总数共有12位，代表以色列十二支派。

将代表着迦南和约但河东的12位士师列出来，目的是要显出在整个被征服的领土上，所有支派都从众多外敌处经历到极大的困苦，这些外敌包括：亚兰人、摩押人、亚扪人、亚玛力人、迦南人和非利士人。以色列几乎所有的疆界，都受到外敌虎视眈眈。书中的附录（十七至二十一章），连同两个导言，便构成这卷书。政治和社会宗教上的问题（一1至三6），是以最后几章的数个故事来提出。根据荣尔斯的看法，给予这卷书正典模式的最后那位编者，蓄意将士师的故事组织成毫无动感。在救赎历史初期阶段所取得的成功，在士师的兴替中，竟停顿下来。虽然耶和在华以多种途径拯救祂的百姓，他们仍回到第一章1节至三章6节所描述的问题中。附录所述的，代表着以色列在士师时期的问题，“那时以色列中没有王”（十七6，十八1，十九1，二十一25）。

写作目的和神学教导

背逆、审判、呼求拯救，和神兴起一位士师，这过程不断循环，反映了申命记

对不服从和审判所提出的警告。这个循环不断重复，支持了那位不知名的叙述者之论点，就是以以色列没有因着神的恩典而改变。这时期在道德、宗教和政治上的无政府状态，并不重要，因为进展迟滞。最后一章显示，尽管以色列发生了内战，各支派仍关心彼此的利益。虽然神的百姓的合一，遭受严峻的挑战，但情况不至於完全无望。这卷书以盼望的语调作结，期望一位能拯救以色列的君王，为各支派带来凝聚力，无论在道德和宗教上，或是政治和社会上，都带领以色列。

故此，这卷书的目的包括：(1)显示在以色列的发展中，这是一个毫无意义的阶段；(2)解释各支派为何没有占领应许给列祖的全部土地；(3)证明神的道路是正确的，祂对屡次背逆的以色列，仍满有恩典和忍耐；(4)展示出一位“牧者”君王的正統，对比於专制的王权；以及(5)解释为免以色列屈服於非利士人，并引致各支派之间的战争，急切需要一种新的动力。

内容提要

政治上的导言(一1至二5)

在约书亚记一至十二章中，约书亚所

率领作战的战事，被描述为迦南人的军队动员对抗以色列。因着耶和华的介入，迦南人的抵抗被粉碎，土地亦被各支派占领(十三至二十一章)。然而，约书亚记十三至二十一章，亦清楚指出每个支派在控制仍有迦南人作小规模抵抗的领土上，尚有困难，这些地方通常都以重兵和坚固的城墙包围(参书十三2-6、13，十五63，十六10，十七12、16、18)。

约书亚记强调了胜利而轻看了问题，但士师记的序言，则坦然提出以色列的问题和失败，来作为整卷书的背景。这卷书所呈现的，正是这些问题和失败，它们逐步引领以色列来到灾难的边缘。

士师时期始於约书亚的离世(士1、28、9)。以色列人继承自约书亚的遗产包括：耶和华的律法(书二十三6，二十四26)、土地、对遵从主的挑战(书二十四14-27)，以及在征服迦南人时，神会同在和帮助的应许(书二十五5、10)。

一、犹大和西緬支派(士1-20)。犹大和迦勒的重要，与约书亚记中犹大的地位相同(书十四6至十五63；参约瑟家，士1-22-29；参书十六，十七)。犹大支派战胜了残暴的亚多尼比色，他统治比色，但其位置不详。犹大支派成功地占领

以色列的士师

士师	旧约经文	新约中提及之处	安享太平和作士师之年期	主要敌人
俄陀斐	士1-13, 三7-11	—	40(士三11)	米所波大米人
以笏	士三12-30	—	80(士三30)	摩押人
喇押	士三31, 五6	—	—	非利士人
底波拉/巴拉	士四至五	来十一32(巴拉)	40(士五31)	迦南人
基甸	士六至八	来十一32	40(士八28)	米甸人
陀拉	士十1-2	—	23(士十2)	—
耶甲	士十3-5	—	22(士十3)	—
耶弗他	士十6至十二7	来十一32	6(士十二2)	亚捫人
以比赞	士十二8-10	—	7(士十二9)	—
以伦	士十二11、12	—	10(士十二11)	—
押顿	士十二13-15	—	8(士十二14)	—
参孙	士十三至十六	来十一32	20(士十六31)	非利士人
以利	撒上一至四, 十四43; 王上二27	—	40(撒十四18)	非利士人
撒母耳	撒上一20, 二18-26, 三至四, 七至十三, 十五至十六, 十九, 二十五1, 二十八, 诗九十九6	徒三24, 十三20; 来十一32	20(撒十七2)	非利士人

了南地的山地和西面的山脚（士一9）。他们甚至攻取了耶路撒冷，或是与耶路撒冷相同的一个偏远区域（一8），但不能在那里保留控制权（一21），直至大卫征服那城（撒下五6-9）为止。犹大支派在约书亚所率领的战争中，已战胜了希伯仑地区的迦南人（书十36）。希伯仑又称为“基列亚巴”（“四城”），是耶路撒冷一个有力的联盟（书十3），即使首次被击败后，仍有能力重新集结军力，向以色列进行新的攻击。正如摩西曾经答应，迦勒获得了希伯仑（一20；参书十五13）。犹大支派赢得了希伯仑后，继而进攻底璧，藉此伸延他在南面山区的控制（一11-15；参书十五14-19）。

基尼人是叶忒罗的后裔，与摩西有姻亲关系（一16），他们在亚拉得附近的南地和棕树城定居，这里所指的地方应该是他玛，而不是耶利哥。

犹大支派由於在何珥玛战胜了迦南人（一17；参民十四45，二十一3；申一44），稳守南面的边境，并在迦萨、亚实基伦和以革伦的胜利中，稳握沿岸平原的控制权。然而，它在沿岸平原的胜利，却受到一支有良好军备的迦南人军队所顽抗（士一18、19）。它占领了犹大的山地和南地，却不能保留对平原的控制。非利士人不久便控制了迦萨、亚实基伦和以革伦，将他们并入他们的5城之列。

二. 便雅悯支派（一21）。耶路撒冷坐落於犹大和便雅悯支派的边境之间。犹大支派取得这个城或近郊地区（一8），可是，却因路遥而不能长久管辖。便雅悯支派的实力又不足以征服耶布斯人。惟有大卫能成功征服他们（撒下五6-9）；并将耶路撒冷并入犹大支派的版图（参书十五63），虽然她原是分给便雅悯支派的（书十八27）。

三. 约瑟：以法莲和玛拿西支派（一22-29）。以法莲支派取得伯特利（22-26节），从列祖的事迹中，可知伯特利是一个重要的敬拜地点（创十二8，十三3、4，二十八19，三十一13，三十五1-15）。可是，玛拿西支派未能取得耶斯列谷（以斯德伦）那些严密防卫的城邑，例如：伯善、他纳、多珥、以伯莲和米吉多（第27节）。

这些城邑控制了贯通东西的交通和由南至北的道路，以及穿过迦密地区和约但河浅滩的重要通道。以法莲支派亦未能完全占领被基色所控制的沿岸平原（第29节）。以法莲和玛拿西两支派都不算十分成功。四. 另外4个支派（一30-36）。士师记略略提及了在迦南的另外4个支派，他们同样只获得部分的成功。西布伦、亚设、拿弗他利和但支派，均无法全面驱逐迦南人，尤以但支派为甚。他们充其量只能在后来使大部分迦南人服苦工（30、33、35节）。

五. 以色列的失败（二1-5）。由於未能征服那地，消灭迦南人和他们的文化，导致与他们通婚和拜偶像（参出二十三33，三十四12-16；民三十三55；申七2、5、16；书二十三7、12）。

對於“耶和华的使者”的身分，没有人能确定。它可能指到主自己，或是一位天使，或是一位先知（参士六8）。他以先知的态度斥责百姓，并且宣布神会藉着以色列和迦南人持续的对抗，施行审判（第3节；参书二十三13）。他们的哀哭和献祭也无补於事（4、5节；参玛二13），在约书亚死后不及一个世代，以色列已受到责备。

神学上的导言（二6至三6）

紧接约书亚的去世，神学上的导言开始出现（书二十四28-31）。约书亚的世代，以忠心作为标记；可是，随着征服所带来的兴奋和神同在的明证过去后（士二10），这种对耶和华的忠心却不能持久。以色列转而事奉迦南人的神祇（巴力和亚斯他录）。巴力是风暴之神，象征雨水和多产，亚斯他录则是他的伙伴。第11和13节指到的巴力及亚斯他录，原文是复数词，象征当地有很多途径来敬拜迦南人的神。宗教上的合一已瓦解。因此，以色列惹主发怒，祂便将他们交给敌人和侵略者手中（12、14节）。正如摩西和约书亚所预先警告的（申二十八25、33；书二十三13、16），以色列无法对付这些敌人。背逆、审判、呼求怜悯和蒙拯救这个循环，便贯穿整卷士师记。纵然先前的世代曾顺服神（士二7、17），百姓却深陷在他们祖先的背逆中。除了为脱离欺压而对士师

服从外，以色列常不服从士师的带领(16-19节)。为了应验约的咒诅，神起誓不让他的百姓安息，却要试验他们(20-23节)和训练他们学习战争(三1-4)，以致他们能学会回应这个真实世界的挑战。

以色列的士师(三7至十六31)

一、俄陀聂(三7-11)。俄陀聂是一个过渡性的人物，将战胜和审判连接起来。他曾参与征服基列西弗，是迦勒的侄儿，也是他的女婿(一13)。他击退从古珊利萨田带领的亚兰人，让那地安享太平达40年之久。

二、以笏(三12-30)。摩押人与亚扪人和亚玛力人结盟，从东面进攻以色列，压迫他们达18年(那是在伊矶伦的领导下，12-14节)。以笏率领使节，将贡物带给伊矶伦，他的王宫大概坐落於耶利哥附近(棕树城，第13节)。惯用左手的以笏，特别适合执行这个使命；他能够在不受嫌疑的方式下，取出两刃的剑来行刺王(15、21节)。以笏的成功，是由於缜密的计划和出其不意的部署。他献上贡物便离去，然后假意要传神谕而截回。王堕入彀局，於是被杀。谋杀的详情(21、22节)，可以制造一点嘲弄感。他在摩押王宫的歌棚(24、25节)，让以色列人有机会将他们的军力齐集约但河浅滩。以笏彻底成功；没有一个摩押人能逃脱(第29节)，以色列亦能安享太平达80年之久(第30节)。

三、珊迦(三31)。珊迦的功业在於对抗沿岸平原的非利士人。他拥有一个不属於以色列人的名字，但他应是土生的以色列人。就像参孙一样，他并非以一般的武器(赶牛的棍子)来攻打非利士人。他的名字在底波拉之歌中亦有提及(五6)。

四、底波拉和巴拉(四)至五31)。书中的叙述，转到由夏琐王耶宾，和夏罗设的西西拉率领的北方迦南人侵略者(四1-3)。被毁的夏琐(书十一13)已经重建，由另一位耶宾(参书十一1)统治该地区。他已重新恢复其军事力量，因为他拥有900辆铁战车。他压迫以色列人达20年(四3)。

神在以色列有一位女先知，在这个

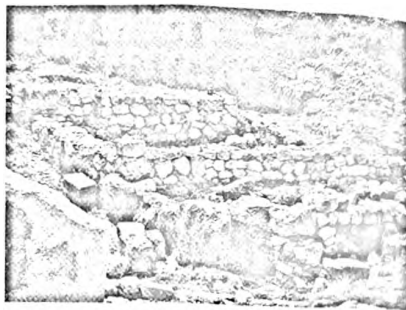
黑暗时期带领他的百姓(四4)。她在以法莲南面近便雅悯支派的一棵棕树下，作出她的判断(四5)。她吩咐巴拉召集被迦南人袭击的拿弗他利和西布伦支派的军队，然后出其不意地在基顺河突袭西西拉(四6、7)。犹疑不决的巴拉於是要求底波拉同去，结果丧失了杀掉迦南大军元帅西西拉的荣誉(四8-10)。主让这次从他泊山进攻的突袭，一举成功，迦南人溃败而逃，无法运用那些陷入耶斯列平原沼泽中的重型战车(五20-22)。迦南人败退，西西拉则被希百之妻雅亿所杀；雅亿是基尼人，不过，她与亚拉得附近的基尼人是分隔开的(四17、18；参一16)。她接待了西西拉，就如她的家庭与迦南人有着友好关系一样(第17节)。然而，她乘他睡着，英勇地用帐棚的橛子将他置诸死地(四18-21，五26、27)。在随后的战役中，以色列人从耶宾手上重获自由，直至他们彻底消灭他的势力(四24)。

底波拉之歌(第五章)以一种诗体，来庆祝战胜了耶宾。这是圣经其中一首最古老的诗歌。它赞颂以色列的神(2、3节)是一位保护他立约的子民，并在祂面前，令众山也震动的君王。祂是西乃山的神(4、5节；参申三十三2；诗六十八7、8；哈三3、4)。虽然那些压迫者曾掠夺以色列，令来往的道路变得不安全，同时，以色列又无法保卫自己(6-8节)，但主兴起底波拉和巴拉率领贵族去争战(9-13节)。他们来自以法莲、便雅悯、西布伦、以萨迦和拿弗他利支派(14、15节上、18节)。然而，约但河东的支派和亚设支派不愿参与(15节下-17节)。这歌继而论到战场，暴雨将战车陷入泥沼中，不能前进(19-23节)。那运用日常生活中的简单方法，令西西拉致命的雅亿，被称颂为“比众妇人多得福气”(24-27节)。她正与西西拉的母亲成一对比；西西拉的母亲被描绘为正以全副精神，徒然地等待西西拉拿着所有战利品回来(28-30节)。耶和華使用简单的东西，使有势力的人变得糊涂。其结语是一篇祷文，祈求神审判以色列的所有敌人(第31节上；参诗六十八1-3)。

五. 基甸 (六1至八35)。以色列安享40年的安息后(五31下), 被米甸人和亚玛力人从东而骚扰(六1-3)。他们在收成时进侵, 破坏了国家的经济(4-6节)。神回应以色列的呼求, 差遣一位先知, 传达类似那耶和华使者的信息(二1-5)。然后, 有一位使者向基甸显现, 叫他带领百姓争战(六11-14)。主藉着一个征兆(17-22节), 来保证与他同在(六16)。基甸知道那来找他的是主, 于是在俄弗拉筑了一座坛, 称为“耶和华沙龙”(就是“耶和华赐平安”的意思, 六24)。他捣毁在俄弗拉向巴力和亚舍拉(和合本作“木偶”)敬拜的地点(六25-28), 并在新的祭坛开始敬拜耶和华(第28节)。即使基甸的父亲向巴力挑战(第31节), 巴力也没有保护他自己的祭坛(六29-32)。结果, 基甸被称为耶路巴力(“让巴力与他争论”, 第32节)。

接着, 基甸从亚设、西布伦和拿弗他利支派召集了为数32,000人的军队(第35节, 参七3下)。为了确知神的同在, 他祈求另一个征兆——羊毛的征兆(六36-40)。我们不可忘记, 在基甸的时代, 神迹极为罕见(第13节), 而他像摩西一样, 需要再次肯定神与他同在。他的信心与日俱增, 神便使他的军队锐减至300人, 来对抗敌人。在原来的军队中, 有22,000人因恐惧而离去(七2、3; 参申二十8)。另外的9,700人虽然勇敢, 也被打发回家(七4-8)。神藉着一名敌军的梦来向基甸保证后(七9-15), 便以奇妙的方法, 使用那300人来蒙蔽米甸人。神让以色列战胜米甸的领袖俄立、西伊伯、西巴和撒慕拿(七16至八21)。基甸明智地避开了与以法莲支派可能发生的军事冲突(八1-3), 追赶敌军深入约但河东, 并且惩罚了没有协助他的疏割和毗努伊勒领袖(八4-9、13-16)。

这次光荣的胜利, 令人对王权这个观念产生兴趣。以色列民希望将基甸的家, 建立为他们的王朝(八22)。基甸拒绝了, 但他错误地用了战争中取得的黄金, 铸造和设立了一个以弗得(八23-27)。以弗得也许是在敬拜的仪式上使用, 很可能作占卜之用(参十七5)。



示剑, 亚比米勒(基甸的儿子)在此自立为王。

基甸的时代又终结了。他是神的工具, 让以色列安享太平40年(第28节)。他有70个儿子, 后来年老而死(30-32节)。虽然他设立以弗得, 引导以色列走迷路, 但神仍厚厚地赐福于他。其后, 以色列又回复敬拜巴力(33-35节)。

基甸的时代之后, 他的儿子亚比米勒试图在示剑自立为王, 延续王朝(九1-6)。在亲友的支持下, 亚比米勒在示剑将他所有兄弟杀尽, 只有约坦能逃脱(九4、5)。亚比米勒被立为王后(第6节), 约坦以寓言的形式, 来向他的兄长提出反对(7-20节), 然后便藏匿起来(第21节)。3年之后, 当示剑的居民造反, 亚比米勒那恶的诡计令自己陷入网罗。他愤怒地攻击示剑, 把她摧毁(22-49节)。但不久, 他在提备斯被一个要逃避他的妇人, 在城楼上抛下一块磨石所伤(50-53节)。他的一个仆人, 在他的要求下, 将他杀死, 以解除他的痛苦(54、55节)。这一连串事件, 展示了暴君可以是何等的坏。神的公义再次获胜(56、57节)。

六. 陀拉(十一2)。陀拉是来自以萨迦支派的一名小士师, 他作以色列的士师达23年之久。

七. 睚珥(十三5)。睚珥是来自基列的一名小士师, 他作以色列的士师达22年之久。

八. 耶弗他(十6至十二7)。扼要地重述拜偶像、仇敌、呼求、短暂的悔改这个息息不断的循环(十6-16), 成为了那弗他事迹的引言。在亚扪人的攻击下, 基列

的长老要求耶弗他帮忙（十17至十一8），耶弗他答应了，但附带一个条件，就是在战争之后，继续成为他们的领袖（十一9、10）。在米斯巴一个严肃的典礼中，他成为他们的“领袖”（第11节）。耶弗他与亚利王开始通信，他在信中根据耶和華将他赐给以色列人，所以他们在历史上拥有他的主权，来为以色列的权利争辩（12-27节）。与其立即发动战争，他期望那“审判人的耶和華”将会平息这个争论（第27节）；可是，亚利王毫不动情（第28节）。当神的灵临到耶弗他，他轻率地许过愿，便带领以色列争战（29-31节）。他大获全胜（32、33节），但他发现自己所许的愿，是将从自己家门出来的第一个人作为祭物，那竟是他的女儿（29-35节），她与同伴哀哭了两个月后，耶弗他便将她献上（36-40节）。令人遗憾的是，他没有想到，其实他可以按着女儿的年龄，用10至30舍客勒银子作为替代（参利二十七4、5）。

以法莲人似乎酷爱战争。他们曾埋怨基甸，幸而基甸成功地化解他们的恐吓（八1-3）。可是，耶弗他攻打他们，因为住在约但河东的以色列人被辱骂为“逃亡的人”（十二1-4）。这次内战中，有42,000以法莲人被杀於约但河的浅滩（5、6节）。此后，耶弗他只统治了6年（第7节）。

九. 以比赞（十二8-10）。以比赞是来自犹大支派的小土师，统治以色列7年。

十. 以伦（十二11、12）。来自西布伦支派的小土师，统治以色列10年。

十一. 押顿（十二13-15）。来自位罝不详的比拉顿的小土师，统治了8年。

十二. 参孙（十三1至十六31）。参孙在救赎历史中的过人之处，在於他神迹性的出生（十三1-24），他作为拿细耳人的奉献（十三7；参民六1-21）、三番四次受主的灵所感动（十三25，十四6、19，十五14）、单手攻击非利士人（在亚实基伦，十四19；在田间，十五1-6；以坦磐的穴内，十五7-17；迦萨，十六1-3、23-30），以及他偶尔对主的倚靠（十五18、19，十六28-30）。然而，他贪爱非利士妇人，造成他个人生命的一个悲剧（十四，十六

章）。在大利拉的引诱下，他被囚於迦萨。他祈求主让他为自己报仇，终於在大衮的庙宇倒塌时死去（十六28-30）。他被埋葬於其父亲在但领土的坟墓里（第31节）。**跋**（十七至二十一章）

以色列那循环的留存方式完全没有进展。平定外敌、安享太平，总是短暂便过去。以色列仍未适合王朝式的王权统治，无人不称由亚比米勒统治的3年，为最差的王权统治。以色列在拜偶像和敬拜耶和華之间，摇摆不定。士师时期并不稳定，其中的特征是相当个人主义和地方主义。然而，神在祂百姓的事务上仍旧掌权。跋言包含两个故事：米迦和但支派的迁移（十七，十八章），以及内战（十九至二十一章）。结尾数章，均是以“那时以色列中没有王，各人任意而行”这两句话连系起来（十七6，十八1，十九1，二十一25）。这组匀称的重复（在每次叙述中出现两次），是要强调其无政府状态之混乱，以及支派之间没有能力团结起来，一同以立约子民的身分去事奉神。

一. 米迦和但族（十七，十八章）。米迦是以法莲人，他设立了一个神堂，让一个来自伯利恒的利未人，以及他自己的儿子担任祭司（第十七章）。但族人由於没有能力保存他们已有的产业，便去到黑门山下建立自己的产业。他们从米迦的神堂取去偶像，带走那利未人，然后在荒废的拉亿城，建立一个名为但的新城，在其中设立敬拜地方（第十八章）。由此，他们便设立了一个敬拜中心，与在示罗的会幕对立（十八31）。

二. 内战（十九至二十一章）。住在基比亚的便雅悯人，强奸了一名利未人的妾，以致她死掉。正如十七和十八章的利未人一样，这妾来自伯利恒（十九1）。於是，那利未人戏剧性地将她的尸体分成12块，分给各支派，导致群起攻伐便雅悯人，因为他们保护那在基比亚的罪犯（十九29至二十19）。在随后的战争中，便雅悯支派大部分人口丧生（二十20-48）。那11个支派，便将在与基列雅比的内战中所获得的400名处女，交给便雅悯人为妻（二十一6-15）。然而，这些女子仍不足够；由於害怕便雅悯支派会灭绝，

各支派又曾起誓不让自己的女儿嫁给便雅悯人，於是，以色列人便构思了一个计划，让便雅悯人可以带走在示罗为庆祝节期而跳舞的处女（16-22节）。便雅悯支派因此得以重建他们的城镇和产业（第23节）。

R. K. Harrison

参“以色列史”2077：“征服迦南”2283：“基甸”631：“耶弗他”1923：“参孙”1273。

参考书目：R.G. Boling, *Judges: B.S. Childs, Introduction to the OT as Scripture*; A.E. Cundall, *Judges*; J.A. Soggin, *Judges: A Commentary*.

示他波斯乃

Shethar-bozenai
shì ta bō sī nǎi

伯拉河以西一个省份的波斯王臣下，与达乃及他的同党，上书波斯的大利乌王，反对所罗巴伯重建圣殿及耶路撒冷城墙（拉五3、6）。大利乌王下令示他波斯乃等人不要阻拦所罗巴伯的工作，他们就随即遵行（六6、13）。示他波斯乃可能与以斯帖记一章14节所载的示达同属一人。

示押

Sheal
shì yā

巴尼的子孙之一，以斯拉劝告他休弃外邦妻子（拉十29）。

示亚利雅

Sheariah
shì yā lì yā

亚悉六子之一，扫罗王之子约拿单的后裔，属便雅悯支派（代上八38，九41）。

收割

Harvest
shou gē

收取成熟的农作物，特别是食用的土产。古时以色列没有单独的收成季节。依照现代的历法，橄榄在9至11月间成熟，麻是3至4月，大麦是4至5月，小麦可在5至6月间收割。无花果和葡萄等果实，则

在夏末，8至9月左右收成。以色列的历法，实际上是环绕着收割的日期而作出的（参士十五1；得一22）。



收割了的农作物，收藏在仓里。

在旧约时期，神命令以色列人一年3次守节，其中一个就是收割节（出二十三16）。如此，他们便不会忘记，他们得以从埃及出来，进入这美地（申八7-10），是神的恩赐。以色列人奉献初熟的果子（利二十三10、11），就是要表示感恩的心，并且承认对神的倚靠。由於收成是恩赐，他们不能自私地享用，倒要留下一些，给有需要的人（利十九9）。

新约中提到的收割，大都是象征的用法。在一个比喻中（太十三24-43），收割代表最后的审判。负责收割的天使，把义人收取，又把恶人摒诸天国之外。在另一处地方，要收割的是没有听过福音的人，收割的“工人”则是传福音的人（太九37、38）。

参“农业”1136：“以色列的节期”。

2062: “葡萄, 葡萄园” 1162。

收割 / 收割的人

Reaper, Reaping

shòu gē / shōu ge de rén

参“农业” 1136: “职业(农夫)”

2320。

手

Hand

shǒu

手, 是希伯来人量度长度的一种方法。4只手指并排, 合一掌(耶五十二21); 3掌是一虎口(出二十八16)。此外, 手又象征力量(申二15; 诗三十一15; 可十四41)。约书亚记八章20节甚至把原文的“手”字翻作“力”(参诗七十六5)。但相反地, 软弱的手也代表优柔寡断和怯懦(赛三十五3)。握手则表示友谊(王下十15)。让人坐在自己的右手, 是恩宠的表现(诗十六11, 七十七10)。清洁的手代表无辜(诗十八20)。买卖成交时, 人要互相击掌(箴六1)。举手有时代表运用暴力(王上十一26), 有时表示代祷(出十七11; 利九22; 赛一15; 赛前二8)。还有起誓时也得用手(创十四22, “起誓”原文作“举手”, 二十四2)。

在一般的惯用语里, 把生命放在手中, 就是冒生命的危险(士十二3, “拚命”原文是“把生命放在掌中”)。拍掌代表欢乐(王下十一12), 松手代表慷慨(申十五11), 以手抱头代表悲哀(撒下十三19), 用手捂口表示谦卑(箴三十32), 以手扶犁是负起责任的意思(路九62)。亲手工作代表人的尊严和责任感(弗四28; 帖前四11), 保罗并不引以为耻(徒二十34; 林前四12)。祭司在执行圣工之前, 必须洗手(出三十一9-21, 四十30-32)。文士和法利赛人把这律法曲解, 以致耶稣故意忽视洗手的仪式(太十五1-20; 路十一38)。彼拉多洗手(太二十七24), 表示他拒绝负起行恶的责任; 实际上没有他的合作, 这恶也作不出来。

以色列人“高举着手”出埃及(出十四8, 和合本作“昂然无惧”), 是因为有神的手帮助。神的手代表祂无敌的大能

(申二15)、审判(徒十三11; 来十31)、默示(结八1, 三十七1, 参看和合本小字)、庇佑(拉七6; 约十28, 29)。此外, 还有藉祈祷而带来的祝福(太十九13-15)。

圣经时常提到按手的重要性。献血祭之前, 按手在祭牲上面, 是献祭者而非祭司的责任。这个行动表示献祭的人把自己的罪, 归到祭牲身上, 又表示他和祭牲认同(利一4)。此外, 按手也是任命职务的仪式。摩西指派约书亚(民二十七12-23), 使徒指派7个门徒协助他们事奉(徒六5, 6), 安提阿教会差派保罗和巴拿巴代表他们作为宣教士(徒十三3), 每一个都经过按手之礼。人受了按手之礼, 就成为按手者的同工, 得到同等的地位(提前四14; 提后一6)。按手和祷告同时进行, 本身也是一种祷告。奥古斯丁说得好: “按手若不是为受按者祈祷, 是什么?”

在主耶稣(可六5; 路四40, 十三11-13)和祂门徒(可十六18; 徒九12, 17, 二十八8)的事工中, 按手和治病常常连在一起。这个举动表示按手的人认同受苦者的忧伤, 又有坚固他信心的功用。神会答允这祷告, 赐他健康。

J. G. S. Thomson

参“按手” 50: “右手” 2170。

守门的

Gatekeeper

shǒu mén de

参“职业(守门者)” 2320。

守望者

Watchman

shǒu wàng zhě

参“职业(守望者)” 2320。

手镯

Bracelet

shǒu zhuó

古代套在手腕或手臂上的装饰品, 有环镯, 也有链镯。

参“服饰” 423。

兽 Beast shòu

圣经中旧约和新约，都曾用兽作象征。该字在旧约有不同含义，圣经中译本则根据不同情况译作“野兽”、“牲畜”、“走兽”、“兽”等。在旧约中，“兽”所指的意义，可包括下列几方面：

1. 泛指任何走兽（创一24；诗三十六6），与鸟、虫、鱼区别（创六7；利十一2；申四17；伯十二7，三十五11；番一3）。

2. 指家畜（出十九13，二十二10；民三13，三十一47；士二十48；箴十二10；耶二十一6；亚八10）。

3. 指野兽，有时指吃人的野兽（创三十七20；出二十三11；申二十八26；撒上下十七44；结十四15）。

4. 但以理书和启示录明显以兽为象征。在但以理书（特别是第七章），野兽象征世界上对神的百姓肆意迫害和榨取的君王。启示录的作者约翰沿用了这个概念及生动的比喻，指向在历史终局，神的百姓遭遇的大迫害。约翰启示录中的“兽”与他较早期书信中的“敌基督”（约壹二18、22，四3；约贰7）和保罗所指的“大罪人”（帖后二3），均如出一辙。许多释经家认为这3种说法是同指一人。

启示录第十三和十七两章，对“兽”有重要的描述。第一只兽出自海中，大概是以“海”来喻指一个遥远的国度。从该兽的种种特征来看，使人想起旧约但以理书所述之那兽。那兽有撒但的力量，要对神的民百般蹂躏。这第一只兽象征一位世界领袖，要在历史将尽之时，极力残害教会一段短时间（启十三5），以42个月为喻。该兽曾受致命伤，但又康复如初（启十三3），它显然是在假冒基督的死而复活。

启示录也记述有第二只兽，释经家多以为它象征一个联合的宗教（启十三11-18）。该兽貌似无辜的羔羊，有行奇迹的能力，欺骗了世界上许多人去崇拜那第一只兽，即所谓敌基督。它有各种超凡的能力，能使第一兽的偶像开口说话。凡拒不崇拜兽像的人，会被拒于贸易体制之外，

甚至被杀。

约翰给教会一个隐秘的数码（666，也有抄本作616，启十三18），告诫众教会务要以此来辨认那只兽的撒但特点。启示录十四章9至11节指出误拜那兽，即敌基督的严重后果，干罪者要承受永恒的苦刑。启示录十四至十六章，以7碗酒象征神的烈怒。将要倾倒在拜兽者和有兽印记的人身上。

约翰于启示录十七章对兽另有详述。那与“大淫妇”一起出现的“朱红色的兽”，就是启示录十三章1至10节所指的那只迫害教会的兽（启十七8）。这只先前的兽伤而复愈（启十三3），就是类似那只“先前有，如今没有”的“朱红色的兽”。约翰深知这些象征的错综复杂，所以再三告诫教会要用智慧的心，认真加以辨明（启十七9）。

约翰似是认为那兽，即敌基督，是喻指一位世界的统治者。他曾一度领导众民，最后却与他们为敌；象征众民的便是那“大淫妇”。那兽要另结盟友，毁灭众民，并发动对羔羊的战争（启十七9-18）。这最后争战的两方面，在启示录第十八、十九两章中均有详述。启示录十八章描述那迫害教会的“世界帝国”，临于毁灭的情景；启示录十九章则描述基督把兽毁灭，基督充满能力和荣耀的来临，被象征为一个率领天军、骑白马的骑士。

基督将除灭那兽和第二只兽（即“假先知”），把它们一并掷入火湖之中（启十九20）。据启示录预言，那兽，即敌基督和以龙象征的撒但双双被捆绑之后，便有基督的千年统治，即千禧年（启二十一6）。

Hovert K. Farrell

参“千禧年”1181；“敌基督”304；“哈米吉多顿”546；“兽的印记”1468；“启示录”1170。

兽的印记 Mark of the Beast shòu de yìn jì

这用语只见于启示录；然而，以西结所用的“记号”一词（结九4-6）是启示录这句话的背景。以西结在异象中，看见

耶路撒冷的居民都因其恶行而被杀，只有那些给神在额上画上记号的人可以幸免。这记号有保护的作用。

启示录的用法与以西结书颇相似。这观念在启示录七章3节已开始（虽然这句神还未出现），那里指出十四万四千事奉神的人在额上都有印记，以保护他们避过神的愤怒。启示录九章4节又再提到这印记，当第五支号筒吹响时，蝗虫不可伤害有神印记的人。

启示录第十三章用了一个特别的用语“兽的印记”。这段经文谈到约翰在异象中看见两个兽。从海中上来的兽（十三10），是象征拥有政治势力，统管地上所有居民的敌基督。从地中上来的兽（十一18节）象征敌基督的助手，是叫地上所有的人敬拜敌基督的宗教领袖。这名假领袖叫所有人都在他们的右手上或额上受一个（敌基督的）印记，或兽名（三12），或兽名的数目（十三16、17）。人要营商或从事买卖以维持生计，就必须要有这兽的印记。或许这印记更重要的功用是把殉道者分别出来。这里的印记与启示录七章1至8节（参启十四1）神仆人的印记成强烈的对比。因此，在这异象的描述中，人类被划分成两群——一群属于基督（神），另一群属于敌基督（撒但）。

启示录十三章18节是对教会的一个挑战：凡有智慧的可以计算兽的数目或印记。经文已经告诉我们两件事：第一，这是属于一个人或指着某一个人的记号；第二，他的数目是“六百六十六”。

学者对这数目已作过十分详细的讨论，但仍未达到一致的意见。许多学者认为这是一世纪的隐秘密码（希伯来文），是指尼禄王。若是指这已初步应验的事情，则作者只是要求基督徒认清尼禄的真实性，知道他有敌基督的特性，千万不要归顺他。也许这兽的数目或印记就是代表归顺了敌基督的一种表现，正如敬拜君王所表达的一样。那么，兽的印记是指这种敬拜的行动，而不是真的在人身上印有一个数字。

敌基督完全应验这预言的时候，信徒必须有智慧，要拒绝效忠于他，无论任何形式，或任何效忠的考验，也不要尝试。

启示录第十四章告诉我们，信徒要有稳固的信心，这是重要的，十四万四千忠於主的人，有基督和神的名在他们的额上，他们得胜了，与羔羊一同站在锡安山上。另一方面，天使警告那些受了兽的印记，又敬拜兽的人，说他们要喝神愤怒的杯（十四9-11）。这里提到圣徒的忍耐，就是指遵守神的诫命和耶稣的真道（第12节）。在启示录十五章2至4节，约翰又看见另一个有关胜过兽之人的异象，与那异象相似，这里描述他们站在神面前，唱着摩西的歌和羔羊的歌，重点在於他们对神的敬拜。

启示录还有3处提到兽的印记。第一个天使倒出第一个愤怒的碗时，灾难就落在有兽印记、拜兽像的人身上（十六2）。另一处提到兽和假先知被毁灭，作者形容那些假先知，是迷惑受兽印记和拜兽像之人的假先知（十九20）。最后一处：在手撒人与基督一同掌权的，是没有拜过兽或受过其印记的人（二十四）。

总括而言，“兽的印记”或“六百六十六”这数字，是启示录用以分辨那些跟随敌基督者的记号。作者警告信徒不要受骗，反要坚忍，忠於羔羊，以期额上写有羔羊的名字。

Hovert K. Farrell

参“敌基督”304：“兽”1468。

受苦的仆人

Suffering Servant

shòu kǔ de pǔ rén

参“耶和华的仆人”1924。

书巴业

Shubael

shū ba yè

① 暗兰的子孙细布业在历代志上二十四20节的别名。

参“细布业#1”1716。

② 希幔的儿子细布业在历代志上二十五20节的别名。

参“细布业#2”1716。

蔬菜Vegetable
shū cài

参“食物和调制方法”1414：“植物(蔬菜)”2292。

书珥Shur
shū ěr

位於西乃半岛、埃及的尼罗河三角洲以东、及南地以西的旷野。在古代，商旅若从埃及往耶路撒冷，必经过这地。耶和华的使者可能就是沿着这条路找到夏甲(创十六7)。亚伯拉罕曾在书珥和加低斯之间住了一段日子(二十一)。书珥亦是以实玛利的后代所属之地(二十五18)。摩西领以色列人过红海后，又带他们在这片干旱不毛之地走了3天(出十五22)。以色列的扫罗王(主前1020-1000)在靠近书珥之地攻击亚玛力人，后来大卫(主前1000-961)也在此地击败基述人、基色人和亚玛力人(撒上二十七8)。民数记三十三章8节所载的伊坦的旷野，就是书珥旷野。

参“西乃/西奈”1700：“旷野飘流”842。

书反Shephupham, Shupham
shū fǎn

便雅悯的第四子，是书反族的祖先(民二十六39)。在便雅悯相关的族谱中(代上七12)，他称为书品，属便雅悯的后裔。

参“书品”1472。

疏弗Suph
shū fū

申命记一章1节提及的地区，藉以说明摩西宣告申命记的地方。圣经对那地的记载是：“在约但河东的旷野，疏弗对面的亚拉巴。”疏弗的正确地点并不能确定，可能是苏法地区(参民二十一14)、约但河的东边，或是指红海东北方的阿卡巴湾一带(参申一1)。

疏割Succoth
shū gē

① 约但河谷中的一个城镇，列於迦南支派所得为业之地内(书十三27)。她位於加乌阿布鲁代达这个肥沃的河谷。此谷在圣经中称为疏割谷(诗六十6，一〇八7)，包括约但河以东勒杰河及雅博之间的约但河谷中心部分。

圣经中最早记载此谷，是在雅各与以扫於毗努伊勒以南相遇之时。此后，雅各到了疏割，在那里建造牲畜的棚舍，并为那地方起名为疏割(创三十三17；疏割就是“棚”的意思)。雅各从疏割经过约但进入迦南地(创三十三18)。

基甸和他的军队追赶米甸人时，疏割人曾拒绝把食物给予他们(士八5-9)，因此基甸在回程时，故意刑罚疏割的长老(士八13-17)。在这段经文提到的社会组织的形式，反映了在基甸时，住在疏割的并非以色列人。

圣经最后一次提及疏割，是在所罗门大兴土木时。圣殿中的金属工具及重要的金属设备，都是在疏割及撒拉但之间，用胶泥铸造而成的(王上七46；代下四17)，疏割也许在王国时期，为埃及的示撒所灭。

此外，另有两段经文也可能提及这地名：描述大卫的军队与亚利人争战时，提到约柜及军队都“住在棚里(疏割)”(撒下十一11)；以及便哈达军队与撒玛利亚人争战时所停留的地方(王上十二12、16)。

一直以来，许多靠近雅博的地方，曾被视为昔日的疏割。耶路撒冷他勒目(Sheviith 38d)把疏割看为是他拉拉，后者(在其他拉比的著作中以“大拉拉”出现)就是现今的代尔阿拉废丘。对这说法仍存有若干保留的发掘人员弗兰肯，也认为代尔阿拉废丘最有可能是疏割。

② 埃及的一个城镇。以色列人出埃及时首经之地(出十二37，十三20；民三十三5、6)，在兰塞及以倘之间。

从埃及的资料，就是亚拿斯大西文集中，提及某处地方，很可能就是圣经所指的疏割。其中记述某个以东的部族带着

他们的羊群，从沙漠到三角洲，在那儿放羊，途中经过一个位于位于Tk w的要塞（亚拿斯大西蒲草卷VI，54）。那里的驻军是由“（射箭手）军队的指挥官”所指挥，该堡垒以每纳他法老之名命名（亚拿斯大西蒲草卷VI，55）。

学者认为疏割(Tk w) 就位於米拉河口的马库他废丘。最近的发掘显示，那儿的主要时期是一个较后期的时代。至於其正确地点，仍是悬疑未决；在语言学上，其希伯来名称与埃及名称的雷同，显示这可能性极高。在新帝国时期，疏割就如邻近的塞勒一样，有证据证明是一个闪族的名称，而不是埃及的名称。

疏割比讷

Succoth-benoth

shū gē bǐ nà

主前722年，以色列亡国后，由亚述人把巴比伦人敬奉的神和神龛，安设在撒玛利亚（王下十七30）。对于疏割比讷的理解，众说纷纭。有些人认为那是指一处用作作淫以取悦巴比伦神的地方，又或是一个小罗说，用来安放女神像。有些人认为那是指玛尔杜克（巴比伦城的守护神）的妻子沙班尼杜，或即是玛尔杜克。

书哈

Shuhah

shū hā

基绿的兄弟，属犹太支派（代上四11）。

书舍

Shuham

shū shā

民数记二十六章42、43节所载，但的子孙户伸及其后裔的别名。

参“户伸#1”586。

书籍制作

Books, Production of

shū jí zhì zuò

参“著作和书籍”2360。

书卷

Scroll

shū juǎn

参“著作和书籍”2360。

书拉密

Shulamite

shū lā mì

雅歌中所罗门之爱人的名字或称谓（歌六13）。她的身分不明。有人认为书拉密是指书念城的一个女人。由於“书念的（Shunammite）在发音上可能与所罗门的希伯来名字相似，故此改为“书拉密”（Shulamite）。书念位於以萨迦地，邻近基利波山（撒下二十八4）。圣经记述那个极其美丽的女子亚比煞就是从书念而来，她被选召入宫中，侍候年老的大卫王（王上一1-4、15，二17-22）。亚比煞或许就是所罗门的雅歌中，备受眷爱的书拉密女子。

参“书念”1471。

舒玛人

Shumathite

shū mǎ rén

犹太支派基列耶琳之祖朔巴的后裔。朔巴是户珥的儿子，迦勒的子孙（代上二52、53）。

书尼

Shuni

shū ní

迦得的7个儿子中，排行第三（创四十六16），是书尼族之祖（民二十六15）。

书念

Shunem

shū niàn

以萨迦支派的村庄（书十九18），是耶斯列谷的军事重地。书念（即现今的苏列姆）离耶斯列北面约3.5公哩，位於摩利山冈外缘上。书念与耶斯列均守卫着由伯珊越过哈律谷向耶斯列谷东行之路。书念所处的这个战略重地，正好说明了外族入侵的城镇中，为什么经常出现书念的名字：杜得模西土三世（主前十五世纪）；亚玛拿信札（主前十五世纪）记述米吉多

之际，也提到书念；十世纪时，埃及的示撒在卡纳克的记录中，也列出书念的重要性。考古学初步的发现，证明从中青铜器时期至伊斯兰时期，已有人在这地居住。

非利士人利用书念，进攻耶斯列地的以色列人（撒上二十八至三十一）。因为书念是出入必经之路，以利沙常常前往该城，甚至在那里住下来（王下四8）。后来，以利沙使一个书念妇人的儿子从死里复生（四32-37）。大卫作王晚期，书念的一位极其貌美的女子，名叫亚比煞，被选召到宫中，侍候年老的王（王上一3、15）。大卫死后，亚比煞在亚多尼雅（大卫的长子）及所罗门之间斗争的故事中出现。所罗门继承王位之际，亚多尼雅求娶亚比煞，但王认为他的兄弟意不在此，乃是企图要夺取他的王位（王上二13-25）。

参“亚比煞”1828；“书拉密”1471。

书品

Shuppim
shū pīn

以珥的儿子，便雅悯的子孙（代上七12、15）。然而，民数记二十六章38、39节中提到便雅悯的儿子是书反。

参“书反”1470。

书聘

Shuppim
shū pīn

利未人，负责守门，与何萨一同看守耶路撒冷西面，靠近沙利基门（代上二十六16）。书聘的名字可能是一个文士在抄写时，错误加上的，因重复了历代志上二十六章15节最后一字，而产生了这个名字。

书珊

Susa
shū shān

非闪族人民及以拦国的首府。书珊（现今的舒什）位于伊朗西南面，波斯湾北部约150哩，以及巴比伦闻名之城的正东面。法国考古学家自1884年已发掘出此城，发现她早在主前4000年已有人居住。她在旧约是重要之地，主要是因她与

古列在主前550年所建立的波斯帝国有关。她与亚马他（以拦的另一重镇城市）、巴比伦，以及波斯波立同是国家首都。虽然书珊在主前十二世纪有过一段黄金时期（第一份汉谟拉比法典就是在书珊城发现的，相信是主前十二世纪所出），但此时期亦是书珊的重要时期。

波斯国书珊的中心，是一座城堡，建在城镇之上，并加设一长方形的看台，四周以巨大的城墙包围。这是帝王之地，王宫就是在此建造；这王宫更是波斯王的冬天天行宫。

当亚达薛西一世在位时（尼一1、11、二1），尼希米在宫中作酒政。在以斯帖记一章2节及二章8节中，年轻的犹太女子以斯帖被召入宫，而见亚哈随鲁王，他显然就是波斯王薛西（主前485-465），以斯帖记大部分的叙述，都是在书珊城发生的（参斯三15，八14、15，九6-18）。

至於以斯拉记四章9节的记载，是在早期的书珊城发生的。亚述王亚述巴尼帕（主前669-633，亚兰文称为Osnappor）把多个民族从所居之地迁徙至大河西一带的地方，书珊迦人（即书珊的居民）便名列其中。

根据但以理书八章2节，但以理就是在书珊城看见异象的。相信但以理并非如字面之意身处书珊，而是在异象中，他的灵被领到那里。根据年日之次序，但以理的异象是在巴比伦统治的末期，亦即波斯入侵之前出现（但八1；参但七1）。此时的书珊，是在玛代的控制之下，而不是巴比伦。但以理书八章27节提及但以理在看见异象后不久，随即办理王的事，显示他是在巴比伦的管治范围内看见异象的，他在异象中被领到玛代，与第20节提及的玛代互相吻合。这些有关书珊的见解，引致现今的穆斯林（回教）传统仍然相信但以理被葬在书珊。

参“波斯”181。

书珊迦人

Susanchite
shū shān jiā rén

以斯拉记四章9节把“书珊的人”译作“书珊迦人”。

参“书珊”1472。

书提拉

Shuthelah
shū tí lā

●以法莲的儿子，比结和他罕的兄弟，以兰和比列的父亲。他是书提拉族之祖，也是嫩的儿子约书亚的先祖（代上七20、27；民二十六35）。

●撒拔的儿子，属以法莲支派（代上七21）。

书雅

Shua
shū yǎ

亚设支派希别的女儿，雅弗勒、朔默和何坦的妹子（代上七32）。

书亚

Bath-shua, Shua, Shuah, Shual, Suah
shū yà

●迦南人，她为犹大生了3个儿子：珥、俄南和示拉（创三十八2、12）。

●亚伯拉罕和基土拉所生的六子之一（创二十五2；代上一32）。他可能是靠近乌斯地的亚拉伯族书亚人的先祖（伯二11）。

●琐法的儿子，亚设支派的一个领袖（代上七36）。

●地名。位于密抹的北部，这地方包括了俄弗拉城镇，或许在便雅悯和以法莲支派的地业之内。扫罗作王期间，在密抹安营的非利士人起来攻掠，其中一队朝书亚地进发（撒上十三17）。

书亚人

Shoa, Shuhite
shū yà rén

●圣经中，与巴比伦人、迦勒底人及其他亚述族人并列的亚述首领及人民，耶和華藉着他们来惩罚犹大（结二十三23）。这个亚述首领及人民的历史背景，难以确知。

●亚拉伯部族，显然是亚伯拉罕和基土拉的儿子书亚的后裔。书亚是靠近乌斯地。约伯的3个朋友，其中一个称为比勒

达的，就是书亚人（伯二11，八1，十八1，二十五1，四十二9）。

赎价

Ransom
shū jià

为赎回或释放奴隶、俘虏、产业或生命，而需付上的代价。耶稣形容祂整个工作是一种服侍，并且要舍命，“作多人的赎价”（太二十28；可十45）。因此，“赎价”跟“救赎”和“救恩”等用语，以及基督在赎罪时所付上的，有密切的关系。

在旧约里

在旧约里，神为约民定下了不同的条例，以致他们付出一定的赎价，便可以把生命或财产“赎回”、“买回”，或“释放”（参利二十五至二十七）。赎价是为了代替所赎回或释放的（人或物件）而付出的代价。

旧约用了3个不同的希伯来字来表达赎价或救赎，通常都指付出某种代价。其中一个希伯来文用词 *Kopher* 意指“掩护物”，用以代替一条人命或一种刑罚。牛若触死别人，牛主可付上赎价，赎回自己的性命（出二十一30）。神要求每一个被数点的以色列人交出半舍客勒银子作赎价，免得数点的时候有灾殃（三十12），这“赎罪银”（三十16）是用以献给耶和華，作会幕的开支。杀人者不可以被赎，任何人逃进了逃城，别人便不可为他收赎价，把他赎出（民三十五31、32）。人不可以付出赎价而得以长生不死（诗四十九7-9）。神曾把以色列人从被掳之地赎出（赛四十三3、4；参箴十三8，二十一18；伯三十三24，三十六18）。这词曾有几处指“赔款”（撒上十二3；摩五12）。

第二类用于“赎价”和“救赎”的希伯来字与 *goel* 有关。*Goel* 的意义为“收回者”或“赎回者”，其字根的意义则是“恢复、修补、释放、拯救”。这词是用于神在家庭法中所定下的条例，其中一个亲属或同族人各种不同的义务（利二十五25-55）。一个同族人有权和有责任付出赎价去赎回一个人被迫出卖的家业（二十五25-34；得四4、6）；赎回因贫穷而

把自己卖给外人或寄居者作奴隶的亲属（利二十五47-55）；及作已故亲属的报血仇者，因而加强了对流人血者的追讨（民三十五19-27；书二十三3-5）。同族人也有义务去娶一位死后没有留下儿女之兄弟的妻子，并为兄弟留后，其名字不致在以色列中被忘记（得三9-13，四1-12）。在一般意义上，*goel*是一个“辩护者”或“买赎者”，一个熟悉的例子是约伯呼求神为他辩护（伯十九25）。在最高的意义上，神是以色列人的亲属和*goel*，曾把他们从埃及的辖制（出六5-7），从巴比伦的放逐，及普遍地从危难中赎出，*goel*在赛四十至四十六出现了13次）。因此，以色列被称为“耶和華救赎的民”（赛三十五10），一直是“无银被赎”的（五十二3）。然而，在这些经文中，代价就以神的权能、祂“伸出来的膀臂”和“审判的工作”（出六6）来代表。

在商业法中，旧约用了第三个希伯来字*pidyon*来表达赎价。由於神在逾越节存留了以色列中所有头生的，所以“一切头生的”都要归给耶和華，头生的雄性，要付上赎价来赎回（出十三12-15，三十四20；利二十，七27；民十八15-17）。后来，整个利未支派都分别出来，代替以色列人的长子。由於长子的数目比利未人多出了273人，所以要为每一个多出来的人付上5舍客勒银子作赎款（民三40-46）。用来赎回一个奴隶的赎价，也是用这词（申十五15，二十四18）；作了主人之妾的婢女，也可以赎身（出二十一8-11；利十九20）。神自己曾把以色列人从埃及为奴之地赎回，以推动这些规条（申十五15，二十四18）。这希伯来用词也应用于神把以色列人从埃及（参申七8，九26，十三5；撒下七23；代上十七21；诗七十八42）和巴比伦的被掳（赛三十五10，五十一11）中释放出来。有时在没有指出是什么特别的处境下，神也作出救赎（何七13；参申二十一8；尼一10；赛一27；耶三十一11）。神也把入从“阴间的权势”（何十三14），从罪过（诗一三〇8）及烦恼（诗二十五22）中赎出。在这些救赎中，往往须要付出某种赎款或代价，如神的“大能”或“强壮的手”等都是必

须的。

在新约里

在新约里，用作赎价的只有一组字，那词基本的意义是“解开”或“释放”，所指的是付出一定的赎价后，便可得到释放、赎回或得以自由，又指救赎、拯救或释放，或指作这些事的人。译作“赎价”的只限于大约8个例子中，其中都清楚提及必须付上某种代价。七十士译本的译者在翻译前述3个希伯来用词时，只在那些清楚指赎价的才用这个希腊字。

出现在新约中，最重要的地方是，耶稣形容祂的死是“作多人的赎价”（太二十28；可十45）。耶稣的话中显出了3个特征：祂的服侍是一种代赎；祂的自我牺牲是所付出的赎价；其赎价之性质是替代性的，“作万人的赎价”（提前二6）。耶稣基督“为我们舍了自己，要赎我们脱离一切罪恶”（多二14）。所付出的赎价是“基督的宝血”，祂是“无瑕疵、无玷污的羔羊”（彼前一19），因而这里把基督的牺牲与直指基督的旧约诸祭连系起来，“山羊和牛犊的血”并不能救人，但基督的血则成就了“永远的救赎”（来九12）。新约又把“能坏的金银等物”与基督救赎的重价作对比（彼前一18；参赛五十二3）。保罗提醒读者他们是用重价买来的，藉以激励他们（林前六20，七23）。“爱”最伟大的表现在於耶稣基督“为我们舍命”；因此“我们也当为弟兄舍命”（约壹三16；参约十14-18，十五13；来十3-18）。在天上，那些被赎的向那位“曾被杀，并用自己的血买赎人归向神”的唱新歌（启五9；参十四3、4）。

有关赎价的各种理论

亚历山太的神学家俄利根（主后约185-254）坚称赎价是付给魔鬼的。俄利根的理论形式是：基督藉着复活逃脱，欺骗了魔鬼。

虽然耶稣基督击败了撒但，把信徒从撒但的辖制中释放了出来，但圣经并没有指出赎价是付给撒但的。神因人的罪而受损，但祂却预备了救赎，显出祂无比的爱（约三16）。神已定了人的罪，又因人类

的过犯而判他死刑。因此，圣经指出赎价确实是由基督交付给天父的。圣经中指出耶稣以生命作赎价，这论点在满足赎罪论中得到回应。

坎特伯雷的安瑟伦於1098年提出了赎罪理论中满足的观点，强调人的罪需要有人来承担以满足神荣耀的要求。后来满足的观念强调神的公义，要求人为律法中公义的要求，及为除去律法的咒诅（死亡）而付上赎价。“我们藉这爱子的血得蒙赦免，过犯得以赦免”（弗一7、14；西一14）保罗强调神的义得到满足，以致祂能公义地称那些相信祂的罪人为义（罗三23-26）。改革派神学极一致地强调赎价与在基督的赎罪里满足神公义的要求之关系。“基督……为我们的罪死了”（林前十五3）这句话，虽然没有“赎价”一词，但其意义已隐含了。有关赎价的词汇，也出现在一些谈及救赎的过程已在信徒的生命中开始了的末世经文中（路二十一28；罗八23；林前一30；弗四30；来十一35）。

Fred H. Klooster

参“赎罪”1475；“救赎，救赎主”787。

赎愆祭

Guilt Offering, Trespass Offering

shú qián jì

参“祭祀”680。

叔娶寡嫂制

Levirate Marriage

shū qū guā sǎo zhì

以色列人的一个习俗。若兄长死了，其弟就要娶他的寡嫂为妻，并且为其兄生养子女。

参“婚姻、婚姻风俗”613。

赎罪

Atonement

shú zuì

使神与人重归于好，重建关系的行动。“赎罪”的英语本意是“归於一”，隐含一个假设，人若要认识神，与祂契合，必须先解决神人之间的隔离或鸿沟。故赎罪一词是表明一种关系，与复和、赦罪等

词的概念有密切的连系。

经义

“赎罪”一词在旧约中出现多次（利十七11；出二十九33）；在新约中只出现1次（罗五11，钦定本）。现代译本一般都把这词更正确地译作“复和”。其实，赎罪的观念在新约中几乎随处可见，也是圣经全书的基本概念之一。

基本概念

人的救恩是出於神的主动，赎罪是神的工作，使罪孽深重的人类可以蒙恩得救。因罪人不可能自发地认识神，也更无能力消除与神的隔阂，神就为人打开“一条又新又活的路”。

因为人有深重的罪孽，所以才有赎罪的必要。整本圣经可以说无处不在述说人类之罪的根深蒂固，先知以赛亚说：“我们都如羊走迷；各人偏行己路”（赛五十三6）；先知耶利米也说：“人心比万物都诡诈，坏到极处，谁能识透呢”（耶十七9）；大卫也痛心疾首地说：“他们都偏离正路，一同变为污秽；并没有行善的，连一个也没有”（诗十四3）；保罗指斥人类因背逆神、崇拜偶像而自取堕落的情况（罗一18-32），他的结语是：“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀。”（罗三23）保罗尚於多处指出人是神的仇敌（罗五10），“与神为仇”（罗八7），“与神隔绝，因着恶行，心里与他为敌”（西一21）。亚当的子孙也如亚当一样，“罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；於是死就临到众人，因为众人都犯了罪”（罗五12）。

人的罪恶神的圣洁面前更显严重；在神的面前不能有罪。以赛亚於圣殿中看见圣洁的神，他因自己的罪而自觉卑贱（赛六1-5）。人罪孽深重，而神圣洁可畏。於是人便对神怀有畏惧之心，但又无力改变自己的状况。人已堕落不能自拔，只有面对神的审判。人在神前无法自证其义，也不配蒙神怜恤。

因此，赎罪之举完全是神的恩惠。圣经的历史说明了赎罪的本意，同时表明了神与人的本性。

旧约

“赎罪”一词的希伯来文有“抹掉”、“擦去”、“遮盖”之意；圣经中则译作“赎罪”、“赦免”、“化解”、“止息”、“除去”、“和好”等。

祭祀及献上祭牲的血，是旧约中最常见的一种赎罪表现。要明白祭祀的观念，就必须知道祭祀是由神提出的，人只是执行这礼仪。我们不要以为是人“凭自己”作一些事情，来求得神的赦免。祭祀是出于神的命令，是神为赦免人的罪所施的恩惠，“我把这血赐给你们，可以在坛上为你们的生命赎罪”（利十七11）。圣经记述亚伯拉罕欣然欲献自己的独生儿子以扫为祭，但神为他预备了祭牲（创二十二9-14）。创世记十五章17至21节记述，是神命亚伯拉罕预备立约用的祭牲。由此可见，祭祀是神为赎世人之罪而施的恩惠，而绝非世人为取悦于神而自为的善行。

在祭祀中，洒血是主要的环节。因为生命是在血中（利十七11），在倒出祭牲的血时，也是献上生命；祭牲必须死亡。圣经有以鲜血来象征生命之处，但在祭祀之事上，鲜血却象征死亡。圣经学者也有力主鲜血在祭祀中也象征生命者，以为流了血人就可以得生命。但是，血中的生命，是内文突出的生命，这肉身也被献上为祭。从新约可见，因基督的复活，祂的生命才可分赐祂的信徒。

旧约提及赎罪之处，并非都与流血有关。例如：以色列会众于赎罪日，取两只公羊为赎罪祭。一只宰以为祭，另一只则要“活着安置在耶和華面前，用以赎罪”（利十六10），於是这只羊便被牵至旷野，承担以色列人的罪。在这日，遗弃或放逐代替了流血，这只羊担负人的罪，也承受了罪人的命运。此外，向会幕捐钱也称作赎罪（出三十16）；还有民数记十六章47节记载，亚伦与摩西为防止瘟疫而把坛火盛在香炉里，上面撒上煎香，带到会众那里，为他们赎罪。不过，上述这几种特殊的记述，不能取代旧约最基本的赎罪方式，那便是以动物为人的替身来洒血赎罪。新约对这一主题有明确的结论：“若不流血，罪就不得赦免了。”（来九22）

旧约的赎罪观念牵涉到“免罪”与

“赦罪”；同时也引起了“挽回”与“和好”的概念。因此，各译本使用不同的字，来表达赎罪多方面的概念。

新约

全部新约极为清楚地显示了耶稣基督的工作，主要是为世人捐躯于十字架上，成全了赎罪。旧约的用语常见于新约，特别是“血”字，如“立约的血”（太二十六28）、“用我血所立的新约”（路二十二20）、“靠着他的血”（弗二13）、“他在十字架上所流的血”（西一20）等。与这意义相等的，是新约常提及的“十字架”和“基督的死”。所谓“新约”就是基督以祂的宝血所立的约，祂一次而永远的代表神为人而来。

基督以身赎罪之举也表现神对人类的大爱；使徒约翰和使徒保罗均清楚说明这方面，如“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们”（约三16）；“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。”（罗五8）赎罪是神向人施予恩惠，绝不是人类可以自求自作的事。人罪本无可赦之由，神的审判也是绝对公义的，但神的本性促使祂施恩于人。由此可见，基督之工的必须成全（可八31等），是出自神的恩惠与慈爱。

新约有很多语汇，用以显示基督赎罪的意义，如说基督的死是“作馨香的供物和祭物，献与神”（弗五2）；如说基督以自己的死成就了一次“永远的赎罪祭”（来十12；参九26，七27）；又如说神设立耶稣作“挽回祭”或“赎罪祭”。

基督的死成全了旧约祭祀象征的一切。

基督之死作为赎罪祭的本质，有清楚说明，如保罗称耶稣为“我们逾越节的羔羊基督”（林前五7）；如彼得说信徒乃之得救，“不是凭着能坏的金银等物，乃是凭着基督的宝血，如同无瑕疵、无玷污的羔羊之血”（彼前一18、19）；又如约翰之呼耶稣为“神的羔羊”（约一29、36）等等，均有献祭的观念在背后。

基督是我们的赎罪祭，祂也是我们的代表，也就是说，祂是代表我们而死的。圣经时有“为我们”（或“为我”）之语，语义虽显浅，但要准确地理解却十分困

难。“为我们”3字可表示为我们的缘故，也可以解作代表我们。有些经文清楚指出，祂是我们的代表，如保罗说：“我们一人既替众人死，众人就都死了。”（林后五14）设若基督是代表我们而死，那么最后一句的结论当为“众人就可不死”。希伯来书又提到耶稣在父面前，作我们的大祭司，这大概就是约翰所说：“在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督。”（约壹二1）

然而，“为我们”一语除“代表”外，更有“代替”之义。“代替”一义在旧约中尤为常见。例如，圣经说：“神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义”（林后五21）；又如，新约有两处提及赎价之事，也是表达代替之义，如：“人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命作多人的赎价”（可十45）；“他舍自己作万人的赎价”（提前二6）；另如加拉太书三章13节说：“基督既为我们受了咒诅”；连大祭司该亚法那非出自本意的预言也说：“独不想一个人替百姓死，免得通国灭亡，就是你们的益处。”（约十一50）

基督本着为世人赎罪所成就的事，仍需要人以信心回应。人类在赎罪之功中也有当行的本分。新约每提及神的恩典，常同时提到人的信（弗二8）。神施恩以后，人必须以信心回应。

“赎罪”的概念在圣经中的表达方式，固然十分丰富（有政治、军事、经济等多方面的用语来表达此义），但尚无一个理论可完全表达这概念。赎罪是整本圣经的信息，即：神在基督里叫世人与自己和好（林后五19）。

Robert W. Lyon 和
Peter Toon

参“挽回祭”1596：“赎罪祭/挽回祭”1477：“祭祀”680：“赎罪日”1478：“救赎，救赎主”787：“赎价”1473：“钉十字架”322：“悔改”595：“回转/归正”594。

参考书目：J. Denney, *The Death of Christ*; R. deVaux, *Studies in OT Sacrifice*; P. T. Forsyth, *The Cruciality of the Cross*; R. S. Franks, *The Atonement*

and *The Work of Christ*; M. Hengel, *The Atonement*; H. D. McDonald, *The Atonement of the Death of Christ*; I. H. Marshall, *The Work of Christ*; G. Smeaton, *The Doctrine of the Atonement, as taught by Apostles and The Doctrine of the Atonement, as taught by the Christ Himself*; R. Wallace, *The Atoning Death of Christ*.

赎罪祭 / 挽回祭

Expiation, Sin Offering
shū zui jì / wǎn huí jì

救赎、洁净或是除罪。有些英文译本以这个词来取代钦定本所采用的“复和”（来二17）或“挽回祭”（罗三25；约壹二2，四10）。某些英文译本亦会用“赎罪祭”一词来翻译某些旧约经文（民三十五33；申三十二43；撒上三14；赛二十七9）。在较近期的圣经译本中，已不再采用这个词汇了。

用“赎罪祭”这个词汇来翻译的希伯来文语群，基本上所指的是对罪的解决，而与它最为共通、相连的，便是救赎的观念。赎罪祭要处理的是罪的污点，因此，这个词与“赦免”、“除罪”、“洁净”或“救赎”等有关。

新约中所有提及赎罪祭的经文，均与基督为人类的罪而牺牲有关。在圣经中，无论赎罪祭或挽回祭，都是神救赎工作的一部分。基督的牺牲一方面挽回（免去）神的愤怒，另一方面亦补赎（遮蔽）人的罪。神的救赎工作是个人化或关系化，同时也是客观的。当圣经的上下文集中於神的愤怒，挽回的意思便明显，当所讨论的焦点是人的罪，那么，救赎便是提供赎罪祭。

要处理赎罪祭和挽回祭两者的关系，最佳的解决方法并非择其一——一两个词均是圣经的正确观念，却是要按照上文下理来明白所着重观念。例如，在罗马书三章25节中，愤怒和罪同时都是上文下理的一部分（参罗一18，二5、8、三5）。因此，“救赎”这个较阔的字词，可以包含上述两个观念，所以值得优先采用（参新国际译本）。

圣经的作者试图公正地处理神救赎工作的每一方面，因此运用不少相关的表达来描述。带有“除去罪恶”这个意思的赎罪祭，强调了救赎的基本层面：“东离西有多远，他叫我们的过犯离我们也有多远！”（诗一〇三12）

参“祭祀”680：“挽回祭”1596：“赎罪”1475：“神的愤怒”1285。

参考书目：C. Brown, ed., *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3, pp.151-60; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*; R.V.G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*.

赎罪日

Atonement, Day of; Yom Kippur
shū zuì rì

“赎罪日”是犹太教历最重大的节日，是在提斯利月第十日（提斯利月相当于公历9月中至10月中）。此日，大祭司进到至圣所，为全以色列民赎罪。赎罪的基本概念是“遮盖”罪恶，目的是要使神与人复和。新约提及“禁食的节期”（徒二十七9），就是指赎罪日；拉比则称为“那日”或“那大日”。

自赎罪日定制以来，经数世纪因袭沿革，又增添了不少繁文缛节，但其核心部分却始终保持不变，一如利未记十六章所记。该日在圣殿中所举行的各种仪式，都在完成一个赎罪祭祀，其步骤大致如下：(1) 大祭司脱去祭司礼服而穿上白色的细麻衣服，这是表示谦卑痛悔之意。(2) 献上公牛犊一只作为他自己及众祭司的赎罪祭。(3) 从祭坛中取火置入香炉，进入至圣所，在火上撒圣香，使圣所充满香烟。(4) 以牲血弹洒於施恩座和约柜之前。(5) 为百姓带来的两只公羊拈阄，杀一羊为全民的赎罪祭，取其血至幔内，弹洒其血如前，同时也为圣所赎罪；继而奉上另一只羊，祭司双手按羊头承认以色列人诸般罪愆；祈祷毕，差专人将该羊牵至旷野遗弃，以此象征众民之罪已归於羊身。(6) 大祭司脱去麻衣，穿上礼服，复献两燔祭：一为自己，二为民众；祭牲的脂油烧在坛上，祭牲

的骨、肉、皮则搬到营外焚烧。

旧约记载赎罪日之处，还有出埃及记三十三章10节、利未记二十三章26至32节（该处且指出全年几个重大节日的日期）、利未记二十五章9至16节（指出犹太历的禧年即从赎罪日开始）及民数记二十九章7至11节。

赎罪日成了犹太教的中心，虽然历经主后70年圣殿被毁及祭祀体制之废除，但守赎罪日的遗俗却绵延不绝，至今仍是犹太教的最重要圣日。摩西五经多次强调，守节者必须“刻苦己心”（利二十三27、29、32）。但言之不详，犹太教徒世代均以为是要求禁食（参诗三十五13；赛五十八3、5、10）。圣经时代，以色列人俱坚信，在赎罪日期间严格奉行神所颁布的仪式，就必能将自己身上的罪恶清洗一净。他们就此便得到神的宽恕和恩惠，这是以色列民与神保持关系，继续作约民的基础。赎罪日被定为圣安息日（利十六31，二十三32），也如安息日一样，不得做任何工作。

有人以为全年既都有祭祀，那么，一年之中专定一赎罪日，又有何必要呢？赎罪日的象征意义是很清楚的，那就是要消除神对所犯之罪的愤怒，也保障神继续与民同在。两只献祭的公羊一宰一逐，也象征全国祭司及圣所之罪已经洗清，整个祭祀体制以赎罪日为最高潮，难怪有人称此日为旧约的“受难日”了。一年当中，每日每周每月的祭祀，均留下罪恶和过犯未曾清洗，故大祭司於平常不能入至圣所献祭祈恕；只有在赎罪日，他获准代表全民，庄严地带着祭牲的血，进到至圣所，在施恩座前洒血赎罪。

赎罪日的定制，是因一年之中的燔祭，未能赎清“隐罪”；这些罪若不清除一尽，则圣所、大地、百姓也俱不清。赎罪日是神设立以清洗一切罪恶的（利十六33）。这一日，全以色列民即可由大祭司为全权代表，走近神的面前认罪洗罪。

在新约，保罗书信和希伯来书关于耶稣钉十字架的记载，都与赎罪日有不可分割的关系。希伯来书九、十章以赎罪日的仪式，象征耶稣完成的赎罪大功。耶稣作为普天下的大祭司，将自己的宝血祭洒於

覆轍地而永远赎清了世人的罪孽，他因此回归天堂，坐在父的身边（来九11、12）。耶稣基督不像以色列人的大祭司，每年需重复赎罪日的仪式，他“用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事”（来九12；参罗三25，五9、10；林前五7；林后五18-21；加三13、14；西一14；多二14；彼前一18、19；约壹二2，四10；启五9）。

Charles L. Feinberg

参“赎罪”1475；“祭祀”680；“以色列的节期”2062。

鼠 / 老鼠 / 鼯鼠 / 仓鼠

Mouse

shǔ / lǎo shǔ / shǐ shǔ / cāng shǔ

细小的啮齿类动物，在律法中被看作不洁（利十一29）。

参“动物（鼠）”329。

属灵恩赐

Spiritual Gifts

shǔ líng en cì

词义

这词句通常译自两个希腊文词汇：“恩赐”（*charismata*）及“属灵”（*pneumatika*）。在圣经的著作中，除了见于彼得前书四章10节外，只在保罗书信中使用；其他的圣经作者当然也有论及像保罗对“属灵恩赐”所下的定义之情况。至於对此题目的特别教导，我们必须首先参考保罗的教训。

这两个词都源自另外两个更通行的词语：“恩典”（*charis*）及“灵”（*pneuma*）。两词都有相似的意义：“恩赐”是“恩典的表达或显现或化身”；“属灵”是“灵的表达或显现或化身”。但在使用的范围上，两者却有分别。

“恩赐”是指神在基督里的拯救（罗五15、16）及永生的恩赐（罗六23）。一般而言，在罗马书十一章29节，它大约是指对以色列一连串的恩典，说明神对以色列的呼召和拣选是不变的。在哥林多后书一章11节，它也许是指神特别的行动，使保罗从死亡的危机中得到拯救。在另一些经文中，它是指透过个人而彰显神的恩

典，就如保罗在罗马书十二章6至8节及哥林多前书十二章8至10节（以及罗一11；林前一7，七7，十二4、9、28、29、30；彼前四10）所提及的说话及行为。在哥林多前书七章7节中，则引起争议。保罗似乎不把婚姻视为“属灵恩赐”，他可能是把单身视为“属灵恩赐”，但“属灵恩赐”更可能是指能够“男不近女”（第1节），即能有一段时间避开性关系，以致专心祷告（第5节）及参与事奉。

“属灵”一词的应用是广阔的。它是一个形容词，用作形容不同的事（及人），如圣灵的显现，或作圣灵的工具，例如：某些说话或行为（罗一11）、律法（罗七14）、以色列人在旷野飘流时的吗哪、从磐石出来的水及那块磐石（林前13、4）、复活的身体（林前十五44、46）、“天上的”各样福气（弗一3）、能明白神的旨意的悟性（西一9）及敬拜的颂歌（弗五19；西三16）。它作为一个复数名词时，可用于个人（“属灵的人”；林前二13、15，十四37；加六1）或事（“属灵的事”、“属灵恩赐”：罗十五27；林前二13，九11，十二1，十四1；以及“天上属灵气的恶魔”：弗六12）。

从这简单的综览，我们可以为“属灵恩赐”下一正确的定义。无论甚么事物、事件或个人，当作为圣灵的工具，或把圣灵彰显或具体化，就是属灵恩赐（*pneumatikon*）。无论什么事件、说话或行动，当具体地表达出恩典，或作为恩典的工具，就是属灵恩赐（*charisma*）。*Pneumatikon*有较广的含义，*charisma*是较专门的词语。此外，*charisma*可能是保罗所用的词语（罗一11，十二6；林前七7，十二4），以代替较含糊的 *pneumatikon*；*pneumatikon* 一词似乎是那些给保罗找麻烦的人所常用的（林前二13至34，十四37，十五44-46）。故此，我们将集中于 *charisma* 这个词。我们没有忽视保罗在某些经文中，给予这词较广的意义，指神直接的作为（罗五15、16，六23，十一29；林后一11），但我们只集中讨论保罗某些经文，更精确地表达透过个人在别人身上的服侍而彰显的特殊恩典，*charisma* 就是指这方面的“属灵恩

赐”。恩赐的表列（罗十二；林前十二；弗四；彼前四）应是讨论的起点，因它们清楚指出保罗把什么包括在属灵恩赐中。为了方便分析，我们把恩赐简单地分为4类：启示、神迹、领导及事奉。

启示的恩赐

知识及智慧

在哥林多前书十二章8节，最先提及的两种恩赐是“智慧的言语”和“知识的言语”。保罗最先提到智慧和知识，可能因为哥林多信徒对此的夸耀，就如一章17节至二章13节、八章及十三章2、8节所提及的。保罗清楚知道，他们对智慧有错误的理解，他们把智慧理解为修辞技巧或口才（一17、19、20，二1、4、5），或是这世界的诡辩之术（一20、22，二5、6、13，三19）。信徒应按神的智慧来生活，这智慧在神的计划中表现出来。神的计划就是透过基督成就救恩，即是透过基督被钉十字架及宣讲被钉十字架的基督（一20-25、30，二6-8）。换句话说，基督徒的智慧建基於认识神救恩的中心是弥赛亚被钉十字架，并从经历这救赎能力而生（二4、5）。为免他的读者把神的智慧看作他们可以拥有及随己意使用的东西，保罗把这属灵恩赐缩窄为“智慧的言语”（十二8）。即是说，这恩赐不是智慧，而是使别人认识及经历神救恩目的的话语（二4-7、13）。

同样，哥林多信徒所宣称的“知识”，可能是指他们对属灵范畴和他们之间关系的洞见，这洞见使他们轻视偶像，并把它们视为对他们的属灵生命毫不相关的东西（八1-6，参十三2）。保罗似乎接受这种对“知识”的洞见（八5），但他警告他的读者，属灵生命的真正指标不是“知识”，而是关心弟兄（7-13节）——“知识是叫人自高自大，惟有爱心能造就人。”（第1节）在其他经文中，保罗对“知识”的理解在很大程度上，似乎跟“智慧”的意思重复，指到对神在基督里的恩典的知识及体验（二12；林后二14；弗一17-23，三19；腓三8；西二3）。保罗处理知识就如智慧一样，他很小心地称这恩赐为“知识的言语”（林前十二8）。当人获得知识，

他当然能宣称“拥有”它（八1、10），但对保罗来说，属灵恩赐是把对神的计划和宇宙的洞见传讲给别人知道。

尽管这两种恩赐是独特的，它们的含义是决定於哥林多前书一、二及八章“智慧的言语”也可以理解为偏向传福音的恩赐，而“知识的言语”则倾向于教导性的恩赐。耶稣及早期使徒们大部分的宣讲和教导，都可以称为属灵恩赐。

说预言（作先知）

保罗清楚明白先知并非只是对当代问题作出批判，而是像古代的先知，被神引导说出要说的话（参耶二十九；摩三，七14）。虽然在哥林多前书十二章8至10节中，它排第六，但作先知（林前十二28，仅次于使徒之后），显然是保罗心中最重要的恩赐（罗十二6；林前十四1；帖前五19、20；参弗二20，四11；彼前四11）。这可能有几方面的理由。

首先，这是“末后的日子”圣灵浇灌的记号（珥二28；徒二16-18）。早期的基督徒普遍尝到作先知的滋味，因此证明神救恩历史的高潮正在进行中。作先知与说方言不同，作先知是对人的理性及心灵说话（林前十四1-33）。换句话说，它向着全人表达神完整的拯救大能，使信徒不把理性与灵性互相对立。因此，它比其他恩赐更能建立教会，讲出安慰及事奉的话，从而服侍教会（3、31节），并带出新的启示（6、26、30节），引导信徒的生命，又或使信徒更确定神的救赎计划，使信徒信心坚固，使未信者悔改（22-25节）。

辨别诸灵

它虽然不算是受灵默示说话的恩赐，但在此也把它包括在内，因保罗有时把它连於说预言（林前十二10，十四29；帖前五20、21）。自称受圣灵感动而说话，并不能证明这些话是从神而来的（林前十二3）。那些接受了圣灵的人，有责任审查这些话的来源及重要性（二12、13，十四29；约壹四1-3）。他们必须试验那些恩赐，警戒恶事，持守美善的（帖前五19-22）。换句话说，这恩赐并非与说预言毫不相干，而是作审查之用。从另一角度说，说预言并非与辨别诸灵无关。说预

圣经中的属灵恩赐

罗十二6-8	林前十二8-10	林前十二28	林前十二29-30	弗四11	彼前四11
说预言	作先知	先知	先知	先知	
执事		教师	教师	牧师——教师	服侍人的
教导					
劝化		治理			
施舍					
治理					
怜悯人					
	智慧的言语				
	知识的言语				
	信心				
	医病	医病	医病		
	行异能	行异能	行异能		
	辨别诸灵				
	说方言	说方言	说方言		
	翻方言		翻方言		
		作使徒	作使徒	作使徒	
		帮助人			
				传福音	

讲道

言是一种服侍群体的恩赐，只有当群体试验并证明它的信息是从神而来，这恩赐才是完全。

说方言及翻方言

这两种恩赐与作先知及辨别诸灵一样，在哥林多前书十二章8至10节，它们是相连的。后者为前者的试验，免得在灵感的忘我境界中滥用了它。从保罗对无节制的狂热及混乱的谴责可见，哥林多教会似乎经历受圣灵感动说方言（林前十二2、3，十四12、23、27、28、33、40）。同样，在使徒行传中也曾暗示这种狂热表现（二4、6、13，十44-46，十九6）。

保罗评定方言并不是狂热的言论，而是安静的、需要约束的恩赐（林前十四28），主要在个人敬拜中使用（第18节）。他似乎认为说方言是一种言语：“方言”一词似乎暗示这点，而“翻方言”应该译作“翻译语言”。无论如何，这语言不单是人们的语言（例：徒二6-11），更是天使的语言（林前十三1），是信徒向神说的（十四2）。保罗指出方言能让人在另一个层面上与神沟通（“灵里祷告”，4-7节；参罗八26、27）。但在聚会中，他却宁愿限制这恩赐，并只在可以翻作本地方言（翻方言），使一同敬拜的会众可以分享个人说方言的好处时，才可使用（林前

十四19、27、28）。

保罗提及其他受圣灵感动说话的形式有：宣讲（林前二4、5；弗六17；帖前一5；参约十六8-11；徒四8，十三9；彼前一12）、教导（罗十二7；林前十四6、26；西三16）、劝勉（罗十二8），“保惠师”或称为“训慰师”（约十四16、26，十五26，十六7）、歌唱（林前十四15、26；弗五18、19；西三16）及祷告（罗八15、16、26、27；林前十一4、5，十四15；弗六18；参犹20）。

医治恩赐及能力

在哥林多前书十二章6节，保罗形容所有属灵恩赐是“神能力的运行”。这恩赐的能力最显而易见的表现，就是医病和行异能。

信心

在哥林多前书十二章8至10节中，第三样提及的恩赐便是信心。一般认为，保罗在此是指称义的信心，就是所有信徒的记号（也是信徒的定义）；但这里更是集中於一些信心的经历，指信徒在一种特殊的信心力量支持下，使他能特别的环境或事情上信靠神（信心能“移山”，十三2）。因此，这是赐给某些人的恩赐（十二9），与医病及行异能相连。在耶稣的

事奉及早期教会中，这恩赐是很多人都经历过的（例：太八10，十五28；可五36-42，九23-27；徒三6-8，十四9-10）。

医治

在哥林多前书十二章8至10节中，第四项是“医病的恩赐”（第9节；参28、30节）。“医治”一词的复数形式暗示保罗并非认为这是一种能力，使医治者可以治好所有疾病。相反地，这恩赐实际是指病得医治。每一次不同的医治都是一次不同的恩赐。保罗再次强调医治者要在每一次施行医治时，信靠神的大能，透过他赐下新的恩典。这样的医病，就是耶稣的事奉及早期教会宣教工作的特征。

行异能

第五项就是“行异能”（林前十二10、28、29）。请再次留意它是复数形式。保罗亲身经历这恩赐，因为行异能是他个人事奉的特征（罗十五18-19；林后十二12；加三5；参来二4）。他对行异能的观点，可能和医病是有分别的；他所想及的，也许是赶鬼，尽管这并非有关经文之上下文重点（参林前二十、21；弗二2）。或者我们认为行异能的范围好比福音书及使徒行传所记载的，包括“大自然”的神迹及审判的神迹（例：可六35-52，十一12至十四20；徒五1、11，十九11-12）。

领导的恩赐

使徒

在属灵恩赐中，首先论及的是使徒（林前十二28；弗四11）。由于这恩赐是复活的主透过圣灵赐下的，极可能在使徒时代开始时，这些被耶稣选定及训练的人，已获得第二次的授权，透过他们的工作，去开展一个新而永久的阶段；早期的阶段，只是一个预备阶段。他们成为教会的基础，仅次于基督（弗二20）。

使徒的责任是宣讲、教导及治理。他们的宣讲，是基于他们与基督的联合，及从祂接受指示，这包括见证祂的复活（徒一22）。信徒也都恒心遵守他们的教导（徒二42），这些教导可能由他们牢记于心的耶稣的教训所组成，并藉圣灵的启示而增多（弗三5）。在治理的范围内，他们发挥不同的功能。广泛而言，他们负责

整个基督徒群体的生活及福利。毫无疑问，他们在纪念主受死的圣餐敬拜上，是居领导地位的。他们负责管理由信徒为有需要的弟兄们收集的捐款（徒四37），直至这工作沉重得不胜负荷，才特别选出一些人负责（徒六1-6）。教会纪律也是他们所负责的（徒五1-11）。当教会增长并扩展，使徒们更要关心和照顾分散的信徒群体（徒八14，九32）。那时候，圣灵的恩赐透过他们临到信徒（徒八15-17）。当主与他们一起，他们运用的超自然能力，如赶鬼及医病，现在仍然保留，并成为他们权柄的记号（徒五12；林后十二12）。他们与长老一起，以民主程序，来带领处理教会所面对具争议性的问题（徒十五6；参六3）。

教导

这显然与作先知的恩赐有关，但要小心分别的，便是教导的恩赐（林前十二28-29；罗十二7）。先知是话语的宣讲者；教师则是解释先知所宣讲的，把它们结合成教义，并使它们应用在教会所生活及见证的处境中。教师应给当地教会提供有系统的教导（提后二2）。在以弗所书四章11节中，保罗把牧师的观念加在教师上，因为若要有效的教导，必先要爱护所教导的对象。同样地，要成为一位有效的牧者，他必须也成为一位教师。

治理或行政

（林前十二28；参罗十二8）

早期教会的组织还未成形，正式的职位仍未设立，也未有正式选立管理教会的职员。因此，这需要某些教会中的成员，接受及运用管理的恩赐，来治理各地信徒的聚会。这恩赐是以言语的提醒及智慧的判断来引导教会的事务。当然，那些有引导及治理教会事务恩赐的人，渐渐就被认为是为有责任治理教会，而且他们的责任是半永久性的。他们成为了教会内被认可的职员，出任基督徒群体那些已清楚界定的行政工作。无论如何，某些基督徒初时是被公认接受了治理的恩赐，因而可自由使用它。除了行政以外，管理公众崇拜的事务，是需要有智慧及洞见的，因此，那些拥有治理恩赐的人，就被要求立例处理这些事。

劝化 (罗十二8)

拥有劝化恩赐的人是要与基督徒先知及教师紧密合作，来使用这恩赐。它们的分别在于前者较个别地去接触人，他如要劝化成功，就需要以爱的说服力、体谅及同情来给予劝化。他的目的，是要使基督徒走向生命的高峰，并向基督作出更深的委身。因此，把劝化恩赐赐下的灵，也会把属灵的说服力及吸引人的气质赐下。

传福音

另一项赐给教会的恩赐，是传福音的能力。提摩太在提摩太后书四章5节中被称为传福音者；在使徒行传二十一章8节中，七位执事之一的腓利，也同样称为传福音者。虽然传福音的责任在理论上是每一个信徒应有的，但圣灵却特别赐给某些人。他们使用这恩赐时，必须知道能力是从神而来，不应单靠热心及熟练的技巧。他们若是如此，就清楚表明圣灵没有与他们同在。传福音的人如同漏斗般，带人信主，而且加入教会，接着，便由运用其他恩赐的人去建立他们。

服侍的恩赐

正如保罗所称，所有属灵恩赐都是“神性能力的行动”（林前十二6），因此，他称恩赐为“服侍的行为”（第5节）。一句说话或一个行动，只有在它显出神的恩典及服侍他人时，才可称为属灵恩赐。有时，保罗在说到这服侍的行为时，没有把它们作出特别的区分（罗十二7；林前十六15；参彼前四11）；但他列出的恩赐中，就有4种服侍的恩赐。

帮助人的恩赐 (林前十二28)

我们可以从使徒行传二十章35节，保罗劝勉以弗所教会的长老要“扶助软弱的人”及纪念主的话：“施比受更为有福”，来了解“帮助”这属灵恩赐是指什么。保罗以自己为例，支持他的劝勉。早期教会似乎实行对信徒中有需要的人给予特别的关心，而那些帮助贫困者的人，被视为圣灵给予他们这服侍的职任。长老的职事很可能是从治理或管理的恩赐开始；同样地，执事的职事是源自帮助人的恩赐。执事是服侍那些有需要的人（徒六1-6）。

服侍 (和合本作“执事”)

在罗马书十二章7节中，服侍被称为一种恩赐。这词在新约有很多种用法，从一般的服侍观念（林后五18，保罗把传道称为和好的服侍）到特别的工作或任务（提前一12）。在此，很难知道保罗的确切意思，或者，这是指任何人在教会中为某个目的而使用的一般恩赐。

施舍

保罗称施舍是一种恩赐（罗十二8）。所有人在服侍中原当分给有需要的人及穷人。但这特别的恩赐使一些人在这些事上作出乐意的奉献。保罗还指出，这恩赐是要在“不吝啬”或“自由”中使用的。

怜悯人的 (罗十二8)

怜悯人的行为，应当在圣灵的引导下，以快乐的心来表达。我们可能会感到奇怪，这高尚的行为何以需要恩赐，但当时的环境为我们提供了解释。在当时，向人提供帮助是会引致危险的。当其他基督徒有需要，而给予他帮助，便表明帮助的人也是基督徒，因而可能受教外人士逼迫。

这恩赐会在个人身上不断显出，就如那些彰显先知恩赐的人，经常被认定是先知（林前十二28，十四29-32；弗二20，三5，四11；参徒十一27、28，十三1、2，十五32，二十一9）；那些显出教师恩赐的人，常被认定是教师（林前十二28；加六6；弗四11；参徒十三1；雅三1）；因此，那些经常显出服侍恩赐的人，很可能被认定是执事（“服侍”，罗十六1；弗六21；腓一1；西一7，四7；帖前三2；提前三8、12，四6）。同样，“监督”（主教）很可能是用来称呼那些经常显出指教及领导恩赐的人（腓一1；提前三2；多一7）。

恩赐的特征

对保罗（为基督教定下属灵恩赐的概念）而言，属灵恩赐是神的灵的作用，具体地把神的恩典，以言语或行为显明出来，透过个人，成为别人的福分。

属灵恩赐的基本含义是神的特别作为，即使透过个人表达出来，也是真实的。这是指任何人都不能期望可以显出这些恩赐，除非他向神开放，并倚靠祂。由此看

来，保罗可以说某人“拥有”某种恩赐（罗十二6；林前七7，十二30），但这可能是一种简单的讲法，即某些人向神的恩典开放，以致这恩典透过他们以特别的方法显露出来。这并不是说恩赐是人可以随意命令的能力，这就如说我们“拥有圣灵”一样（罗八9、23）。可是，在提摩太前书四章14节及提摩太后书一章6节，已离开了这基本的意义。

属灵恩赐是任何能具体表达神的恩典的事件、说话或行动。在这观念中，圣礼可以是“恩典的途径”（虽然新约圣经从不如此称它），就如其他说话及行动一样。在确认这些后，我们便能认识这些恩赐（例：罗十二6-8；林前十二8-10）不是绝对或没有遗漏的，它只是圣灵典型的显现（或只是读者所认识又或是他们需要提醒的项目）。不同的属灵恩赐清单，显示保罗并非要建立一份清楚界定的属灵恩赐目录；他只是选出可以让我们看见神在祂的教会中彰显其恩典的几种活动及言语。

我们可以相信，保罗认为所有基督徒都有恩赐，这一点是很重要的。凡“有”圣灵的，若向圣灵开放及由圣灵引导（罗八9、14），便会藉某种方式显出神的恩典；他也应向圣灵的能力开放，使圣灵的能力可以在圣灵的群体中，透过特殊的言语及行动显露出来。对保罗而言，教会是基督的身体。身体中不同肢体的功用，可以作为属灵恩赐的例子（罗十二4-6；林前十二14-30）。除非个别信徒显出恩赐的功用，否则就不能显出身体中肢体的作用。圣灵的恩赐是基督身体活力的表现。就如身体有许多不同的肢体，但却如一个身体地发挥功用；同样，信徒的个别功用（恩赐），带来教会的合一。这样，属灵的恩赐基本上是赐给群体的，“叫人得益处”（林前十二7）。这就是为何以自私及没有爱的态度去追求恩赐，是错误而白费心机（十三1-3）。属灵的恩赐不是为个人的喜好或好处而使用（或许说方言是例外，这就是为何保罗认为它的价值最低）。人获得恩赐，是因为神选择他，并透过他在别人身上作工。更清楚地讲，人获得恩赐，为要透过他，给整个群体带来祝福。个人的属灵健康及培育，与整个身体的健

康和平安是分不开的（林前十二14-26；弗四16）。

从保罗时代到现在

保罗并没有清楚指出属灵的恩赐会在基督再来前停止。虽然有人看哥林多前书十三章8至10节所教导的是：某些恩赐只属于早期教会，但“完全”应指基督再来时的成熟阶段。事实上，若以恩赐就是透过言语或行动把恩典显出，并传给别人来看，属灵恩赐是从没有缺少的。

但若从较窄的观点来了解属灵恩赐，会把焦点放在先知、方言及医治等较为特殊的表现上；这样，它们的确似乎自三世纪中叶以后，便在教会生活的主流中消失了。对于马可福音（十六17）最后所说的话，殉道者游斯丁、爱任纽及特土良都证实直到他们的时代，这一切都是可以继续经历的；但四世纪的屈梭多模及希城的奥古斯丁都认为那是过去的经历。主要原因是教会愈来愈变得组织化，并且以斋戒来逐步代替恩赐，作为圣灵的记号；基督的身体也变成了等级制度，而“圣灵的恩赐”一词便用以指以赛亚书十一章2节。这些世纪以来，虽然不断有人宣称一种或多种较特殊的恩赐的存在——著名的孟他努派（二世纪）、约雅斤（1132?-1202），以及不少重洗派信徒，并早期的贵格会信徒；但这些人通常都被排挤至基督教的边缘或甚至受到迫害。正统派害怕这些狂热分子，因此在处理这些事时，经常滥用教会的权威。

最近的发展却转了一个新方向。十九世纪末对属灵恩赐的重新注视，尤其是医治及说方言，演变成为二十世纪的五旬节运动。由于接纳了五旬节祭是基督教的第三或第四主流（与东正教、天主教、复原派并列），加上在旧的宗派内有灵恩的复兴，因此，基督徒生活及敬拜的灵恩特性得到普遍认可，甚至出现于天主教中。至于灵恩派充满动感的仪式及敬拜，是否可于和保守派的教导及传统结合，则需拭目以待。

参“圣灵”1381：“说方言”1495；

“圣灵的洗”1387。

参考书目：F.D. Bruner, *A Theology of*

the Holy Spirit; M. Griffiths, *Grace-Gifts*; A.A. Hoekema, *Tongues and Spirit Baptism*; L. Morris, *Spirit of the Living God*; H.W. Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit*; J.R. Williams, *The Gift of the Holy Spirit Today*.

鼠尾草 / 杏花

Sage

shǔ wěi cǎo / xìng huā

在巴勒斯坦生长的植物，高3呎。把它压平时，花簇的形态就如犹太人所用的7个枝子的灯台式样（出三十七17-20）。

参“植物（鼠尾草）”2292。

属血气的人

Man, Natural

shǔ xiě(xuè) qì de rén

哥林多前书二章14节的一个用词。“属血气的”或“血气的”这形容词，也出现在哥林多前书十五章44节（两次）及46节；和犹太书19节。这形容词源自通常译作“灵魂”的希腊名词。然而，它在圣经中的意义则由上下文来决定。在哥林多前书，4次都是与“属灵的”作尖锐的对比，“属灵的”这形容词常在新约中出现，尤其在保罗的书信中，几乎每一次都是指圣灵的工作。应用在事物上，“属灵的”就是指从圣灵而来，或由圣灵而生的（律法——罗七14；恩赐——林前十二1；祝福——弗一3；祭物——彼前二5）。应用在人身上，是指有圣灵的内在、激发和引导（林前二15、十四37；加六1）。“属血气的”用作与“属灵的”相对时，一般是形容缺乏圣灵的或敌对圣灵的。在哥林多前书二章14、15节中，“属血气的人”拿来与“属灵的人”作一对比。这对比的重点在乎显出圣灵在启示方面的工作（参林前二10）。这启示的工作范围广泛（第10节：“万事”，甚至包括“神深奥的事”），且是独一无二的（林前二11：“除了神的灵，也没有人知道神的事”）。只有接受神的人才明白所启示的事情（林前二12）；只有他们才能理解，“不是用人智慧所指教的言语，乃是用圣灵所指教的

言语。”（林前二13）

在这段经文内，属血气的人就是那不接受从神的灵而来的（林前二14）。他不单不接受，还看这些事是“愚拙的”，他不能理解这些事，因这些事需要用灵去辨别。他看为愚拙，因为他不信（林前一21；参一18、23）；他不能辨别，因为辨别的能力是从圣灵而来的。显然在保罗心目中，这些人完全没有圣灵和神所显明的真理，甚至敌挡祂。第14节的主词於新国际译本作“没有圣灵的人”；新英语圣经作“不属灵的人”；当代圣经（英文版）作“一个非基督徒”。

在其他新约经文中，“属血气的也明显是敌挡圣灵的。在雅各书三章15节，属血气的（属情欲的）智慧也被称为“属鬼魔的”，即是从魔鬼而来的，与嫉妒、纷争、自夸和说谎（雅三14、16）同出一辙，都是敌挡“从上头来的智慧”，后者“先是清洁，后是和平，温良柔顺……没有偏见，没有假冒”（三15、17）。在犹太书19节，那些引人结党的“好讥讽的人”，被称为“属乎血气”的人，作者并立即补充说，他们是“没有圣灵的人”。

上述这些经文里，属灵与属血气的对比，其实就是圣灵与反叛的罪人的对比。但是在哥林多前书十五章44至46节所对比的却有所不同，这里所对比的是死去的身體和复活的體。信徒那葬在墓里的（“所种的”），是属血气的體（第44节上）；从死里复活的體，是属灵的體，即是由圣灵更新和改变的體（罗八11）。然而，44节下与45节上作者追溯创世记二章7节来讨论属血气的體，提到创世时人类未墮落前的亚当，可见圣经所谓属血气的也是指原本被造的。本来神所造的是“很好”的（创一31），但由於人类犯罪，这属血气的體就产生败坏与死亡了。因此，从原来创造的角度看，属血气的人背叛、犯罪是不正常的。圣灵在基督里的抗衡工作，不单要去除此不正常的状况，还要把原来创造的目的圆满地实现出来（罗八19-23；林后五17）。

Richard B. Gaffin, Jr.

参“人观”1199：“新人和旧人”1747。

树

Tree

shù

参“植物(树)”2292。

树胶/香料

Gum

shù jiāo / xiāng liào

泛指黄耆属中有树脂的灌木(创四十三11, 钦定本作“香料”), 用作商业贸易。黄耆属灌木是近东常见的植物。从黄耆树植物所出的黄耆胶, 今日仍有商业价值。

参“植物(芦荟、香树脂、没药)”2292。

树林

Forest

shù lín

参“植物(树林)”2292。

竖琴/琴/瑟

Harp

shù qín / qín / sè

弦乐器。

参“音乐和乐器(尼贝尔)”2125。

术士

Wizard

shù shì

参“法术/邪术”380。

数字和数字学

Numbers and Numerology

shù zì hé shù zì xué

圣经中的数字同时有象征和字面的意义。在但以理书和启示录的某些部分, 可窥见一套很有规模的数字学系统。作者以特定的方式, 应用有相关性的一套数字。

在传统上, 保守派的基督徒一直对数字学存疑, 因为有些基督徒试图找出旧约的每一个数字的神学意义, 即使明显只有字面意义的数字也不例外。这观念是承袭自在基督教以前的一个犹太神秘主义团体, 后来卡巴派更把这种释经法推展至极端。一些激进的派系声称他们只要数算不同经节的字母, 或给予每一个字母一个数值,

然后计算出总值, 就可以确定圣经的原本。

数字的表达方式

希伯来文与其他闪系语文一样, 有一个简单却足够的数字表达的系统。“一”是形容词, 随后的数字却是名词, 有男性形态, 也有女性形态, 但男性形态是用于女性名词, 反之亦然。有序数(第一、第二、第三等等), 也有基数(1、2、3)。但正如许多语言系统一样, 后者可以代替前者(“日二”代替“第二日”)由“11”至“19”是个位数字的复合字, “20”是“10”的复数字, “30”、“40”等则是“3”、“4”等的复数字。到了“一百”, 是一个新字; “千”和“万”也另有新字, 如希腊文、中文和许多语文一样。更大的数字必是这些数字的复合形式(例: “万万”或“千千万万”), 显示这些人口不多的小国不常用这么大的数字。希伯来文不仅有单数和复数, 同时也有双数的形式, 来表达任何数字的两倍(例: “200”、“2,000”)。此外, 也有分数 $\frac{1}{2}$ 、 $\frac{1}{3}$ 、 $\frac{1}{10}$ 等。加、减、乘、除也有使用, 我们可在圣经中找到每一项的例子。希伯来人的计算方法, 基本上是亚西亚西面地区的算术系统的一部分, 我们可从米所波大米和埃及得到大量的资料。当然, 这些国家使用的算术系统是远较以色列所用的完善; 以色列若要用较先进的算术, 大可从这国家借用。例如, 所罗门建造圣殿时征用腓尼基的工匠, 就必须要求十分准确的计算。

数字的写法

圣经中的数字通常是用数目的单字写出来的, 正如在著名的摩押石碑和西罗亚铭文上一样。不过, 在古代世界里, 每一个国家都可以各类的图形或符号来表达数字(像我们的一、二、三)。这些写法常在以色列及邻近国家的古代泥版或其他古代文物上出现。一些学者认为旧约早期的抄本, 也使用这等符号, 而由于抄写的人的错误, 以致现今的版本在数字的记载上有明显的矛盾。有些地方肯定可以用这个理由去解释。由于有这种出错的机会, 后来的人多半用数目的单字去记录数字, 这样, 虽不能完全杜绝错漏, 但错漏的可能性已

大大减低。另一个希伯来人和希腊人都熟悉的数字写法，是用字母代替数字（例：用A代表1，B代表2等等）。这是新约时代广泛应用的方法，也常用於现代的希伯来文。这写法有一个好处，就是在数字上随意加上子音，即变成可读的字，造出另一个字来。例如，得的数目（启十三18）“六百六十六”用字母表达出来，就可拼出“该撒尼禄”的名字（尽管也可拼出其他名字，尤其是采纳不同抄本之“六百一十六”这数字的时候）。然而，这种记录数字的方式仍有机会出错，例如：某一个字母仓猝写成了另一个字母，又或阅读时看错了等。圣经中的数字出现一些反常情况或明显的不一致，常归咎於这种错误。

另一方面，若毫不分辨的使用这方法，可以从圣经任何的数字造出名字来。例如，亚伯拉罕的318个仆人（创十四14，经文描述的情景似乎显示这只是一个字面的数字），可以变成另有所指的暗示，即亚伯拉罕的仆人以利以谢，或暗指律法，甚或可变成暗指基督和十字架的隐喻。

大数目的问题

纵使 we 接受上述一切有关数字的可能解释，但圣经记载的大数字，尤其在旧约，仍有一些费解的问题。最明显是（创世记第五章）所载10位长寿的列祖的年龄问题。在希伯来文抄本、撒玛利亚译本和早期希腊文译本（七十士译本）中记载的数字并不一致（相距几百年），但所有数字都很巨大。有些人接受这些数字的字面意义，并指出这些列祖的年龄是陆续下降，直至挪亚时期的120岁（创六3），以至后来普遍接受人一生的年日是70岁（诗九十10）。这种情况正与人类灵性衰退的情况一致。人类自始祖犯罪堕落，灵性日渐败坏，由亚当的完美状况一直衰退至今日的境况。不过，无论如何解释圣经中的数字，圣经这种神学上的意图是毫无疑问的。

希伯来人虽没有完全采用十进制，但他们推算数目都以十为基数；但苏默人却以六十为基数。因此，一些早期抄本在数字上出现混乱，可能由於要将所有数字改为以十为基数的关系。

离开埃及的以色列人数也引起问题。若实际能打仗的壮丁有60万人（民一46），则整个民族应有200万或超过200万人。60万原文作600个一千，“千”字可能意思是“族”，或是“族长”。600个“族”的人数明显少得多了。当然，神可以在旷野养活不管数目多少的人的性命，但考古发现的证据显明迦南地的人口，无论在以色列人进侵之前或之后，数目都没有那么多。相同的理由可以解释以色列各支派为何有如此众多的壮丁，以及较后期历史书中以色列和犹太为何有如此庞大的军队。“千万”可能是军队征兵的总数字（例士五8），在旧约中常有这样的用法。正如上述，庞大的数字在新约中很罕见，只有在启示录，但其肯定是象征性的用法（例：“千千万万”）。

对一般读者来说，历代志和列王记记述同一事件，所载的数字却有差异，这可能是大问题之一。抄写错误、数字符号或字母的混淆，都可以解释很多不一致的地方，但不能解释全部的差异，特别是历代志的数字全都是较大的数字。这些较大的整数可能有重要的象征性意义，而完全不能取其字面意义。犹太人既同时有列王纪和历代志在面前，他们很难同时接受两组数字的字面意义。

以世代为数

旧约其中一个问题是记录事件发生的日期。即使有准确的计算方法，却设有一个绝对的计算起点。后期的犹太人和基督徒是从假设的创造日期开始计算的。在大卫和所罗门的时代之后，常以犹太和以色列诸王的年期比对，以及和以色列国外的君王的年期比对。这种不明确的记录，解释了为何旧约常用“四十年”这含糊的数字（例：士师记），去代表一段颇长却不能确定的时期，这几乎可以肯定是代表一个世代。在圣经某些地方，以世代为数是明显的，有些地方却较为含蓄。例如说，亚伯拉罕的后裔到“第四”代才回到迦南地（创十五16）；此外，耶稣的家谱也仔细的分成3组14个世代（太一17），而不是载明年期。记录或引述家谱，不管什么地方的人，

都很自然的以世代为数。不过，亚伯拉罕的后裔约在400年之后回到迦南地（加三17），因此，“世代”这词有时是指100年。希伯来文“世代”一词也可指120年（创六3）。一般来说，古代希伯来人常用含糊的句子，如“在那些日子”、“那些日子之后”和“将要来的日子”去表达过去、现在和将来，而不提任何明确的年数。换句话说，圣经作者所关注的是神学，而不是数学。

约数的使用

在旧约里，以色列人在旷野40年是使用约数的一个很好的例子（民十四33）。此外，新约记述耶稣在旷野受试探40昼夜（太四2），又说祂在复活后40日升天（徒一3）。摩西蒙召时是40岁（徒七23），在米甸住了40年（出七7），又花了40年时间带领以色列人出埃及和在旷野飘流，因为圣经说他死时是120岁（申三十四7）。还有，一般认为健康的人可以活到80岁，即两个世代（诗九十10），但往往因生命中各种困苦的遭遇而缩短至70年；故此有时候，70年也用以表达人一生大概的年岁。

在希伯来文中，连续递增的数字也可用来表达一个约数。由於希伯来诗歌喜欢用平行句，第一句若有一个数字，下一句会使用一个较大的数字（例：箴六16），而实际并非要强调数字。有一个有趣的例子是，希伯来人说“以前”，字面却是“昨天和三天之前”，其实是含糊地指过去的时间（出四10）。同样，“明日”和“第三天”（何六2），也可能用以表示未来一段不确定的时间，当然也可能只有字面的意义。

总括性的计算

在许多语言中，包括希伯来文和中文，数目和日子的计算是总括性的，而不是除头去尾的。因此，在新约中，星期五的黄昏至星期日的早晨被描述为“三日”（可八31）。这方法大概是源自数算动物或物件，这样数算必是总括性的。虽然在

数算和称量物件的基本数字用法上没有问题，但在加减不同时期的时候，却会造成混乱。

象征性的用法

“七”的象征

在圣经里，“七”象征完整或完全。在第七日，神歇了祂一切的工，而创造也完成了（创二2）；法老在梦中看见有7头牛从尼罗河上来（创四十一2）；参孙那象征拿细耳誓言的长发，结成了7条发绺（士十六13）；曾有7个鬼从抹大拉的马利亚身上赶出来，那7个鬼代表她从前完全被撒但操纵（路八2）；“另有七个鬼”进入了一个已蒙洁净、但心里却仍空虚的人身上（太十二45）。从正面来说，神也有七灵（启三1）；希伯来人的奴隶第七年要被释放（出二十一2），因为他服侍和被辖制的年期已满，每逢第七年是安息年（利二十五4）；7乘7是重复的完整的意思：禧年来临（第五十年），各人可领回自己的产业（利二十五10）；五旬节，即七七节，是逾越节第七个七日之后；“七十”在希伯来文是“七”的复数，是加强完全的概念：在以色列人中有70个长老（出二十四1）；主曾差遣70个门徒出去传道（路十1）。以色列人被掳巴比伦70年（耶二十五12），惩罚才结束。“七十个七次”（太十八22）更加强完全的含义，主并非要彼得计算饶恕安得烈的次数，而是强调对弟兄的罪要无限地宽容。

“三”的象征

“三”有时也代表完整和完全的意思，但没有那么强烈（王下十三18）。许多事都是发生在“第三日”（何六2）；约拿在鱼腹里逗留了3天（太十二40）。主也在第三天复活（林前十五4）；神给大卫选择不同刑罚的期限——7年、3个月、3日（撒下二十四13）。对基督徒来说，“三”这数字有更深的意义，因为那是神的位格的数目。神的3个位格在大使命（太二十八19）和保罗的祝福中（林后十三1），清楚的表明出来。新约中有许多地方表明这3个位格，而旧约也有不少地方显示对这3个位格的期待，其中以赛亚

书六章3节的三叠“圣哉”最为人熟悉。

“四”的象征

有些学者认为“四”是另一个象征完全的数字（天的四风，但七2；4个骑马的人，启六1-7；围绕神宝座的4个活物，启四6）。“五”显然是一个没有特别含义的小数目（赛十九18，三十17）。“八”和“九”也没有什么特殊含义，只是像其他数目一样，可用作记述神某些行动的实际次数（施行在埃及的九灾，出七至十）。“十”的重要性主要源于十诫（出二十一7），但在圣经中较早的记述，“十”并没有什么特别的象征意义。在圣经其他地方，“十”只有含糊的意义。例如：拉班10次更改雅各的工价（创三十一7）；但以理和三友的智慧比其他术士胜10倍（但二20）；犹太人10次的警告敌人攻击的危险（尼四12）。

“十二”的象征

“十一”在圣经中并没有特殊的意义，但“十二”的重要性是肯定的。最清楚的明证是以色列人有十二支派；在启示录七章4至8节，支派的数目也只限于12。但支派因犯奸淫罪而被完全除掉（士十八14-20）。有些人把“十二”这数字与一年的12个月作比较，说是象征完整，然而，圣经对这一点并没有任何提示。以实玛利的后裔也分为12个族（创十七20），以致“十二”这数字在以色列以外显然也是重要的。在新约中，基督拣选了12个使徒（太十一4）。基督告诉使徒，他们要坐在12个宝座上审判十二支派的时候，显示使徒与支派的数目是有特别的联系（太十九28）。然而，有趣的是，教会拣选和委任了马提亚之后（徒一26），就没有刻意地保持使徒的数目。像“七个七次”一样，“十二个十二次”也加强了这数目的意义。这意义加强的数目再乘以1,000，就成了144,000，即以色列支派中受印的十四万四千个得赎的人，是与其他人分别出来的（启七4）。

“千”、“万”的象征

“千”和“万”有时也是象征性的用法，用以表示一些不明确的大数目。因此，“万万”和“千千”（启五11）是用以表达一些难以数算的数目。圣经中这些用以描述天

上的喜乐和奇妙的庞大数字，同时也用来表示神震怒的可畏，例如为神向罪人施行惩罚的军队数目是“二万万”（启九16）。

确实的数字

数字有隐喻性的用法，代表完全、广大等；但另一方面，希伯来人也常用数字记述确实的账目或物件的尺寸。这些用法可见于泥版和残片（陶瓷的破片，用墨水刻上字，作记事用）。然而，要稍考其上最初所记的内容和内容的含义，则极其困难。

伯示麦人耶哥尼雅子孙数目的记载是其中一例。当神的约柜从非利士运回他们并没有和其他人一起欢呼，结果被耶和華击杀了（撒上六19）。希腊文译为“七十人”；后期的希伯来文版本则另加上“五万人”。然而，由于伯示麦只是一个细小的边境城镇，而“耶哥尼雅的子孙”大概只是其中一族，因此，较小的数字明显是原本的人数，而后来加上的大数目是出于后来抄本上的混淆。

要决定一个数目是确实的数字，还是只为了使人印象深刻，可根据一个很好的原则，就是看看那是否一个小数目，又是否一个不寻常的数目，却没有明显神学上的含义。例如：以色列人第一次进攻艾城，有36人被杀（书七5），这小数目证明那是事实细节的记录。同样，亚伯拉罕那318名精练壮丁（创十四14）和耶稣复活后门徒网起的153条鱼（约二十一11），两个数字虽然较大，却不是整数，也不是常见的数字，因此我们可取其字面意义，即以之为实数。这些无关重要的细节常存留于人的记忆中，也是这些记述的可信性之最佳保证。

数字学

数字学是有意的和系统化的使用数字作为象征的用法，不是单独地使用，而是作为紧密的数字系统的一部分。数字学常用以解释过往历史的过程，有时是展示和预言未来的事情。许多时候，却非经常，数字学与时期或世代连在一起。

数字学可说是隐喻性数字（“七”、“四十”等）的延伸，这在前面已讨论过

了。在圣经里，这种数字系统常隐含神的主权，祂对人类历史的主宰，以及相信祂持续的目的，并将胜利结局。

也许第一个清晰的数字学的例子，就在列王纪上六章1节，那里记载所罗门在出埃及后480年开始建造圣殿，480年是4乘10乘12，或4个“一百二十”，而120岁是早期人类的理想寿数（创六3）。历代志上六章3至8节列出了12代（大概40年一代），表示相同的时期。因此，“十二代”可能是真正的计算基础，而不是准确的年数。在士师时代或王国建立以前，数目的记录是不可能做到的。大卫是第一个设立正式书记和史官，记录以色列日常事务的领袖（撒下八16、17），这在远古一些大国里，是十分普遍的事。这些以色列的史记，也成了列王纪的资料来源（王下十四18）。“四百八十”这个数目大概是一个约数，而不是确实的年数，用以显示神某一个时期的结束。“十二”代表在神的计划中一个阶段的结束，好比耶稣基督家谱里的3个“十四代”（太一2-17）。以色列人在埃及受压迫“四百年”，大概也是这一类的用法（创十五13）；也许加拉太书三章17节的“四百三十年”，也是约数；尽管不能排除那是基於各列祖的年岁算出的准确数字。

耶利米预言犹大被掳70年（耶二十五11，二十九10），这不只是一个历史性的预言，按照字面意义应验了，也是象征着完全：犹大受罚的日子满足了（参赛四十2）。以赛亚也曾发出类似的预言，说推罗要受罚70年（赛二十三15）；而以西结也曾预言埃及“被掳”40年（结二十九11-13）。若我们看这些“七十年”为安息年，使土地享受安息，以弥补从前7个“七十年”的罪，就可意会数字学的真正含义（代下三十六21）。这里所列举的数字学例子，只用以解释过去和现在的情况，但它也可用以解释将来，特别可见於但以理书。

但以理引述耶利米预言实际的70年被掳（但九2）。不过，在但以理书九章24节，这年数引伸为70个“七年”（490年），指向将来的事。但以理书九章25节说受膏者出现之前，先有69个“七年”

（483年）。这样，最后一个“七年”被认为是受膏者作工的时期。然而，这又可按实际日期加以解释，这必须与九章26节协调，那里说弥赛亚在62个“七年”（434年）之后被“剪除”。困难在於这段长时间的起点在哪里。这是详尽的数字学的一个例子，包含多个世纪的历史，全基於耶利米所说的70年。根据圣经原则，这数字可作为“即时”应验，指被掳归回之事，但同时可作为在将来应验，与基督的再来有关。

但以理书另一个引伸的数字学的主要例子，是“一载、二载、半载”（但七25），这就是3载半，或7载的一半。那可指 $3\frac{1}{2}$ 年（7年的一半）或 $3\frac{1}{2}$ 个“七”期（参但四16，“七”清楚是指“七年”）。无论最终在基督来临时，应验的预言是什么，“最早”或“部分”的应验是大约有 $3\frac{1}{2}$ 年时间，神的子民被安提阿古四世（主前167-164）迫害。这 $3\frac{1}{2}$ 的数字重现於启示录十一章2节（“四十二个月”）和十二章14节（“一载、二载、半载”），表示罗马对基督教会的迫害时期。这数字可能是象征一个痛苦却有限期的迫害。但以理书八章14节的“二千三百日”（原文为“二千三百夜与日”）可能是1,150日，即是与上述 $3\frac{1}{2}$ 年相若的时间。

一套以数字编排和解释过往事件的复杂的数字学系统，也以类同的计划编排未来的事件，以致未来可看为过去的模式的投射。这种数字学的模式在两约之间时期广泛地使用，一直延续至教会时期的启示文学。然而，除了上述的几个例子，数字学在新约圣经中并没有重要的位置。可能因为那时已经“时候满足”（加四4），弥赛亚已经来到。祂的出生、生平、死亡与复活已是基督教历史的记录。人仍然盼望将来的结局，但末日的日期隐藏在神里面，就是弥赛亚在世时也不知道（太二十四36）。因此，祂叫人不要凭空臆测（约二十一22）。

虽然启示录有极多的象征性数字，但没有不是直接从旧约（通常是但以理书）引用的。这数字学是以神在旧约的计划和时间为架构，述明新事将是旧事的“应验”。

但以理书七章25节的 $3\frac{1}{2}$ 年在启示录

十一章以“四十二个月”的形式重现，那是外邦践踏圣城耶路撒冷的日子（启十一2）。但以理书十二章11节的1,290日；在这里又再出现（数字稍为改动为1,260日），说是神的两位见证人传道的日子（启十一3）。启示录十三章5节再提“四十二个月”，那时，将要褫夺神。虽然启示录二十章6节的“一千年”，并非引自但以理书，但“一千”的隐喻用法在旧约也是常见的。最接近的类比经文是申命记七章9节，那里提到神要守约“直到千代”。

R. Alan Cole

甩石的

Sling, Slinger
shuǐ shí de

在战争中用来发放石块或小铅弹的武器。

参“武器和战争（投石器）1616”“职业”（士兵）2320。

霜

Frost
shuang

凝结了的水蒸气或露珠（诗七十八47；耶三十六30）。

参“巴勒斯坦”68。

双子

Twin Brothers
shuāng zǐ

指丢斯的双生子。保罗前往罗马乘搭的船只，就是以丢斯双子作为船头雕饰（徒二十八11）。

参“丢斯双子/迦斯托·坡路克”327。

水

Water
shuǐ

生命的根本需要之一，广泛地遮盖地球表面，且是组成人体的基本成分。人若不喝水，不到几日，就不能生存。

起初，神创造天和地，而早在光、旱地、蔬菜、动物并人类被造之前，水已存在。神宣告那些嘲笑宗教的人是“故意忘

记，从太古，凭神的命有了天，并从水而出，藉水而成的地”（彼后三5）。

水的量并水和地之间的关系很重要。神要用洪水毁灭“当时的世界”（彼后三6），以惩罚世上的邪恶。另一方面，干旱蔓延，也导致死亡。

当神创造伊甸园，他造河流，使水浇灌园子。这河流分成4条，其中两条可确定为幼发拉底河和底格里斯河，使米所波大米地区的植物，不仅在古代，直至今日，仍得滋润成长（参创二10-14）。圣经也提及世界早期的历史中没有雨水，但有雾气，滋润遍地（创二5、6）。

在近东，因许多地方雨量有限，水就特别重要。例如在埃及开罗，每年的雨量就只有2至4吋；阿斯坦的平均雨量是零；埃及的尼罗河，则靠赖赤道的雨量。巴勒斯坦则是“有山有谷、雨水滋润之地”（申十一11）。

水在圣经中有许多象征意义。在洁净礼中，水是用来洗涤和洁净的，祭司在就职礼中要用水洗净（利八6），而祭牲的某些部分也要用水洗（利九、13）。

义人像是栽在溪水旁的一棵树（诗一3；耶十七8）。渴慕神的心，如同渴慕水：“……在干旱疲乏无水之地，我渴想你；我的心切慕你”（诗六十三1）；“我的心渴想你，如干旱之地盼雨一样”（诗一四三6）。耶稣满足了这种需要，并且宣告说：“人若渴了，可以到我这里来喝。”（约七37）“人若喝我所赐的水就永远不渴。我所赐的水要在他里头成为源泉，直涌到永生。”（约四14）

神的话有洗净灵命的功效，像水能洁净一样。“要用水藉着道……洗净”（弗五26）。提多书也指出，人得救是“藉着重生的洗和圣灵的更新。”（多三5）

这种更新以洗礼象征，於“那里水多”的地方进行（约三23）。保罗在罗马书六章3至4节，也曾经使用这个象征。彼得以那从洪水中幸免的8个人，比喻洗礼，但他指出：“这水所表明的洗礼，现在藉着耶稣基督复活也拯救你们；这洗礼本不在乎除掉肉体的污秽，只求在神面前有无亏的良心。”（彼前三21）

有人用水来比喻圣灵。耶稣宣告说：

“信我的人就如经上所说：‘从他腹中要流出活水的江河来。’”（约七38）福音书更指示这话是指着“信他之人要受圣灵说的”（约七39）。

在圣经的末后几章，主宣称：“我要将生命泉的水白白赐给那口渴的人喝。”（启二十一6）就是描述天上的耶路撒冷，圣经也提到水——那生命水的河：“在城内街道当中一道生命水的河，明亮如水晶，从神和羔羊的宝座流出来。”（二十一1）圣经最后的呼召，也表达了类似的意思：“口渴的人也当来；愿意的，都可以白白取生命的水喝。”（二十二17）

Carl E. DeVries

水沟

Aqueduct
shuǐ gōu

从远处取水的管道或人工沟渠，通常是靠重力引水；或指跨越谷地或河流，承载管道或水沟的桥梁架构。

在巴勒斯坦，大多数城市都建於有丰富水源之地（以防城被围困时，水源缺乏）。在基色已发现有古代引水排水的沟渠。居於该地的耶布斯人（按：该地即后来之耶路撒冷），似乎还建有可引雨水进城的水沟（撒下五8）。希西家王在位时，也有所谓“上池的水沟”（王下十八17）。为摆脱亚述人的控制，希西家从俄斐勒山修筑了长达1,777呎的水道，将基训的泉水直引到西罗亚池（赛二十二9-11）。著名的“西罗亚铭刻”对此工程，有详细的记载。

后来，另有两条水道，一条长13哩，另一条长41哩，供水给耶路撒冷。它们汇合於伯利恒附近，罗马人建的水库；水道进城后，再通过地下管道，将水引至城内的圣殿区（参结四十七1；珥三18）。根据犹太史学家约瑟夫的叙述，在新约时期，本丢彼拉多曾从圣殿的库存中，拨出一些“各耳板”来修筑水渠。3座罗马式的“所罗门池”的修造，很可能也是出於这笔款项。

圣经时期靠古代水道供水的城市，还有推罗、撒玛利亚、该撒利亚（罗马的巴勒斯坦首府）、耶利哥和小亚细亚的以弗

所。

罗马人的水道修筑工程，不仅是一门科学，还是精美的艺术。亚比阿水道（主前312）长10.3哩；亚诺维图水道（主前272）长32哩余，均为地下管道，引水供应罗马城。罗马帝国的工程技术，从下列遗迹中仍可见一斑，如：罗马皇帝卡里古拉始建的革老底亚水道的残缺拱门。法国尼姆市的加德桥、阿尔及利亚君士坦丁省鲁梅尔河上的水道桥、西班牙梅里达市的米拉格罗水道和塞格维亚市长2,700呎的罗马水道等。

参“西罗亚池”1695：“所罗门的水池”1524。

水臃 / 水肿

Dropsy
shuǐ gǔ / shuǐ zhǒng

今称“水肿”，指细胞间液体积聚而引起的局部性或全身性浮肿。路加福音十四章2节提及耶稣治好了一个“患水臃的人”。水臃的症状，其根源可能在心脏、肝脏或肾脏等疾病引起。耶稣治好的这人，他的病源不明。“水肿”一般已被特有的医学名词代替，如腹内过多的水分现今称为“腹水”；皮肤或皮下的水肿则称为“水臃”，而胸膜的水肿则称为“胸膜积水”。旧约未见有“水肿”或“水臃”等语，仅申命记八章4节提及脚肿的现象。这有两种可能：一是足部淋巴性水肿；二可能只是足部的水泡。

参“医药”2008。

水鸡 / 角鹬

Water Hen
shuǐ jī / jiǎo chī

泛指几种住在近水地方的鸟类，如水鸡、天鹅、角鹬

参“动物”329：“鸟（水鸡）”1123。

水晶

Crystal
shuǐ jīng

石英之无色透明或近於无色透明者称“水晶”，希伯来文和希腊文各有两词，均译作“水晶”。

参“矿物、金属和宝石（水晶）”833。

水门

Water Gate

shuǐ mén

耶路撒冷东边一道主要的门，曾在尼希米的日子重建，即以斯拉读神律法书的地点（尼三26，八3、16，十二37）。

参“耶路撒冷”1945。

水手

Mariner, Sailor

shuǐ shǒu

参“职业（水手）2320”“旅游和交通”928。

水仙 / 玫瑰

Narcissus, Rose

shuǐ xiān / méi guī

於沙仑平原生长繁茂的芬芳植物（赛三十五1）。

参“植物（水仙、夹竹桃、郁金香）”2292。

水蛭 / 蚂蟥

Leech

shuǐ zhì / mǎ huáng

一种身体分节的吸血虫，只在箴言三十五章15节中提及。

参“动物（水蛭）”329。

税

Tax, Taxation

shuì

强国向被征服者抽取的金钱或货物，一般包括金、银、牲畜、农产品，或强迫性的劳工。君王也会向人民征收税项，祭司则为维持圣殿的运作而课征税款。“纳贡”一词首先用於创世记四十九章15节（按：和合本译作“服苦的”）；民数记三十一章28节则记述从战争得来的掳物，有些分作贡物或交予祭司作税项。对希伯来人而言，这殿税本来是献给耶和华的“甘心祭”（申十六10），但后来却成了规定的税项（太十七24）。

早至主前2500年的拉加斯，生活各

方面包括从谋生的途径，至结婚、离婚和死亡，均需要纳税。像许多古代人民一样，苏默人相信土地是属於神和祂的代表——君王——的，因此，他们必须向业主交付租金或税款。

在埃及，约瑟於7个丰年里在谷物中抽取了20%的重税，解决了其后7个荒年中食物短缺的问题（创四十一25至四十二5）。从农作物中征税十分容易，因为在埃及，土地的业权是属於君王所有的。

经常争战的君王如大卫，可以不用向人民征税而保持国家府库充裕。迦南人和邻近被征服的人民对以色列的国库贡献良多（撒下八6-11；代上二十七25-31），其中一份贡物的清单中，包括了金、银、铜、1,700马兵和20,000步兵。大卫及其继任者常要求那些留在以色列境内的外邦人服苦役（书十六10，十七13；士一28）。

以色列人也许在所罗门统治期间，才第一次缴纳税款。在这较稳定的时期，国家的收入主要来自税项而不是战利品。为了保持王宫的华丽和继续多项建筑计划，所罗门把以色列分作12区，每一区的官员每年负责为王及宫室供应食物和开支1个月（王上四7）。所罗门也向经常路过的商旅征收关税，为国家带来了不少收入。此外，外邦人和本土的以色列人均须为主要的建筑工程服苦役，尤其是兴建圣殿的工程（王上五13，九20、21；代下八7、8）。一些出土的10加仑瓶子，在手柄上刻有“献给君王”的字样，显示那是用作纳贡的物品（代下二10）。

约沙法在向国民抽税（代下十七5），以及要求外邦纳贡两方面同样地成功。外来的贡物包括有非利士人献上的金和银，并亚拉伯人献上7,700公绵羊和7,700公山羊（代下十七11、12）。但邻近王国的势力不断增长时，犹大国反而要向他们进贡。亚述王西拿基立要求犹大交出银子300他连得、金子30他连得，以致希西家王连圣殿门上的金子都要刮下来（王下十八14-16）。约一个世纪后，法老尼哥又要求犹大缴纳银子100他连得、金子1他连得（王下二十三33）。其后不久，尼布甲尼撒更把圣殿和王宫所有财物搬去，还带走10,000名俘虏、所有木匠及1,000名

铁匠，只把一些穷人留在耶路撒冷中（王下二十四13-16）。

波斯人实行了一个明确、固定，而有组织的课税制度，每一省的官员都必须把固定的税额纳入皇室的府库（斯十1）。亚达薛西一世则设立了免税制度，声明祭司、利未人、或以任何形式参与圣殿事奉的人，都不必纳税（拉七24）。至於省长的俸禄，则是一些额外的税项，包括粮食、酒和10舍客勒银子（尼五14、15）。尼希米作省长时，并没有吃这俸禄（尼五18），因为他看见人民的税项已甚重，甚至要典押田地、葡萄园和房屋，以“给王纳税”（尼五3、4）。同时，犹太人还需要为耶路撒冷城墙的重建而纳税（尼四6）。大利乌王在政治上是一位英明的君主，他鼓励犹太人重建圣殿，并使用部分皇室的税款来作这事（拉六7-10）。

在西流基人、多利买人，及后来的罗马人统治下，课税方法又有了转变，收税的职务是以价高者得的方法售予投标者，而他们又向人民收取最高的税项，以其中的盈余建立自己的财富。有时犹太人除了缴纳多至谷物的 $\frac{1}{3}$ 和果子的一半作税款外，还要纳 $\frac{1}{10}$ 作圣殿运作之用。政府也会收国内的消费税、销售税和人头税等。

在庞培的强制性税制后，凯撒大帝把犹太人需缴纳的税额减低了，并在安息年免除所有税项。罗马人视各省如战利品，军队在其中进行搜掠，税吏则在财务上加以搜刮。在帝国时期，税制更加庞大。除了向农民、工匠和商人课入息税外，还有人头税、港口税、销售税、拍卖税和物业税。

除了向外国统治者纳税外，普世的犹太人，凡年20岁以上的（出三十一1-16），每年都必须交出半舍客勒，以支持耶路撒冷的圣殿（太十七24），即使在主后70年圣殿被毁后，仍要继续缴交这税款。耶稣曾被问及这税的有效性（太十七25），及向罗马纳税是否合法（太二十二17；可十二14、15；路二十22）。虽然耶稣作了中肯的回答（太二十二21；可十二17；路二十25），但祂在彼拉多面前仍被指控为“禁止（国民）纳税给该撒”（路二十三2）。早期教会也强调纳税的合法性，

指出那是所有国民需履行的义务（罗十三5-7）。

Hazel W. Perkin

参“货币和银行业”621。

参考书目：A. Bailey, *Daily Life in Bible Times*; S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 8 vols.; W.E. Caldwell and M.F. Gyles, *The Ancient World*, 3rd ed; H. Daniel-Rops, *Daily Life in Palestine at the Time of Christ*; H. Jagersma, *A History of Israel in the OT Period*; J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*.

税吏

Tax Collector

shuì li

参“税”1493；“职业（收税员）”2320。

睡莲

Water Lily

shuì lián

参“植物（睡莲）”2292。

顺服

Obedience

shùn fú

服从权威的限制或命令的一个行动或表现；依从在上的要求。希伯来文和希腊文一般译作服从的词，是指听从高级的权威。另一个重要的希腊词的意义，包括依从掌权者的意向来安排自己的事。第三个希腊词指被劝服，而不是主动的服从。

顺服神或人间掌权者，是旧约和新约都强调的责任。亚伯拉罕服从神的命令，把以撒献在坛上，因此蒙神加倍赐福（创二十二18；参二十六5）。神按西乃之约赐福以色列，在乎他们有否听从祂的声音，遵守祂的约（出十九5）。将要进入迦南之际，摩西把祝福和咒诅在以色列人面前宣告，他们若听从耶和華的命令，便可得着祝福；相反，就只有咒诅（申十一22-28）。

申命记警告神的子民顽梗和悖逆的惩罚，先是惩戒，若仍不听从，则要被石头打死（申二十一18-21）。

作神儿女的一个明证，就是要时常听从神的命令（约壹二3-5）。耶稣说爱祂的人就会守祂的诫命（约十四15）。彼得提到基督徒时，称他们为“顺命的儿女”（彼前一14；参来五9，十一8）。

基督徒有下列的顺服表现：信徒要顺服主（约十四21-24，十五10），妻子要顺服丈夫（弗五22、24；西三18；多二5；彼前三1、5），儿女要顺从父母（弗六1；西三20），臣民要顺服政府官员（罗十三1-7；多三1；彼前二13、14），仆人要顺服主人（弗六5；西三22；多二9；彼前二18）。

虽然圣经极强调顺服，但顺服不能成为在神面前称义的恃凭。保罗宣告说：“你们得救是本乎恩，也因着信；这并不是出於自己，乃是神所赐的；也不是出於行为，免得有人自夸。我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的。”（弗二8-10）保罗又鼓励信徒“要学习行善”（多三14）。因此，雅各也提到顺服的行为是从信心出来的（雅二14-26）。保罗吩咐信徒继续作成得救的工夫，即顺服他的教导（腓二12）。

在旧约和新约里，试验信徒是否对神有信心，就要看他们是否顺服。因此，扫罗不顺从神，存留亚玛力王和牲畜的性命时，撒母耳对他说：“耶和華喜悦燔祭和平安祭，岂如喜悦人听从他的话呢？听命胜於献祭；顺从胜於公羊的脂油。悖逆的罪与行邪术的罪相等；顽梗的罪与拜虚神和偶像的罪相同。”（撒上十五22、23上）

雅各极其强调信心没有行为是死的（雅二14-17）。耶稣自己在被出卖的那夜，重复地强调说，服从祂的命令就是爱祂（约十四15、21、23、24，十五10）。祂又说祂听从父的命令，藉此证明祂对父神的爱（约十四31）。

圣经提到许多人顺服神是由于信神和爱神的缘故（参来十一）。例如：亚伯相信神，就献上上好的祭物（第4节）；挪亚信从神的话制造方舟（第7节）；亚伯拉罕按神的指示，凭信离开吾珥，不知道往哪里去（第8节）；摩西相信神，拒绝称为法老之子，宁可与神的百姓以色列人

认同（24、25节）。信神而顺服的最伟大例子就是耶稣基督自己。保罗形容耶稣，说祂“反倒虚己，取了奴仆的形象”，并且“自己卑微，存心顺服，以至於死，且死在十字架上”（腓二7、8）。

说方言

Tongues, Speaking in
shuo fang yan

何谓“方言”？

一种忘我入神的境界或现象，传统上与一些宗教经验有关。历代以来，在各种不同的宗教中——基督教与非基督教——均有私下或全体一起说方言的现象。当使徒保罗提到“说方言不是为信的人作证据，乃是为不信的人”（林前十四22），他是指信奉古代外邦宗教的人常持有的一个观点，以为说方言是诸神活跃地同在一个标记。因此，每当德尔斐（译按：德尔斐为一希腊古城）出现神谕，她会以说方言来证明那是一种超自然的光照。中世纪神秘主义者、预格诺派（按：即十六、七世纪法国加尔文派复原教徒），以及东方宗教家如回教修道者等各宗各派的人，均接受说方言是神明的活动。

说方言是流利地发出一些难以明了的声音，超越了一般以言语沟通的程序。这样，方言就不是一种语言。至於基督徒所说的方言，保罗指出：“那说方言的，原不是对人说，乃是对神说，因为没有人听出来。然而，他在心灵里却是讲说各样的奥秘。”（林前十四2）由於说方言时所发出的声音不是一种可以了解的语言，因此需要加以解释（不是翻译），才能造就听众（林前十四28）。显然这与五旬节事件后，门徒以各种方言见证神的情况不同。根据使徒行传二章8节和11节，那些在那路撒冷聚集的人都明白众使徒的话，因为使徒是以听众的乡谈述说福音。当时，他们并不需要任何传译。

说方言的作用

根据保罗的看法，说方言主要是用於私下静修的操练上，目的是为了个人得着造就。由於“说方言的，原不是对人说，乃是对神说”（林前十四2），所以从中所

“等那完全的来到，这有限的必归於无有了”（十三10）这两句保罗的话，有时会被引述来证实方言已经止息的说法。然而，保罗也说，“知识也终必归於无有”（第8节），却没有人坚持知识只属於使徒时代。事实上，保罗说知识和先知的道是不完全的，却没有称方言是不完全的（十三9）。等那完全的来到，信徒完全明白的时候，知识和先知的道便完全归於无有（十三12）。另一方面，圣经形容说方言是一种个人私下静修的方法，但只要小心地按着所列的规矩而行，并叫众人得着造就，便可在公众崇拜中说方言。

Gilbert Bilezikian

参“属灵恩赐”1479：“圣灵的洗”1387。

参考书目：F.D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*; L. Christensen, *Speaking in Tongues*; J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*; A.A. Hoekema, *Tongues and Spirit-Baptism and What About Tongue-Speaking?* W.H. Horton (ed.), *The Glossolalia Phenomenon*; M.T. Kelsey, *Tongue Speaking*; J.L. Sherrill, *They Speak with Other Tongues*; C.R. Smith, *Tongues in Biblical Perspective*; H.J. Stolee, *Speaking in Tongues*; M.F. Unger, *NT Teaching on Tongues*; B.B. Warfield, *Miracles: Yesterday and Today*; J.R. Williams, *The Gift of the Holy Spirit Today*.

说方言 / 格路苏拉利

Glossolalia

shuō fāng yán / gé lù sū lā lì

音译的希腊文词汇，解作“用不同舌头（方言）”说话。

参“说方言”1495。

说希腊话的 / 希利尼人

Hellenists

shuō xī là huà de / xī lì ní rén

这个字词直译是“希腊化者”，使徒行传第六章1节和九章29节（也许还有徒十一20）用这个字来描述初期教会中，具希腊化思想的人。虽然和合本把这个字词

译为“说希利尼话的犹太人”，但对这群人的真正身分，仍有许多争议。学者提出的可能性，有6个之多：(1)他们是说希腊话的犹太人，和说亚兰语的犹太人相对。但是，“希伯来人”一词（徒六1），很少用来分辨所说的语言。(2)他们是归信犹太教的外邦人或“希腊”人，和真正的犹太人相对。但使徒行传六章5节所选的7人，不大可能全是归信犹太教的外邦人。(3)散居各地，归回巴勒斯坦的犹太侨民。这个看法和使徒行传六章1至6节没有冲突，但和其他段落不合。(4)犹太教内希腊主义的支持者。这个观点和3段经文的要旨不符。(5)在很早期便加入了教会的外邦人。这和3段经文的上下文，都不符合。(6)这是一个概括性的字眼，并非专指某一群人。他们包括了所有说希腊话，或守希腊习俗的人。下面的讨论将会证实，这是最合适看法。

六章1节所指的这群人，很可能是住在巴勒斯坦、希腊化的犹太人。六章5节列出的执事，是一个证据。路加列出7位执事的希腊文名字，不是因为他们是希腊人，而是为了表示使徒们要保持教会合一的决心。当时大部分的犹太人，都有一个犹太名字、一个希腊名字和一个罗马名字；在不同情况下，使用其中一个。最重要的证据，是六章9节所列的各会堂。希腊化的犹太人，各有不同的背景，不同的崇拜习惯（特别是在运用希腊语方面）。故他们在不同的会堂敬拜；单在耶路撒冷，就有7所这类的会堂。初期教会的这个隐忧，当时便造成了分裂。“希伯来人”把公款分配给他们认识的人，是很自然的事；却由於他们之间早已存有分歧，致令问题变得严重。

九章29节所提到的，也是同一群人。保罗自己也是散居在外的犹太侨民。他信主以后第一次回到耶路撒冷，先到相同背景的人中间，是很自然的事。

在十一章20节，有古卷作“希腊人”，亦有作“希腊化者”。本节所指的，是安提阿说希腊语的人。这个词在这里泛指所有的外邦人，用法和六章1节及九章29节不同。

Grant R. Osborne

参“希腊化的犹太教”1673：“犹太教”2160：“使徒行传”1435。

朔巴

Shobab
shuò bā

① 在以东的何利人西珥的七个子孙之一（创三十六20；代上一38）。朔巴有5个儿子（创三十六23；代上一40），他也是何利人所出的其中一个族长（创三十六29）。

② 户珥的儿子，哈罗以的先祖，基列耶琳家族由他而起（代上二50、52）。

③ 犹太五个儿子之一，是利亚雅的父亲（代上四1、2），可能与上述#2同属一人。

朔罢

Shobab
shuò bā

① 大卫与拔示巴所生4子中的次子（撒下五14；代上三5，十四4）。

② 迦勒与妻子阿苏巴所生的儿子（代上二18）。

朔百

Shobek
shuò bǎi

被掳后期间，在以色列向神效忠的约上签名的领袖（尼十24）。

朔拜

Shobai
shuò bài

以色列被掳到巴比伦后，其中一群随同所罗巴伯归回耶路撒冷的人的先祖（拉二42；尼七45）。

朔比

Shobi
shuò bǐ

亚扪族的首领，拿辖王的儿子。他连同罗底巴人玛吉及罗基琳人巴西莱，在押沙龙背叛期间，於玛哈念慷慨施予大卫食物及用品（撒下十七27）。

朔法

Shobach, Shophach
shuò fǎ

琐巴王哈大底谢的将军，领导亚扪人与叙利亚人攻击以色列。大卫的军队杀了朔法，因而完全摧毁哈大底谢的军队，以致亚扪人与叙利亚人的联军溃散，纳贡给哈大底谢的各国，就归服大卫（撒下十16、18；代上十九16、18）。

朔含

Shoham
shuò hán

利未支派米拉利的子孙，雅西雅的儿子，生於大卫作王期间（代上二十四27）。

朔默

Shemer, Shomer
shuò mò

① 约萨拔的父亲（王下十二21），或是摩押人约萨拔的母亲（代下二十四26）。约萨拔是犹大王约阿施的臣仆，他与约撒甲（撒拔？）密谋背叛，并杀了王。示米利是朔默的女性名字。

参“示米利”1457。

② 亚设支派希别的儿子，在他百姓中作族长（代上七32、34）。

丝

Silk
sī

从蚕虫的茧中所抽出幼细纤巧的丝线。丝起源於中国，大概早在所罗门的时代（主前970-930）已引进巴勒斯坦，或可能在亚历山大大帝出征之时（主前336-323），才传入中东。手工精细的丝绸显然也成为耶路撒冷流行的衣服布料（结十六10-13）。启示录十八章12节更列明丝绸是巴比伦（罗马）贸易的贵重货物。

参“布料和纺织”202。

斯多亚派

Stoics, Stoicism
sī duō yà pài

一个广泛流传的希腊及罗马哲学思想。保罗在雅典所见的群众最能显出这思想。

想学派流传的情况(徒十七16-34)。使徒对斯多亚派应很有认识,因为它早在主前300年已开始在雅典流传。当哲诺在公共建筑物的门廊教导群众,这思想便很快传遍整个希腊和罗马世界。斯多亚派很有名,例如大多数及居比路岛的人都认识。因此,很可能在他较早的行程中,甚至可能在家乡里,已曾与斯多亚派碰头。它的范围及影响力,可从罗马皇帝马可奥热流(主后180)也是斯多亚派一员看出来,他有些哲学著作至今仍存留。

早期的斯多亚派主要是关心宇宙论,即研究自然的起源和定律。这派系成员是物质主义者,认为万物源自一个基本的原素——火,并且最终会回到宇宙的大火中。因此,他们对宇宙的历史有一种循环更替的观念,认为一个宇宙的兴起,紧接着另一个的衰亡。我们所知晓一切事物的规律,及历史的循环模式,都受着一种称为道的组织及承托力量所牵引,有时甚至把它看作是从天上而来的。其定律就是万物需依从的自然定律。它给予万物本质,并且给予人生命及理性。事实上,道在人之内,以人类灵魂方式存在。因此,以理性生活,就是以万物之自然规律生活,所以是美善的。有意识的服从自然定律,使人从恐惧,以及他所无力控制但受自然定律所管治的外在环境中,得到自由。因此,美好的生命,就是一个有理性的,非感性、规矩、乃是平静的心思,最终能达致与自然融和。

后期的罗马斯多亚派有时把道视作神的看顾,但他们集中关心伦理及政治事务,而非如雅典的前人,认为神是住在宇宙之中。他们视所有人类是兄弟,是世界的居民,且比个别的忠诚之辈更重要。因此,他们有些重整家庭生活及与其他团体的联系。无论任何情况,在万物的自然规律中,所有人都在理性的共同原则之下。罗马的哲学家兼政治家西塞罗(主前106-43)建立一套伦理及政治的理论,认为道德及法律是建基於自然规律而非经验或实用的因素。

斯多亚派的理论吸引基督徒,因为斯多亚学派的道与约翰福音一章1至18节中的道看来很相似,同时,在自然规律和神

的律两者之间的观念上很相似。但希坡的奥古斯丁(主后354-430)在他的著作《上帝之城》中,批评西塞罗有关自然律的理论,因为他在该书假设人是受他们所知道的,而非他们所爱的管辖,即使如此,他也因为自己是基督徒的缘故,吸纳这理论的其他部分。此外,对于彼得提到末日用火焚烧的启示(彼后三7-10),有些人从中看到斯多亚派关于宇宙论的思想。或许更重要的是,保罗似乎认同自然规律是包含道德律的,就如他指出同性性行为是违背自然的(罗一26、27)。因为圣经教导,这是一个由神看管的道德世界,神的律已写在被造之人的心内。

若保罗真的熟悉斯多亚派,我们便可以藉此背景,了解他在雅典的讲道内容。他宣讲有一位神,祂创造了世界,定下规律模式,并赐人生命。这位神是人类万国的主,因此人们应在祂的规范之内。并且,这位神既是审判者,又是救主。斯多亚派不能完全同意上述最后的看法,但他们或许会认同,世界所有都服在神的掌管之下;他们循环的历史观与保罗宣告历史是由始向终的直线发展是互相冲突的。最令他们讥诮不信的,是保罗宣告复活的事实,因为他们都是唯物主义者,他们的神只是一种在大自然内有组织的力量而已,并非一位超越的人,其所作所行却受自然规律中的生死所限。对他们而言,死亡是一种不可避免的命运,即使最终没有希望,也应以平静的心境接受。

参“以彼古罗派/伊壁鸠鲁派”2012。

“理学/哲学”867。

参考书目: E.R. Bevan, *Stoics and Sceptics*; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 3 vols.; P.P. Hallie, *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8; F.H. Sandbach, *The Stoics*; E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*; E. Zeller, *The Stoics, Epicureans, and Sceptics*.

斯佩耳特小麦/粗麦

Spelt

sī pèi èr tè xiǎo mài / cū mài

硬谷类的麦子,能生长在不同的土壤

里，是古代一种很常见的谷物（出九32；结四9）。

参“扁豆（斯佩耳特小麦）”2292。

司提反

Stephanas, Stephen
sī ti fǎn

●哥林多的基督徒。保罗在亚该亚时，最早带领他和他的家信主。保罗在哥林多曾个别为几位信徒施洗，司提反的家人也於其中有分。司提反和他的亲属因着敬虔及在哥林多教会中事奉而受称赞。司提反、福徒拿都及亚该古曾往小亚西亚的以弗所探访保罗。他们此行目的，可能包括为保罗的个人需要带来援助，及为哥林多教会的问题向他寻求解决办法。保罗立时写了第一封致哥林多教会的信，并委托他们带回哥林多（林前一16，十六15、17）。

●使徒时期教会的重要人物及第一位殉道者。对路加而言，司提反在早期耶路撒冷教会中，代表部分对希腊文化日渐感兴趣的信徒。此外，司提反的主要言论（徒七1-53），批判了传统的犹太教，并提倡福音跨越犹太的地域。

在使徒行传第六章中，路加记载了早期教会的一次分裂。教会中有两个不同的犹太群体，一个是说“希伯来话”，另一个是说“希利尼话”的。这显示了文化及语言上的分歧：犹太人分别来自说亚兰话及希利尼话的会堂。那时，有7人被拣选作执事，照顾说希利尼话的犹太人的需要，司提反是其中一位。即使在介绍他时，也明显看出他突出之处，经文中只有他一人是形容为“大有信心，圣灵充满的人”（徒六5）。在按立他担当那职任后，又再次提到他是“满得恩惠能力”，行了“大奇事和神迹”（第8节）。

司提反致力担当的工作还包括了传道，这使他与耶路撒冷说希伯来话的会堂起了争论（徒六9）。其后，从司提反在公议会前的说话可见，他提出要彻底废除犹太教古老的传统及圣殿的礼仪。路加记载他被捉拿及审问的经过，目的是要唤起信徒不忘耶稣的受审。当犹太成为罗马辖下的一个行省，只有罗马官员才有权执行死刑，但触犯圣殿仍会受到公议会控告。

审问以同一非刑事的控罪开始（“这个人说话，不住的践踏圣所和律法”，“要改变摩西所交给我们的规条”）。司提反的回答肯定被公议会认为是亵渎神的。最后，司提反被群众用石头打死（徒七54-60）。作为教会的第一位殉道者，司提反在死时也效法耶稣。他把自己的灵魂交给耶稣（正如基督向父所作，路二十三46），并在临死时求神赦免那些用石头打他的人（徒七60）。

使徒行传第七章记载的说话，不单是司提反的申诉，也解释了福音四处传扬的原因，这是路加所关注的（徒一8）。它是使徒行传中最长的一篇讲道，并在使徒的历史中占有重要的地位。司提反的一番话数说了圣经历史的梗概，并且指出犹太教所依赖的重要柱石正陷在危机中。事实上，就是这些信条使犹太教排外，他们得罪散居各处的犹太人，并禁止了教会的宣教活动。

司提反指出，以色列地不是神启示的唯一地点。在不同的境况及文化下（埃及、米所波大米），神都向祂的百姓说话。其次，犹太人引以为傲的圣殿，并非神所创立——所罗门的圣殿与早期在旷野中的会幕是极为不同的。最后，妥拉（宗教的根基）记录以色列一直不顺从神，成了批判他们的资料。事实上，这些经卷都宣告“那义者的来临”，但以色列却把祂钉在十字架上。

其言论所指的非常重要。神自由地超越了犹太教的国家及宗教界限，犹太教的排他性是人造的。但是，神的工作是具有动力的。若司提反的结论是正确的，犹太教会应可以自由地把福音传到犹太以外的地方去。

随着司提反的殉道，耶路撒冷大遭逼迫（徒八1-3）。然而，其中一位名叫腓利的门徒，明白司提反所想的，他作了一个前所未有的行动，就是把福音传至撒玛利亚。不久，随从腓利的人，便把福音传至北方的腓尼基及安提阿，以及外邦的世界（徒十一19）。

丝弦的乐器 / 尼坚那

Neginah, Stringed Instrument

sī xián de yuè qì / ní jiān nà

诗篇第四、六、五十四、五十五、六十一、六十七、七十六篇希伯来文的题写：音乐指示，意谓“丝弦的乐器”，显示该诗篇所采用的音乐伴奏。

参“音乐和乐器（尼坚那）”2125。

丝弦乐器

Stringed Instrument

sī xián yuè qì

参“音乐和乐器”2125。

死海

Dead Sea

sǐ hǎi

南巴勒斯坦的大咸水湖，约但河由北注入其中。希腊时代西方文明称这个神秘的湖为“死海”。旧约却常称之为“盐海”（创十四3；民三十四3、12；申三17；书三16，十二3，十五2、5，十八19），这名称大概是因为该地产盐，那是自古以来，最重要和最有价值的日用品。死海也称“亚拉巴海”（申三17，四49；书三16，十二3；王下十四25）或“东海”（结四十七18；珥二20；亚十四8）；次经、古典著作与他勒目的作者常称之为“所多玛海”、“沥青海”、“罗得海”。新约则未见记载。



死海

地理位置和特点

死海地处约但峡谷，又名大裂谷。所
大裂谷，就是地球断层最深、最长的陷

落带，从土耳其南部的托鲁斯山脉起，中经叙利亚、黎巴嫩、巴勒斯坦、阿卡巴湾、红海，一直到东非的莫桑比克（号称东非大裂谷）。这一带断层宽可达2至15哩，沿死海海岸的最深处可在海平面下1,300呎，是地面没有水覆盖的最低处。死海呈椭圆形，从北岸的约但河口至南岸的拾卡区长可达53哩；东西宽可有10哩，东西两面岸坡陡峭。东岸有利珊半岛伸入水中，长约8½哩。将湖分作南北两部。北部较大，其最深处为1,300呎（据连治所测），南部较小且浅，深度在3至30呎之间。

大自然似有意合力对付死海。死海由约但河等大小5条常年不断的河流，以及无数条按季节涨水的干河，以每日平均700万吨的进入量（据纽曼测）灌注着；死海则除自然蒸发之外，并无一条泄出水渠渠道；加之气候干旱（每年平均降雨量只有2至5吋）、炎热（盛夏气温高达华氏125度），海水的蒸发量极大，湖面的浓雾肉眼不能看透。流进死海之水挟带大量含硝、硫的土质，盐分也极高；湖低下的地泉又不断涌出各种化学物质（尤以溴、镁、钙为最多）；沿岸有大量硫磺沉积层和石油泉。东南隅有一条厚约300呎的盐脊；据测，这仅是一座高4,500呎，长5哩的盐丘之顶部。湖床则几乎全是盐晶结构。因上述种种因素，死海的含盐量竟高达26%，而海洋含盐量平均只是3.5%。故死海是地球上最咸的水体，而且其咸度尚有增无减；这样一片浓重的水体中是绝无任何海洋生物可以存活的。

矿产

自古以来，死海即以产盐和沥青（石油蒸发和氧化后的半固体，可用以防水、防腐）著称。新约时代的拿巴提人掌握死海的沥青贸易，大宗运往埃及制作防腐储尸的膏油。据说，克丽佩脱拉亟欲占领死海地区的动机，乃在控制沥青贸易。

至二十世纪初，死海的钾碱矿（钾碱是制造化学肥料的基本原料）被开发，成了死海另一重要矿产。1932年有巴勒斯坦钾碱有限公司在北岸设厂提炼；1937年於南岸又增设一厂。但因酷热干旱，缺

少淡水供应和交通不便，阻碍了生产的进一步发展。1948年以色列独立战争中，约旦军占据并关闭了两所钾碱厂，遂使生产完全停顿。及1952年，以色列国始决定重新开发钾碱，创立死海工程公司，又修建从别是巴至死海的公路。这一系列措施不仅使死海的钾碱生产蓬勃发展起来，且使作为以色列最后边疆的南地村镇相继而起，势如雨后春笋。看来，“死海”於现代史上首次可见生机。

历史地位

死海地区荒凉不毛的自然景观今日固然历历在目，同时也见于历史的记述。创世记十九章所记的所多玛、蛾摩拉二城的毁灭在这一地区发生。死海东南隅有塞多玛山，是一座盐岩凸起的柱状山峰，山名即源于所多玛。考古学家格鲁克证明主前3000年塞多玛周围曾有70座城镇。所多玛、蛾摩拉二城突然毁灭的原因，今多以为是火山爆发或同时伴以地下沥青熔浆进流所致。该地随处可见水蚀石灰岩柱，其一据说是罗得之妻所化成。

死海周围的荒野自古即是亡命徒和遁世者栖身之地。大卫逃亡期间曾避居其山间（撒下二十三29至二十四1）；昆兰爱色尼派隐修团体也曾选择该地为修道之所；第二次犹太革命失败后的亡命斗士也曾藏身其中。先知以西结曾於异象中预见死海的盐水将净化为清泉，一片死寂的不毛之地将勃然兴起新的生命（结四十七1-12；参亚十四8）。

Barry J. Beitzel

参“巴勒斯坦”68。

死海古卷 Dead Sea Scrolls sǐ hǎi gǔ juǎn

是圣经和一些经外文献的古本汇编，发现於死海附近之昆兰一古犹太隐修团体的故地。这批於1947年在死海附近洞穴发现之古卷，学术界认为是当代最重要的一次古本大发现。

在此之前，圣经古卷尚很少发现於圣地。早期教父俄利根（主后三世纪），曾提及他所用的希伯来文和希腊文抄本，原

是藏於耶利哥附近岩洞内的泥坛之中；及至九世纪东正教大主教提摩太一世致书以拦省区主教察奇，信中提及有大批希伯来抄本於耶利哥附近的岩洞内发现。然而此後1,000多年以来，却再未闻有其他抄本於死海附近发现。

发现经过

死海古卷的收藏和发现，均有一段饶有趣味的传奇故事。

学者的偶获：1948年2月

死海古卷的大发现，缘起於一次电话通讯。在1948年2月18日星期三下午某时，地点是在多事之地耶路撒冷。

於耶路撒冷城亚美尼亚区的圣马可修道院修士兼藏书馆馆员苏密，打电话给美国东方研究所常务主任崔维尔，请他协助辨识一些古希伯来文抄本。苏密正为修道院之珍本收藏编目，据他说，他在院内发现这些希伯来文抄本已有40多年。

次日，苏密和他的弟弟将5卷用阿拉伯文旧报纸包着的抄本摆在崔维尔面前。崔维尔展卷一看，发觉是希伯来方形字母的手书卷稿，字体清晰工整。他抄下了几行，又细心察看余下的几卷；仅第五卷四年久易脆，不可揭开。待两位叙利亚修士告辞后，崔维尔将此事告知了所内同辈布朗利；自己又拿抄下的几行文字反覆琢磨，才看出其中有希伯来文不常出现的否定结构。再藉字典逐句翻译，始知是以赛亚书六十五章1节的话：

素来没有访问我的，现在求问我；

没有寻找我的，我叫他们遇见，

没有称为我名下的，我对他们说：

我在这里！我在这里！

这古卷的字体是他所见到的各种希伯来字体中最古老的一种。

崔维尔遂亲访圣马可修道院，拜会了叙利亚大主教亚纳撒撒母耳，并得他允诺，将这份手稿全部拍摄下。崔维尔和布朗利把这些古卷与录有十诫和申命记六章4节的拿殊蒲草卷对照。这份拿殊蒲草卷经专家考究是主前二至一世纪之物。崔维尔与布朗利都认为新发现的那份抄本与拿殊抄本当於同一时代。不数日，美国东方研究所所长布劳斯自巴格达归回，亲自察

看了新得的抄本照片，於是3人又对原稿的来龙去脉作了认真调查。至此，修道院方面才说出，这几卷古本并非40年前已收入院内，而是一年前，即1947年才购入的。

贝都因人的发现：1946至47年冬

那么，叙利亚人怎样得到这些古卷呢？在回答这个问题以先，我们要先把事件的片断串连起来。且说1946至47年隆冬某日，有3个贝都因人在昆兰干河区的一眼清泉附近牧羊。有一人往岩石峭壁投石为戏，一石恰入山隙，随即听见石块击破瓦器的声音。另一人於事后独入岩穴探奇，发现沿壁立有10个巨坛，坛内藏有羊皮古卷。他便将两坛中的3份古卷（其中一份分作4小卷）取出，拿到伯利恒城，卖给一个古董商。

数月后，这个贝都因人又去岩洞取出5份古卷，售予伯利恒的另一个古董商。在1947年复活节前的一周，古卷的消息传到了耶路撒冷之叙利亚东正教圣马可修道院，大主教亚大纳西撒母耳决定收购这几份古卷。双方讨价还价，直到1947年7月才告成交。这次购入的古卷有以赛亚书全书、《哈巴谷书注释》，及《创世记之启示录》（原以为是《拉斐伪经》，后来始知是创世记的亚兰文意译本），另有两卷是一古代宗教团体的《纪律手册》。

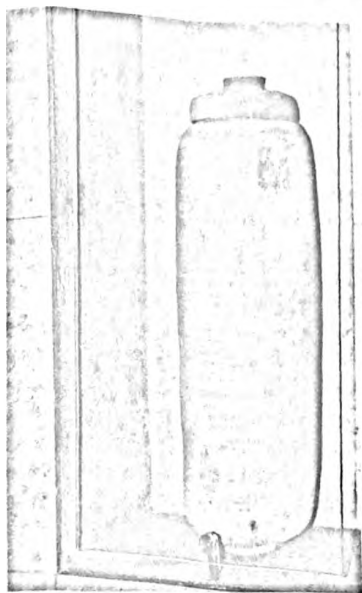
其他学者的发现：1947年11月

是年11月和12月，一个亚美尼亚古董商向耶路撒冷希伯来大学考古学教授苏肯尼克求售贝都因人第一次从洞中取出的3份古卷，并两只瓦坛。苏肯尼克教授当即尽数购下。这3份古卷是：以赛亚书（不全）、《谢恩诗》（其中十二栏是诗篇原诗），及《战争卷》（亦名《光明之子和黑暗之子的战争》），写利未、犹太、便雅悯3个支派与摩押、以东的战争（不能确定是真正的战争抑或属灵的战争）。

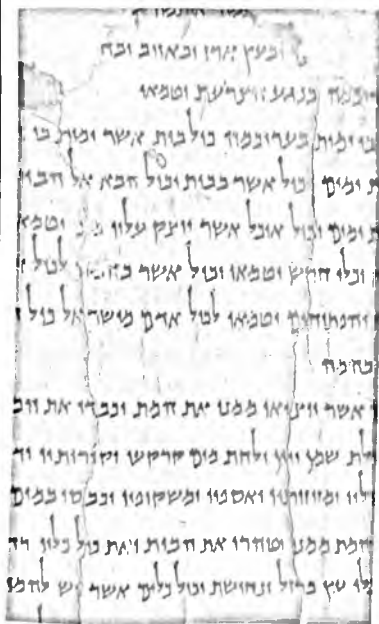
公布：1948年4月

1948年4月11日，世界各地报章把古卷新闻首次向公众披露。4月26日，苏肯尼克教授又将希伯来大学所掌握的古卷情况公诸报上。1949年，亚大纳西撒母耳大主教携5部古卷到美国各地举行公展。

1954年7月1日，苏肯尼克教授的儿子受



密藏死海古卷的瓦坛



《光明之子和黑暗之子的战争》片断。由昆兰团体抄录。

以色列政府委托，以25万美元的重价，将这5部古卷买下，并寄回耶路撒冷的希伯来大学。今天，这批手抄本陈列在耶路撒冷古籍博物馆，以供观瞻。

连锁发现 昆兰干河

由於发现第一批重要的“死海古卷”，推动了考古学家和贝都因人继续探寻更多的古卷。1949年初，哈丁（约旦王国古物署主任）和罗兰德沃（耶路撒冷多明俄圣经学校教授）主持探查首次发现古卷的那个洞（指定为一号洞）。同年，相继开发的山洞即多达数百。至目前为止，在昆兰干河地区的11个洞内有所发现，共有约600件抄本，有200件为圣经经文。残片有5万至6万片，85%为羊皮，25%为蒲草纸。大部分文献使用羊皮是为了经年持久。



昆兰四号洞是发现死海古卷之处

除了一号洞外，四号洞的成绩居次，找出抄本共400件（残片4万），共100件

是圣经经文。除以斯帖记外，旧约各卷都在其上。

於圣经正典之外，也发现次经，如希伯来文和亚兰文的《多比传》残片、《传道经》、《耶利米书信》；也有伪经残片，如《以诺一书》、《禧年书》、《利未遗训》等。

所出古卷中，有不少是当年居於昆兰之宗教团体的内部文献。这些材料为研究前基督教时期的犹太教提供了重要的历史背景，足可填补两约之间时期史料的空白。《撒律残本》亦称《大马色文献》，早年首见於开罗，今则从昆兰也有发现；《纪律手册》的古卷抄本（发现於一号洞，从其他各洞也陆续发现了片断），使我们对昆兰团体的生活概况和法禁教规有了一定的了解；《谢恩诗》有诗30首，似均出於一人手笔；另有不少旧约经卷的注释，《哈巴谷书注释》包括哈巴谷书前两章的经文，用希伯来文抄写，并附以逐句释义；注释中详述一位末世人物“公义教师”如何为一邪恶祭司迫害。

1952年从三号洞发现铜制古卷一部，长8呎，宽1呎。由於年久易脆，直至1966年方以切割法打开。这一卷是宝物清册，记录金、银、香料等贵重物品分藏的60多个地方，但迄今尚无一处寻获。这些物品也许是取自耶路撒冷圣殿，於主后66至70年犹太人及罗马战争期间，为奋锐党人（犹太人的一个革命组织）造册后分藏於各处。

1967年6月以埃六日战争期间，希伯来大学益基勒雅丁教授（即苏肯尼克教授之子）偶得一部昆兰文献，称为《圣殿古卷》，幅长28呎，是迄今发现的昆兰古卷中最长的一部，所记主要是列王法令、战防要略，也提及祭祀、洁净礼仪、节期等典令制度；大半篇幅详述将来圣殿重建的规划，据说这是作者将神的启示录存於卷中。

穆拉拜阿特河

伯利恒至死海一带有穆拉拜阿特河区，在昆兰区域以南约11哩。1951年贝都因人在该区岩洞内有很多发现。1952年在益基勒雅丁和罗兰德沃领导下开掘4个洞，颇有所获。经外文物如主后132至

35年巴柯巴领导第二次犹太革命年间的书信钱币；圣经文献如小先知书古卷（主后二世纪之物）等都极堪珍贵。

弥德废墟

弥德废墟是拜占庭时代一座基督教徒墓园的遗址，位于耶路撒冷东南9哩许，介乎昆兰河和穆拉拜阿特河区域之间的拿尔河，那是从汲沦谷延伸往东南方向，朝向死海的一个地区。1952年，先前发现古卷的那个贝都因人又在这里发现了大批抄本，其成书年代较其他古卷为晚。弥德废墟文献是用阿拉伯、叙利亚、希腊3种文字抄写的残片构成，均成于主后五世纪至八世纪之间，其中包括的圣经经文有：希腊文的马可福音、约翰福音、使徒行传3书的残片；叙利亚文的马太福音、路加福音、使徒行传、歌罗西书4书的残片。弥德古卷均渊源于基督教，昆兰和穆拉拜阿特古卷则均渊源于犹太教。

古卷年代考

最初发现的古卷并非所有学者都同意是上古的抄本；有些学者认为这批古卷是中世纪之物。考定这些古卷的年代需解决一系列的问题：昆兰的经外文献于何时著成？经外文献与圣经经文于何时抄成？是何人于何时将这些文献密藏于洞中？多数学者均认为密藏古卷是昆兰团体成员所为；时间在罗马大军分兵包围犹太各坚城要塞之际，亦即耶路撒冷沦陷（主后70）之前不久。

内证

细审古卷内文，或可从字里行间找到作者的大略情况并其写作时代的蛛丝马迹。兹以经外文献《哈巴谷书注释》为例。注释中显示与作者同代的人物和事件均非与先知哈巴谷同代。注释者以“基提人”指神的敌人，“考基提人”一语原是居比路的别称，后来则泛指希腊岛民，以及地中海东岸诸民。在但以理书十一章30节曾用“基提人”预指未来的敌人，学者们已肯定所指者即后来的罗马人。故《哈巴谷书注释》的写作背景，是庞培于主前63年率罗马军入侵巴勒斯坦之时。

外证

鉴别古卷的重要项目之一，即考证抄

本的抄写年代。多半抄本并不标明抄写的年代，但我们可以根据古文书学的知识来加以判别。所谓古文书学，就是通过对手书的字体来确定手稿抄写年代的一门学问。当年崔维尔鉴定以赛亚书古卷时，就是用古文书学鉴别法。他将这部古卷的字体与已经考定了年代的拿珠蒲草卷的字体加以对比。他的结论曾得到当时美国一流考古学家奥伯特特的充分肯定。据古文书学可知，方形字体之成为希伯来文的标准书法（同时也成为其亲属语亚兰文的标准书法），当始于被掳巴比伦时期，由此可以断定大多数昆兰古卷是于主前200年至主后200年这段时期内抄成的。

鉴别古卷的另一重要项目是考证有关器物的年代。于昆兰发现的陶器是出自希腊时代晚期和罗马时代早期（主前200至主后100）；另从其装饰也可考定为同一时期；还有瓦罐所藏数百钱币也是希腊罗马时代流通的货币。再者，从该地一座建筑物上的裂痕可断定必是一次地震所致，第一世纪的犹太史家约瑟夫述当地于主前31年曾发生过强烈地震。除此之外，开掘昆兰废墟所见各种迹象均表明该址有人居住的时间，大约是主前135至主后68年（是年奋锐党起义为罗马所平）之间。

放射性碳断代法（即分析某些古代遗物中放射性碳元素的剩余量，以断定其年代的方法，也称碳14年代测定法）也是相当有效的外证法之一。例如，对包裹古卷的麻布作碳14分析，可定为主后33年间前后之物，再经分析，又将时间校正为主前250至主后50年间。至于麻布包袱跟古卷本身的关系，虽然已难查证，但将碳14分析的结果与古文书学分析和考古学分析所得结论加以参照，可知死海古卷约于主前150年至主后68年之间抄成。

昆兰团体

昆兰河北岸，距一号洞约1哩许之处，有一片犹太修道院的遗址，今称昆兰废墟。这遗址多年来都受到路过的人注意。

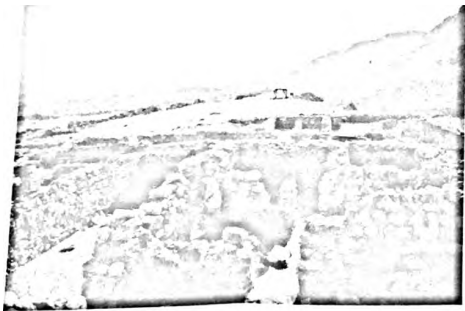
考古挖掘

1949年，益基勒雅丁和罗兰德沃曾对昆兰废墟作过初步勘察。1951年初在约旦考古博物馆和多多明俄圣经学校的资助

之下始进行系统的挖掘。首先挖出的是一个建筑群中的主要建筑物，可确定为一组组织完备的团体之中心。据测，这昆兰团体曾一度有200至400成员，大多居於外圈的帐幕或附近之岩洞。东面向着死海之处有相当大的墓地，中间隔出一方较小的墓园。罗兰德沃斯定昆兰废墟实际是犹太教爱色尼派的中心所在。

进一步挖掘则发现，该处於古代不同时期均曾有人居住。最早可上溯至主前八至七世纪。有人甚至认为那里的建筑物和水池均建於犹太王乌西雅在位期间（参代下二十六10）。证明希腊和罗马时期有人居住的证物甚丰，大约主前100年之前不久，是该处人口最盛的时期，正当许尔堪一世在位期间（许尔堪一世是哈斯摩宁王朝首位国王兼大祭司，主前134-104在位）。主前31年，有大地震将该处夷为废墟。后来，大概於大希律去世（主前4）前后，这里又有人移居，直到主后68年，罗马军进侵，才又人去楼空。罗马於此设营戍守，直至主后90年。最后则於第二次犹太革命（即巴柯巴於主后132-35所领导的起义）期间，起义军曾据其地对抗罗马军。

该处最大的建筑为聚会大堂，四周有小室相通。遗址有大量瓦器发现，不仅有炊用器皿，且有收藏古卷的瓦坛。书卷的抄写工作在专设的房间进行。从遗址虽未找到古卷，但这些瓦坛与从一号洞所见者毫无二致，可证古卷抄本与该遗址必有关连。抄书房内有泥灰砌的矮桌、长凳、墨池，均已考定为罗马时代之物。



昆兰废墟中抄写圣经的房屋遗迹

遗址内有供水系统，其精密程度颇为可观。他们建了很多长方形和圆形的蓄水池，水是从西部山间引入池中的。这些水池可能是昆兰团体举行洁净仪式或施洗典礼之处。另也有数以百计的希腊和罗马银币出土，可为各层断代之证。遗址以南2哩有绿洲和清泉，名为弗什卡泉，据考是昆兰废墟当年的农耕之地。

昆兰团体的身分

昆兰团体是犹太教的一个派系，约创立于主前二世纪。该派系的创立显然是对西流基王朝以希腊文化压迫犹太人的一种抗争。该团体弃绝了耶路撒冷的圣殿，退隐荒漠，避世苦修。“大马色”之称可能是指在昆兰的团体。他们以“神的团体”自命，团员均相信他们是坚守神的旨意，谨奉神的圣约。

犹太教的派系极多，昆兰团体曾被人认为是其中之一，如：哈西典、法利赛派、撒都该、奋锐党、伊便尼派，不一而足。经多年研究后已确定该团体为爱色尼派，这派系早见载於一世纪学者约瑟夫、斐罗、老皮里纽等人的著作。他们描述爱色尼派是隐居在死海西岸的苦修团体，除时间和地理上吻合外，该派系的宗教信仰和习俗也均与昆兰团体一致，如：入会须经两年考察期；团员有等级之分；财产公有；共餐；行浸洗礼；有种种洁净仪式；纪律森严，设监督行督导之责。

昆兰团体内部有祭司和信徒之分；并有议会会的设立，由15人组成，包括3位祭司和12位信徒，地位最高的是监督。当然，昆兰团体和爱色尼派也有不同之处，如爱色尼派禁婚，昆兰团体则允许团员结婚，且接纳女性入团；如爱色尼派是和平主义者，昆兰团体则容许动武。

昆兰团体的信仰

昆兰团体像正统的犹太教与基督教一样，奉圣经为主泉。他们以神的立约子民自命，脱离犹太的主流活动，他们悉心研究神的律法，预备主的道路。他们只信奉旧约的神，认为耶和華神是创造及统管万有之主；神为人类预定了两种结局：得救或受诅。天使在他们的神学中的地位很高；天使是灵，将於末世战争中助选民战败邪恶与黑暗。他们极强调知识；他们的

基督神学架构是一神论，却认为世界是善恶二元，两者均由神而来。

昆兰团体认为，人是由尘土造成的脆弱生物，彻头彻尾的有罪，惟有靠神的恩赐才可解救。团员遵行神的命令，听从公义教师的教导才能洗清罪孽而得洁净。《哈巴谷书注释》和其他文献提及一个佚名公义教师。他不是团体的创始者，只是经神兴起，教导团员生命之道。他蒙特殊恩惠而能领悟神的末世计划；他是祭司，蒙神特赐智慧而能解释先知所言，但他并不是弥赛亚。公义教师受一“恶祭司”的攻讦和迫害。有学者曾尝试把这公义教师和恶祭司辨认为某些历史人物，却无确据。

昆兰团体有强烈的弥赛亚盼望，他们相信自己身处末世，弥赛亚将临，与恶势力作最后搏斗。《大马色文献》中，“亚伦和以色列之受膏者”一语，许多学者认为是指两位弥赛亚：一为祭司弥赛亚（传自亚伦），一为君王弥赛亚（传自以色列），后者地位较低。也有学者以为是指3位弥赛亚：一为君王弥赛亚（传自大卫），一为祭司弥赛亚（传自亚伦），一为先知弥赛亚（传自摩西，参申十八18）。若据此说，则公义教师也可能是他们期望的一位先知。昆兰团体相信人死复活说，认为义人必不死，且从神得蒙福祉；恶人必受严惩，并于烈火中消灭。他们将义人的福祉理解为现世的、物质的。

死海古卷的意义

对旧约研究的重要性

死海古卷面世之前，世间所见希伯来旧约原经的最古抄本只有主后900年的抄本；最古的旧约全书抄本是“斐冠维什抄本”，这是1010年的抄本。及至死海古卷发现，其最重要之处，是使我们得见距旧约成典仅300年的古本，较以前圣经学者认为最古老的抄本还要早出1,000年。最常被引以为据的旧约五书有创世记、出埃及记、申命记、诗篇和以赛亚书。其中最古的是出埃及记的经文片断，成书年代可定在主前250年前后；从一号洞找到的以赛亚书古卷则已考定为主前100年的抄本。

死海古卷显示旧约经文基本是按3大主线辗转传抄的。第一条主线是马所拉抄本。那是死海古卷发现以前最古老的希伯来文抄本。马所拉这学派於主后500至1000年之间在提底理亚城极一时之盛。他们将传统的希伯来文加添元音（希伯来古字母表无元音），并于经文加边注，对经文的传播大有贡献。后世学者多以为加元音的马所拉经文是主后二世纪的著名亚基巴拉比和他的弟子的功劳，及至昆兰古卷出现，始见此说不确：原来马所拉经文早在主后二世纪之前数百年就已经流行并传抄了。将昆兰经文与马所拉经文两相参比，其间虽偶有拼法和语法的歧异，但主要内容并无大异。死海古卷可助圣经学者更清晰地理解经文。

第二条主线是旧约最早的希腊文译本——七十士译本。查新约中的旧约引文多出自七十士译本。该本译成於主前250年，在重建原经的工作中被认为是仅次于马所拉抄本的最重要根据。有些学者拿马所拉抄本与七十士译本对照，认为两者的歧异是七十士译本的译者不够准确、主观、粗率之故。但现今已发现七十士译本与马所拉抄本不同的地方，多半是因七十士译本所根据的原本，与马所拉抄本略有不同。从昆兰发现的希伯来经文中，有部分与七十士译本一致，有助於解决一些经文难题。死海古卷中也有七十士译本的抄本。

第三条主线是希伯来摩西五经的撒玛利亚抄本。这部主前二世纪的抄本所用的字体，与某些昆兰古卷相同。从某些希伯来文的经文看来，撒玛利亚古本与昆兰古本的关系似较之马所拉古本犹近。这部古本为经文语法、拼写、标点的校勘提供了许多新证。

尽管昆兰团体另立门户来与犹太主流派系分庭抗礼，但所奉的圣经却是一部，因此通过死海古卷，足可证明圣经经文的古老年代及传抄的准确性。

对新约研究的重要性

在昆兰地区的深入勘察，对新约研究也愈发重要。学者们原以为昆兰团体既是犹太教的派系，与基督教当绝无涉，不料1955年从七号洞的发现，使人十分惊讶。

七号洞的发现，直至1962年才公布。已发现的死海古卷多是希伯来文抄本，但从七号洞却找到了希腊文抄本。七号洞共出蒲草纸古卷19部，其中两部於1962年已经翻译，知是出埃及记和《耶利米书信》（次经）两书的希腊文片断。其余尚未译的17部，据测也当属旧约书卷无疑。1972年，西班牙耶稣会学者何西奥可勒根（他是罗马主教圣经研究院的一位蒲草纸文献专家）宣布，那17部古卷中有新约经文。他利用古文书学的知识翻译了其中9个片断，计有：马可福音4段，使徒行传、罗马书、提摩太前书、雅各书、彼得后书各一段。他认为这些抄本的年代在主后50至100之间。这真是轰动世界学术界的一大发现。在此之前，世间最古的新约抄本只有约翰福音的一个片断，即主后130年的所谓约翰李兰兹本，而新发现的抄本却要早70至80年。

现在的问题是，昆兰团体既於主后68年就已经解体，那么七号洞的古卷又从何而至呢？一说以为是第二次犹太革命期间（主后132-35），有人突破罗马人的封锁线而将这批古卷密藏於此。没有证据说明这批新约古卷与昆兰团体或其他各洞的古卷有何关系。

学术界就昆兰较早的发现与基督教之关系发表了不少意见，但彼此的歧异甚大。不过，多数学者都认为新约成书的背景与昆兰文献的写作背景基本上是一致的。

有些学者以施洗约翰在荒野过苦修生活（路一80，三2），又以其言行均以旧约为据（路三4-6；参赛四十3-5），并以其用水施洗这3点，认为他必是昆兰团体的成员。但此说除上述3点之外，并无任何实据，而且约翰的洗礼与昆兰团体的洗礼也颇不相同：前者的洗礼只为受洗者举行一次；后者却要求成员经常行浸洗礼。

有人以为昆兰团体中所谓公义教师就是耶稣基督。但仔细对比之后，可发现相异处较相同处更多。昆兰团体是个苦修主义、遁世主义、律法主义的派系，耶稣的教导指摘当时宗教领袖的形式主义和假冒为善，并且祂差派门徒到世界各处去宣讲

福音（可十六15），绝非遁世主义者。昆兰团体的文献并无一处说明他们的公义教师具备神性，或藉着他的死救赎人类脱离罪恶，或说他是弥赛亚，“照着麦基洗德的等次永远为祭司”（来七17）；也无处提及他钉十字架、埋葬、复活、升天之事。昆兰团体的信条和基督的教训虽有若干相符之处，但双方有严重的分歧和差异。

新约研究可从昆兰文献得到启示，有学者认为约翰福音之二元论思想（如“光明”与“黑暗”等）是受希腊哲学影响所致，於是断言约翰福音於主后二世纪到三世纪之间写成。现今，我们可从死海古卷看到的一世纪反希腊化的犹太文献也有类似的用法，故此，约翰的思想及其著作可信是出於一世纪的犹太背景之下。

使徒保罗的著作也跟昆兰文献有相似之处。两者都提及洗礼、圣餐、“新约”的观念、圣经对罪的观念、肉体 and 灵的关系、安息日等。初期教会的生活，也有与昆兰团体相似之处，如：凡物公用、纪律等。

总之，死海古卷为研究新约和早期基督教提供了坚实而丰富的基础；同时也为研究犹太教於昆兰的一个派系提供了珍贵材料。至於早期基督教和昆兰团体之间有某些相似之处，是因为两者所处的时代与环境是一致的；此外，两者有一个共同的渊源——旧约。然而昆兰团体与基督教的歧异却远超过相似之处，这是两种截然不同的信仰。

Paul S. Haik

参“爱色尼派”34：“经文评鉴学”771：“旧约圣经评鉴学”799。

参考书目：M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls; and More Light on the Dead Sea Scrolls*; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*; J. Darielou, *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity*; R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*; J. T. Malik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea*; H. Ringgren, *The Faith of Qumran*; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*.

死人的住处

Dead, Abode of the
si ren de zhu chu

该语是对人死后所在之处的总称。圣经对人死后的去处有不同的描述，见于旧约的有“阴间”（希伯来文作“苏奥”）“坑”；见于新约的有“阴间”或“冥府”（希腊文作“希得斯”）、“地狱”（“欣嫩子谷”）、“乐园”、“亚伯拉罕的怀抱”。古希伯来人对神的认识与时俱进，相应地对死的观念也由起初朦胧的想象，终于发展成新约较明朗的观念。

旧约

旧约记死后之事者不多。有几处所谓死后下到“阴间”（“苏奥”一词也经常译作“坟墓”、“地狱”、“坑”；或作“死亡”），有时是仅指葬入坟墓（民十六30、33）；但更多的情况还是意味着一个冥世。死人住处被描述是在地下，死后要“下去”（创四十二38；箴十五24；结二十六20）；那里幽暗无光（伯十20-22），一片静寂（诗九十四17，一一五17），是被遗忘之地（诗八十八12）；在那里的人既不纪念神，也不颂扬神（诗六5，三十9，一一五17），也不为神所顾念（诗八十八5、11；赛三十八18）。死人是与神永远隔离的，已置身於神在历史中的活动之外。尽管生死在古人的观念里似乎并非不可逾越（例：王下四32-37的起死回生；撒下二十八7-25的过阴招魂），与死人沟通一向是犹太律法的禁忌（申十八11）。以色列周围的异教民族却多热衷于招魂交鬼的巫术。

人死后在冥世已不能再称作“生命”，然而它确然是一种存在，且被看作是和已故先祖和乡亲的相聚（创二十五8；结三十二17-30）。冥界也处在神的权能之下（诗一三九8；摩九2；约二2）。“苏奥”被形容为一只饥饿的怪兽，伺机吞噬活人（箴二十七20，三十16），但神的权能足以使人免受其噬（诗四十九15，八十六13）。旧约时代末期，在以色列人中间已有一种盼望，以为神终会将人从“苏奥”魔爪之下解救出来。不过当时把这种盼望清晰表达的只有但以理一人（伯十四13-

22，十九25-27；诗四十九15，七十三23-28；但十二1、2）。古代希伯来人的死亡观虽与新约时代保罗所述者（林后五1-8；腓一21-23）相距尚远，但他们至少已知死亡并非绝望之境。

两约之间时期的文献

自被掳时代（主前586）至新约时代之始（主后30），犹太人因与波斯和希腊宗教接触，对死后的观念也逐渐清晰。旧约译成希腊文的时候，希伯来文的“苏奥”译成希腊文的“希得斯”，及至新约，“希得斯”一词已被沿用为死人住处的通称了。

新名词带来了新观念，围绕死而去的种种新说法也纷纷出现。伪经《以诺一书》二十二章说，人死后先被收於一座大山的幽谷，等待最后的审判；此期间，义人的去处充满欢乐，恶人的所在则满是折磨。也有作家秉持旧约对“苏奥”的观念，认为那是与神隔绝之所，毫无欢乐可言（《传道经》十四12、16，十七27、28）。

这个时期，犹太人也开始使用“欣嫩子谷”来指称地狱。欣嫩子谷是耶路撒冷城南的一片深谷，在旧约时代因在那里有献儿童为祭之举而为可憎之地（王下十六3，二十一6，二十三10），新约时代成了倾倒垃圾之地。这欣嫩子谷在一些作家的笔下即成为恶人死后的去处，在那里受尽火的煎熬（《以诺一书》九十20-27；《以斯拉二书》七70）。与这个受刑之所相对的是“乐园”（源自波斯语，指一充满欢乐的花园），是义人死后享受福祉的地方。后来，新约作者利用“希得斯”、“欣嫩子谷”、“乐园”，适切地表达出基督的启示。

新约

新约表达“死人住处”的词汇虽不少，但讲论之处却仅35节。这些经文均集中於四福音书和启示录。保罗书信多涉及天堂，只有耶稣和约翰提及地狱。

耶稣用“阴间”（“希得斯”）一词只一次，见于财主和拉撒路的故事（路十六23）。比喻中说“阴间”是恶人死后受苦的存在。那里有不灭的烈焰，使死后的人

肉体上仍备受煎熬。他们的痛楚不容许任何微小的缓解。

“阴间”只是恶人死后的第一站，最后的归宿则是“地狱”（“欣嫩子谷”），那里有火烧虫咬，指人的形体将被销化（太五22、29、30，十八9；可九48；雅三6；参赛六十六24）。耶稣曾说：那是“外边的黑暗”之地，人在其中必“哀哭切齿”（太八12，二十二13，二十五30）。显然，恶人经基督最后的审判，便被丢进那里（约五22；徒十42，十七31；提后四1）。这个永刑之地承继了旧约“苏奥”的可怕之处，与神永远隔绝。

耶稣传道，劝人悔改，曾一再告诫“地狱”（“欣嫩子谷”）的危险。相比之下，耶稣却较少讲义人死后的去处。义人经过审判之后不会下到“地狱”，而将进入“国度”（太二十五34）。耶稣两次指出义人死后即进入福境。路加福音十六章22节记载拉撒路死后是在“亚伯拉罕的怀里”，耶稣以此比喻一个安适、和平之地。路加福音二十三章43节记载耶稣应许死前忏悔的犯人可与他同到乐园，这显然与十六章所指的是同一个去处。保罗后来指出乐园是在天上（林后十二2、3）；约翰也有同样的说法（启二7）。

保罗并其他新约书信的作者均极少论及恶人死后的去处。保罗只提过一次“阴间”（希腊文作“阿毕斯”），这是他用作“苏奥”的代用词（罗十7）。保罗也曾说耶稣“降在地下”（弗四9），这是指耶稣死后曾去过“死人的住处”（按：“地下”本是拉比用以指“苏奥”、“希得斯”、“欣嫩子谷”的用语）。彼得也说基督死后，“藉这灵曾去传道给那些监狱里的灵听”（彼前三19）。对此经文的解释多有分歧。一说以为基督进到“阴间”（“希得斯”），向挪亚时代沉沦的天使（“神的儿子们”，创六1-4）传道，而不是向被羁押的罪人之灵传道。彼得后书二章4节所谓囚禁犯罪天使的地方（和合本作“地狱”），原文是“塔塔雷斯”，是希腊语对冥世的另称。

保罗对义人死后的去处则有较多论述。他最早期的书信只是肯定义人死后终必复活（林前十五；帖前四13-17）。在

他自己一次濒临死亡的经历之后（林后一8-11），便开始提及死后的去处。他说，死即意味着与基督同住，故比生更好（腓一23）；又说“离开身体”就是“与主同住”（林后五8）。保罗所说，显然是指义人死后即往天堂与基督同住（参林后十二2-4；保罗称乐园在三层天上）。死亡并无权柄将基督徒与基督隔绝（罗八38、39），相反，却只将他们带到神的面前。

启示录有不少关于死后去处的资料，对恶人死后种种，谈论特多。该书以两个名称来说恶人死后的去处：一为“无底坑”（“阿毕斯”），是邪灵、污鬼的囚牢；一为“阴间”（希得斯）是人死后的去处。荼毒人类的各种污鬼（启九1-11）和残杀两个见证人并负载“大淫妇”的恶兽（启十一7，十七）均来自这无底坑。那里也是将来羁押撒但的地方（启二十二、3）。耶稣称那里是给魔鬼及其使者预备的地方（参太二十五41）。启示录也向基督徒宣布了一个喜讯，即无论是“阴间”或是“无底坑”，均不是神权能之外的“独立王国”。该书一开始即记载耶稣宣布开阴间之门的钥匙掌握在他手中（启一18）；於末后他要阴间和死亡释放死人（启二十13）。开无底坑的钥匙不在撒但之手，而是悬在天链上，只授予神的使者（启九1，二十一）。最后，阴间、死亡、恶人都要被扔到火湖里（“欣嫩子谷”），他们将在那里承受永刑（启十九20，二十10、14、15，二十一8）。

至於义人死后的去处，启示录的作者约翰与保罗的看法是一致的：义人死后不去阴间，而直赴天堂。殉道者是在祭坛下祈求神复仇（启六9-11）；此外无数基督徒围着神的宝座歌颂神（启七9-17）。那些基督徒有基督亲自牧养，将永无烦忧，也永无饥寒之苦。

结语

旧约最初的“死人住处”尚是一个笼统而模糊的概念，意味着一个与神和人均永远隔绝之所。后来的作者渐发现人死后不是都往一处（“苏奥”），而必分为两处。基督教的观念认为恶人死后先羁押於阴间（“希得斯”），在那里饱受折磨而至最后

的审判，审判之后便要扔进“火湖”中，那才是永恒的地狱（“欣嫩子谷”）。
 在万有之上的基督。义人死后无需去阴间，而可径赴乐园（“亚伯拉罕的怀里”“天堂”）；在那里与基督同住，信心成为眼见，苦难变为福祉，祈求变为赞美。基督徒相信，死亡这个最后的顽敌虽然可怕，却不能叫他们受苦，也无力将他们与主隔绝，反只能使他们与所爱的神面对面的相聚。

Peter H. Davids

参“欣嫩子谷”1746：“阴间/希得斯”2123：“天/天堂”1563：“地狱”315：“昏间境界”806：“苏奥”1514：“乐园”864。

死人受洗

Baptism for the Dead

sǐ rén shòu xǐ

一种宗教习俗，新约仅提及1次（林前十五29），且语焉不详，故引起不少争论。问题的要点有2：（1）这种洗礼的意义何在？（2）使徒保罗是否赞同这种洗礼？

综观各家释义，可分为3类：隐喻性质；正常的洗礼；代人受洗。马可福音十章38节和路加福音十二章50节，以受洗喻指受难或殉道；有些学者便据此将“为死人受洗”，解作“以求死之心受洗”，喻指殉道。一位释经家以为这是指基督徒弟领袖自甘死去，好向死人作见证。

另也有许多人以为这是指一般的洗礼，是为自己的缘故受洗。如马丁路德认为是在死人的坟墓上受洗的仪式；加尔文认为是指接受洗礼的基督徒随时有遇害受难之险；也有人说是指由于殉道者或逝去的亲人的见证而受洗入教者。

最自然的解释是指代替他人受洗的仪式。经文似乎指出哥林多城中，有人代人受洗，他们可能迷信洗礼有魔力，这也可以解释保罗为何向他们强调自己的事奉主要不在施洗（林前一14-17）。保罗把哥林多人的经验，比作当年以色列人在旷野飘泊的种种经历（林前十1-13），保罗叙述过红海、收集吗哪，显然是喻指洗礼

和圣餐。保罗提醒他的读者，这些神奇的经历并不能防止以色列人陷于罪中。哥林多人大概是把基督教的圣礼，当成了得救的保障，故此为死人受洗可能是相信这仪式可以给死者带来奇妙的福祉。

有证可查，早期的异端教派确曾有这种仪式。早期教父屈梭多模记载当时的马吉安教派（公元二世纪）奉行一种习俗：如有新教徒未及受洗而亡，他们就着人藏于放置死者的榻下，然后问死者愿否受洗，藏于榻下的人就回答：“愿意！”於是出而代死者受洗，算是完成了死者的洗礼。

那么使徒保罗是否赞同这种洗礼呢？答案是否定的。保罗在哥林多前书十五章29-34节论及死人复活的问题时，他清楚地把自己与施行这种洗礼的人分别出来。他在提及哥林多人的所为后（第29节），即谈到自己在以弗所的经历（30-33节），结语的劝勉也带着责备的意味（第34节）。於以下各节（林前十五35-42），保罗也把自己与提问者区别出来。根据其他经文（例：林前一14-17，十1-13），可以清楚地看到保罗对哥林多人的洗礼观，是决不肯苟同的。保罗提及“代死人受洗”之事，显然是指出他们的矛盾：哥林多人既不相信死人复活，“为死人受洗”的仪式，岂不毫无意义？

George E. Cannon

死亡

Death

sǐ wáng

生命的终止（肉体死亡）或与神隔绝（灵性死亡）均称“死亡”。

旧约的死亡观

旧约认为死亡应是人生的自然终止。古代以色列人均以命长寿足、儿孙满堂，最后能在子孙环绕下寿终正寝为至福。早逝是人生大忌，旧约有很多不甘早逝的例子（例：王下二十一11的希西家）。一般认为早逝是出於神的惩罚，所以约伯料到自己可能早亡时，觉得需要为其品行辩白（伯十九25、26）。只有传道书三章19、20节透露了对死亡的消极悲观情绪，此

例可证该书受到非希伯来思想的影响。

死亡虽是生命的自然终止，却是人人避忌的事。死亡不仅使人与社会人群诀别，也使人不能在神的面前事奉。神固可使人死时稍得安慰（诗七十三23-28），但描述神与死人同在的记载却罕见，只在较后期的圣经作品中始有所见（诗一三九8）。这也许是旧约绝少记自杀之例的原因（撒下三十一4、5；撒下十七23）。死亡从没有被视为生命进入更美善境界的门槛。

摩西律法的死刑使人可见死与罪的关系。犯重罪者是要处死的。圣经说将某人“从民中剪除”，表示以色列民继续存活，罪犯却因死亡与民隔绝。以色列民常被警告说违背神的诫命可能会导致灭亡，那是与神断绝关系的结果（申三十15-20；耶二十一8；结十八21-32）。

及至两约之间时期，犹太人关于死后生命和复活的思想便渐现端倪，死亡观也随之而有了新的发展。不仅早夭，凡死亡均被看作是罪的恶果（《以斯拉二书》三7；《传道经》二十五24；《巴录二书》五十四19）。有时谓死亡是“原罪”（亚当与夏娃之背神）的结果，有时则谓个人的死亡是个人犯罪所致。圣经最先明确提出死人复活和最后审判之思想的，是旧约成书最晚的著作之一：但以理书（但十二2）。这个思想在两约之间时期的著作中（例：《以斯拉二书》七31-44）均可见其回响。这个时代人们多相信灵魂在肉身死亡之后还继续存在，可能是以不朽的形态存在（《所罗门智慧书》三4，四1；《马加比四书》十六13，十七12），或者在等待复活的实现（《以诺一书》一〇二）。有些经外著述采纳了希腊哲学所谓肉体是生命的枷锁，必须彻底摆脱的思想，这显然和希伯来人固有的生死观格格不入。

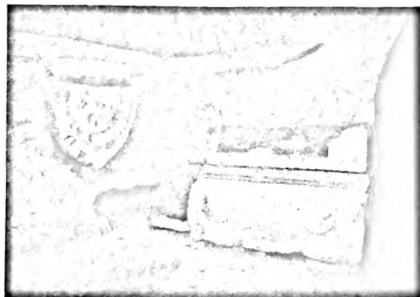
这个时代的复活观和买赎生命脱离死亡这两个思想，为新约的启示铺路，即耶稣战胜死亡而复活之事。

新约的死亡观

新约看死亡已非个人事件，而是重要的神学问题。在新约作者的观念中，死亡已不仅意味着肉体生命的终止。对一个

人来说，死亡对其生命的各方面均有直接的影响。惟有神是不死的，他是世上生命的本源（罗四17；提前六16）。人只有将自己的生命正确地连接在神的生命上，才能真正的活着。但自罪恶入世以来，人与神的生命已隔绝（罗五12、17、18；林前十五22）。自亚当与神分离以来，死亡便进到人间；每一个人都在亚当里犯罪（罗三23，五12），遂使死亡成为每个人必不可免的结果（罗六23；来九27）。由此观之，死亡就不仅是人生终结时的事，也是与作为生命之源的神隔离的一种生活。

死亡的威力所及甚广。人类文化和物质生活的各方面均在其阴影的笼罩之下（罗八15；来二15）。死亡统治一切“属肉体的”（罗八6）。任何不是连於基督的人都是活在死亡之中（约三16-18；约壹五12）。那统治世界的魔鬼是掌握死权的（来二14）。死亡有时被描述为魔鬼在今世的权力。惟有基督能够制服这死亡，最后使它俯首就范（林前十五26、27；启六8，二十13、14）。



位於加利利伯示亚琳的犹太人坟墓

基督死了，埋葬，於第三天复活（罗四25；林前十五3、4；帖前四14）。经这一历史事件之后，死亡统治世界的权能被击碎了。新约从多方面阐明了基督之暂时屈从於死亡，全然是为了赎清世人之罪的道理。祂“存心顺服，以至於死”（腓二8）。祂甘为祭牲，为所有人的罪而死（林前五7；林后五15）。祂下到阴间，死人之所在（彼前三18、19）。上述一切经文的重点，均在说明基督不再死亡，終於

击败了魔鬼，取回了驾驭死亡的权柄（钥匙），并凯旋得胜地升天（来二14、15；启一17、18）。耶稣基督所作的一切并不是为了自己，而是为了一切信托祂的人（可十45；罗五6-8；帖前五9、10）。祂受了本不应受之死，粉碎了死亡在祂的信徒身上的权能。

基督的大能终于将一切信祂的人救离“敢死的身體”（罗七24）。基督徒“受洗归入祂的死”（罗六3、4），向世界和律法“与基督同死”（罗七6；加六14；西二20），救恩便临到他们身上。神将祂爱子基督之死也看作是全体信徒之死，从此以后，这叛逆之世的罪（罗六6）和自我崇拜（即所谓“为自己活着”，参林后五14、15）的罪都成为过去。耶稣为世人赴死，好赐给他们生命（林后四10）。其结果便是信徒因此而与“世界”隔绝了，正如从前与神隔绝一样。从世界的立场来看，他们确是死了；然而基督却成了他们唯一的生命（西三3）。

约翰对死亡的表述则略有不同。他说，基督之降世是为了赐死者以生命（约五24）。这赐生命之举不是指末日的复活，而是已经发生的。凡信了耶稣的人都立刻出死入生。换言之，凡顺从主道的人将永不见死（约八51、52）。在基督外的人是已经死了，在基督里面的人则已在饱享着丰富的生命。基督徒和非基督徒的根本区别即在这生死之差上。

当然，新约作者都知道基督徒也会经历死亡，他们是要说明基督徒之死和非基督徒之死的区别。基督徒的身体是要死的，但却是“死在基督里”（帖前四16）。这可以说并不是“死”，而只是“睡着了”（林前十五6、18、20、51；帖前四13-15；参约十一11-14基督的话）。换言之，虽然基督徒的身体死了，却不是与基督分离，所以，这不是真正的死亡。死亡或地獄的一切权力均不能将信徒与基督隔离（罗八38、39）。对信徒来说，死亡非但不是亏损，反有所得，因为可以使他们与基督更为贴近（林后五1-10；腓一20、21）。再者，最后他们终将与基督共享对死亡的胜利，因为基督既然是死里复活的“初熟的果子”（林前十五20；西一18），

那么凡“在基督里”的人必将在“末期到了”的时候一起复活，完完整整地与主同在。

至於不属基督的人，他们将面对最终与神完全隔绝的结局。在末日审判时，凡名不见於“生命册”上的人，便都要被遣往火湖中去，与死亡和阴间为伍了。这最终与神的隔绝称为“第二次的死”（启二十14）。基督徒已从死亡的权势下被救出（雅五20；约壹三14）。“第二次的死”对笃信基督的人是毫无权力的（启二11、二十6），他们将与神生活在一起。在那那里是没有死亡的，因为神本身就是生命之源（启二十一4）。

Peter H. Davids

参“死人的住处”1509：“居间境界”806：“神的愤怒”1285。

参考书目：O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*; O. Kaiser and E. Lohse, *Death and Life*; L. Morris, *The Wages of Sin*; K. Rahner, *On the Theology of Death*.

死刑

Capital Punishment

sǐ xíng

参“刑法和刑罚”1775。

四字母词

Tetragrammaton

sì zì mǔ cí

希伯来人对神的基本称谓，由4个希伯来子音合成（希腊文tetra是四，gramma即字母）。那4个字母音译过来是Y（或J），H，W，H。最为人接受的解释是：“那自有永有，绝对和不变的那位”（《希伯来文与英文旧约圣经词汇》，页218）。这是神向摩西启示的名字（出三15；参出三13、14；约八56-58）。十诫明明地指示，犹太人不可妄称这名字（出二十2、7）。因此，犹太人认为这名字极神圣，以致他们要忌讳，每逢遇见便读作Adonai（即“主”）。旧约原文只以子音写出这名字，但后来一些称为马所拉学者的人，为旧约经文加上字母时，便把Adonai的母音加在这子音字上，提醒读

者不要把神圣的名字读出来，非希伯来人把Adonai的母音与יהוה4个字音合拼起来，便形成了一个新字“耶和華”(Jehovah)，但这字在希伯来文是不存在的。这名的正确读音应为“雅巍”(Yahweh)，但英译本多译作“LORD”，全用大写，以资识别，中译本则译作“耶和華”。

参“神的名称”1287。

松树 / 黄杨树

Pine Tree

sōng shù / huáng yáng shù

参“植物(松树)”2292。

苏奥

Sheol

sū ào

希伯来文，其字源不详。一般来说，此字意为深谷、深坑、地狱、或死亡的世界。在旧约中，它指死人居住的地方；一处陷落于地下的空间，那里有死人聚居(阴间)。“苏奥”的同义词是坑洞、死亡和灭亡(亚巴顿)。那是阴暗及死寂之处，在那里所有存在之物都是无气息的，然而它并不是什么乌托邦，而是没有生命的地方。此外，也有形容它为遗忘之地，住在那里的不可能称赞神(诗八十八10-12)。启示录称之为“无底坑”，由无底坑的王亚巴顿所管辖(启九11)。

然而，这地方并不是完全没有神存在；纵使在阴间下榻，也不能躲避神(诗一三九8)。神这种无处不在的属性在约伯记生动地描绘出来：“在神面前，阴间显露；灭亡也不得遮掩”(伯二十六6)。箴言也表达了类似的思想：“阴间和灭亡尚在耶和華眼前，何况世人的心呢？”(箴十五11)在两段经文中，阴间和灭亡(亚巴顿)是交替互用(平行)。“亚巴顿”按字面的意思是“毁灭”，在启示录，却用作个人名字。

圣经中出现死亡并非自然的事，它违反了生命是神所赋予的原则。阴间因此不单是歇息之所，也是刑罚之地。可拉教唆其同党背叛摩西，给裂开的地坑吞没，在阴间中灭亡(民十六30-33)。畏惧死亡

是人之常情，阴间因此成为一去不返的象征(诗三十九13)。犹太王希西家曾在他的病床上悲叹：“正在我中年之日必进入阴间的门；我余剩的年岁不得享受”(赛三十八10)。

旧约所指的阴间，与其后圣经所记述的地狱不同，后者指到所有死人，无论是好人或坏人、圣人或罪人所聚集的地方。死亡意味着加入那些已离世的人之中。当一个犹太人离世，他是“归到他列祖那里”(参创二十五8、17，三十五29，四十九29及其他)。在阴间那里，看来再没有任何盼望(参传九10)。约伯记中把阴间死亡沉郁的一面形容得非常绝望可悲：“叫我在往而不返之先——就是往黑暗和死荫之地以先……那地甚是幽暗，是死荫混沌之地；那里的光好像幽暗”(伯十20-22)。然而这不是约伯的遗言，他也知道神的能力能超越坟地之外：“我知道我的救贖主活着，……我这皮肉灭绝之后，我必在肉体之外得见神”(伯十九25、26)。可是，该段经文的意思并不完全明确，还有其他可能的解释(参英译本圣经之注脚)。可是它却显示信仰的得胜就是信靠神跨越死亡。还有两段经文清楚表达死后生命的信心。以赛亚书二十六章19节指出：“死人要复活，尸首要兴起。睡在尘埃的啊，要醒起歌唱！因你的甘露好像菜蔬上的甘露，地也要交出死人来。”但以理书也同样表明：“睡在尘埃中的，必有多人复醒。其中有得永生的，有受羞辱永远被憎恶的”(但十二2)。在此看到我们与死人并他们最终结局之间的分别：“智慧人必发光如同天上的光；那使多人归义的，必发光如星，直到永永远远”(但十二3)。对于那些不信神的人，他们的将来是没有盼望的。以赛亚在讥讽巴比伦王的诗中，表达人间威荣的短暂。那些自视为神的人，最终灭亡：“你下铺的是虫，上盖的是蛆”(赛十四11)。升得愈高，跌得愈大：“然而，你必坠落阴间，到坑中极深之处”(赛十四15)。

在旧约，一直坚持死人住在阴间的观念。扫罗与隐多珥灵媒一事(撒上二十八11)便是很好的例证。危急之时，王招请撒母耳“从地上上来”，向他讨教。这

种招魂的巫术，是摩西律法（申十八9-11）及王自己（参撒二十八3、9）所不容的。显然，那些下在阴间的，虽然与活着的人阴阳相隔，却仍是熟悉人间的事情。

在新约中，“苏奥”翻译成希腊文的“希得斯”。另一个常用的词语是“革赫拿”。英文译本常把这二字译作“地狱”（参路十六23及圣经注脚）。

革赫拿是靠近耶路撒冷的地方，又名（欣嫩子谷）（“哀歌”？）。古时是将孩童献祭给摩洛之地（参代下二十八3）。后来，它用作焚烧城内废物的垃圾。在普遍的观念中，欣嫩子谷带有未来刑罚之地的不祥意思。新约交替使用阴间和地狱来表示那些不信神的人的结局（参太五22，十28，十一23，十六18，二十三15、33；雅三6）。

基督徒根据新约的教导认信是耶稣下到阴间。信经中有关这一节是取自彼得前书三章18至20节及四章6节。然而，罗马书十章7节和以弗所书四章9节也暗示耶稣降下阴间。虽然彼得前书特别提到那些在洪水时代灭亡的人，正是耶稣降生的理由；但在神学上来说，却表明了十字架和复活的胜利超越阴间。事实上，据启示录所载，耶稣拿着死亡和阴间的钥匙（启一18）。因着耶稣胜过死亡，地狱不再属于那些信他地的人。死亡与阴间都会被扔在火湖里（二十14），信徒的名字从今以后记在生命册上（二十15）。

Jakob Jocz

参“死人的住处”1509：“阴间/希得斯”2123：“地狱”315：“死亡”1511：“阴间境界”806。

苏珥

Zur

sū ér

①米甸一个宗族的首领，米甸女子哥斯比是他的女儿。哥斯比在巴力毗珥事件中，因为和心利行淫，被非尼哈所杀（民二十五15）。他是后来和巴兰一起，被以色列人所杀的米甸的“五王”之一（民三十一8）。苏珥显然是亚摩利王西宏的藩属，圣经把他列为西宏手下的“族长”

（书十三21）。

②基遍的始建人耶利的儿子（代上八29、30，九36；利和本作“基遍的父亲耶利”）；他是便雅悯人，扫罗王的远亲。

苏珥门

Sur, Gate of

sū ér mén

耶路撒冷的一道城门，连接着王宫及圣殿。在列王纪下十一章6节有关约阿施被立为犹太王及亚他利雅被杀的记载中，曾有提及。在历代志下二十三章5节的平行记载中，它称为“基址门”，两者的分别可能是由于希伯来原文的经文残缺不全所致。

参“耶路撒冷”1945。

苏法

Suphah

sū fā

位於约但河东边，摩押之地（民二十一14）。它的确实位置不详。

参“哇哈伯”1593。

苏弗

Zuph

sū fū

①先知撒母耳父亲以利加拿的祖先（撒上一1）。苏弗是利未支派哥辖族人，父亲也是叫以利加拿，儿子名叫陀亚（代上六35）。历代志上六章26节的琐菲，和他是同一个人。苏弗显然属于利未支派，但撒母耳记上却称他为以法莲人。这个不一致的现象，是由于他的居处和籍贯不同。利未支派没有自己的地业，利未人住在甚么支派的地业中，就算是什么支派的人（申十八1-8）。

②地名。扫罗未和撒母耳会面之前，曾到这里寻找他父亲失了的驴（撒上九5）。苏弗在拉结的坟墓附近；而拉结坟墓的传统地点，接近便雅悯的北界。苏弗和撒母耳可能很有关系，他的祖先有一位名叫苏弗（参撒上一1；代上六35），他的家乡又名拉玛琐菲。苏弗的确实地点已不可考。

苏基人Sukkiim
sū jī rén

曾联同埃及王示撒入侵巴勒斯坦，并与犹大王罗波安交战的三个民族之一（主前930-913）。除苏基人外，还有路比人及占实人（代下十二3）。他们可能就是路比人。

苏甲人Sucathite
sū jiǎ rén

文士家族，是基尼人的后代，住在犹太地的雅比斯（代上二55）。

苏利沙代Zurishaddai
sū lì shā dài

示路蔑的父亲。以色列开始在旷野飘流时，示路蔑领导西缅支派（民一6，二12，七36、41，十19）。

苏列Zuriel
sū liè

亚比亥的儿子，以色列开始在旷野飘流时，领导利未支派米拉利族的首领（民三35）。

苏撒拿Susanna
sū sā ná

一位妇人；她将自己的财物献给主耶稣（路八3）。

稣西Susi
sū xī

迦底的父亲，属玛拿西支派。迦底是被派往侦察迦南地的十二个探子之一（民十三11）。

苏西Zuzim
sū xī

基大老玛和同盟的王打败的王国之一

（创十四5）。圣经把他们称为哈麦的居民，但意义不明（和合本作“在哈麦杀败了苏西人”）。他们可能定居在亚嫩河以北的地区，因为基大老玛行军的途径，是自北而南，沿着王道而来。这些哈麦苏西人可能就是申命记二章20节所说的散迭冥。因为两者在地理上十分接近，而两段经文，都把他們和何利、以米、利乏音等多个伟人族，相提并论。

苏押Zuar
sū yā

拿坦业的父亲。以色列开始在旷野飘流，拿坦业领导以萨迦支派（民一8，二5，七18、23，十15）。

素菜Pulse
sù cài

但以理及三友不想因王的食物玷污自己，於是要求以素菜和清水作日常饮食（但一12、16）。素菜在希伯来文的字面意思是“所播种的东西”，可能也包括任何可以吃的菜蔬。

参“植物（蔬菜）”2292。

素祭Cereal Offering, Meal Offering
sù jì

奉神的祭祀之一，以五谷为祭品，表示对神的笃信和奉献。

参“祭祀”680。

蒜Garlic
suàn

球茎植物，可作食用（民十一5）。

参“食物和调制方法”1414：“植物（洋葱）”2292。

缝子Fringe
suì zǐ

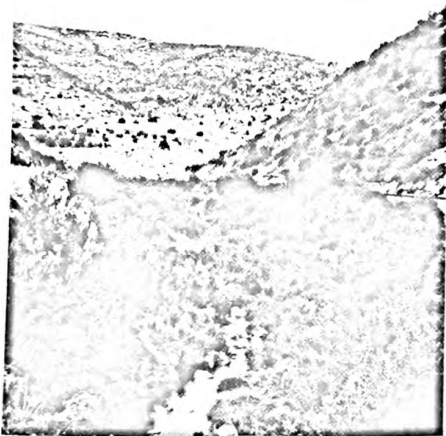
根据神的律例，犹太男子要在上衣的四角作缝子（申二十二12），提醒人记着

梭黑Zoheth
suǒ hei

犹太支派以示的儿子（代上四20）。

梭烈谷Sorek, Valley of
suǒ liè gǔ

大利拉曾在这谷居住（士十六4）。梭烈谷在耶路撒冷西南偏西约13哩的犹大山地中，向西北伸展至地中海。它可能就是萨拉尔河。但支派的族人曾企图定居此地，却遵从地中海来到此区的非利士人所驱逐。参孙的出生地琐拉就是在梭烈谷口附近。梭烈谷成为了士师参孙的故事背景及活动地点。



梭烈谷，在耶路撒冷的西面。

梭琳Scorim
suǒ lín

利未人，在大卫统治期间掣出的24班祭司中第四班次之首领（代上二十四8）。

琐安Zoan
suǒ ān

记载於民数记十三章22节，即“琐

安”。

参“琐安”1518。

琐安Zoan
suǒ ān

古埃及尼罗河三角洲的主要城市之一。这城的名字也称为泰尼斯和亚华里斯；此外，兰塞可能也是别名之一（两者若非相同，便是相连的城市）。琐安坐落在尼罗河三角洲东北角之万萨利湖南滨。它显然是个古城，在许克所斯时代（约主前1730）或之前不久重建（民十三22；按：此处和合本译作“锁安”）。琐安的地点极具战略性，它位於尼罗河泰尼斯支流上，很接近埃及的东北边界，所以在本地人统治的时代，琐安一直都是埃及的军事政治重镇。许克所斯人以她为首都，第二十一至二十三王朝时（约主前1090-718），琐安是有实无名的京城；而第二十五王朝（约主前712-663），则以她为北方首都。

在以色列每一个时代兴起，琐安都很具重要性。不论出埃及的日期是早（约主前1441）是晚（主前1290），以色列寄居埃及时，应该是住在琐安一带。以色列人曾为法老建造了比东、兰塞两座积货城；兰塞可能就是琐安。诗篇七十八篇所叙述的，是出埃及的事迹（12、43节）。这篇诗歌把琐安和埃及并列，表示琐安即使不是首都，也是极具关键的城市。到了以赛亚时代，琐安再次成为重镇。先知提到她是埃及“首领”的家乡（赛十九11、13；结三十14）。

参“兰塞#2”860。

琐巴Zoba, Zohab
suǒ ba

一个在王国初期首次和以色列发生接触的国家。扫罗打败了“他四围的一切仇敌”，“琐巴诸王”也包括在内（撒上十四47）。大卫登基作以色列王之后不久，便击败了“琐巴王利合的儿子哈大底谢……擒拿了他的马兵一千七百，步兵二万……大马色的亚兰人来帮助琐巴王哈大底

前，大卫就杀了亚兰人二万二千”（撒下八3-5、12；代上十八3-10；诗篇六十篇附诗题“琐巴的亚兰”）。后来，亚扪人招募了二万“伯利合的亚兰人和琐巴的亚兰人”，预备抵抗大卫的军队。亚扪人和这些雇佣兵联军，被约押率领的士兵打败（撒下十6-14；代上十九6）。哈大底谢派军反击，再次被大卫击败（撒下十15-19；代上十九16-19）。

所罗门的心偏离耶和華后（王上十一9），神兴起一个曾是琐巴王哈大底谢的臣属作他的敌人（23-25节）。但所罗门死后，琐巴却从圣经历史上消失。

琐巴这个细小的王国，位於叙利亚北部，大马色和哈马之间。当大卫的势力伸展到伯拉大，琐巴及其邻邦都归到以色列的统治之下（撒下八3）。然而以色列的统治，只维持了一个短时期。所罗门死后，琐巴和叙利亚其他的城邦，都相继叛变。

琐巴的亚兰

Aram-zobah
suò bā de yà lán

大卫王时代，哈大底谢王统管的叙利亚领土，后被大卫征服（撒下八3）。该名称出现於诗篇六十篇的前言。

参“琐巴”1518。

所巴特

Sopater
suò bā tè

庇哩亚教会的人，与其他人随同保罗，把外邦教会为贫穷的犹太基督徒所收集的款项，带到耶路撒冷（徒二十四）。所巴特可能就是所西巴德，即保罗代他问候罗马教会的那一位亲属（罗十六21）。

琐比巴

Zobebah
suò bǐ bā

犹太支派哥斯罗子之一（可能是个女儿，因这名字属阴性；代上四8）。在族谱中的地位不明。

所多玛、蛾摩拉

Sodom and Gomorrah
suò duō mǎ / é mó lā

在创世记十三章12节出现的其中两个“平原的城邑”。这些城邑共有5个：所多玛、蛾摩拉、押玛、洗扁和比拉（十四2），全都位於西订谷（即盐海，十四3）。这些城中，所多玛是创世记最常提及的，共有36次，其中有16次单单提到所多玛。在圣经的记载里，所多玛是罪恶城市的最高代表；在圣经其他篇章中，亦引用她的毁灭（创十九24）来警告那些得罪神的人必受审判（申二十九23；赛一9、10；耶二十三14，四十九18；哀四6；摩四11；番二9）。所多玛被毁灭的事件，在新约中亦有不少篇幅记载（太十五；可六11；路十12，十七29；罗九29；彼后二6；犹7；启十一8）。

虽然创世记十三章提到亚伯拉罕的侄儿罗得决意在约但河河谷的所多玛城，与那些“在神面前罪大恶极”的人一同居住时，已介绍了这城；然而真正有关所多玛和蛾摩拉的事迹，却在第十八、十九章发生。所多玛最令人伤痛的行为之一，是变态的性欲，尤其是同性恋的问题（十九4、5）。罗得建议把自己两个未出嫁的女儿交予所多玛人随意而行，以分散他们对两位属天访客的注意，正好表明这城已败坏至极点（第8节）。先知以西结把心高气傲、饱足安逸和“行可憎的事”列为所多玛的罪行（结十六49、50）。

罗得在所多玛定居后不久，从东方来的4个王把那地征服了。14年后，他们卷土重来，要平定当时的叛变（创十四1-5）。他们所掳去的人中，也包括了罗得；罗得后来却蒙亚伯拉罕所救（十二16节）。所多玛和蛾摩拉的罪恶极大，以致神决定把他们毁灭。亚伯拉罕为他们求情，若在他们中间有10个义人，城便可保存（十八20-33）。两个属天的访客离开亚伯拉罕到所多玛去时，发现罗得坐在城门口（十九1）。他们把神的计划向他言明后，劝他和妻子并两个女儿一同逃离那城。跟着，神从天上把硫磺与火降在所多玛和蛾摩拉（24、25节）。次日早晨，亚伯拉罕看见烟从被毁灭的城上腾，好像烧窑一般

(第28节)。

这事件引发了几个问题。首先，考古学的发现未能提供任何有关这些城市的资料，足以作结论。现存的地理或地势资料均指出她们在死海的南端。一个普遍被接受而似乎合理的解释，是日渐南移的死海已把城淹没了。在摩押接连死海的山区中，有几个河谷，考古学家在沿岸发现不少有人居住的证据，其中最晚的是约於主前2100年结束的早青铜时代四期遗迹。在河谷流入下面沼泽地带的交点，可能曾出现城镇。



所多玛山

另一个问题是与城的被毁有关的。事件的某些方面暗示那里可能曾发生地震，引致该区所存的石油天然气流出及燃烧。然而，这只是一种臆测而已。

城遭毁灭的日期亦无法确定。有些作者把这事跟死海东岸一些地点（好像巴拜伊德拉）被弃置的时间相连。圣经把城的毁灭放在亚伯拉罕的时代，但亚伯拉罕的

年代日期亦未能确定。然而，这事件的神学性意义却十分清晰，就是不论在哪个年代，神的审判都会临到犯罪作恶的人。

参“平原的城邑”1161。

所多玛的葡萄树

Vine of Sodom

suǒ duō mǎ de pǔ táo shù

指一种植物，它所出产的果子叫人喜爱，但不能吃；见于申命记三十二章32节。

参“植物（药西瓜）”2292。

琐珥

Zoar

suǒ èr

与所多玛、蛾摩拉、押玛、洗扁联盟的“平原诸城”之一（创十四2、8）。琐珥古时名叫比拉（第2节），这里发生最有名的事件，是所多玛和平原诸城被毁之时，罗得和他两个女儿在此暂时避难（十九22、23、30）。琐珥虽然似乎是个小镇（十九22：“琐珥就是小的意思”），古时她却显然是个重要的地界。亚伯拉罕和罗得分地之时，罗得拣选的地“直到琐珥”（十三10）。摩西在毗斯迦山顶观看应许之地时，把琐珥当作是耶利哥平原的南界（申三十四3）。在先知时代，琐珥似乎是在摩押的南界之上，或稍为偏南的地方（赛十五5；耶四十八4、34）。

和其他“平原诸城”一样，要鉴定琐珥的原址，是最为困难的事。今日大部分的学者，都相信这些城邑位于死海的东南角，废墟可能已淹在湖下。然而，圣经某些提到琐珥的地方，却和这理论似有抵触。创世记十三章似乎把琐珥（以及所多玛、蛾摩拉）置于约但河谷，这里的水注入死海的北端（创十三10、11）。申命记三十四章同样说琐珥是在“耶利哥平原”上（第3节）。其他学者又指出摩西从毗斯迦山顶，不可能看见琐珥；一方面是因为距离太远，另一方面是有山峰阻隔。但琐珥若是位于死海北端，所多玛、蛾摩拉也必须在那儿了。因为从曙光初现到日出之时，罗得已从所多玛走到琐珥了（十九15、23）。其实两个反对的理由，都是可

反驳的。在有关罗得和摩西的记载中，圣经都没有说从他们的立足点，他们真的看见了琐珥。经文只是表示他们所见的地区，其南端就是琐珥而已。约但河“平原”或“谷”，显然包括了整个约但峡谷；这个地理现象，一直延伸到死海南端。再者，先知书中提到琐珥，说她是在摩押南方的边界上；而摩押的南界正在死海的南端。故此实在没有什么理由，就平原诸城是在死海南部这个广为接受的想法提出反驳。

参“平原的城邑”1161。

琐法

Zophah, Zophar

suǒ fǎ

●亚设支派希连的儿子（代上七35、36）。

●约伯三个“劝谏者”之一，是个拿玛人（伯二11，十一1，二十一1）。3人之中，他是最直接指控约伯的一位，但他后来照神的话，请约伯代他献祭（伯四十二9）。他的家乡拿玛，今址不可考。

琐非

Zophai

suǒ fēi

撒母耳的祖先苏弗的别名，记载在历代志上六章26节。

参“苏弗#1”1515。

琐非

Zophim

suǒ fēi

巴兰第二次祝福以色列的地方（民二十三14）。琐非田在毗斯迦山附近，但确实地点不明。很多学者相信它就是尼波山北坡的他勒押苏法。

琐斐列

Hassophereth, Sophereth

suǒ fēi liè

随所罗巴伯在被掳后回归耶路撒冷。尼提宁（即“殿役”）中一族的祖先（拉二55；尼七57）。

琐拉

Zorah

suǒ lā

高原的城邑之一，犹大和但两支派，都分到了这城（书十五33，十九41）。这城邑本来是分给犹大的，后来却给了但人居住，直到他们在拉亿找到自己的地业为止（士十八11）。起初，在琐拉和邻近的以实陶定居的，似乎是基列耶琳的居民（代上二53，四2）。琐拉是参孙父亲玛挪亚的家乡（士十三2）。参孙的活动，也集中在琐拉、以实陶一带，他死后也葬在那里（士十三25，十六31）。但族的人差派出去，寻觅可居之地的5个探子，也是来自琐拉（十八2、8）。圣经后来提到琐拉是罗波安王设防的城邑之一，被掳归回的人在耶路撒冷之外定居的，也有人住在这里（代下十一10；尼十一29）。琐拉的原址，传统鉴定为苏拉废丘。这废丘位于一个大型山谷通向地中海平原的出入口，是一个作战地点。

琐利人

Zorites

suǒ lì rén

犹大支派萨玛子孙之一族（代上二54），可能包括了玛拿哈族一半的人。有人以为他们和琐拉人是同一族，但族谱既然在同一地方（第53节）提到这两族，故这说法可能性不大。

所罗巴伯

Zerubbabel

suǒ luó bā bó

在巴比伦出生的犹太人。他在主前538年归回巴勒斯坦，在波斯宗主权威下作耶路撒冷的省长。他的名字大概是指“巴比伦的种子（后代）”，是指在巴比伦出生的人。

所罗巴伯亲生父亲实际的身分，仍未确定。所有经文中，只有一处提到撒拉铁是他的父亲（拉三2、8、五2；尼十二1；该一1、12、14，二2、23；太一12、13；路三27）。这样，所罗巴伯便是大卫家族的王约雅斤的孙子。但是，历代志上三章19节指出撒拉铁的兄弟毗大雅，才

是所罗巴伯的父亲。

解经家提出两个解释。很多学者认为撒拉铁早在所罗巴伯出生前已经去世，他的兄弟毗大雅应是娶撒拉铁的遗孀而成为所罗巴伯的父亲。所以，根据娶兄遗孀的律法（申二十五5-10），所罗巴伯应保留撒拉铁的名字，而非毗大雅的名字。这个解释由於缺乏经文的支持而显得较弱；同样，历代志的作者若是渴望“更正”有关所罗巴伯父母名字的错误，断不会忘记指出这项重要的资料。

较简单的解释，可从七十士译本历代志上三章19节找到。经文列出撒拉铁为所罗巴伯的父亲。这样，历代志上那唯一相关的经文可与上述列出的经文互相协调。

根据这两个解释，不论撒拉铁还是毗大雅才是所罗巴伯的亲生父亲，所罗巴伯显然是属于大卫家族的，在以色列百姓看来，是一位能领导他们得回权力的权威人物。

随着主前538年古列王颁布法令以后，犹太人获准重归巴勒斯坦，并重新领回故土。所罗巴伯获委任为省长，大约在主前529至520的10年以内，他开始重建耶路撒冷圣殿的工作。但是，由於出现了一些令人丧气的事件，以致到了主前520年，工作也只是完成了很少部分。

哈该和撒迦利亚的著作，反映很多有关所罗巴伯在以色列团体中的地位。这两位先知明显地视约书亚和所罗巴伯为神所拣选作这工的人。这样，他们就在很多的谈论中，公开声明对他们的支持（例：该二21-23；亚三8，四6，7，六12）。虽然很多学者过分强调哈该和撒迦利亚催促所罗巴伯实现以他自己——大卫的后裔——为王的犹太独立新纪元的梦想，但无可否认，先知对约书亚和所罗巴伯的工作所存着的看法，含有很强烈的弥赛亚成分。

最能清楚说明这一点的，就是撒迦利亚的异象（亚四11-14）。在异象中，灯台左右的两棵橄榄树，被看为站在“普天下主的旁边”的两位受膏者（第14节）。经文清楚显示，所指的就是约书亚（三1-9点名提及）和所罗巴伯（四6-10点名提及）。

由於所罗巴伯与重建圣殿有关，他在犹太人的传统中，享有很高的荣誉。在《传道经》四十九章11节中，他被列为犹太英雄中最受推崇的其中一人。在《以斯拉一书》三章1节至五章6节中，所罗巴伯参与了一场公开的比赛，目的是要评定谁是国中最聪明的人。他当然胜出，正如但以理一样（但一1-21）。根据这个传说，由於所罗巴伯显示了他的智慧，以致影响大利乌在经济上支持重建圣殿的工程。虽然这次经记载的事件与圣经以斯拉记六章中的记载有所冲突，然而，在《以斯拉一书》所记载的故事，显示了后来犹太教如何尊重所罗巴伯。

所罗门

Solomon

suǒ luó mén

以色列的第三任君王，他是大卫和拔示巴的次子，作王约40年（主前970-930）。他另一个名字叫“耶底底亚”，意即“耶和华所爱的”（撒下十二25）。

登基作王

暗嫩和押沙龙不能再角逐王位后，剩下的人选只有所罗门和亚多尼雅。虽然王位早已许与所罗门（代上二十二9，10），但大卫年老时，亚多尼雅仍跟所罗门相争，意图成为君王。在军队的元帅约押和祭司亚比亚他的襄助下，他设筵欲宣告自立为王。所罗门、先知拿单和勇士中的比拿雅都没有被邀请。拿单把这个阴谋告诉拔示巴，她就去求问大卫。於是，大卫吩咐宣告立所罗门为以色列王；在号角的叫声中，由撒督把他膏立，他的臣民亦高呼：“愿所罗门王万岁”。亚多尼雅知道自己行动失败后，便答应效忠新王，并求王饶恕。

所罗门很快采取行动，以坚固自己的政治势力（王上一，二）。当亚多尼雅要求迎娶在大卫年老时陪伴他的亚比煞（一1-4），所罗门拒绝了他，并且因他意图染指王位而命人把他杀了（二22-25）。此外，由於亚比亚他曾附从亚多尼雅，他被革除了祭司的职位而逃回亚拿突去。约押逃到祭坛那里，抓着坛的角不肯放。王



所罗门的柱子

命比拿雅把约押杀死，并且委任他为军队的元帅。另一个对手——扫罗家的示每亦被处决。

圣经记载所罗门登位后立刻作的，是前往基遍的邱坛去，献上1,000祭牲作燔祭。那天晚上，神在梦中向王显现，问他有何心愿。所罗门求有智慧可以为以色列民作判断，这要求使神甚为喜悦（王上三）。以色列王的心愿达成，又蒙神赐予长寿、财富和名誉。往后的日子，以色列人因神给所罗门的智慧而大大尊崇他。

所罗门的成就

政治体制

大卫的努力带来十二支派的团结，但所罗门建立的是一个有系统的政体，有很多官员辅助他（王上四）。整个国家被划分为12个主要区域，每区每年负责供应皇室1个月的需用。这个制度是公平的，使税务的重担能够由全国分担。

建筑

所罗门最早尝试建筑的，包括了圣



位於米吉多的所罗门马殿遗址

殿。大卫一心想兴建圣殿，但这任务却要留待未曾经历战争的所罗门去完成。推罗王希兰为圣殿提供利巴嫩山的香柏木（王上五1-12），取回相当数量的食物作酬。为了提供这些建筑计划所需的人力，迦南人成为奴隶（王上九20、21）。同样，以色列人亦要分成10,000人一组，须每3个月轮流服役（王上五13-18；代下二17、18）。单是为兴建圣殿而动用的工人，就有80,000个凿石头的、70,000个扛抬的和3,600个督工。

圣殿的工程历时7年，按现代的标准看来，只可算是一座小型建筑物：长90呎，宽30呎，高45呎。不过，墙和家具都贴上金子，使殿极之豪华。

所罗门王在位第11年，举行了盛大的圣殿奉献礼（王上六38）。神的荣耀充满了圣殿，所罗门便献上他的献殿祷告（八23-53），显出他对神极之崇敬。其后，他又献上22,000头牛和120,000头羊，并其他的祭（62-66节）。人民都因大卫有这样伟大的继承人而大大欢喜。

所罗门亦建造其他建筑物：利巴嫩林宫、有柱子的廊子、设宝座的廊子，和法老女儿的宫室（王上七2-8）。他用了13年时间来为自己建造宏伟的宫室，以安置他众多的妻子、妃嫔和仆人。他又建造一座大堡垒——米罗（九24），以保护圣殿，并且修筑了许多积货和设防的城。

对外贸易

所罗门王跟推罗王希兰达成协议，每年付出125,000斗麦子和115,000加仑橄榄油（王上五11），作为推罗供应香柏木、

石匠和其他建筑材料的酬劳。此外，希兰又取得加利利的20座城作为报酬。所罗门没有遵守禁止买卖马匹的吩咐（申十七16），向埃及人购入了马匹和战车，又把其中一些转售给赫人和亚兰人赚取利润（王上十28、29）。

再者，所罗门又进行海上贸易。在以旬迦别的船坞建造的船，在红海和印度洋上航行。每隔3年，航海的人会把金子、象牙和孔雀带回来；商人又从俄斐带来420他连得的金子，可算是一笔颇大的财富。

所罗门的智慧

所罗门曾作箴言3,000句和诗歌1,005首（王上四32）；是箴言书的主要作者（箴二十五1）。出於其手笔的还有传道书、雅歌，以及诗篇七十二和一二七篇。他的讣告提到他的文学成就都收录在所罗门记里（王上十一41）。

示巴女王前来见识所罗门的声望和智慧是否名副其实。她参观过他在耶路撒冷的一切，并听闻他的智慧后，她最后的反应是称颂耶和华——以色列的神，因祂兴起这样一个有智慧的人坐在宝座上（王上十）。

所罗门的失败

所罗门在作王期间，曾作出许多错误的判断，其中一个就是对民苛征重税。他

最大的过失是增添了许多后妃，且随从她们的宗教信仰，敬拜外邦的偶像（王上十一1-8）。耶和華厌恶所罗门，便容许以色列四面受敌。虽然神没有从所罗门手中夺回国位，他的儿子却要面对国家的分裂。圣经没有记载所罗门的悔改，但传道书的内容极有可能反映他省悟到自己的过错。

Louis Goldberg

参“以色列史”2077：“旧约年代学”789：“王，王权”1597：“雅歌”1807：“传道书”237：“箴言”2277：“智慧，智慧文学”2334。

所罗门的廊子

Solomon's Porch

suǒ luó mén de láng zǐ

希律所建之圣殿中，外院的一部分（约十23；徒三11，五12）。

参“会幕，圣殿”596。

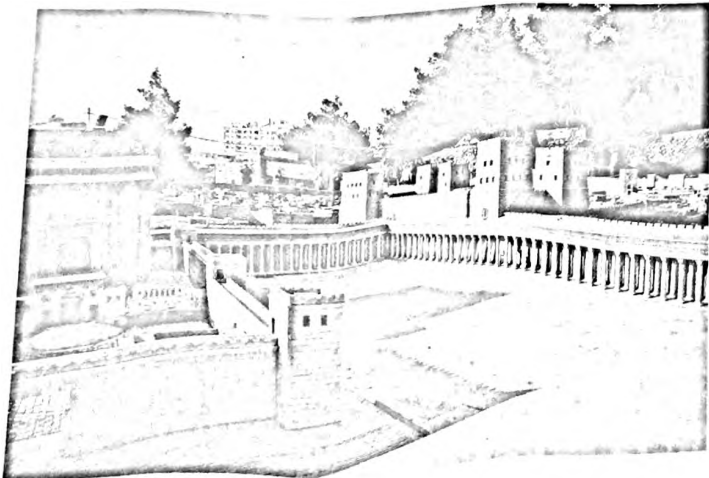
所罗门的水池

Solomon, Pools of

suǒ luó mén de shuǐ chí

传统接受这是由所罗门建造的几个旧水池。所罗门确曾为了灌溉他的葡萄园、花园和果木而挖造水池（传二4-6），但地点难于确定。

所谓“所罗门的水池”，是位於耶路撒冷以南约10哩，即伯利恒稍南的以佛



所罗门的廊子（圣殿模型）



所罗门的3个池子

谷。那里有3个高度不同、近乎长方形的水塘。它们大小不一，最高的一个最小，最低的一个则最大。较低的一个长582呎，宽148至207呎，深50呎。那最小的池子也是最浅的，只有15呎深。3个水池的总容量合共约40,000,000加仑。这些池子部分是在磐石上挖掘，部分

是以人工砌石而成；它们彼此以水道相连，最大的池子较低的末端部分则作堤坝用。水源来自雨水和泉水。

一条属罗马时代，称为“下水沟”的引水道，巧妙地把水从这些池子引到耶路撒冷圣殿区域下面的巴尔凯噠（或称为“大海”）的蓄水池那里去。

参“水沟”1492。

所珊念以笃 / 调用为证的百合花

Shoshannim-eduth

suǒ shān niàn yǐ dū / diào yòng wéi zhèng de bǎi hé huā

即所珊念。

参“调用百合花/所珊念”321：“音乐和乐器（所珊念以笃）”2125。

琐太

Sotai

suǒ tài

在圣殿事奉的众多仆人中，其中一个家族的领袖。他在被掳归回时，随同所罗巴伯一起回到耶路撒冷（拉二55；尼七57）。

所提尼

Sosthenes

suǒ tí ní

① 哥林多会堂的领袖。他曾向作亚该亚方伯的迦流控告保罗。迦流不接纳犹太人的控告，一批相信是希利尼人的暴徒，随即捉着所提尼，并揍打他（徒十八17）。

② 基督徒弟兄，也是保罗的同伴，哥林多的信徒均认识他；保罗在哥林多前书一章1节中曾提及他。

我们不能肯定以上两位所提尼是否同属一人。

所西巴德

Sosipater

suǒ xī bā dē

犹太基督徒，曾和保罗、提摩太、路求及耶孙一起向罗马教会问安（罗十六21）。

琐希列磐石

Serpent's Stone

suǒ xī liè pán shí

大卫之子亚多尼雅宰了牛羊，企图秘密自立为王的地方（王上一9）。琐希列磐石邻近隐罗结——位於耶路撒冷以南汲沦谷的泉。有些人认为这磐石的命名是来自西罗亚池流入邻近的巨石引水道：或是一处陡峭的岩地；又或是一个以蛇作标记的邱坛。

琐辖

Zohar

suǒ xiá

① 犹太支派中希拉的儿子（代上四7）。

② 赫人以弗仑的父亲。亚伯拉罕向以弗仑买了麦比拉洞（创二十三8，二十五9）。

③ 西缅的儿子谢拉的别名，见於创世记四十六章10节和出埃及记六章15节。

参“谢拉#3”1739。

他巴

Tabbath
tā bā

在亚伯米何拉郊外的一座城，位於约但河东面的基列山区，基甸及其细小的军队曾追赶逃亡的米甸人来到这里（士七22）。

他备拉

Taberah
tā bèi lā

以色列人在巴兰旷野暂时停留的地方。他们曾在他备拉、玛撒和基博罗哈他瓦向耶和華发怨言。这地因神用火来惩罚发怨言的以色列人而得名（民十一3；申九22）。其位置无从稽考。

参“旷野飘流”842。

他比勒

Tabeal
tā bī lè

以色列王比加和叙利亚王利汛征服耶路撒冷和犹太王亚哈斯（主前735-715）后，欲立他比勒之子为犹太王（赛七6）。

他别

Tabeel
tā bié

撒玛利亚一名统治者，曾与同党上本索各波斯王亚达薛西一世（主前464-424），反对所罗巴伯在耶路撒冷重建城墙（拉四7）。

他泊的橡树

Tabor, Oak of, Plain of
tā bó de xiàng shù

伯特利附近的一个地方，也许屬於便雅悯支派的领土，扫罗要在那里与3个人会面（撒上十3）。这次会面是确定扫罗被立为王之4个标记的第二个。

他伯利们

Tabrimmon
tā bó lì mén

希甸的儿子，叙利亚王便哈达一世的父亲（王上十五18）。

他泊山

Tabor, Mount
tā bó shān

下加利利一座重要的山冈，位於耶斯列平原（常称为基苏律谷）的东北面。均在拿撒勒以东6哩，他泊山从山谷突然冒起，看上去比其实际高度（1,929呎）所显示的更见高峻，自古以来已是一个重要的地理焦点。他泊山划定了以萨迦支派的西界（书十九22），并且在经过加利利的米吉多前往夏琐之国际沿海大道（罗马人称为“海道”）上，被视作导航的工具。其显著的位置叫人将它与远在北方的黑门山作比较（诗八十九12；参耶四十六18）。

旧约士师记也曾提及他泊山，其中描述底波拉和巴拉跟夏琐的迦南将军西西拉争战的事迹（士四1-24）。巴拉从邻近的拿弗他利和西布伦支派招聚的军队在他泊山聚集，并在底波拉的命令下，成功地击败了西西拉。士师记后来又记述他泊山是基甸最后与杀害他弟兄的米甸王西巴和撒慕拿相遇的地方（士八18）。

他泊山处于战略性的位置，其大小适中的山顶——不及 $\frac{1}{2}$ 平方哩，很容易筑垒。在旧约王国时期，这里可能建了一些神庙（参何五1）；但至希腊时期，所建的则是一些堡垒。多利买人也在这里加强防卫。至安提阿古三世（主前218）的时候，他泊山能已成为耶斯列平原的行政中心。在罗马时代，他泊山上发生了好些冲突。在主后66年较重要的犹太战役中，约瑟夫以高墙巩固这山，这墙至今仍可见。自主后四世纪以来，学者一直认为他泊山是耶稣改变形象的地方（可九2-13）。然是这说法不能确定，因为新约并未指明而他泊山这名字。君士坦丁的母亲赫琳娜深

信耶稣确在这里登山变象，并于主后326年在此筑了一所教堂。此外，山上还建有其他神庙、修院和教堂，直至十二世纪，亚拉伯的征服者撒拉丁摧毁山上所有建筑物。今天，建于十九世纪的一座希腊东正教修道院和一所拉丁礼拜堂仍屹立于山上。



他泊山

他珥他

Tartak
tā èr tā

撒玛利亚的亚瓦人所敬奉的神（王下十七31）。这神祇可能是亚特塔和亚拿两神的联合体，因而是一个掌管生殖的神。

参“叙利亚”1790。

他珥探

Tartan
tā èr tān

亚述帝国中职位最高的官员，权力仅次于亚述王。他是亚述军队的元帅。亚述王撒珥根二世（主前722-705）曾打发他珥探去征服和攻取非利士城亚实突（赛二十一）。他珥探是亚述王西拿基立（主前705-681）派管亚述军队的三名官员之一，他差遣这军队从拉吉前往耶路撒冷，与犹大王希西家（主前715-687）对峙。撒珥根二世的将军跟西拿基立的将军也许不是同一个人。

他法

Taphath
tā fǎ

所罗门的女儿，便亚比拿达的妻子，便亚比拿达是所罗门的官员，驻守多珥山冈（王上四11）。

他革扪人

Tahchemonite
tā gé mēn rén

大卫一名勇士约设巴设（代上十一称“雅朔班”）的身分（撒下二十三8）。这词大概是指历代志上十一章11节的哈革摩尼，显出抄写上可能发生错误，把希伯来字母“h”与“t”混淆了。

参“哈革摩尼”539。

他哈

Tahath
tā hā

① 亚惜的儿子，利未支派哥辖族的后人。他是大卫的乐师希幔之祖先，也是乌列和西番雅的父亲（代上六24、37）。

② 以法莲人，是比列的儿子和以拉大的父亲（代上七20）。

③ 以法莲人，是以拉大的儿子和撒拔的父亲（代上七20）。

④ 以色列人在旷野飘流时一个暂时安营的地方，在经文中列于玛吉希录与他拉之间（民三十三26、27）。其位置无可稽考。

参“旷野飘流”842。

他罕

Tahan
tā hān

① 以法莲的儿子，他罕族的祖先（民二十六35）。

② 他拉的儿子，以法莲的后裔（代上七25）。

他拉

Telah, Terah
tā lā

① 利悉的儿子，他罕的父亲，也是撒的儿子约书亚之祖先，属以法莲支派（代

上七25)。

②亚伯兰(亚伯拉罕)、拿鹤和哈兰的父亲(创十一26;代上一26、27;路三34)。虽然亚伯兰的名字排在首位,但他似乎不是长子。他拉在70岁时,生了亚伯兰、拿鹤和哈兰(创十一26)。可是,新约记载司提反的说话时,称亚伯兰在父亲死后,便离开哈兰,那时亚伯兰是75岁(创十二4;徒七4)。这年代的对照暗示他拉生亚伯兰时,最少已有130岁(参创十一32)。约书亚曾称他拉为古时“住在大河那边”的列祖之一(书二十四2)。他拉首先开始往迦南的旅程,但到了哈兰便没有继续前进(创十一31、32)。亚伯兰在哈兰地蒙神呼召,受命离开父家,继续前往迦南(创十二1)。

参“耶稣基督的家谱”1966:“亚伯拉罕”1832。

③以色列人在旷野飘流时,其中一个停留站,列於他哈和密加之间(民三十三27、28)。其位置无从稽考。

参“旷野飘流”842。

他拉拉

Taralah
tā lǎ lǎ

分给便雅悯支派作产业之地的二十六座城之一,被列於伊利毗勒和洗拉之间(书十八27)。他拉拉可能位於耶路撒冷西北面,但其现今的位置则无可稽考。

他勒目

Talmud
tā lè mù

意指“研究”、“学习”。他勒目是一本以希伯来文和亚兰文写成的文集,内容包括对旧约律法部分的解释、渐次建立的传统材料,再加上汇集许多拉比的思想而得的一组智慧之劝言。这文集包括的时间为以斯拉后不久,约主前400年,至大约主后五世纪。

口传律法的起源和发展

传统的犹太人相信神曾给予摩西第二律法,附加在第一律法或以文字记录于律法之上,这第二律法是口授的,并

要以口传的形式代代相传。他勒目中自称有长久的历史,《父老格言》一章1节也声明它是出於摩西的。其他学者不同意这是口传律法的起源,坚持是在以斯拉之后才开始发展的。例如,被拂先知并不知道提及以色列人忽略了口传律法,他们的信息多是警告以色列人不要舍弃摩西所写下来的启示,这显示在以色列被掳至巴比伦之前,一些口头传统并不存在。

在以斯拉(“敏捷的文士,通达……摩西的律法书”,拉七6)的时期之后,在会堂和学校里,教师一个接着一个地教学,他们对旧约的理解也备受珍视和背诵。多个世纪以来,犹太人采用了许多记忆方法来学习和记忆那不断增加的意见和解释,但终於连最擅长背诵的人也容不下所有的资料。最后他们认为需要编纂一份汇集所有前代教训的概览,让后世能认识这庞大的思想宝库、宗教经验,及指导与启发人的智慧。这份文集称为他勒目,是记下口传律法的基本典籍。犹太人视之为仅次于圣经的典籍,被视为民族与宗教创造的精髓,对於犹太人的世界观之发展有莫大影响。

口传律法的需要

由於被掳归回后期,先知的预言停止,加上以色列人的生活,及其与外界的关系愈趋复杂,所以进一步阐释五经律法的需要便产生了。那些从巴比伦回来的人,看见有需要对愿意遵从摩西律法的人提供这种阐释。口传律法初时的目的是帮助人遵从神那些笔录下来的话语。

他勒目中的口传律法有双重功用。其中有关乎笔录之律法的解释。据众拉比们的看法,这是需要的,因为口传律法使人懂得遵守笔录律法。没有口传律法,人便不可能遵守笔录律法。一个好例子是:圣经中安息日律法对工作的指令。人皆知道在安息日是不可工作的;然而拉比们主张必须立口头律法,来界定工作的意义,若没有解释其意义,圣经的诫命对人是完全没有帮助的。

然而,后来他们又强调口传律法可以

改良笔录律法，使之适用于新的环境中。他们的论点是，口传律法能使笔录律法活下去，代代相传。没有口传律法，笔录的律法便会变得陈腐。因此，口传律法对于遵守禁令，及指出何谓优良的犹太式委身与忠诚，是必须的。

每一个时代必须面对新的社会、政治和经济环境，因而需要灵活地应用神的话。人不能改变神的话，以适应人的欲望，或在不同时代解释新的困难。在一世纪，当耶稣谈及人的遗传与神的话，这一点便已显而易见（可7:9-13）。

他勒目的前身

口传律法最早的一种存在形式是圣经经文的粗略注释，或称米大示（“解说”）。若那教训是处理旧约中有关法律的部分，便称之为米大示哈勒迦（“哈勒迦”即当行的道，强调一个人行事或生活的方式）。若处理的并非律法，而是圣经中关乎道德或信仰的部分，则这些意见称为米大示哈加达（“叙述”）。以斯拉及受其训练的助手在主前444年耶路撒冷城墙建成时，就是使用米大示的方式，“使百姓明白律法……他们清清楚楚地念神的律法书，讲明意思，使百姓明白所念的”（尼8:7、8）。以斯拉之后，历代的教师都沿用这种口传的米大示，当时的宗教领袖被称为“苏非以”（“学者”或“文士”），约直至主前200年。这些学者有时被称为“大会堂”，他们教导人，藉以保卫神所启示的道德和礼仪方面的话，以致以色列人不会再陷入拜偶像和无知的境况中。哈西典（“敬虔者”）继承着苏非以，他们尝试保持一种高水平的宗教敬虔态度。其后法利赛人（“分别出来者”）又继承了哈西典，时约主前128年。这三群人对使用米大示的方法都各有贡献。这材料继续增加，并以言语相传。

约主前270年至主前一世纪末，出现了五对教师称为束高，最后和最伟大的一对是煞买和希列。束高提出一种新的教导方法，即不用参考圣经来发展口传律法。这方法使人可以研究多个题目，却不用受制于圣经材料的编排次序。到了主前一世纪末，米大示哈勒迦已很累赘，以致口传

律法任何进一步的发展，都不再按照圣经的次序。然而，维护口传律法的人说，即使在这新方法之下，每一段口传的教导中仍可找出一些圣经基础。其后各代的人透过不断重复来学习这些资料。因此，这种新方法称为米示拿（即“重复”），米示拿的导师则称为坦乃英（“那些以口述形式来传授的人”）。

在继后的世代，米大示和米示拿都是相辅相成地存在。后来，犹太人终于认为有必要把米示拿所包含的口传律法编成法典，因为要整体地学习米示拿也变得烦琐了。在坦乃英的后期，亚基巴拉比（在主后135年哈德良的迫害中逝世）已搜集了许多米示拿的教训，并粗略地编定了次序。他的门徒梅雅拉比（主后110-175）继续发展这工作，又为哈拿西拉比（主后135-217）定立了楷模。哈拿西拉比在他当日的众学派中受到最高的尊崇，他选择了一些对犹太人生活和行事来说最重要的材料，包括了苏非以、哈西典、束高，和直至他当日的坦乃英各个时期的作品，作为其著作之基础，并定名为米示拿。人皆认为这作品在当时是决定性的口传律法，于是这资料成为了教授的基础，并提供进一步研究、学习和注释的资料。哈拿西的米示拿混合了早期和晚期的希伯来文，并有一些亚兰文，而这种语文称为后圣经或米示拿式的希伯来文。

哈拿西所编入法典的，显然并不包括所有现存材料。其他教师也收集了一些资料，是哈拿西没有归入其米示拿的。以色列的学派其后学习和研究时，在当时存在的米示拿之外，同时使用了其他著作如“土沙法”（增订资料）和“巴莱他”（单行的口传律法）。哈拿西时期后的学者称为“亚摩那以”（演说者，主后200-500）。亚摩那以使用米示拿所弃的资料来评注米示拿，并继续发展口传律法，或称“哈拉科”（律法裁决），以适应新的生活环境。许多哈加达和米大示的资料也给用上。所许多哈加达和米大示的资料也给用上。所有这些知识活动都写下来，称为“革马拉”（完成），革马拉和米示拿则构成了他勒目。

米示拿和他勒目的划分

米示拿和他勒目划分为六礼。每一礼又划分为不同的论文；论文的总数为63篇。论文再细分为章。人引述他勒目的材料时，会指出论文名称，然后再列出米示拿的章和节，或革马拉的页数和a至d的字母。六礼就是：(1)西拉以（“种子”），是关乎於农耕的律法；(2)摩艾（“节期”），关乎安息日和其他一年一度之节期的条例；(3)拿示（“女人”），关乎女性、婚姻与离婚的律例；(4)尼悉基（“损坏”），民事与刑事法典的条例；(5)高夫示（“神圣事宜”），处理圣殿与献祭礼仪的律例；(6)陀哈洛（“洁净”），利未人洁净的条例。

两个用词的意思

哈勒迦指他勒目中有法律的资料，而哈加达则关乎道德和宗教行为的事宜。在哈加达中有一些训诫、道德重点、智慧之言、以色列的历史和先知故事及传说，甚至包括一些关乎医学、天文学、植物学、几何学等的报告。但哈加达的目的不单是参与一些世俗的研究，而是启示和推动人去行哈勒迦所指出的义。

他勒目的不同版本

在亚摩那以的时期，以色列和巴比伦中有两个活跃的学派。两组学者依据哈拿西的米示拿和他所弃的资料作出研究。他们以这些资料写下自己的评注，产生了两个版本的革马拉，因而也产生两个版本的他勒目。

其中一个是以色列地的耶路撒冷版本，有时被称为“西部众子的他勒目”，所用的语言是西方的亚兰文。由於犹太人在第二、第三和第四世纪遭受逼迫，所以这革马拉比巴比伦的版本为短。为这他勒目奠下基础的主要学者可能是拿帕哈之子约汉拉比（死於主后279）。他是哈拿西的得意弟子，在提比哩亚创立了一所学院，该学院成为了发展这他勒目的主要中心。这版本只有米示拿首四礼的注释，这著作也没有其姊妹作巴比伦版本那么完整和通顺。虽然这版本的地位因而次於巴比伦的他勒目，但却仍是极有意思的，因为

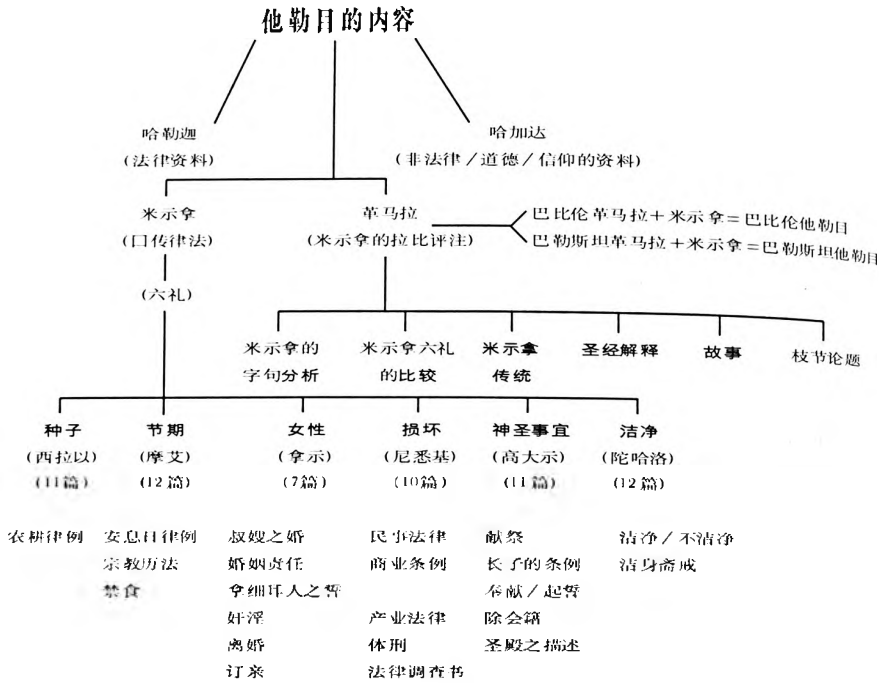
它提供了直接继承犹太人本土之米示拿的哈勒迦，哈加达则对以色列地犹太人的生活尤有洞见。这他勒目是在提比哩亚研究院结束前不久完成的，即约在主后425年犹太主教的职位被废之前。

另一个版本称为巴比伦他勒目，是以东方的亚兰文写成。这版本比耶路撒冷的长3倍，并且在信仰和行为方面有最明确的指引。以色列和巴比伦两组学者在完成两本革马拉时并不是各自为政的。以色列众学派负责巴比伦领袖的初期训练。两位著名的巴比伦学者是哈拿西的门徒——亚巴（死於主后247）与撒母耳（死於主后254）。他们结束了在以色列的训练后，便返回巴比伦创立学院。在两人的指导下，发展传统这严肃的工作开始了。其他学者也仿效他们，巴比伦众拉比遂写成了他们的革马拉。巴比伦革马拉有三分之一的内容与哈加达吻合，并反映当日许多世俗和宗教方面的知识。

影响和逼迫

他勒目的完成正值犹太人在西方世界因受压和受逼迫而内聚。故这些传统的资料对一个分散的民族具有影响力，对其后的世代亦显得更重要。作为一个民族和宗教团体，犹太人之得以保存主要是由於他勒目的影响。在压迫与危难中，犹太人在他勒目中找到慰藉，并从中取得宗教上的灵感与指引。那是他们可以忘记四面逼迫的退修之所；他们也在其中找到有助忍受种种压力的宗教力量。在许多事件中，他勒目确实对中世纪的教会产生很大的影响力，这同时又有助于准备十三和十四世纪的文艺复兴运动。

另一方面，他勒目确曾招致多方的憎恨。异教徒和外邦基督徒中一些机敏的领袖看见米示拿和革马拉在犹太人的信仰和习俗方面十分重要。以色列的犹太领袖并不能安静地作他们在革马拉上指定的研究。中世纪明显地记载着人们对这著作的恨意。尤其是在1200至1500年期间，许多他勒目的抄本都被公然焚毁，以为这样可以制止犹太人作进一步研究。巴比伦的他勒目尤其要经过教会的检查，被认为违反基督教的段落，会全部取消。这逼迫甚至



延展至近代，因为人认为犹太人对非犹太人所行的一切不是，皆可直接从他勒目的教训中找出根源。今人明显的意愿是鼓励反闪族主义。他勒目的各种译本，帮助我们驱除那些错误地诽谤他勒目和犹太人的虚假控诉。

他勒目在今天的重要性

多个世纪以来，他勒目在犹太教育中占着重要的位置，并且是主要的课本。犹太学院与学校均研究他勒目。犹太人自幼便开始学习，而在耶示伏（相等於神学院）更进深的课程中，仍强调这做法。从中世纪延展至近代，这种独特的教育特征甚至到达了一个立场，就是看他勒目的知识比圣经还优胜。然而，1800年代犹太人文主义的启蒙运动——无疑是由於欧洲大陆教会的批判学者攻击旧约的可信性——引起了许多犹太人的

共鸣，因为他们在他勒目找不到对应十九世纪世俗世界见的见解。然而，他勒目同时是顺应了宗教导向之犹太人的唯一依靠，他们面对现代世界的新要求时，会在哈勒迦中寻求帮助。

以色列国兴起后，犹太人对他们他勒目显得更有兴趣，甚至对于从前忽略了的部分亦然。愈来愈多以色列外的犹太学院和以色列内的学院把他勒目列入课程中。尤其在以色列，许多在主后70年以色列亡国时已废弃了的律法，现在又再次被应用。如农耕方面的律例，他勒目则提供了更多的亮光和指引。即使在他勒目律法不能直接应用的处境中，他勒目仍提供可应用的大纲，如在守犹太人的节期、婚姻律例、怜悯人和仁爱的德行，及恨恶社会之不公平上，这些都反映了圣经和犹太人的价值观念。

基督徒也可以从他勒目得着帮助。

因为它提供了有关主后一世纪的生活、信仰和宗教习惯方面的一些洞见。他勒目中也有一些与福音书平行的记载。可预期的是，四福音书反映了犹太人的世界和文化，因此他勒目提供了不可缺少的背景。在圣殿生活和习俗方面，米示拿尤其提供了大量知识。我们也可从中观察古代犹太人在圣经注释和实行方面的见解。

Louis Goldberg

参“犹太教”2160：“米大示/传”1019：“米示拿”1035：“革马拉”487：“口传”831：“圣经中的律法观”1373：“煞天”1257：“妥拉/律法”1591：“希列#2”1682：“法利赛人”378：“希腊化的犹太教”1673：“撒该之子约翰”1222：“爸加达”540，“哈勒迦”541：“亚基巴拉比”1853：“哈利尔/赞美诗”542：“传统”241。

参考书目：M. Adler, *The World of the Talmud*; B.Z. Bokser, *The Wisdom of the Talmud*; A. Cohen, *Everyman's Talmud*; H. Darby, *The Mishna*; R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*; A.J. Kolatch, *Who's Who in the Talmud*; C. G. Montefiore and H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*; S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*; H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*.

他利亚

Tahrea, Tarea
ta li ya

便雅悯人米迦的儿子，是扫罗王的后裔（代上八35，九41）。

他连得

Hundred-weight, Talent
ta lián dé

用以量金子或银子的重量单位（太二十五14-30）。

参“钱币”1182：“度量衡（他连得）”354。

他玛

Tamar
ta ma

① 犹太从迦南人书亚的女儿所生的长子珥的妻子。后来，身为寡妇的他玛，给犹太生了两个儿子，名法勒斯和谢拉（创三十八6-24；代上二4）。他玛藉着法勒斯保存了犹太的血脉（得四12），她的名字也记在基督的家谱中（太一3）。

参“耶稣基督的家谱”1966。

② 押沙龙的胞妹，大卫从妻子基述人玛迦所生的女儿。其同父异母的兄长暗嫩欺骗和玷辱了她。胞兄押沙龙为了替她复仇，在巴力夏琐杀了暗嫩（撒下十三；代上三9）。

③ 押沙龙的女儿，以美貌著称。她也许嫁给基比亚的乌列，并诞下女儿玛迦（撒下十四27）。

他纳

Taanach
ta na

迦南人的城邑之一。他纳和其他城邑，包括约念、米吉多、以伯莲和伯珊，形成了以斯德伦平原和耶斯列平原的边界。

现今的他纳保存了其古代的名字，称为他纳废丘，位于米吉多东南约5哩。考古人员发掘了一堵主前十四世纪的城墙，这堵由巨大而形状不规则的石头筑成，除缝中藏着较细小的石头，发现城墙的地点还有一所当地君王王宫的遗迹。约40块主前十五至十四世纪的楔形文字泥版也出土了。此外，还有较后期的一些砖屋，可能是以色列人所建的。在以色列时期的一所房子中，发现了一座赤色土香坛。还发掘了一幢柱状建筑物，结构与米吉多和夏琐的建筑物类似，可能是所罗门时期所建的，学者认为那是所罗门的马厩。

他纳此名出现在许多埃及的文件中，包括在伟大的征服者杜得模西士三世所攻取的城市名单上。在一封亚马拿书简上，他纳与米吉多给相提并论。示爽（示撒）在罗波安第五年入侵以色列时，攻取了它；他纳也出现在示撒设于卡纳克的浮雕

上，位列书念和米吉多之间。

圣经首次提及他纳时，是在以色列人於约但河西击败诸王的名单上（书十二21）。众支派在巴勒斯坦分地时，玛拿西分得他纳（书十七11），并称之为利未城（二十一25）。然而，玛拿西并不能征服他纳或其分地中任何一个强大的城市（士一27）。

底波拉和巴拉击败西西拉后，在胜利之歌中说，战役在“米吉多水旁的他纳”进行（士五19）。在所罗门的时代，他纳则列为供应皇室食物之行政区之一（王上四12）。

圣经最后一次提及他纳，是在以色列家系的名单中（代上七29）。该处称他纳属于以法莲，是“靠近玛拿西人的境界”。

他纳示罗

Taanath-shiloh
tā nà shì luó

位於分配给以法莲支派为产业的地区之东北疆界，在密米他和雅挪哈之间（书十六6）。学者认为其位置是在现今的他纳埃佛跨废墟。

他毗拉人

Tarpelites
tā pí lā rén

以斯拉记四章9节所记载的一些波斯官员。其确实的意义不能肯定，可能是一个波斯官衔或民族的名称。

他普亚

Tappuah
tā pǔ yà

① 希伯仑的儿子，是犹大支派迦勒的后人（代上二43）。

② 分给犹大支派作产业，位於高原的十四座城之一，被列於隐干宁与以楠之间（书十五34）。这城与属玛拿西的他普亚地（十七8）和位於希伯仑的伯他普亚城（十五53）不同。这也许是从前由迦南王管辖的一座城（十二17）。其位置无可稽考。

③ 位於巴勒斯坦山区的一座城，在分

给以法莲支派作产业之地的北界。这北界从他普亚往西，直到加拿河，然后沿河直通至地中海为止（书十六8）。他普亚地是玛拿西支派境内的一个地区；然而，位於玛拿西边境的他普亚城则属于以法莲人（十七8）。他普亚地的所在已无从稽考。隐他普亚（十七7）大概就是他普亚（在《马加比一书》九50也称特仿）。这城也许位於示剑（纳布卢斯）西南8哩，和耶路撒冷西北25哩，即谢赫阿布撒律那里。

他施

Tarshish
ta shī

① 雅完的四个儿子之一，是挪亚的儿子雅弗家族的后人（代上一7）。

② 比勒罕的第六子。他是便雅悯支派中的大能勇士和族长，被列於能上阵打仗的人中（代上七10）。

③ 与以色列相距很远的地方。关于他施的所在，有许多不同的意见，所指称的国家从萨丁尼亚至英国都有。最广为人接受的地点是西班牙，因为西班牙中塔特斯斯一名与他施相近。

他施是雅完（希腊）的儿子（创十4），兄弟有以利沙（居比路？）和基提（罗马），这似乎又暗示其位置是在地中海一带（参代上一7）。

伟大的航海家腓尼基人常与他施相提并论。所罗门的船队雇用推罗王希兰的水手（参代下九21）。他们所用的船称为他施船（王上十22，二十二48）；这些船显然是航行往他施一种特别的船，或他施地一种典型的船（诗四十八7；赛二16，二十三1-14）。约沙法也曾造船，计划前往他施进行贸易，但他的船却遭破坏了（代下二十36、37）。

在针对推罗的预言中（赛二十三），以赛亚曾4次提及他施。推罗和他施在商贸的事业上有许多相同的地方（如第10节称推罗为“他施的民”）。

他施的船要为了耶和華的名，把远方的以色列人连他们的金银载返以色列（赛六十9）。他施亦被列在远方的民中，耶和華的榮耀要在他们中间传扬（赛六十六

19)。耶利米提到制造偶像的材料是从他施带来的“打成片的银子”(耶十9)。

以西结在其针对推罗的冗长预言中,论及他施与推罗之间的贸易(结二十七12)。他施人用银、铁、锡、铅兑换推罗的货物。以西结又指出他施的船运载推罗的商品(结二十七25)。

在圣经中,他施最为人们熟知的,是在约拿的故事中。约拿在逃避神的呼召时,曾企图逃往他施去(拿一3,四2)。

他施斯

Tarshish
tā shì sī

波斯和玛代的七个大臣之一。这些人常在亚哈随鲁王左右,地位则仅次于王(斯一14)。

他停合示

Tahim-hodshi
tā tūng hé shì

大卫统计以色列人口时,一个被记於册上的城。他停合示被列在基列和但雅安之间(撒下二十四6)。这城也许就是在赫人之地的加低斯北城。

他辖

Tahash
tā xiá

亚伯拉罕的兄弟拿鹤与其妾流玛所生的儿子(创二十二24)。

榻

Couch
tà

一种可供躺卧的家具。

参“家具”695。

提马太

Dalmatia
tì mǎ tài

亚得里亚海东岸之山区,与义大利隔海相望。提马太人原是希腊伊利亚部族,或是来自德尔米翁城附近的若干部族,专以海上打劫为业,罗马大军屡剿不靖,颇

感棘手;直至主前33年终被奥克他温所征服。

至保罗时代,提马太已是罗马之一省,其南邻是马其顿,北界延至何处则不详。新约仅有一处提到提马太,即提摩太后书四章10节,记“提多往提马太去”,但提多此行的目的则没有交代,可能提马太省已有保罗所建的若干教会,提多是代狱中的保罗去作探访的;或是提多继保罗未竟之业,去提马太省开辟新的福音工场。

提买

Talmai
tì mǎi

亚纳族人,是亚希幔和示蒂的兄弟,以色列十二探子窥探迦南地时,看见了提买及其族人(民十三22)。住在希伯仑的提买及其兄弟,后来被迦勒所击败(书十五14;士一10)。

太监

Eunuch
tài jiàn

国王的宫廷内臣,通常指派至女舍服务。他们多半经过阉割,但也有例外(参创三十九1、7)。在以色列(撒下八15;代上二十八1)、波斯(斯二3)、埃提阿伯(耶三十八7;徒八27)和巴比伦(但一3),他们是公务员。太监不可参加以色列的公开崇拜(申二十三1),但先知以赛亚提到他们在弥赛亚国度里得以复原(赛五十六3-5;参徒八)。

使徒行传八章27至39节中的埃提阿伯太监可能是财政大臣,福音得以在埃提阿伯开拓也归功于他。

耶稣提到3种阉人(太十九12),包括那些“为天国的原故自阉的”。按寓意通常理解为为了服侍神的国度而放弃婚姻(例:施洗约翰、耶稣和使徒保罗)。

参“职业(内侍臣)”2320。

泰路平谷

Tyroean Valley
tài lù píng gǔ

约瑟夫为耶路撒冷中央之山谷所起的

名字，古时候，这山谷把摩利亚山（圣殿山）和西面山脊的锡安山分开。原来的耶布斯城和大卫的锡安城，都位於中央山谷的东面（东南面的山）。这山谷可能一直都没有名字，也许就是圣经中的欣嫩子谷。耶路撒冷最初向北扩展至现今的圣殿山。在后王国时期之前，耶路撒冷并没有显著地扩展至这谷的西面，这地区也是直至哈斯摩宁时期（约主前150-100）才包括在城墙之内。耶路撒冷曾一度包括泰路平谷东西两面的山丘，这山谷在耶路撒冷的地理上，便显得重要起来。最少有两道桥（“罗便臣拱桥”和“威尔逊拱桥”），横跨着山谷，由哈斯摩宁王宫伸展至圣殿山。虽然山谷以东的城墙，在某些地方原来高达84呎，但山谷现已给大量的填土和瓦砾填塞，以致山谷大部分的地区已成为平地。殿墙的南端——哭墙——仍然存在，并且是犹太教至为神圣的地方。

参“耶路撒冷”1945。



泰路平谷的上坡

太阳

Sun

tāi yáng

计算时间

这是神所创造，放在天上的大光，“管理昼夜”（创一14、15）。每一天都是随着它的运行而展开，献祭的时刻也受它运行的位置所支配：早晨要献上第一次燔祭（出二十九39；民二十八4）。在拉比的犹太教中，整年内每一天的时间，是根据太阳日的长短而有所偏差的。

以色列的月份，是以月亮来计算。事实上，所有重要节日都是在秋季（吹角节、

赎罪日、住棚节）及春季（逾越节），显示仍是用太阳年来计算的。在基色所发现的历法是有12个月，并且是以太阳年内年的农业活动来编定。犹太的历法是以19年为循环，并且每7年要加添额外的月份，以配合太阳年（阳历）及月历（阴历）。由於圣经没有提及这历法制度，使学者认为增添第十三个月是源自后来的改革。不显示，在主前五世纪，该地的犹太人已采用19年一循环的方式计算历法。虽然缺乏文献的证据，但犹太和以色列的君王，很可能已经使用这闰月的制度。

拉比犹太教承认四季的分立，但圣经通常只提及两季——“稼穡、寒暑、冬夏”（创八22）。四季是按着太阳的运行而划分的不同阶段。秋季（称为*stav*，这字原意是指雨季、下雨；歌二11）是以秋分开始；冬季是以冬至（即12月22日）开始；春季是以春分（即3月21日）开始；夏季是以夏至（即6月22日）开始。最近，在别是巴发现了一座庙宇，考定是属於哈斯摩宁年间（主前125），它是随着夏至时日出的位置而建立的。在拉吉的庙宇，地上刻有相类似的图，似乎是以冬至来定位。在王国时期建造的亚拉得庙宇是差不多面向正东，大概是按着春分时的日出来定位的。耶路撒冷的圣殿也有相同的情况。

象征意义

在希伯来诗歌的意象中，太阳有着一一定的角色，其中描述它是有居所的（哈三11），神为它安设帐幕，让它如同新郎出洞房（诗十九4、5）。太阳象征永恒不变（诗七十二5、17）、法度（诗十九7）、神的同在（诗八十四11）和美丽（歌六10）。

太阳变为昏暗（赛十三10；结三十二7；珥二10、31、三15；番一15；太二十四29；启八12），表明那时地上混乱，和神的愤怒临到。显然，这现象暗指日蚀，这是古人视为可怕之事。太阳变得暗淡，也可能是由於从热带或干旱地区吹来的热风，引起暴风沙和密云，使天空变黑。但另一方面，当耶和華得胜的日子，太阳的光辉耀要比现时明亮7倍（赛三十二6）。传

通者以人在日光之下来形容在这短暂世界
的生命(传一3、9、14,二11)。这不是
后来希腊人的观念,而是在主前五世纪的
赫尼基文献中找到的。

崇拜太阳

在米所波大米,太阳是以苏默人的名
称“乌图”及闪的名称“沙马士”受到崇
拜的。它是一位男性的神,亦是掌管法律
与公义的神。汉模拉比王宣称其法律典章
是从沙马士(日神)而来。在米所波大米
的南部和北部,以及亚述的首都亚述城,
都设有敬奉的地方。在众多神中,它是月亮
女神那拿辛的儿子,伊妮娜伊施他尔的兄
弟。

在埃及,太阳被尊崇为世界的神灵,
它主要的名称是锐;不过,它也被称作和
如同神。埃及的皇帝被视为太阳之子。它
是众神的王,在主前二千年代的前半期,
把它看成是国家之神亚们。法老亚门诺斐
斯四世(亚肯亚顿)的宗教改革,特别强
调对日轮亚顿的敬拜,因而轻忽了对亚们
及其他神祇的敬拜。

亚拿多利有超过一个的太阳神灵,
特别是太阳女神雅利娜,和掌管白昼的太
阳神。

黎凡特的人民视太阳为男女双性的
神。大部分民族的语言都保留了闪族语所
通用的沙马士(日神)名称,例如亚摩利
人、亚兰人和希伯来人。不过,有些西北
闪族的方言采用了一个不同的称号:沙帕
士。从主前二千年代的黎凡特神殿,证实
了这种不同的名字;无疑,很早以前已有
人敬拜太阳了。

在乌加列的文献中,太阳被称作沙帕
士,意为女性“发光之神”。它在文献的
内容中并不重要,但往往担当有趣的角
色。她帮助亚拿寻找巴力;找着他后,她
把巴力放在亚拿的肩上。当巴力死在摩特
神(死神)手上的消息传来时,太阳变得
昏暗,这与冬天的热风引致天色昏暗有
关。

从青铜时期及晚铜时期起,沙马士
已成为地名的一部分。圣经中的城市如伯
示麦(“太阳之家”)可证明在北面(书
十九38)、中部(书十九22)及南面(书

十九41,伊耶示麦)未有以色列人居住
时,已设有崇拜太阳的庙宇。

在古以色列,崇拜太阳并非如崇拜巴
力般成了主要的文化,但却影响着人民的
生活。就如其他的异教活动,崇拜太阳是
被禁止的(申四19),不过,对个别的百
姓来说,敬拜日月是一个很普遍的引诱
(伯三十一-26、27)。

玛拿西王统治时,对太阳的敬拜特别
受到重视(王下二十一3、5)。这是否政
治手段,以表示对亚述的效忠?这问题仍
有争议。但是,事情似乎并非如此。亚述
神虽然是亚述国家敬奉之神,但它并非一
位真正的太阳神,纵然亚述是以日轮作为
国家徽号。玛拿西对太阳的敬拜(耶八2),
虽经过约西亚王的改革(王下二十三5),
还未见止息。民中敬拜太阳的,仍有迹可
寻(结八16)。除了上述的地方外,有关
敬拜太阳的主要资料是由主前七世纪开
始。明显的例子是在耶路撒冷圣殿门旁,
向日头所献的马和日车(王下二十三11)。
这使人想起在邻国常见的景象,就是看到
太阳驾着战车在天上飞行。

在约书亚的祷告中,论及日头停止,
让以色列的军队作战时得胜,表示太阳全
然是以色列神的创造物,服在神的权柄之
下(书十12、13)。

主前八世纪末,水瓶的手柄上印有国
家的徽号,其中有曾被解释为代表有翅膀
的日轮,不过,那些图案不太清楚。这些
符号的意义现时尚未明确,它似乎取代其
他印玺上带有翅膀的甲虫,后来却被中性
的玫瑰花图案所取代。

参“历法”877:“天文学”1569:“月
亮”2261:“日”1206。

太阳城

Sun, City of the

tài yáng chéng

以赛亚书十九章18节曾提及;一般
认为是指希流坡立。

参“希流坡立”1683。

瘫痪Paralysis, Paralytic
tān huàn

一种器官疾病的症状，由於中央神经系统受损，引致暂时或永久性失去感觉，也会有随意肌失控的现象；这种退化的情况一般都是不能根治的。新约曾提及几个瘫痪的病人，全都与基督的医治事工有关。

加利利一群寻求耶稣医治的病人中，有瘫痪的人（太四24），耶路撒冷毕士大池旁边的病人中，也有瘫子（约五3），腓利在撒玛利亚所医治的人中，也有许多瘫痪的（徒八7）。路加形容一个百夫长的瘫痪仆人病得严重，快要死了（路七2；参太八5、6）。这人很可能患上了一种致命的瘫痪病，症状由双脚开始，渐渐向上扩散，以及全身。迦百农的瘫子极可能是患了一种下半身瘫痪的疾病（太九2、6；可二3-10；路五18、24），这种病可能由於出生时曾严重受伤，或脊骨神经受到损害。彼得在吕大医治的以尼雅也许就是一个半身不遂的病人（徒九33）。

参“疾病”661：“医药”2008。

贪心Covetousness
tān xīn

指一种强烈的占有欲望，尤指贪财好色之心。旧约原文表达这个意思的希伯来词共有3个。第一个见于申命记所载的十诫：“不可贪恋人的妻子”（申五21）；同一词又见于箴言二十一章26节：“有终日贪得无厌的”。另一词含有榨取之意，见于哈巴谷书二章9节：“为本家积蓄不义之财”。第三个见于出埃及记所载十诫中的一诫：“不可贪恋人的妻子”（出二十17）。同一词也用以指亚干贪爱财物而招致艾城之败（书七21；参弥二2）。综上所述，贪心就是无节制、过分的欲望、爱物过於爱神。

新约表示“贪心”的希腊词，其本义就是指“无止境的占有欲”。使徒保罗列举基督徒务当力戒的种种属世恶欲恶行之中，就有“贪婪”。保罗呼吁基督徒“要治死你们在地上的肢体，就是淫乱、污秽、

邪情、恶欲，和贪婪”，并且特别指出“贪婪就与拜偶像一样”（西三5；参弗五3；林前六10）。

圣经视贪欲为非同小可的大罪，可谓是一万恶之首。圣经说：“贪财是万恶之根”（提前六9、10；参箴十五27）。亚拿尼亚和撒非喇犯罪的根源就在於贪（徒五2、3；参撒上十五9、19；太二十六14、15；彼后二15；犹11）。耶稣基督告诫门徒说：“你们要谨慎自守，免去一切的贪心，因为人的生命不在乎家道丰富。”（路十二15）希腊原文另有一个同义词（林前十四39），虽也表示欲有所得的迫切愿望，却是正面的意思，如和合本之“切慕”，现代中文译本之“追求”。

七十士译本翻译旧约3个表示贪心的希伯来词所用的希腊词，英译本多作“贪心”。新约使用该希腊词的动词形式，在意义上却是中性的，可指饥饿求食（路十五16），渴望明白神国的奥秘（太十三17；彼前一12），愿望得到好的东西（腓一23；来六11），也有贪情嗜色的意思（太五28；帖前四5；约壹二17）。至於其名词，则多指叛逆神的律法，满怀邪恶的欲望，其结果无疑是犯罪（约八44；罗一24，六12，七7、8，十三14；加五16、26）。

参“十诫”1410。

檀香木Algum, Almug
tán xiāng mù

旧约时代由利巴嫩（代下二8）或俄斐（王上十11、12；代下九10、11）输入巴勒斯坦的木料，专以营建圣殿、宫闈，或制造乐器。

参“植物（檀香树）”2292。

坦乃英Tannaim
tān nǎi yīng

教导米示拿之口传律法的教师，此称号的应用始於主后10年煞买和希列的学生，直至主后220年，哈拿西一世的学生便不用此名字了。

参“他勒目”1529。

汤
Potage
tāng

旧约时代人常吃用的红色菜汤(该二12)。红汤是用红豆、香草、葱,有时加上肉来煮成的。其香气足以叫以扫把长子名分让与雅各(创二十五29-34)。以利沙的门徒也喜欢这食物(王下四38-41)。

参“食物和调制方法”1414。

逃城

Cities of Refuge
táo chéng

摩西和约书亚从利未支派所领48城中,划定6城作为误伤人命者的庇护所,即所谓“逃城”(民三十五6)。6城中3城在河东,3城在河西。据申命记四章43节和约书亚记二十章8节记载,河东3城为:比悉(原属流便支派,地处旷野高原)、拉末(原属迦得支派,在基列地)、哥兰(原属玛拿西支派,在巴珊地)。据约书亚记二十章7节记载,河西3城为:基低斯(在拿弗他利山地的加利利地区)、示剑(地处以法莲山地)和希伯仑(也称基列亚巴,地处犹大山地)。河东3城哥兰在北,拉末居中,比悉在南;河西3城则基低斯在北,示剑居中,希伯仑在南。这样的分布使避难者可快速度地到达逃城。

古代以色列被杀者的近亲有手刃凶犯的义务,称为“报血仇的”(民三十五19-21),是他对遗孀、遗孤和全族裔所担负的社会责任。蓄意谋杀人命者在古法面前是必不得活命的(民三十五31)。

至於误杀则又作别论。死者亲属虽然仍要寻机报仇,但摩西律法却有特定条文,对非属谋杀、故杀的误伤人命者予以有限的保护。条文规定,误伤人命者可逃至最近的逃城寻求庇护;该城长老有贵收容(申十九4-6),待调查清楚即由公议会宣判其杀人的性质属故杀还是误杀。如属故杀,则立即交付报血仇者处死(申十九11、12);如确属误杀,则可判无罪,但误伤人命者须付罚金,并留在逃城直到任的大祭司逝世为止(民三十五22-28)。这对寻庇护者来说也是不无苦楚的:

一要与家人分离,二要耗费钱财,冒着性命危险远遁他乡,在人地两生的逃城另谋生计。

参“庇护所”163;“民法和公正”1044。

陶片
Ostraca
táo piàn

刻有文字的陶器碎片。

参“铭刻”1056;“瓦片”1593;“陶器”1539;“著作和书籍”2360。

陶器

Pottery
táo qì

引言

圣经经常提及窑匠及其工作。有代表性的经文如下:“耶和華说:以色列家啊,我待你们,岂不能照这窑匠弄泥吗?以色列家啊,泥在窑匠的手中怎样,你们在我的手中也怎样?”(耶十八6);“求你记念——制造我如抟泥一般,你还要使我归於尘土吗?”(伯十9)“耶和華啊……我们是泥,你是窑匠;我们都是你手的工作”(赛六十四8)。在创世的故事里,神给描绘成一个窑匠,祂用地上的尘土来造人(创二7)。保罗(罗九20、21)用了以赛亚书四十五章9节有关窑匠的例证,来支持神有绝对主权去拣选以色列人的论点:“泥土岂可对抟弄他的说:你作什么呢?所作的物岂可说:你没有手呢?”耶利米生动地预言耶路撒冷的被毁,他打碎了窑匠的瓦器,以致瓦器不能再回复原状(耶十九11)。耶路撒冷被毁的时候,犹太人在神眼中虽然宝贵,但却被“算为窑匠手所作的瓦瓶”(哀四2)——这句话指出他们作为人的脆弱,很容易被破碎和毁灭。

一个破烂的瓦器在古时被看为完全无用,碎片会被扫至一角落或抛出窗外,然后再再造一个新的。造陶器的技术很普遍,陶器也可用低廉的价钱购买。人们搬家的时候,通常不会把瓦器搬往新居,因为制造或购买新的瓦器比搬运更加容易,尤其是较大的瓦器。然而,碎片也并非完全无用的,约伯就曾用瓦片刮去伤口所流出来的

的脓（伯二8）。在较后的时期，瓦片给用来书写，称为“瓦片文”。诗人说他的精力枯竭，如瓦片一样（诗二十二15），意思是像经过风干和火烧的瓦器，已缺乏了水分。圣经形容信仰多神和敬拜偶像的列邦，好像窑匠的瓦器，被义人摔碎在地上（诗二9；启二27）。

历史和发展

最初的陶器是用手做的，先把陶土塑成所需的形状，然后放在太阳下晒干。我们并没有一些描述古代窑匠的工作或其社会地位的记载，但埃及王宫和墓穴的墙上却有许多图画，描绘窑匠工作时的情况。若仔细研究其上的描述，我们可得到不少资料。最初的窑匠可能是女性，她们因需要瓦器来预备食物，於是便动手制造，男人则负责出外找寻食物。这种模式似乎今天仍可见於非洲、亚拿多利亚、库尔德斯坦和美国的西南部。后来，制作陶器成为一种专业，在大村落里，显然是由某些人负责制造，并且常常是由一些到处周游的制陶工人来制造，他们由村过村，为有需要的人制造瓦器，造完了又到别的地方去。

制作瓦器由家庭主妇的附带工业转而为专业，全因为辘轳的发明。有了辘轳，制作瓦器的速度提高了，这工艺便变成工业化，后来更成为男性的专业，不过考古证明仍有人继续在家中制作瓦器的。在发明使用辘轳之前，制作瓦器的方法是把一圈一圈的陶土叠起来，这种方法在制作大器皿时就更常用。在近东一带出土的第一个窑匠的辘轳是来自苏默的吾珥，年代约为主前3500至3000年。可能由於人类开始在都市聚居，陶器的市场扩大，所以有辘轳的发明。耶利米在主前六世纪时谈及一个窑匠的工场，说：“我就下到窑匠的家里去，正遇他转轮作器皿。窑匠用泥作的器皿，在他手中作坏了……”（耶十八3、4）。有证据证明在古典艺术时期，希腊有一些大工场需要聘请50人以上来工作的。

陶土每分钟最少要转动100次，所产生的离心力才足以“转动出”一个器皿来。最古老的辘轳由两块石头构成，下

面的石头在中间开一个小孔，上面的石头则有一支轴心，可插进下面的小孔，这样，上面的石头便可以转动。在上面的石块上安放一块较大的板，器皿便放在板上，这石块毫无疑问是由学徒来转动的。到了希腊时代，即主前300年之后，发明了用脚来转动的辘轳。有人认为是前四千年代已有用脚转动的辘轳，但没有明确的证据。

古时制作陶器的另一种技巧是用模子。模子是用较软的石头凿成，或用陶土造成的；需要大量制作相同的器皿时，便会使用这方法。油灯的模子常见於中东的博物馆，年期则由希腊至罗马时代。细小的油灯是先用模子做成上下两部分，然后在放进火窑之前，把上下两部黏合起来。希腊时期的油灯还有一个嘴管部分，是用另一个模子制成的。



在耶路撒冷出土的陶器

在考古学的重要性 鉴定年代

泥土在世上各处都有，因此在同时期发展的各文化中都可见陶器被广泛地使用。这样，陶器制作在古代文化的考古研究中，便构成了重要的一环——在地中海一带尤其重要。

由於泥土到处可见，用之不尽，加上把泥土制成陶器既便宜，又方便，所以古代的人迁居时，通常会留下陶器在旧居。此外，泥土一经火炼，质料几乎是不可能被破坏的，历经数千年仍保持被弃置时的状况。即使被埋在土中，其形质也不会改变。由於上述因素，现代考古学便发展了一种技巧：用陶瓷的残骸来鉴定古代文化

的年代。

彼特里爵士在埃及进行考古研究时，留意到一些可以凭墙上刻着的象形文字来定出年代的墓穴、王宫和庙宇中，都有一些陶器，来自不同年代的，有不同的风格。例如，显示早青铜时代特征的器皿，跟显示铁器时代特征的器皿不同。后来，在1890年，彼特里在以色列南部的赫西废丘工作时，发现称为地层的各个不同年代的岩层，可以像一层一层的蛋糕一样划分出来，地层愈深，年代便愈早。他也留意到那些陶器不单因不同地层而相异，而且跟他在埃及发现和定出年份的陶器十分相似。彼特里小心细致地记下这些陶器的改变，列出一个年代表，在只剩下很少遗迹可以确定年份的地方，这年代表就成为鉴定年份的基础。奥伯莱特在1926至32年於特华美森——也是在以色列南部——把这技巧进一步加以改进；在每年於中东各地多次的发掘工作中，这技巧都不断被改良。虽然在陶器的类型学上，现仍有一些未能填补的空位，而由一个文化时期过渡至另一个文化时期的情况，仍有未能肯定的地方，但普遍的模式已愈来愈清晰，学者仍选择这方法来鉴定中东各种出土文物的年代。



古代以色列的水坛

确定出产地

古代陶器的不同形式和内容，不但帮助学者鉴定年代，同时也可确定制成陶器的泥土来自何处。现已有一些技术可以用来分辨泥土大致的出产地，有时

更可确定某种泥土是来自哪一个场地。普遍来说，中东一带的陶器是随着年代而有所改良，然而，也有一些例外的情况，如一些青铜时代的器皿比某些铁器时代的器皿更可爱，制造得更精细。埃及和希腊或居比路的器皿一般又比以色列、约旦和叙利亚所制造的更好看。器皿的用途也影响其外观与品质；日常用的陶器往往比特别节日用的粗糙一点。毋庸置疑，经济条件是其中一个因素，古代的“水晶和瓷器”，像今天一样，数目较少，价钱也较高。

制造一些品质较优美的器皿，需要一种技巧，就是在烧制之前，把优质粘土与水混和，涂在器皿上，便可制造出表面平滑的效果（泥釉）。打磨是另一种用在古代陶器上的技巧，方法是在烧制之前，用石头来擦磨器皿，使之产生一种美丽的光泽。打磨常常与泥釉共用，这样可防止液体从泥土的小孔中渗出。某些在地中海一带发现的美丽陶器，就是属于这一类——东方及西方的图章土、塞浦路斯红泥釉、非洲红泥釉、埃及红泥釉，和阿列特陶器。

虽然埃及人可能早至主前五千年代已懂得上釉，但在叙利亚/巴勒斯坦（现今的以色列、约旦、黎巴嫩和叙利亚），则待至阿拉伯（回教）时期——始於七或八世纪，上釉才流行起来。釉是器皿表面薄而有光泽的外层。那是用一些跟粘土相同的矿物——砂石与矾土——加上碳酸钠或铅造成的。加热至某个温度时，这溶液便会溶化，形成一层透明像玻璃的液体，并可制成不同的颜色。从希腊罗马时代开始，人已认识上釉，但在回教时代的陶器上才开始流行。

了解生活

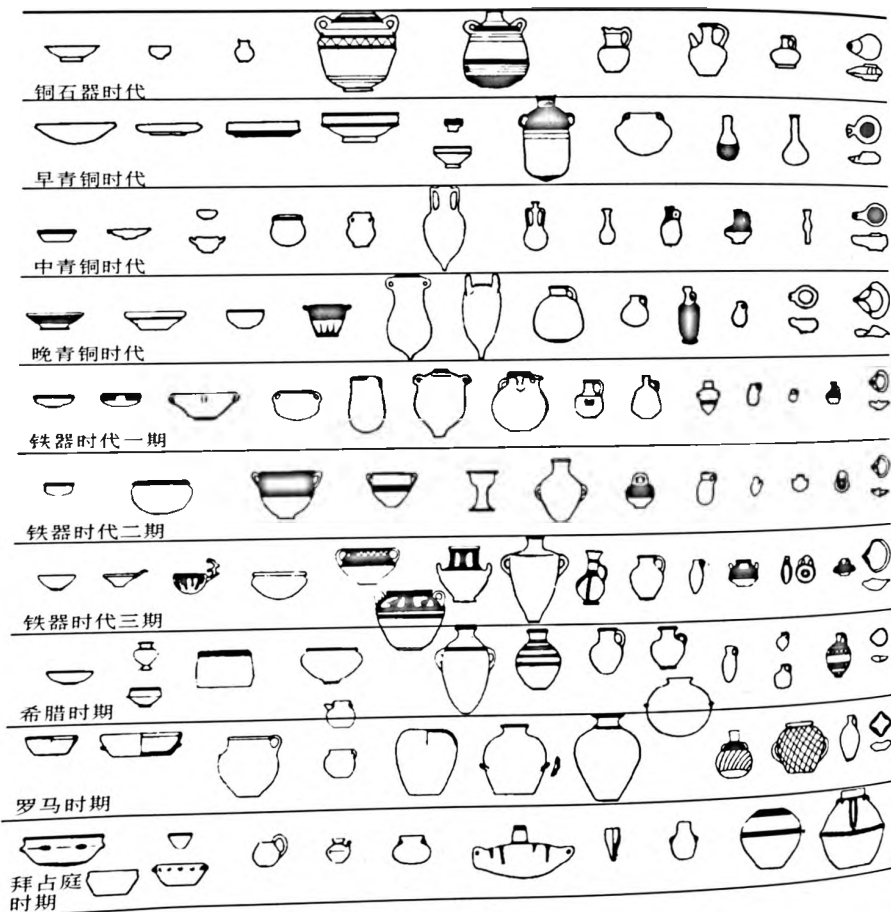
古时一般人家都会有一些大的双耳坛，用以盛载酒和水等液体。这些坛子底部是尖的，起初是为运输而设计的，坛子可靠在船上的斜面。在普通人家的家里，瓶子部分会藏在地下，然后靠在墙上。在庞贝和赫库兰尼姆的酒馆中，这些瓶子会收在一格一格的木架上。阔口的大坛会有部分埋在地里，目的是使其中的液体保持冰凉。各种不同的谷物也被藏在这些坛

子里。有些坛子的高度达4呎，阔度则有3呎。常用的是较细小和有塞子的水瓶，可盛载1夸脱以上的液体。球形的罐子用来斟酒，上有壶嘴以防名酒漏掉。两旁有把手的圆形水壶，是在旅程中使用的。各种大小和深度不同的碗盘，也常见於古时的人家之中，但陶制的杯和平碟则仍未发现。宽口的杯盘用来盛载饮料。煮食用的是中型（约1加仑）圆底的罐子，可以很容易地在火炉中，移离火炉后，则可放在地上一个凿出来的坑里。这种罐子有两个扣环形的手柄，方便人把它悬挂在火炉

上。

古代陶器大小和形状之多，实在十分可观。古代希腊的器皿上，都生动地描画宗教、性爱、战争和群体生活的实况。较早期的米诺斯和迈锡尼文化的器皿上，绘画了美丽的植物和动物的图案、水族生态，和几何图形。在中东一带，从最早期开始，陶器上便有用色泽深浅来造出不同花纹的设计，方法是把泥釉涂在器皿上或不规则地倒在器皿上。人类似乎与生俱来已乐於美化所用的器皿。

John R. McRay



划分了10个时期的陶器表，展示各种不同形状和体积的陶器。

参“工商业”497：“铭刻”1056：“考古学”815：“职业（制陶工人）”2320：“考古学和圣经”824：“砖、砖窑”2363。

参考书目：W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine*; R.B.K. Amiran, *Ancient Pottery of the Holy Land*; J.L. Kelso, *Ceramic Vocabulary of the OT*; N.Lapp, *Palestinian Ceramic Chronology, 200 BC-AD 70*.

特庇

Derbe

tè bǐ

在小亚细亚吕高尼地区的一个城市，属加拉太省（徒十四6）。保罗3次宣教旅程中曾三访其处：第一次为末站（徒十四20），第二次为首站（徒十六1），第三次也曾再度造访（徒十八23）。第三次宣教旅程的同工该犹即特庇人氏（徒二十四）。

特毕美森

Tell Beit Mirsim

tè bī měi sēn

希伯仑西南12哩的一个考古地点，一般认为这地就是圣经中的底璧（书十一21，十五15；士一11）。1926至32年的考古发掘显示这地始自早青铜第四时代（主前2300）已有人居住，且一直延续至以色列时代，但其间受到一些骚扰。虽然有些人质疑特毕美森与底璧之间的关系，但多半学者已接纳两者是同一地点。另有些学者认为在1968至69年被发掘的拉布德废墟更切合圣经的记述。然而，特毕美森确像是一个重要的地方，与圣经所描述的底璧十分吻合——底璧是一个区域的首府，一个利未城，又是一个军事城堡，大卫和亚撒先后都曾巩固这城的防御工事。

参“底璧#2”309。

特哈加

Tirhakah

tè hā jiā

一个埃提阿伯（又作古实）王，他曾北伐亚述军队，在西拿基立围攻耶路撒冷期间，分散了西拿基立的注意力（王下十

九9；赛三十七9）。特哈加意图进攻的报告，促使拉伯沙基再度胁迫耶路撒冷，也促使希西家向神祈求拯救，及其后神使亚述军队溃败被毁（王下十九8-37）。特哈加大概就是埃及王塔哈卡，即自主前689至664年，第二十五代（埃提阿伯）王朝期间执政的君王。在这战役期间（主前703-702），特哈加被称为“王”，造成了一些年代问题。解决这个问题的建议，有以下数点。可能特哈加在登位为埃及王之前，是埃提阿伯的王（摄政的），不过并没有发现关乎这摄政期的记录。有些学者则认为圣经和亚述对西拿基立攻打巴勒斯坦之战的记述，实际上是把两次战役——首次在主前702年，第二次在主前689年——都由西拿基立带领，或主前675年由以撒哈顿带领（在埃及的文献中，得到证实）——合并起来。虽然这样的对照并非没有前例，但违反了圣经明显的见证（参王下十八13，十九36）。一个较简单和较有可能的解释是，特哈加被封为王时，正担任军队的元帅，因此称他为“王”，是指他未来的职位。

特哈拿

Tirhanah

tè hā nā

希斯仑人，是迦勒从其妾玛迦所生的四个儿子之一，排行第二（代上二48）。

特哈萨

Tel-harsha

tè hā sà

巴比伦的一个村庄，从那儿返回犹大地的人不能说出他们的族谱（拉二59；尼七61）。其确实位置无可稽考，但可能是在波斯湾附近的巴比伦尼亚低地一带。

特拉可尼

Trachonitis

tè lā kě ní

位於约但河东的五个罗马省份之一，其余4个省分是：巴但尼亚、哥兰、俄兰里特和底加波利。特拉可尼地区（明显包括哥兰、巴但尼亚和俄兰里特）是希律的兄弟腓力的部分分封地（路三1）。特拉

可尼是加利利海东北面一个极荒芜的地方。其亚兰名字是亚珥歌伯，指出该区只是“石堆”。除了路加福音以外，历史记载中很少提及特拉可尼。约瑟夫认为亚兰的儿子乌斯把这地作为殖民地（参创十23）。亚古士督废黜当地一名强盗首领塞诺多鲁时，罗马人便控制了这地区。罗马把该地的业权交给大希律，条件是他必须控制当地的土匪。腓力在其父死后接管了该区，但显然这个控制权只是有名无实。这区现名利雅，位於叙利亚南部及约旦北部。



特拉可尼的哥兰高地

特拉人

Tirathite
tè lā rén

住在雅比斯的三个文士家庭之一；他们也许属于基尼家族（代上二55）。

特罗非摩

Trophimus
tè luó fēi mó

在保罗最后一次往耶路撒冷的行程中，与保罗同行的一名亚西亚人（徒二十4）。犹太人因在耶路撒冷看见以弗所人特罗非摩与保罗一起，误以为他也曾与保罗同进圣殿（徒二十一29）。由於特罗非摩不是犹太人，众人於是指控他污秽圣殿，借故把保罗拘捕和囚禁。特罗非摩以亚西亚教会的代表之一，与保罗同往耶路撒冷，负责监督为耶路撒冷教会收集的捐款。特罗非摩可能也就是与提多一起，把哥林多后书送往哥林多的两位弟兄之一（林后八16-24）。

對於保罗是一次或两次入狱的问题，在提摩太后书最后提及特罗非摩的经文，提供了线索。保罗告诉提摩太说他曾把特罗非摩留在米利都（提后四20）。若提摩太后书是保罗临终前不久写下的，保罗便似乎已从第一次被囚中释放出来，因为经文显示的路线，跟保罗第一次往罗马的行程不吻合（徒二十七1-12）。传说特罗非摩最后被尼禄斩首。

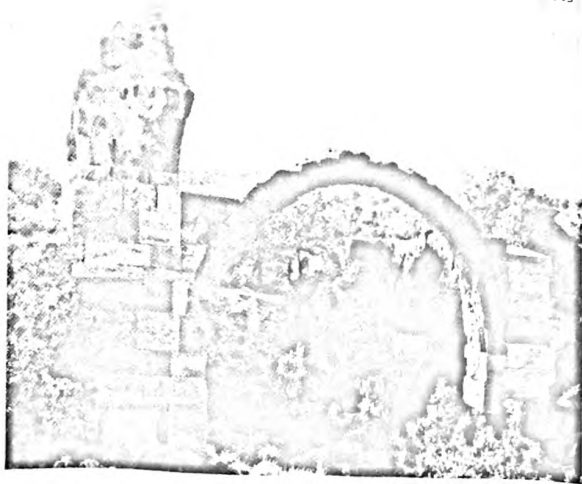
特罗亚

Troas
tè luó yà

土耳其城市，位於爱琴海岸上，古城特洛伊以南10哩；特洛伊就是发生特洛伊战争之地，这战争因诗人荷马的描述而成为不朽的故事。古城特洛伊和罗马城特罗亚均位於特罗押的平原上，这平原约长10哩，是沿海的一片土地。保罗为了回应“请你过到马其顿来帮助我们”的呼召，从特罗亚乘船往马其顿去（徒十六8-10）。

西流基王安提柯约於主前300年，建立这城，并按自己的名字给这城命名。后来，这城改名为亚历山太特罗亚，以纪念曾因追赶波斯人而经过此城的亚历山大大帝。罗马人的势力取代了希腊人之后，特罗亚便成为了一个罗马殖民地。一些学者指出，该撒犹流曾假想特罗亚是他在东面的首都；君士坦丁在决定建都於拜占庭之前，也曾考虑以这城为首都。在保罗的时代，特罗亚是一个重要的海港，因为那是由亚洲通往欧洲最方便和最快捷的途径。保罗探访这城以后，有一道由希罗德雅提古筑成的大水管，从艾达山引进水来；艾达山是东面数哩以外的一座圣山。

保罗在第二次的宣教旅程中，因圣灵的拦阻，保罗和西拉於是不能在亚西亚传扬神的道，他们便只好走到特罗亚（徒十六6）。虽然使徒行传并没有强调这次前往欧洲的行程，但许多学者认为这短短的旅程，在历史上的意义重大，影响该撒入侵英国，甚或哥伦布发现新大陆等事件。保罗看见异象之后，便与西拉乘船，经过撒摩特喇海岛，在尼亚波利（现今的卡瓦拉）登陆，那就是他们到达欧洲的第一站（徒十六11）。



哈德良浴场的遗迹。
位於特罗亚。

后来，保罗结束了在以弗所的工作，便留在特罗亚传扬福音（林后二12）。保罗在最后一次往耶路撒冷途中，曾在特罗亚讲道至半夜，以致一个年轻人困倦沉睡，从窗台堕下身亡。不过，保罗立即叫他复活，并继续聚会至天亮（徒二十六-12）。从最早期开始，这里已有一所重要的教会。

保罗曾重访特罗亚，并把外衣和羊皮卷留在那里。他后来吩咐提摩太替他把这些东西，带往罗马监狱（提后四13）。

特米拉

Tel-melah

tè mí lā

位於迦巴鲁河一带，在尼普尔城附近一座巴比伦人之城邑。那里有一些不能证明自己家谱的以色列人，在被掳后期与所罗巴伯一起返回巴勒斯坦去（拉二59；尼七61）。特米拉的确实位置已无可稽考。

特瓦

Tikvah

tè wā

① 哈珥哈斯的儿子，沙龙的父亲，即女先知户勒大的家翁（王下二十二14）。

② 雅哈谢的父亲，雅哈谢与其余3人，反对以斯拉提出与外邦女子离婚的命令

（拉十15）。

提阿非罗

Theophilus

tí ā fēi tuó

① 路加福音和使徒行传的收信人（路一1-3；徒一1）。由於提阿非罗可译作“神的爱人”或“神所爱的”，所以许多人认为提阿非罗是一个称谓，而不是一个人名；这称谓是指两卷书的普遍读者。然而，使用这样包容性的称谓却与新约的习惯相反。此外，“大人”一词一般用以称一个个体，尤其是坐高位的人。保罗便称非斯都为“大人”，正如吕西亚和帖土罗也称腓力斯为大人（徒二十三26，二十四2-3，二十六25）。虽然提阿非罗必有尊贵的地位，但要推测其身分却不容易。

② 犹太人的大祭司，是亚那的儿子，该亚法的妻舅，及约拿单的兄弟。罗马巡抚威特留在主后37年立他为大祭司，接续约拿单之职。他任大祭司直至主后41年，便遭希律亚基帕罢免；他似乎就是给予保罗特权去逼迫基督徒的大祭司。新约并没有提及他的名字。

提八Tebah
tí bā

亚伯拉罕的兄弟拿鹤的长子（创二十二24）。其母是拿鹤的妾，名叫流玛。

提巴Tibhath
tí bā

属哈大底谢王的城，大卫从其中夺取了大量的铜作战利品（撒下八8作“比他”；代上十八8）。哈大底谢是琐巴王，琐巴位於叙利亚的哈马地区，因此提巴大概也在该区内。历代志上与平行经文撒母耳记下在拼写上的分别，可能是由於抄写员在抄写时不慎把首两个字母颠倒了。另一个问题是在战利品数量的记录上，历代志上记载有战车1,000，马兵7,000（代上十八4），撒母耳记下则只记有马兵1,700（撒下八4），这大概也是手书之误。

提备斯Thebez
tí bèi sī

一座城，亚比米勒在那里被“一个妇人”抛下的上磨石击毙（士九50-54）。亚比米勒焚毁了示剑楼后，便向提备斯进攻，但不能攻取其中的坚固楼。亚比米勒被磨石击至重伤后，吩咐替他拿兵器的少年人把他杀死，以免别人说他是为妇人所杀的（第54节）。赫人乌利亚阵亡之后，约押曾用大卫的话讽刺地重述这事件（撒下十一21）。提备斯位於示剑东北约11哩，传统认为现今的他巴斯就是提备斯。

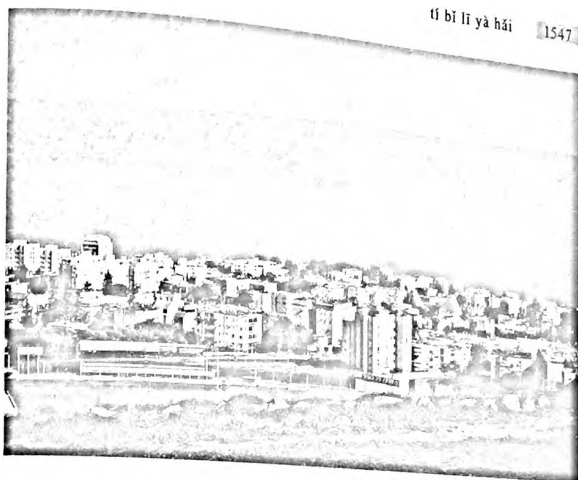
提比哩亚Tiberias
tí bī lǐ yà

位於加利利湖西岸中部的城市，约於主后20年由大希律之子及加利利和庇哩亚的分封王希律安提帕（主前4至主后39）所建，并以皇帝提庇留的名字给这城命名。这城今天称为太巴列，实际上是沿用和保存了提比哩亚这古代的名字。他遗弃了在主前4年所建的塞法里斯之后，便以提比哩亚作其新首都。提比哩亚的位置有

好几个优点：她位於湖上一片突出的山岩以下，这天然的屏障为她提供了保护；她是位於从南西北三方大道之交汇点上，她让希律容易控制其管辖范围各部分；她往南下，就是著名的温泉，罗马作家老皮里纽就曾谈及温泉在保健方面的特质。希律在湖畔建了一座王宫，因为他知道背后有一个天然的堡垒而感到安全。他在宫中又可饱览加利利湖全景。

在兴建这城的期间，发现了一块墓地，这使犹太人排斥这城，不过在加利利湖四周仍有不少犹太人聚居的中心，尤其是在提比哩亚以北的抹大拉、迦百农、伯赛大及其他各地。这城后来由各种不同的外邦人居住，其中有些人是被希律强迫而来的，有穷人、奴隶，也有一些颇为富裕的人。希律为他们提供优质的房屋和土地，以致能聚集一个为数不少的人口（约瑟夫《犹太古史》18.2.3）。根据福音书的记载，耶稣从未去过提比哩亚，这可能出於对犹太人禁忌的尊重；因犹太人认为那地已被尸体玷污了。这城在新约中只提及过一次（约六23），那里谈到耶稣喂饱五千人后，有船从提比哩亚来。约翰福音六章1节及二十一章1节则提及提比哩亚海，即加利利海。

犹太人在主后65年起来反抗罗马人的时候，提比哩亚的外邦人也支持他们。在岩石下的王宫后来被毁，这城的防御则由罗马军进驻。在这犹太人的叛乱中，提比哩亚一直支持犹太人的政策。然而，当维斯帕先将军围攻其中一些城镇，提比哩亚便投降了。尼禄把提比哩亚、他里基亚、和伯赛大犹利亚等加利利城市，和14个村庄交由傀儡王希律亚基帕二世（主后48-100；徒二十五13-27）管治，因此，提比哩亚虽不再是首府，但却仍在犹太人的统治下，直至主后100年。耶路撒冷於主后135年，在犹太人第二次叛乱期间陷落后，提比哩亚便成为一个强大的犹太人中心，并被视作巴勒斯坦四个圣迹之一。犹太公会在主后150年从塞法里斯迁至提比哩亚，不久成立经院，供拉比作研究。米示拿和巴勒斯坦的他勒目就是主后三至五世纪期间，在提比哩亚编成的。



提比哩亚城。在加利利海对岸的是哥兰高地。

提比哩亚海

Tibenias, Sea of
tí bǐ lǐ yà hǎi

加利利海的别名，见于约翰福音六章1节及十一章1节。

参“加利利海”711。

提比尼

Tibni
tí bǐ nǐ

基纳的儿子。心利杀了以拉，篡夺王位后，提比尼便与暗利争夺作以色列王。其后暗利率兵讨伐，心利自杀而死。提比尼自主前885至880年统治以色列的一半，后来在一次内战中被暗利击败（王上十六21、22）。

参“以色列史”2077。

提庇留

Tiberius
tí bǐ liú

耶稣在世传道期间执政的罗马皇帝（主后14-37）。

参“该撒/凯撒”441。

提别月

Tebeth
tí bié yuè

希伯来历法中的月份，约等于12月

中至1月中（斯二16）。

参“历法”877。

提达

Tidal
tí dá

戈印王，曾与基大老玛联盟攻打所多玛（创十四1、9）。至于提达的身分，学者有许多不同的意见。有人认为七十士译本的“图戈”才是正确的，这词是指“列国的伟大首领”（即大群的游牧民族之首领）。有人则辩称提达与赫人有关，把提达与一个普遍的赫人皇室名字土得哈利亚相提并论（即哈图西里斯一世的儿子），但有些人则以土得哈拿而假定他与巴比伦有关。第一个解释不能成立，因为图戈与含族方言有关，而“戈印”（列国）则是闪族语。第二个解释缺乏直接的证据，第三个解释又构成严重的年代问题。因此，提达的确实身分仍是一个谜。

提多

Titus
tí duō

①一个由保罗带领归主的人——“照着我们共信之道作我真儿子的”（多一4）；保罗在地中海传扬和扶植基督教的宜教工作期间，提多成为了保罗亲密和可贵的同工（林后八23；提后四10；多一

5)。他的名字常见於保罗的书信中（哥林多后书8次、加拉太书2次、提多书和提摩太后书各1次），但使徒行传却未曾提过一次。使徒行传中的缄默，叫人疑惑。有些人认为这是因为提多乃使徒行传作者——路加——的兄弟。这解释虽然很是吸引，却无法确定。

提摩太有一半的犹太人血统，然而，提多的双亲则均是外邦人。對於他如何悔改、如何与保罗初次接触，圣经并没有任何记载。圣经第一次介绍提多，是他与保罗及巴拿巴同往耶路撒冷的时候（加二3）。当时似乎是举行耶路撒冷会议的时期，约为主后50年；保罗第一次宣教旅程结束后不久，便与巴拿巴一同代表安提阿教会，参与该项会议（徒十五）。

会议中，引起激烈争论的议题是：归信基督的外邦人必须接受割礼；保罗决定以提多作为一个供考验的个案。会议最后接受保罗的申论，否定了坚持犹太化的派别；提多则被耶路撒冷教会的其他使徒和领袖接受，无须按犹太人的规条行割礼。因此，提多成为了初期教会从强行犹太化的派别中，得着释放的主要人物。

提多极可能是从那时起，便与保罗同行，但直至保罗在第三次宣教的旅程期间，与哥林多教会的关系产生突变，提多始再次出现。根据哥林多后书的记载，保罗正在以弗所扩展事工时，他听闻哥林多教会与他为敌，并否认他使徒的权柄。保罗尝试与哥林多教会复和而作出一些行动，包括亲自探访，可惜都失败了；保罗於是差派提多前往那里修补这道裂痕。保罗从以弗所往马其顿与提多会面时，提多便为保罗带来好消息，说哥林多信徒的态度已经改变了，他们从前的爱心与友情已经恢复了（林后七6、7）。保罗看见这样的进展，便派提多返回哥林多，把哥林多后书带给当地的信徒，并指示提多收集捐献，以赈济犹太地的犹太基督徒，这是他先前已开始，却没有完成的工作（林后八6、16）。提多在这任务中，也显然是成功的（罗十五26）。

若假定（使徒行传末所记载的）保罗首次在罗马被囚之后获释，提多则似乎曾陪同他前往革哩底岛宣教。保罗离开革哩

底的时候，把提多留在该岛，代他巩固那里新教会的运作（多一5）。这项任务是艰难的，因为许多革哩底人都不服约束；至於正在挣扎求存的教会，却已遭假教师侵扰（多一10-16）。然而，提多数年前处理哥林多教会问题的成果，显示他有灵里的迫切，也有外交的技巧，以及爱心的关怀，足以面对现存的挑战。保罗因而有信心把这项使命交在提多手中，认为是可靠的。

提多书——保罗三封教牧书信之一——是保罗稍后才写给提多的，他在信中对提多在革哩底的事奉给予鼓励。在提多书结束时，保罗要求提多往尼哥波立见他，那是希腊西岸的一座城，保罗打算在那里过冬（多三12）。保罗很可能是从尼哥波立，或从罗马——其后保罗再次被囚和殉道的地方，差遣提多往提马太宣教。提马太现今位於南斯拉夫境内，当时是一个罗马省份。保罗写最后一封信——提摩太后书——时，提多就已经往提马太工作（提后四10）。若其后的传统说法是正确的话，则提多后来返回革哩底，并在那里担任教会监督，直至年老。

参“提多书”1549。

●哥林多城中一个归信主的外邦人。犹太群体普遍拒绝保罗的信息时，保罗便躲进他的家。这提多名叫提多犹太士都，见於使徒行传十八章7节。所有称这提多是保罗同行的说法，全都得不到证实。

参“犹太士都#2”2159。

●维斯帕先的儿子，於主后79至81年任罗马皇帝。

参“该撒/凯撒”441。

参考书目：J.H. Bernard, *The Pastoral Epistles*; P. Fairbairn, *Commentary on the Pastoral Epistles*; W. Hendriksen, *Exposition of the Pastoral Epistles*; J.N.D. Kelly, *The Pastoral Epistles*; G.W. Knight, *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*; A. Plummer, *The Pastoral Epistles*; V. Taylor, *Exposition of Titus*.

本书以保罗的署名和问候开始(一-3),并读到提多与他的关系(一-4),以及保罗委托给提多的工作(一-5),在书信的结尾(三-12、13),还有一些保罗个人的状况和指示。近代学者对于提多书是保罗之作的说法,产生疑问——基於书中用语和风格,所表达的教会状况,以及其中编排基督教道理的方法。另一方面,一些著名的学者和谨慎的研经者,却坚决地辩称保罗就是本书的作者。这事实显示我们并没有充分的理由,认为本书信的作者为了一些特别的目的,在保罗死后,用他的名字,或许湊合保罗所写的一些片段而写成此书。有些人则提出可能保罗聘用了一位书记,请他用自己的文字写下保罗的信。

收信人

提多似乎是“保罗最信任和珍视的帮手之一”(巴克雷)。保罗说提多是他的“同伴和同工”(林后八-23)。奇怪的是,使徒行传中并没有出现提多的名字。根据本书一章-4节,提多是由保罗带领归主的。加拉太书二章-1-4节,清楚地指出提多是外邦人。在外邦基督徒是否要强行接受割礼的问题上,提多给用作试验。当时提多正与保罗和巴拿巴在耶路撒冷。过了很久,提多在保罗第三次的宣教旅程中,接受了两项棘手的任命,要代表保罗往哥林多去走一趟。第一项任命是关乎保罗与哥林多信徒间紧张的关系;第二项任命是为耶路撒冷教会,向外邦信徒收取捐献(林后二-12、13,七-5-16,八-1-24),若提摩太后书四章-9至18节,是关乎保罗生命中的尾段,则提多是在此书信期间,前往拉马太。

写作年代

为本书定出确实的日期,是困难的。保罗把提多留在革哩底,好继续保罗的工作(一-5)。保罗前往罗马途中曾路经革哩底(徒二十七-7-13),但那不会就是本

书的背景。在三章-12节,保罗吩咐提多前往尼哥波立(大概是希腊伊庇鲁的尼哥波立)见他,因他打算在那里过冬。较多人接受的想法是,保罗首次在罗马被囚后(徒二十八-16-31),获得释放,曾在不同的地方(包括士班雅、革哩底和希腊)继续传道的工作;其后他再次被捕,下监,最后遭处死,那些不接受保罗是本书作者的人,认为本书的写作日期,像提摩太后书一样,是写於保罗死后的年代,论点建基於教会的处境和组织上。

写作目的和教导

虽然本书信是保罗写给个别同工的,但却甚少提及个人的事件和劝勉。我们从中可看见一个正在成长和发展的教会。当时教会受到假教训的压力;那些假教训似乎含有犹太教的成分,可能是过分强调禁欲主义和鼓吹空谈(一-10、14、15,三-9)——也许是早期犹太形式的诺斯底主义。这一派的人为了“不义之财”,提倡这教训(一-11)。提多和他委任为长老的人,必须把这些假教训驳倒,并“将纯正的教训劝化人”(一-9)。书中并没有详细解说基督徒所相信的道理,但却清楚地说明了神在基督里那拯救的恩典、圣灵更新的工作,以及主耶稣未来的再临(二-11、13,三-4-7)。书中不断强调那能彰显福音真理的生活模式,并应用于不同的基督徒群体,包括老年男女、年轻妇女、年轻人和奴隶身上(二-2-10);并指出基督徒应与国家保持何种关系,以及如何在社会中活出其生命的特质(三-1、2)。

内容提要

一章1至4节

使徒保罗被形容为福音的管家,负责传扬神的道,在真理的知识、永生的盼望,以及敬虔的生活上坚固人;向提多——“照着我们共信之道作我真儿子的”——问安。

一章5至9节

保罗把提多留在革哩底,延续他的工作,并在各教会设立长老(参徒十四-23)。这些长老也称为监督(参徒二十-17、28),要细心照管教会。书中描述了作长老之人

生活中必须具备的素质（参提前三2-7）。
一章10至16节

前段的结语提到长老的职责，是“将纯正的教训劝化人，又能把争辩的人驳倒”。本段指出这些工作是有特别需要的，因为有些人把虚假和无益的道理教训人，败坏了“人的全家”。保罗用了轻蔑革哩底人的话，来形容这些假教师，又指出他们曲解了犹太人的传统和割礼的重要性，但他们的生活也没有显出他们自称要持守之神之道。

二章1至10节

提多有特殊的责任，传讲“合乎那纯正的道理”的教训。他必须劝导老年人（第2节）和老年妇人（第3节），这些老年妇人则指教少年妇人，在家中过纯洁的生活，并且爱护家人，以致没有人会毁谤神的道（4、5节）。少年人要谨守和自制（第6节），提多本人则要在言语和行为上作好榜样，使敌对的人“无处可说我们的不是”（7、8节）。最后，保罗吩咐提多要教导仆人顺服自己的主人，要尽责、忠诚地服侍，以致“凡事尊崇我们救主神的道”（9、10节；参弗六5-8；西三22-25；彼前二18-25）。

二章11至15节

上述各项引出了神在耶稣基督里，把恩典的目的启示出来：带来教恩及引导人完全脱离不敬虔的心和世俗的情欲，使他们活出正直的生活，常常等候“至大的神和我们救主耶稣基督”的再来，这种生活显出他们是“（主）自己的子民，热心为善”。提多的事奉跟神在福音里这个伟大目的有关。

三章1、2节

基督徒也有责任去顺服掌权的人（参罗十三1-7；彼前二13-17），并预备在社群中“行各样的善事”。保罗又再强调基督徒的生活素质，特别是待人的礼貌和希望与人保持和睦的关系。

三章3至8节

这段再次把现今与过去的生活作对比，信徒已从爱宴乐，缺乏爱心、纯洁和诚实——“是可恨的，又是彼此相恨”——的生活中，改变过来。这种改变是透过神在基督里的救赎工作而达致的——不

是因我们自己所行的义，乃是完全按照祂的怜悯。神已把我们 from 罪中洁净了，是“藉着重生的洗和圣灵的更新”。第8节所说那可信的话，可能来自一首早期的洗礼诗歌或一项基督教的礼拜仪式，至少那是福音中心信息的一个简要的概略。提多要不断地把这些道理教训人，这教训能带来有善行的生活。

三章9至11节

另一方面，无益的宗教辩论，要远避；分门结党的人，则要弃绝。

三章12、13节

还有一些口讯是给予亚提马和西纳（在其他新约书卷中，并没有提及）、推基古和亚波罗（两人在其他书信和使徒行传中，均有提及）的。保罗又催促提多，往尼哥波立去见他。

三章14、15节

本书信最后以劝勉作结。保罗最后也勉励信徒行善及在灵里过结果子的生活；此外，还有问安语和祝祷。

Francis Foulkes

参“保罗”91：“提摩太前书”1559：“提摩太后书”1555。

提多犹太都

Titius Justus
tí duō yóu shì dū

哥林多的信徒，保罗曾经到他的家中（徒十八7）。

参“犹太都#2”2159。

提斐萨

Tiphseh
tí fēi sà

米拿现于撒玛利亚篡了沙龙之位后，所征服的其中一座城（王下十五16）。虽然许多人认为提斐萨即提弗萨，然而，两地的位置似乎并不相同。鉴于米拿现所选择的路线，伯拉河上的提斐萨可能是得撒东北300至400哩以外的一座城，而米拿现就在得撒开始其攻城之计。这提斐萨似乎位于撒玛利亚本部，尤其因为米拿现曾在那里因行为残暴而遭谴责。有些人认为提斐萨就是示剑以东6哩的他夫萨废墟。

参“他普亚#3”1534。

提弗萨

Tiphrah
tí fú sà

位於所罗门王国东北疆界上的一座城(王上四24)。这城似乎就是塔撒古,一个在希腊和罗马文献中常被提及的城镇。虽然其确实位置已无从稽考,但可知这城是伯拉河上一个重要的贸易中心,她在从东至西的商旅路线上,占有重要的位置,并且在河流运输上,她是北面的一个终点站。

提哥亚

Tekoa, Tekoah
tí gē yà

位於犹太旷野边缘,伯利恒东南偏南约6哩的一座城。提哥亚也可能是一个人名,是犹太支派的亚施户之子,经文中的“父亲”可指提哥亚的祖先或首领(代下二24,四5)。提哥亚并没有出现在分配给犹太的诸城之名单上(书十五)。今天的提库废墟(在阿拉伯文中是“提哥亚的遗迹”之意)就是未被发掘的提哥亚。附近一个村庄仍沿用古代的名字,但其意义则未能确定。

提哥亚位於两个分水岭之间的高地上,两分水岭都是向东流入死海的。南面的山坡是纳哈亚鲁哥的上游,这河最后在隐基底流入湖中。北面山坡有纳哈达迦。其间的山岭是洗斯坡(或山峡)(代下二十一6)。由於提哥亚位於旷野与城中间,而那城是在主要的南北分水岭以东的边缘地带,因此其四周称为提哥亚旷野(代下二十20),是犹太旷野的一部分。提哥亚是耕地与牧羊之地的边界,因此提哥亚人阿摩司作先知前,身兼两种职业,就是牧人和修理桑树的人(摩一1,七14)。

除了偶尔提及从提哥亚来的人外(阿摩司一摩一1;益吉——撒下二十三26;代上十一28,二十七9;及被掳归回时,一些在耶路撒冷修筑城墙的人——尼三5,27),旧约中有两件著名的事件都涉及提哥亚。

撒母耳记下十四章提及押沙龙返回耶路撒冷及其父大卫那里。从提哥亚拣选“聪明的妇人”,编造一个与大卫家里的

事件相近的故事,是约押的主意。那妇人到王面前,求大卫帮助她解决与两个儿子有关的家庭纠纷:她有一个儿子杀了另一个儿子,家族里的人都要为死者报仇,要求她把杀人者交出来治死。虽然大卫觉得那是一个虚假的故事,但这故事仍促使他把押沙龙召回首都。至於提哥亚是一个充满智慧的地方,还是约押只是巧合地在那里找到这样的一个妇人来进行他的计划,答案则未可确定。



提哥亚

第二件事约发生在主前850年,正当犹太王约沙法在任期间。历代志下十章1至28节记述了摩押人、亚利人和米乌尼人入侵犹太的事迹。他们大概是从利珊——死海东面一个指向马萨他的半岛——横渡死海,再沿西岸向北进发,在隐基底转左,向北和向西攀上险峻的山坡前往耶路撒冷(王国分裂后的首任犹太王罗波安在主前930年曾巩固其边境上多个城市,提哥亚是其中之一)。

约沙法祷告求问耶和华后,耶和华的话便透过先知雅哈悉临到约沙法。神指示约沙法出去迎战,“看耶和华为你们施行拯救”(第17节)。在提哥亚和“那鲁伊勒旷野前的谷口”之间某处(第16节;参第1节),圣经没有详述的一些灾难临到这些侵略者,以致他们互相击杀。犹太的军队则只管收取敌人的财物。

耶利米在预言犹太受敌围攻的神谕中(耶六一),用了一句双关语:“在提哥亚吹角”。在希伯来文中,“吹”与提哥亚

都有相同的子音（但不是母音）。

Robert L. Alden

提革拉毗列色

Tiglath-pileser

tí gé lǎ pí liè sè

3位亚述王的名字，其中最重要的一位是提革拉毗列色三世（主前745-727）。这个名字的意思是“伊沙拉神庙之子是我的倚靠”，并以不同的语形出现（参王下十五29；在代上五6及代下二十八20也称“提革拉毗尼色”）。

提革拉毗列色一世

提革拉毗列色一世（主前1115-1077）是亚述列斯伊施的儿子。提革拉毗列色脱离巴比伦的统治取得独立后，便统一其父在位时所占领的各区，在其中取得控制，并防范从前的占领者回来攻击。一大群被放逐的莫斯库人（旧约作米设人；希腊文作弗吕家人）入侵小亚细亚，却遭提革拉毗列色击败而逃。提革拉毗列色其后曾差遣一队探险队前往叙利亚沿海诸城，在那里设立贸易网络。他也跟埃及接触，法老就曾赠他一只鳄鱼作礼物。政治的平稳使贸易增加，亚述渐趋繁荣，一个大型的庙宇也开始兴建。

提革拉毗列色二世

提革拉毗列色二世（约主前967-935）是一个孱弱的君王，他於亚述中衰时在位。虽然他可在国内保持一定的控制，但不能防止外来的民族入侵亚述的领土。亚兰人利用亚述的弱势占领了大片土地，一位亚兰王卡帕拉则在古赞拿（王下十七6）作“歌散”建了一座王宫。在该处所发现的铭刻指出了一些占领该区之亚兰人的身分。这时期对亚兰帝国的兴起有特别的意义。

提革拉毗列色三世

提革拉毗列色三世（主前745-727）即位时，制止和逆转了亚述国运里的另一次衰微。虽然他并不是当时王位的直接继承人，但大概也是皇室的后裔。有时他使用“普勒”一名（王下十五19；代上五

26），可能提革拉毗列色是国号，普勒才是他真正的名字。

对外战事

提革拉毗列色三世是一名强壮、有能力和机智的君王，他在任期间，亚述国界显著地扩展，同时，他也能和平地统治新占领的土地。他曾协助巴比伦打败亚兰人；凭着外交政策，他在集中於各处的军事行动时，仍能保有巴比伦的支持。巴比伦的附庸国王拿步拿色在主前734年逝世后，提革拉毗列色取得一些部族的支持，最后迫令玛尔杜克押拿伊典那（赛三十九1）的“米罗达巴拉但”屈从。根据巴比伦年代记，他是在主前729年登上巴比伦的国位时开始使用普勒一名。他是第一位登上巴比伦王位的亚述王，其后亚述人作巴比伦王达500年之久。

在主前743年一次叙利亚北部的战役中，提革拉毗列色兵临乌拉都（亚美尼亚）的巴杜里所控制的城邦。在3年围攻亚珥拔期间，他从迦基米施、哈马、推罗、比布罗斯，和大马色诸王收取贡银。叙利亚的米拿现也从富有的以色列人收取了1,000他连得银子，送交提革拉毗列色（王下十五19、20）。这时候，叙利亚南部的亚兰城邦落在犹太王亚撒利雅的控制之中，可是亚撒利雅不久便死了（王下十五7）。腓尼基诸海港大概由於与埃及的贸易受干扰，经济受打击，而对亚述的征收重税怀恨，遂起来背叛提革拉毗列色；提革拉毗列色在主前734年向西进军以平息叛乱。

亚实基伦和迦萨受到严重破坏，并要向入侵者大量进贡。各地方庙宇都立起了提革拉毗列色的像，作为他胜利的标志，其中还包括一个巨大的金像。他也从大马色、亚扪、以东、摩押，和犹太的约哈斯，取得贡品（代下二十八19-21）。犹太遭大马色和以色列的联军（也包括以东人和非利士人）袭击时，亚述并没有派军相助（代下二十八17、18）。直至耶路撒冷被围困，亚述军队才上去攻打大马色；围城的军队於是转离耶路撒冷，迎战这新敌人（王下十六5-9）。

大马色於主前732年败於亚述的时候，推罗的米坦拿也投降了。以色列的许

多城镇和乡村也被毁，其中的居民则被掳至米所波大米。提革拉毗列色称他以何细亚代替比加，让他坐在以色列的王位上，他甚至可能是杀害比加的主谋（王下十五30）。

对外行治

在行政方面，提革拉毗列色三世采取提革拉毗列色一世所使用的模式，把大量的战俘安置在新取得的地区，藉以消除那可能复苏的民族主义。住在乌鲁布（即比特利斯）的人中，有被掳的以色列人。这种放逐政策也给亚述提供了大量的流动劳工，估计一年有154,000人。

派往新占领之城的官员不单充任税吏和行政官，也成为当地情报的宝贵来源。同时，亚述那早已建立的各省行政系统亦得以进一步扩展。

各省行政长官的权力在这时期是受到限制的。地方官员则集中于设立一套有效的课税系统，当时主要是征收货物。

亚述所征收的税项似乎未有成为人民过分的重担。若税项之征收是公正的，则无论人民是缴纳给自己的人，或缴给外邦君王，也没有多大分别。

由於中央对地方官员监察严密，故此亚述官员似乎没有加收额外的税项以饱私囊。在各项职责上，亚述的官员都有亚述军的分遣部队作支持。提革拉毗列色治下的太平和稳妥带来了商业和贸易。

在巴比伦帝国，提革拉毗列色继续使用那证实已成功政策——支持各城与反叛的本地部落领袖对抗。他在迦拉为自己建了一所王宫，那是当地第一幢根据叙利亚引入之新风格而建成的建筑物。

提革拉毗列色的统治，以版图之扩张及稳固，和有效的管理著称，并且对亚述疆界以外的地方也有长远的影响。埃及再一次意图发动更具攻击性的外国政策时，亚述扩展至叙利亚和巴勒斯坦的行动，便必然导致与埃及之冲突。提革拉毗列色是撒缛以色列五世（主前727-722）的父亲。

Hazel W. Perkin

参“亚述/亚述帝国”189B。

提革拉毗列色

Tilgath-pilneser

tí gē là pī ní sè

提革拉毗列色三世之名的另一种拼写法，见于历代志上五章6和26节，以及历代志下二十八章20节。

参“提革拉毗列色”1552。

鹞/鸱/鸱鸺

Buzzard

tí jiàn / zhān / yào yīng

一种肉食猛禽，圣经列为不洁之鸟（申十四13）。

参“鸟（鹞）”1123。

提客勒

Tekel

tí kè lè

一个亚兰文字，在但以理书五章25、27节译作“被称在天平里”。

参“弥尼、弥尼、提客勒、乌法珥新”。1013。

提拉

Tiras

tí lā

雅弗的第七个儿子，名字见于列国的名单上（创十2；代上一5）。有说其后裔与色雷斯人有关，也有说他们与亚加泰尔思人、托鲁斯山区的部落，以及沿海的提兰尼亚人等有关，但这些说法也纯是推测。

提拉撒

Telassar

tí lā sā

伊甸人的主要城市，他们曾被亚述的西拿基立征服（王下十九12；赛三十七12）。拉伯沙基嘲弄希西家时，曾提及这次征服行动，说耶和華也同样不能保护耶路撒冷免被毁灭。虽然古代的记录常提及提拉述甲一城，但其位置则仍未可能确实。

提拉因Telaim
tī lā yīn

扫罗组织以色列军队准备与亚玛力人争战的地方（撒上十五4）。提拉因也许就是提炼——一座近以东边境的城，这城是在分配给犹大支派作产业之地的南端（书十五24）。其位置已无可稽考。

提勒亚毕Telabib
tī lè yà bì

在迦巴鲁河边的村落，以西结曾探望被掳到那地的以色列人（结三15）。虽然其确实位置不详，但大概是位於巴比伦南部的三角洲地带。迦巴鲁河似乎是一条为灌溉而筑的运河，这河使四周的土地肥沃，河边的村庄提勒亚毕（意即“五谷之山”）即因此而得名。

提利Tira
tī lì

耶哈利勒的儿子，是犹大支派迦勒的后裔（代上四16）。

提联Telem
tī lián

一个在圣殿作守门的人，他曾接受以斯拉的劝谕，休弃其外邦妻子（拉十24）。

提炼Telem
tī liàn

约书亚记十五章24节所提及的一个地方，是犹大支派接着宗族所得的产业，位於南端的一个城邑，与以东交界相近（书十五20、21、24），可能是提拉因城（撒上十五4）的别名。

参“提拉因”1554。

提列Teresh
tī liè

在亚哈随鲁王宫中作守门的两名太监

之一。两人计划行刺王时，末底改发现了他们的阴谋，便通知以斯帖，再由以斯帖转告王，王终于把他们二人挂在木头上（斯二21、六2）。

提伦Tilon
tī lún

示门的儿子，属犹大支派（代上四20）。

提玛Tema
tī mǎ

以实玛利的第九个儿子，他成为了北亚拉伯旷野一个强大的游牧民族支派的首领（创二十五15；代上一30；耶二十五23）。提玛的后裔主要是一些商旅，他们控制了横过旷野的重要路线（伯六19）。提玛也与一个地区和一个给他们占领的城有关，一般认为那城是蒂玛，一个位於麦地那以北400哩和度玛以南40哩的绿洲。蒂玛位於联系波斯湾与阿卡巴湾的古代商旅路线上。在先知书中，先知说提玛与底但和布斯都是不能逃避神的审判的亚拉伯绿洲（赛二十一14；耶二十五23）。耶利米书的一段经文含糊地指出在底但、提玛和布斯，有一些“剃周围头发”的人。他们剃周围头发的做法把他们与犹太人分别出来，因为犹太人并不剃头发的周围（利十九27）。这习俗像不受割礼一样，可证明提玛人是异教的人。

提幔Teman
tī màn

以东人的一名族长，是以利法的长子（创三十六11、15、42；代上一36、53）。他也许是建立以东城邑提幔的人，或其中的首领。

在先知书中，先知常以提幔为以东的主要城邑，并常在诗中以提幔相等於以东全地（耶四十九7、20；摩一12；俄9）。由於提幔的意思是“南”，所以提幔大概是位於以东的极南地区；然而，其确实位置仍不得而知。提幔的居民（创三十六

34；代上一45）明显以其智慧而知名（耶四十九7；俄9）。这声誉也许源於约伯的朋友提幔人以利法（伯二11，四1，十五1，二十二1，四十二7、9）。

提门
Timon
tí mén

耶路撒冷教会里，7名“有好名声、被圣灵充满、智慧充足”的其中一人；他们被派要照顾教会中的寡妇（徒六3、5）。

提米尼
Timeni
tí mī ní

亚施户从妻子拿拉所生的儿子，是迦勒的后裔（代上四6，二50）。

提摩太
Timothy
tí mó tài

一个由保罗带领归主的人，也是保罗的同伴；这个名字的意思是“一个尊敬神的人”。

提摩太首次出现在使徒行传十六章1至3节，圣经指出他是保罗的门徒，母亲是一名“信主之犹太妇人”，“他父亲却是希利尼人”（第1节）。提摩太是外祖母罗以和母亲友尼基之后第三代的基督徒（提后一5）。使徒保罗无疑是提摩太的属灵父亲，他称提摩太为“因信主作我真儿子的”（提前一2）；他也许是在第一或第二次的宣教旅程中，带领提摩太归主的。提摩太既为希腊人（或外邦人）的儿子，并没有接受割礼；这样，保罗决定在第二次旅程中，带着提摩太同行的时候，便让他行割礼，以致他们在犹太人中的宣教工作，不会受阻。

为“路司得和以哥念的弟兄都称赞”的提摩太（徒十六2），於保罗第二次的宣教旅程中，在路司得成为保罗的同伴和助手。

保罗看到了马其顿的异象以后，提摩太与保罗一同前往欧洲。保罗决定往雅典去的时候，便把西拉和提摩太留在庇哩亚进一步建立教会（徒十七14）；提摩太

tí mén 1555

和西拉后来在哥林多再与保罗会合（徒十八5）。提摩太其后在保罗的第三次旅程中，与保罗一同出现在以弗所（徒十九22）；保罗又在那里打发以拉都和提摩太，在他以往往马其顿去。最后提及提摩太的经文见于使徒行传二十章4节，他作为亲善大使之一，与保罗一起，把捐献带给耶路撒冷的犹太基督徒。

提摩太经常见于保罗的书信中。他的名字也在哥林多后书、腓立比书、歌罗西书、帖撒罗尼迦前书和腓利门书开首的问安语中提及。保罗在上述的书信中，提到他写信时，提摩太也与他一起。这证实了使徒行传对提摩太之记载的准确性。在第二次的旅程中，保罗写作帖撒罗尼迦前、后书的时候，提摩太正在哥林多；在第三次的旅程中，保罗写作哥林多后书的时候，他正在以弗所；保罗在罗马首次被囚，并写作腓立比书、歌罗西书和腓利门书的时候，他也在罗马。在提摩太前、后书的引言中，提到提摩太是这两封教牧书信的收信人。

在罗马书十六章21节的结束问候语中，提摩太就是其中向罗马信徒问安祝福的人之一。保罗在哥林多前书四章17节及十六章10节，提到他打发提摩太把信息带往哥林多时，曾赞赏他的为人（另参腓二19-23；帖前三2-6）。保罗又在哥林多后书一章19节，谈及西拉和提摩太曾与他一起传讲耶稣基督。

在希伯来书十三章23节，作者（不肯定是否保罗）告诉读者，说提摩太已从监狱中被释放，并说他希望能与提摩太一起探望该信的读者。

保罗派提摩太治理以弗所的教会，并且直接给他写了两封教牧书信，以帮助他达成任务。

Samuel Cartledge

参“提摩太前书”1559；“提摩太后书”1555。

提摩太后书
Timothy, Second Letter to
tí mó tài hòu shū

作者

许多否定保罗是教牧书信作者的人也

承认，提摩太后书有许多谈及保罗个人境况的地方，都是一些真实的片段。然而，支持保罗是作者的证据远比反对这观点的强。（参“提摩太前书”探讨教牧书信作者的部分，对于3位教牧书信的作者问题，有更全面的讨论。）

写作地点和年代

“为这缘故，我也受这些苦难”（提后一12），显示保罗写这信时，正被囚在狱中；提摩太前书一章15至18节特别指出，保罗正身处罗马，当小亚细亚的人都离弃他，阿尼色弗如何对他忠心。提摩太后书二章9节，再一次提到保罗因传福音而被囚。本书接近尾声的时候，从四章6节开始，保罗一再提及他在狱中的经历，并表示已没有获释的希望。提摩太后书是使徒保罗的遗嘱。早期可靠的传统声称保罗是在尼禄王的迫害之下，于罗马殉道的。这样，保罗写作提摩太后书的地方，就是罗马。

正如在整封书信中明确道出的，本书信是写给在以弗所的提摩太。

至於写作年份，则有两个可能性。主后64年是罗马发生大火的日子，尼禄王把大火的罪责，归咎於基督徒；保罗可能就在当时被杀。尼禄死於主后67年，因此这一年是可以假定的最后日期。本书信约在主后64至67年间写成，64年的日期则较为入接受。

历史背景

保罗完成了提摩太前书，便继续一些旅程，然后走到罗马，并第二次被囚（参看“提摩太前书”的有关部分）。

神学

本书信主要强调教牧方面，而非神学方面。然而，保罗知道异端的存在，并希望帮助提摩太加以避免，站稳在正统基督教的真理上。他攻击异端的错误，但其主要重点乃在於正面地表达真理。这一点同时见於保罗其他的书信，以及新约各卷中。相信一位拥有主权之神之信念，清楚地表达在整封书信中。耶稣是一位全神和全人的救主，祂为人类死

亡、复活和再临。信中交代现今的职责与受苦，及蒙福的永恒里确实的盼望，有不错的平衡。有些人认为保罗说：“所信的道我已经守住了”，显示所信的道是一套正统信条，而这概念对保罗本时代而言，就是来得太晚了。但我们无须就这样诠释该节经文。所信的道一词的意义非常广泛，包括魔鬼也拥有的那无用的信心，以至那丰盛的、向基督完全委身的信心，它能改变生命，把人引往天上永恒生命。保罗确实想到这样完全的信心观点——包括并超越正统的教条。保罗自己已经历这样的信，他盼望提摩太也能有同样的经历，并与教会中所有的成员分享。



俯瞰以弗所城模型。提摩太后书是保罗写给在以弗所的提摩太。

内容提要

问候（一、二）

正如古代书信惯用的方式，作者首先道出自己的名字。其后，他较详尽地介绍自己使徒的身分，是属於耶稣基督的，并蒙神差遣，把那透过在耶稣基督里的信而得着，同时又是神所赐的永生，告诉普世的人。因此，保罗在信中指出他的权柄，并概括地述说基督徒真信心的要素。上述各项均为本书信的内容，作了极佳的铺垫。

本信的对象是：“我（保罗）亲爱的儿子提摩太”。

接着是三重的祝福：“恩惠、怜悯和平安”，乃从父神及其子耶稣基督赐下。正如在保罗所有的书信中，保罗把颇为单调的希腊式问候，改为伟大的神学性概

念：“恩惠”，并加上一般希伯来问安语之“平安”，翻译成希腊文。其后又再加上一个崇高的词语：“怜悯”，像提摩太前书一样。

勉励提摩太作好牧者（一3至二13）

保罗在这一段开宗明义地告诉提摩太，他怎样常常为提摩太感谢神，感谢他祖先的神，即他生命中竭力要取悦的那一位。保罗切切地希望跟提摩太见面，尤其当他想起大家流着泪分离的时候。

保罗提醒提摩太，他对主有无伪的信；那信是两位敬虔的妇人——提摩太的母亲友尼基和外祖母罗以——传给提摩太的。使徒行传十六章1至3节说明，提摩太的母亲是一位信主的犹太人，父亲则是希腊人或外邦人。他父亲不容许提摩太在童孩时期受割礼，但他那信主的母亲则把自己所信的，传授给儿子。保罗决定在第二次旅程中，带同提摩太，作为自己的助手。於是，保罗便为提摩太行割礼，好让他更有效地在犹太人工作中。因此，提摩太从罗以、友尼基和保罗，都得着美好的遗传。

“为此我提醒你，使你藉神藉我按手所给你的恩赐再如火挑旺起来。”（一6）提摩太前书四章14节则作：“在众长老按手的时候赐给你的”。这一次的按手看来很像一次正式的按牧礼，提摩太是藉着众人按手祷告而分别出来，作福音的使者。提摩太应永不会忘记那庄严的一刻，这回记忆该可使其一生充满力量和勇气。他不是个普通人，乃是一个真正属神的人，一个满有神的灵的人，他并不畏惧作基督徒的工作。提摩太可能要为多次受苦，但他想到其属灵父亲保罗为其信受苦和被囚时，便可以得着鼓励。神会赐提摩太能力去面对苦难，正如祂曾把力量赐给保罗一样。

然后保罗提醒提摩太，神如何拯救他们二人，如何从整个永恒中拣选他们，把神透过耶稣基督彰显的救赎之爱，告诉别人；基督曾进入时空之中，藉着破坏死亡的势力，并把永生的路指示人，作出拯救。神也给保罗特别使命，把福音传给外邦人。

虽然保罗被囚在罗马的牢狱中，但他

一点也不觉羞愧：“因为知道我所信的是谁”（一12）。保罗当然知道他所信的是什么，但更重要的是，他知道他所相信或所信靠的是谁——耶稣基督。保罗心里必定有许多不能确定的问题，但他可以绝对肯定的是基督，尤其是基督“能保全我”（保罗）所交托他的，直到那日”。保罗在这一点极有信心，他也希望提摩太得到相同的确据。

保罗催促提摩太守着保罗曾教导他的真理——基督教教义的主要部分，尤其是那关乎耶稣基督，以及在祂里面的信和爱的教义。他应小心保守圣灵所赋予的恩赐。

保罗又向提摩太诉说，那将要临到他的大忧愁。罗马的亚西亚省，重要城市为以弗所；那一省的基督徒全都离弃他。虽然这些信徒所受的逼迫愈来愈严重，但他们却没有足够的勇气留下来忍受逼迫。保罗点名提及其中两个离弃他的人——赫吉路和黑摩其尼。提摩太显然知道他们是谁。另外，保罗也提到阿尼色弗（也见于提后四19），情况则有天渊之别；这人曾在以弗所和罗马，作保罗殷勤和忠心的助手。

保罗再一次催促提摩太，要在基督赐给他的力量中刚强（二1）。保罗三番四次勉励他要刚强，可见提摩太也许是一个颇为胆怯的人。

提摩太应把基督教的真理传给别人，并训练他们把真理向外传给别人。保罗可能特别想到长老（或监督）和执事（参提前）。

保罗用了3个有效的例证，来鼓励提摩太为着事奉摆上最好的。他要像一个优秀的士兵一样打仗和受苦，像一个出色的运动员一样比赛，像一个好农夫一样勤劳工作。这3种人若把工作做好，就必会得着赏赐。耶稣、保罗和新约里其他的作者都曾使用这3个例证。

信中还概述真正的基督论（二8-10）。耶稣是真正的人，又是真正的神。纵然人类的思想并不能完全明白道成肉身的奥秘，但无论是否否定基督完全的人性或完全的神性，都是异端。这位神而人的存在体死了，然后从死里复活。这奇妙地道出

了一个概述真正基督教信仰的精髓。

由於保罗努力地传讲这基督教的信仰，所以終於在罗马被囚。保罗写这信是盼望感动提摩太，跟随他的脚踪。

基督徒活在这世代中，可能是艰苦的，但想到神在天家为信徒所预备的，这一切的受苦便变得极有价值了。信徒若对基督有信心，他们可以确定基督在这世代和在永恒里，对待他们始终信实可靠。

远离异端的警告（二14至四5）

“你要使众人回想这些事，在主面前嘱咐他们：不可为言语争辩；这是没有益处的，只能败坏听见的人。”（二14）有些异端的信念，确实是要加以谴责的，但保罗警告信徒，不要在基督教信仰中无关痛痒的事情上争持，却忽视了重要的真理和任务。基督徒会变得彼此仇视，花费时间互相争斗。反而不是与撒但争战。

提摩太要极力使自己成为一个好仆人，得着主人的嘉许，并按正意分解真理的道。这样，他便可与异端的假教训对垒。

保罗提及两个异端者的名字——许米乃和腓理徒。除了这一节经文外，再没有提及腓理徒。许米乃则与另一个异端者亚力山大在提摩太前书一章20节相提并论，但两人当时都已被保罗交给撒但或被逐出教会。他们的谬误是“说复活的事已过”（二18）。末后之复活让所有信徒进入神永恒的天国中，这异端却对基督徒末后复活的盼望，造成打击。这些异端否定并重新界定那事实，说那是一些已经过去的事；可能是指基督徒接受基督以后的经验。异端抹煞蒙福的盼望，也就削弱了那些信从复活真理之人的信心。

保罗用各种方法劝提摩太，要证明自己是神真正的仆人，一个为神所认识、并按着神真理的话生活的人。他应远离一些常临到少年人的恶念，并要避免互相竞争的诱惑。他努力帮助会众逃避撒但的陷阱时，反而要温柔、忍耐和谦卑。

提摩太后书三章1至9节，是保罗对教会中的异端一段最强烈的谴责。他们加入教会，却不相信基督教的真理。他们没有过基督徒的生活，还致力引诱其他人随从他们邪恶的信念和行为；保罗把当日的异端比拟为出埃及记七章的埃及术士，按

犹太的传统，他们称作雅尼和佯庇。现代异端的异端必不能敌挡真理，正如昔日雅尼和佯庇敌挡神和敌挡祂的代言人摩西，均不能得逞。

保罗把自己的生命和信念与异端的信念，作了强烈的对比。保罗在第一次宣教旅程中，已被异端逼迫，但他仍然继续传讲真理，并引导了许多人接受基督。提摩太应当学习保罗的榜样。

得胜异端的最佳方法，是努力研读神的话。“圣经都是神所默示的，於教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。”（提后三16、17）

保罗义正词严地嘱咐提摩太，要忠心、要努力地传扬神的道。许多人不愿意听从圣经的真理，但提摩太应纠正和责备他们，纵使这会带来逼迫。

保罗的信心和盼望（四6-18）

保罗把这些极为重要的命令，写给提摩太，因为他知道自己的时日无多：“我现在被浇灌，我离世的时候到了”（四6）。他在回顾过去的日子时，感到心满意足；他活出了真正的信心和事奉。因此，他可以满怀信心地盼望，在天国中得着胜利的冠冕。这信心让保罗勇敢地面对他的离去，同样，一切有信心、认为主再来是一个蒙福盼望的基督徒，也可以得着这样的勇气。

保罗催促提摩太到罗马陪伴他。当时他的友伴中，只有路加仍然与他一起。保罗把昔日曾与他作伴，却已离开他的友伴之情况，告诉提摩太。其中，底马证实真道上失败了；革勒士、提多和推基古则往别的地方去。保罗吩咐提摩太到罗马来的时候，把他在特罗亚留於加布的那件外衣带来，并把他的书带来，尤其是那些皮卷，可能有部分是圣经。保罗又警告提摩太防备那铜匠亚力山大（参提前一20）。

保罗首次受审时，他所有的朋友都离弃他。然而，神与他同在，并拯救了他；他甚至有可能会把福音传给普世的人。

结束的问安语（四19-22）

保罗向以弗所一些友人问安，又把罗马信徒向提摩太的问安，带给提摩太；这些罗马信徒显然是提摩太认识的。他催促

提摩太在冬天之前，起程跟他见面，因为到了冬天，旅程会困难重重，甚或变得不可能。保罗以一个简短的祝福来结束：“愿主与你的灵同在”。

Samuel Carledge

参“提摩太前书”1559：“提多书”1549：“保罗”90。

参考书目：J.H. Bernard, *The Pastoral Epistles*; P. Fairbairn, *Commentary on the Pastoral Epistles*; W. Henriksen, *Exposition of the Pastoral Epistles*; J.N.D. Kelly, *The Pastoral Epistles*; G.W. Knight, *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*; A. Plummer, *The Pastoral Epistles*.

提摩太前书

Timothy, First Letter to
tí mó tài qián shū

提摩太前、后书与提多书合称为教牧书信，是3封写给两位年轻牧者的信件，内容关乎以弗所和革哩底教会中，对牧养问题的处理方法。

教牧书信的作者

上述3封书信在第1节，均指出保罗是作者。自爱任纽（约主后185）的时候开始，早期教会传统只以保罗为教牧书信的作者。在这些信件中，有许多地方列举了保罗个人的生平，因而有力地证明保罗确实就是教牧书信的作者。

然而，许多学者基于以下的原因，反对保罗是作者。

他们指出教牧书信中所用的希腊文词汇，并没有在保罗其他的书信中出现。这些信件的主题内容，也与其他书信有别。可是，作者在这里处理的，是一些关乎教会在组织和纪律等较技术性的问题——一个传道者写给其他的传道者。再者，保罗是一个受过高深教育的人，所应用的词汇，甚为丰富。教牧书信中，特有的词语也不会超越保罗的宝库以外。由于保罗经常请人代笔，所以一些不常见的词语，可能就是出於这些文士。

另一个反对的理由是，信中提到保罗某些旅程，跟使徒行传所描述的并不相

符。若认为保罗确曾写作教牧书信，及写过其中所提及的事情，便是相信他已经从罗马狱中释放出来，然后前往革哩底、以弗所和马其顿各地，使徒行传没有提及这些后期的旅程，因为使徒行传的作者可能有意以保罗在罗马下监来结束其书信。一些法律上的证据显示，保罗在当时若没有被定罪，两年后便会自动会获释。

一些学者争辩说，教牧书信提及已发展的教会，证明是后於保罗在世的日子。其中曾提及长老、监督和执事等职任。其实，长老已见于旧约时代，监督则是地方教会里的干事，几乎可以肯定与长老相同。此外，保罗在其书信中，如腓立比书一章1节，也有提及执事。

多半保守派的学者和许多其他的学者，都极力主张保罗是3封教牧书信的作者。当然，圣灵可以拣选和默示另外的人，但似乎有更多正面的证据，支持圣灵拣选了使徒保罗的看法。

写作年代

假设教牧书信是由保罗执笔，那么，提摩太前书便可能是保罗第一次在罗马被囚而获释后（约主后61），和第二次入狱之前（约主后64-67尼禄逝世年间）写成的。至於地点方面，保罗把提摩太留在以弗所后，便继续前往马其顿（提前一3），他可能就在那里写下提摩太前书。本书当然是写给在以弗所的提摩太。

历史背景

保罗把提摩太留在以弗所管理教会（提前一3）。保罗在第二次旅程中，本想前往亚西亚（而以弗所就是那里的主要城市）但却遭到圣灵的拦阻。他於是继续前往马其顿和希腊（徒十六6）。在结束第二次旅程的时候，他们略为探访了以弗所（徒十八19、20）。在第三次传道的旅程中，他以以弗所为活动的中心，并在那里住了3年（徒十九1至二十一）。保罗第一次在罗马被囚时，写下了以弗所书。不过相隔了好几年，他又写下提摩太前书，给当时在以弗所的提摩太。

神学

大致上，我们可以说提摩太前书的神学，完全与保罗的其他书信和新约整体的神学一致。神的主权与爱，清楚而重复地在书信中表达出来。作者常指出耶稣是真正的神，同时，也是真正的人。救恩是透过基督、藉着在神里面的信心而得着的。律法并不能拯救人，因为所有人都已违犯了律法。然而，律法是好的，是神给予一个得救之人的指引，引导他们过讨神喜悦的生活。

信中的内容多半围绕教会。所有的基督徒也应是教会的一分子。他们可在教会大大地发展基督徒的品格，他们在教会中，比在教会以外，能更有效地事奉神。教会需要有组织，以致能有效地把工作完成。教会必须常常尽力远避异端，并教导福音的真理。

本书特别充满勉励和劝告，由老牧者向年轻牧者——老牧者在信心中亲爱的儿子——所发出的。

内容提要

问候（一1、2）

作者自称是保罗，并自述是蒙拣选、得父神及其子基督耶稣赐下权柄的使徒。保罗可以向年轻牧者和教会，说出带着权柄的话。

本书是保罗写给其亲爱的属灵儿子提摩太的，保罗并向他发出三重的祝福——从神而来的恩惠、怜悯和平安。

异端的神学（一3-20）

保罗把提摩太留在以弗所的其中一个原因是，他希望提摩太“嘱咐那几个人不可传异教”（一3）。保罗认为一个人的信念，与他的行为同样重要。这里所描述的异端是诺斯底派的雏型；诺斯底派是最危险的异端，教会与之争持了多个世纪。

这些诺斯底信徒自称比一般基督徒对真理有较深远的见识。他们以神为灵、人为物，划分两者的界线。对于诺斯底信徒来说，神人两者之间有无数的天使，天使又有不同的等级，有半神体、分神体等，而不单只有一位中保——耶稣基督。他们指基督教充满神话和寓言。他们宁愿取悦那一群无数的天使，以得着救恩，而不是

凭信心接受神的拯救。他们对于界定罪的律法有特别的看法。但正如保罗本人清楚知道的，就是惟有神的恩典可以拯救罪人。

教会中正确的敬拜（二1-15）

“我劝你，第一要为万人恳求、祷告、代求、祝谢。”（二1）祷告在基督教会的敬拜中，占有极度重要的位置。保罗强调信徒要特别为国内在高位的人祷告（纵使那是罗马帝国，那君王是尼禄）。保罗在罗马书十三章，已对此作出清楚的教导；耶稣也曾对门徒说，该撒的物当归给该撒（太二十二21）。

基督徒无论男女，也应向神祷告。向神举起圣洁的手，举起那没有罪恶、愤怒和怨恨的手。

“又愿女人廉耻、自守，以正派衣裳为妆饰，不以编发、黄金、珍珠，和贵价的衣裳为妆饰；只要有善行，这才与自称是敬神的女人相宜。”（二9、10）

保罗然后继续说：“我不许女人讲道，也不许她辖管男人。”（二12）今天各基督教会仍在争论妇女在教会中的地位。虽然，两性之间在某些方面仍有分别，但女性的地位却已在许多方面有了巨大的改变。但在这时，保罗并不准许女性担当教导男性的工作，或是担当管辖男性的职位。

教会中正确的组织（三1至五25）

“人若想要得监督的职分，就是羡慕善工。”这话是可信的。”（三1）在3封教牧书信中，监督的职分明显是地方教会中的事奉人员，而不是教会的管理人，如二世纪早期的教会的主教。保罗在提多书一章4至7节，把长老与监督相提并论；於是，学者大多认为，保罗只是把这两个词语交换使用。提摩太的工作大概跟今天教会中的牧师最为接近，长老（监督）和执事则协助他治理教会。

渴望在教会中作长老是值得的。但一个人若希望获选担任这职位，便必须具备很高的资历。他必须是一个在教会内外皆受尊重的人。圣经中列出大部分的条件都颇为清楚，其中有数点是颇为值得注意的。

“作监督的，必须无可指摘，只作一

个妇人的丈夫。”(三2) 希腊原文直译为“一个女人的男人”。这便清楚禁止了一个女人多妻制，也杜绝丈夫对妻子不忠的情况。这条件大概不会排除一个已离婚并再婚的人，或未娶妻的单身汉。教会应坚持其领袖要合乎高度的道德标准。

长老若要要在教会中执行纪律，必先管理自己的家庭生活。

监督也不可因洒滋事。保罗并没有完全禁止人喝酒，只是清楚要求长老不可受烈酒的辖制。

一个担任长老高职的人，也不应是初入教的人，恐怕他因此自高自大，不能作一个好长老。

总括来说，只有品格卓越的人，才可获选担任教会中的长老或监督等高职。

保罗跟着谈及执事的职分：“作执事的，也是如此：必须端庄，不一口两舌。”(三8) 作执事的资格实质上与作长老的一样。被选任为执事之前，他们必须在教会中有事奉的经验。提摩太前书三章11节指出女性方面应有的资格，经文所指的，可能均指女执事和执事的妻子。第12节则继续指出教会对执事一般的要求。

保罗告诉提摩太说，他希望不久可以来看他和探望教会，但在他可以起行之前，他以这封信帮助提摩太解决拣选教会领袖的困难。他知道过一个良好的基督徒生活并不容易，但基督可以助他成功。保罗其后用以形容基督的句子，许多学者认为他是取自早期一首崇拜基督的赞美诗(三16)。

保罗在第四章强调提摩太作为教会牧者的职责，尤其是他与教会中异端的关系。保罗称他的世代为“末后的世代”，所以异端是意料中事。

一些诺斯底派的异端，教导一种错误的禁欲主义，包括禁止嫁娶和禁戒食物。但事实上，神已让人使用和欣赏这些东西，以彰显神的荣耀。提摩太的牧职是把神的真理教导会众，不容许自己陷于讨论异端那“世俗的言语”和“荒渺的话”中(四7)。保罗鼓励提摩太以不断的属灵操练，使自己的灵强壮，而且属灵的操练远比身体的操练重要。

保罗知道提摩太是一个年轻人，一些

较年长的基督徒可能会因他的年纪而轻看他。提摩太应更努力，“在言语、行为、爱心、信心、清洁上”(四12)，争取他们对自己的欣赏。因为神已呼召提摩太，教会亦已按立他，所以他应努力生活，以完成这些重任。

保罗给予提摩太一些十分实际的意见，指出一个年轻的传道人，应如何与教会中不同年龄和性别的人相处。提摩太应待老年人如自己的父母亲，少年人如同弟兄姊妹——重要的是，“总要清清洁洁的”(五2)。

保罗十分实际地处理教会中慈善的问题(五3-16)。他特别处理了寡妇的问题。当时，妇女工作的机会极少，且还没有社会保障和保险制度，妇人一旦失去丈夫，便自然落入绝望的境况中。早期的教会为寡妇造了一份名册，好让她们得到照顾。由于出现了不同的实际问题，保罗于是针对这些问题，给予一些意见。他鼓励年轻的寡妇再婚，由丈夫供养她们。若是没有能力的家庭，应认清自己有责任照顾家中有需要的寡妇。那么，教会便可负责照顾没有家庭、年老的寡妇。教会既有参与慈善工作的义务，便应尽责、智慧和公平地使用其有限的资源，以达致最佳效果。

即使在早期的教会，牧者也是受薪的。保罗说，他们“当以为配受加倍的敬奉”(五17)；他又引述旧约，作为他发出这命令的权威。

就是古代的教会领袖也并不是完全人，他们的缺点也需要加以处理。有些人喜欢批评教会领袖的弱点。人应拒绝听受那些批评，除非最后证实那是真实的。若是这样，教会便应大公无私地执行纪律处分。

教会不应太仓促地拣选和按立教会领袖；不可忽视他们的罪，否则，那些罪便好像是被认可的。保罗也提醒提摩太远离诸罪。

对于许多基督徒来说，提摩太前书五章23节是一个难题。早期的一些基督徒显然认为信徒应完全禁戒酒精；至少诺斯底派异端的禁欲者有这个看法。但保罗明显地劝提摩太用一点酒，“因你胃口不清，屡次患病”。最低限度，以酒作药用在这

里是容许的。基督徒喝酒的问题比这一节所教导的，实在更为复杂。

本段以另一种处理教会领袖犯罪的方法作结（五24、25）。若所犯的罪是明显的，犯罪者就必须受教会的处分。有时候，一些罪对人来说是不明显的，但神却知道，并加以处理。反过来说，教会领袖的善行也是这样。

有关基督徒生活的一些实际教导（六1-21）

昔日奴隶制度是认可的。基督徒奴隶应当是好奴隶，基督徒主人也应当是好主人。在许多世纪之后，基督徒原则上否定奴隶制度，但当时若要保罗或任何人带领一个推翻奴隶制的行动，是极之不可能的。

保罗再次勉励提摩太，远避异端的教训，要忠心地教导福音的真理。

这部分有两段（六6-10、17-19）谈及基督徒对于财富的态度。保罗遵守耶稣的教训。金钱可以成为一个假神，并为教会中的成员带来各种罪恶。然而，金钱也可用来事奉神，并转化为天上的财宝。

最后，保罗又以两段话（六11-16、20-21）勉励提摩太，尽力做一个真正属神的人。他应作神的精兵，打一场美好的仗。这样生活是艰苦的，但提摩太应定睛仰望荣耀的基督第二次的降临。

本书以一句简短的祝福作结：“愿恩惠常与你们同在！”

Samuel Cartledge

参“保罗”90：“提摩太后书”1555：“提多书”1549。

参考书目：J. H. Bernard, *The Pastoral Epistles*; P. Fairbairn, *Commentary on the Pastoral Epistles*; W. Henriksen, *Exposition of the Pastoral Epistles*; J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles*; G. W. Knight, *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*; A. Plummer, *The Pastoral Epistles*.

提萨他

Tirshatha

tí sà tā

从希伯来文音译过来的词语，和合本

译作“省长”。所罗巴伯（拉五14）又名设巴萨，和尼希米（尼八9、十1）皆被称为省长，他们於被掳归回时期，均在耶路撒冷出任此职。

提斯比，提斯比人

Tishbe, Tishbite

tí sī bǐ / tí sī bǐ rén

先知以利亚的家乡，及其中的居民（王上十七1，二十一17、28；王下一3、8、九36）。提斯比在列王纪上十七章1节的希伯来文字的字形，促使钦定本把这词语译为“（基列的）居民”。然而，多半译本都按照七十士译本，把提斯比看作专有名词。以利亚在其他地方，皆被称为提斯比人，因而支持了上述的看法。若提斯比果然是专有名词，它极有可能是狄斯比——一座位於拿弗他利的城邑，见於《多比传》一章2节。

提斯利月

Tishri

tí sī lì yuè

希伯来历法里的一个月份，约等於9月中旬至10月中旬。

参“历法”877。

提洗人

Tizite

tí xǐ rén

形容约哈的用词，但含义不详。约哈是由大卫选作近卫的一个出色勇士。提洗可能是指其家族或家乡的名字（代上十一15）。

提欣拿

Tehinnah

tí xīn nà

犹太支派珥拿辖人的始祖（代上四12）。

鹈鹕

Pelican

tì hú

参“鸟（鹈鹕）”1123。

天/天堂

Heaven

tiān / tiān táng

希伯来用语中，代表天空和天国的字。在希伯来文，“天”是个双数字——希伯来文除了单数、复数以外，尚有代表“一对”的双数。这个双数的形式，可能只是古代表达复数的方法。但另一方面，也有人相信这个字暗示天有上下层之分，那就是属灵的天，和属物质的天。

旧约

旧约作者心目中的天，是个有根基和柱子支持、巨大拱形的“穹苍”（撒下二十二8）。这个天覆盖在地的上面，有门可以打开降雨（诗七十八23）。旧约有关天空的启示，主要出现在诗篇八篇和十九篇1至6节。旧约的其他地方，说到天是云（诗一四七8）、风（亚二6）、雨（申十一11）、雷（撒上二10）、露（申三十三13）、霜（伯三十八29），和飞鸟（创一26、30）的范畴。冰雹（书十11）、硫磺与火（创十九24）这些毁灭的力量，也是从天而降。新约承继了这个概念，把天看作风云雷暴等自然力量（太十六2；路四25），和鸟类飞翔（路九58）的范畴。

除了大气层以内的天空外，旧约中属物质的天，也包括了星空，甚至宇宙。希伯来人把天上的星宿，看作是神手所作，荣耀的彰显。他们不以为这些星象本身有什么能力或什么活力。太阳、月亮、行星、恒星，对他们来说，都只不过是穹苍上面的光体（创一14，十五5），不配受人敬拜。因为神已凭着自己的旨意，照着自己的恩典，把人放在这一切之上了。律法明令，希伯来人不可以敬拜天象（出二十四）或代表这些天象的神祇（耶四十四17-25），也不可以夜观天象来占卜（赛四十七13）。这个独特的属灵典章，把希伯来人和他们迷信的邻邦分别出来。他们相信由神创造、照祂旨意运行的天象，却受到外邦人的敬拜。

在神学的角度看，“天”怎样形容神所居住的属灵的境界，是这个字最重要的用法。无数的经文形容神是“至高至上，住在永远”的（赛五十七15，和合本小

字），天上地下都有祂的居处（王上八12）。所罗门说：“看哪，天和天上的天尚且不足你居住的”（王上八27）。耶稣说祂要回归的父亲，就是这个地方（约十四2；诗六十一4，六十五4）。真帐幕就立在那里，地上的帐幕，不过是它的影象（来八1-5）。保罗所讲，神所居住的“第三层天”，就是这里（林后十二2）。所以，“天”有时也用作“神”的同义词（参太二十三22；路十五18）。

“天上的天”原文直译，是“天之天”，意思就是“最高的天”；这是希伯来文中，要表达“至高”的方法（申十四；王上八27；诗六十八33，一四八4）。有人认为“天上的天”和保罗所讲的“第三层天”（林后十二2），是同一个地方。这符合古希腊中，天有3层的概念。这个说法在中世纪时，为罗马天主教会所接纳。这3层的天，也各起了拉丁文名字（*Coelum Aqueum*、*Coelum Sidereum*及*Coleum Empyreum*）。这个教义的基本概念来自古希腊的观点，但和前面提到、有属灵的天和属物质的天的旧约教训，也没有冲突。支持这个看法的人，大致上都把第三层天看作是蒙福者灵魂所到之处。这些灵魂经过了大气层内的天空，和日月星辰所在的外太空这两层较低的天，便能到达宇宙的尽头。

新约

主耶稣说过，天是神居住的所在，是祂彰显祂临在的地方（参太六9；启十一1-3）。圣经也说，基督从天降临，要宣扬神的荣耀（约一14、18）。耶稣在地上作工时，多次提到自己来自天上（约三13，六33-51）；起码有3次，天上发声证实祂的说话（太三16、17，十七5；约十二28）。在最后的晚餐，耶稣说要回到父家，并且明说真的有这个地方（约十四1-6）。在大祭司的祷告中（约十七），耶稣又提到祂和父神在天上共有永远的荣耀。使徒行传一章6至11节记载，耶稣升天以后，两个天使提醒门徒，祂还要从天上再回来。他们所说的话，后来保罗证实了（林前十五1-11；弗四7-16；提前三16），作为新约教训提要的使徒信经，也

重述了这件事。在新约里，耶稣基督和天上神的居所，有息息相关的连系，是福音信息不可分割的一部分。耶稣长远活着，“在神的右边”为一切信祂的人代求（来七25；参可十四62）。

保罗对信徒和天的关系，有最详尽的讲述。他说，在天上，信徒的身体会改变，变得和基督荣耀的身体相似（腓三20、21）。他这教训，和约翰所说的（约壹三2、3）互相呼应，更指出信徒真正的国籍，是在天上。“国民”这个词，是指一群旅居他国的侨民，只需遵守本国的法律，不用遵守旅居之地的规条（参徒二十二28）。这个身分对于信徒，明显十分重要：不论世界的标准怎样，信徒都要依照天上所启示、神的道德标准来生活；信徒既然已经和基督一同复活，“就当求在上面的事；那里有基督坐在神的右边”（西三1）。因为在天上，基督“曾赐给我们天上各样属灵的福气”（弗一3）。原文“在天上”这个片语，是以弗所书独有的（参弗一3、20，二6，三10，六12）。这个片语暗示，要得到属灵世界的祝福，不须超越长远的时空，只要凭着信心，在此时此地就可以得到。正因如此，信徒才可以称为“同蒙天召”的人（来三1，六4）。

天上除了没有流泪、忧伤、痛苦、死亡外，也没有黑夜，不需光照，因为在那里的，是神的儿子（启二十一4、27，二十二3、5）。复活之后，婚姻嫁娶，也不再存在了（路二十27-38）。旧约起码有两个圣徒——以诺（创五22-24；来十一5）和以利亚（王下二1）——是直接提升到天上神面前的。除了保罗到过第三层天以外，神也曾呼召约翰升到天上去（启四1）。这个天，是神计划给人居住的（参帖前四16、17；启十九1）。所有的信徒至终都会得到复活的身体，住在天上。主从天上降临来接信徒之时，他们便会得到这个身体（帖前四16、17；启十九1-4）。在那时候，主又会给予信徒珍宝和赏赐（太五12；林前九25；林后五1；提后四8；雅一12；彼前一4，五4；启二10，四10）。就在这时候，得赎者的灵魂也在天上和基督同在（林后五8、9）。

参“亚伯拉罕的怀里1836：“新天新地”

1749：“乐园”864。

参考书目：J. S. Bonnell, *Heaven and Hell*; P.J. Krieff, *Heaven: the Heart's Deepest Longing*; R. Lewis, *A New Vision of Another Heaven*; A.T. Lincoln, *Paradise New and Not Yet*; D.L. Moody, *Heaven*; K. Schilder, *Heaven: What is it?*; W.M. Smith, *The Biblical Doctrine of Heaven*.

天鹅 / 角鸭

Swan

tiān é / jiǎo yā

参“鸟(天鹅)”1123。

天国的钥匙

Keys of the Kingdom

tiān guó de yào shi

象征性地描述耶稣将权柄赐给彼得：

“我要把天国的钥匙赐给你，凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你在地上所释放的，在天上也要释放。”（太十六19）

古代许多人相信天堂与地狱是由大门紧闭的，只有神明及天使才拥有钥匙。希腊神话说普卢托掌管阴间的钥匙。约在耶稣时期的犹太著作，说神获得阴间的钥匙。在启示录，约翰更看见基督拿着死亡及阴间的钥匙（启一18；参启三7）。

马太福音把钥匙象征开关天国之权柄。耶稣在回应彼得宣称祂是基督，是永生神的儿子时（太十六16），将捆绑及释放的权柄交给彼得。这权柄后来更延伸到其他门徒（太十八18）。“捆绑”和“释放”这两个词语，在耶稣时代的拉比，皆用来宣布某人遭受拘禁（捆绑），或可解除禁制（释放）之意；有时指逐出会堂或是恢复会籍。此外，捆绑和释放是指提交神审判或宣告无罪。耶稣所说“天国的钥匙”（捆绑及释放），是指移交给门徒的一种属灵的权柄：“你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了；你们留下谁的罪，谁的罪就留下了。”（约二十23）

法利赛人和文士作为律法的教师，他们有权“向人把天国的门关了”（太二十三13）。然而这些“瞎眼领路的”，不像彼得确认主耶稣就是令神国降临的那一

位。天国的钥匙赋予人权柄，去宣告审判及赦罪的应许——不是人的权威，乃是建基在基督的话语上。

参“神国/天国”1302。

天虹

Rainbow
tiān hóng

洪水以后，神与挪亚立约的记号（创九8-17）。原文用了意指“战马”的希伯来通用字。犹太传统解释这象征说，神的怒气已止息，因为天虹朝下，像对手垂下了弓来宣告和平。在圣经的记载以外，拉比又加上另一个观念，说天虹是在第六个创造日的黄昏造成的；又说若一位圣贤的好行为足以保护世界免受毁灭，在他一生中，便不会有天虹出现。据云直视天虹会有受伤的可能，因为这虹反映了耶和华的荣耀。看见天虹时要背诵一句祝福语：“主，我们的神，宇宙之王啊，祢是有福的，祢不忘记所立的约，忠于这约，并持守祢的应许”。

在新约中，天虹也出现在天上的异象之中（启四3，11）。

参“洪水”577：“洪水神话”579。

天后

Queen of Heaven
tiān hòu

耶利米指摘犹太人拜偶像时曾提及的女神（耶七18，四十四17-19、25）。犹太的妇女尤好参与祭祀。耶利米在较早的一次预言宣讲中，指出“孩子捡柴，父亲烧火，妇女转面做饼，献给天后”。主前586年，耶路撒冷被毁，人口流散后，一群逃难者连同耶利米流亡至埃及。他在那里再次谴责犹太人拜偶像，导致这次祸降临。他的话引起了一些男人和他们的妻子极大的反感。在这灾难之前，他们似乎已决心转向祭祀天后。他们说自从放弃祭祀天后（大概是在约西亚改革期间），便只有灾祸降临在国中——这跟耶利米的话背道而驰。他们的态度既如此顽梗，耶利米再无话可说。耶利米只有任凭他们随败坏的心行事，并断言在埃及地的犹太人中，不会再有人真正敬拜神，甚至没有人称呼

耶和華的名字（耶四十四25-28）。

一般认为这女神与伊施他尔有关（按：即亚施他录），是与太白星相连的巴比伦神祇，大概於玛拿西在位时引入犹大，为国民所膜拜。经过先知的教导和约西亚的改革，这外邦宗教大致上已消灭了，但仍有人私下敬奉，其中可能包括皇室中的妇女。

参“迦南神祇和宗教”719。

天命

Destiny
tiān mìng

①定天命或运程的异神名字（希伯来文为*Meni*），是悖逆神的犹太人所敬拜的。以赛亚书六十五章11节与另一异神名“时运”者（希伯来原文*Gad*）相提并论。吕振中中文译本译作“弥尼神”。这希伯来字的意思是“推算、分配”，做法则是按天命。学者认为天命就是阿拉伯神玛尼雅特、巴比伦神马努、以东神马拿特。以赛亚书在那里提到人为外邦诸神预备酒菜筵席。

参“米所波大米/美索不谳米亚”1038。

②指神对世事的预定。旧约指神为以色列民预作的安排（出十九5、6）；新约指一个人因他与基督的关系而得到的永恒归宿（徒十七30、31；约壹五1-5）。

参“拣选”742：“预定”2177。

天平

Balance, Balances
tiān píng

根据已知重物（砝码）来衡量物体重量的一种仪器。天平至晚在主前二千年代中期就已经使用，古埃及墓壁彩画和铭文，均显示天平最早出现的时期；在乌加列出土的一副天平，大约是主前1400年之物。

天平一般由以下几部分组成：（1）垂直的中心支架；（2）支於架上的水平杠杆；（3）杠杆两端用绳子下悬的小圆盘；（4）精致的天平於杠杆正中装有指针，两端重量相等时，指针垂直。

古代主要以天平来衡量贵重金属如金、银等。古埃及中王朝时期有《巧舌农

夫的故事》，寓言以天平称良心与舌，看心口是否如一。旧约有多处提及天平和秤，多是强调买卖要公道（利十九36；箴十一1，十六11，二十23；结四十五10；何十二7；摩八5；弥六10-12）。另外，以赛亚书四十六章6节提到用天平称银子；耶利米用天平称银子，买他侄儿的地（耶三十二8-10）；神命以西结削发剃须，用天平将须发平分3撮，以显示预言（结五1、2）；约伯要求“被公道的天平称度”，好使神知道他的纯正（伯三十一6）；但以理指出伯沙撒王经天平称度（即审判）之后，必显出他的亏欠（但五27）。

新约唯一提及天平之处，是启示录六章5节：“揭开第三印的时候，我听见第三个活物说：‘你来！’我就观看，见有一匹黑马；骑在马上，手里拿着天平。”这是预言一次大饥荒的景象：粮食短缺，粮价暴涨，像大麦这样粗粝之粮，也需用天平小心称量，惟恐受骗（启六6）。

Ralph L. Smith

参“度量衡”354。

天平杆

Beam

tiān pīng gān

天平的杠杆，两端用绳子或链子垂悬秤盘。

天青石

Lapis Lazuli

tiān qīng shí

半宝石类的石头（硅酸盐），以其丰润的蓝色而闻名。

参“矿物、金属和宝石（天青石）”833。

天然沥青/石漆

Asphalt, Bitumen, Pitch

tiān rán lì qīng / shī qī

一种黑或棕黑色胶状物质，通称柏油，古人多从天然油苗或油页岩中提取，常作为泥灰用来涂抹物面或弥缝堵洞。希伯来文相类的名称很多，相当於中文的泥灰、焦油、黏土、柏油等。

参“矿物、金属和宝石”833。

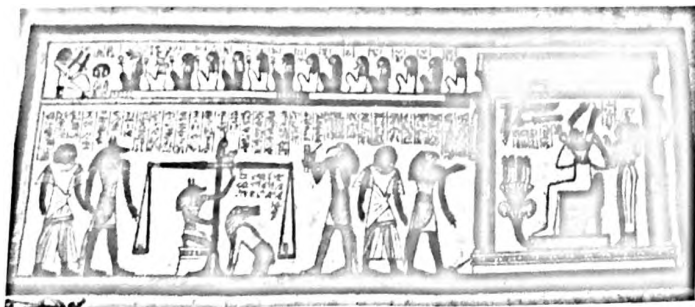
天上

Heavens, The

tiān shàng

虽然新约不少地方都有用过“天”这个字，但“在天上”（*en tois epouraniois*）这个片语，却是保罗在以弗所书所独有的。它所指的，是一个超自然、在天空高处的境界。由於“在天上”这个片语和异教礼仪的用语很有关联，保罗用以上这句说话，相信是从护教的角度出发的。

“天上”是复活了的基督，坐在神右边的境界。基督在这个高在天上的境界，以征服者的身分，在掌权、有能、主治的地位作王（弗一20、21）。另一处地方则指向在主里面的人已成事实的盼望。信徒已经得到“天上各样属灵的福气”（弗一3），又已经与基督一同复活，一同坐在天上（弗二6）。神又要利用教会，使天上执政的、掌权的，得知祂百般的智慧（弗三10）。如此，教会便能在击败那些同在天上、属灵界恶魔军队的胜利上有分（弗六12）。



埃及人描绘天平的

《亡灵经》

参“天/天堂”1563：“掌权和有能的”
2273。

天使

Angel
tiān shǐ

神的使者或超自然的生物，无论是善良的还是邪恶的天使，均有超乎常人的力量。

天使的概念

有关天使的唯一真实资料来源就是圣经。圣经最先提到“基路伯”（希伯来文），是由神派来把守伊甸园生命树的天使（创三24）；约柜上（出二十五18-22）、会幕幔子上（出二十六31）和圣殿中（代下三7）都有象征基路伯的形象；以西结也在耶路撒冷重建的异象中看见基路伯的形象（结四十一18-20）。此外，圣经也提及加百列和天使长米迦勒这两位天使的名字（但八16，九21，十13；路一19，26；犹9；启十二7-9）。

犹太教和基督教都有以撒但为首的堕落天使的概念（伯一6-12；太二十五41；彼后二4），但不论旧约还是新约都没有详细讨论天使或魔鬼，於是学者、诗人、艺术家便往往以其想象力增补圣经的叙述。例如：圣经曾描述撒拉弗和基路伯是有翅膀的，或是有象征翅膀之物；另有经文描述，天使好像穿着白色或放光衣服的人（路二十四4；徒一10）。尽管圣经描述有些天使是有翅膀的（赛六1-8；结一5-8，24），也常描述加百列来去如飞，可是从没有说天使好像肩膀上长出2个翅膀的人。

天使是神的使者

圣经中的天使是灵体，主要作为使者。英文原词来自希腊文，意即“使者”。在路加福音九章52节记述，耶稣打发“使者”在祂前头走。“使者”一词通常可译为“天使”，指神派来的灵界使者。在旧约也是一样，“天使”这希伯来词语既可指人间的使者，又可能指灵体，往往不能马上判断是人还是天使，特别是因为天使有时以人的形象出现。在某些经文

里，“神的使者”可能是指神亲自显现来传达信息。

有一次，年迈的亚伯拉罕看见“有三个人在对面站着”（创十八2）。他们清清楚楚地向他传达神的话说，年老的亚伯拉罕与其妻撒拉将要得子。在谈话中，神又直接向他说话（创十八14）。以后，有两个人起身往所多玛去了，可是神依旧在和亚伯拉罕侃侃而谈。第十九章一开始却说“两个天使”已到了所多玛，在那里他们受常人般的看待。无怪乎新约希伯来书的作者这样说：“不可忘记用爱心接待客旅；因为曾有接待客旅的，不知不觉就接待了天使。”（来十三2）

从创世记到启示录，译为“天使”的词出现了300次之多。一个或两个天使，甚至成群结队的天使都可能显现在某一个人面前。例如：向牧羊人报告耶稣基督降生喜讯的天使就有“一大队天兵”同他一起赞美神（路二13、14）。耶稣在客西马尼园里曾对一个门徒说：“你想，我不能求我父，现在为我差遣十二营多天使来吗？”（太二十六53）圣经中多次提到“万军之耶和華”，表明神是众天使的总指挥。

圣经如何描述天使

在圣经的时代，日常谈话中常常把人与天使比较（撒下十四20）。耶稣也知道“连天上的使者”（太二十四36）都不知道世界末日什么时候来到。彼得说靠着耶稣基督所得的救恩是如此奇妙，以致连“天使也愿意详细察看”（彼前一12）。有些经文谈到天使的力量（诗一〇三20；帖后一7；彼后二11）；有些谈到天使道德的完美（撒下二十九9），尽管有些天使“不守本位，离开自己住处”（犹6）。天使是如此完美，受人尊敬，以致保罗不得不警告基督徒，小心那些装扮成天使的假教师（加一8）。对假先知的虚伪，保罗并不感到奇怪，他说“因为连撒但也装作光明的天使”（林后十一14）。

在圣经中偶然出现的天使，其外表往往与常人不同，很易区分。例如：挪开耶稣坟墓洞口石头的那位天使“相貌如同闪电，衣服洁白如雪”（太二十八3）。司徒

反殉道前祈祷时面貌“好像天使的面貌”（徒六15），大概是一种极为安详神圣的表情，在当时的情况下极不寻常。

许多提及天使的经文都是描述梦境或异象。例如：雅各的“梯子”上有神的使者上去下来（创二十八12）。在另一次梦中，神的使者呼叫雅各（创三十一11）。哥尼流也是在异象中看见了神的使者（徒十1-3）。这类提及天使的主要经文包括以赛亚书第六章（撒拉弗），以西结书的大部分（基路伯），但以理书和撒迦利亚书。在新约全书中，有关天使的描述超过 $\frac{1}{3}$ 都出现在启示录里。他们多出现在异象中，形象特异，与人不同，故不致与人混淆。描述异象的语言都很神秘，多是隐喻的形式，令人费解。

圣经中有两处，大多被认为是描述撒但及其他天使的堕落。一是以赛亚书十四章12节：“明亮之星，早晨之子啊，你何竟从天坠落？”这句话是在斥责巴比伦王时说的。另一处是以西结书二十八章13节：“你曾在伊甸神的园中”，那是在指斥推罗王时说的。如果这两个暴君被视为邪恶的化身的话，那么关乎撒但的话便可作为象征性的说法。然而清楚讲到天使堕落的经文（彼后二4；犹6）却语焉不详。

有些神学家认为创世记第六章1至6节谈到“神的儿子们”与人间的女子交合，指的就是天使的堕落。这种解释的基础，部分来自约伯记一章6至12节，那里提到“神的众子来侍立在耶和华面前，撒但也在其中”。

基督教的天使论

虽然圣经中多处提到天使，但天使论——即关于天使的教义——在基督教神学中并非主要的课题。

灵界的被造物

天使也包括在神所创造的万物之中（诗一四八2；西一16）。有些地方似暗示天使目睹神创造世界的过程（伯三十八7）。不管天使与神是多么接近，他们仍与人一样，同属被造物。但是，他们又完全是属灵界的，所以他们没有许多属人的局限，例如死亡（路二十36）。他们也没有婚嫁（太二十二30），故被视为无性

别的；在圣经中每当天使以人的形象显现时，必定被视为男人，从不会是女人或孩子。他们在圣经中的角色，是可以用人类的语言与人交往，又能影响人的生活。他们的能力（太二十八2）和可畏的外貌（太二十八3、4），间或使人畏惧甚至敬拜他们，不过新约绝不宽恕敬拜天使的行为（西二18；启二十二8、9）。天使的能力和智慧比人超越，但他们的能力和知识也同样受着神的限制（诗一〇三20；太二十四36；彼前一11、12；彼后二11）。

与基督的关系

使徒约翰在异象中曾看见在神宝座的周围有许多天使（启五11）。保罗在给提摩太一次特别严厉的命令时说：“我在神和基督耶稣并蒙拣选的天使面前嘱咐你……”（提前五21），基督“所承受的名，既比天使的名更尊贵，就远超过天使”（来一4）。“天使长子到世上来的时候，就说：‘神的使者都要拜他’”（来一6）。“所有的天使，神从来对那一个说：‘你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳？’天使岂不都是服役的灵、奉差遣为那将要承受救恩的人效力吗？”（来一13、14）希伯米书引述诗篇第八篇指向基督时，说他“暂时比天使小”（来二7、8）。

堕落的天使

在基督最后胜利之前，撒但（即“魔鬼”）当先被征服。耶稣在地上是“靠着神的灵”赶鬼（太十二28）。耶稣的门徒发现鬼都服在祂的权下，祂说：“我曾看见撒但从天上坠落，像闪电一样。”（路十18）耶稣被钉十字架的日子临近，耶稣就说时候到了，“这世界的王要被赶出去”（约十231）。许多经文间接说明撒但但是因骄傲得罪神。启示录十二章7至9节描述一场“天上的争战”，天使长米迦勒和他的天使跟撒但及他那些堕落的天使争战。圣经提醒基督徒要防备撒但，因他是“空中掌权者的首领”（弗二2），但过分的惧怕魔鬼或邪灵是毫无圣经根据的。

在地上的职务

“论到使者，又说：‘神以风为使者，以火焰为仆役’”（来一7；参诗一〇四4）。在圣经中，天使曾多次向神的仆人显现传报喜讯（士十三3），警告危险（创十九

15), 使人远离邪恶(但三28, 六22), 引导并保护人(出十四19), 抚育人(创二十一14-20; 王上十九4-7)及指教人(徒七38; 加三19)。基督降临人世作教主时, 有天使预报祂诞生的佳音(路二8-15), 引领及警告祂的父母(太二13); 在魔鬼试探祂(太四11)和祂经历最后时刻的悲痛忧伤时(路二十二43), 天使来加添祂的力量; 祂复活时也有天使的工作(太二十八1-6)。耶稣也提过保护小孩子的天使(太十八10)。腓利曾被主的使者带领(徒八26)。被收在监里的使徒曾被主的使者营救(徒五19, 十二7-11)。使徒保罗在危险的时刻受到神使者的鼓励(徒二十七21-25)。

大审判时的角色

基督徒都相信, 基督得胜降临时, 必众天使陪同祂(太二十五31; 徒一10, 11; 帖前四16; 帖后一7)。天使会参与最后的审判, 如同他们过去执行神的审判一样。希律王亚基帕是受天使的惩罚而气绝的(徒十二21-23)。犹太人庆祝逾越节, 因为耶和華击杀埃及人时, 越过以色列人的家门, 当时的灭命者(出十二21-27)就是一位天使。

圣灵

神过去交给祂的天使所作的许多工作, 自新约时代以来, 已成了圣灵在基督徒生活中的部分作用。但是, 为了神和祂子民的缘故, 圣灵仍会用天使来帮助祂作引领、光照、保护和坚固基督徒的工作。

Walter R. Hearn和Howard F. Vos

参“基路伯”652; “弗”1229; “鬼·鬼附”525; “撒但”1215; “耶和華的使者”1925。

参考书目: G. B. Caird, *Principalities and Powers*; W. Carr, *Angels and Principalities*; J. Danielou, *The Angels and the Mission: According to the Fathers of the Church*; B. Graham, *Angels: God's Secret Agents*; A. Whyte, *The Nature of Angels*.

天使长

Archangel

tiān shǐ zhǎng

对天使米迦勒的称谓(犹9)。

参“天使”1567。

天文学

Astronomy

tiān wén xué

天文学是研究地球外空的现象, 尤其关注可观察的诸天体之分布、运动及特征。“天文学”一词源出两个希腊字, 意即“星之律”。

古代天文学

天文研究源远流长, 并非始于近代。人类对“天”的兴趣自古就有, 早期文明中关注宇宙现象, 似都带有占星卜命的性质; 加之人类好奇求知之心和领航定向的需要, 也促成了天文学的产生。

米所波大米

占星学的应用可远溯至米所波大米的苏默文化。该文化为我们留下仅有的珍贵天文学资料, 就是一份记有25颗星名的表列; 可是造此表的目的, 尚未能考定。

继苏默文化之后, 是巴比伦地区以亚述和巴比伦两个帝国为代表的闪族文化。巴比伦人的天文学曾极一时之盛, 有一批泥版可证划分天区, 应是巴比伦人之功。各天区均标有数字, 可惜其意义已不可考; 可能是用以记录天体运动的周期。巴比伦人研究天体的基本根据有二: 一是黄道, 以确定星空的位置; 二是太阴历, 为定时序、明节令建立了一套复杂的计算体制。

将数学用于天体运动的研究, 这是巴比伦天文学的一大特点。巴比伦天文学家的兴趣, 似主要在于观察和预测行星的运动, 其动机尚无据可考, 有学者以为巴比伦人把星体运动连于历史事件, 故他们的天文学是要预测历史的发展。

巴比伦天文学家的成果, 颇为今日史学家所重视, 因为其对金星的观察记录为确定某些日期, 尤其是汉穆拉比时代的一些日期, 提供了重要的依据。

埃及

埃及的早期天文学，常予人粗陋之感；但其制作的历法，却有一段长时间影响天文学的发展。埃及历法将一年分为360天，然后於年底加上5日的差数，与阴历比较，埃及历能避免因太多变异而需繁杂的调整，这固定的历法为希腊天文学家欣赏而承袭使用。

不过，埃及天文学直至多利买一世（主前367-253）方始成为一门繁复的科学。多利买以亚历山太为埃及都城，并把她建立为当时世界的学术中心。因希腊学者的推动，天文学在亚历山太大事发展。

其时，在亚历山太从事研究的有古希腊数学家兼天文学家亚里斯塔古斯（约卒於主前250）。他是测定日、月大小及其距离的第一人，他以日、月与地球的角度为计算基础。他比伽利略早18个世纪提出太阳中心论，故素有“古代哥白尼”之称。不过当时世界尚未能接受以太阳为中心的宇宙观，所以亚里斯塔古斯的理论，若非著名希腊数学家亚基米得为之发扬光大，恐怕要永世湮没在历史的尘埃中了。

埃及多利买王朝没后两个世纪，即主后150年左右，亚历山太又出现了一位天文学家托勒玫。他的观察结果和理论，载於后来被称为《大综合论》的古代天文巨著。尽管他的宇宙体系，大多取材於希腊天文学家希帕古斯，他的理论仍被称为“托勒玫体系”，影响世界达1,400年。

希腊

荷马史诗《以利亚特》和《奥德赛记》（主前八世纪），曾提及昴星团和猎户座等一些已知的星群。史诗描述太阳以大洋为起落之处，大洋即环绕地球的洋海。

毕达哥拉斯派（主前五世纪初）以地为球形，且以为日、月、星辰各按其轨道运行，以一团火为中心。

柏拉图（主前427-347）提出“圆盘理论”，认为日、月及五大行星，均作圆周运动；地层中心，日、月、星各按自己的椭圆轨道以不同的速度绕地而行。他显然也知道行星的逆行理论。

亚里士多德（主前384-322）力主地为不动的球体；他估计地球的周长为46,000哩，比实际周长24,900哩多了1倍。

圣经中的天文学

大阳系的起源

古希伯来人认为宇宙起源於神的创造，万物是因神的话而生（创一3）。创世纪一章1节译作“创造”的希伯来原词有初成某物之义，意味着宇宙於此时此刻开始存在。据创世纪一章14至19节所载，天体成於第四个创造日。圣经於此处并未再用“创造”一词，而使用了表示“形成”概念的字，以此强调天体的形成。天体可能已在创世纪一章1节的创造中存在，只是尚未成形，直至第四日才完成最后的形状。

希伯来人的宇宙结构论

很多人以为旧约指出了初民对宇宙结构的原始概念：地为平面，有柱支撑；天若穹庐，笼罩其上。可引以为证的，便是约伯记二十六章9至11节，三十八章4至6节；以赛亚书四十二章22、23节等处的记载。

约伯记二十六章9至11节所谓水面的界线，显然是指人於大洋之不见陆地，只见远处的“水平线”。不过约伯的用语大概是作譬喻，所以不可认为是表明作者对天地相对位置的原始概念。特别是第7节：“地悬在虚空”一语，与上述以为该段经文，显示初民对宇宙结构的原始概念之说，有所抵牾。

约伯记三十八章4至6节描述神创造宇宙，好比人建造房屋。这里所谓建造者之规量矩测，也只是譬语罢了，不可直解其义；提及“角石”、“根基”也都是比喻。所以，我们不能把这段具有高度文学色彩的文字，理解为希伯来人的宇宙结构论。欲知希伯来人对宇宙本质的理解，还应当从创世纪一章中去寻找。

以赛亚书四十二章22、23节描述神坐在地球大圈之上，这比喻向被掳的神的子民揭示了一个极为重要的神学真理，即：发生在历史中的一切，无不在神的看顾之下。

日、月

据创世纪一章14至19节所言日月的功能，是与众星一起“分昼夜，作记号，定节令、日子、年岁，并要发光在天空，普照在地上”。“节令”一词或指庆典节

日，或指寒暑时令。希伯来历为阴阳历，与巴比伦历颇有相似之处。希伯来人多根据月之朔望来定节庆。天体的作用还在定天界，为地上的人类指路导航。

日月蚀

日、月蚀这现象在圣经中虽未有记载，但在一些启示文学的著作中，有日黑月暗的记载（珥二31；摩八9；太二十四29），恐怕就是古人所看到的日蚀或月蚀的写照。

约伯记三章3至8节的一段，似暗指一神话中的怪兽。古代近东神话将日、月蚀的原因，解释为海中怪兽吞掉了日或月。约伯自咒，愿他出生的日子和坐胎的那夜俱“灭没”（伯三3），大概是以上述的神话概念为基础的。

星座

旧约载及好几个星座，有些希伯来字今已难考是指哪个星座。

译作“昴星”的希伯来原词有“群”或“簇”之意，故圣经译者均以为是指那最显著的昴星团，其位在金牛星座之中。约伯记九章9节、三十八章31节、阿摩司书五章8节均有提及该星；阿摩司书五章8节称之为“七星”（当代圣经英译本），其实肉眼观察只能见其六。

猎户座（和合本作“参星”，实际参星仅猎户座中的数星）的希伯来原词有“愚人”之意，已难考其故。

“南方的密宫”（伯九9）是泛指南方诸星。“十二宫”（伯三十八32）的希伯来词意若“分割”，查巴比伦创世史诗指黄道十二宫之一词与其同根，故作此译。

约伯记九章9节和三十八章32节所记，应指大熊星座，因其他各方位的星座都已提及，如参星偏东，昴星占西，密宫居南，大熊星座（美国人多称为“大北斗”）位处北方，与众星一起，象征神的权能普及全天地。

圣经中也常提到星，如神应许亚伯拉罕必使其子孙后代多如众星（创十五5），保罗提到各星不同的光度（林前十五41）。

犹太书的作者以“流荡的星”比喻早期教会的假教师（犹13）。有人以为这比喻是基於对北极星周围众星运动的观察，

亘古不移的北极星可指引方向，周围移动的小星只会扰人眼目。这些假教师即如移动的星，不可信赖。另一说以为，“流荡的星”指的是一切行星。当时人们的天文知识，已知北斗星周围众星之常规运动，以及几大星座和其中各星团的位置。故不可能只以为北斗星在“流荡”，且北极星周围群星是在作定点旋转，与看似在飘忽不定的轨道上四处“流荡”的行星大不相同。又一说以为“流荡的星”是指彗星而言。

异常的天象

圣经曾记述异乎寻常的天文现象，如白昼增长（书十12-14），日影倒移（王下二十八-11）等。

对约书亚时代出现白日延长的现象今有种种解释。一说认为是地球转动突然停止所致。从神学角度看，并无困难，因为创造主在宇宙范围内，暂时改变或中止自然法则，是极其轻而易举之事，于是便出现了“奇迹”。然而从科学角度来谈地球转动暂停之事，却影响甚大，因为转动一停，必发生包括引力在内的重大力学突变，地表上的一切物体，均会因此而产生破坏性的大移位。神可以在自然法则之下行神迹，避免上述的祸乱。

另一说认为希伯来语“日头在天当中停住”中，“停住”一词有“静止”之意，因此，这句话可指太阳的活动停止即日光的中断。这可能是描述日蚀的现象。这现象足以引起以色列的敌人恐惧溃逃。第三说以为约书亚记这段胜利场面的描写，是诗体的记事，因此不可作直义理解。况且约书亚记此段本出自雅煞珥书，后者是一部讴歌以色列英雄丰功伟绩的诗集。

至於希西家日暮上日影倒退10度的奇迹，从巴比伦派专使远道探询（代上三十二31）可知，这只是发生于当地的事。“日停”及“日影倒退”都可能只见于当地，是由于异乎寻常的光折射引起的现象。当时，可能大气出现波动，请看约书亚记十章11节，不是还记载了一场伤人无数的大雹灾么？

伯利恒上空的明星（太二1-11），曾被人以种种天文现象加以印证。一是主前12年，曾有火星、土星、金星的大会

合；二是主前2年，金星和土星曾经以极近的距离“擦肩而过”。不过，这些现象与马太福音的记载似并不吻合，因为福音书记述明星行於博士之前，并停在耶稣降生处上空。当然，作者可能使用了印象语言，记述自己当时的观感。也有人以为马太福音的描述，是因当时出现了新星，或超新星，星光突然增加了亮度。超新星在恒星系统中，每隔600年会发生一次。不过，解释虽有种种，但基督徒多认为伯利恒上空的明星是超自然的奇迹，是神用它来向人们通报道成肉身之喜讯。

在神人交往的历史上，这些异常现象常伴同重大事件发生。它们不仅证明这些事件在神的救贖计划中的重要性，也彰显着神伟大的权能。

一些圣经学者试图以自然现象的词汇对奇迹作出解释，他们无意贬低或否定奇迹意义，他们只是想在已知的自然法则和圣经的记载之间，对一些现象作出解释。另有一些学者认为奇迹是超自然的大能改变某些自然法则的结果。他们相信自然法则既是神所创造，也为神所控制，因此，神可随时改变其进程以显现自己的旨意，奇迹遂由此而生。总而言之，记述这些现象的核心是表明神的权能，圣经是据实记录的。

Thomas E. McComiskey

参“占星学”2268；“历法”877。

田鼠 / 老鼠

Vole

tián shǔ / lǎo shǔ

一种像鼠、能挖穴的小动物（撒六4、5）。

参“动物（田鼠）”329。

帖撒罗尼迦

Thessalonica

tiē sā luó ní jiā

马其顿的主要城市，在基督降生前的世纪里，更是罗马的行政中心。帖撒罗尼迦除了拥有优良的海港外，更是位於从义大利通往东方的陆路上。这称为伊格拿提亚大道的著名公路，直接穿越帖城。两扇罗马拱门——瓦尔大门和加利流门——标

志着西面和东面的界线。

根据著名的希腊地理学家斯特拉波的记载，帖撒罗尼迦是在主前315年，由马其顿将军加山大所建；他以其妻的名字为这城命名，而他的妻子是腓力的女儿和亚历山大大帝同父异母的姊妹。许多在这一区的城镇被战争摧毁时，难民便纷纷逃往帖撒罗尼迦城去。当马其顿划分为4区的时候（主前167），帖撒罗尼迦便成为了第二区的首府。这区变成了罗马其中一省后，帖撒罗尼迦城的影响力也随之扩张。在该撒和庞培之间的第二次内战期间（主前42），帖撒罗尼迦城仍忠於安东尼和奥克他温，因而被封为一个自由城。这城得以自主之后，便可委任自己的长官，并以“politarch”这与别不同的官职名之。当这词仍未见於早期的希腊文学中时，路加已在使徒行传十七章6节和8节提及这职衔（按：和合本只译作“地方官”），可见路加福音在历史记载上之准确。这词也可在瓦尔大门和其他地方的铭文中找到。在第一世纪初期，帖撒罗尼迦有一个由5名委员组成的议会。在基督降生前不久出现的罗马政治家西塞罗，曾遭放逐至帖撒罗尼迦达7个月之久。

帖撒罗尼迦教会是保罗在第二次宣教旅程中建立的（徒十七1-4）。在特罗亚，神於异象中指示保罗渡过爱琴海，前往马其顿去。保罗在腓立比传道的时候，曾被打和下监，幸而其罗马公民的身分使他获得释放。其后，他便起程往帖撒罗尼迦去。保罗在安息日进入会堂里，跟犹太同胞理论，指出耶稣就是基督。有些人信服了保罗，此外还有许多敬畏神的希腊人和好些尊贵的妇女（徒十七4）。

保罗的成功引起了犹太人的嫉妒，他们便招聚了一些市井匪类，煽动暴乱。他们闯进耶孙的家，要找在那里住宿的保罗。找不着时，便把耶孙和几个弟兄拉到地方官那里。他们控告保罗违背该撒的命令，说另有一个王名叫耶稣。保罗当夜便溜走了，取道往庇哩亚去（徒十七5-10）。帖撒罗尼迦的犹太人对保罗怀恨极深，他们得悉保罗在庇哩亚，也就往那里去耸动众人起来反对保罗（徒十七13）。

我们对帖撒罗尼迦教会的基本认识来

自保罗稍后在哥林多写的两封信。这两封早期的书信给第一世纪马其顿信徒的生活提供了一些重要的资料，让我们得知其会众主要是外邦人。保罗最少曾再两次途经帖撒罗尼迦（在第三次旅程中来回希腊）。帖撒罗尼迦在其后几个世纪，帖撒罗尼迦仍是基督教的中心，并赢得了“基督教正统之城”的美誉。

Robert H. Mounce

参“保罗”91：“帖撒罗尼迦前书”1575：“帖撒罗尼迦后书”1573。

帖撒罗尼迦后书

Thessalonians, Second Letter to the
tiē sǎ luó ní jiā hòu shū

作者

这信像帖撒罗尼迦前书一样，以保罗、西拉和提摩太的名字发出，而且也像前书一样，常使用众数代名词“我们”，但同时也有单数代名词“我”（例：帖后2:5）。保罗在本信末说：“我保罗亲笔问你们安。凡我的信都以此为记，我的笔迹就是这样。”（三17）

然而，有些学者怀疑保罗并非本书作者，主要由於本书中有关未来的教导跟前书有别。学者又辩称两书的语调和表达方法也有分别，至於主题内容的分别，极可能是由於一个人假借保罗的名义，故意模仿帖撒罗尼迦前书来写作。按三章17节来看，本书可能已被看穿是一篇伪作。然而，早期教会并没有怀疑保罗不是本书作者。

写作年代、地点和对象

本书第1节跟前书完全一样，是写给“帖撒罗尼迦的教会”，但跟前书不同的，是信中没有提供保罗及其同工的个人动向。因此，本书在日期和地点方面并没有直接的证据。

正如本书在教导上与前书有别，令一些人怀疑保罗并非作者，这情况也使学者对其写作日期与对象作出许多不同的解释。这些解释包括：

本书在前书写成许久后才撰写。这解释的可能性很低，因为西拉与提摩太仍跟保罗一起。

本书的完成年代早於前书。然而，二章15节提及一封先前写给帖撒罗尼迦的信，而早期教会自二世纪起便已称本书为帖撒罗尼迦后书。

本书是写给在帖撒罗尼迦的犹太基督徒，前书则写给外邦基督徒。然而，这似乎不可能，因为保罗极之关注基督徒的合一（例：林前一至三），尤其是犹太人与外邦基督徒之合一（参弗二11-22），所以他绝对不会这样做。

本书原是写给别的地方的基督徒（庇哩亚或腓立比），后来却落在帖撒罗尼迦信徒手中。现仍设有证据支持本信是送往帖撒罗尼迦以外的地方之说法。

保罗写这信时，西拉和提摩太也正与他同工（一1）。可能在前书写成后不久，保罗便听闻信徒在帖撒罗尼迦所遇到的一些问题，他出於关怀，便写了这第二封信。

写作目的和教导

保罗写这信时，心中所关注的事情主要有3项。

正如保罗其他的书信一样，他表示希望能鼓励读者在信仰中站稳（二15）。保罗可以因神在信徒生命中的工作感谢神（一3，二13），这是他们在面对逼迫时的信心、爱心和忍耐所证明的（一4）。保罗向他们保证，神在最后的审判中，要把错误的更正过来。信徒的任务是用他们的生命荣耀耶稣的名；那么，耶稣再来的时候，便要在“祂的圣徒”——祂忠心的子民——身上得荣耀（一5-12）。

有虚假的教训——甚至称是从保罗而来的——说“主的日子现在到了”（二2）。保罗否定这说法，说主再来之前必有一些事情要发生。世上会有更大的罪恶，就是那“大罪人”或“沉沦之子”要显露出来。这人要抵挡所有真实的敬拜，显出神迹和奇事，并自称是神。现在他的影响力受到限制。然而，到了时候，“这不法的人必显露出来”。然后，主自己要来，征服和毁灭这“不法的人”。这教训（二1-12）跟福音书中指到那些自称是基督，用神迹和奇事来迷惑人之敌基督的教训相似（太二十四5、23-26；可十三5、6、20-23）。

帖撒罗尼迦前书强调主再来的日子无人知晓，信徒必须随时准备迎接主。在这里，为了否定主已到来的谬论，保罗着重描述主再来前会发生的事。这两方面关乎未来的教导，在福音书所载耶稣的教训中，是一同强调的（太二十四；可十三；路二十一）。

最后，在基督徒群体中，懒惰不工作的问题（在帖前四11，五14提及）仍然存在，并可能有增无减。因此保罗要再次提到他和众同工的模样；他们在生活上可能要倚靠接受他们传福音的人时，他们宁可亲工作。保罗用了一句格言：“若有人不肯做工，就不可吃饭”（三10）。

内容提要

为信徒的生命感恩（一3、4）

保罗要赞美神，并称赞信徒增长的信心、充足的爱，和受逼迫时的忍耐。

在神的审判中，那逼迫人的和受逼迫的人之位置将要逆转（一5-10），现在帖撒罗尼迦的信徒要受苦，但逼迫他们的人，在主耶稣“同他有能力的天使”从天上降临时，要面对神公义的审判。那些不认识神和不听福音的人，必要“受刑罚，就是永远沉沦”。祂的子民要经历祂再来的荣耀，并知道他们并不是徒然相信和受苦。

为主耶稣能在信徒身上得荣耀祷告（一11、12）

保罗为帖撒罗尼迦的信徒祷告，盼望他们的生命与蒙召相配，他们决心要作的得到成就，并因着神的恩典，使基督的名得着荣耀。

基督再来前必要发生的事（二1-12）

保罗在信中处理了一个假教训，就是说主的日子已经到了。基督徒的盼望简单来说，就是“我们主耶稣基督降临”和“我们到他那里聚集”。然而，在此之前，“那不法的人”，或称为敌基督的，必先显露出来（虽然新约也采用众数的“敌基督”和“敌基督者的灵”——约壹二18，四3）。保罗谈到“现在有一个拦阻（那不法之人）的”，后来这拦阻要被除去的时候，他所指的显得十分模糊。自二世纪特土良的时候开始，许多人认为那拦阻的

力量是保罗时代的罗马帝国，但有些人则认为“那不法的人”是后来逼迫信徒的罗马皇帝尼禄。有些人看那拦阻的因素是福音的传扬，有些则看是一个超自然的存在者，如捆绑撒但的天使（启二十），无论这拦阻那不法之人的是什么或是谁，信徒必须好好准备，因为那“行虚假的神迹和奇事”的恶者必要显露，并且许多人会因此受骗。基督的再来意味着罪恶要被除灭，那些敌挡真理，在不义中寻乐的人必受审判。

再次感恩、勉励和祷告（二13-17）

保罗讨论过罪恶在人生命中的力量后，为神的灵在帖撒罗尼迦信徒身上的工作感恩。保罗勉励他们继续坚守他在见面时或书信上所教导的一切。保罗也为他们祷告，求那位将安慰和盼望赐给人的神，“在一切善行善言上坚固你们”。

彼此代祷（三1-5）

保罗明言他需要信徒的代祷，以致神继续使他传的道能造就人，并拯救他脱离恶人的手。他向读者保证神是信实的。保罗为他们祷告的，是盼望他们继续遵行所领受的教训，主会引导他们，叫他们“爱神，并学基督的忍耐”。

警戒不按规矩而行和懒惰的人（三6-15）

保罗写这信的另一个特别目的，是强调基督徒在生活中，绝不可怠惰。他从前已提出这教训，并给他们立下了榜样。属基督的人要“安静做工”，“吃自己的饭”，并且“行善不可丧志”。他们不应与反对这教导的人相交；但不要待他们如仇敌，却要劝他们如弟兄。

结语（三16-18）

保罗以祈求恩惠、平安的祷告（参一2的问安语），及私人的签名结束本书。保罗在第17节说他亲笔问安，可能指在此之前，本信是由别人代为抄写的（参林前十六21；西四18）。

Francis Foulkes

参“保罗”90：“主再来”2354：“帖撒罗尼迦前书”1575：“帖撒罗尼迦”1572：“末世论”1081：“主的日子”2350。

参考书目：J. Denney, *The Epistles to the Thessalonians*; J. Eadie, *Commentary on Epistles to the Thessalonians*; C.

Ellicott, *Commentary on Epistles to the Thessalonians*; J.E. Frame, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*; I.H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians*; G. Milligan, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*; G. Milligan, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*.

帖撒罗尼迦前书

Thessalonians, First Letter to the

tiē sà luó ní jiǎ qián shū

作者

信的开头便出现保罗、西拉和提摩太的名字，正如保罗其他书信一样，他的同工可能也有参与这书信的撰写。保罗常在信中用“我们”这代名词，但“我保罗”（帖前二18）及在别处的单数代名词（参三5，五27）显示这信主要由保罗执笔。自十九世纪开始，有一些学者怀疑保罗并不是本书作者，却没有叫人信服的理由。此信所处理的明显是一所教会在形成初期时所面对的问题。鉴于本书的表达方法跟其他保罗书信不同，有些人便认为可能西拉和提摩太才是本书的主笔，但这说法并不能确定。初期教会对本书的作者并没有任何质疑。

写作年代、地点和对象

本书特别写给“帖撒罗尼迦的教会”（一1）。根据使徒行传十七章1至9节，保罗与西拉和提摩太，在罗马的马其顿省传道期间，从腓立比来到帖撒罗尼迦。如他往来的习惯，保罗先往会堂去，连续3个安息日，提出经文来证明基督必须受苦，然后从死里复活，证明耶稣就是基督。有些犹太人，“并有许多虔敬的希腊人”，也有不少“尊贵的妇女”相信了。犹太人煽动起来反对保罗时，保罗便要同工离开帖撒罗尼迦。

保罗逗留在帖撒罗尼迦的日子大概比3个星期多出许多。在信中，保罗谈及他为生计而工作，免得叫帖撒罗尼迦人受累（二9）。信中提及保罗在这教会中的行动和态度，也暗示他曾停留了一段较长的时间；腓立比书四章16节提到保罗在帖撒

罗尼迦时，腓立比信徒曾两次打发人供给他的需用。

后来保罗与西拉，大概还有提摩太，前往庇哩亚去（徒十七10），当保罗继续前行至雅典，两位同工则留在庇哩亚（徒十七14、15）。提摩太曾到雅典找保罗，但保罗为了顾及帖撒罗尼迦的基督徒，“愿意独自等在雅典”（帖前三1），并打发提摩太往帖撒罗尼迦去。提摩太从帖撒罗尼迦回来时，带着一些好消息（三6-10），保罗就是根据这好消息而写这信。

使徒行传十八章5节说提摩太和西拉从马其顿回来，往哥林多找保罗。保罗大概是在哥林多逗留的18个月期间之初段写成这书信。由于保罗在哥林多的日期可粗略确定，这信可能是写于主后50年，极可能是首次在帖撒罗尼迦传讲福音后的一年。

写作目的

提摩太对帖撒罗尼迦教会之处境所作的报告，刺激了保罗写这信。提摩太可能从帖撒罗尼迦把一封信带了回来。保罗提出某些论点的方法暗示了这一点：“论到弟兄们相爱”（帖前四9），“论到睡了的人”（四13），“论到时候、日期”（五1；参林前七1、25，八1，十二1，十六1、12）。保罗的写作目的包含下列各点：

1. 他欲就帖撒罗尼迦信徒的信心和忠心称赞他们，帖撒罗尼迦信徒这榜样已广为人知（一7-10）。
2. 保罗知道他所留下的人，仍然要面对他在帖撒罗尼迦时所面对的逼迫，因此他希望能鼓励他们站稳（二13-16）。保罗曾为他们忧虑，但听闻他们靠主站稳，便感到高兴（三1-10）。
3. 在帖撒罗尼迦有人诬蔑保罗，这些人可能就是保罗在那里时，曾煽动人敌挡他的犹太人（徒十七5）。他们可能说保罗只是一个宗教骗徒，曾使他们离弃自己的宗教而接受他的新教；他们永不会再见他。因此，保罗提醒帖撒罗尼迦信徒，他们在他们中间的传道方法和态度如何（二1-12），并把自己要再见他们的心愿和计划（17、18节）告诉他们。
4. 保罗也认为有需要激励帖撒罗尼迦

信徒按着基督徒的标准来生活，尤其在两性的道德关系上（四1-8）。其他关乎他们的生活方式和弟兄间之关系等事情，也需要留意（四9-12，五12-22）。

5. 他所关注的另一个主要问题，是帖撒罗尼迦信徒对已故的信徒和主再来的误解（四13-18）。跟未来的盼望有关，还有“时候、日期”的问题，保罗也重复他们在他们中间时曾讲述的教训（五1-11）。

6. 他们中间或许也有分裂的危机，因此保罗强调了信徒间相交的重要性（五27），劝勉他们不要轻视任何圣灵恩赐（19-21节），并且必须尊重他们的领袖（第12节）。

内容提要

为帖撒罗尼迦教会对福音的回应而感恩（一2-10）

在他们的生命中，信心、爱心和盼望的果子是明显的，保罗可以为此感谢神，福音藉着圣灵的权能传给他们，并有传信者的生命可作见证。纵然他们因接受福音而受苦，但他们的信心却成为马其顿和亚该亚的基督徒的榜样。帖撒罗尼迦信徒已离弃偶像而归向永活的真神，可见多半信徒是外邦人，而不是犹太人，他们并已在基督里寻见救恩和盼望。

为自己任帖撒罗尼迦的传道工作辩护（二1-12）

由於有人对他作出虚假的指摘，所以保罗认为需要为他的职事辩护。他曾在腓立比经历逼迫，现已脱离，但却要在帖撒罗尼迦面对“大争战”。他劝说他们接受福音的真理，并不是出於欺诈。福音是神托付给他的，他唯一的愿望就是把福音完完整整地传给他们。

信徒接受福音（二13-16）

帖撒罗尼迦的信徒相信福音是“神的道”，并因此曾受本地人的苦害。这些逼迫信徒的人必要面对神公义的审判。

保罗仍继续关心他们（二17-20）

若指控保罗的人说帖撒罗尼迦信徒永不会再见到他，保罗可保证他时刻想望回到他们那里，只是遭受阻隔。保罗说“撒但阻挡了我们”，可能是指耶孙被迫答允地方官，说保罗会离开帖城，水不再回来

（徒十七9）。无论如何，帖撒罗尼迦的信徒是他的“荣耀和喜乐”。他的喜乐是，他们在“我们主耶稣来的时候”，能在地面前站立得住。

提摩太受差遣（三1-5）

保罗担心帖撒罗尼迦信徒要面对逼迫，所以宁愿独自在雅典传福音（参徒十七16-34），并差遣提摩太到他们中间，在他们“诸般患难”中，鼓励和支持他们。保罗重申基督徒必须随时准备面对苦难。

提摩太带来的好消息（三6-10）

保罗自己仍然要为福音的缘故忍受“困苦患难”，但听闻他们在主里有信心和爱心，他的灵便得着安慰，并为此大大感谢神。他切切地祈求，盼望可以再见他们，并进一步加强他们的信心。

保罗的祷告（三11-13）

保罗祈求神再次带领他返回帖撒罗尼迦与信徒见面，并盼望他们的爱心充足，生活圣洁，以致“当我们主耶稣同他众圣徒来的时候，在我们父神面前……无可责备”。

关乎圣洁生活的劝勉（四1-8）

基督徒蒙召，是要圣洁，而不是邪淫；是要成圣，而不要污秽。保罗强调这一点，指出以相反的方式来生活，就是弃绝了圣灵。基督徒的标准必须与“不认识神的外邦人”所奉行的标准完全不同。例如，两性的关系不可凭“私欲”来决定，却要在婚姻的约束里“用圣洁、尊贵”来表达。

实际的劝勉（四9-12）

帖撒罗尼迦信徒已实践了弟兄彼此相爱，但保罗勉励他们更进一步。也许由於一些人因基督再来的盼望而过分感到兴奋，保罗便勉励他们要安静生活，为生计而作工，不要倚靠别人的接济，也不要使非信徒找机会不尊重他们。

回应有关已死之信徒的问题（四13-18）

保罗转而回答这特别受关注的问题，可能由於帖撒罗尼迦信徒曾写信问及此事。他们在所爱的人逝世时，不必像那些没有指望的人般忧伤。在主再来时，活着的人与睡了的人要一同分享那喜乐和凯旋。那些睡了的人“必先复活”；那些仍活在世上的人要被提到云里，与主相遇；

那么，活着的和离世的，便要一起“和主永远同在”。有了这确据，他们便可以“彼此劝慰”。

为主再来而儆醒生活 (五1-11)

关于主第二次再来，信徒或许也问及“时候、日期”的问题。神没有让他们知道主再来的时间。主会在人没有预期的时候来到，“好像夜间的贼一样”。因此，信徒要注意的是不要自满，并随时作好准备，像“白昼之子”，无论醒着、睡着，“都与他同活”。保罗勉励帖撒罗尼迦信徒为此继续彼此劝慰，互相建立。

基督徒其他责任 (五12-22)

在这个最后的重要部分中，保罗劝告帖撒罗尼迦信徒要尊重他们的领导人，并承认他们监督的职分，生活要彼此和睦、合一；各样美善的事，要实行和持守。神在信徒生活中所定的旨意是恒常的喜乐、不住的祷告和凡事谢恩。不要消灭圣灵的感动，不要藐视先知的讲论，所有说是出於神的事，必须留心察验，以致能持守善美的事，禁绝邪恶的事。

结语 (五23-28)

本书最后的祷告是祈求信徒的生活能全然圣洁，以致他们“在我主耶稣基督降临的时候，完全无可指摘”。“为我们祷告”是保罗的恳求。他愿意信徒把问安传开，并把信“念给众弟兄听”。最后，再以开首祈求赐恩的祷告，来结束全书。

Francis Foulkes

参“保罗”90：“主再来”2354：“帖撒罗尼迦后书”1573：“帖撒罗尼迦”1572：“末世论”1081：“主的日子”2350。

参考书目：J. Denney, *The Epistles to the Thessalonians*; J. Eadie, *Commentary on the Epistles to the Thessalonians*; C. Ellicott, *Commentary on the Epistles to the Thessalonians*; J.E. Frame, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*; I.H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians*; G. Milligan, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*.

帖土罗

Tertullus

tiē tǔ luó

犹太公会所起用的一个检察官。他在罗马的犹太巡抚腓力斯面前控诉保罗(徒二十四1-2)。帖土罗是罗马人、希腊人或犹太人，我们不得而知。认为他是犹太人的论点主要在於他曾称律法为“我们的律法”，并提及吕西亚从“我们手中”把保罗夺去。然而，这些话是代表帖土罗本人还是代表他的委托人，却是一个疑问。此外，有些最古老的经文权威更把这段经文取消了(参徒二十四6-7)。从犹太人把他请来的速度看，他大概是一个专业的律师，常在罗马法庭中工作。他的讲程(徒二十四2-8)以奉承腓力斯作开始，继而指控保罗是一个生乱的人，扰乱当地的平静，而且是拿撒勒教党的领袖。上述各项在罗马律法中都是严重的指控。

铁

Iron

tiē

可压制的金属元素。

参“矿物、金属和宝石”833。

铁笔 / 文士的刀

Penknife, Stylus

tiē bǐ / wén shì de dāo

用以削尖芦苇笔、剖开蒲草纸，以及在石上刻字的铁制工具。这名词出现在耶利米书三十六章23节，中译作“文士的刀”，其他的地方则译作“铁笔”(伯十九24；耶十七1)，另一处经文是以赛亚书八章1节，中译作“人所用的笔”，或译“人常用的字”，以赛亚书八章1节所用的希伯来字，在出埃及记三十二章4节译作“雕刻的器具”。

参“著作和书籍”2360。

铁匠

Ironsmith

tiē jiàng

参“职业(铁匠)”2320。

亭哈巴Dinhabah
ting hā bā

以色列王国时代之前以东地的一个京城，为以东王比拉所建（创三十六32；代上一43）；确址不详。

亭拿Timnah
ting ná

犹大的一座城，即亭纳（创三十八12-14）。

参“亭纳#3”1578。

亭拿他Thimnathah
ting ná tā

分给但支派为产业的一座城（书十九43）。

参“亭纳#3”1578。

亭拿西拉Timnath-serah
ting ná xī lā

以色列人按着支派分地时，嫩的儿子约书亚要求得以为业的一座城（书十九49、50）。约书亚重建了这城，并住在其中。圣经说，约书亚死后，以色列人便将他葬在他的地业，即位于“以法莲的山地——在迦实山的北边”之地（书二十四30）。士师记二章9节也列出了相同的地点（亭拿希烈），但这些地理上的指示都太模糊，不能指出这城确实的位置。亭拿西拉可能就是提卜奈废墟，位于耶路撒冷西北偏北约17哩，纳布卢斯（示剑）西南偏南约17哩。

然而，在士师记中，这城作亭拿希烈，意思是“属太阳的地界或太阳的一部分”，似乎要把这城与旧式的太阳崇拜联系起来，像伯示麦城（“太阳之家”）一样。

对于这两个不同的名字，有几个可能的解释。这地可能有两个名字，它们的第二个部分，均以3个相同的希伯来辅音组成，只是次序有所不同。这是一个不常见的情况，但是有可能的。亭拿西拉的意思大概是“超逾之地”。巴勒斯坦的城邑往

往拥有多于一个名字，一般见于不同时期（参伯特利，即早期的路斯，创三十五6；但，即利善，书十九47；希伯仑，即基列亚巴，创二十三2）。若正确的名字是亭拿希烈，则可能是一位文士刻意把名字更改，好断绝任何与太阳崇拜的关系。无论哪一个是原来的名字，另一个都可能是抄写员无意中错放字母的次序而造成的别名。

亭拿希烈Timnath-heres
ting ná xī liè

即亭拿西拉（士二9）。

参“亭拿西拉”1578。

亭纳Timna, Timnah
ting nà

①西珥的女儿，罗坍的妹子，是以东本地的何利人（创三十六22；代上一39）。她是以扫之子以利法的妾侍，并且是亚玛力的母亲（创三十六12）。

②以东族长（创三十六40；代上一36、51）。这名称可能是以东族的祖先，也可能指该族所占领的地区。

③犹大支派地业，坐落於北面边界的一座城，位於伯示麦和以革伦之间（书十五10）。这地大概就是犹大与他玛发生关系的地方，其后他玛生下了法勒斯和谢拉（创三十八12-14），和合本作“亭拿”。亭纳是犹大与非利士之间的边境城镇，参孙的婚姻问题就在这里第一次出现——他与非利士人的女子结合（士十四1、2、5、15、6，和合本作“亭拿”）。这城显然常在以色列人与非利士人之间易手，然而，以色列人明显地在征服迦南时，已取得亭纳的控制权（参书十九43，和合本作“亭拿他”），但在参孙那时，这城却落在非利士人的手中（士十四1）。其后，非利士人从亚哈斯手中夺去亭纳（约主前730，代下二十八18）。亚述的记载显示，西拿基立（主前701）於攻击以革伦之前，曾在探拿（大概就是亭纳）击败非利士人。亭纳似乎就是现今的提卜奈。

④南部山区的一座城，这山区是犹大

支派所得产业的一部分(书十五57)。这城可能就是犹太不幸地与他玛遇上(创三十八12、14;可能与本条目#3的地点相同)。

杖

Handpike
ting zhàng

有金属尖刺的木杖(结三十九9)。
参“武器和战争”1616。

通讯

Communication
tong xùn

经考古发掘,迄今已有成千上万件古人写在泥版上的公函和家书出土,对于了解古代的通讯情况,是极珍贵的文物。早在主前2000年前,亚述人便已利用驻队商旅与东亚拿多利亞(即小亚细亚)互通消息,这可谓非正式的邮政服务。稍后,亚述人的军用大道,也有信使往来传递信息,是很有效率的官用邮政服务。各通都大邑纷纷设置驿所,并委驿丞管理往来信使及邮件;是时且有泥版依次刻写着某条路线沿途的地名和各地间的里程,可作“旅行指南”。今日之古史修纂即大得力于从亚述并中东各地所发现的帝王诏书等通讯文献。

波斯立国后,即大大发展了亚述的邮政服务。波斯人修筑“王道”,主要为官府信使驰驿的专用线,但也向全民开放。从波斯湾畔的帝都书珊(斯三13,八10)至小亚细亚撒狄的“王道”,全长1,600多哩,每15哩左右即置驿舍或官栈,以供往来的皇差军使歇宿停留;于战略要点则设堡垒,经河流则有渡口以资摆渡。普通旅行可日行18哩,全程需走3个月;急传信使于驿间换马疾驰,跑完全程只需2至3周。据主前五世纪的希腊史家希罗多德描述,传递紧急公文的驿差整年在王道上疾驰如飞,无论严寒酷暑,风雪大雨,全不能阻其执行公务。

其时,中国正当周朝,已有很发达的邮传系统。至主前三世纪,中国为汉朝,埃及为多利买王朝,其邮传网络密布,已似近代邮政之雏形。主前30年,罗马并

吞了埃及,亚古士督大帝(主前27至主后14)为统治地跨三洲的庞大帝国,亟需建立一个完备的通讯系统,几条大干线便应运而生。不过罗马的邮传在速度和规范上的成就俱不显著。当然,短途邮传尚不算慢,但长途和水路邮传却变耗时月余,才可寄达。皇室的邮传系统不仅于公众无益,反增税项。当时,富户可遣家奴投书传信,巨贾可雇用专门信差,而穷人就只能只好求旅行的朋友顺写只言片语了。

耶路撒冷教会领袖致小亚细亚各教会的信是委托使徒保罗和巴拿巴传递的(徒十五22-29)。后来,保罗曾委派提摩太(帖前三2)、推基古(西四7、8)和以巴弗提(腓二25,四18)分别担任信使重任。

古罗马在通都大邑的热闹街市上设漆成白色的“布告版”(拉丁语“亚勒巴姆”,意即“白色”),上面公布用黑漆写出的消息。

古人还利用火、光、烟为遥传消息的讯号。巴比伦人首创反光通讯法(利用反光物将日光反射传讯),可资近距通讯使用。古代还利用“烽火”组成警报系统。希腊剧作家艾思罗描写特罗亚城陷时,即以十数堆在山顶的烽火将信息传知远在迈锡尼的克里坦涅查(约主前1084),可謂是远距速传的一个有效方法。从拉吉的陶片书函可知,主前587年巴比伦大军围困耶路撒冷时,拉吉城民即以烽火为讯号,与耶路撒冷遥相策应;有一封函件结尾说:“愿我主知道,我们正观看拉吉城,按照我主的指示发出的烽火讯号,因为我们没有看见亚西加。”(参耶六1,三十四7)后来这烽火传讯的方法便发展成灯塔,如亚历山太港(埃及)的灯塔。

音响通讯也有数千年的历史。主前550年,波斯古列大帝在几座要邑之间筑了一系列的高塔,有事时可由立于塔顶的士兵把军令接续呼传到指定的地方。据闻亚历山大大帝曾发明“扩音筒”,行军作战时可传统帅的声音传达数哩之遥。罗马史家瑟维如斯记述,在防守英格兰北城垣时,罗马士兵曾用铜制传声筒互相喊话以策应防务。希伯来人以吹羊角号来报告一月之始、安息日之始或者紧急军情(书

六4; 士七16; 何八1)。击鼓传信也是古人常用的通讯方式。至今, 加纳阿散蒂地区的鼓手还能在鼓上敲出与当地语言声调相应的平仄声音, 以传达意思。

概而言之, 古人的通讯方式主要是不同形式书写的文字、火光讯号、扩大的声音讯号等。

Austin H. Potts

参“旅游和交通”928。

铜

Copper
tóng

淡紫红色金属, 高延展性, 矿产(申八9); 古代多用作工具、装饰和钱币。

参“矿物、金属和宝石”833。

铜海

Bronze Sea, Molten Sea
tóng hǎi

指所罗门圣殿院中东南角的青铜水缸, 专供主持圣事的祭司洗洁之用, 与会幕中的洗濯盆同样作用(王上七23-44; 王下十六17, 二十五13; 代上十八8; 代下四2-6, 15; 耶五十二17), 搁在12只铜牛身上, 每3只铜牛各朝一方。铜缸壁厚1掌(3吋), 高5肘(7½呎), 径10肘(15呎), 容水2,000(王上七26)或3,000罢特(代下四5)。有关容量记载的歧异, 可能是由於抄写错误, 列王纪上的经文可能略去了“3”字, 余下的字被理解为“2,000”。“罢特”(原意为可容一人的器皿)是一液体容量单位, 约相当于6加仑。

参“会幕、圣殿”596: “洗濯盆”1715。

铜戟 / 尖枪

Javelin
tóng jǐ / jiān qiāng

轻便短小、形状像矛的武器。

参“武器和战争(铜戟和枪)”1616。

铜匠

Coppersmith
tóng jiàng

参“工商业”497: “职业(铜匠)”2320。

铜块 / 尼护施坦

Nehushtan
tóng kuài / ní hù shī tǎn

旷野飘流时期, 摩西所做铜蛇的名称。在希西家王实行宗教改革时被毁(王下十八4)。

参“铜蛇”1581: “旷野飘流”842。

童女

Virgin
tóng nǚ

在圣经中, 一个只用于女性的名词, 同时也比喻地方、民族和教会。童贞女一词是形容一个生理方面已成熟, 但仍未经验性交的女性。耶稣的母亲马利亚是一个明显的例子(太一18-25)。

旧约很重视妇女在结婚前保持贞洁。利百加适合作以撒的妻子, 其中一个要素是, 她仍是处女(创二十四16)。律法也规定, 由於祭司的生活必须合乎神的标准, 所以他们只能娶童贞女为妻(利二十一7、13、14)。

上述情况无疑反映了整本圣经对于婚姻的教导, 即理想的婚姻是绝对忠诚的。新约也谈及这种理想, 指出婚前性行为是被禁止的(林前六13、18), 并用“童身”一词形容那些一直对主忠诚的信徒(启十四4; 参林后十一2)。

消极方面, 旧约在审断失去贞操的妇女当得的惩罚时, 也强调了相同的原则。若责任在於男方, 他便要娶那女子为妻, 或对她的父亲作出赔偿(出二十二16、17)。若女子本身是罪魁, 那么, 她的惩罚便是死亡(申二十二20、21)。

然而, 旧约并没有嘉许终身守童身的人。神吩咐耶利米不要娶妻, 只为了加强神对那要来的审判的警告(耶十六2)。从妇女的角度看, 保守童身以致终生无儿无女, 是悲惨的(参士十一37)。

新约复述了婚姻的价值, 但也更清楚

地指出基督徒男性及女性守独身的好处。保罗说，有些人守独身是神的恩赐，他们在事奉中会有所得着（林前七7、25-38）。耶稣也赞赏那些为天国的缘故“自阉”的人（太十九12）。

耶稣称赞独身生活的时候，当然是以自己为榜样——否定一般人的误解，他们以为童身的人永不能尝到人间的爱与满足。

参“家庭生活和伦常关系”729：“婚姻、婚姻风俗”613：“性”1784：“耶稣为童贞女所生”1991：“圣经中的妇女观”1367：“使女/婢女/女子”1424。

铜蛇

Bronze Serpent
tóng shé

铜制的火蛇模型，原为神命摩西所造，以教在旷野遭火蛇咬伤的以色列民（民二十一4-9）。

先是以色列民向神和摩西发怨言，神遂遣火蛇予以惩戒；后众民悔改，神命摩西以铜蛇模型悬於高杆，望之者立愈。

有人把这事件的神学意义与摩西以手杖变蛇，将法老术士幻化的毒蛇吞噬一尽的记载连起来（出七8-12；参出四2-5、28-30）。古代埃及人和迦南人均视蛇为神，因此摩西的蛇胜过术士的蛇是象征耶和华的至高权能；至於民数记二十一章的事件，重点显然不同。那事件是以色列民在旷野悖逆神的最后一次记录（参林前十9），每一次悖逆事件都有4个阶段：民发怨言、神施惩戒、民悔过、神赦免或解救。这些事件的主要神学大题，并非耶和华的权能，而是祂恩赐的救恩。铜蛇并非治病的神奇秘方，而是作为救恩的象征，赐给所有仰望它的人。

列王纪下十八章4节又复出现“铜蛇”的记载。在两次记载相隔的年代中，铜蛇成了偶像。犹大王希西家（主前716-686）推行改革时，也把铜蛇除去。基督教时代以前的文献中，《所罗门智慧书》是最后提及铜蛇之事的记述，书中所记也同意上述的解释，即救恩非由铜蛇而来，而是神的恩赐。“凡转向蛇的都得救，不是由於他看见的东西，而是因为你是，万人的救

主。”

基督借用铜蛇所含救世的寓意而说：“摩西在旷野怎样举起蛇，人子也必须照样被举起来，叫一切信他的都得永生。”（约三14）“人子被举起来”一句显然是指基督的死，阐明了两层深意：（1）“基督的死成全救恩”，这也包含在铜蛇的寓意之中，约翰说“必然”，表明神预定的救恩计划；（2）“基督的死祂被高举”，“举起”这动词含有尊大之意，同时，约翰也很强调耶稣在世上事奉的荣耀，以及祂复活后的荣耀。

Grant R. Osborne

铜网

Grate, Grating
tóng wǎng

会幕中围绕燔祭坛的铜网（出二十七4）。

参“祭坛”687；“会幕、圣殿”596。

桶 / 费尔金

Firkin
tǒng / fèi ěr jīn

有译作费尔金，重量单位，约相等於10加仑。在约翰福音二章6节，钦定本就以“费尔金”翻译希腊人用作量度液体的一种单位。修订标准译本则转以加仑为计算单位。和合本译作“桶”。

参“度量衡（费尔金）”354。

偷窃

Stealing
tōu qiè

参“刑法和刑罚”1775：“十诫”1410。

头

Head
tóu

“头”这个名词，在圣经中有很多象征性的用法。很多时候，头代表重要性和权柄。旧约经常用身体的部分来代表整个人（例：申六5）。所以在原文，计算兵丁或人口的数目，都是数人头（民一2）。

昂首或抬头，是自豪（诗一四〇9）或尊崇（诗三3，二十七6）的表示。垂

头表示谦卑(赛五十八5)或悲哀(哀二10)。在希伯来文,“头”这个字,也代表山顶(创八5)、塔顶(创十一4)、树梢(撒下五24)、河的源头(创二10)。这个字也经常用作表示政治、军事、家庭方面,领袖的地位。一如头能够控制全身,居于“头”地位的人,也有权柄操纵属下(士十18;撒下十五17;诗十八43;赛七8、9;耶三十一7;何一11)。大卫作了亚吉的护卫长,“护卫长”的原文,是“保守头的”(撒下二十八2;参士九53;诗六十八21)。

希腊的哲学家,用身体来代表宇宙。丢斯或理性,就是这个身体的头。这个头的责任,是创造维持其他的肢体。这些肢体包括了天象、人类、动植物,和一切死物。作为身体的宇宙,必须倚赖这个头,才能继续存在。

在主前460年和主后200年之间(主前460是西方医学之父希坡克拉底出生之年;主后200则是承继他发现的伽伦逝世之日),希腊的医学渐渐领会到头是智力的中心。脑部必须能够分析身体(五官、皮肤等)传送来的资讯,并依照这些资讯,向身体发出指令,身体才能有效地运行。脑袋有分析和命令的功能,令身体对它完全倚赖。

在新约里,头可以是指真正的头部,如人头(太五36,六17,十四8,二十六7;可六27,十四3;路七46;约十三9,二十七)、幽灵生物的头(启一14,四4,十二1)、兽头(启九7、17、19,十二3)。“把炭火堆在”别人的“头上”,是表示以善报恶(罗十二20;参太五44)。“剃头”代表许愿(徒二十一24)，“枕头”代表睡觉(太八20;路九58)。

使徒保罗用头的象征,说明神的权柄在基督之上,基督的权柄在男人之上,男人的权柄又在女人之上(林前十一3-16;参弗五23)。基于这种关系,保罗鼓励女人在崇拜时蒙头。盖头的头巾,给予女性权柄,在神面前和男人以同等的地位敬拜。保罗在另一处地方又再次以头代表权柄,形容基督是万有之主(弗一21、22;西二10)。

保罗用头和身体的关系,形容基督和

教会间的关系(弗四15,五23下;参林前十二12-27)。除了旧约的用法外,保罗时代的医学,可能也因为这个象征赋予更丰富的意义。基督不仅是教会的主宰,更是赐予方向和合一的动力。教会能以存在,并她活动的中心,都是基于她的“头”耶稣基督。

参考书目: J. Bannerman, *The Church of Christ*; K. Barth, *Church Dogmatics*, vol.3, pp.309-16; H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*; H.W. Wolf, *Anthropology of the OT*, pp.40-58.

头盔

Helmet
tóu kuī

参“武器和战争”1616。

秃雕

Carrion Vulture
tū diào

食肉鸟(利十一18;申十四17)。

参“鸟(鬃、埃及小鬃)”1123。

秃蝗/蝗虫

Bald Locust
tū huáng / huáng chóng

蝗的一种,被视为洁净可食之物,和合本作“蝗虫”(利十一22)。

参“动物(蝗虫)”329。

秃鸢/红头雕/秃雕

Osprey
tū jiǔ / hóng tóu diào / tū diào

一种食肉大鸟,是不洁的鸟类(利十一13;申十四12)。

参“鸟(秃鬃)”1123。

秃头

Baldness
tū tóu

秃头即头上无发。年老脱发成秃头是自然的事,圣经只间接提及,那是与麻风引致的秃头对比(利十三40-42)。以色列人严禁按异教规矩削发剃须(申十四1),任祭司职的更加不可(利二十一5)。

许了“拿细耳”愿的以色列男女於期满剪去头发与平安祭一同献上，这是一种特殊的仪式（民六1-5、18；徒十八18）。尼布甲尼撒攻打推罗城，士卒皆秃头，表示决心冒险犯难（结二十九18）。他的士兵因头顶土筐土遂成秃头，肩背也是磨痕累累。

埃及人以剃发剃眉，表示对死者的吊唁。圣经多处记载非以色列人，以剃头标榜悲恸的习俗（耶十六6，四十八37；结二十七31；弥一16）。这些段落多记载神对异教邦民的惩罚。古代脱发多与麻风、性病、拜偶像或死亡有关，故此先知的警告往往提及秃头的惩罚。以赛亚预言狂傲的以色列女子，终日只知云髻高挽、金钗玉簪的修饰，而把敬拜神的事丢在脑后，神要罚她们“头长秃疮”，“光秃代替美发”，好让她们在丑陋与羞愧中省悟（赛三16、17、24）。不过，列王纪下二章23及24节所载的故事，却有些令人费解。若干少年因先知以利沙咒诅而惨死在熊爪下，如果仅为了他们嘲笑以利沙秃头，那么这个惩罚实在是十分严酷。较可能的原因，恐怕是那群少年的辱骂是诬告先知拜偶像或行淫乱之事，甚至还可能诬陷先知谋杀了以利亚，因为先知以利亚的失踪，在不明真相的人看来，实在是事有蹊跷（王下二11-18）。那群少年大喊：“秃头的上去吧！秃头的上去吧！”（王下三23）可能是对以利沙关于以利亚升天的解释，予以讥讽。从许多事例可知，对神所膏立的人不敬，必招致严厉的惩罚。

Walter R. Hearn

参“服饰”423。

土巴

Tubal
tǔ bā

雅弗的第五子，见于列国表中（创十2；代上一5）。土巴后来见于以赛亚书和以西结书，并在这两卷先知书中占一重要地位；由于土巴威胁神的子民，所以成为被审判的列国之一（赛六十六19；结二十七13，三十二26，三十八2、3，三十九1）。经卷常把土巴与雅完和米设相提并论，并称为北方的列国（赛六十六19）

或沿海的列国。土巴与推罗的贸易来往（结二十七13）支持了位于沿海的土巴。除了这大略的证据外，我们很难确实知道土巴属何民族或位于哪里。有人认为土巴就是西古提、伊比利亚。位于黑海和里海之间的地区、斐列，以及各个赫人的支派。

土八该隐

Tubal-cain
tǔ bā gāi yīn

拉麦与妻子洗拉所生的儿子（创四22）。他是“打造各种钢铁利器”的。虽然经文并没有指明他是铁匠的“祖师”，但许多人认为这节经文原来与20和21节平行，暗示他是第一位铁匠。有些人认为由于土八该隐发明了厉害的武器，因而引起拉麦报血仇的观念。这个名字的起源，则无从稽考。

土地

Land
tǔ dì

在旧约圣经中，人与地的关系是一个重要的主题。在创世记里，神创造干地，是给人居住，与神相交。人受命去管理大地及所有动物，满足人的需要，又荣耀他的创造主。随着人的犯罪堕落，人不单受到与神及同伴疏离的痛苦，同时也受到与他居住的土地分隔的痛苦。他被逐出伊甸园，大地亦因他而受咒诅。他必须劳苦工作及汗流满面，才可以从地里得到食物糊口，因为地会长出荆棘和蒺藜来。

该隐谋杀了他的兄弟之后，从地受到极大的咒诅，作为对他的惩罚。神告诉该隐，他种地，但地不会为他效力，他必会在地上流离飘荡。没有永久的居所，该隐不能享有安息及兴旺。由于该隐犯罪，他失去了人类重要的东西，那就是安居之所。

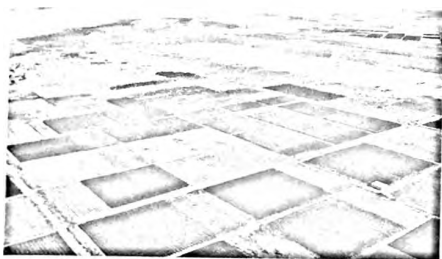
神藉着洪水审判了地上罪大恶极的人类，洪水过后，人再次惹神的愤怒。人建造巴别塔，以表明人不靠着神也大有能造巴别塔，以表明他们，变乱他们的语言，力。神因此干预他们，变乱他们的语言，并且“使他们从那里分散在全地上”。因此，创世记一至十一章的特色，是述说此一，创世记一至十一章的特色，是述说一连串的事件，描写地因人的犯罪及背叛

神，而遭受的损失和咒诅。

土地和亚伯拉罕的约

在亚伯拉罕的时代，神介入人当中，为一群被拣选要分别出来归与神的人，提供特别的居所。圣经就在此引入应许地的主题。神对亚伯拉罕说：“你要离开本地……往我所要指示你的地方去。我必叫你成为大国”（创十二1、2）。在创世记十二章7节、十三章14至18节、十五章7至21节及十七章7至8节中，神对亚伯拉罕的这个应许已扩展了。神告诉亚伯拉罕，迦南地将会成为他的后裔“永远为业”之地（十七8）。

接着，旧约圣经从以撒及雅各追溯亚伯拉罕的后裔，并且讲述雅各一家移居至埃及地，他的后人在埃及居住了大概四世纪之久，成为强大的民族。在这段时期，神重申他们会占领迦南地（创二十八15，三十五11、12，四十六3、4，五十24），而且对亚伯拉罕的后裔表明这是神与他们立约之应许的一部分。



神赐给亚伯拉罕和他子孙的应许地

土地和摩西的约

当神呼召摩西领以色列人出埃及，他把摩西的工作与他对列祖的应许将要应验，连在一起：“我也纪念我的约……我要以你们为我的百姓……我起誓应许给亚伯拉罕、以撒、雅各的那地，我要把你们领进去”（出六5-8）。基于以下两个原因，以色列人会从埃及地被释放出来：第一，为要在西乃山与神立约，成为神立约之民；第二，为要得着神应许他们先祖之地。可是，最重要的是立了摩西的约，使

他们因着对神的顺服，方可继续拥有那应许之地。倘若以色列人违反约的义务，就会带来咒诅，而其中最严重的是被逐出应许之地。神说：“你们行事若与我反对，不肯听从我……我要使地成为荒场……我要把你们散在列邦中。”（利二十六21、32、33）这并非意味着神会完全或永远放弃祂的百姓及那地，因为神也应许，当百姓悔改，“我就要纪念我与雅各所立的约……并要纪念这地”（利二十六42）。



西乃山——神与子民立约之地

申命记记载了神在摩押平原上，重申西乃山上所立的约，提醒以色列民，那地是耶和华所赐的（申六10、11）。那地被形容为盛产之地（申八7-10，十一10-12），以色列人可以在此得到满足及兴旺。与此同时，那地的以色列民会受到试探，以致忘记了那是神赐给他们的地方（申八11-17）。那地是属於神的，因此神的子民只是“租户”。他们所行使的拥有权并非不可剥夺，在每一个禧年，所有产业都要归回原来的业主。在这片土地上，以色列人面对一个危机，就是受到试探而背弃耶和华，转而敬拜假神（申六14，八19，十一16）。在这片土地上，以色列人受到极大的试探，引诱他们离开对神的倚靠所产生的安全感，转而倚靠地上的物质利益。神警告以色列人，倘若这样，他们会被逐出那应许之地（申二十八63、64，二十九25-29）。直到他们悔改，才得着复兴（申三十一16）。

在约书亚征服迦南地及分地予各支派时（书二十三14-16），约书亚一再强调遵守与得地的关系。其后，当以色列人的

安危受到西面的非利士人及东面的亚扪人威胁，他们的长老请求撒母耳为他们立一个王，就“像列国一样”，好使他们的王可以统领他们与敌人争战（撒上下八5、20）。他们以为成功的土地管理及防卫，是需要一个王的。虽然这要求含有拒绝耶和华为王的意思，并且严重违反所立之约（撒上下八6、7），耶和华仍吩咐撒母耳为百姓立一个王（撒上下八7-9、22，十二13）。当扫罗被膏立为王，他的角色便清楚界定了（撒上下十25），令扫罗的王权不致与耶和华对祂百姓的宗主权产生冲突。扫罗及其后的君王，只是代替神去管治那土地及其中的百姓。这些君王也如其他以色列人一样，都臣服於神的律法之下（申十七14-20；撒上下十二12-25）。

大卫作王的时候，神应许赐下之土地，暂时获得应验了。虽然约书亚进入这土地的时候，已经开始应验了神的应许，但当时所得的疆界，并未伸展至神所应许给予亚伯拉罕的（创十五18）；而且所得的土地中，大部分仍然有前居民的顽抗（书十三1-6；士一）。直到大卫的时候，才完全占有起初神应许的土地（撒下八；王上四21、24）。

当所罗门奉献圣殿，便每次说明君王要遵行诫命，以及守约与得地之关连（王上九4-9）。不顺服的结果，不单令以色列民被逐出应许之地，也引致圣殿的毁灭。

王国分裂期后的历史记载，大部分是有关百姓及君王废弃所立之约。耶和华藉着先知，三番四次地警告他们，如此悖逆，只会令他们被逐出那块土地。然而，他们并不听从先知的警告（赛六11、12；摩五27，七17；何九17）。大卫的继位人屡次证明了他们不配作王。

当以色列人偏行己路，耶利米宣告神会使用尼布甲尼撒来驱逐以色列人离开那应许之地（耶二十一2，二十二25，二十五8、9，二十七6，二十八14，二十九21）。但耶利米及其他先知亦看见在放逐之后，将来会得到复兴，并且归回那地（耶三十二6-25）。在历史上，这预言於波斯大帝古列的统治时期（主前538）应验了，并且记载在以斯拉记及尼希米记之中。

在寻证某些有关回归的预言已充分应验时，会出现解经上的困难（参结三十七1-28；摩九14、15）。在这些预言中，预见在大卫王朝的统治下，以色列人大大兴旺，并且永远拥有那地。两约之间的时期，似乎并非应验这些预言的恰当时候。

土地和新约

在新约圣经中，有关土地的主题没有那么显著，而且大多数似乎都赋予属灵的象征。希伯来书的作者认为，亚伯拉罕明白神所应许之地，不单是指着地理上而言，也指向更高、更使人满足的天家。亚伯拉罕认识到这世界所给予的一切，都是短暂及不完美的。他所看见的，并不只是那应许之地的短暂应验，“他等候那座有根基的城，就是神所经营，所建造的”（来十一10），而且寻找一个“更美的家乡，就是在天上的”（来十一16）。在新约圣经中，以色列人获得应许之地及进入迦南，似乎预示着将来在天上等候神的子民领取的安息（来三，四）。这也许解释了旧约为何强调以色列人顺服神的诫命，跟他们拥有应许之地大有关连。当以色列人不再代表着圣洁，他们就没有资格去代表蒙福的境况，因此，他们不能进入应许地，或是被逐出应许地。新约表明神的目的是要为祂的子民预备一个永久的居所，神在那里直接作王，施行公义，万物都服在祂的旨意之下。那里也不再再有死亡和罪，神子民的需要，可以完全得着满足（来十一13-16；启二十一）。

有些学者认为，旧约中关于土地的应许，只有象征的意义。按照基督教成肉身来说，圣经中任何有关应许地的经文，若是指着将来说的，都被解释为在教会中属灵的应验。现在，教会是新的以色列，并且承受了旧约中的应许。由於神的国现今已是一个属灵实体，倘若期望将来会应验旧约有关以色列归回应许之地的预言，并且在大卫的子孙基督的统治下，带来平安及兴盛，就会被视为误解旧约中关于这些预言的意义（参赛二1-5，十一6-11；结三十七1-28；摩九14、15）。住在基督里，就是全然应验了旧约中在地理及物质方面的应许。

其他学者在没有否定这些象征意义之余，同时提出有关土地的应许，仍然会在地理及物质范畴之内实现。他们指出，保罗在罗马书九至十一章中争论以色列仍有将来。不管以色列的历史充满悖逆，在拒绝弥赛亚中完全显露出来，但神的拣选及呼召是永不改变的。以色列曾从橄榄树上被剪除，但会重新接驳在那树上。路加说耶路撒冷会被外邦人践踏，直到外邦人的日子满了（路二十一24）。这表明了以色列民将来会得回耶路撒冷。这并非一定意味着现在的以色列国，直接应验了旧约中那回归的应许。旧约圣经表明将来回归的都是信的人（申三十一-16）。现今回归的，却是不信的人。与此同时，犹太人千百年来得蒙保守，并且於近代重建家园，或许应视作将来更完全地实现旧约中有关土地的应许的先兆。

J. Robert Vannoy

参“禧年”1713。

参考书目：Y. Aharoni, *The Land of the Bible*; W.D. Davies, *The Gospel and the Land and The Territorial Dimension of Judaism*; G.A. Smith, *A Historical Geography of the Holy Land*.

土非拿

Tryphaena
tǔ fēi ná

罗马教会中一名女信徒，与土富撒同被称为“为主劳苦的”（罗十六12）。她们可能是姊妹，但似乎更有可能是同作女执事。

土富撒

Tryphosa
tǔ fù sa

一名女信徒，保罗在罗马书中曾向她问安（罗十六12）。

土茴香 / 大茴香 / 芹菜

Cummin
tǔ huí xiāng / dà huí xiāng / qín cài

又名茴芹，伞形科植物，种子芳香，希伯来人用作调味料（赛二十八25、27；太二十三23）。

参“植物（土茴香）”2292。

土明

Thummim
tǔ míng

参“乌陵和土明”1610。

土西拉

Drusilla
tǔ xī là

犹太王希律亚基帕一世的幼女，生於主后38年，上有2姊：百尼基和玛利暗。土西拉先曾许配古马根尼王子安提阿古四世，因男方拒绝接受犹太教而解约。

后由土西拉胞兄亚基帕二世作主与愿受割礼的伊米撒王亚瑟索成婚。未几，16岁的土西拉另有所爱，终不惜违背犹太律法而离弃了前夫，改嫁罗马巡抚腓力斯，时在主后54年。

保罗被囚禁於该撒利亚时，曾向腓力斯和土西拉宣讲福音（徒二十四24）。土西拉与腓力斯生1子，取名“亚基帕”，他於主后79年威苏威火山爆发时丧生。

推基古

Tychicus
tuī jī gǔ

与保罗一起把捐款送往耶路撒冷教会的其中一位弟兄（徒二十四）。至於推基古是一直与保罗一起前往耶路撒冷，还是当保罗在米利都会见以弗所长老后，推基古便留在那里，已无从稽考。虽然使徒行传二十一章8节提到“保罗的同伴”（和合本只作“我们”）时，似乎指整个代表团均与他在一起，但当犹太人指控保罗带同外邦人进入圣殿，只提及特罗非摩，却没有提及推基古，似乎显示了推基古并不在耶路撒冷（徒二十一29）。由於圣经常把推基古与特罗非摩相提并论，所以，推基古大概也是一名以弗所人。他曾把保罗的信件带往以弗所（弗六21），以及腓利门和歌罗西教会（西四7）。多半学者认为他就是与提多一起，把哥林多后书带给哥林多信徒的两位弟兄之一（另一位则是特罗非摩，林后八16-24）。保罗在后期书信中，曾两度提及推基古：第一次是

派他往革哩底，到提多那里（多三12），后来是保罗告诉提摩太，他已打发推基古往以弗所，以致推基古不在他身边（提后四12）。推基古与保罗显然是亲密的朋友，也是好同工，因保罗常称推基古为“亲爱的弟兄”。

推喇奴学房

Tyrannus, Hall of
tui lā nù xué fáng

位於以弗所的一个地方，保罗有两年之久，天天在那里教训人（徒十九9）。保罗在以弗所的传道工作，是在会堂开始的。3个月之后，会堂里反对他的人愈来愈多，他便与归信耶稣的人撤至推喇奴学房，同时开始向犹太人和希腊人传讲福音（十九10）。

在希腊文中，“学房”一词字面的意思是“休闲”或“休息”。这词后来与余暇的活动相连起来，这些活动包括演讲、辩论和讨论。最后，“学房”引伸指进行这些余暇活动的地方。

实际上，我们对于推喇奴本人，一无所知。有些学者认为他是赞同保罗所传的道，是希腊一位雄辩家，可能是一名诡辩学者。这看法在西方典籍的支持下，显得颇为合理。这些典籍指出保罗“从第五至第十小时”，即上午11时至下午4时，在学房中教训人。意思是保罗只在下午一段休息的时间使用这学房；在所有伊奥尼亚人的城里，由于天气很是炎热，一般人在上午11时便停止工作，至下午黄昏将至，才继续工作。也许这段休息时间让保罗可以使用学房，推喇奴自己则在这段时间之前及之后在那里讲学。我们无法得知保罗需要租用这学房，还是由于推喇奴认同保罗的工作，让他免费使用。

假若西方的典籍是正确的话，我们便可见保罗对其传道工作的热衷，也看见他的跟随者对真道的渴求。无疑保罗和以弗所信徒也都辛勤工作（徒二十三4；林前四12）。劳苦工作后还再用5个小时，用作教导和对话（特别是在城中大多数人已经睡觉的时间），足以证明早期基督教群体的热心，以及他们对传讲福音的重视。

推罗/泰尔

Tyre
tui luó / tài ěr

古代的腓尼基城邦，位於地中海岸上，西顿以南20哩及阿卡以北23哩。推罗主要由两部分组成，那就是在大陆上一个较古老的海港城市，以及岛上离岸半哩的一个城市；大部分人口则分布在岛城之上。根据希罗多德的记载，推罗於主前2700年建成。然而，最早的历史证明见於主前十五世纪一份乌加列文献，以及同期的一段埃及引文。圣经初次提及推罗，是在那属於亚设支派产业的一列城镇中（书十九29）。那时，推罗已是一个“坚固城”，并且显然从未给以色列人占领（撒下二十四7）。推罗主要是一个商业中心，与地中海一带的城市以海道往来，也经由陆路与米所波大米和亚拉伯互有联系。

在大卫和所罗门的王国时期，推罗是以色列一个强大的商业盟友。大卫和所罗门均与推罗的希兰协议，推罗给以色列提供木材、建筑材料，以及技工；以色列则为推罗供应一些农产品（撒下五11；王上五1-11；代上十四1；代下三-16）。王国分裂后，推罗显然仍有一段时间与以色列保持友好关系。亚哈的妻子耶洗别是“西顿王谒巴力”的女儿，谒巴力在别处被称为推罗的伊因伯。然而，在某些方面，亚述的压力和巴比伦的野心瓦解了这个联盟，以致在撒玛利亚失陷时，推罗和以色列不再站在同一阵线，不久更反目成仇。在王国末期，推罗成为了圣经中先知强烈谴责的焦点（赛二十三1-18；耶二十五22，二十七1-11；结二十六1至二十八19；珥三4-8；摩一9、10）。基於下列几个原因，对于推罗的谴责，便显得合理。这城在商业上的重要性，令她成为亚述和埃及竞争的焦点。然而，推罗却能使这两名对手闹翻，然后坐享渔人之利，以建立自己的财富。此外，推罗不但是一个属于自己的城市，也是拜偶像和行邪淫的无耻商人的城市，也是拜偶像和行邪淫的集中地。推罗最严重的罪行，是因为其拥有财富和位於有利位置，而产生骄傲。

以西结那针对推罗的预言，仔细地描绘了这城，显示推罗乃商业的王国，并指

出她的罪，及她最后的衰亡（结二十六1至二十八19，二十九18-20）。基於下列原因，以西结的预言显得十分重要。首先，以西结预言推罗会彻底被毁，以致成为“净光的磐石”和“在海中作晒网的地方”（二十六4、5）。虽然这预言最后也得到应验，但那是发生於差不多1,900年之后（主后1291）；然而，该城曾被尼布甲尼撒围攻了13年（主前587-574），又在亚历山大大大帝围攻7个月以后，被他占领；其后，亚历山大筑了一条公路，通往推罗的外岛。其次，以西结暗示尼布甲尼撒围攻推罗失败，是神容许他成功地攻取埃及的原因之一（二十九18-20）。第三，以西结形容推罗的狂妄，堪与撒但相比，推罗说：“我是神；我在海中坐神之位”的话，是步向堕落与灭亡的典型语句（二十八2）。



位於推罗的罗马街道和拱门

虽然亚历山大曾破坏这城，但推罗超卓的地位，已在新约时期得以重建起来：在人口和商业势力上，她均能与耶路撒冷齐名，甚或过于耶路撒冷。耶稣在传道初期曾遍访推罗四周的地方，医治了叙利非尼基之妇人的女儿（太十五21-28；可七24-31）。耶稣也把拒绝祂的加利利城与

推罗和西顿作比较，指出由於祂在加利利人中间所行的异能，以致加利利人将要为他们拒绝主，而承受更重的审判（路十13、14）。

推雅推喇

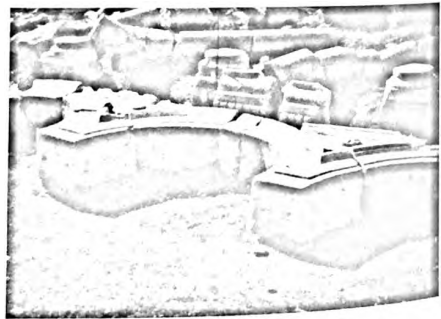
Thyatira

tui yā tui lā

启示录的七教会之一。推雅推喇城由吕底亚王国创立，后来被亚历山大的将军西流基占领了。西流基用这城作边境殖民地，以抵御其西方的敌人——吕西马古。

别迦摩王国建立后（主前282），推雅推喇成为了别迦摩和叙利亚之间的边界。这城并不是建於山上，又没有天然的屏障，因此常受侵袭。其优点主要在於其战略性的位置及周围之肥沃土地。推城的居民是马其顿战士的后裔，保存了祖先好战的特性。他们是骁勇的护城者。

主前189年，罗马击败了安提阿古后，推雅推喇便并入了罗马的联盟别迦摩王国。推城随之享受到一片太平和昌盛。在罗马皇帝革老丢的统治下（主后41-54），推雅推喇的地位愈见卓越，并获准铸造自己的钱币。罗马皇帝哈德良把这城列入他的中东旅程中（主后134），可见推雅推喇在二世纪期间的重要性。



推雅推喇

繁盛的景象吸引了许多犹太人到这里来。其中的商业包括了纺织和铜制军械。军械工匠组成了工会，像以弗所的银匠一个样。一个被发掘出来的钱币上，刻有一个正在铁砧上锤打头盔的铜匠，这使人想起

启示录推雅推喇的信中，神的儿子被描述为眼目如火焰、脚像光明的铜（启二18）。钱币上的铜匠是火神屹斐斯多。圣经显示欧洲第一名悔改归主的人名叫吕底亚，她是在推雅推喇经商的妇人（徒十六14、15、40）。她专营从推雅推喇出口至马其顿的贵重紫色布匹。这里的紫色染料取自茜草根，制成布匹的成本比较便宜，可与腓尼基那些以骨螺染制的昂贵布匹竞争。

在给推雅推喇教会的信息中，主称赞他们的爱心、信心、勤劳，和忍耐（启二19）。但其中仍有人受异教的影响，因此主责备他们容忍那以“耶洗别”为首的异端。他们所受的诱惑跟哥林多信徒相似，就是不肯定能否吃献给偶像的食物（林前八1-13）。贸易公会会举办一些定期的饮宴，而宴会中常有祭过偶像的食物。有时甚至伴以一些放荡的礼仪，宗教与性爱在其中混在一起。主责备推雅推喇教会容许这些外邦习俗在他们中间进行。在外邦人中，不道德的风俗十分盛行，早期教会由於采取不妥协的态度，常在这些社会习俗上产生紧张的关系。迷信和魔鬼崇拜显然也是一个很大的引诱。“撒但深奥之理”（启二24）大概是指一个诺斯底流派，他们强调“深度”，并不断举行一些只有入会者才可以参与的秘密仪式。这引诱既是那么严重，最佳的盼望便是余民得以生存，因此，主劝勉他们说：“你们已经有的，总要持守，直等到我来”（启二25）。

推雅推喇教会主要的危机是不冷不热（如在老底嘉）、律法主义（如在加拉太）、禁欲主义（如在歌罗西），和不遵行律法（如在推雅推喇）。年轻的推雅推喇教会特别容易受假教义的影响，尤其当那假教义是迎合肉欲，并由具影响力的领袖如“耶洗别”来推行。

参“启示录”1170。

托户

Tohu
tuo hu

利未支派的哥辖族人，撒母耳的祖先（撒上一1）。

脱加

Dophkah
tuo jia

地名，以色列人赴西乃山途中曾安营於此，距“汛的旷野”不远（民三十三12、13）。其址或即今日的赛拉比卡坦，是埃及的绿松石矿中心。

参“旷野飘流”842。

驼巴多尼雅

Tobadonijah
tuó bā duō nī yà

在约沙法统治期间，曾走遍犹大各城各镇，教导律法的其中一名利未人（代下十七8）。

驼背的

Hunchback
tuó bēi de

参“残疾”207。

陀伯

Tob
tuó bó

耶弗他的兄弟因耶弗他是私生子而把他驱逐后，耶弗他曾逃往此地（士十一3、5）。大卫执政期间，亚捫人曾雇用12,000个陀伯人作雇佣兵，与大卫对垒（撒下十6、8）。这陀伯大概就是亚兰人那名为陀伯的王国，位於基列以东或东北的旷野。在马加比时期，有一个犹太殖民地，位於陀伯，但至今仍未发现任何遗迹。

陀斐特

Topheth
tuó fēi tè

耶路撒冷城外、欣嫩子谷内的一个地方，以色列人曾在那里以活人为祭献给摩洛，赛读耶和華（参代下二十八3，三十三6）。约西亚在其宗教改革中，污秽了陀斐特，并拆毁其中的祭坛（王下二十三10）。约西亚的改革似乎只起了暂时的作用，因以色列人在玛拿西的统治下，又再重蹈覆辙（代下三十三6）；后来耶利米对这恶行加以谴责（耶七31、32）。耶利米预言这地方要易名为“杀戮谷”，因为巴

比伦人会在围攻耶路撒冷期间，於这里大败犹大王国（耶七32）。耶利米讲述窑匠之瓦瓶的比喻时，再次重复这个预言。他强调耶路撒冷将要全然被毁，像陀斐特一样（耶十九12）。那时，陀斐特显然已成了一个垃圾场，打碎的瓦器会被扔在那里，无葬身之地的尸首也会搬到陀斐特来（耶十九11）。

虽然新约并没有提及陀斐特，但“欣嫩子谷”可能就是指这个地方，意指一个遭毁坏的地方，新约中常译作“地狱”（太五22、29、30，十28，十八9；可九43-47；路十二5）。在加略人犹大卖主的事件中，陀斐特也可能隐晦地被提及。祭司用了犹太卖主得到的银钱，购买窗户的一块田，用以埋葬外乡人（太二十七9、10；参耶十九1-13，三十二6-9；西十一12、13）。一个值得注意的地方是，耶利米书中称陀斐特为“杀戮谷”，窗户的田则称为“血田”（太二十七10；徒一19）。然而，血田确实的位置却不得而知。

陀弗

Tophel
tuó fú

以色列人在约但河东安营的地方，“疏弗对面的亚拉巴——就是巴兰、陀弗……中间”（申一1）。学者认为陀弗就是死海以东的他非喇。

参“旷野飘流”842。

陀迦玛

Togarmah
tuó jiā mā

歌篾的第三子，是雅弗的后裔（创十3；代上一6）。在以西结的预言里，陀迦玛族（即“陀迦玛家”）出现在与以色列为敌的列国中（结二十七14，三十八6）。伯陀迦玛是推罗其中一名主要的贸易伙伴，为推罗提供战马和骡子。陀迦玛常与雅完、土巴、米设、底但和他施人相提并论，可见以西结在写作时，心中可能想到创世记第十章的各民族名单。若陀迦玛是一个民族，许多人认为她就是亚美尼亚。亚美尼亚人以陀迦玛为其族的祖先。

陀迦玛族

Beth-togarmah
tuó jiā mā zú

希伯来语，原意为“陀迦玛之家”，指歌篾人之后裔，因其子陀迦玛而得名。陀迦玛族与推罗有贸易往来（结二十七14，三十八6）。

参“陀迦玛”1590。

陀健

Tochen
tuó jiàn

西缅支派所居住的一个城区（代上四32）。这个名字在约书亚记的平行经文中，并没有出现；在七十士译本中，则作“托卡”；其位置无从稽考。

陀拉

Tola
tuó lā

①以萨迦的儿子，是陪同雅各迁往埃及与约瑟重聚的六十六个子孙之一（创四十六13）。摩西和以利亚撒在以色列所作的人口普查中，陀拉是以萨迦支派4个家族中为首的先祖（民二十六23）。陀拉的儿子是乌西、利法雅、耶勒、雅买、易伯散和示母利（代上七2）。以色列的陀拉族，因陀拉得名（民二十六23）；在大卫的时代，这家族共有勇士22,600名（代上七1、2）。

②以色列的一名士师，是朵多的孙子，普瓦的儿子（士十一），属以萨迦支派。他住在以法莲山区的沙密，并於那里埋葬；然而，那地确实的位置则不详。陀拉在沙密作以色列的士师，共23年。亚比米勒意图在示剑立国的流产改变后，陀拉虽然曾“拯救”以色列人，但圣经只用了两节经文来记述此事（士十一、2）。像其他只在圣经中略略带过的“小士师”一样（例：士十二8-15），陀拉实际上是担任审判官的角色——不像较著名的士师（例：基甸和耶弗他），主要或单是担任军事上英雄的角色。陀拉到底是在军事上、政治上，还是司法上拯救了以色列人，则不得而知。

在两个名为陀拉的人物身上，有一个

巧合之处，是值得我们注意的。以萨迦的儿子陀拉有3个弟弟：普瓦、约伯（按：又名“雅述”）和伸仑（创四十六13）。士师陀拉则是普瓦的儿子，住在沙密。由于二人同是以萨迦的后裔，所以，这个名字可能在该支派中被普遍使用。以萨迦的长子陀拉的名字与红色的动物有关，次子普瓦一名，在希伯来文的意思则是“洋蓍”，是一种可提炼成红色染料的植物。这个雷同不会是偶然的，但其用意，则不得而知。

参“士师记”1460。

陀腊

Tolad

tuó là

伊勒多腊或伊利多拉的别名，是西缅支派领土内的一个城邑，见于历代志上四章29节。

参“伊勒多腊”2002。

鸵鸟

Ostrich

tuó niǎo

参“鸟（鸵鸟）”1123。

陀乌

Tou

tuó wū

哈马王陀以的别名，见于历代志上十八章9、10节。

参“陀以”1591。

陀亚

Toah

tuó yà

利未支派哥辖族人，撒母耳的祖先（代上六34）。

陀以

Toi

tuó yǐ

哈马王，在大卫杀败哈大底谢军队时执政（撒下八9、10；在代上十八9、10，又称为陀乌）。他曾打发儿子约兰祝贺大卫，并送赠礼物给他。许多人认为陀以可能是哈大底谢的封臣，因此他的行动也许

为了与大卫和解。

妥拉 / 律法

Torah

tuó là / lǜ fǎ

在旧约中译作“律法”的词语，其希伯来文的动词字根是 *yarah*，意思是“投掷”或“发射”。这字的含义是告知、指导、指引或引导。在犹太人的传统里，这字常用以指圣经前五卷书，或称“五经”。然而，从旧约使用这字的方法，可知其含义是更为广阔，即包含所有从神而来的指令。在新约中亦然，因妥拉是指摩西的律例（罗七14），或更广泛地包括一些行为上的准则（罗九31）。



犹太人宣读律法书

口传律法

对犹太人来说，律法包括“口传的律法”，即历代以来犹太教众拉比和备受尊敬的先贤的言论。这些口头传统虽然并不是旧约正典的一部分，但却是律法条文的解释，使人能按着神的旨意而行。但不幸地，这方法往往被恶人利用，透过重新阐释律法而降低了律法的要求。没有了圣殿崇拜、祭司职分和献祭——全都是律法中所规定的，便无可避免地与律法的要求妥协。基督在世时，许多犹太人都牢固地谨守这些口头传统，并坚持口传律法其实已包含在摩西的律法中（参可七3）。

律法的权威

法利赛人相信由於犹太人不要遵守妥拉，使他们在主前七世纪被掳至巴比伦。此外，他们又常教导说，除非所有犹太人

都严格地遵守律法，否则弥赛亚便不会降临地上。

对撒都该人来说，妥拉是他们唯一接纳为权威的旧约部分。然而，他们倾向於轻看五经中超自然的成分。耶稣基督跟他们对复活的观点相反，他引述了妥拉以肯定永生的应许（参太二十二 31、32）。

宣读律法

从远古时代开始，会堂中已有隆重的礼仪伴着律法的诵读。被选派去诵读这些圣卷是一项极高的荣誉。律法当然是用希伯来文写成的，书写的人，是一个称为 *sofer* 或文士的巧匠。妥拉是一个卷轴，用来制成卷轴的羊皮，是取自在礼仪中已洁净的祭祀的皮。两端的细棒通常是以木、银或象牙制成的。棒头的设计华丽精巧，还经常配以名贵的金属或宝石。诵读卷轴时需使用一根精致的指针，来指着每一个字。指针的使用是为了保护卷轴，因为若经常用指头来按指经文，精细的卷轴很快便会损毁。此外，指针还可以防止诵读的人因看错该读的位置，而或会漏掉一些从神而来、神圣的启示字句。

在犹太教每年的节期中，宣读律法——一个因律法而欢欣的节日，是为了显示犹太人因拥有律法及研读律法的权利而欢喜。犹太人的思想声称妥拉和以色列是神在地上的明灯；一个认识律法的犹太人，则是一所光亮的房子。

律法与救恩

犹太正统的说法主张，因为妥拉是神赐给以色列的礼物，外邦人便无须遵从其中的律例。中世纪的犹太学者迈摩尼得斯指出，外邦人只要遵守神与挪亚所立的约，便可以在将来的世界中有分。这承诺一般还附带7个命令，那就是：不拜偶像、不可乱伦、不流人血、不亵渎神的名字、远离不公义的事情、不偷盗、不吃带血的

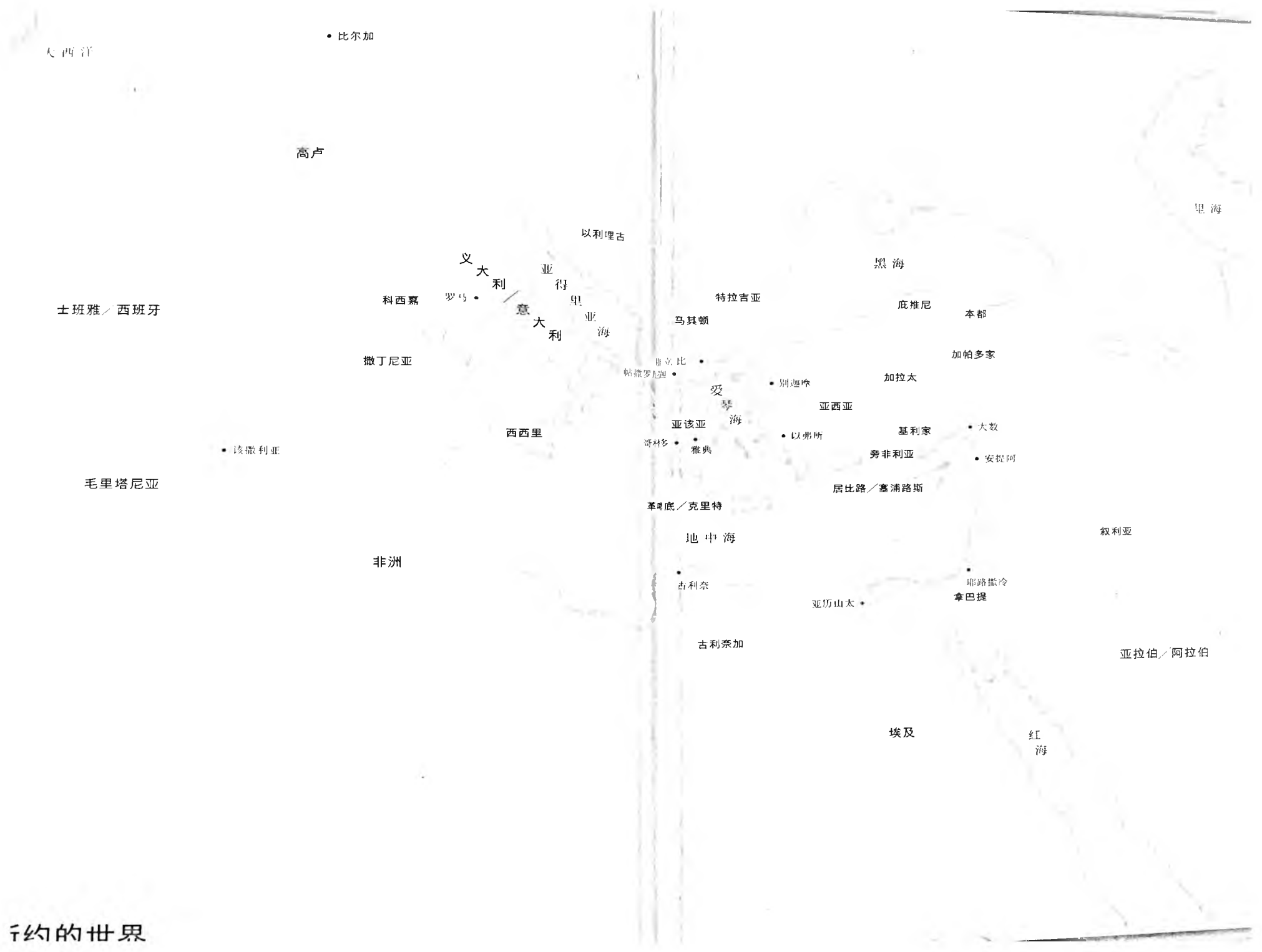
肉。

新约主张说，虽然律法在完成救恩的过程中，是一个必需的阶段，但却没有一个人能因遵从律法而获得救恩。虽然利未记十八章5节似乎指出了因行为称义的可能性，但毫无瑕疵地遵从神的旨意，是堕落的人类永远无法达到的标准。旧约从伟大的先祖亚伯拉罕因信称义（创十五）的事件中，清楚见证了恩典在救赎工作中的角色。由於那约比律法的存在还早4个世纪，所以那约是一个不变的见证，显示神接纳众人的方法。律法主要的功用是显出人那堕落的属灵光景，因此它是把众人领向基督的导师（加三24）。一个罪人若了解律法的要求，认识自己那严重的罪（罗七7），便会寻求神在基督里所赐的恩典。耶稣基督明显是尊重律法的，祂工作的目的也是要成全律法的内容。基督那满足律法各种要求的伟大工作，也算入那些把自己的生命交托给祂的人之中；基督是律法的目的，每一个相信祂的人都得称为义（罗十4）。

除了律法以外，每一个人都必须靠着信心得救，但耶利米也断言，在弥赛亚的救恩以外，神要将律法写在神子民的心上（耶三十一31-34）。因此，我们必须坚持，一个得蒙赦免的基督徒并不是一个没有律法的人。基督徒虽然并不受律法上的细节束缚，但他们已因基督藉着圣灵进行的重生工作，得到彻底的改变，这改变使他们喜爱神的旨意。律法的字句不能在他們心里成就的（林后三6），圣灵的果子却成就了（加五22、23）。所有基督徒必须认识真理，并顺服在真理之下；那真理就是：律法的最终目的是爱（加五14）。

参“圣经中的律法观”1373：“犹太教”2160：“他勒目”1529。

参考书目：J. Neusner, *Judaism*, pp.167-229; and *The Way of Torah*.



大西洋

• 比尔加

高卢

士班雅 / 西班牙

• 该撒利亚

毛里塔尼亚

非洲

以利哩古

意大利

亚得里亚海

科西嘉

罗马

撒丁尼亚

西西里

帖撒罗尼亚

亚该亚

哥林多

革哩底 / 克里特

地中海

• 吉利奈

吉利奈加

以利哩古

特拉吉亚

马其顿

• 别迦摩

• 以弗所

• 雅典

黑海

底推尼

本部

加帕多家

加拉太

亚西亚

• 大数

• 安提阿

居比路 / 塞浦路斯

叙利亚

• 亚历山大

• 耶路撒冷

• 拿巴提

亚拉伯 / 阿拉伯

埃及

红海

里海