# 證主聖經百科全書

繁簡體增強版

曾獲香港印製大獎——
電子產品優異獎

原書中文版
已售逾
50,000套

福音證主協會
CHRISTIAN COMMUNICATIONS LTD.

# 證主聖經百科全書

註：以下內容取自《證主聖經百科全書》光碟。

目 錄（拼音排版）

A
安 (On)
安多尼古 (Andronicus)
安陀提雅 (Anthothijah)
安息 (Rest)
安息日 (Sabbath)
安息日可走的路程 (Sabbath Day's Journey)
安息日所蓋的廊子 (Sabbath，Covert for the)
安息年 (Sabbatical Year)
安息香／拿他弗，拿他弗樹 (Stacte，Storax Tree)
安提帕底 (Antipatris)
安提帕特 (Antipater)
安提阿古四世 (Antiochus IV)

艾 (Ai)
艾伯拉 (Ebla)

阿月渾子／榧子 (Pistachio)
阿比勒 (Obil)
阿卡巴灣 (Aqaba，Gulf of)
阿尼安 (Aniam)
阿尼色弗 (Onesiphorus)
阿尼西母 (Onesimus)
阿米 (Ammi)
阿西利斯神 (Osiris)
阿伯 (Oboth)
阿伽皮／愛 (Agape)
阿何利巴瑪 (Oholibamah)
阿沙利安 (Assarion)
阿谷 (Akub)
阿底拿 (Adna)

阿抹 (Omar)
阿拉法和俄梅戛 (Alpha and Omega)
阿林巴 (Olympas)
阿爸 (Abba)
阿南 (Onam)
阿們 (Amen)
阿拿尼 (Anain)
阿挪 (Ono)
阿珥楠 (Ornan)
阿勒篾 (Alemeth)
阿荷拉，阿荷利巴 (Oholah，Oholibah)
阿連 (Oren)
阿博拿 (Abronah)
阿散 (Azzan)
阿斐 (Ophir)
阿斯尼 (Ozni)
阿黑 (Ohel)
阿道迺／主 (Adonai)
阿歌拉／街市 (Agora)
阿摩司 (Amos)
阿摩司書 (Amos，Book of)
阿撒細雅 (Azaziah)
阿撒瀉勒 (Azazel)
阿轄 (Ohad)
阿鮮 (Ozem)
阿蘇巴 (Azubah)

哀哭 (Lamentation，Mourning)
哀嫩 (Aenon)

按手 (Laying on of Hands)
按立 (Ordination)

埃及 (Egypt)
埃及小河 (Brook of Egypt，River of Egypt)
埃及河 (River of Egypt)
埃色 (Esek)
埃波月 (Ab)

埃提阿伯／衣索匹亞 (Ethiopia)

傲氣 (Pride)

奧朗底河 (Orontes)
奧祕 (Mystery)

愛 (Love)
愛安／世代 (Aeon)
愛色尼派 (Essenes)
愛亞 (Aiah)
暗妃波里 (Amphipolis)
暗米薩拔 (Ammizabad)
暗西 (Amzi)
暗伯利 (Ampliatus)
暗利 (Omri)
暗拉非 (Amraphel)
暗洗 (Amzi)
暗嫩 (Amnon)
暗蘭 (Amram)

鵪鶉 (Quail)

B
八布迦 (Bakbukiah)
八福 (Beatitudes，The)
八福山 (Beatitudes，Mount of the)
八羅巴 (Patrobas)

匕首 (Dagger)

不育 (Barrenness)
不法的人／大罪人 (Man of Lawlessness，Man of Sin)
不法的隱意 (Mystery of Iniquity)
不得赦免的罪 (Unpardonable Sin，The)

巴 (Bar)

巴力 (Baal，Baali)
巴力比利土 (Baal-berith，El-berith)
巴力他瑪 (Baal-tamar)
巴力西卜 (Baal-zebub)
巴力免 (Baal-meon)
巴力沙利沙 (Baal-shalishah)
巴力哈們 (Baal-hamon)
巴力毘拉心 (Baal-perazim)
巴力毘珥 (Baal-peor)
巴力洗分 (Baal-zephon)
巴力迦得 (Baal-gad)
巴力黑們 (Baal-hermon)
巴卜 (Bakbuk)
巴戶琳 (Baharum，Bahurim)
巴比倫／巴比倫帝國 (Babylon，Babylonia)
巴尼 (Bani)
巴旦亞蘭／巴旦 (Paddan，Paddan-aram)
巴末巴力 (Bamoth，Bamoth-baal)
巴瓦伊 (Bavvai)
巴瓦音 (Parvaim)
巴示戶珥 (Pashhur)
巴伊 (Pai)
巴列 (Bered)
巴多羅買 (Bartholomew，The Apostle)
巴米拿 (Parmenas)
巴西亞 (Paseah)
巴西萊 (Barzillai)
巴西雅 (Ba-aseiah)
巴別 (Babel)
巴利亞 (Bariah)
巴利斯 (Baalis)
巴忒羅 (Pathros)
巴沙 (Baasha)
巴底買 (Bartimaeus)
巴拉 (Baalah，Baalath，Baara，Balah，Barak，Palal，Parah)
巴拉巴 (Barabbas)
巴拉比珥 (Baalath-beer)
巴拉加 (Barachiah，Berechiah)

巴拉但 (Baladan)
巴拉迦 (Barachel)
巴拉猶大 (Baale-judah，Baale of Judah)
巴哈摩押 (Pahath-moab)
巴施戶珥 (Pashhur)
巴柯 (Barkos)
巴洗律 (Bazlith，Bazluth)
巴珊 (Bashan)
巴珊大他 (Parshandatha)
巴約拿 (Bar-Jona)
巴耶穌 (Bar-Jesus)
巴拿 (Baana，Baanah)
巴拿巴 (Barnabas)
巴烏 (Pau)
巴特拉併門 (Bath-Rabbim，Gate of)
巴益 (Bajith)
巴勒 (Balak)
巴勒哈南 (Baal-hanan)
巴勒斯坦 (Palestine)
巴麻 (Bamah)
巴斯達閔 (Pas-dammim)
巴路米人 (Barhumite)
巴頓 (Padon)
巴實抹 (Basemath)
巴撒巴 (Barsabbas)
巴撒巴的猶大 (Judas Barsabbas)
巴魯米人 (Barhumite)
巴錄 (Baruch，Parosh)
巴薩 (Pasach)
巴蘭 (Balaam，Paran)

比土力 (Bethul)
比大黑 (Pedahel)
比大蓿 (Pedahzur)
比他 (Betah)
比加 (Beka，Pekah)
比加轄 (Pekahiah)
比尼比拉 (Bene-berak)

比尼努 (Beninu)
比尼亞 (Bine-a)
比布羅斯 (Byblos)
比田 (Beten)
比列 (Bered)
比多寧 (Betonim)
比色 (Bezek)
比伯實 (Pibeseth)
比但 (Bedan)
比利 (Be-eri，Beri)
比利亞 (Beriah)
比利洗人 (Perizzite)
比利迦 (Berechiah)
比利家 (Berechiah)
比利提人 (Pelethites)
比利雅大 (Beeliada)
比希莫／河馬 (Behemoth)
比沙 (Birsha)
比亞利雅 (Bealiah)
比亞綠 (Bealoth)
比底雅 (Bedeiah)
比所玳 (Besodeiah)
比拉 (Be-era，Bela，Bera)
比拉迦 (Beracah)
比拉迦谷 (Beracah，Valley of)
比拉雅 (Beraiah)
比拉頓 (Pirathon)
比東 (Pithom)
比哈希錄 (Hahiroth，Pi-hahiroth)
比拜 (Bebai)
比施提拉 (Beeshterah)
比施蘭 (Bishlam)
比革他 (Bigtha)
比革瓦伊 (Bigvai)
比拿雅 (Benaiah)
比挪 (Beno)
比特 (Bether)
比珥 (Beer，Beor)

比珥以琳 (Beer-elim)
比勒 (Peleth)
比勒罕 (Bilhan)
比勒達 (Bildad)
比基利／比利人 (Bichri，Bichrite)
比悉 (Bezer)
比梭溪 (Besor，Brook of)
比連 (Bileam)
比割 (Pekod)
比喻 (Parable)
比提雅 (Bithi-ah)
比斯他 (Biztha)
比斯約他 (Biziothiah)
比結 (Becher)
比路大 (Perida，Peruda)
比達 (Bedad)
比嫩 (Pinon)
比歌拉 (Becorath)
比遜 (Pishon)
比撒列 (Bezalel)
比撒威 (Birzaith)
比錄 (Be-eroth)
比賽 (Besai，Bezai)
比穩 (Beon)
比羅比尼亞干 (Be-eroth Bene-jaakan)
比羅他 (Berothah，Berothai)

北斗 (Arcturus，Bear)
北方 (North，North Country)

半尼其 (Boanerges)
半塊錢／二德拉克瑪 (Didrachma)

布尼 (Bunni)
布田 (Pudens)
布西 (Buzi)
布西人 (Buzite)
布拿 (Bunah)

布料和紡織 (Cloth，Cloth Manufacturing，Spin)
布特人 (Puthite)
布勒月 (Bul)
布基 (Bukki)
布基雅 (Bukkiah)
布斯 (Buz)

必珊 (Bilshan)
必達 (Pildash)

本都 (Pontus)

百夫長 (Centurion)
百尼基 (Bernice)
百合花雕飾 (Lily-work)
百基拉和亞居拉 (Priscilla and Aquila)

伯大巴喇 (Bethabara)
伯大尼 (Bethany)
伯大袞 (Beth-dagon)
伯巴力勉 (Beth-baal-meon)
伯巴拉 (Beth-barah)
伯比利 (Beth-biri)
伯他普亞 (Beth-tappu-ah)
伯以墨 (Beth-emek)
伯以薛 (Beth-ezel)
伯甲 (Beth-car)
伯示麥 (Beth-shemesh)
伯伊甸 (Beth-eden)
伯吉甲 (Beth-gilgal)
伯夙 (Beth-zur)
伯米恩 (Beth-meon)
伯利巴勿 (Beth-lebaoth)
伯利合 (Beth-rehob)
伯利恆 (Bethlehem)
伯沙撒 (Belshazzar)
伯亞文 (Beth-aven)
伯亞比勒 (Beth-arbel)

伯亞弗拉 (Beth-le-aphrah)
伯亞拉巴 (Beth-arabah)
伯亞納 (Beth-anath)
伯亞斯瑪弗 (Beth-azmaveth)
伯亞諾 (Beth-anoth)
伯亞蘭 (Beth-haram)
伯和崙 (Beth-horon)
伯帕列 (Beth-pelet)
伯帕薛 (Beth-pazzez)
伯底比拉太音 (Beth- diblathaim)
伯拉巴 (Beth-rapha)
伯拉河／大河／幼發拉底河 (Euphrates River，Perath)
伯拉斯都 (Blastus)
伯法其 (Bethphage)
伯哈示他 (Beth-shittah)
伯哈基琳 (Beth-haccherem)
伯哈蘭 (Beth-haran)
伯曷拉 (Beth-hoglah)
伯毘珥 (Beth-peor)
伯珊 (Beth-shan)
伯耶西末 (Beth-jeshimoth)
伯迦末 (Beth-gamul)
伯迦得 (Beth-gader)
伯特利 (Bethel)
伯特利之神 (Bethel)
伯提沙撒 (Belteshazzar)
伯寧拉 (Beth-nimrah)
伯瑪加博 (Beth-marcaboth)
伯瑪迦 (Beth-maacah)
伯賽大 (Bethsaida)
伯羅哥羅 (Prochorus)

別加 (Perga)
別西卜 (Be-elzebul)
別是巴 (Beersheba)
別迦摩 (Pergamum)

庇耳拉海萊 (Beer-lahai-roi)

庇哩亞 (Berea，Beroea)
庇推尼 (Bithynia)
庇護所 (Asylum)

步 (Pace)

貝希斯敦碑文 (Behistun Inscription)

邦國 (Nations)

彼土利 (Bethuel)
彼列 (Belial，Beliar)
彼西底 (Pisidia)
彼西底的安提阿 (Antioch of Pisidia)
彼拉多 (Pilate，Pontius)
彼息 (Persis)
彼特拉 (Petra)
彼勒 (Bel)
彼得 (Peter，The Apostle)
彼得前書 (Peter，First Letter of)
彼得後書 (Peter，Second Letter of)

拔巴甲 (Bakbakkar)
拔示巴 (Bathsheba)
拔書亞 (Bath-shua)
拔摩 (Patmos)

波他薩／博士 (Balthasar)
波求非斯都 (Festus，Porcius)
波罕的磐石 (Bohan，Stone of)
波金 (Bochim)
波阿斯 (Boaz)
波非爾 (Porphyry)
波基路 (Bocheru)
波提乏 (Potiphar)
波提非拉 (Potiphera)
波斯 (Persia)
波斯加 (Bozkath)

波斯拉 (Bozrah)
波斯樹脂／喜利比拿 (Galbanum)

便 (Ben)
便戶珥 (Ben-Hur)
便亥伊勒 (Ben-hail)
便希悉 (Benhesed)
便亞比拿達 (Ben-abinadab)
便亞米 (Ben-ammi)
便底甲 (Ben-deker，Dekar)
便俄尼 (Ben-oni)
便哈南 (Ben-hanan)
便哈達 (Ben-hadad)
便基別 (Ben-geber)
便梭黑 (Ben-zoheth)
便雅憫 (Benjamin)
便雅憫支派 (Benjamin，Tribe of)
便雅憫門 (Benjamin，Gate of)

保惠師／中保 (Advocate，Paraclete)
保障／堅城 (Fort，Fortification)
保羅 (Paul，The Apostle)

扁桃樹／杏仁／杏／杏樹 (Almond，Almond Tree)

柏樹／松樹 (Cypress)

玻黑列哈斯巴音 (Pochereth-Hazzebaim)

背道 (Backsliding)

捕鳥人 (Fowler)

班 (Quaternion)

耙 (Harrow)

畢士大 (Bethesda，Beth-zatha)

畢甲 (Bidkar)
畢倫 (Bithron)
畢羅斯 (Pyrrhus)

絆腳石 (Stumbling Block)

被擄 (Exile)
被擄歸回時期 (Postexilic Period，The)

部丟利 (Puteoli)
部百流 (Publius)

備利 (Be-eri)
備拉 (Be-erah)

博士 (Magi，Wise Men)

報血仇的人 (Avenger of Blood，Revenger)

斑鳩 (Turtle Dove)

稗子 (Weeds)

補縫的 (Caulker)

辟罕 (Bilhan)
辟拉 (Bilhah)
辟探 (Bigthan，Bigthana)

逼迫 (Persecution)

鈸／鑼／鼓 (Cymbal)

碧玉 (Jasper)

賓內 (Binnui)
賓哈 (Bimhal)

餅／薄餅 (Sop)

播薛 (Bozez)

標槍 (Dart)

編輯評鑑學 (Redaction Criticism)

罷特 (Bath)

蝙蝠 (Bat)

壁虎 (Gecko)

辨別諸靈 (Discerning of Spirits)

擘餅 (Breaking of Bread)

薄荷 (Mint)

殯葬風俗 (Burial，Burial Customs，Funeral Customs)

璧迦 (Bilgah)
璧該 (Bilgai)

鞭打 (Flogging，Scourge)

簸穀者 (Winnower)

寶座 (Throne)

變色龍／蜥蜴 (Chameleon)

C
叉鈴／鈸 (Sistrum)

仇敵 (Adversary)

出埃及 (Exodus，The)
出埃及記 (Exodus，Book of)

成聖 (Sanctification)

次經 (Apocrypha，Old and New Testament)

池子／井 (Cistern)

吹角節 (Trumpets，Feast of)
吹的樂器／尼希樂 (Nehiloth)

抄本 (Codex)

沈香樹 (Lign-aloe)
沈淪 (Perdition)
沈淪之子 (Sin，Man of)

初熟的果子 (First Fruits)

刺 (Mote)
刺山柑 (Caper Plant)
刺棒 (Goad)
刺蝟／箭豬 (Hedgehog)
刺繡，刺繡工人 (Embroidery，Embroiderer)
刺藤／荊棘 (Bramble)

承接聖職禮祭 (Installation Offering)

城市 (City)
城裏的書記 (Town Clerk)

春雨 (Latter Rain)

重生 (Regeneration)
重婚 (Bigamy)

豺／野狗 (Jackal)

財主／戴夫士 (Dives)
財富 (Riches，Wealth)

側耳 (Zer)

唱頌 (Chant)

晨星／明亮之星 (Day Star，Morning Star)

梣樹 (Ash)

產業 (Inheritance)

粗麥 (Rye)

船 (Boat)

處女 (Maid，Maiden)

陳設餅 (Bread of the Presence，Showbread)
陳設餅桌 (Table of Showbread)

創世的神話 (Creation Myths)
創世記 (Genesis，Book of)
創造論 (Creation，Doctrine of)

殘疾 (Deformity)

菖蒲 (Aromatic Cane，Calamus，Sweet Cane)
傳統 (Tradition)

傳統評鑑學 (Tradition Criticism)
傳道書 (Ecclesiastes，Book of)
傳福音的 (Evangelist)

腸病 (Bowels，Disease of)

稱義 (Justification)

蒼蠅 (Fly)

樅樹 (Fir Tree)

瘡／癬 (Sore)

檉柳／垂絲柳樹 (Tamarisk)

懲治 (Chastisement，Chasten)

纏絲瑪瑙／紅瑪瑙 (Sardonyx)

D
丁拿 (Dimnah)
丁稅／供物 (Tributary，Tribute)

大巴設 (Dabbesheth)
大比大 (Tabitha)
大比拉 (Daberath)
大利大古米 (Talitha Cumi)
大利拉 (Delilah)
大利烏／大流士 (Darius)
大坍 (Dathan)
大河邊 (Amaw)
大拿 (Dannah)
大海 (Great Sea，The)
大馬色／大馬士革 (Damascus，Damascenes)
大馬色的亞蘭 (Aram of Damascus)
大馬哩 (Damaris)
大理石／漢白玉／白玉 (Marble)
大祭司 (High Priest)
大袞 (Dagon)
大魚 (Monster)
大麥 (Barley)

大瑪努他 (Dalmanutha)
大數 (Tarsus)
大衛 (David)
大衛的城 (City of David)
大衛的根 (David，Root of)
大衛的高臺 (David，Tower of)
大衛城的臺階 (Stairs of the City of David)
大鷸／角鴟 (Marsh Hen)

斗／撒頓 (Saton)

代罪羔羊 (Scapegoat)

冬青屬植物／柞樹 (Holm Tree)

叮人的小昆蟲／蠓蟲／虱子 (Gnat)

打印的戒指 (Scarab)
打場的／打糧／禾場 (Thresher，Threshing，Threshing Floor)
打獵 (Hunting)

丟大 (Theudas)
丟尼修 (Dionysius)
丟特腓 (Diotrephes)
丟珥 (Deuel)
丟斯／宙斯 (Zeus)
丟斯雙子／迦斯托，坡路克 (Castor and Pollux，Dioscuri)

地 (Earth)
地中海 (Mediterranean Sea)
地極 (Corners of the Earth)
地獄 (Hell)
地震 (Earthquake)

多大瓦 (Dodavahu)
多比雅 (Tobiah，Tobijah)
多加 (Dorcas)
多米田 (Domitian)

多利買 (Ptolemais)
多坍 (Dothan)
多珥 (Dor，Naphath-dor，Naphothdor)
多益 (Doeg)
多馬 (Thomas，The Apostle)
多單 (Dodanim)

朵代 (Dodai)
朵多 (Dodo)

但 (Dan)
但支派 (Dan，Tribe of)
但以利 (Daniel)
但以理 (Daniel)
但以理書 (Daniel，Book of)
但雅安 (Dan-jaan)

低土馬 (Didymus)
低加波利 (Decapolis)
低米丟 (Demetrius)
低法 (Diphath)

兌換銀錢之人 (Money Changer)

杜拉平原 (Dura，Plain of)
杜松 (Heath)
杜得模西士 (Thutmose)
杜鵑／布穀鳥／魚鷹 (Cuckoo)

狄安娜 (Diana)

豆 (Bean)

底巴利雅 (Tebaliah)
底比斯 (Thebes)
底本 (Dibon)
底本迦得 (Dibon-gad)
底本說 (Documentary Hypothesis)

底亥人 (Dehavites)
底米丟 (Demetrius)
底伯利 (Dibri)
底但 (Dedan)
底波拉 (Deborah)
底珊 (Dishan)
底們 (Dimon)
底拿 (Dinah)
底馬 (Demas)
底連 (Dilean)
底買 (Timaeus)
底順 (Dishon)
底摩拿 (Dimonah)
底撒哈 (Di-zahab)
底璧 (Debir)

東方人 (People of the East)
東方的星 (Star in the East)
東門 (East Gate)
東風 (East Wind)
東海 (East Sea，Eastern Sea)

度量衡 (Weights and Measures)
度瑪 (Dumah)

毒瘡／壞疽 (Gangrene)

玷污 (Defile)

盾牌，持盾牌的人 (Shield，Shield Bearer)

釘十字架 (Crucifixion)

動物 (Animals)

得榮耀 (Glorification)
得撒 (Tirzah)

第一次猶太革命 (First Jewish Revolt)
第二以賽亞 (Deutero-Isaiah)
第二次的死 (Death，The Second)
第二個亞當／末後的亞當 (Adam，The Second)
第二聖殿時期 (Second Temple，Period of the)
第八／示米尼 (Sheminith)
第伯拉他 (Diblah，Diblath)
第來雅 (Delaiah)
第萊雅 (Delaiah)

單戶篾 (Tanhumeth)
單峰駝 (Dromedary)

奠祭 (Drink Offering，Libation)

棟樑 (Beam)

渡鴉／烏鴉 (Raven)

登山寶訓 (Sermon on the Mount)

短號／角／鈸 (Cornet)

答巴俄 (Tabbaoth)
答比匿 (Tahpanhes，Tahpenes)
答瑪 (Temah)

貸款 (Loan)

搭模斯，搭模斯月 (Tammuz)

殿中歌唱的 (Singers in the Temple)
殿裏的幔子 (Veil of the Temple)

當頭 (Pledge)

督工 (Taskmaster)

道 (Way，The)
道成肉身 (Incarnation)

達乃 (Tattenai)
達大 (Darda，Dara)
達分 (Dalphon)
達太 (Thaddaeus，The Apostle)
達利克 (Daric)
達昆 (Darkon)
達們 (Talmon)
達莫 (Tadmor，Tamar)
達買 (Talmai)

滴拉音 (Diblaim)

德丟 (Tertius)
德拉 (Diklah)
德拉克瑪 (Drachma)

敵基督 (Antichrist)

調用休要毀壞／艾勒他斯希夫 (Al-taschith)
調用百合花／所珊念 (Shoshannim)
調用為證的百合花／書珊以篤 (Shushan Eduth)
調用麻哈拉利暗俄 (Mahalath leannoth)
調用朝鹿／亞以列沙哈 (Aijeleth shahar)
調用遠方無聲鴿／約南以念利可金 (Jonath-elem-rechokim)

燈，燈臺 (Lamp，Lampstand)
燈心草／蘆荻／蒲草 (Rush)

獨生的 (Only Begotten)
獨角獸／野牛 (Unicorn，Wild Ox)

篤蓐香／栗樹 (Terebinth)

戴安 (Dion)
戴勝／戴鵀 (Hoopoe)

瞪羚／羚羊 (Gazelle)

膽 (Gall)

斷定谷 (Decision，Valley of)

禱告／祈禱 (Prayer，Supplication)

鵰／鷹 (Eagle)

鵜鶻／鸇／鷂鷹 (Buzzard)

髑髏地 (Skull，Place of the)

癲癇 (Epilepsy)

E
二分法 (Dichotomy)
二城中間的門 (Gate Between the Two Walls)

厄巴大 (Gabbatha)

耳巴奴 (Urbanus)

兒子名分／嗣子論 (Adoption)

俄巴底 (Obadiah)
俄巴底亞 (Obadiah)
俄巴底亞書 (Obadiah，Book of)
俄巴底雅 (Obadiah)
俄巴第雅 (Obadiah)
俄巴路 (Obal)
俄弗尼 (Ophni)
俄弗拉 (Ophrah)
俄立 (Oreb)
俄立磐石 (Oreb，Rock of)

俄別以東 (Obed-edom)
俄陀聶 (Othniel)
俄南 (Onan)
俄珥巴 (Orpah)
俄得尼 (Othni)
俄梅珥 (Omer)
俄梅戛 (Omega)
俄備得 (Obed)
俄斐 (Ophir)
俄斐勒 (Ophel)
俄蘭 (Ochran)
恩典 (Grace)
恩賜 (Charismata)

珥 (Er)
珥拿轄 (Irnahash)

軛 (Yoke)

惡者 (Evil One)
惡草 (Cockle)
惡鬼／惡魔 (Evil Spirit)

蛾／蠹蟲／蟲 (Moth)
蛾摩拉 (Gomorrah)

噩 (Og)

額上經文 (Frontlet)

鱷魚／龍子 (Crocodile)

F
分別為聖 (Consecration)
分別善惡的樹 (Tree of Knowledge of Good and Evil)
分封的王 (Tetrarch)
分散的猶太人 (Diaspora of the Jews)

方伯 (Proconsul)

弗 (Put)
弗呂家 (Phrygia)
弗勒干 (Phlegon)

犯罪／絆倒 (Offend，Offense)

伏兵 (Ambush)
伏爾朗 (Furlong)

防腐香料 (Embalm)
府庫 (Arhives，House of the)

房角石 (Cornerstone)
房屋 (Homes and Dwellings)
房頂／雉堞 (Battlement)

服飾 (Fashion and Dress)

法內力 (Phanuel)
法老 (Pharaoh)
法老尼哥 (Pharaoh-necho，Pharaoh-nechoh，Pharaoh-neco)
法老合弗拉 (Pharaoh Hophra)
法老的女兒 (Pharaoh's Daughter)
法利賽人 (Pharisees)
法官 (Magistrate)
法庭和審訊 (Courts and Trials)
法珥法 (Pharpar)
法勒 (Peleg)
法勒斯 (Perez)
法術／邪術 (Enchantment，Magic，Sorcery)
法路 (Pallu)
法櫃／法版 (Eduth)

肥皂 (Soap)

非比 (Phoebe)
非尼哈 (Phinehas)
非尼基 (Phoenix)
非各 (Phicol)
非利士 (Philistia)
非拉鐵非 (Philadelphia)
非羅羅古 (Philologus)

風信子 (Hyacinth)
風笛／瑟／笙 (Bagpipe)

飛禽 (Fowl)

符類福音 (Synoptic Gospels)
符囊 (Amulet)
復和 (Reconciliation)
復活 (Resurrection)

斐羅 (Philo Judaeus)

腓力 (Philip)
腓力斯 (Felix，Antonius)
腓尼基 (Phoenicia)
腓立比 (Philippi)
腓立比書 (Philippians，Letter to the)
腓吉路 (Phygelus)
腓利 (Philip)
腓利門 (Philemon)
腓利門書 (Philemon，Letter to)
腓理徒 (Philetus)

飯餐的意義 (Meals，Significance of)

楓樹 (Chestnut)

福音 (Gospel)
福徒拿都 (Fortunatus)

鳳仙花 (Camphire，Henna)

廢丘 (Tell)

奮銳黨 (Zealot)
奮銳黨的西門 (Simon the Zealot)

燔祭 (Burnt Offering)

縛西 (Vophsi)

糞廠門 (Dung Gate)

G
工具 (Tools)
工商業 (Industry and Commerce)
工價 (Wages)

干大基 (Candace)
干尼 (Canneh)

公堂／審判臺／比瑪 (Bema)
公會／公議會 (Sanhedrin)
公義 (Righteousness)

戈印 (Goiim)

古巴人 (Cub)
古他 (Cuth，Cuthah)
古代書信 (Epistle; Letter Writing，Ancient)
古代圖書館 (Libraries，Ancient)
古尼 (Guni)
古示 (Cushi)
古示人 (Cushite)
古列／塞魯士 (Cyrus the Great)
古利奈 (Cyrene)
古利奈人西門 (Simon of Cyrene)

古沙雅 (Kushaiah)
古門 (Old Gate)
古施哈立的約翰 (John of Gischala)
古珊 (Cushan)
古珊利薩田 (Cushan-rishathaim)
古實 (Cush)

甘心祭 (Freewill Offering)
甘松／哪噠 (Nard)

亙古常在者 (Ancient of Days)

光 (Light)

各各他 (Golgotha)
各耳板 (Corban)
各荷西 (Col-hozeh)

改變形象 (Transfiguration)
攻城錘 (Battering Ram)

更次 (Watch)

肝 (Liver)

谷何西 (Col-hozeh)
谷門 (Valley Gate)
谷歌大 (Gudgodah)

姑珥巴力 (Gurbaal)

孤兒 (Orphan)

怪物 (Lilith)

沽尼 (Guni)

冠冕 (Crown)

拱門 (Arch)

革尼土 (Cnidus)
革尼撒勒 (Gennesaret)
革尼撒勒湖 (Gennesaret，Lake of)
革老丟 (Claudius)
革老丟呂西亞 (Claudius Lysias)
革老丟的法令 (Claudius，Edict of)
革老底亞 (Claudia)
革利免 (Clement)
革來 (Chloe)
革流巴 (Cleopas)
革迦撒人 (Girgashites)
革哩底／克里特 (Crete)
革夏納欣 (Ge-harashim)
革馬拉 (Gemara)
革勒士 (Crescens)
革舜 (Gershom)
革順 (Gershom，Gershon)
革羅罷 (Clopas)
哥士 (Cos)
哥尼流 (Cornelius)
哥尼雅 (Coniah)
哥西巴 (Cozeba)
哥亞 (Koa)
哥拉汛 (Chorazin)
哥林多 (Corinth)
哥林多前書 (Corinthians，First Letter to the)
哥林多後書 (Corinthians，Second Letter to the)
哥桑 (Cosam)
哥斯 (Koz)
哥斯比 (Cozbi)
哥賴雅 (Kolaiah)
哥轄 (Kohath)
哥蘭 (Gaulanitis，Golan)

格拉森 (Gerasa，Gerasene，Gergesa，Gergesene)

骨頭 (Bone)

高大 (Cauda，Clauda)

高原／薩非拉 (Shephelah)
高粱／海絨 (Sorghum)

鬼，鬼附 (Demon，Demon Possession)

掛在木頭上 (Impalement)

割禮 (Circumcision)

貴橄欖石／水蒼玉／黃璧璽 (Chrysolite)

感謝 (Gratitude，Thanksgiving)

溝渠／水溝 (Conduit)

詭論 (Paradox)

該亞法 (Caiaphas)
該南 (Cainan，Kenan)
該猶 (Gaius)
該撒／凱撒 (Caesars，The)
該撒利亞 (Caesarea)
該撒利亞腓立比 (Caesarea Philippi)
該撒亞古士督／凱撒奧古斯督 (Augustus Caesar)
該撒家裏的人 (Caesar's Household)
該隱 (Cain，Kain)

跪 (Kneeling)

過陰 (Necromancer，Necromancy)

寡婦 (Widow)

歌伯 (Gob)
歌利亞 (Goliath)
歌亞 (Goah)
歌拉珊 (Borashan)
歌珊 (Goshen)
歌革 (Gog)
歌珥 (Cor，Kor)
歌唱的 (Singer)
歌散 (Gozan)
歌斐木 (Gopher Wood)
歌楠雅 (Conaniah)
歌篾 (Gomer)
歌羅西 (Colossae)
歌羅西書 (Colossians，Letter to the)

管家 (Steward)
管教 (Discipline)
管會堂的 (Ruler of the Synagogue)

膏 (Ointment)
膏抹／受膏的 (Anoint，Anointed)
膏油 (Oil，Anointing)

蓋頭 (Head Covering)

趕鬼 (Exorcism)
趕逐 (Banish，Banishment)

廣場 (Forum)

橄欖，橄欖樹 (Olive，Olive Tree)
橄欖山 (Olives，Mount of; Olivet)

縞瑪瑙／紅瑪瑙 (Onyx)

檜 (Juniper)

歸算 (Imputation)

罐／色斯提斯 (Xestes)

觀兆的 (Soothsayer)

鸛／鶴 (Stork)

H
化外人／野蠻人 (Barbarian)
化除神話 (Demythologization)

戶反 (Hupham)
戶平 (Huppim)
戶伸 (Hushim)
戶利 (Huri)
戶沙 (Hushah)
戶品 (Huppim)
戶珊 (Husham)
戶珥 (Hur)
戶勒 (Hul)
戶勒大 (Huldah)
戶割 (Hukkok，Hukok)
戶萊 (Hurai)
戶篩 (Hushai)
戶蘭 (Hiram，Huram)

火石 (Flint)
火柱 (Fire，Pillar of)
火柱和雲柱 (Pillar of Fire and Cloud)
火炭 (Coal)
火湖 (Lake of Fire)

合弗拉 (Hophra)

回轉／歸正 (Conversion)

灰 (Ashes)

灰石 (Chalkstone)

何大雅 (Hodaviah)
何巴 (Hobab)
何弗尼 (Hophni)
何西阿 (Hosea)
何西阿書 (Hosea，Book of)
何利 (Hori)
何利人 (Horim，Horite)
何利施 (Horesh)
何把 (Hobah)
何沙雅 (Hoshaiah)
何沙瑪 (Hoshama)
何坦 (Hotham)
何咸 (Hoham)
何烈山 (Horeb，Mount)
何珥山 (Hor，Mount)
何珥瑪 (Hormah)
何崙／何倫 (Holon)
何細亞 (Hoshea)
何提 (Hothir)
何達威 (Hodevah)
何達威雅 (Hodaviah)
何賽 (Hozai)
何薩 (Hosah)
何羅念 (Horonaim)

含 (Ham)

宏他 (Humtah)

和如司神 (Horus)
和倫人 (Horonite)
和散那 (Hosanna)
和璉 (Horem)

河得 (Hod)

狐／狐狸 (Fox)

虎口 (Span)

哈大 (Hadar)
哈大利謝 (Hadarezer)
哈大沙 (Hadashah，Hadassah)
哈大底謝 (Hadadezer)
哈內斯 (Hanes)
哈及 (Haggith)
哈巴谷 (Habakkuk)
哈巴谷書 (Habakkuk，Book of)
哈巴洗尼雅 (Habazziniah)
哈巴雅 (Habaiah)
哈他革 (Hathach)
哈加達 (Haggadah)
哈古巴 (Hakupha)
哈尼弗 (Harnepher)
哈弗連 (Hapharaim)
哈末 (Hammath)
哈末多珥 (Hammoth-dor)
哈母利 (Hammuel)
哈母勒 (Hamul)
哈甲 (Hagab)
哈皮魯 (Habiru)
哈列 (Hereth)
哈多蘭 (Hadoram)
哈米大他 (Hammedatha)
哈米吉多頓 (Armageddon)
哈米亞樓 (Hundred，Tower of the)
哈米勒 (Hammelech)
哈西努 (Hassenuah)
哈西典 (Hasidim)
哈西拿 (Hassenaah)
哈利 (Hali)
哈利路亞 (Hallelujah)
哈利爾／讚美詩 (Hallel)
哈沙 (Harsha)

哈沙比雅 (Hashabiah)
哈沙尼 (Hashabneiah)
哈沙拿 (Hashabnah)
哈底大 (Hatita)
哈忽 (Halhul，Harhur)
哈抹 (Hamor)
哈拉 (Hara，Hariph)
哈拉人 (Hararite)
哈拉大 (Haradah)
哈拉山 (Halak，Mount)
哈拔大拿 (Hashbaddana)
哈波拿 (Harbona)
哈門 (Harmon)
哈律 (Harod)
哈律弗人 (Haruphite)
哈洗遜他瑪 (Hazazon-tamar)
哈洗錄 (Hazeroth)
哈突 (Hattush)
哈迦巴 (Hagaba，Hagabah)
哈迦利亞 (Hacaliah)
哈述 (Hasshub)
哈革摩尼 (Hachmonite)
哈們 (Hammon)
哈們歌革 (Hamon-gog)
哈倭特睚珥 (Havvoth-jair)
哈哥斯 (Hakkoz)
哈拿 (Hannah)
哈拿尼 (Hanani)
哈拿尼亞 (Hananiah)
哈拿尼雅 (Hananiah)
哈拿頓 (Hannathon)
哈海雅 (Harhaiah)
哈珥哈斯 (Harhas)
哈馬 (Hamath)
哈馬口 (Hamath，Entrance of)
哈馬瑣巴 (Hamath-zobah)
哈勒 (Hareph)
哈勒迦 (Halakah)

哈基 (Haggi)
哈基多琳 (Haggedolim)
哈基利 (Hagri)
哈基拉 (Hachilah)
哈基雅 (Haggiah)
哈崙 (Harum)
哈得拉 (Hadrach)
哈得萊 (Hadlai)
哈悉勒玻尼 (Hazzelelponi)
哈曼 (Haman)
哈深 (Hashem)
哈第 (Hadid)
哈麥 (Ham)
哈博 (Habor)
哈提法 (Hatipha)
哈斯拉 (Hasrah)
哈斯摩寧 (Hasmonean)
哈替 (Hattil)
哈琳 (Harim)
哈腓拉 (Havilah)
哈舒巴 (Hashubah)
哈順 (Hashum)
哈塔 (Hathath)
哈楠尼亞 (Hananiah)
哈楠業樓 (Hananel，Tower of)
哈該 (Haggai)
哈該書 (Haggai，Book of)
哈路抹 (Harumaph)
哈達 (Hadad)
哈達臨門 (Hadadrimmon)
哈嫩 (Hanun)
哈歌斯 (Hakkoz)
哈瑣 (Hazo)
哈慕他 (Hamutal)
哈摩尼 (Hachmoni)
哈摩利吉 (Hammolecheth)
哈摩那 (Hamonah)
哈摩拿 (Hashmonah)

哈撒底 (Hasadiah)
哈撒哈提干 (Hazer-hatticon)
哈魯斯 (Haruz)
哈諾 (Hanoch)
哈默蘭 (Hamran)
哈薛 (Hazael，Haziel)
哈賽雅 (Hazaiah)
哈轄斯他利 (Haahashtari)
哈薩以難 (Hazar-enan，Hazar-enon)
哈薩亞達 (Hazar-addar)
哈薩迦大 (Hazar-gaddah)
哈薩書亞 (Hazar-shual)
哈薩瑪非 (Hazar-maveth)
哈薩蘇撒 (Hazar-susah，Hazar-susim)
哈羅以 (Haroeh)
哈羅黑 (Hallohesh)
哈臘 (Halah)
哈難 (Hanan)
哈蘇巴 (Hasupha)
哈蘭 (Haran)
哈闊悉 (Happizzez)
哈疊 (Hadid)

後嗣 (Heir)

曷拉 (Hoglah)
曷哈及甲 (Hor-haggidgad)

洪水 (Flood，The)
洪水神話 (Flood Myths)

皇帝 (Emperor)

紅母牛 (Red Heifer)
紅玉 (Carbuncle)
紅玉髓／紅寶石 (Carnelian)
紅海 (Red Sea)
胡兀鷲／禿鷲／狗頭鵰 (Ossifrage)

胡巴 (Huppah)
胡利人 (Hurrians)

悔改 (Repentance)

核點民數／報名上冊 (Census，Enrolment)

浩蘭 (Hauran)
海中巨獸／鱷魚 (Leviathan)

海底 (Channels of the Sea)
海狗 (Rock Badger)
海索草／牛膝草 (Hyssop)
海綿／海絨 (Sponge)
海鷗／魚鷹 (Gull)

婚姻，婚姻風俗 (Marriage，Marriage Customs)

患難／災難 (Tribulation)

荷第雅 (Hodiah)
荷幔 (Homam)
荷蘭 (Horam)

貨幣和銀行業 (Money and Banking)

壺／瓶 (Cruse)

蛔蒿／苦艾／茵蔯 (Wormwood)

賀得 (Hodesh)
賀梅珥 (Homer)

黃玉／紅璧璽 (Topaz)
黃瓜 (Cucumber)
黃楊樹 (Box Tree)

黑巴 (Helbah)

黑本 (Helbon)
黑甲 (Helkath)
黑米 (Hermes)
黑門山 (Hermon，Mount)
黑玳 (Heldai)
黑馬 (Hermas)
黑勒施 (Heresh)
黑暗 (Darkness)
黑實門 (Heshmon)
黑摩其尼 (Hermogenes)

會堂 (Synagogue)
會眾 (Congregation)
會幕，聖殿 (Tabernacle，Temple)

號／號角 (Horn)

話語／道 (Word)

賄賂 (Bribe，Bribery)

漢尼業 (Hanniel)
漢模拉比法典 (Hammurabi，Law Code of)
漢聶 (Hanniel)

赫 (Heth)
赫人 (Hittites)

蝗蟲 (Locust)

鬍鬚 (Beard)

獾／沙番 (Badger)
護
心鏡 (Breastpiece，Breastplate)

護身符 (Charm)
護膝 (Greaves)

護衛兵的門 (Guard，Gate of the)
護衛兵的院 (Guard，Court of the)

鶴／白鶴 (Crane)

鸛／貓頭鷹 (Ibis)

J
井 (Well)

加大拉 (Gadara)
加他 (Kattath)
加布 (Carpus)
加各 (Karkor)
加百列 (Gabriel)
加低斯 (Kadesh)
加低斯巴尼亞 (Kadesh-barnea)
加低斯的米利巴 (Meribah-kadesh，Meribath-kadesh)
加利利 (Galilee)
加利利的猶大 (Judas of Galilee)
加利利海 (Galilee，Sea of)
加利亞 (Kareah)
加帕多家 (Cappadocia)
加拉太 (Galatia)
加拉太書 (Galatians，Letter to the)
加們 (Kamon)
加拿 (Kanah)
加珥他 (Kartah)
加珥坦 (Kartan)
加略 (Kerioth)
加略希斯崙 (Kerioth-hezron)
加萊 (Kallai)
加寧 (Karnaim)
加疊 (Gaddiel)

甲加 (Karka)
甲尼 (Calneh)

甲示拿 (Carshena)
甲各 (Calcol)
甲迦 (Carkas)
甲摩尼人 (Kadmonites)
甲篾 (Kadmiel)
甲薛 (Kabzeel)

交鬼的 (Medium)

匠人 (Artificer，Artisan，Craftsman)
匠人之谷 (Craftsmen，Valley of)

吉加墨斯史詩 (Gilgamesh Epic)
吉甲 (Gilgal)
吉珥 (Kir)
吉珥哈列設 (Kir-haraseth，Kir-hareseth，Kir-haresh，Kir-heres)
吉斯綠他泊 (Chisloth-tabor)
吉德 (Giddel)
吉罷珥 (Gibbar)

臼利 (Geuel)

均 (Cun)

汲淪 (Kidron)

見證 (Witness)

角／鎖發 (Shophar)
角豆樹 (Carob Tree)
角門 (Corner Gate)

京城的權柄／母城的嚼環 (Metheg-ammah)

佳澳 (Fair Havens)

卷／彌基錄 (Megilloth)

季拉 (Gerah)

居比路／塞浦路斯 (Cyprus)
居里扭 (Quirinius)
居間境界 (Intermediate State)

芥菜 (Mustard)
近頓 (Ginnethoi，Ginnethon)

金牛犢 (Calf，Golden)
金合歡屬植物／皂莢木 (Acacia)
金罕 (Chimham)
金雀花／羅騰樹 (Broom)
金詩／米譚 (Miktam)
金槽 (Filigree)

姦淫 (Adultery)

建築 (Architecture)

界標 (Landmark)

疥 (Itching Disease，Scab)

軍隊 (Army)

迦巴 (Geba)
迦巴勒 (Gebal)
迦巴魯 (Chebar)
迦末 (Gamul)
迦本 (Cabbon)
迦立 (Gareb)
迦百農 (Capernaum)
迦米 (Carmi)
迦米人 (Garmite)
迦西斐雅 (Casiphia)
迦含 (Gaham)
迦步勒 (Cabul)

迦卸 (Gazez)
迦坦 (Gatam)
迦底 (Gaddi，Gadi)
迦拉 (Calah，Galal)
迦南 (Canaan)
迦南神祇和宗教 (Canaanite Deities and Religion)
迦哈 (Gahar)
迦拜 (Gabbai)
迦施慕 (Gashmu)
迦流 (Gallio)
迦流銘文 (Gallio Inscription)
迦拿 (Cana)
迦特 (Gath)
迦特希弗 (Gath-hepher)
迦特樂器 (Gittith)
迦特臨門 (Gath-rimmon)
迦勒 (Caleb，Gaal)
迦勒以法他 (Caleb-Ephratah)
迦勒底 (Chaldea)
迦勒底的吾珥 (Ur of the Chaldees)
迦勒挪 (Calno)
迦基米施 (Carchemish)
迦密 (Carmel)
迦得 (Gad)
迦得支派 (Gad，Tribe of)
迦得谷 (Gad，Valley of)
迦累得 (Galeed)
迦散 (Gazzam)
迦斐託，迦斐託人 (Caphtor，Caphtorim)
迦斯巴 (Gaspar)
迦斯路希 (Casluhim)
迦琳 (Gallim)
迦實 (Gaash)
迦瑪 (Gamad)
迦瑪列 (Gamaliel)
迦謝 (Gazez)
迦薩 (Gaza)

韭菜 (Leek)

借貸，債主 (Borrow，Creditor，Credit)

家中的神像 (Teraphim)
家庭 (Household)
家庭生活和倫常關係 (Family Life and Relations)
家譜 (Genealogy)

疾病 (Disease，Illness，Sickness)

記念 (Memorial)
記念冊 (Book of Remembrance)
記號／神蹟／預兆 (Sign)

酒 (Wine)
酒政 (Cupbearer)
酒醡 (Winepress)

假先知 (Prophet，False)
假基督 (False Christs)

剪羊毛之處／伯艾吉 (Beth-eked)

基土拉 (Keturah)
基士 (Kish)
基大老瑪 (Chedorlaomer)
基大利 (Gedaliah)
基大利提 (Giddalti)
基比亞 (Gibea，Gibeah)
基比頓 (Gibbethon)
基他音 (Gittaim)
基失 (Chesil)
基尼人 (Kenites)
基尼洗人 (Kenizzites)
基尼烈 (Chinnereth)
基尼烈湖 (Sea of Chinnereth)
基母利 (Kemuel)

基示 (Kishi)
基立溪 (Cherith，The Brook)
基伊拉 (Keilah)
基列 (Gilead，Kiriath)
基列巴力 (Kiriath-baal)
基列西弗 (Kiriath-sepher)
基列亞巴 (Kiriath-arba)
基列的乳香 (Gilead，Balm of)
基列的拉末 (Ramoth-gilead)
基列亭 (Kiriathaim)
基列耶琳 (Kiriatharim，Kiriath-jearim)
基列胡瑣 (Kiriath-huzoth)
基列雅比／雅比 (Jabesh，Jabesh-gilead)
基列薩拿 (Kiriath-sannah)
基多 (Gedor)
基多尼 (Gideoni)
基色 (Gezer)
基色人 (Girzites)
基伯先 (Kibzaim)
基低拉 (Gederah)
基低斯 (Kedesh)
基低羅 (Gederoth)
基別 (Geber)
基利心山 (Gerizim，Mount)
基利他 (Kelita)
基利司布 (Crispus)
基利押 (Chileab)
基利波山 (Gilboa，Mount)
基利家 (Cilicia)
基利提 (Cherethite)
基利綠 (Geliloth)
基努拔 (Genubath)
基址門 (Foundation Gate)
基希拉他 (Kehelathah)
基甸 (Gideon)
基亞 (Giah)
基帖 (Gether)
基底拉 (Gederah)

基底莫 (Kedemoth)
基底瑪 (Kedemah)
基底羅他音 (Gederothaim)
基抹 (Chemosh，Chilmad)
基拉 (Chelal，Gera，Heglam)
基拉耳 (Gerar)
基拉萊 (Gilalai)
基拉雅 (Kelaiah)
基法阿摩尼 (Chephar-ammoni)
基阿 (Chios)
基非拉 (Chephirah)
基哈西 (Gehazi)
基柄 (Gebim)
基洗亞 (Keziah)
基珊 (Geshan)
基突 (Gedor)
基述 (Geshur)
基倫 (Kitron)
基孫人 (Gizonite)
基拿 (Kinah)
基拿尼 (Chenani)
基拿拿 (Chenaanah)
基珥 (Kir)
基納 (Ginath，Kenath)
基納斯 (Kenaz)
基訓 (Gihon，Spring of)
基得拉人 (Gederathites)
基悉 (Chezib)
基連 (Chilion)
基連哈樸 (Keren-happuch)
基博羅哈他瓦 (Kibroth-hattaavah)
基善 (Geshem，Kishion)
基提 (Kittim)
基提利 (Chitlish)
基斯帕 (Gishpa)
基斯流月 (Chislev，Kislev)
基斯倫 (Chislon)
基順 (Kishon)

基督 (Christ)
基督的日子 (Day of Christ)
基督的死 (Death of Christ)
基督的身體 (Body of Christ)
基督的新婦 (Bride of Christ)
基督徒 (Christian)
基督徒的名稱 (Christians，Names for)
基督復活 (Bodily Resurrection of Christ)
基督論 (Christology)
基督顯現 (Appearances of Christ)
基祿 (Cheluhi)
基路伯 (Cherub，Cherubim)
基路拜 (Chelubai)
基遍 (Gibeon)
基達 (Kedar)
基頓 (Chidon，Gidom)
基瑪利 (Gemalli，Gemariah)
基瑪利雅 (Gemariah)
基瑪林 (Chemarim，Chemarims)
基綠 (Chelub，Cherub，Keros)
基德 (Geder)
基撒崙 (Chesalon)
基薛 (Chesed)
基羅 (Giloh)
基羅特金罕 (Geruth Chimham)
基蘇律 (Chesulloth)
基蘭 (Cheran)

堅忍 (Perseverance)
堅革哩 (Cenchreae)

寄居的／外地人 (Alien，Foreigner)

接待客旅 (Hospitality)

救主 (Saviour)
救恩 (Salvation)
救贖，救贖主 (Redeemer，Redemption)

教育 (Education)
教法師／律法教師 (Doctor of the Law)
教牧書信 (Pastoral Letters)
教會職事 (Officers in the Church)

眷顧／護祐 (Providence)

祭司和利未人 (Priests and Levites)
祭司長 (Chief Priest)
祭司職分 (Priesthood)
祭祀 (Offerings and Sacrifices)
祭便 (Zibeon)
祭壇 (Altar)

傢具 (Furniture)

揀選 (Elect，Election)

絞刑架 (Gallows)

街市 (Market，Marketplace)

進猶太教的人 (Proselyte)

敬拜 (Worship)
敬拜皇帝 (Emperor Worship)
敬畏神的人 (God-fearer)

禁食 (Fast，Fasting)

節期 (Festival)

經文評鑑學 (Bible，Textual Criticism of the)
經期／血漏／出血 (Blood，Flow of，Hemorrhage)

腳凳 (Footstool)

監督 (Bishop)
監獄裏的靈 (Spirits in Prison)
監護人 (Custodian)

聚會山 (Assembly，Mount of)

蒺藜 (Briar，Brier)
誡命 (Command，Commandment)
酵 (Leaven)
漿果 (Berry)

潔淨 (Purification)
潔淨和不潔淨的條例 (Cleanness and Uncleanness，Regulations Concerning)

瑾鎖 (Gimzo)

機軸 (Beam)

錦葵／鹹草 (Mallow，Saltwort)

磯法 (Cephas)
舉祭 (Heave Offering)

薊／蒺藜 (Thistle)

癤／瘡 (Boil)

舊人 (Old Man)
舊約正典 (Old Testament Canon)
舊約年代學 (Chronology，Old Testament)
舊約神學 (Old Testament Theology)
舊約聖經評鑑學 (Biblical Criticism，Old Testament)

轎 (Litter)

鏡子 (Mirror)

鯨／大魚 (Whale)

饑荒 (Famine)

懼怕 (Fear)

鷲／禿鷹／狗頭鵰／鷂鷹／鷹 (Vulture)

K
口傳 (Tradition，Oral)

卡里古拉 (Caligula)
卡納他 (Kanatha)

可利 (Kore)
可拉 (Korah)
可拉族 (Korahite)
可憎的 (Abomination)

考古學 (Archaeology)
考古學和聖經 (Archaeoloy and the Bible)

克里安提 (Cleanthes)
困苦／苦難 (Affliction，Suffering)

坑 (Pit)

昆蟲 (Insect)
昆蘭 (Qumran)

奎蛇／毒蛇／蝮蛇 (Adder)

客西馬尼 (Gethsemane)
客店 (Inn)

括土 (Quartus)

枯乾的手 (Withered Hand)

柯希勒 (Qoheleth)

苦菜 (Bitter Herbs)
苦撒 (Chuza)

庫房 (Asuppim)
庫爾 (Kue)

捆綁 (Bond，Bondage)

誇口 (Boast)

寬牆 (Broad Wall，The)

糠秕 (Chaff)

鎧甲／盔甲 (Armour，Coat of Mail)

曠野／沙漠 (Desert，Wilderness)
曠野飄流 (Wilderness Wanderings)

礦物、金屬和寶石 (Minerals，Metals，Precious Stones)

龕／迦溫 (Kaiwan)
L
六百六十六 (Six Hundred Sixty-six)
六經 (Hexateuch)

立尼 (Libni)
立約／約 (Covenant)
立拿 (Libnah)

列王紀上、下 (Kings，Books of First and Second)
列祖時代 (Patriachs Period of the)

老底嘉 (Laodicea)

伶長 (Choirmaster)

利巴 (Reba)
利巴勿 (Lebaoth)
利巴拿 (Lebana，Lebanah)
利巴嫩／黎巴嫩 (Lebanon)
利巴嫩林宮 (House of the Forest of Lebanon)
利巴爾 (Lebbaeus)
利比拉 (Riblah)
利乏音 (Rephaim)
利乏音谷 (Rephaim，Valley of)
利以 (Rei)
利奴 (Linus)
利布哈馬 (Lebo-hamath)
利未 (Levi)
利未人的城邑 (Levitical Cities)
利未支派 (Levi，Tribe of)
利未記 (Leviticus，Book of)
利甲 (Rechab)
利合 (Rehob)
利汛 (Rezin)
利百加 (Rebecca，Rebekah)
利百地拿 (Freedmen，Libertines)
利色 (Rezeph)
利克希 (Likhi)
利宏 (Rehum)
利希 (Lehi)
利亞 (Leah)
利亞雅 (Reaiah)
利來雅 (Reelaiah)
利河伯 (Rehoboth，Rehoboth-ir)
利法 (Rephah，Riphath)
利法益 (Rephael)
利法雅 (Rephaiah)
利波拿 (Lebonah)
利肯 (Rekem)
利金 (Rakem，Rekem)
利門 (Remmom)

利非訂 (Rephidim)
利哈比 (Lehabim)
利哈比雅 (Rehabiah)
利拜 (Ribai)
利迦 (Lecah，Recah)
利烏米 (Leummim)
利健 (Regem)
利基翁 (Rhegium)
利堅 (Rekem)
利堅米勒 (Regem-melech)
利悉 (Resheph)
利都是 (Letushim)
利善 (Leshem)
利提瑪 (Rithmah)
利斯巴 (Rizpah)
利瑪利 (Remaliah)
利遜 (Rezon)
利寫 (Rizia)
利慕伊勒 (Lemuel)
利撒 (Rhesa)
利篾 (Remeth)
利鮮 (Resen)

呂大 (Lydda)
呂西亞 (Lysias)
呂底亞 (Lydia)
呂彼亞／利比亞 (Libya)
呂家 (Lycia)
呂高尼 (Lycaonia)
呂撒聶 (Lysanias)

良心 (Conscience)

里／邁爾 (Mile)
里拉琴／琴／瑟 (Lyre)

來源評鑑學 (Source Criticism)

兩約之間時期 (Intertesta-mental Period，The)

拉丁文 (Latin)
拉大 (Laadah)
拉巴 (Rabbah)
拉比 (Rabbi)
拉比多 (Lappidoth)
拉代 (Raddai)
拉加 (Raca)
拉末 (Ramoth)
拉末利希 (Ramath-lehi)
拉甲 (Rakkath)
拉伊勒 (Lael)
拉共 (Lakkum)
拉吉 (Lachish)
拉吉信集 (Lachish Letters)
拉米 (Raamiah，Ramiah)
拉西亞 (Lasea)
拉伯沙基 (Rabshakeh)
拉伯撒利 (Rabsaris)
拉但 (Ladan)
拉含 (Raham)
拉吳 (Reu)
拉孚 (Raphu)
拉沙崙 (Lasharon)
拉抹米斯巴 (Ramath-mizpeh)
拉昆 (Rakkon)
拉法 (Rapha，Raphah)
拉波尼 (Rabboni)
拉芬拿 (Raphanah)
拉哈 (Lahad)
拉哈米 (Lahmi)
拉哈伯 (Rahab)
拉哈勒 (Racal)
拉班 (Laban)
拉麥 (Lamech)
拉斯珊拉 (Ras Shamra)
拉結 (Rachel)

拉結的墳墓 (Rachel's Tomb)
拉幔 (Lahmam)
拉瑪 (Raama，Raamah，Ramah)
拉瑪瑣非 (Ramathaim-zophim)
拉億 (Laish)
拉墨 (Rab-mag)
拉撒力 (Rabsaris)
拉撒路 (Lazarus)
拉璧 (Rabbith)

林拿 (Rinnah)

律法師／律師 (Lawyer)

柳樹 (Willow)
柳樹河 (Willows，Brook of the)

洛格斯／道 (Logos)

流人血的罪 (Bloodguilt)
流便 (Reuben)
流便支派 (Reuben，Tribe of)
流珥 (Reuel)
流淚谷 (Baca，Valley of)
流瑪 (Reumah)
流離歌／示迦安 (Shiggaion，Shigionoth)

旅遊和交通 (Travel and Transportation)

狼牙棒／杖 (Mace)

勒死 (Strangle，Strangling)
勒撒 (Rissah)
犁 (Mattock)
犁溝 (Ma‘aneh)
犁頭，耕種 (Plow，Plowman，Plowshare)

理番 (Rephan)

理學／哲學 (Philosophy)

硫磺 (Brimstone，Sulfur)

羚羊／黃羊 (Antelope)

鹿 (Deer，Stag)

喇叭／號角／號筒 (Trumpet)
喇合 (Rahab)
廊 (Porch)
痢疾 (Blood，Flow of; Dysentery)

萊煞 (Laishah)

亂倫 (Incest)

落胎／流產 (Miscarriage)

裏面的人 (Inner Man)
路比人 (Lubim)

路加 (Luke)
路加福音 (Luke，Gospel of)
路司得 (Lystra)
路低人 (Ludim)
路求 (Lucius)
路哈瑪 (Ruhamah)
路得 (Ruth)
路得記 (Ruth，Book of)
路斯 (Luz)
路德人 (Lud)

鈴鼓／小手鼓／鑼 (Tambourine)
鈴鐺 (Bell)
雷子 (Sons of Thunder)

綠玉／水蒼玉 (Beryl)

綠玉髓／翡翠 (Chrysoprase)
綠寶石 (Emerald)

憐憫 (Compassion，Mercy)

樑木 (Beam)

樓上 (Upper Room)

輪 (Wheel)

鄰舍 (Neighbour)

魯孚 (Rufus)
魯希 (Luhith)
魯特琴／詩琴／瑟 (Lute)
魯瑪 (Rumah)

曆法 (Calendars，Ancient and Modern)
歷代志上、下 (Chronicles，Books of First and Second)

駱駝刺草 (Camel's Thorn)

龍 (Dragon)
龍子 (Sand Lizard)

癆病 (Consumption)

瞭望樓 (Watchtower)

聯盟 (Alliance)

臨門 (Rimmon)
臨門帕烈 (Rimmon-perez)
臨門磐 (Rimmon，Rock of)

離婚 (Divorce)
離經背道 (Apostasy)

櫟／橡樹 (Oak)

羅大 (Rhoda)
羅以 (Lois)
羅坍 (Lotan)
羅底 (Rhodes)
羅底巴 (Lo-debar)
羅波安 (Rehoboam)
羅阿米 (Lo-ammi)
羅施 (Rosh)
羅迦 (Rohgah)
羅革 (Log)
羅馬 (Rome，City of)
羅馬書 (Romans，Letter to the)
羅基琳 (Rogelim)
羅得 (Lot)
羅單 (Rodanim)
羅路哈瑪 (Lo-ruhamah)
羅實 (Rosh)
羅幔提以謝 (Romamti-ezer)
羅德 (Lod)

爐 (Kiln，Oven)
爐樓 (Ovens，Tower of the)

蘆葦／蘆荻／竿 (Reed)
蘆葦海 (Sea of Reeds)
蘆薈／沈香 (Aloe)

欄杆 (Parapet)

蘭 (Ram)
蘭塞 (Rameses)

露水 (Dew)
騾 (Mule)

聾子 (Deaf，Deafness)
靈 (Spirit)
靈魂 (Soul)

鷺／鷺鷥 (Heron)

鬣狗／豺狼 (Hyena)

鸕鷀 (Cormorant)

M
木狗 (Stocks)
木偶 (Grove)

毛蟲／螞蚱 (Caterpillar)

末力 (Mahli)
末巴奈 (Machbannai)
末世／末後的日子 (Last Days)
末世啟示 (Apocalypse)
末世論 (Eschatology)
末必 (Magbish)
末底改 (Mordecai)

母平 (Muppim)
母示 (Mushi)

民法和公正 (Civil Law and Justice)
民雅民 (Miniamin)
民籍 (Citizenship)

名字的意義 (Names，Significance of)

米力 (Meres)
米力巴力 (Merib-baal)
米大示／傳 (Midrash)
米戶雅利 (Me-huja-el)

米戶幔 (Mehuman)
米比衫 (Mibsam)
米比薩 (Mibzar)
米尼 (Minni)
米本乃 (Mebunnai)
米母干 (Memucan)
米甲 (Michal)
米示拿 (Mishna)
米示薩別 (Meshezabel)
米列 (Mered)
米吉多 (Megiddo)
米吉多水 (Megiddo，Waters of)
米但 (Medan)
米何拉人 (Meholathite)
米利大／馬耳他 (Malta)
米利巴 (Meribah)
米利古 (Malluchi)
米利末 (Meremoth)
米利亞 (Melea)
米利都 (Miletus)
米利暗 (Miriam)
米努哈 (Menuhoth)
米希大 (Mehida)
米希大別 (Mehetabel)
米希他別 (Mehetabel)
米沙 (Mesha)
米沙利 (Mishael)
米沙勒 (Mishal)
米甸 (Midian)
米亞拉 (Mearah)
米底巴 (Medeba)
米底亞人 (Medes，Media，Median)
米所巴 (Meshobab)
米所波大米／美索不達米亞 (Aram-naharaim，Mesopotamia)
米拉 (Merab)
米拉大翁 (Merathaim)
米拉利 (Merari)
米拉約 (Meraioth)

米拉提 (Melatiah)
米拉萊 (Milalai)
米拉雅 (Meraiah)
米法押 (Mephaath)
米非波設 (Mephibosheth)
米施利米雅 (Meshelemiah)
米施瑪 (Mishma)
米珊 (Misham)
米迦 (Mica，Micah)
米迦勒 (Michael)
米倫水邊 (Merom，Waters of)
米哥拿 (Meconah)
米拿民 (Miniamin)
米拿現 (Menahem)
米書蘭 (Meshullam)
米烏尼人 (Meunim，Meunite)
米烏寧人 (Meunim)
米勒 (Melech)
米勒公 (Milcom)
米匿 (Minnith)
米基立 (Michri)
米基拉人 (Mecherathite)
米基羅 (Mikloth)
米崙人／米倫人 (Meronothite)
米推利尼 (Mitylene)
米設 (Meshech)
米惡尼尼橡樹 (Diviners' Oak，Oak of Meonenim)
米提利達 (Mithredath)
米斯巴 (Mizpah，Mizpeh)
米斯利弗瑪音 (Misrephoth-Maim)
米斯拔 (Mispar)
米斯毘列 (Mispereth)
米斯迦 (Misgab)
米舒利密 (Meshullemeth)
米雅民 (Mijamin)
米黑 (Mehir)
米煞 (Meshach)
米該亞 (Micaiah)

米該雅 (Micaiah)
米達 (Medad)
米實利末 (Meshillemoth)
米實利密 (Meshillemith)
米爾干 (Melkon)
米瑣八人 (Mezobaite)
米瑪 (Mirmah)
米撒 (Mizzah)
米磯崙 (Migron)
米薩 (Mizar)
米薩合 (Mezahab)
米羅／伯米羅 (Beth-millo，Millo)
米羅斯 (Meroz)
米羅達 (Merodach，Marduk)
米羅達巴拉但／比羅達巴拉但 (Merodach-baladan)

每西亞 (Mysia)
每拉 (Myra)

沒藥／沈香 (Myrrh)

抹大拉 (Magdala)
抹大拉的馬利亞 (Magdalene，Mary)
抹比押 (Magpiash)
抹比拿 (Machbenah)
抹利 (Mahli)

明亮之星 (Lucifer)

牧養的／牧師 (Pastor)

門徒 (Disciple)
門楣 (Lintel)

昴星 (Pleiades)

美門 (Beautiful Gate)
美耶昆 (Me-jarkon)

美麗 (Beauty)

畝／色麥 (Tsemed)
畝 (Acre)

馬大 (Martha)
馬太 (Matthew，The Apostle)
馬太福音 (Matthew，Gospel of)
馬加丹 (Magadan)
馬加比 (Maccabees，The)
馬可先存說 (Markan Hypothesis)
馬可約翰 (Mark，John)
馬可福音 (Mark，Gospel of)
馬但 (Matthan)
馬利亞 (Mary)
馬里 (Mari)
馬其頓 (Macedonia)
馬念 (Manaen)
馬所拉，馬所拉學者 (Masora，Masoretes)
馬所拉抄本 (Masoretic Text)
馬門 (Horse Gate)
馬勒古 (Malchus)
馬基努 (Machaerus)
馬提亞 (Matthias)
馬槽 (Manger)
馬薩他 (Masada)

密丁 (Middin)
密大伊勒 (Migdal-el)
密加 (Mithkah)
密米他 (Michmethath)
密來人 (Mishraite)
密抹 (Michmas，Michmash)
密迦 (Milcah)
密基羅 (Mikloth)
密奪 (Migdol)

曼德拉草／風茄 (Mandrake)

梅翠提斯／桶 (Metretes)

麥大迦得 (Migdal-gad)
麥比拉 (Machpelah)
麥西 (Mizraim)
麥邱立神 (Mercurius，Mercury)
麥基 (Melchi)
麥基洗德 (Melchizedek)
麥基舒亞 (Malchishua)
麥瑪拿 (Madmannah)
麻布 (Sackcloth)
麻哈拉 (Mahalath)

棉花 (Cotton)

買南 (Menna)

嗎哪 (Manna)

滅亡城 (City of Destruction)
滅命的 (Destroyer，The)

痳瘋 (Leprosy，Leper)

夢 (Dreams)

幔子 (Curtains)
幔利 (Mamre)
幔利的橡樹 (Oaks of Mamre)

瑪土撒利 (Methushael)
瑪土撒拉 (Methuselah)
瑪士利加 (Masrekah)
瑪他尼 (Mattaniah)
瑪他拿 (Mattanah)
瑪他提亞 (Mattathias)
瑪他提雅 (Mattithiah)

瑪代 (Madai)
瑪代人 (Medes，Media，Median)
瑪各 (Magog)
瑪吉 (Machir)
瑪吉希錄 (Makheloth)
瑪西亞 (Ma-aziah)
瑪西拿 (Marsena)
瑪西雅 (Maaseiah，Mahseiah)
瑪利沙 (Mareshah)
瑪利族 (Mahlite)
瑪沙 (Mashal)
瑪坦 (Mattan)
瑪底雅 (Maadiah)
瑪押 (Maath)
瑪拉 (Mahlah，Mara，Marah)
瑪拉干 (Malcam)
瑪拉拉 (Mareal)
瑪拉基 (Malachi)
瑪拉基書 (Malachi，Book of)
瑪門 (Mammon)
瑪俄 (Maoch)
瑪哈 (Mahath)
瑪哈尼但 (Mahaneh-dan)
瑪哈未人 (Mahavite)
瑪哈秀 (Mahazioth)
瑪哈念 (Mahanaim)
瑪哈拉 (Mahalath)
瑪哈萊 (Maharai)
瑪律 (Maroth)
瑪施 (Mash)
瑪曷 (Mahol)
瑪玳 (Ma-adai)
瑪迦 (Maacah)
瑪迦人 (Maachathite，Ma-acathite)
瑪迦斯 (Makaz)
瑪革提施 (Maktesh，Mortar，The)
瑪倫 (Mahlon)
瑪拿西 (Manasseh)

瑪拿西支派 (Manasseh，Tribe of)
瑪拿底拜 (Machnadebai)
瑪拿哈人 (Manahathite)
瑪拿轄 (Manahath)
瑪挪亞 (Manoah)
瑪特乃 (Mattenai)
瑪特列 (Matred)
瑪特利族 (Matrites)
瑪勒列 (Mahalalel)
瑪基 (Machi)
瑪基大 (Makkedah)
瑪基雅 (Hashabiah，Malchiah，Malchijah)
瑪基蘭 (Malchiram)
瑪基疊 (Magdiel)
瑪得米那 (Madmenah)
瑪得緬 (Madmen)
瑪探雅 (Mattaniah)
瑪鹿 (Malluch)
瑪斯 (Maaz)
瑪結 (Malchiel)
瑪雅 (Maai)
瑪雲 (Maon)
瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯 (Maher-shalal-hashbaz)
瑪塔 (Matthat)
瑪瑙／白瑪瑙／紅寶石 (Agate)
瑪達他 (Mattatha，Mattattah)
瑪頓 (Madon)
瑪歌珥米撒畢 (Magor- missabib)
瑪爾杜克 (Marduk)
瑪撒 (Massa)
瑪撒和米利巴 (Massah and Meribah)
瑪賽 (Maasai)
瑪羅提 (Mallothi)
瑪臘 (Maarath)

蒙揀選的太太 (Elect，Lady)
蒙頭 (Covering of the Head)

蜜 (Honey)

銘刻 (Inscriptions)

墨角蘭 (Marjoram)

廟塔 (Ziggurat)

憫挪太 (Meonothai)

摩弗／孟斐斯 (Memphis)
摩西 (Moses)
摩西之歌 (Moses，Song of)
摩西五經 (Moses，Books of)
摩西拉 (Moserah)
摩西的位 (Moses' Seat)
摩西律法 (Moses，Law of)
摩西錄 (Moseroth)
摩利 (Molid)
摩利沙 (Moresheth)
摩利亞 (Moriah)
摩利岡 (Moreh，Hill of)
摩利設迦特 (Moresheth-gath)
摩利橡樹 (Moreh，Oak of)
摩亞底 (Moadiah)
摩底俄斯／斗 (Modius)
摩押 (Moab)
摩押石碑 (Moabite Stone)
摩押京城 (City of Moab)
摩拉大 (Moladah)
摩洛 (Molech，Moloch)
摩撒 (Moza，Mozah)

磨 (Mill，Millstone)

螞蟻 (Ant)

謀士／策士 (Counsel，Counselor)

默瑪 (Michmas)

彌尼，彌尼，提客勒，烏法珥新 (Mene，Mene，Tekel，Parsin)
彌尼神 (Meni)
彌伯哈 (Mibhar)
彌克尼雅 (Mikneiah)
彌那 (Mina)
彌施瑪拿 (Mishmannah)
彌迦 (Micah)
彌迦書 (Micah，Book of)
彌特尼人 (Mithnite)
彌賽亞 (Messiah)

謎語 (Riddle)

錨 (Anchor)

麋鹿 (Ibex)
麵／細麵 (Flour)

魔鬼 (Devil，The)

N
乃幔 (Naaman)
乃縵 (Naaman)

女王，太后 (Queen，Queen Mother)
女音／阿拉莫 (Alamoth)

內侍臣 (Chamberlain)

牛皮癬 (Scurvy)
牛虻 (Gadfly)
牛犢 (Calf，Heifer，Steer)

奴僕 (Bondmaid，Bondman，Bondservant)

奴隸 (Slave，Slavery)

奶餅 (Cheese)

尼八 (Nebat)
尼八拉 (Neballat)
尼大比雅 (Nedabiah)
尼他應 (Netaim)
尼尼微 (Nineveh)
尼布甲尼撒 (Nebuchadnezzar，Nebuchadrezzar)
尼布沙斯班 (Nebushazban)
尼布撒拉旦 (Nebuzaradan)
尼弗多亞的水 (Nephtoah，Waters of)
尼母利 (Nemuel)
尼甲沙利薛 (Nergal-sharezer)
尼利 (Neri)
尼利亞 (Nereus，Neriah)
尼利雅 (Neariah)
尼宏 (Nehum)
尼希米 (Nehemiah)
尼希米記 (Nehemiah，Book of)
尼希蘭 (Nehelamite)
尼亞 (Neah)
尼亞波利 (Neapolis)
尼波 (Nebo)
尼波山 (Nebo，Mount)
尼陀法 (Netophah)
尼拜 (Nebai)
尼拜約 (Nebaioth)
尼哥 (Neco，Necho，Nechoh)
尼哥大 (Nekoda)
尼哥底母 (Nicodemus)
尼哥拉 (Nicolaus)
尼哥拉黨 (Nicolaitans)
尼哥波立 (Nicopolis)
尼珥 (Ner)
尼悉 (Nezib)
尼探雅 (Nethaniah)

尼細亞 (Neziah)
尼提寧／殿役 (Nethinim，Temple Servants)
尼散月 (Nisan)
尼斐 (Nepheg)
尼斯洛 (Nisroch)
尼普心 (Nephisim)
尼普爾 (Nippur)
尼結 (Niger)
尼業 (Neiel)
尼祿 (Nero)
尼羅河 (Nile River)
尼護施他 (Nehushta)

努斯 (Nuzi)

那地的民 (People of the Land)
那行毀壞可憎的 (Abomination of Desolation)
那埃及人 (Egyptian，The)
那鴻 (Nahum)
那鴻書 (Nahum，Book of)

拈鬮 (Lots，Casting of)

南方的密宮 (Chambers of the South)
南地／尼革 (Negeb)
南地拉末 (Ramah of the Negeb)
南地的拉瑪 (Ramah of the Negeb)

怒氣 (Anger)

哪噠 (Spikenard)

拿八 (Nabal)
拿巴提人 (Nabataeans)
拿比 (Nahbi)
拿弗土希 (Naphtuhim)
拿弗他利 (Naphtali)
拿弗他利山 (Naphtali，Mount of)

拿弗他利支派 (Naphtali，Tribe of)
拿因 (Nain)
拿安 (Naam)
拿艮 (Nacon)
拿伯 (Naboth)
拿但業 (Nathanael)
拿兵器的人 (Armour Bearer)
拿含 (Naham)
拿其數 (Narcissus)
拿坦業 (Nethanel)
拿拉 (Naarah)
拿非施 (Naphish)
拿俄米 (Naomi)
拿哈 (Nahath)
拿哈列 (Nahaliel)
拿哈拉 (Nahalal)
拿哈萊 (Naharai)
拿哈瑪尼 (Nahamani)
拿約 (Naioth)
拿孫 (Mnason)
拿細耳人 (Nazirite)
拿單 (Nathan)
拿單米勒 (Nathan-melech)
拿答 (Nadab)
拿萊 (Naarai)
拿順 (Nahshon)
拿該 (Naggai)
拿瑪 (Naamah)
拿瑪人 (Naamathite)
拿撒勒 (Nazareth)
拿撒勒人 (Nazarene)
拿轄 (Nahash)
拿鴻 (Nahum)
拿蘭 (Naaran)
拿鶴 (Nahor)

挪巴 (Nobah)
挪伯 (Nob)

挪亞 (Noah)
挪亞方舟 (Ark，Noah's)
挪亞底 (Noadiah)
挪亞們 (No-Amon)
挪法 (Nophah)
挪阿 (Noah)
挪哈 (Nohah)
挪迦 (Nogah)
挪得 (Nod)
挪答 (Nodab)

能力 (Power，Power)

匿甲 (Nergal)
匿哈 (Nibhaz)
匿珊 (Nibshan)

鳥 (Birds)
農業 (Agriculture)

嫩 (Nun)

寧示 (Nimshi)
寧拉 (Nimrah)
寧林的水 (Nimrim，Waters of)
寧法 (Nympha)
寧錄 (Nimrod)
蝻子 (Hopping Locust)

濃酒 (Strong Drink)

諾斯底主義 (Gnosticism)

擬人法 (Anthropomorphism)

P
平因 (Pim)

平安 (Peace)
平原的城邑 (Cities of the Valley，Cities of the Plain)

皮革 (Leather)

佩經盒 (Phylactery)

咆哮的獸 (Doleful Creature)

坡路克 (Pollux)

帕大喇 (Patara)
帕弗 (Paphos)
帕納 (Parnach)
帕勒提人 (Paltite，The)
帕提 (Palti)
帕提亞 (Parthia)
帕斯魯細人 (Pathrusim)
帕結 (Pagiel)
帕萊 (Paarai)
帕路亞 (Paruah)
帕路斯亞／基督復臨 (Parousia)
帕瑪斯他 (Parmashta)
帕鐵 (Paltiel)

毘力 (Pelet)
毘土珥 (Pethuel)
毘大雅 (Pedaiah)
毘他希雅 (Pethahiah)
毘尼拿 (Peninnah)
毘列斯烏撒 (Perez-uzza，Perez-uzzah)
毘利哈 (Pilha)
毘利施 (Peresh)
毘努伊勒 (Peniel，Penuel)
毘拉心山 (Perazim，Mount)
毘拉利 (Pelaliah)
毘拉提 (Pelatiah)
毘烏利太 (Peullethai)

毘珥 (Peor)
毘勒斯 (Peres)
毘敦 (Pithon)
毘斯巴 (Pispa)
毘斯迦山 (Pisgah，Mount)
毘萊雅 (Pelaiah)
毘奪 (Pethor)
毘蘭 (Piram)

珀拉 (Pella)

盼望 (Hope)

旁非利亞 (Pamphylia)

破拉他 (Poratha)

偏待人 (Respect of Persons)

普瓦 (Puah，Puvah)
普拉 (Purah)
普阿 (Puah)
普珥 (Pur)
普珥日 (Purim)
普勒 (Pul)
普通書信 (Catholic Letters)
普嫩 (Punon)
普鐵 (Putiel)

棚 (Booth)

葡萄，葡萄園 (Vine，Vineyard)
葡萄乾 (Raisin)
葡萄園工人 (Vinedresser)
葡萄餅 (Raisin-cake)

漂布工人 (Fuller)
漂布地 (Fuller's Field)

漂染 (Dye，Dyer，Dyeing)

蒲式耳／斗 (Bushel)
蒲草 (Flag)
蒲草紙，蒲草／蘆荻 (Papyrus)

盤子 (Dish)

鋪華石處 (Pavement)

麀子 (Fallow Deer)

蘋果／蘋果樹 (Apple，Apple Tree)

Q
七七節 (Weeks，Feast of)
七十士譯本 (Septuagint)
七十個七 (Seventy Weeks，Daniel's)
七日的頭一日 (First Day of the Week)

乞丐 (Beggar)

千夫長 (Tribune)
千禧年 (Millennium)

全能者 (Almighty)

邱壇／高處 (High Place)

青銅 (Bronze)

秋雨 (Former Rain)
秦國 (Sinim，Land of)

偶像，拜偶像 (Idols，Idolatry)

啟示 (Revelation)

啟示文學 (Apocalyptic)
啟示錄 (Revelation，Book of)

蛆蟲／蟲 (Maggot)

確據 (Assurance)

窮人 (Poor，The)

親嘴問安 (Kiss，Kiss of Peace)

錢幣 (Coins)

勸勉 (Exhortation)

R
人子 (Son of Man)
人的墮落 (Fall of Man)
人類學 (Anthropology)
人觀 (Man，Doctrine of)

日 (Day)
日晷 (Sun Dial)
日蝕 (Eclipse)

肉桂樹 (Cassia)
肉體 (Flesh)

忍耐 (Patience)

乳香 (Frankincense，Mastic)

榮耀 (Glory)

認罪／認信 (Confession)

熱病 (Ague)

擾亂之子 (Sheth)

S

十一使徒 (Eleven，The)
十二使徒 (Twelve，The)
十二宮 (Mazzaroth，Zodiac)
十字架 (Cross)
十災 (Plagues upon Egypt)
十誡 (Ten Commandments，The)

三甲尼波 (Samgar-nebo)
三位一體 (Trinity)
三角豎琴／七絃琴／琴 (Trigon)
三撒拿 (Sansannah)
三館 (Three Taverns)

上行之詩／登階之詩 (Song of Ascents，Song of Degress)
上告 (Appeal)
上門 (Upper Gate)

士大古 (Stachys)
士每拿 (Smyrna)
士求保羅 (Sergius Paulus)
士師 (Judge)
士師記 (Judges，Book of)
士班雅／西班牙 (Spain)
士基瓦 (Sceva)

山 (Mount，Mountain)

什一奉獻 (Tithe，Tithing)
什亭 (Shittim)

升／柯尼克斯 (Choinix)
升／卡夫 (Kab)
少羅 (Shaul)

手 (Hand)

水 (Water)
水仙／玫瑰 (Narcissus，Rose)
水門 (Water Gate)
水晶 (Crystal)
水蛭／螞蟥 (Leech)
水溝 (Aqueduct)
水臌／水腫 (Dropsy)
水雞／角鴟 (Water Hen)

世代 (Age，Ages)
世界 (World)
世界末日 (End of the World)

史官 (Recorder)
史達第 (Stadium)

司提反 (Stephanas，Stephen)

四字母詞 (Tetragrammaton)

生命 (Life)
生命冊 (Book of Life)
生命樹 (Tree of Life)
生殖崇拜 (Fertility Cults)

甩石的 (Sling，Slinger)

申利 (Shimri)
申命記 (Deuteronomy，Book of)
申命記作者 (Deuteronomist)
申拉 (Shimrath)

石匠 (Mason，Stonecutter)
石灰 (Lime)
石龍子／蛇醫 (Skink)

示巴 (Sheba，Shibah)
示巴女王 (Sheba，Queen of)
示巴尼 (Shebaniah)
示巴琳 (Shebarim)
示他波斯乃 (Shethar-bozenai)
示尼珥 (Senir)
示母利 (Shemuel)
示丟珥 (Shedeur)
示米大 (Shemida)
示米利 (Shimrith)
示米亞 (Shimea，Shimeah)
示米押 (Shimeath)
示米押人 (Shimeathite)
示米拉末 (Shemiramoth)
示米暗 (Shimeah，Shimeam)
示冷 (Shillem)
示別 (Sheber)
示利比 (Sherebiah)
示利米雅 (Shelemiah)
示利希 (Shilhi)
示利施 (Sheresh)
示利斯 (Shelesh)
示孚汛 (Shephuphan)
示每 (Shimei)
示每族 (Shimeite)
示沙 (Shisha)
示沙克 (Sheshach)
示亞利雅 (Sheariah)
示押 (Sheal)
示拉 (Shelah)
示法 (Sheva)
示法提雅 (Shephatiah)
示門 (Shimon)
示非 (Shiphi)
示哈利 (Sheharіah)
示按 (Shion)
示玻 (Shepho)

示珊 (Sheshan)
示迦尼 (Shecaniah)
示迦尼雅 (Shecaniah)
示拿 (Shinar)
示拿薩 (Shenazzar)
示班 (Sebam)
示納 (Shinab)
示馬 (Shema，The)
示番 (Shepham)
示路篾 (Shelumiel)
示達 (Shethar)
示瑪 (Shema，Shemaah)
示瑪利雅 (Shemariah)
示瑪雅 (Shemaiah)
示劍 (Shechem)
示劍樓 (Shechem，Tower of)
示撒 (Shishak，Shiza)
示播列 (Shibboleth)
示篩 (Sheshai)
示羅 (Shiloh)
示羅尼 (Shiloni)
示羅米 (Shelomi)
示羅密 (Shelomith，Shelomoth)
示羅摩 (Shelomoth)

收割 (Harvest)

死人受洗 (Baptism for the Dead)
死人的住處 (Dead，Abode of the)
死亡 (Death)
死海 (Dead Sea)
死海古卷 (Dead Sea Scrolls)

舌頭如火焰 (Tongues of Fire)

色弗尼 (Syene)

伸帥 (Shimshai)

伸崙 (Shimron)
伸崙米崙 (Shimron-meron)

沙巴奧 (Sabaoth)
沙比太 (Shabbethai)
沙代 (Shaddai)
沙本人 (Shaalbonite)
沙母亞 (Shammua)
沙甲 (Sachar，Shaashgaz)
沙列 (Sheleph)
沙利色 (Sharezer)
沙利沙 (Shalishah)
沙利基門 (Shallecheth，Gate of)
沙亞弗 (Shaaph)
沙拉 (Sharar，Shelah)
沙拉音 (Shaaraim)
沙拉賓 (Shaalabbin)
沙法 (Shaphat)
沙哈洗瑪 (Shahazumah)
沙哈連 (Shaharaim)
沙威沙 (Shavsha)
沙迦 (Sachia)
沙勒幔 (Shalman)
沙基 (Shagee)
沙密 (Shamir)
沙崙 (Shallum，Sharon)
沙崙人 (Sharonite)
沙得拉、米煞和亞伯尼歌 (Shadrach，Meshach，Abednego)
沙麥 (Shemed，Shemer)
沙斐 (Shaphir)
沙斐山 (Shepher，Mount)
沙琳 (Shaalim)
沙番 (Shapham，Shaphan)
沙買 (Shammai)
沙微谷 (Shaveh，Valley of)
沙微基列亭 (Shaveh-kiriathaim)
沙煞 (Shashak)
沙瑪 (Shama，Shammah，Shammoth)

沙賓 (Shaalbim)
沙魯險 (Sharuhen)
沙賴 (Sharai)
沙龍 (Shallum)
沙賽 (Shashai)

身體 (Body)
使女／婢女／女子 (Maid，Maiden)
使臣 (Ambassador)
使徒 (Apostle，Apostleship)
使徒行傳 (Acts of the Apostles，Book of)
使徒時代 (Apostolic Age)

侍從 (Attendant)

叔娶寡嫂制 (Levirate Marriage)

受苦的僕人 (Suffering Servant)

所巴特 (Sopater)
所多瑪、蛾摩拉 (Sodom and Gomorrah)
所多瑪的葡萄樹 (Vine of Sodom)
所西巴德 (Sosipater)
所珊念以篤／調用為証的百合花 (Shoshannim-eduth)
所提尼 (Sosthenes)
所羅巴伯 (Zerubbabel)
所羅門 (Solomon)
所羅門的水池 (Solomon，Pools of)
所羅門的廊子 (Solomon's Porch)

舍伊拉 (Sheerah)
舍伯那 (Shebna，Shebnah)
舍客勒 (Shekel)
舍建拿 (Shekinah)

拾弗但 (Shiphtan)
拾取遺穗 (Glean，Gleaning)

施弗拉 (Shiphrah)
施沙 (Shilshah)
施亞雅述 (Shear-jashub)
施洗約翰 (John the Baptist)
施恩座 (Mercy Seat)
施基崙 (Shikkeron)
施捨 (Alms)
施喜列 (Onycha)
施提賚 (Shitrai)
珊示萊 (Shamsherai)
珊合 (Shamhuth)
珊迦 (Shamgar)
珊瑚／紅寶石 (Coral)
珊瑪 (Shamma)

省長 (Governor)

食物和調製方法 (Food and Food Preparation)

時候滿足 (Fullness of Time)

書反 (Shephupham，Shupham)
書巴業 (Shubael)
書尼 (Shuni)
書含 (Shuham)
書亞 (Bath-shua，Shua，Shuah，Shual，Suah)
書亞人 (Shoa，Shuhite)
書卷 (Scroll)
書念 (Shunem)
書拉密 (Shulammite)
書品 (Shuppim)
書哈 (Shuhah)
書珊 (Susa)
書珊迦人 (Susanchite)
書珥 (Shur)
書提拉 (Shuthelah)
書雅 (Shua)
書聘 (Shuppim)

書籍製作 (Books，Production of)

朔巴 (Shobal)
朔比 (Shobi)
朔百 (Shobek)
朔含 (Shoham)
朔法 (Shobach，Shophach)
朔拜 (Shobai)
朔罷 (Shobab)
朔默 (Shemer，Shomer)

桑拉 (Samlah)
桑樹 (Mulberry)

神，女神 (Gods，Goddesses)
神的山 (Gibeath-elohim)
神的本體和屬性 (God，Being and Attributes of)
神的同在 (Presence of God，The)
神的名稱 (God，Names of)
神的旨意 (Decrees of God)
神的形象 (Image of God)
神的兒女 (Child of God)
神的兒子 (Son of God)
神的兒子們 (Sons of God)
神的羔羊 (Lamb of God)
神的殿 (House of God)
神的聖潔 (Holiness of God)
神的話 (Word of God，Word of the Lord)
神的憤怒 (Wrath of God)
神的屬性 (Attributes of God)
神的顯現 (Theophany)
神國／天國 (Kingdom of God (Heaven))
神蹟 (Miracle)
神權政體 (Theocracy)

素祭 (Cereal Offering，Meal Offering)
素菜 (Pulse)

閃 (Shem)

隼／小鷹／鷹／鷂鷹 (Falcon)

參巴拉 (Sanballat)
參星 (Orion)
參孫 (Samson)

掃帚 (Besom)
掃羅 (Saul，Shaul)

梭 (So)
梭底 (Sodi)
梭哥 (Soco，Socoh)
梭烈谷 (Sorek，Valley of)
梭琳 (Seorim)
梭黑 (Zoheth)

深紅色／朱紅色／丹顏 (Crimson)
深淵／無底坑 (Abyss)

疏弗 (Suph)
疏割 (Succoth)
疏割比訥 (Succoth-benoth)

笙／風笛／簫 (Pipe)

設巴薩 (Sheshbazzar)

赦免 (Forgiveness)

善 (Shen)
善以別 (Shemeber)

散沫花／鳳仙花 (Henna)

散送冥 (Zamzummim)

斯多亞派 (Stoics，Stoicism)
斯佩耳特小麥／粗麥 (Spelt)

稅 (Tax，Taxation)
稅吏 (Tax Collector)

絲 (Silk)
絲絃的樂器／尼堅那 (Neginah，Stringed Instrument)

舒瑪人 (Shumathite)

順服 (Obedience)

塞特 (Seth)

煞買 (Shammai)

聖言 (Oracle)
聖所 (Holy Place，Sanctuary)
聖徒 (Saint)
聖書 (Scripture)
聖會 (Convocation，Holy)
聖殿 (Temple，The)
聖經 (Bible)
聖經中的工作觀 (Work，Biblical View of)
聖經中的律法觀 (Law，Biblical Concept of)
聖經中的婦女觀 (Woman，Doctrine of)
聖經正典 (Bible，Canon of the)
聖經的原文 (Biblical Languages)
聖經的詮釋 (Bible，Interpretation of the)
聖經的默示 (Bible，Inspiration of the)
聖經的翻譯 (Bible，Translations of the)
聖經的權威 (Bible，Authority of the)
聖經時代的社會風俗 (Social Customs in Bible Times)
聖經神學 (Biblical Theology)
聖潔 (Holiness)
聖潔法典 (Holiness Code)
聖戰 (War，Holy)

聖餐／主餐 (Lord's Supper，The)
聖靈 (Holy Spirit)
聖靈的果子 (Fruit of the Spirit)
聖靈的洗 (Baptism of the Spirit)

詩篇 (Psalms，Book of)
詩篇詩題 (Psalm Titles)

鼠尾草／杏花 (Sage)

實弗米人 (Shiphmite)
實忻 (Shilhim)

瑣太 (Sotai)
瑣巴 (Zobah，Zoba)
瑣巴的亞蘭 (Aram-zobah)
瑣比巴 (Zobebah)
瑣安 (Zoan)
瑣利人 (Zorites)
瑣希列磐石 (Serpent's Stone)
瑣拉 (Zorah)
瑣法 (Zophah，Zophar)
瑣珥 (Zoar)
瑣斐列 (Hassophereth，Sophereth)
瑣腓 (Zophim)
瑣菲 (Zophai)
瑣轄 (Zohar)

睡蓮 (Water Lily)

蒔蘿／茴香 (Dill)

誓 (Oath)

說方言 (Tongues，Speaking in)
說方言／格路蘇拉利 (Glossolalia)
說希臘話的／希利尼人 (Hellenists)

審判 (Judgment)
審判臺 (Judgment Seat)

撒分 (Zaphon)
撒巴各大尼 (Sabachthani)
撒巴底 (Zabdi)
撒巴第業 (Zabdiel)
撒布 (Zaccur)
撒布得 (Zabud)
撒弗 (Saph)
撒弗提迦 (Sabteca)
撒母耳 (Samuel)
撒母耳記上、下 (Samuel，Books of First and Second)
撒立 (Sarid)
撒西金 (Sarsechim)
撒但 (Satan)
撒冷 (Salem，Salim)
撒狄 (Sardis)
撒罕 (Zaham)
撒來 (Sallai)
撒刻 (Zaccur)
撒固 (Sakkuth)
撒底 (Zabdi)
撒拉 (Sarah)
撒拉他拿 (Zarethan)
撒拉弗 (Seraph，Seraphim)
撒拉米 (Salamis)
撒拉但 (Zarethan，Zeredah)
撒拉鐵 (Shealtiel)
撒拔 (Zabad)
撒門 (Salmon)
撒非喇 (Sapphira)
撒南 (Zaanan)
撒迦 (Salecah，Zecher)
撒迦利亞 (Zechariah)
撒迦利亞書 (Zechariah，Book of)
撒迦利雅 (Zechariah)
撒們 (Zalmon)

撒拿音 (Za-anannim)
撒拿音的橡樹 (Oak of Za-anannim)
撒挪亞 (Zanoah)
撒烈 (Zered)
撒珥根 (Sargon)
撒益 (Zair)
撒勒法 (Zarephath)
撒都該人 (Sadducees)
撒番 (Zaavan)
撒發那忒巴內亞 (Zaphenath-paneah)
撒萊 (Sarai)
撒督 (Zadok)
撒該 (Zacchaeus)
撒該之子約翰 (Johanan Ben Zakkai)
撒路 (Sallu，Salu)
撒瑪 (Shemer)
撒瑪利亞 (Samaria)
撒瑪利亞人 (Samaritans)
撒慕拿 (Zalmunna)
撒摩 (Samos)
撒摩尼 (Salmone)
撒摩拿 (Zalmonah)
撒摩特喇 (Samothrace，Samothracia)
撒縵以色 (Shalmaneser)
撒薩 (Zaza)
撒羅米 (Salome)

數字和數字學 (Numbers and Numerology)

賞賜 (Reward)

樹膠／香料 (Gum)

燒著的荊棘 (Burning Bush)

穌西 (Susi)

賽耳底 (Syrits)

霜 (Frost)

薩土 (Zattu)
薩改 (Zaccai)
薩拉 (Saraph，Zalaph)
薩拜 (Zabbai)
薩買 (Shalmai，Shamlai)
薩瑪 (Salma)

鎖安 (Zoan)

雙子 (Twin Brothers)

獸 (Beast)
獸的印記 (Mark of the Beast)

繸子 (Fringe)

蘇弗 (Zuph)
蘇甲人 (Sucathite)
蘇列 (Zuriel)
蘇西 (Zuzim)
蘇利沙代 (Zurishaddai)
蘇押 (Zuar)
蘇法 (Suphah)
蘇珥 (Zur)
蘇珥門 (Sur，Gate of)
蘇基人 (Sukkiim)
蘇奧 (Sheol)
蘇撒拿 (Susanna)

釋經學 (Hermeneutics)

屬血氣的人 (Man，Natural)
屬靈恩賜 (Spiritual Gifts)

灑血 (Sprinkling of Blood)

贖愆祭 (Guilt Offering，Trespass Offering)
贖罪 (Atonement)
贖罪日 (Atonement，Day of; Yom Kippur)
贖罪祭／挽回祭 (Expiation，Sin Offering)
贖價 (Ransom)

T
土八該隱 (Tubal-cain)
土巴 (Tubal)
土地 (Land)
土西拉 (Drusilla)
土明 (Thummim)
土非拿 (Tryphaena)
土茴香／大茴香／芹菜 (Cummin)
土富撒 (Tryphosa)

天／天堂 (Heaven)
天上 (Heavenlies，The)
天文學 (Astronomy)
天平 (Balance，Balances)
天后 (Queen of Heaven)
天使 (Angel)
天命 (Destiny)
天青石 (Lapis Lazuli)
天虹 (Rainbow)
天國的鑰匙 (Keys of the Kingdom)
天然瀝青／石漆 (Asphalt，Bitumen，Pitch)
天鵝／角鴟 (Swan)

太陽 (Sun)
太陽城 (Sun，City of the)
太監 (Eunuch)

他巴 (Tabbath)
他比勒 (Tabeal)
他伯利們 (Tabrimmon)

他別 (Tabeel)
他利亞 (Tahrea，Tarea)
他罕 (Tahan)
他拉 (Telah，Terah)
他拉拉 (Taralah)
他泊山 (Tabor，Mount)
他泊的橡樹 (Tabor，Oak of; Plain of)
他法 (Taphath)
他哈 (Tahath)
他施 (Tarshish)
他施斯 (Tarshish)
他毘拉人 (Tarpelites)
他革捫人 (Tahchemonite)
他珥他 (Tartak)
他珥探 (Tartan)
他納 (Taanach)
他納示羅 (Taanath-shiloh)
他停合示 (Tahtim-hodshi)
他勒目 (Talmud)
他連得 (Hundred-Weight，Talent)
他備拉 (Taberah)
他普亞 (Tappuah)
他瑪 (Tamar)
他轄 (Tahash)

田鼠／老鼠 (Vole)

妥拉／律法 (Torah)

禿蝗／蝗蟲 (Bald Locust)
禿頭 (Baldness)
禿鵰 (Carrion Vulture)
禿鷲／紅頭鵰／禿鵰 (Osprey)

坦乃英 (Tannaim)

帖土羅 (Tertullus)
帖撒羅尼迦 (Thessalonica)

帖撒羅尼迦前書 (Thessalonians，First Letter to the)
帖撒羅尼迦後書 (Thessalonians，Second Letter to the)

陀以 (Toi)
陀弗 (Tophel)
陀伯 (Tob)
陀亞 (Toah)
陀拉 (Tola)
陀迦瑪 (Togarmah)
陀迦瑪族 (Beth-togarmah)
陀烏 (Tou)
陀健 (Tochen)
陀斐特 (Topheth)
陀臘 (Tolad)

亭哈巴 (Dinhabah)
亭拿 (Timnah)
亭拿他 (Thimnathah)
亭拿西拉 (Timnath-serah)
亭拿希烈 (Timnath-heres)
亭納 (Timna，Timnah)

泰路平谷 (Tyropean Valley)

特瓦 (Tikvah)
特米拉 (Tel-melah)
特庇 (Derbe)
特拉人 (Tirathite)
特拉可尼 (Trachonitis)
特哈加 (Tirhakah)
特哈拿 (Tirhanah)
特哈薩 (Tel-harsha)
特畢美森 (Tell Beit Mirsim)
特羅亞 (Troas)
特羅非摩 (Trophimus)

託戶 (Tohu)

逃城 (Cities of Refuge)

推基古 (Tychicus)
推喇奴學房 (Tyrannus，Hall of)
推羅／泰爾 (Tyre)

桶／費爾金 (Firkin)

梃杖 (Handpike)

脫加 (Dophkah)

貪心 (Covetousness)

通訊 (Communication)

陶器 (Pottery)

提八 (Tebah)
提巴 (Tibhath)
提比尼 (Tibni)
提比哩亞 (Tiberias)
提比哩亞海 (Tiberias，Sea of)
提弗薩 (Tiphsah)
提列 (Teresh)
提多 (Titus)
提多書 (Titus，Letter to)
提多猶士都 (Titius Justus)
提米尼 (Temeni)
提別月 (Tebeth)
提利 (Tiria)
提庇留 (Tiberius)
提拉 (Tiras)
提拉因 (Telaim)
提拉撒 (Telassar)
提欣拿 (Tehinnah)
提門 (Timon)
提阿非羅 (Theophilus)

提客勒 (Tekel)
提洗人 (Tizite)
提革拉毘尼色 (Tilgath-pilneser)
提倫 (Tilon)
提哥亞 (Tekoa，Tekoah)
提勒亞畢 (Telabib)
提備斯 (Thebez)
提斐薩 (Tiphsah)
提斯比，提斯比人 (Tishbe，Tishbite)
提斯利月 (Tishri)
提煉 (Telem)
提達 (Tidal)
提幔 (Teman)
提瑪 (Tema)
提摩太 (Timothy)
提摩太前書 (Timothy，First Letter to)
提摩太後書 (Timothy，Second Letter to)
提聯 (Telem)
提薩他 (Tirshatha)

湯 (Pottage)

童女 (Virgin)

銅 (Copper)
銅海 (Bronze Sea，Molten Sea)
銅蛇 (Bronze Serpent)
銅戟／尖槍 (Javelin)
銅塊／尼護施坦 (Nehushtan)
銅網 (Grate，Grating)

駝巴多尼雅 (Tobadonijah)

撻馬太 (Dalmatia)
撻買 (Talmai)

頭 (Head)

檀香木 (Algum，Almug)

鵜鶘 (Pelican)

鐵筆／文士的刀 (Penknife，Stylus)

癱瘓 (Paralysis，Paralytic)

W
五旬節 (Pentecost)
五經 (Pentateuch)
五穀，穀物 (Corn，Grain)

文士 (Scribe)

王，王權 (King，Kingship)
王池 (King's Pool)
王谷 (King's Valley)
王園 (King's Garden)
王道 (King's Highway)

外邦人院 (Gentiles，Court of the)
外約但 (Transjordan)
外袍 (Cloak)
外體 (Outward Man)

未受割禮 (Uncircumcision)

瓦片 (Potsherd)
瓦片門 (Potsherd Gate)
瓦尼雅 (Vaniah)
瓦耶撒他 (Vaizatha)
瓦實提 (Vashti)

妄自行割 (Concision)

吾珥 (Ur)

委辦 (Melzar)

武庫 (Armory)
武器和戰爭 (Arms and Warfare)

哇哈伯 (Waheb)

威但 (Danites)

為奴之家 (Bondage，House of)

剜目 (Gouging)

挽回祭 (Propitiation)

烏太 (Uthai)
烏木 (Ebony)
烏加列 (Ugarit)
烏尼 (Unni，Unno)
烏甲 (Ucal)
烏列 (Uriel)
烏西 (Uzzi)
烏西亞 (Uzzia)
烏西雅 (Uzziah)
烏利 (Uri)
烏利亞 (Uriah)
烏拉 (Ulla)
烏法 (Uphaz)
烏法珥新 (Parsin)
烏益 (Uel)
烏陵和土明 (Urim and Thummim)
烏斯 (Uz)
烏萊 (Ulai)
烏羨舍伊拉 (Uzzen-sheerah)
烏瑪 (Ummah)
烏撒 (Uzza，Uzzah)
烏薛 (Uzziel)

烏賽 (Uzai)
烏薩 (Uzal)
烏蘭 (Ulam)

偉人／尼斐念人 (Giants，Nephilim)

偽沒藥／珍珠 (Bdellium)

無尾猿／猿猴 (Ape)
無底坑 (Bottomless Pit)
無所不在 (Omnipresence)
無所不知 (Omniscience)
無所不能 (Omnipotence)
無花果，無花果樹 (Fig，Fig Tree)
無酵餅 (Unleavened Bread)

萬軍／天象 (Host，Host of Heaven)
萬軍之耶和華 (Lord of Hosts)

維斯帕先 (Vespasian)

舞蹈 (Dance)

瘟疫 (Pestilence)

衛所／樓 (Citadel)

X
心 (Heart)
心利 (Zimri)
心思／悟性 (Mind)
心願／欲望 (Desire)
心蘭 (Zimran)

下午 (Afternoon)

小刀 (Knife)

小手鼓／鈴鼓／鑼 (Timbrel)
小米 (Millet)
小亞細亞 (Asia Minor)
小河／乾河 (Wadi)
小扁豆／紅豆 (Lentils)
小茴香／粗麥 (Fitch)
小麥／麥子 (Wheat)
小圓盾 (Buckler)
小學／有形質的／元素 (Elemental Spirits，Elements)
小錢 (Mite)

兄弟 (Brother)

休書 (Divorce，Certificate of)

先知，女先知 (Prophet，Prophetess)
先知門徒 (Sons of the Prophets)
先鋒 (Forerunner)

刑法和刑罰 (Criminal Law and Punishment)

汛的曠野 (Sin，Wilderness of)
血 (Blood)

血田 (Blood，Field of)

行商隊 (Caravan)

西丁 (Ziddim)
西乃／西奈 (Sinai)
西公都 (Secundus)
西巴 (Seba)
西巴和撒慕拿 (Zebah and Zalmunna，Zalmunna)
西巴第雅 (Zebadiah)
西比亞 (Zibiah)
西比拿 (Zebina)
西比該 (Sibbecai)
西比瑪 (Sibmah)

西尼 (Seneh)
西尼人 (Sinite)
西布大 (Zebidah)
西布倫 (Zebulun)
西布倫支派 (Zebulun，Tribe of)
西布勒 (Zebul)
西弗 (Ziph)
西弗月 (Ziv)
西伊伯 (Zeeb)
西伊拉 (Seirah)
西列 (Seled)
西西拉 (Sisera)
西伯蓮 (Sibraim)
西克莫無花果樹／桑樹 (Sycamine，Sycamore)
西利 (Zeri)
西利拉 (Zererah)
西宏 (Sihon)
西庇太 (Zebedee)
西亞 (Sia，Siaha)
西坡拉 (Zipporah)
西坦 (Zetham)
西帖 (Sethur)
西底家 (Zedekiah)
西拉 (Sela，Serah，Silas，Silvanus，Sirah)
西拉希雅 (Zerahiah)
西拉哈瑪希羅結 (Sela-hammahle-koth)
西沽 (Secu)
西法 (Ziphah)
西法瓦音 (Sepharvaim)
西法拉 (Sepharad)
西門 (Simon)
西哈 (Ziha)
西曷 (Shihor)
西流基 (Seleucia)
西美 (Semein)
西訂谷 (Siddim，Valley of)
西迦迦 (Secacah)
西面 (Simeon)

西拿 (Senaah)
西拿基立 (Sennacherib)
西海 (Western Sea)
西烈 (Sered)
西珥 (Seir)
西納 (Zenas)
西連 (Sirion)
西鹿 (Serug)
西割 (Segub)
西提利 (Sithri)
西提拿 (Sitnah)
西斐崙 (Ziphron)
西斯買 (Sismai)
西番亞 (Zephaniah)
西番雅書 (Zephaniah，Book of)
西發 (Sephar)
西萊雅 (Seraiah)
西雲 (Sion)
西達 (Zethar)
西達達 (Zedad)
西頓 (Sidon)
西瑪迦 (Semachiah)
西撥 (Zippor)
西播列 (Sibboleth)
西緬 (Shimeon，Simeon)
西緬支派 (Simeon，Tribe of)
西羅亞 (Shiloah)
西羅亞水道 (Siloam Tunnel)
西羅亞池 (Siloam，Pool of)
西羅亞銘刻 (Siloam lnscription)
西羅亞樓 (Siloam，Tower of)
西羅非哈 (Zelophehad)
西彎月 (Sivan)

巡撫 (Procurator)

希太 (Hiddai)
希弗 (Hepher)

希未人 (Hivites)
希立 (Heleb，Heled)
希伊勒 (Hiel)
希列 (Hillel)
希列斯 (Heres)
希列斯坡 (Ascent of Heres)
希旬 (Hezion)
希百 (Heber)
希耳米 (Hermes)
希西家 (Hezekiah，Hizkiah)
希西基 (Hizki)
希伯 (Eber)
希伯來文 (Hebrew Language)
希伯來書 (Hebrews，Letter to the)
希伯倫 (Hebron)
希伯崙 (Hebron)
希別 (Heber)
希利弗 (Heleph)
希利甲哈素林 (Helkath- hazzurim)
希利斯 (Helez)
希里 (Heli)
希坡 (Hippos)
希底結河／底格里斯河 (Hiddekel，Tigris River)
希拉 (Helah，Hirah)
希拉波立 (Hierapolis)
希律，希律家 (Herod，Herodian Family)
希律黨 (Herodians)
希曷立納 (Shihor-libnath)
希流坡立 (Heliopolis)
希迦庸 (Higgaion)
希倫 (Helon)
希拿 (Hena)
希拿達 (Henadad)
希烈 (Heres)
希烈山 (Har-heres)
希特倫 (Hethlon)
希勒 (Helek)
希勒卡 (Helech)

希勒家 (Hilkiah)
希勒愷 (Helkai)
希崙 (Hilen)
希悉 (Hezir)
希連 (Helem)
希斯倫 (Hezron)
希斯崙 (Hezron)
希斯萊 (Hezro)
希斯羅 (Hezro)
希該 (Hegai)
希實本 (Heshbon)
希幔 (Heman)
希羅天 (Herodion)
希羅底 (Herodias)
希臘 (Greece，Greeks)
希臘化的猶太教 (Hellenistic Judaism)
希臘主義 (Hellenism)
希臘普通話 (Koine Greek)
希蘭 (Helam，Hiram)

形式評鑑學 (Form Criticism)

邪僻山 (Corruption，Mount of)

協西巴 (Hephzibah)

性 (Sex，Sexuality)

欣／赫因 (Hin)
欣但 (Hemdan)
欣嫩子谷 (Gehenna，Hinnom，Valley of)

泄撒 (Zelzah)

信 (Belief，Believe)
信心 (Faith)
信奉這道的人 (Followers of the Way)
信徒 (Believers)

信實 (Faithfulness)

宣講福音 (Kerygma)

星座 (Constellation)

洗分 (Zephon)
洗巴 (Ziba)
洗比雅 (Zibia)
洗列 (Zereth)
洗利達 (Zeredah)
洗拉 (Zela，Zillah)
洗法 (Zephath)
洗法谷 (Zephathah)
洗波音 (Zeboim)
洗非芸 (Ziphion)
洗扁 (Zeboiim)
洗玻 (Zephi，Zepho)
洗革拉 (Ziklag)
洗珥 (Zior)
洗勒 (Zelek)
洗勒太 (Zillethai)
洗斯坡 (Ziz，Ascent of)
洗楠 (Zenan)
洗瑪 (Zemer)
洗瑪利人 (Zemarite)
洗瑪臉 (Zemaraim)
洗編 (Zeboim)
洗魯阿 (Zeruah)
洗魯雅 (Zeruiah)
洗澡 (Bathe，Bathing)
洗濯盆 (Laver)
洗禮 (Baptism)
洗羅 (Zeror)

相交／團契 (Fellowship)

香 (Incense)

香木 (Thyine)
香料 (Perfume，Spice，Spicery)
香桃木／番石榴樹 (Myrtle)
香蒲／蘆葦 (Bulrush)
香樹脂／乳香 (Balm，Balsam)
香爐 (Censer)

修殿節 (Dedication，Feast of)

夏甲 (Hagar)
夏甲人 (Hagrite)
夏娃 (Eve)
夏瑣 (Hazor)
夏瑣哈大他 (Hazor-hadattah)
夏羅設 (Harosheth-ha-goiim)

息末 (Siphmoth)

胸牌 (Breastpiece，Breastplate)

訓／帕路訓 (Pelusium，Sin)
訓蒙的師傅 (Tutor)
訓誨詩／瑪士喬 (Maskil)

悉帕 (Zilpah)
悉拉 (Silla)

敘加 (Sychar)
敘利亞 (Syria)
敘利亞的安提阿 (Antioch of Syria)
敘利非尼基 (Syrophoenicia)
敘拉古 (Syracuse)

旋風 (Whirlwind)

細布業 (Shebuel)
細列哈沙轄 (Zereth-shahar)
細米拉 (Zemirah)

細利斯 (Zeresh)
細亞 (Seah，Zia)
細坦 (Zetham，Zethan)
細拉 (Selah)
細派 (Sippai)
細拿 (Zina)
細基利 (Zichri)
細麻 (Linen)
細撒 (Ziza，Zizah)
細罷特月 (Shebat)

許米乃 (Hymenaeus)
許克所斯 (Hyksos)

雪松／香柏木 (Cedar)
雪花石膏／白玉／玉 (Alabaster)

喜樂 (Joy)

尋的曠野 (Zin，Wilderness of)

循都基 (Syntyche)

猩紅色／緋紅色／朱紅色 (Scarlet)

硝皮匠 (Tanner)

象牙 (Ivory)

新 (New，Newness)
新人和舊人 (Man，Old and New)
新天新地 (New Heavens and New Earth)
新生 (Birth，New)
新年 (New Year)
新命令 (Commandment，The New)
新門 (New Gate)
新約 (Covenant，The New; New Testament)
新約神學 (New Testament Theology)

新約聖經引用的舊約經文 (Quotations of the Old Testament in the New Testament)
新約聖經評鑑學 (Biblical Criticism，New Testament)
新耶路撒冷 (Jerusalem，New)
新婦，新郎 (Bride，Bridegroom)
新創造，新造的人 (New Creation，New Creature)

歇腳之處／挪哈 (Nohah)

溪 (Brook)

熊 (Bear)

蓄妾 (Concubinage)

蜥蜴／守宮 (Great Lizard，Lizard)

瞎眼 (Blindness)
賢 (Hen)

橡樹旁的柱子 (Oak of the Pillar)

錫安 (Zion)
錫安的女子 (Zion，Daughter of)
錫蘭肉桂／肉桂 (Cinnamon)

鴞梟／貓頭鷹／箭蛇／鴞鳥 (Owl)

戲園 (Theatre)

禧年 (Jubilee Year)

薛西斯 (Xerxes)

薪瑪 (Zimmah)

蟋蟀 (Cricket)

褻瀆 (Blasphemy)

褻瀆聖靈 (Blasphemy Against the Holy Spirit)

謝拉 (Zerah)

懸鈴木／楓樹 (Plane Tree)

鹹草 (Mallow，Saltwort)

Y
一分銀子／法尋 (Farthing，Penny)
一天的路程 (Day's Journey)
一文錢／一個大錢 (Farthing，Penny)
一神論 (Monotheism)
一賀梅珥半／利帖 (Lethech)
一塊錢／斯他提 (Stater)
一錢銀子／迪納里斯 (Denarius，Penny)
一點一畫 (Jot or Tittle)

于沙希悉 (Jushab-hesed)

友尼基 (Eunice)
友布羅 (Eubulus)
友拉革羅 (Euroclydon，Northeaster)
友阿爹 (Euodia)

月亮 (Moon)
月朔 (New Moon)
月桂樹 (Bay Tree)

以力 (Erech)
以土利亞 (Ituraea)
以土買 (Idumaea)
以大拉 (Idalah)
以太 (Ithai，Ittai)
以巴弗 (Epaphras)
以巴弗提 (Epaphroditus)
以巴路山 (Ebal，Mount)

以巴錄 (Ebal)
以比雅撒 (Ebiasaph)
以比讚 (Ibzan)
以他念月 (Ethanim)
以他瑪 (Ithamar)
以尼雅 (Aeneas)
以弗 (Epher，Ephod)
以弗大憫 (Ephes-dammim)
以弗所 (Ephesus)
以弗所書 (Ephesians，Letter to the)
以弗拉 (Ephlal)
以弗崙 (Ephron)
以弗得 (Ephod)
以未 (Evi)
以未米羅達 (Evil-merodach)
以瓦 (Ivvah)
以甲 (Igal)
以示 (Ishi)
以列 (Elead，Eliel)
以因 (Iim)
以旬迦別 (Ezion-geber)
以米人 (Emim)
以色 (Ezel)
以色列人 (Israelite)
以色列史 (Israel，History of)
以色列的宗教 (Israel，Religion of)
以色列的節期 (Feasts and Festivals of Israel)
以西結 (Ezekiel，Jehezkel)
以西結書 (Ezekiel，Book of)
以伯米勒 (Ebed-melech)
以伯蓮 (Ibleam)
以別 (Ebed)
以利 (Eli，Eri，Iri)
以利乃 (Elienai)
以利巴力 (Elpaal)
以利戶 (Elihu)
以利，以利，拉馬撒巴各大尼 (Eli，eli，lama- sabachthani)
以利以謝 (Eliezer)

以利加 (Elika)
以利加拿 (Elkanah)
以利弗 (Haeleph)
以利米勒 (Elimelech)
以利何烈 (Elihoreph)
以利沙 (Elisha，Elishah)
以利沙巴 (Elisheba)
以利沙伯 (Elizabeth)
以利沙法 (Elishaphat)
以利沙瑪 (Elishama)
以利亞 (Elijah)
以利亞大 (Eliada)
以利亞他 (Eliathah)
以利亞利 (Elealeh)
以利亞金 (Eliakim)
以利亞敬 (Eliakim)
以利亞實 (Eliashib)
以利亞撒 (Elasah，Eleazar)
以利亞薩 (Elasah，Eleasah)
以利押 (Eliab)
以利法 (Eliphaz)
以利法列 (Eliphelet)
以利法勒 (Eliphal)
以利約乃 (Eliehoenai，Elioenai)
以利哩古 (Illyricum)
以利拿單 (Elnathan)
以利書亞 (Elishua)
以利斐利戶 (Eliphelehu)
以利雅 (Elijah)
以利雅大 (Eliada)
以利雅哈巴 (Eliahba)
以利雅薩 (Eliasaph)
以利業 (Eliel)
以利達 (Elidad)
以利撒反 (Elizaphan，Elzaphan)
以利撒番 (Elizaphan)
以利蓿 (Elizur)
以利薩巴 (Elzabad)

以利穩 (Yiron)
以呂馬 (Elymas)
以希 (Ehi)
以來 (Ilai)
以坦 (Etam)
以帖 (Ether)
以帖人 (Ithrite)
以彼古羅派／伊壁鳩魯派 (Epicureans)
以忽 (Ehud)
以拉 (Ela，Elah，Ira)
以拉大 (Ele-adah)
以拉他 (Elath)
以拉谷 (Elah，Valley of)
以拉都 (Erastus)
以拉撒 (Ellasar)
以東 (Edom)
以法 (Ephah)
以法大 (Ephphatha)
以法他 (Ephrath，Ephrathah)
以法列 (Elpelet)
以法拉音 (Ephron)
以法蓮 (Ephraim)
以法蓮支派 (Ephraim，Tribe of)
以法蓮門 (Ephraim，Gate of)
以法蓮樹林 (Ephraim，Forest of)
以便以謝 (Ebenezer)
以南 (Enan)
以律 (Eliud)
以拜尼土 (Epaenetus)
以珊 (Eshan)
以耶亞巴琳 (Iye-abarim，Iyim)
以迦 (Igal)
以迦博 (Ichabod)
以革倫 (Ekron)
以倘 (Etham)
以倫 (Elon)
以倫伯哈南 (Elonbeth-hanan)
以哥念 (Iconium)

以拿 (Irad)
以挪士 (Enos，Enosh)
以格拉 (Eglah)
以特加汛 (Eth-kazin)
以特念 (Ithream)
以特拉 (Ithra)
以珥 (Ir)
以笏 (Ehud)
以馬內利 (Emmanuel，Immanuel)
以馬忤斯 (Emmaus)
以勒大 (Eldaah)
以基蓮 (Eglaim)
以得 (Eder)
以得來 (Edrei)
以掃 (Esau)
以探 (Ethan)
以設 (Eshek)
以連 (Eliam)
以提楠 (Ithnan)
以斐 (Ephai)
以斯本 (Ezbon)
以斯利 (Esli，Ezri)
以斯帖 (Esther)
以斯帖記 (Esther，Book of)
以斯拉 (Ezra，Ezrah)
以斯拉人 (Ezrahite)
以斯拉記 (Ezra，Book of)
以斯哈 (Izhar)
以斯德倫平原 (Esdraelon，Plain of)
以森 (Ezem)
以琳 (Elim)
以結 (Eker)
以雲 (Ijon)
以祿 (Eloth)
以祿月 (Elul)
以路 (Iru)
以察 (Ezer)
以實比諾 (Ishbi-benob)

以實各 (Eshcol)
以實陶 (Eshtaol)
以實提莫 (Eshtemoa，Eshtemoh)
以實提摩 (Eshtemoa)
以實買雅 (Ishmaiah)
以實瑪利 (Ishmael)
以摩當 (Elmadam)
以撒 (Issac)
以撒哈頓 (Esar-haddon)
以諾 (Enoch)
以薛 (Ezer)
以謝 (Ezer)
以謝珥 (Ezer)
以賽亞 (Isaiah)
以賽亞書 (Isaiah，Book of)
以薩迦 (Issachar)
以薩迦支派 (Issachar，Tribe of)
以羅安 (Elyon)
以羅亞 (Eloah)
以攔 (Elam)
以蘭 (Eran，Iram)
以鐵 (Ithiel)

右手 (Right，Right Hand)

永生 (Eternal Life，Everlasting Life)
永遠／永恆 (Eternity)
永獻的 (Devoted Things)

玉髓／綠瑪瑙 (Chalcedony)

用火施洗 (Baptism of Fire)

亦施瓦 (Ishvah)
亦施韋 (Ishvi)
亦迦 (Iscah)

伊比尼雅 (Ibneiah，Ibnijah)

伊比利 (Ibri)
伊以謝 (Iezer)
伊弗他伊勒 (Iphtahel)
伊弗底雅 (Iphdeiah)
伊示雅 (Isshiah，Isshijah)
伊西斯 (Isis)
伊利伊羅伊以色列 (El-Elohe-Israel)
伊利毘勒 (Irpeel)
伊利拿安 (Elnaam)
伊利烏賽 (Eluzai)
伊利提基 (Elteke，Eltekeh)
伊利雅 (Irijah)
伊利達 (Eldad)
伊呂馬以利殊 (Enuma Elish)
伊甸／伊甸園 (Eden，Garden of Eden)
伊甸人 (Children of Eden)
伊法 (Ephah)
伊施 (Ishi)
伊施屯 (Eshton)
伊施巴 (Ishbak，Ishpah)
伊施巴力 (Esh-baal)
伊施他爾 (Ishtar)
伊施米萊 (Ishmerai)
伊施波設 (Ish-bosheth)
伊施班 (Ishpan)
伊施荷 (Ishhod)
伊施瑪 (Ishma)
伊施瑪雅 (Ishmaiah)
伊是班 (Eshban)
伊洗利 (Izri)
伊突 (Jetur)
伊胡得 (Jehud)
伊迦爾撒哈杜他 (Jegar-sahadutha)
伊拿印 (Enaim，Enam)
伊特尼 (Ethni)
伊特瑪 (Ithmah)
伊珥示麥 (Ir-shemesh)
伊勒 (El)

伊勒巴蘭 (El-paran)
伊勒以羅安 (El-elyon)
伊勒多拉 (Eltolad)
伊勒多臘 (Eltolad)
伊勒伯特利 (El-bethel)
伊勒沙代 (El Shaddai)
伊勒哈難 (Elhanan)
伊勒提君 (Eltekon)
伊勒歌斯 (Elkosh)
伊基大利 (Igdaliah)
伊基拉施利施亞 (Eglath-shelishiyah)
伊得巴 (Idbash)
伊麥基悉 (Emekkeziz)
伊提拉 (Ithlah)
伊提南 (Ethnan)
伊斯尼人 (Eznite)
伊斯利亞 (Izliah)
伊斯拉人 (Izrahite)
伊斯拉希 (Izrahiah)
伊斯拉希雅 (Jezrahiah)
伊斯拜 (Ezbai)
伊斯瑪基雅 (Ismachiah)
伊磯倫 (Eglon)
伊羅興 (Elohim)

印 (Seal，Signet)
印度 (India)

有夫之婦／標拿 (Beulah)

羊毛 (Wool)
羊角號／號角 (Ram's Horn)
羊門 (Sheep Gate，Sheep Market)
冶金術 (Metallurgy)

亞丁 (Adin)
亞乃 (Aner)
亞力山大 (Alexander)

亞大 (Adah，Addar)
亞大米尼吉 (Adami，Adami-Nekeb)
亞大米田 (Adramyttium)
亞大利 (Attalia)
亞大利雅 (Adalia)
亞大雅 (Adaiah)
亞大達 (Adadah)
亞大瑪 (Adamah)
亞大錄 (Ataroth)
亞干 (Achan，Achar，Jaakan)
亞太 (Attai)
亞巴 (Arba)
亞巴人 (Arbite)
亞巴殊 (Athbash)
亞巴琳 (Abarim)
亞巴頓 (Abaddon)
亞戶買 (Ahumai)
亞戶撒 (Ahuzzam，Ahuzzath)
亞文 (Aven，Avvim)
亞木 (Amok)
亞比 (Abi，Abiel)
亞比大 (Abda，Abida)
亞比戶 (Abihu)
亞比他 (Abital)
亞比以謝 (Abiezer)
亞比央 (Abijam)
亞比玉 (Abiud)
亞比亥 (Abihail)
亞比米勒 (Abimelech)
亞比但 (Abidan)
亞比利 (Apelles)
亞比利尼 (Abilene)
亞比亞 (Abijah)
亞比亞他 (Abiathar)
亞比亞本 (Abi-Albon)
亞比亞撒 (Abiasaph，Ebiasaph)
亞比忽 (Abihud)
亞比拉 (Abel)

亞比孩 (Abihail)
亞比突 (Abitub)
亞比述 (Abishur)
亞比拿達 (Abinadab)
亞比挪菴 (Abinoam)
亞比書 (Abishua)
亞比烏廣場 (Appius，Forum of)
亞比雅 (Abijah)
亞比煞 (Abishag)
亞比該 (Abigail)
亞比頓 (Abdon)
亞比瑪利 (Abimael)
亞比篩 (Abishai)
亞比蘭 (Abiram)
亞他利雅 (Athaliah)
亞他拉 (Atarah)
亞他林 (Atharim)
亞他雅 (Athaiah)
亞他綠 (Ataroth)
亞他綠伯約押 (Atroth-beth- joab)
亞他綠亞達 (Ataroth-addar)
亞他錄朔反 (Atroth-shophan)
亞卡拉 (Acra)
亞古珥 (Agur)
亞弗 (Aphek)
亞弗革 (Aphik)
亞未得 (Avith)
亞末 (Amad)
亞瓦 (Avva)
亞甲 (Agag)
亞甲／亞迦得 (Accad，Akkad，Akkadians)
亞甲族 (Agagite)
亞示瑪 (Ashima)
亞列 (Ariel)
亞列利 (Areli)
亞合人 (Ahohi)
亞吉 (Achish)
亞因 (Ain)

亞多尼干 (Adonikam)
亞多尼比色 (Adonibezek)
亞多尼洗德 (Adoni-Zedek (Zedec))
亞多尼雅 (Adonijah)
亞多尼蘭 (Adoniram)
亞多萊音 (Adoraim)
亞多蘭 (Adoram)
亞年 (Anem)
亞米 (Ami)
亞米太 (Amittai)
亞米利 (Ammiel)
亞米沙代 (Ammishaddai)
亞米忽 (Ammihud)
亞米拿達 (Amminadab)
亞西加 (Azekah)
亞西亞 (Asia)
亞西亞的首領 (Asiarch)
亞西納 (Asenath)
亞西撒 (Aziza)
亞伯 (Abel)
亞伯什亭 (Abel-shittim)
亞伯尼歌 (Abednego)
亞伯米何拉 (Abel-meholah)
亞伯伯瑪迦 (Abel-beth-maacah (Maachah)，Abel of Beth-maacah (Maachah))
亞伯底 (Abdi)
亞伯拉罕 (Abraham)
亞伯拉罕的懷裏 (Abraham's Bosom)
亞伯麥西 (Abel-mizraim)
亞伯頓 (Abdon)
亞伯瑪音 (Abel-maim)
亞伯疊 (Abdeel)
亞何利亞伯 (Oholiab)
亞何亞 (Ahoah)
亞克拉濱 (Akrabbim)
亞別 (Abiel，Ebez)
亞利大他 (Aridatha)
亞利代 (Aridai)
亞利伊勒 (Ariel)

亞利多布（Aristobulus)
亞利耶（Arieh)
亞利馬太（Arimathea)
亞利馬太的約瑟（Joseph of Arimathea)
亞利賽（Arisai)
亞希（Ahi)
亞希以謝（Ahiezer)
亞希甘（Ahikam)
亞希多弗（Ahithophel)
亞希米勒（Ahimelech)
亞希沙哈（Ahishahar)
亞希亞（Ahijah)
亞希忽（Ahihud)
亞希拉（Ahira)
亞希律（Ahilud)
亞希突（Ahitub)
亞希約（Ahio)
亞希拿達（Ahinadab)
亞希雅（Ahiah，Ahijah)
亞希暖（Ahino-am)
亞希暗（Ahiam)
亞希煞（Ahishar)
亞希幔（Ahiman)
亞希瑪斯（Ahima-az)
亞希摩（Ahimoth)
亞希撒抹（Ahisamach)
亞希蘭（Ahiram)
亞杜蘭（Adullam)
亞谷（Akkub)
亞那（Annas)
亞里達古（Aristarchus)
亞來（Ahlai)
亞奈雅（Anaiah)
亞居拉（Aquila)
亞底（Addi)
亞底他音（Adithaim)
亞底米（Artemis)
亞底亞海（Adria)

亞底挪（Adino)
亞底業（Adiel)
亞延（Ain)
亞念（Anim)
亞所（Azor)
亞抹（Amal)
亞拉（Ara，Arab，Arah)
亞拉巴（Arabah)
亞拉巴人／伯亞拉巴人（Arbathite)
亞拉巴的河（Brook of the Arabah)
亞拉巴海（Arabah，Sea of the)
亞拉米勒（Allammelech)
亞拉伯（Arabia)
亞拉得（Arad)
亞拉篾（Alemeth)
亞拉臘（Ararat)
亞拔他（Abagtha)
亞法撒（Arpachshad)
亞法薩迦人（Apharsachites)
亞法薩提迦人（Apharsathchites)
亞波羅（Apollos)
亞波羅尼亞（Apollonia)
亞舍拉（Asherah，Asheroth)
亞金（Achim)
亞門低比拉太音（Almon- diblathaim)
亞非加（Aphekah)
亞哈（Ahab)
亞哈瓦（Ahava)
亞哈希人（Ahohite)
亞哈拉（Aharah)
亞哈拜（Ahasbai)
亞哈斯（Ahaz)
亞哈黑（Aharel)
亞哈隨魯（Ahasuerus)
亞哈謝（Ahaziah)
亞哈賽（Ahzai)
亞帥雅（Asaiah)
亞律／亞羅底（Arod，Arodi)

亞施戶（Ashhur)
亞施法（Ashvath)
亞施毘拿（Ashpenaz)
亞柯（Acco)
亞玻倫（Apollyon)
亞珊（Ashan)
亞迦布（Agabus)
亞述／亞述帝國（Asshur，Assyria)
亞述巴尼帕（Ashurbanipal)
亞述那斯保（Ashurnasirpal)
亞革大馬／血田（Akeldama)
亞革波（Achbor)
亞革悉（Achzib)
亞們（Amon)
亞倫（Aaron)
亞倫巴古（Allon-bacuth)
亞倫的杖（Aaron's Rod)
亞倫家（Aaronites)
亞哩達（Aretas)
亞拿（Anah，Anath，Anna)
亞拿尼亞（Ananias)
亞拿多利亞（Anatolia)
亞拿米（Anamim)
亞拿米勒（Anammelech)
亞拿伯（Anab)
亞拿哈拉（Anaharath)
亞拿突（Anathoth)
亞挪（Janoah)
亞書利（Ashurite，Asshurim)
亞朔（Assos)
亞特（Ater)
亞特律加寧（Ashteroth- karnaim)
亞珥（Ar)
亞珥拔（Arpad)
亞珥歌伯（Argob)
亞珥難（Arnan)
亞衲（Anak)
亞馬他／厄巴他拿（Achmetha，Ecbatana)

亞馬拿坭版 (Amarna Tablets)
亞勒 (Ard，Athlai)
亞勒文 (Alian，Alvan)
亞勒瓦 (Aliah，Alvah)
亞勒們 (Almon)
亞勒腓 (Alphaeus)
亞基 (Agee)
亞基人 (Archite，Arkite)
亞基巴拉比 (Akiba，Rabbi)
亞基布 (Archippus)
亞基老 (Archelaus)
亞基帕 (Agrippa)
亞基衛人 (Archevites)
亞得 (Eder)
亞得列 (Adriel)
亞得米勒 (Adrammelech)
亞悉 (Azel)
亞惜 (Assir)
亞捫 (Ammon，Amon)
亞捫人的拉巴 (Rabbah of the Ammonites)
亞曼 (Amam)
亞現 (Ahian)
亞略 (Arioch)
亞略巴古 (Areopagus)
亞第拿 (Adina)
亞第業 (Adiel)
亞第賚 (Adlai)
亞設 (Asher)
亞都冥 (Adummim)
亞麻／細麻 (Flax)
亞備勒基拉明 (Abel-keramim)
亞割 (Achor)
亞勞拿 (Araunah)
亞提馬 (Artemas)
亞散尼 (Azaniah)
亞斐亞 (Aphiah)
亞斯他錄／亞斯他特 (Ashtaroth，Astarte，Ashtoreth)
亞斯列 (Asriel，Azri-el)

亞斯利干 (Azrikam)
亞斯那巴 (Osnapper)
亞斯帕他 (Aspatha)
亞斯烈 (Asriel)
亞斯納他泊 (Aznoth-Tabor)
亞斯瑪弗 (Azmaveth)
亞斯瑪威 (Azmaveth)
亞發 (Arvad)
亞筆月 (Abib)
亞腓亞 (Apphia)
亞萊 (Ahlai)
亞雅 (Aiah，Aija，Ayyah)
亞雅崙 (Aijalon)
亞黑 (Aher)
亞黑拉 (Ahlab)
亞當 (Adam)
亞當城 (Adam)
亞祿 (Aloth)
亞葉 (Aiath)
亞該古 (Achaicus)
亞該亞 (Achaia)
亞遍 (Appa-im)
亞達 (Atad)
亞達月 (Adar)
亞達珥 (Addar)
亞達薛西 (Artaxerxes)
亞頓 (Addon)
亞嫩河 (Arnon)
亞實比／伯亞實比 (Beth-ashbea)
亞實比族 (Ashbea)
亞實別 (Ashbel)
亞實突 (Ashdod)
亞實拿 (Ashnah)
亞實基倫 (Ashkelon)
亞瑪 (Ammah)
亞瑪力 (Amalek)
亞瑪力人的山地 (Amalekites，Hill Country (Mount) of the)
亞瑪利亞 (Amariah)

亞瑪利雅（Amariah)
亞瑪帥（Amashsai)
亞瑪拿（Amana)
亞瑪斯雅（Amasiah)
亞瑪撒（Amasa)
亞瑪謝（Amaziah)
亞瑪賽（Amasai)
亞遜其土（Asyncritus)
亞德別（Adbeel)
亞摩尼（Armoni)
亞摩利人（Amorites)
亞摩利人的山地（Amorites，Hill Country (Mount) Of the)
亞摩斯（Amoz)
亞摩答（Almodad)
亞撒（Asa，Azaz)
亞撒列（Asarel)
亞撒西雅（Azaziah)
亞撒利（Azarel)
亞撒利雅（Azariah)
亞撒細雅（Azaziah)
亞撒雅（Asaiah)
亞撒黑（Asahel)
亞罷拿（Abana)
亞衛人（Avvim)
亞魯泊（Arubboth)
亞魯瑪（Arumah)
亞撻（Athach)
亞歷山大（Alexander)
亞歷山太（Alexandria)
亞諾（Anub)
亞辦（Ahban)
亞錄（Alush)
亞龍（Allon)
亞薛（Asiel)
亞薩（Asaph，Azel)
亞薩列（Azarel)
亞薩利（Azaliah，Azarel)
亞薩利拉（Asharelah)

亞薩利雅 (Azariah)
亞薩烈 (Azarel)
亞鎖都 (Azotus)
亞雜 (Arza)
亞羅珥 (Aroer)
亞難 (Anan)
亞難尼 (Ananiah)
亞難雅 (Ananiah)
亞蘭 (Aram，Aran)
亞蘭文 (Aramaic Language)
亞蘭瑪迦 (Aram-maacah (Maachah))
亞疊 (Adiel)

佯庇 (Jambres)

夜間／黑夜 (Night)
夜間的怪物 (Night Hag，Night Monster，Screech Owl)

岩羚羊／野山羊 (Chamois)

押卜 (Azbuk)
押大 (Abda)
押比疊 (Abdi-el)
押但 (Addan)
押利甘 (Azrikam)
押利提人 (Japhletite)
押杜亞 (Jaddua)
押沙龍 (Abishalom，Absalom)
押底 (Abdi)
押們 (Azmon)
押拿 (Adna，Adnah)
押朔 (Azzur)
押斯利甘 (Azrikam)
押斯馬威 (Azmaveth)
押斯瑪弗 (Azmaveth)
押煞 (Achshaph)
押頓 (Abdon)
押瑪 (Admah)

押瑪他 (Admatha)
押墩 (Ardon)
押撒 (Achsah)

易多 (Iddo)
易伯散 (Ibsam)

油 (Oil)

芫荽 (Coriander)

芸香 (Rue)

約 (Testament)
約干 (Jorkeam)
約巴 (Jobab)
約巴他 (Jotbathah)
約比哈 (Jogbehah)
約令 (Jorim)
約以謝 (Joezer)
約示巴 (Jehosheba，Jehoshebeath)
約示比 (Joshibiah)
約色 (Joseph)
約西 (Joses)
約西亞 (Josiah)
約伯 (Job)
約伯記 (Job，Book of)
約但河 (Jordan River)
約但河外／比利亞 (Perea)
約但河的渡口 (Fords of the Jordan)
約利 (Jogli)
約坍 (Joktan)
約沙 (Joshah)
約沙未雅 (Joshaviah)
約沙法 (Jehoshaphat，Joshaphat)
約沙法谷 (Jehoshaphat，Valley of)
約甸 (Jokdeam)
約亞 (Joah)

約亞拿 (Joanan，Joanna)
約坦 (Jotham)
約帕 (Joppa)
約帖 (Joktheel)
約念 (Jokmeam，Jokneam)
約押 (Joab)
約拉 (Jorah)
約阿施 (Jehoash，Joash)
約南 (Jonam)
約哈 (Joha)
約哈斯 (Jehoahaz，Joahaz)
約哈難 (Jehohanan，Johanan)
約施比加沙 (Joshbekashah)
約珊 (Jokshan)
約耶但 (Jehoaddin，Jehoaddan)
約拿 (Jonah)
約拿書 (Jonah，Book of)
約拿單 (Jehonathan，Jonathan)
約拿達 (Jehonadab，Jonadab)
約書 (Book of the Covenant)
約書亞 (Joshua)
約書亞記 (Joshua，Book of)
約朔海 (Jeshohaiah)
約珥 (Joel)
約珥書 (Joel，Book of)
約基別 (Jochebed)
約細 (Jose)
約細斐 (Josiphiah)
約設巴設 (Josheb-basshebeth)
約提巴 (Jotbah)
約雅斤 (Jehoiachin)
約雅立 (Joiarib)
約雅金 (Joiakim)
約雅敬 (Jehoiakim)
約敬 (Jokim)
約瑟 (Josech，Joseph)
約葉 (Joed)
約撒甲 (Jozacar)

約撒拔 (Jozabad)
約撒達 (Jehozadak，Jozadak)
約緬 (Jokmeam)
約翰 (John)
約翰的生平和著作 (John the Apostle，Life and Writings of)
約翰書信 (John，Letters of)
約翰福音 (John，Gospel of)
約賴 (Jorai)
約櫃 (Ark of the Covenant)
約薩拔 (Jehozabad)
約薩答 (Jehozadak，Jozadak)
約薩達 (Jehozadak，Jozadak)
約蘭 (Jehoram，Joram)

耶戶 (Jehu)
耶戶巴 (Jehubbah)
耶比利家 (Jeberechiah)
耶加米 (Jekamiah)
耶加米雅 (Jekamiah)
耶加面 (Jekameam)
耶古鐵 (Jekuthiel)
耶可利雅 (Jecoliah)
耶布斯 (Jebus)
耶弗他 (Jephthah)
耶末 (Jarmuth)
耶母利 (Jemuel)
耶示捫／曠野 (Jeshimon)
耶示篩 (Jeshishai)
耶米瑪 (Jemimah)
耶色 (Jezer)
耶西 (Jesse)
耶西亞 (Isshiah)
耶西的根 (Jesse，Root of)
耶西雅 (Isshiah，Izziah)
耶西篾 (Jesimiel)
耶何阿達 (Jehoaddah)
耶何耶大 (Jehoiada，Joiada)
耶何雅立 (Jehoiarib，Joiarib)

耶利 (Jeiel，Jeuel)
耶利末 (Jeremoth，Jerimoth)
耶利米 (Jeremiah)
耶利米哀歌 (Lamentations，Book of)
耶利米書 (Jeremiah，Book of)
耶利拜 (Jeribai)
耶利哥 (Jericho)
耶利買 (Jeremai)
耶利雅 (Jeriah)
耶利摩 (Jeremoth，Jerimoth)
耶孚尼 (Jephunneh)
耶希伊利 (Jehieli)
耶希西家 (Jehizkiah)
耶希亞 (Jehiah)
耶希底亞 (Jehdeiah)
耶杜頓 (Jeduthun)
耶沙拿 (Jeshanah)
耶和華 (Jehovah)
耶和華的使者 (Angel of the Lord)
耶和華的僕人 (Servant of the Lord)
耶和華的戰記 (Wars of the Lord，Book of)
耶帖 (Jetheth)
耶底大 (Jedidah)
耶底底亞 (Jedidiah)
耶拉 (Jerah)
耶拉篾 (Jerahmeel)
耶哈 (Jarha)
耶哈多 (Jahdo)
耶哈利勒 (Jehallelel)
耶是比押 (Jeshebeab)
耶洗別 (Jezebel)
耶哥尼雅 (Jechoniah)
耶孫 (Jason)
耶書亞 (Jeshua)
耶書崙 (Jeshurun)
耶烏利 (Jeuel)
耶烏施 (Jeush)
耶烏斯 (Jeuz)

耶特賴 (Je-atherai)
耶勒 (Jeriel)
耶略 (Jerioth)
耶設 (Jesher)
耶提聶 (Jathniel)
耶斯列 (Jezreel)
耶斯列人 (Jezreelite，Jezreelitess)
耶斯列平原 (Jezreel，Valley of)
耶琳山 (Jearim，Mount)
耶雅／樹林 (Jaar，Kiriath-jearim)
耶歇 (Jehiel，Jehuel)
耶路巴力 (Jerubbaal)
耶路比設 (Jerubbesheth)
耶路沙 (Jerusha，Jerushah)
耶路撒冷 (Jerusalem)
耶路撒冷大公會議 (Jerusalem Council)
耶雷布 (Jareb)
耶賓 (Jabin)
耶撒尼亞 (Jezaniah)
耶數猶士都 (Jesus Justus)
耶魯伊勒 (Jeruel)
耶穌 (Jesus)
耶穌升天 (Ascension of Christ)
耶穌的弟兄們 (Brothers of Jesus)
耶穌為童貞女所生 (Virgin Birth of Jesus)
耶穌基督的生平和教訓 (Jesus Christ，Life and Teaching of)
耶穌基督的家譜 (Genealogy of Jesus Christ)
耶篩亞 (Jeshaiah)
耶薛 (Jeziel)
耶薩利拉 (Jesharelah)
耶羅罕 (Jeroham)
耶羅亞 (Jaroah)
耶羅波安 (Jeroboam)
耶疊 (Jediael)

音利 (Imri)
音那 (Imna)
音拉 (Imla，Imrah)

音拿 (Imnah)
音麥 (Immer)
音樂和樂器 (Music and Musical Instruments)
音臨門 (En-rimmon)

益巴 (Ishbah)
益弗他 (Iphtah)
益吉 (Ikkesh)
益帖 (Jether)
益拉 (Jidlaph)
益轄 (Ibhar)
益蘭 (Ithran)

院 (Court)

啞 (Dumbness)

御營 (Augustus' Band)

淤他 (Juttah)

淫婦／娼妓 (Harlot，Prostitute，Whore)
淫亂 (Fornication)

異族結親 (Mixed Marriage)
異象 (Vision)

眼鏡蛇／虺蛇／大蛇 (Asp)

野山羊 (Satyr，Wild Goat)
野兔／兔子 (Hare)
野狗井 (Jackal's Well)
野葡萄 (Wild Grape，Wild Vine)
野葫蘆／野瓜 (Gourd，Wild Gourd)
野豬 (Boar)
野橄欖樹 (Oil Tree)

陰間／希得斯 (Hades)

陰魂 (Rephaim)

魚門 (Fish Gate)

寓意法 (Allegory)

猶士都 (Justus)
猶大 (Joda，Judah，Judas，Judea)
猶大支派 (Judah，Tribe of)
猶大書 (Jude，Letter of)
猶太人 (Jew)
猶太派信徒 (Judaizers)
猶太教 (Judaism)
猶尼亞 (Junias，Junia)
猶甲 (Jehucal，Jucal)
猶利亞 (Julia)
猶底 (Jehudi)
猶拉 (Joelah)
猶流 (Julius)
猶推古 (Eutychus)
猶滴 (Judith)

雅乃 (Janai)
雅八 (Jabal)
雅大 (Jada)
雅干 (Jacan)
雅斤 (Jachin)
雅斤和波阿斯 (Jachin and Boaz)
雅比 (Jabesh)
雅比尼 (Jabneh)
雅比斯 (Jabez)
雅比聶 (Jabneel)
雅代 (Jahdai)
雅尼 (Jannes)
雅弗 (Japheth)
雅弗勒 (Japhlet)
雅立 (Jarib)
雅列 (Jared，Jered)

雅各 (Jacob，James)
雅各井 (Jacob's Well)
雅各書 (James，Letter of)
雅米勒 (Jamlech)
雅西雅 (Jaaziah)
雅西業 (Jaasiel)
雅利 (Jahleel)
雅利米雅 (Jeremiah)
雅利西 (Jaareshiah)
雅完 (Javan)
雅希細拉 (Jahzerah)
雅典 (Athens)
雅叔比利恆 (Jashubi-lehem)
雅姑珥 (Jagur)
雅拉 (Jaala，Jaalah，Jarah)
雅金 (Jakim)
雅非亞 (Japhia)
雅哈 (Jahath)
雅哈悉 (Jahaziel)
雅哈撒 (Jahzah)
雅哈謝 (Jahzeiah)
雅玳 (Jaddai)
雅述 (Jashub)
雅倫 (Jalon)
雅哥巴 (Jaakobah)
雅拿 (Jannai)
雅挪哈 (Janoah)
雅朔班 (Jashobeam)
雅基 (Jakeh)
雅悉 (Jaziz)
雅掃 (Jaasu)
雅博 (Jabbok)
雅善 (Jashen)
雅提珥 (Jattir)
雅買 (Jahmai)
雅農 (Janim)
雅雷俄珥金 (Jaare-oregim)
雅頓 (Jadon)

雅歌 (Canticles，Song of Solomon)
雅億 (Jael)
雅憫 (Jamin)
雅撒尼亞 (Jaazaniah)
雅薛 (Aziel，Jaaziel，Jahzeel，Jahziel)
雅謝 (Jazer)
雅雜 (Jahaz)
雅巍 (Yahweh (YHWH))
雅蘭 (Jalam)
雅疊 (Jahdiel)

雲柱 (Cloud，Pillar of)

飲食的條例 (Dietary Laws)

園亭之路／伯哈干 (Beth-haggan)
睚珥 (Jair)

睚魯 (Jairus)

義大利／意大利 (Italy)
義大利營 (Italian Band，Italian Cohort)
義伯崙 (Ebron)

腰 (Loins)
腰子 (Kidney)

葉甲薛 (Jekabzeel)
葉忒羅 (Jethro)

衙門，禁衛軍 (Praetorium，Praetorian Guard)
逾越節 (Passover)

遊廊 (Parbar)

預言 (Prophecy)
預定 (Foreordination，Predestination)
預知 (Foreknowledge)

預表 (Type，Typology)
預備日 (Preparation Day)

麀鹿 (Doe)

筵席 (Banquet)

鳶／鷂鷹／小鷹／鸇 (Glede，Kite)

憂愁 (Grief)

樂園 (Paradise)

窯 (Furnace)

窯戶的田 (Potter's Field)

餘民 (Remnant)

謁巴力 (Ethbaal)

應許 (Promise)

營 (Legion)

隱干寧 (Engannim)
隱他普亞 (En-tappuah)
隱示麥 (En-shemesh)
隱多珥 (Endor)
隱哈大 (Enhaddah)
隱哈歌利 (En-hakkore)
隱夏瑣 (En-hazor)
隱基底 (En-gedi)
隱羅結 (En-rogel)

醫治 (Heal，Healing)
醫藥 (Medicine and Medical Practice)

顏色 (Colour)

藝術 (Art)

願 (Vow)

鼴／鼴形鼠／田鼠 (Mole，Mole Rat)

鷹／鵜鶘 (Hawk)

鹽谷 (Salt，Valley of)
鹽城 (City of Salt)
鹽約 (Covenant of Salt)

Z
丈／法頓 (Fathom)

中保 (Mediation，Mediator)

主 (Lord)
主人 (Master)
主日／星期日 (Lord's Day，The; Sunday)
主必要來／瑪能那他 (Maranatha)
主再來 (Second Coming of Christ)
主的日子 (Day of the Lord)
主的弟兄猶大 (Jude，The Lord's Brother)
主的杯／福杯 (Cup of Blessing)
主禱文 (Lord's Prayer)

占星學 (Astrology)

兆頭 (Omen)

字母 (Alphabet)
朱庇特 (Jupiter)
朱紅色／鮮紅色／丹色 (Vermilion)

自由 (Liberty)

至於死的罪 (Sin unto Death)
至高者 (Most High)
至聖所 (Holy of Holies，Most Holy Place)

住棚節 (Booths，Feast of; Ingathering，Feast of; Tabernacles，Feast of)

作香的 (Confectioner，Perfumer)
作香料的 (Apothecary)

杖 (Scepter)

災病 (Plague)

肘 (Cubit)

咒詛／滅絕 (Anathema，Ban，Curse)
咒詛之詩 (Imprecatory Psalms)
咒詛的苦水 (Bitterness or Jealousy，Water of)

征服迦南 (Conquest and Allotment of the Land)

枝子 (Branch)

直街 (Straight Street)

知識 (Knowledge)

長子 (Firstborn)
長子名分 (Birthright)
長子繼承權 (Primogeniture)
長老 (Elder，Presbyter)
長耳鴞／箭蛇／貓頭鷹 (Great Owl)
長笛／八孔豎笛／簫 (Flute)

拯救，拯救者 (Deliverance，Deliverer)
指 (Finger)

柱頂 (Capital)

珍珠／紅寶石 (Pearl)
真
理 (Truth)

祖業 (Patrimony)

祝福 (Benediction，Bless，Blessing)

蚤／虼蚤 (Flea)

針 (Needle)

執事，女執事 (Deacon，Deaconess)

斬首 (Beheading)

痔瘡／腫瘤 (Tumor)

蚱蜢／螞蚱 (Grasshopper)

尊主頌 (Magnificat)

掌 (Palm and Handbreadth)
掌權和有能的 (Principalities and Powers)

智慧，智慧文學 (Wisdom，Wisdom Literature)

最後七言 (Seven Last Words，The)
最後審判 (Last Judgment)

棕樹城 (City of Palm Trees)

棗蓮／蓮 (Lotus Bush)

植物 (Plants)

紫色／紫紅色／紫黑色 (Purple)
紫晶 (Amethyst)
紫羅蘭色／紫色／藍色 (Violet)

著作和書籍 (Writing and Books)

債 (Debt)

罪 (Sin)

箴言 (Proverbs，Book of)

諸水 (Chaos，Waters of)

戰車 (Chariot)
戰斧 (Battle-axe)

磚，磚窯 (Brick，Brickkiln)

燭光節／哈努卡 (Feast of Lights，Hanukkah)

總督 (Satrap)
總督／副首長／方伯 (Deputy)
總管 (Overseer)
織布機 (Loom)
職事／事奉 (Minister，Ministry)
職業 (Trades and Occupations)
證壇 (Ed，Witness，Altar of)
鷙鳥 (Ravenous Bird)
讚美 (Praise)
鑽石／金鋼石／金鋼鑽 (Diamond)

# 證主聖經百科全書

## A

### 安(On)

（1）流便人比勒的兒子，他在曠野時依附可拉黨，背叛摩西和亞倫(民十六 1）。
（2）埃及城市希流坡立（按：意即「太陽城」的希伯來名字（創四十一 45、50，四十六 20）。
另參：「希流坡立」。

### 安多尼古(Andronicus)

（1）西流基王安提阿古四世之助手。他殺掉了大祭司安尼亞，激起猶太人的反感，後被安提阿古處死（《馬加比二書》四 31-38）。
（2）安提阿古四世洗劫耶路撒冷之後，鎮守基利心山的一名軍官（《馬加比二書》五 21-23）。
（3）一名基督徒。使徒保羅在致羅馬人的書信中曾向他問安，並稱他為自己的親屬（羅十六 7）。「親屬」可以理解為同鄉，或猶太同胞，或同族，或其他親戚。他可能是因基督而與保羅一同坐監時遇見的人，可能同囚於一監牢中（林後六 4、5，十一 23）。保羅說他「在使徒中是有名望的」，並且敬他為「比我先在基督裏的」。除此處之外，聖經中再沒有提過他。

### 安陀提雅(Anthothijah)

便雅憫與沙煞之子（代上八 24）。

### 安息(Rest)

指無須作任何工作或活動。有關安息之基督教教義乃源於神自己的安息，祂在 6 日內完成了創造之工後，在「第七日……歇了祂一切創造的工，就安息了」（創二 2），希伯來人在每星期的第七日安息，就是基於這個創造的諭令。十誡中第四條誡命吩咐以色列人把第七日看為向神當守的安息日，並明確地限制他們只可在 6 日內作工，因為神在 6 天之內創造了萬物，便在第七天安息了：「所以耶和華賜福

與安息日，定為聖日」（出二十 8-11）。

然而，安息的觀念並非只是過去（創造）和現在（每星期）的，也是將來的。至於未來之安息，它象徵性的表達可見於以色列人在摩西的帶領下，從埃及的轄制中逃出，經過曠野的飄流，進入應許地得以安息。那安息透過約書亞而達致，他帶領以色列人進入應許地，並叫他們在那裏定居（參書二十三，二十四）。但神的安息是超越任何屬地和短暫的經驗的。神首先領進應許地的亞伯拉罕（創十二）不單憑著信心活，也憑著信心死，因為他知道完全之安息和永恆之產業的應許，並非在現世成就，而是在日後成就。他並看見世上的家鄉是指向「一個更美的家鄉，就是在天上的」（來十一 8-16）。

以色列人 40 年在曠野得不到安息的飄流，意味著那些與摩西一同出離埃及的一代，會在進入應許地之前逝去。這是他們自己因忘恩和反叛而帶來的審判（民十四 26-35）。多個世紀之後，神勸告他們的後裔不要再硬心，重蹈他們祖先的覆轍，帶來相同的後果，就是不能進入祂的安息：「惟願你們今天聽他的話……不可硬著心」（詩九十五 7-11）。希伯來書的作者引述這段經文（來三 7、8，四 7），證明神的安息並不是已過去的歷史，而是「進入祂的安息之應許仍然存在」。「今日」一詞指出施恩的日子尚未完結：「若是約書亞已叫他們享了安息，後來神就不再提別的日子了。這樣看來，必另有一安息日的安息為神的子民存留」（來三 7 至四 11）。聖經鼓勵所有人進入的，是神的安息。每週一天的安息是提醒和反映那安息的存在。以色列人結束曠野的飄流，進入應許地的安息，是象徵著神永恆的安息，是神的子民所要分享的。基督把安息賜給那些來到祂面前的人（太十一 28），這是他們等待著要領受的屬天安息之先嘗和保證。那些在基督裏睡了的信徒那種死後的安息——「在主裏面而死的人有福了……他們息了自己的勞苦」（啟十四 13）——是要強化這經驗的真實性。但這安息要在基督再來時才完完全全、充充足足地成就，到時那些屬乎祂的，最終會完全像祂（約壹三 2），他們穿上那不能朽壞、榮耀的身體時，救恩便完成了（林後五），有義居在其中，更新的秩序也將要建立（彼後三 13）。

基督再來是整個歷史的高潮，也是神的子民進入完全、無休止地享受祂安息的時刻。基督在十字架上付上了代價，救贖的完成將意味著從所有罪中得釋放和安息，這又指人會免除所有憂傷、痛楚、苦難、逼迫、挫折、不公平和死亡（啟七 9-17，二十一 1-7）。此外，人類的安息也涉及整個創造之安息，因為所有受造之物會達致完美和榮耀之目的，這是神起初原本的心意（參羅八 19-25）。

安息並不等於不活動。神所停止的，是祂創造的工。其實祂仍然不斷憑著己意維

持所有祂所創造之物，並作出公義的審判和仁慈的救贖。耶穌基督道成肉身、生活、死亡、復活，和得榮耀的時候，實在正是那在行動中的神（林後五 19）。因此，耶穌確切地說：「我父做事直到如今，我也做事。」（約五 17）基督徒所歇下來的，是與邪惡勢力的糾纏，及籠罩著今生的痛苦。基督徒將要進入的安息不會是一種不活動的靜止狀態。神自己是動態的，不是靜止的，因此祂的安息也是充滿動感的。

因此一個基督徒所歇下來的，正好讓他有自由不停地、喜樂地服侍神——那創造主和救贖主。基督徒欣喜地讚美和服侍三位一體的神，跟神所有的工作諧協，應許也完全得著成就。到時喜樂得以圓滿，不可能再加添，也不會有缺乏（參啟四 8-11，五 8-14，七 9-12）。這就是那不會終止的永恆安息日的安息，只有白天，沒有黑夜。「所以，我們務必竭力進入那安息。」（來四 1）

Philip Edgcumbe Hughes

另參：「安息日」；「主日／星期日」；「天／天堂」。

安息日(Sabbath)

這字由一個意為「停止」的希伯來字引伸而來。安息日那天（在耶穌時代，是指從星期五黃昏至次日黃昏），停止一切日常工作。聖經敘述神將安息日賜予祂的子民，好讓他們有機會事奉祂，也藉此記念經上所載兩個永恆不變的真理——創造和救贖。

舊約

設立安息日

有關創造的記載最早見於創世記二章 2-3 節。神在 6 日創造後「歇了」祂的工，跟著「賜福」給第七日，並「定為聖日」。

在第四誡中（出二十 8-11），神在創造後「賜福」和「分別」第七日（與創世記的用詞相同），以此作為基礎，要求人把第七日看為「是向耶和華你神當守的安息日」。

神歇了祂的工作，這意念令人驚歎。這意念在出埃及記三十一章 17 節更見形象化，在此神告訴摩西，祂在安息日「安息舒暢」。這幅創造者如同勞動工人的圖畫，是聖經常常描繪的。難怪出埃及記以鮮明的詞語來加強安息日的基本教訓，即人必須跟從創造者為他們所立下的楷模。7 日中休息一天，對於個人、子女、家庭，甚至牲畜，是固有的「創造需要」（出二十 10）。

聖經記載神創造天地期間設立安息日，是要顯明這舊約規範不是單為以色列人而設，乃是關乎全人類的。十誡中包括了安息日的律法，強調這一個重要的真理。十誡在舊約中佔有獨特的地位；神一切的命令中，惟有它是透過神可聽見的聲音述說（出十九 25，二十 1），用祂的指頭寫下（出三十一 18），以及放置在會幕的約櫃裏，作為以色列人敬拜的中心（出二十五 16）。整個十誡包含的原則，對全人類不論在何地何時均有恆久的果效，新約亦同樣認定這概念。無論星期日是否被定為基督徒的安息日，任何人都應接納聖經教導有關守安息日的中心原則。神的命令是要人每週定期從工作中歇息。

假如安息日的原則確立在神的創造計劃中，我們便期望從昔日遍佈各地的人，找尋遵行這命令的印記。雖然所發現的明顯不多，這方面的證據依然存在，其中尤其普遍接納以 7 日作為一週的始末。例如有一些饒有趣味的參考，包括古代巴比倫人在第七日的禁忌，以及在巴比倫每月一次名為「撒巴杜」的節期。這些與聖經中的安息日並無甚麼關係（亦肯定不足以證明猶太人是學效巴比倫人設立安息日），但卻從早期的人類歷史，指出人類已承認第七日為與別不同的日子。

甚至是舊約，也只有一段經文，是早在十誡之先已清楚提到遵守安息日的；那是出埃及記十六章 22-30 節。以色列人於一星期的第六天，收了兩天的嗎哪，並受告誡不要在翌日出去尋找，因為「耶和華已將第七日賜給你們為安息日」。從百姓的困惑中（第 27 節可能說明了他們不順服神；參出三十一 15；假如他們故意犯罪不順服神，他們可能會受到嚴厲的懲罰），安息日之例似乎已被廢棄了，這是以色列人長年累月在埃及被壓迫勞役的自然結果。

我們不能確知族長在百姓遷居埃及前是否定期守安息日，聖經雖然沒有提及，但他們很可能是有遵行的。有不少跡象顯示早期是以 7 天為一週的（參創五十 10），而安息日也提供了舉行敬拜活動的機會（例：創十二 8，二十六 25）。

安息日的定例

要多瞭解有關神在創造時設立安息日的情形，以及此後祂怎樣要人遵守，就必定要探究出現在創造記載及十誡中「賜福」和「定為聖日」（或「分別」）這些詞語的意義。簡言之，「賜福」是給予的用詞；「定為聖日」則是宣稱的用詞。當神賜福給某物，它就會成為祂豐富供應的媒介，和祂熱切關注的表達方式。當神宣告某物為聖潔，祂是承認它屬祂自己，從日常運作中揀選出來（不論它是一處地方，某一日子，或一隻用作獻祭的動物），並宣稱它是獨特的。

這為神要求人守安息日的目的提供線索。人應該從每天被時間支配的工作中釋放出來，及接納第七日作為從創造主而來的祝福（藉此反思神在創造中一切的美善，

並為此讚美祂），認識它在他生活中的指示。作為「分別出來」的一天，安息日提醒我們所有時間均是創造主的恩賜——這叫人曉得把他所有的一部分獻回給神。這是舊約中首次記述有關安息日的教導。人若承認神是創造主，而他作為受造者，便應當在 7 日中停止工作一天。故此，任何每週工作 7 天的意圖，都是對人性的侮辱，也是對神的不順服。

值得注意的，是聖經記載安息日的教訓，其中第二條主線是救贖，亦同樣載列於十誡內。安息日的律法（已載於出二十 8-11）再次在申命記五章 12-15 節出現，為守安息日附上了一個不同的理由：「你也要記念你在埃及地作過奴僕；耶和華——你神用大能的手和伸出來的膀臂將你從那裏領出來。」（第 15 節）

對於第四誡的敘述，這兩段經文所出現的差異是不可忽略的。首段（出二十）是透過以色列，向所有被造的人提出的。第二段（申五）直接指向神所救贖的子民——以色列。因此，安息日是神的路標，不單指出作為創造主，祂對全人類的美善；也指出祂作為救贖主，向祂的選民所施的恩慈憐憫。

在舊約出埃及記三十一章 12-17 節，使用了這安息日的「證據」用語。神曉諭摩西：「安息日……是你我之間世世代代的證據……這是我和以色列人永遠的證據」（參結二十 12）。

人類因墮落於罪中而破壞了與神的關係後（創三），神自己就著手修補這損毀的關係。祂首先自洪水中拯救挪亞，起初揀選一人（亞伯拉罕），繼而是一個民族（以色列），去向世界傳達祂的救贖大愛。在救贖事蹟的每一階段中都以一個約為表記——在挪亞的事例中是彩虹，在亞伯拉罕時代是割禮（創九 8-13，十七 1-14）。那麼還有甚麼比安息日更好的記號，能表達神與以色列人立約的關係，且能不斷提醒著祂的救贖大愛呢？當然，一年一度慶祝逾越節，可有效地提醒我們出埃及的事蹟，然而每星期的安息日則強調神立約所施的憐憫，使祂的百姓從埃及為奴之地出來，得享安息。

申命記所載的安息日定例中，另一要點亦是不容輕視。在安息日，無論何工都不可作，背後緊隨著一句註釋——「使你的僕婢可以和你一樣安息」（申五 14）。實際地關顧他人，是舊約中所有約的特色（參申十二 12，十六 11）。因此，神對以色列人在埃及為奴時的慈愛關懷，必須與以色列家庭對那些服侍他們的人獻出的關心相配合。安息日為實際表達關顧提供了理想的出路。耶穌尤其積極地從大量僵化了的規條中，解放安息日這人道主義的一面；在祂的時代，那些規條快要使它窒息了（參可三 1-5）。

舊約有關「安息年」的規定進一步發展了人道主義的信息（參出二十三 10-12；利

二十五 1-7；申十五 1-11；及利二十五 8-55 中有關「禧年」的規例）。每逢第七年，土地就要休息，「這是向主當守的安息，你們不可撒種耕種」（利二十五 4，當代聖經）。土地正如那些賴它維生的人一樣，需要定期的休息，但這條律法的基本目的明顯是要人樂善好施，顧及他人：「讓民中的窮人收取自生自長的土產；剩下的野獸可以吃。」申命記十五章 1-11 節把同樣的人道主義原則推展至商業世界裏。安息年必須確保在神所救贖的群體中，一切債項皆蒙豁免。「凡債主要把所借給鄰舍的豁免了，不可向鄰舍和弟兄追討」（第 2 節）。當安息年臨近，對於那些被誘使拒絕貸款的吝嗇者，律法分別加上了警告和應許。「你們不要因為豁免年近，就拒絕借出；倘若你們這樣做，他向神呼求的時候，你們不要負起罪名。你們要慷慨地借出，不要埋怨，主就必賜福你們手所作的一切。」（申十五 9、10，當代聖經）

遵守安息年，對於百姓順服神和甘願在他們的生計上依靠祂，明顯是一項重大考驗。有時對引誘要十分堅決地視而不見（利二十六 34、35）。然而歷史證明不管是受到侵略及饑荒的威脅，以色列在很多境況中，仍勇敢地遵行律法條文。亞歷山大大帝和羅馬人都承認猶太人的宗教信念是堅定的，因而豁免他們每逢第七年的稅項。

至於第七日，舊約律法透過界定神的百姓在安息日何工可作和不可作，極力支持在安息日不得作工。這些禁令並不意味著限制任何活動，它們的目的是要停止規律的日常工作，因為神已「分別」了安息日（出二十 11）；最明顯的褻瀆，是把它視作其他日子一般。所以，當全民在曠野，他們說「留在家裏」（出十六 29，現代中文譯本）已足夠了。但當生活較為安穩時，就以明確的用詞讀出規條，好使農夫（出三十四 21）、貨販（耶十七 27），甚至主婦（出三十五 2、3）都能明白。

有關安息日的細節看來瑣碎，但百姓遵行安息日的律法卻視為對耶和華忠誠的重大考驗。律法清楚地明示，故意不順從的必被定死罪（出三十五 2），並違抗安息日規定而去撿柴的人有何結局，顯出這並非嚇人的空談（民十五 32-36）。

在積極的一面，律法也設下了記念安息日的規定和指引。每逢安息日，在會幕中都會更換 12 個「陳設餅」（「我們日用的飲食，今日賜給我們」），並獻上特設的燔祭（利二十四 5-8；民二十八 9、10）。最重要的是安息日為所有百姓提供一天作「聖會」（利二十三 3）。

安息日包含著這麼多的律例和規條（還有凌駕其上的死刑），很容易成為令人恐懼的日子——一個令百姓懼怕觸犯法規，遠過於敬拜耶和華及享受每週歇息一天的日子。然而事實永不如是。安息日的原意乃是要成為祝福，而不是重擔。最重要

的，它是每週的記號，記念耶和華愛祂的子民，期望吸引他們與祂建立更密切的關係。那些重視與神的關係並享受安息日的人，稱這日為「可喜樂的」和「可尊重的」（賽五十八 13、14）。那些對神冷淡的人，好像太監和外邦人，會因此被引進神的大愛中，在安息日得著喜樂（賽十六 1-7）。

安息日的敬拜

在舊約中，沒有一處比詩篇九十二篇更豐富地將在安息日敬拜的全然喜樂表達出來，那篇詩的詩題為「安息日的詩歌」。「因你——耶和華藉著你的作為叫我高興，我要因你手的工作歡呼」（第 4 節）。

然而，後期的先知一點也不瞎於人性的黑暗面。他們知道，許多人奉行安息日，不過是虛假的行為。他們視安息日為假期而非聖日，是一個自我放縱而非在主裏喜樂的機會（賽五十八 13）。有些貪婪的商人視這天的限制為障礙（摩八 5）。

先知作為神的代言人，並不畏縮於揭露如此漠視和妄顧的情況（結二十二 26）。以賽亞呼喊說，那些履行安息日敬拜，卻沒有悔改之心的人，只會使耶和華憎惡（賽一 10-15）。耶利米怒吼說，耶路撒冷違背安息日之例，象徵他們背叛神，將會引致該城被毀（耶十七 27）。以西結警告說，耶和華一直非常寬容祂的百姓，但他們長期忽略祂所設定的安息日，迫使審判來到（結二十 12-24）。

當審判的利斧砍下（主前 586 被擄往巴比倫），生還的餘民把這教訓銘記於心，對於持守安息日，是在外邦中誠信的猶太人能夠持守的幾項命令中，其中一項顯著的印記，因此它肩負了特別的意義。就如以西結為耶路撒冷重建聖殿而設定安息日的敬拜律例，並激勵百姓（結四十四 24，四十五 17，四十六 3）；加上尼希米的領導，使被擄歸回的人比他們的前人，更小心謹慎遵行安息日（尼十 31，十三 15-22）。

兩約之間

在舊約中，安息日有雙重的意義。它指出神在創造中的賜福，呼召所有人去尊重他們的創造者的命令，在 7 天工作中歇息一天；並且它指出神在救贖中的憐憫，成為祂與以色列百姓立約的特別記號。一般而言，居住在巴勒斯坦以外的猶太作者（所謂說希利尼話的）強調安息日所教導的創造方面；那些在聖地本土居住和寫作的人（巴勒斯坦人），則尤為強調安息日所表達耶和華與以色列之間的特殊關係。例如一些在巴勒斯坦的法利賽人，便否認安息日與外邦人有任何關係；說希利尼話的作者斐羅則形容安息日為「世界的誕辰」，並且「不單是某一城市或國家，乃是整個宇宙的節日」。

在這期間的巴勒斯坦文獻，可找到有關遵行安息日的詳細指引，它們在新約時期

曾引起很多爭論。米示拿中有兩份小冊專載這些安息日的律例和規條。它們的主要目的是為工作定義（一份小冊依此列下了 39 個標題），用以說明每一個以色列人在安息日有甚麼可作，有甚麼不可作。可惜，雖然用意是好，卻引致吹毛求疵的推敲和遁詞，使教會的律法師在演繹上意見紛異；在大量的律法細則下，最終無可避免地使安息日喪失了它的主要目的。拉比也發覺到，那些律法師在舊約直截了當的教導中加添了許多詮釋。正如其中一位拉比指出：「有關安息日的律例……猶如眾山掛在一條頭髮上，因為經文不多，律例卻繁多。」

儘管律例的書繁多，喜樂和歡慶卻從未在安息日的奉行中消失。根據拉比所說，家庭在安息日的兩個主要責任，是要讚美神和在家中享受最好的飲食。

新約

耶穌的教導

耶穌和猶太宗教領袖在有關守安息日的對質是眾所周知的。令人奇怪的是，祂不守安息日的指控，並未對祂構成壓力。原因可能是法利賽人彼此各持異議，以致不能使他們對主的控訴一矢中的。

然而，耶穌從不視祂自己為破壞安息日的人。祂恆常在安息日前往會堂（路四 16），在那裏教導、宣講和訓勉眾人（可一 21；路十三 10）。祂清楚地接納聖經原則，以安息日作為最適合敬拜的日子。

祂與法利賽人的衝突，在於他們的傳統背離聖經的教導。當法利賽人指門徒經過麥田時掐了麥穗，因而破壞安息日的傳統（在法利賽人來說，這是屬於「收割」的範疇；可二 23-26），耶穌訴諸聖經，為門徒辯護，從而清楚地顯明法利賽人的不是。祂隨即加了一句評語，帶領聽見的人再次認清神創立安息日的目的：「安息日是為人設立的，人不是為安息日設立的」（可二 27）。

拉比的傳統一向高舉法制，使它凌駕於所要服侍的百姓之上。為解決安息日的傳統，法利賽人已有效地奪去安息日其中一個主要目的。與耶穌為敵的人，必定不肯聽祂的話。一位聞名的拉比曾說：「安息日是專為你而設的，但你不是專為安息日而有的。」拉比所說的「你」，是指「你們以色列人」（不包括別人）。耶穌為這重要卻存疑的真理講出一句耳熟能詳的話，重提創造主設立安息日的目的，為這定例帶來一個新轉機。它是一份給予全人類的祝福，不僅是給予猶太民族。

除此之外，耶穌在安息日治病，使祂更牴觸拉比的規限。舊約沒有禁止在安息日治病，但拉比指所有治病皆是工作，因此，除非生命攸關，否則往往避免在安息日治病。耶穌毫不懼怕地揭露這種態度是何等無情和荒謬。祂質問為何在安息日為孩童施行割禮，或領牲畜往水邊是正當的（為傳統所容許）；但醫治一個長期駝

背的婦人和一個身患殘疾的人卻是錯誤的——儘管他們的生命危在旦夕（路十三 10-17；約七 21-24）？祂教導安息日是特別適合行善的日子（可三 4、5）。假若傳統有不同的看法，這就該返回聖經了（太十二 7）。

耶穌強調安息日適宜治病，同時，祂也提醒門徒和與祂對敵的人，安息日是救贖的記號。祂是那位擊毀了埃及敵軍的力量，吩咐祂的百姓藉著守安息日去記念祂的憐憫、大能的神（申五 15），如今祂透過耶穌的醫治神蹟，解開撒但對人的捆綁（路十三 16）。

耶穌還跨上了重要的一步。祂宣稱安息日既是神偉大救贖的記號，因此它是指向祂而說的！祂是從天降下來的那一位，也就是安息日的主（可二 28）；參太十二 5-8）。舊約經文以安息日的釋放，來預告人類得贖的好消息，並已在祂這位救世主裏得著應驗（路四 16-21）。正如神雖歇了祂的創造，但仍然繼續作工，以祂的恩慈顧念世界；耶穌也因此得以在安息日繼續教導和治病（約五 2-17）。但有一天，祂救贖的工作將要完成，而安息日作為救贖記號的目的也達成了。

保羅的教導

保羅活在耶穌的死和復活的另一面，很快抓著兩者對奉行安息日的意義。正如創造主對全人類的訓令，在安息日休息，顯然仍是適用的。安息日給人敬拜的機會，仍是重要的，但已經被星期日取代，尤見於以外邦人佔大多數的教會。但舊約律法中的律例和規條（也包括拉比傳統所添加的），既是指向救贖，亦是救恩所必需的，故顯然冗贅了。

保羅並沒有禁止信徒守安息日的所有規例，事實上，他自己在多次的傳道旅程中（參徒十三 14-16），也曾在很多會堂參加安息日的崇拜。那些堅持繼續守安息日的猶太基督徒可以自由守日，卻要尊重那些觀點不同的人（羅十四 5、6、13）。但對於必須奉行猶太曆法，以達至全備救恩之說，便要抗拒，因為它使人從耶穌所帶來的榮耀、自由中，回復到為奴的境況（加四 8-11）。「這些原是後事的影兒，那形體卻是基督」（西二 17）。

希伯來書的教導

有關創造和救贖這兩個關係密切的「安息日主題」，如何在基督裏一同應驗，希伯來書的作者作了解釋。他將神在創造後的安息和祂帶領以色列入迦南享「安息」的救贖工作，連在一起；並顯出兩者如何與現今和未來的安息扯上關係，以至基督徒能夠和確實在主裏享受安息（來四 1-11）。

神原欲所有的百姓能進入祂所應許的安息（來四 1）。當祂帶領以色列進入應許之地，祂清楚表明此用意，但這並非表示祂的應許已完全應驗了（第 8 節）。「必另

有一安息日的安息，為神的子民存留」（第 9 節）在天上。「因為那進入安息的，乃是歇了自己的工，正如神歇了他的工一樣。」（第 10 節，當代聖經）因著祂的救贖工作，祂邀請所有相信祂的人現在就同享一份「安息日的安息」（第 9 節）。最後，關於安息日的兩項重要聖經教導就在此匯合了。當然，應許應驗於天，並不排除此時此地守安息日，是為要保證那「形體」仍要來臨（西二 17）。然而希伯來書主要是向讀者挑戰，要守信到底，並完全順服。「所以我們務必竭力進入那安息，免得有人學那不信從的樣子跌倒了」（來四 11）。

David H. Field

另參：「十誡」；「主日／星期日」；「安息日可走的路程」。

安息日可走的路程(Sabbath Day's Journey)

源自猶太文獻的規定，限制在安息日遠行。禁止在安息日工作，理解為不許過度遠行（出十六 27-30）：「第七天各人要住在自己的地方，不許甚麼人出去」（第 29 節）。每人不得行走超過 2,000 肘（1,000-1,200 碼）。這是從約櫃至隨後的百姓的距離（書三 4），或自放牧之地到利未人城邑的距離（民三十五 4、5）算出來的。那麼，前者是指人前往敬拜不應走得太遠；或後者是說放牧時也不得超過所限。聖經中只有一處把橄欖山至耶路撒冷的距離形容為「安息日可走的路程」（徒一 12）。拉比想出了很多方法，使這距離限制最少增加一倍。人只要帶備足夠兩餐用的食物，便可走 2,000 肘路程，建立他的家：一份食物是用來飽腹的，另一份則收藏起來，以標誌那臨時住處。他可在安息日分別看守他 2,000 肘以外的住處，視它如同自己的合法居所。他可以將前述的限制分別或一起計算，視整個城鎮為他的家，而自村莊的邊界開始計算安息日可走的路程。

另參：「安息日」。

安息日所蓋的廊子(Sabbath, Covert for the)

聖殿庭院中的有蓋地方，讓王和他的侍從在安息日或節期站在該處（王下十六 18）。猶太王亞哈斯（主前 735-715）因懼怕亞述王提革拉毘列色而將它拆毀，其原因不明。

安息年(Sabbatical Year)
摩西律法內，每 7 年循環中的最後 1 年用以計算時間。
另參：「曆法」;「以色列的節期」;「利未記」。

安息香／拿他弗，拿他弗樹(Stacte, Storax Tree)
摩西用來製聖香的其中一種香料（出三十 34）。
另參：「植物（香樹脂、香料、安息香）」。

安提帕底(Antipatris)
大希律王為紀念其父安提帕特，於主前 9 年重建的一座城市，坐落在該撒利亞以南約 26 哩處。重建之前，城名「亞弗」。保羅在羅馬兵丁的押解之下，由耶路撒冷去該撒利亞，曾途經安提帕底（徒二十三 31）。安提帕底是羅馬的一個軍用驛站，標誌著猶大國與撒瑪利亞的邊界。
另參：「亞弗＃1」。

安提帕特(Antipater)
（1）被大祭司約拿單派到斯巴達人和羅馬人中去的親善使節，與他同去的有努曼紐斯（《馬加比一書》十二 16，十四 22）。
（2）大希律王之父。
另參：「希律，希律家」。

安提阿古四世(Antiochus IV)
希臘西流基王朝的統治者（主前 175-164）。此人將希臘習俗強加於猶太人，因而導致主前 167 年猶太人的大暴亂。他又名「伊彼芬尼」，意為「顯赫之人」。
另參：「猶太教」。

艾(Ai)

迦南一城鎮，亞伯拉罕之前即已存在（創十二 8，十三 3）。「艾」名指有特殊意義之「荒場」，或指其外觀奇特。早年亞伯拉罕率族眾來往於艾城附近的山間，竟未遭艾城或其附近城市（示劍、伯特利、耶路撒冷）居民的阻止。可能亞伯拉罕早與各城代表會面，說服各城的君王相信他的和平誠意；另也可能是亞伯拉罕隨員勢眾，使迦南人欲犯而卻步。

族長時代一般都認定在主前 2000 至 1750 年左右，因此亞伯拉罕在世時間可定在早青銅時代前期（主前 2100-1550）；約書亞時代可定在晚青銅時代（主前 1550-1200），與亞伯拉罕時代相去約數百年之久。

約書亞帶領以色列人進迦南應許地，要把原來的居民趕走，佔地為業。但他們來到迦南的第二座城，即艾城，卻受阻不前。經對付了違令盜取耶利哥掠物的亞干後，以色列人再攻艾城，終於成功（書七 1 至八 29）。約書亞擒獲艾城王，把他處死，並把城焚毀，只剩下一個廢堆（書十 1）。

至王國時代歷經掃羅、大衛、所羅門三朝，艾城復得重建，再度有人聚居；其名稱也屢經更改。歷代志上七章 28 節稱之為「基色」，為以法蓮眾村落之一；以賽亞書十章 28 節稱之為「亞葉」，亞述軍曾經此直取耶路撒冷；尼希米記十一章 31 節稱之為「亞雅」，被擄時期，便雅憫後裔曾居於此。

今耶路撒冷北約 10 哩，伯特利東南約 2 哩有代爾迪博萬，附近有古墟，學者多以為是艾城故址。此墟是近年所發掘，被稱為「埃切廢墟」。考古學家證明該墟無論在亞伯拉罕時代還是約書亞時代，均無人聚居；而附近的伯特利（今之拜廷）業經開掘，證明其地早在中青銅時期已有人聚居。因此一些考古學家認為早期典籍所載的毀城事件，是把伯特利被毀的慘劇加在艾城身上。這一方面是由於艾城與伯特利為近鄰，易於混同；另一方面是艾城故址為一顯著廢墟。另也有不少考古學家和地理學家對埃切廢墟即艾城故址之說，持保留態度。總之，迄今為止，在艾城研究上，埃切廢墟的考古資料與聖經記載仍未能吻合。

Harvey E. Finley

另參：「征服迦南」；「約書亞記」。

艾伯拉(Ebla)

古代敘利亞城邑，就是現今的馬迪克廢丘。

艾伯拉城

根據在該地發現的文獻所載，艾伯拉是一座大城，人口有 26 萬。如此眾多的人口擠進與耶路撒冷城大小相當的城市，可想而知必然有許多農民和工人居住在城市周圍的帳篷，或用土磚砌成的蜂窩狀房屋裏。時至今日，在馬迪克廢丘附近依然保存著這些蜂窩式房屋。按照常規，只有王宮、金庫、倉房、基本設施和管理城邦的人員，才立在城牆之內。即使如此，城內的人口密度仍然非常高。

艾伯拉是一個商業中心，出產紡織品、木材、陶器、金、銀和其他金屬。大量出土的泥版都是商貿文件，記錄許多城鎮之間的買賣情況，涵蓋範圍從小亞細亞至埃及，以及從居比路到伊朗（波斯）。根據考古家皮第那多所述，這些文件列舉了數千座城市的名字，當中包括許多熟悉的聖經地名，如：夏瑣、米吉多、多珥、約帕、迦薩和烏魯撒冷（耶路撒冷，或許是「撒冷城」）。有一份文件，形容吾珥在「哈蘭」（參創十一 31）。最令人驚異的是，據稱皮第那多所提到的「平原諸城」（創十三 10），其次序竟與聖經的記載相同，如：所多瑪、蛾摩拉、瑣耳。瑣耳描述為「在比拉境內」（參創十四 2）。按聖經記載，所多瑪和蛾摩拉在亞伯拉罕時代被毀（創十九 24-29）；因此，除非有現存的傳統記載諸事件，創世記十四章和十九章的詳細記述不可能在較晚時期重整而成。此說已經為艾伯拉後期一位碑銘家所否定。

艾伯拉的文獻

艾伯拉文獻上的日期非常重要；研究所得雖稍嫌複雜，但也相當可信。例如，出自馬迪克廢丘 IIB-1 的陶器，與亞默 I 屬同時代的產物。（亞默是土耳其奧朗底河流域的安提阿平原的著名遺址，距馬迪克廢丘不遠），亞默的陶器屬亞甲王朝（約主前 2360-2180）。此外，王宮已被燒為平地，那蘭新（約主前 2269-34）大肆吹噓其如何征服阿曼和艾伯拉：「自從創造人類以來，從未有人征服過這麼多城市。」考古學家認為，那蘭新約在主前 2250 年焚毀艾伯拉。另一個線索是從馬迪克廢丘文獻發現，可追溯至希伯隆作王時期，其中也提及亞甲的撒珥根王。因此，撒珥根和希伯隆是同時代的人，撒珥根的年代約在主前 2350 至 2295 年。依格里克倫是艾伯拉的開國君王，考古學家據此推論他約在主前 2400 年建造王宮，或許較此還要早。在此不得不提的是，其他學者將亞甲王朝的年代推前約 110 年。無論是哪一個劃分方法，這期間是從撒珥根執政之始至那蘭新當朝結束。歷時約 120 年，平均每朝 30 年。從可知的承接王朝為算（從父傳子），這估計似乎略高（即估計

父王在 20 歲左右生下長子），但也並非不合情理。我們如從這樣的數字著手，就可以將艾伯拉所知君主的開始時期，定於主前 2430 年。

希伯隆的名字顯然和亞伯拉罕的先祖希伯相似。創世記十一章的宗譜列述：希伯、法勒、拉吳、西鹿、拿鶴、他拉、亞伯蘭（亞伯拉罕）。由於希伯隆是如此偉大的君王，他可能就是創世記十一章的希伯。根據創世記十一章所記載的人物，亞伯蘭生於法勒以後 191 年，那時希伯 34 歲。希伯隆與撒珥根同時代，據此相信亞伯拉罕所生之時約在主前 2180 年，明顯與較古的聖經年代記所列的日期接近。當然，這仍不足以證明希伯隆和希伯是同一人，只能顯示此類同的名字可能在年代記內出現。

馬迪克廢丘文獻還出現許多其他名字。皮第那多提到許多跟聖經人物相同的名字，如：亞伯蘭、以色列、掃羅和大衛，有些人認為這些記述引起揣測，但也有人表示這能夠加強聖經記載的真實性。例如，有人或許會質疑，「以色列」這名字，怎麼會在神將此名賜給雅各之前的 4 個世紀或以上發現呢？聖經沒有表示這名字是新立的。那時代的人名，常將一個神的名稱加上口語暱稱組成（例：以賽亞此名是「神是拯救」的意思）。在雅各先前的年代，父母給兒女起名以色列，即「伊勒（神）已經得勝了（或將得勝）」，那是完全可想而知的。惟獨聖經所述的新事，乃是雅各與神直接相遇，並且得著祂的祝福。

不少從艾伯拉而來的名字，似乎都以兩種形式出現，一個與-ilu（「伊勒」），另一個與-ya（「雅」）合併。因此，據皮第那多所言，mi-ka-ya（米該雅／米該亞，彌迦）和 mi-kar-il（米迦勒），與其他屬神（與神有關連）的名字一起出現。名字的結尾為-ya，若以聖名（「雅」，耶和華）妥為解釋，就不免引起一個重要問題。按照出埃及記六章 3 節，神告訴摩西，祂向亞伯拉罕、以撒、雅各顯現為全能的神，「至於我名耶和華他們未曾知道」。這似乎是說神在西乃山向摩西顯現以前，耶和華（「雅魏」）之名未為人所知。另一方面，耶和華之名在創世記出現多次，不僅在敘事部分（晚期作者或編輯，像處理地名一樣，也在若干地名中加入人名），在其他奉耶和華的名或引用耶和華的名起誓的地方均有，表示那時已使用耶和華的名字。有些人早已認識到這問題，聖經學者出現兩組意見：一組堅持此名在摩西時代之前還沒有人認識，一組則認為人們已知道，只是在西乃出埃及事件之下得到新的意義。如果艾伯拉文獻的解釋是正確無誤（即-ya 一字在人名中是神的名一部分），那麼，我們就可以斷定，「雅魏」在族長時代就屬已知，只是耶和華作為永活和賜予生命之神的真正意義，要到祂將祂的子民從埃及為奴之地拯救出來時，才完全顯明出來。

如今，由於一些學者（他們有些似乎擔心觸怒敘利亞政府）傾向於否定皮第那多早期的許多宣告，使整個問題變得懸而未決。甚至皮第那多本人，似乎也已經收回了其中一些主張。

艾伯拉文獻包含許多其他男女神祇的名字，其中大多數為我們所熟悉。根據約書亞記二十四章 2 節所載，亞伯拉罕的列祖「事奉別神」。雅（耶和華）可能是他們在愚昧之時所敬拜的諸神之一。神呼召亞伯拉罕離開米所波大米進入迦南，成為信奉耶和華的子民之父時，已向亞伯蘭啟示自己不僅是眾神中的一位。

艾伯拉資料確實為進入知識寶庫開啟了另一扇門。要完全明白一切奧祕的含義，還需要耗用若干年時間，也許要經過二十一世紀才可解明。不過，有些事情已明白過來，其中最重要的事實是：創世記十一至三十五章的族長故事，不能再說成是出自八世紀或七世紀的作者。要假定如此一位作者，居然可以將千百個人名和地名、貿易項目，以及許多細節編入這些章節中，然後假設與考古發現所出土的許多人、地名、貿易項目，和無數細節巧合，那是完全不可能的事。艾伯拉給如此的推論予以致命的一擊。

馬迪克廢丘的發現令人驚異，但由於既不需要考古學或任何其他人類技術為證，並不能用來「證明」聖經。聖經是神的話，任何的「證明」方法，只會暴露我們的疑惑不信（約五 41-47）。正如其他的考古發現一樣，艾伯拉的發現，將幫助我們看見神所對待的是怎麼樣的男女，他們生活於怎麼樣的世界，以及祂如何迫切地深愛他們，要將他們從世界不同的境況中拯救出來，行在祂的道路之中。我們有待學習的還很多，艾伯拉將為這學習過程提供一些背景。

William Sanford LaSor

另參：「銘刻」;「考古學」。

阿月渾子／榧子(Pistachio)

另參：「食物和調製方法」;「植物（阿月渾子）」。

阿比勒(Obil)

以實瑪利人，管理大衛王的駝群（代上二十七 30）。

阿卡巴灣(Aqaba, Gulf of)
紅海北面兩條支流其中向東的一條，位於現今沙特阿拉伯和西奈半島之間，向北和東北方伸延。該海灣全長 100 哩，寬度為 12 至 17 哩不等；海灣北端的海港城市名以拉他（或稱「以祿」），經上記載（申二 8），以色列人在曠野飄流 40 年時，曾到過這裏。所羅門王曾在以旬迦別港，派船沿阿卡巴灣南下至俄斐（王上九 26-28）。

阿尼安(Aniam)
拿弗他利支派示米大之子（代上七 19）。

阿尼色弗(Onesiphorus)
保羅在以弗所被囚期間，一個殷勤服侍他的基督徒。保羅被押解至羅馬後，阿尼色弗又熱心地跟了去，繼續在那裏服侍他（提後一 16）。保羅在提摩太後書中，曾提名向阿尼色弗及其家人問安（提後四 19）。

阿尼西母(Onesimus)
一個奴隸，保羅曾為他寫信向腓利門求情。他是腓利門的奴隸，偷取了主人的財物後就逃跑了。保羅在給歌羅西教會的書信中，提到推基古與阿尼西母是帶信的人（西四 7-9），這顯示阿尼西母是從歌羅西出來的。保羅認識了阿尼西母之後，就引導他悔改，歸信主，並與他建立了親密的友誼（門 10）。保羅在捆鎖中，本想把阿尼西母留在身邊，因為阿尼西母對他極其忠心（在希臘文裏，阿尼西母的意思是「有益處」）。然而，保羅還是打發這奴隸回到主人那裏去，也相信腓利門會接納這逃走的奴隸，看他為主內的弟兄，保羅也答應腓利門，把阿尼西母虧欠他的歸在他的賬上。
有些學者認為阿尼西母，就是伊格那丟給以弗所教會的信上提及的監督，但這似乎並不可能；又有些人說他是提摩太後書一章 16-18 節的阿尼色弗。
另參：「腓利門書」。

阿米(Ammi)
希伯來文，意即「我的民」。舊約向稱以色列人為「神的民」。此名源出於神對摩西的應許：「我要你們為我的百姓（按：即「阿米」），我也要作你們的神」（出六7）。神稱以色列民為「我的民」，顯明以色列信仰上獨特的個人本質，迥然有別於四周崇拜偶像的諸國。「阿米」一詞充分反映神對其子民的愛和神對他們列祖所作的允諾（申四 37，七 8）。該詞還意味著神也要求以色列民以忠和信來回報祂的恩惠。然而，以色列民於忠信上卻諸多反復，因此眾先知再三警告他們對神當承擔的義務。
先知何西阿的警告即是一例。何西阿先娶一淫婦為妻。他從自己的經歷中看到了神與其子民的關係：神愛他的民，他的民卻離棄他而在崇拜異神。何西阿以其子女的名字反映神對悖逆之民所持的態度。其兒子名耶斯列（何一 4）。該名有兩個意思：一是地名，是以色列王亞哈謀殺拿伯之處（王上二十一 1-16），取此名意在不忘以色列史上這段可鄙的記錄；另義是「神撒種」，顯然是表達何西阿的希望：願屢悖神意的以色列民迅速悔改歸向神。次子取名羅路哈瑪，意即「不蒙憐憫」（何一 6）。這個名字表明神憎惡以色列民的悖逆，並將要轉離他們。何西阿的第三子取名羅阿米，意即「非我民」（何一 9）。這意味著神與祂子民的契約關係終止，神向他們宣告：「你們不作我的子民，我也不作你們的神」（何一 9）。然而先知何西阿對未來並不絕望，他預見到光明的前景：以色列民悔改，神與其民重修舊好，恢復契約關係，神將說：「你是我的民（阿米）」，以色列民也說：「你是我的神」（何二 23）。

阿西利斯神(Osiris)
另參：「埃及」。

阿伯(Oboth)
以色列人在曠野飄流期間安營暫居的一個地方，按以色列人的行程記錄，是在普嫩之後，在以耶亞巴琳之前（民二十一 10、11，三十三 43、44）。雖然正確的位置不能肯定，有些學者認為該地就是死海以南 33 哩，在亞拉巴谷的維拜泉。
另參：「曠野飄流」。

阿伽皮／愛(Agape)
一個希臘詞的音譯，出現於新約，應指「愛」或「愛筵」。
另參：「愛」。

阿何利巴瑪(Oholibamah)
（1）希未人亞拿的女兒，以掃的妻子（創三十六 2、5、14、18、25）。她在以掃離開迦南往西珥之前，為他生了耶烏施、雅蘭和可拉。
聖經其他地方列舉以掃妻子的名單中，並沒有阿何列巴瑪的名字（參創二十六 34，二十八 9），這引起了不少爭議。這些名單上的分歧，可能是由於文士抄寫上的混淆，也可能是由於阿何利巴瑪婚後或某些特殊事件發生後，改了名字。無論她是否如一些學者建議的，與猶滴是同一個人，但她毫無疑問是「常使以撒和利百加心裏愁煩」的其中一個（創二十六 34、35）。
（2）從以掃所出的一位以東族長（創三十六 40-41；代上一 51-52）。

阿沙利安(Assarion)
泛指價值極小的錢幣，猶言「角子」（太十 29，和合本作「一分銀子」）。
另參：「錢幣」。

阿谷(Akkub)
以利約乃七子之一，為大衛王的遠裔（代上三 24）。

阿底拿(Adna)
巴哈摩亞的後裔，被擄歸回後遵以斯拉規誡休了自己的異族妻子（拉十 30）。

阿抹(Omar)
以利法第二子，即以掃的孫兒，亞伯拉罕的後裔（創三十六 11、15；代上一 36）；他是一名以東人的族長。

阿拉法和俄梅戛(Alpha and Omega)
新約用以對神（啟一 8，二十一 6）和耶穌基督（啟二十二 13）的稱謂。阿拉法和俄梅戛是希臘字母表首尾兩個字母，類似的表達有「初」和「終」（二十一 6，二十二 13），「首先的」和「末後的」（一 17，二 8，二十二 13）。
舊約也有相應的表達（參賽四十一 4，四十四 6，四十八 12），強調神和他的兒子耶穌基督獨特和信實的主權。對基督徒讀者來說，這些稱謂是極大的安慰和提醒，說明人類歷史的始終，俱在永生神的掌握之中（參啟一 8：「是昔在、今在、以後永在的全能者」）。
另參：「神的名稱」。

阿林巴(Olympas)
羅馬教會的一名成員，保羅曾在信內提名向他問安（羅十六 15）。

阿爸(Abba)
亞蘭語音譯字，意即父親，新約 3 處經文：馬可福音十四章 36 節、羅馬書八章 15 節、加拉太書四章 6 節，都以此來稱呼神。
另參：「神的名稱」。

阿南(Onam)
（1）西珥的孫兒，朔巴的第五子（創三十六 23；代上一 40）。
（2）耶拉篾與亞他拉的兒子，猶大其中一族的祖先（代上二 26-28）。

阿們(Amen)

希伯來語，意為「就是如此」或「願其如此」，原出於一動詞，表示肯定之意。有些聖經譯本音譯為「阿們」，也有譯為「實在」或略而不譯。由於舊約常用「阿們」，以後基督徒在禮拜和宗教著作（包括希臘文新約）中均沿用不廢。此詞經猶太教徒、基督教徒和伊斯蘭教徒使用而進入了世界各種語言，可謂是最廣為人知的一詞。

「阿們」的含義很廣，其使用原不限作禱告的結語。其實，作禱告結語的用法在聖經中並無佐證，在古代宗教習俗中也不多見。「阿們」在舊約中出現 30 次，幾乎全部表示一方贊同另一方所述的意見。例如申命記二十七章 15-26 節，記載利未人每宣讀一項悖逆神之人必遭的咒詛，百姓均以「阿們」回應，如此共 12 次。同樣，「阿們」也用於回應應許（耶十一 5）、謝恩和讚頌（代上十六 36），詩篇五卷中的四卷也均以「阿們」作結語（參詩四十一 13，七十二 19，八十九 52，一〇六 48）。舊約惟以賽亞書六十五章 16 節有兩處特殊用法。此兩處之「真實的神」原文為「阿們的神」，強調神是「實實在在」的，是完全可信靠的，是言出必行的。「阿們」作為表示贊同的回應，在新約的使徒書信和啟示錄中仍沿用不輟，所以於祝頌（弗三 21）、祈福（加六 18）、感恩（林前十四 16）、預言（啟一 7）、讚美（啟七 12）之後都用「阿們」。由哥林多前書十四章 16 節可知，某人於敬拜中向神稱頌後，其他人回應「阿們」，表示贊同，也是一種參與；啟示錄七章 12 節前後都有「阿們」：前者是對啟示錄七章 10 節祈福的回應，後者是對讚美的表態，意即「這正是我們所讚美的」。對祈福和預言以「阿們」回應意即「實實在在，願神成就」。

早期教會以「阿們」與耶穌基督相聯繫者見於新約兩處。哥林多後書一章 20 節（參啟一 7）中的「阿們」差不多等於「是」的同義詞：神藉耶穌向我們說「是」，應驗了祂的應許；我們藉耶穌向神說「是」而將榮耀歸與神。耶穌是這交流的中介。啟示錄三章 14 節用「阿們」作基督的名號，意在強調其可靠性，其道的可信性（參賽六十五 16）。

值得注意的是，「阿們」在四福音書中的用法卻與舊約、早期教會，以及其他猶太文獻的用法不相同。除馬太福音六章 13 節和馬可福音十六章 20 節兩處因經文存疑姑不討論外，其他共 100 處的「阿們」全出自耶穌之口，且都用在說話之始，而非之後。另在符類福音書（馬太、馬可、路加）中，原文用「阿們」之處，皆譯作「我實在對你（們）說」；約翰福音還用了重疊或如「我實實在在對你（們）說」（約三 3、5 等）。這種獨特用法，一以強調基督教導的權威性，二以指明基督

身分的尊嚴性，即耶穌的道是統御萬有的絕對真理。
Klyne R. Snodgrass

阿拿尼(Anain)
大衛的後裔以利約乃的七個兒子之一（代上三 24）。

阿挪(Ono)
沙麥所建便雅憫支派的一個城鎮（代上八 12）。在被擄歸回的時候，部分阿挪的居民跟隨所羅巴伯返回巴勒斯坦（拉二 33；尼七 37）。這地區又稱為阿挪平原（尼六 2）和匠人之谷（十一 35）。阿挪就是約帕東南面 7 哩以外的阿納村。

阿珥楠(Ornan)
歷代志上二十一章 15 節所記耶布斯人亞勞拿的別名。
另參：「亞勞拿」。

阿勒篾(Alemeth)
便雅憫支派境內的利未城市（代上六 60），約書亞記二十一章 18 節又稱為「亞勒們」，其故址即今之亞耳米廢墟，在耶路撒冷東北約 5 哩。
另參：「利未人的城邑」。

阿荷拉，阿荷利巴(Oholah, Oholibah)
以西結描述神子民不忠的寓言中，給予建都於撒瑪利亞的北國及建都於耶路撒冷的南國的名字（結二十三）。她們是以色列這婦人的兩個女兒，神收養了她們。這兩個名字表明了兩國對神和對於敬拜的基本態度。撒瑪利亞（阿荷拉）擁有自己的帳幕，並設立了自己的敬拜聖所；耶路撒冷（阿荷利巴）則因擁有聖殿的權利而驕傲（二十三 1-4）。
撒瑪利亞對神不忠，犯了屬靈的姦淫罪。她追求埃及諸神仍不滿足，還要貪戀亞

述的偶像和世俗的吸引——那展現在她面前的新亞述文化。古代近東的考古發現有足夠的證明，如在亞述王撒縵以色三世（主前 859-824）的方尖形黑石碑上，記有耶戶對他的臣服。神審判了撒瑪利亞的惡行；撒瑪利亞的欲望成了她的毀滅之由，神把她交在亞述侵略者手中（二十三 5-10）。
猶大不單沒有從以色列吸取教訓，除了奉承亞述，拜他們的偶像之外（例：王下十六 10-18），更貪戀新巴比倫帝國（例：王下二十 14-18），後又再轉向前任的愛人（結二十三 11-21）埃及（例：耶三十七，四十六）。因此，神要把她交在巴比倫手中，重重的懲罰她；這樣，她就知道神公義的審判（結二十三 22-35）。
以西結結束其寓言時，列舉了神對兩國的控訴（結二十三 36-42）。神子民的罪是雙重的，他們不單變節，臉無愧色，更在外邦的宗教禮儀中，獻兒女為祭，兩手染滿鮮血的進入神的聖所，褻瀆了聖所和安息日。跟著，以西結又再重述神對他們不忠的一些審判。神對阿荷拉和阿荷利巴的審判成了所有人的警告，使人知道聖潔的神不會容許任何形式的不忠行為（二十三 43-49）。

阿連(Oren)
猶大的後裔，耶拉篾的第三個兒子（代上二 25）。

阿博拿(Abronah)
地名，臨近以拉他，以色列人出埃及往迦南途中曾安營於此（民三十三 34、35）。另參：「曠野飄流」。

阿散(Azzan)
帕鐵的父親，屬以薩迦支派。帕鐵被挑選幫助以利亞撒和約書亞分配應許地（民三十四 26）。

阿斐(Ophir)
約坍的兒子，從亞法撒家系繁衍的閃的後代（創十 29；代上一 23）。

阿斯尼(Ozni)
阿斯尼為以斯本的別名，其後裔稱為阿斯尼族（民二十六 16）。
另參：「以斯本＃1」。

阿黑(Ohel)
約雅敬的後人，也是大衛王的後裔（代上三 20）。

阿道迺／主(Adonai)
希伯來語對神的尊稱，有榮耀、尊崇、權柄之意。
另參：「神的名稱」。

阿歌拉／街市(Agora)
另參：「街市」。

阿摩司(Amos)
主前八世紀的一位先知。關於這位列於「寫作先知」之首的阿摩司，其事蹟只傳諸於阿摩司書，其他文獻均無所見。從該書知道，阿摩司是一位牧人，因受神的啟示而說預言；地點是在耶路撒冷南 10 哩的提哥亞村（摩一 1、2）；時值南北朝，南國猶大王烏西雅，北國以色列王耶羅波安二世在位期間。據阿摩司在異象中所見，神譴責不義者和拜偶像者聲色俱厲，出言如獅吼；對其子民犯此罪者斥責尤切。阿摩司書很少言及作者自己的行止，僅可知阿摩司佈道之地不出伯特利。該城屬以色列，在耶路撒冷以北僅 12 哩，適處南北國的交界地帶。耶羅波安一世特設聖所於此以示與南國聖城耶路撒冷分庭抗禮之意。阿摩司預言以色列必遭蹂躪，其王必被刀殺。伯特利的祭司亞瑪謝為此而指控阿摩司是「叛徒」，並叫他滾回猶大說他的預言去。阿摩司從容回答說他「原不是先知……是牧人，又是修理桑樹的」（摩七 14）。亞摩司顯然對世間權勢無所畏懼而只知敬畏神；他對窮人受權貴壓榨之苦似深有體會；他不屑去與那些早已冷淡的職業預言家為伍。他的書反映了一個質樸牧人的生活背景（摩三 12），然而他的話卻具有萬軍之主耶和華所

賜予的權柄，諸如「願公平如大水滾滾，使公義如江河滔滔」（摩五 24），真可謂斬釘截鐵。阿摩司的書既是警誡，也是號召，號召個人和社會向神認罪，恢復對唯一真神的崇拜，再度奉行使猶太人立國致勝的規約。

Walter R. Hearn

另參：「阿摩司書」;「先知，女先知」。

阿摩司書(Amos, Book of)

先知阿摩司的著作。舊約中的先知著述向有「大先知書」和「小先知書」之分，阿摩司書屬後者。所謂大小之分是按篇幅長短的分類，與內容無關。聖經記載神宣譴不義、壓迫、偽善的著作，當以阿摩司書最淋漓盡致、氣勢磅礴。該書所記，主要是先知阿摩司於主前八世紀在北國聖城伯特利宣講的預言。

作者

書中宣講信息的人是阿摩司當屬無疑。阿摩司是猶大國耶路撒冷以南之提哥亞村的牧人兼園丁（所謂「修理桑樹的」）。他得到神啟示要審判以色列的信息，便越過邊界來到伯特利城宣講神諭。關於先知其人其事的全部材料，我們只能得之於這卷阿摩司書（摩一 1、2 的前言、七 10-15 的紀實，以及寫作風格和行文的字裏行間所反映的情況）。

至於這篇預言是否阿摩司親筆所記，答案就很不一致了。固然也有人質疑阿摩司的作者身分，但並無證據說明該書是他人所作，所以尚不能成說。一說以為這些信息是經過長時間的口傳之後方形諸於文的。不過從希伯來原文的嚴整格局來看，絕不像口傳拼記，加之那親述的語氣和情懷激昂的表述，均說明是阿摩司在伯特利宣教之後，便立即把大部分預言記述成文了。

另一說以為阿摩司書的異象（摩七 1-9，八 1-3，九 1-4）是阿摩司北上宣教之前已寫成了，神諭部分（一至六章）則記之於宣教之後；至於兩部輯成一書的時間則在更後期，可能是在被擄巴比倫期間或以後所成，部分內容也於此時編進書中。但其他先知書如以西結書、耶利米書等，都有「異象」與「神諭」兩部分，學者卻沒有將它們劃分為二書。況且，阿摩司書的內證也否定此說。阿摩司書這兩部分的重點是相同的。無論是異象（摩七 1-3）還是神諭（摩五 1-7），均顯示先知是要代以色列民向神請罪說項。

關於阿摩司書基本為先知阿摩司所寫一事，目前已無異議，但以為其書總有若干片斷為後人插入者仍大有人在。他們認為文內數處的讚頌詞（摩四 13，五 8、9，

九 5、6）即為後人所加入的。但是，上指所謂加插部分，並不一定是阿摩司時代的先知所不能言者。神對其子民中悔罪者至誠至愛的賜福和對冥頑不化者的譴責宣判，常是交錯發生的，這樣的宣諭自始便是以色列眾先知預言的特點。

還有人質疑那段彌賽亞復興的預言應該是在被擄歸回之後所寫。其實，阿摩司於被擄前提及「大衛倒塌的帳幕」（摩九 11）是完全可能的，因為自國分南北以後，王國衰象已顯，神的僕人如阿摩司那樣敏感時勢的人，感懷家國的抒發是絕非不可能的。

寫作年代

據前言可知，阿摩司作此預言的年代是當猶大王烏西雅，以色列王耶羅波安二世在位期間（一 2），算來應該是主前 792 與 740 年之間。書中內容也與這個時期以色列情況相符。只是在這個年代範圍內阿摩司的先知職事究竟起於何年、止於何年，卻難予考定。阿摩司得神默示是在「大地震前二年」（摩一 1），另一處可能提及同一次大地震的經文指出大地震是發生於「猶大王烏西雅年間」（亞十四 5）。今考古學家已在夏瑣找到了曾經發生地震的證據，年代約為主前 760 年。再者，阿摩司在預言中描述了一次日蝕的景象（摩八 9），經推算，那次日蝕當發生在約主前 763 年。此外，烏西雅王曾於後期因患大痲瘋不能親政，遂委數人共攝政事（代下二十六 21），故謂猶大王烏西雅在位（摩一 1）應在早期。由此可以確定阿摩司事奉時間不會早於主前 750 年。

阿摩司作此預言之後，以色列即遭受了亞述王提革拉毘列色三世（主前 745-27）率大軍入侵的劫難，阿摩司雖然已預言以色列人快將被擄，且要被擄到「大馬色以外」的地方去（摩五 27），但並未提到入侵者是亞述人。看來，阿摩司並未特別想到亞述興於東方，而只是預料以色列人拜偶像，行詭詐所必將招致的後果。綜上所述，便可順理成章地把阿摩司開始在伯特利宣道的年代定在大約主前 760 年，即烏西雅和耶羅波安二世在位的中期。至於伯特利宣道持續了多久則尚難斷言，按常理揆度，恐怕也就是數月之間的事。

寫作緣起和對象

阿摩司先是在耶路撒冷以南的山上牧羊，神召喚他說：「你去向我民以色列說預言」（摩七 15）。阿摩司對北方那些較都市化的地區並不陌生，也許因他多次往那裏販羊毛和水果；但也可能那裏氾濫的異神崇拜和社會不義是他在這次奉召宣道時才領略到的。不論如何，他的著作不僅顯示了他本人樸素的猶大鄉野背景，也為瞭解北國以色列的宗教和社會環境提供了第一手材料。他的預言雖然主要是針對以色列人發的，但也譴責了猶大人的罪孽，預言猶大首都耶路撒冷必遭焚毀（摩二

4、5）。有數處預言是直接指摘以色列國都撒瑪利亞的居民。看來阿摩司對這個都城也很熟悉。先知可能曾有從伯特利赴撒瑪利亞之行，也可能從撒瑪利亞城民的講說中得知那裏淫風靡俗之熾。阿摩司可能是趁著撒瑪利亞居民來伯特利禮拜，直接向他們宣講了預言。

背景

主前八世紀在以色列史上是一個極為重要的時期。這同一民族的兩個王國，同時經歷了繼所羅門時代以後又一次的經濟繁榮；然而與經濟形勢相對的卻是宗教的墮落。這是消弱國民內聚力，使社會機體漸趨腐敗的重要因素。新生的富人階層從經濟繁榮中大獲其利而趨向豪富；窮人則每況愈下而趨向赤貧。

主前 803 年亞述王亞大得尼拉力三世兵佔敘利亞大馬色城，不啻是給以色列拔除了一大外患。敘利亞的銷聲匿跡使以色列得以在約阿施王的治下擴張其領土（王下十三 25）。當時，連躍躍西侵的亞述也稍斂其鋒。以色列和猶大兩國終於擺脫了連年戰爭，得到了休養生息的機會，各自可顧及自己的內部事務了。

主前 793 年約阿施之子耶羅波安二世即位為以色列王，他的統治持續到主前 753 年；而從主前 792 至 740 年猶大王為烏西雅。此二王所控制的領土至少在面積上已可與所羅門王國相提並論了。他們通過擴大貿易和向屬國索貢徵賦而暴富起來。考古資料也顯示了兩國實業的發展境況，如底壁城的印染業即十分可觀。從撒瑪利亞還發掘出大量象牙鑲嵌物，證實了阿摩司對京城窮奢極欲的描述如「你們躺臥在象牙床上」（摩六 4）等確非浮言。撒瑪利亞有雙層城牆，十分堅厚，城中耶羅波安的王宮更是巍峨聳立。

不料，這興盛繁榮的時代卻使社會的隱疾日漸深重。富豪階層對窮人的壓迫不僅威脅著一個民族的團結，神的律法也不斷遭到破壞。阿摩司痛斥富人對窮人的無情榨取（摩五 11-13，八 4-10），警告他們因悖逆神的律法必難逃神的懲罰。以色列國家不僅社會罪孽深重，背棄神約，更敬奉異教。迦南宗教的影響滲透以色列國中。從撒瑪利亞宮內的府庫發掘出大量陶片（是記載出入庫的賬目），上面記錄的許多希伯來人名都冠有「巴力」字樣（巴力是迦南宗教的主神），可見異教之風極盛。

儘管隱疾侵漸，已入膏肓，全國上下卻沈浸在虛假的樂觀之中。一位與阿摩司同時的先知提及當時的人對於神懲在即的警告的回應是：「你們不可說預言；不可向這些人說預言，不住地羞辱我們。」（彌二 6）阿摩司發現人們還在嚮往「耶和華的日子」（摩五 18），便設法糾正他們的誤解說：按經上的預言，耶和華的日子來臨之日，就是一切罪人受審之時。

就在這歌舞昇平之際，一個立刻兌現的懲罰旋即臨到。亞述既鞏固了自己的地位，便立刻恢復其擴張政策。在提革拉毘列色三世（主前 745-727）的領導下，亞述人贏得了稱霸世界之勢。終於，因內部紛爭而人心渙散的以色列遭到了亞述王撒縵以色五世的攻伐。不久，於主前 722 年，撒瑪利亞淪陷。當亞述大軍席捲以色列之時，許多曾嗤笑阿摩司警告的人必會紀念那一位曾向他們大聲疾呼的先知。

寫作目的和神學教導

阿摩司作預言的主旨是在深切譴責當時以色列違棄神約的惡劣風氣。神首先賜予亞伯拉罕的應許（創二十二 15-18），又在整個舊約一再宣告的應許之約，阿摩司書雖沒有明顯的提及，但顯然滲透在全書的信息中。阿摩司堅持約的精義，並強調順從是領受恩福的必備條件。

阿摩司舉目四顧，處處是悖逆與偽善。阿摩司最基本的訓誨之一，就是表面謹遵教法教規而內心悖逆神意的偽善是人類之大惡。律法中有很多誡命，其旨都在灌輸愛神與愛人的精神（出二十三 1-13）。然而阿摩司時代，律法的社會準則卻被那些講究宗教禮法儀式的富人恣意踐踏。在阿摩司看來，背棄神的本意而恪守宗教上的繁文縟節是罪行之一（摩四 4）。不容諱言，宗教也可墮落成罪孽的淵藪和褻瀆神意的工具。

阿摩司指出以色列的悖逆和偽善將招致全國性的災難，因此他的預言為的是以厄運將至告誡全民。他指出，無論是以色列還是猶大，抑或是其他民族，都要為凌弱虐善之行（摩一 3 至二 3）受到神的懲戒。非以色列民為他們的社會罪孽在歷史上已屢受神的懲罰。據阿摩司所見，律法的精神已超越民族界線而有遍轄萬民之力。在這統御萬民的道德律法下，人人要對神負責，人人要因自己侵害他人之罪而接受神的懲治。

阿摩司時代的猶太人均認為他們的民族會在先知所預言的「耶和華的日子」獨享福祉，但阿摩司指出，那個日子正是一切罪人蒙受審判的日子，猶太人也絕不例外。

阿摩司的信息不是只有譴責，他也宣告大衛王國的重建，在彌賽亞治下安享太平（摩九 8-15）。大衛王國與彌賽亞國度的關係可見於神賜予大衛的應許（撒下七 8-16）。列國要服在律法和神的審判之下，同樣，歸向神的列國也得享神應許的福祉（摩九 12）。

阿摩司書在論及神的本質時，最清晰明確地突出了神的主權和公義。神統御萬國的民（以色列周圍的民可以為代表），並一一審判他們（摩一 3 至二 3）；神也駕馭自然界，管理宇宙萬物（摩四 13，五 8，九 13、14）。神的公義絕不允許祂的律法

任人違犯而不加懲治。這公義也保障信靠神的以色列民的希望必會實現。神的公義使祂信守自己的諾言，使以色列民作為一個民族長存於世（利二十六 44、45）。當那世界局勢多變，國家臨難之際，阿摩司宣告有挽救危亡的可能性；但他寫到那敗壞的世風和冷酷麻木的人心時，筆調是憂傷而沈重的，似乎他已看不到任何逃避厄運的希望了。

阿摩司書鮮明的對比和生動的刻畫，使人讀之歷久難忘。書中所寫當時人的罪孽在今日社會和個人生活中仍相當普遍。人類之間的相凌相虐在二十世紀的今日和主前八世紀的阿摩司時代仍無分別。

今日讀阿摩司書，應當注意先知所強調的如下各點：罪必有報；義務與權利並行；神的信實；將來的盼望（這盼望已通過今日的教會部分體現出來）。

書的筆調也許過於晦暗低沈，須知先知於彼時所見就是這樣一幅景象。他是目睹一個民族因背棄神約正自趨毀滅。不過，阿摩司的眼睛卻透過以色列國黑暗的前景而看到了一個新王國的興起。這是一個和平、公義的王國，在那裏，神的民將親身領會神所應許的一切如何逐一實現。

內容提要

前言（一 1）

先知自稱為一牧者，寓有為歧路亡羊指點迷津之意，這也就是全書的宗旨。

神諭（一 2 至六 14）

先知首先闡述神的大能和權柄，在歷史上審判列國（一 2）。

一．對列國的宣判（一 3 至二 3）。先知由遠而近，先向大馬色宣判，依次列舉各民的受罰，矛頭逐步指向以色列。可以想象，以色列民必先自欣慶神對各國的審判，待阿摩司遽然指出以色列民相同的罪愆時，必使他們大為震動。

1.大馬色——她是敘利亞京城，地處以色列東北，是敘利亞宗教和政治中心。哈薛（主前 842-806）在大馬色稱王後，曾屢屢兵犯以色列。敘利亞人強犯他人之國，對以色列百般踐踏（王下十 32、33，十三 3-5、22-24）。在基列領土上，敘利亞將以色列軍隊消滅殆盡，直如「禾場上的塵沙」（王下十三 7）。阿摩司謂敘利亞人「以打糧食的鐵器打過基列」（摩一 3）即指此役而言。阿摩司預言敘利亞自己必國破人亡，被徙至基珥；顯然，阿摩司認為基珥才是敘利亞人的老家（摩九 7；參王下十六 9，可見預言的應驗）。

2.迦撒——迦撒是巴勒斯坦西南的一座非利士城市，也代表整個非利士。非利士有 5 座大城，先知也提及另外 3 城的遭遇（摩一 8）。是時第五城迦特已被哈薛所佔（王下十二 17）。非利士人過境侵襲其鄰國以色列和猶大，擄其民為奴（摩一 6）。

這些罪孽終使他們受到懲罰。

3.腓尼基城推羅——推羅地處地中海邊，其南為以色列，東北為大馬色。推羅也如非利士諸城，由於腓尼基人侵略以色列並劫擄其民為奴，而遭受了毀滅的懲罰。

4.亞捫——亞捫是以色列東南近鄰，也因罪而得懲。先知所指的暴行（摩一 3），顯然是亞捫人北侵以色列領土基列的多次兵犯之一。

5.以東——以東在死海南緣，曾常年為患以色列。以東之害在舊約記載中已屢有訾議。阿摩司指出以東人對其「兄弟」百肆凌虐，毫無憐憫（摩一 11）。這「兄弟」二字突出了以東之罪的社會本質。

6.摩押——摩押也是以色列諸鄰之一，其罪在於製造了一次有名的滅屍事件（摩二 1-3）。

二．對猶大和以色列的宣判（二 4-16）。是時，猶大和以色列雖已息兵罷戰，但自國分南北以後，其深仇大怨尚未消弭。阿摩司指斥猶大國違棄神的律法，並預言耶路撒冷必遭焚毀。

阿摩司對以色列的宣判，篇幅最長。他歷數以色列的倫常罪行，斷言以色列殊不比周圍異民稍佳，必承受同樣的懲罰。以色列也參與販賣人口的勾當，恰如某些異民所為。他們把窮人拿來抵債，迫他們終生為奴（摩二 6）。摩西律法規定典押他人衣被不可逾夜，因為那是窮人僅以蔽體禦寒之具（出二十二 26、27）。然而以色列的富人竟身披「人所當的衣服」去參加宗教聖典（摩二 8）。阿摩司一再向以色列人提及神向他們所賜的種種恩惠（二 9-11），但是以色列人卻負恩干罪，因此，神的懲罰已勢不可擋（二 12-16）。

三．對以色列人的譴責和警戒（三 1 至六 14）。阿摩司訓誨以色列人以因果相承之理（三 1-8），足見先知的預言必實現。所謂獅吼必欲捕食，人懼必因警號，災禍之降，必示神懲。耶和華已將以色列的厄運示於先知，阿摩司只有奉命宣告。

阿摩司戲劇性地召埃及和亞述來作見證，似乎連這兩個殘忍暴戾的元兇在以色列的罪孽面前都有觸目驚心之感（三 9、10）。神懲之後所餘者只有殘骸（三 11、12）。懲報所降之處，祭壇崩裂（三 14），華屋坍塌（三 15）。前者象徵宗教上的悖逆，後者象徵誘人墮落的財富。

阿摩司痛斥靠榨取窮人血汗而換來的糜爛生活（四 1-3）。那些為追求享樂而促使丈夫苛刻壓榨窮人的豪門貴婦，被阿摩司譏為「巴珊母牛」（按：巴珊母牛以肥腴著稱），意謂她們遲早要被人當作牲畜來恣意凌辱。先知還嘲諷那些到伯特利獻祭敬神的以色列人徒增罪孽（四 4、5）。

阿摩司以第四章其餘各節追述以色列人往昔所經歷的慘劇：饑荒、大旱、瘟疫、

城毀人亡等，旨在讓以色列人重溫歷史的教訓，以期他們回心轉意，但他們仍不悔改。先知警告以色列人說：「以色列啊……你當預備迎見你的神。」（四 12）阿摩司於該章最後以讚美詩一首頌揚神的大能（四 6-13）。

第五章以一首輓歌開始，似乎以色列人已經死亡（五 1、2）。以色列面臨危亡而呼救無人，他們的軍隊已遭毀滅（五 3）。他們唯一可賴以求生的是尋求神：「你們要尋求我，就必存活……。」（五 4-6）這個國家正徘徊於生死的歧路上。然而膜拜偶像只能自我麻醉，挽取虛幻的希望（五 5）。先知呼籲以色列民尋求真神後，又再次頌讚神的大能（五 8、9）。

阿摩司儘管給以色列人指出求生之門，但他所目睹的仍是一片灰暗（五 10-13）。刑名敗壞，邪惡橫行，苛捐和高利剝奪窮人。這種不公義的風氣只有當人們「惡惡好善」（五 15）的良心發現時，方可滌蕩一盡。但懲邪罰惡之日已指日可待了（五 16、17）。

以色列人充滿了偽善，他們說期待耶和華的日子。但阿摩司說那日將是審判他們罪行的日子。神決不悅納他們虛偽的祭品和空泛的頌揚，神要的是「……公平如大水滾滾，使公義如江河滔滔」（五 18-24）。以色列民自出埃及的日子已是冥頑不靈，事奉異神。萬軍之神將使眾異神偶像和膜拜者一起遠擄他鄉（五 25-27）。

以色列的豪富權貴志得意滿，以為有享不盡的富貴安樂；猶大的上層也同樣驕恣無恐（六 1）。阿摩司叫那些沈緬於虛幻之樂中的人左右看看甲尼、哈馬、迦特這 3 個災禍臨頭之邦的慘況。以色列也許以自己未遭此難而沾沾自喜。然而當懲罰之日來臨。那些權貴中之首富將首先被擄（六 2-7）；劫後餘生者將寥寥可數。他們那時才會明白這是神的懲罰（六 8-11）。以色列人在作愚不可及的事反而自以為得計，他們實在是自己欺哄自己（六 12-14）。

異象（七 1 至九 10）

阿摩司講述神向他 3 次顯示異象，以此來傳達神的啟示。

一．以色列必亡（七 1-9）。第一次所示異象有 3 景。第一景為天降蝗災，經阿摩司祈求神發憐憫而收回成命（七 1-3）；第二景為大火瀰天，行將吞沒一切又經阿摩司祈求而得免（七 4-6）；第三景為神手持準繩立於牆上，這準繩意味著神為其民所定的法則，為前 2 景所無，然而民卻不以神的準繩為意，災禍遂不可免（七 7-9）。

二．歷史的插曲（七 10-17）。阿摩司以準繩的異象，指明拜偶像的邱壇、以色列的聖殿、耶羅波安的宮殿將一起變為荒場廢墟。阿摩司因說此預言與伯特利的祭司亞瑪謝發生衝突。亞瑪謝向以色列王耶羅波安控告阿摩司為叛徒，並要先知滾

回猶大國去。阿摩司宣佈他恥於和那些專職先知為伍，並求再報以色列必亡的預言中特別提及亞瑪謝一家面臨的厄運。

三．果子熟了（八 1-4）。在第二次異象中，阿摩司看見一筐熟透了的果子，或稱「夏果」。希伯來語「夏果」與「結局」一字相似，意味這個國家受懲罰的時刻已到。這「熟透」實際上就是道德上「爛透」之意。試看，貪婪的商人等不得聖日結束就急不可耐地向窮人榨取，使用詭詐的天平，以次充好，騙取典當等手段層出不窮。當城陷人亡之日，節期就要變為忌日，饑荒來臨，不是因肚腹飢渴、無食無水，而是靈魂飢渴卻尋不著神的道。那時，連最強壯的青年人也要跌倒在地了。

四．聖殿塌毀（九 1-10）。第三個異象是：當人們擁擠在伯特利的聖殿作虛情假意的敬拜時，神卻突然使殿坍壇崩，人們企盼庇護之所成了葬身之地。殿外的人也難逃厄運。當死的，縱可入地、上天、下海（九 1-4），也逃脫不了神的懲罰。先知在記敘異象之後，又獻上一首讚美詩，頌揚神的大能（九 5、6）。

阿摩司書九章 7-10 節既是本書最後的譴責，又是希望篇的序曲。阿摩司指明，以色列人在神的心目中並不比其他任何民族優越。神不是把以色列民領出了埃及嗎？是的。但神也同樣領非利士人出迦斐託，領亞蘭人出基珥。出埃及的特殊意義已被以色列人的罪惡完全抹煞。為此之故，一切惡類也必毀滅殆盡，只有堅信不渝的餘民可以倖存。

這「餘民」的概念在主前八世紀眾先知的教誨中（參賽六 12、13；彌五 7-9），是一個極重要的概念。它來自神的應許：神曾應允以色列民因賜予族長的應許必保存他們的後裔（利二十六 44、45）。阿摩司在預言中宣佈，以色列民必遭其他民族殺戮，有如篩穀：那不敬虔的「糠殼」將被揚棄，屬神的「穀粒」則被保留下來。

以色列的希望（九 11-15）

希望之光穿著結尾 4 節，由一系列動人心魄的美妙比喻譜寫而成。

一．修復大衛的帳幕（九 11、12）。這是第一個比喻。一個毀圮於內在的腐敗和外在威脅的王國正從瓦礫中復興起來，重過昔日的光榮。這新大衛王國無比興盛，將包括信神歸主的萬邦萬民。

在新約中，雅各曾徵引此段來說明主已應允異邦歸服於神（十五 16-18）。使徒行傳的用語稍異於阿摩司書，因為所依據的是舊約的希臘語譯本，即七十士譯本。所謂奉神名為聖的「萬國萬民」，不僅是地理上的國家概念，也是指各個國家、各個民族中與神保持密切關係的人。雅各從阿摩司預言中領悟出外邦人必歸入神國的道理；這國遠比世俗的王國雄偉博大。而今這預言部分已在基督教教會中應驗

了。

二．恢復以色列的榮寵（九 13-15）。阿摩司以意義深遠的比喻作為這部預言書的結束語。他描述了未來王國承福沐祉的盛景。以色列要重蒙恩寵，要脫離當年阿摩司所指斥的晦暗而重享光明。神學家對這段預言有不同的瞭解。一說以為阿摩司所預指的是後來基督教會所享的盛況，那麼這個以色列便應指屬靈的以色列；另一說則以為預言所指是基督於千禧年再來時顯現於地上的盛景。「新造天地」這一概念也可見於聖經別處（例：羅八 20-22）。彌迦描述現實的耶路撒冷的重建（彌三 12 至四 2），其用語酷肖阿摩司書（參彌四 3、4）。以阿摩司最後的預言指基督再臨時帶來的復興似更貼切。總之，不論如何理解，「餘民」必包括耶穌基督的信徒，且神的恩惠必加於神國中每一分子。

Thomas E. McComiskey

另參：「阿摩司」；「預言」；「先知，女先知」；「以色列史」。

阿撒細雅(Azaziah)

何細亞之父。何細亞是大衛王統治時期，管理以法蓮人的首領（代上二十七 20）。

阿撒瀉勒(Azazel)

希伯來詞語，見於利未記十六章 8、10 及 26 等節，其始源及語義均不詳。鑑於聖經及聖經以外的資料不足，對阿撒瀉勒的解釋也不一，大致可歸納為以下 4 種：

1.代罪羊。有人認為是指贖罪日的代罪羊。這看法不能成立，因為利未記十六章 10 節及 26 節均說，那羊要歸與阿撒瀉勒。

2.地名，指代罪羊被送去的地方。這是許多猶太學者的觀點。他們認為阿撒瀉勒是指某處懸崖峭壁，代罪羊即從那裏被扔下去。另一些人則認為該詞意為「曠野地方」。

3.指一種狀態或一個抽象的地方。有人認為阿撒瀉勒的希伯來字根為「離去」、「移開」之意，故可解釋為「完全解脫」、「徹底除去」或「與外界隔絕」。那隻羊被「送到曠野去，歸與阿撒瀉勒」（利十六 10），可理解為「送進一個非存在的境界，被徹底的除去」。這種看法更加強了贖罪的概念：一切罪均歸為無有，全被徹底除去了。所以，把羊送走，是一個象徵性行動，是一個儀式，表示神除去了人過去的罪。

4.魔鬼的名字，代罪的羊是被送到魔鬼那裏去。許多現代學者都接受這種解釋。他們從次經《以諾書》裏找到依據：在《以諾書》裏，阿撒瀉勒是沈淪天使的首領，專迷惑人類。故他是一個惡靈，人類的罪都歸於他。這樣，一隻羊獻給耶和華，另一隻歸給這個惡靈。有人更以為這個惡靈正是撒但。

阿轄(Ohad)
西緬的兒子（創四十六 10；出六 15）。他的名字並沒有列在民數記二十六章 12-14 節的名單上。

阿鮮(Ozem)
（1）耶西第六個兒子，希斯崙的後裔（代上二 15）。
（2）耶拉篾與髮妻所生的第四個兒子（代上二 25）。

阿蘇巴(Azubah)
（1）示利希的女兒，猶大王約沙法的母親（王上二十二 42；代下二十 31）。
（2）迦勒的髮妻，為迦勒生了 3 個兒子（代上二 18、19）。

哀哭(Lamentation, Mourning)
指一些規定的哀悼禮儀，是死者家屬和朋友所需要遵守的。這禮儀之始是用手閉上死者的眼睛（創四十六 4），然後擁抱他（五十 1），並作安葬的一切準備。炎熱的天氣迫使葬禮必須立即舉行（徒五 1-10），但在新約以前，有關葬禮詳情（太二十七 59；約十一 44，十九 39、40）的資料極其貧乏；考古發掘顯示死者是全身用布包裹著，而不是放在棺木裏的。以色列人不習慣把屍體製成木乃伊，也不習慣火葬，但合乎體統的葬禮對以色列人來說都是重要的。
一個人聽聞死訊後，通常會撕裂衣裳（創三十七 34；撒下一 11；伯一 20），披上麻布（撒下三 31），脫去鞋子（撒下十五 30；彌一 8）和頭飾；男人會蓋著鬍子或蒙著臉（結二十四 17、23）。哀悼的人會把灰塵撒在頭上（書七 6；撒上四 12；尼九 1；伯二 12；結二十七 30），在塵土中打滾（伯十六 15；彌一 10）或坐在爐灰

之中（斯四 3；賽五十八 5；耶六 26；結二十七 30）。以剃頭、剃鬍子或割傷身體以表哀悼（伯一 20；賽二十二 12；耶十六 6；四十一 5，四十七 5，四十八 37；結七 18；摩八 10），卻遭譴責，因為這是外邦人的行為。哀悼者不可洗身，也不可塗抹香膏（撒下十二 20，十四 2）。

禁食也是一種哀悼的禮儀（撒上三十一 13；撒下一 12，三 27）。鄰舍或朋友會給死者親人送來哀悼的餅和安慰的酒（耶十六 7；結二十四 17、22）。人不可在死者家裏預備食物，因為那地方算為不潔淨。死者的不潔甚至會「玷污」參與喪禮的祭司，除非那是祭司的至親（即父親、母親、兒子、女兒、兄弟和仍未嫁娶的姊妹；利二十一 1-4、10、11）。聖經從沒有把這些哀悼的禮儀看作是向死人的敬拜，或對死者的祭祀，只是表達一種悲痛和哀慟而已。

在墳墓旁，男人和女人會分別為死者哀哭（王上十三 30；耶六 26；摩五 16，八 10；亞十二 10、11-14）。這些哭號發展成有韻律的哀歌（撒下一 17、19-27；摩八 10）。不過，有些人會聘用一些專業的男女（摩五 16），尤其是女性（耶九 16、17、19）來舉哀、唱哀歌。耶利米哀歌是哀歌的好例子，並讓我們知道，在猶太人中，哀哭不一定與死亡有關。哀哭表達人為犯罪而心靈破碎，可以是個人性或國家性的，國家的災難也可以引起人舉哀。

這些哀悼的禮儀原本是表達內心極大的悲痛。其中有些儀節——撕裂衣裳、披麻蒙灰、自我毀損——只是表達悲慟之激情，至於其宗教上的意義已不再被紀念。這些表現與內心哀慟的感受或情緒沒有相關，外表的行動並非感情的自然流露，而是刻意訂立的禮儀。在以色列人家中凡有人死了，家人必然哭號，因為這樣做是合宜的，也是一種習俗。也有人會立石碑或銘文紀念死人的（撒下十八 18），但一般以色列人都十分窮困，負擔不起，所以，這並不是普遍的做法。

新約時代的哀悼儀式跟舊約所描述的大同小異。值得哀悼的時刻甚多，包括基督再來的時候（太二十四 30）、悔改的時候（雅四 8-10）、基督離開十二門徒的時候（太九 15）、靈性進深的時候（太五 4），以及親友亡故的時候（可五 38、39；路七 13；約十一 33），人都會哀哭。

不錯，耶穌基督已得勝了死亡，除去了死的毒鉤（林前十五 54-57），但基督徒仍然為死人哀哭，只是不像那些沒有指望的人（帖前四 13；啟二十一 4）。

另參：「殯葬風俗」。

哀嫩(Aenon)
約但河旁一小鎮，學者多已考定其址在死海以北大約 30 哩。聖經僅於記述施洗約翰在此處為百姓施洗時，提及此地（約三 23）。

按手(Laying on of Hands)
聖經所使用的詞語，用以形容一種手勢或者是一種禮儀。兩者的用法都表達了能力的概念。所提及的按手，特別是指右手，通常是聖經時代中權力的象徵（參出十五 6；詩十七 7，二十 6，四十四 3）。
一般來說，按手是有「拘捕」的含義及用法。例如大祭司「下手拿住（直譯是『按手』）使徒，收在外監」（徒五 18；參王下十一 16；代下二十三 15；太十八 28；徒四 3）。可是，比這用法更重要的，就是禮儀上的意義。
象徵代表或參與
按手與獻祭的程序有關連。當亞倫及他的兒子獻身為祭司，他們每一個人都需要按手在祭牲頭上。這樣做，就將個人的不潔轉移到祭牲身上（出二十九 10、15、19）。這種禮儀性的按手在更大的場面出現，是以色列人（由長老代表）按手在利未人頭上。然後，利未人按手在等候作祭牲的牛上（民八 10、12）。
象徵賜福
當以色列祝福他兩個孫子以法蓮及瑪拿西的時候，他將右手按在弟弟以法蓮的頭上，左手則按在瑪拿西的頭上。約瑟要求父親交換所按的手，顯示了右手代表較大的能力。以色列拒絕其要求，因為他知道以法蓮會成為較大的支派（創四十八 19）。耶穌也曾按手為孩子祝福（太十九 15）。
差遣人作重要的事工
摩西藉著公開的按手儀式，委派約書亞為其接班人（民二十七 18-23）。當使徒委任 7 位執事（徒六 6），這種舊約的禮儀重現在早期教會中。而且，當先知及教師差派保羅和巴拿巴到小亞細亞宣教的時候，也重現於安提阿（徒十三 3）。按手是表示認許某人的恩賜，同時也是正式按立他參與某些基督教事工（提前四 14，五 22；提後一 6）。
象徵聖靈的賜予
當撒瑪利亞人接受福音，聖靈並沒有立即降臨到他們身上。彼得和約翰按手在信徒頭上，信徒才接受了聖靈（徒八 17）。然而，在某些時候，聖靈會立時降臨在信徒身上（徒二 4，十 44），又或是接受水禮的時候，那是常與按手有關的禮儀。

醫治

在舊約或拉比的傳統中，按手與醫治沒有關連。耶穌命令鬼離開被鬼附的人，卻按手在病患者身上（可一 31、41，五 41，七 33、34，八 23、25，九 27）。繼耶穌之後，早期教會經常以按手的方式去治病（徒九 17，二十八 8）。

David E. Aune

另參：「按立」;「醫治」。

按立(Ordination)

授予人宗教性權柄的儀式。較一般性的用法廣泛，如：神「定立」燔祭、以色列的居所、月亮和星宿、嬰兒的力量、人類政府、信徒的善行等。另如：基督「吩咐」支持傳道人；君王「下令」舉宴；保羅「吩咐」教會行事（林前七 17）。該詞也可作「律例」解，如：社會法律、敬拜規例、逾越節的規例、祭司之分的規例、法律文件、聖殿的規例、敬虔習行的規例。該詞又可譯作「指派」、「制定」、「訂立」、「命令」等。現今，該詞主要用在人身上，表示人被揀選及指派作神的工作。基督也被稱為「神所立定的」審判官（徒十 42），保羅也自稱「奉派作傳道的」（提前二 7）。

在以色列人和猶太教中

整個舊約都十分強調神按自己旨意揀選和委派人去服侍祂。祭司的職任很早期已從每一家的家主轉移至神所揀選的利未支派（民八 14-19）。後來所有族內的鬥爭——撒督家族、亞倫家族、哈斯摩寧家族——都為爭奪繼承這特權。神選任利未人早自摩西的時候（民三 5-10），以法蓮人撒母耳也列入被揀選的利未後裔中（代上六 28），西拉赫（《傳道經》四十五 6-22，約主前 180）也歌頌神的揀選。正如希伯來書五章 1、4 節所說，大祭司的尊榮沒有人能自取，是「蒙神所召，像亞倫一樣」，是生下來就承襲這位分。第一批利未人是在會幕裏，接受按手，被眾民承認（民八 10、14-18）。摩西也受到神的指示，把亞倫和他的兒子分別為聖，在整週內進行各項獻祭（包括「為承接聖職所獻的公羊」）、穿聖袍、膏立和敬拜的儀式（出二十九；利八）。雖然聖經後來沒有其他地方記載按立利未人和祭司的儀式，但這些禮儀在出埃及記和利未記這樣詳細地記載下來，似乎顯示這些儀式後來仍維持下去。

除了祭司之外，還有先知、先知群體的設立，有時還有皇室的供養（撒上十 5；王上一 9、10，十八 17-19，二十 35，二十二 5-28；王下二 3、5-7）。先知的歷史

可追溯至很早期（參創二十 7；申三十四 10；士四 4；耶七 25）。「先知的眾子」這詞，加上耶利米書三十五章 4 節隱晦的暗示，可能指先知體系也許像祭司職任一樣，有時是世襲的，但如何委派和就任則不得而知。突出的先知常與先知「學校」的先知對立（阿摩司，摩七 14；以利亞，王上十八；米該雅，王上二十二 5-28；耶利米，耶二十七 14-16，二十八）。這些先知都是神直接選召的，但任命的經過則沒有記載（王上十七 1，二十一 17；賽六；耶一；摩七 15），只有以利沙是神吩咐以利亞去呼召和膏立的（王上十九 16；參賽六十一 1）。先知的信息真確與否並不在乎正式的任命儀式，他們宣講的真理必自昭明，他們的預言也必應驗（王上二十二 13、14、26-28；耶二十八 5-9）。

到了新約時代，祭司的工作主要是主持禮儀和政治活動。屬靈的教導和帶領工作則落在文士和法利賽人身上。文士是律法專家，受過正式的訓練，法利賽人是一群嚴守律法的教派。他們曾批評耶穌和門徒沒有資格和受過訓練去教導人（太十三 53-55；徒四 13），聖經中只有這兩處顯示他們的職位是正式被委任，且有社會上的地位。

在教會

基督教的按立也是出於神的揀選。無論耶穌或門徒，都不是來自專業的宗教階級。耶穌設立十二門徒的時候，是「隨自己的意思叫人來」，後來又強調說：「不是你們揀選了我，是我揀選了你們」（可三 13、14；約十五 16）。馬提亞的選立也是倚靠禱告和搖籤（徒一 24-26）。保羅辯稱在母腹裏的時候，神就把他「分別出來」，他作使徒並非由於人或藉著人（加一 1、15）。保羅和巴拿巴被差遣去傳道，是在一次崇拜中受到聖靈的指示；大概是透過一位基督徒先知的宣告（徒十三 1-4）。同樣，提摩太初被選為保羅的助手時，也是「照從前指著你（提摩太）的預言」（提前一 18、四 14）。在哥林多，不同的職事，如說話、教導、治病和治理等，均被稱為「聖靈的恩賜」，是聖靈「隨己意分給各人的」（林前十二 8-11；參弗四 11）。以弗所教會的長老是由聖靈設立作群羊的監督（徒二十 28）。神委派人的權柄在聖經裏很清晰：任何出於個人意願和不法途徑，欲取得事奉的權利，必遭受最嚴厲的咒詛（徒八 18-24）。

另一方面，教會於聚會中，可以「選舉」巴撒巴和馬提亞，然後將最後的抉擇交給神（徒一 15、23）。眾門徒也可以選出 7 個管理飯食的人，帶他們到使徒面前（徒六 2-6）。安提阿教會聚會的時候，在聖靈的命令下，可以差遣和打發保羅與巴拿巴出去（十三 2、3）。保羅和巴拿巴也曾選立長老（十四 23），又指示提多這樣做（多一 5），也許提摩太也有按立長老（提前五 22；這節經文可能指挽回倒退的人，

但作者在這裏是提醒人不可急促行事，以免釀成醜聞）。

在路司得和以哥念的長老，遵從一位基督徒先知的吩咐，與保羅一起為提摩太按手（提前四 14；提後一 6）；在路加的記載中，指出提摩太被選上是因為「弟兄們稱讚他」（徒十六 1-3）。保羅寫信給提摩太和提多的時候，詳細地列出了教會領袖的資格和一些應有的訓練，這些教訓似取代了「聖靈的恩賜」作為按立的基本條件（提前三 1-13；提後二 2）。按立是神透過人進行選召，聖經中信徒皆祭司的觀念，即全教會皆被召和裝備去事奉神的觀念，可作這提示的補充（弗四 12；彼前二 5、9；啟一 5、6）。

人參與按立的形式除了包括禱告、禁食和搖籤之外（徒一 26，六 6，十二 2、3，十四 23），有時還有「挑選」（原文是「用手選出」，起初是用舉手的形式選舉，後來是直接指出所選立的人；參林後八 19 及徒十四 23），有時候則是眾人的意見（徒一 15、23，六 2-5，十三 3，十六 2；提前四 14）。透過按手儀式顯示全教會皆同意和支持選立的人。這自古已存在的行動包含許多意義：給予祝福（創四十八 14、15）、差遣和賦予權力（民二十七 18-23）；以祭牲代表自己（出二十九 10）；罪過的轉移（利十六 21）；治病（路四 40；徒九 17，二十八 8）；表示憐憫（可一 41）。人常常要求耶穌為他們按手，可見這動作並不限於按立（太九 18，十九 13）。猶太公議會歡迎新會員時，也以這簡單的手勢表示接納和認同，有時教會歡迎新人也一樣，尤其是產生疑問的時候（徒八 12-17，十九 6）。只有在這兩個情況之下，按手是與領受聖靈有關，卻與委任聖職完全無涉（徒六 6，十三 3；提前四 14，五 22；提後一 6）。肯定的是，保羅、巴拿巴和管理飯食的人已領受了聖靈（徒九 17，十一 24）。保羅談及提摩太所領受的「恩賜」，並囑咐他不要忽略，卻要挑旺那恩賜，不可能是指聖靈。他在五旬節，並在哥林多時，早已領受了聖靈，卻沒有經過按手。基督賜下聖靈給 11 位門徒時（約二十 22、23），也沒有提到按手。

另一個後期的觀念——職事的繼承，被稱為「使徒統緒」，其聖經根據只可見於舊約的祭司制度；另保羅和巴拿巴奉差遣傳道，也按立了教會的長老，可能是由這觀念來的。再者，任何稱按立可授予權力的說法，必須小心地說明（民二十七 18-23 是例外），因為基督曾警告人，在神的國裏不要行使個人權力（太二十三 8-12；可十 42-44）。受按立的人應有的態度是謙卑（留意林後一 24；弗三 7、8；彼前五 2、3）。

不過，奉基督差遣的人，都蒙主應許常有主的同在，並獲賜權柄，直到世界的末了（太二十八 18-20）。人若真誠回應神的呼召，奉獻自己的生命和恩賜，必得賞賜（來六 10）。信徒彼此的代禱與鼓勵，是極其珍貴的（弗六 18-20）。按立不能製

造神的工人；但按新約的意義，被按立是一種權利，人在意志消沈時，可因此重新得著鼓勵。
R.E.O. White
另參：「預定」。

埃及(Egypt)
埃及成為了上演聖經故事的舞臺，故此意義重大。亞伯拉罕在此度過饑荒。其曾孫約瑟在埃及被賣為奴，以後青雲直上，擔當了如同今天的宰相高位。經過約瑟的說項，雅各和其他居住在耶路撒冷的希伯來家族紛紛遷居到歌珊東部的三角洲地區，但不久又遭遇饑荒。開始時，以色列人與埃及人相處尚稱融洽，以後以色列人則淪為奴隸。他們只得向神哀求，神遂向埃及人施行「十災」，以色列人終於得贖。其後 40 年，他們在埃及的西乃飄流，領受神的律法、建造會幕的細則，以及祭司和獻祭的規例。
耶路撒冷於主前 586 年被毀後，一群猶太人強行使耶利米跟他們一起往埃及（耶四十三 5-7）。在兩約之間時期，他們人口漸多，逐漸忘記了他們的希伯來文。主前 250 至 150 年，猶太人在亞歷山太將舊約譯成希臘文（七十士譯本），成為初期教會，尤其是在耶路撒冷以外之信徒的聖經。
新約開始之時，約瑟、馬利亞和耶穌為逃避大希律的殺害（太二 13-23），逃到埃及。在某些地方，希伯來和埃及的歷史互為關連，例如：示撒一世是在羅波安時代入侵耶路撒冷（王上十四 25-28）。
地理
埃及大得尼羅河的恩澤，沒有尼羅河，埃及就不可能存在。從遠古時代開始，每年尼羅河兩岸泛濫時，總會堆積一層既薄又肥沃的淤泥。沿河流域的肥沃土壤，跟河谷中延綿無盡的貧瘠土地形成強烈對比。沈積而成的土壤得到尼羅河澆灌。沿地中海岸一帶的土地每年只得雨 6 至 8 吋，在開羅不足 2 吋，更南下的土地雨量更少，可見尼羅河對埃及是多麼重要。
尼羅河流域如同一個管子，兩側有岩壁阻隔，南端則有大瀑布堵塞，有 6 處地方由於河床中堆積亂石，河流無法開出一條暢通的河道。在開羅和阿斯萬之間，尼羅谷絕壁的寬度由 10 至 31 哩不等。但沿這流域的耕地只有 6 至 10 哩寬，阿斯萬附近之地的寬度則窄至 1 至 2 哩。以面積計，可耕地僅約 5,000 平方哩。
但是埃及不僅止於一個流域，她也是個三角洲。千萬年來，開羅以北的餅狀地區

也受到尼羅河的淤泥沈積。三角洲自北至南長約 125 哩，自東至西寬約 115 哩。人煙最稠密的是南區，為古埃及人提供了大約 5,000 平方哩的農田，使河谷與三角洲的可耕地總面積達到 10,000 平方哩，面積跟美國馬里蘭州相若。

尼羅河以西有一連串的綠洲，其中最大的是發雍，位於開羅西南約 70 哩。處於發雍綠洲中心的是加龍湖，今天所涵蓋的面積約 90 方哩，約 17 呎深。四周是幅員約 50 萬畝的良田。

古埃及的疆域從地中海伸展至開羅（下埃及），長約 125 哩，從開羅達至阿斯萬（下埃及）長約 600 哩。全盛時期，埃及所控制的河谷，從阿斯萬的第一大瀑布向南直達第四大瀑布（努比亞）。從地中海岸起向南，其疆域總達 1,100 哩。

尼羅河流域的沃土是埃及的最重要資源。古代的農民在這些沃土上栽種大麥、小麥、粒小麥等穀物。洋蔥、韭蔥、蠶豆、扁豆等，均是常見的菜蔬。種植較多的水果計有棗耶、無花果和葡萄。油多從蓖麻和芝麻搾取而成，較少像地中海一帶的人從橄欖提煉。亞麻植物可製成衣料。家畜包括有牛、綿羊、山羊、豬、驢和馬等。

豐富的石礦是埃及另外一個重要資源。尼羅河與紅海之間的花崗石山，雪花石礦床和其他精緻石塊也在此區發現。阿斯萬以南聳立著努比亞花崗山。在阿斯萬的色弗尼採石場，以出產堅硬耐用的紅花崗石聞名於世。在努比亞山脈，金的蘊藏量相當豐富，在尼羅河以東的山中已經找到含金的石英礦脈。在大部分重要的歷史時期，埃及人控制了銅和綠松石。在遠古時代，努比亞出產了一些木材，用以製造駁船，以便運輸沈重的石料建築金字塔、廟宇和其他宏偉的建築物。

尼羅河本身是一條全天候的航道。人們儘可隨流北飄，或者乘北風逆流而上（每小時流速 3 哩），向南航行。事實上，尼羅河正是古埃及大道。陸路通常沿河岸而建。除了由北而南大規模的貿易外，船隻也經常往返兩岸。

沿河生長的蘆葦，是製造紙張的材料。尼羅河所沈積的黏土，可用來製陶器和經日光曬乾的磚頭，後者可供窮人作建造房屋之用。

古埃及人在他們河谷一帶的生活，頗為隔離，與世無爭。南面的大瀑布，東面及西面的沙漠，和地中海無港口的海岸，使他們免受侵略之餘，也讓他們能夠自由自在地發展其相同特徵的文化。外界的影響只可從三角洲的兩個北方角落滲透。那些影響都是來自東方閃族的進攻，也來自西方，可能是歐洲人血裔的呂彼亞人的入侵。為對付二者，埃及人興建了防禦設施。河谷家園中的安穩，陽光和尼羅河的恩澤，為埃及人帶來的信心和安寧，是古中東其他民族望塵莫及的。

歷史

從地理意義而言，把當代的埃及統治者看作法老的後裔，或將這塊土地上的現代居民都看成是埃及人均是錯誤的。埃及作為一個獨特的文明區域，在七世紀亞拉伯人征服時即告終結，早在多個世紀前，在希臘羅馬的影響下，埃及的文化色彩已經大大減弱了。

起源

古埃及人的起源雖然尚未能完全清楚，但從埃及人的外表看來，他們跟含族、閃族，以及地中海人有著緊密的關係。具有黑人特徵的含族是從努比亞北遷而入。亞洲人橫渡蘇彝士地峽移居入三角洲；矮小、褐膚的地中海人則在早期即已支配尼羅河流域。儘管其起源可能如此紛雜，古代埃及人卻是一直自視為一個民族，一群獨特的人民。埃及男子身高 5 呎 6 吋，女子身高 5 呎。他們體型瘦小，卻是圓頭橢臉、骨骼結實的民族。男子毛髮不多，在古代，埃及人通常將臉刮得乾淨，但閃族人則留有鬍鬚。

考古學列出埃及王朝以前繼承的文化，例如：發雍人、梅里甸人、塔薩人、巴大里人、亞馬甸人、格爾津人、塞曼尼人，他們精通基本技術，學會如何以最少資源建立文化。他們為保持耕作有效，曾發展出一套灌溉系統。在很早以前，他們已發現了用亞麻織布製衣的方法。他們又利用蒲草蘆葦，和沿著南方河床生長的樹木製成船隻。曬乾的磚頭用作建築材料，又運用隨處可拾的黏土來製造陶器。陶器全用手製，直至王朝時代，才有製陶器出現。

約在前王朝的末期，埃及人始有文字出現。他們的象形文字，或聖符，稱為「神的話語」，人們視之為從天而來。主前 2700 年，他們從蒲草提取柔軟組織，將之縱橫交錯，製成紙張。約在同一時期，他們發明了採石技術。他們一般用沿線切紋法取石；或先打入乾木楔，再注水使木楔膨脹，將石塊裂開。有時候，他們沿著石紋點火，將石頭烤熱，再潑上水，使石塊與主岩分裂。

埃及的統一

約在主前 3100 年前，埃及由下埃及和上埃及兩個王國組成。到主前 3100 年，上埃及王顯然是征服了下埃及，將兩地合而為一。但人們從沒忘記兩地分裂的歷史，埃及在其歷史上都稱為「兩地」。法老頭戴雙王冠，王冠上層是上埃及的白冠，下層是下埃及的紅冠。王宮號稱「雙宮」，連皇室穀倉也有兩個。希伯來人知道其雙重的特性，因此，在整本舊約中，都稱埃及為「密扎應」，這字附有兩個語尾。

根據古代資料所載，統一全埃及的法老有時名叫拿瑪，有時則稱為梅尼斯。據推測，也許是同一位法老，名號不同而已。是這位拿瑪（梅尼斯）創立全埃及的第一個王朝。古埃及人雖然沒有將之計入眾朝代中，但現代史學則遵循馬尼托編史

法。馬尼托是主前三世紀中葉的埃及祭司，他編的帝王表下溯至波斯時期，共分30朝；後來有人增添了第三十一朝。古人並不用「古王國」和「中期王國」這些名詞，只是現代學者為了方便編定埃及歷史才採用。

上古王朝時期（主前3100-2700）

首二朝的國王在距開羅以南約300哩的天尼斯治國，但他們又將摩弗建成另一個行政中心。他們在鞏固統治之餘，又發展出王命天授的理論。與外界的接觸相當頻繁，埃及所發現的許多跡象，顯示當日甚受米所波大米的影響。

古王國（主前2700-2200；第三至六王朝）

古王國的建設大業尤為史書記述。聞名於世的金字塔就在此時建立。位於摩弗（又名挪弗）的首都，就在今天開羅的西南面。他們和腓尼基的接觸頻繁，有些學者認為埃及人經那裏和別處去作事極多，「古帝國」從此國威遠播。藝術水準提高之餘，文學和醫學也開始蓬勃。帝王有文武百官為之效忠；在他有生之年，全國臣民可能都組織起來為他建造王陵。

第三王朝的元君德喬塞在撒卡萊建造的階級金字塔，成為世界最早的巨石建築。金字塔共有6層或6階，高達204呎。建築師英和特貴為首相，其後人們奉祀他為神，認為他是建築、文學和醫學的先師，並認為他就是希臘藥神亞克里皮奧。

第四王朝的幾位法老是偉大金字塔的建造者。主前2600至2500年，他們在基撒興建了三座大金字塔，歸功於胡夫其中最大的一座，佔地13畝，原高481呎，共有石灰石230萬塊，每塊平均重達2.5噸。位居第二的金字塔高達447.5呎，附有獅身人面的石雕像。第三座金字塔高204呎。這些金字塔不是絕無僅有之作，在基撒還建有幾座小金字塔。摩弗以南，沿尼羅河西岸還散布著9個金字塔園。在第五和第六王朝期間出現的金字塔經文，雕刻並上色的銘文、符咒和讚歌等，相信是用來保祐亡者來生的福祉。

埃及的藝術水準在古王國時期已建立。帝王和諸神描繪得極具風格。藝術傾向於概念化而非知覺化，即不在於重製藝人所見，而在於繪出他所信的。例如，在描繪整體魚群時，一群魚可以變成一尾魚，而不是按自然的方法，以一尾魚遮蓋另一尾魚的部分。同樣，要畫驢子上的多個鞍囊，可以將朝向觀者的那個背囊自然繪出，但掛在驢子背上的另一個，則可以畫成懸於驢背的半空中。

畫中人的身分地位取決於其身形大小。一場戰爭中，法老的身子必然最大，他的將領居次，普通士兵小些，敵軍最小。

埃及藝術旨在講述故事，大多像電影而非一張快照，把故事情節呈現出來。釀酒的情景可能包含有採葡萄，榨出葡萄汁（通常由人赤足踩踏），以及裝罈儲藏等。

埃及人的醫學知識，顯然也在古王國時期發展起來。埃及醫學知識的來源雖然是從中期王國時代的蒲草紙古籍中發現，有些跡象顯示，醫學知識仍可追溯至更遠古時代。在古籍上出現了無數的古語。埃及人或許多少知道一些關於血液循環之事，例如，他們提及感覺到「心的聲音」。埃及人行醫兼用家庭攙雜法、符咒及法術，和科學知識治療。《史艾溫外科古籍》一書，對治療骨折有顯著的研究。

第六王朝時期，由於君王昏庸、諸侯爭權、財政困難、南有努比亞人的侵襲，以及東北有亞西亞人的進攻，古王國開始分裂。

第一段中間時期（主前 2200-2050；第七至十一王朝）

在古王國時期，政治安定繁榮。尼羅河的水患可及早防備，不致造成嚴重災難。人民衣食充足。百姓只要行為良好，工作勤奮，在校努力學習，自然得享其成，生活富足。社會、政治、經濟和宗教機構有效運作，為民服務。

到了這時期，貴族政治已告式微。中央政府崩潰後，諸侯割據，自立為王。人們不能再依靠自己的努力獲致成功。古王國整個人生哲學崩潰，帶來了精神上的混亂，迫使人不得不對人生重作評估。這時期的某些文獻提倡唯樂主義，將一切煩惱沈浸於逸樂之中；又有些文獻鼓吹禁慾主義，要求人們在生活的艱難中鍛煉成精鋼；還有些人則期待一位救世主的來臨，改正社會的錯謬，成為萬人的理想牧者。

中期王國（主前 2050-1780；第十二王朝）

第十一王朝末，底比斯（摩弗以南 440 哩）的王族力圖恢復統治王權，局部獲得成功。中期王國處於第十二王朝，當地的提班人在里希和發雍建立首都。本朝代的 6 位統治者，以亞曼念紇及西努色為其名號。他們分別統治了約 30 年，在離世前，大多預先將兒子提拔上位，共同攝政，避免出現陰謀篡位。但由於這些君王不敢從諸侯手上剝奪他們相當大的自主權，這段時期的大部分時間都存在著封建局面。

這些法老由於不能發揮絕對王權，不得不建立聲望和仗賴威信來治國。他們經常強調要發放「邁」（社會公義）；貴族如果不給，王一定照發。他們的宣傳計劃，是將法老描寫成英明有為的領袖，而不僅是執行威權而已。法老是人民的牧人。那時代的藝術顯示君王面容疲乏，那是因為他們一直背負人民重擔所致。

中期王國法老確實英明，決不在大金字塔上耗盡財力，倒是竭力建造公共工程，如增加發雍的耕地面積、沿蘇彝士地峽建築護牆，及有系統地開發西乃銅礦。埃及跟革哩底、利巴嫩、敘利亞，以及傳說中的潘特展開廣泛的貿易。學者們對於中期王國諸法老，究竟是憑藉武力或經濟帝國主義控制了巴勒斯坦和敘利亞，一

直爭辯不休。然而，埃及人征服了從努比亞向南直至第二大瀑布的地區，卻是不爭的史實。

阿捫成為埃及尊大之神，始於中期王國時期。阿捫又和太陽神銳神連合成為阿捫銳神，取代了從前代表底比斯的眾神。他以民族之神的身分，成為帝國之下尊大的神，因而具有普世的神格。古王國時代為金字塔增色不少的宗教經文，如今銘刻在貴族和君王的棺木上。

中期王國是文學上百花盛放的時期。科技文獻可見於《萊因德數學古籍》和《史密斯外科及伊伯斯醫學古籍》等傑出著作。《梅里克里的教訓》為當時智慧文學的代表，《辛奴亥故事》則呈現出娛樂文學的風貌。

我們如將出埃及的最早年代（約主前 1446），加上以色列人在埃及寄居的 430 年（出十二 40），即可算出以色列人約在 1876 年進入埃及。時為西努色三世（又稱孫渥司里，或孫烏塞，主前 1878-40）當朝時期。西努色是一個積極進取的帝王，他將埃及的疆域向南伸展至第二大瀑布，又向敘利亞進攻。他又能夠逆轉早期的封建制度，奪去諸侯的勢力，並立皇室人員代之。這項成就或許和約瑟時代的饑荒有關，那時約瑟利用饑荒加強皇室對全地百姓的管治（創四十七 13-26）。

第二段中間時期（主前 1780-1570；第十三至十七王朝）

隨著第十二朝的過去，埃及再一次回到國家政治分崩離析的時期。約在主前 1730 年，從巴勒斯坦和敘利亞來的閃族許克所斯人（意為「外邦的統治者」），逐漸滲入三角洲地區加以控制，並在三角洲東面的泰尼斯或亞華里斯建都。

顯然由於埃及人痛恨許克所斯人，又迫使他們忘記一切，許克所斯人變成了令人印象模糊的民族，沒有留下多少遺跡讓人重整其歷史。他們大概曾經發明新品種的青銅劍和匕首、強而有力的混合弓，其中最重要的是馬和戰車。埃及人成功掌握這些武器，利用它們來推翻許克所斯的勢力，在巴勒斯坦和敘利亞建立帝國。底本諸侯力圖掙脫許克所斯的控制，期間經過了漫長的搏鬥。某些時候顯然戰鬥劇烈。那場戰爭從十六世紀末開始，至亞模西士一世（主前 1570-46）才告結束。

帝國時期（主前 1570-1090，第十八至二十王朝）

亞模西士創立了第十八朝，他又視為帝國或新王國時期的創始人。逐出許克所斯人後，他多次率軍戰勝了努比亞和巴勒斯坦南面的夏魯恩。在許克所斯時期，對於企圖脫離中央政府以求獨立的諸侯，都給他一一收服。亞門諾斐斯一世（主前 1546-25）也不得不攻打南方的努比亞人和西北的呂彼亞人。

亞門諾斐斯死時無子，由其妹亞模西士繼位。亞模西士嫁給杜得模西士（杜得模西士一世，主前 1525-08），杜得模西士也許是她的一個親屬。他在位首年，又不

得不出兵鎮壓努比亞人，並且在往後的戰爭中，大大擴張了埃及的努比亞領土。在前後兩次平亂之間，他又舉軍攻擊敘利亞，因此，他聲稱帝國的版圖從伯拉大河伸延到尼羅河的第三大瀑布。摩西也許就在他作王的早期出生。以後歷朝例必在底比斯以西的帝王谷建造王陵，就是從杜得模西士時開始。

杜得模西士和亞模西士婚後唯一存活的女兒名叫赫詩蘇特；其後她跟父親杜得模西士一世與嬪妃所生之子杜得模西士二世（主前 1508-04）結婚。杜得模西士二世也必須出兵平定努比亞叛亂，但對於他的政績所知甚少。他和赫詩蘇特只有兩個女兒，沒有兒子，遂決定將女兒梅特里嫁給另一個小嬪妃的兒子為妻（杜得模西士三世，主前 1504-1450）。

在杜得模西士三世年少時，赫詩蘇特仍舊執政，甚至到三世長大了，她依然不肯讓位。她於主前 1504 至 1482 年統管埃及；期間，埃及經濟繁榮。此外，她又大興土木，包括了在盧克索的卡納克廟所屹立的兩個大方尖碑；其中尚存的一座，高達 97.5 呎，重約 70 萬磅。她還和潘特地區進行多次大規模的貿易。學者曾認為赫詩蘇特就是將摩西從尼羅河救出來的那個法老女兒（出二 5）。

赫詩蘇特終在主前 1482 年遽然逝世，當杜得模西士三世欲掙脫束縛，奪回王位之時，赫詩蘇特也許就死在他手上。杜得模西士三世登基不到 75 天，便集結大軍，往北攻入巴勒斯坦、敘利亞平定該地諸侯的叛亂。在米吉多戰爭初期的勝利，以及圍城 7 個月後的劫掠，雖然嚇倒了北面的巴勒斯坦人，但是並沒有擊潰他們頑強抵抗的意志。以後 20 年，杜得模西士幾乎每年都要揮軍征討巴勒斯坦或努比亞。埃及人聲討許克所斯人的衝勁，演變成帝國主義精神，得以享受到勝利中的威榮權勢。隨著疆域的擴張，以後幾代的埃及人都永無寧日，經常面對著或近或遠的危難。埃及人多個世紀前在山谷家園所享有的安全感，從此蕩然無存。當阿捫銳神為埃及人的軍事成就微笑之時，也得享豐富可觀的戰利品和祭物。那時的廟宇財雄勢大，故此，在政治和經濟方面的影響力也自然大增。在卡納克的阿捫廟服侍的祭司，其權勢更加如日中天。

杜得模西士三世是埃及最偉大的古代法老之一。他既是征服者，又是帝國締造者，故後人往往稱他為「古埃及的拿破侖」。當時，王國中任何大小城市，他都動工建造。從他開始的幾個世代，人們因著他的功績，都稱譽他為運動員和戰士；並有著神旳能力，處理世上一切的事務。我們如果接受以色列人出埃及的早期年日，那麼，杜得模西士三世就應該是希伯來人遭受大逼迫時在位的法老。

杜得模西士由其兒子亞門諾斐斯二世（主前 1452-25）繼承王位，他可能就是以色列人出埃及時的法老。他隨從父王共同攝政一段短時期後，就順利接位，獨自治

國。為了平定多個城市的叛亂，他不得不向敘利亞和巴勒斯坦兩次出兵，但大體上國家都安享太平。就像父親一樣，他為博取聲名，既勇武如健將，又殘酷如武士。

有關杜得模西士四世（主前 1425-12）在位之事所知不多，亞門諾斐斯三世（主前 1412-1375）登上埃及王位。人們常指他極盡奢華，因他只顧沈溺於國家源源不絕的財富中。有一次，他只花了 14 天時間，就為皇后開挖了一個長 6,400 呎，闊 1,200 呎的湖。在底比斯的尼羅河西堤，皇室遊艇可在湖中遨遊，艇上歌唱的人則為帝王及皇后作樂獻唱。亞門諾斐斯建了多座廟宇，其中有位於底比斯附近的紀念廟，那裏除了設有著名的孟嫩巨像外，也安放著多個高約 70 呎的帝王雕像。那些善於逢迎的祭司，雖然慣常將他安設在牆上，當作一個偉大的戰士來供奉，但他看來只在努比亞收服了一場叛亂，也許從來也沒有踏足過巴勒斯坦或敘利亞。

亞門諾斐斯三世沒有致力治國，他的兒子亞門諾斐斯四世（主前 1387-66）亦然。亞門諾斐斯三世由於健康欠佳，就在主前 1387 年，命他的兒子共同攝政，可是其兒子極少關注國事。其子為宗教的神祕色彩著迷，既熱心投入，並在新建首都亞馬拿，興起敬奉太陽神亞頓。亞頓教差不多是一神教（神與帝王都一起敬拜），此舉實際上是發起了一場宗教革命；然而在宮廷以外並沒有多少追隨者。宗教變化、政治變化及首都遷徙，藝術變化則是所謂亞馬拿革命的其中 3 個重大項目。美術上不受拘束的自然主義，跟諷刺畫差不多，其實並不是甚麼新東西，早在杜得模西士四世執政時已為人接受。亞門諾斐斯四世自稱為阿克那頓（阿頓的靈）。

巴勒斯坦和敘利亞眾多忠心的諸侯屢作勸諭，要求王協助驅逐侵略者，但阿克那頓置之不理，帝國於是分裂。對於接受以色列出埃及的早期年代的人，會將亞門諾斐斯三世和四世期間，希伯來人的戰爭和隨後平定的局面，看為正是埃及在巴勒斯坦失勢之時。不過，諸侯勸諫中所指為入侵者的哈皮魯人，不應視為希伯來人。他們所描述的許多事件，並不適用於希伯來人。

亞門諾斐斯四世駕崩後，圖坦卡門（主前 1366-57）繼位。圖坦卡門登基時才 8、9 歲，亞肯亞頓所鍾愛的艾易隨王共同攝政。圖坦卡門死後 9 年，艾易仍舊執政至主前 1353 年。1922 年發掘出土的王陵，裝飾華麗，未受劫掠，使圖坦卡門較之古代列王甚受重視。墓中出土的數以千計的古物，顯示了古埃及富麗堂皇及藝術成就，幫助證明摩西不屑埃及的財物有何真正意義（來十一 26）。

艾易死後，軍隊統帥哈姆哈繼位（主前 1353-19）。他勵精圖治，建立了一個強大的政府。及後，哈姆哈年老無子，派元帥兼大臣或首相蘭塞一世為繼任人。蘭塞（主前 1319-18）和薛提（主前 1318-1299）奮勇奪回在亞肯亞頓時期喪失的亞西

亞帝國。為便於出征作戰，他們將首都遷往三角洲的泰尼斯。

蘭塞二世（主前 1299-32）努力不懈，收回埃及在巴勒斯坦的控制權。他在位第五年，在敘利亞境內的奧朗底河上的加低斯與赫人相遇，幾乎全軍覆沒。跟著，他從巴勒斯坦以南一直攻進敘利亞之北。照以色列人出埃及的早期年日，希伯來人那時候也該在這片土地，但是，由於以色列人是在巴勒斯坦山地牧放群羊和栽種葡萄，或許從來沒有和埃及人接觸過，何況蘭塞是沿著海岸進軍。蘭塞於在位第二十一年，跟赫人共訂和約，並且終其在位之年，仍遵守盟約。他在埃及全地大興土木，其中最明顯的是首都泰尼斯、底比斯、阿斯萬以南的阿布森伯，和摩弗等地。許多學者相信他就是以色列人出埃及時的法老。

蘭塞的第十三子每納他（主前 1232-22）是唯一宣稱曾擊敗希伯來人的埃及王。但有些學者則指出，他從來沒有入侵過亞西亞，這話只能解釋作為國王的無論是否曾經與敵軍交戰，都慣於聲稱自己已戰勝四周諸國。每納他在即位第五年，倒確實曾擊退呂彼亞的入侵。

蘭塞三世（主前 1198-64）也在他即位第五年和第十一年將呂彼亞逐出三角洲，在第八年擊退包括非利士人在內的海上民族。他是帝國時期最後一位能夠捍衛巴勒斯坦和敘利亞的帝王。到他晚年時，埃及通貨膨脹、經濟混亂、政府腐敗，加上入不敷出，為人民帶來極大困苦。那時哀鴻遍野，百姓鋌而走險。

蘭塞四至十一世時（主前 1167-1085），國勢日漸式微。貪污舞弊和通貨膨脹愈見劇增。蘭塞九世當朝時期（主前 1138-19），欠薪的僱傭兵淪為盜匪，在三角洲一帶出沒，大肆盜竊王陵。最後，努比亞總督兼南面的軍事統帥赫里霍爾奪取了上埃及的控制權，自立為底比斯的亞捫的大祭司。帝國至此滅亡。

後帝國時期

在後帝國時期，埃及為呂彼亞諸王（主前 945-712）和埃提阿伯諸王（主前 712-670）所統治。亞述人支配了一段短時期後（主前 670-663），一個本土王朝應運而生（主前 663-525）。接著，波斯人進侵，佔領埃及地，直到亞歷山大大帝於主前 331 年麾軍攻入為止。此後，多利買人統治埃及，至主前 30 年，克麗佩脫拉去世，羅馬人入主。馬利亞和約瑟在耶穌降生後逃往埃及時，埃及正在羅馬管治之下。在希臘羅馬時期，埃及受希利尼文化所支配。

後帝國初期，埃及文化仍具有影響力，聖經中提及多位埃及王的名字。猶大王羅波安第五年（可能是主前 926），埃及王示撒一世攻擊猶大，並在該地大肆擄掠（王上十四 25-26）。據考古發現，他甚至曾攻入以色列領土。約在主前 700 年，希西家王和先知以賽亞時代，埃及的特哈加率軍進入耶路撒冷，協助猶太人抵禦入侵

的亞述王（王下十九 9）。約近主前七世紀末，法老尼哥領兵經過猶大，要攻擊亞述王。約西亞王試圖抵擋他，但這位猶大君主不幸喪命（王下二十三 28-30）。猶大國末年，巴比倫王尼布甲尼撒圍困耶路撒冷（主前 588-586），埃及王法老合弗拉為援助希伯來人，試圖擊敗巴比倫，可惜徒勞無功。耶利米曾預言埃及人敗亡（耶四十四 30）。

社會生活

社會階級

就理論和實際而言，埃及全地都屬君王所有。他受命於天，諸神已經將一切土地歸給了他。當然，他也得向保祐廟宇的諸神獻供，向他忠心臣僕報以賞賜，並安排在他身後仍然保持他自己的崇拜儀式。大部分的國土從他手中失掉，不過，皇室的財產並無大損。中期王國時期開始之時，貴族雖然擁有大片土地，但國王總能設法將他們的權力褫奪，並把若干土地收回。在帝國時期，國王對廟宇大量施獻，尤其是位於底比斯的亞捫廟。皇室的慷慨奉獻，增強了祭司的勢力。

隨著脫離皇室掌管的土地日漸增加，以及社會和經濟生活更形複雜，複雜的社會結構逐漸發展起來。埃及社會的階級之分，主要是受教育的精英和沒受教育的百姓，但這分界似嫌過簡。最上的該是皇室和大貴族；在此之下的是一群地位較低的貴族和官員；再下的，是為上層服務的工匠。那時候，或至少在帝國時期，不少農民擁有自己的土地。社會架構下最低層的，是自由農奴和奴隸。奴隸制度只盛行於帝國時期，當時奴隸主要從北方的巴勒斯坦和敘利亞，以及南方努比亞的戰俘而來。有些奴隸設法進入王宮和大戶人家作家僕，大多數奴隸則從事耕作，也有些在礦地工作。埃及的奴隸制度，決不如其他近東國家般重要。在帝國時代，還出現了專業軍人的階級，其地位大概在小貴族和官員之下。

家庭生活

埃及人顯然盛行早婚。嬰兒 3 歲斷乳，6 至 12 歲之間行割禮。教育雖主要為上層階級的男孩而設，女孩（特別是皇室的女孩）往往也能接受一些正規教育。埃及婦女比其他近東國家的婦女享有較大自由和較高地位。她們可以自由出入，協助丈夫經營事業，甚至參與社會活動。丈夫和父親出外釣魚或狩獵時，家屬雖然不能參與，但可隨行。埃及人普遍不奉行一夫一妻制，妻妾的多寡，則視乎經濟能力而定。原配的地位受到保護，其長子為丈夫的繼承人。婦女可從事許多行業，包括：祭司、助產、哭喪、舞蹈，甚或擔當文士（埃及文有女文士一詞）。

埃及人的傢具不多，其中以床鋪、椅子、凳子、腳凳，及水壺懸架為主。他們似乎不用餐桌，餐盤可以擱在架子上。窮人則席地而坐，鋪蓆而睡，飯菜也是放在

地上吃用。

房屋通常用泥磚建造。富有人家的大屋則建於花園之中，並且一般設有裝飾美輪美奐的水池。房間內髹上顏色，或以壁畫裝飾。屋頂是平蓋，備有第二間臥室供最炎熱的月份使用。房屋有時建有兩層樓。由政府興建的兩三個工人村遺跡已發掘，實際上對於古埃及重要城市的規劃、大小，仍然毫無所知。

衣著

婦女穿著的亞麻布長衣，從腋窩垂至足踝，上面用帶子繫在肩上。在帝國時期，裙子寬鬆打褶。男子所束上的腰布，由腰及膝，中間用皮帶纏緊。上流階級所穿的腰布則在前面打褶。在中期王國和帝國晚期，纏腰布可長至小腿中部，男子有時還穿短袖的長身外衣。由於受到亞西亞人的影響，帝國時期富有的埃及人常穿彩色衣服，不同其他時期流行白色。

埃及男子臉部剃淨，但國王和少數高官則在慶典時戴上假鬚。男女均戴假髮，並為了防護和裝扮而塗畫眼影。婦女愛用脣膏胭脂，並在指甲、手掌和腳上著色。上流階級的男女穿戴各種珠寶。為保護皮膚不受炎熱乾燥的氣候所傷，埃及上上下下的人都要抹油塗脂。香料的使用也極普遍。

娛樂

古埃及沒有有組織的遊戲和競賽。喜愛運動的人獨自或偕同家人到戶外活動。他們可攜帶弓箭和狗到沙漠狩獵、釣魚，用飛鏢在沼澤打鳥，或駕駛馬車出遊。男孩子和年輕的農民特別喜歡角力。兵士則參加體操式的戰爭舞蹈。棋類活動是男女皆宜的室內娛樂。

法律和刑罰

帝王被視為一切法律的依歸，而且顯然沒有成文法典可供所有的人民上訴採用。法庭根據先例斷案，國王則定期頒詔新令修改法制。法庭程序包括宣誓說真話，原告與被告發言申辯，法庭判決，並由法庭書記記錄下來。有些案件，為了迫供，也會用刑。

叛國、謀殺和偽證都列為死罪。後者尤其嚴重，因為法庭的誓言是藉「法老的生命」而起的，是故起假誓等於傷害國王。其他嚴重的罪會施以劓刑或耳刑等（割掉鼻子或耳朵，或在礦坑和採石場服苦役（活著的死罪）。犯偷竊罪的要以所盜竊的財物雙倍或三倍奉還。小罪一般處以笞刑。至少在帝國時代，埃及在各城都有警務人員駐守。

文化事務

語言和文字

古埃及語跟閃語和含語有關。約在主前 3100 年，古埃及已採用象形文字和通俗象形文字（用於碑銘和比較正式的寫作）和僧侶體文字（一種草書）。象形文字可以代表一個字母，一個音節，一種聲音，一個文字，或一個觀念。1822 年，商博良借助羅塞特石碑，破解了象形文字的含義。約到主前 700 年，簡化了的通俗文字出現，並且沿用至基督教初期。以後，古埃及的科普替語文，漸漸用於希臘的文稿中，只是多加了幾個字母。

教育

埃及的教育對象幾乎限於上流社會的男孩，目的在提供祭司職分、政府公職，或專業人才的訓練。有機會受教育的人寥寥可數。男童很早接受教育，通常以 4 歲開始。由於氣候炎熱，他們清晨開課，一般到中午便結束。閱讀、寫作、算術都是標準課程。字體端正和能夠草擬書信，是社會上所有懂得閱讀的人不可不曉的。說話流利也受到重視。臨摹字帖和書信可從中學習。石塊和陶器碎片是廉價的寫字板，擬好的重要文體才使用蒲草紙書寫。政府官員既要徵收不同稅項，精通算術尤為重要。

最高等的教育是祭司訓練，王子也可以到這類學校學習。不過，皇室子弟通常由家庭教師在宮中教授。這類課堂通常為妃嬪的子女、公主而設，非皇室的子女也可以入讀。

男孩從較低等學校畢業後，可以升讀一種相當於學院或高級書院的「生活之家」。名師可教授各種學科（包括醫學）。這些「家」或許就像雅典內柏拉圖的學院般，並不預設課程或定期考試。校內設有圖書館。

宗教

埃及人的生活跟宗教有密切關連。埃及作為「尼羅河的賜予」，埃及人將大河敬為哈皮。賜生命給萬物的太陽，則奉祀為孟銳和亞頓。王為諸神的後裔，因此，在某種意義上，是神的化身。摩西時代的大災，顯然是要攻擊埃及人的眾神。化尼羅河水為血，埃及全地黑暗，擊打神聖法老之下一切長子，以及其他各災，都為要破壞埃及諸神的名聲。

所有的人最關心的是長生不死，和來世蒙神賜福。埃及人不會因死亡的轄制而弄得心緒不寧，他們只希望將今生種種快樂，盡可能延及來生，繼續享受。

古埃及人和現代西方人不同，對於無生命的世界毫無概念。一切自然現象都變得人格化，按照它們對人類活動的影響，列為友好或不友好。諸神被尊為各種活動或功能的守護神。兩腿向外彎曲的矮子貝斯是掌管音樂和意念的神，女神托第（是河馬，母獅和鱷魚的混合體）和生育有關。為這二神而製造的小飾物甚多，在人

們心目中，兩者的地位似乎比埃及其他大神更受重視。

眾神中最重要的是太陽神銳。法老是他的肉身兒子和世上的化身。死後，他要到天上與他的天父會合。拉生了掌管空氣的神祇舒，和管理水分的女神泰芙努特。他們又生出兩個孩子，分別是地神蓋伯和天空女神努特。按照傳說，人類以各種方式臨到世上；有的是銳神用眼淚產生，有的是尼羅河神赫農使用製陶轉盤陶造而成。有人認為帝國時代的底比斯神阿捫就是銳，自此以後太陽神就稱為亞孟銳。底比斯的三位一組的大神，就是亞孟，他的妻子母特，和他倆的兒子干穌（月神）。地位堪與亞孟銳匹敵的神祇，是原為三角洲城市布西里斯王的阿西利斯。奧斯理斯被其弟所殺，但由他的兒子和如司神用各種神奇方法令他起死回生，於是，他從此以蒙福的亡者之王的身分統治西方。最後，奧斯理斯的遭遇成為人類共有。只要藉著和如司的神奇法術，人們就可以到阿西利斯那裏去，甚至在某程度上化成了阿西利斯。除了知道這套法術咒語，並將之念誦出來，人們還要在審判臺前，衡量他的心是否公義正直。如果經判決查出他沒做錯事，即可進入奧斯理斯的王國，享受來世的福樂。這類引渡亡靈進入來生的咒語，有些於古王國時代已開始在金字塔陵墓的牆壁上出現（稱為「金字塔經文」）。中期王國時代則記載在棺木上（稱為「棺木經文」）。到帝國時代結集而成「死人之書」。從帝國時期至主後 300 年，某些部分一直刻在墓壁上。

埃及的神祇數不勝數，其他較重要的還有：保存屍體和看守墳墓的豺面神亞奴比斯；愛情與守護墓地的天空女神希底；學術（特別是醫學）守護神英和特；美術工藝及創造人類的蒲他；代表太陽破壞力量的獅首女神塞赫邁特；象形文字的發明者、文士之神、智慧與魔術之主的鷺首人身之神妥特。

科學

古埃及人精於應用數學、天文學和醫學。尼羅河連年洪水泛濫，每當水退後，需要盡快重測土地。埃及也需要工程技術以發展與全民生計攸關的灌溉水利。另外，他們的龐大建築計劃也需掌握數學知識。埃及人曉得計算加減，計算乘除時則採用繁複的步驟。他們也懂得計算正方形、三角形、長方形和圓形的面積，簡單的幾何習題也不在話下。人們認為他們在數學上的成就，應歸功於經驗而非算術理解能力。他們知道一年該有 365.25 天，並將一年分成 12 個月，每月分成 3 週，每週 10 天。主前 2000 年前，他們已發明了挺合用的滴漏。

由於他們擅於為屍體薰香，是故人們認為埃及人必然具有卓越的解剖學知識。他們能分辨傷患和疾病，並且能施行令人驚歎的外科手術。他們結合科學和迷信方法治病。不過，埃及的科學家是基於實際而非理論動機，大量吸收有關天文、化

學、地理、醫學、外科學、數學和自然歷史等來積累知識。

建築學

古埃及人建築大廟，特別重視其穩固和耐久性。這些龐大建築必須屹立不倒。因此，要用石頭（通常是石灰石或沙石）築成，屋頂上蓋大石，並以巨柱支撐。柱頭一般設計成蓮荷、蒲草或棕櫚葉形狀。國王的巨像安放在廟內，由於僅作建築標記，這些雕像看來都刻板拘謹。高聳的中央大殿旁，有光線從窗而入，側邊的走廊建築較低。這些廟宇雖為平頂，但是埃及人至少在主前 2700 年，已懂得如何建築圓拱。至今尚存的最大廟宇遺跡，要算是位於盧克索的卡納克廟。蘭塞二世在此建築的多柱式大堂，有多達 134 樁柱石，中央大道聳立著 12 根高達 70 呎的巨柱，是古代世界中最高的柱石。

古王國諸法老沿摩弗以南的尼羅河西岸，建築巨大的金字塔作為安葬之地。中期王國的法老則在發雍地區建築較小的金字塔。帝國時期，他們從底比斯以西的峭壁刻造墓穴。作為天神的法老，把他們在底比斯陵墓上的牆壁，蓋滿宗教畫象。貴族在他們的墓穴壁上描繪了日常生活種種景象，他們希望在死後仍過著這樣的生活。

從前房屋是以曬乾了的磚石建造，但沒有多少留存至今，有幾棟可在亞馬拿找到，又有兩座處於廢棄的工人營地中。

音樂

要認識埃及的音樂，就必須依靠從墳墓中發現的樂器，或是從墓壁上所繪出的樂器來追尋。他們在宗教儀式上所使用的 3 種樂器是搖鈴、鼓和鈸。搖鈴是一個裝有把手的金屬環。環的側面鑽有多個孔，其上裝嵌了 3 根金屬棒。搖動時，棒就發出響聲。撒母耳記下六章 5 節曾提及。過紅海後，米利暗曾用埃及鼓慶祝（出十五 20）。

古埃及的絃樂器包括：豎琴、七絃琴、琵琶和一種吉他。管樂器則有單管笛、雙管笛和喇叭，後者顯然只為作戰而用。起初，樂器只用來為歌者或舞者伴奏。帝國時期，以色列人脫離埃及為奴之地時，管弦樂隊就已存在。

商業和工藝

早在埃及統一前，沿尼羅河一帶，埃及和外國之間已有非常廣泛的貿易。主前 4000 年，木材及其他林木製品，尤以從利巴嫩輸入的為大宗。還有西乃的銅和綠松石、亞西亞以西的天青石、努比亞的金、小亞細亞的金銀、亞西亞或非洲的香料。埃及亦已跟印度及米所波大米建立貿易往來。到古王國時代，革哩底也有加入。至中期王國時代，貿易四通八達，遍及地中海各地、黑海、紅海，及印度洋地區。

到帝國時代，貿易更加全面擴展。大部分商業在政府壟斷下，仍得到政府的保護。在多利買和羅馬時期，貿易仍然興旺。
埃及對外貿易，並不永遠需要以物易物。只要派出商旅遠征西乃，制服努比亞人和巴勒斯坦人，便可向他們索取貢品。又可在尼羅河和紅海之間的地區提取大量黃金，加上努比亞的黃金，就可以購買許多外國貨物了。
埃及的工匠可以製出源源不絕的上等貨物銷售。埃及珠寶製品舉世無以匹敵。冶金術和木工很早之時就達到精煉水準。服裝、陶器、石器，既可供應本地市場的需求，過剩的還可出口。啤酒和葡萄酒也大量生產。
Howard F. Vos
另參：「出埃及記」;「十災」;「法老」。

埃及小河(Brook of Egypt, River of Egypt)
以色列境之南地沙漠與西乃半島之間的自然邊界，在加薩城西南 50 哩，今名阿里殊河，僅兩季有水（民三十四 5；書十五 4、47；王上八 65；王下二十四 7；代下七 8；賽二十七 12；結四十七 19，四十八 28）。創世記十五章 18 節記述神向亞伯拉罕宣佈應許地邊界時提到「埃及河」，那可能是指尼羅河極東的支流培琉沙亞河，於賽得港附近流入地中海；那也可能是古代埃及邊防之地。

埃及河(River of Egypt)
（1）尼羅河的別名，見於創世記十五章 18 節。
另參：「尼羅河」;「西曷」。
（2）埃及小河的別名。
另參：「埃及小河」。

埃色(Esek)
以撒給他的僕人在基拉耳谷所挖的井取的名字（創二十六 20）。當基拉耳的牧人宣稱此井為他們所有時，以撒為求和平相處，不但將此井放棄，又將另一處名叫西提拿的井讓出。

埃波月(Ab)
希伯來曆的月份，相當於公曆 7 月中旬至 8 月中旬。
另參：「曆法」。

埃提阿伯／衣索匹亞(Ethiopia)
在舊約中，埃提阿伯通常稱為「古實」（創十 6；代上一 8；賽十一 11），是希伯來語的音譯，是描述埃及以南的地區唯一之希伯來詞。不過，希臘文譯本提到這地域時稱之為埃提阿伯，但在創世記十章 6-8 節和歷代志上一章 8-10 節中之民族名錄則保留「古實」一名。英文翻譯通常跟隨希臘文，但作為人名時，則例外（撒下十八 21-23、31、32，和合本作「古示」）。
位置
希伯來名字「古實」實際上是由古埃及語借用過來的名稱，此名字在中王國時期之初流行，那時候只用來指尼羅河第二和第三瀑布之間的細小地區。以後到新王朝時期（約主前 1570-1160），它被用來稱呼向南延伸的較廣大地區。在地理上，比較廣的地區包括現代的努比亞和北蘇丹。人們往往被誤導以為聖經上的埃提阿伯，就是現代的衣索匹亞，其實不然，現今的衣索比亞以前稱為阿比西尼亞。埃提阿伯一字出於希臘文，根據某些譯家的解釋，意為「焦黑了的臉」（參徒八 27）。這傳說在「比拉得蘇丹」，或「黑人之地」這亞拉伯名字中傳流下來，蘇丹之名由此而得。
舊約作者使用古實一詞，似乎是刻意與埃及之地理名詞看齊，指延伸於阿斯萬以南（即結二十九 10 中的色弗尼）的不毛之地。埃提阿伯的邊界從來未曾明確劃清，甚至埃及人也不清楚，因此，其領域可能延伸到梅羅伊以外蘇丹境內某處。
埃提阿伯的地域主要由尼羅河以東的沙漠構成，旅行相當危險。河流本身的障礙對航行也構成攔阻。露出地面的堅岩，迫使尼羅河流經狹窄的河床，所造成的洶湧波濤足以傾覆船隻。如此險惡的天然障礙保護埃及不致遭受外敵從南方入侵，但是也給埃提阿伯添加上不歡迎訪客的特性。如今，已有鐵路從哈拉夫河橫越努比亞沙漠，通往阿布哈邁得及喀土木。哈拉夫河恰位於尼羅河第二大瀑布之下，當阿斯萬大壩興建之時，是受到影響的地區之一。埃及的努比亞和北蘇丹部分適合耕植的土地都被淹沒，努比亞人被迫遷移到阿斯萬下游的考姆翁布。
由於努比亞地區主要為沙漠，除了上流地區外，雨量稀少。梅羅伊王國時期的古都梅羅伊的周圍土地，有季節性的降雨，其西方和北方與尼羅河及阿特巴拉河相

接的地區，號稱「梅羅伊島」，在古代顯然相當肥沃，可能有密林覆蓋。

歷史

埃及人曾在第一次過渡時期（約主前 2200-2000），對古實施加影響，以保護其南方通道。到中王國時期（約主前 2000-1780），他們控制了這片土地，在西努色一世時期（約主前 1971-30），其勢力範圍從阿斯萬延伸至第二瀑布。第十二朝的統治者們在遙遠南方的塞姆納建立邊防，構築要塞，形成一條伸入北努比亞的防禦鏈。第十二朝的法老西努色三世可能是努比亞最熟悉的埃及人，在他以後，到第二次過渡時期之間，兩國間的連繫趨向冷漠。到新王朝時期杜得模西士一世執政時，埃及的影響伸向下努比亞地區，或許還遠達梅羅伊。亞門諾斐斯三世在索立建造大廟；在阿布森伯努比亞沙石絕壁刻成的宏偉作品，則在蘭塞二世時代完成。在這段時期，埃提阿伯由一系列號稱「古實王子」的諸侯治理。他們控制的範圍從納克罕（即希拉貢波立）到蘇丹境內的拿帕他。其中一位諸侯名叫胡易，其事蹟以圖畫銘刻在古內默來他自己的墓碑上。新王朝時期駐紮在埃提阿伯的埃及官員，死後通常葬於駐地而非埃及。他們的墳墓由幾個長方形豎坑構成，在一端或兩端挖出墓室。考古挖掘者發現他們每逢一段時期，便舉行一次集體葬禮。

至新王朝時期臨結束時，埃及勢力漸衰，古實約在主前 1100 年贏得獨立，在第四瀑布附近的拿帕他建都。當猶大王亞撒時期，埃提阿伯人向巴勒斯坦遠征，卻被擊敗（代下十四 9-15）。至第二十五朝，古實家族凱希塔和皮安基在埃及掌權，以後 60 年，埃提阿伯統治者控制了尼羅河流域。這個王朝有位成員塔哈卡，即舊約中的特哈加，顯然曾和希西家結盟以阻止西拿基立大軍入侵（王下十九 9；賽三十七 9）。當以撒哈頓和亞述巴尼帕促使埃及和埃提阿伯向亞述朝貢，古實日趨式微。至主前 663 年，底比斯毀於亞述巴尼帕之手，末期終於來臨（參賽二十 2-6；鴻三 8-10）。

不過，古實人仍繼續控制蘇丹，當埃及人在迦基米施一役戰敗（主前 605），他們考慮重新控制埃及。但當剛比西斯（主前 525）來攻，將埃及和埃提阿伯併吞進波斯帝國時，他們的希望終告落空。

聖經資料

在以斯帖記一章 1 節和八章 9 節，古實被描述為波斯帝國內最遙遠的西南部一省。其「河流」或許是尼羅河和阿特巴拉河（參賽十八 1；番三 10）。約伯記二十八章 19 節和以賽亞書四十五章 14 節所提到的古實產品。按照埃及人的貨單，包括半寶石、動物和植物產品。有些先知期望流放在埃提阿伯的猶太人歸回故土（詩八十七 4；賽十一 11），還有些先知則預知屬天的審判要降臨這片土地（賽二十 3；結

三十 4；番二 12）。但由於古實置於神的主權之下，可同時盼待天上的祝福和審判；於是，詩篇六十八篇 31 節、以賽亞書四十五章 14 節，和西番雅書三章 10 節表示期望其子民能歸回希伯來的信仰。使徒行傳八章 27 節的埃提阿伯是指干大基(「女王」）的王國，首都約在主前 300 年遷至梅羅伊，女王即在此治國。

考古發現

在梅羅伊曾作多次挖掘。大堆的礦渣指出古代冶鐵工業的規模，金字塔、墓地、廟宇，和其他建築則反映埃及文化的影響。經過國際間的努力，努比亞的遺產得以保存，興建阿斯萬大壩時，阿布森伯的著名石刻神廟倖免被毀。努比亞也有相當豐富的黃金礦床，亞馬拿時代的埃及諸王因之得以致富。至羅馬時期，古實仍在開採金礦。梅羅伊成為古實首都時，其地理位置提供了前所未有的國際貿易機會，幾位古典作家曾提及梅羅伊其地。其人民不甘接受羅馬統治，但在主前 23 年終不免被彼羅尼斯征服。根據挖掘顯示，古實人使用象形文字和一種字母，但對之所作的研究，遠不及其他近東語文。

R. K. Harrison

另參：「古實＃3」。

傲氣(Pride)

指一種合理和正確的自重；而不正確和過度的自負，稱為「自誇」或「狂傲」。使徒保羅談到基督徒在主裏的信心（林後七 4）或力量（十二 5、9）時，是表達一種正面的傲氣。然而，常在舊約和新約出現的，卻是那帶罪性的傲氣。

通常用來表達傲氣的 10 個希伯來文和 2 個希臘文，是指態度上的自滿，跟神所讚許的謙卑美德剛好相反。另一個希臘文是指一個人自吹自擂。意思是指一個人看上去似乎很充實，其實只得一個空殼（參林前五 2，八 1，十三 4；西二 18 等）。驕傲基本上是一種態度和心靈裏的罪。因此，聖經說：「惡人發達，眼高心傲，這乃是罪。」（箴二十一 4）傳道書七章 8 節談及靈裏的驕傲；詩人則宣告說：「耶和華啊，我的心不狂傲，我的眼不高大。」（詩一三一 1）在聖經中最昭彰之罪的名單中，也包括了驕傲。在神要審判外邦人的罪中，有侮慢人、狂傲和自誇（羅一 30）。在末世常存的罪中，保羅列出了自誇、狂傲和自高自大（提後三 2、4）。

正如許多態度上的罪一樣，驕傲不可能純粹是內在的問題。驕傲會影響一個人的談吐；自誇是這罪表現在談吐上一種情況（參上述各段經文及瑪三 13）；傲氣也可以在一個人看別人的態度上表現出來。因此，經文如箴言六章 17 節談及「高傲的

眼」。詩人說他不能容忍一個「眼目高傲、心裏驕縱」的人（詩一〇一 5，參箴三十 13）。驕傲也可能採取褻慢別人的醜惡形式（箴二十一 24）。這方面的例子可見於法利賽人和其他猶太領袖，對待和談及階層比他們低下的人的態度（例：太二十三 6-12；約九 34）。他們尤其藐視稅吏和罪人。

狂傲的人的特出例子在兩約中皆可找到。驕傲是烏西雅王滅亡的原因。烏西雅王因心高氣傲，竟敢擅自在香壇上燒香，神便降下大痲瘋懲罰他（代下二十六 16、19）。希西家蒙耶和華醫治之後，竟心裏狂傲，因而憤怒臨到他和猶大並耶路撒冷（代下三十二 25、26）。另一個例子是法利賽人在聖殿中禱告時，把自己與謙卑的稅吏比較（路十八 9-14）。希律不因神的偉大歸榮耀給神，因而帶來神的審判，被蟲所咬，因自己的驕傲而死亡（徒十二 21-23）。以西結書二十八章雖然是形容推羅君王的高傲，但事實上，許多聖經學者認為其更深一層的意義，是指起初撒但的墮落。

驕傲不但使個人滅亡，也使國家沒落。聖經特別提到驕傲可引致其他的罪。驕傲使以色列和猶大被擄離開迦南地（賽三 16，五 15；結十六 50；何十三 6；番三 11）。驕傲也是使亞述王（賽十 12、33）和摩押王（耶四十八 29）滅亡的罪。由於驕傲是致命的，所以神特別警告以色列人不要驕傲，不要忘記神——驕傲往往使人忘記神（申八 14）。

根據上述的分析，無怪乎驕傲是耶和華所恨惡的七件事之一（箴六 17）。兩位作者不約而同地說：「神阻擋驕傲的人，賜恩給謙卑的人。」（參雅四 6 及彼前五 5；並參箴三 34 和十八 12，雅各和彼得可能是參考了這兩節經文）耶穌的母親馬利亞在她讚美神的詩歌中，可以說是扼要地道出了神和聖經看驕傲的態度：「他用膀臂施展大能；那狂傲的人正心裏妄想就被他趕散了。他叫有權柄的失位，叫卑賤的升高。」（路一 51、52）

另參：「誇口」；「罪」。

奧朗底河(Orontes)

位於大裂谷的河流，自分水嶺向北流，在安提阿的港口市西流基比爾列亞流進地中海。敘利亞的奧朗底河不像埃及的尼羅河，以及米所波大米的希底結河和伯拉河一樣，成為當地的經濟支柱。

敘利亞是肥沃月彎內的國家之一，對以色列的歷史有重要的影響，主要就是透過在奧朗底河上的城市，如所羅門曾攻取奧朗底河上的「大城哈馬」（摩六 2；代下

八 3、4）；後來耶羅波安二世又為以色列收回這城（王下十四 28）。撒瑪利亞落在亞述人手上之後，撒珥根放逐了城內的居民，遷哈馬的人住進城內（王下十七 24、30）。在撒縵以色三世的銘文上記載了撒瑪利亞的亞哈曾參與主前 854 年在奧朗底河上的夸夸之戰。猶大王約哈斯被法老尼哥鎖禁在奧朗底河上的利比拉（王下二十三 33），耶利米曾在一首哀歌中為這事而悲嘆（耶二十二 10）。在利比拉，尼布甲尼撒剜了西底家的眼睛，然後鎖著他往巴比倫去（王下二十五 6-7）。

主前 300 年，安提阿建於奧朗底河流入地中海的海灣，這城在羅馬帝國時期，成為全國第三大城市。一個基督教會也在這裏建立起來（徒十一 19、20）。安提阿教會的興旺促使耶路撒冷的使徒派巴拿巴去視察當地情況（十一 21-24）。巴拿巴知道安提阿需要一位極有恩賜的領袖，於是說服保羅與他一起在安提阿教會工作（十一 25、26）。安提阿教會的人充滿愛心，懂得關懷別人的需要（十一 27-30），所以成為基督徒往普世宣教的基地（十三 1-3）。

奧祕(Mystery)

神只讓子民知道的祕密大計。在大部分經文中，這是指神引導著歷史進程，直至到達終點的智慧計劃。奧祕這觀念最特別和重要的應用是基督受死的計劃。這並非指一個神不願意告訴人的祕密，也並非指一些過分神祕，叫人知道也不明白的東西。

聖經有超過 30 處地方曾提及奧祕，但其神學意義最清楚可見的經文有：但以理書三章 18-28 節、四章 6 節，馬太福音十三章 11 節，馬可福音四章 11 節，路加福音八章 10 節，羅馬書十一章 25 節、十六章 25 節，哥林多前書二章 7 節、四章 1 節、十五章 51 節，以弗所書一章 9 節、三章 3-6 節、9-12 節，歌羅西書一章 26-29 節、二章 2 節，帖撒羅尼迦後書二章 7 節，提摩太前書三章 9、16 節，啟示錄一章 20 節、十章 7 節、十七章 5-18 節。

但以理書中的奧祕

在但以理書中，奧祕的重點在於神給予但以理的啟示；神讓他知道尼布甲尼撒王有關未來的夢境之內容和意義。我們必須留意其夢中所出現的景象是神將要作的事；無論是「哲士、用法術的、術士、觀兆的」（但二 27），都不能解釋；「只有一位在天上的神能顯明奧祕的事」（但二 28）。

學者近年的研究，發現其他猶太文獻，包括死海古卷，也有類似的主題。所強調的是神對未來，尤其是有關末時，所作的決定。世人往往在苦難的問題上掙扎（若

神是善良和有大能的，人類為何仍要受苦? )。信徒也認同這些問題，卻知道神有一套周詳的計劃，並且有一日祂要把所有的事顯明出來。神如何為無辜的人伸冤，如何審判那傷害人的，都是「奧祕」內容的一部分，也是基督時代的文獻的主要重點。神控制著宇宙中所發生的事，列國最後要成就祂的計劃。

福音書中的奧祕

馬太福音十三章 11 節、馬可福音四章 11 節和路加福音八章 10 節是天國比喻的一部分，天國是關於神在歷史中工作最後的高峰，這可從天國比喻的意象中看見，例如收割，是象徵未來的審判。「奧祕」一詞在這裏是合宜和重要的，在天國比喻的下文，耶穌解釋祂為何使用比喻。這些比喻可以生動地說明真理，又可以向那些不接受真理的人隱藏起來。因此，「奧祕」一詞（在馬太和路加福音用了複數詞）形容了耶穌天國教訓深一層的意義，那些接受這信息的人會明白天國的意義；那些不接受的人不單不明白，而且還失去聆聽和回應救恩信息的機會（太十三 12-15）。

這些經文還有另一個層面，回答一個沒有說出來的問題，就是：若彌賽亞已經來到，為何世上仍有罪惡？在稗子的比喻中，這些稗子象徵了罪惡或罪人，僕人欲把稗子除去，可是，主人卻叫他讓稗子與麥子一起生長，直至收割的時候，那就是審判的時候（太十三 24-30）。容讓罪惡繼續存留在世上，和神最後處理罪惡的方法，是其中一個天國的「奧祕」。

保羅書信中的奧祕

羅馬書十一章 25 節出現了「奧祕」一詞，其上下文正是論到以色列人和他們的將來（羅九至十一）。這裏再次談及一件關乎現今的問題及其未來的解決方法；這問題是以色列人的不信，經文稱現世「有幾分是硬心的」為一個「奧祕」（羅十一 25）。然而，神的計劃不會受阻，「於是以色列全家都要得救」（羅十一 26）。這裏強調神的計劃之宗旨，與「奧祕」的觀念緊緊地編結在一起，這個重點也是整段經文的基礎。

羅馬書十六章 25 節的範圍比較廣，保羅把「永古隱藏不言的奧祕」跟「所傳的福音和所講的耶穌基督」聯繫起來。這裏的焦點較清楚放在基督受死的意義上。

哥林多前書二章 7 節提到神那「奧祕的智慧」，上下文談及保羅所傳講的十字架信息。這信息對那些自以為聰明，卻是滅亡的人來說，是愚拙的；然而，這「愚拙的道理」卻給相信的人帶來救恩（林前一 18-25）。保羅並沒有傳講世人的「智慧」，但他卻向那些靈裏成熟的人，宣告「智慧的信息」（林前二 6）。他向這些人傳講

「奧祕的智慧」，或直譯為「在奧祕中的智慧」（林前二 7）。這段經文清楚地把「奧祕」就是神的計劃，跟基督受死就是救恩的途徑，這兩個觀念連繫起來。同時也把奧祕，跟歷史的進程（「世上有權有位的人」，林前二 8）和神的計劃從舊約時代轉至未來（引述以賽亞書；林前二 9）這兩事連繫起來。哥林多前書二章第 10 節強調一個事實，那就是神確實已將這些奧祕向我們顯明了。

保羅對比了神的智慧和世人的智慧（林前三 18-23）之後，在哥林多前書四章 1 節，他不單談及奧祕的事，也講述了作管家的概念，神已把展示奧祕的工作交付給他，他必須忠心地宣告這奧祕。這論題在以弗所書三章 2-6 節又再一次出現。

保羅在哥林多前書十五章 51 節又再次論及奧祕與末時的事。前文（林前二 9-16）顯示人類不能憑自己的智慧去領會神的計劃，神卻已向相信的人顯明了這奧祕。這奧祕的一個重點就是顯明信徒將如何進入到神面前：「我們不是都要睡覺，乃是都要改變，就在一霎時，眨眼之間，號筒末次吹響的時候」（林前十五 51、52）。

哥林多前書另一次提到奧祕，是在一段較長的經文中——十二至十四章，這段經文談及屬靈的恩賜，其中包括接受神的啟示，因此，哥林多前書十三章 2 節與十四章 2 節使用「奧祕」一詞是適切的。

以弗所書卷首引述一系列的論點，論及神在歷史中的計劃，這計劃朝著一個高峰邁進，這高峰就是基督作宇宙的主宰（弗一 10）。這些論點用了「揀選」、「預定」、「美意」、「旨意」、「智慧」等字眼來表達，顯然，這一連串的觀念跟古代猶太文獻中「奧祕」的觀念是有關的。從這些觀念中我們也可以得到亮光，明白保羅說「叫我們知道他旨意的奧祕」（弗一 9）這句話的意思。

神計劃的一部分是組織一個信徒的群體，這些信徒是藉著十字架與神和好，也彼此之間和好（弗二 14-18）。在這群體中，猶太人和外邦人「在基督耶穌裏……同為一體，同蒙應許」，是神所啟示之計劃的一個新階段，保羅稱之為「奧祕」（弗三 6）。正如前文已提過，保羅自己有責任要忠心地傳講這「奧祕」的真理（弗三 2-5；參林前四 1-5）。

在歌羅西書中，保羅繼續顯示自己對傳講這「奧祕」的責任，在這他把「奧祕」解釋為「神的道理」（西一 25-29）。保羅又再一次把歷史與奧祕連繫起來，這奧祕只可透過啟示而得知，「這道理就是歷世歷代所隱藏的奧祕，但如今向他的聖徒顯明了」（西一 26）。正如在以弗所書一樣，保羅指出神的奧祕是顯明在教會中，這奧祕「就是基督在你們（信徒）心裏成了有榮耀的盼望」（西一 27）。這奧祕是用諸般智慧來傳揚的，要把各人在基督裡完完全全地引到神面前（西一 28）。保羅要求歌羅西信徒在他傳講這「奧祕」時為他祈禱（西四 3）。

提摩太前書三章 16 節清楚指出「敬虔的奧祕」包括與「奧祕」有關的基本原素；如這奧祕要向世人顯現，和最終被世人信服。然而，神這偉大的計劃並非可以順利無阻地彰顯。保羅談到末時的到臨，又提到另一個奧祕，這是一個黑暗的奧祕，稱為「不法的隱意」（帖後二 7）；啟示錄也用「奧祕」一詞介紹一股類似的邪惡勢力：「大巴比倫，作世上的淫婦和一切可憎之物的母」（啟十七 5），也許意思就是有一些與神對抗的勢力，其作為也是人類不能明白的「奧祕」。然而，當神成就祂自己的奧祕計劃和祂諸般的智慧，祂的真理和能力便會勝過這些對抗的勢力。

啟示錄中的奧祕

啟示錄十章 7 節宣告了這奧祕的成全。當天使宣佈「不再耽延了」（十 6），這些在困惑中等候和忍受罪惡的年代便要過去，「神的奧祕就成全了」（啟十 7）的日子終於來到了。要留意這段經文中奧祕的動態特質，這奧祕不只是一個靜態的真理，而是一些可以「成全」的東西。這歷史的大高潮與神先前向「僕人眾先知」（啟十 7 下）所啟示的內容是一致的。那麼，這奧祕就是神智慧的計劃，既引導著歷史的進程，也最後完全地顯露出來。這是神的答案，回答了為何罪惡仍存在的問題，也回答了為何邪惡的勢力與神對抗的問題。它宣告了歷史的中心事件——基督之死——的意義，也把復活的結果啟示出來，就是所有信徒在基督再來時都要改變形象。

Walter L. Liefeld

愛(Love)

在基督教神學和倫理中，最重要的一個字。因此，必須清楚明白這個極為含糊的詞彙。

在舊約中

亞當和夏娃、雅各和拉結，以及雅歌的故事，都直接說出男女間的情愛。在希伯來文，「愛」字也意味使人苦惱的情（撒下十三 1-15）、父母之愛（創三十七 4），而何西阿書三章 1 節的上下文則包括性愛及神的愛。這也用於描述朋友之愛（撒上二十 17），大衛對約拿單的愛是有點基於感激之情，而約拿單對大衛的愛是發自賞識之情。可是，作為儲君的約拿單，對大衛的愛也含有成全別人、犧牲自己的成份，以致為大衛的緣故而放棄繼承王位的權利。舊約通常用另一個字 hesed，來形容這種深厚無私的愛，這個字幾乎是無法翻譯的，有時是指「效忠」（撒下二十二 26），但更多時候是表示「堅定的愛」（創三十九 21）或是「慈愛」。

在何西阿書二章 19 節及 20 節，這個重要的詞語的意思就清楚表明了：「我必聘你永遠歸我為妻，以仁義、公平、慈愛……誠實聘你歸我。」在約伯記六章 14 節及 15 節，慈愛與詭詐對比，並且在撒母耳記上二十章 8 節提及慈愛的盟約。神這種不動搖和堅定的愛，有別於異教神靈不可預測和反覆無常的情緒。Hesed 並非對美麗、優點或慈愛的情緒反應，而是為別人的好處所表現的道德態度。而且，它並非取決於對方是否可愛、是否值得或是否有回應（參申七 7-9）。

正如幾位先知所警告的，這種持久的忠誠是根源於一個堅定不移的目的。它可能是嚴厲的，為要操練那頑梗的百姓。但神的愛沒有改變。藉著被擄及失敗的經歷，這種愛以無限的忍耐堅持到底，沒有寬容罪惡，也沒有放棄惡人。在這種愛中，包含仁慈、溫柔及憐恤（詩八十六 15，一〇三 1-18，一三六；何十一 1-4），但它的主要特點是為到別人的利益而承受道德責任，不因受到摒棄或不被感激而熄滅。可是，它期待有回應。律法吩咐人要盡心愛神，並感激神揀選和拯救以色列民（申六 20-25）。這要在敬拜中表明出來，尤其表現於善待窮人、無助的人、寄居的外邦人、奴僕、寡婦和一切受欺壓及苦待的人。何西阿同樣期待神對人不變的愛，會使人與人之間建立堅定的愛（何六 6，七 1-7，十 12、13）。

在以色列人的律法和預言中，便有愛神和「愛人如己」的命令（利十九 18）。舊約也提及愛的其他方面，但主要的重點如下：神主動的愛、愛的道德素質，以及人彼此相愛和對神之愛的密切關係。

在新約中

基督教所承受的，是這種對愛的強烈道德含義，那些以感性去詮釋愛的倫理的人卻常常忽略。

阿伽皮（agape）

在希臘文的字彙中，「情愛」(eros)這個詞語沒有在新約中出現。而「感情」（phileo）這個詞大概在新約出現了 25 次，它的意思是指自發地油然而生的愛，並且是感覺多於理智。此外，「兄弟之情」（philadelphia）出現了 5 次，「友愛」（philia）只出現於雅各書四章 4 節中，而「親屬之愛」（storge）則有時會出現於複合詞裏。新約使用次數最多的詞是「阿伽皮」。這個詞通常意味著道德上的好意，是出於尊重、原則或責任，而非因為受到吸引或誘惑所致。「阿伽皮」就是愛那些不值得去愛的人，不管對方如何使人失望，並拒絕這愛。在所有經文中，很難找到經文支持「阿伽皮」與「感情」兩者之間持續的分別。「阿伽皮」特別適用於講述宗教上的愛。一直以來，大家都相信「阿伽皮」是基督教首創採用的一個詞，但最近有人宣稱它也出現於異教之中。「阿伽皮」的動詞經常在希臘文的舊約中出現。雖然「阿伽

皮」較多關乎道德原則而不是傾心或喜悅之情，但是它從沒有意味著是單為責任而表現出來冷淡的宗教慈悲。聖經中的例子足以證明這一點。

符類福音

耶穌把神完備的眷顧及獨特的父性所蘊含 hesed 的概念具體地表達出來。它同樣向義和不義的人表現出來，遠超於神對瞬息枯萎的野草、天上的飛鳥，或是野地中不用辛勞的百合花的看顧。神的兒女信靠神的愛，先求神的旨意及國度，便不用為物質上的供應憂慮，也不用為個人的安危擔心。這是天父的世界，天父知道我們的需要，並且愛我們。作為慈父的兒女，生命不再是掙扎求存，乃是在和諧的宇宙中，因信靠神而擁有平靜寧謐。

在一個罪惡及痛苦的世界中，神聖的愛可在憐憫和醫治絕望的人，以及救贖、關懷那被隔離和自憐的人，充分地表現出來。因此，天國的基督向貧窮的、被擄的、瞎眼的和受欺壓的人宣告大好的消息（太十一 2-5；路四 18）。與此同時，耶穌保證寬恕這些被排斥、被蔑視或為罪而憂傷的心靈，並歡迎他們回到父家（路十五）。這種赦免是白白得來的，其先決條件只是要求人以悔改和信心去接受它。然而，即使在這方面，神的愛的道德要求是十分清楚的。對於頑梗、不肯悔改、自義的人，耶穌只有警告他們罪的後果及神的審判（路十三 1-5）。對於舉棋不定或衝動的人，耶穌有嚴厲的管教和不徇情面的標準（太十 34-39；可十 17-22；路九 23-26、57-62）。

此外，接受神的愛是帶有義務的。那就是愛神及以神的愛去愛人（太五 44-48）。律法的第一條和最大的誡命就是：「你要盡心、盡性、盡意愛主你的神……其次……就是愛人如己。這兩條誡命是律法和先知一切道理的總綱。」（太二十二 35-40；引利十九 18；申六 5）

第一條誡命並非藉著第二條誡命而成全，也不是融合為一或與之相同，而是獨立及在二者中為基要的。耶穌所指的愛神，就是表現在公眾敬拜、私禱和絕對的順服中，並且符合「你只可事奉祂」的要求，不同時愛神又愛瑪門。此外，祂熱愛聖經、為安息日辯護、對神堅定信靠及時常感恩，表明祂對神的愛（太四 1-11，五 33-37，六 1-6、9、24，七 21，十二 50，二十三 16-22；路四 16，二十二 42）。

新約沒有任何經文為「愛人如己」下定義，卻在多處記載中表明出來。在好撒瑪利亞人的比喻裏，「鄰舍」就是可以予人幫助的人。而且，愛包含給予人所需的任何援助。綿羊與山羊的比喻表示了愛是給飢餓的人吃、讓赤身的人有衣服穿，以及探訪有病和在監裏的人。愛亦在耶穌的榜樣中表現出來，祂不辭勞苦地去醫治、教導，又用比喻及寓意的話指示聽眾。祂為受批評或蔑視的人辯護，宣佈赦免，

安慰失望的人，並且與孤單的人為友。我們要像耶穌愛我們一樣，去愛別人，也要愛人如己，總意是「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」（太七 12）。這種愛人如己的愛，是施恩莫望報的，不會以惡報惡，而且對最低下的人也以禮相待，並以體諒的心去判斷事情。

可是，愛是會坦誠地面對人性的弱點和邪惡。耶穌為彼得代求，但並非祈求彼得免受試探。耶穌責備門徒、警告耶路撒冷和猶大、使彼得為自己的不認主而痛悔，並且接納愛可能要以生命作代價。基督的愛並非膽怯的謙卑，也不是感性的溫柔，在面對世上的惡時，亦不會無助、無能和視若無睹。基督的愛是立志在任何情況下，以任何代價來為別人的最好處著想。在這簡單卻要求高的原則下，就包括了一切的道德責任和神的律法。愛已經足夠了。

但這也是必須的。對耶穌而言，冷漠無情、不行善事、不顧他人死活、忽視旁人的缺欠，以及不肯寬恕，都是明顯的罪。而人的自義，對人吹毛求疵，以及為了一些宗教上的瑣碎教條而忽略別人的痛苦，都叫冷漠無情的情況更加惡化。最後，順服或漠視愛的律法，決定了各人永遠的命運（太二十五 31-46）。

保羅

使徒時代的教會很快便掌握了這革命性的原則：愛是已經足夠了。保羅宣稱愛成就了律法時，他幾乎全是引用耶穌的話。他用愛來總結對姦淫、殺人、偷盜及貪婪的誡命，因為愛是不加害於人的（羅十三 8-10）。在以弗所書四章 25 節至五章 2 節，一切苦毒、惱恨、憤怒、毀謗及偷盜的事，應以恩慈、憐憫及寬恕的心來替代，在愛中成為肢體，是用另一種形式表達同樣的意思。

對保羅而言，愛就是「基督的律法」，是至高和充足的（加五 14，六 2）。此外，保羅簡潔地為基督教獨特之處下了一個定義，那就是「使人生發仁愛的信心」（加五 6）。保羅堅持基督徒所切慕至高的屬靈恩賜，應是「最妙的愛」（林前十二 27 至十三 13；參羅五 5；加五 22）。在這裏，他也將愛與哥林多教會熱切追求的其他 5 種表達宗教熱誠的方式作出對比，說明了沒有愛，一切都是無益的（林前十三 1-3）。在這章經文的結語，保羅將愛與其他永恆的宗教經歷，如信心及盼望，作出比較，他宣稱愛是最大的。

保羅描述發自愛的行動包括自由、恩慈、款待，不以惡報惡，與人同哭，與人同樂，彼此擔當軟弱、羞辱或需要，重建、支持、建立別人，以尊重、仁愛、寬恕、鼓勵待他們，不任意批評，甚至「軟弱的弟兄」也要挽回——這幾乎數之不盡。一般而言，愛是在行動、思想及受苦中表明的一種素質（林前十三 4-8）。簡單地說，愛是不加害他人，以及凡善必行，並且是神的律法。

但在動機方面，保羅申明愛是超越了責任。我們愛，因為我們欠了救恩的債。神藉著基督為我們死，表明祂的愛；而基於祂的大愛，我們在基督裏得以存活。我們活在這愛中，並且以愛來征服一切，也沒有甚麼可以把我們與神的愛隔絕（羅五 8，八 32、37-39；林後十三 14；帖後二 16；弗二 4；多三 4、5）。神的愛與基督的愛幾乎毫無分別。「基督的愛掌管我們」表達了保羅的心路歷程（參加二 20；林後五 14；弗五 5、25）。我們的愛是反映那最初「澆灌在我們心裏」的愛（羅五 5），並且愛基督（林前七，十六 22；弗六 24），也為了主而去愛別人。

保羅分析基督徒的愛，就是神藉著基督表達的愛，讓我們以愛神、愛基督及祂的子民，去回報祂的愛。

約翰

約翰後來回想和反省的事情，成為了聖經對愛的教導之精華。對於約翰而言，愛是一切事物的基礎：「神愛世人……」（約三 16，十六 27，十七 23）。我們就是從基督為我們獻上自己的生命（約壹三 16）而去認識愛。聖父、聖子及門徒之間彼此相愛，是基督教的基礎，因為神是愛（約壹四 8、16）。

從道成肉身和十字架上，我們認識這愛（約壹四 9、10）。因此，我們認識和相信神給予我們的愛，並且愛本是神聖的（「從神而生的」）。「凡有愛心的，都是由神而生」；「沒有愛心的，就不認識神」，也不認識福音的「信息」，這些人是在「黑暗裏」，「不是由神而生」的，並且「在死亡中」。從來沒有人見過神，然而，「我們若彼此相愛……神就住在我們裏面」，而且我們也在神裏面（約壹四 7-12）。

因此，神的愛是優先和原初的。我們愛，是「因為神先愛我們」。我們的愛是先對神，而約翰十分詳盡地考查這種對神的愛。這種愛要求我們「不要愛世界」，而且「遵行他的話……他的誡命」，並愛我們的弟兄。我們從基督領受了這命令，就是「愛神的，也當愛弟兄」，因為「神如此愛我們，我們也當彼此相愛」。約翰有 12 次提到互愛和忠誠相待的責任。事實上，若有人不愛他的弟兄，神的愛又怎能住在他裏面呢？

這樣強調基督徒的彼此相愛，局限了基督所教導的愛。「你的弟兄」似乎取代了「你的鄰舍」。從這角度看，耶穌在樓房上的吩咐（約十三 34），與馬太福音二十二章 39 節的吩咐是不同的（引利十九 18），而當時的環境已解釋了原因。在耶穌被賣的那夜，世界對祂充滿敵意，耶穌要面對十字架的痛苦和猶大的出賣。前途完全靠賴這 11 個門徒的忠誠相待，同心合意抵擋社會的壓力。在約翰完成這書信時，教會受到新的衝擊。有反對福音的一股力量，稱為諾斯底主義，他們本質上是唯理主義及驕傲的，認為「無需理會愛」（伊格那丟語）；這使基督徒領袖及追隨者

偏離正路（約壹二 19、26）。這再一次讓我們看見忠誠相待是最重要的。約翰用文字來鞏固及維繫使徒間的團契（約壹一 3）。
然而，弟兄相愛並不排除將人帶進更廣闊的愛中（參彼後一 7）。約翰堅持神愛整個世界（約三 16；約壹二 2，四 14）。若基督徒團契中失去愛，它必定不會有湧溢於外的愛，而只流於言語上的相愛而已（約壹三 18）。
在對抗既沒有愛又自負的諾斯底式基督教思想時，約翰所關注的，是這愛神和人的基要誡命，這是真正的基督徒生命的準則和極致。因此，他並不詳述愛的多重表現。在他腦海裏，愛就是實際行動，他想起基督曾說要「遵守命令」及「為人捨命」（約十五 10、13；約壹三 16）；他特別提到在愛中關懷弟兄的需要，並分享世上財物（約壹三 17）。這樣簡潔而直接的表達，便包含了基督的愛的核心。約翰以直率的現實主義來試驗所有宗教信仰的聲明，確保愛不會變作空泛的感性主義。基督徒的理想惟有藉著一群門徒、一個神聖的國度、天父的家庭和基督徒的團契，才得以在社會中實現。聖經的愛不是個抽象概念，使人產生一個自我解釋、自我推動的「規範」，去解決每個道德處境問題。相反地，愛根植於神的本性，藉基督的降臨及受苦流露出來，在救恩中體驗，並在蒙救贖的人中燃點起來。因此，愛是基督教不可或缺的核心、本體，只因神就是愛。
R. E. O. White
另參：「神的本體和屬性」；「恩典」；「憐憫」；「神的憤怒」。

愛安／世代(Aeon)
希臘文，指一段長時期或世代。
另參：「世代」。

愛色尼派(Essenes)
主前一世紀至主後一世紀出現於巴勒斯坦的猶太教派或團體。
名稱
這個教派稱為愛色尼、歐色尼、歐色、愛色尼安，以及其他類似名稱；有時候，同一個作家會用兩種不同稱呼。至於這名字的意思則沒有滿意的解釋；有許多學者比較喜歡採用「醫治者」這含義，卻不大合理；因為這字源所描述的帖拉佩特醫治者教派，跟愛色尼派的關係微乎其微。

資料來源

關於愛色尼教派的主要資料源自：(1)從主前約 30 年至主後 40 年住在埃及的一個猶太人，名叫亞歷山太的斐羅之著作：《讓每一個好人得自由》及《為猶太人辯護》；(2)生活於主後 37 至主後約 100 年，原居於巴勒斯坦，後遷至羅馬的猶太人約瑟夫的著作：《猶太戰爭錄》及《猶太古史》，這些著作是最豐富的資料來源；(3)在猶太戰爭期間，可能在巴勒斯坦和提多一起，後死於主後 79 年的羅馬學者老皮里紐的作品《自然歷史》；及(4)寫於主後 230 年，大部分取材自約瑟夫，希坡律陀的作品《所有異端的反駁》。其他偶而提到的作家有：赫格西僕，在二世紀某時期他曾在羅馬逗留，有關他的事只能從優西比烏的引述中獲悉；伊皮法紐（310-403；塞浦路斯的君斯坦丁主教）；與及白菲（347-420；加薩主教）。但後 3 位無足輕重，希坡律陀所提供的也沒有多少可靠的價值，因此，我們主要倚靠斐羅、約瑟夫和老皮里紐所提供的資料。約瑟夫告訴我們，他決定親自去見識 3 個猶太「教派」，因此在 16 歲時加入愛色尼。但由於他在 19 歲時成為法利賽人，而參加愛色尼的入門禮至少需要 3 年時間，據此推論，他大概沒有時間或機會去充分瞭解愛色尼內部的生活詳情。

起源和歷史

第一次提及有關愛色尼、法利賽，以及撒都該人的事情，是在猶大馬加比（參約瑟夫：《猶太古史》13.5.9）的繼承人約拿單時代（主前 160-143）。約瑟夫稱這些團體為「教派」，原文似含有異端運動之意，不過，這是此詞後期才發展出來的意思。路加使用此詞來形容法利賽人（徒十五 5，二十六 5）、撒都該人（徒五 17），和基督徒（徒二十四 5、14，二十八 22）。

馬加比叛亂始於主前 167 年。叛亂的背景是西流基希臘人和多利買希臘人之間的爭鬥。爭鬥的目標是巴勒斯坦。西流基人在主前 198 年取得勝利，但在猶大省仍有親敘利亞和親埃及的黨派。由西流基人鼓動的希臘主義，深深植根於許多猶太人之中。為了參加運動競技，有些猶太人甚至不惜動手術消除割禮所留下的疤痕（《馬加比一書》一 15）。西流基王安提阿古四世在 168 年將猶太教的大祭司職位賣給出價最高者門尼老斯，猶太人群起反對，大逼迫因而爆發。其後一群虔誠的猶太人興起，與馬加比聯合起義。我們知道他們被稱為哈西典（意思是「虔誠派」；參《馬加比一書》二 42）。

由於教義上有許多相似處，一般認為法利賽人要不是哈西典的直接繼承人，就是眾繼承者之一。學者一般更進一步相信，愛色尼派也是從法利賽或哈西典分裂出來的團體。昆蘭社團（留下死海古卷的社團）則被視為愛色尼派的一支，或是在

差不多同一時間內興起的另一群分離主義者，此群體與愛色尼派亦有緊密的關係。約瑟夫只提到 3 個猶太教派：法利賽、撒都該和愛色尼（《猶太古史》18.1.2）。因此，一般推論他們是那時期的僅有教派，但這是錯誤的推論。就我們所知，那時至少有 7 個猶太教派，甚至可能多達 12 個。這些教派之間大概會相同之處，此外這些團體是否都應當稱為宗教團體則不十分清楚（如奮銳黨就是一例）。不過，我們可以根據約瑟夫所提供的資料，來反證他所說的教派數目。按照約瑟夫所說，法利賽人計有 6,000 名（《猶太古史》17.2.4），愛色尼人 4,000（《猶太古史》18.1.5；參斐羅：《讓每一個好人得自由》75），撒都該的人數則比法利賽人少（參《猶太戰爭錄》2.8.14）。把他們的數目加起來，至多不過 16,000 人，但猶大省的人口遠超過這數字。另外，約瑟夫自己提及「第四種哲學」（《猶太古史》18.1.6），雖然他從沒有指明是甚麼，但有些學者認為是指奮銳黨。我們所能作的結論是，按約瑟夫的觀念，那裏有 3 個主要的或重要的猶太教派或團體。

愛色尼人離開巴勒斯坦的大城市，遷居小鎮和村莊。老皮里紐指出他們居於死海以西，他說「在他們下面便是隱基底」（《自然歷史》5.15.73），其意或指隱基底海拔較低，或指位於其南方。對於這句話的解釋，學者意見不一。

入教手續

申請加入愛色尼派有一套冗長複雜的手續。首先須作申請員 1 年，然後 2 年之內可有限度地參與社團活動。新加入者要鄭重宣誓，誓言包括個人與神及與同道之間的關係。他要發誓恨惡邪惡、愛慕真理，在團體內坦然無隱，對外人則不洩漏半句，傳教則要完全遵照所領受的教義。經過宣誓儀式後，才可以參與共餐。

團體生活

新成員加入愛色尼時，全部財產要交為公有。個人無財物、地產，或家庭。他們生活節儉，只擁有生活必需品。他們蔑視財產，不蓄奴、不經商。他們下田耕作，或從事非軍事性的手藝，決不製造兵器。他們如兄弟般共居、共食、共產，衣服和錢囊都公用。他們常穿白色衣服。

關於他們的婚姻觀念，所獲的資料頗為混亂。他們或禁止或輕視婚姻，將節育視為美德之一。其中也有已婚的愛色尼，但他們只將婚姻關係看作傳宗接代、繼承傳統的方法而已。

關於兒童的記載，證據也分歧。根據斐羅的說法，他們沒有兒童，沒有少年，甚至沒有年輕人。但是約瑟夫卻告訴我們，他們收養孩子，已婚的愛色尼人則撫育自己的子女。

愛色尼人分為 4 種階級。除了慈善工作外，若非上級所命，在下的甚麼也不能做。

他們服從長老。10 個人開會，有 9 個人表示異議，另一個人即禁口無語。他們克制自己不在會場吐痰，或向右方吐痰。法律裁判由百人或百餘人的議會施行。犯重罪者開除會籍，被逐的成員由於起過重誓，通常捱餓至死。

每天的生活

約瑟夫對愛色尼人典型的日常生活作如下的描述：他們黎明前即起床，向旭日誦禱（並非拜日）。然後各就各業，工作到第五時分（上午 11 時）。這時全體集合，腰纏麻布，洗冷水浴，隨即進入只有會員才可進入的大廳，再走進只限潔淨的人才能進入的餐廳。每位愛色尼信徒各領一份麵包、一碗食物。祭司禱告後才可用餐，飯後再禱告一次。會員隨即脫下聖服，重新工作到傍晚。吃晚飯的規矩和午餐相同。他們默默進食，只可輪流說話，吃喝也只為果腹。

宗教信仰

根據約瑟夫和斐羅所述來重構愛色尼神學，是不太妥當，因為這兩位作家的思想，是哲學性而非神學性。

愛色尼人不關心邏輯或自然哲學，只熱衷於倫理學。約瑟夫將他們比喻為希臘畢達哥拉斯信徒（《猶太古史》15.10.4），但未作進一步解釋。愛色尼人著重潔淨和思想的聖潔。他們拒絕起誓（入門的重誓顯然不在此限），認為只憑一句話就足夠。他們守第七日，進入會堂後按年齡就座。一個人讀經，另一個人解釋，常運用象徵和三重定義釋經法（或許指拉比釋經法）。在安息日，他們不作工。關於獻祭，有關資料頗混亂；他們或不獻祭（斐羅：《讓每一個好人得自由》），或只在自己人之中獻祭，並不將祭品送去聖殿（約瑟夫：《猶太古史》18.1.5）。但約瑟夫在同一段裏又記述他們送獻金往聖殿。頒律法者（是摩西？或神自己？）極得他們的尊敬。

愛色尼人研讀聖書，擅於預測未來。約瑟夫提到有一個名叫門納漢的愛色尼人，曾預言希律作王（《猶太古史》15.10.5）。他們也喜歡讀古書（似乎指聖經以外的書），精通醫療、草木和石材的知識。愛色尼人相信他們的靈魂不滅；但根據約瑟夫對他們的教義的瞭解：人的身體「會朽壞，其構成物質不能永久保持」（《猶太戰爭錄》2.8.11），或許表示否定復活。

我們憑現存的資料來重構愛色尼神學，實在不易令人滿意。所能清楚指出的是，他們是猶太人，熱衷於律法，但他們所強調和偏頗的地方使他們有異於法利賽人和撒都該人。愛色尼人禁欲，雖然有些人也結婚。儘管約瑟夫提到有一位名叫約翰的愛色尼人是統率軍隊的將領（《猶太戰爭錄》2.20.4），但他們仍是非戰主義者。最主要的，他們是排他主義者，脫離其他的猶太人而生活於公共團體的公社模式

裏。

愛色尼人和昆蘭社團

愛色尼人和昆蘭社團之間有許多相似的地方。他們都是猶太教派。兩個都是脫離猶太教主流而獨居的公社團體。二者皆位於死海以西。雙方的新成員入會儀式都有著冗長而嚴格的程序。二者都要宣誓入會。二者都恨惡邪惡，摯愛同道。二者都要求會友將全部財產交為公有。二者都保守祕密不向外洩露。就日常生活而言，諸如禱告、沐浴禮、聚餐、研解聖經，和注重純潔，二者尤其相似。此外他們兩者的特色都是嚴守安息日，階級或組別分明，長老和長輩具特別權威。二者皆禁止在會場吐痰；二者也各有 10 人小組；對犯重罪者皆有驅逐出會的規例。

他們的區別雖然不被強調，卻值得注意。顯然昆蘭社團不等於整個愛色尼教派，極其量只能算是 4,000 名愛色尼人中的一小部分（可能只有 200 人）。此外，他們不過是愛色尼眾城鎮和村莊中的一個。如果昆蘭人是從事技藝的，我們無法從他們的文獻或昆蘭考古發掘中獲悉。他們對於戰爭或兵器所持的態度，我們同樣一無所知。但是我們從《戰爭卷》知道他們對於決戰、軍隊、武器、調遣等等，均有精確的概念，因此他們不像是非戰主義者（參《紀律手冊》九 16、22、23，十 18；《會眾守則》一 19-21）。昆蘭人似乎也經商（《開羅大馬士革文獻》十三 14、15）。但是在昆蘭有沒有公開的服裝商店，我們沒有資料。我們從死海文獻得知他們容許婚嫁，有兒童、少年和青年成員。當然，昆蘭人可能是約瑟夫所提到的已婚之愛色尼人，加入昆蘭團體需有兩年的過程；愛色尼人則需 3 年。

雖然我們知道昆蘭有些「水池」可用作浸池，但對他們向太陽禱告及每日沐浴的詳情仍毫無所悉。昆蘭人與愛色尼人不同之處是他們可以起誓，在他們的文獻中有相當長的誓約記載（《開羅大馬士革文獻》九 8-12，十五 1-10，十六 6-18）。對於昆蘭獻祭的態度，我們不十分清楚，但他們容許將祭品送入聖殿。愛色尼人討厭油，我們卻找不到記載，證明昆蘭人也如是。

沒有證據證明昆蘭人使用三重定義釋經法。他們的作品很少用象徵。沒有證據指出他們曾研究醫療、草木和石材。我們也沒記載顯示他們擅長預測未來。

昆蘭的座位排列是按級別的，不像愛色尼那樣按年齡，在昆蘭社團中，每年都考核變更團員的級別。也沒有跡象顯示昆蘭的法律審判的執行，是由 100 人的議會來處理；似乎只由 15 人（《紀律手冊》八 1）或 10 人（《開羅大馬士革文獻》九 4、5）組成的議會來執行。

由於兩者之間有許多相似點，我們必須下結論：愛色尼和昆蘭是有某種關連。但由於其間的差異，我們又不得不承認，他們不完全相同。有幾個可能的解釋：（1）

愛色尼和昆蘭教派開始時是哈西典的同一分支，以後又再度分裂。事實上，死海經卷，尤其是《開羅大馬士革文獻》暗示，此團體在初期曾發生某種分裂。（2）約瑟夫和斐羅的愛色尼派晚於昆蘭文獻約一個世紀，在這段時間內可能曾出現某些改變。（3）愛色尼派分居於許多城鎮和村莊，可能曾產生重要的地方性變更，因此，約瑟夫從一個地方作出他的描述，斐羅和老皮里紐則取材自其他地方，而昆蘭派所呈現的又是另一種地方形式。上述幾個解釋如何作取捨，則無法提供太多的指引。

愛色尼和基督教

常常有人嘗試證明耶穌和初期基督徒就是愛色尼人。關於這方面的全面探討，可從萊特福特著的《聖保羅的歌羅西和腓利門書》（倫敦：麥克米倫出版社，1875年，頁 82-95、114-179）找到。要重新討論這題目，沒有甚麼益處，除非我們以昆蘭材料來代替斐羅、約瑟夫，和老皮里紐所述有關愛色尼的一切，但這種治學方法是極難令人同意的。

若從福音書中摘取耶穌的語錄，使徒行傳中挑出某些經節，保羅書信中引述某些言論，是可以描繪出一個苦修、採公有制，和尊重律法的幻想基督教。我們可以和愛色尼的信仰及習俗逐點作等量齊觀。然而如此的治學法，不是真正做學問的態度。就整體而言，耶穌的教訓讚揚婚姻和家庭，強烈排斥律法主義，將財物的擁有權和適當的運用歸於擁有者的良知。使徒行傳所展示的初期教會，保羅在其書信中的教訓，也確實可作如是觀。若適當地使用資料，是不可能將基督教等同於愛色尼教派，或者昆蘭教派的。

不過，這並非說，愛色尼派有些要素是不能和基督教的相提並論。某些愛色尼人可能曾聽到福音，並且成為基督徒，這說法我們無須抗拒。也沒有充分理由反對愛色尼某些理念曾影響初期教會。只要精心研讀新約就可發現，初期教會中確實存在許多當代思潮和反向思潮。彼得和保羅之間的差異，只是許多例子之一。若神的最終救贖宗旨在於去除人為的分歧，將分開的人合而為一（參弗二 14），那麼，我們可以作出如此的結論：地上的教會有如調味碗，將各種材料倒進去後混和篩檢，再由神的靈加以潔淨（參弗四 13）。

愛色尼人是神子民的一部分，他們遵循著自以為是的方式去行。他們有些信念是好的，例如言語的聖潔、關心醫治工作和慈善事業，凡事誠實，以及自我捨己精神。但有些信念則欠佳，例如排外、輕視婦女的地位，以及對神的律法持律法主義態度。然而，凡是人為的制度不也都是如此優劣兼備嗎？只有新舊約才是神的話語，和絕無謬誤的信仰和生活準則；並且惟有當我們肯讓聖靈將神的話語應用

在我們的信仰和生活上，我們才能茁長成神國的代表成員。
William Sanford LaSor
另參：「死海古卷」；「猶太教」；「法利賽人」。

愛亞(Aiah)
掃羅王妃利斯巴之父或母（撒下三 7，二十一 8-11）。

暗妃波里(Amphipolis)
古希臘一城邑，一度為色雷斯人埃東尼部族所據。暗妃波里位於司推蒙河東岸，佔據著一片豐沃的土地，地勢也有戰略意義。城三面環水，因而得名（其名之義為「被水環繞的城」），距腓立比約 30 哩，是羅馬埃納提亞大道上的重鎮。保羅於第二次宣教旅程中曾經此而赴帖撒羅尼迦（徒十七 1）。

暗米薩拔(Ammizabad)
比拿雅之子，父子均為大衛軍中將帥（代上二十七 5、6）。

暗西(Amzi)
利未人米拉利的後代，音樂家以探的祖先（代上六 46）。

暗伯利(Ampliatus)
一位基督徒的名字。暗伯利是一極普通的羅馬名字。保羅在羅馬書最後曾向他問安，並稱他為「在主裏面所親愛的」（羅十六 8）。關於該人的材料僅此而已，其餘則無從考。

暗利(Omri)

（1）烏太的祖先，猶大支派被擄後的一位後人（代上九 4）。在尼希米記十一章 4 節的族譜中，他顯然又名「亞瑪利雅」。

（2）以色列的一位王，他首次在聖經出現時，是以色列王以拉軍隊裏的元帥。主前 885 年，以拉派暗利圍攻非利士人在基比頓的城堡。在攻城期間，另一名軍事領袖心利進行軍事政變，殺了以拉，並立即殺滅了以拉所有男性親屬。暗利聽聞此事，就自擁軍隊為王，然後帶領全軍回到首都得撒，與心利對抗。心利見得撒已被圍困，就在王宮中縱火自焚，那時他作王才 7 天。

然而，暗利仍未鞏固他在以色列的治權。提比尼控制了部分國土達 4 年之久。最後，暗利終於粉碎提比尼的勢力，控制全國。他建立了以色列的第四個王朝，這王朝在他以後還延續了 3 代。他在位共 12 年（主前 885-874），其中包括與提比尼分庭抗禮的 4 年。

國際局勢

在以色列的東北面，敘利亞的亞蘭人正在建立一個強大的國家，以大馬色為首都。暗利作王前幾年，猶大的亞撒曾要求敘利亞助他對抗以色列的巴沙。不久，敘利亞就成為了猶大和以色列的威脅。

在東面較遠的地方，在亞述帝國的創始人亞述那斯保二世（主前 883-859）的領導下，亞述逐漸強盛起來。他帶領大軍進攻腓尼基，但以色列到了暗利之子亞哈在位時，才受到亞述的攻擊。

暗利的政績

由於聖經並非記載有關以色列或其鄰近國家的政治、軍事或社會的歷史，因此，以色列和猶大諸王的統治往往只有簡略的記述，更全面的記載只有求諸聖經以外的歷史資料。根據亞述的記載，暗利顯然是一位很有才能的君王，百數十年後，亞述人仍稱以色列為「暗利之地」。

暗利是一個很有遠見的領袖，他知道以色列需要一個位處中央、防禦堅固的首都。他選擇了撒瑪利亞，在那裏建立以色列第三個，也是最重要的一個首都（從前兩個首都先後是示劍和得撒）。撒瑪到亞位於示劍西北面 7 哩，在一條通往加利利和腓尼基的大路上，城建在一個獨立的山丘上，比四周的平原高出 300 至 400 呎。故此，這城利於防守，且有豐饒的後勤補給，提供食物和稅收，又由於大道相連，交通十分便利。暗利從撒瑪購得此山，於是以撒瑪作城的名字。他把山頂剷平了，在其上興建一座長闊均 160 呎的王宮，並在山頂四周築了厚 33 呎的城牆。

列王紀上並沒有提及暗利擴張國土的活動，但在 1868 年於約但河以東的底本發現

的摩押石碑有補充資料。在這石碑上，摩押王米沙記述暗利征服了摩押。以色列在亞哈時期仍統治著摩押（王下三 4），然而到了米沙作王，他就成功地脫離了以色列。暗利作王不久即征服了摩押，顯出他是一位能幹的君主，因為在他以前，以色列國因叛亂和政治不穩而極度衰弱。

大衛和所羅門時代，與腓尼基建立了友好關係，暗利即位後，與腓尼基重新建立關係。暗利大概曾與推羅王謁巴力全面結盟，並為兒子亞哈娶腓尼基公主耶洗別為妻以確保盟約。彼此結盟對雙方都有利，這樣做為以色列帶來了香柏木、美麗的雕刻品，以及腓尼基的建築和工藝技術；而腓尼基也可獲得以色列的五穀與橄欖油的供應。同時，聯盟也可合兩國之力，對付日益強大的亞述國。

然而，這盟約最終招致以色列的敗壞，因為它把巴力崇拜引進來。列王紀作者說「暗利行耶和華眼中看為惡的事，比他以前的列王作惡更甚，因他行了尼八的兒子耶羅波安所行的……以虛無的神惹耶和華以色列神的怒氣」（王上十六 25、26），可能就是因為這事所致。巴力崇拜被視為比耶羅波安的牛犢崇拜更壞，暗利和接續他作王的兒子亞哈，卻兩樣都拜。

至於暗利在位時，以色列與敘利亞的關係如何並不完全清晰。列王紀上二十章 34 節提到亞哈與敘利亞王便哈達之間曾立條約。在對談中，便哈達提及他父親從亞哈父親手中奪取的城邑。這暗示了在暗利的日子，兩國曾交戰，以色列大敗。然而，解經家認為暗利的力量如此強大，不可能被打敗。他們認為「父」應按一般閃族用法，解作「先祖」。所以，「父」可能是指耶羅波安，指他曾敗於敘利亞手中。此外，這解釋認為列王紀上二十章 34 節的「撒瑪利亞」應指以色列國，即指耶羅波安特准敘利亞在其國內進行貿易。「撒瑪利亞」常代表「北國」。撒瑪利亞在耶羅波安時仍未建造，在暗利統治下才開始動工。

暗利是以色列最強的君王之一，他建立新的首都，他的英勇表現提高了國家的聲名，並為未來的君王開創新路。但可惜，這條路引致道德的敗壞；暗利與推羅聯盟的一個惡果就是引進了巴力崇拜。

另參：「以色列史」;「舊約年代學」。

（3）便雅憫支派，比結的兒子（代上七 8）。

（4）猶大之子法勒斯的後裔（代上九 4）。

（5）米迦勒的兒子，在大衛時代是以薩迦的族長（代上二十七 18）。

暗拉非(Amraphel)
示拿（巴比倫）王。曾與以攔王基大老瑪一起平息了巴勒斯坦境內 5 個附庸城邦的叛亂（創十四 1-11）。有人曾試圖以名字相近為根據，欲證明暗拉非與巴比倫的漢模拉比為同一人，但不足信。

暗洗(Amzi)
亞大雅的先人。亞大雅是尼希米時期的一名祭司（尼十一 12）。

暗嫩(Amnon)
（1）大衛長子，亞希暖所出，生於希伯崙（撒下三 2；代上三 1）。暗嫩因騙姦其異母妹子他瑪而為他瑪胞兄押沙龍所殺（撒下十三 1-33）。
（2）示門長子，屬猶大支派（代上四 20）。

暗蘭(Amram)
（1）利未人哥轄之子。暗蘭娶約基別為妻，生了 3 個出人頭地的孩子：亞倫、摩西和米利暗（出六 16-20；民二十六 58、59）。以色列人飄泊曠野時，暗蘭家族的職分是看守約櫃、陳設餅桌、燈臺、兩座壇及其他會幕器皿（民三 27）。後來，暗蘭族與其他族人一起掌管聖殿府庫中的貢獻禮物（代上二十六 23）。
（2）巴尼家族中的一名祭司。自被擄回歸後接受以斯拉的告誡，將異邦妻子休掉（拉十 34）。

鵪鶉(Quail)
另參：「鳥（鵪鶉）」。

B

八布迦(Bakbukiah)

（1）利未人，米迦之子，於聖殿感恩祈禱聚會時，為領禱人瑪他尼之副手（尼十一 17）。

（2）隨所羅巴伯自擄徙地歸回耶路撒冷之一位利未人（尼十二 9）。

（3）看守聖殿庫房的一名守衛（尼十二 25）。

按：以上三者究係 1 人、2 人或 3 人，無法確定。

八福(Beatitudes, The)

「福」在聖經的本意是指神賜人的恩惠。「八福」特指耶穌之「登山寶訓」中開始的一段說話，馬太（太五 3-12）與路加（路六 20-23）記述的文體各有不同。「福」之神學及道德意義，在教會對人在神面前蒙恩的境況的討論中，已有長遠的歷史。「有福」的宣告在舊約中共出現 44 次：詩篇 26 次，箴言 8 次，其他各書 10 次；次經則有 13 次。這些「有福」的宣告乃給予義人，對神充滿信心和盼望的人。他們的共同特點是一個與神親近的生命，體驗神的寬赦，滿有神的慈愛與恩惠。這種生命是整全的，神賜的福在人的生命中，表現出整全的增長、和諧和豐盛，不管是在家庭生活、教會敬拜、公眾生活及個人的內心世界，也都如是。蒙福者與創造主的豐盛連在一起，過一個豐盛的生活，這種生活是神對人的意願，惟有神才能施福，因為只有祂是聖潔的。聖經也用同一個詞語，提及人向神的稱頌，就是感謝神的憐憫、寬恕和慈愛，讚美神的榮耀。

在新約，提到「福」的地方有：啟示錄 7 次，羅馬書 3 次，約翰福音 1 次。馬太、路加論福更成了特別用語。馬太記述耶穌之「登山寶訓」（太五 3-12）和路加記述耶穌「在平地上宣講」，兩者互有歧異。路加記述耶穌是在選定十二門徒後，宣告這篇論福之道（路六 12-16）。但這篇道是向一般群眾宣講的，論到神的國來臨，要把人類俗世的境況改變。因此，路加以四福與四禍相對，把現在時態轉為未來時態，強調與俗世境況相對的迫切的改變；他的目的是末世性的勸勉。

馬太的敘述則以神的國已經來臨，這可顯見於他所用的現在時態。另外，耶穌這番論道是對使徒而言，並非向一般群眾宣講的。整篇道是基於耶穌的兩句宣言：他不是為了廢除，而是為了成全律法而來的（太五 17）；他要求門徒必須具備「勝過文士和法利賽人的義」（太五 20）。顯然，這篇論福之道側重於關注門徒內裏的生命，要把耶穌賜予跟從祂的人的那種生命，於此時此地發揮出來，因耶穌已引

進神的國。那八項福祉正是神國子民的特徵，他們也反映了耶穌的生命。從世人的標準看來，耶穌論到的人和他們的境況似乎很苦，然而由於有神的同在，他們卻是蒙福的，可堪祝賀和效法的。

「八福」作為聖潔的典章，在教會中已有一段悠久和充滿爭論的歷史。先是自奧古斯丁以來，很多學者曾力圖以某種道德層次的思想，來解釋馬太福音記述的八福次序。對於這種「八福」生命也有不同的解釋，從東正教的神化概念（或被神充滿），至西方神祕學派形容的神的異象和經歷。尤自十九世紀以來，祁克果、托爾斯泰、史懷哲、維斯、漢斯溫迪士、潘霍華、杜龐等人，倡言八福的不同道德解說。有一些思想家為了徹底逃避「八福」的挑戰而乾脆把「八福」推諉為不屬於這個時代，故此並非為現今之教會而頒佈。最為合理的解說之一，是由曼遜等人提出的「回應的倫理」。「在基督裏」我們認識了「八福」的倫理，就對祂的成全律法作出回應，並且我們「在基督裏」與神和祂的義相連。因為基督是「八福」的內容和因由，我們的生命又是在基督裏，所以「八福」也是顯明我們生命的特性。

James M. Houston

另參：「耶穌基督的生平和教訓」。

八福山(Beatitudes, Mount of the)

耶穌向眾人講論八福的那座山（太五 1-12），其確址已無從查考。舊說以為是赫田角，今說以為是迦百農西南的一座山。

八羅巴(Patrobas)

一名羅馬基督徒，保羅在信中曾向他問安（羅十六 14）。

匕首(Dagger)

短劍。

另參：「武器和戰爭」。

不育(Barrenness)
聖經用「不育」一詞指不能生育或沒有子孫的現象。舊約時代，不育是人生一大悲劇。洪水以後，神曉諭世人要「生養眾多，遍滿了地」（創九 1），後來先知耶利米也向被擄的以色列人提出相同的勸告（耶二十九 6）。在一夫多妻的婚制下，不育的妻子將受人恥笑（創十六 4），自己心裏也充滿了嫉恨（創三十 1）。社會給不育女子的壓力實在太大，甚至使她們要尋找替身來代替自己生育（創十六 1、2，三十 3）。如果丈夫無後而終，那麼其兄弟便有責任與這寡婦同房，為逝者留後（創三十八 8）。
不育可能是咒詛的結果（何九 11、14），也可能是神的懲罰（創二十 17、18）。無論是咒詛或懲罰，只要誠心祈求（創二十五 21；撒上一 16、20），也可能經神的先知（王下四 16）或使者（創十八 14），獲得赦免。曾有一位停育的妻子用風茄換得與丈夫同寢的權利，於是又連生 3 子（創三十 14-21）。神早已向以色列人許下諾言，只要他們遵奉神的律法，他們中間將沒有不能生育的（申七 14）。聖經在這裏不僅記載了女子不育，也特別指出了男子的不育病，這在古代著述中是絕無僅有的。然而，不育儘管可怕，耶穌告誡以色列婦女說，她們將要遭遇的事，比不能生育和乳汁枯竭更為可怕（路二十三 29）。耶穌的教導意指肉體的苦痛並非根源的問題，但屬靈的問題才是終極所在。
David E. Van Reken

不法的人／大罪人(Man of Lawlessness, Man of Sin)
使徒保羅在帖撒羅尼迦後書二章 3 節指敵基督的一個用詞。
另參：「敵基督」。

不法的隱意(Mystery of Iniquity)
使徒保羅所使用的一個片語，用以形容威脅著他那世代的一股不法能力或權勢。這片語出於帖撒羅尼迦後書二章 7 節，而其意義必須按出處之上下文來解釋。顯然帖撒羅尼迦教會有一些信徒相信基督已經回來（帖後二 1、2）。為了駁斥這信念，保羅描述了一些基督再來前必會發生的事。這些事件的中心環繞「那不法之人」的到臨，這人是一個罪惡的化身，他坐在耶路撒冷的聖殿裏，自稱是神（帖後二 3、4）。雖然這不法之人現在受到攔阻，但他將會作的惡事已經發動了（帖後

二 6），保羅稱這惡事為「不法的隱意」。
保羅書信中，「奧祕」（或「隱意」）一詞是用來形容一些一直隱藏著，但現在已啟示出來的東西（羅十六 25；弗三 9，六 19；西一 26），以及一些十分複雜，以致人類無法瞭解的事物（林前十三 2；西二 2，四 3）。因此，不法的隱意是指那不法者未來的工作，其實現在已發動了，只是那些天真地以為基督已再來的信徒還未知情。
至於那不法者和攔阻他的人是誰，不法的隱意又包含些甚麼問題，引起了不少爭論，在云云眾議之中，下列 3 個說法較多為人所採納：
1.不法的隱意是羅馬帝國的暴政，而不法者是未來的羅馬君主，其權力受到現今的羅馬統治者所控制。支持這說法的人說：保羅時代的猶太啟示文學認定羅馬是罪惡的典型，而且在帖撒羅尼迦後書寫成約 10 年前，羅馬皇帝卡里古拉下令把他的肖像立在耶路撒冷的聖殿中，接受人膜拜（約瑟夫：《猶太古史》18.8.2-6；《猶太戰爭錄》2.10.1-5）。
2.不法的隱意是指猶太教，不法的人是大祭司，而使徒的傳道工作阻礙了這大祭司進行其計劃。可是，保羅是否會用這種眼光去看猶太教，是頗值得懷疑的（參羅九 1-5）。
3.時代論派指不法的隱意是整個罪惡的時期，在敵基督（不法者）身上表現至極，這時期現正受到聖靈的攔阻。然而，我們很難找到聖經的據點來支持聖靈會「被除去」（帖後二 7）這說法。
另參：「帖撒羅尼迦前書」；「帖撒羅尼迦後書」；「敵基督」；「主再來」；「末世論」。

不得赦免的罪(Unpardonable Sin, The)
因將聖靈藉主耶穌彰顯公義的工作，歸榮耀給撒但而犯的罪。不得赦免的罪並不是指以色列背叛神（雖然他們的背叛引致數以千計的人要遭受永恆的審判，以及神要暫時挪去祂的祝福）。
「至於死的罪」（約壹五 16、17），並非不得赦免的罪。當一個人領受了救恩，罪得赦免（弗一 7），現在及將來的罪就得著潔淨（約壹一 7），並擁有永生（約三 16），便不可能犯上不得赦免的罪。然而，「至於死的罪」都由基督徒所犯，像約翰壹書五章 16 節所說，犯了「至於死的罪」，是一個在基督裏的「弟兄」。
不得赦免的罪不是拒絕主耶穌，除非拒絕者至死不信。這樣的罪到永恆也不得饒恕，但卻非耶穌所宣判的罪：「今世來世總不得赦免。」（太十二 32）許多經文重

複警告：不信救主的結果，是第二次的永死（約三 18；約壹五 12；啟二十 15，二十一 8），不過，這不是不得赦免的罪所包含的定義。耶穌明確地指出人可以不信祂，甚至出言干犯祂，也不算犯上不得赦免的罪。
不得赦免的罪必須依據上下文來界定（太十二 31、32；可三 28-30）。耶穌從一個又瞎又啞的人身上把鬼趕出來。這是見證神權能一個不可逆轉的證據。頑梗不信的法利賽人，卻將神權能的顯彰歸榮耀給鬼王別西卜（太十二 24）。有數段聖經也揭露了為數相當多的猶太人於這罪有分（太九 34，十一 18；路七 33，十一 14-20；約七 20，八 48、52，十 20）。成群猶太人，大多是法利賽人，因將聖靈藉主耶穌顯彰公義的工作，歸榮耀給撒但而被定罪。他們干犯了不得赦免的罪，就在於他們宣稱這至高神聖能力的彰顯，是別西卜的工作——一種最具冒犯性的輕篾。
另參：「罪」；「至於死的罪」；「稱義」。

巴(Bar)
表示親屬關係的名詞，源出亞蘭語，如「西門巴約拿」意即「約翰的兒子西門」。
另參：「便」。

巴力(Baal, Baali)
（1）最著名的迦南神祇的名稱，在迦南諸神中，專司生產，管理五穀、六畜及人丁的繁殖。在舊約中，很多地名冠以巴力的名字，如巴力毘珥（何九 10）、巴力黑們山（士三 3）等，表示其地奉行巴力崇拜或有巴力神壇；也有於巴力之後綴以修飾語者，如巴力比利土（士八 33），意謂「立約的巴力」。
北國以色列王亞哈（主前九世紀）娶推羅公主腓尼基人耶洗別為后，於國中大力推行巴力崇拜（王上十六 29-33，十八 19-40）。後其女亞他利雅嫁猶大王約蘭為妻，巴力崇拜遂滲入南國猶大（王下八 17、18、24-26）。供奉巴力神祇之聖所多設於山中高處，聖所中有祭壇、聖樹、大石或木柱（王下二十三 5）。腓尼基人在各大城鎮多建有巴力廟；亞他利雅作猶大王后期間，也於耶路撒冷設巴力廟一座（代下二十三 12-17）。
烏加列史詩中記述巴力被貶入摩特掌管的地獄。巴力被貶的神話明顯與四季的運轉配合，迦南人為使巴力從摩特地獄中復甦，以促使淫雨霏霏、生機勃發的季節早日到來，每年都舉行祭神大會，獻人為祭，並有種種淫亂儀式（耶七 31，十九

4-6）。在這秋季的巴力神會中，顯然也有廟妓的參與。敬拜巴力是舊約痛斥嚴譴，視為邪道的事（士二 12-14，三 7、8；耶十九）。

Howard F. Vos

另參：「迦南神祇和宗教」。

（2）流便人，利亞雅之子，備拉之父（代上五 5）。

（3）便雅憫人，耶利之子，耶利的妻子名叫瑪迦。巴力有弟兄 10 人，基遍、基士都是他的兄長；基士乃掃羅王之生父（代上八 30，九 36）。

（4）巴拉比珥之別名，為西緬支派南疆之邊城（代上四 33）。

另參：「巴拉比珥」。

（5）希伯來語的尊稱，意即「我主」（何二 16）。因與迦南神祇巴力相關，神厭惡這名稱，故曉諭以色列民另以「伊施」稱神；「伊施」即「我夫」之意，義近但與異教無涉。神捨「我主」而取「我夫」，一方面強調神對其民立約之愛；另一方面強調神是至高之主，並非與巴力分庭抗禮，即神獨為以色列民之主，巴力則為迦南人之主。

另參：「神的名稱」。

巴力比利土(Baal-berith, El-berith)

巴勒斯坦中部示劍一帶崇奉的異神（士九 1-4、44-46）。巴力比利土（意即「立約之主」）大概是迦南專司生產的大神巴力，在示劍一帶的名稱。在士師時代，以色列人離棄耶和華，轉而敬拜巴力和巴力比利土（士八 33）。

另參：「迦南神祇和宗教」。

巴力他瑪(Baal-tamar)

便雅憫人所領之地，在耶路撒冷以北，基比亞與伯特利之間。由於基比亞人的罪行，以色列十一支派聯合討伐，於巴力他瑪最後擊潰便雅憫人（士二十 33）。

巴力西卜(Baal-zebub)
非利士地以革倫城所崇拜之神。北國以色列王亞哈謝不慎從樓上陽臺跌下，病重（主前 852），竟問吉凶於巴力西卜，先知以利亞嚴厲斥責，並宣告他既干犯神怒，必死無疑。
巴力西卜原義為「蠅神」，但究竟是甚麼神祇，卻難以確定。該神可能是藉蒼蠅飛鳴之聲來示諭於人；也可能是指該神祐護其信徒免遭蠅災。非利士地遺址曾有金塑蠅像出土，不過多數學者卻以為「巴力西卜」是「巴力西布」之訛，後者是「巴力大王」之義。也許這種訛用是故意的，為的是貶抑該神的地位。
至新約時代，「巴力西卜」又演變成「別西卜」，源自敘利亞文，意為「糞堆之神」。當時習慣把敵國神祇的名稱，用在本國之鬼魔身上。於是，猶太人以「別西卜」來稱呼魔鬼或撒但（即「魔王」；太十二 24、27）。法利賽人為毀謗耶穌，指祂是靠「別西卜」趕鬼（可三 22；路十一 15）。馬太福音十章 25 節記載耶穌向眾門徒說：「人既罵家主是別西卜，何況他的家人呢？」法利賽人辱罵耶穌為「別西卜——糞堆之主」，耶穌則自稱「別西卜——一家之主」，耶穌大概是基於拉比的用詞而提出該名稱的另一個意義，即「一家之主」；「家」是指聖殿，即神的家。耶穌講這話不啻是宣佈祂為聖殿之主，祂的回應也蘊含了這個事實：「我若靠著神的靈趕鬼，這就是神的國臨到你們了」（太十二 28）。
另參：「迦南神祇和宗教」。

巴力免(Baal-meon)
流便支派於北方摩押地所領城鎮之一（民三十二 38；代上五 8）。約書亞記十三章 17 節稱之為伯巴力免；耶利米書四十八章 23 節稱之為伯米恩；民數記三十二章 3 節稱之為比隱。約主前 830 年為摩押王米沙掌管，直至主前六世紀（耶四十八 22；結二十五 9），僅主前八世紀曾一度歸以色列人所有。巴力免故址即今死海以東 9 哩之馬恩。

巴力沙利沙(Baal-shalishah)
某人曾由巴力沙利沙至吉甲訪先知以利沙，贈以新穀穗一袋、大麥餅 20 個；以利沙囑其僕藉此饗門徒 100 人，非但足夠，且有剩餘（王下四 42）。巴力沙利沙大概是豐饒之地，農作物成熟甚早。

巴力哈們(Baal-hamon)
所羅門在此開闢葡萄園，租給當地農民經營（歌八 11）。從雅歌可知園中生產上等葡萄。

巴力毘拉心(Baal-perazim)
大衛擊敗非利士人之地，離耶路撒冷不遠；當時大衛剛受膏為以色列王（撒下五 20；代上十四 11）。為紀念此役，大衛稱其地為巴力毘拉心，意即「衝破敵人之神」。先知預言提及毘拉心山，說神在那裏興起，此必指大衛殺敗非利士人的那次戰役（賽二十八 21）。

巴力毘珥(Baal-peor)
摩押人在毘珥山上所崇拜的神祇，大概就是摩押的國神基抹。以色列人居什亭時，因受摩押女子誘惑而跪拜毘珥之巴力（民二十五 3）；神因以色列人拜偶像之罪行，降下瘟疫，殺死 24,000 人（民二十五 9；詩一〇六 28-31）。該地也被稱為以色列人敬拜巴力毘珥之地（申四 3；何九 10），與尼波山附近之伯毘珥可能為同一地。
另參：「摩押」。

巴力洗分(Baal-zephon)
以色列民過紅海前安營所在對岸的地區（出十四 2、9；民三十三 7），其確址已無從考，大概在埃及東北。「巴力洗分」意謂「北方之神」，想當年必有閃族神祇的聖所立於該地。烏加列、埃及和腓尼基的文獻都記載巴力洗分是海與風暴之神。

巴力迦得(Baal-gad)
位於利巴嫩平原，在黑門山下，約書亞征服迦南北達巴力迦得而止（書十一 17，十二 7，十三 5）。
另參：「黑門山」。

巴力黑們(Baal-hermon)
約但河東黑門山附近希未人的一小塊領土，以色列人征服迦南時，尚未為以色列人所得；這是神留作試煉以色列後代的地區（士三 1-6）。巴力黑們大概是指山中某地，或即巴力迦得的別稱（書十三 5）。
另參：「黑門山」。

巴卜(Bakbuk)
從被擄之地巴比倫隨所羅巴伯，返回耶路撒冷的聖殿差役其中一組人的先祖（拉二 51；尼七 53）。

巴戶琳(Baharum, Bahurim)
在便雅憫支派境內一小村，位於耶利哥往耶路撒冷之古道邊，橄欖山以東，今名拉斯泰米。押尼珥命米甲歸回大衛，米甲與其夫帕鐵就於此分手（撒下三 16）；示每怒罵大衛並以石投擲他們，也在此地（撒下十六 5，十九 16；王上二 8）；約拿單和亞希瑪斯為大衛王刺探押沙龍軍情，曾藏匿於此村農家井中（撒下十七 18）；大衛軍中勇士押斯瑪弗是此村人氏（撒下二十三 31；代上十一 33）。

巴比倫／巴比倫帝國(Babylon, Babylonia)
一般而言，指米所波大米南部之地。政治上言，指勃興於米所波大米南部的古代帝國，尤指主前六、七世紀，該帝國的首都巴比倫（或巴比魯，意即「神的門戶」）。地理上言，指今伊拉克東南部的地區。廣泛而言，可指該地區或該地居民，指該帝國或其國民，也可指米所波大米的一種古代語言。
地域
巴比倫主要的地理特徵就是底格里斯和幼發拉底這兩條大河。兩河俱發源於土耳其東部山系，兩河的起源是分向而流，至巴格達一帶則漸漸接近，再往南匯流而入波斯灣。兩河流域在巴比倫興起之前曾有兩類文化極一時之盛，經考古學家和歷史學家認定，北部為亞甲，南部為蘇默。
巴比倫的政治領域和地理領域基本吻合，但政治中心並不在兩河之間肥沃的沖積平原上，而是在沿河兩岸和幼發拉底的支流上。王國疆界也時向東延，越過底格

里斯河，沿著這河的東部流域，直入札格羅斯山脈的平原和山地。其政治與文化影響沿兩河上游伸延，在幼發拉底河超越馬里，在底格里斯則遠達亞述。

蘇默與亞甲：主前 3200 至 2000 年

巴比倫文化之形成是蘇默文化對該地各方移民的薰陶之功。主前 3200 至 2900 年之間（本條目的年期基本上都是約數），蘇默文明在巴比倫開始繁榮。當時通行於該地區的語言主要有兩種：一是亞甲語，屬閃語系；一是蘇默語，其語系至今不詳。操蘇默語者大多居尼普爾至波斯灣之間；操亞甲語者則居尼普爾以北之地。起初，蘇默人的生活習俗風靡巴比倫南北，各民都爭相仿效。今從巴比倫發現的可釋銘文，其最早者即是蘇默文字，時在主前 3100 年。蘇默文字在兩河流域至少通用了 700 年之久；事實上，蘇默人所創的楔形文字，使用了將近 3,000 年。

終於，亞甲文化開始起而競爭。亞甲王撒珥根一世（意即「真龍天子」，主前 2339-2279 在位）從南方取得政治和文化上的領袖地位。撒珥根一世建立了首都亞甲（或亞迦得），該城故址今已不詳；不過從此亞甲這名字，就連上了撒珥根的王國、他所說的閃語方言，以及巴比倫北方之地。撒珥根一世開創了一個帝國，臣服了蘇默各城及亞甲地區，繼而進侵米所波大米北部各城，更沿幼發拉底河北進，君臨敘利亞。

亞甲帝國在撒珥根及其後繼者的統治下，延續了 200 年（主前 2334-2154），便亡於東邊山區民族古第人之手；古第人旋即被烏魯克城的蘇默王烏杜赫加擊敗，使蘇默人在巴比倫又享受了一段政治與文化的復興時期。這一代的蘇默王朝，以一度興盛的蘇默城市吾珥為中心，重建其勢力。歷史學家稱此重振蘇默遺風的王朝為「吾珥新蘇默帝國」或「第三代吾珥王朝」（主前 2112-2006）。不過，蘇默人的好運不久便過去了；第三代吾珥王朝最後的 30 年內，無論在蘇默或亞甲作王的多位君主，都取了閃族名字。

前巴比倫王國：主前 1900 至 1600 年

此期間，由西而至的閃語民族東遷，他們原是敘利亞的遊牧民族，稱亞穆魯或瑪爾突，帶給巴比倫極大的軍事威脅。

亞摩利人入侵

現代學者根據亞穆魯人所用語言的名稱，稱他們為「亞摩利人」，亞摩利人早在撒珥根王朝以前（主前 2340 之前），已出現於歷史舞臺。當時的巴比倫人鄙夷他們的生活習俗，視他們為蠻夷。這個遊牧民族的先祖十分混雜，與亞甲人也有部分的血統關係，亞甲人在語言與文化的某些特徵上與他們有很大的歧異。從亞甲第五代君王沙卡里沙利在位開始，亞摩利人便成為兩河流域之患。一世紀後，在第

三代吾珥王朝早期，亞摩利洪流首次衝擊巴比倫；至第三代吾珥王朝最後兩位君王治下，又出現了亞摩利洪流的第二次衝擊。亞摩利人的第二次遷徙，正值巴比倫遭逢不穩定的政治局面，蘇默王朝的政權動搖，於是一個由亞摩利人控制的巴比倫王朝便趁勢而起。

吾珥陷落

新蘇默王朝最後的一位君王伊比新在東西兩面都受到軍事的威脅，更面臨國內的叛亂。位於幼發拉底河上溯 500 哩處的馬里城總督伊斯比以拉，乘亞摩利人入侵之機，擁兵自立，並於距吾珥僅 50 哩的以新建立新國都。同時，另有一位具亞摩利名字的軍長在拉撒稱王；拉撒與吾珥隔河相望，僅 20 哩之遙。同時，各地的藩臣和外來的移民，都紛紛割地自據，第三代吾珥王朝大勢遂去，不久京城失守，被亂兵洗劫一空。吾珥淪陷，以新和拉撒也受牽累，僅以倖存；但也無力管治巴比倫。

巴比倫的興起

以新和拉撒各經 7 位君王統治後，另一個亞摩利王朝在亞甲地的巴比倫興起。巴比倫早在第三代吾珥王朝時期最先被提及，現今是首次成為國都。那時亞甲與蘇默的國土分別由 3 個主要王朝割據，此外尚有一些不成氣候的小國如西巴爾、烏魯克、基士等分別為亞摩利的首領所統治。

巴比倫王國第一代王朝的肇基者是蘇姆亞本（主前 1894-1881）。我們對這位開國元勳所知的不多。他和隨後的 4 位合法繼承人，依次為：蘇姆萊勒（主前 1880-1845）、沙比翁（主前 1844-1831）、亞比勒新（主前 1830-1813）、新穆巴利（主前 1812-1793），安享太平的統治了一個世紀。這些君王在位時熱衷於宗教建設和修築防禦工事，以及保養一個運河灌溉系統；少有攻伐爭疆之事。所以，百年來巴比倫王國的疆土向四周擴展不到 50 哩。第六代王漢模拉比（主前 1792-1750）即位後，把巴比倫變成一個稱雄天下的帝國。在他治下，巴比倫的疆土從波斯灣上溯，沿底格里斯河，直達亞述諸城，沿幼發拉底河則至馬里為止。然而巴比倫的盛景不長，到漢模拉比之子三蘇以魯拿（主前 1749-1712）治下，國勢已衰頹；雖然國祚又延續了一個世紀，但連第一代君王蘇姆亞本創業時的規模都不能保持了。

群小爭雄時期：主前 1600 至 900 年

主前 1595 年，赫人攻陷巴比倫，巴比倫第一代王朝至此完結。此後，巴比倫便進入歷時 200 年之久的黑暗時期（至主前 1377 左右），因為這段時間所發生的事並無記載遺世。

黑暗時期初段

此期間，巴比倫曾一度為斯蘭王朝所控，稍後則稱之為第二代巴比倫王朝。關於這個王朝，我們只知是崛起於巴比倫東南邊陲之地。兩年後，這王朝已沒落，政權轉入卡施人之手。

卡施人

數世紀以來，卡施人從東面的札格羅斯山脈持續的向巴比倫滲透。漢模拉比的繼任人三蘇以魯拿的軍事記錄首次提及此族的名字。於三蘇以魯拿及其繼任人亞比耶書（主前 1711-1684）在位期間，卡施人漸漸定居於幼發拉底河谷泰卡城一帶，並於主前 1740 年建立了王朝。最後，卡施人攻陷巴比倫，建立第三代王朝，統治該地約 4.5 世紀之久。

以攔人

卡施人先受到從東北起兵的亞蘭和亞述攻擊，最後卻被以攔人擊潰。以攔人是來自兩河匯流處以東的地方。不久，以攔便退出（或被逐出）巴比倫，蟄居已久的以新諸王便復出，建立了第四代巴比倫王朝（也稱為第二代以新王朝），這個王朝延續了超過一個世紀（主前 1156-1025）。

黑暗時期後段

在接著的短短 50 年內，巴比倫連迭 7 君，共歷 3 朝，即第五代王朝、第六代王朝及第七代王朝。第五代王朝（主前 1024-1004）是從斯蘭來的卡施人所建，故也稱第二代斯蘭王朝。第六代巴比倫王朝（主前 1003-948）也稱巴茲王朝或巴茲族，是亞蘭人所建。第七代巴比倫王朝（主前 983-978）是以攔人所建，只一代，6 年後亡。這 3 代王朝及其後一個較長的第八代王朝（主前 977-732）的歷史俱無從查考，故稱為黑暗時期後段。亞述、埃及和赫人諸強的國勢也同時受創，於主前十二至九世紀呈現一段權力真空、政治不穩、動亂的時期。當時以色列人在沒有政治牽制的優勢下，大衛和所羅門治下的希伯來帝國達到了輝煌燦爛的鼎盛時期。

亞述的統治：主前 900 至 614 年

在無史可尋的黑暗時期之末，局勢發生很多變化，主要是亞蘭人的地位和角色發生了很大的變化。亞述威武殘暴的君主，再次伸張亞述的國勢。其中的 4 位君王：亞大得尼拉力二世（主前 911-891）、突古提尼努他二世（主前 890-884）、亞述那斯保二世（主前 884-859）、撒縵以色三世（主前 859-824），向北、東、西大肆用兵，使亞述威震三方；他們又把亞蘭各族趕往南方，很多去到巴比倫南部，散居在底格里斯河下游和以攔邊界之間。雖然第八代巴比倫王朝尚未被亞述吞拼，但已無力抗衡。

迦勒底人的興起

當時迦勒底人起於兩河流域之南，這個部族於 250 年後導致一個新巴比倫帝國的出現，恢復了巴比倫的光榮。迦勒底之名首見於主前九世紀的亞述編年史，是國家，也是人民的名稱。迦勒底人祖居兩河下游，在波斯灣及巴比倫南邊各城中間地區，其地多湖泊沼澤，蘆葦叢生。迦勒底人與亞蘭人非屬同種，但兩族的社會與經濟結構頗為相近；迦勒底人於後期又改說亞蘭語，並使用亞蘭文字。他們以捕漁、狩獵為業，也有少量耕作和畜牧；後來漸強，便進佔了兩河沿岸之地。其雅金支派尤為好戰，以攔人常以財貨武器賄賂他們，他們便時時為患巴比倫王國。迦勒底人野性未馴，不受羈縛，拒付巴比倫的稅捐賦役，只忠於本身部族，更時常搶掠鄰近城市及商隊的財貨。在巴比倫與迦勒底的勢力此消彼長之下，亞述人和以攔人的介入，更使局勢混亂。

臣屬之國

率先侵入巴比倫的是撒縵以色三世。先是巴比倫第八代王朝國王瑪爾杜克撒基施米的一位兄弟在亞蘭人支持下欲奪王位，瑪爾杜克撒基施米向亞述求援。撒縵以色遂率兵消滅了叛軍，進入巴比倫城，對這座古城及其中居民十分尊重。他旋即統軍南下入蘇默地，將盤踞在那裏的迦勒底人逐回海灣老家。但撒縵以色沒有拼吞巴比倫，瑪爾杜克撒基施米仍保持王位，卻矢志效忠，臣服亞述了。

撒縵以色朝末年國境內反叛疊起，其子閃施亞達五世（主前 823-811）在位期間，忙於平亂。他曾兩次平服巴比倫，但巴比倫始終維持獨立。繼其位的亞大得尼拉力三世（主前 810-783）以後 4 朝（主前 782-745），亞述國力已顯不支。但此時巴比倫也有內亂，未能趁機而起。

正是亂世出英雄，兩國不久竟都出了英明君主。亞述是提革拉毘列色三世（主前 745-727）篡位；巴比倫則早於 3 年前有迦勒底人拿布尼沙（主前 747-734）繼位，接續第八代王朝的大統。提革拉毘列色派大軍進入巴比倫，以防亞蘭人入侵，鞏固拿布尼沙的王位。

然而拿布尼沙一死，亞蘭首領拿布密堅色利（主前 731-729）就奪取了王位，建立了第九代王朝。提革拉毘列色立即出兵擊敗了竊國者，掠奪其部族屬地，並以普魯之名自兼巴比倫王（主前 729-727），是為巴比倫第九代王朝之第二任君王。其子撒縵以色五世（主前 727-722）即位，也身兼兩國之王，其史蹟遺世不多。在撒縵以色在位期間，因以色列王何細亞（主前 732-723）反叛亞述，曾發兵征伐以色列（王下十七 1-6）。

米羅達巴拉但

撒珥根二世（主前 722-705）繼撒縵以色五世為亞述王。他如何得位仍是個謎，很可能是篡位，因他取名撒珥根（「真命天子」之意），與 1,500 年前的亞甲王同名。撒珥根二世即位之前，東方的以攔人常干擾巴比倫內政，煽動叛亂。巴比倫國中的亞蘭族長每有不滿亞述的欺壓，以攔人就援以人馬兵械，教唆謀反。撒珥根二世即位的同一年，即有出身雅金支派的迦勒底首領米羅達巴拉但二世，在以攔人支持下打入巴比倫，自立為王。撒珥根發兵征剿無效（主前 720），米羅達巴拉但統治巴比倫達 11 年之久（主前 721-710）。

撒珥根二世於用兵數年，連連獲勝之後，再次征討巴比倫（主前 710），一舉而下。雖然他自號巴比倫王，但仍承認米羅達巴拉但為雅金王；米羅達巴拉但此時顯然避居以攔。撒珥根二世之子西拿基立（主前 705-681）即位後，米羅達巴拉但立刻率以攔兵馬捲土重來，他掀起境內所有亞蘭人和迦勒底人一起對抗亞述，遂於主前 705 年進佔巴比倫城，再自立為巴比倫王。

米羅達巴拉但捲土重來期間，曾派專使往猶大國貽送國書和禮物，慰問猶大王希西家的病況（王下二十 12），但他真正的目的恐怕是招攬另一位盟友反抗亞述的霸權。希西家欣然接納並善待來使，表明他有意結盟。猶大王的政治頭腦一時為虛榮心所沖昏，竟把府庫所藏一一向來使展示。這驕傲輕率之舉深遭先知以賽亞譴責，先知更預言猶大必為巴比倫所滅，王的庫房要被擄掠一空，皇室後裔盡成俘虜（王下二十 13-19；賽三十九）。

不過，米羅達巴拉但不久便為西拿基立所黜，並放逐異域，亞述王另立別里伯尼為巴比倫王。從有關史料可知，3 年之後，米羅達巴拉但又潛回巴比倫，再一次煽動叛亂（似與別里伯尼合謀）。亞述再次發兵進剿，叛亂暫平，但巴比倫之獨立運動已經一發不可制止。主前 689 年，巴比倫人在以攔人支持之下又興謀反，西拿基立的討伐軍幾被擊潰。亞述王一怒之下派重兵一舉攻克巴比倫，焚掠之餘，更將城廟所祀眾神「擄去」。

戰戰和和的歲月

西拿基立之幼子以撒哈頓經過與兄長們一場浴血線鬥爭之後，才可以登上王位（主前 681-669）。他登位之後即重建巴比倫城並拓展城的範圍。此舉深得巴比倫臣民之擁戴，使他在位期間巴比倫不再生亂。以撒哈頓在駕崩前 3 年便預立其子亞述巴尼帕為王位繼承人（主前 669-627），立另一子沙瑪士深烏根（主前 668-648）為巴比倫王。

以撒哈頓死後，王位順利轉移；但亞述帝國並非由兩兄弟分庭抗禮。亞述巴尼帕的帝位高於其弟，統治亞述全國；沙瑪士深烏根及其巴比倫臣民也充分享有自主

權，他在巴比倫境內，有絕對的治權。如此相安無事的經過了 17 年，沙瑪士深烏根在以攔和亞拉伯諸王的支持下竟舉兵謀反，進圖亞述帝位。主前 648 年，叛亂被殘酷地鎮壓下去，一位迦勒底貴胄坎達拉努被立為巴比倫王。但亞述巴尼帕意猶未止，不久再發兵懲治巴比倫，摧毀巴比倫，並將以攔夷平。亞述巴尼帕最後 8 年的事情已無從稽考，因亞述編年史於此段付諸闕如了。

新巴比倫帝國：主前 614 至 539 年

主前 627 年，亞述王亞述巴尼帕和巴比倫王坎達拉努先後去世。一年之久巴比倫國無定主，及後王位落入迦勒底人首領尼布普拉撒（主前 625-605）之手。他建立了巴比倫第十代王朝，後被稱為迦勒底或新巴比倫王朝。該王朝的建立終使巴比倫獲得她長久以來的目標：擺脫亞述統治而獨立。然而歷史的事實貶損了這次勝利的光彩；這個迦勒底王朝竟是巴比倫最後的閃光。

尼布普拉撒得到在伊朗高原上的瑪代王國的幫助，結束了亞述帝國的霸業。主前 612 年，亞述 3 大重城盡都陷落，即宗教聖城亞述、王宮國府所在地尼尼微、軍機中樞寧祿。主前 609 年，尼布普拉撒消滅了亞述最後的兵力，到其子尼布甲尼撒二世（主前 604-562）登基，巴比倫帝國便完全取亞述而代之了。可是巴比倫主宰近東全境，在歷史上也只是一剎那而已。主前 586 年，尼布甲尼撒滅猶大國，毀耶路撒冷，將部分人民擄徙巴比倫，聖經歷史稱之為「被擄時期」（王下二十四 1 至二十五 21）。

在尼布甲尼撒治下，巴比倫城的豪華富麗，好比神話城市，巴比倫已成了豪華富麗的代號。由於尼布甲尼撒躊躇滿志，把帝國榮耀統歸自己的驕矜心態，也因他殘酷壓榨窮人，神使尼布甲尼撒一時神經錯亂。據但以理書所載，這位偉大的君王突患怪病，竟自以為是野獸，居於野外，「與野地的獸同居」，且「吃草如牛」，以致「頭髮長長，好像鷹毛；指甲長長，如同鳥爪」。尼布甲尼撒經此一難，待理智恢復之後，就稍斂驕氣，成為一個較謙卑睿智的國王了（但四）。

尼布甲尼撒崩後，繼為巴比倫王的有其子、其婿及其外孫，6 年內更迭 3 王。以後繼王位的是拿波尼度（主前 556-539），他本是尼布甲尼撒的一位高級外交官員，在歷史上是個如謎的人物。他在位期間，迦勒底人原來的盟邦瑪代易主，波斯古列大帝（主前 559）在 10 年之內四處征伐，建立了一個西達愛琴海，東至帕米爾（中亞山系），橫跨 3,000 哩的大帝國。

當古列兵臨天下，四海鼎沸的 10 年間，拿波尼度卻悄然跑到亞拉伯之地隱居起來。但以理書記載拿波尼度在位期間，巴比倫朝內大事，卻隻字不提這位君王；倒是他所指定的攝政伯沙撒，被記作巴比倫王（但五 1）。也許是由於拿波尼度久不親

政，作為一國之王已經名存實亡；也可能是拿波尼度素來崇護月神「辛」及月神之城哈蘭，卻冷落巴比倫的主神瑪爾杜克及巴比倫城，因此大失民心。據載，於巴比倫城淪陷前夕（但五 30、31），他突然還都。然而巴比倫守兵卻紛紛歸降古列，一座堅城便不攻自破（時在主前 539 年 10 月 12 日凌晨 3 時 20 分）。迦勒底王朝也就此告終，巴比倫獨立的歷史也便一去不復返了。

遺址考查

有關巴比倫遺址的記述，包括有圖德拉（在西班牙）的便雅憫（主後十二世紀），以及醫生兼博物學家華窩夫（德國人，其造訪巴比倫是在 1573-76 年之間）。近世較為正式的考查當自尼布爾始，他讀了希羅多德的有關著述之後，於 1765 年訪巴比倫故址，試圖找到空中花園和伯羅斯（即瑪爾杜克）廟的遺跡。繼而又有駐巴格達的巴比倫教區代主教畢尚普，於 1782 至 89 年間兩訪巴比倫，並有遊記問世。巴格達東印度公司僱用了一位青年學者利茲，於 1811 年在巴比倫故址作了 10 日考查，後有記錄留世，並附以地圖、手畫、考查計劃。1851 年，法國政府派考古隊至近東，於 1852 至 54 年在巴比倫進行了首次考古挖掘，由佛士努主其事，亞述學家歐培和建築學家托瑪斯為輔佐，但並無顯績。

挖掘尼布甲尼撒時期的巴比倫城遺跡的工作，大部分是高迪威為德國東方會主持的一系列挖掘計劃，於 1899 年開始。高迪威發現尼布甲尼撒時期的巴比倫城是最大的古城，面積幾達 2,500 畝。城中較古老的部分被兩層城牆包圍，城牆是用未焙過的土磚建成。內牆較高，厚度超過 21 呎；內外牆中間是一條寬達 23 呎的軍用道路；外牆較窄，也超過 12 呎。兩堵城牆上每隔 65 呎，就設有堅疊守護。城牆外有一道護城河，某些地方的寬度竟超過 200 呎。

尼布普拉撒和尼布甲尼撒時代，於老城東南和東北之地又加築新牆，成為內城外郭兩進之勢。這堵厚 80 呎、每隔 130 呎即設有堅疊守護的城牆遺跡，其情狀與希羅多德所記相符。城牆是一個複合結構，內垣為未焙過的土磚，外垣為焙過的磚頭；兩垣之間實以碎石。護城河寬達 300 呎，引幼發拉底河水灌注，環城而流。另有伊施他爾（主司愛情與生育之女神）門樓出土，彌足珍貴。有雙門廊，高 40 呎，左右廊壁以彩磚浮雕裝飾，有龍雕、牛雕，栩栩如生，共計 575 幅；門內有「巡遊大道」，直通瑪爾杜克神廟及其旁之廟塔，道上鋪滿石灰板，每塊 9 平方呎。有一銘文記載該大道是尼布甲尼撒所建。廊壁一路鑲以彩磚，有獅雕 120 幅，均為伊施他爾的化身。

高迪威的發掘還確定了尼布甲尼撒王宮、集市和一座碉堡樓的遺址。另有德國考古研究所於 1956 年起，又在巴比倫故址進行了兩個季度的考古挖掘。

聖經中的巴比倫

舊約提及巴比倫之處甚多。上文已指出，從創世記第十章開始，便陸續有關於巴比倫的歷史記載，至列王紀下、歷代志下和但以理書前半部，對尼布甲尼撒時代的巴比倫，有更多的記敘；以斯拉記和和尼希米記則記述猶大遺民從巴比倫擄徙地返歸故國的故事。

在先知書中，以賽亞曾提及亞述統治下的巴比倫；一世紀後，先知耶利米警告國人有關尼布甲尼撒的威脅；以西結和但以理兩位先知，卻是以被擄的身分來提及巴比倫。耶利米書後半部有關巴比倫的記述，數量等於舊約其他各書之總和。

新約也有數處提及巴比倫，是關於主前 586 年猶太人被徙往尼布甲尼撒都城之事（太一 11、12、17）；至於彼得前書五章 13 節和啟示錄，則以巴比倫為象徵。如使徒彼得說：「在巴比倫與你們同蒙揀選的教會」，是指在羅馬的教會。因羅馬城正如古代的巴比倫城，是一個充滿罪惡、膜拜偶像的中心；羅馬對基督徒的迫害，也正如昔日巴比倫對猶太遺民的蹂躪。

啟示錄也以巴比倫象徵第一世紀的羅馬（啟十四 8，十六 19，十七 5，十八 2、10、21），她被形容為「坐在眾水上的大淫婦」，其衣飾華麗如一國之后，騎在朱紅毛色，有七頭十角的獸上；她「喝醉了聖徒的血」，在她額上有名寫著說：「奧祕哉，大巴比倫，作世上的淫婦和一切可憎之物的母」（啟十七 1-6）。

一位天使幫助約翰解釋這些啟示的象徵意義（啟十七 1-18）：「眾水」象徵各國各民；「七頭」，聖經註釋家多解釋為羅馬城附近的 7 座山；啟示錄 7 次稱「巴比倫大城」，形容那裏是財寶匯聚的罪孽淵藪，地上諸王都唯其命是從，特別提到聖徒也受她迫害。對擬人化的巴比倫的邪惡刻畫入微，象徵著第一世紀羅馬城所表現的種種劣跡惡行。

啟示錄第十八章是這幅有關巴比倫的景象的結束。「巴比倫大城傾倒了，傾倒了！」（啟十八 2）神對她的最後審判將是嚴厲的，要「按她所行的加倍的報應她」（啟十八 6）。她慘受毀滅的主要原因，就是她的敗德惡行及迫害聖徒（啟十九 2）。地上的君王和商賈要為她的死痛哭流涕（啟十八 9-19），天下的聖徒則要皆大歡喜，同聲讚美公義的真神（啟十八 20，十九 1-10）。

John E. Long

另參：「被擄歸回時期」；「被擄」；「迦勒底」；「尼布甲尼撒」；「但以理書」。

巴尼(Bani)

（1）大衛三十勇士之一，屬迦得支派（撒下二十三 36）。

（2）沙麥之子，以探的先祖。以探在大衛王朝司聖殿歌唱之職，屬利未支派之米拉利宗族（代上六 46）。

（3）猶大支派，烏太的先祖（代上九 4）。以色列民從擄徙地返國時，烏太家族屬第一批定居耶路撒冷者。該巴尼與本條目＃4 之巴尼，疑是同一人。

（4）從擄徙地隨所羅巴伯返國其中一家族之先祖（拉二 10）。尼希米記七章 15 節作「賓內」。

（5）從擄徙地隨以斯拉返猶大其中一家族之先祖（拉八 10；《以斯拉一書》八 36）。希伯來文及和合譯本於以斯拉記八章 10 節，並無此名；現代中文譯本根據古譯本加上「巴尼宗族」。該巴尼與本條目＃4 之巴尼疑是同一人。

（6）以色列一宗族之先祖。該宗族自擄徙地返國後，犯了娶異族妻子的罪（拉十 29）。

（7）以色列一家族之先祖，該家族也犯了娶異族女子為妻的罪（拉十 34）。

（8）＃7 之巴尼的後裔，也犯了娶異族女子為妻的罪（拉十 38）。由於希伯來語「巴尼」與「某某子孫」之寫法近似，不少現代譯本，如現代中文譯本，把巴尼與下述之賓內連在一起，譯作「賓內的宗族」。

（9）利宏之父，屬利未支派。於擄徙地歸回後，利宏參與修造耶路撒冷城垣的一段工程（尼三 17）。

（10）以斯拉宣講律法時，協助向百姓解釋律法的眾利未人之一（尼八 7）。以斯拉立於聖殿前的高臺上宣讀律法，讀畢，巴尼等人即登臺稱頌、讚美神（尼九 4、5）。該巴尼與賓內（拉十 38）疑是同一人。

（11）協助以斯拉向百姓解釋律法的另一位利未人助手（尼九 4 下）。

（12）從擄徙地歸回時期巴尼宗族之族長，與先祖同名，曾代表其宗族在以斯拉約書上簽名，向神效忠（尼十 14）。本條目＃4 所指者就是這宗族。

（13）從擄徙地歸回後，在以斯拉約書上簽名，向神效忠之一名利未人（尼十 13）。

（14）烏西之父。烏西是被擄歸回時期，在耶路撒冷之利未人的首領（尼十一 22）。疑與本條目＃9 或＃10 之巴尼是同一人。

鑑於巴尼一名在希伯來人中太普遍，且與一些名字近似（例：「賓內」），在家譜上引起很多混亂。本條所列各項是幾種可能的表列之一。

巴旦亞蘭／巴旦(Paddan, Paddan-aram)
米所波大米西北面的地區，其名字的意思是「亞蘭的原野」，指明這片平地與北面和東面的多山地帶有所分別。巴旦亞蘭在創世記四十八章 7 節稱為「巴旦」，在何西阿書十二章 12 節稱為「亞蘭地」，又稱「亞蘭拿哈連」（創二十四 10；和合本作「米所波大米」），意思是「兩河間的亞蘭」。這兩條河大概是指幼發拉底河和卡布爾河，因為這片土地是位於上述兩河之間。
這區域的主要城市是哈蘭；在列祖時期，哈蘭這城市佔了一個十分重要的位置。亞伯拉罕在其父死於哈蘭後便離開巴旦亞蘭，往迦南地去（創十一 32，十二 4、5），後來，以撒在拿鶴城（即哈蘭），從亞伯拉罕的親屬中，娶了利百加為妻；雅各為逃避以掃來到巴旦亞蘭（二十七 43），在那裏娶了拉班的兩個女兒（二十八 2-7），生了 11 個兒子（三十五 26，四十六 15），並且致富（三十一 18）。
另參：「米所波大米／美索不達米亞」。

巴末巴力(Bamoth, Bamoth-baal)
摩押地一城鎮，約書亞分地時歸在流便支派名下（書十三 17）。以色列人入應許地迦南前夕，曾在此安營（民二十一 19、20）。巴末意即山嶺或高處，該處大概有崇拜巴力的祭壇，故名。摩押王巴勒曾引巴蘭至此，遙望以色列營寨，企圖咒詛以色列民而未果（民二十二 41 至二十三 13）。

巴瓦伊(Bavvai)
尼希米領導之重建耶路撒冷工程，巴瓦伊為其中一段的負責人（尼三 18）。巴瓦伊是希拿達之子，利未人，任基伊拉城的行政官，管理半個城區，該城在耶路撒冷西南 17 哩。另有名賓內（尼三 24），也是希拿達之子（參拉三 9），可能是巴瓦伊之訛；二人也可能是兄弟。

巴瓦音(Parvaim)
地名。所羅門在這裏開採黃金供聖殿所用（代下三 6）。根據拉比的文獻，這種金有一些紅色的色彩，是用來製造一種器皿，供大祭司在贖罪日使用；大祭司用此器皿裝載燔祭壇上的灰燼。巴瓦音大概是位於亞拉伯。

巴示戶珥(Pashhur)
另參：「巴施戶珥＃4」。

巴伊(Pai)
一個以東城市（代上一 50），又稱為「巴烏」。
另參：「巴烏」。

巴列(Bered)
耶和華曾在以色列南地加低斯和巴列之間的一口井旁，向撒萊的使女夏甲講話（創十六 14）。巴列的確實位置現無人知曉。

巴多羅買(Bartholomew, The Apostle)
耶穌十二門徒之一，新約中有 4 份十二使徒的名表（太十 2-4；可三 16-19；路六 14-16；徒一 13），皆有其名；但其他地方並無提及。4 份名表均無提供任何有關巴多羅買的資料。巴多羅買意謂「多羅買之子」，故有人推測除了這取自父祖名號的名字外，他可能另有名字。根據馬太、馬可、路加這 3 部符類福音中使徒名表的次序，腓力之後即是巴多羅買，有可能被腓力帶到耶穌面前的拿但業（約一 45-50），就是巴多羅買；這拿但業似與一些門徒甚有連繫（約二十一 2）。因此，可能第四部福音書所記是巴多羅買的另一個名字。不過，約翰記述拿但業是否以他為使徒之一，尚不能絕對肯定。
早期教會史家優西比烏（約卒於主後 340）曾記載一早年傳聞說，亞歷山太聖道學校首任校長潘代諾（主後 180？）於遊印度時，發現當地有基督徒認識希伯來文的馬太福音。據優西比烏記述，巴多羅買曾到此宣教，並留給當地信徒這本馬太福音。另有傳聞說巴多羅買與腓力、多馬一同作宣教旅程，至亞美尼亞即以身殉道。偽經中多有託名為巴多羅買所著者，經考證均也推翻。主後四世紀耶柔米曾提及一部《巴多羅買福音》，也有其他作者附和；另有所謂《巴多羅買問難集》（僅存希臘、拉丁、斯拉夫 3 種文字的片斷）和巴多羅買著述《耶穌基督復活記》（尚存科普特語本），也傳聞是巴多羅買之作。另有《巴多羅買行傳》和《巴多羅買啟示錄》，則僅存書名而已。
Robert W. Lyon
另參：「使徒」。

巴米拿(Parmenas)
耶路撒冷教會揀選出來的七個「聖靈充滿、智慧充足」的人之一，負責照顧寡婦日用所需（徒六 5）。

巴西亞(Paseah)
（1）猶大支派基綠的後裔，是伊施屯的兒子，伯拉巴的弟弟。聖經稱巴西亞為利迦人（代上四 12）。
（2）被擄後與所羅巴伯一起從巴比倫返回巴勒斯坦的一個殿役家族之先祖（拉二 49；尼七 51）。
（3）耶何耶大的父親。耶何耶大與米書蘭一起，於被擄歸回時期，在尼希米的指導下，修造耶路撒冷的古門（尼三 6）。

巴西萊(Barzillai)
（1）基列人氏。押沙龍作亂期間，大衛王逃難瑪哈念，巴西萊偕同另外二人熱誠款待（撒下十七 27）；亂定以後，大衛還都，巴西萊又恭送大衛過約但河，時巴西萊已行年 80，遂婉拒大衛之邀請，移居耶路撒冷，而向王推薦其子金罕（撒下十九 31-40；參王上二 7）。
（2）亞得列之父。亞得列娶掃羅長女米拉為妻（撒下二十一 8；參撒上十八 19）。為補償掃羅王剪滅基遍人的罪行被交予基遍人，吊死於山上的 7 人中，有 5 位是巴西萊的孫子（撒下二十一 1-9）。
（3）娶基列人巴西萊（參＃1）之女（或後裔）為妻，改宗巴西萊的一位祭司。他的子孫於主前 538 年，隨所羅巴伯自擄徙地歸回耶路撒冷，但因遺失了家譜而無法證其門第，便被取消了作祭司的世襲權（拉二 61；尼七 63）。

巴西雅(Ba-aseiah)
大衛王朝在聖殿擔任歌唱的亞薩之先祖（代上六 40）。巴西雅可能是瑪西雅之筆誤，因瑪西雅的名字更普遍（代上十五 18）。

巴別(Babel)

該希伯來詞在中文聖經中有兩個譯法，一作「巴別」，僅見於創世記十章 10 節和十一章 9 節；其他多處（例：王下十七 24）則譯作「巴比倫」。創世記十一章 1-9 節的記載，尤其是建塔事件，反映了當時的文化背景，相信「巴別」的名稱與此有關。此外，「巴別」這名稱也與建塔事件有關，因多數人認為，「巴別」一詞的字根，意即「變亂」（創十一 9）。

經考古發掘的資料證實，遠古時代有這類「廟塔」的建築，等同廟宇。從出土遺跡可見，廟塔分成數層，上層較下層窄小。最頂層平臺上建小廟一座，專為祭祀建塔人或當地崇奉的神祇。

據考證，巴比倫其他最早的一座廟塔是亞甲王沙卡里沙利建築的，其時約為主前二十三世紀。依考古學家之見，這座廟塔於數世紀間曾屢毀屢建，大概自主前 2000 年始，即被廢棄，直至主前 1830 年，漢模拉比（主前 1728-1636）的祖先在該址建起了（也許是重修了）一座城市，命名為「巴比魯」，或作「巴別」。

巴比倫的創世史詩詳細敘述專為瑪爾杜克大神修建的一座「天城」；從這個宗教背景理解，「巴別」（可解作「神的門戶」）這名字就有重要的意義。其他與瑪爾杜克神廟和廟塔有關的辭彙，都顯示早期的巴比倫人認為，巴別是登天之門。

創世記的有關段落反映了早期米所波大米地區的背景，也表達了希伯來人的觀點。創世記十一章 3 節的描述似語帶譏諷：「他們就拿磚當石頭，又拿石漆當灰泥」，顯然是指他們使用較次等的建築材料。繼而又記述神干預其事，「變亂」人的口音，使他們彼此不能相通。「變亂」一詞的原文可解作「含糊不清的說話」。「巴別」一名，就是在這詞的字根前加上前置詞而成，可解作「在變亂中」或「含糊不清的說話中」，這也成了建塔之處的地名。這個流行的字源說法，取代了這名字的原意。

今伊拉克的博爾西帕（又名伯斯寧錄）有一座大廟遺址，原是供奉拿布神（即尼波）之所，根據猶太和亞拉伯的傳統，這遺址與創世記所記之巴別塔是同一地。

另參：「巴比倫／巴比倫帝國」。

巴利亞(Bariah)

示瑪雅之子，大衛之後裔（代上三 22）。

巴利斯(Baalis)
亞捫人的王。尼布甲尼撒攻陷耶路撒冷，擄走城中居民後，立基大利為猶大省長來治理遺民，亞捫王巴利斯陰謀遣人謀殺基大利（耶四十 14）。猶太游擊軍長約哈難進言基大利防變，不為所納，基大利終被殺（耶四十一 1-3）。

巴忒羅(Pathros)
巴忒羅這地名在希伯來文舊約中出現過 5 次，都是在先知書裏（賽十一 11；耶四十四 1、15；結二十九 14，三十 14）。每一次提及巴忒羅，都同時提及下埃及的一座城（今稱「孟斐斯的挪弗」，或今稱「泰尼斯的瑣安」），並與埃及有關。希伯來文（Pathros）和希臘文（phathore）都是從埃及文 pa to resy（「南方的土地」——其正確的讀音不能肯定）借用過來的，研究埃及的學者相信其希伯來字是 Pethoris 或 Pethores 的誤寫。
以撒哈頓自稱是穆索爾（希伯來文為埃及）、帕土雷斯（即巴忒羅）和古斯（希伯來文為古實）的王。以賽亞書十一章 11 節的次序也按著亞述版本的三分法：「當那日，主必二次伸手救回自己百姓中所餘剩的，就是在亞述、埃及、巴忒羅、古實、以攔、示拿、哈馬，並眾海島所剩下的。」兩個版本都暗示埃及等於下埃及和中埃及，巴忒羅是其以南的地區，直至古實的邊界（即上埃及）。根據以西結書二十九章 14 節，巴忒羅是埃及人原本的家鄉，先知提到神給巴忒羅的審判說：「我必使巴忒羅荒涼，在瑣安中使火著起，向挪（即底比斯）施行審判」（結三十 14）。被擄後，猶太人移居至埃及，有些人在巴忒羅定居，耶利米警告說，神給埃及的審判快要來臨，他們不能逃避：「有臨到耶利米的話，論及一切住在埃及地的猶大人，就是住在密奪、答比匿、摩弗（上埃及）、巴忒羅（下埃及）境內的猶大人，說：『萬軍之耶和華——以色列的神如此說：我所降與耶路撒冷和猶大各城的一切災禍你們都看見了。那些城邑今日荒涼，無人居住』」（耶四十四 1、2；參耶四十四 15）。

巴沙(Baasha)
北國以色列第三位君王，於主前 908 至 886 年在位。以色列國祚 200 餘年，共 9 代王朝，巴沙以暴力篡位，為第二代王朝的創始人。巴沙是亞希雅之子，屬以薩迦支派，出身卑微，被神「從塵埃中提拔」而為以色列軍中主帥（王上十六 2）。

主前 900 年，以色列兵圍基比頓（非利士人城鎮），巴沙於軍中刺殺拿答王，並將先王耶羅波安滿門斬殺殆盡（十五 27-29）。巴沙在位 24 年間，與猶大王亞撒爭奪南北貿易控制權，曾多次交戰。巴沙威嚇要截斷耶路撒冷的對外貿易，並於耶路撒冷以北僅 5 哩的拉瑪，建設堅壘，企圖封鎖耶路撒冷（十五 17、21）。猶大王亞撒懼怕巴沙侵略，傾出聖殿及王宮金銀賄賂敘利亞王便哈達，毀敘以之盟（十五 18-20）。便哈達舉兵攻擊以色列北方數座積貨城，並佔領約但河源頭之地，巴沙見後方勢危，只好從猶大邊境撤兵（十五 20、21）。

聖經對巴沙的統治一無好評，痛斥其「行耶和華眼中看為惡的事，行耶羅波安所行的道，犯他使以色列人陷在罪裏的那罪」（王上十五 34）。神藉先知耶戶譴責巴沙，並宣判因巴沙使以色列陷在罪裏，惹神發怒，神必除盡巴沙及其全家：凡屬巴沙的人，死在城中的必被狗吃，死在田野裏的，必被空中的鳥吃（十六 1-4）。巴沙死後，其子以拉即位，兩年後即被另一篡位者心利所弒，巴沙滿門也遭殺盡（十六 8-13）。

James L. Mason

另參：「以色列史」；「列王紀上、下」；「舊約年代學」。

巴底買(Bartimaeus)

底買的兒子，是一個瞎眼的乞丐。在耶穌率眾門徒出耶利哥城，往耶路撒冷的最後旅程中，他向耶穌大聲呼救（可十 46-52）。耶穌看見他的信心，便治好了他的眼睛。新約另有兩處類同的記載（太二十 29-34；路十八 35-43），有瞎子稱耶穌為「大衛的子孫」，且經耶穌醫治，立刻復明，但這幾個記述也有歧異之處。馬太記有兩個瞎子；路加的記述則只有一個瞎子，且未記瞎子的姓名。按路加所記，神蹟發生在耶穌率門徒「將近耶利哥的時候」；其他記載則謂事情發生在他們出耶利哥城的時候。針對這些歧異，今有不少說法試圖解釋：(1)路加所謂「將近耶利哥」，是指在離耶利哥不遠的地方；(2)馬可與路加所記者，只是那位跟耶穌說話的瞎子；(3)先是一個瞎子在耶穌入城之前得著醫治，待耶穌出城時，那瞎子帶領另一位瞎子上前求醫，也得痊愈；(4)耶穌治病的神蹟發生在耶利哥舊城（迦南人建造）和耶利哥新城（希律新建）之間。

巴拉(Baalah, Baalath, Baara, Balah, Barak, Palal, Parah)
（1）但支派中一城鎮，可能與本條目＃2 為同一地，也有學者把二者區分（書十九 44）。
（2）所羅門所建的積貨城之一，在基色以西，原屬但支派地業（王上九 18；代下八 6）。
（3）巴勒斯坦南部一城鎮（書十九 3），可能與約書亞記十五章 29 節之巴拉及歷代志上四章 29 節之辟拉為同一地。
（4）便雅憫人沙哈連之妻，後被休（代上八 8）。
（5）亞比挪菴之子，拿弗他利之基低斯人民（士四 6，五 1），曾在以色列士師、女先知底波拉手下為帥，統軍大敗迦南王耶賓的軍隊（士四 1-24）。新約也載其名，列為信心偉人之一（來十一 32）。
另參：「底波拉＃2」；「士師記」。
（6）烏賽的兒子，曾在尼希米的日子協助修築耶路撒冷的城牆（尼三 25）。
（7）屬於便雅憫產業的城（書十八 23）。巴拉毫無疑問是位於耶路撒冷東北面約 5.5 哩外的法拉廢墟。

巴拉巴(Barabbas)
猶太人捨棄耶穌，卻要求釋放的那一名罪犯。四福音書均有記載（太二十七 15-26；可十五 6-15；路二十三 18-25；約十八 39、40），使徒彼得在其聖殿講道中，也曾提及（徒三 14）。
巴拉巴原為強盜（約十八 40），因作亂殺人被囚（可十五 7；路二十三 19），當時是個「出名的囚犯」（太二十七 16）。所謂「作亂」，可能指他殺人越貨，也可能指猶太人內部的鬥爭，很多學者卻認為是指反羅馬佔領軍的政治暴動。因此，巴拉巴可能是奮銳黨的成員；奮銳黨是當時圖謀以暴力推翻羅馬人統治的一個猶太人政治組織。「強盜」可能是指匪類，或革命者。
當時駐猶大地的巡撫彼拉多於審訊耶穌之後，知其無罪，頗有釋放之意，但又有迎合猶太領袖以圖自固的私心。兩難之間，他便援引逾越節期間必釋放一名猶太犯人的成例，隨猶太人選擇耶穌或巴拉巴（約十八 39、40）。彼拉多原以為猶太人必選擇釋放耶穌，不料，他低估了猶太群眾的偏激情緒和猶太領袖的煽動力量，他們竟一致大喊「釋放巴拉巴」，「將耶穌釘十字架」（太二十七 21、22）。結果，耶穌赴難而巴拉巴獲釋。巴拉巴獲釋後即不知所蹤，聖經及史書均無記載。

巴拉比珥(Baalath-beer)
地名，希伯來文原義為「護井娘娘」。巴拉是迦南的女神，像男神巴力一樣，許多地名都冠以女神之名；似乎表示這位迦南女神，也是迦巴勒的守護神，與某地或水井有特殊的連繫。巴拉比珥是西緬支派中的一個城鎮，亦即巴力（代上四 33）、南地的拉瑪（書十九 8）及南地拉末（撒上三十 27），也可能是西緬南疆的邊城，但確址已不可考。

巴拉加(Barachiah, Berechiah)
（1）據馬太福音二十三章 35 節所載，巴拉加是殉道者撒迦利亞之父。但按舊約記載，被約阿施王在聖殿中處死的撒迦利亞，是「耶何耶大的兒子」（代下二十四 20-22）。在路加福音的相應經文中（路十一 51），可靠的抄本都沒有「巴拉加的兒子」數字，由此可推論馬太福音所載，可能是抄經者誤加。抄經者可能誤以殉道者撒迦利亞為被擄歸回時期的先知撒迦利亞，而先知的父親是比利家（亞一 1、7）。
（2）易多之子比利家之別稱（太二十三 35）。
另參：「比利家＃6」。

巴拉但(Baladan)
巴比倫王，比羅達巴拉但之父。比羅達巴拉但曾遣使臣往猶大呈遞國書和禮物，對猶大王希西家的病愈慰問（王下二十 12；賽三十九 1）。

巴拉迦(Barachel)
以利戶之父，據載是布西人（伯三十二 2、6；參創二十二 21；耶二十五 23）。以利戶見約伯的 3 位朋友都說約伯不過，便也出來規勸，說出一番至理名言來。

巴拉猶大(Baale-judah, Baale of Judah)
基列耶琳之別稱，位於耶路撒冷至特拉維夫的大道上（撒下六 2）。
另參：「基列耶琳」。

巴哈摩押(Pahath-moab)
與所羅巴伯一起，從巴比倫被擄之地返回巴勒斯坦的其中一個以色列人家族之族長（拉二 6；尼七 11）。其家族的其他成員，約有 200 人，與以斯拉一起歸回（拉八 4）。歸回後，他有幾個兒子娶了外邦妻子，但他們願意按著猶太律法的要求，把妻子休棄了（拉十 30）。巴哈摩押的兒子哈述在尼希米的日子，曾協助修築耶路撒冷城牆，並修造爐樓（尼三 11）。被稱為民的首領的巴哈摩押也在以斯拉之約上簽署（尼十 14）。

巴施戶珥(Pashhur)
一個很普通的舊約名字。
（1）被擄後與所羅巴伯一起返回耶路撒冷的一個祭司家族的祖先（拉二 38；尼七 41）。也許他也是瑪基雅的兒子和祭司亞大雅的祖父。被擄歸回後，亞大雅在聖所裏供職（代上九 12）。以斯拉曾勸言巴施戶珥的 6 個兒子休棄他們的外邦妻子（拉十 22）。
（2）與尼希米一起在以斯拉之約上簽署的一名祭司（尼十 3）。
（3）猶大王西底家在位時（主前 597-586）的祭司和聖殿的總管，是音麥的兒子。耶利米預言耶路撒冷的災難後，巴施戶珥便打他，用聖殿裏便雅憫高門內的枷把他枷在那裏。耶利米獲釋後，揭穿了巴施戶珥的假先知身分，並預言他要被擄和死在巴比倫（耶二十 1-6）。
（4）瑪基雅的兒子，也許是猶大王西底家（主前 597-586）的孫兒（耶二十一 1，三十八 1 譯作「巴示戶珥」；參耶三十八 6）。西底家派巴施戶珥和祭司西番雅去見耶利米，請耶利米懇求耶和華厚待猶大國。後來耶利米被囚在巴施戶珥父親的牢獄中（耶三十八 6）。
（5）基大利的父親。基大利與示法提雅、猶甲，和巴施戶珥一起敵擋耶利米，並把他囚在瑪基雅的牢獄中，意圖殺害他（耶三十八 1）。

巴柯(Barkos)
被擄後，隨所羅巴伯返耶路撒冷，在聖殿供職的僕役的先祖（拉二 53；尼七 55）。

巴洗律(Bazlith, Bazluth)
被擄後，一群隨所羅巴伯返回耶路撒冷，作聖殿殿役的先祖（拉二 52；尼七 54）。

巴珊(Bashan)
加利利海的東部和東北部地區，其準確疆域已無從劃定；大致而言，北起黑門山附近 35 至 40 哩之處，南達雅穆河之濱，再從加利利海東向伸展 60 至 70 哩。
巴珊（即「浩蘭」，結四十七 16、18）地勢為海拔 1,600 至 2,300 呎的臺地，主要是肥沃的火山沖積壤，加上加利利南部向西的低矮山地，使雨雲可深入內陸，較之巴勒斯坦沿海許多地方都多受雨水之利。該地至今仍舊是豐饒的農產區。新約時代，該地是羅馬帝國的主要產糧區。巴珊也是豐美的牧場，其牛羊品質之優，遠近聞名（申三十二 14；結三十九 18；摩四 1）。關於巴珊的橡樹也多有記載（賽二 13；結二十七 6；亞十一 2），不過早期因開發農田，森林幾被砍伐殆盡。有據可證，東部的德魯澤山古來也屬巴珊之地，這是一片森林茂密的火山。巴珊有兩個城市；撒迦（今名撒卡）和基納（今名夸奈瓦特）俱在德魯澤山之西坡（民三十二 42；申三 10；書十二 5）。植物學家認為巴珊橡樹即是維尼亞橡，至今仍遍植於德魯澤山上。橡樹果實可食，也可作染料。
亞伯拉罕族長時代的巴珊人皆身材高大如巨人，稱利乏音人（創十四 5）。巴珊王噩是利乏音人最後一代國王，他在以色列人出埃及後，經過曠野飄泊，預備進入迦南期間，起而與以色列人為敵（申二十九 7）。然而，噩終為以色列人所敗且被殺（民二十一 33-35）。當時巴珊的富饒可見於其亞珥歌伯省，共有 60 座大城（申三 4、5）。巴珊的主要城市有以得來、哥蘭、亞斯他錄、撒迦。以色列征服約但河以東之地後，便把巴珊分給瑪拿西半支派為業（書十三 29、30），哥蘭與亞斯他錄兩城則劃歸利未人（代上六 71）。至所羅門時代，基列拉末的便基別負責管理巴珊的亞珥歌伯（王上四 13）。北國以色列耶戶年間（主前 841-814），敘利亞王哈薛曾侵奪巴珊（王下十 33）。主前八世紀，亞述王提革拉毘列色三世曾將巴珊併入亞述帝國（王下十五 29）。主前二世紀，巴珊為拿巴提人所有；耶穌誕生時，巴珊由大希律（主前 37-4）管轄，後來又傳給希律腓力（主前 4 至主後 34）。腓力的分封地包括以土利亞、俄蘭里特（浩蘭）、巴但尼亞、哥蘭里特（即今之哥蘭）。
Howard F. Vos

巴珊大他(Parshandatha)
哈曼的十個兒子之一，給猶太人殺死（斯九 7）。

巴約拿(Bar-Jona)
西門彼得姓氏的亞蘭文，意即「約拿的兒子」（太十六 17）；在約翰福音一章 42 節和二十一章 15-17 節兩處，最佳的希臘文版本都作「約翰的兒子」。
另參：「彼得」。

巴耶穌(Bar-Jesus)
猶太術士、假先知，在居比路為帕弗總督做事（徒十三 6）。是時，保羅與巴拿巴到島上佈道，總督士求保羅對他們所傳的道甚感興趣，巴耶穌極力阻止總督聽信真道。使徒保羅直斥巴耶穌是「魔鬼的兒子」，並預言他必受神懲而瞎眼，未幾巴耶穌果瞎雙目（徒十三 7-12）。總督便信仰真道，成了一名基督徒。
當時迷信風氣盛行，很多人都受巴耶穌之流迷惑（參徒八 9-11）。聖經指他們「行邪術」或「有法術」，含義不僅是「術士」，也指他們是有學識的人，他們的科學知識遠勝當時大多數的人。
巴耶穌又名以呂馬，這是一個希臘名字（徒十三 8）。當時，猶太人在希臘文化的薰染之下，多有取希臘名字者。也有人認為「以呂馬」是根源於一亞蘭文，意即「強大」，以及一阿拉伯文，意即「智慧」；以呂馬的希臘文意即「行法術的」。

巴拿(Baana, Baanah)
（1）亞希律之子。所羅門王於全國各地設 12 名官吏，職掌王宮食品供應，巴拿即其一；其轄區在他納與米吉多一帶（王上四 12）。
（2）戶篩之子，所羅門王的糧官之一，其轄區是亞設和亞祿（王上四 16）。
（3）撒督之父，尼希米重建耶路撒冷城垣時撒督也參與修建（尼三 4）。與尼希米記十章 27 節記載參加簽名立約的巴拿，應是同一人。
（4）臨門之子，屬便雅憫支派。掃羅戰死後，其元帥押尼珥立掃羅之子伊施波設為王，要與大衛爭一日之雄。巴拿及其弟利甲都是伊施波設之軍長，趁伊施波設午睡，把他殺死，攜其首級投奔大衛，以為大衛因他們替他殺死仇人之子必有賞

賜（撒下四 2-7）。不料大衛曾因掃羅之死哀哭，並稱他為「耶和華的受膏者」（撒下一 11-14），見巴拿二人之惡行，勃然大怒，立斬二人，砍掉四肢，並懸屍示眾（四 8-12）。
（5）伯利恆附近之尼陀法人氏，屬猶大支派；其子希立，是大衛三十勇士之一（撒下二十三 29；代上十一 30）。
（6）與所羅巴伯一同自被擄之地返回耶路撒冷的猶大首領之一（拉二 2；尼七 7）。
（7）以色列人的政治領袖之一。自被擄之地歸國後，以斯拉籲民立約，向神忠誠；巴拿是參與簽名立約的領袖之一（尼十 27）。與本條目＃3 之巴拿應是同一人（尼三 4）。

巴拿巴(Barnabas)

巴拿巴本名約瑟，是一位很早便在耶路撒冷歸信基督教的人，後來致力於傳揚和教導真道，使徒們稱他為巴拿巴，大概也是為了這緣故。
至於巴拿巴身世的記載，可信者僅見於使徒行傳和保羅書信。其他如偽經《巴拿巴書信》和《巴拿巴行傳》，則俱不足信。前者經考訂可知是二世紀中期的託名之作，並非出自巴拿巴手筆；後者成書更晚在五世紀，作為考證巴拿巴身世的依據，殊無價值。特土良認為希伯來書是巴拿巴的著作，但內證顯示不利此說。
巴拿巴是居比路人氏，是猶太移民；由於他出身祭司家族，故對耶路撒冷十分嚮往。於是他移居聖城，也許他是在耶路撒冷認識耶穌這個人；不過，他的歸信則是耶穌復活以後，也許是因聽了使徒的見證的結果。
使徒行傳首次提及巴拿巴，記述他的原名是約瑟，家有田產；他把一塊田地賣了，將銀價捐獻給教會（徒四 36、37）。及至耶路撒冷爆發了迫害希利尼基督教徒運動，與他背景相仿的人都紛紛逃奔他鄉，他卻仍留於城中（徒八 1-8，十一 19-22）。他在耶路撒冷有美好名聲，深得使徒看重，便選派了他和保羅同往宣教。
是時，很多星散了的基督徒匯聚到敘利亞的安提阿城，耶路撒冷教會便派巴拿巴往該城襄理教務（徒十一 19-22）。使徒行傳的作者評論巴拿巴「原是個好人，被聖靈充滿，大有信心。於是有許多人歸服了主。」（徒十一 24）巴拿巴請了已成基督徒的保羅到安提阿協助工作，兩人同工整整 1 年，「教訓了許多人」（徒十一 26）。後來耶路撒冷發生大饑荒，巴拿巴與保羅二人奉派送賑災款項往耶路撒冷，事畢便帶約翰馬可一同返回安提阿（徒十二 25）。
巴拿巴和保羅又被安提阿教會派往其他地方傳道（徒十三 2、3）。從這些記載來看，

巴拿巴名字置於掃羅（即保羅）名字之前，顯示當時以巴拿巴為首。二人足跡所至，有居比路和小亞細亞各重鎮。在路司得佈道時，巴拿巴被當地人稱作「丟斯」，保羅被稱作希耳米（徒十四 8-12）。
嗣後二人同返耶路撒冷向教會述職（徒十五），述職後又開始計劃另一次宣教行程。當時，二人意見相左，終至分道揚鑣（徒十五 36-41）。因巴拿巴欲偕其表弟約翰馬可同行（西四 10），保羅則以馬可於上次宣教行程擅自離隊而執意不肯（徒十三 13）。結果，巴拿巴偕馬可到居比路去，保羅則偕西拉去敘利亞和基利家。兩人分手之後，使徒行傳的記載便把焦點轉移至保羅身上。

巴烏(Pau)
以東一城市，哈達曾在其中作王（創三十六 39）；歷代志上一章 50 節又稱之為「巴伊」。

巴特拉併門(Bath-Rabbim, Gate of)
希斯本城門之名，門旁有好幾個清澈的水池。雅歌曾以這些水池，比喻一位新娘的眸子（歌七 4）。

巴益(Bajith)
在摩押的一個城鎮（賽十五 2）。此節的希伯來原文很是模棱兩可，不少譯本對這詞的翻譯出入甚大，有譯作「女兒」或「寺廟」。

巴勒(Balak)
西拔之子，摩西時代為摩押王。是時，以色列民大敗亞摩利人，巴勒十分恐懼，便以重金聘術士巴蘭咒詛以色列民（民二十二 1-7）。巴勒引巴蘭先後登上 3 座山頭，分別獻祭 3 次，但巴蘭每次都是祝福以色列民（民二十二至二十四）。巴勒大怒，把巴蘭驅走。這事以後便作為例證傳誦不已，證明神對以色列民特別垂眷，任何欲改變神旨意的企圖，皆屬枉廢（書二十四 9、10；士十一 25；彌六 5；啟二 14）。
另參：「巴蘭」。

巴勒哈南(Baal-hanan)
（1）亞革波之子，繼其父為以東王（創三十六 38、39；代上一 49、50）。
（2）大衛王朝一官員，奉王命掌管圍繞非利士地之山谷中的皇家橄欖林和無花果園（代上二十七 28），他是該處基第利人氏。

巴勒斯坦(Palestine)
位於地中海東岸的國家，又稱為迦南和以色列。
巴勒斯坦位於肥沃月彎的西端。肥沃月彎就是一片新月形的土地，由波斯灣經米所波大米和敘利亞一直伸展至埃及，這是一片產物豐饒的土地。巴勒斯坦處於一個獨特的位置，因為她構成了兩個古代近東文化中心——米所波大米和埃及——之間的一道橋樑，因此，她也成為了亞洲大陸和非洲大陸之間的連繫，同時也是連接非洲和歐洲的一片土地。遠自歐洲北部、印度和埃及南部的貨物運進肥沃月彎時，都有固定的貿易路線；各國征服者的軍隊，為了擴展其權力和財富，從一個地區進攻至另一個地區時，也是循著這些路線而行。
巴勒斯坦是神應許賜給亞伯拉罕及其後裔的土地，是神的選民的家園，也是大部分聖經歷史的地埋背景。這是世界三大宗教——猶太教、基督教和伊斯蘭教——的聖地。就自然地理環境而言，巴勒斯坦可說是全球的縮影，在一片闊 150 哩的土地上，我們幾乎可以看見地球上各種各類的氣候和地形；這裏有肥沃的平原、沙塵滾滾的沙漠、盡是岩石的荒野、森林、山脈、湖泊和河流。在這麼細小的一片土地上竟有如此多變的地形，而且地勢往往有強烈的對比；北面的黑門山高達海拔 9,100 呎以上，山峰長年積雪；在不足 100 哩外，約但河谷亞熱帶窪地中的死海，卻是全世界最低的地方。
名稱
在漫長的歷史中，這地擁有過許多不同的名字；可笑的是巴勒斯坦這為人所共識，與以色列有密切關係的名字，竟是源於以色列人最頑強的敵人——非利士人。這地區似乎是以沿海區域的國家而得名，也許外地人所接觸的多是沿海地區，因此，這地稱為迦南，後來則因非利士而得名。根據創世記第十章的邦國名錄，迦南的地域是從北面的西頓，向著基拉耳的方向，伸延遠至迦薩，東面則直至平原上的諸城（創十 19）。迦南這名字出現於聖經，第一次作為國家或地區的名字是記載於創世記十一章 31 節。這名字也出現在亞馬拿坭版和埃及第十九王朝的歷史記錄

中。在亞馬拿坭版的亞甲文和胡利文中，其名字則音譯為「堅那胡」，這名與腓尼基一名有關。

以色列人征服迦南後，這地稱為以色列地（撒上十三 19；代上二十二 1）。以色列在羅波安（主前 930）任內分裂為南北兩國後，北國稱為以色列，南國稱為猶大，後來又改稱為猶太。

希羅多德視巴勒斯坦為敘利亞的一部分；許多世紀以來，巴勒斯坦一直稱為敘利亞。約瑟夫說希臘人稱迦薩至埃及一帶為巴勒斯坦。羅馬人給這地命名為“Palaestina”，後來演變為英文的“Palestine”，中譯為巴勒斯坦。十字軍東征期間，這地被稱為聖地，今天仍有人這樣稱呼此地。在第一次世界大戰時期，巴爾福宣言期間和英國託管的時候，又再使用巴勒斯坦一名。

地界

聖經最早提及巴勒斯坦的地界，是在神應許賜這地給亞伯拉罕及其後裔的時候（創十五 18-21）。那裏所列的疆界，西南面直達埃及河（阿里殊河），東北面則以幼發拉底河為界。經文又以居民來界定，指出當時佔領著那地的民族共有 10 族，即基尼人、基尼洗人、甲摩尼人、赫人、比利洗人、利乏音人、西摩利人、迦南人、革迦撒人，以及耶布斯人。創世記十七章 8 節只稱之為「迦南全地」。

至於以色列人要去佔領的土地之地界，耶和華給予摩西更詳細的指示（民三十四 1-12）。南面邊界由埃及河至加低斯巴尼亞南面，並沿著尋的曠野，至死海南面的盡頭。西界是地中海，北界在哈馬口，東界則是約但河和死海。

申命記一章 7 節較為概略地說出這地的範圍。在摩西臨終時，耶和華從尼波山（從「毘斯迦山頂」）把應許地指給他看（申三十四 1-4）。這次神所描述的主要是地理上的特徵。

聖經記述十二支派分地時，對這地區的描述則較為詳細（書十三至十九）。這地區南達加低斯巴尼亞，即西緬支派的境界，北至以雲城，在拿弗他利所分得的地界之內。以色列的地界也包括約但河以東的分地，即流便、迦得和瑪拿西半支派所分得之地，從南面的亞嫩河至北面的黑門山（書十三 8-13），雖然這區並不屬於巴勒斯坦本土。

應許地所包括最大的範圍可見於耶和華向摩西宣告的內容中，祂要定以色列的境界從紅海至非利士海（地中海），以及從曠野至幼發拉底河（出二十三 31）。從歷史角度而言，士師時代至掃羅作王時，以色列並未征服先前約書亞分給各支派的地域，至大衛建立強大的軍事力量，和所羅門使用外交政策時，以色列的版圖才顯著地擴展。大衛打敗了瑣巴王哈大底謝，把他的國界向北推展至幼發拉底河；

他又打敗敘利亞、亞捫、摩押、以東及亞瑪力，擴展了王國東面和南面的國界（撒下八 1-14；代上十八 1-13）。所羅門在阿卡巴灣的以旬迦別設立了一列商船隊，並在該區從事開採銅礦的活動。

「從但至別是巴」（約 150 哩）這說法出現在歷史書中，用以指示以色列的境界。這地的闊度，從地中海至約但河，約有 28 至 70 哩，平均闊度為 40 哩。

氣候

有人說巴勒斯坦氣候的變化，比世上其他大小相同地區的變化為大。一般來說，氣候可從氣溫中略知一二；例如，在耶路撒冷，氣溫的兩極端是由華氏 26 度至 107 度，每年平均雨量約為 20 吋。沿岸平原較溫暖，可與美國佛羅里達州的東岸相比。雅法（即約帕）每年平均氣溫為華氏 67 度。約但河谷近死海一帶是亞熱帶地區；其夏天氣溫可高達華氏 120 度。

雨是隨季節性的，在寒冷的季節中，持續的西風把水分吹至較冷的內陸，這就好像美國大湖一帶的「湖泊作用」導致下雪一樣。雨季由 10 月延至 4 月。以色列人把這個時候分為兩個時期（耶五 24；珥二 23），就是前雨季和後雨季。前雨季在 10 月和 11 月，後雨季在 3 月和 4 月。沿岸地區每年平均雨量約為 28 吋，整個地區則平均為 22 至 24 吋。

下雪的情況較為罕見，但也有出現（參撒下二十三 20；詩一四七 16），約 15 年便有一次大雪，連公路也給封閉。冰雹間有出現，有時會破壞農作物，甚至擊斃牲畜（賽三十 30；詩十八 12、13；至於埃及的雹災，可參出九 18-34）。

對巴勒斯坦地來說，風是十分重要的。在炎炎的夏日，海上吹來的風有清涼的作用，即使在古代，君王的住所也建於可享受涼風的位置。夏天的南風帶來灼熱的感覺（伯三十七 17；路十二 55），東風則帶來使人窒息的熱氣和沙塵（賽二十七 8；結十七 10，十九 12）。雨也隨著風而來（王上十八 45），而且間有破壞性（伯一 19）；暴風則帶來冰雹和霜雪（詩一四八 8；賽二十八 2）。

隨著氣候的變化，巴勒斯坦的動物和植物，也有許多不同的種類。

地理

為了方便敘述，巴勒斯坦地可以從西至東分成 5 部分：（1）沿海的平原；（2）高原；（3）西面的高地；（4）亞拉巴，或約但河谷；（5）東面的高地，或約但河東。這些部分主要是根據其地勢之高低來劃分，但其他地理因素也用以劃出其界限，以茲分別。

沿海的平原——可以從南至北分成 3 個不同的平原：非利士平原、沙崙平原，以及阿卡平原。整個巴勒斯坦的沿岸都沒有一個適當的海灣。大希律在該撒利亞建

了一個港口，保羅就是在那裏出發，被押解至羅馬的。

1.非利士平原始於阿里殊河或埃及河，然後向北伸展至奧耶河，位於約帕以北約 5 哩。這平原約有 70 哩長，最闊的部分是橫跨迦薩之處，約有 30 哩。雖然地中海沿岸也有一些沙丘，但大部分地方是十分肥沃的，極其適合生產五穀。這一區在商業上也十分重要，因為聯繫著亞洲和非洲的最主要貿易路線就在這裏，而迦薩就是陸上貿易的中心。非利士人佔據著這平原，也佔據了部分的高原和巴勒斯坦其他區域，非利士的 5 大城（迦薩、亞實基倫、亞實突、迦特和以革倫）組成一個防衛性的城市聯盟，因為那些貿易幹線雖有利於商業，在軍事上卻是不利，各國的軍隊都再三來往使用這些道路。市鎮中約帕是舊約和新約時代知名的城市（例：拿一 3；徒九 36-43）。

2.沙崙平原並沒有明顯地從非利士平原劃分出來，並且可能是在非利士人的控制之下，但舊約卻看之為一片獨立的土地（參歌二 1；賽六十五 10）。這平原向北延展至迦密山。沿岸有多珥城，這城在「維那門的故事」被提及；並有該撒利亞城，大希律曾在這裏大興土木。

3.迦密山的山岬以外是一個海灣，那裏有一個城市名多利買（徒二十一 7），後來稱為阿卡，最後改為亞柯。這裏有一片狹窄的平原，伸展至大約 20 哩外的「推羅之梯」。基順河（士四 7、13；王上十八 40）通過這平原流入海中。

高原——由一些丘陵構成，介於沿岸平原的低地和西面的高地之間，高度約為 500 至 1,000 呎，寬度則只有數哩。聖經說高原的範圍是由亞雅崙谷至別是巴。這些山丘被 4 條主要的山谷通路橫割，這 4 條山谷通路是通往西面高地的主要渠道。它們分別是：亞雅崙谷（即賽爾曼河），約書亞曾在這裏吩咐日月停止運轉（書十 12）；梭烈谷（即薩拉爾河），參孫曾在這裏與大利拉相好（士十六 4）；以拉他谷，大衛就在這裏擊敗歌利亞（撒上十七 2）；以及洗法谷，這山谷由伯益布連附近開始，然後在亞實突附近進入非利士平原。

高原的山谷出產五穀，山上宜種植葡萄和橄欖。這地區在戰略上是十分重要的，因為從這裏可直攻耶路撒冷。

西面高地或山區——高度由 1,000 呎至 4,000 呎，寬度由利巴嫩至別是巴，約有 150 哩。這區也可分成 3 部分：加利利、撒瑪利亞和猶太。

1.加利利可分為兩部分，即上加利利（2,000 至 4,000 呎）和下加利利（2,000 呎以下）。這地區像巴勒斯坦大部分地區一樣，可以耕種，也適宜牧放牛羊，卻容易被外族入侵。橫貫加利利的多條公路使這區成了一個大都會，因此以賽亞書九章 1 節稱之為「外邦人的加利利地」。其中的城市包括拿撒勒、迦拿、迦百農、提比哩

亞和哥拉汛，這些都是耶穌時常來訪和在其中傳道的城市。這西面的高地給以斯德倫平原隔斷了。

2.撒瑪利亞也宜於種植和牧羊。約瑟的哥哥在多坍平原牧放羊群的時候，約瑟前往探望他們，並遭他們謀害（創三十七 17）。在撒瑪利亞中，有摩利平原、示劍城、以巴路山和基利心山，和北國的首都（撒瑪利亞城），這也是撒瑪利亞人的家園。撒瑪利亞人是一個混雜的種族，猶太人都不屑與他們來往（約四 9）。

3.猶太地高約 2,000 至 3,500 呎，由伯特利至別是巴約寬 60 哩。耶路撒冷城位於 2,654 呎之高原上，四面有群山和山谷圍繞著，造成了一個防衛系統（詩一二五 2）。這是以色列民族的中心地帶，因為由大衛時代開始，首都已建於此；而更重要的是，在大衛任內，約櫃已運進這裏。正如耶和華很久以前已預言的，耶路撒冷成為了敬拜祂的中心；所羅門在這裏建造了聖殿，這是有史以來最偉大的建築物。

猶太地的東面突然跌進約但河谷中。因此山上大部分的雨水都很快湧流進深陷的河道或河谷中，也消失在猶太曠野群石之間；這猶太曠野就在死海的邊緣上。

猶太地有一些知名的城市——伯利恆、希伯崙、別是巴——全都擁有豐富的聖經歷史。別是巴以南，便是一片廣闊的南地。

亞拉巴或約但河谷——囊括了最高和最深的地方；黑門山（即謝赫山）高達 9,166 呎，死海的水面則在海平面以下 1,296 呎，死海最深的地方又比水面低 1,300 呎。

1.亞拉巴北面或上約但河谷。約但河有 4 個源頭，全都在黑門山附近。這些支流從西至東分別是巴雷歇河、哈斯巴尼河、勒頓河，以及巴尼亞河。第三和第四道支流供給約但河大部分水源，勒頓河的源頭在古城但（即加迪廢丘）附近，巴尼亞河的名字來自外邦神「般恩」的一個古舊神廟，該撒利亞腓立比就位於此（太十六 13；可八 27）。

約但河流經胡列湖，現今這湖部分已乾涸，並被列為野生動物保護區。胡列盆地以下兩哩有雅各女兒之橋，通往大馬色的一條古路從這橋橫過約但河。其後約但河便流進一個 1,200 呎深的峽谷中。

2.加利利湖，位於胡列湖 10 哩以外，深約 685 呎。這湖長 15 哩，闊 8 哩，最深之處有 750 呎。其舊約名字「基尼烈」（意思是「瑟」；民三十四 11；書十三 27）是因湖的形狀而來。在新約，這湖又名「革尼撒勒湖」（路五 1）和「提比哩亞海」（約六 1，二十一 1）。

加利利湖的西北岸是迦百農；西岸是抹大拉，即抹大拉的馬利亞的家鄉，還有提比哩亞。東北岸有伯賽大，五餅二魚餵飽五千人的神蹟就在這裏發生（路九 10-17）。其西南面是格拉森，耶穌曾在那裏治好一個被鬼附的人（可五 1-13）。

3.亞拉巴中部，或霍爾約但這名字的意思是「下降」；從加利利湖的出口至死海北端的 60 哩（直線距離）之間，這河下降了 600 呎，或說每一哩下降 10 呎。約但河的河域流經一連串的“S”字形、彎來曲去的河道，故從加利利至死海，約但河實際流經的河道長達 200 哩。

這一段約但河谷稱為霍爾，或裂口。加利利湖以下 6 哩的地方，有雅穆河從東面流進約但，其後還有其他細小的河流進入約但，然而，最重要的是接下來的雅博河（創三十二 22）。加利利湖以南的裂口寬 4 哩；在伯珊，則有 7 哩之寬度；南下 15 哩以外，山嶺迫近兩邊河岸，使河谷狹窄，只有 2 至 3 哩之寬；到了近耶利哥之處，寬度又擴展，約有 12 哩。約但河平均寬 90 至 100 呎，但在氾濫時，河道會大大擴闊，這氾濫造成的平原，在阿拉伯文稱「瑣珥」；平原佈滿茂密致不能通過的叢林，稱為「約但河邊的叢林」（耶十二 5）。

耶利哥位於死海西北面之 10 哩以外。傳說耶穌受洗的地方在亞倫比橋附近。

4.死海是一個很獨特的地方。其水面是地球表面最深陷的地點，其海水擁有一筆驚人的財富。在舊約，人稱死海為鹽海（創十四 3；民三十四 12；書十二 3）和亞拉巴海（書十二 3）。約瑟夫稱之為「瀝青湖」。

死海湖面長 46 哩，闊 10 哩，深度則為 1,300 呎，其中 25%是礦物，這使死海在化學上有極大的價值。除了約但河之外，也有其他河流流進死海，如東面的亞嫩河，多半季候性的雨水也流進鹽海裏。湖谷的氣溫，夏天可高達華氏 120 度；再加上極高的濕度，這裏的氣候使人感到極之疲乏，甚至不能忍受。估計每天從湖水蒸發掉的水量有 600 至 800 萬噸。

在湖的西北端是昆蘭廢墟，即發現死海古卷的地方。較南面的東岸有馬薩他的希律堡壘，猶太人在這裏頑強的抵抗羅馬人。在其東面有馬基努堡壘，施洗約翰就在那裏被斬首（太十四 10、11）。平原上的 5 大城市位於死海的南端，其中最著名的兩座城是所多瑪和蛾摩拉。

5.亞拉巴南部從死海伸展至阿卡巴灣，有 150 哩的距離，其中多半是荒蕪的曠野地區。地勢從死海漸漸上升至彼特拉以西的分水嶺。在阿卡巴灣的尖端附近有以拉他（現今的埃拉特）的港口和以旬迦別。

東面高地或約但——並不入於應許地，但卻給流便、迦得，和瑪拿西半支派佔領了。這地區的水源較西面的高地充足，經年有四季不斷流通的河流滋潤；如雅穆、雅博和亞嫩。這裏主要的道路是「王的大道」，以色列人出埃及時曾沿著這條路前進（民二十一 22）；創世記十四章描述那些入侵的王可能也是沿著這路而來。

外約但的北部稱為巴珊，以其壯牛（詩二十二 12；結三十九 18）和橡樹（賽二 13；

亞十一 2）見稱，其中的城市有哥蘭、以得來，和亞特律加寧，其南面邊界是雅穆河。
以乳香而著名的基列（創三十七 25；耶八 22）在舊約中也常提及（例：申三 10-16；士十一），其地界從雅穆河伸展至希實本城；在大衛的時代，這地區是茂密的森林（參撒下十八 8）。
從雅穆河至亞嫩河是毘利亞地，這裏有一些低加波利的城市，如珀拉、加大拉，和格拉森。亞嫩河以南是摩押人的地方，摩押人是羅得的後裔（創十九 37）。
在巴勒斯坦本土有兩個重要的區域：以斯德倫平原和南地。以斯德倫平原位於加利利和撒瑪利亞之間，在預言中常與哈米吉多頓並提，這是巴勒斯坦地最肥沃的地區之一，也是許多戰役的戰場，平原南部有駐防城（米吉多、以伯蓮和他納）防衛著。在舊約裏，耶斯列谷不算是以斯德倫平原的一部分，而算是摩利山岡和基利波山之間的山谷。在其東邊有伯珊的堡壘。
在巴勒斯坦極南端是一個曠野地區名南地。南地由別是巴一帶開始，約伸展至加低斯巴尼亞。這地區的雨水間竭而稀疏，因而不能作農耕，但那裏卻有不少人過著遊牧式的生活。南地人口稀疏，城市甚少，在拿巴提時代（希羅時期），曾在這裏建了不少城市，並且儲存有限的雨水，也曾一度繁盛。
Carl E. DeVries
另參：「約但河」；「南地／尼革」；「高原／薩非拉」；「外約但」；「亞拉巴」；「死海」；「加利利海」；「低加波利」；「征服迦南」。

巴麻(Bamah)
希伯來詞，意即地勢上的「高地」或「隆起之地」（撒下一 19、25，二十二 34）。聖經僅 1 處按音譯為「巴麻」（結二十 29）。這詞可用作專指俯瞰亞嫩河的山嶺（民二十一 28）。摩押多山，城鎮名稱多冠以此詞的複數字，如「巴末」、「巴末巴力」（民二十一 19、20，二十二 41；書十三 17）等。
按其隱喻，一指安全之地（申三十二 13；哈三 19），一指兵家必爭之高地。兩軍交戰，若說某方佔據敵方的「高處」，即等同戰勝敵人（申三十三 29；結三十六 2）。聖經有幾處提到耶路撒冷成了叢木雜生的「高處」，似乎包含其字義及隱喻兩方面（彌三 12；另參耶二十六 18；結三十六 1、2）。
「高處」也是迦南的宗教專門語，指村鎮附近小山上的地方聖所，與各地的大廟不同。
另參：「邱壇／高處」。

巴斯達閔(Pas-dammim)
即位於猶大支派境內的以弗大憫，歷代志上十一章 13 節稱之為「巴斯達閔」。
另參：「以弗大憫」。

巴路米人(Barhumite)
「巴魯米人」之另譯（代上十一 33）。
另參：「巴魯米人」。

巴頓(Padon)
殿役中一族的祖先，他於被擄後與所羅巴伯一起返回巴勒斯坦（拉二 44；尼七 47）。

巴實抹(Basemath)
（1）赫人以倫之女，以掃之妻。以掃父母因其子娶迦南女子為妻而憂愁（創二十六 34）。疑巴實抹另名亞大，巴實抹也可能是亞大的姊妹（創三十六 2）。
（2）以實瑪利之女，也嫁以掃為妻（創三十六 3），生子流珥（創三十六 4、10）。疑該巴實抹另名瑪哈拉（創二十八 9）。由於以實瑪利是亞伯拉罕之子，以掃的父母大概較為滿意這段婚姻（創二十八 6-8）。
另參：「瑪哈拉＃1」。
＃1 及＃2 項之間常引起混亂。學者多以為以掃先娶以倫之女亞大（創三十六 2、4），而亞大又名巴實抹（創二十六 34）；後又娶以實瑪利之女瑪哈拉（創二十八 9），此女也另名巴實抹（創三十六 3、4）。以掃兩位妻子都名叫巴實抹，可能是她們在父家本有兩名字，也可能是以掃給予兩位妻子的暱稱（巴實抹意即芳香），也可能是其他無從推敲的理由。
（3）所羅門之女，嫁亞希瑪斯為妻；亞希瑪斯是所羅門派往拿弗他利的官長（王上四 15）。

巴撒巴(Barsabbas)
聖經中的一個名字或別號（徒一 23，十五 22）。亞蘭語意謂「撒巴的兒子」；現代聖經譯者多認為這名字的原文別有拼法，意即「安息日之子」。
另參：「約瑟＃11」。

巴撒巴的猶大(Judas Barsabbas)
初期耶路撒冷教會的先知和領袖。他和西拉被選出來，與保羅及巴拿巴同往安提阿，向當地教會報告耶路撒冷大公會議對外邦人歸入教會的決定，同時鼓勵當地信徒（徒十五 22-32）。

巴魯米人(Barhumite)
指巴戶琳村人氏（撒下二十三 31）。
另參：「巴戶琳」。

巴錄(Baruch, Parosh)
（1）尼利亞之子，先知耶利米的書記。猶大王約雅敬第四年（主前 605-604），巴錄記下耶利米的預言，如猶太人仍不知悔改，神必將降災（耶三十六 4）。後來，神又藉耶利米傳諭巴錄，勸勉他要謙卑服侍（耶四十五 1-5）。
巴錄將耶利米的預言向猶大民眾及王公大臣宣讀（耶三十六 9-19），且輾轉達於王，王大怒，立刻焚毀預言書，並下令捉拿巴錄和耶利米（耶三十六 21-26）。於避匿中，巴錄又記下耶利米預言猶大滅亡的話（耶三十六 27-32）。
巴錄的兄長名叫西萊雅，是猶大亡國之君西底家的近臣，後與西底家一起被尼布甲尼撒擄至巴比倫。在主前 587 年，尼布甲尼撒兵困耶路撒冷，於城陷前 1 年，囚禁中的耶利米買了一塊地，訂契如儀，以此象徵猶大於國亡之後，必將於故土復興。巴錄奉耶利米之請保管地契（耶三十二 12）。
主前 586 年，耶路撒冷城陷兩個月後，叛變的猶大人殺了尼布甲尼撒所立的傀儡總督基大利，並圖謀逃往埃及。耶利米勸告他們留在耶路撒冷，叛軍懷疑巴錄唆使耶利米，遂迫使二人一同退往埃及（耶四十三 1-7）。
至於巴錄以後的行蹤，聖經已無記載。猶太史家約瑟夫記載尼布甲尼撒攻入埃及

後，曾將巴錄傳往巴比倫。次經《巴錄書》一開始記述作者乃在巴比倫（《巴錄書》一 1-3），但兩說均無確據。
（2）薩拜之子。尼希米重修耶路撒冷城牆（主前 445），巴錄負責其中一段工程（尼三 20）。
（3）被擄歸回後，以色列眾首領隨尼希米等簽以斯拉約書，矢志忠於真神，巴錄即簽名者之一（尼十 6）。疑與本條＃2 項之巴錄同屬一人。
（4）被擄歸回後，定居耶路撒冷之猶大後裔，父名谷何西，子為瑪西雅（尼十一 5）。
（5）被擄歸回後，隨從所羅巴伯返耶路撒冷的家族首領（拉二 3，八 3；尼七 8）。他的兒子毘大雅參與重修耶路撒冷城牆的工作（尼三 25）；而巴錄其餘的子孫，則記錄在娶外邦女子為妻的名單中（拉十 25）。

巴薩(Pasach)
亞設支派雅弗勒的兒子（代上七 33）。

巴蘭(Balaam, Paran)
（1）比珥之子，米所波大米北部的一位先知或術士。當時，以色列人經 40 年曠野飄泊剛到達摩押平原，於約但河谷紮營，與耶利哥城隔河相望。以色列人大敗亞摩利人之事（民二十一 21-25），使摩押王巴勒十分恐懼（二十二 3）。由於當時的人認為咒詛與祝福，都是不可推翻的（創二十七 34-38），所以巴勒以為只要僱用一位先知奉以色列神之名咒詛以色列民，摩押人就可以擊敗他們，把他們逐出摩押。王遂遣使往毘奪以重金聘請巴蘭，前來咒詛以色列人。毘奪是巴蘭的家鄉，據考可能在幼發拉底河的支流哈布爾河之畔，離哈蘭不遠。
但是，巴蘭已先得神警告不可去摩押效命，只好將來使謝絕。巴勒王得報仍不甘放棄，再次遣使懇請，並許以更豐厚餽贈。巴蘭貪念已動，但口中仍說：「巴勒就是將他滿屋的金銀給我，我行大事小事也不得越過耶和華我神的命」（民二十二 18），然後再去向神請命。巴蘭之舉正是「欺世盜名」之流的最好例子。
巴勒遣使贈以「卦金」（民二十二 7），可見他視巴蘭無異於當時異教部族中流行聘用的巫祝、術士。神的律法嚴禁以色列民迷信怪力亂神與巫術邪道（申十八 10、11），一個真正的先知也決不會考慮為巴勒效命。神最後允許巴蘭應命前往，卻指

定他必須照神的吩咐說話。神欲藉巴蘭破壞摩押王的計謀，並顯示神對祂選民的眷愛。

雖然巴蘭此行得神允許，神仍表憤怒（民二十二 22）。於是，神遣天使持刀攔阻於途中，巴蘭看不見天使，但他騎著的驢子卻看得清楚。巴蘭不明白為何驢子拒不前行，遂鞭打驢；在巴蘭抽打下，驢子竟口吐人言，埋怨巴蘭的暴戾（二十二 28-30）。

這則舊約故事的目的，是在說明巴蘭的靈知已為利慾所淹，巴不得神容許他去咒詛以色列民，以博取高名厚利。聖經他處說巴蘭，是「貪愛不義之工價的先知，他卻為自己的過犯受了責備，那不能說話的驢以人言攔阻先知的狂妄」（彼後二 15、16）。猶大也斥責那些見利忘義的人說：「為利往巴蘭的錯謬裏直奔。」（猶 11）從民數記二十二章的記述，巴蘭似乎是只遵從神命的一個人；但申命記二十三章 5 節指出，神不會聽巴蘭的祈求，卻把他的咒詛變成了祝福。後來，神張開巴蘭的眼睛，使他看到了持刀的天使，他嚇得匍匐在地（民二十二 31）。這樣他才認罪乞饒，表示必照神的吩咐說話。

民數記二十三、二十四兩章所記錄的巴蘭之歌，是希伯來的古體詩歌，諒絕非後人所能偽託，故是可以置信。詩歌的內容一方面描述神對其選民過去的恩福，另一方面也預言神在未來，將以獨特的方式恩眷以色列人。

巴蘭之歌共有 7 首。第一首哀呼自己無能咒詛以色列民，卻看見以色列是一個與萬民有別、多如塵土的民族（民二十三 7-10）。第二首（二十三 13-24）先有一序（18 節），後接兩小節。第一節歌頌神的旨意一定成就，以色列人必蒙神的眷顧；第二節提到以色列民的力量乃來自神。第三首（二十四 2-9）的結構完美，開始及結束的句子均用第二人稱（二十四 5、9 下），中間兩節對仗工整。第一節描述以色列民和平時期的盛景（二十四 6、7），第二節描述以色列民戰時的勇猛（二十四 8）。第四首（二十四 15-19）有兩節，第一節巴蘭自宣是至高者（創十四 18、22，希伯來語「艾翁」）、全能者（創十七 1，希伯來語「沙代」）的先知；第二節預言「有星要出於雅各」，「有杖要興於以色列」，必擊潰周圍的民族，統轄四域的土地，摩押也自不例外（二十四 17-19）。這個預言，新約從未用作預指耶穌基督的預言，只是愛色尼派在「死海古卷」中認為是彌賽亞將至的先聲。該預言主要是預言大衛及其王國之興起，而預言彌賽亞之將臨，則屬延伸的意義。

第五、六、七首詩歌俱甚簡短，分別預言亞瑪力人（民二十四 20）、基尼人（二十四 21、22），以及從基提海島而來的民族（二十四 23、24），都必衰亡。

巴蘭對以色列民只有祝福，並無一句咒詛。憤怒的巴勒引巴蘭數易其地，到高處

遙望約但河谷的以色列民營寨。但巴蘭一直未能咒詛以色列人，巴勒就拍手大怒，將巴蘭辭退，分文未賞。不過，摩押王害以色列之心，並未因此遏止。

巴蘭的事蹟尚有後記，民數記二十五章記述巴勒定計使以色列民悖逆耶和華，幾乎得手。以色列民在毘珥受誘與摩押婦女行淫，這可能意味他們參加了異教流行的廟妓穢行。從民數記三十一章 14-16 節可知，這正是巴蘭授予摩押君臣陷害以色列人的毒計。

後來，巴蘭終被以色列民在征伐米甸的戰役中所殺（民三十一 8；書十三 22）。使徒約翰在勸勉別迦摩教會要誠心懺悔的信中說：「然而有幾件事我要責備你，因為在你那裏，有人服從了巴蘭的教訓；這巴蘭曾教導巴勒將絆腳石放在以色列人面前，叫他們吃祭偶像之物，行姦淫的事。」（啟二 14）

Elmer B. Smick

另參：「巴勒」。

（2）亞拉巴（裂谷）以西，西乃半島東北部的沙漠地區。加低斯巴尼亞的殖民區就在其北端，有些學者認定西乃中部的切提高原為這曠野的一部分，然而，根據聖經的資料，卻很難準確地界定其南面和西面的界限。

巴蘭的曠野是一片荒蕪而乾燥的廣闊高原、山脈、峽谷和河道。這地缺乏水源和草木，是一個極之荒涼的地方，跟以色列人那流奶與蜜的應許地有天淵之別。

這曠野成了以實瑪利的家園（創二十一 21）。以色列人從埃及前往迦南途中，曾在這裏安營（民十 12，十二 16）；摩西從這曠野北面邊緣的加低斯巴尼亞，差遣了探子窺探應許地（民十三 3、26）。

聖經說大衛在撒母耳死後，帶著一群跟從他的人下到巴蘭的曠野，遠離掃羅王的勢力範圍（撒上二十五 1）。這裏有一個解經的問題；撒母耳記上二十五章 1 節的希臘文譯本為「瑪雲的曠野」，這可能是根據最初的希伯來文版本譯成的，瑪雲的曠野是圍繞瑪雲村莊的山區，在希伯崙以南，大衛先前也曾在這裏逃難（撒上二十三 24、25）；這裏也是拿八居住的所在，大衛大概不會跑到巴蘭曠野那麼遙遠的南方，他若在巴蘭，就不會遇上拿八的牧羊人。這差誤可能是由於抄寫聖經的人誤把「瑪雲」當作「巴蘭」。

伊勒巴蘭（創十四 6）也許是靠近阿卡巴灣末端的綠洲，是基大老瑪所征服的以東地的邊界，這地「靠近（巴蘭的）曠野」，位於往埃及的商旅路線之上，這可能就是申命記一章 1 節提及的巴蘭。以東人哈達從以東逃往埃及時，曾途經這地（王上十一 18）。

巴蘭山並非一座山或一群山嶺（申三十三 2；哈三 3）。在兩處經文中，巴蘭山都

是描述神在西乃山顯現時的能力和威嚴，是一種詩意的描寫手法。
另參：「巴勒斯坦」；「西乃／西奈」；「曠野飄流」。

比土力(Bethul)
西緬支派所得為業之其中一地（書十九 4）。

比大黑(Pedahel)
拿弗他利支派亞米忽的兒子，被派協助約書亞和以利亞撒；他們的任務是把約但河以西的迦南地分配給以色列民（民三十四 28）。

比大蓿(Pedahzur)
瑪拿西支派迦瑪列的父親（民一 10，二 20，七 54、59，十 23）。

比他(Betah)
提巴的另一名稱。亞蘭瑣巴城邦中的一個小城，被大衛王征服（撒下八 8）。
另參：「提巴」。

比加(Beka, Pekah)
（1）照聖殿的舍客勒計算，1/2 舍客勒就是 1 比加，重 6 克（出三十八 26）。
另參：「度量衡（比加）」。
（2）一個名字，意義是「他開啟了（眼睛）」；這是比加轄：「耶和華開啟了（眼睛）」的簡寫。這名字見於夏瑣古蹟第五層中發掘的一塊主前八世紀的酒罈碎片上；這一層夏瑣城是在主前 734 年被提革拉毘列色摧毀的。學者認為其上的名字是指比加，以及一種酒。比加這篡位者似乎原是比加轄朝廷內一位官員，因為渴望能確保他的王位，於是刻意採用前任君王的名字。以賽亞輕蔑地指他為利瑪利的兒子，以顯示他並非皇室的繼承人，但當以賽亞提到他的外邦同盟時，則特別提說「敘利亞王利汛」一名（賽七 4-9，八 6）。

奪位的經過

利瑪利的兒子比加曾被稱為比加轄的「官員」（和合本作「將軍」），是戰車上除了驅車者和勇士以外的第三人，他是為勇士拿盾和兵器的人，後來該詞用以指皇室的高級副官。

比加轄被謀殺的記載頗為含糊，因為亞珥歌伯和亞利耶兩詞的意義不明朗（王下十五 25）。有些譯者和解經者認為這兩詞是指兩個人物，但有些則堅持是地名，有些學者徹底改寫這節經文，把這兩個不易處理的字刪除，說那是文士抄寫時的錯誤或修訂而已。將這兩詞與烏加列文加以比較時，我們可以得到一些提示。這兩詞的意思分別是「鷹」和「獅」。那麼，比加轄就是「在鷹和獅附近」被殺。有人估計意思是他在王宮門外的獅身人首守護像前被殺。這類獅身人首像在古代東方王宮是很常見的，立在城門上的象牙匾也刻有這些像。上述解釋似乎頗為合理，這解釋避免了修訂經文的危險，又可解決其中的主要難題。

任期

比加的任期是一個不容易解答的問題。列王紀下十五章 27 節清楚指出比加作以色列王 20 年。多半歷史家把米拿現進貢給亞述的日期定為主前 738 年，但澤勒則認為日期可以早至主前 743 年。撒瑪利亞在主前 722 年陷落，比加轄在撒瑪利亞作王兩年（王下十五 23），何細亞則作王 9 年（王下十七 1），那麼，比加轄、比加和何細亞在位的總年數應為 31 年。若米拿現在主前 743 年納貢，又在同年逝世，再減去以色列最後 3 個王的在位年期，撒瑪利亞應在主前 712 年陷落，但那是不可能的。學者通常會縮減比加在位的年期，但這樣做便暗示解經者不看重聖經的數字，若用共同執政的看法來解釋，問題就迎刃而解了。

政治上的重要性

英明的提革拉毘列色帶領亞述國成為一個舉足輕重的國家，並前來攻擊以色列，米拿現「在這情況下，認為作提革拉毘列色的屬國是明智之舉」。顯然，米拿現的繼任者比加轄，在其短短的統治期內並未能滿足亞述的要求。米拿現和比加轄安撫亞述的努力可能促使敘利亞與將軍比加結黨，以圖取得撒瑪利亞的控制權，形成一股聯合的軍事力量，對抗亞述的入侵。一旦控制了撒瑪利亞，由利汛帶領的敘利亞、由比加管治的以色列，以及幾個外約但的國家，便形成了一個強大的聯盟。

後來比加和利汛向猶大國施加壓力，使她加入聯盟，以對抗亞述快要採取的攻勢。約坦拒絕了，並在猶大加強了防衛；約坦的兒子亞哈斯延續其父親的政策，不與撒瑪利亞和大馬色的聯盟合作。後來比加和利汛進侵猶大，意圖奪去耶路撒冷，

並使「他比勒的兒子」登上猶大國的王位，代替亞哈的位置（賽七 1-6），這人大概是烏西雅或約坦從他比勒公主所生的兒子。雖然實際圍攻耶路撒冷的行動並不成功，但比加和利汛卻使亞哈斯的軍隊死傷不少；在一日的戰役裏，他們殺了 12 萬猶大人，並擄去 20 萬人，其中包括婦女和孩童。然而，先知俄德在撒瑪利亞的軍隊面前說預言；他促請撒瑪利亞的領袖把俘虜遣返。以色列中顯然仍存留一些敬畏神的態度，因為眾領袖聽從了先知的話，把俘虜送返耶利哥（代下二十八 8-15）。

利汛背叛亞述，提革拉毘列色即時反應，他在主前 734 年圍攻大馬色，大馬色在主前 732 年陷落了。另一支亞述軍隊進攻敘利亞和撒瑪利亞北部。列王紀下十五章 29 節列出了一些被毀的地區和城市，其中包括基列（約但河外的地區）、拿弗他利（加利利湖和米倫湖以西的地區），以及加利利全地，遠至南部的以斯德倫平原和耶斯列谷。以賽亞也提到這些支派的失地（賽九 1-7），並預言說從這受亞述控制的地區，有一位彌賽亞君王將要起來，照耀那些「在黑暗中行走的百姓」（賽九 2）。這樣，比加的國度在主前 734 至 732 年間，亞述戰役之後，便只剩下原來國土的 1/3 了。

比加之死

主前 732 年，何細亞帶領宮中的人策劃了一項陰謀，欲謀殺比加；在一次軍事政變中，比加被殺，王位則由何細亞篡奪了。提革拉毘列色的年鑑中說撒瑪利亞人推翻了比加，又說提革拉毘列色立何細亞為王代替了比加。這事的實情有兩個可能性：(1)何細亞久已切望登上撒瑪利亞王位；他作以色列王的經過與亞述的政治勢力無關，其實他是敵擋提革拉毘列色的。(2)提革拉毘列色欲除去討麻煩的比加，派自己的心腹控制撒瑪利亞，何細亞可能是自願作提革拉毘列色的工具。後來何細亞背叛了亞述（王下十七 4）。第二個可能性似乎較為合理，可協調聖經的記載和提革拉毘列色的記錄。

屬靈上的影響

列王紀的作者給比加的評價如下：「他行耶和華眼中看為惡的事，不離開尼八的兒子耶羅波安使以色列人陷在罪裏的那罪」（王下十五 28）。比加似乎仍在但和伯特利的神廟敬拜牛犢，以色列各王朝不斷背叛神敬拜別神，這是審判臨到北國的原因。比加是以色列眾王中最後一個受到這種評價的。

Gerard Van Groningen

另參：「以色列史」；「舊約年代學」。

比加轄(Pekahiah)
米拿現的兒子，以色列的王。主前十世紀所羅門的統一王國分裂後，以色列開始衰微；比加轄〔名意是「耶和華已開啟（其眼睛）」〕就是這時期在撒瑪利亞管治以色列的二十個王之一。聖經對比加轄的簡單記載（王下十五 22-26）指出其不敬虔的生活（「他行耶和華眼中看為惡的事」，第 24 節）。他的罪就像他父親所犯的，不離開耶羅波安那假神的敬拜；耶羅波安曾在但和伯特利建神廟，與耶路撒冷的聖殿敬拜對抗。這種宗教活動嘗試把聖經的觀念與巴力的生殖崇拜結合，威脅了敬拜耶和華的真信仰；聖經曾猛烈地攻擊這活動（王上十三 1-5）。像許多以色列的王一樣，比加轄的任期十分短；他上任第二年便被暗殺了。這暗殺計劃的主謀是一個名比加的將軍。比加帶領基列的 50 人，連同兩名助手，在撒瑪利亞王宮的城堡，殺了比加轄。比加轄的繼任人比加像他一樣敗壞，聖經對比加的指摘也像對所有其他以色列王的指摘一樣：「他行耶和華眼中看為惡的事」（王下十五 28）。比加統治以色列 20 年，但在他任內最後幾年，提革拉毘列色帶領亞述軍入侵巴勒斯坦，佔據了拿弗他利全地，把其中居民放逐至亞述，比加最後給何細亞刺殺了；何細亞是亞述王撒縵以色征服撒瑪利亞和放逐其中居民（主前 722）之前的最後一位以色列王。
另參：「以色列史」；「舊約年代學」。

比尼比拉(Bene-berak)
但支派分得眾城鎮之一（書十九 45）。現名伊本伊巴拉克，是特拉維夫市的西北郊。

比尼努(Beninu)
被擄歸回以後，與尼希米等人一同在以斯拉的約上簽字，向神誓忠的利未人（尼十 13）。

比尼亞(Bine-a)
摩撒之子，屬便雅憫支派，為掃羅王之子約拿單的後裔（代上八 37，九 43）。

比布羅斯(Byblos)
西頓以北一腓尼基城的希臘名稱。
另參：「迦巴勒」。

比田(Beten)
分給亞設支派地業中的一座城，列於哈利和押煞之間（書十九 25）。確址不詳。

比列(Bered)
以法蓮之次子比結的別名。
另參：「比結＃2」。

比多寧(Betonim)
迦得支派承受地業中的城市之一（書十三 26）。學者認為該城即現今耶利哥東北 16 哩處之巴特內廢墟。

比色(Bezek)
（1）西緬和猶大支派擊敗比利洗人和迦南人，取得大勝之地（士一 3-7）。當時，亞多尼比色（意即「比色之主」）作該城的王。比色的原址可能在耶路撒冷西北數哩的別茲卡廢墟。
（2）掃羅召集軍隊，把欺凌基列雅比人的亞捫人擊敗之處（撒上十一 8-11）。這比色一般認為是基利波山稍南的伊布茲克廢墟。許多學者均認為本條目＃1 和＃2 所指的比色實屬一處，即位於示劍東北 13 哩之伊布茲克廢墟。不過，這觀點與士師記一章 3 節所記有悖，因照經文所記，該比色是在猶大支派所分地業之內。

比伯實(Pibeseth)
以西結預言埃及滅亡時，將之與底比斯、挪弗，和亞文並列的一座城（結三十 17）。在埃及文裏，這名字的意思是「巴斯特女神的屋子」，巴斯特最初是一個有雌獅頭

面的女人，後期改為貓的頭面。在希臘文裏，這城被稱為布巴斯提斯，希羅多德對布巴斯提斯城有很豐富的描述，這城位於尼羅河支流古老的他聶河（又稱為布巴斯提斯支流）的右岸。布巴斯提斯就是現今的巴斯達廢丘，1866 至 67 年間的考古發現，證實這是一個十分古舊的城市，屬於埃及的舊王國時期。直至第二十二王朝的開國君王示撒一世時，比伯實才成為首都，因此，那王朝也稱為布巴斯提斯王朝，第二十三王朝仍以布巴斯提斯為首都，這城作埃及首都有兩個世紀之久（約主前 950 至 750）。比伯實在主前 350 年左右為波斯所摧毀。

比但(Bedan)

（1）士師時期，與基甸、耶弗他、撒母耳等先後被神差遣，去救助以色列人的士師（撒上十二 11）。比但或是押頓之簡稱（士十二 13），或是巴拉之筆誤（士四 6）。

（2）烏蘭之子，瑪拿西的後裔（代上七 17）。

比利(Be-eri, Beri)

（1）赫人，以掃的一個妻子猶滴之父（創二十六 34）。

（2）瑣法之子，族長之一。比利是個精武的勇士（代上七 36、40），名列於亞設的子孫中間（代上七 30）。

比利亞(Beriah)

（1）亞設之子。他隨祖父雅各及親屬一同遷至埃及（創四十六 17），其後裔稱為「比利亞族」（民二十六 44）。

（2）以法蓮之幼子，出生在其兄長們因奪取迦特人牲畜而被殺的家庭慘劇以後（代上七 20-23）。

（3）以利巴力之子，便雅憫支派的一名族長。他居住在亞雅崙，協助抵禦迦特人之進犯（代上八 13）。

（4）利未人革順的後代示每之子，曾管理耶路撒冷的聖殿。因比利亞及其兄耶烏施的子孫都不多，故按利未人的做法同算為一族（代上二十三 10、11）。

比利洗人(Perizzite)

在以色列人佔領巴勒斯坦之前和之後住在該區的民族之一（創十五 20；出三 8、17，二十三 23，三十三 2，三十四 11；申七 1，二十 17；書三 10，九 1，十一 3，十二 8，二十四 11；王上九 20；代下八 7；拉九 1；尼九 8）。舊約列出這些民族的名字，目的有許多，卻並非單為了歷史或地理上的記述，其目的是告訴讀者，縱使這些民族人數眾多，當神的時間到臨，他們也必然要滅亡（創十五 20；出三 8）。此外，聖經又提到以色列人向耶和華應許給他們的地進發時，這些民族都與以色列人敵對（書九 1，十一 3，二十四 11），然而，他們都被征服和淪為奴隸（書十二 8；王上九 20）。被擄歸回時期，約民回列祖之地，承認立約的耶和華已把該地民族所住之地賜給以色列人（尼九 8），但他們欲過聖潔生活的心願仍受這些外邦人所威脅（拉九 1）。

有好幾次「比利洗人」一名與「迦南人」一起出現（創十三 7，三十四 30；士一 4、5），又有一次與「利乏音人」並列（書十七 15）。「比利洗」一名也曾在亞馬拿坭版出現一次。

比利洗人確實的身分至今仍不大清楚。在一些經文裏，比利洗人與「迦南人」並提，這些經文似乎是說比利洗人就是迦南地一群主要的居民。有些人甚至認為創世記十章 10 節既沒有提及其名字，比利洗人可能是在迦南人之前住在巴勒斯坦地的民族。可是，這論點並不能得到證實。

有些人嘗試把這詞看為一個普通名詞，意思是「住在無城牆之鄉村的人」。這看法從另一個希伯來字得到支持，該字的意思是「無城牆的鄉村」（斯九 19；結三十八 11；亞二 4；參申三 5；撒上六 18）。然而，這名字既常與其他身分頗為清晰的民族並提，我們不能接受這種解釋方法。

有些解經家認為比利洗人並非迦南人口的主要成員，他們嘗試把比利洗人局限於某些地點；或說伯特利（參創十三 7），或說示劍（創三十四 30），或說是猶大地的居民（士一 4、5），然而，這些地點都不是鄰近的地方。約書亞記十七章 13 節提到利乏音人（迦南人），使人認為比利洗人居於約但河東的地區，但這建議與上下文不相稱，而「利乏音」一詞與其他地方的用法也不吻合。

另參：「迦南」。

比利迦(Berechiah)
米書蘭之父。米書蘭曾協助省長尼希米重建耶路撒冷城牆（尼三 4、30，六 18）。

比利家(Berechiah)
（1）大衛王的後裔，所羅巴伯之子（代上三 20）。
（2）利未人，革順的後裔，亞薩之父（代上六 39，十五 17）。亞薩是以色列著名的樂師。
（3）亞撒之子，是被擄後回到猶大的一名利未人族長（代上九 16）。
（4）大衛王指派在約櫃前守門的利未人（代上十五 23）。
（5）米實利末之子，以法蓮人的族長。當以色列人將戰俘帶進撒瑪利亞的時候，先知俄德出來攔阻他們，勸他們放戰俘回猶大，比利家是支持先知俄德的三名族長之一（代下二十八 12）。
（6）易多之子，先知撒迦利亞之父（亞一 1、7）。馬太福音二十三章 35 節譯作「巴拉加」。

比利提人(Pelethites)
大衛的侍衛，在他受政治挫折時仍忠心耿耿的一些僱傭兵。聖經常把他們與基列提人相提並論，相信兩者都是非利士族人，原居地為革哩底（非利士人的家鄉迦斐託一般認為是革哩底，摩九 7）。大衛受押沙龍的勢力威脅，要逃離耶路撒冷時，比利提人也隨他同去（撒下十五 18），又在示巴叛變時為大衛爭戰（撒下二十 7）。他們的首領比拿雅曾支持所羅門登上大衛的王位，抵抗野心勃勃的亞多尼雅，比利提人出席膏立所羅門的典禮肯定也有助於迫使亞多尼雅讓位（王上一 38、44）。從愛琴海一帶僱用傭兵是很普遍的做法。

比利雅大(Beeliada)
大衛王眾子之一，原名「以利雅大」；見於歷代志上十四章 7 節。
另參：「以利雅大＃1」。

比希莫／河馬(Behemoth)
希伯來原詞是複數字，通常譯作「野獸」或「走獸」（例：申二十八 26，三十二 24；詩五十 10；賽十八 6；哈二 17 等）。大多數的英譯本中，「比希莫」一名只出現過 1 次，按經文的上下文似專指一種巨獸，許多釋經家認為說的是河馬（伯四十 15，中譯本譯為「河馬」)。上古時期，埃及的河馬很多，很可能移居約但河谷。不過，約伯記四十章 23 節不一定指約但河，而是說任何「像約但河水在氾濫時期那樣上漲」的河流。
另參：「動物（河馬）」。

比沙(Birsha)
蛾摩拉王。亞伯拉罕和羅得時代，比沙等迦南五王起兵反抗以攔王基大老瑪及其 3 個盟國，但敗北（創十四 2）。

比亞利雅(Bealiah)
一位便雅憫支派的戰士，在大衛與掃羅對抗時，於洗革拉歸附大衛。大衛手下能以左右兩手甩石射箭的勇士之一（代上十二 5）。

比亞綠(Bealoth)
猶大南邊的城邑，地處南地沙漠，與以東交界（書十五 24）。

比底雅(Bedeiah)
巴尼之子，被擄歸回之後順從以斯拉的告誡，休了他的外邦妻子（拉十 35）。

比所玳(Besodeiah)
米書蘭之父。被擄歸回之後，米書蘭曾與耶何耶大一起修造了耶路撒冷的一段城牆。

比拉(Be-era, Bela, Bera)
（1）瑣法之子，亞設支派的一名勇士（代上七 37）。
（2）以色列人有君王治理之前，以東王比珥之子（創三十六 31-33）。因為北敘利亞的異教先知巴蘭的父親，也叫「比珥」（民二十二 5），故一些古代及少數現代的評鑑學者將以東的比拉與巴蘭混為一談。
（3）便雅憫的長子（創四十六 21；代上八 1），其後裔稱為「比拉族」（民二十六 38）。
（4）流便的後代亞撒之子，住在約但河東的基列地。他們的家產豐厚，常放牧牲畜至東邊的伯拉河（代上五 8、9）。掃羅作王年間，他們戰勝了夏甲人，保住了自己的土地。
（5）亞伯拉罕和羅得時期的所多瑪王。他和其他 4 個迦南城邦的王聯合反抗以攔王基大老瑪及其 3 個同盟國，終告失敗（創十四 2）。
（6）瑣珥城的別名。該平原城邑在創世記十四章 2 節被提及。
另參：「平原的城邑」;「瑣珥」。

比拉迦(Beracah)
便雅憫支派的一名勇士，大衛與掃羅王鬥爭，躲藏在洗革拉時，投靠大衛的勇士之一。他既善長拉弓射箭，又能用左右兩手甩石（代上十二 3）。

比拉迦谷(Beracah, Valley of)
猶大王約沙法召聚其民頌讚耶和華的地方（代下二十 26）。猶大人民因耶和華使他們戰勝了攻擊他們的摩押人、亞捫人和西珥山人的軍隊而稱頌耶和華（代下二十 1-25）。通常人們將距今提哥亞不遠的阿魯伯河地區，視作原比拉迦谷之所在，那裏尚保存一個叫貝雷庫的遺跡。

比拉雅(Beraiah)
便雅憫人示每之子（代上八 21）。

比拉頓(Pirathon)

一名小士師押頓的家鄉（士十二 13、15）。聖經描述比拉頓為「在以法蓮地……在亞瑪力人的山地」。這句子可能顯示比拉頓原屬於亞瑪力人，或在他們入侵期間，被他們奪去。七十士譯本的一些抄本譯為：「在以法蓮山地，在沙琳地」。耶路撒冷聖經接受這抄本的看法。聖經稱大衛的勇士比拿雅為比拉頓人（撒下二十三 30；代上十一 31，二十七 14）。一般認為比拉頓就是費亞他，位於撒瑪利亞西南一座高山上。有些人認為比拉頓是位於法拉河上端的一座城堡，另一些人則認為它是撒瑪利亞以西的費安。

比東(Pithom)

以色列人在埃及人監視下所興建的一個積貨城（另還有蘭塞，出一 11）。至於這些城的位置，埃及學者已辯論了一個多世紀。蘭塞的地點已頗為肯定；學者認為蘭塞與法老蘭塞二世（主前 1290-24）的首都比蘭塞有關。有不少古城都被認為是蘭塞的遺址，但在三角洲東北部的泰尼斯則多年來都已被假定為蘭塞的所在。然而，在同一區的肯迪爾城似乎更有可能。

「比東」一名源自一句埃及文，意思是「亞頓神的房子」。這可能是用以敬拜太陽神亞頓的廟宇。以色列人大概是負責興建廟宇中用以儲物的房間。在底比斯，用以停放蘭塞二世遺體的廟宇也有一些儲物的房間，這些房間保存得很好，是一些長方形的建築物，有拱形的屋頂。這些建築物是並排的，佔了王廟一個很大的部分。我們可從這王廟得著頗為準確的概念，知道埃及人強迫以色列人造磚來興建的建築物究竟是怎樣的。

雖然我們知道了比東的字源，但其位置仍是學者要討論的課題。常與比東並提的兩個地方是雷他伯廢丘和馬庫他廢丘，兩地皆位於尼羅河三角洲至添沙湖的土米拉河之上。近年考古學家已在兩個地點進行發掘，並得著一些證據，證明巴勒斯坦和敘利亞的亞洲人曾在那裏出現。由於阿拉伯名字「馬庫他」與希伯來名字「疏割」（出十二 37 指出這是出埃及路線上的停留站）有關，所以今人認為雷他伯最有可能是比東的所在，馬庫他則是疏割。在雷他伯進一步的發掘工作，可能會提供所需的證據，以證實上述的推論。

另參：「埃及」；「蘭塞」。

比哈希錄(Hahiroth, Pi-hahiroth)
以色列人從埃及往應許地途中的一個停留站（出十四 2）。埃及人就在這裏追上他們（出十四 9），後來便演變成過紅海的拯救神蹟：以色列人從乾地過紅海，埃及人卻被海水淹死了。以色列人永不會忘記神如何拯救他們。比哈希錄的確實位置難以確定，在其附近的巴力洗分和密奪的位置，也同樣無可稽考。以色列人離開埃及之後，首先在歌珊地的疏割安營，其後在伊坦安營（民三十三 6）。離開比哈希錄（民三十三 7），他們又走了 3 日的路程，到達瑪拉和以琳，大概是蘇彝士灣的東岸，在往西乃的途中。比哈希錄似乎是位於埃及的東北邊境，可能是在苦湖的西岸。以色列人沒有走那通過非利士地的正常路徑，而是沿東南面沙漠的路線走（參出十三 17、18），然後接駁至通往西乃銅礦和土耳其玉礦的埃及古路。
在撒瑪利亞五經中，民數記三十三章 8 節的哈希錄明顯是比哈希錄的縮寫。
另參：「曠野飄流」。

比拜(Bebai)
（1）與所羅巴伯從被擄之地，回到耶路撒冷的一個家族的祖先（拉二 11，八 11；尼七 16）。這家族中有人犯了娶異族女子為妻之過（拉十 28）。
（2）以色列利未人之首領，被擄歸回之後與尼希米等人向神立誓效忠，並在以斯拉的約上簽名（尼十 15）。此人或許就是本條目＃1 所說家族中的成員之一。

比施提拉(Beeshterah)
應許地的一座城，原是瑪拿西半支派的地業，劃歸利未支派革順的子孫（書二十一 27）。此名是從伯亞斯他錄簡化而來，原意為「亞斯他錄之家」。歷代志上六章 71 節提到的亞斯他錄城，很可能與此同屬一處。
另參：「亞斯他錄／亞斯他特＃1」；「利未人的城邑」。

比施蘭(Bishlam)
居於耶路撒冷城郊的外族人，該人見猶大人自擄徙地歸回後欲重建城垣，即糾合同黨聯名具狀，上奏波斯王亞達薛西，意圖阻攔重建工程（拉四 7）。

比革他(Bigtha)
侍候波斯王亞哈隨魯的七名太監之一（斯一 10），與以斯帖記後文提及的辟探（二 21，六 2）可能是同一人。
另參：「辟探」。

比革瓦伊(Bigvai)
（1）猶大家族的一位族長，其子孫從巴比倫被擄之地隨所羅巴伯一同返回耶路撒冷（拉二 14；尼七 19）。「比革瓦伊」是波斯語，他可能生於被擄時期或在那時另取名字。
（2）從被擄歸回後，與尼希米等其他領袖一起在以斯拉的約書上簽名的領袖之一（尼十 16）。他可能是本條目＃1 所述者的後裔，比革瓦伊家族的代表。

比拿雅(Benaiah)
利未人中常見的名字，意為「耶和華所建造的」。
（1）猶大南端城市甲薛的祭司耶何耶大之子。他在軍中服務；由於他的盡忠，所羅門在位時曾立他為元帥（王上二 35，四 4）。
大衛作王之前，到處逃避掃羅王之追殺，那時，比拿雅已在勇士中間嶄露頭角（撒下二十三 20、22）。他統管的 30 人（代上二十七 6），僅次於那「三個勇士」（撒下二十三 23）。後來，約押被立為元帥，他更在軍中晉升高位，統領大衛王的精銳部隊基利提人和比利提人（撒下八 18）。大衛又封他為第三班班長，統領 24,000 人，每年 3 月在聖殿執行任務（代上二十七 5、6）。
在押沙龍叛變及亞多尼雅謀竊王位期間，比拿雅始終不渝的忠於大衛（撒下二十 23；參撒下十五 18；王上一 8），所以，大衛王指定要比拿雅等扶助所羅門在基訓受膏為王（王上一 32-40）。所羅門作王後，比拿雅獲任命為元帥及護衛長，並奉命處死亞多尼亞（王上二 25）、約押（王上二 34）和示每（王上二 46）。
（2）比拉頓的勇士，為大衛王軍中三十勇士之一（撒下二十三 30；代上十一 31）。比拿雅在大衛王創建的軍隊輪值制度中，擔任第十一班班長（代上二十七 14）。
（3）西緬支派的族長，希西家作王時，他參與基多之戰（代上四 36）。
（4）利未樂手；大衛王運約櫃往耶路撒冷時，被指派彈琴（代上十五 18、20）。之後，他更在亞薩的指揮下，每日在約櫃前事奉（代上十六 6）。

（5）祭司樂手。大衛王運約櫃往耶路撒冷時，被指派吹號（代上十五 24）。之後，他更被指派經常在約櫃前吹號（代上十六 6）。
（6）耶何耶大之父。亞希多弗死後，他繼任大衛王的謀士（代上二十七 34；參撒下十七 1-14、23）。
（7）利未人，亞薩的後裔，雅哈悉的祖父（代下二十 14）。雅哈悉曾在猶大的約沙法王迎戰摩押人和亞捫人的前夕，向他宣講鼓舞性的預言（代下二十 1-29）。
（8)利未人，獲希西家王指派協助掌管送到耶和華殿中的供物和十分取一之物(代下三十一 13）。
（9）巴錄之子（或孫），他在被擄歸回之後，順從以斯拉的教導，休了異族的妻子（拉十 25）。
（10）巴哈摩押之子（或孫），在被擄歸回之後，順從以斯拉的教導，休了異族的妻子（拉十 30）。
（11）巴尼之子（或孫），也同樣在被擄歸回之後，休了異族的妻子（拉十 35）。
（12）尼波之子（或孫），也是在被擄歸回之後，休了異族的妻子（拉十 43）。
（13）毘拉提之父（結十一 1、13）。毘拉提是先知以西結時期，以色列人的一位族長。
Louis Goldberg

比挪(Beno)
利未人雅西雅之子，被分派進入聖殿辦理事務（代上二十四 26、27）。很可能其希伯來原詞不是一個專名，故有時被譯作「其子」。

比特(Bether)
雅歌二章 17 節提到的一座山名，另有譯作「險峻山嶺」。而同書另一節幾乎相同的經文（歌八 14），則提到「香草山」；故有可能「比特」原義是指「香草」或特指一種香草（例：桂皮）。約書亞記十五章 59 節也提到比特是猶大山區一個城鎮（只見於七十士譯本）。七十士譯本的歷代志上六章 59 節，把伯示麥改成比特。有些學者認為，這個比特就是現代的比蒂爾西南的耶戶迪埃廢墟。比蒂爾一名大概是沿用比特的古稱。但是，這個比特與上述的「比特山」，絕非一地。
至主後 135 年，比特成了猶太人第二次反叛羅馬（主後 132-135）時最後的一個堡壘。自稱彌賽亞的巴柯巴與猶太軍隊，皆在此遭屠殺。

比珥(Beer, Beor)
（1）以色列人在曠野飄流，途中安營的地方，大約就在亞嫩河以北，摩押和亞摩利交界之處（民二十一 16）。比珥是「井」的意思。以色列人在那裏挖井得水，並撰歌為誌（民二十一 17、18）。以後，摩押人的一口井，叫做「比珥以琳」（賽十五 8），可能也在同一地方。
另參：「曠野飄流」。
（2）亞比米勒為要爭奪以色列王位，殺了基甸其他兒子，唯一倖免的約坦講了一個寓言故事，指摘他這個同父異母的兄弟，講完之後就逃到比珥（士九 21）。
（3）以東王比拉之父（創三十六 32）。
（4）巴蘭之父（民二十二 5；彼後二 15）。巴蘭為摩押王巴勒召去咒詛以色列民。

比珥以琳(Beer-elim)
摩押人的城市。以賽亞曾預言說，摩押人的王國覆亡之後，人們的哀號聲可達比珥以琳（賽十五 8），所指很可能就是比珥（民二十一 16）。

比勒(Peleth)
（1）流便支派安的父親（民十六 1）。
（2）約拿單的兒子，是猶大支派耶拉篾的子孫（代上二 33）。

比勒罕(Bilhan)
耶疊之子，屬便雅憫支派（代上七 10）。

比勒達(Bildad)
約伯的三位好友之一，他們遠道來勸勉在痛苦中的約伯。據載比勒達是書亞人（伯二 11），可能是亞伯拉罕和第二個妻子基土拉所生的兒子書亞（創二十五 1、2）的後代。約伯記載比勒達 3 次講話，第一次指出神扶持義人，懲罰惡人（伯八），所以約伯自稱在神前為義必是虛妄無稽。第二次強調惡人必在有生之日受懲罰（第

十八章），約伯既飽受痛苦，必有招罰的惡行。第三次宣揚神的尊榮，並稱世人與神相比直若蛆蟲（第二十五章），以此暗示約伯在神面前自稱為義是愚不可及的行為。
另參：「約伯記」。

比基利／比利人(Bichri, Bichrite)
便雅憫人，示巴之父；示巴因反叛大衛而被殺（撒下二十 1-22）。比基利的後人稱為「比利人」（撒下二十 14）。

比悉(Bezer)
（1）亞設人瑣法之子（代上七 37）。
（2）流便人在約但河東之地業裏所設之逃城（申四 43；書二十 8），後分給利未人米拉利的子孫（書二十一 36；代上六 78）。比悉很可能是耶利米書四十八章 24 節之「波斯拉」的異文。按摩押石碑所記，比悉是摩押王米沙重建的城市之一。
另參：「波斯拉＃2」；「逃城」。

比梭溪(Besor, Brook of)
亞瑪力人洗劫了大衛的基地洗革拉後，大衛帶人越過比梭溪向南追趕亞瑪力人。大衛有 200 名部下因疲乏不堪，就留在比梭溪；另有 400 人向前追趕，擊敗了敵人（撒上三十 9、10、21）。

比連(Bileam)
是「以伯蓮」的另稱，在瑪拿西半支派領土內，屬利未人的城邑（代上六 70）。
另參：「以伯蓮」。

比割(Pekod)

一個亞蘭部落的所在地。這部落住在巴比倫尼亞南部，在巴比倫和以攔之間；更準確地說，是在底格里斯下游的東岸，在現今的庫特亞瑪拉和克卡的合流附近（耶五十 21；結二十三 23）。提革拉毘列色三世（主前 745-727）、撒珥根二世（主前 722-705），和西拿基立（主前 705-681）征服了比割的居民，並迫使他們以馬、牛和羊來納貢。

比喻(Parable)

引言

若要瞭解耶穌的教訓，必須先明白比喻的意義，因為比喻約佔了耶穌的言論約有 35%，在耶穌的教訓中沒有其他言論比他的比喻來得更有力、更恰當和更貼切。雖然耶穌並不是唯一用比喻教訓人的人，但祂肯定是善於使用比喻的人；祂不單用比喻來說明祂所傳講的道理，那些比喻本身在很大的程度上，就是祂所要傳講的道理。耶穌的比喻也不是一些簡單的故事而已，正如有人說，它們真是「藝術的作品」和「爭戰的武器」。解釋這些比喻並不如想象中那麼容易，我們如何看比喻的性質和耶穌信息的精髓，便決定了我們解釋這些比喻的方法和內容。

解釋比喻的歷史

追溯歷代以來學者如何處理比喻，可以給予我門一些啟迪。不同的人對這些比喻有截然不同的處理方法，這是意料之內的，但影響這些解釋的幾個基本問題是：(1)比喻中究竟有多少成分是包含重要信息的（是每一個細節，還是只有一點）？（2）比喻在耶穌的教導中有何意義？（3）比喻對解釋的人有何切身的關係？

寓意的解釋法

從第二世紀開始，甚至直至今天，許多人都把比喻寓意化。他們說比喻中每一個細節都是重要的，比喻的意義在乎表達基督教的神學，這方法常被稱為亞歷山太學派的解經法。奧古斯丁（主後 354-430）對比喻的解釋可說是這學派的典型例子；這位四世紀的學者雖然使用寓意方法解釋比喻，仍不愧為一位偉大的神學家；在好撒瑪利亞人的比喻中，他看耶穌為好撒瑪利亞人，其中使用的油是盼望與安慰，牲畜是道成肉身的肉體，客店是教堂，店主則是使徒保羅（其他細節不再詳述）。顯然，這解釋跟耶穌說這比喻的原意相違；解經的人只是把他自己先存的觀念讀進故事中。這解經法在神學方面聽起來似乎不錯，卻阻礙人明白神的話語。中世紀的解經者所用的方法比這種寓意解釋法更甚，他們在一段經文裏可找到多重意

義，可列舉的通常有 4 方面：（1）字面的意義；（2）有關基督教神學的寓意；（3）為日常生活給予指示的道德意義；（4）指示一些有關未來生命問題的屬天意義。並非教會全體皆受這等寓意解釋支配；安提阿學派就是以常理來理解經文而知名。然而與亞歷山太學派比較起來，安提阿學派的影響是有限的。除了若干顯著的例子以外，多個世紀以來，教會對比喻的解釋都或多或少帶有幾分寓意化。

宇力赫的方法

宇力赫（1867-1938）是一位德國學者，他在十九世紀末出版了兩冊有關耶穌比喻的解經書，他主要的貢獻是全力推翻以寓意方法來解釋比喻。對寓意解經法的反感使宇力赫走往另一個極端，他說耶穌比喻中的故事跟祂所要描寫的事實之間，只有一個接觸點，他認為只有這一個要點在解釋上是重要的，而這重點通常是一個概括的宗教性陳述。宇力赫認為不單寓意解經是錯誤的，耶穌根本也從沒有使用寓言，因為寓言的目的是隱藏而不是啟示，他說新約中的寓言都是出於福音書作者的手筆，而不是出於耶穌自己。宇力赫反對寓意解經法（即把不是寓言的當作寓言來解釋）是正確的，但他不接受寓言是耶穌用來談道的合理途徑，卻是沒有根據的。

歷史解釋法

二十世紀對比喻的研究，尤其是陶德（1884-1973）和耶利米亞的作品，強調耶穌講述比喻時的歷史背景。這是正確的方向，解釋的焦點集中在當時文化上的因素，這些可以幫助我們瞭解比喻中各項細節。另一個焦點就是注意經文的背景，耶穌當時正在宣講神的國度。通常這種方法，是先假設第一世紀的教會因應本身的需要，已更改了一些比喻原來的重點，因此，學者提供不同的程序去發掘比喻的原意。福音書作者確曾將比喻重整、編輯和歸類（例：太十三 1-52 中收集了幾個比喻）。一位解經者的目的應該是按著耶穌講述比喻的原意來聽取這些比喻，就像起初聆聽比喻的聽眾一樣。然而，在經文背後追究聖經記述的真相是一項需要小心地處理的任務，我們必須對所提供的程序再三質疑，我們必須注意每一位福音書作者使用寫作材料的方法。不過，對於福音書的真相，我們可以追究的範圍實在有限。

現今研究比喻的路向

在過去 20 年內，好些嘗試解釋比喻的努力開出了一些新的路向。基本上，朝這方向的學者或多或少都不滿意（雖然也欣賞）宇力赫的方法和歷史解釋法，認為兩者都限制了比喻對當今讀者的影響力。宇力赫把耶穌的教導減削為一些道德上的教訓；歷史解釋法把焦點放在 2,000 年前過去的歷史裏，而忽略了比喻在藝術和心

理上的特色。所以這些學者嘗試把比喻對原來聽眾的震撼力轉移到今日的聽眾身上，這樣，焦點便從比喻的歷史意義轉移至其藝術意味、存在意義和詩歌的意境中，耶穌的比喻被看為一種藝術作品，而沒有固定的意義，這樣，一個比喻除了原本的意義之外，也可以有許多進一步的意義。

雖然原本的意義對後人的重釋可以有多少控制，但朝這方向走的釋經法卻不受作者的原意所限制。這些方法中最新的一種是結構式解經，其做法就是畫出故事中無意識的結構，然後將之與一些類似的結構比較，從中推論出其意義來。這些近代的研究方法給予我們不少啟迪，尤其它們努力保持比喻原來的活力，向現代人說話；然而，其中也有一些危險，就是像早期的錯誤用法一樣，濫用了聖經的比喻。在教會的歷史中，那些把比喻寓意化的人不理會耶穌原本的意思，而自尋個人的意見，近代的釋經家同樣想出自己的意思。縱使他們的解釋看來很合理（奧古斯丁當日的聽眾也覺得他的解釋甚合理），卻不能直接傳遞神所要說的話。若神自己和祂的道是藉著耶穌啟示出來的，我們卻不根據耶穌的原意和原來的背景來理解這些比喻，我們便犯了錯誤。經文與解經者之間不錯是有一種互動的力量，但惟有聖靈使他面對耶穌比喻的原意時，他才真正有效地明白真理。

我們從解釋比喻的歷史中獲益良多。從宇力赫的理論中，我們知道必須抗拒把比喻寓意化，因為那並非耶穌的原意。歷史的解釋法則強調當日耶穌傳道的文化背景；近代的研經方法（但要避免走向極端）教導我們必須讓比喻以其當日的活力，向現代人說話。

「比喻」一詞的意義

比喻通常的定義是「一個帶有屬地意義的屬天故事」，但這並不足以瞭解耶穌的比喻，耶穌的比喻也不單是祂講道中的對比或例證，聖經中「比喻」一詞的意義，情況實在更為複雜，我們必須分辨「比喻」一詞在聖經中的 3 種用法。

第一，我們要留意希臘文和希伯來文中的「比喻」都是十分廣泛的用詞，上至箴言，下至地道的寓言，包括謎語、隱晦的格言、例證、對比和故事。例如路加福音四章 23 節所用的希臘字「比喻」，是指「醫生，你醫治自己吧！」這句話，一般都解作「俗語」。馬可福音三章 23 節的「比喻」是指耶穌向文士發出的一個謎語：「撒但怎能趕出撒但呢？」馬可福音十三章 28 節則用「比喻」一詞指一個簡單的例子。路加福音十八章 2-5 節中，不義的官是用來對比那快快給子民伸冤的神。若將希伯來文舊約與七十士譯本（舊約的古希臘文譯本）比較，會發覺比喻一詞最常用於箴言和隱晦的格言。這樣說來，在廣義上，比喻可指任何罕有或震撼人心的言詞，或用以刺激人去思想的格言。「比喻」一詞在聖經中出現時，我們

必須從這廣義的角度去理解。

第二，「比喻」可指任何具有兩重意義（字面的和象徵的）的故事，多用於宗教性和道德性的言論中。

第三，在近代專門性的研究中，「比喻」一詞的專用是與其他類型的故事有所分別，例如直喻、可資鑑戒的故事和寓言。在這情況下，比喻便是一個虛構的故事，內容敘述一件特別的事件，通常是以過去式來講述的（如浪子的比喻）。然而，直喻則是用真實生活中一件有代表性，或一而再地發生的事件來作比較，通常是以現在式來講述的（例：太十三 31-32）。一個可資鑑戒的故事則並非基於比較，故事內容是要顯出一些性格特徵，可以是正面或反面的例子，可作一個模範或鑑戒。通常聖經中有 4 個故事被視作這類故事：好撒瑪利亞人（路十 30-35）；無知的財主（路十二 16-20）；財主與拉撒路（路十六 19-31）；以及法利賽人和稅吏的禱告（路十八 10-13）。

寓言和比喻

寓言是最難下定義的，因此也引起了不少爭論。通常寓言的定義是「一連串有關的隱喻」。隱喻是一種暗示性的比較，不用「像」或「如」等字眼。這定義被廣用，卻不十分理想，原因有二：(1)這定義沒有指出寓言是否一定含糊，有些人認為寓言必須被解開，而且只有少數人可以明白。可是，一個寓言若用一些通用的、所有人都明白的隱喻，它便不再含糊了。(2)沒有指出隱喻在故事中的重要性有多少。若只有 2 或 3 個有關的隱喻，這故事還算不算是一個寓言呢？另一個極端是，故事中是否每一個細節（如撒種比喻中 3 種程度的收穫）都有其重要性？撒種的比喻是一個寓言的好例子。

這就引起了比喻和寓言有何分別的問題，也是一個學者常常爭議的難題。在第一和第二個比喻的定義中，寓言都包括在比喻之內，但在第三個定義中，兩者便有所不同，因為比喻並非一連串相關的隱喻。浪子故事中的細節（豬、遠方等等）並不代表甚麼，但在寓言中則會各有其含義；在比喻中，這些細節只是要戲劇性地形容浪子沈淪的程度。然而，比喻中的故事和所描繪的事實之間也不是只限制於一個比較點（如宇力赫的論點）。一個比喻中可能有幾個需要提及的要點。浪子的比喻強調悔改的喜樂（留意路十五 24、32 重複了這主題），但父親對兒子的接納也明顯是代表了神的恩典，小兒子和大兒子則分別反映了罪人和宗教權威。比喻和寓言之間的界分是含糊的，那在乎這些用詞的定義而有所不同；我們必須留意，所有比喻的特質都可以是寓言的特質。

有關寓言的討論又引起了另一個問題：耶穌有否使用寓言？宇力赫堅持耶穌並沒

有使用寓言這樣複雜的文體（縱使舊約也有使用寓言），他認為一些寓意性的解釋，如撒種比喻的解釋，以及一些寓言故事，如凶惡佃戶的比喻，都是出自福音書作者的手筆。宇力赫對後來的學者有很大的影響力，在許多近代的研究中，比喻裏稍具寓意性的部分都被刪除，認為那是早期教會加添進去的。寓意化的解經是錯誤的，但用寓言來表達卻絕對是合法和有效的途徑。寓言不單經常在舊約中出現（留意結十七 3-10 及其後的解釋），甚至在拉比的比喻中也很常見。每一個寓言故事必須按其本身的價值來衡量，但並不表示耶穌不可以使用寓言。

有關「比喻」之意義的討論是頗為複雜的，往往需要引進其他爭論點。只要記得這詞在聖經的用法中是複雜的，我們便可避免墮入一些解經的陷阱中。

比喻的目的和特徵

認識比喻的目的和特徵，可幫助我們瞭解比喻。比喻的焦點集中於神和祂的國度，藉此啟示神是怎樣的一位神，祂按著甚麼原則來工作，以及祂對人類有甚麼期望。由於比喻是聚焦於神的國度，因此，有些比喻也反映了耶穌的使命中許多的層面（留意太二十一 33-39 及平行經文中凶惡園戶之比喻）。

我們必須留意比喻的幾個特色：(1)比喻一般是精簡和對稱的，以簡潔的用詞表達兩三事項。非必要的人物、意象，和情節通常都會略去。(2)故事中的人物都是日常生活中常見的，所用的隱喻也是十分普遍的，目的是叫聽者容易明白。舉例說，有關園主和葡萄園的討論很自然會令聽者想及神和祂的子民，因為舊約也使用這些意象。(3)雖然比喻用了日常生活的素材來講述，但也常加插一些意料不到而令人驚奇的元素或誇張法（修辭上一種誇大的表達手法）。好撒瑪利亞人比喻（路十 30-35）中竟然出現了一個撒瑪利亞人，這是出乎聽眾意料之外的，他們大抵只會以為他是一個普通人而已。在不饒恕人的惡僕這比喻中，第一個欠債的人所欠的債項竟然相當於一千萬元，在當時是一個令人難以置信的數目。(4)比喻要求聽眾給故事中的事件下判語，而他們這樣做的時候，也必須對自己的生活下一些類似的判語。一個典型的例子是拿單向大衛講述的比喻（撒下十二 1-7）；在故事中，大衛判定比喻中的人應該受死，跟著拿單便告訴大衛，比喻中的主角就是大衛自己。由於比喻強迫人作決定，面對真相，所以能強迫聽眾活在現今的生活中，而不是安於既得的名譽，或等待將來的成就。比喻是從具體的圖畫，而不是從抽象的思想所產生出來的，由於它教導真理的方法咄咄逼人，聽眾無可迴避。

解釋比喻的指引

解釋比喻是不容易的，但卻有一些指引可幫助我們避免以往的錯誤，而作出合理的解釋。

1.透徹地分析一個比喻。留意故事中每一個角色和故事的發展，故事的高潮和一些重複的鑰字或主要思想。若那比喻不單出現在一卷福音書中，我們便需作一個比較性的分析，研究其異同。判斷哪一個是最早期的記載時，要小心，切勿草率決定。有些學者用以評定馬可先存論（甚至說次經《多馬福音》是先存的）的標準是備受質疑的，同樣的論點也可以用來支持其他福音的先存說法。

2.聆聽比喻時，不可對其形式或意義有任何先存的偏見。嘗試想象自己坐在耶穌腳前聆聽比喻，要當作對比喻一無所知，也不曉得其意義或所蘊含的神學教訓。雖然現今的讀者不可能變成第一世紀的猶太人，但比喻卻必須按其原來的背景，和作者原本要表達的意思來解釋。

3.從上下文尋找幫助，但同時也要瞭解許多比喻原來的背景都已失傳。通常比喻所出現的地方都是由福音書作者所編排的，然而有些學者因此完全抗拒聖經給比喻所下的結論和解釋，這也是不對的。若拿舊約和拉比的比喻來比較一下，便知道這些項目通常是故事的一部分。

4.留意比喻中一些反映第一世紀社會生活和思想的特徵。明白一些文化和宗教背景，並留意比喻中所反映的舊約觀念，會大大幫助我們去解釋比喻。我們若對比喻所反映的生活本質不敏感，便不能解釋那比喻。

5.注意比喻怎樣配合整本書的目的和計劃。若那比喻也在其他福音書出現，便要注意其出現的地方，以及每位福音書作者怎樣編輯那比喻以配合其目的。

6.盡可能清楚、直接地判定那比喻在耶穌教導中的信息是甚麼。一個比喻中可能有好幾個要點，如上述所指出的浪子比喻。比喻中也會有一些次要的項目，但我們必須小心，不可把故事引伸得太遠，原因是若不留神，便會違反了比喻的原意。沒有人會基於不饒恕人的惡僕這比喻，而認為神有一些掌刑的人（參太十八 34）；其實這節聖經只是指出罪惡的嚴重及其刑罰。可是，在別的比喻中，卻有些人竟過分強調細節，若我們能按著比喻的原意，整全地加以解釋，這類錯誤便可以減少。

7.留意比喻中的教導怎樣與耶穌其他的教導吻合。耶穌那非比喻性的教導可以為比喻的解釋提供線索，並且能加強這些解釋。

8.強調「重點於結尾之常規」。一般來說，比喻的高潮和最重要的部分在於其結論。那麼，解釋比喻的焦點也應放在那裏。比喻的結尾常有一個似乎顛倒的結論，正如在耶穌的其他教訓中一樣，祂對某個題目的定論常是與其他人所說或所期望的相反（留意太十 39 及其平行經文：「得著生命的，將要失喪生命；為我失喪生命的，將要得著生命。」）葡萄園僱工的比喻講及一些人得到比他們預期為少的工資，

故事則以典型的顛倒論調作結束：「那在後的，將要在前；在前的，將要在後了」（太二十 16；參太十九 30）。注意馬太福音二十一章 28-30 節，這兩個兒子的比喻結尾的時候也是有一個顛倒的論點（太二十一 31、32）；當宗教的權威人士根據比喻作了判斷後，耶穌便以一個顛倒論點作結，祂說稅吏和娼妓比他們先進神的國。

9.判定比喻中有哪些原則，是啟示神的本性、神的國，以及祂對待人的方法，並祂對人類的期望。這些原則對二十世紀的人來說，是特別重要的，而比喻是向今日社會說話的有效途徑之一。

耶穌使用比喻的原因

毋庸置疑，耶穌使用比喻來教訓人是因為比喻既有趣，又有強迫力，因此是與人溝通的一種有效途徑。然而，我們讀馬可福音四章 10-12 節時，卻好像耶穌用比喻，是免得這些人明白祂所說的，而回轉和悔改。好像有一個神祕的信息，只讓「裏面」的人曉得，「外面」的人則無法明白。這段經文是新約其中一段最難解的經文，需要特別留神，以免錯解。事實上，有些人認為這是馬可自己對比喻的理解，而不是耶穌的意思；其他人則指出馬可福音的這句舊約引文跟他爾根（會堂所用的亞蘭文舊約意譯本）是一致的，因此他們認為馬可的論句是對他爾根的誤解。他爾根跟馬可福音的一致性是值得注意的，但上述兩種見解都不是理想的解釋，我們必須考慮這段經文中的其他因素。

馬可福音四章 1-9 節的背景是耶穌在船上教訓群眾，第 10-20 節的背景則是耶穌單獨與十二門徒在一起，此外還有其他正在發問的門徒。第 21-32 節並沒有指出地點和聽眾，而 33-34 節則是一個總結。但在 35、36 節，耶穌是在船上遣散群眾，跟 1-9 節的情景一樣！明顯地，馬可把耶穌以比喻教訓人的精華都編排在第四章中，第 2 和第 10 節均以複數論及比喻，然而，撒種的比喻是該處唯一的比喻。第 10、11 節中，動詞的時態指出某些門徒與十二門徒是慣於問及比喻的意義，耶穌則為他們解答。馬可福音第四章整章的主題在於聽耶穌講論有關神國的事。（留意「聽」這字不斷重複，可見於 3、9、15、16、18、20、23 節，特別是 24 節：「你們所聽的要留心。」）撒種的比喻是一個關乎回應的比喻，即人真正聆聽神的話而起的回應。有人聽了比喻，又尋求進一步的資料，耶穌便會進一步加以教導和解釋。從馬可福音八章 17-21 節就可看到耶穌並沒有嚴格劃分「裏面」的群體和「外面」的群體；論到門徒時，耶穌也用相同的字眼——看不見的眼和聽不見的耳。我們必須強調四章 12 節的話是引自以賽亞書六章 9、10 節的，當時以賽亞回應神，自願往眾民中傳講神的信息；神卻告訴他，他要講給眾民聽，他們卻不明白，好像神不希望他們悔改一樣。然而，神顯然是希望他們悔改的，神這樣告訴以賽亞，

因為他的任務將是艱巨，眾民的心十分剛硬，這些話是表達以賽亞將會得到的回應。馬可福音四章 12 節（及平行經文：太十三 14、15 和路八 10）引述這句話，表示耶穌所得到的回應，跟以賽亞所得到的回應是相同的。馬太福音十三章，在耶穌從公開講論轉移至私下教導門徒的時候，引述了這句話。約翰福音十二章 40 節也在相同的時刻引述以賽亞書六章 10 節，指出耶穌的信息無人接受，而群眾的心是剛硬的。（留意徒二十八 26、27 同樣引述賽六 9、10 來表達保羅在猶太人事工中所遇到相同的情況。）

另一項要考慮的，就是關乎「奧祕」的意義。奧祕這詞在聖經中的用法，並不像今日一般的意義；指一些人所不知道或不明白的事，而是指一些神已啟示的事物。這些事情神若不啟示出來，人便無從知曉。這裏雖沒有解釋奧祕的內容，但從其他講述天國的教訓中看出來，這奧祕大概是指天國是存在於耶穌本身所說的話和行動中。

瞭解這段經文的另一個決定性的要素，是「比喻」一詞在聖經中有很廣的含義，可指任何驚人的講論，或難以理解的格言，其目的是刺激人的思想。耶穌並沒有把信息像餵孩子一樣的餵給聽眾，祂教訓人的方式是引發人作出回應，有了回應，祂便作進一步的教導。毫無疑問，有些沒有公開講論的事情，也是以比喻來表達的。可留意馬太福音二十一章 33-39 節及其平行經文中的凶惡園戶的比喻，這比喻對當時的宗教權威作出了破壞性的控訴，這事情縱使沒有公開地討論，但比喻的意思已經被領會，從宗教權威人士對這比喻所作出的回應可見一斑（太二十一 45、46）。

這樣理解馬可福音四章 10-12 節是正確的，我們可從第四章後來兩句話得到證實。在第 22 節，耶穌說：「因為掩藏的事，沒有不顯出來的」，這似乎是表達了用比喻來教訓人的目的，比喻不會攔阻人明白真理；相反地，耶穌的教訓「隱藏」在比喻中，是為了要顯露出來。第 33-34 節概括地講述了整個使用比喻的方法和目的：「耶穌用許多這樣的比喻，照他們所能聽的，對他們講道。若不用比喻，就不對他們講；沒有人的時候，就把一切的道講給門徒聽。」

這樣看來，使用比喻的目的就不只是因為它特別有趣、有詩意，和吸引人——雖然這些特點也是重要的，若人心不是剛硬的話，比喻更能激發思想和引起反應，活像耶穌在說：「若你不能聽懂我的話，我就用比喻來顯明我的意思。」人若能對這初步的教訓作出回應，耶穌便會給予進一步的解釋。

比喻的分佈

在我們留意新約中比喻的分佈情況之前，應該先知道舊約中也有比喻。舊約中的比喻大概有 9 個：拿單向大衛講述的母羊羔的比喻（撒下十二 1-7）；兩兄弟和報血仇的比喻（撒下十四 1-11）；逃犯的比喻（王上二十 35-40）；葡萄園的比喻（賽五 1-7）；老鷹和葡萄樹的比喻（結十七 2-10）；幼獅的比喻（結十九 2-9）；葡萄樹的比喻（結十九 10-14）；林火的比喻（結二十 45-49）；煮沸之鍋的比喻（結二十四 3-5）。此外，士師記九章 7-15 節記載了樹木的寓言，列王紀下十四章 9 節則有蒺藜和香柏樹的寓言。（在一個寓言故事中，植物和動物都被人格化。）

古代猶太拉比的著作也經常使用比喻；事實上，許多拉比的比喻跟耶穌所講述的都十分相似，可見在古代的猶太文化中，比喻是很普遍的。耶穌的比喻跟拉比的比喻有一個重要的差異；拉比的比喻差不多全是為了解釋舊約的經文，但耶穌甚少這樣使用比喻（不過祂的比喻可能也反映一些舊約概念，有時祂也會引述舊約的經文來作結語）。

在新約中，「比喻」一詞只出現在符類福音（太、可、路），但也見於希伯來書九章 9 節和十一章 19 節，比喻在那裏的意思是「象徵」或「預表」。人常說約翰福音並沒有比喻，若以上述定義的第 2 和第 3 點來瞭解「比喻」，即看它為一個故事，則這說法是對的。然而，若我們從廣義的角度去看，約翰福音中有幾段經文也合乎比喻的標準，如約翰福音十五章葡萄樹的寓意講論，和第十章的好牧人的意象。從廣義的角度看，馬可福音也有好幾個「比喻」，但多半是一些簡短的對比（可二 17）。馬可福音中只有 4 個比喻是用故事形式來表達（即上述第 2 和第 3 點的定義），其中 3 個見於第四章：撒種的比喻、種子自行長大的比喻，以及芥菜種的比喻。還有一個故事性的比喻是馬可福音十二章 1-9 節凶惡園戶的比喻。除了種子長大的比喻之外，大部分比喻明顯是在馬太和路加福音，這兩卷福音書都包含了馬可福音的比喻。馬太在第十三章更收集了 8 個有關天國的比喻，馬太其他比喻則可見於第十八章（失羊和不饒恕人的惡僕）、二十章（葡萄園的僱工）、二十一章（兩個兒子和凶惡的園戶）、二十二章（喜筵）和二十五章（十童女和按才幹受託付）。路加福音的比喻比其餘 3 卷福音書要多，其中多半收集於十至二十章。在大部分情況下，比喻是根據共通的主題而組合起來的，路加福音十二章的言論和比喻皆談及信靠、憂慮和承認基督的問題；第十四章包括一些與筵席有關的偶發事件、言論和比喻；第十五章以 3 個失物的比喻組成（失羊、失錢和浪子）；第十六章談及財富之使用和濫用，由一些比喻和言論所組成，十八章則以兩則有關禱告的比喻開始（不義的法官、法利賽人和稅吏）。比喻的總數備受爭議，因為有些經文是否算為比喻，學者都沒有一致的意見。一般來說，聖經中所記載耶穌的比喻，總

數介乎 60 至 65 個之間，顯然這數目是在乎人對比喻的定義而有所增減。

耶穌比喻的概述

天國的比喻

耶穌的比喻多半都是直接或間接地談到神的國度（馬太福音則用「天國」）。耶穌談到「神的國度」，並不是指神在一個政治或地理上的國度裏作王，而是指神的治權，是舊約應許的應驗。神的治權是指神積極地為其子民和在其子民之上施行治權。耶穌宣告神國臨在的意圖是甚麼，也引起不少爭辯。有些人認為耶穌信息的焦點在於神不久將要建立的一個未來的國度，另一些人則持相反的論調，強調神的國已存在於耶穌的職事中。這爭辯已達致一個可行的協議，上述任何一個單獨的論點都不足以描述耶穌所傳講的國度；神的國度是現在的，也是將來的，神已應驗了舊約的應許，透過耶穌的言論和工作，神以一個新而果斷的方法開始了祂積極的治權，擊敗邪惡的勢力而建立公平與公義。神這作為可見於耶穌的工作中，有一些經文可茲證明；如馬太福音十二章 28 節（「我若靠著神的靈趕鬼，這就是神的國臨到你們了」；參太十一 2-15，十三 16、17；路十七 21）。與此同時，耶穌也期待舊約的應許在將來的日子可以完全實現，在那日子裏神最後的祝福將要臨到。也有一些經文可以支持這論點，如馬太福音八章 11 節（「我又告訴你們，從東從西，將有許多人來，在天國裏與亞伯拉罕、以撒、雅各一同坐席」。參太二十四 4-31，二十六 29；路十七 22-37）。耶穌教訓中任何有關末世論（研究末後的事情）或新約教訓中之末世論，全面來看都應包括現在和將來兩個層面。神的國或治權已透過耶穌的職事決定性地闖進了人類歷史中，將來會達致完全成就的地步。這雙重的論點在比喻中也被反映出來；天國的「種子」已經撒下了，這種子會有正面和反面的回應，但無論如何，豐盈的收穫是可以肯定的（注意馬太福音十三章撒種和稗子的比喻）。耶穌已宣告了天國的到臨，祂要求人以徹底的行動來回應，正如在藏寶和尋珠的比喻（太十三）中所見一樣。壯士的比喻（太十二 29 及其他平行經文）顯示藉著耶穌的工作，撒但已被捆綁，而他的「家」已被搶奪了。有好幾個比喻是強調天國的擴大的，從一顆細小的種子、不利的環境開始，漸漸長大，以至帶著巨大而廣闊的影響力（注意太十三，芥菜種和麵酵的比喻）。有些比喻強調天國的臨在，神的恩典已開始運作，要接納罪人；可見於葡萄園僱工的比喻（太二十），以及兩個兒子的比喻，其中強調稅吏和娼妓正在進入（現在式）神的國，比宗教權威人士還要優先（太二十一）。有些比喻則帶出了現今的國度的主題，概略描述神子民的慶典，也描述人為浪子回頭而慶祝；另可參路加福音十四章喜筵的比喻，和路加福音十五章浪子的比喻。稗子和撒網兩個比喻（太十三）

強調天國的臨在，縱使外在的環境似乎否認這事實。這些比喻警告人不要被眼前的環境誤導，因為審判和分隔的工作不是在今日進行的。

同時，許多比喻都反映一個期待的心情，期待一個未來的日子，那時神要進行審判，天國得以完全實現。無花果樹的比喻（可十三 28、29）是其中一個最清楚的比喻，是指向一些仍未實現的事物（至於所指的是甚麼時候和如何應驗則有不少爭議）。許多比喻是帶出審判的觀念，故事內容談及一個王或主人要回來衡量其僕人所作的工，例如馬太福音二十五章 14-30 節的按才幹受託付的比喻（路十九 12-27 也很相似），或路加福音十二章 35-48 節一系列比喻式的言論，都是集中講論忠心和不忠心的僕人，這些事情都是在人子再來的時候發生的。馬太福音二十五章 1-12 節十童女的比喻，以及路加福音十三章 24-27 節進窄門的比喻，也是指望一個將來的國度到臨。

這種強調天國之現在和未來兩個層面的論點又帶出了其他課題，這些課題常見於比喻之中；其中值得注意的是與宗教權力的衝突，和天國道德標準的呼籲。由於耶穌在其傳道工作中宣傳天國的臨在，祂接納罪人，祂指出一種超越宗教勢力的公義標準，這一切都使祂不斷處於一個與猶太領袖對立的位置。在這情況之下，祂的比喻就成為祂「爭戰的武器」了。兩個兒子的比喻（太二十一 28-30）、好撒瑪利亞人的比喻（路十 30-35）、失羊和失錢，尤其是浪子的比喻（路十五），加上法利賽人和稅吏（路十八 10-13）等比喻，全都是針對耶穌時代的猶太領袖，強烈地指控他們行事為人的態度和規矩；凶惡園戶的比喻（太二十一 33-39；可十二 1-9；路二十 9-16）中的指控尤為強烈，甚至激怒了這些宗教領袖，以致他們設計拘捕耶穌。我們必須小心，不要以為耶穌暗示以色列人已被拒絕，或神的國已離開了以色列，縱然不結實的無花果樹之比喻是針對以色列人不結果子（路十三 6-9），但以色列人並非完全被拒絕。許多人以為馬太福音二十一章 43 節就是指神的國已離開以色列，其實這段經文明顯是對宗教領袖說的，而不是向全體以色列民說的，正如保羅在羅馬書九至十一章所強烈堅持的一樣，神並沒有拒絕其子民。

道德方面的比喻

明顯地，那些批評宗教領袖的比喻同時也帶有很強的道德信息。我們讀好撒瑪利亞人的比喻時，不能不看見舊約中勸人愛鄰舍的誡命，原來是要求人以一種徹底的愛去愛，是沒有止境、不分界限的。這種呼召人順從神的信息，也不斷在其他比喻中出現。兩種蓋房子之人的比喻（太七 24-27；路六 46-49）指一些人聽了耶穌的話便去行，與那些聽了而不去行的正好相反。路加福音十七章 7-9 節一個小小的比喻強調我們完成了主所吩咐的工作之後，還應說：「我們是無用的僕人，所

做的本是我們應分做的。」不饒恕人之惡僕的比喻（太十八 23-24）顯示神對子民的愛和憐憫，需要在其子民對待別人的態度中反映出來。道德方面最常見的主題是忠心；所有關乎業主離開了其物業的比喻，都指出看守的人需要忠心。至於按才幹受託付的比喻（太二十五 14-30）裏，用以審斷僕人的標準是他們忠心與否，比喻中指出，偶爾的忠心或過往曾忠心是不足夠的，由於天國將要來臨，人必須常常活在現今的時刻之中。這些比喻不是問「你做了甚麼？」而是問「你是怎麼樣的人？」這問題的答案就決定了一個人是否真正的忠心。

另一個有關道德的主題是善用或濫用財富。路加福音十二章 16-20 節無知財主的比喻強調生命不在乎家道豐厚，那財主是無知愚昧的，因為他把生命集中於「物質」上，而不在他與神的關係上。財主與拉撒路的比喻進一步顯出財富的濫用，同時指摘財主沒有顧念窮人。還有一些比喻雖然沒有提及有關財富的論題，卻也表達了對窮人的關注，例如路加福音十八章 2-5 節不義之法官的比喻，和馬太福音十八章 23、34 節不饒恕人之惡僕的比喻。馬太福音二十五章 32-46 節綿羊和山羊的比喻中，提出了有關聽命和關懷窮人的最大挑戰，人有否對窮人的需要作出回應，就成為了日後審判他的根據！

禱告的比喻

最後一個討論的主題是禱告。法利賽人和稅吏的禱告（路十八 10-13）指出錯誤和正確的禱告態度；其他關乎禱告的比喻集中於回應禱告的神，而不在於人如何禱告。不義之法官的比喻（路十八 1-8）引言中不錯是提及不休止的禱告，但比喻的重點在於神不像不義的法官；正如第 8 節指出，祂會快快地給其子民伸冤。同樣地，朋友半夜有所求的比喻似乎指出甚至人也答應朋友的要求，何況神對其子民要求的回應，豈不是更多更好嗎（參路十一 5-8、13）？

比喻中還有其他主題，但就如上述所提及的，都是顯出神的本性，神的工作，和神對子民的期望。像登山寶訓一樣，耶穌的比喻常是拆毀性的，這些比喻強迫我們面對自己，重新考慮自己的思想是否正確；若能以正確的態度留意其中的信息，這些比喻便能把神的生命力和真實性帶進我們的生命裏，成為新造的人。

Klyne R. Snodgrass

另參：「耶穌基督的生平和教訓」；「神國／天國」。

比提雅(Bithi-ah)
米列之妻。聖經稱她是「法老女兒」(代上四 17、18)，故她可能是一位公主；但該語也可能只表示她是埃及人。「比提雅」的希伯來語義為「耶和華的女兒」，似乎她已皈依猶太教。

比斯他(Biztha)
亞哈隨魯王宮內太監。一日王宴群臣，命 7 名侍宴太監往後宮請皇后瓦實提赴宴，比斯他即其一（斯一 10）。

比斯約他(Biziothiah)
約書亞記十五章 28 節列此為猶大支派所轄，位於南地沙漠的一個城市；但希臘文舊約七十士譯本，則譯「比斯約他」為「及其眾女兒」。按此即並非一城之專名，而是哈薩書亞和別是巴二城周圍的村落。這譯法需略為修改原文，但原文其實已難考定。

比結(Becher)
（1）便雅憫之次子，隨其祖父雅各移居埃及（創四十六 21；代上七 6）。
（2）以法蓮之次子，其家族後代稱為「比結族」(民二十六 35)；他又名「比列」（代上七 20）。

比路大(Perida, Peruda)
所羅門臣僕中一個家族的首領（拉二 55；尼七 57）。他的後裔是部分被擄後返回耶路撒冷的以色列餘民（《以斯拉一書》五 33）。

比達(Bedad)
哈達之父，在以色列人沒有君王治理之前，曾在以東作王（創三十六 35；代上一 46）。

比嫩(Pinon)
從以掃所出的其中一名族長（創三十六 41；代上一 52）。

比歌拉(Becorath)
洗羅之父，便雅憫人，掃羅王之祖先（撒上九 1）。

比遜(Pishon)
從伊甸園流出來的四道河之第一道（創二 11）。學者估計此河流可能是里安河或印度河，或恆河，或連繫底格里斯與幼發拉底兩河的水道，甚或是銀河系的象徵。學者在辨認比遜河的問題上並沒有取得一致意見。陸波德認為洪水已把該區的地形改變，因此比遜河也許永遠都不可能辨認出來。

比撒列(Bezalel)
（1）烏利之子，猶大支派中的一名巧匠。神賜他特殊的智慧聰明，製造會幕及各種器具和裝飾（出三十一 2，三十五 30，三十六 1、2，三十七 1，三十八 2；代上二 20；代下一 5）。
（2）巴哈摩押之子，被擄歸回之後，接受以斯拉之勸言，休了外邦妻子（拉十 30）。

比撒威(Birzaith)
根據歷代志上七章 31 節，是亞設支派瑪結之子，但舊約其他書卷之亞設宗譜，均不見此名（創四十六 17；民二十六 44-47），故有可能是瑪結所建之城的名稱。若然，則該城邑在伯特利西北，離推羅城不遠，今名比爾宰特。

比錄(Be-eroth)
希未人的四座城邑之一，約書亞曾應允他們，以色列人進入迦南時，希未人在這裏可以免遭擊殺（書九 17）。後來，她歸屬便雅憫支派的地業（書十八 25；撒下四 2、3）。刺殺伊施波設王的利甲和巴拿，都是比錄人（撒下四 2-9）。給約押拿兵器的拿哈萊，也來自比錄（撒下二十三 37；代上十一 39）。以色列人被擄歸回

之後，該城又住進了許多新居民（拉二 25；尼七 29）。拉姆安拉附近的比列和耶路撒冷以北的奈比桑維，都曾被認為是原來比錄的所在地。

比賽(Besai, Bezai)
（1）其子孫從被擄之地隨所羅巴伯回到耶路撒冷後，供殿役之職（拉二 49；尼七 52）。
（2）隨所羅巴伯回到耶路撒冷一家族的先祖（拉二 17；尼七 23）。
（3）被擄歸回之後，隨尼希米在以斯拉的約上簽署，向神誓忠的政治領袖之一（尼十 18）。

比穩(Beon)
巴力免的別稱，是約但河東的一座城（民三十二 3）。
另參：「巴力免」。

比羅比尼亞干(Be-eroth Bene-jaakan)
以色列人出了埃及在曠野飄流時安營的地方，位於摩西拉附近（申十 6）；在民數記三十三章 31、32 節，又名「比尼亞干」。希伯來文比羅比尼亞干的意思，是「亞干子孫之井」。
另參：「曠野飄流」。

比羅他(Berothah, Berothai)
大馬色與哈馬之間的一座城，照先知以西結說，在以色列復國後的北界上（結四十七 16）。撒母耳記下八章 8 節中所記大衛王攻佔的比羅他城，大概就是這城。歷代志上十八章 8 節中稱作「均」。

北斗(Arcturus, Bear)
即大熊星座的北斗七星，見於約伯記九章 9 節及三十八章 32 節，經文同時也提及參星座和昴星。
另參：「天文學」。

北方(North, North Country)
羅盤上的一個方位基點，與南方相對。北方常使人想到「黑暗」，可能由於北面之地不大為人所知。在聖經書卷中，尤其是約書亞記和以西結書，「北」常用作指示方向，或指支派的疆界，或指聖殿。
在耶利米書、以西結書、但以理書和撒迦利亞書的預言中，提到一個從「北方」來的敵人，不下於 40 次。在被擄時期（耶利米和以西結時代），北方的敵人是指從東面往西推進至敘利亞沙漠以北，然後向南進攻猶大的侵略者。因此，他們被視為從「北方之地」而來的敵人；這片語在耶利米書和撒迦利亞書中，出現不少於 10 次。
耶路撒冷只有北面易受攻擊。由於地勢關係，歷史上侵略者很少能從其他方向進攻聖城。聖城 3 面均有險峻的山谷作為屏障。在聖經時代只有埃及人和非利士人能從西面威脅耶路撒冷；在掃羅時代，非利士人也只能從北面成功地進攻耶路撒冷。在但以理書中，「北方的王」毫無疑問是指敘利亞的勢力，他們與「南方的王」（埃及）拼過你死我活。

半尼其(Boanerges)
希臘語，原義為「雷子」，是耶穌給西庇太的兩個兒子雅各和約翰的名稱（可三 17）。該名字的緣由不詳，可能是由於該兩兄弟性情剛烈（路九 54）；也可能他們二人以往曾參加過奮銳黨或激進派；另一個可能性是他們說話急速。
另參：「雅各」；「約翰的生平和著作」。

半塊錢／二德拉克瑪(Didrachma)
一種希臘銀幣，價值 2 德拉克瑪，相當於猶太 1/2 舍客勒銀子。按猶太稅法，成人每年須納丁稅（也稱「聖殿稅」）半塊錢（太十七 24）。
另參：「錢幣」。

布尼(Bunni)
（1）以斯拉宣讀神的律法書之後，代眾祈禱的利未人之一（尼九 4）。
（2）以色列一位族長，從被擄地歸回後，與尼希米等人同在以斯拉約書上簽名（尼十 15）。
（3）利未人，哈沙比雅之父（尼十一 15），米拉利的後裔（代上九 14），與本條＃1 所指的大概是同一人。

布田(Pudens)
保羅的同伴，曾在提摩太後書四章 21 節被提及。在提摩太後書結束時，保羅寫下了布田給提摩太的私人問安。其餘 3 位也作私人問安的同伴有：友布羅、利奴和革老底亞。

布西(Buzi)
先知以西結之父（結一 1-3）。

布西人(Buzite)
指摘約伯自以為義的以利戶之父巴拉迦就是「布西人」（伯三十二 2、6）。

布拿(Bunah)
耶拉篾之子，屬猶大支派（代上二 25）。

布料和紡織(Cloth, Cloth Manufacturing, Spin)
自古以來，布料已是用絲、棉、亞麻、毛等原料製成。由亞麻所織成的麻布、由獸毛（最常見的是羊毛和駝毛）紡成的毛線或壓成的毛氈是聖經時代最通用的布料；棉布和絲綢也有所見。
最原始的衣被是用獸皮直接縫製而成的。至石器時代，人類已知用羊毛壓成粗氈一類的布料。從埃及出土有染成紅色和藍色的毛線球，據考已有 4,000 年的歷史；

同時還發現了麻布，據考是埃及第一王朝（主前 3100）以前之物。中國於主前 3000 年左右首創絲織。因此，利用動植物的原料製作衣被的技術是在中國、印度、埃及和近東分別發展起來的。後來隨著貿易的開展，紡織技術也廣泛地傳播和交流。

原料

亞麻

亞麻在近東廣有種植。巴勒斯坦以加利利海周圍地區最為盛產。製作方法是先將麻莖收割、結捆、浸於水中，使韌皮纖維與莖分離；然後解捆，在日光下曬乾。此例可見於約書亞記二章 6 節：喇合為解救兩名希伯來探子，而令其躲藏在屋頂陳曬的麻秸中。下一步是將從莖上脫下的韌皮纖維梳理成麻絲，以備紡織成麻布。聖經提及亞麻之處有出埃及記九章 31 節、士師記十五章 14 節，以及箴言三十一章 13 節。

麻布的質地有多種。供日常衣著用的麻布遠遜於製作聖殿飾物和祭司法衣所用的麻布（出二十六 1，三十九 27）。聖經對祭司內袍、腰帶、裹頭巾的布料質地雖未述及（出二十八 40），但指出其褲子是細麻布製成，由此可以推想祭司的服飾恐怕主要都是細麻布的質地。據出埃及記二十八章 8 節記載，祭司法衣外的披肩，或稱以弗得，是以金、藍、紫、紅等線織成。已知金線是細金屬絲拉延而成，但對所謂銀線和銅線的情況卻言之不詳（出二十五 3）。

國王和貴族穿著細麻布的袍褂，這是尊榮的象徵，常人無緣享用。法老立約瑟為埃及宰相時，即披之以細麻布袍（創四十一 42）。以色列人出埃及時，曾帶有上好的細麻布，後來用以製會幕和法衣的材料均出自此（出二十五 4，三十五 6）。腓尼基人從埃及進口繡花麻布來作商船的篷帆（結二十七 7）。聖經提及麻布之處尚有利未記六章 10 節、以西結書九章 2 節、但以理書十章 5 節，和啟示錄十五章 6 節。

考主前 2000 年左右，吾珥的神像都是裹以細麻布的。這種布料當時還十分珍貴，常人未能享用。當時的大廟堂都附設有麻布作坊。麻布在巴比倫和其他若干地區的經濟中，地位十分重要。至主前三世紀，埃及的麻布作坊已很發達，麻布出口業也隨之大盛。當時的麻布出口中心還有迦巴勒、推羅、貝雷多（即今之貝魯特）。巴勒斯坦的亞麻紡織雖已不弱，但質量花式尚遠遜於腓尼基，所以所羅門建殿時還要請推羅的匠人來製作殿內懸掛的各種麻布飾物（代下二 14）。

羊毛

羊毛是古代近東經濟中另一極其重要的紡織原料。從主前 2000 年吾珥坭版的記載可知，該城豢養上萬頭的綿羊，剪毛期一日剪羊達數千頭之多。城內設有專蓄羊

毛的巨大倉庫。每於產毛旺季，要於奴工之外加僱女工千人以上，專事紡織，工價用實物支付，有海棗、橄欖油、魚，大概還有啤酒。在拉吉地區，於剪毛旺季的 5 個月內，曾有僱織工達 6,400 人的記錄。

羊毛的顏色不一，有白、黑、棕、乳黃等色。有時需給羊披裹護衣，以防毛絨受沾染而影響毛色的純淨。

古代羊毛的織造準備工作多為家庭作業（箴三十一 13；參出三十五 25）包括剪、洗、晾、拍（分離纖維、灰塵）、梳、紡這些過程。一家的主婦要負紡線之責，為全家人編織衣服。一般來說，半遊牧、養羊的部族多用毛布，而麻布的生產則需有安定久居的生活。所以，古代的日常衣著是毛（毛線衣或氈衣），細麻布則屬豪華昂貴的衣料，只有祭司和貴族才能負擔。

山羊毛和駝毛

山羊毛或駝毛製成的布料，質地粗厚，可以禦寒防水（出三十五 23、26）。貧窮的牧人多穿這種衣服。聖經中泛稱之為「麻衣」者實即指此，有時貼肉穿著以示悔罪（尼九 1；但九 3；太十一 21），或示哀傷（創三十七 34；撒下三 31），或示對奢糜生活的抗議（啟十一 3）。保羅在獄中傳書請提摩太帶給他的那件外衣（提後四 13），大概就是這種氈衣，可穿可蓋，很適合抵禦牢房中的苦寒。

棉、蠶絲、金線

猶太人在被擄期間，必已對棉布有所認識。聖經記波斯王宮所掛的「白色、綠色、藍色的帳子」，似都是棉織品（斯一 6）。不過，巴勒斯坦即在被擄後期也未見有種棉的記載，或有棉布的發現。

名貴的絲綢是從中國輸入的，首先傳至安提阿。但羅馬時代中東盛行一種野蠶絲織成的粗綢，恐怕是當地的產物。絲綢常是奢華糜費的象徵（啟十八 2）。聖殿中的簾子，大概也屬這類昂貴的織物。

據以色列早期史所載，那時會幕中的織物也有繡以金線的。這種金線是把金子錘成薄片剪出來的（出三十九 3）。古代巴勒斯坦和敘利亞的富豪所穿的一種繡金袍，是用一種平面稍寬的金線鑲邊的。在對幼發拉底河畔的杜拉遺址作考古發掘時，即發現了一束古代金線。

紡線

纖維有易於絞成多股的特性，這使古人產生了紡線的思想。把纖維在指掌之間搓捻成多股的線繩，這要算是最古老的紡線法了。原始紡輪出現極早（約在石器時代），這是一種可抵在大腿上轉動的簡單工具。聖經時代的紡輪是一個圓杆，一端削尖並刻槽，另一端墜以石、陶、金屬塊之類的重物，即今所謂紡綻。纖維在細

端旋絞成線並纏繞在圓杆上。另用一纏滿轉紡纖維的細杆來「供料」，此物稱為「拉線杆」。

今日所見的最古紡綻是主前四千年代之物，發現於埃及的拿加大。在蘇默古城吾珥和拉加斯的遺址，也發現了大量石製和陶製的紡綻。

紗線可再紡以增加其股數。據猶太傳統說聖殿最內的一道幔簾就是用 24 股和 72 股之紗線織成的。律法規定，不可把不同質地的紗線混合，這固然有從織物本身質料考慮的因素，但主要還是出於宗教上對「純潔」的關注（申二十二 9-11）。

織布

「織」就是將緯線與綁在織架上的經線交織成織物。將幾副木橛固定在某處，再將紡好的線齊整地綁在木橛之間，這就是最原始的織機。隨著紡織技術的發展，曾先後出現過 3 種不同類型的織機，即：平臥式織機，雙桁立式織機和懸經式織機。簡單地說，平臥式織機就是一副帶木橛的橫樑，使用時將木橛就地一插即成一副可綁經線的平行木。遊牧部族織用之極便：安營時可隨遇而織，拔營時將未織就的織物捲在橫樑上便可起程。用此機者先是以織補法編織，後來發明了「綜片」，可用來控制奇偶經線，遂使工作效率大為提高。大利拉將參孫的頭髮用緯線編織起來（士十六 13、14），似即使用平臥式織機。聖經其他幾處的記載，似也指這一類型的織機（撒上二 19；王下二十三 7；箴三十一 21-24；徒九 39）。

雙桁立式織機以一個直立的矩形木框作經線的撐架，為了使經線（尤其是長經）綁緊，有時還需加一道橫樑。這種織機大概是敘利亞或巴勒斯坦的產物。舊約有數處提及「機軸」即指此機的橫樑（撒上十七 7；撒下二十一 19；代上十一 23，二十 5）。

懸經式織機也是一立式木架，經紗懸於上桁架，下端墜以經綻使紗綁緊，織作是由上而下地進行。從近東古邑的許多遺址都有這種織機使用的陶質經綻出土，多為主前 3000 至 2500 年間之物。古希臘似僅用此式織機，在主前六世紀的希臘古瓶圖案上常有繪畫。使用這種織機者必須站立操作，這是懸式織機的一大缺點。

舊約時代裝飾會幕和院內的各種織物已相當講究，足見織作技術已有一定水平。分隔聖院的帷子長達 50 碼，幅寬 2 碼（這大概是當時的標準幅寬；參出二十七 9-18）。會幕的幔子（出二十六 31）和門簾（出二十六 36）有藍、紫、朱紅各色，顯然是用麻布織成或繡成的。

耶穌穿的那種束腰外衣是用整塊布縫裁的，在領口或衣縫織邊，因為該處是最易磨損的部位。如果在窄機上織這種布，則要分作 3 塊衣料了。

麻布纖維既韌且長，可以紡成極細的紗，織成極薄的布。織麻布時互相交織的經

紗和緯紗之數不必盡同，往往是 4 條經紗配 3 條或更少的緯紗，因為帛之承重力豎向較橫向為大之故。豎條花紋在古織機上輕易可作，但其他花紋則較少見。
棉纖維短，較不易織，且棉條過濕易彎曲，織前需幾經梳整。織棉布多用平臥式織機。
毛纖維長且呈鱗狀，織幅可以很寬，但需加意拉緊經紗以防脹大。古代織毛纖維時，有時織入彩色鑲邊來構成各種圖案。
絲纖維滑而長，雖較短纖維易織，但需防止脫位。後來利用一種特殊的空位技術才克服了這個問題，遂能織出薄如蟬翼的絲織物。
染色
古代染料也有動物性和植物性兩種。紅染料多取自一種昆蟲；紫染料主要取自一種稱作紫貝的軟體動物。地中海東岸盛產紫貝，尤以推羅為著，故該城染織業發達極早（結二十七 1-3、16）。紫染最名貴，在古代中東為王公貴胄的專用色。使徒行傳十六章 14 節記述一位女基督徒呂底亞（歐洲最先歸信基督的信徒）就是專營紫染業的富商。黃染料取自紅花的花瓣和花蕊。橘黃取自藏紅花的柱頭，敘利亞和埃及多種此花。綠染料是用其他色料調配而成。希臘時代，米所波大米地區多種植一種叫作菘藍的植物（十字花科），主要是供製靛藍用的。槐藍長於敘利亞和埃及，也是重要的染料作物。從古代壁畫和陶器圖案上常可見到染坊所用的一種大染缸。在巴勒斯坦許多古城的遺址中找到漂染作坊的遺跡，其中即有上說的那種染缸。
Hazel W. Perkin
另參：「漂染」；「服飾」；「工商業」。

布特人(Puthite)
猶大支派中之一族，從基列耶琳而來，聖經只在歷代志上二章 53 節提及布特人。

布勒月(Bul)
迦南曆的 8 月。以色列人於被擄前曾通用該曆；所羅門聖殿工程竣於是月（王上六 38）。
另參：「曆法」。

布基(Bukki)
（1）但支派首領，協助約書亞劃分迦南地業（民三十四 22）。
（2）以斯拉的先祖（代上六 5、51；拉七 1、4、5）。

布基雅(Bukkiah)
希幔長子，與父親及 13 位弟兄供職聖殿，為樂師（代上二十五 4、13）。

布斯(Buz)
（1）亞伯拉罕的兄弟拿鶴之子（創二十二 21）。
（2）迦得的一位後裔（代上五 14）。
（3）耶利米書二十五章 23 節預言其地必與兩個亞拉伯村落同遭神的懲罰。其確址已無從稽考。

必珊(Bilshan)
一族長，與尼希米、所羅巴伯等一同率猶太人由被擄之地歸回耶路撒冷（拉二 2；尼七 7）。

必達(Pildash)
拿鶴和密迦的第六個兒子，即亞伯拉罕的姪兒。創世記記述神多次重複應許亞伯拉罕有多得難以數算的後裔，其後便馬上提及必達及其他人的名字（創二十二 22）。

本都(Pontus)
小亞細亞東北部的羅馬省份，位於黑海南岸。加拉太、加帕多家和亞美尼亞各省，都與本都省毗鄰。約在主前 1000 年，第一批希臘人開始在黑海東南岸開拓殖民地，建立了西奴泊和特拉比桑。在他們偉大的東部探險之後，色諾芬和他的隊員，就在本都臨近了黑海。對本都古代歷史有莫大貢獻的著名地理學家斯特拉波，是在內陸城市亞美細亞出生的。羅馬人認為亞美細亞王歐彼陀是羅馬共和國所遇敵人中最可怕的一個。他向羅馬人發動過 3 次戰爭，最後約在主前 60 年敗於龐培手下。

織帳棚的亞居拉生於本都，其妻子百基拉是使徒保羅的得力助手。然而，亞居拉並不像保羅，他不是羅馬的公民，因此，他在革老丟的禁令下，以猶太人的身分被逐出羅馬城（徒十八 2，二十二 25-28）。
在彼得寫書信的日子，本都的基督徒（彼前一 1）大概都是第一批基督徒所結的果子。首批信徒是在第一個五旬節上耶路撒冷，因彼得的話而悔改歸主的（徒二 9）。

百夫長(Centurion)
官名。古羅馬軍制設百夫長統一小隊，轄兵百人；通常每一大隊有百夫長 6 名，10 大隊則成一軍團，每軍團設千夫長 6 人分統百夫長。使徒行傳二十二章 26 節記載一百夫長為處置保羅案，而請示千夫長一事，可知百夫長直轄於千夫長之下。一般來說，百夫長是帶兵的營官，頗握實權，無論上陣指揮或駐防理事，均能便宜行事。
百夫長是兵卒可及的最高統領，多從行伍間擢戰功卓著者任之。百夫長的職銜也有高低，可升為責任較大的百夫長，以軍團第一大隊的高級百夫長為最高，故此百夫長的任所可升遷至帝國全境。
百夫長的權責除掌管部隊的軍規軍紀之外，也有保境安民的任務。執法行刑也是百夫長來負責（太二十七 54；可十五 39、44、45；路二十三 47）。其所轄不僅有羅馬本籍兵，也有外籍僱傭兵。百夫長實權在握，薪俸也高，所以得升任此職的，通常不會輕易言退。
新約提及了 6 位百夫長，且至少有兩位歸信了耶穌基督。現將該 6 位百夫長分述如下：
1.迦百農一百夫長求耶穌醫治他垂死的僕人，因他深信耶穌驅病的權能，有如他駕御營兵一樣（太八 5-13；路七 2-10）。此人頗謙恭，毫無恃權驕世的派頭；他承認自己的不足和無助。他對僕役也表現了關切之情，耶穌有感於他的為人和誠信，徇其所請而治好了他的僕人。
2.率領小分隊處決耶穌的百夫長。他親見耶穌死狀，忍不住驚歎：「這人真是神的兒子」（可十五 39）；又說：「這真是個義人」（路二十三 47）。另據主前四世紀的偽經《彼拉多行傳》記載，這位宣認耶穌的百夫長名叫郎基努，羅馬天主教素以此人為聖徒。十七世紀巴洛克派藝術家基奧萬尼有大理石人物雕塑一尊，表現的就是這位百夫長幡然悔悟的情景；此像現置於羅馬聖彼得大教堂內。

3.該撒利亞一百夫長，名哥尼流。先是使徒彼得不肯與外邦人共享福音，經神顯奇蹟加以啟示，始破舊念，遂向哥尼流作見證，使這位百夫長也歸信了基督（徒十）。
4.據使徒行傳二十二章 25-26 節記載，一百夫長提醒千夫長顧及被告保羅的羅馬公民身分，遂使保羅得免於笞刑的懲戒。
5.另一百夫長知道了猶太人謀殺保羅的陰謀後，便設法將保羅安全護送至該撒利亞的巡撫衙門（徒二十三 17-22）。
6.一百夫長名猶流，奉命將保羅由該撒利亞航解羅馬（徒二十七 1）。中途遇風暴，士兵欲將包括保羅在內的全船犯人殺盡，以免犯人乘亂逃脫，經猶流堅決制止（徒二十七 42、43）。
另參：「武器和戰爭」。

百尼基(Bernice)
希律王亞基帕一世的長女，保羅在亞基帕二世（百尼基之兄）面前為自己辯護時，她也在場（徒二十五 13、23，二十六 30）。百尼基生於主後 28 年左右，13 歲時嫁給猶太官員亞歷山大的兒子馬可。馬可死後，其父又將她嫁與加基城的希律，即其父之長兄。婚後生有兩子：百尼基安和許幹。她第二任丈夫亡於主後 48 年。此後，寡居而年輕的百尼基與其兄亞基帕二世過從甚密，引起亂倫之謠傳。為避免醜聞四處張揚，百尼基與基利家王波利蒙成婚，但很快分手。
主後 66 年，百尼基勇敢地覲見氣勢洶洶的羅馬地方長官格修弗羅請求他不要劫掠耶路撒冷聖殿，但未成功。百尼基與其兄亞基帕一致告誡人民不要開戰，亦未奏效，戰爭在當年終於爆發，猶太的叛亂分子放火燒了他們二人各自的行宮。亞基帕與百尼基不得不宣誓效忠羅馬皇帝維斯帕先。

百合花雕飾(Lily-work)
古時的柱子上刻有百合花或蓮花的圖樣，靈感來自尼羅河畔的大蓮花。這種雕刻出現於所羅門王聖殿廊子的柱頂上（王上七 19、22），以及「銅海」的邊上（王上七 26）。同時，也見於亞述、波斯及其他古代近東民族的藝術創作中。
另參：「銅海」;「會幕，聖殿」。

百基拉和亞居拉(Priscilla and Aquila)
一對基督徒夫婦，是保羅的朋友，他們可能是保羅在哥林多傳道時悔改歸主的（徒十八 1-3）。新約常把他們並提，在 6 次提及這對夫婦的經文中，4 次是百基拉名字排在丈夫之前，這可能是由於百基拉的性格，也可能是由於她在教會中所扮演的角色（徒十八 18、26；羅十六 3；提後四 19）。
亞居拉是一名猶太人，生長於小亞細亞的本都。主後 49 年，在革老丟的敕令下，亞居拉被逐離開羅馬（徒十八 2）。綏屯紐記載說，羅馬王「把所有猶太人逐出羅馬，因為他們受一煽動者基理斯督之誘，經常作亂。」亞居拉和百基拉從羅馬逃至哥林多，保羅在那裏（是他第二次的宣教旅程）遇見他們。保羅與他們同住，並一起從事織帳棚的工作。經過這一段與保羅親密聯繫的關係後，他們夫婦兩人甚至能教導有學問的亞波羅，亞波羅是一名猶太教師，就在那時作了基督徒（徒十八 24-28）。百基拉和亞居拉都是保羅忠心的朋友和可信賴的同工（羅十六 3、4）。保羅離開哥林多時，兩人與他同行，而當保羅返回敘利亞，他們則留在以弗所（徒十八 18、19）。保羅寫信給哥林多教會時，他們仍在以弗所，而且他們的家常用作基督徒聚集之處（林前十六 19）。由於革老丟的政令只是暫時性的，因此保羅寫信給羅馬信徒時，他們已返回羅馬了（羅十六 3）。當保羅寫提摩太後書時，他們又再次來到以弗所（提後四 19）。

伯大巴喇(Bethabara)
法利賽人差人去盤問施洗約翰的地方（約一 28）。現代聖經譯本按照更古老且流傳更廣的希臘文本，改作「伯大尼」。但為區別它和近耶路撒冷的伯大尼，約翰稱它為「約但河外伯大尼」。
另參：「伯大尼＃2」。

伯大尼(Bethany)
（1）橄欖山東坡上的一個村莊，距耶路撒冷有 1.5 哩左右。耶穌及其門徒在猶大地停留時，常常住宿在伯大尼；例如他們在逾越節去聖殿守節之時（太二十一 17；可十一 11）。有一次，耶穌在伯大尼長大痲瘋的西門家裏吃飯，有一個婦人拿著極貴的香膏來澆在耶穌的頭上（太二十六 6-13；可十四 3-9）。伯大尼又是馬利亞、馬大和她們的兄弟拉撒路的家鄉，耶穌在那裏叫死去的拉撒路復活（約十一 1、

18）。伯大尼位於往耶路撒冷的路上，離伯法其不遠（可十一 1；路十九 29）。耶穌在這裏作了凱旋進入耶路撒冷的準備。耶穌復活以後，也在這裏為祂的門徒舉手祝福，然後離開了他們（路二十四 50）。
今日，這個小城被她的亞拉伯居民稱為「阿扎里耶」（即拉撒路之地）。
（2）約但河東的一個村莊，施洗約翰為人施洗的地方（約一 28）。許多手寫本中均作「伯大巴喇」，三世紀的教父俄利根也以此為正；據他說，伯大巴喇意為「準備之所」，正是約翰的事奉最合適的地點。這個伯大尼的所在地，最可能應在現今的耶胡德堡。

伯大袞(Beth-dagon)
非利士人和迦南人的國神大袞聖廟之所在地；除聖經外，還有其他資料為證。猶太史家約瑟夫也曾提到，離耶利哥城不遠有一城堡，名叫「大袞」。迦南境內多處都因有大袞廟而聞名。
（1）猶大支派低地上的一座小城（書十五 41）。古埃及法老蘭塞三世及亞述王西拿基立（主前 701），都曾述及該城被他們攻佔的情況。
（2）亞設支派地業邊界上的一座小城，在迦密山以東（書十九 27）。
（3）亞實突城內的一座大袞廟（撒上五 1；《馬加比一書》十 83、84 中稱之為「亞鎖都」）。

伯巴力勉(Beth-baal-meon)
巴力免之別稱，為流便支派地業眾城鎮之一（書十三 17）。
另參：「巴力免」。

伯巴拉(Beth-barah)
以法蓮勇士在基甸的帶領下，阻擊米甸潰軍和把守約但河渡口的地方（士七 24）。許多學者認為原來的版本，不是直到「伯巴拉和約但河」，而是「約但河的渡口」，和合本也照此翻譯。

伯比利(Beth-biri)
猶大支派南境城市利巴勿之別稱（代上四 31）。
另參：「利巴勿」。

伯他普亞(Beth-tappu-ah)
猶大支派地業內一山城（書十五 53），地處山上，有數量甚多之果園，故有「果樹城」之稱。學者認為伯他普亞原址即在現今距希伯崙西北約 4 哩之泰富赫。

伯以墨(Beth-emek)
亞設支派與西布倫支派地業交界處的一座小城（書十九 27）。該城被認為是現代的密瑪斯廢丘。

伯以薛(Beth-ezel)
猶大國西南方諸小城之一，先知彌迦曾預言這些城之毀滅（彌一 11）。

伯甲(Beth-car)
便雅憫支派境內一地。非利士人在第二次以便以謝戰役之後，被以色列人追擊至此（撒上七 11）。其址不詳。

伯示麥(Beth-shemesh)
（1）原為迦南人的城市，位於猶大支派北部邊境（書十五 10）和但支派之南疆（在該支派北遷之前）。伯示麥意為「示麥之家」，示麥即迦南人的太陽神。伯示麥又稱為「伊珥示麥」，列為但支派所屬城市之一（書十九 41）。伯示麥也是猶大支派撥歸利未人的諸城之一（書二十一 16；代上六 59）。當地的居民稱為伯示麥人（撒上六 14、18）。非利士人因奪取了猶太人的約櫃，而招致疫症侵襲，只好把約櫃送走，他們把約櫃運到了伯示麥（撒上六 1-20）。伯示麥也是以色列王約阿施大敗猶大王亞瑪謝之地（代下二十五 21、23）。一個世紀之後，非利士人又從猶大王亞哈

斯手中奪取了伯示麥（代下二十八 16-20）。其後，該城開始衰落，終為尼布甲尼撒王在主前 586 年摧毀。

在伯示麥的遺址（即魯邁利廢丘鄰近亞拉伯村落示姆斯泉），曾有不少重大的考古發現。挖掘工作首於 1911 至 12 年進行，至 1928 至 31 年兩度進行，共挖掘出 6 個地層。最底層即第六層，被定為主前 2000 年不久以前的時期，出土之物甚少。第五層定為中青銅時代二期（主前 1750-1550），有綿延高大的城牆環城的遺跡；牆以巨石為基，以磚砌成。第四層屬晚青銅時代，該城經歷了繁榮發展階段。考古學者在該層挖出了一個煉銅的熔爐，又找到了一個刻有烏加列楔形文字的坭版和一塊用作書寫記錄的陶片，上有早期迦南人的文字。這段地層約在主前 1200 年時，遭受破壞。

第三層顯示了該城的繼續繁榮和非利士人的強大影響；參孫可能也到過該城。該城於主前 1000 年以前，與鄰近的示羅同時遭毀。至主前十世紀初，該城得以重建，考古學者稱此城為第二層，城牆上有炮塔，與特畢美森出土的城牆類似。城中有一顯著的大型建築，是以色列某地方總督的府邸。該層毀於一場大火，後再重建為一大型村落。該地層於主前 600 年左右，被巴比倫人毀掉。

羅馬帝國時期，該城遷至鄰近的示姆斯泉，但考古學者仍在魯邁利廢丘找到了羅馬、拜占廷和中世紀時期有人居住的遺跡，他們定之為第一層。

（2）以薩迦人所分得的迦南城市之一（書十九 22）。

（3）拿弗他利人所分得之迦南設防城市（書十九 38）。那裏的居民未被以色列人趕出（士一 33）。

（4）敬奉太陽神的埃及城市希流坡立（或安城，耶四十三 13）。

另參：「希流坡立」。

伯伊甸(Beth-eden)

亞蘭（即敘利亞）境內一小郡，位於大馬色北面。亞述人攻佔伯伊甸後，曾把其居民擄到吉珥（王下十六 9），應驗了阿摩司書一章 5 節的預言。伯伊甸意為「喜樂之家」，有時被認為與以西結書二十七章 23 節所說的伊甸同屬一地，但位置不詳。列王紀下十九章 12 節（欽定本）中，稱伯伊甸的居民為「伊甸的孩子們」。

伯吉甲(Beth-gilgal)
來自伯吉甲的利未支派歌唱的人，到耶路撒冷慶賀尼希米重建城牆（尼十二 29）。
另參：「吉甲＃1」。

伯夙(Beth-zur)
希伯崙北方群山中的一座猶大小山城（書十五 58），是迦勒的後裔之一瑪雲定居之地（代上二 45），又是猶大支派的天然要塞之一。雖然到主前十世紀時，伯夙的重要性已大大降低，但南國羅波安王仍加固修築，使她成為堅固城（代下十一 7）；到尼希米的時候，伯夙成為行政中心（尼三 16）；到馬加比時代，其希臘名稱為「伯夙拉」。猶大馬加比曾在該處擊敗敘利亞將軍呂西亞（《瑪加比一書》四 29、61），但數年之後又失去該城。後西門馬加比將伯夙由敘利亞人手中奪回，於主前 140 年堅固城的防禦，將城修築成猶大和以土買邊界上最重要的堡壘之一（《馬加比一書》十一 65、66，十四 33）。
學者認為，伯夙即現今之圖拜格廢墟，位於耶路撒冷西南 15 哩處；1931 和 1957 年在該處曾進行考古挖掘，挖出了一座中青銅時代（主前十九至十六世紀）的龐大城市，有高大的城牆環繞。晚青銅時代寥寥無幾的居民，與伯夙不在約書亞征服諸城之列的記載相吻合。該城到主前十二至十一世紀，才又繁榮昌盛起來，一直持續到以色列人被擄之時。在廢墟之頂也挖出了馬加比年代一座巨大的堡壘。

伯米恩(Beth-meon)
巴力免之別稱，原屬流便支派一小城（耶四十八 23）。
另參：「巴力免」。

伯利巴勿(Beth-lebaoth)
為利巴勿之另稱，在猶大人地業西邊，西緬支派所分得的一個城市（書十九 6）。
另參：「利巴勿」。

伯利合(Beth-rehob)
士師記十八章 28 節和撒母耳記下十章 6 節提到的一個地區。12 名以色列探子去窺探迦南地時，所及最北之地；極可能與利合同屬一處（民十三 21；撒下十 8）。另參：「利合」。

伯利恆(Bethlehem)
（1）「大衛的城」，耶穌基督的誕生地，在耶路撒冷以南 5 哩。該城有時被稱作「猶大的伯利恆」或「以法他」（創三十五 19；彌五 2），以別於西布倫之伯利恆。
伯利恆很早期已是迦南人的居地，曾與列祖事蹟有涉，拉結便是死在那裏並葬在城郊的（創三十五 16、19，四十八 7）。有關伯利恆的最早史料出現在主前十四世紀的亞馬拿文獻中，其上記錄的戰役提到耶路撒冷南面的辟提路拉哈瑪，該名稱之意為「拉哈瑪女神之家」。迦勒家族的一支曾居住在那裏，迦勒之子薩瑪被稱為「伯利恆之祖」（代上二 51）。一個從伯利恆來的利未少年，後來作了米迦的祭司（士十七 8）；伯利恆又是波阿斯、路得、俄備得、耶西（大衛之父）的故鄉（得四 11、17；撒上十六 1、4）。
大衛出生於伯利恆（撒上十七 12），他的勇士之一伊勒哈難也是伯利恆人（撒下二十三 24；代上十一 26）。大衛的 3 名勇士曾衝破佔領伯利恆的非利士人防線，到伯利恆「城門旁的井裏」打水給大衛喝，英勇感人（撒下二十三 14-17）。後來，聖經再提到伯利恆，說是在靠近基羅特金罕的地方，猶太人逃避巴比倫人往埃及去的時候，曾途經該處（耶四十一 17）。從巴比倫歸回的人中，有不少是伯利恆人（拉二 21；尼七 26；《以斯拉一書》五 17）。
新約時代，耶穌誕生的時候，伯利恆只是一個小村落（太二 1-16；路二 4-6、15；約七 42），坐落在連接耶路撒冷與希伯崙的南北大道近旁。7 條東西橫貫的大道中，有一條是從以拉谷穿越猶大山地到伯利恆的。東西走向的猶大山脈在耶路撒冷和伯利恆間之主脊，平均 8 哩到不足 2 哩寬，形成了一條自然疆界，耶路撒冷便成了北部疆域最南端的城市，而伯利恆則成了南部最北的重鎮。因此，伯利恆雖小，但其重要性卻從不亞於耶路撒冷。
猶大東部乾旱的曠野向西延伸到耶路撒冷、伯利恆、提哥亞、希伯崙等城市，這些城市也成了沙漠的前哨。伯利恆坐落在猶大高原的至高處，其耕地只是山溝之間的小塊田地。其東面的曠野土地乾旱，並有遊牧民族居住，於是成了牧場。由於該地乾旱，只能種植較耐乾旱的大麥（得二 23）。我們從大衛少年時代的故事（撒

上十七 40）和基督誕生的故事裏（路二 8），知道這一帶地方有牧羊的人。伯利恆是猶大的邊防要塞，常要防範非利士人的野心侵略（撒下二十三 14），羅波安也曾加固其軍事防禦（代下十一 6）。

新約時代，該撒亞古士督下旨要報名上冊，約瑟就回到伯利恆城去，因為他「本是大衛一族一家的人」（路二 4）。他的家族在伯利恆可能還有產業。耶穌可能誕生在城外的一個岩洞裏。這是早期基督教作家殉道者游斯丁（主後 150 年左右）的主張，在他以後的俄利根，其觀點亦然。俄利根在世時，曾多次到巴勒斯坦居住，曾記下：「在伯利恆，你可以看到祂出生的岩洞，洞中尚有祂出生後睡臥其中的馬槽。」

後來，耶柔米曾描述君士坦丁在該岩洞上所建長方形的教堂。1934 至 1935 年間的考古發現，顯示猶斯丁尼在位期間（527-565），該教堂曾進行過第二階段的修建，擴大了原來的堂址。有階梯直通洞穴，洞穴亦呈長方形，顯明君士坦丁的建築工人曾改變其形狀。但在君士坦丁教堂修建前，並無有關該岩洞的記述。

曾有「主的榮光四面照著」的野地（路二 9），其確址一直未能肯定。傳統觀點認為是伯利恆以東 1/2 哩的伯撒胡爾東面約 500 碼的一個橄欖園。另有人認為是在那個村落東北的另一個地方。牧人大概只在收割莊稼後，才在夏天放牧羊群；冬雨季節後的初春，他們則到周圍的山坡上放牧。但基督降生的準確日期卻難推斷。

（2）西布倫人地業城鎮之一（書十九 15），可能是以色列一位士師以比讚的家鄉（士十二 8、10）。學者認為即今日之伯勒函，位於拿撒勒西北大約 7 哩處。

James M. Houston

伯沙撒(Belshazzar)

巴比倫帝國亡國前的巴比倫王，與拿波尼度共同掌政；該名意為「彼勒保護君王」。但以理稱他為尼布甲尼撒的兒子（但五 2、11、13、18），其實，尼布尼杜斯才是他的生父。這樣的矛盾是因為希伯來語中「父親」一詞，也有「祖先」、「先人」之義，而「兒子」一詞也可被理解為「後人」、「繼承人」等。有人認為，伯沙撒的母親是尼布甲尼撒的女兒，那麼，伯沙撒便是這位偉大的巴比倫王的外孫了。伯沙撒的父親尼布尼杜斯出身貴族，父親是一位王子，母親是哈蘭月神廟中的女祭司。尼布尼杜斯在主前 555 年篡奪了王位。

聖經經文中另一費解之處，便是但以理記述伯沙撒是巴比倫帝國降於波斯時的末代國王，而世俗的歷史記載卻以尼布尼杜斯為最後的巴比倫君主。因而，許多學

者質疑但以理書的準確性。出土的銘刻證明，伯沙撒的父親確曾將首都的治權委託給他，而自己離開了巴比倫，在亞拉伯境內住了 10 年之久。宗教文獻中也有尼布尼杜斯於在位期間，離開巴比倫之說。古列攻擊巴比倫帝國時，尼布尼杜斯曾東進抵禦，卻在古列大帝的軍隊前逃跑。後來，他回到巴比倫，於京城陷落後向波斯投降。所以說，當波斯人攻進京城時，身為王儲和攝政王的伯沙撒是禁衛軍的統帥，而尼布尼杜斯本人並不在城內。

尼布尼杜斯的軍隊為波斯擊潰時，伯沙撒卻在為他的大臣們擺設筵席。酒興正酣時，他吩咐把取自耶路撒冷聖殿的金銀器皿拿來，供他們飲酒作樂，故意的褻瀆聖物。這時，忽有手指在牆上寫出字來，宣佈他末日的來到。波斯人將幼發拉底河改道，使巴比倫京城失去護城河，故未經一戰便輕易攻下了該城。波斯軍隊入城的日期，是主前 539 年 10 月 12 日。

Howard F.Vos

另參：「但以理書」;「巴比倫／巴比倫帝國」。

伯亞文(Beth-aven)

（1）便雅憫支派境內一座城，在密抹以西，伯特利以東，靠近艾城，在曠野之邊緣（書七 2，十八 12；撒上十三 5，十四 23）。

（2）何西阿以輕蔑的口吻，稱古老的敬拜之地伯特利為伯亞文，因為「耶和華的家」（伯特利）已變成了「罪惡的家」（伯亞文或簡稱亞文；何四 15，五 8，十 5）。

另參：「亞文＃2」。

伯亞比勒(Beth-arbel)

約但河東的一座小城，在亞述人手中被摧毀殆盡。先知何西阿曾用她來預示以法蓮人將要遭到的毀滅（何十 14）。學者普遍認為伯亞比勒，就是現今基列的伊爾比德，在外約但地區北邊一個十分重要的十字路口上。

伯亞弗拉(Beth-le-aphrah)

先知彌迦提及的一座城。伯亞弗拉意為「塵土之家」，故彌迦以諷刺口吻一語雙關地叫當地崇拜偶像的居民們「滾於灰塵之中」（彌一 10）；確址不詳。

伯亞拉巴(Beth-arabah)
位於耶利哥的東南面，是猶大支派和便雅憫支派雙方地業交界處的曠野中六座城之一（書十五 6、61，十八 22）。現今蓋勒特河的蓋爾倍泉，很可能便是伯亞拉巴的所在。

伯亞納(Beth-anath)
分給拿弗他利支派地界內的一座城（書十九 38），不過拿弗他利人未能從那裏趕出其原居民（士一 33）。以色列人奴役仍居原地的迦南人，但久而久之，受他們異教信仰的侵蝕而敗壞。

伯亞斯瑪弗(Beth-azmaveth)
亞斯瑪弗之別稱，耶路撒冷附近一小城；此名出現在尼希米記七章 28 節。
另參：「亞斯瑪弗」。

伯亞諾(Beth-anoth)
以色列人攻佔迦南之後，猶大支派所分得的山地中之一村鎮（書十五 59）。這裏很可能曾經有一座古迦南人的祭壇，因為亞拿本是迦南人敬奉的生殖女神之名，又是巴力的配偶。一般認為伯亞諾即現今之拜特愛農廢墟。

伯亞蘭(Beth-haram)
劃分迦南土地時，分予迦得支派眾城之一（書十三 27）。民數記提到他們在此地建築了堅固的城，並圈養羊群（民三十二 36 作「伯哈蘭」）。猶太史家約瑟夫提到的伯亞蘭大，可能就是指該城而言。

伯和崙(Beth-horon)

迦南一地方名稱，意為「浩崙（地獄神）之家」。伯和崙位於耶路撒冷西北 10 至 12 哩處，由兩座城組成。上伯和崙即今日之伯科卡，下伯和崙即今日之伯達他；後者位置稍低，並偏西約 2 哩。伯和崙位於以法蓮支派和便雅憫支派地業的交界線上（書十六 3、5），控制著古代地中海沿岸和內地之間最重要交通要道之一的亞雅崙山谷。上伯和崙把守著一條戰略通道。以法蓮支派的「伯和崙及屬城的郊野」分給了利未支派中的哥轄宗族（書二十一 22；代上六 68）。

歷代以來越過亞雅崙谷的軍隊，不計其數。亞摩利人曾在基遍被約書亞的軍隊擊敗，退走時經過伯和崙，那天「日頭停留，月亮止住」（書十 1-14）。又曾有一隊非利士軍兵開往伯和崙，與掃羅作戰（撒上十三 18）。根據卡納克石碑的銘文記錄，埃及法老示撒的軍隊也曾開過伯和崙。瑣倫（《馬加比一書》三 13-24）和尼迦挪（《馬加比一書》七 39-43）率領的敘利亞大軍，也曾在伯和崙被猶大馬加比擊敗。根據猶太史家約瑟夫之記述，塞斯提率領的羅馬軍隊也幾乎在該處被猶太人一舉殲滅。

伯和崙恐不止一次遭毀並重建。以法蓮之孫女，比利亞之女舍伊拉，也曾被稱為「建築上、下伯和崙的」（代上七 24）。所羅門王也曾在埃及王法老襲擊了兩城附近地區之後，鞏固了這兩座城市（王上九 15-17；代下八 5）。在兩約之間時期，敘利亞軍隊與約拿單馬加比交戰後，敘利亞將軍巴奇底於該城設防（《馬加比一書》九 50）。

被擄歸回之後，反對重建耶路撒冷的一個撒瑪利亞首領參巴拉，被稱作「和崙人」，即伯和崙地方的人（尼二 10）。伯和崙在次經及偽經中，均有提及。《禧年書》中（三十四 4）記述列祖時期一個伯和崙王，時常襲擊雅各羊群的事。據《先知生平》中的偽伊皮法紐集，但以理的出生地便是上伯和崙。據《猶滴傳》（四 4）記載，亞述將軍荷羅否南進攻猶大時，該城乃在猶太人手中。

James M. Houston 和 R. K. Harrison

伯帕列(Beth-pelet)

劃分迦南地業時，分給猶大支派的城鎮（書十五 27）。在以色列人被擄歸回之後，該城仍歸猶大人居住（尼十一 26）。伯帕列可能是大衛的勇士希利斯（撒下二十三 26 稱他為「帕勒提人」；代上十一 27 稱他為「比倫人」）的家鄉。

伯帕薛(Beth-pazzez)
在分配應許之地時，劃給以薩迦人之城，臨近他泊山（書十九 21）。

伯底比拉太音(Beth- diblathaim)
摩押的一座小城（耶四十八 22），可能和亞門低比拉太音同屬一處。
另參：「亞門低比拉太音」。

伯拉巴(Beth-rapha)
猶大支派伊施屯的後裔的家族名稱，也是地名（代上四 1、12）。

伯拉河／大河／幼發拉底河(Euphrates River, Perath)
西亞的最大河流，由小亞細亞的卡拉蘇和穆拉蘇猶兩條河流合成。其源頭出自中部亞美尼亞。河流主要向東南奔流 1,800 哩，注入波斯灣。在距海灣約 100 哩的科爾納，和底格里斯河會合。幼發拉底河水淺，只可容小船航行約 1,200 哩。但和底格里斯河會合後，可航行遠洋郵輪至巴斯拉。從 3 月中至 6 月前後，源頭的積雪融化使河水上升。在古代，當河水氾濫時期將水儲蓄在防洪運河內，可以供應農作物而得豐收，維持龐大的人口生活所需。
有些人認為幼發拉底河在西巴爾附近分成兩支。一支名為阿拉徐圖，流經巴比倫，但自主後 1000 年起，變成幼發拉底河的主流。比較古的水道，從西巴爾南流至基士，該城在主前 3000 年以前是米所波大米第一王朝的京都。它又從基士流向尼普爾，就是早於主前 3000 年的主要蘇默宗教中心地，太陽神恩里勒之城。河流通過尼普爾後，再流經書魯帕克（現代的法拉）。據神話流傳，蘇默的「挪亞」薛蘇華曾在此建造方舟。河再向南流至古城以力，就是著名的伊施他爾城。伊呂馬以利殊史詩描述此中心地為神話英雄吉加墨斯的家鄉。河流繼續流向先聖賢亞伯拉罕的出生地和故鄉吾珥。
幼發拉底河是滋潤伊甸園的四條支流之一（創二 14），和合本作「伯拉河」。根據神賜給亞伯拉罕的應許，以色列地的北疆位於此河的上游（創十五 18；申一 7，十一 24）。大衛和所羅門在位時期，這些疆界多半已經達到（撒下八 3，十 16；王上四 24）。幼發拉底河被稱為「河」或「大河」（民二十二 5；申十一 24；書一 4，

二十四 3、14）。生活在幼發拉底河以東的人稱為以色列，其周圍領土則稱為「大河西一帶」（拉四 10；尼二 7、9）。耶利米差遣西萊雅帶一卷有關巴比倫將毀滅的預言書要去的地方，就是這條河。讀完此書後，西萊雅投書於此河，表示巴比倫永遠沈沒不復再起（耶五十一 63）。
新約啟示錄兩節經文，引述幼發拉底河作為象徵（啟九 14，十六 12）。
另參：「巴比倫／巴比倫帝國」；「米所波大米／美索不達米亞」。

伯拉斯都(Blastus)
希律亞基帕一世的內侍大臣，深得王的寵信（徒十二 20）。希律向來輕看推羅和西頓；這兩城的代表團欲趁希律在該撒利亞時前往覲見，遂託伯拉斯都引見。希律向兩城代表訓話之際，突遭急病致死，這是他「不歸榮耀給神」所受的懲罰（徒十二 21-23）。

伯法其(Bethphage)
挨近耶路撒冷橄欖山上的一個村落。耶穌進入耶路撒冷時騎著的驢駒，是兩個門徒從伯法其牽來的（太二十一 1-6；可十一 1-6；路十九 29-35）。其原址可能就在伯大尼西北的一個高處，即現代的圖爾村。

伯哈示他(Beth-shittah)
位於約但河與耶斯列平原之間的一個城市。米甸人被基甸擊潰後，逃亡至此（士七 22）。確址不詳。

伯哈基琳(Beth-haccherem)
耶路撒冷與伯利恆之間的一個山地小城。先知耶利米曾提到在伯哈基琳燃起烽火，以警告來自北方侵略的事（耶六 1）。尼希米時期，曾有瑪基雅為伯哈基琳的領袖（尼三 14）。其確址不詳，但很多學者估計在現代的拉馬拉赫。

伯哈蘭(Beth-haran)
劃分迦南土地時，分予迦得支派眾城之一（民三十二 36）。別稱「伯亞蘭」（書十三 27）。
另參：「伯亞蘭」。

伯曷拉(Beth-hoglah)
分給便雅憫支派的城鎮之一（書十八 21）；位於約但河口，猶大支派與便雅憫支派地業的交界線上，在耶利哥城的東南方（書十五 6，十八 19）。有學者認為該城即今日的海拉泉。
另參：「曷拉」。

伯毘珥(Beth-peor)
原為摩押人城鎮，在分配應許之地時，分給了流便支派（書十三 20）。以色列人未進入迦南地之前，曾在伯毘珥對面的谷中安營，並聚集聆聽摩西在毘斯迦山頂觀望該地之後，留給他們的最後囑咐（申三 29，四 46）。耶和華不允許摩西進入這塊給亞伯拉罕後代的土地，摩西死後便葬在這裏（申三十四 6）。巴力毘珥便是當地人信奉的神（民二十五 3、5）。

伯珊(Beth-shan)
巴勒斯坦一戰略重鎮，位於亞熱帶氣候的約但河谷，在加利利海以南 15 哩，約但河以西 4 哩處。伯珊矗立在耶斯列谷之東端，守護著約但河一個重要的渡口。她位於兩條貿易通路的接口，一條向北通往加利利和大馬色，另一條則從基列山，向西穿過耶斯列谷和撒瑪利亞山巒。
非利士人在基利波山上，戰敗掃羅王率領的以色列軍後，伯珊便陷於非利士人手中。掃羅及其眾子的屍體被懸掛在城牆上示眾，掃羅的首級則釘在大衮廟中（撒上三十一 10-13；撒下二十一 12-14；代上十 8-10）。後來，該城又為大衛收復。
兩份在胡森廢丘出土的埃及文獻，提到伯珊的名字，證實了胡森廢丘，即伯珊遺址。該廢丘高 213 呎，周邊為 1/2 哩。賓夕凡尼亞州博物館在該處進行過 3 次考古挖掘：第一次是 1921 至 23 年，在費沙爾的領導之下進行；第二次是 1925 至 28

年，在阿倫羅爾的領導之下進行；第三次是 1930、1931 和 1933 年，在菲茨傑拉德的領導之下進行。挖掘結果顯示了自主前四千年代，直至亞拉伯早期，共有 18 個居住層。最有趣的是埃及佔領者在大約主前 1400 至 1200 年間，為當地神祇修建的廟宇。另兩座在非利士人佔領時期（大約主前 1200-1000）建立的廟宇，很可能就是放置掃羅首級和盔甲的亞斯他錄及大衰廟。此外，還挖掘出大量埃及碑文，其中有兩塊表揚戰功的石碑，一塊是法老薛提一世在位時期的，另一塊是蘭塞二世在位時期的。

以色列人佔領了迦南以後，伯珊（又作「伯善」）及其他城鎮分給了以薩迦支派，但顯然瑪拿西支派奪取了伯珊（書十七 11）。所羅門作王的時候，伯珊劃分為巴拿的行政區內（王上四 12）。該城在主前十世紀時，可能是毀於埃及法老示撒手中。其後，伯珊在舊約時代已不大顯著；至以色列人被擄巴比倫及歸回後的波斯時期，伯珊更是居民稀少，不足一提了。

希臘化時期，伯珊曾被改稱為「西古提波利斯」，估計是因為當時那裏有埃及王多利買二世的西古提僱佣軍駐守。希臘人在伯珊為他們所供奉的狄安尼索女神和丟斯神修建了廟宇。哈斯摩寧王朝時期，伯珊更成了重要的行政中心。伯珊繼續繁榮，在希羅時期，更與鄰近的幾個商業城市，合稱「低加波利」（即「十城區」，太四 25；可七 31），伯珊是唯一在約但河西的城市。至主後二、三世紀，她更成了生產和出口紡織品的世界中心。

自 1950 年以來，廢丘下圍數處經考查後，發現從主前四千年代直到拜占廷時期，都有人居住。最引起人們關注的發現，是兩座猶太會堂（主後四世紀和六世紀）、一座圓頂拜占廷大教堂和一所修道院、多個基督教教堂、猶太墓地、一所羅馬人的別墅和一個拜占廷時期的陶器作坊。在 1959 至 62 年的考古挖掘，亞陪巴姆和聶杰夫為以色列國家公園和古蹟博物館掘出了伯珊的羅馬劇院。劇院坐落於廢丘以南 250 碼左右，寬 270 呎，深 190 呎，可容觀眾 8,000 人，建築日期約為主後 200 年。

伯耶西末(Beth-jeshimoth)

分配給流便支派的一座城（書十三 20），後來卻稱為摩押人的城（結二十五 9）。以色列人在征服應許地之前，曾沿約但河安營，從伯耶西末直到亞伯什亭（民三十三 49）。學者多以該城為現代之阿澤美廢丘。

另參：「曠野飄流」。

伯迦末(Beth-gamul)
摩押城市。先知耶利米曾預言摩押眾城居民，要因殘害以色列人而受神懲罰（耶四十八 23）。據考，伯迦末就是位於底本以東 8 哩處的猶美勒廢墟。

伯迦得(Beth-gader)
城名，為迦勒人哈勒創建（代上二 51），可能與約書亞記十二章 13 節的基德，同屬一地。

伯特利(Bethel)
（1）舊約中一個重要城市，位於便雅憫支派與以法蓮支派交界的南北山脊通路上，在耶路撒冷以北約 11 哩處（書十六 1、2，十八 13）。伯特利作為一個貿易中心，吸引來自地中海沿岸，以及來自外約但，途經耶利哥的商人。儘管城處乾旱山區，但有數處清泉可供居民充足的用水（在此遺址發現的最古人工製品，正是一個水壇，其製作年代約為主前 3500 年）。
意為「伊勒（神）之家」的伯特利，這名稱可能於主前四千年代，為那一帶的迦南人所始用。從石器時代和青銅時代之間的銅石器時代地層中挖出的出土文物證明，當時異教徒對迦南神祇伊勒的崇拜，是在山頂上進行的。列祖雅各得神啟示作了一個夢，便給該處起名「伯特利」，或說給原來的地名賦予了新意（創二十八 10-22），因為在亞伯拉罕時期，那個地方已叫做伯特利了（創十二 8）；不過，也很可能是聖經的抄寫過程中，文士把一個當地人使用的更為古老的名稱，改寫成這較新的名稱，因伯特利本名「路斯」（創二十八 19）。但也可能是那聖地叫伯特利，周圍地區叫路斯。青銅時代中期開始時（約主前 2200），伯特利一名無疑已經確立，直至城的毀滅。舊約中有一段記載同時提到了這兩個名字，是記載一個伯特利（原名路斯）人，在赫人地界內築了一座城，亦起名「路斯」的故事（士一 26）。
魯濱遜於 1838 年首次提出，當今的拜廷即伯特利，以後奧伯萊特在 1927 至 34 年間和蓋洛索在 1954 至 60 年間的挖掘，均未否定這主張。李溫斯敦卻認為拜廷以南兩哩之處，才是伯特利的所在地，不過，該地區（即比里）至今尚未開始挖掘。伯特利是古代迦南人的早期居地之一。在早青銅時代（約主前 3200-2200），那裏

有人居住，到了中青銅時代（約主前 2200-1550），才有人定居下來。希伯來人列祖的活動也屬這較後時期。考古挖掘的結果顯明，亞伯拉罕和雅各到伯特利一帶時，該城已頗具規模。中青銅時代，該城周圍有堅固的城牆和幾個城門。從當時異教徒的一座聖所的廢墟中，挖掘出當時宗教儀式使用的陶製器皿，並有許多動物骨頭。

主前 1550 年，伯特利的毀滅是許克所斯人統治埃及後期徵佔伯特利的結果。伯特利約於主前十四、十三世紀重建，是該城有史以來建築最發達的時期。從考古學角度看，約書亞攻取伯特利（書十二 7、16）和艾城（書八 1-29），標誌著鐵器時代的開始；在伯特利廢墟上再次矗立起來的以色列人的建築物，無論從質量或工藝上而論，均難比從前。

雖然在分地業時，伯特利已劃歸便雅憫支派，但以法蓮人攻取了伯特利，劃為自己的地營（士一 22-26；代上七 28）。當時神的約櫃在伯特利——是以色列人奉行日常崇拜的地方，約櫃由以利亞撒的兒子，大祭司非尼哈侍立看守（士二十 18-28，二十一 2、4）。考古學未能證明在士師時期，有非利士人佔據伯特利的證據；掃羅王時期，許多以色列的城市受到攻擊，而伯特利卻倖免於難（參撒上十二至十四）。考古發現，掃羅為王的初期，伯特利曾繁榮昌盛，但自掃羅遷都基比亞後，伯特利便日趨衰落了。

耶羅波安一世時（主前 930-909），以色列和猶大成了兩個獨立而又敵對的國家，這時的伯特利又恢復了作為北國以色列首府的榮耀，與猶大國的首府耶路撒冷南北對峙。北國有兩個城市設立金牛犢，伯特利便是其一（王上十二 28-33），只是獻祭的邱壇至今尚未發現。伯特利城裏住著一位老先知（王上十三 11），可能與以利亞和以利沙時期已有的先知群體（王下二 2、3）有關連。亞比雅作猶大王時（主前 913-910），伯特利曾一度落入猶大人手中（代下十三 19），但後又重歸以色列。先知阿摩司到伯特利，去轉達神對當時以色列社會和宗教生活的嚴厲斥責，伯特利的祭司亞瑪謝則要他速速離開（摩七 10-13）。

亞述人攻打以色列時（主前 722），並沒有任何考古發現證明那時伯特利被毀。而事實上，有一個被擄的祭司回到了伯特利，向米所波大米的殖民講述神的道（王下十七 28）。約西亞為猶大王時，命人拆毀異教邱壇（王下二十三 15-20），但對伯特利城並未進行任何破壞。拿波尼度（主前 555-539）或大利烏一世（主前 521-486）在位時，該城卻被焚毀，故至以斯拉時期，已成了一個小小的村落（拉二 28）。

從一些出土的高質手工藝品證明，在希臘化時期，伯特利曾再度繁榮昌盛。伯特利曾有巴奇底設防（《馬加比一書》九 50），故在馬加比時代十分興盛富足。羅馬

時代早期，儘管維斯帕先佔領了該城，但該城並沒有同遭耶路撒冷於主後 70 年所經歷的破壞，相反，城的北部進行了一些修建工作，一個羅馬的防衛部隊也曾駐紮在那裏。拜占廷時期，伯特利的面積達到最大，但到末期，因居民四散而驟然縮小。

儘管伯特利與早期希伯來宗教的聯繫十分密切，甚至希伯來人的神被稱為「伯特利的神」（創三十一 13），但是當地的宗教崇拜仍常有強烈的異教成分。在耶羅波安一世的統治下尤為顯著，他不顧先知的警告而頑固不化的進行偶像敬拜。伯特利人不聽以利沙的預言，從而給以色列人的命運佈下陰霾（王下二 23）。那群戲笑以利沙的少年，被解釋為象徵茁壯的以色列，他們不聽先知的話語，背棄作為他們立國之基的神的律法。照此觀點來看，兩隻熊則象徵亞述和巴比倫，說明以色列全國要遭受那兩國的蹂躪，——應驗了違約必遭咒詛的預言（申二十八 15-66）。被擄歸回的人重建耶路撒冷時，伯特利人並未參加，他們只有一次向神詢問關於舉行齋戒的事（亞七 2）；而新約則從未提及伯特利。

另參：「迦南神祇和宗教」。

（2）猶大支派地界中彼土利城之別名（撒上三十 27）。

R. K. Harrison

另參：「彼土利＃2」。

伯特利之神(Bethel)

異教徒的神祇，古文獻中曾有記載，有人認為聖經裏也有提及（耶四十八 13；摩五 5；亞七 2）。

另參：「迦南神祇和宗教」。

伯提沙撒(Belteshazzar)

但以理的巴比倫名字（但一 7）。但以理是選進尼布甲尼撒王宮，受訓在王前侍立的年輕俘虜之一（但一）。

另參：「但以理」。

伯寧拉(Beth-nimrah)
原為摩押人城市，以色列人進迦南應許地後，分給了迦得支派，他們又重建該城（民三十二 3 作「寧拉」，三十二 36；書十三 27）。伯寧拉已證實為現今約但河以東 8 哩處之布萊比廢丘。

伯瑪加博(Beth-marcaboth)
猶大境內城鎮，分給西緬支派（書十九 5；代上四 31），可能即約書亞記十五章 31 節所提之「麥瑪拿」。「伯瑪加博」原意為「屯車之地」，故有人以為是所羅門屯聚戰車的城市之一（王上九 19，十 26）。若該城不是麥瑪拿，則詳址便不得而知了。

伯瑪迦(Beth-maacah)
亞伯伯瑪迦的另稱（撒下十 14、15）。
另參：「亞比拉」。

伯賽大(Bethsaida)
加利利海東北一小城，耶穌有 3 個門徒，即安得烈、彼得和腓力，都來自那裏（約一 44，十二 21）。耶穌在伯賽大人中間行了許多異能奇事，但他們終不悔改，耶穌宣稱災禍必臨到伯賽大（太十一 21、22；路十 13）。耶穌曾在伯賽大治好了一個瞎子（可八 22-27），也曾在伯賽大附近用五餅二魚餵飽了五千多人（可六 34-45；路九 10-17）。
一些古代著作也提及伯賽大，主要是主後一世紀的猶太史家約瑟夫的著作。馬可福音記述五千人吃飽的神蹟，發生在與伯賽大隔湖相望的一個地方，但路加福音記載此事似乎發生在伯賽大附近；於是，有人曾假設加利利海的兩岸各有一個伯賽大。另一個解釋是，這神蹟發生在伯賽大附近地區，到達該處最快捷的途徑就是渡過加利利海。後者的解釋否定了傳統認為這神蹟發生的地點（迦百農附近，在西岸的塔嘉），卻較兩個伯賽大之說可信。
伯賽大始終只是一個小小的漁村，直到該撒亞古士督死後，大希律之子分封腓力的時候（主前 4 至主後 34），才開始擴建和美化該城。根據約瑟夫的記載，腓力本人亦葬於此。為紀念亞古士督之女猶利亞，伯賽大曾改名為「猶利亞斯」。在猶太

人第一次反叛羅馬期間（主後 66-70），約瑟夫曾任該地的軍事將領，守衛該城。約瑟夫記述伯賽大是「在革尼撒勒湖邊」，「鄰近約但河」，又說伯賽大就在加利利海東北角上一個叫下哥蘭的區域內。但是，無論是湖畔還是河邊，至今都未發現有符合該城規模和狀況的土墩或廢墟。有人認為，小小的阿拉港就是伯賽大的所在地，卻沒有足夠考古證據支持。反之，在距離湖邊 2 哩處的埃切廢丘，倒顯示了羅馬人居住和建築的大量證據。因此，目前埃切廢丘仍是最可信的伯賽大遺址所在地。

伯羅哥羅(Prochorus)

在耶路撒冷初期教會中，被十二使徒選立出來事奉的七人中之一位（徒六 5），這 7 人負責把糧食均分給眾信徒。7 人中的兩位，即司提反和腓利，曾從事傳福音的工作（徒六至八）。

另參：「執事，女執事」。

別加(Perga)

大概是極早期的一座希臘城，也是古代旁非利亞的宗教首都。在主前二世紀，羅馬人推翻了別加一隊敘利亞駐軍，其後這城便不受外間控制，享有頗大程度的獨立和自由。

保羅和他的同工在第一次宣教旅程中，曾路經別加前往彼西底的安提阿，使徒行傳沒有提到他們曾在那裏傳道，只說約翰馬可在別加離開了宣教隊，返回耶路撒冷去（徒十三 13、14）。

若保羅在此行有傳道，路加必然有所記述，既然路加沒有記載，那麼我們便只能推測保羅為何沒有這樣做：別加附近有一座屬於亞拿多利亞女神亞底米的神廟，但這神廟對保羅來說，應該是一項挑戰，而不會是他傳福音的障礙；保羅當時也可能是病了（一些解經家以為加四 13 與此有關），但若是這樣，巴拿巴應代替他的位置；有人認為宣教隊在那裏，因著接納外邦人和向外邦人傳道一事產生了不同的意見，並且約翰馬可因為與保羅的意見相左（可能因為他不滿保羅的帶領），而離開宣教隊。

然而，回程的時候，保羅和巴拿巴曾在別加講道（徒十四 25、26），然後才前往亞大利，再乘船至安提阿。在別加傳道的結果如何，聖經沒有交代，但顯然基督教並沒有在別加興旺起來，不像在小亞細亞其他城市一樣。

J.D. Douglas

別西卜(Be-elzebul)
意為「蠅王」或「糞堆王」，指撒但。耶穌的敵人曾用此名稱攻擊祂（太十 25，十二 24；路十一 15）。
另參：「巴力西卜」。

別是巴(Beersheba)
別是巴是巴勒斯坦最南端的一處地方，巴勒斯坦的北端是但（士二十 1）。別是巴在希伯崙西南約 28 哩。早期這是南地一個極為重要的地點，夏甲帶著以實瑪利曾在此處流離，亞伯拉罕亦然。後來以撒（創二十六 23）和雅各（創四十六 1）在此地，都有過意義重大的屬靈經歷；再以後，更有許許多多的希伯來人在此有過重要的生活經歷。
希伯來列王時期，別是巴的地點是距現今的別是巴市東北 2 哩的別是巴廢丘。1969 至 75 年，亞哈蘭尼曾領導特拉維夫大學的考古隊伍在那裏挖掘。他發現該城是希伯來人在主前十二或十一世紀時所建，也很可能就是撒母耳的兒子們作士師的地方（撒上八 2）。
該城面積不過 2.5 英畝。亞哈蘭尼在廢墟裏找到了一個四角祭壇，還原之後，該祭壇高約 5 呎，與在亞拉得找到的祭壇高度相同。它們是迄今為止所找到的第一所聖殿時期的兩個希伯來祭壇。這兩個壇與會幕的壇（出二十七 1）高度一樣，大概和所羅門聖殿原先的壇（代下六 13）也一樣。他們更挖掘出與米吉多和夏瑣相似的龐大供水系統。亞哈蘭尼的結論是：列族時代的別是巴很可能就在現今別是巴城的範圍之內。
Howard F. Vos

別迦摩(Pergamum)
位於每西亞南部（東土耳其），開古斯河以北的城市，是希利尼時期其中一個最大的文化中心。早期的地理學家斯特拉波（主前 63-24？）謂別迦摩一帶的地方是每西亞最富庶的區域。聖經只提及這地方兩次（啟一 11，二 12），兩次都是指七教會之一的別迦摩教會，也就是啟示錄的收信者之一。
每西亞省與呂底亞和迦利亞合拼，形成了羅馬的亞西亞區，即現今土耳其的西部。別迦摩離海岸不足 20 哩，並位於開古斯河以北約 3 哩，在一座大的圓錐形山上，

高約 1,000 呎，兩旁夾著兩條流入開古斯的小河，西面是西賴努河，東面是基提烏河。這裏具備天然的有利位置，加上又是廟宇的所在地，在宗教上亦佔重要的地位。這些條件使別迦摩成為一個積蓄財富的好地方，亞歷山大大帝一位將軍呂西馬古存了一筆巨額的金錢（9,000 他連得）在這裏，後來別迦摩諸王用這筆錢來建立別迦摩的榮耀。雖然遠在主前 400 年，別迦摩已有鑄造錢幣，但直至亞歷山大死後一段長時間，這城才成為一座大城市。

別迦摩的繁榮始於亞他樂一世（主前 241-197），他取得王的名銜，並開創了亞他樂王朝。他的富強，在戰爭中的勝利（主前 278 戰敗一些遷進加拉太的高盧人），並且在司法上與新興的羅馬勢力聯盟，使他能夠以希利尼文化美化他的王國，並以廟宇、劇院、圖書館和其他公共建設裝飾這城。

他的兒子歐麥尼斯二世繼任。由於歐麥尼斯曾協助羅馬征服敘利亞的西流基王國，羅馬便在主前 189 年把他魯斯山脈西北部所有西流基的領土給予他，因此別迦摩王國的領土由他魯斯伸展至達達尼爾。在歐麥尼斯的統治下（主前 197-159），別迦摩登上權力和榮耀的高峰，別迦摩圖書館的藏書增加至 20 萬冊，可媲美亞歷山太的大圖書館，至於其他的建設計劃，包括丟斯壇，建於一座比別迦摩城還要高 800 呎的山上，從遙遠的地方外都可以看見。聖經作者提到別迦摩的居所為「撒但座位之處」（啟二 13），鑑於別迦摩是敬拜四大外邦神祇——丟斯、雅典娜、狄安尼索和亞克里比阿——的中心，我們很容易把這節經文解作丟斯的壇，然而，也許作者是指別迦摩是當時亞西亞敬拜皇帝的中心。

亞他樂王朝最後一個王亞他樂三世在主前 133 年逝世時，並沒有指任一個繼位的人。在遺囑裏，他聲明除了別迦摩和一些其他希臘城市外，要把王國全交給羅馬，他給予這些城市自由權，可作獨立的行政單位，並且無須進貢。羅馬執政官為了減低管理這遠方新區域的職務，遂把弗呂家最東部的地區贈予本都和加帕多家，這樣，這個新形成的羅馬省份亞西亞便比從前的別迦摩帝國細小。即使主前 120 年後，羅馬元老院收回弗呂家（在本都王米特拉底斯逝世時），在主前 85 年之前，別迦摩都沒有真正歸入亞西亞，直到了主前 85 年，這羅馬省的版圖才再次可與古別迦摩王國相比。

在數百年裏，別迦摩是分 3 部分來建立的；位於山頂的上城是最北的區域，主要是皇室、貴族，和軍事將領的領域，這裏有一種官僚的氣氛。城市的中部，即稍為南下和低於山頂的地方，是平民百姓往來的場所，其中並有為青年人而設的運動場和教育程度較低的人經常聚集的廟宇。這些場所並非直接由城市和祭司控制，是別迦摩一般市民都可前往，並不受限制的。別迦摩城的第三部分，即西賴

努河的另一邊，西南方的地方，有別迦摩著名的亞克里比阿中心，是一個醫學中心，其中有一所醫學院，曾造就著名的醫生伽倫。別迦摩人在這裏的一座圓柱形廟宇內敬奉亞克里比阿神，這神廟就好像 20 年前（主後 130）在羅馬興建的萬神殿的小型複製品；這裏還有一座可愛的噴泉、一座劇院、一個水池、一座醫學大樓、一座圖書館和各種廟宇，這些建築物的遺跡今日仍清楚可見。
啟示錄二章 12-15 節所提及那些尼哥拉一黨的人和服從巴蘭教訓的人，大概是指當地普遍的淫風和狄安尼索與亞富羅底特的偶像崇拜，這些事情尤其令那裏的猶太居民（約瑟夫：《猶太古史》14.10.22）和真基督徒討厭。皮里紐（《自然歷史》5.30）認為別迦摩是亞西亞最突出的城市，因而應是帝王崇拜的所在。我們若清楚猶太人和基督徒怎樣拒絕城中的帝王崇拜，便可容易明白為何安提帕殉道時被稱為「我忠心的見證人」（啟二 13）。
由於別迦摩城大量製造羊皮的書寫用具，因而這些羊皮紙稱為“Parchment”（Pergamena）。
John R. McRay

庇耳拉海萊(Beer-lahai-roi)
加低斯和巴列之間的一口井。夏甲身懷以實瑪利走到井邊，遇見了耶和華的使者（創十六 7-14）。這個名稱的意思是「看顧我的活神的井」，表示神在該處向撒萊的使女夏甲顯現。後來，這裏成為了以撒來往過路時的飲水之處（創二十四 62，二十五 11）。

庇哩亞(Berea, Beroea)
（1）巴勒斯坦耶路撒冷以北的地方。主前 161 年，敘利亞軍隊攻擊猶大之前安營之地。猶大馬加比在這場戰役中被殺（《馬加比一書》九 4）。準確位置不詳。
（2）主前五世紀前後在馬其頓（現分屬於希臘、南斯拉夫和保加利亞的一個地區），建起的一座古城，位於奧林匹斯山麓北坡的丘陵地帶，距愛琴海約 25 哩，海拔 600 呎，景色怡人，土地肥沃；庇哩亞於主前 168 年為羅馬佔領，在基督時期是人口最稠密的馬其頓諸城之一；現名「韋里亞」。
使徒保羅在第二次的宣教旅程，曾到過此地（徒十七 10-15）。保羅和西拉本在帖撒羅尼迦講道，可是由於面對宗教和政治上的敵對，不得不離開那裏，去了位於

其西南 50 哩處的庇哩亞。那裏的猶太人和希利尼人熱切接受基督的福音，可是帖撒羅尼迦的猶太人又來勢洶洶地惹亂滋事，保羅只得離去。
庇哩亞又是保羅的同伴所巴爾特的故鄉（徒二十 4）。

庇推尼(Bithynia)
羅馬帝國之一省，位於小亞細亞西北角。使徒保羅在第二次的宣教旅程期間（約主後 50），曾計劃與西拉同往該省傳播福音，但因聖靈不允而沒有成行（徒十六 7）。使徒彼得可能曾在庇推尼及鄰近地區傳道，因他曾寫信給那地信徒（彼前一 1），所以，基督教傳入庇推尼大概是彼得之功。
庇推尼早年屬色雷斯部族，他們於主前三世紀在那裏建立一強盛的色雷斯王國；至主前 75 年，末代國王尼可米底三世歸降羅馬，納入羅馬國版圖，在行政上常與東部鄰省本都連繫。
新約時代之後，庇推尼省在教會史上頗佔顯著地位。首先是第二世紀的羅馬皇帝他雅努發迫害基督徒之端，此事即由庇推尼總督皮里紐引發；後來有兩次重要的教會會議，也於該省舉行，一為尼西亞會議（主後 325），該會議肯定了耶穌的完全神性；一為迦克墩會議（主後 451），該會議確立了耶穌的神人二性，並宣佈了新約 27 卷為正典。
庇推尼省北瀕黑海，西臨馬爾馬拉海（古稱「普羅彭提斯海」），南接亞西亞省，東連加拉太與本都二省；地勢多山，南有奧林匹亞山，海拔 7,600 呎，但沿海與內陸河谷地帶也有不少肥沃土地，盛產水果、穀物，並有大理石、木材和水草豐美的牧場；主要河流為薩卡里亞河，由南貫北，注入黑海。其交通運輸主要靠賴沿河谷南北走向之通道。
Howard F. Vos

庇護所(Asylum)
指逃犯可以躲避追捕和懲罰之避難所，也指該處能給予他保護。有稱「聖所」為庇護所，因古代的習俗有到祭壇或聖殿尋求庇護者，例如亞多尼雅（王上一 50-53）和約押（王上二 25-31）為逃避所羅門王，都逃進會幕，抓住祭壇的角以尋求庇護。在摩西的律法中，設立逃城也是提供庇護的辦法。
另參：「逃城」。

步(Pace)
量度長度的單位，相等於人踏出一步的平均距離，或說約有 1 碼。
另參：「度量衡（步）」。

貝希斯敦碑文(Behistun Inscription)
用 3 種語言銘刻，以記錄大利烏一世豐功偉績的碑文，嵌於古波斯帝國的貝希斯敦山腰裏。
另參：「銘刻」。

邦國(Nations)
基於共同的政治性或社會性志向，或基於血緣關係而聚合的群體。儘管「列邦」也可以包括猶太人在內，這詞常指希伯來人以外的民族。
起源
根據創世記，挪亞的 3 個兒子是世上不同家族或民族（當時約有 70 個）的始祖，他們都散居於地中海以東地區（創十）。每一族都各有自己的居地和語言（創十 5、20、31）。塔頂通天的巴別塔的故事（創十一），說明了各族因語言的隔閡而分散各地，使他們不能再合謀非分之事。〔保羅在雅典的講道，跟創世記的作者一樣，假定了不同邦國是同出一源，並接受不同邦國的地理界限，是神的計劃（徒十七 26）〕。先知西番雅預言有一天神會改變現今的情況，使萬民都說相同的語言（番三 9）。啟示錄的作者在新天新地的異象中，看見自然的界限除去了。列邦在新耶路撒冷毫無阻隔地聯合在一起（啟二十一 22-26）。
其實，「以色列」和「列邦」並沒有清楚的劃分。「以色列族」與多個不同的種族有關，好幾個「外邦」則可溯源於以色列某些知名的人物。猶太民族的先祖亞伯拉罕原居在迦勒底的吾珥，即底格里斯和幼發拉底河谷的三角洲地帶。他與父親一起移居至哈蘭以北，最後轉向西南，到達迦南地（創十一 31 至十二 9）。申命記二十六章 5 節（「我祖原是一個將亡的亞蘭人」）提示亞伯拉罕的原居地，是米所波大米一個叫「亞蘭拿哈連」（和合本作「米所波大米」）的地區。亞伯拉罕與神立約後，神給他立約的憑據，就是割禮。買來作奴僕的外邦人也必須受割禮，他們也被列為立約的子民。摩西帶領以色列人離開埃及，進入曠野的時候，「又有許

多閒雜人和他們一同上去」（出十二 38），這顯示與以色列人沒有血緣關係的人，也歸化為以色列民。

但另一方面，以色列族卻沒有接納所有亞伯拉罕的後裔為國民。亞伯拉罕跟一個埃及女人生的第一個兒子以實瑪利，是在曠野南部遊蕩的遊牧民族以實瑪利人的祖先（創十六）。以撒和利百加所生的孿生兄弟中，首生的以掃是居住於巴勒斯坦東南面的以東人祖先，以東人一向與以色列人為敵（創二十五 23；民二十 21）。

神和列邦

聖經對列邦的態度有正有反。居於底格里斯和幼發拉底河谷與尼羅河之間一帶地區的列邦是凶惡的。因此，神要取去他們的地，賜給亞伯拉罕的後裔（創十五 16、18-20）。亂倫、通姦、同性戀、人獸淫合等，都是這些邦國的特性，當然招致神的不悅（利十八）。外邦人沈迷於招魂、占卜、巫術和通靈等事情，希伯來人則禁戒這些風俗（利十九 26，二十 6）。外邦人敬拜多神，並獻人為祭，通常獻小孩為祭，這是神所憎惡的（利二十 1-5；王下十七 29-34）。先知以賽亞嚴厲地批評那些工匠，砍下樹枝，部分拿來取火，餘下的拿去雕刻神像，然後跪拜那像（賽四十四 12-20）。迦南人所拜的生殖神巴力和亞斯他錄，一直以來都成了以色列人的試探。聖經一再重複的信息是，由於上述的原因，神要逐出列邦，把土地賜給以色列人（出三十四 24；申十二 29-31）。先知針對外邦所發的神諭更加強了這負面的態度（耶四十六至五十一；摩一 3 至二 3）。

然而，聖經也顯示對列邦有較正面的態度。正如詩篇所說的，神不單關心以色列；祂的眼睛也鑒察列邦，全地都讚美祂、敬拜祂（詩六十六 1-8）。詩人禱告盼望列邦的人都曉得神拯救的大能。他肯定神會公正地審判萬民，引導萬邦。地的四極都要敬畏祂（詩六十七 7）。先知以賽亞宣告耶路撒冷的聖殿要成為萬民禱告的殿，並且神歡迎那些帶著祭物和禮物來敬拜的外邦人（賽五十六 6-8）。以賽亞看見末日的異象，各國的民要湧入耶路撒冷，敬拜耶和華，並學習祂的道。各國不再爭戰，萬民和平共處，都在神的管治之下（賽二 2-4）。

以色列從列邦分別出來

希伯來人最早期的傳統描述他們是遊牧民族，飄流各地，沒有自己的土地，並且與不同社會、宗教和文化的人交往。古時希伯來人要盡可能與列邦保持友好關係，但在摩西的約中，暗示他們藉著神的幫助，有一日必征服外邦人。這樣，希伯來人就開始視外邦人為要根除和趕逐的敵人。以色列人對一些外邦宗教的風俗（例：迦南人的生殖崇拜，或亞捫人獻小孩為祭等禮儀）的反感，使這心態更強烈。可是，雖然有一群中堅分子抗拒外邦的崇拜和不道德的行為，但許多以色列人都受

到誘惑和吸引。於是，律法嚴厲地禁止以色列人參與鄰國的文化和宗教活動。他們征服了一些土地之後，不可與當地民族立約，卻要消滅他們，拆毀外邦人的祭壇，並燒毀他們的偶像。他們不可與外邦人通婚，因為這樣做會引誘他們參與外邦神的敬拜（申七 1-5）。

然而，聖經記載以色列人征服和佔領外邦之後，常提到他們與外邦人通婚，以及敬拜外邦假神。例如，所羅門就有許多外邦妻子，她們各人都把自己本族的神帶進王宮中（王上十一 1-8）。

在王國的早年，以色列人征服外邦，仍可保持自己原有的政治、文化和宗教特性。但在王國的末期，他們已不能持守這獨特性。當時，亞述和巴比倫的勢力強大，猶大人被擄至列邦中，這些邦國的生活直接威脅他們本身的宗教和政治地位。先知耶利米確實勸諭他們說：「我（神）使你們被擄到的那城，你們要為那城求平安……因為那城得平安，你們也隨著得平安。」（耶二十九 7）然而，他們總是盼望有一天神會恢復以色列的國運，從列國聚集猶大人，並把土地歸還他們（耶二十九 14）。雖然在波斯征服巴勒斯坦（主前 538）後，一些猶大人歸回故土，重建聖殿聖城，但直至猶大馬加比時，以色列才享有短暫的獨立時期（主前 166-63）。其後直至 1948 年以色列國獨立，他們才再次成為獨立的國家。

以色列對列邦的使命

聖經雖強調以色列要與外邦分別，但這命令不應掩蓋以色列對外邦的使命。神給亞伯拉罕的應許是：「地上的萬族都要因你得福。」（創十二 3）在聖殿落成的時候，所羅門曾在獻殿禱告說：「論到不屬你民以色列的外邦人，為你名從遠方而來，向這殿禱告，求你在天上你的居所垂聽……使天下萬民都認識你的名，敬畏你像你的民以色列一樣。」（王上八 41-43）在以賽亞的預言中，「神的僕人」是「眾民的約」、「外邦人的光」（賽四十二 6）。但以理在異象中看見「亙古常在者」將國權賜給「人子」的時候，很明顯這國並非猶太人的國，而是一個普世性的王國（但七 14）。撒迦利亞預言將來必有人從列邦中出來，與猶太人一同歸回耶路撒冷（亞八 23）。

新約中的列邦

福音書記載耶穌不單向猶太人傳道，也按著古時先知的預言，向外邦的人傳道（太四 15、16）。耶穌在加利利，在一個主要是非猶太人的地區教訓人。祂又前往推羅和西頓（可七 24），並在低加波利境內到處傳道（可七 31）。祂也曾向羅馬百夫長（路七 1-10）、拿因城的寡婦（路七 11-17），以及一個敘利非尼基婦人（可七 26）傳道。又有些人從以土買來看祂的神蹟（可三 8）。

耶穌教導的範圍也十分廣闊。在大審判的記述中（太二十五 31-46），祂預言各國的人都聚集在人子面前。祂又差遣使徒去「使萬民作我（耶穌）的門徒」（太二十八 19）。

雖然使徒行傳沒有忽視外邦人在耶穌的死（徒四 27）和攔阻保羅的傳道工作（徒二十六 17）上都有責任，但書中仍指出教會的使命是要向非猶太的民族傳福音。彼得曾向一名羅馬軍人，義大利營的百夫長哥尼流及其全家，傳講有關耶穌的信息（徒十）。雖然早期教會否定非猶太人也可以自由地接受聖靈的恩賜這事實，但他們最後都接受這結論（徒十一 1-8，十五 1-29）。保羅走遍居比路、小亞細亞、希臘和義大利，建立和探訪一些以外邦人佔多數的教會。使徒行傳結束時，保羅正戲劇性地在羅馬帝國的中心羅馬城傳講福音。

保羅瞭解耶穌應驗了神給亞伯拉罕的應許，要賜福萬民（加三 14）。彼得以外邦人為教會周圍的旁觀者，教會必須在他們面前有美好的見證（彼前二 12）。啟示錄的作者清楚聲明教會包括來自「各族、各方、各民、各國」的人（啟五 9、10，七 9、10）。在新耶路撒冷的異象中，他看見「列國的榮耀和尊貴」，人間一片祥和（啟二十一 24-26）。

E. Margaret Howe

彼土利(Bethuel)

（1）亞伯拉罕的兄弟拿鶴與妻密迦所生之幼子，故為亞伯拉罕之姪（創二十二 23）。他是利百加之父（創二十四 15、24），被稱為巴旦亞蘭地的亞蘭人（創二十五 20，二十八 5）。

（2）猶大地界內一城市，分給了西緬支派（代上四 30）。約書亞記十九章 4 節又譯作「比土力」。該城很可能即分給猶大支派的基失城（書十五 30）；又可能是南地的伯特利，即大衛王曾送贈掠物的地方（撒上三十 27）。

另參：「基失」。

彼列(Belial, Beliar)

一個常用的希伯來詞，有「低劣」、「毫無價值」、「邪惡」或「無法無天」等義。該詞有時被用作專有名詞，故英王欽定本中有譯為「彼列之子」（士十九 22；撒上二 12）、「彼列的女兒」（撒上一 16）、「彼列的孩子們」（申十三 13；士二十 13）

等。較新的翻譯一般以其為普通詞語，故譯作「匪類」、「匪徒」、「惡人」、「惡徒」、「無賴」、「不正經的女子」等（申十三 13；士十九 22，二十 13；撒上一 16，二 12，十 27；箴六 12）。那鴻書一章 15 節可算是唯一的例外，許多學者認為應譯作「彼列」，比擬威脅南國猶大的亞述征服者。

兩約之間時期的著作則常以「彼列」為專有名詞，新約也照樣沿用。哥林多後書六章 15 節的「彼列」，意指撒但，比擬一切的邪惡。新約時期正典以外的著作，則常用「彼列」來指撒但或敵基督。

彼西底(Pisidia)

主後 48 年左右，保羅和巴拿巴探訪此區時，彼西底是隸屬於羅馬省份加拉太的一區。

彼西底在托魯斯山脈以北；托魯斯山脈與基利家和旁非利亞的海岸線平行，彼西底與這些沿岸省份之間，給重重山嶺分隔著，其位置在亞拿多利亞高原中部，位於海拔約 3,600 呎的高地上。彼西底包括托魯斯山脈的山腳，全地約長 400 呎，寬 165 呎。彼西底西接亞西亞大省，北連加拉太，東面則與呂高尼接壤。住在山區的居民是一些以打獵為生的土人，在重重困難之下，西流基人曾一度征服他們；後來又被羅馬人所征服。西流基一世（主前 312-280）為了控制這些部族，便建了安提阿城。加拉太的亞明達為了安全起見，也在安提阿加強防衛（約主前 26）。主前 25 年，亞明達逝世時，彼西底便被納入加拉太省。亞古士督承擔了安靖民心的最後階段工作，他在安提阿之外建立了 5 座城：克里馬、科馬拿、奧卑斯、帕萊斯和路司得，全都有軍用公路通往安提阿。據 1912 年所出土的一塊銘刻所說，居里扭（參路二 2）是該區的長官，直屬於亞古士督。這區的首府安提阿位於西面的以弗所及東面的特庇和大數之間的主要公路上。彼西底主要是一個羅馬殖民地，內有一個相當大的猶太群體；西流基人在那裏開始進行貿易。

主後 74 年，維斯帕先把彼西底南部從加拉太省劃分出來，歸入弗呂家旁非利亞，北部則仍歸加拉太。到了君士坦丁時期，整個地區名義上都已是基督教地區。

約在主後 297 年，戴克理先重組該區，彼西底歸入了戴厄薩斯亞細安那。都市化後，山區部族也歸信了基督教。

保羅和巴拿巴在別加和特庇之間的旅程中，經過彼西底最少兩次（徒十三 14，十四 24）。在基督教的宣教史上，其中一項重大策略的決定和宣佈，就是在彼西底的安提阿進行的；安提阿的猶太人斷然拒絕保羅和巴拿巴，外邦人的反應則較為誠

懇，於是他們宣佈說：「只因你們棄絕這道，斷定自己不配得永生，我們就轉向外邦人去。」（徒十三 46）其後，保羅及其伙伴的傳道目標便指向非猶太民族，使基督教成為了一個世界性的宗教，而不是猶太教的另一支派。

彼西底的安提阿(Antioch of Pisidia)

小亞細亞的一座城，介乎弗呂家和彼西底兩地之間，保羅曾到那一帶去傳揚福音。保羅抵達安提阿時，會堂的長老們曾請他在安息日的聚會中講些勸勉眾人的話（徒十三 14）。雖然許多人懇求他多講一些（十三 42），但有些猶太領袖嫉妒保羅，便開始駁斥他（十三 45）。於是保羅便轉向外邦人傳道（十三 43、46-48）。那些猶太人還逼迫他，迫使他離開（十三 50）。保羅到了路司得之後，那些安提阿的猶太人還繼續騷擾他（十四 19）。後來，保羅往別加和亞大利的時候，再次途經安提阿（十四 24）。

安提阿城為西流基一世尼加鐸所建（主前 300？），以其子安提阿古一世為名。該區域自主前 188 年被羅馬征服，便宣告脫離西流基諸王的管轄，趨向羅馬化。安東尼於大約主前 36 年將安提阿納入了加拉太王亞明達的版圖。11 年後，亞明達崩，該城被提升為殖民地區，成為南加拉太首府，更名為該撒利亞安提阿。

彼拉多(Pilate, Pontius)

政治生涯

由提庇留委任的猶太省第五任巡撫；他的任期是由主後 26 至 36 年。在福音書耶穌被審訊的一幕中，彼拉多佔了很重要的地位；作為羅馬巡撫，他授權把耶穌釘十字架。此外，他出現在許多聖經以外的文獻中，都是以一個無情的行政官員的面孔出現，在猶太省冷酷地貫徹羅馬的法律。

塔西圖（《年代誌》15.44）記述耶穌被釘十架的事件中提及彼拉多，所記載的，不比福音書的多。相反地，約瑟夫則提供了 3 個故事：第一，他描述彼拉多到達猶太上任為巡撫的情況（《猶太戰爭錄》2.9.2；《猶太古史》18.3.1；參優西比烏：《教會史》2.6）；彼拉多把有該撒像的軍旗帶進耶路撒冷，違反了猶太人的律法，一大群猶太人遂來到該撒利亞抗議，在那裏禁食了 5 天。彼拉多派遣軍隊把他們趕散，但也認識了猶太人毫不妥協的態度，學了第一個功課，猶太人寧死也不肯讓那國旗留在那裏。不久，彼拉多的態度便變得溫和了一點。

另一件事件是彼拉多用了聖殿的基金來為耶路撒冷建築一條長 35 哩的水道（《猶太戰爭錄》2.9.4；《猶太古史》18.3.2）。這事件又再引起一次嚴重的抗議行動。彼拉多命令士兵穿上平民的服裝，滲入人群之中，他一聲令下，軍隊便用棒子毆打抗議者，因而許多猶太人被殺。約瑟夫說，耶路撒冷感到這事件極之可怖。

最後，約瑟夫寫下了彼拉多被撤職的經過（《猶太古史》18.4.1-2）。主後 36 年，一名撒瑪利亞的假先知（假裝「他哈」，或撒瑪利亞的彌賽亞）答應帶信眾往基利心山看摩西所收藏的聖具。彼拉多差遣一隊有重裝備的步兵和騎兵，截斷朝聖者的去路，並屠殺其中許多人。撒瑪利亞人向敘利亞的長官威特留投訴，威特留便命令彼拉多向提庇留解釋此事。其後羅馬派遣另一名巡撫馬爾克路接替彼拉多之職。

斐羅又記載了另一件事（《加伊烏斯的使團》，299-305）。斐羅稱讚提庇留對猶太教採取自由政策，但卻引述本丟彼拉多作為一個反面的例子。彼拉多在耶路撒冷希律從前的王宮裏立了一些金盾牌，上刻有皇帝的名字。希律眾子不願聽猶太人的怨言，請求提庇留處理此事，提庇留便命彼拉多把盾牌運往該撒利亞亞古士督的廟裏。這故事與約瑟夫所描述的有不少相似之處，以致許多學者認為斐羅的描述只是同一事件的另一個版本而已。

聖經中的記載

路加曾提及一件較次要的事件，但所描繪的圖畫也是一樣。在路加福音十三章 1 節，一些猶太人告訴耶穌，說彼拉多使加利利人的血攙在他們的祭物中。雖然沒有其他證據證實這事，但這情況仍與斐羅和約瑟夫的記載相符。路加在耶穌受審的故事中，又加插了另一個叫人感興趣的情節。路加在二十三章 12 節說，在耶穌釘十架的事件以前，加利利的希律安提帕與彼拉多「從前……彼此有仇」。這仇恨的起因可能不單彼拉多常常與人對立，而是特別由於加利利的事件。

每一卷福音書都記載了彼拉多在耶穌之死中所擔當的角色（太二十七 2；可十五 1；路二十三 1；約十八 29），並在日後教會的教導中，成為一件相傳的歷史事實（徒三 13，四 27，十三 28；提前六 13。伊格那丟：《馬格尼西亞》11；《察拉里斯》9：1；《士每拿》1 和《彼得福音》一 1，二 3-5，八 29、31，十一 43、45、49）。為了保證耶穌的判罪和死刑，該亞法和公議會把這訴訟交由彼拉多處理。雖然那時指控的罪名帶有政治的色彩，以引起彼拉多的興趣，但彼拉多仍找不到判罪的證據。最後，彼拉多竟意外地包容，耶穌遂被殺了。彼拉多為何替公議會出面行事呢？可能有以下兩個原因：第一，彼拉多可能一直與該亞法互相勾結，因為他們有多年的關係和相連的任期；該亞法掌權的 18 年裏，有 10 年是在彼拉多的管治之下；彼拉多在主後 36 年被撤職時，該亞法也同時被革除大祭司之職。第二，若耶穌的

審訊是發生於主後 33 年，彼拉多當時正關心自己會否被彈劾。他是由塞雅奴（羅馬眾長官的總長，在提庇留的任命下，他是負責委派人擔任殖民地官職的）委任的，但塞雅奴在主後 31 年秋逝世了。這就說明了為何在盾牌事件期間，猶太代表團可以直接上訴於提庇留。因此，約翰福音十九章 12 節的指控（「你若釋放這個人，就不是該撒的忠臣」）對彼拉多可能有真正的威嚇力，彼拉多知道自己處境的危險，極欲安撫猶太人和取悅羅馬皇帝。最近學者在該撒利亞發現了一塊銘刻，是有關把一座建築物或廟宇奉獻給羅馬皇帝的，上有彼拉多，也有提庇留的名字，原因可能就在於此。

彼拉多在主後 36 年被撤職後，其他事件已無從稽考。使徒之後的時期許多傳說紛紛興起，是關乎耶穌受苦故事中某個情節的。符類福音——特別是約翰福音——顯示彼拉多一再斷定耶穌無罪。在馬太福音二十七章 19 節，彼拉多的妻子得了一個惡夢，與耶穌的判罪有關，她勸彼拉多不要管這事，彼拉多意圖釋放耶穌，但群眾卻大聲呼喊，要釋放巴拉巴，馬太甚至指出彼拉多當眾洗手（太二十七 24、25），宣告他與這事無關。最後，約翰說彼拉多拒絕把十字架上的名銜更改（約十九 19-22）。這些記載清楚證明彼拉多無罪，並把殺死耶穌的控罪全加諸猶太人身上。批評家當然很快便把這些記述看為附加上去的傳說，不過，後期教會也完全挽回了彼拉多的形象，例如，次經《彼拉多行傳》重述審訊的情況，指出彼拉多是被迫把耶穌判罪的。經過潤飾的情節，叫人對這一點有更深刻的印象：耶穌進入彼拉多總督府的時候，羅馬帝國的國旗都奇怪地向祂鞠躬。特土良甚至稱彼拉多「心裏已接受了基督教」，他又寫下了彼拉多及其妻子（後來得名「普潔拉」）悔改歸主的故事。優西比烏記述彼拉多最後在羅馬皇帝加里古拉在位時，即主後 37 至 41 年（《教會史》2.7），自殺而死。

Gary M. Burge

彼息(Persis)

一位住在羅馬的女信徒，保羅曾在信中向她致意問安（羅十六 12）。

彼特拉(Petra)
拿巴提人的首都；拿巴提人在主前 312 年第一次出現在歷史中。拿巴提人源於亞拉伯民族，但其先祖是誰，卻不能確定；他們佔據以東舊地，以彼特拉為首都。彼特拉位於一個引人入勝的山谷中，山谷寬約 1,000 碼，位於以東西面的群山之中，約在阿卡巴灣以北 60 哩，唯一可通往山谷的路是一個稱為西克的山峽。彼特拉四面是紅色沙岩形成的陡峭山崖。今日仍可見到許多遺跡，是一些從紅色沙岩砍鑿出來的廟宇、房屋、墓穴，和其他建築物，一個羅馬式的長方形會堂和劇院仍然可見。在羅馬時代，這地方仍然存在，後來更有一所基督教會和一位主教在這裏，到了主後七世紀，回教徒征服了這地之後，彼特拉便受到破壞而沒落了。聖經並沒有提及彼特拉一名，但自主前三世紀始，人便把彼特拉當作是西拉（即斯西拉），一個位於波斯拉（即布賽拉）西北面 2.5 哩外的地方（參七十士譯本：王下十四 7；俄 3）。優西比烏認為彼特拉就是利堅；拿巴提人稱之為拉克穆。彼特拉唯一的以東遺跡，屹立在彼特拉一個高山的山頂上，稱為烏姆比雅拉。按近期的研究，鐵器時代的斯西拉似乎與聖經時代和後聖經時期的證據吻合（王下十四 7；賽十六 1）。士師記一章 36 節和以賽亞書四十二章 11 節的西拉（或譯作「岩石」）是指甚麼地方，則不能確定。

彼勒(Bel)
巴比倫國神瑪爾杜克的稱號。以賽亞（賽四十六 1）及耶利米（耶五十 2，五十一 44）均曾輕蔑地提及此稱號。
另參：「巴比倫／巴比倫帝國」；「瑪爾杜克」。

彼得(Peter, The Apostle)
耶穌十二位門徒之一，他在耶穌傳道時期的門徒中，以及其後的使徒中，都居於領袖的地位。他的名字在新約裏有 4 種形式：希伯來文／希臘文——西面／西門；亞蘭文／希臘文——磯法／彼得。他的全名是西門巴約拿（太十六 17；參約一 42），即「約翰之子西門」，這是普遍的閃族命名法。看來「西門」並不單是「西面」的希臘形式，也是他用來與外邦人相交的名字，因為他的家鄉是雙語並用的加利利。事實上，對一個住在大城市的猶太人來說，按情況而用 3 種形式——亞蘭文、拉丁文、希臘文——來表達其名字是頗為常見的。複名「西門彼得」（或「稱彼得的

西門」）顯示第二個名字是後來加上去的，與「耶穌基督」相類似。第二個名字以亞蘭文形式「磯法」出現的次數（約翰福音 1 次，加拉太書和哥林多前書各 4 次），以及譯作希臘文的做法（在固有名字中是不常見的），顯示這名字的重要性。這名字的亞蘭文和希臘文都解作「石頭」，清楚指出了彼得在早期教會的形象（參以下有關太十六 18 的討論）。在耶穌傳道的整個時期，顯然他一直稱為「西門」，但到了使徒時代，人漸漸稱他為「彼得」。例如，保羅從未用過彼得在父家的名字「西門」，就是複名「西門彼得」也不曾見過，卻常用「彼得」（2 次）或「磯法」（8 次）；在彼得書信中，則用「彼得」（彼前一 1）或「西門彼得」（彼後一 1）一名。使徒行傳用「彼得」有 42 次，「西門彼得」4 次，「西門」則只有 9 次。

彼得的背景

職業

如上文所述，彼得在加利利成長。約翰福音一章 44 節說，安得烈（彼得的兄弟）和彼得的家鄉是伯賽大；在考古學上很難定出這地方的位置。約翰福音十二章 21 節把伯賽大歸入加利利，不過，可能約翰只是反映「加利利」一詞的通俗用法，而不是法定的正確用法。彼得和安得烈在迦百農從事捕魚業（可一 21、29），並可能與雅各和約翰是伙伴（路五 10）。在他們作門徒期間，似乎仍斷斷續續地從事這工作，這可見於約翰福音二十一章 1-8 節的記述。有些學者對這記載的真確性置疑，認為是路加福音五章 1-11 節「得人之漁夫」的雙重記載；然而，無論在語言學上或批判學上，兩段經文的不同處都足以支持那是兩件不同的事件。到底彼得在使徒時代有沒有繼續捕魚，我們似乎不可能有一個肯定的答案，但從一世紀的一般習慣來推測，這是極有可能的（例：保羅織帳棚）。

這解釋有一個困難：門徒多次說：「我們已經撇下所有的跟從你」（太十九 27；可十 28；路十八 28）。解經家多半認為他們是徹底「變賣」或「撇下」自己的事業。然而，在路加福音十八章 28 節，從上下文看來卻是指撇下家庭，而且顯然沒有斷絕的含義。最有可能的解釋是，門徒確實是撇下工作來跟從基督，但卻留著謀生的工具，有需要時便重操故業（約二十一；保羅在使徒行傳中的生活方法）。

家庭

他們肯定沒有撇下家人，因為彼得在每一次旅程之後，都會返回家中。新約說彼得是已婚之人，馬可福音一章 29-31 節及其他平行經文記述耶穌醫治彼得岳母的熱病，而這位岳母也許是與彼得同住的。事實上，彼得的家可能成了耶穌在加利利的基地（太八 14 暗示耶穌住在那裏）。哥林多前書九章 5 節說，彼得及其他已婚的使徒，常在宣教旅程中帶同妻子前往。較後期的傳統又討論有關他的子女的

事（亞歷山太的革利免：《雜記》3.6.52），並指出彼得的妻子殉道時，彼得也在場（優西比烏：《教會史》3.30.2）。

彼得的悔改與蒙召

彼得的兄弟安得烈是施洗約翰的門徒（約一 35-40），彼得蒙召的記載在約翰福音一章 29-34 節施洗約翰的見證之後，是約翰福音第一章中記載約翰呼召門徒的第二階段；那就是說施洗約翰為耶穌作證後，便差遣自己的門徒往耶穌那裏。安得烈與一位沒有記名的門徒（也許是 43 節提到的腓力，或「耶穌所愛的門徒」，許多人認為那個就是約翰）便「跟從了」耶穌（約翰福音常用「跟從」一詞，指作門徒），並回應祂的呼召。翌日，安得烈便效法施洗約翰，找著他的兄弟西門，說：「我們遇見彌賽亞了」（第 41 節）。第 42 節已假定彼得的悔改，說安得烈帶西門到耶穌面前，耶穌就給他一個新的名字。

4 卷福音書對西門的蒙召有 3 種不同的描述，卻有一個相同之處，就是耶穌賜他一個新名字「磯法」（彼得，即「石頭」的意思），這顯示了該事件對早期教會的重要性。事實上，許多解經家留意到這裏強調不同的神學重點，並認為基於這些重點，所以有不同的傳統產生，而聖經的記述並非根據不同的歷史事件。問題是盡管 4 卷福音書都同意彼得是在耶穌傳道的早期被召，但他們對於確實的時間卻有不同的意見。從上述經文可見，根據約翰的記載，這事件發生在猶大，就是在施洗約翰施洗的地方；符類福音則指彼得認耶穌為彌賽亞和易名西門這些事件是在該撒利亞腓立比發生。約翰把這些事情都放在耶穌傳道的早期。有些學者認為約翰福音書的作者為了劇情發展的需要，把符類福音所記載的呼召和該撒利亞腓立比的認信合併起來，並把這幕情景加插在耶穌傳道工作的開頭。

符類福音描述了兩幕設立門徒的情景。第一幕是在加利利的海邊（太四 18-22；可一 16-20）。當時耶穌沿著加利利的湖邊走，看見彼得和安得烈與雅各和約翰一起在海裏撒網，便呼召他們作「得人的漁夫」。路加再把這事件擴展為一幕捕魚的情景（路五 1-11）：門徒整夜下網，卻連一條魚也網不到，然而，耶穌命令他們下網時，他們竟捕得滿網的魚，甚至船也開始下沈。這一幕的結尾跟馬可那簡略的記述一樣：耶穌說，從今以後，他們要「得人如得魚一樣」，結果他們就「撇下一切，跟從了祂」。

符類福音中第二幕有關彼得蒙召（及其得新名字）的插曲，是耶穌在山上正式選召十二門徒（可三 13-19 及平行經文）；在名單裏有「西門，耶穌又給他起名叫彼得」。最後一處與彼得之新名有關的記載，是在馬太福音十六章 17-19 節，是與彼得在該撒利亞腓立比的認信聯繫在一起的。

我們即時可以發現，要把這幾個片段適當地協調起來是頗為困難的。西門是否 3 次被召（可一 20，三 16；約一 42）？他是否 3 次得著磯法／彼得這名字（太十六 17；可三 16；約一 42）？雖然假設這是一件發生於耶穌傳道早期某一個時候的事件，後來擴展為 3 個不同的傳統，是頗為吸引的說法。然而，若再三仔細查考福音書的資料，便發現這樣的結論是不必要的。約翰福音一章 35-42 節並不是一個正式「呼召」和設立使徒的場景，其實這段經文是描述彼得首次與耶穌會面，並意會到祂重要的身分，「改名」一事是用未來時態來敘述的，是指一件後來要發生的事蹟。此外，約翰也刻意略去耶穌生平中一大半的重要事件（受洗，選召十二門徒，登山變象，設立聖餐，以及客西馬尼園的一幕），取而代之的是極富神學性的敘述，藉以指出各項事件的屬靈意義。約翰在第一章的敘述也是如此。

符類福音所記載的第一次呼召——即捕魚的情景——也是這樣。那裏並沒有暗示是一次正式的按立，而是預期或預言未來的工作。路加福音中那極富神學性的記述尤其是如此。該段記述中，耶穌應許門徒將有豐盛的成果。這 3 段記載也是用了未來式：「我要叫你們得人如得魚一樣」（太、可），「你們要得人如得魚一樣」（路）。馬可福音一章 20 節和馬太福音四章 21 節的「招呼」，及被召者的回應（「撇下」所有，「跟從」耶穌）只是一種開局的棋法，棋局的結束在於馬可福音三章 13-19 節及其他平行經文的正式設立門徒典禮中。經文中所採用的語法並沒有顯示這是兩段雙重的記述，因為實際的任命發生在第二段，我們必須區分耶穌給部分門徒（就是十二門徒中比較接近耶穌的）起初的呼召，和給所有門徒最後的選召。我們在這裏附帶提出馬可福音二章 14 節及其平行經文中利未（馬太）的呼召，與馬可福音六章及其平行經文的後來「選召」和傳道的差遣。廣義來說，上述各點都是門徒訓練的層面，雖各有不同，卻是互相關連的，狹義來說，是反映彼得作領袖的發展經過。

彼得在十二門徒中的位置

西門彼得在福音書和使徒行傳中的重要性是毋庸置疑的。有些人認為這是由於他在後來成立的教會中擔任領導的地位，但這說法在新約經文中卻找不到任何基礎。西門自始便已顯出其超群的姿態，在十二門徒的名單中，西門的名字總是排在第一位，而馬太福音十章 2 節更在其名字之前加上「頭一個」一詞。此外，十二門徒也常被稱為「彼得和同伴」（可一 36；路八 45，九 32）。

在福音書的記述裏，彼得總是代表其他門徒出面行動和說話。在登山變象的一幕裏，是彼得建議搭 3 座棚（可九 5）；亦只有他有信心嘗試行走在水面上（太十四 28-31）；是他主動要求主解釋饒恕人的教訓（太十八 21）和耶穌的比喻（太十五

15；路十二 41）；也是他在馬太福音十九章 27 節裏講出眾門徒的心聲：「看哪，我們已經撇下所有的跟從你，將來我們要得甚麼呢？」在兩個符類福音的記載裏，其中一卷福音書說是眾門徒向耶穌發問，而平行經文則說是彼得發問（可七 17；參太十五 15，二十一 20；可十一 21）。收殿稅的人收取丁稅，是問彼得，顯然把他看作首領（太十七 24）。作為耶穌親近圈子中的一員（其餘的成員包括雅各和約翰，可能也包括安得烈，參可十三 3），彼得常單獨與耶穌在一起（叫睚魯女兒復活的時候，可五 37 及平行經文；登山變象的時候，可九 2 及平行經文；在客西馬尼園禱告的時候，可十四 33；太二十六 37）。路加福音二十二章 8 節記載，耶穌吩咐彼得和約翰預備逾越節的晚餐（另參可十四 37；太二十六 40），耶穌責備各門徒，卻以彼得為代表（「你不能儆醒片時嗎？」）。最後，在耶穌墓裏的天使說：「你們可以去告訴他的門徒和彼得……」（可十六 7），可見彼得在十二門徒中佔著一個特別的位置。

這在該撒利亞腓立比的一幕中尤為明顯（可八 27-33 及平行經文）。彼得的認信成為了福音書的高潮，他說：「你是基督（路加加上『神所立的』，馬太加上『是永生神的兒子』）。」其後耶穌解釋基督是受苦的人子，彼得就勸祂，在馬可的描述裏，耶穌隨即轉過來，看著門徒，並責備彼得，說：「撒但，退我後邊去吧！因為你不體貼神的意思，只體貼人的意思。」，耶穌顯然是透過彼得把信息傳給眾門徒。聖經 4 卷福音書都把彼得勾畫成一個衝動、鹵莽的人；他常是第一個說話和行動的人，在他參與的所有事件中，他都表現得十分熱心。他看見耶穌行在水面上的時候，便要求主「叫他」照樣做，並立即離船踏在水面上。耶穌登山變象時，正當其他門徒因摩西和以利亞的顯現而驚訝至不敢作聲時，彼得這急於行動（且自我中心）的人說：「你若願意，我就在這裏搭三座棚」（太十七 4；可九 5；路九 33），馬可和路加都補充說，那時彼得不知道所說的是甚麼。我們不單在該撒利亞腓立比看見彼得毫不思索地維護耶穌言論的傾向，他在約翰福音十三章 4-11 節耶穌替門徒洗腳的敘述中，表現也是一樣。他說：「你永不可洗我的腳」；耶穌強烈反駁，說：「我若不洗你，你就與我無分了。」彼得馬上反過來說：「主啊，不但我的腳，連手和頭也要洗」（8、9 節）。最後，在奔往墳墓的一幕裏（約二十 2-10），主所愛的門徒首先到達，但當他仍在墓外往裏看時，彼得已馬上闖進墳墓裏。彼得確實是一個「闖進那天使也不敢踏足之地」的人。然而，就是這特性叫他跟一切人性看齊，可能這也就是他在福音書中成為眾門徒之代表的主要原因之一。

磐石彼得

西門彼得的重要性顯然操縱在該撒利亞腓立比那一段富爭論性的插曲中，這事記

於馬太福音十六章 17-19 節。由於這段強調「教會」這詞，在福音書中除了這段經文之外，只見於同書的十八章 17 節，許多人認為這句話跟猶太人對神子民這群體的看法不一致，所以認為是早期教會後來加上去的。然而，這看法是不必要的，原因如下：(1)昆蘭社群自稱是那「磐石」；拉比傳統有一段話也稱亞伯拉罕為「磐石」，神要把世界建於其上。(2)這裏所顯示的制度觀念絕對不是異乎猶太傳統，因為舊約中行義之餘民的神學觀念可以解釋門徒的權柄。(3)「教會」這觀念，在舊約中也有明確的背景，就是彌賽亞群體的觀念，和猶太人會堂之形成。(4)耶穌肯定是為了在祂死後和再來之間的一段時間而作準備；這可見於祂的比喻、山上的寶訓、橄欖山上的訓言等等。(5)這段經文本身含有一些閃族語的特色（是猶太人而非希臘人的語法），這點起碼表明此段經文是出自十分早期的資料，保存其真確性。

一直以來，學者對馬太福音十六章 18 節都有許多不同的解釋：(1)以彼得為那「磐石」或教會的第一位主教。當然這是羅馬天主教從三世紀開始就一直採取的解釋，同時用來支持使徒統緒的說法。〔按：使徒統緒指主教（會督、監督）的職權是從耶穌基督的使徒一脈而來。〕可是，本段的上文下理，或甚至在其他書信中，也沒有暗示這說法；第一世紀並沒有這觀念。（2）在宗教改革以後，復原派多半認為這段經文是指彼得的認信，而不是指彼得本人，然而，這解釋卻忽略了文中的雙關用語，這語法在亞蘭文中更明顯。（3）有一個解釋稱「這磐石」是指耶穌自己，可是，這說法似乎太富幻想，很難用上下文來支持。總括來說，「這磐石」幾乎可以肯定是指彼得。

首先，彼得是要成為基石，基督會在其上建立祂的教會，這看法已在使徒行傳中得著證實。這並不表示彼得的權柄超越了其他使徒，保羅在加拉太書二章 11-14 節對彼得的譴責，顯示彼得並不高於其他使徒，而使徒行傳十五章所記載的耶路撒冷大公會議中，是雅各居於領導的地位。第二，彼得並不單被看為一個個體，而是眾門徒的代表。今日這看法已愈來愈受到接納。這看法考慮到猶太人「群體身分」的觀念，領袖與整個「群體」「認同」（如王或大祭司在神面前代表了整個民族）；並且與馬太福音十八章 18-20 節的內容配合，其中把已給予彼得的權柄傳給教會（尤其注意太十六 19 下，十八 18 那「捆綁和釋放」的權柄）。這樣看來，作為磐石的彼得就成為了第一塊建築用的石頭，主要的房角石基督（延續這隱喻）要在其上建立祂的教會。

還有兩點是值得留意的。第一，馬太福音十六章 18 節下說「陰間的門不能勝過他」。「陰間的門」是猶太人用以表達死亡那無法避免和不能變更之勢力的委婉說法；

但同時「勝過」一詞對死亡本身來說卻又太強。我們必須按照其他有關撒但權能的經文來解釋這句話，即這裏撒但的權勢只是以死亡的能力為形式出現而已。一般啟示文學的觀念認為撒但會繼續統治這世界，直至基督再來，上述句子便屬於這範圍裏的觀念。耶穌是說，撒但不會勝過教會，而他的作戰領域——死亡——也會被擊敗（參林前十五 26、54、55）。教會會遭遇逼迫，信徒要殉道，但教會始終會得勝。

第二，第 19 節上半有一個應許：「我要把天國的鑰匙給你」，這是中世紀教會用以支持使徒統緒的另一句話。然而，這又必須按群體身分的觀念來解釋；作為早期教會突出的人物，彼得在其領導中體現了整個群體。「天國的鑰匙」直接對比著「陰間的門」（參啟一 18「死亡和陰間的鑰匙」，三 7「大衛的鑰匙」），而這說法又是沿用著上述建房子的意象，即基督要把祂的教會「建」於那「磐石」上。這裏耶穌把「鑰匙」交給彼得，這鑰匙可開啟「天國」的能力來建造屬神的群體——教會。「要把」這將來式的語法無疑是指主復活後的一段時間，那時這能力便會發出，教會便得以建立。

彼得在福音書中的畫像

傳統上，一般都確定符類福音在描寫彼得的角色上是一致的，只有約翰福音跟這共有的模式不同。然而，自聖經神學興起成為一個學科之後，加上近代強調福音書作者又是神學家，又是歷史家之後，我們對於彼得這位教會代表，便有了新的看法。這情況在一個極其重要的羅馬天主教與基督教學者大會中尤其明顯，這會議的主題是彼得，而會議的結論已出版成書：（布朗、唐弗、魯文編：《新約中的彼得》，1973）。

馬可福音

學者常說馬可所寫的是「彼得福音」，意思是說馬可充當文士之職，把彼得所教導的基督生平記錄下來；雖然這可能只是誇張的說法，但我們也不可抹煞，彼得在馬可福音中確實佔著中心的位置。在 15 件以上的事蹟裏他都顯得十分突出，並且是以全群發言人的身分出現。馬可比其他福音書作者更強調眾門徒的軟弱；這是他整個神學目的的一部分。有些作者最近留意到所謂馬可的「彌賽亞祕密」，其實可更貼切描寫成「對彌賽亞的誤解」，馬可指出眾門徒不認識耶穌身分的真正重要性，因而誤解了祂的教導。這樣，彼得在其種種軟弱中便成了典型的門徒，他的軟弱包括：不能明白耶穌真正的目的（可一 35-38）；勸耶穌不要受苦（可八 32）；因不知情和懼怕而失言（可九 6）；誓言與主同死，其後卻又不認主（可十四 29、31、66-72）；在重要時刻沈睡（可十四 37）。然而我們不可忽略在基督復活後，天

使吩咐人把信息告訴「門徒和彼得」，暗示彼得及其他門徒已恢復了信心。總括來說，馬可福音所描寫的彼得是一個憑著自己的力量便失敗，但靠著復活主的能力便得勝的人，是有關作真門徒的一份極佳的研究。

馬太福音

馬太所強調的重點稍有不同。我們仍可在馬太福音看見彼得的軟弱，他仍是代表眾人發言，也是作真門徒的代表。然而，馬太則較著意他後期的發展。馬太低調處理馬可所述說的無知和心硬，卻強調屬靈成長的過程。他看彼得為眾門徒的領袖，這些門徒漸漸領悟耶穌身分的重要性；藉著仿效和順服，他們回應基督的呼召。彼得所發出的問題，叫人進一步瞭解基督（太十五 15，十八 21）；是他的信心令他能行在水面上（太十四 28-31）；他承認耶穌不單是彌賽亞，也是「永生神的兒子」，耶穌因而祝福彼得，述說他未來要得的權柄（太十六 16-19）；他作為神子民的代表，在繳殿稅的事件中顯示他順服世上的政權（太十七 24-27）。雖然如此，馬太並沒有掩飾彼得的軟弱；他仍指彼得是「小信的人」（太十四 31），是「撒但」（太十六 23）。然而，在這兩種情況中，彼得都被看為一個在門徒之路上成長中的人。真門徒的信心可以是一時勇敢，一時又疑惑（太十四 28-31）；認信之後，又可以是茫然無知（太十六 17-23），但在各種情況下，基督的能力都可超越一切困難，堅固那些走在門徒之路上的人。

路加福音

路加在修飾馬可福音之彼得畫像方面，又比馬太更進一步。他繼續指出彼得是站在領導的位置，但卻刪除了一些負面的情景，如彼得在該撒利亞腓立比勸耶穌不要受苦（路九 18-22），以及彼得在客西馬尼園的中心位置和失敗（路二十二 45、46）。此外，在彼得不認主之前，路加記述耶穌曾為他禱告，叫他不至於失了信心，並且在他「回轉」歸向神之後，可以堅固弟兄（路二十二 31、32）。這樣的記述使整件事軟化，再加上主復活後路加特別記載耶穌向彼得顯現（路二十四 34）；這是福音書中對這事情唯一的記載（參林前十五 4、5）；這一切顯示路加比其他作者更強調彼得的回轉和重建。路加顯然是為使徒行傳築橋樑，使彼得過渡至另一個崗位上，作教會的領袖和幫助。正如路加筆下的眾門徒，彼得成為了耶穌的傳道工作和教會的差傳工作之間的連繫。

約翰福音

約翰所描述的，是 4 卷福音書中最獨特的一幅圖畫。在此出現一個前所未有的原素，就是彼得與主所愛的門徒（下文稱「愛徒」）之間的交道；其中有好幾個場面是只見於約翰福音的。雖然在高等批判的範圍裏仍有爭議，但傳統已認為這愛徒

就是使徒約翰。我們先看看許多彼得單獨出現的情景，以作為對照的標準。約翰福音一章 40-42 節西門被召的情況前文已談及，在此可加上六章 67-69 節；即「門徒」中有多人離棄耶穌的時候，彼得卻認祂為「神的聖者」。約翰也在彼得不認主的事件上作了一點調整，他把耶穌的預言和事情真正發生的敘述（約十三 36-38，十八 17、18、25-27），分隔得很遠（不像符類福音的編排）；約翰又用戲劇性的手法把彼得的軟弱與耶穌在亞那面前的威嚴（約十八 19-24）作了強烈的對比。彼得削掉大祭司的僕人馬勒古的耳朵，是一個有趣的故事（約十八 10、11），這故事是彼得在符類福音中衝動形象的延續，又在他人性的軟弱上加添了色彩。這些事件，加上耶穌為門徒洗腳的一幕（約十三 6-11），把約翰福音裏的彼得繪描成一個代表性的人物，作眾門徒的發言人。事實上，我們若再加上彼得回轉的那一幕（約二十一 15-17），並留意其中所強調的是彼得之牧者權柄（也許是約十 1-18 牧人意象的迴響），那麼彼得的權柄在約翰福音便清楚可見，除了馬太福音之外，這點在約翰福音裏比其他任何一卷福音書更強烈。許多評論家認為第二十一章是一段後加的附文，並非出於約翰的手筆，雖然我們必須同意那是後來加上去的（約二十 30、31 明顯是福音書原來的結語），卻不必假定是出於不同的作者。這段附文的風格與論題，足以使我們看它為約翰福音的延續，並出於同一位作者。

彼得與那愛徒同時出現的情景，為約翰福音加上獨特的一面。這些事件全出現在受苦和復活後的敘述文裏，而每一次兩人都有生動的交互往來。在約翰福音十三章 23-26 節，彼得叫那當時「側身挨近耶穌懷裏」的愛徒，問耶穌預言要出賣祂的人是誰。在二十章 2-10 節，兩人競步奔往主的墳墓，那愛徒首先到達，然後在墓門口停下腳步；彼得衝動地先闖進墳墓，其後愛徒也進去，聖經只說愛徒「看見就信了」，這要對比其他門徒的光景；他們「還不明白」（8-9 節）。在二十一章 7 節捕魚的神蹟中，認出耶穌的是愛徒，彼得則立時跳進海裏，向著耶穌游去。最後，在二十一章 18-23 節，耶穌預言彼得殉道，其後又以愛徒來跟他作對比，說愛徒不用殉道，這最後一幕的重點在於：「跟從我」這作門徒的命令，此語出現了兩次（19、22 節），把兩人連合起來。

這裏要探討的問題是，約翰記述這些事件的目的是甚麼？今日多半學者都承認其中並沒有競爭的意味，也不是任何一方比另一方優勝。事實上，這些事件正是要道出一點，其中以二十一章 18-23 節為高潮——彼得和愛徒都是有權威的見證人（留意約十九 35，若這節經文反映的是愛徒與福音書作者的關係，則顯示「真見證」是愛徒出現的主要目的）。總括來說，約翰福音把愛徒與彼得並列，並沒有減損彼得突出的形象，反而加強了這形象。

使徒彼得

有兩件事件引致彼得以嶄新的形象出現在使徒行傳中；就是他的回轉（約二十一 15-17），以及主復活向他的顯現；聖經沒有記述這次顯現，只是在路加福音二十四章 34 節和哥林多前書十五章 5 節暗示了。彼得不認主的事件，證實他仍未能肩負主預言他要作教會「基石」的位分。路加和保羅似乎都指出復活的主是先顯給彼得看，然後才顯給其他人看，正符合他在早期教會的顯要地位。在巴勒斯坦時期裏，即使徒向外邦人傳道之前的 15 年，彼得是全教會的領袖。使徒行傳一至十二章也提及其他領袖——約翰，與彼得同在殿裏（徒三 1）、監獄裏（徒四 13）和撒瑪利亞（徒八 14）；司提反，他那革命性的講章導致他的殉道（徒六，七）；腓利，在撒瑪利亞和向埃提亞伯太監傳道（徒八）；巴拿巴，正式被差往安提阿（徒十一 20-30）；保羅，奇蹟地悔改和見證（徒九 1-30，十一 25-30，十二 25）；以及雅各，第一位殉道的使徒（徒十二 2）——他們全都比彼得次一等，彼得是教會政策的總指揮。建議補選第十二位使徒（徒一 15-17）；在五旬節起來宣講福音（二 14-40）；開口醫治人（三 6）；在公議會前為福音辯護（四 8-12、19、20，五 29-32），都是彼得。至於亞拿尼亞和撒非喇的那一段插曲，彼得的角色尤其突出；彼得在這裏充當耶和華報復的使者，他的權柄沒有在其他地方比在這裏更明顯。在撒瑪利亞，行邪術的西門意圖用錢來買聖靈的能力（徒八 18-24），彼得的權柄在此也明顯可見，其影響力能指令環境。在上述兩次事件裏，我們的確看見彼得行使了「捆綁與釋放」的裁決權（參太十六 19）。

可是，當時彼得和教會仍受猶太傳統之狹窄思想所影響。早期教會對歸信猶太教的外邦人所存的敏感可證明這一點。彼得和教會看自己為公義的餘民，正處於彌賽亞應許應驗的時代，但傳福音時仍視猶太人為專利群體：外邦人只可透過猶太教悔改歸主。兩件事情的發生改變了這觀點：第一，教會中的希臘化猶太信徒起來反抗希伯來基督徒，結果選出了 7 位執事，巴勒斯坦的教會也改變了其正統政策。這事件又帶來一種嶄新的傳道事工，首先由司提反實行，其洞見引致他的殉道，也造成了使徒行傳第八章中希利尼門徒的離散；其後腓利和其他人繼承了司提反的工作，把福音擴展至更遠的地方，並傳給撒瑪利亞人和敬畏神的外邦人。結果，彼得和約翰也來到撒瑪利亞（徒八 14），這是步向外邦宣教的另一個重要里程。這樣，救恩故事以耶路撒冷為中心的情況便結束了。

使徒行傳九章 32-42 節記載彼得在呂大（醫治癱子）和約帕（叫婦人復活）所行的神蹟，可能是為了對比耶穌的神蹟（路五 18-26，八 49-56）。這是使徒行傳的重要主題：耶穌的生命和傳道事工，由聖靈透過教會來延續了。彼得再一次處於代

表性的位置（留意保羅也處於這代表性的位置）。

從兩件事情的發生可見這新關係的擴展。首先，彼得在約帕住在一個硝皮匠西門的家裏；硝皮匠是一種不潔的行業，沒有任何敬虔的猶太人會故意與硝皮匠交往。更重要的是：神透過夢境告訴彼得（徒十 10-16），舊有對潔淨與不潔淨的二分法已不再存在；其後神又帶領彼得往未受割禮之外邦人的家，這是猶太人最大的禁忌；隨之而來的事件迫使彼得接受外邦人加入教會，而無須要求他們先歸信猶太教。這事件的嚴重後果可見於繼之在耶路撒冷引起的辯論（徒十一 2、3）及其後的會議（十五 1-21）。路加詳細地記錄了彼得的講辭，可見這事件之重要性。該篇講辭似乎是重複了第十章，但在這裏的用意是為這重要的事件添上色彩。我們常忘記一件事，就是對路加來說，向外邦人傳道的工作，是始於彼得，而不是保羅。彼得就是承受神所降下之救恩的那一位；而作為教會的領袖，他是這救恩的第一個見證。

使徒與外邦人自由地交往，引起大騷動，希律亞基帕因而迫害教會（徒十二 1-4），這事件也結束了彼得在耶路撒冷擔任領袖的時期。新基督徒大大冒犯了猶太人；根據路加在使徒行傳的記載，這時教會受歡迎、普遍被群眾支持的蜜月期已過去。彼得獲釋的神蹟，和在馬利亞家中的戲劇性情景都表示了彼得特殊的地位，但形勢已在轉移，彼得被迫逃離耶路撒冷。期間，雅各冒升為領袖（徒十二 17）；在耶路撒冷大公會議中，雅各負責主持大局，和發表會議的議決案（徒十五 6-29）。

彼得跟其他門徒，尤其是雅各、約翰和保羅的實際關係如何，現存的證據太含糊，我們不能確定。許多人認為當時並沒有一個真正普世性的領袖，因為早期教會遍佈太廣。然而，這看法似乎不大可能，按路加在使徒行傳所描繪的形象，跟保羅在加拉太書二章 8 節所申明的情況，彼得是「受割禮之人」的使徒，保羅是「外邦人」的使徒，他們是普世性的領袖，雅各則是耶路撒冷的地方領袖。然而，彼得和保羅都沒有類似後期教皇的教會地位，即是說，他們都不是教會的絕對發言人，也不是無可指摘的。雅各派來的人足以使彼得在外邦人面前裝假，改變他的行為（加二 12），保羅則可以公然地責備彼得這種行徑（二 11-14）。保羅從未要求得著超越其他門徒的權柄，相反地，他要為外邦人的事工尋求他們的同意，並與他們行「右手相交之禮」（二 1-10）。

彼得其後的工作

對於彼得其他的動態，我們並沒有明確的資料作證據；彼得似乎是逐漸從教會領袖轉向宣教工作。然而，這說法把事情過分簡化了，最有可能的情況是，他也像保羅一樣，兼顧領導教會和向外宣教的工作。哥林多有「磯法黨」的存在（林前

一 12，三 22），可見彼得可能曾在該城逗留了一段時間。保羅以彼得作為主要例證，指出宣教士在旅程中帶著妻子同往（林前九 5），更可證明上述說法是極有可能的。「磯法黨」的人大概是在彼得傳道時悔改的；可能他們是對抗「保羅黨」的猶太基督徒。

彼得第一封書信是送往小亞細亞北部的眾教會，即本都、加拉太、加帕多家、亞西亞和庇推尼各省的教會。這裏存在一個問題：彼得是否曾到過這些教會？信中也沒有談及個別的信徒，不能顯示他與這些教會是相熟的。然而，我們卻可見彼得對他們極感興趣。事實上，有些學者相信聖靈禁止保羅進入這一區（徒十六 7、8），原因是彼得已在該區展開工作。總而言之，彼得有否在小亞細亞工作的問題，仍未有定案。

新約也沒有確切指出彼得曾到羅馬。彼得前書五章 13 節謂該信是從「巴比倫」發出的；彼得所指的似乎並不是真正的巴比倫，因為沒有任何傳統記載彼得曾往巴比倫，而且那地的人口十分稀少，可能這是暗指羅馬這「西方的巴比倫」。啟示錄中的「巴比倫」極可能是羅馬的象徵，我們也可從那個時期的猶太人著作得著支持（例：《巴錄二書》十一 1；《以斯拉四書》二十八 31；《西比蓮神諭》5.159）。早期教會有極強的傳統，認為彼得確曾在那裏傳道，正好與這些資料吻合。

我們有 4 份早期的外證：約翰福音二十一章 18 節提及彼得將要殉道，但卻沒有提示在那裏殉道。《革利免一書》寫成於一世紀末，其中記錄了彼得、保羅，及其他信徒殉道的事情，雖然五章 4 節只見證彼得殉道的事實，沒有提及殉道的地方，但下面兩點的研究，似乎都指向羅馬——其中指出殉道者「陣容龐大」，這情況與尼祿的逼迫最為吻合；「我們中間一個榮耀的榜樣」一句話，顯示革利免本身的教會（羅馬）之信徒，也牽涉在這事件之內。伊格那丟寫於羅馬人的信（四 3）也見證彼得和保羅的殉道，上下文同樣支持羅馬是他們殉道的地點，他說：「我沒有像彼得和保羅一樣命令你們」，顯示彼得和保羅確曾在羅馬工作。同時期的一卷猶太基督徒的著作《以賽亞升天記》談及彼列（可能指尼祿）殺害了「十二使徒中的一位」，這位使徒幾乎可肯定是彼得。所以，最早期的證據雖沒有清楚指出彼得逝世的地方是羅馬，但這是最大可能的假設。

明確地指出彼得在羅馬殉道的講法，出現在二世紀末期。哥林多的主教狄尼修約在主後 170 年寫了一封信（保存於優西比烏的《教會史》2.25.8），信中說，彼得和保羅曾一起在義大利教訓人。在該世紀末年，愛任紐（《異教論》3.1-3）說彼得和保羅曾在羅馬傳道，同期的特土良又說彼得「像……主一樣」殉道（《史歌皮阿斯》15）。亞歷山太的革利免和俄利根都暗示彼得曾在羅馬居住，俄利根更說彼得

「被倒釘十字架」（優西比烏：《教會史》2.15.2，3.1.2），許多人認為這傳統的說法可在約翰福音二十一章 18 節中找到支持：「年老的時候，你要伸出手來，別人要……帶你到不願意去的地方」。三世紀早期，羅馬長老該猶提到「梵蒂山上或通往奧斯特拉路上」的「勝利紀念碑」或安葬地，這是上述傳說之歷史發展的一個重要參考。

保羅的羅馬書（約主後 55）沒有提及彼得，因此彼得不可能在那段時間之前往羅馬。若彼得前書寫成於尼祿王的逼迫期間，如那些以彼得為該書信作者的人所相信的，則彼得必定是在第一世紀五十年代末或六十年代初到達羅馬。當然，他在羅馬傳道的範圍仍無從稽考，有些人斷言他在羅馬只稍作逗留。然而有證據指出一個可能：彼得確曾在羅馬展開一些事工，其工作範圍則不得而知，但根據他在羅馬傳道的早期見證，似乎他在尼祿屠殺猶太人期間途經此地而被捕的說法，並不可信。因此，彼得死前一段時間極有可能居住在羅馬，並於那裏在尼祿的手下殉道，也許如傳統所說，受倒釘十字架的酷刑。

安葬的地點

關於彼得墳墓的正確位置，一直都有激烈的爭辯，其中多半是基於各教派不同的旨趣。在這裏我們只討論考古學上的分歧。基於該猶所記錄的傳統看法，君士坦丁在梵蒂岡山上築了一座教堂，藉以紀念彼得的墓。1939 年，在聖彼得教堂的祭壇下發掘了一塊紀念碑，與該猶所說的「勝利紀念碑」相似。1968 年，教皇保祿六世更宣佈，彼得的骸骨已於教堂底下、一堵古牆內的大理石匣子裏被發現。當然，兩者都不足以作定論，而後者更備受質疑。

一直以來，常常有人提出不同的地點。最常列舉的是位於亞比烏大道上、聖塞巴斯蒂亞的地下墓窖。那裏牆上載有給彼得和保羅之禱文，這地點與始自四世紀的傳統吻合，根據這傳統，彼得是葬於那些地下墓窖，保羅則葬於通往奧斯特拉的路上。基於這說法，有些人假定彼得的骸骨是在主後 258 年，維斯帕先治下一次可怕的逼迫期間，從梵蒂岡山移送至地下墓窖的；然而，這假定的疑點太多，其可信程度極低。橄欖山上一個藏骨罐刻有「西面巴約拿」一名，結果又產生彼得葬於橄欖山的理論；然而，這發現也不足以支持這樣的結論（可能有許多同名同姓的人）。總而言之，最可靠的資料顯示彼得葬於梵蒂岡山附近，但根據現有的證據，我們並不能指出確實的位置，甚至一些有可能的位置也不能成立。

西門彼得，還有保羅，都是早期教會的領袖。可悲的是羅馬天主教與基督教間的激烈爭辯，已把彼得的影響力削弱。但聖經的證據是清楚無誤的，他是耶穌的首要門徒，也實在是作為教會基礎的「磐石」。作為有代表性的門徒，他的熱忱，甚

至他的軟弱，都使他成為成長中門徒的最佳榜樣，復活主的能力超越了他的過犯，使他在教會內，成為了一個超群的人物。

Grant R. Osborne

另參：「彼得前書」；「彼得後書」；「使徒」。

彼得前書(Peter, First Letter of)

作者

本書作者自稱使徒彼得（一 1），是基督受苦的見證人（五 1），那麼，他便是耶穌起初所揀選的十二使徒之一（可三 14-19），是有權威的發言人了。彼得也稱為西門和磯法。在耶穌最後的受苦中，彼得所看見和感受到的，可能比任何一位使徒都要深刻（可十四 54），因為他曾 3 次不認主（可十四 66-72）。在彼得前書中，耶穌的受苦最少提及了 4 次（一 11，二 23，四 1，五 1）。

彼得被看為猶太人的使徒，正如保羅被看為外邦人的使徒（加二 7）。由於彼得是一位巡迴佈道家（林前一 12，九 5），因此，他可能已探訪過本書的收信人，就是小亞細亞教會的信徒。

耶穌的教導對彼得前書有十分重大的影響，這可能由於彼得於耶穌在世傳道時，一直與祂在一起。除了雅各書之外，彼得前書大概是新約書信中複述耶穌言論最多的一卷書〔參一 3、23＝約三 3、7；一 4＝路十二 33；一 8＝約二十 29；一 10-12＝路二十四 25-27；一 13＝路十二 35；一 22（四 8）＝約十三 34（約十五 12）；二 4、7＝可十二 10（太二十一 42）；二 12＝太五 16；二 19-20＝路六 32-35；二 25＝約十 11、14；三 9＝路六 27-28；四 13＝太五 12；五 3＝路二十二 24-27；五 5-6＝路十四 11（路十八 14）〕。

有些學者認為對於一個以亞蘭語為母語的漁夫來說，本書的希臘文似乎是寫得太好了；對於一個與保羅立場不同的使徒來說，本書的教義似乎也太像保羅了；他們認為此書是彼得死後一些人冒他使徒的名字寫成這信，好增加本書信的分量。另一些學者則回答這些疑問說：若一個作者寫了一封跟保羅的教導相似的書信，欲加添其權威，他大可冒保羅之名，而無需冒彼得之名。另外，當日大多數的加利利人可能從小就操希臘文和亞蘭文兩種語言。至於教導的內容，沒有證據可證明彼得和保羅的教導基本上是分歧的。昔日保羅責備彼得（加二 11-14），是因為彼得曾一度不能持守其立場，而不是兩人在基本的教導上有不同的意見。此外，有些重要的保羅教義（如稱義的問題），彼得前書並沒有提及，而那些跟保羅教義

相似的，全是早期教會共有的看法。總括來說，我們有理由相信使徒彼得就是本書信的作者。

收信人、寫作地點和年代

收信人

彼得前書的對象是本都、加拉太、加帕多家、亞西亞和庇推尼等各省的人，這些羅馬省份幾乎遍及整個小亞細亞，只剩下最南的一部分，也就是說，現在土耳其的大部分都包括在內。

基督教的傳入可能由一些往耶路撒冷朝聖，在五旬節當日歸信了的人帶返這些地區（參徒二 9）。更大的可能性是，這些教會有一部分是保羅在第一和第二次宣教旅程中建立的，其餘的則由其他不知名的宣教士所建立。彼得並沒有把自己列入那些「傳福音給你們」的人之中（一 12）。

本書讀者到底是猶太基督徒，還是悔改歸主的外邦信徒，我們不得而知。彼得前書一章 1-2 節說：「寫信給那分散在……寄居的，就是照父神的先見被揀選……的人」。一章 17 節及二章 11 節又提到他們是寄居的，在某程度上是被放逐的人。這些經文可從字面上理解，指被放逐離開巴勒斯坦的猶太人；但也可從屬靈的意義來看，所有信徒在地上也是過著被放逐的生活，因為他們真正的家鄉在天。沒有人會否認猶太人確曾（並且仍然是）分散在各地，彼得既看教會為真以色列（參加六 16；羅二 29；腓三 3），便把有關以色列國被擄的用語應用在教會之上，彼得在本書二章 11 節所用的句子跟希伯來書十一章 13 節（參創二十三 4；詩三十九 12）幾乎完全相同。

若說一章 1 節那分散的人是基督徒（猶太人和外邦人），而不單是猶太人，針對這解釋法的人可反駁說：彼得是奉派作猶太人的使徒（加二 7），彼得在信中引用了許多舊約句子，也顯示讀者是猶太人。然而，彼得並不限於向猶太人傳道，這是有憑據可證明的（加二 12；林前一 12），彼得向非猶太人的讀者引用舊約也不足為奇，因為許多敬畏神的外邦人（像哥尼流，徒十 2）都十分熟悉舊約，保羅寫信給外邦人時（例：加拉太書），也引用許多舊約。

讀者到底是猶太人或主要是外邦人，可從幾段反映外邦背景的經文獲得答案。彼得在二章 10 節說他的讀者從前「算不得子民」，所引用的是何西阿書二章 23 節（參羅九 25）。他在四章 3 節又形容他們昔日「行邪淫、惡慾、醉酒、荒宴、群飲，和拜偶像」。上述罪行並不是用來形容不信的猶太人，因為猶太人的問題並非嚴重的道德問題，而是虛偽和律法主義。如此說來本書信的收信人就主要是小亞細亞的

外邦基督徒，他們在世上的特徵是寄居的客旅。

寫作地點

多半學者認為彼得前書是在羅馬寫成的。從五章 13 節中可得到一些指示：「在巴比倫與你們同蒙揀選的教會問你們安。」巴比倫（用以象徵有勢力和罪惡的大城）在許多早期基督教文獻（例：啟十四 8，十六 19，十七 5，十八 2、10、21；《巴錄二書》十 1、2，十一 1，六十七 7；《西比蓮神諭》五 143、159 及以下）之中，都用作羅馬的代號。

寫作年代

彼得前書的寫作年代大概是主後 64 或 65 年（參下一段）。

背景

雖然其他新約著作也時常提及基督徒的受苦，但彼得前書則特別關注這主題。書中常討論基督徒受凌辱時應有何態度（一 3-7，二 12、20-23，三 13-17，四 12-19，五 9、10），信中沒有清楚證實有正式官方的迫害；受凌辱似乎是基督徒在各處皆遭遇的事情（五 9）。殘暴的主人有時會虐待一些基督徒僕人（二 18-20）；基督徒妻子可能要忍耐粗暴、不信主的丈夫（三 1-6）；一般來說，人們會注意基督徒，找機會指斥他們的不是（二 12，三 9、16，四 15、16）。

雖然我們看不見正式的、官方的迫害，但信中顯然指出更惡劣的環境快要來臨（四 12-19）。彼得似乎感到目前基督徒與社會之間的張力，會爆發一種比現況更壞的局面。

早期教會傳統說，彼得在尼祿逼迫基督徒期間，在羅馬被釘十字架，我們沒有理由要懷疑這說法。此外，由於彼得前書寫於羅馬，而四章 12 和 17 節又暗示一個危機正在逼近，正如主後 65 年基督徒在羅馬被迫害的事件，因此，我們可假設本書是寫於尼祿迫害羅馬基督徒之前不久的時間。根據歷史家塔西圖的說法，當時謠言滿天，傳說尼祿王自己焚毀羅馬城，以建立一個更宏偉的城市，尼祿為壓制謠言，便誣捏基督徒焚毀羅馬城。彼得前書寫成時，尼祿對基督徒的殘酷迫害仍未發生（參二 14，三 13），但彼得大概已預計迫害會臨到，想預先給羅馬以外的教會有所準備，以防大屠殺同樣臨到他們。尼祿的逼迫明顯沒有影響羅馬以外各省的基督徒，但這並不減低彼得前書的價值，因為書中主要指示基督徒應如何保持與社會的關係，以及遭受凌辱和受苦時應如何應付。

若這是彼得前書背景的正確圖畫，本書的寫作年代便應是一世紀六十年代的早期至中期，因為羅馬城的大火發生於主後 64 年 7 月 19 日，逼迫則在該年的後期或 65 年的春天進行。彼得自己要在即將臨近的逼迫中殉道，正符合了使徒的口號：

作基督徒受苦卻不要羞恥，倒要歸榮耀給神（四 16）。

寫作目的和神學教導

彼得前書的主要目的是勸勉基督徒在信徒間要有好品行（三 8，五 1-7），在非信徒的社會中更要這樣（二 12），以清楚地見證他們在基督裏的盼望（三 15），好歸榮耀給神。本書也幫助基督徒瞭解和忍耐一些與非信徒相交時所帶來的辱罵（一 6、7，二 12、18-25，三 9、14-17，四 1-5、12-19，五 8-10）。

彼得的勸勉是基於救恩的好信息，這救恩是神透過基督的死亡、復活，和再來而成就的。神是滿有憐憫的（一 3，二 10），祂是那「賜諸般恩典的神」（五 10），而其子民是站在這恩典上（四 10，五 12），盼望在基督再來時看見這恩典最後的顯現（一 13）。神預知和決定（一 2、20，二 8）一個救贖計劃，並藉此計劃為自己設立一群聖潔的子民（二 9、10）。依著祂的計劃，神差遣基督到世上來，為了神的選民的緣故，完成這救贖大計（一 20）。雖然祂是「神所揀選、所寶貴的」，卻是「被人所棄的」（二 4），因為人不相信祂（二 7）。不過，祂的受苦（一 11，四 1、13，五 1）並不是無意義的悲劇，而是為了祂子民的好處（二 21、24，三 18），用祂的「寶血」把人從「虛妄的行為」中救贖過來（一 18、19）。

基督雖然肉身受死，但「按著靈性說，他復活了」（三 18）；祂從死裏復活，並得著榮耀（一 21，二 7），而且在神的右邊掌權（三 22）。

再進一步來說，我們必須解釋神救贖的好消息，與好行為之間的關係。若要透過福音改變人的生命，我們必須先把福音傳揚。福音的傳揚是靠著聖靈的能力（一 12），傳福音不單是一種「新聞報導」，而是傳講神「活潑常存的道」（一 23，四 11），神藉此呼召祂的子民，並召他們「出黑暗入奇妙光明」（二 9，一 15），「得享基督永遠的榮耀」（五 10）。

彼得前書形容這種改變為「重生」（一 3、23）；重生之人的特徵是他擁有在基督裏「活潑的盼望」（一 3、13）。

這以基督之復活和再來為基礎的盼望，能改變人的行為（一 13-15）。我們不再需要用傷害人和沒有愛心的方法來尋找滿足感，我們卻是把靈魂交託一位信實的創造主，以得著滿足（四 19，五 7），雖然因行善而受苦，我們也可以耐心忍受（二 20），不以惡報惡（三 9），並藉著行善，把神的憐憫帶給其他人（二 12、15，三 11、16，四 19）。

基督徒活潑的盼望並不會引導我們脫離非基督徒的社群，而是改變我們在其中的行為。基督徒仍是國家的臣民（二 13-17），是凶惡主人的奴僕（二 18-25），是不信主之丈夫的妻子（三 1-6）。我們在社會制度之下活出新人的樣式和盼望，人便

會因我們的好行為而歸榮耀給我們在天上的父神（二 12；太五 16）。

內容提要

一章 1、2 節

這部分是形容「神的選民」，彼得以 3 個句子為神的揀選下定義。

首先，揀選是照神的先見。這句子的意思不單是神預先知道祂會揀選誰，正如一章 20 節所暗示的，先見可能也包括神的旨意和目的（參摩三 2；徒二 23；羅八 28-30，十一 2；林前八 3；加四 9）。

第二，這揀選是「藉著聖靈得成聖潔」。「揀選」在這裏是聖靈有效的呼召，使人從黑暗進入光明（二 9）。在以弗所書一章 4 節，神從創立世界以前便已揀選了我們。

第三，我們的揀選是「以致（為了）順服耶穌基督，又蒙祂血所灑」。後者大概是指基督的死所產生的道德效力，在我們信靠祂的時候，潔淨我們的良知和行為（參來九 13、14）。

這樣，神的選民便是：根源於神那永恆、有目的的先見；藉著聖靈的工作蒙召和悔改；並以順服神為一生的目標（參一 14）。

一章 3 至 12 節

這段形容救恩是何等的寶貴——是一份不能朽壞、不能玷污、不能衰殘、絕對完美的基業（第 4 節），是我們信心的目標（第 9 節），是不能言喻之喜樂的基礎（6、8 節）。古時的聖先知已詳細地尋求考察這救恩，其奇妙之處更令天使也盼望能察看（10-12 節）。

這救恩出於神的大憐憫，並透過耶穌從死裏復活，叫人可以得著（第 3 節）。不單未來的產業「到末世要顯現」（第 5 節），那些信靠基督的人更可得著現今靈裏的益處，神還應許現今要賜下能力，使信徒在信心中能持守。這並非指基督徒可逃避苦難；他們可能「需要」受苦（第 6 節），若是這樣，他們不應埋怨，要看苦難為鍛煉人的火，可除去虛假的倚靠，只留下像純金一樣寶貴的真信心（第 7 節）。受苦可能是完全經歷救恩之前一個重要的準備，因為到了末時，只有信心可得蒙祝福。

信心與眼見之物不同，因為信徒從未見過耶穌，卻相信祂和愛祂（第 8 節）。信徒的盼望是有足夠的理由（三 15），這盼望主要是建基於耶穌的復活（一 3）——一件真實的歷史事件。

一章 13-25 節

彼得在此賜下一個命令：專心盼望耶穌基督顯現的時候所帶來給你們的恩（第 13

節）；並要過一種順服神的新生活（14-15 節）。盼望是對一件事情的深切想望，並且相信那事情會發生，因此彼得是命令教會切切仰望基督，並相信祂會榮耀地再臨。那麼，信徒便必須用心思想，並保持頭腦清醒，約束他們的心，知道生命中真正重要的是甚麼（第 13 節）。

這強烈的盼望能改變人的行為，因為它替代了我們從前的「私欲」；我們從前是蒙昧無知，不曉得真正想望的和能滿足我們的是甚麼（第 14 節）。渴慕基督往往能帶來聖潔的生活，若我們樂於作神的兒女（第 14 節），我們便肯定會學效天父（15-16 節；參利十九 2）。

激勵我們行善的還有一樣，就是敬畏那按各人行為審判人的神（第 17 節）。雖然彼得在 17 節以敬畏（或畏懼）來激勵我們，但在 18-19 節則保證我們靠賴基督的寶血，已從虛妄的行為中得贖，我們得救是憑著信心（9、21 節），不是憑著善行。彼得要我們存敬畏的心，因為神不喜悅人的不信，彼得說主會按各人的行為審判，大概是指祂會尋找我們順服神和愛人的證據，因為這些態度是盼望和信心的表現。我們若缺乏這些態度，懼怕神的審判，便會把我們帶回神的憐憫中。在神的憐憫中我們可以享有平安和喜樂，而這樣，我們便再次充滿愛心。

彼得在第 22 節命令我們以這愛心對待信徒。第 22-25 節並沒有提及盼望，但彼得說我們是藉著神活潑常存的道獲得重生時，他已暗示我們的盼望。既然「主的道是永存的」（一 25＝賽四十 6-8），那些倚靠主道的人也同樣是永存的（參約壹二 15-17）。有了這保證，我們便可以從心裏切實地愛我們的弟兄（第 22 節）。

二章 1-10 節

這段經文充滿了舊約的引文和意象（二 3＝詩三十四 8；二 4、7＝詩一一八 22；二 6＝賽二十八 16；二 8＝賽八 14；二 9＝出十九 5、6；賽九 2，四十三 20、21；二 10＝何二 23）。第 9-10 節顯示彼得看基督教會為新以色列，他大概是看教會在世上的經歷如一種放逐，正如猶太人被放逐至巴比倫（一 1、17，二 11），並認為悔改歸主正如出埃及一樣，離開以往虛妄黑暗的生活，進入神的光明，正如猶太人昔日出埃及一樣。

第 6-8 節顯示耶穌對某些人來說是寶石，但對不信的人來說，卻是一塊絆腳石。在這論調背後是神那莫測高深的預定（第 8 節），那些信靠祂的人是被預先揀選的（第 9 節；參一 1），是有君尊的祭司（參以下有關二 5 的敘述），是具有神自己聖潔特質的國度（參一 14、15），並且是屬神所有的、蒙神珍愛的子民。這一切都不是由於我們的功勞，而是出於神的憐憫（第 10 節）。

第 1-3 節又是一個命令，我們既藉著神的話，就是靈奶，曾稍嘗過主的恩慈，就

要渴望這恩慈，以致在信心裏漸長，或是在基督的恩典裏切切盼望。
第 4-5 節是一個複雜交錯的隱喻，基督被描繪為活石，教會則是用活石所造的靈宮，也是祭司。教會一方面是神的居所（參林前三 16；弗二 21、22），另一方面，也是居所裏供職的人，他們向神獻上順服的祭（參羅十二 1、2）。
二章 11-12 節
這是本書所關注的中心思想；基督徒既是在這世上寄居的人，他們便不應存不信者所存的私欲。這等屬血氣的欲望是短暫的（一 24、25），並會敗壞那追逐這些欲望的靈魂。神的新選民應致力行善，休管別人的侮辱，因為這些善行最終會叫人歸榮耀給神。那麼，這次序又再是：私欲改變，行為改變，神得著榮耀（參太五 16）。
二章 13-17 節
經文中有一種意識，就是基督徒要順服所有的人（二 13、18，三 1；參「謙卑」，三 8、9、16，五 3、6），基督徒要「尊敬眾人」（二 17）。基督為罪人而死，是一個叫人降卑的真理，這真理禁止基督徒傲慢自大，或以為他們沒有在愛上虧欠別人（參羅十三 8-10），相反，他們必須看別人比自己強（可十 44；腓二 3）。
其後，彼得宣告信徒必須順服君王和君王以下的臣宰。他們必須努力行善，使那些說基督教與人生不相干的人啞口無言。
然而，順服國家並不是絕對性的。因為基督徒先要做神的僕人（第 16 節）。他們有自由指出，神所任命的國家必須持守有秩序的生活。由於基督徒的優先次序是先服侍神，君王只是受造之物，所以順服君王是「為主的緣故」而順服，而不是為了君王的緣故。
二章 18-25 節（參羅十三 1-7）
為奴僕的基督徒的良心要對得住神，也要由神去塑造（第 19 節）。他們既曾經歷過神的恩典，彼得便吩咐他們要靠著這恩典，忍受冤屈的苦楚，不可還擊：他們是被召去過這種生活，因為耶穌為他們受了苦，祂受苦是為了給他們一個榜樣。第 21-23 節描述了這個榜樣，24-25 節描述這代贖及其功效，耶穌不單活出這種不報復的生活榜樣，同時也給跟從祂的人有能力過這樣的生活，方法是為他們死，以致他們可以「在義上活」（第 24 節）。惟有當基督徒在基督為他們成就的盼望上感到安全和滿足時，他們才有這種自由和意志，願意付上極大代價去跟從基督的榜樣。基督徒意圖親自報復的時候，他們應回想，即使耶穌也「將自己交託那按公義審判人的」（第 23 節），交託那曾說：「伸冤在我，我必報應」（羅十二 19、20）的神。

三章 1-7 節

這裏有 6 節是向妻子說的話，1 節是向丈夫說的。一個基督徒妻子如何獲取不信主之丈夫的心呢（第 1 節）？彼得警告她們不要花心血在外表上，以為外表的吸引力是最重要的（第 3 節）；相反，她強調妻子要在心裏以長久溫柔、安靜的心為裝飾（第 4 節），並輔以貞潔的品行（第 2 節），便可以把丈夫「感化過來」（第 1 節）。彼得並非叫妻子盲目地奉承丈夫，而是平靜地生活，自由而有信心地在愛中服侍。縱使遇上了虐待她的丈夫，妻子也不用害怕（第 6 節），但怎樣才能不害怕呢？就要學效撒拉，要堅定地仰賴神（第 5 節）；在此彼得又再一次肯定盼望能改變生命，也能使人順服。妻子要先歸順主，而歸順丈夫只是次要，基督徒妻子要像奴僕一樣，要運用她以神為本的良知（二 16），為基督的緣故，決定何時不該跟從她丈夫的帶領。有些學者認為婦人順服丈夫只是反映一種列祖時代的文化，現今應要摒棄；有些則認為這是反映了男性與女性之間的分別，意義深長，是有價值的，並且是神所賦予的，這種男女之間的分別，在帶領與順從，或主動與回應等愛中的關係裏，得以保存和加強（參弗五 21-33；西三 18、19）。

彼得在第 7 節勸勉丈夫按著自然和已顯明的真理（和合本作：「按情理」）與妻子保持應有的夫婦關係。自然的真理就是女性是較柔弱的，這不代表她們在智力或感情上是下等的，而只是指出一個可看見的事實：女性的身體不及男性強。在沒有各種電動器具的文化裏，強壯的體魄是生存和生活的重要條件，因此，聖經勸告男性要為了妻子的緣故，使用其較強的體力。

在此要顯明的真理是：妻子是與丈夫「一同承受生命之恩的人」，因此丈夫必須敬重她。

三章 8-12 節

這是二章 13 至三章 12 節的總結，勉勵全教會要首先愛弟兄（第 8 節），然後要愛一些充滿敵意的外人（9-12 節）。第 9 節所描述的，叫我們想起耶穌的態度（二 23）和命令（路六 27-36）。基督徒不單要忍受辱罵（二 19、20）；他們還要主動回應，「祝福」那些辱罵他們的人（第 9 節）。祝福是願望他們安好，並把這願望化作禱告，信徒真正的願望是仇敵能悔改，一同分享基督徒將會承受的福氣（三 1、9）。彼得引用了詩篇三十四篇 12-16 節來支持第 9 節的邏輯，基督徒欲承受救恩的福氣（一 4、5，三 9），就必須祝福那些敵恨他們的人；這不表示他們可以賺取救恩，而是說救恩是信仰的目標（一 9），真信仰可使一個人充滿愛心。

三章 13-17 節

彼得似乎仍很樂觀，認為基督徒若行善，便沒有人能傷害他們（第 13 節）。雖然

如此，可能神的心意是叫基督徒行善受苦（第 17 節），而這樣總比行惡受苦好，不但因為他們永不應行惡，也因為他們為義受苦便得著「賜福」（第 14 節，參四 14；太五 10-12）。因此，信徒不應害怕人，應害怕基督不喜悅，要在祂的信實裏保持平靜（參 14、15 節；賽八 12、13）。這樣，信徒便問心無愧，輕鬆自由，以致他們述說心中盼望的緣由時，他們的行為亦已見證其中的真理（參第 15 節，一 3），辱罵基督徒的人會自覺羞愧（第 16 節），被感化過來（三 1），並歸榮耀與神（二 12）。

三章 18-22 節

這段與二章 21-25 節和一章 18-21 節類似，是說明彼得勸信徒要無愧於心和忍受痛苦的理由。由於基督一次為全人類受死，使罪人免除諸罪，開了一條神人相交的路，通往滿有憐憫之神那裏，所以信徒能夠謙和忍受痛苦。拒絕這種痛苦便表示信徒不相信那完全信實的創造主（四 19），這位創造主顧念祂的兒女，盼望能承擔他們一切的憂慮（五 7）。

在挪亞的日子，得救的人不多（參三 1、20，四 17），同樣，在彼得那充滿敵意的世代裏，受洗得救的人也不多（18-21 節）。但基督已得勝，使凶惡的「眾天使和有權柄的，並有能力的」服在祂腳下（第 22 節），信徒可因此得著鼓勵。

彼得小心地界定藉洗禮得救的意義；洗禮並不在乎水有潔淨罪的功能，而在於「藉著耶穌基督復活……在神面前有無虧的良心」（第 21 節）。

四章 1-6 節

基督徒不應純粹按著人的意欲來生活，而應按著神的心意（參一 14，二 1、2、11、12、15），那就是說他們應與不信主之人的行為斷絕，這樣可能會帶來他們的毀謗（第 4 節）。然而，信徒不應為此而報復，因為神自會審判（第 5 節）。

彼得命令信徒說：「基督既在肉身受苦，你們也當將這樣的心志作為兵器，因為在肉身受過苦的，就已經與罪斷絕了」（第 1 節）。有些人認為這句話是指透過受苦的過程，我們就更加聖潔；然而，若這裏的受苦是指死亡（與三 18 平行，四 1 又暗示說「基督既……你們也當……」），則第 1 節應照羅馬書六章 6、10-11 節來理解。

第 6 節是一節難解的經文。有些人認為這節的意義與三章 19 節的教訓相同。另一個更合理的解釋可能是說，這裏並不是指傳福音給死人，而是有人聽聞福音，後來死了。那就是說，那些曾聽聞福音的人，相信了，然後死了，所聽的福音便不是徒然的了。雖然單從人的角度看，這些信徒在肉身上受了審判（即死了），但從神的角度看，他們在靈裏仍然活著，這就是傳福音的目的。因此，第 6 節是一個

鼓勵，縱使以前的朋友蔑視基督徒的盼望，指出基督徒也難免一死，但信徒仍要靠著神的旨意而活。

四章 7-11 節

信徒在教會中所作的事是本段的主題。彼得看當代的事件是末時的開始（四 7、17）。因此他更著緊地勸勉信徒謹慎自守、儆醒禱告（參一 13）。

基督徒若持守著以禱告親近神，就必能彼此相愛和輕看彼此間的虧欠（參弗四 1-3）。這愛的彰顯應可從弟兄間彼此款待的喜樂中得見，尤其是在遭受逼迫的時候更應如此（第 9 節）。這愛也可感動信徒去使用各種恩賜和才幹，在信心裏彼此建立（第 10 節）。經文提出了兩個例子：講道和服侍（就是傳道人和執事的工作），最重要的是認識講道和服侍的目標和達到這目標的途徑；那目標就是「叫神在凡事上……得榮耀」（第 11 節），途徑是要緊記是神給予服侍的力量和傳講的話語。

四章 12-19 節

我們在這段經文又看見因作基督徒而受逼迫和恥辱的境況，「有火煉的試驗」（第 12 節）正在臨近（參一 6、7）。彼得看這些受苦（大概是來自憎恨基督徒的人，而不是正式官方的逼迫）是神由教會開始在世上的審判（17、18 節；參箴十一 31）。但神對教會的審判並非為了懲罰，而是為了淨化教會（第 14 節，一 6、7）。

彼得提醒讀者說，受苦是正常的基督徒經驗（19 節，三 14；徒十四 22；帖前三 3），而基督也是這樣受苦（二 21-25；太十 25）。我們要把靈魂交託那信實的造化之主（第 19 節）。不要感到羞恥（第 16 節），反要歡喜（第 13 節；參羅五 3-5；雅一 2、3）。不要因過犯而受苦（第 15 節），卻要一心為善（第 19 節，二 15，三 11、17）。最後，要歸榮耀給神（第 16 節）。

信徒若照上述的吩咐面對受苦，便是有福的（第 14 節），因為神必與他們親近，堅立他們。經文中也應許說，若他們欣然為基督忍受苦難，在基督再來時便能嘗到那極大的喜樂（第 13 節；參可八 38；羅八 17）。

五章 1-7 節

彼得再次處理教會中人與人的關係（例：在三 8，四 7-11 之中）。他告訴眾長老如何作群羊的好牧人（1-4 節）；又告訴少年人如何順服年長的（第 5 節），並吩咐各人要謙卑相待。

他們若不能謙卑，便不可能相愛和合一（弗四 1-3）。彼得提醒信徒說，神阻擋驕傲的人，賜恩給謙卑的人（第 5 節；參太二十三 12；雅四 6），在末世的時代，神更要令謙卑的人升高（第 6 節；參路十四 11，十八 14；雅四 10）。最重要的是，神叫祂的子民把一切憂慮卸給祂，因為祂顧念他們（第 7 節；參詩五十五 22；太

六 25-30）。
少年人若謙卑，便會順服和尊重他們的長老。眾長老若謙卑，便不會轄制他們的羊群（第 3 節），也不會在事奉中顯得貪婪或吝嗇（第 2 節），相反會以一個謙卑的榜樣帶領羊群。這樣，教會內的生活便能激勵人在教會外有順服和愛。
五章 8-11 節
彼得又再返回受苦的論題上。受苦是世上眾信徒的命運（第 9 節；參四 12）。雖然受苦是神的旨意（一 6，三 17，四 19），但撒但也用苦難來摧毀信徒的信心。因此，彼得勸勉教會謹守和儆醒（第 8 節，一 13，四 7），以致他們能用信心抵擋獅子（魔鬼）。
五章 12-14 節
總結時，彼得形容他這簡短的信是一個關乎神之真恩的勸勉和見證。因此，這信不是呼籲人為神勞苦，而是叫人認清楚、享受，和活出神為其子民已承受也將會繼續承受的勞苦。這信由西拉（可能就是徒十六 25；帖前一 1；帖後一 1 的西拉）送出，是在羅馬城寫成的，馬可和全教會也向收信人問安（這馬可大概就是寫馬可福音的人，又是保羅從前的宣教旅伴，徒十三 13，十五 37；提後四 11）。彼得最後的一句話是祈願眾教會有平安，並催促他們用愛心彼此親嘴問安。
John Piper
另參：「困苦／苦難」；「監獄裏的靈」；「彼得」。

彼得後書(Peter, Second Letter of)
作者
一章 1 節清楚指出耶穌所選召的十二使徒之一的西門彼得就是本書的作者。然而，我們要留意兩件事：第一，本書的寫作風格跟彼得前書有明顯的分別。第二，由於彼得後書顯然是較後期的著作（參下文有關寫作年代的討論），並且包含了猶大書的摘要，因此，本書可能是彼得所親信的同工（如約翰馬可）在彼得死後，把他臨終所關注的事情，加上猶大書的摘要輯錄而成的。如此看來，彼得後書是彼得最後的見證，也是他的遺言，是他在後使徒時代留下給教會的指引。
寫作年代、地點和收信人
傳統相信彼得在主後 64 年於羅馬殉道。若是這樣，本書大概是在羅馬寫成，日期是主後 70 年之前（在彼得的最後教訓被人遺忘之前），以及主後 60 年之後（彼得得聞保羅書信的最早可能日期）。此外，因為彼得後書包含了猶大書的撮要，所以

寫作的年代必然在猶大書之後。《革利免一書》的作者顯然在主後 96 年已認識彼得後書，它是最早引用彼得後書的文獻；從這證據，我們又可推斷彼得後書是寫成於羅馬。若三章 1 節所指的是彼得前書所提及的眾教會，則本書的對象就是小亞細亞東北部的各教會，其中包括一些曾收過保羅書信的教會（三 15）。

背景

彼得大概從沒探訪過小亞細亞東北部的教會，他在羅馬聽聞他們受逼迫，便寫了一封信鼓勵他們（彼前），但教會在許多放任派異端的引誘中，經常內外不斷受敵，因為教會內的領袖也歪曲了道德上的教導。雖然彼得後書的對象是小亞細亞的教會，但希臘的哥林多肯定也有類似的問題，羅馬書六章反映保羅也儆覺到他的教訓傳到羅馬後，亦同樣被誤用了；在保羅的教訓中，他宣告基督徒已脫離律法（參加三至五），這教導常有一個危險，就是信徒因此不順從聖靈，而順從那引誘他們墮落的私慾，忽略了保羅的警告，說作這等事的人不能承受神的國。早期教會這種傾向似乎是彼得後書寫作的背景。

寫作目的和神學教導

正如一章 12-15 節清楚指出，本書是一個見證，是彼得看見教會面臨假教師所帶來之分裂時，最後一次用真理來提醒信徒，這是他嘗試堅固教會的最後努力。

書中有 3 個突出的神學主題：（1）呼籲基督徒信守建立教會的使徒傳統；（2）這呼籲建基於耶穌基督已被提升的地位和祂再來執行的審判，相形之下，生命中其他的目標就顯得沒有意義了；（3）在末世的亮光中，指摘那些與世界妥協的人，說他們的道德標準是比不上基督徒的。

內容提要

問安（一 1、2）

問安語藉著「使徒」的名銜強調彼得的權柄和教訓；又藉著「僕人」一詞，和「同得一樣寶貴信心」這句話，與讀者認同。此外，彼得又提到「基督之義」是基督徒賴之以自建的，藉此他帶進了道德上聖潔的主題。

蒙召以建立美德（一 3-21）

神已用行動來呼召基督徒歸祂，藉著祂的權能與恩典，神已裝備他們，使他們可以真實地過屬神的生活，祂亦已把奇妙的應許擺在他們面前。基督徒不應容讓自己再陷在屬世敗壞的道德漩渦中，因為神的旨意是要救他們脫離這陷阱，他們應回轉過來學效基督（「與神的性情有分」），建立基督徒的德行，否則便錯過了神的應許；若熱心向前邁進，便可確保他們的選召，將來得以進入神的國（一 3-11）。耶穌早已預言彼得的離世（參約二十一 18、19），這信的目的是再一次鼓勵讀者堅

守基督徒的道德；彼得這鼓勵是重要的，原因有二：首先因為他真正是基督榮耀的見證人（那是指他曾看見基督在山上變象，這事件必定在彼得心中留下深刻印象。彼得在這裏提起此事，是因為這事件彰顯了耶穌的榮耀、能力和權柄，並把舊約與新約聯繫起來）。彼得所傳下來的與假師傅不同，他是基於神真實的行動，並非只是一些臆測。第二，他的經歷證實了舊約的預言。舊約先知是受到聖靈的默示，彼得及其他跟隨使徒傳統的人也是一樣受到聖靈的默示，只有出於聖靈的才可提供默示的正確解說，假教師出於私意的解說是錯誤的（一 12-21）。

指摘假教師（二 1-22）

基督徒必須在德行上站穩，因為教會中有假師傅，他們歪曲了舊約來支持自己的行為。雖不能確定這些教師是誰，但他們某些行動卻是清楚可見的。第一，他們的道德觀念是放縱的，大概是扭曲了保羅那不受律法束縛的教訓，以支持他們的行動（參三 15；林前六 12-20 顯示哥林多教會有類似的問題）。第二，他們正在招聚一些效忠於他們的人，利用他們，引他們進入罪惡之中（參林前一至三，結黨分裂的另一個例子）。第三，他們的教導是關乎天使和魔鬼的權勢，而其中一些卻被他們毀謗，可見他們普遍並不尊重權威（二 10；參西二 8）。第四，雖然他們實質上是結黨的，卻仍與教會一同守主餐（那時仍是一頓普通的飯餐，如在下一個世紀一樣），玷污了整個慶典（二 13）。

彼得所擔心的是，這些人是分裂教會的（「陷害人的異端」指一些從教會分裂出來的群體，而不是在教義上有歧見的人；後者是多個世紀後對「異端」所下的定義）。這些教師組成一些群體，以他們不道德的行為著稱，雖然基督曾拯救他們脫離罪惡，但他們這樣做就是否定了基督的權柄；基督清楚地教訓人遠離貪慾和邪淫，他們卻拒絕祂的教導，並叫其他人隨從他們的行為，使整個基督教信仰被世人毀謗。他們的動機是貪婪，他們可預見的結局是審判，雖然對那些不熟悉聖經的人來說並不明顯（二 1-3＝猶 4、17-19）。

從舊約中神審判邪惡人的例子可見，這審判必定會執行（同時拯救了義人）；正如審判天使（創六 1-4）、挪亞那世代的人（創六 5-22），以及所多瑪（創十八，十九）。在每一次審判中，縱使神嚴厲地懲罰大部分邪惡的人，但也拯救一些行義的人；這情況鼓勵讀者要行義，像挪亞和羅得一樣。再者，讀者面臨教會中的淫行，可與羅得認同，為他們憂傷（二 4-10＝猶 6-7）。

就像舊約中被審判的人一樣，當時的假師傅既驕傲又無知，毀謗那些連自己也不真正明白的靈界勢力（可能是指魔鬼的勢力，因為彼得的說法源於猶大書，猶大書又是引自摩西升天的傳統）。即使是比這些師傅所知更多和力量更大的天使，也

不敢這麼不敬。根據聖經，天使長尚且不敢用毀謗的話責備撒但（猶 9）。這些假師傅不單驕傲，同時也淫亂和貪婪，即使在主的聖桌前也是如此（「正與你們一同坐席，就以自己的詭詐為快樂」）。他們自稱所教導的是自由，但自己卻陷於情慾中。因此他們所說的只是空言，他們的教導似乎很動聽，但卻全是虛空，沒有屬靈能力和屬靈生命的教導，是毫無價值的。因為他們曾在基督裏得了自由，脫離了罪，卻又返回罪惡之中，所以他們的境況比從未聽聞福音更壞，他們就像狗（參箴二十六 11）或豬一樣（二 11-22＝猶 8-13）。

未來審判的警告（三 1-16）

舊約和耶穌都談及那將要來的審判，假教師可能會對這論點嗤之以鼻，但挪亞的故事顯示神最終必審判，神在創世記中以水來審判世界（就是祂在創世記一章把陸地從水中分出來的那水）；祂會再次審判世界，但這次是用火（三 1-7）。

審判仍未降下，因為神的耐性是極奇妙的；祂看時間的意義跟人類所看的不同，假師傅的嘲笑只反映他們不認識神，他們也不知道神似乎耽延的動機是甚麼。其實神是願意饒恕人，不願意定人的罪，祂並不以送人入地獄為樂，反而深願每個人都得救。然而，並非每個人都會接受神的心意，最後祂的審判要來，宇宙要被燒毀，所有現在可見之物都要過去（三 8-10）。

因此，基督徒要過聖潔的生活，為了神所應許的、新而永久的世界作準備，而不是像那些假師傅一樣，沈溺在這個短暫而敗壞的世界之逸樂裏（三 11-16＝猶 20-21）。

結語（三 17、18）

所以，基督徒要防備這等假教訓，他們不可學效假師傅的行為，而要跟隨耶穌的生活方式。彼得最後用歸與基督的榮耀頌來結束這信。

Peter H. Davids

另參：「彼得」。

拔巴甲(Bakbakkar)

從被擄之地返回耶路撒冷的一位利未人（代上九 15）。該名於另一份名單（尼十一 17）中沒有記載，疑與八布迦是同一人。

拔示巴(Bathsheba)
原是烏利亞的妻子，後來大衛與她通姦，並把她迎娶進宮。拔示巴也稱為拔書亞（代上三 5），是亞米利（或作以連）的女兒（撒下十一 3）；她的祖父大概就是王的謀臣亞希多弗（撒下十五 12，二十三 34）。拔示巴的先夫是大衛麾下一位忠勇的戰將（撒下二十三 39）。
先是烏利亞隨約押出征，大衛偶見拔示巴晚浴，後探得她是烏利亞之妻，並知其夫已遠征在外，便派人召她進宮，與其私通（撒下十一 1-4）。不久，拔示巴懷孕，大衛急召烏利亞回來，好使拔示巴的懷孕不會令人起疑；不料烏利亞以軍務在身，不肯回家留宿，只與宮中衛士同寢（撒下十一 5-13）。大衛很是不安，便遣烏利亞回到戰線，同時欽令約押派烏利亞作前鋒，使其死於敵軍手下。大衛不管軍中傷亡，只因烏利亞戰死，而對約押嘉勉有加（撒下十一 14-25）。
拔示巴守喪期滿，便被大衛迎入宮中，作他第七房妻子，並為他生了一個孩子。大衛的惡行大干神怒，神便遣先知拿單藉一個比喻嚴斥大衛的罪行。拿單預言大衛家將遭遇一連串的悲劇，首先是拔示巴新生嬰兒的夭折（撒下十一 26 至十二 14）。大衛知罪，深切痛悔，但拔示巴的嬰兒還是夭亡了。詩篇五十一篇的前言說明是大衛經拿單嚴斥其私通人妻，謀害烏利亞的罪行之後所寫的懺悔詩。拔示巴痛失兒子，大衛百般撫慰，她後來又為大衛生了 4 個兒子（撒下十二 15-25）。
大衛共有 7 位妻子，19 個兒子（代上三 1-9），拔示巴所生的 4 個兒子是：示米亞（也作「沙母亞」，參撒下五 14；代上十四 4）、朔巴、拿單、所羅門。其中拿單和所羅門分別列在新約耶穌基督的家譜中（路三 31；太一 6）。在大衛暮年之時，先知拿單祕報拔示巴說大衛第四子亞多尼雅（為哈吉所出），有篡位之心；拔示巴偕拿單催促大衛按他的諾言，早立所羅門為王（王上一 1-53）。大衛死後，拔示巴又於新王所羅門面前代亞多尼雅請求，准許迎娶服侍先王的亞比煞為妻。所羅門王從這非分之請窺見其篡位野心，遂立即處斬亞多尼雅（王上二 12-34）。
另參：「大衛」。

拔書亞(Bath-shua)
拔示巴一名之另寫（代上三 5）。
另參：「拔示巴」。

拔摩(Patmos)
愛琴海上一個小島，在小亞細亞相對的海面上，位於米利都城以西約 35 哩。拔摩島長 10 哩，其北端寬 6 哩，是一個火山島。
約翰在啟示錄一章 9 節說，他在拔摩海島上，是「為神的道，並為給耶穌作的見證」。他又指出他在眾弟兄的「患難」上有分。羅馬史家塔西圖告訴我們，第一世紀的時候，羅馬人曾把愛琴海上一些小島用作放逐犯人的地方（《年代誌》，3:68；4:30；15:71）。約翰的話和塔西圖所提供的證據，加上二和三世紀有關約翰被放逐的傳統說法，證明拔摩島是一個放逐犯人或囚禁政治犯的地方。
亞西亞教會遭受逼迫時，約翰在這島上寫信給他們，他寫了一系列的信給 7 間教會，鼓勵和警告他們。在 7 封信之後，他記下了從天上來的異象，啟示一個「必要快成」的審判（啟二十二 6）。因此，拔摩是這新約書卷的發源地。

波他薩／博士(Balthasar)
耶穌降生時，向祂呈獻禮物的數位博士中的一位（太二 1、2），這是他傳統的名字。另參：「博士」。

波求非斯都(Festus, Porcius)
羅馬駐猶大的巡撫（總督），是腓力斯的繼任人，在祂以後接任的是亞爾比努。波求非斯都上任的正確日期極具爭議，但一般都接受是主後 55 至 60 年左右。有關非斯都的資料只見於使徒行傳，以及主後一世紀居於羅馬的猶太歷史學家約瑟夫的作品（《猶太古史》二十 8、9-11；九 1）。
按約瑟夫的記載，非斯都以智慧和公正管治，跟腓力斯和亞爾比努大不相同。在他的管治下，橫行於巴勒斯坦郊野的匕首黨（因他們所帶的小刀而得名）終被剷除。雖然如此，他仍無法補救前任巡撫腓力斯所犯的錯誤，腓力斯使猶大人與異教徒之間的衝突更趨惡化。
新約記載非斯都在上任初期，就從該撒利亞（保羅被拘留之處）往耶路撒冷去（徒二十五 1）。在那裏，猶大人的領袖向他提出對保羅的控訴。非斯都回到該撒利亞後，曾聆聽保羅的申辯（二十五 4）。為了避免這種宗教爭執在他的任內加劇，他批准保羅向該撒上訴（這是任何犯了死罪的羅馬公民的權利，見徒二十五 11、12）。幾天後，當亞基帕王抵達，非斯都感到十分困惑，因他不明白猶大人控告保羅的

罪狀（二十五 25-27）。當保羅向王申訴完畢以後，非斯都大聲宣告保羅是癲狂了（二十六 24），然而，他仍然認為保羅「並沒有犯甚麼該死該綁的罪」（二十六 31）。

波罕的磐石(Bohan, Stone of)
立於猶大和便雅憫兩支派地業之間的分界石。「波罕」為流便的後裔，舊約別處並無提及（書十五 6，十八 17）。

波金(Bochim)
在吉甲附近一地名。神遣使者於此地斥責以色列人違抗神命，不將迦南人盡數逐出應許地，並宣佈神的懲罰說：迦南人必成為以色列人「肋下的荊棘」，他們的神也必成為以色列民的「網羅」。以色列民聽見都失聲痛哭，那地便稱為「波金」，意即「哭者」。現今也有學者以為「波金」即「伯特利」之另名。七十士譯本也支持此說，因該本於此處將「波金」記作「伯特利」。

波阿斯(Boaz)
（1）猶大支派撒門之子（得四 18-22），是耶穌的先祖（太一 5；路三 32）。士師時代，波阿斯居於伯利恆，家中富有。其近親遺孀拿俄米攜寡居的兒媳路得從摩押地歸回，路得是摩押女子。一日，路得在波阿斯田內拾遺穗（得二），深受主人眷顧，拿俄米推斷波阿斯可能願意贖回其亡夫典出的田產，並依叔嫂婚例娶路得為妻；後來，事情果然成就（得三，四）。
另參：「路得記」；「婚姻，婚姻風俗」；「耶穌基督的家譜」。
（2）所羅門聖殿門廊前所立的兩柱之一，左柱稱「波阿斯」，意即「權能」（王上七 21；代下三 17）。
另參：「會幕，聖殿」；「雅斤和波阿斯」。

波非爾(Porphyry)
另參：「礦物、金屬和寶石」。

波基路(Bocheru)
亞悉之子，是掃羅王的後裔（代上八 38，九 44）。

波提乏(Potiphar)
約瑟被眾兄長賣給以實瑪利／米甸人之後，到達埃及時，購買他作奴隸的埃及臣宰（創三十七 36，三十九 1）。譯作「內臣」一詞是源自亞甲文，本意為朝廷官員。在主前一千年代之前，內臣一詞附有太監的意思，這是源照七十士譯本的譯法，正確的意思該是官員。有關埃及的太監，可知的甚少，在主前二千年代法老的朝廷中，太監肯定是沒有佔甚麼席位。
波提乏另一個職銜是「護衛長」，這名稱似乎是用閃族語來描述一個埃及職銜，而不是埃及語的直接翻譯。尼布甲尼撒的將軍尼布撒拉旦也有這個職銜（參王下二十五 8、11、20；耶三十九 9-11）。埃及語的相對用詞暗示這官員是皇帝侍臣的教官。上述兩職銜顯示波提乏是一個頗有名譽和地位的人，他購買閃族奴隸作家中僕人的做法，跟主前 1800 年後一般埃及人的做法一致。
「波提乏」一名，似乎是埃及名字的音譯，意思是「普雷（太陽神）所賜予的那一位」。約在主前十三世紀開始，這種名字的方程式已在埃及使用。
約瑟被誣捏為引誘波提乏的妻子之後，便被收在監裏（創三十九 20）。有些人認為波提乏既是「護衛長」，可能就是獄長。但創世記三十九章 21 節說「司獄」欣賞約瑟的才幹（這才幹是波提乏早已知道的；參創三十九 2-6），因此把特別的任務交付給他。獄長在獄中才發現約瑟的才華，可見這獄長是另有其人。
另參：「埃及」;「約瑟＃1」。

波提非拉(Potiphera)
安城的祭司，法老曾把他的女兒亞西納許配給約瑟（創四十一 45、50，四十六 20）。安城是太陽神教的敬拜中心，而波提非拉很可能是這教派中位分頗高的祭司。其名字的意思是「普雷（太陽神）所賜予的那一位」，這名在主前十世紀才出現在埃及的文獻中。那些主張創世記是較後期作品的人以這一點作論據。然而，這名字在主前十三世紀（摩西的時代）已為人所熟知，而這名字其長寫形式，可能只是把約瑟時代（約主前 1780-1570）常用的名字加以現代化而已。
另參：「埃及」;「約瑟＃1」。

波斯(Persia)

位於米所波大米（現今的伊拉克）以東的國家，其範圍正相等於今日的伊朗。古人稱之為法爾斯、帕爾斯或類似的名字，而傳給我們時便成為了波斯。在 1935 年之前，這地一直稱為波斯，直至該年才改稱為伊朗。現今伊朗的法定語言是波斯語，一種以阿拉伯字母寫出來的印歐語言。

地理和氣候

在地理上，波斯成為亞洲內陸和小亞細亞高原之間的聯繫。波斯一直給形容為兩個低窪——南面的波斯灣和北面的裏海——之間的三角形，三角形的三邊以不同的山嶺造成，恰好包圍著一片沙漠地帶。西面是西北面伸展至東南面的札格羅斯山，其中有許多肥沃的山谷，適宜種植，夏天會有一些熱浪，人要把牲畜趕往較涼快的山上，因此，當地人口多半是遊牧民族。

北面是艾布士山，其德瓦文特山峰高達 19,000 餘呎。波斯人口最密集的地方是亞塞拜疆，由於有許多道路從北面通往此地，是波斯國最容易被入侵的地方，因此波斯人需要在該處加強防衛。

艾布士山向東面伸展成為科拉珊山脈，也是通往波斯國的通道之一。這一區稱為「伊朗的穀倉」，多個世紀以來，常遭受外族的入侵。南面是三角形的第三邊，是另一個山嶺，稱為麥卡蘭。

這些山嶺包圍著的是一個鹽分極高的低地，這地的南部比戈壁沙漠還要乾燥。

波斯國其中一個重要地區，古時稱為蘇西安那，現在則稱為庫西斯坦，這區實際上是米所波大米平原的延伸，首都書珊就在這裏。北面連著的是一個山脊，是以銅而知名的盧里斯坦之所在。接近裏海的另一個平原，有熱帶性的氣候；由於有大量雨水，這地出產豐富而多樣化的食物。

由於波斯缺乏一條像尼羅河或底格里斯和幼發拉底系統的河流，也沒有像巴勒斯坦那樣定期的季節性雨水，所以農耕主要靠賴灌溉。各個地區有很不同的雨量，而氣候也因地勢而有顯著的變化。

古時在一些較低的山脈上種有濃密的樹林，長滿各樣的樹木，可供米所波大米的蘇默君王作建築用。很早以前，這裏的人便曉得使用雪花石膏、大理石、天青石、紅玉髓和綠松石。這地也出產鐵、銅、錫和鉛。現代人則大量開採伊朗的石油。

史前事蹟及歷史

相對來說，我們對瑪代人的認識甚少，他們曾出現在亞述的浮雕上，瑪代王西阿薩里與巴比倫王尼布普拉撒曾聯盟，在主前 612 年攻陷了尼尼微城。

主前七世紀，在阿墾米尼的帶領下，波斯人在帕蘇馬殊建立了一個細小的王國；後來大波斯王朝也因此而得名。阿墾米尼的兒子兼繼任人提斯帕斯（主前 675-640）本在瑪代的勢力下受支配，但瑪代那時正在集合軍力要推翻亞述，由於瑪代在這事上遇到困難，因而提斯帕斯可免受她的控制；加上以攔勢力減弱，更使他有機會取得帕爾薩省（現今的法爾斯）。後來亞述在亞述巴尼帕統領下毀滅了以攔國，並開始與提斯帕斯之子古列一世接觸。

古列的兒子剛比西斯娶了瑪代王亞士他基的女兒；他們的兒子古列大帝二世（主前 559-530）在帕沙加地為自己建了一座宏偉的宮殿。巴比倫王拿波尼度與古列聯盟，對抗瑪代人，古列擊敗他的外祖父亞士他基，並使瑪代的首都亞馬他這「聚集之地」，成為他自己的首都，在那裏設立了他的公文保管處（參拉六 2）。古列及其後的大利烏，對已被制伏的敵人採取懷柔政策，討好敵人，這種政策有時會影響波斯人本身的利益。古列是一位英勇的軍事領袖，他入侵小亞細亞，擊敗了呂底亞王克利薩斯，並使那地的希臘城市俯首稱臣。跟著他又鞏固了東面的邊防，主前 539 年，他在毫無反抗勢力下奪取了巴比倫，下令被擄的猶太人可以返回耶路撒冷重建聖殿（拉一 1-4）。

古列的兒子剛比亞斯二世（主前 529-522）曾征服了埃及，但他自殺的時候，波斯帝國幾乎要瓦解。其後大利烏王一世（主前 521-486）繼位，他是帕提亞太守舒士他斯伯之子。大利烏平息了國內的叛亂，再次統一和鞏固波斯帝國。為了有效地管理這龐大的帝國，他設立了 20 個省或管轄區，每一個省由一位太守或「帝國保護者」管轄，還設立了一些官員來監察各太守的職務。大利烏把主要的首都從帕沙加地遷往波斯波立，後來的阿墾米尼諸王在那裏繼續大利烏的建設工程，建了一座宏偉得驚人的宮殿。大利烏信奉瑣羅亞斯德教（即祆教），並敬拜亞胡拉馬慈達，薛西斯和亞達薛西也一樣信奉這教。

大利烏早期降服叛亂者的事蹟記載在著名的貝希斯敦石上，這紀念碑以浮雕的形式來記載，有一段很長的楔形文字銘刻，其上刻了 3 種文字：波斯文、以攔文和亞甲文。羅連遜在 1855 年冒著生命危險取得了這些記錄的抄本，因為這碑文位於離地面 500 呎高的地方，並不容易取得。這次成功對於辨讀楔形文字的研究有很大的貢獻。大利烏在統治的後期，終於在馬拉松戰敗於希臘人手下（主前 491）；大利烏死後，葬於波斯波立東北面不遠的納克西魯斯泰姆一個從山崖鑿出來的墓穴中，那裏有用浮雕和 3 種文字銘刻著的銘文，讚美大利烏的人格和政績。後來諸王也葬於同一個山崖鑿出來的其他墓穴中。

大利烏的兒子克沙雅沙，較為人熟悉的名字是薛西斯（主前 485-465），繼任作王。

波斯波立有一塊銘刻列出他上任時臣服於他的列國，並肯定他對亞胡拉馬慈達神的虔誠。在薛西斯任內，波斯的艦隊在撒拉米被擊沈（主前 480）。

亞達薛西一世朗基馬努（主前 464-424）之後的諸王是大利烏二世（主前 423-405）、亞達薛西二世馬尼望（主前 404-359）、亞達薛西三世奧古士（主前 358-338）、亞悉斯（主前 337-336），和最後的大利烏三世（主前 335-331）。

波斯帝國的敗亡是由於大利烏三世生性怯懦。主前 333 年，他的軍隊在伊蘇斯敗於亞歷山大大帝手下，最後於主前 331 年在現今珥比勒（阿爾比拉）附近的高加米拉完全敗亡。主前 323 年，亞歷山大死後，波斯便成為亞歷山大一位將軍西流基的分地。撒珊尼朝在主後三世紀早期開始統治波斯本國，波斯的歷史資料甚少提及大利烏三世至撒珊尼朝之間的事蹟。

波斯與聖經

聖經提及波斯的地方在舊約後期的歷史，以及同時期的先知著作中。最早提及波斯之處，是以賽亞書四十四章 28 節至四十五章 1 節，那裏提到古列；這段經文令一些學者感到困惑，因為他們認為神的預知不可能那麼明確，神在古列奪取巴比倫和下令使被擄的猶太人返回耶路撒冷之前 150 年，便已把這先兆性的預言告訴以賽亞。

但以理書、以斯拉記、尼希米記、撒迦利亞書、哈該書和以斯帖記各卷所提示的年代可讓我們頗為確實地定出一些年份的指標。古列第一年（拉一 1）可定於主前 538 年，在古列和大利烏在位的年代。猶太人重建聖殿的工作遇到敵人的攔阻（拉四）。在亞達薛西的任內，敵人曾向王上本奏告猶太人，使重建聖殿的工程被迫停止（拉四 23、24）。

先知哈該和撒迦利亞就是在這時鼓勵猶太人，並催促他們完成建殿的工作；哈該書一章 1 節指出先知傳講這信息的日子是大利烏一世 2 年 6 月 1 日，即主前 520 年 8 月 29 日；撒迦利亞書一章 1 節指出的日期是同年的 8 月，即主前 520 年 10 月或 11 月。呈給大利烏、有關重建聖殿之諭旨的一封信，掀起皇室公文保管處的搜查行動；該公文保管處位於亞馬他，是由古列所設立的（參拉六 1、2）。搜查結果發現了古列當年所下的諭旨，猶太人便可以繼續進行建殿的工程。這項工程終於在主前 515 年 3 月 12 日完成（大利烏王 6 年，亞達月初三日，拉六 15）。

尼希米的工作在亞達薛西一世年間進行，他在亞達薛西王 20 年尼散月要求王容許他返回耶路撒冷重建城牆（尼二 1，主前 445 年 4 月或 5 月），這次建築工程同樣遭受強烈的反對。一般學者以大利烏二世 17 年（主前 408）的一封信來確定其日期，這信於埃及的伊里芬丁蒲草卷中發現，尼希米記中兩個人名也出現在這信中：

參巴拉的眾子，參巴拉就是尼希米最惡毒的敵人（參尼二 19，四 1-8）；以及以利亞實的孫兒約哈難，尼希米抵達耶路撒冷時，以利亞實正是當時的大祭司（尼三 1），這些蒲草卷中還有一封信是波斯王容許伊里芬丁的猶太人按習俗慶祝逾越節。以斯帖記的事蹟發生於亞哈隨魯王的時代。亞哈隨魯就是薛西斯，以斯拉記四章 6 節指出他是大利烏和亞達薛西之間的王，希伯來文的亞哈隨魯就是克沙雅沙，希臘文作薛西斯。另一方面，七十士譯本用了亞達薛西一名，約瑟夫則以亞達薛西作以斯帖記中王的名字。以斯帖記提供了不少波斯皇室的生活細節和風俗習慣等資料。

波斯也出現在以西結的預言中，在其中波斯是推羅的軍隊成員（結二十七 10），並且被列在歌革的聯盟中，入侵以色列（結三十八 5）。但以理書所記載的歷史提到波斯（但十 1；參但五 31，六，十一 1），書中的預言也涉及波斯（但八 20，十一 2；參但二 32、39，七 5，八 3、4）。

Carl E. DeVries

另參：「被擄歸回時期」。

波斯加(Bozkath)

鎮名，原屬猶大支派，與拉吉、伊磯倫二城為鄰（書十五 39）；猶大王約西亞之母后耶底大即波斯加人氏（王下二十二 1）。

波斯拉(Bozrah)

（1）以東北部一設防堅城（創三十六 33；代上一 44），以 3 面有巉崖為障，地勢奇險，故號稱堅不可摧。其地在彼特拉以北約 30 哩，扼大道要衝，今名布賽拉。先知曾預言波斯拉在神懲以東之日，這堅城必成荒場（賽三十四 6，六十三 1；耶四十九 13；摩一 12）。

（2）摩押城市，先知耶利米預言摩押諸城必與其國同歸於盡，此城也在其列（耶四十八 24）；此「波斯拉」可能是以悉之另名。

另參：「比悉＃2」。

（3）又名「波索拉」，在基列戰役中為猶大馬加比攻佔（《馬加比一書》五 26、28）。似與本條目#2 所指的同屬一城。

波斯樹脂／喜利比拿(Galbanum)
波斯樹脂是一種香料的原料，為聖幕而特製（出三十 34）。波斯樹脂由一種棕色蠟狀樹膠製成，這種樹膠從胡蘿蔔和芫荽科的一種植物下部分泌出來，在敘利亞和波斯出產。這香草長得很高，在葉莖尖端開出成束或一串的白綠色小花。葉子是複葉，分成許多細小部分，就像芫荽或胡蘿蔔的葉片。在主莖離土數吋割開切口，會流出奶狀汁液，汁液且會硬化。波斯樹脂在現今被用作鎮痙劑，也用來製造假漆。
在次經《傳道經》中，提及波斯樹脂有怡人的香味（二十四 15）。單單用波斯樹脂為香水並不惹人喜愛，顯然它是與其他物質混合而製成香油。
另參：「植物（波斯樹脂）」。

便(Ben)
（1）用做前綴，以示一種關係，直譯為「兒子」；在舊約裏出現 4,850 次之多。亞蘭文是「巴」（參太十六 17 的「西門巴約拿」）。該詞有以下多種用法：
1.用以表示後代或親屬（例：創四 17），不止限於父子關係，甚至還用以表示動、植物的這種關係（例：伯三十九 4）。
2.廣義的代表「少年人」（箴七 7）和「孩童」（創二十一 10）。
3.用以表示一個人與一個團體、一個家族或一個部族之間的關係（例：王下二 15 之「先知門徒」）。
4.用以表示天上或地上某些活物與神的關係（例：創六 2；詩二十九 1）。
5.用以表示年齡。如 50 歲的男子可說是「50 歲的兒子」。
（2）大衛王所挑選的利未人歌手（代上十五 18）。馬所拉抄本（中世紀希伯來學者編訂的舊約版本）有「便」的名字，可是七十士譯本（舊約古希臘語譯本）卻將這個名字刪去了，因為在第 20-21 節中沒有這個名字。馬所拉抄本在這兩節中也刪去了此名，故此第 18 節中的「便」很可能是經文抄寫中的筆誤了。

便戶珥(Ben-Hur)
奉派為所羅門皇室供應食物的十二名官吏之一（王上四 8）。他管轄的地區是以法蓮山地。

便亥伊勒(Ben-hail)
南國猶大王約沙法差遣往各城去，向百姓講解耶和華律法的五個臣子之一（代下十七 7）。

便希悉(Benhesed)
奉派為所羅門皇室供應食物的十二名官吏之一（王上四 10）。他管理的地區在瑪拿西支派地業的西部，亞魯泊的西面和南面地區。

便亞比拿達(Ben-abinadab)
所羅門所立為皇室供應食物的十二名官史之一。他的管轄區為迦密山以南的沿海城市多珥及周圍地區（王上四 11）。便亞比拿達的本意即「亞比拿達之子」，大概就是所羅門的伯父亞比拿達之子（撒上十六 8；代上二 13）。

便亞米(Ben-ammi)
羅得和他小女兒生的兒子。羅得和他大女兒也有同樣的亂倫關係，生的兒子取名「摩押」。這兩個兒子分別成了亞捫人和摩押人的始祖（創十九 38）。
本來，羅得可以分享神賜亞伯拉罕的應許（創十一 31，十二 1-4），但是羅得離開了亞伯拉罕，走了自己的路（創十三 2-12），不再信靠耶和華（創十九 15-23、30）。可是，由於羅得和亞伯拉罕的關係，儘管亞捫和摩押有時也成了以色列人強大的敵人（代下二十 1-12），以色列人還是寬容忍讓的對待他們（申二 8-19）。
另參：「亞捫」。

便底甲(Ben-deker, Dekar)
所羅門王所立為皇室供應食物的十二名官吏之一（王上四 9）。他所管轄的地區是但支派地界南端，伯示麥附近。

便俄尼(Ben-oni)
雅各之幼子。其母拉結生產時難產而死，臨終前給嬰兒起名叫「便俄尼」（意為「我悲傷之子」，創三十五 18）；雅各將其名改為「便雅憫」（意為「我右手之子」）。另參：「便雅憫＃1」。

便哈南(Ben-hanan)
猶大後裔示門之子（代上四 20）。

便哈達(Ben-hadad)
意即「哈達之子」，是敘利亞兩個（或許 3 個）王的頭銜。哈達是敘利亞的風神，也可能就是臨門（王下五 18）。
（1）便哈達一世。希旬之孫，他泊利們之子。儘管敘利亞常與以色列為仇，便哈達一世卻與北國以色列王巴沙（主前 908-886）結盟（王上十五 18-20）。但由於南國猶大與北國以色列的長期對立，終於演變成嚴重的衝突，敘利亞和以色列的盟約也因此破裂，巴沙發動對付猶大王亞撒（主前 910-869）的軍事行動。為了防止南國對他們的滲透和他本國人民的變節，巴沙加強位於耶路撒冷稍北的拉瑪城的防禦。他的行動就把以色列的勢力，延伸進了猶大國的境內。
亞撒面臨威脅，不得不派臣僕把他王宮府庫裏所剩的金銀，全部送去給便哈達一世，求他廢掉與以色列王巴沙所立的盟約（王上十五 18-19）。便哈達接受了這份禮物，便派兵攻打以色列，佔領了以雲、但、亞伯伯瑪迦等城，以及拿弗他利全境（王上十五 20）；這樣，加利利的主要商業通路，便都在他的控制之中。巴沙只得放棄拉瑪，遷往得撒。這時，亞撒號召猶大居民起來，拆除巴沙建立的防禦事工。從拉瑪拆走的材料，正好用來建設便雅憫界內的迦巴。亞撒的勝利卻引來先知哈拿尼的譴責，因為他仰仗了敘利亞王的勢力（王上十六 7）。
（2）便哈達二世。從聖經列王紀上和歷代志下的敘述中，看不出便哈達一世和二世之間的明顯分別，故一些學者視他們為一人。這一看法在邁勒加石碑的碑文中得到了旁證，碑文中提到便哈達，立碑日期為主前 850 年。不過，最適切的看法還是設定有一個便哈達二世，是便哈達一世之子，因為便哈達的活動包括亞哈在位時期（主前 874-853）和巴沙在位時期都有記載。記載中，兩王均與便哈達有過軍事上的衝突，如不將便哈達看作兩人，則兩次戰事相隔近 40 年的這段空隙，便

無法得到解釋。

以色列王亞哈在位期間，便哈達二世聚集全軍，前來圍攻撒瑪利亞。圍攻中，便哈達要求亞哈把金銀財寶、妻妾兒女都給他，亞哈依了他的要求。便哈達又要求，凡他隨從臣僕所要的，亞哈都要交出，亞哈聽從了國中長老們的主張，回絕了這一要求，便哈達因此大為惱怒。

一個不知名的先知預言，亞哈必將擊敗便哈達的軍隊（王上二十 13）。先是亞哈帶領的跟從省長的少年人，殺了從敘利亞人帳篷中出來捉拿他們的軍兵，敘利亞軍兵潰退而逃，這樣亞哈便得勝。第二年，便哈達決定不在山上而在平原與以色列人開戰，因為他相信以色列人所崇拜的神是山神（王上二十 23），結果他又戰敗了。這次失敗也在先知的預言之中，原因是便哈達對以色列人的神的本質認識錯誤（王上二十 28）。

便哈達為了求存，答應歸還其父從以色列人手中奪去的所有城邑。以色列王亞哈同意了，但他的行為遭到了神人的譴責（王上二十 35-43）。敘利亞王與以色列王所訂立的合約，換來了 3 年的和平。後來，在猶大王約沙法的慫恿之下，亞哈王想要從敘利亞人手中奪回拉末，於是戰爭重新爆發。亞哈召集眾先知，詢問他們的意見時，眾先知異口同聲預言必勝無疑，只有一位真正的先知米該雅預言必敗（王上二十二 5-28）。亞哈王不聽信米該雅的話，結果亞哈的軍隊戰敗，亞哈本人也戰死沙場（王上二十二 29-36）。

便哈達也曾出現在神人以利沙的生平中。他要捉拿以利沙（王下六 11-19），但行動受到挫敗，因為敘利亞人的眼目全都昏暗了。

（3）便哈達三世，敘利亞王哈薛之子。這個便哈達與前兩個毫不相干，只不過採用該名。以色列王約哈斯（主前 814-798）不遵從神的旨意，神就叫便哈達三世來統治他們。後來有一位「拯救者」，將以色列人從便哈達三世的壓迫下解救出來（王下十三 5），可能指的就是亞述進攻敘利亞的事。

Thomas E. McComiskey

另參：「敘利亞」；「以色列史」。

便基別(Ben-geber)

意即「基別之子」，是所羅門王的十二名官吏之一。他所管轄的地區由外約但，北邊的基列大拉末起，向北至巴珊的亞珥歌伯（王上四 13）。他與烏利之子基別（王上四 19）的關係，至今爭論未決。

便梭黑(Ben-zoheth)
猶大人以示之子（代上四 20）。

便雅憫(Benjamin)
（1）雅各幼子，約瑟的親弟弟。便雅憫的母親拉結臨死時，給他起名叫「便俄尼」（意為「我悲傷之子」），而他的父親雅各卻叫他「便雅憫」（意為「我右手之子」，創三十五 18）。約瑟被他同父異母的哥哥們賣到埃及之後，雅各一直以為約瑟已經死去，故此對便雅憫加意愛護。後來，在約瑟祕密計劃下，利用便雅憫使雅各在埃及與他的 12 個兒子團聚（創四十二至四十五）。雅各死前預言每個兒子日後必遇的事，預言便雅憫時說：「便雅憫是個撕掠的狼，早晨要吃他所抓的，晚上要分他所奪的。」（創四十九 27）意思是說，他有作勇士的能力，他的子孫將以作戰能力稱著。
另參：「便雅憫支派」。
（2）雅各的曾孫比勒罕的兒子（代上七 10）。
（3）被擄歸回的人中，哈琳家族的一名成員，娶了異族女子為妻（拉十 32）。
（4）修造面對自己住屋那段耶路撒冷城牆的人（尼三 23）。
（5）慶祝耶路撒冷城牆修造告成時，參加慶賀的一個猶太人（尼十二 34），很可能與本條目＃4 所說的是同一人。
Gerard Van Groningen

便雅憫支派(Benjamin, Tribe of)
以色列十二支派中最小的一個，是雅各幼子便雅憫的後裔（民一 36）。在舊約中，該支派常簡稱為「便雅憫」。他們人數雖少，但在以色列的歷史上卻起著重要的作用，尤其是他們那些勇敢的戰士（士二十 13-16；代上十二 1-2）。
以色列人征服了迦南，繼猶大和以法蓮兩支派之後分得地業的，便是便雅憫支派。他們所得之地業在猶大地和以法蓮地之間，即以法蓮山區與猶太山區之間的一條狹長地帶，東西寬 28 哩左右，南北長約 12 哩。南面與猶大地接壤，界線分明，即穿過耶路撒冷城南的欣嫩子谷，直到死海北端。東界為約但河。北面與以法蓮地接壤，從約但河到伯特利，再到下伯和崙南邊的亞他錄亞達（書十八 11-20）。

便雅憫支派分得的是一片山地，它在戰略上把持著往來要道，又有富饒的山間盆地。山地中間有許多城鎮，其中的重要城市如耶路撒冷、耶利哥、伯特利、基遍、基比亞和米斯巴等（書十八 21-28）。他們不能把這些城市完全佔據；以耶路撒冷為例，在大衛之前，這個城市一直在耶布斯人手中。山地的環境培養出一支強壯慓悍的高原人種，正如雅各在他對便雅憫的祝福中所說，像一隻「撕掠的狼」（創四十九 27）。

便雅憫人以笏是一名早期士師，他刺殺了摩押王伊磯倫，拯救了以色列人（士三 15）。後來，便雅憫支派又協助底波拉和巴拉，戰敗了西西拉（士五 14）。這支派中偉大的人物層出不窮，其中有政治領袖（代上二十七 21）、掃羅軍中的軍長（撒下四 2）、大衛軍中的勇士（撒下二十三 29）、百發百中的弓箭手（代上八 40），還有管理所羅門僕役的官吏（王上四 18）。

便雅憫的後代子孫中，也有品格卑劣的人，就如帕提，是摩西派去窺探迦南地的十二個探子之一，他向以色列人報的是惡信（民十三 1-2、9、31-33）。便雅憫支派也曾缺乏勇氣，不順從神的指示，未能完成趕走原迦南居民的任務（士一 21）。便雅憫支派也曾沿襲當時的惡習，袒護族人姦殺另一支派某人之妾的罪行（士十九至二十）。這惡劣行徑使以色列的其他支派聯合起來對付便雅憫支派，便雅憫支派幾遭滅族的命運。後來，為了不叫以色列中缺一支派，其他支派又允許便雅憫人去搶回上數以百計的外地女子，娶她們為妻（士二十一）。

王國時代早期，有 3 個便雅憫人是特別值得注意的。一個是以色列人的第一個王掃羅；他是一個性情魯莽、狹隘自尊的便雅憫人。雖然耶和華允許以色列人立王，像外邦人一樣，但從一開始，掃羅就表現出他不配作神百姓的牧者。例如：在當眾掣籤立他為王時，他卻躲藏起來；受膏之後回家去；他等不及撒母耳的來到，自己便膽敢代撒母耳獻了燔祭；在攻打亞瑪力人時，憐惜其王亞甲，又愛惜各種美物而未將其滅絕；嫉妒大衛，千方百計搜索追捕他（撒上九至三十一）。另一個是掃羅家的示每，大衛逃避押沙龍時遇見示每，他惡毒咒罵大衛（撒下十六 5）；後來，在大衛返耶路撒冷時，又首先出來迎接大衛並幫助他（撒下十九 16-23）。第三個是示巴，他是個性情急躁的人，押沙龍反叛大衛失敗以後，他又起來叛亂，但很快被平息；他也被殺死（撒下二十 1-22）。

便雅憫支派在多件事上證明是個可靠的支派。以色列人出埃及之後，無論在組織工作上（民一 11）、軍隊中（民二 22），或在奉獻供物上（民七 60），該支派都作出了傑出的貢獻。該支派對君王忠心耿耿，先是對掃羅及其皇室（撒下二 8-31），後又支持大衛及其後代；在耶羅波安叛變的時候，他們聯同猶大，繼續忠於所羅

門之子羅波安（王上十二 21-24）。
在舊約裏提到的便雅憫人，還有大衛為之唱歌的古實（詩七的詩題）、先知耶利米（雖是利未人，卻與便雅憫人同住；耶一 1，三十二 8）和末底改，即以斯帖皇后的親屬和監護人（斯二 5）。
在新約裏，使徒保羅毫不諱言祖籍，兩次說自己是便雅憫支派的希伯來人（羅十一 1；腓三 5）。保羅在彼西底的安提阿宣教的時候，簡單講述了以色列人的歷史，並提到以色列的掃羅王是便雅憫人（徒十三 21）。新約啟示錄記載約翰所見的啟示中，便雅憫支派與其餘十一個支派的名字並列一起（啟七 8）。
另參：「便雅憫＃1」。

便雅憫門(Benjamin, Gate of)
耶路撒冷舊城的城門之一，位置約在城的東北角，因為先知耶利米往耶路撒冷東北的便雅憫地去時，須經過便雅憫門（耶三十七 12、13）。西底家王曾在那裏審問耶利米（耶三十八 7）。便雅憫門大致與西面的角門相對（亞十四 10）。被擄歸回後，猶太人又重新修造耶路撒冷城牆，在便雅憫門的原處修起了一座新城門，名叫「羊門」（尼三 1、32），但又可能是「哈米弗甲門」（尼三 31）。有些學者估計，可能有兩個便雅憫門，一個如上述，另一個是聖殿入口處的門；不過耶利米書二十章 2 節提到的便雅憫門，不像是聖殿的入口，而是聖殿附近的城門。
另參：「耶路撒冷」。

保惠師／中保(Advocate, Paraclete)
希臘原文的意思是「來幫助人的」或「為人辯護的」，因此，這詞在技術上可指律師。一般來說，這詞指一個代表別人說話或行動的人，如中保、代求者，或勸慰者。約翰壹書二章 1 節稱基督為「中保」，祂在神面前代替了我們。這功能跟其作為大祭司的職責相類似（參來七 25-28）。
「保惠師」一詞在約翰福音出現的次數最多，而且全是指聖靈的工作（約十四 16、26，十五 26，十六 13 作「真理的聖靈」）。耶穌在這幾段經文中宣告，祂離開了之後，聖靈會從父那裏來，這保惠師又稱為「真理的靈」，會帶領信徒進入完全的真理，並幫助他們準確地記得耶穌所傳講的信息。聖靈要代替離開了的主，住在人心中。
另參：「聖靈」。

保障／堅城(Fort, Fortification)

古代世界大部分的城市中，都會有城牆、衛所、壕溝或護城河作防衛設施。這些防禦工作是按著城市四周的自然地勢而建造。早期城市的防衛措施包括沿著牆身或在牆外加建簡單的土壩，務求使敵人難以攻入。在選擇建城的地點時，有利的地勢是十分重要的，例如偏遠的斜坡上，就能夠提供天然的屏障。不過，一些水源充足、航道通暢或位處商旅大道交匯點的地方，由於極具戰略性，所以即使缺乏天險的保障，仍會被選作建城的地點。在這種情況下，建造防禦工事的困難和費用，明顯地也會大大提高。

通常所有可供使用的材料，都會用在防禦的工程上，這包括瓦礫、碎石和泥土。人們會在這些材料外面，鋪上一層堅硬的黏土，或以石灰製成的石膏掩人耳目，不容敵人知道下面所填的是甚麼物料。在城牆下的堅石挖一條溝渠或護城河，也屬常見。這樣便能阻止敵人進攻，並且令敵人難以挖掘隧道，從城牆下通入城內。在轉角處、城門和取水通道這些軍事弱點，會建築一些高塔，以加強力量和保護。塔內有樓梯上落，並有房間可供駐防的兵丁居住，至於負責監視敵人的守望者也居住其中，他們在危險時，發出警告。城門設有巨大的門柱和銅或鐵製成的門閘。門是掛在樞軸上的吊橋，可以放下作通道或收在門楣上，也需要大量的人手守護。城門通常有好幾重入口，在門與門之間有侍衛防守。

出土的古代山寨反映由原始時代到新約時代防禦事工的發展。最早的山寨多是用粗糙的磚、石建成。匠人的技術水準參差，不同形狀、體積的大小石塊經過粗略加工後，便堆放在一起，成為城牆。石塊的表層和連接的地方，便用小石或石灰石的碎片來填補。到了後期，人們開始改用小心預備的灰泥，塗在牆上以增加防衛力量。直至希伯來時期的後段，人們才懂得採用雕有裝飾的石頭，並使用熟練筆法所繪畫的草圖。

聖經以山寨或高塔，比作神的力量和保守，以致信徒可以全心信靠。先知曉得國家的防衛力量，並非倚靠那些磚瓦所作的工程，而是倚靠神，所以他們勸人要信靠神，作他們堅固的避難所（撒下二十二 2-3、33；箴十 29；賽二十五 4；耶十六 19；何八 14；珥三 16；鴻一 7）。

神也能使祂所選召的僕人，成為「堅城」（耶一 18，十五 20）。在彌賽亞作王的年代中，城中不再需要門和閘（結三十八 11），因為神的拯救將要成為他們的保障（賽二十六 1，六十 18）。

Ralph E. Powell

另參：「瞭望樓」；「城市」；「武器和戰爭」。

保羅(Paul, The Apostle)

在歸信基督教之前稱為大數的掃羅；是早期基督教會中最有影響力的領袖。透過其小亞細亞和歐洲的宣教旅程，保羅成為了神把福音傳給外邦人的主要器皿。此外，他寫給不同教會和個別信徒的書信，也包含最全面和精密的新約神學理論。有關保羅事蹟的資料，主要來自使徒行傳。雖然近代的評論家質疑使徒行傳的可信性，但我們卻有理由以此作為勾畫保羅生平的基礎，況且保羅書信中所陳明的教訓，在使徒行傳所提供的歷史架構中，已經作了最好的摘要。

背景和回轉

出生年日

保羅的生平在使徒行傳所記載的事蹟之前可知的甚少。使徒行傳第七章首次提及他，他的出現與司提反被殺害有關，根據第 58 節：「作見證的人把衣裳放在一個少年人名叫掃羅的腳前。」「少年人」一詞很可能指一個二十來歲的人，但並不能肯定。

若耶穌死於主後 30 年的逾越節，使徒行傳第七章所敘述的事便可能發生於主後 31 年；若耶穌逝世的日期是主後 33 年，這事件便不可能早於主後 34 年發生，也不會後於主後 37 年。（哥林多後書十一章 32-33 節指出保羅逃離大馬色時，該城是在拿巴提王亞哩達的統治之下，而亞哩達是死於主後 40 年的。根據加拉太書一章 17-18 節，保羅在悔改後 3 年才離開大馬色，那麼，司提反最遲應在主後 37 年被殺害。）

若掃羅被稱為「少年人」的年份，約在主後 34 年，又假設他當時未滿 30 歲，那麼他出生的年日就不會早於主後 4 年。又由於他當時理應不少於 20 歲，所以他出生的年日不應遲於主後 14 年。還有一點可支持這結論：保羅曾受教於知名的拉比迦瑪列一世門下（徒二十二 3），根據一些學者的研究，迦瑪列約在主後 20 年成為猶太公議會的成員，若保羅入學的年齡是 15 歲，那麼他的出生年日正好在主後 4 至 14 年間，這結論與一切可知的資料都互相吻合。因此，我們可以頗準確地說，掃羅約在主後 9 年，生於大數城，但對其年齡的估計，應留下前後 5 年的餘地。

成長

大數城位於小亞細亞東南部的基列家省，是一個人口集中的城市。大數位於主要的商業路線上，受到當時文化潮流的衝擊，尤其以斯多亞派的哲學為甚；我們很難確定希臘思想對孩童時代的保羅有多大影響，他的家庭可能已「希利尼化」——保羅生來已是羅馬公民（我們並不知道其父親或祖先如何獲得公民權，不過，一個很大的可能性是他的家族曾在軍事上或其他方面有特殊的貢獻），他不單有一

個希伯來名字（掃羅），也有一個羅馬名字（保羅，但有些人認為他是後期才取用這羅馬名字的）。無論如何，從他在書信中看到他與外邦人全無隔膜，可見他在大數時已接受了希臘的教育。

另一方面，保羅曾形容自己說：「我第八天受割禮；我是以色列族、便雅憫支派的人，是希伯來人所生的希伯來人」（腓三 5）。他這段描述自己的話，尤其是最後一句，可能為要把自己與那些散居異地、完全過著希臘化生活的猶太人分別出來。此外，根據使徒行傳二十二章 3 節，他實際上是在耶路撒冷長大的（可能與姊姊或妹妹同住，參徒二十三 16）。有些學者從他自我介紹的一段話中推論說，保羅童年是在完全猶太化的環境下成長的。

我們需要留意，在後期的拉比文獻中，迦瑪列被視為一位頗欣賞希臘文化的老師。此外，保羅歸主後不久，便在大數和大數周圍的地區傳道 10 年（參徒九 30；加一 21，二 1；並參下文）。這些問題不單關乎歷史，因為近代解釋保羅的學者爭論的最基本問題是，究竟保羅基本上是一個希臘人，還是希伯來人？有很強的理由，使後者的立場愈來愈佔優勢，但保羅作風中強烈的希利尼化成分也是不容忽視的。

從法利賽主義至基督教

除了腓立比書三章 5 節的自我介紹之外，保羅在加拉太書一章 13-14 節也作了一些自我批評：「你們聽見我從前在猶太教中所行的事，怎樣極力逼迫殘害神的教會。我又在猶太教中，比我本國許多同歲的人更有長進，為我祖宗的遺傳更加熱心。」保羅明顯地曾對法利賽派的宗教傳統完全委身，但他究竟指甚麼而言呢？這問題很難解答，並引起了兩個疑難：其一是一世紀的法利賽主義有何特色？其二是保羅的宗教背景跟他歸信基督教有何關係？這是學者們所熱烈爭論的問題。

第一個疑難可以簡單地處理。保羅在加拉太書一章 14 節所說的話提供了一個重要的線索，就是他提及的「祖宗的遺傳」，這話跟法利賽人用以批評耶穌的行徑所用的「古人的遺傳」（可七 5）相同，那是指拉比派的「口傳律法」，是一組律法式的聖經註釋，在法利賽人中間是被尊為權威的。可惜，這些註釋多半傾向把神誡命中的嚴格要求放鬆，引致法利賽人常以為自己已滿足了神的要求（參太五 20、48；路十九 9-14）。這宗教背景可清楚地從腓立比書三章 9 節反映出來，經文中保羅說「自己因律法而得的義」，明顯是指他作基督徒之前的經歷。

這事實自然地引進第二個疑難：保羅的背景跟其悔改有何關係？有些學者大力指出復原派是根據馬丁路德的經歷來解釋保羅的悔改。他們又說，這解釋方法是不合理的，因為並沒有證據證明保羅歸信基督時，是由一種罪咎感所驅使。他們更認為不應用「悔改」一詞來形容保羅，因為保羅自己說他是被「恩召」的（例：

加一 15）。

這抨擊也有一些可取之處，譬如他們說復原派過分強調「西方的內省意識」（像史登頓）；不過若認為路德和其他改革宗在基本的層面上誤解了保羅的經歷，則是一個嚴重的錯誤。這爭辯的一部分集中於羅馬書七章 7-25 節的意思，尤其是以下的句子：「我以前沒有律法是活著的；但是誡命來到，罪又活了，我就死了」（第 9 節）。到底保羅這句話及其後經節所述是否可視為自傳性的敘述？解經家各有不同的看法，而這些不同的看法已長期把他們劃分開來了。

然而，腓立比書第三章所說的卻十分清楚。保羅在第 6 節形容他作基督徒之前，按律法上的義說，他是「無可指摘」的。他不可能說（或先前以為）自己是無罪的，因此，腓立比書那句話反映他跟耶穌比喻中的法利賽人有相同的態度。路加福音十八章 9-14 節的比喻，指出了法利賽人在宗教上是自以為是，缺乏了需要求神憐憫的意識。到底保羅接受福音之前，有沒有經過一個知罪的階段（類似馬丁路德的經歷），我們並不知道，最重要的是，他認識了耶穌基督之後，感到基督比他先前所認識的更超越，甚至是無可比擬的。在福音的光照下，他從前以為有利的條件和成就，無論有多大，現在都被視為糞土（腓三 7、8）。

至於保羅歸信基督前對福音的態度，可以肯定的是，他全心反對這福音。他在書信中曾提及以前如何憎恨教會（例：加一 13；腓三 6），保羅沒有明說他為何有這態度，但我們可找到一些線索；例如，他在哥林多前書一章 23 節提到基督釘十字架這回事，對猶太人來說，是一塊絆腳石；在加拉太書三章 13 節，他引述了申命記二十一章 23 節（「被掛的人是在神面前受咒詛的」），證明基督死在十字架上，成為了我們的咒詛；我們可以推斷，以前的保羅與其他猶太人一樣，都看福音的信息為一種褻瀆。這些基督徒怎可以把這個又卑下，又受了罪犯之死刑，並得了神的咒詛的人奉為彌賽亞（神所膏立的）呢？難怪這題材成為了以後保羅傳講福音時的基本題目了。

無論如何，保羅卻已成為了基督徒，而幸好使徒行傳清楚記下了這事件。根據第八章的記載，保羅不單同意要用石頭把司提反打死，其後不久，他更「殘害教會，進各人的家，拉著男女下在監裏」（徒八 3）；然而他還不滿足，決意遠赴大馬色去追捕他們。所有研讀聖經的人對故事的發展都很熟悉；他與同行的人臨近大馬色時，忽然天上發光，並有聲音對他說：「掃羅！掃羅！你為甚麼逼迫我？」說話的人指出自己是「你所逼迫的耶穌」（徒九 1-5；參徒二十二 4-8；更詳細的敘述在徒二十六 9-18）。保羅既看不見東西，便按著主的指示，在大馬色等候，一個名亞拿尼亞的門徒奉差遣向保羅說話，恢復他的視力，並給他施洗（徒九 6-19）。

早期的傳道工作

大馬色

這位新任使徒傳揚福音上滿有能力，使那些聽聞他敵視教會的人感到驚訝。根據加拉太書一章 17、18 節，保羅在大馬色及其鄰近地區過了 3 年。然而，他的傳道工作終於引來攻擊，他甚至要逃離大馬色。他回到耶路撒冷時，基督徒初時並不能信任這個曾猛烈地逼迫他們的人，但一位在教會中備受尊重的領袖巴拿巴接待他，並讓他有機會在使徒面前述說悔改和傳道的經過（徒九 23-27）。

耶路撒冷

保羅立即恢復了他傳道的工作。使徒行傳的敘述提示我們有關保羅傳道的獨特之處，根據九章 29 節，保羅「與說希臘話的猶太人講論辯駁；他們卻想法子要殺他」。這描述的重要性在於它引人把保羅的傳道經歷與司提反的傳道職事聯想在一起；司提反被選作執事，是因為教會裏說希臘話、已頗為希利尼化的猶太人，跟那些說希伯來話或亞蘭話的猶太人發生衝突（徒六 1，說希伯來話或亞蘭話的猶太人是巴勒斯坦本地的人，可能在遵守猶太禮儀的事上較為嚴格）。司提反屬於說希臘話的群體，因此他便在那群體中傳道；他向古利奈、亞歷山太，和其他外地的猶太人傳講福音時，說話甚有能力（徒六 8、9）。

根據猶太人後來的指控（說他糟踐聖所和舊約的規條，徒六 11-14），可推斷司提反傳道信息中的主題是在於福音信息所帶來的革新，因而猶太傳統被貶為次要，也許這是猶太人猛烈地攻擊司提反的原因。在此以前，猶太領袖雖厭煩使徒傳道的行動，卻仍容忍他們（參徒五 27-40）。然而，司提反所傳的道基本上威脅著猶太人所建立的傳統，因此形成了一個新的局面，這轉變嚴重到一個地步，導致司提反之死和基督徒受迫害。

保羅可以說是承接了司提反的衣砵。研經者早已看出，路加寫使徒行傳時，似乎要把司提反描繪成向外邦人傳道的使徒之先鋒；最近學者鑑於早期教會面對猶太人與外邦人嚴重的衝突，便愈加留意這種連繫的重要性。基督教會初期全是猶太人，教會也以為理所當然是這樣，縱使受到同胞的迫害，早期的基督徒也不預期福音會影響他們對猶太宗教禮儀的評價，他們依舊為男孩行割禮，往聖殿獻祭，守安息日，許拿細耳人的願，以及避免與外邦人交往等。

可能由於司提反的希臘化的文化背景，他似乎是首先對這些事情提出質疑的教會領袖之一。也許由於耶穌說過聖殿不會長存（參約二 19，四 21-24），司提反便理直氣壯地向他的聽眾提出挑戰（徒七 44-53）。保羅也有希臘化的文化背景，有人懷疑他對司提反的敵意可能是源於一種恐懼的心理，害怕司提反說的正是事實。

然而，若說保羅的悔改——甚至後來承擔向希臘化的猶太人傳福音的責任——與司提反之死而產生的罪咎感有關，便未免想象得太遠了。

重要的是保羅事實上是承接了司提反的工作。這事又再一次挑起了猶太人憤怒的情緒，耶路撒冷的信徒一方面想保存保羅的性命，另一方面又恐怕會有另一次逼迫的浪潮，於是把保羅送返大數（徒九 30）。根據加拉太書一章 18-24 節，保羅在耶路撒冷只逗留了兩星期，耶路撒冷及鄰近地區的基督徒與他都沒有個人接觸。接下來的事件強烈地暗示，從保羅出來傳道開始，他獨特的負擔和所強調的信息已令他和猶太人之間產生了張力。若說耶路撒冷教會反對保羅，似乎是誇張了一點（特別留意加一 24），但可以確定的是，有些信徒和一些群體已對他的工作抱懷疑的態度，猶太地的基督徒並不想與猶太教完全割離，保羅則強調猶太教與福音相違背的理論，這樣子的傳道人很容易被看為惹麻煩的人。

大數和安提阿

保羅在大數和基利家其他地方的日子，可以看為他傳道時期的「隱祕的年日」，因為我們實在不知道他在這段日子裏做了甚麼事，路加在使徒行傳中並沒有提供任何資料，一般讀者可能推測這是一段比較短的時期；然而，在加拉太書二章 1 節中，保羅說從他悔改（或可能是從他被送返大數的時候）開始，直至他與耶路撒冷的使徒正式會面為止，期間已過了 14 年。此行前往耶路撒冷究竟是指哪一次，也是學者間爭論的要點。即使我們在有可能的日期內取其最早的一個，即主後 46 年，保羅成為教會中顯要的人物之前，最少也有 9 年時間留在大數。有人認為保羅在哥林多後書十一章 23-27 節所列出的經歷（也許包括林後十二 1-10 的啟示），可能是在這些「隱祕的年日」裏發生的；縱使這說法正確，我們也只有一些一般性的原則去支持它，這麼一位外邦人的大使徒，竟然用了首 10 年的時間在一些相對頗模糊的事工上，但早期耶路撒冷活躍的教會竟然完全不知情，這是一件不可思議的隱祕事情。

然而，最少有一位耶路撒冷教會的領袖沒有忘記保羅，那就是巴拿巴。巴拿巴本身是居比路一個希臘化的猶太人，他被教會差遣往敘利亞的安提阿。安提阿是中東地區一個大都會中心，又是羅馬帝國的第三大城市，耶路撒冷的基督徒聽聞安提阿的福音工作十分成功，有些人也許留意到福音工作伸展至「希臘人」當中的報告，這事意味著一個刷新的局面。

在較早的時間，彼得蒙啟示把福音傳給哥尼流，一個「敬畏神的人」；「敬畏神的人」是指一個同情猶太教的外邦人，可能他也參加會堂的崇拜，但卻不肯完全歸入猶太教。與彼得同行的基督徒希奇地看見聖靈的恩賜澆在非猶太人身上（徒十

44-46）。耶路撒冷聽聞彼得探訪外邦人的時候，彼得顯然受了一些壓力，需要為他這次行動解釋（徒十一 1、3）。他的解釋使教會感到滿意（參徒十一 18），但明顯地並非每一個人都喜悅這事。

無論如何，耶路撒冷教會聽聞安提阿的外邦人（照推測他們也可能是一些「敬畏神的人」，但有人不同意這推測）被當地教會接納，便認為他們需要一些監管；耶路撒冷的領袖明智地揀選了巴拿巴，無疑因為他像安提阿的一些「佈道家」一樣，是來自居比路的；事實上他們正需要一個猶太人和外邦人皆信賴的人。巴拿巴看見安提阿的情況，大受鼓勵（徒十一 22-24），這地的工作既龐大，又有前途，他便前往附近的大數城，說服保羅協助他一起工作，「他們足有一年的工夫和教會一同聚集，教訓了許多人」（徒十一 26）。

主後 46 年發生大饑荒，這是先知亞迦布早就預言的，安提阿的信徒委託巴拿巴和保羅親自把捐款送往耶路撒冷（徒十一 27-30）。有些學者認為這次行程與保羅在加拉太書二章 1-10 節所提及的是相同的事件。無論如何，巴拿巴與保羅返回安提阿時，帶同了巴拿巴的表弟約翰馬可（徒十二 25）。

第一次宣教旅程

在小亞細亞和敘利亞的傳道工作

使徒行傳從第十三章開始，幾乎全集中在保羅的宣教工作上。在神直接的指示之下，安提阿教會差遣保羅和巴拿巴，並以馬可為助手，向外傳揚福音。他們從西流基城的港口啟航，前往巴拿巴的家鄉居比路。他們抵達帕弗時，便發生了一件重要的事件：方伯士求保羅看見一個行法術的人眼瞎的神蹟後，便對福音作出回應；路加的敘述來到這裏（徒十三 9），第一次告訴我們掃羅又名保羅，有些人認為保羅在這事件後才採用這名字，以示對方伯士求保羅表示敬意，可是，路加並沒有這樣說，而這說法看上去也不大可能（幾乎可以肯定說保羅出生時已取了一個羅馬名字）。

雖然到這時為止，路加一直稱這對夥伴為「巴拿巴和掃羅」，但從這裏開始，他的說法已改為「保羅和他的同人」（徒十三 13）或「保羅和巴拿巴」（第 43 節等；唯一例外的是十五 12），所以，看來不單是名字的改變，而是領導人的調整，可能也是一個宣教策略的改變。有人認為士求保羅的悔改象徵了一個新的發展，這看法不是沒有理由的。在士求保羅歸信之前，教會所接納的外邦人只限於那些「敬畏神的人」，即那些與猶太傳統已經有接觸點的人，這位方伯悔改的事件，極可能是外邦人第一次直接被接納為神的子民，而毋須先與會堂有所接觸。

這事對猶太人來說是難以置信的，現代的基督徒很難理解這點，也許就是這個神

學問題（而不單因為思鄉！）令馬可離開宣教隊而返回耶路撒冷（徒十三 13；這也可以解釋了保羅後來為何這麼堅決地拒絕帶著馬可同行，徒十五 36-40）。無論這解釋是否屬實，事實證明保羅在其後所敘述的事件中確實擔任了一個重要的角色。他不理會猶太人的反對，積極地向外邦人傳福音，這成為他宣教事工的特色。宣教隊到達彼西底的安提阿（小亞細亞的內陸），保羅便已採取這種態度，保羅和巴拿巴在安提阿的猶太會堂裏講述福音，並獲得良好的反應（徒十三 42-43），但他們的成功卻帶來猶太人的敵視，他們只好向猶太人宣告審判說：「神的道先講給你們原是應當的；只因你們棄絕這道，斷定自己不配得永生，我們就轉向外邦人去」（徒十三 46）。外邦人的福音工作十分成功，但卻帶來了更大的逼迫，因此，他們轉往以哥念去，可是，以哥念的情況跟安提阿一樣。他們再探訪兩個鄰近的城市（路司得和特庇）之後，便折回探訪先前到過的地方，堅固和鼓勵眾信徒，最後，便返回敘利亞之安提阿的「總部」，並逗留了「多日」（徒十四 28）。

使徒的會議

使徒行傳第十五章在整卷書中佔著一個主要的位置，因為這章敘述了早期教會歷史中可說是最重要的事件——使徒在耶路撒冷召開的大會（主後 49）。有些猶太人基督徒對於外邦人可以成為信徒，而不受任何約束，感到十分不滿；他們前往敘利亞的安提阿，要求外邦人先接受割禮，成為猶太人（第 1 節）。這事引起極大的爭論，教會感到十分煩惱，便差派保羅和巴拿巴往耶路撒冷，與那裏的使徒和長老討論這事。

使徒召開了一個正式的會議，讓兩位宣教士報告他們的行程和活動。這報告引起一次冗長的討論，論及外邦人是否需要先成為猶太人。若這會議跟保羅在加拉太書二章 1-10 節所提及的是同一個會議，則外邦人提多是當前一個活的考驗；猶太派信徒認為他必須接受割禮。保羅在加拉太書的敘述，暗示那些「為受割禮之人作使徒」的大使徒——雅各、彼得、約翰——或許起初也受猶太派信徒的論點所動容；然而，彼得最後站起來，講述他向哥尼流傳道的經驗，指出外邦人得救是藉著恩典，而不是藉著滿足猶太人禮儀上的要求（徒十五 7-11），那時，巴拿巴和保羅再進一步見證神在外邦人中所行的大能（第 12 節先提巴拿巴，反映了他在會議中顯著的位置）。

雅各（被尊為耶路撒冷教會的領袖）看見與會者的意見愈來愈一致，便引述阿摩司書九章 11、12 節有關外邦人的預言，總結說教會不應為難那些信主的外邦人（徒十五 13-21）。會議後，教會寫了一封信，由保羅和巴拿巴，連同兩個耶路撒冷的信徒——稱呼巴撒巴的猶大和西拉——一起帶回安提阿。信函上反對猶太派信徒

要求外邦信徒必須受割禮的看法；其中只要求外邦基督徒禁戒一些冒犯猶太人的習俗。這決議令安提阿的信徒大得鼓舞和喜樂（22-30 節）。

我們很難完全理解這是多麼寬大的一個決定，以及它在早期教會歷史的發展上有多麼重要的影響。當時耶路撒冷和猶大地區的教會承受著很大的壓力，他們要設法避免激怒不信主的猶太人，而接納外邦人為教會的一分子，確實很容易被看為叛教。但是這些教會為了保持得救乃本乎恩的大原則，寧願為他們的行動承受可怕的後果。

因此，這重大的會議對保羅的事工有重要的影響。保羅所關注的是宣揚一個釋放的福音，而這重點現在得到了「教會眾支柱」的支持，他們跟保羅和巴拿巴行右手相交之禮，並委任兩人向外邦人傳道（加二 7-9）。然而，在耶路撒冷大公會議的辯論中落敗的猶太派信徒並不一定服從這決定。後來，他們竟陰險地損毀保羅的工作。

在安提阿的衝突

雖然會議已獲得了重要的協議，但並非所有教會領袖都像保羅一樣清楚理解其中的重點，從一件也許是在會議後不久發生的事件中就可看出來（不過學者對此事沒有一致的看法）。根據加拉太書二章 11-14 節的記載，彼得曾探訪安提阿，並決定與外邦基督徒一同吃飯，這行動可以說已超越了會議結果所要求的。會議的決定似乎暗示猶太基督徒要繼續按習俗而行，但外邦人則不用跟隨他們。然而會議並沒有討論到猶太人與外邦人在飯桌上相交的問題，一個猶太人若持守猶太人的習慣，他便不能與外邦人在飯桌上相交；反過來說，猶太信徒若拒絕與外邦人在飯桌上相交，就暗示了一種不接納的態度；結果，彼得選擇了較寬大的做法。

可惜當一些保守的猶太人從耶路撒冷來到安提阿時，彼得似乎認為他們會從另一個角度來看他這行動，因而感到羞愧，遂離席退去，與外邦人隔開了。他這決定影響了其他信徒，甚至包括巴拿巴。保羅清楚看見這事情的發展，其實是否定了會議上所同意的基本原則；彼得和其他人這行動間接告訴了外邦人，他們必須先成為猶太人——否則便永遠屬於次等公民。正如我們所意料的，保羅公開地譴責彼得，加拉太書二章 15-21 節可能是保羅譴責之內容的概述。保羅在其中肯定律法的教導和效力能叫我們向律法死，以致我們可以因信基督而向神活著；若我們在任何方面暗示神所要求的義可以憑著遵行律法而得，我們其實是說基督的死是枉然的。

重訪小亞細亞

保羅的所謂「第二次宣教旅程」可能在耶路撒冷大公會議後幾個月便開始。因反

對帶馬可同行的問題而與巴拿巴分手之後，保羅選了一個新的夥伴——西拉。毫無疑問，西拉是極力支持大公會議的議決案的。保羅和西拉從陸路經過基利家，肯定曾探訪大數，然後探望特庇和路司得，那裏在較早時已建立了教會。在路司得，保羅顯然對一個青年人極有好感；這青年人名提摩太，雖然他母親是猶太人，但他卻從未受割禮。保羅欲帶提摩太同行，為了避免跟猶太人發生無謂的衝突（猶太人可能會看提摩太為叛教者），他便給提摩太行了割禮（徒十六 1-3）。路加刻意提及此事，也許為了澄清，保羅並不反對任何猶太人保持其文化上的身分。路加也曾指出數年後，保羅自己許了一個猶太人的願（徒十八 18）。

在馬其頓和亞該亞的傳道工作

腓立比

後來保羅來到小亞細亞的西岸，一個名特羅亞的港口城市。他在這裏看見那著名的馬其頓異象，在異象中，他聽見有人說：「請你過到馬其頓來幫助我們」（徒十六 9）。使徒行傳作者敘述到這裏，不再稱這宣教隊為「保羅和他的同人」，而稱「我們」（徒十六 10），因此，路加看來是在特羅亞加入了這宣教隊的（有些人更猜測他是出現在保羅異象中的馬其頓人），並與他們一起前往腓立比；腓立比是保羅踏足現稱歐洲大陸的第一大站。

路加在保羅離開腓立比之後的敘述中不再稱「我們」，很可能他留在腓立比，負責照顧新成立的基督教會。該教會中有呂底亞和其他具影響力的女性（如友阿爹和循都基，腓四 2、3），她們忠心地體貼使徒的需要，成為了新約中基督徒委身的美好榜樣（參林後八 1-5；腓四 14-19）。

路加從簡地記述保羅逗留在腓立比的情況，他只記載保羅為一個使女驅出一個會占卜的靈，那使女的主人因她占卜預言的能力而大得財利，因此他們「見得利的指望沒有了」，便指控保羅和西拉「騷擾我們的城，傳我們羅馬人所不可受不可行的規矩」（徒十六 19-21）。兩人被重重地鞭打，下在監裏，兩腳上了木狗。

神奇地，約在半夜，保羅和西拉正唱詩的時候，忽然地大震動，把監門震開了，所有的鎖鏈也鬆開了。獄卒醒來，以為囚犯已經逃走了，為顧全面子，便準備自殺；然而，保羅向他保證，監內並沒有一人逃走，禁卒看見了神的工作，便問保羅和西拉怎樣才可得救，他們回答說：「當信主耶穌，你和你一家都必得救」（徒十六 31）。

帖撒羅尼迦、庇哩亞、雅典

次日天亮，官長決定釋放保羅和西拉，保羅卻指摘他們沒有經過正式程序便向羅馬公民施刑，官長害怕起來，便向他們道歉，要求他們離開。不久，他們來到馬

其頓的首都帖撒羅尼迦。保羅按著自己一向傳道的模式，先有力地向猶太人傳講福音，其中有些人聽了勸，便跟從了他們，然而，多半人皆十分憤怒，並發動了暴亂，他們指控保羅和西拉背叛該撒，煽動政治騷亂（徒十七 6、7），迫使保羅和西拉逃往庇哩亞。帖撒羅尼迦的猶太人聽聞消息，也前往庇哩亞去，聳動攪擾眾人，信徒為了保羅的安全，便領保羅至海邊，送他上船，打發他往雅典去。

根據帖撒羅尼迦前書三章 1-2 節，提摩太必定是在這事件發生後不久，在雅典與保羅會合。保羅極之關注帖撒羅尼迦人的情況，因為他只在那裏傳道數星期，便離開了他們（帖前二 17-20；參徒十七 2）。可是，保羅說，撒但攔阻他返回教會；這可能暗指他身體上一些常復發的疾病（參林後十二 7、8；加四 13-15。有些人根據徒二十三 1-5 和加六 11 的一些證據，認為保羅患了眼疾。另有人認為保羅第一次宣教旅程到達小亞細亞時，染上瘧疾。後者是較合理的意見，但也只是推測而已）。無論如何，保羅決定差提摩太返帖撒羅尼迦。他在帖撒羅尼迦前書二章 17 節至三章 10 節一番話顯示當時他極其孤單和受到極大的壓力（留意林前二 3，保羅告訴哥林多教會，他初次探訪他們時，剛好在雅典的經歷之後，那時他「又軟弱，又懼怕，又甚戰兢」）。

路加在使徒行傳十七章 16-34 節敘述說，保羅看見雅典城滿城都是偶像，便心裏著急，向猶太人和敬畏神的人傳道，並開始與城裏的哲士辯論。保羅的言論引起了他們的興趣，他們便把保羅帶到亞略巴古一個正式的聚會中。保羅在會中向他們拜偶像的行為挑戰，並宣告那獨一的神是命人悔改的神，因為祂將要透過耶穌審判每一個人，而祂已叫耶穌從死裏復活（22-31 節）。然而，保羅所講有關復活的道理是過於他們所能接受的，於是他們有些很禮貌，有些則存著譏誚的態度，請保羅離席。

哥林多

這時保羅已很焦急地等候提摩太和他從帖撒羅尼迦帶來的消息。也許因遲遲未見提摩太到來，他便離開了雅典，往亞該亞省一個繁忙的商業中心哥林多去了，稍後提摩太和西拉往哥林多與保羅會合。

提摩太的回報令保羅感到鼓舞；帖撒羅尼迦信徒雖面對許多磨煉，卻仍保持堅強的信心。另一方面，似乎有一些反對保羅的人指摘他是一個吹噓的人，是一個騙人的哲學家，說他留在帖撒羅尼迦生了亂，取了利益，便消失得無影無蹤。此外，有些信徒誤解了保羅有關主再來的教導，為親友在這重大事件發生前離世而感到十分悲傷，他們不知道這些離世者是否會因此而失落；教會中另一些人肯定主再來的日子已近，認為他們毋須繼續工作，於是成為別人的一個生活擔子。

保羅立即寫信給這些信徒。帖撒羅尼迦前書很有可能是保羅書信中最早寫成的一封（然而，許多知名的學者認為加拉太書比它更早）。這信的語氣大致上是正面的，不過，保羅也為一些說他不誠實的指控而自辯（參帖前二 1-12）。他又鼓勵信徒積極面對磨難的時刻（帖前二 13-16，三 2-10），提醒他們要過聖潔的生活（帖前四 1-12），並澄清一些與主再來有關的教義（帖前四 13 至五 11）。

不久，保羅認為有需要寫第二封信給帖撒羅尼迦人，那時他仍在哥林多。也許有些信徒對保羅的教導仍有誤解；也許教會中傳閱了一封假信（帖後二 2）。姑勿論如何，帖撒羅尼迦後書包含了一些有關末時的指示，並對那些懶惰的人提出更嚴重的警告（帖後三 6-15）。

雖然路加沒有提及書寫這些書信的事，他卻對保羅在哥林多這 18 個月內所作的事工提供了一些重要的資料（徒十八 11、18）。得著一對有影響力的基督徒夫婦——亞居拉和百基拉——的支持，保羅在會堂裏教訓人，直至（如往常一樣）猶太人反對的力量迫使他把事工轉移到外邦人身上。路加頗清楚地記載，哥林多的信徒群體——有猶太人也有外邦人——增長得十分迅速（參徒十八 8-11）。路加也提到猶太人曾一度將保羅拉到公堂接受審訊。

這次審訊沒有甚麼結局，但路加的記載卻十分重要，他指出當時的方伯是迦流（徒十八 12-17），這名字在其他方面也得到證實。根據一份銘文，迦流在主後 51 年（可能是 52 年）開始任亞該亞省的方伯，因此，保羅第二次宣教旅程的日期，可以肯定是包括主後 50 至 52 年這段時期（不早於 49 年開始，不晚於 53 年結束），即是說，那是保羅在 40 多歲的時候。

第三次宣教旅程

在以弗所的傳道工作

保羅回程往安提阿時，曾停留在一個大海港以弗所，這城位於小亞細亞的西南沿岸。毫無疑問，保羅對這城有十分深刻的印象，認為這大都會的中心有傳播福音的潛質，因而決定再來（徒十八 18-21）。我們不知道保羅相隔多少日子才開始第三次宣教旅程（路加只說他在安提阿「住了些日子」，徒十八 23）。這次保羅似乎是按著第二次宣教旅程的路線而行，不過他沒有朝西北方往特羅亞，而是按先前的決定，往以弗所去（徒十八 23，十九 1）。

保羅停留在以弗所的日子很長，很有果效，但也引起很大騷動。一如往常，保羅先在會堂裏講道；也一如往常，反對的聲音把他趕出了會堂（徒十九 8、9）。他在當地傳道兩年多，福音遍傳了亞西亞這個大省（徒十九 10）。路加敘述了兩件重要的事件：第一件是趕鬼，這次趕鬼引領了許多人歸主（徒十九 13-17），第二件是

由銀匠所煽動的暴亂（徒十九 23-40），由於保羅的傳道工作十分成功，這位製造亞底米女神銀龕的工匠之收入便大大減少，保羅並沒有直接受這暴亂的影響，路加可能刻意強調這事件，以證明官員在保羅的行動中沒有發現任何違法的事。

哥林多的問題

保羅在以弗所期間有些重要的事件發生，但路加卻完全沒有提及；保羅也許在起程之前便已寄信給哥林多信徒，信內警告他們不要與不順服的信徒相交（林前五 9），他也提到他正在為耶路撒冷的窮苦人募捐（林前十六 1）。可是，當保羅在以弗所的時候，接到報告說哥林多教會出現了嚴重的問題，尤其是結黨紛爭的問題（林前一 11、12），還有淫亂、擾亂崇拜、復活觀念之混亂，以及其他幾項罪惡，使教會的屬靈生命受到威脅。此外，教會也寫了一封信給保羅，要求保羅在婚姻與離婚、吃祭偶像的食物、屬靈恩賜，以及保羅募捐的方法等事情上給予指示（林前七 1，八 1，十二 1，十六 1）。

保羅面對著十分艱難的任務。他第一封寫給哥林多教會的長信，是意圖解決這些問題，似乎教會對此信並沒有正面的回應，一些信徒在敵擋保羅的假使徒的慫恿下，遂與保羅的權威對抗；保羅認為他必須往哥林多探訪一次（使徒行傳並沒有記載，但林後二 1 暗示了此行；參林後十三 1）。然而保羅並沒有成行，因此他派遣了提多代表他前往；提多可能帶同了一份最後通告前往（林後二 4 和七 8 提及的「憂愁的信」，不過，有學者認為這兩節經文是指哥林多前書）。無論如何，保羅吩咐提多盡量解決他們的問題，並在特羅亞與他會面（參林後二 12、13）。

加拉太的問題

保羅在以弗所這段艱難的時刻，還面對著另一個嚴重打擊他事工的挑戰。從加拉太省眾教會（以哥念、路司得和特庇）而來的報告顯示猶太派信徒曾探訪當地的基督徒，並說服他們相信保羅這個從耶路撒冷使徒（雅各、彼得、約翰）受教和受權的人，原來卻是一個叛徒，叫他們不要信任他。加拉太信徒頗信服這些猶太派信徒的話，並聽從他們的主張，認為外邦人必須受割禮和遵守猶太律例。

保羅深受這些報告的困擾，恐怕加拉太教會背棄信仰——接受猶太派信徒的觀點，表示放棄從福音而來的自由和出於恩典的救贖（加一 6-9，二 15-21，三 1-5，四 8-11，五 2-4）。因此保羅給加拉太教會的書信充滿了爭論的語法，並有許多駁斥假教師的嚴厲話語（特別是加五 7-12）。在信中，他斷然否認他的福音是從其他使徒而來的，因為這是神親自向他啟示的（加一 11-17）。他又小心地辯證，亞伯拉罕的真後裔並不是他肉身的後裔，而是那些有亞伯拉罕的信心、相信神的應許的人，不在乎他是猶太人或外邦人（加三 7-29）。可惜我們並不知道這些教會對這

信的回應，不過保羅充滿信心的話（例：加五 10）顯示他們會認識他信息中的真理。

許多保守派學者認為加拉太書不可能寫於第三次宣教旅程中，他們認為這信是早許多年已寫成——在耶路撒冷大公會議之前。他們通常指出成書年代為主後 49 年。若這較早的年代是正確的，我們便有理由相信加拉太信徒確實已改過自新，因為保羅在其後的旅程中仍前往探望他們。

前往哥林多

保羅終於離開了以弗所，往特羅亞去，但他卻十分失望，因為不見提多在那裏（林後二 12、13）。保羅擔心提多也許在哥林多又遇到更多的問題，於是起程往馬其頓去；也許是前往腓立比城（參徒二十 1）。他在那裏果然遇見提多，提多滿有喜樂地回報說，哥林多人終於悔悟過來（林後七 5-7、13-16）。但並非所有事情都已回復正常，這是可以肯定的；例如對支持保羅募捐一事，他們似乎仍然猶豫未決，更嚴重的是，教會中有幾個人仍抗拒保羅的權威；保羅仍必須處理這事。

保羅為前往探訪哥林多作了一些準備，就是在馬其頓寫了哥林多後書。在信中，他表示為教會的反應而十分喜樂，並解釋了他的事工的性質（林後三至五），鼓勵教會為耶路撒冷的窮人慷慨捐輸（八，九章），並猛烈地駁斥那些反對他的「超級使徒」（十至十三章）。所有資料顯示哥林多後書所得的回應是正面的，例如：後來保羅提到亞該亞（哥林多所屬的省份）的信徒「樂意湊出捐項給耶路撒冷聖徒中的窮人」（羅十五 26），另一個間接的證據是，他逗留在哥林多的 3 個月期間（參徒二十 2、3），寫成了偉大的羅馬書。這卷書的特色——保羅書信中最長和條理最分明的——強烈地暗示保羅享受了一段比較平靜的日子，使他能在這期間有條理地表達他最關注的神學重點。

羅馬書

由於羅馬書具清楚神學理論的特色，大部分解經者因此忽視了這信寫成的歷史背景。然而，我們必須記得，保羅在羅馬書中小心翼翼地分析的理論，正是他在第三次宣教旅程中，需要痛苦地親自面對的問題。此外，信中亦顯示保羅預期不久便要面對一場論戰，因為他快要前往耶路撒冷。保羅在十五章 30-32 節催促羅馬的信徒為他這次前往耶路撒冷的行程「竭力」禱告，保羅不單顧慮到來信的猶太人，也擔心一些猶太信徒，恐怕他們因為質疑，甚至反對保羅在外邦人中傳道的工作，因而不願意接受他送來的捐款。

保羅知道他與耶路撒冷教會會面時，他所要面對的問題正是他在第三次宣教旅程中猶太派信徒所質疑的問題。他在哥林多所享受的一段平靜日子給他機會去整理

他的思想，清楚和有條理地回答那些反對的人。因此，在神的默示之下，他寫了一封信，這信可以說是一個有系統的答辯，回應猶太人對所謂「他的」福音的批評，所謂「他的」福音其實就是他向外邦人傳福音的獨特方法。

在信中，保羅強調猶太人和外邦人都有罪（羅一 18 至三 20），然後，他簡述了他所傳的道的精髓——那些相信耶穌基督的人無須靠律法，可以白白稱義（羅三 21-24）。但猶太人會反駁說：這豈不是把神看為不義嗎？一個公義的神怎能就此釋放罪人？保羅的答案是：神並沒有寬容罪，祂藉著獻上基督為挽回祭來譴責罪（羅三 25、26）。猶太人又可以反駁說神把救恩向亞伯拉罕啟示，行割禮以表示順服是聖約的一部分，但保羅回答說亞伯拉罕相信神，這就算為他的義，而那時亞伯拉罕仍未行割禮（羅四 9-12）。猶太人又指摘保羅鼓勵人犯罪（「若救恩不要求人遵守律法，外邦人便可以說他們仍可繼續犯罪」），保羅則以 3 章經文討論成聖的問題：那已經白白得稱為義的人也已經成聖，他們已脫離罪的轄制，可以按著聖靈而行（羅六 1-4、15-18，七 4-6，八 1-8）。

信中最重要的地方在九至十一章，保羅在其中處理以色列不信的問題。雖然許多人認為這部分是加插進去的附註，或說與前文無關，其實這段聖經看上去倒像是羅馬書的中心，因為猶太人在這裏的宣稱是對福音最強烈的抗拒，是別的地方所不及的。他們宣稱：若保羅所傳的道是真實的，神的子民肯定會知道那是真實的，現在他們整個民族皆抗拒福音，這事實只可以有以下兩個解釋：要不是這福音並不真實，就是神的應許落空，祂的子民已被拒絕。然而，保羅提出了第三個解釋：神的話並沒有落空——事實上，亞伯拉罕的後裔並非都可以自動成為神的子民（羅九 6）。他在信中前文已經確定一個真正的猶太人，並不是肉身受割禮，而是心裏受割禮（二 28、29）；亞伯拉罕真正的後裔並不在乎是否受了割禮，而在乎有否像亞伯拉罕那樣的信心（羅四 11、12；留意加拉太書中的討論）。在第九章裏保羅重拾這重點，用以解釋神揀選的目的（九 11）、舊約餘民的觀念（九 27）、以色列人的罪（十 16），以及神未來的計劃（十一 25-36）。

若說保羅寫這信是為了預習他將要在耶路撒冷的「辯護」，那麼他為何要把信寄往羅馬呢？其實保羅一直都想探訪羅馬帝國的首都羅馬城（參徒十九 21），他打算送了捐款給猶太的聖徒後，便開始實現這願望（羅十五 23-25、28、32），然而，羅馬的教會似乎也知道一些人對保羅的批評，事實上，這教會本身也有一些猶太人與外邦人的張力（參羅十一 13-21，以及第十四章有關吃肉的辯論）。因此，保羅向羅馬信徒介紹自己的最好方法，便是從這些議論紛紛的問題著手，給羅馬信徒清楚地解釋「他的」福音。

往耶路撒冷的旅程

回到使徒行傳二十章 3 節的敘述，保羅離開哥林多，重訪馬其頓各地；他們一行人在特羅亞逗留了一星期（徒二十 6-11），然後乘船往小島米利都，在那裏鄰近以弗所教會的長老到來聽保羅對他們的臨別贈言（二十 13-38）。保羅向眾長老提及聖靈曾警告他，在耶路撒冷將會面對患難（第 23 節），他們到達巴勒斯坦後，推羅一些弟兄果然請保羅不要往耶路撒冷去；在該撒利亞，先知亞迦布預言保羅將要受捆鎖，勸他別上耶路撒冷（二十一 4、10-12）。然而，保羅定意要完成他的使命，並已準備為基督的名受苦（二十一 13）。

保羅到了耶路撒冷，便與雅各和眾長老見面。他們告訴保羅成千上萬的猶太信徒對他傳道的方法產生疑問，並懷疑他是否要領導猶太人離棄猶太教，他們建議保羅與 4 位許了願的弟兄一起行潔淨的禮，替他們拿出規費，以證明他是遵行律法的人（徒二十一 17-24）。保羅很願意這樣做，可是，有些從以弗所一帶來的猶太人認出保羅，便聳動聖殿中的群眾作亂（二十一 27-30）。羅馬兵到場後，保羅有機會向群眾說話，他當眾確認他的基督教信仰，但當他提到神差遣他往外邦人那裏去（二十二 21），群眾又哄鬧起來。

監禁及死亡

該撒利亞

翌日，保羅被帶到猶太公議會面前；在這場合裏，他提出他的信仰中死人復活的一項，結果公議會的人彼此產生激烈的爭論（撒都該人反對這教義，法利賽人則接受這教義）。這爭論引起了暴亂，兵丁便把保羅帶進營樓去（徒二十三 6-10）。翌晚千夫長接到密報，知道猶太人設計殺害保羅，便把保羅護送到該撒利亞，羅馬巡撫腓力斯那裏（二十三 12-35）。

在整整一星期裏，腓力斯接見控告保羅的猶太人，聆聽他們的指控和保羅的答辯，他並沒有下任何判決，希望可從他們中間收取一些賄款，結果保羅被囚在該撒利亞兩年之久，直至波求非斯都接替腓力斯任巡撫（徒二十四 1-27）；這人事的調遷最可能發生於主後 59 年。因此，保羅被囚在該撒利亞的生日一般認為是主後 57 至 59 年；這表示保羅第三次宣教旅程是在主後 53 至 57 年這一段期間。

非斯都上任後不久，猶太人便催促他送保羅到耶路撒冷接受審訊。然而，保羅提出了異議，他行使羅馬公民的權利，要求由羅馬王來審訊（徒二十五 1-12）。非斯都徵詢亞基帕王的意見，亞基帕則要求聆聽保羅的自辯，路加在使徒行傳二十六章記錄了保羅冗長的辯辭；亞基帕的審判是：「這人若沒有上告於該撒，就可以釋放了」（第 32 節）。

往羅馬去

路加頗為詳細地記述保羅往羅馬的旅程，包括沈船和停留在米利大島的事（二十七 1 至二十八 10）。到達羅馬之後，保羅要求與猶太領袖見面，他向他們概述了他的處境，猶太領袖初時也接受保羅，保羅便向他們講述福音，雖然有些人相信了，但明顯地多半人都拒絕了，因為保羅提醒他們，以賽亞昔日的使命也是叫眾民眼瞎看不見，然後下結論說：「所以你們當知道，神這救恩，如今傳給外邦人，他們也必聽受！」（二十八 17-28）使徒行傳到這裏就很突然結束了，路加談到保羅在家裏被軟禁兩年；他繼續放膽傳道，並沒有人禁止。

傳統認為這兩年在羅馬的生活就是所謂監獄書信——以弗所書、腓立比書、歌羅西書，及腓利門書——的寫作背景。一些近代的學者則對這見解存疑，認為該撒利亞或以弗所才是這些書信（部分或全部）的寫作地點，這問題是否能達到一個確實的答案，似乎頗成疑問，我們也沒有肯定的理由去摒棄傳統的看法。

這些監獄書信，除了腓利門書之外，都有一個特色，就是強調屬天的福氣帶來現世的喜樂（「已實現的末世觀」；參弗一 3、13、14，二 4-7；腓一 6，三 20；西三 1-4）。腓利門書則是處理一個逃走了的奴隸阿尼西母的獨特問題。以弗所書和歌羅西書談及教會合一，好像基督的身體，兩者處理的手法也很近似（弗一 22、23，四 15、16；西一 18、24，二 19）。腓立比書以「基督的讚歌」（腓二 6-11）而著名，這卷書是保羅談及喜樂、受苦和成聖等課題一份重要的資料（腓一 9-11、21、27-30，二 12、13，三 12-14，四 4-9）。

離世之前

使徒行傳以外的資料並沒有清楚顯示保羅是否曾被釋放。若腓立比書寫於這段時間，我們可以推測保羅考慮到他可能會被處死（參腓一 19-24，二 17）。另一方面，他又似乎頗有信心自己將會被釋放，可以再次與腓立比信徒見面（腓一 25、26；參門 22）。

保守派學者認為，保羅被軟禁兩年後，因為指控他的理由不成立，確實是獲釋，又說他可能已如他所願，往士班雅去（羅十五 24、28）；其後又返回東方，探訪革哩底（多一 5）、以弗所和馬其頓（提前一 3）、米利都和哥林多（提後四 20）、特羅亞（提後四 13），以及尼哥波立（在希臘大陸的西岸，多三 12）；又說他在這段自由的日子寫成了提摩太前書和提多書。在主後 64 年，他再次被囚禁（主後 64，羅馬城發生大火，釀成了尼祿王逼迫基督徒的慘劇）；他在第二次囚禁於羅馬期間寫成了提摩太後書；最後在 65 至 67 年間，被尼祿王斬首，保羅為信仰殉道時，很可能還未到 60 歲。

這些事件的重整只是推想而已，但似乎比其他說法更能清晰地解釋現存的資料。然而，縱使保羅確實在使徒行傳二十八章記述的監禁後得到釋放，我們也必須留意，他這次獲釋以後的活動，我們幾乎無從知曉。換句話說，有關保羅傳道事工的重點，我們必須從使徒行傳和保羅的主要書信中推論出來。神憑著祂的智慧，已指定保羅作為「我所揀選的器皿，要在外邦人和君王，並以色列人面前宣揚我的名。我也要指示他，為我的名必須受許多的苦難」（徒九 15、16）。我們已有清楚的證據，保羅順從了從天上來的異象（徒二十六 19），他的事工使福音傳至地極。
Moies Silva
另參：「猶太教」；「法利賽人」；「希臘化的猶太教」；「巴拿巴」；「司提反」；「使徒行傳」；「猶太派信徒」；「耶路撒冷大公會議」；「亞略巴古」；「西拉」；「提摩太」；「提多」；「羅馬書」；「哥林多前書」；「哥林多後書」；「加拉太書」；「以弗所書」；「腓立比書」；「歌羅西書」；「帖撒羅尼迦前書」；「帖撒羅尼迦後書」；「提摩太前書」；「提摩太後書」；「提多書」；「腓利門書」；「教牧書信」；「使徒」。

扁桃樹／杏仁／杏／杏樹(Almond, Almond Tree)
另參：「植物（扁桃樹／杏仁）」。

柏樹／松樹(Cypress)
常綠喬木，葉色深綠，狀如對稱的鱗片。所羅門以柏木為建築聖殿的其中一種材料（王上五 8，和合本作「松木」）。
另參：「植物（柏樹）」。

玻黑列哈斯巴音(Pochereth-Hazzebaim)
所羅門僕人的後裔中的一名族長，在被擄後期與所羅巴伯一起歸回（拉二 57；尼七 59）。

背道(Backsliding)

指宗教上信仰不堅、虔敬不足、道德不修的現象。神因祂的子民背道而甚憂憤，指斥他們說：「背道的以色列行淫」（耶三 8）；神藉何西阿的口戚然嘆道：「以色列倔強（或作後退），猶如倔強的母牛」（何四 16）；耶利米也曾深深懺悔說：「我們本是多次背道，得罪了你」（耶十四 7）。

「背道」一詞的希伯來原文，主要是「轉離」或「轉去」的意思。以色列人轉離神，跟隨外邦異教的罪行和拜偶像，非止 1 次；按舊約的話來說，就是背道的以色列人追隨可憎之物，離棄耶和華和祂的誡命（拉九 10；賽一 4；結十一 21）。他們違背與神訂立的約，敬拜偶像，貪愛行淫（詩七十八 10；耶二 11；何四 10）。他們不念神的大恩，不守神的訓誨，拒絕神的教訓（詩七十八 11，一〇七 11；賽三十 9）。他們頑梗悖逆，沈迷於荒唐罪惡，卻沾沾自喜（耶三 21）。那些宗教領袖則更有負於靈魂牧者的大任，將百姓引向邪路（賽九 6）；眾祭司都是不忠不愛的牧人（耶五十 6）。

新約提及背道之事，通常是指個人，而非整體。耶穌告誡門徒慎防背道之罪說：「手扶著犁向後看的，不配進神的國」（路九 62）；祂以枝子和葡萄樹的關係作譬喻，諄囑門徒要常在祂及祂的話之內（約十五 4-8）。與基督的關係若斷若續，不能持久，將使人喪失屬靈能力，享受不到與主的契通。那浪子的比喻戲劇化地顯示了叛逆之子的恣意放蕩和慈父的寬宏憐恤（路十五 11-32）。耶穌在橄欖山上教訓眾門徒說，在世界的末了，由於惡事的增多，「許多人的愛心才漸漸冷淡了」（太二十四 12）。所以堅信不渝、守道不偏，是防止背道的唯一良方。

保羅也警告信徒慎防背離基督的真道。以色列民於曠野拜偶像，遭受神的懲罰之事，成為信徒嚴厲的鑒戒（林前十 1-11）。保羅勸誡加拉太的信徒切莫摒棄在基督裏的自由，而甘為律法的奴隸；他驚奇新信徒之易受欺騙（加三 1），而隨便拋棄基督的福音（一 6）。不少初信的信徒雖有好的開始，卻不能遵行神的真道（五 7）。保羅寫給提摩太的信中，因知信徒中已有轉去隨從撒但者而深感憂憤（提前五 15）。貪慕財利、好巧言機辯是導致他們墮落的原因（提前六 10、20、21）。一位名底馬的信徒就因貪戀世界勝於篤愛基督，終於離教背道而去（提後四 10）。

最後，啟示錄記述復活升天的基督指摘教會靈性冷淡，離棄愛心（啟二 4，三 16）。馬丁路德談到基督徒背道的可恥行徑時，說：「信徒背道的罪孽尤甚於異教徒，因為基督徒一旦墮落，就比異教徒對神更加不敬。」

從聖經的教導可知，重生的信徒在基督徒的生活中，也仍有或進或退這兩種可能。保羅指出他舊有的肉體本性與新獲的屬靈本性，在他裏面常有爭鬥（羅七 14-25）。

惟有對付肉體，培養靈命，靈性才能增長。使徒保羅鼓勵信徒要在信心與認識上不斷前進，直到在基督裏完全成長（弗四 13-16）。惟有這樣，他們的屬靈生活才可以穩定。信徒滌除罪孽，在恩典中成長，就可抗拒背道的天然傾向（提後二 21）。猶大相信神能夠堅定信徒，並使他們成聖，從而使背道的威脅愈來愈小（猶 24）。
討論背道的事會引起一個問題，背道的基督徒會不會失去救恩？有一派的基督徒，即歷史上稱為亞米紐斯派者所持的神學觀點是：信徒也可能「從恩典滑落」而終致滅亡。根據此說，「背道」相等於「全然叛道」。另有加爾文派教徒認為真正重生的信徒，是永不會滅亡的。對加爾文派來說，「背道」僅指失去與神契通之樂，並在事神的工作上失去能力；該派的「聖徒堅忍」教義是：神的選民終必得救（也就是說，必會堅守信仰）。
聖經也提出實際可行的教導，使信徒避免再落到罪惡的境地中去。基督徒當防止「不信的惡心」(來三 12)滋生於內；他們應該竭力地追求對神有更深切的認識（腓三 10-16），並且更全面地遵從神的旨意（申八 11）。惟有信靠神，才能得蒙神的能力扶持（詩十七 5）。信徒的心當專注在神身上，而不是只渴求神的賜予（申八 12-14）。簡言之，信徒當力求「在光明中行，如同神在光明中」（約壹一 7）。
那麼，神對背道的信徒有甚麼話說呢? 首先，他們應當正視自己心靈背道的惡果（申三十二 29）。神說：「心中背道的，必滿得自己的結果。」（箴十四 14）其次，他們應當承認已知的罪，並向神懺悔（利二十六 40；何六 1、2；約壹二 2）。神對懺悔者的應許是：「你們要轉向我，我就轉向你們。」（瑪三 7）向智慧的屬靈導師求教，往往會大有助益（耶三 15）。誠心悔改的人心中肯定不會再轉去行以往的虛妄（詩八十五 8）。
需知聖經的神是最寬仁的神，因此，「我們務要認識耶和華，竭力追求認識他。他出現確如晨光；他必臨到我們像甘雨，像滋潤田地的春雨」（何六 3）。
另參：「確據」；「堅忍」。

捕鳥人(Fowler)
以捕獵野生雀鳥為生的人；他們會射殺或設陷阱捕鳥。
另參：「打獵」；「職業（捕鳥者）」。

班(Quaternion)
軍隊編制，見於使徒行傳十二章 4 節。
另參：「武器和戰爭」。

耙(Harrow)
一種農具，又是一個耕作的步驟。只是巴勒斯坦和埃及都沒有和現代的耙相同的農具。約伯記三十九章 10 節提到用野牛耙地。以賽亞書二十八章 24 節說，耕過的地在耙過以後，便「拉平」了。何西阿書十章 11 節也把耕和耙連用。耙地最可能是在牲口或後面拖著樹枝，把泥土掃平，並掩蓋種子。
另參：「農業」;「工具」。

畢士大(Bethesda, Beth-zatha)
靠近耶路撒冷羊門的一個池子，此名僅出現在約翰福音五章 2 節，原義為「橄欖之家」；許多譯本卻以“Bethesda”為正字，而此字乃源自亞蘭文，後音譯為希臘語。池子周圍有 5 條廊子，是有拱頂的通道；許多殘疾人、病人抱著希望而來，盼望在適當的時候進入池子，以得到奇蹟醫治。
據其他資料，「畢士大」的原詞尚有不少歧異，如“Bethsaida”（意即「魚場」)、“Belzetha”和“Bezatha”等，後兩者又顯然是“Bethzaitha”的異字。近期的研究，尤其是對昆蘭三號洞穴中黃銅古卷之研究，證明“Bethesda”才是正字。再者，該詞是個雙數詞，表明畢士大由兩個池子組成。這理解否定了畢士大，意即「施恩之家」的古老理論。
在舊城聖司提反門，聖安妮教堂的方濟各修士的考古工作，一方面糾正了一些較古老的觀念，也澄清了畢士大池的實際位置。他們的研究顯示，畢士大池既不是聖安妮教堂與南面聖殿地區之間的比爾凱以色列池（該池長 360 呎，寬 126 呎）；也不是聖安妮教堂以西數百碼處，在「苦路」上之錫安女修道院下面的幾個大蓄水池；也不是在比爾凱以色列池以南，俄斐勒山坡上，與基訓相連的那個池子。最準確的，應該是聖安妮教堂院中挖掘出來的兩個相當大的池子遺跡。原來立於水池四周的廊柱，被 25 至 30 呎厚瓦礫覆蓋，仍完好無缺。該遺跡出土之後，其在建築學上之卓越成績，令人大開眼界。
根據建築風格及銘文，該池之建築當屬希律王朝時期，即大希律王許多宏偉壯麗的建築之一。數個世紀堆積其上的殘磚破瓦，早已將池子及仍然豎立的廊柱覆蓋。到了主後五世紀，這塊土地遭到平整，在其上建了一座拜占廷大教堂。這樣，經過了各樣文字和考古研究，畢士大現已被確認為離聖司提反門的羊市不遠之處，原義為「兩池之地」。
另參：「耶路撒冷」。

畢甲(Bidkar)
北國以色列王耶戶的軍長。耶戶射殺亞哈之子約蘭，令畢甲拋其屍於拿伯田內，應驗了先知就亞哈家的結局所作的預言（王下九 24-26）。

畢倫(Bithron)
此詞見於撒母耳記下二章 29 節。當時，伊施波設軍隊的元帥押尼珥領軍與大衛軍戰，敗北退走，「整夜經過亞拉巴，過約但河，走過畢倫，到了瑪哈念。」「畢倫」一詞意義不明，故多有爭議。該詞希伯來原義有「割碎」之義，本此而有 3 說：（1）指一夾河山谷，可能即雅博河谷；（2）指雅博河道轉彎的一處險地；（3）指一天之中從破曉到中午這段時間（參新美國標準譯本、修訂標準譯本、現代中文譯本）。

畢羅斯(Pyrrhus)
庇哩亞人所巴特的父親。所巴特與其他人曾陪伴保羅從馬其頓回來（徒二十 4）。

絆腳石(Stumbling Block)
任何能使人絆倒之物。這詞既可照字面的意思使用，也可用作比喻。
利未記十九章 14 節便是按字面意思使用這詞。那節經文禁止以色列人「將絆腳石放在瞎子面前」，卻要「敬畏你的神」。較特出的象徵性用法可見於耶利米書六章 21 節，在那裏神警告倘若百姓繼續不理會祂的警告，祂便要把絆腳石放在以色列的百姓面前。
舊約最普遍的用法記載在以西結書，那兒指到偶像和敬拜偶像的事：「人子啊，這些人已將他們的假神接到心裏，把陷於罪的絆腳石放在面前，我豈能絲毫被他們求問嗎？」（結十四 3；參結七 19，四十四 12）
在新約中，這詞保留了希伯來文本來的意義，並且，它採用象徵性的用法，來形容許多猶太人對於耶穌是神兒子所面對的困難：「我們卻是傳釘十字架的基督，在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙。」（林前一 23；參羅九 31、32）在羅馬書十一章 11-12 節中，保羅指出，這些攔阻其實是神計劃的一部分，目的是使神的豐富延及普世。看來保羅並不將這事看作是神最終要把猶太人摒除於祂的計劃之外，而是希望他們終於可以回轉。

最後，哥林多前書八章 9 節使用絆腳石，來指出一些可能是正確的行為，卻會無意中冒犯了那軟弱的弟兄，造成意想不到的後果（參羅十四 13）。

被擄(Exile)

古代大量人口的集體放逐。通常出於政治上的目的，用以摧毀敵國民族力量，防止背叛。有時候將被征服國的人民流放至某地區殖民，以製造文化融合。擄掠可將人民帶離熟悉的環境，去除其愛國記憶，將戰敗者置於中央政府的監視之下。放逐通常是一種極端手段，當其他方法諸如納貢之類行不通時才採用。

在舊約中，「流放」和「擄掠」的意義相同，可以交換運用。主要的流放事件之一發生於主前 722 年，亞述人將以色列人擄往米所波大米，其二是主前 605 至 582 年的巴比倫流放，使猶大居民遭遇同樣噩運。流放前作品曾幾次提到其他民族也被擄（摩一 6、9），並預報埃及（賽二十 4；耶四十六 19）、埃提阿伯（賽二十 4）、摩押、拉巴（耶四十九 2、3），以及尼尼微（鴻三 10）也要被擄。撒迦利亞書十四章 2 節則以啟示文學方式提到耶路撒冷最後一次被擄。

被擄亞述

以色列王耶戶早在主前 842 年就向亞述王撒縵以色納貢。但直到主前 734 年提革拉毘列色三世在位時期（主前 745-727），舊約才記載第一次被擄事件。提革拉毘列色已經收取以色列王米拿現的貢金（王下十五 19），可是，其後由於以色列王比加和大馬色王利汛（主前 734-732）聯手攻擊其附庸猶大王亞哈斯，就向他們進軍。提革拉毘列色將其一部分居民，特別從拿弗他利支派領土內擄走，以示懲罰（王下十六 7-9）。在約但河東的基列地區，在此一戰中受害最慘痛，外約但地區的以色列領袖都被擄（代上五 6、26）。提革拉毘列色的楔形文字碑銘殘片中列出幾千名男性的名字，都是他從加利利海四周 8 個城市流放的俘囚。以色列人在提革拉毘列色抵達前，將他們的叛君比加刺殺，避免了更悽慘的厄運。新王何細亞登基後，立即歸順亞述。及時的行動，將以色列國的一部分保全下來。

然而，當撒縵以色五世（主前 727-722）繼承乃父提革拉毘列色的王位後不久，以色列發生叛亂。何細亞拒絕向亞述進年貢，以此考驗新王的能力。至主前 724 年，撒縵以色向以色列進軍。何細亞被俘，亞述大軍圍困京都，撒瑪利亞坐困愁城。由於以色列王已遭監禁，撒瑪利亞勢難久守，但竟然從主前 724 年一直頑抗到主前 722 年。最終城破，以色列作為一個主權國家的日子已過，更多的國民被擄。聖經將撒瑪利亞的淪陷歸功於撒縵以色五世，但是撒縵以色的繼位者撒珥根二世

（主前 722-705）卻在他的碑銘中誇稱自己征服此城，並且帶走 27,290 名俘虜。顯然是先由撒縵以色發動圍城，最終由他的繼承人撒珥根取下撒瑪利亞，再行流放。流民被擄到人口稀少的哈臘、歌散，和瑪代各省（王下十七 6），顯然在允許下過著相當正常的生活。據亞述記錄指出，那裏共有 27,290 名俘囚，可能只是以色列總人口的一部分而已。

從主前八世紀末到七世紀的亞述文獻，其中可能記載了以色列人的名字，因此別具意義。在當時的亞述京城，就是位於底格里斯河畔的迦拉發現了主前八世紀的亞蘭文陶片，上面列出有關以色列俘虜，並列出可能來自猶大的俘囚。其中包括的普通以色列人名如：以利沙、哈該、哈楠業，和米拿現等。其他亞述文獻也含有希伯來人名，但不易斷定他們是否為以色列俘囚的後裔。

被擄巴比倫

歷史

約在主前 705 年，猶大王希西家試圖恢復以色列和猶大的統一，邀請撒瑪利亞人民到耶路撒冷來敬拜。但由於亞述王西拿基立入侵猶大，他的嘗試終告落空。以後，猶大王約西亞趁亞述勢力衰退之時機，把他的治權和宗教改革擴展至以前屬於以色列國的地區（主前 621）。約西亞王國的擴張計劃可從他防止埃及法老尼哥在米吉多的侵佔得到進一步的印證，但是他在主前 609 年的戰役中陣亡（王下二十三 29、30）。

亞述帝國的覆滅，只給猶大國帶來短暫的緩解。新成立的新巴比倫王朝（主前 626）和瑪代組成的聯軍摧毀尼尼微（主前 612）；主前 605 年迦基米施一役後，巴比倫王尼布甲尼撒成為新的世界領袖。他行軍南下通過新征服的土地時，要求各大城市投降，年輕人則被遷徙到巴比倫，充當未來的公務員。但以理和他的 3 個朋友哈拿尼雅、米沙利，和亞撒利雅，就是如此從耶路撒冷被遣送來的（但一 1-7）。當尼布甲尼撒如此臣服猶大時，其父尼布普拉撒逝世，計劃中斷。主前 605 年 8 月，尼布甲尼撒趕回巴比倫承繼王位。此時從耶路撒冷帶到巴比倫的俘虜是尼布甲尼撒執政期間 4 次俘擄中的第一批。

巴比倫於主前 597 年第二次入侵猶大。由於不肯向巴比倫納貢，約雅敬王招致大禍。此時尼布甲尼撒正在別處不能分身，就唆使周圍各國向耶路撒冷發起多次襲擊。約雅敬可能死於其中一次襲擊，猶大王位傳給年方 18 歲的兒子約雅斤。約雅斤在位僅 3 個月就失位了。尼布甲尼撒為猶大拒絕向巴比倫效忠而施加懲罰，約雅斤和他的母后，連同 7,000 名兵士，成千上萬的木匠、鐵匠、文武百官、首領，加上聖殿和王宮寶物，全都被擄（王下二十四 10-16）。巴比倫留下來的資料證實

這次侵略發生於主前 597 年 3 月。拉吉信集和在伯示麥及拉吉這些城堡挖掘的資料都生動地描寫了猶大這次慘敗。德國幾位考古家發現了楔形文字石版，內中列出「猶大王約金（即約雅斤）」以及那些領取囚糧的人名，進一步為這階段的流放提供了證據。其後耶路撒冷雖然仍維持某種形式的政府達 11 年之久，但主前 597 年的圍城已剩一片荒蕪。

尼布甲尼撒將約雅斤的叔叔西底家留下作王。西底家雖然受到先知耶利米的警告，仍然受不住流行觀念的煽動。他的弱點證明他無能挽回時勢，耶路撒冷終於完全被毀，人民第三次被擄。西底家有兩三年一直歸順巴比倫，到他作王第四年，特別親赴巴比倫，顯然是去重誓效忠（耶五十一 59）。以後他又和鄰國，特別是埃及結盟（耶三十七 6-10）。猶大最終被攻陷，聖殿、王宮、房屋全被摧毀。聖殿寶物遭沒收，更多的人被擄。從主前 587 年 1 月，城一直圍困到主前 586 年 7 月，直到城牆被巴比倫人攻破為止。考古挖掘顯示拉吉、伯示麥，和伯夙這些猶大地方被毀的明顯跡象。但另一方面，到目前為止所發掘的證據顯示，便雅憫的土地未受攻擊。至此猶大被拼入撒瑪利亞省，不再成為一個國家了。

推羅和西亞其他地方抗拒巴比倫的霸權。推羅寧願和埃及結盟，也不肯臣服巴比倫。尼布甲尼撒圍攻推羅達 13 年之久（主前 585-573）。推羅最終被佔領，但是巴比倫人只得到一個空殼子；人民和財物已經撤至海岸以外的一個島上，甚至可能撤往埃及。法老何弗拉被擊敗、廢位，由埃及將領阿馬西士代替。和平了幾年後，到 568 年，阿馬西士叛變，尼布甲尼撒再度返回佔領了部分埃及土地。

主前 582 年，猶大第四次被擄（耶五十二 30）。由於西底家叛變，尼布甲尼撒予以報復，任命基大利為總督，治理慘遭縮小的猶大領土。基大利反對親埃及政策，就在米斯巴設立政府，先知耶利米隨侍在側。不肯妥協的反對派認為基大利違背國家目標。感到失望的皇室成員以實瑪利，殘酷地刺殺基大利和他的支持者。刺客由於不敢待在猶大，面對尼布甲尼撒的報復，就強迫耶利米和米斯巴的百姓陪同他一起逃往埃及。先知警告說，他們必逃不過尼布甲尼撒，因為他很快就要進攻埃及，逃亡的猶大人所居住的邊境城市也不例外。

猶大幾次流放的俘囚總數，可能不超過 70,000 名男人、女人和兒童。

被擄的影響

在猶大所經歷的許多危機中，沒有一個比被擄巴比倫更危險。這事件使最正統的猶大人之信心，也受到考驗。以前一直為猶大行大事的耶和華，如今顯然一敗塗地，至少看起來是這樣。古代列國之間的戰爭，常被看作反映諸神之戰。當耶路撒冷被毀，聖殿器皿被奪，許多人不由斷言，巴比倫的神瑪爾杜克證明他自己比

猶大的神更強。然而，耶利米卻以充滿希望的話語來替猶大作準備，好應付被擄危機（耶二十九 10、14），神會利用巴比倫來管教祂的子民，但神將回頭懲罰巴比倫，信心軟弱的人注定要被外邦人同化，但信靠神的能力和目標的餘民，縱然身為俘虜，有朝一日終能返回重建聖殿和耶路撒冷。

流亡的內在宗教原因，是由於對神和祂的約缺乏信心，輕視先知的勸誡，拜偶像，認為國家的生存不必仰賴神的預備，只靠自己的功勞和智慧。儘管有淪入敬拜巴比倫偶像的危險，被擄的最大影響，仍在於猶大人對律法的持守和對神的信靠。一神教和多神教的對比變得尖銳，不少人重新向一神教委身，協助猶大人日後抗拒希臘文化的迷惑，和西流基勢力的猛攻。被擄激勵悔改，也帶來了復仇的心願（耶五十一；哀）。猶大人繼續遵守安息日和節期，並開始了經常性的禁食紀念日（亞七 1-3，八 18、19）。

被擄的生活

俘虜的命運之一是服苦役，至少在開始時是如此。他們被迫為尼布甲尼撒的建設計劃供應勞力。有時候由於假先知慫恿巴比倫人採取嚴厲手段，工作愈發艱辛（耶二十九 21-23）。不過，在亡命異邦的第一次震撼過後，被擄生活變得比較自由。但以理和他的同伴的經歷描繪了對俘虜的一般良好待遇。許多人可以受教育，得到重用和地位。

在被擄期間，猶大人不能再在像耶路撒冷那樣的聖所中心獻祭。結果，人們重新加強誦讀和遵守律法，發展成會堂中的敬拜。不過，先知和祭司繼續發揮功能。從耶利米致函俘囚，首先問候長老，次及先知、祭司和百姓，就可清楚知道其情況（耶二十九 1）。

在限制之內，俘虜可以隨意行動、嫁娶和建立家庭。和故土通信也挺自由，耶利米致信俘虜，信中也提到他們的來信（耶二十九 1、25）。猶大人不僅為巴比倫人充當技術勞工，從泥版顯示，他們也經商，從事買賣和租賃。他們有許多人事業成功，居然可以把錢寄回耶路撒冷。當波斯王古列允許猶大人歸回故土，大量的人拒絕了，因為他們不願意丟下這些日子得來的財物。猶大人還得到另一優待，他們可以在灌溉良好的肥沃土地上安定下來，建立龐大的社區（結一 1、3，三 15、23）。

曆法

猶大人在巴比倫時採用巴比倫曆法，到今天仍然是猶太年曆的基礎。巴比倫人採用陰曆，一年 12 個月，每月 30 天。他們早就知道為使陰年和陽年相合，必須每隔 6 年再多加 1 個月（閏月）。巴比倫人和希伯來人都從日落到日落來計算日數（創

一 5）。巴比倫曆法的使用，尤其可見於被擄歸回期時期的著作中（尼二 1 和斯三 7 中的尼散月；拉六 15 的亞達月等）。在被擄時期以前，年代按猶太君主在位年代計算（王下二十二 3）。至被擄歸回時期，年代按新巴比倫或波斯的外邦君主在位年份計算（耶二十五 1；拉一 1，六 15）。

語言

西拿基立於希西家在位時圍攻耶路撒冷之時，亞蘭文是國際外交通用的語言。亞述大軍的將領使用希伯來文向耶路撒冷的防禦者挑戰，使通曉官方亞蘭文的希西家官員不滿。西拿基立的使臣拉伯沙基（酒政），希望能用人民都聽得懂的語言下達最後通牒，以摧毀守軍士氣，因此便用希伯來話罵戰（王下十八 26）。

被擄時期，猶大人學習用亞蘭文作為和非猶大人鄰居溝通的工具；歸回耶路撒冷時，他們也帶回亞蘭文。以斯拉向耶路撒冷人民宣讀律法時，必須把希伯來經文翻譯出來，可能就是譯成亞蘭文（尼八 8）。亞達薛西和大利烏的亞蘭文來往信件，可能是從波斯檔案中所保存的原稿抄出來的抄本（拉四 11-22，五 7-17，六 6-12，七 11-26）。另外，從北國來的以色列人，原來住在米所波大米，無疑精通希伯來和亞蘭兩種語言。希伯來文仍繼續通行，被擄歸回時期的哈該、撒迦利亞、瑪拉基各書，和較晚的死海古卷、昆蘭社團的文獻，都是用希伯來文寫成的。但是在新約時代直至主後七世紀亞拉伯征服時期為止，大多數敘利亞人和巴勒斯坦人只說亞蘭文。

被擄後的猶大

北國在主前 722 年陷落後（王下十七 24），亞述人在北國領土上重新殖民，巴比倫人卻不一樣，他們不再在擄走俘囚的地方殖民。只有最貧困的猶大人如同沒有牧人的羊一般留了下來，受盡從南方擠進來的以東人和亞拉伯人、東方來的亞捫人及其他支派，以及北方來的撒瑪利亞人的壓迫。待在斯土的猶大人和他們的撒瑪利亞鄰居一樣，接受摩西律法，敬拜以色列的神。在聖殿的山上照常舉行獻祭，但由於窮困所迫，原始的宗教再度抬頭。從以斯拉和尼希米以後所面臨的問題來判斷，猶大人和撒瑪利亞人相處融洽，通婚是常事（拉十 18-44；尼十三 23-28）。以西結常常提到猶大在被擄時期的屬靈光景。他在異象中被帶到耶路撒冷，在聖殿的內院裏看見一尊偶像，稱之為「惹動忌邪的」（結八 1-6）。然後他又被帶到牆邊，奉命挖牆，直到發現密室，入內見 4 堵牆上畫滿爬行物和野獸，頗像畫有獅、牛和龍的巴比倫通道。有 70 名長老向偶像上香（結八 11-13）。在殿的北門口，以西結看見婦女為搭模斯這位巴比倫的草木神哭泣，原來這是他一年一度的忌日（結八 14、15）。最惡的罪是有 25 個人在拜日（結八 16）。最後，以西結看見神在榮

光照耀中升天而去（結十一 23）。

被擄獲釋

猶大人被擄時，波斯王古列在主前 539 年征服巴比倫。古列在主前 538 年下詔，釋放猶大人回國重建耶路撒冷的聖殿（拉一 1-4）。古列對被征服的臣民，比大多數統治者來得仁慈。有些人說，他厚待猶大人，是因為他看出猶太教和波斯宗教之間的相似。他這樣任由猶大人回國，很可能是要建立猶大省的力量，可以在波斯和埃及之間作為緩衝。另外，經濟因素也是考慮之一，復原的省不久就可以繳稅充裕波斯的國庫了。

被擄和猶太教的前途

被擄是以色列作為一個政治單位，以及稱為猶太教的宗教之間的分水嶺。國家生命壽終正寢，猶大人逐漸分散到古代世界各地，只能從宗教和傳統而非從一個國家去認同。逗留在巴勒斯坦的餘民，依序由巴比倫、波斯、希臘和羅馬統治，除了馬加比在主前二世紀和一世紀的一段時期外，從來沒有獲得獨立。被擄正是給予人民的考驗，為了防止被異教環境同化，他們必須加強宗教和種族意識。於是，一個更屬靈的餘民應運而生，擺脫了地方性的限制和物質架構。在被擄期間，「以色列人」被通稱為「猶大人」，人民中開始了錫安的理想。

先知說到猶大人被擄巴比倫，是因為猶大不肯接受他們的信息，堅持拜偶像和犯罪，結果招致的屬天報應和審判。人們如果甘心接受這種審判，到頭來會導向復興，神的愛會再度向以色列彰顯（賽五十四 9、10；耶三十一 3、6）。從如此的經驗中會萌生一個新的約（耶三十一 31-34）。由於被擄，人們對律法和先知有了更深的理解。對於神的普世性和權能，也有了更進一步的體認。被擄作為主要歷史大事之一，奠定了期待彌賽亞降臨的希望。

Austin H. Potts

另參：「舊約年代學」;「被擄歸回時期」;「分散的猶太人」;「以色列史」;「猶太教」;「猶太人」。

被擄歸回時期(Postexilic Period, The)

聖經的記載

聖經中特別涉及被擄歸回時期或波斯時期（約主前 539-331）歷史的書卷有以斯拉記、尼希米記、哈該書、撒迦利亞書。這段時期的歷史超過 1 個世紀，但只有一部分的事蹟曾在聖經中詳細談及，參「被擄歸回時期的書卷」一表。

以斯拉歸回前一段時間，猶大人一般的宗教情況可見於瑪拉基書，書中嚴責聖殿裏公然作出的偽善行為。有些學者認為約珥書可能遲至主前 400 年才寫成（其他學者則以主前九世紀為寫作年代），但卻沒有確實的證據。約珥看嚴重的蝗災是神的審判，是耶和華的日子之先兆，並呼籲國民與祭司祈禱認罪。

巴比倫帝國的覆亡

巴比倫的覆亡發生得很突然，主要由於巴比倫國內不服末代皇帝拿波尼度（主前 555-539）的政策，因而與之對抗。國民尤其惱恨他棄絕傳統的巴比倫神明瑪爾杜克，而敬拜月神辛。拿波尼度於任內最後 10 年，住在泰瑪，而拒絕進入巴比倫城；如但以理書第五章指出，其子伯沙撒當時正在巴比倫城作真正的統治者。主前 538 年，巴比倫落在波斯人手裏，整個帝國也在波斯的控制之下。

波斯的政策

波斯的政策透過當代的銘刻有詳細的記載，特別是波斯帝國首任君王古列（主前 559-530）在古列柱子上的記錄。當時征服者與被征服的群眾之間的關係，開始進入一個新的階段，波斯的政策跟亞述和巴比倫那種杜絕任何反對勢力的政策截然不同。古列及其後繼任的君王採取懷柔政策，容許被擄的人返回家園，鼓勵他們奉行本族的宗教信仰，擺出一副擁護地區神祇的姿態，並容許各地的人有自治權，除非這情況影響波斯本身的利益。雖然這樣做也要付上一定的代價，但若能使反叛的臣民長期臣服於政權之下，這代價便可算是極小的了。

對猶大人的影響

這種新的開明政策可從古列的詔令反映出來，這詔令的日期是主前 538 年（拉一 1），聖經中更保存著兩個版本。第一個版本（拉一 1-4）明顯是官方的通告，而第二個版本（拉六 3-5）則是一個平鋪直述的備忘錄，列明一些建築的細則，是記錄古列的允諾，藏於典籍庫內（拉六 1、2）。批判學者對以斯拉記第一章的質疑——尤其是當中對以色列的神的尊重和有關龐大經濟支持的應許，已被考古學的證據否定了；考古的發現證明波斯對其他地方的人也採取相同的政策。例如，古列柱子上寫著：「住在各城中的諸神，我送他們返回自己的地方……我召集了各城的居民，並使他們重建居所。」在這柱子上，也提及如何安撫「偉大的主瑪爾杜克」，

而在吾珥的銘刻上，對月神辛也有類似的描述。

在猶大地，並沒有文件提及這段時期有任何戰爭，這暗示了波斯接管這區時，並沒有暴力事件發生。猶大歸入了波斯第五個省份，這省份包括幼發拉底河以西（拉七 21）的整個地區。猶大只是一個細小的分區，透過撒瑪利亞來管轄。

從被擄之地歸回

巴比倫仍有一個龐大的猶大群體，顯示並非所有猶大人都應召歸回祖國，大抵因為他們在被擄之地已富裕起來。但有 42,360 個愛國的猶大人（拉二 64）勇敢地接受一個為期 4 個月，行程 900 哩的回歸旅程。這旅程由官方委任的設巴薩（拉一 8）和他的姪兒所羅巴伯（拉三 2）帶領，也許所羅巴伯才是猶大人眼中的領袖。猶大人滿腔熱誠，重建了獻祭的祭壇和恢復遵守傳統的節期（拉三 1-6），顯示他們有管家的意識（拉二 68、69），並小心留意律法的要求（拉三 2、4 等）。不久，第二聖殿的工程展開了，材料和主要的工匠由推羅和西頓運來（拉三 7-9；參王上五）。奠立了根基之後，敬拜者無疑已知道他們正在成就神透過耶利米曾賜下的應許（拉三 10、11；參耶三十三 10、11）。但他們這厚望很快就遭受挫折：鄰近地區出現敵對的勢力（拉四 4、5）；有些猶大人重視自己的住所過於耶和華的殿（該一 2-4、9）；加上一連串失敗，更進一步削弱了士氣（該一 6、10、11，二 17）。直至主前 520 年，哈該和撒迦利亞出現，聖殿的工程才再恢復。兩位先知鼓勵所羅巴伯和大祭司約書亞，責備眾民冷淡和自私的態度，並應許在興建聖殿的工程中，神會臨在和賜福（該一 12 至二 9）。撒迦利亞的教導更超越聖殿的興建，甚而包括與耶路撒冷城的重建（亞二 1-5）及其在世上的聲譽（亞二 1-5、11、12，八 22）。先知又以期待彌賽亞的口吻稱呼兩位領袖（該二 21-23；亞六 10-14）。但波斯王大利烏（主前 521-486）聽到重建工程的匯報時，並不感到震驚（拉五 1 至六 13），也容許工程繼續進行。在 515 年 2 月，舉行奉獻聖殿典禮（拉六 14-16），猶大人再次建立了宗教的焦點，但政治形勢仍然困難，在依舊零落的城裏，並沒有真正的安全感。

以斯拉的歸回

傳統認為以斯拉歸回的日期是主前 458 年，這樣，以斯拉記七章 7 節提及的亞達薛西便是亞達薛西一世朗基馬努（主前 464-424），而不是亞達薛西二世馬尼望（主前 404-359）。有些學者同意以斯拉和尼希米是同時代的人，但認為尼希米是在以斯拉之前；他們主張以斯拉記七章 7 節漏了一個十位的單位，而日期應該是第二十七年（主前 438）或第三十七年（主前 428）。這論點似乎合理，但傳統觀點仍有很強的理論去支持。傳統觀點跟以斯拉記、尼希米記在舊約中的次序吻合，無

須作經文上的修正。傳統觀點也解釋以斯拉記四章 7-23 節這段經文，其中記述在亞達薛西年間，一群剛歸回的猶大人重建耶路撒冷的城牆，但卻被迫停止了。尼希米記一章 1-4 節暗示重建城牆是要緊的事，而這事因王令而突然被迫停止時，尼希米感到十分沮喪。當時的情況可能是：剛歸回的以斯拉知道耶路撒冷要先得到鞏固，否則重要的宗教改革能進行的程度實在有限，但重建城牆卻超越了他的職權。直至尼希米到達了，工程才能順利進行，耶路撒冷中新的安全措施，使尼希米記八章 1-12 節中宣讀律法的大典得以實現。

以斯拉的工作乃關乎宣傳摩西的律法——五經，當時五經早已收集齊全。以斯拉記第七章顯示亞達薛西是遵循傳統的波斯政策，與異國的臣民建立良好的關係。以斯拉是被委任（拉七 12）作政府官員，其職銜相等於「猶大人宗教事務的國務卿」。在亞達薛西的諭旨中，一些對猶大人有利的條件（拉七 12-26）可能都是以斯拉大力爭取的。他的任命涉及幼發拉底河以西整個地區（拉七 21），包括撒瑪利亞人，這可能是後來撒瑪利亞人惱恨地稱他為「可咒可詛的以斯拉」的原因。

以斯拉歸回後所面對的第一個危機，是猶大人與外邦人通婚的問題（拉九 10）。這問題後來成為一個再發性的難題，原因可能是被擄歸回的女性數目較男性為少。尼希米也要兩次處理通婚的問題（尼十 28-30，十三 23-28）。我們可留意以斯拉並沒有行使其波斯官方的權力，他寧願單單訴諸道德和屬靈的操守；這在當時的事件中，也證實是有效的（拉十）。

尼希米的歸回及其事工

哈拿尼及其他人來見尼希米的事件（尼一 1-3），跟主前 586 年（即 140 年之前）巴比倫攻陷耶路撒冷的事件是沒有關係的。若是指耶路撒冷被攻陷的事件，尼希米應在哈拿尼相告之前已知道，並且他的悲哀（一 4）應該會是不能言喻的。我們幾乎可以肯定地說，這些人從遠方而來，為要通知尼希米當時重建城牆的計劃完全失敗了，正如以斯拉記四章 7-23 節所記述的，他們盼望尼希米能在那位下令停止重建城牆工程的王面前作調解。有一個位處高職的朋友是非常重要的，正因尼希米在朝中得到信任和有影響力（尼一 11），眾人遂要求他肩負棘手而危急的任務。尼希米記一章 4 節至二章 8 節顯示他如何為此事作好準備，並抓緊機會。他被委任為猶大省長（尼五 14），職務包括脫離猶大從撒瑪利亞省長的管轄範圍內，而這行動就是導致參巴拉敵恨他的原因（尼二 19，四 1）。尼希米記第三章暗示當時猶大的範圍很有限，大概北未及伯特利，南未及希伯崙。尼希米所面對的難題包括了敵人的嘲笑（尼二 19，四 1-3）、武力攻擊（尼四 8、11）、猶大人的灰心喪志（尼四 10）、內部的經濟問題（尼五 1-18）、敵人的陰謀（尼六 1、2）和威嚇（尼

六 5-14）。雖然如此，城牆卻在短短 52 日內建成了（尼六 15）。（甘嘉蓮所作的考古研究，顯示尼希米故意限制了城牆的周界。）透過夜間的巡視，尼希米知道在俄斐勒山東面陡峭的山坡建城牆並不容易，加上經過巴比倫的蹂躪和一個半世紀的廢棄，該地已堆積了不少頹垣敗瓦，尼希米於是計劃在這扇形地區，沿著山嶺較平坦的地方來建造。

除了這項不朽的成就外，尼希米還完全把耶路撒冷的社交和經濟生活重組過來，他所處理的事情包括：禁止田地的典賣、過高的利率（尼五 1-13）、異族通婚（尼十 30，十三 23-30），勸民遵守安息日（尼十 31，十三 15-21），以及供給聖殿所需（尼十 32-39，十三 10-13）。幾乎可以肯定地說，就因著是這種政治和經濟上的安定，在耶路撒冷已有 13 年的以斯拉，能以在這時候根據律法來作偉大的宗教改革。這卷通常被稱為「尼希米回憶錄」的尼希米記，可能是尼希米獻在殿裏的「感恩祭」（從尼五 19，十三 14、22、31 的表達形式可見）。

猶太教的出現

以斯拉和尼希米所推行的改革，既有不同，卻互為補充，給猶大帶來她所亟需的安全感。從那時開始，猶大人的宗教與政治備受兩人的影響。然而，猶太教卻早在以斯拉和尼希米之前已出現。主前 586 年，耶路撒冷被毀時，聖殿為主導的敬拜已瓦解，以及被擄期間所帶來的影響都是決定性的。倖存的猶大人，在以西結等先知的帶領之下，看國家的災難為神公義的審判。由於他們背了聖約，隨時會失去群體的身分，他們要生存就必須重新醒察自己約民的身分，才能與列邦分別出來，故他們與外邦人劃分界線。守聖約、守安息日和割禮，以及禮儀上潔淨的需要，都是這種分離主義在外表上的表達。在被擄歸回時期，這種與別不同的特質往往變得模糊，主要因為他們常與外邦人通婚，又沒有一套有權威的法典，可以把他們維繫起來。尼希米的城牆，以及以斯拉和尼希米所推行的禁止異族通婚政策，給予猶大人一種類似物質上的安全感，以為日後不會有外邦人來入侵和干擾。但這細小的猶太群體若要生存，上述因素便需要有一個更正面的推動力，而以斯拉在這方面就發揮了很大的作用。形成以斯拉之改革基礎的律法書，無論在內容或形式上都不是新鮮的，雖然律法書常被忽視，但它卻是多個世紀以來的法典，並且明顯是傳統中眾偉大先知所傳信息的依歸；然而，現在這律法書不僅是一份律法條文，它更被視為涵蓋生活各方面的指引。以斯拉要求猶大人嚴格遵守律法，也遵守正在逐漸發展的口頭和文字的詮釋，猶大人變成了律法書的子民。這運動有其弱點和強處：弱點從後來猶太教並不可變的特色中清楚可見，那時過分強調律法的字面意義，幾乎扼殺了律法的精神；而其強處也許在主前二世紀早

期的馬加比危機中顯得最清晰，當時猶太信仰面對著有吸引力和極具威力的希臘文化的挑戰，猶太教能堅強、整合和有組織地克服這危機，全賴歷代無名的律法教師的努力。對於後期猶太教中令人遺憾的特色之形成，我們不能怪責以斯拉和尼希米（尼希米在這事上的影響比以斯拉更小）。沒有這兩人的貢獻，我們很難想象猶太信仰可以怎樣繼續生存，若沒有政治上的獨立能力和足夠的屬靈內聚力，猶大人這細小、無還擊力，又被敵對勢力所包圍的群體，定必已經被外邦所吞食了。因此在兩約之間時期，猶大人幾乎視以斯拉為第二個摩西（參《以斯拉二書》十四），他在猶大人中所得的聲譽，實在是不無原因的。

波斯時期留在猶大的人

關於波斯的統治（大概集中於拉吉），除非其利益受到直接的威脅，傳統上是溫和的。猶大享受到一定程度的自主權，也沒有留下任何痕跡可見當地有甚麼引起猶大人不滿的重大事件。唯一較嚴重的動亂是主前 351 年腓尼基的叛亂，亞達薛西三世（主前 359-338）用了 3 年時間來平服這次騷亂。雖然亞達薛西把一些猶大人放逐至裏海東南的許幹尼亞，但那可能只是一個預防的措施，猶大似乎並沒有怎樣參與那次叛亂。波斯容許耶路撒冷的祭司鑄幣和徵收殿稅，在波斯帝國的影響之下，希伯來語已不再是通行的語言，取而代之的是亞蘭語。隨著希臘的國際地位漸漸鞏固時，猶大也開始受到希臘文化的影響。

散居各地的猶大人

在埃及

在主前 586 年猶大被攻陷之前，猶大人已在埃及任外籍傭兵，駐守邊防要塞，而其後的事件更在猶大形成一股向南移的難民潮（耶四十三 5-7）。在現今阿斯曼附近的伊里芬丁所得到的重要考古發現，讓我們清楚瞭解當地為數約 350 人之猶大群體的生活狀況。那些文件（主要是私人契約）的日期由主前 495 至 399 年不等。文件顯示那地猶大人的宗教是融合性的，他們把亞拿（即天后，參耶七 18，四十四 15-19）當作以色列神的妻子來敬拜。一份稱為「逾越節蒲草卷」（主前 419）的文件指出，波斯人視耶路撒冷為猶太宗教的中心，這與以斯拉的任命吻合（拉七）。對歷史學家來說，伊里芬丁的猶大人跟波斯統治者談及聖殿事宜的來往信件，有很大的重要性。此聖殿在 410 年一次由埃及祭司領導的暴亂中被毀壞了，這些祭司可能是反對獻牲畜為祭，但更可能是出於忌恨。波斯人對埃及人所施加的管治比對猶大人更嚴謹，例如剛比西斯入侵埃及時（主前 525），摧毀了埃及的廟宇，但卻保存伊里芬丁的猶大聖殿。當時耶路撒冷的領袖故意不理會從伊里芬丁而來的請求，可見耶路撒冷的領袖不喜悅伊里芬丁猶大人在宗教上的妥協，透過撒瑪

利亞和波斯長官巴閣亞斯的調解，重建聖殿的工程終於獲得批准，但獻牲畜為祭則不可進行，大概是為了尊重埃及或耶路撒冷祭司的意見（亦可能為同時尊重兩者。）跟撒瑪利亞來往的函件是寫給參巴拉兩個兒子第萊雅和示利米雅的，可見尼希米的舊敵參巴拉已沒有實際權力。

在伊里芬丁的社群不可被看為典型的猶大社群。然而，我們可以推想其他緊密結連的猶大社群，偶爾遇到本地的敵對勢力時，也會尋求耶路撒冷方面的指引和帶領，但仍容讓自己有一定程度的自由去修改嚴格的猶太教。這些函件也顯示波斯對地方宗教是採取容忍態度的。

在巴比倫

有為數不少的猶大人選擇留在巴比倫，考古發現顯示這些人大都已富裕起來，因為猶大人的名字常見於各類商業交易的文件中。他們跟耶路撒冷也有緊密和持續的聯繫，以斯拉向迦西斐雅的人尋求利未人的支援一事（拉八 15-20），也反映猶大社群在巴比倫有極佳的組織。以斯帖記見證猶大人在波斯帝國亞哈隨魯年間（主前 485-465，亞哈隨魯通常稱為薛西一世），也散居在這一帶地方。後來的普珥日，如以斯帖記所記載的，是慶祝猶大人從欺壓者手中得著釋放。

在安提阿

在安提阿也像在別處一樣，猶大人的社群是一個彼此緊密連繫在一起的組織，由於他們在經濟方面有穩定的貢獻，城中的人都尊重和默認他們的存在。正如在埃及一樣，猶大人享受到特別的權利，他們也熱衷於招攬人入教。

被擄後期其他宗教上的特徵

預言的停止

主要原因有三：

1.耶路撒冷在主前 586 年陷落之後，說預言的行動整體上已不被信任。許多在聖殿中當先知的人預言巴比倫的欺壓行動會突然終結（例：耶二十八 1-4），他們的話已被證實是完全錯誤的。到了波斯時期，人對預言產生了更大的疑心，因為當時有許多來自各種宗教的巡迴「先知」在各地廣說預言。撒迦利亞書十三章 2-6 節指出了除滅這等「假先知和說預言者」的嚴厲行動。

2.這時期有截然不同的歷史處境。倖存的餘民已不再信任像被擄前那些背道的言論，因此，先知的指摘已沒有那麼緊急。聖殿、聖殿崇拜和律法變得更重要，而被擄後的預言，通常都是關乎聖殿的重建（例：哈該書和撒迦利亞書）或禮儀上的潔淨（例：瑪拉基書）。以色列人一旦認知了這目標，先知的角色便減弱。另一個歷史因素是，有許多祭司從被擄之地歸回，無疑是因為看見在新聖殿事奉有美

好的前景；這時主要的需要是針對著祭司們，向他們顯明在律法之基礎上神的意願是甚麼。

3.那時猶大人漸漸強調神的超越性，原因之一是當時強調祭司透過敬拜為人代求；其次也因為他們正忍受的審判，使他們對神產生畏懼；強調人與神之間有天使作中保的啟示文學運動，也導致猶大人有這傾向。如此，先知呼籲人持守道德，單獨與神同行的信息就減弱了。

會堂的興起

在被擄期間，律法漸佔優勢，猶大人必定是開展了另一種地方性的敬拜。這敬拜不需要聖殿，也沒有獻祭，雖然後來敬拜中也宣讀和講解先知書，但其重點仍是集中在律法書上。這種敬拜模式後來在猶大地生根，而會堂不單是屬靈生活的中心，也逐漸發展為社交、群集、教育的中心。會堂的設立使猶太信仰在世界各地得以延續和廣佈，並且脫離耶路撒冷而獨立。

波斯宗教的影響

這方面的影響往往被過分強調了。猶太信仰的道德高調在波斯統治之前早已被建立，猶太教發展為「聖書宗教」則是歷史背景的壓力使然，而不是因為仿效了波斯的國教——祆教。同樣地，一套發展完善的末世論，包括復活的信念，也是源於猶大本地的。也許只有兩方面是受到波斯的影響，即啟示理論的語言和思想模式，以及被擄歸回時期有顯著發展的天使學；但這在以色列獨特之宗教傳統主流上，只是一些枝節而已。

撒瑪利亞人

在波斯時期，被擄前南北國對峙的形勢有增無減。主前 538 年被擄歸回的人拒絕接受本地居民的幫助（拉四 1-5），當地居民無疑也包括撒瑪利亞人。不接受的原因可能認為他們的意圖，是滲透和控制聖殿重建的工程。以斯拉的任命是治理耶路撒冷，但也包括撒瑪利亞（拉七 25、26），因此歸回的猶大人深深怨恨撒瑪利亞人；而尼希米被委任為耶路撒冷省長，意味耶城在政治上又再脫離撒瑪利亞而獨立。這分裂的火焰，因而受到種族、宗教、歷史和政治各項因素所煽動，至以斯拉和尼希米的時代，這鴻溝已完全無法彌補了。但全然的分裂似乎直至希臘時期（約主前 331）才發生，因為波斯人視耶路撒冷為猶太信仰的中心。

Arthur E. Cundall

另參：「以斯拉記」；「尼希米記」；「以色列史」；「舊約年代學」；「哈該書」；「撒迦利亞書」；「猶太教」；「分散的猶太人」；「撒瑪利亞人」；「猶太人」。

部丟利(Puteoli)
位於那不勒斯海灣的一個意大利海港城市。部丟利是前往羅馬的航海旅客和貨物的停泊站。保羅在利基翁登陸之後，曾在部丟利與一些基督徒同住了 7 天，才往羅馬去（徒二十八 13）。現今這城市稱為波索利。

部百流(Publius)
米利大島上一名居民，見於使徒行傳二十八章 7-8 節。保羅及其他人乘船前往羅馬，船擱淺在米利大島上，其後部百流款待他們。部百流被稱為島長，可見當時他是米利大島上一名重要官員。保羅在島上曾治好了患病的部百流父親。

備利(Be-eri)
先知何西亞之父（何一 1）。

備拉(Be-erah)
流便支派的首領（代上五 6、26），被亞述王提革拉毘列色所擒。

博士(Magi, Wise Men)
在馬太福音二章 1-12 節，博士跟著一顆星，走到耶路撒冷，然後到了伯利恆，朝賀新生的「猶太王」。馬太沒有提及他們的身分或地位，只簡略道出他們是從東方來的。這樣的記載成為馬太福音內一個恰當的引言，為要集中介紹耶穌真正的身分，並預示外邦人對耶穌的尊敬，這樣的尊敬可見於全卷福音書中。
古代的職責和地位
聖經以外的資料，為馬太福音二章中「博士」的原居地以及地位，提供了線索。歷史學家希羅多德提出「博士」是瑪代或波斯的祭司階級。當時的波斯，是信奉祆教的；希羅多德所謂的博士有可能就是指祆教的祭司。希羅多德跟蒲魯他克和斯特拉波都認為博士部分的職責，是負責宗教禮儀和教中的生活（指導獻祭和祈禱）。此外，還要在王宮為王擔當謀士。人們相信星象的動向和其他現象反映了歷史事件，希羅多德看出東方的君王普遍利用博士對天文和解夢的知識決定國策。

所以，博士關心星象的移動，視為一種跡象和徵兆，因星象可能意味未來的歷史事件。這樣就不但說明了馬太福音二章中博士與星的關係，也解釋了他們向希律王道出的結論，說新星的出現，標示著新生王誕生的重要意義（太二 2）。在基督降生前幾個世紀，也發現有類似的相互關係，就是在亞歷山大大帝出生時，也有星象出現。

在馬太福音中的身分

馬太福音對有關聖嬰的敘述中，少有資料涉及博士的身分，而只有「東方有幾個博士」（太二 12）這寥寥數語。這樣一個不太清楚的交代，引起了許多推論。有些教父提出，那些禮物（黃金、乳香和沒藥），可能是亞拉伯的產物；有人則認為是迦勒底或瑪代和波斯。雖然沒有確實的地點，但波斯肯定有祭司（博士）階級，正合乎馬太福音的敘述。

有趣的是馬太沒有提及有多少個博士來拜訪嬰孩耶穌，東正教會認為有 12 個旅客，然而這可能因聖經非常喜愛用這數字（以色列十二支派、主的十二門徒）。西方教會大概基於敬賀的禮物有 3 樣，便估計有 3 位博士。但正確的人數，始終沒有人知道。

馬太福音也沒有提及博士的姓名。按傳說，博士的姓名是迦斯巴、米奇亞和波他薩；這些都不是出於馬太福音。同樣，稍後有傳說迦斯巴是印度的君王，米奇亞是波斯的君王，而波他薩則是亞拉伯的君王；但都沒有事實根據。

在馬太福音的意義

博士來朝的事件在馬太福音的引言中，擔當重要角色，它從開始就揭示了嬰孩的真正身分：祂就是期待已久、先知所預言以色列的君王彌賽亞。首先那「星」的出現，正如民數記二十四章 17 節所說的(「有星要出於雅各，有杖要興於以色列」)，清楚地帶出彌賽亞的含義（參賽六十 3）。第二：博士、希律王、祭司長，以及文士（太二 2-6）交替出現，啟示耶穌是應驗了彌迦書五章 2 節中論及彌賽亞的預言，說以色列的君王將來自小城伯利恆。第三，所獻上的禮物（太二 11），可能應驗了詩篇中對彌賽亞的應許（詩六十八 29，七十二 10）。

馬太記錄博士的拜訪，除了確定耶穌是所盼望的彌賽亞之外，博士來朝作為馬太福音的楔子，更介紹了幾項重要的主題，它們在以後各章再次複述。第一，那段記載證實了耶穌彌賽亞的身分，祂不單為猶太人，也為外邦人而來（博士從東方來朝拜，象徵了祂的普世性）。這些外邦的天文學家恭敬來朝，預示大使命是宣告救恩要臨到萬邦（太二十八 19，八 11、12，十二 21）。第二個主題就是外邦人叫人驚奇的信心，這信心是耶穌自己的百姓中所沒有的。剛在外邦博士向嬰孩彌賽

亞表示尊敬的時候，希律（還可能加上祭司長和文士）卻設法謀害耶穌（太二 3-6、16）。在其他福音書中，外邦人對耶穌的信心，時常與猶太人的信心形成強烈的對比（參太八 5-13，十五 21-28，二十七 19、54）。
在希律王宮裏的一個池子。按照希律大帝的遺旨，希律就葬在這裏。該墓地距離伯利恆，即耶穌降生並屠殺嬰孩之地僅 4 哩（太二）。
David C. Carlson
另參：「智慧，智慧文學」。

報血仇的人(Avenger of Blood, Revenger)
因近親遭殺害，負起追蹤並最後將那殺人者治死的，稱為「報血仇的人」（參民三十五）。但只能對故意殺人者下手，卻要放過誤殺人者。殺人者可以逃到全地 6 座逃城中任何一座去避難（民三十五 11），以等待正式的審判。有關基甸（士八 18-21）、約押（撒下三 27、30）、基遍人（撒下二十一）和亞瑪謝（撒下十四 5、6）等記述中，都提到報血仇的人。在王國時期，君王顯然有處置報仇者的權力（撒下十四 8-11）。
這一習俗源自神的律法，凡故意殺人的都要償命（創九 6）。不幸的是，律法的意圖是要人尊重生命的神聖，但常常被歪曲，以致產生世仇或滅族之事。
另參：「民法和公正」。

斑鳩(Turtle Dove)
另參：「鳥（鴿）」。

稗子(Weeds)
另參：「植物（毒麥草）」。

補縫的(Caulker)
指用油麻絮、瀝青或油灰填塞木船板縫，使其不滲水的工人。
另參：「職業（補縫工人）」。

辟罕(Bilhan)
西珥的後裔，以察的長子（創三十六 27；代上一 42）。

辟拉(Bilhah)
（1）拉班把女兒拉結嫁給雅各時，陪嫁的使女（創二十九 29）。拉結不育，便將辟拉許配雅各為妾，並以辟拉所生 2 子為己出，取名為但和拿弗他利（創三十 3-8，三十五 25，四十六 25）。
不育婦人可為丈夫納妾以保證香燈不斷的規矩，有考古發現為證。從努斯出土的古代婚約文獻，年代約與創世記二十九章記載諸事的時代相同，可證明確有這種婚俗。辟拉後與雅各長子流便犯有亂倫之罪（創三十五 22）。
（2）西緬支派城鎮之一（代上四 29），與「巴拉」（書十五 29；十九 3）大概是同一地。

辟探(Bigthan, Bigthana)
波斯王亞哈隨魯宮內的一位太監，與另一位太監提列一起守衛宮門。他們二人密謀行刺，不料被皇后的叔父末底改聽見，結果二人被處死（斯二 21-23，六 2）。在次經中，辟探被稱為「革巴他」（《以斯帖續篇》十二 1）；他可能與比革他是同一人（斯一 10）。
另參：「比革他」。

逼迫(Persecution)
一種使別人受苦、受傷，或死亡的行動。聖經以不義者逼迫義者作開始（創四 3-7，亞伯受害；太二十三 35；來十一 4）。《所羅門智慧書》（二 12-20）以戲劇性的手法解明在這些逼迫背後的猜忌和罪惡感。羅得的經驗也說明了拒絕同流合污所遭受的痛苦（創十九 9；彼後二 7、8）。以色列人在埃及被苦待，像他們後來受非利士人、米甸人和其他民族欺壓一樣，背後有經濟和政治的原因。自以利亞的時代以來，宗教逼迫就常常臨到那些拒絕君王的同化政策及指摘官方容忍不公平事件和異教淫亂的人（王上十九 10）。後來，眾先知成了不妥協的真理代言人，並在看見社會上的罪惡時，以神的律法加以警告，他們常受到統治階層嚴重的迫害。基

於這個緣故，在猶太人心目中，逼迫便成了真先知的標誌（代下三十六 15、16；太五 12，二十三 29-37；徒七 52；來十一 32-38）。

受外邦人的逼迫

但以理的故事說明被擄期間的逼迫。在外邦人的統治下，返回耶路撒冷後，一些嚴謹的猶太人（「聖徒」、「聖潔的人」、「貧窮的義人」）尋求保存本國的身分和宗教信仰，但他們卻身處於外邦人的壓力和妥協的猶太人之中；那些鬆懈的猶太人只求溫飽和生活富裕，罔顧民族的尊嚴（《馬加比一書》一 11-15，二 42-48）。結果，嚴謹的猶太人遭遇社會的壓迫和煩擾，多次尋求辯護和神的干預；詩篇十、六十九、一四〇和一四九等各篇正適用於被擄歸回後之敬拜。這逼迫在馬加比時代到達了一個可怕的高峰，迫害變得愈加殘忍，引起了一場武力的對抗（《馬加比二書》六，七；來十一 35-38）。

這樣，以色列人縱使對神的主權和「保護」有信心，卻也明白義人在神的世界裏不一定時常昌盛，忠於真理的人也不能確保免除苦難、犧牲和殉道。

信徒受逼迫的預言

基督教承襲了這為義付代價的觀念。耶穌多次警告信徒，說他們必受逼迫，這逼迫甚至來自家人；並催促他們以此為「武器」來裝備自己，應許聖靈必在法庭的審判中幫助他們（太五 11、12，十 16-23、34-36，二十三 34；路六 26，二十二 35、36）。耶穌對施洗約翰被希律殺害一事感到極之憤怒（路二十三 9），並由此預測到自己的命運。耶穌抨擊法利賽人的律法主義和民族主義，並撒都該人為顧全個人利益與羅馬人妥協（約十一 47-50）；一般人寄望彌賽亞作軍事和神蹟性的行動，所以對耶穌亦感到失望。由於這種種原因，祂知道祂終究必被棄絕。祂呼召人作門徒時，也警告說他們必遭受危險、辱罵、毀謗、指控、鞭打、審訊、敵恨，和死亡。祂坦白地請跟從者準備接受釘十字架，這是唯一通往生命和神國的路（太十六 21、24-26，二十 17-19、21、22；可十 29、30；約十五 18-25，十六 1-4）。後來耶穌被控顛覆國家、拒絕向羅馬政府繳稅，和自稱為王，終於被殺害（路二十三 2）。

早期教會受逼迫

猶太當局第一次逼迫教會，主要是由於彼得指摘他們殺害了彌賽亞；使徒的影響力愈來愈大時，官方所採取的行動便包括了把他們下監和鞭打（徒五 17、40）。希利尼人司提反那有力的傳道工作引致猶太人的暴徒用石頭打他（徒六，七），這是「大逼迫」的信號；引致多半基督徒逃離耶路撒冷。首席逼迫者大數人掃羅的悔改，是基督徒得勝敵對勢力的里程碑。希律為取悅猶太人而攻擊教會，其後卻突

然死去，這又是另一個勝利的象徵（徒十二 1-3、20-24）。

基督徒進入了外邦人的世界後，猶太人迫害基督徒的一個新理由是，他們擾亂了會堂的秩序（徒十三 44、45、50，十四 1-6、19，十七 1、5、13，十八 4-6、12）。使徒在腓立比醫治了一名使女後，曾有短時間遭監禁（十六 19-24）。在以弗所，基督教的傳道工作對製造偶像者之收入的影響，導致一次危險的暴動，終由官方出面，命群眾撤去（十九 23-41）。保羅曾兩次被警告要受逼迫，終於在猶太人教唆下，羅馬官方把他拘捕，有 40 多人設謀埋伏襲擊他（二十一 4、5、10-15、27-36，二十三 12-15），使徒行傳結束時，保羅正等待接受該撒的審訊（二十八 30、31）。

在這段時間內，基督徒所遭受的逼迫是零星的，也是地方性的，而且主要來自猶太人，因為他們嫉妒教會宣教工作的成就。在羅馬官方看來，基督徒是一個猶太教的分支（徒二十四 5、14），與猶太教同享法定的認可，因此，保羅在帕弗、腓立比、哥林多、以弗所和耶路撒冷均可從羅馬官方得到保護，其中包括巡撫腓力斯和非斯都，以及他們的顧問希律亞基帕，還有押解他往羅馬的百夫長，這是保羅有信心上訴該撒的原因；他若得到皇帝的開釋，便可保證基督教在羅馬帝國境內不再受到騷擾。

保羅面對逼迫的態度包括：後悔自己也曾這樣迫害教會（徒二十二 4，二十六 9-11；加一 22-24）；為了順服基督，甘願置生死於道外（徒二十 22-24，二十一 13）；不斷提醒人作基督門徒是與磨難分不開的（徒十四 22；羅五 3，十二 12；帖前三 4），又保證無論在任何形式的磨難之中，基督徒都必得勝（羅八 35-37）。

我們幾乎可以肯定地說，保羅是在基督徒被誣告縱火焚燒羅馬城時，在猛烈的迫害中被斬首的。基督徒常被指摘為「無神論者」（即拒絕多神論）；只能迎合奴隸階層的人；再加上他們的愛筵引起滿天謠言，行動被認為異乎尋常和怪誕（參約十五 19），因此當社會上有甚麼大災難時，基督徒就成為眾矢之的。

與此同時，彼得提醒在東方的基督徒，說教會會面對一些危險，還有一點點時候，「各樣苦難」（參來十 32-34）不過是證明信心的真實，信徒必須以無可指摘的生活來抵受毀謗。又說對在位的要忠誠，若要為義受苦，便毫無畏懼地接受，基督徒要憑無愧的良心，準備自辯，若行義而受苦，便要記得基督也曾為他們受這樣的苦。因此，他們必須「裝備自己」，準備受苦，面對逼迫時，不要以為是「怪事」。他們只是與基督一同受苦。彼得最後的話是「站穩！」（彼前「受苦篇」）。

學者認為馬可也是在這時候寫成馬可福音，以安慰正在受苦的羅馬教會。馬可福音描述基督所遇到的衝突，指出其原因和形式，並生動地描繪了基督英雄式的死亡。像彼得一樣，馬可遇逼迫時，便回想那為我們受苦的主。

在較後的時間，基督教不再是受保護的一個猶太教分支，而是一個「非法的宗教」，因為會堂崇拜加插了一個攻擊「拿撒勒人」的禱告，這是基督徒不能苟同的。此後，教會便隨時受到官方的壓迫；羅馬立即把各種舊的國教納入國家的敬拜禮儀中，好維持帝國的統一，但她卻抗拒一些新而不接受國教的行動，尤其是那些常有祕密聚會的組織（如舉行聖餐），因為他們認為會引起政治上的危險（參徒十七6、7）。

將近一世紀末時，羅馬面對著不斷增長的教會和政治上的不安，於是要求國民在進行其他宗教活動之餘，也公開地「敬拜」「羅馬的守護神」，而在多米田（主後81-96）的統治下，這就演變成敬拜活著的皇帝，還有為皇帝崇拜而設的廟宇和正式的祭司。基督徒拒絕這種敬拜，只承認耶穌是獨一的神，從此一些由官方下令，而且愈來愈強暴的逼迫便開始了。

啟示錄所反映的可能就是這個情況（啟一 9，二 13，六 9，十三，十九 2）。因此聖經的結束與它的開始是一致的，都是描述神的子民受逼迫。

R. E. O. White

另參：「困苦／苦難」；「患難／災難」。

鈸／鑼／鼓(Cymbal)

敲擊樂器的一種，多為銅製，圓形，中部外隆內凹，以兩片為一副，相擊發聲。是古代祭神儀式上必用的樂器之一（撒下六 5；拉三 10；詩一五〇5）。

另參：「音樂和樂器（西西琳）」。

碧玉(Jasper)

綠色的寶石、石英。

另參：「礦物、金屬和寶石（碧玉）」。

賓內(Binnui)

（1）挪亞底之父；挪亞底是利未人，從被擄之地歸回後，在聖殿負責秤量殿內的金銀器物（拉八 33），此人可能與本條目＃4 是同一人。

（2）巴哈摩押的子孫，從被擄之地歸回後，遵以斯拉勸誡將異族妻子休掉了（拉

十 30）。
（3）次經、欽定本、和合譯本，均以賓內為巴尼的一個後裔，他遵從以斯拉規勸休棄了異族妻子（拉十 38；《以斯拉一書》九 34）。由於經文所列巴尼子孫的名單較長，而十章 38 節的希伯來文可輕易的改成「賓內的子孫」，因此，大多數現代譯本都把賓內視為另一個家族的族長，而不是巴尼的子孫。
（4）希拿達之子，利未人，負責修葺耶路撒冷城牆其中一段的工程（尼三 24）；又曾為代表，在以斯拉約書上簽名，矢志堅守神的信仰（尼十 9）。
（5）大概是「巴尼」的另一種拼法（尼七 15）。
另參：「巴尼＃4」。
（6）從被擄之地隨所羅巴伯一同歸回的一位利未人；他與其餘數位利未人一同負責歌頌的事奉（尼十二 8）。
由於「賓內」這名字十分普遍，且極易與其他猶太名字混淆（例如「巴尼」、「巴凡伊」），這不免給家譜鑑別造成很大困難。本條目所列者僅屬一種可能，並不排除其他說法。

賓哈(Bimhal)
雅弗勒之子，亞設支派的一位族長，是驍勇善戰的武士（代上七 33、40）。

餅／薄餅(Sop)
薄片狀的餅，蘸進公用的盆子，並作匙羹之用（約十三 26）。
另參：「以色列的節期」；「聖餐／主餐」；「飯餐的意義」。

播薛(Bozez)
密抹與迦巴二城之間路上有一隘口，隘口兩邊各有一個山峰，播薛是其一（另一峰名叫「西尼」）。約拿單率領一個拿兵器的人攀上一峰，攻奪非利士營哨（撒上十四 4）。迄今雙峰猶可見，其地名蘇委耐特河。
另參：「西尼」。

標槍(Dart)
手擲武器，形若短矛，也可用以刺敵。
另參：「武器和戰爭（銅戟和槍）」。

編輯評鑑學(Redaction Criticism)
一種聖經評鑑或詮釋的方法，源於德國，在第二次世界大戰後漸露頭角。雖然編輯評鑑學也用於部分舊約書卷，尤其是撒母耳記、列王紀、歷代志全集，但主要卻用於新約的研究，特別是福音書和部分使徒行傳。
一位編輯，在定義上是一個把文學作品編排成可出版或最後形式的人。因此，編輯評鑑學就是嘗試找出一個聖經作者在他所記錄的資料之最後形式上所作的特殊貢獻。例如，福音書的 4 位作者都擁有關於耶穌生平和教訓大致相同的資料。然而，各卷福音書卻強調了耶穌事奉的不同層面，及當時的人對祂不同的反應；並記錄同樣的事件，但卻強調不同、有時甚至是相對的重點。每一位作者的著作即使肯定是蒙聖靈指引和沒有錯誤，但仍反映著作者自己的見解、寫作之目的，以及個人對耶穌的認識和經歷。他把一些典據和其他可以得到的資料加以詮釋，把他自己獨有的見解附會其上。編輯評鑑學就是細看這些獨特的貢獻。
編輯評鑑學大抵建基於兩個較早期應用於新約文獻的研究方法，但卻超越了這兩個方法。第一，是來源評鑑學，這方法用以找出在聖經經文背後的資料來源（通常是寫下來的資料，參路一 1-4）。第二，是形式評鑑學，這方法所著重的是原有福音資料的口傳形式，及早期教會生活對每一卷福音書個別單元的形成，可能帶來的影響。
編輯評鑑學之興起
編輯評鑑學之起始一般追溯至德國 3 位學者。馬克遜在馬可福音上的研究（1956），波根特在馬太福音上的貢獻（1940-50），及鄺漢思的路加福音研究（1953）都是突破性的，超越了他們前人的形式評鑑方法。學者不再強調福音書中個別的單元，和它們口傳與傳遞過程中的發展。現在，學者所留意的是福音書作者個別強調的重點，藉此找出他們在整卷書中要傳達的信息。雖然第一批編輯評鑑學者的許多基本假設，並不能跟福音派神學見解看齊（例如，他們通常會懷疑各卷福音書在歷史方面的準確性，尤其在福音書處理一些神學主題的地方），他們的貢獻是為其後所有編輯評鑑方面的研究設立了一定的風格。今天，雖然有一些存懷疑態度的學者堅持說編輯評鑑學「把有關福音書的性質究竟是歷史性還是宗教性，這二百

多年以來的爭議，轉為有利於宗教性的看法」（克爾伯），但那些不懷疑聖經在歷史上之忠實性的福音派學者，卻利用了編輯評鑑學中有助於解經的特質，同時對一些編輯評鑑學者的質疑不表同意。

即使是福音派解經家，也一直應用著某種編輯評鑑學。「編輯評鑑學」在狹義上是指德國形式評鑑學的繼承者，但在廣義上，則「包括所有不同時代，不同地區的作品，只要這些作者不把福音書作者看為純粹的編纂者，而是擁有自己的觀點或神學的作者」（卡爾特）。一名威斯敏斯特神學院的教授史頓侯斯（1902-62）在 1930 年代後期便使用廣義的編輯評鑑學，英國的威廉亞歷山大則在更早期發表了類似的見解：「起初的使徒和門徒在腦海中存有一些珍貴的回憶。耶穌基督的作為、言論和性情都豐豐富富地存在其中。日子過去了，福音書作者覺得需要把那些值得回憶的年日用筆記下來的時候，便選擇了一些耶穌的行動和言論，以帶出主的工作、目的、性格，和教訓的某些方面。每一卷福音書都是環繞一個中心，或極其量幾個中心點來編排的」（《福音書中的主導思想》，1892）。

今天的編輯評鑑學

在非福音派學者中，編輯評鑑學的使用是先假設各卷福音書的記載是互相矛盾的；書中大部分內容是作者虛構出來，以支持某些觀點或學說的；福音書漠視了其中所敘述的歷史之真實性；大致上他們認為「福音書並不是描述耶穌從主後 27 至 30 年期間的工作歷史——而是一本記載任何時代均適用的基督徒經歷之史書」（庇林）。因此，許多福音派學者都指出，我們使用編輯評鑑之方法時，需要十分小心。

雖然有些福音派學者在近年使用編輯評鑑學時，似乎把聖經的崇高地位也損害了，造成惶恐；又有一些學者因看見編輯評鑑學被誤用，而完全拒絕使用這方法；可是，許多福音派解經家卻認為這是一件有用的工具。無可否認，單獨使用編輯評鑑學時，其用處是有限的；但若與其他方法一起使用，便可產生理想的效果。當人找到一位作者的特殊焦點和重點時，這種知識可讓人認識文件中較細微的部分，並進一步瞭解其內容。

今天許多人贊同古倫勒給福音書的編輯評鑑所下的結論。「福音書作者並不是一個創作者，因為福音故事原來的創作者、說話者和行動者，乃是耶穌自己；但作為一個『二手』作者，福音書作者藉著他自己及其聽眾的自我瞭解，反映了耶穌原本啟示的能力」（《從新角度瞭解耶穌及福音書》）。若使用編輯評鑑學時，能小心留意自我的成分，並顧全聖經的完整性，這方法可以繼續成為許多福音派新約學者常用的工具。即使是對編輯評鑑學存疑的人，也要同意編輯評鑑學所作的發現。

強弱之處

若要明智地運用編輯評鑑學，我們必須留意一些潛在的危險，如過度懷疑新約文件的歷史真確性；不合理地假設新約作者談及神學或宗教方面的事情時，就必定忽略了歷史事實；以及編輯評鑑學難免從來源評鑑學和形式評鑑學承襲而來的限制。研究者容易把編輯評鑑學的某些層面與新文學評鑑聯繫起來，而新文學評鑑的缺點是漠視所詮釋之文件背後的資料。我們要知道只有能清楚看出編輯者在其資料上作了哪種更改，編輯評鑑學本身才能發揮其功效。其他危險性包括：過分樂觀地相信編輯評鑑學者可以準確地指出新約作者所作出的更改及其含義；武斷地訂定四福音書之寫作次序；以及把應用編輯評鑑學來研經所得的結果，與正確地瞭解經文本身的信息混淆；後者其實比編輯評鑑學更有力地指出神話語的真正意義；前者只能幫助我們瞭解一段經文達致其最後形式的可能過程。

平衡地應用編輯評鑑學的優點包括：知道福音書（及其他各卷聖經）的作者並不是某些無名無姓的人把傳統編纂下來，而是有權稱自己為作者，為宣揚福音的人；發現那充滿文件之全部及各部分的獨特見解和負擔；認識各卷福音書記述之歧異，並提供一個合理的解釋。此外，還包括：認識把各卷福音書中重複或平行之經文作比較研究的需要，也認識到這種比較所產生的果效（在聖經中其他的平行經文亦然）；欣賞一份文獻的神學透視角度，這神學觀點往往證明該文件在文學上之一體性；及瞭解新約文獻是一世紀獨特的環境的一部分，也是一個著作的過程。使用編輯評鑑學對瞭解聖經——尤其是福音書，有很大的幫助。然而，正如使用其他各種研經方法一樣，我們必須要負責任，讓經文的史實性和整全性都得以保存。

Robert W. Yarbrough

另參：「形式評鑑學」；「新約評鑑學」；「化除神話」；「符類福音」；「馬太福音」；「馬可福音」；「路加福音」；「底本說」；「來源評鑑學」；「傳統評鑑學」；「馬可先存說」。

罷特(Bath)

舊約的液容量單位（結四十五 10、11），約相當於 6 加侖。

另參：「度量衡（罷特）」。

蝙蝠(Bat)
一種能飛的哺乳類動物，身體覆有毛，狀如老鼠，有膜狀翼。聖經中的兩份不潔淨雀鳥名表（利十一 19；申十四 18）均有其名。
另參：「動物（蝙蝠）」。

壁虎(Gecko)
小型的蜥蜴。
另參：「動物（壁虎）」。

辨別諸靈(Discerning of Spirits)
另參：「屬靈恩賜」。

擘餅(Breaking of Bread)
新約用法，「聖餐」中的儀式之一。
另參：「聖餐／主餐」。

薄荷(Mint)
可作食用和藥用的一種香草（太二十三 23；路十一 42）。
另參：「植物（薄荷）」。

殯葬風俗(Burial, Burial Customs, Funeral Customs)
聖經記載常涉及喪葬之事。葬俗頗能反映一個社會、一個民族的生死觀和對死後境界的看法。例如古埃及人的墳墓裝飾華麗，因為他們相信人死後要在另一個世界繼續生存，所以衣食器用預備齊全。古希伯來人則強調人死後，靈魂將和先逝的家人團聚。
為將死或已死的人所作的禮儀和習俗。所有的社群由遠古的時代起，都有殯葬的儀節。

大多數的人類學家相信，殯葬的習俗對於在生的人來說，具有某種重要的社會功能。然而長久以來，這些儀式對於各個民族的文化意義，卻是眾說紛紜。一些研究人類行為的科學家認為，殯葬的儀節可以減輕居喪的人因死亡帶來突然的焦慮。不過另一方面，也有人認為葬禮並非為了減輕焦慮，反之，是為了要加強人們對宗教的敬畏或群體中的凝聚力。這兩種因素在大多數的殯葬儀節中各具不同程度的比重。殯葬的習俗提醒參與的人要認真面對死亡；同時也為死亡提出一種使人安慰的意義。

信仰的模式對於殯葬的習俗，影響至大，而永生的觀念是在許多的宗教中共通的。在已知最古老的人類墓穴中，出土的物件包括有工具、裝飾品，甚至食物，可見「人在死後會以某種方式繼續存在」的觀念，很是普遍。人們相信適當的殯葬禮儀，可以幫助死者抵達他們最後的歸宿，因這過程通常包括一段充滿困難的旅途，如需要越過神祕的河流或寬闊的深淵。這類儀式也向在生的人保證，死者的靈魂不會傷害他們。

差不多每個社群在處理屍身時，都有其獨特的哀悼方式。其中包括特別的穿戴、感情上的宣洩、離群幽居和禁戒某些食物等。多數的社群都會舉行潔淨的禮儀，死者的親友會共用一頓特別的飯餐。不同文化的殯葬習俗另一個共通地方，就是在儀式中反映死者的社會地位。死者在社會上的地位愈高，葬禮的儀式便愈是盛大。

墳墓

古希伯來人的墓地，通常都是「家塚」形式。舊約多處均提及以色列人有死後歸葬家塚的願望，並形容一個人的死謂「歸到列祖那裏」（創十五 15；王上十三 22）。希伯崙的麥比拉墓可作為數代人同葬一穴的例證。亞伯拉罕為葬撒拉而從赫人以弗崙手中買下了這個岩洞作為家塚（創二十三）。亞伯拉罕死後，其子以撒和以實瑪利也將其遺體葬入此洞（二十五 9）。以撒及其妻利百加死後，其子雅各也將他們的遺體歸葬家塚，後來也將其妻利亞入葬墓中（四十九 31）。雅各雖死在埃及，其後人仍遵囑將其遺體運回故土，「歸到他列祖那裏」（四十九 29，五十 13）。雅各之子約瑟也囑其子孫，當神引領以色列民出埃及之日，務必將其遺骸帶回本土，安葬在家塚之中（五十 25）。

至於個人安葬之事只屬例外，如底波拉之葬於伯特利郊野（三十五 8），如拉結之葬於以法他的路旁（三十五 19-20），都是由於突然死亡，又遠離家塚。

撒母耳死後葬於拉瑪「他自己的墳墓裏」，顯然是指他的家塚而言（撒上二十五 1）；約押被處死之後，葬於「曠野約押自己的墳墓裏」（王上二 34）；瑪拿西「與他列

祖同睡，葬在自己宮院烏撒的園內」（王下二十一 18）；約書亞死後葬在亭拿西拉他地業的境內（書二十四 30）。君王的陵寢都選在特別的地方，多是在大衛城中（耶路撒冷東南角，早先為大衛所佔領），以求後世的記念。猶大王約西亞生前已指定死後安葬之處，大概也是他的祖墳。

埋葬死人的「墓」有兩種：一種是岩洞，或天然的，或人工開鑿的，當年亞利馬太的約瑟捐贈安葬耶穌遺體的墓穴就是這種岩洞（太二十七 59、60）；另一種是在地面挖淺坑，下葬後用石塊堆起，一則作標誌，二則防野獸玷污。墳上也有立碑為記的，表示對死者的愛（創三十五 20）和敬（王下二十三 17），但有時在不光采的的墓上也立石為記，例如亞干（書七 26）和押沙龍（撒下十八 17）。墳墓通常有所雕飾，也有粉刷潔白，按摩西律法，大概是防止有人玷污之意。耶穌在指斥法利賽人時，曾以「粉飾的墳墓」來比喻他們的假冒為善（太二十三 27）。

殯儀和哀悼

停屍待葬就是殯。聖經時代殯期極短，至今中東諸國仍照舊例。創世記二十三章記述亞伯拉罕購墳葬妻，急於成交，即說明速葬的習俗。該社會習俗的形成大概是源於中東天熱、屍體易腐（參約十一 39），所以不容有過長的殯期。

人一嚥氣，全家舉哀，四鄰也因此知道死訊。聖經也有記述人死後，全家舉哀，並在殯期圍繞遺體哀慟，直至下葬方止之事（出十二 30；太二 17、18；可五 38；徒九 39）。

首先聽聞死訊的反應是頗為激動的，如撕裂衣服（創三十七 34；撒下一 11、12，十三 31；伯一 20）。創世記還提及披麻的喪俗，即將粗麻衣貼身而穿。聖經也提及「赤腳露體而行」（彌一 8），「露體」當指貼身穿此麻衣，而並非真的赤裸著身子；「赤腳」就是把鞋子脫掉以示哀痛（撒下十五 30）。還有去掉頭巾而披髮（參結二十四 17、23 記神不許先知遵喪禮行事），面部或頭部都要蒙蓋黑紗。

雙手抱頭也是哀悼的表示（撒下十三 19；耶二 37），也有以灰蒙頭的。從埃及墓房壁雕可知，婦女號哭時慣以手或小臂遮面，比布羅斯的亞希蘭石棺也雕有類似的圖畫。舉哀者有時哀慟過度，甚至以頭或全身「滾於灰塵之中」（彌一 10），也有躺臥或坐在炭灰上者（斯四 3；賽五十八 5；耶六 26；結二十七 30）；舉哀者也要禁沐浴，禁抹香膏（撒下十二 20，十四 2）。

死者家屬的親朋在殯期中會為死者家屬預備特別的食物，那大概就是以西結被禁吃的「弔喪的食物」（結二十四 17）。鄰里也會帶給死者家屬「一杯安慰的酒」（耶十六 7）。在死人家中預備的食物被視為不潔（民十九 14、15，參何九 4）。

殯葬很快完成，哀悼期自然需要延長以期盡哀。下葬後的哀悼期可為 3 日、7 日或

更長，此期間親朋都相繼來弔喪。新約記耶穌在拉撒路死後的第 4 日訪伯大尼，其時正值哀悼期。弔者親往墓上一哭，也是喪俗之一（約十一 31）。

舊約和新約都有記載聘用專人哀哭，並有人寫作輓歌之事（撒下一 17、18）。這些職業哭喪者會誦唱詩篇和宣讀詳盡的悼詞（代下三十五 25；耶九 17-22），他們是整個葬禮的中心人物。希伯來人這樣強調哀哭，是因為他們認為生命與健康是神給予人最大的禮物（詩九十一 16）；從人類本質的角度看來，兩者也是人存在的具體表現（詩十六 9-11）。後者所反映的觀念，可能由於舊約中沒有完整的永生教義；雖然舊約亦曾暗示，死了的人存在於陰間的隱密之地，直至復活的日子（伯十四 13；結三十七）。

先知耶利米描述當時的喪俗，比喻他對耶路撒冷陷落的憂苦心情，他說：「你們應當思想，將善唱哀歌的婦女召來，又打發人召善哭的婦女來，叫她們速速為我們舉哀，使我們眼淚汪汪，使我們眼皮湧出水來。」（耶九 17、18）馬太福音記敘耶穌治愈管會堂者的女兒，同時也描述了喪禮的情景：「耶穌到了管會堂的家裏，看見有吹手，又有許多人亂嚷，就說：『退去吧！這閨女不是死了，是睡著了』。」（太九 23、24；可五 38、39）

舊約也頗為詳盡的描述了猶大王亞撒的喪事：「他（亞撒）作王四十一年而死，與他列祖同睡，葬在大衛城自己所鑿的墳墓裏，放在床上，其床堆滿各樣馨香的香料，就是按做香的作法調和的香料，又為他燒了許多的物件。」（代下十六 13、14）

殮

神對雅各說：「約瑟必將手按在你的眼睛上。」（創四十六 4）這顯然是指至親為死者合上雙目的一種習俗，因有些死者死時雙目睜開。近親也有擁抱和吻別死者的；繼而是給死者沐浴更衣。今從古墓葬品中發現有別針和各種服飾，可以證明古人入殮是衣冠整齊的。武士入殮則要全副戎裝，臥盾枕劍（結三十二 27）。

以膏抹身並不是以色列的傳統喪俗。埃及人為雅各和約瑟膏身顯然是一例外，而非以色列故俗。

據希羅多德記載，埃及人的薰屍程序首先用長鉤從死者鼻腔穿入顱腔，將腦髓全部掏出，然後將松香和其他香料的混合液灌入，將腦室沖洗一淨。繼而將屍體的五臟六腑全部取出。置入 4 個罈中；然後將整個屍體置入氧化鈉溶液中，浸泡 40 至 80 日（時日長短要視用費多寡而定）；屍體取出後，用白細麻布從頭至腳緊密纏好，放入一個人形木棺中。下葬時木棺與貯放內臟的罈子並置於墓穴中，象徵死者其人再合為一，並於死後繼續存在。

「火葬」也絕非以色列故俗。聖經記掃羅與其子死後均被付諸火葬，顯然也是例

外（撒上三十一 12、13）。羅馬史家塔西圖曾記猶太人尊宗敬祖的觀念使他們捨火葬而取土葬，這與羅馬葬俗相反。按摩西律法，這樣用火焚燒向來是一種懲罰（利二十一 9；書七 25）。

以色列人為屍體作的預備工夫完成後，就用擔架（不用棺木）將屍體抬進墓穴，安放在事先鑿好的壁龕中，或放入墓坑，用石塊掩埋；入穴時收回擔架。在屍體上所加的香料或膏油之類，只作臨時防腐之用，不能視之為膏抹屍身（可十六 1）。從福音書所記耶穌安葬的墓穴可知，墓穴有些加以封閉，或用木門，或用石板。封穴的石板需用極大的力氣才能開啟（可十五 46，十六 3、4）。據考，新約時代猶太人為節省家塚的空間，往往把先祖的枯骨收入罐中；這大概是仿效羅馬人以匣盛骨灰的習俗。

按摩西律法，無論是觸摸屍體還是參與哀哭都會導致不潔；祭司更有嚴令禁止，只能為至近親屬去世而沾污不潔。大祭司卻不可參與哀哭，「不可蓬頭散髮，也不可撕裂衣服。不可挨近死屍，也不可為父母沾染自己」（利二十一 10、11）。

律法嚴禁以色列民仿效異教徒哀悼死人的種種惡俗，如申命記十四章 1 節說：「你們是耶和華——你們神的兒女。不可為死人用刀劃身，也不可將額上剃光。」

新約時代雖然基本沿用了舊約時代的葬禮習俗，但也補述了一些細節。例如：給死者沐浴（徒九 37），膏抹屍身和纏裹細白麻布，麻布內尚須加進各種香料（可十六 1；約十九 40）。死者的手、腳須綁緊，臉上還要用巾蓋上（約十一 44）。

總結

早期的基督教會也認同猶大人的思想，接受這種軀體的存活觀念，但也強調人死後仍然存在的信念。新約的作者沒有接受希臘二元論者所指：只有靈魂不滅的講法，反而承接了舊約中靈魂與肉身也有永生的論說。這種看法支持了肉體復活的論點，也鞏固了基督教的殯葬習俗。當中幾乎每一個步驟，都指向復活與永生的信念，使哀歌得以轉化為喜樂的詩篇。屍體會被洗淨，膏以香品和香料，用細麻布包好，四周燃點燭光，這些都表示永恆的生命。親友通常會在死者家中守夜，誦讀有關復活及永生的經文。若有可能，他們會舉行聖餐，紀念主的犧牲。在教堂或墓地，人們會發表弔詞，以歌頌死者的美德及安慰在世的人。這些做法至今仍為許多基督徒沿用。跟一般不敢觸摸屍首的傳統相反，基督徒常會親吻死者，以示關愛及對遺體的尊重。死者通常會被埋葬。不過，由於異教徒常會褻瀆基督徒的墳墓及焚燒屍體，信徒開始確定任何的處理方式，都是可以接受——因為沒有哪一種方法，能阻止信徒復活。故此，基督教的殯葬儀式，一般都是按當地慣常的做法。

Milton C. Fisher 和 Douglas J. Miller
另參：「哀哭」。

璧迦(Bilgah)
（1）大衛王曾將祭司編為 24 班，使在聖殿各司其職，璧迦是第十五班的首領（代上二十四 14）。
（2）在所羅巴伯領導下，從被擄之地歸回耶路撒冷的一位祭司（尼十二 18）。他大概與尼希米記十章 8 節中的璧該是同一個人。
另參：「璧該」。

璧該(Bilgai)
從被擄歸回後與尼希米等人在以斯拉約書上簽名，矢志堅守神的信仰的一位祭司（尼十 8），與尼希米記十二章 18 節所記之「璧迦」可能是同一人。
另參：「璧迦＃2」。

鞭打(Flogging, Scourge)
以鞭或其他工具連續擊打某人，有時被定為法律上的一種刑罰。
另參：「刑法和刑罰」。

簸穀者(Winnower)
把糠揚去的人。
另參：「農業」;「職業（農夫）」。

寶座(Throne)

升高了的禮椅，其高度象徵坐在其上的人的重要性和權柄。隨著「寶座」一詞的廣泛使用，寶座後來成為了象徵王權的用詞，並與國度同義。法老把約瑟提升為總督後，又強調說：「惟獨在寶座上我比你大」（創四十一 40）。大衛被立為以色列的王，相等於建立大衛的位（撒下三 10）。登上寶座即繼承王位（王上一 46）。

舊約中只曾詳細地描述一個王座，就是所羅門的寶座（王上十 18-20；代下九 17-19）。經文中的描述，加上古代銘文的刻劃，讓我們大概知道以色列寶座的模樣。這升高了的寶座前有 6 層臺階，是用象牙造成，再包以精金。寶座有靠背和扶手；扶手旁有兩個獅子像，6 層臺階的兩旁也有相同的塑像。雖然舊約中沒有提及，但腳凳顯然是寶座上不可或缺的部分（賽六十六 1）。

希伯來文中 kisseh 一詞，用以表示任何傑出人物的尊貴座位：如祭司（撒上四 13、18）、君王（詩九十四 20）、軍官（耶一 15）、貴賓（王下四 10）；不過主要用以指王在其上執行政務的座位。舊約也提及外邦諸王的寶座（出十一 5；耶四十三 10；拿三 6），但主要是強調以色列的寶座，尤其是大衛的座位。

先知隱喻性地形容以色列的神是坐在寶座上（賽六十六 1）。米該雅（王上二十二 19）、以賽亞（賽六 1-3）、以西結（結一 4-28，十 1），和但以理（但七 9、10）都說他們曾在異象中看見神坐在寶座上。後來，以西結所看見的異象對猶太人的「寶座神祕主義」尤其重要。啟示錄第四章描述神的寶座有 24 位長老的寶座環繞，又有像綠寶石的虹和 7 盞火燈圍著，寶座前面有一個水晶海，旁邊還有 4 個活物。

聖經一般說神的寶座是在天上（詩十一 4；太五 34），但耶路撒冷（耶三 17）、聖殿（結四十三 7），或以色列國（耶十四 21）也可以稱為神的寶座。在以色列人的思想中，神的寶座跟約櫃可能一直也相連（撒下六 2；耶三 16、17；結四十三 7；參民十 35、36）。神的寶座與大衛的寶座都是審判的座位（詩九 4；賽九 7，十六 5；參太二十五 31；路二十二 30）。彌賽亞之寶座這觀念在舊約中很少出現（賽九 7；耶十七 25），但在新約則很常見（路一 32；徒二 30）。

變色龍／蝘蜓(Chameleon)

「蝘蜓」是和合本的譯法，或稱變色龍，是蜥蜴類之一種，能隨時改變身體的顏色。在律法書上屬不潔之物（利十一 30）。

另參：「動物（變色龍）」。

C

叉鈴／鈸(Sistrum)

古代的敲擊樂器。此樂器有一個薄的金屬外框及多條金屬條或環，搖動時會叮噹作響。

另參：「音樂和樂器（曼那亞民、沙利士謙）」。

仇敵(Adversary)

聖經用語，指神及其門徒的仇人、對頭、敵人。使徒彼得指魔鬼為基督徒的「仇敵」（彼前五 8）；由此不少著作和講論都以撒但為「仇敵」。

另參：「撒但」。

出埃及(Exodus, The)

以色列人由摩西帶領下離開埃及。在希伯來人的歷史中，出埃及是其中最重要的事件。它史無前例地展示了神為著祂那些正受埃及人強迫服苦役的百姓，彰顯祂的大能。出埃及的情況是那麼戲劇性，以致在隨後的舊約時期，都經常提及此事。當希伯來人遭受壓迫，他們回望這件偉大的歷史事件，便相信神會在將來釋放他們。

出埃及是歷史事實，是毋庸置疑的，它是猶太傳統中歷史的關鍵和宗教的轉捩點。可是，要為這事件定出一個確實的日期，卻不容易，一方面因為聖經提及這事的某些經文，可以用不同方式去解釋，另一方面則因為埃及現存極少有關這問題的考古學證據。由於埃及人經常在其記載中將他們的過失略去，並且損毀那些不著名的國民的銘文，要找尋有關出埃及的埃及文字記錄，似乎並不可能。因此，大部分關乎出埃及日期的資料，都只是推斷而已，它亦成為聖經歷史學家在年代學上要面對的一個複雜問題。

出埃及的日期

判定日期

長久以來，判定出埃及的日期都是聖經學者的難題。在二十世紀初期，無論是自由派或保守派許多學者，均將日期定於接近主前十三世紀末。然而，他們當中並非所有人都同意出埃及是一件單獨的事件，有些人相信希伯來人曾經在相隔很遠

的兩段時間中兩次進入巴勒斯坦。這種觀點間接導致將約書亞的年代置於摩西之前，但只有那些完全漠視聖經傳統的人，才會持守此觀點。

根據出埃及記十二章 40 節，雅各的後裔居住在埃及地達 430 年。神早已向亞伯蘭預言這段時間（創十五 13）。然而，創世記中的預言卻沒有指出他們何時開始在那地居住。

在七十士譯本的出埃及記十二章 40 節，將在埃及的居住期減至 215 年。這可能表示存在著兩個有關出埃及的傳統。在那地居留 4 個世紀，可能是自亞裔的許克所斯人進侵埃及（主前 1720？），並管治她達個半世紀的時期開始計算。在七十士譯本中的 215 年，可能就是逐出許克所斯人和出埃及之間的一段時期。

不過，從以色列早期王國所得到更多的明確資料，涉及希伯來人逃離埃及的時間。列王紀上六章 1 節提到所羅門是在以色列人由摩西帶領出埃及後 480 年，在耶路撒冷建造聖殿。倘若相信這裏提出的數字，再把所羅門的時期定於主前 961 年，那麼，出埃及這事件便約在主前 1441 年發生。根據這個聖經資料，有些學者便提出出埃及的日期是在主前十五世紀，將它與法老亞門諾斐斯二世（約主前 1450-1425）的統治期連在一起，以他的統治期為以色列受壓迫的時期。其他學者亦認為出埃及發生於主前十三世紀是可信的。

早期理論

這個早期理論獲得考古學家嘉士登在舊約耶利哥蘇丹廢丘的挖掘所支持。嘉士登在那裏找出多層碎片，顯示該城曾經多次重建。他總結說那在大約主前 1500 年建成的城，正是被約書亞的大軍所摧毀的耶利哥（書六）。按嘉士登所言，耶利哥是在主前 1400 年之前陷落，似乎支持了列王紀上六章 1 節所提出的時間，並受到主張把日期定於主前十五世紀的人熱切擁護。

嘉士登同時指出，在法老王亞門諾斐斯三世的統治下（主前 1412-1377），耶利哥和埃及之間的外交接觸已經斷絕，因此，亞門諾斐斯二世便成為出埃及時的法老，杜得模西士三世則為那段壓迫時期的統治者。杜得模西士三世在位時任職首相的域加賣的墓穴中，有一幅壁畫展示了製磚的情景，畫有埃及的監工，並刻有「我手中有鞭，不可偷懶」的銘文，一切似乎指到希伯來人像俘虜一樣。支持早期理論的進一步證據，來自發掘出來的亞馬拿信札——在主前 1400 至 1360 年間，寄給法老王亞門諾斐斯四世，和他父親亞門諾斐斯三世的書信。支持早期理論者假定，書信中提及進侵的「哈皮魯人」，其實是指在約書亞率領下戰勝的希伯來人，因為某些人認為「哈皮魯人」這個名稱，相等於「希伯來人」。書信中提到原居迦南地的統治者向埃及求援，對抗進攻的哈皮魯人，被視為是迦南人對約書亞的進

侵的記載，用以支持出埃及的日期為主前十五世紀。不過，支持早期理論的最直接證據，仍然是列王紀上六章 1 節的字面意思。

後期理論

支持主前十三世紀的論據，乃是以出埃及記一章 11 節所指的時間，是比東和蘭塞這兩座埃及人的城，在希伯來苦工的協助下而擴展或重建。法老王蘭塞二世（約主前 1290-1224）將埃及的首都由底比斯遷移到許克所斯人的舊都亞華里斯，希伯來人稱該地為蘭塞。支持後期理論者提出，由於在出埃及的記載中，這城的名稱只廣為約兩個世紀間的人知道（約主前 1300-1100），希伯來人的出埃及，必然是在這時期發生。倘若如此，蘭塞二世便是那壓迫希伯來人的法老，他的兒子每納他（主前 1224？-14），便是出埃及時的法老。

格魯克在外約但所進行的考古查勘指出，在以撒和雅各的時代，以東和摩押的人口一直減少，直至大概主前十三世紀中期。因此，有人以此為論據，提出進攻約但河東的希伯來人所經歷的困境（民二十至二十一），是在主前十三世紀，以東成了一個強大的國家之後，才有可能發生的。另一個用以支持出埃及在較後日期的證據是每納他柱銘，它是大約在主前 1220 年刻有銘文的石版，記錄了戰敗民族的名單。在這名單中，只有以色列被描述成一個民族多於一個領土，這顯示雖然希伯來人當時已在迦南（應許之地），他們仍未完全佔領那塊領土。

早期和後期理論的難題

無論是將日期定於十五或十三世紀，都同樣遇上難題。在列王紀上六章 1 節提及的 480 年，如果視為 12（支派）乘 40（在曠野的年日）的結果，那麼，它便可作象徵式的解釋。倘若這 480 年的數字是屬於象徵性的，那麼對於決定出埃及的日期便毫無幫助了。

主前十五世紀這日期為亞伯蘭的年代次序帶來難題。有關所多瑪和蛾摩拉被毀的考古證據，似乎將亞伯蘭抵達迦南的日期定於約主前 1900 年。根據創世記的記述，雅各約在 215 年後移居埃及。依照出埃及記十二章 40 節所提到的 430 年，亞伯蘭似乎約在主前 2086 年來到迦南，約在出埃及前 645 年。那麼，他的出生日期（參創十二 4）便約在主前 2161 年。倘若所多瑪和蛾摩拉的證據是正確的話，亞伯蘭抵達迦南的日期，便與主前十三世紀的理論協調。

嘉士登在耶利哥的發現，被後期另一位考古學家甘嘉蓮作出重大的修改。她找不到晚青銅時代遺牆的痕跡，這顯示出嘉士登所認為被約書亞征服的城，應屬於更早期。可惜，那土堆已因侵蝕和人為的搶掠而嚴重損毀，對於約書亞時代的耶利哥，它幾乎不露半點端倪，因此未能使事情簡化。

來自迦南地，如伯特利、底璧、拉吉和夏瑣的考古學證據顯示，這些城在主前十三世紀時期曾受到毀壞；一般認為這個事實與約書亞帶領希伯來人佔領迦南地有關。那些堅持出埃及是在早期發生的學者，認為伯特利被約瑟的支派攻陷（士一22），底璧的陷落，則首先是記述當地居民的情形（書十 38-39），然後才記述由俄陀聶正式攻取那城（士一 11）。來自非利士的證據，卻傾向於支持出埃及是在後期而不是早期發生的。然而，關於這方面，必須認清一個事實，南巴勒斯坦沿岸地區只在主前 1175 年，即蘭塞三世的時期，才成為非利士的主要居住地點。

有關亞馬拿信札及埃及十三世紀的「哈皮魯人」，以及聖經中希伯來人的關係，學者都一直仔細研究，但意見極之分歧。有些相信這 3 個不同的名稱，同指一個民族。然而，另一些人卻似乎難以鑑定這些名字有任何顯著的關係。這類歧見亦使問題更加複雜。

有些學者對於格魯克所言在主前十五世紀，外約但人口稀疏，這話加以批評。他們的論點是根據在安曼、希實本和其他地點的挖掘，顯示這些地區的人口，比格魯克所想象的為多。這個立場便傾向於支持出埃及是在主前十五世紀發生的。

另一些學者提出，在出埃及記一章 11 提到的，是在約主前 1720 年，許克所斯人起初興建的首都亞華里斯，而非在蘭塞二世時期重建的蘭塞城。一塊從蘭塞發現、約在主前 1320 年建的石碑，記錄了該城是在 400 年前建成的，故此證明了蘭塞的建成日期。這個觀點假定希伯來人是在中期王國時期（主前 2000-1780），大概在主前 1870 年進入埃及，他們受的壓迫始於許克所斯人的統治時期。這個觀點卻需要解釋一個不大可能發生的情況：為何極之憎恨「可惡的亞裔人」的埃及人，會對希伯來人禮遇有加，而屬於閃族同胞的許克所斯人卻苦待希伯來人？

綜合上述各方面的意見，證明了出埃及的日期是希伯來歷史中最複雜的問題。我們所能夠理解的是，出埃及這事件與埃及的歷史模式互相關連，然而卻因缺乏來自埃及的資料，以致不可解答種種難題。除非將來在不可預見的範圍內獲得新的資料，這問題才可迎刃而解。

出埃及的路線

聖經中關於出埃及路線的資料，顯示出逃亡的起點是在蘭塞（出十二 37）。早期的研究人員將蘭塞與泰尼斯（即亞華里斯）指為同一地點；但較近期的研究則指出，在泰尼斯西南面約 17 哩的肯迪爾，才是昔日的蘭塞。在泰尼斯，那些似是由蘭塞人豎立的紀念碑，現已肯定是一場誤會。這些紀念碑起初並不在泰尼斯，只是後來的君王把它們運到那裏。因此證明泰尼斯與蘭塞不是同一地方。另一方面，在肯迪爾的挖掘工作，顯示出有王宮、廟宇和房屋的痕跡，這些建築物均是在原地

興建的。這些證據指出，肯迪爾才是出埃及時啟程的蘭塞，並非泰尼斯。此外，與泰尼斯不同的是，蘭塞坐落在水旁（埃及的資料提及「銳神的水」），這再次與聖經的記載吻合。

以色列人從蘭塞來到疏割（民三十三 5），一般認為即馬庫他廢丘，那是在苦湖西面土米拉河東面地區的防衛城。他們從疏割走到以倘（出十三 20），那地也許是書珥曠野邊界的要塞。接著，希伯來人被指示向西北折回，以致他們踏上合宜的出埃及路線。於是，他們便在密奪和「海」之間安營，與比哈希錄和巴力洗分十分接近。比哈希錄可能是一個湖，即在埃及文獻中提到的「高處之水」。巴力洗分被指是後期靠近昆他華的答比匿（即迪芬拿廢丘）。上述兩個視為相同的地點仍不能確定，但這些地方都可能位於尼羅河三角洲東北部，靠近萬薩利湖。那「海」其實是長滿蘆葦的湖，出埃及記十五章 22 節將它描述為「蘆葦海」，意思是「蒲草沼澤」。自欽定本以來，大部分的英語聖經譯本，都將希伯來文的「蘆葦海」譯成「紅海」。

來自主前十三世紀的資料提到，在蘭塞地區有一個很大的蒲草沼澤，可能便是聖經所指的那一個。另一些人指出，蘆葦海就是萬薩利湖東南面的延展部分，或是南面的某些水域，也許是巴拉湖，這些地方其實互相都很接近。有關的地形不可能完全準確判斷，因為在興建蘇彝士運河時，曾抽乾不少湖泊和沼澤，蘆葦海可能是其中一個。

在密奪安營時，希伯來人快被從後追趕的埃及人追上，似乎已絕望地身陷網羅。接著，耶和華施行了歷史上一個偉大的神蹟。祂用雲柱阻止埃及人在當晚接觸到希伯來人（出十四 19、20）。摩西舉手將杖伸向蘆葦海，一陣大東風便徹夜吹向水面。到了早上，一塊「海」底的乾地呈現眼前，讓以色列人逃跑過去。當埃及人追趕他們，摩西再次舉手伸仗，風止住，水便回到正常的水平，淹沒了埃及的戰車和軍兵，造成嚴重的傷亡。那群得著釋放的俘虜，立刻以古代近東在戰爭中的典型風俗——一首勝利之歌（出十五 1-21）——作為對神的回應。

水流分開這個現象，在世界不同地區都有週期性的出現。它出現的形式大致相同，通常是一陣強風吹走一潭水。淺水湖泊、河流或沼澤，若遇上這種情況，隨時都會出現水流分開。聖經提到的東風，是要顯示神奇妙地運用了自然的現象來拯救祂的百姓。

希伯來人成功地脫離埃及人後，便走到書珥曠野，距瑪拉的苦水約 3 天行程（出十五 22-25）。在民數記三十三章 8 節，書珥曠野即是以倘，以倘卻是以色列人已經離開之地。因此，他們似乎從密奪北移，然後再南移到以倘地區的曠野。以色

列人未能沿著正常的路線走進西乃半島，因為該路線有埃及的城堡防衛。此外，他們獲得指示，不要沿著北面的路走，從「非利士地的道路」（出十三 17）走往迦南。結果，最佳的途徑就是從東南面往西乃，小心避免走進往西乃半島中央賽拉比卡旦的路線，埃及人在該處開採綠松石和銅礦。

民數記三十三章 9-15 節的記述，指出以色列人是在蘆葦海的南面地區安營，證明這群避難者沒有如早期的學者在未發現蘭塞和將她與泰尼斯等同之前所提出，採納了北面的路，或「非利士地」的道路。

聖經中出埃及的主題

舊約

從埃及為奴之地獲得拯救，已在希伯來人的腦海中留下不可磨滅的烙印，特別因著每年的逾越節——當天埃及所有頭生的都被殺——筵席，更加深人們對它的記憶（出十二 12-14、29）。在後來每一次的慶祝中，希伯來人再次省覺他們曾經是奴隸，卻由於神的恩典和大能，現在得以成為自由的民，更在祂恩典的揀選下，成為蒙召的國家和聖潔的祭司（申二十六 19）。

在其後的詩篇，也是以出埃及這偉大的拯救事件，來重溫以色列的歷史（詩一〇五，一〇六，一一四，一三六）。這些詩篇都迴響著勝利與感恩。希伯來人對於在埃及為奴的記載，是艱苦生活、遭受壓迫和強服苦役的描述。據現時所知，當時的埃及有不少外族，希伯來人所遭受的懲罰，亦是埃及人日常生活中的遭遇。簡言之，希伯來人整體而言並沒有遭受歧視；反而與一般埃及苦工沒有多大區分的情況下，獲得相同的對待。日後，當希伯來人再遭受壓迫，他們可以回顧出埃及的偉大神蹟，相信那位昔日施行大能的神，能夠再顯祂的能力。對於那些在巴比倫河邊哀哭的忠心被擄者來說（詩一三七 1），那是極大的安慰，他們期望另一次的出埃及，那時神將帶領他們在凱旋中離開被滅的巴比倫（詩一三七 8），回到巴勒斯坦。

新約

雖然基督在新約時已作了「逾越節的羔羊」（林前五 7）被獻上，新約作者在一些情況下，都憶述神在出埃及時所施行的大能作為。司提反在耶路撒冷的公議會前的演說，傳統地詳述了舊約的歷史，當中提及過紅海的事件（徒七 36），來展示神有能力改變人的事件。使徒保羅運用了出埃及的經歷，去提醒他的聽眾，昔日不少從壓迫中獲得拯救的人，至終都不能進入應許之地（林前十 1、2、5）。以色列人不單沒有以信靠和順服，將自己完全交託給神，更成為曠野中種種試探之下的犧牲者。雖然他們所有人均蒙召成為聖潔國度的一分子，可惜只有極少人真正蒙

揀選。故此，保羅所強調的是，既然基督徒也可能被棄絕（林前九 27），他們必須緊靠基督，並且謹慎地負起他們屬靈的責任。在希伯來書十一章 27-29 節，有另一次的歷史性敘述，當中羅列的信心偉人，特別提到摩西和他在出埃及中的角色。
R.K. Harrison
另參：「出埃及記」;「舊約年代學」。

出埃及記(Exodus, Book of)
聖經中第二卷書，記載神將以色列民從埃及為奴之地拯救出來。舊約其他書卷，在歷史和神學上的重要性，都難與出埃及記相比。
在歷史上來說，出埃及的事件，便是以色列立國的始源。身為亞伯拉罕後裔的十餘個支派，在西乃山變成一個由神管治的國家。出埃及記解釋了以色列人如何得以在神應許給亞伯拉罕的土地上定居，並為他們提供了宗教、政治和社交生活的基礎。
在神學上，舊約和新約都經常提到出埃及記，神學家稱之為「出埃及的主題」。例如，在詩篇三十七篇，當大衛記念他的神，正是把以色列從埃及拯救出來的那一位神，他便重拾信心。先知耶利米將以色列未來的重聚，與他們的出埃及相比，指出將來的事件會顯出更大的神蹟（耶十六 14、15）。在馬太福音二章 13-15 節，耶穌與父母從埃及回來，亦與出埃及的事件相連起來。神從埃及拯救以色列人，已被解釋為預表神釋放祂所有的子民——以色列和教會。故此，出埃及記的信息，是瞭解整部聖經有關神的拯救計劃的基礎。
「出埃及」的英文名稱來自七十士譯本，那是在基督教出現之前，將舊約翻成希臘文的譯本。這個字表示「出路」或「離開」，所指到的便是將以色列從埃及拯救出來。這卷書的希伯來名稱的意思是「就是這些名字」，書中首幾個詞語便是雅各眾子的名字，他們在埃及與約瑟團聚。
作者
按照傳統，出埃及記連同整個五經（聖經中首 5 卷書）都是由摩西寫成的。根據此觀點，出埃及記大概是在西乃山或是在那地發生連串事件不久後寫成。這項宣稱具有不少支持點：
1.書中指出摩西至少在一卷書內記下神的話（出十七 14，二十四 4、7，三十四 27、28）。根據申命記三十一章 9 節和 24 節，摩西將神的律法集成一卷書，再將它放在約櫃旁，作為對神的一個見證。

2.不少舊約作者提及出埃及記某部分時，都稱之為「摩西律法」（王上二 3；代下三十四 14；尼八 1，十三 1）。至於新約，包括耶穌所作的見證，都稱摩西為作者（可七 10，十二 26；約一 45，七 19）。

關於出埃及記的來源，亦有人提出不同的理論。某些學者相信幾乎整卷書都是摩西寫的。某位作者宣稱摩西是某沙漠不知名的族長，他甚至從未見過以色列人。某些評鑑學者認為，他們在書中找到以色列歷史不同時期的多種文獻，它們是在摩西死了多個世紀以後，由某位編者彙集成書的。另一些人則抽取某種文學形式，例如「摩西之歌」（出十五），來追溯它們的發展歷史。另一個說法提出，出埃及的故事是以語言的形式口傳了多個世代，然後才寫下來。

雖然這些理論均是聖經學者提出的，他們卻否定了書內不斷肯定的一項事實：出埃及記是由摩西寫成。出埃及記有內證顯示，該卷書是由一位目擊證人所寫的。舉例說，只有這樣的人物，才會記得以琳有 12 股水泉和 70 棵棕樹（出十五 27）。作者對埃及的宮廷生活、習慣和用語，表現出透徹的認識。建造會幕的某些材料，諸如造傢具用的皂莢木（出二十五 10），和遮蓋外層的公羊皮（出二十五 5），只能在埃及和西乃半島找到，巴勒斯坦並沒有這些東西。因此，這卷書的背景似乎是沙漠。

摩西不僅蒙神託付去寫出埃及記，而且他亦有足夠的資格去寫。他「學了埃及人一切的學問，說話行事都有才能」（徒七 22）。況且，他在米甸和西乃曠野所度過的 40 年，讓他對以色列人越過的地區之地形和荒野生活，有透徹的瞭解。出埃及的事件——從埃及人手中拯救以色列人出來和神頒佈律法——對於以色列的歷史是那麼重要，因此，摩西特別謹慎地保存這記錄，讓它能傳給後世。

寫作年代

倘若我們接受傳統的觀點，認為出埃及記是由摩西所寫，那麼，這卷書的成書年代，便是摩西的時代。對於出埃及的日期，一般有兩個看法。

後期

這觀點認為逼迫以色列人的法老王是薛提一世（塞都斯，約主前 1304-1290），在出埃及時的法老王是蘭塞二世（主前 1290-1224）。由此，出埃及便應在主前 1290 年發生，征服迦南便始於主前 1250 年。支持這觀點的有兩個主要論據：（1）根據出埃及記一章 11 節，以色列人被迫在蘭塞建造積貨城；因此，那時在位統治的必然是蘭塞二世。不過，蘭塞城可能早已存在，只是名稱不同，其後蘭塞二世重修此城，重新將她命名。又或是，從前另有一位名叫蘭塞的君王，曾經下令建造此城。（2）考古學的證據顯示，大概在主前 1250 年，迦南曾經有人民流徙，並有廣

泛地區被摧毀的痕跡。倘若所指的破壞是由約書亞率領希伯來人征戰時造成的，那麼，出埃及的時期便大概在主前 1290 年。然而，這種破壞亦很可能是由以色列士師時期那無政府狀態的社會混亂，或鄰邦的軍事行動所造成。

早期

這觀點指出，壓迫以色列人的法老王是杜得模西士三世（主前 1504-1450），出埃及時期的法老王則是亞門諾斐斯二世（主前 1450-1424）。因此，他們大約在主前 1440 年開始出埃及，在主前 1400 年開始征服迦南。支持這觀點的主要論據包括：（1）倘若所羅門王 4 年即主前 966 年，那麼，列王紀上六章 1 節提到的 480 年，便將出埃及定於主前 1446 年。（2）倘若耶弗他的時代是在主前 1100，那麼，士師記十一章 26 節提到的 300 年，將征服時期定於主前 1400 年。（3）較後的日期不能為士師時期提供足夠的時間，大多數年代紀均指出士師時期持續了大約 300 至 400 年。根據聖經有關出埃及日期的資料，早期的觀點應較可取。

背景

在出埃及記所涵蓋的時期裏，埃及所發生的事件，加深了我們對聖經記載的認識。出埃及記十二章 40 節記載以色列人住在埃及已有 430 年。那麼，雅各和家人在歌珊地定居的時間（創四十七 4、11），約在主前 1870 年，正值埃及中期王國時期鼎盛的第十二朝代。在下一個世紀的轉接期間，接連出現兩個較弱的朝代。來自西亞的閃族，開始滲透埃及北部（或下埃及）。這些稱為許克所斯人的外來者，大約在主前 1730 年，以他們的王取代了當地的王朝。「不認識約瑟的」，正是這位「新王」（出一 8）。由於他們也是外來人，他們自然會關注那些「又多又強盛」的以色列人（一 9）。若遇上戰爭，以色列人可能「連合我們的仇敵（埃及人）攻擊我們」（一 10）。因此，要對付以色列人，最簡單的方法就是要他們服苦役。許克所斯人的王便得以運用這股新的勞動力，去擴展當時下埃及的首都蘭塞城。

直至約主前 1580 年，埃及人在亞模西士的率領下，才能驅逐許克所斯人，重建埃及家的王位。以色列人縱使服苦役，人口仍迅速增長；第十八代王朝的法老王繼續奴役他們，更下令將所有以色列的男嬰殺盡。摩西出生的時候（約主前 1560），這道詔令仍然生效。建立這偉大帝國的杜得模西士一世（主前 1539-1514），便是那朝代的第三位法老。

杜得模西士一世的唯一合法繼承人，是他的女兒赫斯蘇特。她的丈夫取了杜得模西士二世這個名稱（主前 1514-1504）。他死後，法老的另一後人繼承王位，當時只有 10 歲，稱為杜得模西士三世（主前 1504-1450）。赫斯蘇特從這位年幼的統治者手中取得王權，治理國家達 22 年之久（主前 1503-1482）。這樣一位意志堅強的

婦女，當然會有膽量違反父親的命令，挽救一個希伯來嬰孩的生命，在底比斯的王宮中撫養他。

在杜得模西士三世的加冕禮後，赫斯蘇特仍然執政，可能圖謀摩西登上王位，或至少在國中身居要職。當赫斯蘇特死後，杜得模西士三世大權在握，他很可能急於將摩西除掉。摩西殺了監工後，匆忙逃往曠野，正與上述歷史吻合。杜得模西士三世在主前 1450 年逝世，讓摩西有機可乘，以神的命令向法老亞門諾斐斯二世對峙：「容我的百姓去。」

在吉薩的獅身人面像雙掌之間，有一條花崗岩的柱石，上面刻有一段有趣的銘文，記載和如司神曾答允將埃及的王位給予亞門諾斐斯二世的繼承人杜得模西士四世（主前 1424-1417）。因此，杜得模西士四世很可能不是王位的合法繼承人。倘若真的如此，那麼，聖經記載法老的長子在第十個災禍中喪生，便得以證實了（出十二 29）。

寫作目的和神學教導

出埃及記的目的，是要指出神對亞伯拉罕的應許（創十五 12-16），如何在主拯救亞伯拉罕的後裔——以色列人——脫離埃及人的奴役一事上，得以應驗。它亦解釋了逾越節的起源、以色列憑著與神立約而開始立國，並在西乃山頒佈律法。

出埃及記所述的動人故事，是有關一位大能的神、宇宙的創造者，祂超越時間和空間的一切限制，為著一群無助的奴隸而介入歷史中。神擊敗了世上最大帝國的統治者，帶領祂那些被壓迫的百姓離開那地，重獲自由。出埃及記述說一個家庭，因著神的恩典，而增長成一個群體。並且透過神的約，一個國家得以確立，也藉著律法，國家得以穩定，與鄰邦分別開來。出埃及記講述一位不平凡的人，他以 80 年作好準備，在王宮和草原中各度過 40 年。摩西並不樂於作領袖，但他公然違抗法老，與神面對面交談，並且寫了希伯來聖經的 1/4。

出埃及記中的神尤為信實。祂作出應許，然後信守承諾。創世記十五章 13-16 節記載了一段令人驚訝的預言：「耶和華對亞伯蘭說：『你要的確知道，你的後裔必寄居別人的地，又服事那地的人；那地的人要苦待他們四百年。並且他們所要服事的那國，我要懲罰，後來他們必帶著許多財物從那裏出來……到了第四代，他們必回到此地。』」由於相信這個應許，約瑟「臨終的時候，提到以色列族將來要出埃及，並為自己的骸骨留下遺命」（來十一 22）。

這應許是出埃及記重點記述的救贖事件的背景。救贖可以界定為「脫離異族的管治，享受由此而來的自由」。它論及一位拯救者，以及祂為著施行拯救而作的事情。出埃及記充滿了救贖的詞彙。它提到神「記念」祂對希伯來列祖的應許（出二 24，

六 5）。神「下來要救」以色列人（三 8），或是「拯救」他們（十四 30，十五 2），從埃及「將他們領」出來（三 10-12）。

1.主是救贖者。在出埃及記六章 1-8 節，當神應允摩西的禱告，拯救祂的百姓時，祂採用「我」這個代名詞共 18 次，藉此強調發起這行動的是祂。亞伯拉罕的希伯來後裔主要是憑「伊勒」這個希伯來名稱認識神；在古代近東，「伊勒」是至高神明的一般稱號。但在出埃及中，以色列認識到神是耶和華。這是祂的名字，用以提醒人，祂是立約的神，祂親自眷顧祂的百姓。在出埃及記三章 14 節，神告訴摩西：「我是自有永有的」。有些學者認為這句話指出「耶和華」這個名字，來自希伯來文動詞的「是」。無論如何，在希伯來文化中，「名字」這個觀念是與「特性」同義。認識神的名字，就等於認識祂的特性。以色列人認識他們的神是自有永有，無論他們往哪裏去，祂都與他們同在，眷顧他們（出三 12，三十三 14-16）。

2.救贖的原因，是基於神對以色列的列祖所作的應許。當神聽見以色列百姓的呻吟，祂「就記念他與亞伯拉罕、以撒、雅各所立的約」（出二 24；參六 5）。為了回應他們的需要，祂揀選了一位施行救贖的代表——就是老大不情願的摩西。摩西費盡脣舌來推搪，但神不接受他的藉口。摩西正是一個鮮明的例子，表明神如何裝備、加力和支持祂所揀選的僕人，使用他們來達成祂的計劃。

3.救贖是基於神的恩典和愛（出十五 13，二十 6，三十四 6、7）。救贖的目的是讓以色列和埃及人都能夠認識神（出六 7，七 5，八 10，十四 18）。耶和華所作的，讓所有牽涉其中的人，包括摩西、以色列人、法老和埃及人，都清楚知道惟獨祂是神。希伯來人對知識的理解，基本上不是憑藉理性，而是靠賴經驗。對神的作為，不是只在思想上同意，還要相信和順服。

4.在出埃及的事件中，救贖是藉著神蹟達成（四 21），那就是由神超自然地控制的自然過程。它們以不同方式來描述，如「神蹟奇事」（七 3）、「重重地刑罰」（六 6，七 4）和「神的手段」（八 19）。這些神蹟並非輕率的憤怒表現，卻是神有計劃的作為。其中一些神蹟證明摩西是奉神的差遣。那些神蹟性的災禍，證明神是至高無上的，因為每一個災禍都是直接向埃及的神明發出挑戰：阿西利斯神是河神，也橋神是蛙神，銳神是太陽神，亞化神是牛神。曠野中的神蹟證明神會滿足祂百姓的一切需要。

5.在救贖的過程中，法老的惡行，正呈現了人類如何悖逆神的命令（出四 21-23）。法老 10 次硬著心，而這 10 次都是神使他硬心，以致他決意違抗祂。

6.逾越節標誌著買贖（出十二 23-27，十五 16）。它是以替代來拯救的明顯例子。當擊殺的使者看見門框和門楣上的血，他就越過。「救贖」這個詞語（出六 6，十

五 13）意即「作為親屬的贖回者」，正如神在利未記二十五章 25-37 節所吩咐的（參得三 12、13）。

7.在出埃及中，以色列人接受神的救贖。神以他們為祂特別的百姓（出六 6），他們不可再任意而行。即使在出埃及前，祂已承認他們的身分，祂告訴法老：「以色列是我的兒子，我的長子。我對你說過：容我的兒子去，好事奉我。」（四 22、23）

8.救贖的條件是服從。神在祂拯救以色列人脫離奴役的基礎上，頒佈十誡（二十 1-17）和其餘的律法，讓他們遵守。百姓雖然立刻起誓遵從（出十九 8，二十四 3），但他們轉眼便不服從了（三十二 8）。由於耶和華是聖潔的，祂希望祂的百姓也是聖潔，並且全心全意愛祂（三十四 14），故此祂必須懲治罪惡。可是，基於祂的憐憫，祂又會寬恕。在以色列的歷史中，神多個世紀以來，透過先知，呼籲祂的百姓不要忘記祂如何領他們出埃及，並且悔改歸向祂（參彌六 3、4）。忠心的人懷著感恩的心，回應摩西的「救贖之歌」（出十五；參啟十五 3、4）。

內容提要

出埃及記可以分成 4 部分，每部分都從不同方面描述神在主前十五世紀與以色列人的關係。

降臨的神：啟示（出一至六）

出埃及記在開始時，敘述雅各的 70 名子孫，在饑荒期間前赴埃及與約瑟重聚（參創四十六至五十）。以色列人在歌珊安居樂業了一個世紀後，埃及出現一個新的朝代，當時的領袖對以色列人並不友善。為了制止希伯來人口的迅速增長，埃及人強迫他們服苦役，為法老建造積貨城。

後來更要把剛出生的以色列男嬰殺死。然而，監管接生的婦人沒有依從這項命令，神稱許她們，並不表示神贊同她們說謊，而是因為她們敬畏和遵從神，過於聽從法老。不久，法老又頒下一道新的命令，要在尼羅河淹死所有以色列的男嬰。有一個特別的嬰孩，放在籃裏，因被法老的女兒發現了，而倖免於難，這嬰孩便是摩西。摩西的母親更被公主僱用來撫育她的親兒，摩西則成了公主的養子，在王宮中長大。

長大成人的摩西，寧願認同他的希伯來親族，這全歸功於他敬虔的父母早年的教導（參來十一 24-26）。他因為救了一個以色列人而逃往米甸——西乃半島東面邊緣，或阿卡巴灣北端的亞拉伯。摩西娶了葉忒羅（又名流珥）的女兒。流珥（「神的朋友」）大概是他的本名，葉忒羅（「卓越」）則是他的稱號。由於他稱為「米甸的祭司」（出二 16），有些學者假設他是基尼人，以此為根據指出摩西接受了岳父的宗教，將它教導以色列人。聖經明言，摩西從神直接的啟示中，建立他的信仰。

葉忒羅似乎是在看見神拯救以色列出埃及後，才開始相信以色列人的神（出十八 10、11）。

當以色列人將來的拯救者還在米甸，他們仍然遭受壓迫，在困苦中向神呼求（二 23-25）。神作出回應，祂「來是要救他們」（三 8），要為著以色列人而插手干預。祂在荊棘叢中向摩西顯現，承認自己就是應許列祖那「流奶與蜜」之地的神（三 17）。摩西在他兄長亞倫的協助下，將會帶領以色列人往那地去。

摩西得到神的同在，以及神蹟奇事的明證後，他帶同妻子西坡拉和兩個兒子前往埃及。在路上，主與他相見，並要將他殺死（四 24）。這大概是希伯來人所說的，神以肉身的疾病擊打他。這位要去拯救神的百姓的摩西，忽略了立約的記號，忘記替他其中一名兒子行割禮（創十七 14）。行了割禮的儀式後，摩西逐漸痊愈，繼續往埃及去，在西乃山遇見亞倫。以色列人對他們的熱誠接待，遠勝於法老，因為法老不肯尊重那差派摩西前來的神。法老不單不准以色列人到曠野向他們的神獻祭，更加重他們的苦役。百姓埋怨摩西，摩西便埋怨神。神再次向摩西顯現（出六），重新向他保證以色列將會在神的大能下獲得拯救。神的計劃未曾失敗——祂只是著手展開行動。

拯救的神：救贖（出七至十九）

第七至十二章記載了神令埃及人受苦的十災。即使在降災之前，法老已心裏剛硬違抗神（七 13）。每 3 個災分成 3 個循環進行。

頭 3 災對埃及人和以色列人都構成影響；在最後 6 災以色列人則沒有受到波及。埃及的術士能夠照樣施行頭兩災；但當遭受第三災的打擊後，他們也承認：「這是神的手段。」（八 19）在蠅災覆蓋全地後，法老提出了 4 項妥協方式的頭一項，然而，摩西一一拒絕了（八 25-29，十 8-11、24-29）。頭一災只令人討厭，但最後一災，卻是毀滅性的，並帶來沈重的痛苦。由於所有災害都是該區常見的，它們本身不算是神蹟。所指的神蹟，在於此現象會一直擴展，但卻準確地預言了它的開始和結束，而且它只限於埃及地的範圍。

頭 9 災只令法老的心更加剛硬，所以神預備了最後的致命一擊——擊殺牲畜和埃及人的頭生。神提醒以色列人準備離開。為了逃避那滅命的使者，以色列人必須取無殘疾、一歲的公綿羊或山羊的血，塗在門框上。當他們吃逾越節的筵席，滅命的使者便開始巡行埃及地。法老在憤怒之餘，趕以色列人離開。這群奴隸終於重獲自由；以後每年都必須慶祝逾越節，永遠記念神的拯救。正如神所應許的，祂走在以色列人的前頭（人數約 200 萬，民一 46），日間以雲柱、夜間以火柱引領。法老的心很快又剛硬起來，他立即派軍追趕。神用大風將水分開。這海的名稱在

字面解作「蘆葦海」。它可能指任何淺水而足以讓蘆葦生長的海岸（參王上九 26，那裏的紅海是指靠近以祿的阿卡巴灣）。無論所指的位置何在，神在那裏給予埃及人最後的一擊；拯救便徹底成功。

摩西和以色列人以更新的信心，以及一首勝利和讚美的歌（出十四 31 至十五 21）回應神。可惜，感恩不久便因著苦水（十五 22-26）、缺乏肉、麵包（十六 1-15）和水（十七 1-7）而變成了怨言。神在每種情況下都供應他們的需要。祂亦讓他們戰勝亞瑪力人（十七 8-16）。當以色列人趨近西乃山，摩西的家人在葉忒羅的陪同下與他重聚。葉忒羅如今承認自己對以色列神的信心，並且與領袖們一同吃飯、相交。他在返回米甸前，還協助摩西重新組織司法制度（出十八）。

以色列人抵達那又稱為何烈山的西乃山（三 1），預備朝見耶和華，祂實踐了祂對摩西的應許，拯救他們（三 12）。耶和華與以色列立約，使他們成為祂的民，「作祭司的國度，為聖潔的國民」。他們立即回應：「凡耶和華所說的，我們都要遵行。」（十九 5-8）

要求的神：指示（出二十至二十四）

神救贖了百姓——直接的意思就「將他們從奴隸中買贖回來」，有權向他們提出要求。神在西乃山頒佈給以色列的誡命，並不是苛刻的要求，而是保護性的指引，顯明他們的感謝和服從（二十 2、3）。

在西乃山揭示的律法（或「妥拉」，即「指示」）包含了 3 部分：(1)十誡（出二十）指人與神和其他人的關係。十誡是依據神的屬性制定，所以是永恆的，它們在列國的歷史中也是獨特的。(2)審判（出二十一至二十三）是作為神治的國家，用以管治人民的社會規則，在許多方面都與以色列鄰國的法典相似。(3)條例（出二十四至三十一）是管理宗教的禮儀。這一切律法，均是摩西在山上與神一起的時候，神向摩西頒佈的。

十誡成為了以色列所有律法的基礎（二十 1-17）。首 5 誡指出要尊敬神，後 5 誡則關乎要尊重鄰舍。最後一條誡命所涉及的，是人的思想和意圖，而不是特別的行動。它因此防備了前 9 條誡命所不包括在內的罪。百姓面對神的同在，都自然地戰兢不已，於是他們請求摩西代表他們（二十 18-20）。

記載在二十一至二十四章的審判，與主人和奴僕的關係（二十一 1-11）、要處死的罪行（二十一 12-17）、傷人或毀壞財物的賠償（二十一 18 至二十二 15）、不同的人際關係（二十二 16 至二十三 9），以及安息年和安息日、節期和奉獻初熟之物（二十三 10-19）等有關。大部分的審判，都要到以色列在應許之地定居後才生效。同樣地，這部分的律法在作結時，亦嚴厲地警告不可悖逆和採納異教的方式。它同

時包括了一個光明的應許：神會趕走以色列的仇敵，保護祂的百姓免於疾病，並賜他們昌盛，只要「你……照著我一切所說的去行」（二十三 22）。

出埃及記二十四章記述了神與以色列再次立約，摩西更用祭牲的血蓋印。神向百姓的領袖顯現，讓他們一睹祂的榮光，作為回應。接著，摩西再上山，領受刻上十誡的法版，以及有關會幕、設立祭司和敬拜的指示。

內住的神：相交（出二十五至四十）

主告訴摩西，當祂救贖以色列人後，「我要以你們為我的百姓，我也要作你們的神」（六 7）。摩西看見這奇妙的應許已應驗了，但還差一步。「又當為我造聖所，使我可以住在他們中間。」（二十五 8）由於神已降臨拯救祂的百姓，又因著百姓承諾會滿足祂的要求，所以神可以居住在祂的百姓中。神要求人甘心樂意的奉獻，同時祂指示摩西建造會幕的詳細樣式和當中的陳設。亞倫和他的子孫將分別出來，在會幕中事奉。不同的祭，包括贖罪日的規定，亦一拼提出。神告訴摩西，祂已經揀選比撒列和亞何利亞伯建造會幕和雕刻各種傢具，並已將祂的靈充滿他們。

與此同時，剛剛答允完全服從神的以色列人，對摩西在山上逗留 40 天之久，開始感到不耐煩。他們要求亞倫為他們製造一個偶像。亞倫在壓力下依從，鑄了一個代表著外邦神的金牛犢。他告訴他們：「以色列啊，這是領你出埃及地的神。」（出三十二 4）

耶和華將百姓拜偶像、狂歡作樂和不道德的行為告知摩西，並且明言祂的怒氣已足以將他們滅絕，然後祂再從摩西的後裔開始建立大國。摩西為以色列人求情，直至耶和華肯憐憫他門，他才下山責罰百姓。他一再求神赦免以色列，神亦以憐憫赦免他們可怕的罪行（三十四 8-10）。

神再次提出與百姓立約（三十四 10）。摩西再用了 40 天的時間與耶和華一起，在石版上寫下誡命，以代替他看見金牛犢時所摔碎的那些法版。當他回到百姓那裏，他的臉因曾與神同在而發光，他必須用帕子蒙臉。

如今以色列重獲神的恩寵，可以著手建造會幕。由於奉獻過於踴躍，以致摩西要制止百姓繼續奉獻。最後，一切準備妥當。摩西檢視了會幕，便在第一個月的第一日把會幕立起來，那時離第一個逾越節將近 1 年。祭司被膏成聖，燈燃點起來，也獻上首次燔祭。雲彩降下，耶和華的榮光充滿了會幕。神住在祂的百姓中，救贖的目的已經達成，出埃及記的記述亦告一段落。

Kenneth L. Barker 和 Richard L.Schultz

另參：「出埃及」；「以色列的節期」；「以色列史」；「十災」；「會幕，聖殿」；「十誡」；「摩西」；「埃及」；「底本說」；「舊約年代學」。

成聖(Sanctification)

成為聖潔或得潔淨之意。雖然大多數神學家較喜歡按其狹義，與重生、稱義和得榮耀等有關用語區別出來，但該詞亦廣泛用於指基督徒整體的經驗。

定義

新罕布什爾浸信宗信仰宣言（1833）對成聖的綜合定義是：「我們相信成聖是神憑祂的旨意，使我們分享祂的聖潔的一個過程；它是漸進的，始於重生；它是由那位既是印證者，又是保惠師的聖靈，因在信徒心中的臨在和能力，不斷以指定的途徑——尤其是神的道、自省、自我否定、儆醒和祈禱——而作成的。」（第十條）這個定義幫助我們將成聖與重生分別出來，後者是基督徒生命的開始。然而成聖也同樣有別於得榮耀，那是指神在信徒身上完成祂的工作的時候。因此簡單地說，在「救恩的次序」中，重生是開端，成聖是中段，而得榮耀是結局。

另一方面，我們需要仔細闡釋成聖與稱義之間的分別，因為這是更為微妙和基本的問題。首先，稱義正如重生一樣，是指基督徒經驗的開始（雖然不是只此而已），然而上述的定義卻強調成聖的漸進性質。其次，稱義是指神的審判或判決，信徒一切的罪藉此一次過獲得赦免，合法地被稱為義；反之成聖卻如重生和得榮耀一樣，是在於聖靈在神的兒女的品格上所施展的改變大能。

在宗教改革時代，這種區分很是重要。在改革家的眼中，羅馬天主教會混淆了這兩項教義，而主張稱義「不僅是罪得赦免，也是內心的成聖和更新」（天特會議教令，第六次會議，1547，第七章）。相反地，宗教改革家強調兩項教義雖然不可分割，卻必須分別出來。加爾文堅持，在神的拯救行動中，這兩個元素不能被撕裂，就如基督不能被撕裂一樣。「因此，不論誰蒙神接納在恩典裏，祂同時會賜他們聖靈，藉聖靈的能力，按祂的形象重造他們。然而假若太陽的光輝不可能與它的熱能分割，那麼，我們又可否說大地被它的光溫暖，或被它的熱照亮呢？」（《基督教要義》3.11.6，碧圖士譯）簡言之，稱義是一勞永逸的，是神作為審判者的宣告；而成聖卻是已稱義者本性上的漸進改變（這區別會在下面詳述）。

定義中還有一項元素，是需要說明的，就是「使我們分享祂的聖潔」這句話。在這裏不可能全面地綜覽聖經究竟如何辯論成聖，因為聖經的各部分其實都不同程度的談及這個問題。然而在這些教導中，必須強調一個中心主題：「你們要聖潔，

因為我是聖潔的」（利十一 45；彼前一 16；參太五 48）。根據威斯敏斯特信仰問答簡要（1647），成聖「使我們整個人照著神的形象得以更新」（第三十四問；參西三 10）。這是我們理解有關成聖的觀念最具關鍵性的真理。聖潔的標準就是完全效法基督的形象（羅八 29）；若不及於此的，就是降低了聖經的標準，把這教義淡化了。但上述的定義卻暗示，基督不單是我們的榜樣，祂更將祂的聖潔，賜給那些與祂聯合的人——祂就是我們的聖潔（林前一 30）。

確定性的成聖

很多經文都表明我們的成聖是漸進的，尤其是保羅提到基督徒會「榮上加榮」，變成主的形狀（林後三 18；參羅十二 1、2；腓三 14；來六 1；彼後三 18）。此外，從聖經可找到無數的命令，暗示基督徒會經歷成長。

但同時，聖經有幾處用語，對上述的論點予以修正。例如，保羅經常提到基督徒是「聖徒」，換言之是「聖潔的人」（羅一 7；弗一 1 等），而這用語暗示信徒已成聖。事實上，保羅明確地說哥林多的基督徒已經「成聖」（林前一 2），而他甚至將成聖與洗淨（重生？）和稱義連繫起來，使這 3 個步驟看來是同時發生的（林前六 11）。使人印象更深刻的，可能是使徒宣稱基督徒已經在罪上死了（羅六 2）。很難想象有比死亡更有力的比擬，表示信徒永遠與罪解除關係；事實上，保羅跟著就宣告罪必不再作我們的主（羅六 14）。

這些經文當然沒有教導每一個基督徒在歸正時，就變得絕對完全。這樣的解釋會使我們陷入與聖經整體教訓的衝突中。而且，應留意哥林多的「聖徒」是何等不成熟（林前三 1-3，六 8，十一 17-22 等）。

既然這樣，又該如何解釋這些經文呢？有些作者認為保羅是談及「潛在的」成聖；即是我們雖然實際上還未與罪切斷關係，但神已賜給我們所需的一切，使這成為事實。這論點雖也有其真實的一面，但沒有公正的闡明保羅有力的用語。稍為令人滿意的解釋，是所謂「地位上的」成聖。保羅只是運用法庭的用語來論到我們在神面前的地位。人應當辨別出保羅的論述中，有法庭審訊的成分（羅六 7 用了「脫離了罪」），但倘若這就是全部的意義，那麼羅馬書六章只是重述稱義的教義，這結論是很有商榷的餘地。更使人滿意的是麥銳的觀點，他認為保羅的教導同時包含法庭上的元素——神已對罪施行審判，使人得著釋放；以及真實的、可經驗的一面。人可以真正說，對所有基督徒，「這是一次過決定性和不能逆轉地脫離了罪所統轄的領域」（《麥銳作品集》，第二冊，頁 229）。

這一切意味著前段所述的，需重新藉著引介確定性和漸進式的成聖之間新的區別，來作修訂。驟看之下，這區別可能是不必要和無用的。有人辯稱「確定性的

成聖」因其審判成分，與稱義太近似（尤其因為稱義也包括將基督的義歸於信徒），並且也和重生太相近，因重生即指個人品格更新的開始。雖然如此，還有足夠根據去接納這區分，使人對於神為信徒所作的拯救多方面的豐盛，有更深刻的印象。認識確定性的成聖，尤其為基督的工作與信徒的經歷之間的關係，以及該經歷的本質，提供了基本的重要觀點。

這兩個問題中的第一個，與保羅謂人已與基督同死（羅六 8）有關。這究竟是甚麼意思呢？在這裏，保羅所指的明顯是過去一件客觀存在、不能重演的事件：基督的死亡與復活。再者，他提到基督徒（甚至那些在基督捨命時尚未出生的人）曾參與這歷史性的救贖事件。無論這個不尋常的陳述會引起甚麼理性難題，保羅的話是清楚不過了：因著人與基督聯合，人是直接在祂的死亡和復活中有分。不過，我們不必把思想規限在過去的歷史，因為保羅亦同時提及基督徒的主觀經驗；當信徒悔改，聖靈便把基督藉著死亡與復活所成就的功效，應用在他們身上（留意弗二 4-7）。這觀念的重點就是基督的救贖工作跟人的成聖和稱義，都有著清晰的關係。人需要敏銳地認識這真理的力量。基督的代贖除了使人的罪得赦免，亦使人成聖，這兩種福分均是透過相信而即時得著的。

然而，我們接下來要注意的是，認識決定性的成聖，就是瞭解信徒在經驗上的一個嶄新與榮耀的層面。假使基督徒已經實實在在地與罪惡斷絕關係，罪已經從他們生命的寶座上被轟下來了，則無論他們的失敗看來是如何令人氣餒和絕望，他們仍然有把握得著最後的勝利（腓一 6）。事實上，我們應要明白漸進式的成聖，本是建基於確定性的成聖之觀念上；換句話說，聖經吩咐人必須順服的命令，是基於人已被造成一個可以順服的人。神學家常論及基督徒在面對這種「已然」及「尚未」的光景時產生的張力。這張力一方面引致許多屬靈方面的挫折，同時又給了我們所需的鼓勵：基督既已全然摧毀了罪惡對人類的權勢，人便沒有任何藉口可以去犯罪。「你們要思念上面的事，不要思念地上的事。因為你們已經死了，你們的生命與基督一同藏在神裏面。」（西三 2、3）

漸進式的成聖

歷史概覽

雖然所有基督徒群體都承認人需要心意更新而變化（羅十二 2），他們對其中牽涉的一些特殊問題卻有許多不同的意見。一般而言，宗教改革家對個人成聖所持的是一種「悲觀」態度。這觀點在威斯敏斯特信條（1647）中清楚地反映出來，指出成聖「在今生是不完全的；在生命的每一個部分都仍然有殘餘的敗壞，以致（在信徒心中）產生出不斷的，並且無法和解的爭戰」（XIII.ii）。雖然信條接著強調聖

靈得勝的力量，一些基督徒相信它這基本的論點已使屬靈得勝的需要和可能性變得暗昧不明了。

在某程度上，衛斯理約翰（1703-91）可被視為對當時加爾文派和路德派模式的一種抗衡。在當代敬虔運動的強烈影響下，衛斯理非常著重基督教信仰的實踐，並且至終形成了在今生可以「完全成聖」的教義（雖然其理論未能完全一致）。在十九世紀，許多基督徒群體漸漸對人可能臻至完全（非指其絕對意義）的說法產生興趣。有些人認為根除罪惡便能夠達到完全；其他人卻接納在基督徒心內仍有罪惡存留，人要經常的克制罪惡才能得著屬靈的勝利。後者的取向成為了所謂得勝生活運動的特色。這些「完全主義者」受到了普林斯頓的神學家華菲德（1851-1921）徹底的批評。到了二十世紀，雖然激烈的程度已經減低了，但辯論仍然持續。

成聖的媒介

許多爭論都集中於人在成聖過程所擔當的角色。縱然所有基督徒都承認若不是倚靠神的幫助，便無法達致聖潔，這真理影響人在其中的參與究竟有多大，卻是難以確定的。在羅馬天主教的傳統中，洗禮的潔淨能力和善行功德備受強調，以致人質疑是否已忽略了屬天的恩典（類似的批評亦適用於亞米紐斯的部分神學思想）。另一個極端是得勝生活運動的支持者高舉「放下自我，讓神作主」（若能切實執行，這口號是有一定價值的），他們有時指示信徒在成聖中應完全被動。

最適合回應這問題的經文是腓立比書二章 12、13 節，保羅並列了人要活出自己的救恩重要性，以及惟有神能供應所需的屬靈力量。我們很容易會強調這段說話的前半部分，而忽略後半部分的基本意義，或是受到保羅強調屬天恩典（在這裏或其他的經文中）的神學家影響，而企圖漠視個人的責任。然而，使徒彷彿刻意並謹慎地在這段經文中，保持這兩個真理的平衡。

正如許多經文所提出的勸戒，特別是那些把基督徒生活形容為奔跑或爭戰的經文（林前九 24-27；弗六 10-17），成聖是需要紀律、集中精神和力量的。另一方面，人必須經常抗拒試探，以為他們已經使自己成聖，以為是從自己內心而出的屬靈力量，以致他們可以倚靠自己的能力。雖然這觀念引致的矛盾，並不次於禱告的吊詭性（「既然神是全知和統管萬有，能知道我們的需要，並經常作出最好的行動，我們又何需禱告呢？」）。但成聖的祕訣或許就是要學習怎樣保持這平衡：全然倚靠神為成聖的真正媒介，而同時忠心地克盡一己的責任。「馬是為打仗之日預備的；得勝乃在乎耶和華。」（箴二十一 31）

如何成聖

即使我們同意只有神能使人成聖，但人也須負上自己的責任；不過，對於成聖的

過程，仍然有許多疑團有待解開。我們在這裏只能解決部分的問題。

例如，神的工作所包括的，究竟只是為我們提供壓制犯罪衝動的能力，還是聖靈實在已逐漸消除這股衝動？這問題最後的答案，主要視乎我們對人性的理解，但我們仍可在此嘗試提出一些意見。抱持壓抑或克制的觀念，是輕忽了聖經何等鄭重地陳述基督徒所經歷的改變（羅十二 2；林後三 18；西三 10）。確定性的成聖這教義，指出聖靈在信徒悔改的一刻，便實在地開始了使信徒本性更新的工作。不過，就算我們接納這個觀點，我們仍不能否定需要抑壓犯罪的傾向。首先，連敬畏神的成熟基督徒都見證舊日的欲念仍存在。此外，沒有人敢說聖靈不能把罪惡的念頭清除乾淨。這樣看來，我們需要在這教義的兩面維持明智的平衡。

第二方面，神的律法在成聖的過程中所佔的位置，亦引起不少對立的意見，我們需要仔細地更廣泛研究，才能作出決定。不過，簡單地說，一些神學家，特別是信義宗的神學家，對於把律法和福音混為一談，而可能引致律法主義再度在基督徒生活中抬頭，非常關注。這固然是我們需要留意的警告；基督徒已經從律法的捆鎖下全然得著釋放（加三 13、23-25），故人順服神，是出於信心、愛心和感激，而非因為恐懼和卑躬的心態。然而，神的律法乃是祂心意的一種表達，是我們應當遵行的（太七 21；可三 35）；並且，我們亦不應忘記在新約的福音書和書信中，充滿了清楚的命令。基督不是要廢掉神的律法，而是把它寫在人的心中，使人能按著神的法則行事（耶三十一 31-34；結三十六 26、27）。信義宗的標準也同意所謂「律法的第三種用途」，即是說，信徒「已經從律法的咒詛和轄制中得著釋放，但他們並非因此而沒有律法，因為神的兒子買贖他們，就是為了使他們可以晝夜思想神的律法，而且常常實踐所領受的教訓」（協同信條，1576，第六篇）。

第三個要注意的問題是，究竟成聖與基督徒經驗中的一個危機（或一連串危機）有沒有關係？一般人都承認聖經沒有明確教導「第二次福」的教義，雖然有人宣稱某些經文似乎可以容許這樣的教訓或類似的解釋（注意巴斯德重刊於《基督徒的聖潔：重究與重述》中「祂在我們裏面更深的工作」一文）。許多基督徒領袖的見證被引述來支持這個觀點，但反對的人則辯稱仍有許多人從未有過類似的經歷。雖然「第二次福」的教義引起了一些嚴重的神學問題，但我們可以毫無困難的承認屬靈的危機（或有時是一次主要的危機），是大部分基督徒（即使不是所有）的經驗中重要的部分。然而，我們無須以為這些危機是真正成聖者必經的過程，或以為漸進式的成長並不重要。

最後，也可稍為提及教會在成聖過程中的功能。我們很容易以為基督徒的聖潔純粹是個人的事。但宣講神的話語、洗禮、主餐、集體禱告、基督徒團契與彼此勸

導，都跟聖經所教導的成聖不可分割。按保羅所說，必須透過基督身體每個部分一同增長，才能達至基督長成的身量（弗四 11-16）。

成聖的程度與時間

所有基督徒都同意成聖的至終目標是道德上的完全（腓一 6；帖前五 23），但究竟這完全應在何時達至，是在今生還是在死亡的一刻，則仍是眾說紛紜。這方面的許多（但並非全部）討論，均集中在羅馬書七章 14-25 節。這段經文是否描述所有基督徒會在今生遇上的挫折？衛斯理派的神學家認為羅馬書第八章，而非第七章，描述了成聖的模式，故「全然成聖」是可以在人離世前經歷到的（參端納所著《使人更新的異象》）。他們所指的不是絕對不犯罪，而是真正不再故意犯罪（這是得勝生活運動一個常見的主題）。批評的人認為這種「完全」降低了神絕對的標準；並且人必須緊記不可偏離完全效法基督的目標。

在這問題上所衍生的神學性爭論，是不應視為無關重要的。不過，我們有時難免覺得一些作者之間的分歧，其實主要是語意的問題而已。換句話說，他們基本上同意成聖是可能在今世發生的，但在「全然」和「完全」這些用語上產生歧見。或許當中的差異是在於態度。一位作者可能認為基督徒對罪的影響力和神的聖潔不夠敏銳，他的基本取向是「悲觀」的。另一位作者則關注屬靈失敗主義的危機，故他要顯示的是一幅「樂觀」的圖畫。為了維持平衡，這兩方面都是需要的。並且值得一提的，是保羅可能正試圖從羅馬書七章和八章兩個角度來描繪每個基督徒的經驗。

總結

大部分討論都集中在成聖的教義所引起的張力上，這是十分重要的。我們必須平衡客觀的歷史事實和主觀的個人經驗，以及經審決和轉變中，或確定性和漸進性等方面；我們也必須同時認識屬天的媒介和人的責任、罪性的消除和壓抑、脫離律法的管轄而又順服它、個人和集體的關注、悲觀和樂觀的取向。

這些矛盾無疑是構成基督徒在這基要真理上未能完全一致的重要因素。我們可以把基督徒成聖的整個過程，歸結為學習平衡各種張力的目標上嗎？或許我們可以毫不誇張地說，這教義被歪曲，全是因為人無法保持這些平衡。

Moises Silva

另參：「聖潔」；「稱義」；「屬靈恩賜」；「信心」。

次經(Apocrypha, Old and New Testament)

舊約次經

定義

次經是一批繼舊約正典之後出現的猶太典籍，大約成書於主前三世紀至主後一世紀之間；那時猶太人經歷亂世，次經反映了該民族對亂世的反應和對未來的盼望。「次經」源出希臘文，意謂「隱匿之事」。其實，次經所記內容並無詭祕可言。直至新約次經問世，「次經」一名仍習用於指舊約次經，因為這些次經原稿均用希伯來文或亞蘭文所寫，且各書的主題又與舊約正典各書相關。

除上所指，「次經」也可作較廣義的用法，指一批較次要的偽託作品，也稱為「偽經」，計有：《以諾書》（共一、二、三書）、《所羅門詩歌》、《亞當與夏娃生平》、《以賽亞殉難記》、《十二列祖遺訓》。七十士譯本（希臘語舊約）雖然收錄了次經，但恐怕連早期猶太人也一直未作正典看待；而這些次經後來卻被說希臘語的基督徒定為正典。他們對這些來歷不明、內容也有疑問的作品並未作辨偽決疑的工作。

七十士譯本把 13 部次經（《以斯拉二書》闕如）與同體裁的正典混排在一起。例如，《以斯拉一書》排在以斯拉記、尼希米記之前；《馬加比一書》和《馬加比二書》置於各先知書之後；《所羅門智慧書》和《傳道經》歸入正典智慧書之列，《巴錄傳》則順理成章為耶利米書之繼。拉丁文的武加大譯本在編排上也仿照七十士譯本。但從 1535 年問世的科威特勒譯本起，英譯本在編排的體例上便作了明顯的變動，把次經一律排在正典之後，顯然已有彰明主次之意了。

次經在英譯本聖經中的排列次序是：《以斯拉一書》、《以斯拉二書》、《多比傳》、《猶滴傳》、《以斯帖記補篇》、《所羅門智慧書》、《傳道經》、《耶利米書增篇》（巴錄書、耶利米書信）、《三童歌》、《蘇珊娜傳》、《彼勒與龍》、《瑪拿西的祈禱》、《馬加比一書》、《馬加比二書》。這些作品的總篇幅相當於新約全書的 4/5。

史書類

一.《以斯拉一書》。成書當晚於主前 150 年。所記載的已多見於正典以斯拉記（按：正典「以斯拉」英譯“Ezra”；次經「以斯拉」英譯“Esdras”，仍保留希臘形式），惟記事始於猶大王約西亞在位 18 年慶祝逾越節的事，早於正典以斯拉記的記事。書中記述猶大國末年的史實，與歷代志下三十五及三十六兩章的記述可對觀。結尾處記以斯拉宣讀律法書事，與尼希米記八章所記雷同，但對聲名顯赫的尼希米卻隻字未提。次經作者似立意填補以斯拉記和尼希米記之間的歷史空白，但其年次記敘時有顛倒，敘事未免混亂。《以斯拉一書》大部分內容已記於正典，惟三章 1 節至五章 6 節卻是獨筆，故事頗引人入勝，記大利烏王的 3 位青年術士之鬥智。

王問何為世上之最強者，術士甲的答案是「酒」，因為酒能使任何人，不論其階層或境遇，受到巨大、無可抗拒的影響。術士乙的答案是「帝王」，因為帝王的命令所有臣下都要遵守。這答案比術士甲更勝一籌。跟著是名叫所羅巴伯的術士回答：女人是最強的，因人人為女子所生，也賴女人而活。再者，一個男人會為他心愛的女人甘心盡獻所有。所羅巴伯繼論另一題目：真理。他說雖然地廣天高，太陽迅速消逝，一切的創造物均在顯現一個真理：「所有人服膺其行，她的判決毫無不義，歷世歷代的能力、王位、權柄、尊榮都屬於她。真理的神是可稱頌的！」(《以斯拉一書》四 39、40）眾人聽後均說：「真理是最偉大的，是強中之強。」（四 41）比賽的結果自然是所羅巴伯獲勝，他要求的獎賞，是求王履行重建耶路撒冷的諾言。

《以斯拉一書》對基督教早期教父的思想頗具影響，如居普良（約 200-258）和奧古斯丁（354-430）把這段論真理之偉大的至理名言與基督聯繫起來，指出基督就是這真理的活現（參約十四 6）。

二 .《馬加比一書》。該書被認為是最有吸引力的一卷次經。馬丁路德認為此書是極其必要且大有益處的。科爾雷基（1772-1834）稱《馬加比一書》是極有靈感之作，幾與真受靈感無異。該書以希伯來文寫成，其成書約在主前 100 年，所記主要是主前 175 至 134 年之間的希伯來歷史。其時敘利亞王安提阿古四世在猶太人中強力推行異神崇拜，終使猶太人聯合起來，發動武裝起義，獲得了一次大勝利。繼之則有哈斯摩寧家族領導的數次戰爭、哈斯摩寧王朝之興起、許爾堪之統治。該書於最後讚揚許爾堪在位期間的顯赫功績。

作者的目的是在表彰馬加比家族的豐功偉業，並記述以色列民族的壯烈大舉，把這光榮歸於全以色列民族。書中極力揄揚神的權能，人類脆弱的謀算在祂面前不能站立。與此同時也強調軍事策略的重要性，並指出在民族危亡之秋率先發難的敬虔之輩的重要地位。全書字裏行間均洋溢著作者對律法和聖殿的崇拜之情。

猶太人修殿節的緣起和慶典儀式在《馬加比一書》中有詳盡的記載。猶太人戰勝了敘利亞人，光復了聖殿，是夜以萬燈齊明來慶祝這件大事，所以修殿節又稱「燭光節」。傳說當年殿中一盞聖燈僅以一小壺油竟神奇地點燃了 8 晝夜。迄今猶太家庭都備有一個 8 燈盞的燈臺。每逢修殿節，每天燃起一根蠟燭以紀念這件不尋常的事件。一說認為因馬加比家族的世俗作風冒犯了當時極具影響力的法利賽人，遂在拉比的反對下而未將「燭光節」納入正式慶典。

三 .《馬加比二書》。成書不早於主前 120 年，作者是一位名耶孫的古利奈猶太人，他著有一部極冗長的史書，《馬加比二書》即該書的節略本。作者持有正統法利賽

人的觀點，特別強調潔淨禮儀、廟堂的聖潔，並主張殉道者復活說。由於作者過分偏重道德說教，往往不免要犧牲史料的準確性。所以比較起來，倒是《馬加比一書》更有史料價值。《馬加比二書》史料所涉是從安提阿古四世即位前不久（主前 175 年）至主前 160 年這個歷史時期。記敘的重點，是正統猶太教徒抗拒西流基王朝異教化運動的鬥爭。論及的主要問題有：逆境中的誠信（六 18-31）；天使的代禱（十 29，十三 2）；死者的復活（七 11、23）；神對人管教的愛心（六 10-12）；為死者代求和獻祭（十二 43-46）；神獨一的創世權能（七 28）。作者在書中向耶路撒冷聖殿鼎禮膜拜，歡呼神顯奇蹟——遣天上的騎兵臨世為英勇的馬加比人助戰。《馬加比二書》雖是用希臘文寫的，但作者以猶太人的信仰策勵、指導同胞之熱忱是十分明確的。顯而易見，希伯來書的作者是熟讀了《馬加比二書》六至七章的（參來十一 35），這兩章對敵兵的暴行有生動的描寫。

哈加達

按照拉比的分類，《多比傳》、《猶滴傳》、《以斯帖記補篇》、《但以理書補篇》（包括《蘇珊娜傳》、《彼勒與龍》、《三童歌》）都歸入於「哈加達」裏。哈加達是希伯來的口碑文學，即寓道德教訓於傳奇故事中的口傳作品，猶太家長均用作教育後輩的傳統教材。現將這哈加達類的 6 部作品略作介紹如下：

一 .《多比傳》。這是一位名叫多比的以色列人所講的故事，約寫於主前 200 年。先是多比於亞述陷撒瑪利亞之後被遠徙他鄉居住。故事記述多比遣其子多比亞往瑪代，向一房遠親討債以解燃眉之急。多比亞一路受到天使長拉非勒的引導和看顧，才免遭惡魔亞士魔丟之害。故事顯然是在波斯民間傳說的影響下寫成的，處處可見二元論的痕跡。惡魔亞士魔丟也是波斯鬼譜中有名的。作者在講故事中涉及了許多宗教問題。書中提及神時，用了很多稱謂如「聖者」、「大王」、「天國的王」、「世世代代的王」（十二 12、15，十三 15，十三 7、11，十三 6、10），顯然是要突出神的大能和榮耀，同時一再指出神愛世人的本質，如他是憐憫人的（三 2）；他通過天使的代求垂聽百姓的祈禱（十二 12）；他復興百姓的福祉（十四 5）；他的垂顧要越過以色列的邊界而遠及萬邦，那裏的百姓終會得救（十三 11）。

該書的主旨是要人們務以良善順服為本，來謹守神的律法。書中尤其強調的是善行。如《多比傳》十二章 8、9 節提到施捨是蒙恩得救的前提之例。禁食和祈禱也是虔信的重要標誌，甚至適當安排死者的葬禮都是虔信之人必須做到的。

1549 年版的公禱書中有「婚禮祈禱詞」一則，是引自《多比傳》的。那是記述天使長拉非勒如何救助多比亞和他妻子撒拉的一段。

二 .《猶滴傳》。這是一篇具有浪漫色彩的故事，表明公正的神必為祂的百姓預備、

伸冤。猶滴是一位年輕貌美的寡婦，以姿色誘殺了巴比倫大將荷羅否南，從而拯救了闔城百姓。該書誤把荷羅否南說成是尼布甲尼撒手下的將軍，又把這位君王說成是尼尼微亞述人的統治者。但從全書的敘事來看，可以肯定作者對巴勒斯坦的地理、掌故是瞭如指掌的。作者常使用類似密碼法的名字去掩飾真名。成書的時間可判定為馬加比人與安提阿古四世釁起之後，作者決心鼓勵他的同胞堅守信仰、謹遵律法。

猶滴被寫成一位十分敬虔的婦人。她禁食、熱切祈禱、刻守以色列的節令典制，遵行一切潔淨儀式；另一方面她又是一位豪強、狡黠、勇敢的女性。在作者的想象中，這顯然是以女子面貌出現的猶大馬加比的英雄形象。她活到 105 歲，享受了長久而顯赫的一生；她的死引起了全以色列深切的哀痛（十六 21-25）。

三 .《以斯帖記補篇》。以斯帖記正典未提神之名稱，「補篇」似意在彌補此憾。「補篇」的故事情節都為原篇之續，並列舉史實向異教世界顯示真宗教和以色列神的獨一性（十四 3、4）。作者是耶路撒冷的居民，名呂西馬古（十一 1）。他在耶穌降生之前 100 年左右，用大量材料來增補以斯帖記，所用的本子又非原經，而是原經的希臘文譯本，致使成書後的《以斯帖記補篇》在敘事上顯得缺少連貫性。「補篇」照原經增加 107 節。為求脈絡清晰，最好與原經並讀；如欲按年排事，就更當如是。

《以斯帖記補篇》的另一特點是重申猶太神學的重要信念，即：神的全知（十三 12）、全能（十三 9）和公義（十四 6、7）。「補篇」也強調神是以色列民的救贖者，神早在與亞伯拉罕立約時就應許必揀選以色列民（十三 15-17）。該書也把祈禱視為虔誠的重要指標（十三至十四 19）。

四 .《蘇珊娜傳》。該篇可稱文學中的瑰寶，在歷史上哺育、激揚了無數作家、藝術家、音樂家的靈感和想象。《蘇珊娜傳》寫一位品德貞潔的少女如何受兩位滿腹邪念的長老誣控，但以理又如何見義勇為，為少女辯護而終使公義得勝。但以理小心求證，把長老的誣控不一致之處暴露出來，保存了這位女英雄的尊榮，也顯示了她的敵人的醜惡。

作者根據自己的道德觀指出，作為神的民最重要的莫過於 3 件事，即：聖潔、祈禱和信靠神。作者還告誡說，那些達不到神高超道德標準的人必受懲罰無疑。一些學者以為該書表現了作者對當時法統、法制虛偽性的辛辣諷刺。且不論這一觀點正確與否，事實上僅但以理在故事中出現，已予人以希望：可見神必揀選公義的人並通過他們使人類社會得到必要的改革。

五 .《彼勒與龍》。這是對偶像崇拜的嚴厲譴責，故事短小精悍。時有 70 祭司專司

供奉巴比倫的大神彼勒（也稱「瑪爾杜克」）。但以理以奚落偽神而觸怒了 70 名祭司。他們齊向王施加壓力，要求把但以理投進獅坑餵獅子。但以理置身獅坑之際，神也及時顯奇蹟，派天使把先知哈巴谷從猶大地帶來，照應但以理所需。一週既過，國王把但以理從獅坑釋出，而把害人未遂的 70 名祭司投了進去。他們一進去，就被獅子吃光。故事以國王的歡呼為結尾：「但以理的神啊，你真偉大，豈有他神可與你同列哩！」

六 .《三童歌》。是但以理書增篇，具體地說，是但以理書三章 23 節和 24 節之間的插敘。《三童歌》是唯一以實際事件補充但以理敘事的增篇。

亞伯尼歌（又名「亞撒利雅」）在烈火中潛心祈禱，認自己的罪，並代國人認罪。他祈求神大施憐憫（第 18 節）。神派聖天使救了他和他兩位誠信的夥伴。這段敘述之後，便出現了所謂「三童歌」。這首祈禱詞顯示了馬加比人與安提阿古四世鬥爭時代那礪煉人的境況。在磨練中，作者勸勉他的國人去尋覓神的面，信靠神的拯救（16-18 節）。這歌號召萬物都崇拜唯一的真神。歌中有一闋反覆出現的禱詞更加重了這一層意思：「向祂齊唱頌歌，永遠把祂高舉。」（35-38 節）

智慧文學

次經中有兩篇著述當屬「智慧文學」類：一篇是《傳道經》（又名《西拉子耶數的智慧書》）；另一篇是《所羅門智慧書》。

一 .《傳道經》。在最有影響的次經中當數《傳道經》的篇幅最多，大約在主前 180 年成書。作者耶數是一位廣歷博聞的人（三十四 11、12），對舊約的幾部智慧書十分熟悉。他曾就一些重要的論題開班授課（五十一 23），以後把口述的材料加以歸納，用聖經希伯來語形諸於文，那便是《傳道經》的原本。半個世紀之後，其孫把《傳道經》譯成希臘文，遂在亞歷山太的猶太社團中廣為流傳。

《傳道經》行文好用平行對句，頗肖箴言文體；論題十分廣泛，諸如神學主題、飲食節制、桌食規矩（包括如何咀嚼）、婚姻關係、教育子女等方面的問題幾無所不涉。其「賢士論」一題佔了 7 章的篇幅（四十四至五十章），要算是談論最詳的一個題目。該書充滿撒都該派精神，例如論及何為「不死」時，則認為是備受尊重的人，死後為後代紀念、流傳之意。該書且指出，若要受人尊重，就必須謹守律法；對每個人來說，惟有神的誡命才是防止犯罪傾向的良方。人若追隨邪惡，神也可以利用人的悖逆配合祂永恆的計劃。

《傳道經》四十四章 16 節說：「以諾因蒙神喜悅，從地上被取去」，這一思想與希伯來書十一章 5 節極為吻合（以創五 24 依據）。

二 .《所羅門智慧書》。該書為嚴格正統的猶太教著作，其偽託所羅門之名的目的，

顯然是意在自重，以利廣傳。該書所頌揚的「智慧」，神已經把它活現，從歷史——尤其是從以色列人蒙拯救的歷史——中清楚地顯示出來。作者猛烈抨擊偶像崇拜，義正而詞嚴，大有保羅在羅馬書的風範（參《所羅門智慧書》一 18-23，十二 24，十三 1、5、8，十四 24、27）。學者多以為該書成於主後 40 年，時值羅馬皇帝該猶下令在耶路撒冷聖殿為他立像之際。作者持靈魂不死說，這與但以理書十二章 2 節所表達的聖經觀點和新約的復活觀有所衝突。也有人認為該書對希伯來書作者的思想漸有影響（參《所羅門智慧書》三 5、6；來十二 10、11）。

三 .《巴錄傳》。考該書的作者是公元初期的人。作者在觀點和風格上似有意效仿舊約先知書的筆法。該書假託巴錄著作，巴錄即耶利米的忠心同工；但估計真正的作者至少有兩人。作者承認以色列人的罪；認為只有謹遵律法才能獲得智慧；並預言以色列人最終必得解救，重建於應許地。該書第一部分是詩體，記載以色列人流徙巴比倫之事，指出根本原因全在於罪；繼而是為以色列民的復興祈禱，並有類似舊約智慧書的大量箴言。書中也有不少慰勉的話，卻往往為悲傷之情沖淡，儘管全書仍以勝利的信息為重點。

早期基督教作者有人以為三章 37 節是作者暗指智慧的化身。

四 .《耶利米書信》。是《巴錄傳》的姊妹篇。「耶利米」當然是託名；「書信」也名不副實，倒不妨說是一位憂國憂民的以色列人對同胞的懇摯規勸：告誡他們萬不可遺棄傳統的信仰而自貶其格，甘願過那種道德卑下的愚昧生活。其成書似很早，約在主前 300 前年左右。該書的風格主要是講章，猛烈抨擊異神崇拜，作者一再大聲疾呼：「那些偶像絕不是神！」（參 16、23、29、30、40、44、49、52、56、64、69 各節）。

五 .《瑪拿西的祈禱》。是一篇祈禱詞，發現於主後三世紀的一批文獻當中。據說是猶大王瑪拿西被亞述人擄往巴比倫去的時候（代下三十三 11-13），痛心疾首，深悔前愆，而向神作了這篇認罪祈禱。祈禱詞雖然是附會之作，但寫得合情合理，且有史料依據。疑是某位聖經學者因發現歷代志下所指的禱告闕如，便擬情設境，寫了這篇很符合那位亡國之君思想、心理的祈禱詞。篇幅雖短、含義殊深，指明神憐憫一切真心懺悔的人。作者使人看到，神的愛是如何博大，對瑪拿西這個作王 55 年、被評為「多行耶和華眼中看為惡的事」（代下三十三 6）的人，仍不吝施恩憐憫。

六 .《以斯拉二書》。是次經中唯一當歸為「啟示性作品」類的書，流傳於公元早期。當時同類作品流傳於世的極多，但被納入次經的只有《以斯拉二書》。該書主要講 7 個預示未來的異象，據論都是身在巴比倫的以斯拉所親見。作者的思想明

顯傾向於猶太基督教神學，預言猶太教必衰，基督教必興。結尾數章指斥罪惡，並歷數惡行纍纍的諸國之名。文體的詩歌性明顯可辨，但也不乏費解和怪異的象徵。作品中瀰漫的悲觀情調因作者對神公義、憐憫、寬恕所抱的堅定信念（十六67）而大大化解了。

新約次經

除舊約 15 部次經外，尚有新約次經若干部。所謂新約次經者，是指主後二世紀至九世紀之間出現的一批作者不詳、卻頗具影響力的宗教作品，其筆調多摹仿福音書或使徒書信，意在補充、修正新約各書，甚或取而代之。福音書言之不詳或略而不言之處（如耶穌童年和少年時代事略），次經福音書輒予以詳述。屬此類次經者《亞美尼亞聖嬰福音》、《雅各福音》、《多馬福音》。另如《尼哥底母福音》、《巴多羅買福音》則憑著想象描述耶穌死後 3 天內的經歷，包括巡遊地獄等事。也有若干福音書充滿異端思想，如《彼得福音》為彼拉多的罪惡極力開脫；又如《埃及福音》竟自為一說（後來稱作「幻影說」），認為耶穌所具的常人形象僅是一種幻影，而非實體。

也有人深感路加之使徒行傳所記使徒佈道活動太粗略而難盡意，遂操筆補敘。這類作品有《約翰行傳》、《保羅行傳》、《彼得行傳》、《安得烈行傳》、《腓利行傳》、《多馬行傳》等。這些書除了記述使徒行藏之外，作者加插很多道德教訓，目的是在深化、強化讀者的基督教信仰。《保羅行傳》有一段關於保羅在以弗所大競技場面對獅子的記載。故事描述這頭「基督教化」的獅子開口說話，向保羅表現出友善之情。這個情節不免使人想到奧魯斯蓋留斯（約主後 160）所寫安卓可的傳奇故事。

還有些摹擬使徒書信之著作，如《哥林多三書》、《保羅致老底嘉人書》（後者被早期敘利亞教會和亞美尼亞教會視為正典）。

也有不少啟示作品，顯然是仿效但以理書和啟示錄的筆調來預言未來的。這些作品多能生動而細膩地描述聖徒於將來如何福祉無邊，而不知悔改的人又受到多麼可怕的懲罰。這些作品當然也是偽託之作，保羅、彼得、多馬以及早期殉道的司提反等聖徒之名是常被冒用的。

次經和教會

總的來說，說希臘語的教會均尊七十士譯本聖經，所以對該本所收的全部次經自然也予承認。至於某些希臘教父則各有所見。如俄利根和亞他那修雖然只尊希伯來文舊約各書為正典，但在佈道時並不避忌引用次經。奧古斯丁（希坡主教，396-430）則除希伯來文舊約各書外，也承認《多比傳》、《猶滴傳》、《馬加比一書》、

《馬加比二書》、《傳道經》、《所羅門智慧書》等為正典。西方教會的大學者耶柔米（死於 420）則持審慎態度，以為正典與非正典絕不可混淆，且為非正典定名為「次經」，以別於正典。固然他也承認次經中不乏神所啟示的著作，但不可為教義之根據。

宗教改革時期，復原派和天主教在看待次經各書的相對價值上大有分歧。天主教會於 1546 年在天特會議上宣佈《多比傳》、《猶滴傳》、《以斯帖記補篇》、《但以理書增篇》、《巴錄傳》、《傳道經》、《所羅門智慧書》、《馬加比一書》、《馬加比二書》這 9 卷書具有正典地位。一些復原派教派如路德教派和聖公會都採取路德的立場：雖不承認次經的正典地位，但認為「讀之有益」。至於其他改革派教會則只視次經與世俗著作無異。這個信念在威斯敏斯特信條（1643-46）中有明顯的宣佈：所謂「次經」各書絕非神默示之著，不屬正典之列，故於神的教會並無權威地位，與世人其他著作無異，不可格外揄揚或引用。

現今聖經各種版本已絕少有收次經的了，只在早年英語聖經版本中或偶有所見。第一批刪除次經的英文聖經有威克里夫聖經（1382）和 1560 年的日內瓦聖經（1599 年在日內瓦出版）。1611 年聖經英王欽定本的譯者將正典和次經一拼譯成了英語；不數年阿伯特大主教即有教諭頒佈，嚴禁聖經出版商再有刪除次經之舉，違者判處 1 年監禁。然而，1644 年國會又發佈一條法令，只准教會宣讀聖經正典，這大概使聖經出版界在隨後幾年享有較緩和的氣氛。美國印行的第一批英語聖經（1782）未有收錄次經。英國及海外聖經公會於 1826 年也終於停止印行正次經合本的聖經。迄今，復原派教派中猶有使用次經的，只有英國聖公會了。

次經的評價

次經雖與聖經各卷有類似之處，但次經的問題實在太多，如作者的認定、史料的準確性、信仰的統一完整等等，都大有疑點。猶太拉比早就名之為「外典」，可見希伯來人向來就認為這些書不合正典。主耶穌基督和祂的門徒也從來只承認以色列人自古公認的正典。次經智慧書的某些說法在新約若干書的某些章節中雖有類似的表達（參弗六 13-17 與《所羅門智慧書》五 17-20；來十一與《傳道經》四十四），但這絕不意味著新約作者的靈感來自次經。我們在新約中向未發現有直接援引次經之例。

次經從聖經中剔除，並不是由教會一個特殊會議裁決，而是神的子民在閱讀備受尊崇的正典著作時，次經的價值無法與正典相比是很明顯的事。

然而，次經的重大貢獻也不容抹煞，尤堪珍視的是次經所提供的某些歷史材料，我們藉此對耶穌同代和以後的社會、政治、宗教環境，獲得了更多的知識。舊約

時代以後至耶穌降生之前這數百年猶太人的歷史生活，幸有次經的記載，才得昭然於世。再者，次經之中持久的屬靈價值，對後世聖徒很有幫助，對藝術也產生了啟迪的作用。

Stuart D. Sacks

另參：「聖經正典」；「啟示文學」；「猶太教」；「法利賽人」；「智慧，智慧文學」；「諾斯底主義」。

池子／井(Cistern)

儲水的設施；是在水流匯集的地方開掘深坑，以灰泥塗抹內壁和底部而成。這種水池在主前十三世紀的巴勒斯坦頗盛行。和合本中分別譯作「水井」（申六 11）、「井」（代下二十六 10）、「池子」（耶二 13）、「坑」（耶四十一 7）等。

因滲漏或其他原因而廢棄的水池常用作墓穴，或用作囚禁和折磨犯人的地牢，如先知耶利米即被囚禁在一個淤泥沒膝的廢水池中受折磨（耶三十八 6）；以實瑪利斬殺 70 人後，全拋入坑中，這坑就是當年亞撒王挖以備戰的水池（耶四十一 4-7、9）。

近東乾旱缺水，水池是十分必要的蓄水設施。從以下例子可見一斑：猶大王烏西雅未雨綢繆，在無泉少井之地挖掘了很多水池（代下二十六 10）；圍困耶路撒冷的亞述大將脅迫希西家及百姓投降，答應他們可飲「自己井裏的水」，這「井」就是水池（賽三十六 16；參王下十八 31）；摩西告訴以色列民說神早在應許地為他們預備了無數的水井，這也是他們將領受的福祉之一（申六 11）。

聖經也常以水池設喻，例如：神藉耶利米譴責以色列民背棄神這「活水的泉源」，反去開鑿那「破裂不能存水的池子」（耶二 13）；傳道書十二章 6 節描寫人之暮年就如敗井上的一架破殘的轆轤。

吹角節(Trumpets, Feast of)

一嚴肅的安息日子，為記念神藉著西乃之約給其子民的供應（利二十三 23-25）。

另參：「以色列的節期」。

吹的樂器／尼希樂(Nehiloth)
詩篇第五篇希伯來文的詩題；音樂指示，意謂「長笛」，顯示該詩篇所採用的音樂伴奏。
另參：「音樂和樂器（尼希樂）」。

抄本(Codex)
手寫的書本，為書籍的最早形式。將文字寫在蒲草紙或羊皮上，折疊，釘牢，固定在木質或陶質的夾板中間。
另參：「著作和書籍」。

沈香樹(Lign-aloe)
見於民數記二十四章 6 節，是蘆薈的另一譯名。
另參：「植物（蘆薈）」。

沈淪(Perdition)
這詞在新約中用以表達生命的永遠滅亡。在腓立比書一章 28 節，「沈淪」與「得救」相反，希伯來書十章 39 節以沈淪對比「靈魂得救」。彼得後書三章 7 節把沈淪與審判日連繫在一起，提摩太前書六章 9 節則指沈淪是現在，也是將來的事。「沈淪之子」的稱謂是用以肯定敵基督的結局（帖後二 3），約翰福音十七章 12 節之「沈淪之子」（和合本作「滅亡之子」）也是指賣主的猶大之結局。啟示錄十七章 8 和 11 節中的沈淪是指出獸最後居住之處。啟示錄十九章 20 節和二十章 10 節指出這住處就是「火湖」，一個受永刑的地方。
另參：「火湖」；「敵基督」；「審判」；「死亡」。

沈淪之子(Sin, Man of)
保羅在帖撒羅尼迦後書二章 3 節用以指敵基督的措辭。
另參：「敵基督」。

初熟的果子(First Fruits)

希伯來人認為頭生的孩子、牲畜或農作物最早的收成，都是聖潔和屬於神的。初熟的果子是好收成的預兆，會先獻給神，表示感謝祂供應的大恩。

初熟果子的奉獻，所用的祭物可以是自然的收成，或是經過人工處理的，如麵團、餅、酒、橄欖油和羊毛。人要視長子或所養頭生的牲畜為屬神所有的。奉獻的人要把長子和不潔動物中頭生的，用銀子贖回；頭生的牛犢、綿羊和山羊，則作為祭物獻與神（民十八 14-17）。

神指定所有初熟的果子要留給祭司。在舊約中，至少有 3 次提及「首先初熟之物」。這也許是指在初熟的收成中最先成熟的果子，或是指其中品質最好的果子。這些祭品特歸祭司所有，他們當中凡潔淨的都可以吃（民十八 12、13）。其他有關初熟果子的記載，散見於出埃及記二十三章 15-19 節，三十四章 22、26 節；利未記二章 14 節，二十三章 10-17 節和合本作「初熟的莊稼」；民數記十五章 20、21 節（「初熟的麥子」），二十八章 26-31 節；申命記二十六章 1-11 節（「初熟的土產」）。

向神奉獻初熟果子的人要把所獻的物，帶到會幕（後期是聖殿；申二十六 2），交給祭司。祭司取了奉獻後，要於七日的頭一天，在神面前伸開雙手，把祭物搖動。同日，奉獻初熟果子的人要獻給神一隻公羊羔，作為燔祭；又有混了橄欖油的細麵作為素祭；並酒作為奠祭。50 天之後，奉獻者要再獻另一次素祭。每個家庭要獻上兩個餅給神作特別的禮物；這也是要與合宜的牲畜、素祭和奠祭同獻（利二十三 9-22）。

在新約中，使徒保羅稱耶穌基督的復活，為信徒在主再來時復活的初熟之果（林前十五 20、23）。住在所有信徒心中的聖靈（羅八 9），也被稱為那將要成就的、全然救贖的初熟果子（八 23）。「初熟的果子」一詞，有時也會用在一個地區最早歸主的人身上（羅十六 5；林前十六 15；和合本作「初結的果子」）。他們是那地將要得著的屬靈果子的先聲。

基督徒在一切受造之物中，也因分別為聖歸與神，而被稱為初熟的果子（雅一 18）。同樣，在啟示錄裏，有 144,000 人，被稱為是從人間買贖回來，作初熟的果子，歸與神和羔羊耶穌基督的（啟十四 4）。

Wesley L. Gerig

另參：「祭祀」；「以色列的節期」。

刺(Mote)
聖經中的特別用詞，用以形容一些在「弟兄」眼中的微小的東西（太七 3-5；路六 41、42），現代譯本多作「微塵」。

刺山柑(Caper Plant)
矮莖蔓生植物，其果實可作藥用，有消食開胃之效。
另參：「植物（刺山柑）」。

刺棒(Goad)
一端尖銳的棍棒，有時尖端縛著金屬，用來驅趕或引領牛群，尤其在牛耕種時使用。
另參：「工具」。

刺蝟／箭豬(Hedgehog)
身上滿佈短刺，吃昆蟲的哺乳類動物（賽十四 23；番二 14）。
另參：「動物（刺蝟）」。

刺繡，刺繡工人(Embroidery, Embroiderer)
另參：「服飾」;「職業（刺繡工人）」。

刺藤／荊棘(Bramble)
灌木，蔓藤植物，多刺，叢生於野。希伯來文有多個字詞，均指這類植物。
另參：「植物（刺藤、薊，荊棘）」。

承接聖職禮祭(Installation Offering)
另參：「祭祀」。

城市(City)

城市是人們因政治、經濟、親族（聖經時代）等共同因素而聚居之處。聖經沒有明確指出城、鎮、村的區別，但強調城市四周有城牆（利二十五 29-31），以及有堅固防禦（書十九 35），又常提到城樓、城門和圍城之事，由此可知城市對在其周圍的村鎮有保障和避難的作用。

最早的城市

城市的形成

遊牧部落帶著畜群追逐水草移動，結帳而居，拔營而去（如今日中東的貝都因人），所以全無築城之必要；而定居生活的部族，則必須有相對穩定的食物來源。新約一處提及半遊牧生活的亞伯拉罕是何等渴望定居生活：「因為他等候那座有根基的城，就是神所經營所建築的。」（來十一 10）足見這是兩種截然不同的生活方式。既然食物生產是建城的關鍵因素，那麼，城市之規模便自然與那一帶土地的肥沃程度有關。例如，巴勒斯坦雨量稀少，土地貧瘠，城市的規模多不大；而米所波大米和埃及一帶則水足土沃，故遍地都是大城市。

隨著農業技術的進步，農產豐收，這便導致了城市人口的增加和社會階級的出現。由於糧食生產的勞力過剩，因而出現了新的行業，如製陶、鍛冶、石匠、木匠等行業。這些行業的產品和剩餘的農產品便使古代城市成為商貿中心。

聖經中最早的城市

聖經最早提到城市之處是創世記四章 17 節，記述「該隱建造了一座城」。查希伯來原文，「建造」一詞是進行時態，大概該隱並未完成建城工作，也沒有在那裏定居，因為神在早先罰他在世上到處飄泊，永無定居之所（創四 12）。

創世記這段記述，確定了人類於很早期就開始建城定居，這與創世記其他的記述是一致的。我們看到，人類的第一代子孫該隱和亞伯所務都是食物生產——一個種田、一個牧養（創四 2）；創世記第四章顯示先有了糧食生產，後來才有行業的劃分：雅八專於製帳（創四 20），猶八精於製造樂器（創四 21），土八該隱則成了冶煉專家（創四 22）。

考古證據

考古證據也頗為一致地顯示建城定居是始於很早期。迄今於迦南地發現的最古城市當推耶利哥城。考古學家甘嘉蓮利用碳 14 分析從該地出土的木料，已考定該城至晚於主前 7000 年即已存在。其城的面積不大（佔地僅 10 英畝），但建構堅固：牆厚 6 呎，一座圓石砌造的望塔高達 30 呎，內有樓梯直通塔頂。耶利哥城民在尚無陶器也無文字的時代，仍有相當可觀的建設，還製造了不同用途的器皿。古時

那裏有水源充足的清泉，有怡人的氣候；這大概是耶利哥城吸引大批定居者的主要原因。

耶利哥城較迦南其他諸城大約要早 3,000 多年。惟米所波大米北部的雅摩和近東幾座古城似與耶利哥的年歲相仿；其他著名的蘇默古城如吾珥、基士、拉加斯、烏魯克等則要晚得多，大約都建於主前四千年代或三千年代早期。

城址和城名

地理條件

古代擇地建城大概要根據 4 方面的考慮：

1.城市為人長居之地，城中的私人房屋、財產、公共建設，都是居民投資的心血；而對那些慣於打家劫舍的沙漠悍族卻有莫大的吸引力。故古城的地理位置必須有利於防守。建於山上的城比建於谷中的城更難於攻取。來犯的敵人若需仰攻，必增加守城者的優勢。

試以耶路撒冷為例。耶路撒冷四周雖環有地勢較高的山巒（詩一二五 2），但她建在其中的一座石灰岩的山脊之上，有汲淪谷從東伸向西南，與西邊的泰路平谷相連接，形成了一道半圓的天然壑塹，拱衛著聖城的南半部。耶路撒冷更於四周建築城牆，以確保安全；北牆則特別加固，因那是唯一無天險可據之處（參撒下五 6）。

2.水源的位置也十分重要，一般要考慮使全城的人取水方便。泉或井所在之地往往是居民的社交中心。對傳統上負責取水的婦女尤其如是。聖經中這種例證是很多的（創二十九 1-12；王上一 38、39）。耶路撒冷的水源是基訓泉（約四 5-26）。水源多處於低窪的谷底，城市則需建於高處，這往往使離城最近的泉眼也要被隔在城外，從而造成防禦上的致命弱點，因為一旦兵臨城下，即必先切斷水源；若城內蓄水一竭，城民就只有投降而別無生路了。次經《猶滴傳》七章對這種情形有極生動的描寫。猶大王希西家面對西拿基立即將來犯的嚴峻形勢，在聖城下挖了一條與水源相通的隧道，將水引入城內。這是一項重要的戰備工程（代下三十二 30；王下二十 20）。這條隧道長 1,700 呎，迄今已有 2,500 年的歷史，到耶路撒冷觀光的遊客猶有一睹之幸。

3.城市需要足夠的糧食供應。古代的農民居住的城市或村鎮，就在他們的田地附近，可每日往返。所以，城市的存亡，全賴城外耕地是否足夠供應城中居民所需，且城邑的大小和居民的多寡，也受到周圍的耕地面積和土壤的肥沃程度左右。

4.隨著城市人口在行業上的多樣化，城市之間在經濟關係上也日趨密切。例如，各城之間需要輸入外地出產的原料，剩餘產品則需要尋求外界市場；為了方便原

料和產品的進出，人們便要選擇離商道較近的地區建築城市。從聖經記載也可看出，那時的通都大邑無不是坐落在國際商道附近的。

上述 4 方面因素的重要性，隨著時代的不同也起了顯著的改變。由於強大的帝國的興起，如羅馬帝國，城市可倚靠軍隊的保護，而無須再建於出入不便的山區。此外，蓄水池和引水道的發展，使城市可遠離水源，如大希律建造的該撒利亞，即離開黑門山的泉水達 12 哩。再者，由於國際局勢的演變，商道也隨之更易，形成某些城市的衰亡和興替。

城名源流

城名之立並非偶然。一般來說，城名總與所祀的神名或所屬的部族名稱或所在之地的形勢特點有關。例如聖經很多城名均含「伯」字，希伯來語是「家」之意，指出該城是某神的居所，如伯特利、伯利恆、伯大尼、伯珊等；再如耶路撒冷本是耶布斯人的祖邑，故其城先名耶布斯；再如約帕，意即「美麗」，是指該城美麗的海景。

城邑發展史

新石器時代（主前 7000-4000）

根據考古研究可知，最早的城邑出現在新石器時代。一些重要的古城遺址如蘇丹廢丘（即舊約的耶利哥）、雅摩（在伊拉克境內）等，顯示在這些圍有牆垣的城市內，散陳雜列著一些矩形小屋，這便是當時居民的棲身之所。

銅石器時代（主前 4000-3200）

這個時期的定居點已可見於全巴勒斯坦，多是一些小村落，無牆垣圍繞。別是巴附近有阿布馬他遺址，其屋舍均是築於地下的「地窟」；從耶利哥過約但河便可見有特里拉加蘇遺址，其壁畫遺跡尚存，頗複雜精細。這個時代遺留下來的一些器物（如銅器牙雕、玄武岩飾物）均可證明在這個遠古的銅石時代，城邑之間已有了貿易往來。

早青銅時代（主前 3200-2100）

這個時期，中東一些重要的城邑已陸續發展起來；儘管主要的城市發展集中於米所波大米和埃及土肥水足之地，但巴勒斯坦也興建了一些戰略堅城，如拉吉、米吉多、伯珊、示劍等。不過迦南城邑的規模普遍較小，如拉吉，其方圓才不過 18 英畝，而米所波大米平原上亞伯拉罕的祖邑吾珥則方圓 150 英畝，相差實在懸殊。然而，迦南城邑在聖經史上的地位卻十分重要，我們不可以其規模為衡量其意義的尺度。這些城邑多有厚牆為護，壁厚可 30 呎；城內多有公眾建築，包括有聖殿、「高臺」（即戶外祭壇）等，均宏偉可觀。

中青銅時代（主前 2100-1570）

這個時代的開始是滿目瘡夷，早青銅時代中東的大城均遭廢毀。主前 2100 至 1900 期間的考古證物絕少得之於古邑，而大多取之於古墓。至於到處廢毀的原因，至今猶有爭論，但如下兩個歷史因素卻無論如何不可忽略：一是亞摩利人（即所謂「西方人」）的湧入。亞摩利諸部的移入雖未帶來甚麼重大的革新，但大批外人湧入必帶來改變和使舊物瓦解。亞伯拉罕奉神之命而入迦南，也在此時。二是早青銅時代建築之風大盛，過度浪費人力及自然資源，也是引致遍地廢毀的可能原因。我們根據當年埃及法老阿普斯於主前 2500 年建造大金字塔的情形，即可想見古代大興土木所耗之巨。顯然，人為的生態破壞是古已有之了。

中青銅時代主要是重建城市的時代。考埃及和米所波大米的文字記錄，可知許多聖經城邑都存在於這個時期。主前 1700 至 1570 年間，敘利亞、迦南和埃及均處在一支叫作許克所斯人的閃族後裔的統治之下。是時城邑的規模有明顯的擴大，如加利利海以北約 10 哩的夏瑣即佔地達 175 英畝，可算是聖經時代巴勒斯坦最大的城邑了，許克所斯人在城防建設上也頗有貢獻，在他們治下，很多城邑都極力加固防禦事工。

晚青銅時代（主前 1570-1230）

主前 1570 年，埃及人將於許克所斯人逐出國門，其後不久，許克所斯人在其他地區的影響也就煙消雲散了。從亞馬拿坭版可知，當時迦南的城市如：耶路撒冷、示劍、基色、米吉多等是互不相關的，但均在一定程度上聽命於埃及。埃及法老杜得模西士三世的銘文證明，巴勒斯坦在晚青銅時代已有許多城鎮。銘文還記載了有 119 個迦南城鎮反抗埃及，其時當在主前 1450 年左右。

在巴勒斯坦山區的考古發現證明，那裏於晚青銅時代已有迦南人散居。很多山地城鎮是希伯來人出埃及之後開闢的。學者們根據這個事實，推測山區殖民之所以可能，是在於兩個因素。一是在泥的廣泛使用，可用之於塗抹蓄水池的內壁和底部。需知石灰岩結構的山地土質是不能存水的，若非有灰泥這種材料則無法建蓄水池，而無蓄水池，則必無充足的食水可資度過漫長的乾旱季節。有了蓄水池，居民對谷地自然水源的依賴性也愈來愈小了。第二個因素是赫人的冶鐵術已傳入迦南，且頗有發展，因而也就有了創山開石的利器。可持鐵器的希伯來人不僅可以清除山地的林莽荊棘，且可以鑿坑採石為用。晚青銅時代後期城邑大增，恐怕與以上兩個因素不無關係。

鐵器時代（主前 1230-330）

這個時期，巴勒斯坦山區的主要居民已是以色列人。其十二支派也放棄了各自的

獨立而聯合成一個統一的王國。原先曾竭力抵抗以色列人的耶路撒冷也被大衛征服了，且成了以色列新國家的政、教中心。所羅門在位期間，對耶路撒冷頗有增建，並建造了聖殿。其他各城邑也多加大增固，頗有煥然一新之勢，顯示了在一個強盛王國治下，各城各邑在經濟、政治、軍事上的新面貌。

至羅波安在位而國分南北，耶路撒冷在政治上和宗教上的領導地位遂受到了北方諸邑的重大挑戰。先有示劍，次有得薩，終有新城撒瑪利亞相繼成為北國以色列的都城。北陲的邊城但和古邑伯特利都成了北國以色列的宗教中心。後來，以色列與猶大先後淪亡於亞述人和巴比倫人之手，由於大批居民被擄徙他鄉，許多繁榮一時的城市都被廢棄了。

希臘時代（主前 330-363）

希臘人佔領時期的特點，是各大城邑的內部多有了很好的規劃：街道拉直拓寬；店鋪、劇場、競技廳、運動場均有次序井然的排列。這個時期有許多新城出現，僅西流基一世（主前 305-281）在位期間，便建成了 37 座城邑，有不少且以其父（安提阿）或其本人之名命之；最著名的是敘利亞的安提阿。該城後來成為基督教向外邦世界傳佈的中心。

羅馬時代（主前 63-主後 300）

羅馬人對聖地有兩大貢獻：一是確定了一個較長的安定局面；二是道路的興建。這兩項成績都直接促進了貿易的發展，且給許多城邑，特別是位於商道附近者，注入了生機，帶來了繁榮。亞歷山太、安提阿、以弗所、哥林多這些名城大邑日見擠迫，各有 50 萬以上的人口，當時的羅馬城也至少有 100 萬常住的居民。

此期間，大希律王亟欲將他的猶大王國建成羅馬治下的模範，便不惜工本地大興土木。例如，耶路撒冷即有極多的興建：宏偉的聖殿、以安東尼命名的大城堡、圓形劇場、大賽馬廳和富麗堂皇的宮殿等都建於此時；大希律還創建了巴勒斯坦第一大港，為尊敬羅馬皇帝亞古士督而命名為「該撒利亞」；撒瑪利亞在他治下也有顯著的廓大，並增建了許多宏偉的建築。希律在猶大之所為很可反映這個時期的城建特點：以宏偉堂皇的建築來增添都市的美觀。

古城遺址考

聖經時代雖然已經終止了 2,000 多年，但那些古城舊邑的遺跡卻依然長留在世上。她們多數都埋在土墩之下。一個土墩之下可能分層埋葬著很多古城，例如伯珊的遺址何森廢丘，米吉多的遺址抹撒林廢丘，就各埋藏著 20 多個不同的遺址層。古代城邑毀於饑荒、地震、瘟疫、兵燹之後，由於城邑地勢佳美，不久又有人在舊城的地基上重建新城。古城的堅城厚壁也起了一定的保護作用，使舊址中各種遺

跡、器物雖經烈焰濠雨而不致流散。歷代以來，在一址之上就這樣建而毀、毀而建，世代相疊而形成了一座土墩，保存了古代人民聚居的歷史。

但欲從土墩或「廢墟」中去分辨聖經時代的城邑，對考古學家來說，實在是巨大的挑戰。據以色列考古學家亞哈蘭尼統計，在巴勒斯坦的 475 個舊約地名中，已基本考定者有 262 個。專家考定古城遺址的證據主要是取自以下 3 方面。

古文獻

用以考證古代城名的首要文字材料就是聖經本身。聖經不僅記載了古城的名稱，且為考定古城的方位提供了重要線索。聖經中記述古城地理位置的經文可分 3 種：(1)敘史而涉及地名的材料，如記載以色列人 40 年曠野飄泊的行程（民三十三）。(2)劃定疆界的記錄及分區行政的記載，也很有史料價值；而劃定了疆界的記錄（書十五 1-12）較一般城鎮名表（例：王上四 7-19）的價值更大，因為它不僅是地名的羅列，更是按照城邑的地理方位排列。(3)關於行軍作戰的記載，如關於西拿基立進軍耶路撒冷的記載，即對以法蓮和便雅憫兩地許多城邑的位置辨認幫助甚大（賽十 28-32）。

除聖經外，所謂經外材料也十分重要。如埃及和米所波大米的銘文記錄即提供了很有價值的地理資料。埃及第十二王朝（主前 2000-1776）的「咒敵表」（臨戰前以咒詛形式歷數敵罪的檄文）即記錄了很多聖經城名，這要算是一份最古的證據。城名都寫在陶器上，然後將陶器砸碎，即可將陶器上寫的城市置於咒詛之下。此外，刻於墓壁和廟牆上的法老軍事戰蹟記錄也是珍貴的資料來源。如第十八和十九兩王朝的諸法老（主要是杜得模西士三世，亞門諾斐斯二世，蘭塞二世）都曾多次攻伐敘利亞和巴勒斯坦，其中所載的城名有不少是聖經曾提及的城市。

古埃及文獻中最可為迦南古城作證的，當數亞馬拿坭版。這是迦南諸王上書法老的奏表，以楔形文字寫成，共 400 件，從中不僅可概觀主前十四世紀的狀況，也可窺見許多古城的位置。

涉及迦南事略的米所波大米文獻遠不如埃及文獻之多，這顯然是空間上的距離所致；不過仍有兩份文獻可藉以瞭解一些迦南的地理形勢：一是馬里坭版，一是列王（包括撒縵以色三世、提革拉毘列色三世、撒珥根二世、西拿基立、以撒哈頓、亞述巴尼帕）的戰績年表。另從一幅描寫西拿基立征服拉吉的淺浮雕上可以得到若干證據，說明拉吉遺址即是現今之杜韋廢丘。

巴勒斯坦本土卻極少經外資料可資參證。尚可一提的僅有拉吉陶簡（刻在陶片上的書簡），書於尼布甲尼撒最後一次攻伐猶大之時，簡中提及猶大外圍若干城市的名稱。

還有一批年代較近的文獻，其可信性雖不能與上述極古的文獻相比，但仍不乏參考價值。這類文獻包括：猶太教典籍「他勒目」，優西比烏、耶柔米的著述和一些中世紀基督教朝聖者的筆記。總的來說，上述這些文獻為考定聖經古城提供了重要的文字依據。

考古證據

考古學家僅憑挖掘出的古物而能直接考定某城之遺址者，可以說是絕無僅有的事。多數情況之下，古物並非直接證據，但有極重要的旁證作用。考古學可確定某地成邑的時間，也可確定某座土墩之內各層的年代，從而使文獻的有關記載得到實證。按一般規律，如果文獻（包括聖經在內）記載某城存在於某時某地，那麼經考古發掘就必會在相應的地層上有相應的遺跡出土。此外，考古發掘還可以確定建築物的大小和架構（如聖殿、堡壘、水道等）、人口的種類、城邑的大致方位。這些資料無疑都是考定一座古城的重要因素。

現今的名稱

據亞哈蘭尼統計，在已經考定的諸城中，據今名求證而經得證實者佔 40%，這是可以說明城鎮的名稱大多逐代相傳而少有改動者。這一理論可從魯濱遜和史密次的考古工作得到佐證。他們在 1837 至 52 年，僅憑一部聖經和當時的阿拉伯地名，就考定了大批聖經遺址。後經考古發掘證明，其結論絕大部分是正確的。不過，某些遺址的舊名也有改用於附近地方的情形。

因此，研讀聖經者盡可以放膽的依賴聖經地圖。隨著實物證據的增加，聖經城市地點的辨認可日益確定。

Gordon G. Ceperley

另參：「考古學」；「考古學和聖經」。

城裏的書記(Town Clerk)

另參：「職業（城裏的書記）」。

春雨(Latter Rain)

在巴勒斯坦每年春季（約 3 月下旬至 4 月上旬）下的雨。這時正好是果實收割之後，大麥及小麥成熟之前。一般而言，春雨過後便是雨季的結束，直至 10 月才會再下秋雨。在聖經的記載中，有沒有春雨，通常與神是否喜悅以色列人有關（申十一 13-17；伯二十九 23；箴十六 15；耶三 3；何六 3；珥二 23；亞十 1；雅五 7）。

另參：「巴勒斯坦」。

重生(Regeneration)
指人類的內心蒙聖靈的潔淨和更新。人類的屬靈光景從傾向犯罪變為與神產生一種新的關係（多三 5）。重生包含重建道德和接受新生命。耶穌向尼哥底母解釋人如何得進神的國時，曾論及「重生」；以人被重新生出來，表達重生的觀念（約三 3-7）。這新生暗示在基督裏的新生命。重生並非由人的義行而來，乃是神滿有恩典的作為（弗二 8、9）。
另參：「贖罪」；「救贖，救贖主」；「救恩」；「悔改」；「回轉／歸正」。

重婚(Bigamy)
指已有合法配偶而又與他人結婚的行為。
另參：「婚姻，婚姻風俗」。

豺／野狗(Jackal)
像野狼般的哺乳類動物，獨特的呼號令人心悸（彌一 8）。
另參：「動物（豺）」。

財主／戴夫士(Dives)
基督在乞丐拉撒路的比喻中，用「財主」一詞稱那位富人（路十六 19-31）。該詞源自拉丁語，譯自一希臘字，意即「富有」，是當時對富人流行的稱呼。耶穌在比喻中並無提及那位富人的名字，但從三世紀的教會起，一直沿用此詞以代表那富人。
另參：「拉撒路＃1」。

財富(Riches, Wealth)
以金錢或所擁有的產業來衡量的財產，包括土地或房屋（賽五 8-10）、牲畜（撒上二十五 2、3）、僕婢（撒上八 11-18）。巨富可為人帶來影響力和權力，正如希伯來文中「富裕」一詞的含義。
聖經中有許多關乎物質富裕的言論，並清楚道出：「人的生命不在乎家道豐富」（路

十二 15）。明顯地，神擁有所有的財富，因為祂是萬有的創物主，祂掌握一切（詩五十 10-12）。

神創造了萬物供人享用（提前六 17），因此，富有的人應感恩，而不應感到尷尬。一個人可擁有的任何東西都來自造物主（詩二十四 1），因此所有財富都應視為神的祝福。亞伯拉罕的僕人便是存著這種態度說：「耶和華大大地賜福給我主人」（創二十四 35），大衛也可向神禱告說：「豐富尊榮都從你而來。」（代上二十九 12）縱使財富是用勞力賺取的，聖經也提醒讀者，他們的智慧和資源都是神所賜予的。耶穌在按才幹受託付（太二十五 14-30）和交銀予十僕（路十九 11-26）兩個比喻中，便說明了這重要的教訓。

如此看來，聖經並沒有在任何地方說，擁有財產或變得富裕本身是錯誤的事。若神的子民擁有任何東西是不對的話，十誡中有關偷竊和嫉妒的誡命便無從說起了。耶穌也不曾說富有是罪惡。

有些人拿早期教會的生活模式，來提出基督徒應該沒有私人的財產或任何形式的財富。路加告訴我們說：「沒有一人說他的東西有一樣是自己的，都是大家公用」（徒四 32），這奉獻的榜樣是給所有基督徒的挑戰，尤其是那些富裕的人，但並沒有指出私有財產是錯誤的。亞拿尼亞和撒非喇可怕的結局正弄清了這一點（徒五 1-11）。

舊約看財富的態度尤其積極，「諸般勤勞都有益處，嘴上多言乃致窮乏」（箴十四 23）。但箴言也描畫了聖經圖畫的陰暗面。智慧人說，財富可能是一個祝福，但也可以導致關係之破裂和個人的災難（箴十八 23，二十二 16）。

這些實際的提醒，為耶穌那有關富裕所招致之各種危險的教導作了伏筆。耶穌教導說，富裕能破壞和平（太六 24-34），叫人看不見別人的需要（路十六 19-31），阻礙人進入永生的門（可十 17-27），甚至帶來神的審判（路十三 16-21）。祂告訴門徒不要為自己積蓄財富（太六 19），並讚許那些奉獻自己所有的人（太十九 29）。這些強烈的字眼顯示耶穌是反對擁有財富的，但祂嚴厲的警告事實上並非指向財富本身，祂所指摘的是許多人獲取財富的各種錯誤態度，及他們使用財寶的錯誤方法。阻礙屬靈生命成長的是追求財富的欲望，而不是擁有財富，正如撒在荊棘裏的種子，被財富擠得不能結實（太十三 22）。那不肯饒恕人的僕人因貪得無厭，所以帶來了災禍（太十八 23-35）。在財主與拉撒路比喻中，是財主的自私，而不是他的財富，注定了他的命運（路十六 19-26）。保羅掌握到這些比喻的主要教訓，所以他寫信給提摩太說：「貪財是萬惡之根。」（提前六 10）

當財富駕御了一個人的生命時，便產生最大的危險。整本聖經都警告人不要陷入

這種以物質為偶像的態度之中（例：申八 17、18；路十四 15-24）。撒但曾引誘耶穌以物質上的財富和權力代替神的位置（太四 8、9），耶穌則明明地勸告人不要把金錢看作主人（太六 24）。按著這觀點，耶穌曾吩咐年輕的財主變賣他的所有（可十 17-22），但這財主卻容許他的財產佔有了他。耶穌的目的是叫他看見自己所受的轄制而逃出這自建的牢籠。他離開耶穌的行動，證明了財富實在有一種強大的牽引力。

這些率直的警告，是耶穌在有關財富的教導上最醒目之處。但祂在暴露這些錯誤態度的時候，也仔細地列出各種正確的態度。祂說，人若認知自己是神的管家（而不是主人），負責管理所擁有的財產，便會發現他們的財富在事奉主的時候有很大的價值（路十二 42-44）。這樣，他們的財產（無論多寡）便不會阻礙耶穌與他們相交，反而可幫助人敬拜神（路二十一 1-4；約十二 1-7）；不會叫他們變成守財奴，反而容許他們實際地表達愛鄰舍之心（林後八 2）；不會因貪慾而破壞他們內心的平安，反而在他們愈加倚靠天上的供應者時，得享安寧（路十二 29-37；提前六 17）。因此，根據聖經的教導，有關財富的道德觀念全在乎個人的態度。聖經常把屬靈和物質的財富作比較，藉以有力地圈點出其中的真理。那些以得著物質上的財寶為人生目標的人，其價值觀念是錯誤的，無論他們是多麼富有，在神眼中仍是貧困的（太十六 26；啟三 17）。耶穌的看法是，那些真正富裕的人，是以事奉祂和尊祂為王作為人生主要目標的人（太十三 44-46），他們的財產以信心和好行為來計算（提前六 18；雅二 5）——是一種在天國銀行裏的存款，沒有人能把它偷去，也不能朽壞，「因為你的財寶在哪裏，你的心也在那裏」（太六 19-21）。

David H. Field

另參：「貨幣和銀行業」；「窮人」；「工價」。

側耳(Zer)

拿弗他利支派所得的其中一個堅固城（書十九 35）。從所列出一連串的名字看來，可推測她是位於加利利海的西南面。

唱頌(Chant)

讚美詩中的吟唱部分，一般用單調的嗓音吟詠（詩八 1；結三十二 16）。

另參：「音樂和樂器」。

晨星／明亮之星(Day Star, Morning Star)

字面的意思是太陽（創一 14-18；伯三十八 7；詩十九 4-6）；象徵式的意義是基督，是祂用以形容自己的一個比喻（啟二十二 16）。這詞跟「晨光」（伯三十八 12）和「清晨的日光」（路一 78），以及所有形容清晨日出的情景的詞語十分接近。晨星用以指基督的象徵性意義根源於舊約（民二十四 17），巴蘭曾預言說：「我看祂卻不在現時；我望祂卻不在近日。有星要出於雅各。」預言中清楚指出這「星」是指一個從雅各家出來的人，後期的先知便在這主題上繼續發展。以賽亞呼籲他那時代的人「興起、發光」，因為「耶和華要顯現照耀你」（賽六十 1、2）。瑪拉基寫道：「向你們敬畏我名的人必有公義的日頭出現，其光線有醫治之能。」（瑪四 2）施洗約翰的父親撒迦利亞形容兒子的事工是預備道路，因為那日有「清晨的日光從高天臨到我們」（路一 78），其他經文告訴我們約翰是為基督預備道路（太三 3；可一 2、3；約一 6-8、23；參太十一 7-14；路七 18-28）。當基督說：「我是明亮的晨星」（啟二十二 16），就清楚說明了這星所指的究竟是誰，其實這句話就是「我是世界的光」（約八 12，九 5，十二 46）的另一個說法。這象徵的中心意義是，基督是照在黑暗裏的光（路二 32；約一 4、7-9，三 19，十二 35；林後四 6；弗五 14；彼前二 9；約壹二 8；啟二十一 23）。隨著彌賽亞的誕生，晨星已升起了——福音的曙光已發亮（賽九 1、2；太四 15、16）。

基督不單形容自己是晨星，並且說要把晨星賜給人（啟二 28）。祂把自己的光賜給那些相信祂的人（士五 31；賽六十 3；但十二 3；太五 14、16；約一 9；徒十三 47；弗五 8；腓二 15；帖前五 5；約壹一 7）。本於同一個觀念，彼得也說：「晨星在你們心裏出現」（彼後一 19）。由於基督已降臨在地上，設立祂光明的國度，所以這光能存在人類的心裏。

然而，以賽亞書十四章 12 節則以「明亮之星」比喻巴比倫王，指他驕傲自大；但神必使他敗落，抱愧蒙羞。

但總括來說，晨星是指向基督的榮耀，祂是光的源頭，晨星也指出祂的恩惠，祂讓人分享這光，這是祂的恩典。

梣樹(Ash)

另參：「植物（梣樹）」。

產業(Inheritance)

指遺產。「產業」可用來帶出神學上的真理，這名詞在聖經中佔有重要的地位。正如我們預料，這些神學上的應用，反映出舊約及新約時代所實行的法律習俗。

法律和歷史的發展

列祖時代

在創世記中，我們從那些列祖的事蹟中得知主前二千年代早期的一些習俗。例如，聖經記載顯示頭生的通常承受長子權利，但也有例外的情況。以實瑪利（創十七 15-21）、以掃（二十五 23）、流便（四十九 3、4）都沒有承受長子權利。另一件有趣的記載，就是亞伯拉罕在沒有兒子時，欲以他的僕人以利以謝作他的後嗣（創十五 2-5）。學者從二千年代的胡利人法律文件中，確定了這個習俗。

希伯來民族時代

根據申命記二十一章 15-17 節，希伯來人頭生的孩子，按法律是可以承受多一份產業。藉著弟為兄立嗣的習俗，以色列的律例也使寡婦得到照顧（申十五 5；參創三十八 8；得四 5）。

根據民數記二十七章 1-11 節，西羅非哈的女兒爭辯承受產業權，因為她們的父親死了卻沒有兒子。結果，神吩咐說，若有人死而無子，其產業可歸女兒承受；若他又無女兒，則產業歸其兄弟承受；倘若沒有兄弟，就歸給他的近親所有。這特別的事件，亦顯示保存支派產業的重要。西羅非哈的女兒不許與瑪拿西支派以外的人成親，因為這會把財產轉給另一支派（民三十六）。從利未記二十五章 25-28 節，就可以知道以色列人如何重視他們家族的產業。若有人因為經濟問題而出售其土地，他的親屬一定要替他贖回來。如果他沒有近親，可以稍後把地買回。即使他沒有能力買回，到了禧年，這地也會自動歸回給他，因為到時一切的債務都要豁免（參利二十七 14-25）。

新約時代

除了馬太福音二十二章 23-33 節（參可十二 18-27；路二十 27-40），提及弟為兄立嗣之外，在羅馬時期的新約，甚少談論產業轉讓的原則。

在浪子的比喻中，小兒子要求父親把他應得的產業分給他（路十五 12）。大家也應該注意到大兒子的反應。他輕看弟弟的行為，卻沒有反對弟弟的要求。相反，大兒子毫無怨言地接受他自己所應得的一份，相信是雙份的產業。

在另一段重要的經文中（加四 1、2），保羅用世俗的習慣去闡明一個神學觀點。他告訴我們，作為承受產業的人，在孩童的時候，是在師傅和管家的手下，直到他父親預定的時候來到。保羅想要確立的論點很清楚，但所用的例證與羅馬法律不

符，但不幸地，學者未能將這社會習俗辨認出來。也許保羅只是籠統地提及此點，而並非嚴格的法律用語。他是引用他和加拉太人都熟悉的一些習慣。

神學上的意義

迦南是以色列的產業

神應許將巴勒斯坦賜給以色列人為產業，此信念成為歷史和神學的橋樑。在歷史方面，很明顯就是那應許地，確實曾經被希伯來人所佔領及分給各支派。然而，在神學方面，聖經說明這居住權是神所賜予的禮物，甚至分地的方法，都是基於這地屬神的觀念（利二十五 23；參出十五 17；書二十二 27；結三十八 16；珥一 6）。這主題追溯至創世記十二章 1-3 節。神揀選亞伯拉罕時，指示他前往一個新國家，同時應許使他的後裔成為大國，並且是蒙福的國（來十一 8）。其後，在亞伯拉罕的應許中，更清楚的指出有關土地的應許。神於亞伯拉罕的後裔在埃及為奴 4 個世紀以後立約，要把應許的迦南地賜給他們（創十五 12-21；參徒七 5）。

由於迦南地被邪惡的人所佔據，故此必須以武力取地，要承受這地便意味著要奪取這地。以色列人一定要相信擁有那地的神會使他們得勝（書一 1-9，二十一 43-45；士七 2；詩四十四 1-3；徒十三 19）。他們征服了這地以後，就按著支派的大小來分地（根據民二十六 52-54 的指示）。神更吩咐百姓拈鬮分地（民二十六 55-56）。因此，從給予亞伯拉罕最初的應許，直到分佔這地，以及指向未來的預言（賽六十 21；結四十五 1-8，四十七 13 至四十八 29），以色列人都清楚明白他們所承受的產業，是在大能的神手中。

信徒的產業

從舊約中，我們發現產業的觀念，由物質轉移為屬靈方面。利未支派是祭司的家族，並沒有產業，因為「耶和華是他們的產業」（申十八 1、2；民十八 8-24）。換句話說，利未人沒有分得產業地，但是他們服侍神，就可享有產業地所代表更完備的福祉。

從出埃及記十九章 6 節來看，這個真理並非只限於利未人。那節經文把整個民族稱為「祭司的國度」（參彼前二 9）。詩篇十六篇清楚表明，沒有人比大衛更瞭解這些話的意義。雖然他沒有承受以色列實質的產業，但他卻承受了更美好的產業，那就是耶和華自己。在耶和華面前，他有滿足的喜樂及永遠的福樂（詩十六 5、6、11；參詩七十三 25、26，一四二 5；賽五十八 14；哀三 24）。

後期的猶太教，在兩約之間的時期，以及在這時期之後，將這觀念加以擴展。例如，有些拉比開始提到，律法就是虔信者的產業。再且，他們甚至將這意念轉為帶有負面的意義，例如惡人要承受地獄為產業（參伯二十七 13）。在新約裏，沒有

提及這些說法。

從猶太人的文獻中，我們也讀到有關承受將來的世代、國度、永生等說法。這些觀念多次在新約中出現（太十九 29，二十五 34；路十 25，十八 18；林前六 9、10，十五 50；加五 21；弗五 5；多三 7；雅二 5；彼前三 7-9）。然而，這些產業只屬於那些因神的話語成聖的人（徒二十 32，二十六 18；西一 12；也留意約十七 17；西三 23、24）。這些未來的福祉，並不排除物質方面（太五 5；留意詩三十七 11、29；賽六十 21；羅四 13；彼後三 13）。可是，肯定會排除人的軟弱，因為神的產業是不朽壞的（林前十五 50；彼前一 4）。簡而言之，我們所承受的是全備的救恩（來一 14，十一 7），是神為我們存留在天上的（彼前一 4）。

毫無疑問，新約中最顯著的特點，就是強調由於基督已作成的工，祂的子民從現在就開始承受所應許的產業。約翰福音經常強調於現今的實在，而希伯來書也持同一論調（參來六 12-17，九 15，十一 13、39、40）。

保羅在加拉太書三章 7 節至四章 7 節，詳細地處理這個問題。猶太律法主義者宣稱，只有藉著割禮成為猶太人的，才可以承受亞伯拉罕的產業。保羅就此說法作出回應，他極力地爭辯說，不論猶太人或外邦人，凡是信的人，都是亞伯拉罕真正的兒女（加三 7；參徒二十六 16-18；弗三 6）。他們成為神的應許的繼承人，是因為得著聖靈（加三 14）。得產業的原則是應許，而非律法（三 18）。相信的人就與基督成為一體（27-29 節），但他們不僅是亞伯拉罕的兒女，也是神的兒女（第 26 節），因為基督是神的兒子。神決意差遣祂兒子的靈給相信的人，以致他們都可以稱神為父（加四 4-7，第 2 節強調父神那主權的安排；參羅八 15、16）。

事實上，基督本身是兒子，是真正的繼承人（太二十一 38；可十二 7；路二十 14）。祂繼承萬名之上的名（腓二 9；來一 4），並且是被指定為承受萬有的繼承人（來一 2；參詩二 7、8；太二十八 18）。因著祂的恩典，所有藉著信而歸於祂的人，都與祂同作繼承人（羅八 17）。

神的產業

聖經也說信徒就是神的產業。在美妙的「摩西頌歌」之中，作者述說神是以色列人的父（申三十二 6），祂對他們的產業特別關注（申三十二 8）。然後，我們知道神為何那麼關心以色列人的產業，因為「耶和華的分本是他的百姓；他的產業本是雅各」（申三十二 9）。這個主題在整部舊約中，顯得十分突出（例：申九 26-29；王上八 51、53；詩二十八 9，三十三 12，七十四 2；賽十九 25；耶十 16；亞二 12）。在別的經文，也提及以色列是神的特別產業（例：出十九 5；申七 6）。

在以弗所書一章 14 節中提及「產業被贖」，是指信徒最終的救恩，他們是神所珍

愛的。而且，「我們也在他裏面得了基業」（弗一 11），亦可以翻譯為「我們成為了基業」。那就是「被揀選成為神的分」，這是第 18 節所論的觀點。在聖經中，再沒有比這更基要的意念，而其精義由坐在寶座上的那位表達出來：「得勝的，必承受這些為業：我要作他的神，他要作我的兒子。」（啟二十一 7，參第 3 節；利二十六 11、12；撒下七 14）。

Moises Silva

另參：「後嗣」；「長子名分」；「長子」；「兒子名分／嗣子論」。

粗麥(Rye)

另參：「食物和調製方法」；「植物（斯佩耳特小麥）」。

船(Boat)

小型水上運輸工具。聖經提及的船有以槳推進的和以帆推進的兩種，主要用於捕魚、航行或大船的救生艇。

另參：「旅遊和交通」。

處女(Maid, Maiden)

另參：「使女／婢女／女子」。

陳設餅(Bread of the Presence, Showbread)

指會幕或聖殿的聖所中陳列於供桌上的麵餅。舊約原文對此餅有 3 種稱呼，一可稱「供餅」，表示呈獻在神面前的餅（出二十五 23、30，三十五 13，三十九 36；王上七 48；代下四 19）；此外，就是和合本通譯為「陳設餅」的名稱，意指在桌上陳列有序（代上九 32，二十三 29，二十八 16；代下二 4，十三 11，二十九 18）；最後，就是「當設的餅」，說明此餅必須常常擺設，不容間斷（民四 7）。擺列陳設餅的供桌、香壇、精金燈臺等雖不設於至聖所內，但都被視為奉獻在神的面前；陳設餅既是呈獻在神面前，是神聖的，所以非祭司不得食。後來，以色列定例，每人每年須奉獻 1/3 舍客勒銀子，即專用於陳設餅並其他聖殿供奉的開銷（尼十

32、33）。
陳設餅共 12 個，一個餅用細麵 1/5 伊法。伊法略大於斗，所以一桌供餅計用麵二斗半，可見陳設餅之大是異乎尋常的。餅在供桌上要排成兩行，再灑上乳香（利二十四 5、9），這樣，陳設餅就成了獻給神的「火祭」；每至安息日要更換一桌新餅。
新約有一處引用了大衛吃陳設餅的掌故。當年大衛在掃羅追捕下逃至挪伯城，向祭司亞希米勒求食（撒上二十一 1-6），祭司只有陳設餅可供應他們，但嚴囑惟多日不接近婦人者可食。耶穌以此掌故解說自己供應門徒食物之事（太十二 1-8；可二 25、26；路六 1-5）。大衛是神膏立為王的，因此他和跟從他的人獲准吃陳設餅；同樣，耶穌也是神所膏立的，也可以在安息日供應門徒的需要。
David W. Wead
另參：「會幕，聖殿」。

陳設餅桌(Table of Showbread)
會幕和聖殿中的一件傢具，用以擺放陳設餅（出二十五 23-30）。
另參：「陳設餅」；「會幕，聖殿」。

創世的神話(Creation Myths)
有關宇宙萬物起源和自然規律形成的宗教故事。米所波大米的一些創世神話與聖經的創世記載和太初故事都有若干相似之處。
有些創世故事在古代近東流傳甚廣，其來源多出自蘇默人的創作，因為蘇默人文化發達頗早，是最古的米所波大米文明之一。這些神話現在看起來自然覺得荒誕不稽，甚至可笑之至，但在古人眼中卻十分神聖，且曾起過重大的政治作用。那時每有宗教盛典都要鄭重其事地加以誦讀，認為這些創世神話有法力使自然復榮、社會復興。這些創世故事使崇拜者相信，眾神所立的自然規律，必勝過瘟病、災禍、荒蕪、貧瘠、死亡等混亂自然的力量。
蘇默的創世神話
蘇默人的社會於主前 4000 至 3000 年之間，於米所波大米平原的南部頗為興盛。蘇默人並不是閃族人，但他們的宇宙觀卻對分佈很廣的閃族人（居住在巴勒斯坦、腓尼基、亞述、亞拉伯等地的部族）有很大影響，從而使他們也都接受了蘇默的

主要神祇。迄今為止，已有 5,000 多塊鐫有蘇文獻片斷的坭版被挖掘出土。從刻寫的時間來看，坭版雖然多屬後蘇默時代前期（約主前 1750）之物，但所鐫的文獻卻要早得多，至晚也當是主前三千年代後半期的作品（約主前 2500-2001）。其中專記宇宙起源的作品雖未曾見，但反映蘇默人創世觀的記述卻散見於文獻之中，尤其是詩作的序言，往往是敘及有關創世的數行短句，這似乎是當年蘇默文士的寫作慣例。最為可貴的是，迄今傳世的有 9 篇較為完整的蘇默神話，所講的都是眾神如何開闢宇宙，如何創造人類，如何建立文明等事。

蘇默人的宗教是代表自然崇拜的多神教，在這一點上，除以色列人的宗教外，其他近東古民的宗教無不如是。他們崇拜的眾神，實際上是各種自然力量（風、雷、雨、電、日、月、星辰、河、海、江、湖）的化身，對植物的枯榮、年景的好壞、人畜的興衰，都各握有一定的權柄。由此可見，在古民的眼中，宇宙的起源是與眾神的譜系密切相關的。

天地

從一塊開列眾神譜系的坭版可知，海神拿姆是「天地之母」；另一塊坭版則記拿姆也是「萬神之母」。由此可見，蘇默人視原初的海為萬事第一因，是萬物所由生的原動力。他們相信，天地是從海而生。他們也認為天地是宇宙的兩個主要組成部分。蘇默語「宇宙」一詞本就是個複合詞，意即「天地」（正如創世記開篇所說：「起初，神創造天地」，實則就是指一個有規律的宇宙）。空氣之神名恩里勒，在他將天地分開之前，宇宙本是渾然一體的大塊，其底為地，其巔為天。

恩里勒在蘇默眾神中與人類關係最密切，因而是一個最顯要的神祇。他也被稱為「天地之王」或「大地之君」。蘇默坭版中有一篇「創鎬記」，所歌者即恩里勒開天造地之功，特別是他發明農具以利民生的事蹟，茲錄其中一節：

恩里勒從大地育出五穀之種，
他把天和地分開，
他把地和天分開。
……他把鎬賜給人間，
「日子」不再矇矓。
他教人勞動，確定命運，
他把「能力」賜給鎬和籃子。

看來，開天闢地給萬物以生息之所，培育種子給萬物繁衍之機，發明鎬給農民作稼穡之具——蘇默人將這些恩惠全歸功於恩里勒了。

日月

據蘇默神話說，蘇默都城尼普爾於天地甫成，日月未造之時，曾是眾神聚居之地。城內有老婦農巴舍古奴教其女妮里勒盛妝美容，以取悅於空氣之神恩里勒。恩里勒很喜悅她，向她求愛，妮里勒畏其急進，遂拒絕他。恩里勒竟強姦她，並因此敗行得罪眾神，被貶往陰府（死人聚居之所）。妮里勒被姦受孕，生下月神那拿，遂跟從恩里勒一同被貶。

恩里勒憐惜女兒要長居陰府，不見天日，便與妮里勒復生 3 子以代之，月神那拿遂獲自由，升騰入空，後與寧格勒生子烏圖，就是日神。此即日月的由來。至於恩里勒那 3 個幼子則長居陰府，成為陰府三神。

文明

恩里勒雖已設計好宇宙，而大部分實際工作卻是另一位神祇的功績，這就是水神兼地獄和智慧之神的安基。安基的作為不止於創造自然界，更開展了人類文明重要的一頁。一篇名為「安基和世界秩序」的神話，記水神安基去到底格里斯及幼發拉底兩河河岸，該兩河之水灌溉著米所波大米的沙谷，安基呼風喚雨，使兩河滿溢。然後，他為土地的耕耘作好準備，「他把山地變為肥田……用犁及…軛……作田畦，撒種下田。」安基又建築房屋、牛棚、羊圈。他奠立地界。最後，他又發明紡織，稱之為「婦女的工作」。安基規劃、安頓好大地以後，把每一處地方委託一位神祇管理。

蘇默的「伊甸園」

另有一則蘇默神話，名叫「安基和寧荷沙：天堂神話」，所記者與聖經伊甸園故事略有相似之處。該神話發生於人類及動物未造之際，群神聚居在東方一個叫迪樂夢的地方。那是一片「純淨」、「清潔」、「至光明」的地方，沒有疾病或死亡。水神安基不但使那地草木欣榮，果實纍纍，且使 3 位女神各懷了身孕：一位是「全地之母」寧荷沙，一位是他與寧荷沙的女兒尼姆，一位是他與尼姆的女兒寧可拉。寧荷沙取安基之精液造了 8 棵果樹；這些果樹均為禁果。安基因吃了禁果，遭寧荷沙咒詛。她在憤然離去之際發誓「決不再用生命的目光看他一眼，直到他死去為止」。由於她的咒詛，這片樂園草木凋萎，眾神悲哀，連萬神之王恩里勒也都束手無策。安基也倒下，奄奄待斃。幸而園內有一隻野狐，將寧荷沙誘回了迪樂夢。她醫好了安基，復甦了果園。

人類的起源

寧荷沙被視為萬神之母，她也許是地的化身。在一篇「人類被造」的神話中，她和水神安基在人類起源上的作用十分重要。

眾神存在於食物生產之前，故他們面對一個困境：
他們沒有糧食可吃，
沒有衣服可穿；
他們像羊嚙草，
從溝渠飲水。
恩里勒和安基為解除這困境，便造了牲畜之神和莊稼之神。頃刻之間但見牛羊成群，五穀遍野。但眾神仍不能因此解決衣食問題，牲畜需要照料，五穀也要經過製造才可作食物。眾神向安基投訴，並命他造奴僕照顧他們的需要。
安基應他們的要求，取地獄上邊的黏土在寧荷沙監督下，捏成人類，服事眾神，特別是為他們做餅。有一次，安基和寧荷沙飲醉了酒，笨拙地捏出了一些殘缺不全的人，包括不育的女人和太監。然而，不論是男是女，是完美是殘缺，都因是地獄的黏土所造，其本性都傾向混沌。再者，他們的命運都掌握在眾神手中。這神話也稍為解釋了為何米所波大米的君王，自視若神明，握有絕對的權柄。只有神的治理方可使國家維持秩序，控制人類不致走向混沌。
亞甲的創世神話
巴比倫和亞述文化都屬於閃族文化，他們使用亞甲語，與非閃族及語言不同的蘇默文化有不少差異。古代近東最著名的創世神話，是巴比倫的《伊努瑪伊立殊》（這名稱是故事開首的字詞）。該神話清楚講述了宇宙的創始，有多處與創世記所載頗為相似。這篇神話有亞述版本，其區別只是巴比倫的主神瑪爾杜克換成亞述的主神亞設。
《伊努瑪伊立殊》講述叛神金古糾結背叛創世神瑪爾杜克，因而被殺；人類是用他的血造成。在巴比倫神話中，人類也被視為有傾向混沌的本性。另有一則神話，保存於一段古巴比倫的殘詩中，也提到人類是用一位被殺死的神祇的血造成。
來造人吧！
他要服侍眾神。
用泥造出外形，
用血給他生命。
安基開口，
對眾神說話：
……他們要殺死一神，
……用他的肉和血
由寧荷沙混在泥內……

後來的亞述版本描述女神馬努如何用一堆黏土造成人類：
她捏成了十四個泥人，
她把七個放在右邊，
她把七個放在左邊；
她把一磚放在中間，
……七個男和七個女，
七個是男人之始，
七個是女人之始；
……她造他們成雙成對；
……馬努造他們成為人類的樣子。
根據另一篇亞甲神話，眾神造出一個邪惡的人，賦予他說歪理、撒謊、虛偽的本領。
埃及的創世神話
根據古埃及流傳的創世神話（載於金字塔中的墓壁銘及《亡靈書》），創世之前是一片空虛，充滿水、黑暗、混沌，看不見東西。這充滿水的混沌的名字稱為「能」，據神話所記，「這大神是自存的……是眾神之父」。後來這空虛消退，露出一塊原始大地，上有創世之神「亞頓」（意即萬有）。亞頓創造了宇宙萬有，規定各部分的位置和功用。亞頓的具體運作卻因版本而異。一說亞頓手淫而生男女二神（他並無伴侶），讓他們繼續繁衍後代及創世工作；一說亞頓撕裂自己的肢體而造成男女眾神。
另一部已考定為主前 2300 年的布籟默蘭德蒲草紙文獻記述銳神是眾神之父，他先自交，然後從口中吐出男男女女的眾神。
有一情節與米所波大米神話頗相類者，即空氣之神舒把天神努特與地神蓋伯分開，自己插身其間，天地從此被隔開。
埃及最著名的創世神話，稱為「孟菲斯神學」，大約寫成於主前 2700 年。它提出埃及應以孟菲斯為京城，因為那裏是原來創世的遺址。該神話沒有描述神怎樣以外在的行動來創世，卻指出宇宙之形成是出於創造之神的心（即思想）和舌頭（即命令），根據該神話，有一個智慧的意志統管著宇宙。
黎凡特創世神話
「黎凡特」是指地中海東岸，自希臘至埃及之地，約於主前 2250 年以前，曾有一古國統治該地；近年來考古學家從馬迪克廢丘挖掘出一古城遺址，已考定為黎凡特古國的都城艾伯拉。艾伯拉在今敘利亞境內西北部，在亞勒坡市以南 43 哩。經

初步研究艾伯拉創世神話後可知，古代居此的西部閃族從蘇默神話中借用了不少素材。

據考，在敘利亞西北部的濱海城市烏加列，於主前十四世紀所祀奉的眾迦南神祇中，伊勒被視為創世之神在名義上也是眾神之首。阿里揚巴力（意為「勝利之神」），亦名「哈特」，是主司風雨的神，又兼管豐產，在眾神中被迦南人尊為英雄，也成了眾神之王。亞摩利人遷徙至迦南時，也帶著他們的神而來。他們以哈特為穀神大袞之子；從烏加列（即拉斯珊拉）發掘的廟宇，都是供奉巴力和大袞的，卻未見有奉祀伊勒的。在拉斯珊拉坭版中，巴力儘管從未曾像伊勒有「創世之神」的稱號，他卻受迦南人敬奉為主司風雨、賜生命的神。

一篇名「巴力與耶音抗爭」的神話開首一段記述，伊勒賜耶音（原始混沌之海）統管眾神的權柄，並下令為他建宮殿一所。耶音為保自己的權位，命令眾神把象徵生命與自然規律力量之巴力交出。巴力不肯屈服，結果於激戰後銷滅了耶音。

巴力拉他出來，分散四方！

他銷滅河伯！

……巴力作王！

該神話的另一部分，開首數行描述為巴力設宴慶功：

事奉得勝的巴力，

高舉大君，全地之主！

起來，為他作好準備，

我要為他設宴。

隨後，巴力奪取了耶音的名銜。然而，為巴力擺設的慶功宴轉為一場大屠殺。巴力的妹子兼配偶亞拿特將巴力的敵人殺戮一盡；敵人的血高與腰齊，她在血中涉行。事後，巴力便封亞納作愛神兼豐產之神，使飽受戰爭摧殘的大地恢復繁茂。

得勝的巴力傳訊，

英雄之首如此說：

「你到不安定之大地來見我，

把愛播散全地，

呼出和平在大地之中，

我要把愛加於田地。」

巴力製造閃電顯示他創造的能力，在天堂為他建造了一座宮殿，好讓他從窗戶傾出甘霖和豐收。

希伯來人的詩歌有時也把耶和華神對敵人的勝利，比擬為勝過海怪、鱷魚或拉哈

伯（例：詩七十四 13、14），這海怪顯然類似耶音。先知以賽亞即曾以類似的比喻來讚頌神的最後勝利：「到那日，耶和華必用剛硬有力的大刀刑罰鱷魚——就是那快行的蛇，刑罰鱷魚——就是那曲行的蛇，並殺海中的大魚」（賽二十七 1）。先知呼籲在巴比倫為囚的以色列民作第二次「出埃及」之行時，也用了類似的比喻：

耶和華的膀臂啊，
興起！興起！
以能力為衣穿上，
像古時的年日、
上古的世代興起一樣。
從前砍碎拉哈伯，
刺透大魚的，
不是你嗎？（賽五十一 9、10）

從上述及其他聖經的比喻（例：伯三 8，二十六 12、13；詩八十九 9、10），可知被以色列人侵佔其地的迦南人的創世神話，與近東其他古代神話大同小異。根據迦南的創世神話，象徵生命自然規律的神，也是眾神之王，他打敗了與他敵對，壓制和摧毀生命的宇宙諸神而獲得崇高的地位。他打敗他們以後，生命所必需的力量便得到了解放。

創世神話與創世記

舊約若干詩歌使用的神話比喻，顯示了豐富想象力和生動的表現力。顯而易見，以色列人對盛行於米所大米和迦南的神話是相當熟悉的；但不可因此而判定以色列人接受了這些神話。聖經的詩人只是借用它們的比喻，卻沒有接受它們的神學。聖經記述創世之事時似有意地排除一切神化成分。

創世記的「創世記述」和異教的「創世神話」相比較，至少可見有兩大不同。第一是目的不同。異教神話的目的主要是在宣讀這些神話時，能發揮保護生命和社會的法力。聖經的記載雖也隱含對生命和社會的提示，但主要目的是在教導約民認識神，決沒有任何玄祕的要求或能力。

第二是素質不同。創世記的創世敘述是神學真理的樸實、直接的表述。時至科學時代的今日，人們對自然現象的內在機制雖已有了相當的知識，但聖經的創世故事在人們心目中卻絲毫不減其真實感和真理的力量。一個有豐富知識、智慧充足的人，也會接受創世記為關於自然界的意義和目的的權威宣言，並基於此而向創造主呈獻一生。創世神話卻恰恰相反，它們的神學是虛妄愚陋的，其道德也很卑下。最古老的神話或會因不同理由而吸引現代的「玄學家」，卻不能使人相信為宗

教真理。古代神話諸神已隨古代文明一同埋於頹垣敗瓦之下，或改頭換面的轉移到現代的多神宗教之中。惟有聖經的神是永遠長存的。

創世記的文學形式並非神學論述，它並不是對神作條理性的表述。然而即使如此，它所描繪的神與創世神話中的異教眾神相比，也仍有天淵之別。聖經的神「起初」即已存在。祂是獨一無二的；祂創世的旨意是專一的，無可抗拒的。相反，異教神話描述的太始是渺無位格的一片混沌。混沌演變成宇宙，然後才在偶然的機緣下出現了眾神；眾神之間發生了鬥爭，結果才有天地的形成。此外，創世記的神有別於祂創造的天地，而且也比天地更大。但異教眾神卻是屬物質的，與世界一樣都是用同樣的物質造成，而且世界比他們更大。

從人類學的角度來看，聖經和異教神話也迥然有別。創世記中的男人和女人雖有神的「形象」，卻明顯與神不同。人被造是要作神的管家來管理全地，由神委以明確的責任。異教神話中的人卻與神同質，雖然他們較近於混沌，而距離造他們的神較遠。異教眾神造人的目的，是為滿足他們的物慾以供其使役，因此眾神對人的態度不是鄙視就是無視。受此影響，近東固有的世界觀不僅是悲觀的、消極的，而且是宿命論的，認為人生非但無任何天職和意義可言，而且人自出生之日起即已被確定了命運，不能稍加改變。因此，近東人民只求一生安定、溫飽度日，為此他們要誦讀古代神話以求諸神庇祐。而創世記之作為整個舊約教訓的一個部分，卻教導人與神建立一個活潑、個人的立約關係。

Bruce K. Waltke

另參：「創造論」。

創世記(Genesis, Book of)

聖經的第一卷書。

名稱由來

英文“Genesis”一名來自希臘文的音譯，解作「源頭」或「開端」。聖經希伯來原文的希臘文譯本（七十士譯本），即以此名稱呼這一卷書。創世記一名顯示了此書的內容，同時解釋了其希伯來文原名，即該書的頭一個字 bereshith，意謂「起初」。

作者

創世記的作者與舊約五經的作者關係密切。五經是聖經開首 5 卷書，希伯來文稱為「妥拉」。聖經顯示這幾卷書的作者是摩西。神數次吩咐摩西把不同的事情「寫在書上」（出十七 14）；「要將這些話寫上」（出三十四 27）。五經說「摩西將耶和

華的命令都寫上」(二十四 4)；他摘錄出埃及、在曠野的行蹤和路線(民三十三 2)；「摩西將這些律法寫出來」(申三十一 9)。(這處不能肯定是否指全部 5 卷書，但至少指申命記絕大部分經文。) 出埃及記二十四章 7 節記述摩西將約書念給百姓聽，那肯定是他剛寫成的書。

舊約其他書卷亦證明五經由摩西寫成。大衛提及「摩西律法」(王上二 3)。約西亞時代在聖殿發現「摩西所傳耶和華的律法書」(代下三十四 14)。以斯拉天天閱讀「神的律法書」(尼八 18；參八 1：「摩西傳……的律法書」)。

新約記載耶穌提及「摩西的書」(可十二 26；路二十 37)，並提及摩西的誡命和言論(太八 4，十九 8；可七 10；參路十六 31，二十四 44)。猶太人亦習慣引用妥拉，認為妥拉傳自摩西，而耶穌也沒有提出異議。

單以創世記而言，可以說摩西既合時機，亦有能力著作此書。也許他是在埃及居留時或與基尼人一起時撰述的。作為眾人公認的領袖，他應該有辦法得到，甚至保管雅各從迦南帶來的任何記錄。他「學了埃及人一切的學問」(徒七 22)；而且可以書寫幾種語言，及不同的文字(象形文字、楔形文字及古希伯來文)。雖然以摩西的才幹，書寫創世記，實在勝任有餘，但要記著這並非僅是人為的著作，乃靠神的默示而成(彼後一 21)。故此，我們可以肯定地下結論，摩西就是創世記的作者。

關於創世記的作者，自由派認為此書乃編纂輯成，這理論源於一位法國醫生亞實突。他說書中以不同名字稱呼神，顯示文稿來自不同文獻或資料來源。現今仍有人持此說，甚至一些自稱保守派者亦支持這看法。其實神的不同稱謂是反映祂的不同屬性。

德國的高等評鑑學家更把沿用各種文獻撰寫創世記的說法加以申論，開闢底本說，亦稱為創世記作者的 JEDP 論。這論點稱此書共有 4 個基本的文獻來源：(1)J，以「雅巍」(YHWH，中譯「耶和華」) 為神之名的文獻，出於主前九世紀，由猶大而來；(2)E，以「伊羅興」(Elohim，中譯為「神」) 為神之名的文獻，出於主前八世紀的北國；(3)D，即申命記(Deuteronomy)，據悉應該來自主前 621 年約西亞時代；(4)P，是有關祭司(Priest) 的單元，是關於祭司及禮儀等，在主前五世紀或較晚時期合成。有些人估計創世記某些部分甚至在後來希臘時期才寫作。根據這個理論，編者將不同的文獻融合，因而產生 JE 或 JED 等拼本。

考古學把這些評論家的極端看法推翻，奧伯萊特及其追隨者挽回創世記在歷史上的真實可信性。過去數十年間，書中關於以色列先祖的敘述及約瑟的篇幅，再次受到質疑，但這些議論均過分極端，而由奧伯萊特和較早期的學者如威理遜及格

連等舉出的例證，則仍足以辯證。

寫作年代

對於本書的寫作年代，亦意見紛紜，甚至在贊同摩西為作者的人中，也對寫作的時間持不同看法。按聖經的記載，摩西必是主前十五世紀的人（參士十一 26；王上六 1），然而許多學者卻屬意主前十三世紀為寫作年代。

如上所示，根據自由派的看法，創世記的寫作年代乃自主前九至五世紀，最後的編寫時間約為主前五世紀左右，或甚至比這更晚。

寫作目的

創世記描述了許多事物的來源：宇宙、地球、植物、動物和人類。它描述人類社會部族、職業及手工藝的起源，記敘罪惡和死亡的始源，並透露撒但在人心深處的影響。最重要的，是創世記宣示將要來臨的救世者（創三 15），藉此揭開救贖歷史的序幕。本書列舉彌賽亞世系的先祖及希伯來民族之始，透過他們，聖經和救世主得以誕生。創世記也從神旨意的角度，來撰寫一些人物和事件的歷史。

結構

全書分為 11 部分，但並不均勻，每段以「……的後代記在下面」開始（二 4，五 1，六 9，十 1，十一 10，十一 27，二十五 12，二十五 19，三十六 1，三十七 2）。這公式只有 3 次剛巧在章首出現，通常稱該句為章目或標題，作用是連貫前段與後段。

內容提要

創世（一 1 至二 25）

多年來這兩章在神學與科學方面爭辯激烈，學者一直試解宇宙和生命源頭之謎。提出的許多證據均無法通過科學的考驗，因為科學的定義是：必須能以實驗重造相同結果的，才算是可證實的事物。

不管如何，論及創世之源，創世記一章 1 節依然是最華美、簡煉、準確的聲明：「起初神創造天地。」祂藉著說話使無變成有（來十一 3）；祂一下令，事就成了（創一 3、6、9、11、14、20；詩三十三 6、9）。

創世的日期無人知曉；對古人來說，時間並不重要。而時間的長短在神眼中亦無重大意義（參彼後三 8），祂更注重按旨意定時（加四 4：「及至時候滿足」；羅五 6：「按所定的日期」）。持自然劃一論的宇宙起源論者（相信自然事物恆常依照一貫模式發生的宇宙研究學者，參彼後三 3-7）一直推測宇宙始於過億年前，但創造論支持者卻假定世界只有數千年日子。

為協調地質年歲與遠古已絕種之動物的生存時期，一些釋經者提出創世記一章 1

節和一章 2 節之間有一間距，創世記一章 2 節至二章 3 節可稱之為第二次創世或新造。以創世 7 日來比擬地質年代的概念，說服力極弱，可以反駁之處甚多。經中稱一天為晝和夜，按舊約所言，「日」一詞專指 24 小時的一段時間。各式的神導進化論，不外是嘗試把進化論和創造論之間的缺口連貫起來，或挨著兩者的籬笆充作騎牆派，通常兩邊對此中立派均不表認同。

頭 3 天和次 3 天有相連關係。第一日造光；第四日見發光體。第二日造天（稱為「穹蒼」更佳），分開水域；第五日出現雀鳥和水中群族。第三日神造地和植物；第六日造陸地上的動物和人。神依照自己的形象造人（第 26 節），「比天使微小一點」（詩八 5），賦予人權柄管治地土。祂造萬物「各從其類」，每類都獨立而各有分別。祂創造工程的完美，以「神看著是好的」（一 4、10、12、18、21）、「神看著……都甚好」（第 31 節）這重複句子肯定了。

第七日停止創造大工，作為人類安息日的預表（二 1-3）。

聖經評論學者看二章 4-25 節為創世記一章 1 節至二章 3 節的重複經文，並視為互相衝突。保守派認為第二章所述與前章同，不過採取不同觀點：第一章按創世的先後次序描述，第二章以人為中心呈現神的創造大能。

第二章詳述用「地上的塵土」造人（第 7 節），並用男人的肋骨造女人（21、22 節）；她受造為配偶「幫助他」（8、20 節）。他們甫成形即以成人模樣出現，獲賜講話的能力，極有智慧。亞當富想象力和善用詞彙，足以替所有動物品類定名（第 19 節）。

經文提供了伊甸園的位置（10-14 節）。4 河中的底格里斯河和幼發拉底河至今仍能準確辨認。人便在無邪的福蔭之下生活於美麗的樂園中。

自伊甸至巴別期之人類史（三 1 至十一 26）

人的墮落　伊甸園失落及人與神隔絕，乃人類歷史上最悲哀的一頁。蛇代表魔鬼，牠使出常用的伎倆，賣弄一貫的哲學：懷疑神的話（三 1）、否定死亡（第 4 節）和意欲與神等同（第 5 節）。他從 3 方面出擊（第 6 節；參約壹二 16）：(1)「好作食物」、「肉體的情慾」；(2)「悅人的眼目」、「眼目的情慾」；及(3)「是可喜愛的，能使人有智慧」、「今生的驕傲」。夏娃上了當，她把果子拿給亞當，亞當自願接受，他是完全知道自己做的事，（創三 6；參提前二 14），後來卻妄不知恥，竟埋怨神給他女人，說是女人給他禁果的（創三 12）。人與神的關係就此破裂（第 8 節），但神仍前來尋找亞當，並找到他。

罪惡帶來審判，神向蛇、女人、男人宣判各應得的懲罰。地亦「受咒詛」，至今仍嘆息勞苦，等候更新之日（羅八 21、22）。然而神予人希望，應允救世主會降臨（創

三 15），要傷蛇的頭。亞當和夏娃被逐出園後，再也無法回歸。

人類總欠耐性等候，夏娃竟急不及待冀望兒子該隱成為應許中的拯救者。該隱卻對神產生怨憤，嫉恨弟弟，還殺了他。神攫住他，指證其過犯，但該隱只是表現出自苦自憐，前往伊甸之東，建了一城（四 1-16）。第四章的結尾則又是另一個對比：拉麥厚顏吹擂之詩，聲稱要復仇云云；但其他人卻回轉呼求神的名。

亞當的後代　第五章的族譜名表把人類的時空，連接到挪亞和洪水時期。洪水出現之前，列祖的長壽看似驚人，但得記緊當時地球未遭受污染，罪惡對人類的影響，仍只是輕微的。「就死了」一語重複多次，教人醒覺人總不免一死；以諾則蒙神恩寵，——他「與神同行，神將他取去，他就不在世了」（五 24）。

洪水氾濫　人口暴增亦使罪惡勃發（六 1-5）。人類為數愈眾，腐敗愈加嚴重。第 5 節稱普世受咒詛，顯示神的審判將屆。但挪亞「在耶和華眼前蒙恩」，因為他正直無瑕疵，與神同行（8、9 節）。

神遂實行滅絕人類，但決定救存挪亞和他一家。因為在神計劃中以洪水滅世，神遂指示挪亞建造方舟，吩咐他領眾動物上船，雌雄各一對，藉此留種。一切就緒後，大水臨到，「大淵的泉源都裂開了，天上的窗戶也敞開了」（七 11）。雨下了 40 晝夜，覆蓋最高的山峰，舟外的生物全滅亡。但「神記念挪亞……叫風吹地，水勢漸落」（八 1），方舟最後停於亞拉臘山上（第 4 節）。挪亞便向神獻祭，神就定意此後永遠不再以洪水毀滅地土。

神降水滅世之舉，成為辯證之題。許多人稱氾濫只及局部區域，僅肆虐於米所波大米之地一部分。考古學者嘗試發掘米所波大米城塚，指出陷地的水災土層足證確曾發生洪水禍殃，且重述該地祖傳的洪水故事，說是創世記經文之源，吉加墨斯史詩記載一個英雄受命拜訪烏納比士庭（Utnapishtim 是挪亞的楔形文字寫法），求問得永生之道。烏納比士庭口中的洪水故事與創世記所述有些相似之處，但兩者的差距卻更多。我們相信聖經始終保留真實的記錄。

創世記的記載和新約的引述（參彼後三 6），均同意洪水非僅殃及希底結河與伯拉河之地，而是史無前例遍臨全球的大災禍。基督徒地理學者肯定水患對地球造成的影響極其深遠。洪水氾濫的故事，幾乎普世流傳，佐證它為禍全世界。

水退之後，神賜福挪亞和他的兒子含、閃及雅弗，並與挪亞立約，應允將來永不再以洪水滅世，更立彩虹為記。

挪亞是世上第一位耕地種田的人，他開墾了一個葡萄園（九 20）。挪亞喝過自製的酒，醉後赤身躺在帳棚裏。含見後告訴其他弟兄，閃和雅弗慎重地把衣物搭在父親身上。結果，含和他兒子迦南受咒詛；閃和雅弗得祝福。

列國表　「挪亞的兒子閃、含、雅弗的後代記在下面。」（十 1）第十章列出挪亞 3 個兒子的後代，次序由雅弗（2-5 節）到含（6-20 節）和閃（21-31 節）。他們後裔中許多名字，都成了多個部族和國家的名字。

巴別塔　建造巴別塔（「神之門」）一事顯露人的剛愎自用，總想脫離神而獨立稱雄。人跟魔鬼一樣，欲替代神，也是許多邪教的信念。神為了攔阻人類建造巴別塔，遂變亂他們的口音，使工程不得不停止（十一 1-9）。建塔的確實地點尚未能肯定，有些人說該地即拜斯寧錄，鄰近巴比倫城的廢墟。

創世記十一章 10-25 節再次記述閃的族系，往下數至亞伯蘭的父親他拉。

亞伯拉罕（十一 27 至二十五 10）和以撒（二十一 1 至二十八 5）的歷史

亞伯蘭生於迦勒底的吾珥——一個富庶的文化之都。烏利曾率領工作人員於吾珥一地作大型發掘，發現城中有一壯麗的塔廟，另有許多廟宇、儲物房屋和住舍。亞伯蘭及其妻子撒萊跟隨父親到敘利亞的哈蘭。像吾珥一樣，哈蘭是一個拜祭月神辛（或安拿）的中心。

亞伯蘭蒙召　神呼召亞伯蘭，囑咐他離開親人，遷移到祂指示的地方（十二 1；參七 23）。亞伯蘭聽從命令，雖已年屆 75 歲，仍帶同撒萊和姪兒羅得離開哈蘭，前往示劍。耶和華在該地向他顯現，應許把地賜給他的子嗣。

為了逃避饑荒，亞伯蘭南下往埃及（十二 10-20）。因撒萊貌美，他害怕有人會殺夫以搶妻，便假稱撒萊是妹妹，這位「妹妹」即被納入法老的後宮。直到神因此向法老降災時，才揭發亞伯蘭的謊話，撒萊方重歸夫郎。

聖經評鑑者曾指十二章 16 節不實，因為經文記載亞伯蘭的隊伍中有駱駝，但古埃及文字並無「駱駝」一詞，而埃及考古資料中，亦鮮有這種動物。雖然如此，要證明他確擁有駱駝，證據是足夠的；正因為此動物罕有，更顯見牠們的珍貴。

亞伯蘭和羅得　亞伯蘭和羅得回到迦南時，雙方的牧人起了爭執。亞伯蘭建議兩組人分道揚鑣，且讓羅得率先擇地。羅得遂揀選水源充足的約但河谷，並住近平原上的所多瑪和蛾摩拉兩城（第十三章）。

東方四王入侵　沿約但河外王道進侵的四王身分很難確定。他們攻克平原 5 城，再向前推進，大肆搜掠，捉拿俘虜，羅得亦成為階下囚。亞伯蘭帶領 318 個在家生養的壯丁跟隨敵兵，出其不意突襲而剿敵，奪回羅得及失物。回程時亞伯蘭遇見耶路撒冷王麥基洗德，亞伯蘭要向他奉獻得物的十分之一（第十四章）。

立約　耶和華應許給亞伯蘭一個兒子做承繼人。一天晚上，神以獨特方式與亞伯蘭立約，答允把從埃及河至伯拉河之地賜予他（十五章）。撒萊長久不育，遂讓埃及使女夏甲與亞伯蘭同房。夏甲生以實瑪利，他是亞拉伯人的祖先。其後兩婦不

和，撒萊迫走夏甲，按努斯坭版所載的近東習俗，撒萊的確有權這樣做。然而神憐憫夏甲，應允使她子嗣眾多（第十六章）。

神向亞伯蘭重申應許，讓他後代繁盛，並替他夫婦易名，由亞伯蘭（「受舉頌之父」）和撒萊改為亞伯拉罕（「多國之父」）和撒拉（「公主」）。與亞伯拉罕以割禮為立約的記號（第十七章），這習尚已在埃及人中實行了多個世紀。

毀滅平原之城　耶和華和兩個天使向亞伯拉罕顯現，宣佈承繼其應許的人會於年內誕生，並表明神將要毀滅所多瑪和蛾摩拉兩城，亞伯拉罕卻為這兩城與神討價爭辯（十八 22-23）。羅得及其家屬獲救，得以從所多瑪城逃出來；神終於以硫磺與火毀滅兩城（十九 24-25）。後羅得兩女兒為保家族存留後裔，遂灌醉父親，和他同寢。結果，摩押和亞捫兩族由此而出，後期成了以色列的仇敵。

創世記二十章 1-18 節中，亞伯拉罕再次因假稱撒拉為妹而得罪基拉耳王亞比米勒。

以撒　以撒出世時（二十一 1-3），撒拉和夏甲又生齟齬，夏甲再次被逐，卻又得到神的看顧憐憫。

亞伯拉罕和亞比米勒為了一口井不和，終在別是巴立約，平息了這次糾紛（二十一 25-34）。

神要求亞伯拉罕在摩利亞山把以撒獻為燔祭，用以試驗其信心。該處可能就是後來大衛從耶布斯人亞勞拿購得的地（撒下二十四 16-25），此地也是聖殿之所在。亞伯拉罕正要下手殺他的兒子，神喝止他，使他看到有一隻公羊扣在小樹中。以撒因此得釋放，公羊取代他成為燔祭。

撒拉在希伯崙逝世，亞伯拉罕為她向赫人以弗崙買來麥比拉洞置墓（第二十三章），他們採用的買賣辦法是近東典型的交易方式。亞伯拉罕欲替以撒覓妻，便差派僕人以利以謝到哈蘭一地，神引導以利以謝找著利百加（第二十四章）。

第二十五章記敘亞伯拉罕迎娶基土拉；其後，基土拉替他生了多個孩子。亞伯拉罕終年 175 歲，兒子以撒和以實瑪利把他埋葬在麥比拉洞（7-10 節）。

雅各和以掃的事蹟（二十五 19 至三十七 1）

利百加生下以掃和雅各一對孿生子。孩子長大後，以掃為了一碗紅豆湯，將長子的名分賣給雅各（二十五 27-34）。

那地有饑荒，以撒效法父親往基拉耳去（第二十章），且一如其父親撒謊，假稱妻子為妹子（二十六 1-11）。其後他跟非利士人因爭奪水井而起紛爭，但以撒生性和平，寧願另掘新井，免得為了舊井又起爭競（17-33 節）。

以撒年老，眼睛昏花。利百加和雅各合謀瞞騙以撒，把原屬以掃的長子名分給了雅各。根據努斯坭版，這口宣的祝福賦有法律權力，不能反悔。利百加生怕以掃

會殺害雅各，遂遣小兒子往哈蘭去，在她的族人中尋覓妻子。神於伯特利在夢中向雅各啟示。雅各夢見一個梯子（梯級？）從地上達至雲霄。神並向他重述昔日賜給亞伯拉罕和以撒的應許（二十八 10-22）。

雅各到了哈蘭，找著舅父拉班，並替他作工（第二十九章）。雅各服侍 7 年的工酬，就是要娶拉班次女拉結為妻。拉班卻以大女兒利亞代替拉結給雅各為妻，卒使雅各為拉結再服侍拉班 7 年。耶和華使雅各極其興旺，但拉班總是為難他。神指示雅各歸回迦南（三十一 3），他便帶同妻兒、財物悄悄離開。拉班追趕他，因拉班發覺家中的神像不見了（按努斯習俗，持有「神像」的人，有權承繼原主的產業）。拉結確實偷了神像，卻把它收藏起來，使父親無法搜出，於是，拉班只有返回哈蘭。

他們途經以東，雅各恐防遇見以掃，便先向兄長遣送禮物，同時，把自己的人口牲畜分成兩隊而行，以保萬一。回程時，不料雅各遇見神人，且跟他摔跤，結果雅各的大腿瘸了，另得了一個新名字，稱為以色列（第三十二章）。

雅各與以掃見面時並無不快，其後雅各往示劍（第三十三章），他的兩個兒子卻因妹子底拿遭示劍玷污，遂殺戮該族男丁（第三十四章）。神吩咐雅各去伯特利為祂築壇，並除掉他們中間一切外邦神像（三十五 1-4）。神又在伯特利再次言明祂的應許，要賜他們土地，並子孫繁多（9-15 節）。

他們往伯利恆途中，拉結生了便雅憫便死去，這是雅各第十二子，也是最後一個。以撒死在希伯崙，終年 180 歲，由以掃和雅各把他葬在麥比拉洞。

創世記三十六章記載「以掃之後裔」（第 1 節）；文中亦稱以掃為以東（意思是「紅」；參二十五 30）。

約瑟的事蹟（三十七 2 至五十 26）

雅各甚愛約瑟，因而引起眾兄嫉妒。約瑟告訴哥哥們，他夢見全家向他下拜，於是哥哥們益發恨他。及至雅各給約瑟彩衣時，眾人的怒氣升至極點。哥哥們決定要殺約瑟，商議後，還是將他賣給商旅。商旅帶約瑟到埃及，賣給埃及人護衛長波提乏作奴僕（三十七 36，三十九 1）。

第三十八章講述一個寡婦成為亡夫兄弟的妻子。猶大的兒媳守寡，卻不讓第三個兒子為長子續後。這寡婦使計騙得猶大成為她孿子之父，迫他承認過錯。猶大長子法勒斯的名字記載在路加福音耶穌的族譜中（路三 33）。

耶和華祝福約瑟，讓他很快成為波提乏的管家（第三十九章）。年輕的約瑟引起波提乏妻子的青睞，主母多次引誘他都無法得逞，最後便誣捏約瑟。他因此下獄，在獄中的約瑟蒙恩，並有機會替法老的臣僕解夢（第四十章）。後來埃及法老連作

二夢，術士和博士都不能圓解。酒政想起約瑟來，王便召他出獄。約瑟告訴法老，那些夢表示 7 個大豐年，隨之而來 7 個荒年。事後，約瑟升任為宰相，位僅次於法老，負責治理埃及全地（四十一 37-44）。

饑荒臨到巴勒斯坦，雅各遣子往埃及糴糧。約瑟認出他的哥哥們，卻沒有顯露自己的身分。為了試驗他們，約瑟指稱他們是探子（四十二 9），並以其中一個哥哥（西緬）作人質（第 19 節），要求他們帶糧回家後，把其小兄弟帶到埃及來（第 20 節，四十三 3）。其後，迦南的饑荒甚大（四十三 1），雅各終於容讓眾子帶同便雅憫往埃及去。約瑟再次用計試驗哥哥，暗把銀杯放在便雅憫的糧袋裏，要把他當賊子辦（第四十四章）。

到了這時候，約瑟才向眾兄弟表明身分（四十五 4-15），大家喜得重聚。他說神派他到埃及（7-8 節），是為了保全一家的性命。

後來，雅各來到埃及（四十六 1），約瑟在歌珊地迎見父親（28-29 節）。以色列人得以在歌珊置下產業，並且生養眾多（四十七 27）。

雅各臨終時，約瑟帶同二子瑪拿西和以法蓮前來，接受祝福。雅各把長子之福賜給次子以法蓮（四十八 13-14、17-20）。

雅各給眾子祝福後便死了，終年 130 歲。約瑟照埃及的習俗，為父親的遺體薰香備葬（五十 2-3），把亡父安葬在希伯崙的麥比拉洞後，兄弟們擔心約瑟會報復，但約瑟宣稱：「從前你們的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全許多人的性命。」（第 20 節）

約瑟在 110 歲逝世，臨終前吩咐兄弟和子孫們，聲言以色列人從埃及歸回時，他們得把他的骸骨從那裏搬上去（五十 25；參出十三 19；書二十四 32）。

Carl E. DeVries

另參：「列祖時代」；「底本說」；「亞當」；「夏娃」；「挪亞」；「亞伯拉罕」；「雅各＃1」；「約瑟＃1」；「人的墮落」；「邦國」；「以色列史」；「立約／約」；「洪水」；「創造論」；「割禮」。

創造論(Creation, Doctrine of)

聖經神學的支柱包括兩個中心主題：創造論與救贖論。兩論既不相同，又相互關聯；前者不能替代後者，後者也不能湮沒前者。以色列的神就是那從混沌一片中創造天地、化無為有的神。創造是救贖的先設和背景，有了創造，才有救贖；救贖的終局則是創造的完成和歸宿——一個新天地的誕生。

人類對聖經創造論的認識全憑神的啟示，任何神學、哲學或科學的推論都不能令人認識創造。聖經指出，人對創造的知識須來自神的啟示（參來十一 3），所謂因信而致知，就是相信神的啟示。

創造論的要點

研究創造論若以創世記的記載與現代科學的有關理論對照，這無疑是錯誤的起點。正確的入手方法是詢問：創造論對聖經時代的以色列人意味著甚麼？以色列的先知如何運用創造論？以下是幾點值得我們注意的答案：

1.創造即結束宇宙混沌無序的狀態。古代世界的創世神話均從太初的混沌無序開始。結束這混沌狀態的神便被視為永活的真神。

創世記第一章記述神如何使混沌的宇宙（創一 2）變得井然有序。

聖經創造論中的某些描述可能會使今日的基督徒感到困惑不解，例如，提及「河馬」（伯四十 15）和「鱷魚」（伯四十一 1）的被造有何意義呢？原來這兩種面目可憎又凶殘無比的大獸，在聖經時代被人視為最可怖、最強大的動物。河馬重達 4 噸半，衝刺起來，輕易把人撞倒；鱷魚長逾 20 呎，遍體堅鱗如甲冑，利齒如鋸，入口即成兩斷。神是這些動物的創造主，也管理著這些動物。沒有別的神能夠這樣作。故此，河馬和鱷魚的創造主必為真神無疑。

2.創造是出於神的恩典。創造完全是神自發的行動，並非出於人的要求。神看所造的一切都是好的（創一 4、10、12、18、21、25、31）。基督徒基於此而認為生命既是神的恩賜，也是美好的。這是基督徒的基本人生態度，與宗教史或哲學史上任何虛無主義和悲觀主義是對立的。

3.創造論是對一切二元論（認為宇宙有兩個本原之論）的否定。聖經明確指出，善與惡誠然是對立的，但善必戰勝惡；物質與靈誠然是對立的，而神是個靈，祂必至終掌權（羅八 1-11；林前十五 42-58；啟二十）。初看起來，神與魔鬼似乎相爭相鬥，不相上下，但事實全非如此。聖經的終篇便已顯明，神最後將制服魔鬼與死亡。

4.受造之物的榮耀暫為罪惡的陰影所掩（羅八 18-25）。聖經告訴我們，現今受造之物似不見了那原有的純樸清淨，所見的只是一個疑慮重重的世界。

5.受造物要依賴神。以弗所書四章 6 節將受造之物與神的關係表達得很清楚。神是超乎一切之上，指祂是超越的神；神是貫乎一切之中，指祂在萬物之中工作；神又是住在一切之中，指祂與所造的萬物同在、相近（詩九十，一〇四；參約一 3；林前八 6；西一 16、17）。

6.神是用祂的話創世（創一；來十一 3）。許多研究文學的人均認為這是人類最卓絕的思想。這真理的其中一個含義就是說這世界是由一位有位格的神造的。浩瀚的宇宙、無盡的星空，使人感到人生無甚意義。但每想到這一切是神的話造成，我們知道在這冷漠的星空後面，有一位有位格的神（詩八，十九；羅一 20）。

7.聖經的創造論能經得起批判。學者們均認為，自古以來各種創世傳說，都不如創世記包容之博大，神學思想之精純統一。美國考古學家奧伯萊特說：以同樣的有限篇幅，恐怕任何一個現代科學家也難有勝過創世記的記載。

創造論和神學

創造論是根據聖經各書有關創世的教導建立起來的學說。細讀這些教導，略可歸納如下：

1.創造論是認識人類的基礎。創世記告訴我們，神按照自己的形象造男造女（創一 26、27），這說明人和動物儘管都是泥土所造成，且有許多共同之處，但人卻因有神的形象而與動物有了根本的區別。有關「神的形象」的解釋很多，但有一點是共同的，即人類可從與神的特殊關係中找到作人的意義、價值和歸宿。

2.人與神的特殊關係，也見於人獲授權管理受造之物，這又是人與動物之區別，人要向神負責（創一 28，二 15；詩八）。

3.男女均按神的形象所造，意味著男女兩性都均平地享有神的形象；也意味著兩性關係之於人類當較之於動物有更豐富的含義，因此也會受到更深的敗壞（可十 2-9；林前七 1-5；弗五 25-31；參來十三 4）。

4.祈禱的教義教導「祈求就得著」，是基於神的眷祐，神的眷祐則基於創造論。祈禱的意義在於相信有一位至高的創造主，樂於垂聽祂創造的人的祈求（太六 5-13；西四 2；彼前五 6、7；啟八 3）。

5.人類的歷史和以色列人的歷史均從創世記一章開始，故而說創世是歷史的根源。但創世並不僅僅是歷史的前提，全能的創世主也是亞伯拉罕的神，是摩西的神，是眾先知的神，是耶穌基督的神。

6.創世大功足以證明神的存在和神的本性（詩十九；羅一 18、19）。神學有所謂「一般啟示」之說。「一般」即是普遍之意，是人人可見的。

7.創世是指天地萬物完全的造成。但創世記僅略述若干天體、海洋生物及陸地動

植物之造成。生物的種類數以百萬計，創世記並非全部列舉，只是大概言之。神是萬有的創造者（參約一 1、2），信神的人不必顧慮會受到這宇宙任何一部分的威脅。只有一位神，其餘都是假神，我們都歸服這一位神。這一點的個人意義可見於羅馬書八章 38、39 節，保羅告訴我們，他搜尋整個宇宙，卻未見有任何一物能將信徒與耶穌基督的大愛分隔開來。

8.舊約向視膜拜偶像為大罪，這也是創造論在神學上的重要應用。拜偶像是古老的謊言，是淫亂、欺詐、蒙騙的根源。

9.新約教義的一個關鍵概念就是所謂「在萬有之先的基督」。基督就是創世之主（約一 1、2；來一 3；西一 16）。強調基督與創世的關係，顯然是在向人們指明耶穌的本質：祂遠不止是一世紀的一個猶太人，或一個尋常的巴勒斯坦百姓：祂是真神，是創世主本體的真象。

創世和科學

創世是否可經科學來證明呢？一些科學家認為，地球上適於生命發生和存在的種種條件即可以看作是創世的實證。這種理論已被稱作「宇宙神學」。

另有關於宇宙起源的所謂「大爆炸」理論，也被看作是創世的科學證明。該理論在宇宙來源各種理論中固然佔有優勢，但所解釋的只是「原初的狀態」，並不是萬物的真正起源。基督教的創造論卻遠不止於此，它指在以色列和教會的真神掌握之下，萬物從無到有的絕對起源和延續。

還有一種理論，企圖用熱力學第二定律和熵的概念來說明宇宙起源。熱系統在不增加能量的情況下必要降溫，故可知宇宙的年齡並非無限的，否則早已冷卻（熵是指從高能狀態向低能狀態過渡中的量度）。從日月星辰的運轉情況可以推想，宇宙是在一定年代之前創造的。另一個理論指出這宇宙必須逐漸減速，藉此供應熱能給地球，於是，神和人這一幕史劇才可拉開序幕。

進化論

十九世紀中葉，達爾文提出生物進化說，當即遭到福音派基督徒的反對。尤其涉及人種進化的著述發表，他們的反對益趨激烈。在進化問題上擁護派和反對派的對壘，導致了兩次著名的辯論。第一次是 1860 年在牛津英國學會上，主教威伯福與博物學家赫胥黎之間的論戰。勝負雖無公判，但赫胥黎的論說似更得人心。第二次辯論竟鬧到法庭上，這就是 1925 年經美國田納西州代頓市法院審理著名的「史蓋普斯案」。檢察官布來恩站在護法的立場指控史蓋普斯在課堂上宣講進化論是犯罪行為；律師達羅為被告辯護。結果是人多傾向於進化論的辯護者達羅（布來恩代表他那一派所作的控詞也很有力，並不像輿論所說的那麼一無是處）。

羅馬天主教和基督教福音派對這場大辯論的觀點也頗不相同，現僅略舉各說之要分列如下：

1.有人認為進化論有違聖經，是假科學之名來行詆譭聖經之實，因此絕無通融之理。

2.有人認為「神道進化論」提供了滿意的解答。這學說對聖經和科學都同樣的尊重。

3.有人發現「地質柱」所顯現的地球化石層次與創世記所載的 6 個創造日大有相符之處，不可能是巧合，因此認為地質學和創造論可互為印證。

4.有人認為進化論也和其他科學理論一樣，只能在實驗室或野外作業中加以證實或予以否定，故無須比較創造論與進化論，因為聖經和科學是兩個不同層面上的學說：聖經說明為何，科學則說明如何。

5.耶穌會古生物學家沙丹嘗試把整個進化過程「基督化」，目的是挽救創造論，免被進化論淹蓋。

6.英國作家魯益師等主張將進化論和進化主義加以區別。他們認為進化論作為一項狹義的科學命題，其真偽自當由科學家來解決；至於那將宇宙之事囊括一盡的進化神話，卻是人為的假創世論，無疑是不合乎科學的。

創世、科學、道德

世界人口之增長和工業之發展，造成了地區性和全球性的污染問題。有些科學家卻把生態危機之過委於基督教的信仰，說全是因為人類以「被造者之管理人」自居，對被造物濫用濫伐，才釀成了這生態危機。其實，創世記一章 26 節所記神委任人類經管世界之責一事，與上述指摘剛好相反。我們從舊約許多篇章均可看到，聖經對人類履行治理神的世界之責是多麼關切！由此可知，聖經的教訓與今日生態科學所關切之事是並行不悖的。

科學之所為，實際就是通過不斷修正和補充我們的宇宙知識，來擴大並強化我們的神學瞭解。因此，聖經創造論絕無必要在科學的進展下，畏縮不前，甚至後退。對基督徒來說，無論是科學家所研究的世界，還是哲學家所思考的世界，一律都是神所創造的世界。

Bernard L. Ramm

另參：「創世的神話」;「神的本體和屬性」。

殘疾(Deformity)
指身體上的顯著殘缺。按舊約的祭祀規例，無論祭牲（利一 3，四 3）或是主持祭禮的祭司（利二十一），皆須身體健全，毫無傷損和瑕疵。兩者均是舊約基督的預表，故非完美者不能充任。
律法列舉為祭司不可有的身體殘缺凡 11 項（利二十一 17-20），7 項有關肌肉和骨骼，兩項有關眼睛，一項有關皮膚，一項有關生殖器官。
利未記二十一章 18 節所謂「塌鼻子」者，並非指長相而言，而是指鼻子的嚴重理病症狀。我們知道很多先天性和傳染性疾病如梅毒、骨結核、大痲瘋等均會引起軟骨組織破壞而造成「塌鼻子」，即今所謂「鞍狀鼻」。鼻子嚴重變形的人會喪失嗅覺，這種能力也許是祭司所不可缺少的。巴比倫他勒目記聖所用的香，至少需 11 種香料配製而成，祭司須嚴加鑑別。「劓刑」是一種割掉鼻子的酷刑，巴比倫、亞述、埃及對戰俘和某些罪犯常施以此刑（參結二十三 25）。
舊約和新約均有「四肢萎縮」的病例。這種病往往是控制四肢的神經受損和肌肉萎縮所致，例如受刀劍重創的後遺症即會是這種殘疾（亞十一 17）。這在古代是不治之症，但耶穌只一句話即治愈了一個手臂萎縮的人（太十二 10；可三 1；路六 6）。一般人不會注意那是右手或左手，對醫生來說卻大有關係。故只有路加醫生記載了病人是「右手枯乾」。
另參：「醫藥」；「疾病」。

菖蒲(Aromatic Cane, Calamus, Sweet Cane)
以色列人用作香料的草本植物，有香氣（歌四 14；結二十七 19），也是作聖膏油的原料之一（出三十 23）。
另參：「植物（菖蒲、甘蔗）」。

傳統(Tradition)
在基督教時代初期，猶太人對於口述的傳統尤其尊崇。在這些傳統中，最重要的就是《父老格言》，它收集了著名的拉比對律法之解釋。期間，又有愈來愈多拉比為律法著書解釋，兩者於是為明文法典提供了權威性的註釋。這樣，就促使猶太人認為口傳的律法與筆錄的法典，具有同樣重要的位置。法利賽人稱之為「古人的傳統」（太十五 2；可七 5），但耶穌在回應時，則指出那是「人的遺傳」，叫人

注意人的起源。事實上，祂在馬可福音七章 8 節明確地把神的誡命高舉在這些傳統之上。

這些傳統原是為了避免人在不知不覺間，違反摩西的律法，但這些律法卻成為一個擔子，並且不但不能令筆錄的法典清晰明確，反而愈加含混不清。對於文士和法利賽人堅持這些傳統的態度，耶穌加以強烈的批評（太二十三）。祂留意到他們視固有的傳統，比當中的教訓對道德和個人方面的影響，更為重要。古人的傳統已單單淪為一套外在的法則，耶穌所關注的，是促使人遵守律法的內在動機。

保羅提及他成為基督徒之前，對「我祖宗的遺傳」（加一 14）的熱心，無疑是想到他對口述傳統的擁護。在歌羅西教會出現的假教訓中，保羅所要處理的，部分似乎與這些猶太傳統有關（西二 8）。

另參：「法利賽人」；「猶太教」；「聖經中的律法觀」；「他勒目」；「口傳」；「傳統評鑑學」。

傳統評鑑學(Tradition Criticism)

一門聖經學科，也稱為「傳統的歷史」。這是一個系統，用以分析和分辨聖經記載背後的傳統，以及確定事件由發展至最後被記錄下來的各個階段。這方法是從古代民間文學的研究中發展出來的，並假設聖經的記載也同樣經過從口傳至筆錄的時期。編輯評鑑學與傳統評鑑學在敘述形式評鑑學的兩個焦點上，互相補足。傳統評鑑學處理個別傳統的發展，編輯評鑑學則從宏觀角度研究不同傳統的使用。

一般前設

這學派基本的理論是，聖經中的歷史故事採納了「民間」故事的形式；一個民間故事最早期的特色是簡單，那就是說，這故事只有基本的結構，佈局簡單，人物也很少。複述這故事的時候，人們便按著聽眾的需要而加添一些細節。其實，見於聖經中的記載，已經過了許多階段。藉著研究和把其文學形式分類，就可以定出各個階段。

第二個前設是：故事的複雜性顯示了故事所經過的不同階段。學者把故事分門別類，並分析其結構，以找出重複的主題，並指出這些故事主題的原來背景。

第三，不同的聖經故事可能是依循著相同的發展過程。所以，類似的主題均指向以色列生活或早期教會原來的境況。

最後，一個傳統的初期發展，可能是為了教義的緣故。許多人堅稱第二律法（即申命記、約書亞記至士師記、撒母耳記至列王紀）乃源於主前七世紀，那時猶大

國的約西亞王的改革，帶來集中的敬拜、神人之約得以重新堅守，以及民族主義再次復甦。還有，學者把一些故事如路加福音五章 1-11 節中捕魚的神蹟，放在主復活後的背景（留意見於約二十一 1-8）的平行經文，並認為那是後期教會所作的，目的是顯出耶穌施行神蹟奇事，祂是神人。

這些預設必須加以質疑。傳統的研究並未能解釋為何福音書和舊約歷史書中，既有簡單的故事，也有複雜的故事。有些故事好像已經過多次的改編（如耶穌受試探的記載），然而，有些則好像完全未經加工（如耶穌與母親和兄弟那一幕，可三 31-35）。一般的見解是，簡單的故事在後期才出現，因而沒有時間加以發展，但這往往只是循環論證的推論而已。還有，各種教義的根據並不能解釋編年史的編寫。許多學者已經留意到，申命記的神學思想，並未真正顯示那是從見於五經中其餘各卷的摩西律例發展出來的。此外，聖詩蘊含偉大的基督論，如腓立比書二章 6-11 節，是以如此強烈的閃族語言來表達，使許多人相信那是源於最早的巴勒斯坦時期。傳統的研究傾向於說明學者本身的偏見，而不是原來的傳統本身。最後，傳統評鑑學的限制在結構緊密的故事裏，如在約瑟的事蹟和耶穌受苦的故事中，更形明顯，我們幾乎不可能在這些故事中，看到任何發展的「階段」。故事本身似乎是基於一件單一的事件而「作成」統一而完整的故事。

方法論

正面地使用評鑑的標準來建立聖經的真實性而不是加以否定，以及闡明聖經的形式，而不是將形式從傳統的元素中剔除，有時候也帶來很大的幫助。我們抱著這態度，可以看見一些正面的標準，讓歷史家不但評估，更可以追溯聖經中不同傳統的發展。下文就是按著輕重的次序列出這些標準，從那顯示最大可能性的標準，至那表明一個傳統、卻不能追溯其始源的標準。

聖經中一些並非猶太教或後期教會中常見的句子或段落，可以看成是真實可靠的。雖然這標準有其限制，但在一些批判性的問題上，仍然得出最肯定的結果。例如耶穌言論中的「阿們」公式，及其在符類福音中「天國」的教訓，均找不到平行的例子。在舊約傳統的研究中，這標準就較為複雜，因為舊約牽涉多個年代。事實上，今天大多學者會在第二律法的著作中，指出一連串的傳統。他們認為約書亞記第十三至十九章中有關疆界的描述，最少有部分是源於約書亞時代的。

除非某些特徵是真確的，否則便不能存在於早期教會或舊約的環境中。一些與福音書的作者或初期教會之想法無關的說話，便可歸入這一類。例如馬可強調眾門徒遲鈍的反應，及耶穌的親屬以為祂癲狂了（可三 21）；耶穌不知道末世的日子（可十三 32），也是一例。這些記述似乎把耶穌與門徒放進不利的處境中，事實上，其

他福音書的作者已把這些內容刪掉了。

歷史上「無意的」記號——即作者不會這樣看某些事情，但這些事情卻又顯然是屬於原來的背景的——也極可能是真確的。困難在於如何從「無意」中辨別「有意」的。馬可所記述的細節，是一個恰當的例子。有些人認為經文顯示這些記載是出自目擊證人的手筆，但有些人則認為只是一個善於說故事的人，加插了好些細節以增強其真實感。

若一段情節在教會或以色列人的生活中，找不到適切的背景，那便可以追溯到最早的時期。例如，見於申命記之約的結構，跟主前 2000 年赫人的宗主國條約，以及主前七世紀的條約公式比較，則前者較為吻合。此外，申命記中未有經文提及君王，同時，中央聖所又在示劍而不在耶路撒冷，似乎都與約西亞時代的處境不符，卻反映這是較早期的著述。其中的一個困難，是各時期傾向互相重疊，因而不能把某一特殊的處境抽離。例如，非福音派學者一般認為馬太福音二十八章 16-20 節的大使命，源於稍後的外邦人時期，但卻沒有理由否定大使命也適切於猶太教中歸信他教者的神學，並且可能是源於耶穌自己。

若所採用的語言和重點並非作者的特色，那便是一段傳統的文字。例如，新約中所謂的「頌歌」（例：腓二 6-11；西一 15-20；提前三 16）在語言和神學主題上，跟其上下文相去甚遠，因此，這些所謂的「頌歌」，是源於較早時期。這標準也幫助我們回應耶利米書的論說。該著作的發展，包含了 3 個階段，即從耶利米原來的預言，至巴錄加添的內容，到最後由第二律法編輯所加添的內容。

亞蘭或巴勒斯坦的特色，可能顯示早期的起源。問題是作者可能引用七十士譯本，而不是使用傳統。然而，閃族的慣用手法，如希伯來的詩歌、平行句式和片語，指出一個早期的起源。例如，哥林多前書十六章 22 節的「主必要來」是亞蘭文，並可能是新約中最早的禱文之一。

出現在多於一個獨立傳統（如馬可福音及約翰福音）的特徵，或許是可信的。當然，困難在於知道哪些經文顯出其依存關係。例如，路加福音二十四章 44-49 節和約翰福音二十章 19-23 節兩段有關差遣的經文，可能是獨立的，但許多人認為約翰認識路加，尤見於對受苦的敘述中。

若一個情節或一種說法，在不同標準的基礎下與其他證實是真實的傳統相連，那大概也是可信的。這不能成為主要的試驗標準，因為也在乎其他標準的準確性。然而，這是有用的，如在探究符類福音中「人子」的話時；那些話在其他經文中包含真確的成分，因此它們本身大概也是真確的。

結論

審慎地使用這些準則，有助學者作出關乎歷史問題的決定。然而，要作出價值判斷時，便應格外小心。這準則只是一些可能性，但在評定聖經文獻時，卻提供了富有極強樂觀主義色彩的基礎。使用準則時，聖經有兩方面的限制是需要的。
首先，在詮釋聖經作者時，必須建基於歷史人物原來所說的話。例如，要瞭解耶穌在約翰福音中的說話時，就必須參考約翰福音十四章 26 節的話：「聖靈……要叫你們想起我對你們所說的一切話」，這是約翰自己所遵守的一個內在限制。其次，要知道早期的教會並沒有大規模地創造一些故事。路加的前言（路一 1-4）強調他所表達的歷史事件的準確性，並指出他是嚴格地按著「傳道的人從起初親眼看見的」。
Grant R. Osborne
另參：「新約評鑑學」;「舊約評鑑學」;「化除神話」;「底本說」;「形式評鑑學」;「馬可先存說」;「編輯評鑑學」;「來源評鑑學」;「符類福音」;「傳統」;「口傳」。

傳道書(Ecclesiastes, Book of)
舊約中的智慧文學。內容充滿哲理，為人生的意義和本質發出令人深省的問題。「傳道書」是本書的希臘文標題，由七十士譯本（舊約的希臘文譯本）再翻成英文。本書按早期猶太人的習慣，以開首數個字作為書名，希伯來文的傳道書標題是「在耶路撒冷作王、大衛的兒子、傳道者的言語」。因此也就稱為「傳道者」。「傳道者」一詞是作者縱貫全書的自稱（一 1-2、12，七 27、28，十二 8-10）。它是希伯來的動詞分詞，意思是「聚集」，因此似乎是指到一個人在聚會中發言。此字在英文中常譯為“the preacher”。雖然充滿哲理，標題或許顯示作者在一群智者中作為領袖的職分和地位。
作者
傳道書的作者是誰，至今仍是相當複雜的問題。聖經學者的看法都難以一致。早期的猶太傳統對於此書究竟該歸於希西家及其學派，還是出自所羅門王筆下，也是眾說紛紜。
此書的內容常表明所羅門就是傳道書的作者。第一節就標明作者的身分是「大衛的兒子」。其他經文（一 16-17，二 6-7）也似乎指到作者是繼承大衛作以色列國之王的所羅門。那些不承認所羅門為作者的人，則辯稱這些附述不過是一些文學技巧，那是因為一名晚期不知名的作者，為了宣揚自己關於人生目的和意義的理念，才不惜利用所羅門對智慧的追求，作為本書的背景。

本書有許多章節曾用以支持非所羅門作品論。一些學者宣稱，如果本書為所羅門所寫，他不會使用過去式來說他「作過以色列的王」（一 12）。但他們的對手則指出，希伯來動詞「作過」也可以看作「已成為」，因此其實際意義是所羅門在耶路撒冷已成為王了。

有學者又宣稱，一章 16 節認同那是一位生存年代遠遠晚於所羅門的作者。他們認為所羅門不可能說他的智慧「勝過我以前在耶路撒冷的眾人」，因為這等於說在他之前有很多位君王登位。可是，作者可能意指聲名顯赫的智者而非諸王（參王上四 31）。

關於所羅門為作者的主要問題是，舊約歷史沒有記載所羅門一生中有一段靈性復興的時期，成為傳道書的內容。不過，這並不具有決定性的爭議，因為本書所記述的思想是具有強烈個性的。舊約歷史書主要針對歷史的進展，關於人類的個人方面，只在他們背負有神的目標、使命，才在民族歷史提及。如果歷史作者引用傳道書中純屬個人的爭戰，那才叫人覺得奇怪。

作者問題確實難以解決，但仍無確實證據可否定所羅門為傳道書的作者。

寫作年代

贊成所羅門為作者的大多數學者，認為本書著於他作王的最後幾年間（約主前 940）。若是如此，本書必然是在以色列智慧的黃金時代，由提倡智慧教訓的首屈一指的人所寫。

反對所羅門為作者的人，對於著書年代持不同意見，但大多定為寫於被擄歸回後時期。以馬加比時期為本書寫作日期的論點不強（約主前 165），因為本書殘片已在昆蘭的死海遺址發現，年代可追溯至主前二世紀。另外，極受傳道書影響的次經《傳道經》，也可能寫於主前二世紀初。若本書在馬加比時期，其寫作和流傳時間都甚短。

許多保守派學者如德里慈和楊以德將本書的寫作年日定為主前五世紀。許多其他學者則主張那該是主前三世紀的文獻。

書中內證

有人曾嘗試從假定的歷史性引述斷定傳道書的年代。但從諸如一章 2-11 節和三章 1-15 節這些經節粗略觀察，除了作者對人生的虛空作結論外，再無其他透露。那些經文並不表示本書寫於國家式微、社會腐敗的年代，因為這樣的時代與所羅門當朝時的情況並不相符。

學者又宣稱本書含有希臘哲學概念，因此，它是寫於受到亞歷山大大帝征服（主前 356-323）所產生希利尼化的敘利亞腓尼基世界以後某一時期。

其中一個哲學概念，就是亞里士多德所提出的「中庸之道」。這「中庸之道」正好反映在七章 14-18 節，當中呼籲人們在追求人生的滿足時，不要過分殷切。在埃及的智慧文學（《阿曼尼摩比的訓言》9.14）和亞蘭智慧文學中，都可以找到相同的概念。在亞蘭智慧文學一個最優美的《阿希夸智語》中，有云：「不要（太）甜，免得他們（吞吃你）；不要（太）苦，（免得他們把你吐掉）。」然而，中庸的概念不需指出一個特定的思想時期，它可能只在反映各時代各種族背景的人所共有的一種基本智慧。

語言學的因素

為傳道書決定寫作年日的同時，最具爭議的問題是本書的語言性質。傳道書的希伯來文是獨一無二的，無論文體和語言學方面，都和以斯拉記、尼希米記、撒迦利亞書這些五世紀舊約各卷迥異。

有些學者主張，傳道書的語言深受亞蘭文影響，因此，本書應寫於亞蘭文在說希伯來語的世界極有影響力的時期。另外一些學者則辯稱，希伯來文的特色應從它和迦南腓尼基方言之間語言上的密切關係來理解。

一般學者主張，本書的希伯來文和較晚期的米示拿希伯來語相似，尤以關係代名詞的運用為然。但在措辭方面，兩者並不相似。

語言學的證據可能為本書的年代定得較晚，但也可以指出所羅門的寫作文體深受腓尼基文學的影響。如此的文體，可能成為傳道書所採取的文學模式的標準。所羅門當政時期，腓尼基和非利士之間的接觸相當頻繁。

寫作目的及神學教導

傳道書顯示出未能脫離人類經驗之外，將神包含在內的世界觀是多麼無意義。本書欲顯示，在一個除了令人厭煩的生命循環、人們困於無法找尋出路的宇宙，仍可獲得意義和滿足。按照傳道者的說法，人們只要敬畏神，相信祂最後公平審判萬事，那未嘗不能得著釋放。因此，縱然身處歷史演進和思想迥異的物質世界之中，人生依然有著一個目標和意義。

本書的首要神學教義是，神對人類之事及種種的不平並非漠不關心。祂將判斷人所行的每一件事。因此，人生有其目的，人類的行為具有意義，因為他們將按終極標準，即創造主自己的意思來判斷。

人們往往譴責傳道者對人生悲觀。正如一章 12-14、18 節及二章 1-9、18-23 節這些經文，人們在閱讀時無法不感受到他在抒發人生空虛時的那種無助感。然而，傳道者的悲觀主義是與離開神的人生有關。對他而言，如此的人生並無意義。

本書流露一種積極的美善，人們卻往往忽視了。傳道者斷然表示，對於在似乎無

意義之世界中生活的人，有著一種絕對的善。這種善就是享有神給人的恩賜。因此，傳道者並不是一個全然的悲觀主義者。當他擴闊世界的眼光，看到神的手在世上作工，他便變成一個樂觀主義者。只有當他看到生命沒有神，他就轉而為悲觀者，因為如此的探求只叫他看到絕望。

傳道者「滿足的神學」在二章 24-25 節，三章 10-13、22 節這些經文中清楚可見。在二章 24 節似乎表達以吃喝為主要目標的享樂主義人生觀。「吃喝」一詞為閃族成語，似乎表示日常慣事（參耶二十二 15；路十七 27-28）。傳道者運用此詞語旨在指出，人們應該享受神的供應。人生的意義在於享受，並非忍受。

在三章 10-13 節，傳道者提出人生大謎，就是神將永生的知識放在人心。也就是說，祂使人心可以越出肉體所存在的界限之外。只可惜單憑永生的概念，依然不能參透神一切的目的。因此，人最好接受人的限制，享受神所賜給的任何知識。

傳道書三章 22 節是本書的困難部分之一，因為三章 16-22 節似乎表現出一種不可知論的人生觀。傳道者觀察人生的種種不公平後得出結論；神容許這些事發生，是為了要「試驗」人，使他們覺得自己與獸無異。同樣的法則出現於八章 11 節，傳道者觀察到若惡人沒有得到懲罰，便等於鼓勵他們繼續作惡。他在三章 18 節宣稱，不公平之事所以出現於世界，是為了要從惡人中間分別義人。這節辯詞的希伯來文應譯為「在於和屬於他們自己」。單就此而言，人若離開神，也莫強如動物。如果一個人的世界觀裏沒有神，就無法知道死亡以外還存在甚麼（三 21）。傳道者所觀察的種種不義，將只在審判日才能改正過來。因此，人理當為神所供給的滿足，不要為明天憂慮（三 22）。

要瞭解傳道書，關鍵在於那句不斷出現的「日光之下」。這句話為傳道者的眼光定下界線。他判斷所有的人類經驗並非虛空。他觀察「日光之下」或離開神的人生才是虛空。使徒保羅在羅馬書八章 20-23 節，對受造之物也作出同樣的判語，但接著寫道，神使萬事互相效力，叫祂的子民得益處（羅八 28）。傳道者的觀點同樣充滿盼望。

有些人常認為傳道者在宣揚享樂主義的人生觀，視吃與喝為福樂。但在二章 1-8 節，他「以喜樂試試」後，發現它也是虛空。於是他得出結論，喜樂並不是絕對的福樂。他所說的吃喝，乃是指享受神所賜的福分和生活所需。

內容提要

萬事萬物周而復始盡屬虛空（一 1-11）

傳道者觀察人生了無新事，及在自然過程中漫無目標，因而開始感嘆人生虛空。人一切的勞碌，都是徒勞無益（一 3），人生萬事循環不息，毫無意義（一 4-11）。

傳道者個人經驗的虛空（一 12 至二 26）

在這戲劇性的經文裏，傳道者回顧他虛空的生命，就是別人看來具有極大價值的一生。他追憶自己曾如何追求智慧，卻醒悟人生哲學原屬捕風（一 12-18）。他又追尋樂趣（二 1-11），結果都是虛空。從這樣的結論觀察，傳道者絲毫無意將享樂視為人生的至善。追尋智慧令人精疲力竭，結果也是捕風（二 12-17）。人的勞碌也是虛空（二 18-23），是因為他永遠無法確知誰將坐享其成（二 21）。傳道者總結說，所謂至善就是悅納神所賜予的（二 24-26），在他的話中，譜出一個樂觀的音符。

人離開神的可悲（三 1-22）

傳道者為人熟悉的話就是人生萬事均有定時（三 1-9），這話常理解為全然的宿命論。但這些經節所提出的，更可能是指無法掌握人生境遇。人類在周而復始的人生中，無路可逃；然而，人們仍可思索超乎物質以外的事物（三 11）。這是人類之謎。當人脫離神，人與禽獸無異（三 19-20）。

傳道者探求人生所得的結論（四 1-16）

作者從人生的陰鬱光景開始（四 1-3），繼續為永恆的價值找出結論。例如，他指出面對人生的困難，兩個人勝過獨自一人承擔（四 9-12）。

只為自己而活的虛空（五 1 至六 12）

傳道者認為人應該專注神，並強烈譴責自私自利的人生（五 1、2、4-6）。他對誤用財富的指摘和對窮人的關切（五 8 至六 9），也是其後新約重視的主題。

生活的智慧（七 1 至八 17）

這則優美的舊約智慧文學典範，運用格言模式（七 1-13）和本人的體驗（七 23-29），為如何尋找真正滿足提出卓見。整章都在提倡屬天智慧的美善。在傳道者的知足神學觀之下，他洞察到逆境和順境皆源於神（七 14）。他強調人們應該接受一切順逆都是從神而來。把智慧應用在掌權的來說（八 2-9），傳道者也勸人當順服執政掌權者。使徒保羅在羅馬書十三章也提出同樣的忠告。至此，傳道者終於奏出樂觀的音符（八 13），稱崇神的可畏。作者何嘗是完全的悲觀論者，因為他表示，敬畏神使人得著真正的滿足。

觀察人生看似不公之事（九 1-18）

離開神來觀看，「在日光之下」，眾人並沒有明顯差異（九 1-6、11、12）。行大事的，往往沒有得到注意或厚待（九 13-16）。然而，人應該知足常樂，因人生確實得著不少益處（九 7-10）。

智慧與愚昧（十 1-20）

基本上，在舊約裏，所謂智慧是指認識神，愚昧則指棄絕神。傳道者指出智慧如何帶來榮耀和滿足，愚昧則招致虧損。

傳道者的結論——敬畏神（十一 1 至十二 14）

傳道書開始時申論一切受造物皆屬虛空，最後，傳道者終於在陰鬱景象之外看見了神。第十一章最初宣稱人類沒有能力明瞭神的道路。人儘管努力去享受人生，卻要知道，將來神必審判（十一 9-10）。傳道者將老年的光景（十二 1-8），作了一番動人的描述後，勉勵人要敬畏神，莫等閒白了少年頭。隨此之後，傳道者說出結語。人的本分在於敬畏神（十二 13-14）。少年的喜樂將如泡沫幻滅，沒有神，人至終一無所有。惟有敬畏神，人方能獲得滿足。沒有神的人生才是終極的虛空。

Thomas E. McComiskey

另參：「智慧，智慧文學」;「所羅門」。

傳福音的(Evangelist)

新約用詞，指傳揚耶穌基督福音的人。在新約中，此名詞只出現 3 次（中譯名在和合本中出現 4 次）。使徒保羅勸勉以弗所教會，行事為人要與蒙召的恩相稱（弗四 1-12）。他強調在靈的合一之內，各有各的恩賜。保羅解釋說，升天的基督「所賜的，有使徒，有先知，有傳福音的，有牧師和教師」（四 11）。保羅指出基督呼召這些人獻身服侍，又將他們賜給教會。傳福音的就是基督給教會的恩賜之一。名稱的含義指出，負有此使命的人，是作為教會的發言人，向世界傳揚福音。傳福音者在功能上與使徒相似，只是使徒還包括與耶穌於世上傳道期間的個人關係（徒一 21、22）。傳福音的和牧師及教師成對比。前者作最初的傳揚工作，後者則繼續跟進服侍，栽培信徒趨向成熟。聖經提到腓利為傳福音的（徒二十一 8），正好支持基督呼召教會裏某些人作福音工作乃是一種蒙恩賜的職事之理念。

同一個人可以有一種以上的恩賜或職事。保羅吩咐提摩太負起作牧師和教師的責任。同時叮嚀他「作傳道的工夫」（提後四 5）。因此，傳福音的可指一個人蒙召作這指定的工作，也可以從事別人所作的工作。

另參：「屬靈恩賜」。

腸病(Bowels, Disease of)

「腸」字原文在聖經中共用了 37 次，而與病有關的只有 1 次（代下二十一 15、18-19）。約蘭王悖逆神，神使他患腸病，無法醫治，病痛纏擾兩年後去世。其病有腸脫垂現象（代下二十一 19），觀其病狀，可能是腸炎或腸癌（結腸癌或直腸癌）之類的疾病。

新約記載患腸病暴卒的也是一位君王，即希律王（徒十二 21-23）。據猶太史家約瑟夫記述，希律王 54 歲時突患腸疾，腹痛難忍，5 日即亡。從症狀看頗似急性腸梗阻，可能是線蟲病的發作。線蟲（蛔、蟯、鉤）在發病期間可能從體內鑽出，於壞死的皮膚上便見有蛆狀小蟲蠕動，這便是路加所謂希律「被蟲所咬，氣就絕了」的緣由。

另參：「疾病」；「醫藥」。

稱義(Justification)

神的行動，透過神對罪的赦免，引領罪人與祂進入一個新的立約關係。它跟「重生」和「復和」這些詞語一樣，與歸正的基礎有關。它是神宣告性的行動，神藉此將人確立為義，亦即與祂有著正常和真實的關係。

自從宗教改革時期，馬丁路德重新確立惟獨因信稱義這教義，作為神學理解的基石後，這名詞在神學歷史上含有特殊的意義。對路德來說，它代表對保羅的重新發現，並且對中世紀天主教有關功德和赦罪神學的反攻。惟獨因信稱義的教義，肯定人人皆有不折不扣的罪性，他們完全沒有能力有效地解決本身的罪，必須透過耶穌基督的死，才能得到徹底贖罪的恩典；人只需以單純的信心作出回應，本身沒有任何可誇之處或功勞。

「稱義」的名詞和動詞，在聖經中並不常用。例如在欽定本，這動詞只能在舊約中找到，出現亦不足 25 次。在新約，這兩個詞語亦只用過 40 次。另一個從相同的希伯來和希臘文翻譯而來，並更常用和更重要的詞彙是「公義」和「宣佈（或使）為義」。因此，對稱義的任何理解，均直接牽涉到聖經對「公義」的理解。

在一般的希臘文中，「稱義」的名詞和動詞，通常是法庭用語；換言之，它們涉及對某人宣判無罪和辯白的行動。它與人的清白或良善有關。但更廣義來說，它包含任何關係上的規範。

舊約

約伯知道他將會得到辯白（伯十三 18）。同樣地，列王紀上八章 32 節談及「定義

人有理，照他的義賞賜他」（參路十 29）。但最經常和最重要的用法，是指到神的行動。

在舊約，公義牽涉那關係，並那關係所帶來的義務。有時候，某人被指為義，乃因他與另一個人關係良好。另一些時候，某人是義人，是由於他在某個關係上，完成某項義務（創三十八 26）。但更重要的是，這些詞語用來指到神，祂被視為公正。祂以公正管治（創十八 25），祂的審判是真實和公義的（詩十九 9）。無論清白和有罪的人，都清楚知道神的公正：前者知道自己會得到辯白，後者則知道祂的律法將勝訴。

稱義和公義與神對祂立約子民的拯救有著密切的連繫，所以有其特定的意義。在近代的譯本中，這些詞語在不同的情況下譯為「拯救」、「義行」或「勝利」。正如士師記五章 11 節：「在遠離弓箭響聲打水之處，人必述說耶和華公義的作為……，他們在重述上主的勝利（公義的作為或拯救的行動）。」或在以賽亞書四十六章 13 節：「我的拯救（公義）臨近，必不遠離。我的救恩必不遲延。」這些經文均指出，神的公義較多指到祂介入立約子民的生命中，較少與公正的問題有關。故此，神的公義或稱義的行動，並非主要從律法的觀點來看，而是以約的觀點來理解。亞伯拉罕被稱為義，是最重要的例子；那就是他因為以信心回應神所提出的約，被引進個人與神的關係中（創十五 6）。亞伯拉罕不能令自己稱義，但基於所立的約，神確立他為義。所有人都跟亞伯拉罕一樣無助。在神的眼中，沒有人能以義的身分站立（詩一四三 2）。「主——耶和華啊，你若究察罪孽，誰能站得住呢？」（詩一三〇3）人類的盼望，就是神會記念祂的約。因此，公義是由神的憐憫或恩典所產生，神按著祂的慈愛來對待祂的子民（賽六十三 7）。那麼，稱義乃源於神的本性；它主要是一個宗教詞彙，道德性的含義只是其次。

新約

保羅書信

在新約中，幾乎所有對稱義的討論，都在保羅的書信中找到，主要是羅馬書和加拉太書。在這兩封書信中，「稱義」是保羅所採用的其中一個基本詞彙，以表明基督為罪人所作的，帶來了甚麼結果。因信稱義基本上是對應猶太人的律法主義，以及其試圖使律法成為救恩的基礎。保羅視之為與真理相違的信息，需要強烈地譴責（加一 6-9）。在保羅所宣揚有關基督的話語和工作的信息中，是要提醒人，公義或稱義是神透過耶穌基督的血（永約之血；來十三 20）而賜下的。這一切完全與律法無關（羅三 21）。事實上，律法不能引領人達至公義，而且，頒佈律法亦不是為了帶來公義。

亞伯拉罕藉著立約，與聖潔的神進入活潑的、個人的關係後，過了 430 年，律法才出現；加拉太書三章 15-25 節對於理解律法的功用，尤其具有教導性。不管律法有何目的，它都不是達至公義的途徑。「若曾傳一個能叫人得生的律法，義就誠然本乎律法了。」（加三 21）基督為著人的稱義而施行的救贖工作，應從約的角度，而不是律法的角度來看。此乃保羅在加拉太書這部分的基本論點；亦即是自亞伯拉罕起，已藉著對那守約的神的信心而稱義，從來不是倚靠律法。公義因此是一個相關的詞語，是那已憑著信心，被引到與神建立和好關係的人所確證的。律法帶來審判；它是要顯明人沒有能力對付罪惡（徒十三 39；羅八 3）。因此，稱義有著它在法庭上（司法）的層面，就是處理罪惡和過犯，並為此提供救法。信徒不再被定罪（羅八 1）。但要對稱義有基本的理解，就要遠離律法和審判等觀念，轉移到約和恩典的概念上。羅馬書和加拉太書均提到亞伯拉罕，是要顯明約一直是人類唯一的盼望。神不是人（何十一 9），所以祂因著憐憫，來到世人當中；雖然與祂立約的子民每天都違反所立的約，但祂一直守約。

在保羅所陳述的福音中，神是公正和稱人為義的。罪要審判，我們且必須對付罪。神帶領人進入個人的關係中，在基督的工作和死亡裏，這模式顯然與律法無關（羅三 21-26），神已使基督代替我們的罪（第 25 節）。藉著那無罪，卻為我們成為有罪的那一位以死亡作罪的贖價，直接地對付了罪，使我們可以在祂裏面，成為神的義（林後五 21）。祂的代死承擔了全人類的過犯，以致人憑著信心作出回應，便可以在真實的關係中認識神。

於是，對於保羅而言，由於人的罪性，稱義乃植根於神的屬性，惟獨神才能主動醫治和救贖人。只有靠賴恩典才可稱義。這一種植根於神的本性的稱義，亦能透過基督的工作成為神的恩賜。因此，我們不斷重複認信基督「為我們」（羅五 8；帖前五 10），或「為我們的罪」（林前十五 3）而死。惟有憑著信心，才獲得這恩賜（羅三 22，五 1）。這信心是單純信靠基督全備的工作，因著這信靠，人能自由和全心全意地與基督認同，愛祂和懷抱祂的話語，並投身於神國度的價值系統中。那被稱義的人對自我的基本意識，就是他並非靠著自己的功德或成就，而與永活的神和好。由始至終，這種與神的關係，都是無限之愛的禮物。人本身的無能，已在顯明神救恩的福音大能中得到解決（羅一 12-17）。

雅各書

雅各書常被視為與保羅對稱義的教導互相矛盾。保羅教導稱義是憑著信心，與律法的工作無關。事實上，雅各引用關於亞伯拉罕的同一段經文（創十五 6），並總結說：「這樣看來，人稱義是因著行為，不是單因著信。」（雅二 24）馬丁路德甚

至因為這卷書信似與保羅的不同，而不接受它。然而，我們必須留意兩點：(1)保羅和雅各面對著兩個完全相反的危機。保羅不得不反對以律法作為公義的基礎——認為人可以在神面前公義地站立的律法主義。律法主義者試圖要那些將被稱義的人，遵行摩西的律法（尤其是割禮）。對這些人來說，律法是最首要和最核心的。但另一方面，雅各嘗試處理的，是那表現出完全不理會神的律法，說單憑信心已足夠的反律法主義。對這些人而言，律法是沒有作用的。保羅的敵對者將律法置於稱義的核心，所以保羅大多以消極的措辭作出回應：「沒有一個因行律法能在神面前稱義」（羅三 20）。雅各的敵對者則將律法完全挪開，並且以信心為名，否定行為的價值和意義。因此，雅各便以正面的態度來談及律法與信心的關係。(2)當保羅和雅各談到「行為」，他們是論到不同的觀念。保羅所說的，是律法的行為，亦即是以行為來作為律法的表達，或可稱之為「行律法」（羅三 20）。但另一方面，雅各從不談及律法的行為，卻指到那表達出信心的行為，或稱為「行信心」。雅各視沒有行為的信心是死的，亦即完全沒有信心（雅二 17）。對他來說，信心能藉著行為而得到表達，並達至完全。保羅和雅各都肯定，人是透過信心進入和繼續保持與神的活潑關係，與律法無關，但不能缺少從信心而生的愛和順服。

福音書

在福音書，稱義出現於法利賽人和稅吏進入聖殿祈禱的比喻中。前者將注意力放在他那虔誠的行為和道德上的優越感。後者因為深深感到罪咎和不配，而自覺卑微，只能呼求憐憫。按照耶穌的說法，就是這個人能稱義（路十八 14）。雖然因信稱義這詞的例子，只在此處出現，但在耶穌整個事奉中，卻置身於一群自以為敬虔，並致力要在神面前自行稱義的人當中，他們將自己定位於在罪人和不受歡迎者之上；由於過分關注自己的行為，他們便被有關恩典和赦免罪人的言語所觸怒（路七 36-50）。保羅其後所面對的問題，正與耶穌相同。只有在神面前謙卑，才會升高（太十八 4，二十三 12）。惟有罪人才聽到恩典的話（路五 32，十五 7、10，十九 7）；不配的人才找到醫治（太八 8）。

要經常重新肯定因信稱義，因為在每個人心內，都幾乎無可避免和自然地渴望建立個人的義，奢望能夠憑個人的品格和敬虔，站立在神面前。然而，教會的復興和昌盛，乃植根於明白到：義人憑信而活（羅一 17；來十 38，十一 7）。馬丁路德和衛斯理在研究羅馬書後，都從行為轉到信心去。

Robert W. Lyon

另參：「信心」；「成聖」；「聖經中的律法觀」；「兒子名分／嗣子論」。

蒼蠅(Fly)
兩翼昆蟲。在聖經中曾提及好些品種，包括普通的家蠅（傳十 1）及馬蠅（賽七 18）。和合本均譯作「蒼蠅」。
另參：「動物（蒼蠅）」。

樅樹(Fir Tree)
舊約中數個希伯來字詞的翻譯，可能是對針葉樹類的統稱。確實指哪一種樹，則無法肯定。
另參：「植物（樅樹）」。

瘡／癬(Sore)
皮膚部位出現任何不正常的情形。生瘡部位的皮膚必是不正常的。發炎和不正常的部分，與正常的皮膚有明顯分別。每一個從頭到腳都「長滿了瘡」的人，在瘡與瘡之間仍會有正常的皮膚。因此「瘡」可說是一個廣義詞，包括了以下幾種皮膚病：癤子、癬、火斑、痔瘡、災病及疤痕（或痕跡）。癤子在欽定本利未記十三及十四章中出現 13 次，較佳的翻譯是疥瘡。癬在欽定本出現 9 次，有時是指皮疹（利十三 2、7、8，十四 56），有時是指化膿的瘡（利十三 6，二十一 20，二十二 22；申二十八 27；賽三 17）。火斑是指一大片腫脹的皮膚，通常可見於生膿瘡的部位。痔瘡在申命記二十八章 27 節及撒母耳記上五章 6 節至六章 17 節出現（欽定本），大概是指一些不正常生長的皮膚組織（即腫塊）或皮膚瘡（即潰爛）。災病痲瘋（利十三）。瘡的痕跡是指一些因灼傷（利十三 23）及燒傷（第 28 節）所引起的不正常皮膚組織。
欽定本曾以此詞指受傷和災病（伯五 18；詩三十八 1）。而在所羅門的祈禱中，“Sore”是指苦痛或災難（代下六 28、29）。在提到祭司如何判斷皮膚病的條例中，有些皮膚瘡則稱為痲瘋（利十三）。最後，聖經亦曾藉著那些身上長滿了外露的、流著膿及難看的瘡的人，來指出極使人討厭的情況（賽一 6；路十六 20、21；啟十六 2）。
另參：「疾病」；「醫藥」；「災病」。

檉柳／垂絲柳樹(Tamarisk)
一種主要生長在沙漠地的小樹，有細小的花朵（創二十一 33）。
另參：「植物（檉柳）」。

懲治(Chastisement, Chasten)
通過處罰訓誡，使犯錯的人改正歸義（申二十一 18；提後二 25）。
另參：「管教」。

纏絲瑪瑙／紅瑪瑙(Sardonyx)
另參：「礦物、金屬和寶石（纏絲瑪瑙）」。

## D

丁拿(Dimnah)
屬利未人的城市之一，亦稱「臨門」，在西布倫境內（書二十一 35）。
另參：「臨門＃4」。

丁稅／供物(Tributary, Tribute)
另參：「稅」。

大巴設(Dabbesheth)
城鎮的名稱，在西布倫支派地業的西陲（書十九 11），確址不詳。希伯來文「大巴設」意指「駝峰」。

大比大(Tabitha)
亞蘭名字，意思是「羚羊」，希臘語翻過來是多加（徒九 36、40）。
另參：「多加」。

大比拉(Daberath)
城鎮名稱，屬以薩迦支派地業，劃歸利未支派之革順家族（書二十一 28；代上六 72），位於以薩迦及西布倫交界之他泊山以西，學者以為即現今之德布伊拉。
另參：「利未人的城邑」。

14、15；西二 14）。罪人既「靠著祂的血稱義」，便得著平安、公義，得以來到神面前，也得著盼望，和面對各種試煉的力量（羅五 1-11）。

神與罪人和好這偉大而客觀的真理——可憑信心接受的福音——若被更改或削弱了，往往只得一種結果，人企圖透過某種自我改變、自我救贖，或憑善行稱義等方法，尋求與神復和。這種虛假的復和在神的審判中注定是失敗的。

Eugene F. A. Klug

另參：「贖罪」；「新人和舊人」。

復活(Resurrection)

從死亡中給喚醒，這詞在聖經中有 3 種不同的含義。復活指藉著神蹟使一個死去的人重獲世上的生命，如以利亞使一個男孩復活（王上十七 8-24）；以利沙使書念婦人的兒子復甦（王下四 18-37）；耶穌叫睚魯的女兒（可五 35-43）和拉撒路（約十一 17-44）復活；彼得叫多加復活（徒九 36-42）；保羅則令猶推古復甦（徒二十 9-12）。聖經並沒有暗示這些使人復甦的行動會防止將來的死亡。復活的另一個意思是指末時為懲罰或獎賞而出現的復活（約五 29；參啟二十 5、6）。最後，復活常指耶穌基督的復活。

復活與希臘人

希臘人的二元論——身體與靈魂是分開的——並不能幫助他們接受復活的觀念，一些神蹟故事中的復甦事件則除外。

希臘人並沒有關乎復活的學說，他們所發展的是一套靈魂不滅的主義。他們認為身體是一件可棄置的物質外衣，靈魂則是不朽壞、歷世不變的。希臘人循環式的時間觀念幫助他們發展成靈魂轉生這複雜微妙的看法。

無論雅典人有沒有誤會保羅，他們對保羅傳耶穌及其復活的反應（徒十七 16-32）跟希臘人的思想頗為相符。一個死人真正復活，進入一個永遠不死的狀態，無論指一般人或某一人如耶穌，這觀念在希臘的哲學裏都是不可思議的。

在舊約和猶太教裏的復活

復活的概念在以色列中發展得十分緩慢。生與死乃關乎在這世上肉體的存在；死亡就是離開這世界，進入一個幽暗的地方，這地方稱為陰間（賽十四 11），是一個絕望的地方（伯七 9、10；撒下十二 23）。陰間的慘況是一個人斷絕了與神的交往。在那階段的以色列思想裏，復活的希望似乎十分渺茫（詩六 4、5，八十八 10-12）。但在個人未來的絕望境況中，以色列人建立了對神忠心的意識。雖然將來尚不明

朗，約伯無助地呼喊說：「人若死了豈能再活呢？」（伯十四 14）約伯在尋求一些似乎不可能的事，但約伯記十九章 25-26 節這段難解的經文，暗示了這問題在一位活著的救贖主身上可能會有答案。同樣地，以色列的讚美詩開始肯定神的無處不在，例如：「我若在陰間下榻，你也在那裏。」（詩一三九 8）

雖然有些人極力主張何西阿書六章 1-3 節暗示復活的觀念，但對以色列人來說，那更像是神的一個應許：縱然以色列敗在敵人手中，神仍不斷看顧。保羅是否看何西阿所說的第三天是指耶穌復活，我們很難評估。這段經文與別的經文如以西結書的枯骨復生（結三十七），主要是論到以色列在失敗中仍有希望，但也可能是以色列人那發展中復活觀念之一部分，就是人死後並不表示一切已完結。

然而，但以理書十二章 2 節肯定是談及死人的復活。這節經文宣佈了猶太人雙重的復活：有些人復醒得永生，有些則永遠受羞辱。但這裏卻沒有暗示所有人皆復活。

以諾和以利亞的故事對來世的生命提出了另一些難題。以諾的故事雖然簡單（創五 23-31），但十分吸引，因為以諾是亞當以後第七代的人，他與神同行，共活了 365 年。在兩約之間時期和在希伯來書十一章 5 節，「神把他接去」均被理解為以諾升了天。在以利亞及以利沙的故事裏，能力之遷移可見於以利沙見證以利亞升天。以利亞隨著旋風上了天堂（王下二 1、11）。雖然以諾和以利亞的故事均未確證復活的觀念，但無疑有助於發展復活後之生命這概念。

在兩約之間時期，這些觀念開始成形。神學觀念牢固的保守派撒都該人對復活和來生等新概念不聞不問。他們繼續堅持摩西並沒有復活，且生命只囿限於這世上的範圍，未來的盼望是透過人的子孫才能享受到的（《傳道經》四十六 12 等）。在死人的居所——陰間，人與神再沒有關係，落到陰間是一件不幸的事（《傳道經》十 11；十四 16；十八 28 等）。基督徒普遍知道撒都該人對復活的意見，因為撒都該人曾以七兄弟共享一妻的難題留難耶穌。耶穌糾正了他們對復活、對神和對聖經的錯誤觀念，指出其不足之處（可十二 18-27）。隨著耶路撒冷陷落，以及他們在聖殿權力失落之後，那現世化、政治上妥協的撒都該人也不復存在。

法利賽人與愛色尼人及他們的昆蘭弟兄均相信復活。著名的末世經文《以斯拉二書》七章和《巴錄二書》五十至五十一章指出了復活的雙重模式。兩段文章可能都是晚至主後一世紀的作品。在主題類似的《以諾一書》中，猶太人中的義人可期望復活，但惡人則不可作此奢望（四十六，五十一，六十二章）。但在以諾書的其他地方，卻顯示一些惡人會復醒受審判（二十二，六十七，九十章）。這些文章中所講述的義人復活，一般都關乎屬靈的身體，但在《馬加比二書》七、十四章

及其後，這方面的觀點似乎還未完全發展，其中較多是關乎物質之身體的。與黑暗之子——如法利賽人——進行屬靈爭戰的昆蘭盟約群體，則期望在耶和華的大日子能得享復活。

雖然在猶太教中，在末後的日子有復活和審判這個意識愈來愈強烈，但卻沒有彌賽亞復活的觀念。這樣一個觀念要到耶穌實在活於歷史中才得以建立。

耶穌基督與復活

基督的復活是基督教的中心信息。對保羅來說，復活的觀念十分重要，他的教訓與信心都是建基於復活之有效性。他認為基督教若缺乏了復活，一切便是空洞和沒有意義的（林前十五 12-19）。復活對保羅來說，實在是神在耶穌裏顯明祂彌賽亞的能力（羅一 4）。

基督的復活同樣也是新約其他經文的前設。重生帶來的活潑盼望乃建基於復活（彼前一 3）。復活是見證神，以及與神相交的基礎，因為活著的主曾被看過和摸過（約壹一 1-4）。復活也是傳道事工與選立使徒的基礎論題（徒一 21-25）。被高舉坐在父神右邊的基督，是瞭解希伯來書對忍耐之呼召的關鍵（來一 3，八 1）。得勝的羔羊雖曾被殺，卻仍站立，就是啟示錄中勝利之期望的大前提（啟五 6）。同樣地，福音書若不以基督的復活作結束，也不算是「福音」。

復活的記載與學者的爭論

雖然耶穌基督的復活是基督教的精髓，但也引起好些爭議。學者常留意到聖經各卷記載中的差異。有多少個婦人來到墓旁？在墓旁的天使或人是一個（可、太）還是兩個（路、約）？婦人是來膏耶穌（可、路），還是來看墳墓（太）？那人或天使說「他在你們以先往加利利去」（可、太），還是「當記念他還在加利利的時候怎樣告訴你們……」（路）？婦人因害怕而沒有把這事告訴任何人（可），還是她們回去向門徒述說這事（太）？耶穌顯現的次序如何？祂是在耶路撒冷（路、約二十）還是在加利利（太、約二十一），又或在兩地均曾向人顯現？這些有關耶穌顯現的記載是否協調？耶穌復活後所擁有的是怎樣的身體？上述各疑問及許多其他的問題，都是當代許多學者所爭論的議題。

上述問題中許多都不是近代學者首先發現的。他提安在第二世紀就曾編著一本《四福音合參》來剔除這些問題，期望基督徒會以他這沒有差異的記載來代替四卷福音書。雖然基督徒都喜歡其中諧協的記載，但他們仍繼續忠心地傳流四卷福音書，因為他們相信，這些福音書是神透過聖靈的默示，要為其兒子提供有力的見證。今天許多人仍沿用協調的方法，意圖處理歷史問題中的一些細節，但他們往往忽略了每一卷見證的獨特性。有些人則強調其中的差異，推測福音書如何構成；但

在這些人類構想的細節中，復活的事實往往失落了。其實兩種方法都是嘗試從不同途經來維護信心與理性的精髓。

空墳墓

有些學者認為保羅沒有談及空墳墓，乃因為空墳墓的傳統說法是錯誤的，並且是後期才形成的。然而對於一個受過訓練的法利賽人來說，身體即表示有一墳墓，沒有身體也就沒有復活（參林前十五 35-57，其中論及身體、死亡和改變）。

另一方面，墳墓是空的。耶穌的遺體可能被門徒偷去（太二十八 13 似乎有這含義），但這樣，教會便是建立在謊言上了。猶太人可能把耶穌偷去了，或門徒可能找錯了墳墓，但那遺體始終會給他們的敵人找到的。耶穌可能曾陷入昏迷狀態，後來才在冰冷的墳墓中甦醒過來，但這結果不可能導致基督教會產生的能力。上述的解釋都是努力從理性方面著手，而且是基於耶穌並沒有真正復活的先存觀念的。

儘管資料上有差異，福音書作者在空墳墓的事上，用了許多相同的材料，他們自己卻避免去這事件作為相信復活的基礎。除了約翰福音二十章 8 節外，空墳墓所引起的是驚異和懼怕。這故事看來實在是一派胡言（路二十四 11）。但使人產生信心的，並不是空墳墓的故事，而是復活之主的顯現。

顯現

關乎耶穌的顯現，並不像空墳墓的故事，因為各卷福音書甚少記述相同的資料。然而，多次的顯現卻是信心的基礎，叫人相信那難以置信的事情實在是發生了。因看見復活主的顯現，教會的敵人像保羅，也改變為熱心的使徒（徒九 1-22）；多慮的漁夫像彼得，也撇下他的漁網（約二十一）；多疑的人像多馬，竟說出了早期基督教最偉大的認信（約二十 24-28）；兩名在往以馬忤斯途中疲累的旅客，也火熱起來，趕快奔回耶路撒冷，與人分享他們看見復活了的耶穌的經歷（路二十四 13-35）。

學者曾為這些顯現的狀態而爭論。從保羅所列出的各次顯現開始（林前十五 5-8），有些學者堅稱每一次顯現的性質都是一樣的；使徒行傳中記載耶穌在大馬色路上向保羅顯現時，是靈性上的出現（徒九 1-9；參徒二十二 6-11，二十六 12-19），他們便認為每次顯現的性質也是同樣靈意化。他們拒絕某些記述如復活的耶穌是可以觸摸的（太二十八 9；路二十四 39；約二十 27），及祂曾吃東西（路二十四 41-43）。他們認為這些說法，是後來才加諸早期異象式的傳統記載之上。這種論證是基於一致論和非肉體存在的前設，同時輕視了保羅自己述說的經歷中，所承認的不一致之處（林前十五 8）。

另一種理論是基於歷史中的耶穌和信心中的基督之區分。根據這種觀點，復活不

被看為一件歷史事實，而是眾門徒的一種信心的經歷。然而，問題是新約中的見證人並不是證明神在他們身上成就的事，而是神如何藉著耶穌來作工。雖然兩者可能有關連，但保羅解釋他與基督的相遇，卻用了救恩、生命的改變，及「在基督裏」等觀念。他大概不能同意說這些與基督相遇的經歷，就是復活。

復活與諾斯底主義

諾斯底的末世論源自靈魂不滅的希臘思想，並且包含皈依者的靈魂上升至諾斯底的天堂時，肉身的軀殼便脫落的觀念。由於諾斯底有其特別的用字方法，《腓力福音》能幫助我們瞭解諾斯底派如何把觀念扭曲。在書中，作者堅稱：「那些說主是先死後復活的人是錯誤的；因為祂是先復活（然後）才死去。若一個人不是先得著復醒，他會不死嗎？」（五十六 15-19）復活不再是末世的觀念，也並非一種未來真實的盼望，乃是現世一種已實現的靈性醒悟。《腓力福音》也幫助我們瞭解，提摩太後書二章 17-19 節為何這樣嚴厲地批評許米乃和腓理徒稱復活的事已過之說法。明顯地，已實現的末世觀出現在諾斯底主義中的時候，跟從保羅的人和教會都反對其觀點。二十世紀的教會也應繼續拒絕這觀點。

關乎復活的一般觀念

保羅指望主的日子快來到，那時，在基督裏死了的人先復活，那些仍然活著的，要在最後的勝利中加入他們的行列（帖前四 15-18）。在保羅的思想中，這復活無疑是一個榮耀的盼望，並且關乎各個人的身體，這身體不是物質性的，而是靈性的（林前十五 35-44）。保羅並沒有像約翰一樣，提及兩次復活（例：約五 29），他只談到復活以得生命。要瞭解這新約思想中的難題，也許約翰的啟示錄可給予最佳的提示。其中談及在頭一次復活有分的人是有福的（啟二十 5、6）。雖然在啟示錄中，復活一詞並沒有與審判連用，但主在審判寶座上之顯現，及在火湖裏有第二次的死之判決，顯示復活接受審判，跟復活以得生命並不可同日而語。

Gerald L. Borchert

另參：「主再來」；「死人的住處」；「末世論」。

斐羅(Philo Judaeus)

背景

一位受希臘文化薰陶的猶太哲學家（約主前 25 至主後 40），他的思想代表了聖經信仰與希臘思想首次主要交流的例子。斐羅出身於一個顯要的亞歷山太家族中，所接受的教育有猶太人的信仰，也有希臘的哲學及文化。對於他的生平事蹟，我們所知甚少，只知道他在主後 40 年曾帶領一個亞歷山太猶太社群的代表團，往羅馬見卡里古拉大帝。

亞歷山太的猶太社群是已徹底希臘化的，就是所讀的聖經也是希臘文的譯本。稱為七十士譯本。雖然這些猶太人居住和活在希臘文化之中，但他們仍保留著猶太人的傳統。斐羅也不例外，一方面，他謹守摩西的律法，並視之為神向選民猶太人和外邦人，完全無誤地啟示的旨意；另一方面，他是十分希臘化的。他對希伯來文大概並不精通，在希臘導師下，他接受各種文藝教育。他認為五經是最具權威的典籍，但卻只閱讀希臘文的譯本，由於斐羅認為七十士譯本是神所默示的，因此他不會參看原版的希伯來文聖經。

要瞭解斐羅的著作，我們必須明白，猶太人與希臘文化妥協不單基於實際需要，更由於猶太教是一個往外宣道的宗教。猶太人不能罔顧希臘社會，因為先知曾命以色列人要作外邦人的光。斐羅經過一些研究之後，也相信希臘哲學中有不少真理。於是，他便設法把聖經所啟示的真理與哲學家的道理扣上關係，並協調起來。

斐羅的哲學思想

斐羅用寓意解經法來協調聖經和哲學家之道理。在斐羅之前已有許多人採用這種解經法，在他以後也有許多人仿效他。透過這方法，創世記可以被解釋為一個當代的神話，是描寫人類的境況和人對救恩的追尋，而不是一個古老沒有經過太多修飾的故事。他認為正確地研讀創世記，可以找到的不是遠古的歷史和地理，而是哲學和道德上的真理。根據斐羅的看法，摩西蒙神指引，又已到達了哲學的最高峰，所以他不像詩人和學者那樣，要訴諸像神話一般的虛構故事；他可以清楚地表達他的思想。斐羅透過寓意解經，在歷史敘述和禮儀律法中找到一個內在屬靈的意義，可與他在希臘思想中找到的真理結合。

大致上，我們可以說斐羅在處理有關神的概念時，是存批判的眼光去看希臘思想，他拒絕那些違反聖經的思想。然而，聖經在處理世界的組成時觀念很模糊，斐羅便自由地採用任何在哲學家眼中看為合理的思想。他堅持神是摩西律法和希臘哲學真理的源頭。人的頭腦是按著「神的道」之形象來造的，因此在官感之外，有能力接受和發現一些有關實存的真理。

在芸芸哲學家之中，斐羅認為柏拉圖的觀點最近乎真理。神在創造世界之前已存在，創造了世界之後，祂也繼續存在於世界之上和之外。神是主動的動因，這世界是被動的世界，憑著自己不可能有生命和動作；然而，神把世界模造、轉動，並給予它生命之後，這世界就是祂最完美的傑作。此外，神並沒有忽略祂自己親手創造的，而是對它愛護有加，這種愛護稱為神的眷顧。希臘人也談一種宇宙性的保養，大自然賴之以保持其運作。但對斐羅來說，保養有一種新的意義，那就是神對人類個別的眷顧，因此，有需要時，祂也能摒棄自然律。

神只有一位，但卻是多樣化的事物的源頭，祂是不變和自足的，因此祂並不需要這世界，創造是源於祂的恩慈。柏拉圖的觀點是對的，他肯定萬物之父和創造者是美善的，因此，祂不會吝嗇不讓人分享祂自己至善的本質。

雖然摩西說神用了 6 天來創造世界，但我們必須看神可在同時造成萬有，6 日創造的記載只是用以顯示凡事皆有秩序。這可見的世界是從不存在的無有中創造出來的。所有物質都被用在創造中，因此這世界是獨特的。世界是按著神的旨意而創造的，它可能是不朽壞的。斐羅認為柏拉圖跟摩西的說法一致，堅持世界是被造的。這世界是透過道而造成的。

有關道（「洛格斯」）的教義，顯然斐羅是一面依賴希臘哲學，另一面又予以批判。柏拉圖肯定創世的工匠在創造的時候，是依照某些永恆的觀念；斐羅不接納這思想，因為只有神本身是永恆的。斐羅把兩個觀點協調起來，認定在永恆的亙古裏，這些觀念已存在，是神的思想，但惟有當神定意創造這可見的世界，這些觀念才成為一個完全有形體、有智慧的世界。這些觀念在神的理性裏面，而這些觀念就是神創造這官感世界的模式。

這道不只是造成這有形世界的工具，道也被形容為「思想中的思想」，是那非被造之父的首生子，是「第二位的神」，是人類理性的原型，以及「神人」。道是那維繫整個受造物之等次的主要力量；道是神的副手，向所有受造階層傳達啟示；祂站在創造主與創造物之間，祂是大祭司，代表人類向神祈求，祂出現在燒著的荊棘中，並住在摩西裏面。有些人認為道就是神，其實祂是神的形象。雖然我們可以肯定斐羅沒有看道是一個人，但道與神之間的確實位分究竟如何，他卻沒有清晰的看法。斐羅的思想有好些方面都受到基督徒思想家的擁護，最顯著的是：道就是神用以創造世界的工具。

上述思想的淵源，可追溯的甚少，似乎道的觀念在希臘化的猶太教中是流行的。在斐羅的思想裏，道的功能似乎是哲學方面的構想，過於聖經方面的構想；但聖經方面才是他的教訓中最重要的一環。在這情況之下，斐羅對道的看法，是一個

新思想演變的一個階段，這思想指出在神裏面，有不同的層次，思想一直發展到普羅提諾就達致高峰。有學者指約翰福音序言中的道，在某些意義上，是源於斐羅的立場，但現在這論點似乎已不被認同。

屬天的靈體是一些擁有思想，卻不易受罪惡引誘的活物，但人則有混合的本性，這些本性有對立的傾向。人可以同時是聰明和愚拙的，公平和不公平的。神親自創造所有美好的事物，但由於人有善也有惡的傾向，所以神創造人就需要同工的幫助。因此，在摩西的記載中，神說：「讓我們造人」，那麼，在人類的情況中，受造便包括一次墮落。這說法又指出創造有兩個步驟。首先，人是按著神的形象造的，這是一個概念或表象，是一種思想而已，是無實體的，不是男也不是女，本質上是不會朽壞的（創一 26）。後來，聖經說：「神用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裏」（創二 7），這人成為了一個有感官的物體，有身體和靈魂，是男人或女人，本質上是會朽壞的。女人成為了男人犯罪的生活之始。男人和女人看見對方時，便產生了欲望，這欲望帶來肉體的快感，快感是犯罪和違犯律法之始。伊甸園也需看為象徵性的，而不是一個實際存在的地方，那裏從來沒有生命樹和分別善惡的樹，這些樹也永遠不會出現在世上。生命樹象徵對神的尊敬；分別善惡樹則象徵道德上的謹守。

我們可以察覺斐羅有二元論的傾向，即靈是善的，物質是惡的。這看法源於柏拉圖主義，斐羅則把這思想讀進舊約裏去。斐羅同意斯多亞學派的看法，即靈的善才是唯一的善。神讓我們使用世界，而不是擁有世界；一個人要提升至屬於思想的永恆世界，就必須壓抑所有對官感世界的反應。大致上來說，斐羅的道德觀念傾向於否定世界的禁欲主義。

惟有一個純潔的心靈才配得起成為神的殿宇，真正的宗教在於內心的虔敬，而不是外表的。在世上的生命裏，靈魂只是一個過客，像亞伯拉罕，像飄流於曠野的以色列人。透過屬靈的自我操練，人的心靈開始知道肉體是達致完美的主要障礙。操練的目標是看清楚神，「靠近那吸引我們心靈的神」，藉著心靈，神是可知的，但神在祂自己本體裏，卻是不可知的；我們只能知道祂的存在，卻不知道祂怎樣存在。斐羅認為，靈魂尋找至善的時候，最終會發現他必須停止倚靠自己，承認善是神的恩賜。人若發現自己的有限就已認識神，並認識自己對神的倚靠。此外，斐羅也談及與這恩典論題有關的另一個題目，就是忘我的狀態。摩西在當大祭司進入至聖所的禮儀中，象徵了這種心靈的境況。

斐羅的影響

斐羅最大的影響是在基督教的學者和作家中。在隨後兩個世紀，希臘化的猶太教

變得較不重要，因為拉比的猶太主義成為了規範。第二和第三世紀的基督徒則與斐羅有許多相同的觀點，斐羅著作的不少部分已翻譯成拉丁文和亞美尼亞文，希臘教父中的革利免和俄利根，以及拉丁教父中的安波羅修尤其蒙受斐羅思想的恩澤。

Arvin G. Vos

另參：「希臘化的猶太教」；「猶太教」；「寓意法」；「亞歷山太」。

腓力(Philip)

（1）一名使徒，他的名字在十二使徒名單中總是排在第五位，在兩對兄弟——西門彼得和安得烈、雅各和約翰——之後（太十 3；可三 18；路六 14）。約翰記載說，施洗約翰見證耶穌，宣告「看哪，這是神的羔羊！」之後，他的兩名門徒便跟從耶穌去了。這兩人中，一個是安得烈，他隨後告訴他的哥哥西門彼得說：「我們遇見彌賽亞了」，並帶他見耶穌（另一位不具名的門徒大概是約翰自己，即福音書的作者）。翌日，耶穌前往加利利，並在那裏遇見腓力，於是呼召他：「來跟從我吧。」約翰在記述中補充說，腓力是從伯賽大來的，腓力又找著拿但業，對他說：「摩西在律法上所寫的和眾先知所記的那一位，我們遇見了。」拿但業懷疑拿撒勒能出甚麼好的東西，腓力便請他親自去看耶穌（約一 35-51）。從這段記載中，我們可知腓力是屬於最先跟從耶穌的那一批人，他更爭取時間去勸導其他人跟從主。

然而，像其他使徒一樣，他並未清楚基督其人及其能力，仍有待學習。後來耶穌在五餅二魚的神蹟中用了一個問題來試驗他。耶穌說：「我們從哪裏買餅叫這些人吃呢？」腓力便很為難地回答說：「就是二十兩銀子（即一個可觀的數目，約一個人半年的工資）的餅，叫他們各人吃一點也是不夠的。」其後的神蹟讓腓力知道，對這位創造天地萬物的主來說，要餵飽這眾多的群眾並不是一件困難的事（約六 5-7）。腓力再一次在福音書中出現，是在基督榮耀地進入耶路撒冷之後，當時有「幾個希臘人」（即說希臘話的非猶太人）來見腓力，求他說：「先生，我們願意見耶穌。」腓力去通知安得烈，並一起帶他們見耶穌（約十二 20-22）。這事件也許顯示腓力是一個容易接近的人，並且他是說希臘話的。在被捕和受審之前，耶穌在樓房上曾給予腓力進一步的教導，當時腓力說：「求主將父顯給我們看，我們就知足了。」也許腓力是誠心地盼望獲得特殊啟示的權利（叫人想起摩西的要求，出三十三 18）；但耶穌卻教導他，祂自己作為道成肉身的神子，足以向人類啟示父神的形象（約十四 8-31）。

我們很容易把使徒腓力與相同名字的傳福音的腓利混淆起來（按：中文譯本以不同譯名把兩者分別出來）。然而，腓力似乎有可能在不同地方傳道之後，便定居在羅馬亞西亞省的一個城——「希拉波立」；並可能死在那裏，不過他是死於自然還是殉道，卻不得而知。

另參：「使徒」。

（2）大希律和克莉奧帕達的兒子，也是安提帕同父異母的兄弟；安提帕的母親是瑪爾他絲。腓力在路加福音三章 1 節被稱為希律，從主前 4 年至主後 39 年，安提帕是比利亞和加利利的分封王；腓力是以土利亞和特拉可尼（加上某些別的區域）的分封王，其封地位於加利利的東北面，任期則為 37 年（主前 4 至主後 33 年）。他的妻子是姪女撒羅米，撒羅米曾為了施洗約翰的頭而舞（太十四 3-12；可六 17-29）。

另參：「希律，希律家」。

（3）大希律和瑪利暗的兒子，是撒羅米的母親希羅底的丈夫；希羅底離開了腓力，改嫁給腓力同父異母的兄弟希律安提帕。施洗約翰就是因為指摘這種亂倫的行徑，而被希律下監和斬首的（太十四 3-12；可六 17-29；路三 19、20）。

Philip Edgcumbe Hughes

腓力斯(Felix, Antonius)

由革老丟指派，繼庫馬納之後在猶大地出任羅馬巡撫（主後 52-60），腓力斯的繼任人是波求非斯都。腓力斯的兄弟帕拉斯是一個比他更為重要、更有影響力的羅馬人，他曾在腓力斯被尼祿王召回羅馬後，替他向王求情。腓力斯以高壓手段管治人民，任內曾借助賊匪的力量，謀殺大祭司約拿單。他的暴政被指為是他卸任後 6 年，所爆發的猶太戰爭之導火線。腓力斯有 3 名妻子：一位不見經傳；另一位是安東尼和克莉奧帕達的孫女；第三位是亞基帕二世的妹妹，猶太女子土西拉。土西拉本是伊米撒王亞瑟索的妻子，16 歲離開丈夫，改嫁腓力斯。她後來為腓力斯生下一個兒子，取名亞基帕。

使徒保羅在耶路撒冷的騷亂過後，被帶到該撒利亞受審一事，正發生於腓力斯在任期間（徒二十三 24 至二十四 27）。經過 5 天的延誤後，猶太人的辯士帖土羅等人前來提出控訴。腓力斯聲稱不肯在千夫長呂西亞作證之前下判決，便把保羅拘留獄中。腓力斯希望得到一筆的賄賂才釋放保羅，結果，保羅被拘禁兩年之久，期間他常與腓力斯交談。使徒對「公義、節制和將來的審判」所作的講論，使腓力斯非常懼怕（二十四 25）。至於他被尼祿召回後的事蹟，卻無從稽考。

腓尼基(Phoenicia)

位於利巴嫩群山山腳，統治敘利亞沿岸平原的一些城邦。這平原由南部的迦密山伸展至北部的亞發城，全長約 200 哩。腓尼基平原沒有一處寬達 4 哩。稱之為一個平原似乎不太恰當，因為腓尼基被一些山脊和河流或小河劃分為許多小塊。一些獨立的城邦在這些肥沃的平原上興起；因此腓尼基在政治上或地理上都不是一體的。

腓尼基人既沒有優良的天然港口，便被迫建立人工的港口。幸而他們領土中的利巴嫩群山可供應大量優質的杉木，因此，他們有質優的木材，賣給缺乏木材的地區，這是他們主要的收入來源。海上生產一些地中海最優良的骨螺，可作染料，使他們出產質優的紡織品和染色物品。除了這兩項之外，其他經濟來源包括品質極佳的金屬和玻璃工具製品，以及航運；他們用腓尼基船隻運載貨物和客人。過了一些時候，腓尼基人在他們的商貿路線上建立了一些腓尼基殖民區，其中著名的有迦太基。

腓尼基與聖經

主前 1000 年初期，腓尼基已出現在聖經歷史中，當時大衛向推羅的希蘭一世購買極受歡迎的利巴嫩香柏木來建造王宮。所羅門也從希蘭購入香柏木來建造王宮和聖殿。他聘用了腓尼基的工匠來建聖殿；又在戰略中心建堡壘；在紅海阿卡巴灣的以旬迦別增建主要的港口設施。所羅門時代，許多希伯來人的建築工程都使用腓尼基的設計，腓尼基的造船專家也協助所羅門建立商船隊。船隻下水後，腓尼基的水手便在其上工作（王上九 10-28）。

在主前九世紀前半期間，腓尼基人對以色列人的影響主要是宗教上的；一位推羅公主耶洗別嫁給了亞哈，把巴力崇拜引進北國以色列。

過了一個多世紀，腓尼基成為了先知譴責的對象。以賽亞（主前 700 之前，參賽二十三）和以西結（約主前 600，參結二十六 2-19，二十八 21、23）都預言推羅和西頓的受苦和被毀。

在新約時代，使徒保羅在其第三次宣教旅程末期，返回耶路撒冷途中，曾在推羅與一群基督徒共度了一週（徒二十一 2-7）。

腓尼基在文化和歷史上的重要性

腓尼基人是古代最優秀的航海家，因此在主前一千年代前半期，腓尼基人雄踞地中海，大半時間也統領著愛琴海。作為勇敢的航海家，他們不但運載貨物，也提供航海的意見和方法，並參與許多文化上的交融。

雖然沒有證據證明腓尼基人發明字母，但他們把字母傳播甚廣，以致字母被稱為

腓尼基字母。尤其重要的是他們把字母傳入希臘（至少在主前 750 以前），希臘人加上母音之後，又再傳入西方國家。

腓尼基人也在地中海西部許多地方設立殖民地，尤其在主前八世紀期間。這些殖民區中最強大的要算是迦太基，迦太基在其顛峰時期，控制了北非的西部、士班雅的大半領土，以及許多地中海的島嶼；在主前三世紀，迦太基也幾乎令羅馬臣服其下。

此外，腓尼基人更發展先進的金屬煉製技術；有些學者認為埃及人，可能還有一些愛琴海民族的製作方法，都是來自腓尼基的。有些古代作者說腓尼基人發明玻璃的製造，事實可能並非如此，但我們可以肯定腓尼基人在這技術的發展和這知識在古代世界的流傳上，都作了不少的貢獻。腓尼基人出口許多紫色染料或染色布匹，此外他們的香柏木是遠近馳名的，這個上文已經稍有提及，利巴嫩的杉木不但運往巴勒斯坦，同時也運往埃及、米所波大米和遙遠的伊朗。

在腓尼基「出口的產品」中，最受聖經嚴重譴責的是巴力崇拜。巴力崇拜透過耶洗別與亞哈的婚姻流入以色列國，又透過他們的女兒亞他利雅與約蘭的婚姻傳入猶大國。

腓尼基的宗教

較之其他古代民族，腓尼基人的宗教可知的資料甚少，主要的原因是腓尼基本身的文獻沒有存留下來，我們不能確定腓尼基附近，即敘利亞的古代烏加列的資料，是否正確地反映腓尼基各城的宗教活動和信仰。我們也不應假設腓尼基各殖民地的宗教是從腓尼基傳來，而沒有經過任何改動。可惜的是，舊約談及迦南宗教時，並沒有區別個別腓尼基城邑的信仰和宗教活動。以下的資料幾乎完全是從腓尼基本身的資料中蒐集而得的。

腓尼基的宗教裏有一些一般性通用的名字。「伊勒」是閃族語的神，也是統領諸神的那位神。「巴力」的意思是「主」，但也是「伊勒」的兒子。「巴力尼」的意思是「主母」，但也常用以稱呼某個神明，如迦巴勒或比布羅斯的「巴力尼」。米卡（希伯來文作「米勒」）是「王」或「統治者」，但也可用作組成神明名字的部分，如邁勒加（「城的統治者」），是推羅的主神。

正如在希臘的城邦，腓尼基各城有一些守護神，但不一定是諸神之首。在女性方面，所有城市真的只敬奉一個神明，就是母神和生殖女神亞斯他錄，即巴比倫的伊施他爾。她被看作為諸神、人類，以及植物帶來後代的那位。她的特色是男女混交，宗教上的淫行就是以她的名義來進行。

象徵生殖，因而與亞斯他錄一致的迦巴勒神是比布羅斯顯著的神明，但亞度尼斯

也非常重要，他是一個死而復活又年輕的神，所以他與植物每年的枯死和再生有關。

在西頓的諸神中，亞斯他錄也是比其他神優越的。她出現在許多銘刻上，許多廟宇為她而建，諸王諸后更稱自己為她的祭司。參與西頓人生活最多關連的男神是伊施門，他在功能上相信可比亞度尼斯。在希臘人眼中他是醫治之神亞克里皮奧。推羅的主神是邁勒加，是推羅的「巴力」和主宰。每年慶祝復活的節期是為向他表示敬意，因此他是等同於西頓的伊施門和比布羅斯的亞度尼斯。希臘人看邁勒加為赫拉克里。推羅開始統管其他腓尼基城市的時候，邁勒加也冒升至一個優越的地位，比眾城的諸神都要超卓。邁勒加可能就是亞哈在位時引入以色列的巴力，當時亞哈娶了推羅的耶洗別。推羅的主要女神是亞斯他錄。希蘭在推羅為邁勒加和亞斯他錄建廟。所羅門在位時，把亞斯他錄的敬拜帶入耶路撒冷（王上十一 5）。她的邱壇一直是猶太人的災禍，直至約西亞在主前七世紀末進行宗教改革為止（王下二十三 13）。以利亞諷刺巴力可能是睡著了，要把他喚醒，無疑是針對他作為大自然之神的功能，以及他對大自然每年的死亡和再生的參與（王上十八 27、30）。敬拜巴力的地方通常是在山上的邱壇（包括一個祭壇，和一根代表巴力的石柱，還有代表亞斯他錄的樹或杆）或一些用石來圍繞著的場地，內有一個祭壇、一根石柱，和一棵樹，有時敬拜的地方是有蓋的廟宇。所獻的祭包括牲畜和植物；在大災難時，更會獻上人為祭。大型的宗教節日是根據神明與四季的關係來舉行的，當神明和大自然都死了，便有哀哭和喪葬的禮儀；也許還有傷害自己身體的儀式。慶祝神明復活和大自然中有新生的春季節期，一般都有禮儀上的行淫，為要刺激大自然的繁衍。巴力崇拜中的偶像敬拜、人祭和淫亂是耶和華真神所特別譴責的。

腓尼基的歷史

雖然約在主前 4000 年的時候，源於地中海的民族已佔據利巴嫩，但直至迦南人抵達該區，即主前 3000 年之後，利巴嫩才有重要的政治或文化上的發展。約在主前 2000 年，亞摩利（閃族）人入侵腓尼基、敘利亞和巴勒斯坦等地，把迦南（含族）的文化和民族混亂。後來，閃族便成了該區的主要民族。

遠在閃族人到達之前，埃及人已跟腓尼基建立商業上的關係。在舊王國時期（約主前 2700-2200），埃及人幾乎是控制了貝魯特以北 25 哩的比布羅斯。比布羅斯是腓尼基把木材輸出埃及，以及把埃及的蒲草紙和影響力輸入腓尼基的主要港口。雖然在埃及第一個居間時期（主前 2200-2050），其影響力變得微弱了，但在中王國時期，其影響又完全恢復。有些人說在埃及的中王國時期（主前 2050-1800），腓尼基大部分已在埃及的管治之下，但另一些人則認為埃及的控制力只在經濟

上。其後整個地中海東岸，就落在許克所斯的統管下了。

在埃及的帝國時期（約主前 1580-1100），埃及人起初有效地控制了腓尼基各城，甚至在其中駐軍。但到了該時期的後半，埃及人與赫人為腓尼基的統治權而爭戰。到了主前 1100 年，埃及人和赫人的帝國都結束了，腓尼基便進入一段獨立時期。在其後的兩個世紀裏，推羅建立了勢力，並成為了其他腓尼基城市的霸主。在這權力的冒升裏，希蘭一世有很大的功勞。同時，希伯來人的聯合王國也在建立階段，於是兩股勢力便為了相互的利益互相合作。在主前九世紀，情況又改變了。亞述的亞述那斯保強迫腓尼基各城邦納貢，他們便又再度失去了自由。但在亞述人的統治下，腓尼基人十分興盛，在西方設立了許多殖民地。到了主前八世紀末，以賽亞對推羅的興盛加以譴責（賽二十三 3-8）。

然而，時間慢慢過去，腓尼基人因亞述愈來愈限制他們的自由，便變得不安。約在主前 678 年，西頓反抗亞述王以撒哈頓，卻徹底失敗；憤怒的亞述人殺害和擄去許多西頓居民，並把全城剷為平地，因而嚇怕了所有腓尼基人。不過，後來亞述的勢力減弱，推羅約在主前 625 年又再獨立，推羅的偉大部分仍留存，以西結對其成就作了一個超卓的描述（結二十七）。

巴比倫的尼布甲尼撒在主前 586 年毀滅了耶路撒冷之後，便把注意力轉向腓尼基，很容易便征服了重建的西頓，卻用了 13 年去征服推羅。然而，那時他只取了推羅在大陸上的城市，海島城市安然無恙，因為尼布甲尼撒並沒有艦隊。然而偉大的推羅已逝去了；其內陸城市沒有再重建。

古列大帝在主前 539 年征服巴比倫帝國的時候，腓尼基人平靜地被波斯吸收了。但約在兩個世紀之後，他們參與一次反抗波斯人的叛亂。主前 325 年，波斯軍隊兵臨西頓城下，居民面對著家園快要被毀，自己將要被賣為奴的時候，便寧願縱火焚城，同歸於盡。據說當時有 40,000 人在大火中喪生。其他腓尼基城市便無心再繼續這叛亂了。

亞歷山大大帝在主前 332 年經過腓尼基的時候，多半城邦都盼望能從波斯的轄制中得著釋放，因而城門向他大開。然而，推羅卻沒有這樣做，終於在 7 個月的圍攻後，全然被毀了。推羅再被重建時，住滿的是小亞細亞的移民，與早期的民族已沒有甚麼關連。腓尼基的海上霸權永遠被毀滅了。

其後，腓尼基曾經過多利買王朝（主前 286）、西流基王朝（主前 198），和羅馬（主前 64）的統治。在羅馬統治期間，腓尼基是敘利亞省的一部分，並在基督教時代的第一、二個世紀，即羅馬統治下的太平盛世，享受另一次的富強。那時腓尼基大部分已希臘化了，早期的閃族特色已不復存在。另參：「迦南神祇和宗教」。

腓立比(Philippi)

原本是特拉吉亞的一個小村落（古時稱為葛勒尼第，是「泉水」之意），直到主前357年左右，亞歷山大大帝之父，馬其頓王腓力二世征服這地，加以重建，腓立比才顯得重要。腓力二世以自己的名字給這城重新命名為腓立比（意為「腓力的城」），把她改建成軍事基地，以征服這城一帶地區，並且開採附近的金礦。200年後，到了羅馬帝國時期，馬其頓分為4個羅馬區域，腓立比就是其中一區的重要城市。可是，由於腓立比距離港口尼亞波利約有10哩，所以其發展也受到限制，附近的暗妃坡里（西南面）才是羅馬政府的中心。

主前42年，腓立比變得舉世知名，因為當時安東尼和奧克他溫的帝國軍隊戰敗了共和黨的將軍布魯特斯和迦西烏斯（兩人是暗殺凱撒大帝的兇手），這次勝利為奧克他溫（即亞古士督）統治下的羅馬帝國政權開了路。

從主前42年的戰爭和其他戰役退伍的軍人，通常定居於腓立比，當保羅來到腓立比，這城仍顯出其拉丁及軍事的傳統。腓立比位於伊格那丟大道上，也是這條連繫著亞得里亞海和愛琴海之軍事要道上的一個停留站。由於腓立比是一個羅馬殖民地（享有許多專利，如免稅等），以拉丁文為官方語文，並住了許多羅馬公民，所以這城擁有一種特有的公民自豪感。腓立比城的政府架構是根據羅馬的市政組織（其領袖全使用羅馬的官銜），市民也感覺自己是身處義大利一樣。正如路加在使徒行傳十六章21節記載，腓立比的市民看自己是「羅馬人」。

保羅在第二次宣教旅程中探訪腓立比，並在若干年後寫了一封信給當地教會。使徒行傳詳盡地記載了保羅探訪腓立比的情況，敘述中經常提及這城的羅馬傳統：不單保羅成功地以其羅馬公民身分自辯（徒十六37），就是城的官長也擁有一個威嚴的拉丁官銜（中譯作「官長」，徒十六20、22、38）。這裏似乎有一個細小的猶太團體，教會以一些信主的猶太婦人開始，她們在城外聚集，因為城內並沒有會堂，後來她們在一名悔改歸主的婦女領袖呂底亞家中聚會（徒十六14、15、40）。

有些人認為路加可能對腓立比特別有興趣，不單因為路加對這城有細膩的描述，並且使徒行傳這一部分是用「我們」來敘述的。第一個「我們」段落（路加加入保羅的行列）在腓立比開始，也在腓立比結束（徒十六10、40），暗示路加在保羅離開後仍留在這城。後來在第三次旅程，保羅途經腓立比時，路加再次重投保羅的行列（徒二十6）。

考古學家在腓立比的遺跡（現今的非利伯澤）中發現一些基督教曾傳入這裏的證據。基督教碑文和拉丁式十字架可能發源於二至四世紀。此外，兩座大的長方形會堂（五或六世紀）也被發掘出來。

腓立比書(Philippians, Letter to the)

作者

腓立比書像哥林多後書、歌羅西書、帖撒羅尼迦前後書，和腓利門書一樣，是以保羅和提摩太的名義發出的。然而，提摩太的名字出現在這些書信的開頭，可能只因他是保羅的書記，而並非在著作上曾有任何重要的參與。

特點

腓立比獨特之處在於她是羅馬的駐軍殖民地（徒十六 12），在義大利以外只有幾個城市有這特權。福音傳入腓立比（約主後 50；徒十六 12-40）之前約 90 年，這城滿是羅馬的軍人，他們都是由官長派遣，定居在這裏的，故腓立比便取得「駐軍殖民地」這令人羨慕的地位。作為駐軍殖民地，居民在各方面都享有特權，正如置身於義大利一樣；這城也完全採用羅馬式的行政系統。保羅在三章 20 節暗示了這種地位，他教訓信徒說，基督徒也是一樣，雖然仍是地上的居民，卻好像是另一個城——天上的城——的居民。腓立比是一個富庶而繁忙的地方，是馬其頓重要的生活中心之一，因而也是許多不同東、西方宗教的「基地」。腓立比有一個很強的猶太群體，同時也有各種不同宗教信仰的人混居其中，這些特色都在腓立比書中留下記號。

寫作年代和地點

雖然我們很清楚保羅是在監獄中寫作此書（一 12、13），但卻不知道當時他被囚禁在哪裏。最大的可能性是羅馬，若是這樣，便是在主後 62 年左右。然而，有些人認為四章 16 節和二章 25-26 節所暗示的旅程，使羅馬這遙遠的地方顯得不甚可信（腓立比人聽聞保羅被下監，便派以巴弗提把禮物送給保羅；以巴弗提在羅馬聽聞腓立比人知道他病了）。因此，另一些建議的地點是以弗所（約主後 55）和該撒利亞（約主後 58）。我們知道保羅曾在該撒利亞遭監禁（徒二十三 33-35），若本書是在那裏寫成，則很難解釋「在該撒家裏的人特特地問你們安」這句問安語，雖然名字剛巧相似。以弗所與腓立比較接近，可以容易解釋人和物的來往和交換，但使徒行傳並沒有記載保羅曾在那裏被囚禁，若依這說法，我們就要假設路加在使徒行傳十九章的記載不完全，也許保羅在當時的暴亂中受到軟禁的保護（參徒十九 30、31），但這種監禁並不會使保羅擔心「離世與基督同在」的時候已到（一 23）。在寫這信的時候，他顯然是面臨一個足以把他置諸死地的控訴。

傳統所指出的地點似乎是最令人滿意的，尤其是當我們想起保羅在羅馬被囚最少有兩年之久（徒二十八 30），而羅馬與腓立比之間的路程約需 3 星期。

神學

在某種意義上，保羅的被囚不單是有關本書背景的一件「事實」，更是本書信息的中心。在囚禁中，他經歷了四章 12 節所說的「卑賤」，這「卑賤」跟二章 8 節形容基督自己卑微至死所用的字眼是相同的。二章 6-11 節的偉大「頌讚詩」正好描寫了耶穌傳道的模式——榮耀隨著謙卑而來，這模式成為了保羅自己的生活模式，也是保羅在腓立比人面前所展示的異象。除了卑微和受苦，喜樂是本書信另一個大主題，在受苦和自我犧牲中，產生真喜樂。事實上，腓立比書被稱為「喜樂的書信」是很合宜的。其他顯著的主題包括福音、主的日子。除了第二章著名的「頌歌」之外，還有保羅昔日猶太教的經歷與今日基督教的經歷之比較（三 4-16）。

內容提要

問安與禱告（一 1 至 11）

保羅一開始便表達了他心思裏經常浮現的主題；他個人對腓立比人的熱愛是即時可見的：「你們常在我心裏……切切地想念你們眾人」（7-8 節），這種全部擺上不惜受苦的愛意，貫串著整卷書信。我們也可留意，本書信以「恩典」和「聖徒」的主題為開始，也以此主題為結束（一 1、2，四 21-23），基督紆尊降貴的恩典感動罪人，並轉變其生命，把他從世界分別出來，這思想充沛在保羅的信息中。「聖徒」是那些被恩典所感動，心思意念都改變了的人，因此他們的愛心「在知識和各樣見識上多而又多」（第 9 節）。

這裏還有兩個大主題。希臘詞原文 phroneo（即「思想」），出現在腓立比書的次數比任何一卷保羅書信都要多，不下 9 次（在羅馬書出現了 7 次）。可惜的是，這詞在中文譯本並不一致，以致中文讀者不能看見這詞重複的情況，以及所強調的重點；這重點是關乎如何正確地使用煩腦，對保羅來說，這是重要的：我們思想的方法是基督徒生活的中心——在這開首的經節裏，他清楚指出他對腓立比信徒的愛念，就是基督徒想念對方時的一種方法（第 7 節直譯是「我這樣思念你們，是應當的」）。這重點自然地引來另一個主題——成長。因為基督徒的心思並非忽然出現的，而是漸漸發展，需要努力栽培，才可以「多而又多」的（第 9 節）。因此保羅期盼這心思成長，使腓立比人有分辨是非的能力，改變他們的品格，準備迎接「基督的日子」（10-11 節；參第 6 節）。

最後，我們留意在這啟始的禱告中，保羅強調了福音和團契這兩個「孿生」的題目，保羅為腓立比人「同心合意地興旺福音」的感恩禱告把兩者連繫在一起（第 5 節；參第 7 節），他也介紹了喜樂這大課題（第 4 節），這 3 個重點在全書中都是要緊的。

保羅及其被囚：基督被高舉（一 12-26）

保羅以自己的境況來表達信息的中心。他說：「我活著就是基督」（第 21 節），他的意思不單指他醒著的每一刻都是與主團契和事奉祂，他也是說，在他自己的人格和經歷裏，他展示著基督，並「活出」基督。後來他又說：「你們在我身上所學習的，所領受的，所聽見的，所看見的，這些事你們都要去行」（四 9）。今天很少基督教牧者敢這樣說話了！然而，保羅認為，作為基督的使徒，他的權利不單是代基督發言，更是親身活出基督的生命，縱使要受苦和被藐視也在所不計。

這裏有兩個歷史上的難題。首先，我們很難重構 12-18 節所提及的情況，羅馬的教會（若那是他所在之地）在保羅被監禁這事情上顯然有分歧的意見，實際上有些信徒因保羅被囚禁而高興，保羅被囚，他們便開始用他們那一套來傳福音；但是保羅不單沒有因此而感到煩亂，反而是歡喜！他說「這有何妨呢？」（第 18 節）無論是出於善意或敵意，因著保羅的捆鎖，基督就得以用一種新的方法被傳開（第 14 節）。保羅通常很快便會為道理之純正而辯護，因此這些「敵對者」所傳的大概也不會太偏差。

另一個歷史上的問題環繞 19-26 節。保羅一時似乎不知道他這次被囚的後果將會如何（19-21 節），其後他又暗示他可以「選擇」生或死（第 22 節），最後他告訴腓立比信徒說，他肯定會「住在世間」（第 25 節）。最佳的解釋是保羅相信聖靈已經向他保證，這次被囚並不會以死刑來結束。

無論如何，他對自己死亡的態度是最感人的。他期望「得救……無論是生是死」（19-20 節），並有一個不動搖的信心，知道死是「好得無比的」（第 23 節），因為死了便可以「與基督同在」，故這段以喜樂來結束，實在是很奇妙的。

與福音相稱的生活（一 27 至二 18）

這段跟前一段一樣，以「喜樂」來結束，而整段信息的撮要，在開首第 27 節那句勉勵的話已經道出來了。保羅盼望腓立比信徒是一群言行一致的人，他們所信的福音也就是他們所活出來的福音。這段經文分 4 部分，標題可界分如下：（1）一章 27-30 節：在敵對的塵世中過一個與福音相稱的生活；（2）二章 1-4 節：在基督徒團契中過相稱的生活；（3）二章 5-11 節：鼓舞我們的福音；（4）二章 12-18 節：與福音相稱的生活次序。

保羅不想腓立比人感到他的境況比他們更壞，他說：「你們的爭戰，就與你們在我身上從前所看見、現在所聽見的一樣」（一 30）。因為在滿懷敵意的塵世中受苦，是作基督門徒的一個重要部分。基督與神同等，卻願捨棄天上的榮耀，道成肉身，不單如此，最終更經受一次可怕的死亡（二 6-8），若我們宣稱所信的是這樣一個

福音，那麼我們不能看受苦為一個無可逃避的厄運，而是一種權利！「你們蒙恩……要為他（基督）受苦」（一 29）。

為要成功地面對世人的敵意，信徒必須要合一；他們必須「同有一個心志，站立得穩，為所信的福音齊心努力」（一 27），相信同一個福音會產生聯合的陣線，與世界對壘——並且也不純粹是一個保衛性的陣線。這合一的論題伸延至第二章，在這裏保羅轉向論述基督徒團契的生活（二 1-4）——好像說無論何境況，他們在一個愛心、一個聖靈和一個目標裏要有合一的心思意念，否則便不能在世人面前有合一的表現（二 2），這種合一必須發自他們中間「慈悲憐憫」的心腸（二 1）。「慈悲憐憫」一語把第 1 節的愛心進程帶進高潮——這高潮又引入二章 6-11 節那首知名的頌歌。慈悲之心不會長留在心內，除非他們相信詩歌中所描述的福音。

二章 6-11 節實際上是否一首在早期基督教崇拜中頌唱的聖詩，我們不能確定。雖然這段並非以詩詞的形式寫成，但保羅在這裏所用的語調，則肯定是具有詩歌的特質。許多學者堅稱這幾節經文並不是保羅親筆所寫的，而是從一份著名的儀文中節錄過來的。我們只能肯定地說，在這詩中他說話的風格與慣常不一樣，但所表達的觀念則仍與其他的作品一致（因此很難去解釋）。

這詩歌美妙地與上下文揉合在一起，而且更形成了全書的中心，因為我們在這裏看見保羅的被囚與釋放，以及受苦與喜樂的經歷，如何使他進入基督的經歷中——祂死而復活，降卑而得高升，得尊榮。生活與福音相稱的好例子（二 19-30）。

保羅又再談及他自己的境況和計劃，但是像先前一樣，這段文字並非只關乎一些實際事情的安排，表面上，他似乎只是解釋為何請以巴弗提，而不是提摩太把這信帶來，但實際上，他是舉出這二人作為活出福音的實例，活出福音的教訓正是他上文的主題。提摩太「實在掛念你們的事」（第 20 節），因為他不像「別人」，他不求自己的事，只求耶穌基督的事（第 21 節），換言之，他活出了福音，也致力於「興旺福音」（第 22 節）。以巴弗提雖然藉著不同的方式，但仍是興旺了福音，他與基督的聯合，並不在於為福音和聖徒而自我犧牲，乃在於忍受疾病和分離之苦，像耶穌一樣，他幾乎要死（第 30 節），又像耶穌一樣，他再次得著生命（第 27 節），現在他要與他親愛的腓立比信徒重聚，他們一同經歷的喜樂會是福音更進一步的見證。

前進和站穩（三 1 至四 1）

此段經文同樣以喜樂來開始和結束（三 1，四 1）——這並非偶然。保羅所描述的十字架道路，同時也是喜樂之道（參來十二 2）。本段又以「弟兄們」來開始和結束，這也同樣不是偶然的，因為保羅再一次述說自己的經歷和背景，而其中的基

本思想是，他的經歷是典型的，他的讀者應在自己的生命中預期和尋找相同的生活模式。他說：「弟兄們，你們要一同效法我，也當留意看那些照我們榜樣行的人」（三 17）。保羅在二章 19-30 節舉出提摩太和以巴弗提作榜樣後，這裏又以自己為信徒的榜樣。

三章 2 節的語氣有了戲劇性的轉變，保羅轉過來警告腓立比人要防備「犬類」，這些犬類大概跟一章 28 節所說的「敵人」是相同的一群人。他在第一章最關注的是腓立比人抗敵的內在基礎，因此沒有特別指出那些敵人是誰。但現在他要更清楚地驗明他們是誰，好讓腓立比人知道基督徒生活的價值觀與敵人完全相反。這些敵人似乎是猶太人，使徒行傳十七章 5 節指出在帖撒羅尼迦附近反對保羅傳道事工的那些人。他們相信自己是神的選民，但保羅認為那只是「靠肉體」誇口（第 4 節）。他們以為自己已得著稱義的途徑——就是在生活每一個細節都嚴格地遵守神的律法；但保羅認為那是尋求「自己的義」（第 9 節），跟神所要賜予的義完全無關。他激動地堅持說，作神子民的真正方法是捨己，因此他身為猶太人時所看重的，現在都已被視如「糞土」（第 8 節），他「因基督（把那些東西）都當作有損的」（第 7 節）。唯一可以稱義的途徑是透過相信基督（第 9 節）：你若要「曉得他復活的大能」，就必須「效法他的死」（第 10 節）。對保羅來說，與基督同死不單指為基督的緣故忍受監禁和許多其他的侮辱，更是放棄所有他在猶太教中所擁有的珍貴東西。

如此我們很容易看到為何猶太人，甚至猶太基督徒也對保羅生疑。但對保羅而言，救恩第一是基督，最後也是基督，任何事物若佔據了祂的位置，都要丟棄。人把信心建立在猶太人的遺傳上，就是「以地上的事為念」（第 19 節）；把信心放在基督裏，就是心向天上的城邑，期望將來被帶往那裏去（20-21 節）。

思念、喜樂、分享……（四 2-23）

保羅的語氣在這一段也再突然轉變（四 2 及四 10），這轉變的程度甚至使一些學者認為腓立比書是由一位編輯從一些原本不同的書信編纂而成的。可是，這觀點沒有摸著保羅的思路和信中一條隱藏著的脈絡，這脈絡只有細心推敲才可發現。

當保羅在四章 2 節轉而向友阿爹和循都基說話的時候，其實他並不是真正改變了話題。這一段跟上一段的聯繫就好像一章 27-30 節跟第二章第一段的聯繫一樣：若基督徒不團結，而且彼此相爭，他們在面對「基督十字架的仇敵」（三 18）時，怎能保持自己的立場呢？若福音只有一個，則基督徒彼此不和的時候，福音就不是完全生效了。因此保羅勉勵友阿爹和循都基「在主裏同心」（第 2 節），跟著也提醒她們從前如何「在福音上……同勞苦」（第 3 節）。

保羅勉勵她們達致的「協議」不是指在所有問題上都要意見完全一致，而是要求她們在愛主和愛福音上要同心。保羅其後又指出在實行上，這同心的意思是甚麼——其應有的意思及對腓立比人已產生的意義。運用思想是重要的，保羅在 4-9 節描繪了一幅基督徒生活的圖畫，指出不管在任何境況下，只要謹慎和有智慧地禱告，以及刻意思念「凡是真實的……」（第 8 節），便會產生一種平安和喜樂的生活（第 7 節與第 9 節下平行，第 4 節則帶領著整段經文）。

這勉勵引入本書的末段，保羅為這教會感恩，因為腓立比教會雖然有一些不甚協調的地方，但整體來說，卻已表達了上述真基督徒的「思想形態」。他們差以巴弗提把禮物帶來，表示了他們為福音的緣故與保羅同心。保羅說：「你們和我同受患難」（第 14 節），這句話引我們回想二章 6-11 節的詩歌，我們同受患難源出於福音，這福音說那位從天上來的，肩負我們的重擔——保羅面對其處境的態度也起源於此，他說：「我知道怎樣處卑賤（用詞與二 8 相同），也知道怎樣處豐富……」（第 12 節）我們與那位基督連合了，就不會為自己的需要而切切尋求（第 17 節，參第 6 節），而是與祂及其他人同享祂所賜下的境況，無論是卑微也好，是高升也好，心裏堅信「我的神必照他榮耀的豐富，在基督耶穌裏，使你們一切所需用的都充足」（第 19 節）。

Stephen Motyer

另參：「保羅」；「腓立比」。

腓吉路(Phygelus)

一名亞西亞的信徒，他與其他人都「離棄」了提摩太後書的作者（提後一 15）。與腓吉路相提並論的，還有黑摩其尼；這兩個人的生平，除了這事件外，我們一無所知。

腓利(Philip)

一名希臘化的猶太人，也是耶路撒冷教會所委任、負責分配日常飲食給教會裏的窮寡婦的七個人之一。這 7 個人，包括腓利，都有希臘名字，而其中一人尼哥拉，是改信猶太教的人（即並不是猶太裔人）。從使徒行傳的記載，我們不能絕對確定這 7 人是否被看為執事；不過，一般人卻接受這是執事制度之始（徒六 1-7）。7 人中，只有司提反和腓利其後再出現在新約的記載中。聖經對這 7 人的品評是：「有

好名聲、被聖靈充滿、智慧充足的人」（徒六 3）。
從使徒行傳二十一章 8 節，明顯看見腓利已被稱為「傳福音的腓利」。腓利是配得這稱謂的，因為大數人掃羅逼迫教會，耶路撒冷的基督徒四散的時候，腓利就往撒瑪利亞城去，他帶著能力宣講福音，許多人便因此歡喜地歸向基督（徒八 1-8）。腓利正展開這叫人驚訝的工作之際，神卻叫他離開撒瑪利亞，下到南部的曠野地方去。在人的角度看來，要腓利離開那些對福音有熱烈反應的群眾，前往南部人跡罕至的地區，似乎令人十分費解，甚至是愚蠢的。但腓利表現出他不單敏感於神的指示，也十分順從神的旨意，他毫不困惑地跟從了這指示。在曠野裏，他看見的不是一群人，而是一個可以傳道的對象，那是一名埃提阿伯的朝廷要員，探訪過耶路撒冷之後，正在返回非洲途中，那時他正在閱讀舊約一段重要的福音經文——以賽亞書第五十三章。在此神指示腓利到這裏來的智慧，完全顯露出來了。腓利告訴他一個好消息，就是他所讀的預言，以及其他舊約預言，已在耶穌基督裏應驗了。那埃提阿伯人便相信了，並受了洗，然後歡喜快樂地回國（徒八 25-40）。這人的悔改不單意味著腓利是第一個傳福音給外邦人的人，並且福音會由這位埃提阿伯大臣帶至非洲大陸去。
猶太人一直都有一種民族優越感，以致他們鄙視撒瑪利亞人，並看外邦人為不潔的；但腓利迫切地把基督首先傳給撒瑪利亞人，然後傳給埃提阿伯人，反映了福音如何衝破社會藩籬，消除種族歧見，並顯示神的恩典在基督耶穌裏是任何人都可以自由地得到的。
其後，腓利在該撒利亞沿岸的城鎮定居下來，保羅和路加完成了第三次宣教旅程，途經該撒利亞返回耶路撒冷時，腓利曾熱誠地款待他們。路加告訴我們說，當時腓利有 4 個未出嫁的女兒與他在一起，都是會說預言的（徒二十一 8、9）。這事過後不久，保羅在該撒利亞被拘禁兩年；相信這段期間腓利出於善意和友情的相待，對保羅來說必定是十分重要的（徒二十三 31-35，二十四 23、27）。

腓利門(Philemon)
一名基督徒，只可從保羅寫給他的信中對他略知一二。新約其他書卷並沒有提及腓利門。腓利門書中，與腓利門並提的有亞基布（也許是他的兒子）；從歌羅西書四章 17 節，我們清楚知道亞基布是歌羅西人。雖然保羅從沒有探訪該城（西二 1），但他顯然對腓利門有頗深入的認識。保羅稱他為「我們所親愛的同工」（門 1）；也許保羅在以弗所 3 年工作期間，腓利門曾與他同工（徒十九 8-10，二十 31），保

羅也知道他能夠為腓利門那逃走的奴隸阿尼西母向他求情。
另參：「腓利門書」。

腓利門書(Philemon, Letter to)
作者
使徒保羅在本信中指出他自己就是作者，這是他一貫的作風，也是當代書信的格式。他說他寫這信時因為見證耶穌基督而被囚監中（9、10、13、23 節）。
寫作地點
我們很難確定保羅寫這信時正在甚麼地方被囚。在該撒利亞、以弗所和羅馬 3 個有可能的地方中，以弗所和羅馬，似乎跟本書及（與本書關係極密切的）歌羅西書的資料（西四 7-14；參門 23、24）吻合。保羅在信中說馬可和路加是他的同伴，則又支持了羅馬是本書寫作地點的說法（第 24 節）。然而，以弗所跟腓利門在歌羅西的住所十分相近（約 100 哩），加上保羅宣佈他將要探望歌羅西（第 22 節），則又支持以弗所是被囚之地的看法。雖然使徒行傳沒有明確地提到保羅曾在以弗所被囚，但保羅的宣教隊在該城傳道的記載，清楚指出他曾遇到頗為激烈的反對（徒二十 19），保羅自己描述那時的情況所用的語氣暗示他曾被捕下監（林前十五 32；林後一 8-10）。
收信人
本書常被看為保羅寫給腓利門的私人信件，腓利門是被保羅引領悔改的信徒和朋友，也是歌羅西教會的領袖和奴隸主。事實上，這信是寄給腓利門、亞腓亞（大概是腓利門的妻子）、亞基布，以及在腓利門家中聚集的眾信徒的（1、2 節）。信中的問候是來自以巴弗、馬可、亞里達古、底馬和路加，這些人代表了一群使人刮目相看的教會領袖（23、24 節），保羅提及他們的目的是叫腓利門知道，他對所求的事之回應，並不是一個私人的決定，而是要向所屬信徒群體交待的一個決定。在基督的身體裏，關乎信徒關係的事情，是整個群體所關注的，這類事情不可看為私人的問題，因為事情會影響整個教會（太十八 15-20）。
信中清楚顯示保羅和腓利門之間有一份溫暖的弟兄之愛維繫著，保羅稱腓利門為他「親愛的同工」（第 1 節）；他以感情橫溢的言詞讚賞腓利門參與傳道的事工（5-7 節）；他基於愛向腓利門求情（第 9 節）；他提起他們兩人是同伴（第 17 節）；他溫婉地提醒腓利門他也在救恩上虧欠保羅（第 19 節），並相信他會按保羅的要求，甚至過於所求地去行事。

處境

保羅寫這信的緣由涉及第三者——阿尼西母，一名從腓利門那裏逃走了的奴隸。這奴隸在主人家裏做了一些信中沒有明言的錯事後，便逃走了。他逃到一個大城市，便企圖在不同種族的人中隱姓埋名；當時任何大都市都有一群由不同種族雜處的低下階層。透過神的安排（但實際情況仍是一個謎），這逃脫了的奴隸受到保羅的影響，悔改歸了主（第 10 節）；並受保羅鍾愛，成為保羅心上的人（第 12 節）；他參與了保羅的福音工作，以致保羅有意把他留下侍候，作他「親愛忠心的弟兄」（第 13 節；西四 9）。

保羅知道，若他把阿尼西母留下作同工，腓利門也會勉強同意他的決定（13、14 節）。然而，保羅決定利用這不明確的處境來使腓利門思想，如何把他所信的應用在奴隸制度上，令他釋放阿尼西母，並把阿尼西母提升至弟兄的位置；不單在屬靈的意義上（「按主說」），在社會的地位上也是如此（「屬肉體說」，第 16 節）。腓利門保存了這信，證明他已答應保羅的要求，讓阿尼西母重獲自由，若腓利門拒絕這要求，他應已把信毀滅，免得人以這信為證據，控告他不順從保羅。

這故事還有一個有趣的後記：在伊格那丟寫給以弗所人的書信中，一位名阿尼西母的老監督一再被提及，這老監督是在二世紀早期帶領以弗所教會的。學者認為這位監督跟腓利門的奴隸是同一人，因為伊格那丟在信中，也使用了保羅在腓利門書 11 和 20 兩節中，有關阿尼西母一名的雙關語（阿尼西母的名意是「有用」或「有益處」）。若確實是這樣，可能這先前作奴隸的人，就是收集保羅的書信的人；這些書信後來被列人了新約的正典中，包括了腓利門書。

寫作目的

保羅這書信的目的是戲劇化地表達奴隸制度與基督教的不協調，因而爭取釋放阿尼西母。信中沒有顯示保羅曾擔心腓利門會根據羅馬法律，對這名逃走了的奴隸施以嚴厲的處分。然而，保羅所關心的卻是腓利門是否不再待他如奴隸，而是接納他如腓利門家中正式的成員並給他尊嚴，至少像他尊重保羅那樣（17、21 節）。

教導

這短短的書信裏面藏有很豐富的教訓，其中值得在此一提的有 3 項。

第一，本書見證了福音給社會中充滿罪的制度，帶來革命性的挑戰，因此，這書包含了對奴隸制度的指斥。耶穌不許祂的跟從者佔有或控制另一個人，在基督教的群體裏，身為主人或領袖的，要藉著服侍人來完成他的任務，他要從社會上最低下階層的人做起，而不是按著一般分權的觀念，站在權力的頂峰（可十 42-45）。如此基督徒中間是沒有階級之分的，在基督裏，並沒有奴隸和自由人之分，因為

在祂裏面，所有人都已合為一體（加三 28）。作奴隸的基督徒若有機會得自由，就要好好利用那機會（林前七 21）；那些本是自由的人，就要小心避免成為人的奴僕（林前十 23；加五 1）。相反地，基督徒的奴隸主，要作他眾奴隸的僕人（弗六 9 上），所有基督徒都要作奴僕，彼此服侍（加五 13）。這樣，腓利門就要接納阿尼西母，並且看他「不再是奴僕」了（第 16 節）。

第二，人若連於福音，就不可故步自封，也不能激烈地推翻現狀，福音的革命性是以作僕人的姿態表達，而不是用武力去達至。保羅建議阿尼西母以順服地返回腓利門家中來表明這解放神學，容讓聖靈把他們兩人的關係作徹底的改變。用撒但的方法來製造天國，只會摒除神的干預，並帶來變本加厲的壓迫。

最後，本書提供了一個屬靈的聖職人員的極佳模範。腓利門和阿尼西母當時的處境需要有一個和解者在他們中間，這人必須受腓利門尊重，才能有效地為阿尼西母說話。保羅使用了一些心理戰術來取勝，他先對腓利門加以讚賞（4-7 節）；其後又強調自己為福音的緣故也寧願犧牲（第 9 節）；他利用腓利門行善的心意（第 14 節）；又以個人的友誼來求情（17、20 節）；他主動承擔責任，補償腓利門所蒙受的損失（第 18 節）；他提醒腓利門，指出他對保羅也有虧欠（第 19 節），並聲明將會與他見面，那麼，腓利門若拒絕這要求，便可能會在見面時感到尷尬（第 22 節）。保羅利用了個人的關係以及牧者的身分，他的態度是友善的，但也是志在必得的。這正好展示了堅決和婉轉兩者的平衡；也示範了真正的基督徒領袖，應如何透過游說和懇求，而不是靠高壓和權威來完成任務。

雖然腓利門書是聖經中最短的文件之一，卻可作為永久的記錄，銘記著基督賜給所有人尊嚴和平等，不分階層、性別、地位或身分。這書也賜給基督徒一個命令和方法，來尋求有效的社會改革。

另參：「保羅」；「腓利門」。

腓理徒(Philetus)

一名假教師，他跟同伴許米乃對信徒復活持一種錯誤的看法——宣稱復活的事已過（提後二 17；參第 11 節）。

飯餐的意義(Meals, Significance of)

在家庭、社交和宗教各方面，進餐的時間均佔一個十分重要的位置。晚餐是全家所有成員聚集在一起的時候，因此是一段家人相交的重要時間。為客旅預備膳食是一種社交責任，也是一種宗教責任，而理想的社交生活就是讓友人在家中擘餅，在油燈的微光之下討論日間所遇到的問題。在猶太教中飯餐最重要的意義集中在逾越節；在基督教則集中在聖餐的禮儀上。

古代近東的進餐習慣

在古代近東一帶，一天通常有兩次進餐時間。第一次是午餐，一般幹活的人在田間進食，食物包括細小的麥餅或乾麵包、無花果或橄欖，可能還有羊奶造成的乾酪或凝乳。這是一頓簡單的膳食，目的只是裹腹。此外，在烈日當空的時候，稍為歇息一下，用點食物，也可以恢復精神（得二 14）。他們認為早餐是不需要的，而聖經也很少提到人在早上用膳（士十九 5；約二十一 12）。

埃及人的主餐是午餐，而對於希伯來人，晚餐才是一天之中最重要的時間。人經過一天勞碌的農耕，可以回家鬆弛一下，全家人一起用膳，享受溫暖的家庭生活。晚餐時間是傍晚，昏暗的環境也不容許人繼續在田間工作。

勞動者的膳食包括用手磨麵粉造成的餅或麵包、羊乳製成的乾酪或凝乳、蔬菜（特別有豆莢、扁豆、韭蔥和豌豆，這些蔬菜不一定常有充足的供應，但多樣化的菜蔬是十分受歡迎的），還有無花果、橄欖、葡萄乾和棗子。通常都有一些肉，但對大部分人來說，那是奢侈的食品。烹調多用橄欖油，而蜜糖則可加添食物一點甜味。

晚膳是全家一起享用的。在普通人家，屋子內並沒有另設飯廳。在列祖時代，人是坐在地上用膳的，地上放置一張蓆子，用作飯桌（創三十七 25）。後來，希伯來人承襲了迦南人的生活習慣，開始用椅子和一些小桌子（王上十三 20；詩二十三 5；結二十三 41）。埃及人斜倚著吃飯的姿勢是當時的時尚。這習慣直至羅馬時代仍十分盛行。在節日期間，晚餐有時會有音樂、舞蹈和猜謎遊戲，娛樂家人和賓客，因為在近東的社會中，用膳時間通常也就是娛樂的時間。

君王的筵席

君王所擺設的筵席通常是盛大豪華。在埃及，午間宴會中的女賓客都穿著華麗的輕紗細麻布衣裳，頭戴黑色假髮，襯以香毬，而眼部的化妝也極其濃豔。矮桌子旁擺放著臥榻，食品則有許多不同類的烤肉，包括家禽，伴以蔬菜和多種甜品。進食的時候，啤酒和葡萄酒可以隨量飲用。筵席經常維持許多天，像米所波大米所記載的一場筵席連開了 10 天，賓客有 7 萬人。

以斯帖記反映了主前五世紀的宴會習俗。第一次筵席舉行了 180 天（斯一 4），隨著是兩次時間較短的筵席，可能每次是一星期。第一次筵席是為宮廷內的官員而設，而第二次是皇后為婦女而設的（一 5、9）。筵席的擺設十分華麗、色彩繽紛；其中一次筵席設於御園的院子裏，有白色、綠色、藍色的掛帳，用細麻繩、紫色繩從銀環內繫在白玉石柱上。有金銀的床榻擺在紅、白、黃、黑玉石鋪的石地上（一 6）。

直至所羅門王在位的時候（主前 970-930），希伯來人的筵席就好像所羅門的財富和裝飾一樣，變得鋪張和精巧。主前五世紀，尼希米為 150 人預備膳食時，開列的清單是「每日預備一隻公牛，六隻肥羊，又預備些飛禽……」（尼五 18）。

新約時代的進餐習慣

到了新約時代，房子上層的房間通常用作飯廳。客人用左手斜靠在床榻上，以便彼此靠近交談。在所有正式的宴會上，座位的編排嚴格按著階級劃分（參創四十三 33；撒上九 22；太二十三 6；可十二 39；路十四 8），最高的位置在僕人進門後的右邊，而最低的就在他的左邊。

賓客在飯前和飯後都要洗手。他們通常都會從飯桌中央共用的盤子上取食，有燉好的肉或菜，匙狀的麵包可以代替餐具；各人拿在手裏，蘸盤子中的食物。通常只有一個主菜需要烹調，因此負責燒菜的婦女也可以與賓客一同享用，達到了用膳時聚首一堂的理想。

新約好幾次提到耶穌與門徒和朋友一起用飯。在加利利迦拿的一個婚筵中，耶穌和祂的跟隨者都是座上的賓客（約二 1-10）；在馬太所設的筵席（太九 10），和法利賽人西門的筵席上（路七 36-50），他們也是赴宴的客人。耶穌也曾出乎撒該所意料，到他家中用晚膳（路十九 6、7）。聖經有好幾次提到耶穌在伯大尼與馬大、馬利亞和拉撒路同進晚膳（路十 38-42；約十二 2）。按著小鎮和鄉村的風俗，過路的人可能也被邀請進屋內與耶穌寒暄一會，或許也跟其他客人交談。

含救贖意義的晚餐

逾越節晚餐

聖經兩次提到含救贖意義的晚餐，都是非常重要的；一次關乎舊約，一次關乎新約。第一次是摩西帶領以色列人離開埃及時所設立的逾越節晚餐（出十二）。逾越節是除酵節的開始部分，在逾越節的禮儀中，以色列人要在該月第十四日，每家獻上一歲以內的公羊羔（第 6 節）。祭牲的血要塗在門框和門楣上，肉則要用火烤了，與無酵餅和苦菜同吃，苦菜中可能也有菊苣和生菜，剩下的食物要用火燒了，守節者要穿著準備上路的裝束，並要趕緊地吃。當神擊殺埃及地頭生的時候，門

楣上的血可保護以色列各家免受災禍（第 13 節）。由於逾越節是一個紀念日，神吩咐以色列人世世代代都要守這節（第 14 節），往後 7 天要繼續守無酵節（利二十三 6）。這段期間要舉行聖會，人不可作工。最初定立逾越節的時候，家長要向家中大小講解守節的意義，說明耶和華如何拯救以色列人脫離埃及為奴之地（出十三 8）。猶太家庭每年守逾越節時，都要按照這傳統。如此看來，逾越節晚餐是見證神的憐憫和能力的永久紀念，說明神在摩西的日子裏，把祂的子民從為奴之地釋放出來。

聖餐

聖經所載第二個含救贖意義的晚餐是聖餐（太二十六 26-30；可十四 22-26；路二十二 17-20）。這晚餐是耶穌親自設立的，發生的時間在逾越節禮儀剛完成的時候，耶穌拿起無酵餅，擘開，分給與祂一同用膳的人，告訴他們那餅象徵祂的身體。然後，祂又拿起杯來，遞給門徒，叫他們喝，因為那酒是代表耶穌立新約的血，是為赦免人類的罪而流出的。

約翰福音並沒有提及最後晚餐，而路加福音所記載的晚餐程序又與馬太和馬可不同。這只是由於在基督的時代，逾越節晚餐的儀式已比出埃及記十二章所指定的有所增加，或許早期基督徒守聖餐的方法亦各有不同。有些福音書的希臘文抄本稱這約為「基督寶血之約」，有些則稱之為「新約」。基督吩咐門徒守這餐，以記念祂在加略山上為人類成就的救贖工作。這樣，聖餐在基督教會中的意義可比逾越節在舊約時代以色列人中的意義。

詩人和先知都常提及神把以色列人從埃及為奴之地拯救出來的神蹟（詩七十八，八十，一三五；賽十 24；耶二 6，七 25）。逾越節晚餐則是一個寶貴的教材，把神大能的作為活現在人眼前；那帶領以色列人出埃及的神，也是一位有能力、常使順從祂的以色列誇勝諸仇敵的神。在一個敬虔的逾越節晚餐中記念神的救贖，說明這救贖不單含有歷史意義，更含有宗教信仰的意義。逾越節是以色列人慶祝他們從壓迫中得釋放的節期，他們一旦進入了迦南地定居，就享受到神在聖約中給他們的應許。一年一度的守節晚餐也提醒以色列人要信守他們在約中的責任。

福音書賦予逾越節晚餐一種新的意義，因為它成為聖餐禮儀的開始。彌賽亞耶穌在晚餐中宣佈祂要為救贖人類而受死，並吩咐門徒守這晚餐，以記念祂在十字架上使人從罪中得著釋放。

那些吃基督的肉和喝基督的血的人（約六 54-56）得以活在基督裏面，而基督也活在他們的生命裏，賜給他們赦罪和平安的恩典。耶穌當日設立聖餐時，再次確立逾越節的信息就是人可以從壓迫中得釋放，彌賽亞願意流出祂的寶血，使世人從

罪的捆綁中得著釋放，每一個悔改的罪人，都可以從那為不義之人而設的永死中得拯救。

保羅解說最後晚餐的時候（林前十一 23-26），聖餐已漸失去了逾越節的色彩。雖然仍有一些互通的特色，如擘餅和傳杯的儀節，但聖餐已擁有本身獨特的性質，它象徵了神在基督裏的贖罪和拯救。聖餐告訴我們耶利米在多年前所應許的新約（耶三十一 31），現在已經成為事實，它也是信徒得著喜樂和能力的來源。

保羅採用了逾越節晚餐的教育模式，提醒他的讀者，每逢他們舉行擘餅和喝杯的聖禮儀式時，他們實在是宣告基督受死的救贖能力。在基督再來之前，聖餐在禮儀上是有效和有用的，因為它指出基督是神救贖人類的代表，又是每個人得著恩典和屬靈生命力的來源。

Hazel W. Perkin

另參：「家庭生活和倫常關係」；「食物和調製方法」，「以色列的節期」；「聖餐／主餐」。

楓樹(Chestnut)

考創世記三十章 37 節和以西結書三十一章 8 節兩處的希伯來文當為「懸鈴木」，盛產於巴勒斯坦。「楓樹」（和合本）為誤譯。

另參：「植物（懸鈴木）」。

福音(Gospel)

這字從盎格魯撒克遜人的 godspell 衍生出來，意指「好音訊」或「好消息」。

舊約

所宣告的福音

可能是關乎一個兒子要誕生的信息（耶二十 15）；從個人的痛苦中得拯救（詩四十 9）；選立一位君王（王上一 42）；戰爭勝利（撒上三十一 9；撒下一 20，四 10，十八 19-31；王下七 9；代上十 9；詩六十八 11）；或以色列從外國的諸般勢力下得著拯救（代上十六 23；詩九十六 2），特別是亞述（鴻一 15）和巴比倫（賽四十 9，四十一 27，五十二 7，六十一 1）——最後外邦人自己要傳說神的大能並讚美神（賽六十 6）。這樣的消息自然被廣泛地傳開（例：撒上三十一 9；詩四十 9，九十六 2、3；賽四十 9，五十二 7），也被快速地傳開（撒下十八 19-31；王下七 9；同時注意：

「傳好消息的……大群」，詩六十八 11），這消息也要歡樂地宣告和接受（撒下一 20；詩九十六 2、11、12；賽五十二 7-9，六十一 1-3；耶二十 15）。

救贖主

那好消息是以色列人的福音（參撒上三十一 9），且乃基於事實（參王上一 42、43），這消息只有一個，表明是與神有關的（耶二十 15）。福音靠賴神的作為而存在，並見證神的作為，而且，祂的作為的特性乃是拯救。在撒母耳記下十八章，不僅是大衛得從仇敵的手中被救出來，而且是神成就了這事（19、28、31 節）。神的一次直接行動，使敘利亞人逃跑（王下七 1-9）。詩篇四十篇 9 節的「好消息」，是論及神的「救恩」（詩四十 10；參代上十六 23 和詩九十六 2）。君王發命令，傳好信息的婦女成了大群如飛行的使者要去傳揚（詩六十八 11），全能的神要趕散列王（第 14 節）。那鴻書一章 15 節的福音，指神已折斷了亞述的軛（第 13 節）。神的拯救是以賽亞書四十至六十六章的主題。好消息是全能的神正回到錫安（賽四十 9、10），藉著古列的手征服了巴比倫（賽四十一 25、27）。報「平安」傳「救恩」者，在五十二章 7 節中宣告，是用祂統治的權能得勝（「你的神作王了！」）見證祂拯救的作為，萬國要讚美神（賽六十 6；參 4、9、16 節）。有好信息給受苦的人（賽六十一 1），因為「耶和華的恩年」已經來到（第 2 節）。

救恩的基礎

在所有提出的經文中，以賽亞書為新約中的福音，提供了最重要的背景。按照以賽亞書的福音，只有神能拯救，當中並沒有文字解釋拯救的行動。以色列是不配得救的，相對於她在被擄的日子，她現在不再配得神的慈愛。不論怎樣量度，她所付出的也只能抵償過去的罪（賽四十 2），她仍然是有罪的百姓（賽四十二 25，四十六 12、13，四十八 1）；只有神的恩典使她得救（賽五十五 1-7）。按照神的計劃，以色列的救恩不能倚靠她自己的義，只能倚靠神的義（賽四十一 10，四十五 24，四十六 13，五十一 5、6）。因為沒有公義，神便在以色列中創造公義（賽四十五 8，六十一 3、10、11）。但正如這些經文所指，救恩不是靠行義來成就的，以色列犯罪的贖價，是要全然付上的。神的憐憫在此顯示出來，因為贖價並不是從祂的子民而來，而是由祂所指定的僕人來擔當的（賽五十三 4-12）。藉著這僕人的作為，許多人得以稱義（第 11 節）。那些自己無義可呈的人（賽四十三 25-28），得以成為無罪。

救恩的功效

得聽宣告和接受福音之人的喜樂，最終表達在他對神的讚美。亞希瑪斯向大衛報告勝利的消息說：「耶和華——你的神是應當稱頌的」（撒下十八 28），祂已施行拯

救。詩篇第四十篇的福音，是在公眾敬拜中宣告的（9、10 節）。那時以色列民正在節期中，慶賀神登寶座的行列，那喜樂的信息重現在詩篇六十八篇 11-14 節中。以賽亞書四十章 9 節福音的中心，是「看哪，你們的神」的宣告。在以賽亞書五十二 7 節，那使者傳的佳音是：「你的神作王了」；這主要不是使者顯現，或被擄的得釋放，使守望者「為歡樂而歌唱」，而是「因為耶和華歸回錫安」（第 8 節）。那傳佳音者的身分，在以賽亞書六十一章 1 節中並不顯露，所肯定的是神已膏了他（第 1 節），而他宣告耶和華的禧年（第 2 節），而且神要藉著他所傳的道而得榮耀（第 3 節）。根據以賽亞書六十章 6 節，眾民「要傳說耶和華的讚美」。詩篇九十六篇召喚全地要傳揚祂的救恩（1、2 節），這樣，便要「稱頌他的名」和「述說他的榮耀」（2、3 節）。

救恩的應許

以色列人被擄後從巴比倫歸回，在以賽亞書中宣告的福音，只有部分得著實現。以色列人受苦，不等於已成為過去，那些外邦的國家，並沒有跡象要與他們一同敬拜神（見於賽六十和詩九十六）；這樣，列國仍會欺壓以色列。以色列也根本沒有脫離罪的束縛，她的不義已是根深蒂固（參瑪拉基書）；而那僕人指定要背負她的罪愆（賽五十三），不過，這事情在當時還沒有出現。就如以賽亞清楚指出，救恩要完全實現，得等待那新時代的黎明——神以拯救的行動所創造的時代。在舊約終結時，仍要等待這新紀元的開始。因此，我們要為新約中所宣佈的福音，作好準備。

新約的第一階段

耶穌受死之前所宣佈的福音，必須查考、研究。

福音和舊約

新約中只有兩處（加三 8；來四 2、6）論及在基督紀元之前，已有傳揚福音的事。這是很值得注意的，因當中提出了：(1)在舊約中已有福音的存在；(2)在新約中，福音的專有名詞的廣度（這名詞出現了 76 次，動詞有 54 次）；(3)新約中提出的事實，指基督是應驗了舊約的預言，且大量倚重舊約以解釋祂的為人和工作。這不只是值得注意，而且是非常重要的。這指出新約不僅依賴信息的特性（救恩的真理），而且也根據歷史的事件。幾乎沒有例外，新約嚴謹地把福音的專門名詞應用於宣告上，見於應驗的時期——那時候實際是成全了在舊約中所應許的救恩。新約所專注的，不是所應許的救恩，而是救恩的信息。按照馬可福音一章 1-4 節說，「福音的起頭」不在於舊約，而是在於施洗約翰，他的工作應驗了舊約的預言。在羅馬書一章 1-5 節，福音代表了舊約中賜福的應許，但實際要耶穌來到才賜下

（參徒十三 32、33）。加拉太書三章 8 節不如最初驟看是例外的，因這裏所用的話乃指一種提前的宣告，向亞伯拉罕宣告福音，不是傳福音，而是預告福音的信息。

基督降臨的好信息

應許施洗約翰的誕生是好消息（路一 19），不只對他的父母（一 7、24、25），也對所有百姓而言。約翰被差遣要預備他們迎接彌賽亞的降臨（14-17、67-79 節）。約翰所傳的福音（路三 18），也為這同樣的理由。彌賽亞的來臨，要執行審判，乃包括定罪和拯救雙重的步驟（3-17 節）。約翰向罪人宣告的信息，是勸告他們悔改的福音：危險毀滅已迫近，趁那斧頭未砍下之前就要回頭悔改（7-9 節）。這是為使人悔改的福音，人們保證得著赦免（第 3 節），且可成為彌賽亞團體中的一分子（第 17 節）。宣告救主親自降生，是「大喜的信息」（路二 10、11）。

按照耶穌的福音：神的國降臨

神授權給耶穌，且以聖靈膏祂傳揚福音（可一 14；路四 18）。祂傳道的中心是宣告「日期滿了，神的國近了。你們當悔改，信福音」（可一 15；另參於太四 23，九 35，二十四 14，二十六 13；可八 35，十 29，十三 10，十四 9；路四 43，八 1，十六 16）。這是好消息，理由有幾點：(1)神的國近了。耶穌敬拜的神，是永遠統治祂所創造的一切。但似非而是的反論指出，祂的管轄並非完全：祂的旨意未成就在地上，如同在天上；錯謬和不義，隨處可見。但按照耶穌所說，這些情況最終要改變。隨著神國的降臨，祂的統治會得以完成，犯罪要受審判，公義要被建立，而祂的子民要蒙福。(2)神的國現已開始。耶穌宣告：「日期滿了」（可一 15 上），這日期指舊約的應許已經應驗。(3)神國的完成不再是遙遠的景象。神的統治快將得到完全的實現（第 15 節中）。(4)神設立祂的統治，目的為要拯救。這暗示了耶穌呼籲人要悔改（第 15 節下）；這一點尤見於下文所述。

按照耶穌的福音：窮人的拯救

耶穌在拿撒勒的會堂，被邀讀聖經。祂翻到以賽亞書六十一章，經文說：「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人；差遣我報告：被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告神悅納人的禧年。」（路四 18、19）耶穌讀完了先知的預言後，宣告這經文在祂自己的傳道事工中應驗了（第 21 節）。祂來是要釋放身體上有疾病、痛苦的人，如瞎眼的（第 18 節）和長大痳瘋的（第 27 節）。（參：醫病的神蹟，見於路四 23、33-41；在傳福音和醫治兩者之間密切的關係，見於太四 23，九 35，十一 5 及路七 21、22，九 6；至於太十二 22-29 及路十三 11-16，則指出身體受苦是給撒但捆綁，現在已被耶穌釋放了。）同時，也包括了物質上有缺乏的——像那個寡婦，在饑荒中得到以利亞的幫助（路四 25、26）。

在路加福音六章 20-21 節，字面上說貧窮和飢餓的人要耶穌祝福（參 24、25 節說那富足和飽足的人有禍了；而在 30-38 節主吩咐要善待和給予有需要的人），實際是指靈性上的貧窮。耶穌在馬太福音五章 3 節，所說「虛心的人」，仍然是應用以賽亞書第六十一章。這些人心靈破碎、愁苦和貧窮、受欺壓、遭不平，受著痛苦和死亡的威脅，面對民族的背道和個人的罪惡——他們極度需要轉向神，以及渴望等候主給他們帶來公正、憐憫，並等待祂建立神的國。主耶穌正是要為這些人帶來好信息（太五 3-10）。神已差遣祂來進入祂的國度，拯救失喪者、釋放受奴役的、醫治受傷的、裹好他們心靈的創傷、赦免犯罪的（可二 5、10、17，十 45；路四 18-21，七 48、49，十五 1-32，十九 10）。

按照耶穌的福音：神的恩典

神國的來臨，並不是人的努力所帶來的果效或賞賜，而是神對人類困境的回答——神賜給祂所喜悅的人的恩典。與此相關的是解釋窮人的救恩，也不是靠著別的，而只在於神自己的本性。就像浪子自己所承認的，他不配作他父親的兒子，連做父親的僕人也不配；他沒有作甚麼，即使他悔改，也不能解釋那父親的慈愛（路十五 11-32）。在馬太福音二十章 1-16 節的比喻中，那個最後受僱的工人，竟得著全日的工價，也全是出於僱主的慈愛。在馬太福音十八章 23-35 節的故事中，第一個欠債人得不到甚麼，他只可被賣作奴僕；但那君王免了他所欠的那筆巨大債項。那個稅吏沒有甚麼可獻給神，只有向神認罪，求神憐憫，就得稱為義（路十八 13、14）。在窮人中堅持同樣真實的信德，就如馬太福音五章 7-10 節所描述的人一樣。他們的德性是真實的，不是想象的；而在遵守神的誡命上，他們並不虧欠神，只是盡他們的本分（路十七 7-10）。再者，即使是最能憐憫他人的，也需要神的憐憫（太五 7）。因為就算那些最熱衷於順服神律法的人，也不能完全符合律法的要求（參十一 28-30）。在馬太福音十八章 23-35 節中，第一個僕人所欠的錢財，在那個時代中，遠超過一個人所能償還的——這把那個王的慷慨誇大了。恩典在乎善待那些沒有能力報答之人（路十四 12-14）。

按照耶穌的福音：呼召人接受救恩

以色列人毫不例外地也是有罪的人，他們全都需要耶穌所賜的救恩（太一 21；路一 77）。耶穌在展示神的恩典中，向全國宣告福音（太四 23，九 35，十五 24；路四 43，九 6，二十 1）。從最受人尊敬的，到地位最為卑微的，所有人都奉召順服神的治理，也被邀請白白享受祂所擺設的筵席（路十四 16-24）。但神所賜的救恩，必須要接受，才能享有（可十 15）。救恩的確是白白領受的，領受的不用付上甚麼代價，但救恩卻是無價之寶；只有智慧人願意放棄其他一切來獲得（太十三 44-46；

只有拒絕福音的代價，才是無法抵償：太十一 20-24；可八 34-38；路十四 24、33）。耶穌吩咐說：「當悔改，信福音！」（可一 15）自以為義和自滿的人，必須除去虛假的安全感，謙卑地承認自己需要神（路六 24-26）。只有這樣，耶穌的信息，對於飢渴慕義的人，才被視為福音。宣告得釋放、獲自由的信息（路四 18、19），只有對於那些被奴役的，並知道自己被奴役的人而言才是福音。這吩咐也可應用到貧窮和受苦的人身上。其中，那些沒有為罪悔改而大大哀痛的人，必須學習個人與神建立關係，順服神的管治，像孩子順服父親那樣，才能蒙福（太五 3-10）。但更重要的，是必須作出完全的回應。一個人若不順服，就不可能相信耶穌的福音（太十一 28，十八 6；參約三 16）。即使那些「虛心的人」（如前所述的那樣），並沒有真正的蒙福，直等到他們承認耶穌宣告的真理（太十一 6），且把自己的一生降服於主，遵行祂的旨意（七 21-27）。這就準備了我們行出下一個階段。

向第二階段邁進

耶穌在世的整個傳道事工中，祂福音的主題仍然是：神的國即將來到（太四 23，二十四 14；路四 43，十六 16）；而且，這幾乎是專向猶太人傳講的信息（太十 5、6，十五 24）。但耶穌也讓人瞥見如祂在世的工作一旦完成後，福音將要如何。(1)在馬可福音八章 35 節和十章 29 節，耶穌論及個別的人，他們「為我（耶穌）和福音」作出極大的犧牲。這裏耶穌一方面把祂個人和福音分開，另一方面卻帶出兩者最為密切的關聯。時間已逼近，宣告福音的耶穌，要成為被宣告的那位。(2)在馬可福音十三章 10 節和馬太福音二十四章 14 節，耶穌預告說，福音要傳遍外邦。(3)馬可福音第十四章中，解釋一個婦女的行動（第 3 節），是在祂埋葬前膏祂的身體（第 8 節）。耶穌宣稱：「我實在告訴你們，普天之下，無論在甚麼地方傳這福音，也要述說這女人所做的，以為記念。」（可十四 9；參太二十六 13）這聲明有力地暗示耶穌個人和祂受死的事，會在信息中明顯地表示出來，這信息要被宣揚。否則，福音和這特殊的行徑竟如此嚴肅地聯在一起，便顯得奇怪。其實，這就指明耶穌的死何等重要；祂的死是為了預備宣告在祂福音裏的救恩（參可十四 22-24），且為外邦人打開傳福音之門（太二十 28，有力地解釋了太十五 24 至二十八 18-20 的轉移）。

新約的第二階段

至於在耶穌復活之後才宣告的福音，也仍需考慮。主要的資料包括使徒行傳和保羅的書信。福音書以外「傳福音」的 43 個例子中，15 個見於使徒行傳，21 個見於保羅的書信。「福音」的 64 個例子中，2 個見於使徒行傳，不下 60 個見於保羅的書信。

神的福音

神是福音的作者，祂把權能賜給人，讓人能宣告福音（徒十五 7，十六 10；羅一 1-5，十五 15、16，十六 25-27；林後十一 17；加一 11-16，二 7-9；弗三 6-8，六 13-15；帖前二 2、4、8、9）。不止這樣，神自己是一位傳道者，藉著人個別宣告祂自己的福音，並以這方法呼召人得救（徒十 36；林後四 4-6；加一 6；帖後二 13、14；啟十 7）。保羅的福音既是神恩典的見證，又是神所表達的恩典（徒二十 24；西一 5、6）、權能（羅一 16，十六 25；林前一 17-25）和榮耀（林後四 4-6；提前一 11）。這樣，接受福音就是轉向神（徒十四 15；帖前一 5-9）。相反，不服從福音就是喪失了認識神的機會（帖後一 8）。尤其使保羅憂傷的，是加拉太人離棄真實的福音而轉向虛假的道理，他們正在轉離神（加一 6）。在啟示錄十四章 6-7 節中那「永遠的福音」，召集萬國萬民在審判來臨之前，認識神並敬畏那位獨一的真神（參彼前四 17）。

基督的福音

耶穌基督從死裏復活以後再次傳福音（弗二 16、17），是藉著祂所揀選的代表（羅十五 16-18；林前一 17，九 12-18；加四 13、14；弗四 11；提後一 9-11）。更重要的，是基督成為了福音的中心主題。當日的宣告者（耶穌）成了今日被宣告的，這在使徒行傳中重複地確定了（五 42，八 4、5、35，十一 20，十七 18）；也同樣見於保羅的書信中（羅一 1-4，十 8-17，十五 19、20；林後四 4-6，十一 4；加一 16；弗三 8；腓一 15-18；提後二 8）。馬可以「耶穌基督福音」來描述他全本福音（可一 1；基督作為傳道者的思想可能也包括在內，參 14、15 節）。新約總是說：「耶穌基督的福音」，而不說：「這些福音」。第二個福音這話是令人無法想象的，也如第二個基督一樣，並無需要。這獨一的福音是神授權的（例：羅一 1-17）、且宣告的（例：帖後二 13、14；按照帖前三 2 的一個解釋，提摩太被稱為「在基督福音上作神執事的」）。加拉太書二章 7-9 節說，沒有兩個福音，只有兩種福音的工場。保羅向未受割禮的人傳福音，彼得向已受割禮的人傳福音，二人均同受託傳基督的福音（加一 7；參林前十五 1-11），這福音就是神立他們向猶太人，同樣向外邦人所傳的信息（羅一 16）。保羅在加拉太書一章 6-9 節和哥林多後書十一章 4 節公開指摘「別的福音」，並不是有關耶穌的另一個福音，而是「另傳一個耶穌」，因此這信息就不是真正的福音，只不過存在於那些傳假道理人的思想和信息中。要傳揚這位真實的基督，就是要傳揚真正的福音，不論那人的動機如何（腓一 15-18、27）；而對福音正確的回應，是轉向基督（徒十一 20、21；羅十 8-17；加二 14-16）。

福音是得救的明證

福音在各方面見證基督的救贖工作：從祂的降生（羅一 3；提後二 8）和公開的事工（可一 1；徒十 36-38），到祂第二次再來（西一 5、23，參三 1-4；帖前一 5-10）和那最後的審判（羅二 16）。基督的受死和復活，是成就救恩最重要的因素，也是在福音的見證中最為突出的。馬可以這些事件作為所宣告之事件的最高峰（可十五，十六），而且每一件事都為這些作為準備（可八 31，九 31，十 33、34，十二 6-8）；特別著重耶穌的受死，是拯救人脫離罪惡的方法（可十 45，十四 3-9、22-24）。在保羅所傳的福音中，也是以主耶穌的受死和復活為中心（羅四 25；林前十五 1-4），以十字架佔據正中（林前一 17 至二 5）。保羅爭辯，基督若沒有從死裏復活，那傳揚十字架的道理便是浪費時間（林前十五 14、17；參羅六 3-11）；但現在基督已經復活，祂的受死配受特別的重視，因那是神提供世人從罪中得救贖的處境（羅三 21-26，五 6-11；林後五 14-21；弗一 7）。按照使徒行傳，福音是宣佈耶穌的受死（八 35，二十 24、28；參十 36-43），並顯著地宣告祂的復活，藉此祂戰勝了死亡，且得以升高成為主，要審判萬民（徒十 36-43，十三 32、33，十七 18、31）。按照彼得前書一章 12 節，天上差來的聖靈，把福音傳給人，正如舊約的先知，預言基督先受苦難，後來要得榮耀（彼前一 11；參一 18、19，二 21-24，三 18-22）。

福音是拯救的大能

這福音遠多於過去事件的記載和教義的說明。保羅在哥林多前書一章 17-18 節，並在羅馬書一章 16 節，再次解釋這福音「本是神的大能」——不單是見證祂的權能，而且也正好表達祂的權能。所以，這福音不能被捆綁（提後二 8、9）。保羅在帖撒羅尼迦前書一章 5 節指出：「我們的福音傳到你們那裏，不獨在乎言語，也在乎權能……」，他指出福音不是隨著權能作工（雖然有這樣的事發生；參羅十五 18、19），但福音本身就是神大能的作為。神藉著聖靈作工（羅十五 18、19；林前二 1-5；帖前一 6）。再者，神行使能力單一的目的，是要改變人的生命；釋放他們脫離罪惡和死亡，且使他們與祂和好；簡言之，就是要拯救他們。福音有能力使所宣告的救恩生效，且給予人得著所應許的生命（例：羅一 16，十 8-17；林前一 17、18，十五 1、2；弗一 13；帖後二 13、14；提後一 8-11；彼前一 23-25）。人若要經歷救恩，就必須先聽見，而且相信這福音。在整個信息中，救恩的能力彰顯在基督的位格和工作裏（尤其是祂的受死和復活），向人傳達，且在信徒的生命中發生功效。聖靈同樣與福音聯繫，或是接受福音帶來的直接結果，內住信徒裏面（徒十 36-44，十五 7、8；林後十一 4；加三 1、2）。總之，福音有決定性的地位，使罪人與救贖主可以相遇。

恩典的福音

按照彼得在耶路撒冷大公會議中的見證（徒十五 7-11），是福音的主要部分——外邦人與猶太人同樣可藉著主耶穌的恩典得救（第 11 節；參彼前一 10-12）。當保羅將要結束他的宣教事工，他說明他最關心的，是「證明神恩惠的福音」（徒二十 24；參西一 5、6）。要理解這話，只有聯繫到保羅對神公義的觀念，尤其在羅馬書中所指出的。保羅在這裏不但詳述神的一項屬性，更是戲劇性地述說神的一項作為——彰顯了神的公義，是現在的，是「今時」的（羅三 21、26），是在那新時代的——由耶穌的降臨展開。這現象是雙重性的。把兩者在福音的光中一起研究，分別由以賽亞和耶穌宣告（兩者對保羅的影響力很大），這就幫助我們明白保羅為何說：「神恩典的福音」。

1.這福音是神恩典的明證——神藉著為世人的罪犧牲祂的兒子（羅三 25 上），展示祂的公義（第 25 節中、26 節）。這就是說，藉著耶穌的死「寬容人先時所犯的罪」（第 25 節下），祂成為神所恨惡（參羅一 18）和審判的對象。雖然神正要公平地、決斷地對付罪，但祂仍然向罪人彰顯祂的恩典。因為審判罪惡，不是以罪人為目標，而是針對那位被指為代替罪人受罰的（羅四 25，五 6、11；參林後五 21；加三 13）。在這基礎上，罪人白白地得赦免（羅三 24）。對罪人而言，「主耶穌的恩」（徒十五 11）也是顯而易見的，因祂願意背負他們的罪孽，為他們的過錯受苦（加二 20；參林後八 9；腓二 6-8）。

2.福音是輸送神恩典的管道——保羅說：「神的義正在這福音上顯明出來。」（羅一 17）他的意思是說，福音不是論及神的公義（雖然有時是這樣），而是說神的義在福音中積極地作工。這作為反過來解釋福音怎樣成為「神的大能，要救一切相信的」（第 16 節）。而問題就只在於神怎樣在這階段展示祂的公義。簡單來說，是將救恩白白賜給有罪的人類。神的公義不變，但藉著祂的恩典，這義與人類有分。此外，人必須個別與耶穌聯合，才能與神的義有分。從保羅的觀點來看，得救的人，就是那被神宣告無罪和稱義的人。裁決的基礎不是我自己是義的（稱罪人為義乃在於神，羅四 5）；神也不是以我過去好像是義人來看待我。按保羅的體驗是，我被稱為義，是因我的確是義人——不在乎我自己，乃因在基督裏（林前一 30；林後五 21；腓三 9）。這種聯合是藉著啟示被建立的——是白白賜予的。神的義在福音中（羅一 16、17）。

回應福音

福音要求三重性的回應。

一・相信　保羅說：「這福音本是神的大能，要救一切相信的。」（羅一 16）保羅

認為信心是放棄倚靠以「遵行律法」來稱義（羅三 28），而是完全倚靠神在基督的工作裏所展示的恩典，尤其是祂的受死（第 25 節）。這樣，加拉太書一章 6 節和哥林多後書十一章 4 節所說「別的福音」，就是偽造的，因它所宣傳的救恩，是藉著個人的功績多於基督的作為而獲得的（參加二 16）。最終的信心乃是倚靠神（羅四 24；帖前一 8、9），並信靠基督（羅三 22、26；加二 16、20），但也必須相信福音（徒八 12，十一 20、21，十五 7；羅一 16，十 8-17；林前一 17-24；腓一 27；來四 2），因正是通過這途徑，神的救恩讓人知道，並產生調解的作用。再者，相信福音必須悔改（徒十四 15，二十 21、24；帖前一 5-10）和順服（羅一 5，十五 16-18；來四 6）。那些拒絕順服福音的人，是危害自己的生命（帖後一 5-10；彼前四 17；參啟十四 6、7）。

二・成長　福音不僅是接受一個信息，也是一個站住的立足點（林前十五 1、2）。主是生命的維持者，也是生命的賜予者。作為一個基督徒，成長並不是轉離福音去親近其他事物（轉離福音，就是離開神和基督；加一 6），而是要在福音的真道上不停地進深。在羅馬書一章 15 節，保羅向羅馬的基督徒表示，他迫切盼望到他們那裏傳揚福音。在羅馬書其後的幾章中，他正期望在訪問期間可以闡釋福音最深刻之處——祂所持的真理，永遠高深莫測；祂擁有的權能，永遠不滅。

三・盼望　「福音的盼望」（西一 23），不僅包括基督的再來和天上的榮耀（西一 5，三 1-4；帖後二 14-16），也同時包括了最後的審判。因那些擁護福音的人，不會畏懼最後的審判；那施行審判的主，已拯救他們脫離將來的憤怒（帖前一 10）。那些與祂聯合的人，不需恐懼會被定罪，無論是現今或是末日（羅八 1）；相反，最後的審判要為他們作最終的辯護（林前四 5；加五 5）。因此，這主題並非只是一個必然的結果，而是構成福音的一部分（羅二 16）。那些信了福音而已經死了的人（彼前四 6），似乎如一般人那樣受苦，甚至承受沒有守律法的人所要承受的譴責。其實，他們向福音作出回應，就是確保了他們要得著再來的主的稱讚（彼前四 5、6，五 4），並可享受天上那永不朽壞的基業（彼前一 4）。

J. Knox Chamblin

福徒拿都(Fortunatus)
哥林多教會的一位成員。福徒拿都是一個羅馬名字的希臘文譯音，在新約中只出現過 1 次（林前十六 17）。保羅為福徒拿都、司提反和亞該古 3 人，到以弗所來探訪自己而感到歡喜。在「公認經文」（一本十六世紀編纂的希臘文新約抄本）中，記載這 3 人為保羅送信給哥林多人。

鳳仙花(Camphire, Henna)
矮身，葉淡綠，花簇生、白、粉、黃色不一，極芬芳（歌一 14，四 13）。
另參：「植物（散沫花）」；「服飾」。

廢丘(Tell)
阿拉伯文，意指一些經多層古城廢墟堆積成的人工山岡。其中每一層代表一個古城，由下而上則顯示年代由古至今，好像一件千層糕。把這些廢丘逐層發掘是實地考古學家最大的挑戰之一。各層的日期主要根據在其中發掘出來的陶器來鑑定。彼特里在 1890 年經過 6 星期在赫西廢丘的發掘工作後，為巴勒斯坦的陶器年代學與地層考古學定下了基礎。這發掘地點位於巴勒斯坦西南部，其地層結構因一道繞山而流的水道而輕易地暴露出來。
這些廢丘通常有阿拉伯名字，這些名字有時也頗有趣而富娛樂性。掃羅王的故鄉富勒廢丘（基比亞）意指「豆子之山」。特畢美森可譯作「騎快速駱駝者之家山岡」。其他近代的名字則保持著古城的名，如他納廢丘就是聖經中的他納；耶色廢丘就是聖經中的基色。
聖經提及這些廢丘的地方有很多，但通常翻譯成了「山岡、高堆、荒堆」等。耶和華吩咐以色列人說，一個城若行了可憎惡的事，則必需用火將城燒盡，「永為荒堆，不可再建造」（申十三 16）。約書亞記十一章 13 節指出，除了夏瑣以外，建造在山岡上的城，以色列人都沒有焚燒。約書亞曾將艾城焚燒，「使城永為高堆、荒場」（書八 28）。當耶利米論到以色列地的復興，他宣告說：「城必建造在原舊的山岡；宮殿也照舊有人居住」（耶三十 18）。在一個審判亞捫人的預言中，耶利米說：「拉巴要成為亂堆」（耶四十九 2）。以西結在書中記載他曾前往巴比倫尼亞之亞畢廢丘，住在迦巴魯河邊被擄的以色列人那裏（結三 15）。
聖經還提及幾個地方名字是以「廢丘」（中譯作「特」）為字首的。自巴比倫返回

耶路撒冷的民中，有從特米拉（「鹽山」）和特哈薩而來的人（拉二 59；尼七 61）。另參：「考古學」；「考古學和聖經」；「陶器」。

奮銳黨(Zealot)

耶穌十二門徒之中的第二個西門的名號。聖經用這個字眼，把他和西門彼得加以區分。依照原文，路加所用的是希臘文「西羅提斯」（路六 15；徒一 13），而馬太（十 4）和馬可（三 18）所用的，則是亞蘭文的同義字「卡拿乃俄斯」。兩字的字義都是「熱心的保衛者、酷愛某事的人、熱衷於獲取之人、狂熱分子」。亞蘭文這字的字根，意思是「燃燒的熱心、嫉妒、迫切的渴求」（參出三十四 14 的「忌邪」；《馬加比二書》四 2）。聖經曾依照這字的一般意義，形容基督為神的殿心裏焦急（約二 17）；又形容其他人熱衷於屬靈恩賜、行善、良善、律法；保羅也為了祖宗的傳統和神，十分熱切（徒二十一 20，二十二 3；林前十四 12；加一 14；多二 14；彼前三 13）。西門和其他門徒的分別，是他對宗教極為熱心。

然而到了路加寫作之時，西羅提斯一字已經變成一個激進、反羅馬、宗教與政治並行的革命黨派名稱了。這個黨派可能在大希律死後，於主後 6 年左右，由加利利人猶大和法利賽人撒都成立。但這運動的根源，卻是馬加比革命對外來統治和影響的反抗（參《馬加比一書》二 15-28「為律法熱心」）。摩西時代的非尼哈「以神的忌邪為心」（原文作「以神的嫉妒而嫉妒」）、「為神有忌邪的心」（民二十五 10-13；詩一〇六 30、31）。他和以利亞（王上十九 10、14）遂成為這個運動所尊崇的英雄人物（主後一世紀初期之《馬加比四書》十八 12，有「奮銳者非尼哈」之語）。

奮銳黨反抗羅馬統治的根源，是他們熱心於律法，深信神是他們唯一的王。奮銳黨徒自命為神審判和救贖的器皿，堅定無懼地與拜偶像、離道叛教，並與外人合作的行為作對。他們相信彌賽亞將要成為他們的領袖。但他們和昆蘭的隱居者除了同樣地熱衷於律法之外，還有甚麼關係，卻不能確定。

隨著羅馬和猶大之間關係的緊張，宗教的熱誠逐漸和民族意識融合而成為了「聖戰」。馬加比革命是為了自衛而武裝，但奮銳黨卻朝向軍事化的路而發展。略具偏見的約瑟夫，稱他們為土匪與強盜（《猶太古史》18.1.1-6；《猶太戰爭錄》4.3.9）。他們的拉丁文名稱是「西喀里」，即刺客；支持者卻稱他們為愛國游擊隊。在與羅馬的戰爭中（主後 66-70），他們的支持達到了頂峰。馬薩他是他們最後的避難所和根據地。此地於主後 73 年被征服時，餘下的 960 人集體自殺。

由於路加寫作之時，西羅提斯已經有了這個確實的意義，西門可能在主後 30 年左右，是（或曾經是）這運動初期的黨員。然而加略人猶大（「加略人」一字可能就是「西喀里」）和稱為「雷子」的兩兄弟（可三 17），則並無確據顯明他們是屬於奮銳黨的。而加利利的猶大（徒五 37、38），甚至保羅（二十一 38），都被視為奮銳黨。
另參：「第一次猶太革命」；「猶太教」。

奮銳黨的西門(Simon the Zealot)
耶穌的門徒之一（路六 15；徒一 13）。
另參：「西門＃5」。

燔祭(Burnt Offering)
以色列人的一種祭祀，經挑選的祭牲需完全燒盡（利一）。
另參：「祭祀」。

縛西(Vophsi)
窺探迦南地的十二探子中，拿比的父親，屬拿弗他利支派（民十三 14）。

糞廠門(Dung Gate)
在尼希米時代，耶路撒冷城共有 11 扇門，糞廠門是其一（尼二 13，三 14）。該門位於城的西南角，出城門不遠就是堆棄垃圾穢物的欣嫩子谷。糞廠門在泉門與谷門之間，重建城牆時，由利甲之子瑪基雅負責修復（尼三 14）。及城牆修復完畢，曾舉行告成慶典，舉行之處距該門不遠。猶太史家約瑟夫記該門之名稱為「愛色尼門」。
另參：「耶路撒冷」。

G

工具(Tools)

為達到各種目的而使用的用具。最早期的工具並不是由人製造出來的，而是隨便可以拾取的一些尖利的火石、鹿角或骨頭。兩塊火石互相敲擊時，石片很容易會剝落，人於是發現火石可造成更合用的形狀；第一件手製的火石工具便是這樣的開始被人使用。考古學家在特拉維夫附近的何崙，發現了一件配合手形而設計的利斧，手持斧頭的人，會感到舒服自然。它被定為史前時代的器具。雖然在史前時期，火石是主要的工具，但木、貝殼、角、骨和石頭，也被廣泛使用，尤其當人需要一件尖銳或圓形工具的時候。在聖經時代，黃銅、青銅和鐵器的製造，不但影響人民普遍的生活水平，更影響了各民族的發展水平，和他們在戰爭中的勝負。

火石

一種在白堊地區常見的石。只要把細小的圓形火石塊砍削，便可製成一件十分鋒利的工具，例如火石斧頭、刮刀和鐮刀形狀的用具，這些都是數千年來常用的工具。這類鋒利的工具在各種製造過程中都十分重要，如在剪布和整理皮革的過程裏。後來發展出一種用以砍切的工具。

在中石器時代（約主前 8000）迦密山區的發掘場地裏，發現了一些用以狩獵的火石用具。住在這一區的納圖夫人是老練的狩獵者。一些在鹿角和骨頭上加上火石鋸齒、用以除草的鐮刀，也在相同的場地裏發掘出來。從蘇丹廢丘（即舊約的耶利哥）發掘出來的農耕用具，有刻上圖案的把手。屬於約主前 8000 年、鑿子狀的火石已經出土。約但河谷一帶的居民採用的是水利灌溉的方法；在四周的山岡上，則發現一些火石製成的鐮刀和鋤頭。在哈拉夫廢丘發現的、主前十世紀的銘刻，顯示一個皮製的投石器，是由兩條皮帶穿起來的，貌似袋子。早期較簡單的投石器是用牡鹿的角製成的。

在新石器時代的民居裏，尤其是埃及文化的發祥地，可以看見已確立的農耕模式。人們用石製的鋤頭翻土，大麥和小麥則以火石製成的鐮刀收割。然後以手磨器把穀粒研成粉末。當時，人們也用骨製的魚鉤和線以原始的方式捕魚，並使用弓和精妙地綴以火石箭頭的箭狩獵。人不斷發明各式各樣的用具，同時，也開始把這些工具嵌進骨製或木製的手柄上；這些工具包括：石錘子、鐮刀、鋤頭、磨亮的石斧頭及短柄的扁斧、鑿子、刮刀、箭頭和火石刀。在火石、銅和鹽礦裏，發現了一些裝有把手的錘子。木製的把手可能是用纖維或腱來固定位置的，但多半已腐爛失存。人類開始利用黃銅和青銅後，火石製成的工具仍然繼續使用了一段長

時間。人寧可使用火石刀來刮鬍子，因為火石刀的刀鋒持久鋒利。火石刀也在禮儀上和為了各種宗教目的而為人採用。摩西的妻子西坡拉就曾按傳統的規矩（參書五 2、3），用火石刀為兒子行割禮（出四 25）。

由於農耕和狩獵的工具與技巧不斷改進，人類在求生之餘，便有了一些空閒時間。大約自主前 5000 年開始，人便利用陶器碎片來刻劃一些圖案，有時把陶器刻成酷似籃子的模樣。在陶器上加上釉彩的圖案，也始於這個時期。人也可能使用鹿角或骨頭的尖碎片，在皮革和木頭上穿孔。有孔的貝殼、象牙、鹿角、獸骨和牙齒手工藝品也給發掘出來了。這些孔的製法可能是徒手用樹枝在器物上快速地轉動，樹枝下大概要加上一些可供磨擦諸如砂粒的東西。用 4 根支柱支撐著一塊木板，造成類似板凳或工作臺的用具，也在這時開始使用。

金屬

約在主前 4000 年，中東有了另一個新發現。人們發覺某些看像石頭的物質被敲擊時，並不會一片片地剝落，只是形狀有了改變。天然的金銀若加以錘打，就可以造出各種不同的形狀，但這兩種金屬太軟，若是作為工具，很難保持其原有形狀。不久，人們多以金銀製造首飾和各類裝飾。在相若的時間所發現的天然的銅，則比較實用。銅在冷卻的時候，可隨意打成不同的形狀，鋒利的邊緣也可以持久。把銅重複地錘薄、插進冷水中並加以錘打，令銅變得較為堅固，然後便可錘成箭頭、刀和其他工具。

隕鐵雖然並不普遍，但蘇默人和埃及人都認為隕鐵是「從天而降」的。隕鐵像銅一樣，也給錘成不同形狀，以製成各種工具。然而，由於隕鐵十分罕見，所以，隕鐵也用來製成一些首飾。後來，人們發現把金、銀、銅加熱、熔化，然後倒進陶模中，不但可以複製許多一模一樣的形狀，還可以把金屬，尤其是銅，重複使用。這做法也意味著一件工具的大小，已不再是由一塊銅的大小決定，更可以把幾片較大的銅塊熔鑄，製造大小不同的工具。差不多 1,000 年以後，人們才發現高溫、木炭和風對銅的作用，這熔煉的過程可能意外地把銅和錫混和，造成了第一種合金——青銅。早期的銅鑿子在設計上，跟古老的火石鑿子相似，形狀頗長。其邊緣因不斷的錘打而變得鋒利和堅硬，可用來敲鑿木頭或較軟的石頭。我們在埃及的沙岩和石灰岩上，常見有鑿子敲鑿過的痕跡。

由於金屬用品需要以高溫處理，人們便需要鉗子來提起那些盛載液體金屬的器皿。初時所用的是一束束的樹枝或樹苗，但約在主前 3000 年，這些鉗子無疑被金屬鉗子取代，因為處理熱炭也得用上金屬鉗子。

位於約旦的一個村莊特里拉加蘇，出產一些原始的銅斧頭和大量的火石工具。在

整個青銅器時代裏，木匠的鋸子和鑿子仍多以銅製成，所使用的鑽則較為複雜，銅鑽部分固定在一個木柄子上。人們用鑽時，需要一個箱子和一條皮帶，皮帶是用以增加鑽子的速度。在隨後的 1,000 年裏，金屬並沒有完全取代火石，尤其在鄉村地區；然而，在各個發達的貿易和文化中心，人們很快地已經改以金屬製成日常的用具。在許多遺跡裏，早於主前 3500 年的銅已被發掘出來，顯示銅在當時已愈來愈為人使用。在吾珥發現的、約為主前 2500 年的手工藝製品顯示，使用青銅的技巧已發展至一個十分先進的水平。

在一塊約屬主前 2500 年的埃及浮雕上，刻有一柄黃銅或青銅斧子，刀身呈彎曲形狀，嵌有一個木柄，這刀身並不常見。柄子較短的扁斧則常在浮雕上出現。考古發掘也顯示從米所波大米出土、自主前 2700 年開始出現的扁斧和斧子，斧頭頭部都有一個穿孔，好把柄子嵌上。那穿孔在鑄造斧頭的模型裏，已經設計好了。自主前 2000 年始，有穿孔給繫著手把的雙頭斧是以青銅鑄造而成的，並在其後繼續使用。

一種簡單的埃及弓鑽也見於早期的年代。到了青銅時期，設計便得到改良，尖銳的鑽針取了箭的形狀，兩端有幼細的鑽頭。鋸子的發明是重大的進步，比從前的銅製器具又優勝一籌。埃及人興建金字塔時已使用鋸子，並在青銅時代廣泛地用於各類木工上。青銅製的銼刀於主前 1500 年的埃及已使用，青銅的銼則比其他銅銼更為短小、更為方便。在木工裏，埃及人有一種高水準的技巧；他們製作任何像箱子的物品時，都使用接縫的方法。最早期的刨可能是把一塊光滑的石，放在一些有磨擦力的物質上（如鋪有砂粒的物質），在一塊木上磨擦。在埃及的壁畫上，可見一塊木頭用繩綁在一根直立的柱子上，這個可能就是原始的虎鉗。

金屬經常需要錘打，也許自青銅器時代開始，便開始使用鐵砧。埃及人也使用水平儀和直角尺作建築的輔助工具。最早期的犁是在一塊木頭的底部加上黃銅或青銅製的金屬邊製造而成的（王上十九 19）。中東一帶的人一直是用木棒子來打穀的（得二 17），申命記又顯示他們也用牛來踹穀。此外，打穀的用具還有一種用來翻穀的鏟子，和用來揚淨穀粒的簸箕（賽三十 24；耶十五 7）。

在青銅時代，戰車的輪子和陶匠的輪子也漸為人們普遍使用；陶匠的輪子一般是石製的。在 1970 年代早期，俄國的考古學家在亞拉臘山一帶有大量發現。他們發掘了許多自主前 2500 年以來的熔爐，這些熔爐是用來煉鐵和鋅，以及銅和其他金屬的。這裏也許就是土八該隱打造各樣銅鐵利器的地方（創四 22）。若鐵——不是隕鐵——確實在這一帶熔煉，那便大概是最早期的煉鐵事例。熔煉的過程需要保持高溫，同時有一股很強的氣流。煉鐵的方法實際上與煉黃銅和青銅大同小異。

由於鐵是一種常見和堅硬的金屬，所以常用以製造武器和各種工具。上述的發現約可追溯至主前 2500 年，鐵器其後（約在主前 1600）為赫人普遍採用。到了大約主前 1200 年，煉鐵的技巧得到進一步的改良，以銅製成的套也可以從鍛鐵製造出來。

以色列人並不是最先發現金屬的民族。他們面對敵人的時候，發覺自己處於極為不利的位置，因為敵人在武器的發明方面，已愈來愈先進。非利士人攻擊掃羅的軍隊時，不但有厚重的鎧甲、頭盔和盾牌，還有金屬製造的護足。然而，使他們在戰爭中取得優越位置的，是一種鑲嵌了用鐵造成矛頭的矛——如歌利亞所拿的（撒上十七 7）長矛和鐵造的戰車（士一 19，四 3）。考古學家在法拉廢丘發現一柄匕首和一柄小刀。在基比亞出土了一些鐵製的武器，但最重要的發現則可追溯至掃羅王（約主前 1000）時期的鐵犁頭，其後證實那是巴勒斯坦地最古老的一種犁頭。

以色列王國建立初期，那鐵器以外的工具漸漸被淘汰。希伯來人初時要取得鐵製的用品時，遇到一定困難，因為非利士人控制了鐵製武器和鐵器工具的製造和供應（撒上十三 19-22）。但在大衛的統治之下，非利士人的勢力漸漸式微；到了所羅門的時候，以色列已有許多鐵製的工具和武器（參代上二十九 7）。

鐵器時代開始以後（約主前 1300），人便漸漸使用一些今天的工匠所熟悉的工具。自主前 700 年開始，人已認識鐵製的鋸子（王上七 9）。鐵砧則用以配合石匠所用的大鐵錘（賽四十一 7；象徵性的用法可參耶二十三 29）。早期鐵匠用一種可以回彈、像小鉗子的鉗子。到了約主前 500 年，他們則普遍使用裝有鉸鏈，可關鍵開合的那一種。

界尺、水平儀和直角尺都是建築工人和木匠所使用的建築工具。他們還有做記號的工具、圓規、準繩（摩七 7、8）、一種類似早期刨子的磨削工具（賽四十四 13）、各種銼子，以及木槌（士五 26）、鐵斧頭（王下六 5）、鉗子和錘子（賽四十四 12），還有更先進的鑿子、錐子（出二十一 6；申十五 17）、釘子（耶十 4）和弓鑽均在以色列中普遍使用。在農耕方面，比在掃羅的首都基比亞發現、更為精巧的犁頭（珥三 10），給用作翻土，鐵製的鐮刀也早已取代了先前以火石製成的鐮刀。然而，有些鐮刀仍仿照古老的特色，就是在刀身嵌上火石製成的刃，目的是較易磨利，及在收割時可更貼近泥土。早期各種趕牛棒在希伯來王國中發展起來，後來更在棒頭加上鐵刺。

Hazel W. Perkin

另參：「農業」；「礦物、金屬和寶石」；「職業」；「輪」；「工商業」；「武器和戰爭」；

「建築」;「打獵」;「房屋」。

工商業(Industry and Commerce)
國家或人民的經濟活動。聖經時代的工商業資料有不同來源。在主前 2000 年至主後 100 年之間，有不同數據顯示這期間的工商業活動。聖經本身提供了顯著的資料，並且有埃及、亞述、巴比倫、波斯，以至希臘及拉丁的原始資料。除了有關的文獻外，也有考古方面的證據證明當時已有商業活動。這些證據有文件、印鑑、砝碼、銘刻的器皿、錢幣及類似的東西。埃及、亞述、波斯及其他地方的圖畫和浮雕，都提供了生動的圖象證據，顯明這些地方與巴勒斯坦有貿易來往。其中一些發現亦提供有關工業的資料，發掘工作亦發現了不同的工業裝置，例如陶窯、大染缸、大的儲酒窖、榨橄欖的工具及鎔解的器具。織布機錘子表明已有紡織業。金屬工具或武器的鑄模意味著有鑄造廠。貨倉表示有分發中心。象牙物件及金屬物件或錢幣的收集，意味著某種商業活動。
遠在族長時代（約主前 1900-1700）之前，古代中東的人民已經發展了有相當規模的工商業活動。因此，在巴勒斯坦的法拉廢丘發現，保存得最好的陶窯，是屬於早青銅時期，或許早至主前 2800 年。在墓穴中發現大量的陶瓷，同時在廢墟中發現陶器碎片，顯示陶匠的活動。而且，早期所用的泥磚及窯磚表明有造磚工人。事實上，人手造的每項製成品，都證明每個年代的某種工業活動。再者，在巴勒斯坦發現早青銅時期的黑曜岩片，表示與遠地有貿易，例如亞拿多利亞。在較近代的耶利哥內所發現的貝殼，或在阿布瑪他廢丘（近別是巴）所發現的銅礦，都證明耶利哥與沿岸通商，以及別是巴與南面接近阿卡巴灣的銅礦地區有貿易。
族長時代的工商業
族長時代的事蹟，對巴勒斯坦和埃及之間的商業活動提供了一些證據。以實瑪利人的商隊帶著樹脂、香油和沒藥到埃及（創三十七 25-28）。其後，雅各的兒子在饑荒年間到埃及買糧食（創四十二至四十七）。亞伯拉罕在這地的往來，可能涉及買賣貨物。尤其是在希伯崙附近的麥比拉，那購買以弗崙的田地的故事（創二十三），提供了明顯的證據，證明了正常的賣地交易情況。雅各的時代，曾記述在示劍有貿易及買賣土地（創三十四）。其中一些商業行動，以及無數的商業程序，在主前二千年代的亞洲西部地區，已有坭版記錄。在此期間，有許多證據顯示這些地方的商隊貿易。在埃及的本尼哈森所發現的一幅重要墓穴壁畫，描繪了典型的商旅隊伍從外約但而來，那時大約是主前 1900 年。按考古學的說法，在二千年代

的早期，即中青銅時期。經發掘的城市，例如耶利哥及其墓地，都發現有大量陶器。這些陶器一定是由陶器店所購來。檯、凳及床的殘骸表明當時有木匠。銅製的武器及裝飾品表示有冶金工人，而鑲嵌著骨骼的小盒顯示有工藝巧匠。耶利哥內的狹窄街道，排滿了房屋。火燒全城之後，這些房屋的下層遺有載滿銷售穀物的壇子。由此推斷房屋的下層可能是商店。上層的房間及一切物品都在火中倒塌了。許多的織布機錘子，表示有紡織業。在一些房屋內，還有許多小型手磨及磨石，顯示有磨穀的活動，而且亦發現大型的盛穀壇子。

以色列早期

以色列人在巴勒斯坦興起的時期，是主前十三世紀。在聖經中的約書亞記、士師記及撒母耳記上、下，都說明了王國時期之前的情況。按考古學的說法，這是青銅時期及鐵器時代一期。

在此期間，非利士人擔當重要的角色。顯然，他們的冶金技術比以色列人更進步，因為以色列人需要他們來幫助磨利工具。「那時以色列全地沒有一個鐵匠，因為非利士人說，恐怕希伯來人製造刀槍」（撒上十三 19-21）。在特拉維夫市郊的非利士城鎮加西利廢丘之發掘區內，發現了冶金的小型鎔爐，並且相信其他地方都有同類的鎔爐。但以色列一定有冶金工人，因為他們許多時都是自製武器的。到了所羅門時期，以色列的工藝巧匠肯定已能為聖殿製造器皿。雖然他們仍需要腓尼基工人的幫助（王上七 13-50），但至少有些鑄造是在約但河谷，在疏割和撒拉但之間的黏土地進行的（王上七 46）。

士師時期是晚青銅時期。那時候，巴勒斯坦從大量入口的美麗彩陶器中得到豐富收穫。其中有許多形狀特別的彩陶，都是從居比路及愛琴海一帶輸入的。這都證明了巴勒斯坦與這些地方之間的商業和貿易。

在以色列早期，有一群重要的石匠。他們精細的石工，成為了王國時期（鐵器時代二期）的特色。但是，有證據顯示，早於王國時期以前，已經開始有這項工業。雖然大多數紡織是家庭式手工，但在發掘區有大量的織布機錘子，亦證明有紡織業。從底比斯的一幅壁畫，證明該地與埃及有貿易，日期可追溯至亞門諾斐斯三世之時（約主前 1403-1364）。那幅壁畫描繪了一艘載著大壇子的船，可能載滿了穀物或油。那些壇子具有巴勒斯坦晚青銅時期的特色。

以色列的王國時期

商業貿易

根據聖經及聖經以外的許多記載，加上考古學方面的發現，都證實了以色列在這時期的工商業活動。戰爭的一個結果，就是勝方在敗方之地開拓市場。因此，大

馬色的便哈達要接納以色列工人進入大馬色的市場。但同樣地，便哈達的父親在戰勝以色列後，也曾經在撒瑪利亞建立市場（王上二十 34）。從連串的侵略者在以色列取去的戰利品來看，顯然這些人特別喜愛各種製成品（王下十六 17，二十四 13，二十五 13-17）。亞述人的記錄肯定了這點。故此，西拿基立（約主前 705-681）宣稱不單只在耶路撒冷取去金銀珠寶，還拿走鑲嵌了象牙的床、椅子及其他寶物。其中有些物件是本地的工匠製造的。

在先知書中，記載了一些關於商業活動的有趣參考資料。在阿摩司書八章 5-6 節，賣糧的商人受到嚴厲的責備，因為他們渴望安息日快些過去，好使他們可以賣糧；他們用小升斗賣出，用大戥子收銀，並且用詭詐的天平欺哄人。特別製造的伊法（一種量器）和舍客勒（一種砝碼），使他們可以騙財，就是賣出少於 1 伊法的糧，卻收入多於 1 舍客勒的銀子。他們用詭詐的天平，並且將壞了的麥子賣給窮人（摩八 6）。以賽亞指摘搶奪土地的人（賽五 8），就是那些買賣房屋的人。耶利米提及陶匠（耶十八，十九），也提及賣麻布的人（耶十三 1、2），並且詳細述說轉讓土地的手續（耶三十二 9-12）。在約拿書一章，我們可以稍微認識當代的海上貿易，並且從以西結書二十七章可以更全面的看見其國際貿易。以西結書二十七章描述有許多商品由腓尼基的船隻運來，在當地市場售賣。毫無疑問，這些商品也流入以色列的商人手中。經文也有提及水果，顯示在以色列人的生活中，果園及葡萄園擔當重要的角色（耶二十四；摩八 1、2）。

建築業

舊約也記載建築業，最顯著的就是建造所羅門王的聖殿及王宮（王上六、七）。還有記載建造設防的堡壘和城邑（王上十五 21、22，十六 24；代下二十六 9、10），重修城牆及建築物（王下二十二 3-7；代下三十四 9-13；尼三 1-32），以及為上流社會而建設的房屋（摩三 15，五 11）。其中提到建築時所用的準繩（摩七 7、8），顯示了當時所用的技術。從尼布甲尼撒的俘虜名單中，可以想象到猶大境內工匠的數目。「木匠、鐵匠一千人」，被擄到巴比倫去了（王下二十四 14、16）。

發掘工作找出很有幫助的材料，可以重建鐵器時代的工商業情況。在伯利恆南面的特畢美森，有許多種類的陶器。有些刻有銘文的陶器碎片，刻有“bt l-mlk”字樣，即「御用罷特」之意；「罷特」是量度容量的單位。在其他地區也發現類似的量度容器，直至現今，所得的碎片，已足夠重造出一個可量度 5 加侖左右的器皿（參王上七 26；代下二 10；賽五 10；結四十五 10）。在同一處發掘場中，發現了一些沒有銘文的砝碼。

工業

工業方面，有趣的發現，要算是特畢美森的數個大染缸。現存只是原有的圓形石染缸的碎件，原物高和闊約 27 至 35 吋，有一個直徑大約 12 至 18 吋的橢圓形底部，以及約有六吋闊口。沿著大缸的邊口有一淺槽，用來承接在攪拌時溢出來的染料，然後通過一小洞流回缸中。這些大染缸在鎮內不同的地方都可以找到。由於漂染業需要用水，每間染廠的鄰近地方均有一個蓄水池。這個地點只發掘了一部分，便發現了這麼多東西，我們由此可以推測，這是一個漂染業中心。其他巴勒斯坦的發掘地點，如：伯示麥、伯特利及拿士伯廢丘，都找到有關當時漂染業的證據。

在特畢美森也有橄欖壓榨器。在那裏發現了兩個淺底石盆。一個是 55 吋乘 31 吋，另一個是 62 吋乘 31 吋。它們被放在一個房間內，離牆 7、8 吋。現場有許多穿孔的大石，看來是壓榨裝置的配件。一枝穿過牆上洞孔的木柱，是可以藉著其槓桿支點而在大盆內移動。這支點是牆上的壁龕，距離地面約 19.5 吋。這種裝置，跟用了許多世紀的簡單橄欖壓榨器是很相似的。

大量生產，以供應本銷及外銷的葡萄酒，看來是一項極發達的工業。一個釀酒業的典型例子，就是普里得在古基遍發掘出來的。主前八世紀及七世紀，這市鎮是一個生產和出口葡萄酒的中心。在 1959 至 60 年的發掘期間，發現了 63 個石地窖，可以把葡萄酒儲存於攝氏 18 度的穩定溫度。這些石地窖是瓶形的，平均約有 9 呎深，底部的直徑約 6.5 呎。頂部的直徑平均是 26 吋。在同一個地方，亦發現葡萄酒榨。它們是用石鑿成的，有管道將葡萄汁引進發酵槽及沈澱盆裏。載葡萄酒的壇子，可容納 9 至 10 加侖。因此，那 63 個地窖，共可容納 25,000 加侖的葡萄酒。在體積較小，用以分發葡萄酒的瓶子手柄上，都印上名稱。在這些瓶子上的名稱，以「基遍」這地名甚為常見。這是在考古地區發現其原來名稱的好例子。此外，瓶塞和漏斗也有發現。

還有存放穀物和葡萄酒的倉庫，並用作分發點的好例子。示巴廢丘的發掘點（接近現今的別是巴），在城門右面有 3 座這樣的倉庫。每個倉庫分成 3 部分，兩旁是用來儲藏東西，中間是給運載貨物的動物停留的。在這些房間內，發現有大批儲物的壇子，它們的形狀及體積各有不同。米吉多市比別是巴有更多這類的儲物倉庫。除此以外，米吉多有一個很大的筒倉，用以儲存新鮮的飼料。其頂部直徑約有 37 呎，底部直徑是 23 呎，深 23 呎。它的容量大概是 12,800 蒲式耳。在旁邊有兩度蜿蜒而下的樓梯。在沒塗灰泥的牆上，發現有糠和穀物遺留在牆上碎石的縫隙中。可是，我們並不能肯定這是為了買賣用途，抑或是稅收的安排。

發掘工作也找到有關石匠工作的資料。在耶路撒冷城牆外面，顯然是有一個古石

礦場。它位於現今聖墓教堂附近，在羅馬時代是堆滿瓦礫的。它的最後使用時期是在主前七世紀，並且有證據顯示石匠是如何切石。從許多例子，可以看到古代牆上精美的石刻工藝，但是，仍不及暗利和亞哈王宮的殿牆，以及撒瑪利亞的城牆。在古巴勒斯坦地區，對石匠的需求一定甚大，而且某些石匠的手藝必定極佳。

被擄歸回時期和希利尼時期的巴勒斯坦

主前 586 年耶路撒冷淪陷之後，再沒有獨立的以色列國，因為以色列及猶大都不復存在。這國土及餘下的居民，皆受制於別國。首先是巴比倫，其後是波斯，然後是亞歷山大大帝的希臘後繼人。在這些年間（主前 586-63），都有工商業活動的痕跡可尋。

哈該書提及有天花板的房屋（該一 4），以及重建聖殿的決定。這聖殿在主前 515 年 3 月完成（拉六 14、15），但考古學家卻找不到這殿的遺跡。若干年後，尼希米重建耶路撒冷的城牆。重建的工程由居民合作努力而成，其中包括有金匠、造香的，還有商人（尼三）。尼希米所建造的城牆，近年來已被發現。它是由未經雕琢的石塊所建成，與以色列王國時期的撒瑪利亞精美石工相比，實在相去甚遠。可是，這城牆建得很堅固，約有 9 呎厚。不過，手工卻粗糙得很，這是一群混雜工人，在快速的情況下建成，其結果可以理解。

猶大人花了很長的時間去重建尼布甲尼撒嚴重毀壞的地方。因此，在波斯時期並沒有傑出的成就。然而，始終存在的陶匠，卻製造了類型獨特的陶器。在波斯時期的墓穴，不單只發現陶器，也發現一些精緻的工藝品。其中包括有銀碗及長柄水杓，有一個水杓的長柄是裸體少女的形狀。由希臘輸入的紅色及黑色的肖像器皿，證明與愛琴海地區有貿易活動。而且，巴勒斯坦的鑄幣廠開始跟隨希臘的模式來鑄造錢幣。

希利尼時期為巴勒斯坦帶來生活上多方面的改變。當地陶匠所製造的壇、壺、碗、燈及同類製品，都受到希臘模式的影響。他們會用較精細的黏土，並且用高溫焙烘所造的器皿。這些器皿較薄、較精緻及易碎。

建築業方面愈來愈希臘化。有些城鎮例如馬里沙、拉吉、伯新、撒瑪利亞、示劍、基色及其他市鎮，都有大量的資料，可以供給我們研究工匠、陶匠、珠寶工人及建築工人的工作。從外地來到此地駐紮的軍隊，也帶來商業貿易。用羅底的酒罈來盛載入口的葡萄酒，顯然比本土所釀製的酒更受歡迎。主前 63 年，當龐培進入巴勒斯坦時，這塊土地便改由羅馬統治。

新約時代的工商業

主前 37 年，羅馬皇帝指派希律做巴勒斯坦全地的王。希律及其家族統治這地的大

部分，直至接近第一世紀末期。期間在猶大地區，由於亞基老（主前 4 至主後 6）不能勝任，因此被羅馬的巡撫取而代之。自此以後，直至猶太人於主後 66 至 70 年的革命，一直有不同的巡撫駐於該撒利亞，管治猶大地。主前 37 年至主後 70 年間，在考古學上視為羅馬第一期，或稱希律時期，那就是耶穌及早期基督教會的年代。對於羅馬社會工商業的情況，我們知道得相當多。當代的文獻及發掘出來的遺跡顯示，巴勒斯坦和整個羅馬社會均有這方面的活動。

新約有提及商人（太十三 45，二十五 16；啟十八 3、11、15、23），買賣紫色布疋的商人（徒十六 14），還有在殿裏「兌換銀錢之人」（太二十一 12；可十一 15）。新約也提及商業交易或交殿稅所用的各樣錢幣，其中有猶太錢幣（雷普頓，或作「寡婦的小錢」，可十二 42；路二十一 2），也有希臘錢幣，例如：德拉克瑪（路十五 8，和合本作「錢」）、二德拉克瑪（太十七 24），「半塊錢」、斯他提或四德拉克瑪（太十七 27），和合本作「一塊錢」；羅馬錢幣有科轉得（太五 26，「一文錢」）、阿斯（太十 29；路十二 6 的「銀子」），以及迪納里斯（路十 35，「銀子」）。在馬太福音二十五章 27 節所提及的「兌換銀錢的人」，就是那時一般的銀行家。其中有一群是專門在聖殿內經營，替人兌換聖殿所接納的錢幣。雖然巴勒斯坦缺乏良好的港口，但同時代的羅馬文件顯示，有主要的貿易活動是經水路和陸路的。因此，在該撒利亞建造了一個人工海港。從盛載酒及其他商品的外國陶製器皿來看，顯然是有貨物輸入巴勒斯坦的。

關於建築活動，我們得到的證據不斷增加。希律王在這地各處進行雄心萬丈的建築工程。在他的成就中，有一項是在耶路撒冷建造一所新的聖殿。這殿建立在一個 500 碼乘 325 碼的大平臺上，這平臺是用巨大的石塊鋪成。已發現的最大一塊石，長 16.5 呎，闊 13 呎。每一塊石的四周有明顯的斜邊，因此，石面會凸出其邊緣外。在近年的發掘工作中，顯示於希律時期，有一座橋（威爾遜拱橋）橫跨泰路平谷，直達西面山丘，那邊有漂亮房屋及其他建築物。另一座位於南面的拱橋（羅便臣拱橋），通往一道可直抵街上的階梯。有一條令人讚歎的路繞著牆，並且在殿的南面有階梯。這階梯由一個廣場通往進入殿內的入口。在這樣的結構中，展示了不凡的工程，並且是巴勒斯坦其他地方同類技術的典型。

在耶路撒冷鑲嵌在地面的花紋和壁畫、面對死海的馬薩他堡壘的房頂及其他地方，都有許多美麗的工藝。

挖掘民居時，發現有小型石桌及其他石造的器皿，也有甚多陶器、鐵具、銅器、骨器、石製砝碼及錢幣。其實，骨工是一項成熟的工藝，以骨製成精細的用具及飾物，例如針、扣、匙、手柄、錐子、刮鏟、鈕扣及同類的東西也不少。

耶路撒冷的重要特點是水利裝置、蓄水池、水塘、聖禮用的浴室、蒸氣浴室、地下水道及引水管。
墓穴內也有美麗的工藝，其中有許多精美的雕刻。
據估計，那兒也有很多工業用設施，用以釀酒、漂染、壓榨橄欖、紡織、鑄造錢幣及製造工具和武器。這些設施在這時期的巴勒斯坦各地，都可以找到。
John A.Thompson
另參：「職業」;「布料和紡織」;「貨幣和銀行業」。

工價(Wages)
勞工因他所做的工作而獲得的報酬。工價一般是以市場貨幣，如金錢等作為計算，但也可以貨物或服務代替。雅各為得拉班的小女兒拉結，工作了 7 年（創二十九 18-20）；可是，拉班食言，於是雅各又要再做工 7 年。後來，雅各的工價是選擇有點、有斑的綿羊和山羊（創三十 31、32，三十一 8）。尼布甲尼撒攻取推羅，就得了埃及的財物作為他的工價（結二十九 18-20）。
一般的工價是按僱主和僱工雙方同意的協議而定（創二十九 15-19；太二十 2），但有時候，則由僱主自行決定（太二十 4）。
支付合理的工價給忠心作工的工人，是聖經所提出的原則（路十 7；提前五 18）。神所設立的律法包括了這一項原則，不遵守這規則的人，都要受到審判。工價要及時支付（利十九 13）；剋扣或虧欠不給工價的，聖經定為有罪（雅五 1-6；尤見於第 4 節）。神宣告要對作惡的人施以審判，其中包括那些欺壓僱工，「虧負人工價的」（瑪三 5）。
僱主和僱工之間經常因工價而引起不滿和紛爭。當一些兵丁前來要求施洗約翰給他們施洗，並詢問以後當怎樣行時，約翰力勸他們「要以所得的糧餉為足」（路三 14，現代中文譯本；參來十三 5）。雅各和拉班在工價的問題上不和，雅各且兩次埋怨，說：「你十次改了我的工價。」（創三十一 7、41）
要得著工價，就得在神的面前負起一定的責任。先知哈該宣告：「得工錢的，將工錢裝在破漏的囊中。」（該一 6）神說：「你們盼望多得，所得的卻少；你們收到家中，我就吹去。」（該一 9）這是因為人們自我放縱，忽視神的殿和祂的工作。聖經也論及以不正當的手段得來的工價，如妓女所得的，就不能帶到神的殿中（申二十三 18）。神也警告百姓，不可跟隨巴蘭的舊路，他因「貪愛不義之工價」，以致敗壞了以色列人（彼後二 15）。

然而，有些工價是人不希望接受，卻又不可避免的；「罪的工價乃是死，惟有神的恩賜，在我們的主基督耶穌裏，乃是永生。」（羅六 23）
另參：「窮人」；「財富」；「貨幣和銀行業」；「聖經中的工作觀」。

干大基(Candace)
古埃提阿伯女王的稱號。早期教會領袖腓利從耶路撒冷南下迦薩，途遇任干大基府庫總管的太監，於是向他傳道，並為他施洗，使太監歸信了耶穌（徒八 27）。其時，埃提阿伯也稱努比亞（今之蘇丹），在位的干大基當是亞曼妮泰，主後 24 至 41 年執政。

干尼(Canneh)
敘利亞北部一城市，是「甲尼」之另名（結二十七 23）。
另參：「甲尼＃2」。

公堂／審判臺／比瑪(Bema)
指羅馬帝國審判官或法官的坐席。儘管也譯作「立足之地」（徒七 5），並「腳掌可踏之處」（申二 5），但在主後一世紀時主要用來指循級可上的高臺；在臺上或進行政治演講，或作出法院判決。在哥林多城的考古挖掘，已發現了一個設於市場中心，佈置華麗的審判臺。
在新約裏，耶穌曾被帶到彼拉多的審判臺前受審（太二十七 19；約十九 13）。希律亞基帕一世也曾坐在「公堂」上，向推羅西頓的人講話（徒十二 21）。保羅在哥林多也曾被帶到迦流的公堂前（徒十八 12-17），及在該撒利亞非斯都的公堂前受審（徒二十五 6、10、17）。
保羅在兩處用這個詞來代表神的審判臺。在羅馬書十四章 10 節裏，他警告那些輕視並論斷別人的人說，我們都將要站在神的臺前。在哥林多後書五章 10 節裏他又說，每個人的行為必在基督的臺前顯露出來（參林前三 13-15）。
另參：「審判」；「審判臺」；「最後審判」。

公會／公議會(Sanhedrin)

猶太教的最高仲裁議會，設於耶路撒冷，由 71 個成員組成。福音書有關基督受難和受審期間的記述，突出了公議會的形象；使徒行傳中，記載公議會審查和迫害日漸增長的基督教會，使公議會作為審訊法庭的形象又再出現。

歷史

公議會的歷史是難以重整的。米示拿所記載的猶太傳統，認為公議會是源自摩西和他的 70 人議會，但這卻令人懷疑（米示拿小冊《公議會》一 6；參民十一 16）。這可能是支派的長老的非正式聚會（王上八 1；王下二十三 1）。公議會的起源可能始於被擄歸回時期，當時在沒有王的統領下，那些重建以色列的人，使古代的統治家族成為權力基礎。那時出現的立法議會，是由地方權貴和祭司貴族聯合而成的（參拉五 5；尼二 16）。那些貴族在波斯人統治下享有較大自由，從而增強了議會的權力。

主前四世紀，希臘文化出現於以色列，肯定了這個組織的權力。希臘的城市普遍均有多個民主集會和一個議會。耶路撒冷也組織了一個具有貴族政治特性的議會，並為它定立一個恰當的希臘名稱，名為「公會」(Gerousia)。約瑟夫記載安提阿古三世強佔耶路撒冷後，頒下法令，首次提及這個議會（《猶太古史》12.3.3）。儘管政治氣候變化急劇，議會依然穩操權力。猶太馬加比驅逐了老一輩的長老，轉而從哈斯摩寧家族揀選另一個世襲的統治體系。公會因而持續成為一個貴族議會。然而在主前一世紀，正當撒都該人與法利賽人之間的矛盾分化了猶太教的架構，議會亦經歷了轉變。自亞歷山大的時代（主前 76-67），法利賽派別的文士進入議會。自此之後，公議會依著一個協議成立：一方面包含貴族階級（一般貴族和祭司），另一方面則包含德高望重的法利賽人。

羅馬對於議會置之不理，卻謹慎地規定其職權範圍。正因猶太教喪失了它自治的政府，議會也喪失了大部分的立法和政治權力。但羅馬委任了該地真正的權威人士，例如希律大帝上任時，與舊有的貴族階層發生嚴重的衝突，最後處死了大部分的公議會成員（《猶太古史》14.9.4）。行政長官負責委任大祭司；自主後 6 至 36 年，他們將祭司的聖衣保存在安東尼亞堡中，作為權力的象徵。

「公會」一名最先出現在希律大帝統治時期（《猶太古史》14.9.3-5）。這個名稱連同「長老」(路二十二 66；徒二十二 5）和「公會」(gerousia，徒五 21）一併使用，見於整個新約中（22 次）。米示拿提供更多名稱：大審理團（《公議會》十一 2）、大公議會（《公議會》一 6），和 71 人的公議會（Shebuoth 二 2）。

主後 70 年的大戰以後，猶太殘餘的自治權也被羅馬摧毀，公議會重新在雅麥尼亞

召開。然而它的權力僅限於理論層面（主要處理宗教問題），而羅馬對它也不大關注。

性質

我們不大清楚進入公議會的程序，但由於議會的發展源於貴族政治（即並非真正的民主），其成員可能是從祭司、文士領袖，和一般貴族中間委任。米示拿規定要當上公議會成員，唯一的考驗是曾接受拉比的教導，又是真正的以色列後裔（《公議會》四 4）。議會由 71 個成員組成（《公議會》一 6），成員分為以下 3 類：祭司長、長老和文士。

祭司長

他們通常帶有撒都該背景，且在公議會中勢力最大。有些學者相信，議會依據某些希臘和羅馬城市的模式成立了一個由 10 位富有和傑出的市民所組成的執行議會。以加利利的提比哩亞為例，就是由這樣的一個議會所管治（《生命》13、57），約瑟夫也提及它是一個「十位最重要人物」的團體（《猶太古史》20.8.11；參徒四 6）。當中有一位是管理聖殿事務的守殿官，也是聖殿的守衛官（徒五 24、26）。其他的擔任司庫，掌管祭司和工人的薪資，以及監察從聖殿而來的龐大金額。那時收入的來源是奉獻和買賣稅收，而在希律重建聖殿期間，領薪的人有 18,000 人之多。公議會中由一位主席領導議會，稱為「大祭司」（《猶太古史》20.10.5；《亞匹溫辯》二 23）。在新約，他是領袖人物：該亞法在耶穌的時代任大祭司（太二十六 3），亞拿尼亞則在保羅的時代出任大祭司（徒二十三 2），在路加福音三章 2 節和使徒行傳四章 6 節，亞那被稱為大祭司，自從他在主後 15 年退位，他的稱號僅是榮譽頭銜。

長老

這是公議會內的主要成員，在猶太代表了祭司和財權的貴族統治。有些突出的非聖職成員，好像亞利馬太的約瑟（可十五 43），與撒都該人一同抱有傳統觀點，令議會有著現代國會的多元化意見。

文士

這是公議會最後加入的成員。大部分是法利賽人，他們是專業的律法師，曾受神學、法學和哲學的訓練。他們組成同業公會，經常追隨備受讚譽的教師。著名的公議會文士迦瑪列，曾在新約出現（徒五 34），他是拉比學者，保羅曾在他門下受教（徒二十二 3）。

在耶穌的時代

正式來說，公議會的管轄範圍僅限於猶太，但其實際的影響力卻伸展至加利利，

甚至大馬色（參徒九 2，二十二 5）。當有不同意見出現，議會主要關注有關猶太律法的仲裁事務（《公議會》十一 2）。在任何情況下，公議會的決定是不能改變的。公議會也檢控褻瀆的罪行，正如耶穌（太二十六 65）和司提反（徒六 12-14）在公議會前受審所見，他們也參與刑事的審判。

公會是否有執行死刑的權力，至今還不能確定。斐羅似乎暗示，在羅馬時期，褻瀆聖殿會被起訴（《加烏斯的使團》，39）。這可解釋了司提反（徒七 58-60）和雅各（《猶太古史》20.9.1）為何被打死。不論甚麼情況，外邦人被發現非法進入聖殿範圍內，都會受到警告，他們更可能招致死刑。另一方面，新約和他勒目對此並不認同。審訊耶穌時，當局被迫找來彼拉多，他是唯一可置耶穌於死地的人（約十八 31）。根據他勒目所述，公議會「在聖殿被毀前四十年」（《公議會》之耶路撒冷他勒目 I 18a,34;VII 24b），已失去這特權。

審判程序

儘管耶穌受審時的程序極不合常規，公會律法的正式程序規定法庭需公正裁決，且非常關注審判不公的情況。不幸地，在米示拿內有關訴訟程序的附注，只是為較小的法庭（23 個成員的公議會）提出指引，但我們可合理推測類似的規條也適用於 71 人的大公會。在米示拿專論公議會的第四及第五篇中，仔細陳述了這方面的指引。

公議會按半圓形排列座位，以致成員可彼此對看。兩名書記坐在兩端，摘錄筆記和記錄表決結果。議會成員的對面，坐著 3 排學生，通常是文士領袖的門徒。被告站在中央，面向眾長老，並需表現得卑下：他好像舉哀般穿著黑袍，頭髮也亂蓬蓬的（《猶太古史》14.9.4）。問話完畢，他要退席，裁決前的商討並不公開。

死刑個案的訴訟程序說明了對公正的關注。首先是聽取被告人的辯護，然後是控方的陳詞。一位長老既為辯方說話，便不可質問被告。學生則只可以為被告辯護，卻不得質問他（但非死刑的訟案中，他們可兩者兼任）。成員要站起來表決，由最年輕的起首進行。判罪必須超過對方兩票方可通過。

在非死刑的訟案中，日間進行聆訊，晚上便可提出裁決。至於死刑的個案，聆訊和判決均要在日間進行，以致能公開讓更多公眾監察。而且任何裁決可在當天決定。對於死刑的訴訟，判罪（隨即是處死）則要延擱一天，因為最終的結果是不能推翻的。因此，這類審訊不會在安息日或節日的前一天進行（《公議會》四 1）。

福音書中所載耶穌受審的過程，顯示了多處背離公議會審判的慣常方式，當然，權高勢大的人物或利益團體或許有權縮短或完全罷免慣常的訴訟程序。假若福音書中有關耶穌的審訊敘述是詳盡無遺的，那麼，耶穌的被捕、審問和受死看來是

處理不公了。
Gary M. Burge
另參：「希臘化的猶太教」；「猶太教」；「法庭和審訊」；「耶路撒冷大公會議」。

公義(Righteousness)
符合和順應某一些期望，而這些期望會隨著角色身分之不同而有別。公義或義是滿足某種關係中之期望，無論是人與神或人與人之間的關係。公義可應用於社會上的各階層，也適用於生活中各個層面。因此，公義是表示已滿足各種關係中之期望，包括夫婦之間、父母子女之間、市民之間、僱主與僱員之間、商人與客戶之間、君王與臣民之間，以及神與人之間的關係。一個人若已滿足了與身分相符的期望，便可稱為義人，他的行動和言語也可被稱為義了。義的相反是「惡」、「壞」或「錯」（參詩一 6；番三 5）。公義是維繫著社會、宗教和家庭的要素；公義可令身處的社群更幸福安寧。一個敬畏神（跟現今「虔誠」的意義不同）的人被稱為「義人」，「義人」是一個有智慧的人，他的「義」能為其家人（箴二十三 22-25）、城市（箴十一 10）和神的子民（箴二十九 2）帶來喜樂。
在以色列，公義的概念改變了整個生活，包括宗教方面和世俗方面的。神呼召以色列作為一個分別出來的國民，耶和華要透過他們向列國見證祂普世性的治權、祂的本性，以及祂對人生活在世上的期望。這意味著以色列需要有從神而來的啟示，使他們知曉祂的旨意，並蒙指引去維繫一種與神相交的關係。人與神關係的素質直接與他和別人的關係有關。神是公義的（代下十二 6；詩七 9，一〇三 17；番三 5；亞八 8）。耶和華的公義是一個動態的概念，因為那包含祂為其子民所作的事，及祂與子民之關係的本質。
公義是基於聖約關係而產生的品格。以色列接受了神的啟示，以神的創造、從埃及的拯救及賜下迦南地等，為神「公義」的表達。神的所有作為都是義的（參申三十二 4；士五 11；詩一〇三 6），神的子民因神公義的作為而喜樂（詩八十九 16）。以色列在宇宙萬物，並在神統管列邦及其救恩的行動中，看出神與這世界及與其子民之間多重關係之秩序和設計。神對其創造物，尤其對其選民之忠實態度，表現了祂的公義。由於這個啟示，以色列看歷史的進程為直線的，神的計劃按時逐步進行。因著神的恩典，以色列人能在神的歷史秩序中佔一席位；他們永不能說他們在救恩歷史中有分，是由於他們的義（參申九 5、6）。從神為其約民作出的拯救行動，可見神仍繼續其統治。神在創世和拯救中的行動是公義的，因為這些行

動是要把祂的天國計劃帶給人類（詩十一；參彼後三 13）。

神是公義的，在其大能的作為中彰顯祂的義。不單如此，祂也期望人行公義，反照創造他的主之本性。神期望人以公義來回應神之統治，就是順從祂的管治和旨意。在這基本的意義上，挪亞被稱為「義人」，因為他與神同行，而且跟他同代的人比較，他是正直的（創六 9）。人類之墮落和反叛在洪水和巴別塔事件達致高峰後，神在亞伯拉罕及其後裔身上更新祂與人類的關係，亞伯拉罕是義人，因為他按著神所彰顯的心意來過活（創十五 6；參十七 1 下，十八 19，二十六 5）。

至於人如何與神相交，又如何彼此相交，耶和華向以色列啟示得更清晰。律法設立是為了幫助神的子民按著祂的旨意來生活。一個以敬拜和生命來事奉神的人被稱為義人（參瑪三 18）。那麼，公義就是在人與神，及人與人的關係中，以行為和言語表達的完整人格。耶和華在其創造、維持和拯救中的行動都是公義的，祂甚至期望人能在說話和行動上彰顯公義（何十 12）。

耶和華——那位公義的——自由地與以色列人立約，以慈愛救贖他們，並以恩慈應許作以色列及其後裔的神。聖約的關係並不在乎以色列的義行——不管是過去、現在或將來。為成全祂的計劃，神揀選了大衛及其後裔來引導神的子民進入公義之中。律法只是一件工具，需要一位公義的領袖來成全，如在摩西和約書亞的日子，藉著領袖，公義才能推進。

神期望以色列的君王帶領祂的子民進入公義裏。作為神治權下的委任君王，他反映了神的榮耀和威嚴。不過，王還有另一個相關的任務：他要維護神的秩序，並製造一個領域來鼓勵神的子民行神的旨意，以確保神的祝福。為這緣故，大衛勸勉所羅門說：「你當剛強，作大丈夫，遵守耶和華——你神所吩咐的。」（王上二 2、3）所羅門也曾祈求能得著公義（詩七十二），以致他可以公正地治理以色列，公義得以彰顯，使國民可以享受神的祝福，「大山小山都要因公義使民得享平安」（詩七十二 1-7）。

期望一個公義年代來臨的思想，蘊藏在那有關彌賽亞統治和神國之建立的先知啟示之中（賽十一 1-9），這統治將伸展至列國（10-16 節），並永遠存在（九 7）。以賽亞以細膩的筆觸，描寫神國帶著榮耀而勝利降臨的啟示，那時神的仇敵都被征服，祂的子民要聚集在一起，活在神面前一種和平的境況中。在先知以賽亞的理解中，以色列從被擄歸回至神國最後之降臨的復興行動，都表明了神公義的作為。祂饒恕、修補，保持信實、慈愛，並差祂的靈來更新其子民，及賜給他們那更新了的聖約關係中的各樣好處。猶太人和外邦人都可以因祂這些公義的作為而得益（賽四十五 8、23，四十六 13，四十八 18，五十一 5、8、16，五十六 1，五十九

14、17，六十 17，六十一 10、11）。在這新紀元裏，「你的居民都成為義人，永遠得地為業」（賽六十 21），耶和華則「以拯救為衣」，「以公義為袍」給其子民穿上（賽六 4-10）。

由於神關心其子民之得救及其永恆國度之建立，所以祂差遣自己的愛子來彰顯其公義。基督的來臨象徵了一個新紀元。神更新了祂與人的關係，更新了約，並更新了祂在世上的國度。舊約由摩西傳達，更新的約則由那「盡諸般的義」（太三 15）的神子來成全。耶穌的信息與舊約一致，因為祂也看神的國即神的義（太六 33，十三 43；參羅十四 17；林前六 9）。耶穌教導人說，神要求所有人都遵神的旨意而行（太七 21），而不是單單仿效別人的義（太五 20）。神以耶穌作為最後的啟示，指出神要求欲進神的國、過公義生活的人做甚麼。神要求每個人都悔改，信靠基督，並跟隨彌賽亞；這是進入神國的途徑。耶穌在「八福」和登山寶訓中以嶄新的角度解釋神國的律法（太五 1 至七 27），在其中祂並沒有意圖把舊約的啟示擱在一邊，而是要肯定昔日的啟示。

耶穌教訓說，律法上的義本身從沒有意思要成為最終的目標。義人憑信心與神同行，他們跟從耶穌的腳蹤，並與聖靈契合。對保羅來說，公義也不是一個律法上的制度（羅九 30，十 5；腓三 6；加二 21）。

使徒保羅多方面發展公義的教義，他把人的義與神的義分別出來。首先，公義是法律性的詞語。一個人不能達致公義，只能把公義看作神的禮物來接受（羅三 21 至五 21）。除了耶穌基督以外，世上並沒有義。「神的義正在這（耶穌的）福音上顯明出來；這義是本於信，以至於信」（羅一 17；參哈二 4），因此，父神要求人接受祂的兒子為指定的稱義之途徑（羅三 25、26，五 9）。公義有一個法律上的重要意義，在這意義上神能稱人為義（羅八 33、34；林後三 9，十一 15）。神饒恕人的罪，與罪人和好，並把自己的平安賜給他們（羅五 1、9-11；弗二 14、15、17）。其次，義是一個關係性的用詞。神宣佈為義的人可以享受一種新的關係。他們被立為後嗣，成為「神的兒子」。

第三，義是新生活中動力的表現。父神以公義與兒女相交，並期望他們也以公義與祂相交。公義作為動力的本質，在聖靈裏的新生活中表達出來，這聖靈裏的新生活是神白白賜給那些得稱為義之人的（羅八 9-11）。公義的生活在愛中彰顯了自己（加五 22-26；雅三 17、18）。

第四，公義也是盼望的表達，因為神的義行從起初的創造伸展至耶穌基督的新創造。保羅為盼望下定義為：所迫切等候的義（加五 5），那就是以賽亞所說的復興紀元。完全的義會在我們的主耶穌再來時得以彰顯，到時所有得稱為義的人都會

得榮耀（羅八 30）。救恩歷史的目標朝著神國最後榮耀的彰顯邁進，到時所有受造物都會在「義」中更新，那就是說，在每一方面均與神在耶穌基督裏的計劃一致（羅五 17、21；彼後三 13）。
Willem A. VanGemeren
另參：「聖經中的律法觀」;「以色列的宗教」;「神的本體和屬性」;「成聖」;「稱義」。

戈印(Goiim)
（1）在創世記十四章 1、9 節，提及由提達王統治的人或地區。提達和示拿的暗拉非、以拉撒的亞略、以攔的基大老，一同攻擊死海附近西訂谷的城邑。他們擊敗了那山谷的五王，掠奪他們的城，又俘擄了亞伯拉罕那住在所多瑪的姪兒羅得（第 12 節）。亞伯拉罕聽見這事，就聚集了他的壯丁去追趕那些戰勝的君王，重重擊敗他們，且救回羅得（13-16 節）。
（2）地名；約書亞曾戰勝該地的王（書十二 23）。這地點的位置不明確。希伯來聖經稱「吉甲」，而七十士譯本作「加利利」。

古巴人(Cub)
「古巴」是古代地名，見於以西結書三十章 5 節，考即北非利比亞之古稱（參修訂標準譯本註），其地之民稱「古巴人」。
另參：「呂彼亞／利比亞」。

古他(Cuth, Cuthah)
位於巴比倫南部的一個城鎮（王下十七 24）。主前 722 年，亞述征服以色列後，其居民從該鎮移往撒瑪利亞。古他之名在亞述和巴比倫的歷史文獻中也有記載。經考古學家華森賀姆西於 1881 至 82 年勘察，已在巴比倫城東北約 20 哩之處找到了古他的遺址，今名易卜拉欣廢丘。該地原有一座祀匿甲神的廟，匿甲為古他的保護神（王下十七 30）。
古他人在眾族雜聚的撒瑪利亞城民中似佔大多數，因猶太人於被擄歸回後常稱撒瑪利亞城民為古他人。撒瑪利亞人的宗教是多族宗教的混合體，古他的神祇也是祭祀的對象。信仰雜蕪的撒瑪利亞人與信仰純一的猶太人一向勢若水火，這種宗教上的敵對一直延續到耶穌的時代（約四 7-9）。

古代書信(Epistle; Letter Writing, Ancient)

從君王或高官發出的通訊，內容通常會是命令、公佈或者報告。現存的信件中，有皇室醫師亞拉得拿拿寫給主人亞述巴尼帕的書信，內容是有關王的脊椎炎及一位年輕王子的眼疾。著名的亞馬拿信札是巴勒斯坦的小國首領的報告和懇求。他們為法老亞肯亞頓在那地區軟弱的外交政策而煩惱。有一封充滿挑逗性的信，是由圖坦卡門的寡婦寫給赫人的一位君王，涉及婚禮的安排。

一些舊約書信的例子，包括大衛寫給約押，有關謀害烏利亞的信件（撒下十一 14、15），也有耶洗別冒充亞哈簽名，而發給耶斯列長老的信（王上二十一 8、9），以及亞蘭王給以色列王的信，有關乃縵的痲瘋病（王下五 5-7）。這些書信的內容都記錄在舊約中，它們沒有慣常的問候語及禮貌用語。在以斯拉記四章 11-23 節，五章 5-17 節，七章 11-26 節，尼希米記六章 5-7 節及耶利米書所記載的書信，看來都是整封信的內容。聖經通常只記書信的大意、縮寫或者只是報告內容（尼二 8；斯九 20-31）。

舊約中以書信方式往來的官式通訊，亦在埃及的蒲草紙文獻中發現。舉例來說，在主後 42 年，有一封由革老丟寫給在騷亂中的亞歷山太人的信，提及城中猶太人的問題。在二世紀早期，一封由埃及統治者發出，有關人口統計的公函，跟基督降生的事蹟有極大關連。西塞羅的信件對於那動盪的時期，提供了無價的資料，使人看見古羅馬元老院統治的結束，以及羅馬帝國的建立。皮里紐的書信顯示了，在一世紀末期之基督教年代，羅馬社會最興旺的情況。當時，他是庇推尼的總督，他的書信提供了許多關乎國家與教會首次衝突的資料。

古代的書信清晰地顯示了希臘羅馬時代，以及基督教世紀早期的平民生活及一般職業概況。新約的著作也提供了相類的資料。它提供了背景、例證、評語，還有時提供了直接的歷史證據。例如巴柯巴的書信檔案。他是領導第二次猶太革命的領袖（主後 132-35）。在死海附近的一個山洞中，發現了巴柯巴用來埋藏其書信及是次運動的文件的地方。他那些精簡的命令，看來甚怪。其中一項命令是：「凡以利沙所說的，都照辦。」另一項命令是要拘捕以實瑪利之子他農，並沒收其小麥。還有另一項命令是要懲罰那些修補家園的人，因為這些人違抗了焦土政策。一切的命令都是冷漠、苛刻及極為卑劣的。

保羅對於當時習用的禮貌稱呼，都有留意及應用。開始的時候，先是問候語，接著是為收信人感恩及祈禱。然後，就提到要表達的特別題目，向朋友問安，也許以禱告結束。以下有一封二世紀時候的書信，與保羅書信的風格十分相似：

阿蒙尼寫信向她親愛的父親問安。當我收到你的來信，並且知道按照眾神的旨意，你得蒙保守，令我極為欣慰。與此同時，我趁機給你寫信，急於向你表達我的尊敬。請盡快處理緊急的事情。孩子的要求，可一律照辦。送信的人給你的小籃子，是我送給你的。你所有朋友都向你問安。西拿向你問安，與他一起的人都向你問安。我為你的健康禱告。

保羅談論的範圍，包括諷刺哥林多人的自負，以致嚴厲斥責異端，亦提及一些朋友的消息，以及一些寶貴的書卷和他留在特羅亞的外衣。

新約書信採用教誨性的寫作模式，這種寫作方法可以追溯到柏拉圖及亞里斯多德的作法。新約的作者除了寫信給某一群體外（羅馬書、哥林多書信、加拉太書、腓立比書、以弗所書、歌羅西書、帖撒羅尼迦書信、希伯來書），也寫信給眾教會（彼得書信、猶大書、雅各書，以及約翰壹書），也寫信給個人或是某基督教團體。在使徒行傳第十五章所記載的使徒書信，可能是這種寫作形式的起源。啟示錄第二及第三章內的書信，確實是寫給 7 間教會的。這 7 間教會都是約翰在亞西亞巡迴牧養的，而且毫無疑問，這些收信人能夠把書信看得明白，因為他們都懂得解釋那些比喻的要訣。

E. M. Blaiklock

另參：「著作和書籍」；「拉吉信集」；「古代圖書館」。

古代圖書館(Libraries, Ancient)

收集記錄與文件，儲存於廟宇或私人住所，例如王宮等的檔案室。後來的圖書館收藏書本及其他材料，以供人閱讀和研究。同時也有參考資料，提供給不同階層使用。

中國和印度

差不多在同一時間內，不同的地方已經興起和發展了寫作及保存作品的系統。有人認為最早發明造紙術及活版印刷術的中國，可能是發展圖書館的先驅。可是，中國最早顯示有系統地蒐集文獻的時代，只能追溯至魯國時期的藏書閣（主前 634）。大約自主前 600 年始，書寫記錄似乎較受重視，雖然這些記載和作品仍然握在士大夫的手中。因此，中國在圖書館的發展上，是屬於後來者。

許多印度的梵文材料得以保存，並且翻譯成其他文字。可是，這些也是較後期的作品。

米所波大米

現今所知最古老的著述，就是來自古代米所波大米的圖書館中。考古學家從米所波大米主要古城的瓦礫中，發現了許多圖書館。其年日可追溯至主前 3000 年左右，那時正開始保存書寫記錄。這些著述並非感情豐富的作品，亦非哲學性、辯論性或語言學上的著述，而只是日常生活禮儀的守則，例如有關婚姻、葬禮、每年的時節、朝聖旅程和誓言等。

蘇默

聖經所提及的「示拿地」（創十 10，十一 2）。古時的蘇默看來是一個文化的搖籃。考古學家在古蘇默的廟宇瓦礫中，挖掘出數以千計的坭版。從這些楔形文字的坭版中，可獲得更多有關這古代文明的知識。

在每一個主要的城市中，似乎都建立了紀念當地神靈的廟宇。其中主要的蘇默城市包括吾珥、亞甲、尼普爾、拉加斯。這些城市的鄰近地方，都被認為是屬於神靈的，並且長年租給佃戶。由此而產生的商業契約及經濟往來的記錄，均交由地方祭司管理。這些廟宇圖書館的坭版刻錄了相當多的商業契約——提貨單、生意賬目、私人公司總賬等。文件也由立約雙方及見證人「簽署」（即蓋印）。

那時候，這些圖書館包含文法練習本、數學課本、醫藥及占星學論文，還有詩歌集、禱文和咒語。當著述落入富人的手中，一些私人住所內便設立了圖書館，尤其在皇室的宮殿內就更為普遍。

巴比倫

蘇默人的圖書館最後落在巴比倫人手中。這些征服者沒法從蘇默人的榜樣獲益，結果要重新學習別人早已有的經驗。因此，律法家漢模拉比（主前 1792-50？）聲明所有事務文件，必須記錄及簽署，這做法早在 2,000 年前已進行了。

著名的圖書館建立於巴比倫的馬里及努斯。馬里位於一個重要的商旅驛站，有一座神廟是獻給伊施他爾的，還有一座廟塔，以及一所可追溯至巴比倫第一王朝（主前 1850？-1750？），且有 300 個房間的王宮。在這宮殿內，挖掘了約 20,000 塊楔形文字的坭版。馬里諸王跟漢模拉比同時期，他們的圖書館提供了不少引人入勝的宮廷生活記述。

努斯圖書館內發現了大約 4,000 塊坭版，比古代近東任何單獨的資料來源，提供了更為完備的古代城市生活圖畫。這些發現比馬里坭版所獲得的大量資料，對於聖經研究更為重要。

亞述

雖然巴比倫人佔據米所波大米南部，亞述的文化卻在北部發展起來。但它的本土文學創作甚少，因為亞述的經濟是屬於軍事性質。直到亞述巴尼帕統治期間，才

試圖在學術上向巴比倫挑戰。亞述人較巴比倫人更喜愛發展上古祖先的文化，並將其收集、輯錄，記載在泥版上。他們甚至複製一些較古老的泥版，並重新以亞甲文對照。這些雙語的文本保存在皇室圖書館中，這樣便開展了撒珥根二世（主前 722-705）及他的繼承者大型的皇室圖書館。他在尼尼微創立的皇室圖書館，由他的兒子西拿基立及孫兒以撒哈頓接管，並在曾孫亞述巴尼帕時達至頂峰。亞述巴尼帕擴大皇室圖書館的容量，添置大量早期有關米所波大米文化的史料，這圖書館儲存相當多不同類別的泥版。其中最有趣的是歌頌神靈的詩歌，有部分更在本質和形式上跟希伯來詩體極為相似，連表達與感受亦相似。

尼尼微出土的泥版證明亞述在學術上有長足的進步。所知的約有 500 種有效藥物，但這些醫學知識是由宗教信念所支配，包括對若干神靈的信賴。皇室成員的起居生活，看來受著星座預言及其他似乎無關重要的兆頭來決定。這圖書館也藏有英雄傳奇，例如吉加墨斯史詩。

其他近東國家

波斯

主前 606 年，尼尼微城被瑪代及波斯人攻陷，著名的撒珥根王朝圖書館也隨之被毀而荒廢，直到 1845 至 53 年，才由賴爾德將部分遺跡出土。

聖經記載了古代近東在波斯統治期間，幾段關於圖書館的有趣資料；最先出現於以斯拉記（拉四 1-24，五 17，六 1）。被擄歸回後，猶太人展開重建聖殿的工作，仇敵便要求徹查巴比倫的檔案，看看波斯王古列是否曾下詔准許聖殿重建（拉四 1-24）。結果在亞馬他城的「巴比倫皇家檔案」，發現了詔書（拉五 17，六 1）。耶柔米宣稱這所「檔案室」，便是一所官方的圖書館。

大約同一時期，以斯帖的叔父末底改有數事「在王面前寫於歷史上」（斯二 23）。其後，當王晚上不能入睡，他「就吩咐人取歷史來，念給他聽」（斯六 1）。這種記錄存案顯然是由瑪代及波斯人有系統地輯錄整理的，因為在以斯帖記最後一章，便指出這些王都記在歷史典籍中（斯十 2）。

敘利亞

另一個擁有龐大圖書館的古城是烏加列（現代的拉斯珊拉）。位於敘利亞以北的烏加列，跟小亞細亞的赫人和埃及人保持接觸。正如馬里一樣，敘利亞是地中海和米所波大米文化的交匯處。那裏發掘了大量皇室墓穴、兩座大廟，並多類工藝品，說明城內已有國際的商業往來。其中以圖書館的發現最為重大，收藏了數種近東語言的資料文物，包括從前不為人知，現今已為人認識的閃族語言——烏加列文。由於以色列接觸迦南文化，而先知警告以色列人防備拜偶像，故烏加列文物提供

了寶貴的背景資料，顯明神對選民的關注。

其中一個新近發現的圖書館，是在敘利亞以北的艾伯拉（瑪迪克廢丘）。這發掘位置直到 1968 年才受人注視，在那一年，有一尊獻給女神亞斯他，並刻有艾伯拉王以別林名字的雕像出土。因著這發現，更鼓勵發掘工作，終於在 1974 年，考古學家找到了 42 塊楔形文字坭版。翌年，再有 15,000 塊坭版出土；過了 1 年，另有 1,600 塊坭版被發掘出來。艾伯拉的發現使它成為近代最重要的考古學發現之一。

希伯來

從聖經角度來說，宗教歷史是始於「亞當的族譜」（創五 1）。舊約的寫成可追溯至摩西的時代。就如早期以色列戰勝亞瑪力人，摩西聽命，將「這話寫在書上作記念」（出十七 14）。之後，摩西領受十誡（出二十 1-17），向百姓宣讀這些誡命（出二十四 4、7），而且後來安放在約櫃內（出四十 20；申十 5）。

當摩西教導以色列人有關將來的王要秉承的責任，他強調作王的要為自己抄錄一份律法書（申十七 18、19）。從這些指示，可見摩西預期作祭司和利未人的，要管理聖書（參申三十一 24-26；撒上十 25）。明顯地，這些聖書最初存放在約櫃內，其後收藏於會幕裏；當聖殿在耶路撒冷落成，聖書無疑便放在聖殿裏。

當約書亞率領以色列民進入應許之地，並展開征戰，一個名為「基列西弗」或「底璧」的迦南城經常出現（書十 38，十一 21，十二 13，十五 15、16）。這名的意思是「書城」。基列西弗是山上的王城，分給猶大支派。她的名字顯示她可能相等於今天所稱的「大學城」。考古學家仍未找到這個早期的學習中心究竟在哪裏，若是找到的話，這發現必定極具價值。

此外，尚有其他有關神的選民的編年史，沒有為後人存留，這些包括耶和華的戰記（民二十一 14）、雅煞珥書（書十 12、13）、先知易多的傳（代下十三 22）、先知拿單的書、先知迦得的書（代上二十九 29；參代下三十三 19）。同樣，一定包括家譜，因為這類族譜佔了歷代志上相當多篇幅，尤其提及以斯拉和尼希米，而且更可能是馬太及路加福音所記載基督家譜的根據。

主前五世紀，一些猶大人從巴比倫被擄歸回後，要求以斯拉宣讀「摩西律法書」（尼八 1-8）。以斯拉既為文士，必定藏有載有神話語的書卷，這是百姓明顯知道的。

隨著舊約時代的完結（主前 300），很少圖書館在重要性及影響上，能與 1947 年在昆蘭發現的死海古卷相比。值得雀躍的是在那裏發現了歷來最大量的手稿，這些古卷不論完整或殘缺的，均包含了愛色尼派的文學著述。這些手稿是主前 200 年至主後 50 年間寫成的，包括了舊約（除以斯帖記外）、他們的《紀律手冊》、《大

馬色文獻》、《光明之子和黑暗之子的戰爭》等。

埃及

現存最古老的埃及象形文字，屬於約主前 2000 年的文獻。埃及神廟是著述活動的中心，每所神廟均有專責的文士，他們都享有崇高的地位。雖然妥特神的聖書是集合了埃及宗教和科學而成的一套完整的百科全書，但他們的職事皆屬宗教性質。有時書籍不單存放在圖書館，還見於王墓內。最著名的圖書館可追溯至主前十四世紀，就是希羅多德與戴阿多若所指，在艾孚的「蒲草紙之家」牆上銘刻的書目。不過最著名的圖書館卻在底比斯、卡納克和單底那神廟。亞馬拿位於尼羅河東岸，現代的開羅以南約 190 哩，因佔有軍事位置，多與鄰近列國有建立外交的書信往來。因此，考古學家及舊約學者宣稱亞馬拿信札，是約書亞領以色列民征服迦南前，瞭解迦南文化不可少的文獻。雖然若干美坦尼王有時會用何利文書寫，這些信札，指出亞甲文是當代的國際外交語言。此外，信札內的字彙及文法，給閃系語言學家對摩西之前的迦南詞語和風俗提供不少啟迪。

當亞歷山大大帝這位馬其頓的統治者向東擴展，學術中心也散佈各處。自他死後（主前 323），他的帝國便由他的將領瓜分，而多利買王朝卻奮力振興埃及。一群學者及科學人員會集首都。看來，多利買蘇他王（主前 323-285）開始徵集文獻，直到多利買非拉鐵弗王（主前 295-246）統治期間，才在不同地方組織及設置圖書館。可是，多利買非拉鐵弗只保存了希臘及亞洲各處最有價值的作品，卻沒有耗資去增添圖書館的藏書。據說他的繼承人多利買尤雅基提曾以抄本作為交換，搜羅由外地帶進埃及的著作，以豐富他的圖書館。如此許多埃及人的珍藏和希伯來文學，因翻譯成希臘文而得以保存。

在亞歷山太有兩座圖書館。較大的位於布茲翁區，並附設一所學府；而較小的在撒拉彼翁。撒拉彼翁圖書館擁有藏書約近 42,800 冊或卷，而布茲翁圖書館藏有 490,000 份文稿。書目的初步研究已完成，還制定了亞歷山太圖書館的目錄。

不幸地，當該撒猶流在亞歷山太港向船隻進行火攻，烈火蔓延至布茲翁這較大的圖書館，把它燒毀了。

希臘

古代希臘的公共圖書館為人所知甚少。私人藏書似乎頗為普遍。坡律加得、歐幾里得、歐里披蒂及亞里士多德都是著名的書籍收藏家。但希臘看來沒有建立大型的圖書館，即使有許多優秀的學者，都在多利買王朝的圖書館及學府研習。

一些受希臘影響的城市建立了重要的圖書館，其中包括小亞細亞的別迦摩及安提阿。

羅馬

羅馬人在保存記錄方面非常仔細。他們保存官方文件檔案，卻疏於建立圖書館。他們是注重軍事和實務的民族，以致不大熱衷於促進文學。直至共和國的最後一個世紀，羅馬才有圖書館出現。然而在推廣羅馬昇平統治的氣象下，廣泛收藏書籍便成為富者的時尚。第一所公共圖書館約在主前 37 年在羅馬建立，但在君士坦丁年間（主後 337 逝世），據聞單在羅馬便有 28 所圖書館。

亞古士督在羅馬巴列丁山亞波羅神廟鄰近，建立了一所著名的圖書館。從出土的碑文可見圖書館分為兩部分，一部分是專存放希臘文學，另一部分是拉丁文文庫。可惜在尼祿王統治期間，羅馬發生一場大火，燒毀了不少有價值的收藏品。

亞古士督的繼承者不像他熱衷支持文化學術。不過，他們仍維持傳統，興建圖書館。亞古士督的直接繼任人提庇留在巴列丁的華麗宮室設置圖書館。維斯帕先於尼祿王焚城後，在和平廟堂內建立一所圖書館。多米田重建大火中毀壞的圖書館，從不同地區徵集圖書，甚至遣人到亞歷山太抄錄副本。加比多連圖書館相傳也是由他建造的（雖曾有歷史學家主張歸功於哈德良）。那最聞名和重要的皇室圖書館，卻是猶彼斯他雅努創立的，並稱為「猶彼斯圖書館」。它起初位於他雅努市集，其後遷往戴克里先浴場。

從此以後，公共圖書館蓬勃起來。隨著圖書館數目增加，圖書館管理員由以往一般都是奴隸或釋奴任職，轉變為認可的官員。

對於這些圖書館的藏書分類和目錄編排方法，所知甚少。

別迦摩

富麗堂皇、蜚聲國際的多利買圖書館，激起別迦摩王爭競之心。為了超越埃及的統治者，他們鼓勵文化學習；雖然多利買王禁止蒲草紙出口，亞他里圖書館的藏書竟超過 20 萬冊。

安東尼竭力修補該撒猶流對埃及造成的損害，並答應把別迦摩的圖書館賜給克麗佩脫拉。若這成事，別迦摩的藏書可能轉到布茲翁圖書館。但不幸地，這圖書館也遭受毀壞。

基督教圖書館

傳統上，基督徒都是愛書者，最早有關基督徒的研究，可見於路加福音的序言。新約證明會堂各自擁有不同經卷的抄本，並且可能因著這些先例，不同教會也開始獲得使徒著作的抄本。

使徒保羅也是愛書者，他認為在羅馬沒有甚麼比閱讀更佳（提後四 13）。在他較早期的事奉，他勸勉年輕的提摩太以讀聖經為念（提前四 3），暗示了提摩太擁有那

些書卷，從路加福音一章 1 節可見其他人也擁有書卷。

出現於主後二世紀的教父作品，有《十二使徒遺訓》及護教文學，顯示除了新約外，基督教文學已趨成熟。這些作品受到學者收集和廣泛應用。安提阿的伊格那丟便說：「他的藏書就是耶穌基督」（按：為祂護教）。

雖然沒有證據直接證明這時期出現教會圖書館，但有理由相信它們確實存在。在添格（位於阿爾及利亞）一座小型基督徒建築物內的銘刻上，指出這是一間圖書館；另外在波士那（位於義大利）一個基督徒墓地的一塊碑文，提及「一個有書籍、塑像的圖書館」。

主後二世紀末，亞歷山太教會看來擁有一所圖書館，並在那裏附設一所研究教理的學校。特土良曾引用他熟悉的若干聖經作品；亞歷山太的革利免的著作，顯示他豐富的文學知識；並且從愛任紐的著述中，指出里昂（位於法國）也有圖書館。該撒利亞（位於巴勒斯坦）成為基督徒的學術中心之一，俄利根在此完成他的 6 種舊約經文譯本——《六文本合參》。旁非羅儲存大量學術著作；教會歷史學家優西比烏和耶柔米也相當倚賴這些著述。可惜羅馬皇帝戴克里先迫害猶太人，有計劃地拆毀圖書館，並損毀早期許多作品。

另一個基督徒研究中心是君士坦丁堡（位於土耳其）。在君士坦丁離世時，藏書數量已達 7,000 冊。當猶利安在 361 年作王，他大幅增加藏書數目，因此在四世紀狄奧多西時代，圖書館的藏書已接近 10 萬冊。

當基督教及其文學日益散播，圖書館也變成教會組織的一部分。耶路撒冷內的教會圖書館可追溯至主後三世紀。看來每間教會都有一套書籍用來訓練初信者認識基督教教義。最大的圖書館是在該撒利亞，優西比烏可在那裏遍覽 3 萬冊藏書。北非希坡主教奧古斯丁，將私人藏書贈給倖免汪達爾人毀壞的希坡教會圖書館。由此可見，古代信徒和異教徒均十分注重文獻記錄，基督徒尤其應為流傳下來的遺產而自豪，並十分努力研習傳給他們的成果。

Cyril J. Barber

另參：「古代書信」；「著作和書籍」。

古尼(Guni)
押比疊的父親，屬迦得支派（代上五 15）。

古示(Cushi)
（1）猶底的曾祖。猶底是猶大王約雅敬朝中的重臣，與先知耶利米同代（耶三十六 14）。
（2）先知西番雅之父（番一 1）。

古示人(Cushite)
很可能就是「古實人」，指古代東非努比亞地區的居民。撒母耳記下十八章 21-32 節記述大將約押族剿平押沙龍之亂後，曾派一古示人向大衛王告捷。
另參：「古實＃3」。

古列／塞魯士(Cyrus the Great)
古列（也譯作「塞魯士」）全稱「古列二世大帝」（主前 559-530），是阿墾米尼王朝和波斯帝國的創建者，其父剛比西斯一世（主前 600-559）兼領帕書瑪什安山和帕爾薩之地；其母曼丹尼是瑪代公主，為瑪代王亞士他基（主前 585-550）之女；太祖阿墾米尼被奉為王統之始。主前 559 年，古列即位，定都帕沙加地。古列雄才大略、智勇過人，即位之後即把各散族零邦盡收肘腋之下，壯大了波斯的國本，然後舉兵攻瑪代。亞士他基部將見大勢所趨而紛紛領兵投誠，瑪代遂亡。這時波斯與巴比倫已成對峙之勢。古列復以強本固末之策先遠征小亞細亞，迫得富冠一城的呂底亞王克利薩斯舉國歸降；然後又揮兵北轉，將裏海和印度西北角之間的廣闊山區一併征服。此時的波斯已備稱霸之資了。
主前 539 年，古列發動攻巴比倫之戰。先是巴比倫署以攔總督攜軍歸降，波斯軍威為之大振，遂一路勢如破竹，攻取巴比倫城，俘巴比倫王拿波尼度，頗善待之。16 日之後，古列率百官入城，博得城民的熱烈歡迎。
以賽亞曾預言古列是「耶和華所膏的」（賽四十五 1）。以色列人均視古列為蒙召受命於耶和華而特來釋放他們的使者；古列不但釋放了被擄至巴比倫的猶太人，且允許他們重修慘遭破壞的耶路撒冷城和聖殿（賽四十四 28）。從舊約的記載可

知，古列入巴比倫的當年，即詔令在耶路撒冷為天上的耶和華建造殿宇（代下三十六 22、23；拉一 1-3，六 2-5）；他還將尼布甲尼撒掠至巴比倫的聖器全數送歸聖殿。聖經所載的詔令雖未見有重修聖城的旨意，但此舉與古列政策肯定無礙。

考古學家華森賀姆西在挖掘巴比倫遺址時（1879-82），發現了一件刻有銘文的圓柱形陶器（古列銘筒），所記者正是古列陷城經過及嗣後的種種政策。以賽亞書和歷代志所載正反映了古列銘筒的內容：詔令各族被擄人民全歸本土，並准其各造廟宇祀奉自己的神祇。

關於古列的死因，從現存的史料來看，他亡於戰陣的結論似已毋庸置疑。至於和誰作戰，如何敗績等，記載則頗多異詞。綜觀史料，似當以希臘史家希羅多德的記述最可信。據他說，波斯軍在和東部山地部落馬薩蓋特人作戰時慘敗，幾至全軍覆沒，率軍親征的古列也死在軍中。至今在伊朗的帕沙加地猶有波斯古列大帝二世的陵墓。

另參：「波斯」。

古利奈(Cyrene)

古利奈是古代北非的一個港城，為沿海之古利奈加的首府。其居民稱古利奈人。主前七世紀一群希臘人來到這裏拓土務農，古利奈城遂逐漸形成。主前五世紀希羅多德所著的《歷史》，論及古利奈說：「古利奈是利比亞的至高點，向為遊牧部落所據……最顯著的特點是有一年三收之利，連續 8 個月的豐收季節使古利奈人十分富足。」（4.199）主前 331 年，古利奈為亞歷山大大帝征服，嗣後又歸屬羅馬帝國。新約時代，古利奈城民中的猶太人口比重已相當可觀，他們主要是從東部的亞歷山太城移入的。有一個叫西門的古利奈人在耶穌被釘十架之時到訪耶路撒冷，被迫背負著主的十字架走了一程路（太二十七 32）。50 天之後，彼得在五旬節講道，聽者如雲，其中也有從古利奈來的猶太人（徒二 10）。在攻擊司提反的猶太人中，就有來自古利奈猶太會堂的（徒六 9），但後來他們當中有不少人歸信了基督，並成為傳道人（徒十一 20）。他們傳福音遠至北方的安提阿，那地教會中就有一位傑出的基督教教師古利奈人路求（徒十三 1）。

古利奈人西門(Simon of Cyrene)
被兵丁勉強背著耶穌的十字架往各各他的人（太二十七 32；可十五 21；路二十三 26）。
另參：「西門＃4」。

古沙雅(Kushaiah)
米拉利族利未人基示在歷代志上十五章 17 節的另一個名字。
另參：「基示」。

古門(Old Gate)
耶何耶大和米書蘭在尼希米的監督下修造的耶路撒冷一個城門（尼三 6）。後來在奉獻耶路撒冷城牆時，走北路的一隊歡慶的人就經過這門（十二 39）。古門位於耶路撒冷北面城牆，在魚門（三 3）和寬牆（三 8）之間。
另參：「耶路撒冷」。

古施哈立的約翰(John of Gischala)
他來自加利利的古施哈立，在第一次猶太革命中當領袖。他與受指派擔任加利利巡撫的約瑟夫為敵。當維斯帕先在主後 67 年派遣兒子提多攻打古施哈立，約翰便逃到耶路撒冷，參加防禦工作。約瑟夫控告他勾引極端主義的以土買人進入耶路撒冷，把約瑟夫出賣；後來，當他們離棄他，他就與奮銳黨的領袖西門相鬥。他向羅馬投降，後被囚於義大利。

古珊(Cushan)
部族名和地名，僅見於哈巴谷書三章 7 節。一說以為古珊即舊約提到的古實或埃塞俄比亞（聖經英譯本多把古實譯作「埃塞俄比亞」）。但哈巴谷書三章 7 節將古珊與米甸並列，又提到提幔和巴蘭山，如此看來古珊似在以東和米甸的外圍之地，在死海東南。
另參：「古實＃3」。

古珊利薩田(Cushan-rishathaim)
一位米所波大米君王，曾奴役以色列民達 8 年之久，後來神使基納斯之子俄陀聶興起，打敗了古珊利薩田，使以色列民擺脫了他的奴役（士三 8、10）。

古實(Cush)
（1）含有 4 子，古實居長（創十 6；代上一 8）。其他 3 子之名是代表 3 個地方（埃及、利比亞、迦南），因此，大概古實也代表一個地方，一般以為是指今日的埃塞俄比亞。
另參：本條目＃2；「埃提阿伯／衣索匹亞」。
（2）據詩篇七篇之標題，古實是一個便雅憫人，當年曾參與追剿大衛的戰役。
（3）地名。埃及文、亞甲文、希伯來文之「古實」一名可包括埃及以南、上尼羅河流域的廣泛區域。狹義地說，古實也指尼羅河第二、第四兩瀑布之間的地區，約相當於今日的北蘇丹（古稱努比亞）。舊約所說的「古實」多是指該地區。希臘人則稱之為「埃塞俄比亞」，此名已為今日的埃塞俄比亞（較原區域向東、向南都有延伸）所沿用。
不過，創世記中「古實」一詞卻有歧義，需略加解釋。在有關伊甸園的記述中（創二 13），「古實」當在兩河流域的米所波大米平原（二 14），疑即卡施族所在之地。該族統治米所波大米達 500 年之久（直至主前十二世紀），史稱「中巴比倫王國」。至於創世記十章 6-8 節的「古實」則有兩指：努比亞（創十 6、7）和米所波大米（創十 8），因後者與一古實人寧錄有關，而他的活動範圍全在米所波大米。一說且以為創世記二章 13 節和十章 8 節兩處的古實可能是米所波大米的重鎮基士，洪水之後的蘇默王朝即建祚於此。
至於聖經提到的「古實人」，一般都是指非洲之努比亞人。惟有民數記十二章 1 節之「古實女子」，則未能確定來歷。
聖經記載大衛王的元帥約押於殲滅押沙龍的叛軍後，曾派一古示人向王告捷（撒下十八 21-32）。從這段敘述可以看出，這個報信人一則路途不熟，不知有捷徑可走；二則也不諳王的心理，所以脫口即說出押沙龍的死訊。這兩點可說明他是個外地人。欽定本譯作人名「古示」是不當的。
民數記十二章 1 節記摩西之妻為「古實人」，對此可作 3 種解釋：一是摩西娶一努比亞人為妻，是他另一個妻子，不是西坡拉；二是她來自古珊，或即米甸人，可能就是西坡拉；三是作形容詞用，謂摩西之妻皮膚深黑，屬外邦血統，可能是指

西坡拉，也可能另有所指。
大多數現代譯本把聖經其他各處之「古實」一詞都譯作「埃塞俄比亞」及「埃塞俄比亞人」。
另參：「古珊」;「古示」;「埃提阿伯／衣索匹亞」。

甘心祭(Freewill Offering)
一種自願奉獻的平安祭（利七 16；申十二 6）。
另參：「祭祀」。

甘松／哪噠(Nard)
多年生草本植物，根部壯大、芬芳。
另參：「植物（甘松）」。

亙古常在者(Ancient of Days)
但以理形容神這位審判者時所用對神的稱呼（但七 9、13、22）。
另參：「神的名稱」。

光(Light)
在舊約中
在舊約中，光具有多方面的觀念。這個名詞通常用以形容一般可以看見的光，但也用於屬靈真理上。神創造了天地後，光是神所創造的第一樣東西（創一 3）。神也創造了個別的光體，例如太陽、月亮和星宿（創一 16）。有時，光被擬人化，其所在之處遙不可及（伯三十八 19；參伯三十八 24）。同時，也有製造出來的光源，例如會幕中燃點的燈光（出二十五 37）。
佳美
光自然地象徵著喜悅、美好或鼓舞，又或是與重要的人有關連，尤其是神。傳道者說：「光本是佳美的。」（傳十一 7）在埃及發生的十災，其中一災是埃及人在黑暗中，而以色列人家中則有亮光（出十 23）。以色列人離開埃及，神便在曠野中

引領他們。神在日間以雲柱領他們；夜間則以火柱光照他們的路程（出十三 21）。法老的軍兵追擊以色列人時，神把雲柱立在兩者的營中間，使以色列人得亮光，而埃及人則處於黑暗中（出十四 20）。後來，以色列人常記念耶和華沒有離棄祂那些犯罪的百姓，使火柱常在曠野中領他們走正確的路（尼九 19；參尼九 12；詩七十八 14，一〇五 39）。

福氣

光象徵耶和華的賜福。約伯說：「他將深奧的事從黑暗中彰顯，使死蔭顯為光明。」（伯十二 22）約伯在他苦惱的日子中，回想神的「燈照在我頭上，我藉他的光行過黑暗」的歲月（伯二十九 3）。同樣，以利法也指出約伯若聽從勸誡，必得喜樂：「你定意要做何事，必然給你成就；亮光也必照耀你的路」（伯二十二 28）。以利法所用的表達方式，顯示是當時的人常用的。對於詩人而言，當神點著他的燈，就算是福氣（詩十八 28，一一八 27；參詩九十七 11，一一二 4）。箴言說：「義人的光明亮，惡人的燈要熄滅。」（箴十三 9）

神是光

光與神是有密切關係的。事實上，神可說是光；就正如經上說：「耶和華卻要作你永遠的光；你神要為你的榮耀。」（賽六十 19）詩人高興地說：「耶和華是我的亮光，是我的拯救」，並且繼續問道：「我還怕誰呢？」（詩二十七 1）神被形容為披上亮光，如披外袍一樣（詩一〇四 2），而且光明也與祂同居（但二 22）。對神而言，黑暗不是問題，因為在神看來黑暗和光明都是一樣（詩一三九 12）。先知彌迦用光來表達他的信心，他說：「我的仇敵啊，不要向我誇耀。我雖跌倒，卻要起來；我雖坐在黑暗裏，耶和華卻作我的光……他必領我到光明中；我必得見他的公義。」（彌七 8、9）彌迦以神為光，並且以神為帶領僕人進入光明之主。這兩種看法都肯定神是賜福及勝利的主，因此神的僕人永遠不用驚惶。

君王

有些時候，君王會被視為光。因此，當以色列人決定大衛王不應再在沙場上冒生命危險，他們說：「以後你不可再與我們一同出戰，恐怕熄滅以色列的燈。」（撒下二十一 17）這個隱喻繼續流傳下去，因為神應許大衛，耶路撒冷城中繼續有「燈光」，這意味整個王國不會被耶羅波安所佔據（王上十一 36；參王下八 19；代下二十一 7）。百姓認為君王是他們光明之源，同時也可能認為繼承大衛王位的人，會為這位偉大的君王帶來榮耀。

恩寵

用光來形容神的賜福，與「仰起臉來，光照我們」是有關連的。這種表達方式的

含義，可從詩篇四篇 6 節表明出來：「有許多人說：誰能指示我們甚麼好處？耶和華啊，求你仰起臉來，光照我們。」這平行句表明「好處」是與神「仰起臉來」從而「光照」人，有相同的意思。同樣，勝利是從神面容的光照而來（詩四十四 3；在這裏，神的右手和膀臂，是跟祂喜悅祂的百姓有關），那些在神的面光中行走的人，是有福的民（詩八十九 15）。這種表達方式也有另一面的含義，因為隱藏的罪是擺在「你面光之中」（詩九十 8）。神的明察秋毫是沒有任何東西可以躲避的；但最主要的概念就是神的百姓在神的眷顧下蒙福。在某個情況下，這片語是用來描寫某人對別人的恩寵（伯二十九 24）。

耶和華藉著祂的僕人，給世界帶來光，以擴展祂的福澤（賽四十二 6，四十九 6）。神的僕人可以帶領人來到神的啟示及福祉中。

公理

當耶和華說：「訓誨必從我而出；我必堅定我的公理為萬民之光」（賽五十一 4），光便與公理有關連了。公理的意思是指惡人有麻煩了，因為「以色列的光必如火；他的聖者必如火焰。在一日之間，將亞述王的荊棘和蒺藜焚燒淨盡」（賽十 17）。神的光在施行公理的時候，就是毀滅之火了。有些時候，神用收回的光來表達祂對以色列的審判，正如經上說：「想望耶和華日子來到的有禍了！你們為何想望耶和華的日子呢？……耶和華的日子不是黑暗沒有光明嗎？不是幽暗毫無光輝嗎？」（摩五 18、20；參賽十三 9、10）

好行為

有時候，光與好行為相提並論。正如箴言所說：「但義人的路好像黎明的光，愈照愈明，直到日午。」（箴四 18）又說：「因為誡命是燈，法則是光。」（箴六 23）在但以理的例子中，光與聰明、智慧相關，以顯示但以理如何勝過巴比倫的所有智者（但五 11、14）。以黑暗為光明，或以光明為黑暗，都是顛倒是非曲直（賽五 20；參伯十七 12）。

災難

舊約引用沒有光明作為災難的同義詞。有些人是「無光，在黑暗中摸索」（伯十二 25）。比勒達認為惡人的光必在懲罰和死亡中熄滅（伯十八 5-17）。惡人必會「從光明中被攆到黑暗裏，必被趕出世界」（伯十八 18）。在巴比倫毀滅了耶路撒冷之後，就有哀歌如此說：「他引導我，使我行在黑暗中，不行在光明裏。」（哀三 2）

在新約中

新約所指的亮光，通常含有比喻的意思。因此，在大馬色的路上，大數人掃羅遇見了「從天上發光」的情景（徒九 3；參二十二 6、9、11，二十六 13）。那光是不

是我們所認識的光？抑或另有所指呢？同樣，照耀在彼得牢房中的光（徒十二 7），又是甚麼性質的光呢？在另一個牢獄中，禁卒叫人拿來的燈，是一般的油燈或火炬（徒十六 29）。在聖城中的光，並非世間所見的光，「因為主神要光照他們」（啟二十二 5；參啟二十一 11、23、24）。

神是光

在新約中，把神與光連在一起的情況屢見不鮮。使徒約翰寫道：「神就是光，在他毫無黑暗。」（約壹一 5）雅各視神為「眾光之父」（雅一 17）。此外，神又被視為是住在光裏的，是沒有人可以靠近的光（提前六 16；參約壹一 7）。耶穌說：「我是世界的光」（約八 12，九 5），又說：「我到世上來，乃是光，叫凡信我的，不住在黑暗裏。」（約十二 46）耶穌吩咐祂的門徒要相信這光，並且趁著有光行走（約十二 35）。這些經文強調基督帶來神的啟示，但祂不僅揭開啟示。根據使徒約翰所說的話，基督本身就是那個啟示（約一 1-10）。施洗約翰到來是要為光作見證，目的是帶領人相信這光（約一 7、8）。那些接待耶穌，相信這光的人，就會得著權柄，作神的兒女（約一 9-12）。有時候，光是用來表達當人認識神，並且明白祂的救恩信息時，所得著的光照（太四 16；路二 32；徒十三 47，二十六 18）。

光明與黑暗

約翰也許想著當時一個普遍的觀念，即光明與黑暗之爭。故他說光照在黑暗裏，黑暗卻不接受光（約一 5；參約壹二 8）。約翰告訴我們：「光來到世間，世人因自己的行為是惡的，不愛光，倒愛黑暗。」（約三 19）愛黑暗會帶來定罪，現在既被定罪，在最後審判中也會被定罪。約翰指出作惡的人不來就光，恐怕他們的惡行被顯露出來。但那些「行真理的必來就光」（約三 20、21）。在約翰福音記載拉撒路復活的經文中，耶穌提及人在白天走路極少會跌倒，在黑夜中走路卻會，「因為他沒有光」（約十一 10）。人的「裏面」缺乏了光，是耶穌所關心的一個屬靈過程。跟隨耶穌的人會「得著生命的光」（約八 12），顯示了耶穌說這話時心裏想著甚麼。

屬神的

那些對光有回應的人，可以區別為「光明之子」（約十二 36）。他們選擇光明，不與黑暗為伍。這等人忠於光，而且以行為作證。這個觀念並不限於約翰福音，因為這觀念亦見於路加福音（路十六 8），以及保羅所說帖撒羅尼迦的基督徒是「光明之子，都是白晝之子。我們不是屬黑夜的，也不是屬幽暗的」（帖前五 5）。這與「光明的子女」（弗五 8），和在「耶和華的光中」等經文相關。後者的意思雖然清楚，但難以詳細解釋。當保羅把「光明所結的果子」指為好行為，他是用一種所謂混合隱喻的表達方式。稍後，保羅又說光會把邪惡的行為顯露出來（弗五

13）。約翰說要行在光明中（約壹一 7），並且認為基督徒的行為正好以光來象徵。它可指到神那「召你們出黑暗入奇妙光明者的美德」（彼前二 9）。

信徒的見證

當耶穌對門徒說：「你們是世上的光」（太五 14），這種對基督徒生活方式的觀念便達至頂峰，因此，那應用在耶穌身上的字眼，也應用於門徒身上了。當然，我們是世上的光，但跟耶穌是世上的光不相同。當基督被稱為光，是指祂就是救主，而非只是啟示真理者。當信徒被稱為世上的光，很清楚表明當中沒有拯救的要義。他們沒有達成救贖世人的工作。可是，他們會向人指示救恩。作為蒙救贖的人，他們要活出得救之人的樣式。這等人要顯出屬神子民應有的生命素質，並且以此生命素質成為世上的光。他們要讓這光照在世上，以致世人因為看見他們的好行為而讚美神（注意：並非讚美那些有好行為的人；太五 16）。在這地位的人，要善用所擁有的光。在他們裏面的光若變成黑暗，真是可悲（太六 23；路十一 35）。這隱喻的表達方式並不適合現代人，然而，其中的基本教訓則十分清楚。我們受到基督的光照亮，而基督是住在祂的子民中間。如果我們忽視祂所帶給我們的光，並且生活得像在黑暗裏的人，我們其實是活在極度的黑暗中。我們比那些不信的人更糟，因為我們認識這光，也明白它對我們的意義，卻將它摒棄。耶穌曾說施洗約翰是明燈，當時的人也有一段時期喜歡他的光（約五 35）。他們的回應是短暫的，而且他們因為不認真聽從約翰的話，而受到責備。可是，問題在於約翰乃是點著的明燈。那些人知道他代表的是甚麼。保羅督促羅馬的信徒要帶上「光明的兵器」（羅十三 12）；這隱喻指著同一方向。

從黑暗中分別出來

保羅問道：「光明和黑暗有甚麼相通呢？」（林後六 14）信徒不應與黑暗相交。他必須時常儆醒，因為撒但可以裝成光明的天使（林後十一 14）。在古代的文獻中，有多處地方提及光明與黑暗的對立。其中最引人注意的，就是死海古卷（有一卷專論光明之子與黑暗之子的戰爭）。有人認為我們需要鑽研這些，猶如它們是聖經比喻的出處；但這是不大需要的。光明與黑暗的對立是自然產生的，並且可以在許多文學作品中找到。我們已經在舊約看到了，無需再找下去。對於新約的作者而言，這是適切的觀念，它有力地帶出各項重要的真理。

Leon L. Morris

另參：「黑暗」。

各各他(Golgotha)

耶穌和兩個強盜釘十字架的地方，在耶路撒冷附近。這地名只在新約有關釘十字架的事件中出現。3 卷福音書中採用希伯來的亞蘭文名稱「各各他」（太二十七 33；可十五 22；約十九 17）。有 1 卷用希臘文名稱「髑髏地」（路二十三 33，意即「頭蓋骨」）。

為何稱這地為「髑髏地」，無人知道；但學者提出了幾種解釋：(1)早期的傳統明顯是源自耶柔米（主後 346-420），他斷定那裏是一個刑場，四周都散佈著被處死的罪犯的頭骨，在一世紀證實了這觀點。(2)有人認為那是處死犯人的刑場，用以象徵死亡。(3)俄利根（主後 185-253）提出基督教之前的早期傳統，指亞當的頭骨就埋葬在那裏，因而起名。這可能是對這名字最古老的解釋，在俄利根之後也有幾位作者提出。（4）另外有人說，那釘十字架的地方，位於小山坡上，地形很像頭蓋骨。除此之外，沒有找到早期的資料證實這觀點，而新約也沒有指那地是一個小山坡。

那地的位置也引起爭論。聖經只是大概指出它在城外（約十九 20；來十三 12）。可能在較高的位置，所以從遠處亦能看見（可十五 40）。或許靠近大路，因為提到「從那裏經過的人」（太二十七 39；可十五 29）。約翰記述那裏靠近一個花園，裏面有一座新墳，即那埋葬耶穌的地方（約十九 41）。「那髑髏地」指明它是人所共知的地方。

直至主後四世紀，人們才對各各他產生興趣。曾住在耶路撒冷好幾年的優西比烏說，君士坦丁王吩咐馬卡利斯主教找尋主釘十字架和埋葬的地點。稍後有人記述那位主教得到皇太后赫琳娜在異象中的指引，找到遺址。他在那裏設有希臘愛神亞富羅底特的神廟，後被君士坦丁拆毀；據傳他在那裏找到基督的十字架一些碎片。他在那裏建造了兩座教堂，就是現今的聖墓教堂。自君士坦丁時代以來，它雖曾被毀壞，又經幾次重建，仍保持了原址。

1842 年，鄂圖提出各各他是一座小山，在大馬色門東北約 250 碼。他的論點建基於他斷定那是猶太人用石頭來打死人的地方，位於城外，地形如頭骨。後來，哥登將軍也支持這論點，於是那地稱為「哥登的髑髏地」。

Wayne C. Hensley

另參：「釘十字架」；「耶路撒冷」。

各耳板(Corban)
一希伯來字的希臘文音譯詞，意即「奉獻」，僅見於馬可福音七章 11 節。
猶太人的律法准許在奉獻與神的事奉或財產上作出標記，表示不可再為俗用，定為獻予神的供物。作「各耳板」是嚴肅決定，終生不可悔（參米示拿「許願篇」第五章），否則要受神的嚴懲。在馬可福音第七章，耶穌嚴譴法利賽人和文士教人藉「各耳板」，作為拒絕贍養父母的藉口，指出這是「廢了神的道」，因為十誡之五明明說「要孝敬父母」，法利賽人的作為，使拉比傳統有違摩西律法。更有甚者，若兒子欲反悔，或以倉猝立願為理由，意圖奉養父母，由拉比組成的法庭必下令禁止（可七 12；參民三十 1、2）。
另參：「祭祀」。

各荷西(Col-hozeh)
沙崙之父。沙崙是耶路撒冷米斯巴區的管理人（尼三 15）。

改變形象(Transfiguration)
耶穌在世上傳道時所發生的事件，在新約 4 段經文中均有描述（太十七 1-8；可九 2-8；路九 28-36；彼後一 16-18）。根據馬可福音九章 2 節和馬太福音十七章 11 節，耶穌是在彼得於該撒利亞腓立比認祂為基督後第「六天」改變形象的；路加福音九章 28 節，則作「說了這話以後約有八天」。這種差異頗有可能是因為馬太和馬可所指，並不包括首尾兩天，路加的記載則包括在內。耶穌變象和彼得認主為基督不但在時間上相近，甚至在意思上也是相關的，因為登山變象也必須按著在該撒利亞腓立比發生的事件來理解。
改變形象的地點
新約並沒有說明耶穌改變形象的確實地點。馬太福音十七章 1 節與馬可福音九章 2 節只是說耶穌上了「高山」。至於是哪一座山，學者則有不同的意見；傳統的說法指那是他泊山；他泊山位於以斯德倫平原，即加利利海西南約 10 哩的一座圓頂山岡。然而，這種說法帶出兩個主要的問題。其一是稱他泊山為「高山」並不正確，因為它的高度還不到海拔 2,000 呎。其二是在耶穌的時代，他泊山上有一隊羅馬駐軍駐紮在那裏，因此耶穌按理不會帶領門徒登上這山。另一個推測說那是位於海岸的迦密山；可是，在該撒利亞腓立比的事件發生後，耶穌所走的主要路線

上，並不包括這山在內。第三個推測則認為那是黑門山，這山超過 9,000 多呎，並位於該撒利亞腓立比東北約 12 哩。黑門山確實是一座「高山」，並且位於該撒利亞腓立比附近。然而，早期教會及福音書作者主要關注的，並不是準確的歷史細節。對於他們來說，能否確定其位置，並不重要。重要的，是發生了一件舉足輕重的事。

事件經過

該撒利亞腓立比事件之後的第六天，耶穌帶著彼得、雅各和約翰登上一座高山。正如在另外幾次事件中一樣，只有這三個門徒與耶穌在一起（參可五 35-43，十四 32-42）。有人認為耶穌並非真的在山上改變形象，那只是三個門徒主觀的異象。事實上，馬太福音十七章 9 節在原文稱這事件為一個「異象」，然而，異象也可指一些實際可見的事物。在申命記二十八章 34 及 67 節，七十士譯本也以這詞來指「眼中所看見的」，但所指的事件並非主觀和空想的，乃是客觀和歷史性的。此外，經文指出的時間，尤其加上彼得當時所說的話，清楚顯示那是歷史性的事件。

根據各卷福音書的記載，耶穌改變形象的時候，發生了 3 件事情。

「祂改變了形象。」不同的記載同時都見證了耶穌一次不尋常的改變。耶穌改變了形象：「臉面明亮如日頭，衣裳潔白如光。」（太十七 2）馬太和馬可以 metamorpheo 來形容這改變，這動詞正是「變形」一字的字根。此外，這改變不單是衣裳的變質，更是指向耶穌本身的改變。

摩西和以利亞出現，並跟耶穌談話。這兩人無疑是代表著律法書和先知書，路加福音九章 31 節說他們跟耶穌談論祂「出去」或去世的事。路加福音九章 31 節用來形容耶穌「出去」或去世的用詞，是頗為不尋常的，並且顯然看耶穌之死並不是一個悲劇或一次失敗，乃是一項勝利。

彼得說他們 3 個門徒能在那裏見證這事真好，並建議搭 3 座棚——一座為摩西，一座為以利亞，一座為耶穌。之後，天上有聲音說：「這是我的愛子；你們要聽他。」（可九 7）這話顯然是一個責備。責備的第一部分並非指彼得要搭棚來延長這經歷，而是因為他看耶穌與摩西、以利亞同等。搭 3 座棚（一座給摩西，一座給以利亞，一座給耶穌）顯出彼得忽視了耶穌是誰，那從天上來的聲音便指出他的錯誤。「這是我的愛子！」正如希伯來書三章 5、6 節指出：「摩西為僕人，在神的全家誠然盡忠……但基督為兒子，治理神的家。」從天上來的聲音指出了這個分別。責備的第二部分，則必須按著彼得在該撒利亞腓立比所說的話來理解。

事件的意義

若要瞭解登山變象的意義，我們必須比較登山變象時的聲音與耶穌受洗時的聲

音。耶穌受洗的時候，馬可福音一章 11 節和路加福音三章 22 節，均顯示那聲音是對耶穌說的：「你是我的愛子」，然而，在登山變象的時候，那聲音並不是對耶穌說的，而是對彼得、雅各和約翰說的：「這是我的愛子」（可九 7）。顯然登山變象的記載主要是集中於門徒，而不是耶穌：「（祂）就在他們面前變了形像」（可九 2）；「有以利亞同摩西向他們顯現」（可九 4）；「有一朵雲彩來遮蓋他們……『你們要聽他』」（可九 7）；「不再見一人，只見耶穌同他們在那裏」（可九 8）。從上述引句明顯可見，這事件並不是為耶穌而發生的，卻是為了門徒。這事件與該撒利亞腓立比的事件那麼接近，似乎顯示神要藉著耶穌改變形象，肯定彼得在該撒利亞腓立比所認信的。耶穌確實是基督，是神的兒子。這一個事實透過改變形象與天上的聲音向門徒顯明。

在彼得後書一章 16-18 節，作者把耶穌改變形象時的榮耀與祂再來時那將來的榮耀，相提並論（尤見於第 16 節）。根據彼得後書一章 16-18 節，登山變象最少是讓人預先窺見耶穌將來作為人子時，「有能力，有大榮耀，駕著天上的雲降臨」（太二十四 30）的那一種榮耀。另一方面，一些學者按著約翰福音一章 14 節（「我們也見過他的榮光」），詮釋登山變象，並認為這一節經文實在是指登山變象的事件。據此看法，登山變象是神子真正的形象，暫時脫離了其人性的外袍而顯現，門徒所看見的是祂先存的榮耀。然而，最明智的做法是同時從這兩種角度來詮釋登山變象。在耶穌改變形象的時候，3 個門徒見證了神子留在成了肉身之道裏的先存的榮耀，以及祂復活以後，及祂再來審判世界時，所有人都會看見的將來的榮耀。在這方面，腓立比書二章 6-11 節可能是一篇頗實用的註釋。在耶穌登山變象的時候，門徒片刻看見祂的榮耀，「他本有神的形像……反倒虛己」（腓二 6、7），並且「神將他升為至高，又賜給他那超乎萬名之上的名」（腓二 9）。

從天上來的聲音說：「這是我的愛子」，責備了彼得在山上所說的話。從天上來的聲音所說的第二句話，也是一個責備。在該撒利亞腓立比，彼得因拒絕耶穌預言受死的話而受到責備。對彼得來說，「彌賽亞必須受死」是難以置信的。結果，耶穌責備他說：「撒但，退我後邊去吧！」（可八 33）耶穌登山變象時那從天上來的聲音，也因這事責備彼得說：「你們要聽他」。由於耶穌在改變形象的山上並沒有說話，所以門徒要聽從和注意的，必定是祂從前所說的話。根據各卷符類福音的時間次序，在這事件之前所發生的，便是彼得在該撒利亞腓立比認耶穌為基督，然後是耶穌的責備。那聲音吩咐門徒要聽的，就是神子六天之前，在該撒利亞腓立比所說的話；當時「他教訓他們說：『人子必須……被殺，過三天復活。』」（可八 31）在登山變象的事件中，那聲音向彼得、雅各、約翰，尤其是彼得，肯定地

說，耶穌那關乎祂必須受死的教訓，實在是正確的。

改變形象原是主復活的記載

在過去一個世紀，有許多學者認為改變形象，原來是主復活的記載，只是意外地或無意地加插到耶穌的傳道事工中。他們多半認為是馬可首先這樣做。一般來說，為支持這理論而提出的論點，包括那些有關記載中所運用的詞彙與形式等問題。一些用詞如「顯現」（可九 4）是經常，但不是必然，都與復活有關。其他用詞如「雲彩」（可九 7）、「高山」（可九 2）及「榮耀」（路九 32），也常與復活的基督同時出現（參徒一 9；可九 2；太二十八 16）。登山變象像一個復活的記載，過於像耶穌生平的事蹟；以利亞和摩西的出現，則令人聯想天使在主復活中的出現。然而，若進一步加以考證，我們便可清楚看見，基於一些原因，改變形象永不會是一個復活的記載。首先，若這是一個復活的敘述，耶穌便應被稱為「主」而不是「拉比」（可九 5）；拉比是耶穌傳道時，人對祂的稱謂。第二，一種如改變形象的改變可與復活的情景吻合，但在復活主的身上，這「榮耀」之失落是難以解釋的；這樣短暫的改變反而與耶穌的傳道工作吻合。另一個反對此看法的論點是當時只有彼得、雅各和約翰在場。耶穌在世傳道時，他們 3 人曾有幾次同時出現（可五 35-43，十四 32-42；參可一 16-20、29，十三 3），但在耶穌復活後的顯現中，並沒有一次是只有他們 3 人在場的（參林前十五 3-8）。因此，有些學者在重寫改變形象的事件時，索性刪除雅各和約翰。此外，還有兩個論點，反駁改變形象原是主復活之敘述的看法。其一是馬太福音、路加福音與彼得後書，一律同意改變形象是耶穌在世傳道時發生的，確證了馬可福音的敘述。最後，很難有假設彼得所犯的錯誤——建議搭 3 座棚，把耶穌等同摩西和以利亞——是出現在主的復活，因為他不可能看復活的主是與摩西和以利亞地位相同（可九 5）。當耶穌在世傳道時，這事是有可能的，但不會在主復活之後。因此，所有證據皆清楚顯示，改變形象的敘述必須被看為耶穌生平中的事件，並且與該撒利亞腓立比的事件息息相關。

Robert H. Stein

另參：「耶穌基督的生平和教訓」。

攻城錘(Battering Ram)

古代攻城器械，以一大木椽衝撞城牆或城門，有時椽頭裝上鐵角。

另參：「武器和戰爭」。

更次(Watch)
這是新舊約中，主要用以劃分夜間的時段。舊約時代，晚上共分為 3 個軍事守望的時段。第一段從黃昏起，由日落到晚上 10 時左右（哀二 19）；中間或夜更一段是從晚上 10 時到凌晨 2 時（士七 19）；早上一段，大約在凌晨 2 時至日出時分（出十四 24；撒上十一 11）。在羅馬統治時期，更次就從 3 次增至 4 次，分為黃昏、午夜、雞啼和早上（太十四 25；可六 48），以數字代表 4 段，就是第一、二、三、四。各段的終止時間，分別為晚上 9 時、午夜、上午 3 時、上午 6 時。更次主要為了安全和軍事目的而劃分，故也提到「守望的」或「看更的」（耶五十一 12）。

肝(Liver)
腹部的器官，提供生命所需的多項功能。當箴言的作者注意到肝受箭傷會致命後（箴七 23），他才明白到這個器官的重要性。在聖經大多數的例子裏，描述以動物為祭時，便會提及肝臟（出二十九 13、22；利三 4、10、15）。
在古巴比倫，有時會用羊肝來占卜。占卜者小心驗明羊肝形狀的每個細節，作為吉凶的徵兆。在考古的發掘地點，曾掘出一些用銅及窯泥造的羊肝解剖模型，年代可追溯至主前十六世紀。這顯然就是以西結書二十一章 21 節所記載，巴比倫王以這些肝作占卜之用。直到希臘時代，用羊肝占卜是十分普遍的，它與占星術同時盛行了多個世紀。

谷何西(Col-hozeh)
瑪西雅的祖父。瑪西雅於被擄歸回時期是猶大支派的一個族長，定居耶路撒冷（尼十一 5）。

谷門(Valley Gate)
耶路撒冷城門。尼希米從這門出去察看城牆，其後又從這門進城（尼二 13-15）。谷門位於城西，面對著泰路平谷。聖經說烏西雅王曾在這門築一城樓，並設要塞（代下二十六 9）。
另參：「耶路撒冷」。

谷歌大(Gudgodah)
可能是曷哈及甲的別名，是以色列人在曠野飄流時其中一個停留的地方（申十 1）。另參：「曷哈及甲」。

姑珥巴力(Gurbaal)
亞拉伯人佔據的南地小城，可能與以東為鄰。猶大王烏西雅曾征服該地（代下二十六 7）。確實位置不詳。

孤兒(Orphan)
「孤兒」一詞的字根是「孤單」或「喪父的」之意，可能是喪父或雙親皆亡。在以色列的社會中，孤兒沒有合法地位，不受保護，並且貧乏，更常遭欺壓（參哀五 3）。
由於神要特別照顧無父的孤兒（出二十二 22-24；申十 18；詩十 14、18，二十七 10，六十八 5，一四六 9；賽一 17；何十四 3），舊約律法就特別照顧他們，保障他們繼承產業的權利（民二十七 7-11；申二十四 17；箴二十三 10），也保障他們在田間和葡萄園內拾取遺穗和果子的自由（申二十四 19-21），並參與每年的大節期的權利（申十六 11、14）；每 3 年便把土產的十分之一抽出部分給他們享用（申十四 29，二十六 12）。此外，也警告欺壓他們的人會受到極嚴厲的咒詛（申二十七 19；瑪三 5）。
雖然以色列的孤兒有時會受到親朋的援助（伯二十九 12，三十一 16-18），可是往往都不能達到律法的要求，聖經的作者常因此指控百姓（伯二十二 9，二十四 3、9；詩九十四 6；賽一 23，十 2；耶五 28；結二十二 7）。所以，先知常為孤兒申訴（耶七 6，二十二 3；亞七 10）。
「孤兒」這詞在新約只出現兩次，一次是廣泛地形容那些「孤寂」或「無人安慰」的人（約十四 18），另一次則特指「無父的孤兒」（雅一 27）。雅各以舊約先知的精神，宣稱真誠的信仰應包括看顧孤兒寡婦。

怪物(Lilith)
在以賽亞書三十四章 14 節提及之夜間怪物。根據希伯來人的神話，怪物是一隻女魔。
另參：「鳥（紅角鴞）」。

沽尼(Guni)
拿弗他利的兒子，雅各的孫（創四十六 24；代上七 13）。他的子孫是沽尼族（民二十六 48）。

冠冕(Crown)
象徵崇高地位和榮耀的頭飾。舊約提及 3 種冠冕，並冠冕的象徵意義。
一是大祭司和希伯來君王所戴的聖冠和王冕。在錦帛的纏頭上繫以精金的冕牌，上鐫「歸耶和華為聖」字樣，即構成大祭司的聖冠（出二十九 6，三十九 30），它象徵大祭司分別為聖，在神面前作選民的代表。希伯來君王的冠冕可戴以出征（撒下一 10），故必輕軟便捷，可能是一條繫在頭上的鑲滿珠寶的錦帶。王冕也如大祭司的聖冠，象徵是神指派的職位（王下十一 12；詩八十九 39，一三二 18）。二是異教君王和偶像所戴的精金及鑲滿珠寶的金冠（撒下十二 30；斯一 11）。先知撒迦利亞親手加於大祭司約書亞頭上的，就是這類冠冕，它象徵王權和聖職的合一（亞六 11、14）。三是宴會慶典上象徵喜慶、吉祥的花環頭飾（歌三 11；賽二十八 1；《所羅門智慧書》二 8）。
冠冕象徵的意義，可指權勢或王位（參鴻三 17，「首領」原文是冠冕），可指尊榮（伯十九 9；詩八 5；結十六 12），可指歡樂（結二十三 42），可指高傲（伯三十一 36；賽二十八 3）。
新約所用「冠冕」一詞多指桂冠（以月桂枝葉編結的花環頭飾），在隆宴慶典上戴著以示歡慶，或用作授予傑出人物的光榮標誌。保羅即以體育比賽的桂冠為喻，勉勵基督徒自律自強，去爭取那不壞的冠冕（林前九 25；提後二 5）；保羅且把隨他歸主的信徒看作是他的「喜樂」和「冠冕」（腓四 1；帖前二 19）。
優勝者的桂冠也用作象徵基督的榮耀（來二 7、9）和基督徒堅持信仰後所得的永生（雅一 12；彼前五 4；啟二 10，三 11）。啟示錄所描寫蝗蟲的勝利（九 7）、孕婦的勝利（十二 1）和基督的勝利（六 2，十四 14），也均以希臘語中的桂冠為喻。

另一個希臘詞意指「王冠」，啟示錄先用以指紅龍（十二 3）和海獸（十三 1）頭上的冠冕，後來則指基督再來時所戴的那象徵萬王之王、萬主之主的許多冠冕（十九 12）。
行刑的士兵在耶穌臨刑前給祂戴上荊棘編的環圈，代表勝利者的桂冠（可十五 17、18），又給他披上紫袍，拿著一枝蘆葦（太二十七 27-29），並在釘祂的十字架上標以「猶太人的王」字樣（可十五 26），凡此種種，是刻意譏諷耶穌為一個妄想自己為彌賽亞的失敗者。

拱門(Arch)
一種弧形結構，多為磚石建造，建於門洞以支撐上蓋重量。拱頂石，或稱冠石，是最後放置的，是拱門最重要的部分，因為它把兩邊的弧形支柱連接起來，又將上蓋的重量通過它們平均地分散到地基去。
拱門建築並不用於古代以色列。該詞在聖經裏出現，純屬誤譯之故。欽定本以西結書四十章記述聖殿的異象中，譯為「拱門」的希伯來原詞所指，實際上是廊子（和合本譯為「廊子」）。
另參：「建築」。

革尼土(Cnidus)
小亞細亞西南角的一座島埠，保羅被航解羅馬時曾途經那裏（徒二十七 7）。主前二世紀，該埠即住有一支猶太移民（《馬加比一書》十五 23）。今該島與大陸間已為沙洲連接。

革尼撒勒(Gennesaret)
加利利海北岸一地，位於迦百農和抹大拉之間。耶穌曾在革尼撒勒施行很多治病神蹟（太十四 34；可六 53）。
革尼撒勒的平原，蜿延長達 4 哩，由海邊到山區平均闊約 1 哩。地形大致平坦，沿山之地緩緩起伏。革尼撒勒以泥土異常肥沃，四周環繞著溪澗和河流，以出產富庶著稱。氣溫介乎炎熱與溫和之間，提供了長時間的種植季節，故此穀物豐盛。革尼撒勒出產的水果極珍異，拉比甚至不准在節期時擺放這些異果，以免人們只

為一饗果實的鮮美前來。拉比稱此地為神的花園；耶穌在世時，該地且得「巴勒斯坦園勝」之名。要種植胡桃、棕櫚、橄欖和無花果等樹，均需要多種不同的生長條件，但這些植物在革尼撒勒都生長茂盛。葡萄、胡桃、米、麥、蔬菜、瓜類及野生的花樹隨處可見。雖然近年部分區域已清理改善，恢復生產，然而，經過多世紀的荒廢，平地肆生荊叢。
路加福音五章 1 節稱加利利海為革尼撒勒湖，這別名無疑是因接壤的平原而得名。革尼撒勒也是基尼烈城後期的名字（書十一 2）。基尼烈乃一古城，到了耶穌時代，已日久荒廢。

革尼撒勒湖(Gennesaret, Lake of)
加利利海的別名（參路五 1）。
另參：「加利利海」。

革老丟(Claudius)
羅馬皇帝，主後 41 至 54 年在位，新約曾兩次提及他（徒十一 28，十八 2）。
另參：「該撒／凱撒」。

革老丟呂西亞(Claudius Lysias)
耶路撒冷的羅馬守將，曾呈文羅馬巡撫腓力斯報告保羅案情（徒二十三 26）。按其官銜之希臘文意義，相當於千夫長。其事僅見於使徒行傳，經外史料均不見載。因「呂西亞」是個典型的希臘名字，故可以推想他本是希臘人，捐得羅馬民籍（徒二十二 28）之後，便又取了個羅馬姓氏，遂稱「革老丟呂西亞」。
革老丟呂西亞的軍營設在聖殿大院以北。使徒行傳所謂「營樓」者是指大希律時代所建的安東尼亞堡，革老丟呂西亞大概是用作司令部。先是保羅在聖殿險遭猶太暴民之毒手，幸因革老丟呂西亞率軍趕到方得脫險。保羅被帶回營樓，並獲准在臺階上對百姓講話（徒二十一 40）。安東尼亞堡有兩道臺階與聖殿的「外邦人院」相通，保羅登上其中一道臺階講話。呂西亞得悉保羅有羅馬民籍後，免保羅受鞭刑（徒二十二 22-29）。當呂西亞知道猶太人有殺保羅於耶路撒冷的陰謀後，便急派重兵將保羅祕密解往該撒利亞（徒二十三 16-25）。

至於路加從何處得見革老丟呂底亞給巡撫腓力斯的呈文一事，已無從考證。這一呈文對保羅的品格行為，在巡撫面前無疑有很重要的澄清作用。

革老丟的法令(Claudius, Edict of)
從拿撒勒發現的一塊大理石銘版，鐫有羅馬皇帝嚴禁盜墓的詔令，已考定是革老丟在位期間（主後 41-54）所刻。
另參：「銘刻」。

革老底亞(Claudia)
一位女基督徒，保羅和提摩太均認識她（提後四 21）。

革利免(Clement)
保羅在腓立比教會的一名同工，與他一同為福音事工而勞苦；保羅指出革利免和其他與保羅同工的，都列在生命冊上（腓四 3）。早期教父多有以該革利免即後來作羅馬教會第三任主教的革利免，但此說尚無確證。

革來(Chloe)
一希臘女子名字，據哥林多前書一章 11 節記載，她「家裏的人」（很可能是奴僕）告知保羅，哥林多教會內部有紛爭。至於革來家住哥林多還是以弗所，甚至她是否信徒等，俱不得其詳。

革流巴(Cleopas)
耶穌的一個門徒，在往以馬忤斯的路上與復活後的耶穌相遇並作詳談（路二十四 18）。一說以為革流巴即約翰福音十九章 25 節所記馬利亞的丈夫「革羅罷」，但此說並無確證。
另參：「革羅罷」。

革迦撒人(Girgashites)

應許給猶太人（創十五 21；申七 1；書三 10）屬迦南支派的土地（創十 16；代上一 14），終為猶太人所得（書二十四 11；尼九 8）。此支派的位置不詳，然而，他們也許曾居於卡奇沙城（見於赫人的文獻），或者底格里斯河東面的卡奇沙提。「革撒」一名見於主前十三世紀烏加列的文獻，可能是一個部族的名稱。馬太福音八章 28 節、馬可福音五章 1 節和路加福音八章 26 節中分別譯為「加大拉」、「格拉森」的一地，可能還保留著聚居巴勒斯坦眾革迦撒人的傳統風尚。

革哩底／克里特(Crete)

即克里特島，是地中海第四大島；位於希臘東南 60 哩，土耳其西南 110 哩。島東西長約 160 哩，南北寬約 36 哩，面積為 3,200 平方哩。島上山脈綿延全島，島中部的山峰被稱為神聖的艾達山（海拔 9,000 呎）。島上山脈南陡北緩，故北岸為居民集中的區域。

革哩底島文化發達頗早，以漫長而持久的米諾斯時代（主前 3000-1100）為全盛時期。這高度文明的瑰麗古物由英國考古學家伊文思在克諾索斯古城發掘出土的最為可觀。早在主前 1950 至 1900 年間，革哩底島即製作精美的陶器向鄰國出口；冶煉業也極為發達，且有了線形文字。不過，這古代文明卻驟然之間於主前 1700 年神祕地中斷了，可能是毀於火山爆發或大地震。此後，島上又出現了城邑和宮殿建築，並開始了最為繁榮的階段。部分恢復舊觀的米諾斯王宮，其壁畫、樓梯、石柱的超卓藝術使訪古者歎為觀止。然而這一階段又於主前 1450 年全毀於一夕之間，大概是鄰近的珊托拉林島火山大爆發所致。

革哩底島在教會史上也佔有重要地位。保羅被解往羅馬途次因遇風暴，船沿革哩底島南岸強行至佳澳港避風（徒二十七 8）；後來，他們試圖往另一大港非尼基過冬（二十七 12），但風高浪急，航船失控，竟隨風漂至革哩底西南的一座名「高大」的小島附近擱淺（二十七 16）。保羅於羅馬獲釋後或曾有革哩底島之行，因保羅寫給提多的信中說：「我從前留你在革哩底……」（多一 5）；許多學者且據此和其他若干證據而斷定保羅獲釋後，再有一段頗長的事奉時期，直至他再度被囚並殉道（提後四 6）。保羅曾引革哩底當地一位詩人的話說：「革哩底人常說謊話，乃是惡獸，又饞又懶」（多一 12），可見保羅對革哩底島民實沒有甚麼好感。然而後來經福音的傳播，島上的情形必大有改觀。今天，島上不少村鎮、教會、修道院等仍在紀念提多之名。

由於土地的富庶和地理位置的重要，革哩底島向來是商業和軍事的中心要地。主前 67 年，該島為羅馬人佔領，遂成了羅馬一省。
革哩底島先後在羅馬人和希臘基督徒（拜占庭時代）的治理下，均有過長時期的繁榮。主後 823 至 960 年，薩拉森人（回教徒）佔據了該島。以後，經過了數世紀的基督教統治，再於 1669 至 1898 年，為土耳其的回教君主侵佔，當時島上文化已趨衰微。自二十世紀以來，革哩底島已歸屬希臘，僅於第二次世界大戰期間，曾被德軍短期佔領。

革夏納欣(Ge-harashim)
一盛產木材之山谷，地近羅德和阿挪，為猶大支族之約押所開發。因谷內手工藝業發達，故其後裔稱此地為革夏納欣，意謂「匠人之谷」（代上四 14）。主前五世紀，便雅憫支派再入住該地（尼十一 35：匠人之谷）。

革馬拉(Gemara)
猶太拉比對米示拿（口述傳統）討論的重點撮要。革馬拉和米示拿合組編成他勒目（猶太人認之為信仰的權威著述）。革馬拉亞蘭文的意思是「後天取得的學識」。這意義反映了拉比們的教學方法，他們教導學生憑記憶把革馬拉的經訓傳誦下去，而不靠筆述。革馬拉的希伯來文字根解作「完成」；因為革馬拉逐段闡釋米示拿，補充其不足之處，因而使之完整。
歷史中有兩個學派曾對革馬拉資料的演進作出貢獻，其一於主後三或四世紀在巴勒斯坦興起（主要在提比哩亞）。其二來自龐貝狄法、蘇拉和尼克底亞幾個巴比倫城（自主後三世紀至五世紀末）。
革馬拉取自猶太拉比口述的討論及辯論，是拉比解釋米示拿的智慧結晶。要是米示拿與律法之間有明顯衝突之處，或不同的拉比持異見，則由末後的拉比來嘗試解決這些問題。假若引述的某拉比的句子含糊不清，他們也會嘗試澄清，並按他們時代的需要而應用。
故此，革馬拉匯聚了許多不同類別的傳統和思想。其中一些在新約以前，一些與新約同期，另一些則記於新約之後，是理解猶太人思想領域的重要材料。
他勒目的版面編排，以米示拿居中，一段段的革馬拉印在旁邊。解釋米示拿中類似的經文時，革馬拉用不著再三引述。革馬拉的內容並非全是米示拿的釋義，它

亦包括民間故事、天文學、占星學、醫藥、說教的譬喻和一些偉大拉比的生活榜樣。
另參：「他勒目」。

革勒士(Crescens)
保羅的同工。保羅被囚於羅馬時，他去了加拉太（提後四 10）。

革舜(Gershom)
（1）摩西與西坡拉所生的兒子；摩西出埃及時於米甸所生（出二 22，十八 3；代上二十三 15-16）。
（2）約拿單之父。革舜及其兒子都是但支派的祭司。他們雕刻了一個偶像，供但族人膜拜（士十八 30）。
（3）細布業之祖先。大衛作王期間，細布業掌管聖殿府庫（代上二十六 24）。

革順(Gershom, Gershon)
（1）非尼哈之子；被擄後隨以斯拉歸回（拉八 2）。
（2）利未之長子，與以色列同往埃及（創四十六 11；民三 17；代上六 1），也是跟摩西出埃及的利未支派之祖（出六 16-17；民三 18、21）。
在利未所得為業的城邑中，革順族是以色列的利未子孫中一個大族（書二十一 1-7）。一些經文顯示在某些時期，他們在執行聖職的利未支派中為首（創四十六 11；出六 16；民三 17，二十六 57；代上六 1、16，二十三 6）。
以色列人在曠野飄流期間，革順人在帳幕後西邊安營（民三 23）。出埃及的翌年初，革順男丁數目約達 7,500 名（第 22 節）。只有那些年屆 30 至 50 歲的族人，方可在會幕事奉，據早前的核點民數，這些男丁數目共 2,630 名（四 39-40）。他們負責搬運和看守會幕之物（三 25-27，四 24、27-28），獲派兩車及 4 隻牛接載；由亞倫和他兒子監管（四 27）。
在迦南地剛安頓後，革順人獲分 13 座城，其他分地的支派計有以薩迦、亞設、拿弗他利和巴勒斯坦北部的瑪拿西（書二十一 6）。
大衛王在位時期，他們是奉命在聖殿事奉的利未人（代上二十三 6-11）。革順族的

拉但和耶希伊利掌管耶和華殿裏的府庫（二十六 20-22）。大衛分派亞薩及其子孫彈奏音樂；亞薩也是革順人（二十五 12）。
希西家王在位期間，負責潔淨聖殿的利未人中，也有革順人（代下二十九 1-6、12）。在被擄歸回時期，為聖殿立根基（拉三 10）及舉行城牆告成禮時（尼十二 46），革順的人負責奏樂歌頌。
另參：「利未支派」；「祭司和利未人」。

革羅罷(Clopas)
耶穌釘十字架時，站在旁邊的一位婦人馬利亞的丈夫（約十九 25）。從希臘文的行文尚難確定「革羅罷的妻子馬利亞」是否耶穌母親的姊妹。一傳統以革羅罷為約瑟之兄；另一傳統以革羅罷即路加福音二十四章 18 節的「革流巴」（按「革流巴」是出自希臘語，「革羅罷」則出自希伯來語），第三個可能性是以「革羅罷」為亞勒腓之別名，若然，則亞勒腓之子雅各（太十 3；路六 15；徒一 13）就是馬利亞之子雅各（太二十七 56；可十五 40），而這馬利亞也就是約翰福音十九章 25 節所說的革羅罷的妻子。但這些看法只屬猜測，其實，革流巴、革羅罷、亞勒腓也可能是 3 個不同的人。

哥士(Cos)
愛琴海斯波拉提群島中的一個島嶼；島上有城一座，也名哥士。哥士島與小亞細亞的卡里亞僅一水之隔，保羅於第三次宣教旅程之末，從馬其頓起程返耶路撒冷，繞過以弗所而從米利都登舟南航，首泊之港就是哥士（徒二十一 1）。據次經《馬加比一書》十五章 23 節記載，猶太戰爭期間，羅馬執政官盧修曾頒令哥士及其他各地，不許屠殺猶太居民。
哥士（今譯科斯）自古就是愛琴海中的重要轉運中心，其小麥、膏油、葡萄酒、絲綢都很著名，後來更成為東地中海的金融重鎮。
哥士是希臘「醫學之父」希波克拉底的出生地，他早年曾在此島行醫（約主前五世紀末至四世紀初）。大希律在位時，曾給予哥士島長期稅收，哥士城民曾立希律安提帕（大希律之子）雕像一座以示對他的尊敬。

哥尼流(Cornelius)
據使徒行傳記載，哥尼流以一個羅馬駐軍的百夫長而歸信基督，從而開了外邦人入基督教的先例。
哥尼流因使徒彼得傳道信主的始末見於使徒行傳十章 1 節至十一章 18 節。哥尼流歸信之前即以善名聞於猶太人中，他知道敬畏神，經常祈禱，也時作施捨。
教會初立時，成員都是猶太人，由於克守律法的猶太人不與外邦人交往，故初期教會也不願向外邦人傳福音。使徒彼得起初就克守律法，不肯進入外邦人的家門，更不沾律法所定的「不潔之物」。後來神向彼得顯示異象，將他引到哥尼流家，並向其全家及親朋好友傳講福音。在彼得講道之中，還沒有為他們施洗，或按手，神已將聖靈的恩賜澆灌在聽道者的身上，表明神悅納外邦人加入教會。事後，彼得在哥尼流家逗留數日，一方面分享其歸主之喜樂，另一方面在信仰上又作了認真的指點。
哥尼流歸主之事意義重大，它代表初期教會擺脫猶太教思想束縛的第一步。哥尼流無須履行猶太人那些繁文縟禮（如割禮、吃「潔淨」的動物）。自此以後，外邦信徒與猶太信徒一樣，都只憑信心加入教會。
另參：「使徒行傳」。

哥尼雅(Coniah)
猶大王約雅斤之別名（耶二十二 24、28，三十七 1）。
另參：「約雅斤」。

哥西巴(Cozeba)
猶大地一城鎮（代上四 22），亦名亞革悉（書十五 44）或基悉（創三十八 5）。
另參：「亞革悉＃1」。

哥亞(Koa)
可能是住在巴比倫東北部的人。他們和巴比倫人、比割人、書亞人並列，作為神審判以色列的工具，攻打耶路撒冷（結二十三 23）。他們或許和亞述銘刻上常提到的古圖為同一族人。

哥拉汛(Chorazin)
巴勒斯坦一城之名，其城民對耶穌所行的異能和所講的道俱無回應，始終不知認罪悔過（太十一 20），因而受到了耶穌的譴責和咒詛。與哥拉汛同受嚴譴的，還有伯賽大和迦百農兩城（太十一 21-24；路十 13、14）。
已知迦百農在加利利海西北岸，而哥拉汛和伯賽大均在迦百農鄰近。早期教父耶柔米曾指出，哥拉汛距迦百農僅 2 哩之遙。據學者考，在迦百農廢丘之北的基拉斯廢墟，就是哥拉汛的遺址。經考古發掘可知，該城在宗教上的地位也不稍遜於迦百農。據考城內有一座四世紀的猶太教堂，堂內主座雕飾精美，並鐫有銘文，可以推見聖經所謂「摩西的位」（太二十三 2）即如是狀。猶太他勒目記載哥拉汛盛產小麥。

哥林多(Corinth)
希臘名城，今譯「科林斯」，使徒保羅曾佈道於此，是時為羅馬帝國亞該亞省的首府。哥林多位於伯羅奔尼撒半島東北部，東邊有哥林多地峽與希臘本土相連。哥林多古城（主要是羅馬時代的哥林多）遺址距今城約 4、5 哩之遙，據考，新石器時代已有人聚居。城中有岩山岔起，作下俯之勢，稱「上哥林多」。許多古跡今猶歷歷在目，足可顯示希臘時代該城的盛況，其阿波羅廟巨柱環立，雕工壯麗，是古代建築藝術的珍品。當年城外有寬闊筆直的大道逕達城門，通到市中心為止；再有數路均可達上哥林多。使徒時代哥林多城是工商麇集之所，市易繁榮，城民幾達 700,000。
歷史
主前八世紀中，扼東西商道之衝的哥林多已是繁盛的城邦。主前 350 至 250 年，哥林多是希臘舉足輕重的戰略要邑；其後因受到欲稱霸世界的羅馬帝國的衝擊而形勢漸衰。主前 146 年，城毀人亡，荒廢達百年之久。至主前 46 年，該撒猶流徙各地流民（主要是義大利人和失去產業的希臘人）於此，才漸趨復興。不過，新城已非昔日的希臘城邦，而是羅馬的殖民城了。城內羅馬大理石廟宇比比皆是。城中水源靠水井供應。哥林多遂又成為聞名遐邇的通都大邑，吸引著四面八方的遊客和商人；隨著商業文化的繁榮，哥林多也就成為奢靡、荒淫、邪惡的中心。從聖地遷出的猶太人也漸來哥林多聚居，而形成了一個規模不小的猶太社團。使徒保羅在哥林多佈道，無疑也是由於城中有猶太社團。

1896 年，雅典的美國古典研究學校獲准在哥林多進行考古發掘，所獲甚豐，對考證哥林多書信的貢獻尤大。其一是發現一塊石匾，鐫有「希伯來人會堂」字樣，可能就是保羅「每逢安息日……辯論，勸化猶太人和希利尼人」（徒十八 4）的那座會堂；其二是在市場中心發現了一座審判所，保羅當年在那裏面見亞該亞的方伯迦流（徒十八 12-17）；其三是發現了許多銘文，俱足證明迦流抵哥林多執政的時間不早於主後 51 年 7 月，而保羅上公堂面見方伯之時，已經是他在哥林多傳道 18 個月之後的事了（徒十八 11），由此可知保羅抵哥林多的時間當在主後 50 年之初。

地峽競技會

哥林多也以在那裏舉辦的地峽競技會著稱。早在主前 776 年，即有奧林匹亞競技會，每隔 4 年舉行一次；自主前 523 年起，據傳薛西弗斯（一神話中的國王）又首倡地峽競技會，每兩年（奧林匹亞競技會休會期間的第一年和第三年）舉辦一次。原有 3 個主要比賽項目：馬術、體操和音樂，至新約時代又增設了羅馬人喜愛的賽車等項。保羅在書信中曾提及賽跑和打拳之事（林前九 24-26），顯然使徒在哥林多期間必曾目睹競技盛況。競技優勝者要佩戴蒲桃、橄欖、松柏等枝葉編結的花環，並獲民族英雄稱號，還有優厚的物質獎勵，如獎金、免稅、給子女享有某些優惠等。

宗教

哥林多人一向祀奉亞富羅底特，是主司美、愛情和豐產的希臘女神，與羅馬女神維納斯對等。上哥林多有亞富羅底特神廟，一千多名「聖妓」或奴隸身分的女巫侍奉其間，其風習的敗壞已可想而知。哥林多世風之壞連同樣崇拜異神的羅馬都望塵莫及。

哥林多在教會史中佔一席位，是因保羅在赴馬其頓途中得見異象（徒十六 9、10），遂往哥林多傳道。他一路傳揚福音，先後建立了腓立比教會、帖撒羅尼迦教會、庇哩亞教會，也許還有雅典教會。使徒行傳十八章記保羅到了哥林多，先向猶太人傳道，在他們中間遇到了強烈的反對（徒十八 6）。保羅在哥林多佈道時間之長，當僅次於在以弗所佈道的時間。哥林多教會誕生於異教文化、異教勢力最猖獗之處，「臨產」所歷的磨難是不言而喻的。保羅致哥林多教會的長信，充分反映了主後一世紀的基督徒的各種問題，與今日基督徒面對的各種問題似無兩樣。

Richard I. McNeely

另參：「哥林多前書」；「哥林多後書」。

哥林多前書(Corinthians, First Letter to the)

作者

哥林多前書乃使徒保羅所寫，這是絕無可疑的事實，聖經學者均以為是定論，並已考定是保羅寫於第三次宣教旅程的途次，當時他在以弗所。時保羅年約 55，已於地中海沿岸 1/4 的土地上遍立教會，他自己也是一位資深望遠、靈性成熟的傳道人了。

寫作年代和緣起

保羅在哥林多傳道，時逾 1.5 年（主後 50-52），返回耶路撒冷作短暫的停留後，又開始第三次宣教旅程，途次以弗所（徒十九），在那裏逗留達 3 年之久（主後 53-55/56）。期間保羅至少曾先後寫過 3 封信給哥林多教會，並有一次短暫的造訪。第一封信已散佚（通常稱為「前信」，參林前五 9-11）。根據哥林多前書五章 9-11 節記述，這封信有遭哥林多教會誤解之處；但我們已無法獲悉信中詳情。

主後 55 年某日，保羅從「革來氏家裏的人」（參林前一 11，大概是指革來家庭教會的成員）得知哥林多教會內部有派系之爭，當即口述了第二封致哥林多教會的信，即今所謂哥林多前書一至四章。信未及發出，即得哥林多教會來信，送信者且補充了哥林多教會的情況。保羅遂又口述哥林多前書五至六章，針對這些情況作出回應。哥林多前書七至十五章，則是直接回覆哥林多教會來信中所提的問題；第十六章則是信的結語。哥林多前書大概是由司提反、福徒拿都和亞該古 3 人帶回哥林多的（林前十六 17）。

其後保羅曾作致哥林多教會的第三封信，即所謂「淚書」（參林後二 3、4），該信已失落。最後，保羅又寫了哥林多後書。

背景

哥林多是著名的港埠，主前 146 年為羅馬人所毀，主前 46 年在猶流該撒治下復得重建。自主前 27 年置亞該亞省起，哥林多即為首府，是總督府衙所在（徒十八 12）。哥林多其實是由 3 部分組成：一是城府東 8 哩的堅革哩港，從愛琴海來的航船泊此卸貨；二是城府西 1 哩的利可翁港，北路貨物以馬車或「旱船」裝滑輪的木船）經哥林多地峽到此裝船；三是居高臨下的城府本身。

城府的至高點上哥林多有亞富羅底特女神廟一座，規模宏偉，選用一千名女奴晝夜侍奉廟內的女神。城內有一座猶太會堂（徒十八 4）。新興的哥林多原是羅馬的殖民地，城民以義大利人居多，後來地中海岸各地均有人陸續遷入，猶太人也不在少數。

寫作目的和神學教導

哥林多前書顯示，保羅最關切的一件事就是教會的合一。因為哥林多教會存在著以自我為中心的嚴重傾向，所導致的結果則是：教會內分門結黨、互相傾軋；誇示自己的知識，強調個人的自由，行可恥之事；在事奉上各行其是，自我炫耀。除此之外，還有兩件使保羅為哥林多教會憂慮的事，也在信中表達得十分清楚。一是異教社會的各種惡俗，尤其是淫亂之風，嚴重地威脅著教會的聖潔，保羅則致力於築堤以防；二是信徒對肉體復活的信仰產生懷疑，保羅深知這個問題直指基督教信仰的核心，因此對復活堅決捍衛，不遺餘力。

許多學者從保羅所關切和憂慮的事上（尤其是哥林多教會對知識的著重），認為哥林多教會內正滋長著諾斯底主義的傾向，故保羅是在針對諾斯底的主張。嚴格地說，諾斯底主義是基督教教義與希臘哲學並東方宗教的某些成分的混合，是主後二世紀的一種異端運動，由此可見，若稱哥林多教會的思想傾向為諾斯底主義，顯然是為時過早。不過細考哥林多的社會環境，至少可以說是後期的諾斯底主義的淵源。我們雖可承認哥林多有諾斯底前期的思想，但仍當根據一世紀的歷史背景來解釋哥林多前書。

簡言之，保羅關切的核心是教會，並其合一和純潔。保羅竭力維護的是使教會在教義和道德上保持一致的信念和準則，消除結黨紛爭；再者，他要使教會高舉復活的主耶穌。

內容提要

序言（一 1-9）

開始是問安和祝福。這裏有兩個值得我們留意的要點。一是保羅在問安中提及的「所提尼弟兄」是誰？此人必為哥林多教會所熟知，故可能是使徒行傳十八章 17 節所載的哥林多猶太會堂的主管所提尼。他的前任基利司布早就信了主（徒十八 8），所提尼顯然稍後也信了主。

二是保羅特別強調神在耶穌基督裏賜給哥林多教會的恩惠——知識、口才和恩賜。他們擁有這些恩惠固然是千真萬確的事實，然而他們卻濫用了神的恩惠。保羅的處理辦法是，不去貶抑他們，更為他們感謝神的恩惠，但要他們從一個新的角度來看這些恩惠。

革來氏家裏人的報告（一 10 至四 21）

哥林多信徒結黨紛爭，且各舉一人作領袖，有「保羅派」、「亞波羅派」、「磯法（即彼得）派」，甚至還有「基督派」。各派的主張雖不詳盡，但我們可以推斷，「保羅派」必強調保羅自由的口號，「彼得派」必恪守猶太的傳統習尚，「亞波羅派」則必側重哲學和雄辯。凡此種種，使保羅看到了一個危險的趨勢，此趨勢足以破壞

教會在基督裏的合一。因此保羅的回應中，首先說明他的所作所為絕非在建立甚麼門派，而是要高舉基督。他並不理會曾為誰施洗，由誰來施洗並不重要，重要的是受洗者全都歸於基督。

保羅繼而論到那根本的問題。當時哥林多教會頗有人自以為才智出眾，別人都沒有他們的洞見。他們孜孜以求的所謂「智慧」，實際與保羅傳講的福音大相徑庭，兩者互相牴觸之處有以下 6 點：

1.基督死在十字架上而又復活的信息（即所謂「十字架的道理」，參一 18），按猶太人或希臘人的智慧和價值觀來看，是毫無意義的。能領受此道者，必須從一嶄新途徑——神的途徑，來看生命。

2.神揀選人並不在於他們的社會地位；但神賜給他們的唯一地位卻是同等一律的（一 26-31）。

3.他們信，非因保羅的口才，而是保羅所顯明的聖靈恩賜（「用聖靈和大能的明證」，二 4），使他們看見神在保羅身上作工。由此可見，哥林多信徒得以到神面前，是聖靈的工作，並非人的理論。故繼續向他們啟示神旨意的，也是聖靈，而不是人的智慧。若非他們成為世人所認為的「愚拙」，恐怕絕難以從聖靈的角度去再思生命；聖靈賜人真智慧，並使人在基督裏合一。

4.哥林多教會中的派系各推保羅或其他人為領袖，絕非屬靈的做法。這些行動顯示了人的惡念（即「屬肉體」，或「出於墮落的人性」），因為他們高舉工人，而不是高舉那位一視同仁地透過工人作工的神。

5.這些工人的共同使命是在耶穌基督這堅固的基石上建造一所神的聖殿，即教會。只有神可以審判每一位信徒在建立教會的工作上的功過；分裂教會的人必將受神的懲罰，「若有人毀壞神的殿，神必要毀壞那人」（三 17）。注意，此「聖殿」是一個集合概念，指全教會而言；第六章的「聖殿」則指個人，每個基督徒都是聖殿。

6.最後，保羅指出他們過早實現的末世觀的謬誤，因他們以為擁有屬靈恩賜（這是真實的）和自誇有智慧（世俗的智慧），就自稱與基督一同作王了（參四 8-13）。保羅以辛辣的諷刺，指出這種態度與使徒的生活何等不同。使徒們效法基督受苦，將來也必高升；但哥林多信徒卻期望現今就高升，而不願先有十字架的經歷，即自我的否定。

保羅在結束這段時溫言勸勉那些肯聽從他的哥林多信徒，要他們效法他，因為神的教訓不僅要口傳，也要有正確的生活方式來表明。教師本身就是信息（四 14-16）。提摩太也將在他們面前忠誠地活出真理。最後，保羅警告教會中那些自

高自大者（四 18），說他到哥林多時，必質問他們屬靈的權能，而不是他們所說的話。不論他們在教義上如何能言善辯，他們在聖靈面前須趕緊悔改，免得他們的生命凋萎，「因為神的國不在乎言語，乃在乎權能」（四 20）。

送信人的報告（五 1 至六 20）

保羅現今轉而講論哥林多教會信使向他口述的 3 個問題。第一個問題是教會的紀律（五 1-13）。保羅舉出極大的惡事，有人在父死之後娶年輕的繼母為妻（或姘居）。保羅指摘的，主要不在這罪惡的性質（性放縱），因為保羅在五章 11 節中列舉了其他惡行，並要求哥林多教會一律對待犯這些罪的人。保羅的指摘是因這事的傷風敗俗，連異教徒都不能容忍，這不同於其他違反基督徒原則的事。更有甚者，是教會對這等劣跡竟不聞不問，且以寬容自誇，大概是曲解了保羅所說脫離律法，在基督裏的自由。

保羅就此還提出 3 項原則作為教會紀律的依據：（1）教會紀律的首要目的是使違犯者真心悔改、重新做人；（2）教會紀律的第二個目的是在保護教會的純潔與健康（五 6-8）；（3）教會的紀律不是為了制裁世上的惡人，那是神的責任，但對教會內的惡人惡事卻絲毫不能姑息（五 9-13）。在以下 3 章中，保羅的立論也均以這 3 項原則為出發點（參七 12-16）。

第二個問題是信徒之間的爭訟（六 1-11）。哥林多社會爭訟成風，本不足怪；使保羅震驚的是，信徒之間也動輒告上公堂，且不以為恥，反以為榮。保羅指出，基督徒要審判這罪惡的世界，怎可反將世界引入教會來審判自己？教會的事完全可以在教會內解決（雅二 2-4 顯示了教會與世間不同的處事原則），而不當「派教會所輕看的人（按：指異教徒的法官）審判」（六 4）。

保羅另提出一個比上法庭更好的辦法，就是寧願自己吃虧（六 7）。保羅依據耶穌基督的教訓（太五 38-42），教導他們本著「情願受欺」的精神相處。可惜，哥林多的信徒卻欺壓主內弟兄，為自己應有的權利相爭。

根本的問題是：這些信徒的心中是否仍存在著貪慾和邪念（六 9-11）？保羅可以接納很多過去犯各樣惡行的人，因耶穌以自己的血洗清了他們的罪；但任何信徒如仍舊貪婪、行淫，必不能進天國，不管他們的信仰如何。哥林多信徒當從爭訟的事上深自悔悟，認真省察內心隱祕的意念。

第三個問題是：是否有行淫的自由（六 12-20）？哥林多社會是個男尊女卑的社會。婦女為了出嫁就必須克守貞潔；而亞富羅底特廟內卻集中了數以千計的奴妓可供人發洩。嫖妓是淫行的主要形式。教會中的放任派提出兩個口號：「凡事我都可行」，這可能是出於曲解保羅的自由論；「食物是為肚腹，肚腹是為食物」，意味人

身既有七情六慾，可見這是造物主的安排。保羅對這兩個口號並未斷然否定，而是作了正確的限定。「自由」必須受其他目的規範（六 12、20）。我們的身體並不屬於我們自己，而是屬於神的，我們不能隨心所欲地濫用，而必須服從神的旨意——這是復活表明的道理（六 13、14）。

再者，男女結合不像吃喝，是關乎整個人之大事（保羅此語本於創二 24 和太十九 5）。行淫即等於以基督的肢體（個別信徒）去與娼妓聯合（六 15-17）。其他的罪尚屬體外之惡，惟有行淫卻是改變和敗壞人本身，玷污聖靈的居所，毀壞神的聖殿。須知基督徒的身體已於基督救贖之後不再屬他們自己，而全然是屬神的了，這是一個萬不可輕忽的事實。

覆哥林多來信所提的問題（七 1 至十六 4）

以上保羅已經回應了若干問題，繼而在這個基礎上答覆哥林多教會信中所提的問題。

一．婚姻問題（七 1-24）　哥林多教會中的禁慾派（大概是對「縱慾派」的反動）的口號是「男不近女倒好」（不結婚之意）；這不僅是對未婚者的呼籲，對已婚的男子，他們也主張禁絕夫婦的性生活。保羅在解答時先表示對此論有同意之處，因為他確實認為男子的性生活並非是必需的事，然後馬上予以修正而否定了它的正確性。其論點有三：第一，完全禁慾是有違常情的，會導致不道德的事發生（七 2、7-9）；第二，夫妻是互屬的，雙方均不可忽視對方的需求（七 3、4），拒絕對方的性要求即等於剝奪屬於他或她的基本權利；第三，如果為了集中心意祈禱而作短期的分房則未嘗不可，但務須先得對方同意（七 5）。

保羅於七章 25-40 節將更詳盡地討論獨身和寡居的問題，於此他順便提及他很滿足於自己的獨身生活；但他又指出，各人領受的恩賜既有不同，那麼對許多人來說，與其勉強禁抑自己，倒不如順天承理地結婚為佳（七 7-9）。

保羅認為基督徒不可離婚，這也是耶穌已經論及的觀點（太五 31-32；可十 11-12；路十六 18），只是保羅並未說到任何例外（也許他尚不知太十九 9 有「除非妻子不貞」那個含義；也許他認為「不貞」是指婚前之事，那就可以解除婚約，並非婚後通姦而離婚），在他看來，夫妻的暫時分居因或有之，但並不是可以另行嫁娶的離異，總應期待言歸舊好的一日，因為耶穌的教導，使他認為男女的結合應是終身的事（七 10、11）。

論到基督徒與非基督徒的婚姻，這方面耶穌並無清楚教導，保羅提出 3 項原則，基本上也是從基督的教導中演繹出來的。第一，耶穌關於不可離婚的教導也適用於這種婚姻，故基督徒不可提出與未信主的配偶離婚（七 12、13）；第二，若對方

堅持離婚，基督徒可任由之，因為基督徒不能左右或論斷非基督徒的言行（七 15）；第三，基督徒不會因這婚姻關係受到玷污（與六 15 所說的那種關係決不可等論），可努力使這關係聖潔，使子女蒙恩，也可使對方得救（七 14、16）。總之，保羅認為，信與不信的婚姻也應保持下去。當然，如對方有虐待或淫亂之行，則不在此例。

保羅認為，一個人的處境或生活方式不一定為了信主而非有所改變不可（七 17-24），即如已婚或獨身，猶太身分（行了割禮者）或外邦身分，自由民或奴隸，均無礙於一個人在基督裏的地位。顯然，保羅所謂保持現狀，並非指道德行為和品格的現狀，而是指上述社會或自然現狀。保羅還特別提及奴隸歸主的問題，其觀點是：能爭取自由則當盡量爭取，否則，也決不影響其事主的能力和在神面前的地位（七 21-23）。

二．獨身和寡居的問題（七 25-40）　保羅認為鰥寡結婚是無可非議的；不過依他個人之見，倒認為不必自尋累贅，因為現世即將過去，何必去製造更多的牽掛（七 25-31）？此外，婚後總要為配偶分心，未免會牽扯事奉神的精力（因為既已結婚就不可漠視對方的需求），遠不如孑然一身，可全無掛慮地一心事主（七 32-35）。再者，若有女兒已達適婚之齡，為父的可決定或為女兒的緣故（或為家庭的緣故），使女兒出嫁，或留下女兒，終生養育她。最後，保羅複述他的普遍原則作為結束（七 39-40）。

三．祭品可食與否的問題（八 1 至十一 1）　當時市場上出售的肉類多有兩個來源：一是專為獻祭而飼養的牲畜，屠宰後擇其一獻給廟堂，餘者便拿到市場上出售；另一是從祭壇上取下的祭牲，直接拿到市場上去出售。拘泥律法的猶太人對購食這種肉類不免疑慮重重。有些基督徒竟應邀去赴異教徒的家宴，或到他們廟堂區去遊樂，或參加同業商會的筵席。教會內對這些事的對錯是非議論紛紛，莫衷一是，遂寫信求教保羅。保羅便借題發揮，從更廣闊的視野來探討基督徒的行為準則。

第一，德行的要旨是愛，而不是知識（八 1-13）。有些哥林多基督徒知道廟裏供奉的偶像不過是泥胎木形，而非真神（真神只有一個），所以獻過祭的祭肉仍是尋常好肉，可照食無虞；但是這些人自以為見識高人一等，不管他人的感受。保羅先表示同意他們的觀點，但接著便糾正他們說：「知識是叫人自高自大，惟有愛心能造就人」（八 1）。的確，神所關注的不是我們知道甚麼或吃甚麼，而是我們是否愛神、愛人、愛主內弟兄。在弟兄面前大嚼祭肉，主要的危害不是引起一些人的憤慨，而是損害了一些心志未堅者，他們目睹弟兄吃祭肉，他們的良心儘管認為

不對，也隨同別人吃祭肉。因此，他們會自以為背離真道（得罪基督）。這引人誤入歧途者的行為決不是愛。因此，寧可不吃肉也不可引人犯罪。

第二，保羅指出，基督徒要放下自己的利益，關心他人的益處，尤其要關心基督和福音的好處（九 1-23）。無論是其他使徒的先例（參路十 5-7），還是聖經的教導，都說明保羅有權從教會取得自己的報酬。然而，保羅從不求取報酬。他一向以織造帳棚來維持自己的生活和事奉，儘管他也接受教會的餽贈。保羅是避免有人以為他藉宗教以營利（九 12），或為求滿足自己（九 16、17）。以上不過是保羅順發感慨，其主旨仍在說明基督徒個人的好惡與利害，均當置於基督及其福音的好處之下。

第三，保羅指出，那些自誇「堅強」，為求自由而罔顧其他信徒的人，靈性正面臨危機（九 24 至十 22）。基督徒的生活，必須成全才有獎賞；這是一個有紀律的生活，不可休閒怠惰（九 24-27）。以色列人在曠野之事就是明鑑：他們也曾「受洗」，也曾吃「主的筵席」（十 2-4），與教會蒙的恩惠一樣，然而他們當中的多數人卻無福分到達應許地而倒斃於曠野。神擊毀他們的原因很簡單：他們捨神而歸罪。有鑑於此，基督徒萬不可掉以輕心，自以為有信心，有自由，結果沒有慎防罪惡而從信上墜落（十 12）。但另一方面，基督徒也不必驚怕，因為任何試探都不會超出我們所能抗拒，神必為我們開一條出路（十 13）。

再以此理來看祭偶像的食品（十 14-22）。在聖餐上我們分享了基督的血和身體，與以色列人奉獻在聖壇上的祭品並無二致；同理，如果吃祭偶像的食品豈不等於和魔鬼同餐共食嗎？因為隱在偶像背後的是魔鬼。如此同食兩桌之餐的惡行，就正如當年以色列人之所行，必引起神的盛怒（十 22）。這樣看來，基督徒決計不可參加在異神廟中舉行的任何宴席，包括同業商會所舉辦的正式盛宴。

最後是保羅對八、九、十這 3 章所論的總結（十 23 至十一 1）：食物不會因祭過偶像而有所改變，因為食物均屬於神，所以凡市場上所售的食品均只管購而食之，而不必多有所慮（十 25、26）；同樣，基督徒可赴非基督徒的家宴，飲食也可無所忌諱；但若有人指出食物是祭過偶像的，則不當食，倒不是因為食物有甚麼傷人之力，而是應顧及他人的良心，這是基督的愛心表現（十 27-30）。當效法保羅，因為保羅是效法基督的捨己為人。不論作甚麼，包括飲食在內，都要以榮耀神為優先考慮（十 31）。不要絆倒任何人，要關顧他們的好處，引領他們獲得救恩（十 32）。

四 . 聚會的秩序問題（十一 2 至十四 40）　哥林多家庭教會每有相當熱鬧的聚會，可惜多不能顯示在基督裏的和諧一致，反而被許多人用作自炫自耀的場合。保羅

之意，不在改變他們聚會的內容，只欲糾正他們的禮拜方式。

保羅先談及已婚婦女在聚會時的作風（十一 1-16）。昔日婦女以蒙戴面紗為已婚的標誌，如同今日之戴戒指，婦女在聚會上朗聲祈禱、講道、說預言，保羅均不表反對，但是她們因預嘗復活後的生命（參第十五章），自以為可脫離丈夫的約束，可去掉面紗（參可十二 25）。保羅強調，夫妻的關係密切，人與神的關係也同樣密切（十一 3）。所以，人不可羞辱神，卻要榮耀神；妻子也該同樣的對待丈夫。為妻的不戴面紗，即有誘惑人之嫌，於有聖天使同在的莊重崇拜聚會中尤不相宜（十一 10）；另也當尊重既有的文化風尚（十一 13-16）。再者，這面紗也是表示對教會權柄的服膺（十一 10）。保羅雖認可婦女在教會事奉，但認為應以婚姻為先。

保羅繼而又談到聚會上所流露的階級差別（十一 17-34）。早期教會有每週一次聖餐的規矩，是由全體信徒共同聚餐。這種聚餐形式至三世紀才廢除，改由彌撒上的獻祭儀式來代替。哥林多中上階層的信徒便利用聚餐的機會擺闊炫富。他們總是早於規定的時間就開席，美酒玉食，琳瑯滿桌。當時教會是仿效異教聚餐的方式，各人可隨意提早進食，只要供應簡單的食物給不能早來的奴隸、農民便可（十一 21）。如此，貧窮的信徒受到屈辱，使他們感受到教會中之階級分別（十一 22）。保羅嚴斥這是對聖餐的褻瀆（十一 20）。

保羅重申參加聖餐的信徒是在分享耶穌的身體和血（參十 16、17），而不是吃他們自己的食物。哥林多信徒那種不當的做法，帶來教會的分歧和階級觀念，是褻瀆了聖餐，不能藉此表現基督身體的合一（即「不分辨是主的身體」，十一 29）。結果必然招致神的懲罰（他們已經在受罰了）。保羅勸告這些信徒認真省察內心的動機，真誠的聚集成一體，來共享主的聖餐。

接著，保羅又論到教會當如何運用聖靈的恩賜（十二 1 至十四 40）。哥林多信徒中可能有些人受類似諾斯底思想的影響，認為靈魂善而物質惡，他們自覺被聖靈充滿而高呼「耶穌是可咒詛的」（他們把人性的耶穌和屬靈性的基督對立）。保羅指出，此語決非出自聖靈，因為聖靈在我們裏面與我們一同宣認：「耶穌是主。」

教會中也有人刻意標榜自己獨受的恩賜，尤其是說方言的恩賜，聚會時只顧自己高聲喊叫，不給別人說話的機會。保羅指出，恩賜都是一位聖靈賞賜的（十二 4-6），聖靈彰顯在每個信徒身上，不僅是為了信徒個人，更是為了教會全體的好處（十二 7）。信徒擁有的是聖靈，不只是一些恩賜，故在不同聚會中可有不同的恩賜彰顯。這同一個聖靈又使多個基督徒在基督裏結合為一（十二 12、13），因此，聖靈不僅賜全體基督徒各樣恩賜，一切恩賜都同是聖靈所賜，所有恩賜都同是為了使基督的身體發揮功能（十二 14-26）。故任何人都不可因缺少某項恩賜而以為自己

是個無足輕重的肢體或器官；恰恰相反，不為人注意的恩賜，卻可能是更為重要的。由此可見，在基督的身體裏，聖靈在聚會中藉著不同的人會有不同的彰顯；身體上的各肢體各有不同的事奉或功能（十二 27-31）。

由此可知，一個人的靈性表現不在於他有甚麼恩賜，而在於他如何運用或顯示他的恩賜，是否出於愛心的運用恩賜（十三 1-13）。一個人即使真有恩賜，卻只用以利己，那就毫無價值（十三 1-3），因為利己和愛人是互不相容的（十三 4-7）。聖靈的恩賜都是暫時的，只是用於基督兩次臨世之間的時期，等到神的國完全彰顯，萬軍之主就要親臨降世，聖靈的恩賜便再無存在的必要（十三 10、12）。那時，基督徒藉以受賞的憑據，不是他們所有的恩賜，而是信、望、愛這三大品質，其中以愛為最重要，因為在神國裏，基督徒將與基督耶穌和其他信徒共同生活在完全的愛中（十三 13）。

保羅本著愛的教義指出，基督徒應羨慕恩賜，但在聚會時，當以講道為最能體現愛的恩賜（十四 1-25）。顯而易見，哥林多信徒最看重的是說方言。然而方言若不經過翻譯，則除對說者本人之外，對大家便毫無意義可言。因此，說方言並不造就人，或反使教外人以為瘋狂。當然，在教會聚會之外，方言也有特殊的作用，可作為審判的標記（十四 21），或可作個人與神的靈交（十四 18）。但在聚會中則非有翻譯不可。然而講道卻能造就人，能使人歸信，因此在聚會中當求講道的恩賜。

在教會聚會中，恩賜和秩序都同樣重要（十四 26-40）。恩賜運用的目的是彼此造就，而不可作自炫的手段（十四 26）。說方言者必須有人翻譯。說方言和講道應輪流進行，每隔數人便要停下來，讓大家來領會所講的意義（十四 27-33）。婦女不可在聚會中交頭接耳，這顯然是從猶太會堂因襲來的壞習慣：那裏的婦女被隔開，不得參與聚會，除閒談之外別無他事可作。保羅請女信徒注意聽講，認真領會，有不懂的問題可回家請教丈夫（十四 34-36）。

保羅最後總結，真正屬靈的人當承認以上所說均出於主的命令。保羅並不反對在教會裏說方言，只是強調講道的價值和重要，並且聚會要有秩序（十四 37-40）。

五．死人復活的問題（十五 1-58）　上述哥林多教會的種種問題如：敗俗傷風（林前五，六）、禁慾（林前七），或自以為已經復活（林前十一）等，均說明有人儘管承認耶穌復活及靈魂不滅，但不相信肉體復活的事。

保羅重申，耶穌復活是整個福音的核心（十五 1-19）。全教會一致地相信耶穌不僅死了，且又復活了，並向無數證人作了顯現（十五 3-11）。如果「反復活論」成立的話，那麼耶穌復活之事便未曾發生，福音的信息也全屬虛幻，最終得救的希望

也就全歸枉然了（十五 12-19）。

因為基督徒是與基督連成一體的，所以基督復活，基督徒也必復活（十五 20-28）。人類以往經歷在亞當裏的結果，現在也經驗在基督裏的新結果。然而復活並不是立即發生的事，而是有先後的過程：基督先復活；基督徒於祂再來時復活；基督君臨世界，要將一切鬼魔勢力（包括死亡本身）消滅，使普天下成為基督的王國；基督將這完美、至善的國度奉交給神（十五 23-28）。

基督徒因抱著復活的希望，所以才有代死人受洗的風尚（是指由活著的基督徒代替已經信主但未及受洗便死去的基督徒受洗的儀式，十五 29）；以及甘願為基督殉道之事（十五 30-32）。

有人對復活之事不理解，也實屬難免，但保羅指出，只要明白在復活中有繼續存在和不再存在的事，便可了悟（十五 35-50）。正如種子和植物，既一而非一；另如萬物，各有不同的形態。人的復活也是如此。必朽的、卑污的、軟弱的、屬肉體的（即屬亞當的）變成不朽的、尊榮的、強健的、屬靈的（即屬基督的）。惟有基督徒才能像基督，作屬天的人，才可成為神國的成員。

保羅興奮地分享他對那未來的轉變的盼望（十五 51-58）。他指出，於基督再來時，不僅死者要復活而改變形體，還活著的人也要在霎時間改變，永不再有死亡，那時，他們才真知道基督的復活表明的勝利（十五 54-57）。保羅在結論中指出，這些教訓可給予他們確據，為主勞苦的必得蒙主的獎賞（十五 58）。

六．為處境困難的耶路撒冷教會捐獻的問題（十六 1-4）　第一世紀四十年代之猶大地屢逢災年，弄得耶路撒冷教會貧困不堪。保羅在自己所創辦的幾處教會中募捐，一是為扶困救貧，同時也是為了各地教會的合一。他指出，大家當各盡所能，每週均有捐助，而不要等他到來時臨時募集（十六 2）。保羅說他將派哥林多教會的人南下送款，至於他個人是否同往則未作定論。凡此種種，也在消弭他會從捐項中取利的議論（參林後八至九）。

結語（十六 5-24）

保羅在結語中首先提及他的行程，表示頗願在離開以弗所之後，到哥林多長住一段時期（參林後一）；其次則說提摩太或先往哥林多送信，或轉經他處再往哥林多，並囑咐教會善待他；再其次則強調他曾促請亞波羅往訪哥林多。說這話似意在消除哥林多信徒以為保羅攔阻亞波羅訪哥林多的猜疑。保羅在最後的祝願中，又重申敦愛堅信之旨。他讚揚了送信的幾位哥林多弟兄（十六 15-18），並代亞居拉和百基拉（是助保羅建立哥林多教會的兩位同工，參徒十八 2、3、18）向教會致意。保羅請信徒按當時教會的禮節互吻問好（十六 20）。保羅口述至此，從記錄者的手

中拿過筆來，親自寫上向他們的問安並咒詛不愛主者的話；還有「主必要來」一語，是早期教會於禮拜結束時的通用語，原是亞蘭文；最後則又重申他對哥林多教會的愛心（十六 21-24）。

Peter H. Davids

另參：「哥林多後書」；「使徒行傳」；「保羅」；「哥林多」。

哥林多後書(Corinthians, Second Letter to the)

作者

一般公認哥林多後書的作者為使徒保羅。不過，有些學者以為二章 14 節至七章 4 節和十至十三章這兩大段是出於保羅另外的書信；另有學者更質疑六章 14 節至七章 1 節這一段是否真為保羅所寫。不錯，這段文字顯然是有些離題，但若說有一位編者把這段文字加插在這裏，卻更是叫人感到奇怪。此外，七章 2 節重複六章 13 節的思想，顯明保羅覺察他已離題，故重複上文的思想，帶領讀者回到上文的主題。這做法在保羅的著述中並非罕見。

寫作年代和緣起

保羅在以弗所期間（主後 55）寫過「前信」（參林前五 9）和哥林多前書之後，繼續留在那裏工作。翌年，哥林多教會危機突起，保羅曾渡過愛琴海，到哥林多作短時間的逗留。但因教會中一領袖（似是持有耶路撒冷教會薦信的一名滋事分子）與他對立，故未能解決危機，而不得已地返回以弗所（林後二 1、5）。保羅在這次「痛苦之行」以後，差遣提多送去一封措辭嚴厲的「淚書」（他寫給哥林多教會的第三封信，參林後二 4，七 8、12）。結果使哥林多教會深自悔悟，並把那位領袖革離教會。可惜這封信已失去。與此同時，保羅在以弗所也身陷險境，幾遭殺身之禍（參林後一 8、9；羅十六 4；徒十九 23-41 記述之事可能是這危險的始源，保羅後或因此被捕；按林前十五 32 所說，他在以弗所可能早已有麻煩）。保羅沒有被殺，他的逃走也是一個神蹟。

保羅於主後 56 年春離開以弗所，北赴特羅亞，本欲一見提多，瞭解哥林多教會的情況。由於他掛心哥林多教會的情況，就急不及待地放棄在特羅亞佈道的機會，越海赴腓立比。他在那裏遇見提多，始知哥林多教會可喜的變化。哥林多後書一至九章就是保羅對這消息的反應，而在八至九章透露他將再訪哥林多，要他們作好準備。不久，保羅收到新的消息，哥林多教會對他又有新的攻擊。於是他寫了哥林多後書十至十三章為使徒職分自辯。信發出後，保羅於當年年底始再訪哥林

多（徒二十 2）。至於哥林多後書引起的反響和保羅這最後一次造訪的結果卻已無從知道；只是從一世紀末一位著名教會領袖致哥林多教會的信中可以看出，那裏的紛爭日後猶未消弭（參《革利免一書》）。

背景

哥林多家庭教會常有紛爭。有人喜愛亞波羅，對保羅粗魯的作風頗不以為然；有人聽從彼得過於保羅，他們傾向於耶路撒冷最早期的使徒，以及他們的猶太習俗（林前一）。於是，不少持耶路撒冷使徒薦信的巡迴教師來到哥林多教會，輕易地吸引了一批跟隨者，並對保羅的權威，甚至於人格百般詆譭（耶路撒冷使徒若知道他們這樣利用使徒的薦信必深惡痛絕）。連保羅發起之對耶路撒冷的捐獻募集也被擱置起來（林前十六 1-4），一則因為與保羅有關，二則是那些教師的開支費用全由地方教會捐獻。面對這種情況，保羅基於與哥林多教會重新和好的關係，寫信重申他對哥林多教會的愛，並為那班教師的誣告而辯護。

目的和神學教導

全信分兩部分。第一部分有兩個目的。第一個目的是在鞏固雙方已經恢復的關係，澄清情況，寬恕攻擊他的人，省思事奉的性質。對保羅來說，事奉使人備受苦楚，但也使人得安慰。他因環境的逼迫和共事者的攻擊而屢受肉體上和情感上的苦痛；但他既知將來的獎賞，又體驗著神在他身上所施的大能，由此而產生的歡樂和欣慰更是不可名狀。保羅多次出生入死的經歷使他省思死後之事。他所期待的，是死後與耶穌同在，並得到復活的身體；他對死亡並不畏懼，因那是他的人生目的，他可以看見那未見之事的實體。

第二個目的是使教會恢復進行募集對耶路撒冷教會的捐獻。於此，保羅也論及有關基督徒捐獻的教訓和當行的經濟原則：基督徒當效法基督樂於捐助的精神；並當按照經濟均平的原則來彼此施受。

第二部分是保羅對使徒職分所作的辯護。他力斥那班搞事分子的自認優越，指出基督徒的事奉既不是靠辯才，也不是靠門第，而是憑神的呼召。

從這兩個部分可以看出保羅維護教會團結的強烈願望，包括地方教會內部的團結一致，也包括教會與神所選派的教會領袖如保羅等之間的親密和諧。

內容

問候（一 1-7）

先是例行的祝問（一 1、2），繼是保羅常作的謝恩（一 3-7）。保羅感謝神在他患難之中所賜的安慰和使他絕處逢生的拯救，這是本書一至七章的主題。保羅深知受苦的滋味，但受苦也使他體驗神的安慰，他也將這安慰傳給哥林多教會。

解釋（一 8 至二 13）

保羅提及在以弗所碰到的危險，幾乎使他失去了生存的希望。他的得救不啻是死而復活，這更使他相信，惟有神才是基督徒的避難所，而人之力量決不可恃（一 8-11）。保羅又說，他唯一敢於誇口的便是在種種險惡環境中，他對神始終不渝的那顆清白的良心（一 12-14）。

保羅先曾計劃兩訪哥林多（參林前十六 5、6），但除了那次短暫的「痛苦之行」外，原先的計劃均未兌現（林後一 15 至二 4）。有人為此指摘他的計劃不是出於聖靈引導，也有人指他出爾反爾，保羅特別作出解釋。保羅證明自己一向是言行一致的（參雅五 12），因為他的生命反映了神在耶穌基督身上已應驗的應許。保羅說他之改變原意是形勢所迫，因為他不願重演那次「痛苦之行」；這種改變純是出於愛心，而不是輕諾寡信。

先是哥林多教會讀了保羅的「淚書」之後即有所覺悟，便將那位與保羅為敵的「領袖」（不是林前五章所指者）革離教會；後保羅聽說該人已深自懺悔，便呼籲哥林多教會本著寬恕的精神重新接納他。革離教會是為了對付不肯悔改之徒，只要那人悔改，處罰的目的已達到（二 5-11）。

保羅遂開始講述他從以弗所到腓立比的經歷，怎樣聽見他那封「淚書」帶來的迴響（二 12、13）。但他只說到放棄在特羅亞佈道的機會，而趕去腓立比會晤提多，然後插入一段不同主題的敘述。

使徒事奉的性質（二 14 至七 4）

使徒的事奉是耶穌事奉的延續，是經苦難而達至榮耀的歷程，保羅也有分於這事奉。即使在苦難之中，仍有在基督裏的勝利，因基督徒有分於基督的勝利。恰如羅馬人勝利凱旋時散發的香氣，對勝利者是意味歡欣高興，對被俘擄的囚犯意味死亡；耶穌的勝利也是給信徒以生命，給不死者以死亡（二 14-17）。

以勝利者自詡似有誇口之嫌，但保羅毫無自我炫耀之意。試想，那些滋事分子是憑著耶路撒冷的薦信自誇，但保羅完全無此需要，因為哥林多教會便是他事奉的明證（三 1-3）。他所誇耀的不是他自己，而是在聖靈裏的新約。這新約與舊約不同，它既不會凋萎或褪色（此處保羅根據猶太人對出埃及記三十四 29-35 的解釋指出，摩西以帕蒙面，不使以色列人看到逐漸退去的榮耀），也不必遮掩神的臨在；它是永恆的，並藉著聖靈直接顯現神的存在。保羅不必向信徒隱瞞或諱言任何信息，因為這些信息都不是關於他的，而是關於耶穌的，耶穌自己就是光（三 4 至四 6）。

保羅作為信使，只是一個平凡、易破的瓦器，卻載了無價的寶貝，藉此顯明福音的唯一能力就是神的大能。這個軟弱與能力的對比，可見於使徒的受苦，使徒天天受死是效法耶穌的苦難，藉此將耶穌的生命流傳到別人身上（四 7-15）。

因此，不管遭遇多苦，保羅的勇氣和信心依然如故，因為他目光所矚已超越今生，而遠見到那永恆生命的獎賞。他事奉的動機是不憑眼見，全憑於信，因他是為那未見的實體而生活（四 16-18）。他期待死後可獲得永恆的復活的身體。他的盼望不是成為脫離身體的靈魂（「赤身」），而是於死後立即進到一個榮耀的生命，這是聖靈的同在早已作出的保證。這個希望是保羅從以弗所死裏逃生時的一大收穫：他面對死亡時必曾真誠地祈禱並有徹悟（五 1-5）。那將來的事包括基督的審判，因此，保羅是在這審判的光照下努力生活，這是他藉信心早已看見的（五 6-10）。

保羅的一番表白並不是抬高自己，只是表明心跡（知他者都當承認）：他滿懷對基督的愛，並相信人人都當為基督而活，非為自己（五 11-15）。他指出，我們看人，包括看保羅，甚至看基督，都不應再根據一般世人的眼光（保羅歸信之前曾用世人的眼光看基督，歸信後使他的觀點發生了劇變），而應根據新造之人的眼光。保羅的任務便是宣告神已與新人和好了，神早經承認了這和好的新約，現在只等待人的認可和接受（五 16-20）。

保羅作為神的同工，宣告神的救恩。他為了傳揚這個信息而採取了神所喜悅的一切方式，為了顯示神的大愛受盡了人所能想象的一切苦難（六 1-10）。保羅對哥林多教會並無任何芥蒂。如果說在雙方的關係上仍有甚麼障礙的話，問題是出於哥林多信徒方面（六 11-13）。

論聖潔之道（六 14 至七 1）

保羅可能猜想橫亙在他和哥林多教會之間的障礙，也許是他們對俗世的貪戀，或是他們猶未肅清哥林多前書所指的那些毛病，所以他稍為轉離上文的主題，插入一段關於與未信者分別的教導，指出光明與黑暗、基督與魔鬼，信者與不信者是絕對對方的兩方，是絲毫不能通融的。正如出埃及記二十五章 8 節、利未記二十六章 11-12 節、以賽亞書五十二章 11 節、以西結書三十七章 27 節、何西阿書一章 10 節（引自不同經文的句語合成一段文字的方式，是猶太人所熟悉的）的教導，基督徒不可與不信者通婚共事，以防他們清白的道德受到污染。

再論使徒事奉的性質（七 2-4）

保羅再接回六章 13 節的話，他指出，他不認為哥林多教會有甚麼實質的事可指控他，因為他並沒有作過任何有損於他們的事。他對他們所說的一切不是批評他們，只是以愛心叮囑和規勸他們罷了。即使現在，他也願意為他們而死。

解釋的結束語（七 5-16）

至此，保羅結束了這大段插論，重返二章 13 節有關他的行程的話題。他說，他從提多口中得知哥林多教會讀了他的「淚書」後不但能知錯，而且萌生真正悔改之意，從而生出熱心、聖潔和喜樂；另也得知他們對提多極為友善和尊重，提多自己的感受也使保羅深感欣慰。

為耶路撒冷募捐之事（八 1 至九 15）

在雙方言歸於好的情況下，保羅又重提為耶路撒冷教會募捐這個敏感的話題。猶大地於第一世紀四十年代的饑荒，使耶路撒冷教會貧困不堪。在保羅看來，這種募捐不但是濟困扶危的善行（參徒十一 27-30；加二 10），而且也是猶太教會與外邦教會合一和團結的象徵。

自身也極貧困的馬其頓教會曾踴躍捐助，不遺餘力，故提多來哥林多，幫助那裏的教會完成年前即已開始的募捐（大概因與保羅的矛盾而停頓了，參林後八 1-7）。保羅對捐獻所本的原則有 3 項：(1)哥林多教會應效法耶穌，祂為人成為貧窮；(2)捐獻當各盡所能，不在乎多少，因為神所悅納的是施捨之行，而不是施捨之量；(3)各教會的經濟需均平，不要有人富裕，有人不足（參出十六 18）。這經濟均平的原則可應用到分隔兩洲的兩個教會的關係上（八 8-15）。

教會委派提多和另外兩位可靠的弟兄來監理捐募事務（保羅不涉財務的具體工作）。須知教會理財之清廉十分重要，不僅要無愧於神，也要在世人面前清白（八 16-24）。

保羅指出他無須多談募捐的意義，因為哥林多教會在年前開始捐獻時即已有清楚的認識；保羅此次只是加以督促，希望當他率各教會代表攜各自的捐項到達哥林多時，捐款業已備齊，且不會讓人覺得富足的哥林多教會竟然未有預備，因為保羅早曾誇讚過他們在年前那次募捐中的熱心與慷慨。保羅這一段文字顯示他思考縝密、循循善誘的特點；他表示對他們有極高的期望（九 1-5）。然而在陪同保羅往耶路撒冷送捐的各方教會代表的名單中，卻未見有亞該亞（暗指哥林多）代表之名（徒二十 4）。

保羅如耶穌所教導，指出金錢的唯一價值在於施出（太六 19、20），但不希望哥林多教會的施捨是出於某種罪念或勉強。施捐者當深信神施惠於人的大能和慷慨，以致可歡暢快樂地施出。受施者必當感謝神的恩典並為施者禱告，從而使全教會在愛的融洽中結成牢不可破的整體。保羅結束本段時再提醒人注意神給我們極大的恩賜。

自辯（十 1 至十三 14）

我們可以發現，從十章 1 節起，信的語氣出現了陡變。一章 1 節至七章 16 節的和解語氣，轉為駁辯，語氣也嚴峻起來。保羅感到憤怒，是因為保羅的使徒職分受人無端攻擊，他必須起來捍衛自己的職分。

實際上，保羅是個十分謙卑的人，他決不願輕易動用他的權威；但在受迫無奈之下，保羅不單運用使徒權柄，更有屬靈能力，可粉碎攻擊他的論點，驅使人服從耶穌。如有必要，他會在哥林多運用這能力，儘管到目前為止，保羅在哥林多教會中仍是謙遜的，只在他的信中表現出他事奉的另一面（十 1-11）。

保羅的敵人常吹噓自己的資格，而將他人貶抑得一無是處。保羅不會與他們比較，神已為他界定事奉的範圍，就是他曾建立教會的地方。保羅是哥林多教會的創建者，那裏自然應屬他的工作範圍，而不屬於那班滋事分子。他們藉保羅的成果來吹噓自己，但保羅指出，事奉是神所賜的，只有神的評定才有效（十 13-18）。

哥林多教會的背叛使保羅不得不起而自辯。他說萬沒料到教會這麼輕易地轉向一些新的教義，這實在使保羅震驚（十一 1-6）。

保羅因拒收哥林多教會的資助反遭非議（他卻曾接受過其他教會餽贈，參林前九）。保羅仍繼續拒受他們的資助，以反駁滋事分子的指控。他們若真的只為了事奉神，可以像保羅一樣的做法。然而，他們是存虛假之心，他們事奉的是撒但，不是神，他們希望從教會取錢。使保羅驚訝的是，向以才智聰明自詡的哥林多教會卻看不透這班滋事分子的虛假。在這種情況下，保羅只好愚昧自辯，希望哥林多教會至少會支持他；他們自以為聰明，能容忍保羅的愚昧。保羅對教會一貫的關懷、細心、寬和，卻被滋事分子指為「軟弱」，並用作反對他的話柄，說保羅自知使徒職分是假的，所以不敢像他們那樣向教會取利（十一 7-21）。

那些滋事分子手中持有使徒的薦信，又都是猶太人，自認為有耶路撒冷教會的權柄。可以肯定，耶路撒冷的眾使徒是絕不會支持他們這種劣行的。為人謙和的保羅極不願和他們論門第，比資歷。其實，若說他們是猶太人，保羅也是純粹的猶太人；若說他們是事奉基督的，保羅的工作和經歷的苦難又豈是他們可望其項背的？我們根據保羅在這裏歷數的遭遇，可以補充使徒行傳所未記，也可見保羅不止息的辛勞，包括多日的禁食和多夜的祈禱（十一 21-29）。

這樣的誇耀是保羅厭惡的，他轉而提說一次受苦經歷，就是從大馬色縋城而逃的那次經歷。這故事的起始顯示了他作為一個傳福音者的作用（成了迫害的目標），但亦使他羞愧，因他無力自衛，竟要乘夜而逃，他的自尊心受到極大的傷害。但他的軟弱之處卻正是他的榮耀（十一 30-33）。

他的敵人又吹噓他們從神所得的啟示。這在保羅看來，實在毫無意義。在這種情

況下，他只好告訴他們他自己親歷更超越的啟示：他被提到天上（他不知道究竟是異象還是他的實體經驗）。此事發生在主後 42 年，保羅尚在大數等待巴拿巴到來之際（徒九 30，十一 25）。保羅將此經歷告訴人，委實有些勉為其難，神的能力在他的軟弱上更是顯明。保羅的敵人就是魔鬼加諸於他的煩惱，神之所以任其所為，為了要藉此使保羅保持謙卑，並從保羅的軟弱中顯示神的權能（「我肉體上的一根刺」是比喻身邊的敵人，參民三十三 55 和書二十三 13；保羅在十二 10 中說得更為透徹）。如果人的軟弱可以顯示神的權能，那麼保羅倒甘願承受這份軟弱（十二 1-10）。

保羅實在以自己的誇耀為恥。然而，滋事分子吹噓自己是出自耶路撒冷「超級使徒」門下，保羅因此不能不指出，他並不在那些使徒以下，但其實都算不得甚麼。神早已在保羅的工作上加蓋了讚許的印記。保羅復請哥林多教會為他不向他們索取而見諒；這是一句諷刺的話（十二 11-13）。

保羅說，他即將三訪哥林多，屆時仍將堅守分文不取卻將自己全部奉獻給他們的素志，因為這正是耶穌在地上所行的。非但他，且他的一切隨行人員也要如此行。沒有人可控訴他欺詐或虛偽（十二 14-18）。

然而，保羅對此行也不無顧慮，因他們不僅與保羅敵對，教會內部也是一片混亂。教會的紛爭和道德的靡敗最使保羅痛心。他要依靠神的大能嚴厲地對付罪惡（十二 19 至十三 4；參林前五；提前一 20）。

保羅告誡哥林多教會，一定要自我省察：自己是否真的在跟隨耶穌？若然，他們應看出保羅也是跟隨耶穌。保羅所繫念的決不是自己的地位——他早已慣於遭人背棄了（即所謂「我們軟弱」）；而是教會是否能追隨真道。他勸勉他們真心悔過，其意不在自保，只是希望無須在他來到時嚴厲懲治他們（十三 5-10）。

說到這裏，保羅從書記手中取過筆來，親自寫下結束語。他懇請大家誠心悔過，維護教會的團結；他且代表馬其頓教會向哥林多致意；最後則是正式的祝願詞（十三 11-14）。

Peter H. Davids

另參：「哥林多前書」；「保羅」；「哥林多」。

哥桑(Cosam)
耶穌的遠祖之一，其子亞底，其父以摩當。僅見於路加所載的耶穌家譜（路三 28）。另參：「耶穌基督的家譜」。

哥斯(Koz)
猶大支派的後裔，可能是哈哥斯祭司家族的祖先（代上四 8）。

哥斯比(Cozbi)
一米甸女子，因與希伯來人心利野合而雙雙被亞倫子孫非尼哈處死。紀律既得整飭，當時襲擊以色列營的瘟疫也隨之而止（民二十五 15-18）。

哥賴雅(Kolaiah)
（1）便雅憫人；被擄歸回後居住在耶路撒冷的一個家族的祖先（尼十一 7）。
（2）亞哈之父，在耶利米時代，假託耶和華之名，和西底家一起散播虛假預言的假先知（耶二十九 21）。

哥轄(Kohath)
利未之子（創四十六 11；出六 16），暗蘭、以斯哈、希伯倫和烏薛之父（出六 18；民三 19、27；代上六 2），是負責在會幕事奉的利未支派哥轄家族的祖先（民三 30-32）。摩西、亞倫和米利暗也是哥轄的後裔（出六 18-20；民二十六 59；代上六 3，二十三 13-17）。
利未支派的 3 個主要分支，是革順、哥轄和米拉利，傳統上稱它們為利未最早的眾子的名字（創四十六 11；出六 16；民三 17；代上六 1、16，二十三 6）。哥轄是利未支派一個傑出的家族。他們在民數記四章、約書亞記二十一章、歷代志上六章 16 節和歷代志下二十九章 12 節的排名次序，顯示他們比革順或米拉利家族享有更榮譽的職事。在希伯來的早期著作中（出六 18；民三 19、27、29、30，四 2、4、15、18、34、37，七 9，十 21，二十六 57；書二十一 4、5、10、20、26；代上六 2、18、22、33、54、61、66、70，十五 5，二十三 12；代下二十 19，二十九 12，

三十四 12），無論是「哥轄族」或「哥轄眾子」的地位和職責，都有記載。
當以色列人離開埃及，在曠野飄流期間，哥轄族奉派負責南面的會幕（民三 29）。要搬移會幕時，他們負責肩抬約櫃和其他聖物（七 9）。立起會幕時，即數點哥轄男子人數參與事奉（民三 27、28，四 1-4、34-37）。
眾支派在迦南地定居後，哥轄族的事奉似乎告終。不過，神明確吩咐，他們要和其他利未支派的家族一樣得到眷顧。哥轄族分得許多城邑（書二十一 4、5、20-26；代上六 66-70）。
大衛登基後，他將利未人分成 3 班（代上二十三 6）。哥轄族的代表希幔，奉派「在耶和華殿中管理歌唱的事」（代上六 31），另一組的哥轄族人則每逢安息日負責管理「陳設餅」（代上九 32）。大衛將約櫃運往耶路撒冷時，哥轄族的烏列奉命監督整個運送過程（代上十五 3-5）。
王國分裂時期，摩押人和亞捫人聯合攻打猶大。約沙法王承認單憑己力，實無法拒敵，就尋求主的幫助。哥轄族帶領百姓高唱讚美詩，也可能同時領導軍隊；到了次晨，王和猶大戰士便出擊那些入侵者（代下二十 19-22）。
猶大國式微時期，發生了兩次重大的改革運動。第一次發生於希西家作王時（主前 715-686；王下十八；代下二十九，三十）；第二次發生於約西亞執政期間（主前 640-609；王下二十二，二十三；代下三十四）。至主前 621 年發現律法書，約西亞的改革達到巔峰。哥轄族在這兩次運動中擔任重要角色。希西家時代，他們參與潔淨耶和華的殿（代下二十九 12-16）；在約西亞時代，有兩位著名的哥轄人也奉派監督修殿工作（代下三十四 12）。
被擄以後，也有提及哥轄族，但資料不多，不足評論其事奉所帶來的意義。身處靈性倒退的時期，他們是少數仍堅持忠心事主的人（代上九 19、31；拉二 42；尼十二 25），永遠留名於聖經中的少數人，大多職位卑微。
Cyril J. Barber
另參：「會幕，聖殿」；「祭司和利未人」；「利未支派」。

哥蘭(Gaulanitis, Golan)
（1）加利利海東面的小省份，位於黑門山和雅穆河之間，大約伸展至約但河。哥蘭省因古鎮哥蘭得名，考古學家已在加利利海東面 17 哩發掘一很大的廢墟，認為是哥蘭遺跡。摩西把該地定名哥蘭，作為約但河東瑪拿西半支派的逃城（申四 41、43）；約書亞則把她指派給革順利未人（書二十 8，二十一 27；代上六 71）。據約

瑟夫稱，亞歷山大楊紐在該處慘敗，後哥蘭城遭毀（《猶太古史》8.2.3）；又稱一名猶大的哥蘭人曾發起反對稅制的叛變；而路加則說他是加利利人（徒五 37）。後來約瑟夫亦說他是加利利人（《猶太古史》20.5.2；《猶太戰爭錄》2.8.1）。這位猶大可能曾在不同時間在那些地方居住過。

主前 4 年希律死後，腓利接管哥蘭，重建首都，並以該撒亞古士督的女兒之名，稱首都為伯賽大猶利亞斯。耶穌曾到過該地（可六 45，八 22）。哥蘭一直在羅馬人的管制下，直至主後 66 年猶太戰爭爆發之時，期間猶太叛軍在此高原地帶匿藏與羅馬人在該處發生數次戰役。

另參：「哥蘭#2」；「希律，希律家」。

（2）巴珊一城邑和地區，分給瑪拿西支派，是在約但河東最北的逃城（申四 43；書二十 8），是分給利未支派革順家族的（書二十一 27；代上六 71）。約瑟夫認為哥蘭是一塊肥沃的土地；優西比烏則認為是一條鄉村。最有可能是位於亞倫河以東的示含約蘭。

另參：「逃城」；「利未人的城邑」。

格拉森(Gerasa, Gerasene, Gergesa, Gergesene)

低加波利的一個城鎮及地區。格拉森坐落外約但的山區，是羅馬管治下一個著名的城市，距加利利海東南面約 35 哩，離約但河東 19 哩。雖然新約並無提及這城，但馬可福音五章 1 節及路加福音八章 26 及 37 節所述「格拉森人的地方」，就是耶穌醫治那個被鬼附的人，及其後豬群投到加利利海淹死之處。馬太福音八章 28 節所記敘的同一事件中，稱該地為「加大拉人的地方」。

在較完整和準確的新約抄本中，馬可及路加福音的「格拉森」寫法（Gerasenes），比後來經修改的「加大拉」（Gadarenes）和「格拉森」（拼作 Gergesenes）較為可取。加大拉是低加波利一個重鎮，低加波利管轄的領土，伸延至加利利海東岸。可能後來抄寫的人為使馬可和路加兩書，跟馬太福音的內容一致而加上新譯名。格拉森是加利利海東岸一城，此名加插在馬可和路加兩福音書經文中，大概是為了使耶穌施行神蹟的所在地更加易於確定。不論如何，「格拉森」這個地的抄本根據是較佳的，應是馬可和路加所記耶穌驅鬼及施行神蹟之地點。對於巴勒斯坦以外的羅馬及希臘的讀者，加大拉這個小地區是不見經傳的；然而，談及富庶的羅馬城格拉森，則廣為人知；耶穌在加利利海此地行神蹟再適合不過。

格拉森是由亞歷山大大帝約於主前 333 年建立的希臘城。在主前 85 年，猶太君王

亞歷山大楊紐征服該城。自此格拉森為猶太人所佔，直至主前 63 年，才由龐培奪取，歸羅馬人管治。那時格拉森已併入敘利亞省內，後更成為低加波利的一部分。昔日的格拉森，相信就是現今的杰拉什。

H. Douglas Buckwalter

另參：「低加波利」。

骨頭(Bone)

人或動物骨骼的組成部分。屍體的皮肉易腐，遂往往以「骨」來代稱屍體，如骸骨或遺骨等。古代以色列人也有尊重骸骨的習尚（創五十 25；撒上三十一 11-13；王下二十三 14-18；結三十九 14-16；摩二 1；來十一 22）。

先知在異象中所見盈谷的骸骨，象徵已絕望的以色列人等待神的靈賜生命（結三十七 1-14）。活人的骨骼與其他組織一樣也有再生能力，所以以西結知道斷骨可重愈（結三十 21）。按逾越節例，食過的羊羔須保持其全身骨骼完整，「一根也不可折斷」（出十二 46；民九 11、12）；故新約記述，當「神的羔羊」（約一 33-36）耶穌基督被釘十字架，竟未按羅馬行刑的慣例斷腿折骨，致使祂的骨骼完好無損，這正應驗了經上的預言（詩三十四 20；約十九 30-37）。

聖經有不少用語均借「骨」字表示感受之切（伯二 5，十九 20，三十 30），與今所謂「刻骨銘心」、「寒風刺骨」等相類。也有表示關係親密的，如「骨中的骨、肉中的肉」等（創二 23，二十九 14；士九 2；路二十四 39）。

高大(Cauda, Clauda)

革哩底南面的一個小島，保羅被航解羅馬的途中遇到風暴，在高大島避風（徒二十七 16）；水手依島為屏障，先將小船拽到大船的甲板上，並設法加固船身，然後降帆飄過島去，然而終未倖免於船毀。

高大島今名高多斯島。聖經古卷的寫法頗不一，故譯名也多歧異。

高原／薩非拉(Shephelah)

音譯作「薩非拉」，是巴勒斯坦的一段縱向地帶，位於地中海岸平原及西部高原或猶大高地之間（王上十 27；代上二十七 28；代下一 15，九 27，二十六 10，二十

八 18；耶十七 26，三十二 44，三十三 13；俄 19）。高原一詞的字根，意為「低下」，欽定本譯作「山谷」，新美國標準譯本作「低地」，新國際譯本的翻譯最準確，譯作「西邊的山麓或小丘」。所以高原相對於高山來說，是指小山。
高原只有數哩闊，卻自北方的迦密，伸延至南方的別是巴，全長約 70 哩。
該地區是一塊重要的耕地，因為山谷盛產五穀，山上適宜栽種葡萄樹及橄欖樹。高原還帶有軍事意義，因其中的山谷可通往中央平原及耶路撒冷。有鑑於此，通往首都之路，均建有堅固的防衛城鎮作捍衛。這些城鎮計有下伯和崙、基色、伯示麥、亞西加、拉吉及底壁（基列西弗）（參王上九 15-19）。
另參：「巴勒斯坦」。

高梁／海絨(Sorghum)
一種逾 6 呎高的一年生草本植物，中等高度。它可能就是主在釘十字架時，那綁在「牛膝草」上蘸滿了醋的海綿（太二十七 48；可十五 36；約十九 29）。
另參：「植物（高梁）」。

鬼，鬼附(Demon, Demon Possession)
鬼是墮落的天使，本是神所造的超自然體，後來卻在撒但領導下悖逆神。「鬼魔主義」是指實行鬼魔之道；「鬼魔學」或「鬼魔論」是研究鬼魔及他們的活動，為的是要認識仇敵的詭計（林後二 11），好正確地運用神的權柄，勝過他們（路十 19）。
鬼之所指
「鬼」，英語稱“demon”，源於希臘文 daimon，本義為神（即「偽神」，參林前十 20）。真神只有一位，其他任何矯稱「神」的靈物都是與神為敵的偽神，故而稱其為「惡靈」、「邪靈」或「鬼」。欽定本把希臘文 daimon 譯作“devil”（魔鬼），是不確的，因為「魔鬼」（源自希臘文 diabolos）是指群鬼之首，天地之間只此一物，聖經對他的稱呼有很多。
在聖經中，「靈」也可用來指「鬼」，再綴以各種形容語，如「惡鬼」（徒十九 12、13），「污鬼」（太十 1；可一 23、26；徒五 16），「病鬼」（路十三 11），「聾啞鬼」（可九 25）。這些鬼靈按其所施之惡，又可分為「殺人之鬼」、「自殺之鬼」、「色慾之鬼」、「抑鬱之鬼」、「恐懼之鬼」、「謊言之鬼」等等。這些鬼帶來不同的罪惡、悖神的態度。凡此種種，即聖經列舉之「情慾的事」（加五 19-21）。

鬼也有個別的名字，聽來十分奇特古怪。如「塞塏」,「西姬」，本是埃及蝎神之名，曾被供作圖坦卡門神龕的保護神。

希伯來文舊約並無一字可譯作「鬼」，卻曾使用「惡魔」（士九 23；撒上十六 14-23，十八 10，十九 9）、「謊言的靈」（王上二十二 22、23；代下十八 20-22）、交「鬼」（直譯作「熟悉的靈」，代上十 13；代下三十三 6）、「乖謬的靈」（賽十九 14）、「沈睡的靈」（賽二十九 10）、「淫心」（直譯作「淫亂的靈」，何四 12，五 4）等來代表「鬼」。

舊約曾提及一特別有能力的鬼：「波斯國的魔君」，他攔阻天使長加百列前來向但以理報訊，後有天使長米迦勒前往幫助加百列（但十 13）。

鬼魔的數目無人知道，似乎是有很多，不能數算。據啟示錄十二章 4 節，似暗示 1/3 的天使受撒但唆擺。但同時意味著天軍的數目為鬼魔的兩倍。以弗所書六章 12 節提示了鬼魔中的等級：「執政的」、「掌權的」、「管轄這幽暗世界的」、「天空屬靈氣的惡魔」。

鬼也屬受造之物，有位格，是不死的，與神永無復和之日；其能力雖遠非人類能比，但不能與神相比。神把祂的權能賜給我們，所以鬼魔必服從奉耶穌基督之名行事的信徒，尤如服從主一樣。

鬼之所為

天使之受造是為敬拜神、讚美神、事奉神，並作神的使者。聖經說：「天使豈不都是服役的靈、奉差遣為那將要承受救恩的人效力嗎」（來一 14）。墮落的天使，其職能也相類，不過卻另有其主。他們歸服在魔鬼（撒但）權下，在其脅誘之下供其使役。他們伺機在人類中施展作為，目的是在實現魔鬼的計劃，與神為敵。他們對人施以誘惑、試探、欺騙，要將他們引入永刑。他們與神為敵，對神的子民進行打擊、壓抑、困擾、阻遏、指控。

撒但既非無所不在，便須驅遣為他服役的鬼魔來實現其旨意。例如在撒種的比喻中（太十三 3-9；可四 1-20；路八 4-15），他們每見有道種播入人心，便設法在生根前將它拿去（可四 15）。撒但往往藉著逼迫，使信心未堅者倒退（可四 17）；撒但更以「世上的思慮、錢財的迷惑和別的私慾」，使人心中的道無法生長，使其無從結實（可四 19）。

鬼的伎倆

鬼之施惡佈惑大抵不出三著，即如魔鬼早年向夏娃所施的伎倆：（1）否定神的話，予以歪曲；（2）否定死亡的真實（最典型的是以轉生說來掩蓋死的真象）；（3）利用人尚虛榮，好驕傲的心理，騙他們可自己為神（創三 1-5）。一切偶像崇拜和虛

假的宗教均基於這 3 種基本的方法。

鬼魔利用謊言、欺騙、脅迫之法尋隙乘間，一有機會便鑽入人心中，潛伏起來（路八 30，二十二 3），逐漸將該人的思想行動置於他的控制之下。鬼魔的作為有時可分「壓制」和「附體」。前者是來自外在的攻擊，後者則發自內在的控制。鬼魔附體或稱「鬼附」，是只能施之於非基督徒的，因為基督徒是屬基督的，他們的靈是有聖靈的印記（弗一 13）。邪靈惡鬼對這印記均望而卻步。

「鬼附」一詞的希臘語 daimonizomai，意謂「鬼化」，最清楚的譯法是「有鬼在裏面」。

鬼魔也可以進入動物身上（可五 13）。他的作為可連於巫書（徒十九 19）、偶像（林前十 19-21）、物神、符牒（如護符之類）。鬼魔常使人患病或身體殘缺，如聖經記載那個「被鬼附著病了十八年，腰彎著一點直不起來」的婦女（路十三 11）；鬼魔也常攻擊人的心思、感情，不少精神病患都與他的工作有關，如那個為癲癇病所苦的男童（太十七 14-18）。另如偏執狂，可能是恐懼之鬼的作為；精神分裂症，可能是若干邪靈同時附體所致。耶穌曾從抹大拉的馬利亞身上趕出 7 個惡鬼（路八 2），足見一人能為多鬼所附。附在格拉森人身上的鬼自稱為「群」，「這是因為附著他的鬼多」之故（可五 9；路八 30）。「群」的原文可解作一羅馬軍團。按亞古士督時代建制，一個軍團主團 6,000 人，副團 6,000 人，共計 12,000 人，數量可觀。

所謂「熟悉的靈」也是鬼，只是裝作已死的人。其實，並沒有「鬼魂」。從路加福音十六章 26 節可知，死者之靈魂是有定處的，殊無任意遊走之理。撒母耳記上二十八章 8-25 節的例子，撒母耳之靈魂是神遣來向掃羅傳信的，隱多珥的女巫不能招他上來。

鬼附可循不同的途徑發生。有些人因受咒詛而招致鬼魔的滋擾，如拜偶像而受詛者，其罪延及 3、4 代子孫（出二十 5）；不合法的婚姻受詛更深，其罪延及 10 代子孫（申二十三 2）；凡作法、念咒、行巫術者也要受咒詛。加拉太書三章 13 節說「基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛」。通常，基督徒是不會受咒詛的；但若給魔鬼留了地步，就可能會再招咒詛（弗四 27）。「留地步」如吸毒、姦淫、拜偶像，或干犯聖經禁止的任何行為，都會造成招引鬼魔的渠徑；另如測字、算卦、看相這些勾當，雖看似無損，但已給撒但可乘之機，進入人身施惡。

鬼魔作為的顯露

鬼通常喜隱藏他的作為，於暗處作祟，以便於不受阻礙地操縱人。然而，一旦受到挑戰，也會猝然發作，醜惡、可怖、怪異之態畢露。鬼有超自然之力（參啟十

六 14），可直接或通過其犧牲品顯現出來。我們看那被鬼附的格拉森人，竟有超常的力量，任何腳鐐鐵鏈都鎖他不住（可五 4、5）。他棲居墓穴，晝夜奔走，喊聲慘厲，常以石自傷身體。

再看那被鬼附的男孩（可九）。污鬼使他又聾又啞，又使他摔倒在地，到處翻滾，口吐白沫（可九 18、20）；鬼又使他牙關緊鎖，渾身僵直；鬼更企圖殺害男孩，使他跌入水中、火中（可九 18、22）。污鬼在耶穌的命令下不得不離去時，猶作了最後的大發作：只見那孩子全身抽搐、大聲喊叫一陣之後（可一 26），倒地一動不動，狀若死人。耶穌將他扶起後，他才復如常人（可九 27）。這種病例今日也有所見。

趕鬼

驅魔趕鬼是耶穌在傳道中常行的事，祂也教導和命令祂的門徒要如此行。這命令從沒有廢止，尤於今日魔鬼勢力猖獗之時，就更不可忽略。驅魔趕鬼的下列原則是就耶穌之所行、聖經之所載，以及個人的觀察和體驗略作歸納而得。

1.耶穌斥責污鬼並命令其出來（可一 25，九 25）。耶穌趕鬼，是用祂的話（太八 16）。耶穌將奉祂之名趕鬼的權柄授予門徒，並以此作為信徒的標誌（可十六 17）。但耶穌的聖名並不是任何人都可用的萬靈符咒，只有誠信的門徒才有此權柄。如士基瓦的 7 個兒子冒用耶穌之名趕鬼而大受其挫的例子足可為戒（徒十九 11-18）。

2.耶穌趕鬼是「靠著神的靈」（太十二 28）。神「以聖靈和能力膏拿撒勒人耶穌」，於是祂便有權柄和能力「醫好凡被魔鬼壓制的人」，「因為神與他同在」（徒十 38）。

3.基督曾有「先捆住那壯士」的教導（太十二 29；可三 27）；又有關於「捆綁」與「釋放」的訓誨（太十八 18），兩者均說明一個道理：欲救世必先制鬼。

4.禱告是靈界爭戰的重要武器。門徒曾問耶穌趕鬼的訣竅，耶穌回答要「禱告」（可九 28）。古卷於此尚有「禁食」字樣，禱告與禁食時常並行。

5.啟示錄十二章 11 節證明在制服魔鬼的戰爭中，「羔羊的血」有何等的威力。鬼魔最顧忌耶穌的寶血，每聞之必惶恐不安或咆哮如雷。

6.同處又提及聖徒「所見證的道」，也是打敗魔鬼的有力武器。魔鬼也最怕聽聞他的敗績和向神的讚美，每聽聞必倉惶而去。

7.神賜予信徒的全副武裝是與鬼魔爭戰的致勝利器（弗六 10-17）。

8.主耶穌基督在駁斥撒但詰難時，每必準確地徵引聖經。我們已蒙賜聖靈的寶劍，即神的道（弗六 17；來四 12），在靈戰中無論攻防，都可無虞。

9.耶穌的信徒要充分運用自己的屬靈恩賜來與魔鬼爭戰（林前十二至十四）。屬靈的恩賜是神賜的能力，遠遠勝於人的才能。

10.我們與地獄的群鬼爭戰，是憑藉我們在天上的地位（弗二 6），而不是限於我們

在地上的一切。

11.我們必須確知耶穌已經贏得了終極的勝利，因為主之臨世已摧毀了魔鬼的作為（約壹三 8），且也剝奪了他掌死的權柄（來二 14-16）。耶穌在十字架上最後喊叫：「成了」，即是宣佈救贖之功已經告成；待祂從死裏復活，則更顯示祂的權柄已勝過死亡。我們在基督的勝利中有分，也就可以得勝。

鬼的歸宿

聖經記載，神曾把那些犯了罪的天使「丟在地獄，交在黑暗坑中，等候審判」（彼後二 4）；主也曾提及「為魔鬼和他的使者所豫備的永火」，那也是犯罪而不悔的人最後的去處（太二十五 41）。最後，當末日來臨之際，撒但及其手下眾鬼便都要被扔在硫磺的火湖裏（啟二十 10）；那裏也將是名不見於生命冊者受永刑之所（啟二十 12-15）。

Carl E. DeVries

另參：「撒但」；「天使」。

掛在木頭上(Impalement)

將一支尖柱插進人體。這看來是流行於古埃及、亞述、巴比倫、波斯，也可能流行於以色列的做法。但是，要明白其中真義，以及在舊約中個別經文的意義，就要面對許多問題了。

在希臘文的文獻中，掛在木頭上或被釘十字架實在難於分辨，因為同一個希臘詞語，可以表示這兩種意思。（被釘十字架，是指身體被釘在木柱上，而不是被尖柱插進體內。）

而且，被掛在木頭上的，是活人或是死人，也沒有清楚表明。可能是兩種情況都有，掛活人在木頭上是行極刑的方法，而掛死人在木頭上則是將屍首暴露給野獸撕咬，並對死者公開羞辱。

此外，舊約中所說的「懸掛」，並沒有清楚表示是否用尖柱插進人身體內。也許，「掛在」這個寫法，在某程度上就表示了是插在木柱上的意思。

從米所波大米的資料來源，可以瞭解一下掛在木頭上的本意。在米所波大米，這明顯是執行死刑的方式。其中一個例子，是一個婦人為了另一名男子而殺害丈夫（漢模拉比法典，153）。另一個例子就是某婦人自己進行墮胎而被處死（中古亞述法律，53）。後者的法律清楚說明，無論墮胎的女人是死是活，都要被掛在木頭上。亞述王將戰俘掛在柱上，這些情況可以在亞述的戰爭圖畫中見到。在這些畫

像裏，繪畫了被掛在柱上的人體。柱子會插進胸部，支撐全身，而頭則向下垂。或者，穿進兩腿之間，使身體直豎在柱子上。

大利烏王降旨，無論誰更改他的命令，都會被「懸在其上」，這可能是指掛在木頭上（拉六 11）。如果「掛在樹上」（創四十 19；申二十一 22；書八 29，十 26；斯二 23；這與撒下十七 23 所形容亞希多弗的死有別）是指掛在木頭上，有時至少會清楚地說明所掛的是屍體（書十 26）。這種解釋亦應用於申命記二十一章 22 節，其中記載的是先把犯人治死，然後掛在木頭上。與基督被釘十字架（加三 13）相同之處，是所受的恥辱，而非行刑的方式。其他可能是掛在木頭上的例子，記載於撒母耳記下四章 12 節和二十一章 6-13 節。

David K. Huttar

另參：「刑法和刑罰」。

割禮(Circumcision)

割除陰莖包皮的宗教儀式。在聖經時代，割禮代表神和亞伯拉罕立約的印記（創十七 1-14）。割禮起源於部族時代的宗教儀式，而今日西方世界自二十世紀初所通行的割除包皮手術，則是一種衛生防預措施。許多醫生認為割除包皮是避免男女雙方性器官癌病變的有效措施。以北美為例，幾乎全部新生嬰兒都要經過這個小手術。只是，在猶太教以外的這種割包皮手術已與宗教毫不相干了。

古代割禮

可以斷言，割禮比希伯來人更古。岩畫證明史前時代已有此習俗。從埃及的廟畫可以清楚地看到，在主前 4000 年或更早的時候，割禮即已相當普遍。上古的割禮幾遍及各大洲：中、南美的印第安人、波利尼西亞人、新畿內亞人；澳洲和非洲的許多部族；埃及人、前伊斯蘭教的阿拉伯人等都有此俗。可蘭經對此雖無明文規定，但由於穆罕默德遵行此禮，所以也即成為伊斯蘭教的男性人人遵奉的教規。阿拉伯人的祖先是亞伯拉罕之子以實瑪利（創十七 20），因以實瑪利是在 13 歲行割禮的（創十七 25），故伊斯蘭教的割禮也在孩童 13 歲時舉行。

西部閃族中，亞捫人、摩押人、以東人、米甸人、腓尼基人也都奉行割禮（耶九 25），惟有非利士人不行此禮（士十四 3，十五 18；撒上十四 6，十七 26、36，十八 25、27，三十一 4；撒下一 20，三 14；代上十 4）。

這些部族的割禮均行於男性成年之時，一來是婚前準備，二來也標誌作為部族正式成員的開始。惟有希伯來人的割禮行於嬰兒時期，這表明希伯來之割禮與崇奉

生殖之宗教儀式毫不相干。

舊約中的割禮

舊約的割禮始於創世記十七章，是神與亞伯拉罕立約的記號。神在約中應許亞伯拉罕賜他土地；又賜他後裔，且子孫後代繁衍無窮，君王也出自他的後裔；神不僅賜福亞伯拉罕，且要使世上的萬族因亞伯拉罕而得福（創十二 1-3）。約既立定（創十五），神命亞伯拉罕並其家族中的一切男子均行割禮為記（創十七 9-13）。割禮也是信心的表達，即堅信神的應許必然實現。亞伯拉罕雖親見神可畏的顯現（創十五 9-17），但他的信心也曾動搖（創十六）。所以割禮便作為神的應許留在亞伯拉罕及其子孫後裔的身上，成為一個永遠的提醒（創十七 11）。這印記就是約的標誌，所以割禮有時候稱為「約」（創十七 10；徒七 8）。

割禮行於嬰兒出生後第八天（創十七 12；利十二 1-3；參創二十一 4；路一 59，二 21；徒七 8；腓三 5），舊俗是嬰兒之父親自行割（創十七 23，二十一 4；徒七 8），割罷即給嬰兒命名（路一 59，二 21）。古時多用石刀（出四 25；書五 2、3）。後來執者多是專業人員（稱作「莫伊勒」）。醫學研究證明，嬰兒出生第八日血液中的凝血霉原最旺，所以割禮行於此時於傷口的止血和愈合都是最適合的。

神學意義

割禮是有關神對亞伯拉罕後裔之應許的實現（創十七 9-12）。割禮把約的印記留在生殖器上，以此標誌神應允亞伯拉罕子孫後裔必繁衍不衰；割禮之行於落地八天的嬰兒身上，表明神應許之滿有恩惠並人自出生起就需要潔淨之恩（利十二 1-3）。故此，從嬰兒出生起，神便以割禮的印記向每一代的選民重申他的應許，早在這受約者作出信或不信的回應以前。然而，無論信或不信，均不能對神給予亞伯拉罕及其後裔的應許的最後實現，有絲毫推動或阻礙。

割禮也和神賜土地的應許有關（創十七 8）。這地是神的聖地，所以以色列人若不先自行潔淨便不能擁有此地。約瑟及其子孫客居埃及的時候，代代奉行割禮不誤。但是以色列人出埃及後，在西乃犯下大罪，而信仰不堅的以色列人在曠野飄泊時竟終止了割禮。因為新一代的以色列人未受割禮，他們不能進入應許地。神遂命約書亞給以色列民補行割禮。在面對強敵的情況下，以色列戰士個個接受割禮，甘冒一時不能作戰之險，但他們對神的順從和信心卻使他們安然無恙（書五 2-9）。由經載可知，從最初起就有非屬亞伯拉罕宗族者參與立約（創十七 17）。出埃及記十二章 43-49 節也明確指出，凡以色列以外的人，只要接受割禮，便可和以色列民一樣過逾越節，因為接受割禮即意味自願奉行神的約。

然而，受割禮作神子民的條例卻被雅各眾子破壞了。他們設詐，騙示劍的男丁行

了割禮，卻趁他們傷口未愈、不能動武之機，將他們斬殺一盡，姦淫其婦女，洗劫其城寨，以報其妹被污辱之仇（創三十四）。

約的印記是生命攸關的大事，決不可等閒視之。創世記十七章 14 節記載神的子民中有未行割禮者要受到「剪除」的懲罰；出埃及記四章 24-26 節有一段奇特的記載，說神因摩西忽略給兒子行割禮而欲殺掉摩西，幸而摩西之妻西坡拉及時醒悟，用石刀割下兒子的陽皮，擲在丈夫腳前，才免除了神的懲罰。神在大用摩西之前，似用這段插曲告誡摩西，要緊記神與亞伯拉罕立約的條例。

屬靈意義

這個自潔的措施也象徵著齷齪之民欲與聖潔的神締約，就非先自我潔淨不可。

起初，神只是讓割禮本身向人自顯其意義。在創世記十七章 9-27 節，割禮只說是約的印記，神沒有告訴亞伯拉罕它有更多的含義。後來摩西曾以「未行割禮的嘴」一語來說明自己的拙口笨舌（按：和合本取意譯法，出六 12、30）。而以色列民進入應許地後，那地樹上結的果子頭 3 年不可食，因為其不潔如「未受割禮的」，第四年的果子才是聖潔，方可向神獻祭（利十九 23、24）。

顯而易見，於出埃及之時，割禮在肉體和道德上的雙重意義已為以色列人所知。申命記十章 16 節記摩西規導以色列民要在心裏行割禮；至申命記三十章 6 節，這規導以一個應許的形式出現：「耶和華——你神必將你心裏和你後裔心裏的污穢除掉（直譯作：在心裏行割禮），好叫你盡心盡性愛耶和華——你的神，使你可以存活。」

選民的罪惡行徑使他們的割禮在神面前一文不值。摩西為此而規勸以色列民一定要謙卑他們那「未受割禮的心」（利二十六 41）。眾先知進一步把這教訓演繹。耶利米敦促猶太人民盡速「自行割禮……將心裏的污穢除掉」，以避免神的憤怒因他們的惡行而發作（耶四 4）；他又指摘以色列民未受割禮的耳朵聽不見神的話（耶六 10）。埃及、以東、亞捫、摩押及猶大諸國必受懲罰，神說：「看哪，日子將到，我要刑罰一切受過割禮、心卻未受割禮的……因為列國人都沒有受割禮，以色列人心中也沒有受割禮。」（耶九 25、26）神藉先知以西結的口嚴譴以色列民將身心俱未受割禮的外邦人領入聖地，玷污了神的聖殿（結四十四 7、9）。先知以賽亞則預言，終有一天新耶路撒冷將巍然屹立於聖地之上，且永不再受不潔者、未受割禮者的玷污。

兩約之間時期的割禮

被擄巴比倫期間（主前 586-530），割禮成了猶太教的獨特標誌。亞歷山大大帝佔猶大後（主前 332），希臘文化的強烈影響也隨之而至。他們在耶路撒冷建起了一

座希臘競技場，與猶太聖殿比肩而立。希臘的運動員嘲笑猶太人的割禮。一些猶太人經不起他們的嘲弄，便暗中作了一番痛苦的手術，好使自己看起來如未受割禮的一樣（《馬加比一書》一 15；參林前七 18）。安提阿古四世（主前 175-164）有消滅猶太宗教之心，曾下詔嚴禁割禮，違者處死（《馬加比一書》一 48、60、61；《馬加比二書》六 10）。及馬他提亞起義爆發，又強令未經割禮的男童復行割禮（《馬加比一書》二 46）。因此，在耶穌生前兩個世紀之內，割禮成了猶太人忠心報國的重要標誌，且有嚴厲措施加以監督，以防廢除割禮之風再起（參約七 22、23）。至羅馬皇帝哈德良（主後 117-138）在位期間，為壓迫猶太教，又下禁割禮詔，違者處極刑。於是引發巴柯巴的起義（主後 132-135）。

新約中的割禮

施洗約翰、耶穌、保羅先後均受過割禮（路一 59，二 21；腓三 5）。耶穌沒有否定割禮（約七 22、23），他把他的醫治事奉與割禮作對比。司提反在受石刑前曾提及割禮為約的記號，他指斥攻擊他的猶太人亦如他們的祖先一樣，是「硬著頸項、心與耳未受割禮的人，常時抗拒聖靈」（徒七 8、51）。

割禮的爭論

起初，基督徒也遵奉猶太教的各種儀禮、習俗，甚至參加聖殿敬拜（徒三 1，五 21、42），及至外邦教會興起，便出現了爭論。一派認為，既然同為與神締約的民，便一律要接受割禮；另一派則認為在儀式上不必強求一律。保守派的理論是，彌賽亞的應許既然是神賜給猶太人的，那麼外邦人若不首先接受割禮而成為猶太人的一員，就沒有在基督中蒙恩得救的資格。

耶穌時代有許多猶太人誤解了割禮的意義，他們把肉體上的割皮手術當成一個人蒙恩得救的必要條件和保障。對他們來說，這割禮不但是宗教特權的象徵，簡直還成了種族優越感的資本（腓三 4-6）。這些猶太人只看到這個儀式在摩西律法中的條文意義，而忘記了神向亞伯拉罕的應許（約七 22；徒十五 1）。只因希臘人和羅馬人不奉割禮，這些猶太人便把世人分作兩大類：一類是他們自己，即所謂「奉割禮的」（徒十 45，十一 2；羅十五 8；加二 7、9；弗二 11；多一 10）；另一類則是外邦人，按照舊約的叫法（結二十八 10，三十一 18，三十二 19-32），即「未受割禮的人」（加二 7；弗二 11）。

有若干猶太基督徒訪該撒利亞時驚奇地發現，許多未受割禮的外邦信徒竟得蒙聖靈澆灌的恩賜（徒十 44-48）。其實，摩西曾預言神要將割禮施於其民的心上，要將他們心裏的污穢除掉，好盡心盡性愛他們的神（申三十 6）；以西結也預言神要用清水灑在其民身上，賜給他們新的心，並將祂的靈放入他們心中（結三十六

25-27）；約珥則更明確地指出，神以後要用祂的靈澆灌凡有血氣的（珥二 28；徒二 17）。猶太基督徒如今看到那些預言在外邦人身上一一應驗，便恍然醒悟：割禮所象徵的內心蒙神潔淨，不一定先要有身體上的標誌。於是他們立即給那些外邦信徒施洗。

但並非所有猶太信徒都願意接納外邦信徒。當彼得自該撒利亞回到耶路撒冷，向議會復命時，卻頗遭那些「奉割禮者」的非議。彼得便把外邦信徒被聖靈充滿的情形詳述一番，然後指出：「神既然給他們恩賜，像在我們信主耶穌基督的時候給了我們一樣；我是誰，能攔阻神呢？」至此，那些原先堅持割禮的猶太信徒方無言以對，大家便一起讚美神也給外邦人以「悔改得生命」的恩惠（徒十一 1-3、15-18）。

有幾位法利賽派的猶太教分子，在安提阿教訓門徒說，若不按摩西律法受割禮，就不能得救（徒十五 1、5）。保羅與巴拿巴跟他們爭持不下，便往耶路撒冷去請教使徒和長老（徒十五 2）。彼得認為，神早已將聖靈賜給了外邦人，「又藉著信潔淨了他們的心」，他說：「我們得救乃是因主耶穌的恩，和他們一樣，這是我們所信的」（徒十五 8、9、11）。於是雅各和耶路撒冷的其他教會領袖都一致同意：割禮不必強行於外邦信徒中間（徒十五 13-21）。

他們也作出結論：彼得、雅各和約翰是奉派在「奉割禮的人」中間傳播福音；而保羅和巴拿巴卻要在「未受割的人」中間傳播福音（加二 7-9）。保羅認為，福音是普世萬民的福音，所以在傳播政策上要堅持在屬靈的事上人人平等的原則，同時又要考慮在接受方式上的差別（林前九 19-23）。例如，提摩太因母親是猶太人而被猶太社團視為同種，所以保羅便給他行了割禮（徒十六 2）；提多是外邦人，所以保羅堅決反對讓他也行割禮的主張（加二 3）。至於猶太信徒按慣例給自己的兒子行割禮，保羅則決不加以干涉（徒二十一 21）。

保羅的教訓

保羅指出，那些以守律法為由，硬要加拉太基督徒受割禮的人，自己卻並不遵守律法。保羅說，他們只不過害怕為基督的十字架受到逼迫，才藉加拉太人的肉體自誇罷了（加六 12、13）；至於保羅，他卻極願為基督的十字架承受任何迫害，並以此為榮（加五 11）。法利賽人曾揚言，若不按摩西律法受割禮就不能得救，保羅就揭露他們的虛偽說：他們既然受了割禮，就必須遵守全部律法，不要有半點陽奉陰違，否則，就必取滅亡（加五 2、3）。保羅對加拉太信徒說，如果有人「要靠律法稱義」，那麼基督對他們還有何益？加拉太人若憑律法條文稱義，這就證明他們已經「與基督隔絕，從恩典中墜落了」（加五 2-4）。這些基督徒心被人引誘，「去從別的福音」（加一 6、7）。

猶太教分子對在基督裏得自由的福音發出莫大的恐嚇，保羅咒詛這些騷擾加拉太信徒的人最好「把自己割絕了」（加五 12）。保羅稱那些猶太教分子為犬類、作惡的人。他說，惟有基督徒才是「真受割禮的」，因為他們是「以神的靈敬拜、在基督耶穌裏誇口」，而不相信靠虛設的繁文縟節或人的作為就能得救的謊言（腓三 2、3）。

保羅也教導說，割禮之於猶太人也確有價值，因為割禮是「神的聖言交託他們」的印記。這便是神所應許的救世之恩（羅三 1-3）。保羅告誡那些以弗所信徒說，他們作為外邦人，從前「在所應許的諸約上是局外人」（弗二 11、12；參西二 13），因而在肉體上也沒有承受約的印記，保羅同時指出，猶太人也無驕傲的理由，因為頑梗悖逆使他們身上的印記一文不值，他們也被視為「未受割禮」的了（羅二 25）。

保羅並其他使徒都遵從摩西和眾先知的教導，即真正的割禮是行之於心的。新約更進一步指出，虔誠的信徒雖然肉體上未受割禮，但在神的眼中，卻是受了割禮的，因為「外面作猶太人的，不是真猶太人，外面肉身的割禮，也不是真割禮」（羅二 26-29）。無論猶太人還是外邦人，都是靠主耶穌的恩得救（徒十五 11）；無論受割禮的還是未受割禮的，都是因信稱義，而不在乎刻守律法的條文（羅三 28-30）。

亞伯拉罕是「因信稱義」的典範（羅四 3；參創十五 6）。保羅指出，無論外邦人還是猶太人，都只能是因信稱義，因為亞伯拉罕早在行割禮前就已經因信而稱義了。亞伯拉罕絕不是因受割禮而稱義的。至於他所受的割禮，是「他未受割禮的時候因信稱義的印證」，所以亞伯拉罕既是未受割禮而因信稱義者之父，也是受了割禮而仍遵循亞伯拉罕因信稱義之例者之父（羅四 9、12；參加三 6-9）。

沒有任何屬靈的理由要求未受割禮的基督徒去接受割禮，或已行割禮的基督徒去廢除割禮，因為「割禮算不得甚麼，不受割禮也算不得甚麼」，要緊的是由衷「守神的誡命」（林前七 18、19），堅守「使人生發仁愛的信心」（加五 6），且至關重要的是「作新造的人」（加六 15）。故此，基督徒之中豈有種族的區分呢（西三 11）？大家都是屬基督的，都是亞伯拉罕的後裔（加三 28、29）。

新約信徒也行割禮，但這個割禮卻不是人手所行的，而是「基督使你脫去肉體情慾的割禮」，這便是「受洗與他一同埋葬」，因信「與他一同復活」（西二 11、12）。保羅認為，割禮與洗禮是同一內在真諦的象徵。所以，舊約的割禮與新約的洗禮是互相對應的。

神在舊約中應許以割禮洗淨選民的心（申三十 6），這項內在的大工現在已由「基

督的割禮」實現。基督所立的新約，使罪得到清洗和赦免，將神的律法寫在萬民的心上（耶三十一 31-34），並將祂的靈放入他們心中（結三十六 25-27）。所謂「在基督裏」（西二 11），就是要有一顆經受割禮的心（西二 12；羅二 29）。聖靈住在基督徒的身上，這標誌著神已通過基督成就祂應許給百姓的潔淨內心的工作（徒十一 15-17）。

現代的割禮

現在世界上只有一個基督教會還在遵奉割禮這一古老的儀式，那就是埃塞俄比亞的亞庇西尼亞東正教教堂。他們是先在嬰兒生下 3 至 8 天行割禮，後行洗禮。還有些教會遵行教禮年，以 1 月 1 日為割禮節，據說耶穌誕生後於此日行割禮（路二 21），這是耶穌代表全體信徒遵守律法的象徵。該節起源於主後六世紀的西班牙和高盧，至十一世紀始行於羅馬。

另參：「洗禮」；「潔淨和不潔淨的條例」；「未受割禮」。

貴橄欖石／水蒼玉／黃璧璽(Chrysolite)

據啟示錄二十一章 20 節，作為新耶路撒冷基石的第七顆寶石是黃璧璽；以西結書一章 16 節描述四輪的異象，也提及此物（和合本譯作「水蒼玉」）。此物是橄欖石族礦物，化學成分為硅酸鐵鎂，硬度極大，色澤豔麗，呈橄欖綠色或黃褐色。

另參：「礦物、金屬和寶石（貴橄欖石）」。

感謝(Gratitude, Thanksgiving)

蒙受祝福、保護或愛心對待後，為表謝意的自然回應。在猶太基督徒的傳統中，感謝不是操縱神旨意的工具，也絕不是人心所能強制或偽裝出來的；感謝乃是歡樂地把自己獻給主。

在舊約，向神感恩，是使人享受生命的唯一條件。對猶太人而言，神創造的萬有，都明證神是萬有的主宰。希伯來人因著宇宙的壯麗而感謝神（詩十九 1-4，三十三 6-9，一〇四 1-24）。他們得到好信息時，因神的良善和大能的作為而稱謝祂（代上十六 8-12）。他們聽到壞消息時，也存心感謝，信靠神是位公義的神（伯一 21）。這樣的情感，在其後猶太人的作品（例：他勒目）也流露出來。以色列人感謝神，因祂忠誠信守所應許的約：(1)神拯救他們脫離仇敵（詩十八 17，三十 1，四十四 1-8）和死亡（詩三十 8-12；賽三十八 18-20）；(2)赦免他們的罪孽（詩三十二 5，

九十九 8，一〇三 3；賽十二 1）；(3)垂聽他們的禱告（詩二十八 6，六十六 19）；(4)憐憫他們所遭受的苦難壓迫（詩三十四 2，七十二 12）；(5)施行公義（申三十二 4；詩九十九 4）；(6)繼續引領他們（詩三十二 8；賽三十 20、21）。

感恩在以色列人的宗教中十分重要，在大多數的禮儀和習俗裏不能缺少。感謝祭即承認從神得到祝福（利七 12、13，二十二 29；詩五十 14）。歡呼（詩四十二 4）、頌讚（詩一四五 7，一四九 1）、奏樂和跳舞（詩一五〇3-5），這一切加強敬拜中感恩的心。節期和宴會是記念神在歷史中永不止息的慈愛（申十六 9-15；代下三十 21、22）。大衛王指派利未的祭司要向神獻上感謝（代上十六 4）。以後的君王如所羅門（代下五 12、13）和希西家（代下三十一 2），以及那些被擄歸回的人（尼十一 17，十二 24、27）都奉行這習俗。

在新約中感恩的對象，是神藉基督的救贖工作表達祂的慈愛。使徒保羅為著神所賜的恩典（林前一 4；林後九 5）和傳福音的能力感謝神（林後二 14；提前一 12）。保羅又感謝神，因他在屬靈的恩賜上有分（林前十四 18）。在他的書信中，他也為著信徒的信心和愛心而充滿感恩（羅六 17；弗一 15、16；腓一 3-5；西一 3、4；帖前一 2、3）。

由於表示感恩的心與信心是密切相關，保羅鼓勵信徒要凡事謝恩（羅十四 6；帖前五 18）。他吩咐信徒要奉基督的名禱告謝恩（腓四 6；西四 2），因祂使所有感謝成為可能（弗五 20）。保羅教導該怎樣在聖餐中記念主時，特別提出，基督徒當存感謝的心領受主的餅和杯，正如主當日亦先行「祝謝了」（林前十一 24）。

溝渠／水溝(Conduit)

引水的渠道。原來的希伯來詞可指雨水沖出的溪道（伯三十八 25；結三十一 4），也可指人挖的溝渠，如以利亞與巴力（迦南的豐產神）的眾先知對抗時，繞聖壇挖掘的溝（王上十八 31-38）。

希西家在位時，曾挖水道將耶路撒冷城外的基訓泉水引入城內（參王下十八 17，二十 20；尼二 14；賽七 3，二十二 9、11，三十六 2，按：這幾處中譯均作「池」），然後將泉口封閉，以絕圍兵水源。該水道是在耶布斯人（原耶路撒冷居民）所開一條隧道的基礎上挖掘而成的。疑大衛當年攻打耶路撒冷，即沿該隧道突入城內（撒下五 8）。

另參：「建築」；「西羅亞池」。

詭論(Paradox)

一種看似自相矛盾或荒謬的表達形式，但從另一個層面看，卻是表達了一種基要的真理。這種理論形式常用來使聽者更深入地思考。它與誇張法也十分相似，不過詭論必有一個明顯是矛盾的成分，能吸引人的注意，並且幾乎是要求人去思量。在耶穌的教訓中，我們會發現這種詭論，如成人也必須重生，尼哥底母問耶穌：「人……如何能重生呢？豈能再進母腹生出來嗎？」(約三 4)財主欲進入天國時，耶穌又回答他說，駱駝穿進針的眼(一件不可能的事)，比財主進神的國還容易(可十 25)。對付這些經文時，我們不應集中去看字面的說法，或逐字去斟酌，我們必須瞭解其基本的目的。在上述財主的例子中，耶穌是用一種「震駭人」的形式，迫使財主承認他處理財產的態度終究會把他摒棄於天國門外。

在耶穌的教訓中，大部分的詭論都是用來顯示天國中判別事物的觀點，或價值觀，跟眾人生活中的價值觀完全相反。那些失去生命的，要得著生命（太十 39）；在後的要在前，在前的要在後（路十三 30）；誰願為大，就必作眾人的僕人（可十 43；路二十二 26）。耶穌自己服侍人的傳道方式，確實圈點了天國中這種逆轉的真理；耶穌替門徒洗腳後，便說：「你們稱呼我夫子，稱呼我主，你們說的不錯，我本來是。我是你們的主，你們的夫子，尚且洗你們的腳，你們也當彼此洗腳。」（約十三 13、14）

基督教神學中要以人的語言去談及神的時候，也出現了一些詭論，如神是「在萬世之先」。「道成肉身的神」也是似是而非，但卻千真萬確。人只能以自己的經驗來談及神，這是難以避免的，但神卻不受這些經驗或言語的限制，因為祂無限偉大。因此用語言這種工具來討論那無限的神，就不免覺得有所限制了。

該亞法(Caiaphas)

耶穌在世時，該亞法是猶太人的大祭司。大祭司是猶太人最高的合法首長，羅馬佔領時期其地位僅次於總督；他主持猶太公議會（最高法院），維持社會法規，並向羅馬當局負責猶太民的奉公守法。有鑑於此，耶穌的傳道事奉帶來與日俱增的聲望和其孚眾的力量，自然引起該亞法的密切注視，他惟恐耶穌的傳道會對民眾的政治不穩和普遍存在的革命情緒發生刺激作用。那時奮銳黨的活動正漸趨激烈，將必釀成公開的起義。

拉撒路死而復活之事（約十一）引起的巨大騷動，終於使該亞法的不安達至頂點。他恐怕民眾尋求政治彌賽亞的強烈願望，會導致羅馬人的武裝干涉，於是便提出

必須將耶穌處死的建議（約十一 48-50）。約翰福音的作者指出，該亞法在他的建議中，不自覺地預言了耶穌之死有贖罪救世的性質（約十一 51、52）。該亞法在耶穌被捕和受審之事上，都起了主要作用。猶太首領們商議處置耶穌，是在該亞法的府邸密議的（太二十六 3-5）；初審耶穌也是在他的府邸，且是由他主持的（太二十六 57-68）。當耶穌在他追問下，承認是「神的兒子基督」時，該亞法撕袍裂裳，大呼「他說了僭妄的話」（太二十六 63-66）。五旬節之後，該亞法又主持公議會，在眾猶太首領參與下會審彼得和約翰二使徒，並作出禁止使徒傳道的決議（徒四 5、6）。福音書在記載耶穌被捕和初審一事上，略有不同。約翰福音十八章 13 節記耶穌被捕後，先押去見該亞法的岳父亞那，然後才帶至公議會受審，但馬太、馬可、路加三福音書均略去此事；另外，馬可、路加記公議會初審耶穌時僅提到大祭司，但未稱該亞法之名。

亞那是該亞法前任的大祭司，雖已卸任，但在猶太國事上猶有舉足輕重的影響。既此已可以解釋何以路加記施洗約翰之傳道，是在「亞那和該亞法作大祭司」（路三 2）之時；且記初審耶穌的公議會也提到大祭司亞那（徒四 6）。約翰記耶穌被捕後先押去見亞那，顯明亞那在一般人心目中仍為「大祭司」。

據猶太史家約瑟夫記載，該亞法之任命是在主後 18 年，去任是在主後 36 年。大祭司的一切政教措施，都要仰承羅馬總督的指令，他竟能維持 18 年之久，足見他是一個很有政治手腕的人。該亞法為羅馬總督威特留所黜，後事則不詳。

該南(Cainan, Kenan)

（1）亞法撒的兒子（路三 36；七十士譯本創十 24，十一 12）。

（2）亞當的曾孫（創五 9-14；代上一 2；路三 37）。

（3）亞當的第四代後裔（創五 9-14；代上一 2）；在基督的族譜中亦有提及（路三 37）。

另參：「耶穌基督的家譜」。

該猶(Gaius)

（1）馬其頓人。該猶是保羅第三次宣教旅程的同伴，他和亞里達古在以弗所因銀匠底米丟煽動的暴亂而被捉拿（徒十九 29）。

（2）呂高尼的特庇人，與保羅一同從以弗所旅行至馬其頓（徒二十 4）。有人認為

他與本條目＃1 所述是同一人。
（3）羅馬的重要信徒，保羅和該地教會在他家裏聚會（羅十六 23）。
（4）保羅為兩個哥林多人施洗，該猶是其中一人（林前一 14）。因羅馬書在哥林多寫成，此該猶據稱與本條目＃3 所述同。
（5）約翰三書的收信人（約翰三書 1）。

該撒／凱撒(Caesars, The)
「該撒」本是該撒猶流（主前 100-44）的姓氏，後來歷代羅馬皇帝和西方君王用作稱號，冠在名字的前面，以至成為通銜，如德國皇帝稱“Kaiser”，荷蘭皇帝稱“Keizer”，俄國皇帝稱“Czar”等。路加福音提及了兩位該撒，即：「該撒亞古士督」（路二 1）和「該撒提庇留」（路三 1）；而使徒行傳所說的「該撒」，按年代和事件看來，當是該撒尼祿（徒二十五 11、12、21，二十六 32，二十七 24，二十八 19）。新約時代經歷了 12 位該撒的統治，只有 6 位是該撒猶流的宗裔。
該撒的宗系
該撒猶流（主前 100-44）
猶流晚年雖已獲君王之權柄，但終未敢稱帝。當時古羅馬已有 500 年的共和歷史（實則貴族專政），君王之稱因與法統不合，百姓也表憎惡，所以該撒猶流一直是個未加冕的獨裁者，不過「共和國」卻早已名存實亡了。面對此種情況，貴族共和分子深以為憂，便密謀除掉猶流，恢復共和。主前 44 年 3 月 15 日，該撒猶流在進入羅馬元老院時遇刺身亡。共和派的行刺雖然得手，卻始終不能達到目的。猶流的甥孫奧克他溫在繼起的內戰中打敗了共和派，於主前 31 年登基作首任羅馬皇帝。
亞古士督（主前 63 至主後 14）
亞古士督的本名是奧克他溫，是該撒猶流的甥孫（其姊猶利亞之孫）。猶流遇刺時，奧克他溫年僅 18，尚在希臘求學，按遺囑被立為猶流嗣裔，繼承權位，遂使他陷入了權利鬥爭之中。主前 43 年奧克他溫與安東尼、李必達結成「三頭政治」，鞏固了他們的勢力。一年之後有腓立比（在馬其頓，今希臘境內）之役，奧克他溫打敗反猶流的主要共和分子迦西烏斯和布魯特斯。是時安東尼掌羅馬東部各省（包括希臘、埃及），李必達掌高盧和西北非。奧克他溫由希臘返師義大利，適值李必達失勢，即取其權而代之。奧克他溫與安東尼早有宿怨，自此則角逐益劇；艾克田一役大敗安東尼（主前 31），遂統轄全羅馬並進而登基稱帝。

奧克他溫用兵御將的本事不及其舅祖，但政治才能卻過之。他善於平亂息爭，安定民生，深得百姓擁護。在他的統治下，羅馬經濟蓬勃發展，文化更達致鼎盛，其中尤以文學和建築為著。他創建禁衛軍制，置 9,000 精兵為宿衛侍從。此制本為保皇帝權位，但在歷代相沿之間竟至養虎為患，有幾個朝代連廢立大事，竟全控於禁衛軍將帥手中；元老院已形同虛設，這也是始料未及之事。

主後 27 年，奧克他溫接受「亞古士督」的稱號，其意為「至高者」，這意味著羅馬帝王崇拜的開始。其實，帝王崇拜早在該撒猶流主政時已見端倪。他早已自宣為「無敵的神」和「國父」，亞古士督延續了這種意識。起初他還略有約束，只准在禮拜羅馬女神的儀典中，附帶進行對他的崇拜，然而不久，「亞古士督」與「羅馬」已並立為二神，而且，皇帝已被視為「世界的保護神」了。在雅典建有亞古士督的神廟，連大希律也為亞古士督建廟。

亞古士督登基伊始，便著手整飭全帝國的行政。是時各省一片混亂，兵燹之後百廢待舉，他便從貫徹財經新政入手。

該撒亞古士督之名在新約中，雖僅出現 1 次，但那雷厲風行的全國各省人口普查，必給聖經讀者留下了深刻的印象。首次的普查正是耶穌誕生前夕，實際情況不詳；第二次的普查於主後 6 年舉行，引致加利利猶大的造反（徒五 37）。

亞古士督在位共 44 年（主前 31-主後 14）。在此期間，大希律得皇帝寵信，在猶太為王多能自行其是；為報知遇之恩，特以二城來尊榮其名：一是將擴建後的撒瑪利亞城，命名為「塞巴斯提」（按：希臘文的「塞巴斯提」即等於拉丁文的「亞古士督」）；二是命名新建的地中海港城為「該撒利亞」。

大希律家眾子爭權，主前 12 年亞古士督代為排解，便暫歸平息；嗣後家亂復起，皇帝下令交由法院判決，並依法處死了希律二子——亞力山大和亞里多布勒，時在主前 7 年；再後於主前 4 年又頒令殺希律長子安提帕特。

不久大希律去世，遺詔 3 子（亞基老、安提帕、腓力）分承其國，並上奏亞古士督恩准。在此期間，亞基老與安提帕分別往羅馬謁帝，請求皇帝准其承繼大統；而同時猶太人代表團也趕到羅馬，以希律家族不能代表猶太人為由請廢其王統；時又值猶太發生暴亂，駐紮利亞的羅馬軍團奉命往剿。

在這種形勢之下，亞古士督再三考慮，乃作出折衷的決定。一方面中止希律王統，由羅馬設省於其國，另方面也尊重大希律遺命：(1)封亞基老為族君，轄猶太、撒瑪利亞、以土買（新建省之半）之地；(2)封安提帕為列侯，治加利利和比利亞（新省 1/4）；(3)封腓力為列侯，治以土利亞和特拉可尼（為加利利以東地區，也是新省 1/4，參路三 1）。和合本稱他們為「分封王」。後來，亞基老因治理不善而見黜，

流放至法國南部的小城維恩，時在主後 6 年。
主後 14 年，亞古士督一病不起，詔令提庇留繼位。
提庇留（主前 42 至主後 37）
亞古士督的繼子。其母里維亞與前夫離異，攜 4 歲的提庇留，改嫁奧克他溫。主後 13 年，提庇留奉詔以太子身分佐政，次年繼位，帝號該撒奧古士督提庇留。
提庇留一生頗不如意。早年婚姻失意（繼父給他指定了一個不合意的妻子），即位後，又多方受羅馬元老院的掣肘；主後 26 年，他悉將軍國大事委於羅馬提督賽雅奴代攝，自己避地到義大利西部的卡普里島蜇居起來。5 年之間，賽雅奴竟欲黜君自立，經一番周折之後，提庇留終於處置了叛臣逆將。雖然有此波折，但總的來說，提庇留的統治是開明、睿智、寬大而富責任感的；他繼承先君力求和平、安民的國策。
據考，主後 26 年提庇留蜇居之前，即已任命本丟彼拉多為猶太巡撫（即總督）。按定制，巡撫是直接向皇帝負責的，如其地方不靖或民怨鼎沸而達於帝聽，那麼他的官位可即時被皇帝革除。有鑑於此，則彼拉多在審訊耶穌時，何以那樣遷就猶太地方勢力就不難理解了。猶太人控告耶穌的罪名是「自立為王」，這不啻是直接威脅羅馬皇帝的大逆，所以彼拉多雖明知耶穌無罪且有釋放之意（約十八 33-38），但猶太人警告他說：「你若釋放這人，就不是該撒的忠臣。凡以自己為王的，就是背叛該撒了。」（約十九 12）彼拉多知道若猶太人上告於皇帝，那時他必官位不保，遂決定順從民意，將耶穌釘十字架處死。
新約提及提庇留之名僅一處，路加福音記施洗約翰傳道，是始於「該撒提庇留在位第十五年，本丟彼拉多作猶太巡撫」之時（路三 1）。不過，這「第十五年」究竟從提庇留佐政算起，還是從他正式登基算起，已無從可考。
提庇留是一個出奇謙厚的皇帝，他要求永不要稱他為神（這是元老院對前任皇帝的尊稱）。崇拜皇帝之風大為收斂。他把神的名號和儀典，只限於前任兩位皇帝；也停止了以當朝皇帝之名，來命名月份的定制（例：7 月“July”源於猶流“Julius”；8 月“August”源於亞古士督“Augustus”，卻沒有源於“Tiberius”的提庇月“Tiber”）。提庇留一生為政事、民事所擾，身心衰竭。事實上，他仍不失為一位卓越的統治者。
卡里古拉（主後 12-41）
原名該撒該猶猶流，繼提庇留為羅馬皇帝，時年 25。他本是羅馬名將傑馬尼古之子，提庇留遵亞古士督旨意收他為養子，並冊為嗣裔。傑馬尼古早年鎮守法國萊茵河一帶，常攜小該猶於軍中，年幼的該猶也全副戎裝，軍卒戲稱之為「卡里古

拉」（意若「小馬靴」），遂漸成正名。

卡里古拉初即位曾大赦天下，釋歸大批流犯，其意在贏得民心；但同時他卻奢靡無度，將國庫揮霍一盡，乃加稅增捐來補償虧空，所以他初立的聲望，很快便一掃而盡了。

他登基 6 個月即身罹重病，大概腦神經受損，以致行為舉止常乖戾不經。例如，他冊封一匹馬作國家一品的執政官；對文武官員恣情侮辱，隨意懲罰；處分大臣不經過任何司法程序，常常未經審訊而殺人。他忽然覺得雅麥尼亞（地中海岸的一座猶太港埠）的城民對皇帝涉不敬之嫌，便下令把他的塑像置入猶太聖殿以示報復。幸而敘利亞總督彼羅尼斯辦事穩健，陽奉陰違地未予遵旨，一場大亂方早早平息。不久，這位皇帝終於死在一個受辱圖報者的劍下。

據猶太史家約瑟夫記載，他在位辦的「正事」之一，便是立希律亞基帕一世（即使徒行傳十二章所說的希律）為加利利東北的分封王。亞基帕早年求學於羅馬時，即與登基以前的卡里古拉有少年之誼，後乃成為知交，各自掌政之後也仍常晤於羅馬。所不同者，亞基帕是一位精明幹練的能君；但也有共同之處，即二人都自視為神，這大概是東方帝王的通病。卡里古拉實際又恢復了羅馬的帝王崇拜習尚，他且狂妄地宣旨要與羅馬主神朱庇特等同。元老院卻並未作出正式的承認。

革老丟（主前 10 至主後 54）

提庇留之甥，里維亞（再嫁亞古士督）之外孫，生於法國的里昂。主後 37 年，經卡里古拉任命為執政官，卡里古拉崩，即被禁衛軍擁立為帝，元老院也予以承認。革老丟即位後當務之急，便是修復被卡里古拉破壞危殆的各方關係。他立即阻止了亞力山太城迫害猶太人的暴行，並馳諭埃及加以安撫。據約瑟夫載錄其為：「該撒提庇留革老丟亞古士督傑馬尼古，國民的大祭司和主教，宣諭：我並下令停止剝奪猶太民權之舉，此乃該猶瘋症所致。著即恢復猶太民前所享有的一切權利，並准其奉行本來習俗。」

這政策的改變，反映了革老丟與希律亞基帕一世的私誼甚篤，他登基一事頗得亞基帕的支持；革老丟還將猶太和撒瑪利亞劃歸亞基帕轄屬，使他王國的版圖恢復到他祖父大希律治下的規模；旋又賜亞基帕羅馬執政官的榮銜，且對這位希律王治國之能益加讚賞，遂將羅馬的猶太省制完全撤銷，以示優渥之隆和信任之專。

亞基帕雖然從羅馬皇帝那裏得到的榮寵有加，但在位卻為期甚短。他為了獲得猶太人的支持而處死了使徒雅各（西庇太的兒子）；又將使徒彼得下監，準備逾越節過後於次年春（主後 44）行刑（徒十二 1-3），只因彼得越獄而未逞。是年夏，他身穿鑲金繡銀的袞服，威儀凜凜，在寶座上正高談闊論，眾民歡呼，稱他為神（徒

十二 22），不料神遣天使攻擊他，5 日而亡。

革老丟對猶太人採取懷柔政策。但於亞基帕死後第五年，羅馬皇帝頒佈敕令，將猶太人悉數逐出羅馬城。從路加的記載可知，亞居拉和百基拉夫婦便是當時從羅馬城被逐出的猶太人（徒十八 2）。羅馬傳記作家和史學家綏屯紐記述：「皆因羅馬城的猶太僑民，在克列斯托的鼓動下一味滋事，他（革老丟）便下令將他們盡數逐出城去。」該文中的「基列斯督」（是一普通的奴隸名字），疑即「基里斯督」（即「基督」）之誤，因這兩個詞語的發音是一樣的，作者可能寫錯。綏屯紐似乎想指出「基列斯督」是一個運動（基督教？）的創始人。

卡里古拉在位時管理不善，致使糧食年年歉收，及革老丟即位（參徒十一 28），危機便爆發出來。據約瑟夫記載，是時（革老丟治下）猶大、撒瑪利亞、加利利遍遭饑饉。亞底亞本王的母后赫琳娜從埃及購入穀物，從居比路買進無花果乾，聊解耶路撒冷之饑，其時大約是主後 45 至 46 年。那幾年的饑荒遠不限於巴勒斯坦，羅馬城並其他許多省份也成為災區。這在塔西圖、綏屯紐、優西比烏等人的著作中，均有反映。這些地方連逢歉年，已瀕於絕糧之境。

革老丟私生活之不檢，頗影響他的聲譽。他的第三房妻子麥沙林娜因醜聞纍纍而終被處死，他則娶了自己的姪女亞基皮娜。亞基皮娜與前夫有一子名尼祿。當她探知革老丟欲立麥沙林娜之子布里坦尼為嗣時，即毒死了革老丟，矯詔立尼祿為帝，時為主後 54 年。元老院正式封革老丟為神，遂使他成為羅馬第三位有神稱號的皇帝。

尼祿（主後 37-68）

原名盧修多米修亞罕奴巴伯，他的生父官至元老兼執政官，早逝；母亞基皮娜是傑馬尼古之女，以富有和貌美稱著於羅馬，改嫁革老丟後，盧修乃為帝裔，易名該撒尼祿革老丟傑馬尼古。

尼祿登基初期，由專制的母后柄政。當時的羅馬，政治陰謀滿佈，刺殺之事十分普遍。尼祿親政的頭 5 年，即先後殺了王兄布里坦尼和母后亞基皮娜，後又將妻子奧塔維雅幽禁，旋即加以殺害。

然而，此期間教會在羅馬卻有蓬勃的發展。使徒保羅在羅馬書最後一章，曾列出長長的信徒名單，此信是主後 58 年在哥林多寫的。其時保羅尚未入羅馬，但當地已有如此眾多的知名信徒，使人矚目。

保羅在該撒利亞獄中立狀，欲上訴羅馬皇帝時（徒二十五 11），尼祿在位已 5 年有餘。保羅上訴的動機有二：一是力爭無罪開釋；二是在最高當局面前為福音辯護，爭取基督教的合法地位。

從史料可知，尼祿早年從不理政務，更不必說問案，向來是把御審的要案，委於禁衛軍長官審理；但於 62 年初，他竟一改舊慣，親自審訊一案件，這種狀態持續多久卻不得而知，所以保羅的案子究竟是否得到了皇帝的親審，實在難加判斷。不過，有一點似乎可以肯定的是，如果無原告出面，恐怕根本不會審訊。然而，從腓立比書一章 7 節和 12-14 節可知，保羅在寫此信時仍期待著一次審訊。

主後 62 年，尼祿的重臣布魯斯辭世。布魯斯執掌禁衛軍，與元老院之辛里加共輔朝政。在尼祿緬於荒嬉酣宴之際，國事卻能依然井井有條，實在是兩位輔臣之功。但布魯斯一死（辛里加於 3 年後也被迫自殺），則皇帝便更肆無忌憚起來，整日被貪得無厭的佞臣包圍著，將國庫的積存揮霍一盡，財政危機遂接踵而至。尼祿為人狂妄，意欲作救世靖難的雄君，他的救世策略，實際是把善惡顛倒。

主後 64 年，羅馬大競技場起火，風助火勢，燒了 3 日 3 夜，使京城大半成了廢墟。著火時，據說尼祿正在城南 33 哩之遙，他出生的莊園安丟米消閒；聞訊即馳回羅馬組織紓難。也許是因為他名聲太壞之故，當時就有傳言，說縱火者不是別人，正是皇帝自己。

尼祿卻把羅馬城的基督徒當作代罪羔羊，誣告他們縱火，於是慘遭殺害的基督徒不計其數。使徒彼得在彼得前書四章 12 節所記，就是指尼祿在位最後數年內，信徒遭受的苦難。尼祿可能是受第二任妻子波比雅的唆擺，把羅馬的焚毀歸咎於基督徒。當時教會的數量日增，信徒日廣，塔西圖的記載曾隱約指出教會信徒的眾多，他記述說：「大批人受到指控，但罪名是『仇恨人類』，卻不是縱火。」

使徒彼得和使徒保羅極可能是在這次大迫害中殉難的。早期教父羅馬的革利免在致哥林多教會的信中（約寫於主後 95），提及兩位信心的英雄說：「他們是離我們的時代極近」，無疑，這正是指彼得和保羅這兩位為道獻身的使徒。

主後 66 年，該撒利亞發生猶太人革命，尼祿急遣大將維斯帕先馳剿，自己則把國事盡委於提督希王代署，跑到希臘等地去周遊。這時法國、士班雅、北非的各路總督已有不臣之象，他遂途窮自盡，時在主後 68 年。尼祿一死，該撒猶流一系的帝位，也就宣告完結了。

異姓皇帝

蓋爾巴（主前 5 至主後 69）

尼祿一死，禁衛軍立刻擁立塞維斯壽比斯蓋爾巴為帝。蓋爾巴歷任法國、日耳曼、士班雅、北非 4 省總督，官聲甚佳，但這不意味他能作一位成功的皇帝。他簡樸、不尚儀禮的作風，反使他皇帝的身價在百姓和軍隊眼中急劇貶抑。首先是羅馬駐日耳曼軍團倒戈。該軍團早有貳心，終於主後 69 年公然擁立奧流斯威特留將軍為

帝。

繼而蓋爾巴又在立儲問題上走了錯棋，未立支持他稱帝的主力之一馬古斯沙維斯鄂圖為儲君，這不啻是自掘了墳墓。鄂圖早已取得禁衛軍的支持，於是自立為帝，將蓋爾巴處死，且立即獲得了元老院的承認。

鄂圖（主後 32-69）

鄂圖稱帝僅 95 天，便與威特留交戰，兵敗自刎。

威特留（主後 15-69）

威特留軍容儀儀地進入羅馬城之際，也正是猶太戰爭方興未艾之時。威特留之稱帝僅靠金錢收買他的軍隊。但是，東部軍團已宣誓效忠於他們的統帥提多佛拉維維斯帕先將軍，維斯帕先遂經埃及行政官提庇留猶流亞力山大的宣立而正式稱帝，於是兵分兩路，留其長子提多率一路繼續平亂，自己則率一路疾馳羅馬。大軍未到，先鋒隊已攻克羅馬，俘獲威特留，就地問斬了。

維斯帕先（主後 9-79）

主後 69 年秋，維斯帕先已使羅馬全境基本恢復了和平、穩定、秩序的局面。這位稅吏的兒子頗精於理財，自己則生活簡樸。他重建財政，重組軍隊，且重新振興原共和國的組織形式。據綏屯紐所記，維斯帕先治下刑訟清明，冤獄幾近於絕跡。每有罪犯處死，皇帝都不勝悲痛。

為了填補尼祿遺留的財政虧空，維斯帕先也只好增收稅款，並新立稅目，結果不免謗怨四起，廣傳他是貪婪無度。其實他從政清廉，也很能體恤下情。那些貧困的元老和解職的官吏，都定期得到津貼；在戰亂和地震中被毀的城邑，也都得到重修和擴建。他還大力推進科學和藝術。為紀念耶路撒冷攻克，猶太起義剿平的戰功，他在羅馬城興建了一座「和平廟堂」；另如中心廣場的創建，朱庇特廟的修繕、圓形體育場的動工，也都是他政蹟之一斑。

維斯帕先在位 10 年，帝國全境得以重享太平。他的兒子提多結束了巴勒斯坦戰爭，其他戰將也定平了日耳曼的騷動。鑑於他政治有方，羅馬早年的道德風氣得以再現，民心歸服。維斯帕先將長幼二子俱立為儲君，便安然長逝了。

提多（主後 40-81）

提多曾在日耳曼、不列顛的羅馬軍團中任軍校，猶太亂起，即隨父往巴勒斯坦征剿。5 年後，維斯帕先回軍羅馬，他就升任為將軍，統帥巴勒斯坦的羅馬軍隊。主後 70 年 9 月 26 日攻克耶路撒冷，夷城毀殿，殺了無數猶太百姓；稍後，提多帶著大批俘虜和從聖殿劫掠的戰利品班師羅馬，與父王一起歡慶勝利。羅馬城內有提多門，就是為紀念他征服耶路撒冷班師回朝的凱旋門。

歸朝後，提多與其父同攝朝政，直至帝崩。他名義上是維斯帕先的國務秘書，草擬敕令和出席元老院代表皇帝演說。提多是一位天賦極高的人才，不僅政事幹練，而且精通音樂。他曾鍾情於亞基帕二世的姊妹百尼基皇后（參徒二十五，二十六），據說他曾答應娶她為妻，但後來亞基帕兄妹亂倫的醜聞，使他毅然取消前約，可見他是很重操守的人。

在提多治國短短的兩年中（主後 79-81），災難連綿不絕：先是南義大利的威蘇威火山爆發，龐貝、斯塔彪、赫庫蘭尼姆 3 城滅於一夕之間（主後 79 年 8 月）；繼而羅馬大火，3 日 3 夜不熄（主後 80）；最後是京都大疫，久不得解。據綏屯紐所記，提多在災難中盡心盡力為百姓紓難，愛民之心猶慈父之愛子女。

提多遽崩，全國為之哀悼。他的政績為元老院及平民百姓齊予讚揚。

多米田（主後 51-96）

提多掌政之時，多米田心懷怨憤，不耐於第二皇儲的地位，公然的爭權，又暗奪兵符。他為提多遽逝，私心欣慶，並極力貶抑，甚至詆毀其兄崇高的聲望。多米田的人品雖如此卑劣，但其施政手段卻很高明。他修復了慘遭火洗的卡皮托山、米庇特廟；新建弗拉維廟（祀其先考）、大廣場、大運動場、大音樂廳和操演水戰的龐大人工湖；又首倡加比多連節（朱庇特節）；發展科學、藝術事業；開辦圖書館。

多米田仿效先帝的榜樣，也自宣為神，並命臣下呼之為「神帝」，不過元老院從未正式予以宣立，而且還時常抵制他的命令，限制他的王權。他則施加壓力，對公然不屈從的元老百般迫害。他為了鞏固其帝位，便以高俸收買禁衛軍。財政的虧空便以加稅的方式轉嫁於百姓，甚至不惜勒索敲詐。猶太百姓受其苛捐雜稅的荼毒最深。他在位的晚年，復又掀起了迫害基督徒的仇教運動。

早期基督教作家如愛任紐、特土良、優西比烏等，都記述多米田朝大肆殘害基督徒的事。作為一個無情的迫害狂，他是僅次於尼祿。他甚至殺害家人，他的妻子多米蒂亞因傾向基督教而有被置於死地之虞，她便串通幾位密友和自由民祕密將他殺掉了。

多米田統治羅馬 15 年，遇刺而亡。對他的死幾無人哀悼，也許他的禁衛軍或會念念不忘那優薪，但他給天下萬民留下的，只有備遭迫害的慘痛記憶。

Simon J. Kistemaker

另參：「羅馬」。

該撒利亞(Caesarea)

大希律王於主前 22 至 10 年，在地中海岸所建之名城，為紀念當時的羅馬皇帝亞古士督。故址在今海法市以南 25 哩，踞美麗的沙崙平原西緣，方圓 8,000 畝，規模十分可觀。羅馬佔領期間，名為該撒利亞馬利添，一向是巴勒斯坦的行政首府。3 屆羅馬總督（和合本譯作「巡撫」）腓力斯（徒二十四）、非斯都（徒二十五 1、4、6、13）和彼拉多均常駐於此，遇有特別事故，才往耶路撒冷（約十九）。從該撒利亞出土的大劇場基石，發現鐫有「彼拉多」字樣。新約時代，該撒利亞是猶太地的重要海港。巴勒斯坦海岸線南段素乏良港，大希律遂闢此港城，修有兩道防浪大堤，商船停泊港內可不受風暴之擾，故素有「該撒利亞海港城」之稱。

新約所載的許多事蹟，均與該撒利亞有關。如羅馬官員哥尼流歸信基督教，即在該撒利亞（徒十 1、24）；稍後，使徒保羅曾專程來該撒利亞拜訪住在那裏的著名教會領袖腓利（徒二十一 8）；再後，保羅繫獄，在該撒利亞關押了兩年多（徒二十四 27 至二十五 1），並從此地以舟解往羅馬（徒二十七）。以後的歷史尚記載主後 70 年，羅馬大將提多兵伐耶路撒冷之後，回到該撒利亞，以及主後 73 年，席爾瓦於摧毀猶大南部的馬薩他和希羅底姆兩城堡之後，回軍該撒利亞之事。

1971 年開始對該撒利亞進行考古發掘以來，獲得了大量資料。例如：希律曾設暗渠將東北部的清泉引往迦密山，再建高架渠道將水由山上引至該撒利亞，供城民飲用；又建一較小渠道，引城北一水質鹹澀的水源，作灌溉之用；尚有一條巨大的排污管道貫穿城下（與猶太史家約瑟夫所記相符），其端與海相通，藉潮汐作用可將污物沖走。城東有一座具 3 萬座席的大競技場，大約建於主後二世紀，但 640 年在回教徒入侵時被夷為平地。同遭凌夷的，還有一座設於海濱的古籍藏書館。今從其遺址已有若干銘版出土（原為鑲嵌飾板），其中有一段羅馬書十三章 3 節的希臘經文，足堪珍貴。經紅外線探測可知，有一座圓形大劇場尚埋藏於地下，只待發掘重見天日，其址在競技場西北。

據約瑟夫記載，該撒利亞是在一座希臘城堡旁邊建造的，1976 年的考古發掘已首次證實了斯特拉頓樓的存在。希律碼頭之巨大堡壘的正北，有一座猶太教堂出土，建於十字軍遠征時代。碼頭區排列著許多石砌庫房，今業經考查者僅 7 座，餘 73 座尚待出土。據考定，七座之一曾被羅馬軍團用作米特拉神廟（米特拉是波斯日神），這種神廟在巴勒斯坦境內尚屬首見。該撒利亞於十三世紀毀於回教徒之手，自此再沒有重建。

該撒利亞腓立比(Caesarea Philippi)
在巴勒斯坦北陲一城市，踞黑門山南坡，與但城相去不遠。此地位於約但河三源頭之一，今名巴尼亞河。
主前二世紀，該處有一洞，專供奉希臘潘神，遂稱其地「潘尼翁」。據希臘史家波力比阿所記，主前 200 年敘利亞王安提阿古三世曾大敗埃及多利賈大軍於此；又據猶太史家約瑟夫記（參《猶太古史》15.10.3），澤諾多雷斯統治潘尼翁時，潘神廟「乃一山穴，其下有一大窟，洞深而陟峭，內有一潭；洞窟之上為大山，而在洞窟下面湧流清泉，就是約但河的源頭」。
澤諾多雷斯死後，亞古士督大帝將該城賜給大希律王，據約瑟夫記：「他修建整飭這本已十分雄偉的城市」；還特為亞古士督修廟一座，用白石砌成，光潔如玉。主前 4 年大希律去世，其子腓力獲封潘尼翁城周圍領地，其地稱為「潘尼亞」。約瑟夫記載：「腓力於約但河源潘尼亞地區建該撒利亞城」（《猶太戰爭錄》2.9.11），腓力建都於此，易其名為該撒利亞腓立比，一方面為尊敬當時的羅馬皇帝革老丟，另一方面也為了高抬自己。此外，也為了有別於南巴勒斯坦的海港重埠該撒利亞。約瑟夫記述維斯帕先和提多二帝均曾「由海邊之該撒利亞北上，抵達該撒利亞腓立比。」（《猶太戰爭錄》3.9.7）
使徒彼得宣認耶穌「是基督，是永生神的兒子」的名言，也是在這該撒利亞腓立比城發出（太十六 13-16；可八 27-29）。
主後 50 年，亞基帕二世拓建該撒利亞腓立比，並易名為「尼祿城」，以取悅當時的羅馬皇帝尼祿。今名為「巴尼亞」，是「潘尼亞」的阿拉伯文發音而已。

該撒亞古士督／凱撒奧古斯督(Augustus Caesar)
自主前 31 年至主後 14 年在位的羅馬皇帝。
另參：「該撒／凱撒」。

該撒家裏的人(Caesar's Household)
指皇帝專用的僕役（包括自由民和奴隸），人數極多，不僅在羅馬侍候皇帝，且在各省奉皇帝的差使辦事，形成社會上有特殊地位的階層。保羅在腓立比書結尾，曾轉致他們向腓立比基督徒的問候。
據寫於二世紀的《保羅殉道記》載，保羅解抵羅馬時，就曾受到許多「該撒家裏的人」的歡迎。保羅與當地猶太首領多有交往，向他們「放膽傳講神國的道」（徒

二十八 17、31），不少人因此歸信了基督（徒二十八 23、24），想其中也必有「該撒家裏的人」。保羅所傳的道，且已達到「御營全軍和其餘的人中。」（腓一 13）一些學者考究，羅馬書十六章所問候的人中，就有一些是「該撒家裏的人」。
另參：「該撒／凱撒」。

該隱(Cain, Kain)
（1）亞當與夏娃生有 2 子，長子名該隱，次子名亞伯。該隱務農，亞伯放牧。一日二人同向神獻祭，該隱見神悅納亞伯之祭，便勃然動怒而殺了亞伯（創四 3、4、5-8）。據希伯來書十一章 4 節，亞伯因誠信獻祭與神，遂蒙神悅納，可見該隱是因誠信不足而遭神回拒。然而他非但不生悔悟之心，反滋生惡念，殺弟以泄憤。該隱的惡行，成了後世的警戒（猶 11）。聖經論及該隱行兇殺人的根由，只簡單歸結為他本屬於那惡者（約壹三 12）。神指摘他的罪惡，裁治了他，使他受咒詛，並將他放逐到伊甸園之東的挪得（創四 9-16）。後來他向神申訴罰得太重，因為此後凡看見他的都會把他殺死。神於是給該隱立記號，並警告世人凡殺該隱者必遭報 7 倍。該隱在挪得之地建城一座，以其長子以諾之名命之（創四 17）。該隱的後代很多，成為一支很大的宗族。早年營帳牧養之業即興於此族；稍後的銅鐵匠人和樂師也均出自該族門下（創四 18-22）。
（2）在猶大地業南部山區一城市（書十五 57），與瑪雲、迦密、西弗、淤他 4 座名城為鄰（書十五 55）。經考定已知該隱的故址，即今日的尤金廢墟，在希伯崙西南面。

跪(Kneeling)
表示敬拜、尊敬或順眼的姿勢。強壯的膝象徵擁有信心力量和目標的男子，因此，屈膝表示向尊長順服。例如，在君王、統治者、巡撫或神面前要屈膝。創世記四十一章 43 節描述人民向法老和約瑟下跪。人在耶和華跟前跪下是很常見的（賽四十五 23；羅十四 11；腓二 10）。在災荒臨到，以色列人紛紛離開主，那些忠貞的人被稱為「是未曾向巴力屈膝的」（王上十九 18；羅十一 4）。
堅定的膝代表力量，所以擊打膝，就表示摧毀其力量（申二十八 35）。以賽亞求主使他無力的膝穩固（賽三十五 3）。軟弱無力的膝一般用來表示信心不堅（伯四 4；來十二 12），但有時也指健康衰退（詩一〇九 24）。以西結提到有些人膝弱如水（結

七 17，二十一 7）。
在主前屈膝的姿勢，表示敬拜（詩九十五 6）和祈禱（但六 10）。基督在客西馬尼園跪下禱告（路二十二 41），彼得、保羅和司提反都立下相同的榜樣（徒七 60，九 40，二十 36，二十一 5）。所羅門在主前屈膝祈求（王上八 54）；有一次，他甚至築了一座高臺，好攀上去，在以色列會眾面前跪下向主祈求（代下六 13）。
有些人懷著懺悔的心，像以斯拉那樣，在晚祭時跪下禱告（拉九 5）；彼得則為自己的信心不足，俯伏求主饒恕（路五 8）。也有些人跪在先知面前懇求，視他為神的代表（王下一 13）；又有許多人跪在主前求醫治（太十七 14；可一 40）。但以理因敬畏而在天使前俯伏（但十 10）；伯沙撒懼怕起來時，雙膝顫抖（但五 6）。在新約中，有王者之尊的基督，忍受兵丁的戲弄，他們在祂面前跪下，稱祂為「猶太人的王」（太二十七 29；可十五 19）。

過陰(Necromancer, Necromancy)
與死人溝通，是律法嚴厲禁止的（申十八 10、11）。
另參：「法術／邪術」。

寡婦(Widow)
一個死了丈夫的婦女，時常與喪父的人或孤兒同列（申十四 29，十六 11，二十四 20，二十六 12；詩九十四 6）。律法規定要特別照顧她們，且要保護她們不被狂妄人欺壓。
為人妻子的主要職責是生育，沒有孩子的寡婦，因未能為他的家族生下男丁，以繼承夫家的香燈，將使她的家蒙羞。可能為了這個理由，死者的兄弟要娶這個寡婦，頭生子要作死者的兒子看待。這弟娶寡婦為妻的婚姻制度（參申二十五 5-10），在路得記有很好的例子，而這種制度的起源可能為要承繼家業；死者的兄弟有權繼承死者的產業，包括他的遺孀。但這類婚姻的原意，可能經以色列人改變，以致最基本的目的轉為延續家族的名字，使其永垂不朽，以紀念祖先。
在律法上，寡婦承受產業的權利是被漠視的，丈夫若是英年早逝，這便看成是對其人的生活一種審判，寡婦也就成為指摘的對象，部分原因是由於她未能預防丈夫的死（得一 20、21；賽五十四 4）。若無兒無女的寡婦是祭司的女兒，她就可以回娘家，再歸於父親（利二十二 13；參得一 8）。在法律上的地位唯一得到改善的

地方，是她所起的誓獲得接納，再沒有丈夫廢除她的誓（民三十 9）。
再婚是解決寡婦問題的理想辦法，但祭司不得與寡婦結合（利二十一 14；得一 9、13；撒上二十五 39；結四十四 22；提前五 14）。寡婦可能要穿上特殊的服飾，使她表明自己的身分（創三十八 14）。
一些律法條文承認了寡婦的苦況，這些條文的目的是保障寡婦，甚至她的生命，神是她合法的保護者（詩六十八 5），使她得到食物和衣服等基本供應（申十 18）。那些對她不公的人，要受神的咒詛（申二十七 19）。在收割的季節，寡婦可以撿拾田間剩下的穀物、葡萄和橄欖（申二十四 19；得二 2、7、15-19）。她也可從第三年的十分之一稅收中得到一些補助。然而，常有寡婦飽受窮困和殘酷對待，很多經文的描述足以證實這一點（伯二十四 21；詩九十四 6；賽一 23；瑪三 5）。有一條律法特別提到寡婦的外衣不能因欠債而作為抵押品（申二十四 17）。

在早期基督徒的教會中，有一群寡婦被認可接受慈惠救濟。她們一般年過 60，只結過一次婚，貧窮而沒有親屬供養，而且行為無可指摘，常表現基督徒的善行（提前五 9-16）。
「寡婦」一詞似乎用以比喻人可能淪落的最低地位。在以賽亞書四十七章 8、9 節和啟示錄十八章 7 節，該詞用來指巴比倫的命運；還有昔日威榮華美的耶路撒冷變得荒涼的情景，也就像一位妻子變為寡婦一樣（哀一 1）。
Hazel W. Perkin
另參：「家庭生活和倫常關係」；「婚姻，婚姻風俗」。

歌伯(Gob)
大衛與他的隨從曾兩次在此迎戰非利士人（撒下二十一 18、19）。另一段平行經文歷代志上二十章 4 節，以基色而非歌伯為作戰之地。

歌利亞(Goliath)
主前十一世紀，迦特的非利士戰士。他向以色列人挑戰（撒上十七），結果被少年大衛打倒了。歌利亞身高超過 9 呎（第 4 節；按：和合本作「六肘零一虎口」），手持的兵器重約 125 磅，且佩有重達 15 磅的長槍。他的刀保存在挪伯，稍後給了大衛（二十一 1-9，二十二 10）。他可能是亞衲族人的後代（參書十一 22）；他如

此高大，可能因為曾患腦下腺腫瘤。在撒母耳記下二十一章 19 節，伊勒哈難殺死了歌利亞，而在歷代志上二十章 5 節亦指伊勒哈難殺了歌利亞的兄弟。

歌亞(Goah)
與迦立山相連，就是耶路撒冷重建的城牆伸展所及之處。歌亞位於迦立以南（耶三十一 39）。

歌拉珊(Borashan)
亞珊的別名，原為猶大支派的地業（撒上三十 30）。
另參：「亞珊」。

歌珊(Goshen)
（1）埃及境內的地區，以色列人從約瑟的時代到出埃及，便在那裏寄居。創世記四十六、四十七章提供了一些有關歌珊的資料：
（1）是埃及的一部分。（2）約瑟與父親分隔了許多年後，當雅各全家移居埃及，便在那裏與他的父親重逢。（3）這地區適合畜牧。歌珊地與埃及的拜牛宗教有關，也是重要的畜牧業區；有一段時期，即使那地仍為許克所斯控制，底比斯的王子在歌珊三角洲的草原放牧他們的牛群。聖牛可能也由埃及人在那裏牧放。（4）在兩節經文中，那地都稱為「國中最好的地」（創四十七 6、11），且是「蘭塞境內的地」。（5）這地的東面邊界可能是軍事的前哨，沒有太多埃及人住在那裏。
「歌珊」一名原不是埃及文，卻是閃文，證明閃族人早在埃及新王國之前已在那裏居住。七十士譯本在創世記四十五章 10 節和四十六章 34 節稱「亞拉伯的歌珊」，而不是歌珊地。地理學家托勒玫說，「亞拉伯」是埃及的名字，指尼羅河三角洲東面的邊界，即七十士譯本所述的地方。
歌珊的面積約 900 平方哩，包括兩個區域。西面的一半從瑣安到比伯實；從北到南大約相距 35 哩。這地區是一個有河水灌溉的平原，是埃及最肥沃的土地之一。在地中海岸約 15 哩寬，在實加齊和南面的凱比廢丘之間縮窄至 10 哩。東面的地區包括尼羅河平原和蘇彝士之間的一大片沙漠，又伸展到南方，從達夫尼到土米拉河，從東到西增闊至約 40 哩，南面較多沙漠區，伸展到南方的蘇彝士；也從東

面的苦湖到西面的希流坡立。歌珊在地理上的重要性，決定了出埃及的路線。從前面的描述，土米拉河是人們趕著牛群羊群往紅海最合理的路線。從比伯實附近瑣安田的南面向東行，往曠野的邊境和苦湖去。
（2）以色列人在約書亞的領導下，征服並佔領的區域（書十 41，十一 16）。可能是猶大的山區，在希伯崙和南地之間。
（3）猶大邊境的城（書十五 51），可能就是上述＃1 所言該地區的中央城鎮，但未能確定。

歌革(Gog)
（1）流便支派示瑪雅的兒子（代上五 4）。
（2）米設的王子，統治瑪各（結三十八 2-21，三十九 1-16）。瑪各顯然離巴勒斯坦很遠，那裏的居民企圖攻擊耶路撒冷，推翻神的子民。神藉著以西結預言歌革將慘敗。
有人嘗試將歌革等同為歷史上的一位統治者，但不能叫人信服。呂底亞的蓋古茲驅逐了入侵的森美里人，他可能就是亞馬拿坭版提及的迦加，並撒比城的王迦基。有些則指歌革是神話中惡者的象徵，與善為敵。歌革在聖經中肯定是一個不敬畏神的國，如歌篾、弗、波斯、示巴和他施，被描繪成帶領世界與神為敵的聯盟勢力。歌革也在啟示錄中出現（啟二十 7-9），那裏撒但動員歌革和瑪各（即世上的邦國），在最後戰爭中攻打神的聖徒。從字面看，敵軍攻打耶路撒冷（參亞十四），而象徵性的解釋則預見善惡之間最激烈的戰爭。
R. K. Harrison

歌珥(Cor, Kor)
乾量單位，相等於 1 賀梅珥（約 3.8 至 7.5 蒲式耳）。
另參：「度量衡（賀梅珥／歌珥）」。

歌唱的(Singer)
另參：「音樂和樂器」；「殿中歌唱的」；「職業（歌手）」。

歌散(Gozan)
近幼發拉底河的城邑和地區。哈博河（現今的卡布爾）流經此地。這地約在西拿基立入侵猶大之前（主前 701），被亞述人征服。亞述王西拿基立曾提及這事，他以褻瀆的語氣送信給猶大王希西家（王下十九 12-14；賽三十七 12-14）。稍後，這地成為亞述的領土之一，而戰敗的以色列人被驅逐出境。歌散經挖掘，尋獲優質的陶瓷。

歌斐木(Gopher Wood)
挪亞用來建造方舟的木材（創六 14）。
另參：「植物（柏樹）」。

歌楠雅(Conaniah)
（1）利未人，在希西家王朝任聖殿倉房總管，掌管獻給聖殿的禮品、什一奉獻等物（代下三十一 12）。
（2）約西亞年間一利未人族長（代下三十五 9），疑即次經《以斯拉一書》一章 9 節所記之「耶哥尼雅」。

歌篾(Gomer)
（1）雅弗的兒子，挪亞的孫子（創十 2；參代上一 5）。歌篾有 3 個兒子：亞實基拿、利法和陀迦瑪（創十 3；代上一 6）。他是古代森美里人的祖先。按先知以西結的預言，森美里人會聯合瑪各人的領袖歌革，踐踏以色列人（結三十八 6）。
（2）滴拉音的女兒，是一名妓女，何西阿因神的吩咐而娶她為妻。她為何西阿生下孩子，便墮落不貞，但得到丈夫的救贖。她的行為正比喻以色列人對神的不忠（何一至三）。
另參：「何西阿」。

歌羅西(Colossae)

小亞細亞一古城，故址在今土耳其的西南部，以保羅寫給歌羅西教會的信而聞名於世（西一 2）。歌羅西建於米安達河的支流呂吉斯河畔，於主前六世紀繁盛一時。據希臘史家希羅多德記載，波斯王薛西斯一世曾駕臨此城，其時規模極大；又據另一位希臘史家贊諾芬記載，波斯帝國的開創者古列大帝遠征希臘時，曾途經歌羅西，時當更早。

歌羅西所在地古稱弗呂家，位於自以弗所往東之大道之中，為一商貿中心。至羅馬時代，往別迦摩之北上大道遷移，歌羅西的貿易地位為以西 10 哩的老底嘉所代替，盛勢漸衰。兩城經濟均倚重於毛紡業。「歌羅西」一名源出拉丁語，意即「紫羊毛」。

至使徒保羅時代，歌羅西已降為小城，城民主要是弗呂家人、希臘人和猶太人。保羅在以弗所傳道甚久，對居於歌羅西的希臘人和猶太人自必多有教誨（徒十九 10）。歌羅西人以巴弗曾往羅馬探望保羅，向他報告歌羅西教會的情況（西一 7，四 12），後又與保羅一同繫獄（門 23）。其他知名的歌羅西信徒尚有腓利門、亞腓亞、亞基布和作過奴隸的阿尼西母（門 16）。以後，歌羅西教會的情況便漸無所聞，史書也不見載了。伊斯蘭教統治時期，歌羅西城更趨衰敗，至十二世紀遂徹底荒廢了。

1835 年考古學家在喬拿斯附近之歌羅西城遺址，挖掘出古衛城、劇場和其他建築物，並若干銘文。該遺址今稱許玉克廢丘，考古工作猶在進行之中。

歌羅西書(Colossians, Letter to the)

新約中保羅四本「監獄書信」之一。保羅在獄中共寫了 4 封信，即腓立比書、腓利門書、以弗所書和歌羅西書。保羅指出他寫歌羅西書時正身在獄中（西四 3、10；參弗三 1，四 1，六 20；腓一 12-14；門 9、10）。他把其中 3 封信分別送給小亞細亞的 3 所教會，且都委託同工推基古送達（西四 7-9；弗六 21、22）。由此可知，3 書幾作於同時，且由推基古同時送出。

作者

歌羅西書為保羅所作一事已有確據，但今日一些學者仍有質疑，其疑點可歸納為神學思想和寫作風格兩方面。

神學思想方面

在某些神學觀點的表達上，歌羅西書似有異於保羅其他各書。其一是歌羅西書一章 15-20 節對基督的頌讚為全書基督論的立論基礎。經文說：基督「是首生的，

在一切被造的以先」；萬有的起源和存在全在於祂；在祂身上有神體的「豐盛」；祂的死不只是對罪、對律法、對死亡的勝利，更是對宇宙中之權能和力量的勝利。一些學者據此而以為歌羅西書中的基督論較保羅其他各書更為「超越」。但保羅之高舉基督乃是他始終如一的特點。他在哥林多前書八章 6 節宣告耶穌基督是萬物之源；在腓立比書二章 6-11 節的另一首頌讚中，指明耶穌基督是君臨宇宙萬有的主。至於歌羅西書中有關基督的陳述，則全然是出於當時處境的需要，因為歌羅西教會出現的異端邪說使保羅必須作出聲明。

另外，歌羅西書的末世論及有關洗禮的教義，似有異於保羅其他各書之處。保羅在哥林多書信中論述末世的事時，是以猶太教的「兩世論」為基礎。該論以為「今世」是在邪惡勢力的蹂躪之下，而在「來世」，神便要將世界從魔鬼手中解救出來。保羅卻認為「來世」隨著耶穌的第一次降世已經來到（惟尚未完全），他認為基督兩次降世之間的時代是一個充滿衝突的時代。「基督必要作王，等神把一切仇敵都放在他的腳下。」（林前十五 25）基督的使命，就是從魔鬼的掌握之下解救這個世界，不過這衝突一直要等到祂再來時才會結束。故基督徒要在對主再來的切盼下生活。但歌羅西書所強調的，似非企盼那未來的因素（參西三 1-4），而是強調那已存在於天上的盼望（西一 27）。

至於歌羅西書的洗禮觀也因強調已實現之盼望的影響，而有異於保羅在其他各書中所表述的觀點。保羅在羅馬書中指出，受洗的基督徒因信與復活的基督一同活著，並滿懷希望地等待將來的復活（羅六 1-11；尤見於 5、8 節）；歌羅西書則認為，受洗的基督徒不僅與基督同死，且已經與祂同復活了（西二 12、13，三 1），信徒對未來的希望就不在於復活，而在於那「與基督一同藏在神裏面」的生命的顯現（西三 2、3）。再者，保羅在羅馬書中說，基督徒受洗就是在罪上死了，因此就不再作罪的奴僕；而歌羅西書卻說基督徒在基督裏，就在「世上的小學」上死了（西二 20）。所謂「世上的小學」，一些人解釋為世上宗教的基本教訓，但就歌羅西書來看，顯然是指「宇宙的基本精神」（修訂標準譯本）。不管如何解釋，歌羅西書所強調的，似與羅馬書的不同。

以上這些歧異，使許多學者以為歌羅西書必非出自保羅之手，可能是保羅一位門徒於較晚時的偽託之作。然而，以上所舉的歧異只是論說角度與著重點之不同，絕非神學觀點上的根本對立。

寫作風格方面

歌羅西書在文學風格和用詞上似有異於保羅其他各書。其迥異之處，一在歌羅西書短短一信中，竟用了保羅其他書信均不見用的字詞達 34 個之多，而保羅慣用的

一些詞語於當用之處卻不見用；二在保羅寫作慣用辯證體，極似當時猶太文士間流行的一種議論文，而歌羅西書的文體卻極似儀典上的祝頌詞或猶太人與早期基督徒中間流行的一種經訓體式，這種文體僅與以弗所書略同，而與保羅其他各書均不相諧。

以上便是懷疑保羅不是歌羅西書作者的理由。然而即使這些理由全部成立，仍不足以使人相信該書非保羅所作。今日學者對歌羅西書是否為保羅所作，意見仍有分歧。下面我們試探討歌羅西書中如何運用傳統觀念，希望能找出解決上述問題的鑰匙。

無疑，過往對保羅事奉的獨立性和他思想的開創性，是有過分強調之嫌。保羅的歸主很戲劇化，而保羅也曾強調耶路撒冷眾領袖與他的蒙召並不相干。故有人以保羅為一獨特的偉人，他高超的智慧開創了重大的神學觀念。然而，儘管保羅有非常的智慧，但若說他的神學是完全獨立於先賢傳統學說之外，則屬不確。

保羅作書，常徵引教會的傳統，這足可顯示他對初期教會傳統的尊奉。我們從他的書信可以看到，凡援引傳統之處必用「領受」或「傳給」這兩個固定的用語，以示崇篤之情；所引者範圍也廣，有關於教義的論述（例：林前十一 23-25，十五 3-7），有對行為的規訓（林前十一 2、17；帖前四 1-8；帖後二 5，三 6），有些是取自頌讚基督的詩歌（腓二 6-11；西一 15-20），或取自認信表述（羅一 3、4，三 24、25，四 25），也有取自主耶穌基督的話（例：林前七 10、11，九 14；帖前四 15），還有其他的傳統材料。

細讀歌羅西書就會發現，其援引傳統之多超於保羅其他書信。欲將書中所援傳統一一準確標出，確有困難，但下列數處很顯然是出自早期教會用於敬拜和訓導的傳統：（1）歌羅西書一章 12-20 節，二章 14-15 節是頌讚基督創世和救世之功的詩歌和認信表述；（2）歌羅西書三章 5-14 節表列出惡行與德行，想是根據早期洗禮所用的材料；（3）歌羅西書三章 18 節至四章 1 節是早期教會用以規誡家中成員的所謂「家規」，類似材料也見於以弗所書、教牧書信，和同時代的某些經外著作。此外，歌羅西書的結構反映一固定的書信格式，全信約 1/3 是基於傳統材料，自然對其風格、詞彙和神學角度均有顯著的影響。而上述關於作者的種種疑問正是針對這些段落而發的。

歌羅西書傳統材料比重之大，說明保羅認為這些材料對讀者十分重要。保羅的訓導將這層意思表達得十分透徹，他說：「你們既然接受了主基督耶穌，就當遵他而行。在他裏面生根建造，信心堅固，正如你們所領的教訓，感謝的心也更增長了」（西二 6、7），請注意「所領的」和「教訓」兩詞的用法。基督徒理應按有關耶穌

基督的權威教導來規範自己的道德行為。基於此，保羅諄諄告誡歌羅西的基督徒慎防「理學」和「虛空的妄言」的誘惑，因為這些理論背離基督的教導而屈從於人間的傳統和世俗的精神（西二 8）。

寫作年代和地點

歌羅西書的寫作年代需根據保羅被囚禁的地點而定。傳統上，學者們以為 4 封「監獄書信」均作於羅馬。根據這個觀點，歌羅西書自當作於主後 60 至 62 年之間。據使徒行傳記載，保羅繫獄之地有腓立比、該撒利亞、羅馬 3 處。保羅寫哥林多後書是在囚於該撒利亞和羅馬之前，且從該書可知，那時他已坐牢多次了（林後十一 23）；而囚禁之地至少有以弗所（徒十九，二十；林前十五 32；林後一 8-10）。今日愈來愈多學者主張保羅的 4 封監獄書信當作於以弗所。如果此見不謬，歌羅西書的寫作時間當在主後 52 至 55 年。

以弗所說較適用於腓立比書，羅馬說則更合於腓利門書、歌羅西書和以弗所書所提供的情況。所以，我們仍以歌羅西書作於主後 60 至 62 年之間為宜。

背景

欲確定哪些異端邪說曾滲入歌羅西教會，實在是極不容易的事，原因並非材料太少，而是太多太雜之故。從史料記載可知，一世紀流傳在羅馬世界的各種信仰和教派多如牛毛，小亞細亞則尤是各種宗教滋生蔓衍的沃土，以一身而奉多教者不乏其人，將各種宗教思想和實踐混而事之的風氣也很普遍。當時的基督徒大部分難於擺脫這種傾向的影響。

歌羅西的異端邪說

保羅對滲入歌羅西教會的異端邪說並未加以細分，而僅就各種問題作出回答。因此，現今的歌羅西書讀者需根據保羅的評論而將當時虛假的教導予以復現。

一些學者以為當時的異端邪說多出自所謂「靈肉二元論」，稍後希臘和東方的諾斯底教派均有此特點。諾斯底派認為物質都是罪惡，只有擺脫物質才能達至善境；另有一些學者根據保羅反對克守某些飲食律例及節日、安息日、割禮的戒律，而認為滲入基督教會的偽說是出自猶太教的信仰。有鑑於當時盛行著多說合流的傾向，我們認為以上兩種觀點都是正確的。

保羅將異端邪說歸結為克守人間傳統的「理學」（西二 8）。他為歌羅西信徒的祈禱（西一 9-11）和對他們的訓誨，均可顯示他是在辯駁一種觀念，以為某種「理學」能使某些人得到神奇的「靈智」。其實，保羅指出，這理學的基礎不過是「世上的小學」而已。

那麼，何謂「世上的小學」呢？有兩個主要的解釋可互為補充。一說以「小學」

的基本意義是「一系列的事物」（如字母表中的字母），稍加引伸，可指事物的基本原理，如希伯來書五章 12 節所謂「神聖言小學的開端」。另一說以「小學」是指早期希臘人認為組成世界的空氣、水、火、土等四元素。

保羅用於評說歌羅西異端邪說的那些用語，早在主前一世紀的一篇論及哲學家畢達哥拉斯的門徒的希臘語文章中即有所見。文中說，諸神派使者將靈魂攜入世界諸元素之中。元素中以水為至高，土為至低，純淨的靈魂附於高等元素，否則，即附於下等元素。人類惟有藉自我否定和特定的崇拜儀式才能「淨化」自己的靈魂。居於最高空中的日月星辰是掌握人類命運的眾神；圍繞世界的大氣中也佈滿可敬畏的神靈。世界的元素與諸神靈聯合，操縱人的命運。人類卻可借助於「靈智」和宗教儀式，不僅可擺脫神靈操縱的命運，更可左右神靈，以求己福。

總而言之，所謂「世上的小學」，既可指宗教的根本教訓，也可指宇宙間的神靈。從歌羅西書的表述來看，當以後者為宜。保羅在書中明確指出，基督在十字架上已勝過那些靈界執政者的權勢，並把他們暴露在萬民面前（西二 15）。宇宙萬物的創造者和統御者是基督，而不是那些神靈（西一 16-20）。神本體一切的「豐盛」都住在基督裏面，而不屬於遙不可及的神靈（西一 19，二 9）。靈界的一切權能都在基督之下（西二 10），也是因基督才存在（西一 16）。「敬拜天使」（即敬拜空中的神靈）是愚不可及的惡行，必招致嚴重的惡果（西二 18）。

異端邪說的主要特徵

歌羅西理學的一個主要教導是說神遙不可及、高不可攀。該說之要點有二：一謂人不能直達於神，必須通過一連串的中介，這便是前文所討論的眾天使和神靈，基督則被視為中介之首；二謂人欲達於神必須先從罪惡的物質中解脫出來，這便是該「理學」所信守的靈肉二元論，此論將至高的神與祂所造之物分隔開來。

那麼，人怎樣才能繞過眾神靈的阻礙而遠達於神呢？又如何能從罪惡的物質中解脫出來呢？該理學指出要靠神祕的「靈智」和洞見。藉著崇拜天使，恪守節日、儀式等（西二 16-18），或會感動神靈而獲准通過，遂可達於那神性的「豐盛」之中。又藉著自我的刻苦、否定，可獲見異象（西二 18、21-23），並可使他們脫離物質的羈絆。自我刻苦的操練，如禁食、禁色（西二 21 之「不可摸」）似只限於一定的禁期之內，以求得見神的異象，其他的日子則大可以縱慾胡為（西三 5-11）。

寫作目的和教導

歌羅西書二章 8 節的告誡指出了保羅作書的目的，就是要讀者們「謹慎，恐怕有人用他的理學和虛空的妄言，不照著基督，乃照人間的遺傳和世上的小學」，就把他們擄去。顯然，偽說已滲入歌羅西教會中間，威脅著教會的健康，所以保羅駁

斥這異端邪說。

保羅以正說來與偽說針鋒相對。所謂正說，便是讀者所領受傳統的教訓，大概是通過以巴弗向歌羅西教會傳講的（西一 7，四 12、13）。神通過祂的愛子基督確立了教會作祂的選民（西一 12-14）；然而異端邪說卻勸誘歌羅西的信徒脫離教會之首基督，從而使他們失去作神子民的資格（二 18、19）。為此保羅重申之傳統，主要是有關基督和教會（西一 15-20，二 9、10）。

基督

歌羅西書一章 15-20 節讚頌基督為先於一切的創世主，為救贖萬民的真神。「一切」即宇宙萬物，包括天上的、地上的、可見的、不可見的，教會和宇宙間一切權能。萬有（包括靈界有權能的）都是因基督被造，也是為基督被造。基督決不是橫亙在人神之間的諸神靈中介之一，而是擁有神體一切豐盛的至高者（西一 19，二 9），人類只有在祂裏面才找到生命的滿足（二 10）。

保羅特別強調基督之死的意義。歌羅西書第一章讚頌基督「藉著他在十字架上所流的血，成就了和平」（第 20 節）。保羅比較讀者過去與現在的狀況：他們過去在態度上和行為上均遠離神；今則藉著基督肉身受死得與神和好（西一 21、22）。因人與神和好，神也改變了人的本性。

基督之死不僅使人類與神的關係得以和好，而且將人類從「掌權者、執政者」的控訴下解救出來。那些「掌權者、執政者」是指鬼魔，他們根據律法來指控人類的虧欠。保羅卻向歌羅西人宣佈神已除去這些指控的根據，釘在十字架上（西二 14）；在十字架上，祂已把這些指控者暴露出來，並已勝過他們（西二 15）。基督的受難並非悲劇，而是改變生命，對罪惡和魔鬼勢力的極大勝利。

教會

基督是教會的元首及其生命的源泉（西二 19）；教會則是基督的身體（西一 18、24）。教會蒙神悅納並得與聖徒共享神國的基業；神將教會從黑暗世代的惡勢力下解救出來，並讓她分享那未來王國的權柄（西一 12、13）。因此，教會無須懼怕世上「執政的」、「掌權的」，只管分享基督打敗魔鬼的勝利。

洗禮

教會當如何分享基督之死所換取的勝利呢？保羅提出割禮和洗禮來回答這問題。這兩個聖禮喻指基督徒與主同死同復活（西二 11-15）。

歌羅西書中，洗禮的主題也隱藏在以下經文中：「你們若是與基督同死……」（二 20-23）；「所以，你們若真與基督一同復活……」（三 1-4）；「所以，要治死你們在地上的肢體……」（三 5）；「你們已經脫去舊人和舊人的行為，穿上了新人」（三 9、

10）;「所以，你們既是神的選民，聖潔蒙愛的人……」（三 12）。基督徒因受洗而進入基督裏，藉此分享基督之死帶來的勝利，以及祂生命的大能。

內容提要

保羅寫歌羅西書用的是標準書信體，即：問安、謝恩、祈禱、主要內容、結語。問安是保羅自己並代表提摩太向教會所作的祝願（一 1、2）。繼而是為教會的成就而感謝神的恩惠（一 3、8），並祈求神使歌羅西的信徒得蒙屬靈的智慧，深明神意，並在自己的善行中結出果子（一 9-11）。

信件主要內容的第一段號召歌羅西信徒一同讚美神，並援引對基督的讚頌辭（一 12-23）。此段又可細分為 3 小部：(1)感謝父神引領歌羅西人作祂的子民（一 12-14）；(2)頌揚基督為萬有的創造者和救世主（一 15-20）；(3)歌羅西人也是基督和解之功的蒙受者（一 21-23）。

主要內容的第二段簡述保羅的事奉（一 24 至二 5）。他的使命是宣揚神的奧祕，就是使外邦人得知耶穌基督的福音（一 24-29），特別是使老底嘉教會和歌羅西教會認識這奧祕（二 1-5）。

主要內容的第三段表達保羅對歌羅西教會的關切。他們務當謹守已蒙領有關基督的教導（即他們初次蒙領有關基督的一切教訓），且要警惕莫作偽道的俘虜（二 6-23）。他們務當謹遵已領受的教導行事（二 6、7），嚴防偽道以假亂真（二 8）。保羅重述一章 15-20 節對基督的讚頌，強調基督的神聖主權（二 9、10），並謂一切執政的、掌權的均已屈服在祂足下（二 11-15）。繼而勸勉歌羅西人既已尊這樣的基督為主，則萬不可再去奉行異端邪說的庸規俗法（二 16-23）。

主要內容的第四段號召教會要過無愧於基督徒稱號的生活（三 1 至四 6）。與基督同復活的人當一心追求天上的事（三 1-4），當棄絕一切邪惡敗行（三 5-11），當承襲種種德行品性（三 12-14）；教會的敬拜生活要同心合意，合乎聖徒的規矩（三 15 至四 1）。稱為「家規」的一段（三 18 至四 1）是關於婚姻、子女、主僕的教導，夾於有關敬拜的論說之中（三 15-17，四 2-6）。「家規」有特別勉勵為妻者和為奴者的話，因為他們最嚮往福音所應許的平等（參加三 28；西三 11）。因此，保羅顯然也以「家規」作為教會在敬拜中應遵循的規矩。

管家(Steward)

負責家中職務的人。

另參：「職業（內侍臣）」。

管教(Discipline)

「管教」即管束，教導以端正品行之意。英文「管教」源出拉丁文，意謂「教導」或「訓練」。管教的對象可能是一個人或一群人；管教的目的是在使某個人或某群人遵守良好的道德規範，表現良好的行為。以為管教必然嚴酷是一種誤解。拉丁文中，「管教」與「門徒」的字根相同，門徒意指學習追隨的人。

聖經教導

「管教」之原文，在不同的聖經譯本中，或不同的上下文意中，除譯作「管教」外，也有譯作「懲治」、「責罰」、「責備」、「督責」、「訓誡」，也有較正面的譯作「教訓」、「訓誨」、「教導」、「培育」、「教育」、「訓導」等。

總的來看，舊約使用「管教」一詞似較之新約更偏於懲處的意味。這是因為神對待在摩西舊約下的以色列民較著重於律法方面；至於對在新約時代的教會，則「管教」包含較多積極意義。然而，無論側重之處有何不同，新舊兩約「管教」的目的卻是一致的，即追求公義。由此可知，舊約的管教雖著重懲罰，但其動機是積極的，其目的是富建設性的。舊約強調報復之處，都是在使侵害別人者明白侵害所造成的惡果。為有冤者伸冤，也就是伸張神的正義。伸冤是發揚神的正義的重要途徑。由此觀之，則懲罰也是必要的手段。悖犯約法的人必受約的咒詛（申二十七 26），即受到某種形式的懲治。神的報復可重建律法的權威，並可教人尊重祂公義的準則。

使這懲治管教更趨完善的，便是較為正面的管教，這可加強達到管教的目的。神常施管教；至於管教的方式，於可能的情況下往往以積極教導為主，在必要時也會訴諸於責備和懲治。

聖經記載，神對以色列民（利二十六 23；申四 36，八 5；耶三十一 18）、對列邦（詩九十四 10）、對個人（伯五 17；詩九十四 10、12；來十二 5-11；啟三 19）都施以管教。以色列家長對子女的管教責任是十分嚴格的，不容有絲毫輕忽或推諉（申二十一 18）。管教眾子，責在父親（箴十三 24，十九 18，二十二 15，二十三 13，二十九 17；參弗六 4；來十二 7-10）。在教會，管教則是牧者的責任（提後二 25）。

神的子民對神的管教多懷畏懼之感是可理解的（詩六 1），但只是神的震怒是應當畏懼的；神的震怒只向那些有敵神行為的人發出（申十一 2、3）。神的管教不同於祂的震怒，但也絕不可以輕慢（箴三 11）或忽視（來十二 5）。只有愚頑的人和邪惡的人才憎恨管教（詩五十 17；箴五 12；耶三十一 18）。神的管教儼如慈父之管教愛子（申八 5；箴三 11、12；來十二 5-7）。有智慧的人必喜愛管教（箴十二 1，

十三 24；提後一 7；來十二 5、9）。

接受管教者必得知識（箴十二 1），並使為父的喜悅（箴二十九 17）。蒙神管教的人是「有福的」（伯五 17；詩九十四 12）。神施加管教的目的有時沒有說明，但管教無疑是善意和正義的（申四 36；伯三十六 10；箴十三 24；啟三 19）。聖經稱管教為「生命的道」（箴六 23）。管教使人免於毀滅（箴十九 18），免於愚昧（箴二十二 15），免於和世界一起受咒詛（林前十一 32）。遵從神管教的人得分享神的聖潔（來十二 7），並「結出平安的果子，就是義」（來十二 11）。

反過來看，不遵從神的管教便是愚頑到底，乃至於被神遺棄（利二十六 23、24），其結果便是死亡（箴五 23）和毀滅（箴十九 18）。

箴言勸誡人要逃避淫行、淫慾（箴五 12-23，六 23、24）。淫蕩、放浪的婦女顯然是各種險詐、誘惑處境的象徵。青年人面對這種處境要有成熟和負責任的行為，就必須遵從父母的教誨而約束自己的生活。他們的本性有了正當的約束，那麼自必順從本性，有正當的行為；就是當邪惡不期而至，也能避免。

箴言和希伯來書均一再諄告我們，對神的管教只應遵從，絕不可抗拒。希伯來書更指出兩種必不可有的錯誤態度，即「輕看主的管教」（來十二 5；箴三 11）。我們不應視管教為毫無價值或可有可無。此外「被他責備的時候也不可灰心」（來十二 5）或「厭煩他的責備」（箴三 11）。這就是說，不要被管教過程中必要的懲戒蒙蔽了管教的目的，受管教者不可灰心喪志。我們要牢記經上的兩段話：「你們所忍受的，是神管教你們，待你們如同待兒子」（來十二 7）；同時，「凡管教的事，當時不覺得快樂，反覺得愁苦；後來卻為那經練過的人結出平安的果子，就是義」（來十二 11）。聖經的勸勉是不要抗拒管教，也不要因此失意，正確的態度是接受管教，並從中得著指導。

自律

主耶穌基督公義的倫理不僅成全了，而且超越了舊約的律法（太五 17-48）。基督徒不再像法利賽人那樣拘泥於條文律例，而是在基督裏得以「脫離罪和死的律」，從而蒙賜「生命聖靈的律」（羅八 1-8），使他們內心有能力來遵從神的旨意。基督徒不再作律法條文的奴隸，乃是靠著內住的聖靈而充分享有自律的能力。屬靈的轉變也帶來心意的更新（羅十二 2），對自己和自己的動機及態度，都有了新的認識和要求。

歷代以來，教會體驗了新約所勉勵的「屬靈操練」的價值。羅馬天主教建立了自己一套修練制度（例：神父、修女、修士等）。祈禱（參路六 12；徒六 4；羅十二 12；彼前四 7）、禁食（太六 16-18）、讀經（徒十七 11；提後二 15，三 16、17）、

行善和施捨（太六 1-4；徒十一 29、30；林後九；提前六 17-19）等都包括在屬靈操練之中。復原教教會則不重於設立追求屬靈操練的宗教制度或團體，而是強調倚靠聖靈在教會內促使個人生活的自律，並追求團契和教導。福音派似對屬靈操練的需要有新的領悟。一個滿有規律、完美和自由的生命，也必定是一個自律的生命。

這樣的理想和生活方式與今日西方文化中盛行的自我放任，是大相徑庭的。今日的青年人只有表面的功夫，只求短暫的關係，即時的回報，追求自由而毫無責任感，純以自我為中心。基督徒父母有重大的責任，就是培養子女自律的能力來對抗這樣的壓力。成年的基督徒的自律要以聖經的操練模式為根據，這樣的自律應自童年開始。

父母的管教

家庭迄今仍是人類社會的基本單位。在這個關係最為密切的單位中，教導子女一向是父母的天職（申六 7；箴二十二 6）。聖經對人的觀點，基本上不以人性為完美；故告誡父母決不可放任兒童讓他們自然發展。在此異教文化氾濫的社會環境中，一個不受管教的兒童，無疑將成為這文化的犧牲品。父母欲履行自己的天職，盡應盡的責任；除了教導和糾正之外，自己也要在價值觀、行為和態度上作子女的榜樣。

父母的管教要以正面教育為主，如諄告、規導、勸誨、勉勵、家庭崇拜、教會聚會、主日學等都是極為必要的教育方式；然而，在一定情況下採取較嚴厲的措施，如下禁令或施以懲罰等也屬必要。對幼小的兒童溫言相勸，有時難奏其效，偶爾稍加體罰也未嘗不可（箴十三 24）。不過體罰之前，必須要讓那小小的心靈知道為甚麼要受罰。基督徒父母切忌以孩子來發洩，且不可有絲毫的個人憎惡，更不可叫孩子有任何損傷。這種懲處永遠是最不得已的下策，而且必須有明確的教育目的，應盡量驅除對孩子的怒氣（弗六 4）。

人類的墮落（創三）意味著人自少就有自我中心的劣根性（參詩五十一 5）。因此兒童從小就當學會尊重自己，又尊重別人。如果放任不管，任這墮落的社會來影響我們的孩子，其結果便會使他們長成悖逆的一代，給自己和他人的生活留下痛苦的創傷。聖經教導我們，真正的疼愛並不排除嚴厲的管教，甚至責罰。一個有道德與愛為後盾的環境，必然會使兒童的人格得到健全的發展。

教會紀律

教會就是一個大家庭，信徒都是這個家庭的成員。教會之任是把神的本性透過每個成員的信仰、崇拜和生活之中反映出來，因此教會雖是一個社會團體，卻與社

會上其他團體有別。

然而教會決不是一個冷漠孤立的社團，而是開放的、關心世情的；她以深切的同情向絕望無助的人伸出救援之手。基督徒的生活方式與異教徒的生活方式有絕大的差異，這個差異往往會在「失落者」和基督徒之間造成某種隔閡，以致教會不能將神的福音達於急需者的耳中，將他們從孤獨、失意、沈溺、迷惘、離異之苦等纏繞中解救出來。教會當十分審慎，殊不可有意或無意地在非教徒走向教會的路上設置人為的障礙。不過也須承認，主張開放和力保純潔這兩種意見之間的對立，往往是難以化解的。教會若權衡不當，則不是陷於閉門自守，便是失諸放任自流。這兩個極端均有損於教會的聲望。

教會欲解決這一矛盾，就一定要根據聖經的教導建立一套明確的紀律準則。聖經已給予教會充足的指示，去設立一套行為準則（例：出二十 1-17；林前五 11，六 9-11；弗四 25-32，五 1-21；西三 5-11）。但我們仍需分辨何為聖經絕對的命令，何為文化的模式。例如，新約禁止醉酒，卻無禁酒之令，於是有些教會不准醉酒，卻不禁飲酒；有些教會則規勸成員最好戒酒；也有些教會規定入教會者必須戒絕烈酒。新約也承認在基督徒的自由和義務之間，往往會有一定的矛盾，並為解決這些矛盾作出了重要的指示（林前八）。

教會的紀律必須保持一致，又要使人信服，故對於形諸於外的罪行，或內心犯罪的態度，都要對付。嚴譴姦淫、凶殺、醉酒，同時，也責備嫉妒、爭競、惱怒、自私、怨恨、論人之短；無論犯了哪一樣，均不能進神的國（加五 19-21）。有時一個非信徒往往因吸煙或飲酒這些較次要的問題，而受到教會的冷淡對待；但教會對自己內部的蜚語流言、自私自利、怨恨嫉妒等，卻諱莫如深而不予以應有的管教。正確的做法是既要保持和提高教會的純潔性，又要加強其助人為樂、廣結博納的事奉，發揚基督徒的愛。

新約不僅強調教會紀律的必要，且指出實施管教的步驟（太十八 15-18；林前五 3-13；加六 1）。對有過失的成員首先要私下接近規勸；如果對方拒而不納，並堅持錯誤，則要將此案提交教會領導會議，甚至由全教會公開訓誡；如仍無效，就只好以表決方式將他革離。但即使不得不採取這最後的步驟，也仍然要本著一真誠願望，希望他能悔過自新，重返教會（帖後三 14、15）。

聖經所強調的 3 種管教——自律、父母的管教、教會紀律，其必要性已從現代社會世風日下的情形得到了證明。神對世人之愛，集中表現在教人當如何生活的訓誨中，聖經的論述和耶穌基督的範例，俱已明示無遺。沒有人能逃脫神的管教。不接受正面管教者也必要接受懲罰性管教。凡本著愛的原則嚴於自律並管教子女

而又敏於相互砥礪的基督徒，不僅是在榮耀主，並透過規範自己的生活，也就是幫助他人認識神的旨意。

管會堂的(Ruler of the Synagogue)
新約時代會堂中的高級職員。一般認為任何一所會堂都只有一位這樣的職員。
他的職責是照管會堂崇拜的各項安排，維修整座建築物及物料，並決定吩咐誰宣讀律法書和先知書，或帶領公眾的祈禱。這職位有時只在某一段期間委任，有時則是終身之職。
新約在 4 個不同的事件中提及這職銜。睚魯顯然是管理迦百農會堂的人。他的女兒病了，便向耶穌求助，後來耶穌叫女孩從死裏復活過來（太九 18-26；可五 21-43；路八 41-56）。路加福音十三章 14 節裏記載了另一個管會堂之人，他對耶穌有敵意，反對耶穌在安息日於會堂教訓人後去醫治人。
保羅在幾次宣教旅程中，每到一處，總是以探訪會堂來開始他的傳道工作。在彼西底的安提阿（徒十三 15），管會堂的人歡迎保羅，鼓勵他傳講福音，並請他在下一個安息日再來。哥林多城裏管會堂的基利司布更信了主（徒十八 8），而後來所提尼（基利司布的繼任人）遭群眾擊打，因為猶太人在亞該亞總督迦流面前控告保羅（徒十八 12-17）。
另參：「會堂」。

膏(Ointment)
製法
膏有許多不同的製煉方法；一般是有香氣的油質軟膏。在巴勒斯坦，橄欖油是各類香膏的主要成分，而橄欖油本身也是一種膏油。舊約沒有分辨「油」和「膏」。在埃及和米所波大米，許多種類的植物油和動物脂肪都用來煉製膏油。在植物油中，較重要的包括：蓖麻油、芝麻油、亞麻油、蘿蔔油、柯羅辛油，以及各類硬殼果的油。
古時，膏油顯然是十分重要的。在炎熱乾燥的近東一帶，膏油能保護皮膚。膏油也廣泛地作藥用，可止痛和闢除體臭，因此對各階層來說，膏油都是一種必需品。在蘭塞三世（約主前 1183-52）的時候，提比斯陵墓的埃及工人就曾因缺乏膏油而進行罷工。希西家連膏油也列入國家財寶之一（王下二十 13），可見它的價值。
除了製造膏立用的聖油之外，香膏的製煉並沒有專利（出三十 33）。然而，舊約曾提及一些專門製造香膏的人（撒上八 13；代下十六 14），甚至一群組織成公會的

技工（尼三 8）。

膏油一般的製造方法是把有香味的東西放在油裏一起煮（參伯四十一 31）。香膏是把幾種原料與特別調製的油混和。在舊約裏，曾用「馨香」（歌一 3）、「美好」（傳七 1）等詞形容香油。膏油可以盛放在不同的器皿裏，但最好是放在雪花石膏的瓶子裏。馬利亞在伯大尼膏耶穌用的珍貴香膏，就是放在雪花石膏的瓶子裏（可十四 3）。

用途

膏油的用途很廣。特別在閃族人裏，膏油有很重要的意義。亞倫、他的兒子、會幕和會幕裏一切物品，都要用聖膏油分別為聖。這種聖膏油是沒藥、玉桂、菖蒲和桂皮，混和了橄欖油製成的（出三十 23-25）。群王和先知都要被膏立，但不是用這種聖膏油。

香膏作化妝的用途，可闢除體臭。人把香膏塗在身上（撒下十二 20）、衣服上（詩四十五 8），或私人用品上（箴七 17）。婦女用香膏潔淨皮膚，使皮膚看來更幼嫩（斯二 12）。某些膏油的香味是特別容易吸引異性的（歌四 10），無怪乎雅歌裏常提到膏油的香氣。

在古代近東地區，用膏油使客人清爽舒暢是一種待客之道。埃及人愛用漏斗盛載香油，放在客人的頭上，讓油流遍客人的全身（參詩一三三 2）。膏客人的頭是一種尊重的表示。耶穌曾斥責一名法利賽人忽略這種傳統的待客之道（路七 37-40）。馬利亞曾用一瓶珍貴的哪噠香膏澆耶穌的頭，這種香膏是用一種印度香草的根部提煉而成的（可十四 3）。

膏油也作喪葬的用途。埃及人常用膏油來製木乃伊。新約提到人先洗淨屍體（徒九 37），然後用香膏膏抹全身（可十六 1），跟著就用細麻布加上香料和膏油裹好（約十九 40；路二十三 56）。猶太人和羅馬人都愛用哪噠香膏塗抹死人。埋葬耶穌時卻是用沒藥和蘆薈混合而成的香料。

膏油常作藥用，可塗在傷口上（路十 34）。乳香大概是一種有香味的樹膠，其藥性用途十分聞名，並且常與基列一地相連（耶八 22）。乳香是巴勒斯坦的出口貨品之一（創三十七 25；結二十七 17）。聖經曾提到老底嘉城製造和出口一種著名醫眼的膏油（啟三 18）。事實上，在羅馬時代，膏油是一種重要的商品（啟十八 13）。用油膏抹常與歡欣喜樂的事相連（詩四十五 7；賽六十一 3），因此，舉喪期間，人不可用膏抹身（撒下十四 2）。沒有油膏抹被視為一種審判（彌六 15）。盾牌也需要用油塗抹，使其滑溜，可以使投射物偏向（撒下一 21）。

另參：「油」；「醫藥」；「植物（橄欖，橄欖樹）」。

膏抹／受膏的(Anoint, Anointed)
用膏油塗抹或澆在人或東西上面的儀式。
膏抹的儀式
膏抹作為一種宗教儀式，是要把神的屬性授予受膏者。自古以來，希伯來人在其本國官員的就職典禮上，總是把一種特製的膏油抹在就職者的頭上。這種作法也同樣用之於物，以表示該物品分別為聖，歸神所用。希伯來文的「膏抹」一詞首次出現在創世記三十一章 13 節，那裏記述雅各用油澆在伯特利一塊石頭上（創二十八 18、19）；這澆油的儀式後來再次使用（創三十五 9-15）。這儀式明顯是一種宗教儀式，表示某物已分別作神聖用途。
聖經記述了膏抹儀式的某些細節。雅各將油澆在石上後，隨即有所宣告，這是近東一種古老的儀式。膏抹以色列第一位君王時，先知撒母耳把掃羅領到一邊，傳神的話給他聽（撒上九 25-27），然後就「拿瓶膏油倒在掃羅的頭上，與他親嘴，說：『這不是耶和華膏你作他產業的君嗎？』」（撒上十 1）。膏抹會幕和祭司時，更要用一種特製的膏油，那種膏油只可用於這些場合。精巧的工匠將上品香料（沒藥、香肉桂、菖蒲、桂皮）與橄欖油調和，製成聖膏油（出三十 22-25）。耶和華曉諭，凡是獻給神的一切器皿，包括會幕、法櫃、桌子及桌子上的一切器皿、燈臺和燈臺的器具、香壇、燔祭壇、洗濯盆等，都要用這聖膏油塗抹；亞倫大祭司及他的眾子也都要接受膏抹（出三十 26-32）。經膏抹後，會幕、一切器物和祭司都成為聖潔。
其實，膏抹不僅有宗教或禮儀上的重要意義，埃及人及敘利亞人都以塗抹膏油作醫療和美容之用，聖經也提到以色列人的習俗中有這種非宗教性的做法（撒下十二 20；得三 3；彌六 15）。反之，不抹膏或不塗香料往往表示哀慟或悲傷（撒下十四 2；但十 3；太六 17）。
新約又提到，如果一個病人要求，則地方教會的長老就應用油膏抹病人，並為他禱告以求得醫治（雅五 14-16）。用油膏抹也是使徒醫治事奉的一部分（可六 12、13）。
受膏的領袖
以色列人中，一個先知、祭司和君王任職時都要受膏。先知有時要接受正式的受膏（王上十九 16）。他們或會稱為神的受膏者（代上十六 22；詩一〇五 15）。在利未人中，承接聖職的祭司全要受膏，包括亞倫的眾子和亞倫本人（出四十 12-15；民三 3）。後來，一般祭司不再受膏，這儀式變成專為大祭司而設（出二十九 29；

利十六 32）。
在以色列人立王以前，便已知道膏抹是君王就職的儀式（士九 8、15）。從掃羅王開始（撒上十 1；王上一 39），猶大和以色列的諸王就職時，全要接受這神聖的受膏儀式（王下九 1-6，十一 12）。大衛曾受膏 3 次（撒上十六 1、13；撒下二 4，五 1-5）。「耶和華的受膏者」成了希伯來諸王的常用稱號（撒上十二 3、5；撒下一 14、16；詩八十九 38、51；哀四 20）。
受膏者
新約描繪耶穌基督是承擔著先知、祭司和君王三重職務的人。祂誠然是神最高的受膏者。彌賽亞的希伯來文意即受膏者；基督一詞是希臘文，意與彌賽亞同。真正的受膏（詩二 2；但九 25、26）是屬靈方面，也就是說，是由聖靈來完成的（賽六十一 1；路四 1、18、19）。拿撒勒人耶穌實在就是那位舊約中預言的受膏者（彌賽亞），祂被聖靈所膏和祂以後所行的眾多神蹟可以為證（約一 32-51；路四 33-37）。引伸來說，基督徒也應是受聖靈恩膏的人，聖靈使他們認識自己的信仰，並過敬虔的生活（林後一 21、22；約壹二 20、27）。
Robert D. Culver
另參：「彌賽亞」。

膏油(Oil, Anointing)
另參：「膏抹／受膏的」。

蓋頭(Head Covering)
為保護或宗教緣故，用來遮蓋頭部的衣物。
在烈日下，男人用帽子、裹頭巾、帕子來保護頭部。帽子類似今日的無邊帽子，有時為窮人所戴。裹頭巾（賽三 23）是一塊厚麻布，纏繞在頭上，末端塞在摺縫中。祭司的裹頭巾前面，繫著一塊金牌，上刻「歸耶和華為聖」（出二十八 36）。蒙頭的帕子是一塊一碼方形的布，對摺成三角形，兩端垂在肩膊，中央的尖角則垂到背後，上面有用繩子造的頭帶束緊。約在主前二世紀，猶大男人開始佩帶經盒。這些用皮造成的小盒裏面藏著特別的經文，早禱和節期的時候戴在額上。安息日卻不用佩帶。
女人在公眾場所通常都用頭巾蒙面，但這個習俗歷代以來都有變更。利百加看見

以撒時，還沒有蒙臉（創二十四 65）。新約時期的女人，一般都要蒙頭（林前十一 6）。女人也用帕子蒙頭，但質料和顏色，都和男人所用的不同。很多時候，這些帕子都是釘在硬帽上面，又有飾物裝飾。已婚女人的帽子前面，蓋滿了這些飾物和其他特別的錢幣，這就是她的妝奩（參路十五 8-10）。女人有時又會用十分複雜的辮髮，來裝飾頭部。引致彼得警告女信徒，不要過分關心外表的美貌（彼前三 3、4）。
另參：「服飾」。

趕鬼(Exorcism)
驅逐魔鬼和邪靈的法術。
另參：「鬼，鬼附」;「職業（驅魔人）」。

趕逐(Banish, Banishment)
將某人或某群人逐出國家或一個群體的一種處罰手段。聖經用「趕逐」及其他同義詞，來表達神對亞當、夏娃（創三 23、24）和對該隱（創四 9-14）的懲罰；押沙龍之逃亡（撒下十三 37-39，十四 13、14），以色列民之被逐離應許地（申三十 1；賽十一 12；耶十六 15；結四 13），也被描述為趕逐；被擄時期，亞達薛西將趕逐（和合本譯作「充軍」）列為懲治違背神道和王命的人的刑罰之一。
摩西律法有所謂從神的子民中「剪除」的懲處，罪例有：男子不受割禮者（創十七 12、14）;逾越節期間吃發酵餅者（出十二 15）;不依例宰牲獻祭者（利十七 1-4）;吃動物血者（利十七 10）；故意干犯神律者（民十五 30、31）；觸摸了死屍而不奉行潔淨禮者（利十九 11-20）。「剪除」大概是將干犯律例者，擯除於社會及宗教生活之外（參約九 18-23、34）。被擄後，以色列民體驗了趕逐的滋味，也把「抄家」和「永遠逐離神子民的會中」，列為正式刑罰（拉十 7、8）。羅馬人也效法以前的佔領者，施行不同形式的「放逐」刑罰。羅馬皇帝革老丟為了壓制基督教的發展，便下令將羅馬城的猶太人一律逐出，這在猶太人內部造成了極大的紛爭（徒十八 2）。啟示錄的作者在羅馬大迫害中，放逐到拔摩島囚禁多年（啟一 9）。更嚴厲的趕逐形式尚有終生放逐，褫奪公民權，充公一切財物和產業等。
Walter R. Hearn
另參：「被擄」。

廣場(Forum)
羅馬城市中的露天場地，用作進行商業、政治和司法活動。這種廣場通常建在平地上，呈長方形，4 面均有廟堂、法院、柱廊和其他的公眾建築物。
位於羅馬以南 43 哩的亞比烏廣場，是亞比亞大道上的一個驛站，保羅被押送往羅馬時，便是在此受到羅馬的基督徒迎接（徒二十八 15）。
最重要的廣場，是位於羅馬城中。它們是在不同年代建成，現存的廣場，面貌都因歷代不斷的改建而起了變化。保羅前往受審時的羅馬，就擁有數個廣場，包括由該撒猶流（由他開始興建，但實際要到亞古士督時才大功告成）和該撒亞古士督所興建的。其中最重要的，是羅馬廣場；它在保羅的時代，是世界的中心。羅馬城坐落在 7 座山中間，此廣場正好位於中央的 2 座山之間，有許多石柱、雕像、藝術品和羅馬帝國在政治和宗教上重要的建築物。
倘若當日押解保羅的百夫長，是把他直接帶進城中的話，保羅在往廣場的路上，應曾經過亞古士督的凱旋門、丟斯雙子的廟堂和敬奉猶流和亞古士督兩位皇帝的廟宇。當保羅抵達羅馬廣場後，他會注意到在西北面有著名的市中心（亦即全國的中心），在西南方有鍍金的里程碑，標明了由羅馬往各地的距離，西達倫敦，東到耶路撒冷。碑的背後，就是羅馬眾偶像之首丟斯的廟宇。南面有一座大型的建築物，名叫猶利亞會堂，在主後 12 年建成，保羅可能就是在此被判死刑。北面是艾美尼亞會堂，後來的人就是用這會堂的雲石石柱，來在傳統指為保羅下葬之處，興建一座教堂。該教堂於主後 398 年完成，曾屹立 1400 年之久。
羅馬廣場西北面不遠處，是美麥田監獄，相傳在主後 60 年間，保羅和彼得兩人被尼祿王處決前，就囚禁在這監獄內。
另參：「亞比烏廣場」。

橄欖，橄欖樹(Olive, Olive Tree)
另參：「農業」;「食物和調製方法」;「植物（橄欖，橄欖樹）」。

橄欖山(Olives, Mount of; Olivet)
猶太地眾山中一個從南向北伸展的著名山脈，位於耶路撒冷和汲淪谷東面。其特色是有三個山峰，山峰中間有兩個山谷分隔。北面的山峰是斯科匹山，這山峰以

南是一個小鞍部，一條通往耶利哥的古羅馬道路就經過此處。中央的山峰就是傳統稱為橄欖山（2,684 呎）的山峰，從聖殿山（哈蘭艾斯薛列夫）橫伸過來。君士坦丁在此建了一座宏偉的紀念耶穌升天的教堂，獻給他的母親赫琳娜。橄欖山以南另一個鞍部之上是往伯大尼的一條現代道路。從南部的山峰可俯瞰耶路撒冷和大衛城，這山峰名犯罪山，因所羅門在此為其外邦妻子建造廟宇。犯罪山下面是阿拉伯人的司列溫村落，和汲淪谷與欣嫩谷的接合處。

橄欖山上因有茂密的橄欖樹林而得名，這山在古時已很有名（亞十四 4；可十一 1）。橄欖山西面收集了從地中海吹來的雨水，加上分解了的石灰石，形成一片肥沃的果園。另一方面，東面的山坡卻是乾旱的猶大曠野的邊緣。靠近東面山坡有兩個新約時代的村落：伯大尼和伯法其。

舊約第一次提及橄欖山是大衛因押沙龍背叛而逃亡的時候。大衛逃離耶路撒冷，從東面登橄欖山，再往前走下裂谷去（撒下十五 30）。所羅門曾在這山上興建西頓、摩押和亞捫等外邦神祇的邱壇（王上十一 7），這些邱壇後來被約西亞一一毀滅了（王下二十三 13）。以西結曾記述神的榮耀離開聖殿，停在橄欖山的異象（結十一 23）。最著名的描述是撒迦利亞的異象（亞十四 1-5）：「那日，他的腳必站在耶路撒冷前面朝東的橄欖山上；這山必從中間分裂，自東至西，成為極大的谷。」

後來，橄欖山受猶太人關注的情況可見於米示拿。在橄欖山上焚燒紅牝牛的儀式有詳盡的描述（民十九 1-10）。再者，由於人可從東面清楚地看見這山，於是就用它作為指示月朔的座標。

新約記載耶穌在受難週一直都在橄欖山上，除了往伯大尼探望馬利亞、馬大（路十 38-42）和拉撒路（約十一 17-44）以外。祂滿有榮耀的進入耶路撒冷的路線，是從東面的耶利哥，越過橄欖山，再下汲淪谷（可十一 1-10）。在下山要進城的時候，祂曾停下來為耶路撒冷哀哭（路十九 41-44）。

耶穌在世的最後一週，常在橄欖山上教訓人（可十三），晚上也留在山中（路二十一 37；但也可能是在伯大尼）。最後晚餐之後，祂來到橄欖山祈禱（可十四 26）。在一個榨油石磨附近的園子裏（即客西馬尼園），祂被拘捕了（十四 32、46）。基督在世最後的事件——祂的升天，門徒也是在橄欖山上觀看（徒一 12）。

橄欖山很快就成了基督徒敬拜的中心。在拜占庭時代，山上有 24 座教堂，教堂裏有很多修士和修女。山上最主要的一座教堂是紀念基督升天，由君士坦丁所建。在四世紀，橄欖山甚至成了耶路撒冷眾主教慣常安葬的墓地。

猶太人和回教徒都很尊重這地方，因為它將來是神施行審判的所在。他勒目指出義人會在耶路撒冷和橄欖山之間復活。相信這就是山上佈滿回教徒和猶太人墳墓

的原因，西面山坡的墳墓更多。基督徒、猶太教徒和回教徒都視橄欖山為末後耶和華的日子的一個主要地方。
Gary M. Burge

縞瑪瑙／紅瑪瑙(Onyx)
鑲嵌在大祭司胸牌上的一種寶石（出二十八 9）。
另參：「礦物、金屬和寶石（縞瑪瑙）」。

檜(Juniper)
另參：「植物（檜）」。

歸算(Imputation)
在聖經中，這是指神記錄罪與救恩的法律用語。聖經有關歸算的教導，代表著基督教信仰中一個主要的教義。雖然這個名詞不見於聖經，但其動詞「歸罪於」卻常在舊約及新約中出現。在聖經的用語中，「歸算」是指「歸在一個記錄或一個賬目中」。在關乎救恩的教義時，這個字是一致地含有法律意義。腓利門書 18 節中，使徒保羅肯定承擔阿尼西母的債。在此剛可說明這個字在神學用語上的意義：「他若……欠你甚麼，都歸在我的賬上。」
因此，當聖經談及好或壞的歸賬時，並沒有涉及道德品格上改變的含義。聖經肯定一件事，就是從神的角度而言，義或罪算在每個人的賬上。廣義來說，聖經教導我們，神參與算賬的過程（詩三十二 2），就正如人算賬一樣（撒上二十二 15）。通常，好行為歸入被賜獎賞的賬裏（詩一〇六 30、31）。而惡行則歸入受到懲罰的賬裏（利十七 3、4）。
聖經說出歸罪的 3 個不同神學觀念。雖然不同，卻又彼此相關。首先，聖經肯定亞當的原罪是算在全人類身上。在神至高的計劃中，第一個人的不順服行為，就算在人類的每一個成員的賬上。因此每個人都有分於原罪的罪咎和刑罰。其次，人類的罪及罪咎是算在基督的賬上。故此，雖然救主不是罪人，祂卻要承受罪所帶來的刑罰。最後，聖經教導我們，基督贖罪工作的結果，使祂的義算在信徒的賬上。雖然信徒仍未完全聖潔或為義，他們卻在神的律法面前稱義，而且「穿上」基督所歸給他們的義。

歸罪和原罪

聖經中有關罪的教義，必然要涉及亞當的罪算在他後代身上的問題。創世記三章1-13節描述罪如何進入世界，16-19節詳述神對亞當和夏娃不順服的懲罰。雖然這裏的看法是限於犯罪的結果怎樣影響亞當及夏娃，但人類的經驗顯示，他們早年的罪已影響整個人類。在羅馬書第五章裏，使徒保羅肯定指出，正如亞當不順服的行為把靈性的毀滅帶給人類，基督順服，死在十字架上就帶來義及永生。罪是從一人入了世界，死又從罪來，於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪（羅五12）。當保羅這樣寫的時候，他並非只是說所有人都犯罪，都要死。除此以外，他強調亞當的罪所帶來的罪咎及刑罰，是直接歸到他的後代，於是，所有人都要因此而死。保羅在多處經文重申這個事實：「若因一人的過犯，眾人都死了」，「因一次的過犯，眾人都被定罪」，「因一人的悖逆，眾人成為罪人」（羅五15、18、19）。保羅在哥林多前書十五章22節宣告「在亞當裏眾人都死了」，進一步突出聖經在這方面的教導。亞當原來不順服的行為，都算在全人類的身上。

餘下的問題就是：人類如何有份於亞當的過犯。雖然聖經並沒有明確地談及這問題，現存有兩個理論，把聖經中不同的教導融合：（1）作為人類之首及代表，亞當的行為代表著全人類（聯合觀）；（2）全人類，包括魂和體，就遺傳而言已存在於亞當裏面（「實在」論或「種籽」論）。後者引用希伯來書七章9-10節作為支持。這兩節經文說亞伯拉罕的後裔利未，納了1/10給麥基洗德王，那就是說在族長時期，亞伯拉罕納了1/10給王的時候，利未已在他的身內。

歸罪和獻祭

對於將人類的罪合法地歸在基督身上，聖經沒有明確地用「歸罪於」的字眼，但基本的概念已存在。舊約的祭祀制度已預表把罪歸到基督身上。獻祭是把獻祭者的罪象徵性地轉移到被獻的動物身上。於大贖罪日，在公山羊身上所作的禮儀（利十六20-22），象徵著把人的罪和罪咎轉移到神指定的替身身上。當大祭司把手按在羊的頭上，並承認百姓的罪時，他就是把百姓的罪轉到羊的身上。「這羊要擔當他們一切的罪孽，帶到無人之地」（第22節）。以賽亞書五十三章充滿獻祭的意味。它肯定人的罪已經算在耶和華的僕人身上。「他誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦」，「耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上」，「他卻擔當多人的罪」（賽五十三4、6、12）。

使徒保羅把基督在十架上承擔信徒罪的刑罰之主題，充分地加以闡釋。因此，他寫道：「神使那無罪的，替我們成為罪。」（林後五21；參來九28）同樣，他形容基督是承受了摩西律法的咒詛（加三13）。最後，對照以賽亞書五十三章的說法，

使徒彼得肯定基督「被掛在木頭上，親身擔當了我們的罪。」（彼前二 24）全世界的罪惡都歸到無罪的救主身上這意念，解釋了基督在十字架上的呼喊：「我的神！我的神！為甚麼離棄我？」（太二十七 46）

義的歸算

基督的義算在信徒身上，這也包括在歸算的主題中。亞伯拉罕生平的一件事，表明了義的歸算是基於信。當神應許亞伯拉罕有物質上及屬靈上的福祉時，創世記十五章 6 節說他「信耶和華，耶和華就以此為他的義」。聖經教導我們，沒有人天生具備神所要求的義的標準（詩一三〇3；賽六十四 6；羅三 10）。然而，在祂滿有恩典的救贖計劃中，神親自使公義臨到人，以滿足祂聖潔的本性（賽四十五 24，五十四 17；何十 12）。那就是說，當人憑信心接受基督所作成的工，以滿足律法的要求時，神就把基督的義歸算為信徒的義。把神的義歸算為信徒的義，是保羅寫羅馬書的一個重要主題（羅三 21 至五 21）。所以，保羅談到有福的人是「那在行為以外蒙神算為義的人」（羅四 6）。而且因為基督的義歸算在信的人身上，使人可以在神的法庭面前稱義（羅五 18）。聖潔的神宣告罪人無罪，是基於基督的死所帶來的義，歸算在罪人身上。保羅得勝地肯定，藉著基督的犧牲，祂「成為我們的智慧、公義、聖潔、救贖」（林前一 30）。當保羅禱告說自己會「得以在他裏面，不是有自己因律法而得的義，乃是有信基督的義，就是因信神而來的義」（腓三 9），他的思想正是跟哥林多前書所說的意念相同。在保羅的寫作中，「神的義」出現了 9 次。保羅被這深奧的事所抓著，那就是神藉著人對基督救贖工作的信心，把客觀的義歸算在信徒身上。

故此，聖經教導有關亞當的罪所帶來的毀滅性影響，對於相信基督的人來說，已經有效地完全推翻了。把人的罪歸算到基督身上，基督的義便可以歸算給信徒。神合法地把義歸入不配的人賬下，就叫那些陌生的及疏離的人能同享亞伯拉罕的特權身分，成為「神的朋友」（雅二 23）。

Bruce A. Demarest

另參：「罪」；「亞當」；「基督論」；「人的墮落」。

罐／色斯提斯(Xestes)

液量單位，約相等於 1.17 品脫。

另參：「度量衡（色斯提斯）」。

觀兆的(Soothsayer)
指作預言的人。觀兆是異教的風俗，在以色列是受禁止的（申十八 10、14）。據聖經所載，比珥的兒子巴蘭（書十三 22）和猶大王瑪拿西（王下二十一 6；代下三十三 6），都曾進行觀兆；先知以賽亞曾把雅各家比作非利士人中作觀兆的（賽二 6）；參與觀兆的人，同列在猶大的假先知中（耶二十七 9）。在新約時代，觀兆是腓立比人藉以牟利的一種職業（徒十六 16）。
另參：「法術／邪術」。

鸛／鶴(Stork)
另參：「鳥（鸛）」。

H

化外人／野蠻人(Barbarian)

意指不文明、不開化的外地人。這字的希臘原文源於一無意義的雙音節：「巴巴」，仿似外地土語的怪聲。在古希臘人的眼裏，惟有他們才是世界上真正的文明民族，所有非希臘人都是「化外人」。羅馬人承受了希臘文化，自視與文明的希臘人同等，視其他的民族、語言、習俗為「化外」。

新約使用該字的經文，說明了該字的不同意義。該字與語言的關係可見於保羅討論藉聖靈說方言的話（林前十四 11）。保羅說如果基督徒所說的方言不為人所懂，這樣的基督徒之於保羅無異於化外人，反之亦然。路加記載保羅遇海難，船擱淺於米利大島，碰見島上的土人，但路加筆下「土人」一辭毫無貶義，因他描述他們善良好客（徒二十八 2-4）。在其他地方（羅一 14），保羅曾使用該詞的一般希羅意義，說他既欠希利尼人之債，也欠化外人之債。此外，保羅曾宣告耶穌基督的福音，是為萬民預備的：「在此並不分希利尼人、猶太人、受割禮的、未受割禮的、化外人、西古提人、為奴的、自主的；惟有基督是包括一切，又住在各人之內。」（西三 11）

另參：「寄居的／外地人」。

化除神話(Demythologization)

德國新約神學家布特曼提倡的一種釋經理論。他於 1941 年的一次教牧會議上，號召神學界將新約的真正信息，從一世紀神話世界觀的覆蓋下解放出來。類似的觀點前已有之，但布特曼的理論在好幾個關鍵上有獨到之處。

從前類似的理論認為，神話是科學思維發達以前的產物，多不可信，故應一概剔除。這一理論被用於解釋新約時，則認為凡為後啟蒙時代人類理性所不能接受的一切說法俱應剔除，惟此才有希望將其宗教和道德的精華保存下來。這種「化除神話論」雖名為「釋經」，實際是在肢解聖經。按這種理論，新約福音的立論基礎如道成肉身、代贖、復活等也難免被視為「神話」而遭砍削殆盡，那麼，新約的福音何存呢？

布特曼掇取上述神話觀並新約教義，揉合於他的理論。他也視神話為過了時的前科學思維方法的產物，且也認為新約福音的形成，對神話的依賴是不言而喻的。不過布特曼在此另闢蹊徑，因他也持守一些新起的哲學和神學理論，這些理論只在十九世紀末和二十世紀初始為世人所矚目。早期，他在宗教歷史主義的影響下，

極力反對自由主義學派將基督教僅歸結為一套道德的原則。然而，他自己所作的「形式批判」研究，也指出新約不過是一世紀早期教會傳講之道。如果作為一個基督徒，不論在哪個時期，有其重要意義的話，則不管福音中包含若干神話成分，也不可丟棄。隨後 10 年，布特曼致力於解決令第一次世界大戰之後的青年學者感到困惑的問題：滲雜著種種神話成分的救恩信息，怎樣能夠讓具有現代科學思想的人信服呢？

布特曼的答案反映了他此後一生持之不渝的基本信念。為了配合這個信念，他不僅要對上述問題重新詮釋，且要為兩個關鍵概念重新定義。這兩個概念就是「神話」和「福音」。

布特曼承襲了母校馬爾堡大學諸教授的學術背景——十九世紀路德神學和馬爾堡新康德主義的特殊混合物。他就讀該校之際，正是新康德主義盛行之時。該學說認為：數學物理和邏輯是解釋各種確實「認知」形式的根據。「認知」並不依賴於感性資訊，而是純理性活動；理性活動則是思維的「客體化」過程，即配合普遍法則來形成客體。人作為「認知者」，在使世界客體化的過程中，漸漸失掉了個人性；他與其他人變成由普遍理性法則所規定的一個超越個人、無限的理性系統的一小部分。這系統不容許個人的自由和獨特性。然而在這個體系中，人的個人性也不是被剝奪殆盡的。新康德主義主張，在這「客體化知識」的邊緣尚保留一個「感覺」的特殊界域，也可稱為「直接經驗」或宗教界域。人就是宗教經驗的主體，儘管是被動的，卻具個人性，是獨特的、自由的、不受理性規定約束的。

雖然第一次世界大戰之後，新康德主義已擯棄了這個認識論，但布特曼跟隨其老師赫耳曼，仍恪守不渝，並以此為解釋「因信稱義」的教義的根本，以此解釋信心與行為的對立。他認為一切的認知（包括科學的、神學的等等），基本上都是根據普遍的法則而客體化的過程，故都屬於「行為」的範疇。人在這行動中，獨自的根據普遍法則，把有關世界、神及自己的概念塑造及系統化；範疇上與此對立的則是宗教經驗。這經驗的獲得只能靠「恩典」，對恩典的回應則只能以「信」和「愛的順從」。

根據這個認識論，要解決新約的神話問題，主要不在於它對世界的前科學思維化的描述，而是它對福音的客體化表達。如果只從表面上看新約，福音是關於一位在天的神與在地的人之間的直接關係，這個關係由於 2,000 年前巴勒斯坦一位行奇蹟的猶太人，因祂那從理論上可證實的生、死、復活，而得以重新恢復。

這神奇的故事自當被現代人視為荒謬；布特曼指出，更重要的是，這故事不可能是「福音」。新約的故事把神藉基督所行的一切降低為一系列依賴人的客體化知識

而留存的過去的事件。人不可能既是創造者，又是研究者，又是證實者，又是恩典的蒙受者。即使新約的福音全部得到證實，也只能使人相信人的作為，而不能使人歸信於超越的神。

因此，原來的問題對布特曼來說便一分為二了，即不僅是如何使現代人能夠理解福音，而且，如何使福音作為恩典信息的特性得以保存和顯現。為解決後一個問題，不僅神話，且一切客體化思維的產物都應予以化除。使用相應於科學時代的語言來重述福音固然可以解決第一個問題，卻不能解決第二個問題；因為科學化的表述縱屬正確，仍與人類對世界的任何理解一樣，其中包括神話，都是人類客體化思維的產物。布特曼陷入了一個釋經的困境：福音既須擺脫人類固有的任何世界觀來重新加以表述，又須向常受一定的世界觀影響思維的人表述明白。顯而易見，一個嶄新的概念，不受客體化限制的概念，才可用來理解和傳達福音的真諦。

布特曼的解答出自海德格的存在論。海德格是布特曼 1923 至 27 年的同事。他的存在論是試圖避開客體化思維及其他事物來澄清「存在物」的意義。他認為首先要分析「人類」，並不是為了作成某種心理學或人類學的新論調，而是為了發現任何客體化分析或思維以前，人類經驗在世上的一種存在模式。海德格欲找出人類的「自我理解」。布特曼從海德格的存在論分析獲得靈感，認為福音也關乎人的自我理解。當傳道者宣講神在基督裏成全的決定性行動，聽者受到挑戰而必須作出抉擇：要保持舊的自我理解，靠自己的力量去獲得平安，並去塑造世界（「行為」）；或要一個新的自我理解，接受神的啟示，相信只有歸信超越的神才可獲得平安。在每一個決定性時刻，均能作出第二種抉擇，即會導致自由的「新生」。

但是，布特曼的存在主義福音與新約所載的福音有何關聯呢？在這一點上，布特曼又借重於海德格的學生約拿斯的理論。原來約拿斯以海德格存在論解釋古代的諾斯底神話，認為這些神話的根本目的並不在描寫宇宙，而在於表達一個諾斯底背景的自我理解。布特曼將約拿斯的解釋普遍化，用來作為他對神話最後及全面的定義。其定義為：神話是前科學時代人類真實自我理解的客體化遺存寶庫，存在主義的釋經論是開啟這寶庫的唯一鑰匙。按布特曼的說法，新約的神話需藉存在論解釋，事實上，布特曼認為新約本身就已經透露了用存在主義化除客體化的方式去解釋的意向，例如，當保羅論及末世種種時，總是盡量避免未來派的末世論，而傾向於一種個人化、「在基督裏」的理解。

布特曼的「化除神話論」不同於早期類同理論之處，主要在於它確是一種釋經理論。它對聖經的神話成分不是簡單地剔除了事，而是先予以解釋，才作剔除。布

特曼深信經此疏解之後，沈澱下來的真正福音，是完全符合新約真正的用意，清除了神話成分，並可為現代人所理解的。

然而，認同布特曼的人卻不多，他的目的是要使現代人更理解福音，但他的理論已肯定失敗。布特曼「化除神話」的福音只有神學家和哲學家能夠理解，甚至連他們讀起來也困難重重又歧見紛紛。如果以得到廣大回應和改變生命的力量為驗證「可理解性」的標準，則新約「客體化」的福音遠較布特曼的理論，更有效地越過那釋經上的鴻溝。布特曼的存在論福音明顯地剔除了不少「神話」，但其成效卻微乎其微，因為幾乎所有關鍵概念的定義已經布特曼一改再改，最初的問題早已面目全非了。

布特曼化除神話的理論，與其說是解決原來釋經上的問題，無寧說是證明布特曼作為一個思想家的一致性。即使如此，對布特曼理論的一致性也頗多非議，較為激烈的批評家甚至指出，他的理論從邏輯上看，根本不為「釘十字架的猶太拉比」留有任何地位。他們還認為布特曼強調宣講耶穌釘十字架為引發自我理解的唯一媒介，不啻是證明他向新約神話的最後投降。對福音派人士來說，這無異是一個可喜的矛盾，但這不能和緩布特曼釋經理論的主要問題。布特曼的理論不是譯釋福音，而是改變福音，這就有違於釋經家的忠信。在許多關鍵之處，布特曼並不熱衷於謹慎的再述新約的信息，而僅汲汲於格寧其玄奧莫測的哲學原理。上述種種並不否認布特曼在釋經問題上的某些卓識高見（如對保羅的人類學觀點），只在指出布特曼理論之弊病所在。布特曼對哲學的愛好，是毋庸置疑的，但可惜他只是為了一連串虛假的問題提出解答。

Stephen Taylor

另參：「底本說」；「形式評鑑學」；「編輯評鑑學」；「來源評鑑學」；「傳統評鑑學」；「聖經的詮釋」。

戶反(Hupham)

便雅憫支派戶反族的始祖（民二十六 39），可能和戶平（創四十六 21）、戶品（代上七 12、15）、戶蘭（代上八 5）是同一個人。

另參：「戶平」；「戶品」；「戶蘭＃1」。

戶平(Huppim)
可能是便雅憫的兒子比拉的後代，父親是以珥（或作「以利」，創四十六 21；代上七 12、15）。創世記稱他為「戶平」，歷代志上則作「戶品」。這兩個名字，可能是戶反的別名（民二十六 39），戶反是戶反族的始祖。他在族譜中的淵源不易確定。
另參：「戶反」；「戶蘭＃1」。

戶伸(Hushim)
（1）但的兒子（創四十六 23）。民數記二十六章 42 節稱他為書含，是書含族的祖先。
（2）便雅憫支派亞黑的兒子（代上七 12）。
（3）便雅憫人，沙哈連兩個妻子之一（代上八 8、11）。

戶利(Huri)
迦得支派亞比孩的父親。他的子孫住在基列地的巴珊（代上五 14）。

戶沙(Hushah)
以謝珥的兒子（代上四 4），又可能是以謝珥所建的城邑。勇士西比該（撒下二十一 18；代上十一 29，二十 4，二十七 11）和米本乃（撒下二十三 27）都稱為戶沙人。但「戶沙」究竟是祖先的名字，還是家鄉的名字（又或者兩樣都是）卻不能確定。

戶品(Huppim)
戶平的別名，出現於歷代志上七章 12、15 節。
另參：「戶平」；「戶反」；「戶蘭＃1」。

戶珊(Husham)
承繼約巴作以東王的提幔人（創三十六 34、35；代上一 45、46）。

戶珥(Hur)

（1）聖經所載以色列於利非訂大戰亞瑪力人的事蹟中，首次提到戶珥。他和亞倫合力扶起摩西的手，直至以色列人擊敗亞瑪力人（出十七 8-13）。摩西上西乃山時，他又和亞倫一起負責管理以色列人（出二十四 14）。根據約瑟夫的記載，戶珥是摩西姊姊米利暗的丈夫（《猶太古史》3.2.4）。

（2）米甸五王中的第四人。這五王和巴蘭一起被摩西領導的以色列人所殺（民三十一 8）。聖經又稱他為米甸族長之一，和西宏聯盟（書十三 21）。

（3）迦勒和以法他之子，比撒列的祖父（代上二 19、20）。雖然有人認為本條目＃1 的戶珥就是比撒列的祖父，但其他人卻認為幫助摩西的戶珥，和比撒列的祖父並不是同一人。

（4）利法雅的父親（或利法雅家族的名號）。利法雅是被擄歸回者的領袖之一，幫助尼希米重建耶路撒冷的城牆（尼三 9）。

戶勒(Hul)

亞蘭的兒子，閃的孫兒（創十 23；代上一 17）。

戶勒大(Huldah)

住在耶路撒冷的女先知，與先知耶利米、西番雅同時期。戶勒大是沙龍的妻子。沙龍在約西亞王宮中，負責總管禮服（王下二十二 14；代下三十四 22）。約西亞修理聖殿時，找到了摩西的律法書，他就差遣臣僕，為這事向戶勒大求問。戶勒大預言國家將要面臨災難（王下二十二 16），然而約西亞因為在神面前謙卑悔改，便能免受此災（王下二十二 18、19），可以平平安安歸到墳墓（王下二十二 20）。雖然約西亞王後來死於戰場，他仍然得到安葬（王下二十三 30），不致蒙受屍身被野獸所吃之恥。約西亞得到了戶勒大的信息後，便開始了他的宗教改革工作（代下三十五 1-25）。

戶割(Hukkok, Hukok)
（1）拿弗他利和西布倫邊界的城邑，列在亞斯納他泊旁邊（書十九 34）。考證為今日革尼撒勒西北的雅夸喀。
（2）亞設支派屬地黑甲的別名（代上六 75；參書十九 25）。
另參：「黑甲」。

戶萊(Hurai)
歷代志上十一章 32 節中希太的別名（參撒下二十三 30）。
另參：「希太」。

戶篩(Hushai)
大衛的朋友兼參謀。大衛另一個謀士亞希多弗變節幫助押沙龍叛亂時，戶篩依然忠於大衛。戶篩依照大衛的指示，假裝向押沙龍效忠，暗中卻將押沙龍的計劃，向大衛報告。亞希多弗力勸押沙龍，在大衛未有機會集結軍力之時，追擊逃亡中的大衛，押沙龍卻聽從了戶篩的計謀，使大衛有機會逃到約但河對岸，終於擊敗了押沙龍的叛軍。亞希多弗見自己的計謀不被取用，且可能已預見己方必以兵敗收場，便上吊死了（撒下十五 32-37，十六 15 至十七 23）。戶篩是亞基家族的人，來自以法蓮及便雅憫邊界的亞他綠（書十六 2、7）。

戶蘭(Hiram, Huram)
（1）便雅憫支派比拉的兒子（代上八 5）。可能和戶反（民二十六 39）是同一人。
另參：「戶反」;「戶平」;「戶品」。
（2）從推羅來的匠人，曾參與建造所羅門的聖殿。他的父親是個推羅人，母親是拿弗他利人（王上七 13、14）。但歷代志下二章 14 節卻說他的母親屬但支派。聖殿內的好幾項陳設，都是他的手工：兩根銅柱、其上的柱頂、鑄成的銅海、馱海的 12 隻牛、10 個盆和盆座、鏟子和盆子。
在列王紀上，希伯來原文稱他為「希蘭」。和合本依歷代志下四章 11 節稱他為「戶蘭」。他又叫作「戶蘭亞比」（代上二 13，四 16；新國際譯本；修訂標準譯本），即巧匠戶蘭的意思。在和合本的歷代志下二章，把「戶蘭亞比」譯作「我父希蘭」。

火石(Flint)
一種深色、堅硬、紋理幼細的硅石，用以製成工具的鋒刃。火石與其他堅硬物件相擊時，會產生火花，故被用來生火。
另參：「礦物、金屬和寶石」。

火柱(Fire, Pillar of)
神顯示與人同在的超自然現象，曾在以色列人飄流曠野的日子引導他們。
另參：「曠野飄流」；「火柱和雲柱」。

火柱和雲柱(Pillar of Fire and Cloud)
舊約裏神向人顯現時常用的形式之一；這種神臨在的彰顯可見於出埃及、西乃之約、曠野飄流和獻聖殿等故事中。聖經以不同的方式來描述這現象：雲柱和火柱（出十四 24）；雲柱（出三十三 9、10；民十四 14）；火柱（出十三 21；民十四 14）；雲彩（出四十 34、35；申一 33）；火焰（申一 33，四 12）。這種雲彩和神之顯現常被稱為「舍建拿榮耀」，或只稱「舍建拿」（雖然這用詞並沒有在聖經中出現）。「舍建拿」出自拉比文學，現已成為基督教的神學用語。聖經還有不少經文暗示這種神在雲中顯現的情景，但卻沒有使用特別的用詞。
神學意思
雲柱和火柱所帶出的神學意象主要是「以馬內利的概念」；神的計劃本是與具有祂形象的人同在，但這意願卻被人的犯罪墮落所打斷，以馬內利的概念就是代表這計劃的初步應驗。由於神的光是人不能靠近的，沒有人能看見神而仍能存活（出三十三 17-23；約一 18，六 46；提前六 15、16），所以神的榮光便藏在雲彩中，以致人在神同在時得著保護（出十六 10，十九 16-20，二十四 15-17；詩十八 11、12，九十七 2、3）。
神與人同在
神在雲中顯現帶有許多不同的功能；這些功能的共通點是神的臨在成為可見的事。雲彩充滿了會幕，並日夜停留在那裏，見證神與人同在（出四十 34-38）；神於贖罪日出現在雲彩中（利十六 2）。獻殿時，雲彩的出現又顯示了神悅納以聖殿為祂的居所（王上八 10、11；代下五 13、14）。

作保護

雲也作了以色列人的保護。雲首次出現在以色列人出埃及的事件中，其位置是在埃及人的軍隊與以色列人之間，一邊把埃及人籠罩在黑暗中，另一邊則發火光以照亮以色列人的前路（出十四 19、20）。詩人在詩篇中曾回想神如何「鋪張雲彩當遮蓋，夜間使火光照」（詩一〇五 39）。

作引導

雲柱、火柱在以色列人出埃及和曠野飄流期間，都作以色列人的引導。「日間，耶和華在雲柱中領他們的路；夜間，在火柱中光照他們，使他們日夜都可以行走。日間雲柱，夜間火柱，總不離開百姓的面前」（出十三 21、22）；「雲彩幾時從帳幕收上去，以色列人就幾時起行；雲彩在哪裏停住，以色列人就在那裏安營」（民九 17；參 15-23 節）。雖然以色列人犯罪，但耶和華神仍「在你們前面行，為你們找安營的地方；夜間在火柱裏，日間在雲柱裏，指示你們所當行的路」（申一 33）。其後各世代的人，仍可詳述神如何日夜作他們先祖的引導（尼九 12、19；詩七十八 14）。

發神諭

雲彩也有發出神諭的功能（詩九十九 7）。神不單在西乃從雲彩中說話（出十九 9、16，三十四 1-25；申四 11、12，五 22），以色列人反叛的時候，祂也從雲彩中說話（出十六 10；民十四 10，十六 42、43）；還有在亞倫和米利暗責罵摩西的時候（民十二 1-15），以及摩西委任 70 個長老的時候（民十一 25），神都在雲彩中說話。但只有摩西可以親耳聽見神的話，摩西進入會幕的時候，「雲柱降下來，立在會幕的門前……耶和華與摩西面對面說話，好像人與朋友說話一般」（出三十三 9-11）。摩西臨終的時候，耶和華在會幕裏的雲柱中顯現，預言以色列民要背叛祂（申三十一 14-29）。其他臨在的記錄，若含有雲、火和光的特徵，或三者的組合，都很可能是與火柱和雲柱有關的。申命記三十二章 10-11 節和創世記一章 2 節的用語十分相似，暗示在創世的時候，神也在雲霧中顯現。亞伯拉罕在夢中看見冒煙的爐和燒著的火把，反映那是神的火柱（創十五 8-21；參賽三十一 9）。荊棘中的火焰也就是頒佈律法時圍繞西乃山的火焰（出三，十九 16-19）。以西結曾看見一朵包括閃爍火的大雲，雲的周圍有光輝（結一 4）；他在其中看見火焰服侍神的活物，也看見神的寶座，以及叫人敬畏的那一位坐在寶座上說話（結一 5-28）。以西結也在異象中看見神的榮耀離開聖殿，後來又看見榮耀返回聖殿（結十，四十三）。

雲彩的異象

以西結在榮耀之雲彩的異象中，看見神的戰車給輪中套輪的 4 個輪子推動（結一

15-21；參但七 9）。在舊約中，神在多處被描述為駕雲而行（申三十三 26；詩十八 10-12，六十八 4、33、34，一〇四 3；賽十九 1）。巴力是一個掌管天氣的迦南神，他在烏加列文獻中被稱為「雲上的騎士」；雖然詩篇六十八篇 4 節存在著一些問題，但其中用在耶和華身上的稱號卻跟上述相同。

但以理在亙古常在者的異象中，看見「有一位像人子的，駕著天雲而來」，領受權柄、榮耀和國度（但七 13）。「人子」一詞成為福音書中耶穌最喜歡自稱的名字。耶穌登山變象彰顯榮耀時，雲彩遮蓋著祂（太十七 5；可九 7；路九 34）。耶穌升天的時候，是被接到雲裏去，天使亦提醒信徒，主曾應許祂再來時也是這樣（徒一 9-11；參太二十四 30；可十三 26；路二十一 27；啟一 7）。

以賽亞站在主前八世紀的時代裏，等候有一天，榮耀的雲彩不只是遮蓋著聖殿或會幕裏一個細小的房間，而是成為一個天篷，遮蓋著「錫安全山……使白日有煙雲，黑夜有火焰的光……白日可以得蔭避暑，也可以作為藏身之處，躲避狂風暴雨」（賽四 5、6）。啟示錄中的新耶路撒冷，全城都充滿神的榮耀（啟二十一，二十二）；雲柱、火柱不是在一個細小的空間之上，而是變成了整個城市。

Raymond B. Dillard

另參：「神的顯現」；「舍建拿」；「榮耀」。

火炭(Coal)

指燃燒的木炭。聖經中表示該義的希伯來詞和希臘詞有數個，都不是指「煤」（巴勒斯坦不產煤），而是指木炭。炭火可用以取暖（賽四十七 14；約十八 18）、燒飯（賽四十四 19；約二十一 9）、煉鐵（賽五十四 16）；也可用來舉行宗教儀式（利十六 12）。

該詞在喻義上也多有所指：指神無盡的光輝和榮耀（撒下二十二 9、13）；指神的啟示（詩十八 8）；指神的懲罰（詩一四〇10）；指在神寶座周圍的活物（結一 13，十 2）。此外，灼熱的炭火也象徵生命（撒下十四 7），象徵巨獸的氣息（伯四十一 21）；又以「在火炭上行走」來比喻縱慾恣情者的危險（箴六 28）。

火湖(Lake of Fire)
是撒但及其隨從，以及不悔改的人最終之歸宿。
這個地方只在啟示錄中提及（啟十九 20，二十 10、14、15，二十一 8），但已清楚地說明它的可怕。它被形容為一湖烈火，或燒著硫磺的火湖，被扔在其中的有：（1）被羔羊打敗了的「獸」及其「假先知」；（2）經最後反抗的撒但；（3）死亡和陰間；以及（4）名字沒有記在「生命冊」上的人。這稱為第二次的死，因為在復活和最後審判之後，就永遠與神隔絕。
這火湖也許就是耶穌所稱的地獄（太十 28；可九 43；路十二 5）、「外邊的黑暗」（太八 12，二十二 13，二十五 30），以及「那為魔鬼和他的使者所預備的永火」（太二十五 41；參賽六十六 24）。這比喻是取自耶路撒冷城外欣嫩子谷裏的火，又或許是取自從耶和華的寶座流下來的火河（賽三十 33；但七 10；參賽三十四 9、10）。這是猶太人及基督徒作家所熟悉的圖畫（《摩西升天記》十 10；《以斯拉二書》七 36）。無論是甚麼形象或名稱，它們都是指不悔改的人永遠受苦、與神隔絕的一處地方。
另參：「最後審判」；「欣嫩子谷」。

合弗拉(Hophra)
沙米示之子，主前 589 至 570 年，埃及二十六王朝的統治者。耶利米書四十四章 30 節稱他為法老合弗拉，他的別名包括了亞庇里斯（希羅多德 II.161；狄奧多羅斯 I.69），以及俄挪弗拉（馬尼？，七十士譯本的耶四十四 30）。雖然在猶大國末期的記載中，聖經好幾次都提過他（耶四十三 8-13；結二十九 1-3，三十一 1-18），但他的名字只在耶利米書四十四章 30 節出現 1 次。
合弗拉在父親死後，繼承了王位。主前 589 年，他出兵猶大，援助西底家敵擋尼布甲尼撒王的巴比倫大軍，但顯然因為敵強我弱而退兵，結果耶路撒冷失陷（耶三十七 5）。耶利米（耶四十三 9-13，四十六 13-26）和以西結（結二十九，三十）都預言他會戰敗。主前 569 年，亞馬西士篡奪王位。主前 566 年，合弗拉終於敗在亞馬西士手下。合弗拉被殺，應驗了耶利米的預言（耶四十四 30）。

回轉／歸正(Conversion)

在生活和道德的取向上完全的改變；對基督徒來說，是從不信神到認基督為主的轉變。「回轉」是以悔改入門和以信為新指向的過程。其希伯來詞和希臘詞的本義是「悔改」、「回轉」。

在舊約，「回轉」是指離開原來的人生歧路而轉向或回到以色列神所引領的道路上。以色列民無論是個人（詩五十一）還是全民（耶四 1），都曾多次迷途而返，也即有多次的回轉（申四 30）。外邦民族始終也要轉向神（詩二十二 27）。回轉的性質必是從邪惡歸向正義（結十八 21、27，三十三 9、11；二十六 3，三十六 3），從離神叛道而轉為對神誠信和順從（耶三十四 15；賽十 20、21，四十四 2；何十四 4）。回轉是先有內在取向的改變，繼而表現於一個嶄新的生活形態。

在新約，施洗約翰開始呼籲人悔改（可一 14；參太三 2；路三 3），他宣告「天國近了」，教人回心轉意（是希臘詞「回轉」的本義），並強調「回轉」的心必須有行動的改變，表示其真實（太三 8；路三 8）。耶穌也傳同樣的道（太四 17；可一 15），但祂補充說天國已因祂而臨在，順從祂就是回轉歸正。不肯徹底悔改的人便要蒙受咒詛（太十一 20；路十三 3、5）。回轉是徹底而又簡單的事：它要求回轉的人有赤子之心，完全委身，丟棄與人計較、自私的態度（太十八 3）。

除福音書以外，只有使徒行傳常用回轉一詞，在使徒的宣講中，常呼籲人回轉（徒二 38，三 19，八 22）；又以該詞描述初信者之歸信主（徒九 35，十一 21）；指出人生之回轉即是從黑暗歸向光明，從撒但權下歸向真神（徒二十六 18、20）。使徒書信中有提到先民回轉之事（林後三 16）；又掛慮信徒轉向異教或猶太教（加四 19）；並召喚背離真道、失掉信仰、將受神懲罰的基督徒趕快再次回轉（雅五 19、20；啟二 5、16、22，三 19）。

施洗約翰和耶穌所講的「回轉」，如同舊約的教導，有 3 個重點：(1)回轉須有所離棄，包括一切罪孽、假神和以自我為中心的生活態度（帖前一 9；啟九 20、21，十六 11）；(2)回轉是神意的實現，是神施恩的結果（徒十一 18；羅二 4；林後七 10；提後二 25；彼後三 9）；(3)回轉是轉向神，即在耶穌基督裏將整個生命奉獻給神（徒十四 15；帖前一 9；彼前二 25）。總之，回轉意味著生活取向的完全改變，其方式可能是驚心動魄的、飛躍的、悲喜交加的，也可能是平淡無奇的、漸進的、心平氣和的。但不管如何，卻必然是完全轉向歸神的徹底改變。

另參：「悔改」；「稱義」；「成聖」；「恩典」；「信心」。

灰(Ashes)
灰本是物質經充分燃燒之後剩下的粉末狀物。會幕或聖殿專設有祭壇，祭牲即燒於壇上，其灰燼的處理須按一定的規矩（利一 16，四 12，六 10、11；參來九 13）。舊約數處也提及異神廟的壇灰（王上十三 1-5；王下二十三 4）。神與法老較量時曾命摩西向天揚灰，這灰便在全埃及「變作塵土，在人身上和畜身上成了起泡的瘡」（出九 8-10）。
據聖經記載，古人有揚灰於身的習俗，可表示極度悲苦、自輕自賤、悔過請罪等。在這一用法上，「灰燼」與「塵土」常交互使用。聖經的揚灰蒙塵，表達強烈感情的例子很多，例如：他瑪被其異母兄強姦後痛不欲生，「把灰塵撒在頭上」表示蒙受了奇恥大辱（撒下十三 19）；末底改聽說波斯王欲下詔滅猶大人，就「披麻衣，蒙灰塵」，痛哭哀號，表示大難臨頭（斯四 1、3）；但以理也「披麻蒙灰」，代被擄之民向神祈禱認罪（但九 3）；尼尼微王聽罷約拿的預言，就「披上麻布，坐在灰中」，表示痛悔前愆（拿三 6；參路十 13）。除此之外，灰塵還可以用來指渺小（創十八 27）、無價值或無用之物（伯十三 12，三十 19；賽四十四 20），也可用以象徵毀滅（結二十八 18；彼後二 6）。
另參：「哀哭」。

灰石(Chalkstone)
學名石灰岩，是自然狀態下的白堊，在空氣中極易風化而成粉末狀。巴勒斯坦的山多有石灰岩頂板結構。先知藉此物比喻異教祭壇的粉碎（賽二十七 9）。
另參：「礦物、金屬和寶石」；「巴勒斯坦」。

何大雅(Hodaviah)
大衛的子孫，生在被擄歸回以後（代上三 24）。

何巴(Hobab)
摩西岳父的名字之一（民十 29）。他是米甸地的一個祭司（出十八 1），基尼人的祖先（士四 11）。聖經通常稱他為葉忒羅（出三 1，四 18，十八 1-12），但有時亦稱他為流珥（出二 18）。何巴這名字所造成的困惑，至今尚未有人能作出令人滿意

的解釋，士師記四章 11 節似乎說何巴就是葉忒羅。又有些古卷在士師記一章 16 節「摩西的岳父（和合本作『內兄』）基尼人中」，並在出埃及記二章 18 節「流珥」的名字中，加上「何巴」這個名字。但何巴可能是葉忒羅的兒子，民數記十章 29 節上可以讀作「摩西的岳父米甸人流珥的兒子：何巴」。摩西在此要求何巴和以色列人同行，在曠野作他們的嚮導兼顧問。
另參：「葉忒羅」。

何弗尼(Hophni)
非尼哈的兄弟。二人同在示羅作祭司（撒上一 3）。他是一個惡人，藐視獻祭的律法（撒上二 13-17），又作出不道德的行為（撒上二 22）。何弗尼受神的咒詛，在戰爭中被非利士人所殺（撒上四 11）。

何西阿(Hosea)
（1）嫩的兒子，摩西的繼承人，約書亞的本名。摩西為他易名約書亞（民十三 8、16）。
另參：「約書亞＃1」。
（2）以色列古時，北國的一位先知。除了何西阿書中的記述以外，我們對他所知不多。他在主前八世紀，擔任先知的職事。他名字的意思是「幫助」或「幫助者」，其字源和希伯來文「拯救」一詞有關。
我們相信何西阿在北國工作，主要是因為何西阿書的內證。書中信息的對象，主要是北國的各支派。以法蓮可說是北國的別名，這稱號在書中一再使用。而寫書所用的方言，似乎也是北方的土話。
何西阿的婚姻，是他先知信息的催化劑。神命令他和歌篾結婚，而歌篾顯然是個淫婦。他的婚姻，恰好比對了在屬靈上犯了姦淫罪的以色列。
學者對於這事件，多有爭論。然而懷疑它是否史實的理由卻不多。何西阿為了順服神而作出的犧牲，正是神對人犧牲之愛的寫照。
Thomas E. McComiskey
另參：「何西阿書」;「先知，女先知」。

何西阿書(Hosea, Book of)

舊約十二小先知書中，依照傳統編排的第一卷書，書成於主前八世紀末期。何西阿信息的對象，是瀕臨淪亡的北國以色列。先知之中，只有何西阿居住在北國，又在當地傳道。神給予何西阿的使命，是揭露北國觸目皆是的背道和敗壞情況，勸告同胞悔改歸神。何西阿藉著他的家庭生活，描繪了神對以色列堅定不移的守約之愛。

作者

何西阿的事工，延續了至少 34 年（約主前 756-722）。他似乎很有學識，可能是農民，也有可能屬於以色列中比較富裕的階級。

何西阿娶妓女（和合本直譯原文，作「淫婦」）歌篾為妻，當時可能頗受非議。對於後世的聖經讀者和釋經家來說，更是備受爭論的題目。然而最合理的解釋，似乎是把歌篾看為一個人所共知的妓女。神命令何西阿和她結婚，目的是描繪以色列的背道和神守約的愛。

真實程度

即使是高等批判家，也沒有質難何西阿書的真實和統一性。引起爭論的部分只有提及猶大的段落（何一 1、7、11，四 15，五 5、10-14，六 4、11，八 14，十一 12，十二 2），以及提及將來福祉或國度拯救的段落（例：十一 8-11，十四 2-9）。

然而何西阿提及猶大是理所當然的。作為屬神的人，他當然不會喜歡以色列與大衛家分離。不敬虔的王，令北國長久活在神審判的邊緣。除了關乎以色列的啟示外，神顯然也給予何西阿有關猶大的啟示。

何西阿提到將來的祝福和對以色列的拯救，不一定會抵銷對以色列罪惡的譴責。正如何西阿對淫婦歌篾恆久的愛，又與她復和，並沒有抵銷她所犯嚴重的罪。赦免與復和，並不表示否定罪狀。

歷史和考古資料

何西阿生活的時代，是北國在耶羅波安二世（主前 793-753）治理之下，最為富足的時代。然而，何西阿亦看見了北國被亞述侵略（主前 722），國家滅亡，人民被擄。

何西阿書一章 1 節列出了以下幾個王：南國的烏西雅、約坦、亞哈斯、希西家；北國的約阿施和耶羅波安。烏西雅與約阿施和耶羅波安同時。以色列被亞述所擄時，亞哈斯作猶大國王。當時希西家似乎也和亞哈斯一同作王。

耶羅波安二世作以色列的王共 41 年（王下十四 23），始終不離開尼八的兒子耶羅波安（一世）所犯拜金牛犢的罪（王下十四 24）。

耶羅波安二世作王時，以色列國勢雖然富裕興盛，但政府的腐敗和人民屬靈生活的墮落，已為後來諸王的混亂時代鋪路。

當時的經濟和道德逐漸衰退、敗壞，國王和大地主欺壓農民，迫使小地主從農村遷移到城市，造成了社會的變動，以色列不久陷入一片敗壞之中，成為無政府狀態（何四 1、2，七 1、7，八 3、4，九 15）。

寫作年代

何西阿的先知事工，從耶羅波安二世在位時（主前 793-753）開始，直到猶大王希西家的時候（主前 715-686）。

好幾個證據證明何西阿在以色列王何細亞（主前 732-722）統治之下，依然作先知：（1）何西阿書十章 14 節的沙勒幔，可能是何細亞在位初期，侵略以色列的亞述王撒縵以色（王下十七 3）。（2）何西阿書五章 13 節和十章 6 節的耶雷布王，可能是撒珥根二世（主前 722-705）。（3）有關亞述侵略的預言，似乎是指即將發生的事（何十 5、6，十三 15、16）。（4）書中提到埃及和以色列對亞述的倚賴，似乎也符合何細亞時代的情形（七 11，十一 11）。這些證據，證明了何西阿的信息編寫成書的時間，可能十分接近以色列亡國之時（主前 722）。

寫作地點和收信人

何西阿宣講信息時，居住在以色列。他稱撒瑪利亞的王為「我們的王」（何七 5）。他對以色列的描述，顯示他對北國的地理環境，有相當的認識。他似乎親自觀察過基列，才會這樣提及此地（六 8，十二 11）。北國的先知中，可能只有何西阿，在其事奉的年日中，都定居於以色列國。

寫作目的

何西阿向以色列宣告悔改歸神的必要。他形容以色列的神，是有耐性、有恩慈的神，忠於盟約的應許。這個重點，是何西阿書的特色（參二 19）。

「慈愛」一詞，最能表達耶和華本乎盟約的信實與大愛。何西阿的家庭生活，則將這種慈愛，活生生地描繪出來。

內容提要

何西阿書的段落和主旨，可見於下面的大綱：

一、序言（一 1）

二、神對何西阿的曉諭（一 2 至三 5）

甲、神命令娶歌篾生子（一 2 至二 1）

1.歌篾子女與以色列被棄船（一 2-9）

2.神的兒女與以色列的復興（一 10 至二 1）

乙、歌篾的淫亂比作神和以色列間爭辯（二 2-23）
丙、神命令再娶歌篾（三 1-5）
1.例證（三 1-3）
2.應用（三 4、5）
三、神對以色列的曉諭（四 1 至十四 9）
甲、以色列離棄神（四 1 至七 16）
1.神對以色列的指控（四 1 至五 7）
2.神對以色列的警告（五 8-14）
3.神對以色列的呼召（五 15 至六 3）
4.神對以色列的關愛（六 4-11）
5.關乎以色列的結語（七 1-16）
乙、以色列受懲罰（八 1 至十 15）
1.以色列遭受審判（八 1-14）
2.以色列被擄（九 1-17）
3.以色列的報應（十 1-15）
丙、以色列的復興（十一 1 至十四 9）
1.父堅定的慈愛（十一 1-12）
2.父堅定的審判（十二 1 至十三 16）
3.父堅定的邀請（十四 1-9）
神對何西阿的曉諭
何西阿書開首 3 章，主要是記述何西阿的家庭生活。其重點是何西阿對他不忠的妻子的忠誠和愛。
神命令何西阿與妓女歌篾結婚，又和她生養兒女（一 2 至三 5）。這命令對部分的釋經家，構成了難處。因為以色列的先知和祭司，根本不會和妓女結婚。故中世紀的猶太學者，認為這記述只有象徵意義而非歷史事實。後來，又有學者把第一章和第三章割裂分論。他們認為第三章是對何西阿親密的婚姻關係的敘述，第一章則是他作為先知早期的一些概略回憶而已。但部分學者則相信這兩章所記敘的，都是史實。又有某些學者認為第一章所載的是史實，第三章則是何西阿對自己婚姻的寓意解釋。至於歌篾婚前的性行為，自然是備受爭論的問題。最主要的看法有兩個：（1）歌篾在婚姻的初期，是個忠貞的妻子。原文說她是個「淫亂的妻子」（和合本譯「淫婦」），不稱她為「妓女」，是指她罪惡淫亂的本性。神後來把這本性揭示，為要描繪以色列拜偶像的罪行。（2）歌篾是個眾所周知的妓女。

神命令何西阿娶她，是要描繪以色列拜偶像的罪行，以及神的信實和堅定不移的愛。第二個看法，最為福音派的學者接受。同時，根據文意、文法、歷史背景釋經的原則，這也是最直接的解釋。

有些學者認為「他情人所愛的」女子（三 1）不是歌篾，而是另有其人（和合本的翻譯似乎也採取了這個立場）。但既然歌篾代表了以色列，其外再無他國，所說的女子便極有可能是歌篾。至於何西阿為何要買贖她，原因不明；也不能確定她的贖價，為何部分是糧食，其餘則是金錢。可能整個交易，都是要象徵神將來要在被擄中拯救以色列。然而照我們所知，北國的 10 個支派被亞述擄走後，並沒有歸回。這個解釋不能應用在猶大國身上，因為何西阿信息的對象並非南國，只是猶大也受到警告（六 11）。

神這命令的用意，記載在一章 2 節的下半部分。何西阿的婚姻，要描繪出以色列與耶和華之間的關係，「因為這地大行淫亂，離棄耶和華」。

神為何西阿和歌篾的兒女，起了有象徵意義的名字。長子名耶斯列（一 4 上），代表神為亞哈一家在耶斯列被屠殺一事，審判耶戶家族（王下十 1-11、30，十五 8-12）。第二胎的女兒，名叫羅路哈瑪（何一 6 上），意思是「不蒙憐憫」，象徵以色列必受審判。北國在屬靈方面敗壞極了，將要被擊敗擄掠（一 6 下）。

第二個兒子羅阿米的名字，是「非我民」的意思（一 8、9）。然而神不過是暫時拋棄盟約之民以色列（一 10 至二 1），縱使個別世代悖逆神，神與亞伯拉罕（參一 10；創二十二 17）和摩西（出十九 1-7）立約的應許，始終要成就。

何西阿宣告因淫亂而休棄歌篾，反映了神離棄以色列，是因為她的淫亂（何二 2；參耶三 1 至四 2）。而何西阿的子女所代表的，是當時以色列國個別的人民（何二 2-5）。

歌篾不滿和丈夫之間的關係，因而追尋其他情人。以色列犯了屬靈的淫亂，崇拜外邦神祇，追尋的也是這種虛無飄渺的滿足。他們把憐憫他們的神所賜的恩典，當作是外邦神祇的賞賜（二 8、12）。當以色列人發現犯罪並不能恆久使他們滿足，便悔改歸回最初所愛的（第 7 節）。

在第三章，歌篾的復原精彩地刻畫出以色列歷史的概要。何西阿為歌篾付出的贖價（何三 2），象徵以色列受罪和撒但的捆綁（來二 14、15）。贖價是一個女奴的價錢，因為歌篾受她的罪所綑綁，成為奴隸（參出二十一 32）。歌篾必須獨居，一如以色列必須被擄，使得以潔淨（何三 3；參申二十一 13）。

被擄了一段時間之後（「後來……在末後的日子」），以色列將會回到丈夫那裏，享受經過更新之關係。一個有關彌賽亞的預言描寫大衛將要復活，把以色列引到神

的面前（何三 5）。

神對以色列的曉諭

何西阿書的第二個大段落，詳細解釋第一至三章所描繪的，並稍加解說過的事情。何西阿宣講了以色列的背道（四至七）、懲罰（八至十）和復原（十一至十四）。以色列充滿了不敬虔的行為，與神隔絕（四 1、2；參出二十 1-17）。人民的漠不關心，以及祭司的謊言，使他們拒絕聽從神的話（何四 6-9；參賽五 13；摩八 11、12；番一 6）。以色列人仿效屬靈領袖的敗壞，正如他們的君王跟從先王敗壞的領導一樣（何四 9）。以色列以求問偶像和占卜，取代了神的話語（12、13 節）。以色列終於失去了祭司的身分（第 6 節；參出十九 6），因為導致全國背道的，主要是祭司（何五 1）。

向北國提出指控後，神又警告他們（五 8-14）。角聲將要在以色列和猶大中間的緩衝地帶——便雅憫山地吹起。這警報是表示以色列已被侵佔，猶大正面臨危機（9-12 節）。北國倚靠的是人的命令，不是神的命令（第 11 節）。以色列轉向亞述尋求幫助，亞述卻背信棄義，擊敗他們（第 13 節）。何西阿在預言以色列被亞述所滅時，描述神是至大的責罰者（第 14 節）。

啟示了責罰之後，神立刻呼籲他們悔改（五 15 至六 3；這段經文的章節分段不宜，六 1-3 和五 15 實屬同一段落）。歸回耶和華的呼告，有可能是何西阿得到啟示之後，從心底發出的回應。然而，最合適的看法，是把六章 1-3 節作為將來歸回的餘民口中所說的話。亞述和其他一切國家，都不能醫治以色列；只有神才能在屬靈、政治、物質上醫治她（六 1；參出十五 26；申三十二 39；賽五十三 5；結三十七 1-14；瑪四 2）。

呼召人悔改之後，神再次講述以色列的罪過（何六 4-11，參四 15）。以色列轉離了創造她的主，違背了祂的命令（六 7）。基列只是以色列兇殘性格的其中一個例子而已（第 8 節）；即使祭司，也是以暴虐聞名（第 9 節；參撒上二 12-17；耶五 31）。以色列的罪確實「可憎」（何六 10）。

第七章是神對以色列的結語（1-16 節）。神每次試圖呼召以色列悔改，只更清楚地展露了他們的罪過（第 1 節）。他們以為他們犯罪，神不會記念（第 2 節；參詩九十 8；太十二 36、37）。他們的人民與君王首領同等敗壞，反使他們的政治領袖歡喜（何七 3）。全以色列都慣行淫亂（第 4 節），並沒有從異教的人中分別出來（第 8 節；參出三十四 12-16；林後六 14 至七 1）。他們好像「沒有翻過的餅」一樣，在屬靈和政治上，都沒有平衡，一面烤焦了，另一面卻仍是生的。

在外交的事務上，以色列「好像鴿子愚蠢無知」，輾轉向埃及和亞述獻媚（何七

11）。他們在有需要的時刻，沒有向神尋求指引，卻倚靠世上的勢力。他們對神缺乏信心，又沒有和罪分離，因此必須面臨神的責罰（第 12 節；參林前十一 32；來十二 5-15）。

第八章講述以色列終必受審判（參第 7 節）。有警報警告人民亞述的來臨（何八；參結十七 2-21）。亞述來攻擊以色列（「耶和華的家」，何八 1），因為以色列背叛了西乃山的盟約（參申二十七 9 至二十九 29），又觸犯了摩西的律法。以色列虛假地呼求神從責罰的杖下拯救他們（參賽十 5），並不會得到神的回答。亞述會繼續追擊她的 10 個支派（何八 2、3）。以色列受審判的其他罪狀，包括沒有神的指引而立王（第 4 節上），以及拜偶像（4 下-6 節）。因為國家的悖逆，以色列的祭物不蒙收納（第 13 節；參撒上十五 22；賽一 11-15）。他們將要被擄，好像初時被擄到埃及一樣（何八 13）。

被擄的主題，一直延續到第九章。以色列不會有喜樂（何九 1）。土地的出產不會再供養她，因為她不再住在這地了（2-3 節）。部分的以色列人將要逃亡到埃及，餘下的人則被擄到亞述。一切的祭祀都要停止，獻祭所用的酒、肉，只會為滿足人的口腹而吃（4-5 節）。逃到埃及的以色列人，將被埃及人所殺（第 6 節）。

第十章繼續敘述以色列所受的報應。以色列好像一棵茂盛的葡萄樹（何十 1），但她卻妄用自己的豐足，獻在異教的祭壇上。他們被神判為有罪，神要毀滅他們的祭壇，取去他們的君王（2、3 節）。

這裏提及基比亞（參九 9），是要提醒以色列，背道不但有傳染性，更是難以洗雪的（十 9）。「兩樣的罪」可能是指在伯特利和但的兩個金牛犢偶像，這些罪會帶來神的管教（第 10 節）。所判的刑罰，就是重軛下的苦工，還要負起被亞述人所騎的重擔（第 11 節，參和合本小字）。

何西阿書的十一至十四章，預言以色列要在將來復興（十一 1 至十四 9）。以色列能夠復興，第一個理由就是父神堅定不移的愛（十一 1-12）。神把以色列當作兒子一般，從埃及呼召出來（第 1 節；參出四 22、23）。

然而以色列並沒有對父神的愛作出回應，她只是追尋和異教聯盟（十一 5），招來審判（5-7 節）。耶和華的話，啟示了祂不可逆轉、完全聖潔公義的審判（十二 1 至十三 16）。以色列的罪，只能為他們帶來公義的報應（十二 1、2）；以色列自己必須完全負起北國被滅的責任。以色列雖然罪孽重大，但神仍可以成為她的幫助（十三 9）。

以色列應當速速悔改，然而她卻沒有這樣做（十三 13）。但耶和華的憐憫，至終會除去死亡，使以色列得以在靈性上、政治上，甚至肉體上存活（第 14 節；參結三

十七 1-14；但十二 1、2、13）。
父神在何西阿書最後一章，以慈愛邀請以色列，藉著認罪、禱告、讚美，悔改歸向祂（十四 1-9）。「嘴脣牛犢」所指的，是常常獻上牛犢的感謝祭（出二十四 5；利七 11-13；參詩五十一 17-19，六十九 30、31；來十三 15、16）。以色列必須承認，亞述的政治聯盟和一切的偶像，都不能使她得救（何十四 3）。
神一再應許（留意十四 4、5 的「我必」），要在以色列復興時賜福給她。耶和華會醫治以色列的靈性，無條件地愛她，使她完全富足，並保護她（4-7 節）。以色列會變得好像百合花，像香柏樹般堅定，像橄欖樹般多結果子。
教導
全書最後一節（十四 9），總結了何西阿書的主要重點。智慧人會敬虔度日，愚昧人則不會。敬虔人會得到復興，勝過死亡（十三 14），蒙受福祉（十四 4-7）。
一切僭奪神在人心中獨特地位的，都是偶像。以色列人用異教神祇（四 12-19）、民族的驕傲（五 5）、宗教儀式（六 6）、政治上的利益（七 3）、政治聯盟（七 11）、政府力量（八 4）、建築工程（八 14）、自私的財富（十 1）和拜祭偶像（十三 2），取代了神的引領、幫助、賜福和拯救。其實，只有神才能給他們真正的福氣和保障（十三 4、9，十四 4-7）。
何西阿的信息，帶出了罪的嚴重性和神可怕的審判（一 4，四 1-5，五 2、4、9，六 9、10，七 13、16，八 7，九 11-17，十 4、8、15），又強調了神的憐憫和慈愛（一 7，二 19-23，十一 4、8、9，十四 4-7）。
何西阿形容背道是傳染性的。背道的惡性循環，可能由屬靈的領袖開始，也可能由人民開始，然後互相傳染（四 9）。背道的人接受的懲罰，會按其責任的輕重而定（四 14，五 1，十三 9）。
另參：「何西阿＃2」；「以色列史」；「預言」；「先知，女先知」。

何利(Hori)
（1）羅坍的長子，是以東地何利人一族的祖先（創三十六 22；代上一 39）。
（2）西緬支派沙法的父親。沙法是十二探子之一（民十三 5）。

何利人(Horim, Horite)

根據傳統，何利人是西珥山的穴居人。以東人未曾佔據西珥，何利人稱為西珥的子孫（創三十六 20）。聖經記載他們曾被基大老瑪和他的盟邦所擊敗（創十四 6）。他們由族長統治（創三十六 29、30），後來終於被以掃的後裔所滅（申二 12、22）。自從胡利人被發現為好幾個近東民族的祖先後，學者對聖經中「何利人」的字源，便發生了爭論。胡利人原居於山上，並非閃族人。主前 2000 年左右，他們遷徙到米所波大米的東部和東北部，後來又遷移到敘利亞和巴勒斯坦一帶。由於胡利人的語言在約但河西十分普遍，並且希伯來文「何利人」的發音和經外的「胡利人」十分相近，好幾位學者和譯經者都把「何利人」譯為「胡利人」。又有人把聖經中的希未人，等同於何利人。希未人不論在語言還是文化上，都屬於胡利人的一部分。這些經評家假設很早期的抄寫出現錯誤，把何利人（hori）的 r 字母，和希未人（hiwwi）的 w 字母，互相混淆了。創世記三十六章 20-30 節，稱祭便為何利人，但第 2 節卻說他是希未人。約書亞記九章 7 節和創世記三十四章 2 節，在馬所拉經文都是「希未人」，但七十士譯本卻作「何利人」。七十士譯本又有部分古卷，在馬所拉經文為「希未人」的，譯作「赫人」（書十一 3；士三 3）。在創世記三十六章 2 節，希伯來文誤把「何利人」寫作「希未人」。舊約的記錄並沒有把何利人等同於胡利人；聖經中，何利人的名字屬於閃族語系，和所知胡利人的名字也不相符（創三十六 20-30）。相信何利人是來自約但河東，是以東地的原居民（創十四 6）。後期有關何利人的記錄，所指的可能是西何利人。這些西何利人可能便是非閃族的胡利人（賽十七 9）。他們和以東地的原居民東何利人，是完全不同的民族。創世記三十四章 2 節和約書亞記九章 7 節的希伯來文，和七十士譯本譯者所用的抄卷，可能屬於不同的古卷系統，保全了獨特的民族傳統。我們最好把希未人和何利人，看作和胡利人有類似的語言及文化。

另參：「胡利人」；「希未人」。

何利施(Horesh)

希伯來詞，英譯本在撒母耳記上二十三章 15-19 節譯為地名（西弗曠野內）。大衛逃避掃羅至此，暗中與約拿單見面。在歷代志下二十七章 4 節，英譯本把該詞譯為「樹林」（和合本在兩段經文均譯作「樹林」）。

何把(Hobah)
亞伯拉罕追擊基大老瑪的軍隊，直追到這個地方（創十四 15）。此地的位置已不可考，學者對此有幾個不同的意見。有人認為何把在大馬色西北 50 哩左右。有人認為這是亞馬拿信札中提到的烏比區域。又有人認為何把是大馬色東面 10 哩的沙利希特廢丘。

何沙雅(Hoshaiah)
（1）猶大人的一個首領。耶路撒冷城牆重建之後，他領導一組猶大首領行告成典禮（尼十二 32）。
（2）亞撒利雅（又名耶撒尼亞）的父親（耶四十二 1，四十三 2）。耶路撒冷陷落之後，亞撒利雅是人民的領袖。

何沙瑪(Hoshama)
耶哥尼雅的子孫（代上三 18）。

何坦(Hotham)
（1）歷代志上七章 32 節中，希連的別名（參代上七 35）。
另參：「希連＃1」。
（2）沙瑪和耶利的父親。沙瑪和耶利是大衛的勇士（代上十一 44）。

何咸(Hoham)
希伯崙亞摩利人的王，由於基遍和約書亞議和，便和其他 4 王聯盟攻擊基遍（書十 3）。他們在瑪基大洞兵敗被殺（書十 16-27）。

何烈山(Horeb, Mount)
西乃山的別名。
另參：「西乃／西奈」。

何珥山(Hor, Mount)

（1）以東邊界附近的一座山（民二十 23，三十三 37）。這是以色列民流浪 40 年之後（申二 14）所到的第一個地方（民二十 22）。由於以色列人不信神能領他們進入迦南地（民十四 33、34），以致除了約書亞和迦勒以外，沒有一人能進入這地（民十四 30）。摩西的哥哥亞倫，因為在米利巴違背了神的命令，神也禁止他進入迦南（民二十 7-13、24）。亞倫把祭司聖衣脫了下來，穿在兒子以利亞撒身上之後，便死在何珥山頂（民二十 25-29）。亞倫死時 123 歲，正在以色列人出埃及後第四十年的 5 月 1 日（民三十三 38、39）。類似的懲罰，後來也加在摩西身上。摩西死在尼波山頂（申三十二 49-51），情況和亞倫死在何珥山相仿。申命記十章 6 節是申命記中一個頗長的附記的一部分，記載亞倫死後葬在摩西拉。摩西拉可能即是民數記三十三章 30、31 節的摩西錄，這個地方必然和何珥山十分相近，甚至可能是何珥山的一部分。

何珥山的確實地點依然不能肯定。傳統認為是何珥山的地點名叫拿比哈倫山（意即「先知亞倫山」），高達 4,800 呎，是以東地最高的山峰。回教徒宣稱山頂一座小型的建築物，就是亞倫的墳墓。然而拿比哈倫山在彼特拉附近，以東地的中心，離開加低斯東面很遠。可能性比較大的地點，是加低斯東北 15 哩外，以東地西北界上的馬德拉山。無論如何，希伯來文中「何珥」一字，意思很可能即是「山」（原文的創四十九 26 是個例子）。故「何珥山」可能不是山名，而是「山中之山」或「高山」的意思。

（2）以色列地盡北的另一座山（民三十四 7、8）。一般鑑定為黑門山或亞卡爾山。同樣，這山也可能只是一座特別高的山而已。

Ronald F. Youngblood

何珥瑪(Hormah)

南地別是巴附近一城，正在猶大和西緬兩支派屬地的邊界。原居本城的是迦南人。約書亞記十五章 30 節把這城分配給猶大支派，但十九章 4 節卻又把她撥給西緬支派。到了王國初期，猶大支派又成了這城的主要居民（撒上三十 30）。士師記一章 17 節記載這城的迦南名字叫作洗法，希伯來人攻取後才易名為何珥瑪。大衛躲避掃羅王時，何珥瑪附從了大衛（撒上三十 30）。大衛把奪回洗革拉時得到的掠物，分了部分給何珥瑪，作為獎勵。約書亞記十五章 30 節形容這城位於南部，在基失

和洗革拉附近，但確實地點已不可考。從民數記十四章 45 節來看，何珥瑪可能在加低斯巴尼亞以南，以色列人在曠野流浪的地方。可能是何珥瑪的地點，還包括別是巴東面 7 哩的米列廢丘，以及別是巴西北面 12 哩外的示利阿廢丘。

何崙／何倫(Holon)

（1）猶大山地一城鎮（書十五 51），是分配給利未人的城邑之一（書二十一 15）。歷代志上六章 58 節稱她為「希崙」。何倫可能是今日希伯崙西北面的阿連廢墟。另參：「利未人的城邑」。

（2）摩押平原希實本附近的城邑（耶四十八 21）。確實地點不詳。

何細亞(Hoshea)

（1）以拉的兒子，北國以色列 19 位國王中的最後一位（王下十七 1-6）。他作王 9 年（主前 732-723）之後，被亞述所擄。北國末年，亞述在提革拉毘列色三世（主前 745-727）的領導下，控制了中東的大部分地區。北國的疆土，只剩下以法蓮、以薩迦和約但河西瑪拿西半支派的屬地。

比加（主前 752-732）統治北國時，曾和大馬色（亞蘭／敘利亞）結盟，又試圖強迫猶大的亞哈斯王（主前 735-715）和他們聯手抵抗提革拉毘列色（王下十六 5；賽七 1-6）。亞述便出兵幫助猶大。比加被弒，何細亞是密謀人之一（王下十五 30）。於是，提革拉毘列色立何細亞為王，治理北國餘下的土地，以作獎勵。何細亞成了亞述的藩屬，要交納極重的貢銀。直到主前 722 年提革拉毘列色駕崩，他都忠於亞述。撒縵以色五世繼任為亞述王，何細亞停止納貢，企圖獨立。他開始和埃及王梭磋商（王下十七 4），得到積極的回應；因為亞述倘若控制了巴勒斯坦，埃及便脣亡齒寒，故埃及頗為願意幫助何細亞對抗亞述，希望撒瑪利亞能夠成為埃及和亞述之間的緩衝國。撒縵以色不久便出兵攻打撒瑪利亞（主前 725），何細亞發現與埃及聯盟對他毫無幫助。他恢復了進貢，希望能消弭災難（王下十七 3），但撒縵以色不再信任他，亞述繼續進兵。何細亞不久便被俘擄，亞述卻圍攻了撒瑪利亞 3 年。主前 722 年，撒瑪利亞陷落，承繼撒縵以色的撒珥根二世（主前 726），把大批以色列人擄到亞述各地，結束了北國的國祚。

另參：「以色列史」。

（2）阿撒細雅的兒子，大衛王派他管理以法蓮支派（代上二十七 20）。

（3）在以斯拉之約上簽名的人之一（尼十 23）。
R. K. Harrison

何提(Hothir)
一個利未人。大衛作王時，他是 24 班聖殿歌唱者中，第二十一班的首領（代上二十五 4、28）。

何達威(Hodevah)
尼希米記七章 43 節中，何達威雅的別稱。
另參：「何達威雅＃3」。

何達威雅(Hodaviah)
（1）約但河東瑪拿西半支派一個族長（代上五 24）。
（2）便雅憫支派哈西努的兒子，米書蘭的父親（代上九 7）。
（3）被擄到巴比倫後歸回的利未支派一個家族的祖先（拉二 40）。以斯拉記三章 9 節稱他為「猶大」；尼希米記七章 43 節稱他為「何達威」。

何賽(Hozai)
記載猶大王瑪拿西一生事蹟的人，他的書也收錄在「以色列諸王記」上（代下三十三 18、19）。七十士譯本把何賽譯作「眾先見」，不少解經家都認為這是正解。

何薩(Hosah)
（1）大衛運約櫃入耶路撒冷時，在存放約櫃的帳幕負責守門，屬米拉利族的利未人（代上十六 38）。他守門的責任有他的眾子分擔（代上二十六 10-16）。
（2）推羅以南一城邑，屬亞設支派（書十九 29）。確實地點已不可考。

何羅念(Horonaim)
摩押人的一個城鎮，位置已不可考。指摘摩押的預言中，曾提及此鎮（賽十五 5；耶四十八 3、5、34）。亞歷山大雅尼斯曾攻佔這個地方。然而哈斯摩寧王朝的承繼人許爾堪卻把她歸還給亞哩達王（約瑟夫：《猶太古史》13.15.4;14.1.4）。

含(Ham)
含是挪亞的次子（創五 32，六 10，七 13，九 18、22，十 1、6、20），古實、麥西（「麥西」是埃及的希伯來文名字）、弗、迦南的父親。故此，聖經視含為非洲人、埃及人（埃及後來似乎多了一些混雜的人種）、亞拉伯人、迦南人的祖先。
洪水之後，挪亞種了一個葡萄園。有一次喝醉以後，赤身而臥（創九 20-24）。含看見父親的醜態，告訴了兄弟閃和雅弗。閃和雅弗於是小心遮蓋著挪亞。挪亞酒醒以後，知道了「小兒子」向他所做的事（有人以為這「小兒子」是含），便咒詛含的兒子迦南說，他必作閃、雅弗和他兄弟的奴僕。但如果創世記九章 24 節所說，得罪了挪亞的「小兒子」是含的話，挪亞為何咒詛迦南呢？最合理的解釋，認為 24 節所講的不是含。「小兒子」中的「小」，希伯來文十分清楚，是「最小」而非「較小」。聖經每次提到他們三兄弟時，年齡的次序總是十分清楚（創五 32，六 10，七 13，九 18，十 1），說明含是挪亞的次子，雅弗的哥哥。希伯來文所屬的閃族語系，「兒子」和「孫兒」是同一個詞。故此，「小兒子」所指的，必定是最小的孫兒迦南。他向挪亞作了一些聖經避諱沒有記載的醜事，因而受到咒詛。是以聖經所說受挪亞咒詛的，是迦南而非含。迦南（和他的子孫）將要成為閃和雅弗的奴僕；到了新約時代，迦南一族已從歷史中完全消失了。
另參：「邦國」;「挪亞」。

宏他(Humtah)
猶大山地希伯崙附近的一個聚居地（書十五 54）。至今仍未確定這地點的遺址。

和如司神(Horus)
另參：「埃及」。

和倫人(Horonite)
反對尼希米重建計劃的參巴拉，稱為和倫人。這可能是指他的住處，又可能是他的出生地點（尼二 10、19，十三 28）。這個名字，可能是從上伯和崙和下伯和崙這兩個城邑而來。

和散那(Hosanna)
希伯來語，出自詩篇一一八篇 25 節，意思是「求你拯救」。耶穌來到耶路撒冷時，群眾呼叫「和散那」歡迎（太二十一 9；可十一 9、10；約十二 13）。
詩篇一一八篇是在困苦時，信靠耶和華拯救的宣言。這首詩是一組詩篇中的一首，這組詩篇稱為讚美詩，在重要的節期時唱出。第 25 節特別用於猶太人的住棚節。崇拜中讀到本節時，群眾揮舞番石榴樹、柳樹、棕樹的樹枝。此外，在其他節日或歡騰的時間，可能也會揮舞樹枝。次經《馬加比二書》十章 6、7 節記載聖殿重新潔淨後，行重獻聖殿之禮時，也有揮舞樹枝。然而群眾在揮舞樹枝之際，更呼叫「和散那」、「奉耶和華名來的是應當稱頌的」（詩一一八 26），可見他們心中所想的，是住棚節的慶典。
這個行動的意思，是群眾以迎接彌賽亞的禮儀，來歡迎耶穌。早在耶穌降臨以前，猶太人已經相信「奉耶和華名來的是應當稱頌的」這句話，是用於彌賽亞身上。而「和散那」這詞可能也含有指向彌賽亞的意義。在記載耶穌進入耶路撒冷時所提的其他詞句，也證實了這一點。馬太福音二十一章 9 節記載群眾稱耶穌為「大衛的子孫」；馬可福音十一章 9 節提到「那將要來的我祖大衛之國」；約翰福音十二章 13 節說祂是「以色列王」。每一句都有指向彌賽亞的意義。
群眾呼喊「和散那」，不一定抱著在政治上得拯救的指望。他們可能不知道耶穌會在哪一方面拯救他們。我們只能說，他們相信耶穌是神所差來的那一位，為要拯救他們。假若耶穌不認為他們的行動，有正確崇拜的成分，祂也不會接受他們的讚美了。我們要到祂的死和復活以後，才能真正明白，祂彌賽亞身分的意義。
J. Gordon McConville
另參：「彌賽亞」；「哈利爾／讚美詩」；「哈利路亞」。

和璉(Horem)
為國防而建造的一座城邑，位於拿弗他利的山地（書十九 38）。確實地點不詳，但毫無疑問是在加利利北部。

河得(Hod)
亞設支派瑣法的兒子（代上七 37）。

狐／狐狸(Fox)
細小的野生食肉獸，形狀像狗的哺乳類動物；聖經時代的巴勒斯坦地，發現有好幾個品種。
另參：「動物（狐）」。

虎口(Span)
用手來量度的一種方法，1 虎口相等於 1/2 肘（出二十八 16，三十九 9）。
另參：「度量衡（虎口）」。

哈大(Hadar)
以實瑪利之子（創二十五 15）；亦作「哈達」（代上一 30）。
另參：「哈達＃1」。

哈大利謝(Hadarezer)
即瑣巴王哈大底謝（撒下八 3），歷代志稱為哈大利謝（代上十八 3）。
另參：「哈大底謝」。

哈大沙(Hadashah, Hadassah)
（1）猶大高原的一座城。在迦特附近，洗楠和麥大迦得一帶（書十五 37）。至於正確的地點，今日已無法稽考。
（2）以斯帖的本名（斯二 7）。
另參：「以斯帖」。

哈大底謝(Hadadezer)
大衛在位時的瑣巴王。瑣巴位於亞蘭（今敘利亞）。他的領土可能由南面的亞捫伸展到東面的幼發拉底河。撒母耳記下八章 3-12 節（代上十八 3-10 稱他為「哈大利謝」）說：「哈大底謝往大河去，要奪回他的國權」，卻被大衛在戰場上擊敗。撒母耳記下十章 1-3 節記載，亞捫王拿轄死了，大衛便差遣臣僕安慰他的兒子哈嫩，但哈嫩卻侮辱了他們（撒下十 4）。亞捫人和亞蘭人結盟，要對抗大衛，大衛便差派約押帶兵攻打亞捫（撒下十 6、7），結果約押大勝（撒下十 15-19；參代上十九 16、19）。哈大底謝於是從「大河那邊」調兵過來，和大衛在希蘭對抗。最後也是敗北，只得求和，向以色列進貢。
另參：「以色列史」;「敘利亞」。

哈內斯(Hanes)
埃及的一座城。以賽亞書三十章 4 節說這城和瑣安（即泰尼斯），一同被稱為埃及的行政中心，接待外國使臣的地方。這似乎證明她是王朝的所在地之一。有人認為哈內斯就是羅馬時代上埃及的首都摩弗南面的赫拉波利孟拿，有人則認為尼羅河三角洲東部的赫拉波利帕梵，才是哈內斯。

哈及(Haggith)
大衛王的妻子之一，亞多尼雅的母親（撒下三 4；王上一 5、11，二 13；代上三 2）。大衛在希伯崙作王時，她產下亞多尼雅。在撒母耳記下的記載中，她和亞多尼雅在大衛妻兒中皆名列第四。

哈巴谷(Habakkuk)
舊約第八卷小先知書的作者。「哈巴谷」這個名字的意義不能確定，可能是希伯來文「擁抱」一詞的衍生字。
除了哈巴谷書所提供的資料以外，我們對哈巴谷本人一無所知。好幾個關於他生平的傳說，都極不可靠。次經《彼勒與龍》記載，但以理在獅子坑中之時，神施神蹟把哈巴谷送到但以理那裏。一個猶太的傳說宣稱哈巴谷是列王紀下四章 8-37 節所載，書念婦人的兒子。這個傳說的根據，顯然是因為先知以利沙預言書念婦人要「擁抱」一個兒子。但基於年代的難題，證明這兩個傳說都不大可靠。
哈巴谷生活的年代，是在迦勒底人興起之前（哈一 6），約雅敬作猶大王的時候。他作先知的任期，約在主前 605 至 589 年之間。
哈巴谷書中的哈巴谷，是個富有憐憫的人。他深深關切社會的不公，他的禱告（哈三）更顯示出他的敬虔和對社會的關懷。
Thomas E. McComiskey
另參：「哈巴谷書」;「先知，女先知」。

哈巴谷書(Habakkuk, Book of)
舊約十二小先知書中的第八卷。
作者
除了哈巴谷書本身提供的資料以外，我們對作者哈巴谷的生平，所知甚少。一章 1 節和三章 1 節稱他為先知，即以色列中神的代言人。
第三章的禱文使用了幾個音樂標記（1、3、9、13、19 節），似乎顯示作者在聖殿裏也有擔任音樂方面的事奉。如此，哈巴谷便是利未人了。次經《彼勒與龍》說哈巴谷是「利未支派耶穌的兒子」，可能也反映這個傳統。
本書所描述的哈巴谷，是個道德觀念極重的人。他對當時社會的不公，深切痛恨。
寫作年代
雖然哈巴谷先知宣講預言的日期並不容易確定，但經文的內容提供了幾處有用的線索。一章 5-6 節說，神要「興起迦勒底人」。這些迦勒底人，原是幾支組織鬆散的部落，佔據了亞述帝國一大片的土地。他們經常滋擾他們的亞述統治者。最後，迦勒底人終於推翻亞述，尼布普拉撒即位（主前 625-605），建立巴比倫帝國。他從原有的巴比倫開始，大規模擴張領土。由於巴比倫人從主前 625 年開始強大，不少學者都相信哈巴谷的預言，當在這個日期之前不久發表。如此，這本書便是

約西亞王年間（主前 640-609）的作品了。可是，哈巴谷書一章 6 節所指的，不一定是迦勒底人最初興起之時。哈巴谷形容他們「殘忍暴躁」、「佔據那不屬自己的住處」、「馬兵……從遠方而來」（一 6-8），他們好戰暴虐，似乎已是眾所周知的事。巴比倫王尼布甲尼撒於主前 605 年在迦基米施大敗埃及的軍隊，奠定了巴比倫作為一級強國的地位。哈巴谷所描繪的迦勒底人，似乎更切合這個時期的巴比倫。此外，巴比倫的名聲，也可能來自他們在主前 612 年攻陷尼尼微城的戰績。

神興起迦勒底人，並不表示巴比倫在國際舞臺上崛起，成為一個新興的國家。這個詞其實也可以解作「鼓動」的意思，表示神預備使用這原已強大的巴比倫，作為祂烈怒的器皿，來懲罰猶大國。

哈巴谷所形容的社會狀況，似乎和主前 609 年猶大王約西亞死後的情景，較為吻合。約西亞重修聖殿時，發現了律法書，帶動了影響深遠的全國大復興（王下二十二 8）。哈巴谷形容他的社會充滿了「毀滅和強暴」（一 3）。司法制度不公正，義人遭受壓迫（第 4 節）。這些情形不像約西亞時代的社會狀況。故此，哈巴谷的預言，最有可能是在約雅敬王（主前 609-598）即位後不久，主前 608 至 605 年之間所宣講的。

背景

約西亞王之死，掀開了猶大國歷史中悲哀的一頁。主前 612 年，巴比倫人攻陷了尼尼微城，又在兩年之內，完全肅清了米所波大米所有的亞述據點。亞述昔日的盟邦埃及，進軍幼發拉底河濱的重鎮迦基米施，來爭取亞述帝國西部的控制權。約西亞截擊埃及軍隊，卻戰死沙場。

埃及人廢除了約西亞的合法繼承人約哈斯，另立約雅敬作王。約雅敬成了埃及的藩屬，向埃及朝貢。從此猶大便永久喪失了自主權。

我們不難想象，很多人的信心因當時的局勢開始動搖。約西亞王的大復興，不但沒有為國家帶來祝福，反而使他們失去了自由。社會由平穩而變得充滿了欺壓和強暴（參耶二十二 17）。

主前 604 年，巴比倫進侵敘利亞、巴勒斯坦一帶，只遇上一些輕微的抵抗。隨著尼布甲尼撒的軍隊繼續南下，約雅敬改為效忠巴比倫。埃及法老尼哥率軍反攻，雙方兩敗俱傷，於是尼布甲尼撒退回巴比倫。優柔寡斷的約雅敬，又轉向效忠埃及。主前 598 年巴比倫再次進軍敘利亞、巴勒斯坦，這場戰役，導致耶路撒冷在主前 586 年陷落。

寫作目的和神學教導

哈巴谷書的主要目的，是宣告敬虔的人應該以甚麼態度來面對世上的罪惡。它又

談到審判罪惡的神，祂公義的本質。

本書的教訓，用一個很特別的方式表達。先知用一連串的疑問，詰問神在歷史之中的作為。這些疑問所反映的，也許是先知本人的掙扎，也許是當時人所關心的問題。然而，從書末的詩歌可以看出先知明白神的計劃，願意完全臣服在祂的面前。先知的一大疑問是，為何作惡的不受懲罰，神似乎毫無行動。神的回答是，祂會在祂自己所選擇的時間，用祂所選擇的器皿，審判罪惡。罪惡不會長久得勝，歷史也見證暴君和邪惡的國家終會毀滅。敬虔的人，因此可以從信心的角度理解歷史，從中學習信靠，並且肯定神實在是以公義治理世界。

哈巴谷書沒有解釋神為甚麼容許罪惡在世上存在。但它肯定，義人可憑信心，在歷史之中看見神的作為。哈巴谷在第三章回顧歷史，敘述神為祂子民所施的慈愛、所行的大能，有力地表達出全書的主題。

書中最重要的神學教訓之一，是神在歷史中的主權。哈巴谷指出神掌管歷史，即使是邪惡的國家，也受到祂的控制。邦國的興亡，並非出於偶然，而是由神命定。

內容提要

第一個詰問和回答（一 1-11）

哈巴谷的預言以一連串的問題作為開始。這些問題反映出他對社會充斥罪惡的憤慨和不平。第一句開始，他就問神說，他向祂呼求，不蒙應允，要到甚麼時候。很多人看見神所統治的世界，充滿了邪惡，都問過同樣的問題。

神給予先知一個異乎尋常的答案。祂對這個罪惡社會的審判，就是祂會興起迦勒底人，作祂烈怒的器皿，來懲罰猶大。

一章 6-11 節用生動的比喻把迦勒底人描述為一股進侵劫掠的可怕力量。先知也和常人一樣，詫異神為何會使用這樣的器皿，來成就祂的計劃。

先知的第一個詰問，反映出幾個令人困惑的問題。神為何袖手旁觀，不理會罪惡？神為何容許罪惡繼續存在？人盼望神施行審判，神卻遲遲不作出回應。

神終於應允了先知的祈求：祂要使用巴比倫人，來懲罰猶大人的罪惡。哈巴谷的祈求蒙了應允，但神的答案，卻不是他預期的答案。神竟要使用一個可恨、邪惡的國家，來懲罰祂子民的罪行。雖然哈巴谷十分驚愕，但他可以因為歷史依然在神掌握之中（一 6）而得到安慰。邦國興亡，由神決定，祂也可以利用邪惡的國家，來成就祂的旨意。

第二個詰問和回答（一 12 至二 5）

哈巴谷第一個詰問的答案，不能令他滿意。他一方面承認神「派定他為要刑罰人」、「設立他為要懲治人」（一 12）；但另一方面，他指出神「眼目清潔，不看邪僻」，

但為何神見到「行詭詐的」，卻「看著不理」，在「惡人吞滅比自己公義的」時，卻「靜默不語」（第 13 節）？哈巴谷言下之意是，神雖然眼見迦勒底人的邪惡，卻不懲罰他們。他依然不懂，神怎能使用一個邪惡的國家，來懲罰祂自己的子民。從神第一個回應中，哈巴谷學會了一些功課。他第二個詰問，用肯定的語氣開始：「耶和華——我的神……啊，你不是從亙古而有嗎？我們必不致死」（一 12）。他說這話時，可能想到了第 11 節說，迦勒底人以自己的軍事力量為神。猶大的神是亙古而有的，與軍兵、國勢等轉眼即逝的力量，構成強烈的對比。

只是，哈巴谷依然不能解決他的困惑。他接著描述迦勒底人掠奪的本性，奇怪神怎能使用他們責罰猶大。他形容迦勒底人是以網捕人的漁夫，又敬拜他們的魚網（一 15-16）；哈巴谷質問神為甚麼他們可以屢次倒空網羅，殺戮列國（第 17 節）。然後，先知靜候神的答覆（二 1）。神回答說，祂的回應必須用大字清清楚楚地寫在版上，因為這是確實的話（第 2 節），但不會立刻成為事實（第 3 節）。

神接著說的，是整卷舊約之中，有關信心最偉大的一節經文（二 4）。「義人因信得生」，是改教運動的標幟。使徒保羅解釋因信稱義的真理，一再引用哈巴谷書二章 4 節（羅一 17；加三 11）。這節經文在新約的希伯來書（來十 38、39），也同樣重要。

「信心」這個詞，在舊約的基本意義是「堅穩」和「力量」。這個詞的字根，用作形容門柱（王下十八 16）和釘穩釘子的堅固處（賽二十二 23）。當這個詞用來形容神的時候，是指神的信實，以及祂永不動搖、必定成就應許的決心。這個詞用在人的身上，就是形容人因著神的應許，絕不動搖地倚靠。舊約中的信心，不是抽象的概念，而是對神的委身。信心的特徵，不是行動，而是全心倚靠神的態度。神在二章 4 節保證，真正的義人若絕不動搖地倚靠祂，必能存活。這種倚靠，是在試煉中仍然堅定不移。耶穌在撒種的比喻中所描述的（太十三 21），和雅各書一章 12 節所談到的，正是這種信心。

神給哈巴谷的回答是，祂必然懲罰罪惡。但這懲罰，只會在祂自己所定的日期，用祂自己所定的方法執行。真正的義人，不會因罪孽沒有立刻消滅，或惡人沒有在眼前受罰，而失去信心。信心可投靠在神以公義統管世界的主權之下。

譏諷迦勒底滅亡的詩歌（二 6-20）

先知哈巴谷暗示迦勒底必定衰亡之後，又作了一首譏諷的詩歌，描繪這個國家灰暗的前景。後來巴比倫帝國被瑪代、波斯聯軍所滅，這首詩歌便成為了歷史事實。先知預言說，欠巴比倫債的，會起來攻擊她（二 7；和合本作「咬傷你的」，亦可譯作「欠你債的」，參修訂標準譯本、新國際譯本）。這句話暗示，巴比倫會被一

些突然興起的國家所毀滅。

巴比倫敗亡的原因，寫在二章 8 節：「因你搶奪許多的國……所以各國剩下的民都必搶奪你。」這是舊約報應式的賞罰。可見神所立定的道德律，對信徒和非信徒都同樣有約束力。

巴比倫王尼布甲尼撒在位時，曾大興土木。二章 9-11 節所說的，似乎就是那些大規模的建築。先知說，甚至是這些城的石頭和棟樑，都會呼叫，似乎在抗議這以鮮血建成的城（12-14 節）。

哈巴谷不單指斥迦勒底人殘忍、不人道，更責罵他們對待俘虜可恥的行為。先知用生動的詞句，描繪俘虜所受到的待遇。就如使他們喝醉，好看見他們下體一般（二 15）。

這首譏諷的詩歌，以責備迦勒底人拜偶像作結束；指出敬拜木石所造之神，是何等愚昧（二 18-19）。一如其他不信真神之人，迦勒底人也是把他們的戰績，歸功於偶像。但這些偶像既沒有能力幫助拜它的人，信靠偶像的巴比倫，也必然衰敗。

哈巴谷接著強調，耶和華神和這些人手所造的神，是何等不同：「耶和華在他的聖殿中；全地的人都當在他面前肅敬靜默」（二 20）。神是真實的神，也是有絕對主權的神。全地在祂面前，都要肅然無聲，因為祂的審判快要來到。

哈巴谷的祈禱（三 1-19）

先知哈巴谷的預言，以類似舊約詩篇形式的禱文作結束。像詩篇一樣，這個禱文也包括了一個題目（三 1）和幾個音樂的標記。有些學者指出這章聖經和前面的敘述不相連貫，不可能是原書的一部分；他們認為這首詩歌是被擄歸回以後，才加上去的。

但這首詩歌，其實大有可能是哈巴谷所作，並由他自己或書記，錄在預言之後。詩歌有了音樂標記，也不能表示這就是後期的作品。因為有很多經過語言和歷史的考據，鑑定為被擄之前的詩篇，都有同類的標記。

這個禱文和哈巴谷的信息十分相似：它強調神會審判祂的敵人（三 16），又讚美神的主權（第 3 節）。這兩點都是第一和第二章的中心主題。

這篇詩篇充滿了對神的大能和公義的確信。由於這卷書主要描述先知為神護祐的問題而掙扎，這首詩是個合宜的結束。它說明先知觀看神在歷史中的行動，他的信心已到了不可動搖的地步。

Thomas E. McComiskey

另參：「哈巴谷」；「以色列史」；「預言」；「先知，女先知」。

哈巴洗尼雅(Habazziniah)
雅撒尼亞的祖父。雅撒尼亞是利甲族的族長。利甲族是一族勇士，他們的先祖曾吩咐他們不可喝酒。先知耶利米以酒試驗他們（耶三十五 3），他們卻謹守先祖的吩咐。耶利米便以他們為例，勸導猶大的人民忠於神。

哈巴雅(Habaiah)
跟隨所羅巴伯自被擄之地回到巴勒斯坦的一個祭司家族首領。因為不能證明自己祭司的譜系，不准供祭司的職位（拉二 61；尼七 63）。

哈他革(Hathach)
波斯王亞哈隨魯指派服侍皇后以斯帖的太監。他把末底改的口訊傳給以斯帖，以斯帖因此得悉哈曼謀害猶太人的陰謀（斯四 5-10）。

哈加達(Haggadah)
猶太人的一種解經方法，屬講道性質。猶太人通常都是用負面的方式來界定：所有不屬哈勒迦的拉比教訓，都算是哈加達。哈加達和哈勒迦，有相輔相成的作用。哈勒迦把法度、律例、典章等，教導猶太人遵守。哈加達的目的，是訓誨、靈感、敬虔、委身，兼顧宗教和倫理。哈勒迦講明律法，哈加達則勉勵遵行。「哈勒迦」直譯是「行走」的意思，它的功用，是告訴敬虔的猶太人，怎樣走在「神的道上」。哈加達的意思則是「敘述」或「說故事」，講述的內容，包括箴言、比喻、講道。這種訓誨方式的特點，就是在藝術性的講述中，含有道德倫理的原則，使聽者明白如何正確地生活。這兩個解經方法之中，哈加達較受普遍的歡迎。這些故事的主旨，是要感動人心，「使人認識造物主，持守祂的道」(《薛斐－申命記》49)，又如另一位猶太學者所言，哈加達的目標，是「把天國帶到人間，把人提升到天國」。由於哈加達只是一種解經的方法，不是哈勒迦，它也包括了不少其他的資料。形而上的猜測、以色列過去的歷史和傳奇故事、對將來的憧憬，以及天文和醫藥等科目，都列為哈加達的一部分。
另參：「他勒目」;「哈勒迦」。

哈古巴(Hakupha)
尼提寧（即殿役）一家族的祖先。族人隨所羅巴伯在被擄後歸回（拉二 51；尼七 53）。

哈尼弗(Harnepher)
亞設支派瑣法的兒子（代上七 36）。

哈弗連(Hapharaim)
以薩迦支派所得的一個城鎮（書十九 19）。今址不詳，但有人認為，哈弗連就是伯珊西北 10 哩左右的泰怡比。

哈末(Hammath)
（1）利甲家的祖先（代上二 55），我們對他一無所知。
（2）一座堅固的城（書十九 35），可能是今日的哈萬他巴利業。此城築在加利利海西岸的溫泉區中，可能與哈們（代上六 76）和哈末多珥（書二十一 32），以及約瑟夫所提及的以馬忤斯（《猶太古史》18.2.3），是同一處地方。

哈末多珥(Hammoth-dor)
約書亞記二十一章 32 節中，利未人的城鎮哈末的另一個名字。
另參：「哈末＃2」。

哈母利(Hammuel)
西緬支派米施瑪的子孫（代上四 26）。

哈母勒(Hamul)
法勒斯的幼子（創四十六 12；代上二 5），哈母勒族的祖先（民二十六 21）。

哈甲(Hagab)
尼提寧（即殿役）一家族的祖先。他的子孫中，有人跟隨所羅巴伯在被擄後歸回（拉二 46）。

哈皮魯(Habiru)
哈皮魯是一群人的代稱。主前十九至十二世紀的古代近東文獻，幾乎都提過他們。儘管經過半個世紀的發現和研究，學者仍然未能完全確定這個名字的讀法、來源和意義，也不能達到一致的意見，以肯定哈皮魯究竟是一個民族、一個社會階層、一種職業，還是甚麼的名稱。哈皮魯人和希伯來人有甚麼關係，也沒有人清楚知道。
名稱
自從發現了烏加列文，又在埃及的文獻中辨明了這些人，我們幾乎已能確定，這個名字來自西閃族語系，正確的讀法該是'Apiru。哈皮魯（Habiru，或作 Hapiru）這個字的傳統寫法符，其實是古時亞甲人的文士把外文名字翻成楔形文字的結果。依照當時楔形文字的寫法，第二個音節可以讀 b，也可以讀 p，因而產生了兩個拼法。在楔形文字的記載中，這個名字也經常用“SA.GAZ”表達。可惜這個名字的意思，仍未能考證出來。當時西閃族語中，'pr 這個字根唯一可以證實的字義是「塵土」。因此，哈皮魯可能是指一些因經過沙漠或長途跋涉，而風「塵」僕僕的人。但這樣的字源考據，流於牽強。
考古資料綜覽
主前二千年代的重要文獻中，幾乎每一個都提及哈皮魯人；而提到他們所擔任的角色，又各有不同。這些文獻經常提及他們是軍旅，服役地方的君王或城市（例：馬里、阿拉拉赫），駐在各地作為保護（例：小亞細亞赫人的文獻），並由國家供給他們糧食和衣物（例：巴比倫和努斯）。但另一方面，他們又經常被形容為對抗秩序、從事劫掠的分子（例：馬里和亞馬拿坭版）。另一些記載提及他們的富有，曾被扣留以換取贖金（加帕多家）；又和君王訂立條約（阿拉拉赫和赫人的首都）。又有一些文獻提及「哈皮魯人的眾神」（赫人）和「哈皮魯的亞勒坡」（烏加列）。努斯有幾個文獻的內容，提到哈皮魯的男女自願成為富人的奴隸。
為數最多的記載，來自主前 1400 至 1350 年的亞馬拿坭版。根據這些文獻的記載，哈皮魯是法老和忠於他的諸侯的強大敵人。地方的諸侯有很多和他們結盟，記載常常控訴說，法老的地方被他們佔據。然而，埃及派駐大馬色的軍長，手下卻有

哈皮魯人。顯然這些都是僱傭兵。

埃及帝國時代（約主前 1500-1200），大量的哈皮魯人住在巴勒斯坦。幾個埃及法老都從巴勒斯坦的戰役中，俘擄了大量的哈皮魯人。埃及第十九個王朝的文獻（約主前 1300-1200），記載埃及的葡萄園和石礦，有哈皮魯人工作。這些可能是戰俘。

哈皮魯人的身分

以上資料的時間、來源和對哈皮魯人角色的形容，十分複雜，實在難以串連成一幅連貫的圖畫。最普遍的看法，是認為哈皮魯人是下層社會的一個階層。他們有些是當僱傭兵的，有些是難民，有些是土匪。他們可能是沒有國籍、離鄉別井的人，為餬口而工作，或反抗現有的政府。這觀點有幾個嚴重的毛病：它與大部分的資料不能符合；而且如果有這樣一個階層，幾乎 1,000 年之久，被不同語言、不同地方的人，用同一個名字稱呼，也實在不大可能。最符合現有資料的解釋，是以哈皮魯為一個種族的名字，或有種族涵意的字眼。他們是一個閃族的遊牧或半遊牧部落，在邊疆地方，和敘利亞、米所波大米、巴勒斯坦一帶，漸漸由遊牧而定居。有些哈皮魯人和治理當地的政權和平共存，有些卻和他們對抗。

哈皮魯和希伯來人

哈皮魯人和希伯來人之間有沒有關係，我們只能推想。有人以為「哈皮魯」和「希伯來」是同一個字；但這個看法，已隨著發現'Apiru 是正確的發音，而變得不大可能了。又有人認為哈皮魯人和希伯來人，在歷史上是同一個民族。但哈皮魯人在歷史舞臺出現的時間很長，出現的地域又十分廣泛，所以這個看法是沒有可能的。再者，沒有一個聖經以外的文獻，對哈皮魯人的描述，和聖經描寫的希伯來人，有任何雷同之處。可是，我們也不能說，兩者之間沒有任何連繫。

在舊約中，外邦人常用「希伯來」這個字眼來稱呼以色列人；以色列人對外邦人也用這個詞自稱。掃羅王（約主前 1000）之後，舊約就再沒有用這個詞了。這個詞彙從以色列人口中消失的時間，正和「哈皮魯」從聖經以外文獻消失的時間大致相同。此外，哈皮魯和希伯來之間，也有很多相似之處。兩者都是由半遊牧轉為定居的部落社會，定居過程大都牽涉武裝衝突。他們都在同樣的地帶出現。例如：他們都做過埃及國家的奴隸，都和巴勒斯坦的城邦作戰；此外，哈皮魯人又常在米所波大米西北部出沒，這正是聖經所述，以色列人列祖的家鄉。有人假設，哈皮魯是一個西閃族部落，大規模遷移趨向的統稱。多個半定居的部落，在不同地方，以不同方式定居。希伯來人，正是其中之一。

Frederic W. Bush

哈列(Hereth)
猶大地的一個樹林。大衛和跟隨他的人，曾在此地躲避掃羅王（撒上二十二 5）。

哈多蘭(Hadoram)
（1）約坍的第五子。哈多蘭是挪亞的第六世孫（創十 27；代上一 21）。
（2）約蘭的另一個名字（代上十八 10）。
另參：「約蘭＃4」。
（3）亞多蘭的另一個名字（代下十 18）。
另參：「亞多尼蘭」。

哈米大他(Hammedatha)
波斯王亞哈隨魯的大臣哈曼之父。根據以斯帖記的記載，哈曼是猶太人的大仇人（斯三 1、10，八 5，九 10、24）。

哈米吉多頓(Armageddon)
見於啟示錄十六章 16 節的一個希伯來詞語，意為「米吉多山」。一般認為是指巴勒斯坦西部沿海與北巴勒斯坦廣袤之耶斯列平原中間的軍事據點米吉多。米吉多所處地帶是商業和軍事要地，又是以色列史上發生多次戰役的戰場。耶和華曾在那裏幫助底波拉和巴拉的軍隊擊潰西西拉（士四，五）；基甸曾戰勝米甸人和亞瑪力人（士六）；掃羅王及其軍隊曾被非利士人打敗（撒上三十一）；約西亞王在戰役中被法老尼哥的埃及軍隊殺死（王下二十三 29）。漫長的戰爭歷史使這地方成了戰場的象徵。這也正是使徒約翰在寫啟示錄時心中的想法。
啟示錄第十五、十六章描寫 7 位天使把盛載神大怒的七碗倒在地上。第六位天使把碗倒在伯拉河上，河水就乾了（啟十六 12-16），為那從「日出之地所來的眾王」預備道路。又有 3 個污穢的靈去到普天下眾王那裏，叫他們在神全能者的大日聚集爭戰（啟十六 13、14），他們聚集之地就叫哈米吉多頓（啟十六 16）。
正如啟示錄大部分經文一樣，這段話很令人費解。按字面解釋，就是說有許多軍隊聚集在近東的某一地區。照象徵性的解釋，則可認為約翰在描繪邪惡的人類與主基督之間，將要進行一場世界性的最終爭戰。

不論是字面解釋，還是象徵性的解釋，這段文字清楚地描繪了一場最終的爭戰，而主基督是勝利的一方。這場爭戰就叫「哈米吉多頓大戰」。這一術語甚至已不止用於宗教領域，例如有人說「核子哈米吉多頓」。
另參：「啟示錄」。

哈米亞樓(Hundred, Tower of the)
耶路撒冷城牆極北之處，在城牆橫過泰路平谷附近的一座城樓。它位於羊門以西，哈楠業樓附近（尼三 1，十二 39）。
另參：「耶路撒冷」。

哈米勒(Hammelech)
希伯來文原意為「王」。和合本譯作「哈米勒的兒子」（耶三十六 26，三十八 6）的地方，比較正確的譯法是「王的兒子」。

哈西努(Hassenuah)
便雅憫一族的祖先。他子孫中有人在被擄後，隨所羅巴伯歸回猶大（代上九 7；尼十一 9）。哈西努可能和西拿（拉二 35；尼七 38）及哈西拿（尼三 3）是同一族的人。
另參：「西拿」。

哈西典(Hasidim)
「哈西典」是希伯來文「虔誠人」的音譯。主前三至四世紀時，希臘風俗開始威脅猶太人的生活方式。在日常生活中，猶太人需要使用希臘語言，希臘文化的影響便隨著語言而來。在主前二世紀的巴勒斯坦，這個過程變得更為明顯，猶太人中便產生了兩個相對的派別。一派的猶太人以友善的態度對待希臘；另一派的目標是堅守猶太教的原則。這第二派的人，便是稱為「虔誠人」的哈西典人。他們的理想，是忠心恪守和神所立的約（申七 9）。到了馬加比時代，他們主張使用武力，使他們能夠依照摩西的律法敬拜神。他們可能是猶大地幾個宗教團體之一，

次經稱他們為亞西典人。安提阿古四世（主前 176-164）在位時，企圖廢除猶太人的崇拜，建立純希臘的儀式。哈西典人和大部分的猶太人，奮起抵抗，為要保全傳統的信仰。《馬加比一書》二章 42 節形容他們是「以色列大能的戰士，每個人都甘心為律法獻上自己」（參《馬加比一書》一 63，二 34；《馬加比二書》六 18-20）。哈西典人當初雖然接受了猶大馬加比的領導（《馬加比二書》十四 6），後來卻反對馬加比家族僭奪大祭司的地位。和猶大馬加比決裂，是他們衰落的主要原因之一。哈西典主義可能是法利賽人和愛色尼人的根源。

R. K. Harrison

另參：「愛色尼派」；「猶太教」；「法利賽人」。

哈西拿(Hassenaah)

西拿的別名，見於尼希米記三章 3 節。

另參：「西拿」。

哈利(Hali)

亞設支派屬地邊界的一個城鎮（書十九 25）。哈利可能位於迦密山西面，但不能確定。

哈利路亞(Hallelujah)

重要的基督徒用語，在教會早期的崇拜和儀式中，已廣為使用。「哈利路亞」在舊約的希伯來文，原本是兩個字，新約的希臘文把它音譯為一個字。這兩個希伯來字是崇拜的宣召，意譯出來，就是「你們要讚美耶和華」。早在基督降生以前，散居各地不說希伯來話的猶太人，已在他們會堂的禮拜之中，使用這句音譯的話。依照古代希伯來人的傳統，「哈利路亞」雖是兩個字，但除了在詩篇一三五篇 3 節以外，一概要寫為一個字。這個字在舊約中，出現過 23 次，每次都用於詩篇。第一次出現，則在詩篇一〇四篇 35 節。詩篇一一一至一一三篇，每篇都以「哈利路亞」（和合本作「你們要讚美耶和華」；下同）開首；一一五至一一七篇，則以「哈利路亞」作結。詩篇一四六至一五〇篇，每首的開頭和結尾，都是「哈利路亞」。在七十士譯本裏，詩篇一一三至一一八篇每篇的題目都作「阿利路亞」，而非「哈

利路亞」。拉丁文的武加大譯本採用了這個拼法，教會至今仍然有人使用。「阿們」和「哈利路亞」，由舊約一直沿用到新約，也是教會廣泛使用的兩個主要希伯來崇拜用語。和合本舊約把希伯來文的「哈利路亞」意譯為「你們要讚美耶和華」；新約的「哈利路亞」既是希臘文音譯，和合本也照樣音譯為「哈利路亞」。

稱為「哈利爾」（即「讚美詩篇」）的詩篇一一三至一一八篇，在希伯來人逾越節、五旬節、住棚節這三大節期的崇拜儀式中，都有頌唱。猶太人在家中慶祝逾越節時，飯前先唱詩篇一一三、一一四兩篇；飯後則唱詩篇一一五至一一八篇。馬太福音二十六章 30 節和馬可福音十四章 26 節，記載主和門徒吃過逾越節的筵席以後，唱了「詩」，才離開最後晚餐的地方。他們所唱的，就是詩篇一一五至一一八篇。

「哈利路亞」這句話，新約只在啟示錄十九章 1、3、4、6 節出現。這些經節描述天上的聖徒，用這句話歌頌神。所以在很早的時候，教會的儀式和詩歌，都已開始使用這句話。由於「哈利路亞」是表達喜樂的詞句，復活節特別常用；奧古斯丁（主後 345-430）的記載告訴我們，早在他的時代，便已經是這樣了。教會選擇了詩篇一一三、一一四、一一八篇這幾首哈利爾在復活節歌唱，正顯出復活節和它所取代的逾越節，一脈相承。

J. G. S. S. Thomson

另參：「哈利爾／讚美詩」。

哈利爾／讚美詩(Hallel)

「哈利爾」在希伯來文的意思是「讚美」。他勒目和拉比著作使用哈利爾這個名字時，特別指到幾組的詩篇。詩篇一一三篇至一一八篇，稱為「埃及哈利爾」。根據主後一世紀猶太人的傳統，這些詩篇是摩西的作品。聖殿時期每年有 18 天需要宣讀埃及哈利爾。晚上則只在逾越節的筵席，分段宣讀。在晚餐之前，未斟第二杯酒以先，要唸誦詩篇一一三篇和一一四篇；斟過最後一杯酒之後，則要唸誦一一五至一一八篇。依照聖經記載，最後晚餐過後，耶穌和門徒「唱了詩，就出來往橄欖山去」（太二十六 30；可十四 26）；他們所唱的，可能就是這些詩篇。無酵節、五旬節、住棚節、修殿節，都要宣讀這幾組詩篇。詩篇一三六篇稱為「大哈利爾」。但這個名稱，有時也包括詩篇一二〇至一三六篇。詩篇一四六至一四八篇，則算為一首哈利爾。會堂每早的崇拜，都要宣讀這些詩篇。

另參：「他勒目」；「哈利路亞」。

哈沙(Harsha)
尼提寧（即「殿役」）中一族的祖先。他子孫中有人在被擄後隨所羅巴伯返回耶路撒冷（拉二 52；尼七 54）。

哈沙比雅(Hashabiah)
（1）以探的祖先，屬利未支派米拉利族。以探是大衛在位時聖殿的一位樂師（代上六 45）。
（2）從巴比倫被擄歸回後，協助重建聖殿的一族利未人的祖先（代上九 14；尼十一 15）。
（3）耶杜頓之子，大衛王在位時擔任聖殿樂師的利未人（代上二十五 3、19）。
（4）一群希伯崙族人的首領，在約但河西的以色列地，負責管理宗教和政治事務（代上二十六 30）。
（5）基母利之子，大衛當政時，他是管理利未人的一位族長（代上二十七 17）。
（6）猶大王約西亞（主前 640-609）守逾越節時，參與其事的利未人領袖之一（代下三十五 9）。
（7）一位隨從以斯拉一同自巴比倫返回耶路撒冷的利未支派米拉利族人（拉八 19）。
（8）隨從以斯拉一同自巴比倫返回耶路撒冷的祭司（拉八 24）。
（9）被擄歸回後，基伊拉地區一半的統治者。他也有參與重建耶路撒冷的城牆（尼三 17）。基伊拉是猶大地一個城邑，在猶大高原立拿、瑪利沙一帶。
（10）在以斯拉向神效忠盟約上簽名的利未人（尼十 11）。
（11）被擄歸回後，在耶路撒冷管理利未人的長官烏西的祖先（尼十一 22）。
（12）被擄歸回後，約雅金作大祭司時，在巴勒斯坦作族長的一位祭司（尼十二 21）。
（13）被擄歸回後，約雅金作大祭司時，利未人的一個族長，是聖殿的樂師（尼十二 24）。可能和本條目＃9 的哈沙比雅是同一個人。

哈沙尼(Hashabneiah)
（1）哈突的父親。尼希米時，哈突曾協助重建耶路撒冷城牆的工作（尼三 10）。
（2）在立約簽名之儀式上，負責向神禱告的一個利未人（尼九 5）。

哈沙拿(Hashabnah)
被擄歸回後，和尼希米等人一同簽署以斯拉向神效忠之約的一位領袖（尼十 25）。

哈底大(Hatita)
聖殿守門人中一族的祖先。他後裔中，有人隨所羅巴伯，在被擄後歸回耶路撒冷（拉二 42；尼七 45）。

哈忽(Halhul, Harhur)
（1）約書亞征服迦南後，分給猶大支派的一座城。位於希伯崙北面 4 哩，伯夙和基突之間（書十五 58）。
（2）尼提寧（即「殿役」）一族的祖先。他的後代有人隨所羅巴伯，在被擄後歸回耶路撒冷（拉二 51；尼七 53）。

哈抹(Hamor)
示劍一帶希未人的領袖（創三十四 2）。雅各從巴旦亞蘭回來以後，向他買了一塊地。哈抹的兒子示劍玷辱了雅各的女兒底拿。在示劍的請求之下，哈抹應允以重聘，求雅各和他結親，並互相聯盟。雅各的兒子西緬和利未，假作友善，說服全城的男丁受割禮。在他們還未痊愈之時，卻殺了全城的男丁，以報妹妹受污辱之仇（創三十四 1-31）。
「哈抹」這個詞，在舊約常用以指「驢子」（例：創四十二 26；出二十 17；士十五 15；賽一 3；亞九 9）。雅各祝福眾子時，用這個字形容以薩迦（創四十九 14）。

哈拉(Hara, Hariph)
（1）亞述王提革拉毘尼色把流便、迦得、瑪拿西半支派的人，擄到這裏（代上五26）。列王紀下十七章 6 節和十八章 11 節，「瑪代人的城邑」取代了「哈拉」，可能是誤錄。希臘文譯本則作「瑪代的眾山」，這是底格里斯河谷以東一帶。相信所指的是一個區域，不是單單一處地方。
（2）被擄之後，隨所羅巴伯歸回的一族人的祖先（尼七 24）。在以斯拉記的平行記錄中，他的名字作「約拉」。這個家族差派了一位代表，和尼希米等人，在以斯拉誓忠於神的約上簽名（尼十 19）。

哈拉人(Hararite)
大衛勇士的名單中，有幾個人稱為哈拉人。大衛最英勇的勇士之一約拿單（不是掃羅之子，大衛的朋友約拿單）的父親沙瑪，是個哈拉人（撒下二十三 11、33；代上十一 34 作「沙基」)。沙瑪的父親亞基（撒下二十三 11)，和亞希暗的父親沙拉（撒下二十三 33；代上十一 35 作「沙甲」)，都稱為哈拉人。「哈拉」可能不是地名，但確實意義不詳。

哈拉大(Haradah)
以色列人出埃及以後，第二十處安營的地方，也就是西乃之後第九站。哈拉大在沙斐山和瑪吉希錄之間，詳細地點已不可考（民三十三 24、25)。

哈拉山(Halak, Mount)
約書亞攻佔迦南，最南面以此山為界（書十一 17，十二 7)。這山在亞拉巴西部，可能是今日瑪拉河西北的哈拉克山。

哈拔大拿(Hashbaddana)
以斯拉宣讀律法時，站在他左邊的人。他可能是個利未人（尼八 4)。

哈波拿(Harbona)
亞哈隨魯王七個太監之一。亞哈隨魯王命令這 7 個人，把皇后瓦實提帶到他舉行狂飲的宴會中，來滿足他的虛榮心（斯一 10）。後來建議把哈曼掛在他為末底改所造的木架上的，也是哈波拿（斯七 9）。

哈門(Harmon)
先知阿摩司說，巴珊的人將要被擄到此地（摩四 3）。「哈門」在聖經中只出現過一次，我們也不知道有任何地方以此為名。由於這個名字在經文鑑別學上也有其疑難之處，不少學者都提出了修正。部分的希伯來文手卷，把它寫作「宮殿」（欽定本），而不當為地名。七十士譯本，則作「臨門的山」，可能是指臨門以東的山（參士二十 45-47；書十五 32，十九 13）。

哈律(Harod)
（1）基甸和他的軍隊跟米甸人作戰之前，在哈律泉旁安營（士七 1）。掃羅王領兵和非利士人作戰前安營之處，可能也是這個泉旁（撒上二十九 1）。哈律泉就是今日基利波山北麓，謝連東南偏東 2 哩左右的雅路泉。
（2）大衛的兩名勇士沙瑪和以利加的故鄉（撒下二十三 25）。歷代志上十一章 27 節的平行記載，把以利加的名字略掉，又把沙瑪的家鄉從「哈律」改為「哈羅」。後者其實是抄錄聖經的文士，誤把希伯來文的“d”抄作“r”所致。和合本兩處經文都作「哈律」。

哈律弗人(Haruphite)
歷代志上十二章 5 節對示法提雅的形容。示法提雅屬便雅憫族，大衛在洗革拉時，來投奔大衛；他是一位左右手都便利的勇士。但哈律弗究竟是指示法提雅的家族，還是指他的家鄉，則不能確定。

哈洗遜他瑪(Hazazon-tamar)
依照歷代志下二十章 2 節，哈洗遜他瑪就是隱基底。在亞伯拉罕的時代，住在這裏的亞摩利人，被基大老瑪和同盟的東方王所降服（創十四 7）。所羅門王在達莫設防（王上九 18），也就是先知以西結提到，在以色列東南部的他瑪（結四十七 18、19，四十八 28），有人相信也是哈洗遜他瑪。哈撒塞河顯然也是得名自這個古城。

哈洗錄(Hazeroth)
以色列人在曠野流浪時所經過的一站，從西乃山算起，這是第三個站（民十一 35，十二 16，三十三 17、18；申一 1）。米利暗和亞倫就在此地，因為摩西娶了古實女子而毀謗他，並懷疑神是否單與摩西說話（民十二 1、2）。此地可能是今日莫瑟山東北 30 哩的加迪拉泉。
另參：「曠野飄流」。

哈突(Hattush)
（1）大衛的後裔，示瑪雅的兒子（代上三 22），和以斯拉一起從被擄巴比倫後歸回（拉八 2）。
（2）哈沙尼的兒子，參與尼希米重建耶路撒冷城牆的工作（尼三 10）。
（3）隨所羅巴伯自被擄巴比倫後歸回的祭司之一（尼十二 2），曾簽署以斯拉效忠於神的盟約（尼十 4）。

哈迦巴(Hagaba, Hagabah)
尼提寧（即殿役）一家族之祖先。他的子孫中，有跟隨所羅巴伯在被擄後歸回（尼七 48；拉二 45）。

哈迦利亞(Hacaliah)
尼希米的父親（尼一 1，十 1）。

哈述(Hasshub)
（1）利未支派米拉利族的族長。他的兒子示瑪雅，在被擄歸回後，定居在耶路撒冷（代上九 14；尼十一 15）。
（2）巴哈摩押之子，尼希米時負責修築耶路撒冷城牆的一段，以及爐樓（尼三 11）。
（3）修築耶路撒冷城牆的另一人，對著自己的房屋修築（尼三 23）。
（4）一位在被擄歸回後，和尼希米等人一同簽署以斯拉向神立盡忠之約的領袖（尼十 23）。

哈革摩尼(Hachmonite)
大衛的勇士雅朔班的稱號（和合本稱哈革摩尼為他父親，代上十一 11），又名約設巴段（撒下二十三 8）。撒母耳記下二十三章 8 節稱他為「他革捫人」，但這可能是抄錄的錯誤。

哈們(Hammon)
（1）亞設支派屬地中的一座城（書十九 28），確實地點不詳，可能在推羅南面，亞設支派的西界。
（2）歷代志上六章 76 節哈末的另一個名字。
另參：「哈末＃2」。

哈們歌革(Hamon-gog)
歌革的軍隊被滅後，葬在這個山谷（結三十九 11、15）。這山谷在約但河東。

哈倭特睚珥(Havvoth-jair)
根據民數記三十二章 41 節，哈倭特睚珥是睚珥所攻取，在約但河東，巴珊地邊緣一連串的鄉鎮，屬瑪拿西半支派。根據約書亞記十三章 29、30 節，這一連串的城邑共有 60 個。這些城邑，可能和歷代志上二章 22、23 節所提及的 60 個相同，但根據歷代志的記載，屬於睚珥的，只有 23 個。申命記三章 14 節，甚至將巴珊地和哈倭特睚珥等同。士師記十章 4 節提到一個名叫睚珥的士師。他有 30 個兒子，

管理 30 個稱為哈倭特睚珥的城邑。明顯地，這位士師和民數記三十二章的睚珥，不是同一個人。如果城邑真有 60 個，他兒子又控制了 30 個，他自己可能便是其餘 30 個的統治者。歷代志上二章 22、23 節反映了猶大和瑪拿西之間的關係。睚珥原來只有 23 個城邑，後來基述人和亞蘭人把睚珥的城邑，以及基納和附近的鄉村奪取了，數目一共是 60 個。雖然城邑的數目造成了疑難，但歷代志的敘述，可能是要表示猶大支派有主權治理基列地。

哈哥斯(Hakkoz)

王國時代一個祭司家族的名稱（代上二十四 10；和合本作「哈歌斯」）。以斯拉時代，哈哥斯的子孫因為在族譜中尋不著自己的譜系，不准供祭司的職任（拉二 61；尼三 4、21，七 63）。

哈拿(Hannah)

居住在以法蓮支派的利未人以利加拿的妻子，先知撒母耳的母親。哈拿因為沒有生育，就在每年一次到示羅獻祭時，向神求一個兒子，並許願使他終身歸與耶和華。

神答允她的禱告，她便生了一個兒子，起名叫撒母耳。他斷奶以後（3 歲左右），哈拿就把他帶到示羅，在耶和華的殿事奉。自此撒母耳就和祭司以利長住在示羅，他父母只在每年一次朝見神的時候，才和他見面。除撒母耳外，哈拿尚有 3 個兒子、2 個女兒（撒上一 1 至二 21）。

她的預言詩歌（撒上二 1-10），預表了馬利亞讚美神的詩篇（路一 46-55）。

哈拿尼(Hanani)

（1）亞撒王賄賂亞蘭王便哈達，來攻擊北國以色列。責備他的，就是先見哈拿尼。亞撒王因此將他囚禁（代下十六 1-10）。責備以色列王巴沙（王上十六 1、7）和猶大王約沙法（代下十九 2）的先知耶戶，是他的兒子。

（2）大衛的先見希幔之子。他在聖殿以音樂事奉神（代上二十五 4、25）。

（3）聽從以斯拉勸告，休棄他外邦妻子的祭司（拉十 20）。

（4）尼希米的兄弟。他告訴尼希米耶路撒冷和猶大的情形，引起尼希米的關注（尼

一 2）。尼希米後來指派他管理耶路撒冷（尼七 2）。
（5）重建耶路撒冷城牆落成時，一位參與奉獻典禮的樂工和祭司（尼十二 36）。

哈拿尼亞(Hananiah)
耶路撒冷便雅憫門的守門官伊利雅的祖父。伊利雅因為懷疑耶利米投降巴比倫人，把他逮捕（耶三十七 13）。

哈拿尼雅(Hananiah)
（1）所羅巴伯的一個兒子，大衛的後代（代上三 19、21）。
（2）便雅憫族沙煞的兒子（代上八 24、25）。
（3）希幔的兒子之一。他是聖殿 24 班樂師中，第十六班的領袖（代上二十五 4、23）。
（4）烏西雅王手下的一位將軍（代下二十六 11）。
（5）比拜的子孫。被擄歸回後，照以斯拉的指示，休了他的外邦妻子（拉十 28）。
（6）作香之人，在尼希米手下修造城牆（尼三 8）。
（7）示利米亞之子，和哈嫩合作，在尼希米手下修築城牆的一段（尼三 30）。他和本條目＃6 的哈拿尼雅，可能是同一人。
（8）耶路撒冷營樓的長官，尼希米指派他和自己的兄弟哈拿尼，一同管理耶路撒冷。他為人忠信，又敬畏神，所以尼希米要他負起領導看守城門和城牆的責任（尼七 2、3）。
（9）在以斯拉的約上簽名的領袖之一（尼十 23）。
（10）被擄歸回後，約雅金在耶路撒冷作大祭司的時候，祭司耶利米族的族長（尼十二 12）。
（11）基遍人押朔的兒子，是個假先知，猶大王西底家（主前 597-586）4 年，他在聖殿公開預言說，耶和華要折斷巴比倫王尼布甲尼撒（主前 605-562）加在猶大身上的軛；並且在兩年之內，被擄到巴比倫的人民和器皿，將會歸回。先知耶利米，得神啟示，知道這是假預言之後，便斥責他的謊言，又預言他當年必死。哈拿尼雅兩個月後便死了（耶二十八）。
（12）猶大王約雅敬（主前 609-598）屬下，西底家的父親（耶三十六 12）。
（13）但以理三位猶大朋友之一，巴比倫王把他的名字改為沙得拉（但一 6-19，

二 17）。
另參：「沙得拉、米煞和亞伯尼歌」。

哈拿頓(Hannathon)
西布倫北界的一個城鎮（書十九 14），亞馬拿坭版（約主前 1370）和亞述王提革拉毘列色三世（主前 745-727）的記錄，都提過她。正確地點已不可考，有人認為她是臨門附近的阿納村，又有人認為她是拿撒勒北面的貝德維葉廢丘。

哈海雅(Harhaiah)
烏薛的父親。尼希米的時代，銀匠烏薛有分參與重建耶路撒冷的城牆（尼三 8）。

哈珥哈斯(Harhas)
沙龍的祖父。沙龍的妻子戶勒大，是個女先知。神藉著她傳達一個有關約西亞王所尋獲的律法書之預言（王下二十二 14；代下三十四 22 作「哈斯拉」）。

哈馬(Hamath)
（1）敘利亞的大馬色北面約 125 哩，奧朗底河濱的一個城市和地區。這個地方早期的居民，顯然是含的子孫，迦南的後裔（創十 18），然而他們後來卻被閃族人取代了。哈馬是以色列地的北界（民三十四 8；書十三 5），稱為「哈馬口」（希伯來文作「尼布哈馬」）。但歷史中只有王國的早期，以及耶羅波安二世的時代（主前 793-753），以色列的版圖才伸延到這裏。哈馬口的確實地點不詳，只知在黎巴嫩和黎巴嫩山脈之間。有些學者相信尼布哈馬是個地名，並認為此地就是今日奧朗底河濱的尼布維。又有另一些學者，謂哈馬口在敘利亞的其他地方。
哈馬城原在新石器時代建造，主前 1750 年左右被毀。毀滅哈馬的，可能是許克所斯人。重建以後，又被法老杜得模西士三世（主前 1502-1448）佔領。埃及統治敘利亞時，哈馬日益昌盛。在該地挖出的幾個赫人銘刻，都證實了主前 900 年以前，哈馬曾是一個小型赫人王國的首都。
大衛王打敗了瑣巴王哈大底謝以後，哈馬王陀以差派兒子來祝捷（撒下八 10）。後來所羅門王在哈馬地建立石造的城堡（代下八 4），有人相信在這時候，哈馬已成為以色列的藩屬。以色列王亞哈在位時，亞述皇室的銘刻記述，哈馬王伊戶利尼

和大馬色、以色列及沿海 12 個王聯盟，要抵擋撒縵以色三世（主前 860-825）的進侵。這個聯盟攔阻了亞述的侵略，但敘利亞仍不時受到侵擾。主前 846 年，撒縵以色終於擊敗了敘利亞聯盟，哈馬成為亞述的屬國。主前 730 年，哈馬王因尼伊路向提革拉毘列色三世進貢。主前 720 年左右，撒珥根二世把 4,300 名亞述人殖民到哈馬，又把哈馬和亞述帝國其他不同地區的人民，遷到撒瑪利亞（王下十七 24）。以賽亞書十一章 11 節似乎表示，以色列人也有被遷到哈馬去的。舊約記述亞述攻取哈馬之處頗多（王下十八 34，十九 13；賽十 9，三十六 19，三十七 13；摩六 2）。哈馬後來可能受大馬色的統治（耶四十九 23）。幾位先知都曾預言，以色列的疆土會再度伸延到哈馬（結四十七 16、17，四十八 1；亞九 2）。

到了馬加比時代，約拿單馬加比曾率軍和德美特雷斯在哈馬交戰（《馬加比一書》十二 35）。根據約瑟夫的記載，安提阿古四世把哈馬易名為依比芬尼亞（《猶太古史》1.4.2）。希臘人和羅馬人都用這個名字稱呼這個地方。今日的哈馬城，建築在古哈馬的原址。

（2）根據歷代志下八章 3 節，所羅門王攻取的地方，包括了哈馬瑣巴。有人認為哈馬瑣巴就是上面提到的哈馬；但也有人認為，這是在瑣巴地的另一個哈馬。這個城市的地點，仍未能確定。

另參：「哈馬瑣巴」。

哈馬口(Hamath, Entrance of)

神賜給以色列應許之地的北界（民三十四 8），確實地點不詳。以色列人到了王國時代，才把此地歸入版圖（王上八 65；代上十三 5；代下七 8）。

所羅門王死後，王國分裂，北方的領土逐漸喪失。直至約阿施的兒子耶羅波安二世在北國以色列作王時（主前 793-753），哈馬口才再次成為以色列的一部分（王下十四 23-25）。

先知阿摩司和以西結，都在他們對以色列的預言中，提到哈馬口（摩六 14；結四十七 15-20，四十八 1）。一些學者認為哈馬口就是古城尼布哈馬，也就是今日的尼布維。

哈馬瑣巴(Hamath-zobah)
以色列王所羅門攻取的一座城（代下八 3-4），確實地點不詳。這個名字在整本聖經中只出現過一次，當時楔形文字的文獻，也沒有記載這個地方。有些學者認為，共有兩個哈馬。在名字後面加上瑣巴，是避免和較著名的哈馬相混淆（參結四十七 17）。歷代志下的經文，又同時提到了哈馬和達莫。故此，哈馬瑣巴可能也在敘利亞的東北部。

哈勒(Hareph)
猶大支派迦勒的子孫，伯迦得的建立者或祖先（代上二 51）。

哈勒迦(Halakah)
猶大律法概括的名稱。哈勒迦是猶大生活方式的權威。這個詞其實是「行走」的意思，它根據米示拿的內容，指示猶大人「當行的道、當作的事」（參出十八 20）。哈勒迦首要的基礎，是包括了書面律法和口頭律法的聖經律法誡命。書面律法就是聖經開首、稱為摩西五經的 5 卷書。口頭律法根據猶太人的傳統，是神在西乃山賜給摩西，世代口傳，最後寫在他勒目的律法。摩西五經裏的哈勒迦，以律法形式表達，例如：安息日不可作工。可是，這裏所講的「作工」究竟是甚麼意思呢？書面的律法沒有說明。我們在他勒目裏，找到了幫助。他勒目的哈勒迦是律法的解釋，它告訴我們怎樣才算「作工」。
此外，哈勒迦又建基於歷代猶太學者流傳下來、拉比的案例和判語。書面和口頭的律法，以及猶太人歷代律法研究的成果，這一切加起來，便成為哈勒迦，也就是正統猶太人作出宗教和法律判決的基礎。
哈勒迦是包羅萬有的，人生遭遇的一切問題，都有談及。無論是飲食、性生活、商業道德、社會交際，還是娛樂，哈勒迦都有規條約束。哈勒迦足以準確地表達猶太人的想法和特性，故此有時亦稱作「猶太生活之道」。總括來說，哈勒迦是合乎猶太人律法的實際生活指南。
另參：「他勒目」；「哈加達」。

哈基(Haggi)
迦得的兒子，哈基族的始祖（創四十六 16；民二十六 15）。

哈基多琳(Haggedolim)
撒巴第業之父。撒巴第業是尼希米時代，住在耶路撒冷 128 名大能勇士的長官（尼十一 14）。

哈基利(Hagri)
歷代志上十一章 38 節所載，彌伯哈之父。但撒母耳記下二十三章 36 節的平行記錄中，「哈基利的兒子彌伯哈」卻作「迦得人巴尼」。基於經文校勘的理由，撒母耳記的記載較為可信。

哈基拉(Hachilah)
希伯崙附近某地。掃羅追殺大衛時，大衛曾逃到此地（撒上二十三 19，二十六 3）。

哈基雅(Haggiah)
利未支派米拉利族示米亞之子，亞帥雅之父（代上六 30）。

哈崙(Harum)
猶大支派亞哈黑的父親（代上四 8）。

哈得拉(Hadrach)
利巴嫩西北的一個村莊。聖經提到這地方時，也提到推羅、西頓、哈馬和大馬色（亞九 1）。在亞述的記錄中，把哈馬、大馬色和哈他利維亞並列，所以一般考證，都把哈得拉和哈他利維亞作為同一個地方。

哈得萊(Hadlai)
以法蓮人亞瑪撒之父（代下二十八 12）。亞瑪撒反對將擄回來的猶大人作戰俘。

哈悉勒玻尼(Hazzelelponi)
猶大支派以坦的女兒（代上四 3）。

哈曼(Haman)
亞甲族哈米大他之子。以斯帖時代波斯王亞哈隨魯屬下的大臣。哈曼十分憎恨皇后以斯帖的養父末底改，因為他不肯隨眾跪拜哈曼。哈曼便密謀殺盡波斯國所有的猶大人（斯三 8）。在他設計要殺末底改的時候，寵愛以斯帖的亞哈隨魯王，得悉末底改曾經立過大功。哈曼的陰謀被揭露，他被判死刑，掛在他預備懸掛末底改的木架上。他 10 個兒子也被殺懸掛在上面。希伯來文聖經把這 10 個人的名字由上而下直寫，可能表示他們懸掛的次序。從此猶大人歷代慶祝普珥日，記念揭露哈曼的陰謀。在這歡騰的日子，有絞死哈曼的像，或把他的名字寫在鞋底，以示輕侮的傳統。
另參：「以斯帖記」。

哈深(Hashem)
一位大衛戰士的祖先（代上十一 34），撒母耳記下二十三章 32 節作「雅善」。
另參：「雅善」。

哈第(Hadid)
另參：「哈疊」。

哈麥(Ham)
基大老瑪和同盟的王在此地殺敗蘇西人（創十四 5）。今日利宅拉河邊的一個村莊附近的哈麥廢丘，掘到了不少銅器和鐵器時代的遺跡，可能就是這個地方。

哈博(Habor)
即今日的哈布爾河。哈博河發源於亞述中北部歌散的群山，在尼尼微西南約 250 哩，流入幼發拉底河。在歌散以北，哈博河有更多的支流。亞述王撒縵以色把以色列人擄到亞述，就把他們安置在哈博河邊（王下十七 6；十八 11；代上五 26）。

哈提法(Hatipha)
尼提寧（即「殿役」）中一族的祖先。他後裔中有人隨所羅巴伯，在被擄後歸回耶路撒冷（拉二 54；尼七 56）。

哈斯拉(Hasrah)
歷代志下三十四章 22 節，沙龍祖父哈珥哈斯的別名。
另參：「哈珥哈斯」。

哈斯摩寧(Hasmonean)
主前 167 年激起猶太人反抗希臘統治的猶太人家族，即馬加比家族。
另參：「猶太教」。

哈替(Hattil)
尼提寧（即「殿役」）中一族的祖先。他子孫中有人隨所羅巴伯，在被擄後歸回耶路撒冷（拉二 57；尼七 59）。

哈琳(Harim)
（1）大衛王指派負責聖殿事務的祭司之一（代上二十四 8）。
（2）猶太人一個家族的祖先。他的子孫中，有人隨所羅巴伯從被擄之地歸回（拉二 32；尼十 5）。這族人中，有人犯了和外邦女子通婚的罪（拉十 31）。他們終於和這些外邦女子離婚，並差派一個代表，在以斯拉的約上簽名（尼十 27）。
（3）一個祭司家族的祖先，子孫中有人隨所羅巴伯從被擄之地歸回（拉二 39；尼

七 42）。可能和本條目＃1 的哈琳是同一個人。這族人中，有人犯了和外邦女子通婚的罪。
（4）瑪基雅的先人。瑪基雅在尼希米的時代，修造了耶路撒冷城牆的一部分（尼三 11）。可能和本條目＃2 的哈琳是同一個人。
（5）被擄歸回的祭司之一（尼十二 3；他的名字在此誤錄為「利宏」）。他的兒子（或孫兒）押拿，在約雅金作大祭司的時候，是一位族長（尼十二 15）。這家族後來有一位代表，在以斯拉要以色列人效忠於神的盟約上簽名（尼十 25）。

哈腓拉(Havilah)
（1）古實的後裔（創十 7；代上一 9）。
（2）閃的後裔，約坍的兒子（創十 29；代上一 23）。
（3）伊甸附近的一個地方，地點已不可考。聖經描述那地有比遜河澆灌，又出產金子、珍珠、紅瑪瑙（創二 11、12）。哈腓拉的地點引起了很多爭論。撒母耳記上十五章 7 節記載掃羅在哈腓拉和亞瑪力人作戰。這兩個哈腓拉不可能有任何關係，因為聖經描述的伊甸園，是在兩河流域，不在巴勒斯坦。基於同樣的理由，一切認為哈腓拉位於阿拉伯南部、索馬利蘭，或印度的觀點，都是錯誤的。比遜河可能是一條供灌溉之用的運河，因為在亞甲文，「河流」和「運河」是同一個字；在米所波大米，大型的灌溉運河，習慣上都當作河流稱呼。可能就是因為這個原因，運河消失了很久以後，「比遜」的名字依然存在。自伊甸流出的河，分為 4 道支流，比遜是其中一道。由於描述的觀點，是從上游的角度看，哈腓拉應該是在河的北面。這個地方可能是在示拿平原一帶，由一條大型的灌溉運河澆灌。但哈腓拉和這條運河，都早已不存在了。

哈舒巴(Hashubah)
所羅巴伯之子（代上三 20，和合本作「所羅巴伯兒子米書蘭之子」）。

哈順(Hashum)
（1）隨所羅巴伯自巴比倫被擄之地歸回之族人的一個祖先（拉二 19，十 33；尼七 22）。
（2）以斯拉宣讀律法時，站在他左邊的以色列人（尼八 4）。
（3）被擄歸回後，和尼希米等人一同簽署以斯拉向神立盡忠之約的一位領袖（尼十 18）。

哈塔(Hathath)
俄陀聶的兒子，基納斯的孫兒（代上四 13）。

哈楠尼亞(Hananiah)
尼希米在耶路撒冷城牆完成時的奉獻禮中，一個負責吹號的祭司（尼十二 41）。

哈楠業樓(Hananel, Tower of)
耶路撒冷城北牆，羊門附近的一座城樓（尼三 1，十二 39）。在馬加比時代，許爾堪在此地建立了一座堡壘，主前 63 年被羅馬的龐培所毀。後來希律大帝又在這個地點建立安東尼亞堡，來監視聖殿。聖經有兩處的預言，提到哈楠業樓是耶路撒冷重建時的邊界（耶三十一 38；亞十四 10）。

哈該(Haggai)
舊約十二小先知書中，第十卷的作者。哈該的名字，可能是「節日」的意思。我們不知道他的家庭和社會背景，聖經中也只是稱他為先知哈該（該一 1；拉五 1，六 14）。他在被擄歸回的人中，顯然有令人注目的地位。根據猶太人的傳統，他在巴比倫時，已是人所共知的先知了。他的先知事工的重點，是鼓勵人民重建被擄時拆毀了的聖殿。
另參：「哈該書」；「先知，女先知」。

哈該書(Haggai, Book of)
舊約十二小先知書中的第十卷。
作者
哈該書的作者是先知哈該。他在主前 520 年宣告神的話。哈該是被擄歸回以後，住在耶路撒冷的猶太人之一（拉五 1、2，六 14）。神給予哈該 4 個信息，要他傳達給指定的人。第一個信息是給省長所羅巴伯和大祭司約書亞的（該一 1）。第二個信息是給所羅巴伯、約書亞和餘下的百姓（二 2）。第三個信息是對眾祭司而發（第 11 節）。第四個信息是專給所羅巴伯的（第 21 節）。
寫作目的
哈該書的鑰句是「你們要省察自己的行為」（一 5、7；二 15、18）。神給猶大領袖和人民這些信息，是要提醒他們，他們有屬靈的責任。哈該的對象有兩種人，兩者都患上了漠不關心的毛病。第一種人是真正的信徒，他們以為他們祖先犯罪，罪無可恕。哈該要提醒他們神的慈悲，使他們知道情況是依然可以補救的。第二種人是假冒為善的人，他們想要的，只是神所應許的祝福。他們棄絕了一種偶像，又隨從了另一種偶像。神的祝福沒有來到時，他們就氣餒了。
貫徹全書的信息是：我們不能憑眼前的境況，得悉神將來的作為。人不能憑眼見的事，判斷神有否完成應許。哈該書有責備和鼓勵雙重的信息。神責備被擄歸回的人漠不關心，祂也在他們困難之中安慰他們。
教導
哈該書是一本言論切實的書卷，講論信徒對神的事奉。歷代以來，拖延和漠不關心，都是使信徒癱瘓、不能事奉的罪。關懷和迫切的心，無論甚麼時候，都必定討神的喜悅（羅十三 11-14）。
神的同在是剛強壯膽和除去沮喪的原動力（太二十八 19、20；弗三 8-21；來十三 5、6）。
所有信徒都要遠離罪和其他不良的影響（林後六 14 至七 1），否則便不適合事奉神（提後二 19-26）。
神會拒絕賜福，並且管教不肯順命的兒女（來十二 3-13；雅四 1-3）。
哈該的信息是，神必然審判罪行，並建立彌賽亞的國度。這個信息對於當時的猶太人和新約的信徒，都同樣帶來盼望（羅十五 4-13；彼後三 10-18）。
哈該書的鑰句「你們要省察自己的行為」，和哥林多前書十一章 28 節及哥林多後書十三章 5 節，互相呼應。本書對於罪之惡果和神之祝福的講論，和猶大書的信息也很相近。

哈該用「萬軍之耶和華」來稱呼神，全書共有 14 次之多。這個稱號，是被擄歸回以後的先知（撒迦利亞、瑪拉基）常用的字眼，出現了超過 80 次。「萬軍之耶和華」形容神是全能的，又是眾天使和世上一切生靈的主宰。

哈該又見證神話語的特質。神的話語是神所默示的，具有屬天的權柄。先知多次（在 28 節的篇幅中，起碼 25 次）講及，神怎樣和他說話，又是他信息的來源。

內容提要

第一篇信息

先知哈該傳給猶大人的第一篇信息，是在「初一日」發表的（一 1）。依照民數記二十八章 11-15 節的規定，以色列人每月的初一日（月朔），都要到聖所獻祭。神就選擇了這個時候，揭露人民沒有建成聖殿的罪。

神這一篇信息，特別針對猶大人的領袖（一 1）。所羅巴伯是省長，是政治領袖。約書亞則是大祭司，是屬靈的領袖。神子民的行動是積極還是怠惰，他們兩個人都必須負責。

神的話揭露出人民的拖延（一 2）。神殿未能重建，是因為人民私自決定說：「建造耶和華殿的時候尚未來到。」神子民把他們的精力和資源，都自私地用來建築自己的住處（第 4 節）。

神用「現在」（一 5）這個詞，令這些犯了漠不關心之罪的猶大人，注視在祂今日的要求上。他們應當思想目前屬靈上和物質上的狀況：「你們要省察自己的行為」。哈該書這句鑰句，直譯可以翻成：「把你的心放在你的道上」或「把你的道放在你心上」。他們自我反省便會知道，拖延所盜取的，不止 16 年光陰這麼簡單。

第 6 節說，他們生活貧困，是神對他們的管教。神依照盟約的規定，停止賜福給他們（參申二十八 15-31）。

神再次勸告他們，要省察自己的行為（一 7）。然後告訴他們，要從這個受咒詛的處境中解脫出來，必須「建造這殿」（第 8 節）。他們所以貧乏，是因為在重建聖殿的事上，違背了神（9-11 節）。

領袖和人民，作出了積極的回應。重新開始建造的工作，明顯地證實了他們對神話語的信心（一 12）。即時的回應也表示出，他們接納了哈該是「耶和華的使者」（第 13 節），他是傳達耶和華信息的人。

第二篇信息

一個多月以後，神再次呼召哈該（二 1）。這篇信息繼續用第一篇信息結束時鼓勵的語氣來表達。建造的人，可能開始感到事工的壓力。從前的懷疑和沮喪，可能再次削弱了他們的信心。仇敵再次出現，攔阻他們的工作（拉五 3 至六 12）。哈該

這篇信息，可能正如以斯拉所說：「神的眼目看顧猶大的長老」（拉五 5）。神不單看見他僕人的需要，也會照顧、激勵他們。

第二篇信息發表的時間，是住棚節的最後一天（利二十三 33-34）。以前神在曠野和先祖同在的榮耀，與現時的情景相比，難免使他們沮喪。所以，神不單對領袖，也對人民說話（該二 2）。他們當中，有誰在被擄之前，見過神的榮耀居住在所羅門的聖殿之中呢（參王上八 1-11）？他們今日所重建的聖殿，相形之下豈不是如「無有」一般（該二 3）？巴比倫他勒目列出了 5 項所羅門聖殿曾具備，而新聖殿卻沒有的事物：（1）約櫃；（2）聖火；（3）舍建拿（即神同在的榮光）；（4）聖靈；（5）烏陵和土明。

神再次用「現在」這兩個字，要他們注視祂補救的方法。「當剛強！」這命令，連續出現了 3 次（二 4）。每次發出命令，都是針對其中一個對象（參第 2 節）。而終結的命令，就是「工作！」他們可以剛強，應當工作，是因為神的同在。聖靈看來雖然不在聖殿之中，但照神立約的話，神仍住在他們中間（第 5 節；和合本作「那時，我的靈住在你們中間」，也可翻作「我的靈依然住在你們中間」，參新美國標準譯本、新國際譯本）。

神啟示這個聖殿將來的榮耀，來激勵作工的人（二 6-9）。度過了一段審判的日子以後，這榮耀便會來臨（6-7 節）。至於這榮耀是甚麼，要看「萬國的珍寶都必運來」（第 7 節）這句話如何翻譯。這句話有兩個譯法：一個譯法是「萬國所羨慕的必來到」（和合本小字、欽定本、新國際譯本），另一個譯法，是「萬國的珍寶必都運來」（和合本正文、新美國標準譯本）。

第一個譯法相信這是彌賽亞的預言。支持這個譯法的理由如下：（1）大部分基督教和猶太教的學者，都相信本節所指的是彌賽亞。（2）「渴想」這個抽象的名詞，可以有「所羨慕的」這具體的概念。（3）雖然「來到」這動詞是複數，和單數的「所羨慕的」不符；但依照希伯來文文法，動詞的單複數，和所有格結構複合主詞的第二個名詞（「萬國」）相應，也是可以的。（4）事情發生的次序十分合適：神審判萬國以後，基督的來臨便逼近眉睫了。（5）還有一個譯法，沒有文法上的困難，但仍可以維持彌賽亞預言的性質：「他們（即上句所說的萬國）來到萬國所羨慕的面前」。

雖然第一個譯法理由充分，第二個譯法所代表的觀點卻似乎更好。支持第二個譯法的理由如下：（1）大部分早期基督教和猶太教的學者的理解都是根據拉丁文武加大譯本（約主後 400 年）的譯法，第二個譯法則和較早期希臘文的七十士譯本（約主前 300）相合。（2）單數的「渴想」，可以是個集合名詞，指「特色」或「財

寶」。（3）希伯來文容許「萬國」和「來到」這動詞相合的文法原則，只在詩歌書中出現，而且十分罕見。哈該使用了這種罕有的句法，不立刻解明，似乎不大可能。（4）上下文中提到金銀都屬於神（二 8），已解決了疑難。（5）這幾節經文中隱含的國度信息，和以賽亞書六十章 5、11 節，以及啟示錄二十一章 24 節等平行段落互相呼應。

這段激勵性的信息，以這殿將來的榮耀作結。這殿將來的榮耀，必大過所羅門聖殿的榮耀（第 9 節；參第 3 節）；因為神的榮光（舍建拿）將要再臨（第 7 節下），殿必變得華美（參該二 8；賽六十 13、17）。到祂的國降臨，在將來榮耀聖殿建成的時候（參賽九 6、7，六十六 12；亞六 13），神必賜下平安（該二 9）。

第三篇信息

約兩個月以後，神賜給哈該第三個信息（二 10）。這篇以勸誡為主題的信息，對象是祭司（第 11 節）。哈該詰問有關摩西律法的問題，來教訓他們罪能污穢人。聖潔的物，不能把它的聖潔傳給其他東西（第 12 節）；但不潔之物，卻能使潔淨之物變為不潔（第 13 節；參利二十二 4-6；民十九 11）。

這個原則對猶大人有明顯的意義：他們在悖逆之時獻給神的祭物，因為他們本身不潔，不能得到神的悅納（該二 14）。

神重提以往的悖逆和管教，勸誡這些猶大人，要「追想」（二 15、18）悖逆的惡果。這樣的思想，可使他們將來不致再次漠視屬靈的事。這個信息的結論，再次提到神賜給順命之人的福氣（第 19 節）。

第四篇信息

在同一日，神賜給哈該另一篇信息（二 20）。這篇信息的對象是所羅巴伯（第 21 節）。他是大衛的繼承人，應當因這職分的永久性而壯膽（參一 1；代上三 1、5、10、17；撒下七 4-17）。列邦的勢力要受神審判，這世界的國將會被傾覆（該二 6、7、21、22），預備神國的降臨（參啟十一 15-18）。

在 70 年的被擄，以及歸回者所加上的 16 年停滯之後，神對所羅巴伯說出哈該書二章 23 節的話。在此，神重新肯定了祂對大衛所應許的一切，指派所羅巴伯作祂的「印」。這個「印」，就是手上打印的戒指。打印的戒指代表本人的權柄以及簽名的真確。君王用它在諭旨上蓋印（斯三 10，八 8-10），並肯定代表人的權柄（創四十一 42）。神以所羅巴伯為印的意思，指所羅巴伯是神繼續揀選大衛家的證明。彌賽亞將要從大衛家出來，統治萬有（參太一 12；路三 27）。

另參：「哈該」；「以色列史」；「被擄歸回時期」；「預言」；「先知，女先知」。

哈路抹(Harumaph)
耶大雅之父。耶大雅在尼希米時代曾協助修築耶路撒冷的城牆（尼三 10）。

哈達(Hadad)
（1）以實瑪利 12 個兒子中的第八子，亞伯拉罕的孫兒（創二十五 15；代上一 30）。和合本在創世記作「哈大」，歷代志上則作「哈達」。
（2）比達的兒子。以色列人未到埃及以先，他在以東作王。他曾在摩押平原大勝米甸人（創三十六 35、36；代上一 46、47）。
（3）另一位以東王。是少數被提及其妻子名字的人之一。他的妻子名叫米希他別。他的首都叫巴烏（創三十六 39；或作「巴伊」，參代上一 50、51）。
（4）以東的一位王子。大衛和約押攻佔以東後，他逃到埃及。他在埃及長大，蒙法老寵愛，並賜皇后的妹妹給他為妻。大衛死後，他渴望回到以東，對抗所羅門（王上十一 14-25）。有些學者認為本條目＃3 和＃4 的哈達是同一人。

哈達臨門(Hadadrimmon)
兩個「風暴之神」的混合名稱。哈達是烏加列文獻中的風暴之神，臨門則是巴比倫的風暴之神。以前的學者曾以為哈達臨門是一個地方。拉斯珊拉的資料把哈達和農神巴力，視為同一個神。迦南人為了農作豐收而敬拜巴力。他們的生殖崇拜禮儀包括：巴力的妻子亞拿女神定期為已死的巴力哀哭。撒迦利亞書十二章 11 節所提及的，就是這個禮儀。撒迦利亞把耶路撒冷為彌賽亞哀哭，和米吉多一帶為哈達臨門悲哀的禮儀相比。
另參：「迦南神祇和宗教」。

哈嫩(Hanun)
（1）亞捫王拿轄的兒子，也是王位的繼承人。拿轄死後，大衛王差遣使者安慰他，並向他表示兩國繼續友好。但哈嫩指摘使臣為間諜，羞辱他們，也藉此侮辱大衛。他這行動，燃起兩國戰火，最後戰敗受辱（撒下十 1-14，十一 1，十二 26-31；代上十九 1 至二十 3）。
（2）尼希米時，負責修築耶路撒冷谷門的居民之一（尼三 13）。

（3）薩拉之子。尼希米時，負責修築耶路撒冷城牆的一段（尼三 30）。可能與本條目＃2 的哈嫩是同一人。

哈歌斯(Hakkoz)
另參：「哈哥斯」。

哈瑣(Hazo)
拿鶴的第五子（創二十二 22）。他的名字可能用作拿鶴子孫一族的稱號。記載亞述王以撒哈頓在亞拉伯戰績的銘刻，提到亞拉伯北部山區有一個區域叫作「哈數」，相信就是這族人的名字。

哈慕他(Hamutal)
立拿人耶利米的女兒，約西亞王的一個妻子。她是約哈斯王和西底家王的母親（王下二十三 31，二十四 18；耶五十二 1）。

哈摩尼(Hachmoni)
耶歇家族的名字。耶歇是大衛的僕人，他顯然是大衛眾子的伴讀或師傅（代上二十七 32）。

哈摩利吉(Hammolecheth)
瑪吉的女兒，也就是基列的妹妹（代上七 18）。

哈摩那(Hamonah)
約但河東一地。歌革的侵略軍隊，將在此地被以色列人所滅（結三十九 16）。

哈摩拿(Hashmonah)
以色列人在曠野流浪 40 年，所經過的一站（民三十三 29、30）。今址不詳。
另參：「曠野飄流」。

哈撒底(Hasadiah)
所羅巴伯眾子之一（代上三 20，和合本作「所羅巴伯的孫兒」）。

哈撒哈提干(Hazer-hatticon)
標明以色列北界的一個地方（結四十七 16）。參照下文的哈撒以難和民數記三十四章 9、10 節，哈撒哈提干可能是抄寫時候的誤錄。

哈魯斯(Haruz)
猶大王亞們的外祖父（王下二十一 19）。

哈諾(Hanoch)
（1）米甸的兒子，亞伯拉罕的妾基土拉的孫兒（創二十五 4；代上一 33）。
（2）流便的長子（創四十六 9；出六 14；代上五 3），哈諾族的祖先（民二十六 5）。

哈默蘭(Hamran)
底順長子欣但的另一個名字（代上一 41）。
另參：「欣但」。

哈薛(Hazael, Haziel)
（1）亞蘭（即敘利亞）王（主前 843-796）。他得位的方式，是行刺原來的王便哈達（王下八 7-15），另立新的王朝。撒縵以色有一個銘刻，提到哈薛是個「無足輕重的人之子」，又提到他篡位。神曾差遣先知以利亞，膏他為亞蘭人的王（王上十

九 15）。
哈薛即位後，承繼了便哈達的政策，抵抗亞述軍隊進侵巴勒斯坦。雖然到了主前 841 年，亞述已經操縱了巴勒斯坦大部分的地方，但哈薛仍能在敵方圍攻大馬色之時，繼續頑抗，保持獨立。直至主前 837 年，亞述始終沒法攻陷大馬色，終於退兵。哈薛於是便可以自由，對以色列發動一連串的攻擊。結果，亞蘭控制了巴勒斯坦的大部分地區。
以色列王耶戶在位的後期，哈薛佔領了加利利山區和約但河東，屬以色列的地方（王下十 32）。耶戶死後，亞蘭繼續侵擾以色列，又攻取了大部分的非利士地。如果猶大王約阿施不是重金求和，哈薛下一個目標，便是耶路撒冷了（王下十二 17、18）。哈薛死後，他的兒子一直維持著亞蘭對巴勒斯坦的控制，直到亞述王亞大得尼拉力三世進侵亞蘭，迫納極重的貢金，他的霸權才告結束。沒有了這個壓力，以色列便得以重收哈薛所奪的失地（王下十三 24、25）。
考古學家在亞爾斯蘭塔什發掘到一張床的殘餘部分。床上的象牙鑲嵌，刻有「給我們的主哈薛」字樣，相信是大馬色的貢品之一。大馬色在哈薛統治之下，顯然有極高的文化水平。根據約瑟夫的記載，哈薛在大馬色建立廟宇的功績，久被記念。
George Blankenbaker 和 R. K. Harrison
另參：「敘利亞」。
（2）大衛時代利未人示每之子（代上二十三 9）。

哈賽雅(Hazaiah)
猶大支派瑪西雅的祖先。瑪西雅是被擄歸回後，耶路撒冷的領袖之一（尼十一 5）。

哈轄斯他利(Haahashtari)
猶大支派亞施戶之子，母親是拿拉（代上四 6）。

哈薩以難(Hazar-enan, Hazar-enon)
以色列地東北角的城鎮（民三十四 9、10）。以西結書四十七章 17、18 節和四十八章 1 節也提過這個地方。她是今日黑門山下的哈達爾。

哈薩亞達(Hazar-addar)
一個城鎮，和押們同為猶大地的南界（民三十四 4）。一般相信加低斯巴尼亞鄰近的古德拉特廢墟，就是這個地方。約書亞記十五章 3-4 節的平行段落，列出了 4 個地方作為猶大的南界：希斯崙、亞達珥、甲加、押們。有人認為哈薩亞達就是亞達珥，有人則相信她被易名為希斯崙，來避免和亞達珥混淆。

哈薩迦大(Hazar-gaddah)
應許之地南面邊界的城邑之一，屬猶大支派（書十五 27）。今址不詳。

哈薩書亞(Hazar-shual)
猶大南部屬西緬的城邑（書十五 28，十九 3；代上四 28）。被擄歸回的猶太人，也居住在這個城鎮中（尼十一 27）。

哈薩瑪非(Hazar-maveth)
閃的後裔，約坍的兒子（創十 26；代上一 20）。他的子孫住在亞拉伯南部（創十 30）哈拉冒特河一帶。經考古學家的發掘，發現主前五世紀，此地有蓬勃的經濟發展。這個以乳香為骨幹的貿易系統，在主前二世紀得到復興，增強了本區的繁榮和影響。

哈薩蘇撒(Hazar-susah, Hazar-susim)
猶大屬地之內，分給西緬支派的城邑（書十九 5；代上四 31）。所羅門王從埃及買馬，轉售給赫人和亞蘭人，可能以此地為轉運站——「哈薩蘇撒」，就是「馬站」的意思。這個城鎮，就是今日法拉河東面的示巴拉阿布蘇善。

哈羅以(Haroeh)
朔巴之子利亞雅的別名（代上二 52）。
另參：「利亞雅＃1」。

哈羅黑(Hallohesh)
在以斯拉之約上簽名的一人（尼十 24），他有個兒子叫沙龍（尼三 12）。

哈臘(Halah)
亞述地名。主前 722 年撒瑪利亞陷落後，部分居民被擄到此地（王下十七 6，十八 11；參代上五 26）。

哈難(Hanan)
（1）沙煞之子，便雅憫支派的領袖之一（代上八 23）。
（2）便雅憫族亞悉之子（代上八 38，九 44）。
（3）大衛王三十個勇士之一（代上十一 43）。
（4）尼提寧（即殿役）一家族的祖先，他後裔中有人隨所羅巴伯在被擄後歸回（拉二 46；尼七 49）。
（5）以斯拉宣讀律法之後，向百姓解明律法的利未人之一（尼八 7）。
（6）隨尼希米等人，一起簽署以斯拉的約書，表明向神盡忠的一個利未人（尼十 10）。
（7），（8）兩個和尼希米等人一起簽署以斯拉的約書，表明向神盡忠之政治領袖（尼十 22、26）。
（9）尼希米差派管理庫房的副官，是利未人（尼十三 13）。
（10）伊基大利之子，一群先知的領袖。先知耶利米就在這群先知的屋子裏，請利甲族人喝酒（耶三十五 4）。

哈蘇巴(Hasupha)
尼提寧（即「殿役」）中一族的祖先。他子孫中有人隨所羅巴伯在被擄後歸回耶路撒冷（拉二 43；尼七 46）。他和尼希米記十一章 21 節的基斯帕可能是同一人。
另參：「基斯帕」。

哈蘭(Haran)

（1）他拉的兒子，亞伯拉罕的幼弟，羅得的父親（創十一 26-31）。

（2）迦勒的妾以法之子，屬猶大支派，哈蘭的兒子名叫迦卸（代上二 46）。

（3）利未支派革順的子孫，示每的兒子（代上二十三 9）。

（4）米所波大米北部的一個城鎮。創世記十一章 31 節最先提到這個地方。亞伯拉罕的父親他拉離開了迦勒底的吾珥，遷居到這裏。他在哈蘭居住，直到離開世界。亞伯拉罕 75 歲時，神呼召他遷到祂所指示的地去（創十二 1-4）。然而，亞伯拉罕的家族，依然有人留在哈蘭。亞伯拉罕的孫兒雅各，因畏懼以掃，逃亡到哈蘭（創二十七 42、43；參創二十九 1-14）。雅各在哈蘭居住了很多年。他在那裏服侍他的舅舅拉班，娶了利亞和拉結為妻，又獲得不少牛羊、僕婢、駱駝和驢子（創三十 43）。

這個所謂「拿鶴之城」，在主前三千年代建立。她在幼發拉底河的位置，迅速使她成為重要的商業中心。古時連接大馬色、尼尼微、迦基米施的商道，可能經過哈蘭。先知以西結也提到哈蘭和推羅之間，有生意上的來往（結二十七 23）。哈蘭是亞蘭人的城市，因拜祭月神辛和尼加勒而知名。這個祭禮制度，源自吾珥的蘇默文化，影響深遠。甚至迦南和埃及，都有人拜祭辛和他的妻子尼加勒。到了新約時代，這個宗教依然存在。他的廟宇，在十三世紀為蒙古人所毀。哈蘭是個偶像盛行的地方，難怪神命令亞伯拉罕離開。今日哈蘭的名字，保存了楔形文字的拼法。

哈闊悉(Happizzez)

大衛指派在聖殿供職的祭司，是一個班次的領袖（代上二十四 15）。

哈疊(Hadid)

便雅憫地的一個城鎮（尼十一 34）。從被擄巴比倫歸回的 721 個便雅憫人中，他們的籍貫有羅德、阿挪和哈第（即哈疊，拉二 33；尼七 37）。根據《馬加比一書》（十二 38，十三 13）的記載，西門馬加比和羅馬皇帝維斯帕先（主後 69-79 在位）加強防禦的亞底大城，就是哈第。另一個比較可靠的說法，是指哈第為呂大東北 3 至 4 哩的哈迪達。

後嗣(Heir)

已經承繼或將要承繼產業的人，承受已死之人的財產。特別是指循合法的途徑承受，而且一般都包括了遺囑。新舊兩約希臘文和希伯來文的用詞，都包括了這個概念。

在創世記十五章，神重申祂對亞伯拉罕特殊的應許（5、13-16 節），亞伯拉罕不明白這應許怎能成就。因為當時他沒有親生的兒子，只有大馬色人以利以謝，才是「生在（他）家中的人」，有資格承繼他龐大的產業（參創十五 3、4）。在族長時代，人死而無子，家中的大管家便成為他的後嗣。亞伯拉罕從撒拉婢女夏甲所生的以實瑪利，和從妻子撒拉所生的以撒相繼出生以後，撒拉和夏甲之間起了不和。撒拉要求亞伯拉罕把夏甲和她兒子趕出去，因為她不願意以實瑪利和自己的兒子以撒同為後嗣（創二十一 10）。

約押找了一個聰明的婦人，對大衛王說她有兩個兒子。其中一個打死了他的兄弟，全家的人都想要把這個兒子處死償命。如果真的實行這個判決，她亡夫便再無後嗣，不再「留名留後在世上」了（撒下十四 7）。聖經另有一個實例，解明「後嗣」這個詞的意思。耶穌所講的比喻中，說到一個園戶看見主人的兒子，就彼此說：「這是承受產業的。來吧，我們殺他，佔他的產業！」（太二十一 33-43；可十二 7；路二十 14）

新約好幾處地方，都用「後嗣」來形容信徒在基督裏的身分。信徒作了神的兒女，便和基督同作後嗣，將來可以承受基業（羅八 16、17）。得救這基業，在新約不同的地方都有論及。希伯來書六章 17 節，原文稱信徒為「應許的後嗣」，即「承受應許的人」（和合本）。這應許就是神對亞伯拉罕所說：「論福，我必賜大福給你；論子孫，我必叫你的子孫多起來」（來六 13、14）。同樣，希伯來書十一章 7 節，也形容挪亞是「那從信而來的義」的後嗣。在雅各書二章 5 節，那在世上貧窮、在信上富足的人，也是神「所應許給那些愛祂之人的國」的後嗣。保羅說因為神的恩典，得稱為義的人，可以憑永生的盼望成為後嗣（多三 7）。

在希伯來書一章 2 節，「後嗣」一詞獨指神的兒子，照和合本的譯法，父神「立他為承受萬有的」。在這個情況之下，「後嗣」是指承受基業的人，但領受的時刻，卻在較遠的將來。

在聖經時代，長子是家業的主要承繼人。在舊約時代，長子名分的權益，包括了父親雙份的財產，又可以成為一家之主（申二十一 15-17）；他的弟弟則均分所餘的產業。人如果沒有兒子，女兒有資格成為後嗣（民二十七 8，三十六 12）。但承受了產業的女兒，卻不准外嫁別的支派，以保存每支派產業完整。如果死人連女

兒都沒有，他的兄弟便可承受他的產業。如果他沒有兄弟，產業便傳給伯叔；沒有伯叔，則給予最近的親戚（民二十七 9-11）。各支派的產業是如此的重要，難怪希伯來人這麼注重家譜的保存。
Wesley L. Gerig
另參：「產業」;「長子」。

## 曷拉(Hoglah)

西羅非哈五個女兒之一（民二十六 33，二十七 1；書十七 3）。西羅非哈屬瑪拿西支派，沒有兒子，死後產業歸給女兒。神命令他的女兒與同支派的人結婚，好使「產業仍留在同宗支派中」（民三十六 12）。
另參：「伯曷拉」。

## 曷哈及甲(Hor-haggidgad)

以色列人在曠野飄流時所停留的其中一站（民三十三 32、33）。可能和申命記十章 7 節的谷歌大是同一個地方，亦即是今天的加大克河。
另參：「曠野飄流」。

## 洪水(Flood, The)

形容水位上漲，泛濫過地面，特別指挪亞時代的洪水。
聖經中的記載
有關挪亞與洪水的敘述，見於創世記第六至九章，是摩西五經所載篇幅最長的事蹟。在聖經其他地方，亦常有提及這次洪水，每次均視之為一歷史事件（創十 1、32，十一 10；太二十四 38、39；路十七 27；彼後二 5）。根據聖經的記載，神使洪水滅世，是因為人類社會日趨敗壞，至終成了一個「人在地上罪惡很大」的局面（創六 5）。神決定要毀滅人類，然後從歸順祂的人中另作一個新的開始（參創一 26-28）。在所有的世人中，只有挪亞、他的兒子和他的媳婦仍然對神忠心。在洪水毀滅世界之後，神用他們使人類再次遍佈地面。準備的日子長達 120 年，期間，挪亞造了一艘大船，並且向人宣講神的審判。然後，暴雨傾倒而下，水湧上地面，洪水就這樣暴發了（創六 3，七 11；參來十一 7；彼前三 20；彼後二 5）。陸上的

動物中，只有被挑選帶到船上的，才能逃過厄運。大水維持了超過 1 年的時間，才逐漸退去；地乾了以後，人才可以再次居住其上（創七 6、10-12、24，八 3-6、10、12-14）。挪亞和他的家人離開方舟之後，便向神獻祭，以示感恩。神也應許不會再以洪水毀滅世界。

聖經以外的傳統

在世上所有史詩和神話文學中，沒有一個主題比古代曾有洪水滅世或大片地土之事流傳得更廣。在中國、印度、希臘、馬雅、南太平洋的島國和其他地方，都有發現類似的故事。許多故事的內容，跟創世記的記載都有相類之處，古代巴比倫的說法更是出奇地與它相近。巴比倫人的歷史和文化發祥於聚居在下米所波大米的蘇默人，他們的創世故事也淵源於此。巴比倫人的記載，稱為吉加墨斯史詩，其日期可推至漢模拉比的時代（約主前 1750）。故事講述主前 3000 年，烏魯克著名的國王吉加墨斯的生平事蹟。詩中記述一個名叫烏納比士廷的虔誠人，如何建造一隻方舟，以致能在眾神施於舒魯帕克的洪水中得以存活。他經過了 7 天的飄浮後，風暴止息了，船也在尼薩山上著陸。烏納比士廷向伊亞利神獻祭後，得以長生不死。

雖然很少人會否定創世記的記載，跟吉加墨斯史詩之類的洪水故事之間，有一定的連繫，但它們到底有甚麼連繫，卻仍有待商榷。可能性包括：（1）創世記的記述是由聖經以外的資料，轉借過來的；（2）其他故事從聖經轉借；（3）兩者有同一個資料來源。聖經那種非神話性、超卓和一神論的特質，似乎使第一個推論不能成立。聖經以外的資料，則在比聖經完成的時間更早之前，已有不同文字的版本了；可見，除非早期的抄本已失傳，否則第二個可能性也要剔除。對那些接受創世記是神所啟示的歷史記錄的人來說，最好的解釋，就是早期所有主要的記載，均論及同一次的大水。

洪水的範圍

有學者贊成洪水的記載是歷史，但在他們中間，卻又在洪水範圍的觀點上出現分歧。從故事所提供的客觀資料看來，似乎整個地球，甚至是最高的山峰（創七 17-20，八 4），都被洪水淹沒。有人指出足以把「天下的高山都淹沒了」的水，能夠蓋過全地。但一些學者則回應說洪水只屬於地域性的泛濫，指所記載的只是一種表面的情況（即是說對於挪亞而言，彷彿全地都被洪水淹沒了）。況且，神的目的只是要毀滅人類，而當時他們都是聚居於米所波大米，所以根本不需要以全球性的洪水毀滅他們。好些人指出「地上」一詞，在翻譯上出現問題。在創世記一章 1 節，是習用古代慣用的語法，以「天地」作為整個宇宙的統稱。「地」有時可

用以形容某人的國家（創四十七 13），也可指土地（創十三 15）等其他意思。所以，不應就此假設創世記中有關洪水的記載所用的「地」字，是指整個世界。贊成洪水是全球性的人，以世界各個最高的山峰上均可找到海洋生物的化石，來支持他們的論點。不過，既然所有的山峰都是源出於海洋（創一 9），那麼在山頂上發現與其淵源有關的遺跡，亦是意料中事。我們對這次事件的看法，還需考慮神學和其他原則，來作最後的分析。

洪水的科學證據

當現代的考古工作在米所波大米開展以後，人們把基士、吾珥和舒魯帕克等地一些洪水為患的證據，跟聖經中的洪水相連，已是很普遍的事。不過，那些地方是被不同時代的洪水毀滅的。而且，這些洪水的規模都太小，不足以跟創世記的記載相提並論。較近期，在保守派的圈子中，興起了一個「災變說」的運動；他們把世界地質各種主要的變動，視作挪亞洪水所引發的後遺症。那個觀點並且提出其他理論，如這些地層的形成可能是在短期內（就在洪水期間）完成的，而且是發生於一個比較近代的時期（挪亞的時代）。雖然這個理論為很多人接受，反對者卻指出計算日期的方法，顯示這些地層的年期比挪亞的時代久遠得多。

地質學家在亞拉臘山區探索時，在山上發現在水底下形成，被稱為「枕狀熔岩」的火成岩。這種熔岩層在高達 13,500 呎、長年積雪的山頂之下形成，在某一個時期，水位的確明顯到達該高度。有些人以這個現象，為確定創世記的洪水是普世性的證據，但這並不能證實那熔岩，就是在挪亞的時代於亞拉臘山上形成的。真正能確定的，只是那地層是源出於水底之下，如同所有陸地一樣。

在亞拉臘山上的「礫岩」，是另一個證據，用來證明洪水曾遍及全球。這些岩石，體積由小到大都有，主要是因熔岩噴發時，跟猛烈震動的水融合而成的。然而，在 13,000 呎的高度上出現這種物質，也只能說明亞拉臘山的誕生過程，跟現代的小島完全一樣，並且，最高的部分跟海洋中的火山爆發有關而已。這些地質結構也不能表示亞拉臘山在洪水暴發期間，也正在形成的過程中。創世記沒有提及挪亞的洪水發生時，有火山爆發的現象。況且，那些沈積物可能不是熔岩，而是淤泥罷了。

自 1856 年以來，創世記的洪水不時引起人們的興趣，因為約有 200 人曾分別在 23 次不同的時間中，宣稱在亞拉臘山上見到挪亞的方舟。當中，至少有一次報告是惡作劇，但很多人對於所見的物體也有一致的意見。縱使有了這些明顯的證據，但一切有關的人都得承認，現在仍未有結論性的證據，可以確定挪亞的方舟是位於亞拉臘山上。1955 年，拿威華曾在靠近山峰的一道冰縫中，掘出一片 5 呎長的

木塊，上面有人手雕鑿的痕跡，那地距離那山頗遠。但是，量度年期的碳-14 年代測定報告，為這件人工製品帶來多個差距很大的日期。即使運用了先進的攝影技術，仍然無法找到許多人認為是方舟遺跡的確實位置。

創世記所提及的洪水，到底性質如何，仍然是各方辯論的題目。但看來除非有人能在考古學或科學方面，提出一些嶄新而有力的證據，否則這個問題將無法解決。無論是從創世記的敘述，或是從其他古代傳統看來，地上曾經出現 1 次大型的洪水，是無可置疑的事實。然而，聖經中洪水的真確性質及洪水淹沒的範圍，仍有待一些不容爭議的證據出現後，才能作出定論。

Eugene H. Merrill

另參：「挪亞」；「洪水神話」。

洪水神話(Flood Myths)

一些傳統故事，嘗試去解釋一次災難性，甚至可能是全球性的洪水。這些神話幾乎在所有國家和民族中都可以找到，在亞洲大陸和南部的島嶼並北美洲，尤為普遍。

雖然這些傳統在歷代流傳中，時有變化，並且不時穿鑿附會了好些怪誕的色彩，但它們都有 3 個共通點：（1）人類及其他生物被水毀滅；（2）某種形式的方舟或船隻，成為了一個或幾個人的逃生工具：（3）一個或更多的人得以保存，讓人類再次在地球上繁殖。有時還加上另一個共通點：人的罪惡是引致洪水的原因。這些洪水神話的普及性，可支持洪水是全球性之看法，至少遍及凡有人居住的地域。

洪水記錄的例子

幾個隨意抽取的例子，也可以說明這些神話的性質。在墨西哥傳統的洪水故事中，干覺斯（又名達斯比）和他的妻子、兒女，帶著一些動物和穀物乘船逃避一場大水災。水退時，干覺斯首先放出一隻禿鷹，但牠是以腐肉為飼的，所以沒有再回來。於是他又放出其他雀鳥；最後是一隻蜂鳥帶著一枝長著葉子的樹枝回來，顯示他們可以安全登陸。

在格林蘭有一個傳統的說法：當人類在地上住滿了 100 代以後，就有洪水來到，除了有一個人生還之外，人類全都被毀滅。這人後來用杖擊打地土，便造成一個女人；這對男女就成為了新人類的祖先。

夏威夷的神話敘述在人類活了很久以後，變得非常敗壞。在他們中間有一個義人，名叫魯如。他建造了一隻龐大並有房舍的獨木舟，他在船上載滿食物，又帶著植

物、動物，和家人上船去。接著來了一場洪水，把所有人都毀滅了，只有獨木舟上的人存留。後來，一位偉大的神明把一道彩虹放在天上，作為寬恕的記號。

在印度，印度教徒奉義人馬努為新人類的始祖。一尾大魚警告他說，大地將要被水淹沒。他受命建造一條大船，在上面儲藏各樣的種子，並要把 7 個聖潔的人帶到船上（總數是 8 人，跟挪亞方舟的人數一樣）。後來洪水來了，是一尾大魚把船拖到喜馬拉雅山的一個峰頂上；在那裏，馬努獲准可以重新開始人類的繁殖。

中國的版本則有洪水英雄法海。他跟妻子和 3 個兒子、3 個女兒逃過了一次普世性的洪水。從他們中間，全世界的人類重新得以繁衍。

羅馬人的洪水故事在俄維丟的《蛻變》（主後一世紀）中出現。書中提及人的被造、他無罪的本質和他在樂園中的快樂、他的墮落，並最後洪水成為了對人類悖逆的懲罰。朱庇特神在盛怒中發動一道大洪水，淹沒全人類；暴雨的破壞力因著地下水源的湧溢，變得更為可怕，這跟聖經中的記載相同。只有義人丟加良和妻子碧霞乘船逃命，到達帕納蘇山。在洪水之後，他們被吩咐把石頭拋到背後；這些石頭後來成為了男人和女人，人類就在地上重新繁殖。

巴比倫的洪水記錄

在眾多的洪水傳說中，巴比倫的版本最為有趣，因它跟聖經的記載有許多可能或實在相似之處。有人認為巴比倫的故事，有助於肯定聖經的記載，因為兩者不但相近，而且同指一個地域。另外又有人以巴比倫的記載，來向聖經提出質疑，指聖經的記述只是一個神話，跟世上其他的神話沒有兩樣，不外是巴比倫神話「淨化」或「一神論」的版本而已。

發現過程

世人首次留意到巴比倫的洪水故事，是在 1872 年 12 月 3 日，大英博物館的史密夫佐治在倫敦的聖經考古協會中，公開宣讀論文時提出了該項記載。內容只是洪水記錄的片斷，於亞述國王亞述巴尼帕（主前 669-633）的圖書館所藏過萬塊坭版中發現。由賀姆西華森領導的一隊英國考古發掘隊伍，於 1853 年在尼尼微發現了這個圖書館，並且把這些坭版送返大英博物館。

史密夫的報告引起要求重開尼尼微的發掘工作的呼籲，為要找出記載中散迭了的部分。次年 5 月，史密夫抵達尼尼微，只花了大約 1 週的時間，便發掘到洪水記載的殘餘部分！這洪水故事原是一套 12 塊的吉加墨斯史詩中的第十一塊。其中提到吉加墨斯被人人都要經歷死亡的事實纏擾，以及他尋覓長生不死的過程。在第十一塊坭版中，吉加墨斯（烏魯克國王，聖經中稱之為以力國王）會見了烏納比士廷——「巴比倫的挪亞」，從他的口中獲悉洪水的故事和他得著長生不死的經過。

史密夫後來又報導了另一個較早期流傳於亞甲人中，有關洪水故事的片斷，約在主前 1600 年寫於米所波大米。這些片斷現時名為雅特拉哈西斯史詩，直至 1967 年以後，才為人正確地理解。此外，較早期之蘇默版本的巴比倫洪水故事（約主前 1700），發現於尼普爾，並在 1914 年公佈。剔除了各種考古學的細節不說，這些神話的片斷見於米所波大米、小亞細亞中赫人的文獻，甚至敘利亞的拉斯珊拉文獻。這些發現使人更全面地認識整個事件，並且為那些含糊的段落提供準確的記述。這些文獻中的故事都極近似，故事中的主角則分別為蘇默語中的薛蘇華和亞甲語中的雅特拉哈西斯或烏納比士廷。

洪水的記載

記載中提到當地上人口增加，他們發出的聲音太吵，以致風暴之神恩里勒不能入睡。所以，他決定用災難來減少人口。但掌管災難的神卻被安撫了，人類的數目亦再次繼續增加，且發出更大的聲音。接著，恩里勒決定用旱災和饑荒來削減地上的人口，然而，這個計劃又被掌管地下泉源的伊阿神粉碎。最後，恩里勒決定以洪水來毀滅人類。

偏愛烏納比士廷（或雅特拉哈西斯）的伊阿神被迫起誓跟恩里勒合作。但伊阿神想到折衷的辦法，先透過夢境來通知洪水故事中的英雄，後來更向著草屋的一堵牆說話，好叫屋內的烏納比士廷得到消息而預備逃脫惡運。烏納比士廷得到指示要把草屋拆掉，改造一隻船，並塗上松香以防水，然後帶同他的家人、財物、走獸和飛禽走進船內。吉加墨斯史詩中特別指出所造的是一條極大的船，雅特拉哈西斯史詩卻說那船頗為細小，並且船上的人只用了 7 天的時間把船造成和預備洪水的降臨。

洪水歷時 7 日 7 夜，船擱在尼薩山上。故事的主角放出 3 種飛鳥（鴿子、燕子和烏鴉）去探測情況。離船後，烏納比士廷向眾神獻祭，結果得以長生不死。

比較米所波大米與創世記的記載

若我們把米所波大米的故事，跟聖經作一個對照，兩者之間相同的地方實在令人詫異。兩者均指出洪水是由神指令的，並向故事中的主角先行啟示。主角亦同時得神的指示要建造一隻船，裏外要塗上松香；船上只會乘載少量的人，卻會存留大量其他的生物；在船上的都不會被毀滅。兩個記載中都特別指出引起洪水的確實原因、歷時多久、船售隻著陸的地點和放出雀鳥。主角均在洪水過後獻祭，因而得到神的賜福，並且得蒙應許人類不會被同樣的災難毀滅。

人們經常強調創世記跟米所波大米的洪水記載，是何等相似，以致忽視了兩者有不同的地方。其實，兩者相異之處多於相同之處。其中最重要的是，巴比倫和亞

述的記載充滿著多神的觀念，創世記則高舉獨一的真神。

兩者記載洪水的因由也各有不同。創世記清楚指出是神以洪水懲治人的惡行。在吉加墨斯史詩開始的時候，咒詛是因為眾神的反覆多變而起的。雅特拉哈西斯史詩則指出恩里勒以洪水毀滅人類，是因為他們發出的噪音，令他不能入睡。

此外，聖經和非聖經的記載中，還有幾個次要的差異：

1.寬限期——創世記六章 3 節記述人類得到 120 年的緩刑期，讓他們有足夠的時間悔改。但米所波大米的眾神則嚴守祕密，不容人有回轉的機會。

2.船的性質—以聖經中 1 肘為 18 吋，挪亞的方舟是 450 呎長、75 呎寬和 45 呎高，排水量約為 43,300 噸。假定吉加墨斯史詩中所提及的巴比倫肘，一般是指 20 吋的話，烏納比士廷的船是一個立方體，每邊長 200 呎，排水量為 228,500 噸。再者，烏納比士廷的分成 7 層，挪亞的船卻只有 3 層。

3.登船的人——烏納比士廷帶同他的家人、親屬、工匠、船夫、金銀和「田野的走獸」上船；挪亞卻只帶了妻子、兒子和兒媳，還有神所吩咐特定數目的活物（創六 19-21，七 2、3）。

4.洪水（或暴雨）的時間——蘇默人的記述說下了 6 個晝夜的雨；巴比倫人說是 7 個晝夜。希伯來人的記載，則聲稱共下了 40 晝夜的雨（創七 12）。

5.停船的地點——烏納比士廷的船停在尼薩山上，一般認為即底格里斯河以東及波斯灣以北 400 哩的一座山。挪亞的方舟則停在亞拉臘山上，位置比前者更北，在土耳其東部或靠近俄國的地方。

6.雀鳥——根據楔形文字的資料，最先放出去的是鴿子，然後是燕子，最後是一隻烏鴉。挪亞卻先把烏鴉放出去，然後 3 次放出鴿子，一次一隻。

7.主角所得的福——洪水之後，烏納比士廷得著長生不死的祝福；挪亞卻沒有。

雖然我們注意到兩者之間的差異，但到底相同的地方也不少，以致長久以來，學者對兩者的關係感到困惑。可能性有 3 個：（1）是巴比倫人向希伯來人借用材料；（2）是希伯來人轉借了巴比倫的神話；（3）兩者均出自同一個資料來源。第一個假設的可能性極低，雖然希伯來人中間可能早已出現口傳的版本，但米所波大米的記載是早於五經的。過去有許多人認為洪水和其他的事蹟是希伯來人借用巴比倫的，只是希伯來人去除了其中多神主義的材料而已；但今日漸漸連自由派的學者都發覺，這種講法愈來愈不可接受。

認為希伯來和巴比倫的記載，是同出一源的看法，很具說服力。畢竟，創世記指出米所波大米是希伯來人的原居地，該處也是人類文化起源和洪水後再生之處。這樣大規模的早期災難被米所波大米的居民和從該處外遷的人記述流傳，亦是很

合理的事情。在接受這個解釋時，我們並沒有撇開上天啟示的可能性。聖經的作者並非慣於不依據資料而寫作，但神掌管和引導材料的取捨，最終也保證記載的準確程度。
Howard F. Vos
另參：「洪水」；「挪亞」；「銘刻」。

皇帝(Emperor)
主前 27 年，該撒亞古士督掌權時始用的羅馬君主正式稱號，源出「司令官」一詞，是羅馬元老院對凱旋而歸的元帥所頒發之榮譽銜頭。在聖經裏，尼祿是唯一被稱為皇帝的羅馬統治者（徒二十五 21、25）。
另參：「該撒／凱撒」；「敬拜皇帝」。

紅母牛(Red Heifer)
另參：「動物（牛）」。

紅玉(Carbuncle)
一種豔紅或深紅的透明礦物，剛玉的一種；聖經記載祭司胸牌所鑲的寶石中，即有紅寶石（出二十八 17）。
另參：「礦物、金屬和寶石（紅玉）」。

紅玉髓／紅寶石(Carnelian)
是玉髓的一種，顏色有深紅、粉紅，以至白中呈紅不等。啟示錄二十一章 20 節記載新耶路撒冷城牆第六層牆基，即鑲以紅玉髓。和合本籠統地譯作「紅寶石」。
另參：「礦物、金屬和寶石（紅玉髓）」。

紅海(Red Sea)

印度洋的支流，向西北伸展，介乎非洲與亞洲之間。紅海是一個狹長的海域，長1,450多哩，闊約180哩。紅海東面與阿拉伯半島相接，非洲那一面的海岸則包括埃及、蘇丹、厄立特里亞和衣索匹亞。在其西北面，西奈半島伸入海中，蘇彝士灣在半島的西面，阿卡巴灣則在半島的東面。在蘇彝士灣之西北端是蘇彝士城，紅海通過蘇彝士運河與地中海連接起來。在阿卡巴灣的末端是以色列的港口埃拉特，及約旦唯一的港口阿卡巴。紅海的海域滿佈海洋生物、魚類及其他海產，可供應鄰近一帶地區大部分的食糧。在紅海沿岸，城市、修築完善的道路、耕地都很罕見。

在希伯來文舊約裏，紅海被稱為「蘆葦的海」，但中英文譯本一般作「紅海」，這是學者一般所用的名稱。在新約裏，提到紅海的經文有：司提反受審判時的辯護（徒七36）和「信心的英雄」那章經文之內（來十一29）。還有兩次提到這地方，卻只稱之為「海」（林前十1、2）。

以色列人在出埃及時過紅海的事蹟，是猶太人至今仍慶祝和記念的一件重大的歷史事件。他們渡海的正確位置備受爭議，但無論是在哪裏，明顯的是，那海的深度使人不能涉水而過，其闊度也不容許人游泳渡過。而另一方面，其深度足以淹沒埃及的軍隊，闊度也足以把他們全數淹死。以色列人面對紅海，又被當時世上一流的軍隊和技巧純熟的馬車隊緊追，耶和華直接干預，把他們拯救出來，祂在以色列人呼求之前，已使用了東風把海水分開，使他們在海床上走過去（參出十四10-31）。

耶和華把埃及的軍隊淹沒在海中，完成了拯救以色列人脫離埃及威脅的工作。以色列人用詩歌來慶祝這次勝利（出十五1-21），他們也常在數算耶和華為以色列人所成就的工作時，記念這事件（例：書四23，二十四6、7；詩一〇六7-9、22，一三六13-15）。耶利哥城的人因聽聞神在紅海所施行的大能，而懼怕以色列的神（書二9、10）。新約曾引述過紅海的事件，以之為一項充滿信心的行動（來十一29）。

以色列人所行的路線初時是依著蘇彝士灣的海岸而行的，他們離開以琳之後，曾在紅海邊安營（民三十三9-11），然後才轉入內陸前往西乃山。

離開西乃山後，他們向東北方前行，十分貼近阿卡巴灣，極可能在以旬迦別時來到紅海邊（民三十三35）。他們嘗試從加低斯巴尼亞進入迦南而失敗，在何珥瑪戰敗後，他們轉向南行，到達阿卡巴灣畔的西珥山（參申二8）。

神指示以色列人應許地的最南端是紅海（出二十三31）。所羅門的王國擴展至阿卡

巴灣，他在以祿附近的以旬迦別設立了一隊船隊；這些商船把黃金和其他貴重的舶來品從俄斐運回來（王上九 26-28；參代下八 17、18）。後來約沙法也作類似的嘗試，但他的船在以旬迦別遇險沈沒了（王上二十二 48；代下二十 36、37）。
另參：「出埃及」；「出埃及記」。

胡兀鷲／禿鷲／狗頭鵰(Ossifrage)
禿鷹類中最大的一種鳥，是不潔的鳥類（利十一 13；申十四 12）。
另參：「鳥（胡兀鷲、禿鷲）」。

胡巴(Huppah)
在大衛和所羅門王時代，負責領導第十三班祭司的首領（代上二十四 13）。

胡利人(Hurrians)
又稱為米坦尼人的一個民族。他們的語言不屬閃族語系，又不屬印歐語系，但他們在主前二千年代，近東的文化裏，擔任了很重要的角色。最為重要的，是他們把蘇默和巴比倫文化，傳播到了亞西亞西面和赫人之中。
要推斷胡利人曾否在某地出現，有幾個方法：在該地能否找到胡利語的文獻；當地人有沒有胡利語（或印伊語系，詳見下文）的名字；舊約和其他古代文獻有沒有他們的記載。
主前二千年代初，胡利人在米所波大米的極北部出現，他們可能是從更北的地方而來。主前十八世紀，他們曾在馬里和阿拉拉赫出現；主前十五、十四世紀在努斯、烏加列、阿拉拉赫、巴勒斯坦幾個城市，和他們的政治中心米坦尼出現。在這個較後的時期，他們的統治階級，其實已是印伊民族的人了。這些貴族通常保持印伊語系的名字，但在語言、宗教和文化上，已經完全被胡利人同化，事實上也跟一般胡利人無異。
胡利人的存在所留下的問題，是他們對巴勒斯坦的影響有多大。在這方面，我們所知確實不多。亞馬拿信札是主前十四世紀，由米坦尼／胡利人諸王，以及巴勒斯坦的小王，寫給埃及法老的信件。這些信件提到一些巴勒斯坦的君王，有胡利語（部分是印伊語系）的名字；其中一個例子，是耶路撒冷的押狄基帕。然而，

這些由巴勒斯坦君王的書記，用亞甲語寫成的信件，顯露出來的是迦南語言，不是胡利語。但另一方面，埃及人稱巴勒斯坦為胡利人的地；一個法老甚至宣稱俘擄了 36,000 個胡利人，但這些可能只是巴勒斯坦的居民，而不是胡利人民。據亞馬拿信札提供的證據，巴勒斯坦很可能只是在名義上稱為胡利地而已。

再者，舊約究竟怎樣為胡利人這個民族作出定義，也是一個問題。部分學者相信聖經中的何利人，就是胡利人（創十四 6，三十六 20-30；申二 12、22）。在語言學上，這是可能的。然而何利人總是住在西珥山，胡利人則出現在耶路撒冷、他納、米吉多、亞柯、押煞、示劍，甚或希伯崙，卻不大可能在西珥出現。此外。創世記三十六章所列何利人的名字，似乎都是閃族語系而非胡利語的。最後，以掃娶了一個何利人族長的女兒，似乎證明了西珥山的何利人和以掃同時期。假若按新發現的艾伯拉坭版顯示，族長時代是屬於較早時期的話，胡利人深入南方，和族長接觸，在時間上是太早了。

第二個理論認為希未人便是胡利人。這兩個名字在語言學上產生分歧，是因為後來的文士，把兩個形狀相似的希伯來文字母互相混淆了。希未人等於胡利人的理由，其一是希臘文的七十士譯本在兩個段落中（創三十四 2；書九 7），認為希未人便是胡利人。其二是創世記三十六章 2 節和 29 節，分別稱祭便為希未人和何利人；而他們相信後者是指胡利人。可是，第一個論證過分依靠七十士譯本，它可能是誤譯了；第二個論證，則無異於西珥山的何利人便是胡利人的理論。

第三個理論認為創世記二十三章的赫人便是胡利人。雖然「赫人」一詞的意義甚廣，可能包括了胡利的民族，但這個理論和第一個理論一樣，有時序上的問題。然而，後期的赫人——如烏利亞及耶布斯人亞勞拿——可能是胡利人。很多學者都認為「亞勞拿」的名字，顯然是胡利語。

上面幾個理論，都假設任何民族，必定擁有獨特的名稱。但另一個可能性，是承認胡利人在巴勒斯坦居住，把他們看作和其他民族一起，以如「迦南人」等名字統稱。

David K. Huttar

另參：「赫人」；「希未人」；「何利人」。

悔改(Repentance)

字面的意義是指一種心意的改變，這改變並非只關乎某一個計劃、意圖或信念，而是整個人的改變，使人從一個敵擋神的罪惡道路上回轉過來。這種改變有時稱為「福音性的悔改」，因為這悔改源於向罪人宣講神的恩典，及聖靈在信徒新生中相關的工作（約三 5-8）。這種改變是基督得勝死亡的結果——祂高升至父神右邊，作君王和救主後，賜給人的禮物（徒五 31）。

這種悔改乃伴隨著在基督裏得救的信心（徒二十 21）。若以為一個人不在意自己的罪，也不悔改，卻可以相信基督能把人從罪中拯救出來，其思想便互相矛盾，也是不合理的。在歸向基督一事上，悔改是十分重要的一環，因此聖經常強調悔改過於得救的信心。基督也曾說，一個罪人悔改，在天上的天使也要為他歡喜（路十五 7）。使徒形容外邦人歸信基督時，說神賜恩叫他們「悔改得生命」（徒十一 18）。雖然一個人歸信基督時可能只著意於某一方面，但事實上福音性的悔改和在基督裏的信心是不能分割的。

這種懺悔並不是一個孤立的行動，而是一種意志上的動向，刺激人作出與神所啟示的旨意相符的行為（包括向人作出賠償；參路十九 8）。認識日常的罪過和缺點，使人重新懺悔，並再次使用在基督裏的信心。一次極深和值得注意的懺悔，是大衛與拔示巴行淫後所表達的痛悔之心（詩五十一）。有時神也呼召全教會一起悔改（啟二 5）。哥林多後書第七章詳盡地敘述了一次令人感興趣的集體悔改，其中包含的成分有：為罪憂傷，決意棄掉昔日犯罪的行徑，並從今走上正軌。雖然悔改常伴有極深的情感，但悔改並非就是這種情感，而是罪人在聖潔的神面前，對自己虧負神的確認。

除了這種「福音性的悔改」之外，聖經也記載了許多別的悔改，如法老（出九 27）、掃羅（撒上二十四 16-18），及加略人猶大（太二十七 3）等人的悔改。他們悔過並不是由於看見神向罪人施恩，而是懼怕承受惡果，因此在性格和思想上並沒有真正的改變。

施洗約翰（太三 2；可一 4）和基督（可一 15）都傳講悔改的道，呼召罪人，而不是呼召義人。使徒也按著大使命（路二十四 44-49）繼續傳悔改的信息，在五旬節那天就是一個開始（徒二），而那天彼得所傳的道也有顯著的結果（第 41 節）。

根據羅馬天主教會的規定，懺悔的聖禮包括悔罪、認罪和贖罪，神父則需要宣告赦罪。但新約並沒有把懺悔與一套聖禮架構聯繫起來，也沒有由祭司赦罪的規定；此外，罪人是需要親自來到神面前悔改，並接受神透過唯一的中保——大祭司基督——的赦罪（提前二 5），但上述的做法卻跟這聖經道理不相符。

舊約常提到神後悔，如約拿在尼尼微宣告神的警告後，神曾後悔祂對尼尼微的審判（拿三 10）。我們不可看這經文為解釋神的憂傷，也不可視之為祂永恆旨意的改變，這只是因為人類有所改變，所以神改變或更新祂已宣佈了的計劃和祂與人之間的關係。正如加爾文及其他學者所說，聖經這樣描寫神與被造物之間的關係，是神按著人的轉變而有相應的行動。

Paul Helm

另參：「回轉／歸正」；「重生」；「救恩」；「認罪／認信」；「赦免」。

核點民數／報名上冊(Census, Enrolment)

對人口進行登記和普查謂之核點民數或報名上冊，目的主要在於徵兵和課稅。聖經記載了幾次的核點民數。

第一次核點民數是在以色列民出埃及後第二年，在西乃山之時。為了估計全民的戰鬥力，對 20 歲以上的男丁進行了全面的清點，得數為 603,550 人（民一 1-3、46），又對能供聖役的利未人進行了清點，當時利未男子（從滿月的男嬰算起）的總數是 22,000，可供聖役的男丁則為 8,580 人（民三 15、39，四 46-48）。

據民數記二十六章記載，以色列民在曠野飄流 40 年後，又進行了一次大清點。這是以色列民進攻應許地前，集結在摩押平原的什亭地方所作的一項戰略準備。統計的結果是，能上陣打仗的以色列男丁共 601,730 人（民二十六 51），另有 23,000 利未人則不在此數，他們免了兵役，也不得地業（民二十六 62）。按規定，每個男丁要交「贖價」半舍客勒（出三十 11-16），約等於白銀 1/5 盎司，「免得數的時候，在他們（以色列民）中間有災殃」。

第三次核點民數是在大衛末年（撒下二十四 1-17）。前兩次統計是順應神意，這次卻惹神發怒。按聖經記載，耶和華「激動大衛」（參代上二十一 1）。聖經對大衛此舉的動機並未明言，可能是為了徵兵課稅或炫耀手下軍力。奉詔主其事的大將約押雖已發覺此舉非其時，但諫止無效，只好遵辦。這一次興師動眾的核點民數，究竟是否完成卻記述含糊（參代上二十一 6，二十七 23、24），總之，大衛事後知悔。然而神的震怒已不可挽回，祂給大衛在 3 罰之中選擇 1 罰。這 3 罰是：3 年饑饉、3 月被敵人追殺或 3 天災癘。大衛甘受災癘之懲；結果是 3 日之內死者 7 萬。

核點民數的數目如下，以色列男丁已達 800,000，猶大男丁已達 500,000（撒下二十四 9）；另一記載則說以色列能上陣的男丁有 1,100,000，猶大有 470,000（代上二十一 5），外加可服聖役的利未人 38,000（代上二十三 3）。

這次核點民數的結果頗使學者困擾（先不管兩處記載的出入），以色列民丁口比前兩次的數額竟有成倍的增長。雖有種種解釋欲圓其說，但依然未有完滿答案。

第四次核點民數完成於被擄歸回之後，據以斯拉記二章記載，那時以色列男丁總人口是 42,360，奴隸（男女均算在內）總人數是 7,337，另有 200 名歌唱者（男女均算在內）。

新約在記述耶穌誕生時，提及了 1 次核點民數：「當那些日子，該撒亞古士督有旨意下來，叫天下人民都報名上冊。這是居里扭作敘利亞巡撫的時候，頭一次行報名上冊的事。眾人各歸各城，報名上冊。」（路二 1-3）

據猶太史家約瑟夫記述，居里扭於主後 6 年就任敘利亞總督伊始，便遵旨進行了一次大規模的人口徹查；然而據馬太福音二章的記載，耶穌明明誕生在大希律在位之際，而大希律是死於主前 4 年的。

有欲證明約瑟夫之說不確者，俱不成功；至於路加的記載，無論是他的福音書還是使徒行傳，都下筆有徵，似絕無在此事上獨出紕漏之理；也有人欲歸咎於校勘者之誤或史料上的張冠李戴（如早期教父特土良即曾指出，在保民官撒土尼努主持下，也有過一次普查），但也都不能言之成理而立為定論。後有一說以為，在耶穌在生之年確曾有清點人口之令頒佈天下，但並未實行，直至主後 6 年或 7 年，也正是居里扭由副巡撫擢為正巡撫之時，才雷厲風行地進行了統計。

另一說則指出路加記載中有「頭一次」3 個字（路二 2）。這說明路加特意強調耶穌生年的那次為「第一次」，以區別於主後 6 至 7 年的另一次更為著名的「報名上冊」。路加於使徒行傳五章 37 節，也提及了第二次核點，顯然路加知道有兩次的核點。考埃及於是時，也先後進行過多次報名上冊，以此推諸巴勒斯坦，連續兩次作核點民數是完全可能的。

所以，可以大致確認，居里扭於擢升正巡撫之前，在他主持下先就進行過一次「報名上冊」，其時正是耶穌誕生之年。

考路加記載居里扭主持下的那次報名上冊，至少有兩個目的：一是為耶穌生年提供參數；二是為約瑟與馬利亞歸回故里伯利恆作出解釋。據史科可知，羅馬治下的猶太人是免服軍役的，但軍役雖免，捐稅難逃，所以那一次報名上冊的目的，顯然是在課稅。「眾人各歸各城」也反映了兩個情況：一是希伯來人宗族觀念濃烈，向來念念不忘尋根歸祖，這也是希伯來宗教的重要特點；二是羅馬皇帝亞古士督的猶太政策，尊重其民的宗教習俗。

Morris A. Weigelt

浩蘭(Hauran)
約但河東東北部的一個區域，在今日里查的德魯澤山。以西結描述疆界時，提到這個地方（結四十七 16、18）。亞述王撒縵以色三世在主前 841 年的軍事記錄中，已經記載了這個地方。他的軍隊在圍攻大馬色以後，曾經到過浩蘭魯山，才穿越加利利，前往迦密山。
主前 733 至 732 年亞述王提革拉毘列色三世攻陷大馬色，把周圍一帶劃分為省。其中一省稱為浩蘭連那，亦即是浩蘭。後來亞述巴尼帕王的年譜在記述他和亞拉伯人作戰時（主前 639-637），也提及這個省。
舊約希臘文譯本把浩蘭翻作俄蘭里特。季諾蒲紙文獻也曾提及俄蘭那。此地顯然在主前三世紀為埃及的馬其頓統治者多利買王朝所控制。此外，約瑟夫也曾多次論及這個地方。據他記載，浩蘭（俄蘭里特）和鄰近的特拉可尼，都是賜給大希律的土地。後來他的兒子腓力繼承了這個地方。

海中巨獸／鱷魚(Leviathan)
海上的巨獸，或是生於水中的大型爬行類動物（伯三 8；詩七十四 14）。
另參：「動物（海中巨獸）」。

海底(Channels of the Sea)
指海床的溝壑或峽谷。大衛有感於神救他脫離一切仇敵並掃羅之手的大恩大能，乃作讚美詩說神的大能，謂祂的鼻息足以使海水退去，露出海底（撒下二十二 16；詩十八 15）。

海狗(Rock Badger)
另參：「動物（蹄兔，獾）」。

海索草／牛膝草(Hyssop)
敘利亞或埃及出產，一種脣形科草本植物（出十二 22；利十四 4）。
另參：「植物（海索草）」。

海綿／海絨(Sponge)
另參：「動物（海綿）」。

海鷗／魚鷹(Gull)
候鳥之屬類。修訂標準譯本在利未記十一章 16 節和申命記十四章 15 節稱為「海鷗」（欽定本則作「杜鵑」），然而尚未能確實。
另參：「鳥（海鷗）」。

婚姻，婚姻風俗(Marriage, Marriage Customs)
男人和女人的結合，是神所設立，藉此持續家庭生活的途徑。婚姻這觀念是神制定的；當時祂吩咐亞當說，人應當離開父母，與妻子聯合，成為一體（創二 24）。第一次真正提到婚姻這詞是在創世記三十四章 9 節（中譯：結親）。
希伯來社會由遊牧生活發展至農耕和村落生活；隨著社會的發展，婚禮的風俗也漸漸複雜起來。婚禮的儀式加添了婚宴、遊行和跳舞等。直到基督徒時代，婚禮才被視為一種聖禮。
母系傳統
舊約提到幾種婚姻模式，最早期的好像是根據母系傳統的原則，到了中銅器時代和王國早期，似乎還有這種痕跡，縱使此時在埃及（也許還有其他地方），母親在延續後代的事情上，仍扮演決定性的角色。但在聖經中，有關母系社會的傳統仍不能肯定。雅各與拉班一家同住，是因為他要為拉班工作，作為迎娶新娘子的聘禮。拉班表示從雅各這段婚姻所生的孩子是他的孩子，屬於他的族人（創三十一 43）。驟眼看來，雅各為兩個妻子服侍拉班 14 年後，又自願多留下 6 年（三十一 41），似乎有點奇怪。不過，他留下的原因可能是逃避以掃向他報復（二十七 42-45），也可能以為他與拉班之約是終身的約。
基甸有一個妾，婚後仍與自己家人同住（士八 31），而她的兒子也視自己為母親的同族人（九 1、2）。參孫想看望他的非利士妻子時，要往妻子的娘家探望她（十五 1、2）。然而，我們要留意這幾個例子中，基甸所面對的只是一個妾侍，而參孫所面對的是一個外族妻子，況且，兩人都沒有成為妻子娘家中的成員。一般來說，新娘子婚後都會離開父母，與丈夫的族人同住，利百加就是一例（創二十四 58、59）。「娶妻」這用語是從「作主人」這字根演變出來的（申二十一 13 中「作丈夫」

原文是「作主人」)，而妻子通常也待丈夫和稱丈夫為主。

父系傳統

從希伯來人家譜中看到他們的後代是循父親的家系延續下去的（創五，十，三十六 9-43；民一 1-15；得四 18-22；代上一 1-9）。為孩子起名是擁有孩子者的特權，在聖經中，這權利差不多是由父親和母親平分的（參創四 1、25、26，五 29，三十五 18；撒上一 20，四 21；賽八 3；何一 4、6、9）。兒子通常沿用父系先祖的名字，並且與他們認同。

在列祖時代的社會，父親在家裏是一個權威人物。妻子和孩子被視為他的產業，跟他的田地和牛驢差不多（出二十 17；申五 21）。他有權把女兒賣給別人（出二十一 7；尼五 5），甚至對兒女操生殺之權。

父親要負責供養全家，在經濟上支持他們，並保障他們生命平安。商業上的決策通常由父親作主，雖然事前他也許已跟妻子商議妥當。妻子所許的願要得丈夫的同意，才可生效（民三十 3-16）。男人只要把妻子休棄即可終止一段婚姻，可見他在家庭中的權力有多大（申二十四 1-4；參申二十二 13-21）。

叔嫂婚配

希伯來人又設立了為兄弟立嗣之婚俗來保存一個家庭的名字和產業。一個男人死了，供養其寡婦和孤兒的責任便落在死者至近的男性親屬身上。負責者的次序已列在申命記二十五章 5-10 節。一般來說，死者族中同住的兄弟有責任與遺孀結合。若寡婦無子，結合所生的第一個兒子便要歸在死者名下，迦南人、亞述人和赫人都有這種婚姻制度。

舊約中最為人熟悉的叔嫂婚配的記載在路得記，不過這事件沒有嚴格地按照申命記二十五章的律法而行；路得需要找一個男性的近親娶她為妻，以保存丈夫的名字和產業，那位至近的親屬拒絕這責任，因為感到這是一種雙重負擔。他不單要買贖土地和供養路得，而且生下來的長子還要歸在亡兄名下，以後要繼承那土地。不過按照律法，人確實是可以拒絕這種婚姻的（申二十五 5-10；得四 7、8）。在路得的例子中，波阿斯這位次近的親屬願意負起這責任（得二 20 至四 10）。

珥的寡婦她瑪在叔嫂婚配的制度下，許配給珥的弟弟示拉。在某方面來看，訂婚與結婚的效力一樣，所以當她的家翁猶大以為她在有婚約之下，與別人行淫有了身孕，便據理定她的罪，吩咐人把她活活燒死（創三十八 24）。

一夫多妻

很早以前，人已感到開枝散葉，擴大家族的重要性，既可保存家業，也可供應軍力資源。為了達到這些目的，一夫多妻的情況十分普遍；不過很少人可以負擔兩

個以上的妻子。然而，許多人擁有一個，甚至多個妾侍，特別在妻子不育的情況下。就是在這環境下，撒拉把婢女夏甲給亞伯拉罕作妾（創十六 3），雅各娶了兩姊妹——拉結和利亞，兩人都把婢女給丈夫作妾（三十 3-9）。雅各的哥哥以掃也娶了 3 個妻子（二十六 34，二十八 9，三十六 1-5）。雖然這風俗在士師時代和早期王國時代稍受禁制，但聖經說基甸仍有「許多的妻」，很可能還擁有多過一個妾侍（士八 30、31）。列王紀中記載了一個一夫多妻的大家庭；所羅門有「妃七百，都是公主，還有嬪三百」（王上十一 1-3）。在這些家庭裏，妻妾和孩子互相爭競的情況，是可想而知的，特別是當一個妻子不育（撒上一 6）或丈夫偏愛某個妻子（創二十九 30、31；撒上一 5），情況更厲害。雖然如此，希伯來社會對妾侍及其子女的權力與尊嚴是有所維護的。

漢模拉比法典（約主前 1700）說明，惟有第一個妻子不育，丈夫才可再娶，但妻子若把婢女給他作妾，他就不可再娶。即使妻子能生兒育女，丈夫也可以娶一個妾侍；但除非那妾侍不育，否則他不可再娶第二個妾侍。在亞述法典（約主前 2000）中，後宮的婦女是在妻子和妾侍的地位之間，她們可以被提升至妻子的地位。

雖然舊約有許多一夫多妻的例子，但無疑大部分以色列人都是一夫一妻的。在普通人家中，鮮有一夫娶大量妻妾的例子。

神本來給亞當的吩咐是「人……與妻子連合」（創二 24）。希伯來律法一般暗指一妻制是最為人接納的婚姻（出二十 17，二十一 5；利十八 8、16、20，二十 10；民五 12；申五 21）。本來在王國時代這已是一個慣例，但像所羅門這樣的王卻沒有跟隨這希伯來傳統。被擄歸回以後，以色列人的婚姻主要是一夫一妻制，不過許多都以離婚為結束。到了新約時代，一夫一妻制似乎已是定例，但有些人如大希律仍奉行一夫多妻。基督教訓人婚姻是一生之久的，人若離棄妻子，在她有生之年另娶，是犯了姦淫的罪（太五 27-32）。

近親通婚

以前以色列人通常有近親通婚的情形，因此為了保持優良的血統，不得不對這種情況有所限制。在列祖時代，人可以娶同父異母的姊妹（創二十 12）。在利未記二十章 17 節，這種婚姻是明明禁止的；但是直至大衛時代，這事仍有發生（撒下十三 13）。在申命記的婚姻律例與利未記的聖潔律例中，有關婚姻的法例似乎互有衝突（申二十五 5；利十八 16），可能利未記中較嚴格的規限曾被修訂。表親通婚如以撒和利百加、雅各與拉結、利亞等，均十分普遍。若有親戚來提親，幾乎是沒法拒絕的（《多比傳》六 13，七 11、12）。摩西的父母就是姪兒與姑姑的關係（出六 20；民二十六 59），按照利未記的規定，這是應該禁止的（利十八 12、13，二

十 19），雅各同時娶兩姊妹也是不許可的（創二十九 30）。

最理想的婚姻是與同族也同支派的人通婚，與另一個支派的人結婚也是可以接受的。不過，最受關注的是與異族通婚的問題，因為這會破壞那牢固地維繫希伯來民族的傳統，而且當外邦妻子把異教的神祇帶進家裏時，會危及約民的宗教信仰。

異族通婚

以色列人進入迦南地之後，許多人與迦南地的女子結婚，這情況令那些定意維持希伯來宗教信仰純淨的人感到惶恐（王上十一 4）。異族通婚在摩西律法中是被禁止的（出三十四 15、16；申七 3、4）。但許多以色列人都不理會這禁例，繼續縱容混婚。若一個外邦女子被俘擄了，而她又願意放棄本國的國籍，則可算是例外（申二十一 10-14）。上文也提過，參孫娶了一個非利士婦人，那婦人婚後仍與本族人同住，她丈夫間中去探望她，維持夫婦的關係（士十四 8-20，十五 1、2）。以掃娶了兩個赫人女子（創二十六 34），也娶了他的堂姊妹；而約瑟既住在埃及地，就順理成章地娶了埃及女子為妻（四十一 45）。摩西的妻子是一名米甸人（出二 21），而拿俄米兩名兒婦皆摩押人（得一 4）。在大衛的妻子中有一名亞蘭婦人（撒下三 3）。在所羅門後宮中，有許多鄰國的代表，包括法老的女兒，也有摩押人、亞捫人、以東人、西頓人和赫人（王上十一 1）。亞哈的妻子耶洗別是一位推羅公主（王上十六 31），她把巴力崇拜帶進了北國。有些以色列女子也嫁給了外邦人，如拔示巴選擇了赫人為丈夫（撒下十一 3），而銅匠希蘭的母親則嫁給了一名推羅人（王上七 13、14；代下二 13、14）。

被擄歸回後，宗教領袖認為與外族通婚大大危害了希伯來宗教的純正，因而命令所有娶了外邦女子的猶太人與妻子離婚（拉九 2，十 3、16、17）。這行動的意思是，縱使家庭被粉碎了，信仰也必須保持純正。就是到了新約時代，保羅也公然責備與非基督徒結婚的行徑（林後六 14、15）。

擇偶

青年人成婚的年齡很難估計。才 15、16 歲的男孩已被視為成人，而在較後期的猶太傳統中，通常少年人到了 13 歲，長者便為他們舉行成年祝典。大概瑪倫和基連因病去世時，仍很年輕（得一 5、9）。押沙龍死時約 20 歲，但當時他已獨立生活了 5 年，可能已經結婚（撒下十三 19）。實際上，王的兒子與平民的平均結婚年齡可能很不相同。一般認為男孩的結婚年齡最少是 13 歲，女孩則是 12 歲。

一般來說，少年人的父母會為他選擇媳婦。有關婚事的討論，都由新郎的父母與新娘的父母負責，而通常都不會徵詢兩個少年人的意見。年長的先結婚並不是必須的（創二十九 26）。亞伯拉罕認為以撒應該結婚時，就差遣僕人往米所波大米他

的親屬中選擇一個媳婦。僕人與新娘的兄長聯絡（創二十四 33-53），而利百加在事後才有機會表示同意與否（57、58 節）。若她父親仍在世，也許她連表示意見的機會也沒有。迦勒為女兒安排婚事（書十五 16），掃羅也為米拉安排婚事（撒上十八 17、19、21、27）。參孫欲娶一名非利士女子時，也是到父母面前求問（士十四 2、3）。

縱使父親沒有實際為兒子揀選妻子，通常他也要指引兒子作合宜的選擇。以撒指示雅各娶母舅的女兒為妻，甚至以掃也在婚姻事上考慮父親的意願（創二十八 8、9）。長老多比雅也記下他對兒子選擇妻子的意見（《多比傳》四 12、13）。當然也有青年人自己表達意願（創三十四 4；士十四 2），或不理會，甚至反對父母的意見（創二十六 34、35）。女子作主動的，如掃羅的女兒米甲表示愛大衛，則屬少有的情況（撒上十八 20）。

聘金

一般年輕人都沒有能力娶第二個妻子，其中一個原因是以色列人有付聘金的習俗；新郎要把聘金交給新娘的父親。年輕人也可以為新娘父家工作或完成一項任務來代替聘金（創二十九 15-30；撒上十八 25-27）。處女若被強姦，強姦者要買贖她，聖經清楚說明了在這情形下，應付的聘金是 50 舍客勒，由於這是一種懲罰，所以估計一般聘金的數目大概在 10 至 30 舍客勒之間（利二十七 4、5）。

在第二聖殿的時代，一個處女新娘子約值 50 舍客勒，而寡婦或離婚婦人則是這數目的一半。那時候人通常在一個星期的中間把處女娶過來，因為丈夫若發現她不是處女，仍可在翌日把證據帶往法庭，趕得及在安息日前處理這事。寡婦或離婚婦人一般在相等於現今的星期四那天過門，這樣，她的丈夫在安息日前有兩整天的時間觀察試驗她。

雖然娶妻的過程，好像是純粹在岳丈與新郎之間的交易，但確實的情況並非如此。希伯來人從不會把妻子看作奴隸。她有一定的權力管理丈夫的家，作為她兒子的母親，她也受到相當的尊敬。

父親所收到的聘金，死後可能就歸給女兒；若女兒喪夫，聘金也會歸給女兒，以解決她的生活問題。在亞述人的律例中，聘金是交給女兒的。根據漢模拉比法典，聘金要交給女子的雙親，但婚約一旦瓦解了，他們就要把聘金雙倍奉還。在希伯來人的習慣中，新郎要送禮物給新娘和她的家人，不過，大概不會像以撒送給利百加的禮物那麼多和貴重（創二十四 53）。巴比倫的律例，卻是新娘的父親送禮物給新郎，但他只可以使用而不可以擁有，若新娘成了寡婦或沒有犯錯而被休棄，這些禮物就要歸給她。

定婚約

婚姻是兩個家庭互定的約或聯盟。婚約把兩個家族聯合起來，藉著親屬的擴展，整個群體的人數也增加了。在一個無論親屬多麼疏遠都彼此照顧的社群裏，這種聯合是十分重要的。盟約的觀念也可以有政治上的含義，比如所羅門與埃及公主的婚約（王上十一 1），或以色列的亞哈和推羅的耶洗別之婚約（王上十六 31）。婚姻之約與神和以色列人所立的約相似。從這個觀點來看，以一夫一妻制為正常的婚姻模式又多了一個支持的據點。

婚約的訂定儀式就是預送禮物，藉著這些禮物送禮者以及新娘子的財富和地位都得以確立（創三十四 12）。在古代近東一帶，送禮物，就是把送禮者的一部分送出去，因此，送禮者事實上是獻出了自己的一部分。確立婚約的禮物同時也確立了送禮者在新娘子身上可行使的權力。

訂婚

婚事的另一個階段是訂婚。「受聘」一詞首先在出埃及記二十二章 16 節提及，在申命記也用過好幾次（申二十 7「聘定」，二十二 23、25「許配」）。訂婚在法律上的地位與結婚一樣（申二十八 30；撒下三 14），若有人侵犯一個訂了婚的處女，根據申命記中侵犯鄰舍之「妻」的律法，要被石頭打死（申二十二 23、24）。訂婚包含「佔有」的意思，類似接受供物。然而，訂婚跟娶妻仍有一些分別（申二十 7）。訂婚之後，將要作新郎的男子可以免服兵役。訂婚被看為正式夫妻永久關係的開始（太一 18；路一 27，二 5）。

男子訂婚時，已被看為未來岳丈的女婿（創十九 14）。約瑟的未婚妻馬利亞事實上已好像他的妻子一樣，雖然他們在耶穌出生後才同房。若他們按一般慣例而行，則要等到嬰孩斷了奶（通常在 3 歲左右）才可以同房。

婚禮

以割禮為男子婚前成年之禮的慣例，可追溯至主前 1500 年的巴勒斯坦和敘利亞。希伯來人大概在迦南地時已開始進行割禮，無疑在埃及地仍沿襲這慣例，而施禮的時間可能是在男子的青春期。神在西乃山向摩西宣佈律例時，吩咐以色列人在男嬰出生後第八天便替他們行割禮（利十二 3）。在創世記三十四章，割禮與婚姻有關；割下摩西兒子的陽皮，使這父親成為「血郎」（直譯血的新郎，出四 24-26），這觀念似乎也暗示當時割禮與婚姻是有關連的。

聖經第一次提及婚宴的慶祝是在雅各的故事中（創二十九 22）。「伴郎」則在參孫的婚禮中提及（士十四 11；詩四十五 14）。聖經沒有實際記錄任何婚姻契約，旁經《多比傳》（七 12）卻有提及。這契約要在一對新人同住了一星期後才生效（創

二十九 27；士十四 12、18）。參孫在 7 日期滿前離開了新娘子，新娘的父母就當婚約無效，把女子嫁給別人（士十四 20）。

一個傳統的婚約誓詞在伊里芬丁蒲紙的合約中被發現。作丈夫的要宣佈：「她是我的妻子，我是她的丈夫，從今日直至永遠。」到了主後二世紀，這誓詞被簡化為：「你要成為我的妻子。」

婚禮是全家大喜的日子。新郎新娘有特別的禮服（賽六十一 10；結十六 9-13）。新娘穿上華美的衣裳，通常飾以珠寶和其他飾物（詩四十五 14、15；賽六十一 10）；新郎也穿上華服，並戴上頭冠（歌三 11；賽六十一 10）。新娘要用帕子蒙臉（創二十四 65；歌四 3），到了新房才可除下。這慣例解釋了利百加看見未婚夫以撒時，為何要拿帕子蒙臉（創二十四 65），同時也解釋了為何拉班可以輕易在雅各的新婚夜，以利亞代替拉結（二十九 23-25）。

婚禮儀式中的一個特色，是新郎和他的朋友手拿搖鼓和其他樂器列隊遊行（耶七 34）。在較晚的時期，新郎和新娘的隊伍會分頭出門，然後相約一個地點會合（《馬加比一書》九 37-39）。遊行之後，通常會返回新郎家享用婚筵（太二十二 2）。以色列人樂於有藉口可以享用佳餚和盡情歡樂、喧鬧，而婚筵會延續 7 天（創二十九 27；士十四 12），甚至 14 天（《多比傳》八 20）。

在訂婚或結婚的禮儀中，有時候會有一些象徵性的儀式，如路得要求波阿斯用衣襟遮蓋她，表示波阿斯願意娶她為妻，另一個儀式是新郎在新房中把新娘的腰帶解下；新房是特別為一對新人而設的房子或帳幕，婚姻高潮通常是在初夜（創二十九 23；《多比傳》八 1）；染了血的布會留著，作為新娘童貞的證據。

離婚

與婚禮的繁文縟節相反的是，離婚手續極為簡單。一個人若在任何事上發現妻子有錯，便可以把她休棄。這休妻的權利直至主後十一世紀才被取消。然而，當時社會並不鼓勵離婚，離婚的手續也漸漸變得繁複，有種種方法攔阻這事的發生。若丈夫控告新婚妻子不貞，而這控告被發現是假的，丈夫便不能把她休棄（二十二 13-19）。若丈夫婚前已誘騙了妻子，則他終身不可將她休棄（申二十二 28、29）。若妻子被人綁架了，丈夫有責任把她贖回。若妻子於婚後才變成聾子、啞子、瘋子或酒徒，丈夫也不可把她休棄。

由於離婚的法律繁複，手續上的花費也愈來愈大。到了後期，多由律師或拉比來輔導，特別在財物的事情上，他們忠告丈夫把應屬於妻子或其父母的財產歸還給女家。

若妻子犯了姦淫，丈夫有權把她休棄。即使他懷疑妻子不貞，也是如此。丈夫若

認為妻子違反了正常的道德標準，變了節，或沒有管家的能力，便可以休了她。若妻子拒絕與丈夫同房已有 1 年，丈夫也可以休了她。其他休妻的理由包括：行為羞辱丈夫及其親屬；染上不治之症；或當丈夫遷往另一處居住時，妻子拒絕與他同行。

在拉比時期，妻子在某些情況下，也獲准與丈夫離婚。在聖經時代，婦人欲與丈夫離婚，便會被抨擊為違反猶太律法，而在馬可福音十章 12 節，這被看為一種外邦人的行徑。有一些證據顯示，主後二世紀，在巴勒斯坦地，婦人可以與丈夫離婚。在伊里芬丁的猶太人殖民地，丈夫寫了休書之後（參申二十四 1、3；賽五十 1；耶三 8），妻子就可以自由改嫁（申二十四 2）。

在漢模拉比法典中，雖然丈夫可以在宣讀了公式的離婚誓詞後，即可把妻子休棄，但他仍需給她金錢上的補償。在亞述律法之下，人無需作任何補償，而妻子也不能要求離婚。若婚禮中曾涉及嫁妝，雙方離異後，嫁妝通常會歸還給妻子及其家人。

一般來說，妻子的地位是低的。儘管她事實上有權為丈夫提供意見、管理家務、教育子女，以及在需要時與丈夫並肩作工，但丈夫仍是主人，妻子的責任只是服從。她雖然不是奴隸，但只是比僕人優勝一點而已，因為丈夫雖然不能賣她，但可以把她休棄。

象徵意義

至於婚姻在舊約的象徵性用法，新郎和新娘通常是代表神和希伯來人（賽六十二 4、5；耶二 2）。耶利米則用婚筵的慶祝與猶大即將變得荒蕪作強烈的對比（耶七 34，十六 9，二十五 10）。何西阿也使用象徵性的描述手法，他說神不再以以色列為妻子（何二 2），但以色列若回轉，向祂忠心，祂會隨時準備再次接納她（何二 19、20）。

在新約，施洗約翰以新郎的朋友在婚禮中的喜樂來比喻他快樂的心情（約三 29），而耶穌則以聰明和愚拙的童女的比喻來說明婚禮的準備（太二十五 1-12）。在娶親筵席的比喻中（太二十二 1-14），基督不經意地提到赴婚筵的客人有禮服為他們預備。以基督的新婦比作基督教會，在哥林多書信、以弗所書和啟示錄都有出現。到了他勒目時代，生活的各方面，包括性生活，都受到嚴格的宗教律例限制。婚姻被視為民間一種盟約，而不是一個聖禮。在早期的基督教時代，人以保持童貞為最純潔的階段，最為神所悅納的。婚後守獨身或配偶離世的階段次之，婚姻生活則只排在第三位。雖然婚姻生活是基督所認可，也是保羅所接納的，但早期教會有一段很長的時間仍歌頌獨身生活，因而對婚姻生活造成極大傷害。

Hazel W. Perkin
另參：「家庭生活和倫常關係」；「割禮」；「刑法和刑罰」；「姦淫」；「離婚」；「民法和公正」；「性」；「童女」；「寡婦」；「蓄妾」。

患難／災難(Tribulation)
在新約裏出現了約 45 次的用詞。不同譯本有不同的翻譯，如「患難」、「受苦」、「危難」、「困苦」、「煩惱」或「逼迫」等。一個相對的希伯來文，可見於 4 至 5 段舊約經文中，但從沒有在先知書中出現。因此，集中以新約來解釋患難一詞，是適切的。
新約有數處用「患難」一詞，來指一般世俗人在生活中所要面對的困難。例如：婦人生產的痛苦（約十六 21）；在充滿危難的世代裏，世俗人為婚姻而煩擾的事情（林前七 28）；以及寡婦所面對的苦況（雅一 27），全都稱為「患難」。更概括地說，像列祖時期曾打擊埃及與迦南地的饑荒等災禍，也被視為「大患難」（徒七 11）。
狹義而言，「患難」一詞特別指基督徒的經歷。基督的教訓為該詞的意義提供基本的定義。耶穌指出，福音普傳於世，世人卻以逼迫的形式去表達其敵對的回應。世上有福音出現的地方，自然難免有患難與逼迫。福音的種子一旦播下，患難與逼迫便隨之而來（太十三 21）。
耶穌在橄欖山論及那關乎未來的事件，其中詳述這個概念，說明教會時代無可避免的患難（太二十四，二十五；可十三；路二十一）。在聖經中，只有耶穌的教訓明確地描述其跟隨者要面對的患難，以及患難發生的次序。在其講論中，耶穌預言了患難開始的時間、所達至的程度，以及結束的時間。耶穌把這關乎患難的教訓，私下傳給了 12 位門徒，因為這事與他們的生命有直接的關係（太二十四 3）。耶穌告訴十二門徒說，人要把他們陷在患難裏，這患難就是他們要為主的名受逼迫至死（第 9 節）。這教訓的上下文指出耶穌所說的患難，會一直在各處影響基督徒。但事實上，耶穌向十二門徒預言，他們會在受苦的初期被陷在患難中（第 8 節），清楚顯示了患難起頭，是在門徒的有生之年。
同樣，這些門徒會見證先知但以理所預言臨到耶路撒冷的「大災難」（15-21 節）。顯然，耶穌在橄欖山的講論中所提及的，是耶路撒冷在主後 70 年的被毀。耶路撒冷在羅馬軍隊手下被毀，應被看為長久的患難之原型。馬太在二十四章 15 節所加插的註（「讀這經的人需要會意」），證實了這一點；這註腳是要警告讀者，指出耶穌的預言會在他們有生之年應驗。此外，路加福音二十一章 20-24 節的一段平行

經文，清楚指出猶太人的耶路撒冷荒涼後，耶路撒冷接著由外邦人長期統治，這事確實在主後 70 年後發生。

由於這有罪的世界受撒但的勢力操縱，所以新約形容患難是這世界對福音自然的回應。耶穌曾向門徒斷言，在這世上，他們要面對苦難（約十六 33）。耶穌說了這些話不久，耶路撒冷早期教會的信徒便因司提反被殺，分散各地（徒十一 19）。使徒保羅曾在亞西亞遭遇這樣的苦難，他被壓得太重，力不能勝，以致存活的指望也沒有了，好像接受了死刑的宣判一樣（林後一 8）。同樣，他在馬其頓所設立的教會，也曾面對嚴峻的痛苦和大苦難（林後八 2），跟那在患難中接受福音的帖撒羅尼迦人相似（帖前一 6）。希伯來書的讀者也曾遭遇患難（來十 33），使徒約翰則寄信給 7 個教會，提醒信徒，他正與他們在耶穌的患難和國度裏，一同有分（啟一 9）。耶穌給士每拿教會的嘉許，證實了這患難已在當時發生了。士每拿教會不但要遭受患難（啟二 9），而且魔鬼還要把患難延至 10 天之久（二 10）。

然而，得勝的基督能將患難報應在那把患難加給信徒的人身上（帖後一 6）。推雅推喇假的女先知及其跟隨者，依次要同受「大患難」（啟二 22）。到了末日，歷史中無數得贖的群眾，從各國、各族、各民、各方而來，齊集天上（啟七 9）。他們是從「大患難」中出來的，在歷代裏，曾以蒙羔羊的血得潔淨、得救贖的衣裳為裝飾（啟七 14）。他們已在患難中被拯救出來；那患難是從耶穌第一批門徒之死開始（太二十四 9），直至所有得救者於主再來時，齊集在永恆裏為止（二十四 29-31）。古耶路撒冷在主後 70 年被毀的大災難，不過是歷代教會信徒所面對之大災難的縮影（第 21 節）。

新約若預先警告門徒，患難是無可避免的，它也必指定信徒應有的回應。他們應該喜樂，因為患難能生出忍耐和老練的性格（羅五 3）。他們必須耐性地忍受苦難（羅十二 12），因為知道神會安慰所有在患難中對祂忠心的人（林後一 4），況且現今的苦難只是為預備永恆裏無可比擬的榮耀而已（林後四 17）。

除了少數特殊的情況，容讓基督徒享受富裕和自由之外，歷代多半的信徒皆要忍受苦難。教會一般的使命是在懷有敵意的世界裏，忍受著作一個被圍攻和逼迫的小群。一些蒙保守、免受患難的基督徒，容易以為患難是將來的事情。對那些忍受著敵對之痛苦的基督徒來說，患難是一件常存的事實。患難的毒害與程度會因應時地而有所不同，但基督的應許卻始終真確，祂說：「在世上，你們有苦難；但你們可以放心，我已經勝了世界。」（約十六 33）

Gilbert Bilezikian

另參：「困苦／苦難」；「末世論」；「逼迫」。

荷第雅(Hodiah)
（1）屬猶大支派的一個人的名字（代上四 19；和合本，修訂標準譯本）；但也有可能是他妻子的名字（代上四 19；欽定本）。
（2）簽署以斯拉之約的其中 3 個人的名字都叫荷第雅（尼十 10、13、18）。其中有兩人可能有分在以斯拉宣讀律法時，向會眾解釋經文（尼八 7），並在更新盟約時，站在利未人的臺上（尼九 5）。

荷幔(Homam)
羅坍的兒子希幔在歷代志上一章 39 節的別名。
另參：「希幔＃1」。

荷蘭(Horam)
基色的王。領兵援助拉吉時，被約書亞擊敗殺死（書十 33）。

貨幣和銀行業(Money and Banking)
貨幣
貨幣的興起是為了使商品的交易過程簡便化。起初有好幾個世紀，貨幣的制度跟以物易物的制度是同時運作的，後來前者就取代了後者。從列祖時代至今日，財富一直都是以貨物和貴重金屬——尤其是金和銀——來衡量，今日全球仍接受金和銀作為交換的貨幣。創世記十三章 2 節形容亞伯拉罕「金、銀、牲畜極多」。
以物易物
在遊牧和半遊牧民族中，一個人的財富通常以他所擁有的牛隻數量來計算；因此，人普遍都接受以牛為交易的媒介，在為數龐大的交易中，牛隻更是方便計算的單位。拉丁文金錢 pecunia 一詞是從 pecus（意即「牛」）一詞演變而來的，可見人以牛隻為價值、財富和交易之標準的普遍程度。在宗教生活方面，以牛來繳納殿稅或奉獻是最被接納的，這不單使人更公認牛是交易的媒介，同時聖殿也因此成為容納許多牛隻的牛欄；並且容納了許多小型的禽畜及農產，若這些牲畜不能直接用於宗教禮儀上，還可用以交換其他需用的貨品。容易朽壞的食品較少用來作交易，不過木材、酒和蜜糖可正式用作貨幣（撒上八 15；王上三 4；結四十五 13-16），

政府和私人的稅項、貢品、各類的借貸均可用這種貨幣清繳。所羅門為答謝推羅王希蘭在建造聖殿時所提供的幫助，便以小麥和橄欖油相贈（王上五 11）。在主前八世紀，稅款通常是以瓶裝的酒或橄欖油來繳付的，列王紀下三章 4 節記載以羊和羊毛來繳納貢品。

上述各項用作交易的物品都是可量度或數算的，而物品之間也有一個標準的兌換率。

以貴重金屬交易

銀是古代近東最常見的貴重金屬，因此也常用於買賣上；初時是用重量來衡量，後期則用錢幣。聖經首次記載以銀作交易的經文在創世記二十章 14-16 節，當時亞伯拉罕接受亞比米勒交付的銀子，重 1,000 舍客勒，另外還有牲畜和僕婢。亞伯拉罕也曾用 400 舍客勒銀子購買一塊田和麥比拉洞（創二十三 15、16）。根據當時的習俗，這些銀子需要在賣方面前秤好，再由見證人查核（參耶三十二 9、10）。由於這些事件發生於約主前二千年代的初期，因此這舍客勒，並不是後期所用的錢幣，而是指銀子的重量。在較後的時間，約瑟的兄弟以 20 舍客勒銀子把他賣給一些商旅（創三十七 28）。創世記三十三章 19 節提及另一種金屬的重量單位，那是雅各購田所用的；這重量單位在約書亞記二十四章 32 節和約伯記四十二章 11 節又再提及。這單位（希伯來文作 qesitah）可能相等於一隻羊的價值。

後來人們漸漸感到以體積龐大的動物和物品作為交易貨幣似乎太累贅，因此金屬便愈來愈受歡迎。然而，運送大量的貴重金屬仍是一個問題，因此有需要設定另一個方法，使某些有價值的金屬容易辨認，容易到手，也方便收藏。

多年以來，用以交易的金屬被設計成某些固定的形狀；銀子可以疊起或捆成一束，正如埃及的淺浮雕所顯示的；雅各的眾子也曾用類似的方法把銀子帶往埃及買糧（創四十二 35）。約在主前 1500 年，市面上流通著許多鑄成不同形狀的金屬，有錠、條、舌，或動物的頭形，同時也有一些金塊和金環。也許最普遍通用的貨幣是一些手作首飾配戴的金和銀。以色列人從米甸人取得的戰利品包括黃金的鏈子、鐲子、打印的戒指和耳環（民三十一 50）。鐲子和戒指可能都有標準的重量，因此容易用作貨幣。利百加收到未婚夫所送的禮物，是一些有固定重量的飾物：一隻金環，重半舍客勒；兩個金鐲，重 10 舍客勒（創二十四 22）。約伯的親友每人送他一個金環（伯四十二 11），這種金環若不是代表一定的價銀，他們沒理由會贈送相同的禮物。

在申命記十四章 25 節，摩西吩咐以色列人「將銀子包起來」，再一次暗示那些銀子是厚片，可以捆成一束，或是環子，可以串連在一起。這兩種做法在攜帶方面

都較為方便。

摩西時代，銀子的價值可從其購買能力獲悉。兩舍客勒銀子可購買一頭公羊，而50舍客勒則可購買4蒲式耳大麥（利二十七16，和合本作「一賀梅珥」）。在以利沙的日子，若是豐年，1舍客勒銀子可買細麵1配克半或大麥3配克（王下七16，和合本作「一細亞細麵」、「二細亞大麥」）。不用說，這些貨幣的價值會受經濟條件如供求等問題所影響。

憑肉眼來判斷貨幣的價值是不準確的，在稱量和檢定金屬的價值時，無疑經常會有欺騙的情況出現。稱量貨幣是每一次重要買賣的主要部分，也是十分費時的。為了確定法碼的準確重量，這些銅、鐵或經磨亮的石頭上，都會刻上一些印記。這做法一旦普及，每一件用作貨幣的金屬，無論是舌、條或鐲子上都刻上印記，便十分便捷；順理成章地，下一步的發展便是在銀子上打印，以確認其在貨幣上的價值。這就是錢幣的前身。在被擄之前，古代近東的人並未有錢幣。因此，那時期所謂金錢就是指打了印或未打印的銀條、銀鐲子、環子或其他金屬物件。

鑄造錢幣

最早鑄造的錢幣來自小亞細亞的呂底亞王國，傳統認為是呂底亞一位極其富有的國王克利薩斯（主前560-546）所發明的。呂底亞的錢幣用琥珀金製成，是一種天然的金銀合金，上有一頭獅子和一頭公牛的形象。像許多早期的錢幣一樣，背面只是一個戳印。

初時一個錢幣不單代表一種幣值，其本身的重量就是那銀幣或金幣的面值。因此，早期的錢幣許多都有很深的割痕，被疑心重的人割開以確保錢幣是純銀，而非包了銀的平價金屬。

錢幣之金銀純度也是其是否受歡迎和被接受的因素。在希臘和羅馬時期，推羅銀幣的金屬純度極高，所以是最廣為人所接受的。

錢幣之使用並未能免卻稱量的步驟，因為自主前六世紀以來，錢幣的邊緣常被人刮去。這種作弊的行徑，困擾其後所有錢幣的發行，直至十八世紀末期，英國才開始在面值較高的錢幣邊緣軋上齒狀圖案，以解決這問題。

主前六世紀猶太人從巴比倫返回耶路撒冷時，各人奉獻錢幣作重建聖殿之用，同時也奉獻其他金銀製品。所提及的金幣稱為「達利克」，這詞明顯是從波斯大帝大利烏一世（主前527-486）之名演變過來的。這詞廣泛使用，後期寫成的經文在記述大利烏在位之前的事蹟時，也套用這名詞（參代上二十九7）。

主前六世紀之前，懂得造錢幣技術的工匠為數甚少，因此最早期的達利克金幣可能都是在撒狄鑄造的。波斯人後來奪得那地，接管了鑄幣廠，照舊製造錢幣。

在波斯帝國的西部，銀幣可能比金幣更普及。根據一些傳統說法，大約在呂底亞人開始有錢幣的觀念時，錢幣的製作便已經在希臘的愛珍娜開始。到目前為止，這種銀幣被發掘出來的，最早的是主前六世紀，而鑄造的地方是希臘北部。

與此同時也流行另一種錢幣，就是主前五世紀雅典製造的銀幣，這種銀幣兩面都鑄有圖案，一面是雅典娜女神的頭，另一面是神聖的貓頭鷹。

雖然當時許多錢幣的白銀成分已降低，但雅典的銀幣始終保持起初極高的純度。這情況自然增加其被接納的程度，尤其是在政治動盪的地區，因為在這些地區錢幣的純度特別可疑。由於雅典銀幣純度十分穩定，而希臘帝國的擴展也異常迅速，所以雅典的銀幣在 300 年內不斷被鑄造和使用。考古學家已在地中海東部一帶的錢庫發現許多雅典銀幣。

到了主前四世紀，無疑猶大地已有一間本地的鑄幣廠，因為在那裏發現了一些模仿雅典銀幣的銀錢，上刻有「伊胡得」一字。

由於希臘和羅馬時代的貿易範圍十分廣闊，所以大鑄幣中心鑄造的錢幣，在地中海沿岸一帶都廣受歡迎，在內陸地區也一樣被接納，尤其是在位於貿易路線上的地方，和隸屬於大帝國的地區。

迦薩、約帕和推羅約於主前四世紀末建立鑄幣廠，製造一些當地流通的貨幣。在這段時期，西頓仍是銀幣的主要供應地，正如她在主前五世紀時一樣。

西流基王朝在主前 198 年控制了猶大地，敘利亞人意圖把猶太民族希臘化，展開了一段政治動盪的時期。猶太人排斥希臘文化，抗拒所有干預猶太傳統和信仰之事物，這情勢愈益嚴重，直至馬加比家族的元首馬提亞起來，領導猶太人起義，並在主前 167 年開始展開游擊戰。

當馬加比家族暫佔優勢，敘利亞的安提阿古王便把猶太人鑄幣的權利授予西門馬加比（《馬加比一書》十五 6）。可惜在他還未享受到這獨特的權利之前，政治局勢又再一次逆轉，猶大回復附庸的地位，而鑄造錢幣的權利也馬上被收回了。

後來西門的兒子許爾堪成功地推翻那勢力已減弱的敘利亞人，在主前 129 年宣告獨立。主前 111 至 110 年間鑄造的銅幣，正面是一個花環，上刻有「大祭司約翰與猶太人國」字樣，反面則是兩支羊角狀物，末端有罌粟狀裝飾，這兩樣物件都是希臘人表示豐饒的象徵。這是真正由猶太人鑄造的第一枚錢幣。

猶太人中沒有鑄幣的巧匠，也沒有一所好的鑄幣廠，難怪鑄造出來的錢幣簡單而樸實，與當代那些精巧、設計細緻的錢幣顯然有別。

另一方面，西流基王朝繼續下令在腓尼基的城市推羅和西頓鑄造銀幣，而這些銀幣仍然是巴勒斯坦一帶日常交易中最受歡迎的銀幣。這情況持續至羅馬時代，縱

使到了羅馬時代，這些銀幣仍與羅馬錢幣同在市面上通行。

銀行業

如現代的銀行業在古代近東並不存在。然而，當時已提供了許多現代銀行的服務給需要的人。這些服務包括供應儲存金錢的地方，錢幣的兌換：面額較小的錢幣可兌換面額較大的，以及國際貨幣的兌換：這些貨幣可換成某種特殊場合所需用的東西；這種兌換可以是一個推羅的舍客勒兌換聖殿的稅錢，或兌換成某種貨幣向商人購買物件。

儲存庫——神廟

由於神廟是一個神聖的地方，因此是各類財寶的理想儲存庫，聖殿周圍有神祕的氣氛，人對其存有迷信的觀念，所以通常都不敢劫掠聖殿。早至主前三千年代，吾珥的廟塔已有這種功能，同時也以收取利息的方法，貸款給一些農民，以他們的農作物作抵押。由那時開始，已建立銀行系統的雛型。當主人要差派一些重用的僕人往遠處時，通常會授與一些相等於信用證書的文件。

在漢模拉比時代，人若把銀子存在廟宇裏，廟宇方面會發出一些收據，而這種收據也可用作貨幣，類似現今的鈔票或支票。信用證件、國外匯票、涉及金錢的契約，還有支票，都可在古代的吾珥找到，而且都是以銀子為單位，並根據大麥的售價來衡量。蘇默的大城市如拉加斯，可能也有一個像吾珥那樣發展完善的銀行系統，而拉加斯的財政簿記比王的政績還要長。似乎那時的人已曉得以分類賬項來處理金錢，這樣一個簿記系統可能與亞蘭的巴比倫銀行中心有關係，因為亞蘭受亞述人控制時，有許多人從那裏逃了出來。在主前八世紀和七世紀，尼尼微有一座非常大的巴比倫銀行，而當時在各地所開採的貴重金屬都用來鑄造貨幣。亞蘭和腓尼基的商旅把設立銀行系統的技術帶出來，在希臘設立了另一個類似的銀行系統來處理金錢。在他們的影響之下，許多住在近東的人對米所波大米一帶處理財政的方法都有基本的認識。

主前五世紀金融業內發生了一次危機，當時錢幣的供應出現短缺，許多銀礦都已被開採，而工人的短缺又使情況變得更加複雜。那些擁有錢幣，尤其是廣被接受的希臘銀幣的人，都想保存這些銀幣，而國外的人更將之大量地囤積。在雅典和大部分地中海港口，陶製的錢幣便廣泛地流傳。

到了主前四世紀，希臘大部分的財務運轉都落在神廟當局、公共團體，或私人機構手上。他們接納存款、安排借貸，城與城之間可以用信貸形式，而無須用貨幣來交易，進行商業活動。到了羅馬時代，把欠款交到銀行去成為一種可接納的還債方法。

兌換商

兌換商像銀行一樣，兌換外幣的服務需要收取費用。由於每一個成年男子都需要繳納殿稅半舍客勒，通常是用價值極高的、在推羅鑄幣廠鑄造的銀幣來繳交，因此兌換商便在各區的中心設立服務站，以方便人兌換銀幣來繳納殿稅。每年到了慶祝逾越節的時候，耶路撒冷都聚滿國外來的人，需要兌換錢幣，兌換商的桌子便佈滿了聖殿的周圍。

試想那些欲以金幣或銀幣作裝飾的人，必定需要用好幾年的時間把銅幣儲蓄起來，然後藉著兌換商的幫助，才可換取那珍貴的錢幣。

商業借貸

雖然約從主前 2000 年開始，在巴比倫已有商業借貸的制度運作，但對以色列人來說，借貸是一種慈惠的工作，目的是使面對失收的農夫可以順利渡過難關。到了新約時代，這觀念已有改變，路加福音十六章 1-8 節的欠債人是指佃農或以貨物抵押的商人。

高利貸——在舊約時代是指「利息」——在以色列人中是不受歡迎的，因為他們認為這樣做是乘人之危博取利益，是不能接受的。在出埃及記二十二章 25 節、利未記二十五章 35-37 節和申命記二十三章 19-20 節清楚指出，放債取利是被禁止的；不過若借錢給外邦人，這規條可以放寬，取利是可以的。無疑在漢模拉比法典中，收取利息是商業活動中正常的部分；甚至在巴比倫的早期歷史亦然，根據當時的記錄，食物方面的利率可高至 33%，金錢的利率則可至 20%。

像許多五經中的禁令一樣，人若漠視放債取利的禁令，必收惡果。以西結和尼希米都曾鼓勵以色列人留意早期的律法，但卻徒勞無功（尼五 6-13；結十八 8、13、17，二十二 12）。以色列人為了抵押產業，連兒女也可以被迫當奴隸，這是直接違反了聖約的觀念，因為以色列人在聖約之下是神的子民，是自由的。

到了新約時代，放債取利的觀念面臨改變。耶穌自己容許人智慧地投資，以賺取金錢（太二十五 27；路十九 23），但祂擔心私人借貸中會有過高的利率。

貸款的保證通常是一些抵押品。若是小額和暫時的借貸，抵押品可以是一件私人物品（申二十四 10-13；伯二十四 3）、物業（尼五 1-13），或甚至是一個擔保人所說的話（箴六 1-5，十一 15，二十 16）。申命記所概述的律法特別列出甚麼可以和甚麼不可以用作保證或抵押品。日常生活的必需品，如上磨石，不能用作抵押品（申二十四 6）。若一個人拿了外衣作抵押品，對方必須在日落之前把外衣還給他，因為他要用這外衣作蓋被（出二十二 26、27；申二十四 12、13）。此外，借錢給人的不可以進入欠債者的屋裏去取抵押品，必須在見證人面前在屋子外收取。

欠債的人要冒著被賣作奴隸的危險，正如上文所說，這是違反了聖約中自由的觀念。雖然一家之主和他的兒女有時會被賣作奴隸（參王下四 1），但這些事並不是經常發生的。每逢第七年，因欠債而產生的債項或奴役，在律法的規定下要自動取消，這樣可使欠債人有喘息的機會（申十五 1、2）。7 個安息年之後就是禧年，那時不單債項可豁免，就是因各種原因而賣出的田地、屋子也可物歸原主（利二十五 10）。即使在羅馬時代，把一個無力還債的人收監也不是一個理想的解決方法。聖經並不是鼓勵人在財務或其他事情上不負責任，而是體恤有些人確實常陷於經濟的困境，這可能由於他們生來就是窮苦的人，或實在不曉得怎樣有效地運用金錢。

Hazel W. Perkin

另參：「錢幣」；「兌換銀錢之人」；「礦物、金屬和寶石」；「職業（銀行從業員）」；「稅」。

壺／瓶(Cruse)

古代盛水或其他液體的器皿，陶製，高約 4 至 6 吋，應屬罐類（王上十七 12-16）。欽定本將另兩個不同的希伯來詞均譯作「罐」，其實，列王紀上十四章 3 節所指應是「瓶子」，而列王紀下二章 20 節所指應是「盤」或「碗」。

另參：「陶器」。

蛔蒿／苦艾／茵蔯(Wormwood)

含濃烈苦味的植物，象徵痛苦和憂愁（箴五 4；耶九 15）。

另參：「植物（蛔蒿／苦艾）」。

賀得(Hodesh)

便雅憫支派沙哈連妻子的名字（代上八 9）。

賀梅珥(Homer)

重量單位。估計約為現代 4 至 6.5 斗（即 140-230 公升）。

另參：「度量衡（賀梅珥／歌珥）」。

黃玉／紅璧璽(Topaz)
另參：「礦物、金屬和寶石（黃玉）」。

黃瓜(Cucumber)
葫蘆科植物，園栽蔬菜。聖經記載以色列民在曠野飄泊時，想起埃及的黃瓜等鮮菜蔬果即大發怨言，遂干神怒（民十一 5）。
另參：「食物和調製方法」;「植物（黃瓜）」。

黃楊樹(Box Tree)
聖地常見的長葉植物，耐寒常綠（參賽四十一 19，六十 13）。
另參：「植物（黃楊樹）」。

黑巴(Helbah)
迦南人的堅固城之一，今址不可考。亞設支派在約書亞領導下得到這地方，但未能趕出這城的居民（士一 31）。

黑本(Helbon)
大馬色以北的一區，以產美酒聞名（結二十七 18）。可能是今日的哈爾本，此地今日仍有種植葡萄。

黑甲(Helkath)
分地時分給亞設支派 22 個城邑中的第一個（書十九 25）。亞設支派把 4 座城給了利未支派革順族為業，這城是其中之一（書二十一 31）。歷代志上六章 75 節稱之為「戶割」。她可能是今日的哈巴廢丘。

黑米(Hermes)
保羅於羅馬書中曾提名問安的一位基督徒（羅十六 14）。

黑門山(Hermon, Mount)
摩西和約書亞在約但河東所攻佔之地的北端就是黑門山。這座山是瑪拿西半支派的北界，也是以色列全地的北界（申三 8，四 48；書十一 17，十二 1、5，十三 11；士三 3；代上五 23）。黑門山矗立在利巴嫩平原（書十一 17，十三 5）和米斯巴平原之上。約書亞在米倫水邊戰勝迦南諸王以後，擊殺他們直到米斯巴地（書十一 3、8）。聖經中的詩歌，讚美黑門山崇高，稱讚它降露在錫安（詩一三三 3），又有各樣的野獸（歌四 8）。詩篇把它和他泊山（詩八十九 12）、約但地（詩四十二 6）相提並論。「黑門山」原文用的是複數，這複數表示山的宏偉，而不是指它有多個山嶺。
雖然黑門山的名字沒有在現存聖經時代的銘刻中出現過，但經外的文獻，卻提到過聖經中黑門山的別名。申命記三章 9 節記載：「這黑門山，西頓人稱為西連，亞摩利人稱為示尼珥。」部分的學者認為，主前十九世紀埃及的咒詛文中曾提及西連，但不能確定。在烏加列的詩歌中，西連和利巴嫩是盛產上等木材的地方。聖經也同樣把利巴嫩和西連或示尼珥相提並論（詩二十九 6；結二十七 5）。亞述王撒縵以色三世（主前 841）稱它為「沙尼魯，面對利巴嫩的一座山」。申命記四章 48 節又提到黑門山的另一個名字：西雲。希伯來文的舊約和希臘文譯本都取這個讀法，但敘利亞文譯本卻作「西連」。
可能西連或示尼珥是利巴嫩山脈的名字，黑門則是最高山峰的名字。因為黑門山山頂雪白，今日的阿拉伯語稱之為謝赫山，意即長老山。黑門山和巴力黑們（士三 3；代上五 23）、巴力迦得（書十一 17，十二 7，十三 5），可能都有關係，這兩處都是瑪拿西邊界的地方，可能是山麓下拜祭神祇的地點。黑門山長 13 哩，高度是海拔 9,166 呎。
Anson F. Rainey

黑玳(Heldai)
（1）俄陀聶族尼陀法人巴拿之子，是大衛的勇士之一（撒下二十三 29）；歷代志上十一章 31 節稱他為「希立」。歷代志上二十七章 15 節說，他是管理 24,000 士兵的班長，在 12 月份供職。
（2）一個從被擄地巴比倫歸回的人。先知撒迦利亞從他得到金銀，為大祭司約書亞作冠冕（亞六 10）；撒迦利亞書六章 14 節作「希連」。

黑馬(Hermas)
羅馬的一個基督徒。保羅在羅馬書裏曾向他問安（羅十六 14）。

黑勒施(Heresh)
被擄後歸回耶路撒冷的一個利未人（代上九 15）。

黑暗(Darkness)
無光即黑暗。聖經較少提到黑暗的直接意思，多用作喻義。
神創世之初，原本無光，於是神創造了光；神又將光明與黑暗分開，稱光明為晝，稱黑暗為夜（創一 2、4、5、18）。黑暗的直接意義也見於神施諸埃及的十災，第九災即黑暗之災，那黑暗沈滯凝重，伸手可觸（出十 21-23）；黑暗 3 日不散，且專對付埃及人。他們走到哪裏，黑暗便跟到那裏；以色列人的地方則有光明。以色列人離開埃及時，有雲柱在前引路，也把敵人隔離，一面給以色列人光明，向埃及人的一面卻是黑暗（出十四 20）。聖經又說，盜賊和姦淫之徒總是在黑暗中或夜裏為非作歹（伯二十四 16、17）。
新約使用黑暗的直義者有兩處。一處說耶穌被釘在十字架上，從正午 12 時至下午 3 時，共 3 個小時，遍地都黯然無光（太二十七 45；可十五 33；路二十三 44）；另一處則說耶穌再來時的徵兆之一，即「日頭就變黑了，月亮也不放光」（太二十四 29）。
聖經有數處說神出現時有黑暗在祂的周圍，這「黑暗」已非直義。例如，神在西乃山召見摩西時即在「幽暗」或「密雲黑暗」之中向他說話（出二十 21；申四 11），或說從黑暗中說話（申五 23）。黑暗被描寫為神的「行宮」，在祂的周圍（撒下二

十二 12；詩十八 11，九十七 2）。光明和黑暗都是神所創造（詩一〇四 20，一〇五 28；賽四十五 7）；神在光明和黑暗之間劃出界線（伯二十六 10）。神自處於幽暗之中（王上八 12；代下六 1），並置黑雲在祂的腳下（撒下二十二 10；詩十八 9）。聖經的詩歌著作如約伯記、詩篇、以賽亞書提到黑暗，多為喻義。一般來說，黑暗往往代表不認識神的旨意。既以認識神為「光明」，那麼，不認識神即處於黑暗之中（伯十二 24、25；太四 16；約一 5，八 12，十二 35、46；約壹一 5，二 8、9、11）。

約伯咒詛其生日最好讓黑暗吞沒（伯三 4-6），這黑暗好比虛無。另有經文以「黑暗」代表死亡，代表遠離日光的死亡之所（伯十 20-22，十五 23，十七 12、13，十八 18；傳六 4，十一 8）。

黑暗也時常象徵苦難與憂慮，或代表惡人遭遇的災禍和毀滅（創十五 12；伯五 14，十二 25，十五 22、30，十九 8，二十二 11；詩三十五 6，一〇七 10、14；傳五 17；賽五 30）。道德敗落也稱為「黑暗」（箴二 13，四 19；賽五 20，六十 2）。

新約多以「黑暗」比喻道德敗落或靈裏無知（太四 16，六 23；路一 79，十一 35，二十二 53；羅二 19；西一 13）。

舊約先知書有一個重要的主題，即「主的日子」，那日來臨時必有黑暗出現（結三十二 8；珥二 2、31；摩五 18、20；番一 15）。新約提及基督再來時也把「黑暗」與末日的審判並提（太八 12，二十二 13，二十五 30；彼後二 17；猶 6、13）。認識神的人被稱為出黑暗入光明者（賽九 2，二十九 18，四十二 7）；在神的面前，黑暗不能把人遮蔽起來（伯三十四 22；詩一三九 11、12；賽二十九 15）。

使徒約翰提出光明與黑暗鬥爭的主題，象徵惡者（撒但）與耶穌的抗爭。光來到世上，黑暗不能勝過它（約一 5）。世界本是黑暗的王國，耶穌卻把光帶給了世界（約三 19，八 12，十二 46）。神本身就是光（約壹一 5）。真光只有通過耶穌而來（約一 9）。凡不認識神的仍在黑暗中，仍在靈裏無知的狀況中。

昆蘭團體（即死海古卷的收藏者）將黑暗與光明之爭的主題發展成靈的二元論，即真理的靈和邪惡的靈。根據他們的《紀律手冊》，兩種靈俱為神所造，而且力量相當。凡行公義的人必聽命於「光明的王」，背義行惡的人則均受「黑暗天使」的支配。

另參：「光」；「十災」。

黑實門(Heshmon)
猶大南部伯帕列附近的一個城邑，只在約書亞記十五章 27 節出現。哈斯摩寧家族源自該城的說法，並沒有根據。

黑摩其尼(Hermogenes)
亞西亞的一位信徒領袖，保羅在提摩太後書一章 15 節說自己被他「離棄」。這可能是因為他們在教義上產生了歧異，但更可能的情況，是保羅在羅馬第二次被囚時，他因為害怕遭受同樣的命運，所以拒絕為保羅辯護。

會堂(Synagogue)
會堂的英文名稱是從希臘文 Synagoge 直譯而來，意思是「一起聚集」。這詞在新約中出現超過 50 次，主要是指在耶路撒冷及分散於各地的猶太群體進行宗教聚會的地方。Synagoge 往往是舊約希伯來文中，「聚集」或「人的聚會」的希臘文翻譯。在某些舊約英譯本中，只有 1 處是用“synagogue”一詞（詩七十四 8，欽定本）。詩篇七十四篇主要講論聖殿的拆毀，而第 8 節可能譯為「每一處敬拜神的地方」更為合宜（新國際譯本）。令人疑惑的是，在詩篇寫成的時候，究竟會堂是否已設立呢？
起源和早期歷史
沒有人知道會堂何時及怎樣以一個機構的形式出現。我們可以想象在主前 586 年，聖殿被巴比倫人毀壞後，耶路撒冷的境況。那些仍留在城市及鄰近的人民，欲忠心謹守他的信仰，便會覺得有需要聚集敬拜，在其中繼續教導律法書及先知書的信息。所以有些人認為會堂可能就在這樣的情況下產生的。分散在各處的猶太人也有同樣的需要。以色列人被擄後，猶太的長者與先知以西結一起聚集（結八 1，十四 1，二十 1），不過，我們並沒有這麼早期的真正會堂的證據。尼希米記八章 1-8 節中。那些被擄歸回的群眾在耶路撒冷聚會，「文士以斯拉……祭司」攜帶律法書來，站在「木臺」上讀出，講明意思「使百姓明白所念的」，並且「以斯拉稱頌神」，「百姓低頭敬拜」。這些是後來會堂敬拜的基本元素。第一個毋庸置疑的會堂證據，是來自主前三世紀的埃及。從主前一世紀起，有關會堂的證據便大量湧現。
新約時代的會堂

福音書予人的印象，就是在耶路撒冷各處都設有許多會堂。耶穌經常在會堂中教導人（例：太四 23，九 35），特別是與祂在加利利的傳道有關，不過，也可能包括猶太地。在約翰福音十八章 20 節中，耶穌在大祭司面前受審訊時說：「我從來是明明地對世人說話。我常在會堂和殿裏，就是猶太人聚集的地方教訓人。」使徒行傳提及在耶路撒冷（徒六 9）、大馬色（九 2）、撒拉米（十三 5）、羅馬省內的加拉太（十三 14，十四 1）、馬其頓及希臘（十七 1、10、17，十八 4）和在亞西亞省的以弗所（十九 8）都有會堂。保羅常常直接到會堂那裏，若不受禁止，便會在會堂內傳道。

會堂的敬拜

福音書及使徒行傳提出大量的證據，顯示猶太人於安息日在會堂聚集敬拜。百姓也在每星期的第二及第五天聚集敬拜。路加最先描述會堂敬拜的情形。米示拿指出會堂敬拜的模式包括：宣講信仰；誦讀示瑪（它包括申六 4-9，十一 13-21 及民十五 37-41）；禱告（例：猶太教會的十八祝文）；讀經（主要是律法書，參徒十五 21，根據 3 年一循環的方式誦讀；也會誦讀先知書，但會較為隨意）；解釋（由於在耶路撒冷，人們對希伯來文字的知識下降，在誦讀希伯來文聖經後，便會使用亞蘭文來翻譯，而分散各地的猶太人則會使用希臘文的翻譯）；致詞（讀經完畢後，任何合乎資格的人也可以向百姓致詞，如耶穌和使徒保羅經常作的）；最後祝福。

裁仲功能

行使公義的判斷，也是會堂的工作之一。違反律法書，或任何牴觸猶太宗教的人士，都會被帶到會堂的長老面前。在特殊情形下，他們可以把犯人趕出會堂（參約九 22、34、35，十二 42）或把他鞭笞。耶穌提醒門徒要準備面對以上任何一種可能的刑罰（太十 17；約十六 2）。掃羅逼迫基督徒時，持有「給大馬色各會堂的書信」，有權力逮捕信徒，並「捆綁帶到耶路撒冷」（徒九 2）。在使徒行傳二十二章 19 節中，他說他把那些被捆綁的信徒鞭打及監禁；保羅自己也曾在會堂內被鞭打 39 下（林後十一 24）。

律法書的教導

誦讀律法書是會堂崇拜的主要項目。把律法書向百姓講解，特別是小孩子，與會堂有很密切的關係。要作教導時，他們便會使用會堂，或是學校。

組織

新約特別提及在會堂中的兩個職位（例：可五 22；路十三 14；徒十八 8、17），即：「管會堂的人」，負責看守會堂，及揀選誦讀聖經的人；另外還有執事（路四 20），負責收取經卷，並且執行體罰。後來更立了一位負責帶領祈禱的人。

建築
在結構上，會堂似乎是根據聖殿的模式建造。它一般是建造在高處，並讓百姓可以向著耶路撒冷而坐。有一個可搬運的箱子，以放置律法書及先知的經卷，並有一個平臺用作向群眾讀經及宣講；此外，男女是分隔而坐。耶穌曾提及文士喜愛坐在向著百姓的「高位」（可十二 39）。許多會堂都以葡萄葉、七燈臺、逾越節的羊羔和盛滿嗎哪的瓶子為裝飾。早期的會堂，也有一個聖所，是放置殘舊經卷的閣樓或地下室。由於這些經卷都附有神的名字，是以它們非常神聖，不容毀壞。
Francis Foulkes
另參：「猶太教」；「管會堂的」。

會眾(Congregation)
一群人的集會，特別是指宗教的集會。聖經稱以色列民族為神的「會眾」，因他們是與神立約的民族，這個民族被視為神的子民（出三 6-8、15、16，四 22，十二 6；賽一 2-4）。
以色列民為神所揀選，因而具有獨特的地位（賽四十二 1，四十五 4，六十五 9、22）。她的使命是向舊約時代的其他民族展示神的偉大（申四 6-14）。由於這個使命，以色列民被稱作「以色列全會眾」（民十四 5；參利十四 13；民十六 3）。
新約的教會從舊約神的會眾承繼了主要的屬靈遺產，兩者的關係在新約多處均有詳細的闡述（參來二 10-13；彼前二 9、10；加六 16；羅九 1-8）。
另參：「教會」。

會幕，聖殿(Tabernacle, Temple)
神的居所，敬拜之處。
引言
會幕是聖殿的前身。自以色列民族在西乃成形，至王國早期他們最後在應許地定居下來的期間，他們都在會幕敬拜神。會幕是因應以色列人隨時遷移的需求而設、可攜帶的一座聖所。它是神與祂的子民同在的象徵，因此，也表明神隨時的關顧，亦是神傳達其旨意的地方。在早期，神期望以色列人在得著平靜和安全的保障後，便設立一個永久性的敬拜之所（申十二 10、11）。但這期望直至所羅門把聖殿建立起來後才得以實現（撒下七 10-13；王上五 1-5）。會幕和聖殿在歷史結構及神學基

礎上的相似，表明兩者有著密切的關係。

會幕

用詞

聖經曾使用好幾個字眼和描述性的短句：

1.「聖所」（出二十五 8；利十 17、18），這字源於動詞「要聖潔」。

2.「帳幕」一詞出現了 19 次，有時加上一些形容詞如「法櫃的帳幕」（民九 15）、「耶和華的帳幕」（王上二 28-30）、「會幕的門」（代上九 23）及「會幕」（出三十三 7）。最後一名出現了約 130 次。這詞包含相約會面的概念，並指出會幕是神與摩西和祂的子民會面，並頒佈祂旨意的地方。

3.「居住的帳幕」，源於動詞「居住」。在出埃及記二十五章 9 節，這詞指整個會幕，但在出埃及記二十六章 1 節則指其內部結構，包括聖所和至聖所。從這詞衍生的變化有「法櫃的帳幕」（出三十八 21），強調了兩塊法版的存在。

4.「耶和華的殿」（出二十三 19）。

歷史背景

會幕和聖所那三分式的結構——一個公眾的範圍和兩個限制進入的範圍——並不是以色列人所獨有的。在任何發展成熟、具有各級祭司組織的宗教裏，都是主要分成 3 個接近神的層次：所有會眾、一般祭司、主要宗教領袖，最後的層次是內部的聖所，通常被視為神明居住的地方。在巴勒斯坦和敘利亞出土的以色列時期前的多個異教聖所，均顯示這種劃分的形式。

也有廣泛的證據證明在主前二千年代，已使用可攜帶的、複雜的組合式帳幕。這些活動式的帳幕一般用作君王及其他高官的謁見室，或用作聖所。有固定居所之群體的君主，會在其國中巡遊時使用這些帳幕（如埃及和少數迦南國家）。遊牧民族或半遊牧民族，如米甸人，也使用可攜帶的聖所。在摩西之前的埃及，工匠所用的技巧跟製造會幕所用的技巧也十分接近。

會幕及其中的陳設

一．會幕所使用的物料（出二十五 1-7，三十五 5-9）　包括了各種珍貴或常見的物料。神設立了一個重要的原則，就是任何奉獻給耶和華的東西，都必須出於甘心。聖經按著重要性，提及 3 種被使用的金屬，主要聖所部分的陳設則只用精金。所使用之金屬的總數量約為：金 1 噸，銅 3 噸，銀 4 噸（三十八 24-31）。數量較大的銀子是以色列人奉獻出來的（三十 11-16），這是在埃及人所給予的金和銀以外再加添的（十二 35）。精工的細麻布是採用優質的麻線製成。

二．至聖所內的陳設（出二十五 10-22，三十七 1-9）　在神關乎建築所作的說明

中，以聖所的內部作起點是具有深長意義的。在實際施工時，這些陳設是在會幕建成後才造成，以致可以立即安放妥當（二十五 9 至二十七 19；參三十六 8 至三十七 28）。

第一個列出的項目是約櫃，那是一個木盒子，包以精金，約長 3.75 呎，寬和高 2.25 呎。這櫃是神與以色列人立約的象徵，常被稱為「耶和華的約櫃」（申十 8）。約櫃跟當時鄰國一些類似的箱子不同，其中沒有裝載任何代表神的東西，有的只是十誡的法版（出二十五 16），一瓶嗎哪（出十六 33），和亞倫的杖（民十七 10）——全都象徵神在不同方面的供應（參來九 4）。

約櫃是以兩根穿在約櫃四腳上金環的槓來扛抬的（出二十五 13-15）。留在約櫃上的槓會在幔子以下伸出聖所，藉以提醒會眾那不可見之約櫃的存在。

在約櫃上有施恩座，那是一塊長方形的金版，其上安放著兩個基路伯。臉對著臉的基路伯和施恩座形成不可見之神的寶座（出二十五 22）；聖經常形容神「坐在二基路伯上」（詩八十 1，九十九 1）。「施恩座」這名詞源於一個動詞，意思為「贖罪」。每年贖罪日的高潮，就是由大祭司把血彈在施恩座上（利十六 14）。約櫃位於施恩座之下（出二十五 21），顯示律法是在神的保護之下，並解釋了約櫃是祂的腳凳的說法（例：詩一三二 7）。在至聖所內的二基路伯，像伊甸園中的基路伯一樣（創三 24），有相類的保衛功能。在古代世界裏，一些有翅膀的象徵性生物，如基路伯，都常用以看守寶座和重要的建築物。

三．聖所中的陳設（出二十五 23-40，三十七 10-28）　像約櫃一樣，「陳設餅」的桌子（出二十五 30）也是用皂莢木造成，再包以精金。這桌子稍為細小，只是長 3 呎，寬 1.5 呎，高 2.25 呎。經文中也詳細說明了各種器皿和用具的製作（第 29 節）；盤子大概是用來盛載陳設餅的。每一個安息日，12 個特別製造的餅要分兩行放在桌子上，用以象徵神給以色列十二支派的供應（利二十四 5-9），桌子則放在聖所的北面（出四十 22）。罐和瓶的用法並沒有列明；大概是作奠祭之用。

聖所的南面是有 7 個枝子的金燈臺（出二十五 31-39，三十七 17-24，四十 24）。像基路伯和施恩座一樣，燈臺是用金子錘出來的，是聖所中最惹人注目的陳設。整個燈臺都以杏花作裝飾，並從主幹杈出 6 個枝幹，每旁 3 個。從聖經的證據看來，我們並不清楚燈是長明的（出二十七 20；利二十四 2），還是只在晚上供照明用（撒上三 3）。利未記二十四章 4 節強烈地支持前者，撒母耳記上可能是反映了以色列人在士師時代的散漫態度。在聖經中，金燈臺是象徵約之群體不斷的見證（亞四 1-7；啟二 1）。經文清楚說明使用燈臺所需的輔助物品，都是以精金製造，可見最微小的細節都注意到。若不是這樣嚴謹地使用燈臺，其上的光便會漸漸變得暗淡，

聖所也會被燻黑和弄髒了（出二十五 38）。此外，燈臺上只可用上乘的橄欖油，以保證燈之光亮（出二十七 20）。

聖經可能刻意把對香壇的介紹（出三十 1-10）輕描淡寫地略過，以讓人更注意外院那用來獻祭的壇，那壇通常只稱為「壇」（三十 18、20）。為了把香壇跟獻祭用的銅壇分別出來，香壇被稱為「金壇」（出四十 5）。香壇擺放在聖所內，位於「陳設餅」的桌子和金燈臺之間（出四十 1-5、20-27），在幔子以外與約櫃相對著。香壇用皂莢木製成，並包以精金，長寬 18 吋，高 3 呎。這壇有 4 角，四圍又鑲上金牙邊。像約櫃一樣，其上有環子和槓，方便扛抬。大祭司每天早晨和黃昏要在壇上燒香，並在每年的贖罪日膏壇的角（出三十 7、8）。所燒的香是特別研製的，只可供聖所之用，以色列民不可自用（出三十 34-38）。香原本是用以表示一些從祭物上昇的東西，一種令神喜悅的香氣。香是用來向所敬拜之神表示感謝的（瑪一 11），在早期更用以指敬虔之人的禱告（詩一四一 2）。香又用以遮蔽人的眼睛，使人不致直接看見神（利十六 13）。

會幕本體

會幕的結構基本上是一個帳幕，以一個牢固的支架支撐著。描述會幕細則的記載分作 3 部分，像其他項目一樣，用以強調會幕設計的重要性。規格說明載於出埃及記二十六章，建造工程在出埃及記三十六章 8-38 節，最後的建立則在出埃及記四十章 16-19 節。整個會幕的尺寸約為：長 45 呎，寬 15 呎，高 15 呎。

基本的框架是由一連串的豎板支撐，每一塊高 15 呎，寬 2.25 呎，並立在兩個銀座上（出二十六 15-25）。從前，學者以為這些豎板或支架是一塊一塊的皂莢木，但近代的學者多半已接受這些支撐物，其實是兩旁直立的支柱，以一條一條的橫木連接著，像梯子一樣。這樣的支架相當堅固，更可以保持其形狀，並使人可以一窺聖所內美麗的幔幕內層。南面和北面均有 20 塊這樣的支架，西端則有 6 塊。此外，西面的拐角還要加上兩塊，以鉤環連接所有的牆（23-25 節）。又有一批門閂穿過豎板上的金環，使帳幕更安全和更挺直（26-29 節）。3 面各有 5 閂。南北兩面的中閂要從這一頭通到那一頭；其餘 4 閂可能有一半的長度，以致每一面均有 3 根閂固定其位置。所有木製的部分皆包上金子。

在這框架之上有幾層蓋子，形成會幕的頂部、兩邊和後邊。第一層的 10 幅幔子染成藍色、紫色和朱紅色，還繡上基路伯（出二十六 1-6，三十六 8-13）。每一幅幔子為 42 呎乘 6 呎。每 5 幅幔子幅幅相連，形成兩組幔子。兩幅連成的幔子以 50 個金鉤穿過鈕扣，再連成一個帳幕。有些學者認為這帳幕是懸掛在一枝橫杆上，以防止帳幕因其重量而下垂。但聖經並未提及這樣的橫樑，或任何必須高於其他

框架的柱子。幔子大概是像桌布一樣蓋過整個框架。可能在頂部有橫閂，以承受幔子的重量，並鞏固整個會幕，但聖經沒有提及。

另一層是用山羊毛織成的 11 幅幔子或防水布，每幅為 45 呎乘 6 呎。分別把 5 幅和 6 幅幔子連起來，然後再用上述的方法把兩片連起來，只是這一層用了銅鉤代替金鉤。山羊毛的防水幔子較長，用以保護內層的幔子，多出來的部分則用以蓋著會幕的前後兩端（出二十六 9、12）。

另外兩層是用來保證會幕能經得起風吹雨打，一層是染紅的公羊皮，一層是海狗皮（第 14 節）。

一幅以底層幔子相同的質料造的幔子，把聖所分隔出來。幔子要懸在連合兩幅幔幕的金鉤之下，並以 4 根安在銀座上的包金皂莢木柱子支撐著（31-33 節）。在幔子和幔幕上的基路伯都是聖所象徵性的守衛。幔子更使至聖所形成一個長闊高皆為 15 呎的正立方體。層層相疊的蓋子和謹慎的接合方法，加強了最內部的神龕的黑暗度。神給黑暗包圍著，與任何無權見神的目光隔離（詩九十七 2）。聖所佔的範圍是 30 呎乘 15 呎，正正是至聖所的兩倍。一塊以相同布料製成的簾子立在聖所和外院中間，用作主要的幔幕；這幔幕以 5 根包金並帶銅座的皂莢木柱子和金鉤繫著（出三十六 36、37）。這幔幕形成會幕東面的門簾，其上沒有繡上基路伯。會幕矮而寬，看似十分穩固，但也易於拆除、搬運和裝嵌。根據當代的標準，那是一個十分適合神居住的地方，因為所用的是最佳的材料和最優良的技術。

外院及其陳設

會幕的院子是長方形的，南北兩面均長 150 呎，東西兩面則闊 75 呎（出二十七 9-18，三十八 9-19）。會幕本身位於西端。高 7.5 呎，撚的細麻帷子包圍著整個會幕。東面有一個中央入口，寬 30 呎。一幅高度相同而繡了花的帷子用作門簾，這門簾可能是凹進去的，方便人從兩旁出入。所有的帷子都是以銀杆來支撐。這些銀杆是穿過包銀和帶銅座的柱子上之銀鉤子（三十八 17）。

獻燔祭用的壇（出二十七 1-8，三十八 1-7）放在院子的東面，靠近入口處，這提醒了以色列人，若不經過獻祭，人便不能親近神，這 7 呎見方的壇高 4.5 呎，跟所羅門聖殿的巨型祭壇相比（代下四 1），只是一個小壇而已。燔祭壇基本上是一個包銅的空心木架，十分輕便，可用包銅的槓穿過四角的銅環，把它抬起來。銅網（出二十七 5）大概是放在壇內的中央，但有些學者認為銅網是伸延到下面和外面，以便通風，並且方便祭牲的血流到壇的底部。壇的四角可能象徵了祭牲，並可用以栓住將要獻上的牲畜。在以色列，人可以抓住祭壇的角以尋求庇護（例：王上一 50），這行動也許象徵了那人把自己獻上給神，因而求神保護他。壇的下面

可能堆了一些泥土，用以吸收祭牲的血（出二十 24）。所有配件如盛灰的盆、用以鏟灰和填土的鏟子、盛血的盤子、肉鍤子和火鼎，全部是用銅製成的（出二十七 3）。

今天並沒有留下關乎銅盆之大小的指示（出三十 17-20，三十八 8）。這銅盆是用會幕門前侍候的婦人之鏡子做的。銅盆置放在祭壇與會幕之間。祭司供職前若不在銅盆裏洗淨手腳，便會被治死以示懲罰，這條例用以提醒人在為神執行任何任務之前，潔淨和服從是必須的。銅座可能只是用以承托著銅盆，但也可能放著另一個盆，供祭司洗腳之用。

會幕的建成與奉獻

神所指示的製造方法所需要的技巧，是在摩西和亞倫的知識範圍以外的。製造工程的主要執行者是比撒列和亞何利亞伯（出三十一 1-11），此外還有為數不少的「專家」作支援（第 6 節），他們的技巧大概是在埃及時學會的。可能以色列人在金牛犢的事件後（出三十二 1 至三十三 6）靈裏受責，因而在建會幕的事上十分落力；他們的奉獻極其慷慨，摩西甚至要制止他們繼續把禮物拿來（三十五 20-24，三十六 4-7）。此外，許多人還獻出他們特別的技巧（三十五 25-29）。為防止以色列人過分熱心而忽略了安息日的條例，神特別強調他們要嚴守安息日（三十一 12-17，三十五 2、3）。

所有項目都作成了又安放好後（出四十 1-33），除了施恩座和基路伯之外，每一件物件都以特別的油膏抹（三十 22-33，四十 9-11），象徵性地為其特別的功能而分別為聖。聖經十分強調摩西在會幕工程的每一個小節上都完全順從神的吩咐（四十 16、19、23、25、27、29、32）。奉獻禮的高潮是耶和華的榮耀充滿會幕（四十 34）。耶和華在其子民中間，其後日間有雲柱，夜間有火柱，再次保證祂的同在和引導（四十 36-38）。然而，以色列人親近神時，絕不可放縱，就是摩西也不可進入至聖所內。會幕立起的時候，正好是以色列人離開埃及 1 年之後，並且只是西乃山的啟示之後 9 個月（1、17 節）。

自此之後，以色列人安營的時候，利未人都在會幕的 3 面包圍著，摩西和亞倫的家族則佔據餘下的東邊（民三 14-38）。這做法是防止任何人未經授權而闖入聖地。以色列人起行時，也有明確的條例指示會幕的搬遷（四 5-15）。哥轄人負責搬運較神聖的物品，用槓來扛抬（四 5-20）；革順人負責處理軟的器具，祭壇及其附件（四 21-28）；米拉利人則負責扛抬硬的器具，如會幕的板、柱子和帶卯的座（四 29-32）。會幕在前進途中仍要保持在中央的位置，6 個支派在前，6 個支派在後（民二）。

關乎會幕的難題

批判性的學說常堅稱，會幕是被擄歸回後，人對所羅門聖殿一種想象性的重構。這觀點的基本前設是，宗教在以色列中是漸漸地發展的，像摩西律法那樣複雜的東西不可能在主前 2000 年左右便存在；而寫作是直至主前九世紀才通行，因此任何說是在這時期之前寫成的東西都是值得懷疑的。

然而，考古學發現顯示了遠在摩西時代以前書寫已是普遍的事情。古代近東各種宗教在主前 2000 年的最早期已發展得極其完善。在古代以色列，國民與耶和華之間宗教性的約，及象徵神與其子民同在的約櫃，均是極有可能存在的傳統。聖所是用來存放約櫃，並成為國民生活與崇拜的中心點。這樣一個中央聖所必須是一座適切合宜的建築物。

雖然聖經已列出很多細節，但一些事實和指示仍未有明言，如施恩座與幕板的厚度、基路伯的大小，及兩層皮製外罩的尺寸等。此外，為了耐熱而以銅包裹木祭壇，但其製造方法並不清晰。然而，這些記錄也並非實際的藍圖，故沒有列出每一個細節。這些計劃的完成要視乎工人的技巧而定，有些地方也留待主要工匠比撒列和亞何利亞伯來決定。

若說以色列人不懂得建造會幕及其中陳設品的技巧，則對他們在埃及地為奴時所做的工作一無所知。以色列人在埃及也許已學到一定的技能，只需要少數的工匠已可立即督導一群工人。時間問題並不重要；他們出埃及和在西乃與神相遇的經歷，已提供了足夠的動力，叫他們在 6 至 8 個月之內完工。另一個反對的理由，在於出埃及人數的減少（參民一、二十六）；大量的金、銀、銅和其他原料，不可能由那一小群人提供。若如一些人所推測，以色列的人數只有 2,000 的話，就確實有問題。但學者按著其他經文來解釋民數記中的數目，認為總數應在 100,000 至 140,000 之間。他們可以供應的原料之數量，也十分在乎他們在埃及人手中所取得的數量有多少（出十二 35、36）。

有人聲稱那精巧的會幕跟簡單的「與神相會之帳幕」（出三十三 7、11）並不一致。這帳幕跟那位於以色列民中的會幕不同，是支搭在營外的。然而，要知道這在會幕建成之前存在的相會之帳棚，是會幕的先驅。再者，出埃及記三十三章 7-11 節的敘述明顯是與金牛犢事件有關的（出三十二 1 至三十三 6）。在營外的帳幕並不常有，而是對以色列所犯之罪的一種懲罰。若以色列民背逆神，那象徵神同在的帳幕立在民中也是沒有意義的。會幕一旦建成了，便常稱為「相會的帳幕」。

所羅門時期之前的中央聖所

以色列人停留在加低斯巴尼亞，即應許地的南面入口，約有 38 年。由於他們背逆神，破壞了約的關係，所以象徵立約的割禮在這段期間並沒有執行（書五 2-9），

整個獻祭系統也可能中止了（摩五 25）。在征服迦南的早期，會幕位於耶利哥附近的吉甲基地（書四 19，五 10，九 6，十 6、43）。後來，中部的高地被征服後，會幕可能遷移至那裏。雖然會幕所在的確實地點並不清楚，但其位置依次大概是在示羅（書十八 1、10，二十二 9、12；士十八 31）、示劍（書二十四）、米斯巴（士二十 1）和伯特利（士二十 18、26）。會幕的流動性容許以色列人根據國情，把它遷移至最方便的位置。最後則遷回示羅。到了撒母耳的時候，示羅的聖所——稱為聖殿——已安上門，似乎是較持久的結構（撒上一 9，三 3、15）。可能這建築物已代替了早期的會幕，因為會幕經歷了這麼多年，又遷移多次，大概已破爛不堪。無論如何，幾乎可以肯定的是，以色列人曾意圖用約櫃迫使神為他們爭戰，而兩度敗於亞弗後，位於示羅的聖所也遭非利士人破壞了（撒上四 1-11）。考古學證實示羅約於主前 1050 年被毀，與聖經的記載一致。這事叫人想起士師時代示羅一次災難性的審判，耶利米預見這事件是神審判聖殿的形式（詩七十八 59-64；耶七 12-14，二十六 6、9）。無論是由於自然的損壞，還是戰爭的蹂躪，摩西時代的會幕大概也不會留存至這個時期。後來提及那位於挪伯（撒上二十一 1-6）和基遍（代上十六 39）的會幕，可能指一個取代舊會幕的聖所，而這聖所比起大衛將要安放約櫃的耶路撒冷帳幕，卻已殘舊得多了（撒下六 17）。基遍的邱壇沿用至所羅門時代（王上三 4、5），但一些自摩西時代的會幕一直存留著的珍貴陳設，則移進了耶路撒冷的聖殿去（王上八 4）。

聖殿

背景

大衛征服耶路撒冷（撒下五 6-9）並以之為首都，是歷史上的重大事件之一。耶路撒冷原為耶布斯人所佔據，是大衛那聯合王國南北兩部之間的中立地帶，並在政治上為兩者所接納。大衛把約櫃移進耶路撒冷後，這城又成為了以色列國的宗教中心；約櫃被非利士人擄掠後，幾乎已給以色列人遺忘了（撒下六 1-17）。因此，神對大衛和錫安的揀選是不能分割的（詩七十八 67-72）。

大衛要為以色列的神建造更大的居所之衝動，起初也得到先知拿單認可（撒下七 1-3）。但神卻有不同的心意，祂把這心意向拿單啟示，他便把神的計劃轉告大衛（撒下 4-17）。神用了語帶雙關的說法告知大衛，雖然他不可為神建立一個家（聖殿），他的兒子卻會作成這事，此外，神會為大衛建立一個家（王朝）。神不許大衛建殿的原因是，在他統治期間，他進行了無數次的戰爭（王上五 3；代上二十二 7、8，二十八 3）。神並非因這些戰役所流的血而責怪大衛；事實上，要完成征服迦南的大功和建立和平，流血是必須的（申十二 10、11）。大衛雖不能建殿，卻

熱心地積聚了大部分所需的金錢和物料，並為聖殿繪畫了藍圖（代上二十二 3-5、14，二十八 2、11-19）。

大衛也為建聖殿購買了一塊地，這塊地在大衛驕傲地數點全國人數、遭神降災而使許多以色列人死亡時，竟避過了災難（撒下二十四）。因此，聖殿立在這彰顯神恩典和憐憫的地方是最適合不過的。那禾場範圍並不大，實際的價錢是 50 舍客勒銀子（第 24 節）；但歷代志的作者可能把後來因要興建整個聖殿中心而購買的龐大範圍算進去，所以歷代志所記載的價錢是 600 舍客勒金子（代上二十一 25）。

所羅門的聖殿

一．日期　建殿的工程在所羅門王 4 年——約主前 959 年——動工，並歷時 7 年才完成（王上六 1、38）。所羅門的王宮則用了 13 年才建成，但原因可能是建聖殿所需的一切，包括工人，都已由大衛準備好了（代上二十八 21）。在所羅門的各項興建計劃中，聖殿顯然是優先的。

二．監督與施工隊伍　銅製裝飾和陳設的主要工程師是戶蘭，他是一名推羅銅匠從其以色列妻子所生的兒子（王上七 13、14）。利巴嫩的香柏木由所羅門的盟友推羅王希蘭的樵夫砍伐和運送而至（王上五 5-9）。3 萬以色列人分作 3 隊，被派往利巴嫩協助伐木。每一隊人每 3 個月服苦工 1 個月（王上五 13、14）。此外，所羅門徵募了 153,600 名外邦人住在以色列，形成一群獨立自足的樵夫和督工（代下二 17、18；參王上九 15-23）。也許迦巴勒人以他們特殊的技能，又組成另一隊工人（王上五 18）。興建聖殿顯然是一個龐大的國家計劃。為了保持該地的神聖、清靜，減低不必要的噪音，多半的石工和木工都是預先做好的（王上五 18，六 7）。

三．聖殿之描述　正如會幕一樣，聖殿也有一些細節沒有清晰指示；例如，至聖所之上用一塊高 15 呎的木板遮蔽，究竟有何用處（王上六 2、16）？然而，這些指示，再輔以以西結書對聖殿的指示——主要基於他對耶路撒冷聖殿的認識（結四十至四十八），大致上已足以讓我們合理而準確地重構聖殿的圖樣。

旁屋可能建於與聖殿不同的地基或平臺之上（王上六 5、10；參結四十一 9），並分 3 層，每層高 7.5 呎，圍繞著整座聖殿除了門廊以外的地方。每上一層比下一層寬 1.5 呎，這些尺寸跟殿牆隨著高度而漸薄的原理一致。地面的房間寬 7.5 呎，第一層寬 9 呎，第二層寬 10.5 呎。人可能是靠螺旋的樓梯登上上層的房間（王上六 8）。至於入口的位置則不能肯定，可能每邊有一個入口，但聖經只提及一個（王上六 8）。跟以西結的聖殿一樣（結四十 17、28），這聖殿也有兩院：內院和外院（王上六 36，七 12；參王下二十三 12），但其尺寸則不得而知。內院或「祭司院」緊貼著聖殿本身，也稱為「上院」（代下四 9，耶三十六 10）。內院的牆是用 3 層

鑿成的石頭建成的，並以 1 層香柏本緊繫（王上六 36），兩院的門均包上銅（代下四 9）。王宮建於外院的範圍內，可能有一祕密通道跟聖殿相連，後來在亞哈斯年間才封閉了（王下十六 18）。

聖殿本身長 90 呎，寬 30 呎，高 45 呎（王上六 2），有一個深 15 呎，寬度與聖殿相同的門廊或門廳。門廳大概是在聖殿的東面，與以西結聖殿的方位相符（結四十三 1，四十四 1）。一進門，佔主要聖所的大部分，是外殿，長 60 呎（王上六 17）。外殿再進去是聖所的最內部——至聖所，那是長、寬、高皆為 30 呎的正立方體（第 20 節）。所有內牆都以香柏木遮蔽，並以花卉圖案、基路伯，和棕樹作裝飾（王上六 18、29），以致一點石頭也不會露出來。內殿和外殿的牆都貼上精金（六 20、21）。有些學者認為這些精金的裝飾是鑲嵌的，因為包金會損壞木刻的天然美。地面鋪上松木板（六 15）。窄小的窗開在牆的高處，高於外院那 3 層的旁屋，給聖所提供光線（六 4）。殿頂以香柏木的棟樑和香柏木板遮蓋（六 9）。屋頂外部如何蓋建並沒有提及，但可能是採用了當時的技術，用一個格子狀的木架，再填塞和鋪上防水的石灰石膠泥。

外門口只是一個開放的地方，因為聖經沒有提及任何門扇。進入聖所要通過兩扇門，兩扇都是可摺疊的，用松木造成，其上的裝飾跟內牆完全一樣（王上六 33-35）。門框用橄欖木造成。在聖所內有香壇，用香柏木製成，並包以精金，這壇可能置放於至聖所前的正中央（六 20、22；參結四十一 21、22）。在聖所中還有「陳設餅」的桌子、10 個燈臺，分兩行擺設，每行 5 個，以及祭司執行任務所需用的各種器具（王上七 48-50）。這些器具和陳設全用精金造成，或包以精金。分兩行的 10 張桌子可能是用以擺放器皿和其他附件的（代下四 8）。

在聖所和至聖所之間是兩扇用橄欖木造成的門，其上刻有基路伯、棕樹，和花朵的圖案，並包上精金。在兩扇門以內，至聖所再用藍色、紫色、朱紅色線和細麻織成的幔子遮蓋，其上還繡上基路伯作裝飾（代下三 14）。

如上文指出，至聖所高 30 呎，跟全座建築物的高度相差 15 呎。由於聖經並沒有提到由聖所進入至聖所需攀登階梯，所以兩者大概是在同一平面上的；至聖所以上則留了一些空間。然而，考古學發現，在主前一千年代間的各個時代中，外邦神廟都有一些階梯引進那升高了的聖所內部；有些學者便按這構造重繪耶路撒冷聖殿的結構圖。

至聖所中有兩個基路伯，每個高 15 呎，用橄欖木造成，並包以精金（王上六 23-28）。基路伯；的每一個翅膀長 7.5 呎。每個基路伯都有一個翅膀挨著牆，另一個翅膀則在至聖所中央彼此相接。在會幕中，神寶座予人的印象不及聖殿深刻。因為那裏

每個基路伯的一個翅膀，是與約櫃以上的施恩座融合的（出二十五 17-22）。在所羅門的聖殿裏，約櫃則安放在望向前之基路伯以下，基路伯便象徵性地保護著約櫃。約櫃是唯一從摩西時代存留至今的主要物件，其中仍放置著兩塊法版，但嗎哪和亞倫的杖則遺失了（王上八 9）。

在聖殿門外，殿廊兩旁是兩根空心的銅柱（王上七 15-20；代下三 15-17）。根據列王紀的記載，這兩根柱子高 27 呎，圓周為 18 呎。金屬本身厚 4 吋。柱子上安了百合花形的銅柱頂，高 7.5 呎，寬 6 呎，複雜地以網子和鏈索作裝飾，並以兩行石榴環繞著。這些柱子的重量必定十分驚人。其大小有耶利米作證，他指出巴比倫人要把柱子打碎，才能運往巴比倫（耶五十二 17、21-23）。這些柱子的功用及其名字——雅斤和波阿斯——的意義都備受爭議。根據其大小，這些柱子大概不會是香壇。在其他古代近東國家，聖所附近的獨立柱子或方尖石塔被視為王朝或宗教的象徵，代表神祇對君王或祭司的支持。遇重要事故時，大衛王朝君王總站在「柱旁」（王下十一 14，二十三 3），可見在所羅門的聖殿裏，柱子是王朝的象徵，顯示大衛王朝在神的保護下，會與聖殿並存。其名字可能由刻在柱子上之銘文、每行的第一個字併合而成的，適切的銘文可能是：「耶和華建立你的王位直到永遠」及「在耶和華的能力中，王要歡呼」。在以色列的傳統裏，耶路撒冷聖殿與大衛王朝肯定是彼此相繫的（例：詩一三二 11-18）。

列王紀上第七章的記載中，沒有列出銅祭壇。然而，獻殿時則有提及這壇，並清楚顯示它是放在內院中。其尺寸是長、寬 30 呎，高 15 呎。由於其重量不輕，所以可能是分幾部分在所羅門設於約但河谷的鑄造工場製成（代下四 17、18），然後運往聖殿裝嵌。

也許內院中最惹人注目的就是「銅海」，一個銅製的大圓盤，厚 4 吋，高 7.5 呎，圓周為 15 呎（王上七 23-26）。盤邊向外開展如百合花（代下四 2-5）。銅海以 12 頭銅牛承托著，每邊有 4 頭；在盤邊之下又鑄有兩行裝飾，可能是野瓜或石榴，容量為 10,000 至 12,000 加侖。銅海可能有宇宙的意義，是關於一個異教的創世神話，其中提到在創世之前，製造混亂的海怪與定立秩序的神之間曾有一場爭鬥。舊約中常見到的鱷魚和拉哈伯（例：伯四十一 1；詩一〇四 26；賽三十 7，五十一 9），也是源於相同的創造史詩。由於這些說法出現於一神論極強的書卷中，所以毫無疑問地，人並不相信有這些神祕生物存在。這些其實是用以強調神在創世和其後的統治中，所表現的偉大能力。所羅門殿中的銅海可能有類似的神學意義，指出那些人以為屬於假神的能力，其實是單單屬耶和華的。然而，一般以色列人作任何異教神話的附會顯然都是危險的，迦南生殖崇拜的主要性象徵——公牛—

一會加強這情況。以色列人敬拜的金牛犢（出三十二）與耶羅波安一世所鑄的兩個金牛犢是有關聯的（王上十二 28-30）。銅海有一個低微、實際的用途，就是供祭司沐浴用（代下四 6）。銅海大概也包括某些平臺，因為這大盤子的盤邊也離地約 15 呎高。

戶蘭也製造了 10 個大水盆，安在可移動的盆座上，然後分成 5 個一組，擺放在內院的南面和北面（王上七 27-39）。基本上，盆座是一些銅盒子，長、寬 6 呎，高 4.5 呎，在盆頂有 9 吋寬的邊緣。每角繫在安了輪子的輪軸上。4 個裝有輻條的輪子高 27 吋。在每個盆座上安設一個水盆，水盆容量約為 220 加侖，用以清洗祭牲（代下四 6）。可能每個銅盆都放在一張桌子側，桌子則用以剝皮或準備祭物（代下四 8）。此外，還有盆、鏟子，和盤子，全都是銅製（王上七 40、45）。

奉獻聖殿（王上八；代下五 2 至七 10）

聖殿完工與奉獻之間，相隔了 11 個月（王上六 38，八 2），其間一些主要的陳設都按位置擺放好了。奉獻禮在第七個月舉行，大概與住棚節和贖罪日同期舉行（利二十三 23-36）。約櫃被運進其最後的安放處（王上八 3、4），但內院則顯然容不下大量用以獻祭的牲畜（王上八 62-64；代下七 7）。

聖殿用了當代最複雜的建築技巧來建成，而且在建築、裝飾，或製造器具上毫不吝嗇。然而，所羅門在聖殿建成後便立即承認這殿完全不配讓永生神居住（王上八 27）。他的禱告也強調以色列人傾向於背棄耶和華，這傾向與神成為了強烈的對比，因神雖然是一個公正的審判者，但也是信實和憐憫人的。當火從天上降下，燒盡了燔祭，神的榮光也充滿聖殿的時候，儀式便進入了高潮。

在所羅門殿中敬拜

以色列人的敬拜是經過細心安排和建構的，雖然有關實際聖殿崇拜的證據不多，殿中的敬拜亦是按著五經中記下的基本模式來進行。以色列人守逾越節、七七節和住棚節，還有每日和每月的例行獻祭、什一奉獻和獻初熟的果子。在聖殿崇拜中，有濃厚的音樂傳統，是大衛預先安排的（代上二十五；拉三 10）。70 首大衛詩歌為詩篇全集提供了基礎。幾乎所有詩篇都是被擄前寫成的，並且在聖殿崇拜中有明確的位置，這些詩篇成為了國家和個人宗教的焦點。述說神為全以色列民所施的恩（詩一〇五，一〇六）也成為了敬拜時的焦點，因為這給個人提供機會，向會眾作見證，他可以許願、立誓或感恩（例：詩二十二 22-31）。聖殿崇拜必定是多姿多采、有意義，且能提升人心靈的。

在秋天的新年節期中，王作為不可見之神一位可見的代理人，在每年慶祝神持續管理的主權時，擔當了重要的角色。並非所有學者都接納這說法，但另一些學者

又走向相反的極端，接受神性王權的理論，把大衛王朝的君王等同於鄰近諸國的祭司君王。知道神是以色列人真正的王，可限制以色列的君主政治（士八 23）。王在敬拜中的角色受到嚴格的限制（例：王上十二 32 至十三 3；代下二十六 16-21）。然而，王卻參與一年一度大衛之約的更新，慶祝神透過其代理人而執行的管治。肯定的是，在典禮中也一併慶祝耶和華對耶路撒冷和大衛諸王的揀選（詩七十八 67-72），雖然聖殿並不禁止公眾人士進入，聖殿卻常被視為皇室的聖堂。

耶路撒冷的國家神殿對其後多個世紀有強而具保存力的影響。撒督家族的地位在祭司中不斷提升，以致組織完美的祭司制度保存了敬拜的純正。然而，其中卻有一些危險。首先，縱然所羅門早已料到，但人仍傾向於看神只是宏偉之新殿中的神（王上八 27）。與此有關的是，神揀選了耶路撒冷和允許了建殿的計劃，導致以色列人相信無論國中發生甚麼事，神也不會容許那安置其聖殿的耶城傾倒。因此，來到聖殿便可確保安全。耶利米曾嘗試粉碎這繫於一座建築物，而非神自己的迷信（耶七 4-14）。最後，由於腓尼基人曾參與聖殿的銅器製作，雖然早期並沒有產生明顯的問題，但當迦南人的影響漸漸滲入，腓尼基人的影響便變得更有力。後來，迦南只重感官及下流的大自然崇拜，以及敬拜太陽的行為，便滲進了聖殿（王下二十三 6、7、11）。

聖殿的歷史

聖殿像許多古代的邱壇一樣，凝聚了國家的財富和寶物，因而常常變成敵人攻擊的目標。所羅門死後不足 5 年，埃及的示撒便來掠奪了聖殿中的財寶（王上十四 25-28）。不久，亞撒王（主前 910-869）又耗盡了聖殿中的金銀財寶，以賄買敘利亞幫助他對抗那壓迫他們的以色列王巴沙（主前 908-886；王上十五 16-19）。曾在未成年的時候，為逃避惡毒的亞他利雅而被藏在聖殿中（王下十一）的猶大王約阿施（主前 835-796），在抗議祭司侵吞聖殿奉獻後，準備修理聖殿（王下十二 4-16）。但大祭司耶何耶大死後，約阿施又反過來受猶大眾首領的影響（代下二十四 15-19）。耶和華因約阿施的悖逆而容許敘利亞人來攻擊猶大，約阿施則用聖殿的財寶作代價，收買他們退兵（王下十二 17、18）。嘗試重造聖物的工作剛開始，以色列王約阿施（主前 798-782）又在挫擊了猶大王亞瑪謝（主前 796-767）的自大和驕傲後，把聖殿再次掠奪淨盡（王下十四 8-14）。烏西雅王（主前 792-740）曾進入聖殿，意圖燒香。耶和華因而懲罰他，以大痲瘋來責打他（代下二十六 16-21）。他的兒子約坦（主前 750-732）為聖殿建了一個新門（王下十五 35）。下一任的王亞哈斯（主前 735-715）則完全屈服於亞述人，用聖殿的資源來爭取他們初期的支持（十六 7-9）。也許由於受到亞述的壓迫，亞哈斯以亞述人的祭壇取代了內院的

祭壇，並親自在其上獻祭，好像鄰近列邦的祭司君王一樣（十六 10-16）。他又打掉 10 個活動水盆上的某些部分，並以石座取代承托著銅海的銅牛。據估計，這是為了向亞述進貢而實施的經濟緊縮政策（十六 17）。由於亞述直接施壓，亞哈斯把連繫王宮和聖殿的祕密通道除去後，他在聖殿中的權威也象徵性地削弱了（十六 18）。

希西家是其中一位進行宗教改革的君王（主前 715-786），曾把聖殿徹底修葺，並恢復了在亞哈斯末年已停止的聖殿崇拜（代下二十九 1-19，三十一 9-21）。希西家在聖殿中耶和華的面前把亞述人一封羞辱和傲慢的書信展開後，便奇妙地得以脫離亞述王西拿基立的攻擊（王下十九 14）。然而，這次獲釋卻帶來不幸的結果。以色列人中流傳著一個謊言，說神所關心的並不是祂的子民，而是安置了其聖殿的城，因此耶路撒冷永不會遭破壞。耶路撒冷不能被攻陷之說，被耶利米推翻了（耶七 4-15）。瑪拿西（主前 696-642）的政策跟其父完全相反，他把迦南人和米所波大米人的敬拜形式引進聖殿中（王下二十一 3-7）。雖然他晚期悔改，並在聖殿中實行了一些改革措施（代下三十三 12-19），但仍不足以令他逃過最後的審判，其統治仍給猶大歷史留下了一個污點（王下二十一 10-16）。

瑪拿西的孫兒約西亞（主前 640-609）是第二位偉大的宗教改革者。他在主前 622 年統籌了聖殿的修葺，期間發現遺失了的律法書——幾乎可以肯定是申命記（王下二十二 3-13）。結果，約西亞的改革得到了一個新方向和一種推動力（二十二 14 至二十三 3）。其改革包括徹底清除殿中的偶像（二十三 4-7、11、12），並恢復各種傳統的節期（例：王下二十三 21-23）。然而，可悲的是，約西亞的改革也跟他的生命一起消逝了，猶大則在背逆的約雅敬（主前 609-598）治下，繼續走下坡。耶列米在其著名的聖殿講章中預言聖殿的被毀（耶七 1 至八 3，二十六 1-19），這使他與其他宗教領袖疏離。主前 601 年，尼布甲尼撒因約雅敬的背叛而突襲猶大（王下二十四 1），他攻陷了耶路撒冷（主前 597），把聖殿中的許多財寶都運往巴比倫（代下二十四 7）。聖殿本身似乎未受損毀，但猶大在西底家治下再次背叛時（主前 597-586），聖殿卻被破壞了（王下二十五 8-10）。聖殿所剩下的財寶亦被取去（王下二十五 13-17）。對巴比倫人來說，聖殿的被毀顯示了他們諸神的大能，但耶利米卻宣告說，聖殿的器皿必在神所定的時候運回耶路撒冷（耶二十七 21、22）；這預言後來顯著地應驗了（拉一 7-11）。至於重要的物件，如約櫃等，則下落不明（耶三 16）。

重構聖殿的困難

雖然聖殿的主要細節已在聖經中清楚列明，但要重構聖殿卻遇到不少問題，因為

聖經所記述的並非一個準確的建築藍圖。例如，其中並沒有列明殿牆的厚度，或聖所與至聖所之間有沒有牆壁和門。至聖所也可能高於聖所，需要拾級而上，像其他當代神廟的建築模式一樣。雅斤和波阿斯兩根柱子可能是建築的一部分，也可能是獨立的。殿頂的構造和東面的外觀也沒有詳細說明。進入旁屋的路徑並不清晰，祭壇的構造也不詳細。院子和門廳的石牆和香柏木板又如何接合（王上六36，七12）？考古發現只能有限地解決這些困難，因為發掘出來的聖殿都已損毀至地基那一層。然而，學者仍多次嘗試重構聖殿。早期的嘗試似乎大受後期的建築文化影響，因而顯得過分細緻精巧，不能造出巴勒斯坦／敘利亞的簡樸風格。

所羅巴伯的聖殿

一．建造過程　在被擄期間，聖殿雖已被毀壞，但殿址仍是猶太人朝聖的地方（耶四十一4、5）。在主前538年，波斯王古列一反早期帝國的傳統，採取了自由的政策，容許猶太人返回故土，並授權他們重建聖殿，更從波斯的國庫給予他們經濟上的支持。授權的法令以兩種形式保存了：公開的宣告（拉一2-4），及國家典籍庫內一份平淡無味的備忘錄指出，聖殿主要的建築規格和波斯所答允要提供的幫助（拉六1-5）。大概只有少數的猶太人選擇離開米所波大米較舒適的環境，而冒著各種危險，長途跋涉地返回他們那滿目瘡痍的家園。但在設巴薩（拉一8、11，五14-16）和所羅巴伯（二2，三2、8，四2）等等的帶領下，仍有42,360名關心家園的人和他們的僕婢作出回應。在他們的熱心努力之下，祭壇在聖殿的原址上重建起來，傳統的敬拜模式也再次得以建立（拉三1-6）。不久，猶太人藉著波斯王所賜的金銀，加上他們自己甘心奉獻的禮物（拉二68、69、三7），開始計劃建築第二聖殿和奠立殿的根基（拉三7-13）。由於遭受當地居民的反對（拉四1-4、24），加上一些人自私的行徑，及農作物的失收等影響（該一2-11），他們起初的衝勁很快便消失了。在主前520年（拉四24；該一1；亞一1），因著先知哈該和撒迦利亞的訓誨，猶太人在所羅巴伯與大祭司約書亞的領導下，開始了重建的工程。雖然受到官方的猜疑——若不是直接的反對——工程仍然繼續，而聖殿終於在主前515年建成和奉獻了（拉五1至六22）。

對於所羅巴伯的聖殿，可知的詳情極少。指出這殿比所羅門的聖殿大大遜色的結論（該二3），只是根據早期的建築工程而言。事實上，第二聖殿屹立了500年之久。以斯拉記六章3節所指出的尺寸是不完整的，但新殿的大小應與前殿相若，並可能是建在相同的地基之上。建築技巧似乎是沿用原來的方法，即以木材製成框架，再加上層層的石頭（拉六4）。明顯地，聖殿裏有一些附著的房屋，像所羅門聖殿的旁屋（尼十三4、5）。若波斯的幫助真如所答應的不斷臨到（拉六8-12），

第二聖殿應比一般人所預期的建造得更華麗和宏偉。

二．後來的歷史 旁經、偽經、拉比著作，和歷史家約瑟夫都曾談及第二聖殿，幫助我們瞭解其歷史，以及構造與陳設的細節。約瑟夫引述阿比得拉的赫卡蒂烏（主前四世紀）的話，指出聖殿是一所龐大的建築物，總面積有 500 呎乘 150 呎，以石牆包圍著，並有一個用經砍伐的石頭造成的祭壇，大小跟所羅門聖殿的銅壇一樣（代下四 1）。在聖所中有一個金香壇和金燈臺，其上的燈火不斷。阿立斯蒂亞信件的寫成日期從大約主前 200 年至主後 33 年，因此其中所談及的，可能是指希律的聖殿，而不是所羅巴伯的聖殿。他提到埃及王非拉鐵弗多利買（主前 285-246）給聖殿送贈了厚禮，又提到聖殿四周用 100 呎高的殿牆鞏固，及殿院內有源源不絕的水泉，但後人卻沒有發現任何證據。約瑟夫也指出西流基王安提阿古三世（主前 223-187）取代多利買人作耶路撒冷的霸王時，曾給予極大的支持。他的支持包括提供修葺和擴建聖殿的經費，並立銘文禁止外邦人進入聖殿的範圍。便西拉在主前二世紀早期曾讚許大祭司安尼亞的兒子西門，因他在聖殿範圍內進行了鞏固和修葺的工程。《瑪加比一書》為安提阿古四世（主前 175-164）壓迫猶太人期間和聖殿所遭遇的命運，提供了寶貴的證據。其中詳述了祭壇遭褻瀆，以及金燈臺、香壇、獻祭用的桌子、幔子和其他寶物遭掠奪的情況。瑪加比家族成功地奪回聖殿的控制權後，便把西流基人取去的物件安放於原位，但由於祭壇已被褻瀆，於是給打碎而以一個月用來曾雕鑿的石頭造成的新壇取代。顯然聖殿也用作堡壘。在瑪加比時期，猶太人用以對抗那留在耶路撒冷的西流基駐軍，而在其後的哈斯摩寧王朝，聖殿也在多次衝突中用作防衛之地。龐培在主前 63 年奪取了耶路撒冷後，便進入聖殿宣佈其治權，但沒有進行掠奪，可見他對聖殿之尊重。主前 37 年，希律在羅馬的協助下，取得耶路撒冷的控制權後，便一直保護聖殿免遭任何重大的損害，但約在主前 21 年，他便開始拆毀聖殿，準備興建他自己的大聖殿，所羅巴伯聖殿的歷史便在此結束了。

希律的聖殿

一．建造過程　除了新約有 100 多次提及希律的聖殿外，我們主要的資料來源是猶太史家約瑟夫和猶太拉比的部分著作——米杜特。兩者的記載有頗大的差異，因此後人不可能因企圖重構這聖殿而作任何肯定的解釋。由於約瑟夫與這殿同期（他約於主後 37 出生，死於二世紀早期），因此他的資料可能比較後期更可靠；米杜特的成書日期約為主後 150 年，其中似乎偶有誇大之處。考古研究對確定外牆和殿門的位置很有幫助。

希律興建這殿的動機是政治性多於宗教性的。作為一個以土買人，他欲藉著興建

一座如所羅門聖殿般宏偉的聖所，以安撫其猶太臣民。他訓練了 1,000 名祭司作石工，並在工程開始之前囤積了所需材料，以減輕猶太人的恐懼和憂慮，因為他們也許會擔心聖殿被褻瀆，或現存的聖殿拆毀後永不會重建。希律的聖殿也仿照先前兩殿的結構，分作 3 部分，但其門廊則大了很多。這殿以當時的希羅建築風格建造，因而與所羅巴伯的聖殿截然不同。工程在主前 20 年開始，雖然主要的聖所很快便建成（在 10 年內已可以啟用），但整個計劃至主後 64 年才完成，即遭羅馬人破壞的前 6 年。

希律首先清理和夷平了一個範圍，從南至北約 500 碼，從東至西約 325 碼，作為興建的地盤。這準備工作包括砍掉某些地方部分的山岡，在另一些地方則以粗石加高。以平均長 15 呎、高 4 呎的石塊築成的外牆，部分仍然存在。位於南牆牆角的石頭，有些重達 70 噸。

聖所本身的大小跟所羅門聖殿的聖所完全一樣，並劃分為聖所——長 60 呎、寬 30 呎、高 60 呎；與長寬高皆為 30 呎的至聖所。至聖所內沒有任何陳設，只以一幅幔子與聖所分隔著。聖所內有那分為 7 枝的橙臺、陳設餅的桌子和香壇。這殿跟所羅門聖殿的主要分別是壯麗的門廳，寬度和高度 50 呎。外面是一個門口，約寬 30 呎、高 40 呎，內門約為外門一半的大小，引進聖所之中。為了在至聖所和聖所上留一些空間，殿頂的高度一致為 150 呎。殿頂的金釘子可防止雀鳥停留和弄污聖殿。這殿像先前的聖殿一樣，方向是朝著東面，其餘 3 面則以高 60 呎的 3 層房子包圍著。所用石頭是本地的白石，砍成巨大的石塊，並且磨得十分光亮。

從祭司院進入門廳要登上 12 級臺階。放在門廳中央，離入口 33 呎的地方，安放祭壇。這壇用未經砍鑿的石頭砌成，共有多層；底部長、寬 48 呎，高 15 呎。以色列的男人在住棚節期間，每年一次可以來到這裏，在祭壇附近走動。否則，他們只可留在以色列院子中。位於以色列院東面，以 15 級臺階和用哥林多銅來裝飾的大門分隔著的，是女院。女院中放置了為聖殿開支而設的奉獻箱子（可十二 41-44）。在女院之外是更大、更低層的外邦人院，這院子圍繞著整個內院，並以欄杆和許多警告牌子分隔著。考古學家發掘了兩個警告牌子，其上用拉丁文和希臘文寫著禁止外邦人進入內院，否則會被治死的字眼。外院的用途很廣。緊貼其內牆是一個門廊，以 4 行柱子支撐著，南邊（皇室門廊）高約 40 呎，其餘每邊有兩行，東面的門廊稱為所羅門廊（約十 23；徒三 11，五 12）。在皇室院有兌換銀錢之人和商人的攤子，公議會成員也在這裏見面；基督和文士亦是在這裏辯論和教訓人（可十一 27；路二 46，十九 47；約十 23 等等，在初期教會遭猶太教拒絕之前，也曾在這裏聚集（徒三 11，五 12）。聖殿的西北面是安東尼亞堡，羅馬巡

撫在耶路撒冷期間便住在此處；那裏也有一隊羅馬駐軍，準備隨時處理任何騷亂（徒二十一 31-40）。城堡雖然監視著聖殿，但卻以一道寬闊的濠溝隔著。大祭司的祭袍收藏在這堡壘中，作為羅馬治權的象徵。進入外邦人院的通道有西牆的 4 扇門；南牆有兩門，門外便是山谷的斜坡，這地常被視為「殿頂」之所在（太四 5；路四 9）；在東牆和北牆則各有一門。

二．考古資料　現今的回教複合建築物在東南西 3 面顯然是緊依著希律聖殿的範圍。但希律聖殿的周界則細小得多。其北牆可能只是位於現在的金門的北面，正如東牆在該處出現的偏差所顯示的。金門自拜占庭時代已存在，位置大概與希律門相同。在東南角落處，希律石造建築的遺跡吸引了不少遊客，其位置是現今地平線以上 14 層和以下 21 層。現今南牆上三個堵塞了的門的其中兩個，即因其拱門入口而稱為三重門或兩重門的，大概相等於米杜特和約瑟夫所提及的兩個門。南牆以下是一個廣場，敬拜者於進入聖殿前可以在那裏聚集；他們進入聖殿，要通過一層寬闊的紀念階梯和兩重門。這地以南的大蓄水池供應眾多朝聖者的需要。在西南角落附近，西牆上有著名的羅便臣拱門。據現在所知，它是從一條與西牆平行的街道登上聖殿的階梯。在西南角那凌駕於殿牆之上的一座塔，加上一塊在附近碎片堆中發現的希伯來銘刻，刻著「往吹角處」，暗示那裏是宣佈安息日開始時吹角的地方。從羅便臣拱門稍向北移，是堵塞了的巴克萊門，位於現今的摩爾斯門以下。巴克萊門以北是哭牆，下面是希律時期的石牆，上面則是阿拉伯和土耳其時期的石牆。在哭牆以外，緊貼著現今主要的門——鏈門，是一列地下室和威爾遜拱門。這大概是從希律王宮通往聖殿的通道。在威爾遜拱門以北的西牆上，還有兩個門。其中最南部的華倫門像巴克萊門一樣，是在街道那一層，並較其他門低許多。

三．重構的困難　如上文指出，約瑟夫和米杜特的記載上之差異使重構顯得困難。有些人在進行重構時，並不知道希律的聖殿在大小上跟現今的回教建築物不同。希律聖殿的位置跟現今石頂清真寺那聖石的關係也不能確定。多半近代的聖經地圖，如《威斯敏斯特聖經歷史地圖》（1956）和《牛津聖經地圖》（1974）都會根據可靠的考古證據提供一些平面圖。但由於今天不能得到聖殿中央建築的一點痕跡，所以這古代世界其中一座最華麗之建築物的確實細節，仍不得而知。

會幕和聖殿的神學意義

在舊約中的意義

一．敬拜的中心　會幕乃支派聯盟的集中點，當大衛把約櫃運進這新劃定的首都後（撒下六），耶路撒冷便自然成為了眾支派的中心。縱使北國首任君王耶羅波安

一世曾在伯特利和但設立邱壇，嘗試把注意力從耶路撒冷轉移（王上十二 26-30），但耶路撒冷卻從未失卻其顯赫的位置。希西家和約西亞都自然希望把改革延至北部的各個支派（代下三十 1-12，三十四 6、7），耶路撒冷縱然被毀，但仍是北方支派的朝聖中心（耶四十一 5）。眾先知更預言耶路撒冷最後要成為普世的人前來敬拜神的中心點（賽二 1-4）。

二．神在祂子民中間的居所　以神的榮耀和雲柱作象徵神的同在，跟帳幕（出三十三 9-11）、會幕（出四十 34-38），及最後的聖殿（王上八 10、11）都有關係。矛盾的地方是，雖然神是完全不受限制，但聖殿卻是「你永遠的住處」（王上八 13、27）。神揀選了錫安，正如祂揀選了大衛（詩六十八 15-18，七十六 2，七十八 67-72），因此聖殿被視為祂的居所（詩二十七 4，四十二 4，八十四 1-4）等等。眾先知既接受這神聖的揀選，便看耶路撒冷為神之審判的出發點（摩一 2；彌四 1-4）。幾乎所有被擄後期的預言都是關乎聖殿的重建（哈該書及撒迦利亞書），或在那裏重新設立純潔的敬拜（瑪拉基書）。由於聖殿中並沒代神的偶像，所以神的超越性與內在性之間的張力也得以減弱，至聖所中的雲彩和極深的黑暗顯示一種不可思議的狀況，同時也顯出了啟示。神把祂所揀選的地方「立為祂的名」之概念，可能也為了防止人誤會祂的肉身是住在聖所中。

三．復興的理想象徵物　以西結仔細地描繪的理想聖殿（結四十至四十八），並不是用作所羅巴伯建殿的藍圖。事實上，由於以西結在主前 597 年被擄之前，必定已對所羅門聖殿十分熟悉，所以他的描述應更可幫助我們確定第一聖殿中一些不清晰的細節。以西結所關心的、是一種純潔、完全忠貞的敬拜之本質，這種敬拜不會受到任何污蔑。這種敬拜會讓那已從敗壞了的所羅門聖殿離開的神之榮耀（結九 3，十 4、18、19，十一 22、23），重新返回聖殿，以致耶路撒冷可再一次稱為「耶和華的所在」（四十三 1-5，四十八 35）。這思想跟以西結那神的靈住在忠心敬拜的人裏面的重要觀念互相連繫（結三十六 24-28），預示了信徒就是聖殿的新約教訓。最後，撒迦利亞書六章 11-15 節的預言，原本談及大祭司約書亞，卻也鼓勵以色列人期待末世的一位彌賽亞君王，祂是完美聖殿之建築師（太十六 18；約二 21）。

在新約中的重要性

一．基督與聖殿　基督極之尊重聖殿。祂 12 歲那年便在聖殿的門廊與拉比討論，並稱之為祂父親的居所（路二 41-50）。對祂來說，「神的居所」是有神住在其中的（太十二 4，二十三 21）。基督已兩次在義怒中潔淨聖殿（太二十一 12、13；約二 13-16），也為聖城即將被毀而哀哭（路十九 41-44）。基督常在那裏教訓人，但其實

祂比聖殿還要大（太十二 6；路十九 47）。祂向耶路撒冷表明祂是預言中的彌賽亞，並以神蹟證明，但仍遭拒絕，於是祂預言耶城將無可避免地遭受毀滅（太二十四 1、2）。五旬節之後，初期教會也有一段短暫的時間，以聖殿作為聚會的地方，直至不斷增加的反對之聲把信徒逐出耶路撒冷（徒五 12、21、42，八 1）。

二．教會是聖殿　保羅看教會為亞伯拉罕的子孫、屬靈的以色列、被召的約之群體、新耶路撒冷，和有神住在其中的聖殿（羅四；林前三 16、17；林後六 16-18；加三，四 21-31；弗二 18-22）。結果必然是純淨無瑕，包括個別基督徒有聖靈的內住（林前六 19、20；林後七 1），並且合一，而地上的分界已失效（加三 27-29，弗二 11-18）。

三．會幕與聖殿的預表　以猶太基督徒為對象的希伯來書，將新約與已荒廢之舊約比較時，帶出新約的優越，因為其讀者正處於意圖返回猶太教的危機之中（來八 13）。書中指出基督的祭司職分遠遠超越亞倫的祭司職分（四 14 至五 10，七 1 至八 4）。若與新的「天上之聖殿」比較，摩西的會幕只是「地上的影象」而已（八 2、5）。書中描述會幕中的陳設，藉以介紹亞倫祭司職分之功能，強調這些功能若與基督完美的中保工作相比，效力非常有限（九 1-18）。信徒帶著充足的信心，完全地進入至聖所，就是神即時的同在，比會幕和聖殿更寶貴，因為會幕和聖殿只是「照著天上樣式作的物件」（九 23，十 19-22）。

四．約翰啟示中的聖殿　約翰在其最終之屬靈群體的異象中，雖然仍繼續使用耶路撒冷和錫安山的意象（啟三 12，十四 1，二十一 2、10、22），卻廢去了任何物質性的聖殿。這其中主要有 3 個彼此相關的概念。首先是殉道教會的概念，在神殿裏的忠心會眾立在屬靈的錫安山上，正如物質的聖殿立在古時的耶路撒冷之上（三 12，十四 1）。當殉道者的人數不斷增加，這殿也不斷增長（六 11）。另一個概念是以聖殿為進行審判的地方（十一 19，十四 15，十五 5 至十六 1）。最後，在新時代裏，不再需要任何聖殿，「因主神——全能者和羔羊為城的殿」（二十一 22）。最終將會是神與人同住（二十一 3）。形如立方體的城，可能暗示神臨在至聖所之中（二十一 16）。當人認識到榮耀與優越的神（林前十五 28）跟完全的教會裏的信徒合一是何等完美（參弗二 20-22），所有不重要的象徵都會褪色。

Arthur E. Cundall

另參：「約櫃」；「以色列的節期」；「祭司和利未人」；「祭祀」；「陳設餅」；「潔淨和不潔淨的條例」；「大衛」；「所羅門」；「施恩座」；「以色列的宗教」；「聖所」；「殿中歌唱的」；「猶太教」；「第一次猶太革命」；「祭壇」。

號／號角(Horn)

（1）樂器名，通常用公羊角製造。

另參：「音樂和樂器（哈索茲烙）」。

（2）角是力量的表徵（王上二十二 11），代表勝過弱者（結三十四 21）、破壞（亞一 18-21），或拯救受欺壓者（王上二十二 11；代下十八 10）的力量。故角的特點包括了兩方面：幫助和表示力量（撒下二十二 3；詩十八 2）。角的生長，可以代表皇室的延續（詩一三二 17）。詩篇七十五篇 10 節宣告惡人的角要被砍斷，義人的角要被高舉但以理書和啟示錄也是用角來象徵能力和權柄的（但七，八；啟十三，十七）。

公羊、山羊、野牛的角，都可以用來盛放液體。禮儀上盛放膏油的，也是角（撒上十六 1、13；王上一 39）。然而牛角不能作宗教或禮儀上的用途。

會幕和聖殿的祭壇的四角上，各有一個角形的突出部分（出二十七 2，三十 2、3）。壇角是聖所的一部分，要抹上祭牲的血（出二十九 12；利四 7、18）。米吉多發掘出來的祭壇，便有壇角。

話語／道(Word)

在普遍為文盲的社會中，倚靠所宣講的話作為律法、貿易、宗教、婚姻和名譽的依據，就最為重要。收據、協議和記錄，一般用途很少。個人的正直和誠實的說話是溝通中基本的條件，也是大多數人表達自己和維持穩定關係所需要的。詩人、先知、講故事的和教導人所說的話，都小心保存下來。

人的話

因此，說話就經過慎重的試驗，好加以辨認。愚蠢、諂媚、欺詐、口不對心、引誘的話，專為個人利益的提議，智慧的話、謊言、謠言、誹謗、敬虔和褻瀆的話，都能辨認出來。在商業、訴訟和民事等事上所起的誓言，都必須謹守。祝福的話也帶著權力，不能撤銷（創二十七 30-38；太十 12、13）；所起的誓（士十一 34、35）和咒詛（創二十七 12、13）亦然。而祭司、士師、審判官、君王或有權力者所說的話（傳八 4），也同樣的有能力。

人所說之話的能力，在新約中同樣顯著。話語顯示說話的人的內心，所以每一句不小心的話，傷害人和欺哄人的話，都必要受到審判（太十二 34-37，五 22）；褻瀆（路十二 10）和發假誓（太五 34-37）亦然。保羅（弗四 29，五 4）和雅各（雅三 1-12）持守了希伯來人對說話的尊敬態度。

神的話

在這種背景之下，神的吩咐更要受到絕對的尊敬。神曾對列祖說話，祂的話也保存在聖經中，是以色列國獨特的信念，這也決定了它的民族特性和歷史。神的話語可透過自然界（詩十九 1-4，二十九；參徒十四 17；羅一 19、20）和異象（夢，創十五 1，三十一 11；參太一 20；徒九 10）認知。神的話臨到先知，也透過他們去宣告（王上十二 22；代上十七 3；參路三 2），先知講出和實行神的話。神也藉著在西乃山頒賜的律法說話（出二十 1），所以法令、誡命、訓誨等都是「神的話」的同義詞（例：詩一一九）。

當神的言語稀少，不常有默示，就被稱為「饑荒」時期（撒上三 1；摩八 11）。神的應許帶著警告和禁令，神所有的話都是可靠的，神不但對所出的話永不後悔（賽三十一 2），祂的話更安定在天（詩一一九 89；賽四十 8）；神確保祂的話得以成就（耶一 12；詩一一〇4；結十二 25、28）。許多詩人求神「照著你（祂）的話」應驗祂的應許。神的話語信實可靠，是毋庸置疑的。雖然以色列被敵國入侵，神的選民又被擄到巴比倫去，使以色列人的信心受到試煉，但先知仍可向以色列保證，神最終要應驗祂的律法和應許。

表達神心意的話語不僅限於威嚇或重擔，也是喜樂和希望，且要保護人抵擋罪惡（詩一，一一九 11、49；耶十五 16）；人且靠神的話活著（申八 3；太四 4）。

如同有權力的人一樣，神有權能成全祂的旨意，祂的話必不徒然返回，乃要成全祂的目的（賽四十五 23，五十五 11）。神單憑祂的話創造了世界，且藉著祂的話托住萬有（創一；詩三十三 6；參來一 3，十一 3；彼後三 5）。神「發出他的話」醫治病人，且溶解冰雪（詩一〇七 20，一四七 18）。

最後，神這種不斷的啟示，成了文字的記錄，所寫下的，同樣是神的話（可七 13；參路十六 29-31；約五 39）。

同樣的真理、權柄和能力，也見於神藉耶穌賜下的話。教會在福音書中把耶穌的話永遠存留。神將這道賜給以色列人，宣告基督將成就和平（徒十 36）。主耶穌「說話行事都有大能」（路二十四 19）；祂的教訓帶著權柄（可一 22、27）；祂行事有權能，勝過海洋、疾病、魔鬼和死亡，祂的能力超越空間（太八 8、13）。祂宣講「天國的道」，是有生命的種子，落在好土裏的，就是人聽道明白了，為神結出果實（太十三:23；可四 14）。

基督賜給門徒的話語，就能叫他們潔淨，他們若能持守祂的道，就能得著自由（約八 31，十二 48，十五 3，十七 14），但他們可能為主忠心而受到逼迫（太十三 21）。只有屬神的，才聽從神的話，而這話最終要審判世界（約十二 48）。對於聽從的人

來說，基督的話是靈，是生命（約五 24，六 63）。
基督的話跟有關基督的話結合，構成了「基督的道」。教會傳講的信主之道（羅十 8、9、17），可稱為「救恩之道」、「恩典之道」、「和好之道」、「福音的真理」、「公義之道」和「生命之道」。
這「福音之道」（徒十五 7）不是人的話，乃是神的話；「神的道……運行在……信主的人心中」（帖前二 13），是不受捆綁的（提後二 9；參徒六 7，十二 24，十九 20）。神的道是活潑而有功效的，比兩刃的劍更快，能辨明人的心思（來四 12）。在基督徒的武裝中，「聖靈的寶劍」（弗六 17）是唯一具攻擊力的。有禱告的力量作後盾，可加速福音的遍傳，得著榮耀（帖後三 1），而且主的道是永存的（彼前一 25）。
神的道
在約翰福音第一章，一連串為基督所作的見證中，福音書作者自己首先引述創世記第一章，指出基督是「道」，是於太初就存在，是神聖的，與父神有別，但和祂有親密的關係。耶穌是所有生命和光的源頭，包括每一個人靈魂中內蘊之光。祂來到世界，世界卻不認識祂；祂道成肉身，充充滿滿的有恩典、有真理。這樣，祂將不能看見的神完全啟示出來，也表明神的心意，宣告神的目的，傳遞祂的權能——祂每一句話的功能（約一 18；參約三 34）。
約翰稱這個無比的觀念為「道」，而「道」是希臘哲學熟悉的觀念，用以指理智這抽象的原則，即在這有秩序的宇宙中展示出來的理智，也是人裏面之理智的源頭。約翰用這名稱，把耶穌跟在猶太人以外流行的文化，以及在第一世紀末流行的宇宙論相連起來。
但在猶太教中，很清楚知道有關神的心思和意念的啟示，不是藉著事物（自然界）或別的話能夠完全啟示出來的。神是有位格的，也只有藉著另一位格的媒介，才能完全認識祂的位格。所以，猶太教日後才能慢慢地意識到，在超越的神和被造的世界之間，有一位具人格的中保（有別於容易犯錯誤的人類祭司）的概念。創造的智慧被模擬為一位有位格者（箴八 12-31），這似乎不僅是一種詩體表達。在他爾根內，正如在拉比的作品中，出現了一個新名稱 Memra（阿拉伯語的「道」），指在神和人中間的一位中介。這樣，可以說是神的道創造了世界，顯現給亞當、亞伯拉罕、摩西看，祂又與雅各摔跤，帶領以色列人出埃及，並且施行神蹟奇事。同時，在亞歷山太，一位猶太的護教者斐羅，渴望在猶太教和希臘文化之間，建立溝通的橋樑。斐羅是與耶穌同時代的人，他早已把猶太神學中所討論的智慧，視為希臘思想中的道。斐羅認為道在創造中、啟示中和神對人的作為中，是神的

權能的中介。即使這樣，深信一神論的斐羅，也不敢認為那道完全是有位格的。約翰在這段經文中的宣告，適用於猶太人和希臘人，且具說服力。這道太初與神同在，道就是神，道成了肉身，充充滿滿的有恩典、有真理——將神的心意完全表明，祂是傳達神旨意的中介人和施展祂救贖權能的器具。在這宣告的背後，當然蘊含使徒時代教會對耶穌的崇高觀念。

雖然「道」在約翰福音一章 14 節後，再沒有提及，但約翰對耶穌的觀念，無疑為他的福音書添上了色彩。當嘗試重複約翰對耶穌的指稱，而同時強調基督教信仰的基礎，既非哲學，也非神學，而是實在的歷史和個人經歷，便在約翰壹書一章 1-3 節，產生了斷續而幾乎不能解說的詞句。在啟示錄十九章 11-16 節，這成了肉身的「道」成為萬王之王和萬主之主，且最後要審判全世界。

R.E.O. White

另參：「洛格斯／道」；「聖經」，「啟示」；「約翰福音」。

賄賂(Bribe, Bribery)

以財物買通掌權者以影響他的決定或行為的，就是賄賂。舊約律法有嚴禁受賄的條例（出二十三 8；申十六 19）；先知也曾予以嚴斥（賽一 23；摩五 12；彌三 11）。撒母耳為士師廉潔清正，從不納賄（撒上十二 3），但他的兒子卻有貪贓受賄的劣跡（撒上八 3）。

「賄賂」與「餽贈」有時難以分清。箴言二十一章 14 節說：「暗中送的禮物挽回怒氣；懷中摫的賄賂止息暴怒。」這樣看來，餽贈財物可調整關係、消仇解怨。聖經對餽贈禮物之事未置褒貶，卻說可作開路工具：「人的禮物為他開路，引他到高位的人面前。」（箴十八 16）不過當代聖經英文版卻將這種「餽贈」解釋為賄賂，而意譯作「賄賂可行奇蹟……」

綜觀全書，聖經對賄賂的態度是十分明確的。箴言十七章 23 節說：「惡人暗中受賄賂，為要顛倒判斷。」（參撒上八 3）賄賂通行的社會，公義必已廢弛：富人財雄勢大，賄通王公法官，貧者卻有冤難伸。有錢的人犯罪也可藉賄賂逍遙法外（詩十五 5 下；賽五 23）。更有用賄賂殺人謀命者，則屬窮凶極惡了（申二十七 25；結二十二 12）。

漢尼業(Hanniel)
亞設支派烏拉的兒子，是個戰士（代上七 39）。

漢模拉比法典(Hammurabi, Law Code of)
出土
前巴比倫王朝最後一位大君王漢模拉比（主前約 1790-50）所立的法典，目的是保障巴比倫公民的權利，並闡明他們的責任。這法典刻在石柱之上，立在市集之中或廟宇旁邊，所有人都可以看見。現存最完整的碑文，製於漢模拉比當政的後期。這個用黑色閃長岩造成的石碑，是法國考古學家發現，1901 年在書珊城出土。這石碑高 8 呎，上面有淺浮雕，描述漢模拉比從沙馬士神手中，領受王權和法律的象徵。浮雕下面的銘刻，以一篇詩歌形式的序文開始，跟著是 282 條法律。後面的結語同樣用詩歌的體裁寫成，歌頌漢模拉比的德行，他怎樣愛民，怎樣順服大神瑪爾杜克和公義之神沙馬士的旨意。結語又向這兩個神呼求，請他們咒詛違背碑上律法的人。
這個石碑是以攔人的戰利品，主前 1160 年運到書珊，今日則存放在巴黎的羅浮宮。碑上法典的根據，是蘇默人和早期閃族人的法律。漢模拉比法典和亞述人、赫人、希伯來人的法律，有無數類似之處。
內容
明顯罪行的刑罰
法典首先列出的，是對比較明顯的罪行的刑罰。這些罪行包括了拐帶、偷竊、接贓、入屋行竊、搶掠、偽證、誣告、窩藏逃犯。這些罪行，每一項都可以判處死刑。尤其嚴重的，是搶劫廟宇或國有財產，以及在死刑案件上作假證供。
一切有效的判決，都必須在證人面前執行。證人的口供必須可靠，才能夠解決爭論。入屋行竊被判有罪的人，必須就地正法：「人若在房上挖窟窿，他們便必須在窟窿前將他處死，並把他堵上窟窿」（第 21 條）。有關趁火打劫的法律，則是：「若有人家中起火，進去滅火的人看見家主的財物，便據為己有，此人必須丟在火中」（第 25 條）。
公民責任
法典的第二個段落，是保障封建權利和責任。正如士兵對國家當盡義務，長官同樣也要對屬下的士兵盡上責任。軍人入伍以後，他的財產受到法律保障。佃農有責任小心善用租來的田地。如果田產在收成之前被洪水所毀，法律也保障他當年

不用交付租金。他在灌溉之時，也有責任小心他人的作物不致被淹沒（第 30-56 條）。

商業

關於合同和商業法律，法典有詳細的討論，證明當時這類交易十分普遍，種類繁多。有人向放債商人借錢，因為無力償還而被沒收抵押品，可以用貨物（如收成的棗子等）還債。合法的貸款利率，約 20%。債主不可以借錢借糧時用輕砝碼，收回本息之時用重砝碼。這樣的行為如被揭發，欠債的人可以不用償還。賣酒的婦人不得欺騙客人（第 108 條）。賒賬買酒，必須付極高利息。這種早期的信用貸款，相信甚少有人使用。

合股經營的生意結束，必須「在神面前」拆夥（即在廟宇之內進行），以保證公平分配。行商有息借貸，應當賺取利潤，可以連本帶息還債。如果他不能賺取利潤，他就是個無用的商人，要雙倍還債。貸款如果是善意的資助，生意失敗便只須還本，不用還息。行商若在途中被土匪搶掠，便不須還債。收條必須蓋印，保證公平交易。放債者和行商若有爭執，裁定債主有理，行商便要繳付 3 倍的本金。行商若勝訴，債主便要付他 6 倍的本金（第 98-107 條）。

債主不可以未經欠債的人同意，便私取他的金錢或糧食。他如果這樣做，必須歸還所奪之物，欠債者也不用還債。在某些情況下，可以抵押人口。如果作押之人在期間死於自然，欠債者不能要求賠償。但如果作押的人曾受虐待，債主須依照作押者的身分賠償。如果作押的是社會階層最低的奴隸，債主要賠還銀子 1/3 彌拿，並免了所欠的債。如果作押的是兒子，便要殺死債主的兒子償命。欠債者的妻子或兒女若做奴僕還債，為奴的限期是 3 年（第 113-117 條）。

代別人保管財物，便要負責物件的安全。如果因房屋建築不牢固而遭偷竊，必須賠償物主的損失。虛報失物的人必須向市議會交付雙倍的罰款。

婚姻及家庭

在兩性關係及婚姻方面，也有詳細的法律（第 127-162 條）。和其他的交易一樣，婚姻若沒有約書，便算無效。姦淫通常都是死罪，但丈夫可以為妻子求情，免她死刑。被姦的受害人不會受到懲罰。依照摩西的律法，強姦若在城內發生，被強姦的也同樣有罪，因為她有責任呼喊求救。但強姦若在城外發生，她就沒有罪，因為她呼喊也沒有人能聽到。漢模拉比法典特別關顧被遺棄，或丈夫成為戰俘的婦人。她如果不能自給自足，便可以和別的男人同居。

被休的婦人可以收回嫁妝。她若沒有嫁妝，丈夫便要給他一彌拿那銀子。丈夫若是農夫，則只需付 1/3 彌拿。但她在家裏若忽視了作為妻子的責任，丈夫就可以

不付錢休她，或不休她而另娶，迫使她在家中做奴婢。

為主人生過孩子的女奴不可出賣。娶妻時妻子若已有病，丈夫即使要另娶，也必須讓她住在家中，終生供養她。為情人而弒夫的女人，要插在尖柱上處死（第 153 條）。亂倫的懲罰是死刑或放逐。毀約通常要付嫁妝的雙倍價錢。婦人死後，嫁妝成為她給兒女的遺產。她若沒有兒女，父親又已歸還聘金，丈夫就不可以吞沒她的嫁妝，必須還給她的父親（第 162-163 條）。年幼未婚兒子和婢女為主人所生的兒女，權益都受到保障。兒子除非犯了大過，父親不可剝奪他的承繼權。寡婦也受到保護，免受兒女在金錢上的過分需索。自由女人和奴隸結婚，所生的兒女都是自由的。奴隸死後的遺產，婦人可以保留嫁妝，並和奴隸主人平分婚後所得一切的財物。在廟宇工作的女人也受法律保護。

根據希伯來人的法律，父親有責任教導兒子維生方法。漢模拉比法典指定，收養的兒子也得同樣受訓。如果他在任何事上，沒有受到親生兒女同等的待遇，他便可以回到自己家中。

人生了兒女，要把養子驅逐，養子有權帶走那人 1/3 的財物。但那人的地業和房子，是親生兒女的產業，養子不可帶走。若有孩童在乳母照顧之下死亡，乳母另找工作時，不把這事告知新的僱主，便要割去乳房。

侵犯他人身體

漢模拉比法典最有名的部分，是關乎侵犯人身的規條：「若有人損毀貴族中一人的眼睛，他們必須損毀他的眼睛。」同樣，他若打斷別人的骨頭，或打掉別人的牙齒，也要遭受同樣的對待（第 196、197 條）。如果受傷的人是平民，賠償 1 彌拿的銀子，便算是毀眼折骨的刑罰了。受傷的如果是個奴隸，便要賠償他 1/2 彌拿銀子。簡單的傷人罪，刑罰要看雙方的階級而定。當事人如果宣誓，說是無意傷人，賠醫藥費便可以了。其他的處罰，則要看傷人是否致命，有沒有導致流產而定（第 209-214 條）。

外科醫生的收費，也有法定。為貴族施行救命的手術或眼科手術，可以收費 10 舍客勒銀子。平民則只可收 5 舍客勒，奴隸收 2 舍客勒。貴族若在醫生的青銅刀下死亡或失去眼睛，醫生的手可能被砍下（第 218 條）。奴隸在手術下死亡，醫生要賠還另一個奴隸。接骨和治療扭傷的筋骨，醫生可以依照病人的階級，收費 5、3 或 2 舍客勒（第 221-223 條）。

其他

這個法典的最後一部分，包括了以下的法律：保障人民不受粗劣建造的房屋或船隻的傷害，管制牲口租賃和僱用工人的規則，偷竊農具、僱工的工價、買賣奴隸

等的規則（第 228-282 條）。
人若私自把主人的牛租賃出外，不在他自己的田地耕作，要用穀物補償正常租用田地的價錢。如果他沒有能力繳付，便要綁在牛後，在田上拖過。
與摩西律法的比較
漢模拉比法典和摩西律法的文化背景既是如此相近，兩者之間有相近之處，實在一點都不希奇。兩個法典都把姦淫（法典第 129 條；利二十 10；申二十二 22）和拐帶（法典第 14 條；出二十一 16）定為死罪。出埃及記二十一章 23-25 節和申命記十九章 21 節中「以眼還眼、以牙還牙」的原則，法典之中也多有反映，較重要的有 197、210、230 幾條。但漢模拉比法典和摩西律法兩者之間不同之處，也同樣顯著。法典給予女人同等權利可以離婚（第 142 條）；摩西律法卻沒有相應的條款（參申二十四 1-4）。漢模拉比法典以實用為本質，雖然宣稱是以公正之神沙馬士的名義頒佈，也沒有提到甚麼倫理或屬靈的原則。和摩西的律法相比，漢模拉比法典較不重視生命的價值。
Hazel W. Perkin
另參：「聖經中的律法觀」；「刑法和刑罰」；「民法和公正」。

漢聶(Hanniel)
以弗的兒子。摩西安排分地之人，漢聶代表瑪拿西支派（民三十四 23）。

赫(Heth)
含的後裔，迦南的兒子（創十 15；代上一 13），赫人的祖先。
另參：「赫人」。

赫人(Hittites)
聖經記述的一個民族，居住在神賜給亞伯蘭子孫以色列民的應許之地。正史從前沒有記載赫人的存在，以致批評聖經歷史的人，把他們當作是虛構的民族。但近代的考古學家和歷史學家已經發現了赫人存在的證據，知道他們曾經建立一個以小亞細亞為中心的帝國。他們的軍力龐大，足以挑戰自負的蘭塞二世的埃及大軍，並在奧朗底河畔的加低斯，與蘭塞二世打成僵局。

大部分的聖經記載，都沒有把赫人當作是一個重要的民族。然而赫人諸王和埃及，曾與所羅門王作過馬匹的貿易。王國分裂時代，他們又曾介入亞蘭和以色列之間的紛爭，證明當時赫人也是舉足輕重的大國。

名稱

研究赫人的專家認為，「赫人」這個名稱有 3 個意思：（1）亞拿多利亞的原居民族，專家較喜歡稱他們為「赫提人」；（2）通稱為「赫人」的印歐民族；（3）敘利亞北部保存了部分赫人文化的幾個小城邦，一般稱為「新赫人」。新赫人的興盛時期，是在主前一千年代以後。但在赫人帝國時代（約主前 1400-1190），這些城邦全都是小亞細亞之赫人的藩屬。

主前一千年代之後，亞述、希伯來人等鄰邦都沒有理會語言和人種的分別，而用「赫人」的名稱，泛指早期的赫人帝國，以及後來敘利亞北部的城邦。

地理

赫人的帝國以亞拿多利亞（小亞細亞，今天的土耳其）為中心，首都在黑里斯河彎（今日土耳其的克改勒河）的哈圖沙什（今日的波格斯凱）。帝國的版圖，有時會比亞拿多利亞為大，但由於版圖也包括了一些藩屬城邦，所以沒有明顯的疆界。這些藩屬城邦和帝國只有條約上的關係，不算是帝國的一部分。赫人居於巴勒斯坦和敘利亞，埃及也受其影響，他們亦成為埃及藝術和銘刻的重要主題。巴勒斯坦有赫人居住，在聖經中已有明證，一些巴勒斯坦城市如希伯崙等，早在列祖時代，便已見赫人的勢力。

歷史

赫提人是主前三千年代，住在亞拿多利亞高原的幾個民族之一。他們不屬閃族，也不屬印歐民族。約在主前 2000 年，印歐民族侵佔了這個地區，取得這地的政治勢力。

亞拿多利亞的信史時代，在主前 1900 年左右，隨著亞述商人的到達而開始。這些商人在不同的城市定居，以楔形文字寫在坭版上，和本鄉通信。其中有不少書信被保存下來，在奇色里附近的庫勒泰（古代的加尼西）發現得最多。信件中記錄當時赫人君主之間，互相爭奪亞拿多利亞的霸權。信中又提到安尼特斯王，在後期的赫人文獻中，也曾記載此人。

古王國（約主前 1740-1400）

赫人君王的祖先名叫拉巴拿。有關他在位時的記載，已經完全湮沒。但後來的銘刻，卻記載了他的事蹟。繼承他的哈圖西里斯一世（約主前 1650-1620）遺留了一篇演辭。大部分有關當時政治情況的資料，都是這篇演辭提供的。他在位時，哈

圖沙什（今日的波格斯凱）成了帝國的行政中樞。

穆爾西尼一世（約主前 1620-1590）甚至在主前 1600 年攻取了巴比倫。但他被弒身亡，帝國陷入一片混亂。東方的胡利人進侵，赫人又在南方失勢。古王國時代餘下的日子，都是在不安和內部不和中度過。

主前 1525 年，德里皮奴篡奪王位，又剷除了敵人。不安的局面因而稍得改善。他頒佈了一項有關繼承王位的詔令。詔令的序言簡述了赫人的歷史，又列明君王和貴族的行為準則。

這個時代末期的日子雖不明朗，卻留下了一部著名的法典。這部法典是在波格斯凱發掘出來的，是最重要的文獻之一。

帝國（約主前 1400-1190）

胡利人的霸權，在主前十五世紀被埃及王杜得模西士三世打破。但胡利人的另一個王國米坦尼，不久之後又在亞西亞西面稱霸。米坦尼雖是赫人的隱憂，但赫人帝國在雄心勃勃、精力充沛的君王蘇庇魯利馬一世（約主前 1380-1340）領導下，回復以往興盛的國勢。亞馬拿信札就是在這個時期寫成，見證了當時巴勒斯坦及敘利亞一帶的混亂局面。

蘇庇魯利馬發動一場出色的戰役，擊敗了米坦尼；並運用他的軍力和外交才能，設立了一個由藩屬的城邦構成的緩衝區。藩屬與赫人帝國之間條約的抄本，已經與其他的赫人文獻一起被發掘出來。

主前十四世紀，亞門諾斐斯三世昏庸無能，亞肯亞頓又只關心宗教，以致埃及在亞西亞的勢力漸漸衰弱。但第十九王朝肇建，埃及又蠢蠢欲動，要收復失地。奧朗底河畔的加低斯一役，是巴勒斯坦及敘利亞爭奪戰的高潮。赫人的戰車一開始便佔了上風。雖然蘭塞二世在此役中僅僅保住性命，卻自稱打了一場勝仗。赫人君王模瓦得利也自稱得勝，但這場戰役卻沒有導致政治權力的轉移。下一任的赫人君王哈圖西里斯三世在蘭塞二世 21 年和蘭塞二世簽署和約。哈圖西里斯三世又把女兒嫁給蘭塞，以保證兩國之間的友好。

主前十三世紀中葉，赫人受到西方亞希雅華人的侵擾。這些亞希雅華人大概是亞該亞人和海上民族。這些海上民族不斷的攻擊，終於在主前 1190 年左右滅了赫人帝國。他們繼續橫掃地中海東岸，直到蘭塞三世在尼羅河三角洲把他們抑止。

新赫人王國（約主前 1190-700）

統治敘利亞北部獨立城邦的君王，依然使用赫語的名字，他們所立的紀念碑，也是用赫人的象形文字。亞述人繼續稱這地區為赫提地，舊約則稱這些國家的統治者為「赫人諸王」。這些小國迅即成為亞述的附庸，並在撒縵以色五世和撒珥根二

世當政之時，成為亞述的省份。這兩位亞述王在主前 721 年又攻陷了撒瑪利亞，滅了北國以色列。

語言和文學

波格斯凱所發現的文獻包括了 8 種語言。皇室記錄所用的語言，只有赫語和亞甲語兩種。亞甲語是帝國的通用語，也是亞馬拿坭版的主要語言。此外，只有胡利語，才有整篇文獻用一種語文寫成的例子。其他的語文，主要是在赫人宗教文獻中的小段落出現，而其中一種語文能憑幾個術語來鑑定。這 8 種語言是：

（1）赫語，又稱尼西語。何魯斯尼鑑定這種語言，屬印歐語系的一支。他的論點曾一度不為學術界接受，但今天已經完全得到證實。（2）赫提語，亞拿多利亞原居民的語言。祭司執行和赫人眾神有關的祭禮儀式時，便會使用這種語言。（3）路維語，這種語言也屬印歐語系，和赫語有密切的關係。（4）巴拉語，也屬印歐語系，我們對它所知甚少。（5）胡利語，在很多儀文之中出現。現存的文獻，包括了吉加墨斯史詩胡利文譯本的殘片。亞馬拿坭版中，有一封信是米坦尼王圖施拉塔寫給亞門諾斐斯三世的，這封信也是用胡利語寫成。此外，尚有（6）米坦尼統治者所說的雅利安語言；（7）亞甲文；和（8）蘇默文。赫人除楔形文字外，又使用象形文字書寫。象形文字的銘刻，有刻在石上的，也有刻在鉛塊之上的。

赫人的文獻包括了官方的文件，如：條約、法律、指令、君王的年史、信件，和其他歷史記錄。此外，尚有不少宗教性文獻，如：神話、傳說、史詩、咒文、儀式、徵兆、禱文，以及慶典和節期的記錄。

人民

赫人文化不論在語言還是人種上，都變化多端。這種情形在帝國遼闊的領土上，更為顯著。從赫人的浮雕和埃及人的紀念碑上，可知道赫人的外表。在他們描繪中，赫人的相貌平庸，他們日常的衣飾是厚重的衣服、又高又尖的帽子，和尖端翹起的鞋子。

宗教

赫人眾神的名字，可見於碑銘之上；而在浮雕上，可識別眾神祇的形象有如下特點：右手拿著兵器或工具，左手拿著標記，又有翅膀或類似的附屬品，並可能站在代表他的動物之上。

赫人主要的神祇是氣象之神，代表這個神的動物是公牛。眾多的地區性神祇，組成了公認的眾神。眾神的領袖是太陽女神雅利娜，她是國家和君王的至高神。赫人的條約通常列出眾多神祇的名字，作為盟誓的見證。

聖經中的赫人

「赫人」一詞在舊約出現了近 50 次，在新約則沒有出現；如果我們把赫人的祖先「赫」的名字計算在內，則有超過 60 次之多。其中大部分都提到赫人住在迦南地。根據創世記十章 15 節的記載，赫人的祖先赫是迦南的次子（參代上一 13）。「赫的子孫」主要在記述亞伯拉罕買麥比拉洞事蹟的段落中出現（創二十三）。和合本把「赫的子孫」和「赫人」一概譯作「赫人」。

舊約提及赫人的段落包括：創世記二十六章 34 節，二十七章 46 節（赫人的婦女），四十九章 29-32 節，五十章 13 節（以弗崙）；出埃及記三十三章 2 節；民數記十三章 29 節；申命記七章 1 節，二十章 17 節（被滅）；約書亞記十一章 3 節，十二章 8 節（居於迦南地）；撒母耳記上二十六章 6 節；撒母耳記下十一至十二章（大衛手下的勇士）；列王紀上九章 20 節，十章 29 節（所羅門手下的奴僕和商人），十一章 1 節（所羅門的妃嬪）；以斯拉記九章 1 節（外邦人）；以西結書十六章 3、45 節（耶路撒冷的祖先）。

Carl E. DeVries

蝗蟲(Locust)

雜色的昆蟲，尤以其群居性、集體遷徙及對植物的摧毀而見稱。

另參：「動物（蝗蟲）」。

鬍鬚(Beard)

男子面頰下面所生之毛，就是鬍鬚。古代閃族男子蓄鬚是作為成年的標誌，以色列人也不例外。蓄鬚也與各地文化有關，例如從埃及人像藝術品，可以看到古埃及男子是剃鬚的。約瑟入埃及後大概也剃淨了鬍鬚，以免觸怒兩頰淨光的法老（創四十一 14）。後來侵入中東的希臘人和羅馬人，也都是剃淨鬍鬚的。

以色列人的鬍鬚還帶有宗教意義（利十九 27）。利未律法規定祭司不可剃光頭髮和鬍鬚（利二十一 4-6）。大衛的使臣被亞捫王侮辱，強令剪去一半鬍鬚，終導致兩國兵戎相見（撒下十 1-8）。不過，在一些特殊的情況下，以色列人可以剃淨鬍鬚。臉部和頭部疑有痲瘋病者，必須把患處周圍的鬚髮剃淨，以便於觀察診斷（利十三 29-37）。剃頭、披麻、哀號是藉以表達遭遇災難（賽十五 1-3）。以斯拉自拔鬍鬚和頭髮，表示對以色列人的敗行痛心疾首（拉九 3）。

另參：「服飾」。

獾／沙番(Badger)
一種小型的穴居哺乳動物，背部寬厚，後肢粗短，前肢爪特長。
另參：「動物（蹄兔，獾）」。

護心鏡(Breastpiece, Breastplate)
是古代盔甲的護胸物，也稱「護胸甲」、「胸甲」或「胸鎧」。聖經有多處以「護心鏡」為喻，如以賽亞書五十九章 17 節記載神向仇敵報仇時，以公義為胸甲。使徒保羅教誨基督徒說，在與邪惡作戰時也當以「公義當作護心鏡遮胸」（弗六 14），而在等待耶穌基督再來時，則更要「把信和愛當作護心鏡遮胸」（帖前五 8）。
另參：「武器和戰爭」。

護身符(Charm)
指掛在頸上，能避邪消災的小物體。
另參：「符囊」；「法術／邪術」。

護膝(Greaves)
穿戴在腿上的防護武器（撒上十七 6）。
另參：「武器和戰爭」。

護衛兵的門(Guard, Gate of the)
位於耶路撒冷西北部或北部。雖然這門與護衛院無關（尼三 25），卻與王宮連接（尼十二 39，欽定本指監門）；可能就是哈米弗甲門。
另參：「耶路撒冷」。

護衛兵的院(Guard, Court of the)
或許是在主前七世紀，耶路撒冷在巴比倫被攻陷時，一處緊急拘留俘囚的地方。雖然先知耶利米曾囚在那院子裏，他仍然能照常活動；可見該地方可能是一個小庭院（耶三十二 2-12，三十三 1，三十七 21，三十八 6-28，三十九 14、15；欽定本指那裏是監獄的院）。

鶴／白鶴(Crane)
見於以賽亞書三十八章 14 節和耶利米書八章 7 節兩處，希伯來原詞所指尚難肯定。
另參：「鳥（鶴）」。

鸛／貓頭鷹(Ibis)
涉水禽鳥，嘴細而長；利未記十一章 17 節將其列為不潔的雀鳥（和合本作「貓頭鷹」）。
另參：「鳥（鸛）」。

J

井(Well)

人造水井，用來儲藏地下的水泉或雨水。由於在聖地，大多是乾旱和半乾旱地帶，井是人類、牲畜和農作物很關鍵性的水源。但不幸地，大多數的井只倚靠極少量的雨水，或間斷的水泉（箴二十五 26），並未能提供穩定的水源。所以，偶然發現活水井的泉源是極大的樂事（民二十一 17、18）。人們常因搶奪水井而引起爭端（創二十一 25-30，二十六 19-22；王下三 19）。成功地發掘活水井和保衛個人的水源權利，時常是保障財產的決定因素（創二十一 25-30，二十九 2、3）。

一般認為擁有好的水井是蒙神賜福的記號（創十六 14，二十一 19；民二十一 16-18）。所以，聖經的作者常以活水井比作神為祂子民預備救恩（賽十二 3；約四 14）。活水井跟儲水池的池水並不一樣。前者是活水的泉源（是流動的），後者則只有雨水；兩者的水質有極大分別。知道兩者的分別，有助人明白主耶穌和撒瑪利亞婦人談道時，所說的「活水」（約四 10-15）。

另參：「池子／井」；「雅各井」。

加大拉(Gadara)

低加波利的一個城鎮和居民，只在新約較詳盡的抄本提過 1 次（太八 28）。耶穌過了加利利河東岸，治好被鬼附的人，趕出稱為「群」的污鬼。祂是在「加大拉人的地方」遇見他們（太八 28）。在馬可福音五章 1 節和路加福音八章 26、37 節中譯作「格拉森」，可能因為格拉森在地理上指較廣泛的地域，而加大拉是其中一城鎮。地理學家指出豬群衝進水中最有可能的位置是格拉森附近岸邊的斜坡，是該區較細小而不甚重要的地方。這也配合另一說法，證明馬太是當地人，因此能指明確實地點，而馬可和路加則只向希臘和羅馬等讀者報導大概的位置，因為加大拉地小且不甚著名，但格拉森卻是頗重要的希臘城市。

「加大拉」一名顯示該城居民的先祖是閃族人。加大拉城距加利利海東南 5 至 6 哩，地域包括雅穆河以北的哈美溫泉。首次記載於歷史中的有關事蹟是主前 218 年安提阿哥三世擄掠該城。亞歷山大楊紐（主前 103）在位時，則被猶太人奪得，居民遭受奴役，被迫改奉摩西律法為法治之規條。猶太人曾毀城，但龐培大帝收復後重建該城（主前 63），在其統治下成為自由城，與約但河跨岸的希臘城市合併，稱為低加波利。該撒大帝亞古士督把加大拉納入大希律（主前 30）管轄的領土內，大希律死後併予敘利亞（主前 4）。猶太叛變中（主後 66-70），維斯帕先奪取該城，

續繁盛多年。自主後 325 年至回教徒征服為止，加大拉城是一個基督教主教的所在地。
加大拉被認定為現代約但河東岸的烏姆蓋斯，雖然該城未被發掘，明顯的跡象顯示她的圓周為 2 哩，並具希臘城市的特色，包括兩個劇場、一個大會堂、一所廟宇、幾個公眾浴室、一條柱廊街道及一條水道。
Wayne C. Hensley
另參：「低加波利」;「格拉森」。

加他(Kattath)
分給西布倫人的城鎮（書十九 15），可能與士師記一章 30 節提到的基倫為同一地方。有人認為此城乃古坦拿廢墟。
另參：「基倫」。

加布(Carpus)
可能是保羅引領的一位歸主者。保羅有件外衣留在特羅亞城加布處，後在獄中致書提摩太，囑他探監時一併將那件外衣帶來（提後四 13）。據傳加布後來成為貝雷多（在特拉亞）主教。

加各(Karkor)
約但河東的一個城邑，基甸曾在此攻打西巴和撒慕拿兩位米甸王（士八 10）。士師記八章 11 節只是簡述她的位置，說她在挪巴和約比哈東邊，在約旦安曼的西北面 7 哩。較合宜的位置是在疏割（代爾阿拉廢丘）和毘努伊勒（哈艾謝吉耶廢丘）古城附近，這兩座城都分給在基列的迦得支派。

加百列(Gabriel)
聖經中連名提及的兩位天使之一（另一位是米迦勒）。加百列以人的形貌向但以理顯現，解釋異象的意義，展示審判日會發生的事，又賦予他智慧和知識，讓他明白（但八 16，九 21、22）。新約中加百列向正在聖殿事奉的撒加利亞顯現，宣佈

他兒子施洗約翰將要誕生（路一 11-20）。6 個月後，加百列向馬利亞顯現，宣告她會成為期待已久的彌賽亞耶穌之母（路一 26-33）。加百列常被稱為天使長，但聖經卻沒有這樣稱他。

聖經以外的猶太著作中，有許多關於加百列的描述。《以諾書》描述他是四位天使長之一，其餘 3 位是米迦勒、拉非勒和烏利爾（《以諾一書》四十 3、6）。他是其中一位神聖天使（二十 7），從天上俯視世人，是主要的代求使者（九 1，四十 6；《以諾二書》二十一 3）。他奉派消滅惡者（以諾一書》九 9、10），把他們扔進火焰（五十四 6），其地位高於其他天使（四十 9）。米迦勒坐在上帝的右邊，加百列坐在左邊（《以諾二書》二十四 1）。米迦勒任以色列的護守天使（參但十二 1），是天堂的大祭司，多負責天庭的事，但加百列是神的使者，從天上到地上，執行神的旨意。

Wayne C. Hensley

另參：「天使」。

加低斯(Kadesh)

另參：「加低斯巴尼亞」。

加低斯巴尼亞(Kadesh-barnea)

這是以色列人 38 年來，在曠野飄流時的居所。在遼闊的西乃地區有兩個主要的綠洲：費蘭河位於南面，近摩西山（即西乃山或何烈山）；加低斯或加低斯巴尼亞則位於北面。前者是頒佈律法的地方，後者則是十二支派出埃及後的大本營（申一 46）。

加低斯巴尼亞鄰近有 4 個水泉：庫得斯泉、庫律泉、夸思梅泉、穆維拉泉。庫得斯泉（即加低斯泉）又稱為「神聖之泉」，是羅倫斯於 1842 年在當地貝度因人協助下發現的，她的位置則由特朗布爾考察團於數年後確定。較早時（1838），魯濱遜認為懷比維拜泉就是加低斯巴尼亞的原址。但這地方位於亞拉伯北部，與以色列人的行程並不吻合；因為以色列人由西乃山往加低斯巴尼亞時，是經過那「大而可怕的曠野」（申一 19），而非沿著亞拉伯走，故二者並不相符。

加低斯巴尼亞除了是西乃北部最大的綠洲外，它更位於一條重要通道附近；這通道是連接阿卡巴灣及地中海的。

在亞伯拉罕時期，加低斯巴尼亞曾被以攔王基大老瑪侵佔（創十四 7，安密巴）。在這地方發生過很多事情：夏甲從她主母撒萊那裏逃出來（創十六 14）；米利暗死並埋葬在這裏（民二十 1）；以色列人為喝水而起爭鬧，以致為那水起名「米利巴水」或「加低斯的米利巴水」（民二十 2-24；申三十二 51；結四十七 19，四十八 28）。可拉黨也是在這裏背叛摩西和亞倫的領導（民十六，十七）。這地方更是以色列民族永不忘懷之地，因在這裏他們聽到 10 個探子的回報，但他們不信，以致延遲了 38 年，才能進入應許之地（詩九十五 8-11；參來三 7-19）。

近期研究指出在中銅器時代，這地區由遊牧民族佔領，與列祖時代的情況相似。格魯克則發現這地區可能長期是農民的聚居地。格魯克總結說：「由加低斯巴尼亞向東伸展的整個地區，是中銅器時代第一期至鐵器時代第二期一個極重要的地方，以色列人出埃及後，也住在這裏，故此以色列人一定熟悉這地。」
由於加低斯巴尼亞有水源、草原和農地，加上迦南近在咫尺，故那地成了以色列人進入應許之地前最理想的居住地方。
另參：「米利巴」；「曠野飄流」。

加低斯的米利巴(Meribah-kadesh, Meribath-kadesh)
加低斯巴尼亞的別名（申三十二 51；結四十七 19，四十八 28），以色列人在曠野飄流時曾長期安營於此。
另參：「加低斯」；「加低斯巴尼亞」。

加利利(Galilee)
巴勒斯坦北面地域，在以色列早期歷史，該地並沒有清楚劃分的邊界，但於羅馬統治時期則較為明確界定。「加利利」的名字源自兩個希伯來字，意指「巡迴區」或「地域」。
歷史背景
在舊約時代以色列人的生活中，加利利一名並無特別重要性，但到了新約時代，卻是重要的猶太人口聚居地方。聖經首次提及加利利，是指出拿弗他利山區的逃城基低斯的所在地（書二十 7；參二十一 32；代上六 76）。
加利利地區原本指定分給拿弗他利、西布倫（賽九 1），也有可能包括亞設（假如

書十九 27 的迦步勒和王上九 11-13 所說的是同一城市）等幾個支派。沒有一個支派能夠完全逐出迦南居民（士一 30-33），因此加利利成為異族混居之地。所羅門王把加利利一些城市送給外邦國推羅的希蘭王（王上九 11），也許就是因為該地外族雜處，以致所羅門選中那些城市，也因此以賽亞書九章 1 節形容該地為「外邦人的加利利」（參《馬加比一書》五 15 和太四 15）。

在王國時期，加利利是以色列和敘利亞之間的緩衝地帶；敘利亞入侵以色列時，加利利亦是首當其衝之地。先知以賽亞曾敘述此事，但視之為更榮耀之日的前奏，因為作王的彌賽亞將會統管。加利利曾被敘利亞便哈達王攻克（王上十五 20），繼由以色列王亞哈恢復，其後加利利被亞蘭人在哈薛領導下征服（王下十 32，十二 18，十三 22），再由耶羅波安二世收回（王下十四 23-25）。由於亞述王提革拉毘列色三世在主前 732 年征佔大馬色及加利利地（王下十五 29），致令更多外邦人入住該地，而很多猶太居民卻被驅逐，故此外族影響自然更大，也更受外族支配。在巴比倫、波斯、希臘和亞述的相繼影響下，加利利常經歷異族滲入及移居。自亞述進侵以色列至大約主前二世紀末，加利利人口以外邦人為主，只有少數猶太人。主前 164 年，西門馬加比把留在加利利的猶太人帶到猶大（《馬加比一書》五 21-23）。後來亞利多布一世（主前 104-103）征服加利利，迫使當地居民受割禮，遵從猶太律法；此事可能早已由許爾堪策動（主前 134-104）。

大希律王（主前 37-4，羅馬的領導者）把加利利歸附他的國土，吸引更多猶太人返回。據約瑟夫記載，加利利有 240 個城市和鄉村，另有 100,000 人可以備戰羅馬人。大希律王死後，希律安提帕斯在任期間（主前 4 至主後 39），加利利被列入其四分封疆域中。安提帕斯於主後 39 年被逐，加利利歸入希律亞基帕的管理下，直至他在主後 44 年逝世為止。直至希律亞基帕二世主治前，加利利由羅馬直接管轄。猶太人叛變發生之際，亞基帕二世依附羅馬人，得保其位至主後 100 年。雖然加利利人曾試爭取獨立，但革命黨於主後 67 年被維斯帕先平復。希律亞基帕二世死後。加利利成為羅馬敘利亞省一部分。

隨著主後 70 年耶路撒冷陷落，猶太公議會和南巴勒斯坦其他猶太人都湧到加利利。結果提比哩亞和撒弗利變了猶太居地，而散居各處的猶太人便以加利利為中心區域。提比哩亞成為他們的學術中心，亦在該地衍生了文化上重大的貢獻，如希伯來子音經文上的母音標點稱為「提比哩亞式母音系統」，以及米示拿和巴勒斯坦他勒目的組成等等。自主後 451 年至七世紀回教統治開始時，加利利是由耶路撒冷的基督教元老會治理，該會是主後 451 年在迦克墩議會通過成立的。自七世紀以後，回教勢力接管加利利，不過亦曾受十二世紀十字軍出征及第一次世界大

戰所中斷。自 1948 年以色列復國以來，加利利全地撥歸新成立的以色列國。

疆域

加利利東面以上約但河和加利利海為界，南面止於以斯德倫平原（它是加利利和撒瑪利亞的天然分界）。在新舊約之間時期，此平原有時歸入加利利域（《馬加比一書》十 30，十二 47、49）。在加利利歷史中，北面邊界並不明確，屢有變化。但到了新約時期，北域達胡列湖；西面沿地中海至迦密山。

自分國時期到亞述征服（主前 734）期間，加利利是以色列國至北之地，又分為上加利利和下加利利，以迦百農和多利買兩區之間的拉瑪平原為中界（參《猶滴傳》一 8；《馬加比一書》十二 49，及《猶太戰爭錄》3.3.1）。據米示拿（早期猶太拉比解釋律法書而編纂的經書）記載，加利利按平原、山區及高山等天然分界，分為 3 部分。羅馬統治時期，加利利自東至西橫約 25 至 35 哩，自北至南長約 35 至 40 哩。

地理

加利利地理環境怡人，由石灰岩山及肥沃的沖積土平原形成，氣候比巴勒斯坦其他地區清涼，優美風景及肥美土壤與南巴勒斯坦之貧瘠山地成了強烈對比。

加利利的地形不一，從北面的高山至南面以斯德倫平原。東臨他泊山，西至迦密山。上加利利大部分地域高達海拔 3,000 呎，新約時期森林廣佈，人口比下加利利少。下加利利海拔 1,500 至 2,000 呎不等，向加利利海突遽下降至 600 呎。

加利利水源除了每年平均 25 吋的雨量以外，部分水源也來自山泉流下的小溪，匯流成傑寧的基順河，成為巴勒斯坦最大河流。北面利巴嫩山脈造成季節性氣候，凝結的濕重露水滋潤了土壤。

城市

據加利利初期歷史，較著名的城市有逃城基低斯（在拿弗他利山地；書二十 7，二十一 32；代上六 76），還有位於加利利海以北約 10 哩的夏瑣（書十一 10；王上九 15）。在基督時代，著名的城市包括哥拉汛（太十一 21）和迦百農（四 13，十一 23），都處於近加利利海東北部。迦百農似是耶穌在加利利工作期間的中心（太四 13；可二 1，九 33 等）。拿撒勒的重要性在於它是耶穌的成長地（太二 22、23；路二 39，四 16 等）。拿因（路七 11-17）坐落現稱小黑門山之北麓；另外加利利的迦拿（約二 1-11）在基督傳道史上亦很重要。在羅馬管治期間，撒弗利和提比哩亞都是重鎮。

道路和交通

加利利路貫縱橫，新約時期羅馬政府所興建和維修的公路更發達。

最著名的公路之一是「馬里斯公路」（意即「大海之路」），此路源自大馬色直通埃及，其間橫越加利利。另一條主線由加利利海附近的提比哩亞直達腓尼基海岸的海港亞柯。主要的商隊路線使加利利與東方的市場保持聯繫。公路幹線分支各處，成交通網，把整個加利利連貫起來。

居民

加利利的居民在宗教和民族觀念上，基本上都忠於猶太傳統，但成員結合了不同的民族。異族混合的影響所及，足使該地語言與南巴勒斯坦日用語有可見的分別（參太二十六 69、73）。加利利人比猶太地的猶太人較多吸收希臘和羅馬的文化風尚。外族滲入、語言迴異和地域位置，使南猶太人對加利利及其居民存有輕視（約一 46，七 41、52）。

下加利利村落密集，新約時期人口約 3,000,000。土壤肥沃、耕種豐收，令該處猶太民眾興旺繁盛，在基督以後數世紀尤其如是。

政府

在基督時期，加利利受轄於羅馬大帝亞古士督和提庇留。羅馬城堡遍佈加利利，叫人不斷看見羅馬帝國在該地的治權和影響。基督傳道時期，羅馬政府設立了總督希律安提帕（可十四 1；路二十三 5-7）統領該地，上任時僅 17 歲，塞法里斯是他的第一個首府，主後 22 年繼在加利利海傍建新首都，為紀念提庇留大帝而命名提比哩亞。

出產

加利利出產豐富的農作物，其產品在主後一世紀中期左右可供應腓尼基的推羅和西頓城。主要農產品包括葡萄、石榴、橄欖和穀物。新約時代，加利利海捕漁業是重要的行業（可一 14-20）。

耶穌和加利利

耶穌在加利利長大（路四 16），12 個門徒中有 11 個是當地人（只有猶大是猶太地人）。

加利利的文化、商業、農務和漁業等構成耶穌的事奉背景，從祂所說的比喻中可見一斑（太二十 1-8，二十一 33；可四 3；路十三 6-9）。首 3 卷福音書以大量篇幅描述耶穌在加利利的事工，其中許多事情發生於加利利海四周。祂大部分比喻（32 個比喻中的 19 個）都在該處講述，而絕大多數的神蹟（33 個之中的 25 個）也於加利利施行。該地人對耶穌也作出最多回應。登山寶訓也在那裏宣佈，眾山之中的一個是主改變形象之地；不少跟隨基督和服侍祂的婦女也屬當地人（太二十七 55）。基督復活後兩個重要的顯現亦是在加利利（太二十八 16-20；約二十一 1-23），

而基督其中一個名銜——拿撒勒人耶穌（約一 45），表明祂是加利利人。
Henry W. Holloman
另參：「巴勒斯坦」；「加利利海」。

加利利的猶大(Judas of Galilee)
加利利人，由於反對居里扭於主後 6 年施行戶籍調查，他領導猶太人起來反抗羅馬的統治。使徒行傳五章 37 節中，法利賽人迦瑪列說猶大引誘百姓跟從他，最後失敗了。約瑟夫說他是奮銳黨的始創人。該黨提倡激進的革命運動，推翻羅馬人的統治，重新建立猶太人的主權（《猶太戰爭錄》2.8.1）。

加利利海(Galilee, Sea of)
也許對福音書的讀者來說，加利利海是他們最熟悉的近東水域。在歷史中它有很多名字。在舊約時代，加利利海叫基尼烈湖（民三十四 11；書十二 3），因基尼烈城而得名（書十九 35）。其後名字改為革尼撒勒湖，因為革尼撒勒城就位於基尼烈，亦即泰勒烏拉米（路五 1；《馬加比一書》十一 67）。較為人熟悉的名字「加利利海」得名自西鄰的加利利省（太四 18）。西南岸的提比哩亞城鎮又使它得提比哩亞海之名（約六 1、23，二十一 1），約主後 26 年，希律大帝兒子希律安提帕在哈馬溫泉附近建了一城鎮，以皇帝的名字替它命名。福音書中提到的「海」通常指加利利海。這海的現今希伯來名是「基尼烈海」。
位置
加利利海在群山之中，位於約但谷下部，約在耶路撒冷以北 60 哩。湖的西北面群立上加利利眾山，海拔高達 4,000 呎，東西兩面的山則高約 2,000 呎。海的西、南、東面是低加波利。
在湖的西北角，山勢低平形成豐沃的革尼撒勒平原，在東面海拔高於 2,000 呎，伸延至東北肥沃的貝提拉，亦是約但河流進大海之處。新約時期，圍繞加利利海的城鎮有迦百農、伯賽大、哥拉汛、馬達拉、提比哩亞等。
加利利海與約但河關係密切，黑門山（超過海拔 9,000 呎）溶流下來的積雪匯聚約但河和利巴黎眾水流注入加利利海。約但河自加利利海至死海一段長 65 哩的流域，河床跌降 590 呎，即平均每哩下降 9 呎。
概述

湖面約 13 哩長，6 哩闊（在馬達拉對面最寬處闊 7.5 哩）。加利利海面低於地中海 700 呎，水最深有 200 呎；形狀像豎琴。一些學者認為「基尼烈」一名源自一解作「豎琴」的希伯來字。氣候屬亞熱帶，加上提比哩亞的硫磺溫泉，多個世紀以來成為人們遊覽勝地，不少人前往養病。湖盛產魚類，故捕漁業是重要作業（太四 18-22；可一 16-20；路五 10-11）。因冷暖氣流撞擊，常颳起突發而猛烈的風暴（太八 23-27；可四 35-41；路八 22-25）。

重要性

耶穌基督一生的事蹟大都在加利利發生，尤以革尼撒勒附近為多；革尼撒勒是巴勒斯坦人口最稠密之地。據記載，祂曾在迦百農居住（太四 13），在那裏施行了許多神蹟（十一 23）。河的西岸是療養勝地，故耶穌接觸該處許多病人，並醫治他們（可一 32-34，六 53-56）。其他與加利利海有關的事件包括：登山寶訓，按傳統說法發生於迦百農附近（太八 1、5）；格拉森遭鬼附的豬群在加大拉淹溺；對哥拉汛的咒詛（十一 21）；平息風浪（太八 23-27；可五 35-41；路八 22-24）；耶穌在海面上行走（太十四 22、23；可六 45-51；約六 15-21）。

另參：「巴勒斯坦」;「加利利」。

加利亞(Kareah)

約哈難和約拿單之父（王下二十五 23）。當耶路撒冷被尼布甲尼撒的軍隊攻陷之後，加利亞這兩個兒子就在米斯巴歸順基大利（耶四十 8 至四十三 7）。

加帕多家(Cappadocia)

加帕多家是小亞細亞東部的多山高原。舊約未載其名，惟七十士譯本（舊約最早的希臘譯本）將「迦斐託」改為「加帕多家」（申二 23；摩九 7）；有學者以為加帕多家是非利士人的發祥地。

新約提及有些來自加帕多家的猶太人，遠道造訪耶路撒冷，聽使徒在五旬節聚會上，用他們的鄉音講話而大感驚奇（徒二 5-13）；加帕多家後來也成了基督徒聚居的城市，使徒彼得曾寫信給他們（彼前一 1）。

加帕多家的四鄰北有本都，東為敘利亞和亞美尼亞，南接基利家，西達呂高尼。其地盛產牛、馬、小麥、雪花石膏、雲母、銀、鉛。過其境的重要商道非止一條，如過基利家山西北而入本都的大道即其一。加帕多家曾先後遭赫人、亞述人、巴

比倫人、波斯人、希臘人、西流基人、羅馬人等統治或控制。
《馬加比一書》十五章 22 節記述一封致加帕多家王亞利亞提的信，顯示主前二世紀初就有一批人數可觀的猶太社團定居那裏；新約記載五旬節訪耶路撒冷的加帕多家人必是來自這社團。基督教之傳入加帕多家，大概是信徒從大數沿大道北移的結果。迨主後四世紀，加帕多家已成了居教會領導地位的重要地區。

加拉太(Galatia)
一個由高盧人自西方移居於小亞細亞中部平原成立的古國。早期的遷徙行動，使高盧人（賽爾特人）於主前 390 年掠劫羅馬一城。其後高盧人欲進侵希臘地，卻遭頑抗事敗。是次進侵希臘事敗，使該族轉移向小亞細亞。他們深入小亞細亞，佔據大部分地區，卻於主前 230 年被亞他樂一世攻克，將其疆域限於該亞西亞地區，後稱加拉太。當時高盧人共有 3 族，即特斯米、托理斯多布之和德托沙格斯，各據塔維暗、別西諾斯和安塞拉 3 城。主前 189 年，加拉太人受羅馬人鎮壓，但獲准自行管治。
主前 25 年亞明達死後，加拉太成為羅馬帝國一省份。其疆域除了加拉太本區之外，還加上呂高尼、愛所里亞和部分弗呂家及彼西底。故此這新省份，包括特庇、路司得、以哥念和彼西底的安提阿等城市，這些都是使徒保羅第一次宣教旅程所經之地。「加拉太」一詞有兩個不同用法：其一用以劃分北面高盧人所佔之地；其二用來形容整個羅馬省份，包括南面城鎮。此不明處引致難以界定保羅所寫加拉太書的收信人是誰。
加拉太北部的原居民乃弗呂家人，在主後一世紀，仍有許多裔民存留，他們與希臘人和為數不少的猶太人共處。雖然該地為各族雜處的大都會，卻具強烈的塞爾特色彩。塞爾特人以強悍獨立見稱，但也以嗜酒及好宴樂出名；他們好奇心重，容易受新思想影響，尤其是有關宗教的事；但卻把持不定主意，容易見異思遷。宗教方面，有證據證明他們極端迷信，特別信奉區伯利神之瘋狂禮儀。故當基督教福音傳至時，對當地人的衝擊，可想而知。保羅致加拉太書即反映了高盧人的某些特性。
在南部地區，希臘文化的影響則更深，其特色在區內教育水平較高的成員中更加顯著。不過在低下層的圈子裏，弗呂家的風格依然明顯。他們大部分也信拜區伯利神，雖然這區的敬拜禮儀已受希臘風氣所陶化。在彼西底的安提阿，他們敬奉的女神原稱為安提阿的珍尼亞斯，但在以哥念卻被希臘化而稱為雅典娜寶利亞斯。

從地理環境來看，北面的城鎮位於水源充足的高原上，有大馬路連貫西部的愛琴海岸，成為商業繁盛的重鎮。但南北交通網絡則不甚發達，以致通訊欠佳，因為導向高原的道路多山而崎嶇。南部市鎮位處敘利亞與亞西亞通路之間，是軍事要塞，故此在保羅第一次宣教旅程到達這時，就有好些教會在此建立（徒十三，十四）。

加拉太與弗呂家關係密切，在使徒行傳十六章 6 節和十八章 23 節可見一斑；但保羅曾否探訪北部地方或在該處成立教會，則沒有清楚記錄。

新約中其他提及加拉太的記載，大概也是指南方的城鎮（林前十六 1；提後四 10；彼前一 1）。

Donald Guthrie

另參：「加拉太書」。

加拉太書(Galatians, Letter to the)

加拉太書是新約重要的書卷，書中活現保羅的性格，也反映他的教訓。故稱之為基督徒自由憲章，所言不虛。

作者

本書言簡意賅地敘述作者成為基督徒之前的經歷，他提及在猶太教門下的日子（一 13），曾極端狂熱信奉猶太教，這事實對本書信內容具重要的影響。他憶述這宗教狂熱使他激烈逼迫神的教會。他向加拉太信徒提出這一點，表明猶太傳統對他曾有極大意義；無疑他一度以為猛烈打擊教會是宗教虔誠的至高表現。他對猶太教的極度敬虔，跟信主後發生的不尋常轉變，成為強烈的對照。他堅信從神來的啟示賜他權柄寫下此書。

他提出他歸信基督教的兩項特徵，影響他至深。第一是神在他的生命中的旨意，他認定這旨意在他出生之前已經下來了（一 15）。保羅雖無詳釋，但從不厭煩訴說神的恩典；他後來的地位並非出於自己，保羅全然丟棄憑己力立功績以爭得獎賞的觀念。第二項回轉的特點，亦令他感受深刻，就是明白到神呼召他傳道，早在他戲劇化歸主的一刻顯明了。向加拉太人佈道時，他帶著從上而來的權柄，因為清楚確定自己接受了神託付的使命。他傳福音的託付並不是出於使徒和教會的長者，仍是出於神，況且，保羅亦同樣深信他所傳講的不是出於自己，而是從耶穌基督的啟示而來（第 12 節）；這並非人為的福音。

為甚麼保羅如此著重他自己的地位？他用了一些篇幅表明自己從神領受使徒的身

分（一 1），不但意識到神呼召他傳道，並且召喚他行使使徒的權柄，跟耶路撒冷的使徒地位相同。固然他似在替自己辯護，但事緣是在加拉太教會發生了一些事，促使他這樣做。也正為了這緣故，他才寫成加拉太書。

書中保羅自述了一件事，是其他書信中從未提及的，就是歸主後他去了亞拉伯（一 17）。保羅沒有解釋到該處做甚麼，但可能在那裏安靜地重整他的思想。根據使徒行傳，保羅返回大馬色後，極有力地證明耶穌是彌賽亞（徒九 22）。另外書中亦提及探訪敘利亞和基利家（一 21），應該是在第一次宣教旅程之前進行的。

寫作地點和年代

未討論寫作地點前，無法推斷寫作年代。

地點

保羅此信是寫給加拉太人的；但對於他們所居之地，則眾議不一，因為「加拉太」一詞有兩個不同的意思。一方面用以描述一個省份，南界小亞細亞南部的旁非利亞，向北伸展至北海岸的本都邊境；另一方面也是指該省北方的地區，那裏的居民來自高盧。因此「加拉太」可以指地理上的北部地區或整個省份。要確定保羅筆下的「加拉太」一詞之義並不容易。歷來有兩派意見，一個看法認為該詞是地理名稱，故應解釋為：保羅去信北方一些教會（北加拉太說法）；若此「加拉太」屬政治名稱，那麼收信者便是保羅在第一次宣教旅程於南加拉太設立的教會（南加拉太說法）。這問題看似不甚重要，但其結論足以影響寫作年代，而且在某種程度上與書信的背景和目的有關，故此必須綜覽兩方面的意見。

直至二十世紀，似乎無人反對保羅此信的對象是該省北方地域的居民。這意見與該名稱的最初用法相同。因為加拉太省到主前 25 年才成立，但之前北部已住有加拉太人。此解釋十分合理，設想該地南方人理該也不大願意輕易接受「加拉太人」這個稱謂。所以當日人們一聽見這詞，即聯想起北方的加拉太人。

路加在使徒行傳書寫地名時，習慣用地理名稱，而不用政治稱謂。例如稱路司得和特庇為呂高尼的城市，而非加拉太的城市。因此使徒行傳十六章 6 節和十八章 23 節兩處所述的呂弗家和加拉太，是指保羅走過北方的地區。該區有 3 個主要城鎮，即安塞拉、塔維暗和別西諾斯，照此推想保羅必定已在當地建立教會。可是事情並不如表面那麼簡單，因為路加敘述保羅行程時也偶用政治性的地名，譬如說到聖靈阻止保羅和西拉進入亞西亞和庇推尼（徒十六 6、7），即可見這一點，這事件的記錄與提及加拉太的經文有相連關係，故此在作出結論前，得留意這點。

按地圖顯示，若保羅等人不能進入亞西亞和庇推尼，他們很自然會到加拉太北部，雖然要繞道而行，仍是可能的。若能證實有教會在該地成立，則此說更有說服力。

另一常見的論點是高盧人以性情易變著名，可解釋為何他們這麼快背離保羅傳講的福音（參一 6）。這點頗有趣，但無人能肯定這種反應不會出於南方人。

有人質疑這北加拉太的傳統說法，他們提出，雖然路加愛用地理名稱，但保羅卻喜用政治名稱來劃分各地的教會。本信中他提及猶太的基督教會（一 22），另一處卻稱之為「亞西亞的眾教會」（林前十六 19）。又某幾次說到馬其頓（例：林後八 1，九 2；帖前四 10）和亞該亞（林前十六 15；林後一 1）的信徒，而上述兩者都在羅馬書十五章 26 節、哥林多後書九章 2 節和帖撒羅尼迦前書一章 7 節並論。這似乎是保羅的一貫習慣，在這情況之下一封寄給加拉太人的書信會給加拉太省所有教會傳閱。

支持南加拉太說法的人不贊成南方人會抗拒「加拉太人」這個稱謂，因為要稱呼這地的人，除了這稱呼之外沒有其他名字可用。加拉太書裏有一個頗有力的證據：保羅在信中曾說他首次向加拉太人佈道是由於生病（加四 13），從地圖（特別是立體的地圖）可見北行路線全是峭壁峻嶺，很難叫人相信一個病人會嘗試行走該路程。南方旅途則較短，也沒有那麼危險，正合南加拉太的說法。

另一個支持南加拉太說法的論點是：假設使徒行傳二十章 4 節所載伴隨保羅赴耶路撒冷的人，就是支援猶太地貧窮教會的眾教會所差派之代表。如這推測正確，則可見北部並無代表，而該猶和提摩太均來自南方。假若使徒行傳中的名單清楚提及籌款一事，此論點便更有說服力。

最後一點，是信中有 3 次提及巴拿巴（二 1、9、13），表示讀者認識他；而根據使徒行傳，巴拿巴只在第一次宣教旅程與保羅同行。

要達成結論並不容易，但南加拉太說法比舊說稍勝。

寫作年代

根據北加拉太說法，本書信於使徒行傳十八章 23 節所述事件發生之後寫成，即在第三次宣教旅程途中，當時保羅可能在以弗所，或者在訪以弗所不久之後書寫。假若本信寫給第一次宣教旅程中建立的南加拉太教會，則書信可能在該旅程後任何時間寫成，包括上述第三次旅程中。但較早的書寫時期可能性更大，因為這比較配合本信的背景。事實上此信或許是保羅最早期的作品。

最大的問題是在加拉太書第一至二章，保羅記述了兩度往耶路撒冷之旅（一 18，二 1），然而使徒行傳所載（或暗示）的旅程卻有 3 次（徒九 26，十一 29、30，十五 2）。傳統說法認為第二次探訪（二 1）所述與使徒行傳十五章事件相同。若此屬實，則保羅就是在信中以他個人的觀點來報導耶路撒冷會議的決定。這點值得商榷。這兩段經文之間有些共同點：(1)兩文均有提及巴拿巴；(2)兩者都提出外邦

人接受割禮的問題；(3)兩段均稱保羅和巴拿巴向耶路撒冷教會領袖報告該事。主要的問題是加拉太書二章 1 節的文字顯示這事件發生在保羅第二次赴耶路撒冷時，但使徒行傳十五章卻記述這是他第三次探訪耶路撒冷。傳統說法的解釋是第二次到城中保羅和巴拿巴並沒有與使徒們見面，只把從安提阿教會收集的獻金交給長老（參徒十一 30）。不過這說法有一困難：加拉太書二章只記錄他跟耶路撒冷 3 位使徒領袖的對話，沒有提到全教會（徒十五則清楚指出此點）。保羅所指的並非教會的決定，而是他與稱為教會柱石的使徒之間的協議。當然也可能在使徒行傳十五章的大會開始之前，保羅和巴拿巴與領袖們先行會見，遂選擇記下與他們達成的協議，而不提全教會大會的議決。這也解釋了另一不明之處——文中欠述耶路撒冷教會規定外邦人遵行的禁戒（徒十五 20）。保羅僅簡說要記念窮人之需要（加二 10）。然而傳統說法另一問題，就是保羅在與耶路撒冷使徒們有了一個共議之後，竟然在外邦與猶太人相交一事上，跟彼得起了意見分歧（11-14 節），這樣就把彼得放在一個妥協之位置上，彼得態度如此不一致，實在難明——他可以同意外邦人不用受割禮，但在相交一事上卻猶豫不定。

另一解釋是保羅和巴拿巴帶著捐款到耶路撒冷，同時私下與使徒領袖商議。使徒行傳十一章 29-30 節的背景是使徒受到政治迫害（徒十二記錄雅各殉道及彼得被捕），這是會議以不公開的形式進行的原因。此說亦解釋了何以保羅未有寫下教會的決定，因為私下會議先於耶路撒冷大公會議。假如在私下商討後，全教會對這事情才有正式的討論及決定，這樣彼得於安提阿的行動就較易理解。按此推斷，保羅致加拉太書可能是他寫於最早期的書信。

然而上說亦有數項疑點。使徒行傳十一章 30 節並無敘述保羅和巴拿巴跟其他使徒開會，也沒有提及保羅說要帶同的提多（加二 1）。而且，保羅在文中談到向外邦人傳道（第 2 節），似乎在第一次宣教旅程後另有一個日期，若他意指他在安提阿的猶太兼外邦教會中的事工，則作別論。

上述兩個寫作年代的說法，難定孰是孰非。按年序推論（依照二章 1 節保羅寫的 14 年計算），似乎較後期寫作之說稍微更為足信。根據教義設想，此說也稍勝，因為加拉太書與羅馬書的思想極接近，而羅馬書的寫作年代是寫於第三次宣教旅程結束之時。

寫作目的和神學教導

加拉太教會內起了爭端，因為其中有些人堅持外邦人一定要接受割禮。這批人一定是割禮派猶太信徒，他們認為除非外邦人受割禮作為入基督教儀式，否則沒有得救希望。他們連帶對保羅的使徒地位有微言，這些敵對者聲稱得到比保羅位高

權重的耶路撒冷使徒支持。如此即可解釋為甚麼保羅清楚肯定該分歧是對他所傳福音的挑戰，信中深切表達他明白情況的嚴重性。

斷定寫作年代會稍微影響內文的解釋。若寫於耶路撒冷大公會議之前（徒十五），則割禮問題尚未提出和解決，加拉太發生的事件就造成首個主要危機。但若耶路撒冷大公會議其時經已召開，南加拉太教會應已收到大會的決定，那麼他們就是讓割禮派的猶太信徒來影響他們，採取比耶路撒冷使徒更強硬的立場。如信中所指的是北部教會，卻無直接顯示他們曾接收到大會的規條。

總括來說，保羅此信有兩個目的——確定他的使徒地位和他所傳福音的無偽。在書信第一部分，他表明與耶路撒冷稱為教會柱石的使徒之關係，以示他與他們地位同等，但同時保羅亦強調其獨立性，他的使徒地位從神而來，而非來自世人。而且重申福音只有一個，暗示敵對者妄稱他宣揚別的福音，他宣告其福音乃由神啟示，而非從人而得。

在加拉太書中，保羅表達了一些重要的神學真理。書中主要部分極力提醒信徒不能墨守律法主義之成規，這真理除了在保羅當時面對的加拉太教會情況之外，也適用於任何依賴律法規條作為得救的主要條件之情況。若一個外邦人未受割禮就不能成為基督徒，他們就不僅使一項外在的儀式成為基督徒得救的條件，亦即表示要遵行全部猶太律法教規。保羅不同意因行律法守行為而稱義，且藉此彰顯因信稱義的超越性。全卷書信高舉恩典的教義。

雖然要駁斥藉行為稱義的教義，但保羅並不贊同在屬靈方面任意放肆。他清楚知道律法主義固然不可取，但亦不應除去所有禁制。縱使基督已為信徒取得自由，卻不表示這自由容許他們放縱情慾（五 13）。事實上，保羅在信中說明基督徒的人生應該追求高尚的道德規律。他宣稱自己已經與基督同釘十字架（二 20），以此定為基督徒的標準。此信不僅是論基督徒自由的憲章，更是基督徒生活的指標。

內容提要

序言（一 1-5）

本信的開首較其他保羅書信來得突然。他刪去一般的感謝詞，卻加長了常用的問候語。在開首幾個字即極力斷言他的使徒地位來自神。

敵對者（一 6-10）

保羅詫異加拉太人這麼快便受到歪曲福音的人所影響，認為傳講別類福音的人該受咒詛。

為使徒地位作辯（一 11 至二 14）

保羅為自己的使徒地位作的辯文，分幾個階段。他聲稱自己的教導得自神的啟示，

而非來自人，可見他意識到神不單呼召他為使徒，並認可他傳的福音。他明確指出自己的地位並非倚靠別人而得，這十分重要，雖然他繼而表示與使徒領袖地位相同（一 11-12）。跟著他述說以前狂熱信奉猶太教，以對比後來奉召傳揚福音，再次強調他所接受的呼召是由神而來的（13-17 節）。

然後保羅提及兩次與耶路撒冷的使徒會面，他們向他用右手行相交之禮，以示他們之間並無意見分歧。他們同意保羅負責向未受割禮之人宣教，而彼得則負責向受割禮者傳道，他們並沒有質疑保羅的使徒地位，並一致同意基督徒有責任記念窮人（一 18 至二 10）。

為了更明確地肯定他的使徒地位，保羅記述對彼得的一次公開指摘。彼得的行動前後不一致，怕得罪一些從耶路撒冷雅各處派來的人，他們是主張外邦人行割禮的代表。保羅對彼得的挑戰，揭開了加拉太書教義部分（二 11-14）的序幕。

為福音作辯（二 15 至四 31）

保羅立刻引進行律法稱義這個問題，並與因信稱義的原則對比。保羅視這項爭論為基督與律法兩者之間的抉擇（二 15-21）。

他的目的是說明在得救一事上，基督教信仰遠勝於猶太教。他首先提出加拉太人已藉聖靈成為基督徒，詫異他們受何方驅使，竟想轉回守猶太律法；保羅認為守律法就是想靠「肉體」得救（三 1-5）。

討論中提到亞伯拉罕，可能因為對方堅持只有亞伯拉罕子孫才能承繼神的產業，而割禮就被視為立約子民必要的印記。但保羅指出甚至亞伯拉罕也是因信稱義，而非靠賴律法（三 6-9）。

事實上，律法只會替不守法者帶來咒詛，保羅進而說明基督如何為了我們受咒詛，故此聲稱藉著基督，我們仍然能夠承繼應許給亞伯拉罕的祝福（三 10-14）。

保羅猜想有人會說，以給亞伯拉罕的應許來駁斥行律法稱義是無效的。於是，他指出給亞伯拉罕的應許比律法還要早 4 個世紀，故不能被律法廢掉（三 15-18）。

這點引發保羅思想律法的作用，他指出律法揭示人類的需要，及顯露它無法賦予生命，藉此為基督鋪路。保羅稱律法為我們的監護人，作用是保護和引導兒子，直至他成年獨立（三 19-29）。

受監護和完全獨立自主的兒子有很大分別，這對比促使保羅思想作為兒子的優越地位。神的靈讓信徒能夠稱呼神為「阿爸！父！」（父親），這是律法無法做到的（四 1-7）。

保羅已陳明他的論點，但他進一步以個人關係向加拉太人投訴。他提醒加拉太人歸信前被奴役的情況，痛惜他們如今竟回復從前的境況，想仿照猶太傳統守那些

節期。保羅又憶述他們最初成為基督徒時，以親切態度對待保羅，他為他們現今的敵對態度深感不安（四 8-20）。
保羅再使用一個聖經寓言來支持他的論據。他舉出以撒和以實瑪利做例子，同為亞伯拉罕的兒子，卻分別代表兒子和奴隸兩種關係。這一點保羅先前已提過（四 21-31）。
實際的勸戒（五 1-六 10）
保羅續指出信徒不依循真理教義的實際後果，並指示藉基督得到自由後的人應當如何過生活。他們不該靠遵行割禮而歸信猶太教（五 1-6）。保羅且再次指摘領加拉太信徒走歪路的人（五 7-12）。代替律法主義的新準則是愛，只有活在聖靈裏才能實踐愛；不但要抗拒肉身情慾的惡行，更須長進結屬靈的果子（五 13-26）。屬神的人會關心受壓迫者，亦會設法幫助人，特別是主內弟兄姊妹（六 1-10）。
結論（六 11-18）
書信至此，保羅執筆寫結語。他刻意作一個對比：保羅本身的目標是榮耀基督的十架，而敵對者的目標卻是體貼肉身。
加拉太書結尾沒有問候語，只請求人不再攪擾他。
Donald Guthrie
另參：「保羅」；「猶太派信徒」；「加拉太」；「聖經中的律法觀」。

加們(Kamon)
位於基列的城市，是埋葬士師睚珥的地方（士十 5）。雖然未能確定她的位置，但現今的昆蘭（一個位於加利利海東南面的小村莊），可能就是它的原址，因「昆蘭」一詞可能源於加們。

加拿(Kanah)
（1）以法蓮以北及瑪拿西以南的河流，這河流成為這兩支派的天然疆界（書十六 8，十七 9）。這河向西流，與耶爾康河匯合，這匯合地離地中海約 5 哩，在現代城市特拉維夫（即聖經中的約帕）北面。這河經常乾涸，即現今的加納河。
（2）亞設邊境的城市（書十九 28），在推羅東南面約 6 哩，坐落在其中一條連貫東北與西南的主要通道上，這通道經過加利利的北面。有一個碑文，記載了法老王蘭塞在位第八年（約主前 1290）所佔領的城市，當中可找到加拿這城。她位於現今的黎巴嫩境內，城名沒有更改，城址亦沒有遷移。

加珥他(Kartah)
西布倫支派屬地中利未人的城市。約書亞記二十一章 34 節記載分派予利未支派米拉利子孫的城市中，曾提及加珥他；但記載同一事的歷代志上六章 77 節，則沒有提及此城。未能確定此城的確實位置。

加珥坦(Kartan)
拿弗他利支派分給利未人的城鎮（書二十一 32），歷代志上六章 76 節稱為基列亭。有人認為此城乃北加利利的古賴珥廢墟。
另參：「基列亭＃2」；「利未人的城邑」。

加略(Kerioth)
（1）猶大南地之城，稱為加略希斯崙（書十五 25）。希伯來原文顯示加略與希斯崙是兩個不同的城，後者更被視為與夏瑣同為一城（書十五 23？）。據稱她就是瑪雲以南約 4 哩之蓋亞登廢墟，則頗有疑問，因為後者是在山區，而非南地。
（2）摩押之城（耶四十八 24、41；摩二 2）。從摩押石碑顯示，她位於摩押盤地西南面，亞大錄對面；從那地往基抹，必定經過一座神廟，可能便是凱雷亞廢墟。但這不算為迦得及流便支流之城邑（民三十四；書十三）；在其他名單中，當提及亞珥，加略便省略了（賽十五，十六）。由此，學者視亞珥和加略為同一城邑。

加略希斯崙(Kerioth-hezron)
城鎮名，在約書亞記十五章 25 節提及。
另參：「加略＃1」。

加萊(Kallai)
在約雅金作大祭司時，他任祭司兼撒來祭司家族的族長（尼十二 20）。

加寧(Karnaim)
位於王道並雅穆河東北分流上的一個城，在加利利海東面 22 哩約但河東的高原上。阿摩司先知曾責備加寧，預言她的邪惡所招致的毀滅，已迫近眉睫（摩六 13；按：加寧名意為「角」，和合本採用意譯，故作「角」）。
當她的姊妹城亞斯他錄衰亡後，加寧便在該區排行第一，成為主前七世紀亞述行省的中心。在主前 163 年，遭猶大馬加比擄掠（《馬加比一書》五 26、43、44）。基督教及猶太傳統，均相信這是約伯的家鄉。
她的確實位置，甚具爭議。有人認為她是亞斯他錄東北面 3 哩之現代城市謝赫薩阿德；又有認為此乃阿實塔拉廢丘的亞斯他錄（亞特律加寧，參創十四 5）。

加疊(Gaddiel)
西布倫支派梭底的兒子，曾被摩西派往迦南地偵察（民十三 10）。

甲加(Karka)
猶大南疆一個不知名的城（書十五 3），在巴勒斯坦西南面，加低斯巴尼亞和阿里殊河（比梭溪）之間。

甲尼(Calneh)
（1）和合本創世記十章 10 節指其為巴比倫的一個城市。但有學者以為希伯來詞「甲尼」，應改譯作「所有這些」，所以創世記十章 10 節這句話應譯作：「他國的起頭是巴別、以利、亞甲，所有這些城市都在示拿地。」
（2）古城名，已考定其址即今敘利亞北部的庫蘭尼，距亞勒坡以北約 20 哩。此說的經文考據有 3：一是阿摩司書六章 2 節記以色列北方 3 城由北至南的順序為：甲尼、哈馬，迦特，從而提供了甲尼的地理位置；二是以賽亞書十章 9 節以迦勒挪與迦基米施比擬，而迦基米施在甲尼東北約 50 哩，故疑「迦勒挪」即「甲尼」；三是以西結書二十七章 23 節提及之「干尼」，其地理位置與甲尼無異。因此，甲尼（摩六 2）、迦勒挪（賽十 9）和干尼（結二十七 3），俱為一城之不同叫法。該城於主前 741 年，為亞述王提革拉毘列色所陷。

甲示拿(Carshena)
亞哈隨魯王的七名大臣之一，是波斯和瑪代明哲之士；王也要向他們詢問法理之事（斯一 14）。

甲各(Calcol)
瑪曷的三子之一，屬猶大支派；甲各兄弟均以智慧且通音律著名（王上四 31；代上二 6）。

甲迦(Carkas)
亞哈隨魯王（薛西斯）的七名內侍太監之一（斯一 10）。一日王設盛宴，著七太監請皇后瓦實提赴宴，甲迦即其一。

甲摩尼人(Kadmonites)
閃族人。他們所擁有的地，是神應許賜給亞伯拉罕後裔的（創十五 19）。這名與希伯來文「東方的」這形容詞相同，由此可見，這族是東方人或住在東方的（創二十五 6；士八 10；王上四 30；伯一 3）。

甲篾(Kadmiel)
與所羅巴伯一同從被擄之地歸回的利未人族長（拉二 40；尼七 43，十二 8）。有些學者認為甲篾只是歸回者的祖先。不過，他的名字出現在監督重建聖殿者的名單中（拉三 9），他又在所立的約上簽名（尼十 9），並且在讚美敬拜中佔重要的席位（尼九 4、5，十二 24）。這些都足以叫人相信，甲篾也是其中一個歸回的以色列人。

甲薛(Kabzeel)
位於猶大極南端之城，鄰近以東（書十五 21；在尼十一 25 又名「葉甲薛」)。大衛的英勇戰士比拿雅就是來自這城（撒下二十三 20；代上十一 22）。尼希米記顯示猶大人從被擄之地歸回時，到過這地方。雖然有人認為霍拉廢墟是這城的原址，但其準確位置仍未能確定。

交鬼的(Medium)
一個替人類與靈界溝通的媒介人。
另參：「法術／邪術」。

匠人(Artificer, Artisan, Craftsman)
泛指有專門技術的手藝人，如「打造各樣銅鐵利器的。」（創四 22）、「匠人」（代上二十九 5）、「木匠」（代下三十四 11）、「有巧藝的」（賽三 3）；此外還有陶匠、手飾匠、石匠、銀匠等。列王時代的工匠是希伯來社會中產階級的重要組成部分。
另參：「職業（工匠）」。

匠人之谷(Craftsmen, Valley of)
山谷名，匠人聚居之地，在沙崙平原南端之谷地（代上四 14；尼十一 35）；又名「革夏納欣」。
另參：「革夏納欣」。

吉加墨斯史詩(Gilgamesh Epic)
巴比倫故事，載於 12 塊泥版上，講述吉加墨斯追求長生不死；第十一塊泥版則記錄了那場洪水。
另參：「洪水神話」。

吉甲(Gilgal)

（1）耶利哥附近的一座城。巴勒斯坦給以色列眾支派割據，吉甲就被分給便雅憫支派。多年來，吉甲都是宗教、政治和軍事各方面的重鎮，於征戰迦南期間和掃羅治國早期，尤其重要。

以色列人神奇地渡過約但河後，吉甲是他們在巴勒斯坦安營的首個地方（書四19）。因為以色列人佔領了吉甲一段時間，並以此作共和國的核心地，會幕無疑就在這裏搭建。在吉甲發生過幾件重要的宗教事件：40 年飄流期間，所有於曠野出生的希伯來男性，都在此受割禮（書五 2-9）；慶祝逾越節（第 10 節）；停降嗎哪（第 12 節）;「耶和華軍隊的元帥」指示約書亞關於神的旨意（13-15 節）。

在軍事上，吉甲是以色列在迦南的第一個立足點，也是向前驅進的基地。約書亞以吉甲為起點，領導以色列征服耶利哥（書六）和艾（書八 3）；與基遍人立約（書九 3-15）；攻打亞摩利五王（書十 6-43）；以及在北方展開他的戰役（書十一）。猶大、瑪拿西和以法蓮，亦在吉甲獲派巴勒斯坦的分地（書十五，十七）。

會幕從吉甲遷移至示羅後，吉甲仍舊是以色列的要塞。撒母耳當士師時，經常巡行審判的地方，就包括了吉甲（撒上七 16）；吉甲也是獻祭的主要地點之一（撒上十 8，十三 9、10，十五 21）。便雅憫人掃羅就在吉甲接受加冠為王（撒上十一 14、15），後遭罷免（撒上十三 4-15，十五 17-31）。押沙龍叛變後，大衛往返巴勒斯坦的途中，在吉甲遇見猶大的人（撒下十九 15）。及至主前八世紀，吉甲依然是宗教重地，這從何西阿和阿摩司譴責吉甲為異端邪教祝聖及獻祭之處，可見一斑（何四 15，九 15，十二 11；摩四 4，五 5）。

考古學家對吉甲的準確位置，意見分歧。有稱她位於尼切勒廢墟，即現代的耶利哥城以東約 2 哩。其他則認為是離古時的耶利哥（蘇丹廢丘）1 哩左右的米夫爾廢墟。根據約書亞記四章 19 節，吉甲就在耶利哥東面的疆界，還有約瑟夫提供的資料，顯示自約但涉水地到吉甲相距約 5.8 哩，吉甲則在耶利哥以外大概 1.2 哩的地方（《猶太古史》5.6.4）；這些數字與米夫爾廢墟最為吻合。

（2）可能是耶利哥附近的地方（申十一 30）；不過，按文章語意所示，吉甲鄰近以巴路山和基利心山。

（3）出現於約書亞記十二章 23 節的地方，欽定本譯為「加利利的戈印」。其位置雖然不詳，但內文說她在巴勒斯坦北部的加利利境內。

另參：「戈印＃2」。

（4）猶大北部邊界的統稱（書十五 7），地近亞都冥，也許跟約書亞記十八章 17 節中的基利綠相同。

（5）記述以利亞和以利沙經文中提及的地方（王下二 1，四 38）。這處顯然比本條目＃1 之地，距離約但河較遠。以利亞升天的故事中，他和以利沙正從吉甲走到伯特利，再往耶利哥。因為按文中所示，伯特利位於吉甲和耶利哥之間，這不可能就是上述的吉甲。此地或是現代的吉勒吉利耶，即巴勒斯坦中部一座山頂上的城鎮，約在伯特利以北 7 哩以外。

吉珥(Kir)

（1）米所波大米的城市，亞蘭人從這裏移居大馬色，以後再被亞述人擄回此地（摩一 5，九 7）。從吉珥逃往亞蘭，有如以色列人出埃及。被提革拉毘列色放逐回吉珥，一定是極為辛酸的經歷（王下十六 9）。此城是否真的存在，頗具爭議，但已成為奴役和被擄的隱喻。

（2）常與摩押古都同列的城堡。從吉珥來的兵馬和以攔的兵馬會師（賽二十二 6）。吉珥又稱基珥；在以賽亞對摩押所發的哀歌中，基珥同樣被比擬為亞珥（賽十五 1）。因此，摩押的基珥或許就是吉珥哈列設（王下三 25；賽十六 7），位於死海南端 11 哩的卡拉克。

另參：「摩押」。

吉珥哈列設(Kir-haraseth, Kir-hareseth, Kir-haresh, Kir-heres)

常被視為摩押的古都的一個城堡。

另參：「吉珥＃2」。

吉斯綠他泊(Chisloth-tabor)

城名（書十九 12），亦名「基蘇律」。

另參：「基蘇律」。

吉德(Giddel)
（1）被擄後，隨同所羅巴伯歸回耶路撒冷的人中，一群在聖殿供職的人之先祖（拉二 47；尼七 49）。
（2）被擄到巴比倫後，隨所羅巴伯歸回的其中一群人之先祖（拉二 56；尼七 58）。

吉罷珥(Gibbar)
隨所羅巴伯歸回耶路撒冷的一個家族之先祖（拉二 20）。尼希米記七章 25 節在同一回歸者的譜系中所載的是「基遍人」，故推想「吉罷珥」一名可能是抄寫之誤。以斯拉記二章 21 節似乎認同這觀點，因該處經文是以家鄉的名字為首，而不是按家族的名字來列記歸回之民。

臼利(Geuel)
迦得支派瑪基之子，摩西派遣的十二個探子之一，奉命偵察應許之地迦南（民十三 15）。

均(Cun)
敘利亞一城市，曾為瑣巴王哈大利謝所轄。大衛王陷均城，掠走大量銅器，後來主要用於鑄造所羅門聖殿的銅柱（代上十八 8）。對照另一相同的記載，疑均亦名「比羅他」（撒下八 8）。
另參：「比羅他」。

汲淪(Kidron)
谷地及河床，在耶路撒冷西南面城牆之下，把城與東面的橄欖山分隔；從耶路撒冷轉向東南，並經過一些彎曲的河道進入死海。汲淪可以形容為山洪的河床，經常近乎乾涸，只在雨季有水流動，由兩條不定量的泉水基訓及隱羅結維持流量。汲淪是大衛舊城的主要水源。到希西家時期，一條從石鑿出來的地下水道，確保圍城時，城內仍有足夠的水供應，而且供應了城內的西羅亞池。
約翰福音十八章 1 節的「溪」，最好譯為「冬流」，因為這詞語本身已表達了一條

季節性小溪的特性，多於把它看作河流。

汲淪帶給耶路撒冷兩個重要的功用：軍事和喪葬。大部分城牆都聳立於山谷之上；它的陡峭令敵人極難攻擊。多個世紀以來，附近的頹垣留下的碎石，已令谷地升高了不少。現今地面比歷史的記錄約高出 40 呎，所埋藏的山洞墓穴，不計其數。城南的寬闊處，就是汲淪與泰路平谷及欣嫩子谷的交匯點。附近有兩條泉水可供灌溉，故此這裏經常是皇室花園的理想地點。

自主後 400 年，汲淪被稱為「約沙法谷」（珥三 12），就是末世審判萬民之地；這傳說在回教徒及猶太人當中極之盛行。今天這地蓋滿了墳墓，甚至在被擄前已經是一個著名的墓園（王下二十三 4-12 是指到一般人的墓地及棄置偶像之物的垃圾場；參代下三十四 4、5）。

首次提及汲淪（谷），是在撒母耳記下十五章 23 節，記載大衛與民渡過汲淪，向沙漠走去。這個策略性的遷移可以讓他們有路可逃；尤其當背叛了的押沙龍率軍攻城。王與眾民都同聲哭泣（撒下十五 23、30），連大衛王也不戰而棄下錫安山。其後，所羅門禁止犯事之示每橫過汲淪，否則處以死刑（王上二 36-38）。約瑟夫提及陰險的女王亞他利雅在這裏處以死刑（《猶太古史》9.7.3），但從列王紀下十一章 16 節，卻沒有清楚說明騎兵是由汲淪進入王宮的。

最後提及汲淪，是耶穌領著門徒在被賣那夜，經過此地（約十八 1）。此段與大衛渡過汲淪是平衡的對比，很有趣味。特別要注意的，是大衛的身分象徵著王與王國的建立。從末世角度看，耶利米便預言日子來到，汲淪要「歸耶和華為聖」（耶三十一 38-40），並作為復興以色列的一部分（35-37 節）。

另參：「耶路撒冷」。

見證(Witness)

一個在法庭上講述他所見或個人經歷的人（參約三 11），也可指個人所作的見證。在聖經中，見證也可能是一件紀念品或遺作，表明曾有某一項行動或協議發生。

舊約

舊約記述的司法程序中，一個見證人並不足以控告某人，必需兩個或三個見證人（申十七 6，十九 15）。這原則在猶太人的律法中影響極深，且在新約中重申（參太十八 16；林後十三 1）。

真實的見證非常重要，以致聖經在十誡的第九條中，明確禁止作假見證（出二十 16；申五 20；參可十 19；路十八 20）。箴言常提出要禁戒作假見證（箴六 19，十

四 5，二十五 18）。然而假見證卻常發生（詩二十七 12，三十五 11），且有驚人的例子，不只一個見證人被賄賂，為要害死無辜的人。拿伯和他的葡萄園，就是這著名的事件。亞哈王的妻子耶洗別賄賂兩個人作假見證陷害拿伯，拿伯因而要被石頭擲死，使她邪惡的丈夫得以奪取他人的葡萄園，以滿足他的貪慾（王上二十一）。主耶穌接受不合法的審訊，期間，祭司長要找假見證陷害祂；那些作假見證的人，所提出的證供各不相合，並沒有效用（可十四 15-59）。

見證可由審判官試驗。見證一經發現是虛假的，那誣告的人所要受到的刑罰，乃照著他所指控人的罪而受報（申十九 16-21）。箴言也論及作假見證的刑罰（箴十九 5、9，二十一 28）。

舊約記載了幾宗法律訴訟，也提及見證。大多數的訴訟涉及買賣和轉讓產業。路得記四章 7-12 節則關乎波阿斯從拿俄米那裏贖回田地。以賽亞用筆寫在大牌上有關產權的事，找到「誠實」的見證人（賽八 1、2）。為使人們確信他的預言，就是他們會從被擄的巴比倫歸回，耶利米在見證人面前買下一塊地，他也為那產業畫押（耶三十二 6-15）。

在舊約中，紀念品或遺跡常成為某事件或協議的見證。一堆石頭，可作為雅各和拉班之間立約的見證，並以亞蘭文和希伯來文，稱那堆石頭為見證的石堆（創三十一 44-50）。那些居於外約但的支派在幫助他們的弟兄征服迦南地之後，回到他們承受產業之地，築壇為證，稱為「證壇」，以證明他們是以色列的一部分（書二十二 21-34）。

約書亞在示劍向以色列人的臨別信息中，也在總結部分宣稱以色列人是自己的見證，證明他們選擇事奉神；他跟著立起一塊大石頭，宣告這石同樣可作見證（書二十四 22-27）。

以色列民被稱為神的見證（賽四十三 10，四十四 8、9）。他們見證神的存在、祂的獨一無二、聖潔、權能和慈愛。當他們不認神的獨一無二和聖潔，而轉拜假神時，神就使他們被擄到外邦，就如祂曾警告的，因他們失去見證，反給神的仇敵趁機褻瀆神。

新約

在新約中，有不同的字均意指見證，它們主要是源於字根 martureo，意即「作見證，作一個見證人」。「殉道」這詞則顯示見證最極端的方式，就是可能要將自己的生命擺上，為真理或為耶穌基督作見證。

施洗約翰既是見證人，也是殉道者。作為彌賽亞的先鋒，他的使命是要為光作見證，且要確認基督是神的羔羊（約一 7、8、19-36）。

耶穌的跟隨者，特別是十二門徒，是為耶穌的位格和本性作見證。他們熟悉祂，聽祂的教訓，又觀察祂施行神蹟；其中 3 位更目擊祂在山上變象（太十七 1、2；彼後一 17、18），而很多人是祂復活的見證（路二十四 48；林前十五 4-8）。他們在主升天時更特別受託作祂的見證（徒一 8），又領受應許，有聖靈與他們同工（徒一 4、8）。使徒行傳充滿了聖靈藉著順服的信徒所作的見證。

神自己是最大的見證，祂說：「我必速速作見證」（瑪三 5），要警戒行邪術和起假誓的。父神為子作見證（約五 37，八 18）。耶穌基督被稱為那「誠實作見證的」（啟一 5），祂的工作見證祂是誰（約五 36）。所有先知都為耶穌的救恩作見證（徒十 43）。神把聖靈賜給門徒（徒十五 8），為信祂的人作見證，聖靈也見證他們是神的兒女（羅八 15-17；參約壹五 9-12）。

Carl E. DeVries

角／鎖發(Shophar)

利用動物的角製成的原始樂器。

另參：「音樂和樂器（鎖發）」。

角豆樹(Carob Tree)

豆科常綠喬木，近東頗普遍，籽豆狀，生莢中，可食。

另參：「植物（刺山柑）」。

角門(Corner Gate)

耶路撒冷的城門之一，大概位於城之西北角。聖經記載角門之處有四：一是以色列王約阿施擒猶大王亞瑪謝於伯示麥後，即率軍攻克耶路撒冷，將城牆從以法蓮門至角門一段盡數拆毀（王下十四 13；代下二十五 23）；二是猶大王烏西雅重建被拆除的城牆，並於角門、谷門和城牆轉彎之處均建城樓加固（代下二十六 9）；三是先知耶利米預言耶路撒冷「從哈楠業樓直到角門」必有重建之日（耶三十一 38）；四是先知撒迦利亞預言耶路撒冷的城牆，包括角門在內，必完整無缺地屹立於猶大，以此象徵一個安定繁榮的時期（亞十四 10）。

另參：「耶路撒冷」。

京城的權柄／母城的嚼環(Metheg-ammah)
地名（原文意思是「母城的嚼環」；參撒下八 1）。該地曾被大衛征服。這名字很可能指非利士人的首都迦特（代上十八 1），首都通常被稱為「母城」，周圍的城鎮則稱為「兒女城」。嚼環是代表操縱和權力。

佳澳(Fair Havens)
革哩底南岸一個小港口，被鑑定為今日之李門尼斯卡利；位置在馬塔拉角之東約 5 哩，靠近拉西亞城。押解保羅前往羅馬的船隻（徒二十七 8），曾因風向不順而在此暫避。

卷／彌基錄(Megilloth)
希伯來文原詞音譯是「彌基錄」，這詞在耶利米書三十六章出現了好幾次。約雅敬王不接受神的話，把耶利米交給他的書卷焚燒了。
「彌基錄」也用以指舊約的雅歌、路得記、耶利米哀歌、傳道書和以斯帖記，這就是所謂「五書卷」。猶太人在每年重要的節期都會宣讀這些書卷：逾越節宣讀雅歌，五旬節（初熟節）宣讀路得記，耶路撒冷遭巴比倫毀滅的周年紀念宣讀耶利米哀歌，住棚節宣讀傳道書，普珥日宣讀以斯帖記。

季拉(Gerah)
重量單位，一季拉就是 1/20 舍客勒；舍客勒乃閃族人的基本重量單位。
另參：「度量衡（季拉）」。

居比路／塞浦路斯(Cyprus)
地理位置
今譯「塞浦路斯」，是地中海東北部的一個島嶼，其北 50 哩為土耳其（小亞細亞），東 70 哩為敘利亞，南 245 哩為埃及。島長 110 哩，南北闊 50 哩，特羅多斯馬斯夫山和凱里尼亞山分別橫亙於西南部和北部，中部是邁薩奧里亞平原，遂形成一條長 40 哩、闊 5 哩的沃土地帶，自東北伸向西南。島的四周多天然良港，各有航

線通達小亞細亞、敘利亞、巴勒斯坦和埃及，其戰略地位自古顯要。居比路的銅礦於今雖已近罄竭，但古代向是島民的重要資源。

歷史

居比路在青銅器時代（主前四千年代晚期至二千年代）即經歷了人口增長、經濟繁盛的時候，在地中海諸國中已崛起。是時島名亞拉西亞，這從艾伯拉（主前二十四世紀）、馬里（主前十八世紀）、烏加列和亞馬拿（主前十四世紀）等古文獻中均已得到證實。舊約記有「以利沙島」（參結二十七 7）之名，疑即亞拉西亞島。亞拉西亞（居比路）和敘利亞、巴勒斯坦、埃及均有貿易來往，以出口為主，尤以銅、油、木材、陶器著稱。考古發掘於中東、北非多處常有亞拉西亞的陶器出土：於埃及有 50 處，巴勒斯坦 25 處，敘利亞 17 處；足可顯示居比路古來陶業盛景。艾伯拉、馬里、亞馬拿之古文獻都記載從亞拉西亞購銅之事。到青銅器時代末期（約主前 1270-1190），邁錫尼和亞該亞的希臘人已開始移民島上，撒拉米和帕弗這兩個殖民港就是在這個時期建立的。

至主前九和八世紀，腓尼基人開始向島上移民而逐漸控制了居比路島。從錫諾雅山發現之銘文可知，推羅國王希蘭二世（主前 741-738）曾將居比路島納入其版圖。是時，腓尼基人在島上的殖民城名基提翁，距今城拉納卡不遠，其城民則稱基提人。希伯來人先曾以「基提人」稱居比路人之島民（民二十四 24），後則凡海上民族概以「基提人」稱之（但十一 30；耶二 10；《馬加比一書》一 1）。先知以賽亞曾預言基提（居比路）諸港將把推羅毀滅的悲慘消息，傳給欲張帆東歸的推羅水手（賽二十三 1、12）。

至亞述帝國稱霸中東（主前八至七世紀），居比路也淪為亞述屬地。據撒珥根二世（主前 721-705）柱銘記載，居比路島有 7 王均受封於亞述。以撒哈頓柱銘（約主前 670）記有居比路 10 王之名並其所領城邑。此期間，居比路更名為亞德南。及至亞述帝國解體，埃及王亞馬西士（主前 569-527）和波斯王剛比西斯二世（主前 529-522）又先後統治過居比路。

主前 333 年，亞歷山大大帝大敗波斯軍於伊蘇斯，居比路曾出戰 120 艘助其國攻推羅。主前 323 年，亞歷山大死，埃及的多利買王朝（希臘帝國的一部分）取得對居比路的主權，統治該島達 200 多年之久（主前 294-58）。此期間，島民得以休養生息，經濟復又振興起來，「居比路」（希臘語義為銅）之名即得於此時。

主前 58 年，居比路拼入羅馬帝國。主前 52 年，西塞羅受命為居比路總督。主前 22 年，居比路改為院（元老院）轄省。主後 46 年，士求保羅任居比路總督。主後 177 年，島上發生猶太起義，旋為哈德良剿平，自此便嚴禁猶太人在島上居留。

聖經中的居比路

新約記載有關居比路之處甚多，例如：巴拿巴是居比路人（徒四 36）；耶路撒冷猶太公議會藉司提反事件大肆迫害基督徒，許多猶太信徒紛紛逃往居比路島避難（徒十一 19、20）；保羅於第一次宣教旅程中偕巴拿巴自西流基起航，欲經居比路再折往小亞細亞（約主後 47）；二人在居比路東部海港撒拉米登島，西行而達居比路西部大港帕弗；於該處遇假先知巴耶穌，大挫之，遂使居比路總督士求保羅歸信了基督；保羅偕巴拿巴從帕弗駛往旁非利亞的別加（徒十三 4-13）；保羅於第二次宣教旅程中繞過居比路島往他處傳道，巴拿巴則偕約翰馬可二訪居比路（徒十五 39）；保羅於最後一次往耶路撒冷途中，曾於帕大喇登舟，以居比路為航標，繞島南行再東駛推羅（徒二十一 3）；保羅被解往羅馬時，船行至途中遇風暴，曾沿居比路島背風岸行以避險（徒二十七 4）。

居里扭(Quirinius)

耶穌降生時，敘利亞的羅馬巡撫（路二 2）。根據羅馬史家塔西圖（《編年史》3.48）的記載，居里扭於主前 12 年獲委任為敘利亞的執政首長。約於主前 7 年，他與瓦如斯分別獲委任為敘利亞的總督或巡撫。居里扭的任務集中在軍事和外交事務，而瓦如斯則專注於內政。居里扭作巡撫多年，期間他成功地率軍遠征，制服位於小亞細亞基利家省一群叛逆的山地部族霍蒙拿丹斯；他又在其轄區內監督那由該撒亞古士督下令執行的全國報名上冊。據路加記載，耶穌是在首次報名上冊時誕生的，當時正是「居里扭作敘利亞巡撫」（路二 2）；馬太福音亦指出當時希律王在任（太二 1），約為主前 4 年。

主前 1 年，居里扭任該猶該撒的巡撫，並於主後 2 年迎娶了利底巴，但後來又跟她離異。主後 6 年，他再被委任為敘利亞的巡撫，擔當此職約有兩三年。在第二次任期內，居里扭又再監督猶大的報名上冊的工作。然而，第二次的並不如第一次般根據猶太人的習俗執行，而是把猶太人看作羅馬國家的從屬公民來徵收稅項，因而引起了猶太人對羅馬的不滿和反抗。這大概就是猶太史家約瑟夫（《猶太古史》17.13.5）和迦瑪列（徒五 37）提及的報名上冊。居里扭後來的工作可能都在羅馬度過，至年老離世（約主後 21）。

另參：「核點民數／報名上冊」；「新約年代學」。

居間境界(Intermediate State)
人死後與復活之前的一個境況。有關這方面的教導，新約比舊約較為成型，然而，若以為舊約裏完全沒有提及此教導是錯誤的（伯十九 25）。根據基督的論說，這居間境界是從出埃及記三章 6 節等經文演繹而來（太二十二 32）。即使在新約中，有關居間境界的論述並不是直接的教導，只是從有關人的肉體死亡及復活的教導中推斷而來，特別是提及信徒的死和復活之處。基督有這方面的教導（太二十二 30-32），使徒亦有教導，特別是保羅（林前十五）。再者，聖經教導人是靈魂和肉體合一，而不只是一個寄住於軀體內的靈魂（創二 7）。這教導隱含了人在死後的境況。根據這些，對於居間境界可以得出兩個結論。第一，身體上的死亡，並非是個人生命之完全終結。而那個人會繼續存在，不單活在生存者的記憶裏，而仍是一個獨特的個體。在信徒方面，會察覺到神那美好的同在（腓一 23）。第二，這樣的存在體並非是完全的人，乃是不完全或異於常規的存在體，因為有形的軀體是人擁有神的形象的要素。已死的存在者要等候軀體的復活。若他是「基督裏」的人，他會經歷完全的救贖，那是一個在基督裏全然脫離罪的境界（林前十五 50-58）。聖經對有關在基督以外處於居間境界的人，沒有清楚說明，其中包括一段不易解釋的經文，就是基督向那些在「監獄裏的」宣講（彼前三 19、20）。
聖經沒有清楚詳述居間境界的生活是怎樣的。保羅談及自己時，說他在死後會「與基督同在……這是好得無比的」，但是，他卻沒有詳細說明。況且，要從聖經的某些例子去找出有關的細節，是不智的做法。例如對掃羅在隱多珥見交鬼的婦人（撒上二十八 7），有不同的闡釋方法。甚至是基督關於財主和拉撒路的比喻（路十六 19-31），也一定要小心處理，因為其中有明顯的象徵性質（第 22 節），而且這比喻顯然是教訓人現今生命對其永恆的命運之重要。也許，我們只能說，在基督裏死了的人是「立即與神同在」，他們安息在神的懷中，直到復活的日子；不信的人則是在不舒適的情況中，等候復活時的審判（約五 29）。
在基督教思想的歷史中，有關居間境界的討論是集中在 3 個不同的範疇，這有助於澄清聖經上的資料。首先，在希臘哲學思想的影響下，基督教的神學不斷受柏拉圖的影響，以致保羅所論述的肉體及靈魂的對比被誤解，並且強調靈而忽略體，結果導致死人未來的復活及其末世情況受到忽視或完全抹煞了。這是因為受那宣稱肉身復活就是不屬靈的觀點所影響。有些時候，關乎無軀體的靈魂是不朽的這個教義，取代了復活之前居間境界的觀念，但這是沒有聖經根據的。現代神學傾向於否定信仰的歷史性，也同樣地否定肉體的復活，他們頂多把死後的存在靈意化，或乾脆否定人死後仍然存在。可是，聖經清楚地說明，居間境界就是在兩個

有形體存在之間的境況，那就是現今肉身形體的境況，與「屬靈形體」狀況之間的境界（林前十五 44）。在基督再來的時候，屬靈形體就會產生（林前十五 23）。其次，於宗教改革期間，加爾文與一些重洗派的信徒之間，爭議有關「靈魂睡眠」的說法。加爾文堅持，居間境界是意識到神同在的境界，這說法被反對者所否定。對於加爾文來說，這否定就等於認為靈魂在死亡時便完全消滅，以及否定基督在死人復活之前是掌管著他們。加爾文的觀點有保羅的支持，保羅肯定沒有任何東西可以使信徒與神的愛隔絕（羅八 35、39）。聖經教導說，信徒的死是「睡了」（帖前四 14），意思就是死了的人不再與地上活著的人有溝通，得以休息而不需要勞動幹活。因此，「在基督裏睡了」，就是在沒有形體的境況下，享受與耶穌同在。現今經驗中最接近的比喻，可能是造夢的時候。那時，造夢之人的知覺並不倚靠身體上的官感功能。

基督教思想有關這方面的第三個重點，就是人的永恆境況究竟取決於死亡的那一刻，抑或於死後人仍有機會悔改、靈性長進及贖罪。羅馬天主教會教導說，對於不完全的人，死亡之後是到煉獄。在煉獄中，靈魂可以從剩餘的罪中釋放出來；而煉獄的時間，是可以因死者在生親友之奉獻、禱告及彌撒而縮短。這種看法為大多數的更正教徒所拒絕接受。因為這與聖經所教導基督已成全祂的工並不一致（來九 28），一個人是無法替另外一個人去賺取恩典（路十七 10）。而且，按聖經教導，靈魂的永恆境況，是取決於其死亡前的情形（來九 27）。

Paul Helm

另參：「樂園」；「地獄」；「蘇奧」；「死人的住處」；「天／天堂」；「陰間／希得斯」。

芥菜(Mustard)

作香料用的植物，以種子細小而知名（太十三 31）。

另參：「植物（芥菜）」。

近頓(Ginnethoi, Ginnethon)

（1）被擄歸回後期，在以斯拉所立的約上簽名的祭司（尼十 6）。

（2）被擄後約雅金大祭司時期，米書蘭家族的祭司和首長（尼十二 16）。

金牛犢(Calf, Golden)
亞倫聽從以色列百姓之籲請，用他們的金銀首飾鑄造的牛形偶像（出三十二 1-4）。當時摩西在西乃山上領受神的十誡，他從山上下來，見百姓向金牛犢敬拜及種種淫亂行為，遂大怒，立毀法版，並將金牛犢在火中熔化，搗成粉末，揚於溪中，令百姓飲其水（出三十二 15-20）；干罪的百姓有些被殺戮（出三十二 25-29），其餘則遭受瘟疫的懲戒。
亞倫的金牛犢大概是仿照埃及的牛神亞皮斯製造，亞皮斯和另一埃及神阿西利斯常相提並論。古埃及人敬拜公牛，視為亞皮斯神；公牛死後，則稱為「阿西利斯——亞皮斯」（按：阿西利斯是主管陰司的冥神），兩約之間時期則改稱「色拉皮」。聖經中有多處提及亞倫製造金牛犢之罪（申九 16、21；尼九 18；詩一〇六 19、20；徒七 39-41）。
北國以色列的第一代王耶羅波安（主前 930-909），曾於北陲的但和南疆的伯特利兩城建造邱壇，供奉金牛犢，要跟耶路撒冷的聖殿分庭抗禮（王上十二 26-33；代下十一 13-15）。以色列的先知告誡其民，金牛犢絕非真神，不可妄拜（何八 5、6）。「伯特利」的本義是「神的家」，自耶羅波安供金牛犢偶像於該城之後，即被先知稱作「伯亞文」，意即「偶像之家」（何十 5、6）。自此之後，以色列信仰廢弛，世風日下，百姓跪吻牛像的惡俗沿襲了 200 年之久（何十三 2），而終於導致主前 722 年北國都城撒瑪利亞的毀滅，舉國君民淪為囚虜的歷史性災難（王下十七 16）。

金合歡屬植物／皂莢木(Acacia)
產於巴勒斯坦的一種木材，約櫃即用此木製成（出二十五 10）。
另參：「植物（金合歡屬植物）」。

金罕(Chimham)
財主巴西萊之子（據約瑟夫記載）。大衛王逃亡瑪哈念時，得巴西萊供應飲食（撒下十九 32），還不時邀其移居耶路撒冷享受榮華。巴西萊以年邁推辭，而轉請垂顧其子金罕，王應允（撒下十九 37-40）。大衛臨終不忘所許，遂遺命所羅門「恩待基列人巴西萊眾子」（王上二 7）。數百年後，約哈難從以實瑪利手中救出以色列百姓，有亡走埃及之圖，中途曾在一地停留，該地名為基羅特金罕（耶四十一 17），可能與當年之金罕有關。
另參：「基羅特金罕」。

金雀花／羅騰樹(Broom)
巴勒斯坦地生產的一種灌木，枝大葉茂可遮蔭（王上十九 4）。
另參：「植物（金雀花）」。

金詩／米譚(Miktam)
詩篇十六篇和五十六至六十篇的詩題，可能也是希西家的痊愈詩（賽三十八 9）的標題。這詞的準確意義未明，「金詩」一詞與亞甲文「遮蓋、補償」一詞很相近，可能指贖罪而言；其他的解釋包括困難或神祕之詩。
另參：「音樂和樂器（米譚）」。

金槽(Filigree)
用以鑲嵌寶石或飾物的金屬線狀物，通常是以黃金製成（出二十八 11-25，三十九 13-18）。
另參：「服飾」。

姦淫(Adultery)
聖經對姦淫的看法
聖經所謂「姦淫」，主要是指違犯夫婦「一體」的婚姻關係而言。凡已婚男女與自己妻子或丈夫以外的任何異性發生性關係的行為，均謂之「姦淫」。
舊約時代尚未以一夫多妻的婚姻為姦淫（參申二十一 15）。丈夫寢婢（參創十六 1-4，三十 1-5）、宿娼（創三十八 5-18）均不被視為犯姦淫。不過，宿娼則被指為失德（林前六 15）。
耶穌就離婚和再婚的問題的教導，否定了男女之間的不平等。耶穌沒有排除因淫亂之故離婚的可能（太五 32，十九 9），但不論以任何理由，雙方再婚都屬犯姦淫之罪。保羅根據耶穌的教訓又補充了一個前提條件，即：原配在世而再婚者才是犯姦淫（羅七 2、3）。
耶穌把舊約對姦淫的定義更推進一步，施諸人的思想。任何人心中動淫念（不僅是受到試探），即使沒有具體行動，就是在心中犯了姦淫（太五 27、28；參伯三十一 1、9）。

聖經對姦淫的譴責，無論在舊約的律法書、先知書，還是智慧文學，都引以為重誡。十誡對姦淫有明確的禁令（出二十 14；申五 18）；先知們歷數干神盛怒、受神懲處之罪惡時，姦淫也是其中一項（耶二十三 11-14；結二十二 11；瑪三 5）；箴言更指行淫者為無知，必毀掉自己（箴六 23-35；參七 6-27）。

新約也有同樣的明令督責。行姦淫而不知悔改者，必不能承受神的國（林前六 9）。「姦淫」與「愛鄰舍」是正相悖謬的（羅十三 9、10），故此必受神親自的審判（來十三 4）。

對姦淫的刑罰

舊約記載對行姦淫男女的懲罰是雙雙處死（利二十 10；申二十二 22）。如果已訂婚的處女遭到另一男子強暴，這個男子必被處死（申二十二 23-27）。「把那惡從你們中間除掉」（申二十二 24）這句重複的話，即充分說明「姦淫」不僅被看作是對一個家庭的破壞，而且被認為是嚴重危害社會健康。

後果既如此嚴重，那麼確立一個人的清白與否，便是極為重要的事。若婦人涉嫌犯姦淫但又無確證指證其罪，就要舉行一個考驗的儀式，包括立重誓、飲苦水等。試驗的結果是毋庸置疑的，因為她是「站在耶和華面前」（民五 11-31）。

在羅馬時代，姦淫罪已從死刑律例中排除了。這情況也可說明耶穌對那在行淫時被捉的婦人所持的態度（約八 1-11）。這並非說耶穌對她的惡行置而不問；耶穌的寬容只意味著姦淫並非神厭惡眾罪之首要，姦淫也並非不能悔改，不得赦免的罪。

姦淫的喻意

姦淫一語在聖經中也用作比喻，是指人對神之悖逆不忠。例如先知把神與選民的契約關係比作婚姻（賽五十四 5-8；啟二十一 2），所以在他們看來，人若毀約，尤其是因崇異拜邪而破壞人與神的關係，就等於是在靈魂上行了姦淫（耶五 7、8，十三 22-27；結二十三 37）。

耶穌也用同樣的比喻指那背離真道的人，也指那對耶穌小信，常要求神蹟證明耶穌的神性的人（太十二 39，十六 4；可八 38）。

雅各有一段極生動的描述，把神比作戀愛至於嫉妒的丈夫，要向那些行淫亂的人算賬，因為他們與世俗為友（雅四 4、5）。

「姦淫」也是先知何西阿特別講論的主題。何西阿的婚姻因妻子的淫行而破裂，神便以他的遭遇來教訓那些對祂悖逆不忠的人（何二 2-6），並表達盼望與他們重修舊好的心意（三 1-5）。靈魂上的失貞就如同肉體上的行淫一樣，必招致主的審判。然而神對失貞者——不論其罪在靈魂或肉體，都始終抱以大望，期待他們以真誠悔罪之心與主重修舊好（耶三 1-14；結十六 1-63）。

David H.Field
另參：「離婚」;「婚姻，婚姻風俗」;「淫亂」。

建築(Architecture)
「建築」通指造屋、架橋、修路等工程在設計與施工方面的科學、藝術和行業。建築是把工程與藝術結合在一起的實踐。旨在「美觀實用」。建築師把創造想象與工程技術綜合使用，便可產生具備引人注目、歸一、力量、便利等優點的建築物。我們觀看一座房屋、陵墓或紀念碑，往往是著眼於其藝術和結構兩方面。
我們觀賞埃及神廟或哥林多圓柱，可透過它們窺視古代的文明與文化。藝術是一扇窗戶，可藉以窺察一代人的精神風貌，建築也是一種藝術形式，把這風貌和傳統保存下來。所以，研究古代建築是發現昔日文明的重要途徑之一。
聖經不乏關於各類建築的記載，如房屋、城垣、宮閣等，當然還有聖殿。以色列的建築受到不同時代統治以色列的諸帝國的影響。所以，欲瞭解巴勒斯坦的建築，還必須考察那些與聖經歷史有關的諸帝國的建築。
蘇默人的原始建築
近東的建築業始於蘇默人。蘇默人是一支非閃族語系的民族，據考先是在波斯灣內的巴林島定居約 1,000 年，然後才北遷到內陸。他們把底格里斯和幼發拉底河兩河在匯流入海處氾濫的一片沼澤治理一清，便生息繁衍在這塊肥沃的土地上。蘇默人是一個非常迷信的民族，他們相信諸神與人類生息相關，所以對諸神極為崇敬。故此，凡蘇默人定居之處，必有祀天祭神的建築，這在蘇默人的建築活動中佔有極突出的地位，也屬最早期的建築之一。
蘇默人於文化初萌之始，便以建築為主要的藝術任務，而廟堂的建築更是他們的藝術表現的最高峰。廟堂的基礎為自外地運入的大石；上層建築則用泥磚。在埃利都曾有這種建築的最原始產品出土。這種建築較後期的廟堂聖所自然簡陋得多，但結構格局已具定型，為後代同類建築所師：有泥磚壘砌的獻祭臺，臺後是牆洞或壁龕，為某神的偶像之位；聖所面積為 12 乘 15 平方呎；後來埃利都人口增多，便在聖所周圍加蓋屋宇；有祭壇立於與獻祭臺遙對的壁下；內壁以凸出的扶壁和凹入的壁龕為點綴。埃利都神廟是建在臺地上的，稍後的以力神廟（約建於主前三千年代）卻擇小丘而建，格局、規模俱與前者相近，只是外壁增塗了一層白粉。
及至歐蓋爾神廟出土，便可見到建築觀念已大有發展。該廟也建於臺地，其高略

等於以力小丘的 1/3，但廟本身卻增加了一層，成為雙層結構，這便是蘇默著名的「廟塔」的原型，可謂是米所波大米為後世聖、俗建築所作最獨特的貢獻。人們常從廟塔聯想到歐洲中世紀的尖頂教堂：那最高的尖頂充分表達了人們向神呼求的熱切心情。不過，蘇默人建廟塔的初衷卻不在此。對他們來說，那屹立在山丘或臺地上的廟塔匯聚了散播生命的自然力，他們以為神已臨在這殿中，敬拜者需到聖所朝見神。

不久之後，廟堂內壁便出現了各種裝飾。以力的伊拿神廟以數千枚五顏六色的泥錐作點綴，組合成各種幾何圖形。歐蓋爾神廟則塗上彩帶為飾，上緣繪成曲線花邊狀；花邊與天花板之間的區域有人、獸圖形的彩繪。

在觀賞廟塔雄偉外貌的同時，不能不慨歎它的設計師——蘇默祭司兼建築師——在建築力學方面的卓越知識。如果沒有他們設計的分力法，這多層寶塔建築恐怕無法建成。他們發明了壁龕結構：突出的龕壁與基牆成直角，伸向中央。這種結構在塔的底層形成許多小龕或小室，分擔了上層泥磚投在基牆上的極大壓力。後世廟塔的壁龕建築雖然日趨精緻，但其分承的功能卻不變。埃及人師法蘇默人的建築藝術，學會了分力法，舊王朝時期的金字塔才相繼建成。

主前 2000 年，米所波大米的一個神廟地區，一般包括一座廟塔、若干庫房、小聖所、工作坊及祭司的房舍。廟塔常是 3 層結構：外層牆壁由焙燒的磚醮瀝青建成；內壁由曬乾的泥磚建成；上層有扶梯或坡道可達，往往在頂部設一小龕為地方神之位。

蘇默建築師於各種文飾的間隔牆和圓柱之外，還發明了拱的建築藝術，如拱門、外拱尖、內拱頂等，這又給建築物增添了雄偉高遠的氣象。吾珥南模在吾珥興建的大廟便是一座別具一格的革新建築。其內外結構的邊線採用略為迴轉的曲線條，絕少用筆直的棱線，其效果是消除了那種古板外貌而給人以輕柔、優雅之感。這一風格於數世紀之後在著名的雅典巴特農神廟的結構上又重放異彩。

蘇默人的住宅建築並無獨特之處。城邑的房屋多為雙層，沿狹街而立，3 面建牆，敞開的一面背街內向。富戶的巨宅居室可達 20 餘間，有些更有供婢僕居住的「下房」。室內浴室設施主要靠一根外接地下滲井的排水管。有的宅邸利用房基內的面積建成地下墓穴，可埋葬家內的死者。亞甲人、赫人、埃及人、希臘人都曾師法蘇默人的建築技術，這已是毋庸置疑的事實。

埃及人的建築

埃及人創造了流傳最久的建築形式，為世界其他文明望塵莫及，因此大量古埃及建築如廟宇、陵墓、金字塔能夠經世不廢而保存至今。當年建築用的巨石是自很

遠的採石場運來，埃及大規模的使用奴隸勞動，為了尊崇埃及帝王進行多項建設。埃及古建築以金字塔為最突出，經考察可知，金字塔全部建成於舊王朝時期（約主前 2700-2200）。蘇默人的壁龕結構曾被用於處理堆壘無數巨石的均力問題。若非這技術，欲建成像大金字塔這樣重達 6,000,000 噸的巨型建築是難以設想的。大金字塔算是地球上定位最佳的建築物之一：正南北定位誤差只有 0.003 至 0.04 度。從許多巨石看來，壘切對縫嚴密準確，只可插入一張紙的間隙也沒有。金字塔本是大興此工的法老們為自己的遺體準備的長眠之所，但建築本身卻成了人類創作力的紀念碑。

最著名的金字塔群坐落於開羅西南，這些數千年以前的古老建築群看起來依然風貌如昔。另有眾多的高廟大寺如卡納克（底比斯遺址）的圓柱廟堂、基撒的大獅身人面像等。「圓柱式」一詞出自希臘語，意謂「以柱承載」。卡納克廟即是由許多圓柱組成，每柱直徑可達 10 呎，高至 175 呎。撒卡萊和盧克索的帝王各有國王和皇后的陵寢。最著名者當數 1922 年發現的圖坦卡門墓。大量墓葬品是當年埃及人生活方式的絕佳證物，現藏於開羅博物館。

最能代表埃及古風的一種構築是「柱和楣」，由豎立的石柱和石版桁樑構成。故此，各種建築物中常見石柱密集如林。墓壁、殿牆往往有各種雕飾、彩繪和象形文字。廟宇在構造上多有嚴格的對稱。這種結構宜於舉行御劇表演或隆重儀典，不外是向百姓渲染帝王的威嚴和權力。

仔細地審察埃及的建築，可認識他們宗教的多方面。埃及人於孩童時期便要為死亡及隨後之審判作準備。這些準備是埃及廟圖墓繪的主題；例如，在阿西利斯面前置天秤稱死者的心，一端是「真理的羽毛」，另一端是死者的心；若死者的「用心」和「善行」不足稱，便要被拋去餵鱷魚了。另如法老的墓廟，內壁上繪滿了這位法老一生的偉蹟。廟宇中央有無數石柱，四周環以若干小房間。底比斯有赫斯蘇特皇后的墓廟。該廟建築突出之處在於其廟堂圓柱均有凹槽，這是近東首次出現的「多利亞柱」，後來為希臘建築師承襲了。

亞述人與赫人的建築

以色列東北的亞述人也早有大型建築屹立於世，不過因地理條件、建築材料、宗教觀念之不同，這些建築物與埃及人所建者也迥然有別。亞述人善造宮殿，雕塑如鳥翼人面的公牛。他們也師法蘇默人的一些建築結構如石砌拱門和拱頂，只是亞述建築並無埃及式的圓柱和對稱構造。

亞述的神廟建築承襲於蘇默人，只是把廟塔的範圍擴大，層數增多。波爾西帕的廟塔是一座相當雄偉的 7 層神廟建築。廟基約 272 平方呎，廟身高 160 呎。自外

觀之，一層較一層收縮而呈梯形寶塔狀。外壁塗以不同顏色的灰質粉。每層似代表一個星宿。塔頂也按蘇默人的作法造一小龕，是為尼波神位。聖經學者多以為被神擊毀的巴別塔（創十一），就是一座廟塔建築。

主前八及七世紀，亞述人的宮闕建築宏偉壯麗、雕繪盈壁，描繪君王各項要蹟。當時，亞述的藝術發展達至高峰。亞述建築構局雄渾而又工於精雕細鑿。宮、廟建築之前多有巨石獸雕守門，與亞拿多利亞（小亞細亞東部）赫人的雕塑藝術頗有相似之處。

於波格斯凱及其他地方均有赫人建築出土，其規模與壯觀皆不下於亞述建築。廣宇、長廳、高柱是銅器時代赫人宮殿建築的基本特點，於通都大邑隨處可見。古都波格斯凱，以巨石壘牆，間有瞭塔與防堡建於城上。城門的兩邊為方塔，內設小室多達 6 間；兩塔之間置內、外門。巨大門柱上面有支柱凸出，使門看似橢圓形。建築材料均用粗岩大石，雖參差錯落，但其壘切對合正如埃及金字塔般天衣無縫。從卡拉泰佩的浮雕藝術也可見到埃及建築的影響，雕繪的主題也可見於亞述的浮雕。

赫人廟宇多仿效巴比倫所流行的建築格式，即數座建築物圍繞一方空場而建。其不同處在於有一列進口可直入主聖所，並有一外廊在周圍的建築物旁邊，廊子突出建築物以外，也可直達聖所。聖所凸頂開若干小窗，讓光線進入。赫人其他建築多設大窗，以與整個建築風格保持協調一致。多數赫人廟宇均有柱廊，窗子開在正面圓柱間的壁板上。

希臘人的建築

建築藝術至希臘時代已臻全盛。在多項因素配合下，形成了經世不衰的美麗建築。這些因素包括氣候、環境、政府、民族，其中尤以民族為最重要，因為希臘人能夠任其想象力自由馳騁，以此而發展起來的設計藝術和建築結構，至今仍然使我們神往。

希臘建築的主要特徵可用一個「美」字來概括，僅從巴特農神廟的建築就可見一斑。該廟坐落於雅典，可以說體現了建築與環境的理想結合。其線條設計承蘇默人之遺風而稍呈彎曲，反加強了中正平直的視覺效果。邊端廊柱稍向內傾，使外傾的不諧之感得以矯正。柱距以中央稍疏，兩端趨密，從而產生了更好的對稱效果。處處可見美是希臘人追求的目標。

這崇高的想望於主前五世紀的建築藝術中得到了最完美的表現。伯里克利時代（主前 461-429），巴特農神廟和雅典衛城的入口建築重新改建；另於該地又加蓋了厄瑞克西烏殿、紇斐斯多殿（是巴特農神廟的翻版，但已大為遜色）和亞里斯神龕。

主前五世紀的許多雕刻裝飾都出自巴特農神廟的設計者、著名雕刻家菲狄亞斯及其學生之手。獨立式石雕像首創自蘇默人，由於神學上的思想，蘇默藝術家總使雕塑的人物俯首在神面前準備受審判。希臘人卻大不相同。他們認為好的雕塑品當是人體解剖結構最逼真、最準確的再現，因此這些雕塑家也如亞述人一樣，都悉心研究解剖學，這終於使希臘人成為全世界的雕塑聖手。

使建築與環境完美地融為一體，是希臘建築的一大特點。例如，建築家多把劇場建在山上，既有一層一層的座位，又有美麗山勢為背景。是時，建築上已大量使用大理石。光線效果也充分得到重視，建築物的位置使陰影增添其美觀。使徒保羅在訪雅典城時，無疑是看到了這些建築盛景，但是他「看見滿城都是偶像，就心裏著急」（徒十七 16）。希臘這些美麗的建築多是為那些希臘異神而建的，為此，保羅在俯瞰雅典群廟的亞略巴古山（又名瑪爾斯山）上，宣講了那篇著名的佈道講章。

羅馬人的建築

承繼希臘帝國的羅馬人也是一個富有建築才華的民族，他們在世界建築上也留下了自己的印記。亞古士督自誇，他創建羅馬之初，尚是磚城一座，後來已成大理石城。

影響羅馬建築風格的因素有多項。首先是羅馬人承繼了前期帝國，也承繼了它們的建築藝術。在羅馬人的建築設計中，埃及的影響固不乏見，但希臘人的求美和大理石的應用，影響更大。另一個因素是羅馬人發現了水泥和混凝土。羅馬人利用火山灰燼混以石灰而製成了一種黏合力極強的膠凝劑，遂能建成無需立柱支撐的石砌拱頂，這就大大加強了富麗堂皇的建築效果；他們也在多層建築上使用水泥，羅馬圓形劇場便是一例。

羅馬建築的另一特點是中心廣場的格局。廣場設於市中心，周圍建有公共建築如寺廟、商店、遊廊等，中央立碑塔、拱門以紀念功業卓著的皇帝。羅馬人的城市計劃概念在帝國各地都爭相仿效，巴勒斯坦也不例外。

在羅馬人統治的區域內多有乾旱缺水之地，這促使他們考慮引水灌溉之法，遂有一批引水設施之建成。鉛管用於近距離，遠距離輸水則以溝渠為主。不過溝渠引水並非羅馬人始創。據亞述文獻記載，西拿基立（主前 705-681）曾建溝渠與另一條引水道交錯，該水道由一列石拱支撐的 90 呎長的橋承載。早於主前 2000 年，巴勒斯坦就曾利用一條穿過山岩的暗渠引水，不過這不算是一項建築特色。羅馬人像當年亞述人一樣，需要解決一個難題：如何形成足夠的坡度，使水可在重力作用之下從遠方源源流至？羅馬人的水泥溝渠解決了大部分的困難，然而漏水的

問題依然存在。據考，在整個羅馬帝國統治時期，引水道的設計始終不變。渠基連於一列的拱形橋孔；石製的溝渠建於橋面，以水泥填縫；水渠上往往有拱蓋。若地勢許可，有設地下水渠和水閘，可作高架石渠之輔。

巴勒斯坦的建築

巴勒斯坦的建築與上述幾個帝國的建築形式都有相似之處，大概是主動引入或佔領者強加的。遺存至今的建築物以希臘和羅馬這兩個時代的居多。不過，我們的興趣還是在舊約和新約這兩個時代的建築上，如城邑、防城、城門、屋舍、廟宇等。

以色列民在約書亞領導下攻入應許地迦南之後，即發現他們在許多技術上都遠遜於當地的迦南人。例如，迦南人已懂得用石造屋，而以色列人還只是居於營帳；他們至多不過是半定居的民族，一直沒有永久居屋的需要，故不會以石造屋。到了定居迦南，發覺建築乏術。今日示羅、伯特利、底璧諸遺址的考古發掘證明，以色列人曾一度有在迦南人原屋基上重建屋舍的嘗試。迦南各王城的建築更使以色列工匠的手藝相形見絀。以色列的城鎮多是隨用隨建的，毫無統籌規劃可言，因而造成諸多不便和居民過密的現象。直至主前五世紀，以色列人的房舍仍多顯得窄小，其原因之一，恐怕是受了建築師技術的限制。他們造屋頂的辦法無非是以桁樑搭於兩壁，然後以平板作蓋，因此房屋的寬度就要以桁樑的長度為限。拱形結構只於波斯時代才在以色列首次出現，且被視若標其立異之舉，保守的猶太人都拒絕採用。直到羅馬時代，拱門、拱頂才廣泛使用，這是由於大希律的影響。

舊約時代的建築

城邑

舊約時代的城邑多建於山丘阜岡之上，圍以城牆以資防護。城內房舍隨遇而建，凌亂錯落，漫無計劃。舍間有彎曲狹窄的小徑相連。貧者環城而居，作於田野，有戰事即入城避險。

城邑最需要充足的水源，因此，建城之處或附近必有地下水源可供飲用。今日以色列北方之米吉多有一座考古博物館，從中可以看到古代米吉多的供水系統，以及這防城如何仰仗水源渡過難關。有些城鎮以蓄水池和缸、缽之類的器皿積儲雨水，來補充供水之不足。若水源在城外，城內必有隧道與水源相通，以防敵兵圍城而斷絕水源。

城防

舊約時代，以色列人防城之法多是沿用青銅時代的古老技術。主要防護物是石或磚壘的城牆，高可達 25 至 30 呎，有時牆下設人造斜坡或護城溝，以防敵人使用

攻城錘。

列王時代也曾建造複牆，由兩道平行的城牆構成，中以短壁相連，間隔成小室，塞入灰土，於防攻城錘甚為有效（結二十六 9）。有時 20 呎厚的城牆上緣還砌有突檐，可防攻城者攀緣而上。使徒保羅在逃離大馬色城時，「從窗戶中，在筐子裏，從城牆上被人縋下去」（徒九 25；林後十一 33），可見城牆內設有小室。耶路撒冷舊城至今尚有城牆，不過已非原物，而是主後 70 年城毀之後很久，土耳其人重建的。

城門

城市既有城牆圍繞，城門的設計和建築也十分重要。耶路撒冷城有多道城門，但一般城邑以設前後兩門者為多。一門容駱駝商隊、戰車及大型車乘進出；另一門是行人、驢和較小牲畜出入的通道。城門多為雙扇（賽四十五 1；尼六 1），木質色銅（賽四十五 2），門栓或木或銅（王上四 13）或鐵（詩一〇七 16），兩側門柱（士十六 3）設栓口。

城被攻擊時，城門是最易突破之處，所以城門的位置極為重要，而且多數城市的城門不多。通向城門的道路的方向，使左手持盾的攻城兵右側暴露於城牆及防城者之下。有時，城門是整座門樓的一部分（代下二十六 9）。塔樓內有樓梯，為哨兵登樓瞭望之用（王下九 17）。也有城門與門洞走向成 90 度角，這種設計顯然是防止敵方弓箭手的箭矢直射進門。

從米吉多、拉吉、米斯巴及其他遺址均有城門出土。這些設防的堅城，城門設計也極講究：入門之後要沿城牆走一段距離，然後轉彎入門洞，通過門洞之後方算進入城內。為使攻城者更難於進城，一路上設有多段階梯，又設凹陷處派兵把守。

屋舍

以色列中等以上家庭的房舍均設屋室多間，面向庭院（撒下十七 18）。最大的房間供家人起居；一間飼養牲畜，一間作庫房。外壁多為石砌，以膠泥勾縫。間壁用磚壘泥抹。只有富戶以雪松或柏木為壁。地以堅實的硬泥或抹平的泥灰為面。屋多為平頂，以木為樑，覆以木板或灌木枝條編織的棚蓋。外有階梯可登屋頂。或有在屋頂建小室，成了兩層的樓房（王上十七 19）。房屋的平頂可供睡眠、休憩之用。摩西律法現定屋頂需設欄杆以為防護（申二十二 8）。各家房舍均需自己動手營建，因石工瓦匠專以修造宮室廟宇為務。

所羅門聖殿

以色列建築之最高傑作大概就是所羅門王監蓋的聖殿了。大衛王曾有建殿之想，但沒有實現，全部計劃是由他兒子所羅門王付諸實行的。殿址就在當年亞伯拉罕

欲以愛子以撒為祭之處（創二十二）。建殿工程耗時 7 年半。聖殿以其雄偉壯觀和重大的意義而聞名於世。聖殿基本是按早年會幕的格式構建的，但面積增加了 1 倍，高度增加了 3 倍。牆壁是石砌貼金（王上六 22）；地面、天花也均貼金。至聖所與聖所之間有香柏木包金的內壁。至聖所有橄欖木包金的雙扇雕花大門，聖所與至聖所之間以幔障為界。殿外有兩個庭院：內院為祭司聚集之地，外院是一般會眾佇候禮拜之所。

以色列素乏築宮建殿的能工巧匠，所羅門只好聘用腓尼基工匠，故從建築風格上看，是典型腓尼基式的，其平面結構與從敘利亞泰拿廢丘出土的迦南神廟（建於主前八世紀）極為相似。圓柱和門廊是所羅門聖殿的兩大特徵。不過，其中兩根獨立大柱，一名雅斤，一名波阿斯，究竟有何功用，至目前尚無定論。修琢磨光的石工技術顯然是從所羅門時代起才傳入以色列的。撒瑪利亞也有琢磨成方形的建築石料出土。從撒瑪利亞和米吉多也出土了若干雕花的壁柱，地方風味極其濃郁，可以看出是迦南人的藝術。

獻殿禮的祭典長達 7 日，有感恩、獻祭、祈禱等聖禮，期間且「有火從天上降下來，燒盡燔祭和別的祭」（代下七 1）。主前 556 年，巴比倫人攻佔耶路撒冷，把城夷為平地，且將所羅門聖殿焚掠一空。待以色列民被擄回歸後，於主前 525 年重建新殿，但第二聖殿無論規模、氣勢及構造均遠不如前者，且至大希律年間（主前 27-4）極需修建。

舊約對所羅門聖殿的雄偉壯麗和金碧輝煌雖多有所渲染，但當時依附王宮而建，像附屬的聖所；及至以色列民自被擄歸來，新殿才脫離皇室而獨立，一般百姓方可進殿禮拜。不過這先後兩座聖殿的規模實際上都談不上宏大，這是當時的建築技術所限：殿的寬度受樑木長度的限制，那時建造頂蓋捨此並無他法。當時擴大建築規模的唯一辦法，也是近東的一般方法，就是在正堂周圍加蓋房舍。

新約時代的建築

新約時代的建築當包括希臘與羅馬兩個時代的建築在內。這兩個帝國當時先後統治以色列。例如，希臘人在整個地中海地區所建城邑總數達 350 座之多，巴勒斯坦佔 30 座。希臘城邑都可作建築模式：街衢按規劃分佈；公共建築必有拱門、劇場、浴室、廟宇及市中心的市集廣場。不過，猶太人自建的房屋還是老樣不變：狹小的平房，背街面院。

新約時代最偉大的建築成就是出於在羅馬帝國轄下的大希律王朝（主前 37-4）。希律主持的重大建築項目有引水渠、蓄水池、獄堡、宮殿和整座城邑（如該撒利亞）。大希律最偉大的工程要算重修聖殿一事。不過就他個人而言，卻不能不說是事與

願違，他非但未以此達到收買人心的目的，反招致猶太人的普遍怨憤。希律聖殿費時 83 年方告竣工，然而顯赫不足 6 年，便於主後 70 年復夷為平地。有關該殿的描繪多來自猶太史家約瑟夫的記載。今天，從以色列國挖出聖殿遺址的部分，對約瑟夫的描述時有所糾正。

希律聖殿是一個新舊風格兼而有之的建築物。從表面上看，那精雕細刻的門面、檐下柱廊、大理石圓柱等，都是最時尚的希臘建築構造；但從整體來看，該建築卻顯然是在腓尼基的老傳統之上扎根的。希律聖殿甚至可說是主前六世紀舊聖殿的復原，只是比原殿的規模輪廓大了不少。多個庭院和遊廊環繞著重建的聖所；寬大的門廊為整個聖殿增添了莊嚴氣象。入門廊後經由一條寬敞的通道始達一較小的內門，入此門即是聖所。可惜，主後 70 年的浩劫竟沒給這聖殿留下一塊完整的結構，致使約瑟夫的記載成了關於希律聖殿知識的主要來源。

Edgar C. James

另參：「藝術」；「柱頂」；「城市」；「房屋」；「會堂」；「會幕，聖殿」；「戲園」。

界標(Landmark)

刻上符號的石頭，作為田地、區域或國界的記號（創三十一 51、52）。在大多數近東的國家中，搬動界標是一項嚴重的罪行。在以色列，這是違反摩西律法的行為（申十九 14，二十七 17）。搬動界標則可代表改變古時的習俗及法律（箴二十二 28，二十三 10；參伯二十四 2）。

另參：「銘刻」。

疥(Itching Disease, Scab)

在聖經裏曾 5 次提及皮膚病。利未記第十三章所記，對於不同皮膚病的情況，均有不同的禁例。以此為指南，祭司可以因而宣稱一個人是潔淨的或是不潔的。限於聖經中的形容，對於這些皮膚病不能有精確的診斷，但其主要觀念是把一個有散播病菌傷口的人隔離於群體社會。

任何人若患有「疥癬」之皮膚病，均不可以成為祭司（利二十一 20）。「癬」、「疥」在此是指有膿液的傷口，和結痂的皮膚病傷口。

以色列人被警告，破壞神的律法會導致被不同的皮膚病煎熬。其中包括「埃及人的瘡」、「痔瘡」、「牛皮癬」及「疥」，這都是不能根治的病（申二十八 27）。這裏

所提及的疥病，可能是一種類似疥癬的惡性皮膚病。約伯也曾經受疥病（毒瘡）之苦，並且用瓦片刮身體（伯二 8）。
另參：；「瘡／癬」；「醫藥」；「疾病」。

軍隊(Army)
作戰士兵，特別是陸地大型作戰的士兵組織。
另參：「武器和戰爭」。

迦巴(Geba)
現今的耶巴，便雅憫領域內一個利未城（書十八 24，二十一 17），約距耶路撒冷東北偏北 7 哩，坐落密抹隘口之南（撒上十四 5；賽十 29）。人們常把迦巴與基比亞混淆，基比亞是掃羅的故鄉，亦是便雅憫境內一城，位於迦巴西南面。兩地名均是「山」之意，「從迦巴直到別是巴」一句代表猶大支派的南北疆界（王下二十三 8）。
在掃羅時期，非利士人派兵在迦巴駐守（撒上十 5，十三 3）。約拿單打敗了這個前鋒陣營，使非利士人亂了陣腳，他們湧到以色列，軍隊人數遠遠超過掃羅的兵卒。掃羅和他的軍隊先在迦巴（十三 16），後進入基比亞（十四 2）。非利士人在密抹遣兵戍守，就在加巴對面。約拿單向替他拿兵器的人建議一同潛入密抹軍營，假如有非利士人叫他們過去，即是神把敵人交在他們手裏的記號。非利士人真的叫他們上去，兩人趨前，殺死約 20 名非利士人，使敵方全軍大亂。
大衛統治期間，也擊敗了另一群非利士侵略者，「從迦巴直到基色」（撒下五 25）。猶大王亞撒修築迦巴和米斯巴，所用的石，原是以色列王巴沙用來修築拉瑪城的（王上十五 22；代上十六 6）。
以賽亞以預言方式描寫亞述軍進攻耶路撒冷：「在密抹安放輜重。他們過了隘口，在迦巴住宿。」（賽十 28、29）撒迦利亞預言迦巴會變為平原：「從迦巴直到耶路撒冷南方的臨門」（亞十四 10）。
猶太人被擄往巴比倫後重歸國土，曾提及從迦巴來的人（拉二 26；尼十一 31）。重建耶路撒冷城牆的獻禮中，迦巴地歌唱的人也有參與（尼十二 29）。
Carl E. DeVries

迦巴勒(Gebal)

（1）在腓尼基和敘利亞最早期的村落之一（同期的有拉斯珊拉和猶大底廢丘），希臘人稱之為「比布羅斯」（意即「書本」）。迦巴勒位於地中海，離現今的貝魯特以北約 20 哩。迦巴勒曾是埃及的殖民地，當時埃及的外交及商業勢力影響遍及敘利亞，迦巴勒亦成為商業重鎮，是利巴嫩硬木的出口及交易中心。根據亞馬拿信札（約主前 1400-1350），迦巴勒城自成一國。該處發掘出來的極早期印字銘刻說明：迦巴勒是巴勒斯坦和敘利亞的主要交易通道之一，其居民稱為迦巴勒人（書十三 5）。雖然該地掌商貿交通樞紐，但迦巴勒人更重要的成就，是他們模仿埃及文製作了一套音節文字，經由腓尼基至希臘繼承，成為今天外文字母的始祖。鄧能在 1919 年發掘出一系列的文物，自新石器時代（主前 5000）延續至十字軍時期。主前 4000 年前，有一個民族住在迦巴勒，他們搭建只有一房間的長方形屋宇，並慣把祖先埋葬在屋舍塗了灰泥的地下。亞述人在此得到厚重的貢品，是來自推羅、以東、摩押、迦薩、亞實基倫、以革倫、迦巴勒、亞發、森閃密倫那、伯亞明和亞實突的王。迦巴勒其後相繼受巴比倫、波斯、希臘和羅馬控制。

（2）死海東南面的地域，與亞捫和亞瑪力一同稱為以色列的敵國（詩八十三 7）。

Paul L. Kaufman

迦巴魯(Chebar)

巴比倫的一條運河。猶大人被擄住在迦巴魯河邊，先知以西結也在其內。他在此處看見了神所顯示的種種異象（結一 1、3，三 15、23，十 15、20、22，四十三 3）。考巴比倫銘文載有「拿爾卡巴魯」之名，相信指的就是這條運河。今有學者以為迦巴魯河即今之沙坦尼奧。

迦末(Gamul)

大衛時代奉派負責聖殿職事的祭司（代上二十四 17）。

迦本(Cabbon)
猶大高原上一城鎮（書十五 40），在拉吉以東，即今日的希伯拉。一說以為迦本即抹比拿（代上二 49），但無實據。

迦立(Gareb)
（1）大衛勇士之一（撒下二十三 38；代上十一 40）。
（2）耶利米書三十一章 39 節所提耶路撒冷城附近的山，將來可能作為該城南面或西面之疆界。

迦百農(Capernaum)
加利利一個城市，僅見載於四福音書，是耶穌傳道常駐之地，位於加利利海（亦稱革尼撒勒湖）西北岸，但遺址迄今不詳。其名原義為「拿鴻村」，至於「拿鴻」究竟是舊約的先知抑或其他人，已不可考。馬太福音四章 13 節指出了迦百農的位置，記述耶穌「後又離開拿撒勒，往迦百農去，就住在那裏。那地方靠海，在西布倫和拿弗他利的邊界上。」拿弗他利疆土是在加利利海之西。聖經記述了迦百農兩個人物的事，進一步顯示迦百農的位置，必在約但河口岸，也是政治勢力分界的前線之地。從「百夫長」之事（太八 5；路七 2）可以推知，該城設有一隊百人兵力的駐軍，守護這座邊關小鎮；再從利未（即馬太）歸主的故事（太九 9；可二 14；路五 27），可知該城設有稅卡，其邊城特徵益加明顯。
以上所述仍不過是一鱗半爪的線索，考古調查至今尚未找到迦百農遺址的直接證據。今疑為迦百農遺址之地有二：一為漢米尼亞，亦稱米尼耶廢墟；一為呼姆廢丘；兩地相距僅 2 哩。迄至上世紀末，研究者多傾向於米尼耶廢墟。該址位於提比哩亞至賽費德公路 7 哩處，有里程碑為誌，築路的青石即取自該處。魯濱遜確定米尼耶廢墟即迦百農，沒有說明理由。猶太史家約瑟夫曾讚譽該處（參《猶太戰爭錄》3.10.8），說其地據革尼撒勒四鄉之沃壤，又提及迦百農的泉水如湧，長流不歇。他所指大概是約但河與革尼撒勒湖交匯處之塔布法三角洲，素有「七井泉」之稱，其一井是加利利地區水源最豐的湧泉。自古以來，泉水即用於推動水磨並灌溉田畝。當年米尼耶廢墟東北尚有一羅馬浴場，其用水即由該泉經由兩個蓄水池供應。
猶太人較古的看法則傾向呼姆廢丘，認為希臘名稱「卡法農」在《米大示高希列》

（1.8，7.26，約成於主後 110 年）中，譯成希伯來文之「卡帕拿鴻」，可見晚至主後二世紀迦百農仍然存在。然而，以後再無任何典籍提及該城。一直到 1160 年，始有圖德拉的便雅憫提及，「卡法農即卡帕拿農」。購下該址的方濟各會修士從呼姆廢丘挖掘出大量古錢和一座猶太會堂的遺址，已考定都是主後三世紀之物。只可惜並未從該遺址的下面，找到一個更古的會堂，可證明是路加福音七章 5 節所載為百夫長所建。由於缺乏進一步的證據，以色列政府將這一考古疑案懸而待決，並稱呼姆廢丘為「拿鴻村」。

總而言之，迄今所知關於迦百農的材料，仍以福音書為最詳。當年迦百農是一重要的城邑，有羅馬駐軍，耶穌從拿撒勒被逐後即來此城，並稱之為祂「自己的城」（太九 1）；祂視此處猶如自己的家（可二 1），並多次於該城行神蹟（可一 34），如醫好了百夫長的僕人（太八 5），治愈了彼得的岳母（可一 31），趕逐了污鬼（可一 23；路四 33）等。耶穌之傳道事奉以該城為中心，祂因見城內居民不知悔罪，而予以嚴厲的咒詛：「迦百農啊，你已經升到天上，將來必墜落陰間。」（太十一 23；路十 15）

迦米(Carmi)

（1）流便之子（創四十六 9；出六 14；代上五 3），隨祖父雅各下埃及的宗裔之一，他的後人稱迦米族（民二十六 5-7）。

（2）亞干之父，屬猶大支派（書七 1、18；代上二 7，四 1）。

迦米人(Garmite)

歷代志上四章 19 節給基伊拉的稱呼。「迦米」一字似乎代表力量，字意是「多骨」（伯四十 18 及箴二十五 15 亦見同一希伯來詞）。有謂該字專指某一地方，但確實地點無法肯定。

迦西斐雅(Casiphia)

地名。以斯拉率眾回歸巴勒斯坦時，曾派人往該地邀利未人同返，以添補聖殿職司之缺（拉八 17）。迦西斐雅或即泰西封，位於底格里斯河畔，與今之巴格達相距不遠。

迦含(Gaham)
亞伯拉罕兄弟拿鶴與妾所生流瑪之子（創二十二 24）。

迦步勒(Cabul)
（1）亞設支派所屬城鎮，近迦密山，在以色列與推羅兩國之間的邊界上（書十九 27）。
（2）所羅門建殿，推羅王希蘭以 120 他連得黃金資助之，所羅門割北地加利利省回贈（王上九 13、14）；北地貧瘠多山，希蘭不悅，旋即歸還所羅門（代下八 2），並稱該地為「迦步勒」，意謂「如同無物」。

迦卸(Gazez)
哈蘭之子，即迦謝之姪（代上二 46）。

迦坦(Gatam)
以掃孫兒，以利法和一位以東族長的第四位兒子（創三十六 11、16；代上一 36）。

迦底(Gaddi, Gadi)
（1）瑪拿西支派的代表，被摩西派往偵察迦南地的探子（民十三 11）。
（2）米拿現的父親。米拿現謀反，刺殺了以色列王沙龍，篡位為王（王下十五 14、17）。

迦拉(Calah, Galal)

（1）亞述古城，是寧錄所建的數座大城之一，遺址即今日伊拉克之尼姆魯德，踞底格里斯河東岸，在尼尼微城以南 24 哩。迄今為止，迦拉遺址已經歷兩次考古發掘：第一次是 1845 至 49 年，由考古學家賴爾德主持；第二次是 1949 至 63 年，由伊拉克之不列顛考古學院負責。據考，該址從史前時代至希臘時代一直未斷炊煙，其文化蘊藏之豐可想而知了。

從迦拉出土的重要發現有：廟塔（濟庫拉）一座，廟堂數座——俱是祭祀寧努他和拿布的；大碉堡一座——是撒縵以色一世於主前十三世紀所建；宮殿一座——是亞述那斯保二世（主前 883-859）所建。另有撒縵以色列三世（主前 858-824）和以撒哈頓（主前 680-669）所建的兩座宮殿，已部分廓清。此外還發掘出撒縵以色三世所立的黑岩方尖碑，這是對聖經研究關係重大的考古發現，銘載以色列王耶戶向亞述王獻上貢品。此碑現藏大英博物館。

據史載可知提革拉毘列色三世（主前 745-722）和撒珥根二世（主前 721-705）征伐以色列和猶大均自迦拉起兵。在這先後兩役中，提革拉毘列色與猶大王亞哈斯聯盟，攻伐以色列和敘利亞（賽七 1-17），而撒珥根則兵陷撒瑪利亞。迨主前 612 年，迦拉城乃毀於巴比倫人和瑪代人之手。

（2）利未人，米迦之子，被擄巴比倫後歸回（代上九 15）。

（3）利未人，俄巴底之祖先。俄巴底被擄於巴比倫後歸回（代上九 16；尼十一 17，和合本作「加拉」）。

迦南(Canaan)

約但河以西的巴勒斯坦，古稱迦南，以色列人於約書亞領導下入居其地；其北疆與敘利亞毘連，所以敘利亞南部一帶有時也算為迦南的一部分，向無明確疆界。所謂「迦南人」，即是以色列人進入之前，巴勒斯坦土地上各部族的通稱，但不包括敘利亞北部的居民，以及烏加列（拉斯珊拉）等地的人。

名稱

「迦南」一詞的來源，雖經多方研究，迄無確說。一說以為來自閃語「低」這個字根；後從努斯（在伊拉克東部）出土的文物中發現有 Kinahhu（「紫紅」）一染色名稱，學者便多有以為此即「迦南」名之前身，因古時迦南以盛產「骨螺紫」染料而馳名中東，於是漸以其物產名其地；嗣後又有人從語言學上分析，證明此論牽強無據。所以至今「迦南」的來源仍是一謎。

土地和居民

創世記十章 15-19 節開列的初民名表，記載挪亞之曾孫迦南有後裔 11 族，分佈在敘利亞和巴勒斯坦一帶；這 11 族是：西頓人、赫人、耶布斯人、亞摩利人、革迦撒人、希未人、亞基人、西尼人、亞瓦底人、洗瑪利人、哈馬人。前 6 族居於西頓以南，後 5 族居於西頓以北。北部各族多住在狹長的沿海平原，南部各族則分佈至東部山地。迦南的疆界，北達烏加列稍南的拉塔基亞，東至哈馬，南接南地沙漠，無明確地界。舊約清楚地指出，迦南人居西巴勒斯坦谷地和沿海一帶，山地上則有亞摩利人和其他部族（民十三 29；書五 1，七 9；士一 27-36）。

「迦南」之名最早見諸馬里坭版（主前十五世紀），上載一名軍官窺探「賊人和迦南人」的軍情報告。埃及法老亞門諾斐斯二世（約主前 1440）所立的孟斐斯柱碑上也提及迦南族。此外，亞勒坡（烏加列以西）國王伊德里米曾逃至迦南海港亞米亞，後成為阿拉拉赫（在烏加列稍北）國王，在他的伊德里米銘文中也提及迦南人之地。及至亞馬拿時代（主前十五至十四世紀），巴勒斯坦在政治上已受制於埃及，從埃及亞馬拿坭版可見，異族統治者常用「迦南」一名來稱巴勒斯坦之地。當時埃及人所指之迦南地，南起迦薩，北至利巴嫩山脈，東達奧朗底河一帶。早期埃及文獻統稱敘利亞及巴勒斯坦之地為「萊台努」，稱其民為「亞細亞人」，至亞門諾斐斯二世才稱巴勒斯坦人為「迦南人」。亞拿斯塔西蒲草紙文獻，稱敘利亞及巴勒斯坦為「胡魯」，將迦南南界定在亞里殊河；據聖經載，北疆則越過利巴嫩山脈，直達奧朗底河谷的哈馬口；東界已入沙漠（參民三十四 1-12）。舊約的迦南還包括烏卜省（似不在埃及人的控制下）和大馬色及巴珊一帶。

「迦南地」既指全巴勒斯坦，那麼「迦南人」自然便是以色列人入居西巴勒斯坦以前，這片土地上的全部居民，這是一個超越部族的通稱。亞摩利人是從米所波大米，來到巴勒斯坦的首批移民，時在主前二十世紀，他們定居在約但河夾岸的高山地帶；定居在示劍附近和利巴嫩的所謂「希未人」（創十 17-19），據考可能就是何利人。現有一說以為小亞細亞的赫人與迦南的赫人，並不相干（創十 15，十五 20，二十三 3）。

舊約似以亞摩利人居住的領土為迦南（創十二 5、6，十五 18-21，四十八 22）；主前十九世紀的阿拉拉赫坭版，以「亞摩魯」為敘利亞及巴勒斯坦的一部分。同期的馬里坭版也載及夏瑣的亞摩利王，其地是在北巴勒斯坦。嗣後埃及的亞馬拿文獻（主前十四至十三世紀）記述利巴嫩地區的亞摩魯王國壟斷沿海的貿易和商業。因此，在摩西時代，以致整個晚銅時代（約主前 1550-1200），亞摩利人和迦南人相提並論是不足為怪的。

晚銅時代末期，「海上民族」（主要是非利士人）滅了赫人帝國，又在蘭塞三世時代進而佔據了西巴勒斯坦沿海一帶（約主前 1180）。而以色列人攻佔巴勒斯坦，使迦南人和亞摩利人的城邦崩潰；加上南巴勒斯坦沿海地區非利士人城邦聯盟的興起，則使迦南土著的領土進一步縮小。及至鐵器時代之初，迦南文化便集中地收縮到推羅和西頓這兩個城邦之內，那裏的腓尼基人成了迦南文化的承繼者，他們也頗以「迦南人」自詡（參太十五 21、22；可七 24-26）。

語言

早於以色列住在巴勒斯坦的各部族所講的各種方言，恐怕均屬西北閃族方言。地域廣，部族多，再加上亞摩利語、何利語、烏加列語參雜其間，所以要給「迦南語」下一嚴格界定，實在相當困難。

考古學家從敘利亞挖掘出一批極古的典籍，已考定是艾伯拉王國（主前二十六至二十三世紀）的國家檔案。從記載於檔案的楔形文字可知，艾伯拉語跟聖經希伯來語和腓尼基語非常相似，不過要早過這兩種語言 1,000 多年。亞摩利語一向被認為是西閃語族最古的語言，但艾伯拉語與亞摩利語並無親緣關係。烏加列是北方沿海的著名港城，其地向被認為在迦南領土之外，烏加列語與聖經希伯來語非常相近，故也被視為迦南語。由此可以說，西閃語族主要包括烏加列語、艾伯拉語、聖經希伯來語。所謂「迦南語」，也是該語族中的一個成員。

歷史

西巴勒斯坦早在舊石器時代，就已有人居住。舊石器時代、新石器時代和銅石器時代都有文物出土。估計耶利哥、米吉多、比布羅斯於主前 3000 年，已有閃語民族居住。馬迪克廢丘（艾伯拉）的出土文物證明，主前 2600 年一個強盛的艾伯拉帝國已存在於敘利亞。可以肯定，主前 2000 年亞摩利人和迦南人，已是敘利亞和巴勒斯坦固有的居民了。迦南人之入居巴勒斯坦，今有最佳的證明是出自青銅時代中期和晚期（主前 1950-1200）。那時，這塊土地已是佈滿迦南人和亞摩利人的城邦。

埃及從第五和第六王朝起，就時常侵略迦南，至其第十三王朝（主前二千年代）敘利亞及巴勒斯坦的政治和經濟已俱在其控制之下。今發現有主前十九世紀埃及的咒敵書（相當於檄文），歷數巴勒斯坦城邦和邦主之名頗詳，可作若干地點的對照。另從拉斯珊拉、比布羅斯、米吉多等地，也都有證明埃及人在迦南活動的古物出土。

從馬里和烏加列出土的銘刻文獻證明，早在主前 2000 年，迦南人與米所波大米已有來往。亞摩利人、何利人、早期亞述人和其他部族不斷移居迦南，為迦南地輸

入了各種政治思想和社會風俗。

迦南的土地為獨立的城邦所分割，加之中銅時代外來部族不斷徙入，對各移民之間的統一文化極其不利，這種缺乏內聚力的狀態終於招致埃及的乘虛而入。至主前十六世紀末，迦南諸邦幾乎全成了埃及的屬國；最北的幾個城邦，則在不到兩世紀內先後屈服於赫人治下。

主前 1800 至 1500 年間，許克所斯人稱霸迦南和埃及，給迦南歷史又增添了新的複雜因素。許克所斯人原是亞洲的混種遊牧部族，善騎射，憑藉以鐵加固的快馬戰車和小亞細亞弓，縱橫馳騁，所向披靡。許克所斯人先入迦南，佔夏瑣、耶利哥諸邑，然後長驅南下，攻入埃及，統治達 200 多年（主前 1776-1570）。及埃及新王朝建立（主前 1570-1100），便整軍經武，將這支強悍的遊牧部族一舉逐出疆土，許克所斯人遂退居迦南南部的幾個堅城，以後便銷聲匿跡了。

以色列人之出埃及而入迦南，可謂是正當其時。是時埃及人對迦南的控制已經消失，而迦南諸小國正孱弱不堪，搖搖欲墜。後來埃及第十九王朝的法老蘭塞二世又進兵敘利亞攻伐赫人，主前 1220 年每納他（蘭塞的繼承者）發兵懲治迦南的幾個城邦（包括基色），終使迦南勢力完全瓦解。

「海上民族」侵入北方沿海地區，使赫人文化及其傳統城邦日漸衰落，終至完全解體。從大約主前 1100 年起，迦南文化便只限於推羅、西頓及其他幾座城邑之中。而「海上民族」的主要成員非利士人，則在迦薩一帶引介他們的愛琴文化。非利士人與以色列人爭戰不斷，直至所羅門時代才逐漸被以色列人消滅殆盡。鐵器時代之初，迦南和亞摩利人的勢力中心，便落入亞蘭人的掌握之中，因此腓尼基之地，也就成了迦南文化的最後基地了。

社會結構

迦南人和古代近東其他部族多定行城邦制。以一城為中心，連同周圍的耕地和村莊所組成的獨立社會經濟單位，便是城邦；這顯然是應生產和生活的實際需要而產生的。城邦由一王統治，王產、王田往往佔城邦領土和產業的大部分，國王設總管經營其產業、土地，耕地租給佃農耕種。從馬迪赫廢丘出土的文物證明，城邦制度漸成官僚化，富人也仿效王的做法，於是便形成了一個以土地、財產為基礎的貴族政治階層，而自由民、半自由民（「佃農」）和奴隸，則組成其餘的邦民。聖經記載先知撒母耳警告以色列百姓說，他們要求的「王」正是近東社會那種典型的邦主，與神所選立的領袖大相徑庭（撒上八 11-18）。撒母耳描述了城邦王權之所及：一邦之內，人民、土地、財貨全由王來役使、支配，他的權威差不多就是封建君主。

迦南城邦在經濟上以農業為主，也兼營其他行業如冶鍛、木業、建築、商業等。祭司、匠人、兵卒、樂師已有協會組織。迄今關於西巴勒斯坦社會組織的資料，尚無直接得之於迦南典籍，而須根據其他資料重建，如烏加列和阿拉拉赫出土非「迦南人」的銘版。這些文獻說明，諸小國的經濟均由皇室壟斷，名行各業和工人均受皇室支配。另從主前二千年代的何利和印度亞利安系的文物可知，當時已存在一種「馬利安奴」階層。所謂「馬利安奴」，據主前 1440 年埃及法老亞門諾斐二世的一份敘利亞戰俘表可知，它是一貴族軍人集團(「馬利安奴」的本義是「顯赫的戰奪武士」)，顯然是一支職業正規軍，由王及城邦優俸供養，以備戰時出陣殺敵。

從烏加列的亞甲銘版可知，國王時常以土地封賜文臣武將，受封者除盡忠報效外，還須定期晉獻金錢或土產作稅項。迦南自由民和半自由民都是土著，多是農民和匠人；奴隸則為戰爭中擄獲的外邦人。土著因某種原因賣身為奴者，也偶或有之；奴隸在邑民中的地位最低。至於迦南使用奴隸勞動的普遍程度，則已難考其詳。不過可以肯定的是，迦南諸小國蓄奴的數量，較近東各國肯定要少得多，且佔邑民人口的比重也微乎其微。

從墓葬的考古挖掘可知，至晚在中銅時代，迦南人的生活無論貧富貴賤都還十分樸拙。日用必需品多為本地自製；至於金銀寶石則更為罕見。但到了先知阿摩司時代（主前八世紀），以色列人已競相仿效埃及人、腓尼基人和其他近東民族的奢風糜俗了，先知嚴詞指斥的正是此事（摩三 12，六 4-6）。

文字

跟語言一樣，「迦南文字」也難以界定。但中銅時代的迦南是字母表的發源地——這一點確是言之有徵的事實。在字母文字出現以前，曾有圖畫文字、楔形文字（刻在軟坭版上的節或詞，形如楔狀）、象形文字（埃及發展至較高階層的圖畫文字）通行於一時一地。時至晚銅期，迦南之地曾出現一種線形拼音文字，同時使用的尚有烏加列的楔形文字、腓尼基比布羅斯的音節文字、亞甲的楔形文字和埃及的象形文字。拼音字母經希伯來人和腓尼基人傳至希臘人，希臘人再發展成為今日拼音字母的古典形式。

1929 年發現了大批烏加列古典文獻，但猶絕少見到有純粹的迦南文獻。這一大批烏加列文獻的語文稱為「北迦南語文」，雖仍有若干疑點，看來是典型的迦南文獻。這批文獻中，有一歌頌巴力神及其配偶亞拿特女神的史詩（約成於主前 2000 之後）；一篇關於亞哈特（大概是一位國君，約成於主前 1800 之後）的傳奇故事；一篇加列王（約成於主前 1500）的傳奇紀事和若干有關宗教、醫藥、政令的零篇

散簡。
從烏加列出土的一批主前十四世紀的文獻，已考定是更早期文獻的複製件。在亞馬拿時代，近東地區在文化上是一個統一的複合體，所以烏加列文獻可反映西巴勒斯坦的普遍傳統，迦南自然也在其中了。
宗教
關於迦南人的宗教，於烏加列的一批古藉出土之前，除聖經所載的材料外，幾一無所知。在迦南各地如米吉多的「高地」陸續發現的一些宗教器物，提供了迦南人的宗教生活的大部分。從烏加列出土的古物，顯示了大量當地的宗教生活的資料，但不能作全迦南宗教的代表，這是因為迦南的文化十分複雜，例如，在高地設壇可以說是迦南宗教的主要特徵之一，但在烏加列的發掘中，卻絕無這種戶外祭壇的痕跡。
在迦南的諸神中，為首的是「伊勒」，被尊為「人類之父」，但其神格卻頗模糊；他的 3 個配偶分別為亞提拉（即以色列人所謂的「亞舍拉」）、亞斯他錄和巴力提斯。伊勒的兒子巴力是職司興風作雨的豐產神。巴力繼父位為萬神之首；據說其神宮運在北天之極。在烏加列出土的一塊紀念碑，描繪巴力左手拿霹靂、右手握權杖。
從烏加列發現的巴力史詩說，巴力的敵人是掌管乾旱和死亡的摩特。他殺了巴力，又帶來 7 年饑荒；但掌管爭戰的女神亞拿特（巴力之妻）殺了摩特，於是巴力復活，萬象復甦，莊稼又得好收成；以後巴力又被殺，再復活，輪迴更始，人間的福禍也交迭不斷。迦南有些部族稱巴力為「哈特之妻」，也主風雨；但有些文獻以哈特為伊勒，有些則以他為大衮（粟神）。神治記載中的亞舍拉（伊勒之妻）、亞斯他錄（哈特之妻）和亞拿特（巴力之妻）的神格和身分，都十分混淆。
從西巴勒斯坦一些中銅和晚銅的遺址，還發現了大批陶土人雕，表現了極突出的女性特徵，據考，這些都是上述女神的塑像。從腓尼基的比布羅斯挖掘出一個亞拿特神廟遺址，經考查可知，這裏有廟妓和祈求豐產的淫亂儀式，另發現很多裸體的女性塑像。這裏的拜神器物還有一桿「神柱」，一座木雕，顯然是豐產女神的雕像。
亞馬拿時代可以說是迦南縱慾宗教的鼎盛時期，其影響已越出近東的範圍，不但東部的巴比倫宗教，就是南部一向以保守著稱的埃及宗教，也在某種程度上接受了它的影響。迦南人有 4 大節期，都與農時有關，每節必開壇祭神，同時也恣情縱慾一番。迦南宗教的性慾崇拜已達極點，堪稱古代此類宣淫宗教之最。
在敘利亞及巴勒斯坦地區的考古發掘中，有迦南神廟出土之地為數甚多，如蓋特

拉、烏加列、阿拉拉赫、拉吉、伯珊、耶利哥、示劍、法拉廢丘等；每地至少有一廟，而米吉多和夏瑣則各有兩廟，甚至還多。迦南廟多不大，其格局大多是一供神像的「聖所」，加一前堂。從安曼挖掘出一晚銅時代的方形神廟，規模較大；聖所居中，四周有數室環繞。

迦南宗教對以色列人的影響

從西乃律法可知，以色列民的道德準則，與迦南宗教習俗是截然不同的。非僅如此，且以色列人的倫理觀和一神信仰，與迦南宗教恣情縱慾的多神的自然宗教崇拜，在許多方面是針鋒相對的。神的律法一再告誡以色列民，要棄絕迦南人及其生活方式（出二十三 24，三十四 13-16；申七 1-5），以色列民必須不與迦南人往還雜處，堅守神的約法，忠貞不渝。由此可見，兩教是絕無共存之理的。然而在當時的環境下，堅守律法卻遠非易事。以色列民一入迦南即發現那裏的居民不僅語言相近，遣詞用語幾無二致；而且開石築屋、製造巧具利器方面，都遠超自己數籌。以色列人常需迦南人的幫助，在所羅門王建殿時，還要重金聘腓尼基的迦南工匠設計。這就是當時的社會心理現實。再加上兩個宗教在表面上還有些相類之處，如都有素祭與和平祭，對神的稱呼也頗相像等，就更使得以色列文化難以特立獨行了。

以色列民除了在初取耶利哥城時，神要他們把城中財物全部毀滅外，以後都可取用戰爭中繳獲的迦南器物。如此一來，那必將迦南人連同其宗教清除一盡的決心，便逐漸消滅了，直至亞哈王朝，推羅的巴力崇拜竟在北國以色列大行其時，以色列民在屬靈和神學上的獨特性，已瀕臨消失。連身負教導人民謹守約法的祭司，都改弦易轍，競相仿效迦南異教恣情縱慾的方式，而且慫恿以色列人追隨其後（參撒上二 22）。

在全民危亡之秋，先知們指摘以色列人陷入了迦南的羅網，並預言他們非經過國破家亡、遠徙他鄉為囚的慘痛教訓，將不能洗清他們的罪孽，以色列民藉此始知改過自新，重新恢復自己的信仰。

R. K. Harrison

另參：「迦南神祇和宗教」；「以色列史」；「巴勒斯坦」。

迦南神祇和宗教(Canaanite Deities and Religion)

多神宗教

研究迦南的多神宗教，極有助於認識古以色列的宗教。希伯來人的神學和宗教體制是神賜予的，但他們也生活在各種異教包圍和影響之下。為了對以色列的一神信仰作出充分評價，我們也要瞭解古以色列民置身其中的多種宗教環境，他們的生活和民族的統一受到莫大的挑戰。

古近東不同宗教混處的環境所導致的結果是，既有劍拔弩張的對峙，也有潛移默化的融合，即觀念和習俗的互借。比較迦南和米所波大米兩地的多神宗教，其中不乏令人驚訝的相同之處，若非兩地社會時有往還，是不可能出現的事。例如，學者指出，這兩種文化皆尚以天神為擁有最高權力的神。但這僅是權力的抽象概念，而權力的實施則需要其他的神。亞努雖是米所波大米至尊的天神，但實施權力的卻是風暴之神恩里勒。迦南的宗教也有同樣的情形：伊勒是名義上的萬神之首，但實權全掌握在另一個人格化的風暴之神哈特手中；他就是巴力，或萬神萬民之主。

亞蘭人和非利士人定居迦南之後，便接受了迦南人的宗教習俗；同樣，亞摩利人遷入米所波大米，也吸收了蘇默人的宗教。然而惟獨希伯來人，卻是個獨行其是的民族。他們堅持自己的一神信仰和律法，他們的神是獨一無二、超越宇宙的神，祂要求其民有堅貞不貳的篤信。這一觀念和當時的任何宗教都大相徑庭。

資料來源

迄至二十世紀中葉以前，我們關於迦南宗教的知識主要是得自於聖經；其次是十九至二十世紀之交的考古發掘，從腓尼基出土的零篇斷章得到的有限資料；再其次則是早期的經外著述，如希羅多德的歷史著作，但這位主前五世紀的希臘史學家關於迦南神話的記載，多是傳聞的掇拾，並非第一手材料，故多不可信，僅資參考而已。

至 1928 年，從拉斯珊拉有大量坭版出土，遂使迦南的宗教研究大有改觀。拉斯珊拉是古敘利亞城烏加列的遺址，發現的坭版中有關迦南宗教生活的記載，都是前所未聞的新知識。其文字是楔形字母，語言也是一種前所未知的西北閃語方言，與希伯來語、亞蘭語、阿拉伯語都極相似。史學界和考古界稱這批典籍為「烏加列文獻」或「拉斯珊拉坭版」。

自此可謂敲開了神祕之宮的大門。學者從這批典藉中獲得神話著作的重要資料，不僅知道了許多神祇的名稱和職司，且也獲得了關於迦南社會的寶貴資料。

迦南眾神

迦南神祇有兩大特點：一是神格和職司更易無定；二是名稱及其含義俱很顯淺，易溯其源。根據這兩個特點並有關的宗教神話的性質，便可看出迦南宗教尚處在相當原始的發展階段。

迦南文字一般用以表達「神」這概念的字，本義為「強大有能者」。萬神中為首的是伊勒神（意即「大能者」），是一個隱晦、遙遠的神，其所在離迦南遙不可測，是在「兩河之源」，即樂園（按：創二 10-14 謂伊園在四河之源）。伊勒被稱為「歲月之父」、「人類之父」、「人神之父」。他有 3 位姊妹兼妻子，即亞斯他錄、亞提拉（聖經作亞舍拉，亦名伊勒他）、巴力提斯。他主領群神會，眾神都是他的兒子。他威懾眾神，干怒者必殺無赦；雖然如此，他的形象卻是個鬚髮皆白的老人，且素有「仁者」之稱。

伊勒雖為眾神之首，但不及風暴之神巴力重要，他才是眾神之王。巴力本是伊勒的輔宰，但後已有取而代之之勢了。「巴力」又是神的通名，意即「主人」。任何神都可稱「巴力」。不久閃族古老的風暴之神哈特，便成了至大的「巴力」。哈特也被稱為「天神」、「得勝者」、「大地至高的主宰」，他已被視為獨統一切的神了。他治下的王國被認為是「永世長存」的；他是豐產、生殖的賜予者。他若一死，則萬生俱滅，繁庶之象也立止。他還是正義之神，是惡人的懲治者。據說巴力是「大衮之子」；大衮是穀神，也是亞實突的守護神（參撒上五 1-7）。巴力的配偶有兩位，一是伊勒的女兒亞拿（見於烏加列和埃及文獻），另一為伊勒之妹亞提拉（即舊約稱「亞舍拉」，參王上十八 19）。

迦南人對大自然變化的解釋，全託之於眾神的活動。每一神皆代表一種自然力量；日、月、星辰、風、雨、雷、電都有一個神的名字和神的品格。巴力就是風暴之神，把大自然的力量人格化。

烏加列文獻記有一則神話，關於巴力在四季變化中的作用。據說巴力遇上了凶敵摩特（死神），不幸死在他手中。這繁殖之神一死，生靈萬物立刻失去了繁衍的能力，一切都枯萎凋敗了。巴力死去 7 年，地上遂也大旱 7 年。巴力之妹兼配偶亞拿特立意為巴力報仇。她尋到了摩特，將他殺死。描寫她殺敵的文字，可說是神話故事中最殘暴的一段：

牝牛惜犢，
雌羊戀羔，
亞拿特也思念巴力。
她捉住摩特神，
用刀把他劈開；

搧風點火把他焚燒；
用磨磨碎揚到田裏；
雀鳥啄他的骨灰，
飛來飛去吃盡方止。
摩特一死，巴力就「復活」了，他立刻和亞拿特交合，使枯萎的大地又生意盎然。這個故事成了迦南宗教的核心。自然力的擬人化（或「神化」）和他們之間的勝敗消長，正代表四時八節的更迭變化。4 月至 10 月底的乾旱，正是年年春天巴力敗於摩特之手的結果（拉斯珊拉文獻則說是「吞噬者」，其身分和摩特是一樣的）。10 月一過，巴力復生，大地也頓沐甘霖，一直連綿到翌年 4 月。迦南人還相信，大地的生命力皆來自巴力和亞拿特於此季的交合，因此他們在這一季頻開儀典，來效法意想之中主神的性行為，這遂成為迦南宗教恣情縱慾的神學背景。
關於迦南 3 女神的名稱和身分，說法頗紛紜，難有定論。亞斯他錄的寫法有“Athtarat”，“Astarte”，“Asbtaroth”（申一 4），“Astaroth”（士二 13，欽定本）；而“Astarte”即“Asbtar”，就是金星。亞拿特的寫法是“Anath”，在舊約是亞拿突城之名，又是珊迦之父亞拿之名，但緣起未詳。亞提拉聖經作「亞舍拉」，原是海神，後為伊勒之妻，故又名「伊勒他」（伊勒的陰性詞）。這 3 位女神的聯司是交合與戰爭。她們的主要作用是與巴力每年定期的交合。但是她們都永保「童貞」，她們被稱為「偉大的女神，孕而不育」。
可笑的是，這些女神實為聖妓卻都被尊為「聖者」。她們的偶像都是裸體的，女性特徵都刻意突出。早期宗教之荒淫祭祀怎樣開始已難考其詳，但可以肯定，迦南神廟中有男性及女性的廟妓。
這些司繁殖的女神也都兼為戰神。從烏加列發現的史詩記載，亞拿特嗜血如命。埃及新王朝也有典籍記載，亞斯他祿是一位性情暴烈的騎士，她手持盾、矛，騎馬裸馳。
和合本與欽定本均從七十士譯本（主前三世紀舊約的希臘譯本），將「亞舍拉」譯成「樹木」。考亞舍拉是以某種雕刻木柱象徵，立於「高處」，在香壇和石柱的旁邊。
迦南人奉祀的神祇還有很多。例如：列射是冥神，主戰亂和瘟疫（哈三 5 的「瘟疫」或即列射）；修曼伊殊曼則是起死回生之神，是列射的對立面。至主前 1300 年左右，則兩神合而成「列射修曼」，是一個善惡兩極合一的神祇；他既能降瘟佈災，又能醫病救命。這種雙重神格是迦南神的普遍特點（例：巴力神能死而復生）。腓尼基的大城推羅奉祀邁勒加神，即古時的哈們神，是陰間的王，在陽世司土地

的肥沃。革哩底奉祀寇沙神，亦名「哈西斯」（意即「精巧聰慧」），是主司工藝的神（例：器皿、工具、兵器的發明製造）。迦南宗教不重天文，所以日月星辰諸神的神秩是很低的。如亞特塔神主司灌溉，曾與巴力角逐而敗北，聖經稱為「明亮之星」、「早晨之子」者（賽十四 12），便是該神（其名音譯為喜爾路）；米沙銘文（主前九世紀）將該神視為摩押國神基抹。

通貨膨脹的影響無所不至，考古費用也自不可哄免。十九世紀中賴爾德支付的工人工價，是每日每人 2.5 便士，到十九世紀末，美國在美索不達米亞的第一個考古隊為發掘尼普爾支付的工人工資，已是每人每日 12 美分。1932 年，麻勞萬在亞爾帕齊亞每日給每個工人支付 1 先令；及至 1949 年，他在開掘尼姆魯德時已需付 3 先令了。尼姆魯德挖掘結束時已是 1963 年，工價又增了 1 倍。1968 年，約旦工人每日工價相當於 1.5 美元；同年在發掘耶路撒冷時，以色列工人每日工價是 10 里拉（相當於 2.8 美元）。

另有設獎金獎勵工人之額外發現；掘主以獎金激勵工人用心尋找出土文物，同時也是防止工人盜賣文物給古董商的一種手段。此種特設的獎金或酬金，稱作「巴克殊」。有些學者反對這種「買來的忠誠」（惠勒語），他們寧可嚴防緊戒，以絕盜竊。甘嘉蓮女士即是持此見的學者之一。但後來她不得不承認，儘管其耶路撒冷的挖掘點防範極嚴，當地古董店的貨架上，仍出現了不少可疑的銘文器物，極似她考古坑中之物。

甘嘉蓮記錄了 1952 至 58 年開掘耶利哥城的花費：「7 個季度共支出 84,610 美元，以 3 個月一季度計算，24 名訓練有素的工人平均每季度耗用 12,087 美元。」甘嘉蓮在耶路撒冷每季度的開掘支出，更高達 30,000 美元；出土的文物被全世界 43 所大學、博物館、學會（包括英國皇家學會在內）爭相訂購。

從前，基金多來自富人的捐贈，如洛克菲勒和馬爾斯頓爵士都有此義舉。希復也曾以 60,000 美元支持哈佛大學的撒瑪利亞考察計劃。十九世紀有巴勒斯坦發掘基金和埃及發掘基金；這兩筆基金都是由美國的文物訂購者集資湊成的。近年，美國利用所謂「相對基金」來發展開掘事業。這是美國政府把傾銷剩餘物資的款項，用於購買美國貨的國家發展當地的經濟、文化事業。

除籌集必要的基金外，負責開掘事宜的總監，還要組織一班訓練有素的管工和工人。埃及和伊拉克有些村民常務此道，已饒有挖掘經驗。不過，工人數目要以便於監督管理為限。早期的開掘工作曾有工人過多、監管不善的情況。如 1843 至 44 年，豪爾薩巴德開掘點僱用工人 300 名；1874 年開掘庫雲尼克（尼尼微）僱用工人 600 名；1899 至 1917 年開掘巴比倫，每年平均僱用工人 200 至 250 名。二十世紀初，巴勒斯坦的一個開掘點竟以一名管理人員監督 1,300 人的工作。工人有刨、鏟、運 3 項工作的分工。先有人掄鎬破土，再由人檢拾碎片，並鏟土入筐，搬運者抬筐運土。甘嘉蓮在耶路撒冷的深坑挖掘，設破土工人 2 名，收土工人 2 至 4 名，搬運工人 40 至 50 名。就現代的開掘點而言，一名有專門訓練的監工可負責 16 平方呎的地段。另有專業人員如記錄員、建築師、攝影師、勘察員、製圖員、

器物修復師等等。

挖掘季節短則兩週，長則 6 個月。冬日雨季使挖掘工作大受限制。挖掘工作多在夏季進行，易於招攬更多教授和學生參加。有些地方如耶利哥和書珊，因夏季酷暑難耐則屬例外。甘嘉蓮開掘耶利哥，是在 1 至 4 月之間。

工作日是長而緊張的。一般是清晨早點（僅一杯咖啡加一片麵包）之後，直到午飯。本文作者親歷那法廢丘的開掘，清早 6 時工作，直至午飯；中間於 8 時 30 分稍歇用早飯。午飯後，我們清洗陶片至 3 時。開發耶路撒冷時，早上 7 時開始工作，10 時至 10 時 30 分稍事休息，隨一口氣幹到下午 3 時。總監和監工們尚須於工人退場後，工作到晚上。開發夏瑣時，管工的工作自凌晨 5 時起，直至 10 時入寢方止。

工具

鏟似乎已是考古挖掘的象徵，實際在挖掘中並不常用。鶴嘴鎬用以開石破土，大鋤用以收土入桶。桶是用廢車胎製的漏斗狀容器。精細處須使用小尖錘、小鏟和小刷。此外，量度尺、水平儀、繩子、標籤等也都是必備之物。

現代考古開掘已使用一種「地磁儀」，專用以測量地磁強度的差異。這種差異稱作「重力異常」，可藉以發現埋在地下的牆垣和其他建築結構。萊里錫從五十年代末起把地磁儀、逆向潛望鏡和攝影機組合起來使用，在意大利發現並勘測了數百座伊特利亞地下陵墓。他利用地磁儀先找到一座墓，繼而在地面鑽深洞，將附有攝影器和照明設備的潛望鏡探入洞內，便可以看到墓壁是否繪有彩畫，從而確定是否有開掘價值。其中一座墓壁上塗著「基奧萬尼，1947」幾個大字，顯然該墓已有盜墓者先行一步了。

益基勒雅丁在開掘馬薩他以北的巴柯巴岩洞時，曾使用一架探礦器，因而大獲成功，其時在 1960 至 61 年。哈蒙德在 1964 年勘察希伯崙時，地磁儀在以色列已廣泛使用了。由於聖地山區的地質結構多為岩質，因而大大限制了地磁儀的使用，但哈蒙德用以確定岩洞的方位，卻仍然十分奏效。

空中攝影也是一項極有效用的新技術。以色列人在勘察哥蘭高地時，利用空中攝影發現了一片極大的古墓塚，史前墓跡多達數千，還有巨型的玄武岩石柱環。空中攝影可進一步使用紫外線與紅外線感光照片。美國空軍在錫巴里斯上空對地面古蹟拍攝了大量紅外線照片，發現以低於 5,000 呎的高度拍攝的效果為最佳。

考古地層學

除少數曾有人暫居的古址如亞述的豪爾薩巴德和巴勒斯坦的昆蘭之外，多數古城都有分層堆積起來的廢丘。古代可供選地建城之處不多，尤其是那些易於防守、

地近水源、商道或擁有沃土良田之處，故往往是重建舊城或重興廢墟。加之多數地區以泥磚土坯為建築材料，其壽命不過一代之久，就要變為泥土。另一因素也很重要：主婦們為保持室內外清潔，多採用墊土的辦法，在穢物狼藉的地面上鋪墊新土。上述種種都導致城廓地勢逐漸增高，城牆附近則更壓積了很堅固的岩屑。這些遺物或廢物堆積的高度相當可觀。分佈米所波大米的廢丘，低者 56 呎如基士，高者 140 呎如布拉克廢丘。在巴勒斯坦耶利哥的土墩高約 60 呎，伯珊和米吉多的土墩高約 70 呎，外約但的伊迭耶廢丘則高達 138 呎，高聳於平原之上。隨著廢丘的增高，坡勢也必愈來愈陡峻，頂部的居住面積也必愈來愈小。如米所波大米的泰佩高拉，積岩層疊多達 20 層，頂層面積收縮到只能容納一座瞭望塔的大小，終於主前十五世紀被遺棄而成為廢城。

由於開掘的面積是相當有限的，所以總監必須精心選擇幾個重點，開掘壕坑。坑也許挖在土墩的側面，以便對土墩的積層作一般的觀察。首先必須確定城牆的位置。城門一般開在土墩坡勢平緩之處。由城門往內，其主要通道是引向重要建築物的線索，如宮殿往往必在其端。城內地勢崛起之處，則是廟堂或城堡遺址所在。土墩內有層、位之分。重大的重建稱為「層」；一層之內的較小的變動稱為「位」。層次由上而下，即由最近期而至最早期，均須標以羅馬數字。考古層的底面並非是平行的平面，所以在製圖時有必要繪出絕對海拔，但絕對高度並不具有年代意義。層次的相互楔入增加了分層發掘的複雜性，因為建築物的地基往往楔入到前一年代層中去。挖掘考古坑最理想的作法是挖至基岩，即「生土層」；不過一旦遇到水位，則全坑會成為泥潭，這時需要利用抽水泵將水抽出再繼續深挖。現代的作法是把挖掘區分成若干小區，每小區挖一 16 呎見方的坑，使每小區的坑相鄰而又有土壁相隔。這種土壁稱為「地層標」，其側面當盡量與地平線垂直，以供探測各層次情況之用。每一區的監工要著人挖一小探測坑，以便挖掘人員預先知道各層的情況。

挖掘作業要求極度精細，每有器物發現，必須準確記錄發現的位置、層次、位次。普通陶片則要放入有詳細標記的桶中，以備清洗之後研究。

有時預計土中會藏有細小物品如古錢之類的東西，每一方土便都要精細過篩。土呈綠斑者可能藏有銅錢。我們在耶路撒冷古物開發區的邁扎爾地段，有一天篩出了 100 枚古幣。這次發掘的首 3 年（1968-70）共找到古幣 19,000 枚。益基勒雅丁在發掘馬撒他時，不惜動用人工將 50,000 平方碼的掘出土都細細過篩，結果發現了數百枚古幣、大量陶銘和若干小件珠寶。

甘嘉蓮及惠勒分析法

舊分析法如「費沙爾及雷士納分析法」無非是詳細記錄出土器物和建築物的層位。惠勒根據他在印度的經驗，對舊法加以改進和發展，又經他的學生甘嘉蓮運用於撒瑪利亞（1931-35）和耶利哥（1952-58）的發掘。新法要仔細切下岩層標本塊，精細分析其中所包含的不同類型的土質。

岩層的確定不僅在於同一水平的地面，也要看各夾層的土壤。由此便定出一條挖掘的原則，即不是根據預劃的層次，而是按著同樣的土質進行挖掘，不論該土壤層面是多麼不規則。不過法國人在發掘比布魯斯時，卻大反其道而行，他們按著硬性規定的 8 吋厚的水平層次逐層挖掘，而不理同土層不規則的等高線。惠勒學派還有一條規則，即不要按城牆挖掘，而要沿城牆的直角方向開掘，這樣可便於確定城牆與周圍沈積土層的關係。

甘氏和惠勒的方法雖然在隨後的挖掘中被廣泛採用，但該法最理想是應用於小規模的有限開掘，其間並無大體積的建築物。這種嚴密精細的方法需要眾多的人手，而且時間消耗也太可觀。

陶片和骨片

考古發掘中最常見的器物，是陶土製品的殘片，數量往往極多。彼特里估計他在埃及工作期間審察的陶品，不下 300 萬件；普里查得計算他從基遍出土的陶片，全年總計可超過 200,000 件。費里發掘多坍時，首季清洗出 145,000 件陶片，已記錄的有 6,000 件陶片。

考古發掘時會遇到大量動物骸骨。猶太人早有禁食豬肉的律法（利十一 7、8；參賽六十五 4，六十六 3、17），但在開掘北方的法拉廢丘時發現一地下聖所，為主前十八至十六世紀的建築，從中竟然找到了大量豬骨。這些豬骨都被穿洞，故可能是迦南人用作占卜或護符，正如從米吉多和他納出土的豬骨一樣。

在拉吉西北面的斜坡發現了大量人骨與獸骨的合葬，也是很奇特的現象。相信這是主前 701 年亞述人兵伐以色列時，或稍後巴比倫人入侵時大屠殺的遺跡。約有 1,500 至 2,000 具屍體疊積在一座巨大的古墓中，是從墓頂蓋的孔洞將屍體投進去的。人骨上面壓著一層獸骨，大部分為豬骨。看來是食豬肉的異教入侵者，故意把豬骨撒在猶太人的屍身上，顯然有侮辱或褻瀆之意。

人的骸骨有時還可透露出某些醫藥資料。例如發現有 3 顆人的顱骨，是作了環鑽手術的（即在顱骨上鑽洞醫治頭痛）。另從希實本一個拜占庭及羅馬時期的墳墓中，找到一副女人骨架，發現該女人死於胸腔腫瘤，腫塊已鈣化，大小如鴕鳥蛋。從骨架也可推測某時代人的平均身高。約他姆斯和羅茨恰德從希律年間的墓塚中出土的骸骨，斷定當時猶太人一般身高不過 5 呎 3 吋，是相當矮小的。

1968 年以色列考古學家提出有力的證物，說明確有釘十字架的酷刑存在。建築工人在耶路撒冷東北的吉瓦特哈米塔爾區，為建造樓房作地面準備時，發現了若干洞墓，內壁設骨穴，存有重葬的屍骨。有一穴存男人和兒童屍骨各一副，穴上鐫有亞蘭文「耶和哈南」字樣，顯示死者的姓氏。該男子的跗骨被一長鐵釘穿透，脛骨已折損；雙臂的尺骨仍被一隻大釘穿在一起。相信該人是在加利利人猶大的領導下，因人口普查引起的暴動中被釘十字架的，時當在主後 6 至 7 年；一說以為當在其後，可能是在猶太人暴亂（主後 66）爆發前的某時。因在主後 66 年之後，猶太人已不可能經營骨穴，好好殮葬親友的屍骨了。

藝術品

各種藝術品也是重要的資料來源。許多方面的情況，我們都可從這些藝術品中得以瞭解，否則，恐怕早已湮沒無聞了。例如：埃及的壁畫和亞述的浮雕給我們提供了古代戰爭武器的第一手資料。藝術品有時也記錄著歷史事件。最為珍貴的是一幅描繪主前 701 年西拿基立圍攻拉吉城的浮雕畫，現藏大英博物館。因西拿基立編年史也沒有記錄這次戰役，尤可見此畫的價值。撒縵以色三世所立著名的「黑方尖碑」，描繪了以色列王耶戶（或他的臣僕）在亞述王膝前匍拜的情景。

凡人物和動物的雕像恐怕多是作崇拜之用，與亞斯他錄裸體雕像的功用，大概是一致的。伯珊出土了大批動物雕像和聖甲蟲寶石像，如獅、狗、羚、河馬、驢、豬、象、鱷之像應有盡有，恐怕全是奈甲麥卡謝這異教的產物。

基遍居民有把野鳥、雛雞圖象刻於煮食器皿上的習俗。從基遍出土的 3 件陶器殘片上，都鐫有六角星的圖形，即所謂「大衛星」。原來學者們多以為這個圖騰，是中世紀之物，至米吉多一塊刻有六角星的磚石出土，這一疑念方消。

主前 1500 年亞珠爾廢丘有一位迦南畫師，善以紅黑兩色在陶器上繪畫飛鳥、游魚、走獸；他有巴勒斯坦第一位大畫師之稱。從拉瑪拉赫出土一件獨特的彩繪陶片，上繪一位卷髮髯的男子，也是以紅黑設色，疑是某國王的圖象。器物的風格頗似主前七、八世紀亞述人的製品，但畫卻是當地畫師所作。

在撒瑪利亞有牙雕出土，可與聖經有關亞哈王「象牙宮」（王上二十二 39）的記載互為引證。這些象牙器物使人想起聖經指摘當時那些富豪貴胄虛浮、奢華，睡象牙床的罪惡生活（摩六 4）。麻勞萬在尼姆魯德也發現了數千件象牙製品，其中不乏技藝精湛的雕品傑作，全是在深井的泥淖中保存下來的。

巨型立體雕塑在巴勒斯坦早期考古層中十分罕見，惟從安曼城堡尋獲的兩座雕像和另兩座立雕的殘餘，恐是該層次之絕無僅有的，其年代可制定為主前 800 年，由當地工匠所造。從異邦大城如賽巴斯特和該撒利亞有大批異神和國君的雕像出

土，這已經是希利尼羅馬時代的產物。

許多小型印章不僅鐫有重要的銘文，且有極精美的圖畫。1904 年從米吉多出土的一枚示瑪璽，是以色列王耶羅波安二世（主前 793-753）年間之物，上刻一隻吼叫的獅子，神態栩栩如生。從拿士伯廢丘出土的一枚印章，是雅撒尼亞的御璽，為主前 600 年之物；其有趣之處是在上鐫了一幅鬥雞圖，因舊約從未記載公雞，故學者一直相信希利尼時代之前，巴勒斯坦從未有雞出現。

一些器物上還鐫有某些建築物的圖樣或某些城邑的平面圖。巴比倫伊施他爾門樓的雄偉造型，即見之於一塊璽飾板上的城堡圖。在該撒利亞進行的水下考古，發現一古幣（或佩章），其上鐫有該撒利亞碼頭圖形，入港航道兩側各有圓塔拱衛，塔頂飾有雕像，塔的兩旁建有拱門，沿著碼頭兩岸而立。

羅馬時代猶太人造型藝術的發展，受到許多因素的束縛。在主前一世紀，連大希律王也要規避猶太人對人體造型藝術的敏感反應。從馬薩他發掘的鑲嵌畫來看，非幾何圖形即花草樹木。

古幣

金屬器物的遺存率相差懸殊。金質器物最為持久。銀質器物常為黑色光澤所覆蓋。銅質器則多覆以綠色銅銹。鐵器最易銹損，往往出土時已成紅粉一堆。鑑於多種原因，金屬器物以古錢的考古價值為最高，其質地以銀、黃銅、青銅為多。

鑄錢始於呂底亞國王蓋古茲，時在主前七世紀。約於主前 600 年而傳至希臘。主前六世紀中，雅典暴君庇吉斯徹特斯首次於錢幣的一面鑄上雅典娜像，另一面鑄上梟鷹圖形。至主前五世紀已廣為流通，同時則有大量仿效雅典錢幣的製品。

從巴勒斯坦最先出土的，是兩枚主前六世紀的古錢，一枚得於示劍，是從他索斯傳入的。1960 年於耶路撒冷近郊地區，又獲一枚庇吉斯徹特斯年間的雅典古錢。繼而又有 3 枚主前五世紀的雅提迦古錢仿製品出土於撒瑪利亞，其後另有一枚出土於伯夙。

我們還有幸覓得一套「耶乎德」古錢，是主前四世紀波斯入主猶大國期間的鑄品，從中可見猶太地方官員尚具有相當程度的自治權。其中最有名的是一套精美銀幣，鑄有雅典梟鷹圖形，同時配有希伯來銘文。另有一枚「耶乎德」古錢，鑄有一名男性神祇端坐在一隻有翼的輪子上，此錢今藏於大英博物館。

舊約和新約提及的銀錢，多屬外國錢幣。可作為自治權象徵的真正猶太錢幣頗不多見，僅有如下數種：哈斯摩寧錢幣、希律錢幣、兩次猶太起義之間鑄造的錢幣。馬太福音二十二章 19 節記法利賽人拿給耶穌看的那枚「銀幣」，大概是提庇留或亞古士督年間的鑄品。這是一種重約 1/8 盎司的銀幣，是新約最常提及的銀錢。

一枚羅馬銀幣，即是當時傭工一日的工價或羅馬士兵一日的餉銀（太二十 2）。所謂「德拉克瑪」是希臘銀幣，重量與羅馬銀幣相若。馬太福音十七章 24 節所謂「丁稅」，相當於兩枚德拉克瑪，或 1/2 舍客勒的推羅銀幣。當時稅法規定，每一猶太壯丁一年須交出 1/2 舍客勒「丁稅」，來維持聖殿開銷。馬太福音十七章 27 節記述從魚口中取出的「一塊錢」，即是 1 推羅舍客勒，相當於 4 枚德拉克瑪的價值。至於寡婦投入銀庫中的兩枚「小錢」（可十二 42；參路十二 59），是約 1/20 盎司重的小銅鈿，等於 1/100 德拉克瑪，稱「勒泊屯」。

年代鑑定

古錢的重大價值之一，在於可藉以斷定發掘層的年代；但錢幣，尤以金、銀鑄造者，往往會流傳很久，這個因素是不可忽略的。傳代遺世的概念也適用於出土的印璽和符囊。伯珊的發掘者正因為忽略了這個因素，以致造成了錯斷年代的後果。哥登在泰佩高拉發掘出一件古璽，經鑑定可知其「入土」之前已在世間流傳了 1,500 年之久。

制定發掘層年代的方法有多種：可依據已出土的銘文記載加以判斷，也可聯繫地層狀況和已知史料來進行推斷；除此之外，尚有陶器比較類型學，也是用於推年斷代的有效學問。某種陶器類型的年代一經確定（如馬薩他被營建居住的年代已知，那裏出產的陶器形制也已確定），便可用來作斷定年代的標尺。在馬薩他出土的一個水罐上，竟刻有羅馬執政官的名字，從而可知該水罐是主前 19 年之物；不過這僅是一個極為罕見的例子。再有所謂古文字學，或稱為「字跡比較類型學」，用於推年斷代也頗有助益。

舊約經載事件的年代，可通過與埃及年代紀和米所波大米年代紀作對比研究，來加以確定。因為這兩種年代紀關於君王名字和在位年代的記載，都是很準確的。古代的天文觀察資料，也可用來確定某些年代和日期，結果也大多準確。

現將聖經考古學所依據的年代表開列如下：

新石器時代：主前 7000-4000

銅石器時代：主前 4000-3000

早青銅時代：主前 3000-2000

中青銅時代：主前 2000-1500

晚青銅時代：主前 1500-1200

鐵器時代：主前 1200-300

希利尼時代：主前 300-63

羅馬時代：主前 63 至主後 323

近年經李毗首創的放射性碳素，用於測定古代有機物遺存的年代，其效用頗佳。放射性碳素斷代的基本原理是，生物體按一定比例，從大氣中同時吸收兩種放射性同位素：碳-14 和碳-12；在生物體腐敗過程中，碳-14 按一定速度分解成氮-14；根據碳-14 分解之後的遺存和根本不分解的碳-12 的比率，就可大致斷定該有機體死亡（即停止吸收碳-14）的絕對年代。

以放射性碳素斷代來測定主前 2000 年埃及木乃伊的年代，似都相當準確；但用於早於主前 2000 年以前之物，其測定結果卻多有偏後的傾向。其原因之一是地球磁場的變化，對測定結果時有干擾。因此，在報告放射性碳素斷代結果的同時，必須附上一份正負數字的誤差表，此表稱為「標準偏離表」。

新科學技術

除了勘測和推斷年代，新科學工具和方法也用於考古學的其他方面，如加州大學的物理學家奧瓦萊茲，將一發光器放入基撒的庫夫大金字塔，企圖藉以追蹤稱為介子的宇宙光軌跡，一切數據均以電腦自動記錄。奧瓦萊茲的目標是測定金字塔中，前所未知的各通道走廊的準確位置。不過，迄今尚無所成。

賓州大學博物館的史密茲，利用電腦使法老亞肯亞頓的一座神廟的原貌還原。該廟早被亞肯亞頓的繼任者拆毀，僅收集到 35,000 砂石遺塊。史氏先將每一遺塊的特點，通過攝影儀器記入 IBM（電腦）記錄卡，隨著復原工種的進展，把記錄卡漸次輸入電腦，讓考古學家準確的進行重組。

把攝影測量技術用於複製埃及淺浮雕，也是一項引人矚目的創舉。先將一件浮雕拍成兩幀立體照片；將輪廓描繪儀與放縮雕刀組成一架特殊的聯合儀器，用以準確地跟蹤立體照片上的每一細節，從而把原浮雕再現於一塊塑料板上。這種儀器摹擬的精確程度可達 1/50 吋。

考古學的價值

自 1843 年以來，我們通過考古，已經獲得大量有關古代世界歷史、宗教、文化方面的知識。有待探知的事情尚浩如煙海，但通過考古發現，我們已經掌握了人物和事件的基本背景，以此為據，即可對聖經不同記載有更真實的瞭解。屬靈的事只可以屬靈的方法領悟，考古學不能證明聖經之真理。然而，考古學卻最少可以證明，古代記錄聖經事件者是多麼認真負責，而又準確細緻地寫下了他們熟悉的境域和事件。聖經述及的地名，經考古勘察大白於世者，是使我們能以正確的歷史觀，來看待聖經所提供的材料；而古人日常生活用具的發現，也使我們認識他們的真實存在。通過對考古背景的認識，我們才愈益清楚地看到古代世界的生活環境，從而也能更欣賞神是如何通過歷史的進程，來逐步實現祂拯救世人的偉大

計劃。

Edwin M. Yamauchi

另參：「考古學和聖經」；「陶器」；「銘刻」；「廢丘」。

考古學和聖經(Archaeoloy and the Bible)

所謂「考古學」，可簡單定義為：以發現和研究人類古代遺物為目標的一門科學。聖經考古學則專以散存於近東一帶的人類遺物、遺跡為研究目標。某些古代遺存埋藏於土墩之不同的層次內；另一些則散見於地面的廢墟，或是已經風化的紀念遺跡。鐫有銘文的器物也時有發現，需要下一番工夫，才能破釋器物上的古代文字。古代日常應用的器物，是見之最多的遺存，如破碎的陶碗、燒焦的木板、小件飾物、玩具、擺設、布片、銹損的兵器、織物的殘片等等。器物各有所出的時代，考古學家就要盡其對有關史期之所知，對各種器物作出審慎而精確的描述和解釋。

現代考古學是從很久以前的「尋珍覓寶」，發展而成為一門嚴密精確的科學。對潛藏的遺址要經過周密的測探，一般是通過空中攝影，或使用複雜的電子設備，來測試地下金屬或其他異常反應。出土器物之斷代，要根據其出土的地層；有時也運用其他方法，如放射性碳素斷代法，目的是判定器物和埋藏器物的遺址準確的年代。

考古學家和中東學者面對這些古代生活的見證文物，從而肯定他們要處理的，都是真實而客觀的材料。儘管研究的文物在學者之間，往往不無爭論之處或相悖相左的意見，但文物本身雖緘默無言，卻是古人古事的真確見證，故此對遺物、遺跡，必須按其原本真相理解，決不可為附會某種歷史、文化或宗教方面的意見，而隨心所欲地橫加解釋。近東考古學所能做到的，便是對客觀的背景材料提出證明，這便大有助於我們對聖經的理解。例如，一件鐫有象形或其他形式文字的器物，經推年斷代可考定為主前 3000 年左右之物，這本身足以證明，最少於彼時彼地人們之間已有了文字的交往。由此可知，舊約早期的作者把所經所見的事實，用文字記載下來，並非是甚麼不可思議的事。那麼，以摩西時代尚無文字為想當然的理由，而認為摩西五經並非摩西所寫的假設，就自無立足之地了。事實上，考古發現已經證明，摩西不僅能夠而且確已使用埃及的象形文字、巴比倫的楔形文字和迦南地的若干方言（聖經希伯來文即是其一）作了記述。任何研究摩西五經的理論，如果否認這個基本事實，就是犯了極為嚴重的錯誤。

考古和古人的日常生活

居住

從近東多處的考古挖掘中，可窺見古人的居住情況。新石器時代的居室，主要是用枝條構架的「茅屋」。從某些證據可知，有的房屋內室也飾以藝術品。亞伯蘭年間，吾珥一般家庭的房屋已很考究，按現代標準也可謂美觀而舒適。至於克諾索斯、馬里、波斯波立、肯迪爾幾處都城遺址的宮殿建築，即使從其廢墟，也仍可窺見昔日的巍峨堂皇。編織物可算是人類最古老的工藝品之一，原來今日東方地氈的兩種編式，都是源於遠古的米所波大米。陶器工藝也同樣古老，無論是上釉的彩陶，還是不上釉的白陶，是平淡的還是雕飾的，都已久傳於世了。

社會習俗

聖經對古代中東社會習俗，也有所透露，加上考古發現的佐證，就更加清楚了。從努斯出土的陶銘可知，亞伯拉罕與婢女夏甲生子一事，是完全符合當時當地的習俗，絕非悖德違制之舉。另夫婦膝下無子者可收義子，正如亞伯蘭收以利以謝為子之事（創十五 2-4）。義子享有繼承家業之權，且擔負贍養二老之責，這一切都與嫡子無異；但如果後有嫡子出生或其他原因，是否仍保留義子的繼嗣資格，則權在二老。從努斯、烏加列、阿拉拉赫出土的文獻表明，一家如有多子，家長可任意立嗣，無須循長幼之序（參創四十八 13-20、22，四十九 3、4）。努斯碑文還表明，嗣子資格並非固定不變，而是可在弟兄之間轉換，因此，以掃和雅各之間的身分可互換（創二十五 31-34），也就不難理解了。

職業

聖經時代的職業情況，也有許多實證可以說明。本尼哈森組畫（主前 1900 之物）描繪了閃族商旅載貨遠赴埃及的情景。從一幅牲口背上所馱的風箱判斷，這隊商旅大概是作冶煉金屬的匠人。另從其他碑文、壁畫也可見到其他許多行業，計有狩獵、捕魚、燒磚、製陶、各種農活、家庭手工藝等。從造型藝術中，也可瞭解當時人們的衣著情形。本尼哈森組畫上的男子多留長鬚，穿著短裙，腳踏草鞋；女人穿著肩部繫扣的連衣長裙，色彩鮮豔，穿便鞋，長髮繫帶。另有一幀晚 500 年才出土的埃及畫，畫著一隊向法老進貢的閃族旅人，其服飾或與 500 年前一樣。這些人物圖畫均出自外邦人之手，並非巴勒斯坦本地人所畫。原來以色列律法有規定：畫人物或神的圖象是犯拜偶像之罪，在當禁之列。

記錄的物料

最能向我們透露古人日常生活狀況的遺物，莫過於出土的陶片。凡昔日有人拓居之地，必有大量陶器的碎片散埋於地下，今日還可發現。這些陶片常被用作書寫

材料、記錄簡短信息，如先知耶利米時代的一組陶片信札，即主前 587 年的拉吉信集；拉吉信集實際是一疊軍情報告，是當年拉吉城北前哨發給該城守將的「急件」。至數世紀後的新約時代，陶片用作書寫材料仍暢行不衰，一則因為它比埃及的蒲草紙經磨耐用，二則又較那種塗蠟字版方便得多。在埃及還發現了一具調色板：長方形的木盤上，有一條放置燈心草筆的細槽，另有圖形凹槽，可置黑、紅兩色的顏料片，是為沏墨水之用的。這種顏料片的遺存在昆蘭故地也有發現，著名的死海古卷就是用此墨水書寫的。

遊戲

古代遊戲的種類很多，兒童的、成人的都有。從本尼哈森的古墓（約主前 2000）內發掘出一幀球戲圖，描繪一群梳小辮子的埃及小姑娘擲球於空中。埃及底比斯神廟內有浮雕一幅，刻畫蘭塞三世與一宮妃下跳棋的神態。嗣後在埃及兒童間又時興玩一種卵石遊戲，頗似今之「十五子戲」。從米吉多發現一象牙盤，上面有排列有序的孔洞，似可插入楔形棋子以供雙方對弈，已考定為主前 1200 年之物。根據近東遺址發掘所得，可知兒童現具尚有哨子、皮球、兵車模型、在輪子上的動物模型等，數世紀或無大變。成人遊戲則有角力、射箭、賽跑。這在埃及墓畫中都有反映。

殯葬

聖經記載雅各和約瑟死後，均經香料薰屍（創五十 2、3、26），這反映了久行於埃及的一種社會習俗，且與這段記載的歷史背景完全吻合。雅各歸葬於麥比拉祖墓，與亞伯拉罕、撒拉及其他親人合葬。目前，麥比拉岩洞的遺址已確認無誤，但阿拉伯人也以亞伯拉罕為聖祖，視麥比拉若為聖地，所以禁止任何人在這裏作考古發掘。

1931 年在橄欖山俄國博物館內，發現一段希伯來文的墓誌銘，可信是取之於墓葬處的。銘文寫道：「猶大王烏西雅御骨在此，不可打開。」墓誌是耶穌時代鐫刻的，顯示烏西雅在耶路撒冷的陵墓已被挖掘，遺骨移葬另址，並立此銘。另經考古學家證明，暫置耶穌遺體的洞口以巨石作門，這是主前 100 至主後 100 年間所盛行的社會習俗，福音書所載與當時現實生活全然相符。

宗教

考古發掘從許多方面揭示了聖經宗教和崇拜的實質。早在亞伯蘭奉神召出吾珥之前，米所波大米人已敬奉多位神明，奉為「天神」。由此可見，希伯來人之祖有自己崇敬膜拜的神，並非不可能之事。從埃及法老蘭塞二世的一件浮雕，可以看出

敬拜那些置於可移動之神龕的神的習俗，該浮雕描繪埃及軍營中有神龕在營盤中央。另有主前七世紀的腓尼基文獻，提及以牛牽引神龕之事。由此觀之，聖經記載以色列人於曠野設會幕，與此背景正相吻合，所謂會幕是晚出之物的斷言，可就不攻自破了。

聖經記載被擄以前的祭祀典禮，必有歌者供職其中，這一傳統也從考古發掘中，得到了證實。原來古代巴勒斯坦人禮樂之事，十分發達，一連數世紀久享盛名。另有從拉斯珊拉（即烏加列）出土的坭版，上面盡刻著宗教詩歌，考其句式用語，有不少與聖經詩篇相契相合之處。所羅門聖殿是由腓尼基工匠所建（王上六），其結構格式與從敘利亞的泰拿廢丘出土的主前八世紀的廟堂相仿。耶路撒冷「哭牆」的石頭中，相信有些是尼希米時代之物，惟所羅門時代的城牆基址至今尚未找到。希律聖殿於主後 70 年被毀後，發現了一些石頭遺跡，為當年的某些建築結構如底座、立柱等，提供了實物見證。從聖經可知，基督時代巴勒斯坦各地有很多猶太會堂，但至今尚無重要的遺跡出土。

戰爭

聖經記載戰事的篇章隨處可見，現今考古勘察的諸多發現，大大幫助我們理解這些記載。近東古人視戰爭好像敵對民族所奉諸神之間的衝突與較量，因此在他們看來，從軍打仗是神聖的召命，入營當兵也是榮耀的職業。希伯來人向視神為萬軍之主，故此他們的軍隊也是神所統帥的軍隊；神可以下令毀滅全城（參書六 17、24）。戰爭一般按約定俗成的規矩進行。軍隊壓境時，必先知會城民投降。如降，可免一死，但財產是要被洗劫一空的；如不降，則一旦城破必有屠城之舉，闔城百姓將無倖免者。戰略戰術是古已有之的，如正面攻擊，用計設伏、武裝偵察等早就在戰爭中使用了。有時兩軍對陣，勝敗以兩方主將較量的結果來決定（撒上十七 38-54）。

甲冑的式樣從各種浮雕的描繪中已廣有所見，可補充出土的碑刻的記述。吾珥曾有一華麗的金盔出土，是蘇默甲兵的遺物，與卡納克墓壁所繪赫人小盔迥然異趣。在以色列軍中，先是只有將帥才戴金屬頭盔的（參撒上十七 38）；到了西流基時代，則全軍將士一律發給銅盔（《馬加比一書》六 35）。羅馬軍團一般是戴銅盔或皮盔的。希伯來軍隊所用的盾牌有兩種：一是長寬可蔽全身者，為步卒使用；另一種小巧輕捷，為弓箭手使用（參代下十四 8）。質地多是木心草面，偶爾也見有銅質者。至晚從主前十五世紀起，近東士卒已穿鎖子甲（參耶四十六 4，五十一 3）。波格凱斯、烏加列、阿拉拉赫 3 處均有鎖子甲出土，可資為證。劍與矛是希伯來士兵的主要武器，其形狀與尺寸也頗不一，各種碑刻和淺浮雕均有反映。冶煉刀

劍的烘爐，也從基拉耳出土了；又從拉吉和米吉多發現了青銅時代的匕首。他們所用的弓箭，即所謂「小亞細亞綜合弓」：以木、角製成，筋腱為弦，兩端固定在弓弧的鐵的邊緣，大概是承襲自蘇默的武器，可見於本尼哈森組畫。古箭也有遺存出土，箭頭上還刻著名字，可判定為主前 1300 至 900 年間之物，似乎顯示當年有弓箭隊的存在（參賽二十一 17）。新約則極少關於甲兵的記載。

文獻

許多聖經的文體在近東考古發掘中，都已找到了淵源。在拉斯珊拉發現了一些泥版，上面的銘文採用的是一種詩與散文的混合文體，恰是聖經詩篇所使用的那種文法和文學形式。一說以為摩西五經中詳列的律法條文，只能出自摩西以後的時代，考古發現已證此說之謬。今有寫於主前十九世紀左右的蘇默法典片斷出土，顯示出相同的法典風格。著名的巴比倫王漢模拉比的法典（主前十八世紀）即以蘇默法規為基礎，將其法規條文擴充至 300 節左右。漢模拉比法典是企圖把當時的社會，穩定在法律和秩序的基礎上的首次嘗試。其文體開始是一段詩體序言，繼而是散文體的法律正文，結尾則是一段散文體的跋。這種 3 段結構的形式，也見諸約伯記（散文——詩——散文）和但以理書（希伯來文——亞蘭文——希伯來文），更晚出的著作也使用同樣形式。

出埃及記二十章 1-17 節所載之立約文體，及申命記中更完備的形式，可對照波格凱斯出土的赫人宗藩條約的文體。宗藩條約有所遵的定式，其中主要成分可見於舊約所載之律法和盟約文體中（出二十 1-17；利十八 1-30；申一 1 至三十一 30；耶三十一 31-37）。

創世記中重複出現的句語：「他的後代記在下面」或「某某的子孫記在下面」，標示著創世記原來自 11 塊泥版，仿如米所波大米記事泥版的形式。這句語和隨後的記述都與米所波大米完整出土的泥版跋文相類。創世記記敘家世的文體，也可見於努斯出土的泥版銘文。創世記原文在敘史時所用的那種古樸簡素的文字，與蘇默歷史文獻的風格也相似。

希伯來智慧文學如箴言之類，與埃及的《阿曼尼摩比的訓言》也相仿，尤其是箴言二十二章 17 節至二十四章 22 節，連內容也與那篇埃及古訓頗為接近。不過，這兩篇鉅著究竟是一篇承襲另一篇，抑或是有共同承襲的來源，則有待進一步考究。

「書信」是古代世界的常用文體（撒下十一；王上二十一；王下五 10、20；拉四 6、7；尼二 7）。埃及蒲草紙文獻如「哲農文獻」，多由書信組成。希臘人書信體的起源可上溯至柏拉圖。他的「第七封信」（主前 354？）特別引人注意，因為作者

欲藉此信反駁曲解其說其行的言論。使徒保羅的書信（哥林多前後書、加拉太書、腓立比書、帖撒羅尼迦前後書），也是承繼了這一傳統的。保羅的腓利門書則與埃及某些蒲草紙書信，全屬私人性質相類。

語言

近東地區許多古代語言的發現與研究，大有助於我們對舊約的理解。現在已知來自蘇默語和亞甲語的表達方式，不僅見於創世記，也見於聖經其他各書。如創世記一章 1 節所用「天地」一語，即是來自蘇默語的一個詞組 an-ki，這對反義詞（天——地）組合在一起，就具備了「全體」之義，可譯作「宇宙」。啟示錄二十二章 13 節也同樣利用這文學手法，以 3 種不同的方式表達出同一概念。

烏加列語與艾伯拉語是西部閃語的兩個方言，從淵源上來看，與希伯來語非常相近，且所使用的文體也有驚人的相似之處。有了古烏加列語知識，許多意義隱晦的希伯來詩句方得迎刃而解，這些詩句保存了真正古迦南語的表達形式。

另一支西北閃語方言，則是亞蘭語，於主前三千年代即有人使用了；這語言可見於聖經以斯拉記和但以理書，是用「皇室亞蘭語」寫成；正如主前五世紀和四世紀之伊里芬丁蒲草紙文獻。今天看來，把以斯拉記和但以理書的成書日期定於較晚時期，根據其所用之亞蘭文，是通不過的。

新約是用「普通希臘文」寫成的，這是當時近東和羅馬帝國通用的語言。有一些學者認為馬太福音和啟示錄若非全書，則最少某些章節原是以亞蘭文成書的，新約的普通希臘文與其他希臘方言不同之處，在於含有很多亞蘭文的表達方式，在翻譯時若不注意，則往往會造成誤譯。

結語

綜上所述，考古發現明顯可擴闊我們對古代世界的歷史、宗教、文化等方面的認識。迄今為止，我們所掌握的材料雖然尚屬有限，但已足使我們看見聖經中記述的人物，是真實地活於歷史的時空中，經歷憂慮、動盪，而他們也掌握著古來無匹的高度文化。通過考古發現，我們看見這些人物，並非神話，也非傳奇，而是活在真實的歷史時空，在時艱中苦苦掙扎，並間中得見全能全聖的真神顯現，引領個人和民族的命運，並把祂的旨意行在人類歷史之中。考古學表明，我們不能脫離近東其他古代民族來孤立地研究希伯來人。希伯來僅是一個包韞深廣的文化綜合體中的一部分，希伯來人在構成該文化的諸多民族如蘇默人和愛琴人中，僅居一席位。

進行這種研究必堅持一貫客觀的立場，要從相關的實證出發，以對聖經人物和事件有正確理解。有時，公認的考古結論難與聖經的見證相契合，不過，這種矛盾

為數極少，且會隨著新資料的逐漸發現而趨於化解。一般來說，考古學家並不奢求擔當證明聖經真理之大任；事實上那一鍬、一鏟之物又何足肯定或否定屬靈的啟示和聖經的訓言呢？然而必須承認的是，考古學確使希伯來史得到了證實，確使新舊兩約許多隱晦疑解的語言和傳統，得到了清澈明晰的解釋。故此，考古學為在耶穌基督裏臻於完備的全部預言，提供了切實可信的背景。

R. K. Harrison

另參：「考古學」；「銘刻」；「武器和戰爭」；「聖經的原文」；「古代書信」。

克里安提(Cleanthes)

古希臘哲學家，是主前 269 至 232 年雅典斯多亞派的領袖，著有長詩「獻給丟斯的歌」。另有斯多亞派詩人亞拉突作「現象」一詩，將克里安提部分詩句化入其中，遂得傳於世。數世紀後，使徒保羅在雅典亞略巴古山上當眾傳道，曾引亞拉突的詩句：「我們也是他所生的」（徒十七 28），該句直接引自「現象」第五行。

困苦／苦難(Affliction, Suffering)

聖經用語，指一切痛楚、哀傷、危難、禍患之總合。據聖經的觀點，罪惡入世之日即是困苦開始之時。凡人類並一切受造之物，都要因「荊棘和蒺藜」、罪孽、死亡與敗落而遭受困苦（參創三 16-19；羅八 18-21）。人生短而多艱，憂患重重，其原因皆在於罪（伯十四 1-6）。人欲逃避天災人禍和傷殘病老之苦，是不可能的（代下二十 9）。然而，神卻是利用困苦管教祂的百姓。以色列民在埃及受奴役的經歷，向我們清晰生動地展示了困苦在這方面的目的（出四 31）。士師時代所歷的磨難（尼九 26、27），以及被擄巴比倫所遭的苦痛（賽二十六 16），都是實例。以色列人在困苦中向神呼求，神便解救他們，使他們終於從悖逆中悔改，轉為順服（耶十 18；何五 15 至六 3）。

聖經也承認，欲理解義人多遭患難並非易事（詩三十四 19，三十七 39，一三八 7）。連先知和「神的僕人」（彌賽亞）也難免於困苦（賽五十三 2-12；耶十五 15）。耶穌基督背負人類的苦難與哀戚，這是從亞當之罪開始的人生困苦的極致（賽五十三 4、5；彼前二 24）。聖經視此困苦為應驗「女人的後裔」與「蛇的後裔」彼此為仇的預言（創三 15）。

耶穌向祂的門徒指出，尚有許多苦難等待他們（約十六 33）。保羅也教導說，欲進

入神的國必先經歷許多艱難（徒十四 22）。基督徒且不可被諸般患難動搖了信心（帖前三 3），應視之為補滿基督為教會所受患難的不足（林後四 10、11；西一 24）。聖經已經告誡我們，世界末日臨近之際，苦難會益顯深重（太二十四 9-14；提後三 13）。撒但要傾全力來迷惑和敗壞神的選民（太二十四 24；帖後二 9-12；啟二十 7-9）。然而，耶穌基督從天上再次降世的時候，神便要把這困苦百倍地加給那使信徒蒙受苦難者的身上，向那不信基督福音的人討索他們所欠的債（羅二 9；帖後一 5-10，二 7、8）。

由此可見，困苦一方面是罪人生活無可祛除的事，一方面也是神管教人的工具，藉以使民順服於神。從聖經還可看到，困苦也是撒但與基督耶穌相爭的部分體現。然而歸根到底，基督徒蒙受的苦難終要「為我們成就極重無比、永遠的榮耀」（林後四 17）。

另參：「逼迫」；「患難／災難」。

坑(Pit)

舊約常用這字來指墳墓、死人的住處或陰間，那是一個陰暗可怕的地方，是人人皆懼怕的，因為在那裏不再有光、喜樂和生氣。很多敬虔的人都厭惡這地方，因為它使人與神的溝通和團契斷絕，可見的例子有：希西家（賽三十八 17、18）、約伯（十七 13-16，三十三 22）及眾詩人（詩二十八 1，三十 3，五十五 23，八十八 4、6）。舊約聖賢很少會有復活的洞見，因為復活的觀念來自福音信息。

另參：「無底坑」；「死人的住處」；「死亡」；「蘇奧」。

昆蟲(Insect)

細而無脊椎的生物。一般的特點是有分節體（頭部、胸部、腹部），並且有 3 對腳。

另參：「動物（螞蟻、蜜蜂、蟋蟀、蚤、蒼蠅、叮人的小昆蟲、蚱蜢、蝗蟲、蛾、黃蜂）」。

昆蘭(Qumran)
古代猶太之宗教團體，其聚居地與 1947 年發現死海古卷的地點很接近。
另參：「死海古卷」；「愛色尼派」；「猶太教」。

奎蛇／毒蛇／蝮蛇(Adder)
蛇類的一種；但尤多指蝮蛇，是一種分佈於歐亞兩洲山地的毒蛇。
另參：「動物（奎蛇）」。

客西馬尼(Gethsemane)
耶穌和門徒吃過最後晚餐後，來到此處。耶穌在客西馬尼園中內心經歷重大的交戰，因為祂知道自己被賣的時候快到了（太二十六 36-56；可十四 32-50；路二十二 39-53）。
「客西馬尼」一名只見於馬太福音二十六章 36 節和馬可福音十四章 32 節，意為「榨油器」，表示該處有橄欖園。希臘文的「地方」一詞，指到該園乃私家之地，耶穌和門徒卻特別允准進入。
雖然路加和約翰福音都沒有提及「客西馬尼」一名，但兩書均記載耶穌被賣前飽受痛苦。路加說該地位於「橄欖山」上（路二十二 39）。約翰則形容「過了汲淪溪」，可到該處（約十八 1）；只有約翰福音稱那地點為園子。從以上記述顯見耶穌和門徒經常在客西馬尼聚集團契和禱告（路二十二 39；約十八 2）。
福音書經文顯示園地面積足以讓門徒分散聚集。
雖然聖方濟各、俄羅斯、亞美尼亞和希臘正統教會均眾說紛紜，客西馬尼園的正確位置，仍然引起各方臆測。
James D. Price

客店(Inn)

旅客留宿的地方。在欽定本的舊約，「客店」這詞出現了 3 次。其中兩次是有關約瑟的兄弟，在往返埃及和迦南時住宿一宵的地方（創四十二 27，四十三 21）。另一次類同的情況，就是摩西由米甸回去埃及，要把以色列人領出來之時（出四 24）。修定標準譯本把這些都翻譯為「住宿的地方」，因為在族長及摩西的時代，近東的地方還沒有類似客店的公眾地方，可供旅客租住。在一個穩定的地區，旅客通常可以得到當地居民的款待。在整個近東的地區，款待客人是一項重要的社會責任（例：創十九 1-3；士十九 15-21）。在荒涼的地方，旅客則要自尋地方住宿（例：創二十八 11），並且自備食物（例：書九 11-13）。

在巴勒斯坦，真正客店的起源難以查考。有說他們是源於外地，因為猶太語「客店」一字，是源自希臘文和拉丁文。在他爾根及約瑟夫的記載中（《猶太古史》5.1.12），喇合是管理客店的人，但這些資料可能與時代不符。雖然那時期在近東地區，已有婦人給旅客提供住宿及性服務，但它們並不能作為可靠的證據，以證明客店存在於約書亞的時代。肯定地，早於主前五世紀，已經有希臘的客店，而且在希臘化的地中海沿岸十分普遍。這些客店一般來說都不舒適及不安全，是盜賊、妓女及歹徒時常聚集的地方。

這樣的「客店」及「店主」，照顧了好撒瑪利亞人所救助的受害者（路十 34、35）。這客店可能是類似商棧的旅館，是敘利亞自古以來經商路線常見的住宿地方。它是正方形的建築物，中間是露天的庭院，供應水及住宿之所。可是，旅客通常自備食物，有時甚至要自備被蓋。那個好撒瑪利亞人顯然期望店主完全照顧傷者的需要，不過很難判斷這是當地的習慣，抑或只是緊急時的棲身之所。耶穌的比喻中的客店，通常被認為就是哈法商棧，位於耶路撒冷及耶利哥之間。雖然現今所見的結構，可能只是建於同一地點的後期建築物。

在聖經裏，有關好撒瑪利亞人的客店，是我們所知的獨特例子。在新約中，有兩段為人熟悉的經文，間接提及旅客居住的地方，那並非真正的客店，而是其他社會習俗或安排。首先，羅馬教會的弟兄，到三館探望為囚的保羅。那是一個停留點，距羅馬 33 哩，在亞比烏大道與來自安丟米的路中交匯點上（徒二十八 15）。其次，就是約瑟和馬利亞找不到空房的「客店」（路二 7）。耶路撒冷的猶太人，都以有足夠的客房去招待大量湧至為過逾越節的旅客而自豪（參徒二 6-11 提及五旬節時的群眾）。顯然，約瑟和馬利亞亦期望報名上冊時，能在伯利恆找到類似的住所，卻找不到。

John W. Sider

另參：「旅遊和交通」。
括土(Quartus)
一位曾與保羅一起向羅馬教會問安的基督徒（羅十六 24）。

枯乾的手(Withered Hand)
另參：「殘疾」。

柯希勒(Qoheleth)
意謂「傳道者」，是傳道書的希伯來文書名，字源的意義為「召開集會」，後解作「在集會中演說」。作者在許多篇章中都自稱為傳道者。
另參：「傳道書」。

苦菜(Bitter Herbs)
指某種苦味野菜，可能是萵屬植物，如苦艾、茵蔯等。當年神降大災於埃及，使其頭生的人畜死於一夕之間；是夜，神囑以色列民備烤羊羔肉，與無酵餅和苦菜同吃（出十二 8-11）。
該處經文對苦菜的意義未作解釋。據傳統的解釋，那是用以象徵以色列民在埃及為奴所受的苦楚。另兩處提及苦菜之處（民九 11；哀三 15），也沒有講明苦菜屬何種植物及寓義為何。民數記記載不能按時過逾越節的人，當如何補救（民九 6-12）。耶利米哀歌的經文描述先知耶利米的苦楚，先知自言在神的手下受苦，神使他「飽用茵蔯」。如果先知的感受可用「苦菜」象徵，那麼以色列民在埃及為奴的苦況，自然也可以「苦菜」來象徵。神降大災於埃及的那夜，也正是以色列民擺脫奴役枷鎖，重獲自由的開始；自此，以色列人便年年吃苦菜來紀念逾越節。至今，撒瑪利亞人過逾越節時，以萵屬植物的苦葉為「苦菜」；歐洲的猶太人則用辣根作「苦菜」。
John E. Long
另參：「植物（苦菜）」。

苦撒(Chuza)
希律安提帕的家宰，主管王府產業，可能也有政治職銜，權勢甚重；其妻約亞拿患病得耶穌醫治，後跟從耶穌及十二門徒，在食用上多有所供應（路八 3）。

庫房(Asuppim)
希伯來原詞即「庫房」之意，為聖殿的一部分，見於歷代志上二十六章 15、17 節。另參：「會幕，聖殿」。

庫爾(Kue)
基利家在舊約時期的名字。所羅門由此地運進馬匹（王上十 28；代下一 16；按：和合本漏譯）。它包括兩處地區：東部平原（基利家佩達斯）和西部山脈（基利家特吉亞）。庫爾南濱地中海，西和西北含接托魯斯山脈，東北臨安提托魯斯，東接阿馬努斯。
主前三千年代，亞甲族的統治者撒珥根大帝及其孫那蘭新宣稱曾抵達「香柏林」和「銀山」，所指的顯然就是阿馬努斯和托魯斯。在中銅器時代，那平原名阿達尼雅；到晚銅器時代，由路維人和胡利人組成的吉瑣瓦納王國問世，但被赫人帝國征服。
至鐵器時代（主前一千年代），庫爾的新赫人王國興起；庫爾成為從北方進口馬匹的商站（參結二十七 14）。主前九世紀，庫爾加入由多國組成的同盟，抗拒撒縵以色三世的侵略（主前 858），但終於在 839 至 833 年間被征服。亞述人撤退後，庫爾的地位僅次於亞蘭大馬色和亞珥拔（按照哈馬王撒吉石碑所載）而位居第三。主前八世紀末，庫爾王烏里基向提革拉毘列色三世進貢（主前 738），但不久即被亞述吞拼。撒珥根死後（主前 705），亞述在基利家和亞拿多利亞的各省一起叛變，直到主前 695 年，西拿基立才將它們重新征服。儘管附近的塔巴爾和基拉古部族（基利家之名即由這部族所起）頻施壓力，以撒哈頓和亞述巴尼帕仍努力穩守庫爾。主前 593 至 591 年間，迦勒底王尼布甲尼撒在此奮戰。此後，迦底勒諸王控制此地，並且和鄰近的呂底亞作戰。巴比倫陷於波斯人手中後，基拉古人趁此時機佔據平原。庫爾於是衰亡，基利家起而代之。
另參：「基利家」。

捆綁(Bond, Bondage)

聖經希伯來和希臘原詞的基本概念是「使失去自由」，這概念也意味著受人奴役。舊約使用好幾個字描寫以色列民在埃及人，以及巴比倫人、波斯人統治下所受的奴役。摩西律法所載以色列人作奴隸的條例，有譯本也譯作他們受「捆綁」（利二十五 39-44）。「捆綁」一詞也喻指神對萬民的約束或統御（詩二 3）。

新約使用「捆綁」一詞有反面和正面兩種含義。反面意義指受制於罪惡、撒但（來二 14、15；彼後二 19）、物慾（羅八 12-14）或律法（加二 4，五 1）。人被驅使、轄制，危害己命；又指受造之物受敗壞轄制（羅八 21），這是罪的結果。

「捆綁」正面的意義則指服侍神，以向神許的願或起的誓來約束自己（民三十 2-15；結二十 37）。該詞也說明了受困苦、受磨練的必要性和重大意義（來十 34，十三 3）。使徒保羅同時使用該詞的雙重意義（保羅稱自己「作了基督耶穌被囚的」），把他身受的囚禁與向基督的服侍結合在一起（腓一 7-14；弗三 1；提後一 8，二 9；門 9、10、13）。

Grant R. Osborne

另參：「奴隸」。

誇口(Boast)

以自得意滿的口氣講說自己或別人的功勞、本領、長處。該字在聖經中也有較正面的意義，可以看作是「讚美」的同義詞。

在舊約，常指不敬虔的人誇口，恃靠自己的力量，卻不倚靠神（詩五十二 1，九十四 3、4）。以色列人的仇敵誇口勝利，自我炫耀（申三十二 27；詩十 3，三十五 26，七十三 9；賽三 9）。他們炫耀財富（詩四十九 6），自誇智慧（賽十九 11）。神曾教導，財主和智慧人當以「認識我是耶和華，又知道我喜悅在世上施行慈愛、公平和公義」而誇口（耶九 24）。詩篇作者強調信徒當靠何事為誇耀的依據時，說：「有人靠車，有人靠馬，但我們要提到耶和華——我們神的名。」（詩二十 7）約伯的朋友責他在神面前，矜誇自己清白公義（伯十一 3，二十五 4）。

耶穌曾描述一個法利賽人，如何在祈禱中向神自誇的情狀（路十八 10-14）。在新約，這字多見用於保羅書信，例如：誇示自己的成就與誇耀神的成就的對比（羅三 27、28；林後十 17；加六 14）；自以為義、自滿自誇的表現均須撇棄（羅一 30，二 17、23；弗二 9；提後三 2）。保羅視那些自恃嚴守律法條文的猶太人之心態為自誇。在保羅心目中，唯一可以誇耀的就是神（羅五 11）。從羅馬書五章 3 節可以

看出，猶太拉比與使徒保羅的患難觀不同：前者以受苦自榮自炫，後者在患難中經驗神的能力，及促使保羅盼望將來。
保羅也有所誇耀，但他的誇耀並非建立在與人比較的基礎之上。他的誇耀是由於基督藉他工作（林後三 2-6），以及神的委任（林後十 18），他只可以將榮耀歸神。對於自己，他寧願誇耀自己的軟弱，也同時誇耀神的偉大和權能（林後十二 5、9）。保羅有時也頗誇獎一些基督徒（林後七 4、14，八 24，九 2、3），但這只表示他對他們的信賴，而決不是誇示自己的成績。保羅極不願談及自己，只是為了反駁哥林多教會中反對分子的控訴，才不得不陳述自己的作為。他說，本應出自他們之口的稱許，卻只好由他自述了；是他們迫他作了這跡近自誇的「愚妄人」（林後十二 11）。
James D. Price
另參：「傲氣」。

寬牆(Broad Wall, The)
指耶路撒冷外廓之一段，是主前五世紀尼希米所建，大概是在西北方（尼三 8，十二 38）。
另參：「耶路撒冷」。

糠秕(Chaff)
經簸揚從穀粒上脫下的皮殼。聖經時代揚場簸穀的場面是農家一景，往往用以比擬惡人如糠秕，在審判中被揚棄，而留下的則是潔淨堅實的穀米，正是義人或善國的象徵。聖經說：「惡人乃像糠秕被風吹散。」（詩一 4）
先知以賽亞預言亞述人的下場說：「你們要懷的是糠秕，要生的是碎秸；你們的氣就是吞滅自己的火」（賽三十三 11）；尼布甲尼撒的夢境也很相似。他夢見在神國興起之時，世上的列國都要分崩離析，有如「夏天禾場上的糠秕，被風吹散。」（但二 35）
新約也宣告那將要來的彌賽亞，「手裏拿著簸箕，要揚淨他的場，把麥子收在倉裏，把糠用不滅的火燒盡了」（太三 12）。

鎧甲／盔甲(Armour, Coat of Mail)
古代作戰用的護身衣，可遮蔽從頸至胯的部位。革製，上綴以相互連接的金屬甲片。
另參：「武器和戰爭」。

曠野／沙漠(Desert, Wilderness)
基本上是指野地，不宜耕作、人口稀少或不適合久居的地方，可能是沙漠、荒山野林或沼澤地帶。
近東的曠野特別乾旱、荒涼，大多是岩石、黃沙，地面粗糙，且地勢高低不平，其中也交錯著乾涸的河床。然而，在雨季，那些曠野並非完全是不毛之地，偶而也有一些草原，可供畜牧。
最為普遍用以指沙漠的希伯來詞語解作「曠野」，可能與「驅使」這動詞有關，就如牧羊人把羊群驅趕到草場去。在新約和在七十士譯本（古希臘文翻譯之舊約），是通用的希臘文詞語，意謂一種沒有邊際、未經開墾之地，那裏是野獸徘徊出沒之處（申三十 10；伯二十四 5）。曠野有時亦作草場（出三 1；詩六十五 12；耶二十三 10；珥二 22）。
約珥書二章 22 節宣告「曠野的草發生」；詩篇六十五篇 12 節說脂油「滴在曠野的草場上。」另一方面，耶利米說：「曠野的草場都枯乾了。」（耶二十三 10；參珥一 20）
約伯指「無人居住的曠野」（伯三十八 26），是各種野獸和飛鳥如野驢、豺、鷲、鴞梟居住的地方（詩一〇二 6；耶二 24；賽十三 22，三十四 13-15）。
「沙漠」的另一個希伯來字，來自意謂「成為荒蕪乾旱」的字根，這字根指貧瘠、荒涼、空曠大地（伯二十四 5；賽三十三 9；耶五十一 43）。這字的複數卻描述摩押曠野（民二十二 1，二十六 3、63；申三十四 1）及耶利哥曠野（書四 13，五 10；王下二十五 5）的地形，在那字（亞拉巴）加上一個特定冠詞，表示這是特別指著死海一帶及約但河谷間的平原。那地區的地理環境，對比強烈：約但河谷、茂密叢林像森林般覆蓋聚居的野獸群（包括聖經時代的獅子），就與死海一帶乾曠的大平原，有天淵之別。修定本有數段經文以「亞拉巴」指沙漠地區（撒下二 29；結四十七 8）。
此外，有兩個其他的希伯來文用詞，解作「棄置」及「荒廢」，意指那些從前有人聚居的地區或新徙置地，後來遭受毀壞變作廢墟（賽五 9，六 11；耶四十二 18；

結三十五 7）。這二字更常用以指任何荒蕪或棄置之地（利二十六 31、33；伯三 14；詩九 6，一〇九 10；賽五 17，四十四 26，五十一 3，五十二 9；耶七 34；結五 14）。其中一個字曾有 1 次用作出埃及的曠野（賽四十八 21）。另外一字解作「荒廢」（詩七十八 40；賽四十三 19、20），當前置一個特定的冠詞，便合成一個專有名詞「耶示捫」，指死海以西的一片土地（民二十一 20；撒上二十三 24，二十六 1）。

在新約裏，「曠野」的名詞及「沙漠」的形容詞（太三 1，二十四 26；路五 16；約六 31；徒八 26），均來自相同的希臘文字根。

整個聖經歷史可以用沙漠或曠野這個主題來詮釋。首先可見於人類離開伊甸園後，陷於不服從的領域中；以色列在出埃及後飄流曠野；又面對在沙漠艱苦的單純的信心生活，與在城市裏舒適的、拜偶像的生活之間存著的掙扎。沙漠被視為鬼魔和死亡的領域（申三十二 17；賽三十四 13、14）；這鬼魔的曠野酷似創世時最初的混沌狀態（創一 2；伯二十六 7）。但有數段感人的經文卻描述沙漠平原中生命的復甦（結二十七）。以及荒蕪之地變為出產豐盛的田園（賽四十一 18-20）。

某些有關曠野的記述提及曠野的名稱和有關的城市、人物或事物。例如：夏甲在別是巴的曠野飄流（創二十一 14）。出埃及記中，以色列人從埃及出來，曾經過以下的曠野：書珥（出十五 22）、伊坦（民三十三 8）、汛（出十六 1）、西乃（出十九 1、2）、尋（民十三 21，二十 1）、巴蘭（民十三 26）、加低斯（詩二十九 8）、摩押（申二 8）和基底莫（申二 26）。

當大衛逃避掃羅，他躲藏在西弗曠野（撒上二十三 14、15）、瑪雲曠野（撒上二十三 24、25）和隱基底曠野的山間（撒上二十四 1）。

摩西的岳父是基尼人，基尼人就居住在猶大的曠野，位於「亞拉得以南」（士一 16）。

押尼珥和約押在基遍的曠野發生爭戰（撒下二 24）。當神拯救猶大脫離摩押和亞捫人的時候（代下二十），就在耶魯伊勒（第 16 節）和提哥亞的曠野（第 20 節）施行祂的作為。

縱使曠野比較荒涼，但也有一些鄉村或城鎮。約書亞記十五章 61、62 節列出了「在曠野的」6 座城和所屬鄉村的名字。先知以賽亞宣告說，將來在曠野中的城市也有歡樂（賽四十二 11）。

曠野又使人聯想到簡樸的生活和試探。以利亞的生活和他所穿的衣服，時常叫人想起曠野；他的繼承人以利沙在以東的曠野傳道（王下三 4-27；尤見於第 8 節）。以賽亞預言施洗約翰在猶大曠野傳道的信息（賽四十 3；太三 1、3；可一 2-4；路三 1-6；約一 23）。

耶穌被聖靈充滿，又領祂去曠野住了 40 日，在那裏受魔鬼的試探（參路四 1、2）；但也有天使來侍候祂（可一 13）。埃及和昆蘭的一些隱士（修道士），住在死海附近的曠野，逃避都市的邪惡生活。耶穌則常用曠野作祈禱的地方，在那裏與父神相交（路五 16）。

曠野亦是神與祂的子民親近之地（申三十二 10-12）。神不但看守他們，並且試驗他們的順服（耶二 2；何二 14、15）。最後，曠野是一處蔭庇、潔淨和祝福之所。早期教會的沙漠教父並中世紀的修道士，也效法先知以利亞和施洗約翰（王上十九 4-8；太三 1-6）。在福音書內，出埃及時在沙漠飄流的主題，再以主耶穌四十晝夜在曠野接受試探的形式重現（可一 13；參詩九十一）。

曠野在聖經中有關警告和應許的預言中都有出現。拒絕救恩信息的城市或邦國，將變為曠野（參詩一〇七 33、34）；但忠心者卻會得到復興：「曠野和乾旱之地必然歡喜；沙漠也必快樂；又像玫瑰開花。」（賽三十五 1）

另參：「曠野飄流」。

曠野飄流(Wilderness Wanderings)

當以色列人出了埃及，他們在西乃半島的曠野和南地飄流了 40 年，然後前去征服那應許之地。在這段時期中，最重要的事件記載在出埃及記、利未記和民數記中。按聖經所記，他們在曠野艱苦的歲月，使這原先是埃及奴隸的不同支派，演變成為一個邦國。在西乃，他們成為一個民族、一個邦國，有一位神、一個共同目標——征服迦南。

飄流的年代

民數記十四章 34 節，三十三章 38 節和申命記一章 3 節，記述他們在曠野飄流了 40 年。雖然在聖經中，「40」有時是指一個完全的數字，但經文記述中許多確實的年日資料，的確暗示這是實際的年日。然而，很難知道這段時期在何時開始和終結。

按照列王紀上六章 1 節，所羅門開始建造聖殿，是在以色列人離開埃及以後的 480 年。建造聖殿始於主前 950 年，這顯示了出埃及必是發生於主前 1430 年，而征服迦南約在主前 1390 年。但近代的學者一般認為，出埃及和征服迦南的日期最少晚於一世紀後（主前 1290-50），這是基於考古學家的發現。但兩者都缺乏可信的證據。在曠野飄流的 40 年中，頭 1 年半有較詳細的記載，從出埃及到探子窺探迦南回來（出十二 2 至民十四），以及最後 1 年，有關征服外約但（民二十至申三十四）

等事蹟，都清楚記述了。介於中間的年代，即各支派在近加低斯巴尼亞曠野安營的經歷，記載很少。在民數記十五至十七章所描述的片段，估計是有關這個鮮為人知的時期。

飄流的路線

飄流的年代難以確定，以色列人經過西乃半島所走的路線更難確定。雖然聖經記述許多曠野中的地名，各支派在哪裏安營，但今天很難確定那些地區的位置。因為只有那些繼續有人居住的地方的名稱才會存留至今；但曠野的部族來去不定，同時，不同地點的名稱，不但容易遺忘，且名稱也容易更改。因此，雖然民數記三十三章詳列以色列人停留過的地方，但學者還是不能肯定大部分地方的位置。然而，加低斯（民三十三 36、37）很可能是西乃北部最大的水源——庫底律泉；而摩押地的幾處地方（44-49 節），也可以約略估計它們的位置。紅海和西乃山是發生最重要事故的所在地，卻未有一致的意見，這是令人驚異的。

按照聖經記載，以色列人要經過紅海逃離埃及。當風向轉變，海水回流，埃及追兵全被淹沒。於是以色列人向西乃山前進，在那裏停留了差不多 1 年（出十九 1 至民十 11）。後來，從那裏起程往加低斯去，在那裏安營，作為根據地，直至約 40 年後，他們進軍征服那應許之地。

傳統認為，聖經中提及的紅海，是指紅海西面的支流，即蘇彝士灣。西乃山相信是西乃半島南部的高山之一，可能是莫瑟山。由於沒有其他可靠的證據，這傳統可被接受，但並無確據。

今天，一般學者也同意，聖經時代的蘇彝士灣伸展，北達苦湖，亦是橫過紅海的地點。在蘇彝士運河還未建成前，那裏有一道淺水的地段，約 2 哩寬，貝都因人（居住沙漠的亞拉伯人）在天氣良好的日子可涉水過到對岸。這正符合出埃及記十四章 21 節的所指：「耶和華便用大東風，使海水一夜退去……海就成了乾地。」由於所涉及的地方距離，尤其在莫瑟山和蘇彝士灣中間，水源極少，西乃山可能位於更遠的北邊。另一個可能是西乃山即希拉勒山，頗接近加低斯。不過，西乃山接近加低斯，且它與埃及的距離，似乎推翻了這種說法；因為從埃及往西乃山，經文記述約有 3 日的旅程，從埃及往加低斯，需時 11 日（出五 3；申一 2）。近來，最適切的說法稱西乃山就是辛比沙山位於蘇德平原上的一個孤峰。亞拉伯語的意思可能是「頒賜律法的山」或「頒賜人的律法」。它的位置距離埃及邊界和加低斯巴尼亞都很適合，周圍有充足的水源，可供應大群人如以色列眾支派享用。

假設所謂紅海就是苦湖，西乃就是辛比沙山，那麼，在出埃及記提及另外一些地方的位置也同樣可以確認。渡過紅海後，再走 3 日的路程，到達瑪拉（出十五 23），

瑪拉必定是在苦湖以南 25 哩，那裏仍有一口鹽井（在希伯來文，瑪拉即「苦」的意思）。以色列人從那裏來到以琳，那地有水泉和 70 棵棕樹（出十五 27），這必然是摩西井。至今，那裏仍然有 12 口井和一個棕樹叢。以琳在瑪拉以南 8 哩。

以色列人從以琳來到利非訂。那裏沒有足夠的水，他們又遇上了亞瑪力人（出十七）。缺水的情況，正暗示他們離了海岸，來到提赫沙漠。他們離開了利非訂之後立刻去到西乃（出十九 2）。在西乃坐落的谷中，有青茂的草原，早已吸引了亞瑪力人，所以他們來和以色列人爭戰，為要阻止以色列人得著那地。以色列人打敗了亞瑪力人，就在西乃安營（出十七 8-13）。

在西乃停留了 1 年以後，他們就往加低斯去，在這段期間，約有 1 個月，他們為了食物，向摩西發怨言，對他的領導生怨（民十一，十二）。他們在這期間經過巴蘭的曠野（民十 12），西乃半島最大的曠野。那裏到處都是砂礫，只有稀少的植物和水。申命記一章 19 節稱之為「那大而可怕的曠野」。

探子從加低斯出發，去窺探那應許之地。可是，他們悲觀的報告，使人們更為憂慮。百姓不相信神會幫助他們征服那地。於是，神懲罰他們，要他們在曠野飄流 40 年，直到那不信的年長一代都死去了（民十三，十四）。他們不願接受神的判決，且企圖攻打亞瑪力人和迦南人，但這次他們失敗了，甚至被迫要在加低斯和阿卡巴灣之間，那往紅海的路上飄流（民十四 25）。

在他們飄流的最後階段，以色列人曾再次嘗試從南方進入迦南，這次他們打敗了亞拉得王（民二十一 1-3）。以後他們嘗試改變戰略，要從東邊過約但河，於是經過以東的邊界。但外約但北部的國家想阻擋他們，結果被以色列人打敗了。流便、迦得和瑪拿西半支派佔據並留在那地。這些在外約但的勝利，標示著飄流的生活已告一段落，而征服迦南的日子將要展開（民二十一 10 至三十六 13；申一至三）。

重要事件及其意義

現代的讀者對歷史發生在「何時」、「何地」，會很有興趣，但聖經卻關注到「何事」和「為何」，且在這段時期特別著重 4 類事件：（1）在西乃頒佈律法；（2）設立崇拜；（3）神蹟；（4）民族的背叛。

神蹟

在曠野飄流期間，神時常向祂的子民說話。如在聖經中其他地方一樣，這些啟示時常與神蹟一起發生。這些神蹟有兩種：供應的神蹟和審判的神蹟。在曠野時常缺水缺糧，而出埃及記十六章 2 節至十七章 7 節、民數記十一章及二十章，告訴我們神好幾次怎樣供應祂子民的需要。在西乃北部的地區，一年中有一段時間仍能捉到鵪鶉，而有一種味甜的青苔類植物，常被認為是嗎哪，也可以在那裏找到。

這些神蹟最令人感到奇妙的，是神垂聽摩西的禱告，豐豐富富地供應以色列人。與這些供應的神蹟強烈對比的，是多次的審判或刑罰。一系列擊打埃及人的災難使以色列人得以逃亡，而高潮是在埃及的追兵竟覆沒在紅海中（出七至十五）。從那時起，叛逆的以色列人因行惡而遭到突然的擊殺。亞倫兩個兒子因未經神的吩咐，擅自燒香而被燒死（利十 1、2）。摩西的姊姊米利暗因忌恨抱怨而受罰，結果長大痲瘋（民十二 9-16）。叛黨可拉、大坍和亞比蘭，以及他們的家屬被裂開的地吞了，活埋在地下，他們 250 個支持者也被神降下的大火燒滅了（民十六 1-35）。以色列人不忠心事奉神，且與巴力毘珥連合，神就降瘟疫擊打他們，有 24,000 人死亡（民二十五 1-9）。

民族的背叛

先前提及神的審判和憤怒臨到不順服的以色列人；但這些審判只是他們在曠野飄流的一環，是更廣更闊的主題中的一段。在旅程中，人們總是不知足、不服從；從人的觀點看，他們因缺水缺糧，就質疑摩西的判斷，是可以理解的。對於不能適應曠野生活的人來說，曠野是最荒涼而可怕的。但這些抱怨被定罪，很明顯是因為以色列人有神與他們同在的記號：雲柱和火柱，他們理應不用懼怕。

可是，當摩西在西乃山上接受神頒佈律法，百姓竟在山下鑄造金牛犢來敬拜（出三十二）。雖然他們知道神應許他們，去征服那應許之地，但有些探子向百姓報告所見的困難，卻敗壞了他們的信心（民十四）；就連民中最崇高、最聖潔的大祭司亞倫和全民的領袖摩西，也因得罪了神，以致他們未進入那應許之地便離世（民二十 12、23-29；申三十四）。所有被派去窺探那地的探子中，只有約書亞和迦勒能進入並住在那應許之地。

曠野飄流不但是一個有趣的時期，孕育出以色列的民族意識，它也表明了神不看人類的軟弱、犯罪，仍然實踐祂的應許。這些事蹟同時顯示了「人活著不是單靠食物，乃是靠神口裏所出的一切話。」（申八 3；太四 4）主耶穌曾引述這經文，指明祂自己與古時的以色列人一樣。祂像他們那樣進入曠野，以預備祂一生的工作；基督徒也該如此。基督徒當知道蒙召跟隨主的腳蹤，藉著相信神的應許，並順服祂的話而活，尤其在艱難和受試探的時候，更要如此。在保羅來說，曠野飄流成為基督徒生活的鑑戒，顯明了不順服所帶來的危險（林前十 1-11）。

G. J. Wenham

另參：「征服迦南」；「立約／約」；「出埃及」；「聖經中的律法觀」；「會幕，聖殿」；「十誡」；「以色列史」；「西乃／西奈」；「尋的曠野」；「汛的曠野」；「巴蘭」；「舊約年代學」；「祭祀」。

礦物、金屬和寶石(Minerals, Metals, Precious Stones)

礦物是一些天然物品——通常以礦石的形式出現，經過開採和處理之後就可成為金屬。金屬是一些化學原素，如鐵或銅，純金屬是不會混入其他物質的，通常天然存在的都不是純金屬，但也有例外。寶石也是天然物質，由於寶石較為罕有，因此可用來製造珠寶飾物，有其特殊的價值。

採礦和冶煉金屬在巴勒斯坦是一種古老的藝術，遠在以色列人還未到達巴勒斯坦以前就已存在。自石器時代始，人已開始開採合用的石材來作工具，比如燧石就是一個例子；開採岩石作建築之用也是一種古老的工藝。早在主前 4000 年之前，中東的人已認識和使用各類金屬； 如天然的金、銅和隕鐵等。從主前 4000 至 3000 年，人類開始認識天然的銀礦、銅礦和鉛礦。提煉金屬的藝術可能是偶然發現的，產品包括一些合金，如青銅。後來，還發明了還原氧化鐵的技術。由主前 3000 至 2000 年，冶煉工業有很大的進展，硫化銅和氧化錫也可還原為金屬，錫和銅兩種金屬也成為了重要的貿易貨品。

主前 2000 至 1000 年，人開始在熔礦爐裏裝設風箱，把鐵從礦石中還原再提煉。從銅和鋅製造出黃銅的技術大概是主前 1500 年發明的，但這技術後來才得到重視。至於許多世紀以來已發現的青銅，有時會加入大量的錫，製成金屬鏡。這時以色列人已在巴勒斯坦定居，且已建立了王國。自主前 1000 年至教會時代，金屬的製造，尤其是鐵，有很大的進展。有一種鋼鐵被提煉出來可用作武器和工具。巴勒斯坦的鐵器時代約始於主前 1200 年，不過亞拿多利亞早在該時已認識鐵這種金屬。至大衛和所羅門時代，以色列人已學到許多冶煉和製造金屬製品的技術。在大衛的領導下，以色列人征服了擁有豐富銅礦和鐵礦的以東（撒下八 13、14），而且在約但河谷進行了許多金屬的鑄造（王上七 13、14、45、46）。在這工作上，所羅門得到一名腓尼基工匠希蘭（即戶蘭）的幫助。以色列人的傳統認為冶金術乃源自土八該隱（創四 22），聖經說他是打造各樣銅鐵利器的。申命記八章 9 節提到以色列人要前往的地方有許多鐵和銅。

約伯記二十八章 1-11 節有一段很特殊的記載，記述了採礦的活動，還列出了一些從石中採得的金屬和寶石：金、銀、銅、鐵和藍寶石（或天青石）。人在地下掘出了許多礦坑和隧道。

不少舊約經文都提及金屬的提煉和鑄造。以賽亞以金屬的鍛煉比喻神要煉淨祂的子民（賽一 25）。耶利米認識冶金匠是用風箱和火來燒毀礦石中的渣滓（耶六 29）。以西結也知道精煉銀、銅、鐵、鉛、錫是利用熊熊的火爐（結二十二 20-22）。

雖然以色列人後來也煉製金屬，但撒母耳記上十三章 19-22 節顯示，在非利士人

跟以色列人爭戰的日子，金屬鑄造業曾一度被非利士人所操縱，他們必須請敵人替他們製造農具。同樣，製造所羅門聖殿中各樣敬拜和祭祀用的器皿，也需要由腓尼基工匠來監督（王上七 13-50）。

礦物、金屬和寶石也是貿易上的主要貨品。以色列並沒有大量出產這些商品，故需要從別國輸入各式各樣的貨品。示巴女王的來訪一半是為了建立邦交，一半是為了促進貿易（王上十 2、10、11）。其他商人也從老遠把寶石帶來（王上十 14、15、22）。主前六世紀，腓尼基人以金屬和寶石與各地進行廣泛交易（結二十七 12-16）。到了新約時代，羅馬從各類的貿易中獲利，包括金、銀、寶石、象牙、青銅、鐵和漢白玉（啟十八 11-13）。上述經文只是讓我們對聖經時代在西亞所進行的各項貴重金屬的貿易稍作認識。

金屬和寶石也是侵略者——特別是埃及人和亞述人——所搶掠的主要物品。據記載，埃及和亞述的戰利品包括：金、銀、銅、鐵、錫、綠松石、寶石、各種礦物，以及象牙。這些物品經常都有需求，因為這是製造農具和武器，以及珠寶和飾物的材料。

礦物

礦物是一種無機的物質，有固定的化學組合和結構，有時是單獨存在，有時又與其他物質混合。礦石指礦物或多種礦物的集成，其中所含有的金屬化合物在質和量上都足以提煉成有價值的金屬，或有用的商品。其主要的成分——金屬——是以天然化合物的形式存在，如硫化物、氧化物、碳酸鹽，及其他化合物；其中硫化物和氧化物是最常見的。礦物質具備各種不同的特性，如顏色、光澤、晶體形狀、大小裂痕、硬度和密度，這些均有助於鑑辨不同的礦物，和控制其商業及工業上的用途。

黑礦有氧化的赤鐵礦和褐鐵礦，以及硫化銻。銅礦是綠色或藍色的，其中也有碳水化合的藍銅礦和孔雀石，兩種皆用作製造飾物，也是煉銅的原料。銅礦是氫氧化的鎂鐵磷酸鹽，也有的是硫化物，有製成飾物的價值。這礦物中有一種閃亮呈藍色光澤的，可作寶石用，名天青石。

銀礦有天然的純銀，但普遍出現的形態都是與鉛混合，成為灰色、閃亮、呈結晶狀的銀鉛礦（方鉛礦）。錫則以堅硬、呈棕黑色的氧化形態存在，名為錫石。錫礦在古代中東較少出現，而是由腓尼基人從士班雅輸入。常與銀礦一起出現的是菱鋅礦，菱鋅礦是從白色結晶狀的炭化鋅提煉出來的，在希臘常有開採。

金屬

純金屬是一種化學上單純的元素，擁有其固定的物理特性，如密度、抗張強度、

結晶組織、熔解點、延展性、傳導性等。金屬可互相混合成合金，但這過程會破壞其純度。無論在古代世界或現代社會，合金都是極其重要的。

為要取得純金屬，含有該種金屬的礦石必須經過熔解的過程，這過程稱為冶金術。在古代的以色列，純金屬如金、銀、鐵、鉛常被人使用；然而，合金如青銅和黃銅的用途則比純金屬更廣泛。

冶金術和金屬提煉

少數金屬以純金屬的天然形態存在，大部分都是埋藏在石中，需要提煉出來。當金屬以化合物的形態存在，如氧化物、硫化物、碳化物等，便要經過一種複雜的冶金過程來提煉。

也許早至主前 8000 年，已經有人曉得熔解天然的銅，然後注入各類鑄模中，造成有用的東西。銅通常以氧化、硫化或炭化的形態存在，顏色有好幾種，一般是藍色和綠色。這些天然的銅礦廣佈於西亞和其他地方。硫化銅首先要經過焙燒，把大部分的硫磺除去。其後把經過焙燒的硫磺物質放在熔礦爐中，與沙和焦炭一起形成礦渣，把鐵和其他雜質除去。礦渣和銅會注入不同的器皿中。製造青銅的過程首先是用風箱吹風，把銅礦石和錫礦石與焦炭一起熔解，然後把已還原的銅和錫一起加熱。銅和鋅的合金——黃銅——的製作也是先把銅、錫和焦炭一起加熱，然後把銅和已還原的鋅混合，製成合金。

黃金是天然存在的，通常在河沙和河水的砂礫中發現。埃及人在主前 4000 年已開始開採沖積土中的金礦。要取出岩石中的黃金，便先要把岩石打碎成砂，然後才把黃金淘出。埃及第一個王朝（約主前 2900）的紀念碑，有淺浮雕把這過程描述出來。有時黃金深藏於岩石中，打碎了的岩石還要用鉛、鹽和大麥麩一起加熱，形成帶有雜質的礦渣，再經長時間加熱，就剩下流質的純金，可以倒出來。到了羅馬時代，冶金學者發現可用水銀來提煉黃金（和銀）。方法便是先把岩石打碎，然後與水銀混合，黃金就會附在水銀上，把碎石的石粒沖走，再加熱，加熱後水銀便會蒸發、凝結，留作下次再用，這樣，剩下的液體就是純淨的黃金了。

隕鐵很早已被發現，含銀的礦石是氧化銀和炭化銀。這些礦石首先要加熱，把炭酸鹽分解，把硫磺氧化，然後加入焦炭，形成一氧化炭，用作還原劑，再加入石灰石，造成一種礦渣，把碳酸鹽除去。要製造鑄鐵、鍛鐵和鋼，則還需要經過其他過程。堅硬的冶鐵製造方法約在主前 1300 年由小亞細亞的赫人發明，再由非利士人承繼（撒上十三 19、20）。起初從簡陋的熔礦爐取出的鐵，需要鎚打以除去礦渣（申四 20；王上八 51；耶十一 4），其後，在鐵中加入了碳，就製成了雛型的鋼鐵。

冶煉鉛的過程是先把硫化鉛的礦石滲入石灰，在一股氧流中加熱，這樣，含有石粒的礦渣就形成了，跟著把氧流切斷，溫度再升高，純淨的鉛就可以流出來。

天然的純銀是有的，但通常是銀與鉛所形成的合金（即方鉛礦），把這合金礦石放在陶器內加熱，並暴露於一股強烈的氧流之下，鉛和其他雜質便會氧化，形成礦渣；撇取去上層的礦渣（結二十二 18、19），剩下來的就是純淨、熔解的銀液。舊約曾提及開採銀礦（伯二十八 1），冶煉金屬（亞十三 9；瑪三 3），熔解金屬碎片或首飾匠用剩的材料（結二十二 20-22），在坩堝（或熔爐）中多次冶煉（箴十七 3，二十七 21），製造「精煉的銀子」或「高銀」（代上二十九 4；詩十二 6；箴十 20）。

錫必須從其氧化的狀態中提煉出來。含錫礦石首先要被打碎，然後用水清洗，以除去碎石，再加以焙燒，使硫化鐵和硫化銅氧化，最後與煤炭燒熱。經過上述過程，純淨的錫就會從雜質中分解而流出來。

鋅通常以硫化物或炭化物的形態出現。首先要打碎礦石、磨成粉狀，然後加少許的油來把它濃縮；油便會附在礦石上，跟著把這混合物加熱，除去硫磺，留下氧化鋅；最後，再用煤粉加熱，把鋅還原過來。

各類金屬

雖然舊約有好幾段經文暗示冶金的科學在聖經時代已為人熟知，但考古方面的證據卻很少。那時的冶煉廠規模細小，一般用來冶煉銅和鐵。在迦薩附近的耶瑪廢丘發現了 4 座熔爐，大概是供冶鐵之用；在示姆斯泉（即伯示麥）發現兩座熔爐，在特拉維夫附近的加西利廢丘發現一座，也在艾城發現一座煉銅用的熔爐，在約但河谷有礦渣堆的痕跡，而在埃拉特一帶，曾有一個時期有煉銅的工業。這些考古的記錄並不完整，但給人一個印象就是巴勒斯坦的金屬礦並不多，因此大部分礦物必定是從外地運進來的。可是，很多製造農具和兵器的鑄模又給發掘出來。顯然，巴勒斯坦也出產一些精煉的金屬，但可能大部分是進口的，這些金屬原料要再加熱熔解，然後注入不同的土器或陶器鑄模中。

聖經常提到一些金屬，特別是金、銀、鐵和鉛；銅也廣泛地使用，但通常是以其合金，即青銅和黃銅的形式出現。聖經較少提及錫，雖然它也常用來製造青銅；同樣，鋅也是用來製造黃銅的，卻沒有在聖經中出現。

金

舊約和新約談到黃金不下數百次，比其他任何一種金屬為多。金與銀常是相提並論的，但通常先說銀，後提金，反映當時金的價值較銀為低。

黃金常用作製造個人飾物（創二十四 53，四十一 42；出三 22，十一 2，十二 35）。

在以色列人和非以色列人的宗教敬拜中，黃金都是十分重要的。有好幾段經文提及用金銀製作的外邦神像（出二十 23，三十二 2-4；詩一一五 4；賽二 20，三十 22，三十一 7，四十 19，四十六 6；何八 4）。看來人通常把金熔解鑄造，然後再雕刻其神態，因此那些神像可以說是鑄出來的偶像（出三十二 24），和雕刻出來的偶像（出三十二 4）。裝飾會幕和聖殿使用了大量的精金。木製的約櫃，裏外皆包上精金（出二十五 11）。至於其他木材，部分也貼上金子（出二十五 11；王上六 20-22、30 等等）。

會幕和聖殿中各種器皿和用具都是用「純金」製造的，如：基路伯（出二十五 18，三十七 7）、施恩座（出二十五 17，三十七 6）、燈臺（出二十五 31；亞四 2）、各種器皿（出二十五 38；王下二十四 13）、繫在以弗得上的兩條鏈子（出二十八 14），以及繫在大祭司外袍上的鈴鐺（二十八 34）。大祭司的冠冕、以弗得和胸牌都是用純金造成的（三十九 2-30）。為製造這些用品而在曠野收集的供物中，包括 12 個金盂，共重 120 舍客勒（民七 86）。裝飾得更華麗的聖殿所用的金子顯然比會幕所用的還多（王上六 20-28；代上二十九 2-7；代下三 4 至四 22）。建造會幕和聖殿時，提到使用金子的地方實在太多，不能在此詳述。聖殿中所鋪設使用的大量金子，對侵略者來說實在是一個很大的吸引，他們剝下聖殿的金子，作為戰利品帶走（王上十四 26；王下十六 8，十八 14，二十四 13，二十五 15；代下十二 9）。

金有商業上的價值。在所羅門的日子，以色列從外國把金子運來，每年進口的數量高達 666 他連得（王上十 14）。推羅的希蘭王曾給所羅門金子 120 他連得（王上九 14）這可能是一項借貸。可以肯定的是，所羅門在聖殿中花費了許多黃金（王上十 16、17），列王紀上十章 21 節有一個罕有的評語說，在所羅門年間，金子「算不了甚麼」。黃金可以賄買敵人（王下十六 8），也可以作貢品（王下十八 14）。亞述的年鑑記載從不同地方送來的貢物，其中常有黃金在內。

擁有黃金並不是一件惡事，但過分注重積聚金銀卻遭非難（伯二十八 15-17；箴三 14，八 10、19，十六 16）。得著從神而來的智慧和知識比得著許多金子有更大的價值（詩十九 10，一一九 72、127；箴二十 15）。約伯反對人倚靠黃金（伯三十一 24）。在審判的日子，金子並不能拯救人（番一 18）。

在新約中，黃金被視為一種會朽壞的東西（雅五 3；彼前一 18），並且是一個無謂的重擔（太十 9；徒三 6）。手上的金戒指並不足以衡量一個人的價值（雅二 2）；事實上，保羅和彼得都禁止以這些金飾誇耀（提前二 9；彼前三 3）。

一個人的敬虔不能單憑所配帶的金子來衡量；啟示錄四章 4 節的長老頭戴金冠冕，但大淫婦也用金子來裝飾（啟十七 4），淫亂的城市巴比倫也一樣（啟十八 16）。

另一方面，新約又曾給予金子正面的評價（啟三 18）；博士把黃金獻給聖嬰耶穌，象徵祂作王（太二 11）；聖城新耶路撒冷也是精金的城，如同明淨的玻璃（啟二十一 18）。

銀

在舊約中有幾件事情與銀子有連帶關係。由於銀是貴重的金屬，甚至被看為比金更貴重，所以常在商業上用來交付債項。細小的銀塊放在天秤上，用砝碼來稱量。亞伯拉罕用 400 舍客勒銀子買了麥比拉洞來埋葬撒拉，他根據商人通用的幣值把銀子量給對方（創二十三 15、16）。約瑟的哥哥把約瑟賣了，取得 20 舍客勒銀子（創三十七 28），便雅憫則從約瑟取得銀子作禮物（創四十五 22）。

此外，還有其他情況提到以銀子為貨幣，換取商品或服務的（創二十 16；出二十一 32；利二十七 16；書二十四 32；士十七 10；撒下二十四 24；尼七 72；伯二十八 15；賽七 23，四十六 6；摩二 6，八 6）。聖經也有提及以銀子來衡量一個人的財富（創十三 2，二十四 35；出二十五 3；民二十二 18；申七 25；番一 18；該二 8；亞六 11）。銀子也常被取去作戰利品（書六 19，七 21；王上十五 18）。有時候，顯要的人物所飲用的杯也是用銀子造的（創四十四 2），皇冠有時是用金和銀製成的（亞六 11）。銀子在飾物的製作上很重要（創二十四 53；出三 22，十二 35）；聖經曾提到一件金飾鑲上了銀釘（歌一 11）。

外邦人常用銀子製造偶像（出二十 23；申二十九 17；士十七 4；詩一一五 4，一三五 15；賽二 20，三十 22，三十一 7，四十 19；耶十 4；但二 32、35；何十三 2）。在會幕中，銀子十分重要，號筒是用銀製成的（民十 2）；支持幕板的座（出二十六 19）、柱子上的鉤子和杆子（二十七 10、17，三十六 24、26），還有盤和碗（民七 13）都是銀製的。

同樣，在所羅門的聖殿裏，銀子也很重要（王上七 51；代上二十八 15、16；代下二 7），在被擄歸回時所建的第二聖殿中亦然（拉八 26、28；尼七 71）。

詩人用煉銀的過程來比喻人心之熬煉（詩六十六 10；賽四十八 10），而失去光澤和變壞的銀子又常用以比喻人品性的敗壞（賽一 22；耶六 30）；神的話像煉爐中被精煉的銀子般「純淨」；然而，銀子的價值雖高，也比不上智慧（伯二十八 15；箴三 14，八 19，十 20，十六 16，二十二 1，二十五 11）。

新約時代的錢幣是銀造的，不過聖經並沒有特別說明造錢幣的金屬（太二十二 19，二十六 15，二十七 3-9；路十五 8-10），馬太福音十七章 24-27 節談到人需向政府繳納稅銀。有幾個地方提到銀製的偶像（徒十七 29，十九 24；啟九 20）。於是，銀子也自然成為財富的象徵（徒二十 33；林前三 12；啟十八 12）。

銅

申命記八章 9 節提及天然的銅，但也可能指其中一個銅礦。聖經有些譯本常提及黃銅，即銅和鋅合成的金屬。然而，根據化學分析，中青銅及晚青銅時代（約主前 2000-1200）的銅製工具與器具，所用的原料是青銅，故此聖經中提到的銅器很可能是指青銅。這種合金在會幕中廣泛地用作銅鉤（出二十六 11，三十六 18）、銅座（出二十六 37，二十七 10、11、17、18，三十六 38，三十八 17）、各種不同的器皿（出二十七 3，三十八 3；王上七 14、45）、洗濯盆（出三十 18，三十八 8；王上七 38）和柱子（出三十八 17；王上七 16；王下二十五 13、17），青銅也用來製造軍事配備如頭盔、護膝、鎧甲和盾牌（撒上十七 5、6、38；代下十二 10），還有樂器如號和鈸也是銅製的（代上十五 19）。摩西在曠野舉起的銅蛇也是用青銅製造的（民二十一 9）。歷代志下四章 1 節提及一青銅造的壇。囚犯要用青銅鏈鎖上（士十六 21；王下二十五 7），木門也包以青銅（詩一〇七 16）。

到了新約時代，銅合金（青銅和黃銅）已被普遍使用。青銅製的錢幣也很普遍。馬太福音十章 9 節所指的可能就是這種錢幣，寡婦的捐獻就是一個小銅錢，是古希臘最小的硬幣。此外，也有青銅製的器皿和用具（啟九 20，十八 12）。哥林多前書十三章 1 節提到的樂器也許就是黃銅的製品，因為黃銅是一種光亮的合金，通常用以製作樂器。約翰在異象中（啟一 15，二 18），看見人子的腳好像光明的銅。

鐵

巴勒斯坦的鐵器時期約始於主前 1200 年，即士師的時代。不過，埃及人在埃及王國前的時期已知有天然的鐵。考古發現約在主前 1400 年，赫人發明了熔解鐵礦的技術；非利士人約在主前 1300 年把鐵引介給巴勒斯坦的居民。在摩西的時代，以色列人曾打敗米甸人，取得許多貢品，其中包括了鐵（民三十一 22）。以色列人奪取耶利哥城的時候，在掠奪物中也有鐵（書六 24）。瑪拿西半支派從戰爭取得的戰利品中包括了鐵（書二十二 8）。在士師時代，迦南人已備有鐵造的戰車（書十七 16、18；士一 19，四 3）。

這些早期的資料顯示，在鐵器時代之始，鐵已被傳入，非利士人在巴勒斯坦壟斷了使用鐵器的專利（撒上十三 19-21），他們的勇士歌利亞也配備了鐵槍（撒上十七 7）。不過，以色列人很快就學會了使用鐵器（撒下十二 31，二十三 7）。到了所羅門時代，顯然人已廣泛使用鐵器，從禁止建造聖殿的人使用鐵器的諭令中可見一斑（王上六 7）。假先知西底家在亞哈的日子談及亞蘭人的敗亡時說：鐵角牴觸亞蘭人（王上二十二 11）。

主前八世紀，先知以賽亞曾提及鐵器（賽十 34）；後來耶利米也在多處地方談到金屬的物品（耶一 18，六 28，十一 4，十五 12，十七 1，二十八 13、14）；以西結在其象徵性的行動中曾使用一個鐵鏊（結四 3），他描述金屬的冶煉時也提及鐵（結二十二 18、20），此外，又把鐵列在貿易的商品中（結二十七 12、19）；先知阿摩司提過打糧食的鐵器（摩一 3）；彌迦則用鐵來象徵軍隊的力量（彌四 13）；但以理書中也有幾段經文談及鐵（但二 33-35、40-45，四 15、23，七 7、19）。

到了羅馬時代，用鐵來鑄造的兵器已是戰爭中常用的工具，監牢也裝上了鐵門（徒十二 10）；又用帶有象徵意義的語法描述大能的君王是用鐵杖來管轄人（啟二 27，九 9，十二 5，十九 15）。「鐵」這詞也用在一些比喻中。鐵在熔爐中象徵試煉和受苦（申四 20；王上八 51；耶十一 4；結二十二 18）；鐵柱象徵力量（耶一 18），鐵杖則象徵嚴厲的統治（詩二；啟二 27，十二 5，十九 15）。

鉛

舊約很少提及鉛。鉛是一種重金屬（出十五 10），在金屬的名單中，鉛列在金、銀、銅、鐵、錫之後（民三十一 22；結二十二 18、20）。鉛用作鐵的一種還原劑（耶六 27-30），石刻有時也會注入鉛（伯十九 24）。鉛是貿易商品之一，在小亞細亞收集，經推羅轉運各地（結二十七 12）。

從寓意的角度來看，鉛是代表一種無用的渣滓——在煉銀的過程中鉛是礦渣的一部分（結二十二 18、20）。由於鉛的重量，所以可用作容器的蓋子（亞五 7、8）；也可能用作準繩的錘子（摩七 7、8）。用鉛鑄造的小像在巴勒斯坦和其他地方都有被發掘出來，壓碎的鉛礦可用來作眼睛的化妝品。

錫

雖然錫是製造青銅的重要原料，但舊約甚少提到這種金屬。錫是由腓尼基人輸入中東的（結二十七 12）。從以賽亞書一章 25 節和以西結書二十二章 18、20 節。推斷錫是用作熔解劑。民數記三十一章 22 節暗示米甸人的商隊中帶有錫及其他金屬。

鋅

縱然鋅是用以製造黃銅，並可從天然的鉛礦中提煉出銀，但舊約對鋅這種金屬卻隻字未提。

寶石

在古代世界裏，許多不同的材料都會用來製造飾物，這些材料中極大部分是寶石。寶石是無機的物質，帶有異常的特質，如罕有、美觀、堅硬、色彩繁多、色澤光亮和歷久不變。一些有機物質如瑪瑙、貝殼、珊瑚和珍珠也因它的美豔被視為藝術品。這些物質會先經過雕刻琢磨，然後鑲嵌在黃金或白銀上，用作居室或個人

的飾物。

根據聖經的記載，男性和女性都配戴珠寶（出十一 2；賽三 18-21），珠寶常用作禮物（創二十四 22、53）。在戰爭中，軍隊通常會奪取珠寶作戰利品（代下二十 25）。在貨幣通行之前，珠寶和金銀都是用以衡量財富的（代下二十一 3），也是定價值的標準（伯二十八 16；箴三 15）。

舊約裏提到各式各樣的珠寶飾物——手鐲（創二十四 22、30、47；結十六 11）、足鏈（賽三 18、20）、項鏈（創四十一 42）、頭冠（亞九 16）、耳環（創二十四 22）、鼻環（賽三 21）和指環（創四十一 42；斯三 10）。每件飾物中的寶石都鑲嵌在金銀之上，似乎當時並沒有使用現代的琢面技術，但寶石都是雕琢成圓形，磨得光亮，有時還刻有圖案。許多古時看為寶石的，今天已不再珍貴，不過也可能列於半寶石的級別。

舊約時代的寶石詳列於出埃及記二十八章 17-20 節和三十九章 10-13 節，這些寶石鑲嵌在大祭司的胸牌上，分成 4 行，每一行有 3 塊寶石，而每一塊寶石均刻上以色列一個支派的名字。其他寶石的名單可見於以西結書二十八章 13 節和啟示錄二十一章 19-21 節。其實要確定這些寶石的名字並不容易，因為後人不可能從原文作出準確的翻譯。以下嘗試對這些寶石稍作介紹：

（1）瑪瑙是硅的氧化物，一種半透明的石英，具有不同的色彩層次（「白瑪瑙」：出二十八 19，三十九 12；「紅寶石」：賽五十四 12）。

（2）雲花石膏是一種有極幼細粒狀紋理的石灰石（石膏），通常呈白色、半透明；在聖經時代，被廣泛用來製造花瓶、碗盤、盛載化妝品的瓶子、香水瓶、石像等（「白玉」：歌五 15；「玉」：太二十六 7；可十四 3；路七 37）。

（3）紫晶是硅的氧化物，一種半透明的石英晶體，呈現多種不同的紫色（出二十八 19，三十九 12；啟二十一 20）。

（4）綠玉是鋁的一種硅酸鹽（「水蒼玉」：出二十八 20，三十九 13；歌五 14；但十 6）。顏色一般是綠色（啟二十一 20），但也有藍色、白色和金黃色；有半透明的，也有不透明的，半透明的包括有綠寶石和海藍寶石。

（5）紅玉是鋁的一種硅酸鹽，也可能是一種綠色的寶石（七十士譯本作「綠寶石」），尤其是在出埃及記二十八章 17 節和三十九章 10 節；在以賽亞書五十四章 12 節則可能是指一種紅色的寶石（參結二十八 13：「綠寶石」）。

（6）紅玉髓是一種紅色的氧化硅，常被譯作「紅寶石」（結二十八 13）；一種深棕色或紅色的石英（啟四 3，二十一 20）。

（7）玉髓是氧化的硅酸鹽，是一種微型結晶狀、半透明的石英，一般是奶白色或

灰色，間或有淡淡的綠色在其上（「綠瑪瑙」）：（啟二十一 19）。

（8）貴橄欖石是鋁的一種氟化硅酸鹽，呈黃色（「黃璧璽」：啟二十一 20），大概等同於黃玉（「紅璧璽」：（出二十八 17）或綠玉（「水蒼玉」：結一 16，十 9，二十八 13）。

（9）綠玉髓是一種含鎳的蘋果綠色玉髓，常用來鑲嵌在飾物之上（「翡翠」：啟二十一 20）。

（10）珊瑚是各種海洋生物遺下的堅固石灰質骸骨，有許多不同的顏色，如紅色、白色和黑色。嚴格來說，珊瑚並不是一種石（「紅寶石」：伯二十八 18；結二十七 16）。耶利米哀歌四章 7 節應指一種紅色的寶石，而不是珊瑚（和合本作「紅寶玉」）。

（11）水晶是一種清澈、透明的晶狀石英（伯二十八 18）。啟示錄四章 6 節、二十一章 11 節和二十二章 1 節的「水晶」，其希臘原詞可能是指水晶石或冰。

（12）鑽石是一種不能確定其物質的寶石（「金鋼石」：出二十八 18，二十九 11；結二十八 13）。聖經所指的鑽石可能與現今的不同。耶利米書十七章 1 節提到的「金鋼鑽」，可能是剛玉，那是一種堅硬無比的物質。

（13）綠寶石是一種綠色的寶石，類似現今的綠寶石（出二十八 18，三十九 11；結二十七 16，二十八 13）。七十士譯本則以為是一種紫色的寶石，類似石榴石。在新約，啟示錄四章 3 節和二十一章 19 節都是指綠寶石。

（14）紫瑪瑙可能是一種橙紅色的鋯石或一種藍色寶石，如綠松石、紫晶或藍寶石（「紫瑪瑙」：出二十八 19，三十九 12）。啟示錄二十一章 20 節（紫瑪瑙）的原詞是指一種藍色的寶石，但不能確定是哪一種寶石。

（15）碧玉是一種堅實、不透明、色澤光亮的晶狀石英（出二十八 20，三十九 13）。在新約（啟四 3，二十二 11、18、19），所用的希臘詞是指一種綠色的石英。

（16）天青石是一種深藍色的寶石，是鈉、鋁、鈣、硫和銀的化合物，混合了幾種礦物質。這種石通常有一些金黃色的黃鐵礦斑點，古時常用來製作飾物，類似藍寶石。

（17）大理石是一種石灰石，經過岩石變化作用後呈結晶狀；加以精工磨光後，堅固耐用，適合作建築材料之用（「漢白玉」：代上二十九 2；啟十八 12；「白玉」：斯一 6）。

（18）縞瑪瑙是一種石英，上有不同顏色的層次或條紋（「紅瑪瑙」：創二 12；出二十五 7，二十八 9、20，三十九 6、13；代上二十九 2；伯二十八 16；結二十八 13）。

（19）珍珠是一種堅硬而圓滑的物質，有白色和各種不同的顏色，產於各種不同

的雙殼軟體動物的貝殼內。在新約中，珍珠是婦女的飾物（提前二 9；啟十七 4），或用成貿易的貨品（啟十八 12、16）。福音書作者把天國比作一顆重價的珠子，人不惜變賣一切去買這珠子（太十三 45、46）。在舊約（伯二十八 18；箴三 15，八 11，二十 15，三十一 10），該希伯來原詞應譯作「珍珠」或「紅寶石」，其確實意思仍未能肯定（按：至於創世記二章 12 節和民數記十一章 7 節的「珍珠」，可能是指一種芳香樹脂）。

（20）紅寶石是一種深紅或洋紅色的寶石，可能在古代甚為著名，但要準確地譯出這種寶石卻並不容易。和合本譯作「紅寶石」之處，大概是一種紅玉髓（出二十八 17，三十九 10；結三十八 13；啟四 3，二十一 20）。至於以賽亞書五十四章 12 節和以西結書二十七章 16 節譯作「紅寶石」的希伯來原詞，大概是指一種瑪瑙。

（21）藍寶石是一種深藍色的寶石（出二十四 10，二十八 18，三十九 11；伯二十八 6、16；歌五 14；賽五十四 11；哀四 7；結一 26，十 1，二十八 13）。在約伯記二十八章 6 節和啟示錄二十一章 19 節中之藍寶石可能是天青石。

（22）肉紅玉髓是一種紅色或深棕色的石英，和合本均作「紅寶石」（出二十八 17，三十九 10；結二十八 13；啟四 3，二十一 20）。

（23）纏絲瑪瑙是瑪瑙的一種，有棕色和白色的層次（「紅瑪瑙」：啟二十一 20）。

（24）黃玉是黃色的寶石，是鋁的一種氟化硅酸鹽，呈結晶狀（「紅璧璽」：出二十八 17，三十九 10；伯二十八 19；結二十八 13）。

John A. Thompson

另參：「工商業」；「會幕，聖殿」；「職業（銅匠、工匠、金匠、鐵匠、石匠、銀匠、匠人、石工）」。

龕／迦溫(Kaiwan)

米所波大米人的星神（摩五 26）。

另參：「撒固」。

L

六百六十六(Six Hundred Sixty-six)
啟示錄預言從地裏上來之獸的數目（啟十三 18）。
另參：「敵基督」;「獸的印記」。

六經(Hexateuch)
「六經」所指的，是聖經的首 6 卷書。聖經評鑑學者，認為約書亞記的內容、風格，和五經有密切的關係，故他們把約書亞記和摩西五經（創世記至申命記）合在一起，並創造了「六經」這個名詞。
文學批評的理論，把六經分為 J、E、D、P 4 個底本。其中 J 底本稱神為耶和華（Jehovah），E 底本稱神為伊羅興（Elohim），D 底本是申命記（Deuteronomy）的核心，P 底本則代表祭司的觀點（Priestly viewpoint）。然而，以神的名字作為分析底本的出發點，並以措辭和文學風格來辨別底本，都是過分主觀的方法，不可能以科學化的方法來研究。
很多聖經的評鑑學者，把 4 個底本鑑定為主前九至四世紀的作品。然而，這個結論的根據，是大有問題的進化主義。它假定以色列人與鄰邦的文化完全隔絕，又以為以色列的信仰，是從「原始」的宗教進化到一個更「高等」、更「複雜」的形式。相反，考古學的證據證明以色列的文化具有模仿和衍生的特性；以色列人的信仰，更是絕對獨特。
今天的形式評鑑學把六經視為可靠之口述傳統的組合。然而，這個理論的結論，只不過是底本說的變體而已。評鑑學的根據，基於片面史觀的理論，早已為學者所摒棄。但今天仍有不少學者，假定底本說是可靠的，他們依然相信有一套獨一的文學來源，又假設這些底本，真的依照這個次序排列。
J. G. S. S. Thomson
另參：「底本說」;「形式評鑑學」。

立尼(Libni)
（1）革順的兒子，利未的孫子，示每的兄弟（出六 17；民三 18；代上六 17、20）。立尼有 3 個兒子，而且是立尼族的始祖（民三 21）。立尼又名「拉但」，記載於歷代志上二十二章 7-9 節，以及二十六章 21 節。

（2）抹利的兒子，示每的父親，利未的後裔，屬於米拉利的家系（代上六 29）。

立約／約(Covenant)

約是締約雙方為規定相互承諾的義務而達成的協議，聖經中之約則指神與其選民在此協議下所建立的特殊關係：神先施恩與以色列民立約，後又施恩與教會立約。神通過約的形式將人生的意義與拯民救世之道告之於民。約是聖經重要主題之一，既包括人們彼此所立的約，也包括神與人所立的約。

舊約中「約」的主題發端於伊甸園，然後經挪亞和亞伯拉罕，至西乃山神與以色列民正式訂約而達於高峰；在大衛王朝之後，約的發展就不那麼顯著了。

至耶利米時代，約的發展陷於低點之際，這位先知卻預言「新約」將出現於以色列民的未來。後來基督徒都深信，耶利米的預言在耶穌的身上已得應驗。由此可見，基督教之稱聖經前卷為舊約，稱後卷為新約，是有充分依據的。

約的意義

約的實質可見於人與人的特殊關係之中。彼此承擔一定的義務是這個關係的基本特徵。故人們一經有了契約關係，彼此之間就有了遵守承諾的責任。這種委身，聖經稱之為「信」，在雙方的友好關係中信守諾言。

舊約用「約」一詞，既表示一般的意義，也表示特殊的神學意義。欲理解後者（神與人所締的約）需自前者（人與人所締的約）開始。

人與人所立的約

各種多樣的人際關係，大至政治集團之間，小至個人之間，均可用契約的形式反映出來。如大衛與約拿單情同手足以致定交立約（撒上十八 3），他們的約不止是相敬相愛的標誌，也是約束他們互守承諾，篤志不渝的保證。後來大衛在掃羅王前見忌失勢，約拿單守約為大衛犯顏直諫，後又勸告大衛遠遁（撒上十九，二十）。另外，要明瞭舊約對婚姻的規例，需知道婚姻也是男女之間的一種盟約關係（瑪二 14）。男女之間的莊重承諾，就是他們之間的誓約。因此，信守者必蒙福（參詩一二八），違背者必致禍。

一個人也可以自立盟誓（至少是一種象徵性的約），例如一年之始的立約。約伯在神面前自詡行為正直，說曾與自己的眼睛立約：決不以淫邪目光看女人（伯三十一 1）。

約也有全民性的，如大衛在希伯崙與代表全以色列民的眾長老立約（撒下五 3）：王先表示要謹守神的律法，以公義治國（申十七 15-20），諸長老則表示擁戴大衛

為王。這盟約代表了君王與臣屬的關係。約也有國際性的，舊約的條約也如今日之條約、協議。所羅門王曾與推羅王希蘭訂約，實際上是兩國的貿易協定（王上五 12）。

由此可見，約是人們在互利互惠的基礎上彼此信託，相互承諾的一種關係上的約束。總之，從個人之間的婚約、友誼，到國際間的商業協定或戰爭聯盟，都是約的不同形式。至於聖經的約則是更博大的概念，全面涵蓋神與人的關係。

神與人的約

聖經表述神與人所立之約，也有人際盟約的基本特點：（1）有立約雙方（神與個人或民族）；（2）立約雙方必互有承諾。對舊約信徒來說，他們的宗教就是約。舊約的宗教，就是守約，即遵守神與其選民所立的約。以色列民的宗教信仰和實踐就是信守約的承諾。

舊約中神人之約的概念並不是靜止不變的。就整部聖經來看，雖然約的基本性質始終如一，但約的某些特點和形式卻在以色列史的進程中有所改變，有所發展。我們若對立約史作一簡略的回顧，可更明白約的重要意義。

立約的開始

亞當

神造了亞當與夏娃，使他們安居伊甸園。神是他們的造物主，他們是祂所造的。他們生活的全部意義全然繫於與神的關係和他們彼此之間的關係。後來，他們因犯罪而墮落，從而破壞了與神的關係，並且被逐出了伊甸園。

人的墮落對以後神人之約的性質產生了重大的影響。人與神的分離便是人生苦難的開始。人既受造於神，與神有密切關係，然而犯罪墮落的人卻破壞、脫離了這種關係，這是他們靠一己之力無論如何不能再加以恢復的。由此便產生了神人之約的一個重要特點：締約關係必須由神倡立。

挪亞

聖經首次清楚提到神人立約，神不顧人的不信，主動地與人締約。在洪水即來之際，神吩咐挪亞製造方舟，並允諾與他立約（創六 18）。人類的墮落與殘暴曾使神憤怒，但神恩不泯，仍為人類留下了再生的機會。神應許仍與一個家庭立約，儘管神人之約早為人所毀棄。不過，神立約的應許有一個重要的先決條件，即挪亞須按神的命令造方舟（創六 14）。挪亞遵從了神的旨意，這便是他接受神約的表示，因此挪亞蒙福了。

洪水退後，在挪亞向神獻祭謝恩的時候，神人的約更詳盡闡述了（創八 20-22）。這實際上也是與全人類和一切生物立的約（創九 8-10）。神在約中應許不再以洪水

來懲罰世界，並以七彩長虹作這約的標記。

神與挪亞立約一事，使我們更認識立約的神。儘管人類本應因犯罪而被滅絕，但神收回了使其滅絕的成命。其次，神與挪亞所立之約並沒有建立神與每個生物的密切關係，但它為一個反映神人更密切關係的約鋪了路。這就是說，人類雖罪惡纍纍，但仍可活在世上，在他們活在世上的時間，他們可尋求與世界的創造主建立更密切的關係。

在猶太傳統中，拉比自古以來即視「挪亞約法」為神與全人類的約法。在創世記九章 5-6 節，神要求人尊重生命；拉比又補充了 3 條禁令，即禁拜偶像、禁褻瀆神、禁偷盜。他們強調這 3 條禁令同樣有廣泛的約束力，因為所反映的正是挪亞約法中懲惡罰罪的主題。神與挪亞立約之前，先以洪水滅世，這正是神懲惡罰罪的行動，神對這罪惡世界施行審判。然而神一方面懲惡罰罪，另一方面仍有恩典，因此神才與挪亞立約而將恩惠施於全人類。神要懲惡罰罪，特別強調對生命的尊重，這點在約上很清楚地說明：「流你們血、害你們命的，無論是獸是人，我必討他的罪。」（創九 5）道德律法規範了人與神並人與人之間的關係，一方面是懲惡罰罪，這是糾正性的；另一方面則是公義，這是創造性的。神與亞伯拉罕所立之約即首次表達了公義這素質。

亞伯拉罕

創世記十五章是最早清楚提及神與亞伯拉罕立約之處。當亞伯蘭（亞伯拉罕的原名）75 歲奉神之召離鄉（哈蘭）他往，神與亞伯蘭之間已有立約的關係。基於這個關係，神可要求亞伯蘭聽命，神也向亞伯蘭作了承諾：「我必叫你成為大國。我必賜福給你，叫你的名為大，你也要叫別人得福。」（創十二 2）

創世記十五章記載了這約的正式訂立，這對亞伯蘭來說是一次意味深長的信仰體驗。立約的主動權全操於神的手，祂向亞伯蘭顯現，並向他說話。亞伯蘭提出了一個根本的難題：他既膝下無子，又如何能夠通過子孫後代蒙神的福？何況其妻撒萊已過了生育的年齡；他自己的身體也因年邁而「如同已死」（羅四 19）。但神向他保證，他非但能得一子，且子孫後裔將多如繁星。亞伯蘭對神的話遂深信不疑，並於此引入了「義」的概念，也成了約的中心概念，聖經說：「亞伯蘭信耶和華，耶和華就以此為他的義。」（創十五 6）從那日起，亞伯蘭深知他並其子孫萬代的未來均牢牢掌握在這位立約之神的手中，因為「當那日，耶和華與亞伯蘭立約，說：『我已賜給你的後裔……之地』」（創十五 18）。

創世記十七章更詳盡地記述這約，那是神向亞伯蘭重訂前約。這次仍是神採取主動（十七 1）。神對 99 歲的亞伯蘭說明立約雙方不是平等的，因為神是全能的主，

而亞伯蘭只是一個普通的人，他的一切特權都是神通過立約的形式恩賜他的。
創世記十七章記述的約的內容指出雙方都有義務。神自願眷顧、庇祐亞伯蘭及其子孫後代；而亞伯蘭也要向神盡忠盡信。亞伯蘭作為立約的一方，從另一方所得的恩惠，很清楚地反映在神給他所取的名字上，神說：「從此以後，你的名不再叫亞伯蘭，要叫亞伯拉罕，因為我已立你作多國的父。」（創十七 5）神將要賜迦南的土地予亞伯拉罕的後裔，並且要作亞伯拉罕及其家族永恆的主（十七 17、8）。神的恩賜有相對的要求，亞伯拉罕要在神面前作完全人（創十七 1）。這話道出了立約關係的本質：與神建立約的關係，即是在祂面前生活；因神是聖潔的，故在祂面前的人也要有聖潔無瑕的生活。
這裏也記述了一個正式的立約儀式：亞伯拉罕家族的全體男丁都要以割禮為守約的標誌（創十七 24）。亞伯拉罕行割禮時已年老，但家中男嬰於出生 8 天時就要奉行割禮（十七 12）。其實，在古代近東行割禮幾乎是各民族（非利士人例外）的普遍習俗，但希伯來人的割禮的區別，在於它象徵他們嚴守與永生之神所立之約。
神與亞伯拉罕所立之約關係著目前與未來。這約在亞伯拉罕和創造主之間建立了一層永恆的關係，這關係更影響他的後代子孫。他的後代，即神的「選民」，要承受迦南地為業，蒙神賜福。而這約還有更深遠的影響，那就是「地上的萬族都要因你（亞伯拉罕）得福」（創十二 3）。
早於舊約初期，已見「揀選」這概念（這「揀選」之舉純粹出自神的意願，無條件可言，參帖後二 13）。神選擇與某人及其後裔立約。神常是揀選個別的人來奉行祂的旨意，如選亞當管理園子，選挪亞造方舟，選亞伯拉罕離鄉他往並在神面前作完全的人等（參弗二 8-10）。然而，亞伯拉罕的個別蒙揀選卻隱含了普世性的影響，神要將祂的恩惠通過亞伯拉罕的後裔而延及萬民。
由此可見，亞伯拉罕的約對未來的影響可分兩個層次：一是亞伯拉罕的後裔將得神賜的土地；另一方面則是惠及萬邦萬民的福祉，那將是神救世之功的成全。我們知道，這應許將應驗於新約之中，而其較近的實現，則在於摩西時代的西乃之約。

西乃之約

神與以色列民的西乃之約是舊約締約史的中心。西乃之約是亞伯拉罕之約的延續，是大衛之約的基礎，是眾先知作預言之所本。西乃之約又是舊約信仰的核心，是延續至今的猶太教的奠基石。西乃之約反映了神與其選民——以色列民——所建立的正式關係。希伯來史對西乃立約的年代雖然未能確定，但大抵來說，可定於主前十三世紀的前半期。

為正確評價西乃之約的巨大影響，首先應對其歷史背景有所認識。當時，希伯來人在摩西的領導下已經出埃及了。神為了從埃及的奴役之下拯救其民而介入了正常的歷史進程。按舊約本身的評價，出埃及意義之大是足可與神的創世之舉相比擬的，因為神藉此而建立了以色列國。如果將兩處記錄十誡的第四誡之處細加參比（出二十 11；申五 12-15），即可知守安息日不僅為紀念創世，且也為紀念出埃及，二者之相提並論也就昭然有據了。

雖說以色列國的形成是以出埃及為契機的，但作為一個國家來說，卻既無必要的約法，也無固國安邦之土。而西乃之約給這個民族提供了一部根本約法，從而建立了一個神權政治的國家。

出埃及記十九至二十章記載了西乃之約的基本部分。這次立約也是神所首倡。神通過摩西曉諭，神所說的話即包含了約的內容。西乃之約以神為盟主，當然是毋庸置疑的事。神在出埃及的過程中，以行動彰顯自己，現今是以說話作出啟示。神的行動與說話，是舊約神學的核心所在。西乃之約雖包含律法，但它的前提卻是神的恩典——即神引領以色列民出埃及。

神在約中有重大的應許，即「你們要歸我作祭司的國度，為聖潔的國民」（出十九 6）。這應許是要以色列民在萬有之主面前作全人類的代表，實在是極大的特權和榮寵。但祭司的職位雖有特權，卻也有要求。祭司須自潔自律，須深知他所事奉的是神。因此，作為「祭司國度」的以色列民要按照神所賜的律法生活，按照律法的要求來愛神，並服侍眾民。律法是約的一個組成部分，表達了神對約民的要求。

約的律法

約的律法可簡稱「約法」，其內容是由兩個主要部分組成的。第一部分是「十誡」，是神對以色列民的基本要求（出二十 2-17）。十誡簡略地規定了約民在對神和對人的關係上當守的法則。二十世紀以來，雖有學者傾向於視十誡為一種倫理道德的系統，但對古代以色列民來說，其作用卻遠不止此。這部約法是一個新生的祭司國節的根本憲法；該國家的元首是神。故十誡在古以色列的地位即相等於現今國家的法律。違背戒律的就是違背神。律法也有它正面的作用，它指示了一個生活模式，使依循的人可與神及其他人有一個圓滿、豐盛的關係。

第二部分是一部生活法典，是指導以色列民日常行為的準則（出二十一至二十三）。這部分的法則記於「約書」之中（出二十四 7）。儘管「約書」包羅的範圍極廣，但也不能涵蓋人類行為的每一方面。約書條例涵蓋之廣顯示凡約民生活範圍之所及，都要受約的制衡與影響。無論是誰，只要與神締結了關係，這關係將

影響他生活的各方面。

重訂前約

西乃之約的立約人雖只是以摩西為首的一代人，但約的效力卻延及子孫萬代。為了使後代對約的內容記憶不衰，便時常有重訂前約之舉。據聖經記載，約書亞時代曾有重訂前約之舉（書八 30-34，二十四 1-28）；數百年之後猶大王約西亞在位時，也有過重訂前約之舉（王下二十三 1-3）。

欲理解約的性質和重訂前約的意義，不可不讀申命記。申命記全書所描寫的，都是以色列民在一個歷史的關鍵時刻所舉行的限訂前約儀式。西乃之約在摩西死前將領導權移交給約書亞之際，也是攻取迦南的重大戰略行動開始的前夕，重新訂立。

在亞伯拉罕的約中，即包含神賜其後裔以土地的應許。現今在以色列人即將進入這塊土地以前（約主前 1250 年），新一代的以色列民重新訂約，他們絕大部分於 40 年前在西乃立約之時尚未出世。申命記的主題固然是重新訂約，但作者更著意記述了摩西的講章，而對重新訂約的儀式卻無詳細描述。

重新訂約也只是複述最初訂約的內容，如十誡的複述（申五 6-21），並對「約書」律例的詳細講解（申十二至二十六）。申命記顯示了兩個重要的思想，有助於瞭解約的含義：一是強調約中隱含的愛；二是強調守約蒙福，違約致禍。現闡釋如下：

1.立約的基礎就是愛。西乃立約之前是出埃及事件；這是神恩待其民，愛護其民的最明確的顯示。申命記更清晰地表明，神之所以與其選民立約，即因神愛他們（申七 8）。我們同時也會發現，神要求以色列民遵守的一切戒律的中心就是愛的命令：「你要盡心、盡性、盡力愛耶和華——你的神。」（申六 5）耶穌後來稱這條誡命為「誡命中的第一，且是最大的」（太二十二 38），與神立約的子民都當視此為最重要的誡命。與神立約即是與愛他的神建立關係，並要以同樣的愛來回報神。然而神是先向人施愛的。

2.重新訂約的儀式表明，約中既有神的祝福，也有神的咒詛（申二十七、二十八）。以色列民如果愛神守約，就必蒙神的祝福（二十八 1-4）；相反，如果以色列民違約悖神，神的咒詛也必臨到他們的頭上（二十八 15-68）。最可怕的結果是絕交斷約，對以色列民來說，意味著土地和自由的喪失，重新陷入出埃及之前的奴隸地位（二十八 68）。申命記所載的重新訂約，顯示神的恩典和人的順服將產生張力，直到先知耶利米在世的黑暗年代終見徹底的解決（耶三十一，三十三）。

約的形式

今由聖經學者考定，西乃約法並其重訂之約在行文、格式上均有所遵循，其樣版

就是古代社會所盛行的一種所謂「宗藩盟約」（宗主與諸侯所訂的協議）。二十世紀以來，考古學家將一大批這類古代國際政治文獻公諸於眾，其最引人矚目者是主前十四世紀赫人帝國與他國簽定的條約。經比較發現，赫人條約與西乃之約在形式結構上如出一轍。現將宗藩條約與申命記的結構列表略作對比（為省篇幅，許多細節上的相似已從略）：

申命記顯然是借用了宗藩盟約的形式來表達以色列民與神的立約。至於以色列人何以選用這種盟約形式呢？可以推斷，以色列民在埃及為奴時，即曾在埃及宗主之權下受制於這類條約，現今他們與神在西乃另立新約，表明他們已脫離埃及約束，重獲自由。再者，西乃之約也成了這新建的中東小國的憲法。四顧其他小國，無一不是某宗主大國（如埃及等）的附庸，惟以色列小國卻以耶和華神為宗主而超然獨立於任何大國的控制之外。以色列民與神立約，即意味著她不承認任何其他的宗主，其民族的自由和力量均來自於對神的誠信不貳。

大衛之約

至大衛王時代（約主前 1000），立約的傳統有了若干改變。西乃之約是神與以摩西為中保的以色列民所立之約；至大衛時代，這約增加了一個新的因素：與大衛立約，而大衛是以王的身分與神立約。這個約是透過拿單先知向大衛宣告的（撒下七 8-16），表明這次立約仍以神為倡導。這是神與大衛皇室後裔所立的永約（撒下二十三 5）。

基督徒均將神與大衛所立之約視為彌賽亞之約。大衛王朝先統治統一的以色列國；南北分裂之後，則統治南國猶大。至主前 586 年，猶大國為巴比倫所滅，大衛的王統也告中斷。自此以後，大衛之約的永恆性不再見於史籍，卻依然活躍在選民的心中，大家都切盼著一位彌賽亞，從大衛後裔中卓然而出。馬太和路加均指出耶穌是大衛的後裔（太一 1；路三 31），故新約把神的約引進一個新時代，應驗在耶穌身上。

舊約中的新約

大衛之約是永恆的，而西乃之約在某個意義上說是暫時的。西乃之約中有所謂條件性條款，可見於申命記所述的福祉與咒詛。以色列民若毀約悖神，最壞的情況會導致從應許地被驅逐出去；這是自亞伯拉罕至摩西時代，神與希伯來人立約的一個中心主題。

希伯來的先知卻警告以色列人的罪將引致約的中斷。有些先知，特別是何西阿和耶利米，卻看見一個更深的真理，就是這約既基於神的愛而立，故神的咒詛不會是最後的結局。

何西阿用他坎坷的婚姻經歷作比喻，將這一真理表達得十分透徹（何一至三）。他先是按神的吩咐娶歌篾為妻，但因妻子不貞又只好休棄了她。不過，何西阿愛她的心卻並未因婚變而終止。後來神又命何西阿重娶歌篾（三 1），何西阿便不計她原先的種種劣跡，和她恢復了婚約。顯而易見，這個故事的立意，是在描述神和以色列民的關係。以色列民的罪孽必導致與神離異，但何西阿堅信神必發憐憫，與以色列民重修舊好，再立新約的一日必會到來。神將藉這新立之約寬恕以色列民的種種罪愆，再次接受他們為自己的子民（二 14-18）。

另一位生活在主前七世紀與六世紀之間的先知耶利米，也對這新約作了極有力的表述。耶利米一生目睹了猶大王國的慘敗、民族獨立的喪失、淪為巴比倫帝國的藩屬與附庸。從表面看，主前 586 年猶大亡國即已是西乃之約終止的標誌了，因為從這時起，以色列人便失掉了神賜他們的應許地。然而，耶利米透過最黑暗的政治現實，看到了真理的光芒——神在這世界的工作，祂對這世界的愛，仍未終止。

耶利米遂預告了神即將實施的一個新約：「耶和華說：『日子將到，我要與以色列家和猶大家另立新約。』」（耶三十一 31）神要將這新立之約寫在以色列民的心上（三十一 33），意味著一個極端的屬靈轉變。耶穌基督在最後晚餐上向門徒宣告：「這杯是用我血所立的新約，是為你們流出來的。」（路二十二 20）希伯來書的作者指出這新約是理解耶穌基督在世事奉的關鍵（來八 8-12）。

結論

約是舊約信息和歷史的中心概念。新約也繼承了約的主題，且以它來解釋基督的福音。只有從神與人的締約關係中才能找到人生的意義。然而，有罪的人類沒有能力去建立這種關係，締約的主動權全操於神。新約告訴我們，神獻出了祂的愛子耶穌，以祂的死向全人類打開了這締約的通路。耶穌以祂「立新約的血」贖清了人類的罪，使每個人都有可能與神立約。與神建立這種關係的祕訣，現今仍如亞伯拉罕之時一樣，只靠信心（加三 6-14）。

Peter C. Craigie

另參：「新約」；「聖經中的律法觀」；「誓」；「願」；「聯盟」。

立拿(Libnah)
（1）在曠野飄流的時候，立拿是以色列人一個安營的地點。該地位於臨門帕烈與勒撒之間（民三十三 20、21）。其位置不詳。
另參：「曠野飄流」。
（2）迦南人在巴勒斯坦南部的一個城邦。在約書亞領導之下，被以色列人所征服及消滅了（書十 29-31，十二 15）。她位於猶大的境內（書十五 42），其後給了利未人居住（書二十一 13；代上六 57）。她確實的位置不詳。
聖經詳細記載了這城後來 3 件歷史事蹟：（1）在約蘭作猶大王的年間，以東人興起，立拿參與叛變，卻受到壓制（王下八 22；代下二十一 10）。（2）亞述王西拿基立奪取了拉吉城之後，便進攻立拿（王下十九 8；賽三十七 8）。正當西拿基立王圍攻立拿，以賽亞告知希西家王，肯定會有一個謠傳出現，使侵略的王不能攻擊猶大，並且歸回自己的國（王下十九 7）。（3）猶大末後兩個王（即約哈斯及西底家）的母親，是立拿人（王下二十三 31，二十四 18；耶五十二 1）。

列王紀上、下(Kings, Books of First and Second)
接續約書亞記、士師記，以及撒母耳記，記載與神立約之民歷史的書卷。列王紀以大衛當朝的結束，作為記述列王事蹟之始（王上一 1、2）。內容論及所羅門的王朝（王上二至十一）、聯合王國的瓦解（王上十一，十二）、分裂王國史（王上十二至王下十七），並載有倖存的南國歷史及其於主前 586 年的滅亡，以及約於主前 561 年，巴比倫王以未米羅達善待約雅斤之事。
作者和寫作年代
在希伯來的正典裏，列王紀上下原先被視為一卷；全書分為上下參半的形式，首先見於七十士譯本，最後於主後十五世紀才被希伯來文聖經採納。
本書的作者不具名，有關對作者的考證則只能從作品的重點和觀點推論而得。巴比倫他勒目（《巴巴伯德拉》15 上）認為列王紀是耶利米的著述。這種見解雖然可能由於較晚期的猶太傳統所致，該傳統傾向把聖經各卷列入先知的著作。然而，這視為先知著述的理論，頗與證據吻合。本書有相當多篇幅記載先知的生平，例如：在 47 章中，就有 16 章描述以利亞和以利沙的事蹟（王上十七至王下十），對於其他先知，如亞希雅（王上十一 29-39，十四 1-16）、不知名的神人（王上十三 1-10）、米該雅（王上二十二 13-28）等，也花了不少筆墨。曾參照以賽亞（王下十八至二十；賽三十六至三十九）和耶利米（王下二十四，二十五；耶五十二）著

作的可能性，也顯示本書是出自先知的手筆。作者或編者對於先知話語的功效，表現了濃厚的興趣之餘，還經常提醒人們要留意先知以前所說的，已經應驗了。有人最初認為這樣的史書，不可能出自先知之手，但證據所顯示的剛好相反。先知作為立約關係的護衛者，他們筆下的記載，可成為其他聖經史家的資料來源。下列即為這一類的取材：先見撒母耳的書、先見拿單的書、先見迦得的書（代上二十九 29）；先知拿單的書、示羅人亞希雅的預言書、先見易多的默示書（代下九 29）；先知示瑪雅和先見易多的史記（代下十二 15）；先知易多的傳（代下十三 22）；先知以賽亞所寫的烏西雅傳等（代下二十六 22）。加上列王紀被列入希伯來正典的前先知書，上述的一切都一致地指向列王紀為先知的著述。

本書最後一部分的年代，必須定在最後被記錄的幾件大事以後。以未米羅達對約雅斤的寬大為懷（約主前 561），是本書的尾聲，從而定下最早的寫作年代。由於它沒有談到重建時期的情況，它可能是早於 539 年寫成的。作者選擇其資料，似為了回應被擄的人民神學上的困擾，故在在都暗示它的寫作日期是在主前 561 至 539 年之間。

結構和內容

列王紀的編者特別列出他在作品中使用的 3 種資料來源，聖經學者相信編者可能還援用了其他許多材料。當然，編者未曾明確列出的資料來源，只能算為研究其作品的學者的臆測，也只能具有不同程度的可能性而已。作品中明列和可能採用的材料，列舉如下：

所羅門記（王上十一 41）

此材料包括「所羅門其餘的事，凡他所行的，和他的智慧」的補充資料。這些補充材料或許包含傳記性質，諸如類似二母爭子的官司（王上三 16-28）、示巴女王來訪（王上十 1-10）等記載。但這些材料究竟是正式的宮廷記錄或是非正式的文書，則一直備受爭議。有些學者嘗試抽出部分的材料，例如：視建築物的描述得自聖殿檔案（王上六，七）、諸臣的名單取自政事檔案（王上四，五），但這些仍然只屬臆測。

以色列諸王紀

在列王紀有關北國君王事蹟的末段記載中，曾 17 次提及這項資料。至於這些年代史的性質，就從編者所提供的信息所屬類型，即可略知一二。例如：「耶羅波安其餘的事，他怎樣爭戰，怎樣作王」（王上十四 19）；「暗利其餘的事和他所顯出的勇力」（王上十六 27）；「亞哈其餘的事，凡他所行的和他所修造的象牙宮，並所建築的一切城邑」（王上二十二 39）；「約阿施其餘的事……和他與猶大王亞瑪謝爭戰的

勇力」（王下十三 12）；「耶羅波安其餘的事……他怎樣爭戰，怎樣收回大馬色和先前屬猶大的哈馬歸以色列」（王下十四 28）等記述，讓讀者可以從中獲得更多資料。從這些經文可以看出，其資料取自載有諸王在位記錄的官方年鑑。

猶大列王紀

和以色列諸王一樣，這項資料來源曾在有關猶大君王的末段記載中，出現過 15 次。這些資料補充了個別君王的記載，例如：「亞撒其餘的事，凡他所行的，並他的勇力與他所建築的城邑」（王上十五 23）；「約沙法其餘的事和他所顯出的勇力，並他怎樣爭戰」（二十二 45）；「希西家其餘的事……他怎樣挖池、挖溝、引水入城」（王下二十 20）；「瑪拿西其餘的事，凡他所行的和他所犯的罪」（王下二十一 17）等。南北二國的史料，可能和周圍各國的年鑑相似，尤其是亞述諸王的紀年表；而且可能就是保存於撒瑪利亞和耶路撒冷的正式宮廷歷史。

學者認為，除了這些明確提及的來源以外，編者或許還使用了沒有在書中列舉的材料。

大衛宮廷史

撒母耳記下九至二十章，常被視為撒母耳記的其中一個材料單元，稱為「宮廷史」或「繼位事蹟」。由於採用的語彙和觀點相似，列王紀上一、二章就常與撒母耳記的材料連在一起。列王紀上二章 46 節的宣告：「這樣，便堅定了所羅門的國位」，用以結束這段記載。

亞哈皇室史料

個別的王一般只作簡略的記述，例如，亞哈的父親暗利，按其政治和經濟的成就而言，是北國最偉大的君王之一，卻只佔了寥寥 8 節經文（王上十六 21-28）。不過，從亞哈在位開始，記載的篇幅多了；有關亞哈王朝的延續，直到耶戶發動政變，佔了極多篇幅（王上十六至王下十二）。在這史料中，暫停使用老套的方程式，編者可能是使用了其他文獻。這材料通常可再分為以利亞和以利沙的生平以及亞哈王朝的事蹟。

以利亞的生平，見於以下的章節：列王紀上十七至十九章，包括烏鴉餵食、撒勒法的寡婦、旱災、迦密山上之火，以及耶和華在西乃的啟示；列王紀上二十一章，拿伯的葡萄園事件；列王紀下一章，亞哈謝諸使者之死。亞哈當朝，在列王紀中竟受到如此重視，主要原因還是為以利亞的傳記提供背景資料。

列王紀下二至十三章中有關以利沙的資料，或許是有別於以利亞事蹟的另一個文獻來源。其內容包括：列王紀下二章，以利沙繼承先知的位分、潔淨水源、眾童子之死；列王紀下三章，與摩押之戰；列王紀下四章，寡婦之油、書念婦人；列

王紀下五章，乃縵的大痳瘋；列王紀下六章，亞蘭人企圖捉拿以利沙；列王紀下七章，撒瑪利亞鬧饑荒；列王紀下八章，書念婦人的產業、哈薛篡位；列王紀下九章，耶戶受膏；列王紀下十三章，以利沙歸天。在舊約裏，再沒有其他部分像以利沙般令人驚歎的故事，讀來大快人心。

在列王紀上十六章至列王紀下十三章之間，有一些補充材料和以利亞及以利沙的傳記，並沒有直接關係。如列王紀上二十章 1-34 節的戰爭，以及耶戶篡位更多的細節（王下九 11 至十 36），常被歸類於第三種資料，包括亞哈王朝及其繼位者的記述。這 3 種可能的資料，全是有關北國的事務。

以賽亞史料

有關希西家當政時期的記載（王下十八 13 至二十 19），跟以賽亞書的敘述（賽三十六 1 至三十九 8）幾乎一字不差。內容記載西拿基立的入侵、拉伯沙基的使命、希西家的祈禱、以賽亞的預言、希西家生病、太陽倒退，以及比羅達巴拉但差遣特使。此史料應視為根據以賽亞書，或其他某些同時在列王紀和以賽亞書採用的材料。

先知史料

由於列王紀對於先知和先知的工作，極感興趣，不少學者都認為編者還使用了其他材料，因此，包含先知事蹟的記載，可列為一個獨立的文獻單元。內容包括亞希雅（王上十一 29-39，十四 1-16）、無名先知（王上十二，二十 35-43）、米該雅（王上二十二 13-28）的記載，以及其他有關材料。

除了明確提及的材料和其性質的推論以外，其餘史料各有不同程度的可能性。學界為了辨別這些史料，並且區別其性質，雖然花了不少研究工夫，但仍停留於臆測的階段。當思考編者可能曾經使用的材料，有一件重要的事情是需要留心的。那就是即使這些史料曾經存在，也不可因此認為可以把歷史有組織地重建起來。究竟哪些材料在列王紀編者使用以前，就已經結合成一個較大的體系呢？我們到底無法確定這些額外的材料衍生自怎樣的環境，又或者甚至是編者本身對於所採用的材料在過往的歷史是否清楚，我們都無法確定。聖經學者雖然在嘗試描述列王紀的歷史方面，耗費了許多精力，但往往忽視了在觀點上的統一，這觀點就正是從最後的編輯所得出的作品，也就是正典中的書卷。要瞭解此書，重要的不是從各種材料的觀點著手（對於這方面，編者自己也許並未留意），而是研究本書作為王國歷史的整體觀點。編者使用的材料，是要奠定這書卷的教訓；而所選用的，正要符合編者的目的。因此，他所預備的材料，和現今版本的教訓，大部分並不相關。發掘其他可能的史料，當然重要，但全書整體的信息，也不可抹煞。這不

是說列王紀只是一部以未經改動的材料所合成的作品。作者在整理史料的過程裏，無疑曾經按著一些取捨的標準和文學技巧。

在分裂王國史上，編者的結構技巧非常突出。例如：對於每一個王朝，他運用了公式的引論和結論。除了微小的細節以外，南北兩國記述模式大致相同。對於猶大諸王，完整的引論模式如下：

1.登基年份與北國君王的在位年份，並列對照；

2.王的即位年齡；

3.國祚的長短；

4.母親的名字；

5.對其政績的評語。

每個猶大王在位時期的事蹟，則以如下作結：

1.引述猶大王的年代，以便進一步查考；

2.記述王的逝世及其埋葬的地點；

3.繼承人：「他的兒子接續他作王。」

從羅波安登基時的記載，可見記述猶大王事蹟的完整模式（王上十四 21、22、29-31）。

記述以色列王時所用的模式則稍有不同：

1.登基年份與南國君王的在位年份，並列對照；

2.國祚的長短；

3.王宮的所在地；

4.因拜偶像而遭譴責；

5.父親的名字。

每個以色列王在位期間的記載，則以如下作結：

1.引述以色列王的年代，以便進一步查考。

2.記述王的逝世；

3.除非有人篡位，否則便是記述其子即位。

記述以色列王事蹟的完整模式，可見於巴沙的登基（王上十五 33、34，十六 5、6）。這些模式在使用時略有不同，但整體而言，它們的結構前後一致，並為分裂王國史提供基本的架構。南北兩國的對照年表，為建立那時期的年代，提供資料。記述模式的變化可以反映編者所使用的材料的性質，又或反映他個人的喜好。猶大王母后的名字見於記載之中，但以色列王的母后則沒有提及，這可能表示編者對於大衛一系較為關切，因此所記載的也更為確切和完備。耶路撒冷被假設是南國

王宮的所在地（雖然沒有提及），而北國君王的王宮卻需記明，大概因為北國曾從示劍遷往毘努伊勒，後又遷往得撒，接著遷往撒瑪利亞。提到北國君王之父，同時也反映了改朝換代的頻繁，然而，猶大國的朝政穩定，特別當提到幾乎所有南國的王都埋葬於大衛的城，兩者的對比就更形明顯。

列王紀與高等評鑑學

高等評鑑學對列王紀的評鑑，主要在於申命記的年代，以及申命記與「申命史」（從約書亞記到列王紀）其餘部分的關係。高等評鑑學否定申命記可能著於摩西時代。由於列王紀和申命記的神學觀點相似，高等評鑑學的學者通常將申命記的年代，大概定於約西亞在殿中發現律法書之時（主前 621；王下二十二）。於是，申命記被視為一部偽託的作品，目的是將約西亞的改革合法化，列王紀則成為姐妹篇的作品（跟約書亞記至撒母耳記等著述並列），以約西亞時代著作申命記的作者們的眼光，觀察歷史。在這基礎上的列國史，並非按照從摩西時代以來傳流神律法的標準來衡量，而是按照已成歷史的事件結果來判決。

高等評鑑學同時極關注書卷的編輯史，那就是在最終的正典版本出現以前，曾經為了適合較早期的神學模式而編纂了多少次。大多數高等評鑑學的學者認為至少曾作過 2 次的編修，一次是在約西亞死後不久，約在主前 600 年；另一次則是適值被擄時期。據說，第一次編修主要關注崇拜的事宜，特別是將約西亞時期，在耶路撒冷的集中敬拜予以合法地位。第二位編輯則被視為在前人的工作上加添材料，為被擄事件提出辯解。但又有一些學者認為，尚有第三個版本，即由較晚期的編輯們使用了約西亞以前的「前申命記」版本。這種治學法的確實性，引起或許是最激烈的爭議，就是學者們將不同的章節歸入這個或那個編者的名下所得的矛盾結果；明顯的主觀成分和無法掌握證據是最大缺點。

高等評鑑學所採取的另外一個特點，是環繞考究作者所持的神學原則，對於他處理證據時有多大的影響。許多學者斷言，作者為了表達他的神學重點，不惜竄改資料。這種手法從耶羅波安的金牛犢可見一斑。許多學者認為，這些並非真是耶和華的形象，金牛犢不過是墊座，居於其上的被認為是不可見的耶和華；因此，最初被認為是正當的，不久便給列王紀的編者誤解或誤傳成為偶像。

高等評鑑學同時也貶抑列王紀所記載資料的歷史可靠性。例如，西拿基立與猶大之戰的記載（王下十八，十九），常被視作兩件獨立事件的合併。但在更近期的學術研究中，卻又朝相反的方向，大部分的原因是巴勒斯坦、米所波大米和埃及的考古資料不斷增加，學者對於史料的可靠性，愈來愈有信心。

本書的年代結構，得著的評價尤其低。列王紀不但似乎跟其他聖經章節有牴觸（參

王下二十五 8 與耶五十二 12；王下二十五 27 與耶五十二 31），有些地方甚至明顯是自相矛盾的（參王下八 25 與九 29；王下一 17 與三 1，八 16）。在此，那趨向也逆轉了。人們不但不認為經文因世紀以來的易手而出現訛傳的情況，反而因著對古代編年程序愈益瞭解，人們對於這些數據的準確程度，愈來愈有信心，且認為其準確程度達至令人詫異的地步。以前一度認為互相矛盾的經文，如今則被評為對比計算在位年份和新元兩種系統而構成的準確宣告。

當列王紀在大多數的文獻中，被稱為申命史的時候，是以本書卷著於較晚年代，作為根據。儘管這說法存有偏見，但也指出了編纂者的目的。其實，我們無須接受申命記為晚期作品，才可領略申命記對列王紀的影響。

神學教導和寫作目的

列王紀所記載立約之民的歷史，從大衛駕崩（主前 961）起，到南國滅亡止（主前 586）。不過，此歷史並不是按照現代人對於歷史教科書的期望而寫成。列王紀的編者在剪輯時，沒有集中在經濟、政治和軍事的主題上；然而，對於神學的關注，才是編者寫作的動力。

由於列王紀的歷史，在歷代志裏大多可以找到平行的記載，評估本書的神學及目的，便容易一些。把兩種記載比較，尤其是研究較晚期的歷代志編者，如何將列王紀裏所找到的材料，予以增添或刪節時，兩部史書的旨趣便愈發清楚地呈現出來。

列王紀編於被擄時期，可能在主前 560 和 539 年之間。耶路撒冷已經變為瓦礫，大衛的寶座蕩然無存。作為以色列民神學的兩大支柱：神聖不可侵犯的聖殿和大衛的寶座（耶七 4，十三 13、14，二十二 1-9；參王上八 16、29）已經倒塌了。以色列的信仰如果仍然倖存，就必要回答這些緊急的問題：「這一切是如何發生的？神為甚麼不能向大衛和錫安遵守祂的應許呢？應許給廢掉了嗎？」列王紀的作者在回應主前 722 年（撒瑪利亞淪陷）和 586 年（耶路撒冷淪陷）的災難時，目的在針對選民的疑惑。列王紀和約伯記一樣，主張神義說，為神對待人的方法提出辯解。

為了回答「這一切是如何發生的？」這個問題，編者以律法所提出的標準，複述立約之民的歷史。基於這個理由，列王紀可以稱為「摩西五經史」，或甚至更直接地稱為「申命史」，因為編者用來衡量兩國的標準，只見於五經中的申命記。申命記中被選用來評斷兩國的較顯著主題有：集中敬拜、君主政體制定、先知話語的功效，以及對不守約者的咒詛。

集中敬拜

作者最關切的是純正的敬拜。他所指的純正，主要的標準是諸王對於集中在耶路撒冷殿中敬拜所持的態度，它們跟在其他地方敬拜神、以及用邱壇敬拜耶和華的宗教混雜的迦南儀式，互相對立。申命記十二章 1-32 節要求集中的敬拜是在中央的聖壇舉行。「集中敬拜」一詞也許是誤用了，因為在建殿以前，一直以會幕為敬拜的中心，申命記所載的改變，並不是將敬拜中央化，而是基於聖壇不再隨時遷移而要固定下來。對於北國諸王而言，此標準實際上已成為不變的敘述模式，如：「他行耶和華眼中看為惡的事，行尼八的兒子耶羅波安所行的道，犯他使以色列人陷在罪裏的那罪。」（王上十五 34，十六 31；王下三 3，十 31，十三 2、11，十四 24，十五 9、18、24、28，十七 22）列王紀的編者認為以色列在但和伯特利所立的金牛犢壇，是為大罪；然而，北國諸王始終執迷不悟（王上十二 25 至十三 34）。北國諸王排斥耶路撒冷的重要地位，這些邱壇便成為量度北國諸王的標竿。所有以色列王全都按照這標準被定罪（除了只作王 1 個月的沙龍，以及北國末代的君王何細亞例外），甚至殺害以拉的心利，雖然在宮殿內自焚前，僅作王 1 星期，也沒有例外（王上十六 9-20）。至於加諸猶大諸王的，則是另一套標準：他們對於在耶路撒冷城郊盛行的異端敬拜，所持的態度，只有希西家和約西亞得到編者無條件的認可，許為效法大衛的方式（王下十八 3，二十二 2）。其他有 6 位王雖然還沒除去邱壇，卻由於熱切地遏止偶像崇拜而受到稱讚（亞撒，王上十五 9-15；約沙法，王上二十二 43；約阿施，王下十二 2、3；亞瑪謝，十四 3、4；亞撒利雅，十五 3、4；約坦，十五 34、35）。其餘的猶大諸王，則由於參與邱壇和褻瀆聖殿而遭受譴責。此乃本書突出的主題。

君主政體史

編者其次所關心的，是追溯君主政體的歷史。申命記十七章 14-20 節，預言有一天以色列人將要求立王，並指令作王的要為人民擔當基本的宗教責任。提到立王之事，也僅見於申命記，這成了編者所關注的君主政體史的基礎，他特別關注君王在宗教上的忠貞。大衛成為理想君王的模範，大衛不但是量度的標準，他和他的子孫也因此「可在以色列中，在國位上年長日久」（申十七 20；參王上十五 11；王下十八 3，二十二 2 所載效法大衛所行的，以及王上十四 8，十五 3-5；王下十四 3，十六 2 所載的反面例子）。編者希望讓人知道，即使大衛的子孫不忠，神對於大衛卻始終信實。南北兩國的君王數目相同，但北國在 200 年中不斷改朝換代，發生弒君奪位之事，然而，歷時 350 年的大衛王朝，則始終相傳不息（王上十一 13、32、36，十五 4、5；王下八 19，十九 34，二十 6）。大衛皇室遭遇的禍患，和因此對神的應許產生的疑惑，促使編者振筆疾書。

先知話語的功效

列王紀能夠稱為申命史的另外一個原因，是因為它關注先知話語的功效。在五經中有 3 處經文論及先知的設立，即：民數記十二章 1-8 節；申命記十三章 1-5 節；以及申命記十八章 14-22 節。只有申命記十八章記載試驗真先知的方法，乃按照其預言是否效驗來判斷。作者為了提高人們留心先知話語的應驗，列引許多例證：列王紀上八章 20 節（撒下七 13）；列王紀上十二章 15 節（十一 29-36）；列王紀下二十三章 16-18 節（王上十三 1-3）；列王紀上十四章 17、18 節和十五章 29 節（十四 6-12）；列王紀上十六章 7、11、12 節（1-4 節）；列王紀上十六章 34 節（書六 26）；列王紀上二十二章 35-38 節（二十二 17）；列王紀下九章 7-10 節、30-37 節和十章 10、11、30 節（王上二十一 21-29）；列王紀下一章 17 節（一 6）；列王紀下二十四章 2 節（二十一 10）；列王紀下二十三章 30 節（二十二 15-20）。作者著重顯示先知的話語，是有功效和力量的。他對先知的關切，也可從他記述以利亞、以利沙，以及其他先知人物的材料看出來。

咒詛的應驗

編者對申命記的另一個關注，見於他追溯因不守約而應驗了的咒詛。神和以色列立約，結果帶來咒詛還是祝福，倒要看人民的順服與否；列王紀的編者認為南北兩國蒙受咒詛，皆因兩國未能達到約的要求。編者審慎指出，大部分見於申命記二十八章 15-68 節的咒詛，在人民的生活中，或多或少已成為歷史事實。摩西曾警告百姓，背逆的後果是神將「從遠方、地極帶一國的民，如鷹飛來攻擊」（申二十八 49），而亞述人果然來到撒瑪利亞，巴比倫人也攻入耶路撒冷。列國必「將你困在你各城裏，直到你所倚靠、高大堅固的城牆都被攻塌」（申二十八 52）；就這樣，撒瑪利亞從主前 724 至 722 年被圍困，耶路撒冷則從主前 588 至 586 年被圍困。在援絕糧盡的困境中，人們被迫吞食自己的骨肉，婦女則以剛產下的嬰兒果腹（申二十八 53-57）。以色列被便哈達圍困時，就發生了這樣的事情（王下六 24-30）。耶和華既然曾經喜悅祂的子民昌盛，使他們眾多，照樣也會毀滅他們，將他們分散在萬民中（申二十八 63-67）。

列王紀的作者以這樣的方式，寫作以色列和猶大的歷史，以解決神學上的難題。人們如何能夠把被擄，與神給予以色列民和大衛的應許，互相調和呢？他的答案具有兩方面：（1）問題並不在於神，而是背逆的人；神一直是公義的；（2）國家的終結，並不等於人民或大衛之家的終結。本書的尾聲頗具啟發性：以未米羅達從獄中釋放約雅斤，使他的地位高過眾王，並叫他不缺衣食（王下二十五 27-30）。被擄期間，幾乎一無所有時，大衛之家依然享有神的恩寵和福祉。神沒有棄絕祂

的應許，人們應當持守盼望。

列王紀的其他主題也顯示，編者在選擇和編排資料時，特別使用申命記作為審視人民歷史的架構，流露他的神學動機。這樣的比較，見於出埃及記十二章 1-20 節和申命記十六章 1-8 節有關遵守逾越節之禮，可見在出埃及記中，逾越節是以家庭為中心；在申命記中，則是在聖所內慶祝。列王紀的作者謹慎地表示，在約西亞作王期間，逾越節乃遵照申命記的規定來慶祝（王下二十三 21-23）。在記述亞瑪謝按照律法治國時，明確地列出申命記的一段經文（王下十四 6 引述申二十四 16）。

與歷代志對照

列王紀一旦與歷代志的平行記載互相對照，其特點便愈發明顯。列王紀的作者是針對耶路撒冷被毀後的情況，並必須回答「如何及為何」等問題，歷代志的作者則是重建的社會中的一分子，當時引起激烈爭議的神學問題，不是如何及為何，而是：「我們還能和大衛有分嗎？神仍然關心我們嗎？」所需要的，並不是解釋為何被擄，而是要把被擄後時期和被擄前時期連繫起來。第二座聖殿的興建和敬拜的規範，在歷代志所顯示的細節，遠勝於任何有關先前的聖殿的記載。歷代志只記述猶大的歷史和大衛家系的歷史，反映在被擄後，獨有她倖存下來。歷代志的作者所省略的事件，也頗為值得注意。他不像撒母耳記和列王紀的作者，無意立下起訴的案例，因此，他可以自由地省略有關大衛與拔示巴犯罪的記載（撒下十一），也不曾提及所羅門即位時遇到的困難（王上一，二）。在他那個時代，北國已亡，因此，歷代志作者未曾細述耶羅波安的罪行（王上十三，十四）。歷代志對於聖殿的事情，更感興趣；列王紀明顯記述先知的事蹟，但相同的情況卻未見於歷代志，這樣，以利亞和以利沙的生平，也均省略了（王上十六至王下十）。歷代志的作者亦未曾羅列導致北國淪陷的諸般罪行（王下十七 1 至十八 12）。從所有這些例子中，我們可以看見史實跟人民、編者在神學的關注上，起著交互的作用。每位編者既為社會的一分子，在選材和編排上，就力求符合社會所關切和需要的；比較兩種記載，即可清楚看見每位編者的重點。這些編者的工作跟基督教會的使命，有著連貫的關係。教會也選擇救贖史的資料，並加以編排，好應付每個世代的需要和所面對的問題。教會整理出來的資料，雖不像列王紀及歷代志的編者所作的一樣，是權威的聖經，兩者的工作卻是相類的。

內容提要

列王紀可分為 3 部分：（1）所羅門王朝（王上一至十一）；（2）分裂王國史（王上十二至王下十七）；（3）在猶大的倖存王國史（王下十八至二十五）。

所羅門王朝（王上一至十一）

以亞多尼雅的流產政變為記載的開始，敘述所羅門登基時所引發的宮廷陰謀（王上一）。大衛臨死之前，叮囑所羅門順服神的誡命（王上二 1-4），並向敵人施行報復（王上二 5-9）。大衛死後，所羅門下令將亞多尼雅、約押和示每處死，支持亞多尼雅奪位的祭司亞比亞他，則被革職（王上二 13-46）。敵人得以清除後，便「堅定了所羅門的國位」（王上二 46）。

所羅門當政其餘的日子，可分為兩部分：行其父大衛之道的所羅門（王上三至十）；偏離正道的所羅門（王上十一）。所羅門在基遍獻祭時，祈求神賜他智慧，好治理國家，後來，在兩名妓女爭奪孩子一案中，他的智慧便很快地表現出來（王上三）。關於王國的行政組織和所羅門的無比才智，本書均有記述（第四章）。對於聖殿的籌備（第五章）、興建（六，七章）和奉獻（第八章），編者也有大量記載。神在第二次向所羅門顯現時，提醒他要效法其父大衛，遵守祂的律例典章（王上九 1-9）；所羅門的建築和商業活動，也有細述（王上九 10-27）。示巴女王訪問後，接著展示所羅門宮室的富麗堂皇（第十章）。可惜，所羅門沒有遵守神的誡命，受到外邦妃嬪的引誘去隨從別神，未能像大衛一樣全心全意敬拜耶和華（王上十一 4），神決定從他兒子的手中奪回北方各支派（王上十一 11-13）。由於神的懲罰，被征服的人民起來反叛所羅門（王上十一 14-25），而在以色列國內，則有耶羅波安的叛亂（王上十一 26-40）。

分裂王國史（王上十二至王下十七）

所羅門死後，聯合王國解體。北國（以色列）存在約兩個世紀，由 9 個朝代的 20 個王統治，其間國力衰微，並有弒君篡位的情況。相反，南國則延續 3 個半世紀，由大衛一系的 19 個王治理，但有一段短時期，由亞他利雅奪位。

在大衛和所羅門以前，南北眾支派之間長久以來各自為政，甚至互有戰爭，因此，一分為二並不足為奇。但其近因則是北方支派差遣代表，商談有關王權的問題時，羅波安不智地以惡言相向。於是，較早前起義、反抗所羅門的人民英雄耶羅波安，成為北國的王。他立刻在但和伯特利建立與耶路撒冷相對的聖所（王上十二）；這些聖所，終於成為譴責以色列諸王效法耶羅波安之罪的準繩。

以色列和猶大雙方爭奪便雅憫邊境地區，作戰達兩個世代之久。在兩國邊界的零星戰爭，加上，來自北方的亞蘭人或南方的埃及人的入侵，最終消耗以色列的耶羅波安、拿答、巴沙、以拉和心利，猶大的羅波安、亞比央和亞撒王朝（王上十三至十六 20）。

暗利在以色列登基後，產生了 4 代相傳的家天下，亦結束了變遷無常的北國。列

王紀雖然只給予暗利寥寥 8 節的篇幅（王上十六 21-28），暗利卻是北國最偉大的君王之一。在暗利的統治下，以色列不但和腓尼基及猶大締結盟誼，而且，亞述人也有百餘年之久，稱以色列為「暗利之家」。

暗利的繼任人亞哈、亞哈謝和約蘭，卻佔了不合比例的篇幅。在全書 47 章中，分得 16 章（王上十七至王下十），約達全書的 1/3。這是由於編者編入了大量有關以利亞和以利沙的事蹟，好與暗利的王朝在善惡上，作一番對照。在有關以利亞的記載上，亞哈和耶洗別被用來襯托他，以致亞哈成為了惡王的典型（例：王下二十一 3）。

由於暗利王朝、以利亞和以利沙的事蹟佔了這樣的篇幅，對於猶大在同時期發生的事情，則未作詳盡報導。在這段時期，北國似乎曾以霸主的姿態欺凌猶大，例如猶大王約蘭娶暗利的孫女為妻（亞他利雅，王下八 18、26）；並在基列的拉末一役，約沙法以附庸的地位屈從亞哈，均可證明（王上二十二）。當以東背叛約蘭，猶大的國運日漸衰微（王下八 20-22），失去了以旬迦別港的控制，以及要承受隨之而來的經濟打擊；等到立拿也突然脫離以後，沿海平原邊界附近的各個城鎮便掙脫猶大的管治（參代下二十一 16）。

主前 842 年，耶戶由先知膏立為王（王下九 1-13），之後，他發動政變，結束了暗利王室的統治，同時擊殺猶大王亞哈謝（九 14-29）。耶戶接著進行整肅，把耶洗別、亞哈和亞哈謝的家族，並敬奉巴力的所有人殺掉（王下九 30 至十 36）。殺戮腓尼基的公主耶洗別和猶大王，使以色列失去南北兩方的盟友，在政治上付出沈重代價。

耶戶的王朝在以色列國中最為長久，歷時共 90 年；而歷任的王則包括約哈斯、約阿施、耶羅波安二世和撒迦利雅。耶戶刺殺猶大王亞哈謝後所開創的局面，威脅到大衛王室的延續。亞他利雅皇后，既然身為暗利的後裔，奪得王位後，便企圖整肅大衛一系覬覦王位的人。她執政 6 年以後，忠心的祭司耶何耶大發動反政變，把年幼的約阿施擁上王位（王下十一）。

由於耶戶的政變，以色列積弱半個世紀，亞蘭人乘機將耶戶之子約哈斯的勢力削弱，只剩下一支小型的軍隊（王下十三 1-7）。

九世紀初，亞述東山再起，舒緩了以色列和猶大的困境。亞述大軍擊敗亞蘭，大患一除，以色列和猶大於是獲得戲劇性的振興。耶戶的子孫，亦即以色列王約阿施，重新收復從前給亞蘭人奪去的各城（王下十三 25）。以利沙死於約阿施在位期間（王下十三 20）。在南方，亞瑪謝再度擊敗以東（王下十四 7）。但亞瑪謝和約阿施又重點兩國的戰火，北國再度戰勝（王下十四 8-14）。

以色列在耶羅波安二世的領導下一度享有繁盛，王國的版圖達到所羅門時代的幅員（王下十四 23-28）。同時代的猶大王亞撒利雅（又名烏西雅），也在耶路撒冷加強軍禦，同時採取攻勢，向南擴展國土（王下十四 21、22，十五 1-7）。

然而，在兩國的歷史上，這樣的復興只不過是輝煌的夕陽而已。耶羅波安二世死後，展開一連串的災難，在以色列的滅亡和猶大向亞述的霸權臣服時，而達到巔峰。以後的 30 年，北國出現了 4 個朝代，但其中 3 個朝代由一個王作為代表；弒君的悲劇，則標誌著北國正加速滅亡。僅在 10 年多的日子，內戰和無政府狀態的交替中，先後出現了 5 個王（王下十五）。南北兩國都曾向提革拉毘列色三世繳交重稅（王下十五 19、20，十六 7-10）。以色列和亞蘭人結盟以逐退亞述，並試圖強迫猶大王亞哈斯參戰；亞哈斯於是向提革拉毘列色求救。聯盟被破壞，以色列和猶大淪為附庸。何細亞一旦感到安全無虞，就變節投靠埃及。然而，此舉對於北國來說，儼如自取滅亡。撒縵以色五世隨即報復，以色列國的政治史就此告終（王下十七 1-23）。這片土地由其他異族遷入（王下十七 24-41）。

以色列和亞蘭對抗，仍能倖存，卻只敗給亞述，同樣，亞述壯大，且成為猶大的勁敵，但猶大的年日依然比亞述長久，然而，猶大卻敗在巴比倫的手下。

猶大的倖存王國史（王下十八至二十五）

亞哈斯向亞述求援，付出自由的代價，猶大也成為亞述帝國的附庸。在他的統治之下，異教的祭祀盛行一時（王下十六 1-19）。

亞哈斯之後，由希西家繼位，他是猶大第一位傑出的改革領袖。在有關他的記述中，大多是反抗亞述王西拿基立的事蹟：反抗、亞述遣使前來威脅、以賽亞保證神將拯救，以及亞述大軍被殲滅等（王下十八 9 至十九 37）。希西家患病，透過以賽亞而得到神諭和徵兆後復元（王下二十 1-20）。希西家款待巴比倫來使，似乎是商談締結反亞述聯盟一事，然而，先知警告此項決定的代價可能十分沈重（王下二十 12-21）。

接續希西家作王的瑪拿西，在位的時間超過諸王（共 55 年）。在他的統治下，背教的情況尤其嚴重；列王紀的編者指出，他的統治足以令人民無可避免地流離失所（王下二十一 1-18；參王下二十三 26，二十四 3、4；耶十五 1-4）。瑪拿西死後，其子亞們繼位。亞們與其父極為相像，作王僅 2 年即被臣民所廢（王下二十一 19-26）。

接著登基的，是猶大第二位偉大的改革領袖約西亞。在他的統治下，律法書得以在修葺聖殿時尋回。他領導人民重新立約，並且壓制異教的崇拜活動（王下二十二 1 至二十三 14）。此時，亞述帝國迅速式微，約西亞因此趁機向北方擴張疆土，

除掉伯特利的壇和撒瑪利亞各處的邱壇（王下二十三 15-20）。耶路撒冷隨即舉行慶祝逾越節的大型聚會，同時採取進一步的措施更正宗教（二十三 21-25）。約西亞企圖藉著抵擋法老尼哥的攻勢，支援亞述，卻在米吉多陣亡（王下二十三 26-30）。在猶大諸王中，只有約西亞有 3 個兒子繼位。他死後，人民擁立約哈斯登上王位，但僅在 3 個月以後，尼哥就把他廢掉，鎖禁於埃及（王下二十三 31-33）。然後，約西亞的另外一個兒子以利亞敬繼位，他同時改名為約雅敬（王下二十三 34-37）。約雅敬在位期間，尼布甲尼撒征服猶大，於是，約雅敬被貶為附庸。幾年之後，約雅敬起而反抗；他死後，留下兒子約雅斤面對巴比倫的報復（王下二十四 1-10）。尼布甲尼撒圍攻耶路撒冷，城被攻陷以後，約雅斤、母后、士兵和文武百官，全被擄走。尼布甲尼撒讓約雅斤的叔父瑪探雅繼位，瑪探雅正是約西亞的第三子，後改名西底家（王下二十四 11-17）。9 年以後，西底家同樣起來反抗巴比倫。尼布甲尼撒圍城 2 年，城被攻陷後，即被徹底摧毀。西底家的眾子被拉到他面前處決。而且，西底家的眼睛被剜出以後，便被擄到巴比倫去（王下二十四 18 至二十五 21）。尼布甲尼撒任命在米斯巴的基大利擔任省長，一群刺客將他擊殺後逃往埃及（王下二十五 22-26）。

本書的結尾提及被擄的約雅斤，在尼布甲尼撒的繼承人以未米羅達的手下得到禮遇，表示神並沒有忘記祂向大衛所立下的應許（王下二十五 27-30）。

Raymond B. Dillard

另參：「歷代志上、下」；「舊約年代學」；「以色列史」；「王，王權」。

列祖時代(Patriachs Period of the)

聖經所記，以色列先祖在世的一段時期。聖經記述了洪水之前一些長壽的祖先（創一至五），又記述了挪亞（六至九章），以及洪水後各代祖先的事蹟（十，十一章）。然而，從狹義來看，列祖通常是指亞伯拉罕、以撒和雅各（十二至三十六章），再加上約瑟（三十七至五十章）。

年代

要準確地鑑訂列祖的年代並不容易，因為除了創世記十四章 1、2 節所提及的王之外，我們沒有其他可與聖經以外的資料參照計算的記載。雖然第十四章所指的是歷史上的人物和地方，但我們卻不能確定任何一個王的身分。發掘馬迪克廢丘（即古代的艾伯拉）的考古學家發現了創世記十四章 2 節所載平原各城的名字（其滅亡記載於創十九），並在發掘出來的泥版上發現其中一個王的名字。這些泥版的日期似乎是在主前 2000 年以前的時期，比亞伯拉罕的日子要早；他們只能證明這些城在亞伯拉罕之前早已存在。我們可以說，列祖是屬於中青銅時期的人，大概是主前二千年代的早期，那時正是亞摩利人從北面和西面移居至巴勒斯坦的時期。近代最普遍的看法認為亞摩利人有兩次移民潮，第一次是半遊牧的民族（像亞伯拉罕的朋友：亞乃、以實各和幔利，創十四 13）；第二次大概是從北面的敘利亞移居進來，他們是都市人和生活於固定居所的人（列於迦南各族、被稱為「亞摩利人」的群體，例：出三 8）。列祖時代的社會形式是雙重的，一方面有居於城市的社群，另一方面又有住在鄉村的群體和半遊牧式的民族。這些半遊牧民族有時會散居於城鎮附近，有時卻遷往遠離城鎮的地方。我們可想象列祖就是在這樣的背景下生活。約瑟則當然是住在安定的埃及城市內，但聖經並沒有提及當時法老的名字。

與聖經平行的資料

雖然我們在聖經以外，並沒有關乎列祖的直接歷史記載，卻有許多說明當時文化和風俗的資料。有關亞摩利人文化的馬里——主前十九世紀一個米所波大米城鎮——文獻，以及在何利人的城努斯（也在米所波大米），和在迦南北部城市烏加列（主前十五至十三世紀）發現的文獻，是 3 份最著名的文件。考古發現顯示亞伯拉罕家族裏起碼有一些名字也成了哈蘭地區某些「部落村莊」的名字。與列祖名字相類似的人名也廣見於主前二千和一千年代的閃族語系群體中。因此，我們可見列祖的故事確實有一個很強的歷史背景，縱使我們不能指出某些人出現在歷史中某一個時刻之內。

生活圈子

列祖的歷史年代這麼古遠，又只是一個家族的年代誌，所涉及的地理和氣候範圍卻殊不簡單，其中包括了數百哩範圍內不同的地域。這段歷史從一個蘇默古城吾珥開始。吾珥位於波斯灣，是「肥沃月彎」的其中一端。其後，故事中心地點移至遙遠的西北方，即底格里斯和幼發拉底兩河上游之間的巴利克河上的哈蘭；後又向西南面轉移，至遠方的巴勒斯坦，但期間有兩次故事重點轉回哈蘭，另有兩次進入埃及的三角洲。這段歷史的背景範圍遼闊。即使在巴勒斯坦期間，列祖也並非定居在某一個地點，而是不停地遷移，來來回回地遷徙於南北走的一帶山脊，但有時也貼近沿岸的平原，甚或遠赴外約但的區域。他們的生活方式也沒有穩定的進展，有些人脫離了半遊牧式的生活，進入了城市的生活文化（像羅得，參創十三 12），有些則回流至沙漠或半沙漠地帶（像創二十五 18 的以實瑪利，和創三十六 6-8 的以掃）。然而，列祖的生活始終是這段歷史記載的中心，到底列祖度過的生活是怎樣的？對我們今日有甚麼神學意義？

重要性

列祖在神那漸漸顯明的救恩計劃中是那麼重要，無須我們誇張。救恩的過程，始自亞伯拉罕（約八 56），而藉著基督的降臨進入高潮。當然，這並非否定了神的救恩計劃在創世記開首已開始彰顯的說法，但這說法畢竟是概括性的，神特別直接的啟示是始於亞伯拉罕的呼召（創十二 1-3），並透過其他先賢的生平，漸漸彰顯出來；神在進一步啟示摩西時，指出祂是亞伯拉罕、以撒、雅各的神（出三 6），這話並不是隨便說的，神向列祖啟示的信息，是以後啟示的基礎；我們在新約中，確實仍以亞伯拉罕為我們信心之「父」（羅四 16）。

R. Alan Cole

另參：「舊約年代學」；「以色列史」；「亞伯拉罕」；「以撒」；「雅各＃1」；「約瑟＃1」。

老底嘉(Laodicea)

地理位置

在弗呂家邊界廣闊的山谷裏，有 3 個城市，老底嘉是其中最大的城市。老底嘉位於呂吉斯谷及邁安德河的交接處。這城市西面的顯著入口稱為以弗所門。旅客需要從城市東面的敘利亞門出城，因為大路是直通安提阿的。由安提阿，有其他道路可到達幼發拉底河山谷、大馬色及東北面的地方。而沿著東北方向的沙漠商線走，可直達山嶺、戈壁沙漠及東方遙遠的地方。

老底嘉並非一個天然的堡壘。在其偏低的高地上，有一些西流基時代的防衛建設，或可阻嚇侵略者。可是，老底嘉有一個嚴重的弱點。她的食水供應主要是從希拉波立的方向，北面 6 哩外的泉水而來；這些泉水須流經一條易受敵人攻擊的輸水道，才到達老底嘉。現今還可以看見這條輸水道的殘餘部分。厚厚的碳化鈣沈澱物，已使水管的管口變得很窄。這地方的供水系統如此外露，實在很難抵禦圍城的攻擊。成雙排列的水管雖埋在地下，但也難於瞞過敵人的耳目。

歷史及經濟

在羅馬統治下的太平盛世，老底嘉失去了作為前線防衛的作用，而發展成為商業的重要中心。主前 51 年，西塞羅曾經過此地，到基利家當省長之職，並在老底嘉兌現銀票。由此可知，這個城市比鄰近的歌羅西發展得更快，而且已成為財經重地。當地人普遍飼養一種長毛黑羊，出產光滑的黑羊毛，直到十九世紀。以歌羅西及老底嘉為中心的紡織業，都以這些羊毛為生產的原料。在主後 300 年，戴克里先確定價格的諭令中，列有老底嘉不同的成衣產品。近年在鄰近的阿弗羅狄西亞發現了一張這樣的價目。

老底嘉有一所醫學院。早在亞古士督執政的時期，已在錢幣鑄上這所醫學院的醫生名字。一種在古代甚為馳名的弗呂家眼藥粉，很可能是老底嘉這所醫學院發明的。我們可推斷這些眼藥粉是希拉波立溫泉中曬乾的泥，把它們與水混和後，就成為一種白陶土膏藥，是頗有療效的消炎藥方。

這城市的特色，顯然為啟示錄三章 17-18 節的揶揄比喻套用：「你說：我是富足，已經發了財，一樣都不缺；卻不知道你是那困苦、可憐、貧窮、瞎眼、赤身的。我勸你向我買火煉的金子，叫你富足；又買白衣穿上，叫你赤身的羞恥不露出來；又買眼藥擦你的眼睛，使你能看見。」老底嘉出口的黑衣，行銷整個地中海一帶。著名的眼藥及這城市的財富，都成為啟示錄作者藉以痛責老底嘉教會的根據。

啟示錄這封信可能引用了一份民間銘文。在主後 60 年，發生了一次可怕的地震，「使這城市倒塌」，這是塔西圖在此事發生 50 年後曾用的句子。當時的羅馬元老

院，把大量金錢送往受地震破壞的亞西亞城市中賑災。然而，塔西圖甚感驚奇地記述老底嘉竟拒絕此項援助。塔西圖記述：「我們沒有給予援手。」老底嘉自己重建起來。這令人自豪的事無疑被銘刻下來，並且成為演說者的主題。也許，猶太銀行家曾經作出資助。如此看來，此地的猶太人口可能很龐大。自安提阿古二世（主前 223-187），便把猶太人遷徙至呂底亞及弗呂家等地。在地震發生之後兩年，亞西亞的總督不許當地的猶太人每年為耶路撒冷聖殿捐出奉獻。這筆捐獻大概成了重建城市的專款，而這筆款項只是城中一個社團捐出的，可見這城市的豐足。主後 79 年，為紀念提多登基，一個龐大的運動場便為他而建。銘文中提到一個名叫「尼哥史得」的人獨資付出全部費用。這話正回應了塔西圖及約翰的記述。

老底嘉教會

在富足之中，人很容易墮落。這城市中的基督徒也受到當地的風氣所影響。如果歌羅西的亞基布是在那裏事奉，就為解釋保羅在書信中所說的話提供了線索。保羅寫道：「務要謹慎，盡你從主所受的職分」（西四 17）。那時相距約翰痛責老底嘉教會（啟三 14-22），大概有一代的時間，老底嘉教會已經失去了熱心及熱情。這個位於大道上的城市可能從歷史的教育中學會了妥協，以致變成「不冷也不熱」（啟三 15）。故此，教會在這種自信及安逸的環境之下，也是不冷不熱。作者繼續警告她：「你既如溫水，也不冷也不熱，所以我必從我口中把你吐出去。」（啟三 16）如此尖銳、不加掩飾的言辭，一定使人愕然；但這看來又是當地的一個特色，成了生動的比喻。在溫泉區內，清涼的溪流會與溫泉那些充滿化學物質的熱流匯合，結果產生不冷也不熱的水，令喝的人有時會嘔吐起來。

作者在啟示錄中寫給老底嘉教會的信，一開始便提及一個權威的形象。他就是「那為阿們的」，帶來了威嚇及應許。他稱自己為「誠信真實見證的」（啟三 14），這些話是指向見證的事奉，這正是那些自我滿足的人所忽略的。最後，他是「在神創造萬物之上為元首的」（三 14）。這些話提醒老底嘉教會中較年長的信徒，他們在 20 多年前曾經聽過的一封信。在保羅的指示下（西四 16），他寫給歌羅西教會的信，亦在老底嘉教會中讀出來。保羅在歌羅西書第一章高舉基督的尊榮。老底嘉人應該看到兩封信的關連，並且明白神正是透過來自拔摩島的信息，呼召他們回復當初的熱誠及委身。他們是商人，擅長經營多種企業。然而，他們需要與強大的、有極度要求的主做買賣，需要祂開啟他們的眼睛，洞悉何謂真正的富有，知道他們所誇口的財富只是一堆垃圾，並且明白向誰買到真正的金子，以及向誰買衣服遮羞。

E. M. Blaiklock

另參：「啟示錄」。

伶長(Choirmaster)
即音樂總監，見於 55 篇詩篇的序。
另參：「音樂和樂器」。

利巴(Reba)
耶和華吩咐摩西所殺的五個米甸王之一，他們被殺是因為曾引誘以色列人去拜偶像（民三十一8；書十三21）。

利巴勿(Lebaoth)
在猶大南地的一個城鎮（書十五32），是西緬支派中伯利巴勿所得之地（書十九6）。在有關西緬支派所得之城鎮的另一記載中，有稱為伯比利者（代上四31）。其中的「伯」字，即「家」的意思，代表著敬拜獅子女神（利巴勿）的地方。伯比利可能是另外一個地方，又或者是歷代志上的記載中，是常見之抄本異文的典型例子。

利巴拿(Lebana, Lebanah)
被擄後，隨同所羅巴伯歸回耶路撒冷的族長之一（拉二45；尼七48）。

利巴嫩／黎巴嫩(Lebanon)
雖然新約提及這個地區的城鎮，包括推羅及西頓，但只有舊約提到利巴嫩這個地區。一般而言，利巴嫩是指其境內的兩個山脈伸展所及的地方。那就是沿著地中海的海岸線，從推羅附近開始，一直向東北伸展的兩個山脈。這兩個山脈平排，一個是位於西面的黎巴嫩山脈，另外一個則是在東面的逆向黎巴嫩山。利巴嫩這名稱源自希伯來字根l-b-n，意思是「白色」。這可能是反映山上白色的石灰石，或者是反映山上每年長達6個月的積雪（耶十八14）。

地理

黎巴嫩山脈在南端緊接加利利北部的山嶺。於逆向黎巴嫩山間，有高聳的黑門山（西雲、西連），高達2,774呎。這兩個山脈被一個大山谷分隔，那就是利巴嫩平原（書十一17），又稱為「哈馬口」（民三十四8），即是現代的拜格亞谷。

在南面，黎巴嫩山脈與加利利山嶺之間，被一個由東向西伸展的峽谷隔開。利達尼河流經此峽谷，到達推羅以北，流入地中海。利達尼河的上游沿著拜格亞谷流往東北面，幾達巴勒貝克。黎巴嫩山脈的山脊約長100哩，向北伸展至橫跨東西面的凱比爾河，其中並且有連串的山峰。在南面位於西頓以東的里漢山、土默山及尼哈山。這些山嶺由5,350呎高至6,230呎左右。在中部則有位於貝魯特以東的巴魯克山、庫奈以洗山及申尼山。它們的高度分別是7,220呎、6,890呎和8,530呎。在北面，位於特里波里東面的是賽達山，山高9,840呎。同時，亦有高達7,320呎左右的阿魯巴山。

這些高山阻擋了從地中海而來的雨水，使到山區及沿岸平原有充沛的雨量供應。這些高山外的地區，雨量下降。在山脈及地中海之間沿岸地帶，腓尼基人所居之地是十分繁榮的。他們建立的城鎮包括推羅、撒勒法、西頓、貝雷多（貝魯特）、比布羅斯（迦巴勒）及特里波里。沿岸地區的一些陸岬，是這些山脈伸展所到之處。沿岸的道路則必須沿著這些陸岬建造，又或者是貫穿這些支脈。卡勒河就是個好例子，大概位於現今貝魯特以北。

在黎巴嫩山脈以東是拜格亞谷。在此山谷的北面是奧朗底河的源頭，向北流入古代烏加列以北的地中海。在古典文學裏，整個山谷地帶被稱為「敘利亞盆地」，是羅馬人的「糧庫」。

在拜格亞山谷以東，是逆向黎巴嫩山。巴拉達河起源於此，並且向東流往大馬色的肥沃綠洲。這山脈南部的黑門山，腓尼基人稱為西雲，而亞摩利人則稱為西連（申三9）。這兩個名稱亦記載於聖經以外的文獻中，例如亞述、赫人及迦南人的文獻。在一些經文中，應許地的地界被描述為「從曠野和利巴嫩，並伯拉大河，直到西海」（申十一24；書一4）。這些描述概括地界定了東西南北的疆土範圍。

資源

在古時，利巴嫩以其豐盛的樅木及香柏木而馳名天下。其沿岸的地區，包括拜格亞山谷及利巴嫩山的山坡，均適宜栽種橄欖樹、果樹、葡萄園和某些穀物。此外，也有一種重要的海產，就是從一種海洋生物提煉得來的紅色或紫色染料。「腓尼基人」的名稱是從希臘文而來，意思就是紫紅色。約主前1500年，烏加列已經有染成紫色的羊毛了。對於此項工業，腓尼基人壟斷了多個世紀。以色列人要用許

多紫色的染料來粉飾會幕（出二十六1、31等等），以及作祭司的服飾（出二十八4-6，三十九1、28、29）。這些染料可能都是從腓尼基人取得的。

所羅門王與腓尼基有重要的貿易關係。為了在耶路撒冷建造聖殿，所羅門從推羅王希蘭一世那裏得到松木及香柏木（王上五6、9、14，七2；代下二8、16）。所羅門以小麥及橄欖油作為這些木材的代價（王上五11）。這些木材從海路漂浮到所羅門管治的地區（可能是特拉維夫以北的耶爾康河，接近加西利廢丘），從那裏運往耶路撒冷。從黎巴嫩山脈及逆向黎巴嫩山脈而來的香柏木和松木，為推羅的船隻（結二十七5）、埃及皇室座艇和傢具，以及重建聖殿提供了木材（拉三7）。藉著利巴嫩的港口，腓尼基人與各地通商。他們掌握造船的技術，不論在戰爭或和平時候，他們所造的船隻均有很大用處。在以西結書二十七章裏，生動地描寫了商人在推羅、西頓、迦巴勒及亞發的貿易活動。在這章經文內，他們的經商範圍及性質，皆有頗為詳盡的記載。

歷史

在埃及第四個王朝的時代（約主前2600），埃及人對此地開始產生興趣。當時的法老王史魯夫要從利巴嫩運回載滿40艘船的香柏木。在埃及第十二王朝的時代（約主前1980-1800），迦巴勒深受埃及的影響，而埃及人以金飾來換取香柏木。在第十八王朝的時代（約主前1552-1306），埃及征服了敘利亞，而當年的文獻記載了香柏木是定期的貢品之一。後來，蘭塞十一世的一位使者，名叫維那門，為香柏木付上極大的代價（約主前1100）。

當埃及的勢力轉弱，亞述人取得該地的控制權。由提革拉毘列色一世的時候開始（約主前1100），就從這地取得大量的香柏木，作為貢品。同樣地，尼布甲尼撒及巴比倫王國控制利巴嫩的時候，亦大量把香柏木運回本土，用來建造廟宇及宮殿。以賽亞書十四章8節及哈巴谷書二章17節均有提及利巴嫩的樹木被人濫伐。在後來的世紀，利巴嫩經歷了波斯、希臘及羅馬帝國等統治。

在新約時代，推羅及西頓通常列在一起（太十五21；可三8，七24、31；路六17，十13、14；徒十二20），但有時也會單獨被提及（徒二十一3、7）。在馬可福音七章26節中，提到一個希利尼婦人，是屬於敘利非尼基族的。在耶穌的生平中，祂曾在這些地方傳道。在聖經所載的詩歌中，利巴嫩的香柏木象徵著威嚴與力量（士九15；王下十四9；詩九十二12，一〇四16；賽三十五2，六十13）。它們亦代表了屬世的驕傲，終有一天，會被神的憤怒所擊碎（詩二十九5；賽二13，十34；耶二十二6；結三十3）。

John A. Thompson

利巴嫩林宮(House of the Forest of Lebanon)
所羅門王宮的美名，位於耶路撒冷聖殿旁邊。此名的來由，是因為建宮時用了大量的利巴嫩香柏樹。建築物約長150呎，寬75呎，高30呎。所羅門造了300個金盾牌，作為裝飾之用，宮內所有的器皿，也都是金造的。宮中又擺放了象牙製造，包上精金的大寶座（王上七2-5；代下九16-20）。除了作為所羅門王的居所和正式宮殿外，利巴嫩林宮也是一個軍械庫（賽二十二8）。

利巴爾(Lebbaeus)
十二門徒之一，達太的另一個名字，記載於馬太福音十章3節（只記在欽定本中）。大多數的聖經版本都刪去此名稱。
另參：「達太」。

利比拉(Riblah)
（1）在奧朗底河上的一座城，位於巴勒貝克東北35哩左右，即現今敘利亞的利比勒。利比拉的地勢適宜軍事防禦，尤其是當埃及和米所波大米兩大勢力橫過肥沃月彎北部的時候。聖經提到埃及人是擾亂這城的第一個民族；約西亞王在一次與埃及法老尼哥對峙的戰役中逝世後，約哈斯作了猶大王，尼哥並不同意這人選，因此，尼哥把約哈斯鎖禁在利比拉，然後立約哈斯的兄弟以利亞敬（約雅敬）作猶大王（王下二十三33）。
主前605年，尼哥在迦基米施戰敗後，巴比倫的尼布甲尼撒控制了這一區，並以利比拉作為他在南敘利亞和巴勒斯坦之領土的總部。猶大王西底家與尼布甲尼撒對抗的時候，巴比倫人把西底家擄走了，並把他囚在利比拉，在那裏「審判他」（王下二十五6；耶三十九5、6，五十二9、10）。後來，西底家的眾子都在利比拉被殺，亞底家也被鎖著帶往巴比倫（王下二十五7、20-21；耶五十二26、27）。
利比拉在以西結書六章14節也稱為「第伯拉他」。
（2）劃作以色列東界的一座城，位於亞延以東（民三十四11）。其確實位置無可稽考。但不可能是本條目＃1的利比拉。

利乏音(Rephaim)
亞伯拉罕時代，居於巴勒斯坦的一個身材高大的強悍民族。利乏音人與蘇西人、以米人和何利人曾遭基大老瑪及其盟軍擊敗（創十四5）。耶和華應許將巴勒斯坦賜給亞伯拉罕的後裔時，利乏音人是住在當地的九個民族之一（創十五20）。摩押人稱古時的利乏音人為以米人，亞捫人則稱他為散送冥，他們的身量和人數可媲美高大的亞衲人（申二11、20）。巴珊王噩是最後一個利乏音人。後來他也被殺，他的國則由以色列人在摩西帶領下奪取了（申三11；書十二4，十三12）。也許非利士中的巨人就是利乏音人的後裔（撒下二十一；代上二十）。
另參：「偉人／尼斐念人」。

利乏音谷(Rephaim, Valley of)
猶大和便雅憫之間的邊境上的地界（書十五8，十八16），是位於耶路撒冷西南邊的廣闊山谷，可能亞衲族和尼弗族（參民十三33）等巨人經常在這裏出沒。大衛執政期間，非利士人聽聞大衛被膏為王後，便從沿岸一帶上來尋索他，並曾兩度佈散在利乏音谷（撒下五18、22；代上十四9）。這山谷沿著西拉耳河進入非利士沿岸，是一片肥沃的土地，可種植穀物（賽十七5）。

利以(Rei)
大衛在任末年，亞多尼雅欲篡奪王位時，一位支持所羅門的官員（王上一8）。

利布哈馬(Lebo-hamath)
奧朗底河畔的城鎮，位於利比拉之下；或許就是舊約中經常提及的「哈馬口」的正確寫法（民三十四8；王上八65；王下十四25；結四十七15）。
另參：「哈馬＃1」。

利未(Levi)

（1）利亞為雅各所生的第三個兒子（創二十九34）。在語源學上，這個名字的始源不詳。利未的名字跟示劍的悲劇有關。由於希未人示劍玷辱了他們的妹子底拿，利未和西緬因而報復，把住在士劍城中的男丁都殺掉。雅各譴責這種行為，並且在他死前宣告利未因這惡行而得到的審判：「西緬和利未是弟兄，他們的刀劍是殘忍的器具……我要使他們分居在雅各家裏，散住在以色列地中」（四十九5-7）。根據這些說話，利未的後裔要散居在各支派中間。

利未支派是由利未3個兒子的後裔組成。他們就是革順、哥轄及米拉利。摩西、亞倫和米利暗的族譜追溯至哥轄（出六16）。在何烈山附近拜金牛犢的事件中，利未人保持對耶和華的忠心。因此，他們獲得獎賞，可以在會幕有特別的事奉（出三十二）；而且後來也可以在聖殿中事奉。

另參：「利未支派」。

（2）在迦百農的稅吏（可二14）。耶穌享用利未家中擺設的筵席，那裏還有其他稅吏一起坐席。法利賽人看見就很不高興（路五27-32）。若接受「亞勒腓的兒子利未」（可二14）這抄本，他就是十二門徒中的馬太了。但有數個希臘文抄本則作「雅各」。

另參：「馬太」。

（3）麥基的兒子，也是耶穌的先祖（路三24）。

（4）西緬的兒子，也是耶穌的先祖（路三29）。

另參：「耶穌基督的家譜」。

利未人的城邑(Levitical Cities)

特別劃分給利未支派的地方，以代替一般支派所承受的產業（民十八20-24，二十六62；申十9，十八1、2；書十八7）。利未人分配了48個城邑，包括6座逃城（民三十五6、7）。每一個城邑及其鄰近地方，都是給利未人的（民三十五3-5）。在贖回產業的律法中，他們的財產享有特殊的地位（利二十五32-34）。

關於利未人的城邑，有兩個表列（書二十一；代上二十六）。其中有13個城邑是給祭司的（書二十一4），包括了6座逃城。雖然這兩個表列有些差異，但看來都是源出於一。要仔細研究這表列，便需要小心運用希臘文的翻譯，將之與希伯來原文比較。表列中的城邑，幾乎都是其他經文中的著名城邑。事實上，只有大概5個城邑是找不到其古代的位置。

利未人的城邑的分佈位置，說明了它們的目的。它們分佈於十二支派之中，卻並非常在支派的中心。在猶大及西緬支派中，利未人的城邑是位於南部的山區之中。

那裏是迦勒族及基納斯族定居之所。在便雅憫支派的產業中，利未人的城邑是在南半部的土地上。其後，這部分土地與猶大連合，掃羅的家族就居於這裏。在需要駐軍的邊境地區，亦設置了利未人的城邑，例如在流便東部的沙漠邊緣，以及在但面對非利士的地區。其他重要的地區是在平原地帶，是亞設、瑪拿西及其他在加利利的支派未能征服的迦南人之城邑（士一27、31）。因此，在需要控制的戰略性據點，就有利未人住在其中。在早期的征戰中，許多城鎮仍然未被攻下，只有在大衛作王的時候，那些城鎮才服在以色列人的控制下。

雖然利未人並非某一城邑的唯一居民（他們與其他以色列人同住），但他們被安置在那裏，是有特別的職責。利未人是要事奉耶和華，並且為君王效力（代上二十六30-32）。他們收集什一奉獻（民十八21；申十四28）、處理法律及司法上的事情（代上二十六29；代下十七8，十九8-10）。同時，利未人也在軍中擔任職務（代上二十六1-19），並且管理倉庫（代上二十六22）。這一切都是利未人的責任。雖然他們在首都輪班事奉（二十七1），但在各自的地區裏，他們整年都負責類似的職務（二十六29-32）。

利未人忠於大衛家，使他們在北國中失去地位。故此，當王國分裂，大部分利未人都加入猶大國（代下十一13、14）。

毫無疑問，利未人的城邑表列，代表了地理上及社會上的一個實況。當中不需要假定一個烏托邦式的設計。事實上，這些城邑在地理上的分佈，顯示了安排的原則並非為了對稱，雖然有證據顯示在十二支派中，利未人的城邑是平均分配的。

另參：「逃城」。

利未支派(Levi, Tribe of)

以色列人的支派。以利亞及雅各第三個兒子的名字命名。這名字的意思(「聯合」)，是雙關語，藉以形容利亞是失寵的妻子。現在她為雅各生了3個兒子，他一定會與她「聯合」。在另外一處，也用類似的雙關語，形容利未支派是與亞倫「聯合」（民十八2）。有人認為這意味著外人可藉奉獻與利未「聯合」，就像拿細耳人一樣。屬以法蓮支派的撒母耳（撒上一1），常被舉作例子，可是歷代志上六章28節卻指出他是利未的後裔。聖經沒有證據清楚顯示有這樣的習俗。

利未和西緬以奸詐的手段，屠殺了迦南示劍城中的居民（創三十四25-29）。當時，雅各因此事而責備他們（三十四30），並且在臨終前咒詛他們（四十九5-7）。雅各預言利未及西緬的後裔會散居於以色列全地。這看來並非神的祭司支派應有的

背景，然而事實卻是如此。作為祭司支派，利未人需要散居於以色列，而西緬支派則只居於猶大南面的沙漠。

起初，利未支派明顯地與其他支派一樣「的凡俗」。不錯，摩西及亞倫都屬於利未支派（出二1），但聖經並沒有強調此點。利未其後的位分是神所賞賜的，因為當以色列人背叛神，利未人卻忠於耶和華（出三十二25-29）。這就使到神與利未人立約（民十八19）。因此，神接納利未支派，以代替以色列人頭生的兒子，因為根據「初熟之物」的條例，頭生的都歸耶和華（民三11-13）。所以，利未支派不能擁有自己的產業，因為神就是他們的產業（民十八20）。可是，他們卻分配了48個城邑及屬城的郊野，住在其中（書二十一1-42）。這些城邑包括那6座逃城（書二十1-9）。

由於利未人不能積儲財富，他們是倚靠供物及什一奉獻來維持生活的（民十八21）。正如寡婦、孤兒及寄居的人一樣，利未人也是由神的百姓所照顧的（申十四29）。由於他們屬於神的支派，約押就不願意在大衛的人口核算中，把利未人也數算在內（代上二十一6；參民一49）。自然地，利未人不會出戰，除非是關乎宗教方面的事（代下二十21）。他們要管理會幕的事務（民一50-53），後來在聖殿事奉（代上二十三25-32）。在利未人中間，聖經清楚地劃分了從亞倫家而出的大祭司（有時只稱為「祭司」，撒上一9）；其餘從某些家族而出的祭司；以及一班附屬的利未人，他們的工作較不顯著。在早期的時候，他們負責收拾及搬運那可以拆卸搬動的會幕（民一50、51），並且負責其他事務。在後期，他們明顯地擔當挑夫及唱詠團（代上十六42）。申命記三十三章8-11節總結了利未人的職責。這段經文表明了神的指引及神學上的教訓，跟他們的祭司職分同樣重要。因此，約沙法後來要他們去教導律法書，就不足為怪了（代下十七7-9）。但是，一般以色列人只認為他們是祭司（士十七13）。

後期有關神與利未人所立的永久之約，可見於耶利米書三十三章20-26節及瑪拉基書三章3、4節。利未支派從被擄歸回的人中（拉二36-42），顯然以有祭司職分的利未人居多。新約時代的巴拿巴，是屬於利未支派的（徒四36）。事實上，現代的猶太人之中，其姓若是“Levy”的，可能就是利未支派的後人。可是，對於希伯來書的作者而言，由於基督的祭司身分，利未人的特殊職分已經失去其意義了（來七11-14）。

R. Alan Cole

另參：「祭司和利未人」。

利未記(Leviticus, Book of)

舊約中排列第三的書卷，主要是關於利未人的祭司職責。

作者

利未記另一個傳統的名稱，就是「摩西的第三卷書」。這名稱十分恰當，因為從人的層面來說，他最配稱為此書的作者。雖然此書卷從來沒有說摩西寫下任何東西，但它重複說明，神向摩西啟示利未記的內容。利未記可能並非在神啟示的時候立即寫成，但對於一般經評家的觀點，認為這書卷在摩西之後大概1,000年編成，筆者卻不敢苟同。正如其他舊約書卷一樣，利未記中的拼字及文法都隨著時間而修訂，以致後世的希伯來讀者能夠明白。但是，這並非意味書中的基本內容被修改了。

寫作年代

在利未記中的一些律例，是神從會幕中向摩西口傳的（一1）。有些律例則在西乃山上向摩西啟示（二十六46）。這表示摩西是在建造會幕之後，但在以色列人離開西乃山之前，他才獲得利未記的內容。這樣便切合出埃及記四十章17節的記載，會幕是在以色列人離開埃及剛好1年後，才建造的。之後，以色列人在西乃山逗留了1個月。在這段期間，神把利未記中的律例曉諭摩西。接著，1個月之後（民一1），神吩咐摩西去帶領百姓準備離開西乃，上去征服迦南的應許之地。

以色列人出埃及的正確日期，難以肯定。不同的學者提出不同的日期，有說主前十五世紀末，也有說是主前十三世紀初。無論是採取哪一種說法，利未記的始源一定是在出埃及之後一年。可是，只要明白本書卷的宗教背景，利未記成書的準確日期相比之下就不重要了。

背景

在出埃及之前400年，神應許亞伯拉罕，他的後裔多如海沙，並且要住在迦南地（大概是現代的以色列）。亞伯拉罕的家逐漸繁衍，但因為饑荒，他們去了埃及，並且住在那裏。由於埃及的統治者懼怕以色列人，便使他們淪為奴隸。

出埃及記述說神怎樣藉著摩西，奇妙地把以色列人引領出埃及地。摩西帶領他們來到西乃山，在山上，神在煙和火中向他們顯現。摩西上到西乃山，神在那裏賜給他十誡，並且向他解釋不同的律例。神藉著這些行動，顯示祂已經揀選以色列人成為祂聖潔的選民，使之有別於其他國家，並且透過他們的行為來彰顯神的位格（參出十九5、6）。

神在西乃山的啟示是獨特的，不再重複。但是，神告訴摩西祂要永遠住在以色列人中間，因此吩咐他們建造一個可以搬動的王宮，作神聖的萬王之王的居所。建

造這座可以搬動的王宮，亦即傳統稱為會幕的，整個過程記載於出埃及記三十五至四十章。當會幕建造完成，在西乃山上所見的雲彩及火，就在會幕頂上出現，象徵了神現在居住其中（出四十34-38）。

出埃及記也記載了摩西如何聽從神的吩咐，委派他的哥哥亞倫及亞倫的兒子作祭司，在會幕中事奉（出二十八，二十九）。不幸地，以色列人還未開始建造會幕，便在亞倫的領導下，造了一隻金牛犢來敬拜。結果，藉著摩西的禱告，神才赦免他們。因此，出埃及記使讀者摸不著頭腦。以色列人建造了會幕，但無人知道怎樣在其中敬拜神。雖然亞倫及他的家人還活著，但我們不禁問：他們拜了金牛犢偶像之後，是否仍然蒙神使用，領導百姓敬拜神？神恩待以色列人，要居住在他們中間，但他們如何回應神呢？利未記就是要解答這些問題。

寫作目的和神學教導

十誡簡略地解釋了神對祂的百姓的行為，有甚麼期望。最初的4條誡命，解釋了我們對神的責任，後面的6條誡命，是我們對鄰舍的責任。利未記仿照類似的劃分。第一至十七章表明了神想以色列人如何敬拜祂，而第十八至二十七章主要關乎百姓應該怎樣彼此相待。十誡是屬於一般性的原則，可容易地應用於每一個社會中。利未記則較為詳盡，並且特別針對古以色列的特殊環境。倘若現代的讀者想從利未記中得益的話，他們一定要明白在那些特別的規例背後不變的屬靈原則。換句話說，就是要明白利未記的神學了。

在利未記的神學中，有4個十分重要的主題：第一個是神的同在；第二個是聖潔；第三個是獻祭；第四個是西乃之約。

神的同在

神經常以實在的方式，表明與以色列人同在。有時，祂的同在是在火和煙中顯現。可是，即使沒有奇妙的神蹟，神的同在也是真實的。當人敬拜神及獻祭給神時，祂特別與人接近。利未記提及的許多動物祭牲，都是獻予耶和華的。用火燒祭物時，神喜悅其中的香氣（一9）。負責獻祭的祭司一定要特別小心，因為他們比其他人更接近神。如果他們執行職務的時候不小心，違反神的命令，他們可能被處死（十1、2）。

神不單只在敬拜中與人同在，也在日常生活中與人同在。在最後幾章經文中，祂不斷重複說：「我是耶和華你們的神」（十八2，十九3），是要提醒以色列人在生活的各方面都緊記著神的吩咐。其中包括宗教（二十一至二十四章）、性道德（十八，二十章），以及與鄰舍的關係（十九，二十五章）等。每一個以色列人的行為，都要把神反映出來（二十7）。對神的敬畏，應能推動人去幫助瞎子、聾

子、老人及窮人。雖然這些人不公平的對待得不著昭雪，神卻關心他們（十九14、32，二十五17、36、43）。

聖潔

「你們要聖潔，因為我是聖潔的」（十一44、45，十九2，二十26）。這可以說是利未記的鑰節。在這卷書中，「聖潔」、「潔淨」及「不潔」都是常見的用語。在聖經中，神是極為聖潔的，而聖潔就是祂本性的特徵。可是，地上的受造物也可以成為聖潔。要成為聖潔的人，一定要蒙神揀選，並進行正確的儀式。因此，全以色列在西乃成為一個聖潔的民族（出十九6）。利未記第八及第九章，解釋了亞倫和他的兒子怎樣被按立為祭司。這使他們比一般的以色列人聖潔，因此可以接近神及獻上祭物。

任何人要成為聖潔之前，都一定先「潔淨」自己。在利未記中，潔淨的意思不單只包括了清除污垢，還包含除去一切不正常的事物。當人看來未達到完美，他就會被形容為「不潔」。故此，最不潔的就是死亡，因為死亡與完美的生命恰恰相反。但流血、其他排泄物及出現斑點的皮膚病，都會使人不潔。行動怪異的動物，或者有古怪習慣的動物，也稱為不潔（十一至十五章）。

聖潔及不潔，都可以用來形容行為和外貌。成為聖潔的意思，是要順服神，並且行為要像神一樣。第十八至二十五章解釋了在日常生活中，何謂聖潔。那就是遠離不正當的性關係、看顧貧乏人、誠實、公平，並且愛人如己。這些行為使以色列人有別於其他民族。藉著他們的聖潔，整個民族便顯明神是一位怎樣的神。

獻祭

不幸地，整個民族或個人實際上很少能活出理想的聖潔生活。即使有人可能本身沒有犯重罪，但時常透過與別人的接觸、觸摸已死的動物，或者透過其他途徑而成為不潔。為了保持與聖潔的神的聯繫，以色列人一定要除去罪及不潔。這就是獻祭的目的了。獻祭帶來罪的赦免，並且使不潔的成為潔淨。由於罪會藉不同方法影響神與人之間的關係，利未記提供了4種不同的獻祭，這些祭適用於不同的情況（一至六章），並且解釋在甚麼情況下，要獻上甚麼祭物（七至十七章）。這一切儀式是要強調罪的嚴重性，而且有助保持神與人之間的和好及相交。

西乃之約

在利未記中，所有律例都是西乃之約的一部分。這些律例說明及應用了十誡的原則，以切合古時以色列的特殊環境。但它們並非只是一套詳細的規則，因為它們是約的部分。關於這約，一定要緊記3件事。首先，此約帶來了個人的關係。耶和華成為以色列的王，而以色列則成為祂特別的珍寶，分別為聖。其次，此約是建

基於神的恩典。神曾經應許亞伯拉罕，後來祂將以色列人從埃及地的奴役中釋放出來，顯明了祂的應許是信實的，以及祂對以色列人的愛。以色列人對神的回報，就是遵守律法，來感謝神的拯救。遵守律法並不能使他們得救。律法是賜予已蒙救贖的子民。最後，在約中有應許及咒詛（第二十六章）。當以色列民遵守律法，神應許他們享受豐收，能戰勝仇敵，並且像在伊甸園中一樣，有神與他們同行。可是，假如他們抗拒神的律法，災禍就會臨到他們。他們會遇見旱災、饑荒、失敗，甚至被驅逐出應許之地。這些約中的咒詛，成為日後先知警告以色列民的引據。

內容提要

祭祀的種類（一至七章）

這些經文解釋了應該如何獻上不同的祭物。大部分的獻祭都是會幕及後來的聖殿中一般敬拜的程序之一。但這些經文是關乎個人的獻祭，那就是當有人犯了罪，或者要許願，或病得醫治後要獻上感恩的祭。這些經文解釋了獻祭者及祭司必須做的事情，例如在獻祭的時候，所獻上的動物，哪一部分必須焚燒，哪一部分是祭司可以吃的，並且怎樣處理動物的血。

首先，獻祭者把動物帶到會幕的外院。在祭司面前，他要把手按在動物的頭上，並且解釋他為何要獻祭。然後，他要宰殺那祭牲，把牠斬開。之後，祭司就接手辦理其餘的程序。他會把祭牲的血灑在祭壇的四周，並且會把一部分的祭牲，燒在會幕院內的祭壇上。所有祭牲都是如此。

燔祭的特點（第一章）就是要把整隻沒有殘疾的祭牲，全部燒在祭壇上。祭牲的皮就歸與祭司。這是最普遍的祭，會在許多不同場合中進行。在獻祭時，獻祭者把全隻祭牲獻給神，表示將自己全然獻上事奉神。當有人犯了罪，「他要按手在燔祭牲的頭上，燔祭便蒙悅納，為他贖罪」（一4）。

第二章論到素祭，它常與燔祭一起獻上。但它也可以單獨獻上。只有一部分的祭物會被燃燒，其餘就歸給祭司吃。素祭成為祭司收入的重要來源。

平安祭的特點就是獻祭者可以吃其中部分祭肉，它是獻祭者唯一可以吃祭肉的祭（第三章）。由最早期開始，除了獻祭之外，以色列人是不准宰殺牲畜的（第十七章），凡有肉類的飯餐，都是在獻平安祭以後。利未記七章11-18節提及在3個場合之下，可以進行「感恩」的平安祭。那就是當人要為某事而讚美神，或者要認罪的時候。其次，就是許了願，倘若神幫助他脫離困境，他就獻祭表示謝意。最後，就是當人甘願給神獻祭。

贖罪祭（第四章）並非唯一可贖罪的祭。其他祭也可以使罪得到赦免。這個祭的

不尋常儀式，強調了它特別的重要性。在其他祭中，祭牲的血是灑在祭壇四周，但贖罪祭卻不是這樣。祭司會把祭牲的血小心地抹在院內祭壇的角上（四30），或是抹在聖所內香壇的角上（四18）。每一年，贖罪祭的祭牲流出的血，都會灑在至聖所的約櫃上（十六14）。罪使到會幕中不同的地方成為不潔，因而不適合神的同在。倘若神不在會幕中與以色列人同在，他們對神的敬拜就沒有意義了。那些血就像屬靈的消毒劑，使會幕再次成為潔淨及聖潔的地方。每當一個人疏忽地犯了誡命，或者患有漏症，或患了7日以上的皮膚病，就需要獻上贖罪祭（十二至十五章）。

贖愆祭（五14至六7）是為比較嚴重的過犯而設的，例如偷取聖物，或故意妄用神的名來發假誓。這等過犯被視為盜取神的東西。因此，一定要獻上一隻公羊作為賠償。在別的祭上，窮人可准以獻雀鳥為祭，但贖愆祭常需要獻上一隻公羊為祭。

六章8節至七章38節記載了關乎獻祭的其他規例。主要指明每一項祭祀中，祭司可以吃多少分量，以及哪些部分一定要燒掉。一般平民百姓有一項重要的規例，那就是不可以吃任何血或脂油，又或者當人不潔的時候，就不可以吃獻祭的肉。若有人如此，他就「必從民中剪除」（七21-27）。

祭司之始（八至十章）

雖然利未記記載了許多規例，看似是一卷律法書，但它實在是一卷歷史書，描述了在離開埃及大約1年後所發生的事。這些經文提醒我們這卷書的真正特性，因為其中的經文記述摩西怎樣按立亞倫，並亞倫的兒子為祭司，而且敘述了他們首次獻祭的情形。

現代的讀者被這書卷複雜的按立儀式嚇倒之餘，可能錯過了一件奇妙的事，那就是亞倫竟然被委派為大祭司。亞倫曾帶領製造金牛犢，並且鼓勵百姓拜它（出三十二）。倘若摩西沒有為以色列人代求，整個民族都在曠野中被消滅了。這裏最清楚的表明神那恩慈的赦免。罪魁禍首的亞倫，竟被委派為神與百姓之間主要的中保。在新約中，彼得一生的經歷，與亞倫的一生有些相似。

亞倫所穿的長袍有各種的裝飾，這些裝飾象徵著大祭司的高貴身分。亞倫及其兒子受到膏立，之後，摩西就為他們獻上3個最普遍的祭。他們要在會幕的院子內逗留7天，而且似乎每天都重複一些儀式。藉此方法，他們就從其他百姓中分別出來，將自己完全奉獻給聖職。

在第八天，整個過程便完成了。現在，亞倫和他的兒子可以獻祭。這一次，摩西只告訴他們要做甚麼，他沒有親自獻祭。第九章的結尾記載了他們為自己及百姓獻上祭物後，有火從會幕中出來，燒盡了祭物，表明神悅納他們所作的。

此事以後，十章1-2節的記載也使人驚訝。「亞倫的兒子……在耶和華面前獻上凡火，是耶和華沒有吩咐他們的，就有火從耶和華面前出來，把他們燒滅，他們就死在耶和華面前。」我們並不確實知道凡火的意思是甚麼。重要的是這些祭司作了神並沒有吩咐他們去做的一些事情。祭司應該樹立完全順服神話語之榜樣——這就是聖潔的精髓。可是，他們決意跟隨自己的心意，招致可怕的結局。

「亞倫就默默不言」（十3）。亞倫受到警告，不能為他兒子的死而哀號，以免他被懷疑是寬恕了他們的罪（6-7節）。然而，不管他兒子的行為怎樣，神仍確立亞倫及他其餘兒子的祭司職分。神提醒亞倫及他的兒子，他們的職分是要將「聖的、俗的，潔淨的、不潔淨的，分別出來；又使你們可以將耶和華藉摩西曉諭以色列人的一切律例教訓他們」（10-11節）。這一章經文以另一次施恩作結。雖然這些祭司在其中一個贖愆祭中犯了錯誤，神仍赦免他們。

潔淨的與不潔淨的（十一至十六章）

分別潔淨與不潔淨之物，是第十一至十五章的主題。這是為了在第十六章中所記載的贖罪日禮儀而準備的。這些守則都是為了潔淨那不潔之民，從而也使會幕潔淨，以此確定神繼續住在他們中間（十六16、19）。

第十一章討論不潔的動物，即是不可以吃的動物。首先論到地上的動物，其次就是魚類及鳥類，最後就是不同類型的受造物，例如蝗蟲及爬行類動物。地上潔淨的動物必是蹄分兩瓣而倒嚼的，包括羊及牛，但不包括駱駝和豬。有鱗有翅的魚類才可以吃，否則都是不潔淨的。除了食肉鳥或者吃腐肉的鳥類外，其他鳥類都是潔淨的。有翅膀及有兩腿可跳躍的昆蟲是潔淨的，例如蝗蟲。其他會飛的昆蟲都是不潔的。所有蠕動及四處竄動的生物都是不潔的，例如蜥蜴。

為何宣告某些動物是潔淨或不潔的，一直以來都是一個謎。有人認為不潔的動物是異教徒用來拜祭之物，又或者代表著異教的神靈。某些不潔的動物，肯定是用於異教徒的敬拜中，但有些潔淨的動物也同樣用於他們的敬拜中。此事實使到這種解釋未能令人滿意。第二個可能性就是基於衛生理由而設立這些規則，吃潔淨的動物是安全的，吃不潔的動物則不安全。這一種解釋有其道理，但並不足夠，因為有些潔淨的動物是有害的，而有些不潔的動物是可以食用的，這種解釋亦不能說明耶穌為何廢除了潔淨與不潔之物的分別。

不潔的動物是不可以吃的，但觸摸牠們並沒有害。例如，以色列人可以騎駱駝。除了宰殺的祭牲外，所有死去的動物都是不潔的。任何人觸摸動物屍體，就會使自己成為不潔，因此，當日不准入會幕中（十一39、40）。

接著的經文論到其他使人不潔的情況。第十二章說明生產子女，或者更明確地說，

生產中出血，會使婦人不潔。在舊約神學中，死亡是最終的不潔，而不正常的或者可引致死亡的情況，也是不潔的。當產血停止了，在一段特定的時間之後，那位母親一定要獻上燔祭及贖罪祭，為她可能犯了的罪而贖罪，而且潔淨會幕，因為會幕可能因為她的不潔而受到玷污。

第十三至十四章論到由皮膚病而引致的不潔。這裏有詳細的規例去分辨不同的疾病，以致祭司可以決定一個人是否不潔。如果他是不潔的話，他一定要住在營外，直到病痊愈了。那不潔的皮膚病傳統譯為痲瘋，但看來這並非正確的翻譯，因為在舊約時代，中東並沒有痲瘋。反之，它可能是任何引致皮膚出現斑塊剝落的疾病，例如牛皮癬。這便解釋了這種疾病為何有可能自然轉好。

如果這疾病真的減退了，病者就要到祭司那裏。祭司若認為他已經好了，病者就需要遵行第十四章所記載的儀式，才可以返回營中。這一章經文也解釋了，假如在布上或房子的牆上發現有霉的話，應當怎樣做。

第十五章解釋了男人如何因患漏症而成為不潔，那是由淋病或男女交合而引起的。女人若是行經或患多日的血漏，也成為不潔。這些規例的部分目的，是要預防古時所流行的宗教賣淫業。由於男女交合使人不潔，男人在交合之後不可以立即去敬拜。行經的不潔應該使男人不會親近未婚的女子。

這些不潔規例的廣闊範圍，意味著幾乎每一個以色列人，在其一生中，都會有不潔的時候。這些不潔會玷污神的居所——會幕，使到神無法繼續居住在其中。為了避免此大災難，每年都要守一次贖罪日。在猶太人的日曆中，這是最莊嚴的日子。其中有關的禮儀詳細地記載於利未記十六章裏。

在這一章中，記載了贖罪日所行的3件事。首先是由大祭司獻上特別的贖罪祭。在進行期間，把祭牲的血灑在外面的祭壇上，又要灑在聖所內的香壇上，以及至聖所內的約櫃上，藉以潔淨會幕的每一部分。這是一年之中，大祭司進入至聖所內面見神的時刻，經文中記載了詳盡的預防措施，以保護大祭司，免得他因為看見神的聖潔而死亡（十六2-4、11-17）。這裏記述另一種公開的行動，象徵以色列人的罪被除去了。神吩咐以拈鬮來選一隻公山羊。然後，大祭司把兩手按在羊頭上，並且承認以色列人的罪過。之後，這隻山羊會被送到曠野去，帶到無人之地。後期，這山羊被推下懸崖。這些行動描繪了以色列人的罪被帶走了，因此他們的罪不能妨礙他們與神和好的關係。贖罪日的第三項重要特色，就是眾人一起禁食祈禱。這表示塗抹過犯是要藉著以色列全民心意的改變。

日常生活的規條（十七至二十五章）

利未記一開始全是關乎神方面的宗教指示，後半部比較關注向他人的宗教義務。

只是第十七章重複一些獻祭的規例，並且加上新的守則：一切祭物，必須在會幕的院內獻給耶和華。這是為了防止百姓祕密地敬拜外邦神。

第十八及二十章說明以色列中有關性關係的守則。第十九章闡明了日常生活中的聖潔。從積極方面來看，那就是在收割的時候照顧窮人，不可割盡田中的莊稼及果子（十九9、10）；不可把雇工的工價留到早晨（十九13）；避免搬弄是非（十九16）；也要尊重長者，幫助外來的人，並且公平交易（十九32-36）。可是，聖潔是超越言行的。它應當帶來思想的更新：「不可心裏恨你的弟兄……卻要愛人如己。」（十九17、18）

第二十一至二十二章中，記載了祭司應該如何在他們的生活中顯明聖潔。首先，他們一定要避免接觸死人，除非這些死人是其近親。其次，他們要娶道德正直的婦女為妻。第三個規例就是有殘疾者不能獻祭，例如祭司盲眼或瘸腿的後裔。這裏的原則顯然易見，那就是代表神的人，一定要以正常、健康的身體來反映神的完全。但那些暫時患上皮膚病或漏症的人，在他們痊愈之後，便可以繼續其職務了。

第二十三章列出主要的聖日，以及每個聖日所當獻的祭。第二十四章論到燈及擺放在會幕中的陳設餅。其中亦記載了發生在曠野的一件事例，與褻瀆神的名有關。因為那人實在用了神的名（耶和華）去咒詛，於是被判死刑。

第二十五章論到禧年。在每一個社會中，都會有人欠債。在今天的社會，國家的福利援助及銀行透支，在某程度上可以幫助解決債務。但在古時的社會，並沒有這些幫助。欠債的人一定要賣了他們賴以維生的地業。或許更嚴重的，就要賣身為奴了。若淪落至如此窮困，要贖回地業或自由就十分困難了。可是，利未記中的這一條律例，就提供了一條出路。每50年就是一個禧年。在這一年中，每一個奴隸都可以重獲自由，而且每一個賣了地的人，都可以免費得回地業。因此，每一個欠債的人，都有機會重新開始。雖然這條律例本意是要幫助窮困的人，但同時也是防止財富堆積於少數人的手中。

祝福、咒詛及許願（二十六至二十七章）

第二十六章記載了祝福及咒詛，傳統上是約的總結。倘若以色列人遵守律法，神應許他們在物質及屬靈上都得以興旺。但又警告他們，倘若他們不順服，就會陷入悲慘的境況中。

第二十七章是一項附錄，論到向神許願及奉獻。當人答允把某些東西歸給神，這些東西就成為聖潔。除非以合理的贖價代替，否則不能夠取回已歸給神的東西。這一章就是列出這類奉獻的規例。

利未記及基督徒

利未記中的律例是在基督降生之前許多年所頒佈的，對於二十世紀末的基督徒生活似乎有很遙遠的距離。可是，雖然我們的環境截然不同，利未記中基本的宗教信息，在今天仍然重要和有效。利未記所提及的獻祭規例，幫助我們明白新約中基督的死。耶穌是真正的燔祭，「神的羔羊，除去世人罪孽的」（約一29）。耶穌是完全的贖罪祭，祂的「血也洗淨我們一切的罪」（約壹一7）。祂的死當然廢除了獻動物作祭牲的規例，但利未記中這些古老的獻祭，展示了耶穌為我們所成就的事。

換句話說，利未記的神學仍然適用於今天的基督徒身上。基督徒仍然蒙召「要聖潔，因為我是聖潔的」（彼前一16）。正如在利未記中，警告人若不潔而吃祭肉，就會從民中剪除；所以保羅警告哥林多人，若不按理遵守聖餐，就會面對審判（林前十一27-32）。利未記堅持祭司一定要在他們的行為上，作完全聖潔的榜樣。因此，基督徒牧者亦要成為基督徒德行的模範（提前三1-13）。

某些實際的勸誡，例如教導人要照顧窮人、瞎子及聾人，並要公平和誠實，以及忠於婚姻，都適用於今天，跟3,000年前無異。我們的主引用申命記六章5節：「你要盡心愛你的神」，以及利未記十九章18節：「你要愛人如己」，以總結一切律法和先知的教導。研讀及默想利未記，有助現代的基督徒學習更多有關神的本性，以及祂對聖潔生活的旨意。

Gordon J. Wenham

另參：「摩西」；「祭祀」；「以色列的宗教」；「會幕，聖殿」；「祭司和利未人」；「亞倫」。

利甲(Rechab)

（1）臨門的兒子，他與兄長巴拿在掃羅的兒子伊施波設之下作軍長。他們殺了伊施波設，希望藉此取悅大衛。可是，大衛卻因他們殺害伊施波設而惱怒，把二人處死（撒下四1-3、5-12）。

（2）約拿達的父親。約拿達極其暴戾，是在撒瑪利亞滅盡亞哈家之耶戶的支持者（王下十15-27）。耶利米稱利甲的跟隨者和後裔為利甲族人。他們是遊牧民族，一生謹守約拿達的吩咐，不喝酒，不蓋房，不撒種，也不栽種葡萄園。耶利米讚許利甲族人對先祖的忠誠，並將之與猶大和耶路撒冷對神之不忠作一對比。耶利米預言猶大和耶路撒冷必有災難，但應許利甲族人的性命必得保存（耶三十五1-19）。

利合(Rehob)
（1）瑣巴的王。他的兒子哈大底謝曾在伯拉河遭大衛擊敗（撒下八3、12）。
（2）在以斯拉之約上簽署的利未人之一（尼十11）。
（3）以色列人進佔迦南之前，探子偵察之地的最北部（民十三21）。其位置與伯利合相同（士十八28）。在亞捫之戰中，伯利合的亞蘭人與瑣巴的亞蘭人，並有瑪迦人和陀伯人曾一起與大衛對抗（撒下十6-8）。
另參：「亞蘭」。
（4）屬亞設支派的兩座城（書十九28、30）。其中一座給了利未支派革順的子孫（書二十一31），並作了逃城（代上六75）。另一座仍在迦南人掌握之中（士一31）。有些學者認為兩座城所指乃同一地方。其位置卻無可稽考。
另參：「逃城」；「利未人的城邑」。

利汛(Rezin)
（1）一名敘利亞王，在以賽亞任先知早年，及北方十支派仍屬以色列國的末年，統治大馬色。神使用了利汛來挫以色列和猶大的傲氣，因為他們離棄神，違背了祂的約（代下二十八5、6）。
利汛生於畢哈達拉城，位於敘利亞大馬色附近（也稱亞蘭）。他即位時，敘利亞人（也稱亞蘭人）再次脫離了以色列的統治而獨立。在這段期間，亞述正在鞏固自己，並於近東一帶擴展其勢力，利汛與以色列王米拿現在主前738年都被迫要向亞述王提革拉毘列色納貢。作亞述人之屬國的重擔，使敘利亞及鄰近的民族產生了反亞述的情緒。這時利汛似曾協助比加成功地篡奪了以色列的王位。比加登位後，便立即與利汛組成一個反亞述的聯盟。他們不久便發現，要成功地抵抗亞述，就必須有更強大的盟國；於是邀請猶大王亞哈斯加入，但亞哈斯卻斷然拒絕了。利汛和比加意圖安排一個大衛血統的亞蘭人坐猶大的國位，以達致一個更強大的敘利亞——以色列聯盟。於是他們聯合攻擊猶大，這一役使猶大國傷亡慘重。利汛乘著在巴勒斯坦南部作戰之優勢，繼續向南推進，並奪取了以拉他港口，讓以東人住在那裏（王下十六6）。利汛和比加雖然贏取了多半的戰役，但卻未能取得耶路撒冷和取代亞哈斯（代下二十八5-15；賽七1-9）。在猶大這段黑暗的日子裏，以賽亞向眾民發出勉勵的話，他預言以色列（以法蓮）和大馬色快將遭受亞述的毀滅（賽七1-9，八1-8）。他確信這兩個國家會被毀，因而稱他們的兩個王為「冒

煙的火把頭」，快將要熄滅（賽七4）。亞哈斯不理會以賽亞的預言，仍把大量金錢送予提革拉毘列色三世，希望誘他來幫助猶大。
利汛和比加把軍力北移，準備抵抗亞述的入侵。提革拉毘列色在主前733年發出攻擊，並奪取了加利利大半的領土。其後他又轉往大馬色，而利汛已逃至那裏。亞述的記載中稱利汛為被圍困之大馬色的「籠中鳥」。大馬色在主前732年陷落的時候，利汛被殺，大馬色許多居民都被擄去。以色列國的首都撒瑪利亞在主前722年落在亞述人手中。大馬色及敘利亞國成為了一個亞述的省份。因此利汛是在大馬色執政的最後一位敘利亞君王。
另參：「以色列史」；「以賽亞」；「敘利亞」。
（2）被擄歸回時在聖殿供職的一些殿役之祖先（拉二48；尼七50）。

利百加(Rebecca, Rebekah)
彼土利的女兒，以色列先祖以撒的妻子。她的名字在創世記出現了31次（主要在創二十四至二十七），在羅馬書九章10節出現了一次。相同寫法的希伯來字有「牛棚」的意義，也指在牛棚中飼養的牛，相對於牧放的牛。她的名字因而可譯為「好營養」或「上乘的」。
利百加的父親是彼土利，彼土利則是密迦和亞伯拉罕的兄弟拿鶴的兒子（創二十二20-23）。亞伯拉罕是她的伯祖父，後來則成為她的家翁。利亞和拉結的父親拉班是她的兄弟。因此，利百加之子雅各所娶的，是他的兩個表妹，她們又是兩姊妹。
創世記二十四章記述了亞伯拉罕的僕人成功地為以撒找到了妻子。僕人聽從亞伯拉罕的吩咐前往亞蘭拿哈連（米所波大米西北部），因亞伯拉罕不想兒子娶迦南地的女子為妻。僕人的禱告得著了應允，利百加不單給他水喝，也飲了他的駱駝。僕人得著了殷勤的款待，又送出了禮物和禮金後，利百加也願意跟他往迦南跟夫婿見面。
以撒像他父親一樣，曾向非利士王亞比米勒隱瞞他與妻子的關係（創二十六7-11）。利百加生了一對孿生子以掃和雅各（創二十五20-27）。她愛幼子雅各過於以掃，並聯同雅各欺騙丈夫，使雅各得著長子的權利。雅各在髮膚、外形和氣味上，都扮作跟常在野外的以掃一樣，這是利百加的主意。她更預備了以撒愛吃的食物，使事件進行得更順利（二十七5-17）。
除了上述事蹟外，聖經對她生平的記載極少，但也記述她與丈夫同葬於幔利附近

的麥比拉洞（創四十九31）。
另參：「以撒」。

利百地拿(Freedmen, Libertines)
猶太裔的自由人。在新約中提及利百地拿的，只有使徒行傳六章9節。大多數現代譯本都放棄使用這個拉丁文用語（該拉丁語乃指得著解放的人或以前為奴的兒子），而假設這是個法政用語，而非指地方，故意譯作「自由人」。
在當時帝國的不同地區中，都有利百地拿人的蹤跡。可能這些利百地拿人是來自北非的利百拉圖，那地當時是在羅馬的管轄下。然而，較為可靠的理解，就是這些在耶路撒冷利百地拿會堂內聚集的人，是來自古利奈、亞歷山太、基利家及亞西亞地區。這些人都一概稱為「利百地拿」，那就是「自由人」的意思。亞歷山太的希臘猶太裔學者斐羅，記載有關龐培（主前106-48）征伐巴勒斯坦時被擄往羅馬的猶太人。其後，這些猶太人獲釋，散居於羅馬帝國的各城各鄉。有一位羅馬歷史學家塔西圖提及這些得自由的猶太人，為當時的政府製造了許多嚴重的問題。在作家皮里紐的時代，他們被形容為「卑賤的平民」。
根據使徒行傳六章9節的記載，這些說希臘文的猶太人，是在耶路撒冷自己的會堂中敬拜的。他們不懂得巴勒斯坦猶太人所說的亞蘭文。1913年，韋爾在耶路撒冷發現有銘刻記錄有關一位名叫狄奧多土的人，是衛登羅的兒子。這銘刻提及一所會堂，正如使徒行傳六章9節所述的情形一樣。早期的教會發覺需要跟這會堂的利百地拿人辯論其信仰。司提反早期奉差派，到教會中處理說希臘文的信徒的問題（徒六1-6）。他看來有能力應付利百地拿會堂的人，跟他們辯明在基督耶穌裏的信仰。

利色(Rezeph)
遭亞述人摧毀的一座城。這城的名字可見於亞述王嘲弄猶大王希西家的信中。利色給列在被征服的城歌散、哈蘭，和屬提拉撒的伊甸人之中。亞述王提醒希西家說，這些城的神祇並不能保護他們免遭亞述的入侵，希西家的神當然也不能保存耶路撒冷（王下十九12；賽三十七12）。利色是一個著名的亞述城市，以其為商業及政府所在地而知名。這城是希西家與西拿基立對壘前一個世紀歸入亞述版圖。利色也許就是現今的敘利亞城市利沙法。

利克希(Likhi)
瑪拿西支派中，示米大的兒子（代上七19）。

利宏(Rehum)
（1）與所羅巴伯一起從被擄之地歸回的十二名猶太領袖之一（拉二2；尼七7之「尼宏」顯然是抄寫上的錯誤）。
另參：「尼宏」。
（2）與書記伸帥聯署上奏亞達薛西一世的波斯省長，他們批評猶太人重建聖殿的計劃，並聲言計劃一旦完成，後果堪虞。王的回應使重建工程被迫停工，直至大利烏在任第二年才恢復（拉四8-23）。
（3）利未人巴尼的兒子，曾在尼希米指示下協助修築耶路撒冷城牆（尼三17）。
（4）在以斯拉之約上簽署的一名首領（尼十25）。
（5）與所羅巴伯一起返國的祭司（尼十二3），又稱為哈琳（十二15）。
另參：「哈琳＃5」。

利希(Lehi)
非利士人在猶大安營，捉拿參孫的地方（士十五9）。明顯地，這個地方是在山嶺之間。參孫用驢腮骨作武器打敗了非利士人之後，這個地方就稱為「驢腮骨高地」，那就是拉末利希（士十五17）。這個地方顯然在一個低窪的泉水附近（士十五19）。鄰近有一個山崖，稱為以坦（士十五11）。除了是伯示麥背後的山嶺中的地方外，並沒有其他提示可以知道（拉末）利希的位置。

利亞(Leah)
拉班的女兒，拉結的姊姊，雅各的妻子。
雅各騙取了父親以撒給以掃的祝福之後（創二十七5-40），便離家前往舅父拉班在米所波大米的家（二十七43，二十八2），希望在那裏娶得一位妻子（二十七46至二十八2），並且逃避以掃的報復，因為以掃決意要殺他（二十七41、42）。他在那裏愛上了表妹拉結，並且願意為了娶她而替拉班工作7年（二十九17、18）。

當到了籌辦婚宴的時候，拉班用計欺騙雅各，要雅各多服侍他7年。拉班以利亞代替拉結，在婚宴當晚把利亞給雅各為妻（二十九21-25）。他藉詞大女兒要先出嫁，然後小女兒才可以出嫁（二十九26）。這藉口在當時實在難以成立，而且他應該事先向雅各說明這習俗。利亞被形容為「眼睛沒有神氣」，與被形容為「美貌俊秀」的拉結成為對比（二十九17）。

雅各愛拉結（創二十九20），以致他願意再為拉班多工作7年，以換取拉結為妻。由於兩姊妹之間有競爭，而雅各寵愛拉結；耶和華就使利亞生育了6個兒子及1個女兒（流便、西緬、利未、猶大、以薩迦、西布倫、底拿），拉結則還沒有生育（二十九31-35，三十1-22）。拉結沒有生育，成為了她多年的重擔。她甚至讓雅各與利亞同寢，以換取利亞的風茄。風茄是被認為可以幫助懷孕的植物。結果，這反而令她的姊姊獲益，因為利亞懷孕生了第五個兒子，取名以薩迦（三十14-17）。利亞有幸成為兩個重要支派的母親。在以色列國的歷史中，這兩個支派擔當了最重要的角色。利未支派成為有祭司職分的支派。猶大支派成為君王的支派。神所應許的後裔是從猶大支派而出的（創三15，十二2、3；撒下七16；太一1），那就是耶穌基督的降生。

J. Robert Vannoy

另參：「雅各＃1」。

利亞雅(Reaiah)

（1）朔巴的兒子，雅哈的父親，屬猶大支派（代上四2），也許就是哈羅以（二52）。

（2）流便人，是米迦的兒子和巴力的父親（代上五5）。

（3）殿役其中一族的領袖或先祖，與所羅巴伯一同從巴比倫被擄之地歸回（拉二47；尼七50）。

利來雅(Reelaiah)

被擄後與所羅巴伯一起返回耶路撒冷的一個家族的族長（拉二2）；又名拉米（尼七7）。

另參：「拉米」。

利河伯(Rehoboth, Rehoboth-ir)
（1）以撒挖掘的第三口井之所在地（創二十六22）。這次亞比米勒和基拉耳的牧人並沒有跟以撒為井相爭，以撒便稱這井為「寬闊之地」。這口井位於別是巴西南約20哩。
（2）一位以東王掃羅的家鄉（創三十六37；代上一48）。聖經指出這地位於「大河邊」，大河經常是指幼發拉底河。但以東與幼發拉底河之間的距離叫人懷疑這兩節經文所指的是否幼發拉底河。
（3）地名，名意為「城之寬闊處」。這是獵戶寧錄在亞述所建的第二座城（創十11）。學者對利河伯一地有不同的意見，有說是一獨立的自治城（在尼尼微的市郊），又有人因為這城沒有在亞述的文獻中出現，故認為她是尼尼微內的露天廣場或寬闊的街道。

利法(Rephah, Riphath)
（1）利悉的父親（按：在和合本，比利阿的兒子是利法和利悉），屬以法蓮支派（代上七25）。
（2）歌蔑的兒子，亞實基拿和陀迦瑪的兄弟，是從挪亞兒子雅弗衍生出來的非閃族後裔（創十3）。歷代志上一章6節一段平行經文作低法，無疑是後期一位抄寫員的手民之誤。

利法益(Rephael)
示瑪雅的兒子，於大衛時代在聖殿當守門的人（代上二十六7）。

利法雅(Rephaiah)
（1）所羅門的後裔（代上三21）。
（2）以示的兒子，是西緬支派的首領，曾帶領500個以色列人上西珥山殲滅亞瑪力人（代上四42、43）。
（3）陀拉的兒子，在大衛時代是以薩迦支派的勇士（代上七1、2）。
（4）比尼亞的兒子，以列亞薩的父親，是掃羅的後裔（代上九43）；在歷代志上八章37節也稱拉法。
（5）戶珥的兒子，在尼希米的日子曾協助重建耶路撒冷城牆（尼三9）。

利波拿(Lebonah)
在示羅及示劍之間的城鎮（士二十一19），常被視為示羅西北面約3哩外，現今稱為盧賓的城市。

利肯(Rekem)
迦勒的後裔希伯崙的兒子，即沙買的父親（代上二43、44）。

利金(Rakem, Rekem)
（1）瑪拿西的子孫（代上七16）。
（2）米甸的一名首領或君王，他與4名同謀者於摩西按照耶和華命令所發動的一次戰役中被殺（民三十一8；書十三21）。住在利金管轄範圍內的以色列人曾被引誘去敬拜巴力毘珥。

利門(Remmom)
西緬境內的一座城，見於約書亞記十九章7節。
另參：「音臨門」。

利非訂(Rephidim)
以色列人逃出埃及後，在巴蘭曠野安營的地方。出埃及記十七章1節稱以色列人離開汛的曠野後，便在利非訂安營；然而，民數記三十三章12-15節則詳述以色列人離開汛的曠野後，先在脫加和亞錄安營，然後才來利非訂，跟著再前行往西乃的曠野。
以色列人在曠野飄流期間，曾於利非訂發生了一些事故。他們來到利非訂，才知道沒有水喝。因口渴而不滿的群眾遂向摩西發怨言。摩西面對此情景，便按著耶和華的指示，以他的杖擊打何烈的磐石，水便流出來，滿足了眾民的需要。然而，摩西卻給利非訂起名為瑪撒（試探之意）和米利巴（爭鬧之意），因為以色列人懷疑耶和華的同在和供應（出十七1-7）。約書亞帶領以色列人與亞瑪力人爭戰時，戰場就在利非訂附近。耶和華應許摩西何時舉手，祂就何時賜以色列人得勝。摩

西在戶珥和亞倫的協助下，整天舉著雙手，結果以色列人勝過了亞瑪力人（十七8-16）。利非訂也許就是摩西的岳父葉忒羅探望他的曠野地（第十八章）。
利非訂的所在無從稽考。有些人認為是西乃西南部的雷法依河。其他則認為是現今的莫瑟山附近的費倫河或斯益河。
另參：「曠野飄流」。

利哈比(Lehabim)
與埃及有聯繫的一個民族（創十13；代上一11）。利哈比可能是居於埃及附近的一個民族，但資料不詳；又有可能像許多學者的看法，以利哈比即路比人（呂彼亞）。後者在聖經的記載中，經常與埃及聯盟作戰（耶四十六9的路德族；但十一43；鴻三9）。他們有時會跟以色列人爭戰，例如在羅波安（代下十二3）及亞撒（代下十六8）作王的時候。

利哈比雅(Rehabiah)
利未人，是祭司以利以謝的兒子，即摩亞的孫兒（代上二十三17，二十四21，二十六25）。

利拜(Ribai)
基比亞的便雅憫人，是大衛軍中一名勇士以太的父親（撒下二十三29；代上十一31）。

利迦(Lecah, Recah)
（1）可能是人名——猶大支派珥的後人；也可能是猶大一個不為人所知的地方——珥所定居之處。需視乎對「父親」一詞的理解而定（代上四21）。
（2）猶大地的一座城，伊施屯、伯拉巴、巴西亞、提欣拿、珥拿轄，及他們的家族居於其中（代上四12）。其位置不詳。

利烏米(Leummim)
底但3個兒子中的第三名，與利都是一樣，也是亞伯拉罕及基土拉的後裔，屬於約珊的一族（創二十五3）。
另參：「利都是」。

利健(Regem)
雅代的兒子，迦勒的後裔（代上二47）。

利基翁(Rhegium)
保羅往羅馬的旅程中曾經過的一個重要的義大利港灣（徒二十八13）。保羅的船離開米利大之後，便向北行駛，來到西西里島的首府敘拉古；其後由於沒有南風，他們可能繞進了墨西拿海峽，在利基翁找到一個優良的港灣。另一陣南風把他們從利基翁帶往那不勒斯港的部丟利——船隻的目的地，因為部丟利是義大利南部主要的港口，供大型的亞歷山太運輸穀物的船隻停泊。
墨西拿海峽是每一個羅馬海員都熟悉的地方。船隻必須經這海峽往義大利的西岸，但其中有許多攔阻。障礙物、淺灘和狹窄的距離（從利基翁至墨西拿約為7哩），迫使船隻停泊在利基翁，直至適度的南風再起。
「利基翁」一名可能源自一個希臘動詞，意指「撕開」或「割裂」。西西里島看像是「從大陸分裂出來的」，利基翁則是最接近該島的義大利港口。

利堅(Rekem)
分配給便雅憫支派作產業的二十六座城之一（書十八27）。其位置不詳。

利堅米勒(Regem-melech)
前往求問耶和華，以色列人應否繼續為記念聖殿被毀而禁食的代表之一（亞七2）。這名詞可能是一個人名，也可能是一個名銜，意思是「王的朋友」。

利悉(Resheph)
利法的兒子（按：在和合本，比利阿的兒子是利法和利悉），是以法蓮的後裔，嫩的兒子約書亞之先祖（代上七25）。

利都是(Letushim)
底但3個兒子中的第二名。他是亞伯拉罕及基土拉的後裔，是屬於約珊的家族（創二十五3）。利都是及利烏米（希伯來名字的複數）可能是指底但的兒子所建立的部族。有學者認為這些部族，最後是在亞拉伯北部定居。

利善(Leshem)
拉億的另一個名字，也是但的早期名稱。記載於約書亞記十九章47節。
另參：「但＃2」。

利提瑪(Rithmah)
以色列人在曠野飄流期間的一個停留站，位於哈洗錄與臨門帕烈之間（民三十三18、19）。其位置不詳。
另參：「曠野飄流」。

利斯巴(Rizpah)
愛亞（愛雅）的女兒，是掃羅的一名妃嬪。她為掃羅生了兩個兒子：亞摩尼和米非波設。在伊施波設和押尼珥一次口角中，伊施波設指押尼珥與利斯巴有染，意圖奪取掃羅的王位。押尼珥被這顯然是虛假的指控激怒了，便誓言要協助大衛擊敗掃羅，並使大衛成為以色列的王（撒下三7-10）。在大衛執政期間，利斯巴的兩個兒子，連同掃羅另外5個兒子，被基遍人所殺，為報復掃羅昔日無理屠殺基遍人。利斯巴勇敢地保護其子那被懸掛的屍身，不許雀鳥走獸傷害他們，直至大衛把他們埋葬（撒下二十一8-14）。

利瑪利(Remaliah)
以色列王比加（主前737-732）的父親。比加背叛了比加轄而登上以色列的王位（王下十五25-37），後來他又攻打和恐嚇耶路撒冷（賽七1-9）。

利遜(Rezon)
以利亞大的兒子，他在大衛擊殺瑣巴王哈大底謝之後，自立為大馬色和敘利亞的王。利遜是神所任命、恨惡以色列人的敵人，他在所羅門在位期間經常為患（王上十一23-25）。

利寫(Rizia)
大能的勇士及精明的首領，是亞設支派烏拉的兒子（代上七39）。

利慕伊勒(Lemuel)
一位王，據稱是箴言三十一章1-9節的作者。在這段經文中，他敘述他的母親對他的教導。這些教訓有關公正的治理、性道德及酒等。雖然有人把他視為所羅門王，但大多數現代釋經家都否定這個說法。

利撒(Rhesa)
所羅巴伯的後人，也是耶穌基督的先祖（路三27）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

利篾(Remeth)
以薩迦支派的邊境城鎮（書十九21），可能就是拉末（代上六73），也稱為耶末。
另參：「耶末＃2」。

呂大(Lydda)
這是羅德在新約中的名稱。這城鎮位於耶路撒冷西南的高原之中。
另參：「羅德」。

呂西亞(Lysias)
另參：「革老丟呂西亞」。

呂底亞(Lydia)
（1）保羅在腓立比傳道時帶領歸主的一個希利尼婦人（徒十六14、40）。呂底亞是賣紫色布疋的商人，從呂底亞地區的推雅推喇城而來。那城位於小亞細亞的西部。聖經形容她是個「敬拜神的人」，表示她是個深被猶太教吸引的希利尼人。她歸信基督教及受洗後，在保羅和西拉逗留腓立比期間，接待他們。
（2）一個地區的名稱。這個地名只在《馬加比一書》八章8節出現，是指位於小亞細亞西面的一個省份（現代的土耳其）。呂底亞的北面是每西亞，東面是弗呂家，南面是卡里亞，西面是伊奧尼亞的希臘城市。在190年馬格尼西亞戰役之後，羅馬人征服了敘利亞王安提阿古大帝，佔領了屬於安提阿古的省份，並且將這些省份給予別迦摩王歐尼斯二世。呂底亞便是其中一個歸於歐尼斯二世的省份。《馬加比一書》把印度、瑪代及呂底亞列為安提阿古的省份。印度及瑪代從來沒有歸入敘利亞的版圖，而文中所記載的印度應該是伊奧尼亞，瑪代則應該是每西亞；這樣就配合地理事實，以及黎維著作的記載；黎維在書中重述此事（《黎維書》37.56）。
呂底亞的首都是撒狄，由於她位於內陸，故呂底亞從沒有顯著的航海發展。自從本世紀以來，已開始發掘撒狄，而所發掘到的地方有亞底米西比利神廟，以及一座猶太會堂和一個健身室。雖然呂底亞在撒狄王克利薩斯於主前546年被波斯王古列打敗之後，就失去其重要地位，成為波斯帝國的省份，直至主前334年亞歷山大把她佔領；但撒狄在考古學上的遺跡，證明她一直存在，直至七世紀。
希羅多德形容呂底亞是一片肥沃的土地，並且盛產銀（《波斯戰爭錄》5.49）。塔西圖則指那片土地就是撒狄四周的富庶國家（《史書》4.55）。根據希羅多德所言，呂底亞人是「首先使用金幣及銀幣的民族，並且最早採用零售方式做買賣」（1.94）。在舊約中的路德人，是否就是新約中的呂底亞人，則難以確定。以賽亞書六十六章19節似乎把路德與「遼遠的海島」連在一起。因此，從巴勒斯坦人的角度而言，

這描述適用於呂底亞。耶利米把路德與北非的國家弗（利比亞）及古實等並列（耶四十六9）。以西結也一起論到路德、弗、波斯（結二十七10），以及路德人和雜族的人（結三十5）。約瑟夫認為呂底亞人的始祖是路德（《猶太古史》1.6.4）。到了新約時代，呂底亞已經歸入羅馬帝國於亞洲建立的版圖內。主前133年，別迦摩王亞他樂三世把呂底亞給予羅馬。啟示錄提及的其中5間教會，都是位於呂底亞（以弗所、士每拿、撒狄、非拉鐵非及老底嘉）。

呂彼亞／利比亞(Libya)

在埃及以西的一個國家。有3個不同的希伯來詞語也翻譯為這名稱，但在意思上卻有點混亂。其中部分原因是原文含糊不清，也因為古時的作者常用「呂彼亞」來形容埃及以外的非洲疆土。

自主前十二世紀開始，呂彼亞人在埃及和古實地服役（代下十二3，十六8；鴻三9，或譯為「路比人」）。強大的侵略者示撒本是呂彼亞地方的人。以西結預言在「列國受罰之期」，呂彼亞也在其中（結三十3、5）。在但以理書十一章43節中，呂彼亞亦是屬於被征服的民族之一。在以賽亞書六十六章19節，亦有提及呂彼亞。在呂彼亞東部的古利奈人西門，就被迫替耶穌背著十字架（太二十七32；可十五21；路二十三26）。呂彼亞人亦是在五旬節的時候，擠在耶路撒冷的人之一（徒二10）。

這個名稱亦可能與聖經提過兩次的「利哈比」有關（創十13；代上一11）。

呂家(Lycia)

位於小亞細亞西南部的國家。她的西北面是卡里亞，北面有弗呂家及彼西底，東北面則是旁非利亞。她的東部、南部和西部是地中海的沿岸。這個地區的地理形勢包括肥沃的山谷和崎嶇的山脈。山谷的沃土是由數條從山上流入海中的河流所形成。這個多山的地區出產橄欖、葡萄和木材，而肥沃的山谷地帶則出產當地種植的穀物。河口設有國家的重要海港。研讀新約的學者對其中兩個海港甚有興趣，它們就是帕大喇和每拉。

帕大喇位於呂家西南面的珊弗斯河山谷內。她是亞波羅神曉諭信眾之所在地。使徒行傳二十一章1節提及這個港口。在保羅第三次宣教旅程結束時，他就在呂家乘船往腓弘基（有些抄本還記載他於每拉泊岸）。每拉位於呂家的東南面，使徒行

傳二十七章5-7節提及這海港。保羅及羅馬百夫長猶流在每拉登上一隻亞歷山太的船，要前往羅馬。在吹西風的時候，亞歷山太的運糧船行走往義大利的航線，向北沿途經過巴勒斯坦及西拿的海岸，並向西經過小亞細亞南部的沿岸地區。由於地理位置，呂家的港口成為船隻泊岸的地方，為往義大利去的末段航程作好準備。這個地區的歷史，跟小亞細亞的歷史有密切關連。在小亞細亞西面的民族中，唯一有能力抵擋呂底亞諸王猛烈攻擊的，只有呂家。可是，在主前546年，呂家被迫臣服於波斯的統治下。主前333年，由於亞歷山大大帝的侵略，呂家便由多利買所控制（主前308-197）。然後受制於西流基人（主前197-189）。當羅馬人在馬格尼西亞打敗安提阿古三世（主前189），呂家便歸入羅底。羅底是位於呂家西岸對開的島嶼。20年後，羅馬准許呂家成為獨立國。此後，呂家保持獨立，直到主後47年。那時，革老丟宣告呂家成為羅馬的省份。主後74年，在維斯帕先重組省份的政策下，呂家便與旁非利亞合併。

《馬加比一書》十五章23節證明在主前139年左右，呂家有一個頗大的猶太人社區。新約沒有證據證明曾有基督徒居住在那處。但在312年，由呂家寫給馬克西米努的信件中，出現反對基督教的詞句，顯示在教會的早期，這地區實在有基督徒。

呂高尼(Lycaonia)

小亞細亞南部的內陸地區，位於托魯斯山脈的北面。在羅馬人佔領這地區之前，北面的邊區是加拉太，南面是基利家，東面是加帕多家，西面則有弗呂家和彼西底。正如鄰近的多個國家一樣，呂高尼自從亞歷山大大帝的時代，就由西流基人所管治。當羅馬人在小亞細亞西部打敗了西流基人（主前190），呂高尼便歸入別迦摩的亞他里。他們統治該地區直到主前130年，那時別迦摩王逝世，其王國亦瓦解了。隨後，這地區由羅馬人管理。羅馬人把呂高尼的北部疆土與加拉太合併，而東部地區便歸入加帕多家，南部土地則劃入基利家的範圍內。在主後37年，呂高尼東部脫離加帕多家而獨立，並且名為呂高尼安提阿支那。到了基督的時代，呂高尼基本上已縮為加拉太南部的一個種族區域。在新約有關呂高尼的記載，也應以此為準。

這個地區位於高而瘦瘠的高原上。雖然在南部的路司得及特庇的要城周圍，有肥沃的地方，但一般而言，其土壤貧瘠，因此，南部主要是以牧羊及耕種為業。呂高尼的中心地區擁有一條主要通商之路，連貫敘利亞、以弗所和羅馬。

以哥念是否屬於呂高尼的城邑之一，仍具爭議。有學者相信以哥念是呂高尼的要

城及首都。另一些學者則認為她是弗呂家的城邑之一。後者的看法似乎得到使徒行傳的支持。使徒行傳記載了保羅從以哥念逃往呂高尼的兩個城：路司得和特庇（徒十四6）。那兒的人是說呂高尼話的（十四11）。在加拉太的政區內，可能有幾個種族地區，而保羅則越過其中的種族分界線，企圖躲避以哥念那些惱恨他的猶太人的謀害。

使徒保羅曾經3次到訪呂高尼。在保羅首次宣教旅程中，他在當地傳講福音，得到很大的果效，有許多人信主（徒十四21、22）。事實上，保羅在路司得醫好了一個跛子時，異教的領袖想奉他為神（徒十四11、18）。保羅在第二次宣教旅程中，再次探訪此地。在這裏，他遇見了提摩太，並且邀請提摩太與他同行（徒十六1-5）。在使徒行傳十八章23節，記載了保羅於第三次宣教旅程中，最後一次探訪該地（他「挨次經過加拉太和弗呂家地方，堅固門徒」）。

後來的基督教銘刻，顯示第三世紀末的時候，呂高尼擁有小亞細亞境內其中一個最成熟的佈道系統。

呂撒聶(Lysanias)

在主後27至28年間，亞比利尼（在大馬色以西）分封的王。路加福音提及施洗約翰開始傳道時，呂撒聶是當時的統治者之一（路三1）。在新約裏，這節經文是有關他的唯一參考資料。

約瑟夫提及一個名叫呂撒聶的人，他繼承父親多利買的王位，成為迦勒西的王。可是，在主前36年，他被安東尼所殺。由於古時的文獻並沒有出現路加福音所提及的呂撒聶，而且約瑟夫提到的第二位呂撒聶，沒有可能生於施洗約翰的年代，故此有些學者認為路加的編年史是不準確的。為路加辯護的學者則指出，約瑟夫提及的「呂撒尼的亞比拉」，是在主後53年時，由革老丟給予亞基帕二世的。可是，這可能是指90年前統治迦勒西的那一位呂撒聶。

支持路加的最關鍵證據，是在一塊銘刻上找到的，它記錄了亞比拉一間廟宇的題獻。這銘刻說：「願帝主及其全家得救。分封王呂撒聶的釋奴尼非撒致意。」「帝主」這個名銜只用在提庇留王及他的母親里維亞，她是亞古士督的寡婦。這樣，呂撒聶的時代可以界定為主後14年（提庇留為帝之年）和29年（里維亞逝世之年）之間。基於此，路加福音的編年史可以假定為準確的。

良心(Conscience)

指內心對是非、善惡的自覺認識，可以判別己之所行或所欲行是否符合道德標準。在希臘文和英文中，「良心」一詞均有「共知」之意。舊約記載亞當和夏娃之所以不敢見神的面，是因他們的悖逆受到了良心的譴責（創三8-10）。一般來說，凡人都有道德的判斷力，如聖經說：「人的靈是耶和華的燈，鑑察人的心腹。」（箴二十27）所以我們說，良心是神賦予人鑑別善惡是非的本能。

新約的教導

新約各書用「良心」一詞凡28次，尤以使徒保羅使用最多。保羅認為良心是人對己之所行或將欲行的內心判斷。人的行為往往表明，他們雖然無律法條文，卻有「律法的功用刻在他們心裏」（羅二14、15）。例如保羅指出，每人都應順服「在上有權柄的人」，這不僅是為了避免神的懲罰，也是為了「良心」的緣故。可見良心先已設立順服為一道德標準（羅十三5）。

自認清白無辜如同自譴自責一樣，都是良心的重要功用。保羅就曾坦然地說他「不覺得自己有錯」（林前四4，按原文「覺得」一詞與「良心」一詞同字根）。然而，良心決非「終審」，也非無誤的嚮導，所以保羅緊接著說：「但不能因此證明我沒有罪。惟有主才是審斷我的。」（林前四4，參現代中文譯本）保羅於別處提及自己的真誠時，曾指良心為證。他把「無虧的良心」與受感於聖靈並列（羅九1；參林後一12），只可惜他對二者的關係未作進一步的闡述。

保羅向哥林多教會為自己的事奉辯白時，要求他們以自己的良心來評斷他的行為（林後四2）。保羅指出，他行為的本意必明察於神（即他知道「主是可畏的」），他因此也希望哥林多信徒的良心能夠認同他的用心（林後五11）。保羅致書提摩太，又將清白的良心歸因於無偽的信心（提前一5）。他指出，離棄真道就必因聽從邪靈和魔鬼的偽道，使人天良泯滅，變得麻木不仁，其良心就會「如同被熱鐵烙慣了一般」（提前四2）。

保羅在回答是否可吃作為祭品的食物時指出，良心對所行和所欲行之事可作出評斷（林前八至十）。有人因愚昧無知而「良心軟弱」（林前八7），他們不明白「凡物固然潔淨」的道理（羅十四20）。但保羅又指出，對「軟弱的良心」不可恣意傷害（林前八10-13）。保羅強調「良心強健」者既然知道「地和其中所充滿的都屬乎主」這真理（林前十26），就決不當鼓勵他人傷害軟弱者的良心（林前八9-13）。

有限的功用

良心固可視作行為的指南，但在保羅看來，卻決非獨立無誤的指南，而需要時時領受神的旨意的指示。某些哲學突出良心的公正，喻之為人類道德生活的晴雨計；

保羅的良心觀卻大不同於此。保羅認為人性是墮落的、有罪的。良心的功能固在判斷是非善惡，但它所據以判斷的標準卻是得之於外的。對基督徒來說，良心當受命於啟示，在聖經的指令下有效地活動。人類雖然是按照神的形象造的，具備理性、德性、靈性，然而其內在的道德感卻被罪性損害了，人類世界便成了一個被歪曲、損害的道德感的投影。這便是保羅何以告誡基督徒「不要效法這個世界」的原因。基督徒非但不可去追隨世俗，更要致力於使「心意更新而變化」，惟此才能「察驗何為神的善良、純全、可喜悅的旨意」（羅十二2），從而建立起基督徒「無虧的良心」。

耶穌說：「你們雖然不好，尚且知道拿好東西給兒女」（太七11），意謂凡人總有良知，不管是多麼淺薄或歪曲。耶穌又說：「你們又為何不自己審量甚麼是合理的呢？」（路十二57）該句的希臘原文語調表達耶穌期待切望聽到肯定的回答：「是的，主，我們確當審量。」保羅也相信良心的普遍存在，連信奉異教的世人也不例外，這在前文已有所述（羅二15）。

既然良知已被罪惡歪曲，那麼還能否作道德的指南呢？一些極端主義的倫理學家根本否認良心的存在，而認為道德直覺全然聽命於社會訓練。當然，兒童的意識（良心）在家庭或學校不能不受獎善懲惡的誘導教育影響。基督教的看法是：良心是屬靈和道德真理的內在見證，但不能視同神的聲音。耶穌就曾說：「眼睛就是身上的燈。你的眼睛若瞭亮，全身就光明；你的眼睛若昏花，全身就黑暗。你裏頭的光若黑暗了，那黑暗是何等大哩！」（太六22、23；參路十一34-36）恐怕無人敢說自己已完全掌握了真理，他的良心沒有被罪惡遮蔽，失去效用。

良心的存在有力地證明了神的存在和神的本性，諸如神的公義、神懲罰違反祂旨意的人。那些不信神的人也因承認自己道德本性，而對神有終極的責任（羅一19、20、32）。十八世紀的哲學家康德把關於神、自由、不死的信念都歸結為良心的功效。基督徒認為，在良心的背後便是神，祂是有位格、道德和自顯的神，也是宇宙萬物的創造者、維護者、道德與良知的主宰。

基本上，各種截然不同的文化都有大抵相同的是非善惡觀，這就證明良心的存在不能僅僅以社會風俗或個人好惡來加以解釋。單就基督教世界來看，其社會習俗、意識形態也是五花八門。然而道德標準卻並非取決某一狹小的社會結構，而是普遍地對聖經真理的遵從。當基督徒愈深刻地認識到自己是大體上的小體，且統歸於耶穌基督之主權，個人的良心便會愈益趨向成熟；而個體之間「又要彼此相顧，激發愛心，勉勵行善」，且不可「停止聚會」（來十24、25）。基督徒只有「在光明中行」，才能保持彼此美好的相交和無愧的良心（約壹一7）。惟有虛心認罪，

並祈求神的寬恕，良心上的陰影和污穢才能清洗一淨（約壹一9）。
Paul Kaufman
另參：「人觀」。

里／邁爾(Mile)
羅馬人量度距離的單位，比英里略短。
另參：「度量衡（邁爾）」。

里拉琴／琴／瑟(Lyre)
絃樂器，包括琴身、橫木，有時也有共鳴板。
另參：「音樂和樂器（卡霍魯斯、肯娜）」。

來源評鑑學(Source Criticism)
企圖透過研究福音書的文獻歷史及來源，來解釋現存福音書之間多處重複和不協調之原因。
疑問
這難題主要在馬太福音、馬可福音及路加福音出現。因為它們有太多共同之處，所以稱為「符類福音」（「一起看事物」之意）。舉例而言，馬可福音93%的內容，都可以在馬太福音及路加福音類似的經文中找到；相比之下，約翰福音的內容，只有8至9%是可以在其餘3本福音書內找到。所以，有關符類福音及在研究它時所引起的問題，便稱為符類福音問題。它主要的目的，就是解開符類福音如此多重複資料之謎。它們是否都源自相同的資料，還是互相引用呢？它們是否各自獨立，還是借用其他資料？透過小心研究經文（把福音書中相類的經文平行列出），就能把問題清楚地顯示出來。
早期教會並非沒有注意這問題。福音的和諧，就如他提安所著的《四福音合參》（主後170）提供的綜合表一樣。由奧古斯丁提出的觀點為較多人接受，他指出新約的鋪排次序反映了文獻的歷史：馬太福音是最早的福音書，馬可福音是自馬太福音省略出來；而路加福音則從兩者取材而寫成。（參「奧古斯丁對福音書來源的假設」一圖）
直至十八及十九世紀，才有學者對此理論提出質疑。他們大致都認為，3本符類福

音書，同樣都是順著某些先前的資料寫成。（參「符類福音的資料來源」一圖）有部分學者（例如赫爾得，威斯科特）認為是抄取口傳的福音。另有學者認為是抄取一些短文或殘卷。也有些如勒新，認為是一本古老的亞蘭文福音書（《拿撒勒人的福音》）——一本篇幅短小的「早期福音書」。這顯示出一個借用文獻資料的解釋方法已成立，並且旋即得到認同。但很不幸地，所有關於早期福音書來源的證據都已散失了。

解釋的方法

福音書內有很多吻合的地方（特別是希臘文的經文），遂使學者要從福音書中尋找答案。或許符類福音書並非個別見證原初的資料，而是互相參照的。

馬太先存說

最早企圖解決這問題的學者是格利茲巴赫（1745-1812）。他並非協調福音書的內容，而是把福音書編成平行的段落，以便作科學化的比較。對他來說，馬太福音肯定是最早的，馬可福音則似乎是把馬太福音及路加福音省略而成。（參「馬太先存說」一圖）

今天，很少人認同這觀點，但仍有人強烈支持（例如法爾曼）。

馬可先存說

拉赫曼（1793-1851）不單在1831年編輯了第一本具批判性的希臘文新約版本，他更在4年之後，分析每卷福音書內所記載事件的次序，為符類福音問題取得突破。拉赫曼得出以下的結論：馬太福音及路加福音引用馬可福音時，這些事件在他們福音書內的次序均是一致的。當他們引用新資料來解釋馬可福音的大綱，所用的方法卻又完全不同。這就指出馬太福音及路加福音都引用馬可福音（或早期馬可福音的版本），以及其他資料來源，而不是互相引用。

強調馬可福音為先的這種新論調，得到許多人加以發揮和補充（魏瑟，1801-66；賀芝曼，1832-1910；衛斯，1827-1918），並且在史垂特（1874-1937）的《四福音：始源研究》（1924）中成為了經典的形式。馬可先存論有很多的論證：（1）主要事件。馬可福音的大部分內容都可以在馬太福音及路加福音中找到。馬可福音共有661節，其中601節可在其餘兩本符類福音中找到。而且，我們有很好的理由解釋馬太福音及路加福音為何刪除了馬可福音其餘的部分（參庫默爾，1975，頁56起）。(2)次序。拉赫曼觀察到當馬太福音及路加福音引用馬可福音，是完全依從馬可福音的次序（參庫默爾的圖表，頁58起）。(3)文學特徵。馬可福音的一些風格特徵，可以證明馬可福音是最早的記載。首先，馬可福音的敘述，經馬太福音及路加福音簡化，使章節更濃縮（參可一32；太八16；可六39；太十四19）；例

如，單看馬太福音九章2節（「耶穌見他們的信心」）似乎沒有甚麼意義，但讀了馬可福音二章4節，即馬太福音刪去的部分，便能夠明白過來。其次，馬可福音粗疏的風格，在馬太福音及路加福音中得以修改和改善。因此，馬太福音十四章1節修正了馬可福音中希律的稱號（參可六14）。此外，馬可福音記述歷史達151次之多，但在馬太福音則減為21次，在路加福音則為1次。馬可福音中若干多餘的否定句及結構突兀的句子也都除去了。馬可福音所用過的8個亞蘭詞語中，馬太福音只保留了一個，路加福音則一個也沒有保留。第三，若干的更改使馬可福音的內容得以改善。有關當時的困境（可六5）及門徒的失敗（可四13；參太十三18；路八11；可四40；太八26；路八25）都修改了。彼得在該撒利亞腓立比的認信（「你是基督」，可八29），在馬太福音十六章16節及路加福音九章20節中得到解釋。這種種資料累積起來，使很多學者都相信馬可福音是最早的一本。

Q典

對於馬太福音及路加福音中那些共通的內容，並不見於馬可福音，我們該如何解釋呢？格利茲巴赫的解釋是馬太福音及路加福音互相引用。但現時，又有人認為馬太福音及路加福音引用了馬可福音以外的另一個資料來源。這資料來源稱為Q典，是源自德文「來源」一詞。以下的因素證明了Q典的存在：(1)配合。許多相關的經節（約250節）顯示出準確的平行（參太三7-10；路三7-9；太七7-11；路十一9-13）及非常相似之處（太十26-33；路十二2-9），仿如出自一樣的文獻來源。(2)次序。若比較馬太福音及路加福音中被認為是源自Q典的經文，便會發現它們在排列次序上平行的數目實在驚人（雖然當中也有分歧）。這並不是指各自的引用，破壞了馬可福音的大綱（參拉赫曼），而是指他們引用Q典的資料次序。(3)同源句。在很多處地方，這類同源句均具決定性。同源句就是當主耶穌的言論在馬太福音及路加福音兩次出現——其中一個來源明顯是出自馬可福音而另一個則不是。這些包括了敘述（派遣門徒，路九1-6，十1、2及可六7-13／太九35-37）及言論（太十三12／可四25／路八18及太二十五29／路十九26）。因此，Q典應是一個主要包括耶穌的言論而較少敘述的文字記錄（另一方面，若如法雷爾所言，路加是知道有馬太福音的，則Q典的假設便要推翻了）。

四個資料來源的假設

有關符類福音的資料來源，現已在某程度上得到肯定了。馬太福音及路加福音是依據馬可福音及Q典寫成的。但史垂特指出馬太福音及路加福音中獨立的資料，顯示可能另有其他資料來源。（參「史垂特對福音書來源的假設」一圖）

如此，馬太引用馬可福音、Q典及他自己的資料來源（M典＝約300節或馬太福音

42%的內容）；路加引用馬可福音、Q典及他自己的資料來源（L典＝約520節或路加福音59%的內容）。L典的大小，引起學者爭論路加福音是否有另一種同類的資料來源，稱為「原始路加福音」，它可能是一個古老的經文版本（參馬丁，1975，1：頁151-156）。

評論

學者大體上都同意有4個（或兩個）資料來源的假設，但對其中細節，仍爭論紛紜。有些甚至質疑其基本的假定。舉例而言，為何路加福音要刪除馬可福音六章45節至八章26節這段經文（研究路加福音的學者稱之為「大刪減」）？史垂特的解釋是路加所持有的馬可福音，是一本殘缺的抄本。其他學者則認為路加使用了一本早期及篇幅較短的馬可版本，並且在其後的編輯過程中，才把這具爭議的部分加進第二本福音書內。但我們並無證據證明以上的論見。此外，我們以修改資料來達至理論，或是反過來修改理論以符合資料，都是很冒險的。

當馬可福音先存的理論看來確立，而在資料上出現不符，正指出了來源評鑑學已達到它的極限。符類福音的文獻歷史可能根本就異常複雜，每一本福音書可能在很早時期，已經過多番修訂。若真是如此，我們所能獲取的，只是一個很闊的文獻大綱而已。

來源評鑑學的結論已成了研究任何福音書的基礎，但是它須應用於更廣的神學內容內。眾多學者盡力看透福音傳統，如同研究耶穌的歷史那般深入剖析。古代的傳統看來更可靠，因此，資料來源（例如：馬可福音、Q典，甚至是原始的路加福音）都因它們的古舊而有價值了。這樣，編輯評鑑學（研究福音書作者如何以編者身分處理這些流傳下來的古舊資料）及形式評鑑學（較寫作期為先的傳統歷史），便是以來源評鑑學的結論為依歸。

基督教信仰的基礎與福音書內的歷史傳統，是有一定的關連。來源評鑑學幫助我們瞭解福音書的作者如何使用原始資料去寫作（參路一1-4）。但它卻會造成誤導，以致一些來源不明的福音書內容受到輕視（韋漢，1977，頁145起）。來源評鑑學能有效地顯出文獻的依存，但確定歷史的真實性時，便往往出現種種限制。舉例而言，在馬太福音出現的一段完全獨立的經文，理論上可能較馬可福音及Q典更富古舊色彩。就以這例子來說，來源評鑑學者是難以作客觀的歷史評論的。

Gary M. Bruce

另參：「形式評鑑學」；「馬可先存說」；「底本說」；「編輯評鑑學」；「傳統評鑑學」；「符類福音」；「馬太福音」；「馬可福音」；「路加福音」；「新約評鑑學」；「化除神話」。

兩約之間時期(Intertesta-mental Period, The)
在舊約歷史結束，直到新約歷史開始之間的時代，也稱為「緘默年代」。
另參：「猶太教」。

拉丁文(Latin)
希臘羅馬世界所用的語文。羅馬的最高權力，以及其分佈於各處的統治區，使拉丁文成為流行廣遠的羅馬本土語言。通用的希臘文也滲入了不少拉丁文。由羅馬人統治希臘之始，在羅馬的政治及商業方面，不斷把拉丁文的字彙加入希臘文之中。
因此，在新約中有拉丁文字是不足為怪的。然而，拉丁文對新約希臘文的影響，主要是在用語、音譯字及直譯的片語方面。在十字架上題寫的3種語文之中，拉丁文是其中之一（路二十三38；約十九20）。在新約之中，只有這兩處經文出現「拉丁文」這個名詞。拉丁文是羅馬法律及法庭審議所用的語文。只有在法庭允許下，才可以用希臘文。這就解釋了為何十字架上寫了拉丁文、希臘文及亞蘭文。每一個受過教育的羅馬人，都會認識希臘文，但拉丁文卻是官方、軍方及司法上所用的語文。新約中反映了這情況，其中出現拉丁文的司法及軍事用語，以及錢幣、衣物、器皿等名稱。舉例來說，拉丁文的字彙有用於一分銀子、一錢銀子、百夫長、僑民、守衛、營、毛巾、皮卷、宮殿、刺客、餐巾及題寫。此外，在新約中出現了40個以上的拉丁文名字、稱號及地方。其中為人熟悉的有：亞基帕、革老丟、該撒、腓力斯及哥尼流。羅馬書第十六章顯示，在基督徒當中採用拉丁文的名字是十分普遍的。
除了名字外，馬可福音所用的拉丁文字彙，比其他新約書卷多。有人認為，如果馬可福音是寫於羅馬的話。這便不足為怪了；但此說不能成立。馬可福音是四福音書中最短的一卷，其中所出現的大量拉丁文字彙，不一定證明它是源於羅馬的，因為這些拉丁文字彙都是羅馬政府在其帝國版圖內通用的。而且，其他3卷福音書也有這些拉丁文字彙。例如，馬太福音的拉丁文用語就有：里、供物、守衛及尋求謀士。由於拉丁文及希臘文的文法結構十分接近，前者對後者在文法上的影響，便難以追溯了。
基督教的教會建立超過100年後，在基督徒的圈子中，希臘文的影響凌駕了拉丁文。由於通用的希臘文流傳得愈來愈廣，教會可以通用一本聖經，就是希臘文舊約。對於自由人或奴隸而言，拉丁文是一種陌生的外語。由此可解釋了為何聖經

早期的拉丁文譯本，那麼遲才出現。
另參：「聖經的原文」；「字母」。

拉大(Laadah)
屬猶大支派，示拉的兒子，瑪利沙之父（代上四21）。

拉巴(Rabbah)
位於高原的一座城，是分配給猶大支派的產業（書十五60）。其位置不詳。有些人認為拉巴就是亞馬拿坭版中所提及的路布特，或最近在耶路撒冷附近發現的一座城希魯廢墟。

拉比(Rabbi)
一種尊稱，意指「我偉大的那一位」或「我高超的那一位」。在耶穌的日子用以稱呼猶太人的宗教老師。
根據馬太福音二十三章7節，「拉比」明顯是給猶太的文士和法利賽人的通稱；然而，在新約中，當人跟耶穌談話時尊稱祂為拉比，通常是表示尊敬。拿但業（約一49）、彼得和安得烈（一38）、尼哥底母（三2）、一群門徒（九2，十一8）和一群普通人（六25）都曾稱呼耶穌作拉比。抹大拉的馬利亞（二十16）和瞎子巴底買（可十51）則用較長的名稱「拉波尼」來直接稱呼耶穌，這比單使用「拉比」顯得更為尊重。到了寫作約翰福音的時候，「拉比」的意思是「老師」，約翰在一章38節明確地指出這一點，在三章2節也暗示了這一點。
耶穌責備文士和法利賽人，因為他們喜歡別人在街市上向他們問安，又堅持別人以「拉比」來稱呼他們（太二十三7、8），這一切行動都顯明他們的驕傲。耶穌禁止祂自己的門徒使用這稱謂，說：「不要別人稱呼你們拉比」。然而，耶穌這禁令是不想門徒期望及堅持別人以此稱呼，不是說在合理的情況下也不可擁有這稱謂。事實上，好些人曾尊稱耶穌為拉比而沒有遭譴責。

拉比多(Lappidoth)
女先知底波拉的丈夫（士四4）。

拉代(Raddai)
耶西的第五子，大衛的兄長，屬猶大支派（代上二14）。

拉加(Raca)
一句詆毀人的話，第一世紀時猶太人用以公開地侮辱別人。拉加源於一個亞蘭和希伯來用詞，意指空洞或無價值。拉加字面上的意義是「空空的腦袋」，大概暗指魯鈍或智力上之不逮，並不是一種道德上的缺點。在舊約中，拉加曾用來形容亞比米勒僱用來跟隨他的那些無用的傢伙（士九4；和合本作「匪徒」）；還有圍繞在耶弗他身邊遊手好閒的人（士十一3；和合本作「匪徒」），和聚集跟從耶羅波安的無賴匪徒（代下十三7）。米甲曾指大衛「無恥露體」，像「一個輕賤人（拉加）一樣」（撒下六20）。拉比文學用這詞來形容一個不道德、沒有教養的人。耶穌警告門徒不要罵弟兄為「拉加」（太五22）。根據耶穌的說法，羞辱別人的人，要受當地最高法院的裁決，並以最嚴厲的刑罰來懲治。不可殺人的誡命（出二十13）不單禁止殺人這種行為，還禁止任何憤恨的思想和毫無證據地低貶弟兄的話。耶穌並不是實在地制定一項新的民事法律，而是強調這樣侮辱別人在道德上是得罪了神。

拉末(Ramoth)
（1）基列的拉末的簡稱（王下八29；代下二十二6）。
另參：「基列的拉末」。
（2）南地——城巴拉比珥的別名，見於撒母耳記上三十章27節。
另參：「巴拉比珥」。
（3）利未城耶末的別名（或是抄寫上之錯誤），見於歷代志上六章73節。
另參：「耶末＃2」。

拉末利希(Ramath-lehi)
參孫用一塊驢腮骨擊敗非利士人的地方（士十五17）。
另參：「利希」。

拉甲(Rakkath)
分配給拿弗他利作產業的十九座城之一（書十九38）。這城在加利利海西岸，用作軍事入侵時的緩衝地帶。猶太傳統認為拉甲就是，但現今學者則指其所在為昆內提熱廢墟或克利提雅廢丘。

拉伊勒(Lael)
利未人，屬革順家族，是以利雅薩的父親（民三24）。

拉共(Lakkum)
在拿弗他利境內的邊疆守鎮（書十九33）。其位置也許在曼蘇拉廢墟，在卡拉克廢墟西南面約3哩，就在費亞斯河的源頭。

拉吉(Lachish)
歷史
聖經首次提及這個地方，是在敘述約書亞和以色列人征服巴勒斯坦的記載之中。那時候，拉吉的君王和軍隊加入巴勒斯坦南部城鎮的聯盟，他們在基遍與約書亞爭戰。約書亞戰勝了他們後，就殺了拉吉的王，其後更奪取了那城鎮（書十26、32）。雖然大衛也許曾重建這城鎮，但要到猶大王羅波安的時候（約主前920），她才成為其中一個國防屏障，保護國土免受埃及人和非利士人的侵略，她的地位才再度顯為重要（代下十一9）。大約在一個世紀之後，猶大王亞瑪謝在逃往拉吉躲避要謀害他的人時，在那裏被殺（王下十四19）。
主前701年，拉吉極力抵抗亞述的西拿基立入侵，但終於在其力攻之下失陷了（王下十八13-17；賽三十六）。其後，拉吉再為猶太人收復及重建。主前588至586年，

當尼布甲尼撒入侵，使南國覆亡，拉吉是耶路撒冷最後一個淪入巴比倫人之手的防城（耶三十四7）。除了聖經的記載外，埃及的亞馬拿信札及亞述的記載均間接提及拉吉。

遺址

拉吉的位置一直備受爭議。最初說是位於烏姆拉基斯。在1891年，則說是位於赫西廢丘。到了1929年，卻說她位於杜韋廢丘，即耶路撒冷西南30哩及希伯崙以西15哩之處。現今，已有不同的指標證實杜韋廢丘的說法。佔地18畝的山峰，這廢丘比米吉多、大衛的耶路撒冷城、底壁或耶利哥還要大。

史德基在這位置進行發掘工作。1933至38年，他領導韋金馬斯頓探險隊進行這項工作。在史德基死後，英治及哈丁於1938至40年繼續這項發掘工作。1966至68年間，亞哈蘭尼與以色列的隊友一起進行發掘。而最後數年的發掘工作，是由特拉維夫大學的烏西基所領導的。

主前3000年左右，拉吉已有人定居。在埃及王國中期，即主前2000至1800年間，拉吉受著埃及的影響。於許克所斯年代，這城鎮顯然是以城牆的斜坡及壕溝來抵禦敵人。

主前1600年以後，當埃及人重建其王國，他們征服了拉吉。但從拉吉所發出的兩封亞馬拿信件看來，顯示埃及人在這城鎮內的勢力日漸衰落（約主前1400）。埃及人曾在許克所斯時代的壕溝地帶，建造一座廟宇，並且曾經兩次擴建它。發掘工作者認為，那導致埃及終止佔領該地的一場破壞，是由於希伯來人的入侵（可追溯至主前1220）。有關埃及時期的有趣發現中，有5塊陶片上面刻有希伯來語系的字母，可追溯至主前1350至1200年之間。這發現幫助我們更深認識這些字母的起源及發展。

在士師時期，拉吉實際上是無人居住的。顯然，大衛以她為行政中心，並且在一個105方呎的平臺上，建造了一座23呎高的政府大樓。

考古發掘肯定了聖經中的記載，那就是羅波安使拉吉成為一個防衛的中心。在土墩頂部的四周，他建造了一幅大約20呎厚的泥磚牆，有城樓守護。在斜坡50呎之下，他用石及磚建造了第二堵圍牆，大約13呎厚，也有城樓來加強防衛。政府大樓的平臺則擴展至256呎長。主前701年，西拿基立奪取此城，並且在尼尼微的王宮牆上，用圖畫及銘刻來記錄此事，這些大石塊現存放於大英博物館。

在這土墩的西北面斜坡，發現埋葬了西拿基立入侵時期的1,500具屍首。這亂葬岡上有豬的骨頭，一些學者認為，在亞述人取得勝利之後，便屠殺那些捍衛者，然後將他們埋葬，並且埋以豬骨來玷辱他們。其他學者卻認為是西拿基立攻城及離

去之後，清理城中屍骸的結果。
明顯地，亞述人曾經佔據拉吉。其後，拉吉成為猶大所管轄的城鎮。在尼布甲尼撒最後的侵略期間，她是三個最後始被攻陷的城鎮之一（另兩個是亞西加及耶路撒冷）。拉吉信集的發現，才戲劇化地揭露猶大末年的日子。那些信集就是在城門的守衛室裏發現的21塊陶片，寫上了邊防駐軍向拉吉司令的匯報。在被巴比倫毀滅，並經歷了一段荒涼的日子後，拉吉於波斯及西流基時期，再次受到攻佔，最終於主前150年被廢棄。
Howard F. Vos
另參：「拉吉信集」。

拉吉信集(Lachish Letters)
這是一批信件，有時被描述為「耶利米書附件」，是史德基在拉吉最重要的發現。1935年，他在城的外門與內門之間的衛兵室中，發現了18件陶片，它們就堆在尼布甲尼撒焚城時留下的灰燼中。迦勒底人可能在主前589年末收割了橄欖後，就破牆進城，因為在附近的瓦礫中，發現了無數個曾經被燒的橄欖核。主前588年1月，當尼布甲尼撒取得拉吉及其他周圍的城鎮後，便圍攻耶路撒冷。1938年，再在拉吉發現3封殘缺不全的信，日期不詳，內容簡短。這21封信都是用木筆或蘆葦桿蘸墨水，寫在陶片上的，用的是腓尼基書體的古希伯來文。
這21塊陶片差不多全是信件。其中大部分是由邊區的下屬，寫給在拉吉的司令官。但只有7封信的內容依稀可辨，其他只是零碎的字句。其中有些符號被塗去了，而且用上我們並不熟悉的一些縮寫和符號。學者對此有不同的解釋。
其中最有趣的是第四號信件。它寫著：「我們正在根據我主的一切信號，觀望拉吉的烽火信號，因為我們看不見亞西加的信號。」耶利米書三十四章7節提及拉吉和亞西加（在拉吉東北12哩），是猶大兩個碩果僅存的城市。看來，亞西加也隨即淪陷了，而且迦勒底人逐漸控制著猶大王國。可是，暫時看不見亞西加的信號，可能是由於天氣或其他原因。在這裏，需留意一項重要的外證，就是古時的以色列已應用烽火信號。烽火信號的希伯來字，跟耶利米書六章1節所用的一樣。
第六號信件間接提及一項事實，就是有些領袖使百姓的手發軟。這顯然是指一些違抗命令或主張投降的人。信的內容是這樣：「並且看哪，這些領袖的話並無好處，只會使我們的手發軟，也使聽見的人的手放鬆。」這幾乎與一些領袖對耶利米的指控相同：「因他向城裏剩下的兵丁和眾民說這樣的話，使他們的手發軟」

（耶三十八4）。
第三號信件記載了一位猶太軍官往埃及的旅程。究竟他前去是尋求軍力援助還是謀求配給，難以判定。這些資料間接提到在西底家統治的時期，親埃及的黨派的陰謀。此次遠赴埃及的原因，必與耶利米書二十六章20-23節所記載的不同。第三號信件也提及有一位先知發出的警告。至今仍未有足夠證據，證明這先知就是烏利亞或耶利米。
第二號至第六號信件，是一個名叫「何沙雅」的人的辯護書（這名字曾經在耶四十二1及四十三2出現）。他是拉吉信集中好幾封信的作者，收信人是他的上司耶烏斯。雖然信內沒有清楚提到是甚麼指控，但跟涉嫌閱讀和洩漏某些機密文件有關。有一位學者認為，這些在衛兵室內發現的拉吉信集，是用來軍事審訊何沙雅的「檔案」。這衛兵室不單是一個軍事據點，它位於城門附近，是聖經時代巴勒斯坦地審訊案件的地方。
對於研究聖經的學者而言，拉吉信集具有碑銘研究學、語言學及歷史學的價值。這些信集顯示了耶利米時代所用的希伯來語文及字體，同時也提供了經文批判方面的資料。在尼布甲尼撒毀滅耶路撒冷之前的日子，它們是有關當時動盪不安的政治及軍事形勢的第一手資料。那時候，耶利米是猶大主要的先知。拉吉信集有助於研究王國時期末年的希伯來名字，並且提供無數的歷史參考資料（例：第二十號信件提及西底家王當政第九年的事情）。
Howard F. Vos
另參：「古代書信」。

拉米(Raamiah, Ramiah)
（1）被擄後期與所羅巴伯一同返回巴勒斯坦的其中一人（尼七7）。拉米一字在以斯拉記二章2節又作利來雅。
另參：「利來雅」。
（2）巴錄之子，曾聽從以斯拉的勸勉，在被擄歸回後把其外邦妻子休棄（拉十25）。

拉西亞(Lasea)
革哩底島上的海港城市，距離佳澳東面大概5哩。保羅乘坐的船，在前往義大利的途中，曾經過拉西亞（徒二十七8）。有關拉西亞的資料很少，她可能位於佳澳附近的廢墟之中。拉西亞可能是老皮里紐在他的《自然歷史》中提及的拉鎖（4.12.59）。他說那是古代著名的地方，因為區內有100個城市，而且是革哩底最重要的港口之一。

拉伯沙基(Rabshakeh)
亞述的高級官員，原是酒政或侍從，但後來成了有勢力的王宮官員。拉伯沙基是西拿基立的使節，他用侮辱的話叫希西家和耶路撒冷不要倚靠埃及，不要倚靠神，而向亞述投降。希西家拒絕了，拉伯沙基便回去，發現亞述王正在與立拿作戰（王下十八17-37，十九4、8；賽三十六2-22，三十七4、8）。

拉伯撒利(Rabsaris)
亞述和巴比倫朝中高官的職銜，通常是太監，有時是後宮的管理人。拉伯撒利是亞述代表團的一員（王下十八17），又稱為「拉撒力」，是城門上一位審判官（耶三十九3），是把耶利米從獄中釋放出來的一位官員（三十九13），以及尼布甲尼撒的一位官員（但一3、7，和合本作「太監長」）。

拉但(Ladan)
（1）屬以法蓮支派，是約書亞的祖先（代上七26）。
（2）利未支派革順的子孫，是數個宗族的首領（代上二十三7，二十六21）。他又稱為「立尼」。
另參：「立尼＃1」。

拉含(Raham)
示瑪的兒子，約干的祖先，屬猶大支派（代上二44）。

拉吳(Reu)
法勒的兒子，西鹿的父親，是閃的後裔（創十一18-21；代上一25），他的名字也載於路加福音的基督家譜之中（路三35）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

拉孚(Raphu)
便雅憫人帕提的父親，帕提是被差往迦南地視察的十二個探子之一（民十三9）。

拉沙崙(Lasharon)
約書亞在迦南地征服的市鎮（書十二18）。在另一份早期的抄本中，記載著「沙崙的亞弗王」，這也許表示了拉沙崙並非一個市鎮的名稱，而是將這城市與聖經他處提及的亞弗分別開來的句語的一部分。

拉抹米斯巴(Ramath-mizpeh)
迦得境內米斯巴城的別名，見於約書亞記十三章26節。
另參：「米斯巴＃5」。

拉昆(Rakkon)
分配給但的一座城（書十九46）。拉昆就是今日的拉古押廢丘，位於約罕河河口以北1.5哩之外。

拉法(Rapha, Raphah)
（1）便雅憫的第五個兒子（代上八2）。創世記四十六章21節這較早期的名單中並沒有他的名字。
（2）比尼亞的兒子利法雅的別名，見於歷代志上八章37節。
另參：「利法雅＃4」。

拉波尼(Rabboni)
「拉比」的另一種寫法，可見於馬可福音十章51節和約翰福音二十章16節。
另參：「拉比」。

拉芬拿(Raphanah)
龐培約在主前63年征服巴勒斯坦和敘利亞後，羅馬重建的十座希臘城市之一。拉芬拿位於低加波利地區。
另參：「低加波利」。

拉哈(Lahad)
猶大支派中雅哈的兒子（代上四2）。

拉哈米(Lahmi)
迦特人歌利亞的兄弟。根據歷代志上二十章5節，他是被伊勒哈難所殺。可是，撒母耳記下二十一章19節記載，伊勒哈難殺死歌利亞，而非其兄弟拉哈米。大多數聖經學者接納歷代志上的經文為正確的記載，而認為撒母耳記下的經文是誤抄。

拉哈伯(Rahab)
神話中的海怪，在詩中用以代表埃及（詩八十七4）。「埃及的幫助是徒然無益的；所以我稱她為『坐而不動的拉哈伯』」（賽三十7）。聖經作者基於以色列人過紅海和埃及軍隊被淹沒的史實（參賽五十一10），描繪神與這海怪爭戰，並狠狠地擊敗牠：「他藉知識打傷拉哈伯」（伯二十六12）；「你打碎了拉哈伯，似乎是已殺的人」（詩八十九10）；先知以賽亞又哀嘆：「從前砍碎拉哈伯、刺透大魚的，不是你嗎？」（賽五十一9）
另參：「埃及」。

拉哈勒(Racal)
猶大南部一座城，大衛曾把從亞瑪力人中奪得的掠物分給這城的人（撒上三十29）。這城在七十士譯本稱為迦密。

拉班(Laban)
（1）彼土利的兒子（創二十四24、29），利百加的哥哥（二十四15、29），也是利亞和拉結的父親（二十九16），雅各的舅舅和岳父。拉班的先輩住在吾珥，其父彼土利卻被稱為巴旦亞蘭的亞蘭人，拉班也被視為亞蘭人（敘利亞人；二十五20，參二十八5）。他們的故鄉是位於敘利亞的哈蘭；像吾珥一樣，哈蘭是敬拜月神辛或那拿的中心。
以撒年長時，亞伯拉罕派僕人以利以謝回到哈蘭，為以撒找一個妻子。拉班熱情地招待以利以謝，並且供應他和他的駱駝所需（創二十四29-33、54）。拉班身為一家之主，有權決定利百加與以撒的婚事（二十四50、51）；所以，以利以謝把貴重的飾物送給拉班及他的母親（二十四53）。
在有關雅各求親的敘述中，拉班擔當一個重要的角色。利百加和雅各欺騙了以撒後，利百加恐怕以掃會殺雅各，於是提議他逃往她的哥哥拉班那裏去（創二十七43）。同時，她說服以撒讓雅各往哈蘭，在本族中尋找女子為妻。當雅各抵達哈蘭，遇見了拉班的幼女拉結，並且受到熱烈的歡迎（二十九13）。拉班僱用雅各為他牧羊，並且答應雅各，在為他工作7年之後，就許配拉結給他作為工價。滿了7年後，拉班以其長女利亞代替拉結給雅各為妻。雅各提出抗議，最後兩人終於達成協議，雅各要再服侍拉班7年，才可得拉結為妻。
雅各及拉班都是詭計多端，在工價上有極大的爭議。雅各提議用一些羊群作為他的工價。當拉班接納他的要求，耶和華賜福雅各及其羊群，這使拉班憤怒極了。雅各聲稱拉班曾經10次更改他的工價（創三十一7、41）。後來，雅各逃出哈蘭；拉班追蹤他，因為他家中的守護神像不見了，而擁有這些神像的人，就可承受他的產業。這些神像是拉結偷去的，她機警地把它們藏起，使拉班搜不出來。
在立了和約，並且豎立石頭為證後，拉班便與雅各分道揚鑣（創三十一46-50）。
另參：「雅各＃1」。
（2）以色列人在西乃山安營之地（申一1）。有些學者將它與民數記三十三章20及21節中所記載的立拿視為同一地方。它的位置眾說紛紜，範圍包括拉巴亞捫以南，以至以拉他南面的亞拉伯海岸；直至今天，它的位置仍然不詳。
另參：「曠野飄流」。

拉麥(Lamech)
（1）瑪土撒利的兒子，該隱的後裔，也是亞大及洗拉的丈夫。亞大所生的兒子有雅八，雅八就是「住帳棚、牧養牲畜之人的祖師」；他的兄弟猶八就是「一切彈琴吹簫之人的祖師」。洗拉所生的兒子是土八該隱，他是「打造各樣銅鐵利器之人的祖師」，他的妹子名叫拿瑪（創四18-22）。在創世記記載人類早期的歷史中，拉麥的兒子是牧人、樂師及鐵匠的祖師。其復仇之歌（創四23、24）是早期希伯來詩歌的例子。在這首詩歌中，拉麥宣稱他殺了一個欲傷害他的人，並且將此事與該隱殺亞伯的情況相比（參創四8-12）。他宣稱「若殺該隱，遭報七倍；殺拉麥，必遭報七十七倍」。拉麥的詩歌顯示，當文化變得較複雜，驕傲及暴力傾向便愈增。耶穌有關寬恕的教導要饒恕「七十個七次」（太十八22），與拉麥的例子成為強烈的對比。
（2）瑪土撒拉的兒子，挪亞的父親（創五25-31；代上一3）。挪亞出生的時候，拉麥希望這孩子會使人從亞當的咒詛中釋放出來（創五29；參創三17）。在洪水來到之前，他是世上活得最長久的人之一，享年777歲。在死海古卷中，載有拉麥與他的父親瑪土撒拉在老年時有趣的談話。在路加福音所載的耶穌家譜之中，拉麥是其中一位祖先（路三36）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

拉斯珊拉(Ras Shamra)
現代一個山丘名，古城烏加列曾建於其上。
另參：「烏加列」。

拉結(Rachel)
拉班那位漂亮的小女兒；她是先祖雅各所鍾愛的妻子和表妹。雅各初抵哈蘭的巴旦亞蘭時便遇見拉結。當時雅各曾協助拉結把井口一塊石頭挪開，飲她父親的羊（創二十九10）。雅各極愛拉結，並願為娶得拉結為妻而服侍拉班7年。由於雅各愛拉結，所以7年的工作好像幾天便過去了。可是，拉班背了約，並要求雅各先娶那樣子不大吸引的大女兒利亞，最後才把拉結給他為妻（二十九22-27）。拉結與雅各結婚後幾年都沒有孩子，便嫉妒她姊姊（三十1）。其後她把婢女辟拉給雅各為妾，好給雅各生兒育女，他們循著這古代普遍被接受的習俗而得但和拿弗他利。

後來拉結自己也懷孕，生了約瑟（三十22-25）。在這以後，雅各帶著妻子、兒女，和牛羊僕婢，離開哈蘭。拉結臨行時偷了拉班家裏的神像，但雅各並不知情；拉班追上雅各，要搜尋神像時，拉結聰明地把那些神像藏了起來（三十一4-34）。拉結這不誠實的行動，可說是由於拉班曾無理地對待雅各而促使她這樣做；這些神像在處理任何有關遺產的事情上，是十分重要的。

在伯特利往伯利恆的路上，拉結生產便雅憫，難產而死（創三十五16、19）。雅各在拉結的墓上立了一根柱子（三十五20），這地方到了掃羅的日子仍為人所熟知（撒上十2）。拉結和利亞因建立了以色列家而被尊崇（得四11）。在耶利米書三十一章15節，耶利米說拉結哭她的兒女，因為他們被擄去了。後來馬太引用了耶利米的話，以描述希律屠殺伯利恆及四周的男嬰（太二18）。

另參：「雅各＃1」。

拉結的墳墓(Rachel's Tomb)

雅各在拉結的墳上所設立的標記（創三十五19、20），這標記在撒母耳時代仍然存在（撒上十2）。其原本的所在地因著兩個不同的傳統，至今仍然成疑問。較古老的傳統指這墓在耶路撒冷以南，伯利恆附近（創三十五19，四十八7；太二18）。這看法取得歷史上的支持，支持者有約瑟夫、優西比烏、耶柔米、俄利根，和接納他勒目的人。在中世紀的時候，十字軍於這地立了一塊紀念碑。蒙特非奧李在1841年再加以修葺和興建。他在十八世紀末年建了一個圓頂，以4根柱子支撐著。在約旦被佔領期間，這墓成為回教墓地的一部分，但1967年六日戰爭之後，以色列政府便把這墳重新粉飾，讓人來朝聖。

胡克建議了另一個地點。他爭議說以法他（拉結葬身之地；創三十五19）是在便雅憫支派的北界，即耶路撒冷以北10哩（撒上十2；耶三十一15），古代伯特利附近。

拉結的墳墓是聖經所記載的第一個墓碑。在世界各地的猶太人家裏都常見有這墳墓的圖畫掛在牆上作裝飾。

拉幔(Lahmam)
在拉吉境內高原之猶大城鎮（書十五40），被認為即現代的拉姆廢墟。

拉瑪(Raama, Raamah, Ramah)
（1）古實的五個兒子之一，也是挪亞的兒子含的後裔。拉瑪是示巴和底但的父親（創十7；代上一9）。以西結書二十七章22節談及示巴和拉瑪人與推羅的商人進行香料和寶石的貿易。拉瑪後來成了一個城的名字，也許就是阿拉伯西南部的馬恩。
（2）分配給便雅憫支派作產業的一座城，在聖經中列於基遍和比錄之間（書十八25）。雅各的妻子拉結就是埋葬在這城附近（太二18；參創三十五16-21；耶三十一15）。拉瑪位於伯特利附近，是底波拉審判以色列民的地方（士四5）。一名利未人和他的妾從伯利恆南下時，拉瑪曾是他們暫作停留的地方（士十九13）。
在分裂王國期間（主前930-722），以色列王巴沙（主前908-886）曾修築拉瑪。鞏固了拉瑪之後，巴沙便可防止亞撒王（主前910-869）的猶大軍隊入侵。巴沙後來棄置了這城，命軍隊匆匆北上擊退亞述王便哈達一世所領導的攻擊（約主前885），亞撒便拆除了拉瑪的軍事設備，並用其材料去修築迦巴和米斯巴（王上十五17-22；代下十六1-6）。
西拿基立攻擊希西家王和耶路撒冷，進侵猶大時（約主前701），曾經過迦巴、拉瑪和基比亞，遂形成亞述軍隊進侵的路線（賽十29）。後來尼布甲尼撒王曾把一些將要放逐至巴比倫的猶太人，暫時拘留在拉瑪。護衛長尼布撒拉旦就在拉瑪把耶利米從被擄的人中釋放出來（耶四十1）。
被擄巴比倫的日子結束後，拉瑪的居民與所羅巴伯一起返回巴勒斯坦，重建拉瑪（拉二26；尼七30）。有些人認為被擄期的拉瑪是另一座便雅憫人的城，位置偏西，在沿岸平原附近（尼十一33）。學者指拉瑪就是現今的爾蘭村莊，位於耶路撒冷以北5哩。
（3）位於南地的一座城，是西緬支派在猶大人地業中所分配得之地的南界（書十九8），這城也稱為南地的拉末（撒上三十27）和巴拉比珥（書十九8；參代上四33）。
另參：「巴拉比珥」。
（4）作為亞設支派所得地業之界限的一座城，在聖經中拉瑪列於亞頓和推羅之間（書十九29）。其位置不詳。

（5）分配給拿弗他利支派作地業的十九座堅固城之一，聖經把她列於亞大瑪和夏瑣之間（書十九36）。其位置是在現今的拉瑪城，位於加利利海西北約11哩。
（6）撒母耳雙親以利加拿和哈拿的家鄉，也是撒母耳出生的地方（撒上一9，二11），後來撒母耳也返回拉瑪作士師（七17，十六13）。撒母耳在拉瑪、伯特利、吉甲和米斯巴審判以色列人（七17）。掃羅首次遇見撒母耳時便是在拉瑪（九6-10）。以色列的長老曾在這裏懇求撒母耳為他們立一個王（八4），這城也是日後大衛逃避掃羅王的一個地方（十九18至二十1）。撒母耳死後安葬在拉瑪（二十五1，二十八3）。拉瑪在撒母耳記上一章1節又稱為「拉瑪瑣非」。其位置不詳。有些人認為拉瑪是爾蘭，位於耶路撒冷以北5哩；奈比桑維，耶路撒冷以北7哩；拉姆安拉，耶路撒冷以北12哩；及伯拉瑪，呂大東北13哩。

拉瑪瑣非(Ramathaim-zophim)
撒母耳家鄉拉瑪的別名，見於撒母耳記上一章1節。
另參：「拉瑪＃6」。

拉億(Laish)
（1）帕提的父親。掃羅把女兒米甲許配給帕提，米甲本來是大衛的妻子（撒上二十五44；撒下三15、16）。
（2）但早期的名字（士十八7、14、27、29）。
另參：「但＃2」。

拉墨(Rab-mag)
巴比倫官員尼甲沙利薛的官銜，他在耶路撒冷陷落時負責保護耶利米（耶三十九3、13）。這官銜的意義並未能確定。

拉撒力(Rabsaris)
另參：「拉伯撒利」。

拉撒路(Lazarus)
（1）討飯的拉撒路。這是耶穌其中一個為人所熟悉的比喻（路十六19-31）。祂把地上一個無名財主的境況，跟討飯的拉撒路相比。有英文聖經將拉丁文聖經中用來形容「富有」的形容詞，翻譯為名字：「戴夫士」。那個財主享受著他的財富所帶來的奢華生活，而一個滿身生瘡的盲眼乞丐就在財主的門口討飯吃。耶穌說拉撒路死後，躺在亞伯拉罕的懷裏，財主死後則受著永遠的痛苦。
有時，拉撒路的比喻會被誤解為責備人擁有財富，而非警告享有財富的人，不要漠視窮人。這比喻教訓人，今生的決定確定了永生的命運。
耶穌只在這個比喻中引名道姓地描述一個人物。有些研究聖經的人便由此而斷定，耶穌是講述一個真實的故事。然而，拉撒路在比喻中的角色是「神所幫助的人」，這似乎要以其名字象徵有需要的人。在中世紀的時代，討飯的拉撒路被尊崇為痲瘋病人的守護神。痲瘋病院被稱為「拉撒路之家」。
（2）伯大尼的拉撒路。耶穌使伯大尼的拉撒路在死後4天復活，是祂所行最引人注目的神蹟（除了祂自己的復活之外）。拉撒路與他的姊妹馬利亞及馬大同住。他們是耶穌最親密的朋友之一（約十3、5、36）。耶穌曾數次探訪他們，耶穌在世最後一週也居於他們家中（太二十一17；路十38-42；約十一1至十二11）。在一個筵席中，拉撒路與耶穌一同坐席，那時，馬利亞用極珍貴的香膏來膏抹耶穌的腳（約十二1-3）。
拉撒路復活，是約翰福音中所載神蹟奇事的高潮，也有最詳盡的記載。它帶來了3個顯著的結果：（1）耶路撒冷附近有許多猶太人相信了耶穌（約十一45），並且在幾個星期之後，護送祂進入耶路撒冷城（約十二17、18）。（2）猶太人領袖堅決拒絕接納耶穌，決定要殺害祂（約十一53）。（3）那些領袖也要計劃謀害拉撒路（約十二10、11）。這個奇蹟不單只顯示了耶穌勝過死亡的權柄，也為祂自己的復活作了準備。

拉璧(Rabbith)
以薩迦邊境的一座城（書十九20），也許就是名叫大比拉的利未城（書十九12，二十一28；代上六72）。這城位於現今的德布伊耶，在他泊山附近。
另參：「大比拉」。

林拿(Rinnah)
猶大支派示門的兒子（代上四20）。

律法師／律師(Lawyer)
在路加福音中，路加所用的名詞，是指那些學習摩西律法的人。
另參：「文士」。

柳樹(Willow)
另參：「植物（山楊樹）」。

柳樹河(Willows, Brook of the)
河水所經之處，把摩押的財富都帶走（賽十五7）。從以賽亞的話，令人想到這河標示著摩押南部的邊界，可能是阿摩司書六章14節所指的亞拉巴河（在希伯來文稍有不同）。對於這道河，有不同的說法，但都未被普遍接受。

洛格斯／道(Logos)
在希臘文解作「話語」。這是一個重要的名詞，因為在約翰的著作中，它指向耶穌。在約翰福音的序言裏（約一1、14），以及約翰壹書的起首（一1），都是以道來表明耶穌如何是神，並且表達祂是在世界裏的神。這神聖的道成為了肉身，而且成為歷史名人。在基督榮耀的異象中（啟十九13），道也是基督的稱謂。新約以外的作者，例如亞歷山太的斐羅也用此名詞，但卻指向另一種意思。
另參：「約翰福音」；「話語／道」。

流人血的罪(Bloodguilt)

希伯來原詞為「血」字的單數或複數；單數「血」字可表示「血」的本義或「流血的罪」（即擅殺之罪），複數則蓋指「血罪」（參出二十二2、3；利十七；撒上二十五26、33；詩五十一14；何十二14）。殺人者死的思想在聖經中很普遍；殺人通常就是流人的血。

據聖經所載，「流人血的罪」可分兩類：第一類為故殺，即今所謂謀殺；舊約所謂「流無辜人的血」（拿一14）。舊約多處對「流無辜血的罪」作了明確定義，並指出殺人者的刑罰（創九6；申十九11-13；王下二十四4；結三十三6），殺人者的罪不得買贖（民三十五31）。

第二類為「誤殺」（民三十五9-28；申十九4-10）。誤殺者若進入「逃城」可得免於死；但於逃城外，若為報血仇的人執而殺之，則無可怨。如郊野有人被殺而兇手不詳，則離現場最近的城鎮應負其咎，但可按一定的儀式除罪（申二十一1-9）。古代以色列擅殺牲畜，也可能被判為「流血的罪」（利十七3、4、10、11）；牲畜致人死命者也要判罪，需以石頭擊斃（出二十一28、29）。

流人血而無罪者有：自衛（出二十二2）；行刑（利二十9-16）；戰爭（王上二5、6）。

先知時常指斥以色列民「流血的罪」或「殺人的血」（賽一15，四4；結七23，九9；何一4，四2；彌三10；哈二8、12、17等），所用的希伯來原文，便是「血」的複數或單數字。

除「流人血的罪」之外，尚有若干大罪也會被判死刑，如：奉異神、拜偶像、姦淫、強搶、欺壓貧困、毀約、放高利貸（利二十9-16；結十八10-13）。

聖經從創世開始（創四10-12），直至先知時代（賽二十六21；結二十四6-9），到新約結束（啟六10），始終強調一個重要的觀念，即神必為無辜者伸冤，追討那「流人血的罪」。

Robert L. Alden

另參：「逃城」；「刑法和刑罰」。

流便(Reuben)

（1）雅各和利亞的長子（創二十九32，四十六8），後來成為了以色列十二支派其中一位先祖。流便曾牽涉入風茄的事件中（三十14），並曾與他父親的妾辟拉發生關係（三十五22）。但他成年後，卻是雅各眾子中較受尊敬的一位。流便反

對殺約瑟的陰謀，並企圖把他從坑中救出來（三十七22-35）。他曾用道德意義來解釋眾兄弟在埃及被囚的原因（四十二22），並以他親生兒子的性命來保證便雅憫的安全（創四十二37）。然而，雅各給眾子祝福時，稱流便為放縱和易變的，因而褫奪了他長子的名分（四十九3、4）。流便生了4個兒子（代上五3）。
另參：「流便＃2」；「流便支派」。
（2）位於約但河以東，是分配給流便支派的地區，但條件是流便人必須協助其餘支派取得約但河以西的迦南地（民三十二）。摩西按著流便支派的要求將這片適宜牧放牲畜之地分配給他們。這地區南面以亞嫩河為界，北面和東面分別是希實本的河谷和亞捫國，西面則是約但河與死海。流便人一直住在那裏，直至主前732年左右才被亞述的提革拉毘列色三世擄去。
另參：「流便＃1」；「流便支派」。

流便支派(Reuben, Tribe of)
雅各長子流便之後裔所建立的支派（創二十九32）。在眾支派中，流便支派常列於首位，並且備受尊崇（民十三4）。同樣地，在定居於約但河東的兩個半支派中，流便也常列於首位（書一12），縱然迦得似乎分得較大的地區。
由於流便的罪（創三十五22），其父預言他會喪失在眾兄弟中的顯要地位（創四十九4）。雖然摩西曾在申命記三十三章6節為流便祝禱，但後來災難仍臨到這支派。在曠野的日子，流便支派的族長與其他各支派的族長都出來協助摩西（民一5），流便支派也派出一名探子，像其他支派一樣（十三4）。以色列人安營和起行的時候，流便也有其特定的位置（二10）。在窺探迦南地的時候，只有以法蓮（約書亞）和猶大（迦勒）兩支派的探子顯得有信心（十四6），流便支派則與其他各支派一樣沒有信心。
流便支派的大坍和亞比蘭反抗摩西的治權（民十六1），並可能反對利未人的特殊地位。這些事是意味深長的；流便可能欲取回他們因罪而被褫奪的首位（創四十九3、4）。他們的計劃失敗了，神的審判則帶出一個警誡的教訓（民十六33）。
流便支派擁有許多牛群（民三十二1），大概是一個勢力龐大的支派。流便、迦得和瑪拿西半支派要求留在約但河東，那片剛從亞摩利王西宏和巴珊王噩所奪來，樹木茂盛和水源充足的地方（三十二33），摩西嚴正地譴責這自私的要求（因為這樣，他們便不用參與過約但河後艱苦的戰爭；三十二6、7），這可能是昔日流

便放縱和易變之性情的另一個例子（創四十九3、4）。

然而，這兩個半支派既答允在約但河西之戰爭中首當其衝，摩西便准許他們的要求（民三十二20）。他們顯然是精壯的士兵；在戰役結束後，約書亞便差他們返回所得之地（書二十二1-5）。雖然他們住在約但河東，因天然障礙而與兄弟分隔，但他們絕對沒有建立一個獨立國家的意思。因此他們在回家途中，渡過約但河之前，就在河邊築了一座令人注目的紀念祭壇，以示他們的心意（二十二10）。其餘眾支派恐怕這是以色列中第二次的叛變，便立即集合，要上去攻擊他們（二十二12）。他們看宗教上的合一極其重要，所以準備鼓勵這兩個半支派遷移至河西來，因為在河西他們沒有理由也沒有引誘導致支派分離（二十二19）。幸而，兩個半支派詳細和耐心地解釋他們築壇的原因（二十二22-29），避免了支派間發生流血事件。他們這行動實在也被看為美事，是不該受責備的（二十二30、31）。

直至女先知底波拉的時候，流便支派才再出現於聖經的記載中。神藉著巴拉呼召以色列人與迦南人西西拉爭戰，各族皆響應，再次集合，但流便則充耳不聞。聖經暗示流便又再一次受物質的影響，像他們在征服迦南的時候一樣；當時，由於他們擁有眾多牛群，便選擇了約但河東綠草如茵之地，放棄迦南崎嶇不平的山地（民三十二5）。他們喜愛安定的放牧生活，過於他泊山上的爭戰生涯（士五16）。經文也暗示長時間的討論不得要領——甚至提出為神勇敢和忠誠的大言，最後還是歸於無有（五15）。流便始終是這樣：這支派像其先祖一樣，仍是不定性、「滾沸如水」（創四十九4）。

位於迦得支派東南面，屬於流便支派的領土，可能後來給摩押人入侵和佔據了。約但河東的整個地區，後來成為以色列人和亞蘭人相爭之地，這是可以肯定的（王上二十二3）。最後約但河東及以色列北部，是首先被亞述人侵略和蹂躪的地區（王下十五29）。雖然以西結在異象中，也看見猶大以北有一片象徵性的土地，是分給流便的（結四十八6），流便人也從北國被擄之地返回，但也只是數目極少的餘民。啟示錄蒙救贖之人的名單中，也有流便支派（啟七5），但這支派卻沒有一人在新約中能佔一席位。

R. Alan Cole

流珥(Reuel)
（1）以掃從妻子巴實抹所生的兒子（創三十六4、10），他又生了4個兒子：拿哈、謝拉、沙瑪和米撒（創三十六13、17）。
（2）米甸人的祭司，曾把女兒許配給摩西為妻。他可能也是上述＃1的流珥，又名葉忒羅（出二18；參出三1）。
另參：「葉忒羅」。
（3）便雅憫支派之米書蘭的祖先（代上九8）。

流淚谷(Baca,Valley of)
見於詩篇八十四篇6節，希伯來原文是「巴卡谷」、「巴卡」，是一種樹，這可顯見於別處經文（撒下五23、24；代上十四14、15），中文聖經譯作「桑樹」。至於詩篇所指是真有其地抑或僅是比喻艱難愁苦，今難予考定；但詩人之意甚明，是說凡追隨神的人必蒙福祉，流淚谷也變成祝福和更新的泉源。
今也有學者以為流淚谷實有其地，指耶路撒冷和利乏音谷附近之地，其根據有三：（1）谷內有膠樅或其他多樹脂的樹，脂滴如淚；（2）谷中小路崎嶇難行；（3）谷有細涓從石罅中溢出，涔涔如淚；這3種情況都可能是谷名的來源。

流瑪(Reumah)
拿鶴的妾（創二十二24）。她的4個兒子成為了居於大馬色以北的亞蘭諸族的祖先。

流離歌／示迦安(Shiggaion, Shigionoth)
詩篇第七篇及哈巴谷書第三章分別以希伯來文命名的詩題。可能代表一首詩歌、悲鬱的樂章，或是一首以樂器伴奏的樂章。
另參：「音樂和樂器（示迦安）」。

旅遊和交通(Travel and Transportation)

旅遊

在聖經時代，客旅所走的路途往往崎嶇難行，一些路程甚至不可通行。海上的交通以較細小的船隻往返，航海通常只是為了軍事或商業目的，純粹以旅遊為目的，則少之又少。一般人很少出外旅遊，他們大多傾向停留在頗為局限的地區。集體遷徙則時有出現，人們有時也會為宗教節期、逃避戰爭或饑荒而遠赴他方。

舊約時代的旅遊

聖經中有好幾處記載以色列人為了牧放羊群，遷離了所限定的地區。約瑟的眾兄長曾把羊群從南地帶往示劍，後又再往多坍（創三十七12-17）——但不過是60哩而已。大衛曾走遍巴勒斯坦，並曾前往摩押（撒上二十二3）。但支派的人從耶路撒冷西南部的家鄉，遷往北部，即利巴嫩山以南（士十八）。人為了牧羊、遷徙及安全（一般不會為遊樂）而遷移的例子還有很多。這些客旅通常會徒步而行，但也會騎驢或以驢馱物。牛則用以運送重物，有時也會用來載人（創四十六5）。後來駱駝也成為常用的牲畜（王上十2；王下八9）。

現今遊客於旅途中，會在酒店或旅店休息，但舊約時代客旅在甚麼地方休息，則不得而知。從極遠之地來見約書亞的基遍人，要帶同他們自己的食物而來（書九9-13）。新約曾提及「客店」（路二7，十34），舊約也有幾次提及「住宿的地方」（創四十二27，四十三21；出四24）。然而，當時的道路往往十分難走，住宿的地方大概也很缺乏。

一般人縱使要走遙遠的路程，主要也是徒步。然而，舊約也多次提到人以驢子代步。從伯拉河地區來的先知巴蘭，就是騎驢而來的（民二十二21-33）。底波拉曾向那些騎驢的人說話（士五10）。書念婦人也是騎驢去見以利沙（王下四22-25）。拿八的妻子亞比該也騎驢迎見大衛（撒上二十五20、23、42）。示每曾騎驢去尋找僕人（王上二40），伯特利的老先知也騎驢去請神人往他的家（王上十三13-32）。這些和其他許多的旅程，都是非常短的。

新約時代的旅遊

羅馬帝國的太平盛世、政治穩定，加上建造了好些優良的石路，旅遊於是變得較為安全和快捷。旅遊形式較舊約時代的更先進。在羅馬帝國境內，長途的旅行大可依賴優良的道路，這樣也較安全。當然，危險也是有的，尤其是海路，強風、暴風和海盜均造成威脅（徒十五39，十八18-22；林後十一25、26）。保羅前往羅馬的旅程，實在危險（徒二十七1至二十八14）。新約也提及不少徒步的行程，如馬利亞從加利利往猶大，探望以利沙伯（路一39、40、56）；嬰孩耶穌在人口普

查期間，生於伯利恆（路二1-7）；耶穌給帶往耶路撒冷，履行猶太人潔淨的律例（路二22）。上述3次行程都是從拿撒勒前往耶路撒冷，距離約為70哩，時間則從馬利亞懷孕起，至她潔淨為止。約瑟和馬利亞在每年逾越節，都上耶路撒冷去（路二41-51）。聖經還記載了其他旅程（約二13，五1，七1-14，十二1）。耶穌自己也是徒步從加利利走到耶利哥（可一1-11），並到達推羅和西頓一帶（可七24）。祂不只一次前往撒瑪利亞（路十七11；約四4）。耶穌最後前往耶路撒冷的旅程，是經過耶利哥，再走過一些山岡，才到達耶路撒冷（可十1、46，十一1）。祂復活以後最後一次的旅程，是前往以馬忤斯（路二十四13-35）。

保羅多次徒步走過巴勒斯坦、小亞細亞，以及希臘半島。他每一次的宣教旅程也經由海路（徒十三1至十四28，十五41至十八22，十八23至二十一17），且通常結伴同行。然而，在新約時代，並非所有人都只靠雙足來旅行。用來馱貨物的驢子，也時常載人往返不同的地方。耶穌曾有一次從伯法其騎驢進入耶路撒冷，那雖然是一個短途旅程，但極具象徵意義（太二十一2、5、7；可十一1-11；約十二12-15）。約瑟帶同懷孕的妻子馬利亞，往伯利恆進行人口普查，那時約在耶穌出生的時候，馬利亞大概也是騎著驢子。

埃提阿伯的太監在耶路撒冷敬拜以後，便乘馬車回去，遇著正在步行上路的腓利（徒八26-38）。

羅馬軍人既徒步行走，也普遍使用馬匹。保羅從耶路撒冷被帶往該撒利亞時，也有牲口預備給他騎上（徒二十三23、24）。

在羅馬時代，人經常旅行往來，目的包括：在節期時履行各種宗教責任；進行貿易；執行政府行政及各種軍事計劃。在第一世紀徒步的客旅中，不少是基督教的傳道者。

陸路與海路

聖經時代的道路在地理學、地形學及巴勒斯坦的歷史上，也頗為著名——巴勒斯坦是埃及與中東文明及貿易中心之間的橋樑。許多道路在商業和軍事上，都有策略方面的重要性。有些道路顯然重要，因為是一些朝聖的路線，讓旅客通往耶路撒冷等宗教中心。聖經時代的道路，主要有3種：遠程的跨國道路，地區之間中程的道路，以及每區內或州內各種不同的道路。

跨國大道

這些大道把地中海沿岸跟希底結河谷北部和米所波大米南部連貫起來。有些道路則把米所波大米連繫至小亞細亞，有些則南下至埃及，或沿著地中海岸，或沿著約但河東及死海，再橫過西乃半島。早在主前2000年，亞拿多利亞和亞述之間已

有貿易路線。明顯地，創世記十四章所提及的軍事戰役，是為了取得那從米所波大米北部通往埃及的貿易大道——王道。從巴比倫尼亞、亞述和波斯來的侵略者和旅客，可橫過敘利亞的腹地，向海岸前進，然後南行進入巴勒斯坦與埃及。歐洲希臘和羅馬的勢力進入中東以後，便為東方人開展了另一個跨國道路的龐大網絡。在羅馬時代之前，這些道路仍未鋪上石塊，只是一些開闢了的小徑。這些小徑十分粗糙，凹凸不平，遇著下雨天，許多地方更不能通行。然而，其上顯然有不少「指路碑」和「引路柱」（耶三十一21）。羅馬人到來後，建了一些重要的道路。他們把平滑的大石塊藏進深陷的地基裏；這些道路的遺跡，仍見於中東和歐洲許多地方；沿路又規律地放置了一些里程石或里程碑。

經巴勒斯坦的南北跨國道路

一些連繫著北方各國與埃及的道路，都經過巴勒斯坦這天然的橋樑。這等道路主要有3種。沿海的道路始於大馬色，經夏瑣，橫過以斯德倫平原，穿越米吉多山峽，沿海經迦薩，下達埃及。這大概就是「沿海的路」（賽九1）。西乃的道路由埃及開始，然後進入南地南部，再經加低斯巴尼亞、別是巴、希伯崙、耶路撒冷、示劍，進入亞柯、推羅和西頓。紅海路從阿卡巴灣進入巴勒斯坦地區，阿卡巴灣就是古代港口以祿和所羅門的以旬迦別港的所在地（民三十三35；代下八17）。從巴勒斯坦經過崎嶇的約但河東一帶，橫過深陷的河道，再向北穿越浩蘭地區，至大馬色。這是商隊從亞拉伯南部前往大馬色所行走的路線，即古時的王道（民二十17，二十一22）。

此外，還有一些重要性較低的南北路線。有一沿海道路從約帕開始，經過該撒利亞和多珥，到達亞柯，再從那裏連接西乃路。這路顯然並不怎麼重要，直至羅馬時代該撒利亞港建成後，才有所改變。沙崙平原內的沼澤，造成了許多問題。以斯德倫平原也有很多沼澤，在氣候差的季節，大大影響了北面的道路。後來，橫跨沼澤地帶的一條升高了的路建成了。另有一條路從夏瑣向北行，又從主道分開，往大馬色去。約但河谷路則繞過加利利海的西南部，然後進入約但河谷，到達耶利哥。

東西道路

有幾條重要的道路橫貫東西，截斷那些北行較大的道路。其中一條從迦薩往別是巴，然後循支路下亞拉巴，到達彼特拉。另一條從亞實基倫開始，經迦特至希伯崙，再前往死海旁的隱基底。另一條路從約帕開始，往東行經亞雅崙谷（「伯和崙的上坡路」，書十6-14）至伯特利，再到達耶利哥。一條頗為方便的路是從約帕開始直往示劍，然後在亞當城（書三16）橫過約但河，進入河東的基列。還有

其他道路從亞柯東行至加利利，並沿岸直上至推羅和西頓。其實，還有很多道路連貫東西，方便巴勒斯坦各地之間的往來。在羅馬時代，由於軍隊的行動必須快速，一些舊有的道路因而得以大大改良，同時，一些新路也建成了。

海路

以色列人跟腓尼基人不同，很少使用海路。所羅門打算派遣船隊下紅海至俄斐時（王上九26-28），所聘用的都是腓尼基的水手。約沙法也計劃了一次類似的遠征，但他的船卻遭毀壞（王上二十二48、49）。舊約時代沿海的交通，都落在非利士人和腓尼基人手中。沿著地中海有好些港口，如迦薩、約帕、多珥和亞柯，都不是很好的港口。約拿的故事曾提到一艘船，從約帕啟航（拿一3）。但顯然有一些著名的海路，把地中海沿岸與埃及和遠方的他施——可能就是今天的西班牙——連繫起來。

另一個沿岸的海域是阿卡巴灣，其上有兩個港口——約但河東的以旬迦別和約但河以西遠處的以拉他。所羅門的船隊便以以旬迦別為基地。

到了新約時代，有了很大的改變。中東製造的一些商品受西方的人士，特別是羅馬人歡迎。埃及的亞歷山太與敘利亞的安提阿既處理貨物，也接待來往的客旅。一些較小的港口，如巴勒斯坦和許多小亞細亞沿岸的港口，則為船隻提供避風之所。避免繞著希臘半島航行200哩的妙計，就是拖一些小船橫過哥林多城一個只有5哩寬的地峽。在新約時代，即使最大的船隻，在風浪中行駛也是危險的（徒二十七），因此，人們會選擇在風季以外——約11月至3月——航海。在氣候合宜的季節裏，許多船隻在地中海航行，其目的主要是貿易。載著穀物的船隻會定期從羅馬開往埃及，和東面一些地方。

船隻靠帆航行，有需要時，會輔以槳，由奴隸操作。船隻的大小可從古代沈船的發現，以及拉丁文、希臘文的文字中，窺見一二。一個在雅典附近發現的乾船塢長130呎，曾經供希臘戰船使用，要比貨船小一點。羅馬作家路其安提到一艘亞歷山太的穀船，長180呎，暗示容量約有1,200噸。保羅乘搭的船隻就能載客276人（徒二十七37）。現代水底考古學家為這些古代的船隻，提供了寶貴的資料。

旅遊的原因

在新約時代，旅行最主要的原因是為了商業和貿易，其中所牽涉的遠超過純粹運送貨物。在商業和貿易中有代理人、管理人、貨物承保人、銀行從業員，以及一整隊與取貨和安全運輸有關的人員。

軍旅也有不少。軍隊在偵察搜索、採購補給品、為軍隊野營之用而運送配備，以及運送軍隊和裝備外，還有各種不同的任務。

有些客旅是為了轉換工作地點而遠行的工匠，如亞居拉和百基拉（徒十八2）。亞居拉曾自黑海的本都前往羅馬，其後在逼迫期間，再與妻子逃往哥林多。他是一個織造帳棚的工匠，同業的保羅曾住在他的家中（徒十八2）。還有許多人為著相類的目的而旅行。

朝聖者會循陸路或海路，前往聖地。住在各地的猶太人在每年的逾越節，都會返回耶路撒冷（徒二5-11）。非猶太人則前往一些位於以弗所、雅典和依流西斯的宗教中心，那裏有主要的神廟。許多較小的神廟也吸引了一部分朝聖者。新的神廟和各種政府行政大樓的建築，引進遠道而來的工匠。用以建築的材料，往往也需要運送至施工的工地去。有些人為了健康的理由，前往一些以治病神蹟而聞名的廟宇，或一些如迦百農或提比哩亞等地享受溫泉。運動員也會前往舉行重要比賽的會場，如奧林匹克運動會；人群也會湧到那裏觀看賽事。有些客旅以學生或老師的身分，前往一些學術的中心，即當時的大學。有些人則是官方的密使，負責攜帶重要的政府或商業文件。雖然有不少人常進行上述種種活動，但普羅大眾大多不會走到家門數里以外的地方。

交通

古代

在古代近東一帶，牲畜和交通工具都會用來運載貨物。這地區在很早期的歷史中，已有使用驢子來往的商隊出現。自主前2000至1750年，亞西亞的西面亞拿多利亞和亞述之間，伯拉河上的馬里與該河以東及以西的各國之間，以及亞西亞西部與埃及之間，也有許多商業上的往來。一些使用驢子的商隊陣容也頗為鼎盛，驢子的數目多達500，驢子分成好些小組，由個別的隨行者負責看管。主前十九世紀以後，騾子代替了驢子的工作，而騾子遠比驢子強壯；至主前十一世紀，駱駝又取代了騾子。有文件證實這些埃及和亞述商隊的存在。在貝尼哈桑的赫農霍塔墓穴裏，描繪了約在主前1900年前往埃及的亞西亞人，他們一行37人。創世記三十七章提到，一些以實瑪利商隊的商人正帶著香料、乳香和沒藥前往埃及。他們把約瑟當作奴隸帶往埃及去，然後把他賣去（創三十七25-28）。士師記五章6節和10節，也曾提及一些使用驢子的商隊。示巴女王探訪所羅門時曾帶同一大群隨員，和馱著香料、黃金和寶石的駱駝。這樣的商隊帶著中東的貨品，在聖經的世界到處往還。

各種不同的手推車和馬車，都在交通運輸上派上用場。雅各一家乘著約瑟派來的馬車，前往埃及（創四十五19-27）。會幕所用的重物，也以馬車運載（民七3-8）。非利士人把約櫃送返以色列時，約櫃是放在一輛由乳牛拉動的車上（撒上六

7-18）。大衛後來則使用公牛拉動的車，把約櫃運返耶路撒冷（代上十三5-7）。主前八世紀，牛車用以運載一束束的禾捆（摩二13）。埃及的繪畫與亞述的浮雕，皆有刻畫各種手推車和馬車。一幅著名的浮雕，顯示亞述人圍攻和奪取拉吉之後，婦孺就靠手推車被帶往別的地方。

新約時代

在新約時代，希臘人和羅馬人以舢舨和馬車，並驢子、馬匹和駱駝運送重物。在以色列以外，水上交通仍然重要。在亞述和埃及，人們借助寬闊的河道把貨物送到較遠的地方。舢舨和船隻完成了運送石頭、木材，以及其他貨品之後，便繫在碼頭上。船隻也運送物料橫渡河流，作為陸路交通的連接。希臘人、羅馬人、腓尼基人、埃及與其他人，利用船隻經過海路運送穀物、木材及其他多種貨品。以西結書二十七章暗示腓尼基人循陸路和水路，運送貨物。其他記載貨物由一處運至另一處的經文，包括列王紀上五章10、11節，以及十章2、10-12、14、15節。腓尼基水手曾經停泊之港口的名單，可從聖經及其他古代的著述中找到。

新約可讓我們瞥見一些國際性的交通。商人因有貨物從各地運來而生意興隆（啟十八11-13），他們也遍遊各處，尋找上等的珍珠（太十三45）。有些地區出產人所渴求的貨品，如推雅推喇，是出產「紫色布」的中心（徒十六14）。一些古典著作指出，許多受羅馬富人歡迎的東西，都是商隊從遠方帶到他們那裏去的，貨物來自如印度、亞拉伯，甚至中國。在各國間運輸的交易中，包括人口的買賣，有男性和女性的奴隸，在希臘和羅馬的大城市，供人買賣。

John A. Thompson

另參：「職業」；「工商業」。

狼牙棒／杖(Mace)
作武器使用，又重又尖的棒。
另參：「武器和戰爭」。

勒死(Strangle, Strangling)
早期的外邦基督徒，在他們的猶太弟兄吩咐下禁戒作的4項事情中，其中一項。猶太法律禁止吃那些在宰殺後仍染有血的牲畜肉。耶路撒冷大公會議要求早期的教會恪守這例，避免使猶太人及外邦信徒之間引起紛爭（徒十五20、29，二十一25）。勒死也是猶太法庭執行死刑的四種方式之一。雖然聖經沒有提及此種刑罰方式，但勒死卻被後來的猶太教拉比所接納，作為在五經中，除了燒死、以石頭擲死及斬首以外，另一種處死罪犯的方式。
另參：「刑法和刑罰」。

勒撒(Rissah)
以色列人在曠野飄流期間的一個停留站，位於立拿和基希拉他之間（民三十三21、22）。其位置不詳。
另參：「曠野飄流」。

犁(Mattock)
翻土或碎土用的農具（撒上十三20、21）。
另參：「農業」；「工具」。

犁溝(Ma‘aneh)
量度的單位，大約等於20至30碼。
另參：「度量衡（犁溝）」。

犁頭，耕種(Plow, Plowman, Plowshare)
另參：「農業」；「工具」；「職業（農夫）」。

理番(Rephan)
司提反在使徒行傳七章43節，引述阿摩司書五章26節來描寫以色列人在曠野中拜偶像時，所提及的異教神祇。司提反所引述的是七十士譯本，其譯者以“kaiwan”來稱呼亞述的農神撒土努，或埃及的農神理帕。有些學者堅持阿摩司書五章26節是普遍地提及以色列人在曠野拜偶像的境況，完全沒有說出任何一個古代神祇的名字。
另參：「龕／迦溫」。

理學／哲學(Philosophy)
對生命中的基本問題作邏輯性和自我批判式的尋問探究。「哲學」本身的意義是「喜愛智慧」。這種「喜愛」的態度是樂於追尋、發現，和分析及辯護智慧。雖然「哲學」一詞在聖經中只出現一次，但在希臘的世界中，猶太教和基督教均被視為哲學。事實上，希臘哲學家早於主前三世紀，在亞歷山太與猶太學者接觸時，已稱猶太人為「哲學型的民族」；聖經所表達的宗教是哲學性的，與希臘的宗教不同，它以整全的眼光來看實存的本質，並定出具體的價值觀，可以導引群體的生活和個人的決定。
在聖經唯一明顯使用「哲學」一詞的經文中（西二8-10，和合本作「理學」），作者把異教與基督教哲學之間，作了一個對照。保羅希望歌羅西人照著基督來發展他們的哲學，而不是照著騙人的空談、人的遺傳，或「世上的小學」。基督跟那基於異教的空談和人的遺傳的空洞哲學極之不同，因為神本性的豐盛，都有形有體地居住在祂裏面——這是智慧和哲學的一個堅固基礎。祂又跟那些只是「基層的諸靈」不同，祂本身是「各樣執政掌權者的元首」，是真理和正義的最大來源。聖經沒有指摘哲學的訓練方法，因為除了空談和人的遺傳，另一個選擇就是「照著基督的……哲學」。
哲學作為一門學術，是產生於希臘，而時間是在舊約寫成之後，因此舊約不會提及哲學。然而，聖經中智慧文學的作用跟一些哲學性的著作頗為相近，這些著作對整全的生活提供箴言式的指引（特別是箴言書），或探討人類存在的難題（特

別是約伯記和傳道書）。

聖經之啟示的一些特徵跟當時的異教哲學一樣。例如，「悔改歸正」的觀念，是新約時代的希利尼世界一種假定已有的思想模式，因為一個人改變了哲學思想，意味著他要過一種新的生活。此外，「書信」的文學形式是由新約時代以前的哲學家所發明的，最先利用書信來辯護教義或生活方式的人是柏拉圖和艾索克拉底。還有，在新約時代，關心實際生活問題，是哲學的中心；認識一種哲學是指學會生活的藝術。再者，作一個哲學家，就是作一個對「神」這問題有興趣的人；姑勿論他怎樣理解那問題。新約世界在正確生活和認識神兩方面的指引已到達成熟階段。

新約曾提及兩種哲學思想：以彼古羅主義和斯多亞主義（徒十七18）。以彼古羅學派源於一位雅典哲學家以彼古羅（主前342？-270）的學說，他教人以適度的言行和穩定的人際關係來達致愉快的生活。他認為人類只是由物質構成，是原子——細小而不能毀滅的物質分子——因機會組合而產生的。

斯多亞學派也強調合宜的生活，但他們相信世上有一個終極目的。這目的是由理性，或由一個甚麼都包括在內的東西所設立的，這東西稱為「道」。然而，像以彼古羅學派一樣，斯多亞學派也是物質主義者，相信所有東西都要由物質造成，包括人類、神明和道（他們有時看這道為神）。

保羅可能曾在雅典接觸過一些「學術界的懷疑論者」。這些哲學家強調人的過錯和有限，到一個程度，他們認為人最好盡可能不要作任何判斷，免得判斷錯誤。然而，他們知道每天都需要作一些個人的抉擇，同時，他們對其他人的思想仍十分好奇，事實上，在保羅探訪雅典的時候，「雅典人和住在那裏的客人」，對新思潮似乎都維持一種高度的好奇心（徒十七21）——造成一種活潑、愛好思想的氣氛。

保羅向這些好奇的心靈傳講福音是最適切不過的，他也實在有能力贏取一些人悔改歸主。他同意兩位希臘哲學家的某些意見：一是古時的伊皮麥尼德（主前六世紀）所說「我們生活、動作、存留，都在乎他」；另一是斯多亞派的克里安提（主前三世紀）所說「我們也是他所生的」；從而與雅典人建立共通的立場。可是，保羅卻也無可避免地要得罪大部分的聽眾，因為他要為一個人——基督——的獨特性辯解，並要指出祂已從死裏復活——這論調跟雅典哲學家的唯物論背道而馳，他們認為人死就是終局。明顯地，基督教有著一種截然不同的「哲學」。

那種分別在許多經文中都很明顯，尤其是約翰福音第一章。約翰福音開始時的用語會吸引斯多亞派的注意和認同：「道」是外在的、神性的，是所有秩序的究因，

是人類知識的來源（約一1-4）。約翰又在一些爭論點上刻意地寫得曖昧，以盡量避免得罪主流學派任何一方（經驗主義或理性主義）的見解。一方面，看經驗是主要知識來源的斯多亞派和以彼古羅派，對約翰福音會作如下解釋：「那光是真光，照亮一切在世上的人」（約一9）。另一方面，主張與生俱來的智慧是主要知識來源的柏拉圖主義者和新柏拉圖主義者，對同一段經文卻有如下的看法：「這光是那照亮人的真光，當他來到世上的時候，便照亮每一個人」。從文法上看來，兩種看法都是合理的，兩者都清楚看見了基督教主要的主張：道就是把真理帶給所有人的那光——無論是透過經驗還是出於天賦的智慧。

約翰並沒有在這認識論的爭論點上偏袒任何一方，他再寫了5節經文之後，便說出道成肉身這基督教的中心教義，如此他開罪了所有古代的哲學學派，他說：「道成了肉身，住在我們中間」（約一14）。恩典和真理在基督這獨特的啟示，仍是基督教哲學的基石。

Paul H. De Vries

另參：「以彼古羅派／伊壁鳩魯派」；「斯多亞派」。

硫磺(Brimstone, Sulfur)

直譯即「燃燒的石頭」，非金屬物質，常在較低的溫度燃點，燃燒時放出有惡臭的二氧化硫。火山地區如死海峽谷一帶即產硫礦。聖經提及神的審判常將火與硫磺並提（創十九24；申二十九23；伯十八15；詩十一6；結三十八22；路十七29；啟九17、18，十四10，十九20，二十10，二十一8）。據放射碳測定，巴勒斯坦最後一次火山爆發大概是在4,000年以前，那一次的可怖景象大概在當地居民心中留下了深刻印象，故代代相傳。

另參：「礦物、金屬和寶石」。

羚羊／黃羊(Antelope)

一種行動敏捷、外形似鹿的動物，在申命記十四章5節和以賽亞書五十一章20節均譯作「黃羊」。

另參：「動物（羚羊）」。

鹿(Deer, Stag)
蹄行、反芻之哺乳動物，按律法屬潔淨類。
另參：「動物（鹿）」。

喇叭／號角／號筒(Trumpet)
另參：「音樂和樂器（哈索茲烙）」。

喇合(Rahab)
耶利哥之役中的女英雄（書二至六）。摩西死後不久，神吩咐約書亞領以色列民過約但河，佔領應許之地。過河之前，約書亞差派兩名探子進入迦南，偵察當地抵抗的勢力，尤其要勘探耶利哥堅固的城。探子甫進該城，便發現喇合的房子，那可能是旅店或妓院。喇合顯然是一名妓女。
探子進城的消息很快便傳到耶利哥王那裏，他當然要求喇合透露探子的行蹤。喇合機警地承認曾看見探子，但堅稱他們在天黑之前已經出了城。事實上，探子正藏在她房頂的麻秸中。王的搜查隊伍離開耶利哥去追趕探子後，喇合便向他們道出幫助以色列人的緣由。她敬畏猶太人的神，相信祂必把勝利賜給以色列人。「耶和華——你們的神本是上天下地的神。」（書二11）
基於喇合的相助，探子答允拯救喇合及其家人。標記就是在窗戶上繫一條朱紅線繩，這也就是探子逃走的通道。喇合及其家人確實是其後戰役中唯一的生還者。喇合所拯救的兩探子受命於約書亞，把喇合及其家人帶往安全之地。
猶太傳統在聖經記載以外加上了其後的事件，說喇合歸信神之後便嫁給約書亞，其子孫中更包括8名祭司和先知，其中有耶利米。據說她是十分漂亮的女子，早在10歲時便當了娼妓，但其後來的功績卻洗清了她早年的罪過。跟傳統有異的看法，則認為喇合並不是妓女，只是旅館主人，這是因為他爾根把妓女委婉地解作旅館主人。又說喇合作了撒門的妻子，和波阿斯的母親，因而是耶穌的先祖（太一5）。聖經把喇合與摩西、大衛、參孫和撒母耳並列，作為信心的榜樣（來十一）。她所作的是行為稱義的榜樣（雅二25）。
另參：「征服迦南」；「約書亞記」。

廊(Porch)
聖殿或王宮中的庭院；聖經把好幾個希伯來字譯作廊。列王紀上七章和以西結書四十章經常提到廊是聖殿的一部分。廊把聖所和外間世界劃分出來。步上幾級臺階便可進廊，因為廊比四周為高。臺階和升高了的位置皆強調聖殿是與世界有別的。廊入口的兩旁有兩根支柱——雅斤和波阿斯。在新約中，「浦歐利安」和「士多阿」都譯作「廊」。士多阿是有上蓋的廊，以柱子支撐著。所羅門的廊是著名的柱廊，環繞著聖殿周圍，並朝向著聖殿（參約十23；徒三11，五12）。
另參：「建築」；「會幕，聖殿」。

痢疾(Blood, Flow of; Dysentery)
由食物和飲水中的痢疾桿菌和痢疾變形蟲所引起的腸道傳染病。痢疾的症狀常常是腹痛（腸痙攣和潰瘍），大便有血和膿。據使徒行傳二十八章8節記載，使徒保羅在米利大島曾治愈了患痢疾幾至不起的島長。從該節的描寫可知，患者會發高熱（「熱病」），而且傳染性極大。舊約記載一種患後「日加沈重」，以至「腸子墜落下來」的可怕疾病（代下二十一14-19），這顯然是痢疾變形蟲（阿米巴）引起的潰瘍性痢疾。偶發性痢疾多由腸內容納了大量病原體所致。慢性痢疾往往會成為積累多年的頑疾。
另參：「醫藥」；「經期／血漏／出血」。

萊煞(Laishah)
萊煞是便雅憫地的一個城鎮，在迦琳與亞拿突之間被提及（賽十30）。倘若這經文不是指亞述軍隊行軍所經之地的先後次序，其位置可能是在伊薩維耶廢墟。

亂倫(Incest)
近親之間發生的性關係。
在利未記十八章的記載，很明顯禁止亂倫。利未記二十章也論及此事，並且對犯亂倫的判以死刑。把亂倫判以嚴刑，同時視之為恥辱及歪曲逆性的行為，清楚地表明這是一項嚴重的罪行。
聖經所記載的實例，顯示亂倫是品格敗壞的結果。羅得的兩個女兒與喝醉了的父

親同寢，因此懷孕（創十九30-38）。還有，在撒母耳記下十三章1-22節，詭詐的暗嫩以暴力玷辱他的妹子他瑪，並且不覺得羞恥。保羅在哥林多前書五章1-5節中強烈的責備，表明這不是限於舊約時代的惡行。

血緣是判別這種關係是非法的一個基礎。這可以應用於兄弟姊妹、父母子女、祖父母及孫兒女，以及一些姨嬸、叔伯及子姪之間。

在利未記十八章所指摘的關係，不單是基於血緣關係，其中有些是姻親關係的。在這關係中，與姻親及某些姨嬸叔伯發生性關係，都被視為亂倫。要注意一點，在早期的以色列，對於守寡而沒有兒子的嫂子或弟婦，有關姻親的規則會寬鬆一點（申二十五5-10）。

遺傳固然是要避開亂倫的好理由，但亂倫的主要問題是破壞健全的家庭。由於家庭是神在地上的工作及目的之重心，祂對這行為的審判是嚴厲的。家庭裏不容許成員之間有越軌私通的行為。

Mark T. Coppenger

落胎／流產(Miscarriage)

指把不能再發展的胎兒自然流產。人類（伯三16；何九14）和牲畜（創三十一38；伯二十一10）都有這情況出現。主要的問題並非不能受孕，而是胎兒在母腹中不能孕育至足月。若受神咒詛而胎墜，就沒有孩子（何九14）；若蒙神祝福，便可以成功地生產，且得長壽（出二十三26）。

早產或「不到期而落的胎」（詩五十八8；伯三16）指出時間是這反常現象的主要因素。導致流產的原因有許多，但聖經只提出兩項：（在牲畜方面）沒有悉心照顧（創三十一38），或孕婦受到劇烈的打擊（出二十一22）。

民數記五章列出了試驗不貞婦人的方法。若她確曾行淫，「她的肚腹就要發脹，大腿就要消瘦」（民五27）。這是對流產的一種委婉的說法。

保羅曾以未到產期而生的嬰孩來比喻自己，強調他本是不配作使徒的（林前十五8）。

另參：「不育」。

裏面的人(Inner Man)
保羅的用語，近似彼得前書三章4節所說的「裏面」（參羅二29），彼得以外貌對比內在的實況。它採用當時猶太人的人觀，認為人是包含看得見及看不見的兩方面為一個整體，即有形的身體和代表心思情緒的內心。保羅說他的肢體順服於罪的律，而他「裏面的意思」（修定標準譯本是「裏面的人」）是喜歡神的律（羅七22）。在羅馬書八章1-13節，他論及「體貼肉體的事……體貼聖靈的事」，也是描述裏面的人與外面的人之間的衝突。
這個人格的核心，已經是聖靈力量之所在，也是基督在信徒中的居所。所以，另外一個對比就是存在於必死的外體及每日更新的內心之間。外面的人是會朽壞的，隨著年歲的增加不斷衰老，並有分於基督的死，但裏面的人因著基督復活生命在肉身上的彰顯，卻一天新似一天（林後四10-16）。再與羅馬書八章11節一起來看，這可能是兩約之間猶太教一個思想的迴響。他們認為類似現在的身體的一個屬靈身體已被預備妥當，那就是在虔敬的「裏面的人」之屬天生命，已被恢復。
另參：「人觀」。

路比人(Lubim)
歷代志下十三章3節、十六章8節及那鴻書三章9節對呂彼亞人的別稱。
另參：「呂彼亞／利比亞」。

路加(Luke)
使徒保羅的忠實夥伴。在使徒行傳中，「我們」的應用，更加強這一點（徒十六10-17，二十5至二十一18，二十七1至二十八16）。第一段經文是由保羅聽到馬其頓的呼聲開始，並且以保羅和西拉被囚禁在腓立比的監牢中作結。第二段經文是關於其後在腓立比的日子，並且直到耶路撒冷的時候。第三段經文記載了由該撒利亞到羅馬。這樣看來，路加至少陪伴保羅走了第二次宣教旅程的一部分，也陪伴他走第三次的宣教旅程，最後跟保羅踏上往羅馬的旅程。
對於路加的出生地點或如何離世，我們並不知道。保羅沒有把路加包括在猶太同工的名單內（西四14）。他似乎為那些接受福音及堅守信仰的外邦人，立下榜樣。與路加同列的底馬，最後離棄了保羅，因為底馬「貪愛現今的世界」（提後四10）。保羅接著說：「獨有路加在我這裏。」（第11節）

保羅指路加是「所親愛的醫生」（西四14），顯然，他在外邦人的事工中，是為人所認識及愛戴的。他無私地運用他的恩賜，並與同工建立友誼。保羅形容他是「我們的朋友」。

不同的作者嘗試證明路加福音及使徒行傳，實在是由一位醫生所寫的。其中有許多證據是基於路加福音的內容與古代的醫生著作近似。其他證據包括基於符類福音而作的詮釋。舉例說,馬可福音記載了一個因患血漏而受許多苦的女人，醫生也不能幫助她（可五26）。路加福音則反過來提出這女人患的是絕症，看來似乎是要為醫學界辯護（路八43）。我們至少可以斷定，路加福音及使徒行傳的敘述頗為一致，似是一個醫生所寫，但不能肯定這證據究竟有多真實。

有證據顯示，路加曾料理使徒保羅虛弱的身體。我們可以猜測路加的事工結合了醫療技術及代禱。這與他記載耶穌的全人事奉是一致的（路四18、19），並且可能是耶穌的門徒當效法的。

有人讚賞路加是第一位基督徒歷史學者。他寫道：「這些事我既從起頭都詳細考察了，就定意要按著次序寫給你。」（路一3）

路加把自己揉合在其著述中。他帶領我們認識他背後的基督，以及一些主要的人物，例如彼得和保羅。路加的文字工作雖然在其他方面並不聞名，但使人留下深刻的印象。他是保羅的同工中極為可貴的成員。

Morris A. Inch

另參：「路加福音」；「使徒行傳」。

路加福音(Luke, Gospel of)

新約第三卷書，也是第三卷符類福音（太；可；路）。

作者

傳統認為這福音書的作者是保羅敬重的同工路加醫生（西四14）。福音書本身沒有明確指出作者是誰，但他顯然是早期信徒所熟悉的。路加多年來為他的寫作計劃搜集資料。路加福音和使徒行傳的收信人，都是提阿非羅。

我們亦須衡量使徒行傳以路加為作者的內證，因為這兩卷書關係密切。在3段使用「我們」的段落，作者都在場（徒十六10-17，二十5至二十一18，二十七1至二十八16）。這些看來是旅行日誌的插段，而在最後一段，作者跟使徒保羅同在羅馬。此外，路加對字彙的選用及透視，可媲美一個從事醫療工作的人。

寫作年代、緣起和收信人

路加福音的寫作年代惹人爭議。有人認為是主後70年間，因為路加福音二十一章20節暗示這著作是在耶路撒冷被毀後完成的。其他人卻提出是在保羅去世（主後64）之前寫成，如此才可讓使徒行傳以保羅在羅馬監獄來總結他的事工。第三個看法是路加福音在主後70年代之後寫成，但這可能性最低。

這福音書多數在羅馬寫成，但仍不太肯定；小亞細亞和希臘也有可能。在《路加福音王者序言》一書中，主張後者，不過它的可靠性卻甚為令人質疑。路加只有在羅馬才有時間去完成第三卷福音書。

路加寫給提阿非羅。提阿非羅（意即「神所愛的」）可能如一些人所說，是給所有信徒的通用名詞。他似乎毫不熟悉巴勒斯坦地，為此路加不時詳加介紹那裏的地理環境。整體上，他較為掌握希羅世界，故此路加推斷他的讀者也是一樣。路加同樣避免引用外邦讀者不熟悉的詞句，例如與耶穌榮耀地進入耶路撒冷有關的「和散那」（太二十一4；路十九38）。

根據各種可能性，第三卷福音書是在羅馬寫成的，就是正當保羅等待審判，日期在主後64年或之前。這是獻給那位至尊貴的「提阿非羅大人」（一1），此乃當時習用的稱謂。他是一位顯赫的外邦信徒；路加期望教導他及其他人更謹慎地持守信仰。

背景

主耶穌在世的活動範圍約50哩闊，150哩長，從北部的但到南部的別是巴。祂曾離開耶路撒冷，到訪別處，但對於該地的歷史，這並不重要。祂忽略了塞法里斯（加利利最著名的城市）、提比哩亞（加利利海重要的港口）、該撒利亞（巴勒斯坦地的羅馬首府）及撒瑪利亞塞巴斯特（長期省市中心），可能這些並非猶太人聚居之處。祂卻生在拿撒勒一個地位低微的村莊，並在那裏住了30年。迦百農成了祂在加利利的事奉中心。祂間中越過撒瑪利亞，並在比利亞工作。祂在耶路撒冷被賣及釘十字架，卻在3天後從死裏復活。

路加以回顧方式敘述。他的視野不斷轉移：在地理上，從巴勒斯坦到羅馬帝國；在政治上，從以色列到羅馬；在社會方面，從猶太社群到異教徒；而在宗教上，由聖殿到基督徒的使命。這就好像把各個時期重重疊起，好讓初期教會容易瞭解重要的耶穌生平及事工。

後來成為初期教會外展中心的，是耶路撒冷而非加利利。不過，當信徒群體因感情因素而選取耶路撒冷，其他城市也開始興盛，並超越她，成為信徒活動的中心。敘利亞的安提阿更提供了保羅全面宣教的基地。以弗所成了他成就最驕人之處。亞歷山太和羅馬容納了大量基督徒。基督教由最初只是一小個真誠無偽的猶太宗

派，如今已變成一個世界性的信仰。

寫作目的和神學教導

當西面雙手抱著耶穌，他優美地表達了路加福音的救贖主題：「主啊！如今可以照你的話，釋放僕人安然去世；因為我的眼睛已經看見你的救恩，就是你在萬民面前所預備的：是照亮外邦人的光，又是你民以色列的榮耀。」（二29、32）他指出耶穌就是他等待的救主，要為外邦人和猶太人帶來希望。

路加把聖靈的工作交織在耶穌的生平及事工中，耶穌受聖靈感孕而生（一35）；聖靈於祂受洗時降臨在祂身上（三22）；祂被聖靈催促進入曠野受試探（四2）；並且祂的事工受到聖靈的膏抹（四18）。聖靈要在背後繼承耶穌的工作；這種關係雖沒有重複明言，卻是清楚易明的。

路加強調彌賽亞來臨的喜樂。天使天軍齊宣佈耶穌的誕生：「在至高之處榮耀歸與神！在地上平安歸與他所喜悅的人。」（二14）其後，當祂接近耶路撒冷，群眾夾道歡迎，並向神歌頌：「奉主名來的王是應當稱頌的！在天上有和平；在至高之處有榮光。」（十九38）

從上述可見路加福音的救贖主旨是複雜的。它指明耶穌便是基督。它邀請外邦人作出美好的回應，不下於猶太人。它將聖靈的能力，融於耶穌的事工及祂的門徒身上。它強調隨著福音廣傳而帶來的喜樂。這些都是路加從一個救贖計劃衍生出來的。

路加福音注重歷史的準確性。路加對護教的負擔是其次，而禱告則排第三位。這個次序還可以列下去。這些豐富了全書，並且邀請讀者探討主要神學思想以外的題目。

內容提要

序言（一1-4）

福音書以一個公式序言開始。路加試圖按次序來記錄流傳下來的信仰產業。他這樣做是要建立信仰的歷史根據，並向讀者保證其內容的真實性。

耶穌的降生和童年（一5至二52）

嚴格來說，沒有一卷福音書是耶穌的傳記。但路加福音特別對歷史事件有興趣，首先是有關耶穌的誕生及童年事蹟。他詳述了10件事情：宣佈基督的先鋒施洗約翰的出生；向馬利亞宣告耶穌的降生；馬利亞探訪以利沙伯；施洗約翰出生；施洗約翰在曠野；耶穌的降生；牧羊人來訪；耶穌的取名及受割禮；在聖殿中把耶穌獻予神；耶穌在少年時代到訪聖殿。

起初，施洗約翰受人注視。路加福音記載當時正值希律的統治（希律大帝，主前

37-34），祭司撒迦利亞在殿中供職（有24班祭司每年輪流在聖殿事奉兩週；燒香的特權是按抽籤決定的，祭司燒過一次香後，便再沒有資格這樣做）。神的使者就在撒迦利亞預備燒香之際，向他顯現，並對他宣佈他要和妻子以利沙伯生一個兒子，稱為約翰。他要一生作拿細耳人（參民六1、4），並為彌賽亞預備道路。當撒迦利亞表示難以置信（他跟以利沙伯當時已年紀老邁），天使擊打他，令他不能說話，直到那應許實現了。

在馬利亞探望以利沙伯後，路加福音便提及約翰的事情。以利沙伯腹內的嬰孩聽見馬利亞的問安，便雀躍起來（一44）。路加隨即記載施洗約翰的出生。撒迦利亞於是照著先前的指示，為孩子取名，立時能夠說話，並預言要來的彌賽亞及他的兒子將要擔當的工作。這孩子日漸長大，「心靈強健」，住在曠野，直到開始公開事奉。

路加福音從馬利亞的角度描述耶穌的誕生。天使加百列到她那裏宣告，她將要生子，就是彌賽亞（一26-38）。這是由聖靈感孕而生的。馬利亞全然奉獻，順服神的旨意。

耶穌的誕生是發生於居里扭作敘利亞巡撫的時期，百姓必須回到他們的家鄉報名上冊，以便報名上冊。馬利亞在伯利恆的馬槽產子。天使向牧羊人宣佈耶穌的誕生，他們便放下羊群，來朝見嬰孩。馬利亞看重這些事，並且反覆思量它們的意義。

馬利亞滿了40天的潔淨禮後，與約瑟來到聖殿，把耶穌獻予主（二21-40）。在那裏，西面和亞拿這兩位年長而敬虔的信徒，認出這嬰孩便是應許的彌賽亞。西面推斷說耶穌要引起許多以色列人跌倒或興起，並且叫馬利亞被憂傷刺透。

耶穌的誕生及童年事蹟，以耶穌12歲上聖殿慶祝逾越節作結。約瑟和馬利亞留下耶穌在聖殿內，以為祂會跟親友一起。後來，他們折回，發覺祂在殿中跟拉比對話，一面聽，一面叫人驚歎祂的聰慧。路加總結說：「耶穌的智慧和身量，並神和人喜愛他的心，都一齊增長。」（二52）

開始公開事奉（三1至四30）

路加跟著描述與耶穌展開的工作有關的事件，包括：施洗約翰的事奉；耶穌受洗；耶穌的家譜；耶穌受試探及在拿撒勒公開的宣告。路加從至少6個層面，釐定施洗約翰的事奉日期：該撒提庇留、本丟彼拉多、希律安提帕、腓力、呂撒聶、亞那和該亞法的任期。約翰傳講悔改的洗禮，好預備人迎接彌賽亞的來臨。結果許多人從曠野四周要來聽他，並接受他的洗禮。

耶穌也來接受洗禮（路加福音沒有記載約翰反要耶穌為他施洗；或是耶穌為與群

眾認同，並預告祂將要為他們代死，而堅持受洗）。這洗禮標誌著耶穌進入公開事奉的階段。此外，路加福音加插了可能是馬利亞的家譜，與較早嘗試從她的角度敘事吻合。

耶穌受試探，是祂彌賽亞職事的考驗。首兩個試探以「你若是神的兒子」開始，令祂盤算及懷疑祂受洗時聽見的話：「你是我的愛子」（三22，四3、9）。撒但希望說服耶穌尋求既可完成祂的召命，又不用上十字架的方法。但耶穌每次均引用聖經抵擋試探。

耶穌返回加利利，並進入拿撒勒的會堂。在那裏，祂宣讀了祂的公開職事，講辭引用了禧年的盛事，並連於彌賽亞時代的來臨（四18、19；賽六十一1、2）。它們反映了耶穌要履行的職事在宗教上的焦點及其廣泛的社會意義。這宣告特別為社會中被踐踏和排擠的人帶來希望。當在場的人挑戰祂話語的可信性，祂便回答說：「沒有先知在自己家鄉被人悅納的。」又當他們試圖把耶穌推下山崖，祂卻從他們中間走過，繼續上路。

加利利的事奉（四31至九50）

耶穌把祂的活動中心轉移至迦百農。祂隨後在加利利的事奉，路加福音有連串的記載，大約提及30件事蹟，當中有1/3屬於超自然事件，例如醫病、趕鬼、叫死人復活及餵飽一大群人。這些都是與彌賽亞時代有關的事件。

不過，最先引起群眾注意的，乃是祂的教訓（太七29）。祂的教訓不像拉比，把祖宗的遺訓高舉，卻顯示了彌賽亞的權柄。路加把耶穌相當多的教導，交織在他的敘事中。他用恰當的篇幅記述守安息日的事件（六1-11），而記述耶穌的講道則較為詳細，仔細解釋了祝福與咒詛、愛仇敵、論斷別人、從果子認出人的生命，以及聰明和愚拙的建築工人等主題（六12-49）。此外，耶穌用比喻來教導，於是路加福音便記載了撒種和點燈的故事（八1-18）。在第一個例子裏，種子代表神的道，而泥土象徵了人對接受這道所作不同的準備。因此，門徒可以更清楚明白耶穌和他們的工作所帶來的結果。群眾對這些比喻感到困惑，正如馬可福音四章12節所說，他們「聽是聽見，卻不明白」。

路加又敘述耶穌選召門徒。他提到彼得、雅各和約翰，並後來的利未（五1-11、27-32）。前者在漁船上蒙召，而後者則在繳稅的地方。但全部均在加利利鄉間蒙召跟從基督，參與彌賽亞的事工。稍後，共選召了十二門徒，耶穌便差派他們出外傳講天國信息，並醫治病人（九1-11）。無疑有許多人對這外展工作貢獻良多，但路加只記載了幾個跟從他們的婦女，說她們「都是用自己的財物供給耶穌和門徒」（八3）。

我們不難察覺一股熱潮正因加利利的事工而興起。從主耶穌獨個兒工作開始，結果凝聚一隊忠心的跟從者，他們渴慕祂的教訓，祂的名聲傳遍整個地區。這個段落的高峰是彼得對耶穌的認信，以及基督登山變象（九10-36）。摩西和以利亞顯現，更象徵了律法與先知皆服膺彌賽亞。

整個情景迅速轉到山下，那裏門徒無法解救一個被鬼附的小孩。耶穌在此指出要達成天國的要求，便需要屬靈的資源，於是（回應門徒爭論誰為最大），便教導了門徒要謙卑。

往耶路撒冷（九51至十九27）

跟著，路加記述耶穌在往耶路撒冷途中的工作，有時這也稱為比利亞的事工（假設大部分事件都是在過約但河的比利亞地區內發生的）。按地理而言，這是「上十架之路」。這段落記載的事件，數目跟上一段大約相同，只是篇幅多了1/4。

開始時，已漸有反對之聲。耶穌先派使者往祂要抵達的撒瑪利亞村落作好準備。可是，居民卻不歡迎祂，因為祂向耶路撒冷進發。猶太人與撒瑪利亞人有血緣之別。後者曾在亞述的佔領區居住，因此感染了外族的宗教和社會風俗，形成血統混雜，遭猶太人厭惡。數個門徒也為此請求耶穌從天降下火來，焚燒這條村莊，但耶穌斥責他們。祂印證了和好的精神。

路加複述耶穌的一個故事時，又提到撒瑪利亞人（十25-37）。看來，有一個人遭強盜襲擊，棄在路旁，性命垂危。最先有一個祭司來到，及後又有一個利未人經過，但他們只從路的另一邊走過。隨後有另一個人經過，便立刻憐憫這個負傷的陌生人，替他包紮傷口，並帶他到客店，為他支付房錢，而且囑咐客店的人好好照顧他。耶穌補充說，這個停下來幫助人的是個撒瑪利亞人。惟獨他認識到真正的鄰舍，就是我們要善待的人，而非那些善待我們的人。（在醫治10個痲瘋病人的故事中，又提到惟獨一個撒瑪利亞人回來向耶穌感恩——十七11-19。）

好撒瑪利亞人的故事暗示耶穌正面對以耶路撒冷為中心的宗教反對勢力。即使跟隨祂的群眾增加，耶穌仍留意到：「這世代是一個邪惡的世代……南方的女王要起來定這世代的罪；因為她從地極而來，要聽所羅門的智慧話。看哪，在這裏有一人比所羅門更大。」（十一29、31）因此，尼尼微的人要站起來審判這個世代，因為他們聽了約拿所傳的道而悔改，現今有一位比約拿更大的來到，卻很少人願意悔改。

耶穌嚴厲地斥責他們，尤其那些敵擋祂的法利賽人。耶穌跟法利賽人常在許多場合中碰面。有些法利賽人認同祂的言論，但看來只屬少數。耶穌所描繪的法利賽人，是一群拘泥、迂腐的律法主義者（十一37-44）。有些文士抗議連律法專家也

被耶穌列入審判中，耶穌卻直截了當的說：「你們律法師有禍了！因為你們把知識的鑰匙奪了去，自己不進去，正要進去的人，你們也阻擋他們。」（第52節）
事件漸入高潮。耶穌預言祂將要受死，並從死裏復活。祂正朝向耶路撒冷。當一些法利賽人警告祂，希律安提帕計劃殺害祂時，祂不受他們的威嚇：「你們去告訴那個狐狸說：『今天、明天我趕鬼治病，第三天我的事就成全了。』……因為先知在耶路撒冷之外喪命是不能的。」（十三32、33）
耶穌努力在所餘無幾的時間內裝備門徒。在這段落，祂一開始便提醒他們作門徒的代價（九57-62）。對於那個因為要埋葬父母而拒絕作門徒的人，耶穌回答說：「任憑死人埋葬他們的死人，你只管去傳揚神國的道。」（第60節）
門徒可預料神的恩典足夠他們一生使用。當那70人事奉歸來，為著連魔鬼也服了他們而高興萬分，耶穌教導他們更要為著他們的名字記在天國上而歡喜（十1-18）。祂說他們現在所見和所聽的，正是許多先知和君王所渴慕看見及聽見的。
耶穌強調祈禱對門徒訓練的重要性（十一1-13）。祂鼓勵門徒以預期獲得的心去祈求，以期望尋見的心去尋找，又以等候門為他們而開的心去叩門。這些都是天父樂意賜給祂兒女的好禮物。
耶穌挑選的論題切中時弊。祂論及貪心、憂慮、信託和儆醒（十二13-59）。門徒要作神百般恩典的好管家，寬容人的過錯，不以個人的需要為念，誠實可靠，並且等候神的兒子在榮耀中再來。他們是客旅，而客旅所需的就是輕省的行裝。
路加福音這一段充滿了比喻，包括：好撒瑪利亞人、芥菜種、麵酵、窄門、邀赴婚宴、大筵席、蓋樓、出征的王、失羊、失錢、浪子、不義的管家、財主與拉撒路、法利賽人與稅吏、十錠銀等。雖然未必能完全地概括，但按其特點，這些比喻可分為3類：首先是接納罪人（聖經啟示我們人人都是罪人；罪人在符類福音中是指那些沒有遵行律法的猶太人）。浪子的故事便是一個典型例子（十五11-32）。
第二類是天國的比喻。它們顯示天國開始時，毫不受人注意，但它擴展得令人難以置信。不過，並非所有生長的部分，都是天國的擴展。這裏所強調的，可見於芥菜種、麵酵和窄門3個比喻中（十三18-30）。
第三類比喻是與管家有關的。耶穌在接近耶路撒冷時，講述了這個比喻（十九11-27）。故事涉及一個往遠方去的貴胄，臨行前交給他的僕人每人十錠銀子（一錠銀子約等於一個工人3個月的薪酬）。他們要好好利用這些銀子，讓主人回來時有好的回報。主人回來後，便吩咐僕人前來交賬。那些在小事上忠心的，獲主人給予他們更多機會；但那個不忠心的，連他所有的也要奪去。
路加福音裏還有一些感人的情景。其中一段是耶穌歡迎小孩子（十八15-17）；另

一段描述了財主詢問耶穌如何可以承受永生（十八18-30）；尚有一段是與稅吏撒該有關的（十九1-10）。這些幫助我們更認識耶穌多元化的事奉。

耶穌慢慢而堅定地向著耶路撒冷進發。祂受到愈來愈激烈的反對。十字架就在眼前，時間來到，祂便毅然踏上。

受死和復活（十九28至二十四53）

最後，路加記述耶穌受難週。首先是基督榮耀地進入聖城（十九28-44）。當那些跟隨耶穌的人越過橄欖山而來，他們為到所見的神蹟稱頌神：「奉主名來的王是應當稱頌的！在天上有和平；在至高之處有榮光。」（第38節）這些群眾歡欣慶祝，跟耶穌為一個不肯悔改的城將受毀滅而哀哭，成了強烈的對比。

進入聖殿範圍後，耶穌驅趕在那裏買賣的人。神的殿應是禱告的殿，但他們竟把它變成賊窩。祂每天仍不斷地在聖殿內教訓眾人，但與此同時，那些宗教領袖正密謀在不驚動百姓之下，將祂置諸死地。

路加福音交替地記載領袖與百姓（二十1至二十一38）。這些包括他們向耶穌的權柄挑戰、惡園戶的比喻、納稅給該撒的問題、對復活的爭論，以及耶穌詢問他們對彌賽亞的大衛家系與主權的認識、對文士的警告、對窮寡婦捐獻的評語，並對末日的講論。這些廣泛的題目都逐步揭開對彌賽亞國度的爭議。

路加所展示的問題，看來是道德性多於知識性的。那些既定的宗教體系不惜任何代價，也要保留其特權地位。這個加利利的拉比是一個嚴重威脅，必須除滅，現在只不過是等待時機而已。當加略人猶大出賣耶穌，這時機終於來到（二十二1-6）。

最後晚餐與客西馬尼園徹夜禱告，交織著領袖們的陰謀及耶穌的被捕（二十二7-46）。逾越節本是慶祝以色列從埃及為奴之地被拯救出來；現今，耶穌用這節期預表祂透過十字架救贖人的罪。門徒日後不斷以聖餐記念這行動。

離開樓房後，耶穌與門徒橫過汲淪谷，朝著橄欖山走去。在那裏，耶穌為預備迎接要來的十架苦難禱告。門徒經過多日來的沈重負擔，都疲倦不堪而睡著了。過了不久，猶大出來指明誰是耶穌，士兵便蜂擁上前，把祂帶到大祭司面前。彼得懼怕喪命，拒絕承認耶穌為主。結果，耶穌在公議會中被定罪（解經家爭論這究竟是否猶太長老院的正式審訊）。祂更轉送羅馬巡撫本丟彼拉多那裏，其後轉往希律安提帕，又再轉回彼拉多手中。彼拉多找不著判耶穌死罪的理由，可是，群眾激動起來，要求把祂釘十字架。彼拉多欲想找其他人代替，但在群眾的壓力下，他終於屈服了。

耶穌被帶去釘十字架；只有路加福音記載那些為祂痛哭的婦女（二十三27）。耶穌卻勸告她們倒不如為自己和兒女哀哭。在此及其後經文，可見耶穌在受苦中仍

關懷別人，例如那些釘祂的人、悔改的強盜，並祂的母親馬利亞。
路加記載了耶穌被釘十架時，人們各種不同的反應。站著觀看的人似乎被連串事件衝擊得不知所措，他們可能曾打算營救，但無能為力。有些宗教領袖譏笑耶穌：「他救了別人；他若是基督，神所揀選的，可以救自己吧！」（二十三35）其中一個罪犯加入他們的行列；但另一個卻祈求耶穌憐憫他。
黑暗頓時籠罩整個情景。殿中的幔子裂開，仿如藉著基督的血打開了通道。耶穌將自己的靈魂交託父神後，便斷氣了。祂的身體安放在亞利馬太的約瑟的墳墓裏。婦女們也預備了香料去膏祂，但必須守安息日的誡命。
一星期第一天的清晨，婦女們往墳墓去，但只見墓前封著入口的大石滾開，耶穌的身體卻不見了。忽然兩個全身發光的使者站在她們面前，對受驚的她們宣佈：「他不在這裏，已經復活了。」（二十四6）這些婦女連忙回去告訴使徒。於是，彼得跑去看個究竟。他發覺纏裹的布條原封不動放在一旁，但身體不見了，令他對所發生的事驚訝不已。
在同一天，有兩個門徒前往一條名為以馬忤斯的村莊。當耶穌與他們同行，他們正談論耶路撒冷所發生的事。但他們認不出耶穌來，直至祂後來在他們面前擘餅，他們才認出祂。他們急忙趕回耶路撒冷，再次向門徒確證主已從死裏復活。
正當他們談論之際，耶穌在他們中間顯現。「你們看我的手、我的腳，就知道實在是我了。摸我看看！魂無骨無肉，你們看，我是有的。」（二十四39）祂隨即讓他們明白所發生之事的含義：「照經上所寫的，基督必受害，第三日從死裏復活，並且人要奉他的名傳悔改、赦罪的道，從耶路撒冷起直傳到萬邦。你們就是這些事的見證。我要將我父所應許的降在你們身上，你們要在城裏等候，直到你們領受從上頭來的能力。」（46-49節）
路加以耶穌升天來總結他的福音書（二十四50-53）。當耶穌賜福他們，祂就在他們眼前被提上天去。他們以祂為升天的主來敬拜祂，並且興高采烈地回到耶路撒冷。在那裏，他們仍留在聖殿附近，讚美神，並等待聖靈的降臨，使他們得著能力，往普天下去在萬民中作見證。
Morris A. Inch
另參：「路加」；「馬太福音」；「馬可福音」；「符類福音」；「耶穌基督的生平和教訓」；「編輯評鑑學」；「來源評鑑學」。

路司得(Lystra)

在呂高尼境內的城市；呂高尼屬於羅馬的加拉太省。在新約中，有關此城的資料只限於使徒行傳的記載。在保羅第一次宣教旅程中，保羅與巴拿巴在以哥念遭受逼迫，於是逃往路司得和特庇，以及其鄰近地區（徒十四6）。在路司得的時候，保羅醫治了一個瘸腿的人（徒十四8）。這個神蹟使當地的群眾甚為興奮，並且高聲說巴拿巴是丟斯，保羅則是希耳米（後來在一些英文譯本中，拉丁文的名稱是「朱庇特」和「麥邱立」）。他們稱保羅是希耳米，因為他是主要的講員（徒十四9-21）。

路司得城的大部分居民是亞拿多利亞部族的餘民，他們有自己的土語。今天在該地區發現的一些銘刻，證明他們確實有自己的地方語言，並且一直流行至六世紀。這個古老的亞拿多利亞村落制度，顯然盛行於這個城鎮。從這地區所發現的拉丁文銘刻來判斷，雖然這裏建立了羅馬的法規，但當地的農業社會仍然保留著許多本土習俗。

在這地區的人都供奉希臘神丟斯和希耳米，而考古學上的證據則證實了路加在使徒行傳的描述。在一座希耳米的神像上，有一項銘刻提及是獻給丟斯的。另一項銘刻則是給「城前的丟斯」的題獻，這有助明白使徒行傳十四章13節的記載。那節經文提及「城外丟斯廟的」祭司。

在地理上，特庇和路司得屬於同一個政治區域，而以哥念則位於另一個範圍。即使政治上有分隔，路司得在地理、商業及社會上，均接近以哥念多於特庇。有證據顯示，路司得與以哥念之間，有很多交通網絡。在使徒行傳十六章1-2節中，路司得和以哥念是並列的。在那裏，提摩太享負盛名，受到人們尊敬。

古時的路司得（現代的拉蒂克）是在一個小山丘上，這山丘名叫「蘇特拉許玉克」。而在保羅的時代，路司得也位於這山丘上。這個地點仍未開始發掘，但其中的陶器及其他手工製品則顯示了這個地方的年代，可追溯至主前三千年代的時期。

路低人(Ludim)

麥西的長子所出的宗族（創十13）。

另參：「路德人」。

路求(Lucius)
（1）古利奈人，居於安提阿的一位先知和教師（徒十三1）。在面對迫害的時候，有些猶太基督徒由居比路和古利奈到了安提阿，並且向當地的希利尼人傳福音。路求可能是其中一分子（徒十一19-21）。有人嘗試證明他與使徒行傳的作者路加是同一人，又或是羅馬書十六章21節提及的路求；但都無法證明。
（2）猶太信徒（參羅九3），是保羅其中一位向羅馬信徒問安的夥伴（羅十六21）。俄利根認為這位路求便是路加福音及使徒行傳的作者路加，但這令人懷疑，因為路加看來是一個外邦人（西四12-14）。

路得(Ruth)
摩押女子，是拿俄米和以利米勒之子瑪倫的妻子。由於猶大地發生了嚴重的饑荒，拿俄米和以利米勒便從伯利恆來到摩押定居，他們本是以法他人。在以利米勒和兩個兒子逝世後，拿俄米與媳婦路得在收割大麥的時候，返回伯利恆去（得一4-22）。路得在波阿斯的麥田拾取麥穗時，蒙波阿斯眷顧（得二2-22）。路得後來嫁給波阿斯，因為波阿斯是無子的拿俄米的至近親屬，他盡了義務購買拿俄米的產業，使產業可保留在以利米勒家的名下（得四5-13）。馬太福音裏基督的家譜提到路得是俄備得的母親，是大衛的曾祖母（太一5）。
另參：「路得記」；「耶穌基督的家譜」。

路得記(Ruth, Book of)
作者和寫作年代
本書作者不詳。作者問題與寫作年代尤其有關，書中一些線索最少提供了一個「有根據的猜測」。本書必定是寫於大衛即位後不久。四章18-22節這段關乎路得是大衛的曾祖母的經文支持了這一點。由於路得記並不認同以色列人與外邦人通婚，所以本書大概不會寫於所羅門已開始與外族通婚之政策期間。此外，大衛與摩押之深厚交情可能鼓勵了他的國民寫作此書，好給大衛的行動提供客觀的理由（參撒上二十二3-5）。這樣，本書作者可能是一個與大衛關係密切的人，有可能是撒母耳、拿單，或亞比亞他。
然而，這觀點也遭受批評。有些學者根據書中開首的「當士師秉政的時候」這句話，指出本書是較後期寫成的。然而，這樣一句話不一定是指一段很長的時間。

正如今天，也可能用一句類似的話來提到二十世紀初期的狀況。士師執政的時期大概有300年，以俄陀聶為開始，參孫為結束；雖然撒母耳也擔任士師。若四章18-22節的家譜資料是完整的話，書中描述的事件應在大衛的曾祖父在世時發生，並記錄了其祖父的出生。若以35年為一代，則這些事件發生的時間約為主前十一世紀的轉接期，或大衛出生前約100年。

寫作目的

本書的寫作目的跟其寫作年代有密切的關係。若假設本書寫於早期，即接近大衛在世的日子，則其要旨必定是證明大衛的家系。本書可被看為一種認可，肯定把敬虔的摩押女子歸入以色列國民中的做法。

內容提要

引言（一1-5）

由於本地發生饑荒，以利米勒帶同妻子拿俄米，及兩個兒子瑪倫和基連，橫渡約但河，在摩押逗留了一段時間，因為那地的糧食充足。兩個兒子跟摩押女子結婚後便死去了。他們的父親其後也死去。拿俄米與兩個外邦媳婦頓成了寡婦。

返回伯利恆（一6-22）

拿俄米聽聞伯利恆的饑荒已過，便打算返回故鄉。她的兩個媳婦俄珥巴和路得，最少陪伴她走了一段路程。拿俄米大概想到她的媳婦在猶大地作為外邦人可能會遇到的問題，於是力勸她們留在本地。兩位年輕的寡婦都拒絕留下。拿俄米便把實情向她們陳明。第一，拿俄米本身並沒有懷孕，因此，不可能生一個小兒子來替她們完成叔嫂之婚的責任。第二，她已不指望再嫁，因而也不會再有孩子。跟著，她也指出，縱使首兩個條件都即時滿足了，她們也不可能等丈夫長大。俄珥巴被拿俄米說服了，便與婆婆親嘴而別。

然而，路得「捨不得」拿俄米。原文這詞有「黏附在一些東西上」的含義，用在婚姻上的也是同一個字（創二24）。路得作了5項承諾，以顯出她認真的態度。其中的重點是：路得願意放棄她以前的生活，為要得著一種她認為有重大價值的生活。在這一點上，她與拿俄米有強烈的對比，因為拿俄米鼓勵她們兩人都返回摩押地和摩押的神那裏去（一15）。路得卻決定跟從以色列的神及其律法。路得懇求讓她跟從以色列的神之態度，比拿俄米的辯解更強，於是兩人便一同返回伯利恆。

她們回到伯利恆的時候，拿俄米感到極大的創傷；她離開伯利恆時，有丈夫和兩個兒子同行，但回來時卻一無所有。她請其友人稱她為「瑪拉」（「苦」的意思）。但其實她正來得合時，那時正是收割季節的開始。

在波阿斯田中拾麥穗（二1-23）

二章1節給其後的故事提供了背景，介紹波阿斯是以利米勒一名富有的親屬。

路得自願到田間拾落穗。跟在那些收割的人後面，拾取那收割者遺下來的，拾穗者也可以收割剩下在田角的麥子，那是耶和華律法中照顧貧苦人的條例（利十九9、10）。

路得碰巧來到波阿斯的田裏。波阿斯到田間視察時，留意到路得，並詢問有關她的事，瞭解她的身分。在波阿斯田裏作監管的向他報告說，路得從早晨開始，一直勤懇地在田裏工作。波阿斯被路得對拿俄米的忠心與照顧所吸引，便特意給她留下額外的分量。波阿斯給她有利的位置，吩咐她跟著收割的人到他們收割的田裏；此外，還可從年輕打水僕人那裏得水喝——這是一個不尋常的安排。

路得謙卑和尊敬地俯伏在波阿斯面前叩拜，問波阿斯她自己身為一個外邦人，為何能夠蒙這樣的恩。波阿斯提出了兩個理由，一是由於她對婆婆的敬愛之心，二是由於她有屬靈的眼光，來尋求以色列的神，「投靠在他的翅膀下」。

波阿斯也讓她與收割的人一起吃飯，其後路得回到田裏——這次她可以收取未割下的麥子。到了晚上，路得回到拿俄米那裏，陳明當天的事情。拿俄米告訴路得說，波阿斯是有贖回其夫家產業之權利的。路得一直在波阿斯的田裏拾穗，直至收割的日子結束了。

倚靠親屬（三1-18）

拿俄米指示路得如何投靠波阿斯，以他為代贖的近親。

拿俄米的計劃似乎很奇怪，但下面的看法或許能勾劃出一個輪廓來：（1）拿俄米似乎認為波阿斯是至近的親屬，忽略了更親的一位（三12）。故根據以色列的律法（申二十五5及其後），波阿斯要負責娶路得為妻，為死人存留後代。（2）本書清楚描寫拿俄米為一個敬畏神的婦人，因此她的計劃無論在外表形式上是多奇怪，其中也不會有任何違反神的律法的地方，也不會有使一個正直如波阿斯的人震驚之處，否則拿俄米便違反了自己原本的目的了。（3）她長期與路得相處而得的認識，及從報告中得到對波阿斯的認識，叫她肯定這計劃不會產生任何不良的後果（錄自：施卡：《艾理葛聖經註釋：路得記》，頁283）。

波阿斯對路得所作出之行動的反應，充分表明他是一名君子。他向路得解釋他並非她們的至近親屬，但答應會在翌日進行一切必須的手續。波阿斯為顧全路得的聲譽，吩咐她在天亮之前返回家中。拿俄米在這事上顯得十分精明，她簡潔地預言說：「他今日不辦成這事必不休息」。

買贖產業（四1-22）

波阿斯來到辦理此事的地方——城門。城門也是該城的廣場，城裏的公共事務均在這裏商討。波阿斯表示他欲與比他更親的親屬商討這事。他請了城中10位長老來作見證。波阿斯從買贖產業方面開始討論，問那至近的親屬是否願意贖回拿俄米的地，包括傳統定下的條件：「你從拿俄米手中買這地的時候，也當娶死人的妻摩押女子路得」（第5節）。那至近的親屬不願作此買贖，因為娶路得為妻會構成他財政上的損失，原因是他必須把產業分給路得為他所生的兒子。因此，他以脫鞋的風俗表示放棄這權利。在意義上，那鞋是象徵屬於遺產一部分的土地權。因此，波阿斯便履行了近親買贖的責任。

波阿斯娶路得後生了一個兒子，這兒子在以色列的律法下，被視為拿俄米的兒子和繼承人。

教導

路得記追溯了大衛至彌賽亞的血統。這完整的家系可見於馬太福音第一章，並以耶穌為焦點。

第二個教訓是關乎神恩的美。一個外邦人，甚至是一個摩押女子，也可得到屬於以色列人的祝福。

在神學方面，買贖的近親預表了彌賽亞是顯而易見的。他必須是有血統關係的親屬，有購買的能力，要願意買贖產業，並願意娶已逝世之親屬的遺孀。

最後一點，是路得所顯出的愛，成為了一個虔敬委身的榜樣。有人對拿俄米說：「有這兒婦比有七個兒子還好！」

Richard I. McNeely

路斯(Luz)

（1）伯特利原來的迦南名字（創二十八19，三十五6）。雅各在這裏看見神的異象。由於他察覺神的同在，便把這個地方稱為「神的家」。雅各可能沒有到過該城，這一點可能是造成與約書亞記十六章2節差異的原因。在敘述給約瑟（以法蓮和瑪拿西）所拈分的土地邊界時，「從伯特利到路斯」的記載，似乎是把伯特利和路斯分辨為兩個不同的城。也許其中的答案就是路斯原來的名稱繼續沿用，同時以色列人從傳統知道路斯城外的地方，就是雅各所稱的「伯特利」。根據約書亞記十六章2節的記載，伯特利可能位於路斯城東。在征服迦南地的時候（士一22-25），或其後的時間，以色列人改稱路斯為「伯特利」。

另參：「伯特利＃1」。

（2）巴勒斯坦赫人的城，當以色列人佔領了原稱伯特利的路斯後，城內其中一個赫人遷到赫人的地區居住，在那裏築了一座城，也稱為路斯（士一26）。其位置不詳。

路德人(Lud)
在創世記第十章記載的列國名單中，路德及路低人都榜上有名。在名單中，路低人是麥西的長子所出的宗族，而路德則是閃的第四個兒子。基於此點，較宜把二者看為不同的宗族。可是，有學者認為這兩個名稱都是指小亞細亞的一個民族，那就是呂底亞人。他們是亞述巴尼帕的碑文上提及的民族，稱為「路篤」。
路德人與呂底亞人極有關連，可能源於同一位遠祖；約瑟夫指出二者相同（《猶太古史》1.6.4.）。而且，在以賽亞書六十六章19節中，她與其他小亞細亞的邦國並列。
當聖經提及路德人，通常把他們描述為善戰的勇士。根據耶利米書四十六章9節的記載，他們與埃及人一同在主前605年的迦基米施之戰中對抗巴比倫人。在以西結書二十七章10節對推羅的哀悼中，他們亦是推羅軍隊內的僱傭兵。也許以西結書三十章5節所記載的，是呂底亞人作僱傭兵的另一個例子，這次他們是在埃及的軍中服役。這類對埃及的軍事援助，可追溯至亞述時代，那時蓋古茲派遣軍兵協助埃及的森美忒庫對付亞述人。
另參：「呂底亞＃2」。

鈴鼓／小手鼓／鑼(Tambourine)
一種只有一面的淺鼓敲擊樂器，周邊繫著細小的金屬圓片，敲擊或搖動時會噹噹作響（撒上十5）。
另參：「音樂和樂器（鐸夫）」。

雷子(Sons of Thunder)
「半尼其」一名的意思，是耶穌給雅各和約翰所起的名字（可三17）。
另參：「半尼其」。

綠玉髓／翡翠(Chrysoprase)
據啟示錄二十一章10節，是作為新耶路撒冷基石的第十顆寶石。正確的譯名當為「綠玉髓」，是玉髓之呈綠色者。
另參：「礦物、金屬和寶石（綠玉髓）」。

綠寶石(Emerald)
翠綠的寶石，是一種玉石。
另參：「礦物、金屬和寶石（綠寶石）」。

憐憫(Compassion, Mercy)
神最根本的性格之一（出三十四6、7；申四31；彌七18-20）。特別指神對祂的應許守信，以及對聖約的誠信，無論約民如何不配和不忠，神仍與他們保持聖約的關係（申三十1-6；賽十四1；結三十九25-29；羅九15、16、23，十一32；弗二4）。「憐憫」在聖經中的含義頗豐富和複雜，在希伯來文和希臘文中要用好幾個字才能表達其中多方面的意思。因此，有許多同義詞表達其意義，如仁慈、恩典、慈愛、良善、恩惠、同情、憐恤和堅定的愛等。憐憫的觀念最顯著的意義是：以悲憫的心去赦免一個犯罪或敵對的人，在他可憐的境況中幫助他，不計較他的過犯。
神學意義
從上述的定義中可見，憐憫在神學上的意義十分重要。憐憫這觀念的中心點就是神的愛，祂的愛顯明在祂的救恩之中，神曾起誓與人立約，凡與祂立約的，祂都拯救。在舊約中，祂揀選了以色列人作祂的子民，向他們施憐憫（出三十三19；賽五十四10，六十三9）。神恆久忍耐那悖逆和迷失的子民，不斷尋找他們，把他們帶回來。詩篇作者形容神是父親，祂憐恤那些尊敬祂和信靠祂的兒女（詩一〇三13）。何西阿描述神是一位慈愛的父親，祂從天上察看，大大發動祂的憐愛，招呼那些離開祂的人歸回（何十一；參耶三十一20）。他又看以色列好像一個不忠和淫亂的妻子，縱使她悖逆和犯罪，神仍像一個忠心不渝的丈夫，一樣愛她（何一至三；參賽五十四4-8）。以賽亞描述神好像一位母親憐恤她腹中的兒子（賽四十九15）。這些圖畫從多方面很豐富地反映神的恩慈，也包括其他方面如赦免、重建、再次施恩（王下十三23；賽五十四8；珥二18-32；彌七18-20），還有從困苦和危難中拯救出來（尼九19-21；詩四十11-17，六十九16-36，七十九8、9；賽四

十九10）。

作為神的約民，以色列早已認識神那恆久不變和忠實的愛，因此敬虔的猶太人在面對需要的時侯，自然會揚聲呼求神的憐憫和寬恕，在懺悔詩（詩六，三十二，三十八，五十一，一〇二，一三〇，一四三）以及其他舊約經文中（出三十四6；尼九17；詩五十七，七十九，八十六，一二三；賽三十三1-6；但九3-19；珥二13），都流露著這種渴望。因為他們記得神的憐憫，所以懺悔的人有盼望和確據，知道神必會恩待他們，與他們和好。

新約用了一個含義豐富的希臘字眼來形容耶穌對困苦流離者的憐憫（太九36，十四14，二十34）。那表達祂的憐憫心腸的動詞直譯是「心腸肺腑受到感動」。希伯來人認為心腸肺腑是情感的中心，特別是那種最溫柔的悲憫之情。聖經形容我們的主對家人那種內心悲憫的情懷強烈地被觸動，便以行動來解決他們的困苦——祂醫治病人（太二十34；可一41），叫死人復活（路七13），使飢餓的得飽足（太十五32）。

舊約中，神對約民因信實而生的那種憐憫心腸，也可見於新約（路一50、54、72、78；弗二4；提前一2；彼前一3，二10）。新約形容神的憐憫最獨特的，就是神藉著耶穌基督為人類預備了救恩（羅十一30-32；弗二4）；神是「發慈悲的父」（林後一3），祂向那些相信祂兒子的人施憐憫，由於祂有「豐富的憐憫」，所以祂拯救那些靈裏因罪而注定死亡的人——「你們得救是本乎恩」，因為基督已為我們成就了一切（弗二4-6）。一個人罪得赦免，獲賜永生，全是出於神的憐憫（提前一13-16）。

人有責任以憐憫待人

神既然不管人是否配得或是否忠心，也向人施憐憫，人就應同樣向別人施憐憫，縱使別人沒有如此要求，也不配得憐憫。神也命令人類以憐憫待人，尤其是那些窮苦的、貧困的，以及孤兒和寡婦（箴十四21、31，十九17；彌六8；亞七9、10；西三12），神喜愛憐恤，不喜愛祭祀（太九13），基督的捨身以及聖靈的啟示已清楚而鮮明地告訴我們，人有責任憐恤他的鄰舍，神在基督裏所施予的憐憫與恩慈，使人也必須以神待人的方法來對待別人。主以憐憫作為祂教導人的基礎（太五7，九13，十二7，二十三23；路六36，十37；雅三17）；在充滿憐憫的氣氛下，人類期待和宣告耶穌的降臨，祂的職事也是以憐憫為特色（路一50、54、72、78）。基督教會中的成員作為立約的群體，也應彼此以恩慈和關懷相待。他們要彼此幫助和安慰，彼此相愛和慰藉，正如基督在他們需要時如何對待他們。使徒雅各教導信徒說，這等善行的本質就是真信心的基本要素（雅二14-26）。主特別表揚好

撒瑪利亞人對那被劫和受傷的人所施的憐憫（路十36、37）。充滿憐恤是天國子民獨特的操守（太五7）。
Ralph E. Powell
另參：「神的本體和屬性」；「愛」；「恩典」。

樑木(Beam)
用作柁樑的大木。耶穌指那些只見人之短，不知己之過的人，猶如「看見你弟兄眼中有刺，卻不想自己眼中有樑木」（太七3-5；路六41、42）。

樓上(Upper Room)
希伯來或希臘人屋宇的第二層房間，往往像一座塔樓，建在房子的平頂上。希伯來家庭把它用作私人房間，或暑天休憩處，也用作款待客人的地方。有時更可容納大群人。最少有一個例子，記載這種樓房是在第三層樓的（徒二十8-9）。當時少年猶推古坐近窗旁睡熟了，就從三樓墮到街上（第9節）。可能，同樣的意外發生在亞哈謝王身上，他也是從自己的樓房欄杆處掉下來（王下一2），因而受了重傷。
以利亞有一次把撒勒法寡婦已死去的兒子抱上樓房，就是在他暫住的地方，為他祈求，使他從死裏復活過來（王下十七19、23）。大衛王進入私人的樓房，為了押沙龍之死而哀哭（撒下十八33）。猶大諸王在亞哈斯王之樓房築起怪異的邱壇，都因約西亞王的改革而被拆除（王下二十三12）。
耶穌也是在樓房裏跟門徒同吃逾越節晚餐（可十四15；路二十二12）。這類房間的面積從以下例證可見一二，當耶穌離世升天以後，門徒又重回以前聚集的樓房。從參與特羅亞聚集的會眾看來，人數也不少（徒二十8）。當日彼得可能就在類似的樓房內祈禱，並看見降下不潔之物及大布的異象，教導他不可妄稱任何東西為不潔之物。當然，這段經文只提到彼得上了房頂（徒十9-16）。
女信徒多加死去後，也放在樓房上，其後，彼得給領到這房間內為她祈禱，使她再活過來（徒九36-41）。
另參：「建築」；「房屋」。

輪(Wheel)

源於米所波大米一帶，約於主前3500年發明。最早的式樣見於蘇默一種雙輪的手推車，或由牲畜所拉的輕型二輪車。最早的輪，可能只是從樹幹砍下的圓形木塊；但後來用3塊製成特定形狀的夾板，用銅片鉗緊。到了主前2000年之後，輪子內才有了輻條，見於米所波大米北部地區。

聖經中有4個希伯來字，用來解釋好幾種輪子及其用法，包括窯匠的輪子（耶十八3）、車輪（出十四25）和磨穀的輪子（賽二十八28）。在聖經中，最重要和最常用的輪子，是以西結異象中所見神的車輪（結一，十；參但七9）。在狂風中，跟雲一同出現（結一4）的有火、活物和輪。以西結吸引讀者注意每一個現象，那些輪子隨著活物所往的方向轉動。在以西結書中，重要的是輪的形狀；輪是複合的，輪中套輪。這不是說，兩輪同在一個軸上，而是指明一輪在另一輪中，二輪的邊緣互成90度。輪的轉動靈活，可從東到西，和從北到南，活物往那裏去，輪就隨同前往。這是說明神的審判遍及全宇宙，沒有人能逃脫。猶大人也不能免除將來的災難，因為神的審判正指向他們。

另參：「工具」；「以西結書」。

鄰舍(Neighbour)

在舊約和後期猶太教，這概念顯然只限於指以色列人，或是立約的成員，但耶穌把這概念延伸至我們在生活上接觸的每一個人。

舊約時代

雖然從沒有清楚的界分，但「鄰舍」在舊約的含義主要是指立約群體中的成員，即另一個以色列人（參利六1-7，十九；申十五2、3）。新約常引述的一節經文，是利未記十九章18節，記述神命令以色列人要「愛人（鄰舍）如己」。後來，又清楚說明對路經以色列的外來人（或寄居者），也要有同樣的愛心（利十九34）。若「鄰舍」（第18節）蘊含更廣泛的意思，如「人類」或「其他人」，則無須在第34節有進一步的吩咐。因此，「鄰舍」應是指一個人的近鄰，即以色列同胞。在立約群體中，律法已清楚列明鄰舍之愛包含的責任：對待鄰居要公平（出二十二5-15；利六2-7，十九9-18）、要尊重（出二十16），對他所擁有的一切也是如此（出二十17）。要在立約群體裏培養這種公義和憐憫的關係，就要把鄰舍看作「弟兄」（利二十五25；申二十二1-4）。人如何對待鄰舍，本身也要受同樣的對待（利二十四19-23；申十九11-19）。

人對待鄰舍的態度被視為與神的關係的一部分，並對神人關係影響極大，因此它的重要性就不言而喻了（利六1-7，十九，二十五17；申二十四10-13；詩十二）。以色列人對待鄰舍，要像神以慈愛對待他們一樣（出二十二21；利二十五35-38）。立約群體中的鄰舍關係的重要性，也可以從下列之事表明，那就是以色列人若忽視這些責任，整個社會就會崩潰，國家也陷於混亂中（申二十八15-68；何四1-3；摩二6、7）。以色列人常忽視愛鄰舍之道，尤其是對待有缺欠的鄰舍，這就是神要懲罰他們，使他們被擄的原因之一（耶五7-9，七1-15，九2-9；何四1-3；摩二6、7，五10-13，八4-6）。愛鄰舍也包含在以色列人對彌賽亞時代來臨的盼望中（耶三十一34；亞三10），這也顯示舊約的立約群體普遍忽視這教訓。

後期猶太教

透過被擄的經驗，以色列人知道神賜福是有條件的，就是要他們以公義和慈愛彼此相待（亞八14-17）。然而，對於「鄰舍」的身分卻有爭議。有一些理由認為「鄰舍」在這個時期，仍只限於指以色列人和歸信者（歸信猶太教的外邦人）。拉比的著作表明他們不把巴勒斯坦地的撒瑪利亞人和外邦人視為「鄰舍」，因此這些人不值得去愛。在昆蘭的猶太愛色尼派中，他們認為值得尊重和公平對待的「鄰舍」只限於教派中的成員。當耶穌說：「你們聽見有話說：『當愛你的鄰舍，恨你的仇敵』」（太五43），祂只是引述舊約原來經文的一部分〔利十九18：「要愛人（鄰舍）如己……」〕。下半句（「……恨你的仇敵」）反映當時的猶太人對外來人的態度；那就是，神沒有要求他們愛那些被視為「仇敵」的人，他們只要愛他們的同胞。

新約時代

耶穌與當代猶太人的看法極之不同，祂除去了鄰舍的界限。相對於那些只愛同胞的人，耶穌倡議要愛鄰舍，也要愛仇敵（太五43-48），這樣，就把鄰舍與仇敵的界限完全打破了。

有一次，一個文士問耶穌最大的誡命是甚麼（可十二28-31）。耶穌回答時，引用了申命記六章5節，那裏提到神的本性，以及人應盡心、盡性、盡意，去愛神，重要的是，耶穌沒有停在那裏，卻把另一條誡命：「要愛人如己」（利十九18）連在後面。一些學者認為愛神和愛鄰舍兩者緊密的聯繫，是由耶穌所定立的。若說耶穌是第一個把這兩條誡命連在一起的人（參太二十二37；可十二29-31），那只顯示主把這兩項責任的關係理解為：愛鄰舍是從愛神而來，換句話說，愛神與愛顧鄰舍是分不開的。

在耶穌時代，人所爭議的並不是如何對待鄰舍，而是誰是鄰舍。一個律法師曾就

此詢問耶穌（路十29）。耶穌稱讚他對承受永生的要求——愛神和愛鄰舍——有清楚的認識。路加記述（十29）律法師提出進一步的問題，為的是要「顯明自己有理」，那就是說他只愛以色列人的行為是合理的。耶穌沒有直接回答他的問題，卻說了一個比喻，我們所熟悉的好撒瑪利亞人的比喻（路十30-35）。為了要使律法師看見他的問題的短視，耶穌講了一個日常發生的故事，說一個人從耶路撒冷下耶利哥去，這條路常有盜賊為患。強盜把這旅客的財物劫去，又剝去他的衣裳，把他打個半死（第30節）。說到這裏，律法師可能以為耶穌以這例子指出誰是「鄰舍」——一個需要幫助的猶太人。然而，耶穌繼續介紹了兩個人物，一個是祭司，一個是利未人（十31、32）。他們在學術討論上，可能都很懂得論證神吩咐我們去愛的鄰舍是誰。毫無疑問，律法師會預期這些律法專家會以正確的態度對待這受害者。但相反，祭司和利未人看見這人需要幫助，卻從另一邊過去了。因為不能確定那受害人是死了還是半死（第30節下），他們大概是不想受到玷污，這些律法專家匆匆經過，就離開了。他們違背了律法師剛指出的最大誡命（路十25-28）。接著一個撒瑪利亞人出場，這是猶太人鄙視的人。撒瑪利亞人被猶太宗教領袖視為異端，拉比認為他們不是「鄰舍」，不值得去愛。事實上，過去的許多世紀，猶太統治者曾殘殺撒瑪利亞人，兩族人都明顯地互相仇視（參約四9）。律法師聽這比喻的時候，必定預期祭司和利未人對那受害人會有合宜的援助；他聽見一個被仇視的撒瑪利亞人大發憐憫，實踐了最大的誡命，他必定覺得很驚奇。耶穌有意仔細描述撒瑪利亞人的憐憫行動（即時替他包紮傷口，送他到旅店去，照顧他，並在離開之前先付店錢，請人繼續照顧傷者，十34、35），使律法師無法懷疑撒瑪利亞人的真誠。這故事的最大諷刺，就是一個被猶太人認為不配作「鄰舍」的人，竟成了那受害者的「鄰舍」（路十36、37）。

這比喻就像馬太福音五章43-48節的宣告一樣，顯明耶穌所指「鄰舍」和「鄰舍之愛」的要求。祂沒有為神吩咐我們去愛的鄰舍定界限。

耶穌對愛鄰舍與愛神兩者關係的教導，強而有力。初期教會對此也有類似的呼應：保羅曾兩次稱愛鄰舍為「完全了律法」（羅十三8-10；加五14）；雅各則稱這命令為「至尊的律法」（雅二8）。

David C. Carlson

另參：「耶穌基督的生平和教訓」；「新命令」；「寄居的／外地人」。

魯孚(Rufus)
新約中兩個人的拉丁名字。
（1）古利奈人西門的一名兒子（可十五21）。
（2）保羅向他問安的一名基督徒，保羅還特別親暱地註明魯孚的母親就是他的母親（羅十六13）。這人也許跟＃1是同一人。

魯希(Luhith)
記述摩押人逃到瑣珥時，提及的一個摩押城鎮（賽十五5）。由於她與何羅念列在一起，故此她可能位於瑣珥及何羅念之間，在死海東南面附近。但其正確位置不詳。

魯特琴／詩琴／瑟(Lute)
類似結他的樂器，共鳴板上的絃線從樂器的頸部伸至尾端，通常是用手彈奏。
另參：「音樂和樂器（阿索）」。

魯瑪(Rumah)
毘大雅的家鄉，毘大雅是約雅敬之母西布大的父親（王下二十三36）。有些人認為魯瑪就是示劍附近的亞魯瑪（參士九41），或加利利的魯瑪廢墟。

曆法(Calendars, Ancient and Modern)
按一定系統劃分，排列年月日的長度、起迄和順序的方法，稱作曆法。今人使用曆法已習以為常，鮮覺其重要；試想人類社會若無日曆，便無法排年紀事，也無法推算四時節候，更無以確定發生在一定時間內的各事件的相互關係。
我們今日使用的曆法（即公曆），是經過許多發展階段而漸臻於完善的，茲作一粗略的回顧如下。
日及其劃分
記時最早始自「日」的劃分。日又分24等分，每分稱為「時」。已知蘇默人不但能記「日」，記「時」，且可記「分」；他們顯然也確定了「日」的狹義概念，

即12小時的「日」。
聖經記載猶大王亞哈斯朝，已用日晷記時（王下二十9；賽三十八8）。不過可以斷言，「小時」的精確劃分尚是較晚的事；甚至但以理書中所用的「時」（但四33，五5）都尚非是一個確切的時間單位。
古代對1日的起迄也有不同的標準。古歐洲人跟古埃及人一樣，以午夜為1日之始，又把1日分為兩個各12等分的間隔。主前二世紀，埃及天文學家多利賈及其弟子設計了更便於天文研究的記日法——以太陽連續兩過中天（正午）的時間，間隔為1日；羅馬人則以日出至日落為頭半日的起迄，復以日落至日出為後半日的起迄。
天文和曆法
古人根據對日、月運轉的觀察而定曆法。太陽年便是地球沿其軌道繞太陽1週所需的時間。
一年之中，氣溫的變化及日夜的長短，對古人的生活均發生很大的影響。地球公轉也自轉，而地軸在不同的位置上，必與地球運行軌跡的平面形成不同的角度，這便引起四季的變化。例如北半球一年之內中午太陽處於最高點時，白晝即為全年最長，那日稱作「夏至」（公曆大約是6月21日）；而中午太陽最低，白晝也最短之時，則稱為「冬至」（公曆大約是12月21日或22日）。南半球則由於地軸角度的影響，時序恰恰相反。待地球行至軌道之半，則時值3月21日（春分）或9月23日（秋分），陽光直射赤道，晝夜幾乎等長。「春分」、「秋分」的拉丁文是equinox，即晝夜相半之謂。不妨推測古人就是根據兩次夏至或冬至，或兩次春分或秋分之間的時間，而確定一太陽年的長度。
太陽曆（陽曆）是根據太陽連續兩次經過同一點（如日出點、日落點或中天點）所需的時間間隔，來確定1日的長度。也可以說「1日」即表示地球完成了自轉的1周，現分為24小時。但是，地球自轉的時間跟地球公轉的時間沒有直接的關係，一太陽年並非恰好是365日，而是365日又若干小時，這便給曆法的制定帶來了不少的麻煩。
古人制定曆法的最大困難，是不僅要考慮太陽運行的速度，而且要考慮月亮繞地球而行的速度，還要設法將1年中的月份與不規則的月相變化對應；由於月球繞地球轉動時，地球也同時在繞著太陽轉動，並且自轉，因而產生了極為複雜的問題。
太陰曆（陰曆）是以月相更替周期來測定時間的。月球出現兩次具有相同月相所經歷的時間，就是1個月相周期，或稱1朔望月，或稱1太陰月。月相從新月到新月的周期，平均等於29.5日；但月球沿其軌道繞地球1周的時間，算起來僅是27.3，只因地球同時也繞日而行，所以月球需多用兩日的時間，才能完成1個月相周期。

太陰曆年平均大約較太陽年少11日，所以必須置閏以彌補此差；置閏是古今若干太陰曆的通法。古代中國陰曆1曆年12個月，大月30日，小月29日，每30年需加置1閏月以補足累差。伊斯蘭教曆也是太陰曆，迄今仍通用於伊斯蘭國家。該曆也以12個月為1年，全年354日，但不置閏月，而以30年為一周期，每周期從第二年起，每隔3年於12月末置1閏日，全年為355日。古代希伯來曆也是太陰曆，因此也有這類置閏補差的問題。

幾部重要的古曆

以下幾部非猶太古曆對聖經研究，都非常重要。

埃及曆

古埃及曆屬太陽曆，以色列人出埃及前也用此曆。曆年12個月，月無大小之分，一律30日，且不置閏，只是每年在計算上多增5天補差。其曆年（365日）與實際的太陽年（365.25日）比較，年虧1/4日。初無足道，但累積起來，4年即虧1日，1,461年則虧整整1年，這實在是非同小4可的誤差。曆法雖不逮，不過埃及人的天文知識卻是驚人地豐富。其天象圖不僅顯示了太陽的運轉，且由遠而近地標出了5大行星並日、月的相對位置（土星、木星、火星、太陽、金星、水星、月球）。古埃及天文學家尊7星為神，定為7曜，用以計日，順序從土星始，每7日為一週，乃有「星期」。星期周而復始，只是與曆月每月2日之差不能相符。埃及人傾心於「天」，悉可見諸典籍，其神有日神「銳」，有天神「努特」和努特的丈夫「和如司」，有空氣之神「舒」等等。

巴比倫曆和希臘曆

據希臘史家希羅多德記載，日晷是巴比倫人發明的。巴比倫和希臘的曆年俱12個月，但計月有誤差，遂置閏月。巴比倫人設曆法的主旨在於祭典。祭司秉有觀天象、定曆法的神聖權力，設法給曆年補足6日的虧欠，當然也是祭司分內的事。希臘曆置閏的方法是以8年為1周期，每3、5、8年加置閏日，但該法仍無助於改善其曆法的準確性。

羅馬曆

羅馬古曆的粗陋，實在有愧於羅馬人治事的才幹。此曆據傳是羅慕洛創立於主前八世紀。曆年只分10個月，有1個月是29日，有4個月是30日，有5個月是31日，總計304日。直到主前700年，始又增補兩個月，自此羅馬曆始包含12個太陰月，月有29和30日之分。此曆一直使用到主前一世紀該撒猶流時代，始作根本的修訂。羅馬曆的曆月不以序數詞標日（如1日、2日、3日等），而是確立3個定點，即「月初」、「旬中」、「月中」，由3定點倒數計日。「月初」為一月之首，「日曆」

一詞即源於此；「旬中」為第五日（或第七日）；「月中」為第十三日（或第十五日）。原無「星期」，至狄奧多西朝（主後392）方通行。我們今日所用的公曆尚有若干羅馬古曆的遺跡，如以1月為歲首和各月的名稱等，即是顯徵。

猶流曆與貴格利曆

主前44年，該撒猶流對羅馬古曆進行了徹底的改革，任其事的是當年希臘天文學家索昔金，他以全年為365.25日來制定他的太陽曆。其曆年較真太陽年僅長11分，已算是相當精確；但猶流曆在歐洲通用達15個世紀之久，分毫之差終釀成了千里之謬。早在八世紀之英國修士兼史學家比德，嗣後於十三世紀英國方濟各修士兼科學家羅傑貝肯，都先後指出了猶流曆的缺點。及至1580年，曆年的分點竟較主前44年頒行之初，提前達10日之多。

1582年，教王貴格利十三世頒佈了重修古曆的敕令，結果便產生了所謂貴格利曆——這便是現今通用的公曆。不過這部新曆的確立，也並非是「令出即行」那麼簡便的事。教王勢力所不及的一些國家，便抱著拒不承認的態度，如英國在1752年以前就一直拒不採用，而俄國則到1918年，土耳其更晚至1928年才陸續採用了這部新曆。

貴格利曆於1582年10月生效，按猶流曆，時值10月5日，但新曆改為15日，這樣便一筆勾銷了猶流曆所積欠的10日差數。貴格利曆法規定，置閏改以公元紀年為標準：被4除盡的年為閏年，但逢百之年（例：1700、1800、1900）則須被400除盡者方為閏年（例：1600、2000）；閏年2月份增加1日，為29日。猶流曆的2月原為29日，但被亞古士督大帝減去一日，加在8月份上，其意在使8月（“August”，其本名月）與7月（“July”，猶流該撒的本名月）等長（同為31日）。在這些地方，貴格利均未作任何改動而一仍其舊。

基督紀元法卻不是貴格利的貢獻（顯然更非該撒猶流的首創），而是主後527年出於羅馬一位修士埃西古的創議。他將紀元的起算年代，推至據說是耶穌誕生之年，遂稱該年為Anno Domini，意為「主的生年」，且以ＡＤ表示。

貴格利曆的曆月有28日、29日、30日、31日之分，雖有繁雜難記之弊，但其曆年的平均長度，卻與真太陽年的長度切合極準，年差不到27秒，這已相當難能可貴。世界上務求改進現行曆法的團體和個人雖然為數不少，但可取貴格利曆而代之的新曆法方案，至今尚未看見。

猶太曆

猶太人的生活與其曆書的關係最密切，行事起居謹遵曆書所示，如此重曆法的民族在世界上真可謂是獨一無二。其曆書起算年代較公元提前3,760年零3個月，據傳

這是神創世的日子。那麼，從公元推算猶太曆年只需在貴格利曆的年代上加3,759即可；但兩曆的月份卻絕難相符，因為猶太年始於秋天而非冬天。

月份

猶太曆的月份在被擄前後有不同的名稱，這是因為被擄期間，他們放棄了原來迦南的舊名而採用了巴比倫名稱之故。猶太曆的月份總數與各月的日數，雖與羅馬曆相差不遠，但一年月份的起迄卻大有懸殊，所以兩曆的月份也不相符。

猶太曆有12個月，舊約涉其名者過半，有基斯流月（尼一1；亞七1）、提別月（斯二16）、細罷特月（亞一7）、亞達月（斯三7，八12）、尼散月（尼二1；斯三7）、西彎月（斯八9）和以祿月（尼六15）。

猶太曆各月必以月相為起迄（始於新月迄於新月）。所以每月的間隔近29.5日，全年共354日。迄今尚無實證說明古猶太人如何調整其陰曆紀日的缺欠，以保證與實際的太陽年同步；但從以色列晚期歷史可知，後來他們在亞達月和尼散月之間復加1月，稱為「次亞達月」，19年加置7次（逢此則亞達月多出半日，即有30日），這當然也是採用了置閏調整法。

現知的猶太曆月份名稱，是自猶太人從巴比倫歸回巴勒斯坦之後，才流行起來的。被擄以前至少可知有4個月份的本名，即：亞筆月（出十三4）、西弗月（王上六1、37）、以他念月（王上八2）和布勒月（王上六38）。在被擄巴比倫期間，這些月份便逐漸換了新名，而成為尼散月、伊亞月、提斯利月、黑什溫月（先稱「瑪黑什溫月」）。被擄前的月份本名都與農時相關，如「亞筆月」意謂「穀穗成熟之月」，「西弗月」意謂「沙漠花開之月」等。猶太古曆純屬農曆，除舊月份名字的農事含義之外，尚有實物為證，那便是1908年從基色（特拉維夫東南）出土的一部主前十世紀的猶太古曆。該曆將1年按農時分為4季：下種季、收割季、剪枝季和入倉季。這部曆法大概是出於一猶太學童之手。

猶太曆的宗教性也很強，可供國民紀念歷史上的重大事件。月初均定為聖日。以色列民視月亮為他們自己的象徵，視太陽為彌賽亞的象徵（瑪四2）。月亮本身雖不發光，卻把彌賽亞的光反射給世界。

從舊約時代到新約時代將近400年之久，猶太人紀年行事一直恪守著傳統的猶太曆，期間希臘的統治者雖曾屢欲推行一種修訂的陰曆法（大概是傳自馬其頓），但終於不果。新曆法全年12個月，每月30日，年末月份加5日以補差。但該曆與實際的太陽年，也不能完全相同。

猶太人的紀年法

從典籍來看，古希伯來人記事鮮有標明年月者，而多援引某大事件為參數（如某

王登基）。至新約時代，這一紀年法仍不稍變，記事蓋沿用援事參年的舊約紀年法。新約作者當然也不例外（路一5；約十二1；徒十八12），直到猶流曆在猶太文化中扎了根，猶太人記事始採用標準化的紀年法。

「七」的意義

在聖經中，「七」的意義非同小可。神以6日創世，賜第七日為安息日，以為聖日，希伯來語，「安息」一詞就是「休息」之意。猶太教曆7月份盛典最多：首日為吹角節（猶曆新年），第十日為贖罪日，第十五日（連續7日）為住棚節。據利未記二十五章3、4節記載，每逢7年便是聖年，即所謂「安息年」，該年土地要休閒1年。迨屆滿7個安息年，第50年即為禧年，該年凡典押的田地、房產均要物歸原主，奴隸要釋放，債務也俱豁免。

猶太節期

猶太人除守安息日之外，每年還有7大節期。

1.逾越節（尼散月第14日）紀念以色列人出埃及。猶太人從尼散月首日起計算，第十四日為正日，第十五日為除酵節（紀念出埃及前的準備工作），節期共7日，至21日止（參出十二15）。

2.五旬節的計算，是逾越節之後50日，故名。該節正值小麥收穫，所以是一個盡興盡歡的節日（出三十四22；利二十三15-17）。

3.猶太新年在提斯利月1日。據拉比之說，這是神創世的首日，稱為「一年之始」。

4.贖罪日在提斯利月第十日。這是猶太人最嚴肅的一日，這最神聖的一天稱為「最大的安息日」；該日須遵行的一系列複雜的祭典，均詳於經載（利十六）。

5.提斯利月15日至22日是住棚節。時值收獲完畢，為農家的慶典，約翰稱為「節期」者（約七37）即此；同時紀念以色列民在曠野40年中，神的諸般看顧（利二十三39-43）。

6.基斯流月25日為修殿節。猶太曆標明節期為8日，是紀念猶大馬加比大敗敘利亞安提阿古四世的事。考其事，遠在主前150年，又在舊約最後一位先知瑪拉基辭世以後很久，故與聖事無涉，而純屬民俗的傳統節日。

7.曆年之內最後一個節日是普珥日。在亞達月14、15兩日。該節源於古波斯，紀念當年末底改和以斯帖智挫哈曼屠殺猶太民的陰謀，救闔城猶太百姓於不死之事蹟（斯九）。

結語

人類早就知道根據天象計算時日。古人以日晷測定時刻（小時、分），今人則代之以鐘表；曆法之繼起則已可以標示日、週、月、年，以至世紀這些較大的時間

跨度。曆法的日臻完善統一，不僅促進了農、商、政的發展，且使史家的紀事更加準確，也使宗教儀典的舉行一致。貴格利曆的制定和發展，可以說是天文科學和歷史、宗教的多種因素相互影響，兼容並包的結果。對於基督徒來說，古今曆法顯示了超越時空的永恆的神與分秒必較的易逝的人生之根本區別（詩九十），這可謂曆法的宗教意義。詩篇作者將基督徒的時間觀，在一句禱詞中反映得極為簡徹，他向神說：「求你指教我們怎樣數算自己的日子，好叫我們得著智慧的心。」（詩九十12）

Stuart D. Sacks

另參：「以色列的節期」；「日」；「禧年」；「夜間／黑夜」；「天文學」；「占星學」；「太陽」；「月亮」。

歷代志上、下(Chronicles, Books of First and Second)

舊約書名，分上下兩書，記載大衛及其後繼者在猶大地為王的歷史。歷代志是聖經中最被忽視的史書，因為它大部分的材料在撒母耳記上、下及列王紀上、下等早出的經書中，已有記載；此外，有14章經文只開列名表（代上一至九，二十三至二十七），其餘各章雖記敘歷史，但其枯燥乏味也無異於那些名表。其實，從嚴格的學術觀點來看，歷代志上、下不可算是歷史著述，而近乎古代近東王朝史官常用的一種排年紀事的記錄，只記每年重要大事，其宣傳性往往重於作詳實的記錄。歷代志的記載是有選擇性的，略去了某些史實，卻又詳載某些事蹟，書中所記只是以色列史中經挑選的一部分。很多人批評該書所記歷史不可靠，主要是對該書的性質缺乏瞭解所致。歷代志上、下是從神與以色列人所立的約的角度，來對以色列民生活中的某些事件作思辯性的解釋，不可純以歷史視之。顯然，作者的目的並不在於單純記載歷代君王的興衰始末，而是要從特定的宗教立場來對這些歷史事件作出解釋。

作者

在希伯來聖經中，歷代志本無上、下書之分，作者及寫作年代也均不詳。猶太教法典他勒目記述，以斯拉撰寫「他的書和歷代志，記明歷代譜系，自遠祖至他自己為止」。許多學者便以此為據，斷定歷代志是以斯拉所作。但這觀點並未獲得一致的認同，所以至今對於該書的作者和成書的年代，仍有爭論。

歷代志作者向有「年代史編者」之稱，這個名稱似乎在肯定他是一位史家。他可能是一位文士、祭司或利未人。作者的身分必使他有機會接觸到王宮和聖殿的檔

案樞要，因為文內常提及各王的官方記錄（代上九1，二十七24；代下十六11，二十34，二十五26，二十七7，二十八26，三十二32，三十三18，三十五27，三十六8），以及先知的記錄（代上二十九29；代下九29，十二15，十三22，二十34，二十六22，三十二32，三十三19）。

至於歷代志、以斯拉記和尼希米記3書作者同是一人之說，雖有顯跡可引，但均非確證，尚不能以為定論。例如：歷代志最後兩節與以斯拉記最先3節雷同；而3書的語言和文學風格極為相似；並且3書的神學重點，都在恢復聖殿威儀和崇拜制度，且關注族譜；這些都是有力的線索。希伯來聖經以以斯拉記和尼希米記為一書，且置於歷代志前，而歷代志則位居希伯來聖經各書之末。

真確程度

歷代志（按：本文在敘述中只作為一書）的內容性質及材料，與撒母耳記和列王紀的記載似有歧異，故受到相當多的學術批評。歷代志的歧異可分3方面，略舉如下。

第一是數字的歧異

如撒母耳記下記大衛三十勇士之一次殺敵800人（二十三8），而歷代志上卻記為300人（十一11）；如撒母耳記下記大衛擒瑣巴王哈大底謝馬兵1,700，步兵20,000（八3-4）；而歷代志上卻記為馬兵7,000，步兵20,000，外加戰車1,000（十八3-4）；如列王紀下記猶大王亞哈謝登基時年22（八26），而歷代志下卻記其登基之年為42歲（二十二2），竟有20年之差。

總的來說，歷代志的數字多偏高。如歷代志上二十一章5節記以色列男丁總數為110萬，猶大的男丁為47萬（較撒下二十四9所記的80萬和50萬已有很大的誇張）；再如所羅門聖殿前殿高達120肘，即相當於180呎（代下三4）；又如歷代志下十三章3節記猶大士兵40萬，以色列士兵80萬，一戰之下以色列兵陣亡50萬（代下十三17）；又如歷代志下十四章9節記古實王率大軍100萬，戰車300輛來攻打猶大。

考究這些數字誇大的原因，可能是傳抄之訛；也可能是作者用龐大的數字為喻，以極言兵力之盛；也有可能只是估計。學者們力圖找出合理可信的解釋，惟尚未能回答所有難題。福音派學者暫時將這些謬誤看作是聖經作者人性一面的證明，卻不會對其屬天來源有所虧損。

第二是神學上的歧異

不妨舉一個最為明顯的例子。撒母耳記下二十四章1節記述神因向以色列人發怒，就激動大衛派人去作全民的核點；而歷代志上二十一章1節卻說「撒但起來攻擊以色列人，激動大衛數點他們」。大衛之發起核點民數，一個說是出於神的激動，

一個則說是出於魔鬼的激動。

第三是史實上的歧異

撒母耳記下八章13節「大衛在鹽谷擊殺了以東一萬八千人」；而歷代志上十八章12節則記以東人是大衛的外甥亞比篩所殺。據撒母耳記下二十一章19節載，伊勒哈難殺了迦特人歌利亞，而歷代志上二十章5節則記伊勒哈難所斬者，是歌利亞的兄弟拉哈米（在這一點上，多數學者以為歷代志保持了經文原貌）。另有一史實上的歧異，則更為明顯。試比較以下兩段經文。列王紀上二十二章48、49節載猶大王約沙法造船，欲派人往俄斐運取黃金，但船未及出港即毀於以旬迦別；該處又記以色列王亞哈謝曾擬派人隨船同往，而被約沙法拒絕了。但歷代志下二十章35-37節則記二王擬往他施貿易而合夥造船於以旬迦別，一先知預言神必因亞哈謝與惡人交好而毀其船，事果應驗。兩處記載都一致地說約沙法於以旬迦別建船，並且船在離港前被毀；但從現有的經文版本來看，實難斷定二王是否有交好之事。再比較歷代志下十六章1節和列王紀上十六章6-8節，在南北兩王在位的年代上，更可見出歧異。歷代志載猶大王亞撒36年，以色列王巴沙欲攻猶大，欲修堅城拉瑪。而據列王紀載，猶大王亞撒36年，巴沙早已不在世了；列王紀上十六章6-8節記述巴沙既死，其子以拉繼位，那時才是亞撒26年。

過去學者對歷代志的真確可信，持異議的居多，但經過近年來的研究，不少人對歷代志竟刮目相看了。考古發掘的物證在許多方面，說明歷代志的記載是信實可靠的；而在另一些方面卻也表明，歷代志的歧異多只屬表面上。若事實的全部得見天日，其餘的問題當也迎刃而解，滿足持平公正的學者的要求。

寫作年代

歷代志成書的準確年代已不可考。鑑於該書結尾載有波斯王古列的詔令（釋於巴比倫的猶太俘虜歸回故土，重建家園），可知其寫作年代應不早於發佈詔書的年代，即主前538年。另若假定歷代志和以斯拉記及尼希米記，確是出於一人筆下，那麼其成書年代當不會早於尼希米返抵耶路撒冷的那年，即主前444年。

我們還可根據歷代志和以斯拉記、尼希米記所載家譜作進一步推算。歷代志家譜所列的最後一位宗裔是阿拿尼（代上三10-24）；他是所羅巴伯率眾返鄉後的大衛第六代孫，算起來應是主前400年左右。

歷代志的語言已可以肯定是被擄後時期的希伯來語。文中已出現「達利克」一詞（波斯金幣名，見於代上二十九7），但尚不見希臘詞語的蹤跡，這說明其成書年代肯定是在波斯帝國的中後時期（主前538-331）。另於舊約以後時期的希伯來語中，常見有midrash一詞，是指一種對經文作註釋或註解的文體（和合本作「傳」

或「史」），舊約中則僅見於歷代志（代下十三22，二十四27），可算是該詞的最早用例。綜上所述，我們可以將歷代志的寫作年代，大致限定在主前400年左右。

歷史背景

那是波斯統治時期的猶大。古列下詔之後，許多猶太人便從巴比倫陸續返歸耶路撒冷。他們重修聖殿，一心等待著彌賽亞時代的來臨。但是接踵而至的大旱、饑荒、貧困、道德淪喪、靈性頹糜種種現象，使人們企盼之心冷漠了。在政治上，猶大是波斯的屬國，波斯的統治猶固若金湯，沒有一點鬆懈的跡象；所以光復大衛王國的可能性尚十分渺茫。

在政治上既無恢復大衛王國的希望，那麼這些主前四世紀的猶太人該如何理解歷史，以及他們在神的計劃中的地位呢？生當其時的歷代志作者從神與大衛所立的約中，找到了解釋歷史的鑰匙。歷代志上前十章漸漸引進大衛；十一至十九章詳述大衛的統治。全書提及摩西之名凡31次，提及大衛之名則超過250次。大衛計劃建殿，從設計到集資俱親理其事；又規定一切典章制度、聖職分派，從利未人、歌手、門衛的人選，到祭司等級的劃定，也都是大衛一手擘劃。大衛規定了聖殿崇拜制度，這對歷代志作者及其同代人來說，是極其重要的事。

總的來說，以色列在波斯統治下的一段歷史大多是沈默的，無論其他的舊約材料還是考古發掘中，都鮮有所見。當然，考古挖掘尚在進行中，更多的證物尚可得於未來。

緣起和目的

歷代志的作者必是身居耶路撒冷，為那裏的猶太人而寫下本書的。書中提及耶路撒冷之處凡240次，提及猶大國之處凡225次；惟對北國以色列和以色列各王卻絕少提及，作者的愛憎好惡已十分明顯。另有兩段文字也分明表達了作者對北國以色列的態度，其一為：「這樣，以色列人背叛大衛家，直到今日」（代下十19）；其二為：「耶和華以色列的神曾立鹽約，將以色列國永遠賜給大衛和他的子孫，你們不知道嗎？」（代下十三5）

作者希望以色列民看見神是統御萬有的至高的君王，他記述大衛的宣認：「耶和華啊，尊大、能力、榮耀、強勝、威嚴都是你的；凡天上的地下的都是你的；國度也是你的，並且你為至高，為萬有之首。豐富尊榮都從你而來，你也治理萬物。在你手裏有大能大力，使人尊大強盛都出於你。」（代上二十九11、12）

歷代志成書於被擄歸回時期，目的是透過早期的歷史，強調神權政治的重大意義。這神權政治是神特為被擄歸回時期的猶大所設計的社會組織形式，使他們成為一個宗教性而非世俗性的社會群體，以神所選定的祭司來代替君主（神選定的祭司

與那些墮落的祭司正相對立。在被擄前時期，以色列民道德和靈性淪喪，那些敗壞的祭司實難辭其咎）。

被擄歸回的猶大國民要作聖潔的子民，而非懷有政治和民族野心的國民。因此，作者要求劫後復歸的猶太人信守摩西約法，惟此方能蒙神恩惠，昌盛不衰。猶太人歷經被擄之劫，除去了他們的污穢，仍為神的選民，正面臨著一個履行西乃約法的新機會。

作者反覆強調天譴神懲是絕不可倖免的。他還強調人們的一言一行都要遵規守法，使神的品格清楚地顯現在其民的身上。作者從每一歷史事件上，都看到了有神大能的手在擘劃左右，叛逆者無不受懲罰，悔罪者無不蒙恩惠。他也看到經數十年被擄之後的遺民，正是大衛家的屬靈宗裔。他呼籲被擄後的民眾謹守西乃的義，滌淨被擄前悖逆的罪孽，一心領受神的祝福。

作者也告誡猶太人要認識神的權能，告訴他們惟有信神方能「立穩」，惟有信神的先知，方能萬事亨通（代下二十20）。他一再強調耶路撒冷的重要，說那是神選定的敬拜之所（代下五，六）。凡聖殿、祭司、利未人、歌手、門衛，無一不是經神選定的（代上二十八9）。聖殿是他們祈求而必得應允之所（代下六19至七3）。

內容和教導

歷代志的內容大體可劃分如下：譜系（代上一至九）；大衛執政（代上十至二十九）；所羅門執政（代下一至九）；猶大列王（代下十至三十六）；被擄與歸回（代下三十六22、23）。在行文上，作者沒有採用直接教誨的方式，所以讀者要善於從敘事中歸納出教訓。

統貫歷代志的主導思想，就是高舉神的偉大、權能和獨一無二。歷代志上二十九章11、12兩節很明確地表達了這個思想，宣告天地萬物皆屬於神，祂是萬有的主。其他章節也表達同樣的思想。例如，亞述王西拿基立率軍入猶大境，兵圍耶路撒冷；猶大王希西家就召集百姓，勉勵他們不必畏懼來勢洶洶的敵人，因為「與我們同在的，比與他們同在的更大。與他們同在的是肉臂，與我們同在的是耶和華——我們的神，他必幫助我們，為我們爭戰。」（代下三十二7、8）

歷代志反覆強調以色列神是獨一無二的宇宙真神。歷代志上十六章25、26節引用詩篇九十六篇4、5節的話：「因耶和華為大，當受極大的讚美；他在萬神之上，當受敬畏。外邦的神都屬虛無，惟獨耶和華創造諸天。」作者也引用大衛和所羅門的話說，除耶和華神之外絕無他神存在（代上十七20；代下六14）。

歷代志指出：「我們的神至大，超乎諸神」（代下二5）；歷代志下三十二章是表

明耶和華真神與「列國諸神」根本區別的聖經名篇。西拿基立在圍困耶路撒冷時，曾對以色列民說：「你們倚靠甚麼，還在耶路撒冷受困呢？」（代下三十二10）又說：「所以你們不要叫希西家這樣欺哄誘惑你們，也不要信他，因為沒有一國一邦的神能救自己的民脫離我手和我列祖的手，何況你們的神更不能救你們脫離我的手。」（代下三十二15）在亞述王的觀念裏，「論耶路撒冷的神，如同論世上人手所造的神一樣。」（代下三十二19）但神終於拯救了希西家和耶路撒冷的城民，而西拿基立卻遭到了懲罰（代下三十二21、22）。

作者多次申明以色列的神，也是列邦的主宰（代上十七21；代下二十6）。他指出神是掌管歷史發展的。神引以色列民出埃及，將迦南人逐出了巴勒斯坦（代上十七21；代下六5，二十7）。歷史上那些看似奇怪的事，無一不是出於神的安排（代下二十二7）。作者講述猶大諸王與外邦一次又一次的戰爭中，指出勝敗得失無不取決於神（代上十13、14，十八6；代下十二2，十三15，二十15，二十一11-14，二十四18，二十八1、5、6、19）。

歷代志作者認為神是堅守信約的神（代下六14），是正直公義的神（代下十二6），因此世間的審判者也必須是誠實公正的（代下十九7）。作者指出，一國或個人違抗神意而能順遂者是絕未之有（代下二十四20）；悖逆神者必一敗塗地，脫離神者必軟弱無力（代上二十九14；代下二十12）。

作者不僅指出神的獨一、公義和權能的，他還要使人看到神的偉大智慧。神是「察驗人心，喜悅正直」的（代上二十九17）。所羅門王悉心向神祈禱說：「求你從天上你的居所垂聽赦免，你是知道人心的，要照各人所行的待他們（惟有你知道世人的心）。」（代下六30；參三十二31）

神的權能雖然統管天地，神的智慧雖然察驗人心，但世人無論男女，都可自由選擇是否尊奉神。歷代志對這兩種人都有所記述。遵神意行事的便得亨通，逆神意的便必敗無疑，即使是貴為君王也不例外。作者詳載了3個猶大君王的故事，即約沙法、希西家和約西亞。3位都是偉大的改革家，都被譽為遵從神意的，但在晚期也都因違逆神意而惹神發怒。約沙法與北國的惡君聯盟（代下二十35、37）；希西家款待巴比倫的來使，結果神離開他（代下三十二31）；約西亞則拒不聽神藉法老尼哥所傳的話，而招殺身之禍（代下三十五21-24）。

作者相信人皆有罪（代下六36），俱應全心全意地懺悔（代下六38）。歷代志下七章14節可以說是全本聖經中，最為突出的勸人懺悔的經文之一。

歷代志的另一主題為聖殿的重要；聖殿乃是人神相晤之所。歷代志所記幾乎都離不開聖殿。的確，對於活在主前四世紀波斯人統治下的耶路撒冷人來說，聖殿禮

拜實在有極重大的意義。作者強調一個真正的敬拜群體和崇拜制度的重要。
敬拜是作者對神的根本態度，耶和華是唯一值得敬拜、讚美的神。歷代志下二十九章20-30節描述了一次崇拜的經過。希西家王命祭司代全體以色列民獻燔祭和贖罪祭。利未人和祭司分班站立，手持鈸、瑟、琴、號，「燔祭一獻，就唱讚美耶和華的歌，用號，並用以色列王大衛的樂器相和。會眾都敬拜，歌唱的歌唱，吹號的吹號，如此直到燔祭獻完了」（代下二十九27-29）。
歷代志作者不是狹隘的種族主義者和律法主義者。他總是呼籲北國的人民回到聖殿來敬拜耶和華神（代上十三2；代下十一16，三十1）。神甚至利用異教君王尼哥向猶大的明君約西亞代傳神的旨意（代下三十五22）；又如波斯王古列也遵神的旨意釋放了俘虜（代下三十六23）。作者還以讚賞的態度，記載了希西家王如何允許北國眾民（有些是未經自潔的），來耶路撒冷遵守逾越節。他記述希西家的話說：「凡專心尋求神，就是耶和華——他列祖之神的，雖不照著聖所潔淨之禮自潔，求至善的耶和華也饒恕他。」（代下三十18、19）
Ralph L. Smith
另參：「列王紀上、下」；「王，王權」；「舊約年代學」；「以色列史」。

駱駝刺草(Camel's Thorn)
低矮帶刺的灌木，根有異香，可製油膏。
另參：「植物（駱駝刺草）」。

龍(Dragon)
聖經稱某些陸上或海中的大獸為「龍」。
另參：「動物（龍）」。

龍子(Sand Lizard)
另參：「動物（石龍子）」。

癆病(Consumption)
是結核病的俗稱，尤多指肺結核。聖經有兩處提及「癆病」（利二十六16；申二十八22），似並不一定專指肺結核，可能泛指一切消耗性的慢性病，如癌、腹瀉、營養不良、瘧疾、腎功能衰竭及其他功能失調等症。
聖經指出，不守誡命者可能會罹病招災，所列諸症中即有癆病。
另參：「醫藥」；「疾病」。

瞭望樓(Watchtower)
守望者站立的高臺。農夫守夜，為保護他們的農作物和牲畜；士兵看守，為護衛城市。巴勒斯坦的葡萄園裏，築有瞭望樓，從事守望的人，負責看守園內的葡萄不被野獸和盜賊偷吃（賽五5；太二十一33；可十二1）。今天，巴勒斯坦的這類建築物，仍有同樣的目的，並為葡萄園工人日常起居的地方。有些瞭望樓則像以得臺（創三十五21），建在曠野。這些瞭望樓不但為牧人提供住所，可看守羊群，而且，也為哨兵預備了一個前哨基地，好保衛城市，並往來的商旅，免受劫匪的騷擾（王下十八8；代下二十24；賽三十二14）。
另參：「保障／堅城」。

聯盟(Alliance)
地方有力人士或家族、部族之間為了共同利益和目的而結成的盟約。古代訂盟或以饋贈、盟誓、聘禮、聯姻、立約等為信物或盟證。
族長時代以色列人與外族訂盟尚無顧忌，如亞伯拉罕曾與幔利、以實各、亞乃結盟（創十四13、24），這3個盟友都是亞摩利人；後又與非利士人的基拉耳王亞比米勒為盟（二十一22-34）；以撒也曾與亞比米勒訂盟（二十六26-31）。至摩西時代，已有明令禁止與迦南人結盟（出二十三31-33，三十四12；申七1-4）。這主要是出於宗教上的考慮。士師時代又重申此禁令（士二1-3）。但約書亞記九章記載了以色列人受騙與基遍人立約。
列王時代，諸王與外族聯盟及聯姻之事屢有發生。大衛稱王以前曾與迦特王亞吉聯盟。大衛是求一立身之地，亞吉則期望大衛協助非利士人戰勝掃羅（撒上二十七1，二十八2）。所羅門曾分別與推羅王希蘭和埃及王結盟（王上五1-18，九16、26-28），目的是通商互市。國分南北之後，南國猶大王亞撒曾與敘利亞王便哈達

結盟（王上十五18-20）。北國以色列王亞哈也曾與南國猶大王約沙法結盟以共同抵禦敘利亞（王上二十二1-4；代下十八1-3）。約百年之後，以色列王比加聯合敘利亞王利汛攻打猶大王亞哈斯（賽七1-9）；亞哈斯則與亞述王提革拉毘列色訂盟抗衡以敘兩國（王下十六7-9）。猶大末代王西底家與埃及結盟對抗巴比倫人（王下二十四20；結十七1-21）。總之，這些聯盟的結果無不導致異邦偶像的流入（王下十六10-18），所以，眾先知無不大聲疾呼加以反對（何八8-10；賽三十1-3、15、16；耶二18）。

被擄歸回後，猶太人嚴禁與異族人有任何形式的結盟，甚至與異族通婚都在嚴禁之列（拉九1-3）。

馬加比時代，猶太民族領袖時與羅馬當局談制立約以保證猶太人的安全（《馬加比一書》八17，九70，十五16）。此後，歷代猶太王與羅馬皇帝盟約不斷，直至猶太國滅亡。

另參：「立約／約」。

臨門(Rimmon)

（1）便雅憫支派的比錄人，他的兩名兒子巴拿和利甲殺害了伊施波設（撒下四2、5、9）。

（2）大馬色的敘利亞人所敬拜的神祇，敘利亞軍隊的元帥乃縵及其主人常訪臨門廟（王下五18）。

另參：「敘利亞」。

（3）音臨門的別名，是猶大南部的一座城，見於約書亞記十五章32節，歷代志上四章32節。

另參：「音臨門」。

（4）位於分配給西布倫支派作產業之土地中的一座城（書十九13）；此城在約書亞記二十一章35節又稱為「丁拿」。

（5）位於耶路撒冷以北約12.5哩和聖經中的以法蓮（現今的泰伊拜）以南2.5哩的大山洞，也稱為臨門磐。基比亞城有600名逃難的人曾躲在洞中4個月之久（士二十45、47，二十一13）。

臨門帕烈(Rimmon-perez)
以色列人在曠野飄流期間一個暫時安營的地方，位於利提瑪和立拿之間（民三十三19、20）。其位置已無可稽考。
另參：「曠野飄流」。

臨門磐(Rimmon, Rock of)
耶路撒冷以北的一個大洞穴（士二十45、47，二十一13）。
另參：「臨門＃5」。

離婚(Divorce)
聖經對離婚的規定，與神在歷史不同階段的漸進啟示中，對婚姻關係所下的不同定義有密切的關係。
在創世的記載中，將婚姻定義為在純潔無罪的環境下，神使男女「成為一體」的連合（創二24）。在這種情況下，婚姻的解體當然是不可思議的。耶穌在世的事奉中，強調了神對婚姻的原初設計。在祂的描述下，這「一體」的關係即意味著夫妻不再是兩個人，而是神所配合、不可分開的一體（太十九6）。
舊約的規定
人類因墮落引致的惡果，使男女的關係也受到影響。人因自己的罪而與神隔離，男人和女人都受制於他們源出之物；男人受制於泥土（創二7，三19），女人受制於男人（創二22，三16）。墮落以前，男女平等，同有神的形象（創一27），也同受神的委託管理全地（創一28）。只是在人類墮落之後，始有男尊女卑之分，女人受男人管轄（創三16）。
這種新情況使男子掌握了支配女子的權力，這是在墮落以前所沒有的。男女「一體」的關係被破壞了，男人為主的結果，男人就為自己增加婢女，於是便出現了一夫多妻制（創四19，十六3，二十九30）。雖或保持一夫一妻制，但男人可休妻另娶，甚至多次的休妻再娶（申二十四1-4）。在男尊女卑的情況出現後，離婚便成了無可避免的結果。無論是男尊女卑，還是休妻離婚，均與神原來設計的夫妻關係背道而馳。摩西律法的休妻規定，是神容許人在墮落狀況中的一個選擇（太十九8）。「離婚」只是男人的權利，妻子服於男人權下，成了離婚的受害者。律法上只准男子休妻，而不許女子「休夫」。

摩西律法關於休妻的條例儘管不公平，但申命記的條例實在也是為了保護女性的權益。首先，律法規定男子休妻需有一個正當的理由，指出妻子不合之處；其次，必須給女子「休書」，證明這段婚姻的結束（申二十四1）；還有，男子不得再娶被他休棄的前妻，因為他從前的休棄已被視作妻子的玷污（申二十四4）。

神雖在摩西律法上，因人類的「心硬」作了某種讓步，但實際上，休妻卻是神非常恨惡的事（瑪二16）。休妻的規定只是對墮落之後出現的男權至上所作的權宜容忍；其實，神對婚姻關係原初設計的男女成為「一體」，始終是神所喜悅的婚姻標準。

耶穌的教導

基督的救贖工作使人重返神創世的原旨初衷，因此，舊約的離婚法在基督教會中自然便廢止了。耶穌強調婚約的不可違反，教導門徒遵循神於創世之初所立的婚姻模式。耶穌提及摩西容許人休妻時指出，「起初並不是這樣」（太十九8）。耶穌否定了墮落後的律法，重新確立神於創世時的旨意。

馬太福音五章31-32節記載耶穌斷然廢止了允許男子休妻的舊法。耶穌認為休妻是污辱女子的名節。放蕩的男子休妻，反誣告妻子為淫婦，利用她們作離婚的藉口。男子休了自己的妻，待她們如淫婦。若一個男子與被休的婦人結合，也被視為與她犯姦淫。耶穌堅決否定任意離棄髮妻的男權觀念，而重申創世時那終生連合的「一體」婚姻觀。耶穌的門徒很明白耶穌的想法，但由於那個時代男權思想根深蒂固，有些門徒竟說與其終生堅守一夫一妻的婚姻，倒莫如不娶為佳（太十九10）。耶穌要求蒙救贖的人遵行「男女一體」的婚姻制度。新約也強調男女婚姻的神聖，以婚姻關係等同於基督與教會的關係（弗五25）。

新約雖強調婚姻的永恆，但在一方背信棄義的情況下，為了保護清白無辜一方的權益，新約也不反對離婚。耶穌也為受委屈的一方保留了離婚的權利（太五32，十九9）。受委屈的一方若甘願維持婚約，當然也無不可，離或不離的主動權全在清白無辜的一方。

另一個例外則是離棄。哥林多前書七章15節雖然指的是非信徒離棄信徒，但別處也提到如果一個信徒離棄自己的配偶，那麼他也被視為一個非信徒（提前五8）。夫妻之間的離棄行為，就等於是破壞了婚姻之約，可按哥林多前書七章15節處理。無論是由於姦淫或離棄，受害一方有權提出離婚，且離婚之後便再為單身。若悔改或種種復和手段，都不能挽回婚姻，受害的一方不再受婚約拘束。根據聖經，無婚約在身便有另嫁或另娶的自由，但一定要選擇「在主裏的人」，即基督徒為配偶（林前七39）。聖經中所謂無獨身恩賜的人，也包括因上述合理原因而離婚

的人（林前七9）。根據馬可福音十章11-12節和路加福音十六章18節的教導，基督徒若將離婚作為另覓新歡的手段，這樣的離婚是不合法的，也是犯了姦淫。
婚姻的破裂常是有多種因素的，故教會在處理離婚與再婚的事，都要作獨立的案例處理，並要想到神有無限的恩賜，赦免罪孽，並使人重整生命。聖經關於離婚的限制並不適用於歸主之前已離婚的信徒，因為神的赦免已洗清了這些信徒以往的罪，使他們成為基督裏新造的人。
無庸諱言，離婚不啻是重創一場，所留下的疤痕是難以愈合的。教會有特殊的條件，以愛心和同情向離婚的人伸出援手，安慰他們，支持他們，接納他們成為蒙救贖群體中的一分子，使他們在這充滿恩慈的新環境中，心靈獲得醫治，生命重新建立。
Gilbert Bilezikian
另參：「民法和公正」；「婚姻，婚姻風俗」；「性」；「姦淫」。

離經背道(Apostasy)
聖經用語。指棄絕信仰，詆詈宗教，背離神的一種行為。該語一般是指那些起初是誠篤的信徒，後來卻主動宣佈放棄原先信仰的人；這並非無知或有錯誤的知識。離經背道不同於異端信仰（否定信仰之一部分），也不同於在同一信仰之下改投別的宗派。離經背道之後又突然悔悟的也大有人在，如彼得即是一例。
「離經背道」在希伯來文中，原指反叛或叛逆。如猶太人背叛亞達薛西王即被指為「叛逆」（《以斯拉一書》）二23）；反叛耶孫的也被指為「悖逆律法」（《馬加比二書》五6-8）。凡違背律法、不到聖殿崇拜、故意干犯神的行為，都屬靈性上的叛逆，舊約對此曾以許多類似的語彙加以指斥（書二十二22「悖逆神」、「干犯神」；代下二十九19「犯罪」；耶二29「違背」）。以賽亞書和耶利米書記以色列人離經背道，曾用了多個例子（賽一2-4；耶二19）；以色列諸王犯此罪者也不少（例：王上十四22-24羅波安；王上十六30-33亞哈；王上二十二51-53亞哈謝；代下二十一6、10約蘭；代下二十八1-4亞哈斯；代下三十三1-19瑪拿西；代下三十三21-23亞們）。
新約時代也有不少門徒背叛基督（約六66），其惡名最顯著的就是加略人猶大。「離經背道」的希臘原文在經文中僅出現兩處。一處是使徒保羅被指控為教唆在外邦的猶太人「離棄摩西」（徒二十一21）。另一處在帖撒羅尼迦後書二章3節，「離經背道」一語預指末世的一個徵象，在耶穌第二次臨世以前的日子必有離經

背道之事廣為發生，並告誡基督徒面對這種現象「不要動心」、「不要被欺」。這「離經背道」的惡潮是隨著一個「不法者」的興起而來的，這人是撒但手中的工具（帖後二3-12；參提前四1-3）。
新約其他章節則轉用其他語彙來表達同樣的意思。在那最後的日子裏，將有許多人在大患難、大迫害的面前「跌倒」（太二十四9、10）；又將有假先知起來，「迷惑多人」（太二十四11）；經不住試煉（路十八13）和不信（來三12）也是使人離經背道的原因。保羅曾舉許米乃和亞力山大為廢棄信仰的二例（提前一20）。希伯來書的作者指出那些信而復叛的人自陷絕境，再也得不到悔悟的機會（來六1-6）。接受了基督又故意犯罪，其後果是可怖的（來十26-31）。使徒彼得談到那些信而復離的人時說：「他們末後的境況既比先前更不好了」（彼後二20）。使徒約翰也談到了同樣的問題（約壹二18、19）。
基督教會成立後的前400年期間，連續發生10次大迫害，使「離經背道」問題更尖銳化。為此，教會要求犯有此罪的必須真正懺悔並當眾認罪，方可考慮其重入教會的問題。羅馬皇帝朱立安（361-363）否認基督教信仰並在全帝國境內大興異神崇拜，因此被稱作「叛教者朱立安」。時至今日，「離經背道」仍是基督教會面臨的一大危險，尤其是在教會遭受迫害的地區和國家，更是對基督徒的重大考驗。
James D. Price和Luder G. Whitlock, Jr.

櫟／橡樹(Oak)
另參：「植物（櫟／橡樹）」。

羅大(Rhoda)
約翰馬可之母親馬利亞家中的女僕；馬利亞的家在耶路撒冷。羅大曾向屋裏的人回報彼得正站在門外。由於他們不知道彼得已從獄中釋放出來，所以起初並不相信羅大的話（徒十二13-15）。

羅以(Lois)
提摩太的外祖母（提後一5），他的一家，包括他的母親友尼基，都是住在路司得（徒十六1）。羅以是一位十分虔誠的猶太人，她可能在保羅第一次的宣教旅程中歸入基督教（徒十四）。保羅稱讚提摩太的信心像他的外祖母及母親一樣。

羅坍(Lotan)
西珥的長子（創三十六20），是居住於以東地何利人的族長。羅坍有兩個兒子，名為何利及荷幔（代上一38、39）。

羅底(Rhodes)
保羅在第三次宣教旅程後，返回耶路撒冷途中所曾停泊的港口（徒二十一1）。羅底島面積有500多平方哩，位於現今土耳其東南岸附近。
在保羅的時代，羅底島早已是多里亞希臘文化的重要建設。島上有好幾座城，首府羅底位於義大利諸港口，及西面的亞西亞省和東面的敘利亞與埃及港口之間，古代繁忙的商貿海路之上。羅底島以其天然海港和公共建設而著名。她是一個重要的商業中心，並為羅馬之海上法律提供大部分的先例。主前二世紀是其政治勢力的高峰，在小亞細亞的大陸上控制了大部分的卡里亞和呂家。羅馬首先奪去了羅底在商業上的權勢，並在主前一世紀的羅馬內戰期間，使羅底在政治上縮為羅馬帝國的一個省城。
羅底城為了慶祝主前280年一次軍事上的勝利，在港口附近立了一座巨型的希臘太陽神銅像，高度為121呎——約相等於美國自由神像的高度。其製造需時12年，但完工後不久，一次地震卻把這像雙膝以上的部分震掉了（主前224），然而，遺下的痕跡仍引起人的好奇，直至七世紀這被阿拉伯人佔領為止。這「羅底島的巨像」被列為古代世界奇景之一。自中世紀開始，有人錯誤地形容這像為跨立在海港的入口上，但實際上這並沒有可能。

羅底巴(Lo-debar)
底璧的別稱，是迦得人的城；記載於撒母耳記下九章4節及十七章27節。
另參：「底璧＃3」。

羅波安(Rehoboam)
造成希伯來王國分裂，並且是分裂後的首位猶大王，羅波安因這兩件事而知名（主前930-913；太一7）。
王國的分裂
所羅門死後（主前930），其子羅波安繼位。當時以法蓮人似乎不滿於自己所處之次等地位，羅波安也許出於忍讓，答應在他們的城示劍登基，而不在耶路撒冷；耶路撒冷是傳統上以色列民聚集的地方，在那裏「所有以色列人」都會同意（王上十二1）。
在一個祕密會議上，北方眾支派與耶羅波安一起朝見新任君王，求他寬待百姓。耶羅波安本是所羅門之行政架構下的一名官員，因所羅門懷疑他圖謀叛國，所以他曾逃往埃及，現在已返回以色列，重新擔當領導的職位。先知曾預言耶羅波安要成為以色列的王，因為所羅門離棄神（王上十一）。所羅門無數的興建工程和他虛榮的行為似乎已使以色列國陷於破產，他卻為此向眾民抽取苛稅。眾民尤其反對他強迫壯丁為這些工程作苦工（參王上十二4；代下十4）。人民於是期望新王撤銷苛稅。
羅波安以3天的時間來考慮這請求。所羅門朝中的老臣勸羅波安寬待眾民；侍立在羅波安面前的少年人，卻慫恿他不要減輕眾民的擔子，反而要加更重的稅。羅波安聽從了同輩的意見，傲慢地以更重的稅脅迫眾民。蠢蠢欲動的北方各支派在耶羅波安的帶領下，脫離了羅波安的統治，建立另一個獨立的王國。猶大和便雅憫是唯一忠於羅波安的兩個支派。
北方王國的獨立自存並不是一件新事。早在掃羅死後，大衛在希伯崙統治期間，北方已是我行我素。30年後，北方曾一度支持示巴反抗大衛。現在於耶羅波安的領導下，這分裂遂變成事實。
羅波安並不接受分裂這個事實，他差遣庫官亞多蘭前往修好。結果北方黨派用石頭把亞多蘭打死，羅波安等人則逃回耶路撒冷去。羅波安馬上準備鎮壓眾背叛的支派。他從猶大和便雅憫支派中徵召了18萬人，準備北上，但先知示瑪雅卻及時把神的話帶來，勸他取消這計劃，因為以色列國的分裂，是神看見以色列民在所羅門在位期間所犯的罪而降予他們的懲罰之一。羅波安立即取消了他的軍事計劃，但在羅波安與耶羅波安在位期間，常有間歇性的軍事衝突，影響著兩者的關係（王上十四30）。
羅波安的統治
羅波安不斷要面對北國進攻的威脅，於是著手鞏固他的國土。他既有充足的武器

和食物，便在多處築壘，計有：伯利恆、以坦、提哥亞、伯夙、梭哥、亞杜蘭、迦特、瑪利沙、西弗、亞多萊音、拉吉、亞西加、瑣拉、亞雅崙、希伯崙。
軍事上的裝備同時也加上了屬靈上的支持。由於北國設立了遠離真道的新宗教，祭司和利未人都紛紛遷移至南國，這使南國的屬靈素質大大提高了。祭司和利未人顯然幫助猶大保持了的穩定局勢「三年」（代下十一17）。
可是，眾民卻到處築邱壇和外邦的聖所。他們漸漸跟從了鄰近外邦國家敗壞的宗教行徑，包括同性戀（王上十四22-24）。
不久，羅波安「離棄耶和華的律法，以色列人也都隨從他」（代下十二1）。羅波安是所羅門的兒子，所羅門是一個被庶務纏身的父親，他自己在屬靈的事上也愈來愈鬆散。羅波安的母親拿瑪是缺乏屬靈知覺的亞捫公主（王上十四21）。羅波安父親的蓄妾和生養眾多兒女的做法，對他同樣有影響。羅波安有18個妻子、60個妾侍、28個兒子和60個女兒。他在堅固的猶大諸城裏為他們安排生活起居，已花去不少時間（代下十一21-23）。
猶大離棄神的行為愈來愈嚴重，終於招致神的懲罰，神命外邦來入侵猶大國。在羅波安第五年（約主前926），埃及的示撒一世（即示爽一世）以1,200部馬車和60,000人進侵巴勒斯坦（王上十四25；代下十二2、3）。
示撒首次進侵成功後，先知示瑪雅清楚向王和貴胄指出，埃及的入侵是神對他們犯罪的直接懲罰。當他們為自己的剛愎任性而悔改，神便應許減輕加諸他們的懲罰。猶大要向埃及大量進貢，諸城更慘遭搶掠。為了滿足埃及人的要求，國庫和聖殿的財寶幾乎都掏盡了。
示撒可能繼續入侵至北國，他在盧克索卡納克的廟裏刻著他的戰績，說他在兩國中征服了156個城。其中所列的城名只有一部分可以辨別出是甚麼地方。
羅波安的悔改只是暫時的。聖經暗示他在末後數年仍然行惡（代下十二14），他的兒子和繼任人亞比央「行他父親在他以前所行的一切惡」（王上十五3）。若羅波安末後的12年能給他的兒子建立好榜樣，聖經大概不會指摘這位父親的罪行。
羅波安登基時41歲，作王共17年。他指定由其寵愛的妻子瑪迦之子亞比央繼位作王。
Howard F. Vos
另參：「以色列史」；「舊約年代學」；「耶穌基督的家譜」。

羅阿米(Lo-ammi)
一個具象徵性的名字，意思就是「非我民」（何一9），是先知何西阿為其子所取之名。
另參：「阿米」。

羅施(Rosh)
一個北方國家，出自瑪各的民族（結三十八3，三十九1），學者常把羅施等同於俄國。

羅迦(Rohgah)
亞設支派朔默的兒子（代上七34）。

羅革(Log)
只在利未記第十四章出現的容量單位。羅革等於1/12罷特，或1/2品脫。
另參：「度量衡（羅革）」。

羅馬(Rome, City of)
義大利的一個城市。根據傳統說法，是在主前753年建於臺伯河口約15哩外的7座山丘上的。那7座山是露出拉丁平原的岩石，在拉丁平原消失於臺伯河床之處形成。直至新約時代聖經才提及這城。新約有7個地方引述羅馬（徒二10，十八2，十九21，二十三11，二十八14、16；羅一7、15；提後一17），但保羅在那裏寄居的生活，及寫給羅馬基督徒的信——大概在主後57至59年間寫於哥林多，使聖經讀者對這京都產生了興趣。
歷史
在主前二千年代，印歐移民進入歐洲，並定居於義大利半島。有一群人定居在臺伯河口四周，從小亞細亞來的、強健而文化水平較高的伊特利亞人佔據了義大利中部。主前八世紀羅馬興起的時候，義大利半島的人口是混雜的。定居在臺伯河口附近、說拉丁語的人是農業家。分散各處的人則組成不同的聯盟和團體，以抵

禦入侵的人。他們在山上築起木柵，保護家人和羊群，並驅走侵襲者。從這樣開始，羅馬城冒升為一個支配中心，心臟地帶則在7座山上（帕拉蒂丘、加比多連丘、亞文亭丘、凱利安丘、奧彼安丘、埃斯奎里丘、維米奴丘，及奎里納萊丘）。傳統認為山丘的數目是7；事實上，數目是多於7，不過有些只是平頂的山脊。臺伯河在山丘間繞成一個大“S”字形。臺伯河的河水在某一地點上分叉，形成一個小島，但河水則淺得可以涉過。在這裏建立的城有道路連繫起來，範圍是北至伊特利亞人的區域，南至希臘的貿易城市，西至海岸；內陸方面則伸展至高地的部落地區。對早期羅馬的認識主要是基於區內一些簡單的堡壘和無數的墳地等考古發現。

羅馬在其後1,000年，在政治上有顯著的發展。組成最早期的「元老院」那些組織鬆散的首領，為伊特利亞的王所取代了。這些王似乎嚴訓其百姓守紀律和服從命令。他們建設了許多工程，築渠排出公會廣場一帶的水，使那地成為一個社交、商業、工業，及政治中心，並在加比多連丘上，為朱庇特、優娜，和米內瓦諸神建一神廟，作為公用的廟宇。當諸王變得專制獨裁，拉丁人便造反，驅走異族的王，又因懼怕皇室統治，在主前510年建立了一個共和政體。在諸王統治期間，羅馬城四周以堅固的塞維牆環繞著，牆上有許多城門，這城牆的遺跡今天仍可看見。共和政體的設立是羅馬開始發展為世界強國的標誌。分散於山丘和河谷的人口，已不分種族地聯合起來，並且不用流血便解決了政治上的問題。

嚴格來說，我們不可用任何現代的意義來理解「共和國」一詞，以為它代表一種民主政體。當時的情況是由一些貴族支配著元老院，並構成一種根據血統、財富，和經驗形成的寡頭政體。這種安排在當時對羅馬來說是有用的，這細小城邦不久便突破其有限的領域，征服了伊特利亞人，並控制了南部的希臘城市。羅馬人其後望向更遠的地方。在主前273年，他們與埃及的多利買王朝訂立盟約。不久，又伸展至北非洲，征服了迦太基人，再向前推進至士班雅，並有佔領中東一帶的野心。羅馬多次的征服行動為她帶來了巨額的財富。

繼地理上之擴展，義大利出現了社會性的轉變。在主前二世紀，富有的地主收購了小農民的土地，這些小農民後來形成了一群沒有土地、沒有職業的人，他們便嘗試到充滿財富、娛樂、惡行和機會的羅馬發展。龐大而擁擠的出租房子便出現了，形成遍地蔓延的貧民窟。與這骯髒的貧民區並存的，有羅馬從遠處征服得來的大量財富的痕跡。在首都，許多精緻的建築物相繼落成，征服和組織起東方地區的龐培，在裝飾其偉大的首都上建設良多。

當元老院這共和政體的管治組織不能控制其更極端和激烈的成員，羅馬便進入了

政治發展的另一個階段。野心勃勃的領袖不理會元老院的意見，給予人民一些特權，以取得民眾的支持。羅馬對外的軍事勝利增強了一些將軍的勢力。在隨後的多次內戰中，立憲的問題皆以刀劍的勢力來解決。真正握有政治力量的人是馬里烏斯、蘇拉、龐培、克拉索斯、該撒猶流、安東尼，以及奧克他溫。

到了主前27年，奧克他溫冒升至最高的位置，並獲得「亞古士督」一銜。理論上，當時存在著一個兩頭政府，就是元老院和皇帝亞古士督，但當時疲弱的元老院只好容許皇帝作實際的統治者，這樣，在羅馬內外都得享和平，直至主後二世紀。

一世紀的皇帝統治期包括耶穌在世的日子和初期教會的日子，其中幾位皇帝都在新約中提及——亞古士督（路二1）、提庇留（路三1）、革老丟（徒十一28，十八2），及該撒（徒二十五10-12，二十七24）。

羅馬城是羅馬帝國的首都，也是君王、元老院議員、行政官、軍事官員及祭司的住處。第一位皇帝——亞古士督——的領導和外交努力，使羅馬在兩次內戰和一個世紀的戰爭後，享受到一段和平的日子，於是亞古士督開始留意羅馬城的重建和修飾，他誇口地說，他發現羅馬時，這城是用磚來建成的，但離開時，卻滿了大理石的建築物。他致力復興古羅馬的宗教，也導致許多廟宇的興建。亞古士督在帕拉蒂丘上，把那裏幾所房子接連起來，形成他自己居住的王宮；在王宮附近，又建了一所華麗的阿波羅神廟，四周有柱廊，神廟中設有一個大型的圖書館。王宮本身眺望著山谷下一群堂皇的大理石新建築物，一座美好的公所型商務會堂，一座元老院會議廳，一座猶流的神廟，一個大理石的講臺，兩個叫人印象深刻的新廣場——即該撒的廣場和亞古士督的廣場。後來的皇帝也不斷興建，圖令這城更華麗。在第一世紀中，除了中央廣場以外，還興建了提庇留和卡里古拉的宮室、多所浴場、拱門、劇院、羅馬大競技場，和尼祿競技場。這些建築物都以一堵城牆圍繞起來，這城牆是建築在舊塞維牆之外。一些引水道把水引入城中；從東南西北四方而來的主要道路也集中在羅馬城的中心地帶。

羅馬城中的基督徒

保羅在主後59年3月給護送到這宏偉的城市。他發現那裏已設立了一所基督教會。事實上，他早於55年，在羅馬書中已曾跟這些基督徒交流。主後一世紀，羅馬城中有一個頗大的猶太人殖民區，其中的居民是主前63年龐培征服耶路撒冷後，從耶路撒冷帶來的一大群猶太奴隸的後裔。革老丟皇帝在主後49年把猶太人逐出羅馬，可能其時會堂正在傳講耶穌是彌賽亞的信息。傳道者是誰，我們不得而知，但他們大概是一些基督徒旅客和商人。保羅寫給羅馬人的信就是他向外邦教會的解說，這教會的創立與他無關。他首次與羅馬人接觸，大概就是在哥林多遇見亞

居拉和百基拉的時候（徒十八2），這對夫婦是在革老丟在位時被逐出羅馬的。後來保羅也曾打算在前往士班雅途中（羅十五24）探訪羅馬（徒十九21）。保羅在問安語中提及羅馬城中一個頗大的基督徒圈子（羅十六），信中也提及一些家庭（羅十六5、10、11、14、15），可能顯示那些家庭是羅馬基督教會的基地。在其被拘留期間，保羅是羅馬政府的囚犯，但他卻可以跟當地的猶太領袖見面，向他們解釋他的經歷，並親自向他們解說福音（徒二十八16-31）。

在啟示錄中，羅馬含有一個邪惡的意義。在一世紀末，羅馬已喝醉了「聖徒的血和為耶穌作見證之人的血」（啟十七6），那是指早期的殉道者。

John A. Thompson

另參：「該撒／凱撒」。

羅馬書(Romans, Letter to the)

作者

羅馬書是以第一身來寫作的（一5、10等等），並且明顯是出自使徒保羅的著作。然而，真正執筆抄寫的是德丟（十六22），他是保羅的書記。知名的學者——無論是自由派或保守派——都不曾就本書的作者問題作爭論，而實際上，在古代每一種保羅書信名單中，羅馬書都列首位。

寫作年代、地點和收信人

本書表明收信人是羅馬教會（一7）。羅馬教會的成員組合並不清楚。保羅有時直接向猶太人說話：「我現在對明白律法的人說」（七1），「你稱為猶太人，又倚靠律法」（二17），「我們……猶太人」（三9）。他有時卻又直接向外邦讀者說話：「我對你們外邦人說這話」（十一13），「其餘的外邦人」（一13）。第一至三章和九至十一章的論證清楚預設讀者是猶太人和外邦人。因此，大概最宜看保羅這代表作的收信人是羅馬帝國首都那混雜了猶太人和外邦人的教會，這信是說明神透過猶太人的努力，把救恩帶給外邦人。

跟這看法有關的問題是：保羅寫作此信時，羅馬教會會否有猶太人存在？因為革老丟在主後49年已把猶太人逐出羅馬（徒十八2）。近期古幣學已為非斯都就任猶大巡撫設定了一個新日期——主後56年。由於保羅在該撒利亞兩年監禁後，曾在非斯都面前申辯（徒二十四27），所以保羅必定是在主後54年的初夏結束其第三次宣教旅程（時為五旬節；徒二十一16）。在這之前的數月，保羅正在希臘（徒二十2），他大概是在那裏寫成羅馬書，表達他打算把捐款送往耶路撒冷後，便往

羅馬一行（羅十五28）。
保羅在第二次宣教旅程中探訪哥林多時並沒有這計劃，因此羅馬書必定是在較後期的探訪旅途中寫成的。
保羅寫這信時顯然正身處哥林多，因為他在十六章23節提及以拉都，是城內管銀庫的。而哥林多一座大劇院旁的石路上，有一石板，上面的銘刻說明那是城內管銀庫的以拉都所鋪上的，目的是為他的獲選而致謝。這不會是一種偶合。以拉都顯然一直都住在哥林多，因為聖經提及那是他的家（提後四20）。此外，保羅提到他寫羅馬書時，該猶接待他（十六23），而這人大概就是住在哥林多的該猶（林前一14）。
我們知道在主後49年把猶太人逐出羅馬的革老丟，是由主後41年至他逝世的54年期間執政。若羅馬書在54年寫於哥林多，猶太人可能亦已獲准返回羅馬。另一方面，信主的猶太人可能並未被逐出羅馬，而百基拉和亞居拉是抵達哥林多後才悔改歸主的（徒十八2）。無論是哪一個情況，早在主後54年，羅馬的教會中可能已有猶太人。
背景
保羅較早前，在其第二次宣教旅程中探訪哥林多時，在那裏設立了教會，並在城中逗留了18個月（徒十八1、11）。他與剛從羅馬來的百基拉和亞居拉同時到達。保羅住了18個月之後，便被帶往新上任的方伯迦流面前（第12節）；迦流到達的日期，可從德爾斐的迦流銘刻中得悉是51年的春天。這樣，保羅便是在49年的冬天抵達哥林多的。
保羅離開哥林多後，便返回安提阿述職，並安排其最後的旅程，為耶路撒冷向外邦教會收集捐款（羅十五25-29），這是保羅早已教導他們要如此作的（林前十六1；林後九5）。哥林多不斷產生的問題（林前一11，七1）迫使保羅返回該城（徒二十3），在這時期他寫成了羅馬書，從書中最後兩章清楚可知他計劃立即把捐款送往耶路撒冷，然後從耶路撒冷前赴羅馬（羅十五23、24）。因此，當時寫書的處境是告訴羅馬人他即將來到，好叫他們預備協助他前往士班雅（24、28節）。除了歌羅西外，羅馬是唯一非由保羅建立的教會。羅馬書並沒有反映羅馬信徒有任何特別的困難，所處理的題目都是廣泛的，對任何教會皆有幫助。
寫作目的和神學教導
除了上述目的外，保羅欲向羅馬教會解說神的公義透過猶太人向外邦人顯明的途徑，猶太人藉著亞伯拉罕而生就是為了這目的，保羅自己已受差遣作使徒，其特別的使命是把外邦人帶進天國中，他看這使命為他的祭司職任，他為此成為了一

名「祭司僕役」，正如耶穌是猶太人的僕人（十五8、15、16）。外邦人悔改歸主，便是他獻給神的「祭物」（十五）。保羅從那比受捐者更窮困的外邦人（「在極窮之間」林後八2）中收取捐獻給耶路撒冷眾聖徒（即猶太人基督徒），這事實可以在神學上有力地肯定保羅使徒職事之有效性。這捐獻並不是財主捐助窮人的慈善活動，因為那些捐款者的經濟情況比受款者更壞。其實這顯示了保羅在外邦人中間的工作已被耶路撒冷教會接受，因而容許保羅離開地中海東部，繼續向西方前進（羅十五23）。外邦人需要作這捐獻，並非因為他們負擔起，而是為了感謝猶太人作了犧牲帶給他們福音。若猶太基督徒接受這捐獻，便強烈地表明亞伯拉罕的應許已得著應驗，猶太人真的已成為了外邦人的祝福。外邦人現已成為了與聖徒同國、同分享應許的人了（弗二19，三6）。

保羅寫本書，是為了向羅馬信徒清楚解明這教訓。貫串全書的主題是，猶太人和外邦人皆虧缺了神的榮耀，因而需要救贖（三21-31）。神的公義不單向猶太人顯明，神不但是猶太人的神，同時也是外邦人的神，因為神只有一位（第29節）。祂要基於基督在加略山上的拯救工作稱猶太人為義，也要基於對亞伯拉罕之應許的信實稱外邦人為義（第30節）。他們共有的信心使他們可得到這恩典（五2）。因而福音先是給猶太人，然後也給希臘人（一16）。

內容提要

羅馬書首8章的主題可見於一章17節：「義人必因信得生」。這個引自哈巴谷書二章4節的引句把保羅的教訓立於信心之上，與舊約針對行為的教訓對比。這樣，保羅確定他關乎信心的教導並不是標奇立異的新事物，而是穩固地扎根於舊約的先知書中。保羅之強調猶太人將會是「外邦人的光」也不是新的論點，因為以賽亞已頗清楚地預言了這一點（賽四十二6，四十九6）；他的新論點是外邦人與猶太人同為後嗣（弗三5、6）。他們不需要像一些猶太基督徒所要求的（徒十五1），先歸入猶太教，才會被神接納。這就是保羅在以弗所書三章6節所談及的奧祕。

首8章聖經的內容就是環繞這主題來發展。第一至四章處理「因著信成為義的」，顯示哈巴谷的話可應用於外邦人和猶太人。首3章表明猶太人和外邦人都在罪中，基督的救贖對兩者都是適用的（三21、22）。第四章指出亞伯拉罕是外邦人和猶太人的先祖，因為他是相信主的以色列人屬靈之父，正如他是相信主的外邦人屬靈之父。跟著在五至八章中，保羅處理主題的下半部：義人必因信得生。無論是猶太人或外邦人，只要肯接受神在加略山上藉著基督完成的義行，便可以脫離神的震怒（第五章）、罪的勢力（即撒但，第六章）、律法轄制人的力量（第七章），及死的權勢（第八章）而得生。

保羅在九至十一章討論肉身的以色列人或猶太人，與神未來的計劃的關係，結論是神不會棄絕祂的百姓——那些作亞伯拉罕後裔的以色列人（十一1、2）。若他們接受基督為彌賽亞，神可以把他們接在從前被砍下來的樹上（十一23）。

最後在結束的部分，正如保羅一向的特色，他在神學性分析之後加上生活上的實際應用，他討論首11章對基督徒的日常生活有何含義（十二至十六章），並在結束全書時提醒讀者，透過他的傳道工作而有的「外邦人的捐獻」，很是重要（第十五章）。

因信稱義

第一章辯證不信的外邦世界是背叛神，而神的憤怒亦已顯明在他們這些不虔不義的人身上（一18）。雖然神在大自然中已經給予他們足夠的啟示，顯出祂是獨一的神，但他們卻信奉多神和拜偶像，並隨之造成道德敗落（20-24節）。因此，保羅三次強調神要放棄他們，任由他們放縱情慾（第24節），行出可恥的事（第26節），及任憑他們存邪僻的心，行不合理的事（第28節）。意思是祂寬容他們的罪（三25），不鑑察他們對祂真實之存在的無知（徒十七30），及任憑他們拜偶像（徒七42）。

猶太人也不比外邦人好，因為他們雖然接受了摩西的律法，這律法啟示了神在以色列中之旨意，但他們卻沒有守律法（二17-29）。即使在外邦人中，也有一些人「順著本性行律法上的事」而被接納，因為他們的是非之心是單純的（14、15節）。對猶太人來說，守律法是不足夠的，除非他們守律法是出於靈裏的信念，而不單是墨守成規（第29節）。敬畏神的外邦人能守律法的真義，他們成為那些不守律法真義之猶太人的審判（14、27節）。然而，選民的不信卻沒有廢掉神的信實，祂要應驗亞伯拉罕的應許（三3）。雖然猶太人的條件在各方面都比外邦人優勝，但表現卻不比外邦人好，因為兩者都活在罪中（三1、9）。現在的處境是：「世人（包括猶太人和外邦人）都犯了罪，虧缺了神的榮耀。」（三23）

因此，神差遣了基督來，為世人的罪代贖（三21-31）。神的義（以拯救的方法向猶太人和外邦人公平地啟示祂自己）在律法以外彰顯，是透過「相信基督」（三22），並使外邦人和猶太人都可基於個人的信心而得著。另一方面，雖然律法是聖潔、良善的（七12），但這義若只能因行律法而得著，神便只是猶太人的神，而不是外邦人的神了，因為律法是頒給猶太人的（三29）。但神也是外邦人的神，祂按著基督的信實來使猶太人稱義，也按著相同的信實行為使外邦人稱義。基督為所有相信祂的人死了（三30）。因此神的義透過基督的信實彰顯出來（三3、22），並為每一個相信的人提供救恩的基礎（五9）。

保羅在第四章好幾次堅持亞伯拉罕是猶太人和外邦人的父（11-12、16-18節）。由於基督對亞伯拉罕之應許——列國（外邦人）都藉著他的子孫（以撒的後裔）得著祝福——守信，使亞伯拉罕成為列國之父，即所有相信的人之父（第11節）。保羅立下這廣闊的神學基礎後，便辨證說這稱義的衝擊所產生的後果是所有相信的人都嘗到從神的憤怒中被拯救出來的滋味，並因而經歷平安（五1、9）。罪藉著最初犯罪的亞當和夏娃進入了世界，並傳給所有人（第12節）。義則由第二位亞當——基督——而來，祂在加略山和藉空墳墓向世人宣佈神的義，為那些相信和接受豐富恩典之人所得的救恩提供了基礎（16-18節）。

律法的功用並不是拯救猶太人。律法是因過犯而加添的（加三19），並用以使人更留意所有人都有罪；律法叫過犯顯多（羅五20）。罪利用了律法去欺騙和毀滅那些欲守律法的人（七11）。保羅在律法進入他的生命之前，已知道貪婪是甚麼，但當他在十二、三歲成為了律法之指令和刑罰的從屬後，不可貪心的誡命便對他要求更高而毀滅了他（第11節）。罪因誡命便變得「惡極了」（第13節）。律法進入一個人的生命之後，違背律法的刑罰便完全有效了。現在保羅若犯了姦淫，他便要被人用石頭打死。罪因律法上的過犯更加重了，這事實要求更大的恩典，因為罪在哪裏顯多，恩典就更顯多（五20）。但我們若以為一個人應繼續在罪中，好叫恩典顯多（六1），便完全誤解了脫離憤怒、律法、罪和死亡而活的意義了。保羅議論說，那些已稱義和蒙基督拯救的人，已經在罪的權勢上死了，罪再沒有使他們作奴僕的能力（2、6節）。這裏思想的重點是，罪（即撒但——人格化了的罪）不能轄制信徒（9、14節）；罪不能在信徒身上作王（第12節），使他們作其奴僕（17、20節）。保羅寫道：「現今你們既從罪裏得了釋放，作了神的奴僕」（第22節），守律法的形式主義便不能俘擄我們（七6）。保羅在這裏是向那些活在律法以下，但卻按形式守律法的猶太人說話。在這等情況下，罪便在誡命中找到了機會，然後殺了他們（七11）。律法並沒有不是（第12節），但撒但卻使用其叫人分裂的傾向和分割的效果，鼓勵猶太人藏在其法律要求背後，並把神的關懷局限於猶太人中，而在這過程中把神民族主義化。保羅提醒讀者，神也是外邦人的神（三29），因此稱義不能基於任何國家性的原則，並非只對以色列有效。稱義的原則十分廣闊，足以叫所有人去接受，這原則就是信。保羅感到基督教是把猶太教變成國際化。以色列人因為守律法而成為了他們民族主義意識的奴隸，並使神成為了只屬於猶太人的神（三29）。

那些因信（基督的信和他們自己的信）而稱義的人，除了脫離神的憤怒、律法和罪之外，也脫離了死，神會藉著祂的靈，給他們必死的身體賜下生命（八2、11）。

他們若按肉體來活便會死，但若按聖靈來活，便要活著（第13節）。縱使死也不能使他們與基督的愛分離（第38節）。聖靈引導他們，並在他們人性的軟弱上幫助他們，為他們禱告和代求，正如基督所作的一樣（14、26、34節）。

以色列人的救恩

直至第十二章，保羅才討論這些神學原則的實際應用。原因是保羅正面臨一個有關神義說（即表彰神的公正之學）的嚴重問題，他必須在他思路上處理這問題。保羅整個論證繫於一個事實，就是發生在神的救贖歷史中的每一件事，都是因為神對祂給予亞伯拉罕及其後裔的應許守信。保羅的福音並不是一項新發明，正如耶穌曾說：「救恩是從猶太人出來的。」（約四22）整本舊約是這個事實的見證。以色列人從世上眾民中被揀選出來，有神親自參與他們的歷史，他們怎會有可能拒絕神所應許的那一位呢？第九至十一章就是要詳細地分析和解釋這個重要的問題。

保羅的答案有4方面。首先，揀選是神的計劃。祂揀選以色列時，知道將來要發生甚麼事。肉身的猶太人——以色列人——享有與神特殊的關係，是所有選民都可得著的，就是兒子的名分、榮耀、諸約、律法、禮儀、應許、列祖和基督（九1-5）。神揀選以色列人，正如祂在以掃、雅各出生前已揀選了雅各；祂使法老的心剛硬；也如陶匠按著自己的心意把泥土製成器皿（6-26節）。這跟他們的性格和天生的才華無關，而完全是神在他們身上的計劃（第11節）。神所作的選擇並沒有不公平之處，因為這些選擇是必須的，為要藉著他們顯出神的權能，以致祂的名能傳遍天下（14、17節）。祂揀選了以色列人來完成祂的計劃，正如祂揀選了法老、雅各和摩西；他們得救與否只在乎信（來十一）。畢竟以色列人中真正相信的，不過是剩下的餘數（九27-29）。

第二，保羅議論說，以色列人拒絕彌賽亞和祂的福音，其實是跟從了一個在歷史中不斷出現的前例（九30至十21）。猶太人沒有憑信心求義，因而永遠也找不到義。他們把義基於律法之上，因而在他們自己的彌賽亞上絆跌了（九30-33）。

第三，他議論說，以色列的「餘民」已相信福音，這清楚顯示以色列全體都要這樣做（十一1-16、26）。因此雖然他說神已棄絕以色列人，但他卻認為神沒有最終斷然棄絕他們（1、15節）。神把他們從亞伯拉罕之應許的樹上折下來，但沒有棄絕這群子民（2、17節）。那些被揀選的（餘民）得著他們所尋找的，但其餘的以色列人卻有一段時間是心硬的（7、25節），直至他們因嫉妒外邦人被納入神國中而發憤（11-14節）。因此以色列人的被棄未必是最終而不能改變的事情。

第四，保羅議論說，以色列的被棄對外邦人之被收納是一個祝福，他們多人悔改

的情景豈不像從死裏復生（12、15節）？這論點在本章餘下的篇幅（十一17-36）繼續發展。外邦人不應驕傲，因為是以色列人絆跌了，才叫外邦人可以被收納（17-19節）。以色列人失腳並非是要他們跌倒（十一11），他們的失落是外邦人的祝福，並且是神計劃的一部分。神因他們不信而把他們折下來，神也可以把他們重新接在原來的樹上，只要他們不是長久不信（第23節）。

因以色列人暫時的心硬（第25節），外邦人得救的數目添滿；同樣猶太人也會因外邦人被收納而發憤，把得救的數目添滿（11-14節）。猶太人與外邦人一起會成為「以色列全家」（第26節）。保羅渴望這事的實現，因而看他自己在外邦人中的工作，是藉著叫外邦人悔改歸向基督來激發猶太人追求義，並因外邦人的得救而保護自己權利，以致能拯救他的「一些猶太同胞」（第14節）。

基督徒的德行

第十二至十六章是把保羅那使人印象深刻的論證付諸實際的應用。因此，十二章開始便說：「所以弟兄們，我以神的慈悲勸你們……」（十二1）其後列出的是一連串基督徒的德行和責任。保羅經常在他的書信中寫下一些勸勉，好幫助那些剛信主的人從異教過渡至猶太基督教的倫理和道德價值系統。他甚至常修正一些猶太歸信者的行為模式。第十三章討論到那住在羅馬帝國首都的基督徒與政府官員間應有的重要關係。他們應把當時俗世的政府，看為神所設立的，縱使那些官員是敗壞的，但也有權繼續存在。他們是神的用人，要懲罰那些作惡的人（十三4）。第十四章鼓勵基督徒不要促使別人違背自己的良心去模仿其他基督徒，他們在是與非之間有更深的認識，使他們在屬靈的事上有更大的自由。那些信心軟弱的也不應限制其他已得到這寶貴自由的人。彼此相愛和尊重是基督之真門徒的標記。第十五章包括保羅的行程計劃，以及他瞭解到他的職責是作外邦人的福音祭司；他以外邦教會捐獻的金錢，獻在耶路撒冷的祭壇上，象徵把外邦人的歸信獻給神。第十六章照常地向不同的人問安、讚賞及委託，以此結束全書。保羅以自己的名義向羅馬教會中27人問安。

John R. McRay

另參：「保羅」。

羅基琳(Rogelim)
基列人巴西萊的家鄉。大衛在瑪哈念逃避押沙龍時，巴西萊曾在那裏服侍他（撒下十七27，十九31）。羅基琳位於約但河以東的高地上。其位置已無可稽考。

羅得(Lot)
聖經中與所多瑪和平原上其他城市被毀有關的重要人物，並且是摩押人和亞捫人的祖先。正如亞伯拉罕一樣，羅得在吾珥長大。他的父親死了以後，他便由祖父他拉照顧。他拉帶著羅得和羅得的叔叔亞伯蘭往哈蘭去（創十一27-32）。他拉死後，羅得與亞伯蘭一起前往迦南，後來去埃及，再返回迦南地。
當羅得和亞伯蘭重返迦南，他們的羊群和牛甚多，以致他們不能同住在一個地方。亞伯蘭慷慨地讓羅得先選擇他喜歡定居之處，羅得便選擇了約但河以東的平原。那是肥沃的土地，在神的審判及大災難降臨之前，那地就像「耶和華的園子」（創十三10）。因此，羅得愈來愈投入當地的生活，受到敗壞的風氣所污染，而且選擇所多瑪作為定居之所。
羅得在所多瑪居住的時候，有4個米所波大米的王（可能是屬於小城邦的王）打敗了那地的5個王。於是，四王便把那地方掠奪一空，還擄去羅得一家及他的財產，當亞伯蘭獲悉羅得被擄，便追擊那些侵略者，並且在大馬色以北的何把，將所有被擄的人和財物奪回來（創十四）。
其後，有兩位從天上來的使者到了所多瑪探訪羅得，催促他離開這個快被毀滅的城。城中的人強要與天上的使者作同性戀的惡行，正表明這個城的敗壞，而且羅得願意犧牲他的女兒，更顯出當地的敗壞風氣如何影響羅得。而羅得不願意離開所多瑪、他的未來女婿拒絕與他同行，還有他的妻子回望所多瑪，以致變成了鹽柱，更進一步證明這些邪惡的影響何等深遠（創十九）。
這故事的結局亦像在羅得家門前的情景一樣污穢。羅得的女兒們因為沒有丈夫而失望。於是使羅得喝醉了，就與他同寢。結果，她們懷孕生了兩個兒子，一個名叫摩押，另一個名為便亞米。他們是摩押人及亞捫人的始祖，是以色列人的世仇（創十九30-38）。
雖然羅得任意妄為，新約仍宣稱羅得是一個「義人」（彼後二7-9）。這明顯地意味著他對神的信心，足以確保他的得救。凡質疑羅得的歷史性及所多瑪被毀的人，必須留意耶穌在路加福音十七章28-29節中，曾確定二者的真實性。
另參：「所多瑪、蛾摩拉」。

羅單(Rodanim)
雅完的第四子，是雅弗家系的挪亞後人（代上一7）。創世記十章4節作「多單」，大概是抄寫之誤。兩字均指羅底島及其鄰近的愛琴海群島之希臘人。

羅路哈瑪(Lo-ruhamah)
這是一個具象徵意義的名字，意思就是「不蒙憐憫」（何一6、8）。這是先知何西阿為他的女兒起的名字，以表示神要離棄以色列人。
另參：「路哈瑪」。

羅實(Rosh)
便雅憫十個兒子之一，排行第七（創四十六21）。

羅幔提以謝(Romamti-ezer)
希幔的兒子，大衛王曾委任他在聖所中供樂師之職（代上二十五4、31）。

羅德(Lod)
巴勒斯坦沿岸平原上的一個城市，位於特拉維夫東南10哩。此城的名字最早出現於主前1465年一份迦南地的城邑名單中。當時執政的埃及法老王杜得模西士三世提供了這份名單。有學者認為這城是由便雅憫支派的沙麥（代上八12）建立的。以色列人從巴比倫被擄歸回時，重新定居的地方中，便包括了羅德（拉二33；尼七37）。羅德亦是便雅憫支派定居的地方之一（尼十一35）。這個城的歷史始自馬加比時代，經歷羅馬時期，其中包括第一及第二次猶太人對抗羅馬人的戰事，接著是拜占庭時代、十字軍征戰時期，直至今天。
在新約年代，猶太人的資料強調了這個城的重要性，那時她稱為「呂大」。羅德當時擁有一個龐大的市場，而且以牧牛業、紡織業及漂染業著名，當地的陶瓷業亦十分蓬勃。在猶太人的公議會中，羅德是其中一個取得議席的地方。猶太人中著名的律法學者，亦於此講授猶太人的法典。當彼得探訪這個城市，並且服侍當地的基督徒（徒九32-35），他就是置身於當時的繁華鬧市中。

爐(Kiln, Oven)
用作燒製瓷瓦器皿的巨型熔爐（出九8、10），或指煮食用的爐。
另參：「陶器」；「食物和調製方法」。

爐樓(Ovens, Tower of the)
耶路撒冷城牆上一座建築物，被擄歸回的時候，由尼希米和他的工人修建（尼三11，十二38）。哈琳的兒子瑪基雅和巴哈摩押的兒子哈述是負責修建的人。這城樓位於城牆的西北部，似是防禦之用。它因靠近烘爐而得名。
另參：「耶路撒冷」。

蘆葦／蘆荻／竿(Reed)
生長於潮濕地帶和水邊的長草。
另參：「植物（蘆葦）」；「度量衡（竿）」。

蘆葦海(Sea of Reeds)
出埃及期間，以色列人橫渡的海的希伯來名稱。
另參：「出埃及」；「紅海」。

蘆薈／沈香(Aloe)
蘆薈有兩種，一種為木質芳香的喬木；另一種則是常綠草本植物，百合科，其汁可作防腐劑。
另參：「植物（蘆薈）」。

欄杆(Parapet)
房頂四周的安全欄杆。律法要求人在房頂上安裝欄杆（申二十二8），因為以色列人的房子一般是平頂的，有多種用途（書二6；士十六27；撒上九25；賽二十二1）。若築了欄杆，縱使有人從房子上掉下來，房子的主人也無須負責。
另參：「房屋」；「建築」。

蘭(Ram)
（1）大衛王的先祖（得四19；代上二9、10），其名列於馬太福音的耶穌家譜中（太一3-4、及路三33在和合本作「亞蘭」）。
另參：「耶穌基督的家譜」。
（2）耶拉蔑的長子（代上二25、27），也許是上述＃1的姪兒。
（3）約伯其中一友——以利戶——所屬之族的族長（伯三十二2）。

蘭塞(Rameses)
（1）埃及第十九和二十王朝中11個王的名字。蘭塞二世在位67年（日期大概在主前1292-25或主前1279-12）。他被稱為「蘭塞大帝」，主要是由於他曾大興土木，如在底比斯為自己建的陵墓廟宇，在努比亞建了一座從岩石鑿出的阿布森伯神廟，以及在卡納克和盧克索加建的一些神廟。在其廟宇中，他給描繪為一位偉大的軍事領袖，在奧朗底河上的加低斯與赫人之戰役中，由於戰術上一次嚴重的錯誤，他幾乎送了命，這戰役的結果充其量是一次撤退，但他在陵墓和阿布森伯神廟中，卻把它描述為一次埃及人的勝利。他與赫人所立的條約，是歷史所知最早的國際互不侵犯聯盟。學者常認為他就是欺壓以色列人的法老（出一8-11），但這說法似不可信。
第二十王朝的蘭塞三世（約主前1195-1124）在一次尼羅河三角洲的海陸戰爭裏，把埃及從海上之民的侵略中拯救出來。他在米迪奈哈布的底比斯一帶，築了一座大陵墓廟宇和宮室。在廟宇範圍的北面外牆上，刻著有史以來第一次的海戰記錄。在俘虜中有比利塞人，相信就是非利士人。外牆上還有關乎狩獵獅子和野牛的浮雕。蘭塞三世在位的末期，寫成了著名的哈黎斯蒲草卷，其中列出蘭塞施捨給亞們的物品。由於工資被剋扣，皇室陵墓的建築工人曾罷工。在蘭塞九世和十世的時候，也曾有類似的罷工事件。在蘭塞三世在任末期，有宮廷紀錄記載一次揭發後宮陰謀的審訊，蘭塞三世顯然是在這次陰謀中被殺的。
其他蘭塞是一些較次要的統治者，他們在歷史中所佔的位置並不重要。其皇室墓穴亦常被掠奪，可見當時國家並不穩定。蘭塞九世時曾對這些盜竊進行了精密的調查。
另參：「埃及」。
（2）這地在出埃及記一章11節與比東並提，是希伯來人要為法老進行建築工程的地點之一。法老的臣宰在這裏把重擔加在希伯來人身上。不久，希伯來人逃脫了

他們的欺壓，並出發前往應許之地（出十二37；民三十三3）。這地點和時代的確定，是十分重要的。

偉大的蘭塞二世（約主前1290-1224）曾在三角洲東部大興土木。這位野心勃勃的法老欲以亞華里斯——其家族的舊駐點（他父親曾在那裏建了一所夏宮）——作核心，加建他的精心傑作。在亞華里斯北面，他建了一所宏偉的宮殿，他稱之為比蘭塞。比蘭塞的位置備受爭議，有說在帕路訓（在地中海之上），有說在泰尼斯（或瑣安）。泰尼斯之說已被否定，因為那裏的石頭製品是從別處運來的，是使用過的材料，不是當地原有的材料。然而，泰尼斯以南19哩，在肯迪爾附近，發掘了許多薛提一世以來的王宮遺跡，隔壁有一所磨光工場，有領袖和高官的住所，有一所廟宇及公眾看臺的痕跡，此處現在已被看為蘭塞（比蘭塞）的所在。第十八王朝（約主前1552-1306）早期，許克所斯人被逐出時，他們所建立的中心也隨之被毀。這地其後被棄置，但後來在第十九王朝期間，又再重建起來。蘭塞二世大肆粉飾其父的宮室，又在附近為其馬車隊設置了排列調配的地方，為其步兵隊設置了召集的地方，及為其軍隊設置一個停留的地方。

另參：「埃及」；「比東」。

露水(Dew)

熱空氣中的水氣入夜遇冷而凝結成的小水珠，多見於清晨地面或物件的表面。露水在炎熱乾旱的近東十分可貴，可補熱天失去的水分。露水有利於植物的生長，「天降甘露」是五穀豐收的重要條件（該一10）。聖經常將「雨」、「露」並提，視若民生攸關的大事（王上十七1）。以色列民在曠野飄流之際，常以晨露為飲（出十六13-21；民十一9）。「露水」在聖經中可比喻恩澤，如以撒祈求神賜雅各「天上的甘露」（創二十七28；參申三十三13；彌五7）。露水也可比喻得力、更新或豐富（伯二十九19；何十四5）。此外，君王的寵幸也稱為「草上的甘露」（箴十九12）。露水也比喻行動詭祕神速而不為人所覺，尤多指夜襲（撒下十七12）。露水又可比喻存在之短促，有轉瞬即逝之意（何六4）。最後，大衛歌頌彌賽亞之詩中曾說：「你的民多如清晨的甘露。」（詩一一〇3）

騾(Mule)
雄性的驢跟雌性的馬配種所生的動物（撒下十三29）。
另參：「動物（騾）」。

聾子(Deaf, Deafness)
聾即失去聽覺；聖經用此詞表示生理上的缺陷或損傷；也用此詞象徵靈性上的昏昧。靈性的聾指拒不領受神的真道，或因沒有靈命而聽不見神的啟示（詩三十八13）。先知以賽亞對兩類聾子均有講論（賽四十二18，四十三8為轉義；賽二十九18，三十五5為直義）。在舊約，有提及「聾」是神的懲罰（出四11；彌七16），但又強調咒罵聾者便是干罪（利十九14）。
新約記述耶穌曾使聾子恢復聽覺（太十一5；可七32-37；路七22）；又記耶穌從一男童身上趕出了「聾啞鬼」，治愈他患了多年的癲癇病（可九25）。耶穌的大能證明祂是彌賽亞。
另參：「醫藥」。

靈(Spirit)
指人或其他存有之不腐朽和非物質的存在部分。拉丁文的翻譯（聖經中的希伯來文及希臘文原詞也相同）是指風吹及呼吸（伯四十一16作「空氣」；賽二十五4）。士師記八章3節以「靈」的濃重呼氣來指發怒及怨恨。因此，此字的名詞表示呼吸、活力、勇氣及（較形而上的用法）生命或靈魂。靈主要表明生命的本質，特別是指在人裏面，神注入的靈（亞十二1），並且經常用作「靈魂」的同義詞。靈與身體有別，它是內在的意識、思想、計劃，能誘發智慧。因此它經常指一個人的「心境」——傾向熱心或低沈、傾向勇氣或懼怕，諸如此類。
要證明靈比外體超越，最佳的證據就是神。「神是個靈」（約四24）。靈除了可用來形容人，也可形容其他受造之物——善良或邪惡的天使（撒上十六14），或說謊的靈（王上二十二21-23）。據路加在使徒行傳二十三章8節的記載，撒都該人否認有復活、天使和靈的存在。聖經描述靈可與肉身分離，但不可和二元論相混合，就如東方的宗教或昆蘭的猶太教派：他們認為光明的靈與黑暗的靈互相對立。信徒與神的相交也是透過靈與聖靈相交（羅八16；林前二10-16）。
「靈」一詞在舊約出現許多次，35%都與神有關；「靈魂」一詞，在舊約的使用

只有3%是指神。事實上，在舊約出現389次的「靈」，有113次是指風，136次指神，較指人、墮落的天使或邪靈為多。在以賽亞書三十一章3節，有關靈與肉體的對立（例：加六1-8）並不是形而上的用法，而是對比神屬靈的剛強，與人屬肉體的軟弱（參基督在客西馬尼園的說話，太二十六41）。

從神學的角度而言，聖經很少把靈從人的整體分割出來討論。在創世記中，靈一詞，只有兩次是和人有關：法老在他作夢後心靈不安（創四十一8）；及雅各在看到約瑟從埃及派來接他的車輛後，靈就甦醒（創四十五27）。出埃及記的資料也不多，只提及：以色列百姓憤怒的靈（出六9）；神賜下智慧的靈，以設計祭司的聖衣（出二十八3）；及百姓有甘心樂意的靈，願為聖所獻上黃金（出三十五21）。「交鬼的靈」是與占卜（利二十27；撒上二十八）有關，撒母耳記上的經文還提到掃羅往隱多珥找尋靈媒。在這事例中，撒母耳的靈（或眾靈）被描繪成從地升上來。希伯來文原詞意指「神」或「眾神」（正如一般的翻譯）。但在詩歌、智慧書中，如約伯記、詩篇、箴言及傳道書，我們開始發現靈一詞在形而上及心理學上的用法。在此，重點是指生命、人格及不朽方面。

把靈與靈魂作平行（同義）的用法（例：伯七11；賽二十六9等），最明顯是馬利亞的尊主頌。她說：「我心尊主為大；我靈以神我的救主為樂」（路一46、47）。有些學者認為不應把人分作兩「部分」；人有一個靈，他就是一個靈魂（約壹四1），除非指外來的影響，否則這兒似乎把靈用作人的同義詞。通常靈是指賦予生命、力量、能力的作用。在約翰福音三章5-8節、羅馬書八章3-16節、加拉太書四章21至五章26節等，肉體與靈的對立，是指人以自己的意志及能力，選擇與神違背的行為。抗拒由神的靈而來的生命、意志及能力，這些可使我們實行神的旨意。同樣地，聖經形容以利亞的靈臨到以利沙身上。

身體失去靈，就意味著死亡（路二十三46；雅二26）。但永恆的屬靈生命卻是透過基督的靈——話（約六63）得以活著。哥林多前書五章5節值得我們注意，它提及敗壞肉體使靈得救。只有在帖撒羅尼迦前書五章23節中，似暗示人是三合為一的，其實這只是保羅概括的講法。其他的經文，如希伯來書四章12節，是一種看來誇張的手法——表現出神的話語無所不能。

聖經常用靈來指一些特質或性情，如前所述，即不同的才能、能力、態度及影響。申命記三十四章9節便提到「智慧的靈」。

Milton C. Fisher

另參：「神的本體和屬性」；「人觀」；「靈魂」。

靈魂(Soul)

這詞是譯自希伯來文的*nephesh*，。和希臘文的psyche希臘哲學家柏拉圖（主前四世紀）認為，靈魂是在人裏面永存的元素：人的身體隨死亡而腐化，但靈魂永不毀滅。在死亡後，靈魂會進入另一個身體；假若它在今世是罪惡的，它便進入較卑下的人裏面，甚至是動物或雀鳥中。透過從一個軀體投到另一個軀體，靈魂最終得以從罪惡中淨化。在早期的基督教時代，諾斯底主義教導身體是監禁靈魂的房屋，只有那些進入智慧的奧祕的人，才能獲得救贖，使靈魂從身體中得到釋放。

舊約

聖經有關靈魂的概念卻很不同。在舊約，靈魂代表人重要的部分，這是很廣泛的用法。希伯來文及希臘文中的「靈魂」一詞，經常可以翻譯作「生命」，有時，它可以指有生命的受造物（創一20；利十一10）。「以靈魂還靈魂」意即「以命償命」（出二十一23）。血被形容為生命的所在，因為當血流盡，生命就結束（創九4-6；利十七11、14；申十二23）。在律法上，也用靈魂一詞指一個受律法約束的人（例：利四2，五1、2、4、15）。當數點百姓，他們也用靈魂，即人，作計算單位（出一5；申十22）。

從狹義方面說，靈魂是指人內部不同的感情及力量。律法說人應盡心及盡靈魂（和合本作「盡性」）去愛神（申十三3）。在靈魂（和合本作「心」）中，人有對食物的欲望（申十二20、21），有色的欲望（耶二24），有殺人及報復的渴望（詩二十七12）。靈魂（和合本作「心」）被形容為會流淚（和合本作「悲傷」，伯三十16；詩一一九28），及會忍耐（伯六11）。知識與理解（詩一三九14）、思想（和合本作「知」，撒上二十3）、愛（撒上十八1）及想念（哀三20）等，被都認為是源自靈魂。在此，靈魂就好比今天我們所說的己、本我、性格或自我。舊約中並無任何觀念認為靈魂會轉世為非物質及不朽的實體。人是由身體及靈魂所組成的；但這並不是形容人兩個分開的實體。此外，創世記二章7節形容人的受造時，用了「活的靈魂」（和合本作「有靈的活人」），但譯作「活的人」則更佳。這觀念並非表示人成為了一個「靈魂」，因他顯然是有一個身體。原文使用這詞，是要人們注意這人有生命，是一個「活的人」。希伯來人看人為整體的看法，使我們更能明白，為何舊約對人死後的生命講論得那麼模糊；因為要指出人沒有身體而能存活，是很難說清楚的（詩十六10，四十九15，八十八3-12）。至於對死後生命存在的盼望，並非由於靈魂本身的特質（正如柏拉圖所言），而是基於對神的信心，相信神有能力勝過死亡，並且相信與神的相交是不能被死亡所隔

絕的（出三6；撒上二6；伯十九25、26；詩十六10、11，七十三24、25；賽二十五8，二十六19；但十二2；何六1-3，十三14）。

新約

在新約中，「靈魂」一詞所包含的一系列意思，是和舊約相似的，通常它是生命的同義詞。耶穌吩咐祂的門徒要為祂的緣故捨棄生命（徒十五26；參約十三37；羅十六4；腓二30）。作為人子，耶穌來世的目的不是要受人的服侍，乃是要服侍人，並且要捨命作多人的贖價（太二十28；可十45）。作為好牧人，祂要為羊捨命（約十14、17、18）。在路加福音十四章26節中，作門徒的條件是恨自己的靈魂，即是說要為基督的緣故，願意放下自己，以致捨棄自己的生命（參路九23；啟十二11）。在路加福音十二章19節中，那財主對自己的靈魂說話，意即對自己說話。因此，靈魂可指人內在的我，及其對生命和幸福的渴求。

「靈魂」經常是指「人」（徒二43，三23，七14，二十七22；羅二9，十三1；彼前三20）。「有生命的靈魂」一詞（啟十六3；參啟八9）反映受造物的生命（參創二7）。在保羅教導有關復活的經文中，他把人的肉體和復活的身體作了對比。「經上也是這樣記著說：『首先的人亞當成了有靈的活人』；末後的亞當（基督）成了叫人活的靈。」（林前十五45）接著，保羅把復活的身體和與生俱來的身體作比較。保羅清楚指出，他並非討論靈魂的不朽，也非討論屍體復活。復活的身體將會是一種新的身體。「我們既有屬土的形狀，將來也必有屬天的形狀。」（林前十五49）

正如舊約一樣，靈魂不單指人肉體的生命，更可指到人感情的力量。它是指人本身、人的感情的本位、人的肉心。耶穌提及祂的靈魂（和合本作「心」）甚是憂傷（太二十六38；可十四34；參詩四十二6）。在馬太福音十一章29節中，耶穌應許那些來到祂那兒的靈魂（和合本作「人」）可得安息。在那經文裏，「靈魂」是指人（參路二35；帖後二8；約三2）。

有部分經文把靈魂與靈相提並論。路加福音一章46節相信是希伯來詩體中平行句的例子，它用兩個不同的句子來表達同一觀念。兩個詞都是指馬利亞內心深處的感受。希伯來書四章12節亦出現相似的情況，把靈魂與靈分開，以一種生動描述的方式，來說明神的道怎樣探進人的深處。帖撒羅尼迦前書五章23節的禱告：「願你們的靈與魂與身子得蒙保守」，是指人的思想、意志、感情及物質需要的層面。在此，靈魂大約指形體的存在，正如創世記二章7節及哥林多前書二章14節；靈則指人生命中更高或「屬靈」方面。

在其他經文中，其重點或指感情、意志、思想，但都有著同一個觀念，就是指內

裏的人。人應盡靈魂（和合本作「心」）去愛神（太二十二37；可十二30；路二27；參申六5）。「盡靈魂」（弗六6；西三23）即「盡心」，即是整個人投入。腓立比書一章27節表示，信徒要有同一的心志（參徒四32，十四2）。提及靈魂和救恩的經文有：馬太福音十章28節；路加福音十二章5節；希伯來書六章19節，十章39節，十二章3節，十三章7節；雅各書一章21節，五章20節；彼得前書一章9、22節，二章25節，四章19節；啟示錄六章9節和二十章4節。這些經文提到靈魂時，有時強調人的本質，有別於身體外在的部分；有時強調人於復活之先，在神面前的存活形態。耶穌應許那受罰的罪犯（路二十三43；參林後五8；腓一21、23；帖前四14），要和他同在，但祂沒有使用「靈魂」一詞。

引用舊約的時候，「我的靈魂」是表達「我」的另一種方式。因此，當神提到祂的靈魂（和合本作「心」），是總括地包含了神的愛、聖潔、憤怒及信實（太十二18；參賽四十二1；來十38；參哈二4）。

Colin Brown

另參：「人觀」；「靈」。

鷺／鷺鷥(Heron)

一種長頸涉禽，猶太律法視之為不潔（利十一19；申十四18）。

另參：「鳥（鷺）」。

鬣狗／豺狼(Hyena)

另參：「動物（鬣狗）」。

鸕鷀(Cormorant)

大型水禽，體羽黑色，有蹼，在猶太律法中屬不潔類（利十一17；申十四17）。

另參：「鳥（鸕鷀）」。

M

木狗(Stocks)
聖經時代一種普遍的刑罰及監禁方式（代下十六10；徒十六24）。
另參：「刑法和刑罰」。

木偶(Grove)
某些被以為神聖的樹木往往用來象徵該專司繁殖的女神，有時又會豎立一些木柱當神敬拜。神命令以色列人要毀滅這些象徵物（稱為柱像木偶），要打碎和砍下來（出三十四13），且要用火焚燒（申十二3）。由於那些柱像是木製的，考古學家不能找到任何留下的痕跡。在艾的一個早期聖所發現一大塊燒焦了的木頭擺在香爐之中，那可能是一根削去了枝子的樹幹。有些研究人員認為，那是亞舍拉的木像。
神嚴格禁止以色列人拜偶像亞舍拉，或任何為記念她而豎立的像。以色列一直以來，都染有拜偶像的惡習，違背神的誡命。北國以色列敗亡的原因之一就是拜偶像。在那裏設立木偶，敬拜異邦女神和她的配偶巴力（王下十七7-18）。耶洗別極力鼓吹敬拜推羅人的巴力假神。
另參：「邱壇／高處」；「迦南神祇和宗教」；「神，女神」；「偶像，拜偶像」。

毛蟲／螞蚱(Caterpillar)
蛾類昆蟲如蝴蝶、蛾子等的幼蟲。
另參：「動物（毛蟲）」。

末力(Mahli)
母示的兒子，是利未人抹利的姪兒（代上六47，二十三23，二十四30）。

末巴奈(Machbannai)
大衛和掃羅對抗時，在洗革拉投奔大衛的戰士（代上十二13）。

末世／末後的日子(Last Days)

聖經的用語，代表這世界末後的時期。在舊約的記載中，末世就是猶太人所期待，彌賽亞應許得到應驗的時代（參賽二2；彌四1）；新約的作者則認為他們正處於末世，就是福音的年代。舉例來說，彼得把五旬節的事件解釋為約珥書二章28節應驗的時刻。彼得說：「這正是先知約珥所說的：『神說：在末後的日子，我要將我的靈澆灌凡有血氣的』。」（徒二16、17）希伯來書的作者宣稱：「神既在古時藉著眾先知，多次多方的曉諭列祖，就在這末世藉著他兒子曉諭我們。」（來一1、2）如此，末世就是福音沛降的日子；藉著耶穌基督完美的一生、受死、復活及榮耀，全世界可以白白得著救恩的好處。在這段日子裏，不信的人有機會悔改歸向神。同時，信徒也有責任向全世界傳揚福音。

可是，與此同時，末世亦是神的子民遭試煉的日子。他們要面對這些不信神的人予以蔑視及敵意，保持對神的忠心。因此，保羅警告提摩太說：「末世必有危險的日子來到。」（提後三1）彼得也寫道：「在末世必有好譏誚的人。」（彼後三3）猶大書也有類似的警告：「末世必有好譏誚的人隨從自己不敬虔的私慾而行。」（猶18）對於那些不敬虔的人來說，這可以說是他們的末日了。無論他們現在看來何等興旺，他們的將來卻是慘淡的。雅各帶著諷刺的語氣勸告那些企圖在地上積聚財寶的人：「你們在這末世，只知積攢錢財。」（雅五3）因此我們的主也嚴重地警告我們：「人的生命，不在乎家道豐富」（路十二15），並且稱那些「為自己積財，在神面前卻不富足」（十二21）的人是傻子。

猶大書18節使用另一個同義詞來表達，那就是「末期」（和合本作「末世」）。彼得前書一章20節也使用同樣的字詞，他說：「基督在創世以前是預先被神知道的，卻在這末世（末期）才為你們顯現」，那就是說基督在歷史的最後階段才顯現。「末世」的原文是複數名詞，使人想到是指一段時期。這個最後的階段，已經持續了多個世紀，證明這看法是正確的。但從永恆的角度而言，這只是一個短暫的時間。而且在每一個世代裏，這最後的階段常是近在眉睫。約翰以「末時」來形容這種情況。甚至使徒時代的教會所出現的敵基督，也證明了這道理。約翰說道：「如今是末時了。你們曾聽見說，那敵基督的要來；現在已經有好些敵基督的出來了，從此我們就知道如今是末時了。」（約壹二18）末世就逼在眼前，它終有一天會臨到。故此，基督強調我們要時常儆醒，因為我們不知道祂何時何日會回來。那時候，就是末世的終結（太二十四44，二十五13等）。

這自然引伸到進一步有關末世的教導：「那日子」（最後的一天）是末世的經法，末世將隨之結束。在新約中，「日子」原文是一個單數名詞，與舊約中熟悉的「耶

和華的日子」的觀念呼應。它通常是指不悔改的人接受最後審判時的可怕日子，但同時也是神的百姓蒙拯救及伸冤的日子（參賽二12-22；結十三5；珥一15，二1、11；摩五18-24；番一7、14）。因此，在歷史中，這末世的高潮就是「耶和華的日子」，它突然臨到世上（帖前五2）。末世的最後日子，將會是拒絕福音的人接受最後審判之日。同時，也是現今墮落了的世界得著潔淨，以及被造的萬物復興的日子，以致在新天新地中，神創造的目的，完全可以成就。然後，我們完全得贖，最終與我們的救主完全相像，我們就能夠進入祂永遠的榮耀之中（約壹三2；羅八19-25；啟二十一1-8）。

此外，使徒保羅提醒基督徒，在這最後的日子，就是他所稱的「那日子」，他們建在耶穌基督之根基上的工作，會顯露出真正的價值來。他們在生命中所作的一切，將會完全揭示。這並不是說他們在基督裏的救恩確據岌岌可危，反之，這是量度他們在主再來時，是滿有信心見主面，抑或滿有羞恥（參約壹二28）。保羅寫道：「各人的工程必然顯露，因為那日子要將它表明出來……人在那根基上所建造的工程若存得住，他就要得賞賜。人的工程若被燒了，他就要受虧損，自己卻要得救。」（林前三13-15）

接續這末世的最後日子，就是基督永恆的國度。那時候，萬物都要服在神之下（腓三20、21；林前十五28）。根據聖經所言，那日子也是勝利及復活的日子。基督應許凡信祂的人，都會在那日子復活（約六39、40、44、54）。與基督再來所彰顯的榮耀相比，末世就像黑夜一般。因此，末世結束時，也就是神永恆之日的開始。所以，保羅勸誡在羅馬的基督徒說：「你們曉得現今就是該趁早睡醒的時候；因為我們得救，現今比初信的時候更近了。黑夜已深，白晝將近；我們就當脫去暗昧的行為，帶上光明的兵器。」（羅十三11、12）當我們醒覺到我們正處於末世，並且那末日快要來到，我們的生活的品質和節奏都會受到影響。正如彼得所言：「你們為人該當怎樣聖潔，怎樣敬虔，切切仰望神的日子來到。」彼得認為從末世的最後日子看，我們應該「殷勤、使自己沒有玷污，無可指摘，安然見主」（彼後三11-14）。

故此，末世就是我們的主耶穌基督的福音時期。福音時期是在末世最後審判不信者之前奏，也是信徒進入永恆的榮耀之黎明。對於基督忠心的跟隨者來說，那是喜樂及蒙福的日子，但也是等待全然救贖的時刻。同時，在那段日子裏，基督的教會遭受試煉及苦難。可是，神賜聖靈在我們心中保證，讓我們先嘗日後在天的豐富筵席，並為所應許的付上訂金，作為應驗的憑據（林後一22，五5；弗一14；羅八23）。與此同時，我們應該和使徒保羅一同肯定，在這末世所受的苦楚，「若

比起將來要顯於我們的榮耀就不足介意了」（羅八18）。而且，這些日子是為了讓我們履行責任，把握良機。責任方面，基督徒受命把福音傳遍天下（太二十八19、20；徒一8），並且神命令世界各地的人都要悔改（徒十七30）。在良機方面，如果末世似乎遲遲未到，又或許有人譏誚耶和華的日子永遠不會來的話，末日之所以延遲了，是由於神長久忍耐，「不願有一人沈淪，乃願人人都悔改」。故此，我們應該「以我主長久忍耐為得救的因由」（彼後三9、15）。

Philip Edgcumbe Hughes

另參：「主的日子」；「主再來」。

末世啟示(Apocalypse)

該詞有「啟示」、「顯示」之意。但以理書和啟示錄是聖經裏的兩部有關末世的啟示。

另參：「啟示文學」；「但以理書」；「啟示錄」。

末世論(Eschatology)

系統神學的一部分，探討有關個人和世界的最終事件。

末世論中的題目

死亡

聖經教導說，人皆有死（來九27），唯一例外的是當基督再來時，仍然生存於世的人（帖前四17）。肉體的死，或第一次的死，是靈魂離開身體。由於罪進入了世界，人人皆不免有死（羅五12）。

居間境界

指人在死亡和復活之間的狀態。按傳統的正統觀念，信徒可以在主面前享有有意識的福樂，不信者則因與神分離而受痛苦煎熬。不過，如果將兩者的最終命運作比較，這仍然是相當不完全的狀態。有些團體，如基督復臨安息日會，認為在死亡和復活之間，死人是處於一種「靈魂睡眠」或無意識狀態。另外一些團體，特別是天主教，認為有一處洗罪的地方存在，為未來的生命預作準備。

再來

聖經教導說，到時間的末了，基督將親身以肉身再臨（徒一11）。但沒有人能知道其確實時間，其情形有如夜晚之賊一般，在人們意想不到的時候就發生了（路十二39、40）。時間雖然不知道，事情卻必然會發生。耶穌設了許多比喻（特別

在馬太福音二十四和二十五章）說明這件事，要求人們存著警覺、忠心和勤懇的態度來期待。

復活

所有已經死了的人將重得生命。這將是肉體的復活，每個人重新恢復肉身的存在。對於信徒而言，這件事和基督再來連在一起，那時候，如今的血肉之軀將改變成一個嶄新的完美身體（林前十五35-56）。聖經也指出，不信者將復活而進入永死（約五28、29）。

審判

到必有的審判時刻，主將根據已故者和自己的關係，來斷定他們的靈命境況。再以這些為依據，有些人得到永遠的賞賜，有些人則永遠受刑。有些神學家嘗試把信者和不信者被審判的時間區分，某些學者則認為有多達7次的不同審判。

最後的光景

聖經教導有天堂的存在，是一處永遠福樂的所在，信徒和神同在；也有地獄，在那裏不信者與神遠離，淪入痛苦中。這些狀態是固定不能改變的，結局皆由今生的抉擇來定命。

千禧年

許多基督徒相信，就在最後的審判來臨前，有一段神在世上治理的時期，稱為千禧年。其根據是啟示錄二十章4-7節。那些主張基督將親自來創設此時期的人，稱為前千禧年學派。那些堅持國度的建立，是要藉著福音日益成功傳播的人，則號稱後千禧年學派。還有些學者稱為無千禧年學派，認為並沒有基督在世上作王這回事，啟示錄二十章所說的1,000年，應該作象徵性的解釋。

大災難

聖經說到有一段大災難時期將降臨世上，其猛烈可謂空前絕後。有些人認為這和但以理書九章24-27節所載的「第七十個七」相符，其持續時間為7年。有些人相信教會將經歷此難，主在這時期結束前不會回來，這些人稱為災後論。另有一些人稱為災前論，認為主的再來將分兩個階段或兩期，就是說，除了祂的公開再來以外，基督還要特地為教會回來一次，在大災難來臨以前，將他們帶出世界，或叫他們「被提」。尚有一些學者稱為中苦難論者，認為教會在7年的前半期在場，但在苦難開始嚴酷的後半期來臨前被提。

最近的歷史

近年來，人們對末世論的興趣大增。有些人解釋說，它不僅是神學的一部分，而且是無所不包的。由於基督事件引入了新紀元，大部分新約都必須計入末世論。

有些學者甚至聲稱，所假想的未來事件已經完成。因此基督的第二次降臨發生於五旬節。沒有甚麼未來事件可以期盼。此觀念稱為「已實現末世論」。

希望神學將如此的末世論延伸至神學各領域，甚至進入有關神的教義。於是，原來認為神的超越是處於我們之上或超出我們之外，這些人則認為祂就在我們面前。祂是現在的神，未來亦然，祂的超然存在只是和時間有關，而與空間無關。

保守派對末世論持比較傳統的看法。像《曲終人散》（1973）一類著作，對聖經的預兆性預言經節表現出極大興趣。許多人認為今天的中東事件，和但以理書九章、馬太福音二十四、二十五章、帖撒羅尼迦前書，及啟示錄等的記載有關連。

警惕

末世論有時候成為基督教界內的分離力量，信徒常為細節爭吵不休。有些案例，各宗派對於末世論的主要教義看法一致，但對於諸如災前、災後、災中這些小地方卻因見解紛紜而分裂。另一個要避免的危險是時間的測定，我們對於「預兆」必須保持警覺，但關於主的再來，神並沒有將確實的時間向任何人或甚至天使揭示過（太二十四36）。有些人認為自己能測定主再來的確實時間，一旦證明不實，信徒的信心便立刻動搖。

實用價值

藉著適當的瞭解和應用，末世論可以為基督徒帶來強而有力的積極意義。它可以成為安慰的泉源（帖前四18），給人勉勵（林前十五58），促使人提高警惕，忠心服侍，相信必有賞賜（太二十五14-30）。由於時間有限，基督徒應該忠心運用自己的機會。我們的主必然要再來，我們理當充滿盼望和勇氣。

Millard J. Erickson

另參：「死亡」；「主再來」；「患難／災難」；「千禧年」；「天／天堂」；「地獄」；「復活」；「居間境界」；「審判」；「永生」；「最後審判」；「主的日子」；「末世／末後的日子」；「神的憤怒」；「啟示文學」；「七十個七」。

末必(Magbish)

被擄歸回後，有原居民的後裔156人返回居住的一個城市（拉二30）。這城市可能就是亞杜蘭附近的麥比亞廢墟。

末底改(Mordecai)

（1）被擄時期的猶太領袖。有關末底改的事蹟，我們只能從以斯帖記得知；有些拉比傳統更認為以斯帖記是出自末底改的手筆。末底改的事蹟發生於薛西（即亞哈隨魯）任波斯王的時候；古代波斯是一個跨越127個省份的大帝國。末底改是便雅憫人，掃羅王之父基士的後人。尼布甲尼撒從巴勒斯坦擄去大批猶太人時，末底改的一家也在其中，雖然他的名字來自巴比倫的字源，但他的心卻熱愛猶太同胞。雖然古列的諭令容許猶太人返回聖地（主前538），但猶太人寧願散居各地當殖民，也不願返回巴勒斯坦，面對重建的種種困難。

末底改戲劇性的生命與其堂妹哈大沙（即以斯帖）連在一起。以斯帖父母死後，末底改就收她為自己的女兒。隨著瓦實提被廢，以斯帖突然意想不到地被提升為皇后。這是其同胞得著拯救的關鍵。此外，另一個原因是末底改對這位漂亮的猶太女子具有深遠的影響力。然而，在這兩個原因背後，是權能的神在工作；祂愛以色列人，保守他們，免受薛西的首相哈曼之惡計所害。哈曼可說是魔鬼的化身，由於末底改不肯向他下拜，他便懷恨在心，決意把波斯國中所有猶太人消滅。末底改獲悉這陰謀，便透過王的太監哈他革把這事告訴以斯帖。以斯帖起初十分猶豫，不願干預這事，後來末底改清楚而嚴肅地告訴她：

「你莫想在王宮裏強過一切猶太人，得免這禍。此時你若閉口不言，猶太人必從別處得解脫，蒙拯救；你和你父家必致滅亡。焉知你得了王后的位分不是為現今的機會嗎？」（斯四13、14）數天過去了，期間哈曼造了一座巨型的絞首臺，預備將末底改處死。完成絞首臺的當晚，薛西王不能入睡，便命人把他任內的紀錄取來，念給他聽。他聞得末底改曾在一次刺殺行動中救了他，便問臣僕，末底改立功後，可有賜他甚麼尊榮爵位沒有。既發現沒有對末底改作任何酬謝，薛西王便召哈曼來，問他王所喜悅尊榮的人，應當如何對待。哈曼以為王所喜悅尊榮的人是他自己，便向王上提供了3大獻議（斯六7-9）。可笑的是，王選了哈曼去把他的獻議執行在末底改身上，最後還有另一個諷刺，就是哈曼被掛在他為末底改而設的絞首臺上。

哈曼死後，末底改和以斯帖必須迅速行動，回應那不能更改的王諭。這諭令是在哈曼的煽動下，針對猶太人而發的。薛西熱切期望猶太人可逃過災難，便立了另一個諭令，容許猶太人自衛並向攻擊他們的人還報。末底改向波斯官員遞交這指示時，他們十分合作，盡量保護猶太人免受仇敵侵害；相反，他們的仇敵中有幾千人被殺。

其後，末底改吩咐猶太人在每年的亞達月（大概是三月）14和15日慶祝這次得拯

救，這節稱為期普珥日，「普珥」*purim*這字是源自pur一詞（意即「籤」），因為哈曼曾掣籤得出消滅猶太人的日子。
另參：「以斯帖記」。
（2）被擄歸回時，與所羅巴伯一同返回耶路撒冷的十名領袖之一（拉二2；尼七7）。
Stuart D. Sacks

母平(Muppim)
便雅憫十個兒子之一（創四十六21）。母平也許就是書反（民二十六39）和書品（代上七12）。
另參：「書反」。

母示(Mushi)
米拉利的兒子，利未的孫兒，抹利的弟弟（出六19；民三20；代上六19、47）。他是末力、以得和耶利摩的父親（代上二十三21、23，二十四26、30），是母示族的祖先（民三33，二十六58）。

民法和公正(Civil Law and Justice)
民事法是處理私人糾紛，如：債務、產業繼承、婚姻等方面的法律；刑事法則是規定和處罰國家禁止之罪行的法律，如殺人、叛國、偷竊等。民事案件中理虧的一方要向受害者按規定作出賠償。
聖經時代尚無民事法和刑事法的區分。那時幾乎一切罪行都由私人來解決。如某人被殺，他的親屬就擔負著殺兇手、報血仇的責任；若兇手潛入逃城，則在那裏舉行審判。此外，一切罪行都有宗教層面的含義，例如盜竊或姦淫，不僅損及鄰舍的利益，且也是對神犯了罪；因此從理論上講，全體以色列人都當為此而憤慨，都願干罪者受到懲罰；如果這罪惡被姑息，那麼神就要親自懲罰犯罪者其人、其家，以至整個民族或國家。這宗教層次的含義使一切罪行成了刑事化，儘管多數案件仍由私人判決。一些干犯宗教律法的罪，如違犯安息條例（民十五32-36）、拜偶像（申十三）等，均被視為可憎的大罪，全民都要指摘及懲罰犯罪者。顯然，這正如今日的刑事罪行一樣。當然，因上述罪名而受到起訴的情形，在今天是絕

無僅有的了。

產權

舊約對產業的基本觀念是：以色列人的全部地業都是神的恩賜，是神向亞伯拉罕並其他先祖許諾的應驗（創十五18，二十八13；出三17）。再者，每一支派的地業是拈鬮而得的，這象徵各支派分得土地的大小和位置全出自神意。支派之內，每一家族也以同樣方式分得一方土地作為他們賴以生息的基業，家族中任何成員均不得出售或轉讓給外姓人，而只可在本家族之內世代相傳。

地業不能轉售的規定在舊約好幾處的律法記述中均有明文記載。如申命記十九章14節說：「在耶和華——你神所賜你承受為業之地，不可挪移你鄰舍的地界，那是先人所定的。」（參箴二十二28，二十三10）也有為抵債而賣地者，但一律到禧年（即最長的年限不過50年），便前債盡清，賣出的土地也物歸原主。故事實上，業主只能租出土地不超過50年（利二十五8-31）。身為以色列國王的亞哈要買拿伯的地，拿伯不願賣，其理由便是：「我敬畏耶和華，萬不敢將我先人留下的產業給你。」（王上二十一3）

十誡的第八條是「不可偷盜」，也是本於同一觀念，即個人的財物均是神所賜，他人不可染指（出二十15）。如有佔取他人財物者（包括強搶、偷竊、詐騙、隱慝拾金等）而被抓住，不但要將原物悉數歸還，而且要向物主償付賠金。賠金的數目要據幹罪者的罪行和悔罪的態度而定。如果盜後即行悔悟並能主動認罪者，只要物還原主，並另交相當於竊物價值20%的賠金和一頭贖愆祭牲，即可得赦免（利六1-7）。受鄰人財物之託而欲據為己有者，則須以原財物的倍數賠償；盜竊鄰家牲畜而宰殺或轉賣者，則要以4倍或5倍之數賠償（出二十二1-9）。以色列律法對侵犯他人財產的罪行的懲罰似相當嚴厲，但與其他古代社會相比，卻是最輕不過的。例如漢模拉比法典所規定的賠金數額可高達原物的30倍，對盜竊國家或寺廟財物者則要處以死刑。

以色列律法關於賠金的律例基本可見之於利未記二十四章19、20節。從這些條例可以看出，立法的基本意向是在保護干罪者，謹防罰過其罪；再者禁止向貧者取利的規定（利二十五36、37），就更可瞭解以色列律法的人道主義性質了。相反的，漢模拉比法典容許的放債利率可高達20%。以色列對干犯宗教或家庭的罪行所施的懲罰，則較其他國家嚴厲。

繼承權

以色列律法關於遺產的分配也有明文規定。據我們所知，當時尚無立遺囑的習俗，如果家長有意遺寵兒以額外之分，那就必須行之於生前，死後其遺願就無法實現

了。家長一死，遺下的產業照例要在眾子中分配；女兒無分，因為女兒終要出嫁，分得的產業便會歸於外姓，這有違於家業不准轉售的原則。不過，如果家中無子，那麼按律法規定，其產業便要歸於女兒名下了（民二十七8-11）。當時還有所謂「兄終弟及法」，顯然是為保護膝下無子的寡婦而設的（申二十五5-10）。

眾子分產業時，長子應得雙份，這是因為長子有瞻養寡母的責任，算是給他的補償（申二十一17）。亞述法典也有長子得雙份遺產的條例。

聖經律法對遺孀應得遺產的分額言之不詳，考諸巴比倫法典，可知遺孀繼承遺產的權利，視乎膝下有子與無子而定。聖經中的線索似暗示以色列也有類似做法，無子的婦女在丈夫死後回歸娘家，遺產則歸死者本家的近親（利二十二13）。膝下有子的孀婦則有分享遺產之權，分額與眾子相同。當然，其夫若有額外的遺贈，也當在生前辦妥。聖經有一例子記述寡婦拿俄米本有兩子，俱歿；她名下有他丈夫以利米勒遺下的一份田產，因此她有權將一塊田地售予丈夫的族人（得四3）。如有人無子而終，他的田產需要歸他的兄弟；如無兄弟，則要歸其叔伯，或其他至近的親屬（民二十七8-11）。

婚姻和財產

古代婦女的產權大多與婚姻有關。這些律法條款的用意是在鞏固婚姻關係，防止男方隨意休妻。聖經所載這方面的律例也欠詳，但以僅有的數例參諸米所波大米和以色列鄰邦法典，可知基本上都是大同小異的。

男子欲娶某女子為妻，可親自或偕父母登門向女方父母提婚，獲准後須交聘禮（出二十二16、17）。從申命記二十二章29節可知，一份聘禮的價值約相當於50舍客勒銀子（主前2000年傭工1年的工價約10舍客勒銀子）。付不出此價者可服役作價，如雅各為娶利亞之妹拉結，服侍了拉班7年，但所娶的卻是利亞；後來他又在岳家服侍了7年，才娶得拉結（創二十九20-30）。這份聘禮當然是歸女方的父母。

出閣的姑娘還可從娘家得到一份嫁妝，這是女子獨有的財產。其價值要較聘禮為厚，一般如小份田產、金錢、珠寶、傢具等都可為嫁妝；厚禮的則有若干陪嫁的婢女（創二十九24、29）、大片田產（書十五17-19）、整座城邑（王上九16）。若丈夫在世，夫妻自然可以共享這份嫁妝；但丈夫歿，則孀婦有權宣佈這份嫁妝是她所獨有，不可與夫家的產業混淆。婦死，這份嫁妝可由眾子繼承。如果夫妻離異，則女方可將嫁妝帶回娘家。近東古法似都有這類規定。

巴比倫法典除上述兩項外，還有丈夫預先贈與妻子的一份「孀居金」，這是為防丈夫先亡而妻子生活無著的一筆「保險金」。如無「孀居金」，妻子有權從丈夫的遺產中享得一份。由此推及以色列律法，可能也有類似的條例，但卻沒有詳細

記載。

以上幾項與婚姻有關禮物的豐厚具有極深遠的社會意義。舊約時代雖然存在一夫多妻制和丈夫休妻制，但實際上除富比王侯的族長和一國之君以外，平民百姓少有能力聘娶第二位妻子，因聘禮花費極大。像以利加拿有兩位妻子的普通百姓實屬少見（撒上一2），且他也是因為髮妻不育才續娶的。律法儘管給男子有休妻之權，但在舊約中，這些例子也極為少見（為宗教理由則屬例外）；其理由之一可能是作丈夫的捨不得那份嫁妝。

擇偶

從創世記可知，以色列人向以姑表結親或姨表結親為上婚。

以色列人嚴禁與外邦人結親，主要是怕受外邦宗教的影響。只要不屬亂倫之例，古以色列的婚制是不禁近族通婚的。古埃及甚至主張血親通婚，但利未記十八和二十章定出了亂倫之例而嚴予取締。申命記二十五章5-10節有一項特殊的規定：兄無子而亡則弟有責任娶寡嫂為妻，所生長子當歸其兄名下，以免「他的名在以色列中塗抹了」。這當然不在亂倫之列。

離婚

舊約涉及離婚的律例只有一處，即申命記二十四章1-4節，但該律例主旨不在離婚本身而在婚變後女方的再嫁。該條規定，女子被休可以再嫁，如再被休或居孀，卻不可重嫁前夫。

申命記二十四章1節指出女子可因不貞而被休，但休妻並非一定的途徑；丈夫可以任何理由休妻，但他所承擔的經濟損失（如聘禮不可退，女方的嫁妝則要如數退回）也非同小可，所以非萬不得已者也多不出此下策。巴比倫法典還規定如女子無咎被休，則丈夫在退還嫁妝之外還要付一筆可觀的賠償金。聖經律法則提及休妻者須開出一份「休書」交給女方（申二十四1），這等於允許她再嫁的證書；無此書在手而再嫁者即可被視若通姦，通姦是死罪。值得一提的是，漢模拉比法典還給婦女要求離婚的平等權利。不過這個平等的權利在希伯來律法中卻未見提及（參申二十四1-4）。

性罪行

律法將通姦和亂倫定為死罪（利二十10-21）。古代民族對此二罪多不能容，均以死罪禁之。當時赫人和一些迦南人都有同性苟合的惡俗，希伯來人則嚴法禁止（利二十13）。

按希伯來律法，已婚男女之間的私通行為謂之通姦，而已婚男子和未婚女子之間的性行為卻不在通姦之列。這個立法觀念顯然是導源於一夫多妻制的合法性。這

並非意味舊約准許丈夫有婚外的性行為，事實上，犯罪的丈夫要受其他的重罰，只是不會被控通姦而判以死刑。

只有當場被捉，通姦者才會被雙雙處死，如聖經所記：「若遇見人與有丈夫的婦人行淫，就要將姦夫淫婦一併治死。」（申二十二22）如果婦女被人強姦，則只需把男子處死（申二十二25-27）。和已訂婚的女子苟合也屬通姦，在希伯來（申二十二23、24）及其鄰邦諸民的律法中均有此規定。從古代中東各民族的古法來看，懲處通姦並非必須施以死刑；如果蒙辱的丈夫欲寬恕其妻，則也須連姦夫一併饒恕。從箴言六章35節的警告中看出，姦夫似有用財物贖死，可知實際上通姦者並不一定被處死。

聖經有兩處記述了男方懷疑其妻或未婚妻不貞，卻又無法證明時的處理辦法：(1)令女子在祭司主持的儀式上對神明誓，祭司將誓言化入水中令女子喝下：說謊者必全身浮腫，下體潰爛而亡；清白者則安然無恙（民五11-31）。(2)由女子的父母出面把女兒貞潔的憑據拿出，請本城長老公斷（申二十二13-21）。所謂「憑據」者大概是指女子經初夜後染血的褻衣或睡衣。

男子（不論已婚或未婚）若與未婚女子發生性關係，要受重罰，但無死罪。一般的處理是使二人成婚（出二十二16），男子照慣例向岳家交付50舍客勒白銀的聘禮（申二十二28、29）；但女家也有權拒嫁女，這時男方也照樣要付出50舍客勒白銀的賠償金（出二十二17）。

先知和律法

先知們都宣講一個震撼人心的信息：神與以色列民所歸的古舊盟約已被破壞殆盡，這約不僅未能保障以色列的安全，卻要成為它毀滅的原因。乾旱、歉收、貧困，以至被擄外邦等惡果將臨到他們身上。然而阿摩司、何西阿作此預言的時代（主前八世紀）卻正當所謂「太平盛世」，南北兩國都在歡享所羅門王朝（主前十世紀）以來少有的繁榮，故先知的警告似不可思議，世人均置若罔聞。可是未過50年，預言便應驗了：在亞述的攻擊之下，北國滅亡，南國降服。

先知於宣告神的審判的同時，每必說明神懲罰的原因：神的保祐是以民的謹守律法為前提的；律法既毀，失信毀約者也必受懲罰，先知以賽亞咒詛那些富豪大施盤剝，使貧者上無片瓦，下無立錐之地，自己卻玉食錦衣，高屋廣厦，他說：「禍哉！那些以房接房，以地連地，以致不留餘地的，只顧自己獨居境內」（賽五8）。先知耶利米指摘以色列人「像餵飽的馬到處亂跑，各向他鄰舍的妻發嘶聲」（耶五8）。先知何西阿斥責百姓「起假誓，不踐前言，殺害，偷盜，姦淫，行強暴，殺人流血，接連不斷」（何四2），神的誡命已被他們破壞殆盡。

更不堪的是，他們一面恣意褻瀆神的律法，一面卻入聖殿作出虔誠崇拜的樣子。每逢聖節，殿裏擠滿了崇拜者，他們行禮如儀，獻祭如典；然而他們在宗教儀禮上的嚴謹殷勤，相對於他們在操守行為上的低劣放蕩，這是對神的莫大污辱。律法上明明說「你要盡心、盡性、盡力愛耶和華——你的神」（申六5），並「愛人如己」（利十九18）；而他們卻以崇拜如儀自欺欺人，以此為愛神，但他們所行的，卻是對神的教訓置若罔聞，對鄰人的疾苦熟視無睹。

先知對這種假冒偽善洞若觀火，並予以無情的指斥：「你們不要再獻虛浮的供物。香品是我所憎惡的；月朔和安息日，並宣召的大會，也是我所憎惡的；作罪孽，又守嚴肅會，我也不能容忍。你們的月朔和節期，我心裏恨惡，我都以為麻煩；我擔當，便不耐煩。你們舉手禱告，我必遮眼不看；就是你們多多地祈禱，我也不聽。你們的手都滿了殺人的血。」（賽一13-15）先知彌迦也指摘沒有善行的宗教儀式都是空洞的，神所要的是「行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的神同行」（彌六8）。

耶穌和律法

耶穌與眾先知一樣，以律法為神對其民管治的心意，他說：「莫想我來要廢掉律法和先知。我來不是要廢掉，乃是要成全。」（太五17）耶穌在登山寶訓中又進一步指出，神所要求的還不僅是外表的行為，而且內心的思想和情感都要謹守他的旨意。由此看來，憤怒、怨恨和淫思邪念，與那殺人害命和通姦苟合並無兩樣（太五21-30）。耶穌要求祂的門徒在義上必須勝過文士和法利賽人（太五20）。耶穌向人們宣講福音說：「日期滿了，神的國近了。你們當悔改，信福音！」（可一15）神的國隨著耶穌基督一同蒞臨了。耶穌便是世人期待已久的神國的王。耶穌呼籲人們要承認他的王權，因而要悔罪（即拋棄罪惡），要接受神的赦免（即相信福音）。在這一點上，耶穌與眾先知是一致的：祂非但不要廢除舊約的律法，而且要求人們全心遵行律法的要求。

然而，在民事法的範圍，耶穌的教訓卻有異於舊約的律法。古時一族一姓之地業不能外傳（包括出售、餽贈），因為土地被視作神的恩賜。耶穌卻召喚門徒捨棄所有，賣掉家產來跟隨祂（可一17-20，十21）。因為財富易被人們當作偶像來膜拜，以至於愛錢勝過愛神（太六24），而欲作耶穌的門徒者必須全心靠神，不靠自己的財富（太六25-34）。他要積財在天上，不是在地上（太六19、20）。但是我們看到，一些門徒仍有私產，如彼得至少有一座房子（可一29），一些富有的女信徒還用財物來資助耶穌（路八3）；撒該也只將所有的一半分給窮人（路十九8）。我們不可以為這些人保留部分財產是犯了錯誤，他們的行為說明了耶穌對財

富的教導。最重要的是如何運用你手中的財富。如果用於神的國，就是用得其所；如果財富成了偶像，那麼錢財便成為進天國的主要障礙。

另一不同之處則涉及民事法的婚姻條例。舊約允許一夫多妻、休妻、再婚；男子重婚也不被視為對原妻之不忠。儘管這些事在舊約時代並不多見，但在觀念上終歸是合法的。但耶穌在回答猶太人的質問時，指出這些惡俗的存在是由於神看出以色列人的罪性。神原先造一男一女，使她們結成一體，二人不可分開（可十2-9）。耶穌說，如果男子休妻另娶，「就是犯姦淫、辜負他的妻子；妻子若離棄丈夫另嫁，也是犯姦淫了」（可十11）。在這一點上，新約要比舊約嚴格，在新約看來，任何再婚也屬不可。因此，耶穌取締了一夫多妻制，也取締了離婚與再婚的合法性；強調了男女在婚姻上的平等權，不忠的丈夫與不忠的妻子同被視為犯姦淫。耶穌這一革命性的教導使祂身邊的門徒也覺不安（太十九10）；但這也向他們顯示何謂「你們的義若不勝於文士和法利賽人的義，斷不能進天國」（太五20）。

有些學者依據馬太福音十九章9節而認為耶穌對婚姻的教訓並不像上述那麼嚴格，因為人總可以妻子不貞為理由而休妻另娶。然而從第9節的完整意思來看，耶穌的教導是十分明確的：丈夫可以休掉不貞之妻，但不可另娶。只有這樣才可以說明門徒聽了之後何以大為震驚，也只有這樣才又引出耶穌所謂「有些人是為了天國的緣故而不結婚」（太十九12，參現代中文譯本）的教訓。主後五世紀以前的教會就曾如此解釋並實行耶穌的教訓：他們允許基督徒離婚，但不准再婚（參林前七11）。

Gordon J. Wenham

另參：「刑法和刑罰」；「離婚」；「休書」；「利未記」；「漢模拉比法典」；「婚姻，婚姻風俗」；「法庭和審訊」；「聖經中的律法觀」；「十誡」；「飲食的條例」。

民雅民(Miniamin)

一名利未人，協助音拿的兒子可利，把「獻與耶和華的供物」分發給猶大各城的祭司（代下三十一14、15）。

民籍(Citizenship)

根據新約的用法，「民籍」一指因生於和長於某城或某城邦而具有該城該邦的市民身分；二指享有羅馬帝國特權並承擔一定義務的公民身分。因此，使徒保羅既是大數的市民（徒二十一39），又是羅馬公民（徒二十二28）。

羅馬民籍大多數是生而獲得，保羅的羅馬民籍即屬此類（徒二十二28）。父母婚後所生子女的身分按其生父的身分而決定；私生子女的身分則按其生母的身分而定。奴隸獲釋後即有了民籍；不過這種人雖名為「自由民」，實際上仍不能享有許多公民的權利。貪贓枉法的長官往往以高價出售民籍。革老丟呂西亞的羅馬民籍就是買來的（徒二十二28）。羅馬民籍也可通過條約或皇帝的特許而取得。自「公民權戰爭」（約主前90-85）後，義大利的居民便都有了羅馬民籍；該撒猶流又把羅馬民籍的範圍擴大到高盧殖民區（法國）和小亞細亞各省。據亞古士督的統計（路二1），耶穌降生時羅馬公民總數約為4,233,000，至保羅傳道時，已增至6,000,000人了。

羅馬公民往往須提交證明，通常可翻查人口普查的檔案，上有每一位公民的記錄；此外，生為公民者隨身帶有一塊小木牌，刻上持有者的身分材料。另有軍籍文書和報稅表，也錄有登記者的身分材料。再者，羅馬公民有3個名字；非羅馬公民則只有一名。

羅馬公民所享有的權利是相當廣泛的：有投票權、任公職權、任軍職權，有買賣和擁有產業權、立契約權、財產遺贈及繼承權、受公平審理權、向皇帝上訴權等等。保羅一說出自己的羅馬民籍，腓立比的長官立即為未經審訊而囚禁保羅作出道歉（徒十六39）；保羅也因這民籍在耶路撒冷免除了笞刑（徒二十二24-29），且被允准向羅馬皇帝上訴（徒二十五10-12；參二十六32）。

羅馬公民的各項權利和義務均頒自羅馬城，因此這羅馬帝都就成了全帝國國民心目中權威、成就、民族尊嚴的象徵。保羅按此想法，便在給腓立比信徒的信中，提醒他們既有天國子民的身分，就要活出天國子民的生活（腓三20）。顯而易見，保羅是要腓立比信徒認識到，他們與神建立了新的關係，也同時承受了一定的權利和義務，就如他們之作為羅馬公民一樣。

名字的意義(Names, Significance of)

取名

在聖經時代，某人的名字是要表達他的一些特質，或透過他要表達的事情，而不僅作為識別的名稱。名字的選取最少可有6個動機：

1.記念某人出生時的特點。摩西的養母為他取這個名字，因他是從水裏拿上來的，摩西的字音使人想到一個希伯來動詞「拉出來」（出二10）。雅各（創二十五26）和撒母耳（撒上一20）的名字都跟他們的誕生有關。撒母耳這名字很有趣味，意謂「神聽見」，記念神垂聽和應允禱告，而不是記念他母親求子之事。從雅各和撒母耳的例子裏，我們可見取名有更深遠的意義。雖然他們的得名與他們出生的事有關，但他們的名字也預示了那孩子將來的發展：雅各是鬼祟的機會主義者（參創二十七36），撒母耳是禱告的人（撒上七5-9，八6、21，十二19-23）。

2.表達父母親對孩子誕生的反應。以撒的意思是「喜笑」（參創十七17，十八12，二十一3-6）。拿八（撒上二十五25）是「愚蠢」之意，他母親必定祈求「他不要愚蠢」，可惜他真的成了蠢人。亞比米勒（士八31）意即「我父親是王」，可能表達基甸私下的野心，跟他公開所作的見證並不一致（士八22、23）。

3.維持家族的獨一性。這可能是路加福音一章59節記載眾人建議給嬰孩取名撒迦利亞的原因。

4.表明某人的本性、作用，或某些與他有關的重要事情。最顯著的例子就是耶穌（太一21）。祂的名字表明祂拯救世人的使命。以賽亞似乎也看見自己的名字的意義，跟他要傳達的信息「耶和華必拯救」互相呼應（賽八18）。

5.傳達神的信息。以賽亞給他的長子起名施亞雅述（「餘民將要歸回」），包括了他信息的雙重要義：由於以色列人的悖逆，他們將只剩下少數餘民（「只有餘民可以歸回」）；但由於神的信實，以色列民得以存留（「餘民確實可以歸回」）。他給次子起名叫瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯（「擄掠速臨，搶奪快到」），指敵人的攻擊必定來到，並且必勝過他們。這兩個男孩可說是「道成肉身」，把神有關其子民的真理，明明的活在他們（神的子民）眼前。

6.表明一種宗教含義。聖經中的名字，若最後一字是亞、雅或業（例：以利亞、拿但業），其實就是以「主／耶和華」或神作為主詞的一個聲明。例如，亞多尼雅（撒下三4）意謂「耶和華是主」；拿但業（約一47）意謂「神的禮物」。通常在宗教衰落時，父母會為孩子選取這類名字，以表明父母真誠的信心。

新名

聖經記載某人改稱新名，如撒萊成了撒拉（創十七15），更清楚的說明名字是要

表明一個人的本質或身分。改稱新名可能有3種動機：
1.表明要賜予某人他過去從未擁有的一些能力。在這情況下，新名就等於一種再生的經驗。無子的亞伯蘭變成了「萬國之父」亞伯拉罕（創十七5）。
2.表明一種新的性情或與神關係上的轉變。正如騙子雅各成為向神、向人大有能力的以色列（創三十二27；何十二3、4）；同樣，西門也變成彼得（約一42）。
3.表明一種新的關係。但以理被擄後被改稱為伯提沙撒，跟巴比倫一個神明彼勒的名字拉上關係，大概是希望他把對祖先的神的忠誠轉向征服者的神（但一7）。
神的名稱
在創世記裏，神有不同的稱謂，顯明祂子民對祂的認識，如「永生神」（創二十一33；參創十四18，十六13，十七1，三十一13，三十三20）。創世記也稱神為「耶和華」（例：創十七1）。直至摩西的時代，人才知道「耶和華」這稱謂，就是神的名字（出三13-15）。從創世記到出埃及記的啟示進程，出埃及記六章2-3節交代得很清楚：「我是耶和華。我從前向亞伯拉罕、以撒、雅各顯現為全能的神；至於我名耶和華，他們未曾知道。」「耶和華」這名字源於一個希伯來文動詞，意謂「存活」，故這名字的意思就是「祂是活的」。若把這名字聯繫到出埃及的事件，就可見耶和華顯明自己是活的神，要救贖祂的子民，使祂的仇敵傾覆。這是舊約對神主要的啟示，這信息則蘊藏在一個名字裏面。
至於新約，在耶穌接受赦罪悔改的洗禮，把自己無罪之身與罪人認同的那一刻，父神從天上發出聲音，宣告耶穌是神子，同時聖靈像鴿子降下來（太三13-17）。再一次，神降臨要救贖祂的民（參出三8，六6），並顯明自己的名字——在這最後階段的啟示，顯明了三一神的名字。耶和華的名字蘊含的意義，最後完全揭示了，但並非（如常被誤解的）顯示祂只是父神，而是三位一體的神——父、子、聖靈。基督教的洗禮就是奉這三一神的名字施行。神把祂的名字賜給人。首先是要申明祂的主權（參撒下十二26-28）；其次，是表徵我們擁有祂的本性，至於神的本性在我們身上的完全彰顯，要等到神的聖城降臨，耶穌賜人新名的時候（啟三12）。
Alec Motyer
另參：「神的名稱」；「基督徒的名稱」。

米力(Meres)
作亞哈隨魯王私人顧問的七名波斯和瑪代大臣之一（斯一14）。

米力巴力(Merib-baal)
約拿單的兒子米非波設的原名，他是一個瘸腿的人（代上八34，九40）。這名字的意思是「巴力爭競」，在撒母耳記下（四4，九6，十七21），這名字被米非波設所替代（米非波設的意思是「打破偶像者」）。當「巴力」這詞變成帶有迦南偶像的意味時，許多人都把名字由「巴力」（主）改為「波設」（羞恥）（參撒下十一21）。
另參：「米非波設＃1」。

米大示／傳(Midrash)
這是一個希伯來文音譯詞（和合本譯作「傳」），這詞在歷代志下出現了兩次。歷代志下十三章22節提到，猶大王亞比雅（主前913-910）的事蹟是引自先知易多的「傳」。歷代志下二十四章27節把猶大王約阿施（主前835-796）的事蹟與列王的「傳」相提並論。有些解經家認為這些參考文獻是歷代志作者捏造出來的，為的是證明其資料的真實性。然而，大部分解經家均接受這些文獻是確實存在。
雖然聖經只在歷代志提及米大示兩次，但這作法與書中引用資料的方式一貫。例如，歷代志常提及「猶大和以色列諸王記」或類似的文獻（例：代下十六11，二十34，二十七7，三十三18）。可能歷代志下二十四章27節所提到的「米大示」只是主要資料來源的另一個名稱。歷代志又經常間接提及不同的先知文獻，有關先知易多的事蹟，除了他的作品之外，我們所知不多。另一份名「先知易多之異象書」中，他佔了很重要的地位，這文獻與以色列王耶羅波安一世在位期間（主前930-909；代下九29）的事蹟有關。此外，「先知示瑪雅和先見易多的史記」也提到他，這文獻則與猶大王羅波安（主前930-913；代下十二15）的事蹟有關。同一份先知文獻很可能擁有不同的名稱。
歷代志作者所說的「傳」到底是指甚麼？古希臘版本只是簡單地譯作「書或作品」，似乎在這階段，它也就只是那個意思。「米大示」希伯來動詞的字根是尋問或探究，作為名詞也就可能指「研究的結果」。另外一個意思就是「註釋」，是從某個思想角度去描述當時的歷史。
除了歷代志兩次提及的「傳」或「米大示」外，「米大示」對舊約還有一個重要的用法，米大示是指解釋聖經經文的釋義或過程，這些釋義後來就歸入了猶太人註釋「米大示」中。在昆蘭的文獻中，米大示一詞一般指「律法的註釋」，但在後期的拉比文獻中，米大示成了一個專有名詞，指一份按聖經章節編排的傳統拉

比教訓。這些教訓的主要目的是把古舊的經文以不同方法應用於當代的處境中。另參：「他勒目」。

米戶雅利(Me-huja-el)
該隱的後代，以拿的兒子，瑪土撒利的父親（創四18）。

米戶幔(Mehuman)
在亞哈隨魯王面前侍立的七個太監之一，王曾派他和其餘6人請皇后瓦實提赴王的筵宴（斯一10）。

米比衫(Mibsam)
（1）以實瑪利的兒子，米比衫族的先祖（創二十五13；代上一29）。
（2）沙龍的兒子，米施瑪的父親（代上四25）。

米比薩(Mibzar)
以東一名族長（創三十六42；代上一53）。「米比薩」一名意為「堡壘」。優西比烏認為米比薩與以東一座大城馬比薩拉有關連。

米尼(Minni)
耶利米書五十一章27節提及的一個民族，與亞拉臘和亞實基拿一樣，要上來攻擊巴比倫。米尼這名字最先出現在亞述王撒縵以色三世（主前858-824）在位期間的銘刻中。據記載，撒縵以色三世曾掠奪並征服了這民族。米尼人住在巴比倫以北的烏米亞湖和泛湖之間，一般認為他們就是曼尼族人；在亞述的文獻中，常把米尼人與烏拉提人（即亞拉臘）連在一起。米尼人並不甘於作別人的附庸，他們在主前716和715年反抗亞述人，另一次動亂則發生在亞述巴尼帕在位期間（主前669-627）。主前612年，尼尼微敗亡於巴比倫人手中，米尼人的事蹟也消失於聖經以外文獻記錄中。

米本乃(Mebunnai)
西比該的別名（可能是抄本的訛誤），是大衛「勇士」名單中的一位戰士，記載於撒母耳記下二十三章27節。
另參：「西比該」。

米母干(Memucan)
亞哈隨魯王七個波斯和瑪代大臣之一（斯一14）。波斯皇后瓦實提違抗王命，拒絕眾席王的筵宴，米母干就指出她的罪（斯一16），米母干提議把她廢除，把皇后的位分賜給別人；王接受了他的意見，便發詔書把瓦實提廢除（一21）。後來，以斯帖就被選立為瑪代和波斯的皇后。

米甲(Michal)
掃羅的小女兒（撒上十四49）。她在大衛打敗歌利亞之後愛上了大衛（撒上十八20）。由於掃羅妒忌大衛的才華，於是提出把大女兒米拉給大衛作妻子，但大衛婉拒了。掃羅知道米甲喜歡大衛之後，再一次向大衛提親，但要求大衛殺死100名非利士人，並拿出證據來；掃羅以為這條件必能取去大衛的性命（撒上十八21-29）。大衛不但滿足了掃羅的要求，而且還雙倍奉上，於是大衛娶了米甲為妻。這事更煽動掃羅嫉妒之情，便設計謀害大衛；米甲聽聞此計，便協助丈夫逃難（撒上十九8-17）。大衛正在逃命的時候，掃羅就把米甲轉嫁給帕提為妻（撒上二十五44）。掃羅死後，押尼珥欲投效大衛，大衛其中一個條件是把米甲接回來。雖然帕提（或作帕鐵）苦苦哀求讓米甲留下，但米甲還是給接回大衛家中（撒下三12-16）。然而年輕時的感情顯然已受創傷，大衛把約櫃運返耶路撒冷，在約櫃前跳舞，米甲就苛刻地批評他，大衛的回應也同樣嚴厲，因為米甲的直言與無禮，結果她受到終生不育的懲罰。
大衛雖極受歡迎，但米甲的勇氣和熱情也不容忽視。她在女性甚少主動提出婚事的時代表達了她的意願。她又曾冒著生命危險拯救了大衛。她在被迫與帕提結合，又被迫與他分離的事情上，感情受到極大的創傷。此外，她也曾不顧眾議，提出自己的看法和批評。

米示拿(Mishna)
解釋律法含義的一系列文獻。根據拉比傳統，摩西在西乃山上領受律法時，也從神那裏領受這些解釋，並以口傳的形式傳遞下來。耶穌所指的「律法」就是這些「古人的遺傳」，正如馬太福音十五章1-9節所指。大約在主後200年，在拉比猶大的領導下，這些由亞基巴拉比於主後120年開始的寫作終告完成，口頭的傳統才被記錄下來，這筆錄的資料稱為米示拿。米示拿一詞是從動詞演變過來的，意思是「一遍一遍地重複」，這詞反映了歷代以來，這些註解都是由老師口頭傳授給門徒的。
米示拿分為6種「法規」，每一種法規分成許多部，稱為「論文」，而每一部又再分作許多章。每一種法規都關乎不同的法律範疇，簡列如下：
1.種子——關乎農耕上的律法，以一篇論及每日禱文的論文來開始。
2.節期——論及節日、禁食日和安息日的規條。
3.婦女——記錄了婚姻和家庭的律法。
4.受傷——論及民事和刑事律例及道德標準。
5.聖物——關於敬拜禮儀上的律法和祭司的工作。
6.潔淨——詳列敬拜禮儀上潔淨的律法。
米示拿主要是舊約律法的註釋，它是革馬拉和他勒目的基礎。
另參：「他勒目」；「革馬拉」。

米示薩別(Meshezabel)
（1）協助修造耶路撒冷城牆的米書蘭的祖先（尼三4）。
（2）被擄歸回期間，在以斯拉所訂之公約上簽名，表明盡忠於神的一名政治領袖（尼十21）。
（3）毘他希雅的父親，毘他希雅是輔助亞達薛西王辦理猶大民的事務（尼十一24）。

米列(Mered)
猶大支派以斯拉的兒子，娶了兩個妻子，一個是法老的女兒比提雅，另一個是一名猶大女子（代上四17、18）。

米吉多(Megiddo)

在以斯德倫平原西南面邊陲的一座城，位於米所波大米和埃及之間的主要交通幹線上。米吉多俯視一條歷史性的通道，就是由沙崙平原通往耶斯列平原，橫跨迦密山的一條通道。由於米吉多具有戰略上的優勢，所以在主前2000至主前1000年早期，她是巴勒斯坦一個主要的商業和軍事中心。很早以前，米吉多周圍已是許多重要戰役的戰場，好些軍事強人，如主前十五世紀埃及的杜得模西士三世、1799年的拿破崙，以及第一次世界大戰的艾倫比將軍都曾在這裏爭戰。

聖經上的記載

在征服迦南的時期，約書亞擊敗了米吉多王，但沒有奪取該城（書十二21）。到了分地的時候，米吉多在瑪拿西地業範圍內，但他們卻未能從迦南人手中奪取這城（書十七11、12；士一27）。在士師執政的日子，底波拉和巴拉「在米吉多水旁」擊敗了西西拉所帶領的夏瑣軍（士四15，五19），但也沒有佔領這城。也許大衛在建立其王國的戰役中，曾征服了米吉多。無論如何，到了所羅門時代，米吉多是12個行政區的其中一個總部（王上四12）。所羅門重建了米吉多，作為他的一個駐防城（王上九15-19）。

猶大王亞哈謝在往北國途中，為耶戶所傷，死在米吉多（主前841，王下九27）。猶大王約西亞在米吉多抵擋埃及法老尼哥（主前609），企圖防止他繼續北上，卻徒勞無功；約西亞在這戰役中嚴重受傷，性命不保（王下二十三29、30）。撒迦利亞預言復興以色列和耶路撒冷時，曾提到米吉多平原（亞十二11）。啟示錄預言未來將有一場大戰在哈米吉多頓（即「哈爾米吉多」，意思是「米吉多山」，啟十六16）進行。

米吉多的歷史

考古發現顯示米吉多在主前4000年已有人居住，但直至主前3000年才開始興建一些公共建築物、廟宇和城牆。雖然這城在後來許多世紀都佔有重要的位置，但在主前十五世紀之前，她都沒有在歷史中出現過。主前十五世紀，埃及的杜得模西士三世在米吉多圍攻7個月，取得了一次大勝利，其後就用這地方作為埃及在耶斯列平原一個主要的基地。杜得模西士的繼承人亞門諾斐斯二世大約在主前1430年，被迫在這裏作戰；在亞馬拿年代，主前1400年稍後，米吉多王無力為法老守護這地區，已撤退的埃及駐軍再回來駐紮。

如前文所說，希伯來人在征服迦南期間並未能取得這城，至所羅門時才開始管轄這地，那時她是希伯來人主要的駐防城。希伯來王國分裂後，埃及王示撒在猶大王羅波安第五年（主前926）奪取了米吉多。後來她又成了北國的重要駐防城，尤

其是亞哈在位期間。主前732年，亞述的提革拉毘列色三世征服了以色列的北部，立米吉多為他所建立的亞述省份的省會。

在亞述衰落之後，也許猶大的約西亞在主前七世紀後期曾一度統治米吉多。在這期間，有一個全無城牆的小城被毀（從考古發掘中發現），這事件與法老尼哥於主前609年打敗約西亞一役有關。後來波斯人在這裏築了一個小城，約在主前350年已被棄置。

考古學的發現

米吉多已被確定為今日的抹撒林廢丘，這是一個比四周平原高出200呎的山丘。山頂面積約有15畝，山坡比山頂多35畝。多年來，優良的耕地，充足的水源和具戰略性的位置吸引了不少人來這裏定居，直至後來他們在此堆積了一層厚72呎的廢物。

發掘米吉多的工作由德國東方研究所的舒馬赫開始（1903-1905）。他把整座山丘從南至北掘出了一道溝渠。在溝渠的遺物中，他發現了兩個獨特的墳墓，相信是屬於迦南王朝的；又發現一所以色列時期的王宮，此外，他又沿著城牆進行挖掘。後來在1925年，芝加哥大學的東方研究院雄心勃勃地計劃把整個山丘削平至最底部的床岩，使之成為現代考古技術的陳列品。他們在山丘東部把山削平至床岩，從那裏認出了20個佔住這城的時期，又把某些時期分為兩段。他們在十三世紀岩層裏發掘了約300件象牙雕刻的碎片，並在主前3000年的岩層發現一所迦南神廟，廟內有一座直徑超過25呎的圓形祭壇。

這支芝加哥的考古隊伍只能挖掘研究4層岩層。在1939年，第二次世界大戰爆發，阻撓了他們的研究工作，考古隊伍的導師先後有費沙爾、基依和勞哥頓。第四岩層被鑑定為所羅門年代。在這一層裏，他們掘出了城門、城牆、一座王宮或行政大樓，還有兩座馬廄，大概可容納450匹馬。

1960至67年，耶路撒冷希伯來大學的考古學家益基勒雅丁在米吉多進行發掘工作，修正了芝加哥考古隊伍所作的結論。他認為城牆、堅固的城門，以及城的北部和南部的王宮均屬所羅門時代。馬廄則為亞哈所建；而先前認為是十二世紀的大型供水系統則歸功於所羅門及在他以後的君王（極可能是亞哈）。

然而，聖經清楚指出，所羅門設計這城是為儲備馬匹和戰車。也許馬廄是所羅門設計的，到了亞哈時代再重建。普里查得又進一步修正這理論，原來認為是馬廄的建築物其實並不是馬廄，而馬匹實際上是養在露天而有圍欄的場地內。

Howard F. Vos

米吉多水(Megiddo, Waters of)
西西拉與巴拉爭戰的戰場，底波拉在她作的凱歌中曾提及這名稱（士五19）。米吉多水是指在米吉多附近的一條經年流通的溪水，很可能就是在米吉多後面的利翁盆地。
另參：「米吉多」。

米但(Medan)
亞伯拉罕之繼室基土拉給亞伯拉罕生的第三個兒子（創二十五2；代上一32）。

米何拉人(Meholathite)
這詞用以形容巴西萊的兒子亞得列；亞得列是掃羅大女兒米拉的丈夫（撒上十八19；撒下二十一8）。他可能是來自基列一個重要的城市亞伯米何拉。米拉與亞得列的一段婚姻很可能是掃羅的一種政治手腕，米拉原本許配給大衛，卻在最後出嫁予亞得列（撒上十八17-19）。

米利大／馬耳他(Malta)
地中海的一個島嶼，位於西西里島以南。米利大這名字在聖經中只出現了1次（徒二十八1）。保羅乘船往羅馬時（徒二十五11、12），船就在米利大島的海灣擱淺了。當時是冬天，正是地中海的風季，船是逆風小心地前行（二十七4），幾經艱難，他們到達了革哩底的佳澳（二十七7、8）。眾人不理會保羅的勸告，決意航行至革哩底的一個港口非尼基，因那兒比較適合過冬（二十七9-12）。
船被困在狂風中，任風颺去，14天之後，終於在夜間靠近了旱地。到了天亮，眾人就嘗試把船攏進海灣，卻擱淺了，且被海浪的猛力衝壞，船上所有人卻安全登了岸。保羅把柴放在火堆上的時候，被毒蛇咬了一口。島上的土人認為他必是個凶手，連蛇也不放過他。可是，保羅並沒有倒地死去。於是他們就完全改變了起初的看法，認為他是一個神（徒二十八6）。
米利大島距離西西里島約有60哩，面積95平方哩。據傳說聖保羅灣就是保羅擱淺的所在地。該島的居民以農耕為主，由於土壤含石灰質，農產並不理想。當地人用梯田種植法，以地盡其用。島上沒有河流，農耕就只能仰賴雨水和泉水。雖然一般氣候還算溫和，但夏天則受到從呂彼亞沙漠吹來酷熱而多塵的熱風侵襲。

米利巴(Meribah)
（1）一個名詞，意思是「爭鬧」，是利非訂（費倫河）附近，何烈的一個地方名。以色列人剛開始在曠野飄流時，在那裏為了水而與摩西爭吵（出十七7）。米利巴可能就是申命記三十三章8節和詩篇九十五篇8節所指的地方，這地又名瑪撒。
（2）另一個地方，在尋的曠野，加低斯巴尼亞附近，以色列人在那裏為了水與摩西爭吵，神又再次從磐石中給他們提供水源（民二十13、24，二十七14），這地在申命記三十二章51節被稱為加低斯的米利巴。這事件出現於曠野飄流的後期，米利巴水就是爭鬧的水，神在這裏向摩西和亞倫發怒，因為他們沒有聽從祂，沒有在以色列人面前尊祂為聖。摩西沒有按神的吩咐命令磐石出水，因以色列人的硬心而發怒，用杖兩次擊打磐石。詩人說神在這裏試煉以色列人（詩八十一7），以色列人的背叛陷摩西於罪中（詩一〇六32）。聖經又提及米利巴加低斯是以色列南面邊界的一個地方（結四十七19，四十八28）。
另參：「瑪撒和米利巴」。

米利古(Malluchi)
米利古族的祖先。在被擄後，大祭司約雅金在位的日子，米利古族的族長是約拿單（尼十二14）。

米利末(Meremoth)
（1）一名祭司，是烏利亞的兒子，哈哥斯的孫子（拉八33；尼三4、21）。哈哥斯的家族不能證明自己的譜系，因而給除去祭司的職任（拉二62）。米利末似是例外的一位；他負責秤殿中的金銀器皿，這是祭司的職責之一（拉八24-30），他也修築耶路撒冷的城牆（尼三4、21），和在公約上簽名（尼十5）。
（2）一名祭司，巴尼的後裔，在以斯拉的呼籲下，他願意與外邦的妻子兒女斷絕關係（拉十36）。
（3）與所羅巴伯一起由巴比倫歸回的祭司（尼十二3），他建立了祭司家族，在尼希米記十二章15節稱為米拉約族（不過有些人認為兩者是同一人）。

米利亞(Melea)
根據路加福音的耶穌家譜，他是耶穌的先祖（路三31）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

米利都(Miletus)
位於米安達河口岸的一個重要城市。早於主前1339至1288年，已有革哩底人在那裏定居。米利都與赫人帝國有密切關係。事實上，赫人的君主稱米利都王為他的封臣。韋克特的考古隊（自1956年開始）發現米利都曾遭大火毀滅，其後有人建一堵護城牆把它圍起來（主前十三世紀），這城牆與赫人的波格斯凱新帝國之軍事建築極其相似。
主前約650年，米利都曾遭呂底亞攻擊，被蓋古茲斯為首的軍人王朝所統治。然而，他們仍能在達達尼爾山峽的亞比多開拓殖民地，並在黑海沿岸，設立七十多個城市，其中最重要的一個是西奴泊；所以米利都在古代世界裏是一個重要城邑。米利都的商人還帶著城中著名的家具和羊毛製品來往許多外地的港口。
米利都像許多其他希臘的城市中心一樣，有自己的詩人——弗賽萊特；這詩人在他的時代極為知名，但今人只能憑幾句詩詞來認識他。弗賽萊特曾寫道：「磐石上井然有序的小城，遠勝於狂野無道的尼尼微大城。」又說：「正義是所有美德的總綱」。
米利都也是哲學與科學理論的出生地。泰勒斯在主前585年預言日蝕，他的門生阿那克西曼德提出了人從海洋生物進化的言論。可是，這城多半的力量耗費在痛苦的內戰中，富人和工人兩個黨派長期相爭，使這城變得四分五裂。約在主前495年，波斯人在米利都肆意掠奪破壞，米利都從此不能再恢復其世界性的地位，即使後來亞歷山大奪回這城市，也無補於事。
雖然米利都不是早期教會的活動中心，但無疑她在新約時代是極負盛名的。使徒行傳二十章15-17節記載使徒保羅在最後一次宣教行程中曾在米利都停留。他召以弗所眾長老到米利都來，勸勉他們要盡心牧養自己的羊群（徒二十28-35）。隨後保羅就從米利都航行至推羅。提摩太後書四章20節說保羅把特羅非摩留在米利都，因為他病了。
米安達河口經年的沖積大大改變了米利都的地勢，河口的海灣幾乎全被淤泥填滿，雷特島現今只是沼澤地上的一座山丘。昔日保羅的使者由米利都至以弗所所行的水道線，今日已成為陸路了。

米利暗(Miriam)
（1）暗蘭和約基別的女兒，亞倫和摩西的姊姊（出十五20；民二十六59；代上六3）。米利暗最初出現在聖經時是一個小女孩，負責看守那藏在尼羅河的蘆葦中、睡在蒲草箱裏的小弟弟（出二4）。由於當時埃及法老下了命令，要把所有初生的希伯來男嬰丟在河裏（一22），所以米利暗的父母就把小摩西藏在蒲草箱裏，盼能逃過這厄運（來十一23）。在這事件中，米利暗不但顯出了她的勇敢和關懷，並且顯示了她的智慧；小弟弟給埃及公主發現了（出二5、6），她主動提出為孩子找奶媽；公主接納了她的建議，她就馬上把母親帶來（出二7、8）。
以色列人過了紅海之後，聖經才以米利暗的名字稱呼她（出十五20）。她擁有「女先知」的名銜，與兩位弟弟一同作以色列人的領袖（彌六4）。在埃及軍隊和馬兵被淹沒於紅海之後，她帶領以色列的婦女擊鼓、跳舞、讚美神（出十五21）。
米利暗嫉妒並背叛摩西後，在聖經裏留下了壞名聲。她與亞倫因摩西在以色列人中有極大的影響力，又因他娶了古實女子為妻，就毀謗他（民十二1、2）。她這樣攻擊神所揀選的代言人（十二8），終於受到懲罰，長了大痲瘋（民十二10；申二十四9）。摩西為她代求（民十二11），使她得以復原，但她先要在營外被關鎖7天，以色列人也要等她回營後再起行（十二14、15）。這可悲的事件是聖經記載米利暗的最後一次公開的生活。米利暗在曠野飄流的末期，死在加低斯，並且葬在那裏（二十1）。
（2）米列的兒子，是猶大支派以斯拉的後裔（代上四17）。

米努哈(Menuhoth)
猶大支派朔巴的後人，只在歷代志上二章52節提及。米努哈與「一半瑪拿哈人」（代上二54）同出一字根。這些人居住的地可能是努哈（士二十43，和合本譯作「歇腳之處」），因為這地名跟族名都有「歇息之處」的意思。有些學者認為米努哈應理解為地方名，與第54節的地方相同。有人認為其地點在耶路撒冷西南面的馬勒哈，但這說法不能確定。
另參：「瑪拿轄」。

米希大(Mehida)
以斯拉時代一個殿役家族的家主（拉二52；尼七54）。

米希大別(Mehetabel)
示瑪雅的祖父。示瑪雅為多比雅和參巴拉賄買了，出言恐嚇尼希米，誘他逃入聖殿中，好讓多比雅和參巴拉有毀謗尼希米的話柄（尼六10）。

米希他別(Mehetabel)
瑪特列的女兒，以色列未立王國之前，在以東作王的哈達之妻（創三十六39；代上一50）。

米沙(Mesha)
（1）主前九世紀的摩押王，這名字是從「拯救或釋放」這字根演變而來。根據列王紀下三章4-5節，米沙是一個牧羊人，在亞哈時代曾向以色列大量進貢，但亞哈死後就背叛以色列（王下一1）。後來亞哈的兒子約蘭與猶大王約沙法和以東王聯盟，意圖重建在摩押的霸權。戰況對摩押人不利時，米沙把長子獻在城牆上給摩押神基抹，作為燔祭（王下三27）。
米沙其他的事蹟銘刻於摩押石碑上，這是米沙立於底本的碑石，內容是記述他的政績和紀念他在戰場上的勝利。這石碑在1868年，由德國宣教士克拉恩於死海以東約13哩和亞嫩以北數哩的底本發現。這石碑曾一度遭貝都因人破壞，重建的紀念碑自1873年一直存放在巴黎羅浮宮。在這石刻中，米沙記述以色列王暗利「長期壓迫摩押——他的兒子效法他，又說：『我要使摩押屈服。』」跟著米沙說他戰勝了暗利之子（亞哈），並列出他所征服的城鎮，向北遠達約但河東，由底本至米底巴，一路擊殺以色列的居民。米沙在摩押石碑上的記述與列王紀下一章1節和三章5節談及摩押叛變（在亞哈之前或之後？）的記載有出入。很可能米沙曾兩度叛變，一次是亞哈在位時，如摩押石碑上的記述，一次是在亞哈逝世後，如列王紀下一章1節和三章5節所記載。亞哈察覺摩押和米沙對他有潛在的威脅，可能因此重新於耶利哥設防，從米底巴過了約但河，就是耶列哥，這城在亞哈以前是不設防城，因為約書亞攻陷這城後，曾咒詛任何意圖重修這城的人（書六26；王上十六34）。
另參：「摩押石碑」。
（2）迦勒的兒子，西弗的父親（代上二42）。這節經文的下半部似乎是說，米沙是希伯崙之祖，不過希伯來經文在這裏以瑪利沙代替米沙。呂振中中文譯本（按

照七十士譯本）在兩處均為「瑪利沙」。
另參：「瑪利沙＃1」。
（3）便雅憫人，是沙哈連在摩押地從賀得所生的兒子（代上八9）。
（4）亞拉伯南部一個地方，是約坍子孫居住之地的西界（創十30）。其確實地點不詳。有些人認為米沙是位於紅海東岸的一個海口城市，在現今也門附近，另一些人則認為米沙是位於波斯灣西北面的沿岸，在米鮮區附近。

米沙利(Mishael)
（1）烏薛的兒子（出六22）。拿答和亞比戶污穢耶和華的壇而被殺之後，摩西命米沙利與弟弟以利撒反一起把兩具屍體抬走（利十1-5）。
（2）以斯拉宣讀律法書時，站在他旁邊的一個人（尼八4）。
（3）但以理在巴比倫的一位同伴之希伯來名字（但一6），他與但以理和另外兩個同伴（但一11、19）對神保持忠心，拒絕遵行王的諭令，以致被扔在火窯中，卻被拯救（但三）。他的巴比倫名字是米煞（但一7）。
另參：「沙得拉、米煞和亞伯尼歌」。

米沙勒(Mishal)
亞設境內的一座利未城（書十九26，二十一30；代上六74作「瑪沙」）。
另參：「利未人的城邑」。

米甸(Midian)
米甸是人名，也是地名。米甸人是一個民族，住在基列、摩押和以東的東邊。米甸以南就是亞拉伯沙漠的西北面，他們很少有長久固定的居所。
在以色列早期的歷史中，米甸及其後裔佔較重要的地位；亞伯拉罕（創二十五1-6）、約瑟（創三十七25-36）、摩西（出二15至三1）、巴蘭（民二十二1-6，二十五，三十一1-20），及基甸（士六1至八28）都曾經與他們有接觸。
米甸是以撒同父異母的弟弟，是亞伯拉罕年老時娶的基土拉所生的第四個兒子（創二十五1、2；參創二十三1、2，二十四67；代上一32）。聖經稱米甸及其親生兄弟為「基土拉的子孫」（創二十五4；代上一32、33），特別把他們與以撒分別出

來；以撒是撒拉的兒子，神給亞伯拉罕的應許是藉著撒拉來成就的（創十二1-3，十七15-21）。事實上，亞伯拉罕和以色列人視這些庶出之子如同妾侍之子，只能承繼有限的產業（創二十五5、6；代上一31）。

為了以撒的緣故，他們給逐出亞伯拉罕的家，成為了巴勒斯坦東面和南面沙漠地區的半遊牧民族（創二十五5、6）。

米甸地

米甸地的位置不能確定，一般認為它是位於以東極南面，在今天的阿卡巴灣東面。亞歷山太的地理學家多利買（主後二世紀）曾提及這地區一座位於岸邊的城慕迪安那，以及一座相距26哩，位於內陸的城麥迪安那；猶太歷史學家約瑟夫（主後一世紀）和基督教教會歷史學家優西比烏（四世紀早期）也支持這資料的真確性。在舊約早期，米甸似乎是位於沙漠邊緣的一片土地，鄰接基列、摩押和以東，甚至南及西乃東部。

在約瑟的時代，一些米甸族人必定是住在約但河東北部的沙漠，與基列或巴珊接壤，因為他們是以實瑪利商隊的一部分（參士八24），從大馬色通過基列，經過多坍進入埃及（創三十七17、25-28、36）。

摩西從法老那裏逃出來，就住在米甸，並娶了米甸祭司的女兒西坡拉（出二15-22）。摩西請他的內兄米甸人何巴引路，從何烈山起行（至加低斯巴尼亞，申一19）；雖然何巴的家鄉和親屬不在巴蘭的曠野（民十30），但他對該地十分熟悉（民十11、12、29-31）。

從巴蘭的插曲及所引起的流血事件看來（民二十二31，參民三十8、16），似乎有不少米甸人是住在摩押東面的邊界。亞摩利王西宏的附庸摩押王巴勒（民二十一26-30；耶四十八45），與米甸人的長老商議如何應付以色列人的威脅（民二十二2-4），並派了雙方的代表去召巴蘭來（二十二5-7）。在摩押的平原上（二十二1，二十五1），一個以色列人遇上了米甸首領的女兒，並娶了她為妻（二十五6-18，三十一8）。米甸王是西宏王的傀儡（書十三21）。上述的情況均顯示米甸人是住在摩押邊界附近。由於摩押是在以東北面，以東勝了米甸（創三十六35），可能指米甸人在北方向以東地進侵。

從基甸擊退米甸的事件看來，米甸是從東面入侵的。那麼，雖然「米甸地」是指以東南面的地區，但米甸人居住的範圍顯然頗為廣闊——散佈邊境地帶：在摩押和以東東面，及以東南面，直至西乃東部和亞拉伯西北部。

米甸社會

米甸族人分散而居，並名義上是從屬之民，沒有一個獨立的國家。比如說，一名

首領蘇珥，被稱為「一個宗族的首領」（民二十五15）、「族長」（書十三21）及「王」，但在摩西時代，同時作「王」的最少有5個（民三十一8），而且全都是屬西宏的族長，或歸屬於他的諸侯（書十三21）。

雖然米甸人多以遊牧為生（如摩西曾牧養葉忒羅的羊，出二16，三1），但他們同時也是投機的商人（創三十七25-36）。他們帶著大量的牲畜，騎著駱駝四出掠奪（士六3-5，八21），又是把黃金和乳香從北面的示巴運往亞拉伯南部的經紀人（賽六十6）。有些學者認為他們也是礦工、銅匠和修理各種金屬的工匠。

米甸人的宗教信仰頗為多元化。葉忒羅（流珥）——摩西的岳父——是一名「米甸祭司」（出二16，三1），但後來他又認同以色列人敬拜耶和華神的信仰（出十八1-5；留意他的認信和祭司職任，出十八9-12）。雖然葉忒羅回到自己的本族去了（出十八27），但他的兒子何巴卻逗留在以色列人中超過一年，並作了他們的嚮導（民十29-32）。另一方面，米甸人熱衷敬拜巴力毘珥，同時，米甸人（不是摩押人）在巴蘭的授意下引誘以色列人行淫和拜偶像（民二十五1-18，三十一1-20，特別留意第16節；參彼後二13-16；啟二14）。在隨後的戰爭中，米甸人中的男丁都被殺（民三十一7-12）。在士師時代，米甸人不時侵略以色列（士六至八），為基甸擊敗之後就不再成為以色列人的威脅了（八11、12、28）。

米甸後期的歷史

在大衛的日子（約主前1000），一名以東首領為了躲避約押的勢力逃亡至米甸（王上十一15-18），後來成為了所羅門主要的敵人之一，他就是以東王哈達（第14節）。大約在主前732年及715年的亞述記錄中，記述一支名海雅普的從屬部族。這名字可能與米甸的長子以法是同一個名字，而以法的後人也被稱為以法族人（創二十五4）。以賽亞確定那時有一米甸部族名以法，並說這部族有一天要帶著豐富的祭物從亞拉伯往錫安敬拜耶和華（賽六十6、7）。

到了希臘時代（約主前300），拿巴提人控制了摩押、以東和米甸。當時尚存活的米甸人大概已被趕至南部，進入他們原來的故鄉——與阿卡巴灣平行的一片狹長的土地。他們漸漸失去了國籍，只剩下某些城市名字像慕迪安那（或麥迪安那），作為記念，提醒他們米甸曾是一個偉大的民族。

新約一度提及米甸（徒七29）。

James F. Babcock

米亞拉(Mearah)
以色列人沒有佔領的巴勒斯坦地區（書十三4）。其位置不詳，有可能是西頓鄰近的麥夏耶鮮洞穴地區（米亞拉是「洞穴」之意），也可能是亞拉廢墟和莫希利耶兩城之地。

米底巴(Medeba)
死海東北面之肥沃平原上的一座摩押城，約在非拉鐵非（現今的安曼）以南25哩。這城位於希實本以南6哩，在通往卡拉克的羅馬大路上。
亞摩利人在這裏擊敗了摩押人（民二十一30）。後來，以色列人又在米底巴戰勝了亞摩利王西宏，並把這地分給流便支派（書十三9、16）。大衛在這地大敗了一隊亞摩利人僱來攻擊他的亞蘭軍（代上十九7）。
根據摩押石碑上的記載，這城曾一度被以色列王暗利和亞哈統治；然而，摩押王米沙在主前八世紀重操治權，他重建了米底巴和其他摩押城市。以賽亞在書中提及米底巴之名，預言摩押的毀滅（賽十五2）。在較後的日子，約蘭和約沙法曾意圖征服這城，卻沒有成功。
在馬加比時代，米底巴是盜賊任布利及其眾子的城壘。約翰馬加比在這城裏遭任布利這強悍的家族捉拿和殺害（《馬加比一書》九36-42；約瑟夫，《猶太古史》13.1.4）。許爾堪圍城6個月，終於取得此城（《猶太古史》13.9.9）。雖然後來許爾堪二世答應把城歸還亞拉伯王亞哩達，卻被雅尼斯取去了（《猶太古史》13.15.4；14.1.4）。
在拜占庭時期，這城頗為富裕。今日發現的遺跡，如城牆、教堂和其他建築物，就是從拜占庭時期存留下來的。在城內其中一座長方形廊柱大廳式禮拜堂的地上，存留著一幅著名的古巴勒斯坦鑲嵌地圖（約主後560）。這地圖原本長78呎，闊20呎，但現在有一部分已被一所新建的教堂遮蓋和損毀了。

米底亞人(Medes, Media, Median)
另參：「瑪代人」。

米所巴(Meshobab)
希西家時代一名西緬支派族長，他與另外12名族長遷往基多，逐出當地異教的民族（米烏尼人），把族人安頓在那裏（代上四34）。

米所波大米／美索不達米亞(Aram-naharaim, Mesopotamia)
希臘人用以稱底格里斯河及幼發拉底河之間的一片土地的名字；今天阿拉伯人稱這地方為雅賽拉，意思是「島」。米所波大米直譯的意思是「眾河流之間」，是指流入波斯灣的河流之間和附近的土地。這地大部分在伊拉克境內，有些部分在敘利亞，小部分在土耳其。
米所波大米這片土地在舊約歷史中佔十分重要的位置。創世記一至十一章那段濃縮的歷史大部分以此地為中心。伊甸園的位置就在這裏，因為創世記二章10-14節所記載的兩條河就是幼發拉底河和底格里斯河。
米所波大米的史前文化以地點命名，如烏比達、哈辛那和哈拉夫。歷史時期也是以當權的城市命名，如吾珥和以新拉撒，或是以建立在那裏的朝代來命名，如吾珥第三代。
米所波大米的最南端稱為蘇默，居民稱為蘇默人。蘇默人有獨特的文化和非閃系的語言，她的文字也像大部分其他米所波大米語文一樣，以楔形文字刻寫出來。繼續北上的地區是亞甲，這地被稱為亞加得，是閃族人所聚居的地方。沿著底格里斯河再向北行就是後來成為了亞述帝國的土地，極西面是敘利亞，或亞蘭，中間就是米坦尼（約主前1400）。由於米所波大米各區域不斷易手，不同的角落就成為了各個不同帝國的部分領土，如赫人、亞述人、巴比倫人、波斯人、希臘人和羅馬人的帝國。
兩河均發源自土耳其的山間，相距並不遠，但河道相異。幼發拉底河先流向西南面，活像要進入地中海，但隨即南轉，向下經過迦基米施，再轉了一個「大彎」，向東南面流去，支流則從北面傾入，有重要城市分佈其間；巴利克支流的上游有哈蘭，卡布爾支流是哈拉夫廢丘的所在地。卡布爾和幼發拉底河的匯合處以下，就是馬里城。這城以發掘出來的楔形文字坭版而知名，這些坭版包括一些政治和外交文件。從這裏往下流，沿岸城市十分疏落，直至伯拉靠近底格里斯時，才再有城市出現。
底格里斯的河道較為筆直，可能是這緣故，它的名字是「箭」的意思。北面最大的城市是摩蘇爾，從尼尼微的遺址橫過底格里斯，就是庫雲尼克和拿比約拿（即

「先知約拿」）兩座土丘。這區域有許多重要的考古場地，如史前的泰佩高拉和阿帕基雅廢丘，以及不同的亞述首都，如亞述（參創十11）、尼姆魯德（和合本作「迦拉」，創十11），以及豪爾薩巴德（即「撒珥根堡」）。亞述王撒縵以色五世和撒珥根二世攻取了撒瑪利亞（主前722），就把以色列人放逐至亞述帝國的米所波大米地區。

有幾條支流從東北面流進底格里斯：大撒伯河，從珥比勒（或稱阿爾比拉）方向流入；小撒伯河（靠近古代的努斯和現代的基爾古克）；底雅拉河連同一些土丘如亞斯馬廢丘。昔日人類就在這裏開始建造巴別塔（創十一1-9）。尼布甲尼撒於主前586年攻陷了耶路撒冷，就把猶太人帶到巴比倫來。但以理在這裏過了他的大半生，而後來猶太人也是從巴比倫返回耶路撒冷。向南面前進，位於兩河之間，就是著名的城市以新、舒魯帕克、烏瑪、拉加斯、拉撒、烏魯克（和合本稱「以力」，創十10）、吾珥、和埃利都。兩河在庫爾拿城匯合，形成撒埃阿拉伯河，再流入波斯灣。

在希伯來文舊約中，米所波大米的名字是亞蘭拿哈連，意即「兩河之間的亞蘭」。亞伯拉罕曾差遣僕人以利以謝往亞蘭拿哈連為以撒娶妻（創二十四10）。這裏的兩河明顯是幼發拉底和卡布爾。聖經記載雅各在這地方的經歷時，不用亞蘭拿哈連，而用巴旦亞蘭，意思是「亞蘭的田園或園子」（創二十八2）。

比珥的兒子巴蘭就是來自米所波大米的毘奪（申二十三4）。在士師時代，米所波大米王古珊利薩田欺壓以色列人達8年之久，最後耶和華藉著俄陀聶拯救了以色列人（士三8-10）。

亞捫人羞辱了大衛的使者，預料他必攻擊他們的領土以復仇，於是從米所波大米和其他地區僱了戰車和馬兵，以增強他們的軍力（代上十九6）。

新約只有兩次提到米所波大米。五旬節聖靈降臨那天，群眾中有從米所波大米來的人（徒二9）。司提反在公議會前為自己辯護時，曾提及亞伯拉罕還未遷往哈蘭的時候，是住在米所波大米的（徒七2；參創十一31）。

Carl E. DeVries

另參：「敘利亞」。

米拉(Merab)
掃羅的大女兒（撒上十四49）。掃羅曾答應把她嫁給大衛（撒上十八17、18），卻在沒有解釋的情況下食言（第19節），把次女米甲給大衛為妻。撒母耳記下二十一章8節提到米甲，從原文與上下文明顯可見「米甲」應改為「米拉」（和合本則加上「的姐姐」）。

米拉大翁(Merathaim)
耶利米宣告神審判巴比倫時所提及的名字（耶五十21）。雖然這詞的意思是「雙重的叛逆」或「雙重的造反者」，但這裏是用作雙關語；「米拉大翁」原文與巴比倫南部的「米拉圖」形音相近，因此，神是說：「上去攻擊那地，『那雙重的造反者』……要追殺滅盡！」

米拉利(Merari)
希伯來原詞解作「苦」、「苦水」。亞拉伯文和亞甲文也是相同的意思，但烏加列文則指「加強、祝福」。傳統認為這詞源自希伯來文，意指「苦膽」或「苦」。但哥頓指出，「加強、祝福」的烏加列文字根，希伯來人也很熟識，用作人名的時候，其意思大概就是「力量」或「福氣」；在好幾處經文中，用這個意思來解釋米拉利或許更貼切。
至於利未第三個兒子米拉利，按他本人和他家族的重要性來看，其名字解作力量或福氣比較合宜。若這小兒子的名意是「苦膽」或「苦」，而他卻又負起重大的責任，在事奉中得到極大的回報，那麼他與他的名意就似乎有點不相符了。
聖經經常提及利未的兒子米拉利。他是利未的第三個兒子，也是幼子（創四十六11；出六16、19；民三17、20、33；代上六1）。米拉利有兩個兒子，名字分別是抹利和母示（出六19；民三20），負責扛抬會幕的板、閂、柱子、帶卯的座，和帳幕一切使用的器具（民三36、37，四31-33，七8，十17；書二十一7、34、40）。聖經稱他的後裔為米拉利人。歷代志屢次提及米拉利族，可見他們的重要性（代上六，九，十五，二十三，二十六；代下二十九，三十四）。
另參：「祭司和利未人」；「利未支派」。

米拉約(Meraioth)
（1）利未人，亞倫第六至第七代的後人（代上六6、7；拉七3）。
（2）亞希突的兒子，撒督的父親（代上九11；尼十一11），雖然與上述的米拉約有不同之家譜，但也可能是同一個人。
（3）被擄歸回後，約雅金在耶路撒冷作祭司的日子，一個以希勒愷為族長的祭司家族（尼十二15）。這家族的祖先是米利末（尼十二3）。有認為第15節是文士抄寫之誤，第3節與15節應指同一個人。

米拉提(Melatiah)
基遍的後裔，曾在尼希米的時代負責修築古門旁邊的城牆（尼三7）。

米拉萊(Milalai)
一位參與耶路撒冷城牆重建奉獻禮的人（尼十二36）。

米拉雅(Meraiah)
被擄歸回後，約雅金在耶路撒冷作祭司的時候，米拉雅是西萊雅祭司家族的族長（尼十二12）。

米法押(Mephaath)
屬於流便支派的一座城，位於希實本附近的平原上。這地是分給利未支派的米拉利家族（書十三18，二十一37；代上六79）。後來，耶利米出來傳道時，這城列在摩押人的城中（耶四十八21）。學者認為米法押就是現今的耶瓦，位於亞捫以南6哩。
另參：「利未人的城邑」。

米非波設(Mephibosheth)

（1）約拿單之子，大衛的朋友。毫無疑問，這名字原應為「米力巴力」（代上八34，九40），但當巴力這詞普遍用以指迦南生殖崇拜中的男性主神時，巴力這名字就在某些情況下，以希伯來字「波設」（意思是「羞恥」）所取代。米非波設既是掃羅的孫兒，生下來就是特權階級；可是遭非利士人攻擊後，他的境況就戲劇性地轉變了。掃羅、約拿單和約拿單兩位兄弟在基利波一役中被殺了（撒上三十一1-6）。當這噩耗傳到耶斯列的以色列王宮時，米非波設的乳母抱著他慌忙逃跑，因為跑得太急，她跌倒了，把米非波設掉在地上，米非波設的腳或踝骨斷裂，由於缺乏適當的醫療，後來他就完全殘廢了（撒下四4）。最後，他在約但河東羅底巴的瑪吉家裏避難；瑪吉後來又曾照顧大衛（撒下九4，十七27）。米非波設的叔父伊施波設（掃羅唯一仍生還的兒子）曾作以色列的傀儡王（撒下二8-10），後來被殺（撒下四），按理米非波設應是皇室的繼承人，但似乎並沒有人考慮立他為王。大衛穩坐了統一王國的王位後，就意圖安撫約拿單那些仍生存的家人。一度在掃羅宮中有影響力的僕人洗巴告訴大衛米非波設仍在世（撒下九1-13）。當米非波設被傳召至耶路撒冷的時候，他自然顯得十分憂慮，恐怕大衛要除滅所有可能為敵的人（參撒下十九28）。但大衛十分慷慨，他把掃羅原有的產業歸還米非波設，又命洗巴一家繼續管理那地，更賜米非波設與他同席吃飯的權利。

押沙龍叛變的時候，大衛在逃亡途中遇見洗巴，蒙洗巴極厚的禮遇與歡迎。其實洗巴只是趁機用主人的財物來討好大衛，他甚至暗示米非波設欲取回王位。大衛在面對著危機的壓力之下，給這虛假的故事欺騙，應許把米非波設所有的產業歸給洗巴（撒下十六1-4）。內鬨結束後，米非波設親自來到大衛面前，表示他實在為大衛遭難而哀痛，並且揭發洗巴的讒言，不過，大衛不欲疏遠洗巴，並可能因為感激洗巴的款待，而想出了折衷辦法。他使米非波設與洗巴均分地土，米非波設最高興的是大衛能平安回宮，因此失去了土地也感到不足掛齒了（撒下十九24-30）。後來，大衛為平息基遍人的怨憤，要將掃羅7個後人交出來時，仍記念與約拿單的交情，保存了米非波設的性命（撒下二十一7）。米非波設的兒子米迦（九12）其後生兒育女，也成為一個頗重要的家主（代上八35，九41）。

（2）掃羅妃嬪利斯巴的兒子。由於掃羅違反了古時以色列人與基遍人的盟約，因此以色列連續3年饑荒。為平息基遍人的怒氣，掃羅7個後人被交在基遍人手裏。這米非波設是七人之一，他不像同名的掃羅後人一樣，得以保存性命（撒下二十一8；參書九3-27）。這事之後（撒下二十一10-14），利斯巴徹夜不眠地看守著屍體，大衛受這情景所感動，把屍體妥為葬殮，命人把掃羅和約拿單的屍首一同運

來，葬在家族的墓園中。
Arthur E. Cundall

米施利米雅(Meshelemiah)
屬可拉族的利未人，是亞薩子孫可利的兒子。在大衛時代，他與眾子一同看守會幕的門（代上九21，二十六1、2、9）。歷代志上二十六章14節稱他為「示利米雅」。

米施瑪(Mishma)
（1）以實瑪利的兒子，亞伯拉罕的孫兒，是一個亞拉伯民族的先祖（創二十五14；代上一30）。
（2）西緬支派米比衫的兒子（代上四25）。他的名字不見於創世記二十五章的家譜，卻出現在歷代志上的家譜，這情況顯示他要不是在雅各舉家遷往埃及後才出生，就是原屬於亞拉伯族，卻在西緬支派向南擴展時與西緬拉上關係（代上四38-43）。

米珊(Misham)
便雅憫支派以利巴力的兒子，曾協助建立阿挪和羅德二城（代上八12）。

米迦(Mica, Micah)
一個十分普通的名字，也許是米該亞的縮寫。
（1）米非波設（米力巴力）的兒子。大衛厚待他父親時，他也一同受惠；洗巴背叛時，他也受到牽連。米迦生了4個兒子（撒下九12；代上八34、35，九40、41）。
（2）利未人，亞薩族細基利的兒子，在聖殿中任樂師。他似乎是被擄的祭司之一。他的兒子瑪探雅是第一批返回耶路撒冷的人之一（代上九15；尼十一17、22；尼十二35作「米該亞」）。
（3）被擄歸回時期曾在以斯拉之約上簽名的一人（尼十11）。
（4）以法蓮的一個士師，曾私自鑄造偶像，並聘了一個利未人作家中的祭司（士十七，十八）。

（5）流便支派示每的後裔（代上五5）。
（6）利未人，哥轄族烏薛的兒子，他在聖殿中負責管理家具和用品（代上二十三20，二十四24、25）。
（7）亞比頓的父親（代下三十四20）。

米迦勒(Michael)
人名，意思是「誰能像神？」聖經中有10位米迦勒，也有一名是天使長。
（1）摩西派往迦南地窺探的一名探子的父親（民十三13）。
（2），（3）兩名迦得人，列在那些安頓在巴珊地之人的名單中（代上五13、14）。
（4）亞薩的祖先。亞薩是大衛時代在聖殿中供職的歌者（代上六40）。
（5）列在聖殿族譜中的一名以薩迦族長（代上七3）。
（6）列在聖殿族譜中的一名便雅憫人（代上八16）。
（7）大衛逃避掃羅時，在洗革拉投奔大衛的一個瑪拿西人（代上十二20）。
（8）大衛時代一名政治首長暗利的父親（代上二十七18）。
（9）猶大約沙法王的兒子（代下二十一2）。
（10）西巴第雅的父親；西巴第雅是與以斯拉一起返回耶路撒冷的其中一人（拉八8）。
（11）曾在新舊約和兩約之間文獻中出現過的一位天使。但以理書十章13節說「波斯國的魔君」要攔阻神的計劃，但一位天使長（或作「大君」）米迦勒站在耶和華那一邊，抵擋這魔君（但十21）。但以理書十二章1節再引述他保佑以色列民。在以諾書中，米迦勒是4名（九1，四十9）或7名（二十1-7）特別的天使或「天使長」中的一位。在以諾書、戰卷（死海古卷之一），以及其他兩約之間文獻中，米迦勒都以正義戰士或以色列守護者的身分出現。
新約猶大書第9節說：「天使長米迦勒為摩西的屍首與魔鬼爭辯的時候，尚且不敢用毀謗的話罪責他，只說：『主責備你吧！』」（參彼後二10、11；帖前四16的「天使長」）。猶大書似乎是引用了《摩西升天記》，這書只是一份不完整的殘卷。
此外，新約再提及米迦勒的地方只有在啟示錄十二章7-8節，經文說：「在天上就有了爭戰。米迦勒同他的使者與龍爭戰，龍也同牠的使者去爭戰，並沒有得勝，天上再沒有牠們的地方。」
另參：「天使」。

米倫水邊(Merom, Waters of)
地名。約書亞曾在此擊敗夏瑣王耶賓和他的聯軍，聖經只提及這地名兩次（書十一5、7）。耶賓的聯軍包括「瑪頓王約巴、伸崙王、押煞王」，與「北方山地」和加利利海南面「高原」的王。這戰場的地點不能確定，但「米倫水邊」大概是哈米倫山腳附近（現今以色列地圖上顯示），或是較古老的地圖上的瑪倫山——以色列最高的山（約3962呎）。在山腳附近有米倫城，幾條通往北加利利的路在那裏會合，這城是在夏瑣和岸邊的亞柯之間的路上，因此是一個方便約書亞敵軍集合的地點。米倫在夏瑣西南直線距離約有8哩。「米倫水」可能是從山上流出來的泉水，經雷門河流向加利利海。主前2000年的埃及文獻中曾提及米倫，是與杜得模西士三世的戰役有關。亞述王提革拉毘列色三世也曾提及他在主前733至732年之間征服大馬色時，曾討伐這地。遭約書亞擊敗的聯軍向西北面西頓的方向逃亡，可想而知約書亞是從東南面，加利利海以西進攻，這是從南向北進攻的一個自然方法。

米哥拿(Meconah)
猶太人居住的城鎮，在洗革拉附近（尼十一28），大概位於南地的西部。大部分舊約希臘文版本都沒有記載這地名。

米拿民(Miniamin)
（1）被擄歸回時期一個祭司家族的族長（尼十二17）。
（2）參與耶路撒冷城牆奉獻禮的一名祭司（尼十二41）。

米拿現(Menahem)

從主前752至742年統治以色列的王。他是迦底的兒子；迦底這名只在列王紀下十五章14和17節提及。

在位年日

我們不能確實指出米拿現的在位期。根據列王紀下十五章17節，他在猶大王亞撒利雅39年登基作以色列王。然而，由於亞撒利雅曾與父親亞瑪謝共同執政一段時候，故此亞撒利雅在位的準確日期也難確定，究竟亞撒利雅第三十九年是主前752年（澤勒的見解），還是主前745年（奧伯萊的見解），仍是一個為人所爭論的題目。列王紀下十五章17節也說明米拿現在位的時間是10年。因為以色列在米拿現的時候顯然是採用登基之年的計算法來計算王在任的年期，所以10年這數字應看為確實的年數。所以，米拿現任以色列王應有10年，登基日期可能早至主前752年，或遲至主前745年，這樣的估計已經是極盡準確的能事了。為簡化這問題，本文採用非利的算法，以主前752年為其登基日期，即米拿現是在主前752至742這10年內任以色列王的。

政治氣候

無論米拿現登基是哪一個日子，我們要瞭解他在位時的事件，必先要明白在主前八世紀中葉以色列所處的國際局勢。耶羅波安二世（主前793-753）為以色列帶來了穩定的局面，且國勢日張，社會繁榮而昌盛。由於當時埃及和亞述的國勢較衰弱，所以耶羅波安可以奪回那些落在敘利亞手中的城邑，擴展國界，有些國際貿易線也因此屬於以色列國土的一部分，受他控制。然而，耶羅波安政策下所容許和助長的國內敗壞情況在先知阿摩司和何西阿眼中，卻是必然會招致審判的。儘管如此，耶羅波安二世死後，多個黨派仍希望爭取機會讓自己的黨人繼承王位，米拿現殺了沙龍才奪得王位，而沙龍又是殺了耶羅波安的兒子撒迦利雅而篡位的（王下十五8-10）。

米拿現解決了黨派互相爭權的內部問題後，又立即面對嚴重的外來壓力，因為米拿現即位不久，就有一個新王操縱了亞述的治權，他的名字是提革拉毘列色三世，他的帝國主義野心徹底改變了整個地中海世界的政治局勢。他從亞述向西攻戰，進入了敘利亞和巴勒斯坦的地界時，米拿現被迫要正面與他交戰（大概於主前743）。這是以色列第一次與亞述接觸，再過不久她就被完全毀滅了（主前722）。外遭復興後國力倍增的亞述威脅，內部又面臨耶羅波安死後所造成的混亂，在這內憂外患的情形下，以色列很快就如先知所預言的一樣被徹底毀滅了。耶羅波安死後的12年間，登位作以色列王的竟不下5人，其中3人（包括米拿現）都是篡奪

王位的人。

聖經的見證

實際上，舊約記載米拿現的事蹟，都在列王紀下十五章那幾節簡短的經文內。我們可從這幾節經文看出以下三個重點。

第一，列王紀下十五章14節記載米拿現刺殺了沙龍，奪得王位。跟著第16節詳述了他攻擊「提斐薩」的行動。整節經文很難處理，但可翻譯如下：「那時米拿現從得撒起攻打提斐薩及其四境，擊殺城中所有的人。由於城中的人不給他開城，他就攻進去，然後剖開城中所有的孕婦。」有兩件事是不尋常的。首先，米拿現的行動在以色列中是史無前例的。其次，米拿現所攻打的城是甚麼，位置在哪裏都是不能確定的。希伯來原文「提斐薩」這名字的拼法，跟通常被認定在伯拉河上的一座城「塔撒古」相同。米拿現何以攻打一座那麼遙遠的城？他的目的實在很難確定，許多學者根據盧西安的希臘文舊約版本，把這些希伯來文字母拼寫如「他普亞」，即米拿現之家鄉得撒亞南面14哩外的一座城。若這樣理解是正確的，而經文證據又只限於這唯一的版本，則列王紀下十五章16節的意思是，米拿現從自己的家鄉（得撒）以外的地方開始攻取更多領土；他把鄰城所有的居民殺光了（包括住在城郊的人），因為他們不支持他作以色列王。第二，提革拉毘列色三世正在攻進敘利亞與巴勒斯坦境界（約主前744），列王紀下十五章19-20節顯示了聖經如何看米拿現處理亞述危機的方法。顯然米拿現欲游說亞述支持他在以色列中的王權。他向國內所有大富戶徵收重稅，用以進貢給提革拉毘列色（第19節用了他的巴比倫名字「普勒」）。米拿現明顯希望這些貢銀能使亞述王「幫助他堅定國位」（第19節）。看來米拿現的估計就政治而論似乎頗準確，因為亞述王退兵「回去」了（第20節），米拿現得以繼續在以色列掌權。

第三，經文以標準的列王紀文學形式來開始（王下十五17）和結束（21、22節）米拿現作王的一段記載。雖然經文指出米拿現行耶和華眼中看為惡的事，像最初的叛教者（耶羅波安一世）一樣，但第22節記載他的死，卻說明一項不平常的事實，在以色列最後6個王中，只有他是安然去世，只有他給描述為「與列祖同睡」。

另參：「以色列史」；「舊約年代學」。

米書蘭(Meshullam)

（1）猶大王約西亞的皇室書記沙番的祖先（王下二十二3）。

（2）所羅巴伯的兒子，大衛的後裔（代上三19）。

（3）在猶大王約坦（主前950-932）和以色列王耶羅波安二世（主前993-953）年間，記載於家譜中的一名迦得支派族長（代上五13）。

（4）便雅憫人，以利巴力的後裔（代上八17）。

（5）便雅憫人，他的兒子是被擄歸回時期住在耶路撒冷的撒路（代上九7；尼十一7）。

（6）便雅憫人，示法提雅的兒子，示法提雅被擄歸回時期住在耶路撒冷（代上九8）。

（7）一名祭司，是撒督的兒子，希勒家的父親。他的後裔在被擄歸回時期於耶路撒冷的聖所供職（代上九11；尼十一1）。他可能就是歷代志上六章12-13節的沙龍。

（8）一名祭司，米實利密的兒子，亞大雅的祖先。亞大雅在被擄歸回時期於耶路撒冷的聖所供職（代上九12）。

（9）屬哥轄家族的利未人，約西亞在位時曾派他監督重修聖殿的工作（代下三十四12）。

（10）一名猶大首領，以斯拉曾派他往迦西斐雅見易多，召集利未人和殿役，加入從巴比倫歸回巴勒斯坦的猶太人隊伍中（拉八16）。

（11）以斯拉命以色列眾人於被擄歸回後在巴勒斯坦休棄所娶的外邦女子時，他是反對這做法的其中一人（拉十15）。

（12）巴尼的子孫，在被擄歸回時期，以斯拉鼓勵他休棄外邦的妻子（拉十29）。

（13）比利迦的兒子，在尼希米時代，他重修了一段對著自己屋子的耶路撒冷城牆（尼三4、30）。他的女兒嫁給了亞捫人多比雅的兒子約哈難（尼六18）。

（14）比所玳的兒子，與耶何耶大一同修造耶路撒冷城牆的古門（尼三6）。

（15）以斯拉向眾民宣讀律法時站在以斯拉左邊的其中一人（尼八4）。

（16）在以斯拉之約上簽名的其中一名祭司（尼十7）。

（17）在以斯拉之約上簽名的其中一名以色列人首領（尼十20）。

（18）被擄歸回時期，約雅金作大祭司的時候，在耶路撒冷作以斯拉祭司家族的族長（尼十二13）。

（19）約雅金作大祭司的時候，近頓祭司家族的族長（尼十二16）。

（20）大祭司約雅金的時候，在庫房那裏守門的其中一人（尼十二25）；也許就是歷代志上九章17節的沙龍。

（21）被擄歸回，耶路撒冷城牆落成時，曾參與奉獻禮的一名猶大首領（尼十二33）。

米烏尼人(Meunim, Meunite)
住在以東地的人（西珥山，代上四41、42）。西緬人曾奪去他們那肥沃的牧場（第41節）。後來，從以東來的米烏尼人攻擊猶大王約沙法（代下二十1）；其後猶大王烏西雅又反擊打敗他們（代下二十六7）。從米烏尼人原本所擁有的土地，以及他們與亞拉伯人和亞捫人的關係，加上長時期的敵對態度，叫我們想起士師記十章11-12節，那裏稱欺壓以色列人的民族為「馬雲人」。根據希伯來文的拼音法，「米烏尼」與「馬雲」字音相近，暗示在以東地、位於死海以南的馬雲，就是他們的家鄉。
在被擄後返回耶路撒冷的殿役家族中出現米烏尼人（和合本譯作「米烏寧」；拉二50；尼七52）。然而他們既是古時的敵人，何以會成為猶太人的殿役？因此有些人認為這些米烏寧的後裔是指猶大支派迦勒族的後裔；昔日迦勒分配得死海以西、希伯崙以南的另一個名「瑪雲」的城（書十五20、55；參撒上三十14）。歷代志上二章45節顯示這城的名字成為了人名。瑪雲可能就是今日的邁因廢墟。瑪雲曾經是大衛避難的所在地，他在那裏娶了一位妻子（撒上二十三24-28，二十五）。上述的見解牽涉到兩群人（米烏尼／米烏寧），兩個地方（瑪雲／馬雲），和殿役擁有外族名字的可能性，但這一切都不能明確地肯定。另一種見解是，這些外邦敵人曾被擄成為殿役（參書九7；結四十四6-8），後來在以色列被擄期間得著了自由，歸回時他們在聖殿事務上與其他人擁有相同的地位。
另參：「瑪雲」。

米烏寧人(Meunim)
被擄歸回後返回耶路撒冷的一個殿役家族的先祖（拉二50；尼七52）。這詞原文與米烏尼人相同。
另參：「米烏尼人」。

米勒(Melech)
便雅憫支派，米迦的兒子（代上八35，九41）。

米勒公(Milcom)
亞捫人的神，通常稱為摩洛。所羅門為米勒公設邱壇（王上十一5、33），後來約西亞把它拆毀了（王下二十三13）。米勒公一詞在撒母耳記下十二章30節和歷代志上二十章2節譯作「王」（參耶四十九1、3；番一5）。
另參：「亞捫」；「迦南神祇和宗教」。

米匿(Minnith)
耶弗他打敗了亞捫人，攻取了20座城，米匿是其中之一（士十一33）。米匿是買賣麥子的市集（結二十七17；參代下二十七5），位於希伯崙附近，但確實位置不詳。

米基立(Michri)
與所羅巴伯一起從巴比倫返回耶路撒冷的一個家族的祖先（代上九8）。

米基拉人(Mecherathite)
歷代志上十一章36節對希弗的介紹。撒母耳記下二十三章34節與這段對應的經文稱他為「瑪迦人的兒子」。
另參：「瑪迦」；「瑪迦人」。

米基羅(Mikloth)
一名基遍居民，是便雅憫人耶利的兒子，示米暗的父親（代上八32，九37、38）。

米崙人／米倫人(Meronothite)
米崙的居民，米崙是雅頓（尼三7）和耶希底亞的家鄉（代上二十七30）。其確實地點不詳。

米推利尼(Mitylene)
愛琴海利斯博斯島上的一個主要城市，在小亞細亞西北海岸附近。米推利尼是一個擁有兩個港口的海港，原來是建築在利斯博斯島之外的小島上的。在新約時代，藉著一條跨海車道與主島連接起來。使徒行傳二十章14節指出保羅與同伴乘船往耶路撒冷途中，曾在米推利尼留宿一宵。

米設(Meshech)
（1）雅弗之子，挪亞的孫兒（創十2）。他的後裔常與土巴、歌革或瑪各相提並論（詩一二〇5；結二十七13，三十二26，三十八2、3，三十九1）。在亞述人的記載中，他們被稱為「穆斯基」。當提革拉毘列色一世（主前1115-02）、撒縵以色三世（主前859-824）和撒珥根（主前722-705）在任時，他們住在亞述以北的群山中。米設人愛好爭鬥。他們信奉異教，與推羅人進行銅器和奴隸的貿易。
（2）根據歷代志上一章17節，他是閃的後裔，但這名字在創世記十章23節的平行經文中作「瑪施」。一般皆接受瑪施為正確的稱謂。有些學者認為這是指一支不知名的亞蘭人支派，群居於米所波大米北部的瑪斯烏斯山。

米惡尼尼橡樹(Diviners' Oak, Oak of Meonenim)
「米惡尼尼」是希伯來文音譯詞，英文聖經有譯作「占卜者」或「巫師」，顯然是因巫師在該處設壇問卜而得名。米惡尼尼橡樹在示劍附近（士九37）。

米提利達(Mithredath)
波斯王古列的庫官。被擄的猶太人準備返回耶路撒冷時，王派他將聖殿的器皿按數交給猶大首領設巴薩（拉一8）。

米斯巴(Mizpah, Mizpeh)
一個希伯來名字，意思是「守望塔」。舊約和次經中有好幾個地方都稱為米斯巴。
（1）位於基列的一個地方，雅各曾在這地與拉班立約（創三十一49），並立了一個石堆，作為兩人領土之間的疆界。
（2）一個稱為「米斯巴地」（書十一3）或「米斯巴平原」（書十一8）的地方，在黑門山附近，是希未人的聚居處。
（3）約書亞記十五章38節所提及的一個猶大城填，在拉吉附近，其確實位置則不詳。
（4）便雅憫支派所分得的一座城（書十八26）。以色列人在這裏曾聚集攻打便雅憫人（士二十1，二十一1），因為住在基比亞的便雅憫人污辱和殺害了路過的利未人之妾。撒母耳也曾召集所有以色列人到這裏來禱告，求神讓他們戰勝非利士人（撒上七5、8）。後來撒母耳又召集眾人到米斯巴來，公開封立掃羅作王，並將「國法」對王和百姓說明（撒上十17-25）。在亞撒的日子，米斯巴是以色列和猶大之間的一座堅固城（王上十五22）。主前586年，耶路撒冷落在巴比倫人手中後，米斯巴成為省長基大利的住所（王下二十五23、24；耶四十10）。基大利在那裏遭「皇室後裔」以實瑪利暗殺（耶四十一3）。兩日後，以實瑪利又殺了一隊往耶路撒冷被毀聖殿獻祭的朝聖隊伍，並將他們的屍首拋在水坑中；這水坑是幾個世紀之前亞撒為鞏固米斯巴而挖造的（耶四十一5-9）。在兩約之間時期，米斯巴仍是一個重要的宗教中心，猶大馬加比在米斯巴召集眾民，「因為從前以色列人以米斯巴為禱告之所」（《馬加比一書》三46）。
從聖經所提供的資料看來，米斯巴位於耶路撒冷以北，離拉瑪不遠。今日多半學者認為米斯巴就是在耶路撒冷以北7哩半的拿士伯廢丘。早至1897年已有學者提出這說法，後來在1926至35年間，貝德以考古學的發掘加以證實。貝德的發現中有一個印章，寫著「王的僕人雅撒尼亞」。貝德認為這人與列王紀下二十五章23節和耶利米書四十章8節的省長基大利是同一人，因而證明拿沙伯廢丘就是米斯巴。另有些學者認為米斯巴乃位於耶路撒冷西北面約5哩的奈比桑維，主要因為這地在軍事上佔有更具戰略性的位置。

（5）耶弗他的家鄉。他從米斯巴帶領以色列人攻打亞捫人，其後又回到米斯巴還他所許的願（士十至十一）。這米斯巴可能就是約書亞記十三章26節的拉抹米斯巴，許多人認為這地就是雅博南面的耶勒廢墟。
（6）一座摩押城，大衛為躲避掃羅曾逃往這地（撒上二十二3）。

米斯利弗瑪音(Misrephoth-Maim)
以色列人在米倫水邊擊敗迦南軍隊後，一路隨後追趕他們，北至米斯利弗瑪音（書十一8）。米斯利弗瑪音的意思是「燒著的水」，這地在約書亞時代是未得之地的分界線（書十三6）。米斯利弗瑪音大概就是在地中海附近，穆施利特廢墟附近的一群水泉，位於西頓以南20哩，推羅以北6哩，在拉斯拿庫拉的山麓。

米斯拔(Mispar)
被擄歸回時期與所羅巴伯一起從巴比倫返回巴勒斯坦的其中一人（拉二2）；在尼希米記七章7節作「米斯毘列」。

米斯毘列(Mispereth)
被擄歸回時期與所羅巴伯一起從巴比倫返回巴勒斯坦的其中一人（尼七7）；在以斯拉記二章2節作「米斯拔」。

米斯迦(Misgab)
摩押一座城的名字（耶四十八1）。

米舒利密(Meshullemeth)
猶大王亞們（主前642-640）的母親，是約提巴人哈魯斯的女兒（王下二十一19）。

米雅民(Mijamin)
（1）在大衛時代供職的一位祭司（代上二十四9）。
（2）巴錄的後裔。在被擄歸回時期，以斯拉曾勸諭他把外邦妻子休棄（拉十25）。
（3）在被擄歸回時期於以斯拉公約上簽署的一名祭司（尼十7）。
（4）被擄歸回時期與所羅巴伯一同返回耶路撒冷的一名祭司（尼十二5）。

米黑(Mehir)
猶大支派基綠的兒子（代上四11）。

米煞(Meshach)
但以理三位朋友之一，他曾被扔進烈火窯中（但一7，二49，三12-30）。
另參：「沙得拉、米煞和亞伯尼歌」。

米該亞(Micaiah)
（1）亞革波的父親。亞革波是一名朝廷的官員，約西亞王曾差遣他去求問女先知戶勒大，請教她有關大祭司希勒家在聖殿中發現的律法書（王下二十二12；代下三十四20）。
（2）猶大王亞比雅母親瑪迦的別名，見於歷代志下十三章2節。
另參：「瑪迦＃4」。
（3）一名教師，約沙法王曾差他往猶大各城去把耶和華的律法教導百姓（代下十七7）。
（4）即米迦，是細基利（或作撒刻）的兒子，見於尼希米記十二章35節。
另參：「米迦」。
（5）基瑪利雅的兒子，他在約雅敬王的時候，曾向猶大眾首領述說耶和華的話（耶三十六11、13）。

米該雅(Micaiah)
（1）一名先知，是音拉的兒子。亞哈王攻打亞蘭人之前，曾召他來預測戰局。米該雅起初以亞哈愛聽的好消息來嘲弄他，後來才講出可怕的事實。亞哈把米該雅下監，要他贖罪，但這殘暴的君王終於如米該雅所預言的，在戰役中死去了（王上二十二8；代下十八7-25）。
（2）在獻耶路撒冷城牆時負責吹號的一名祭司（尼十二41）。

米達(Medad)
一名以色列長老，他與伊利達一同在曠野說預言。這事使約書亞感到驚愕，欲加以禁止，但摩西卻維護了他們奉神的名說話的權利（民十一26、27）。

米實利末(Meshillemoth)
（1）以法蓮族長比利家的父親（代下二十八12）。
（2）被擄歸回後的祭司亞瑪帥的祖先（尼十一13）；在歷代志上九章12節又作「米實利密」。

米實利密(Meshillemith)
一名祭司，是音麥的後裔（代上九12），在尼希米記十一章13節作「米實利末」。
另參：「米實利末＃2」。

米爾干(Melkon)
獻禮物給耶穌的博士之一，傳統稱他名為米爾干（太二1、2）。
另參：「博士」。

米瑣八人(Mezobaite)
聖經稱大衛一位勇士雅亞業為米瑣八人（代上十一47）。米瑣八究竟是甚麼？不得而知，不過有人提出可能是指「從瑣巴而來的」。

米瑪(Mirmah)
便雅憫支派的沙哈連和賀得的兒子（代上八8-10）。

米撒(Mizzah)
流珥的兒子，是一名以東的族長（創三十六13、17；代上一37）。

米磯崙(Migron)
掃羅曾在這地的石榴樹下休息，這是基比亞附近的一個地方（撒上十四2），也是亞述軍隊行經的地點之一（賽十28）。上述第一段經文所指的是密抹以南的地方，第二段則可能指密抹以北的地方。有些學者嘗試把兩段經文皆解釋為密抹以南之地，不過這說法不能作實。

米薩(Mizar)
巴勒斯坦北部的一個小山丘，位於外約但的高原，靠近黑門山附近（詩四十二6）。

米薩合(Mezahab)
瑪特列的父親，米希他別的祖父；米希他別是以東王哈達的妻子（創三十六39；代上一50）。

米羅／伯米羅(Beth-millo, Millo)
（1）士師記九章6節及20節中記述基甸之子亞比米勒為王時，與示劍城並提的一個要塞堡壘。「米羅」原意為「土墩」、「土壘」故學者多以米羅為士師記九章46-49節中說的「示劍樓」。
（2）建築大衛城時其中一個堤壘（撒下五9；代上十一8）。所羅門顯然曾重建或擴闊這堤壘（王上九15，十一27）。
猶大有兩位君王與這建築物有關：約阿施在「米羅宮」被殺（王下十二20）；希西家為防西拿基立入侵，曾鞏固了米羅（代下三十二5）。

米羅斯(Meroz)
巴勒斯坦北部的城鎮，在底波拉和巴拉與西西拉和迦南人爭戰時，米羅斯的居民因不肯幫助底波拉和巴拉而受咒詛（士五23）。其確實地點不詳。

米羅達(Merodach, Marduk)
巴比倫主神瑪爾杜克的希伯來音譯名字。
另參：「瑪爾杜克」。

米羅達巴拉但／比羅達巴拉但(Merodach-baladan)
人名（王下二十12作「比羅達巴拉但」），意思是「瑪爾杜克賜下一個兒子！」列王紀下二十章12-19節和以賽亞書三十九章的平行經文均記述巴比倫王巴拉但的兒子米羅達巴拉但派遣使者往見猶大王希西家。
亞述王撒縵以色五世在主前722年征服了撒瑪利亞，威脅著耶路撒冷的希西家王，但不到一年他就死了。撒珥根二世於主前722年繼位。那時住在巴比倫以南比亞堅之地的米羅達巴拉但與以攔人聯盟，奪取了巴比倫的王位，就是當時被看為亞述皇冠的第二顆寶石的。撒珥根二世隨即致力奪回巴比倫，使她成為亞述帝國的一個省份。他起初似乎不太成功，因為米羅達巴拉但在巴比倫作王10年之久。主前710年，撒珥根成功地將他擊敗，並奪取了巴比倫的城堡。米羅達巴拉但則逃走了。主前705年，撒珥根死後，米羅達巴拉但於主前703年再次征服巴比倫，並在那裏統治了一段時間。他極可能是在這段短短的統治期間差遣使者往見耶路撒冷的希西家，他也差遣使者往以東、摩押、亞捫和其他地方，尋求建立盟國，與亞述對抗。巴比倫與巴勒斯坦之間廣闊的亞拉伯沙漠使這聯盟不太可行，亞述的新王西拿基立把米羅達巴拉但徹底擊敗了，然後又轉向攻擊巴勒斯坦的國家。
以賽亞責備希西家接待巴比倫的使者。巴比倫是脫離了亞述帝國的省份，又在短時間之內被迫再次併入亞述帝國。以賽亞在他的譴責中，預言巴比倫將來會侵略和搶劫猶大國，希西家知道當時亞述的勢力之強，是巴比倫不可能推翻的，於是他感到十分安全，他說：「若在我的年日中有太平和穩固的境況，豈不是好嗎？」（王下二十19）

每西亞(Mysia)
小亞細亞西北面的地區（現今的土耳其）。每西亞歷史久遠，於主前133年漸漸合併入羅馬帝國，成為亞西亞省的一部分。在合併前約150年，每西亞屬於別迦摩王國。使徒行傳十六章7-8節記載使徒保羅的行程時，說他在第二次宣教旅程中曾經過這地區，卻沒有在那裏傳道。
另參：「別迦摩」。

每拉(Myra)
位於小亞細亞南岸呂家省的一個港口城市，即現今土耳其的丹每利。根據使徒行傳二十七章5-6節的記載，保羅與押解他的百夫長曾在這裏稍為停留，然後轉船往羅馬去接受審訊。

沒藥／沈香(Myrrh)
從不同的灌木得來的一種芳香的乳液樹脂。約翰福音十九章39節作「沈香」。
另參：「植物（沒藥）」。

抹大拉(Magdala)
另參：「大瑪努他」；「馬加丹」。

抹大拉的馬利亞(Magdalene, Mary)
幾個跟隨耶穌的數位馬利亞中的一位。她是第一個看見復活的基督的（約二十11-18）。
另參：「馬利亞＃3」。

抹比押(Magpiash)
在被擄歸回時期與尼希米一同簽署以斯拉之約的一位政治領袖（尼十20）。

抹比拿(Machbenah)
很明顯是一個地名，曾在迦勒和猶大的族譜中出現（代上二49）。排在這名字後面的是基比亞；基比亞可能就是約書亞記十五章57節所提到的城。這樣看來，抹比拿可能位於希伯崙南部山區的東面；而希伯崙是迦勒族人要得的地。雖然有人提出這名字應為迦本（書十五40），但此說不確，因為迦本是位於高原的。

抹利(Mahli)
利未的孫兒，米拉利的兒子（出六19；民三20；代上六19、29，二十三21，二十四26、28；拉八18），是抹利族的祖先（民三33，二十六58；按：民二十六58和合本譯作「瑪利」）。抹利族的人，與其他米拉利的子孫一起，負責扛抬會幕的骨架和院子四圍的柱子（民四29-33）。

明亮之星(Lucifer)
這是一個拉丁文的名稱，意思是「持光者」。這個拉丁文詞彙是指早晚皆看得見的金星；除了太陽和月亮之外，金星是天空中最光亮的星體。有人視之為彎月，也有人認為這是指木星。從拉丁文「明亮之星」演變出來的希伯來文用語，可以在以賽亞書十四章12節看到：「明亮之星，早晨之子啊，你何竟從天墜落？你這攻敗列國的，何竟被砍倒在地上？」這詞的意思是「閃亮者」。它與亞甲文、烏加列文及阿拉伯文是同源的語系。七十士譯本、亞蘭文譯本和拉丁文譯本把這個詞翻譯為「晨星」，頗切合同格的「早晨之子」的稱號。
在希伯來文，它可能從未以名字的方式來表達，但有此用意，因為在它所出現的經文中，是用來描寫撒但的。這用法看來源自早期的兩位教父，即特土良和俄利根。可是，普遍地以明亮之星稱呼撒但，可歸功於彌爾頓的《失樂園》。
有人明白到這個詞在希伯來原文是一個動詞，而非名詞，其中的例子可以在以西結書二十一章12節找到。在這節經文中，這個詞與「哭泣」是同義詞，並且翻譯為「呼喊」。事實上，敘利亞文譯本把以賽亞書十四章12節翻譯為：「你何竟從天上墜落？在早晨哀號。」從上下文看，不像是這個意思。
記載於以賽亞書十四章12節的事件，可能是以賽亞時代人所共知的事蹟。這個古老的迦南故事與明亮之星有關，他企圖升到天之上，在眾神聚集的山上自立為王。那座山位於北方的極處。他渴望取代至高神的位置，成為世界的統治者。但他這

嘗試失敗了，被丟進地下的世界裏。這個故事是關乎一位微小的天星之神，野心勃勃地想攀上至高神的寶座。以賽亞想藉著這個故事，比喻巴比倫王的驕傲和野心；那就是以賽亞書第十三和十四章所談論的人物。以賽亞說明耶和華以色列的神，會把百姓從壓迫他們的暴君手中釋放出來，並且他們會作歌辱罵巴比倫王（賽十四3、4）。雖然巴比倫王謀求升上高位，卻被降為卑。他意欲成為神，但他及他的後裔均會在世上絕跡。雖然希伯來人是一個沒有神話傳說的民族，卻經常引用熟悉的外邦神話作為例證，表達屬靈的真理。

許多人相信以上所述（以及上下文）是指撒但而言。他們相信以賽亞書十四章12節、路加福音十章18節及啟示錄十二章7-10節之間的共通點，可以證明這個結論。可是，新約經文雖然論及撒但的墜落，但以賽亞書所記載的，是描述巴比倫王的敗落。巴比倫王渴望位高於神，因而從天上墜落。他的厄運已注定了。雖然撒但必定失敗，他仍要攻擊神的子民。到了最後審判（啟十二至二十），他的命運才注定了，而且停止活動。因此，以賽亞在第十四章12節所講述的人物並非撒但，乃是驕傲的、並快要隕落的巴比倫王。

另參：「撒但」。

牧養的／牧師(Pastor)

這名詞字面的意義是「牧羊人」，舊約和新約都用以象徵管治者和領袖。新約曾有12次用這字來比喻「領袖」，其中只有一次，譯作「牧師」（弗四11）。

新約這比喻性的用法源自舊約和巴勒斯坦的背景。在猶太人的經濟制度裏，照料羊群的牧人需為羊群負責任，大群的羊需要從一個地方趕放至另一個地方，其間必須有人照料羊群，免受野獸侵襲和防備盜賊偷去。由於在古代社會裏，牧羊人肩負了這麼重大的責任，所以「牧人」也常用以指君王。亞述、巴比倫和埃及的王常被稱為牧人，因為他們要保護國民。這形象構成了舊約的背景；聖經中，牧人的用法也跟上述一樣。舊約描述神是以色列的牧人，祂關心其子民各方面的生活。舊約中，君王和領袖也常被稱為牧人（參民二十七17；王上二十二17；耶十21，十二10，二十二22，二十三1、2）。

到了耶利米的時代，「牧人」開始用來尊稱那要來的彌賽亞。神自己承擔牧養羊群的責任（耶二十三3，三十一10；結三十四11-22），並應許把忠心照管其子民的牧者賜給他們（耶三15，二十三4）。祂明明地應許要作他們的神，並立大衛的後

裔彌賽亞作牧者照管他們（結三十四23、24）。
舊約的形象延續至新約，新約把神描繪為一個關心羊群的牧人（路十五4-7），耶穌則自稱為那應許要來的彌賽亞牧人（太十16，二十五32；可十四27；約十1-30；參來十三20；彼前二25）。以弗所書四章11節稱教會中的領袖為牧師，這用法從早期教會一直沿用至今日。保羅說他們是神賜給教會的一群特別的人，為要照料神的子民，正如牧人照料羊群一樣，他們要引導和教導神的子民走在神的路上。牧師加上教師，成為一群人，專門補足信徒、先知和傳福音者的工作。「監督」和「長老」在新約中是指相同的職位（參徒二十17、28；多一5、7），「牧師」似乎是另一個同義詞，因為聖經稱耶穌為「你們靈魂的牧人監督」（彼前二25）。「牧養」一詞通常用以形容地方教會領袖的工作（約二十一16；徒二十28；彼前五2），會眾則常被稱為羊群。牧師的職責是看守教會（徒二十28；來十三7）和抵擋假教訓（徒二十29、30），以建立基督的身體。關於牧師的職責和任務，保羅寫給提摩太和提多的書信中有更詳細的資料，這幾卷書也被稱為「教牧書信」。
另參：「監督」；「長老」；「執事，女執事」；「屬靈恩賜」。

門徒(Disciple)
追隨、效法某人的行事為人，並願終生遵奉其所教者，就是該人的門徒。聖經用「門徒」一詞者，大多見於四福音書和使徒行傳。以賽亞書原文所用的一個希伯來字也有相類的意思。該字於以賽亞書八章16節和合本譯作「門徒」，於以賽亞書五十章4節和五十四章13節兩處，則分別譯作「受教者」和「受……的教訓」。既提到施教的和受教的，門徒的含義也就顯然若現了。
耶穌的門徒
從四福音來看，在各種不同的環境下，因受耶穌權能感召而跟從耶穌的人，不止那12位；所有凡聽從祂的教導、立志跟隨祂的人，都是祂的門徒。當時傳經授道之風正盛，擁有門徒的人實不在少數。著名的如法利賽人（可二8；路五33），如施洗約翰（太九14），也都是徒眾盈門的。各家有各家之規，各門有各門之道。例如施洗約翰之所傳就較耶穌之所傳，略具苦行主義傾向（太九14），而且所教者不僅為人行事之道，更有祈禱的方法（路十一1）。
與其他人的門徒相比，耶穌的門徒可以說是「得天獨厚」的。他們不僅從耶穌直接的教訓、說理論道、言談舉止、行事為人中獲得教益（可十21），而且有幸見證以基督為中心的一齣救世偉劇之逐漸展開。他們跟從的老師本身就是道的實

體，第一批門徒從耶穌受教，是點滴積累的，一方面是要逐步消除他們錯誤的觀念（太十六21），更主要的是因為耶穌所言所行的意義，只有在祂死而復活之後，才能全部顯現出來（太二十八9）。因此「門徒訓練」的全部過程包括3個階段：耶穌在世傳道時期；他死而復活之後；五旬節聖靈顯現之後。聖靈使門徒徹底明白了耶穌在世時，他們尚「擔當不了」的偉大真理（約十六12），從而完成了耶穌對首批門徒授業的最後階段。

耶穌的首批門徒（包括最初的12人和稍後的20人，太二十六20；路十1）得蒙祂親自授業，再轉而授業於他人（路十1-11）；他們也從主得到了治病救人的權能（太十1）。他們的首要任務是將基督救世之道傳播開去。12個門徒（加略人猶大後為馬提亞所代替，徒一26）更負有特殊使命，他們都成了當時崛起的基督教會的主要領袖。他們在教會中的權柄是基督親授的（太十六19，二十八16-20），是要捨己為人的服侍（路二十二24-30）。惟有這12個門徒，再加上後來的大數人掃羅，才享有「使徒」的稱號（不過，這個稱號後來也偶有較廣泛的用法）。掃羅在往大馬色的路上得見復活主的顯現，因而歸主，並受命（加一12、16）為外邦的使徒（徒九15）。

基督在升天之際，曾命第一批門徒「使萬民作我的門徒」（太二十八19），因此使徒行傳以「門徒」一詞泛指一切承認基督為主的信徒（徒六1、2、7，九36，十一26）。這些信徒雖非基督所親授，但他們是從首批門徒所傳信息中，受聖靈感召而成為門徒的；後來蒙召的門徒並不比首批門徒次等，儘管他們不如首批門徒得親聆目睹耶穌的教導。

作基督門徒的要義便是如何跟從基督（太十六24、25）。對第一批門徒而言，他們是名副其實的跟從，基督走到哪裏，他們就跟到哪裏，與老師同甘共苦，共患難、共磨練（路二十二28）；另一方面則是全心全意效法主的教導（腓二5）。作這樣的門徒，其意義並不在謹守老師的一套道德訓條，也不是靠循規蹈矩去贏得老師的好感和獎勵；他們作主的門徒，乃出於愛心的順服，是基於對基督之救贖大功的感恩。他們能如此行，是因信以及聖靈在內心的感動，在死和復活上與主聯合而產生的能力。

門徒的概念

新約的門徒觀念植根於舊約，可追溯於神選立以色列民這思想，神使他們獨作神所珍愛的子民（出十九5），好在萬民中傳揚神的名（申四6-8）。他們這召命，一直埋藏在猶太人的排外主義中，直到「萬國所羨慕的來到」（該二7），向普世傳福音的命令頒佈之時（太二十八19）。新約也強調，從救贖史的角度來看，舊

約時代的以色列民作為「門徒」尚不成熟，他們只是在準備的階段（加三19至四7）。「門徒」一詞雖大多見於四福音書和使徒行傳，但這並不意味其他各書沒有門徒的思想，或說這思想在其他各書並不突出。從其他各書來看這思想更充實和豐富，它們較強調「與基督聯合」，但也有提及跟隨耶穌（彼前二21-23）。一如耶穌教訓門徒要捨己（可八34），跟從祂的榜樣（約十二26）；保羅也諄告基督徒必須捨去舊我，徹底改變舊的性情，將自己毫無保留地奉獻給神（羅八13）。基督教訓門徒要從世俗的羈絆下解脫出來，作世上的鹽和光（太五13、14）；保羅也諄告基督徒要作暗昧世界之光（弗五8），要清醒，要警覺（帖前五6）。基督教訓門徒如何禱告（路十一2）；保羅和其他門徒也強調基督徒必須時時禱告（帖前五17）。基督教訓門徒，真正的義必須由理解律法的真諦，方可獲取（太五）；保羅也從律法的要求，點出基督徒行為的基本準則（羅十三9）。福音書和使徒行傳所謂之「門徒」，在新約其他各書中則稱為「聖徒」（林前一2）、「蒙召的人」（弗四4）、「在基督裏的」（林後五17）、「客旅」、「寄居的」（彼前二11）、「神的僕人」（彼前二16）等等。上述種種名稱均可顯示「門徒」的概念，在新約各書的豐富和發展。

基督門徒的紀律訓練，會牽涉其他人，特別是屬基督的人，尤其是各地方教會的成員。各地方教會均自承順服於使徒的權柄和神的話的紀律約束。教會若有成員嚴重破壞了紀律，且又不知悔悟者，就有可能受紀律處分——被當眾譴責，甚至被革除教會會籍。這種紀律的執行是基於「敬畏基督的心」，並「彼此順服」的態度（弗五21），且要十分審慎和有節制（加六1）。執行紀律的是教會中承擔職事的人，他們要本著真理的講解，不能濫用職權（林後四1、2）；而且是存著使受裁治者早日改過、堅振圖新的善良動機（林前五5）。與此同時，新約也強調要承認和重視教會成員各自不同的恩賜、氣質和個性；要在不涉及神的誡命和禁令的諸般事上，尊重彼此的自由。

從教會發展史來看，教會對門徒的要求和門徒訓練的實施往往在兩個極端之間搖擺。一種極端對門徒的要求與一般世俗推崇的教養、節制無異。另一種極端則要求門徒作苦行的操練，這是中世紀的天主教和某些重洗派團體的特點，近年來又在復原教中之敬虔主義和基要主義的派系中抬頭。現今也有人主張要從任何「宗教」形式解脫出來，與世俗無分彼此。這些極端傾向俱足以說明一個事實：作一個既要入世（約十七15；林前五10）而不屬世（約十七16）的基督門徒，實非易事。

Paul Helm

門楣(Lintel)
設置於門上的橫樑，用木或石頭造成。豎立在門的兩邊，用以承托門楣的柱子，稱為「側柱」，或簡稱「門框」。
在出埃及記十二章11-13節，神指示以色列人要為第十災（即死亡之災）作好準備，也預備過第一個逾越節。在宰殺了一隻羊羔後（第6節），以色列人要把羊羔的血「塗在吃羊羔的房屋左右的門框上和門楣上」（第7節）。
列王紀上六章31節如此描述所羅門建造的聖殿：「又用橄欖木製造內殿的門扇、門楣、門框；門口有牆的五分之一。」從希伯來文看來，其中的意思有點難以確定。新美國標準譯本譯為：「門楣及五面的門框。」新英語譯本則用「壁柱」來代替「門框」。可能因為門口的頂部是兩邊傾斜的，用兩條樑木彼此支撐（拱形），而非用一條橫樑來支撐。
在阿摩司書九章1節及西番雅書二章14節，欽定本譯作「門楣」的希伯來字，應指「柱頂」（參修訂標準譯本，新美國標準譯本，和合本）。
另參：「建築」。

昴星(Pleiades)
位於天空東面的一個星座之名字，這星座由6顆明亮的星和許多較暗的群星組成。用望遠鏡拍攝時，這星群好像被一些氣流繫在一起似的。約伯所發出的一個問題反映了這現象，他說：「你能繫住昴星的結嗎？」（伯三十八31）

美門(Beautiful Gate)
希律重建耶路撒冷聖殿庭院中之一門；彼得與約翰兩位使徒曾於該處，行神蹟醫好一個先天性的瘸者（徒三2、10）。此門的確實位置已難查究，可能是從「外邦人院」進到「女院」所經過的門，猶太史家約瑟夫稱之為「哥林多門」，因為該門用哥林多所產之銅建造。據約瑟夫記載，此門高75呎，寬60呎。另有橄欖山出土的碑銘，記載建造此門的工匠是一位亞歷山太的猶太人，名「尼迦挪」。
另參：「會幕，聖殿」。

美耶昆(Me-jarkon)
描寫但支派所分得的地業所用的一個地理名詞（書十九46）。美耶昆大概不是一個城鎮，而似乎是一條河流（奧耶河）的名字，這河從亞非克的泉水流向大海，橫跨沿岸的平原，在約帕以北4哩流入大海。這河是南北交通一個很大的障礙，但沿著河岸有許多古代的遺跡證明其重要性；它是從海岸進入內陸的一條通道。

美麗(Beauty)
事物之各項品質協調一致，令人賞心悅目。從出土器物可以發現，古希伯來人似有重實用而輕文飾的傾向。例如：希伯來的陶器比迦南的陶器較為笨重。不過僅根據器物的製作，不能斷言希伯來人缺乏審美觀。
舊約稱神的創造為美（創二9；伯二十六13；詩十九1-6；歌六10），稱迦南地為「美地」（耶三19），稱耶路撒冷為「華美」或「全美」之城（賽五十二1；哀二15），稱聖殿之一門為「美門」（徒三2、10）。利巴嫩山脈自然景觀之壯美，向為希伯來人讚歎不已（詩一〇四16；賽六十13）。北國以色列王巴沙定都得撒（王上十五33）；「得撒」即「美妍」之意，因其景色秀美怡人。
雖然希伯來人並不像希臘人那樣高度讚美人類的形體美，但從舊約來看，他們也自有心目中理想的儀容。雅歌的幾首抒情詩，把新郎眼中的新娘的美豔描寫得淋漓盡致（歌四1-15，六4）。這樣對新娘貌美的稱頌，大概是以色列人婚禮的傳統特色。舊約中也提及幾位容貌絕美的婦人（創二十九17；撒下十一2；斯二7）。然而，以聖經的標準來看，儀表美是遠在心靈美之下的，勤奮、能幹、虔敬更為重要（箴三十一10-31）。聖經中也提到有名的美男子，如大衛（撒上十六12）和押沙龍（撒下十四25）。此外，舊約時代也早已有了化妝品、珠寶及其他種種飾物，作為婦女美容裝扮的必需品。先知以賽亞曾列舉當時的裝飾用品（賽三18-24），以西結也曾提及當日流行的美容（結十六10-13）。再如以色列人的崇拜典禮也極強調美的一面，如大祭司的聖服都有精心的設計，「為榮耀，為華美」（出二十八2、40）。
舊約也提到神的美，如稱神恩為「神的榮美」（詩九十17）。先知以賽亞記錄神應許給祂的百姓以「美」（華冠），代替「灰塵」（賽六十一3）。詩篇的作者表示渴望一生一世住在神的聖殿中，「瞻仰他的榮美」（詩二十七4）。以賽亞描寫神之於祂那些虔誠的遺民，就如同「榮冠華冕」（賽二十八5），又稱彌賽亞為「榮美之王」（賽三十三17）。由以上種種可見，舊約「美」的觀念較之儀容形體之

美，具有更深刻的含義，舊約的美是用以表徵神本體榮耀的神學概念。
新約敦促信徒在生活上「尊榮」救主的道，使未信的眾人受主的道吸引（多二10）。那些傳基督福音的人，也被稱為有「佳美的腳蹤」（羅十15）。保羅和彼得俱諄告信主的婦女，萬勿滿足於儀容服飾之美（提前二9、10）；美好的品性才是真正敬虔的裝飾（彼前三3-5）。聖經並將信徒的天家，比作華美如新娘的「新耶路撒冷」（啟二十一2），又比作光彩奪目的精美寶石（啟四3）。

畝／色麥(Tsemed)
用以量地的單位，相等於1/2畝。
另參：「度量衡（色麥）」。

畝(Acre)
以色列人的土地面積單位。該詞希伯來語的原義是「軛」，大概是指一匹耕牛一日可犁之地。
另參：「度量衡」。

馬大(Martha)
馬利亞和拉撒路的姊姊，耶穌的朋友。馬大住在伯大尼，一個位於橄欖山東麓的小城。馬大可能是長大痲瘋的西門的妻子。
路加記述了一件有關馬大的事，她正忙碌地預備食物時，她妹妹馬利亞只顧坐著聽耶穌講道。馬大向耶穌抱怨說妹妹不幫忙，耶穌則溫柔地更正她的想法，說：「馬大！馬大！你為許多的事思慮煩擾，但不可少的只有一件；馬利亞已經選擇那上好的福分，是不能奪去的。」（路十41、42）耶穌這話，是要提醒馬大不要憂慮，並指出生命中最首要的事情，也是得到最大回報的事情，就是與主相交。
在約翰記載拉撒路死而復活的事件（約十一17-44）裏，馬大是上前迎接耶穌的人，而馬利亞則留在屋子裏（第20節）。馬大又再一次向耶穌抱怨，這次她說耶穌若能早一點來，拉撒路便不會死（第21節）。耶穌回答說：「你兄弟必然復活。」馬大很自然就假設耶穌是指將來的復活。耶穌向馬大保證復活與生命都在祂裏面，勸馬大要信祂（23-26節）。於是馬大便承認她相信耶穌是基督（第27節）。

耶穌吩咐人把墳墓打開時，馬大提出抗議說，屍體必已發臭了。耶穌堅決地回應她的疑惑，說：「我不是對你說過，你若信，就必看見神的榮耀嗎？」（第40節）耶穌跟著便叫拉撒路從死裏復活過來。
約翰福音十二章1-11節記載馬大再一次侍候耶穌和拉撒路用膳；不過，這一次她沒有反對馬利亞對耶穌所表達的一片苦心和敬愛。

馬太(Matthew, The Apostle)
猶太人（他這希伯來名字的意思是「耶和華的禮物」），一名迦百農的稅吏（向一些好像彼得這樣的漁夫徵收稅款）。耶穌呼召他作門徒（太九9），後來又委任他為十二使徒之一（十3）。早期教會稱新約第一卷書為「馬太福音」。
3位符類福音的作者都把馬太的呼召放在耶穌醫治癱子和宣佈祂有赦罪權柄（太九1-8）之後；在與稅吏和罪人坐席（九10-13）之前，這安排指出了馬太是耶穌所赦免的罪人之一（第13節）。
馬太回應呼召的態度是服從、決斷和不惜犧牲一切（路五28）。馬可（可二14）和路加（路五27）都稱這名稅吏為「利未」，而不稱他為「馬太」（參太九9）。但用以自稱，個人的名字（馬太）似較一個支派的名字（利未）來得自然。至於擺設筵席的地方，馬可和路加說是在「利未家」（可二15；路五29），馬太則說是「在屋裏」（太九10）——這說法通常是指自己的家。
在3份十二使徒的名單中（太十2-4；可三16-19；路六14-16），都有馬太的名字；惟獨馬太福音指明是「稅吏馬太」。這稱呼把馬太從其他人中識別出來，同時也指出耶穌把他從「稅吏」（這是馬太的自稱）的生涯中呼召出來。
馬太的十二使徒名單列在耶穌差遣使徒出去傳天國信息的記載中（太十1-8）。耶穌是否把馬太這名字賜給利未，以象徵授予使徒的權柄呢（參太十2「西門，又稱彼得」與九9「一個人名叫馬太，坐在稅關上」）？若馬太是一個基督徒名字，則可解釋為何只有在呼召時稱他為利未（可二14；路五27、29），而在其他地方一律稱馬太。
3位符類福音的作者在十二使徒名單中，都列出了「亞勒腓的兒子雅各」。馬可在二章14節也稱馬太為「亞勒腓的兒子利未」，因此，雅各和利未有可能是兩兄弟。然而，這可能性不高，因為作者並沒有清楚說明這關係，像說明彼得和安得烈，以及西庇太兩個兒子的兄弟關係一樣。
馬太福音十三章52節的「文士」，無疑就是馬太本人，他作稅吏的時候，也是一

個文士。耶穌把他比作「從他庫裏拿出新舊的東西來」的人——「舊的」指作稅吏時所學到的東西（如在工作上的準確性和組織能力），「新的」指耶穌所教導，「有關天國的教訓」。既在兩方面都得到裝備，馬太現在可做更進一步的文士工作——寫作馬太福音。

馬太是其中一位一起等候聖靈降臨的人（徒一13）。這事以後，新約再沒有記載任何有關馬太的事蹟了。

J. Knox Chamblin

另參：「馬太福音」；「使徒」。

馬太福音(Matthew, Gospel of)

新約的第一卷書。馬太福音本身並沒有清楚指明誰是作者。然而，早期教會一向視使徒馬太為本書的作者，我們也同樣可以接受這看法。

馬太的寫作對象是一群操希臘話的猶太基督徒，他們居於一些猶太殖民中心，如敘利亞的安提阿。這些基督徒被一些憎恨耶穌和基督徒的猶太人包圍和攻擊。這書的寫作年代大概是第一世紀六十年代。

寫作目的

護教

馬太以猶太人的身分寫給猶太人；他指出舊約的期望，在拿撒勒人耶穌身上得以成全，耶穌是以色列所期望的彌賽亞。在馬太福音第一章，馬太便指出祂是「亞伯拉罕的後裔，大衛的子孫」（一1），而且實在是「與我們同在」的神（一23）。後來，馬太又說明祂是但以理書第七章的「人子」，和以賽亞書五十三章的「受苦的僕人」。全書（一22至二十七10）以舊約預言「應驗」的觀點來看耶穌的生平；祂來是為把以色列人從罪中拯救出來（一21）。可是，猶太人拒絕祂，不接受祂是彌賽亞，因此，他們就把自己放在一個極危險的位置（十一20-24，二十一33-46）。至於以色列人為何拒絕耶穌，其中一個原因是猶太宗教領袖沒有預備人心去迎接祂的來臨，馬太用很嚴厲的話責備律法師和法利賽人，他們為了自己的傳統而背棄了神的話（第十五章）。他們沒有作好榜樣給以色列人去跟從（第二十三章）。

教導

馬太也以基督徒的身分寫給基督徒。在他筆下，耶穌是新的摩西，是道成肉身的耶和華，祂親自解釋自己的律法（第五章），設立屬於自己的子民，並選立使徒

作帶領（十2-4，十六18、19，二十三8-10）。信徒必須用最嚴肅的態度去學習彌賽亞的教訓，才可以建立正常的教會，這些教訓包含許多道德和屬靈的道理（五至七，十八各章）。為了達成這宗旨，馬太採用了類似神學教科書和教會手冊的形式來寫此書，把耶穌的位格和工作給神的子民講解清楚。為使讀者即時和緊緊地掌握這些教訓，馬太以組織完善和易於記憶的方法去表達。為幫助讀者吸收這些教學的材料，他把耶穌的教訓分成5篇訓言（其間穿插著敘述的部分），把相類的教訓集合在一起（例：第十章是有關差傳的託付，而十三章則有7個「天國的比喻」）。馬太福音的主要神學課題大致如下：神的兒子（耶穌是道成肉身的耶和華，是與我們同在的神）；神的國度（藉著耶穌，神介入歷史中，拉開了祂最後統治的序幕）；神的救贖（耶穌是一位作僕人的王，祂來是要「將百姓從罪惡裏救出來」，一21）；神的子民（耶穌來，是要建立祂自己的教會，一個包含猶太人和外邦人的群體）。

內容提要

救主的到臨（一1至二23）

祂的名字已顯明了祂的使命：「耶穌」（一1）的意思是「耶和華施行拯救」；祂是「亞伯拉罕的後裔」（一1），祂來是要成就神在遠古的時候給猶太人和外邦人所作的應許（創十二1-3）；祂是「大衛的子孫」，是「基督」（即彌賽亞，太一1），到世上來展開神的國度（四17）；此外，正如預言（一22、23）和祂母親受孕的性質所證明，祂是「與我們同在的神」，現在來「將自己的百姓從罪惡裏救出來」（一21）。作為大衛的子孫，祂應驗了舊約的預言，出生在伯利恆（二1-6），在以色列彌賽亞之星的帶領下（參民二十四17），外邦人到來敬拜祂（三1-12），希律意圖消滅祂，祂卻在外邦之地受到庇護；神呼召自己的兒子從埃及出來，象徵一個偉大的救贖工作的開始，儼如另一次出埃及，卻是在新摩西——耶穌——的帶領之下（太二13-20）。耶穌（大衛的苗裔）在最卑微的環境下出生了，來到小城拿撒勒居住（21-23節）。

傳道工作的開始（三1至四25）

面對耶穌即將要施行的審判（審判是神國到臨的印證），施洗約翰出來呼召以色列人悔改（三1-12）。耶穌受約翰之洗的行動，加上從天上而來的聲音，顯示祂是王，卻服侍祂的子民，承擔他們的罪過（13-17節）。像以色列人出埃及的時候一樣，耶穌也被引領至曠野，受魔鬼的試探（四1）。魔鬼試圖引誘祂離棄神和祂的使命，耶穌卻倚靠神和神的話而得勝（四1-11）。回到加利利，耶穌故意住在夾雜著猶太人和外邦人的地區（12-16節），並開始出來傳道（像約翰一樣，面臨

新國度的來臨，祂呼召人悔改），教導人（祂呼召了第一批門徒）和醫病（17-25節）。

山上寶訓（五1至七29）

正如摩西登上西乃山接受神給以色列人的律法，耶穌——作為新的摩西和道成肉身的神——也上了山，頒發神國子民的要旨（五1、2）。祂以福音（不是律法）開始，宣佈神必定拯救那些沈溺於罪惡中的人，只要他們投靠神，聽從祂的命令，和渴望祂在世上建立公義的統治（3-12節）。朝著這目標而行，門徒必須在罪惡的社會上，發揮防腐（鹽）和見證（光）的作用（13-16節）。祂來既不是要廢掉律法和先知書，而是要成全（也就是說祂展開了舊約所指向的新時代，第17節），所以祂呼籲門徒堅定地遵從神的律法，現在賜律法者已來，就該按著祂的本意詮解律法（18-20節）。神的誡命包括內在的意念和外在的行動，不可偷工減料，也不可單憑理性去理解，反而要比以前更徹底地遵行，因為末時已來到（21-48節）。門徒在施捨、禱告和禁食的時候，切忌假冒為善，反而要用以神為中心和忘我的態度來抗拒偽善（六1-18）。主禱文（9-13節）呼求神在地上建立祂的國度，使人都尊祂的名為聖；並求神寬恕、保護和供應祂兒女所需。基於這禱告，加上凡事以神為中心的態度（19-24節），門徒不應再有任何憂慮（25-34節）。門徒要有洞察力，卻不要論斷（七1-6），要靠著神所賜的能力去愛人（7-12節）。耶穌解釋律法完畢（五21至七12），就呼召這些有可能成為門徒的人以這嚴格卻自由的方法來守律法（七13、14），警告那些引誘人不守律法的假教師（15-20節），並強調真信徒必遵行神的旨意（21-23節）。建基於耶穌的教導的生命，才是真正穩妥的生命（24-27節）。

耶穌的權柄（八1至九38）

耶穌在教導中用言語表達了祂的權柄之後（七28、29），就付諸實行，以一連串的醫治神蹟，使人親眼看見祂的權能，同時在這一切事情上祂也再顯明自己就是以賽亞所說的神僕（八17）。祂用口裏所出的話語，就潔淨了一個長大痲瘋的人，治好百夫長的僕人和一個患血漏的婦人（八1-13，九20-22）；祂撫摸病人，熱病就退了，死人也復活過來（八14、15，九23-25）。祂用言語，也用動作醫治瞎子（九27-31）；作為一個與人同在的神，祂要求門徒無條件地盡忠（八18-22）；雖然祂連動物所享有的天然保障也缺乏（第20節），但卻藉著平靜風浪（23-27節）顯示祂在自然界內的主權，也顯出祂的神性；與魔鬼正面衝突時，耶穌顯然比他們高超（28-34，九32、33）；祂行使神本身的主權，宣佈罪得赦免（九1-8），並呼召罪人悔改，作祂的門徒（9-13節）；國度來臨所帶來的喜悅少不了對國度完

成的期盼（14-17節）；九章35-38節的總結是四章23-25節的迴響，叫人回想五至七章的教導，也為下一篇講論作一個前奏。

差傳的託付（十1-42）

基督吩咐門徒為收取莊稼的工作禱告後，便親自設立十二門徒，賜給他們使徒的權柄，並派他們出去收割祂的莊稼（九37至十4）。這段教訓一方面針對使徒當時的使命（5-15節），另一方面也針對教會更廣的責任（16-42節）；目前使徒要集中向猶太人傳福音（第6節），並為外邦人的福音工作做好準備（二十八19）。願意接受使徒及其信息的人，是「配得平安」的，拒絕使徒的，就是「不配得」的（11-15節）；在更廣的宣教工場中，門徒必會遭受逼迫（16、19、24、25節），但事實上，這些逼迫會幫助他們見證神（17-23節）。神會救助祂忠心的傳道者（19-23節），審判那些壓迫他們和不認基督的人（26-39節）。那些傳報福音和接受福音的人，有神的賞賜等待著他們（37-42節）。

主基督（十一1至十二50）

施洗約翰所預言的審判已經開始；一個人在最後審判時所得到的評分會根據他現在對耶穌的話和工作的反應來決定（十一2-6）。像傳報祂的信息的人一樣，耶穌也遇到許多敵對祂和對祂極其冷漠的人（7-19節）。雖然耶穌的職事有恩典相隨，但那些拒絕祂的人，就要接受最嚴厲的審判（20-24節）。然而另有一些人——那些卑微的、勞苦擔重擔的，和受教的，知道（透過聖父和聖子的啟示）「天地的主」也是「柔和謙卑的」神；祂來了，叫那些信從祂的人得享安息（25-30節）。作為領進新時代的那一位（十二6），耶穌廢除舊約禮儀方面的律例；但作為安息日的主（第8節），祂支持第四條誡命（1-8節）。真正的安息（十一29）歸與那些以善行和憐恤（十二7-14）遵守律法的人（參五17-20）；他們是以神僕人的態度來行事的（15-21節）。法利賽人視耶穌為破壞安息日的人，因此他們說祂行神蹟的能力是從撒但而來的（22-24節）。耶穌的回答是：事實剛好相反，祂所引進的治權正是要粉碎撒但的國度（25-29節），有意地拒絕這真理，就是褻瀆聖靈，犯了不可赦免的罪（30-32節）；指控耶穌之人的話（第24節）已顯明他們將來必被定罪（33-37節）。祂又說：求神蹟的也必蒙允，耶穌復活的神蹟就是這個要求的實現，但縱使這一個神蹟，也需要有人去傳和有人相信（38-42節）。儘管經歷了耶穌趕鬼的神蹟（甚至領受了這經歷的正確詮釋），也比不上接受祂的教訓，和委身於祂（43-50節）那麼重要。

天國的比喻（十三1-58）

在馬太福音5段主要的教訓中，這第三段包含了7個比喻。撒種比喻中的4種土壤—

—硬土、淺土、荊棘和好土——說明對耶穌教導的4種不同反應（十三3-9、18-23）。耶穌把天國的奧祕和亮光告訴門徒，因為他們已接受了耶穌所宣傳的國度（四17），而群眾必要先接受這信息，才得著亮光，明白這比喻的解釋（10-17、34、35）。在稗子和撒網的比喻中（24-30、36-43、47-50節），耶穌向門徒保證，到了最後審判，祂必要把真信徒與假信徒分開，並警告他們不要急於下判斷（參七1-5）。芥菜種和麵酵的比喻（31-33節）則把天國展開時的微小與天國完成時的偉大作一強烈的對比。藏寶和尋珠的比喻（44-46節）解明天國的價值遠超過世上所有的東西（參六33）。經過耶穌把比喻這樣解明之後，門徒就有新的寶藏加在舊的寶藏上了（51、52節）。相反地，拿撒勒人卻與群眾一樣不明白，與法利賽人一樣敵擋基督（53-58節）。

屬靈的衝突（十四1至十六12）

在十四章1-12節，約翰所傳的道暴露了希律的軟弱，而約翰被斬首則成了耶穌將會被釘十字架的前奏（參十七12）。真正的王不是希律，而是耶穌；祂是自然界的主宰（十四13-36），道成肉身的神，「與人同在」的神，祂是在曠野讓飢餓人群吃飽的神（正如神從前供應嗎哪一樣），也是在海上行走和平靜風浪的神（除了神，沒有人能抑制這狂濤怒海，詩八十九9）。彼得的信心、恐懼和對耶穌的倚賴，正是基督徒的典型（十四28-31）。法利賽人和律法教師表面上是敬拜神，事實上是熱衷於自己的傳統，而他們的傳統並不是補充神的話，而是對抗神的話（十五1-9）。在10-20節裏，耶穌教訓人說，禮儀的律法若與道德的律法分割了，就成了空泛的禮儀；而以往對潔淨與不潔淨之物的界分（利十一），現在已好像猶太人與外邦人的界分一樣，已成過去。為強調這一點，耶穌進入了異教徒的區域，醫治了一個迦南人（21-28節），並讓一群外邦人吃飽（29-39節）。法利賽人和撒都該人本來有很多不同的意見，卻聯合起來反對耶穌和祂的教訓，並且共同高舉以人為中心的教訓（十六1-12）。在法利賽人方面來說，這「教訓」（第12節）就是標榜古人的傳統（十五1-9）、鼓勵假冒為善的驕傲態度（六1-18），以及愛支配別人（二十三4）；在撒都該人方面，這人本的教訓，就是他們如何使用（或致力確保）自己的地位、財富和權力。

將要來的救恩（十六13至十七27）

群眾對耶穌雖存敬意，但對祂的評價卻估計不足，彼得超越了他們，承認耶穌是「基督，是永生神的兒子」——這是從天上來的啟示，使他認出了耶穌的神性（十六13-17；參十一25、26）。教會是屬於神的兒子的，也是祂所建立的，所以撒但和死亡的權勢都要被捆綁，不能勝過這教會。更重要的是，耶穌說祂要把教會建

立在彼得上（十六18、19），因彼得代表了眾使徒，承認基督；而使徒禁止或准許別人加入教會的權柄（即「捆綁」與「釋放」），有賴於天上的指示（即神在使徒教訓中的啟示）。面對彼得的認信，和他對彌賽亞觀念三番四次的誤解（十六20、23），耶穌就（首次）宣告祂要受苦和將來要得榮耀（21-28節）。耶穌在幾個門徒面前改變形象，顯示將來的榮耀；摩西和以利亞（這裏回顧他們以前在山上的經驗）與父神一起為神子獨特的榮光作見證（十七1-8)。末後的以利亞，並非搶先超越彌賽亞的死，事實上是預示祂的死（9-13節；參十四1-12）；耶穌必須受苦和抵擋撒但的權勢才進入榮耀（十七14-18、22、23）。再者，趕鬼的權柄（參十1）並不能代替對神的信靠（十七14-21）。作為聖殿的主和天君之子，耶穌本來無須繳納殿稅，然而，祂照樣繳納了，並在過程中顯示祂是大自然的主宰（24-27節）。

天國裏誰為大（十八1-35）

在馬太福音的第四段訓言中，耶穌集中教導有關信徒的修養和態度。祂呼籲那些跟從祂的人要作那最卑微的人，也要接待卑微的人（十八1-5）。主特別吩咐作領袖的要待己嚴，待人寬（6-9節）。基於天父對罪人的愛，基督徒必須盡全力（靠著禱告也靠個人的主動）去挽回犯過錯的弟兄，真的再沒有其他方法，才把他逐出教會（10-20節）。真正明白父神奇妙恩典的信徒會不斷饒恕和憐憫那些得罪他們的人（21-35節）。

在往耶路撒冷路上的教訓（十九1至二十34）

耶穌說，根據創造諭令，神從沒有命令人離婚，只是在犯了罪的情況下，准許人這樣做，犯罪是指不忠於配偶而瓦解了婚姻之約（十九1-9）。正如在五章17-48節一樣，耶穌要求祂的跟隨者要有徹底的順服（十九10-12）。耶穌不但教導門徒要回復小孩子的樣式（十八1-4），還以聖約之愛懷抱小孩子（十九13-15）。耶穌把相同的道理告訴一個年輕的財主（16-22節）；可惜，那人雖然忠心地遵守了愛鄰舍的命令，卻不願放棄財富、毫無保留地跟從神。那些願意放棄一切去跟從耶穌的人，要在未來的國度裏承受數不盡的財富（27-30節）。這些福分並不是基於人的功勛，而是來自那慷慨得令人難以置信的神，是祂所賜的恩典（二十1-16）。神的恩典遍及所有的人——也包括有錢的人在內（十九23-26）。神自己付上重大的代價（二十17-19），使人可以白白得著救恩。面對著門徒的爭競和野心，耶穌教訓他們，並（藉著醫治瞎子）指示他們真正的偉大並不是作別人的主，而是服侍他人（20-34節）；耶穌捨命，「作多人的贖價」（第28節），就是最好的明證了。

在耶路撒冷的對立（二十一1至二十二46）

耶穌既是作僕人的王（參三17），也是受苦的彌賽亞（參十六16-21，二十28），所以祂進入耶路撒冷時，並非乘著戰馬，而是乘著一匹驢駒子；因為祂並非來向敵人宣戰，而是把自己交在敵人手中——卻反敗為勝（二十一1-11）。身為聖殿的主人，祂命令聖殿中的買賣要立即停止，回復它原有的功用（正如神所制定的），成為每一個人敬拜神的地方——包括病人、年輕人和外邦人（12-17節；參可十一17）。有些人不承認耶穌和約翰的權柄是從天上來的，耶穌以更高的智慧勝過他們（二十一23-27）。祂用戲劇性的方式和毀滅性的行動向那些不肯承認祂是彌賽亞和神子的人宣佈審判；先是用行動（咒詛無花果樹，18-22節），然後用言語（講了3個比喻，二十一28至二十二14）。從此，真正屬神的子民，就是那些相信耶穌的人（十八6）——不管是猶太人或外邦人。祂呼籲祂的子民向神盡忠，但也不要忽略政治上的責任（二十二15-22）。在復活的時候，最重要的事情就是人與神的關係（23-33節）。那全心全意愛神和愛人如己的人，的確已守了舊約誡命中最基本的兩條（34-40節）。那麼，順服神就是認清楚耶穌確實是大衛的子孫（太一），但祂更是大衛的主——那至高的神子（41-46節；參十六16）。

文士與法利賽人的災禍（二十三1-39）

書中指出耶穌斥責猶太宗教領袖有5個原因。第一，他們假冒為善：他們的行為與他們的教導相違背（二十三1-4），他們潔淨的外表隱藏著污穢的內心（25-28節），他們看似維護神，但實際上是神僕的敵人（29-36節）。第二，他們驕傲的態度促使他們假冒為善（5-12節）。第三，他們虧欠那些跟隨他們的人，把他們引進一個悲慘的結局（13-15節）。第四，他們專注於律法的細節，卻忽略其中更重要的事情（16-24節）。第五，他們要對那將要臨到全國可畏的審判負責任（33-39節）。

末日的來臨（二十四1至二十五46）

這是馬太福音第五篇，也是最後一篇教訓。在引言裏清楚指出（對耶穌和門徒來說），耶路撒冷的被毀與世界的末了有極其密切的關連（二十四1-3）。耶穌首先說明祂第一次降臨和第二次再來之間一段時間會發生的事情：多處有天災，國際間互相攻戰，假彌賽亞的出現，神的子民被逼迫，以及天國的福音傳遍天下（4-14節）。然後，耶穌就談到將要發生在猶太人中間的災難（正如二十二7和二十三38所預言的），終招致耶路撒冷和聖殿被毀（主後70）。在此之後，人子要在大榮耀中再來（但那時間只有父神知道，第36節），在末世的徵兆中，招聚祂的子民（26-31節）。審判臨到以色列之前，這世代也不會過去（15-25節）；所以，聽者要留心（32-35節）。雖然人子再來的日子是更遙遠的事，耶穌也提出同樣的警告

（36-51節）：這事件是必定會發生，但發生的時間卻不能確定，人在這段時間裏要儆醒和忠心，因為這事件是關乎救恩和審判的。為使這教訓更清晰，耶穌講了十童女的比喻（二十五1-13）和按才幹接受託付的比喻（14-30節）。這段結束的時候，又講了綿羊和山羊的比喻（31-46節），提醒信徒要趕緊善待「弟兄」，弟兄就是指基督的使徒；人若照顧基督的使者，為他們供應食物和衣服，就證明他們是接受了使徒的信息和他們的救主了（參十40-42）。

往各各他的路（二十六1至二十七26）

像是回應耶穌自己的預言一樣，大祭司和長老策劃謀殺耶穌（二十六1-5），再過些時候猶大就會幫助他們成全這計謀（14-16節）。耶穌在伯大尼受膏（6-13節），證實了死之將至，也彰顯了至深的愛。逾越節的晚餐（17-30節）說明要成全這個新的出埃及，所要獻上的究竟是怎樣的一個祭（參二15）；耶穌在晚餐中解釋說，那將要來的死亡是為赦罪而獻的贖罪祭（二十六26-28；參一21），這晚餐也是預示末日在完全的國度裏得勝罪和死的勝利（二十六29）。耶穌在客西馬尼園的痛苦（36-46節），表示要承擔其子民之罪是何等可懼的一回事；最後，祂作出了重大的抉擇；放棄了自己的意願，以兒子的身分順從了父神的旨意，以致聖經的預言得以應驗（第54節；參賽五十三）。既是為受苦而來的神僕，耶穌就拒絕一切足以阻撓祂被捕的試探（二十六47-56）。猶太人的最高法院（猶太公議會），以及他們最高級的宗教官員（大祭司）控告耶穌褻瀆神，因為祂膽敢稱自己為「基督，神的兒子」（57-68節；參十六16）。彼得好像加入了法庭內拒絕耶穌的人群一樣，他也否認與耶穌相識（69-75節），應驗了耶穌的預言（二十六31-35）。猶大在醒覺中自尋輕生（二十七3-10）。猶太人把耶穌交給羅馬巡撫彼拉多（二十七1、2），因為只有他有權宣判死刑，猶太人知道彼拉多不會看重褻瀆神的罪名，於是控告耶穌在政治上對該撒造成威脅（參第11節）。最後，彼拉多的宣判並非基於甚麼罪名或見證，而是由於他害怕群眾的壓力和暴亂（11-25節）。所以他決定釋放了巴拉巴，卻把耶穌交給人釘十字架（第26節）。

耶穌的死（二十七27-66）

經過羅馬兵丁一番侮辱之後，耶穌被帶往刑場；由於受了毒打，無力扛抬十字架，祂需要別人協助（二十七27-32）。為了保持腦筋清醒，祂拒絕了兵丁所供應的麻醉劑（第34節）。祂與罪犯同釘（第38節），證實了祂受死的目的（參一21）。不斷有人咒罵祂、譏誚祂，完全漠視牌子上所寫著的事實：「這是猶太人的王耶穌」（37-44節）。最後，耶穌在黑暗中呼喊出被離棄的痛苦；這就是最可怕的事情（也是耶穌在客西馬尼園時內心極其傷痛的原因），是承擔罪債者至大的痛苦

——愛子遭父神離棄了（45-49節）。大聲喊叫之後（參約十九30），耶穌就死了（二十七50）。當下祂受死的救贖功能立即就生效了（51-53節）：猶太和外邦的罪人，現在罪已被赦免，得以來到聖潔的神面前（聖殿裏的幔子已裂為兩半）；那些死了的人，也有復活的盼望。這時候承認耶穌的，是外邦人，而不是猶太人（二十七54；與二十六63-65成強烈對比），正如在起初一樣（二1-12）。約瑟仔細地安排耶穌的安葬，而祭司長和法利賽人則設法攔阻耶穌的能力，兩者的行動，正好成了強烈的對比（二十七57-66）。

救主之得勝（二十八1-20）

在大榮耀、能力和喜樂中，天使宣告並證實了救主已得勝死亡（二十八1-7）。復活了的耶穌首先向那些在十字架下陪伴著祂的婦女顯現（8-10節；參二十七61，二十八1）。看守墳墓的兵丁把這事向猶太人報告時，猶太人的反應，顯出他們因這難以否認的事實，已漸漸感到絕望（11-15節）。耶穌——新的摩西——在加利利的山上與十一位門徒會面（16-20節），繼續向他們發出訓令。現在祂清楚地把傳福音的使命說出來，馬太在這福音書的開始就早已為此事下了佈局，使徒要去使萬民作主的門徒，奉三一神的名為他們施洗，並將耶穌所有的命令教導他們遵守。眾使徒既得著保證：耶穌是他們的主，會看守他們；祂也是以馬內利的神，與他們同在，直到世界的末了，他們就奉差遣出發了。

J. Knox Chamblin

另參：「符類福音」；「馬可福音」；「路加福音」；「耶穌基督的生平和教訓」；「馬太」；「來源評鑑學」；「編輯評鑑學」。

馬加丹(Magadan)

耶穌渡過加利利海後曾到訪的地方（太十五39）。這名稱正確的寫法應是抹大拉。在馬可福音的平行經文（可八10），寫為大瑪努他，可能是抹大拉的複數詞（Magdaloth）的誤抄。新約唯一提到這城市之處，是與其中一位馬利亞的名字相連的，她就是「抹大拉」的馬利亞。馬加丹有幾個別名：不少希臘文獻稱之為「大利刺」，意思是「醃魚工廠」（斯特拉波16.2.45；皮里紐5.71）。拉比作品中則稱之為「米多倫那耶」或「米多沙拜耶」，意思是「魚或染匠的塔」。地點就在提比哩亞西北偏北約3哩的梅代，位於革尼撒勒大平原的南端，以土地富庶和全年熱帶氣候而馳名。

另參：「大瑪努他」。

馬加比(Maccabees, The)
於主前167年發動猶太人革命的家族。這名字是由這家族最德高望重的猶大馬加比而來。
另參：「猶太教」。

馬可先存說(Markan Hypothesis)
一個理論，稱馬可福音是第一卷寫成的福音書，而且此書（連同一些現已失傳的耶穌教訓）是馬太和路加兩卷福音書的資料來源。
在1835年之前，馬可福音在教會歷史上的角色，相對來說並不重要。到了1835年，拉赫曼（1793-1851）指出，馬太和路加的記載與馬可有平行經文時，兩卷書記載的次序才一致；換句話說，馬太和路加記載一些馬可所沒有的資料時，兩書的記載次序就不一致。3年後，魏瑟（1801-66）作結論說，馬可福音一定是替其餘兩卷符類福音提供了年代次序的架構，而兩卷共有（馬可則缺）的「教訓和言論」，則引自一份已失傳的文獻，通常稱為「Q典」。
然而，這假設並沒有一個鞏固的立足點，直至賀芝曼（1832-1910）發表他的意見，情況才有所改變。在1863年，賀芝曼出版了一本具說服力的著作，此書的目的就是要證實馬可確是最先存在的福音書。結果，這卷福音書由一個相對低微的位置晉升至首要的位置。馬可先存說又稱為「兩源說」，在過去一個世紀雄霸了福音書研究的世界。然而，一些當代的學者堅持這理論是基於錯謬的論證，他們提出馬太先存或其他的理論。多半新約學者基本上都沒有否定馬可先存說，但現今學術界在這方面的見解仍有一定程度的差別。
另參：「來源評鑑學」。

馬可約翰(Mark, John)
一個名叫馬利亞的婦人的兒子。這馬利亞明顯是一名富有的基督徒，可能是寡婦；耶路撒冷教會以她的家作為聚集的地方（徒十二12）。馬可在其猶太名字「約翰」以外加上「馬可」這羅馬名字，也許這指明他的希利尼背景。馬可的表兄巴拿巴是一個居比路人，與保羅（掃羅）一起在敘利亞的安提阿負責向希利尼人傳福音的事工；這事實或許也暗示了馬可的希利尼背景（參西四10；徒十一19-25）。
約於主後46年，巴拿巴和保羅把捐獻送往耶路撒冷給有需要的基督徒，返回安提

阿時，就帶了馬可同去（徒十一29、30，十二25）。後來，安提阿教會差遣巴拿巴和保羅出外宣教，馬可也就成為了他們的助手；馬可或許也要分擔教導的責任（十三2-5）。路加說馬可不久就離開了這宣教隊，回耶路撒冷去（十三13）。後人推測他離隊的原因是年輕和沒有經驗，無法抵受艱苦的旅程。然而，保羅在第二次旅程中堅決拒絕帶著馬可同去（十五36-40），以乎又暗示有一個更嚴重的問題存在。另一個可能性是馬可認為向外邦人傳福音（例：居比路的方伯，徒十三12），而不要求他們對猶太教有任何表現，對於這種做法，他有所保留。事實上，這是早期猶太教會常感到煩惱的問題（留意徒十一1-3，十五5；加二11-14）。耶路撒冷的大公會議（約主後49）下令外邦基督徒無須受割禮（徒十五22-29）之後，也許馬可重新考慮他先前的行動，並決定與保羅共同進退。但這時保羅可能卻又懷疑這位青年人的決志是否清楚和堅定。

巴拿巴從不同的角度看這事，他與保羅分手，帶同馬可返回居比路。我們對於馬可在居比路的生活和工作一無所知，約在10年後，他在羅馬與保羅和好了（西四10；門24；假定這些書信都是寫於羅馬）。聖經顯示最後他在小亞細亞與提摩太同工（提後四11）。

馬可與使徒彼得的關係尤其值得注意，因為一個很早期的傳統已確定馬可是彼得的「傳譯員」（也許是書記或助教），並且他把彼得所憶述有關基督的事蹟寫下來。雖然有些近代的學者質疑這傳統說法的準確性，但事實上這見解也沒有甚麼不可信的地方。馬可無疑在耶路撒冷與彼得已有相當認識（參徒十二12-17），此外，彼得從「巴比倫」（即羅馬）寫第一封書信時，稱當時與他在一起的馬可為他的「兒子」（彼前五13）。所以，約翰馬可為第二卷福音書的作者的可能性很高，同時這書也是一份彼得個人見證的文獻。（許多學者認為可十四51、52所提到的少年人就是作者自己，是他的「署名」。）

後來，一些可信性較低的傳統稱馬可的綽號是「斷指頭」，是亞歷山太市基督教的創始人，他在那裏殉道而死，而遺體則運往威尼斯，安葬在現今著名的聖馬可教堂內。

Moises Silva

另參：「馬可福音」；「馬可先存說」。

馬可福音(Mark, Gospel of)
新約第二卷書，大概由耶路撒冷的約翰馬可寫於主後60至68年間。
特點
馬可福音有許多與其他福音書不同的地方。例如，通常譯作「隨即」的一個詞，在馬可福音出現了超過40次之多，而在新約其他書卷則只出現了10多次。雖然這可能只是作者的一種寫作風格，與馬可那毫不矯飾和通俗的作風符合，但這特色也實在給整卷書的敘述加快了速度。馬可關注耶穌的行動過於祂的教訓（與馬太和路加顯著地不同），他的敘述從一個場景很快轉到另一個場景，沒有任何停頓的空間。由於這卷書篇幅很短（只有路加福音的一半），作者的原意可能是希望讓讀者一口氣讀完；即使用來朗讀，全書也只需要1個半小時左右。無論如何，這書給人一種催迫感，這是無可置疑的。
本書還有其他更重要的特色。人若不熟悉耶穌生平，首次讀馬可福音，一定會覺得此書的開始很突兀。開頭一句像題目的簡短句子之後（一1），作者馬上用簡單、令人費解的說話來形容施洗約翰的職事；接著就把耶穌介紹出來，說是從拿撒勒來的，卻沒有交代祂早期的生平事蹟；不但如此，本書超過1/3的篇幅是描述耶穌在世最後1個星期（所謂受難週）的事情。這些特色加上其他因素，為全書加添了一份神祕感；馬可著重指出那些與耶穌接觸的人，常會感到驚惶和希奇（二12，四41，五15、33、42，六51，九6，及其他幾段經文，尤其值得注意的是十32那奇怪的措詞）。假設馬可福音果真是在十六章8節收筆，那麼作者顯然是希望給讀者留下一種敬畏的印象，正如門徒親眼看見耶穌復活時的感受一樣。
人為何會這樣恐懼和希奇呢？馬可的答案很清楚；耶穌雖然是一個如假包換的人，但同時也是神。馬可比其他福音書的作者更強調耶穌的人性，從他對耶穌情緒的描寫上可見（一41，三5，八12，十14）。然而，他主要的重點還是在主的神性。馬可在書中稱耶穌是「神的兒子」（有些抄本缺此用詞），這是魔鬼（三11，五7）和神自己（九7）都承認的。本書真正的高潮也許就是十五章39節，馬可敘述一個外邦人——羅馬百夫長——看見耶穌喊叫斷氣，就驚歎道：「這人真是神的兒子！」
結構
馬可福音的結構很簡單。首8章概述耶穌公開傳道的性質，以梅花間竹的方式穿插著兩類不同的故事，一類故事是顯示祂聲名日噪，另一類故事則強調猶太領袖對祂的反對。雖然這8章指出耶穌到來造成了一些張力，但普遍來說，這8章經文給人一種成功和樂觀的印象。到了第八章末，特別從31節開始，情況急速下轉；在

該撒利亞腓立比，彼得剛認耶穌為彌賽亞，耶穌立即表明彌賽亞必須死，這是祂首次透露這信息，門徒都很失望。不知如何是好。接著，這信息接二連三地重複（九9、31，十32-34，十四17-25），消極的思想籠罩著門徒，最後，他們都離棄了主（十四50）。

有趣的是，這消極的信息在本書上半部3個不同的地方已埋下了伏線：三章6節（耶穌的敵人設計除滅祂），六章6節上（拿撒勒人不信祂），八章21節（門徒誤解祂）。有些學者認為馬可用這3節聖經來作本書頭3部分的分界。此外有些學者留意到兩次醫治瞎子的事件（八22-26，十46-52），似乎是一個段落的開始和結尾，這段落強調門徒在靈裏的眼瞎。另一個分段的線索在十四章1節，這節經文明顯劃分了本書最後的部分。

內容提要

根據上述分析，我們可以為馬可敘事的發展寫出一個大綱，這大綱在二分的結構中有6個主要的分段。

引言（一1-13）

第一部分：愛戴和反對

(1)耶穌的權柄與法利賽人的敵意（一14至三6）

(2)群眾的反應（三7至六6上）

(3)門徒的誤解（六6下至八21）

第二部分：黑暗和死亡

(4)彌賽亞的使命與門徒的眼瞎（八22至十52）

(5)最後的工作（十一1至十三37）

(6)受難的敘述（十四1至十五47）

結語（十六1-8）

雖然不能說這大綱就是作者原本的寫作構思（也許馬可並沒有刻意定出一個詳細的寫作大綱），但這6個分段提供了一個有用的起點，讓我們對本書的內容有一個總括性的瞭解。

耶穌的權柄與法利賽人的敵意（一14-6）

本書引言部分（一1-13）介紹了施洗約翰的事工，以及耶穌的受洗與受試探。緊接著引言，馬可以一句概括的話展開了這卷書的主要內容（一14、15），這兩節經文似乎暗示耶穌公開傳道，是由約翰下監所引起，而祂傳道的重點在宣講神國馬上要降臨。跟著就是呼召第一批門徒（一16-20），以及一連串的事蹟。這些事件都在迦百農發生，而且顯然是在24小時之內發生的：首先在會堂教訓人；之後

就醫治一個被污鬼附著的人；然後治好彼得的岳母；晚上又醫治許多病人；最後獨自禱告。在耶穌宣告說要把祂的事工擴展至加利利全地之後（一39），馬上就是潔淨大痳瘋患者的故事（40-45節）。其後是一組很重要的事件（二1至三6），重點全在於耶穌與猶太領袖的衝突：包括治好和赦免一個癱瘓病人；呼召利未並在他家裏坐席（同坐席者，除了耶穌之外，還有眾人皆憎惡的稅吏），席間特別在禁食的問題上，引起了一些爭執；以及兩個有關如何守安息日的故事。

群眾的反應（三7至六6上）

第二段的開始與第一段相同：一句概括性的句子（耶穌在湖邊治病，三7-12），跟著是正式設立十二門徒（13-19節）。其後3節重點集中在耶穌親屬與文士對祂的指摘（20-22節），引出了有關撒但、褻瀆聖靈，以及誰是真正的親屬等問題（23-35節）。第四章大部分是耶穌講論有關天國的比喻——撒種的比喻、種子長大的比喻、芥菜種的比喻——其中加插了闡明耶穌教訓的性質與目的的說話（10-12、21-25、33、34節）。到了晚上，耶穌和門徒就橫渡加利利湖，帶出平靜風浪的故事（四35-41），以及在湖另一邊治好格拉森被鬼附的人（五1-20）這件事。他們回程往迦百農的時候，又醫治患血漏的婦人，並叫睚魯的女兒復活（21-43節）。這段落以耶穌回家鄉拿撒勒傳道，並在那裏被厭棄（六1-6上）為結束。

門徒的誤解（六6下至八21）

第三段有兩個引子：差遣十二門徒（六6下-13）及施洗約翰之死（14-29節）。門徒傳道回來之後，耶穌打算休息一下，但群眾仍跟隨不捨；耶穌於是教訓他們並給五千人吃飽（30-44節）。渡過了湖（45-52節，其中有耶穌行於水面上的神蹟），耶穌在革尼撒勒及附近的地方治好了許多病人（53-56節）。其後是與法利賽人展開一場有關洗手之禮的爭論（七1-8）。在這爭論中，基督確定了神的話比人的傳統更有權威（9-13節），並向眾人說明何謂真正的潔淨（14-23節）。其後幾件事蹟，發生在耶穌離開加利利期間，祂先來到推羅，在那裏治好一個外邦婦人的女兒（24-30節）。跟著離開推羅，來到低加波利，治好一個耳聾舌結的人（31-37節），並給四千人吃飽了（八1-10）。法利賽人要求耶穌行神蹟（11、12節），耶穌就趁機提醒門徒防備法利賽人的酵，但門徒誤解了祂的意思（13-21節）。

彌賽亞的使命與門徒的瞎眼（八22至十52）

耶穌仍在加利利省外，但已來到附近的伯賽大城，在那裏治好一個瞎子（八22-26）。其後帶領門徒北上該撒利亞腓立比，彼得就在那裏承認耶穌是基督（27-30節）。門徒的認信（彼得只是他們的代表）引致耶穌預言自己將要受死。彼得拒絕接受這預言，主責備他，並告訴他們作主門徒的代價（31-38節）。門徒不能明

白基督為何要受死，這正是耶穌登山變象的背景（九1-8），祂向彼得、約翰和雅各保證神國必定會來（留意第1節）；在山上，父神親自吩咐他們要聽從耶穌的預言（第7節）。並且稍為談論到復活和以利亞的到臨等事（9-13節），其後，馬可又描述耶穌治好一個被污鬼附身的男孩（14-29節）。回到加利利，耶穌再次預言祂的死（30-32節），可惜門徒的回應竟是討論在天國裏誰為大這種瑣事（33-37節）。在這情形之下，作者只好再進一步引述作主門徒的真義（38-50節）。隨後馬可描述耶穌最後一次離開加利利，開始其南下的旅程。在這旅途上，耶穌講論有關離婚的教訓，並且談論到小孩與屬靈權利的問題（十1-16）。這時候，耶穌遇到一名年輕的財主（17-22節），再一次帶出有關門徒代價的教訓（23-31節）。當耶穌第三次預言受死時（32-34節），門徒的回應又是自私的行徑；這次雅各和約翰發出了極具野心的要求（35-40節），其他門徒對此事甚為惱怒。主再次責備他們，祂自己來到世間，也不是要受人服侍，乃是要服侍人，並且捨命，作多人的贖價（41-45節）。這段的結束回應它的開始；另外一個住在耶利哥城，名叫巴底買的瞎子得醫治（46-52節）。

最後的工作（十一1至十三37）

這段很自然地又分成3個平衡的小段。第一小段（十一1-26）包括3件事件：榮耀進城，咒詛無花果樹和潔淨聖殿。第二小段（十一27至十二44）尤其重要，因為耶穌在這裏與猶太領袖有一連串的爭論。所爭論的題目包括：耶穌權柄的來源（十一27-33），凶惡園戶的比喻（十二1-12），納稅給該撒的合法性（十二13-17），撒都該人不信復活（十二18-27），最大的誡命（十二28-34），以及大衛子孫的問題（十二35-37）。這小段以防備文士的警告和寡婦奉獻的故事來結束（十二38-44）。第三小段（第十三章）全是在橄欖山上的訓言，包括預言聖殿被毀（1、2節），預言災難（3-8節）、逼迫（9-20節）、假先知（21-23節）和最後的結局（24-27節）。這訓詞以勸勉門徒多方儆醒作結束（28-37節）。

受難的敘述（十四1至十五47）

這最後的段落以祭司和文士設計謀害耶穌為開始（十四1、2）。這段可以分作兩小段。第一小段所敘述的事件是耶穌受審的序曲（3-52節），包括耶穌受膏（3-9節），猶大出賣主（10、11節），最後晚餐及相關事件（12-31節），在客西馬尼園的禱告（32-42節），以及耶穌被捕（43-52節）。第二小段敘述耶穌在猶太人面前受審（53-65節），彼得不認主（66-72節），耶穌在彼拉多面前受審（十五1-15），釘十字架（16-41節），以及埋葬等（42-47節）。

這福音書的結束，既神祕又榮耀，它宣告耶穌從死裏復活的消息（十六1-8）。最

早期的希臘文抄本（也公認為最可靠的抄本）在第8節便完結了，但大部分抄本卻把描述耶穌向門徒顯現那12節經文包括在內。

歷來的詮釋方法

最早期的傳統

最早期的見證來自帕皮亞（約主後60-130），他寫了好幾部有關耶穌教訓的註釋書，在書中引述了好幾種從「長老約翰」（可能就是使徒約翰，但不能確定）而來的傳統說法。帕皮亞指出：「長老也這樣說：『馬可作了彼得的譯員，又把彼得記憶所及，一切有關主所說所行的都記錄下來，雖然他的記錄並非按著次序，卻十分準確。』」（引述自第四世紀該撒利亞優西比烏的著作《教會史》3.39.15）。我們無須懷疑這句話的可信性；馬可幾乎可以肯定就是使徒行傳十二章12節提及的約翰馬可（參彼前五13）。他是彼得的門徒，而馬可福音的寫成，起碼有些部分是靠賴使徒彼得的憶述而寫成的。然而，這一點並不足以說明馬可福音的特色。例如，帕皮亞的評論提到這福音書「並非按著次序」，指出馬可並不是要寫一本按年代記述的傳記。此外，帕皮亞又補充說（帕皮亞的話含糊，這是後人對他話語的一種解釋），馬可（或彼得？）修正這些資料以適應他當時教導上的需要，因此，任何不準確的地方都歸罪馬可身上。最早期的基督徒遇到幾卷福音書有不協調的記載時，似乎都以馬可的寫作目的和背景來解釋。

第二、三、四世紀基督徒作者的論調似乎都以帕皮亞的見證為依歸，但他們所提供的其他資料也有個別的價值。例如，有一份較早期的文獻（日期不能確定），通稱為「反馬吉安緒論」，其中確定此書是馬可於彼得死後（六十年代中期），在義大利完成的。許多學者都認為這見證是可靠的。但馬可在彼得殉道前寫馬可福音的說法，仍不可就此完全抹煞。

一般來說，早期的作者傾向強調彼得的貢獻，而漠視馬可採用其他資料的可能性。

16個世紀以來不明確的立場

馬可既然是記錄了最傑出的使徒的見證，他的福音書應該在教會中極受歡迎才是。但事實上，早期基督徒似乎很少留意這本書。根據遂特的說法，早期教父對馬可福音的獨特價值，並未能下一個清楚的評核。此外，在首5個世紀中，許多人為其他福音書作註釋，卻沒有一人為馬可福音作註釋。

不過，這情況是不難理解的。除非要為符類福音（馬太、馬可、路加）作仔細的對照，否則馬可福音的資料全都可以在其他兩卷書中找到。馬太和路加不單有馬可所記載的事蹟，而且還有許多耶穌的教訓，既然這樣，何不選用這兩卷福音書呢？（尤其是馬太，因它詳盡地記錄了登山寶訓。）極具影響力的神學家奧古斯

丁（354-430）沒有留意到當馬太和馬可記載相同的事蹟時，馬可往往有較「詳細」的敘述，所以他主張，馬可只是馬太福音的簡本而已！（馬太是使徒，較被重視。）其實，奧古斯丁忽略了馬可的資料也是來自一個使徒（彼得）；顯然奧古斯丁的見解並不符合事實，但也被默默地接受了。因此，整個中世紀，甚至步入近代，馬可福音在基督教會中，都只佔有次要的地位。這態度與現代學者極其重視馬可福音的事實，成了強烈的對比。

馬可福音能列入基督教正典中是蒙神的保守，這是一件值得留意的事情。早期基督徒注重教義上的訓練，登山寶訓是他們訓練的一個重點。基於這需要，他們便不會認為馬可福音有甚麼吸引之處。我們可以想象，他們當時一定考慮到是否需要把馬可福音列入正典中，因為馬可福音的資料皆可在其他福音書中找到（況且，那些對數字象徵學有興趣的人也許感到「三福音」更吸引）。然而，事實上從未有正統的基督徒反對把馬可福音列入新約中，它與彼得的密切關係無疑是一個因素。奇怪的是，現今的基督徒（與聖經事件已有許多世紀的距離）在考究歷史和釋經時，把馬可福音放在一個無可置疑的重要地位上。這卷似乎對早期教會無用的（至少是在實際用途上）福音書，對我們來說卻又極其重要。這轉變該如何解釋呢？

十九世紀：馬可先存論

拉赫曼（1793-1851）在1835年所發表的一篇文章裏，提出一個理論說，符類福音雖然看似不同，但若將馬可與其餘兩卷書相比，就顯出它們其實十分相似；他的結論是，馬太和路加其實是跟從馬可的敘述次序。從這論點，不難作再進一步推論，而歸納出馬可是最早完成的符類福音；更重要的結論是，馬太和路加原是取材於馬可的。有些當代的學者認為拉氏這資料可以有不同的解釋，但馬可先存這論調仍然是普遍被接納的。再者，作研究的學者已嘗試研究在馬可以前，是否已經有福音書這類形式的文獻，但看來馬可福音是一部創新的作品——他創立了一種新的文學體裁，是這位平實不浮誇的作者一種極高的寫作造詣。

我們需要知道，這理論是在福音傳統的可信性受到嚴重考驗時產生的。當時急進的學者懷疑我們到底認識「歷史上的耶穌」有多少。然而，現在馬可作為馬太和路加的寫作基礎已被看為極有可能——實際上，在十九世紀末，這已被視為可以肯定的事實——這可能性把馬可福音提升到學術研究的領域，成為基督教最基本的歷史文獻。不過，有趣的是，對馬可福音的歷史價值感到興奮的不是保守派的學者（許多仍繼續支持馬太先存的觀點），而是早期的自由派學者，馬可被視為以非超自然和心理的立場來描述耶穌。然而，明顯可見，後來自由派給馬可福音

的詮釋，卻歪曲了這福音書的原意。

二十世紀：懷疑論的復甦

十九世紀非福音派學者在證明歷史中的耶穌一事上失敗後，帶來了一個不幸的後果。二十世紀的學者並沒有否定馬可先存論，卻試圖證明，即使是馬可福音，也不能嚴格地被視為一本歷史文獻。學者中最具影響力的首推威列得（1859-1906），他在1901年出版了一本書，強調所謂「彌賽亞祕密」在馬可福音的構思中之重要性。威氏指出，耶穌在公開傳道時沒有被公認為彌賽亞，早期基督徒為此事感到不愜意；在威氏心目中，耶穌本身並沒有彌賽亞的意識，所以他認為馬可虛構了以下的解釋：群眾在耶穌復活前沒有認出耶穌是彌賽亞，是因為耶穌自己吩咐門徒不要將此事張揚出去。雖然威氏這解釋沒有得到普遍的接受，但不少學者，尤其是德國學者，都被他說服，認為再不可以視馬可福音為一本純歷史性的書。

在這情況下，德國學術界創立了一種新的研究方法，稱為形式評鑑學。根據這方法，學者著眼於福音書敘述中較小段、個別的單元。形式評鑑學者假設福音書中的故事和教訓在傳統中採取了一定的「形式」，在第一世紀時，流傳的媒介多是靠口傳，而且當時信徒必定是按他們環境的需要而「編寫」這些故事。因此，形式評鑑學的任務，就是找出每一個經文單元究竟是怎樣發展成形，才記錄在福音書上。這方法對那些承認馬可福音的歷史性的學者也非常有用。可惜的是，形式評鑑學發展至1920年代，學者強調各經文單元是任意改編組合，然後放置在福音書中的。換句話說，馬可福音的歷史性被認為是不可靠的。一些急進的形式評鑑學者，特別是布特曼（1884-1976），指出不單是福音書的年代，就是個別事蹟的記載，也是不可靠的。布特曼認為福音書代表早期基督徒的觀點，多於耶穌本身的所言所行。

當代學術觀點：馬可的神學

在某方面，形式評鑑學（以及探討馬可的資料來源所用更廣的方法）仍然為大部分新約學者所用。然而，從1950年代初期開始，形式評鑑學單獨使用時之不足，已愈益明顯。過分關注各個獨立的故事，把這些故事抽離上下文，就把福音書作者看成了平凡的傳統收集者。因此，新約學術界把注意力轉向，視福音書為一些文學作品，嘗試找出作者寫作的神學目的。這個早已在威列得和其他學者心裏萌芽的新方法，稱為編輯評鑑學。

應用編輯評鑑學來研究馬可福音的先鋒人物是馬克遜。他在1956年出版的《佈道家馬可》一書中，指出馬可必定是被某種原動力或神學因素所推使，而把那些為形式評鑑學所分割了的獨立傳統故事組合協調成書（明顯地，編輯評鑑學家並不

排斥形式評鑑學——他們是在形式評鑑學的基礎上建造上去的）。馬克遜分析所得的馬可神學並未得到廣泛認同，但他確為後來的研究定立了方向。可惜馬克遜和主要的編輯評鑑學家一般都認為福音書作者既就其神學目的而寫作，其作品的歷史價值就被降低了。這假設是不對的。1944年，福音派學者史頓侯斯指出，根據現今的歷史定義來看，馬可福音不算是一卷單純記錄歷史的傳記，因為作者基本上是一位佈道家，負責傳揚和解釋福音信息。雖然如此，史頓侯斯卻堅持馬可的神學也「包括」了它在歷史上的真實性，因此，「人不能單看馬可在信仰上的大前提，而指摘他的記載不符合歷史事實」。

現今學者仍在討論馬可信息中的各個層面。為甚麼馬可好像特別強調神蹟性的故事？這些事蹟是否反映了馬可本身的基督觀；還是馬可藉著這些故事，否定那些過分強調神蹟的異端？馬可的信息與保羅那獨特的神學觀點有何關係？我們又能否從社會學的角度去分析那個促成這卷福音書形成的社群？雖然這些討論都還沒有確實的答案，但學者的辯論確提供了寶貴的洞見，使我們對馬可福音有更進一步的瞭解。

作者、寫作年代、地點

聖經雖沒有告訴我們馬可福音的作者是誰，也沒有提供寫作年份和地點的資料。但如何解釋這卷（或任何一卷）聖經，在很多情形下是視乎我們能否把它放在適切的歷史背景中。

那麼，我們怎能確定這些資料呢？我們可以有兩種證據，就是外證與內證。外證包含古代文獻中所有關於馬可福音的明確資料；內證指一些可從福音書本身的特徵推尋而得的歷史資料。明顯地，一般人皆認為外證比內證客觀；特別是後者需要對經文先有相當的闡釋。然而，我們不應強調這個差異。一方面，當我們評定一些外證，如帕皮亞的見證，必也摻入一些「主觀」成分。另一方面，基於內證而產生的理論，有時，它的說服能力之大遠超過外證的價值。到底兩種資料的比重如何分配，學者仍未有一致的意見。

從下面的例子中，我們可以更清楚地看到這方法論上的困難。一位近代出色的解經家祈侯活主張馬可福音是南敘利亞一個「啟示文學群體」於主後70年，耶路撒冷被毀前不久寫成的。無可否認，這理論並沒有外證支持，但祈氏認為在他分析馬可福音的內容和特色之後，就不得不棄掉帕皮亞的見證。

雖然祈氏的見解在時間的考驗之下，仍有可能贏取普世學術界的支持；然而，純粹基於內證的理論往往不能成立。事實上，既然有那麼多有關馬可的不同見解，可見單從福音書本身得來的資料並不夠明確，不足以確定事實。因此，認真地考

慮外證才合理。若內證與這外證相衝突，我們只好承認無知。但內證若支持這外證，最低限度並沒有與之相衝突，則帕皮亞的見證已可被肯定；況且它也不像是捏造的（假的傳統大可推舉一個更知名的人物為這福音書的作者）。

首先，帕皮亞並沒有明確指出馬可福音的寫作時間。有少數學者認為馬可福音的寫作年份是靠近主後70年之後。另一群少數的學者則基於一份最近在昆蘭發現的蒲草殘篇，主張寫作年份為第一世紀四十年代。（據何西奧可勒根的見解，這份主後50年的殘篇就是馬可福音六章52-53節。可惜的是，這殘篇只有20個字母，而且有一半是看不清楚的，因此大部分學者並未敢接受他的看法。）有很大部分的學者把馬可的寫作年份定於第一世紀六十年代，而保守派則通常喜歡定在六十年代早期。他們為何作此選擇呢？若馬可先存論是可信的，則明顯地，馬可應寫於路加之前；保守派學者一般認為路加的寫作年份約為主後62年，所以馬可必須寫於主後60年或61年。這個推論雖然很強，但卻不是決定性的。第一，路加的寫作日期還不能完全確定。第二，馬太和路加以馬可為參考資料的假設，雖然為大部分學者所採用，但畢竟仍是一項假設，況且有一部分學者強烈反對這說法。第三，有一個第二世紀的傳統（參看上文）主張馬可福音是寫於彼得殉道之後，那就是說不會在主後64年之前。第四，根據一個有力的見證（見下文），馬可福音寫作的時候，尼祿王的迫害（主後64）已經開始了。（根據另一個有關背景的見解，馬可是寫於主後66年，猶太人的革命開始之後。）因此，第一世紀六十年代早期的說法雖然仍有可能，卻不必一定接受。

至於馬可福音的作者問題，學者似乎沒有否定帕皮亞的理由，即馬可（毫無疑問是使徒行傳十二章12節的約翰馬可）寫下彼得憶述的事情，然後以此為寫作馬可福音的根據。有些學者指出馬可福音中的地理位置有不準確之處（譬如我們不能確定大瑪努他的位置，可八10），一個像馬可這樣的耶路撒冷本地人，應該提供更可靠的資料。不過，馬可福音雖然確有地誌上的問題，但也不應被評為不準確（後世不認識大瑪努他這地方不能就指稱這地並不存在）。況且，書中其他地方（例：十四54、66、68）留給人的印象，是馬可對當地的地理環境細節十分熟悉。許多學者都可提供片斷的資料，支持彼得是本書的資料來源；彼得的岳母得醫治就是一個例子（一30、31）。總而言之，馬可書內雖然沒有證明帕皮亞的傳統見證，但也沒有與它相違。上一代幾乎人人都接受帕皮亞的見證，現代這情況已有了一些改變，但那些對這傳統抱懷疑態度的學者，也承認它有可能是真確的。

談到本書的寫作地點，就更困難了。自從第二世紀以來，傳統的見解接受了帕皮亞所引伸的說法，認為馬可福音是寫於羅馬。雖然也有些學者提出其他可能的地

點，例如加利利和安提阿，卻不能提供可靠的證據來支持。馬可確實在羅馬住了一段時間；而書中的特色（例：希臘文的拉丁化，和刻意解釋猶太傳統，在七3、4可見）雖然不能證明甚麼，但卻十分符合本書寫於羅馬的說法。此外，還有一個頗具說服力的觀點，就是本書寫成的背景可能正值羅馬基督徒受迫害的時候。

背景、寫作目的、神學

從釋經法的觀點看，沒有甚麼比勾畫馬可福音全景的任務更重要。然而在勾畫全圖之前，似乎應先解決一些細節的釋經問題（在某程度上這是需要的），不過任何一卷書中細節的意義，都在乎它與全文的關係。意思就是，我們必須常在這兩方面保持平衡：我們要在全文的亮光中闡釋細節，又因應細節的解釋去更正對全文的看法。然而，有誰能確定本書的寫作動機和目的呢？

或許在此需要先指出，沒有任何一種解釋可以滿意地包羅所有的例證；另一方面，縱使最乏說服力的解釋，也可能提供一些有價值的見解。例如，上述曾經略提到一個觀點，說馬可當時可能正在對抗一個異端學派；那學派強調耶穌的神蹟，並且視祂純粹為一個行異能的神人。雖然這觀點發表時並未獲得普遍認同，但有好些學者確視馬可福音為一本更正某些神學思想的書。認為馬可與保羅有密切關係的學者馬雷夫指出，馬可這位佈道家要反對某些異端教派，因為他們歪曲了保羅的信息，單單強調基督屬天的形象（可與保羅在歌羅西書中針對異端的觀念作一比較）。正如馬氏所說，為了回應這些背離正道的異端，馬可強調「耶穌在世似乎矛盾的生活；時而受苦，時而得平反」。縱然有人認為這構思只是空想而已，但可能仍有它可取之處。

正如上文曾說過，祈侯活把重點放在馬可的啟示文學背景上。祈氏與其他學者把主後66年猶太人的革命與這觀點連繫在一起，但我們不一定要把經文與這歷史事件作任何聯繫，才可細味馬可福音十三章（主耶穌對將來啟示的訓言）對逼迫中的初期讀者的重要性。

要把馬可福音的背景重建，最滿意的做法可能是看這福音書與第一世紀六十年代中期尼祿王的迫害有關；舉個例來說，馬可是在眾福音書中唯一詳細記載耶穌被催促至曠野後，與猛獸同處的（一13）。據凌威廉的意見，這細節「對那些在鬥獸場中，無助地面對著猛獸的信徒來說，有著特殊的意義」。這說法雖然不無困難，但也為許多資料提供合理的解釋。首先，這說法與有力的傳統——指馬可福音寫於羅馬——相符合。第二，馬可針對那些正受逼迫的信徒而說，所以他在書中很快就提到約翰的下監和一些其他的細節。第三，馬可強調作門徒的代價。基督徒面對逼迫時，總想把作門徒的要求放鬆一點（四17、19）。第四，或許在這

裏也該重提馬雷夫的觀點。他認為迫害會使基督徒容易接受幻影說（這說法強調基督只有神性，既然這樣，門徒就無需受苦了）。正因為這原因，馬可的回應就是強調耶穌的人性，而祂的人性特別在受苦的事件中表明出來。第五，明白了這背景，我們就瞭解主在第十三章的啟示信息的重要性，是要鼓勵門徒；在他們受逼迫試煉時，提醒他們將來必要得著榮耀。最後，馬可特別關心向外邦人傳福音的問題，這正符合羅馬異教充斥的環境，受苦的基督徒決不會忘記他們身處的不信群體。既有這特殊的傳福音任務，馬可就向他的讀者保證——耶穌真是神的兒子；就是羅馬的百夫長也開始認識這真理（十五39）。

Moises Silva

另參：「馬可約翰」；「馬可先存說」；「編輯評鑑學」；「來源評鑑學」；「符類福音」；「馬太福音」；「路加福音」；「耶穌基督的生平和教訓」。

馬但(Matthan)

耶穌的祖先（太一15）；也許就是路加福音三章24節的瑪塔。

另參：「耶穌基督的家譜」。

馬利亞(Mary)

這是第一世紀的猶太人中十分普遍的女性名字，新約有6位（或7位）婦女都以此為名。

（1）耶穌的母親馬利亞。根據馬太和路加對耶穌出生的記述，馬利亞是一個年輕的猶太童女，可能是利未支派的人（她的親戚以利沙伯是一個利未人，路一5、36），已許配了一個名叫約瑟的男子（大衛的後裔，猶大支派的人）。她從聖靈懷了孕（太一18-25；路一26-38）。結婚後，兩人先住在加利利的拿撒勒，後來為了報名上冊而返回伯利恆（約瑟的家鄉）。耶穌就在伯利恆出生（太二1；路一5，二4、5）。馬太福音告訴我們，嬰孩出生後不久，他們就舉家往埃及去逃避憤怒的希律（太二13、14）。後來他們一家人又返回拿撒勒居住（太二23；路二39）。

其他有關馬利亞的資料並不多。她必然是一位關心孩子的母親（她在路二48中責備耶穌一事顯示了這一點），而她後來對耶穌的能力有很高的估計（從迦拿的婚宴中可見，約二1-4，雖然約翰沒有交代馬利亞期望耶穌做些甚麼）。她還有其他兒女，並可能是獨力撫養（太十三55沒有提到約瑟的名字，可能顯示他已離世）。

馬利亞也出現在十字架下，耶穌吩咐「他所愛的門徒」照顧她、安慰她（約十九25-27），可見她的兒女都必然不在身邊。耶穌復活後，她與耶穌的兄弟都在門徒中，等待五旬節的到臨（徒一14）。其後聖經就沒有再提及她了。

路加記載了一首十分著名的頌歌「尊主頌」，是馬利亞對神的歌頌（路一46-55）。因著順服神的旨意，她也成了謙卑和信靠的典範。她確實「在婦女中是有福的」（路一42）。

另參：「耶穌的弟兄們」。

（2）雅各和約瑟的母親馬利亞。這婦人在聖經中有好幾種稱呼，不過每一次的記載，她都出現在耶穌忠心的女信徒中，譬如站在十字架下，和見證空墳墓，就是其中的例子。馬太稱她為「雅各和約西的母親馬利亞」和「那個馬利亞」（太二十七56、61，二十八1）；馬可稱她為「小雅各和約西的母親馬利亞」、「約西的母親馬利亞」和「雅各的母親馬利亞」（可十五40、47，十六1；路二十四10——雅各可能是使徒，約瑟或約西則不是）；在約翰福音，她是「革羅罷的妻子馬利亞」（約十九25），不過這可能是另一個馬利亞。傳統認為這馬利亞是耶穌的嬸母，因為革羅罷是約瑟的兄弟（優西比烏，《教會史》3.11）；然而，這傳統並不可靠，因為它的目的是要證明耶穌沒有兄弟，童貞女馬利亞終身是一個童女。

（3）抹大拉的馬利亞。除了從她的名字知道她是從加利利的抹大拉來之外，有關這婦人的資料甚少。在加利利某一個地方，她遇見了耶穌，耶穌從她身上趕出了7個鬼。此後她加入了門徒的行列，無論耶穌往哪裏去，她都跟隨著（路八2）。最後到了耶路撒冷，耶穌受難時，所有男性門徒都逃跑了，她仍守在十字架之下（可十五40；約十九25），並且觀看耶穌的安葬（可十五47），見證了復活前後的事件。馬太福音二十八章1節、馬可福音十六章1節、路加福音二十四章10節都把她列入往墳墓看耶穌的婦女中，而約翰則說她是第一個發現耶穌復活的，第一個把這事告訴門徒，以及第一個看見復活的基督的人；當時所有人都離開了，她卻獨自在墳墓外面哭（約二十1、2、11-18）。馬利亞是一位忠心的女門徒，但她也不能摸復活的主（約二十17）。

（4）伯大尼的馬利亞。這猶大人馬利亞是馬大和拉撒路的姊妹。有關她的事情，可知的有3件：第一，她是一個很忠心的信徒，為了聽耶穌講道，竟連家務也不顧了（路十38-42；耶穌讚賞這事）。第二，當耶穌沒有在拉撒路死前來醫治他，馬利亞顯然對耶穌生氣（約十一20、28-33）。最後，耶穌受難前，在她伯大尼的家裏吃飯時，她用了一瓶極貴的香膏膏抹耶穌（太二十六6-13；可十四3-9；約十二1-8——路七37-50所記載的肯定是另一個沒有記名的婦人，她是在加利利，而不是

在猶大）。
（5）約翰馬可的母親馬利亞。這婦人在聖經中只出現了一次（徒十二12），她的家是受迫害的教會的聚會處。看來她的房子很大，也有僕人服侍，她必定是一個富裕的人；可能是寡婦（因為沒有提及她的丈夫）。信徒在她家裏為彼得禱告，而彼得從監裏出來後也到她家去。她的兒子約翰馬可曾跟從保羅，可能也曾跟從彼得。
（6）羅馬的馬利亞。保羅在羅馬書十六章6節向一位住在羅馬，名叫馬利亞的婦人問安，他只簡單地說：「問馬利亞安；她為你們多受勞苦。」她曾經一度在希臘或小亞細亞，可能是與亞居拉和百基拉一同被逐出羅馬的（徒十八2；約主後49），她在那裏遇見保羅，也許保羅領她悔改歸主，她在福音的事上與保羅一同勞苦，照顧教會的需要。到了主後56年（羅馬書可能在這時寫成），她返回羅馬。她在羅馬書中與其他住在羅馬的同工同受到保羅的表揚。
Peter H. Davids

馬里(Mari)
一個具影響力的城邦，位於敘利亞東部。早在主前2000年初，已成為重要的地區。該區似乎曾有閃族遊牧民族居住，這些遊牧民族接受了城市人的價值觀念，甚至用楔形文字去書寫他們自己的亞甲語文。
馬里是蘇默文化的前哨。這大都市的重要性在於她是一個大帝國的首都，這帝國包括米所波大米北部大部分地區，沿著幼發拉底河，伸展有22哩之遙。
在馬里進行的考古發掘，有巨大的發現，其中包括一間存有超過20,000份公文的保管處，這些記錄基本上重寫了西亞的歷史。除了坭版之外，一座很完整的王宮也被發掘出來，牆上的壁畫，還有廚房和浴室的設備仍然完整無缺。這些史前古器物和坭版，為主前1810至1760年這段時間的生活模式提供了極其寶貴的資料。
從遠處眺望馬里，可以看見一堵巨大的城牆，環繞著整座城，保護她免受外敵入侵。最引人注目的是從城中冒升上來的一座建築物，高約150呎，這就是古巴比倫金字塔型的廟塔；廟分好幾層，廟外有階級直通頂上的神龕，而底層則有較細小的神廟。
離廟塔不遠，是佔地6畝的王宮。王宮是用黏土包磚築成的，牆壁特別厚，高達16呎。還在地底以下30呎有一個設計精密的排水系統，由一些鋪以瀝青的泥管構成，有效地把雨水排出城外。全座王宮有300個房間。這裏不單是皇室起居的所在，同

時也是商業、外交及軍事的中心。有些房間甚至是用來存放商人的貨物，和軍事裝備如攻城錘和攻城塔等。皇室所享用的食物包括魚、肉、四式麵包、黃瓜、豌豆、蠶豆、蒜、棗、葡萄和無花果，飲品則有啤酒和葡萄酒。

宗教儀式有獻祭和廟妓，廟妓在古代近東一帶是十分普遍的。在馬里，有占卜者為帝王說預兆，他們察看獻祭綿羊的內臟來預測未來；有一份信件這樣記載：「在撒革拉田的城裏，在月祭和向我主獻祭的時候，我察看預兆；肝臟左面的『指頭』分裂了，中央的『指頭』伸延至左面。這是有聲望的兆頭，願我主歡樂。」這些兆頭對王來說是極其重要的，因為國家大事全仰賴眾神的指引。

公文保管處的坭版提供了有關人民日常生活的珍貴資料。有些記錄是雙語的，有些是文學作品，而大部分的記載都是集中在一段時期之內，就是從馬里的創始人哈拿的雅頓琳至他兒子心利琳沒落的一段時間。雅頓琳剛逝世，閃施亞達便接管了這城。閃施亞達是一名亞摩利人首領，他舉家被逐出與馬里接壤的細小王國，便決意報復，後憑著決心登上了亞述王的寶座，這是主前1814年的事。可能是由於閃施亞達的煽動，也可能由於暴亂，雅頓琳給自己的臣僕殺了；閃施亞達隨即便採取行動，安排兒子雅示麻亞達作馬里總督，為從前不公平的待遇雪恨。雅示麻亞達並非如其父所想象的那麼能幹；他缺乏那使其父崛起的決心與毅力。在城裏所發現的一份信件中，雅示麻亞達被斥責：「你的兄弟在這裏打了勝仗，你卻仍在那裏，鑽在女人叢中。」另一信件對他有更貼切的形容：「你仍像小孩一樣，面無鬍鬚，已是成年了，卻從未建立家室。」就是這樣，閃施亞達緊緊支配著他的兒子，自己在宏大的亞述帝國裏，統治差不多整個米所波大米北部，把持著底格里斯和幼發拉底兩河。閃施亞達較強的兒子伊施密達根繼承了父親的權位。伊施密達根向他在馬里的兄弟保證，國土在他手下必定穩固。可是，雅頓琳唯一剩下來的兒子心利琳終於把雅示麻亞達逐出，開始了一段長時期的統治。直至漢模拉比掠奪這城，他的統治才告結束。

在馬里發掘的資料顯示王每天都上朝聽政，而朝臣和使節會向他報告國事國情；他也需要處理一些較嚴重的法律訴訟與糾紛；國教禮儀要求王每天都參與，王要上廟，主持禮儀，獻祭牲，向諸神禀告，並參加宗教節期。有時他更被視為神明。王又要負責調整曆法，每3年就要額外增加1個月份。

商業與經貿文件指出國內有鑄鐵匠、紡織工人、漂布工人、玉石工人、寶石匠、畫師、製香水工人、船伕、木匠、皮革工人、漁夫、陶匠和石匠。服務的報酬通常以貨物來繳付，但有時也用金或銀。繳付的貨品有玉米、羊毛、衣服、酒或油。另參：「銘刻」。

馬其頓(Macedonia)

新約時代的羅馬省份，由主前七世紀開始，這地方已自成一個王國。有關這個地方最初幾個世紀的歷史，我們所知甚少，但自從希臘王腓力二世（主前359-336）得位，尤其在他的兒子亞歷山大三世（即亞歷山大大帝，主前336-323）興起之後，馬其頓才成為一個大國。亞歷山大死後，他的繼承者將國土分為幾個區域，其中一個就是原本的馬其頓國。在以後的150年內，馬其頓國勢不穩；至主前167年，馬其頓已落在羅馬的統治下。羅馬人最先將馬其頓分為4個地區（徒十六12所指的可能就是這種分區）；這個地區在主前14年，被劃分為羅馬省份，以帖撒羅尼迦為首都。約自主後15至44年間，馬其頓與亞該亞和摩西亞（希臘的其他地區），結合成為一個大省份。可是在主後44年，這3個地區又再分開。在整個羅馬時代，馬其頓的地位十分重要，直到現代仍保留是一個獨立地區。當然，今天馬其頓這個國家已不復存在了。

作為羅馬省份的馬其頓，範圍包括希臘北部，和今天南斯拉夫及保加利亞的南部。這地區以出產金、銀、木材和農作物而著名，是亞洲和西方陸路貿易的通道。當羅馬人將馬其頓合併成為一個省份後，他們就修築了一條長500哩的埃納提亞大道，連貫亞得里亞海岸和愛琴海；保羅在馬其頓的尼亞波利、腓立比、暗妃波里、亞波羅尼亞和帖撒羅尼迦各城往來時，必定也使用過這條公路（徒十六11、12，十七1）。

福音是經過馬其頓而傳到歐洲的，當時正值保羅在第二次宣教旅程途中，因回應異象而到馬其頓（徒十六9-12）。傳道工作的重點，是在腓立比和帖撒羅尼迦；請參使徒行傳十六章11節至十七章15節的詳細記載。保羅的第三次宣教旅程雖然延遲展開，但他也曾回到馬其頓去（徒十九21、22）。其後，保羅在哥林多稍作停留後，又回到馬其頓去（徒二十1-3；參林前十六5；林後一16，二13有關保羅馬其頓之行的記載）。

馬其頓的信徒支持保羅，為耶路撒冷貧窮的信徒募捐（羅十五26；林後九2、4）。保羅曾提及他們是樂捐和慷慨的（林後八1、2），也稱讚他們在困難的時刻，為別人樹立信心的榜樣（林後七5；帖前一7），以及顯出了對人的愛心（帖前四10）。有一些馬其頓人，在福音工作上與保羅同工（徒十九29，二十4，二十七2）。保羅曾寫信給馬其頓兩個城市的教會，就是腓立比和帖撒羅尼迦的教會。

另參：「希臘」。

馬念(Manaen)
安提阿教會其中一名先知和教師（徒十三1），與分封王希律為密友。馬念是希伯來名字米拿現的希臘文寫法。

馬所拉，馬所拉學者(Masora, Masoretes)
馬所拉是有關舊約希伯來文版本中的讀音和準確性的口傳傳統。馬所拉學者是指那些負責把這些傳統寫成文字的學者。
在馬所拉的學者之前，大約在主前400年至主後200年間，文士已致力建立和保存舊約的真版本；他們數算了每卷聖經書卷的節數、字數和字母的數目，編成一份資料，讓未來抄寫聖經的人，可以有一些標準去檢定新抄本的準確性。傳統上沿用的希伯來文抄本稱為馬所拉抄本，早在主後二世紀時已有雛形，馬所拉抄本是基於一些更早期的抄本，而且與這些傳統抄本大致相同，這是從死海古卷中可以看到的。當時文士或保管聖經者手上的抄本仍是只有元音，並沒有母音和重音的符號。
馬所拉學者繼承了文士所未完成的工作。他們被稱為馬所拉學者，是因為他們把口傳的傳統（馬所拉）以文字保存下來。這些猶太學者生於主後500至950年間，主要住在加利利海西岸的提比哩亞。其中最知名的是學識淵博的亞設之子摩西，及其子亞倫；現今希伯來文聖經的版本是基於亞設之子的抄本。
馬所拉學者不單要準確地鑑定傳給他們的經文，還要準確無誤地把這經文傳給以後的世代，絕不能有甚麼更改。為防止抄寫員有任何錯漏或改動，他們在旁註加了各類資料，如某節經文的字彙或片語曾在其他甚麼地方出現，共出現了多少次等。
馬所拉學者最大的貢獻是為經文加上母音和重音符號，他們用了一套點與畫的符號。馬所拉學者的任務不是自創一套發音法，而是設法把一些承襲下來或已被接納的發音傳下去，並且在一些具爭議性的發音上作一個抉擇。當然，這裏所牽涉的不是純粹發音的問題，因為母音一點一畫的差異，或讀法稍有轉變，一個名詞就可能會變成一個分詞了。
當馬所拉學者把經文的讀音寫下，鑑定和維護真版本時，他們需要作一些經文評鑑的工夫。但他們對聖經的尊重，不容許他們在經文上作任何改動，因此馬所拉學者們便獨創了一套編輯附註系統，當他們發現前人一些抄寫上的錯誤時，馬所拉學者會讓錯誤留在經文中（稱為*kethib*字詞——原本寫下來的字詞），卻把他們

認為正確的字詞之母音加在該字之上（稱為*qere*字詞——讀出來的字詞），並在旁註寫上該讀音的子音字母，他們也指出其中少數的字詞可能應取消。
其中有一個*qere*的讀法與經文之正誤完全無關，卻十分有趣。早在主前五世紀時，猶太人開始感到直呼神的名「雅巍」（“*Yahweh*”）似乎有點不敬，因此他們把「阿道迺」（“Adonai”，即「主」）的母音加在「雅巍」的子音上，意思是遇到「雅巍」時，應讀作「阿道迺」。這樣偷龍轉鳳之後，「雅巍」便變成了「耶和華」（即「雅巍」的子音加上「阿道迺」的母音），也就是今天我們所採用的讀法；然而，一些敬虔的信徒卻以為「雅巍」是自由派學者所捏造出來的。
馬所拉學者和在他們之前的文士所下的苦工帶來了極重要的效果——舊約抄本成功地得以保存。馬所拉學者所傳下來的抄本，以後幾個世紀的人都小心翼翼地抄寫傳流，直到印刷術的發明，才被替代。因此我們可以有信心去保證，在古代近東的文獻中，舊約在流傳上保持其準確性是獨一無二的。
Howard F. Vos
另參：「經文評鑑學」；「舊約評鑑學」。

馬所拉抄本(Masoretic Text)
另參：「馬所拉，馬所拉學者」。

馬門(Horse Gate)
耶路撒冷王宮附近的城門（耶三十一40），在城牆的東南部。女王亞他利雅在此被殺（王下十一16；代下二十三15）。尼希米重修了這個城門（尼三28）。
另參：「耶路撒冷」。

馬勒古(Malchus)
大祭司的一名僕人，記載在約翰福音十八章10節。耶穌被捕時，彼得向馬勒古砍了一刀，削掉了他的右耳。在馬太福音二十六章51節、馬可福音十四章47節和路加福音二十二章50-51節的記載中，都沒有記載這人的名字。根據路加福音，耶穌即時醫好了他的耳朵。

馬基努(Machaerus)
施洗約翰被囚禁的城堡，後來他更被希律安提帕處斬（約瑟夫：《猶太古史》18.5.2）。這名字沒有在聖經正典和次經中出現過，但這個城堡是亞歷山大楊紐所建，是巴勒斯場最堅固的城堡之一（約瑟夫：《猶太戰爭錄》7.6.1-4）。在與龐培的戰爭中，這城堡被迦比紐所毀滅（《猶太戰爭錄》1.8.5）；但大希律後來把它修葺和擴建。大希律也在這城堡的範圍內，建了一座宏偉的宮殿。它位於死海東面，在比利亞的最南端，臨望死海。有人認為這地點就是今天的姆豪瓦。
馬太福音（十四3-12）和馬可福音（六14-29）曾記載希律聽聞耶穌的名聲後，就以為這位能行神蹟的耶穌，是復活了的施洗約翰。約翰被囚時，所受的待遇並不十分苛刻，因為還有朋友可以探望他（太十一2、3；路七18-20）。希律那位亞拉伯血統的妻子，因希羅底的緣故而被希律休棄後，就是從這座城堡逃往她的父親——亞拉伯王亞哩達——那裏去。這事件引發希律和亞哩達的戰爭（《猶太古史》18.5.1）；而希律終於戰敗。

馬提亞(Matthias)
耶穌的門徒，他的名字只在使徒行傳一章23、26節提及，當時他被選為十二使徒之一，代替加略人猶大。
耶穌升天後不久，彼得提出他們需要選出另一位使徒。候選人必須是跟隨耶穌的人，從祂受洗開始，一直到祂升天的時候，都跟從著祂，並且必須是主復活的一個見證人。符合這些條件的有兩人：名叫巴撒巴，姓猶士都的約瑟，和馬提亞。眾人就為他們搖籤（一些學者認為他們是採用投票的形式）。無論所用的方法是甚麼，馬提亞給選中了。後來，使徒的範圍擴闊了，包括十二使徒以外的人，如保羅、安多尼古和猶尼亞。聖經並沒有再提到馬提亞，不過傳統說他在猶大傳道，最後是被猶太人用石頭打死的。
另參：「使徒」。

馬槽(Manger)
餵飼家畜用的水槽。這希臘詞在新約中只出現4次，其中3次在路加福音耶穌降生的敘述中（路二7、12、16）。第四次在路加福音十三章15節。
舊約中與此同義的希伯來詞語出現在約伯記三十九章9節、箴言十四章4節，和以

賽亞書一章3節，中譯作「槽」。在這些經文中，它的用法與希臘文「馬槽」十分相似。然而，在七十士希臘文舊約譯本中，另有3個其他希伯來名詞也用這個希臘名詞來翻譯：中文譯作「棚」，即圈著牲畜的地方（代下三十二28）；「飼料」（伯六5）；以及「棚」（哈三17）。

根據現代中東的風俗和聖經考古學的研究，馬棚和馬槽的位置有兩個可能性；在窮苦人家裏，馬棚通常是貼近房子的一個小室，比人所住的房間稍低。石槽則放在木棚的牆邊，或在石上挖鑿而成。另一個可能的位置是在屋子附近的山洞內，或房子底下的石灰地基內。第一種馬棚在米吉多的遺跡中發現。在拉吉一座建築物的遺跡底下，發現一個洞穴（約主前1200），這洞穴似乎是作馬棚之用。

傳統認為耶穌出生時所用的馬槽是在洞穴裏。現今紀念基督降生的教堂也是建在這樣的一個洞穴之上。不過，根據路加福音的記載，那馬棚也很有可能是貼近房子的一個地方。

另參：「耶穌基督的生平和教訓」。

馬薩他(Masada)

死海西岸一個石山上的城堡，與利珊相對，約在隱基底以南19哩，所多瑪以北10哩半。主後73年，猶太奮銳黨人在這裏對羅馬作最後頑強的抵抗。今天這地的阿拉伯名字叫薩伯堡，而希伯來名字則是麥薩他。

這石山比死海高出1,400呎，從北至南延展約2,000呎，從東至西約有980呎，四面都是懸崖。山頂只是稍為向西面和南面傾斜，而幾乎是平頂的，面積約有20畝，大概等於大城市中的兩個方域。這山離開死海西岸大約有2哩。

根據約瑟夫（《猶太戰爭錄》7.8-9）的記載，大祭司約拿單是第一個修築這幾乎無法攻取的山巖的人，他給這山命名為馬薩他（即「山寨」的意思，參士六2；撒上二十三14；這些經文僅泛指山寨而已，並非指某一個城寨或城堡）。約瑟夫所提及的「約拿單」，頗為費解，是歷來學者們辯論的課題，基於在馬薩他所發現的一批錢幣，他可能是指亞歷山大楊紐（主前103-40）。正式在山上致力建城和築壘的是大希律。他這樣做，一來是怕猶太人推翻他，把前任君主復辟；二來是怕克麗佩脫拉說服安東尼把他撤職，而將猶大王國奉送給她。

現今有關希律的馬薩他的資料不單來自約瑟夫，同時也來自益基勒雅丁，在1963至65年間，他在這裏考古，所發掘的證實了約瑟夫書中很多的記載。

希律從赫力斯取得這山寨，當他在羅馬為自己建立王國（主前40-39），就把家人

安頓在這裏。後來，他在山上建王宮，又建了一座羅馬式浴場、許多儲物室、一個精心設計的供水系統，以及一堵城牆。城牆把山頂完全包圍著，共長4,250呎，上有30座瞭望樓和8個城門。城牆是雙層的，有外牆和內牆，兩者之間有110個小室，外牆與內牆之間的寬度是13呎半。供水系統有排水渠接通西面的河道，在雨季可把雨水收集排出，在城堡的西北面有兩行貯水池，共12個，容量共有1,500萬加侖。樓高3層的王宮別墅建於山巖北端一個十分優越的位置，其他宮室、行政大樓和儲物室分佈於山頂北端、西面和中央偏南的地區。約瑟夫說山上有種植區，這資料可能是對的，因為南端確實有一層泥土。皇室建築物內有精緻的鑲嵌地板，牆上有壁畫。浴場是典型的羅馬浴場，有一個高溫浴室（或蒸氣浴室）、一個微溫浴室和一個低溫浴室。整座浴場面積為33呎乘36呎，外牆厚6呎。

主後66年第一次猶太革命時，米拿現率領一群奮銳黨人，從一隊為數甚少的羅馬駐軍手中奪得馬薩他。奮銳黨作了一些改建工作；築了一所會堂和兩個作宗教禮儀用的浴池，又把王宮和行政大樓改為寓所。猶太革命的第一至第五年（即主後66-70）時所鑄造的錢幣都出了土，證實了各項考古發現的日期。在考古發現中有一些古卷的殘篇，包括利未記、申命記、詩篇、《西拉子耶數的智慧書》（即《傳道經》）、《禧年書》各卷的部分；並有一殘篇寫著：「第二個月第九日第六次安息日獻祭的歌」，這句子和其上所用的曆法顯出這殘卷與昆蘭第四洞穴所發現的殘卷有關。這證據引致雅丁推論說，奮銳黨反叛羅馬時，一些昆蘭的愛色尼人也參與其中；他們帶同了一些卷軸從昆蘭來到馬薩他。

耶路撒冷被毀（主後70）後，羅馬人把所有猶太人抵禦區都剷除了，只剩下馬薩他的營壘。席爾瓦作了羅馬巡撫後，決定平服所有叛亂。根據約瑟夫的記載，當時馬薩他的奮銳黨有960人，由以利亞撒率領。席爾瓦以8個軍營圍繞山寨，並築了一堵厚6呎，長11,400呎的牆，每隔240至300呎便有1個瞭望樓，共12個瞭望樓。這些軍營可容納9,000個隊伍，但據估計，席爾瓦派了15,000人圍攻，其中包括一大批猶太囚犯。很明顯，他不願放過一個奮銳黨人，免得奮銳黨再發起叛亂。

有兩條路可通往馬薩他，即東面的「蛇徑」和西面的一條小徑。蛇徑狹窄而彎曲，從那裏登山，需時50分鐘，而且路程危險。奮銳黨在山頂附近堆積了大量的石頭，明顯是為預防敵人在這裏進攻用的。席爾瓦選擇了西面的小徑，命令士兵在那裏築一個斜坡，高約180呎，長約645呎，而底部的寬度也差不多是645呎。這斜坡沒有延伸至山寨頂，只達到城牆以下約60呎。

席爾瓦用攻城錘和投射石彈把城牆破壞，但奮銳黨一夜之間就用木材和泥土修補好了。席爾瓦於是把木材部分燒毀。「卡利爾之子」以利亞撒見羅馬人快將攻取

馬薩他，於是向群眾說了一番話，約瑟夫把這篇感人的演講辭詳盡地記錄了下來（可能加上好些想象力）；摘錄如下：「我們仍然有權勇敢地、自由地選擇死亡……讓我們的妻子在遭人污辱前死去，讓我們的孩子在未被奴役之前死去；殺了他們之後，我們可以互相贈予那榮譽的美名，保存我們自由的身分，作為最好的墓誌銘。但先將我們的金錢和堡壘燒毀……除了糧食之外，我們不要留下甚麼，因為這些糧食可以在我們死後作一個明證，證明我們並非為缺乏任何必需品而死，而是根據我們起初的意願，寧死也不要作別人的奴隸。」

眾人不大願意進行這集體自殺，於是以利亞撒再次說話，他羞辱他們，也鼓勵他們。他還在說話時，眾人就打斷了他，開始進行這流血事件；「作丈夫的都溫柔地擁著妻子，把孩子抱在懷裏，眼中帶著淚，給他們最長的吻別」。跟著，男的就把他們的妻兒殺了，把所有財物堆起來，用火燒毀。其後，他們就抽籤選10個人來殺掉其他的人，「每個人都臥在地上，緊貼妻子和兒女的屍體，摟著他們，然後把脖子伸出來」，讓那些被選中的人把他們殺掉。最後，那餘下的10人再抽籤，「中籤的人要先把其餘9人殺掉，最後他就可以自盡」。雅丁在遺物中找到11塊陶片，每一塊都刻有一個名字，他估計這就是他們用以遴選的籤，其中一塊陶片刻有「卡利爾之子」一名，似乎就是卡利爾之子以利亞撒。

這計劃幾乎是按著每一個細節來進行。然而，兩個婦人把自己和5個小孩藏匿在一個洞穴裏。翌日，羅馬軍闖進城堡，預料還有一些頑強的抵抗，誰知只有一片死寂，和大火餘下的灰燼——還有倉庫內儲藏著大量的食物。藏匿在洞穴裏的兩個婦人後來就把這事告訴了羅馬人。

William Sanford LaSor

另參：「希律，希律家」；「第一次猶太革命」；「奮銳黨」；「猶太教」。

密丁(Middin)

死海以西之曠野上的六座城之一，是分派給猶大作產業之地，聖經把她列於伯亞拉巴與西迦迦之間（書十五61）。其確實位置不詳。

密大伊勒(Migdal-el)
屬拿弗他利支派的一座堅固城（書十九38）。其確實位置不詳。

密加(Mithkah)
以色列人曠野飄流期間的一個暫時安營之處。據聖經記載，密加在他拉和哈摩拿之間（民三十三28、29）。其確實位置不詳。
另參：「曠野飄流」。

密米他(Michmethath)
以法蓮與瑪拿西邊界上的一個地方（書十六6，十七7），位於約但河西面的山區，在死海與加利利海中間。現今學者一般認為現今的猶來雅廢墟就是昔日密米他的所在地。

密來人(Mishraite)
迦勒的後裔，是猶大支派基列耶琳家系的其中一族（代上二53）。

密抹(Michmas, Michmash)
以法蓮山南面的一座城，位於曠野的邊緣；這曠野一直向東傾斜至約但河谷。雖然密抹必然是便雅憫境內以色列人定居的城鎮，但在便雅憫城邑的名單中卻並沒有密抹（書十八21-28）。亞拉伯的村莊穆瑪保存著這市鎮的舊名。該村位於蘇委耐特河東（即洗波音谷）一個狹長的山嶺上，俯瞰著河水流經的峽谷。這村約在迦巴東北面1.5哩以外，迦巴是在同一個山谷的西面。有一條路橫跨密抹引向耶利哥，另一條路則沿著密抹旁邊的流域南北縱向而行。第二條路只居次要地位，但仍可作伯特利西面主幹路線的代替。
這城在考據掃羅在位期間的聖經歷史上佔十分重要的地位。掃羅揀選了軍隊後，一部分跟隨他往密抹，其餘的就跟隨約拿單往便雅憫的基比亞（撒上十三2）。約拿單攻破了非利士人在迦巴的防營後，非利士人便出來聚集，在密抹安營（撒上十三3-5），因為當時掃羅已退到吉甲去召集其餘的軍隊。掃羅遂返回迦巴，與山

谷對面的敵人對壘。非利士人以密抹作基地（撒上十三11、16），並派出掠兵，一隊北行至俄弗拉，一隊西行往伯和崙，又有一隊向東南面，沿著洗波音谷的邊界而行（撒上十三17、18）。上述掠兵的行程說明了密抹是一個作戰的岔道。
非利士人派防兵駐守密抹以南的一個前哨地點，與對面山嶺的以色列人遙遙相對（撒上十三23）。約拿單出到隘口，隘口兩邊各有一個山峰：一名播薛（在密抹那邊），一名西尼（在迦巴那邊）。約拿單與拿兵器的少年人向密抹的哨站突襲，前哨兵在慌亂中退回密抹，非利士軍兵一片混亂。掃羅與軍隊乘這優勢連連進攻（撒上十四1-23）。非利士人受到希伯來人步步進迫，就從大路經亞雅崙谷逃去（撒上十四31）。
密抹在縱行的次要幹線上的重要性，可見於以賽亞書十章27-32節，那裏描述敵人從北面而來，進侵耶路撒冷，「在密抹安放輜重」（第28節）。似乎這支入侵的軍隊在橫過洗波音峽谷繼續南行之前，必須在密抹把糧餉和非戰鬥用的配備留下。從這段經文我們可以歸納出密抹和便雅憫北部的大半，當時（主前八世紀）是在猶大手中。前一個世紀情況卻並不一樣，在猶大王亞撒時，北面邊界的堡壘設於迦巴（王上十五22），密抹則歸於北國以色列王巴沙管治。
被擄歸回的時候，默瑪（即密抹）是以色列人再定居的其中一座城（拉二27；尼七31，十一31）。
猶太人在主前二世紀中葉與西流基人衝突時，默瑪是約拿單瑪加比的居所，他似乎以此地為總部治理猶太人(《瑪加比一書》九73；約瑟夫：《猶太古史》13.1.6[34])。直至主前152年，他都留在那裏。
猶太人社群在默瑪的情況記載於米示拿。米示拿特別讚賞默瑪所出的小麥。優西比烏（《專有名稱詞典》132.3）指出那裏有一個大村莊。
回教徒在七世紀佔領這地後不久，就在那裏設立了他們的總部。其亞拉伯名字穆瑪顯然是回教徒聽見其猶太名字而借用過來的。若這地一直保持孤立，不與外界交流的話，其亞拉伯名字應是穆抹，而非穆瑪。

密迦(Milcah)
（1）哈蘭的女兒，拿鶴的姪女，後來成了拿鶴的妻子（創十一29）。她為拿鶴生了8個兒子(創二十二20-23)。她就是彼土利的母親，利百加的祖母(二十四15-47)。
（2）西羅非哈五名女兒之一。由於西羅非哈沒有兒子，這5個女兒就求摩西容許她們在父親死後，承受他在瑪拿西西部的產業（民二十六33，二十七1-11，三十六5-13；書十七3、4）。

密基羅(Mikloth)
根據某些抄本，密基羅是大衛軍中的官員，是朵代的屬下（代上二十七4）。

密奪(Migdol)
位於下埃及三角洲東面的一座城。在出埃及的敘述中，其出現次序是在比哈希錄和巴力洗分之間（出十四2；民三十三7）。一些學者認為以色列人出埃及的路線是南行至西乃山，這些學者在蘇彝士附近搜尋這3個地方的位置。其他人認為沼澤湖就是蘆葦海，他們接受這密奪就是主前六世紀流亡的猶太人所居住的地方，正如耶利米所說（耶四十四1，四十六14）。那地位於埃及的極北端（東），與南端的色弗尼相對（結二十九10，三十6）。聖經以外的文獻也提及這密奪：例如在亞拿斯大西蒲草卷5.19中，密奪與疏割一同在一段有關逃走的僕人之信息中出現。密奪也出現在薛提一世的壁畫中，它是賽羅（或作塞勒）及其他西乃北部堡壘之間的城堡。安東尼遊記說密奪羅是在帕路訓和塞勒中間，這樣說來就很接近北面12.5哩外的海珥廢丘了。

曼德拉草／風茄(Mandrake)
地中海草本植物，人相信它有催情的作用（創三十）；它又以其香味著名（歌七13）。
另參：「植物（曼德拉草）」。

梅翠提斯／桶(Metretes)
希臘文一種液量單位，約相等於10加侖。
另參：「度量衡（梅翠提斯）」。

麥大迦得(Migdal-gad)
屬於猶大支派的一個村莊，位於拉吉的高原地帶（書十五37）。這村莊可能就是美得拉廢墟，在努威爾廢丘的東南面。

麥比拉(Machpelah)
希伯崙境內幔利附近的一塊田；有樹木和一個山洞，洞內分為兩室。亞伯拉罕曾買了這地來埋葬他的妻子撒拉。賣地者是赫人以弗崙，成交價是400舍客勒銀子（創二十三8-19）。後來，亞伯拉罕（二十五9）、以撒和利百加（四十九30、31），以及雅各（五十13），都是葬在這裏。在這墓地的上面，今天蓋了一座回教寺，這地從前無疑是由大希律所建的一座建築物，建造的形式和耶路撒冷哭牆的下層相似。第四世紀一位著名的朝聖者波爾多曾形容這墳墓四周的石雕美麗極了。許多經雕琢的石刻長達27呎。亞伯拉罕、以撒、撒拉和利百加的墳墓，都是用裝飾精緻的布料遮蓋。墓穴可能就在洞裏的墳墓下面。如果將創世記二十三章有關亞伯拉罕買麥比拉的細節，和赫人的法律互作比較，我們就更能看見這段事蹟的可信性。經文著重的提及樹木的數目、做買賣時的銀錢重量，和在城門見證這交易的人。這些瑣細事項都與赫人的法律吻合；若在族長時期以後，這些法律可能早已被人遺忘了。在主前700年以前通行的貨幣不是錢幣。這裏顯示在亞伯拉罕時代，舍客勒是用作重量的量度，而不是作錢幣用的；因此也知道這宗買賣發生在遠古的時代。
在十字軍的年代，不少基督徒和猶太教的朝聖者，都獲准參觀這個神聖的墓穴。圖德拉的便雅憫拉比在1163年寫過這樣的話：「只要猶太人向守墓者繳付一些額外的費用，守墓者就會為他打開鐵門，這道鐵門可以追溯至我們已安息的祖先的年代。進墓的人手拿蠟燭，就可以進到第一個墓穴，墓是空的。他也可以進到第二個墓穴。最後，他可以進到第三個穴；裏面有6個墳墓——是亞伯拉罕、以撒、雅各、撒拉、利百加和利亞的墳墓；它們相對排列。洞內有燈，日夜都點著。」自十字軍時代以後，山洞的進口都封閉了。在聖墓的圍牆以外，靠近南面進口的石階，圍牆底部有一個小洞，也許可以通到聖墓裏。在希伯崙的猶太人，都習慣從這個小洞，將寫了字的紙條，拋進墓內，給他們的祖先。

麥西(Mizraim)
指埃及地或埃及人的希伯來字，但有些學者認為麥西應是位於以東邊境或敘利亞北部的一個地方。創世記十章6節稱麥西為含的次子，在迦南的南部定居。創世記十章13-14節和以賽亞書十一章11節把麥西（埃及）和帕斯魯細（巴忒羅）分別出來；帕斯魯細就是上埃及（埃及聯合王國的南半部）——但是在有關麥西的700份左右的資料中，多半沒有把埃及王國分成兩部分，而麥西是指埃及全境。
另參：「埃及」。

麥邱立神(Mercurius, Mercury)
羅馬商業之神，相當於希臘之希耳米。
另參：「希耳米」。

麥基(Melchi)
（1）根據路加福音的耶穌家譜，他是雅拿的兒子（路三24）。
（2）根據路加福音的耶穌家譜，他是亞底的兒子（路三28）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

麥基洗德(Melchizedek)
聖經中一個神祕人物，其名字的意思是「仁義王」。有關這位既是祭司，又是王的麥基洗德，他的歷史事蹟記載在創世記十四章18-20節、詩篇一一〇篇4節，以及希伯來書五章10節、六章20節、七章1-17節。
在創世記（創十四18-20）
以攔王基大老瑪跟另外3位米所波大米的王聯盟，在死海海岸附近，襲擊由五王組成的屬國聯盟。在繼後的屠殺和搶掠中，米所波大米的聯盟把亞伯拉罕的姪兒羅得和羅得的家人財物擄去了（創十四1-12）。亞伯拉罕帶著壯丁追擊那些擄掠羅得的人，取得勝利，把被擄掠的一切財物奪回，連羅得及其家人也一同救出來（十四13-16）。
亞伯拉罕戰罷歸來時，不單受到死海同盟國諸王的歡迎和感謝，也受撒冷王麥基洗德的迎接，麥基洗德給亞伯拉罕帶來餅和酒，並以「至高神的祭司」的身分為他祝福（十四18）。撒冷就是耶路撒冷（參詩七十六2）。至高神並不是迦南異教的神祇，而是創造天地的真神，這觀念在迦南宗教中是沒有的（參創十四22；詩七17，四十七2，五十七2，七十八56）。麥基洗德看得很準確，知道亞伯拉罕所敬拜的神與他的神相同（十四22），並為了神賜給亞伯拉罕的勝利而讚美祂（第20節）。亞伯拉罕與麥基洗德敬拜同一位獨一真神，接受了他的禮物和祝福，並「把所得的拿出十分之一來，給麥基洗德」（第20節），藉此承認麥基洗德作族長的祭司，有更高的屬靈位分。相反，亞伯拉罕拒絕所多瑪王的財物，免得與迦南的多神宗教扯上關係（21-24節）。
到底麥基洗德對真神的認識是從接近洪水的那幾個世代的傳統而來，還是像亞伯

拉罕一樣，直接蒙神啟示，從異教信仰中拔起，歸信一神信仰？這是個值得思考的問題。至少希伯來書七章3節告訴我們，麥基洗德的祭司位分是獨特的，並非從祭司家系而來。

在詩篇（詩一一〇4）

在這彌賽亞詩篇中，大衛看見一位比他更大的，他稱這一位為「主」（第1節；參可十二35-37）。那麼，彌賽亞王就不會是現世一位君王的理想化身，而是一位將要來的王。他也不會純粹是人，而是比人更高一等的。彌賽亞是神的兒子，也是大衛的子孫。第4節的話是神對彌賽亞說的：「你是照著麥基洗德的等次永遠為祭司」。這句話的意義就留待受神默示的希伯來書作者去闡釋了。

在希伯來書（來五6-11，六20至七28）

亞倫的祭司職分已被基督更高的祭司職分超越了。麥基洗德的祭司等次說明了基督祭司職分的超越性。首先，基督與麥基洗德都是仁義王和平安王（來七1、2）。第二，兩者的祭司體系都不是從家族的系統承襲而來的（第3節）。第三，兩者都是「永遠作祭司」（第3節，新譯本；按：和合本將這句子放在第1節）。可見麥基洗德的祭司職分超越了亞倫和利未支派的祭司職分。麥基洗德也超越利未的先祖亞伯拉罕，因為麥基洗德賜禮物予亞伯拉罕，又替他祝福，並且從他手中接受十分一的供獻（4-10節）；大衛預言麥基洗德的祭司系統超越利未支派的祭司系統，顯出後者的不完美（11-19節）；彌賽亞的麥基洗德祭司等次有神的誓言作實，利未支派的祭司等次則沒有（20-22節）；還有麥基洗德祭司等次的特色是長遠而永久的（23-25節）。

根據希伯來書七章3節，有人甚至說麥基洗德是神親自的顯現，或舊約時代基督在道成肉身前的顯現：「他無父，無母，無族譜，無生之始，無命之終」。然而，這節經文只是告訴我們他的祭司職任是獨一無二的，不是從祭司家族體系承襲而來的。麥基洗德的祭司職責是神特別的委任，因此是基督耶穌祭司職分的預表。麥基洗德「與神的兒子相似」（第3節），暗示他本身並不是神的兒子。有人認為麥基洗德就是以色列的先祖閃，但這論點是沒有任何證據作支持的。

F. Duane Lindsey

另參：「希伯來書」；「祭司和利未人」。

麥基舒亞(Malchishua)
掃羅王的第三子（撒上十四49；代上八33，九39）。他在基利波一役中，被非利士人所殺（撒上三十一2；代上十2）。

麥瑪拿(Madmannah)
（1）迦勒的後裔，沙亞弗的兒子（代上二49）。
（2）猶大地南部的城市，名字載於約書亞記十五章31節，又名伯瑪加博。
另參：「伯瑪加博」。

麻布(Sackcloth)
劣質的料子或山羊毛造的衣料，經常作為哀悼的象徵，披於身上，但一些先知和俘虜也有穿用。
麻布質料粗糙，可能是黑色的（賽五十3；啟六12）。衣服的式樣備受爭議，有兩個看法較為突出。其一是認為衣服是長方形的，兩邊及一端縫合，只為頭部和手臂留出空位。這式樣與約瑟的兄弟在埃及所用的糧袋（創四十二25、27、35），和基遍人所用的舊口袋（書九4；參利十一32）類似。第二個見解認為麻布是一件細小的衣服，跟纏腰布相似。閃亞的俘虜總被描繪成這樣的裝束。雖然麻布可製造超過一類的衣服，但觀乎希伯來人腰束麻布（撒下三31；賽十五3，二十二12；耶四8）和在腰間圍上麻布（創三十七34；王上二十31；耶四十八37）的習慣，正支持這一種說法。
麻布主要與悲哀有關（創三十七34；王上二十一27；哀二10）。國家（尼九1；王下六30；拿三8；賽三十七1）和個人的危難來臨都引發人穿著麻布。君王（王上二十一27；王下六30）、祭司（珥一13）、長老（哀二10）、先知（賽二十2；亞十三4），和牲畜（拿三8）全都披上麻布。以色列人認罪時會穿上麻布（尼九1；耶六26；參太十一21），但這樣的做法並不僅限於以色列（賽十五3；耶四十九3；結二十七31；拿三5）。這衣料的特質適合在險境、憂傷、個人及國家遭受危難和痛苦的時候穿用。有人提出，粗糙的質料穿起來並不舒服，是穿著的人刻意地懲罰自己。然而並沒有證據支持這個說法。
另參：「哀哭」；「殯葬風俗」。

麻哈拉(Mahalath)
音樂調名，意思是「悲哀」，寫在詩篇五十三篇的標題上，表明這首詩的表達方法及／或這詩的對象。
另參：「音樂和樂器（麻哈拉）」。

棉花(Cotton)
錦葵科植物，種類很多。種子密生，白色，有柔軟的長纖維，其纖維可紡紗織布（賽十九9）。
另參：「布料和紡織」；「植物（棉花）」。

買南(Menna)
根據路加福音的家譜，他是耶穌的先祖（路三31）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

嗎哪(Manna)
耶和華在曠野供應給以色列人的一種神奇的食物。嗎哪原來的形狀是一些薄片，好像地上的霜，降在以色列營的四周（出十六14、15）。人把它與芫荽子、珍珠或樹脂作比較（民十一7）。有說其滋味像蜜，有說像新油（出十六31；民十一8）。但味道與顏色是很主觀的，所以這些描述也不是互相矛盾的。這詞在希伯來原文的意思是「甚麼？」，以色列人看見嗎哪時就問：「這是甚麼？」（出十六15）許多人嘗試把現今旅客在西奈和阿拉伯所發現的東西與嗎哪作比較。初夏（6、7月）時，這些地區的垂絲柳樹會滲出一種甜的液體，那是由於一些小昆蟲在樹上活動而產生的。這些液體落在地上就會形成小顆粒，在猛烈的日頭下，又會漸漸消失。也有人將嗎哪比作西南亞部分地區一種可以吃的青苔，在饑荒時這青苔可以代替穀類食用。嗎哪可能來自某一種自然現象，相信神可以行神蹟供應祂子民的人（參出十四16、21、31）。我們無須排斥這可能性。但聖經強調嗎哪的出現，是沒有任何一種自然現象可以圓滿解釋的；若不是從一個神蹟的角度去看，人不能解釋嗎哪怎能定時、定期和大量地供應。以色列人要每天收取1次，若所收取的超了量，就會變壞（出十六20），安息日卻是一個例外。以色列人進入迦南地後，

嗎哪的供應就停止了（書五12）。以色列人不滿足於嗎哪而乞求其他食物時，神就懲罰他們，但也賜給他們大量的鵪鶉（民十一4-6、18-20）。在詩歌裏，嗎哪被稱為「天上的糧食」（詩七十八24；參詩一〇五40），以及「大能者的食物」（詩七十八25）。

神供應嗎哪的目的是要以色列人學習完全倚靠立約的耶和華（申八3）。耶和華利用這天上的供應去試驗祂的子民，使他們謙卑下來，教導他們認識從聖經的角度來看，生命是靠著神口裏所出的一切（包括一切話語；申八3、16；參創二7）。耶穌拒絕魔鬼的引誘時，就使用了這句話，表達了這經文的最深含義（太四4；路四4）。耶穌也稱自己為真正的嗎哪，是天上的糧食，人吃了，就得著飽足，直至永遠（參約六25-59；特別是30-35節）。

聖所裏存有一金罐子的嗎哪（出十六32-34），以記念神在曠野旅程中所賜的食物。好幾篇拉比的文章都談到彌賽亞再來時，會重新放置那罐嗎哪。在新約裏，主應許別迦摩教會說，那些得勝的人必獲賜「隱藏的嗎哪」。這段經文所指的嗎哪應該與耶穌在約翰福音第六章中所引用的嗎哪有同一個意義（參詩一〇五40）。「隱藏的嗎哪」大概是代表那賜給得勝教會的屬靈恩賜，因為他們可以享有與基督親密的靈交。

另參：「曠野飄流」；「植物（梣樹）」。

滅亡城(City of Destruction)

見於以賽亞書十九章18節，一般認為是指埃及的希流坡立城。

另參：「希流坡立」。

滅命的(Destroyer, The)

（1）是神派來施行刑罰或毀滅的天使；如一夜之間擊殺了埃及所有「頭生的」，造成十災之最，從而將以色列民從埃及的奴役下解救出來者（出十二23；參來十一28）。使徒保羅稱悖逆神的以色列人在曠野受懲為「被滅命的所滅」（林前十10；參民十六44-50）。

（2）「滅命的」之複數字可指一群天使或人施行的毀滅（伯三十三22；耶二十二7）。

（3）泛指一切施災佈禍者（伯十五22；耶四7）。

（4）非利士稱參孫為「毀壞者」（士十六24）。

麻瘋(Leprosy, Leper)
由分支桿菌所引發的一種慢性傳染疾病。此種細菌類似肺病的桿菌。這種疾病的病癥是皮膚、黏膜及表面的神經發生變化。在皮膚上出現失去皮膚色素的斑塊，但極少會完全失去皮膚色素。因此，皮膚上出現白色的斑塊，肯定不是麻瘋的特徵。那些失去色素的皮膚斑塊，通常會同時失去對觸摸及溫度的感覺。皮膚變厚又形成小瘤，使面貌變得像獅子面一樣，都是麻瘋常見的現象。表面的神經受損，可能會引致手、腳或面部麻痺，也可能引致失去一切觸覺，以致病者並不知道已經有嚴重的損傷或潰瘍。許多時候，眼睛、耳朵及鼻都會受到影響。已經發現一種有效的治療方法，雖然療程頗長，有時病情卻會自動抑止。這種疾病的傳染，是透過長期與一個麻瘋病患者接觸而產生的。兒童比較成年人更容易受到感染，但是在任何情況下，它的傳染性頗低。
麻瘋的早期歷史不詳。有關麻瘋的可能記述，可從古埃及、巴比倫及印度的著作中看到。但這些記載所指的，是否現代的麻瘋，學者則有不同的意見。這些記載的含糊之處，影響重大，因為它們只能有限地幫助我們對舊約中有關「麻瘋」的瞭解。
舊約
利未記十三章至十四章有關「麻瘋」的資料最為詳細。倘若仔細研究這些經文對這種疾病的描述，就會發現這些經文的內容，並非我們現在對麻瘋的診斷。假如一個祭司今天仍沿用這些經文所載的衡量標準，他可能會宣告許多麻瘋病人為不潔；但是，他亦會宣稱許多患不同皮膚病的病人為不潔。我們所稱的麻瘋病，跟利未記所記載的內容並不吻合。這些經文時常提及的毛髮變白，並非麻瘋的典型病癥。同時，許多皮膚病都會出現毛髮變白的情況。皮膚上有白色的斑塊並非麻瘋的特徵，而且頭髮及頭皮通常是不受影響的。一般而言，7至14日的時間並不足以觀察病情的變化。倘若這些經文是描寫現代的麻瘋，而當中並沒有提及此種疾病更明顯之病癥，看來有點奇怪。細菌學家未能成功繁殖這種麻瘋病桿菌，因此衣服或房子不可能發麻瘋。故此，聖經所提及的麻瘋與現代的麻瘋，並非同義詞。這個翻譯為「麻瘋」的希伯來詞語，源自一個阿拉伯詞語，意思是擊倒或是鞭笞。因此，這個可能是一般的術語，用以形容嚴重的皮膚病，或是物體上不潔的痕跡。祭司根據利未記十三章2-8節的衡量標準，決定皮膚是否患上麻瘋。在利未記十三章9-59節，描述了不同種類的麻瘋。出現潰瘍及白色的皮膚和毛髮，就是患上慢性麻瘋病。患此症的人會被宣告為不潔，但不需要隔離一段時期。另一種麻瘋是

涉及全身皮膚，但不會使患者不潔。在18-23節，描述了膿瘡治好後所帶來的痲瘋，24-28節則描述治好了火毒之後所引發的痲瘋。在29-39節，其中所形容有關頭上或鬍鬚的痲瘋，可能是屬於真菌感染。在47-59節中，提及痲瘋與禿頭的關連。正如一位著名的痲瘋病醫師所說，倘若在翻譯這些經文的時候，是翻譯為「不潔的疾病」，而非「痲瘋」的話，就會除去許多混亂的情況，而且可能更準確地帶出原文的真正意思。

禮儀上的潔淨

在利未記十四章1-32節，記載了有關醫好痲瘋病之後的潔淨禮儀。第一個步驟是在營外進行，祭司會在營外察驗，以確定患者已經痊愈。然後就拿兩隻活鳥，連同香柏木、朱紅色線及牛膝草，將其中一隻鳥在盛有活水的瓦器上宰殺了，並且把另一隻活的鳥蘸在有血的活水中，然後將鳥放走。此外，用同樣的血水，在痊愈者身上灑7次。這項禮儀象徵患者的痊愈。放走的活鳥象徵重獲自由及釋放，以代替先前像是活死人的境況。被宰的鳥代表患者先前不潔的境況所引致的死亡結局。那些血和水代表著生命及潔淨，是要灑在痊愈的人身上，使他好比那隻自由的活鳥。香柏木、朱紅色線及牛膝草，都是代表著生命及潔淨。經過了這象徵性的潔淨後，這人也需要潔淨自己的身體。雖然他現在可以進入營內，但他仍要在自己的帳棚外居住7天。

這項潔淨禮儀的第二部分，是要使那人與神和好。就在第8天，他再次潔淨身體。然後獻上一隻公羊羔作為贖愆祭，並且以一羅革油一起作搖祭，再次把這人分別為聖，好事奉耶和華。接著，在聖所獻上一隻公羊羔，作為贖罪祭。將一些贖愆祭的血，抹在求潔淨的人的右耳垂上，以及右手的大拇指上，並且抹在右腳的大拇指上。如此，他的聽覺、行動及行走的器官，都潔淨了，可以服侍神，就像任命祭司作聖職的儀式一樣（利八24）。在耶和華面前把油灑了7次之後，祭司就把油抹在先前抹血的地方，並且把剩餘的油倒在那人的頭上。這樣，就在耶和華面前為他贖罪。

舊約的學者一般都同意衣物（利十三47-59）及房子的痲瘋（利十四33-53），可能都是因為霉或真菌的生長。如果一件衣服是有痲瘋菌的話，就要把它燒掉。倘若是一間房子有痲瘋菌，就需要盡力根除痲瘋。如果成功的話，就進行潔淨的禮儀。這個儀式類似痲瘋痊愈者第一階段的潔淨禮儀。假如不能消滅那痲瘋的話，就要把房子拆毀，並且將瓦礫棄於城外。

新約

在新約之中，沒有描述關於痲瘋這種疾病。因此，我們也不能肯定它是否指現代

的痲瘋病。當時的人亦知道有關現代的痲瘋病症，但我們不能肯定他們是否經常能夠正確地分辨痲瘋與其他皮膚病。在新約中，被翻譯成為「痲瘋」的這個希臘文詞語，基本意思是鱗狀。希臘人用這個詞去指明一種牛皮癬的皮膚病，而且他們用以指痲瘋的希臘文詞語，我們翻譯為「象皮病」。在新約中是沒有這個詞的。「痲瘋」一詞的混淆用法，甚至延續到中世紀時代。它使歷史學家有時也不能肯定這種疾病在歷史中的蔓延情況。當我們在新約中讀到有關基督潔淨痲瘋病人的時候，我們只知道祂醫治了一種慢性皮膚病。這些皮膚病被認為是不潔的病症。基督對待受痲瘋折磨的人的態度，跟當時的拉比是截然不同的。倘若街上有痲瘋病人，拉比就不吃在那條街買回來的雞蛋。亦有拉比會向痲瘋病人擲石，以防止他們接近。而基督在醫治痲瘋者的時候，用手觸摸病人。這樣，就顯明了祂勝過痲瘋所代表的不潔（太八3；可一41、42；路五12、13）。

另參：「醫藥」；「災病」。

夢(Dreams)

人們對夢一向有濃厚的興趣：夢中所經歷的，常是那麼生動、逼真，叫人難以忘懷。

科學的解釋

迷信的人以為夢是預告福禍的先兆，神祕莫測；但心理學認為夢不過是一種生理和心理現象，且經多年研究之後，已對夢的本質和原因得到了新的解釋。科學家使用一種大腦監測器來記錄人在睡眠中的思想活動，從而可以確定成夢的若干因素和發夢的頻率。

對兒童來說，睡眠中所見就是夢；但夢亦包含了思想和情感的因素。事情的經過曲折，心中的悲、歡、驚、懼，夢中均如親歷，使作夢的人感覺真實。

夢中之事往往有來龍去脈，有前後始末，也就是有邏輯的連貫性。夢中一段長長的經歷，實際為時甚短。夢常把毫無關係的人和事，編織在一個故事之中；童年的故交有時會和在成年才認識的新知連在一起。惡夢驟醒，餘悸猶在，卻叫人大大鬆了一口氣；美夢遽斷，不能再續，還真有些戀戀不捨。

夢是記憶和刺激的聯合產物。夢可將貯存在記憶深處的兒時信息提取出來，也可打開潛意識的窗戶，使人窺見潛藏的自我。觸發作夢的緣由是很多的，凡影響到睡眠的外在刺激如聲響、氣味、觸碰等；另如消化不良、情感波動等，均能與潛意識聯合而形成夢境。驚恐和不安的情緒常常釀成噩夢。

古人的解釋

初民已視夢神祕如謎，以為人的現實生活必有兩界，夢就是另一界，只有在睡眠時才得進入此界。夢中之景一向被視為神的啟示，歷代君王尤信此說。

古人將夢鄭重其事地記錄下來，主要包括宗教、政治、個人生活3方面。宗教的夢令人謙卑自省、敬虔拜神；政治的夢可影響戰守進退的決策，可預告國家的安危禍福；個人的夢可指示一家的出路去向和今後的命運，也可預報危機和災難。

神也往往利用夢向人曉諭其旨意或警告不測之事。有時君王或將軍面臨大事委決不下，便親往異神廟求夢，或睡在那裏，期望得神夢示。夢的意義清晰明確的固然也有，但夢往往是怪異莫測的，這時便需由能人奇士來圓夢。古文書中也有不少夢的記錄，記載著夢的內容和應驗的情形。

舊約的夢

夢在以色列民的生活中曾起過重大的作用。據《楊氏聖經語詞索引》，舊約用「夢」字凡116處，反映早期列祖生活的創世記用了52次，但以理書用了29次。實際上，舊約只記錄了14個夢的內容，絕大多數是在創世記，記載神利用夢對以色列列祖所作的直接啟示。但以理共記3夢，兩夢是尼布甲尼撒的巨型塑像之夢和大樹被伐之夢；另一個是但以理的四巨獸之夢。

神的百姓雖也和古代世界的其他民族一樣，相信神時常藉夢向人宣示自己的旨意，但舊約對夢卻有特別的理解，顯示了許多與異教文獻大不相同的特點。舊約記述之夢絕無異教之夢所常見的那種邪惡、淫穢的情景。神藉夢宣旨，是祂主動的啟示；無論何時何地、針對何人，均依照神的意旨——這是掃羅經過一段痛苦的教訓之後，方能明白的真理（撒上二十八6、15）。尤為重要的，即釋夢的權柄操於神手或為神所授，任何求夢問卜的異教方術都在嚴禁之列。要明白夢的真義，只靠人的能力，或靠卜筮說夢之書去研究，是絕對無濟於事的。約瑟在埃及曾先後為兩位同囚的人和法老說夢，但他均鄭重強調解夢的能力是神所授的（創四十8，四十一7、25、28、39）。

同樣，但以理在給尼布甲尼撒解夢之先，即鄭重申明那將奧祕之事顯示於人的是神，而不是他自己；至於那些專務此道的卜師術士，卻無法解明（但二27、28）。舊約的聖徒均強調夢只是「夜間的異象」（伯三十三15），並非真實的情景（伯二十8；詩七十三20，一二六1；賽二十九7、8），這與異教徒的觀念不同。

舊約的夢是神的工具。神以夢來庇護祂的僕人（創二十1-8），以夢來自顯（創二十八12），以夢來引導選民（創三十一10-13），以夢來預警未來之事（創三十七7-19），以夢來預示萬民的歷史（創四十，四十一）和4個相繼的世界帝國終必為

永恆的神國所代替（但四19-27）。

在約瑟和但以理之間的1,000多年，聖經只記述了兩個夢。一個是基甸聽到他人講夢而從中得到啟示：神必擊敗來勢洶洶的米甸人（士七13-15）；另一個是所羅門的夢使我們知道，他的聰明智慧來自他的謙卑，和向神祈求「辨別是非之心」的虔誠，這都深蒙神的喜悅（王上三9）。

神通過夢境和但以理的解說，向尼布甲尼撒顯示了世界的前景（但二31-45）和這位巴比倫王必有短暫的瘋癲（但四19-27）。稍後，神又賜但以理四巨獸的異夢，與尼布甲尼撒之夢相似，但對未來的國際關係作了更明確的指示（但七13、14）。

神時常藉夢來向先知說話（民十二6），因此而有偽先知編造夢境來假傳神旨之事。那麼，神的百姓當如何辨別真假先知呢？神已經給了我們兩個判別真偽的標準。一是看託神之名所說的話能否在最近的事實上得到應驗（申十八22）。二是要看託神之名所說的話與神原先的教訓、原先的誡命是否一致（申十三1-4）。假先知是罪在必誅的（申十三5）。發假預言以惑眾，在先知耶利米時代（耶二十三25-32）和先知撒迦利亞時代（亞十2），均是一個嚴重的問題。然而那時的百姓卻不顧先知的一再警告（耶二十三32，二十七9、10，二十九8、9），而甘願去接受假先知借神之名所許的虛假諾言。

據先知預言，神的子民將於末日作異夢，這將是末日的標誌之一（珥二28）。

新約的夢

新約記述之夢僅6處，且均出自馬太福音：5處集中在首兩章，1處在二十七章。前5夢均顯示了神對耶穌降生和出生之後的安排和保護。第一夢是神宣諭耶穌基督要在父母之家長大成人，任何人不得以童女所生而使他蒙受虐待和羞辱（太一19-23）；第二夢是神指示幾個博士不得將嬰孩的住處向希律王洩露（太二12）；第三夢是神指示約瑟攜同馬利亞和嬰孩出奔埃及，以躲避希律即將發動的大迫害（太二13）；第四夢是神告訴約瑟可以全家回鄉，因為希律已死（太二20）；第五夢是神警告約瑟要防範登基作王的希律之子亞基老，並命令他不要在猶大停留，而要到加利利的拿撒勒安家落戶（太二23）。

馬太福音二十七章的一夢，是彼拉多的妻子在耶穌受審時所得，遂急忙派人警告正坐堂的彼拉多說：「這義人的事，你一點不可管。」（太二十七19）

Kermit A. Ecklebarger

另參：「預言」；「異象」。

幔子(Curtains)
另參：「傢具」；「房屋」；「會幕，聖殿」；「殿裏的幔子」。

幔利(Mamre)
（1）「幔利平原」這塊地的主人。他是一個亞摩利人，有兩個兄弟：以實各和亞乃（創十四13）。他們兄弟3人都是亞伯拉罕的盟友，曾幫助亞伯拉罕擊敗敵人，救回姪兒羅得。
（2）亞伯拉罕住處附近的一個橡園，該名字來自一位亞摩利人，他曾協助亞伯拉罕擊敗基大老瑪，拯救羅得（創十四13、14）。亞伯拉罕曾在幔利的橡樹下築了一座壇（十三18）；當日他迎接3個神祕的訪客時，也就正坐在這樹底下（第十八章）；神與亞伯拉罕立約的儀式，也很可能在幔利進行（第十五章）；以撒和雅各亦曾住在這裏（三十五27）。
創世記以外，聖經再沒有提及幔利，但這地方一直都是一個敬拜神的重要地方，有許多傳說都是環繞幔利聖樹的。在第一世紀，朝聖者都往幔利去敬仰那樹。根據所左門努（《教會史》2.4）的記載，猶太教徒、基督徒和異教徒都各自用不同的方式在那地敬拜。
很可能因為幔利的敬拜並非正統，耶路撒冷無意過問，故此，創世記以外的經文就沒有再提及幔利。甚至她的位置也很含糊，有人說幔利的橡樹（一棵或多棵）就在希伯崙（創十三18）和麥比拉附近；麥比拉是安葬族長和他們妻子的地方（二十三17、19，二十五9，四十九30，五十13）。後來，希伯崙這新城市興起，她的知名度就蓋過了幔利的舊聖地了。
考古學家在希伯崙以北1.7哩以外拉密埃卡里的山岡，把幔利發掘出來。美達發掘了希律時期的一堵城牆，以及朝聖者拋擲禮物和金錢的井。在這地的東面，君士坦丁築了一座有兩條前廊的羅馬型禮拜堂，顯示這仍是一個禱告的地方。這地點也可能是名聲不好的「他利賓陀市集」的所在地，哈德良曾在那裏把巴柯巴之戰（主後135）的俘虜賣作奴隸。主前九至八世紀的陶器顯示以色列人早期在那地的居住狀況。
另參：「亞伯拉罕」。

幔利的橡樹(Oaks of Mamre)
亞伯拉罕和以撒故事中常出現的一個地方（創十三18）。
另參：「幔利＃2」。

瑪土撒利(Methushael)
在創世記四章18節的記載中，他是米戶雅利的兒子。

瑪土撒拉(Methuselah)
以諾的兒子，拉麥的父親，挪亞的祖父，屬於塞特的家系（創五21-27；代上一3）。瑪土撒拉活了969年，在聖經的記錄中是最長壽的人。他的世系也列在路加福音的耶穌家譜中（路三37）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

瑪士利加(Masrekah)
以東王桑拉的家鄉（創三十六36；代上一47），其位置不詳。

瑪他尼(Mattaniah)
（1）亞撒的後裔，被擄歸回後住在耶路撒冷的利未人（尼十一17、22，十二8、25、35；代上九15作「瑪探雅」）。
另參：「瑪探雅＃2」。
（2），（3），（4），（5）被擄歸回後，接受以斯拉勸告，把外邦妻子休棄了的4名以色列人（拉十26、27、30、37）。
（6）在尼希米的日子，耶路撒冷重建的城牆完成時，他是守城門的人之一（尼十二25）。
（7）哈難的祖父。哈難在尼希米的日子是在聖殿庫房作管理庫房的（尼十三13）。

瑪他拿(Mattanah)
以色列人出埃及後一個安營的地方，那時他們在死海東面，從亞嫩河北上至亞摩利王西宏的境內（民二十一18、19）。瑪他拿正確的位置不詳，一般認為最有可能的地點是提密河左邊河岸的米底恩尼廢墟。

瑪他提亞(Mattathias)
（1）約雅立祭司家族的一名成員（他的家譜可見於《馬加比一書》二1，以及約瑟夫《猶太古史》12.6.3）。他是耶路撒冷的本地人，定居在莫頂的地方，後來成為了愛國的領袖馬加比家族的族長。馬加比家族在主前167年帶領猶太人背叛了敘利亞人。敘利亞王安提阿古四世欲消滅猶太教，建立希利尼文化，所以禁止猶太人獻祭，建外邦神的祭壇（包括在聖殿中為丟斯築一座壇），並殺害那些持守律法的人（《馬加比一書》二1-49）。當希臘官員在莫頂築了一座外邦神的壇，並命令人把祭物獻給外邦諸神的時候，瑪他提亞就發動了革命。瑪他提亞拒絕獻祭，把自願獻祭的猶太人殺了，又把希臘官員殺了，拆毀了祭壇，然後帶著一群跟隨者，逃亡至山中。他以游擊戰術抵抗敘利亞人，繼續為小孩行割禮，並全力以赴去保存律法。他的名言是：「讓熱衷於律法的人來跟從我。」
他領導猶太人革命大約有1年之久便死了，當時大概是主前167年。他最後留給眾子的遺言是：「務要遵守誡命和律例。」他的兒子猶大接續他作軍事上的領袖，而哈斯摩寧祭司王朝的執政者都是他的後人。因著他為宗教自由而戰的熱誠，修殿節中特別以禱告記念他的功績。
另參：「猶太教」。
（2）亞摩斯的兒子，根據路加福音的家譜，他是耶穌的祖先（路三25）。
另參：「耶穌基督的家譜」。
（3）西美的兒子，根據路加福音的家譜，他是耶穌的祖先（路三26）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

瑪他提雅(Mattithiah)
（1）利未人，是沙龍的長子。他在聖殿中負責管理烤餅的工作，就是與其他祭物同獻的餅（代上九31）。
（2）在大衛時代，約櫃要搬入耶路撒冷時，一位被利未人分派彈琴的樂師，與他

一起的還有5位樂師（代上十五18、21，六5）。
（3）耶杜頓的六個兒子之一，他是大衛時代一位樂師（代上二十五3、21）；也許就是本條目＃2節那一位。
（4）尼波的子孫，他聽從以斯拉的命令，把外邦妻子休棄了（拉十43）。
（5）被擄歸回的時候，以斯拉向民眾宣讀律法書時，站在以斯拉右邊的其中一人（尼八4）。

瑪代(Madai)
雅弗7個兒子中排行第三的兒子（創十2；代上一5）。

瑪代人(Medes, Media, Median)
印歐語系的民族，出現於伊朗西北面的高原地帶。他們跟波斯人有很密切的關係，希臘人、埃及人和亞述人常以為他們就是波斯人，或把他們與波斯人混淆了。有些學者則把那一帶的人都統稱為「瑪代人」。事實上，瑪代人只住在扎格羅斯山脈中，那是海拔3,000至5,000呎、被山谷分隔開的山區。首都厄巴他拿今名哈馬丹，位於一條從米所波大米來的主要商貿路線上，由於位置高聳，夏天氣候溫和，是眾波斯王的避暑勝地。
由於沒有任何以瑪代語言記載的瑪代歷史和文化存留，我們只能從當代的希臘、新巴比倫和亞述文獻中取得資料。由於瑪代和迦勒底是把亞述帝國打跨的兩個民族，因此他們在新巴比倫的文獻中必定佔有重要的地位。此外，希羅多德也提供了一些寶貴的資料，大概是從楔形文字的文獻得來的。
亞述王撒縵以色三世記述了瑪代人於主前九世紀在厄巴他拿一帶的活動，但歷史學家仍不能確定瑪代人是在何時遷入那地區的。
撒縵以色為盜取瑪代人精心配種的駿馬，便突襲他們所佔領的平原；瑪代人所飼養的駿馬是廣為人所讚譽的。歷代以來，亞述王都沒有間斷這種突襲，不單為著馬匹的供應，也為著保障在這主要通道上的貿易自由。在主前八世紀，亞述王如亞大得尼拉力（主前810-781）、提革拉毘列色三世（主前743）和撒珥根二世（主前716）都自稱征服了瑪代，而舊約也記載以色列遭撒珥根攻取後，其民被安置在瑪代人的城邑（王下十七6，十八11）。
以撒哈頓作亞述王時（主前681-669），要求瑪代人承認他的治權，並根據條約向

亞述進貢，但瑪代人卻乘著亞述漸漸衰弱的局勢，在主前631年與西古提人和森美里人聯盟。在弗老窩底一連串的攻擊之後，亞述正在衰退的勢力進一步減弱，尼尼微終於在主前612年淪陷，哈蘭也在主前610年被攻破。瑪代王基亞薩里組織了一隊強悍和經過嚴格訓練的軍隊，在他的帶領下，瑪代軍隊及其盟軍控制了亞述主要的城市，勢力擴展至亞述北部，並在主前585年與呂底亞簽署和平條約。

主前550年，當古列勝了亞士他基，被捲入這區的權力鬥爭浪潮的以攔人，開始佔優勢。古列的家族一半是波斯人，一半是瑪代人。當時瑪代首都厄巴他拿被奪取，整片土地在以攔的控制之下，而古列就得到「瑪代王」的名號；瑪代的法律和其他傳統與波斯合拼（但六8、15）；瑪代人在波斯的管治中被委任高職。瑪代和波斯幾乎變成同義詞（斯一19；但八20），瑪代也在攻取巴比倫的行動中有分（賽十三17；耶五十一11、28；但五28）。亞哈隨魯之子大利烏是瑪代人（但九1），他奪取巴比倫王權時，就被稱為「瑪代王」（十一1）。不過，在他的管轄下，國土並不太平，在他和大利烏二世的統治期間（主前409），這動亂的局勢甚至造成公開的叛變。

以斯帖記描述了王宮中窮奢極侈的筵宴和極盡豪華的設備（斯一3-7）。瑪代人後來落在敘利亞人（西流基人）和帕提亞人的管治之下。在新約，有一次同時提到帕提亞人、瑪代人和以攔人（徒二9），但其後瑪代似乎只是一個地理上的名詞，在歷史上再沒有一個擁有自己權力的瑪代民族了。

Hazel W. Perkin

瑪各(Magog)

瑪各一詞在聖經中雖然只出現過5次，卻出現在兩段著名的預言中——以西結書三十八至三十九章和啟示錄二十章，所以顯得份外重要。在創世記十章2節（代上一5）列邦的名單中，瑪各列在雅弗的眾子中；用作人名，也指從瑪各而出的國家。在以西結書和啟示錄中，瑪各有時是指一個地方或是一個民族，有時則兼指一個地方和一個民族。

與聖經同時代的文獻中並沒有提及瑪各，因此，這詞的定義主要出自聖經；不過，在後期的文獻中也出現一些資料，可供佐證。瑪各第一次在聖經出現時，是指雅弗的一個兒子（創十2；代上一5），與土巴和米設並列（參結三十八2）。以西結書三十八章2節把瑪各和歌革這人名並列，指明瑪各是一個地方，與土巴和米設一同受歌革管治。以西結書三十九章6節稱住在瑪各的人為瑪各。以西結書三十八至

三十九章描述在末後的日子（參三十八8、12、16），歌革和瑪各地屬他的人，聯同世上各地來的人，要攻擊以色列（參三十八5、6）。
有些人認為歌革是瑪各的別名。有些則以瑪各為呂底亞，因為他們認為歌革就是茲吉斯（或作「古古」）。然而，這說法的論據不強。
啟示錄二十章8節描述歌革和瑪各，聯同地上四方的列國侵佔以色列地。以西結書與啟示錄顯然是指著末日要發生的同一件事。啟示錄二十章8節的歌革可解釋為撒但，瑪各就是與撒但同來入侵的民族。有些人看啟示錄二十章8節的「歌革和瑪各」為一個象徵，代表千禧年完結時的一場大戰爭，與以西結書三十八至三十九章所描述的入侵相似，但詞彙本身卻非一致。另外有些人又認為啟示錄二十章的瑪各是與歌革一起的另一個人。
聖經以外的文獻也提供了一些資料。約瑟夫（《猶太古史》1.6.1）把瑪各等同於北方的西古提人，他們住在現今的土耳其和俄羅斯中南部。偽經《禧年書》七章19節和九章8節指瑪各為「北方的蠻族」。在舊約中，瑪各常與土巴和米設並列，在地理上，一般都是指裏海和黑海之間靠南部的山區。
根據現有的資料，以西結書和啟示錄所載的瑪各均指向北方的遊牧民族（也許是西古提人），從現今土耳其和俄羅斯的中南部而來，他們要在末後的日子，在歌革的帶領之下入侵以色列。然而，無論聖經或其他文獻，都沒有足夠的證據來推測或認明，這些現代國家就是聖經中的瑪各和歌革。

瑪吉(Machir)
（1）約瑟的孫兒，也是瑪拿西從亞蘭族的妾所生的第一個兒子（創五十23；代上七14）。瑪吉是基列的父親，也是瑪吉族的始祖（民二十六29）。當摩西在世的日子，瑪吉的後人在約但河東的基列地，趕出了住在那地的亞摩利人（民三十二39）；後來，他們獲得分派這地和巴珊地為業（申三15；書十七1、3）。在士師記五章14節，整個瑪拿西支派都稱為瑪吉。
（2）住在約但河以東羅底巴的亞米利的兒子。瑪吉曾向米非波設提供住處（撒下九4、5）；後來，當大衛逃避押沙龍的追殺，瑪吉、朔比及巴西萊也曾照顧大衛的日常需要（十七27）。

瑪吉希錄(Makheloth)
以色列人前往迦南時，中途停留的地方之一，位於哈拉大和他哈之間（民三十三25、26）。其準確位置不詳。
另參：「曠野飄流」。

瑪西亞(Ma-aziah)
（1）大衛統治時期，在聖殿事奉的一個利未人（代上二十四18）。
（2）在以斯拉的約上簽名的一個利未人（尼十8）。有時候被認為是被擄後的祭司瑪底雅（尼十二5）。
另參：「瑪底雅」。

瑪西拿(Marsena)
亞哈隨魯王的7個波斯和瑪代大臣中的一位，他在國中的位置只是次於亞哈隨魯而已（斯一14）。

瑪西雅(Maaseiah, Mahseiah)
（1）當大衛將約櫃從俄別以東的家，搬到耶路撒冷時，由利未人委派與大衛同行的一個歌唱者（代上十五18、20）。
（2）一位將領，和其他人一起，幫助祭司耶何耶大擁立約阿施王（代下二十三1）。
（3）一位將領，幫助烏西雅王重整王的軍隊（代下二十六11）。
（4）以色列王比加進攻猶大時，被殺的一個皇家子弟（代下二十八7）。
（5）約西亞王所指派，幫助修葺聖殿的一個耶路撒冷官長（代下三十四8）。
（6），（7），（8）三位祭司，在被擄歸回後，聽從以斯拉的勸告，休棄異族的妻子（拉十18、21、22）。
（9）巴哈摩押的兒子（拉十30）。
（10）亞撒利雅的父親。亞撒利雅是耶路撒冷城牆的修葺者之一（尼三23）。
（11）以斯拉向百姓宣讀律法時的一個侍從（尼八4）。
（12）一個利未人，在以斯拉宣讀律法時，與其他人一起幫助百姓明白律法（尼八7）。

（13）在尼希米領導下，在以斯拉的約上簽名的統領（尼十25）。
（14）猶大統領，巴錄的兒子。他和那些掣籤得以住在重建元聖城的人，一起住在耶路撒冷（尼十一5）。他有時也被人認為就是歷代志上九章5節所提到的亞帥雅。
（15）便雅憫支派以鐵的兒子，曾被選中得以住在耶路撒冷（尼十一7）。
（16）在耶路撒冷城牆奉獻禮中吹號的祭司（尼十二41）。
（17）在耶路撒冷城牆奉獻禮中歌唱的祭司（尼十二42）。
（18）祭司西番雅的父親。西底家王曾差遣西番雅和巴施戶珥去見耶利米，尋問有關尼布甲尼撒攻打耶路撒冷城的事（耶二十一1、2，二十九25），請求耶利米為耶路撒冷禱告（耶三十七3）。
（19）假先知西底家的父親。這位西底家是耶利米的對頭，反對耶利米所說耶路撒冷城會被尼布甲尼撒攻陷的預言（耶二十九21）。
（20）約雅敬統治時期的一個守門人（耶三十五4）。
（21）巴錄和西萊雅的先祖，見於耶利米書三十二章12節及五十一章59節。

瑪利沙(Mareshah)
（1）根據七十士譯本，瑪利沙是迦勒的長子，是希伯崙之祖（代上二42）。在希伯來文版本中，他名為米沙。
另參：「米沙＃2」。
（2）可能是猶大人拉大的後裔（代上四21）。
（3）位於猶大沿岸平原，往希伯崙和耶路撒冷路上的一座城。從出土的猶太陶器古物中發現早在主前800年，這地已有人居住。這地方現稱為山達哈拿廢丘。
當以色列人佔領迦南時，約書亞把瑪利沙分給猶大支派（書十五44）。以色列分為南北國後，羅波安曾修築此城為堅固城，作為耶路撒冷西南面的保障（代下十一8），猶大人在此對付入侵者。古實王謝拉曾率領「軍兵一百萬，戰車三百輛」深入猶大，直至瑪利沙，但在那裏給亞撒擊敗了（代下十四9）。到了約沙法在位時，有一位在瑪利沙出生的先知以利以謝，他預言王所引以為榮的船隊必遭破壞（代下二十37）。
先知彌迦生於摩利設迦特（並非瑪利沙，現今新版的聖經地圖顯示此地在瑪利沙以北僅4.5哩），在亞述軍隊迫近時（在西拿基立，主前701；或撒珥根，主前711的帶領之下），他作哀歌向童年所熟悉的城邑追悼。彌迦借用瑪利沙這名字，作

為一個雙關語，警告說，奪取她的人快要來到（彌一15）。
考古發掘發現在希臘統治期間，這裏有一座城，從附近墓穴發掘出來的壁畫和碑文中，可見這城在主前三世紀，已受了希臘和西頓文化的影響。
瑪加比反抗希臘化運動時（主前167-164），瑪利沙顯然是一個以東的要塞（《瑪加比一書》五65、66），在這裏瑪加比獲得很大的勝利（《瑪加比二書》十二32-38）。
大希律統治初期（主前40），波斯一個強大的黨派帕提亞人侵略敘利亞和巴靳斯坦，瑪利沙就在此時被毀（參看約瑟夫之《猶太古史》12.8.6；14.12.9；13.9）。

瑪利族(Mahlite)
即抹利族
另參：「抹利」。

瑪沙(Mashal)
亞設境內的一座利未城，又名「米沙勒」（書十九26，二十一30）；歷代志上六章74節稱之為「瑪沙」。
另參：「米沙勒」。

瑪坦(Mattan)
（1）一名巴力祭司。祭司耶何耶大殺皇后亞他利雅，擁立約阿施為猶大王時，這巴力祭司也被殺死（王下十一18；代下二十三17）。
（2）示法提雅的父親。示法提雅是西底家王在位時的一名首領，也是迫害耶利米的其中一人（耶三十八1-6）。

瑪底雅(Maadiah)
一祭司家族的領袖。這家族在被擄後歸回耶路撒冷（尼十二5）。到了下一代，當約雅金作大祭司，這家族的領袖是毘勒太（在第17節稱為摩亞底）。他也許就是在以斯拉的約上簽名的祭司瑪西亞（尼十8）。

瑪押(Maath)
在路加福音記錄的家譜中，耶穌的祖先（路三26）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

瑪拉(Mahlah, Mara, Marah)
（1）瑪拿西人西羅非哈五個女兒之一。她與其餘4位姊妹曾請求摩西作出適當的安排，使她們雖沒有兄弟，仍可繼承和保存父親的產業（民二十六33，二十七1，三十六11；書十七3）。
（2）瑪拿西人哈摩列吉的兒子（代上七18）。
（3）這名字是「苦」的意思。拿俄米作了寡婦，從摩押返回猶太時，稱自己為瑪拉（得一20）。
另參：「拿俄米」。
（4）以倘曠野的水泉。以色列人過了蘆葦海之後，以倘就是第一個安營的地方（出十五23；民三十三8、9）。公認的地點是蘇彝士灣東面沿岸平原的一潭苦水哈華拉泉，約在蘇彝士東南面44哩以外，加蘭度泉西北面5哩以外，及亞瑪拉河以南（亞瑪拉可能出自瑪拉這古老的名字）。
另參：「曠野飄流」。

瑪拉干(Malcam)
便雅憫支派沙哈連的兒子（代上八9）。

瑪拉拉(Mareal)
西布倫所得地業西垂邊境上的一座城，在撒立與大巴設中間（書十九11）。其確實位置不詳。

瑪拉基(Malachi)
舊約最後一卷書的作者（瑪一1）。先知瑪拉基生於主前500年，卒於主前460年。瑪拉基名字的意思是「我的使者」或「我的傳訊者」，瑪拉基書三章1節及其他地方就是這樣的翻譯。除了瑪拉基書外，聖經其他書卷沒有再提及這位先知。偽經《以斯拉二書》一章40節說：「瑪拉基是耶和華的使者。」拉比傳統認為瑪拉基是文士以斯拉的別名，但沒有資料支持這說法。
G. Lloyd Carr
另參：「瑪拉基書」；「先知，女先知」。

瑪拉基書(Malachi, Book of)
作者
瑪拉基的意思是「我的使者」或「耶和華的使者」。由於這詞在三章1節出現時，並不是人名，因此有些學者認為「瑪拉基」並非專有名詞，也不是本書作者的姓名。根據一個古老的傳統，這「使者」是以斯拉，是寫以斯拉記和尼希米記的祭司。可是，猶太人通常不會保存一卷沒有清楚註明作者姓名的先知書。所有其他大小先知書——包括最短的俄巴底亞書——都是以先知的名字作書卷名稱的。再者，以「耶和華的使者」作為一個先知的名字也是最適切不過（參代下三十六15、16；該一13）。
背景
主前五世紀時，猶大地的猶太人正在掙扎求存，以斯拉和尼希米的回歸給予他們極大的幫助。主前458年，波斯王亞達薛西鼓勵以斯拉帶領被擄的猶太人返回耶路撒冷，進行宗教改革。約13年之後，在主前445年，一位政府高官尼希米也獲准回耶路撒冷重建城牆。他在52天之內就完成了這工程（尼六15）。尼希米既為省長，就帶領人民進行經濟改革，讓窮人有足夠的供應，又鼓勵人民作什一奉獻，以供應祭司和利未人的生活費（尼五2-13，十35-39）。像以斯拉一樣，尼希米力勸人民守安息日和避免與異族通婚。回國12年期滿後，尼希米返回波斯，期間猶大的屬靈境況一落千丈；可能由於缺乏具有政治權力的執行人，所以什一奉獻變得稀疏，安息日無人遵守，與異族通婚更是很平常的事，連祭司也變得難以信任。尼希米稍後回到耶路撒冷，不得不採取強硬的手段，去整頓猶太人（尼十三6-31）。
寫作年代
由於瑪拉基所面對的問題正好是尼希米記十三章所提及的罪行（參瑪一6-14，二

14-16，三8-11），他工作的時間很可能是尼希米第二次返回耶路撒冷作省長的時候，或剛好在這段時間之前。然而，瑪拉基書一章8節所提到的省長不像是指尼希米，所以最合理的推論應在主前433年後，即尼希米返回波斯之後。

寫作目的和神學教導

瑪拉基書的寫作目的是要使靈裏昏睡的猶太人甦醒過來，並警告他們若不悔改，審判就要來臨。猶太人懷疑神的愛（一2）和公義（二17），又沒有認真地遵守祂的命令（一6，三14-18）。然而，耶和華是「大君王」（一14），祂的名在以色列國境之外也必被尊為大（一5、11），瑪拉基再三地勸告祭司和以色列民敬畏神，把祂該受的尊榮歸給祂。神本是以色列的父和創造主（二10），但以色列卻藐視祂的名（一6，三5），所以神就派遣祂的使者來，宣告耶和華的日子快來（三1）。施洗約翰確實已呼召人悔改，基督已潔淨了聖殿（約二14、15），並確立了約（瑪三1、2）。然而，大部分熬煉和潔淨的工作，還有待基督第二次降臨時才成就；祂要回來潔淨祂的子民（參三2-4），並審判作惡的人（四1）。

內容提要

神對以色列的大愛（一1-5）

瑪拉基以神愛以色列，惡以東的對比來作全書的引言。以色列卻以一個奇怪的問題來回應神的愛，他們說：「禰怎樣愛我們呢？」神愛以色列，把他們從埃及為奴之地領出來，與他們立約；神揀選以色列作祂的子民（參創十二1-3；出十九5、6），卻沒有揀選以掃的後裔（參羅九10-13）；以色列和以東都曾受外族入侵和催殘，但只有以色列得以從被擄之地歸回祖國，重建家園，以東人自從主前550至400年間，被拿巴提人逐出家園後，就不曾歸回了。透過對以東的審判，神表明祂是列國的大君王（一5）；祂不會忘記以色列。

眾祭司不被悅納的祭（一6-14）

雖然神極配受以色列人的尊崇和敬奉，但以色列民和祭司竟公開地侮慢祂的律例和典章。奇怪的是，祭司居然為首誤導眾民作出不虔不敬的事。祭物本是為贖罪而獻的，但這些祭司所獻上的祭牲卻玷污了耶和華的壇（一7、12）；根據利未記的規定，凡有殘疾的牲畜不可獻上為祭，但這些祭司竟以受傷的、瘸腿的和有病的牲畜獻給耶和華（一13；參一8）。這樣的禮物若獻給省長（一8），也會被視為侮辱，不蒙悅納，相形之下他們對神的態度是何等不虔不敬。與其把這樣不恰當的祭物獻在壇上，倒不如乾脆把殿門關上（一10）！例行公事式的獻祭，從來都不能討神喜悅（參賽一12、13）。神稱他們的壇和祭物為「污穢」（一7、12），意思就是說這些祭司並不比以利的兩個兒子強——以利的兩個兒子就是不理會獻

祭的條例，被神擊殺而早死的（參撒上二15-17）。
第11與14節看到神的偉大，與祭司的態度成為強烈的對比；耶和華比列國的神更有能力，縱使以色列的祭司和人民不尊敬祂，歸信神的外邦人終會把潔淨的祭物奉獻在耶和華面前。這些祭物也許是指禱告和讚美（參詩十九14；來十三15；啟五8），有些學者則認為應從字面上去理解（參賽五十六7，六十7），彼得在哥尼流歸信基督的事件上所引述的，可能就是這節經文（徒十35）。
給祭司的刑罰（二1-9）
祭司職責之一是奉神的名給眾民祝福，但由於他們行為不檢，使祝福變成咒詛（二2）。祭司犯了罪，牲畜又滿有殘疾，他們的奉獻也就沒有價值了。神要羞辱他們，把牲畜的糞塗在他們臉上，他們所受的恥辱，與亞倫及其後裔本該享受的榮譽職事真是有天淵之別。瑪拉基提到神與利未所立的「生命和平安的約」（二5），這約原來是特別與亞倫的孫兒非尼哈所立的，因為他曾勇敢地對付拜偶像和犯姦淫的猶太人（民二十五10-13）。在那些日子，祭司都尊敬神，「使多人回頭離開罪孽」（瑪二6）。
祭司另一個職責是把摩西所傳遞下來的律法教導國民（參利十11）。祭司像先知一樣，也是耶和華的使者（瑪二7），本應與神同行，現在他們卻不守神的道，在施行律法上瞻徇情面（二9；參利十九15）。
眾民的不忠（二10-16）
既然祭司的行為、態度也不檢，無怪乎大部分民眾也對神不忠。神揀選以色列，本來是要使他們成為特別的選民，但他們卻不忠於召他們的主；與外邦人通婚就是其中主要的過犯，這罪在以斯拉記九章1-2節和尼希米記十三章23-29節也曾提及。以色列的男子既娶了外邦女子，就必遠離耶和華而敬拜外邦的神；有時這樣的通婚，更導致丈夫離棄他們以色列的原配。神是十分重視男女二人在祂面前所訂立的婚約的，人若破壞了婚約，神已經極度不滿（二16），人若以休妻為藉口去另娶貌美可人的外邦女子，情況就更加可悲了。
立約使者的來臨（二17至三5）
縱然以色列人以為神不會採取任何行動，但神並非不理會祭司和眾民所犯的罪（二17）。第三章一開始就宣告立約的使者必會進入祂的殿；另一個使者會在祂面前預備道路，施洗約翰已應驗了這預言，他要在基督工作之前，修直祂的路（參太十一10；可一2、3）。基督在潔淨聖殿（參約二13-17）和抨擊文士與法利賽人（參約九39）的事情上，的確已顯出祂的義怒，但主要的潔淨和熬煉工作，還有待於第二次來臨時才實現。有一天，祭司和利未人終會把可悅納的祭物帶來，正如他

們在摩西和非尼哈的時代所作的一樣（參三3、4，二4、5）。第5節更把審判的範圍擴展至全國，行邪術的、犯姦淫的，和欺壓窮人的，也都要受譴責。

忠心地作什一奉獻的好處（三6-12）

被擄歸回後的猶太人另一個弱點是忽略什一奉獻。本來在尼希米的鼓勵之下，眾民都已答應忠心地作什一奉獻（參尼十37-39），可惜他們的熱誠只有3分鐘熱度（參尼十三10、11）。根據瑪拉基書三章8-9節，猶大奉獻的情況甚差，簡直可以說是奪取神的物；因此，咒詛要臨到他們身上。瑪拉基在10-12節裏激勵他們把當納的十分之一獻上，試試神是否傾福與他們。「敞開天上的窗戶」是根據列王紀下七章2節和19節記載，在饑荒過後，神應許給他們豐富的收成，甚至沒有足夠的倉庫去儲存。同樣，保羅也勸信徒樂意地慷慨為神的工作而捐獻，就會發現神在他們生命裏所賜的福是多而又多的（林後九6-12）。對以色列來說，再次富強起來，可以讓列邦知道，神已按著祂給予亞伯拉罕的應許，賜福了他的後裔（創十二2、3；瑪三12）。第10和12節中得福的盼望，舒解了瑪一章14節、二章2節、三章9節和四章6節中咒詛的壓力。

耶和華的日子（三13至四6）

面對著三章10-12節的挑戰，以色列民有兩種不同的回應。一些人認為事奉神沒有甚麼益處（13-15節）；另一些人則在耶和華面前謙恭敬畏（16-18節）。不信的人說順服神是徒然的，狂傲和行惡的人才得亨通。瑪拉基回應他們這話說，神在審判之日必記念義人。雖然所有的以色列人都包括在亞伯拉罕之約中，但只是那些真正相信的人，將來才可以成為屬神的子民（三17；參出十九5），他們的名字將會記在生命冊上（參三16）。至於狂傲和行惡的人，在耶和華的日子裏都被燒盡，無一倖免（四1）。那些敬畏耶和華的人，必在「公義的日頭」——就是神——的祝福和保護之下，身心靈皆得健壯（四2），像剛從圈裏出來的牛犢，公義的人必「踐踏惡人」，並勝過他們（四3）。

鑑於耶和華的日子必有大審判，瑪拉基結束本書時，催促人趕緊悔改。他們要記念摩西的律法，謹守在西乃山所頒佈的律例和典章（四4；參三7）。正如以利亞曾呼籲以色列人回轉歸向神，一個新的「以利亞」必來到這背叛的國民中，傳悔改的道。當施洗約翰為基督預備道路的時候（參三1），就是帶著以利亞的心志能力來工作，懇求猶太人從罪惡中回轉，在神面前謙卑下來（路一17）。若他們不聽，就必遭滅絕，正如對迦南眾民（參書六17-19），以及對以東的咒詛一樣；以東的被毀在瑪拉基書一章2-5節已描述了。

Herbert M. Wolf

另參：「以色列史」；「被擄歸回時期」；「預言」；「先知，女先知」。

瑪門(Mammon)
耶穌和初期教會時代的一個亞蘭文借用詞；住在死海附近的猶太社團也有用這字眼。「瑪門」是指財利或財產。福音書把這亞蘭文用希臘字母拼出來，一些中文本從希臘文譯音作「瑪門」（例：和合本），也有譯作「金錢」的（例：新譯本）。馬太福音六章24節和路加福音十六章13節把「瑪門」擬人化：「你們不能又事奉神，又事奉瑪門。」瑪門是神的勁敵，獵取門徒向他效忠。「瑪門」本身並不一定是惡的，從路加福音十六章11節的偶句中可清楚看見：「倘若你們在不義的錢財上不忠心，誰還把那真實的錢財託付你們呢？」

瑪俄(Maoch)
非利士地迦特王亞吉的父親。大衛逃避掃羅的追殺時，曾投奔這位亞吉王（撒上二十七2）。
另參：「瑪迦＃3」。

瑪哈(Mahath)
（1）利未人亞瑪賽的兒子，是大衛時代的聖殿歌唱者希幔的祖先（代上六35）。
（2）希西家在位時，一個協助潔淨聖殿的利未人（代下二十九12）。他被委任為監督，負責看管聖殿倉房裏的「供物和十分取一之物，並分別為聖之物」（代下三十一12）。

瑪哈尼但(Mahaneh-dan)
位於基列耶琳以西，在瑣拉和以實陶中間的地方，神的靈在那裏感動參孫（士十三25）。但支派在往以法蓮山地途中，也曾在這裏安營（士十八12）。

瑪哈未人(Mahavite)
這詞在歷代志上十一章46節出現，用以辨明大衛一名勇士以利業的身分，大概是指他的家鄉，好把他跟第47節的以利業分別出來。瑪哈未人究竟是何許人，仍是一個疑問。

瑪哈秀(Mahazioth)
哥轄人希幔的十四個兒子之一，也是負責在聖殿中唱歌、敲鈸、彈琴、鼓瑟的第二十三班樂師的首領（代上二十五4、30）。

瑪哈念(Mahanaim)
位於約但河東，基列的一個聚居處。雅各在那裏遇見神的使者，給那地起名為「神的營」。他往見以掃之前，把家人和財物分成兩隊（瑪哈念在希伯來文的意思就是「兩隊」），以免失去所有家人和財物（創三十二1-8、11）。
這城位於瑪拿西和迦得兩支派之間的邊界上（書十三26、30），是分給利未人的產業（書二十一38；代上六80）。掃羅在基利波山被殺後，他的兒子伊施波設就逃到瑪哈念，在那裏建立一個流亡政府的首都，管治大部分的以色列人（撒下二8、12、29），直至被利甲和巴拿所殺為止（四5-7）。押沙龍謀反時，大衛曾逃至這城，並受巴西萊和一些基列人的接濟（撒下十七24、27）。大衛在瑪哈念的城門接到押沙龍的死訊，就上城門樓哀哭。所羅門以瑪哈念為第七個管轄區的首府，並立亞希拿達為該地首長（王上四14）。
根據聖經的引證，瑪哈念位於基列中部，雅博河沿岸。在聖經以外，卻有許多不同說法。早期學者認為瑪哈念就是亞雅崙以北2.5哩外的瑪克拿廢墟。近期的說法卻集中在雅博的吐魯阿達哈的兩座山上。亞哈蘭尼認為吐魯阿達哈西面的山丘就是瑪哈念，東面則是毘努伊勒。其正確的位置仍不得而知。

瑪哈拉(Mahalath)
（1）以實瑪利的女兒，尼拜約的妹子。她也是以掃的第三個妻子，即流珥的母親；創世記三十六章稱她為「巴實抹」（創二十八9，三十六3，一17）。
（2）耶利摩的女兒，是羅波安的第一個妻子（代下十一18）。

瑪哈萊(Maharai)
大衛的勇士之一，他是來自猶大山地尼陀法的謝拉族人。大衛派他作每年第十個月的班長，帶領一班，即24,000士兵（撒下二十三28；代上十一30，二十七13）。

瑪律(Maroth)
巴勒斯坦的一座城，只有彌迦曾提及這城（彌一12）。瑪律可能就是約書亞記十五章59節中的瑪臘，若是這樣，瑪律則是一個迦南古城，是猶大支派所得的地業。

瑪施(Mash)
亞蘭的第四個兒子（創十23），是閃的後裔。在歷代志上一章17節，他的名字是米設。
另參：「米設＃2」。

瑪曷(Mahol)
他是所羅門時代3個知名的智慧人（希幔、甲各和達大）的父親（主前970-930；王上四31）。

瑪玳(Ma-adai)
巴尼的兒子。被擄之後，他聽從以斯拉的勸告，休棄了他的異教徒妻子（拉十34）。

瑪迦(Maacah)
常用的希伯來名字。

（1）亞伯拉罕的兄弟拿鶴從妾流瑪所生4個孩子中，最小的一個（創二十二24）。
（2）大衛其中一個妻子，是基述王達買的女兒，也是押沙龍的母親（撒下三3；代上三2）。
（3）亞吉的父親。亞吉是迦特王，他在所羅門統治時期，曾收容了示每的兩個僕人（王上二39）。他也就是撒母耳記上二十七章2節的瑪俄。
另參：「瑪俄」。
（4）押沙龍的女兒（王上十五2、10），是猶大王耶羅波安（主前930-913）的妻子，也是猶大王亞比央（主前913-910）的母親和亞撒（主前910-869）的祖母（王上十五10；代下十一20-22）。及後，亞撒廢除她皇太后的位分，原因是她為亞斯他錄造了一個偶像（王上十五10-13；代下十五16）。瑪迦在歷代志下十三章2節也作「米該亞」。
（5）迦勒的妾，生了4個兒子（代上二48）。
（6）戶品和書品的姊妹，是瑪拿西人瑪吉的妻子，也是毘利施和示利施的母親（代上七15、16）。
（7）便雅憫人，耶利的妻子，也是掃羅王的祖先（代上八29，九35）。
（8）哈難的父親。哈難是大衛的勇士之一（代上十一43）。
（9）示法提雅的父親。示法提雅是在大衛統治時代，西緬支派的一個統領（代上二十七16）。
（10）外約但北面的一個小國。根據約書亞記十三章11節，基述和瑪迦的國土，是位於基列地與黑門山之間，與巴珊王噩的國土接壤（書十二4、5）。當地人稱為拿鶴的後裔（創二十二24），地處拿鶴族人居地的最南端。主前二十世紀的埃及咒詛禱文，可能也曾提及他們的名字，但這點不能確定。
聖經記載大衛在外約但北部哈嫩抵抗亞蘭聯軍時，也曾提及受僱的軍兵中，有伯利合的敘利亞人、瑣巴的敘利亞人和「瑪迦王的人一千」（撒下十6）。但平行的經文卻記載了亞蘭瑪迦和瑣巴（代上十九6），然而撒母耳記的經文較為古舊。
另參：「亞蘭」。

瑪迦人(Maachathite, Ma-acathite)
瑪迦的居民，他們的土地鄰近基述人和瑪拿西半支派的疆界（申三14；書十二5，十三11）。這地由睚珥接管，但他與他的同伴都無法趕逐住在他們中間的瑪迦人和基述人（書十三13）。

瑪迦人以利法列加入了大衛的軍隊，成為「勇士」之一（撒下二十三34）。在歷代志上十一章36節的平行經文，以利法列又稱為米基拉人。
在以色列歷史上，米基拉人一向都不友善。當耶路撒冷落在尼布甲尼撒手上的時候，一個瑪迦人的兒子雅撒尼亞，和亞捫人以實瑪利聯合，對抗由尼布甲尼撒委任管治耶路撒冷城的基大利（王下二十五23；耶四十8）。
另參：「瑪迦＃10」。

瑪迦斯(Makaz)
所羅門選了12座城，在一年內輪流為皇室供應食物，瑪迦斯是其中一座城（王上四9）。瑪迦斯位於猶大的西北方，可能就是以革倫南面的木黑鮮廢墟。

瑪革提施(Maktesh, Mortar, The)
在耶路撒冷附近的一個地方（番一11）。由於這詞的意思是「研缽」，所以這地應該是一個低陷的盆地。瑪革提施可能是聖殿山對面的泰路平谷，但舊約亞蘭文註譯《他爾根》則指它為汲淪谷。

瑪倫(Mahlon)
以利米勒和拿俄米的兒子，是基連的哥哥。他與家人曾寄居摩押地，娶了摩押女子路得為妻，死於摩押，其妻路得後來嫁給波阿斯（得一2、5，四9、10）。

瑪拿西(Manasseh)

（1）約瑟與埃及妻子亞西納所生的長子（創四十一50、51）。瑪拿西與兄弟以法蓮曾探望臨終的祖父雅各。雅各對約瑟說，瑪拿西和以法蓮算是他自己的兒子，不是約瑟的兒子（創四十八5、6），而長子瑪拿西的後裔將會不及以法蓮的後裔眾多（四十八13-20）。所以大部分十二支派的名單中，只有以法蓮和瑪拿西（按這次序），而沒有約瑟（參啟七6）。瑪拿西即瑪拿西人的始祖（申四43；王下十33）。

另參：「瑪拿西支派」。

（2）士師記十八章30節的「摩西」，有舊約抄本作「瑪拿西」。在希伯來文中，兩個名字只是一個字母之差。顯然一位早期的文士對於這節經文說摩西的孫子拜偶像，感到不高興，因此把摩西改成「瑪拿西」，以保存摩西的聲譽。

另參：「摩西」。

（3）猶大國的第十三任君王（主前696-642），也是耶穌的祖先（太一10）。瑪拿西聲名狼藉，以凶惡和殘暴統治了一段很長的時間，有關他的事蹟記載於列王紀下二十一章1-26節和歷代志下三十三章1-20節。他父親是敬虔的希西王家，母親是協西巴（王下二十一1）。

瑪拿西12歲便與父親一同執政。主前686年希西家去世，瑪拿西年僅23便獨掌政權。他55年的任期（王下二十一1）是從父王協政時開始算起，因此他有11年是與父王共同執政，有44年是獨自執政——比猶大和以色列任何一位君王的任期都長。可惜的是，他是猶大諸王中最壞的一個。可能是為了保持自己的勢力，他不惜殺害許多無辜的人（二十一16，二十四4）。

除了謀殺之外，列王紀下二十一章2-9節列出了瑪拿西其他的罪行，其中包括：重建拜異神的邱壇；鼓勵國民拜巴力和日、月、星辰；並使兒子經火，把他獻作活人之祭（第6節；參王下二十三10；耶七31）。

歷代志下三十三章11-16節指出他被擄至巴比倫作階下囚。那時，他真誠地悔改，神就恢復他的王位，他又棄絕以前異教的風習，重新修築耶和華的祭壇，專心敬拜神。雖然這段事蹟列王紀下沒有平行的記載，但也沒有根據去懷疑它。現存的亞述文獻曾兩度提及瑪拿西，記載他忠心地供應人力，替亞述王以撒哈頓（主前681-669）把木材從利巴嫩運往尼尼微。主前667年，亞述進攻埃及之後，瑪拿西又進貢給亞述巴尼帕王（主前669-627）。文獻中提到法老尼哥被擄及釋放，情況似乎與瑪拿西相似，但文獻中卻沒有提及瑪拿西的情況。

瑪拿西死於主前642年，終年67歲。他被葬在自己的園子裏（王下二十一18），而

不是葬在列王的墳墓裏，好像其他被尊崇的王如耶何耶大和希西家等（代下二十四16，三十二33）。瑪拿西的兒子亞們重蹈父親的惡行。但在位只有兩年（主前642-640），便被臣僕殺了。帶領眾民回轉敬拜耶和華的，是瑪拿西那位敬虔的孫兒約西亞（主前640-609；王下二十三4-14）。然而，約西亞的改革仍未能扭轉瑪拿西犯罪所帶來的審判（王下二十三26、27）。

James F. Babcock

另參：「以色列史」；「舊約年代學」。

（4）巴哈摩押的兒子，他聽從以斯拉的勸勉，在被擄歸回的時候，把外邦的妻子休棄了（拉十30）。

（5）哈順的兒子，他聽從以斯拉的勸勉，在被擄歸回的時候，把外邦的妻子休棄了（拉十33）。

瑪拿西支派(Manasseh, Tribe of)

從地理方面來看，瑪拿西是十二支派中最大的一支，它也是唯一佔有兩片領土的支派；每半個支派各佔一片。然而，由於支派的兩半被約但河分隔，所以兩地獨立發展。約但河西的半個支派，無論在舊約或新約時代，都佔比較重要的位置；它是北國以色列（主前931-722）的主要成員，也是撒瑪利亞人的祖先之一。

早期歷史

根源

瑪拿西的家系起源可追溯至約瑟的長子瑪拿西，瑪拿西的兒子瑪吉或孫兒基列，又或較後期的子孫如西羅非哈和睚珥。下表是根據聖經各家譜的資料（創四十八5、6；民二十六28-34；書十七1-3；代上二21-23，七14-19；最後一段經文有好幾處是手抄之誤）協調編成的。歷代志上七章14節亞斯列這名字的出現，可能是抄寫上的錯誤，除了這錯誤之外，其他名單縱使各有分別，也不齊全，但仍是互相協調的。

人數

出埃及後頭1年，瑪拿西軍隊的人數是最少的（根據摩西第一次統計，民一34、35）。到了要征服迦南地的前夕，即在西乃曠野飄流了38年和征服了外約但之後，瑪拿西支派的軍力排第六位（第二次統計，民二十六28-34）——52,700人。

分地

瑪拿西東面半支派安頓在基列；那是他們在摩西的領導下，從亞摩利王噩手中奪來的（民二十一32-35，三十二39-42；申三1-10、13-15），這半支派的兵士在約書

亞的帶領下，渡過約但河，幫助其他支派征服迦南（民三十二1-32；書一12-18）。其後，西面半個支派得到分地，安頓在中部的山區（書十六1-4、9，十七1-18）。等到其餘各支派都分地妥當後（18節），東面半支派的軍隊就返回家園（民二十二1-9），歸回基列家途中，他們在約但河邊協助築了一座壇，這行動原意是保持民族的統一，卻幾乎引發了一場內戰（民二十二10-34）。

東面半個支派

領土

摩西分配給東面半個支派的領土近3,000平方哩，共有3個地區（基列北部、巴珊和黑門山）。雖然早期的征服很成功（民三十二39-42；申三12-15；書十三8-13），但其後所能控制的只有800平方哩——雅博河以北（雅穆河以南）基列地的一半，直到頗後的時期才漸漸又向北擴展（代上五23）。

他們所佔領的土地主要是一個高原，中央是山地。那裏冬天有充沛的雨水，夏天有豐足的露水。橄欖樹、葡萄和小麥生長得非常茂盛，山羊和綿羊在向東的山坡找到足夠的草原，這山坡再向東伸展就漸漸與沙漠區連貫一起。

人物和地方

東面半支派的著名人物有「士師」睚珥和耶弗他（士十3-5，十一6-12），以及大衛的恩人巴西萊（撒下十九31-39）。主要的城市是基列雅比和基列拉末，前者是逃城，後者是利未人的城（原本屬於迦得，書二十8，二十一38）。

這東面的地區一般只稱為「瑪拿西半支派」，直至大衛時代（約主前1000-961），才把它定為一個行政區（代上二十七21）。所羅門（主前970-930）則把它劃分了，再編入兩個新的行政區內（王上四13、14）。主前930年，在耶羅波安一世（主前930-909）的統治下，它又與其餘8個支派和西面半支派共同平等地組成一個有10支派的聯邦——就是北國以色列。在主前九和八世紀，敘利亞和亞述都曾控制東瑪拿西一段短時間（參王下八12，十32、33，十三7，十四25；摩一3；參王下十五29；代下三十四6、7）。主前722年，北國全然敗在亞述手中的前10年左右，亞述王提革拉毘列色三世（主前745至727）進侵和征服了這地，放逐其中的居民，把他們分散在亞述帝國境內（代上五26；參王下十五29）。多半的西瑪拿西人留在本區，與外族人通婚，開始敬拜外邦諸神，並成為撒瑪利亞人的祖先（王下十七24-41）。後來，這地區稱為基列和加拉阿底提。到了新約時代，部分歸入低加波利，部分歸入比利亞。

James F. Babcock

另參：「以色列史」；「撒瑪利亞」；「撒瑪利亞人」。

瑪拿底拜(Machnadebai)
巴尼的兒子，遵從以斯拉的勸告，在被擄歸回後，與他異族的妻子離異（拉十40）。

瑪拿哈人(Manahathite)
瑪拿哈人（代上二54，二52的米努哈也就是瑪拿哈）是瑪拿轄地方的人，他們與猶太北部的猶大和迦勒族人有聯繫。其位置應該是耶路撒冷西南面3哩以外，利乏音谷北面的山坡，現今瑪勒哈的地方。
另參：「米努哈」。

瑪拿轄(Manahath)
（1）朔巴五個兒子中的一位（創三十六23；代上一40）。
（2）猶大山區便雅憫邊境附近一個地方（代上八6）。

瑪挪亞(Manoah)
但支派瑣拉的後裔，妻子不育。他們夫婦倆遇見耶和華的使者，得悉神要賜他們一個兒子，將來會審判非利士人，拯救以色列人脫離他們的轄制。後來瑪挪亞生了參孫，參孫確實實現了這些應許（士十三，十六31）。

瑪特乃(Mattenai)
（1）哈順的子孫。在被擄歸回之後，他聽從以斯拉的勸諭，把外邦的妻子休棄了（拉十33）。
（2）巴尼的子孫。在被擄歸回之後，他聽從以斯拉的勸諭，把外邦的妻子休棄了（拉十33）。
（3）在被擄歸回後，約雅敬任大祭司的日子，他是耶路撒冷約雅立祭司家族的領袖（尼十二19）。

瑪特列(Matred)
以東王哈達的妻子米希他別的母親（創三十六39；代上一50）。

瑪特利族(Matrites)
便雅憫支派的一個家族。以色列第一位君王掃羅就是來自這家族（撒上十21）。

瑪勒列(Mahalalel)
（1）該南的兒子，雅列的父親，屬於塞特的家系（創五12，一17；代上一2）；路加福音的家譜中也提到他的名字（路三37）。
另參：「耶穌基督的家譜」。
（2）法勒斯的子孫，是被擄歸回時期的一位猶大人（尼十一4）。

瑪基(Machi)
屬迦得支派，臼利的父親。臼利是被差往窺探迦南地的十二個探子之一（民十三15）。

瑪基大(Makkedah)
約書亞帶領以色列人攻取南部城邑時所佔領的一個高原城鎮（書十10-29，十二16）。瑪基大與拉吉同屬一個區域（書十五41）。優西比烏認為她位於依流泰羅坡里，即伯古富林以東8哩（羅馬的計算法）。從那裏可通往一個羅馬拜占廷時期的廢墟，拜特瑪克敦；這廢墟就在一條從依流泰羅坡里往希伯崙的羅馬大路旁。聖經所顯示的位置可能在上述位置西南面1.5哩外的可莫廢墟。

瑪基雅(Hashabiah, Malchiah, Malchijah)
（1）革順的後裔，大衛分派他與其他族人作聖殿中的樂師（代上六40）。
（2）在大衛時代供職的一位祭司（代上九12）。他的後裔與所羅巴伯一起返回耶路撒冷（拉二38；尼十一12）。

（3）大衛在位時的一位祭司（代上二十四9）；也許與本條目＃2為同一人。
（4）巴錄兩個同名的兒子，在被擄歸回後，聽從以斯拉的勸勉，把外邦的妻子休棄了（拉十25）。
（5）哈琳的兒子，在被擄歸回後，聽從以斯拉的勸勉，把外邦的妻子休棄了（拉十31）。他在尼希米的領導下，修築了耶路撒冷城牆的一部分（尼三11）。
（6）利甲的兒子，負責管理伯哈基琳。他在尼希米的指導下，修築了耶路撒冷城牆的糞廠門（尼三14）。
（7）在尼希米的指導下，修造耶路撒冷城牆的一個銀匠（尼三31）。
（8）以斯拉宣讀律法書時，站在以斯拉左邊的其中一人（尼八4）。
（9）在被擄歸回後，與尼希米和其他人一同簽署以斯拉之約，表示對神忠心的一名祭司（尼十3）。
（10）重建的耶路撒冷城牆落成時，參與奉獻典禮的其中一人（尼十二42）。
（11）王的兒子，他的監牢曾囚禁先知耶利米（耶三十八6）。耶利米發出嚴厲的預言後，瑪基雅的兒子巴示戶珥（耶三十八1）便是走到西底家王面前的其中一人，要治死耶利米。眾王之子一心要治死耶利米，於是把他下到瑪基雅的監牢裏。

瑪基蘭(Malchiram)
耶哥尼雅（約雅斤）的兒子，大衛的後裔（代上三18）。

瑪基疊(Magdiel)
以東的一個族長（創三十六43；代上一54）。

瑪得米那(Madmenah)
屬便雅憫支派的城市，位於耶路撒冷以北。地點就在西拿基立進軍猶大（約主前701），攻打希西家王（主前715-686）和聖城（賽十31）時，亞述軍所行經的路線上。有人認為這地方就是現今的舒法。

瑪得緬(Madmen)
耶利米的預言中（耶四十八2）提到的一個城市，位於摩押。這名字可能是「底們」的誤抄，底們是在以賽亞對摩押的預言中，所提到的城市（賽十五9）。如果這個說法屬實，瑪得緬就是位於本尼哈馬河的源頭，卡拉克西北部7.5哩的迪姆奈廢墟。耶利米的信息中，是運用了以解作「安靜」的希伯來詞語和這地名相對的雙關語法。

瑪探雅(Mattaniah)
（1）猶大國最後一個王。巴比倫王尼布甲尼撒立他代替姪兒約雅斤為猶大王，並將他的名字改為西底家（王下二十四17）。列王紀下、歷代志下和耶利米書都稱他為西底家。
另參：「西底家＃1」。
（2）亞薩的後裔，被擄歸回後住在耶路撒冷的利未人之一（代上九15；和合本的尼希米記作「瑪他尼」，尼十一17、22，十二8、25、35）。
另參：「瑪他尼＃1」。
（3）希幔的兒子，大衛在任時在聖所中作樂師的（代上二十五4、16）。
（4）利未人亞薩的後裔。他是雅哈悉的祖先，雅哈悉是約沙法王時代的一個神的使者（代下二十14）。
（5）利未人亞薩另一個後人。希西家王在位時，他曾協助潔淨聖殿（代下二十九13）。

瑪鹿(Malluch)
（1）利未人米拉利的後裔，又是在所羅門殿負責唱歌的以探的祖先（代上六44）。
（2）巴尼的兒子。以斯拉要求他把外邦妻子休棄（拉十29）。
（3）哈琳的兒子。以斯拉要求他把外邦妻子休棄（拉十32）。
（4）在以斯拉之約上簽署的一名祭司（尼十4）。
（5）在以斯拉之約上簽署的另一名祭司（尼十27）。
（6）與所羅巴伯一起從被擄之地歸回的一名祭司（尼十二2）。

瑪斯(Maaz)
猶大支派，蘭的兒子（代上二27）。

瑪結(Malchiel)
亞設的孫兒，比利亞的兒子（創四十六17；代上七31）；他也是瑪結族的先祖（民二十六45）。

瑪雅(Maai)
有分參加慶祝重建耶路撒冷城牆典禮，負責吹奏樂器的祭司（尼十二36）。

瑪雲(Maon)
（1）猶大山地一個主要的城邑（書十五55），約在希伯崙以南9哩。大衛和他的跟隨者逃避掃羅時，曾躲藏在這裏（撒上二十三24、25）。大衛的妻子亞比該是來自瑪雲的（撒上二十五2、3）。學者認為瑪雲就是現今的邁因廢丘，那裏出土的陶器遠溯自大衛的時代。
另參：「米烏尼人」。
（2）沙買的兒子，伯夙的父親（代上二45）。他可能是伯夙居民的元祖，也可能是建立該城的人。他的後裔也許就是士師記十章12節的馬雲人。

瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯(Maher-shalal-hashbaz)
以賽亞之子的名字，意思是「擄掠速臨、搶奪快到」。這名字是用以預言大馬色和撒瑪利亞即將要敗在亞述王手下（賽八1、3）。

瑪塔(Matthat)
（1）耶穌的祖先（路三24）；也許與馬但（太一15）是同一人。
（2）耶穌的祖先（路三29）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

瑪瑙／白瑪瑙／紅寶石(Agate)
寶石，玉髓之一種（屬石英類），質堅而潤，具有不同紋理色澤如帶紋、雲狀不等。
另參：「礦物、金屬和寶石（瑪瑙）」。

瑪達他(Mattatha, Mattattah)
（1）根據路加福音的家譜（路三31），瑪達他是耶穌的先祖。
另參：「耶穌基督的家譜」。
（2）哈順的子孫。被擄歸回之後，他聽從以斯拉的勸諭，把外邦的妻子休棄了（拉十33）。

瑪頓(Madon)
迦南地的一個城市，曾與其他城邦結盟對抗由約書亞所領導，入侵巴勒斯坦地的以色列人，但無功而廢。自從在米倫發生了一場損傷慘重的戰事，這些城市就歸在以色列人的控制之下（書十一1，十二19）。瑪頓可能就是現在的蓋倫海廷，離加利利海約5哩。

瑪歌珥米撒畢(Magor- missabib)
耶利米給巴施戶珥的新名字，巴施戶珥是耶和華聖殿的總管。他聽見耶利米預言猶大的審判，就把耶利米枷鎖起來（耶十九14至二十2）。「巴施戶珥」這名字的意思本是「四周繁盛」，卻變成「瑪歌珥米撒畢」，就是「四面驚嚇」的意思（耶二十3），因為他將會看見巴比倫入侵的恐怖境況（二十4）。

瑪爾杜克(Marduk)
巴比倫一位大神，被奉為創造和命運之神。瑪爾杜克（也稱為「彼勒」）原是巴比倫城的守護神，隨著巴比倫的強盛，瑪爾杜克也成為了米所波大米眾神之冠。他的興起在巴比倫的創造史詩「伊呂馬以利殊」中有所記載；據說他擊敗了太初渾沌之神查馬特，之後他就創造了天和地。莎班尼是瑪爾杜克的伴侶，而巴比倫

的依撒基拉神廟就是為他們而建的。耶利米預言瑪爾杜克因不能挽救巴比倫的劣勢而蒙羞驚惶（耶五十2，「米羅達」是瑪爾杜克的希伯來文音譯詞）。
另參：「巴比倫／巴比倫帝國」。

瑪撒(Massa)
以實瑪利第七個兒子，亞伯拉罕的孫兒（創二十五14；代上一30）。他的後裔居住在亞拉伯的西北部。提革拉毘列色三世曾提及這些人，和提瑪的居民（參創二十五15）並其他人，說他們都在他管治之下，並向他進貢。提瑪人可能就是瑪撒兄弟提瑪的後裔。
瑪撒一詞曾在箴言三十章1節和三十一章1節的標題中出現（和合本譯作「真言」；新譯本譯作「上帝的默示」）。在三十章1節，這字帶著冠詞，可譯作「擔子」或「默示」。在先知書中，這詞常有不吉利的含義，就是神的審判已迫近（賽十三1；鴻一1；哈一1）。明白了這些含義之後，可見上述兩標題很可能指亞拉伯西北部的人，例如創世記二十五章14節所提的瑪撒的後裔。

瑪撒和米利巴(Massah and Meribah)
兩個希伯來名字，瑪撒指「試探」，米利巴指「爭鬧」。根據出埃及記十七章7節，摩西在利非訂擊石出水後，就給那地起了這兩個名字，記念以色列人對神信實的供應作出了「試探」。
聖經4次提及瑪撒（申六16，九22，三十三8；詩九十五8）視為以色列人背叛神的地方。相對來說，民數記二十章13、24節、二十七章14節，和申命記三十二章51節指出米利巴是在尋的曠野，位於加低斯附近，摩西在那裏兩次擊打磐石，使磐石出水。詩篇八十一篇7節和申命記三十三章8節認為神在這些事件上是要試驗以色列人。
另參：「米利巴」。

瑪賽(Maasai)
被擄後，與所羅巴伯一起返回耶路撒冷的祭司（代上九12）。

瑪羅提(Mallothi)
希幔17個兒子中的其中一位（代上二十五4、5）。大衛作王時，編定在聖所歌唱的有24班人，瑪羅提是第十九班的領導人（代上二十五26）。

瑪臘(Maarath)
位於山區的一個猶大城邑（書十五59）。此城可能就是今天的拜特烏姆爾，在希伯崙以北7哩。這城也可能就是彌迦書一章12節提及的瑪律。

蒙揀選的太太(Elect, Lady)
約翰貳書一章1節之問候語所見的稱謂。這名稱可從兩方面來解釋。
有些解經家認為約翰貳書是寫給某一位婦女。古希臘抄本顯示，這詞（可譯為女士或太太）是寫信人對家人，或是對男性或女性密友所用的稱呼。因此，這句話可譯為「給我親愛的朋友艾克勒蒂」。有些學者將這位蒙揀選的太太跟伯大尼的馬大相提並論（其亞蘭文名字也意為「太太」）。
別的解經家則認為這句話是指一個地方教會。約翰或許將這個基督徒社群描繪成母親，會友是她的兒女，其他所屬的教會則看為姊妹（約貳13；參彼前五13）。因此，這句話可以譯為「蒙揀選的太太」。
另參：「約翰書信」。

蒙頭(Covering of the Head)
這是保羅於哥林多前書十一章2-16節中論及的一個問題。古代中東和希臘的習俗均要求婦女在公共場合下以巾蒙頭，一方面表示順服權威，另一方面也在維護婦女的尊嚴。保羅時代此風尚盛，但哥林多教會為此出現了爭議。問題的焦點是：女信徒在公眾場合祈禱時要不要蒙頭？
傳統的看法認為，女人蒙頭既是為了男人（或丈夫）的榮耀，那麼在教會禱告或講道時若不蒙頭就等於羞辱自己，因為不蒙頭「就如同剃了頭髮一樣」（林前十一5），剃頭即羞辱的記號。
保羅在回應這問題時，先援引創世時男女的次序（林前十一8），然後指出男女相互依恃的道理（十一11、12）。其間，保羅說：「女人為天使的緣故，應當在頭

上有服權柄的記號」（十一10），這句話後人多不解其意。有人認為第10節所說的「權柄」（有譯本翻作「帕子」）是指一個新的權柄，因為婦女在猶太會堂被禁止參加敬拜，而早期基督教婦女只要蒙頭就可參加崇拜。
保羅隨即談到「本性」，以此來教訓男女應各守本分。有人認為保羅之意是說，婦女既以長髮為榮（林前十一15），也就應當蒙頭；另有人以為「她的榮耀」是指髮式；還有人以為，保羅既已指出女人的長髮「是給她作蓋頭的」（十一15），那麼，女人於長髮之外另加蒙頭已大可不必。
保羅既提倡自由，又主張維護教會的規律。他教訓信徒要遵守一些既定的習俗，以免遭社會的批評（林前九19-23），但他又大聲疾呼廢除某些陳規舊俗，以維護福音的純正（參加六12）。
多數教會認為，在有婦女蒙頭習俗的社會中，婦女可入鄉隨俗。也有一些教會認為，無論何處，婦女禮拜時頭上總要有所覆蓋，如帽子、頭巾、頭帕均可。某些教會的婦女經常在頭上戴上小巾，以致她們可隨時蒙頭禱告。
另參：「哥林多前書」。

蜜(Honey)
蜜蜂所釀造味甜的汁漿（士十四8）。野蜂（撒上十四25、26）和家蜂（代下三十一5所指的蜜可能是由家蜂來的）都有釀蜜。但「蜜」有時也有可能是指濃的葡萄汁漿（如阿拉伯語），或蜜棗的糖漿（如約瑟夫所指的）。蜜被視為民生的必需品（《傳道經》三十九26）。只是吃得過多是無益的（箴二十五16、27）。蜜是施洗約翰（可一6）和以馬內利（賽七15）的食糧之一。素祭除了不可有酵以外，也不可有蜜（利二11），無疑是因為蜜有發酵的可能。蜜甘甜的味道（士十四18），使它成為比喻的好材料（詩十九10；啟十9、10）。
另參：「食物和調製方法」。

銘刻(Inscriptions)

這名詞用以形容古代的書寫方式，都是寫在耐久的材料上，例如是石版或泥版，並非寫在一般容易腐蝕、損毀的物質上，例如是蒲草紙或羊皮紙。聖經中間有提及銘刻。舉例來說，十誡是刻在石版上（出三十一18）給予摩西的，其後約書亞將之刻在石頭上，立在示劍（書八32）。在示劍的發掘區，韋特發現了一塊大石，是準備用作銘刻的。基於該石塊所在的石層，他推斷是屬於約書亞時代之物。這塊石也許仍存留在該處。神用指頭寫給巴比倫王伯沙撒的信息，就銘刻在他王宮的牆上（但五24）。在雅典的市集裏，保羅看到有一座壇，上面刻著給「未識之神」的字句（徒十七23）。啟示錄提及以色列十二個支派的名字，均刻在天城的門上（啟二十一12）。

古時的銘刻，都可以在不同的歷史年代中發現，並使用不同的語文。其中包括有埃及、巴比倫、波斯、希臘、拉丁、希伯來、亞蘭、拿巴提、摩押及其他語文。曾經有一段時期，對五經是否出於摩西之手，出現激烈的爭辯，因為當時的人還未懂得書寫。在賽拉比卡旦的綠松石礦所發現的銘刻，可追溯至主前十五世紀。故此，這些銘刻便推翻了上述未有實據的宣稱。除此以外，舍費爾在拉斯珊拉所現的泥版，約是主前1400年的文物，證明曾有一段時期的文學活動。而且，在艾伯拉新近發現的泥版所述的亦然，這些泥版還要早約1,000年。

在任何地方或位置差不多都可以發現銘刻，但是，最常見的是在會堂、教會建築物和回教寺的地面。還有集會廣場的行人道、公共建築物的牆、標明奉獻的石塊和石像、石碑及紀念飾板、墓穴和石棺，以及羅馬里程碑。要列出一張詳盡的項目表，實在沒有可能，但是一些有代表性的樣本則可見現存不同的銘刻資料。

碑銘

主前十三世紀，埃及的法老王每納他為了紀念他戰勝了海上民族，就在一塊黑色的花崗岩石碑上銘刻其戰勝的事蹟。其中有「以色列地荒涼」這句話，這話是在巴勒斯坦地以外提及以色列的最早證明。

在一塊刻有摩押文的石上，有提及以色列王暗利（王上十六16-30）。這塊石可追溯至摩押王米沙的統治末期，大概是主前830年。它在1868年的底本發現，內文記錄了摩押王叛變成功，抵抗了以色列人的壓迫。

在波斯又發現另一塊碑銘，是在貝希斯敦山的斜坡上。碑銘上刻有3種文字（古波斯文、以攔文、亞甲文），記錄了大利烏一世的輝煌事蹟，也成為解開這些古代楔形文字的鑰匙。

亞述王撒縵以色三世，將其最初6次出征的情況刻在一塊豎立的石碑上。這銘碑在

1861年，於底格里斯河的庫哈發現。這石碑的前後均刻有楔形文字，這些文字是寫在撒縵以色三世的淺浮雕上。這位亞述王亦設立了一座黑色的方尖形石碑，高6.5呎，上面描繪了他戰勝其他君王的事蹟。其中有以色列王耶戶，在從上而下的第二個嵌格內刻有圖像，耶戶俯伏在亞述王面前。這是最早期的一個以色列人圖像，也是唯一已知由同代人所刻的以色列王圖像。在圖像上刻著：「暗利的兒子，耶戶致敬……。」這銘刻可追溯至主前九世紀中期。

歷史記錄

在米所波大米地區，古時的帝王經常把重要的事件或宣告，記錄在石塊或泥版上。一個顯著的例子就是一座棱形的泥模，其中載有西拿基立年鑑的最後版，日期追溯至主前691年。它呈六邊形，高15吋，闊6吋，每邊都刻有楔形文字。這些銘刻述說：「猶太人希西家（猶大的王），不順服於我……他本身就像籠中鳥，我把他關在耶路撒冷、他的王城中……」（參王下十八；賽三十六至三十九）。

雖然在巴比倫人之中，沒有像亞述王所寫的年鑑，但我們也發掘了一些寫在泥版上的編年史；所記載的日期，是由主前626年至主前539年，即巴比倫敗亡於古列之時。其中一項巴比倫的編年史，記載了巴比倫王尼布甲尼撒攻陷耶路撒冷的正確日期，那就是主前597年3月16日（參王下二十四10-17）。

主前539年，巴比倫被波斯王瑪代人古列所吞併。這件事不僅在聖經中提及（拉一1-3），同時也記錄在一個桶形的泥柱上。這泥柱有9吋長，刻有楔形文字，是屬於古列統治的時期。上面提及他的政策，就是准許被俘擄的人，重建他們的城市及廟宇。這樣便解釋了他為何鼓勵，並資助猶太人返回耶路撒冷，使他們可以重建尼布甲尼撒王所毀壞所羅門時代的聖殿（拉一2-4）。

埃及的法老很喜歡把他們的輝煌事蹟，用象形文字寫在廟宇及墓穴的牆上。他們一般是把文字刻在石上，然後塗上油彩。其中最有趣的是示撒把他入侵以色列地的情況，雕刻在卡勒的亞捫廟宇中一個庭院南面的牆上。

牆上至今仍然可以看到超過75個城市的名字，其中包括了米吉多。這個發現，使聖經有關示撒的侵略及征服米吉多的記錄，加添了歷史趣味（王上十四25、26；代下十二2-10）。並且在考古學上，成為肯定此城市是在這個時期受到破壞及火燒的證據。

神話、史詩和傳說

現存有許多的文稿記錄，包括了埃及人、蘇默人、亞甲人、赫人和迦南人的傳說資料。這些文稿均收集在普里查得《古代近東文獻》中。其中最有趣及跟聖經有關連的，就是吉加墨斯史詩；那是亞述人所記載有關洪水的故事，與創世記六至

九章類同。在12塊亞甲文坭版中，第十一塊記載了洪水的故事，並且講述烏納比士廷（與聖經中的挪亞相似）在洪水期間的經歷。除了一些顯著的分別之外，它的記載與創世記的記載有許多相似的地方。吉加墨斯史詩也有其他版本，都是主前1000年以前的。其中有巴比倫、蘇默、赫及胡利等版本。亞甲敘述的原文，是最詳盡和著名的。普里查得認為它是主前2000年左右的文獻。我們所擁有的原文，是在尼尼微的亞述巴尼帕圖書館內找到的。

官式文告

當古代的君王或官員要發表恆久的文告，就會把文告雕刻在石頭上或嵌鑲出來。在1878年，發現了一塊銘刻的雲石版，那是來自會撒勒城，其時可追溯至革老丟統治期（主後41-54）。它記載了對盜墓及褻瀆墓地的警告。這項罪行的刑罰是死刑。這塊雲石版可能亦反映了革老丟在羅馬作王時，面對有關基督所引發的問題（綏屯紐著：《革老丟》25）；此事引致猶太人被逐出首都（徒十八）。問題的關鍵在於羅馬的基督徒宣揚基督的復活。

甚至在聖殿也有發放文告。約瑟夫提及在耶路撒冷的猶太聖殿，那圍繞殿的矮牆，是有固定距離的石版，上面刻有希臘文及拉丁文，以警告進入殿中的外邦人（《猶太戰爭錄》5.193-34；6.125-26；《猶太古史》15.417）。其後發現了兩塊有關這些警告的碎片。其中一塊是克孟甘諾在1871年發現的，上面寫著：「外人不得進入環繞聖所的欄杆及路基之內。違反者若被捕獲，要自負死罪之責。」羅馬政府准許猶太人將越過圍欄的人處死，連羅馬人也包括在內（《猶太戰爭錄》6.126）。本世紀初，在希臘的德爾斐發現了一塊重要的銘刻，那是統治者革老丟任命造成的。這銘刻是用希臘文，上面提及迦流作地方總督，其任期約是主後51至52年。哥林多的猶太人控告保羅時，他們所見的就是這個迦流總督（徒十八12-17）。因此，這銘刻對斷定保羅在哥林多18個月的日期，十分重要，並且對估計保羅生平的年表也很重要。那銘刻是官方對德爾斐城居民的宣告，是關乎增加該市卓越人士的數目。

在一塊刻了拉丁文的石頭上，出現彼拉多的名字。這塊石頭是在以色列沿岸該撒利亞馬利添的羅馬劇場內發現的。在部分文字殘缺的石塊上，提及他是行政長官，並且刻有「提庇暗」之名字，是指他受命建造一座建築物來紀念君王提庇留。

奉獻碑石

當要奉獻一座新落成的大樓，通常會有銘文刻在建築物的牆上、地面或相連的結構之中。猶大王希西家在耶路撒冷建造隧道，工程完成後，就在隧道的牆上留下銘刻（王下二十20）。那是希伯來文的銘刻，現存放於伊斯坦堡的博物館。這是

希伯來文中，最古老的銘刻之一，它描述了開鑿西羅亞水道的情形。
在希臘的哥林多，大劇場北面的廣場行人道上，刻有奉獻的銘刻。那拉丁文縮寫的銘刻是：「以拉都為回報獲任財政部長一職，自資鋪建這行人道。」那行人道上的青銅銘刻已被挖走，但在哥林多地盛產的石灰石上刻著的文字仍在。這可能跟保羅在羅馬書十六章24節所提的「城內管銀庫的以拉都」是同一人。在保羅的時代，哥林多的市集也有另一類似的銘刻，內容是：「腓利尼斯，市政官和大祭司，自資立此紀念碑，並且在其官職能力範圍之內核准擔任兩職」。
1913至14年，在耶路撒冷發掘了一塊希臘文的紀念奉獻銘刻。它來自一世紀俄斐勒山上一家會堂的牆上。其中提及狄奧多土是會堂的負責人衛登羅的兒子，衛登羅是建築這會堂的人。由於衛登羅是羅馬人的名字，這可能是一個猶太奴隸，被為他命名的羅馬主人所釋放。若是如此，這石刻可能是掛在耶路撒冷的「利百地拿會堂」之內（徒六9）。
大英博物館存有一部分拱門的遺跡。這拱門自一世紀至1867年，豎立於希臘城市帖撒羅尼迦的入口，於1867年拆卸，以供應石塊作修補巨型城牆之用。上面的銘刻寫著：「在政治首長的時代……。」這是一個指羅馬官員的罕用字眼。使徒行傳十七章6節用同一個字來形容帖撒羅尼迦的地方官。范理瑾曾說：「在現存的希臘作品中，是沒有這字的。」另外，在一條石柱上的銘刻，又發現這個字，那石柱是放在帖撒羅尼迦一間博物館那擠迫的後院內。
通信
在主前二千年代，用小坭版通信是十分普遍的。在馬里、努斯、尼尼微、艾伯拉及其他地方，發現了50多萬塊這樣的小坭版。在埃及南部的亞馬拿廢丘發現了大量這類的通信坭版。它們是用巴比倫文寫的楔形文字，時值亞肯亞頓在其新首都亞馬拿廢丘（亦即亞克塔坦）致力改革埃及之藝術和宗教。根據記載，在當時的巴勒斯坦和敘利亞，有一班名為哈皮魯人的搶掠者任意橫行。有許多坭版是由迦南地受侵略的城市記下來的，都是向法老王求助的，因為當時這些城市是法老王的藩屬國（主前十四世紀末）。有些人認為這些坭版中所提及的哈皮魯人，是與古希伯來人有關，他們在約書亞的領導之下侵略迦南地。
有時，通信是用墨水寫在陶片上。1935年，在以色列南部的拉吉發掘區，發現了18塊這樣的陶器碎片。上面寫的是希伯來文，為耶利米時代的猶太人所寫的字體提供了例證。那些文字基本上與舊約時代的希伯來文相同。這些信件是在巴比倫人侵略猶大的時候，由附近城鎮的首長何書亞耶戶送到拉吉的軍長耶烏斯那裏。最後，在主前586年，耶路撒冷的聖殿被毀。

在馬薩他發現了11塊這樣的陶器碎片。那是在1963至65年，由益基勒雅丁於死海西岸發現的。主後73年，羅馬軍隊在席爾瓦的指揮下，消滅了馬薩他。當時，960名男女及兒童，都寧可自殺而不向羅馬人投降。有10個男人被揀選去把餘下的人割喉殺死。根據約瑟夫的記載（《猶太戰爭錄》7.395），他們是以抽籤的方式來決定執行這項工作的人選。益基勒雅丁教授認為，他所發現的陶片就是用來抽籤的。其中一片寫著便耶亞這名字，可能是堡壘的指揮官耶亞之子以利亞撒。

里程碑

在整個帝國的重要道路上，羅馬人都會在相隔某段距離豎立里程碑。在中東就發現了一些這樣的里程碑。它們通常是圓柱形的石塊，約6呎高，上面寫有拉丁文（有時是希臘文）的資料。這些資料關乎3方面。第一是距離。那可能是由各省的重要城市開始計算，或者在某些情況下，是由重要的軍事駐點開始。第二就是路經之地的名稱。第三就是築路者的名字及所紀念的君主的名字。儘管有證據顯示，有些里程碑早已存在，但是該撒亞古士督可能是首位豎立眾多里程碑的人。雖然維斯帕先曾經在征服這個國家之時，在他行軍的路上，豎立臨時的里程碑，但在哈德良之前的以色列，這些里程碑顯然並非必要豎立。

墓穴和石棺

正如我們可以預期的，其中一個最有可能找到銘刻的地方，就是埋葬死人有關的物體及建築物。古埃及人墓穴的牆上佈滿銘刻，包括埋葬地點的牆、天花板和石棺。這些銘刻都是象形文字，是埃及人的神聖語文，而且通常含有對神靈的祈求，或是死者欲帶同全部財物之記錄前往下一個世界。這是那些能夠負擔得起的人的特權，若沒有這些銘刻，就可能不會長生不朽。

在斯科匹山發現了一個骨龕，上面刻著：「哈拿尼，拿細耳人約拿單的兒子」。另一個裝著他妻子骸骨的骨龕，就刻著：「撒羅米，拿細耳人的兒子哈拿尼的妻子」。在耶路撒冷東北部的吉瓦特哈米塔爾，發現了4個墓穴，裏面藏有許多骨龕。大約半數是有銘刻在上面的。其中一個刻著：「西門，建造聖殿的人。」那銘刻是亞蘭文，使我們想到他是有分參與建造耶路撒冷的聖殿。

另一個與聖殿有關的骨龕存放在英國博物館。上面有希臘文的銘刻，內容是：「建造殿門的亞歷山太人尼迦挪家族之骸骨」。這是指亞歷山太城內一個富有的猶太人家族，他們贈送了兩座巨型的銅門給希律所建的聖殿，名為尼迦挪門。

1950年代早期，在橄欖山上接近主哭堂的地方，發現了一個大墓地。這是在耶路撒冷所發現同類的墓地中最大的一個，它包括了20個凹槽類型的墓穴及38個坑型的墳墓。他們是主後三世紀至四世紀的墓。這些墳墓包括了122個骨龕，其中有43

項銘刻是亞蘭文、希伯來文及希臘文。在這些銘刻中常見的名字有耶書亞（耶穌）、馬利亞、馬大、撒羅米及西緬。

自1967至74年，有更多的墳墓被發現。其中包括上文所提及的，在吉瓦特哈米塔爾發現了那建造聖殿之人西門的墳墓。其中一個骨龕上面刻著使人著迷的銘刻，是用古希伯來文書寫，至今仍未有發現相似的銘文。上面寫著：「我，阿爸，祭司以利亞撒的兒子，大祭司亞倫的後嗣。我，阿爸，那被壓迫及控訴的人，是生於耶路撒冷，其後被放逐到巴比倫及歸回至（回到耶路撒冷）瑪他提雅。」

在1970年代中期，一個長越7哩的猶太墓場被發現，是跨越在耶利哥西面的7個山丘上。大約有120個墓穴被發掘及測量。他們前後為時約150年，直到羅馬人在主後68年毀滅耶利哥的時候為止。有一個墓穴存留了32種不同的銘刻骨龕，17個是希臘文，15個是亞蘭文。其中一個頗有趣，其上寫著：「狄奧多土，亞基皮娜皇后所釋放的人的骨龕。」這有可能跟耶路撒冷聖殿內發現的銘刻中，所提及的狄奧多土同屬一人。如是，其希伯來家族名稱該是歌利亞，也就是整塊埋葬地的主人。

地面的嵌鑲

在羅馬及拜占庭時代，長方形會堂、浴室、會堂和教會的地面都盛行裝飾，並且在其他公共建築物也有用彩色小石塊所嵌鑲的銘刻和工藝。1972年在該撒利亞馬利添的發掘工作中，發現了一座建築物。在整座建築物中，有6個地面是有嵌鑲的銘刻。其中兩面是希臘文的羅馬書十三章3節，鑲成圓邊的形狀。另一面是祝福出入房間的人，上面寫著：「你出、你入，願耶和華賜福你。」有兩面是祈求基督幫助那些興建和使用這座建築物的人。這些都是一座建築物的殘址，該建築物在主後七世紀時被毀滅。

在提比哩亞哈馬、伯珊、伯亞法、以實提莫、穌西亞、哈馬加達、隱基底和以色列的其他地方，會堂裏的地面都有希臘文及亞蘭文的銘刻。這些銘刻通常提及會堂的捐助人。在突尼斯的拿努發現了一間會堂的地面上，有拉丁文的銘刻。在提比哩亞的會堂，希伯來文只是用來說明十二宮圖上的天文學符號。基本上，亞蘭文是用於宗教規例或法律，希臘文則主要是用於向捐獻者致敬的話。

其中一項最著名的地面嵌鑲，是來自約旦的麥迪巴的多個教堂。地上嵌鑲了最古老的以色列及約旦地圖，是主後六世紀時鑲於地上的。城市的名稱、地理特徵及經文都是希臘文。教堂的地面都例必註明有日期的或沒有日期的奉獻、祝福及引用的經文。這些內文包括了亞蘭文、埃及基督徒所用的文字、敘利亞文、拉丁文及希臘文。這些銘刻通常附帶圖形象徵，但是在427年，發出告示禁止在行人道上

用十字架及其他宗教象徵，以免被行人踐踏。但是，這項禁令的推行範圍有多廣卻不清楚。

John R. McRay

另參：「考古學」；「艾伯拉」；「亞馬拿坭版」；「洪水神話」；「馬里」；「努斯」；「陶器」；「西羅亞池」；「烏加列」；「考古學和聖經」；「印」；「字母」；「創世的神話」。

墨角蘭(Marjoram)

小型薄荷，可達3呎高；或者就是舊約裏的「牛膝草」。

另參：「植物（海索草）」。

廟塔(Ziggurat)

原文意指「廟塔」，是作崇拜用的建築。廟塔從側面看，和埃及的梯級形金字塔相仿。米所波大米的大城市中，廟塔十分常見。巴別塔（創十一1-9）相信就是這類的建築物。神祇住在高處，是古時很普遍的觀念，故此祭神當在山上或岡頂。米所波大米完全沒有丘陵，也沒有可作建築的石頭。當地人的建築材料是泥磚。用泥磚造成的廟塔，是山丘的代替品。祭司或拜神的人，可以藉此更加接近神祇。廟塔和埃及的金字塔一樣，底部成正方形。但側面卻不是斜坡，而是由大至小，一層一層重疊的平臺，以石階或坡道相連。神龕或祭壇位於塔頂，祭司在此獻祭、唸咒、禱求。巴比倫城巨大的7層廟塔，底部幾乎有300平方呎，高度大致相同。巴比倫的高塔已不復存在，但附近的基士仍有一座宏偉的廟塔。

憫挪太(Meonothai)

猶大支派俄陀聶的兒子（代上四13、14）。

摩弗／孟斐斯(Memphis)

位於開羅西南面約15哩的城市，曾一度是埃及的古都，現今已名存實亡。

這城建於主前3000年的時候，被稱為「白牆」；其後，埃及名字又稱為曼那弗魯邁尼或曼斐；希臘名摩弗是從第二個名字曼斐演變而來的。雖然希伯來經文有一處用了其希臘名字（何九6），但在舊約裏一般稱為挪弗（賽十九13；耶二16，四十四1，四十六14、19；結三十13、16）；估計這是埃及名字的中間部分的訛傳所致。

摩弗的歷史

根據主前五世紀的希臘歷史家希羅多德的記載，曼尼斯王統一了埃及不久，便建立摩弗城和蒲他神廟。無論曼尼斯是否一位歷史人物，今天一般歷史家均同意埃及統一（約主前3100）後不久，新的首都建於上埃及與下埃及的交界處。雖然統一後首兩個朝代的君王都來自底比斯以北的天尼斯，但他們皆葬於摩弗西面的撒卡萊，這似乎顯示他們是以摩弗為首都。

舊王國時期（約主前2700-2200）一直以摩弗為首都。中期王國（約主前2050-1775）也多半以摩弗或鄰近的伊特圖偉為首都。

到了新王國或帝國時代（約主前1580-1100），首都雖遷往底比斯，不過大部分時間，摩弗仍是第二首都，有些君王更因她處於中心的地理位置而住在那裏。蘭塞二世在主前十三世紀把住所遷往尼羅河三角洲的泰尼斯，卻在摩弗興建了許多建築物，又把這城進行大規模的翻新和重建。早於前十六或十五世紀，挪弗已有大都會的特色，敘利亞人、腓尼基人、希臘人和猶太人都先後在這裏建立各自的住宅區。

在主前1000年，埃及遭入侵和政治不穩定，摩弗曾一度沒落，但整個城市大體上仍是完整的。縱使在主前四世紀，亞歷山太城興建之後，摩弗的重要性仍未減；多利買王朝有些王在這裏登位，而不在主要的首都亞歷山太登位。

自基督徒國君狄奧多亞在主後四世紀把異教神廟關閉並拆毀後，摩弗便失卻了她作為宗教中心的地位。

關乎摩弗的預言

正如上述所說，舊約中只有先知書曾提及摩弗。先知宣告埃及的罪時，摩弗當然也包括在內，但摩弗的罪孽卻被先知特別提名數點出來；以西結宣告說神要毀壞城裏的偶像（結三十13），並使她遭遇危難（三十16）。耶利米更進一步，預言摩弗要徹底被毀滅，不再有人居住（耶四十六19）。

顯然，導致這審判的原因包括：第一，各國都要為其罪惡和拜偶像而受罰。第二，

先知譴責以色列周圍的國家對猶太人的仇恨和殘暴，出埃及之前的幾個世代，埃及人使希伯來人聽到他們的名字便生恨意。所羅門逝世，希伯來王國分裂後，埃及王示撒在羅波安王第五年入侵巴勒斯坦，並造成相當程度的破壞（主前926；王上十四25）。後來在主前609至608年，法老尼哥又使以色列向他進貢。

這些關乎摩弗受攻擊的預言特別與兩件重要的事件有關。基督徒羅馬王狄奧多亞（主後379-395）在除滅異教的行動中，下令把摩弗的廟宇拆毀，並把所有偶像除滅。後來在七世紀，一神信仰的回教徒征服了埃及，同樣要把古代多神宗教的痕跡消滅。亞拉伯人在主後642年開始興建開羅，摩弗就成了新城的石料來源。古城的遺跡全被運走，直至幾乎全部消失，在棕樹和麥田之間只剩下蘭塞二世一個倒下了的40呎石像、他的一個獅身人首像、幾根柱的基石，和其他不大重要的遺物。最大的遺跡留在一個湖泊內，因為古代防堤的崩裂使這地方被水淹沒成為湖泊。

Howard F. Vos

另參：「埃及」。

摩西(Moses)

希伯來人的偉大領袖，曾帶領他們脫離埃及的捆綁，進入迦南應許之地；也曾在西乃山上給他們宣讀律法，這律法就成為了他們歷世以來宗教信仰的基礎。摩西可以說是集多種身分於一身，其中包括：先知、祭司、頒佈律法者、審判者、代求者、牧人、行神蹟者，以及民族的創立者等。

摩西這名字的意義不能確定。聖經把它當作希伯來文來解釋，意思就是「拉出來」（出二10；參撒下二十二17；詩十八16）。然而，這若是一個埃及名字，由發現他的法老女兒所起的，那麼「摩西」這名字就極可能是從埃及文「兒子」這字演變而來（許多著名的埃及名字也包括這部分，例：亞模西士、杜得模西士和蘭塞）。舊約再沒有其他人用這名字。

摩西毫無疑問是舊約裏最重要的人物（其名被提及767次之多），他的影響力也延展至新約（在新約中出現79次）。摩西一生前40年生活在法老的王宮中（徒七23），在那裏「學了埃及人一切的學問」（徒七22）。第二個40年住在米甸；因為他殺了一個欺壓希伯來人的埃及人，於是逃亡至米甸躲避法老的憤怒（徒七23-30）。最後的40年他全心帶領以色列人，離開埃及的奴役，往神應許賜給亞伯拉罕及其後裔（創十二1-3）的地方去。摩西死時，年120歲，成功地帶領以色列人經過40年曠野的飄流，來到約但河的東面，面對應許地的邊緣（申三十四7）。他是歷史

上一個偉大的人物，帶領一群奴隸，在一個難以想象的困境之下，把他們模塑成一個民族，這民族影響和改變了整個人類歷史的進程。

背景

聖經是研究摩西生平的唯一資料來源，考古學證實與摩西有關之事件的可信性，但卻從未提供任何證據證明他的存在或他的工作。摩西的故事始於雅各，他因迦南地有饑荒，便帶著眾子及其家人一起來到埃及。這家族在約瑟的邀請和法老的歡迎下，在埃及東北面一個名歌珊的地方住了下來，他們在那裏住了430年（出十二40）。在這段期間，他們的人數迅速增長，遍滿歌珊地（出一7）。後來埃及有不認識約瑟的新王興起，聖經並沒有說明這法老的名字，學者對於這法老是誰也沒有一致的看法。最常見的意見認為這法老要不是杜得模西士三世（主前1490-36），就是薛提一世（主前1309-1290）或蘭塞二世（主前1290-24）。法老恐怕他們的人數繼續增長下去，會成為國家的威脅，於是便設法壓抑他們的增長。法老派他們建造兩座積貨城——比東和蘭塞，但這些苦工卻沒有令他們的人數減少。下一步，他要求收生婆合作，把生出來的希伯來男嬰殺了，但收生婆並沒有聽從這命令。其後，法老便命令希伯來人自己把男嬰淹死在尼羅河。就是在這第一次迫害猶太人的背景中，嬰孩摩西出生了。

第一個40年——在埃及

出生和早期生活

一個名暗蘭的利未人娶了他父親的妹妹約基別為妻（出六20；參出二1）。他們第一個兒子亞倫，比摩西年長三歲，生於要淹死希伯來嬰孩的命令之前，因為聖經沒有指出他的生命曾遭任何危險。然而，摩西出生時，這可怕的命令已實施了。摩西的母親把他藏了3個月，直到不能再藏，便取了一個蒲草箱，抹上石漆和石油，把孩子放在箱裏。她把箱子擱在河邊的蘆荻中，摩西的姊姊米利暗遠遠站著，看看會發生甚麼事。不久，法老的女兒（約瑟夫認為她是帖模提斯，其他人則認為她是赫斯蘇特，但其確實的身分仍未能肯定）如常帶著宮女來到河邊沐浴。她發現了嬰孩，認出他是希伯來人的孩子，並決定收養他，如同自己的孩子。米利暗從藏匿的地方走出來，主動提出為嬰孩找一個希伯來婦人作奶媽，公主也同意她的安排。米利暗便把嬰孩帶回家，摩西留在母親身邊約有2、3年（參撒上一19-24）。聖經沒有記載摩西的成長時期，究竟他母親有沒有在他童年的後期和青少年階段繼續去看望他？有沒有把他真正的身分告訴他？有沒有把希伯來人的信仰教導他？這一切都只可以憑想象去推測。摩西像皇室中其他成員一樣，學了埃及人一切的學問，並且「說話行事都有才能」（徒七22）。

跟本族人認同

摩西何時知道自己是希伯來人，而不是埃及人，我們不得而知，但明顯他在40歲時已知道這事。一日他往看自己的族人，並觀察他們受奴役的情況，因為法老在摩西出生時所施行惡待希伯來人的法令仍未收回。摩西看見一個埃及人欺負一個希伯來人，怒從心生，便殺了埃及人，把他埋葬了。他以為沒有人知道這事，但翌日，當他嘗試調解兩個希伯來人之間的糾紛時，才知道事情已敗露。那兩個希伯來人皆與他敵對，指他是殺人兇手，說：「誰立你作我們的首領和審判官呢？難道你要殺我，像殺那埃及人嗎？」（出二14）使徒行傳七章25節又加上：「他以為弟兄必明白神是藉他的手搭救他們。」摩西知道事實已經敗露，自己雖是皇室中人，但仍不能免卻殺人應有的懲罰，於是逃亡至米甸地。

第二個40年——在米甸

和葉忒羅家結親

摩西來到米甸後不久，坐在井旁歇息的時候，看見米甸祭司的7個女兒出來打水飲羊；其他牧羊人走過來，欲趕走她們。摩西路見不平，便插手干預，並幫助祭司的女兒飲羊。葉忒羅（出三1；又名「流珥」，出二18；或「何巴」，民十29）知道這事，便請摩西與他們同住，並把西坡拉（名意是「小鳥」）給他作妻子。摩西在米甸時，與西坡拉生了革舜（出二22）和以利以謝（出十八4）。40年過去了，摩西大概已淡忘了早年在埃及的生活。他意想不到，在已屆80之年，神不久還要催促他返回埃及宮中，面對他曾逃避的法老的兒子，要求他釋放以色列人，脫離已忍受多年的奴役。神並沒有忘記祂的子民，現在便準備要拯救他們。

在燒著的荊棘中和神相遇

一日，當摩西牧養他岳丈的羊群至何烈山（又名「西乃山」）。神從荊棘裏的火焰中向摩西顯現；荊棘雖被火燃燒，卻沒有被燒毀，摩西移步看個究竟，便聽見神從荊棘中呼喚他，說：「摩西，摩西！」摩西回答說：「我在這裏。」摩西欲再走近，神卻說：「不要近前來。把你腳上的鞋脫下來，因為你所站之地是聖地。」（出三5）神又進一步說明祂是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神；神向摩西保證，祂已看見了祂百姓所受的苦，聽見了他們所發的哀聲。然後祂告訴摩西，祂已計劃差遣摩西往埃及，把以色列人從奴隸的轄制中拯救出來（三10）。

面對這個似乎是他能力範圍以外的挑戰，年老的摩西用了許多藉口來推卻這任務。摩西說：「我是甚麼人，竟能去見法老，將以色列人從埃及領出來呢？」神卻保證祂必與摩西同在（出三11、12）。摩西找來另一個藉口說，若以色列人問他打發他來的神叫甚麼名字時，他並不能回答；神就以含有隱意的句子啟示祂的

名字，祂說：「『我是自有永有的』……你要對以色列人這樣說：『那自有永有的打發我到你們這裏來』。」（三13、14）對於這名字，有許多不同的解釋，在各種分歧的解釋之中，不容置疑的是，這名字暗示了神的自存和自足。摩西跟著反駁說，他若告訴以色列人是神差遣他把他們從埃及拯救出來，他們必不相信。神給他3個神蹟作為回應：他把牧杖丟在地上，牧杖立即變作蛇：他把手放在懷裏，手就長了大痲瘋；神又告訴他，他把尼羅河的水倒在地上，水必變作血（四1-9）。即使有了這些有力的證據，證明神與他同在，摩西仍不願接受這重任，他說：「主啊，我素日不是能言的人……我本是拙口笨舌的」（四10），神告訴摩西祂必會指示他當說的話。但不管神如何保證，摩西仍求神差遣其他人，神一方面向他發怒，另一方面又心生憐憫，於是命摩西的哥哥亞倫作他的代言人，不過，神說祂的指示仍會直接傳達給摩西。

其後，摩西返回葉忒羅那裏，但沒有告訴葉忒羅有關與神相遇和受神差遣的事。

返回埃及

摩西帶著妻子和兩個兒子返回埃及，但只是告訴岳丈他回埃及的目的是探望族人（出四18）。聖經記載說，摩西叫妻子和兩個兒子騎在同一匹驢子上（四20），3人同坐一匹驢子顯示兩個孩子仍然年幼，並不是摩西結婚初期所生的。在路上一個住宿的地方，一件奇怪的事發生了；耶和華遇見摩西，想要殺他（四24），這明顯因為摩西在離開米甸之前，仍未替孩子行割禮。西坡拉知道摩西的生命有危險，便親自執行這儀式，並對丈夫說：「你真是我的血郎了。」（四25）姑勿論這次與神不尋常的相遇含有些甚麼其他意義，這遭遇確實是一個嚴肅的提醒，提醒那作約民領袖的人，自己先不可忽略約中任何一部分（創十七10-14）。

神命亞倫（他仍在埃及）上山，到祂在荊棘火焰中向摩西顯現的那山上去，在那裏與他的弟弟相見。摩西把所發生的一切事情告訴了亞倫，並一起返回埃及，聚集了眾長老，告訴他們一切。摩西和亞倫在眾民面前施行神蹟時，他們就相信這兩位領袖是奉神差遣來拯救他們脫離困苦的（出四30、31）。

第三個40年——由埃及至迦南

和法老會戰

摩西返回埃及不久，在亞倫的陪同下，來到法老那裏重複耶和華的要求：「容我的百姓去，在曠野向我守節。」（出五1）法老拒絕這要求，聲言他從未聽聞摩西的神。當時的埃及王看他們自己是神，所以我們可以想像法老認為這是何等的侮辱。他不單拒絕摩西的要求，而且還加重希伯來人的重擔。這事以前，希伯來人做磚所用的草是由埃及人供應的，現在他們要自己去撿草，但做磚的數目不可減

少。希伯來人痛苦和憤怒地轉向摩西說：「你們使我們在法老和他臣僕面前有了臭名。」（五21）即使摩西也不明所以，遂向神抱怨說：「你為甚麼苦待這百姓呢？」（五22）拯救希伯來人脫離困軛，並且會帶領他們進入祂應許給亞伯拉罕、以撒和雅各之地（六8）。神吩咐摩西再次來到法老面前，重複那釋放希伯來人的要求，並聲明法老若不答允，必遭懲戒。

摩西再次進入法老的宮中，重申釋放以色列人的要求。摩西把杖變作蛇，欲以此嚇倒法老，可是，埃及的術士用邪術也能行這神蹟，因此法老心裏剛硬，不肯聽從摩西。隨著摩西在埃及地一件接一件的施行九災，顯出神的全能，使法老屈服。這九災包括將尼羅河的水變作血（出七20-24）、蛙災（八1-15）、虱災（八16-19）、蠅災（八20-32）、畜疫之災（九1-7）、瘡災（九8-12）、雹災（九13-25）、蝗災（十12-20），以及黑暗之災（十21-29）。摩西施行蛙災、蠅災、雹災、蝗災和黑暗之災時，法老感到狼狽，曾暫時溫和下來，答應摩西的要求，但天災過後，他的心又再剛硬，收回他的承諾。頭9災嚴重地破壞了埃及地，但以色列人仍未得釋放，不過，還有一災為埃及人預備，這也是最可怕的一個災害。

第一個逾越節

神告訴摩西，還有一災要臨到埃及人：「凡在埃及地，從坐寶座的法老直到磨子後的婢女所有的長子，以及一切頭生的牲畜，都必死。」（出十一5）此外，祂向摩西保證，這災不會傷及希伯來人任何一家，「好叫你們知道耶和華是將埃及人和以色列人分別出來。」（十一7）

神透過摩西和亞倫，指導以色列人準備盡快離開埃及。他們要向埃及人要金器和銀器（十一2-3），埃及人也許因為懼怕希伯來人，都答應了這要求，以為送出了禮物，埃及地的災禍便會止息。神又吩咐希伯來人每戶預備一隻羊羔，若人少，可與鄰舍共取一隻。這是為埃及地最後一頓晚餐所預備的（後來成了以色列人歷代以來為逾越節的定例）。羊羔的血要塗在門框和門楣上，以色列人要在屋裏吃逾越節的晚餐。神應許希伯來人，凡是門上塗了血的，傷害必不會臨到那一家。此外，又吩咐他們預備無酵餅。到了半夜，耶和華那死亡的使者起來擊殺埃及地所有頭生的，由法老的長子直至被囚在監裏的都不能倖免，埃及人中，沒有一家人可以逃過這災難。法老看見了所發生的事，便命令摩西和以色列人立即離開埃及地（十二31-32）。聖經說離開埃及的男丁約有60萬人。連婦女和孩童在內，總人數可能超過200萬，這對埃及的經濟來說，是一個十分嚴重的打擊。

出埃及

出埃及的事件被稱為舊約的焦點；誠然這是舊約的中心事件，也是以色列進展成

一個民族的時刻。猶太人今日仍回顧這事件，看為神在歷史中拯救以色列人的偉大救贖行動，正如基督徒以信心看十字架為偉大的救贖行動一樣。

現今我們不能準確地肯定希伯來人出埃及的路線，不過，學者們卻提供了許多不同的意見。以色列人沒有採取最短、最直接的路線（那是沿著地中海的海岸，約需10日的路程），卻向著西乃山進發。摩西早年曾在那裏的荊棘火焰中遇見神，神指示摩西帶領以色列人返回相同的地點，作為神差遣他拯救其子民的標記，以色列人並要在那裏敬拜神（出三12）。希伯來人沒有忘記約瑟曾要求他們返回故鄉時，把他的骸骨也一起帶回去（創五十25；出十三19）。

在路上，日間有雲柱在以色列人前面，夜間也有火柱。雲柱代表神與他們同在，並且引領他們踏上前路。

在埃及那邊，法老又反悔讓希伯來人離開埃及，於是差遣軍隊追上去，要把他們帶回來。希伯來人看見一片愈來愈接近的塵土，知道埃及的軍隊正追趕上來，感到十分驚惶。他們面對著汪洋大海，前無去路，後有追兵，不知如何是好。於是以色列人轉向摩西，埋怨他好把他們領出埃及。神再次向他們保證，叫他們不用害怕，也不需作任何防衛，神應許要為他們打這場仗，並且要把勝利賜給他們（出十四14）。

耶和華用強烈的東風把蘆葦海（傳統誤作紅海）的水分開，讓以色列人從乾地走過去，到海的彼岸。

埃及人從後趕上，跟著以色列人走在乾涸的海床上，但在他們還未到達彼岸之時，海水已復合了，埃及兵馬都被淹斃在大海之中，以色列人則平安到達彼岸。以色列人用詩歌慶祝神的拯救（出十五），然後繼續他們的旅程。其後的敘述描寫以色列人在沙漠中掙扎求存——缺糧和缺水、內部不和、埋怨摩西、與敵人爭戰等等問題。在這些經歷中，摩西成為他們團結起來的力量和偉大的屬靈領袖。

雖然以色列人不久以前才看見神拯救的大能，但他們的信心並不堅強。3日後，他們來到一個地方，水不能飲用，他們便開始向摩西發怨言。耶和華指示摩西潔淨水泉，眾民的需要遂得著滿足（出十五22-25）。他們到達汛的曠野時，又再發怨言，這次是由於食物的短缺，神供應嗎哪以滿足他們的需要；嗎哪是一種像餅的東西，可作他們的食物，直至進入了迦南（十六1-21）。後來，眾民在利非訂安營之後，又再次發怨言，這次是由於缺乏食水，神再一次滿足他們的需要，叫水從何烈的磐石流出來（十七1-7）。當他們仍在利非訂安營時，亞瑪力人來攻擊他們，但神賜給以色列人一次大勝利（十七8-13）。

摩西和以色列人到了西乃，在那裏安營。葉忒羅來探望摩西，把摩西的妻子和兒

子也一同帶來，顯然西坡拉先前是決定了與孩子返回父家，沒有跟摩西一起往埃及去。這是一個快樂的重聚，葉忒羅向神獻上燔祭和平安祭（這行動使一些解經家認為葉忒羅是一個真心敬拜神的人，甚至好像摩西一樣；然而，他如何與希伯來信仰扯上關係卻不得而知）。葉忒羅看見摩西要親自解決眾民所有的糾紛和困難，而沒有人協助時，便建議摩西在民中選出一些有能之士，讓他們分擔一些較輕的責任，摩西接受了這建議。不久，葉忒羅便返回自己的家鄉，沒有留在西乃，參與以色列人與神的立約（十八13-27）。

神在西乃頒賜律法

神信守向摩西的承諾，祂把希伯來人從埃及為奴之地領出來，並帶領他們到達祂差遣摩西作眾民領袖的地方。神現在已準備好與以色列人進入約的關係。在閃電、雷轟、密雲、火焰、濃煙和地震這驚人、壯觀，好比火山爆發的情景之下，神降臨在西乃山上，吩咐摩西上山。摩西在山上逗留了40晝夜，接受了律法，這律法將要成為盟約之基礎。

在西乃山上，神啟示自己是一位要求人在生活各方面對祂完全忠心與專一的神，同時祂定意與子民建立個別相交的關係。

以色列民的悖逆

摩西停留在西乃山上的時候，山下的眾民開始顯得不耐煩，並且懷疑摩西會否回來，於是便來到亞倫面前，要求他為他們鑄造偶像，作敬拜之用。眾民獻出身上的耳環，亞倫便將之鑄成牛犢的形狀。他把金牛犢交給眾民時說：「以色列啊，這是領你出埃及地的神。」（出三十二4）翌日，他們齊集敬拜這偶像，獻過祭，就吃喝喧鬧。神把山下正在發生的事情告訴摩西，並憤怒地宣告祂要毀滅這民，要從摩西和他的後裔另立一個大國，摩西立即為百姓求情，神的震怒才稍歇。摩西帶著兩塊寫上律法的石版下山，但當他看見以色列民所作的事，便不能抑制怒氣，他把法版摔碎在地上，然後把金牛犢搗碎成為粉末，用水混和，命以色列民喝。摩西憤怒地轉向亞倫，要求他為所犯的大罪加以解釋。亞倫推卸責任說：「我把金環扔在火中，這牛犢便出來了。」（三十二24）因為眾民所犯的大罪，摩西徵求民眾自動出來執行神在他們身上的審判，利未支派的人作出了回應，那天被殺的百姓約有3,000人，自願的利未人後來得到摩西的讚賞和嘉許（申三十三9、10）。摩西又再為眾民代求，表明神若不饒恕他們，他寧願與他們一同滅亡。神就動了憐憫之心，應許摩西說，耶和華的使者仍會與他們同行（出三十二34）。摩西作了一個特別的要求，求神讓他看見祂的榮光。神指示摩西鑿出兩塊石版，像他摔碎的一樣，然後翌日返回山上。耶和華在那裏，在摩西面前經過，並宣告

祂的名，說：「耶和華，耶和華，是有憐憫有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實。」（出三十四6）摩西再停留在山上40晝夜，重新再領受禁拜偶像的警告，並從耶和華得著進一步的指示，接受另外兩塊寫上十誡的法版。摩西從山上下來的時候，並不知道自己因曾與神交談，所以臉上發光。眾民起初不敢走近他，但他呼召他們，聚集在他面前，並重述耶和華在山上向他說的話。其後，他用帕子蒙在臉上，只是來到耶和華面前才把帕子除下來。保羅說這帕子的目的，是避免眾民看見摩西臉上的光漸漸褪去（林後三13）。

會幕和祭司制度之設立

摩西第一次上山接受律法時，神指示他收集一些用以建造會幕或帳幕的材料，就是金、銀、銅，藍色、紫色、朱紅色線、細麻、山羊毛、染紅的公羊皮、海狗皮、皂莢木、點燈的油、做膏油和香的香料、紅瑪瑙和其他寶石（出二十五3-7）。同時，神也給了他建築的藍圖，以及祭司分別為聖的禮儀。一個名比撒列的人全權負責會幕的建造，並由亞何利亞伯協助（三十一1-6）。會幕像一般帳棚一樣，是方便攜帶的，這樣，希伯來人在前往迦南的路上可隨時把會幕拆下來，在另一站再搭建。

除了會幕方面的指示外，神也將一些應獻的祭指示摩西，包括：燔祭、素祭、平安祭、贖罪祭和贖愆祭（利一至七）。摩西也負責膏立亞倫和他兒子為祭司，並建立敬拜制度的儀式（利八至九）。

這嚴肅的宗教禮儀建立了一段時間之後，亞倫其中兩個兒子，拿答和亞比戶，把不合規格的凡火獻在耶和華面前。結果有火從耶和華那裏出來，把他們消滅了。摩西禁止亞倫和其餘兩個兒子以利亞撒及以他瑪舉哀，因為拿答和亞比戶是犯了罪被懲罪（利十1-7）。他們所犯之罪的性質究竟是甚麼，很難下定論，但肯定是與干犯神的聖潔有關。所以，利未記餘下的部分均強調一些條例，說明神期望祂的子民過聖潔的生活。這些條例可用一句話概括言之：「你們要聖潔，因為我耶和華——你們的神是聖潔的。」（利十九2）

眾民仍在西乃的曠野安營時，神吩咐摩西數點他們的人數：「所有的男丁……從二十歲以外，能出去打仗的。」（民一2、3）人口普查完畢後，得出的結果是，男丁數目有603,550人。利未人是分別數算的，共有22,000人。

由西乃至加低斯

以色利人從離開埃及至核點民數時已有一年的時間（民九1）。神提醒眾民要守逾越節。他們守了節，1個月後，便離開西乃，來到巴蘭的曠野。一路上，他們埋怨說只有嗎哪一種食物太單調，渴望可以吃到魚、黃瓜、西瓜、韭菜、蔥、蒜，像

在埃及時一樣（民十一4-6）。神十分憤怒，便給他們大量的鵪鶉，但當肉仍在他們牙齒之間，神便用最重的災殃擊殺他們。米利暗和亞倫也像眾民一樣，存著抱怨的態度，他們批評摩西娶古實女子為妻（民十二1、2）。我們不能確定這古實女子是埃提阿伯人，還是指西坡拉的另一種說法。若摩西確實再婚，舊約中卻沒有任何地方提及這段婚事。摩西對兄姊的指控沒有作出任何答辯，因為他不需要答辯，神已干預這事，親自為祂的僕人辯護。由於米利暗出言毀謗摩西，所以神責打她，使她長大痲瘋。當亞倫看見米利暗的情況，就承認跟米利暗一樣犯了罪（民十二10-12），在摩西切切代求之下，米利暗的大痲瘋始得痊愈。

眾民在巴蘭曠野的加低斯（又稱「加低斯巴尼亞」，民三十二8等）安營時，摩西派十二探子往迦南。每支派要打發1個人，窺探那地的情況，好準備以色列人進入。40日後，探子回來了。雖然他們均回報那地是肥沃美好的，但其中10人卻懼怕迦南人，不主張進入迦南地，只有約書亞和迦勒願意前往佔領那地。全會眾都附和不願進入迦南，並決意選出一位新領袖，帶領他們返回埃及，免得死在迦南人的刀下。他們勢將用石頭打死摩西和亞倫。在那一刻，神親自干預這事。若不是摩西求情，神便已把全會眾都消滅了（民十三1至十四19）。摩西指出神若不帶領眾民進入迦南，周圍的列邦必認為以色列人的神沒有能力帶領他們進入應許之地，神再一次勉強答允摩西的要求，饒恕了以色列人，但補充說，眾民中20歲以外，曾埋怨神的，不得進入應許之地，他們要在曠野飄流40年，直至那一代的人全部死去，他們的兒女才可進入迦南（民十四29-33）。眾民聽見神的宣判，便想馬上進入迦南地去，使這刑罰無效。但由於神沒有與他們同在，所以他們慘敗於亞瑪力人和迦南人手下。

在曠野的四十年

在曠野飄流的40年間所發生的事件，可知的並不多。縱然神已嚴嚴地審判眾民，但他們的態度仍然不變。一個名可拉的人帶領另一次叛變，向摩西和亞倫的權威挑戰；摩西和亞倫為這些悖逆者懇求神，神卻不聽（民十六22-24），但神吩咐全會眾遠離可拉及其同黨的帳棚。眾民正觀看的時候，地就裂開了，把叛黨連同他們的家眷、財物，全吞下去；雖然以色列人親眼看見背叛者的結局，仍轉向摩西和亞倫，指控他們殺害自己的族人。這時，神吩咐摩西離開滿口怨言的群眾，好讓神親自報復。雖然摩西趕緊為眾民贖罪，但在刑罰停止之前，已有14,700人死於瘟疫。耶和華為了向以色列人證明摩西是祂揀選的領袖，便吩咐摩西從每支派取一根杖，放在會幕中。神要使祂所揀選之人的杖發芽，以止息眾民的怨言。亞倫的杖果然發芽、生了花苞，並且開花。可是，群民只是更加埋怨，同聲怨道：「我

們死喇！我們滅亡喇！都滅亡喇！」（民十七12）

到了曠野飄流的末期，米利暗在加低斯死了，並且葬在那裏（民二十1）。眾民再一次為缺乏食水而發怨言，神命摩西吩咐磐石出水，以滿足眾民的需要。摩西沒有吩咐磐石，卻用他的杖敲打了兩下；磐石流出水來，神卻責備摩西和亞倫：「因為你們不信我，不在以色列人眼前尊我為聖，所以你們必不得領這會眾進我所賜給他們的地去」（二十12）。這罪的性質雖不清楚，但摩西和亞倫明顯是取了那只屬於神的榮譽。由於犯了罪，他們帶領以色列人進入應許地的權利給褫奪了，那罪的刑罰似乎太重，卻顯出摩西和亞倫作領袖的權利，是帶著不尋常的責任的。眾民從加低斯前行至位於以東邊境的何珥山，亞倫死在那裏。摩西取了亞倫的祭司袍，交給他兒子以利亞撒，這樣就把大祭司的職任移交了（民二十28）。

以色列民接近目的地時，迦南本土的人便開始加強抵禦。以色列人在何珥瑪與亞拉得王發生了一場小戰鬥。終於獲勝（民二十一1-3）。百姓繞過以東地的時候，一些人又向神和摩西發怨言，因為沒有糧，沒有水，他們又厭惡嗎哪；這次耶和華使毒蛇進入百姓中間，許多人因被蛇咬而死，那些未被蛇咬的來到摩西面前，承認他們的罪，並請摩西求神叫那蛇離開。神指示摩西造一條銅蛇，懸在杆上，那被蛇咬的人仰望這銅蛇，便得存活（二十一8、9）。

以色列人來到亞摩利王西宏的境界時，派遣使者求王容許他們和平地走過。西宏不單不答應，而且還派軍隊來攻擊以色列人。在戰爭中，西宏被殺，希伯來人便取了他的土地和城邑（民二十一21-25）。

到達約但河

以色列人戰勝了西宏之後，又再出發，來到摩押平原安營。他們已到達約但河的東岸，面對耶利哥，看見了應許地的全境。摩押人懼怕以色列人，因為他們聽聞以色列人與亞摩利人爭戰的事。摩押王巴勒聘請了術士巴蘭來，咒詛以色列人；巴蘭曾3度要咒詛以色列人，但每一次神都把咒詛的話變成祝福的話（民二十二至二十四）。雖然巴蘭不能咒詛以色列人，卻給他們帶來更大的災難，他叫摩押女子引誘以色列人給她們的神獻祭，和跪拜她們的神（民二十五1-3，三十一16；彼後二15；啟二14）。百姓正在敬拜摩押的神巴力毘珥的時候，神的怒氣就發作了；祂用瘟疫殺了24,000人（民二十五9）。這是以色列人第一次受到淫蕩的拜偶像宗教所迷惑，而這更預示了他們進入迦南後會出現的境況，他們不斷地受偶像崇拜的誘惑，最終導致滅亡。

瘟疫結束後，神命摩西和以利亞撒作另一次核點民數，像40年前那次一樣。上一個世代的以色列人都在曠野死去了，但新一代的人數幾乎跟上一代一樣；20歲以

上，能出去打仗的人共有601,730人之多（民二十六51）。這數目除了迦勒和約書亞之外，沒有一個是第一次核點民數剩下的人（二十六64、65）。

西羅非哈的幾個女兒把繼承產業的問題帶到摩西面前，請他代為決定（民二十七1-11）。摩西把案件呈到耶和華面前，耶和華的答覆是：一個人若沒有兒子，死後產業就歸女兒所有，若無兒無女，便歸兄弟所有（二十七8、9）。

摩西作以色列人領袖的日子快要結束了，耶和華吩咐他在大祭司以利亞撒和全會眾面前，按手在約書亞身上，差遣他作新的領袖（民二十七12-23）。此外，耶和華又指示摩西有關節期和獻祭，以及許願的條例（二十八至三十章）。

神吩咐摩西履行作領袖的最後一項任務，替以色列人向米甸人報仇。在那一次戰役中，以色列的軍隊大大戰勝了米甸人，殺了他們的王和人民，也殺了巴蘭。他們把婦女、孩童、羊群、牛群和財物帶回給摩西作戰利品，摩西見他們沒有把那些在毘珥引誘他們犯罪的米甸婦女殺掉，感到十分憤怒，於是吩咐他們潔淨自己（三十一13-20）。以利亞撒又對打仗回來的兵丁詳細講解戰後回營的條例（三十一21-24）。

流便、迦得和瑪拿西半支派看見雅謝和基列兩地可牧畜，於是決定留在那裏，而不進入約但河另一邊的迦南，他們答應先全力協助各支派征服迦南地後，才回來定居，於是摩西應許將那地賜給他們（民三十二）。

耶和華曉諭摩西應許之地的地界，並提出負責在支派中間分地之人的名字（民三十四）。祂又吩咐摩西把48座城分給祭司支派——利未人——作他們應得的分。48座城中，6座要用作逃城，讓殺人者可在其中避難，免得他們還未有機會在會眾面前申訴，便已給報仇的人殺害（民三十五）。

摩西之死

申命記常被稱為摩西給以色列民的告別辭，因為在申命記中，他不只是主講者，還是唯一的講者。摩西召集眾民來到他面前，重述他們離開西乃之後，神為他們所作的一切事情，並提醒他們為何38年前不能進入應許之地（申二14）。他回想昔日曾懇求神讓他渡過約但河，看看那將要成為以色列民家園的土地，但神只容許摩西從毘斯迦山頂遠眺迦南全景。其後，摩西勸勉眾民要遵守那已向他們頒佈的律例典章，才能享受神在迦南地要給予他們的祝福。他特別強調家庭宗教生活的重要性（申六4-9），並重述一些眾民應留意遵守的律例和規條（十二至二十六章）。摩西提醒他們要留意假先知（第十三章），教導他們在戰爭中應有的操守（第二十章），並定下離婚的法例（二十四1-4）。結束時，他以冗長的言詞勸勉眾民按著盟約的規例來生活。他告訴他們，若聽從神，便得著祝福；若不聽從，

便只有咒詛（二十七至三十）。

摩西離世的日子將近時，耶和華吩咐摩西和約書亞來到會幕中，在眾民面前差遣約書亞作新任的領袖（申三十一14-23）。摩西離世之前，對以色列眾支派逐一加以祝福（申三十三）。完成了上述的任務後，他便從摩押平原上尼波山去，到達毘斯迦山頂，神在那裏向他展示那曾應許給予亞伯拉罕、以撒和雅各之地——這地將要成為飄流了多年之以色列眾支派的家園。神又再次告訴摩西，他不能渡過約但河，摩西在那裏逝世，「耶和華將他埋葬在摩押地，伯毘珥對面的谷中，只是到今日沒有人知道他的墳墓。」（三十四6）摩西死時年120歲，但他「眼目沒有昏花，精神沒有衰敗」（三十四7），以色列人為他舉哀30日。申命記結束前，給了摩西一句最美好的評語：「以後以色列中再沒有興起先知像摩西的。他是耶和華面對面所認識的。」（三十四10）

新約中的摩西

使徒時代所有猶太人和基督徒皆以摩西為五經的作者。「摩西律法」（路二22）、「摩西吩咐」（太十九7）、「摩西說」（可七10）、「摩西寫著說」（可十二19）等說法，顯出他的名字就等同於他所寫的律法書。新約提及摩西的名字比任何舊約人物都多，共有79次。新約強調其律法頒佈者的角色，過於他生活中的其他部分（太八4；可七10；約一17；徒十五1）。耶穌登山變象時，摩西代表舊約律法而顯現，正如以利亞代表了舊約先知（太十七1-3）。

新約也提及摩西作為先知的角色。摩西作為先知，曾談及彌賽亞的到臨和受苦（路二十四25-27；徒三22）。新約也從摩西的生命和經歷裏，顯出在新約之下應有的生活模式。耶穌降生的故事與摩西孩提時代的故事是平行的。他們都從地上暴君的惡計中被拯救出來（太二13-18）；耶穌在山上寶訓中宣佈新律法，就如摩西在西乃山上頒佈律法（太五至七），顯出耶穌是解釋神旨意的權威。加拉太書特別把舊的律法與神人之間新的關係作強烈的對比。希伯來書又特別把摩西和基督作比較（來三5、6，九11-22）。約翰把耶穌所賜的恩典和真理對比摩西所頒佈的律法（約一17），他也把耶穌這「生命的糧」與曠野的嗎哪作比較（約六30-35）。其他經文提及摩西或與他有關事件的，包括他的出生（徒七20；來十一23）、燒著的荊棘（路二十37）、埃及的術士（提後三8）、逾越節（來十一28）、出埃及（來三16）、從海中經過（林前十1、2）、嗎哪（林前十3）、摩西臉上的榮光（林後三7-18）、從磐石出來的水（林前十4）、銅蛇（約三14），以及摩西之歌（啟十五3）。

F. B. Huey, Jr.

另參：「以色列史」；「曠野飄流」；「出埃及」；「十災」；「埃及」；「十誡」，「會幕，聖殿」；「祭司和利未人」。

摩西之歌(Moses, Song of)
舊約兩首古體詩：摩西的祝福（申三十三）和摩西之歌（申三十二）其中的一首。另外一首詩歌「海之歌」（出十五）是以摩西早期事蹟為背景，而上述這兩首則真正是他「最後的心願和遺言」。
以色列背叛神，摩西寫下了律法書，見證他們的不是，但根據律法本身的規定，必須有兩個見證人才可作出任何指控（申十七6），神於是吩咐摩西寫歌，作為以色列人犯罪另一個見證（三十一19）。值得留意的是，摩西像保羅一樣，對人性的估計沒有錯誤（三十一29；徒二十30）。
這歌是神的偉大和美善的見證，尤其有關祂對以色列的恩慈（申三十二10-14），在這恩典的襯托之下，格外顯出以色列人向神所作的惡（三十二6），以致引起神的怒氣和最終的懲罰（三十二19）。神將會用天災、猛獸和戰爭來刑罰他們；可是，這並非終局，因著神的恩典，祂將會攻擊以色列的仇敵，拯救祂自己的子民（三十二36）。
這歌的信息與舊約其他偉大的先知之信息一樣（詩七十八），就是以以色列歷史為背景來表達這信息。摩西之歌勾畫了神的本性，難怪天堂所唱的歌是「神僕人摩西的歌和羔羊的歌」了（啟十五3）。
另參：「摩西」。

摩西五經(Moses, Books of)
另參：「申命記」；「出埃及記」；「創世記」；「利未記」；「摩西」；「民數記」；「五經」。

摩西拉(Moserah)
即摩西錄。摩西拉（申十6）是單數詞，摩西錄（民三十三30、31）是複數詞。
另參：「摩西錄」。

摩西的位(Moses' Seat)
聖經中只有馬太福音二十三章2節提及這詞，那裏耶穌談到文士和法利賽人坐在摩西的位上。在聖經時代，人所坐的位置通常顯示他自己所爭取或別人給予他的地位或尊榮（太二十三6）。坐在「摩西的位」上是指具備某種尊嚴並有解釋摩西律法的權威。文士是摩西權威的繼承者，因此有關對摩西教訓的見解，他們是眾望所歸的。
從馬太福音二十三章2節的上下文來看，耶穌似乎並非向他們這種權威挑戰，因為祂說「凡他們所吩咐你們的，你們都要謹守遵行」；所謂「他們所吩咐的」，就是指他們按著律法所施的教導，但耶穌警告眾人不要效法他們的行為，因為他們能說不能行。在另一個情況下，耶穌對比摩西的律法，指摘他們那些不合聖經的傳統（太十五3-6，二十三4、16-22）。

摩西律法(Moses, Law of)
另參：「立約／約」；「申命記」；「出埃及記」；「以色列的宗教」；「聖經中的律法觀」；「利未記」；「摩西」。

摩西錄(Moseroth)
以色列人在曠野飄流時一個暫時安營的地方。其位置在哈摩拿和比尼亞干之間（民三十三30、31）。後來，亞倫死了，也葬在那裏（申十6，中譯本作「摩西拉」）。摩西錄（民三十三30、31）是摩西拉（申十6）的複數詞。其確實位置不詳，但明顯是位於以東的邊境，在何珥山附近（參民二十23-29）。

摩利(Molid)
猶大支派亞比述和亞比該的兒子（代上二29）。

摩利沙(Moresheth)
先知彌迦的家鄉（耶二十六18；彌一1）。
另參：「彌迦」。

摩利亞(Moriah)
這名字曾在舊約出現了兩次。神曾差遣亞伯拉罕往「摩利亞地」把他兒子以撒獻為祭（創二十二2）。由於聖經的敘述指出，神向亞伯拉罕「顯現」時，為他「預備」了一頭公羊代替以撒獻作燔祭（創二十二8、14），因此，有學者認為「摩利亞」一名可能與這事件有關。（希伯來文動詞raa有「看見」、「預備」、「出現」的意思，而字尾iah是耶和華之名的縮寫，可見於許多希伯來的名字中。）
歷代志下三章1節清楚說明摩利亞山是所羅門聖殿的所在，也就是耶布斯人阿珥楠的禾場（參撒下二十四；代上二十一），卻沒有直接指出這是亞伯拉罕獻祭之地。然而，有些人認為經文提到耶和華在那裏向大衛顯現，就是提醒我們祂也曾在那裏向亞伯拉罕顯現。猶太歷史家約瑟夫（《猶太古史》1.13.2，7.13.4）清楚指出聖殿的所在就是以撒被獻的地方，主前二世紀的《禧年書》（18：13）也持相同的看法。撒瑪利亞傳統把摩利亞與基利心山牽連在一起。回教傳統認為今日建於耶路撒冷聖殿原址上的石頂清真寺之地下，就是昔日亞伯拉罕獻以撒的巨石。
另參：「耶路撒冷」。

摩利岡(Moreh, Hill of)
一個靠近耶斯列谷的山岡，米甸人遭基甸攻擊時，曾在這山岡附近安營（士七1）。這山岡名摩利岡，可能因為這裏曾是一個聖所之所在地，曾有人在這裏占卜。摩利這名字意思是指示或占卜。一般認為摩利岡就是從基利波山橫過耶斯列谷的拿比達希山。

摩利設迦特(Moresheth-gath)
位於猶大平原的一座城，彌迦曾在其哀歌中提及這城（彌一14）；這城也許就是彌迦的家鄉摩利沙（彌一1）。摩利設迦特中的「迦特」顯示這城在非利士的大城迦特附近。這城的準確位置不能確定；耶柔米（四世紀的教父）認為摩利設迦特位於依流泰羅坡里以東不遠的地方，即今日的巴賽爾廢墟；另一個可能的地點是迦特東南面6哩的猶底達廢丘。

摩利橡樹(Moreh, Oak of)
亞伯拉罕離開米所波大米，首次踏足巴勒斯坦時的休歇地點。他在那裏為神築了一座壇（創十二6）。後來摩西在指出基利心山和以巴路山的所在地時，曾提及摩利橡樹，以此地為一個界標（申十一30）。摩利橡樹是在示劍附近。

摩亞底(Moadiah)
被擄歸回時期一祭司家族的祖先。大祭司約雅金的時候，這族的族長是毘勒太（尼十二17）；在尼希米記十二章5節稱為「瑪底雅」。
另參：「瑪底雅」。

摩底俄斯／斗(Modius)
量乾糧的容量單位，約相等於1配克。
另參：「度量衡（摩底俄斯）」。

摩押(Moab)
摩押是外約但中央的一個細小的王國，摩押人是這王國的居民；摩押地就在死海東面的高原上。約但峽谷的懸崖形成了摩押和猶大之間天然的疆界；北面的疆界不定，根據當時軍事力量的大小而轉變，強盛時可伸展至希實本，弱小時則只能達亞嫩河（現今的慕捷河）；敘利亞的沙漠形成其東面的邊界，乾旱的沙漠限制其農耕區域繼續東移；至於南面的邊界，有撒烈溪（現今的希撒河）把摩押和以東分隔。這樣看來，即使在古代摩押的顛峰時期，其版圖也只是十分細小，由南至北約有60哩，東至西約20哩。
摩押大部分是坡度徐緩的高地，其中有無數的峽谷。橫跨摩押心臟地帶的是王道，這路線在摩押的歷史中必然有軍事和商業上的重要性（民二十一21、22；士十一17）。摩押高原一向以牧場多而見稱（王下三4），而摩押地的土壤和氣候則適宜種植大麥和小麥。
摩押人的起源和歷史
根據創世記十九章37節，摩押人的始祖是摩押，即羅得由大女兒所生的兒子。申命記二章8-11節談及希伯來人進迦南的時候，來到摩押地；經文指出在摩押人之

前，住在那地的是以米人，但經文卻沒有交代羅得的後裔、以米人和當時的摩押居民之間的關係。至於主前1300至600年間已存在的摩押王國本身究竟是如何建立起來，卻鮮有提及。關於這時期的摩押歷史和文化，只可從考古學和有關連的文字資料推測，這些資料包括埃及、亞述的文獻和舊約經文。

在以色列人橫過外約但之前，摩押人早已失去亞嫩河以北之地，該地的管治權落在亞摩利王西宏手中，西宏當時在希實本作王（民二十一13、26）。希伯來人欲從君王大道橫過以東和摩押進迦南，卻遭西宏拒絕，希伯來人遂與西宏爭戰，並在這戰役中大大戰勝了西宏（民二十一21-32）。摩押王巴勒恐防以色列人會奪取其土地，便向他們宣戰（民二十二6；書二十四9），並請了米所波大米的先知巴蘭來咒詛以色列的軍隊（民二十二至二十四）。後來流便和迦得兩支派定居在西宏的境內，亞嫩河則成了以色列人和摩押人之間的邊界（民三十二）。以色列人在什亭背叛神後（民二十五），亞嫩河以北的摩押平原就成了摩押人和以色列人相爭的緣由。

摩押王伊磯倫一直在約但河兩岸欺壓希伯來人，直至以笏把他殺了（士三12-30）。到了耶弗他的日子，摩押北部再一次受制於以色列（士十一26），從路得記的記載中可以看見，摩押和以色列有一段時期顯然是和平共處的。

掃羅和大衛在位期間，從主前十一世紀末期至十世紀中期，摩押與以色列經常爭戰，通常都是以色列處優勢（撒上十四47；撒下八2）。所羅門的妃嬪中有摩押女子，他更為摩押的主神基抹築了一座邱壇（王上十一1、7）。以色列王國在主前930年分裂後，摩押曾經歷短暫的自由，但不久暗利和亞哈在主前九世紀，又再控制摩押和摩押王米沙。（描述米沙與暗利王朝之衝突的著名摩押石碑，以及其他較短的文獻顯示摩押語言跟舊約的希伯來文有很密切的關係。）摩押與鄰近國家（例：以色列、猶大、以東，尤其是亞述）一直都有衝突，直至主前六世紀早期，巴比倫王尼布甲尼撒把摩押王國粉碎為止（結二十五8-11）。這些衝突記載於舊約（王下三，十32、33，十三20，二十四2），以及亞述的文獻中，後者更指出摩押在主前八世紀後期已成為一個亞述的附庸國。摩押跟以色列和猶大之間的不和，可見於先知書針對摩押的預言中（賽十五，十六；耶九25、26，四十八1-47；摩二1-3；番二8-11）。這些經文也提及摩押一些古代的主要城鎮（尼波、米底巴、希實本、底本、亞珥、基珥和何羅念）。

繼巴比倫的統治之後，摩押又落在波斯的掌握中，並由不同的亞拉伯民族佔領，其中最值得注意的是拿巴提人。在舊約後期，被擄歸回的猶太人特別留意遵守那記在申命記二十三章3-6節的律例，所以當時的摩押雖沒有重建成一個國家，但以

色列人仍把摩押人的後裔分別出來（拉九1；尼十三1、23）。在主後106年，摩押地成為了羅馬的亞拉伯省之一部分。考古學的研究給史前至土耳其時期的摩押歷史和文化加添了許多資料。

摩押人的宗教信仰

主前三千至二千年代，摩押人的宗教信仰大概與迦南人相似，後來發展為一個比較獨特的系統。雖然摩押人也敬拜別的神祇，但基抹才是他們的國神。舊約稱摩押人為「基抹的民」（民二十一29；耶四十八46），而摩押人的名字中，也常有「基抹」兩字，可見這神的地位在摩押人心中是極高的。摩押石碑常提及基抹，把他描繪為爭戰之神，帶領著子民對抗仇敵。

摩押人常尋求神祇的指引和喜悅，並且十分尊重占卜說兆的人和他們所說的預言（民二十二至二十四）。祭司（耶四十八7）和獻祭制度（民二十二40至二十三30，二十五1-5；王下三27；耶四十八35）是摩押人宗教的重要部分。考古發掘中雖沒有發現摩押的神殿，但摩押石碑和舊約（王上十一7、8；王下二十三13）均有提及。摩押人的墳墓如在底本所發現的，都粉飾得很精細，顯示摩押人相信死後仍有生命。

Gerald L. Mattingly

另參：「迦南神祇和宗教」；「摩押石碑」。

摩押石碑(Moabite Stone)

這是在舊約以外，最詳盡地記述鐵器時代（主前1300-500）巴勒斯坦和外約但一帶的歷史文獻。這文獻是研究居住在死海以東的摩押人的一份重要的歷史資料。摩押石碑於1860年代出土，其中記述主前九世紀中期一位摩押王米沙在位期間的事蹟，可說是頗為完整。這石碑被發現的時候，是一塊圓頂堅硬的石版，上有39行看似希伯來文的文字（高3呎10吋，闊2呎，厚2.5吋）。

1868年8月19日，英行教會聘請的一位德國人克拉恩看見這石碑，便回報所屬機構。當德國和法國領事同時對這石碑表示有興趣時，那些發現石碑的阿拉伯人便希望從兩國政府索取最高的價錢，他們彼此之間為金錢而爭論，這糾紛後來變得十分嚴重，其中一群人竟把石碑用火燒熱，然後澆上冷水，令石碑裂成許多小塊。阿拉伯人把這些石碑碎片分別放在郊外的穀倉，盼望碎片能成為祝福或祭品，給他們帶來好收成。幸而法國領事館一位信差已把石碑上的文字拓印出來。可惜，這信差騎馬返回領事館途中，拓本卻破裂了。後來較大片的石碑碎片已被搜集，

同時也給拓印出來；最後，許多小碎片也先後被發現，整塊石碑大致上已回復原狀。雖然仍有一部分遺失，但現有的石碑對摩押人的歷史已有清楚的描述。
碑文開始是給摩押之神基抹的獻詞。在位30年的摩押王米沙存感恩的心說，神把他「從諸王手中」救拔出來，並讓他「在仇敵身上得嘗所欲」，因此他為他的神築一座邱壇。發現石碑的地方也許就是邱壇的所在。
往下的碑文是摩押人一般粗略的歷史，似乎與舊約的敘述有關聯。「以色列王暗利欺壓摩押多年，因為基抹惱恨他的地〔摩押〕。」暗利的兒子「繼承了他，並且也說：『我要壓迫摩押。』他是在我（米沙）的日子說（這些話），但我勝過了他，也勝過了以色列家，以色列要滅亡，直至永遠。」以色列統治摩押的40年中，必定包括暗利（主前885-874，王上十六）、暗利之子亞哈（主前874-853）、亞哈謝（主前853-852），以及約蘭在位的上半段時期（主前852-841），那麼，碑文中所提及的兒子可能指暗利的孫兒。這推論與舊約經文較為吻合，因為經文說約蘭曾制伏摩押的背叛者（王下三4-27；若說石碑是立於亞哈在位時，便與王下一1不吻合）。
碑文其餘部分描述米沙如何得勝以色列，並米沙的各項建設，還呼求基抹幫助米沙去攻打浩蘭人。
另參：「銘刻」；「摩押」。

摩押京城(City of Moab)
見於民數記二十二章36節，指摩押的亞珥。摩押王巴勒往迎巴蘭於此。
另參：「亞珥」。

摩拉大(Moladah)
屬於猶大支派的一座城（書十五26），後來分配給西緬（書十九2；代上四28）。被擄歸回後，猶大人再次在這地定居（尼十一26）。
有些學者認為摩拉大就是瑪拉他；瑪拉他是以土買的要塞，為以東人所佔有（約瑟夫：《猶太古史》18.6.2）。有些則認為摩拉大在雅提珥附近，在今日的庫萊拔威頓，耶柔米和優西比烏便是抱這觀點。然而，現有的證據不足，不能下確定的斷語。

摩洛(Molech, Moloch)
亞捫神，敬拜者向他獻人為祭（利十八21；耶三十二35）。
另參：「亞捫」；「迦南神祇和宗教」。

摩撒(Moza, Mozah)
（1）迦勒從妾侍以法所生的兒子（代上二46）。
（2）心利的兒子，比尼亞的父親，是掃羅和約拿單的後裔（代上八36、37，九42、43）。
（3）分配給便雅憫支派的城邑（書十八26）；大概就是卡倫雅村莊。有學者認為今日在耶路撒冷西北4哩以外的拜特米撒廢墟，保留了摩撒這古代的名字。

磨(Mill, Millstone)
用以研磨穀物的器具。中東考古學發現研磨穀物是一項古代的藝術。他們發掘了一些石器，起碼屬於新石器時代（主前約8300-4500）。這些石器包括不同形狀、凹陷的石塊和扁平的磨石，基本上這就是手動的石磨。許多世紀以來，研磨技術不斷改進，但石磨的兩個基本部分仍然不變；下層的凹石讓穀物撒開，上層的磨石在凹石上轉動，以壓力把穀粒磨成粉末。在希伯來之中，「磨」是雙數詞，表示一個磨由兩部分組成。
最早期的石磨是鞍狀手磨器，它由一塊粗糙而微微凹陷的底石，和一塊凸面的磨石構成。底石由18吋至30吋不等，而其中一端比另一端稍為厚一點。這部分在希伯來文稱為「下磨石」（伯四十一24）。在上面的稱為「上磨石」（士九53；撒下十一21），長度由6吋至15吋不等，一端是平面的，另一端是凸面的。這上磨石可以很容易地握在手中。研磨的時候就把上磨石在下磨石的穀物上前後推動。顯然，一次可以研磨的分量是有限的（創十八6）。
第二類手磨包括兩塊圓形的石頭。底石的石面可以是凹陷的，也可以是凸圓的，而上半部的磨石則剛好相反，為的是與底石配合。這類石磨有些在頂部中央有一漏斗形小孔，可以讓穀粒在小孔流進去。上磨石裝有一支木栓，用以推動上磨石，使其在下磨石上面磨動。穀粒受到擠壓就會從上磨石的邊緣跑出來。一般用的石頭是黑色的玄武岩，因為其粗糙和多孔的表面能有效地碾磨穀粒。

通常手磨都可以由一人操作，但有些類型似乎需要兩人合作（太二十四41）。
磨石在日常生活中極其重要，因而律法也禁止人取去別人的磨石作當頭，因為這樣做，那人就不能做麵粉來製麵包，全家人就要捱餓（申二十四6）。若把這些石頭拋在人的頭上，可以致命，這情況在亞比米勒的事件中可見（士九53；參撒下十一21）。
一般來說，磨麵粉是僕人（出十一5）或婦女（賽四十七2）的職責。在巴勒斯坦的村莊中每天都可聽見推磨的聲音。若這聲音停止，村裏的生氣也就斷絕了（耶二十五10）。
聖經似乎也提及一種供社區用的大型石磨，這種石磨需要牲畜來推動。一塊重重的圓石，直徑也許有4至5呎，這大石要靠一根穿過中央的木竿來轉動。這木竿是沿著一根垂直的柱子來轉動的，今天我們仍可在一些東方國家找到這樣的石磨。非利士人要參孫在監裏操作的大概就是這類大型的石磨（士十六21）。
另參：「食物和調製方法」；「餅」；「農業」。

螞蟻(Ant)
一種昆蟲，聖經用作夏季勤勞儲食的榜樣（箴六6，三十25）。
另參：「動物（螞蟻）」。

謀士／策士(Counsel, Counselor)
聖經時代在王左右出謀劃策的人，謀士特別就有關法律之事提供意見（如現今之律師），其地位略似今之美國閣員。得寵的謀士往往參與廢立大事，儼如王者之師。如亞希多弗曾先事大衛，後事押沙龍，他的主意「好像人問神的話一樣」（撒下十六23）。羅波安即位時左右謀臣如雲，既有先王的老臣（王上十二6），也有跟他一起長大的新進之士（王上十二8）。然而羅波安偏聽後者之言，終造成國家分裂的悲慘結局。聖經也記載法老和巴比倫王的御前謀士（賽十九11；但三2、3）。聖經說：「不先商議，所謀無效；謀士眾多，所謀乃成。」（箴十五22）所以智慧人於計劃之前必先聽取別人意見。給我們提供意見的「謀士」，可以是父母（箴一8）、長者（結七26）、先知（代下二十五16）、智者（耶十八18）、朋友（箴二十七9）等。不過，有些謀士心術不正，他們的意見充滿欺詐（箴十二5）。
聖經指出，神也為人籌算計劃，祂的籌算永遠立定（詩三十三11）；祂又使列國

的籌算歸於無有（詩三十三10）。任何人都沒有資格作神的謀士（賽四十13），只有神所委派的彌賽亞被稱為「奇妙的策士」（賽九6）。
新約告訴我們，聖靈是信徒的訓慰師（約十四16、17）。聖靈住在信徒心中，是基督所派遣的（約十六7）；聖靈也稱作「真理的聖靈」，是見證基督的（約十五26）。升天的耶穌基督在天上作萬民的中保（約壹二1）。
另參：「聖靈」。

默瑪(Michmas)
另參：「密抹」。

彌尼，彌尼，提客勒，烏法珥新(Mene, Mene, Tekel, Parsin)
在但以理書五章25節出現的神祕預言字句，指出神對巴比倫及其君主的審判。巴比倫王尼布甲尼撒死後（主前562）約10年，一個道德淪落的王伯沙撒作了巴比倫帝國的君主。但以理書第五章描述了伯沙撒所擺設的大筵席。他邀請1,000名大臣帶同妻子赴宴。借著幾分酒意，伯沙撒命人把尼布甲尼撒從前在耶路撒冷聖殿奪來的金銀器皿拿出來。這些聖潔的器皿一直都存在倉庫裏，現在他拿出來分派給席上的賓客，並褻瀆神，使用這些器皿來讚美巴比倫的諸神，就是「金、銀、銅、鐵、木、石所造的神」（但五4）。
在他們飲酒狂歡之際，忽然有人的指頭出現，在宴客廳的粉牆上寫字。伯沙撒給這情景嚇得魂不附體，大聲呼喚術士、哲士來解釋這些文字；可是，他國中的哲士全都不能分辨這些文字的意思。最後，皇后向王獻策：召那善於解釋神祕事物的人——先知但以理——來解釋這些文字。
但以理被領到王前，就立即責備王的愚昧，目中無神和妄自尊大。他在伯沙撒面前所說的一番道理（但五17-23），有力地宣告了神對各種傲慢罪行的審判，這信息就是牆上文字的中心意義；然後，但以理把這文字逐一解釋。
這些文字在聖經原文是以亞蘭文寫出的，中文音譯是「彌尼，彌尼，提客勒，烏法珥新」。這句子的神祕並不在乎語言上的解釋，而在於每個字所代表的含義。表面上，這些字只是一些重量和貨幣單位的名稱，實際上，是要預言巴比倫及其國君即將遭受神的審判。
但以理解釋這些文字的內容記載於但以理書五章26、27節。彌尼的意思是「數算」，

而重複出現則指出神已數算了伯沙撒的國度之年日，並且斷定這國要到此完結；提客勒的意思是「稱量」，對伯沙撒而言，這字指出他在道德和靈性上的虧欠，在神公義的天秤上，他根本輕得不能稱量。最後一個分詞是烏法珥新，意思是「破裂」或「分開」。但以理解釋時用了這詞的單數詞（毘勒斯）。所要指出的事實是伯沙撒的國將要分裂，歸與瑪代人和波斯人。這用詞是語帶雙關的，因為波斯人一詞的字根與這裏所用的字根基本上是一樣的。
但以理書五章30、31節指出這預言在當夜就應驗了。
另參：「但以理書」。

彌尼神(Meni)
另參：「天命」。

彌伯哈(Mibhar)
哈基利的兒子，是大衛軍中三十名勇士之一（代上十一38）。

彌克尼雅(Mikneiah)
大衛在任時的一名樂師（代上十五18、21）。

彌那(Mina)
用以秤量珍貴金屬和其他物件的小砝碼。
另參：「度量衡（彌那）」。

彌施瑪拿(Mishmannah)
迦得支派的一名大能勇士，大衛在洗革拉與掃羅王對抗時，他往山寨投奔大衛（代上十二10）。

彌迦(Micah)
先知和舊約彌迦書的作者（彌一1）。他是摩利沙人，摩利沙是耶路撒冷西南面約21哩外的一座城。彌迦在猶大王約坦、亞哈斯和希西家在位的時候（主前750-686），向南國和北國說預言。根據彌迦書一章9節，主前701年西拿基立帶領軍隊（參賽三十六，三十七）圍攻耶路撒冷時，他仍在說預言。大約100年後，人皆引述彌迦的話，以他為預言耶路撒冷淪陷的一位早期先知（參耶二十六16-19）。
另參：「彌迦書」；「先知，女先知」。

彌迦書(Micah, Book of)
聖經12卷小先知書中的第六卷。
彌迦書一章1節已提供了先知的名字、家鄉、傳道的日期、信息的來源，以及傳講的對象等資料。
在古代以色列，彌迦（米迦）是一個很普通的名字。舊約中最少有7個人名彌迦、米迦或米該亞。在舊約中，先知彌迦的名字只在彌迦書一章1節和耶利米書二十六章18節被提及。
彌迦書的卷首（一1）指出他的家鄉在摩利沙，這城也許就是今日的猶底達廢丘，位於亞西加通往拉吉的路上，約在耶路撒冷西南面25哩之外。在彌迦的時代，摩利沙是一個邊城，位於非利士的邊城迦特附近。由於摩利沙處於邊境上，因此每當猶大西面和南面受侵時，她就首當其衝（一15）。第10-16節很可能是反映了這樣的一次襲擊，先知提及猶大西南面12座城的名字，似乎那就是敵人進侵的路線，摩利設迦特（即摩利沙迦特）在名單上是第九個城。由於彌迦居住在邊境，他關心的對象似乎是國際性的，他常以「萬民」為念（一2，四1-5、11，五7-15，七16、17）。同時，彌迦是一個小鎮上的居民，因此他能夠與農民和小地主認同，瞭解他們經常受到外來人的侵擾，又受耶路撒冷的政治家以及強搶別人土地的人所欺負（二1-4）。雖然彌迦可能已離開了摩利沙，定居在耶路撒冷，並在那裏傳道，但他對各城市所發出的譴責仍然是很嚴厲的（一5、6，三12，四10，五11、14，六9）。
彌迦作先知傳道的時間是3位猶大王：約坦（約主前750—732）、亞哈斯（約主前735-715）和希西家（約主前715-686）在位的時候。這3個王的任期合起來長達60多年（主前750-686），但彌迦不大可能在這整段時間內都活躍工作，耶利米把彌迦的工作時期定在希西家在位年間（耶二十六18）。彌迦的預言中有些似乎是在

撒瑪利亞淪陷之前宣告的（彌一2-7，六16），這事件發生在主前722年。在彌迦的時代，亞述人似乎是以色列的主要敵人（五5、6），這情況在上述3個王在位時都持續著。彌迦書與以賽亞書之間有些頗顯著的平行經文（彌四1-4；賽二2-4），彌迦書與阿摩司書之間亦然（彌六10、11；摩八5、6），這些經文似乎反映出彌迦傳道的時間是在主前八世紀的末期。

彌迦書一章1節說：摩利沙人彌迦「得耶和華的默示」（直譯：耶和華的話語臨到彌迦），彌迦在當時是在眾民中作神的代言人。彌迦書中他沒有自稱為先知，也沒有記載神呼召他作先知，但他確實自稱是神的見證人（一2）。書中曾5次使用先知的特別格式：「耶和華如此說」（二3，三5，四6，六1、9），聲明信息是從神而來的。彌迦正如一位真先知一樣，可自稱「藉耶和華的靈，滿有力量……可以向雅各說明他的過犯，向以色列指出他的罪惡」（三8）。

彌迦的信息是普世性的。他首先向「萬民」和「地和其上所有的」說話（一2），但隨即轉向，針對耶路撒冷和撒瑪利亞兩個首都（一5、6）。猶大其他城市是預言的對象之一（一10-16）。其他信息的對象包括：貪圖別人田地的人（二2）、假先知（二6-11，三5-7）、官長、先知祭司和不誠實的商人（三1、11，六10-12）。

背景

若要正確地瞭解彌迦書，我們必須先知道以色列古史上的亞述危機。主前八世紀早期，北國以色列和南國猶大曾在耶羅波安二世（主前793-753）和烏西雅（主前792-740）的長期統治下，享有一段太平和富庶的日子。在這段時間內，以色列和猶大在經濟架構上有了徹底的改變；有許多新的城市和富有的階層出現，商業發展十分迅速，富有的人愈來愈富有，並開始濫用權力欺壓窮人，轄制祭司和長官。形成了不同的社會階級制度，對舊約時代以盟約為中心的宗教信仰造成致命的打擊。

耶羅波安二世和烏西雅在位時，以色列和猶大都頗為太平，免受外族的侵擾。在主前745年，提革拉毘列色三世作亞述王，致力建立亞述帝國，他在主前732年佔領了大馬色，使巴勒斯坦的以色列、猶大和非利士成為他的附庸國。提革拉毘列色三世於主前727年逝世，由撒縵以色五世繼位。主前724年，以色列最後一個王何細亞停止向亞述進貢，激怒了亞述，撒縵以色五世在主前724年開始進攻撒瑪利亞，直到主前722年才征服其居民。那時亞述王撒珥根二世在任，撒瑪利亞城中許多富人和有影響力的人都被擄至亞述（王下十五29、30，十七1-41）。猶大也不能逃脫這厄運。雖然亞述人容讓部分猶大皇室留在耶路撒冷，但實際上他們已失去了自主權（王下十六10，十七19）。猶大遭受了亞述的打擊之後，無論在政治上

和宗教上都一蹶不振，不能再恢復國力了。

寫作目的和信息

彌迦書大概有20個不同的段落，由20個神諭組成。書中談及許多不同的題材和主題，可能是來自不同的時期。由於本書涉及的範圍太廣泛，因此不易歸納成一個統一的主題，不過全書有好幾個明顯的題目，其中最突出的就是關於審判的題目。審判將臨到撒瑪利亞（一2-6）和耶路撒冷（三9-12），要臨到搶奪別人田地的人（二3-5）、假先知、屈枉正直的官長，和為僱價施訓誨的祭司（三5-12）。審判要臨到欺騙人的、行強暴的、說謊話的和詭詐的人（六1-12）；審判也要臨到列國（四11-13，五5、6、8、9、15，七16、17）。在彌迦書中，審判的原因是人的罪過（一5），彌迦指出犯罪的形式很多，如：拜偶像（一7，五13）、行邪術（五12）、搶掠（六11）、說謊（六12）、藐視父母（七6）、殺人（七2）。

彌迦所提供的補救方法是甚麼？對列國來說，是認識和遵從「神的道」（四2）。對以色列來說，是「行公義，好憐憫，存謙卑的心與神同行」（六8）。上述的方法都是可行的，因為神饒恕人的過犯，不永遠懷怒；祂是憐憫人的神，祂把人的罪孽踏在腳下，將一切的罪投入深海，並且誠實持守古時跟亞伯拉罕所立的約（七18-20）。彌迦看到未來的以色列君王要生於伯利恆，從這角度他可以瞥見將要降臨的天國，這君王必起來，倚靠耶和華的大能牧養祂的羊群，使他們安然居住，因為祂必日見尊大，直到地極（五2-4）。

內容提要

有些學者把全書分為兩部分：第一部分（一至五章）主要的對象是列國，第二部分（六至七章）是以色列。頭一部分以列國的審判作結束（五15），第二部分則以一首歌頌神慈愛的詩歌作結。然而，這大綱似乎太簡單，未能包羅兩部分豐富的內容。另外一些學者把全書分成3部分：一至三章（審判）；四至五章（盼望）；六至七章（審判與盼望）。這大綱也過簡，其實這3個部分都包含審判與盼望。也許較為適切的做法是把全書分成3部分，分別以第一章，第三章和第六章開始。這三章聖經都以「你們要聽」開始。每一部分的開頭都有審判的話（一2至二11，三1-12，六1至七6），每一段的結尾都留下盼望的言詞（二12、13，四1至五15，七7-20）。若要縱觀全書，這大綱有一定的價值，但若要正確地理解這本書，則需要仔細研究每一個神諭。下文列出了20個單元的章節，分辨其文學體裁，並確定其主旨或主題。

第一個單元是「耶和華快要來臨」，包括一章2-7節，以耶和華親自顯現，提出訴訟的形式寫成。先知呼籲萬民聆聽耶和華如何見證他們的不是，又形容祂離開了

天上的聖所，行走在眾山上，眾山在祂腳下都熔化了（2-4節）。神要降臨（神的顯現），因為人犯了罪，北國以色列的首都撒瑪利亞將要毀滅，主要因為他們拜偶像（5-7節）。

第二段是「先知的哀歌」（一8-16）。先知看見一隊敵軍由西南面而來，他們途經12個城市，帶來了荒涼、流亡和擄掠，除了迦特以外，每一個城的名字都語帶雙關，目的是暗示他們的噩運。12個城市中有些是知名的，如拉吉、耶路撒冷、摩利設迦特和亞杜蘭，至於其他，則難以確定。雖然第一個預言是針對列國，並特別宣告撒瑪利亞的厄運，但第二段經文告訴我們彌迦真正關心的仍是猶大。

第三段是「對凶惡富戶的咒詛」（二1-5）。這是一段咒語，也就是一個審判的信息。這審判要落在一群富戶身上，因為他們晚間在床上就定下陰謀，搶奪農民的房屋和田地。彌迦說他們害人終害己，他們的田地都要被別人奪去。

「彌迦與凶惡富戶」是第四段的主題（二6-11）。這段經文描述彌迦與那些搶奪別人田地房屋者的人發生爭執。那些凶惡的富戶不能接受彌迦審判的信息，厭棄他的話語，禁止先知繼續傳講這信息。他們不相信災禍會臨到他們，因為他們認為神不會這樣做（6節、7節上）。但彌迦卻數算這些惡人一連串的罪行，如剝去過境者身上的外衣，把婦人和孩童從家中趕出（7節下-9節）。這樣凶惡的人只願聽從假先知的話（第11節）。

第五段是「餘民得以存留」（二12、13）。耶和華要聚集一群餘民，像羊在羊欄中（第12節），然後耶和華要作他們的王，帶領他們由城門出去（第13節）。這段經文可以有不同的解釋，經文沒有指出耶和華聚集餘民的地方，有些人假設那地是巴比倫，認為這段經文是指被擄而言。有些人則認為那地是耶路撒冷，先知所指的事件是主前701年西拿基立進侵之前，以色列人逃難至耶路撒冷。

第六段是有關「行惡的首領」（三1-4）。彌迦指控那些以色列民的首領和官長，他們的行為有如吃人者，他們本應認識公義，卻厭惡良善，喜愛奸惡。來日他們將會向耶和華哀求，但耶和華卻不垂聽。

「平安先知與彌迦」是另一段有關爭執的經文（三5-8）。彌迦指摘假先知為金錢而訓誨，並斷言他們必不再有異象，沒有從神而來的信息。另一方面，彌迦聲稱自己是靠著神的靈和能力來傳講信息的。

「貪污的首領和錫安的敗亡」是第八段的主題（三9-12）。這預言似乎是彌迦先前向耶路撒冷眾首領所說的一番話的概要。因著他們的罪惡和罪行，耶路撒冷和聖殿將要被毀滅。

錫安的敗亡與聖殿的被毀這驚人的宣告之後，隨之而來的信息是「錫安將來要被

高舉」（四1-5）。這救恩的預言大概是刻意放在審判的預言之後，指出縱使聖殿要被毀壞，但它將要重建得更宏偉，作為列國敬拜的中心。這信息的平行經文可見於以賽亞書二章1-4節。

第十段的主題是「餘民與錫安之重建」（四6-8）。本段開首的「到那日」，顯示這是一個末世的預言，那時耶和華要在錫安，在祂重建的羊群中作王。

跟著3段神諭（四9、10，四11-13，五1-4）均以「現在」一詞開始，結束時均保證現今罪惡的境況必會好轉。第一段是「從憂患至釋放」（四9、10）；第二段是「從四面受敵至得勝」（四11-13）；第三段是「從無助的審判者至理想的君王」（五1-4）。三段神諭中，最後一段是彌迦書中甚為人所熟知的經文，這段經文應許一個王要在伯利恆出生，他要日見尊大，直到地極。

第十四段是「平安與亞述的敗亡」（五5、6），緊接著的是「萬民中的餘民」（五7-9）。這裏形容餘民好像草上的甘露，又好像羊群中的獅子。草上的甘露通常代表祝福，但在撒母耳記下十七章12節，卻喻作審判，如同獅子在羊群之中。

第十六段是「除滅軍事裝備與虛假的宗教」（五10-15）。「剪除」、「毀壞」、「除滅」、「拆毀」、「拔出」等用詞顯示這是一個徹底的行動。這神諭是針對那些在人心中代替了神的東西。

「神的訴訟」（六1-8）也許是彌迦書中最著名的一段經文，這是一段重要的經文，是真信仰的一個總綱。下一段是「更多的控告與宣判」（六9-16），進一步的控告是針對不誠實的買賣、說謊話和行強暴等罪行。判刑則是荒涼、挫敗、被人嗤笑和滅亡。

第十九段是彌迦書中「給腐敗之社群的輓歌」（七1-6）。先知一開始便說「哀哉！」，因為他好像是地上唯一一個虔誠和正直的人（七1、2）。他不能信任任何人。每個人都在設計謀害別人。所有人都雙手行惡，就是家人也互相攻擊。七章6節的話曾被耶穌引用，來形容祂所處的世代（太十21、35、36）。

彌迦書最後一個段落（七7-20）是一段先知禱文。這禱文包括一篇信心的詩篇（7-10節），一個預言重建的應許（11-13節），一篇祈求神保守以色列和審判其仇敵的禱詞（14-17節），還有一首頌歌，宣告神那無可比擬的恩慈和信實，祂向雅各發誠實，向亞伯拉罕施慈愛（第20節）。

Ralph L. Smith

另參：「先知，女先知」；「預言」；「以色列史」。

彌特尼人(Mithnite)
大衛軍中的勇士約沙法是彌特尼人（代上十一43）。

彌賽亞(Messiah)
從希伯來文音譯過來的一個稱號。這稱號是由動詞轉變過來的形容詞，意思是受膏者，新約希臘文的同義詞是「基督」。這稱號是指一個人被油膏（抹或灑）在頭上，分別為聖事奉神的行動。動詞的字根也是這個意思。
以色列人以油膏抹的禮儀曾在好幾種場合中出現；祭司在祭壇上供聖職獻祭之前，必須先按例受膏立（利四3）；列王紀上十九章16節也有膏立先知的記載和證據，但膏立先知並不像是一般慣常的做法。撒母耳膏立掃羅和大衛，奠定了希伯來君王就職登基前一個重要的步驟。君王既為耶和華所特別膏立的人，他在人（撒上十二14；撒下十九21）和神（詩二2，二十6）面前就有穩固的地位。這些先例連同無數的彌賽亞預言，告訴猶太人那最超越的「受膏者」至終要來把救恩帶給以色列人。
邁摩尼得斯（十三世紀的猶太人）所寫的13篇關乎希伯來信仰的文章中，用以下的句子來結束，這句子現今仍可見於希伯來人的公禱書中：「我深信彌賽亞必會來，雖然祂延遲了，但我仍耐心地等候祂快快出現。」
彌賽亞與舊約
彌賽亞的觀念
猶太人共同盼望彌賽亞降臨的信念，始自大衛作王時，當時先知預言大衛的國要堅立到永遠（撒下七16），他的後裔必承繼他的王位，並且要永遠管治萬邦（撒下二十二48-51；耶三十三）。傳統上，猶太人心目中的彌賽亞救恩就是集中在這方面（參徒一6）。所羅門死後約兩世紀，北國以色列被亞述同化了，大衛家也幾乎完全滅絕，縱然如此，猶太人仍懷著彌賽亞的盼望。以色列往後的歷史每況愈下，背道的諸王終招致巴比倫王的轄制，那時，這個盼望只能倚靠一種超然的信心來撐持了。兩約之間時期的最後二三個世紀，昆蘭一個頗為興盛的宗教團體終日期待「那將要來者」的降臨。他們的兩個屬靈領袖：「公義的教師」和「律法的詮釋者」，成為眾人期望在大衛的後裔彌賽亞榮耀顯現之前，神最後的兩個見證人。可惜他們的盼望也粉碎了。主後68年，羅馬皇帝維斯帕先的軍隊佔據了他們的大本營，並把他們驅散。以色列人雖盼望「以色列的安慰者」降臨（參路二25），卻不能肯定這拯救計劃中的主角究竟是怎樣的人。然而，絕少猶太人會想

到外邦人在這偉大的救贖計劃上竟會佔重要的地位，猶太人不過是擔任僕人的角色（參賽四十九6）而已。

在正統猶太教拉比中，常有推測彌賽亞工作細節的人。有一個時候，拉比曾經引用不下於456段經文指陳彌賽亞其人及其救恩。巴比倫他勒目中有關公議會的一段，明顯是以彌賽亞為中心，其中有不少篇幅指出世界是為祂而造的，所有先知的預言都指向祂的日子（公議會98b，99a）。大體上來說，正統猶太教仍保持原有陳舊的信念，認為彌賽亞要在耶路撒冷作王，重建聖殿，再設立祭司和祭祀的制度。然而，這些傳統受當時錯誤觀念的左右，其中包括在兩約之間時期的文獻如《所羅門詩篇》和《以諾一書》中所主張的多個彌賽亞的說法。

雖然後期猶太教認為彌賽亞是一個末世人物，會在末世時作王，但現代猶太教思想大都拋棄了傳統以彌賽亞為一個個人的觀念，而只相信有一個彌賽亞時代。近代盛行的自由派猶太教認為透過猶太教兩大理想——公義與憐憫，世界可以達到完美的地步，這信念漠視了人類墮落的悲劇和聖經的教導，以人的看法取代神超凡的干預。

雖然從人的角度看，彌賽亞的根源與大衛家有很緊密的連繫（撒下七14；何三5），但我們不要誤會彌賽亞的盼望是始於偉大的以色列王朝時代。事實上，彌賽亞的盼望在神國建立的第一個應許中已有暗示。在創世記三章15節，神向撒但宣告說：祂要使蛇與女人為敵，直至時候滿足，女人的「後裔」要傷蛇的頭。對於那些低估罪之破壞能力的人來說，這樣一個應許似乎很不自然，也不必要。許多人與傳統的猶太教看法一樣，沒有嚴肅地面對人類的墮落，並以寓意解釋創世記這段敘述。因此，他們否定人需要有一位中保，強調個人的努力才是得救的門路，不知人已被罪惡敗壞了（創六5；耶十七9）；亞當的悖逆為人類帶來了咒詛（羅五12-21）。

有關彌賽亞的預言

彌賽亞預言是漸進式的；每一個預言都為這主題增添一點亮光。有關「後裔」的觀念就是一個例子：彌賽亞是女人的後裔（創三15），屬於閃的家系（九26），並且是亞伯拉罕的後人（二十二18）。然而，直至創世記二十二章18節，聖經仍未清楚指出「後裔」是一個人，因為「後裔」（原文直譯為「種子」）可以作單數或複數解釋。在彌賽亞預言的早期發展中，「傷」的性質更不清晰，不過，創世記的宣告已暗示彌賽亞為罪受傷，是與暴力有關的觀念。在猶太教拉比的註釋中，「擊傷」這動詞是用來形容摩西「磨碎」金牛犢，直至磨成了粉末的行動（出三十二20）。直至以賽亞先知更進一步以戲劇性的手法來描繪這事實，才給我們一幅更清晰的圖畫（賽五十三5）。

在預言彌賽亞的先知中，首推以賽亞，他強調受膏者必須忍受極大的痛苦。他以「耶和華的僕人」這形象，寫了4首「僕人之歌」，描寫這位未來救主的使命（賽四十二1-7，四十九1-9，五十4-11，五十二13至五十三12）。雖然以賽亞沒有明顯地把「彌賽亞」視為「耶和華的僕人」，但要證明這兩位是同一個人並不困難。這兩位都是獨特的受膏者（賽六十一1）；兩者都向外邦人作見證（五十五4；參賽四十九6）；他們第一次出現時，都沒有虛飾（七14、15，十一1；參賽五十三1，四十二3）；而且兩者都稱為大衛的「枝子」（賽十一1-4）。同樣重要的是兩者皆甘願謙卑以致終被高舉（賽四十九7，五十二13-15）。基督教早期時代，猶太學者在亞蘭文的他爾根中，這樣意譯以賽亞書四十二章1節：「看哪，我的僕人彌賽亞」，又在以賽亞書五十三章開頭就說：「看哪，我的僕人彌賽亞要昌盛」。雖然古列也被稱為「受膏的」，但並沒有提及他會作任何拯救工作（四十五1、4、5）。以色列雖然是神所揀選和疼愛的（四十一8），但沒有裝備好作神的僕人，把救恩帶給人類（四十二18）。大衛王朝的衰亡強烈地指出以色列需要一位受膏的君王來醫治他們長久悖逆神和不順從的頑疾。其實一直以來，以色列與神的關係都是這樣（出三十三5；何四1）。舊約歷史三番四次展示以色列人道德上的淪亡。以色列的問題，也是全人類的問題，只能藉著另立新約來解決，而這約的保證和重心就集中在一位救主，也是全能的神身上（耶二十三7，三十一31-34）。這樣一個人選的來臨包含在以下的應許中，就是神應許從耶西的本，要生出一根枝子，為那些在黑暗中行走的百姓帶來生命之光（賽十一1，九2）。

我們不能不注意這卑微的僕人竟是出自皇室（亞九9）。因為彌賽亞兼任祭司和君王的職責，是無可置疑的（詩一一〇1-4）。但是一位受苦的祭司君王這觀念卻不容易明白，在他勒目中，有些作者顯然也認為彌賽亞必須受苦。在巴比倫他勒目有關公議會的一段（98b），作者說彌賽亞要忍受疾病和痛苦。贖罪日的禱文中，卡利爾之子以利亞撒（也許晚至主後1000）有話如下：「公義的彌賽亞離開了我們；恐懼折磨著我們，再沒有人能使我們稱義。祂擔當了我們的罪孽和過犯，背負了我們的軛，並為我們的過犯受傷。祂肩負了我們的罪，為我們的罪孽求饒恕。願我們因祂所受的鞭傷得醫治。」同樣，維達斯的以利雅拉比也這樣寫道：「『祂為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷』的意思，是彌賽亞擔當了我們的罪孽，以致被壓傷，若有任何人不承認彌賽亞是這樣為我們的過犯受苦，那人就必須自己承擔罪孽和忍受痛苦。」然而，相信沒有人敢想象彌賽亞是透過死來成就救恩工作的（參賽五十三12）。當拉比的理論也不能滿意地協調彌賽亞既卑微、又尊貴的矛盾時，有些人就設想神會差遣一個彌賽亞來受苦，同時也差遣另一個彌賽

亞來作王。根據聖經，那受膏者所經歷的痛苦，只是得著永恆之榮耀的一個必有的前奏，聖經不單描繪祂是一個偉大的君王（五十二13，五十三12），同時也指出祂是卑微的（五十三2），被嘲笑的（五十二14），遭人厭棄的僕人（五十三3），並且承擔了人類悖逆的後果（五十三5、6）。然而，祂終必被高舉，為祂的子民代求，並厚厚地賜福給他們（五十三12）。亞當和以色列人的失敗在於不能完全順服，彌賽亞卻做到了，因而祂能帶領以色列和列邦回到神面前（四十二18、19，四十九3、6）。

但以理書中有一些關乎彌賽亞的重要資料。但以理獨特之處是他大膽地談到「受膏君」（但九25），指出祂是「人子」（七13），並說祂要受苦（九26）；並且提到彌賽亞「被剪除」（即死亡），正是祂完成救贖工作的途徑（但九24）。這代贖的教義是聖經中唯一的救贖教義（參利十七11）。以色列人明白承擔罪孽是指忍受罪所帶來的後果或刑罰（參民十四33）。彌賽亞作贖罪祭的原則也一樣。祂是犯罪者的替身，罪人應受的苦全部轉移在祂身上。罪的刑罰既然已有替身承擔了，那求赦的人便得以完全被赦免。

詩篇二十二篇1節描述那承擔著世人罪孽的彌賽亞發出了受苦時的哀求（參太二十七46），因為祂代替子民成為了罪（林後五21）。然而祂呼喊「我的神」，顯出祂與神有極親密的關係，是不能割斷的。這彌賽亞降卑然後被高舉的意象又再一次活現眼前（詩二十二27）。在所謂「君王詩篇」（例：詩二，七十二，一一〇）中，為人代求的祭司也擔當君王和審判官的功能。

耶利米又進一步描繪彌賽亞的畫像。在他筆下那位領人進入救恩之約的，也是傳遞神的公義者，祂使自己的義歸與罪人，祂是彌賽亞，神公義的枝子，成為了「我們的義」。矛盾的是，根據律法，人若沒有犯該死的罪，是不能被掛在木頭上的（申二十一22）。但在加略山上，義者基督卻被釘十字架死了，從此推翻了一切由法律而生的信心（申二十一23；加三13）。罪人在基督裏不單得到了赦免，而且得稱為義（耶二十三7、8）。

彌賽亞的出生地是無可置疑的了（彌五2），但祂的神性卻仍是一個具爭議性的課題。雖然古代以色列甚少有人質疑彌賽亞的超然地位，但也很少人會想象祂是一位實實在在「與人同在的神」（參來一3）。彌賽亞的神性雖然沒有在舊約中被肯定，卻有多處的暗示，其中包括：代表神的複數代名詞（創一26，十一7）；藉著耶和華的使者，神顯現的記述（創十六7-13，十八1-21，十九1-28；瑪三1）；詩篇中出現多個的位格（詩三十三6，四十五6、7，一一〇1）；神的話被人格化（詩三十三4、6；箴八12-31）；以賽亞書中，神位格相互關係的呈現等（賽四十八12、

16，六十一1，六十三8-16）。

彌賽亞與新約

新約作者透過信心的眼睛看出那聖靈感孕而生的孩子（賽七14；彌五2）帶著完全的神性（賽九6；腓二6；亞一19）。祂確實是神的兒子，配受全人類的尊崇敬拜（詩四十五6、7；參來一8、9）。

第一世紀巴勒斯坦的猶太人知道「彌賽亞預言」要應驗在一位像摩西一樣的人物身上（申十八18）。他們將耶穌跟摩西作了許多比較：兩者都是中保、改革者，同是屬靈新生活的倡導者，並且沒有人能比得上他們；更特別的是兩人皆曾在孩提時代出現脫險經歷（出二；太二13-23）；而且兩人都為了服侍神的子民而放棄皇室的榮華（腓二5-8；來十一24-28），他們對別人都有格外慈憐的心腸（民二十七17；太九36），都曾「面對面」與神談話（出三十四29、30；林後三7）；最後兩者皆傳達救贖之約（申二十九1；來八6、7）。可是，正如馬丁路德所說：「基督絕對不是摩西」。摩西只是一個管家和僕人；彌賽亞卻是萬物的創造者與主宰（來三3-6；參約一1、2、18）。

家譜在聖經中極其重要。拉比們皆認為基於何西阿書三章5節和耶利米書三十章9節，彌賽亞必須是出於大衛的譜系。報信的天使明確地宣佈了耶穌的正確譜系（路一32、33；參二4），馬太仔細地列出了這家譜（太一1-17）。路加的家譜，像馬太的家譜一樣，列出了這君王的家屬，證明耶穌就是彌賽亞（路三23-38）。雖然兩份家譜有不盡相同之處，但強調彌賽亞獨特的家系卻是一致的。在聖經所列的家系中缺了一代或數代並不是罕見的。舊約和新約都有這情況出現。舉例說，以斯拉記七章1-5節中，亞倫的後代缺了6人，卻可見於歷代志上六章3-14節。

耶穌深知聖經的焦點集中在彌賽亞身上（約五46，八56），祂曾多次承認自己就是基督；祂接受瞎子巴底買對祂的稱呼（可十46-48）；進入耶路撒冷時，也接受群眾對祂的尊稱（太二十一9）；在殿裏孩童也稱祂為大衛的子孫（太二十一15）；還有在別的情況下，祂都沒有拒絕（太十六16-18；可十四61、62；路四21；約四25、26）。雖然如此，耶穌卻警告門徒在祂復活之前，不要宣揚祂彌賽亞的大能作為（太十七9；參路九20、21）。由於當時一般人皆誤認彌賽亞為一個政治上的解放者，所以實際上耶穌是盡量避免使用這名稱，寧可自稱為「人子」。在基督還未把這稱謂的意義啟示出來之前，沒有人能想象兩者是指著同一個人（參可十四61、62）。在但以理所見的異象中，有一位屬天的征服者（但七13、14）；耶穌就從中借來了這較少為人知的稱謂，然後賦予彌賽亞救恩的特色與內涵。耶穌利用這稱謂糾正門徒對彌賽亞使命的錯誤觀念（太十六21-23）。時候到了，他們

會看見耶穌不單是彌賽亞，而且也是整本舊約的主題（太五17；路二十四27、44；約五39；參來十7）。當耶穌從五經開始解釋舊約時（路二十四27），祂自己就好像一個活的註釋，祂是道成了肉身（約一14、18）。被認為是指彌賽亞的經文見於多處（例：詩二，十六，二十二，四十，一一〇；賽七14，九6，十一1，四十10、11，五十6，五十二13至五十三12，六十一1，六十三1-6；耶二十三5、6，三十三14-16；結三十四23，三十七25；但九24-27；何十一1；彌五2；亞九9，十一13，十二10，十三7；瑪三1，四2）。

4位福音書作者都堅定地宣佈耶穌的彌賽亞身分（太一1；可一1；路二十四26；約二十31）。彼得在五旬節，腓利在埃提亞伯太監面前，亞波羅在公開辯論時，皆有力地論述耶穌就是彌賽亞（徒二36，八35，二十八28）。彼得指出祂的復活證實了祂被「立」為主和基督（徒二36）；同樣，使徒保羅說耶穌的復活明明宣告了祂就是彌賽亞，只有祂擁有這稱號的專利（羅一4）。對保羅這個過去的法利賽人，並且曾逼迫教會的人來說，「耶穌基督」是祂傳道的最中心信息，與彌賽亞的榮耀相比，萬事都黯然失色（腓三5-10）。使徒保羅唯一熱衷的就是透過神的兒子使人知道神的豐盛（弗三14-19）。祂是「末後的亞當」，為人類取得救恩，獻上自己來代贖子民的罪（羅五12-19）。

聖靈以許多不同的名稱稱呼耶穌如：聖者、審判官、義者、君王、神子、主……等等。所有彌賽亞的預言都集中在祂身上，祂是預言的試金石。主耶穌基督本身就是盟約的中心和內容，罪人透過這約得以與聖潔的神和好（賽四十二6；約十四6）。祂帶來的信息並非一種更崇高的道德理想，也不是改良德性的教養，彌賽亞所啟示的信息是耶穌代替罪人承受了父神可怕的審判。耶穌是以色列的彌賽亞，是道成肉身的神，完全應驗了預言、預表和象徵——這些都是祂來臨的影子。因此，所有人都當信靠祂，祂是一切恩典的源頭，是唯一永存的寶藏（太十二21；約一16、17；西二3）。祂受膏成為先知，帶領我們進入真理（約六14，七16），作為祭司，祂為我們代求（來七21）；作為君王，祂統治我們（腓二9、10）。

若一個猶太人心目中沒有彌賽亞，他讀舊約時也許得著一些可作教導的綱領，但是整本舊約處處流露一種望眼欲穿的期盼，卻不是舊約本身所能滿足的，這猶太人若要瞭解那位成就永遠盟約（耶三十一31-34；結三十四25-31，三十七26；啟十九10下），並將祂的靈澆灌凡有血氣（珥二28-32）的大能君王時，就難免受困擾了！沒有希伯來書，利未記中那為人代求的祭司就只好藏在古典的隱祕中（利九7；參來五1-6）。沒有約翰的啟示錄，以賽亞的新天新地就缺乏了實質和釋義（賽六十五17；參啟二十一，二十二）。然而要親自認知彌賽亞的身分，卻不是憑著

個人的研究或反思就可以達成的，惟有慈愛的神預備了人的心去接受祂的兒子，神的羔羊，也是猶大支派的獅子，彌賽亞才在人心裏顯明祂自己。

Stuart D. Sacks

另參：「枝子」；「基督論」；「耶穌基督的生平和教訓」；「人子」；「贖罪」；「救贖，救贖主」；「神的兒子」。

謎語(Riddle)

在古代社會中廣泛被使用和受尊崇的字謎，既作為日常的娛樂，也在較嚴肅的層次上，用來測驗人的智慧。謎語的目標是要發掘一個隱藏的意義。因此，謎語可以清楚地從寓言中分辨出來，因為寓言——像約坦那著名的樹木寓言（士九7-15），包含一個很容易看出的意義。明顯地，兩者之間也有一些中間地帶，是不能作清楚分野的。例如，以西結的謎語（結十七）有時給分類為樹木寓言。以賽亞的「葡萄園之歌」雖不稱為謎語，但也大致屬於相同的類別，其中五章1至6節先是謎語，然後解釋則緊跟在其後（賽五7；參結十五）。以西結在說謎語方面頗有聲望（結二十49）。

參孫在婚宴上所發出的謎語，是最著名的聖經謎語（士十四），他所用的謎語可能是一種筵宴上的遊戲（12、13節），該謎語（第14節）以對句的形式出現：

吃的從吃者出來，甜的從強者出來。

「三十個少年人」威脅參孫的未婚妻，她便哄參孫把意思說出來（第18節）：

有甚麼比蜜還甜呢？

有甚麼比獅子還強呢？

有些學者認為，在這之前，謎語和答案都可能是諺語式的。

所羅門的智慧表現於他能回答示巴女王那些「難解的話」（字面意義是「謎語」）（王上十1-4）。他在這方面的聲譽在便西拉之話中進一步可見：「你的靈遍蓋全地，你以比喻和謎語充滿它。」（《傳道經》四十七15）

約瑟夫留意到所羅門和希蘭曾作才智上的競賽，他們互出謎語考驗對方。所羅門初時節節獲勝，但後來希蘭求取外援，終於勝過所羅門（《猶太古史》8.5.5）。

以色列的智慧人都自認有這種解釋謎語的智慧（例：詩四十九4；箴一6）。但以理書八章23-24節記述一個關乎末世的異象，但以理看見一個「面貌兇惡」的王，「能用雙關的詐語」（字面的意思是「能瞭解謎語」）。但以理本身也有這種「能圓夢、釋謎語、解疑惑」的能力（但五12）。作為一種啟示的方法，以色列的傳

統最少有部分是蘊藏在「古時的謎語」之中（詩七十八2）。
謎語甚少出現在新約中，但耶穌各種「甚難的話」（例：約六60）不易接受，也同樣難以理解。可能唯一真正的謎語是獸的數目「六百六十六」（啟十三18）。近代許多著作嘗試循著一些數字的含義，證明那是一個人物。在這類意見中，尼祿王是最有可能的一個人。

錨(Anchor)
一種停船設備。用錨鏈或錨索與船相連。停錨拋下，借助其重量及鐵爪抓住水底，船就不會飄走。基督誕生數世紀之前，人們便已使用錨，起初只是用一塊很重的石頭，後來演進為用鉛砣或用石頭加重的木鉤。基督時期以後不久便有類似今日的鐵錨。路加在描述使徒保羅往羅馬的航程時，幾次提到錨（徒二十七13、29、30、40）。希伯來書六章19節則用「錨」，比喻神對拯救一切信祂的人的應許是永不動搖的。

麋鹿(Ibex)
野山羊的一種，律法列為潔淨的動物（申十四5）；此動物現今學名為「北山羊」。
另參：「動物（山羊）」。

麵／細麵(Flour)
研碎小麥子粒而得的幼細粉狀物。細麵被稱為「上好的麥子」（申三十二14），用作焗製食物和素祭（利二）。
另參：「食物和調製方法」。

魔鬼(Devil, The)
另參：「撒但」。

N

乃幔(Naaman)

便雅憫的孫子，比拉的兒子，其後裔稱為乃幔族（創四十六21；民二十六38、40；代上八4、7）。

乃縵(Naaman)

亞蘭王便哈達軍隊的元帥（王下五）。乃縵因其為人及他在戰事上的成就，備受王的器重，「只是長了大痳瘋」。他沒有因此與社會隔離，如以色列的慣例（參利十三至十四）。一個以色列的女俘建議了一個可行的醫治途徑，乃縵就在便哈達的同意下，帶著王所賜的禮物，去到那充滿疑懼的鄰國君王（極可能是約蘭）的宮廷中。先知以利沙插手其事，並指示乃縵一個似乎不大可能的治療方法。乃縵由於僕人好言相勸（「先知若吩咐你作一件大事，你豈不作嗎？」），終於勉強地照著指示去作。事後，乃縵承認以色列的神是唯一的真神，並帶著兩騾子馱的土回去，可能他認為這位神只能在其本國的泥土上受敬拜（參出二十24）。在乃縵回國的途中，以利沙的惡僕、貪婪的基哈西追上了他，撒謊騙取了銀子和衣裳，那是先知先前拒絕接受的禮物。因著基哈西這惡行，乃縵的大痳瘋傳到基哈西及其後裔身上。一個未經證實的猶大傳說謂那「隨便開弓」，令亞哈王傷重身亡的人，就是乃縵（王上二十二34）。

在路加福音四章27節，耶穌向那些在會堂聽祂講道的人指出，乃縵並非以色列人，卻是當時唯一從大痳瘋得醫治的人。

女王，太后(Queen, Queen Mother)

這詞可指在任的君主、王妃或太后。示巴女王造訪所羅門王華麗的宮殿時（王上十1；太十二42；路十一31），帶同了一大群隨從，還有駱駝馱著金子、寶石和香料，其財產之豐富可見一斑。聖經記載腓利在耶路撒冷的路上，帶領那個握大權的埃提阿伯太監信主時，曾提及埃提阿伯女王干大基（徒八27）。

據猶太歷史所載，亞他利雅剿滅了皇室中所有可能與她爭奪王位的人，於是作王6年（王下十一3）。莎樂美則於主前76至67年繼承丈夫亞歷山大楊紐的王位。王妃一般的地位較次，但也有例外：如定意鞏固兒子繼位權的拔示巴（王上一15-31），以及設計殺害拿伯的耶洗別皇后（王上二十一）。太后則操掌大權，她不單管治

皇室事務，更備受宮內上下和君主的尊重（參出二十12），而且沒有人會抗拒她的要求（王上二20）。作為國王的母親，她的身分是獨一無二的，而王妃卻要與多人共享她們的地位。亞比央的母親瑪迦，甚至她的王孫在位時，大部分時間她都仍掌握權力（王上十五2、10、13；代下十五16）。太后也戴上華冠（耶十三18），而權力強大如女王拔示巴，當上太后期間，曾坐在所羅門王的右邊（王上二19）。
另參：「以色列史」。

女音／阿拉莫(Alamoth)
詩篇第四十六篇的詩題中的希伯來詞，也許是一個音樂信號，意即「笛子」，表示以笛子伴奏此詩。
另參：「音樂和樂器（阿拉莫）」。

內侍臣(Chamberlain)
官職名，官位頗高，所掌為宮廷內部事務，供侍王側，多用宦官充任。
另參：「職業（內侍臣）」。

牛皮癬(Scurvy)
聖經使用這詞共有3次（利二十一20，二十二22；申二十八27）。大概都不是指現代一種同名的疾病，這病是因嚴重缺乏維他命C而引起的。
在利未記的經文中，「牛皮癬」這名稱是在「……長癬的、長疥的……」一系列疾病中出現。牛皮癬是指一種濕的或滲出液體的損傷；而疥則是指一種乾的或結痂的皮膚潰傷。
這些用語可用來描述很多不同種類的皮膚疾病，但現今已不可能作出確實的判斷。這些經文的重要概念，就是無論祭司（利二十一20）和用作火祭的牲畜（利二十二22）都必須健全無殘疾。他們這些特點，也正是基督在舊約中的預表。
牛皮癬也是耶和華因以色列人不順服而藉以擊打他們的一種皮膚病。
另參：「疾病」；「醫藥」。

牛虻(Gadfly)
大蒼蠅的總稱，包括虻、馬蠅等，專啃牲畜，現今又作「牛虻」。聖經稱尼布甲尼撒王為牛虻（耶四十六20），這是聖經中唯一有關牛虻的記載。
另參：「動物（蒼蠅）」。

牛犢(Calf, Heifer, Steer)
另參：「動物（牛）」。

奴僕(Bondmaid, Bondman, Bondservant)
另參：「職業（僕人）」。

奴隸(Slave, Slavery)
給他人佔為己有，當作私產的人，也指主人跟其奴隸之間的關係。在古代近東地區，雖然經濟並非仗賴奴隸制度，奴隸卻很普遍。到了羅馬時代，奴隸十分盛行，以致在基督教早期，平均兩個人中便有一個是奴隸。早在主前3000年起，從戰爭中俘擄得來的人已成了奴隸的主要來源（創十四21；民三十一9；申二十14；士五30；撒上四9；王下五2；代下二十八8）。
要得到奴隸，可向本地的奴隸主，又或從販賣衣物、銅器和其他貨物的外邦商旅買回來（珥三4-8）。約瑟就是這樣給米甸人和以實瑪利人賣給一個埃及人（創三十七36，三十九1）。許多家庭淪為奴隸的主要原因是欠債，有時整個家庭都會被賣為奴（王下四1；尼五5-8）。漢模拉比法典規定，家庭作奴隸的最高時限是3年（117段），跟希伯來律法所定的6年期限有別（申十五18）。為了避免赤貧與飢餓而自願為奴，是很常見的事（利二十五47-48）。約瑟的哥哥們所犯的罪——綁架一個人，把他賣作奴隸——在漢模拉比法典（14段）和摩西的律法（出二十一11；申二十四7），均定為死罪。
在蘇默人的社會中，奴隸擁有法律權利，既可借貸，亦可經商。由於奴隸一般的價值也許較一頭強壯的驢還要便宜，奴隸常希望可以儲蓄足夠的金錢，為自己贖回自由。奴隸們通常在農莊和家中負責一些沈悶乏味的工作，但亦有些會因個人的天賦，得以在主人家中執掌決策性的職務。儘管古代律例已有規定，但往往沒

有按著時限釋放奴隸。自願為奴的希伯來人，一般該在下一個禧年時重獲自由；按這理論，在以色列國中沒有一個希伯來人會終生為奴（出二十一2；利二十五10、13；申十五12-14）。

以色列人存心要保護奴隸不受主人或看守者虐待。律法規定一個負了傷的奴隸，必須得到釋放（出二十一26-27）。一個家庭中，只有很少數的希伯來奴隸，要經常跟他們的主人一同在田間操勞，並且，他們跟家中其他奴隸的生活，較之一個赤貧的自由人所面對的飢餓與貧乏，可算是穩定和合理。

在希羅時代（特別是羅馬帝國時期），當奴隸的數目驟然增加，家中的奴隸仍然獲得厚待。許多進而成為僕人，及主人的密友，有些甚至建立良好的業務，使自己和主人獲利。

根據從吾珥、努斯及創世記的記述顯示，若主母不能生育，婢女可為主人懷胎（創十六2-4）。在律法上，一個希伯來主人可以娶年輕的婢女為妻、給他兒子作為妻子，或把她立為妾。倘若她其後遭遺棄，或是沒有得到應得的待遇，她便應得自由（出二十一7-11）。被征服的人民要為國家服役（撒下十二31；王上九15、22-23），連在利巴嫩的以色列人也不能倖免（王上五13-18）。從這途徑而得的殿役包括米甸人（民三十一28、30、47）和基遍人（書九23-25），而這個挑選戰敗之民作工的習例，直至大衛和所羅門作王的時代仍然持續（拉二58，八20）。尼希米也有記載那些外邦奴隸協助修築耶路撒冷城牆的事蹟（尼三26、31）。

新約對奴隸的態度，顯示了奴隸的地位跟僕人較相近，而整個奴隸制度亦日趨式微。耶穌或眾使徒都沒有強烈反對奴隸的存在，只是勸誡奴隸和僕人要忠心服侍主人，而主人亦須以仁慈、公正對待奴僕（弗六9；西四1；提前六2；門16）。當一家信主，通常都包括主人和奴僕在內（徒十六31-32），並且成為同工，一同榮耀神（弗六5-8；西三22）。

另參：「捆綁」；「自由」；「基督徒的名稱」。

奶餅(Cheese)

即乾酪，是奶製品之一種。將牛奶凝固，去乳清，壓擠成餅，涼乾即成。最早提及「奶餅」的經文是約伯記十章10節：「你不是……使我凝結如同奶餅嗎？」

另參：「食物和調製方法」。

尼八(Nebat)
約但河谷洗利達的以法蓮人，是所羅門的臣僕，耶羅波安的父親（王上十一26）。

尼八拉(Neballat)
俯瞰沙崙平原東南部之山嶺上的一個小鎮，被擄歸回後，便雅憫人居住的地方（尼十一34）。學者認為尼八拉就是現代的尼巴拉之家，在羅德以東4哩，哈疊以北2哩之處。

尼大比雅(Nedabiah)
猶大王耶哥尼雅的兒子（代上三17、18）。

尼他應(Netaim)
王聘用的窯匠的原居地（代上四23）。

尼尼微(Nineveh)
亞述帝國其中一個首都，在亞述帝國全盛時期，是世上的大城市之一。尼尼微的位置是現今的伊拉克北部，即底格里斯河東面，與摩蘇爾城相對的庫壅積克和拿比約拿兩土墩。
西北面較大的庫壅積克土墩（約1哩乘650碼的範圍，高90呎）與拿比約拿土墩被高撒河隔開。拿比約拿土墩上有一個村莊，一座墓園、一座清真寺，據稱內有約拿的墳墓，因此不能進行廣泛的考古挖掘工作。
圍繞尼尼微的磚牆有7哩半長，包括15座城門（其中5座已挖掘出來），並有巨大的公牛石像守衛著，反映了這個時期亞述城市的建築特色。
歷史
尼尼微在史前時期（約主前4500）已有人居住，這與創世記十章有關這城被建造的記錄相符。在尼尼微也找到一些不同的早期文化資料（哈辛那、撒馬拉、哈拉夫、烏比達）。
亞甲的撒珥根（主前二十四世紀中期）對當時極其繁盛的尼尼微十分熟悉。較後

期的王閃施亞達一世（約主前1800）在位時的記錄，述說撒珥根的兒子孟尼施土蘇重建了尼尼微的伊施他爾神廟。代表愛與戰爭的女神伊施他爾（依妮娜）很適合作貪婪和好戰的亞述人的神。尼尼微也敬拜很多別的神，而城門也用這些神的名字為名。亞述人敬奉那代表著作、藝術和科學的拿布神，反映了亞述人喜愛記事、文學、浮雕和圓雕。

閃施亞達一世與漢模拉比也先後重建了尼尼微的伊施他爾神廟。撒縵以色一世與杜庫提寧努他一世則擴建和穩固了這城，也有其他君王在此興建宮殿，例如：提革拉毘列色一世、亞述那斯保二世（主前883-859），及撒珥根二世（主前722-705）。惟西拿基立（主前705-681）以尼尼微為首都，並致力美化這城。除了他著名的宮殿之外，他又進行了許多工程，包括重建城牆、興建公園、搜集不同種類的植物和動物，並築渠從30哩外把水引進城內。亞述從被征服的列國強取的貢物也運到尼尼微；以色列和猶大也在亞述可怕的軍隊手下屈服。

西拿基立被刺殺後，他的兒子和繼位者以撒哈頓（主前681-669），從叛徒手中奪回了尼尼微。他在尼尼微和迦拉分別建造宮殿，但他多半時間都在迦拉。

以撒哈頓之子亞述巴尼帕（主前669-633）卻居於尼尼微，他在那裏受教育，並接受體能和軍事的訓練。他可算是古物研究家，熟悉亞甲文和蘇默文。他的王宮裏設立了一個著名的圖書館，這對亞述學的研究非常重要。拿布神廟內也有一個早於撒珥根二世時期設立的圖書館，但無論面積或重要性，都遠不及亞述巴尼帕的皇室圖書館。撒珥根及其繼位人收集了許多坭版，亞述巴尼帕更差遣文士到亞述和巴比倫各地去蒐集和抄錄，以致他收藏了數以萬計的坭版。像尼普爾圖書館的收藏一樣，尼尼微的收藏包含類別很廣泛的資料：商業文件、信件、皇室記錄、歷史文件、辭彙編纂及雙語文字、傳說、神話，以及許多各種宗教典籍，如詩歌、禱文和諸神與廟宇的名單。坭版中有7塊保存了巴比倫的創造故事，有12塊記錄了吉加墨斯史詩，其中有洪水的故事；還有其他作品，常被用以比較聖經的記載，包括亞達巴的故事，他失去了獲得永生的機會；以及伊坦那的傳奇，他是一個牧羊人，後飛升上天。

亞述巴尼帕也因他的戰爭和殘酷而知名。王宮內一幅描繪和平宴會景象的浮雕上，也繪示了一個以攔人首領的頭被掛在樹上。

在亞述巴尼帕的晚年及死後，附庸國紛紛反叛。巴比倫成為一個獨立國，並在主前614年與瑪代聯盟，攻取亞述和迦拉。瑪代人西阿薩里、巴比倫的尼布普拉撒和一隊西古提軍在主前612年圍攻尼尼微；尼尼微終被攻陷，亞述王辛沙里士坤（撒單那帕盧）與城皆亡。

雖然亞述烏巴列帶著一群尼尼微餘民，逃到哈蘭頑抗至主前609年，但尼尼微已完全被毀：希伯來先知的預言完全應驗了。

尼尼微和聖經

舊約有6卷書提到尼尼微城。在創世記，只在列邦的名單中提到尼尼微（創十），記述寧錄從示拿地往亞述去，在那裏建造尼尼微、利河伯、迦拉，以及尼尼微與迦拉中間的利鮮（11、12節）。

以色列王米拿現的貢銀（王下十五19、20）和撒瑪利亞的擄物（賽八4），都被送到尼尼微。西拿基立向希西家索取的貢銀，也被帶回尼尼微（王下十八14-16）。西拿基立在尼尼微宮中的浮雕，描繪了圍攻和征服拉吉的事（參王下十九8）。西拿基立坐在寶座上，面前有許多俘虜在苦苦哀求。至於攻城的過程，也一一刻在浮雕上：亞述軍用弓箭和破城錘攻城，城牆上的守軍則用弓箭和火把意圖把他們擊退。城裏的人背著包袱從一個城門口逃出，好像投降或逃亡。在右下方有3個光著身子的人，被釘在木柱上。

在芝加哥大學東方研究院的角柱和大英博物館的希勒紀事稜柱上，記述了亞拿基立侵略猶大的事件。雖然亞述人沒有攻取耶路撒冷，西拿基立也可自傲的誇耀說：「猶大人希西家不服從我。我圍攻他的46座堅固城、堡壘，以及無數的小村莊，征服他們……我把希西家困在他的王城耶路撒冷中，好像籠中的鳥。」

亞述諸王與尼尼微在以色列歷史中，佔了十分重要的部分，但尼尼微的名字在歷史書中只出現1次。列王紀下十九章36節說西拿基立在耶和華的使者手下，失去185,000人之後，就「拔營回去，住在尼尼微」。主前681年，他就在城中的尼斯洛（寧努他，參王下十九37；代下三十二21；賽三十七38）神廟裏，被兩個兒子殺了。

約拿書有較多地方提到尼尼微，因為神特意差遣先知約拿往尼尼微，向城中的人宣告審判。尼尼微被稱為「那大城」（拿一2，三2），並且被形容為一座「極大的城，有三日的路程」（拿三3）。尼尼微所包括的範圍必定超過庫壅積克和拿比約拿兩個土墩。一些解經家認為尼尼微的範圍包括一些與她有聯繫的城市，包括「亞述三角洲」，即底格里斯河與大撒伯諸河之間的三角地帶，從北面的豪爾薩巴德伸展至南面的尼姆魯德。

耶和華說：「這尼尼微大城，其中不能分辨左手右手的有十二萬多人。」（拿四11）有些學者認為這數字是指城中無知的兒童，因此推斷尼尼微的人口約為60萬人。然而，較合理的解釋是這12萬多人代表了全城的人口，而不能分辨左右手只是形容尼尼微人靈裏的昏暗。

約拿宣告了一個審判和滅城的信息，但尼尼微城的悔改使他們得著解救（拿三6-10）。那鴻也用生動的語句宣佈這城最終的覆沒。西番雅也宣告尼尼微的毀滅，並預言這城必荒涼，成為群畜躺臥之處，就是連經過的人也搖頭嗤笑她（番二13-15）。

尼尼微是被巴比倫、瑪代和西古提的聯軍所摧毀的。這城的毀壞是徹底而驚人的，不到幾個世紀，這城的位置已被人遺忘了。主前401年，贊諾芬（按：希臘哲學家與歷史家）與希臘軍隊撤退經過尼尼微遺址時，竟全不察覺。主後第二世紀，希臘諷刺詩人路其安說：「尼尼微的毀壞如此徹底，人再不能指出她的位置。這城沒有留下一點痕跡。」

新約唯一提及尼尼微的福音書，也是關乎審判的信息。耶穌回應文士和法利賽人的要求時，說邪惡的世代常尋找神蹟；正如約拿是給尼尼微的一個記號，耶穌也是給祂那世代的一個記號（太十二38-40；路十一29-31）。祂又宣告說，到審判的時候，尼尼微人要起來定耶穌那世代的罪，因為他們聽了約拿所說的都悔改了；現在卻有一位比約拿更大的來了（太十二41；路十一32）。

Carl E. DeVries

另參：「亞述／亞述帝國」；「漢模拉比法典」。

尼布甲尼撒(Nebuchadnezzar, Nebuchadrezzar)

巴比倫王（主前605-562），在主前586年攻陷和摧毀了耶路撒冷。他是尼布普拉撒的兒子，又是新巴比倫帝國（主前612-539）的開國之君。

尼布甲尼撒聲稱他征服了「赫提全地」，這名稱是指巴勒斯坦和敘利亞全地，包括猶大地在內；法老尼哥曾立約雅敬作猶大王（王下二十三34），約雅敬起初臣服於尼布甲尼撒（王下二十四1；參但一1、2），但3年後背叛。約雅敬死後，他的兒子約雅斤接續王位（王下二十四6）；但他只作王3個月。主前598年，尼布甲尼撒攻打耶路撒冷，把約雅斤擄至巴比倫（王下二十四10-17）。他另立約雅斤的叔叔瑪探雅作王，又給他改名叫西底家（王下二十四17；代下三十六10）。

其後，西底家背叛巴比倫王（王下二十五1），尼布甲尼撒遂領兵圍攻耶路撒冷城，並俘擄了西底家。西底家被帶到利比拉去見尼布甲尼撒，他的眾子在他眼前被殺，他的眼睛也被剜出來，然後被捆鎖起來，擄至巴比倫（王下二十五6、7）。聖殿被搶掠和焚燒，城牆被拆毀，全城都被搶掠和破壞了（王下二十五9-17）。猶大的領袖或遭殺戮，或被擄去。

尼布甲尼撒的軍事成就往往被他在巴比倫的建設所掩蓋。他曾驕傲地說：「這大巴比倫不是我用大能大力建為京都，要顯我威嚴的榮耀嗎？」（但四30）空中花園被譽為古代世界的七大奇觀之一。這花園興建於高臺上，為的是要醫治尼布甲尼撒的瑪代皇后想念家鄉山嶺的思鄉病。

但以理書敘述的事件是以巴比倫和尼布甲尼撒為中心的。但以理是主前605年被帶至巴比倫的一個猶太俘虜。尼布甲尼撒開始注意但以理，是由於他的所有術士都不能為他解夢（但二）。耶和華把夢的解釋告訴但以理；王在夢中所見的大像代表新巴比倫帝國至彌賽亞作王期間的不同王國。

尼布甲尼撒立了一個高90呎、闊9呎的巨大金像。凡不向這巨像下拜的人要被火燒死。但以理的3位同胞拒絕拜這這像而被扔進火窯中，但耶和華把他們從火中救出來，一點也沒有受傷（但三）。

王又夢見一棵大樹被砍伐，只留下樹不子，後來又再發芽（但四4-27）。這次「巴比倫國中的哲士」也不能給王解夢，但以理則告訴王，這夢是預言王因驕傲而要經歷7年卑下的生活（但四28-33）。

猶大的餘民本在巴比倫委任的省長基大利的管理之下。基大利被殺之後，猶大人就逃到埃及去。耶利米（耶四十三8-13，四十六13-24）和以西結（結二十九至三十二）都曾預言尼布甲尼撒會進侵埃及。約瑟夫指稱那是發生在尼布甲尼撒23年（主前582-581）；但一些歷史銘刻則顯示尼布甲尼撒37年（主前568-567），埃及在法老亞馬西士在位時受到攻打。

Carl E. DeVries

另參：「巴比倫／巴比倫帝國」；「但以理書」。

尼布沙斯班(Nebushazban)

巴比倫的一位官長，在巴比倫征服耶路撒冷後，受命保護耶利米的官員之一（耶三十九13）。

尼布撒拉旦(Nebuzaradan)

尼布甲尼撒在位時（主前605-562），巴比倫的一位高級長官和護衛長。尼布撒拉旦是尼布甲尼撒授命監管耶路撒冷和猶大，並安排運送猶太俘虜往巴比倫的官員之一（王下二十五8-20；耶三十九9、10，五十二12-30）。他又奉王命委任基大利作猶大的省長和耶利米的監護人（耶三十九11-13，四十一10，四十三6）。

尼弗多亞的水(Nephtoah, Waters of)
在以弗崙山東面，欣嫩子谷西面，是分隔猶大支派和便雅憫支派部分疆界的一個標誌（書十五9，十八15）。一般都認為這就是耶路撒冷西北面3哩外的利夫他泉。

尼母利(Nemuel)
（1）屬流便支派，以利押的兒子（民二十六9）。
（2）西緬的一個兒子（民二十六12；代上四24），又稱為「耶母利」（創四十六10）。
另參：「耶母利」。

尼甲沙利薛(Nergal-sharezer)
官銜稱為拉墨的一位巴比倫王子。尼布甲尼撒率迦勒底軍隊圍攻耶路撒冷時，尼甲沙利薛也在軍中；從主前588至586年，經過3年的圍攻之後，終於攻陷了耶路撒冷（耶三十九3）。後來，他把耶利米交託基大利（耶三十九13、14）。

尼利(Neri)
耶穌的一位祖先，記載於路加福音的家譜中（路三27）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

尼利亞(Nereus, Neriah)
（1）保羅在羅馬書的問安語中，曾提名問候的一位羅馬基督徒（羅十六15）。
（2）文士巴錄（耶三十二12、16，三十六4、8）和王宮大臣西萊雅（耶五十一59）的父親。巴錄和西萊雅都曾為耶利米工作。

尼利雅(Neariah)
（1）示瑪雅六個兒子之一，是大衛的後裔（代上三22、23）。
（2）西緬支派的一個統領，在希西家時代，曾率領500人上西珥山，殺死剩下逃脫的亞瑪力人，並住在那裏（代上四42）。

尼宏(Nehum)
被擄巴比倫後，隨所羅巴伯歸回巴勒斯坦的其中一人（尼七7）。在以斯拉記二章2節，他的名字作「利宏」。
另參：「利宏＃1」。

尼希米(Nehemiah)
被擄歸回時期，舊約提及的3個人物。這名字的意思是「耶和華必安慰」，正適合這充滿盼望和應許實現的時期。
（1）於主前538年稍後的時間，與所羅巴伯一起，從巴比倫回國的被擄者名單中的一位首領（拉二2；尼七7）。
（2）「管理伯夙的一半」，於主前444年協助重建耶路撒冷城牆的人（尼三16）。
（3）復國時期的猶大省長。他原是波斯王亞達薛西一世（主前464-424）的酒政，後來要求王派他到猶大，援助族人的困難，尤其是協助重建耶路撒冷（尼一1至二8）。他被委任為猶大的省長達12年。
他一到耶路撒冷，立即視察城牆，他知道修築城牆是當務之急，因城牆可保障城內的安全，並可作散居猶大地的猶太人的中心。他能夠匯集力量去支持和完成這計劃，顯明了他的管理和行政才能。他的禱告（尼一4-11，二4）及堅信神的引導和幫助（尼二8、18、20），也顯明了他個人堅強的信心。他要面對鄰近的撒瑪利亞、亞捫和亞拉伯等強大勢力的敵視和威嚇（尼四1-9，六1-14）。他也要求經濟方面的公平分配（尼五），因有些富裕的猶太人利用糧食不足的境況，向窮乏的弟兄謀取高利。
尼希米對耶路撒冷的關注，也包括復興聖殿敬拜的強烈意願。他參與制定一份約書，供猶太人簽名起誓，支持聖殿供職的人員和供應祭品（尼十1、32-39）。他清楚看見猶大當時極需要的不僅是穩定的政治局勢，也需要宗教的復興。這些宗教改革是在他作省長的第二段時期進行的（尼十三）。那段時期內所作的其他改革包括守安息日（尼十三15-22），以及解決與外邦人通婚的問題（尼十三23-27）。尼希米是一位很有魄力的領袖（第25節）。在這個政治和經濟疲弱的時期，他使用了帝國賦予的權力，使猶大地的居民重新建立國家和宗教的身分。
Lesile C. Allen
另參：「尼希米記」；「以斯拉＃1」；「以斯拉記」；「被擄歸回時期」。

尼希米記(Nehemiah, Book of)

背景

主前597年，巴比倫王尼布甲尼撒從耶路撒冷擄去第一批猶太人。主前586年，巴比倫人再來，掠奪、焚毀耶路撒冷與聖殿，並擄去6至8萬猶太人。被擄的人在不同地區安頓下來，並享有一定的自由。他們從事農業和商業，有些人的生活也相當富裕。猶太人的長老仍發揮他們的作用，也有先知像以西結一樣，在被擄的人中事奉，民眾也知道要抗拒異教的迷惑。

隨著波斯王古列的興起（主前559-530），被擄的猶太人的命運戲劇性地改變了。古列是一個有文化和開明的政治家，他征服了巴比倫不久，就下了一度諭令，容許被擄的人返回故鄉（拉一2-4）。於是，有兩批被擄的人分別返回猶大，在耶路撒冷所羅門的聖殿遺址重建一所聖殿，時為主前516年。後來，在亞達薛西一世在位期間，又有兩批猶太人，分別在以斯拉（主前458）和尼希米（主前445）的帶領下，從巴比倫回國。從這些回國的猶太人中，一個以神權統治的猶大——「猶太人」，逐漸萌生。他們忠於神的律法，抗拒外邦人的影響，並以耶路撒冷為中心。

內容提要

在主前445年的冬天，波斯的宮廷設在以攔的故都書珊城（尼一1）。尼希米在宮中擔任一個尊貴而具影響力的高位（二1）。當時，有幾個猶大人從耶路撒冷來到，其中有尼希米的兄弟。他們描述耶路撒冷的情況，使尼希米極其憂懼和傷痛（一2-4）。經過迫切的禱告，4個月之後，尼希米在軍兵的護衛下返回耶路撒冷（一5至二11）。他巡視了3日之後，知道重建城牆將是他首要的任務（二12至三32）。由於一種新的民族主義爆發，使潛伏著的反對勢力暴露出來。在敵對他們的人中，有參巴拉、多比雅和基善幾個有勢力、有辦法，又狡猾的領袖。他們譏笑猶太人，又製造謠言，指他們重建城牆是密謀背叛王（二19，四1-3、7-14，六1-9）。但尼希米倚靠禱告，對應每一個謠言和惡計，堅決地抗拒任何使他偏離目標的事情。猶太人中也有叛徒與他作對（六10-14、17-19）。儘管有各種敵對勢力，但耶路撒冷城牆終於重建成功（六15），並且在熱烈的慶祝聲中再次奉獻給神（十二27-43）。祭司和文士以斯拉宣讀摩西的律法，再由利未人解釋之後，民眾的反應是：為罪痛悔，又因神歡欣（八9-18）。尼希米記他們禁食禱告（九1-37），重新立約（九38至十29），並起誓要遵守神的誡命、典章和律例（十30-39）。第十一至十二章談到不同的任命和職務，包括俗務和聖職，並列出被任命者的名字；跟著猶太人決意與猶太教以外的外邦人、閒雜人絕交（十三1-3）。

在這重要時刻，尼希米回到書珊去述職，他獲准再回猶大。他回到耶路撒冷時，發現嚴重的紀律問題又再出現，他的敵人多比雅與祭司以利亞實結親（十三4-9），利未人得不到足夠的供應（十三10-14）；眾民違反安息日的條例（十三15-22）；猶太人與非猶太人通婚（十三23-31）。由於與外族人通婚的情況愈來愈普遍，他們的兒女都不會說希伯來話（十三23-25）。為停止同化的危險，尼希米嚴厲執行一項排外的政策。

本書的結尾顯得頗為突然，描述尼希米強烈的、毫不留情的處理這些偏離新訂的猶太教法則的情況。

真確程度

根據約瑟夫和其他早期作者的記載，以斯拉記和尼希米記在早期希伯來文聖經是合成一卷的，併稱以斯拉記。最早把兩卷書分開是1448年的希伯來文抄本，現代希伯來文聖經則分別稱它們為以斯拉記及尼希米記。在舊約的希臘文譯本（七十士譯本）中，這兩卷書也是合成一卷。在三世紀初，俄利根是第一個人見證這兩卷書是分開的。尼希米記中，大部分是尼希米的個人回憶錄，學者們多認為是真實可靠的。

本書的歷史背景可從1898至1908年在伊里芬丁發現的蒲草卷中獲得肯定；伊里芬丁是上尼羅河的一個島嶼。森美忒庫二世（主前593-588）曾在此建立一個猶太殖民地。伊里芬丁蒲草卷保存良好，以亞蘭文書寫，是主前五世紀這波斯時代猶太殖民地遺留的文獻。

這批蒲草卷中最重要的一項，是主前407年一封呈交猶大的波斯總督的信件謄本。在信件寫成的3年前，伊里芬丁的一所猶太人殿堂被破壞了，這件事促使寫信人給耶路撒冷大祭司約哈難（參尼十二12、13）寫了這封信。在那封給猶大總督的信中，他們要求准許重建殿堂，信中也提及他們已向參巴拉的兒子底萊雅和示拿米雅發出同樣的請求（參巴拉是尼希米的對頭，參尼二10、19，四1）。伊里芬丁蒲草卷顯示參巴拉是撒瑪利亞省的省長，多比雅是約但河外的亞捫省的省長（二10、19）。這又證實了猶大有兩個不同的權力中心：社會的和宗教的，主前408至407年的大祭司是約哈難（十二13）。考古學家又發現支持尼希米記的史實的另一份文件，那是一封在埃及基拉薩發現的信件，信件由「亞捫省長多比雅」發出，為處理猶大的事務。這多比雅大概是敵擋尼希米的「亞捫人多比雅」的後裔。亞拉伯人基善（六6）是被波斯國委任管理亞拉伯西北部的官員。

寫作年代

以斯拉和尼希米兩人，到底誰先到達耶路撒冷，曾引起激烈的爭辯。毫無疑問，

尼希米是於主前445年抵達耶路撒冷的。有人反對以斯拉早於13年前，即主前458年，到達耶路撒冷，這意見引起許多有關歷史和經文資料考據的問題；這些問題非常複雜，因此不能在這裏加以討論。然而，要瞭解本書的屬靈價值，並不需要確實地理解其年代的細節。否定傳統的年代看法的爭辯並非全無漏洞，也不能解決原有的複雜問題。

尼希米其人

佔去尼希米記大部分篇幅的尼希米個人回憶錄，顯示了一個尊貴而敬虔的人。他滿有感情，精明而愛國：他寬大、忠誠，有政治上的敏銳感，又有宗教的熱誠；他完全委身於神，有出色的組織能力和滿有魄力的領導才能。同時，當尼希米面對同胞犯罪、任意妄為（五1-13），以及有勢力的仇敵的謀害（十三8、28），他卻又可以毫不留情地予以對付。因此，無怪乎一群喪氣和失意的人也可以從暮氣沈沈、漠不關心的境況中醒覺過來，回應尼希米緊迫的政策（二4，十三14、22、31）。

重要性

被擄的猶太人歸回耶路撒冷的時候，猶大並無國家或任何政治地位，他們只擁有一樣東西：宗教信仰；他們是耶和華的選民的「餘民」，一個更新而榮耀的以色列將要從他們當中建立起來。為了這個異象，尼希米堅決要求猶太人保持他們宗教信仰和習俗的獨特性及純淨，以恢復他們國家的生氣和重建城牆（六15），因為這象徵了人民在種族和宗教上的純淨。他也堅持猶太人要與外邦宗教隔離，不可與非猶太人通婚（十三23-28），並要留意謹守安息日的律例（十三15-22）。

因此，尼希米記的重要性是毋庸誇飾的。本書和以斯拉記為猶太人與外族分離，以及熱烈地尊崇摩西律法，奠下了猶太教的基礎的這段歷史，提供唯一的、連續的希伯來歷史的記述。當然，哈該書、撒迦利亞書和瑪拉基書也提供了這段時期的一些資料，但以斯拉記和尼希米記記述了這個時期的發展過程。被擄的人從巴比倫返回耶路撒冷的事件，顯明神恢復對祂子民的救贖，也指向耶穌基督的救贖大功。

尼希米從巴比倫回國的記載，強調回國者在耶路撒冷的宗教信仰。但我們也不可忽略其他較次要的事：尼希米重視猶大在政治上的保障和法律地位，以確保脫離撒瑪利亞而自治；因此，尼希米重建城牆，把人口重新分佈（七4，十一1、2），以及他被委任為這新省的省長。然而，尼希米記並沒有（以斯拉記也沒有）提到猶太人恢復國家地位，有大衛家的子孫治理他們，也沒有提到彌賽亞，沒有提到神普世的國度。尼希米表現完全效忠於波斯國的君主，這君主雖然對尼希米的要

求存開明的態度（二4-9），但仍繼續向猶太人徵稅（五4、15）。
歸國的猶太人在新城牆的蔭庇之下，聚集在主前516年重建的聖殿裏面。波斯王視為猶大地律法的「摩西律法書」，成為猶太人獻身和敬拜的主要依據。猶太教是這次復興的產品，它成了一道保護的屏障，也是隔離的牆，把猶太人和外邦人隔開。在被擄巴比倫時期萌芽的宗教制度，再移植到耶路撒冷，變得根深蒂固：會堂的廣立，作為宣讀律法書和先知書，以及獻上禱告的地方；文士的興起，專一的獻身於研究聖經；猶太公會的成立，繼續執行神權的統治。
主前三世紀的猶太會眾可與現今的基督教會相比，兩者都承擔著神所重視的屬靈重建和更新的挑戰。在這方面，可見尼希米的改革的適切性，悔改和服從是道德及靈性更新的基礎（八1至十39）。
J.G.S.S. Thomson
另參：「尼希米＃3」；「以斯拉＃1」；「以斯拉記」；「舊約年代學」；「以色列史」；「猶太教」；「被擄歸回時期」；「猶太人」。

尼希蘭(Nehelamite)
假先知示瑪雅的祖先或出生地（耶二十九24、31、32）。這名字的來源不得而知。然而，根據語源學的分析它與希伯來文的「夢」字相似，可能是耶利米為了嘲笑示瑪雅自創的稱號，他譏笑這假先知是一個做夢者。一個可能性不大的說法認為尼希蘭是指約但河東的一個城鎮希蘭（參撒下十16、17）。

尼亞(Neah)
西布倫邊境一個城鎮（書十九13），確實的位置不詳。

尼亞波利(Neapolis)
腓立比的港口城市，即現代的卡瓦拉。尼亞波利在希臘文是指「新城市」，早於主前五世紀已經存在。在羅馬時代，尼亞波利明顯是依附於腓立比城。
保羅夢見了馬其頓人之後，便離開特羅亞和亞西亞，前往歐洲。保羅與同伴經過撒摩特喇島後，就來到尼亞波利。因此，尼亞波利是保羅到歐洲的第一個城市（徒十六11）。

尼波(Nebo)

（1）瑪爾杜克之子，是巴比倫眾神中一個主要的神明。尼波（亞甲文稱為拿布）是智慧、教育和文學的守護神。尼波本是波爾薛帕城的神，後來因巴比倫帝國興起，地位愈發昭著。年數的銘文證明他在巴比倫和亞述諸王中極受歡迎。在亞述的古都卡爾基（即現代的尼姆魯德），有一座為尼波和他的妻子他示密興建的神廟。以賽亞曾嘲笑尼波在被擄時不能自救（賽四十六1）。

另參：「巴比倫／巴比倫帝國」。

（2）被擄後與所羅巴伯一起返回猶大的一位族長，他有子孫52人（拉二29；尼七33）；以斯拉曾勸其中6人休棄外邦妻子（拉十43）。有些人認為尼波是指便雅憫支派的一個城鎮，其中一些居民被擄至巴比倫。

（3）位於約但河東宜於畜牧的高原上的一座城，迦得和流便的子孫都想獲得這地（民三十二3）。後來流便支派分得這城（民三十二38；代上五8），卻於主前850年左右為摩押王米沙奪去。其後，以賽亞（賽十五2）和耶利米（耶四十八1、22）宣告神對摩押的審判時，也預言尼波的毀滅。這城的位置未能確定，有些人認為她位於艾因幕沙廢墟。

（4）亞巴琳山脈在毘斯迦一個山峰，距約但河以東8哩，在死海的東北角。摩西在臨終時曾在這山上遠眺迦南的應許地（申三十二49，三十四1）。對於她的確實位置有不同的說法，一說是尼巴山，另一說是麥海葉廢墟。

另參：「尼波山」。

尼波山(Nebo, Mount)

約但河東耶利哥城對岸的一座高山。以色列人在進入應許地以前的最後日子，曾在這山附近安營（申三十二49）。現今被認為是昔日的尼波山的地方有兩個山峰；在舊約裏，尼波山的山峰稱為毘斯迦（申三十四1）。摩西曾經在這裏憑高眺望應許地（申三十四1-5）。

猶太人傳說耶利米把約櫃埋藏在尼波山上（《馬加比二書》二），但這完全是無稽之談。在拜占庭時期，有一所基督教教堂和修道院建於尼波山上，紀念摩西埋葬之地。

尼陀法(Netophah)
大衛30名勇士中，其中兩位的家鄉和稱號（撒下二十三28、29；代上十一30，二十七13、15）。耶路撒冷在主前586年被巴比倫攻陷後，基大利作省長，一些軍長來見他，其中一名軍長西萊雅就是一個尼陀法人（王下二十五23；耶四十8）。與所羅巴伯和耶書亞一起從巴比倫返國的人中，有56名是尼陀法人（拉二22）。
歷代志上九章16節提到利未人住在「尼陀法人的村莊」，而尼希米記十二章28節又說，在聖殿歌唱的人從耶路撒冷的周圍和「尼陀法的村莊」聚集。這兩處經文都顯示尼陀法是一個區域的名稱，而不只是一個城鎮。
尼陀法與伯利恆相連（參代上二54；尼七26），顯示尼陀法與伯利恆是在附近。但尼陀法確實的位置不詳，最有可能的地點是伯利恆東南面3.5哩外的伯法盧廢墟。那地附近有一水泉名「尼陀夫泉」，大概是保留了古代尼陀法的名字。

尼拜(Nebai)
被擄後返回耶路撒冷的一位領袖，與尼希米等人一起在以斯拉的約上簽名，向神誓忠（尼十19）。

尼拜約(Nebaioth)
以實瑪利12個兒子中的長子（創二十五13；代上一29）。他的妹妹瑪哈拉（又名巴實抹，參創三十六3）後來嫁給以掃（創二十八9）。尼拜約的後人是誰，不能確定，有可能是拿巴提亞拉伯部族的祖先；他們佔領以東地和外約但地區，北至巴爾米拉（即古時的達莫）。尼拜約和基達的後裔都因他們擁有上好的羊群而知名（賽六十7），亞述王亞述巴尼帕（主前七世紀）的銘文上也提及他們。

尼哥(Neco, Necho, Nechoh)
西迪諸王第二十六代王朝的法老，他在主前610年接續父親森美忒庫作王。森美忒庫統治埃及54年，期間掀起了復古的藝術形式和復興了對宗教的熱忱。此外，他又加強邊防駐軍，並把亞述人趕離東北邊境，退到迦南。巴比倫和瑪代聯盟之後，森美忒庫感到埃及的獨立受到威脅，就與舊敵亞述結盟。
尼哥二世承繼了其父的功業，同時也捲入一個不容易脫離的國際政治糾紛中。他

的盟友已經失勢，因亞述的首都尼尼微在主前612年被攻陷了。亞述王撤軍至哈蘭，逃避巴比倫王尼布甲尼撒的軍隊，並求尼哥予以援手。尼哥派軍經猶大前往迦基米施，與巴比倫軍交戰。埃及軍經過米吉多的時候，受到約西亞王率領的猶大軍隊截擊。尼哥要求約西亞讓道，約西亞卻愚頑地拒絕了；結果約西亞在戰場上被殺（王下二十三29、30；參代下三十五20-25）。尼哥繼續揮軍前往迦基米施。這場戰爭（主前605）的結果是年輕的尼布甲尼撒獲得大勝。尼布甲尼撒以勝利者的口吻記錄這次戰爭如下：「至於埃及軍隊中逃脫的人——巴比倫軍隊很快就趕上，並把他們擊殺，以致沒有一人可以逃回本國。」舊約只是簡單地評註：「埃及王不再從他國中出來」（王下二十四7）。

尼哥以隔離政策增強埃及的勢力。他用猶大作為緩衝地帶，並於邊境增防以阻止巴比倫滲入埃及。他廢了只登基3個月的約哈斯王，把他帶往敘利亞的利比拉，然後再往埃及（王下二十三33、34）。約雅敬在耶路撒冷接續大衛家的王位，猶大則被罰繳納100他連得銀子和1他連得金子的貢銀（王下二十三33-36）。當猶大敗於巴比倫手中，猶大人察覺埃及為了保持自己的獨立，會樂於幫助猶大復國，於是求埃及幫助他們抵抗巴比倫。先知耶利米極力反對投靠埃及（耶四十六17-24）。到底尼哥曾否冒險派軍潛入已成為巴比倫一個省份的猶大，卻不能肯定，尼布甲尼撒迅速地移師至猶大，俘擄約雅斤至巴比倫，然後立西底家作王（主前597）。這事以後不久，尼哥就去世了（主前595）。他的兒子森美忒庫二世接續他作王。另參：「埃及」；「以色列史」；「約西亞＃1」。

尼哥大(Nekoda)

（1）被擄後歸回耶路撒冷，作聖殿殿役的一個家族的祖先（拉二48；尼七50）。

（2）被擄後歸回的一個家族的祖先，這家族不能證明他們的以色列血源（拉二60；尼七62）。

尼哥底母(Nicodemus)

法利賽人，猶太公議會的成員，只在約翰福音被提及（約三1-21）。尼哥底母在晚上來見耶穌，並承認祂是從神那裏來作師傅的（三2）。他相信若神不是與耶穌同在，耶穌就不能行那些神蹟。耶穌與尼哥底母交談有關重生之事以後（第3節），耶穌責問他身為猶太宗教的領袖，為何還不明白這事（第10節）。當時，他顯然

沒有表示相信耶穌，但後來在公議會卻曾替祂辯護（約七50-52）。耶穌死後，尼哥底母公然協助亞利馬太的約瑟，安葬耶穌的遺體（約十九39-42）。
有些學者認為尼哥底母是一名相信耶穌的猶太人領袖，但因怕被革除教籍而沒有公開認信（約十二42）。傳統也認為他是信主的，被耶穌的言語和工作折服而相信，卻害怕猶太教的權威。
另參：「約翰福音」。

尼哥拉(Nicolaus)
使徒行傳六章5節列舉的七位執事之一，在早期的耶路撒冷教會，被推選服侍教會。使徒行傳六章1-4節指出他的任務，是管理和分配膳食。由於使徒行傳六章1-2節的用詞（「天天的供給」中「供給」一詞或作「服侍」；「管理飯食」中「管理」一詞也可作「服侍」），這7人在傳統上就被稱為「執事」（即「服侍人的」）。尼哥拉是7人中最後的一位，被稱為「進猶太教的」。因此，他成為基督徒之前，是一個轉信猶太教的外邦人。他的名字是希臘名字，而他的家鄉是安提阿。新約書卷並沒有進一步提供有關尼哥拉的資料。
另參：「執事，女執事」。

尼哥拉黨(Nicolaitans)
早期教會的一個異端黨派，啟示錄曾兩度提及這名字。以弗所教會因恨惡尼哥拉黨的行為被稱讚（啟二6），而別迦摩教會中因有人信服尼哥拉黨的教訓而受到責備（啟二15）。
由於聖經責備別迦摩教會的罪——吃祭偶像之物，行姦淫的事——也出現在推雅推喇教會（啟二20），所以一般認為婦人耶洗別是該教會中尼哥拉黨的首領。在給別迦摩教會的信中，他們的罪與巴蘭的教訓相比（啟二14；參民二十五1、2，三十一16；彼後二15；猶11）。這巴蘭曾向摩押王巴勒獻計，引誘以色列人敬拜摩押諸神，與摩押人通婚，並參與摩押人淫亂的宗教習俗，使以色列人墮落。這樣，猶太人就離開了神和祂的保護。在猶太人的心目中，巴蘭象徵所有引誘人犯姦淫和離棄神的東西。推雅推喇教會的惡行，被稱為「撒但深奧之理」（啟二24）。早期教會也受到當時社會普遍流行的拜偶像和邪淫的風氣所威脅。新約經常提出這方面的警告，可見問題的嚴重性。耶路撒冷大公會議（徒十五20）呼籲外邦信

徒不要吃祭過偶像的食物，不要犯姦淫。保羅呼籲信徒為那些信心軟弱或未成熟的人著想，主動地逃避這些食物（林前八）。他嚴厲地責備在偶像廟內坐席（林前十14-22）和姦淫之事，尤其是與廟妓行淫（林前六12-20）。
尼哥拉黨是指甚麼人，比較難確定。教父多認為他們是安提阿人尼哥拉的門徒，這尼哥拉是歸信猶太教的外邦人，後來成為了基督徒，並被選為起初的七位執事之一（徒六5）。愛任紐和希坡律陀都認為他已背棄了信仰，但革利免認為這信奉異端、行為荒淫的尼哥拉黨人，並非尼哥拉的跟隨者，他們只是假稱他為師傅而已。不管怎樣，我們都無法得到直接的證據。
自十九世紀以來，一般都把尼哥拉看為希伯來名字巴蘭的希臘文譯法。這解釋與啟示錄本身充滿寓意和象徵的性質一致；而在給別迦摩教會的書信中，這兩個名字也明顯的連在一起（啟二14、15）。

尼哥波立(Nicopolis)
名意是「勝利之城」；羅馬帝國新建城市常用的名字，特別是為了記念戰爭的勝利。
保羅寫給提多的信中，指示他離開革哩底，他一直事奉的地方（多一5），前往尼哥波立；保羅正在那裏工作，並準備在那裏過冬（多三12）。整個羅馬帝國有9個名為尼哥波立的城，保羅所指的該是位於哥林多灣西北面和伊庇盧海岬東南面的一個城。
奧克他溫在主前31年創建這城，以慶祝他在附近的艾克田大戰役中擊敗了安東尼。尼哥波立的名字和組織都是希臘化的。尼哥波立成了附近城鎮的中心城市。她與鄰近的雅典城一樣，享有相當的獨立自由。城中建有廟宇、劇院、運動場和一條水道；4年一次的慶典中都舉辦運動會。尼哥波立城最有名的居民斯多亞派哲學家伊比德圖，約於主後90年居於該城。
儘管奧克他溫「勝利之城」的居民熱衷於崇拜皇帝，與基督教背道而馳，但保羅卻立意以這繁華的大都市及其衛星市鎮作為他宣教的工場。

尼珥(Ner)
便雅憫人，押尼珥的父親，基士的兄弟，掃羅的叔父（撒上十四50，二十六5；撒下二8；王上二32；代上二十六28）。雖然經文記載尼珥的父親是亞別（撒上十四

51），但另有經文以尼珥為耶利的眾子之一（代上八29、30，九35、36），又有經文說他是基士的父親、掃羅的祖父（代上八33，九39）。因此，尼珥可能是掃羅的祖父或叔父，後者的可能性較大。有人認為可能有兩位基士，一位是尼珥的兄弟，另一位是尼珥的兒子。另一個說法是有兩位尼珥。這些推測顯示聖經中的家譜，有時並不完整或不夠清楚。

尼悉(Nezib)
猶大支派分得的地業，在高原上的一座城（書十五43）。尼悉的所在地就是拉吉以東，現今的拜特尼悉廢墟。

尼探雅(Nethaniah)
（1）以利沙瑪的兒子，以實瑪利的父親，猶大皇室的一員（王下二十五23、25；耶四十8-15，四十一1-18）。
（2）亞薩四子之一；大衛在位時，受訓在聖所供職的二十四班樂師中第五班的領導人（代上二十五2-12）。
（3）約沙法王派往猶大各城教導律法的利未人之一（代下十七8）。
（4）示利米雅的兒子，猶底的父親。猶底在猶大王約雅敬朝中供職（耶三十六14）。

尼細亞(Neziah)
與所羅巴伯一起從巴比倫被擄之地歸回耶路撒冷的殿役中，一個家族的祖先（拉二54；尼七56）。

尼提寧／殿役(Nethinim, Temple Servants)
「尼提寧」只在以色列人從被擄歸回後的著作中出現（代上；拉；尼）。「尼提寧」一詞源於一希伯來動詞「拿單」，意思是「給予」、「分別出來」、「呈獻」，而「尼提寧」的意思就是「交出來的人」或「分別出來或獻身的人」。七十士譯本把這詞譯為「獻身的人」。近代一些譯者參照約瑟夫（《猶太古史》11.5.1），指他們為「殿役」。

在被擄之前，尼提寧在聖殿的事奉顯得十分活躍。歷代志上九章2節把他們與祭司、利未人並列，他們都分得自己的城邑。他們的次序是：祭司、利未人、尼提寧，顯示尼提寧是在利未人的管轄之下（參尼七73，十一3、20、21）。被擄歸回後，他們仍是聖殿的工作人員（拉二43、58，七7、24，八17、20；尼七46、60）。他們居住在耶路撒冷（拉七7；尼三31，十一21），並參與修築城牆的工作（尼三26）。

尼提寧究竟指甚麼人，未能完全確定。民數記三十一章47節記載利未人收納了一些俘虜，叫他們做粗重和卑下的工作。基遍人被吸納在以色列中作奴僕的時候，他們也被分派為以色列全會眾和耶和華的聖壇作劈柴挑水的工作（書九9-27）。大衛也曾命戰俘做這等工作，增加了會幕中作僕役的人數（拉八20）。聖殿建成後，聖殿需要增加工作人員，所羅門便增加了聖殿僕役的人數。這群新增的僕役被稱為「所羅門僕人」。以斯拉記錄了有392個尼提寧歸回耶路撒冷（拉二58），並在重建的聖殿中，重操他們祖先在被擄前所做的工作。

尼提寧被列為重新與神立約的會眾一員，他們與神立約，把自己完全獻身給神（尼十28、29）。

另參：「會幕，聖殿」；「祭司和利未人」。

尼散月(Nisan)

希伯來1月份的巴比倫名稱（尼二1；斯三7）。

另參：「曆法」。

尼斐(Nepheg)

（1）屬利未支派的哥轄家族，以斯哈的第二個兒子（出六21）。

（2）大衛在耶路撒冷作王時所生的一個兒子（撒下五15；代上三7，十四6）。

尼斯洛(Nisroch)

西拿基立王敬奉的神。西拿基立就在尼尼微的尼斯洛神廟裏被兒子亞得米勒和沙利色所弒（王下十九37；賽三十七38）。尼斯洛是亞述帝國首都尼尼微城的守護神；他與另一個亞述神祇努斯古，可能是同一個神。

另參：「亞述／亞述帝國」。

尼普心(Nephisim)
被擄後與所羅巴伯一同返回耶路撒冷的一群人，他們被列於殿役之中（拉二50；尼七52）。

尼普爾(Nippur)
古代米所波大米（現今的伊拉克）的一座城，是宗教、商業和文學活動的中心。雖然聖經沒有提過這城，但在尼普爾的考古發現對舊約學者來說卻很重要。在這城發現許多的楔形文字泥版，跟舊約的記載十分相近，有助於解明舊約事蹟，或闡明一些舊約經文和背景。
宗教
尼普爾敬奉多神，但主要的神是風暴之神恩里勒，閃族人稱之為彼勒或巴力。恩里勒也被稱為「天地的王」、「全地的王」、「父」和「眾神之王」。他的廟宇伊庫爾（意即「山之屋」）是一個重要的宗教聖地。昔日許多人往尼普爾朝聖，正如今日的回教徒往麥加朝聖。
地理位置
尼普爾的廢墟，今日稱為努法爾，大約在巴格達以南100哩，巴比倫東南面60哩，在舒魯帕克和基士兩古城的遺址中間；這些古城列於蘇默王的名單上，並且與洪水有關。努法爾有許多土墩，這些土墩平均高50至60呎。最高的一個位於東北角，高約95呎，稱為賓特阿美，意思是「公主」（直譯則是「君王的女兒」）。這是廟塔的所在地；這種廟宇是米所波大米城市的特色。恩里勒神廟就在附近。有一座三角形的土墩稱為「泥版丘」，因在其上發現許多楔形文字泥版，那就是祭司居住的地方，也是神廟圖書館和學校的所在地。
出土文明
這地方顯示曾有不同時期的人居住，並提供許多有關建築和藝術方面的知識，這些知識來自遠古不同時期的文明，一直至亞拉伯的時代。大量出土的瓷器和細小文物幫助我們瞭解不同時代、不同文化的人的日常生活和志趣。
最重要的要算是大量的銘文，尤其是數以千計的泥版。這些資料特別為我們提供主前三千和二千年代浩瀚的蘇默文學的知識。所發現的泥版有許多是重複的，這樣，即使泥版有殘缺的部分，學者也可從其他相同的版本拼湊出完整的故事。
在尼普爾的文學遺產裏，一個頗有趣味的記載，這便是早期蘇默版本的洪水故事。米所波大米的洪水故事常被稱為吉加墨斯史詩，因為這是傳說中的烏魯克王吉加

墨斯的冒險故事的一部分。吉加墨斯史詩用一種閃系語文亞甲文寫成，日期約為主前二千年代初。亞甲文文獻多半在尼尼微的亞述巴尼帕圖書館中發現，有些則在赫提人的波格斯凱和埃及的亞馬拿發現。

這些早期的洪水故事有許多地方與聖經的記載相類似，但其間的分別也很明顯。米所波大米濃厚的泛神主義，跟聖經清楚的一神主義有顯著的不同。米所波大米的神話和聖經的記載，都是追溯原來的事件，但米所波大米的版本卻被那些負責抄錄的祭司和歷史家竄改或增刪。

在尼普爾的蘇默文獻中，也有由神明創造天地的故事，這故事與其他米所波大米地區的創造故事和聖經的記載相類似。

除了神話、傳說和史詩（有時是反映實際的事件，如創造與洪水）之外，還有法典、詩歌和其他宗教文獻、箴言、書信、皇室銘文、商業記錄，以及字音表。

蘇默詩像許多古代近東的詩一樣，具對稱的特色。這些對稱或同義或反義，尤其是箴言，常以對句來表達同一個意思或相反的意思。

由於米所波大米城市的神廟均接受多種奉獻和稅款，因此，坭版中發現有許多有關經濟方面的記錄。這些坭版的內容都是沈悶和重複的，但對於研究某一地區的經濟歷史卻很有價值。一些主前五世紀的記錄包括一組共超過700塊的坭版，上面刻有一個由多位巴比倫銀行家和商人開設的商號的來往賬目。由於這商號要負責在該地區為波斯政府徵收稅款，所以在他們的記錄中有納稅者的名字。在那些名單中有希伯來的名字，顯示許多被擄的猶太人曾在這裏居住下來，並聽取耶利米的勸告，為被擄之城求平安，為她祈禱，並繼續住在那裏直至70年滿了（耶二十九1-14）。

交通

尼普爾城靠一條可通船的運河與巴比倫連接起來，巴比倫人稱這運河為卡巴魯，在聖經中則稱為迦巴魯。主前597年與約雅斤王一起被擄至巴比倫的先知以西結，提到他與被擄者在「迦巴魯河邊」，看見神的異象（結一1、3），這暗示被擄的猶太人是在尼普爾或附近地方。

70年期滿以後，以色列人從巴比倫回到猶大，但許多人仍留在被擄之地。在尼普爾發掘出來的一些器皿上，有希伯來文的銘刻，顯示猶太人有好幾個世紀仍居於尼普爾。

Carl E. DeVries

另參：「米所波大米／美索不達米亞」。

尼結(Niger)
安提阿教會一位領袖西面的姓氏（徒十三1）。
另參：「西面＃2」。

尼業(Neiel)
亞設支派邊境的城鎮（書十九27）。她的位置大概是現今的雅年廢墟，位於亞柯平原的東端。

尼祿(Nero)
主後54至68年在位的羅馬皇帝。
另參：「該撒／凱撒」。

尼羅河(Nile River)
埃及生命之河，位於非洲東北部。在歷史中，一條河對一個國家的重要性，也許再沒有比這河更大的了。尼羅河長4,160哩，是世界上最長的河流，但其流域範圍之廣只佔第三位（另有資料來源謂第六位），差不多有130萬平方哩。
名稱
尼羅河名字的來源和意義不詳。古埃及人稱尼羅河為「那河」。他們認為不會有其他與尼羅河不同的河流，所以他們來到幼發拉底河的時候，就以為它是倒流，因為幼發拉底河是向南流，而不是向北流的。
不平凡的特徵
尼羅河其中一個特徵是它擁有6個大瀑布。瀑布形成的原因是堅硬的岩層不能被沖蝕，造成暢通的水道。這些大瀑布是根據近代探險家發現它們的先後次序，從北至南以數字編排的。第一個大瀑布是在埃及的阿斯萬，附近是著名的島嶼伊里芬丁和斐雷。另外5個大瀑布位於蘇丹境內，而第二個剛好在哈拉夫河的城市上面。尼羅河另一個與別不同的特徵是它由南面流向北面。這對埃及的河運非常重要，因為帆船可以利用常有的北風駛向上游，水流則使船隻順流而下。
尼羅河還有一個有趣的地方，它1,500哩長的下游範圍是沒有支流的。在阿特巴拉支流以北，沙漠的河道只有在偶然的沙漠暴風雨來臨時，才有雨水在乾涸的河床

上湧流。

尼羅河每年的氾濫是埃及農業富庶的基礎，因為河水淹蓋的泥土可以得著滋潤，變得肥沃。沿河許多地點都有水位量度器，精確地量度水位的高度。河水漲溢的高度是一個關鍵性的因素；水量太少便會產生旱災，相反地，不正常而過高的水位又會帶來水災。

在摩弗地區內，河水每年約在7月19日氾濫，這也成了他們計算曆年的開始。在那日，日出時便可看見天狼星，這成了一個周期（1,460日），稱為天狼星周期。

埃及人的曆法1年有365日，但陽曆年卻多了1/4日。意思是曆法和實際的年份之間，每4年便有1日的差距。因此，要在1,460日（365日 4）之後，才會再次吻合。

尼羅河帶動3個季節，每個季節為期約4個月：(1)氾濫季（7月中至11月中）；(2)冬季（11月中至3月中）；(3)夏季（3月中至7月中）。

氾濫在10月底達到最高峰，氾濫使耕地的泥土鬆軟，宜於栽植。

河道和支流

尼羅河有兩條主幹，分別以其顏色命名，就是白尼羅河及藍尼羅河。這兩條河流都靠賴非洲赤道每年的雨水供應。

白尼羅河的源頭是在一個湖國；人通常以維多利亞湖為它的源頭，但有些地理學家則正確地指出源頭是流入湖內的一條小河。維多利亞湖的唯一出口是維多利亞尼羅河，位於萊澎大瀑布一湖的東北面。

白尼羅河流經吉奧加湖，湖水很淺；然後在莫契生大瀑布（高120呎）向下俯衝，再流經阿爾拔湖。從這裏開始，它被稱為「山之河」。河水到達努湖之前，流經一個佈滿一堆一堆源游植物的地帶，這些植物常阻塞河流，使船隻不能通過，這是早期探險家找尋尼羅河源頭的一個主要障礙。

格札勒河（即「羚羊之河」）也流進努湖，與主流匯合。在努湖以下，這河被稱為白尼羅河。在馬拉卡附近，蘇拔河從東面流進了白尼羅河。

白尼羅河最重要的交匯點是在喀土木，藍尼羅河與白尼羅河在那裏匯合了。在這裏，我們可以清楚看見兩條河的不同顏色。兩河形成的一個三角地帶名基士拉，或稱「島」，是一個出產棉花的主要地點。

藍尼羅河只有850哩長，源於埃提阿伯高原上的塔那湖。藍尼羅河比白尼羅河險峻得多，靠賴高原上的雨量供應。每年，白尼羅河會首先漲溢，但當藍尼羅河的洪流開始氾濫，則會蓋過白尼羅河的水。在河水氾濫的季節，藍尼羅河的水量是白尼羅河的兩倍，提供大部分的沖積土，滋潤了埃及的土壤。

在喀土木北面是第六個大瀑布，是兩河匯流後第一個天然障礙。尼羅河最後一條

支流阿特巴拉河也在這裏從東面流入主河。這地稱為梅羅伊島，是努比亞地，梅羅伊王朝的首都，其女王稱為干大基（徒八）。

在拿帕他附近，第四個大瀑布一帶，是埃及埃提阿伯或古實（第二十五代）王朝的墳地和廢墟。第十八代王朝的諸王曾侵入蘇丹，直至拿帕他地區，並在那裏建廟，但後來努比亞王侵略埃及，並取得該地的統治權。

再往下游是一個重要的考古地點克爾馬，埃及中古王朝時代曾在那裏設立一個交易站。

從第二個大瀑布再往下游，是蘭塞二世所建的阿布森伯神廟，並有敬奉他妻子尼法她利的較小神廟。這些廟宇在拿撒湖淹蓋這地方之前，已遷往原來位置上面的懸崖上。

在阿斯萬和第一個大瀑布之上，是新的高壩和舊的阿斯萬水壩。在兩個水壩之間是斐雷島，島上有著名的廟宇。位於阿斯萬附近的伊里芬丁島，有豐富的考古資料，其中有證據顯示耶路撒冷被巴比倫人摧毀後，有猶太人移居至此。

距尼羅河三角洲不遠，是開羅和基撒金字塔，再往南是埃及第一個首都摩弗古城的廢墟。

三角洲面積大約有125哩乘115哩。尼羅河古代在此分作7條小河流入大海，現今只剩兩條：西面的羅塞達河，羅塞達石碑因此得名；及東面的大美達河。

對埃及的重要性

若不是尼羅河供應水源，非洲的東北面將會荒蕪一片，埃及的文明古國也不會存在。兩位希臘學者，先是赫卡蒂烏，後是希羅多德，都認為埃及是拜尼羅河所賜的。多個世紀以來，這河在兩岸沈澱的沖積土，給予埃及肥沃的土壤，可以長期出產豐富的農作物；尼羅河不單是土壤的來源，它每年的氾濫更帶來新的沖積土和有機物，使土地變得肥沃。同時，經河水氾濫浸潤的土壤，得到最不費功夫的灌溉，可以出產優質的農作物。

牧養牛群也要靠賴尼羅河，因河邊茂盛的植物成了很好的牧場。日常生活的一個情景是牧人帶領牛群渡河，小心的避開貪食的鱷魚。

尼羅河也供應了人的需要，除了河水可作食用，河也是沐浴洗衣的地方。在古時，即使是皇室成員也來到這河裏沐浴（參出二5； 出八20也可能指這河）。

王的兒女也在較平靜的河道裏學習游泳。尼羅河盛產魚類和水鳥，捕魚（通常是用魚叉）和捕捉水鳥是上流社會傳統的娛樂。魚類和水鳥也是埃及人日常的食物，特別是富有人家。貴族階級流行一種較危險的活動，是在蘆葦船上用魚叉捕獵河馬。

尼羅河是主要的交通運輸航道，船隻在河道上來回往返。較大型的船隻把貨物從河的一端運往另一端。建築廟宇、王宮和陵墓，都需要把花崗石從數百哩外沿河道運來。現代人也讚歎古代河民從南方採石場送來巨大的方尖形碑柱和巨型石像的技巧。

尼羅河也是埃及宗教生活的一個特徵。河流被神化為哈皮神，在許多不同的藝術作品中，他都以人的形象出現，有纍纍下垂的乳房和頗為肥胖的身軀，大概是要代表那地繁茂、豐富有餘的境況，同時有尼羅河所供應的魚和植物。

尼羅河和聖經

聖經提到尼羅河的地方自然是與埃及有直接關係的部分，就是在創世記後半部有關約瑟的遭遇，以及在出埃及記前半部，有關以色列人在埃及被奴役和後來逃離埃及的記載。

第一個提及尼羅河的地方是法老王的異夢（創四十一）。在夢境中，法老站在河邊，看見7隻肥壯的牛，後來又見7隻瘦弱的牛，從河裏上來吞吃了肥壯的牛（參四十一1-4、17-21）。這與古埃及畜牧的生活習慣符合，也與喪葬碑文中有牛的描述一致。

以色列人在埃及寄居期間，生養眾多，威脅著埃及人的安全，法老就下令以色列人把生下來的男嬰拋進河裏（出一22）。這引出了摩西早期生活一連串的事件。他母親為了保存他的性命，把他匿藏在家裏3個月，後來造了一個蒲草籃子，抹上防水的石漆和石油，將他放在籃裏，擱在河邊的蘆荻中；造籃子的材料是埃及的特產，很容易獲得（出二3）。

在神的眷顧下，法老的女兒帶著使女來河邊洗澡時，就發現了摩西（出二5、6）。後來，摩西在法老的宮中長大（出二10），並學習了埃及人一切的學問（徒七22），這成了他的部分裝備，好接受後來的呼召。

摩西逃亡曠野多年之後，又回到埃及。耶和華賜給摩西能力，把水變血，作為他受神差遣的明證；同時證明了神有超越大自然和超越埃及假神的能力（出四9）。摩西在河邊宣佈了耶和華的審判（出七15，八20）。第一災將水變血（出七15-24，十七5；詩七十八44），是直接針對尼羅河和尼羅河神哈皮的。第二災（蛙災）也與尼羅河有關（出八3、5、9、11），因為蛙群是從河裏出來，覆蓋全地（參詩七十八45），這是要羞辱蛙頭女神赫可特。

歷史書裏甚少提及尼羅河，因為這些書卷涉及埃及的記載不多。亞述王西拿基立曾輕蔑埃及，自誇說：「我必用腳掌踏乾埃及的一切河。」（王下十九24）

先知書有許多地方提到尼羅河。以賽亞常提及尼羅河，在以賽亞書七章18節，以

賽亞說：「耶和華要發嘶聲，使埃及江河源頭的蒼蠅……飛來」，這句子的意思是從尼羅河上來的軍隊，要侵略和屈辱以色列。在論埃及的審判中（賽十九），先知預見尼羅河一帶的災禍與福祉。埃及會有旱災，因為「海中的水必絕盡，河也消沒乾涸」（第5節）；「埃及的河水都必減少枯乾」（第6節）。沿河的天然植物與所種的穀物都必枯萎（6、7節），打魚的也必哀哭（第8節）。這些悲慘的境況會因埃及最後蒙受的祝福而得以彌補。

在預言推羅的災難中（賽二十三），西頓商人所納的貢品是「尼羅河的莊稼」（第3節），顯示了尼羅河谷所出產的農作物的重要性。在第10節，推羅不再被拘禁，神吩咐她「流行你的地，好像尼羅河」，因為耶和華要除去推羅的驕傲。

耶利米也預言埃及遭受的慘敗，並形容她「像尼羅河漲發……像江河的水翻騰」（耶四十六7、8）。

在以西結書講及埃及的預言中（結二十九），獨提到埃及法老，並以尼羅河有關的象徵來形容他。他被形容為「在自己河中的大魚」（第3節），這是指巨大的鱷魚。法老自誇說：「這河是我的」（第3節；參第9節），但耶和華說他會用鉤子鉤住王的腮頰，又使江河中的魚貼住他的鱗甲，把他從江河拉上來（第4節）。王和魚都要在曠野死亡（第5節）。由於法老高傲自大，耶和華就宣告要與他和他的河流為敵，使埃及變為荒廢淒涼（第10節）。

阿摩司形容北國以色列要被拋來拋去，然後沈落，「像埃及的尼羅河」（摩九5）。最後，撒迦利亞提到耶和華要召聚以色列，並說在這過程中，「尼羅河的深處都枯乾」（亞十11）。

雖然提到尼羅河的預言主要是審判，但先知也盼望審判過後，這尼羅河之地最後可以接受神的賜福。

Carl E. DeVries

另參：「埃及」。

尼護施他(Nehushta)

猶大王約雅斤的母親，她與兒子一起被擄到巴比倫去（王下二十四8-15）。

努斯(Nuzi)
米所波大米東北面一個城鎮，位於今日的基爾古克西南面約9哩。古時這地名加蘇，但現今則稱為約根提帕。1925至37年間，一隊考古學家合作，在約根提帕進行挖掘工作，得到了很多有價值的發現。不過，約根提帕最著名的發現是坭版，主要是商業交易的記錄。
在主前三千年代，加蘇的人口主要是閃族人，但到了主前二千年代中期，該地的居民卻多半是胡利人，城名也由加蘇改為努斯。胡利人就是聖經所說的何利人（參創十四6，三十六20、21；申二12、22）。
主前三千年代的許多坭版被挖掘出土，其中一塊刻有地圖，這地圖被認為是世界上最古老的地圖。記錄也顯示當時已有購物分期付款的方法。
由主前十五至十四世紀，胡利人的文士寫了數以千計的坭版，主要用巴比倫文字寫成。這些記錄提供許多有關近東習俗和法律措施的資料，可對照聖經列祖時期的記述。
以下的例子可說明努斯坭版與聖經的可能關係。在努斯，一個不育的妻子可以使婢女與丈夫同房，婢女可替主母懷孕生子。這習俗見於聖經：撒萊把婢女與夏甲給丈夫亞伯蘭為妾（創十六1-4）；拉結使辟拉與雅各同房（創三十1-8）；利亞也使悉帕與雅各同房（創三十9-13）。在這情況下，丈夫有責任把孩子看作合法妻子的後裔來撫養，妻子也不能把孩子趕走。根據這規例，撒萊是無權把夏甲的兒子以實瑪利趕走的（參創十六4-6）。
在努斯，法例是禁止人把產業轉讓給家族以外的人。然而，人用許多方法嘗試越過這種禁制，包括過繼及財物交換。一個富有的地主只要答應負上生養死葬的責任，就可以「過繼」給擁有土地的農民，以承受他們的產業。記錄顯示同一個人可以過繼給300或400個農民。一對沒有孩子的夫婦可以合法地領養一個人，以奉養他們終老。這養子就成為養父母的產業繼承人；這可能就是亞伯蘭與僕人以利以謝的關係（創十五2）。人也可以用價值低廉的產業換取高價的產業。在某些情形下，價值的差異可用金錢作補償。在努斯，有一個名提協提拉的人，把承受一個小樹林的權利，跟兄弟庫爾帕齊交換3隻羊，這就好像以掃用長子的名分換取了雅各一碗紅豆湯一樣（創二十五27-34）。
在努斯，一個人臨終時口頭的遺願或祝福，在法律上是有約束力，並且是不能違反的。一個名胡雅的人在病榻臨終時，執著兒子他米雅的手，把一個女子伊施她給他作妻子。他米雅的兩個兄弟要在法庭上推翻父親的遺言，但法庭判他米雅得值。正如雅各用欺詐的手段，騙取了年老瞎眼的父親的祝福，但以撒仍要遵守他

的應許（創二十七33）。
努斯妮版也指出獲得家裏供奉的神像的人，就是產業繼承人。為這原因，拉結偷取了父親拉班的神像（創三十一19），拉班也因失去了神像，十分不安（創三十一30-35）。
另一個過繼的情況，就好像雅各與拉班的關係。拿施威收養了烏魯，並把女兒努胡雅給他作妻子。若烏魯再娶另一個妻子，他就要放棄從拿施威繼承的財產。拉班也曾與雅各立約，不許他在拉結和利亞以外另娶妻子（創三十一50）。
Carl E. DeVries
另參：「銘刻」。

那地的民(People of the Land)
一個舊約的用詞。在一般性的意義上，該詞指一個政治或民族的群體，如赫的後裔——赫人（創二十三7）、埃及人（創四十二6）、以色列人（出五5）、迦南各族的人（民十三28；尼九24），和亞摩利人（民二十一34）。以色列擴展成一個國家後，這詞用以分別一些不屬於上層社會，非宗教或政治人物，而指一般平民百姓（王下十一14-20「國中的眾民」，二十五3「百姓」；代下三十三25；耶五十二25「國民」）。在被擄歸回時期，那些與外邦人通婚的混種猶大人被稱為那地的民，以斯拉及其跟隨者都躲避這些人，不與他們往來（拉四4，十2、11；尼十28-31）。後來該詞成為拉比猶太教對那些不願意或不能遵守全律法的猶太人的稱呼。
另參：「猶太教」。

那行毀壞可憎的(Abomination of Desolation)
這用語見於但以理書、馬太福音、馬可福音和《馬加比一書》，指的是神所深惡痛絕的異教偶像，這偶像崇拜使神的子民感到孤寂及沮喪。
但以理從異象中見到，在惡人和罪孽得勢之時，「那行毀壞可憎的如飛而來」，繼之便是一片荒涼毀壞（但九27）。但以理的另一個異象顯示，在耶路撒冷的聖殿中必有那可憎之物設立其間（十一31），這褻瀆神聖的災難要延續1,290日之久（十二11）。此期間，聖殿的聖潔被污瀆，按宗教及道德的標準，都成為不潔。
據《馬加比一書》載，敘利亞王安提阿古四世一入巴勒斯坦（主前617），即於聖殿之祭壇上立異教神像（大概是丟斯的偶像），破壞聖殿的聖潔（一54）；他又

以牝豬為祭，並把行割禮和讀「約書」的人處死，對猶太人的污辱和迫害達至巔峰。

後來，門徒向耶穌問及聖殿被毀的情形和祂再次降臨之前所要發生的事時，耶穌於回答中使用了「那行毀壞可憎的」一語（太二十四1-31；可十三1-27；路二十一5-28）。祂引用但以理的話來預言安提阿古的暴行必要重演，而羅馬人於主後70年毀壞耶路撒冷之舉，可謂這預言的部分應驗。至於路加福音二十一章20節所說「被兵圍困」一語，也許是引用主前586年尼布甲尼撒攻陷、洗劫耶路撒冷一事。耶穌之意很明顯：以色列人背棄祂，便是自走毀滅之路；拒絕祂的恩賜，就是自取毀滅。

耶穌指出，那行毀壞可憎的立於聖地，就是告誡人們當逃離耶路撒冷的預兆（太二十四15；可十三14）；至於說「讀這經的人須要會意」一語，暗示屆時聖殿聖所必遭完全的破壞。

以西結書希臘文本以「不法」譯「可憎惡的」一詞，把「不法的人」（即「可憎惡的人」）與敵基督的瀆聖罪行聯繫起來（帖後二3）。啟示錄也反映了同一主題：那獸或龍象徵著惡勢力的權柄，要求人們向牠頂禮膜拜，俯首聽命（啟十三1-10）。由此可見，「那行毀壞可憎的」就是象徵邪惡勢力所行最敗壞的事，包括馬加比時代猶太人遭受的迫害；主後一世紀，耶路撒冷的毀滅，以及於末時對神的子民作最後的攻擊。

Morris A. Weigelt

另參：「敵基督」；「但以理書」；「七十個七」；「可憎的」。

那埃及人(Egyptian, The)

不知名的反羅馬分子；曾率領一群兇徒（匕首黨），在曠野作亂。耶路撒冷聖殿出現亂事後，千夫長革老丟呂西亞查問保羅，問他是不是從前那個埃及叛亂頭子（徒二十一38）。根據約瑟夫記載，該埃及人領導猶太人揭竿起義，其後給羅馬巡撫腓力斯平息。至於兇徒的數目，則記述不一，但由那名已逃脫的埃及人率領，卻是不爭的事實。

那鴻(Nahum)
猶大先知，名字的含義為「安慰」或「安慰者」。他的名字含義與他所傳的信息相配，因為他慰勉受亞述壓制的猶大人（鴻一1）。除了知道他是寫那鴻書的先知外，我們對他別無其他資料，只知他是來自伊勒歌斯。伊勒歌斯的位置不能確定，但學者提出了4個建議。第一，阿爾庫斯的一個城鎮，位於尼尼微城以北，底格里斯河的摩蘇爾附近。傳統認為那是那鴻先知埋葬之地，但這是十六世紀瑪西斯提出的看法。墳墓及其所在地並無考古實證，因此可疑性甚大。第二，耶柔米記述一個猶太傳統，說她是「加利利的一個村落，名叫『哈爾薩西或伊勒迦斯』」，他說：「那實在是一個十分細小的村落，甚少古代建築物的遺跡，但那村落是猶太人所熟悉的，我的導遊也曾指給我看。」這村落在加利利海西北約15哩之處。第三，加利利海的北岸，迦百農的廢墟，其名意是「那鴻的鄉村」，但不能證明這名字與先知有關。最後，有些人認為她就是伯特加巴附近的伊勒克色，在西緬境內，迦薩和耶路撒冷中間。聖經的內證似乎支持此看法（鴻一15）。
那鴻極有可能是北方支派的人，在主前722年北國淪陷後移居猶大，並在那裏事奉。
Donald H. Launstein
另參：「那鴻書」；「先知，女先知」。

那鴻書(Nahum, Book of)
正典十二小先知書中的第七卷。該書的意義和重要性在於宣示神對猶大和世上列國的計劃。
作者
本書卷首語指出那鴻是「伊勒歌斯人」（鴻一1）。伊勒歌斯的字義不能確定，大概是指一個已湮沒無聞的城市。假如它真的指一個地方，則可能是猶大的伊勒克色。
寫作年代
書中提到兩個大城——尼尼微和底比斯的覆沒。底比斯的覆沒載於那鴻書三章8-10節；而全書提到亞述首都尼尼微的傾覆，則是將要發生的事。底比斯約在主前663年被亞述人摧毀，尼尼微則於主前612年覆沒。在這段歷史範圍內，學者提出了本書多個可能的寫作年代。有些學者提出的年代很接近尼尼微的傾覆，大概在亞述被進侵的時期。可是，在本書寫作的時候，亞述仍威脅著猶大（一13、15，

二2），這就很難跟該國快將陷落的情勢協調。亞述對西面各省的威脅，在主前七世紀後期開始減弱，所以本書的寫作年代，最合理的推測是在主前七世紀中葉，即在底比斯被攻陷之後，亞述勢力在敘利亞和巴勒斯坦開始削弱之前。

不相信聖經預言的學者一般把寫作年代，定於尼尼微傾覆之後。

背景

主前七世紀中葉，亞述的勢力範圍之大是空前的。這是亞述最鼎盛的時期。她最大的敵人埃及也在底比斯被攻陷後，不再對她造成任何威脅。

底比斯被攻陷的時間，正值瑪拿西任猶大王（主前696-642）；瑪拿西全心全意臣服於亞述。亞述對猶大的影響也包括引進偶像的敬拜，如各種生殖崇拜的復甦和敬拜亞述的天上萬象諸神（王下二十一1-9）。

在亞述龐大的勢力架構裏，其實存在許多弱點，導致她的衰落和最後的滅亡。其中一點是她過度擴展。那些被她征服的國家，距離首都既遠，敵意猶在，要使她們保持安分和臣服，是十分困難的事。

亞述國內開始產生一些麻煩，尤其是迦勒底人。那是一群組織鬆散的部族，被歸併入亞述帝國。埃及停止進貢；還有多處邊境被蠻族侵擾，使這帝國漸漸衰弱。當內部的衝突演變為主要的危機，情況就更加惡化。最後，巴比倫人、瑪代人和西古提人聯合起來，圍攻尼尼微3個月之後，首都終於主前612年陷落，亞述也自此傾覆。

1840年，賴爾德挖掘尼尼微的遺址。考古發現顯示該城的防禦事工極其嚴密，昔日的護城河和堅壘仍有遺跡可尋。賴爾德也挖出了西拿基立的王宮，有71個房間，擺滿藝術品的裝飾。雖然王宮被埋在土裏已數千年，但強盛的尼尼微時代的光輝仍可從遺跡中窺見。

先知那鴻預言這城將被焚燒（鴻二13），賴爾德描述尼尼微的遺跡時，指出當日曾有一場大火把尼尼微燒毀。在遺址土墩上只挖掘了兩小處地方，已明顯可見焚燒的痕跡。那鴻書預言將會向仇敵敞開的城門（鴻三13），也被燒毀了。原本立在城門旁的巨大雕像，被埋在泥磚、碎石和炭屑之中。

一項重要的考古發現是，巴比倫的編年史記載了巴比倫王尼布普拉撒（主前625-605）在位時的事件。這歷史記載確定了尼尼微陷落的日期，就是尼布普拉撒14年，即主前612年。

寫作目的和神學教導

那鴻書的寫作目的是預言亞述帝國的覆亡；尼尼微的陷落是作為表徵，陳述神在歷史舞臺上所顯明的大能。

驟眼看來，本書並無重大的神學教導。它似乎只是一首慶祝一個外邦城市陷落的詩歌。不過，若從先知的角度去看歷史，歷史就成了啟示神各種屬性的背景。

在第一章，先知已把一些重要的神學主題編織在尼尼微城覆亡的記述中。他宣告神喜愛和關顧屬祂的人；耶和華認得那些投靠祂的人（一7）。神更應許亞述壓迫猶大的日子必要過去（一13）。

先知也宣告神的主權。那些敵對神的國家都在祂的主權之下（一2）。祂也管治大自然，因為雲彩是祂腳下的塵土（一3）。人不能與祂對抗（一6）。祂是祂子民的君王（一13）。

本書的基本神學意念是肯定神是歷史的主宰，歷史是祂的舞臺。先知的神並不是一個抽象的概念，也不是一個對人漠不關心的神明。祂使列國興起，也叫她們衰亡。歷史並非在無神的國家的操縱之下，或只是一些偶發事件；歷史是操縱在創造者的手裏。

那鴻指出神並非只會向人發怒。祂的怒氣是向那些敵對祂的人而發的。那些投靠祂的人，祂以溫柔和慈愛待他們。

內容提要

卷首語（一1）

跟其他先知書一樣，那鴻書先有一個卷首語，指出作者是先知那鴻；同時開宗明義的說明是「論尼尼微的默示」，道出了本書的內容。

先知描述神的怒氣和能力（一2-6）

先知信息的起首是描述神的一些屬性，尤其著墨於祂的怒氣和主宰大能。一章2節說祂是忌邪施報的神，並不是說祂的動機是自私的，而是表達神對屬祂的人的關愛與誠信。

這部分經文的基本概念是表明神要向祂的仇敵施報。這神學原則是那鴻描述尼尼微覆亡的基礎。歷史清楚顯示亞述是神的敵人。亞述人不單是神用來懲罰選民的工具，更是爭取任何機會去壓迫和蹂躪希伯來人的外邦人。他們侵佔和擄掠以色列國的行動，正是他們與神為敵的極端表現。也許先知心中所想的，正是希伯來歷史中這段可怕的時期。

雖然神必向仇敵施報，但祂「不輕易發怒……萬不以有罪的為無罪」（鴻一3）。即使是敵人，神仍以恩慈對待；祂不會無可抑止地發怒，在發怒之中仍有容忍，給他們時間去改正惡行。祂「萬不以有罪的為無罪」這句話是借用出埃及記三十四章6節的重要宣告。這句話更貼切的譯法是「祂不會完全的以有罪的為無罪」，表明神會赦罪，但容許罪的惡果存留。大衛的事件正好說明這一點。大衛與拔示

巴犯姦淫的罪蒙神赦免了，但他倆所生的孩子卻要死去。根據那鴻書申明的神學原則：神懲罰敵擋祂的人，故尼尼微的被毀必不可免。

神對自然界的主權在一章3節下-6節也有說明。自然界也是祂可畏的權能表現的所在。

尼尼微的陷落和以色列的解救（一7-15）

先知現今直接向尼尼微城說話。在第11節他提到一個從亞述來的人設惡計攻擊耶和華，暗示拉伯沙基的事，即以賽亞書三十六章14-20節記述那個勸諭猶大人歸降的亞述使者。

宣判尼尼微遭禍的話成了猶大的安慰，因那鴻書說亞述不再使他們受苦（一12）。第13-15節陳述了尼尼微城的完全被毀，亞述不會再興起去苦待猶大人。第15節是慶祝這重大的事，先知鼓勵人民回轉、敬拜神，因為亞述不能再與他們為敵。

尼尼微的傾覆（二1-13）

那鴻在這段經文所運用的文字技巧極其高超。他使用精簡、濃縮的句子去表達一連串快速的動作，營造了一種緊張、急迫的氣氛，去形容尼尼微的陷落。人好像聽見了當時守城的人混亂的命令：「你要看守保障，謹防道路……大大勉力。」（二1）

那鴻形容的情景好像是城牆被攻破，軍隊蜂湧入城之際，人似乎看見士兵揮動盾牌時閃閃的紅光（二3），並可聽見急行的戰車刺耳的響聲（二4），防禦敵人為時已晚（二5）。

尼尼微一個重要的防禦事工是環繞城牆的護城河。先知在二章6、8節提到水源來自附近兩條河。這些河的河閘被打破了（第6節）；雖然尼尼微自古以來都好像聚水的池子（第8節），但居民在屠城的危險中，已無法抵禦，被迫逃走。

先知的用語再次變得生動，並加上一些緊急的命令：「站住！站住！」（第8節）又彷彿聽見侵略者說：「搶掠金，搶掠銀吧！」最後，圍攻結束了，只留下一片「空虛荒涼」（第10節）。

這段落以獅子的比擬作結束（二11-13）。獅子在舊約常代表惡人，尤其是指惡人吞噬義人。亞述人對待猶太人就好像獅子。然而，神聲明祂與亞述人為敵（二13），並且要把他們全然剪除。

這段生動而充滿色彩的文字含有一個意義深刻的神學信息，是我們不能忽略的。那就是肯定神在歷史的作為，並向信徒保證，神的子民最終不會被神的敵人征服。因為神是全能的，也是忌邪施報的，必會看顧祂自己的子民。

尼尼微的輓歌（三1-19）

在慶祝尼尼微陷落的長歌裏，先知向這城宣告「災禍將臨」。先知似乎對尼尼微的滅亡顯得心滿意足，並不表示他的本性凶殘。舊約作者的思想似與神義論的概念有衝突；他們不用哲學或抽象的術語去解釋罪惡的問題，而是用十分具體的措辭。世上無神的國家就是罪惡的化身。當尼尼微陷落，歷史就見證神在那裏征服了罪惡。先知的歡欣，是為了神在歷史中彰顯祂的作為，勝過了祂的仇敵。

在三章1-7節，先知提到尼尼微因傾覆而遭受羞辱。他指出亞述覆亡的其中一個原因，是她慣行邪術和淫行（三4）。這明顯是指亞述淫穢的宗教。亞述祭司素以占卜和觀兆聞名。尤其值得注意的，是他們常觀察天上萬象，以預測未來。

先知提到其他被仇敵蹂躪的國家（三8-11），並說亞述的遭遇不會比她們好。先知結束本書時，描述了尼尼微的威榮雄武，但也生動地描述這一切如何消失殆盡。無論是防禦事工（三12），或發達的貿易（三16），或軍隊（三17），這一切都要瓦解。

基督徒在理解那鴻書時也許有些困難。我們會希奇一位先知怎可能對戰爭的屠殺感到歡欣，或他怎麼可以樂意地描繪亞述帝國傾覆時遭遇的傷亡和毀壞。但這樣的觀點只是一個諷刺。先知並沒有因他所描述的事件感到喜悅。他只是按著神的啟示，肯定的預言尼尼微城將來的陷落。他懷著極其敬畏的心態，申明一個事實：神確實在歷史中行事。這安慰的信息對今日的信徒仍然適切。

Thomas E. McComiskey

另參：「那鴻」；「以色列史」；「預言」；「先知，女先知」。

拈鬮(Lots, Casting of)

在舊約中，這是一個普遍的習慣。到了新約的時候，在五旬節前，較少應用這習慣。而在五旬節之後，聖經沒有記載這個習慣了。

在聖經的記載中，這個行為是在幾種環境之下才會進行的。其中包括：（1）選擇代罪的羊（利十六8-10）；（2）把應許地分配給各支派為業（民二十六55、56；書十四2；士一3等）；（3）決定重新安置那些家族，以致民眾之間有分佈合宜的地方居住，或是在眾人中選出需要參戰的人（士二十9；尼十一1）；（4）祭司的班次和職責（代上二十四5-19；尼十34）；（5）找出犯了罪的人（書七14-18；參箴十八18）。

根據聖經，似乎只在某些情況下才用拈鬮的方法去決定事情。那就是要作出重大的決定，又或是經上的法則不能夠給予足夠的引導。拈鬮的其中一個好處，就是

除去偏私之弊，由耶和華指引作決定（箴十六33）。拈鬮沒有特定的方式，似乎是按照當時的情況而各有不同的方法（參利十六8；民二十六55、56；士二十9）。神從沒有責備拈鬮之舉，事實上，在某些情況下，這是神認可的處事方法（利十六8；箴十八18；賽三十四17）。箴言十六章33節已說明這個做法背後的原則，肯定拈鬮的結果是由神所決定的；因此，拈鬮是表明神的旨意。
在新約的記載中，兵丁用拈鬮的方法來分佔耶穌的衣服（太二十七35）。當門徒挑選馬提亞來代替猶大的門徒地位，也是用拈鬮的方法來決定（徒一26）。聖靈傾倒在教會身上後，拈鬮的習慣便停止了。有人認為，當聖靈引領教會作出決定，便無須繼續以拈鬮來決定事情。
另參：「烏陵和土明」。

南方的密宮(Chambers of the South)
一說以為指某一南天星座；一說以為指廣袤的南天，是南天星座的居所（伯九9）。
另參：「天文學」。

南地／尼革(Negeb)
巴勒斯坦最南部的地區。雖然「南地」一詞的基本意義是「南地、南方」，但其字根本義是「乾的、焦的」。南地是指一個沒有明確界限的範圍。南地由北至南，包括別示巴至加低斯巴尼亞一帶地方；由西至東則從地中海附近橫跨至亞拉巴，約有70哩的範圍。
這是一片乾旱的地帶，雨量稀少。由於水源有限，可以耕種的機會也不多；只在北部有小規模的穀物種植，但每3年會失收一次。那地有飼養綿羊、山羊和駱駝的畜牧業。分地時，西緬分得此地，包括其中的城市，如亞拉得和利河伯。後來猶大吸納了這支派。在王國時期，以色列人漸漸擴張至南地。在所羅門至約沙法在位期間，這地發展了商貿運輸，進出阿卡巴灣的以旬迦別港。在希羅時期，拿巴提人佔據了南地。經過細心的儲備和運用雨水，他們發展了有限的農耕，養活了好幾個城鎮。在新約時代，以土買人控制了南地一帶。
亞伯拉罕常與南地連在一起（創十二9，十三1、2，二十1）。大衛曾告訴迦特王亞吉，說他侵奪了「猶大的南方」、「耶拉篾的南方」、「基尼的南方」（撒上二十七10）。一個被大衛擒獲的埃及人，則說亞瑪力人侵略了「基利提的南方」、「屬猶大的地」和「迦勒地的南方」（撒上三十14）。
另參：「巴勒斯坦」；「曠野／沙漠」。

南地拉末(Ramah of the Negeb)
西緬境內之巴拉比珥的別名，其位置不詳；見於撒母耳記上三十章27節。
另參：「巴拉比珥」。

南地的拉瑪(Ramah of the Negeb)
西緬境內巴拉比珥的別名，見於約書亞記十九章8節。
另參：「巴拉比珥」。

怒氣(Anger)
在聖經裏通常指一種被視為有罪的情緒。例如，詩篇三十七篇8節吩咐說：「當止住怒氣，離棄忿怒。」耶穌也視發怒與殺人一般，祂說：「凡向弟兄動怒的，難免受審斷」（太五22），人心中恨不得人死就和真的殺了人一樣。以弗所書四章31節和歌羅西書三章8，把憤怒與惱恨、苦毒、惡毒、毀謗並列為基督徒當永遠棄絕之事。保羅在列舉一個教會的監督或牧師應該具有的品質時說，基督教的領袖不應動輒發怒，輕易暴躁（多一7）。
聖經裏也談到了善意的怒氣。「義怒」是指一顆聖潔的心靈難以容忍罪惡時所產生極端的氣憤。神的憤怒就是如此：人應為善，卻故意犯罪，於是神發怒，「因這地的人離棄了耶和華他們列祖的神，領他們出埃及地的時候與他們所立的約，去事奉敬拜素不認識的別神，是耶和華所未曾給他們安排的」（申二十九25、26）。同樣，摩西在西乃山上大發烈怒，把兩塊法版摔在地上，因他看見以色列人鑄了金牛犢又拜偶像（出三十二19）。
新約裏，馬可說耶穌怒目看法利賽人，因為他們想抓住祂違背律法的行為（可三5）。耶穌在潔淨聖殿時也表現了祂的憤怒（約二13-22），因為那本該是禱告的地方，卻被人用來作買賣；耶穌「趕出殿裏一切做買賣的人，推倒兌換銀錢之人的桌子，和賣鴿子之人的凳子」（太二十一12）。耶穌的這種義憤既不是祂的弱點，又不是罪，而是對不義和不公正，特別是未經懲罰的不義和不公正的合宜反應。使徒保羅要求大家「生氣卻不要犯罪」（弗四26），似乎是鼓勵這種正義的氣憤。顯然他意識到，正義的氣憤可以很容易地轉化為邪惡的、有罪的怒氣，所以他緊接著又作勸解：「不可含怒到日落，也不可給魔鬼留地步。」（弗四26、27）人的義怒若持續不息，發展成為罪的危險性就愈大，這就給撒但留了地步。故此雅

各提醒我們「要快快地聽，慢慢地說，慢慢地動怒」（雅一19）。
聖經也提及「神的烈怒」，是針對世人而發的怒氣。在舊約裏，神的怒氣往往向罪惡和罪人而發。例如：因為摩西提出種種藉口，「耶和華便向摩西發怒」（出四14）；又如：「耶和華的怒氣向以色列人發作」（士二14），因為他們拜偶像。神不能犯罪，甚至不能被任何罪試探（雅一13），因此祂也不能容忍祂的子民犯罪。神的憤怒不是不合理的，不是無故的，也不是一種任性發洩的感情，而是祂的聖潔與罪之間不可調和所產生的結果。
信徒應該知道，怒氣有合宜的和不合宜的兩種，因此要力求他的怒氣，像神的怒氣一樣，完全合乎他所處的情況。
Wesley L. Gerig

哪噠(Spikenard)
多年生的香草，其根有濃烈的芬芳氣味。
另參：「植物（甘松）」。

拿八(Nabal)
瑪雲一個成功的富戶；瑪雲位於猶大南面的曠野（撒上二十五）。拿八不像他敬虔的先祖迦勒，他為人剛愎凶惡（撒上二十五3）。
他和大衛的接觸，是在剪羊毛的季節，那是慶祝豐收的時候，對客旅也應熱情款待。當時大衛正四處逃避掃羅的追殺，他想跟拿八討一些餽贈，這樣做不僅合時，也因大衛等人曾在田野保護了拿八的羊群（撒上二十五15、16）。可是，拿八卻以極端輕慢的態度予以拒絕，指大衛不過是一個悖逆主人逃跑的奴僕（10、11節）。大衛決定報復。幸好拿八賢慧的妻子亞比該趕快預備好禮物，並求大衛不要因怒氣使他的紀錄被玷污（撒上二十五18-31）。大衛答應了。然而當拿八聽聞此事，他好像突然中風，10天後就死去了（37、38節）。
拿八這名字是愚頑的意思，其人其事提醒後世，悖逆神是極其愚昧的行徑。神自己，不是大衛，要施行報復（撒上二十五39；參羅十二17-21）。

拿巴提人(Nabataeans)
與猶大接壤的一個獨立王國的人民，於主前169年至主後106年出現於歷史舞臺。研讀聖經和正史的人往往會忽略他們，原因有二：第一，他們的成就至近年才被發現；第二，他們興盛的時候，有其他重大的事件，包括基督在世及教會的始創等，遮蓋了別人對他們的注意。
猶太人和拿巴提人在希羅時期正值毗鄰，也有政治上的來往。以土買王安提帕特之子大希律的母親就是一個拿巴提人。主前40年，帕提亞人攻打耶路撒冷時，希律逃到拿巴提的首都彼特拉。後來，希律之子安提帕娶了拿巴提極具權勢的王亞哩達四世（主前9至主後40）的女兒，兩國的關係就鞏固下來。然而，其後由於希律棄妻另娶姪女兼嫂子希羅底，兩國因此交惡。
新約也提及拿巴提人在那地區的勢力。保羅在哥林多後書講述他從亞拉伯曠野回來後，險被逮捕的經歷：「在大馬色，亞哩達王手下的提督把守大馬色城，要捉拿我，我就……在筐子裏，……被人縋下去，脫離了他的手。」（林後十一32、33）
拿巴提人的始源已無法確定。他們崛起為一地方勢力並且日漸富庶，跟他們起初的傳統生活截然不同。從前他們是一支亞拉伯遊牧民族，沒有房屋，沒有農田，後來他們卻在農業和水利發展方面有極大的成就。他們控制了往來印度和南亞拉伯與地中海國家的商隊路線，獲取了大利；故亞拉伯南部極可能是他們的家鄉或大本營。然而，由於「拿巴提」跟以實瑪利之子，也是以掃的妻舅「尼拜約」的名字音近，有人便提出拿巴提一名是源於尼拜約（創二十五13，二十八9，三十六3）。
拿巴提最著名的文化遺跡就是位於彼特拉的喪葬碑文。碑銘盡多亞蘭文，在蒲草紙和陶片上的銘文是草體的，在錢幣和供獻之物上則是標準的寫法；這些草體的寫法似是阿拉伯文字的前身。他們採用亞蘭文，又敬拜敘利亞諸神，顯示了他們是採取實用主義，適應四周充滿敵意的環境。他們創作的天分，即把珍貴的水源引至乾旱之地以維持生命，只有他們拜占庭時期的子孫方可比擬。商隊增加了，若要取得商旅路線長期的控制權，就必須有技巧地處理。
格魯克在《約但的那邊》（1940）及《（南地）沙漠的河流》（1956）二書中有數以百計關於拿巴提人拓荒的精彩故事。拿巴提人不單在美術（陶瓷和雕塑）、建築和商業經營上成績斐然，他們的水利工程和旱地耕植法更是無與倫比的。
關於拿巴提人最早的歷史記載，是與亞歷山大在敘利亞的繼承人安提柯（主前312）有關。歷史可知的王位承襲始自亞哩達一世，約在主前170年（《馬加比二書》五

8）。約於主前100年，迦薩的居民指望「亞拉伯王亞哩達（二世）」幫助他們抵抗亞歷山大楊紐。亞哩達三世曾管治大馬色（主前80-70）。
彼特拉的黃金時期是自主前50年至主後70年，期間在位的包括馬立古一世、奧博達二世（與大希律同時）、亞哩達四世和馬立古二世；雷巴爾二世的統治則是拿巴提王國的末代王朝。他前一任的王馬立古三世已把首都遷至加利利以東70哩的波斯特拉。主後106年，羅馬皇帝他雅努征服他們後，波斯特拉成了羅馬帝國亞拉伯省的首府。拿巴提人被同化了，但他們獨特的草書體則沿用至四世紀。
另參：「彼特拉」。

拿比(Nahbi)
縛西的兒子；拿弗他利支派的首領，也是派往窺探迦南地的十二探子之一（民十三14）。

拿弗土希(Naphtuhim)
挪亞在埃及的後裔，屬於含的家族（創十13；代上一11），在族譜中列於利哈比人和帕斯魯細人中間。一些學者認為拿弗土希人是中埃及的原住民，在下埃及的利比亞人和上埃及的帕斯魯細人中間。然而，他們古時的居留地已無法確定。

拿弗他利(Naphtali)
雅各十二子之一（創三十五25；代上二2）。他是拉結的使女辟拉所生的第二個兒子。拉結因為給雅各生了另一個兒子，感到非常興奮，於是給孩子起名拿弗他利，是「相爭」的意思，因為她正與利亞相爭；「我與我姊姊大大相爭，並且得勝」（創三十8）。拿弗他利後來跟著雅各，舉家移居埃及（創四十六24；出一4）。他有4個兒子（民二十六50；代上七13），並且開創了以色列十二支派中的一支（民一43）。
另參：「拿弗他利支派」。

拿弗他利山(Naphtali, Mount of)
佔拿弗他利全境大部分的山地，境內基低斯鎮被劃為逃城（書二十7）。
另參：「逃城」；「拿弗他利支派」。

拿弗他利支派(Naphtali, Tribe of)
從埃及遷入迦南的以色列十二支派之一。拿弗他利支派最後定居於迦南北面，加利利的高地上。
在以色列人出埃及的時期，拿弗他利支派只是偶爾被提及。以南的兒子亞希拉是該支派的首領（民二29），在以色列備戰時，負責監察拿弗他利的核點民數（民一15）。第一次統計有53,400個能打仗的男人（民一42、43），後來在曠野飄流末期所作的統計，則有45,400個男人可以出去打仗（民二十六48）。摩西派遣12個探子窺探迦南地時，縛亞的兒子拿比就代表拿弗他利支派出去（民十三14）。在曠野飄流期間，拿弗他利支派曾參與的其他較重要的活動有：停留在曠野時，按指定位置在會幕附近安營（民二29）；分地的時候，亞米忽的兒子比大黑在抽籤分地的儀式中代表拿弗他利支派（民三十四28）；在示劍領受律法（申二十七13）。最後，像其他支派一樣，拿弗他利也接受摩西的祝福（申三十三23）。
拿弗他利支派的地業位於上加利利的東面，南倚亞布倫，西接亞設（書十九34）。在其境內有好幾個利未人的城（書二十一6；代上六62），以及一個逃城基低斯（書二十7； 代上六76）。雖然他們成功地佔領了該地區，卻沒有把迦南人全部趕走（士一33）。他們制服迦南城市伯示麥和伯亞納的居民為他們作苦工。因他們所處的位置，他們曾捲入與本土人和外來侵略者的衝突，其中最重要的是與夏瑣王耶賓的戰爭。來自基低斯的亞比挪菴的兒子巴拉，聯同女先知底波拉，帶領西布倫和拿弗他利兩支派的人與迦南人對抗（士四至五）。他們也曾與亞設、西布倫和瑪拿西眾支派一起被基甸召集，出去與米甸人作戰（士六35）。
在聯合王國時期，拿弗他利支派派遣軍隊往希伯崙，表示支持大衛作以色利全地的王（代上十二34）。拿弗他利對大衛王朝繼續的效忠，可見於他們對所羅門政府的支持。拿弗他利支派的亞希瑪斯是12個為王管理不同地區的官員之一；這亞希瑪斯也娶了所羅門的女兒巴實抹為妻（王上四15）。
在分裂王國期間，這支派片面的歷史，只可見於一些軍事衝突的記載中。猶大王亞撒在位時，以色列王巴沙在便雅憫高原中部的拉瑪建造了一個堡壘。亞撒感到受威脅，便促請敘利亞王便哈達去攻擊北國。敘利亞王同意出兵，拿弗他利支派

在這次攻擊中就首當其衝（王上十五16-24）。巴沙從便雅憫高原撤軍，以抵禦敘利亞軍隊的猛攻。另一個影響拿弗他利地的主要外來勢力是亞述，特別是提革拉毘列色三世在位時。當以色列的比加和敘利亞的利遜執政時，這亞述君王進犯，並在主前732年征服了基列、加利利和拿弗他利（王下十五29）。
據先知以賽亞所說（賽九1），雖然耶和華使拿弗他利成為羞辱之地，祂必使她再次得著榮耀。馬太在基督身上看見了這應許的應驗，因為基督把神國的信息帶給那些住在拿弗他利地的猶太人（太四13、15；參賽九1、2）。在啟示錄的記載中（啟七6），有12,000個拿弗他利支派的人列在受印記的以色列民中。
Gregory D. Jordan

拿因(Nain)
加利利南部的一個村莊，靠近撒瑪利亞。耶穌曾在該地行神蹟，使一個死人復活（路七11）。那人是這村莊裏一名寡婦的兒子。

拿安(Naam)
迦勒的後裔，屬猶大支派（代上四15）。

拿艮(Nacon)
大衛把約櫃從巴拉猶大（基列耶琳）運往耶路撒冷途中所經過的地方。
在拿艮的禾場，烏撒因用手觸摸約櫃而被擊殺（撒下六6）。因此，這地被稱為毘列斯烏撒，意指耶和華「擊殺烏撒」（撒下六8）。拿艮在歷代志上十三章9節又被稱為「基頓」。

拿伯(Naboth)
一名葡萄園主。以色列王亞哈貪愛其葡萄園（王上二十一）。亞哈的要求可能並不合理（第2節），但拿伯的拒絕也許有點不客氣（第3節）。
亞哈正在生氣的時候，耶洗別就安排了兩個無賴出來，誣告拿伯褻瀆神和王，這是大罪，可判死刑（利二十四10-23）。按著摩西的律法，有兩個見證人就可定案

（申十七6、7）。這表面看來合法和正義的裁決，簡直是謀殺。首先是遵照皇室的指示宣告和進行禁食。對拿伯的指控和審訊是由城中的長老執行，最後按律法用石頭把拿伯打死（王上二十一13）。
然而，先知以利亞知道事件的真相，也知道誰是真正的罪人。他就當著亞哈面前，預言他和耶洗別，連同全家的人，都要因這事被剪除（王上二十一19-24）。
預言果然應驗了。由於亞哈曾悔改，所以暫時倖免於難（王上二十一29），但後來也在戰爭中被殺（王上二十二34-40）。耶洗別的血真的被狗舔（王下九36），她的兒子約蘭則被射殺，屍體被拋在拿伯的葡萄園裏（王下九25）。

拿但業(Nathanael)
猶太人，來自加利利的迦拿，耶穌呼召他作門徒（約一45-50，二十一2）。起初腓力告訴他耶穌是應驗舊約預言的人，他顯得有點懷疑（約一45、46）。後經與主個別接觸，使他大感驚訝，拿但業就宣稱耶穌為神的兒子和以色列的王（約一49）。
由於拿但業這名字只在約翰福音出現，一些學者便把他與符類福音中某些人物相比。因他跟安得烈、彼得和腓力同時蒙召，有些人就認為他必是十二使徒之一，可能即巴多羅買；此說有3點為證：(1)巴多羅買一名是跟從父親的名字（即「多羅買之子」），故可能另有一個名字；(2)符類福音所列的十二使徒名單中，巴多羅買都被置於腓力之後（太十2-4；可三16-19；路六14-16），這跟約翰福音的記載相呼應，拿但業的蒙召是在腓力之後；（3）巴多羅買的名字在約翰福音中沒有出現。
第二個見解是認為拿但業即亞勒腓的兒子雅各。根據這觀點，耶穌在約翰福音一章47節的評語應該是：「看哪！這是個真以色列（非「以色列人」），他心裏是沒有詭詐的！」因以色列是神給予雅各的名字。約翰稱亞勒腓的兒子雅各為拿但業，是為了把他與後來在早期教會另一位著名的雅各區分。
還有兩個可能性較低的說法是以拿但業即馬太或迦拿人西門。前者是基於馬太與拿但業的字義相近，馬太為「耶和華的禮物」，拿但業則是「耶和華賜予」。後者是基於拿但業與西門的家鄉都是迦拿。拿但業最可能的身分是十二使徒以外的一個門徒，只有約翰認識他。這看法符合早期教父的見證。
在第四福音書中，拿但業代表勝過起初的疑惑去相信基督的真猶太人。這可從3方面的觀察中得到證實：(1)他起初對耶穌的反應跟其他相信律法和先知的人一樣（約七15、27、41，九41）；(2)耶穌看見拿但業在無花果樹下（約一48），指出他是忠於律法（在拉比的文獻中，指出研讀律法書的適當地點是在無花果樹下）；

(3)耶穌指拿但業為「以色列人，心裏沒有詭詐」，可能是把拿但業對比雅各——以色列國的父。在創世記二十五至三十二章，雅各與以掃和拉班交往時，顯然是陰險狡猾的。約翰福音一章51節記述天使上去下來的事，酷似雅各的夢境；這事件在加利利發生，很接近伯特利和雅博——昔日雅各經歷神的地方，更加強了兩者的關係。因此，拿但業是一個虔誠的以色列人的象徵，基督就是為以色列人而來（約一31）。他的回應——從懷疑到相信——代表了約翰認為真以色列人對耶穌適切的回應（參羅九6）。
另參：「使徒」。

拿兵器的人(Armour Bearer)
為戰士提著鎧甲和兵器的人（撒上十四6、12）。
另參：「武器和戰爭」；「職業（士兵）」。

拿含(Naham)
猶大支派的首領，荷第雅的妻舅（代上四19）。

拿其數(Narcissus)
一名基督徒，全家都認識主；保羅在羅馬書中也有問候他們（羅十六11）。

拿坦業(Nethanel)
一個十分普通的舊約名字。
（1）蘇押的兒子。以色列人開始在曠野飄流時，他是以薩迦支派的領袖（民一8，二5，十15），並代表族人在壇前獻祭（七18、23）。
（2）猶大人，耶西的第四個兒子，大衛的哥哥（代上二14）。
（3）大衛把約櫃運進耶路撒冷的時候，拿坦業是奉派在約櫃前吹號的祭司之一（代上十五24）。
（4）利未人，示瑪雅的父親。大衛在位時，把祭司分二十四班供職；拿坦業就是負責記錄這二十四班的文士（代上二十四6）。

（5）大衛在位時，俄別以東的第五子，屬利未支派可拉家族（代上二十六4）。
（6）約沙法王派往猶大各城教導律法的一位領袖（代下十七7）。
（7）約西亞王在位時，一位利未人首領，他曾慷慨地把牛羊送給利未人，慶祝逾越節（代下三十五9）。
（8）一位祭司，巴施戶珥六個兒子之一。在被擄歸回時期，以斯拉勸導他休棄外邦妻子（拉十22）。
（9）在被擄歸回時期，約雅金作大祭司的日子，拿坦業在耶路撒冷，是耶大雅祭司家族的族長（尼十二21）。
（10）尼希米時期，在耶路撒冷城牆的奉獻典禮中，負責奏樂的一位祭司（尼十二36）。

拿拉(Naarah)
（1）亞施戶兩位妻子中的一位，她為亞施戶生了4個兒子（代上四5、6）。
（2）以法蓮支派東面邊境的一個城市，位於耶利哥以北（書十六7）；歷代志上七章28節作「拿蘭」。約瑟夫記載拿拉在耶利哥附近，並指出這地在亞基老的時代供應大量水源（《猶太古史》17.13.1）。有些人認為拿拉是位於現今的基色耳廢丘，即耶利哥西北群山山腳下之杜克泉附近。曾有一個第四或第五世紀的會堂在這裏出土，那會堂的地面鑲有美麗的圖案，有12宮圖、法櫃和其他圖像。另有一些人認為亞雅殊廢墟是拿拉陳跡所在，但這可能性較低。

拿非施(Naphish)
在以實瑪利的12個兒子中，排行第十一（創二十五15；代上一31）；從他開創了一個部族，日後跟住在約但河東的以色列支派爭戰（代上五19）。

拿俄米(Naomi)
以利米勒的妻子，瑪倫和基連的母親；屬猶大支派，在士師時代，居於伯利恆。由於迦南發生嚴重的饑荒，拿俄米就與家人暫時移居死海以東的摩押地（得一1、2）。她丈夫和兩個兒子死於摩押後（得一3、5），拿俄米偕同摩押媳婦路得返回伯利恆（得一8-22）。在舊地遇見故友時，拿俄米要求她們不再叫她拿俄米（「甜」

的意思），要叫她瑪拉（「苦」的意思），因她說：「我滿滿地出去，耶和華使我空空地回來。」（得一20、21）最後，因路得改嫁以利米勒的近親波阿斯，拿俄米的生計得到解決（得二至四）。

拿哈(Nahath)
（1）以東一部族的首領，流珥的長子（創三十六13、17；代上一37）
（2）利未人，屬哥轄家族，以利加拿的孫兒（代上六26）。
（3）利未人，希西家王在位時，協助管理聖殿的事務（代下三十一13）。

拿哈列(Nahaliel)
以色列人在曠野飄流時曾安營於此，位於死海以東，在瑪他拿和巴末中間的摩押附近（民二十一19）。拿哈列確實的位置已不可考。
另參：「曠野飄流」。

拿哈拉(Nahalal)
位於西布倫境內的城市（書十九15），利未人的地業（書二十一35）。西布倫支派不能把城中的迦南人驅逐，便迫令他們作苦工（士一30）。這城的位置不能確定。一些可能的地點包括現今拿哈拉以南的北達廢丘，或基順河以北的拿爾廢丘，或基順河以北的拿爾廢丘，或亞柯平原南端，現今的拿哈拉附近。
另參：「利未人的城邑」。

拿哈萊(Naharai)
大衛眾勇士中的一位，他也是為約押拿兵器的。他來自比錄城（撒下二十三37；代上十一39）。

拿哈瑪尼(Nahamani)
隨同所羅巴伯於被擄後返回巴勒斯坦的官長之一（尼七7）。在以斯拉記二章2節的回國官長名單中，拿哈瑪尼的名字沒有列出。

拿約(Naioth)
大衛曾在此地躲避掃羅（撒上十九18至二十1）；撒母耳也曾在這裏監管一群先知。根據十九章19-23節，拿約是位於撒母耳的家鄉拉瑪境內。
拿約的字源已不可測。這字未見於聖經其他地方，希伯來經文似乎也故意顯得含糊。這字可能來自一個希伯來字根，意謂「牧人住所」或「住處」。在撒母耳記下十五章25節有從同一個字根衍生的字，指主的居所，因此有些人認為拿約是一個專有名詞，指拉瑪的一個聖所（參撒上十5，那裏提到先知從邱壇下來）。另有人認為拿約是指撒母耳主持的學校、修道院，或先知的居所。拿約確實的所在已不可考。

拿孫(Mnason)
耶路撒冷的一名基督徒（徒二十一16）。聖經稱他為居比路人，且已久為門徒。保羅和同行的人抵達耶路撒冷後，拿孫接待他們到自己家裏。

拿細耳人(Nazirite)
被選中或自願奉獻一生或一特定時間，向神還願的人。拿細耳人奉獻自己，嚴守紀律，以奉行一些特定的任務。
以色列傳統視拿細耳人為奉獻一生的人。參孫就是拿細耳人的表表者。他因母親所立的誓而「歸給神」（士十三5，十六17），他「一直到死」，都在那誓約之下（士十三7）。只要他不剪髮，他就可以得著「耶和華的靈」，顯出神奇的勇力。早期立拿細耳人的願可能與聖戰的儀式有關，眾戰士分別為聖歸給神，也許都留著長髮（士五2）。先知撒母耳不曾剪髮，因為他母親曾起誓，不可用剃刀剃他的頭（撒上一11；七十士譯本加上「他不喝酒」）。拿細耳人不剪髮的誓約跟分別為聖事奉神有關，這在以色列早期領袖的日子十分普遍。
拿細耳人的制度後來發展成一種禮儀，人可藉此短期的分別為聖歸給神。在分別為聖的日子裏，奉獻者不可以喝酒，並要讓頭髮留長和避免接解屍體。
蓄髮象徵能力和生命，也許這就是雅各的祝福（創四十九26）和摩西的祝福（申三十三16）中，形容約瑟為「與弟兄迥別之人」（原文即拿細耳人）的含義。在安息年或禧年不作修剪的葡萄園也可說是「分別出來」（即拿細耳）。
後來，觸摸或接近屍體被視為違反誓約的最嚴重的行動。若有人死在一個拿細耳

人面前，拿細耳人就成為不潔。這被玷污的拿細耳人必須在潔淨的日子剃他「玷污了的頭」。接著要帶兩隻雛鴿到祭司面前，祭司要把其中一隻獻為贖罪祭。最後，他要帶一頭公羊羔獻作贖愆祭（民六9-12）。由於受到玷污，這拿細耳人要重新開始他分別為聖的日子。

拿細耳人滿了離俗的日子，就要透過一個儀式「還俗」。他要獻贖罪祭與平安祭，又要剃頭和把頭髮燒掉。從此以後，他就回復正常的生活，並可以喝酒（民六13-21）。

在新約時代，保羅也曾在堅革哩行類似的事（徒十八18），後來在耶路撒冷，他又再與另外4位拿細耳人一起行還俗之禮（徒二十一23、24）。根據他勒目的記載，通常離俗歸聖的期限是30日。富裕的人替貧窮的拿細耳人購買祭品也是常有的習俗。在馬加比時代，拿細耳人不能奉行他們的禮儀，因為聖殿被污穢了（《馬加比一書》三49-51）。

拿單(Nathan)

（1）大衛從拔書亞（拔示巴）所生的兒子，是他在耶路撒冷所生的第三個兒子（撒下五14；代上三5，十四4）。拿單是所羅門的兄長，在撒迦利亞的末世預言中（亞十二12）曾被提及；在基督的家譜中（路三31），也被列為約瑟的先祖。

另參：「耶穌基督的家譜」。

（2）一位早期先知和大衛的諫臣。大衛的連年爭戰將結束的時候，他告訴拿單很想為耶和華建造居所。拿單即時的回應是極表同意，但直接從神領受了指示之後，就改變了原先的看法。不過，拿單預言大衛的一個兒子將要為神建立居所，神也要透過大衛的兒子所羅門為他建立一個王朝。該預言不單關乎大衛的家系，也預言一位彌賽亞王的來臨。拿單的神諭是極其重要的，因為涉及兩件大事，就是聖殿和大衛王朝的建立（撒下七1-7；代上十七1-15）。

在與亞捫人爭戰期間，大衛與一婦人拔示巴苟合，有了孩子，他曾嘗試召回婦人在軍中的丈夫烏利亞，以掩蓋他的罪行（撒下十一1-13，二十三39）。他的嘗試失敗後，又唆使他軍隊的元帥約押謀害了烏利亞。後來，大衛就公開迎娶拔示巴作他的妻子（撒下十一14-27）。拿單面斥大衛，勇敢地藉一個比喻暗指他的罪惡滔天，王也因那比喻發怒，卻不知是指自己的罪惡（撒下十二1-9）。拿單預言大衛的家要因這罪承受可怕的後果（撒下十二10-12）。後來他家中發生了強姦亂倫之事，他3個兒子也相繼死去，並有內戰，應驗了這預言（撒下十三至十八；王上一）。

拔示巴與大衛苟合所懷的孩子也不能存活（撒下十二14）。
大衛快要離世時，他的兒子亞多尼雅欲篡奪王位（王上一1、5）。拿單促拔示巴提醒大衛先前曾應許給所羅門繼位之事，並及時的支持她（王上一10-27）。大衛就授權拿單等人，為所羅門加冕（王上一28-53）。
拿單也是一個重要的史家（代上二十九29；代下九29）。他與大衛一起發展聖殿崇拜的音樂事工，有十分重要的貢獻（代下二十九25）。
（3）瑣巴人，以甲的父親；以甲是大衛三十位勇士中的一位（撒下二十三36）。他大概就是約珥的兄弟（代上十一38）。
（4）所羅門兩位重要臣僕的父親（王上四5）；可能是先知拿單或大衛的兒子。
（5）猶大的後裔，屬耶拉篾的家族，是亞太的兒子、撒拔的父親（代上二36）。
（6）以斯拉派往徵召利未人的代表團中的一位成員，前者這樣作是因為歸回耶路撒冷的以色列人中沒有利未人（拉八16）。拿單可能也有分起誓離棄外邦妻子（拉十39）；不過這是一個非常普遍的名字，意謂「禮物」。

拿單米勒(Nathan-melech)
約西亞王在位時的一位太監。他在房子附近放置獻給日頭的馬，後被約西亞廢除了（王下二十三11）。

拿答(Nadab)
（1）亞倫和亞米拿達的女兒以利沙巴的大兒子（出六23；民三2；代上二十四1）。亞倫和他的兒子是以色列最早的祭司。神在西乃山與以色列人立約時，拿答也在場（出二十四1、9），其後被按立為祭司（出二十八1）。
拿答跟其弟亞比戶因在耶和華面前獻「凡火」而被燒死（利十1、2；民三4；代上二十四2）。早上所獻的香火通常在宰殺祭牲之前。在這事件中，「火從耶和華面前出來，燒滅他們」。獻「凡火」的事在聖經別處並無提及。
對拿答和亞比戶所干犯的罪，拉比提出了許多不同的解釋。因經文記載這悲劇之後，提到進會幕的時候不可喝酒（利十9），早期的傳統便說這兩兄弟是喝醉了。若祭司在進入會幕時喝酒，將被判死罪。
摩西勸慰拿答和亞比戶悲痛的父親時，有特別的指示，摩西勸亞倫不要舉哀，以免妨礙他的祭司職務。由於亞倫已被膏立，分別為聖，他必須繼續在神面前服侍。

神不許他踏出會幕的門，「否則他便會死亡」。而以色列人卻為拿答和亞比戶哀哭（利十3-7）。
（2）耶羅波安之子，接續耶羅波安作以色列王（主前909-908）。拿答統治以色列兩年（王上十四20，十五25），他在猶大王亞撒2年登基，卻在亞撒3年被篡奪王位（王上十五28）。拿答的繼位可能在耶羅波安去世前已安排好，因他肯定知道北方眾支派需要有魄力的領袖。然而，拿答並未能成功地穩定國家。為贏取軍隊的擁戴，他領軍到基比頓跟非利士人爭戰，那是在基色西南約2.5哩之處。以薩迦的巴沙，大概是一名軍官，刺殺了拿答及其眾子，篡奪了他的王位。這正應驗了示羅人亞希雅（王上十五29）針對耶羅波安家所說的預言。
（3）耶拉篾人，沙買的兒子，阿南的孫子，耶拉篾的曾孫。拿答自己有兩個兒子，即西列和亞遍（代上二26-30）。
（4）基遍人，耶利和瑪迦的兒子（代上八30，九36）。

拿萊(Naarai)
大衛軍中一名勇士（代上十一37）。

拿順(Nahshon)
亞米拿達的兒子；以利沙巴的兄長，撒門的父親（出六23；代上二10、11）。以色列人在曠野飄流的初期，拿順是猶大支派的統領（民一7，二3，十14），他代表族人獻供物（民七12）。路得記四章20節把他列為大衛的先祖，猶大支派法勒斯的後裔；在馬太福音和路加福音裏，他也被列為耶穌基督的先祖（太一4；路三32）。

拿該(Naggai)
根據路加福音的家譜，拿該是耶穌的一位先祖（路三25）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

拿瑪(Naamah)
（1）洗拉與拉麥的女兒，列於該隱後代的名單中（創四22）。
（2）所羅門眾妻妾中的一位，亞捫人（王上十四21、31；代下十二13）。所羅門後期拜偶像，她肯定難辭其咎。她的兒子羅波安在所羅門死後繼任統治猶大國（王上十四21-24）。
（3）分派給猶大支派為業，位於高原的十六座城鎮之一，列於伯大衰與瑪基大中間（書十五41）。其正確位置已無法稽考。

拿瑪人(Naamathite)
位於亞拉伯西北之拿瑪居民。約伯的一位朋友瑣法，就是拿瑪人（伯二11，十一1，二十1，四十二9）。

拿撒勒(Nazareth)
羅馬帝國加利利省中一個村莊，是約瑟、馬利亞和耶穌的家鄉。拿撒勒是一個細小、偏僻的地方。無論在舊約、次經、兩約之間時期的猶太文獻，或約瑟夫的史記中，都沒有提及。這小鎮位於以斯德倫平原北面，坐落在利巴嫩山脈南部的石灰山中。她建於山上，佔了山的三面。這位置形成了一個窩谷，氣候溫和，適合水果和野花的生長。拿撒勒附近有商旅和驛道經過，但小鎮本身並不在主要幹線之上。拿撒勒位於加利利海以西約15哩，東距地中海20哩，耶路撒冷在其南面70哩外。考古遺跡顯示古城是在現址西面的山上，位置較高（參路四29）。在基督的時代，拿撒勒及整個加利利省南部，都不是猶太人生活的主要範圍。因此，拿但業向腓力輕蔑地說：「拿撒勒還能出甚麼好的嗎？」（約一46）
新約第一次提到拿撒勒時，說是馬利亞和約瑟的家鄉（路一26、27）。耶穌在雙親的祖居伯利恆——約在拿撒勒以南80哩——出生後不久，馬利亞和約瑟就回拿撒勒去（太二23；路二39）。耶穌就在那裏成長（路二39、40、51），後離開那裏，到約但河受約翰的洗（可一9）。約翰被捕之後，耶穌就遷往迦百農（太四13）。雖然人常稱祂為「拿撒勒人耶穌」（參可十47；約十八5、7；徒二22），但新約只記載耶穌後期曾一度探訪這城。那一次，耶穌在會堂講道，卻被同鄉的人拒絕（路四16-30；參太十三54-58；可六1-6）。耶穌的跟隨者也被嘲為「拿撒勒教黨」（徒二十四5）。

拿撒勒一直是一個猶太城鎮，但到了君士坦丁（主後327）時代，卻成了基督徒朝聖者的聖地。約於主後600年，一所宏偉的禮拜堂建於拿撒勒。亞拉伯人和十字軍交替地控制這村落，直至1517年，拿撒勒落在土耳其人手中，他們就迫令所有基督徒離開。基督徒於1620年返回拿撒勒。在今天的以色列，拿撒勒成了一個重要的基督教中心。
另參：「拿撒勒人」。

拿撒勒人(Nazarene)
出生或居於拿撒勒的人。拿撒勒是新約時代位於下加利利的一個城鎮。
拿撒勒是耶穌的故鄉，祂在那裏度過了30年。由於「耶穌」是一個十分普通的猶太名字，而猶太人又不用姓氏，所以，在耶穌的名字前面冠以「拿撒勒人」，是把祂與其他同名的人分別出來（參徒七45；西四11；來四8），卻不是像拿但業的貶語：「拿撒勒還能出甚麼好的嗎？」（約一46）
有不同的人曾用「拿撒勒人耶穌」這稱謂來稱呼耶穌，即：魔鬼（可一24；路四34）、耶利哥城外的人群（可十47；路十八37）、一名使女（可十四67）、兵丁（約十八5、7）、彼拉多（約十九19）、在以馬忤斯路上的兩個門徒（路二十四19），以及耶穌墓旁的天使（可十六6）。
在使徒行傳中，使徒也用這稱謂指明耶穌。彼得在五旬節的講道提到拿撒勒人耶穌（徒二22），在殿門醫治跛子時也提及這稱謂（徒三6，四10）。保羅在使徒行傳二十六章9節中也同樣提到耶穌。
使徒行傳六章14節則有一次用法是含敵意的。人們作假見證攻擊司提反，在公會前指控他，說：「這拿撒勒耶穌要毀壞此地（聖殿），也要改變摩西所交給我們的規條。」另一次含敵意的用法是在使徒行傳二十四章5節，那是唯一一次指耶穌的跟隨者為拿撒勒人。帖土羅控告保羅說：「我們看這個人，如同瘟疫一般，是鼓動普天下眾猶太人生亂的，又是拿撒勒教黨裏的一個頭目。」
論到「拿撒勒人」這名稱，馬太福音二章23節引起了一個困難：「到了一座城，名叫拿撒勒，就住在那裏。這是要應驗先知所說，他將稱為拿撒勒人的話了。」但舊約預言從未有說彌賽亞會稱為拿撒勒人。有些學者把馬太的話連於以賽亞書十一章1節，那裏說彌賽亞是一根樹枝，這希伯來詞語與「拿撒勒」是同一字根。另一些學者認為舊約預言彌賽亞被藐視和受辱，就是馬太福音二章23節隱含的意思，那段經文應譯作：「他（約瑟）到了一座城，名叫拿撒勒，就住在那裏。這

是要應驗先知們所說，他將稱為拿撒勒人的話了。」耶穌被祂當代的人稱為拿撒勒人（來自一個被藐視的拿撒勒城）的時候，祂被蔑視和嘲笑的預言就應驗了（約一46；參太十三54；可六2、3；路四22）。
另參：「拿撒勒」。

拿轄(Nahash)
（1）亞捫王。掃羅在位時，他曾圍攻基列雅比。雅比人向拿轄投降，求他與他們立約；拿轄的條件卻是要剜出他們各人的右眼，以羞辱以色列人。幸好有一星期的寬限，雅比人就與掃羅和以色列人策畫一次祕密的軍事行動，結果把拿轄的亞捫全軍覆滅（撒上十一1、2，十二12）。拿轄後來跟大衛和解，但拿轄的兒子哈嫩受亞捫首領的教唆，不理雙方的和約（撒下十2；代上十九1、2）。
（2）亞比該和洗魯雅的父親（撒下十七25）。在歷代志上二章16節，亞比該和洗魯雅被列為耶西的女兒，即大衛及其兄弟的姊妹。為了解決這記載上的歧異，學者提出了不同的理論。其中可能性最高的解釋是拿轄的妻子生了亞比該和洗魯雅，在拿轄死後，她改嫁耶西，後來生了大衛。另有人認為拿轄可能是大衛母親的名字，或是耶西的別名。
（3）拉巴人朔比的父親；拉巴是約但東岸一個主要的亞捫城市。朔比、瑪吉和巴西萊，在大衛逃避押沙龍時，為大衛處理一般日常生活的事務（撒下十七27）。這拿轄可能跟上述＃1是同一個人。

拿鴻(Nahum)
根據路加福音的家譜，拿鴻是耶穌的一位祖先（路三25）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

拿蘭(Naaran)
又名拿拉，以法蓮邊境一城鎮（代上七28）。

拿鶴(Nahor)
（1）亞伯拉罕的祖父（創十一22-25；代上一26）；根據路加所記的家譜，他也是耶穌的先祖（路三34）。創世記和歷代志上的記載顯示拿鶴是閃的後人。那麼，亞伯拉罕及其後裔便是閃系民族之一。
另參：「邦國」。
（2）他拉的兒子，亞伯拉罕的弟弟（創十一26-29；書二十四2）。拿鶴娶哈蘭的女兒密迦為妻，創世記二十二章20-23節記錄了他家中各人的名字。亞伯拉罕曾差僕人往米所波大米拿鶴的城（參創二十四10，經文顯示那城就稱為「拿鶴」），為以撒物色一個妻子。僕人在那裏找到了拿鶴的孫女利百加（創二十四1-51）。拿鶴也是拉班的父親（或祖父）的名字；雅各逃避以掃時就是逃到拉班那裏（創二十九5）。這些經文顯示亞伯拉罕的家族與閃系民族的關係。在創世記三十一章53節，神被稱為「亞伯拉罕的神和拿鶴的神」。
（3）米所波大米西北部的城市，是以撒妻子利百加和亞伯拉罕弟弟拿鶴的家鄉（創二十四10）。拿鶴城在馬里文獻（主前十八世紀）常被稱為拿庫爾城，位於巴利克河谷哈蘭附近。該城可能是古時一些哈皮魯人的家鄉。其確址不詳。

挪巴(Nobah)
（1）瑪拿西人，他攻佔了約但河東的基納鎮，住在那裏，並按自己的名改稱基納為挪巴（民三十二42）。
（2）約但河東的一個小鎮，原名基納。這是分給瑪拿西人挪巴作產業之地，以後他按自己的名改稱它為挪巴（民三十二42）。挪巴也許就是羅馬時代低加波利最東面的城卡納他。
另參：「低加波利」；「卡納他」。
（3）約但河東約比哈城附近一個迦得城鎮，基甸曾在附近埋伏，殺敗了米甸人（士八11）。它的位置已不能確定。

挪伯(Nob)
司可普斯山東面山坡上的一座城，與橄欖山相對，在耶路撒冷東北面。挪伯是一個重要的宗教中心，有86位祭司住在那裏，以弗得也存在那裏（撒上二十二13-20）。自從非利士人毀壞示羅的聖所後，眾祭司逃往挪伯，那裏成了敬拜的中心。

大衛與挪伯祭司的小故事（撒上二十一2-7）印證了陳設餅桌和陳設餅等古代制度（出三十七10-16）。耶穌曾引述大衛這例子，作為不需墨守安息日規例的根據（可二23-28）。當時，大衛逃避掃羅，食物短缺，便走進挪伯的聖所中，取了安息日獻在耶和華面前的陳設餅。

以利的後裔，挪伯的祭司領袖亞希米勒把陳設餅和殺歌利亞的刀給了大衛。這事激怒了掃羅，掃羅就吩咐人殺死亞希米勒，並屠殺挪伯城內的祭司和所有居民（撒上二十二6-23）；這事件更確定了掃羅王的命運。於屠城中倖免於難的祭司亞比亞他，在大衛任內扮演一個極其重要的角色，直至所羅門時，他才被撤去職位（王上二26、27）。撒母耳記下十五章32節所說「敬拜神的地方」，可能就是指挪伯的聖所。

挪亞(Noah)

拉麥的兒子，瑪土撒拉的孫兒，是亞當第三個兒子塞特的後裔（創五3-29）。拉麥說：「這個兒子必為我們的操作和手中的勞苦安慰我們。」挪亞這名字顯然是來自「安慰」這希伯來文動詞，「這操作勞苦是因為耶和華咒詛地」。

由於人類罪大惡極，神定意要毀滅全地（參太二十四37-39；路十七26、27），但祂存留了挪亞的性命，因為挪亞在神眼中是義人，在人面前也無可指摘（創六3-9）。挪亞照著神精確的指示，造了一隻方舟，共有8個人——挪亞及妻子，3個兒子和媳婦，以及各類的活物（每類兩個）可以進入方舟。洪水把地上所有活物都毀滅了，他們在方舟內卻得以活命（創六14至八19）。挪亞避過了洪水之災，成為人類第二個始祖。

他們從方舟出來的時候，挪亞築了一座壇，並獻上燔祭。神甚為喜悅，就應許即使人類犯罪，祂也不再降下洪水，四季的運轉也不會停息（創八2-17）。

挪亞曾勝過極大的誘惑，但可能是由於不慎，或年老昏蒙，他竟喝醉了。他的兒子有不同的行動，也各按不同的行動受神裁決。閃和雅弗蒙神賜福，含卻不得賜福，而且他的兒子迦南被咒詛（創九20-27）。挪亞逝世的時候950歲，即洪水之後350年。

聖經預言神要在耶路撒冷施行更可怕的審判時，提及挪亞、但以理和約伯因著「他們的義」，都只能救自己逃過神的懲罰（結十四12-14、19、20）。

希伯來書的作者讚賞挪亞因著信心和敬畏，不理世人的反對，挪亞承受了義（來十一7）；彼得後書二章5節則稱他為「傳義道的」。此外，彼得前書三章19、20

節提到「監獄裏的靈」，「就是那從前在挪亞預備方舟、神容忍等待的時候，不信從的人」。
J. D. Douglas
另參：「洪水」；「洪水神話」。

挪亞方舟(Ark, Noah's)
另參：「挪亞」。

挪亞底(Noadiah)
（1）賓內的兒子。以斯拉把聖殿的金銀器皿帶回耶路撒冷時，協助記錄重量和數目的兩個利未人其中一位（拉八33）。
（2）一位女先知。尼希米在被擄後歸回重建耶路撒冷城牆時，她連同多比雅、參巴拉和一些假先知，企圖威嚇尼希米（尼六14）。

挪亞們(No-Amon)
上埃及的首都底比斯的希伯來名稱（鴻三8），又作「挪」（耶四十六25；結三十14-16）。
另參：「底比斯」。

挪法(Nophah)
以色列人、摩押人與亞摩利人的疆土分界處（民二十一30）。有人認為挪法就是士師記八章11節的挪巴。

挪阿(Noah)
瑪拿西支派西羅非哈的女兒（民二十六33）。她父親死時沒有兒子，她與4位姊妹成功爭取修改律法，保障了她們繼承產業的權利（民二十七1-11；參書十七3-6）。然而，她們只可以嫁給同支派的人（民三十六1-12）。

挪哈(Nohah)
便雅憫的第四個兒子（代上八2）。

挪迦(Nogah)
大衛建立他的王國後，在耶路撒冷所生的十三個兒子之一（代上三7，十四6）。

挪得(Nod)
伊甸園東邊之地，該隱殺了亞伯之後就逃往挪得（創四16）。它的位置不能確定。

挪答(Nodab)
一個亞拉伯部族的祖先，這部族曾與夏甲人聯手攻擊住在約但河東的以色列各支派（代上五19）。雖然在以實瑪利眾子的名單中沒有挪答的名字（參創二十五13-15），他可能與以實瑪利的後人有遠親的關係。

能力(Power, Power)
一種作事的能力，是藉著體力、技巧、資源或權勢來成就的。在舊約的希伯來文和新約的希臘文中，用作表達能力的有好幾個不同的字。聖經談及能力可包含以下4個題目：(1)神無限的能力；(2)神賜給受造物有限的能力；(3)神透過耶穌基督所顯出的能力；(4)神（透過聖靈）彰顯在人生命裏的能力。
神無限的能力
神是全能的，所有其他能力都是從祂而來，並且受祂支配。聖經談及許多有關能力的論點，都歸納在歷代志上二十九章11-12節的讚美之中：「耶和華啊，尊大、能力、榮耀、強勝、威嚴都是你的，凡天上地下的都是你的；國度也是你的，並且你為至高，為萬有之首。豐富尊榮都從你而來，你也治理萬物。在你手裏有大能大力，使人尊大強盛都出於你。」舊約常使用擬人法講及神「大能的手」和「伸出的膀臂」，兩者都指神正在施展祂的能力（出六6，七4；詩四十四2、3）。祂的能力可見於創造之中（詩六十五6；賽四十26；耶十12，二十七5），在祂給予世界的管治之中（代下二十6），在祂的拯救和審判的行動之中（出十五6；申二

十六8），以及祂為其子民所作的一切之中（詩一一一6）。新約與舊約均談論神的大能。以弗所書談及神那無法測量的大能；在馬太福音二十六章64節，當耶穌說：「你們要看見人子坐在那權能者的右邊（原文作『那權能』的右邊）」，神的權能可以代替神的名字。

神賜給受造物有限的能力

動物擁有能力，在野牛、馬和獅子身上尤為明顯（伯三十九11、19；箴三十30）；風雨雷電之中也有能力。神賜人能力：身體的力量（士十六5、6）、戰爭的力量（士六12），以及行善和行惡的力量（創三十一29；箴三27；彌二1）。統治者有神所賜的權能（羅十三1）。聖經也談及天使的能力（彼後二11），以及稱為「掌權的和有能的」之靈體的能力，撒但也有某些力量（參伯一6-12，二1-6）。罪惡、邪靈和死亡有一些控制人的力量（何十三14；路二十二53；羅三9）。然而，上述各種能力都是有限的，神可以賜祂子民力量去征服這一切。神可以從動物（但六27；路十19）和統治者的能力中，把人拯救出來。耶穌曾對彼拉多說：「若不是從上頭賜給你的，你就毫無權柄辦我。」（約十九11）神可以從罪和死亡的權勢中，從撒但和各種邪惡的力量中，把人拯救出來（林後十4；弗六10-18）。「這世上的王」至終並沒有能力勝過基督（約十四30），因此並不能控制那些倚靠基督的人。

神透過耶穌基督所顯出的能力

福音書常見證耶穌的能力，在使徒行傳的講道中，也有類似的記述。耶穌的能力彰顯在祂的神蹟（太十一20；徒二22）、醫病和趕鬼（路四36，五17，六19；徒十38）的事件中。耶穌復活的時候，其能力彰顯至最高境界。耶穌說祂有能力捨棄祂的生命，也有能力取回來（約十18），但新約則常說是父神叫祂的兒子從死裏復活，彰顯了祂的能力（羅一4；弗一19、20）。到末時，我們要看見耶穌「有能力，有大榮耀，駕著天上的雲降臨」（太二十四30）。至於耶穌在地上的生活，我們可留意祂是帶著聖靈的能力來生活和行奇事（路四14；徒十38）。

神彰顯在人生命裏的能力

舊約常說，靠著神的能力，軟弱者可變成剛強。「疲乏的，他賜能力；軟弱的，他加力量」（賽四十29），因此「他們行走，力上加力」（詩八十四7；參詩六十八35，一三八3）。聖經也特別提到神賜能力給先知（彌三8）和君王（撒上二10；詩二十一1），並指出神會用獨特的方法賜能力給彌賽亞（賽九6，十一2；彌五4），不過神所有的子民都會得著能力為祂而活和事奉祂（賽四十九5）。翻開新約，我們則看見福音本身是「神的大能，要救一切相信的（人）」（羅一16），「凡接

待他（耶穌）的，就是信他名的人，他就賜他們權柄作神的兒女」（約一12）。作為神的兒女，人可以從聖靈中得著能力（徒六8），得著心裏的力量來事奉祂（弗三16），得著能力作祂的見證（路二十四49；徒一8），得著能力忍受苦難（提後一8），得著能力作福音的執事（弗三7），得著能力面對軟弱（林後十二9），透過祈禱得著能力（雅五16），以及得著能力遠離罪惡（彼前一5）。那些為基督作大事的人，並不是靠自己的力量來作的（徒三12）；祂差遣門徒，保證天上地下所有的權柄都在祂身上，並且祂會常與他們同在，使他們可以得著能力（太二十八18-20）。

Francis Foulkes

另參：「掌權和有能的」；「神的本體和屬性」。

匿甲(Nergal)

以色列在主前722年陷落之後，古他人所拜的異教神祇（王下十七30）。匿甲是巴比倫北部古他城的守護神，他是陰間的主宰，也與太陽神有關係（參王下十七24）。

另參：「亞述／亞述帝國」。

匿哈(Nibhaz)

主前722年，被亞述人強迫殖民於撒瑪利亞的亞瓦人所拜的神。當時，他們把匿哈和他珥他二神的敬拜，一同帶到撒瑪利亞（王下十七31）。雖然有人說匿哈是源於米所波大米的神，但這說法有商榷的餘地，因為這是敘利亞人所拜的神。「匿哈」可能是希伯來文「祭壇」的訛誤，因此是指一個被神化的祭壇，成了人敬拜的對象。

匿珊(Nibshan)

猶大支派分得的地業，位於曠野的六座城之一（書十五62）；其確址不詳。

鳥(Birds)

有羽毛的脊椎動物。全世界已知的鳥種有8,000以上，聖地有近400種，聖經提及有40種左右。

今日科學家把動物分類，是以其機體的內外結構為依據，但古時聖經作者卻多按動物習性劃分種類，所以聖經以蝙蝠與雀鳥同類（利十一19；申十四18）。

要對聖經所載的鳥類作出準確的辨認是很困難的，因為聖經用語並非高度精確的科學術語。聖經時代的古人尚不知動物有「種」的區分，僅略知同類之間有某些差異。在描寫鳥類時，則常用詩或圖形化的語言。聖經學者為克服辨認的困難，所用的方法大體是：（1）將希伯來人描述某種鳥所用的詞語與相關語言的同義詞互相參照；（2）細心研究聖經提供關於棲息地、習性及其他特徵的材料。不過儘管如此，學者們對一個種屬的辨認，仍難免有人言人殊的情況。

聖經中有關鳥的記述

聖經對鳥的記述有字面和象徵性的用法。聖經作者敏於觀察自然，他們對鳥類和牠們生活習性的瞭解，於經文中也多有所見。他們相信神認識一切飛鳥（詩五十11），也看顧牠們（太十29）；他們記述神於洪水之後與挪亞立約，應許凡有血肉的不再被洪水滅絕，這應許也包括飛鳥和走獸（創九10）。

摩西律法把許多鳥類，如食肉的、食腐的、居於山澤曠野的，都定為「不潔淨的」；但數百年之後，早期基督徒遵神的指示，把所謂「不潔的俗物」也當作潔淨的了，那是使徒彼得在異象中所得的啟示（徒十12）。其他有提及的飛鳥，如以色列人在曠野獲得供應的鵪鶉（出十六13）；按律法規定，為頭生子獻祭需用斑鳩和雛鴿（路二24）；拿細耳人也獻斑鳩和雛鴿為祭（民六10）；大痲瘋病人和產後婦女需以活鳥為潔淨祭（利十二8，十四22）等。

鳥類脆弱，很易遭人殺害。神命以色列民須保護雀鳥，以防鳥類在聖地滅絕；這固然是惜鳥，也是憫人，因為飛鳥也可作人類的食物。律法只允許覓食的人從鳥窩中取卵或幼雛，卻絕不允許傷害母鳥（申二十二6）。

聖經作者時常以自然界景物比擬神的教訓或人的性情。古人多以為鳥有神聖的一面。異教的工匠常製作鳥形的偶像（羅一23）；先知所見的異象也常有鳥形，如但以理即描述了一個有4個頭和4個鳥翼的怪獸，這是王的象徵（但七6）。

聖經以鳥比擬人，往往表示人的卑劣，如描寫尼布甲尼撒發瘋時的形象是「頭髮長長，好像鷹毛；指甲長長，如同鳥爪」（但四33）；約伯也特別指出飛鳥不知智慧之所在（伯二十八21）；耶穌講撒種的比喻，落在路旁的種子被飛鳥吃盡，比喻那些漠不關心，對屬靈的事毫不領悟的人（太十三4）。

聖經對雀鳥的脆弱無助，常流露出惻隱憐恤之情，如將在孤獨中懇切祈禱的人，比作屋頂上一隻孤單的麻雀（詩一〇二7）；一個被強敵追逐壓迫的弱者，如同一隻被追捕的小鳥（哀三52）；作惡之人所受的咒詛，也影響飛鳥，因牠們將從耶路撒冷，以至猶太全地絕跡（耶九10；番一3）。

鳥類的遭遇儘管可憐，但聖經肯定牠們與其他生物一樣，都蒙神的喜悅和照顧（詩五十11；太六26，十29）。神曉諭約伯，一切生物，無論大小，從列維坦（「大魚」）以至雀鳥，無不俯伏在神的股掌之上，使約伯領悟神的偉大（伯四十一5）。法老和尼布甲尼撒都曾在聖經比作根深葉茂的大樹，使雀鳥得蒙蔭庇（結三十一6；但四12；參但二38）；只是人的權勢終難長久，待那象徵尼布甲尼撒的大樹一倒，靠其蔭庇的雀鳥便要飛走（但四14）。相對的，惟有神的蔭庇是永遠長存的。耶穌將神的國比作一粒芥菜種，長成大樹，可供百鳥蔭庇於樹下（太十三32）。神為百鳥預備棲息之地（詩一〇四12），人子耶穌在這世上卻沒有枕頭之處（太八20）。

飛鳥也用來證明神的創造（伯十二7）。雀鳥之自投羅網（箴一17，六5），提醒人應從錯誤中學習，並要逃避罪惡的陷阱（箴七23）。雀鳥走獸都可馴服，惟獨邪惡的舌頭難以制伏（雅三7）。3次不認耶穌的彼得，因雞鳴而生悔悟之心（太二十六74）。雀鳥翻飛不停，也用來比擬凡咒詛必有因由（箴二十六2）。那些對神信仰不堅的人，終被邪惡引誘而去，猶如雀鳥之歸山（詩十一1）。雀鳥的鳴叫會帶來歡樂（歌二12）。神的選民歸回比作鳥之歸林（何十一11）。耶穌對耶路撒冷有深切的愛，亟願聚集那裏的百姓，好像母雞把小雞聚集在翅膀底下（太二十三37）。

最後，雀鳥有時也被視作惡兆。例如，法老的膳長夢見飛鳥來吃他頭上筐子裏的食物，這象徵他將要被殺（創四十17）。所羅門也警告人不可咒詛王，「因為空中的鳥必傳揚這聲音」（傳十20）。聖經形容作惡的人，死後將曝屍於野，被那些食腐噬屍的兇禽惡鳥啄食。對以色列人來說，這簡直是再可怕不過的天懲（申二十八26；撒上十七44；賽四十六11；耶七33，十二9；結二十九5，三十九4；啟十九17、21）。

聖經鳥誌

鴉

也名「麻鴉」，長腿涉禽類，形似鷺，但腿略短，體型較小而堅實。鴉築巢於沼澤之間，其黑褐相間的羽毛與沼澤植物同色，是一種極佳的保護色。其頸上蓋滿柔軟、長長的羽毛，看似不成比例的笨重。鴉性情謹慎，喜歡獨處。在交配季節，

鴉的喉頭變更，發出一種怪異的聲音，身體也合著節拍擺動。鴉總是在沼澤的草叢中築巢獨居，所以常被人們用作孤獨悽寂的象徵。

有人懷疑聖經究竟有否提過鵁。欽定本有3處譯作鴉（賽十四23，三十四11；番二14），但不少聖經學者認為該希伯來詞應指「刺蝟」或「箭豬」（標準修訂譯本），該希伯來詞與阿拉伯文的「箭豬」頗相似。另有學者指出，該3處經文應指雀鳥，尤其是西番雅書二章14節記述此物與鵜鶘「要宿在柱頂上」（即尼尼微的門柱上），箭豬是絕無此攀高本領的，而底格里斯河距尼尼微不遠之處的水沼淺渚，更有極多的鴉棲息。所以，該3處經文所指，當以「鴉」較「刺蝟」更適切。

另參：「動物（刺蝟）」。

鵜鶘

鷹的一種，常盤旋空中遙覓地上獵物，形似鳶，但尾直而無剪叉，被聖經列為「不潔淨的」鳥類（申十四13）。和合本譯作「鷂鷹」（利十一14）和「鸇」（申十四13），英譯本則分別譯作「鳶」、「隼」、「鷲」等。因此，儘管鵜鶘是巴勒斯坦常見之鳥，許多人仍懷疑聖經所指是否鵜鶘。

鵜鶘像其他於高空翱翔的猛禽，視力極強，約伯記二十八章7節提到「鷹眼」，可能就是指此鳥。鵜鶘於高空追蹤獵物，久旋不怠，其飛降抓捕獵物的能力極強。在巴勒斯坦、西亞、敘利亞等處，也常見一種長脛鵜鶘，比一般品種體型較大。

另參：「鳥（隼、鳶、鷲）」。

鸕鷀

體型大，黑羽，像鵝的鳥類。在埃及和聖地的藝術品中時可見其形象。鸕鷀長約19至40吋不等；4趾有蹼相連，潛泳時兩腿後伸，翻動如槳，可潛入水底捕食魚類、貝殼類和兩棲類。鳥嘴尖端勾曲，頷下有囊，可貯食物。

鸕鷀群棲於湖、海岸邊，築巢於樹巔或突崖之下。鸕鷀只孵4卵，幼鳥為父母共同哺育。

加利利海、胡列湖（米倫水邊）和地中海沿岸，常有鸕鷀群集。希伯來文「鸕鷀」原指飛鳥攫食之迅捷，鸕鷀潛入深水時，有如飛矢。鸕鷀饕餮成性，常比喻貪婪之徒。以色列人向以鸕鷀為不潔之鳥（利十一17；申十四17）。

另參：「鳥（鵜鶘）」。

鶴

高大涉禽類，形似鸛與鷺，惟足趾略短。羽毛銀白色，尾部羽毛呈波浪形。春秋兩季常有大批鶴群排成楔形長隊，於晝間飛過聖地上空，秋季由歐洲南遷非洲過冬，春季則北返歐洲產卵。鶴翔於天，十分壯觀，一隊可多達兩千頭。耶利米書

八章7節有「白鶴也守候當來的時令」之語，就是指鶴的候鳥習性。

鶴的鳴聲高亢嘹亮，可遠達數哩之外，最恰當的形容為「鶴唳」。不過，鶴列隊遷移的時候，卻啁啾呼應，通常有領隊的頭鶴呼鳴。以賽亞書三十八章14節大概即指這種情景。

鶴身高40至60吋之間，在聖地的鳥類中，除鴕鳥之外，以鶴最高。鶴的雙翼展開可達90吋寬；身體為銀灰色，頸和頭黑色，雜以白色的豎紋。鶴覓食於陸上，主食青草和穀物，也常佐以昆蟲、蛇、小鱷、蛙、蜥之類，其堅硬的長喙是制敵的絕好武器。

鶴巢常築於偏遠的淺水之地。鶴巢以雜草築成，可貯2、3卵，卵色淡而有深斑。

杜鵑／布穀鳥

這淺褐色羽毛的小鳥，以寄生的習慣知名。和合本譯為「魚鷹」（利十一16；申十四15）。欽定本的翻譯，可能是指普通的杜鵑，也可能是指有斑點的大杜鵑。

杜鵑不自營巢，而產卵於其他鳥類巢中；產卵之後將巢主之一卵推出，自己的卵與巢主的卵混雜。杜鵑的幼鳥較早孵出，出殼後推出巢主雛鳥，但巢主仍給予哺育，視同己出。

杜鵑主食昆蟲，聖經將杜鵑歸入不潔淨鳥類，大概以為該鳥屬食腐類，因此，有些學者認為聖經所指的並不是杜鵑，而是海鷗之類。確實，聖地的湖邊海岸棲息著大量鷗鳥、燕鷗和海燕。

也有學者以為希伯來原詞指的是一種長耳鴞梟。

另參：「鳥（鴞梟／貓頭鷹、海鷗）」。

鵰

鷹科鵰屬的大型食肉鳥。聖經翻譯往往鵰、鷲不分，給鳥種的確認造成不少麻煩。鵰的頭、頸均有羽毛，並非禿頂如鷲，但遠看很難區分。和合本譯為「鷹」的希伯來詞（直義可作「以喙裂物」解），可能是泛指一切大型食肉鳥。不過，從鳥類學角度來看，聖經多處所指者大概是一種鷲（例：何八1；太二十四28）；他處也有確是指鵰的。

棲息於聖地的鵰屬猛禽是很多的，其中有海鵰及較罕見的金鵰。這類鳥翼長而有力，動作迅猛；喙強大，上喙勾曲，使之看來有高貴和兇殘之感，也是撕裂和捕殺獵物的有效工具；腳短而強勁，具銳利之鉤爪，被抓獵物幾無法掙脫。鵰只在晝間覓食。

金鵰於10分鐘之內便可飛達3、4哩之遙，因此耶利米等先知喜用鵰（和合本作「鷹」）為迅猛的象徵（參撒下一23；耶四13；四十九22，哀四19；哈一8）。摩西也用鵰

的疾攻猛掠來警告以色列民，遠方強敵的攻擊將突如其來（申二十八49）。箴言的作者觀察到鷹飛長空，其高莫辨，便以此為喻，說明錢財的轉瞬失去（箴二十三4、5；參啟十二14）。

先知也於多處以鵰的兇悍和所向無敵，來比喻攻掠以色列民的眾強國。以西結即曾用鵰比喻尼布甲尼撒（結十七3）。巴比倫人和亞述人的工藝品中常有鵰的形象，更有鵰首人身的神像。尼布甲尼撒曾患短暫的精神錯亂，「頭髮長長，好像鷹毛；指甲長長，如同鳥爪」（但四33）。

鵰築巢於絕壁之巔或最高的樹上，先知耶利米也曾提及這事（耶四十九16；參伯三十九27、28；俄4）。鵰一窩僅孵兩雛，3雛則偶或有之；雌鵰守巢，雌雄共負哺幼之責。鵰對幼雛極其愛護，又很盡心訓練牠們飛行。有釋經家認為出埃及記十九章4節和申命記三十二章11節，是描述鵰以翼接載學飛的幼雛。不過，這種情形在現實生活中並無觀察記錄；故有些譯本的翻譯都不直接說出鵰張翼接載幼雛。

鵰也是長壽之鳥，樊籠中的鵰可達百歲以上。詩篇作者也因鵰的長壽而說：「如鵰返老還童」（詩一〇三5，和合本作「鷹」）。由於鵰具有上述種種品質，聖經作者對鵰懷有一種可畏、神祕之感（伯三十九27-30；箴三十18、19）。這些可畏的特點也見於先知的異象中，如以西結所見的鵰面活物（結一10）和使徒約翰所見的形如鵰的活物（啟四7）。

另參：「鳥（鷲）」。

雞

家禽，祖先大概是一種原產於印度的野禽。舊約時代似已有雞（箴三十31；和合本作「獵狗」，現代譯本多作「雄雞」）；今尚存雅撒尼亞印章一枚（參王下二十五23），上雕鬥雞圖，據考是主前600年之物；尼希米廷宴食譜所列「飛禽」，大概是指野禽，而並非家雞（尼五18）。

古代以色列人以雞為「多子多孫」的象徵，婚禮時有人捧雌雄雞一對走在新人前面。耶穌曾以母雞翼護雛雞為喻，來說明神對其子民的眷顧（太二十三37；路十三34）。

公雞慣於拂曉前1至2小時，即三更（午夜至凌晨3時）啼叫，故謂公雞報曉。根據他勒目（猶太律法註釋），在新約時代，猶太人禁止在聖城內養雞，以免雞糞生蛆玷污祭肉。由此可知，彼得所聽到的雞啼3遍（太二十六34、74；路二十二34、60、61），大概是出於羅馬移民或其他不遵猶太教例的人飼養的公雞。

夜鷹

又稱「吮羊鳥」。候鳥的一種，羽色灰暗，腿短，形近美洲夜鷹。額扁平、眼大、

羽毛鬆軟、飛行無聲等特點則類似貓頭鷹。夜鷹晝伏夜出，在飛行中掠捕昆蟲。古人見夜鷹常在羊群上空飛掠，誤以為該鳥有偷吮羊奶之好，「吮羊鳥」之名即出自此。猶太律法將該鳥歸為「不潔之物」（利十一16；申十四15）。有些學者認為該律法所指是貓頭鷹，但譯作「夜鷹」的理由較充分。

鵝

頸長，腳大有蹼，羽毛可防水。從《奧德賽》可知，希臘人於荷馬時代即已飼養家鵝；埃及大約早在古王國時代（約主前2500），或新王國時代（約主前1500-1100）便有人養鵝。其肉可食或用為祭品。聖經時代的迦南地已普遍飼養家鵝。從巴勒斯坦的米吉多有鵝形牙雕出土，經考定是主前十三或十二世紀之物。

鵝雖為水禽，但多於陸地生活，有些種類更築巢於林間；野鵝多棲息於平川或草原，絕少有居於山地者。

所羅門的宮筵大概也有鮮肥的鵝肉。列王紀上四章23節的所謂「肥禽」不單指家鵝，也包括鴨、天鵝、珍珠雞、鴿等。

鷹

一種晝獵性小型猛禽，見於巴勒斯坦；而經文可能大多指「雀鷹」。比紅隼稍大，背部灰褐色，胸肚白色雜有黑斑紋；羽毛短，爪長而彎曲；翼長大，外緣呈圓形，適於展翅盤桓於高空。尾長，運作如舵，可使鷹於空中隨意疾轉，輕易的追捕雀鳥。紅隼多捕捉於地面，而鷹則掠獵於空中；鴞於夜間覓食，而鷹則於晝間捕獵。鷹目生於頭部兩側，目光銳利；多營巢於參天大樹之巔，雌雄共巢，終久不易。埃及古人對鷹十分尊敬，有保存鷹屍之俗。和如司神（太陽神）即是鷹首或隼首人身的形象。

以色列律法以鷹為不潔之物（利十一16；申十四15）。鷹自北南遷時，途經巴勒斯坦而作短暫的居留。約伯記三十九章26節曾提及鷹雀的南飛；以賽亞書三十四章11節的「鵜鶘」或當為鷹，但尚無確證。

另參：「鳥（隼、鳶）」。

鷺

是一種大型涉禽，喙直而尖，頸幼長，足亦長。第三趾內側有半蹼，狀如梳。

鷺羽色有白、青、綠、灰不等，巢於群棲之地，雌雄共哺幼雛；主食魚、蛙、貝類及水生昆蟲，往往一吞而盡。晚秋季節成鷺偕幼鷺南徙，初夏則返。白鷺體長可達3呎，而矮鷺卻短不足22吋，大小極為懸殊。

聖地常見之鷺至少有7種，而以白鷺或牛背鷺為最多。紫鷺也可見於巴勒斯坦各處江渚水泊，其幼鳥孵生於夏季。

蒼鷺在南歐和北非過冬，初春便遷往北歐。巴勒斯坦的淺澤河邊，也是其營巢越冬之地。蒼鷺主要以魚、蛙為食，常立於水中良久，靜候獵物，突然長喙猛斲，疾如閃電的捕捉食物。蒼鷺有時也擇高樹營巢，每冬必歸。

利未記十一章19節及申命記十四章18節，均將鷺（和合本作「鷺鷥」）列為不潔之物。有學者以為此處的「鷺」當為「鸕鷀」，但多數學者仍以「鷺」為正確。

另參：「鳥（鸕鷀）」。

戴勝

聖地最美麗的雀鳥之一，羽色繽紛，全身呈紅棕色，約有11吋長，背、翼、尾3處則雜有黑白斑紋；有羽冠，色更豔，遇警則羽冠豎起；喙細長，略彎曲，多營巢於沙漠地帶。

戴勝鳴叫時發出「呼哧」之聲，故亦有以其聲名之。鳴叫時頸羽蓬起，頭急速顫動；降落時，喙不停啄地。

戴勝每於早春2月飛抵聖地，孵於夏季，9月則偕幼鳥南歸，埃及人尊之為聖。聖經卻以戴勝為不潔之物（利十一19；申十四18，和合本作「戴鵀」），大概是因常見其在牲畜的糞堆中覓食蛆蟲之故。

鷬

涉禽，今聖地已絕跡，但聖經時代或曾有過。古埃及人曾尊鷬為聖，是妥特神的象徵。現今由於尼羅河夾岸的水渚沼澤漸次闢為耕田，鷬已完全絕跡。

有人質疑利未記十一章17節所列的不潔之鳥，究竟是否有「鷬」在內？查同一個希伯來詞在申命記十四章16節和以賽亞書三十四章11節均譯為「貓頭鷹」，今之學者也多贊成此譯。

另參：「鳥（長耳鴞）」。

隼

是一種小型的鷹，體長僅尺許，胸羽黑、棕、黃3色斑駁，常見於聖地村落，棲息於巖石或村莊屋頂。飛行極速，可盤桓空中如鷹。於半空遽降攫捕地上獵物，迅快異常。爪彎曲尖利，嗜食鼠類、蛙、蜥、昆蟲等。

從古埃及墓葬中發現有經防腐處理的紅隼屍，埃及人也保存獵鷹屍體。古代馴鷹隼助獵之事是很普遍的，至今依然。亞述巴尼帕碑銘的記載可見鷹獵盛行於亞述。紅隼屬肉食猛禽，故被列為不潔之物（和合本作「小鷹」，欽定本則作「鳶」；利十一14；申十四13），由此可見，考究聖經鳥名也殊不容易。

另參：「鳥（鳶）」。

鳶

大型食肉鳥，體長約19吋，上體羽多暗褐色，腹羽白色，慣以雜草樹枝營巢於高樹之巔。一窩雛鳶僅兩三隻，以蛇及昆蟲哺育；以其善捕蛇，故也名「蛇鵰」或「白腹蛇鵰」。

鳶是候鳥，只夏季見於巴勒斯坦，多分佈於猶大南部山間、死海西部的荒原和別是巴曠野一帶。

巴勒斯坦所見之鳶有多種，如紅腳鳶、黑鳶、黑翼鳶等。

紅腳鳶屬中型食肉鳥，鳥喙上喙包下喙，彎曲尖銳如利剪，尾叉狀，形若魚尾；鳴聲高亢如哨。

摩西律法將鳶列為不潔之物（利十一14；申十四13；和合本俱作「小鷹」）。至今對此鳥的譯法猶有爭議。

另參：「鳥（鵜鶘、隼）」。

胡兀鷲

鷹科之最大食肉鳥，在同科中較為罕見。羽色灰褐間有白紋，面部有剛羽一撮，堅挺如髭，故名；俗名「攫羊鵰」。

胡兀鷲殺死獵物的方法很特別，由於牠的喙欠尖利，但體大力足，常將獵物銜至半空，摜死於巖崖上。

胡兀鷲嗜食龜類及動物骨髓，其他猛禽猛獸不能盡食的殘骨剩骸，卻是胡兀鷲的美食，或碎骨啄髓，或囫圇吞嚥，因此又俗稱為「裂骨鷲」；和合本譯作「狗頭鵰」（利十一13；申十四12），在摩西律法中被列為不潔之物。

另參：「鳥（鷲）」。

鴕鳥

足生兩趾，善跑而不能飛的大鳥，棲息於沙漠或灌木林地帶。

聖經時代，南地沙漠和北部敘利亞都是鴕鳥出沒之地，但今日已經絕種。希伯來文稱鴕鳥為「沙漠之女」，是現存最大的鳥類，平均身高10呎，重達175磅，某些雄鳥可達300磅，雌鳥略小。其腿長而有力，奔馳如飛，每小時可達40哩之速。

鴕鳥無所不吃，青草、野果、鼠、雀、蛇、蛙、蜥等都是牠的食物，更常吞卵石助其嗉囊磨礪食物。駝鳥也有人捕獵，但鴕卵的需求更大。鴕卵殼稍經加工可作器皿，研碎又可作項珠原料，所以是地中海一帶的通行商品。鴕鳥在沙漠地挖淺坑產卵，夜間孵卵1次，可孵25枚，日間則僅以沙輕覆之，所以時有暴露在外的鴕卵。孵卵主要由雄性鴕鳥負責，雌性鴕鳥只偶於寒夜協助孵卵。卵殼極厚且堅，胚胎可免受熱沙之灼。

鴕鳥有時也用作馱物或拉車。古代對鴕羽的需求甚巨，多用來作宮廷的儀扇。開

羅國家博物館藏有埃及法老圖坦卡門（主前十四世紀埃及第十八代法老）一把牙柄鳥羽雲扇，該扇於1977至78年曾在美國數大城市巡迴展出。雄鳥翼羽和尾羽為白色，雌鳥則棕灰色。被追獵的鴕鳥於走投無路時，會埋首沙中，因此鴕鳥向以愚蠢著稱。不過，在開闊的原野，鴕鳥卻很靈敏，遇險則疾馳而去，使獵者望塵莫及。鴕鳥常常只為自己躲逃而棄幼雛與鴕卵於不顧，這同鷓鴣之以雛為重，正成對照。

聖經提及鴕鳥之處多含貶意，例如：猶太律法以鴕鳥為不潔之物（利十一16；申十四15）；以鴕鳥象徵荒僻之地（伯三十29；賽十三21，三十四13，四十三20；耶五十39）；彌迦書一章8節以鴕鳥的鳴叫與「野狗」的呼號相提並論；聖經作者也譏誚鴕鳥對幼雛漫不經心（伯三十九13-18；哀四3）。

鴕鳥的習性是一雄多雌的，今南非設有鴕鳥飼養場作馴化之實驗，但迄無所成。

鴞梟／貓頭鷹

夜行食肉鳥。頭大，雙目生於正前方，極大，作直視狀；翼羽及尾羽濃密細軟，飛行時悄然無聲。鴞梟大小與鴿同，但通體羽毛濃密蓬鬆，故體型看似較大。鴞梟至今於中東、埃及、以色列仍見不少，多棲息於廢墟、古廟、金字塔、約但河夾岸巖洞等人跡罕至之處，人們多以其為不祥之鳥。

鴞梟目能夜視，於晚上可輕易的攫捕鼠類及其他小動物為食，但晝間其炯炯雙目在陽光下卻盲無所見。

鴞梟的食管頗有伸縮性，因此能整吞獵物，不多時又能將毛骨等不易消化之物「反芻」出來吐掉。其喙短，彎曲成鉤狀，極銳利。

鴞梟可生10卵，雌雄親鳥共哺幼雛。鴞梟於某處營巢繁殖後，則成鳥幼鳥俱長留不去。據考巴勒斯坦有鴞梟凡8種，5種為常見，3種罕見。欽定本以「鴞梟」來翻譯4個不同的希伯來詞，很難區分；欽定本另有譯作「鴞梟」的一詞，實應譯作「鴕鳥」。儘管聖經中提及的鴞梟難以分其種屬，但都為食肉猛禽，故全被希伯來律法列為不潔之物（利十一17；申十四16）。

另參：「鳥（鴕鳥、倉鴞／大白鴞、縱紋腹小鴞、長耳鴞、紅角鴞）」。

倉鴞／大白鴞

大型鴞類，面部扁圓若心形，居巢內呼吸聲有如打鼾，其希伯來名稱似即源於此。飛行時發生陣陣尖銳叫聲，聞之森然，因此又名「叫梟」。大白鴞的形象常使人視之若鬼怪，故又名「鬼（或猿）臉鴞」。倉鴞是田間嚙嚙動物的天敵，為農家除害，是大益鳥。牠晝伏夜動，聽覺、視力極敏銳；體羽淡黃褐色，面呈白色，腿及爪俱被密羽覆蓋，可防被爪下獵物嚙傷。

一些現代英譯本已改譯該希伯來詞為「角鴟」（利十一18，新美國標準譯本；申十四16，新美國標準譯本）。

另參：「鳥（鴞梟／貓頭鷹、紅角鴞）」。

縱紋腹小鴞

夜行猛禽中最小的一種，主食昆蟲，間也捕食小鳥，是聖地最多見的一種鴞梟，居於廢墟、墓地、山巖、矮林；鳴聲若將死之人的呻吟，詩篇一〇二篇6節提及的「鴞鳥」或即此種。有時會偶見其棲息在山巖上，雙目炯炯直視遠方，狀若沈思冥想，古人以為是智慧的象徵，希臘人甚至以其為雅典娜（智慧女神）的化身。現代聖經英譯本已多有譯出其種名者（利十一17，欽定本、新美國標準譯本；申十四16，欽定本、新美國標準譯本、修訂標準譯本）。

另參：「鳥（鴞梟／貓頭鷹）」。

長耳鴞

大型鴞梟，直立時有2呎高；體羽鼠灰色，雜以灰褐色斑點及黑色斑紋；耳羽很長，豎立若角狀，因此又名「大鵰鴞」。主食鼠類，在以色列古墟、墓塚間過冬。

聖經所記在荒廢的以東棲息的眾鳥中，可能也包括長耳鴞（賽三十四11，新美國標準譯本邊註；和合本作「貓頭鷹」）。猶太律法以其為不潔之物。今若干英譯本已譯其種名（利十一17，欽定本、新美國標準譯本；申十四16，欽定本、當代聖經英譯本、新美國標準譯本、修訂標準譯本）。

另參：「鳥（鴞梟／貓頭鷹）」。

紅角鴞

小型鴞梟，其特徵是耳羽延長突出如角，坐姿前傾，蹦跳如羊。繁殖期，雄鳥徹夜鳴叫不休，聲若號泣。主食昆蟲、鼠類、小鳥。鼠患蝗災期間，紅角鴞常結群而至，捕殺甚力。人若侵犯其巢，必受其攻擊。歐亞大陸和非洲都是牠們常居之地。

一些學者認為紅角鴞，才是真正的「叫梟」，因牠們徹夜鳴叫。欽定本僅於1處譯作「叫梟」（賽三十四14），但此譯卻大有爭議。查該處經文的希伯來原詞，根據希伯來神話是指一女鬼，在夏娃被造之前本是亞當前妻，為世上眾鬼之母，常夜出攫食兒童，現代某些譯本採納這傳統，譯該詞為「夜間的怪物」或「夜鬼」（參和合本、現代中文譯本、修訂標準譯本、新美國標準譯本）。很多學者贊成這個解釋，但指出先知以賽亞並不相信這「夜間的怪物」之存在，只是利用這古老的傳說，來形容那滿目荒涼的情狀。由此可見，「叫梟」之譯（欽定本）已為多數學者否定。

另參：「鳥（鴞梟／貓頭鷹、倉鴞／大白鴞）」。

鷓鴣

聖地極為常見的一種野鳥。其基本骨架與雞近類，只是體略小而尾略長。巴勒斯坦有兩種鷓鴣，一名「沙鶉」，分佈於死海附近、約但河谷及西乃沙漠一帶；一名「石雞」。沙鶉體型中等，足呈黃色。雄鳥體羽棕黃，上尾羽綴有斑駁的褐紋，胸腹栗白兩色相雜；雌鳥通體棕灰色，石雞形近歐洲常見的一種法國斑雞，體長約16吋，通體羽毛斑駁陸離，絢爛多彩。

從聖經記載可以看到，獵取鷓鴣的通常辦法是窮追不捨（撒上二十六20；就經文記載的地理背景判斷，所指當為沙鶉），也可用張網或伏擊之法（參詩九十一3）。獵人將鷓鴣追至筋疲力盡而捕殺之；若一旦縱入山地，則鷓鴣在懸崖峭壁間奔跑如飛，很難追捕；或一經躲入樹叢，其棕綠的羽毛與樹葉樹枝混然一色，便無從尋找了。鷓鴣肉嫩而鮮，獵者趨之若鶩，若非其極強的繁殖力，恐怕早已絕種了。鷓鴣另有一種特殊的習性：雌鳥每生卵兩窩，一窩自孵，一窩則由雄鳥來孵，聖經曾說鷓鴣「菢不是自己下的蛋」（耶十七11），大概即本於此。

孔雀

雉科，與鵪鶉、鷓鴣、雉雞同科。雄鳥羽色絢麗，外貌尊貴，胸羽寶藍，帶有金屬光澤，尾羽上具五色金翠錢紋及目形圖案，收屏時長尾拽地，使鳥身長達6呎，開屏時宛若巨扇錦幛，上滿佈彩色斑爛的目形圖案。雄鳥求愛時羽毛豎起振動，窸窣有聲；雌鳥並無長尾，羽色灰暗。

聖地不產孔雀，因此，某些學者認為列王紀上十章22節及歷代志下九章21節所指，是源自東非的舊大陸猿猴，或來自尼羅河上游的珍珠雞。然而，有證據顯示早在所羅門王時代，腓尼基人就曾以孔雀向埃及法老進貢，想必所羅門王的遠行商隊東及印度而獲此罕物，因為那是孔雀的產地。據載古希臘人和古羅馬人也頗知此鳥，亞歷山大大帝極愛孔雀之美，曾明令禁止士卒捕殺。

早期基督教曾以孔雀象徵基督復活所應許的永生；其尾羽上的目形圖案，則代表神無所不見的眼睛。

鵜鶘

是水棲禽鳥中最大型的鳥類，較之天鵝猶大，體長達50吋，喙長16吋，上喙尖端向下彎曲，呈鉤狀，利於捕魚；頷下生有黃色皮囊，稱「喉囊」，用以貯水兜魚，可達3加侖；4趾間均有蹼相連。鵜鶘善泳也善飛，不過由於其體大、頭小、頸長，從水面起飛頗不易，每需展翅撲騰有頃，並以雙足助登多次才得漸起。

鵜鶘性喜群居，結隊而飛，結夥而棲。幼雛每窩1至4隻，初出全裸，由雌雄親鳥

共哺。鵜鶘哺幼之法很特殊；一般成鳥多以喙送食於幼雛口中，而鵜鶘則大嘴微張，任幼雛將身探入，從喉囊中啄食那半消化的食物。古人見狀，以為親鳥以胸血哺幼，殊為所感，所以鵜鶘在早期基督徒眼中是以血贖罪的象徵，也是捨己濟人的範例。

斑嘴鵜鶘的體羽以白為主，有時略呈淡紫，翼羽邊緣雜有黑色；腿、喉囊及眼瞼均為黃色，而喙端則為嫣紅。該種體長可達6呎，翼展寬達8呎。繁殖期其面、腿等裸露部分，由微灰轉成橘黃或粉紅；而其白色羽毛則因皮下脂腺分泌物的潤澤而略顯粉紅，色彩非常美麗。鵜鶘常以喙理羽毛，使通體羽毛油光可鑑。

一些學者質疑聖經若干章節「鵜鶘」之譯不足信，以為當是鴞梟、鷹、鷲等大型飛禽之誤。多個譯本將鵜鶘列為不潔之物（利十一18；申十四17）。以下若干處的譯法更是歧異，如詩篇一〇二篇6節，和合本作「鵜鶘」，而當代聖經英譯本修訂標準譯本則作「鷲」；以賽亞書三十四章11節，和合本作「鵜鶘」，而欽定本則作「鸕鷀」，當代聖經英譯本和修訂標準譯本作「鷹」；西番雅書二章14節，欽定本作「鸕鷀」，而當代聖經英譯本、修訂標準譯本則作「鷲」。很多學者以為上述各處均與沙漠有關，不可能指鵜鶘這水鳥。但也有人認為聖地沿海、湖沼、河川之地，不乏斑嘴鵜鶘生息其間，此鳥往往在水邊捕魚後，即飛翔20哩返內地沙漠來慢慢消化，所以經文所說的荒漠孤鳥，也可能是鵜鶘。

鴿

鴿分佈極廣，世界幾無處不有，一般的家鴿俱為原鴿的後裔。希伯來文另有一詞譯作「斑鳩」，也為鴿屬，這證明古猶太人已知道鴿種的差異。

迄今巴勒斯坦的鳩鴿科禽鳥，至少尚有6種：原鴿、斑尾林鴿、歐鴿、斑鳩、灰斑鳩、棕林鴿。這6種之中，原鴿和斑鳩大概是聖經最多提及的兩種鴿子。

鴿的大小從6吋長至12吋長不等。巴勒斯坦的鴿子中，羽色最絢麗的要屬原鴿。其體羽銀灰，翼羽則呈灰綠相間的彩虹色（大衛於詩六十八13有所描述）。而灰斑鳩和棕林鴿等小型鴿種則羽色較素，多為灰色或棕色，頸後有微黑或格狀的半領條紋。鴿頭小而頸短，體圓，肌肉十分強勁，煽動短翼，飛程甚遠。小鴿種多具長尾。

現今主要在加利利海周圍，並沿河谷南下而至死海這一帶地方，猶尚可見野生原鴿的蹤跡。野生原鴿營巢於巉巖絕壁之上，聖經也曾描述（歌二14；耶四十八28；參何十一11）。鴿一般以茅草乾枝為巢，頗不堅固；年孵兩窩，每窩幼雛不多於兩隻，雌雄親鳥共哺之。成鳥盤旋於田間牧場，覓食雜草、穀類及其他種子，待食物在嗉囊內消化成粥狀物（稱鴿乳），即反芻哺育幼鳥。

常見2、3隻雄鴿為向同1雌鴿求愛，而彼此有一番角逐；尤可觀者是雄斑鳩結群於空中上下飛舞求愛。古人早注意到鴿子的熱切求愛、雙親對幼雛的精心照料，以及雌雄之間的切切關懷，所以一向把鴿子作為愛與和平的象徵（歌一15，二14，四1，五2）等。

古代作家似也注意到鴿（主要是斑尾林鴿）與斑鳩之間的主要區別。鴿棲處常年不易，馴養容易；而斑鳩則是春來冬去的候鳥。斑鳩需以籠飼養，或作觀賞，或留作祭祀。馴鴿之事大概在挪亞時代，即已有之（創八8-12），故可說鴿是首批馴化的飛禽。埃及最古的銘文對鴿即有所記載，埃及古籍也提及鴿肉鮮嫩可口。後來，家鴿成群便被視為家業興旺的證明。古時興旺之家都備有陶製的鴿房，鴿房排列有序如窗格（即賽六十8所說的「窗戶」）。

到新約時代，耶路撒冷大希律宮周圍的花園，也建設了很多鴿房。養鴿成風的原因，鴿之易馴當然是其一，也在於鴿肉之可食及可作較廉宜的祭品。斑鳩被視為較珍貴的祭品，因是野鳥，捕獲不易。聖經另有兩處提及斑鳩而與祭祀無關，說斑鳩是常來常去的候鳥，每年春季便飛回以色列（歌二12；耶八7；參何十一11）。聖經提及鴿子最多之處是有關祭祀的敘述（創十五7-10；利一14，五7，十二6；民六10；路二24），其次則是以鴿為喻。這頗反映古人所觀察到的鴿之特點與習性，如鴿子的哀鳴（賽三十八14，五十九11；結七16；鴻二7）；鴿子遠翔之力（詩五十五6）；鴿子之美（歌一15，四1，五12）；鴿子的溫柔、忠誠（歌二14，五2，六9）；鴿子的相親相愛和馴良（詩七十四19；太十16）。全本聖經唯一以貶義提及鴿子之處，即何西阿書七章11節，指斥鴿子「愚蠢無知」，大概是指鴿子易於輕信的性格。

新約以鴿子為喻最重要的一處，便是馬太福音三章16節，謂聖靈彷彿鴿子降在受洗之後的耶穌身上。鴿子慈愛、平和的天性，使早期基督徒很自然的把「保惠師」與鴿子連起來。自此以後，鴿子便成了喻指聖靈的一個最為常見的象徵了。

另參：「鴿子糞」。

鵪鶉

體肥短，喙、足亦短，形酷似雞雛，食穀物及昆蟲，與雉雞、鷓鴣同科，是雞形目中最小的種類。鵪鶉體長不過10吋，翼短而圓，常棲息於灌叢與雜草之中，發出嗡嗡的響聲。上體淡紅，腹羽白，一窩孵卵多達18隻，雌鳥若亡，雄鳥必獨負哺雛之責。

地中海地區的鵪鶉南遷蘇丹過冬，春至，即結大群北返。鵪鶉飛行不能持久，常需靠氣流之力助翔。

以色列民飄泊西乃曠野之時，曾兩次得食鶉肉充飢，這兩次都是神用風將大批鵪鶉颳至沙漠，落在以色列民營盤周圍（出十六13；民十一31、32；詩一〇五40）。其中第二次，據測大批鵪鶉正結群沿阿卡巴灣北飛之際，突遇東向氣流將鶉轉向，使以色列民第二次荒野得食（民十一31；詩七十八26-28）。鵪鶉不能長遠飛行，可能由於飛行高度過矮，離地面僅2肘（約40吋），氣力耗盡的鵪鶉很容易被人用手捕捉（民十一31、32）。猶太律法以鵪鶉為潔淨可食之物。野禽之中據說以鵪鶉肉味最美，可曬成肉乾保存（民十一32）。估計當時以色列民捕獲的鵪鶉，可能多達900萬隻。

渡鴉

鴉科中最大的一種。希伯來語稱「渡鴉」之詞原義為「黑者」，因其通體黑色。渡鴉重約3磅，體長22至26吋不等。尾部覆羽中間闊、兩側窄。巴勒斯坦所見的鴉科飛禽有8種：渡鴉屬3種，寒鴉屬2種，烏鴉屬1種，禿鼻烏鴉屬（也稱「白嘴鴉」）1種，紅嘴山鴉屬1種。烏鴉體長約20吋，較渡鴉小，且尾部羽端齊整，無參差狀。如前所述，渡鴉的顯著特點是通體晶黑。

渡鴉和烏鴉雖受人厭惡，但仍繁殖不衰。渡鴉飛行能力極強，常結大群而飛，多達數10萬隻，可謂遮天蔽日。繁殖時銜乾枝營巢，生2至7卵即孵。渡鴉雌雄雙棲，終生不易。鴉之翼、喙、腿俱健而有力，極雜食，故於荒涼不毛之地仍能生存。渡鴉是一種狡詐善動的鳥類，偶有能仿人語者。據傳有渡鴉釋破迷團，建立奇功的故事。但渡鴉以其大膽好奇的天性，也有作些偷竊的勾當。

聖經提及鳥類的名稱，首先便是渡鴉（創八7，和合本作「烏鴉」）。人類似早已知渡鴉有堅韌強健之體力，常遠飛異地尋覓食物，所以挪亞以鴉探路，將渡鴉從舟中放出，見牠一去不歸，就知牠必尋獲食物，並有乾地可棲。

律法書大概以渡鴉食腐而列入不潔之物（利十一15；申十四14）。不過，聖經也曾記烏鴉奉神命供養先知以利亞（王上十七4-6）；約伯記也描述神為烏鴉預備食物（伯三十八41）；詩篇作者和耶穌基督也都有類似的議論（詩一四七9；路十二24）；雅歌五章11節描寫新娘秀髮烏黑光潤，也以鴉羽為喻；以賽亞書三十四章11節則隱指渡鴉有擇荒而棲的習性。

海鷗

十分強健的海鳥，均食腐。聖地沿海棲息的種類很多。頭羽白色，上體羽多呈蒼灰色，腹白色，翼端黑色。喙小巧，端呈鉤狀。

海鷗體長在8至30吋之間不等，多為候鳥，飛行力強，可遠行。趾間有蹼，也善泅水。鳴聲尖厲刺耳，營巢期常結群而居。懸崖、巉巖、高樹都是其棲息之所。雌

雄親鳥共哺幼雛。

海鷗幾無所不食，聖經以其為不潔之物（利十一16；申十四15，和合本作「魚鷹」）。有些釋經家認為這兩節所指者並非海鷗，而是鴞梟或杜鵑之屬。

另參：「鳥（杜鵑／布穀鳥）」。

麻雀

雀科鳴鳥中的一種被認為極無價值的小鳥；希伯來原詞是一個廣義的名稱，可通指一切小型雀鳥，可包括織布鳥科的各個種類，所以麻雀、燕雀、鶺、椋鳥都在其詞義涵蓋之內。聖經各譯本通譯作「麻雀」（詩八十四3；箴二十六2），顯然是以其最普通、最常見之故。

麻雀通體暗褐，惟頦下羽為黑色，終日嘈吵，尤其是雄鳥；鳥巢築於屋壁、檐邊、樹洞，有時也銜野草乾枝及其他任何材料，於開闊之處築巢，巢口開於旁邊；每窩孵4至7卵。

古代希臘人和古埃及人早已知麻雀的特性，常成群結隊飛入農田啄食穀種。聖地也是麻雀終年棲居之地。

麻雀近人而居，且極多產。猶太律法以其為潔淨可食之物。有些地方常捕雀出售，售價極廉（太十29；路十二6）。今在中東諸國的集市上，仍可見有兒童販雀，他們以繩之一端繫雀腿，4隻至6隻一串，任眾雀在頭上噗噗飛動。這情景在新約時代十分普遍。

鸛

大型涉禽，腿長，翼大而有力，翼羽黑色，有光澤，煽動雙翼即產生很大的噗噗聲；趾間有蹼，可在軟泥上行走。具紅色長喙，既銳且直，是從水中捕食魚類的利器。鸛喉退化，不能鳴叫。

鸛是候鳥，春秋旅次均經聖地，晝間每可見大隊鸛鳥凌空而過，十分壯觀。9月鸛隊南翔，往中非和南非越冬，開春則飛歸以色列北疆、敘利亞和歐洲。

鸛每年必歸本巢；其對幼雛的親親之情向為人所稱道，記為諺語。鸛每歸必加築其巢，有人曾發現百年老巢，高逾3呎。

巴勒斯坦常見的鸛種有二，一為白鸛，體高達40吋，翼展6呎，使牠能穩定的慢飛，且能翱翔自如。俗傳鸛能算命，即是指這種白鸛。

另一為黑鸛，常見於死海周圍的谷地，營巢於高樹之巔，想來詩篇一〇四篇17節所稱的棲樹鳥類，或即黑鸛（和合本作「鶴」）。

在希伯來文，鸛含「慈」、「忠」之義，顯然是指鸛關愛幼雛。鸛食性頗雜，各種水中物無所不食，也兼食小鳥、小動物及種種廢物渣滓，因此，猶太律法便定

其為不潔之鳥（利十一19；申十四18），如鷺一樣。先知耶利米謂鸛「知道來去定期」（耶八7）；先知撒迦利亞的異象中，也提及鸛的龐然大翼（亞五9）。

家燕

體型小巧，尾羽黑色，呈叉狀，翼尖長，翔姿優美；足短而弱，不宜行走。家燕體態與習性皆近似褐雨燕，惟體型略小。

家燕口裂極深，便於飛翔中捕食昆蟲；羽毛基本是藍、棕、白三色搭配而成；多營巢於檐下，詩人也曾提及說聖殿有家燕「葡雛之窩」（詩八十四3，和合本作「燕子」）。

家燕基本是巴勒斯坦的留鳥，而褐雨燕則是按節候來去的候鳥。以賽亞書三十八章14節和耶利米書八章7節中的「燕子」大概是褐雨燕，因為先知之意，以褐雨燕之謹守時令與耶路撒冷之民的玩忽神的法則，相互對照。至於箴言二十六章2節則可指「家燕」或「褐雨燕」。

另參：「鳥（褐雨燕）」。

天鵝

大型水禽，體態優美。天鵝是中東的旅鳥，常見者有兩種：一是疣鼻天鵝，一是美洲天鵝。萬鳥之中以天鵝鳴囀為最動聽，不啻長笛、豎琴之悠婉怡情，古希臘人視之為神聖，為亞波羅神的象徵。

天鵝主食水生植物，利未記十一章18節和申命記十四章16節以其為不潔之鳥，似理由不足，疑所指者並非天鵝，而是水雞、倉鴞或大白鴞之屬。

另參：「鳥（倉鴞／大白鴞、水雞）」。

褐雨燕

體小而善飛，翼尖長，剪狀尾，無論是掠地而飛還是凌空疾翔，都能達到極高的速度。褐雨燕在往來疾飛中捕食昆蟲、能消滅大量農畜之害。許多褐雨燕營巢於屋頂、城牆角落或隙罅，築巢以唾液膠固羽毛和枯草，輕而堅固；也有築巢於巖洞或峭壁隙縫的。

巴勒斯坦頗多褐雨燕，尤其是約但河谷，常有褐雨燕結群飛翔。以賽亞書三十八章14節形容「我像燕子呢喃」，這裏的「燕子」必是褐雨燕，因其鳴聲悠長悲愴，而家燕的鳴叫卻嘁喳尖銳，故以褐雨燕的叫聲比喻王的悲慟，較為相宜。

每至冬末春初，褐雨燕必從南方準時飛抵聖地，大小城鎮的上空便迴蕩著褐雨燕的鳴叫。因此，耶利米書八章7節所指也必是褐雨燕，因為家燕大多是聖地的留鳥。

另參：「鳥（家燕）」。

鷲

鷹科。舊大陸的4種鷲在巴勒斯坦都有所見，即：埃及小鷲、兀鷲、禿鷲和髭兀鷲（而髭兀鷲亦稱為「胡兀鷲」）。這4種鷲，以埃及小鷲為最小，僅24吋，而以髭兀鷲為最大，為聖地最大型之飛禽。

鷲的體羽多為棕色或黑色，頸與喙俱短，喙端彎曲有利鉤，便於撕裂大動物的屍體。除髭兀鷲之外，其他的鷲在頭、頸均禿或僅有稀薄的絨羽，這便於牠們埋首屍內掏食內臟，不會損及羽毛。鷲目力奇銳，翱翔於高空即可瞥見地面屍體之所在，幸而其嗅覺欠靈，不覺食物的腐臭。鷲隨遇營巢，但必在人跡罕見之處。雌雄親鳥均負哺幼之責。

舊約譯作「鵰」的希伯來原詞，大概是一個泛指一切食肉鳥的通詞，可指「鵰」或「鷲」參（利十一13；申十四12）。經文內容提到營巢習慣（伯三十九27、28；耶四十九16；俄4）、育雛的天性（申三十二11）、飛翔能力（出十九4；申二十八49；伯九26；哀四19）、翱翔的高度（箴二十三5，三十19；賽四十31）。然而不論譯名如何歧異，鷲以其食腐的特性在律法中均被列為不潔（利十一13、18；申十四12、17）。

欽定本多處譯作「鵰」之處，現代各譯本已多改譯作「鷲」，這改譯似更為合適，因為厄運立至之兆（哀四19；何八1，和合本作「鷹」）與啄食眼睛之食肉鳥（箴三十17），恐怕非鷲莫屬；再如彌迦書一章16節有「大大的光禿，如同禿鷹（本為「鵰」）」之句，顯然是指「禿鷲」，因為巴勒斯坦並無禿鷹，而大部分的鷲都是禿頭的。鷹和鷲在古代近東，都被視為權力與統治之象徵，甚至某些神祇也以鷲為象徵。以西結將巴比倫與埃及諸王比喻作「鵰」（結十七3、7，和合本作「鷹」），也可比作「鷲」。馬太福音二十四章28節記耶穌描述世界末日，將有鵰（和合本作「鷹」）環聚於屍旁，這「鵰」也當改為「鷲」，因為鵰素獨食，而鷲才有群聚屍旁的習性。

欽定本有譯作「鷲」之處，現代譯本多改作「鳶」或「隼」（參利十一；申十四13；伯二十八7；賽三十四15各譯本的不同譯法）。

另參：「鳥（鵰、隼、鳶、胡兀鷲、禿鷲、埃及小鷲、兀鷲）」。

禿鷲

肉食鳥，體長越3呎，翼展達3碼，通體黑羽，頭及頸上部禿裸，和其他食屍猛禽無異。棲息於約但河谷，聖經時代似為數極多，今日則已罕見。利未記十一章13節和申命記十四章12節提到的「紅頭鵰」，當為禿鷲。

另參：「鳥（鷲）」。

埃及小鷲

也稱「禿鵰」或「王雞」。體羽白，頸羽黃，頭禿裸。常啄食其他大鷲遺留的殘屍骨頭。飛翔緩慢、平穩，鳴聲低沈嘶啞。體長僅24吋，是聖地所見食屍猛禽中最小的一種。舊約列為不潔的「禿鵰」（利十一18；申十四17）必即此鳥。

另參：「鳥（鷲）」。

兀鷲

是聖地所見最大型飛鳥之一，直至數十年前，巴勒斯坦的兀鷲仍為常見之鳥，如今已瀕滅絕。究其原因，誤食誘殺狐、豺毒餌而亡的兀鷲為數不少，加之其繁殖力弱，雌鳥年生卵僅1至2枚。

兀鷲長約4呎，翼寬達10呎，喙極堅硬有力，趾短，爪較鈍。通體羽毛淺褐色，頭、頸禿裸，僅覆有稀疏的絨羽，略呈淡黃色。

兀鷲主食屍肉屍骨，也兼食蝗蟲和小型蠅類；抗飢能力極強，可一連數日不食而精力不稍減，一旦得食則鯨吞虎噬，食量驚人。兀鷲於聖地多棲息於加利利海一帶。聖經提及「鷲」者，大多便是指這種兀鷲。

另參：「鳥（鵰、鷲）」。

水雞

小型涉禽。聖經譯本中，只見於修訂標準譯本所列不潔之鳥名單中（利十一18；申十四16，和合本作「角鴟」），故是聖經所列各鳥類中最難考定的一種；歧異的譯法有「天鵝」（欽定本）、鴞梟（或貓頭鷹）之一種（新美國標準譯本、新英語譯本），「大鷸」（當代聖經）。多數學者都否定此為「天鵝」，因該鳥茹素，似不當列為不潔之鳥；至於鴞梟，則有可能。

大鷸，是秧雞之一類，有數種棲息於巴勒斯坦；紫水雞即為其中一類。秧雞形多瘦削，體長在6至20吋之間不等，群棲於湖沼；雜食性，各種小動物、水草、昆蟲均可為食，大概因此被列在摩西律法不潔之物的名單中。

John W. Klotz

另參：「動物」。

農業(Agriculture)

在聖經時代，農業素有3種主要形式，至今猶可見於巴勒斯坦；而社會和技術狀況使這3種形式的輕重比例，在不同時代有一定的改變。

牧養業

養羊是聖經提及的第一種行業。亞伯（創四2）和雅八（創四20）都是牧養羊群或其他牲畜的。這種行業適合半遊牧的生活，只要求有限的技術和設備，便可供應衣食。

族長主要都是牧人。他們在無主的牧場上放牧牛羊，一般都不問稼穡。雅各及其眾子下埃及時，都是作牧人的（創四十七3）。後來定居約但河東的流便支派、迦得支派、瑪拿西半支派（民三十二1），以及定居巴勒斯坦西部山區的一些支派（撒上二十五2），也無不以放牧為生。甚至到了遊牧時代以後，牧養業也仍是希伯來農業的重要部分。一方面因為放牧可利用較貧瘠的土地，另一方面也是由於傳統所致，尤其因宗教祭祀需要大量牲畜。

穀物種植

大多數學者都同意，以色列的耕種農業是師法迦南人的，因為定居於應許地的同時，他們與迦南人有了交往。其實，種植五穀可遠溯至更早的時期。該隱也是種地的（創四2），但他種的是甚麼，卻不得而知。考古學家把近東穀物種植史的上限，定在主前6800年左右。以撒曾於基拉耳耕種（創二十六12），以及約瑟曾夢見禾捆（創三十七6、17），都可以作為早期農業的佐證。約瑟農耕的知識大概是從埃及人那裏學來的。埃及人藉尼羅河肥沃的沖積平原之利，早就開始了農耕。以色列人的農耕則確是始自與迦南人的接觸。以色列人還在加低斯巴尼亞時，約書亞和迦勒便報告了迦南地的豐產情景（民十三26）。淪為屬民的迦南人無疑會受命教授征服者農耕技術。這種關係也許是促使以色列人傾向拜異神的一個原因（士九27）。不過，從純遊牧而轉為半農耕歷時多久，卻無從知道。有些支派始終也沒放棄遊牧的生活方式。但是到了列王時代，耕田種穀就已經很普遍了（撒下十四30）。

種植的穀物中，當以小麥為最重要。所羅門送給希蘭的建殿酬金中，以小麥最大宗，其次則為大麥和食油等（代下二10）。小麥還素為出口的主項（結二十七17），大麥居第二位。原先，做麵餅是以大麥為主要原料的（士七13）；後來窮人仍以食大麥為主（約六9、13）。大麥也用作飼料。

其他的農作物尚有豆和紅豆（撒下十七28），均可碾碎蒸食或磨粉做餅（結四9）。韭菜、洋蔥、大蒜等種以佐味；茴香、香菜、土茴、薄荷、芸香、芥末等可作香

料。亞麻也是很重要的農作物（書二6）。棉花也有種植（賽十九9）。棉麻與羊毛都有同等的用量。到了羅馬時代，棉的重要性已遠超過麻。

種果

以色列人定居之後，也有墾植果園和葡萄園，這也成了繁榮的標誌。葡萄園供釀酒原料；橄欖園所出的橄欖可製食油、化妝品和藥物。無花果和石榴也有種植。這些農作物對技術和設備，顯然也有了更高的要求。

耕作

聖經時代，田間工作全由農人自務。先是開拓土地，如清林、去石、劈除荊棘（書十七18；賽五2）。山地土層薄者尚需築梯田、造水渠。勞動之繁重使一個農民的田畝數量大受限制；只有像約伯、波阿斯那樣的富戶，才能擁有大片土地。

耕地則使用十分簡陋的木犁，以耕牛或母牛牽引（士十四18；摩六12），偶爾也有用驢騾（申二十二10）。土塊以鋤鋤碎，或由扶犁者用牛杖打碎。耕後以耙平整土地。耙也極簡陋：一木負石板或荊枝以增其重即為耙，拽之將土拉平。農夫用手撒種，精細者或將種子點種於壟溝，然後用耙或石板覆土；除草則用犁、耙或鋤。

這些農業工具在聖經時代，並無多大改進。所謂犁，只是一弓形彎木，平端結繩套在牛身拉拽，翹起的一端由扶犁者手持。犁笨鏵鈍，破土深不過4至5吋。出埃及後鐵器始有使用（撒上十三20），但量少價昂，僅以包鏵尖，減輕磨損而已。是時巴勒斯坦的農業尚很少使用肥料。律法上規定了土地休閒制：7年為一休，有利積蓄水分、恢復地力，或至少避免過耗土壤。糞肥之不能普遍是因為大量畜糞須用作燃料之故。聖經僅一處敘及施肥的事（路十三8）。米示拿還提到以木灰、樹葉、牲血、油渣作肥料的事。

收割

播種始於雨季之初，收割則在季末。收割至少要進行7週。成熟的作物（如豆類）或連根拔起，或以鋤鋤斷，或以鐮刀割下。考古發掘曾有鐵製鐮刀出土，有些刃口嵌上燧石薄片。成穀結捆堆起（詩一二六6），待運打穀場。收割從大麥始，以小麥終。

少量作物如大小茴香和矮莖穀物，就地以槤枷擊打脫粒（士六11；得二17），其他大部分要運往打穀場去。打穀場多設於開闊的高地，可借風力揚除糠殼。打穀的方法大同小異：解開穀捆，平攤於穀場上，驅牛踐踏以脫粒，或用碌碡碾過（賽二十八27，四十一15）。碌碡壓石以加重，以牛畜拉拽，周行場上。繼則用木叉將秸挑開，揚起，借風力去淨糠、殼（賽三十24；耶十五7）。糠、殼被吹到外圍，

穀粒則聚落於農夫腳下周圍。糠秕或用火焚燒，或用作飼養牲畜；穀粒則再過篩（摩九9），鏟成一堆，最後則於田間造坑儲藏（耶四十一8），或藏於糧倉穀廩（申二十八8）。

結論

在漫長的聖經時代，農業發展十分緩慢，耶穌時代和大衛時代的農業狀況基本上是一樣的。自出埃及後，鐵已傳入巴勒斯坦，農業工具稍有改進。直至羅馬時代，灌溉系統的改進對農業發展，才是一個重大的刺激因素。羅馬人建造了橫貫巴勒斯坦的大小引水道，使農業生產達到高峰。但羅馬帝國瓦解後，巴勒斯坦的農業又經歷了大倒退，以致時至今日，我們從阿拉伯巴勒斯坦的原始耕作方法，仍可見其落後情況。

Albert J. Smith

另參：「植物」；「收割」；「職業（農夫）」；「巴勒斯坦」；「葡萄，葡萄園」；「食物和調製方法」；「工具」。

嫩(Nun)

以法蓮人以利沙瑪的兒子，也是以色列偉大的領袖約書亞的父親（出三十三11；民十一28；申一38；書一1；士二8）。

寧示(Nimshi)

約沙法的父親，即以色列王耶戶的祖父（王上十九16；王下九2-20；代下二十二7）。

寧拉(Nimrah)

摩押城市伯寧拉的另一個翻譯，見於民數記三十二章3節。

另參：「伯寧拉」。

寧林的水(Nimrim, Waters of)
摩押南端的一處地方，以賽亞（賽十五6）與耶利米（耶四十八34）在宣告列國的審判時，也預言該處必遭災。寧林的水來自地下泉，其源頭在外約但的山上，從西北面流進亞拉巴河谷，最後灌入死海的東南角。這些河流周圍的地區，以其青綠的植物知名（參賽十五6）。寧林的水大概就是現今的奴美拉河，在撒烈以北8哩。

寧法(Nympha)
住在老底嘉（也許是歌羅西）的一位女基督徒，信徒在她家裏聚集敬拜。保羅曾在信中向她和她家裏的教會問安（西四15）。

寧錄(Nimrod)
古實的兒子，含的孫子，挪亞的曾孫（創十8；代上一10）。聖經形容他是「世上英雄之首」和「英勇的獵戶」（創十8、9）。寧錄是首位建立一個大帝國的人，而且是有名的獵人。傳統認為他統治米所波大米南部的巴比倫和亞甲，以及亞述的尼尼微。「寧錄地」大概就是亞述（彌五6）。
舊約對寧錄的描述顯示，在古代傳統裏他是一個剛毅，以及擁有非凡才能和勇力的人。一些學者認為他是一位米所波大米王，曾在主前十三世紀把亞述和巴比倫統一起來。這說法與聖經的記載不吻合，聖經說他是古實的兒子，含的孫子，而古實的後代應分佈在埃及南部（創十8）。
猶太教的他勒目和伊斯蘭傳統對寧錄其人其事，都有明確的記述。在他勒目中，他代表了世上背叛神的人和軍事勢力。在拉比傳統中，巴別塔（創十一1-9）就是「寧錄的居所」，那裏有偶像崇拜，並奉寧錄為神。在伊斯蘭經典中，指寧錄迫害亞伯拉罕，並把他扔進猛烈的火爐中。

蝻子(Hopping Locust)
約珥書一章4節所列4種蝗蟲中的一種。
另參：「動物（蝗蟲）」。

濃酒(Strong Drink)
任何使人醉倒的烈酒。凡進入會幕事奉神的利未人（利十9）、許了拿細耳人之願的人（民六3；士十三4-14）、君王和統治者（箴三十一4），以及施洗約翰（路一15），一概不可喝濃酒。箴言二十章1節指出智慧的人不應醉酒。以賽亞也宣告好飲酒的人有禍了（賽五11、22）。在利未人的獻祭中，濃酒是作獻奠祭之用（民二十八7），並且在什一奉獻時，可為節日的飲品（申十四26）。
另參：「酒」。

諾斯底主義(Gnosticism)
強調隱晦和神祕知識，並且注重知識過於信心的一種宗教思想。直至二十世紀中葉，交織基督教經驗與希臘哲學思想而發展形成的諾斯底主義，才被視為基督教的異端。近期，不少學者把諾斯底主義者更廣闊地定義為信仰的狂熱分子，他們的信念是借自多種宗教傳統的概念。這些借來的概念和行徑的意義，卻轉化為神話式地表達那可經驗的救贖。
作為異端的諾斯底主義
二十世紀以前，大部分有關諾斯底信徒的資料均來自早期基督徒作家（抗異端者），當他們描述信仰及教規，同時構寫專論反對異端，這些抗異端者，如愛任紐、特土良和希坡律陀，視諾斯底信徒為基督教的歪曲者。諾斯底信徒對聖經有不少的曲解，尤其關於創世事蹟和約翰福音。事實上，諾斯底派作家克亞里奧及多利買阿斯，都是最早著名的四福音註釋家。基督教護教者的氣憤，在愛任紐可見一斑；他將諾斯底派解經家比喻為把皇帝美麗的畫像撕碎，然後再組成一幅狐狸的圖畫。
為數不少的諾斯底信徒顯然繼續成為地方教會的成員，有些更居高位。事實上，有推斷說華倫提斯曾被人考慮提名為羅馬主教的候選人。此外，傳說為基督教異端者的馬吉安，另解保羅的話，把舊約的神變成了邪惡的神，而基督卻成為良善的神的使者。許多諾斯底派的異端，皆可扣上馬吉安的思想，他建立了自己一套的新約正典，以此強迫基督徒釐定他們的正典。早期的基督徒歷史家優西比烏（死於主後339），摘錄了早期一些抗異端者已遺失的著作，例如赫格西僕的作品，並且提供了線索，窺見基督徒如何反對和敵視諾斯底派人士，如馬吉安、巴西里得、他提安、撒托尼、杜薛弗斯，以及稱為異端之父的術士西門等。
抗異端者曾提及眾多不同的黨派，例如撒瑪利亞黨、愛色尼派，或許還包括猶克

特提斯派、拿撒勒派、以便尼派及歐色尼派。由此引起一個問題，誰是諾斯底派，無論如何，雖然一些學者把諾斯底主義的意思擴闊及普及化，直到十九世紀末，抗異端者的觀念廣受接納，惟獨哈納仍稱諾斯底主義是「嚴重世俗化或希羅化了的基督教」。

在二十世紀三十年代，學者展開翻譯與諾斯底主義有關的曼得里文獻。雖然這些文獻屬於後期作品，有些後至十九世紀，但當中不少推論是由早期產生。這工作主要由布特曼等學者進行。

在這個「曼得里熱潮」中，布特曼的學生約拿斯鼓吹向抗異端者對諾斯底主義的觀念提出挑戰。對約拿斯來說，諾斯底主義的出現，是因著東方宗教（不單基督教）與希臘文化混合之故。正當希臘文化超越東方文化之際，希羅世界卻經歷了一次信心的挫敗。由於希臘文化在宗教和哲學上的劇變，最少有3個宗教傳統影響希羅世界：（1）猶太的一神論；（2）巴比倫的占星術對命運的觀念，及（3）伊朗的二元論對邪惡的理解。希臘人的思維能把這些觀念溶為神話式的表達方式，來解答人類深層的難題，提供了約拿斯對認織諾斯底主義的背景。雖然這種廣義上的理解仍受爭議，約拿斯卻提供了一個基礎來區分兩種諾斯底思想體系的基本形態，並且為近期在埃及拿哈馬迪發現之圖書館內的文獻分類，提供不少方便。

諾斯底類型

伊朗式的諾斯底神話

是從米所波大米的祆教演變而來。這些神話以平衡的二元論來建構，善（光明）的權勢與惡（黑暗）相反，卻又力量相等。在神話的第一部分。當光明散播到黑暗所掌管的領域，部分的光明被妒忌的黑暗奪去了。在一些學者看來，光明受拘禁便是伊朗式的宇宙「墮落」。諾斯底派信徒一般自認是被擄掠了的光明粒子，他們的神話主要是描述這些光明的粒子（藏於諾斯底派信徒體內）被釋放的過程。至於身體或希臘人眼中的肉體，僅是一個毫無價值的軀殼或墳墓，但那連於神明的靈，就是那尋求釋放並且重回屬天福樂的部分。在伊朗體系中，光明的力量聚集起來，成功地製造反擊黑暗的部分能力。然後主要藉著一位曾踏足這世界的大能使者的工作，良善的力量能夠向邪惡擄掠者的工作發出挑戰，並且提供勸告（知識）予信奉這至義的信徒。這種知識可以引向救恩或釋放之路。

敘利亞式的諾斯底神話

主要源自敘利亞、巴勒斯旦和埃及，是一種較為複雜並涉及垂直式的二元論。在這些體系中，只有一位唯一終極的存有者或一群神靈（並非平衡體系內的兩位）。他們的二元論通常解釋為善良中的瑕疵或過失的結果。例如，善中之錯謬，經常

歸因於最小的「愛安」（一元）或善良的眾神中的一位。這位有罪的神靈常稱為「索菲雅」（希臘詞，解作智慧，暗示諾斯底派對希臘哲學家追尋智慧的貶抑）。這個諾斯底神話詳細描述智慧之神如何不甘於現狀，渴求終極的深處。但因著這位終極之神不能容忍智慧之神的曲解和軟弱，他必須從屬天的領域中除了智慧之神的慾念。這慾念被逐到一個較低等的天，化成較低等的智慧之神（有時稱為得繆哥），並且成為世界的創造主。作為較次等的神靈，這位創造主與他屬下的其他神明（經常稱為命運之神），不能洞悉上界天域，而且錯誤地以為他們便是終極之神。上界的神靈設法令到較次的智慧之神創造人類，並透過一連串的過程，將生命傳遞給他們。不知如何，較次的智慧之神在創造中，不單將生命賜給人類，還把神聖光明的粒子傳遞下來。因此，藉著救主的救助，就是那位從高等神明差遣而來的知識的使者，人們通常稱之耶穌，人便能夠比創造者洞悉的更深，而且可以勝過創造者，使人的靈困於肉體中而產生的屬靈困惑。

由於在這體系中神靈的分裂，聖經的伊甸園故事便大大改寫了。創造主設置的生命樹，是名不副實的，它真正提供的卻是人性的捆綁。同樣，低等的神也禁止接近分別善惡樹（知識），他所創造的卻無權統管，乃是高等的神明為了喚醒諾斯底派信徒回到原先的境界而設置的。

由於只有那些擁有光明粒子的信徒才能夠得救，諾斯底神話的救贖過程大多是十分自決的。而且，只在諾斯底派信徒的生命即將完結時，就是當他尋找脫離創造的世界，救贖才真正發生在同一時間內，諾斯底派信徒從靈裏剝去肉體的受造物質，並且攀過命運，到達屬天的領域。

有關諾斯底主義的各個體系，近期的發明澄清了我們對神話的理解。伊朗式的諾斯底主義最新的資料在這世紀前半期已俯拾皆是，這包括了曼尼志詩集（1938）和曼尼志講道集（1934）。至於敘利亞式的諾斯底主義，也有1955年出版的柏林手稿作為資料，但令我們近期加深認識的最重要資料，乃是通稱拿哈馬迪圖書館所發現的古抄卷。

新圖書館

在1947年，他耳夫山地區近埃及的置洛波斯基和拿哈馬迪提供了12本（不是最初報告的13本）重大的藏書，乃科普替抄本，當中收集了52篇短文或文獻，其中6份是重抄的。有一部曾偷運出埃及，但最後在1952年由蘇黎世的容格學會購得（諾斯底主義對心理學上宗教經驗的研究十分重要）。自出版以來，物主同意把私藏手稿交回埃及，並且連同拿哈馬迪其餘的文獻，現藏在開羅一間細小但非常重要的開普替博物館裏。拿哈馬迪圖書館的文獻可分為以下的類別：

具有基督教色彩的諾斯底文稿

在這類別中，要特別關注：《多馬福音》，一系列的言談錄，有些學者認為它是馬太及路加神音正典最早的口傳資料來源，《真理福音》，有些學者認為它是著名的異端者《華倫提斯》的手筆；《腓利福音》，包含有關諾斯底聖禮獨一無二的箴言集；還有《約翰偽經》，跟抗異端者所描述奧弗提和西希侖的理論有相當密切的關係，並提供了前面曾勾畫的敘利亞式諾斯底主義重解伊甸園故事的第一手完整資料來源。此外，其他文獻皆展示了基督教對諾斯底主義無可置疑的影響，例如《復活論文集》、《彼得》、與《雅各》數本末世論說、《鬥士多馬書》和《麥基洗德傳》。

較少基督教色彩的諾斯底文稿

有些學者認為這些文稿對在基督教之前的諾斯底主義，提供了資料，但這個結論未能完全證實。《尤諾斯都》這份文獻常被引述，並且常視為屬於那更具基督教形式的文稿《耶蘇基督的智慧》，尚未發展的階段。雖然《尤諾斯都》寫於基督教前，不過看來毫無疑問與亞歷山太學派的基督教著作有關，並且發現當中有些引用新約。《閃之註解》是經常劃入此類別的另一卷書。這書以洗禮和拯救者為參考資料；不過可能這只是從基督教角度來重解的結果，並且也許反映著基督教教會與諾斯底派的衝突，多於源自完全非基督教內文的論點。圖書館內其他文獻，也經常撥入此類別，並且同樣受到那些力圖維持基督教之前已出現諾斯底主義者的胡亂詮釋；這些文獻包括：《亞當的啟示》、《塞特的三個史特利》及《打雷》。

非諾斯底派的基督教文稿

圖書館內也有非諾斯底派的基督教文獻，包括《彼得與十二使徒》、《色士都的格言》及《西華魯斯之教訓》。

雜類文獻

還有一些文獻既非基督教，也非諾斯底派，諾斯底派的文士可能大感興趣。值得注意的是埃及色彩的密封式論文，但它含有比典型諾斯底文學較溫和的二元論思想。這些密封式文學作品早已透過出版而被學者所認識，稱為《三次偉大的密封啟示》。第一篇論文「普曼帝斯」，可能引起聖經研究學者極大興趣，因為它從較為正面的角度看創世記，並且它的一些神學概念，如「光」和「生命」，均與第四卷福音書平行。

瞭解諾斯底派的目的

對於沒有祕傳的讀者來說，其中最大的難題或許便是理解諾斯底派的神話。這些神話異常陌生、詭異，令讀者極為困惑，並驚訝有智慧的人，如何能相信這樣的

神怪故事。但必須肯定一事，神話的作者試圖傳達在神人關係中那些沒法解釋的原素。

邪惡對世界的束縛，並與善良之神的關係，把歷史上偉大的神學家和哲學家的心思都擴闊了。諾斯底派的信徒構思了面對邪惡問題的答案，他們把對這世界的責難轉移到神或神的領域中的各個界別。藉著把善與惡區分，人的命運可透過他個人不同的連合而決定了。

但邪惡在這世界看來極為強大，以致諾斯底派像他們之前的希臘哲學家一樣，總結美善是沒有希望在這個世界得勝的。據此看來，他們把世界放棄，交給邪惡的神，並且發展一套神學，把焦點放在救贖上，作為脫離世界的過程。他們的理論同樣提供了在世上的一種救贖方法：由於諾斯底派的信徒擁有神的光明粒子，他們是永不滅的，而他們的靈雖然處於邪惡的環境內，但至終不會受到污染。當信徒的靈在死後從低等神明的領域提升，與神性的屬靈領域結合，肉體和一切情慾，並低等動物的慾念，將從靈裏脫去。有些諾斯底派的信徒把不受污染這觀念，發展為可笑、荒謬的行徑，認為跟不同人有性關係，便代表了神人的相遇。另一些卻傾向禁慾，認為惟有如此，他們才能叫那可憐的肉體順應不朽的靈的生活方式。

諾斯底派解經家要面對的一個實況，便是並非每個人都接受他們的理論。也因為這樣，他們發明了一些神祕的方法，以分別不同類型的人。他們借用保羅在哥林多前書二章及羅馬書八章的話，發展了一套精深的人種分類法。屬靈的人（就是諾斯底派的信徒）在本質上是神性的，從光明的粒子生成的。屬肉體的人是完全用創造主發明的物質造成的，因此他們永遠不能承嗣那神性的領域。至於基督徒，他們認為只是一批掙扎要服從聖經教訓的某類混合物。他們需要自我達成救贖，若果他們像那些屬靈的人般順服，他們可受到若干程度的接納。這種諾斯底精英主義，以及他們對基督教信仰的歪曲，清楚表明了基督徒對諾斯底派的抗拒。

諾斯底派採用神話故事作為方法論上的公式，去表明他們的神學建構。要瞭解它們，讀者需要智慧或知識的鑰匙。事實上，解釋神話乃早期一種化除神話（或非神話化）的方法，並不像布特曼採用的釋經過程。諾斯底派的作者在當代都是偉大的思想家。他們的創意值得嘉許，不過，他們的神學卻因為扭曲了聖經信息而應受拒絕。

Gerald L. Borchert

擬人法(Anthropomorphism)

在演說或著述中，以人體的形象代表神的方法。「擬人法」一詞源出希臘文，直譯是「人形化的方法」。擬人法可作正確的用法，表述神的作為和心意，如聖經的記載即是；但也可作不正確的，甚至歪曲的用法。

正確的擬人法

多數哲學家和神學家認為，對神的認識都是「類推性的」，也就是說，凡對神的表述只有述諸於人類本身的經驗才能為人所理解。例如，聖經記述：「凡作孽的，都是你所恨惡的」（詩五5）；又說：「明顯主是滿心憐憫，大有慈悲」（雅五11）。這兩處所謂「恨惡」和「憐憫」本是人在自己的經驗中熟悉的情感，理解起來當然毫無困難。因此每談及這類感受，人總會憑自己的經驗來理解。

廣而言之，對人內心活動的認識可以說都是類推性的。人不可能直接的感受別人的情感，只能憑自己的經驗去瞭解。例如某人大笑，我們雖不能直接的感受他的快樂，但可根據我們自己在同樣情況下的經驗而推知他的感受，這便是靠類推法所獲得的認識或理解。

當然，這種藉類推法獲得的認識不盡可靠，有時會因為我們自己不正確的體驗或知識而歪曲了他人。誠如聖經所言：「誰能知道自己的錯失呢？願你赦免我隱而未現的過錯。」（詩十九12）所以，根據人家的行為而錯誤判斷別人的動機、人格、品性的事也是常有的。我們甚至對自己做事的動機也會不明所以。

由於人是按神的「形象」和「樣式」造的（創一26、27），這便使我們可以以自己在某程度上的經驗感受來類比神的作為（即擬人法）。然而在我們尚未通過靈性的重生而達到屬靈上與神相似之前，我們的類比往往難免產生大錯。最明顯的一例，便是人根據自己有限且錯誤的想象，塑造出神的形象（偶像）來加以膜拜。據聖經所言，我們對神的理解難免有所歪曲，直到我們的成聖與得榮耀的境況成全。到那時，我們才能對神有直接的認識（中世紀神祕主義所謂「福眼驟開」）而得見「他的真體」（約壹三2）。

總之，在未達此境之前，凡對神的斷言都必須借助擬人法。擬人法在聖經中又可細分為3種。

擬行

該詞來自兩個希臘詞，意謂「人類」及「行為」，即將人的行狀來推及神。如創世記一章3節記載：「神說，要有光」，其實，神並無聲帶發音；又如創世記二章7節記載神將生氣「吹」入亞當的身體。神固然是把生命給了人，且這生命與神的生命也確有某些相似之處，但是神並無肺部或其他呼吸器官來「吹」這生氣。聖

經中這個擬行法的例子與神學家所謂「神的顯現」是完全不同的。所謂「神的顯現」是在基督道成肉身之前，可臨時比作人的形象與人往返，例如幔利平原那3個向亞伯拉罕顯現的人（創十八），或向參孫父母顯現的那個「神人」（士十三2-25），都是神的顯現。許多福音派神學家認為神的顯現乃是三位一體之第二位格的實際顯現，而不是擬人法的表達。

擬情

該詞來自兩個希臘語，意謂「人類」及「苦難」。聖經用以描述神的所謂情感，如：愛、恨、樂、悲、悔等，也是以人情擬神情的類推法。一些神學家認為神是「無感情」的，也就是說，神不會為喜、怒、哀、樂的情緒所左右；神內在、覺知的本質不會因與受造之物的情感關聯而受干擾，這大概不會有甚麼異議。十九世紀的神學家賀智認為聖經謂神之懊悔、悲傷、嫉妒等等，「無非是說神對待我們好比一個感情豐富的人對祂所關懷的人那樣。這種比喻主要用於舊約，而以先知書和詩歌書這類講求修辭的著述使用尤多」。

待道成肉身，成了拿撒勒人耶穌，神性與人性結成不可分割的聯合，於是，關於神的痛苦、喜樂、悲傷、憤懣的描述就減退了比擬的色彩。這也正是道成肉身的意義所在（來二9-18，四14-16）。

擬形

即以人的形貌器官來喻指神的某些位格。聖經中有很多以人體器官比擬神的例子，詩歌和預言用這方法較多。如以「手」喻神的權能，以「目」喻神的智慧，以「鼻孔」喻神的喜悅。其實，擬形法也是希伯來人的傳統。如創世記四十九章24節謂約瑟「他的手健壯敏捷」，那是比擬約瑟的兵力；如創世記六章8節：「惟有挪亞在耶和華眼前蒙恩」，這是代表神的悅納；從其他幾處也可得知，神的眼睛還可代表神的眷顧（申十一12），代表神的道德判斷（申十三18），代表神的看顧（申三十二10），代表神的明察（代下十六9）。再如詩篇有十多處以神側耳比喻神對祈禱的垂聽（例：詩十17，十七6，十八6等）。先知以賽亞呼籲以色列的一段說話用了一連串的擬形法：「耶和華的膀臂並非縮短，不能拯救，耳朵並非發沈，不能聽見，但你們的罪孽使你們與神隔絕；你們的罪惡使他掩面不聽你們。」（賽五十九1、2）

有時，擬形法中所擬舉的器官也可使用動物器官。如波阿斯說路得的信靠有如「投靠耶和華以色列神的翅膀下」（得二12）；又如詩篇作者讚美耶和華說：「他必用自己的翎毛遮蔽你；你要投靠在他的翅膀底下。」（詩九十一4）擬形法也有明、隱兩法。明擬使用「如」、「像」、「若」一類的比擬詞，其擬指強度不如隱擬。

其分別可對照聖經不同譯本，對出埃及記十九章4節的擬形法作不同的處理。欽定本以隱擬譯之：「我把你們背在鷹翼上帶來歸我」；和合本則以明擬譯之：「我如鷹將你們背在翅膀上，帶來歸我」。有時隱擬、明擬可以並用，如：「又如鷹攪動巢窩，在雛鷹以上兩翅搧展，接取雛鷹，背在兩翼之上，這樣，耶和華獨自引導他，並無外邦神與他同在」（申三十二11、12）。

不正確的擬人法

當代哲學家中有人認為，將神表述為有人格、有靈性的「人」或「靈」，即使從類推法的角度來看，也是一種歪曲，因為這類表述與客觀事實全然不符，對這類哲學家來說，擬人法理應徹底否定並予以揚棄。我們知道，把人造的神像當作真神來加以膜拜，是本末倒置的行為，是人按自己的形象和想象來造神。保羅早就向雅典異教哲學家指出，這樣作不僅是錯誤的，而且是荒謬的（徒十七18-31）。同樣，舊約的眾先知也無不大聲疾呼，譴責拜偶像的愚昧和墮落（參王上十八20-40以利亞的話）。然而保羅和眾先知卻從未認為對神作適當的擬人表述和推想是錯誤的。

早期基督徒中有一派人對聖經的擬人說法作直義解釋。這派則向被視為異端，被教會史家譏之為「人化派」。迄至今日，在釋經上也仍有這種天真無知的人，末世聖徒派（即摩門教派）就是一例。

凡對神的擬人比喻均為類推性質，不過，如果正確理解和使用擬人說，是可以豐富我們對聖經真理的認識和理解。

Robert D. Culve

P

平因(Pim)

衡量重量的砝碼，約相等於2/3舍客勒。

另參：「度量衡（平因）」。

平安(Peace)

神臨在其子民中所帶來的安好、昌盛，與穩妥。平安在舊約中與盟約相關，是神所賜的禮物；以色列得平安的條件是順服。在先知書中，先知盼望末日神會帶來救恩，真平安就是這盼望的一部分。在新約中，人所渴望的平安已在基督裏實現，人憑著信心便可以經歷得到。

在舊約

舊約中關乎「平安」的用詞，最主要的算是*Shalom*。這詞有很廣泛的含義（完全、健康、穩妥、安好和救恩），在不同的處境也同樣廣泛地應用：可應用於個人的狀況（詩三十七37；箴三2；賽三十二17），人與人之間的關係（創三十四21；書九15），或國與國之間的關係（如沒有衝突——申二26；書十21；詩一二二6、7），以及神與人之間的關係（詩八十五8；耶十六5）。

上述任何情況下出現的平安，最終並非歸因於人的努力，而是神的禮物或祝福（利二十六6；王上二33；伯二十五2；詩二十九11；八十五8；賽四十五7）。故「平安」這意念與舊約裏盟約的觀念緊扣，實是意料中事。平安是訂立盟約之雙方（神與人——民六26；參賽五十四10）達致和諧親密相交的理想狀況；若有平安，則顯示神賜福這立約的關係（瑪二5；參民二十五12）；若沒有，則顯示立約的關係因以色列的不順服和不義而破裂（耶十六5、10-13；參詩八十五9-11；賽三十二17）。平安成為了先知書中極重要的用詞。假先知忘記了若要國泰民安，就必須謹守盟約中的條件，他們以為神必會忠於以色列（詩八十九），保證以色列在政治上永得平安（耶六14，八15；結十三10、16；彌三5）。被擄前的先知與這些受歡迎但卻不真實的言論抗衡，他們宣告說：因為以色列人長期不順服和不公義，審判將要來到，這審判正是表示平安已失去（賽四十八18；耶十四13-16，十六5、10-13，二十一；彌三4、9-12）。

然而，先知也預言在被擄和各種挫折之後，平安的時刻終會來臨，那時萬事皆興，人享安寧（賽四十五7；結三十四25、26），不再有衝突（賽二2-4，三十二15-20；結三十四28-31；參何二18），關係和好（賽十一1-5；彌四1-4；亞八9-13）；大自

然也回復起初和諧的狀況（賽十一6-9；參結四十七1-12）；救恩將要降臨（賽五十二7，六十17；結三十四30、31，三十七26-28）。舊約中這種對末世平安的期盼往往維繫在一個彌賽亞人物身上；如在以賽亞書九章6節那未來的彌賽亞被稱為「和平之君」。此外，祂所管治的是一個「平安」的國度，不單為以色列而設，而且還擴展至全地（亞九9、10）。舊約結束時留下這平安的盼望，仍未完全實現。

在新約

「平安」在新約中最常用的希臘詞是*eirene*。新約把古典希臘文中「休息」的意義加以擴展，以包羅上述*Shalom*的各種含義。像*Shalom*一樣，eirene可用作問安或告別（如「願你們平安」——路十5；加六16；雅二16；參約二十19），又可指示衝突的結束（用於國際上——路十四32；徒十二20；或人際上——羅十四19；弗四3），或指家庭的和睦（參林前七15）。

新約中最關注的問題是耶穌如何把舊約中對末世平安的盼望在祂的傳道事工裏帶出來。在撒迦利亞的「以色列頌」（路一67-79）之中，他預言那將要來的彌賽亞耶穌，要「把我們的腳引到平安的路上」（路一79）。天使也向牧羊人見證，宣告耶穌是把神的平安帶給人的那一位（路二14）。換言之，耶穌就是彌賽亞，祂會引進神平安的統治，這拯救的時刻正是先知時代所盼望的。約翰福音中耶穌對自己的瞭解，正與上述的見解相符合。這期待已久的平安，是耶穌送給門徒的「告別禮物」（約十四27），在臨別的時候，祂把住在人心裏的聖靈賜給門徒（約二十19-22；參可四39），耶穌自己則已在十字架上得勝了罪惡，在天上掌權作王。這份由耶穌帶給門徒的禮物——平安，究竟有甚麼性質？要回答這問題，從負面來解釋，似乎更容易明白。這平安並不等於不再有張力，不再有戰爭，不是家庭必定和睦，也不是如世人所預期的平安狀況（路十二51-53；約十四27，十六32、33）。相反地，這平安實際上可能會擾亂現存的關係，是分割家庭關係的「刀劍」（太十34-37）。實際上，這平安的特性正是耶穌藉寶血立新約的特色與氣氛。在這約裏，神人得以和好（羅五1；亞一20），基於這關係，在基督之下，人與人也得以和好（弗二14-22）。

早期教會所理解的「平安」跟耶穌基督所講述的一樣，是神在末世賜下的救恩，這救恩在基督耶穌裏已經實現（參腓四7、9）。彼得講道時說：「神藉著耶穌基督傳和平的福音」（徒十36），保羅的信息與彼得也相類似，他說耶穌是「我們的平安」，祂透過自己，使那些從前遠離神的人，得以親近神（弗二13、14，六15；參來七2）。

由於基督徒對「平安」有了獨特的認識（他們相信猶太人所等候的平安，透過耶

穌基督，現在已經成為事實），「平安地去吧」這類慣常問安語，被基督徒群體沿用，並且包含了不同的意義。保羅常用的問候語：「願平安歸與你們」（林前一3；林後一2；加一3；弗一2等等；參彼前一2；約貳3，猶2；啟一4、5）也不再是保羅致書信讀者的一個單純祝禱，而是一個提醒：提醒人那是一份今世可得的彌賽亞禮物，已透過基督賜給那些有信心的人。還有一個觀念是與此同出一轍的，使徒說耶穌本身就是「我們的和睦」（弗二14），而神自己也因著透過基督完成的和好工作，被稱為「賜平安的神」（腓四9；西三15）。

這份藉著基督而得的平安的禮物，或與神的和好，把一個道德要求加在基督徒身上，就是要求信徒在教會內彼此「和睦」（如人與人之間的和好）。和平既是聖靈所結的果子（加五22），便是基督徒與人相處時要達到的目標（羅十二18，十四19；來十二14等等），藉此，「神的兒女」（太五9）得以辨認出來。

David C. Carlson

另參：「聖靈的果子」。

平原的城邑(Cities of the Valley, Cities of the Plain)

指約但河平原上的5座城邑。當年5城所在之地十分肥沃，故亞伯拉罕與其姪羅得兩家的牲畜日多，需分地而居時，羅得即選擇遷往這5城之地（創十三10-12）。這5城分別為：所多瑪、蛾摩拉、押瑪、洗扁、瑣珥（亦名比拉）。這5城是5個獨立的城邦，各有君主。

聖經中關於這5城的記載有如下4事：

1.羅得選擇遷往該地定居，終以所多瑪為家。

2.平原五王與來自東方的四王交戰，結果敗北，5城殘遭洗劫，婦女、兒童、財物悉被掠東去（創十四）。羅得也被俘擄，故亞伯拉罕聞訊急發動援救，大勝敵軍，將羅得並大批婦孺和財物悉數奪回。

3.平原5城因邪惡敗壞而終導致神的嚴懲，連亞伯拉罕代他們祈禱也不能挽回（創十八22-33）。創世記十九章記述所多瑪一群性變態暴徒在羅得家門前擾攘，足可顯出他們敗壞之風已達於極點。大難臨頭，惟羅得一家被救出了將毀的城邑，但他妻子因不聽忠告而回首顧望，遂變成一截鹽柱。硫火吞沒了平原5城，全區地貌也為之一變。

4.聖經其他各書多有引述這事，作為神懲惡罰逆的顯例來警告當世（賽三9；耶五十40；結十六46-56；太十15；羅九29）。

平原5城的遺址向是聖經研究的課題之一。其大致的地理位置在死海南端，這是今日多數學者較為一致的意見。從經載可知，5城之址必與西訂谷相關：或座落於谷中，或分佈在相鄰的平原上。在亞伯拉罕和摩西之時，死海顯然至少淹蓋西訂谷之一部分。創世記十四章3節說：「西訂谷就是鹽海」，這顯然是摩西時代的現狀。據現在測量，死海南部的水位僅有12至15呎的深度，而北部卻深達1,300呎。一世紀之猶太史家約瑟夫記述站在死海南端猶可見5城的廢墟。不過考古勘察至今尚未找到5城的遺址。

現今，死海之南只是一片荒涼不毛之地，惟東南部尚肥沃，有3條發源於摩押山嶺的河流灌溉著這一地域。二十世紀的考古學家奧伯萊特發現原有5河從南入海。根據古代建城慣例可以推想，古時必有城邑傍河而建。

Howard F. Vos

皮革(Leather)

衣飾

用動物皮製成的材料。在聖經的時代，皮是被廣泛使用的材料。在最早期，它用來製造衣服（創三21）。先知時代的初期，他們所穿的衣服是用動物皮造的。他們的皮衣，成為識別其身分的標誌（王下一8；亞十三4）。以利亞的外衣（王上十九13、19；王下二8、13、14）在希臘文舊約中，被形容為羊皮。動物的皮亦用來造鞋（結十六10）、腰帶（太三4），以及其他的衣物（利十三48）。

家庭用品

有些家庭用品是用皮來製造的。最普遍的就是盛載液體的容器，例如盛載牛奶（士四19）、酒（可二22）及水（創二十一14）的容器。壓榨出來的橄欖油，在煉淨了之後，也是儲存在皮袋中。直到需要用來煮食、梳妝、醫療，或是點燈才倒出來。皮也用來製造床鋪、椅子及其他家庭用品。沒有資料顯示用皮來製造帳幕，但是建造會幕的時候，就有使用動物的皮（出二十五5；民四8）。這些資料明顯地是指皮革，用以確保會幕頂部是防水的。

武器

聖經沒有提及用皮來製造盔甲或武器。可是，當時自然會選用皮來製造頭盔及盾牌，以作防衛。同時也會用來製造攻擊敵人的投石器，以及用皮袋來載箭。在盾牌的表面擦油，使它不會變硬易碎而失去效用。撒母耳記下一章21節及以賽亞書二十一章5節有這樣的記述，據此可以看到他們的盾牌是用皮來製造的。在大約主

前1900年的一個埃及貴族的墓穴中，發現了一幅圖畫，正好補充了聖經對舊約時代有關皮的應用不多的記述。在那幅圖畫中，那些男人穿著涼鞋，女人則穿著靴子。有一個男人背著一個皮造的水袋。另一個弓箭手則帶著箭袋。那些驢子就背著兩對羊皮造的風箱。

書寫材料

皮亦被廣泛地用作書寫的材料，但差不多全在埃及。在那裏，羊皮紙有悠久的歷史。在亞述及巴比倫並沒有發現皮製的文獻，可能是因為這兩個地方比其他近東的國家較少用皮作為書寫材料。在中東其他地方，有著作間接提及後期有用皮來書寫。在波斯時代之前，並沒有「羊皮紙」這個名詞。同時，在西流基時代早期以前，也未有「寫在羊皮紙」的說法出現。蒲草紙是主要的書寫材料，但也有皮製的文獻。根據皮里紐所說，「羊皮紙」這個名詞大約於主前160年開始使用。可是，早在主前2000年，埃及已用經過處理的動物皮來做書寫材料。

皮革與羊皮紙之間的分別，就是前者經過製煉，而後者是用石灰溶液、鹽水或染料所處理過的動物皮。除了經過溶液處理，還要除去皮上的毛及肉，然後把皮張放在架內曬乾。接著，用浮石把皮的兩面都磨滑。精製皮紙是精細的羊皮紙，是用牛犢或羚羊的皮製造。在主前一世紀及主後一、二世紀期間，羅馬是限制使用精製皮紙的。直到主後三及四世紀，精製皮紙才盛行。那時候，有梵諦岡抄本及西乃抄本出現。整本聖經可以納入一個抄本之內，形式就像現代一本摺頁的書。這種聖經共需要大概30至40卷蒲草紙。另有一種皮紙，原來的字句已擦去，以供再次書寫。

在舊約中，並沒有提及書寫與動物皮之間的關連。在詩篇四十篇7節、耶利米書三十六章及以西結書二章9節至三章3節，都有提及經卷，但這些經卷可能是用蒲草紙寫的。在發現死海古卷之前，猶太人用羊皮紙或皮來作書寫材料，最早可追溯至主後一世紀末，是約瑟夫所寫的作品。但是，我們現在知道，猶太人大概於主前100年左右，已經用羊皮紙來做書寫材料了。他勒目要求把律法寫在潔淨的動物皮上，至今這仍然是抄寫在會堂使用之書卷的規則，但不能肯定這是古代傳統。有些死海古卷是寫在皮上的。例如以賽亞古卷大約寫於主前100年，包括17張縫在一起的皮，共長約23呎。在提摩太後書四章13節所提及的「那些書」，可能是指蒲草紙卷，而其中所提及的「皮卷」，可能是一部分的舊約皮紙卷。新約的書卷可能寫在蒲草紙上。約翰肯定在主後第一世紀末，把他的第二封信寫在蒲草紙上（約貳12）。

舊約沒有提及製煉皮革，但是在出埃及記二十五章5節及利未記十三章48節，暗示

了這方面的技術。由於可能會使用不潔的動物的皮，以及經常接觸屍體，因此皮革業被視為不潔的行業，禁止在城中進行。可是，準備動物皮作為羊皮紙，卻被認為是光榮的召命。

J. G. S. S. Thomson

另參：「古代書信」；「著作和書籍」。

佩經盒(Phylactery)

敬虔的猶太人禱告時配戴的經文小盒。正統男性猶太人禱告時，會佩戴兩個皮製的小黑盒，內藏著聖經。

佩經盒原本可能並不是一個藏著聖經的盒子，而是一塊羊皮條子，用希伯來文寫上4段舊約經文。那4段經文是出埃及記十三章1-10節、出埃及記十一至十六章、申命記六章4-9節，及申命記十一章13-21節。申命記六章4-9節中有「示瑪」——承認神是獨一的主的認信。4段經文都包含了一個意思：神命令其子民把祂的典章和誡命繫在手上為記號，戴在額上為經文。有些猶太人從字面去理解這命令，於是把一些經文戴在額上和手上；有些則從象徵和靈意的角度去看這命令，所以沒有實際把經文戴上。他們確實於何時開始佩戴經文，眾學者也沒有一致的看法。早在主前100年，一份聖經以外的猶太人文件明確地提及這做法，有些人認為早至主前四世紀，猶太人已這樣做，有些更認為應在好幾個世紀之前。

耶穌在馬太福音二十三章5節指摘文士和法利賽人「將佩戴的經文做寬了」，這段經文的背景是耶穌對猶太人在宗教上的虛飾加以指摘，明顯地，做寬了的經文是要叫人留意那佩戴的人是多麼敬虔，這是猶太人在宗教上的驕傲、假裝和虛偽的明證。

另參：「額上經文」；「符囊」。

咆哮的獸(Doleful Creature)

語出以賽亞書十三章21節，指在傾覆之後的巴比倫恣意遊行的一群動物。從上下文可知，這些動物俱屬不潔之物，大概是指和合本作「鴕鳥」、「豺狼」、「野狗」、「豹子」之類。

另參：「動物」；「鳥」。

坡路克(Pollux)
希臘神話中丟斯的兒子，即迦斯托的孿生兄弟；這對孿生兄弟又稱為「丟斯雙子」（徒二十八11）。
另參：「丟斯雙子／迦斯托，坡路克」。

帕大喇(Patara)
古代呂家區的一個海港，位於今日的土耳其。這古城是區內最大和最繁盛的城市之一，是貿易和商業的中心，帕大喇有一座亞波羅的神廟，今日在那裏仍可看見一些劇院和浴場遺跡。帕大喇經常颳風，使她成為一個適宜船隻開航至地中海東部的港口，使徒保羅在最後返回耶路撒冷的旅程中，就曾在帕大喇轉船（徒二十一1、2）。

帕弗(Paphos)
位於居比路的西南面，本來是腓尼基人聚居的一個地方。當居比路在主前22年成為了羅馬元老院的省份後，「舊帕弗」加上了10哩以外一個希臘的徙置區「新帕弗」便成為其行政中心。這合併而成的城市以其廟宇著稱，這廟宇原本是奉獻給敘利亞的女神亞斯他特（即亞斯他錄）的，根據塔西圖的記載，這裏是以古代腓尼基的禮儀來敬拜的，其中包括澆油在一塊圓錐形的石（或許是隕石？）之上。希臘人認為她就是亞富羅底特，說她是從海裏跳躍而出的。
令人奇怪的是，路加的記載（徒十三6-12）沒有提及這外邦神廟，只集中記述保羅與方伯及一個猶太的假先知和術士以呂馬相遇的事；以呂馬大概是替方伯占卜和觀星象的人。基督教在巴勒斯坦以外的差傳工作由這裏開始，保羅也在這裏開始使用其外邦名字「保羅」。保羅在帕弗第一次向一名羅馬官員——另一個名叫「保羅」的人——傳講福音，並發現他是一個「通達人」，十分渴求「聽神的道」，而且「很希奇主的道」，「就信了」。這是影響保羅日後與其他羅馬官員相交的一個先例。
在帕弗，保羅第一次遇到強烈反對福音的人以呂馬；可能以呂馬是恐怕保羅會奪走他在方伯面前的地位。保羅在這裏行了第一個神蹟，這是一個離奇而不討人喜歡的神蹟，且具有懲罰性，還加上多少嚴厲的定罪意味；其後保羅顯然沒有再行這種神蹟，這懲罰也帶有仁慈，以呂馬只是「暫時」看不見。貝德認為，保羅仍

記得眼瞎的經歷如何幫助他悔改。
馬可則在這裏完成了他的宣教使命。居比路有龐大的猶太人口（徒四36，十三5），是一個很自然的宣教工場。離開帕弗，往外邦人聚居的旁非利亞，對馬可而言，無論在地理上或心理上，都是意想不到的要求，經過一些爭論後，馬可在抵達別加便離開了（徒十三13，十五38）。
R. E. O. White

帕納(Parnach)
西布倫支派以利撒番的父親（民三十四25）。

帕勒提人(Paltite, The)
給大衛的勇士之一希利斯的稱呼（撒下二十三26）。希利斯住在伯帕列。在歷代志上十一章27節，他被稱為「比倫人」。
另參：「伯帕列」。

帕提(Palti)
（1）在以色列人征服迦南之前，摩西差往該地窺探的十二個探子之一。帕提是便雅憫支派的代表（民十三9）。
（2）拉億的兒子。掃羅和大衛的關係破裂後，掃羅便把女兒，即大衛的妻子米甲，改嫁給帕提（撒上二十五44）。米甲後來又被迫離開帕提，返回大衛身邊（撒下三15）。在第二段經文中他被稱為「帕鐵」。

帕提亞(Parthia)
位於羅馬帝國東面疆界以外的一塊土地（約等於今日的伊朗），這土地幾乎是在新約世界的範圍之外。
然而，帕提亞也列於舊約地圖之上，因為舊約地圖一般會包括東部的土地。許多猶太人在亞述和巴比倫入侵時，被逐出巴勒斯坦，便居住在這區域內。在主前六世紀，這區域成為了古列治下的波斯帝國領土之一部分，雖然後來古列鼓勵猶太

人回國，但仍有數以千計的猶太人留在帕提亞。兩個世紀之後，波斯帝國給亞歷山大大帝征服了，在其後100年，波斯帝國一些領土，包括帕提亞，脫離了希臘的統治，成為獨立的國家。

帕提亞後來成為了一個大帝國，從幼發拉底河伸展至印度河。在新約時代，就是羅馬也懼怕帕提亞會成為一個威脅的勢力。兩個帝國第一次交兵時，羅馬果然被擊敗（於卡哈，即聖經中的哈蘭，時為主前53）。到了主前二世紀，羅馬才轉佔優勢。帕提亞雖然曾兩度被列為附庸國，卻能兩度掙脫而獨立。最後在主後226年，帕提亞終於被滅，卻並非亡於羅馬手下，而是落在帕提亞境內的一個新波斯突襲團手上。

帕提亞十分富裕，因為其位置橫跨亞洲貿易路線，她的軍事勢力也極其強大，以其持弓的騎兵而馳名，這些騎兵以「退馬射」（或作「回馬射」）的戰術贏取了許多戰役：他們裝作敗退，然後突然回頭還擊。帕提亞人似乎也是一個很能容納異己的民族，故能容納一個龐大的猶太群體一直住在他們中間。而奇怪地，在五旬節的時候（徒二），他們的巴比倫尼亞省居然出現一位猶太人的省長。更重要的是，在五旬節那劃時代的日子（徒二9），帕提亞的猶太人，甚至有進猶太教的帕提亞人，都一同來到耶路撒冷，很可能就是這些人在耶穌復活後數週之內，把福音一直傳到印度。

帕斯魯細人(Pathrusim)

南埃及地區巴忒羅的居民（創十14；代上一12）。

另參：「巴忒羅」。

帕結(Pagiel)

俄蘭的兒子，屬亞設支派。摩西曾派他數點曠野中的人數。那時他也是亞設支派的領袖（民一13，二27，七72、77，十26）。

帕萊(Paarai)

大衛軍中一名勇士，聖經說他是猶大的亞巴人（撒下二十三35）；也許他就是伊斯拜的兒子拿萊（代上十一37）。

帕路亞(Paruah)
以薩迦支派約沙法的父親。約沙法負責每年為所羅門王和王家供應1個月的食物（王上四7、17）。

帕路斯亞／基督復臨(Parousia)
希臘原文的意思是「在」、「到臨」、「顯現」，或「來臨」。在原文中，這字雖然也常用於普通人身上（林前十六17；林後七6，十10；腓一26，二12），又曾一次用於敵基督身上（帖後二9），但最常見是用在基督身上（太二十四3、27、37、39；林前十五23；帖前二19，三13，四15，五23；帖後二1、8）。因此後來這一字就專用以指來世時基督的第二次降臨。
在信息中強調基督再來的細節者，首推保羅。雖然他警告人不要計算基督再來的時間（帖前五1、2；帖後二2、3；參太二十四4-36），但他在書信中為基督再來繪畫了一幅生動的圖畫（帖前四13-18；帖後一7至二8；參林前十五20-28、50-55）。根據保羅的教導，基督會突然親自到臨，那是眾目可見的榮耀時刻（林前十五23；帖前二19，三13，四15-17）。顯然保羅起先以為他自己和他同時的讀者都有機會親自經歷基督的再來（帖前四15；參羅八23，十三11），但在他面臨殉道的時刻，便緩和了這種看法（腓一23）。雅各也感到基督再來的日子會延遲，因而勸勉信徒忍耐等候（雅五7、8）。彼得同樣警告信徒不要因為基督遲來而產生懷疑（彼後三8-10）。這信息並不是虛言（彼後一16），到了時侯，好譏誚的人便會無話可說（彼後三3、4）。約翰鼓勵信徒要有持久的信心，免得主再來時蒙羞（約壹二28）。
另參：「主再來」；「末世論」。

帕瑪斯他(Parmashta)
哈曼的十個兒子之一，被猶太人所殺（斯九9）。

帕鐵(Paltiel)
（1）阿散的兒子，以薩迦支派的首領（民三十四26）。以利亞撒和約書亞曾派他協助將約但河西之地分給以色列的10個支派。
（2）拉億的兒子帕提，在撒母耳記下三章15節稱「帕鐵」。
另參：「帕提＃2」。

毘力(Pelet)
（1）猶大支派雅代的兒子（代上二47）。
（2）便雅憫支派的一名勇士，曾在洗革拉幫助大衛抵抗掃羅王。毘力是大衛軍中其中一名兩手俱利的弓箭手和甩石手（代上十二2、3）。

毘土珥(Pethuel)
先知約珥的父親（珥一1）。

毘大雅(Pedaiah)
（1）猶大王約雅敬的外祖父。毘大雅是魯瑪人（王下二十三36）。
（2）耶哥尼雅的第三個兒子（代上三18、19）。
（3）管瑪拿西半支派的約珥之父（代上二十七20）。
（4）巴錄的兒子，與殿役們一起修造水門對面的一段耶路撒冷城牆；他們是住在俄斐勒的（尼三25）。
（5）宣讀律法時站在以斯拉旁其中一人（尼八4）。
（6）哥賴雅的兒子，約葉的父親（尼十一7）。他是便雅憫支派的人，被擄歸回後住在耶路撒冷。
（7）利未人，尼希米派他任庫官，管理庫房，負責將五穀、酒和油分給聖殿中供職的祭司（尼十三13）。

毘他希雅(Pethahiah)
（1）利未人，被擄歸回時期其中一個祭司家族的先祖（代上二十四16）。
（2）利未人，被擄歸回時期曾聽從以斯拉的勸諭，把外邦的妻子休棄了（拉十23）。
（3）曾於住棚節協助以斯拉的一名利未人（尼九5）。
（4）猶大支派米示薩別的兒子，是波斯王的一名顧問（尼十一24）。

毘尼拿(Peninnah)
以利加拿的兩位妻子之一，另一位較得寵的名哈拿（撒上一2-6）。毘尼拿有生養兒女的福氣，這是她與不育的哈拿產生磨擦的主要原因，在每年上示羅獻祭的時候，這磨擦更尖銳化。拉比傳統把毘尼拿對哈拿的嘲弄美化，說她是為刺激哈拿，使她趕快懷孕，然而，聖經卻形容兩個婦人是彼此敵對的。

毘列斯烏撒(Perez-uzza, Perez-uzzah)
拿艮禾場的另一個名字，見於撒母耳記下六章8節和歷代志上十三章11節。
另參：「拿艮」。

毘利哈(Pilha)
被擄歸回後在以斯拉之約上簽署的政治領袖（尼十24）。

毘利施(Peresh)
瑪拿西支派瑪迦和瑪吉的兒子，是瑪拿西王的孫兒（代上七16）。

毘努伊勒(Peniel, Penuel)
（1）戶珥的後裔（可能是其兒子），基多的祖先，屬猶大支派（代上四4）。
（2）便雅憫支派沙煞的兒子（代上八25）。
（3）雅各給雅博河附近一地方所起的名字，他曾在那裏徹夜與神摔跤（創三十二31）。在士師時代，基甸拆毀了毘努伊勒的城樓，並殺了城中的人，因為他們拒絕與他一同跟米甸人爭戰（士八8、9、17）。後來，耶羅波安王重建了這城（王上十二25）。聖經指出其位置在約但河以東的疏割附近，但其確實位置仍然不能肯定。

毘拉心山(Perazim, Mount)
以賽亞書二十八章21節所提及的一座山，顯然是在巴力毘拉心（即「裂口之巴力」）附近，大衛曾在那裏擊敗非利士人。從撒母耳記下五章20節的上下文，可推斷這戰場是位於耶路撒冷西南面之利非訂谷。

毘拉利(Pelaliah)
亞大雅的祖先；亞大雅是在以斯拉的日子，住在耶路撒冷的一名祭司（尼十一12）。

毘拉提(Pelatiah)
（1）哈拿尼雅的兒子，被列在所羅門王後裔的名單中（代上三21）。
（2）西緬人的軍隊領袖之一，曾於希西家年間在西珥山協助王擊殺亞瑪力人中逃脫剩下的人（代上四42）。
（3）一名政治領袖，曾在被擄歸回後與尼希米和其他人在以斯拉之約上簽署，向神效忠（尼十22）。
（4）比拿雅的兒子，以西結在審判的異象中所看見的兩位民間首領之一，耶和華的靈指他為圖謀罪孽和在城中給人設惡謀的人（結十一1、2、13）。

毘烏利太(Peullethai)
俄別以東的兒子，在大衛統治年間，他是在聖所負責守門的利未人（代上二十六5）。

毘珥(Peor)
（1）約但河以東、死海以北的一座山，巴勒曾帶領巴蘭來到這地，作出最後努力去咒詛以色列（民二十三28）；從毘珥山可看見以色列人在什亭的營地（民二十四2）。以色列人在那裏與摩押女子行淫，並敬拜巴力（民二十五1-13）。這山的確實位置不詳，但優西比烏和耶柔米指其位置在耶利哥對面，在通往希實本的路上，因此學者認為這山在尼波山附近，在亞巴琳之山嶺中。
（2）七十士譯本在約書亞記十五章59節列出這地方，卻不見於希伯來文抄本中。這地相等於現今伯利恆西南面的法古珥廢墟。

毘勒斯(Peres)
「烏法珥新」的單數詞，意思是「分裂」（但五28）。
另參：「彌尼，彌尼，提客勒，烏法珥新」。

毘敦(Pithon)
便雅憫人，是約拿單的後裔，米迦的兒子（代上八35，九41）。

毘斯巴(Pispa)
益帖的兒子，屬亞設支派（代上七38）。

毘斯迦山(Pisgah, Mount)
位於死海東北端的一座山，靠近古城耶利哥。巴勒曾帶巴蘭往毘斯迦山頂（民二十三14）；神又曾吩咐摩西到那裏瞭望應許之地（申三27）。後來，摩西也死在那裏（申三十四1）。毘斯迦山麓是死海或亞拉巴海的邊緣（申三17，四49；書十二3，十三20）。許多學者認為毘斯迦山就是今天的拉斯錫亞哈，即尼波山以北。
另參：「尼波山」。

毘萊雅(Pelaiah)
（1）以利約乃的兒子，是大衛的後人（代上三24）。
（2）一名利未人，曾在以斯拉宣讀律法後，協助他向眾民解釋律法（尼八7，十10）。

毘奪(Pethor)
巴蘭的家鄉（民二十二5）。毘奪位於米所波大米北部，在撒于爾河和幼發拉底河的交匯處。申命記指明毘奪的位置：「又因他們（摩押人）雇了米所波大米的毘奪人比珥的兒子巴蘭來咒詛你們」（申二十三4）。毘奪就是撒縵以色三世（主前859-824）銘文上的所載、一個位於撒于爾河上的地方。毘奪一名是來自赫人（即

敘利亞或亞蘭人）的銘文，其亞述名字是「我再次為亞述平靖此地」的意思，用以紀念提革拉毘列色一世（主前1116-1077）的勝利。這城曾由亞述的控制轉移至亞蘭的管轄，後來再由撒縵以色奪回，亞述人再次定居在那裏。

毘蘭(Piram)
耶末王。耶末是一個迦南城市，位於耶路撒冷的西南面。毘蘭曾與4名亞摩利王聯盟對抗約書亞，但全都大敗而被殺（書十3）。

珀拉(Pella)
位於約但河以東、低加波利地區的一座城。聖經並沒有提及這座城，但其他記錄顯示珀拉是一個重要的迦南城市，先後受到埃及、希臘和羅馬的影響。在猶太人背叛羅馬的時期（主後66-70），珀拉成為了許多基督徒的避難所，並且是早期教會的一個中心點。
另參：「低加波利」。

盼望(Hope)
對所渴想的事情抱著得以實現的期望或信念。現今的痛苦和將來的無常，令人經常需要盼望。世界性的貧窮、飢饉、疾病，以及人類製造恐怖和破壞的力量，都使人渴望更美好的事物。從古到今，人類面對將來，總有渴望與恐懼。有人認為，盼望並沒有理性的基礎，所以盼望就是活在幻想之中。但聖經說，活在世上沒有神，便等於沒有盼望：「那時，你們與基督無關，在以色列國民以外，在所應許的諸約上是局外人，並活在世上沒有指望，沒有神」（弗二12）。
現代世界冀望靠人力尋求盼望，相信進步的必然性，以為一切事物，必定會愈來愈美好。二十世紀戰爭的威脅和真實性，摧毀了這種樂觀主義，只剩下絕望。雖然很多人都找不到盼望的緣由，但有部分人卻以人文主義，作為盼望的基礎。他們相信既然人是世界上種種問題的起因，人就能夠成為解決問題的答案。只是現今的情況和歷史，都證明了這個信念是無稽的。
盼望神學
對於盼望的討論，往往涉及基督教。可惜在這方面，基督教不是時常都獲得「好評」。初期教會強調今生和來世的分別，似乎製造了逃避現實和人生徒勞的想法，對人生的問題和疾苦，漠不關心。十九世紀普魯士哲學家尼采（1844-1900）宣稱

基督教令人成為懦夫，因為它教訓人，一切事都是神的旨意，抵銷改進世界的努力。馬克思（1818-83）說基督教（或宗教），是「人民的鴉片」，因為馬克思相信宗教令人失去抵抗壓迫者的力量。

「盼望神學」的創始人莫特曼反對把基督教看為與世隔絕。盼望神學是第二次世界大戰以後，消極絕望之歐洲的產品。莫特曼認為將來是改變現狀的基礎。基督徒事奉的目的，應該是令來生的盼望，變為眼前的事實。他認為復活是令人力勝過疾苦的催化劑，能在現今的痛苦當中帶來盼望。

部分支持這種神學的人，提出改變現有政治、社會、經濟問題的辦法，受到其他學者所質疑。他們認為這些辦法暗示要透過暴力和革命達到目的，與平安的福音互相牴觸。這種神學還有其他問題，其一是，對於神將來介入世界事件的盼望，它有完全否定的傾向。信靠人力能改進將來，會導致人文主義的觀念，認為復活不過是一個盼望的象徵，只有導人發憤的作用，而不是神透過耶穌基督在這個世界施行作為的歷史事實。這種神學的另一個問題，是把世界的盼望集中在政治和社會改革上，忽視了信主和悔改為人生所帶來的改變。盼望神學雖然引起了好些重要問題，但從正面的角度看，盼望神學卻也驅使學者再度探索聖經中盼望教義的涵意。

復活的盼望

亞伯拉罕是信心、盼望之父。眼前的事實，並沒有使他「因不信心裏起疑惑，反倒因信心裏得堅固，將榮耀歸給神」（羅四20）。一如亞伯拉罕，基督徒的信心和盼望也是基於神的信實。使徒保羅道出他的掙扎：「自己心裏也斷定是必死的，叫我們不靠自己，只靠叫死人復活的神。他曾救我們脫離那極大的死亡，現在仍要救我們，並且我們指望他將來還要救我們」（林後一9、10）。盼望並非不合理性，而是基於已經自證為信實的神。

聖經所說的盼望，是對神在將來要成就之事的盼望。基督徒盼望的中心，是耶穌的復活。保羅討論到復活的本質、確實性和重要性（林前十五12-28），他確信基督徒的盼望指向將來：「我們若靠基督，只在今生有指望，就算比眾人更可憐」（第19節）。基督復活如此重要，不獨因為基督勝過了死亡，更因為屬祂的人也得到了這勝利：「但各人是按著自己的次序復活；初熟的果子是基督；以後，在他來的時候，是那些屬基督的」（第23節）。使徒彼得說：「願頌讚歸與我們主耶穌基督的父神！他曾照自己的大憐憫，藉耶穌基督從死裏復活，重生了我們，叫我們有活潑的盼望，可以得著不能朽壞、不能玷污、不能衰殘、為你們存留在天上的基業」（彼前一3、4）。在這個段落，彼得指出活潑的盼望在乎基督的復

活，又說到神在將來要賜福給屬乎基督的人。這種盼望給予信徒生活的力量，使他能夠在今世的掙扎和苦難當中，不至於絕望（參羅八18；林後四16-18）。

但基督徒的盼望，叫他只會等待將來，還是會激發他助人減輕現今人間的疾苦呢？好幾個新約的段落提及服侍他人之時，都提到盼望。盼望與信、愛並列，故否定了盼望是自私的行為。基督徒的盼望絕對不會使人失去對社會的關心，反而會建立更有意義的事工。人文主義很多改革社會的嘗試都失敗了，因為他們不能改變人的價值觀，使他們能夠與他人和平共存、互相分享。論到信徒生活和社會的關係時，保羅把幾個重要的概念放在一起：「在指望（盼望）中要喜樂，在患難中要忍耐，禱告要恆切」（羅十二12），足證盼望對事奉的重要。保羅認為將來的救恩，應當改變基督徒的生命，使他們的行事為人，符合所知道未來的事。所以他說：「行事為人要端正，好像行在白晝」（羅十三13）。本節的上下文同時提到將來的盼望和今日的事奉，只有心意經過更新變化的人，才能把這兩件事情連在一起（羅十二1、2）。

基督徒的盼望是這種更新變化的一個原因。在能夠和別人分享，以減輕痛苦之前，人首先要勝過自私自義的本性。人的盼望倘若只是基於自己的金錢和力量，他實際上仍是不能自由地和別人分享所有。信徒靠著神的恩典得以稱義，又得著確實的盼望，才有自由和他人分享。耶穌一再暗示這一點：「你們這小群，不要懼怕，因為你們的父樂意把國賜給你們。你們要變賣所有的賙濟人」（路十二32-33上）。「所以我告訴你們，不要為生命憂慮吃甚麼、喝甚麼；為身體憂慮穿甚麼」（太六25）。保羅又說：「你要囑咐那些今世富足的人，不要自高，也不要倚靠無定的錢財；只要倚靠那厚賜百物給我們享受的神，又要囑咐他們行善，在好事上富足，甘心施捨，樂意供給人。」（提前六17、18）所以，盼望不但給予基督徒將來的確據，更給予他們可以慷慨供給他人需要的確據。自義的人和一心要在將來得到保障的人，企圖自私地積聚財富。但基督徒的盼望，能夠給予他們滿足，那是靠著自己永遠不能得到的。

基督徒的盼望牢牢地奠基於神的話語和行動之上。神的應許已經證實為可靠，耶穌的復活成了盼望至終的基礎。神既已藉著基督勝過死亡，信徒便能在今日充滿信心地生活。不論現在是何等黑暗，信徒都已經看見將來的光明。人需要盼望，而建基於神的應許上的盼望是可靠的。這可靠的盼望也滿有社會意義，因為它能解除物質主義和自私天性的束縛。基督徒的盼望能夠給人將來的確據，又能給人愛心，在今日和別人分享。

Paul K. McAlister

旁非利亞(Pamphylia)

小亞細亞（土耳其）南岸的沿海區域，由西面的呂家伸展至東面的基列家，長80哩，從海岸至托魯斯山脈約闊20哩。旁非利亞是頗為狹窄的沿岸平原，氣候潮濕而炎熱，因而從未出現任何重要的城市。除此之外，旁非利亞的交通也很不方便，她位於亞大利雅灣北面的盡頭，往亞西亞內陸的去路，又被崎嶇的山脈阻擋著，因而成為了海盜藏身之處。主前102年，羅馬元老院在旁非利亞沿岸和基利家西部設立了巡邏站，以維持該區治安，卻徒勞無功。直至主前67年，龐培以無限的資源去清理地中海，才有效地控制這些海盜。

有人懷疑路加把旁非利亞從呂家劃分出來，看作一個獨立的省份（徒二十七5）是否準確，因為這說法跟早期羅馬歷史家卡素士（《羅馬史》六十17）的記載有明顯的差異。卡素士指出革老丟於主後43年已把旁非利亞和呂家合拼為一個大省。然而，旁非利亞的一塊銘文證實她的獨立時期較長，後來才與北面的加拉太連結起來。約在主後74年，由羅馬皇帝維斯帕先把她與呂家合併起來。因此，保羅在第一次宣教旅程途中經這區時（徒十三13，十四24，十五38），路加稱之為旁非利亞是正確的。

旁非利亞顯然有一些猶太人聚居，因為路加敘述有猶太人從15個不同的地區，到耶路撒冷來守五旬節，旁非利亞也是其中之一（徒二10）。有學者認為旁非利亞不會有很多基督徒，因為彼得前書一章1節概括小亞細亞各區時，都沒有提及旁非利亞和弗呂家。可是，這論點似乎並不可靠。彼得前書寫成的年代並不清楚，但此書若於主後43至74年間寫成，當時旁非利亞應是加拉太的一部分，則旁非利亞便已包括在加拉太一稱謂之中了。彼得可能也將呂家算為加拉太的一部分，因為他所提及的，只是小亞細亞較大的政治分區。然而，我們必須注意，保羅在旁非利亞的城市別加傳道時，顯然沒有甚麼成果，因為聖經沒有提到當地有任何反對之聲，也沒有人歸信基督。保羅在第二次宣教旅程中，計劃要「回到從前宣傳主道的各城，看望弟兄們」（徒十五36），卻沒有探望旁非利亞，原因可能是保羅與巴拿巴在此分手，巴拿巴和約翰馬可離開居比路後，便前往探訪旁非利亞（徒十五37-41）。

至於保羅「肉體上那根刺」（林後十二7），引致他在旁非利亞的別加作短暫的停留（徒十三14），純粹是一種臆測而已；約翰馬可意想不到地離開（徒十三13），也可能成為他身上那一根刺。姑勿論原因是甚麼，保羅確實是沒有傳道便離開了別加，只在他從彼西底回程，經過該區，才在那裏講道（徒十四25），也沒有任何記錄顯示他曾再探訪旁非利亞。

另參：「亞拿多利亞」；「亞西亞」。

破拉他(Poratha)
哈曼十個兒子之一，被猶太人殺害（斯九8）。

偏待人(Respect of Persons)
聖經一般用以指出對一些人偏心或徇私的貶義措辭。在希伯來文中，這說法的字面意義是「抬高另一個人的面孔」（代下十九7）；在希臘文中，則指「接受某人的面孔」，或認為某人的外表就是真正的他，故以此評估那人。
由於偏待人在聖經中有上述含義，因此聖經曾數次宣稱神從沒有犯這種偏待人的罪。保羅在論及一般人的經文中，清楚指出神在按個人的行為審判時，並不會偏心或偏待人（羅二1-16）。神不偏私的態度成為保羅的理論基礎。他吩咐基督徒主人要公平地對待眾僕人，因為神——他們在天上的大主人——並不徇私（弗六9）。保羅也使用神這屬性來鼓勵基督徒奴僕全心地服侍他們的主人，因為天上公平無私的神定會報答他（西三25；參彼前一17）。
既已指出神是公平的，絕不會偏待人，神的子民也不可違反公義，去薄待窮人，厚待富人，而是在需要作出審斷時，公正地評估各項事件（利十九15）。他們不可歪曲正義、因為懼怕（申一17）或受了賄（申十六18-20；參代下十九7；箴二十四23，二十八21）而徇私。
按著外貌優待富人，輕視甚至侮辱窮人，在新約中是明明禁止的（雅二1-13）。

普瓦(Puah, Puvah)
（1）以色列士師陀拉的父親（士十1）。
（2）以薩迦的兒子，曾因逃避巴勒斯坦嚴重的饑荒而與雅各舉家遷往埃及（創四十六13）。普瓦創立了普瓦族（民二十六23）。其名字也見於歷代志上七章1節。

普拉(Purah)
基甸的僕人，曾陪伴基甸在夜裏暗訪米甸營，並在那裏得著耶和華的鼓勵（士七10、11）。

普阿(Puah)
一名希伯來的收生婆。法老曾命她把所接生的希伯來男嬰殺死，但她敬畏神，並沒有照這吩咐去做（出一15）。

普珥(Pur)
希伯來文音譯字，意即「籤」，猶太人的普珥日就是從這字而得名；此節期乃為慶祝猶太人從哈曼手中蒙拯救而設（斯三7，九24、26）。
另參：「以色列的節期」。

普珥日(Purim)
希伯來名字，意指「籤（眾數）」，為猶太人慶祝他們脫離哈曼得平安的節日（斯九26-32）。
另參：「以色列的節期」。

普勒(Pul)
（1）亞述王提革拉毘列色（主前745-727）成了巴比倫王（主前729-727；王下十五19；代上五26）後所得的名字。這名字的意義不詳，而亞述抄本中並沒有提及此名。有些學者認為普勒是提革拉毘列色的原名。
另參：「提革拉毘列色」。
（2）只在以賽亞書六十六章19節提及的非洲民族。普勒跟他施和路德的連繫強烈地暗示「普勒」（Pul）是「弗」（Put）的誤寫；弗是與埃及人有關的民族，並可能是利比亞人的一個次文化。
另參：「弗」。

普通書信(Catholic Letters)
新約中雅各書，彼得前、後書，約翰一、二、三書和猶大書之傳統名稱，主要在於這些書信（僅約翰二、三書例外）所致的對象並非某個或某些教會，而是教會的總體，故名。
另參：「雅各書」；「約翰書信」；「猶大書」；「彼得前書」；「彼得後書」。

普嫩(Punon)
城名，即現今的費倫，位於以東山國之亞拉巴的東邊。普嫩就在以東經南地往埃及的路上，擁有大量水源和銅礦。普嫩是古代的鑄銅中心（約主前2000），而所用的銅是在附近開採或從外地入口的。以色列人經普嫩前往約旦河東時（民三十三42、43），普嫩正處於其工業歷史的低潮，四周有許多礦渣廢堆。考古證據顯示普嫩在列祖時代（銅器中期）住了很多人，在500年沒有固定的居民後，約在主前1300年又再次有人定居下來。採礦和精煉工作持續至主前700年就終止了，直至拿巴提人的時代才再恢復。優西比烏記載說，基督徒殉道者曾與罪犯一同於普嫩的礦場工作。在拜占庭時期，基督徒建了一座禮拜堂和一所修道院。在修道院中發現了一塊石刻，上有主教狄奧多若（約587/8年）的名字。

普鐵(Putiel)
以利亞撒妻子的父親，即非尼哈的祖父（出六25）。

棚(Booth)
是用秸杆、枝條、蓬草等材料搭成的臨時小屋，晝可聊遮日曝，夜可略避風露（創三十三17；拿四5）。棚也用作喻指一切脆弱易毀的遮蔽物（伯二十七18；賽一8）。另參：「以色列的節期」。

葡萄，葡萄園(Vine, Vineyard)
葡萄園就是種植葡萄的地方，葡萄樹可出產葡萄，再製成葡萄乾和葡萄酒。聖經常提及葡萄樹，並應用它的字面意義和象徵意義。葡萄樹的原產地大概是亞拉臘一帶（創九20）；但在埃及也有人種植葡萄，埃及墓穴的壁畫便描繪了釀酒的過程。迦南人曾以酒來迎接亞伯拉罕（創十四18），摩西也曾形容應許地裏的葡萄園（申六11）。山谷和平原所出產的上好葡萄（民十三20、24；士十四5，十五5，十六4）提供果子和酒，為希伯來人單調的飲食增加一些姿采。在王國後期，酒是貿易中常有的商品（參結二十七18）；後來在希臘和羅馬時期也一樣。對希伯來人來說，理想的生活，就是有固定的居所，人可以安居樂業，耕種自己的地，並悠閒地坐在葡萄樹下（王上四25）。

基督常以葡萄園作為比喻的背景（太二十1-6，二十一28-43；可十二1-11；路十三6-9，二十9-18）。一般人都認識和明白釀酒的各種方法，所以把新酒裝在舊皮袋裏的寓意（太九17），他們即時便明白了。基督用象徵的手法形容自己是真葡萄樹（約十五1-11），祂的血則成為聖餐用的酒。

典型的葡萄園四周有籬笆或欄杆圍繞，到了收割的季節，更有人在瞭望臺站崗，以防盜賊來偷摘葡萄（伯二十四18；賽一8；可十二1）。農夫會在一片圍著的園地，一行一行地種植葡萄；葡萄樹漸漸生長，它們的卷鬚便會繞著棚架，使結果子的枝子離開地面（結十七6）。修理葡萄樹的人會把它們修剪和整理（利二十五3；賽六十一5；約十五2）。到了收割的時候，農夫便會摘下熟透的果子，倒進酒醡裏（何九2）。踹葡萄的時候，充滿歡樂的氣氛（賽十六10；耶二十五30），發酵的葡萄汁會收集在新羊皮袋（太九17）或大酒瓶中。

人若要收割葡萄，便可以免服兵役，可見這項工作的重要性。稅款和債項常以酒來支付。律法也規定窮人可拾取葡萄園中掉下來的果子，像在麥田裏一樣（利十九9、10）。不結果子的葡萄樹會被砍下，用作柴燒（結十五4；約十五6）。

另參：「農業」；「植物（葡萄）」。

葡萄乾(Raisin)

聖地的主要食物，製作方法是把葡萄放在房頂上曬乾。葡萄乾可用作禮物（撒上二十五18；撒下十六1-3），並被視為一種使精神復原的食物（代上十二40）。

另參：「食物和調製方法」。

葡萄園工人(Vinedresser)

另參：「農業」；「植物（葡萄）」；「職業（農夫）」；「葡萄，葡萄園」。

葡萄餅(Raisin-cake)

古時人用以烹調的精緻食品（賽十六7）。葡萄餅不會變壞，因而適合行軍者與旅行者食用（撒下六19）。葡萄餅可用作祭品（何三1），有時也充當催情劑（歌二5）。

另參：「食物和調製方法」。

漂布工人(Fuller)
負責把布匹或新剪的羊毛清潔、染色、收縮及加厚的工人。
另參：「職業（漂布工人）」。

漂布地(Fuller's Field)
耶路撒冷一個地方，有堤道與水泉或池子相連（王下十八17；賽七3，三十六2）。一般認為是指靠近隱羅結（漂布人之泉）的地區。這泉位於耶路撒冷以南的汲淪谷中；本是猶大與便雅憫兩個支派的疆界（書十五7，十八16）。當押沙龍叛變，大衛逃離耶路撒冷，大衛手下有兩個人就是在隱羅結等候，要收集有關叛黨的消息（撒下十七17）。
隱羅結就是今天的艾猶井或「約伯井」，位於拿爾乾河的左岸。這井深入石層，一直通往地下的水泉，雨季時，泉水更是湧溢而出。
另參：「耶路撒冷」。

漂染(Dye, Dyer, Dyeing)
在古代中東很早便應用漂染技術，甚至在列祖時代以前，人們就知道用天然染料給各種纖維著色。聖經記載了4種染色：紫、藍、紅、朱紅。紫和藍主要取自於腓尼基沿海一帶盛產的骨螺。這種軟體動物有一種特殊的腺體分泌物，色調淺黃，在空氣中稍加處理就會得到紅、紫色調的染色物質。以古代的技術，從骨螺的捕捉到加工成為染料，是一個相當艱難的過程。紫色染料顯然十分昂貴，所以衣冠帷幔用紫色的，非帝王將相即富豪大賈。紫色染料古稱「推羅紫」，因當時產紫染的以腓尼基之推羅、西頓2城為最著名（結二十七16）。
從紅到朱紅的各種色調的紅，均取自一種繁殖在櫟類樹上的胭脂蟲；此蟲盛產於南歐和小亞細亞。現今，合成染料雖已盛行，但敘利亞人仍喜用這種叫作「蟲胭脂」的紅色自然染料。聖經所謂「染紅的公羊皮」（出二十五5），在今日的敘利亞仍時有所見：將羊皮浸入煮沸的蟲胭脂水中攪動，即成豔麗的紅色，經晾乾、上油、打磨之後，可製鞋靴和各種用具。
使徒行傳記呂底亞販賣的「紫色布疋」（徒十六14），實際當為暗紅色，此色今日多稱之為「土耳其紅」，是出自茜草（亦稱「血茜草」或「血見愁」）的根，是小亞細亞的特產，製成的染料多向歐洲出口，可用以染棉和羊毛，來織造衣料或地氈。古代居比路或敘利亞人多以種植茜草為業。該地有一俗例：為父的於兒子初生時，為他種植一茜草田，嗣後成了兒子的產業。保羅時代的推雅推喇城顯

然已有了染業公會。
「靛藍」在古代多取自石榴樹根，聖經雖未見載，但以色列人想必相當熟悉。埃及古墓中的葬物即有染成靛藍的織品，另也有著黃、褐二色的紡織品，其染法已不可知。猶太人的染業是師法腓尼基人的，顯然只有紅、紫兩種染色。猶太人的染業在小亞細亞，至少曾有一段鼎盛時期（約主後十二世紀）。
黃色取自紅花的花瓣或花朵；金黃則取自藏紅花的柱頭。這兩種植物在敘利亞和埃及均有廣泛種植。綠色則往往是由數種原色染料合成的。
從特畢美森（底壁遺址）的考古發掘中，已找到大量漂染用具，如染缸、染槽、排水道等，已考定為鐵器時代之物。從這些器具的大小可以斷定古代人所染的不是布匹，而是紗線；另從一些罈中還發現了大量穩色劑。其具體的漂染過程雖仍難斷言，但以上證物均足以說明聖經時代的染色業已相當發達。
另參：「布料和紡織」；「工商業」。

蒲式耳／斗(Bushel)
一種量算糧食的器具，可用來遮光（太五15；可四21；路十一33）。
另參：「度量衡（摩底俄斯）」。

蒲草(Flag)
此英文名稱見於欽定本約伯記八章11節，和合本作「蒲草」，大概是一種沼澤植物，確實的品種則無法肯定。
另參：「植物（蒲草、蘆葦、燈心草）」。

蒲草紙，蒲草／蘆荻(Papyrus)
古代埃及的書寫用具，用蒲草製成。
另參：「植物（蒲草）」；「著作和書籍」。

盤子(Dish)
陶製或金屬製的淺器皿，既是日用品，也是祭祀用具。盤可盛食、儲食（士五25；太二十六23；可十四20），用畢洗淨揩乾（王下二十一13），但法利賽人又加上潔淨儀式（太二十三25-26；路十一39）。舊約時代會幕或聖殿的陳設餅桌上以及素祭，均少不了盤子（出二十五29，三十七16；民四7，七13）。

鋪華石處(Pavement)
這詞在聖經原文裏出現了10次，通常指聖殿裏的鋪石地臺。聖經中特別引人注意的地方在約翰福音十九章13節，那裏指耶穌站在彼拉多前受審訊的石路。「彼拉多……就帶耶穌出來，到了一個地方，名叫『鋪華石處』，希伯來話叫厄巴大」（約十九13）。這節經文有它的重要性，可幫助我們推測耶穌受審的地點；多半學者認為這「鋪華石處」，就是彼拉多坐堂的地方，坐落在現今耶路撒冷街道的底層，在希律的安東尼亞堡壘的位置。這寬大的石街用巨型的石灰石鋪砌而成，在1930年代由文生特發掘出來。這石街現位於錫安婦女修道院之下，修道院則在東耶路撒冷的苦路上。
耶路撒冷的道明會學者和別的學者則有不同的看法，他們認為這石街位於希律的王宮側，希律王宮則位於上城，在雅法門以南。各項資料顯示，這是一個較有可能的位置，雖然現今仍未能在那裏發現這樣的石街，但它可能仍埋在地下，有待發掘。

麀子(Fallow Deer)
一種鹿的名稱，屬反芻的動物；曾在申命記十四章5節提及。
另參：「動物（鹿、瞪羚）」。

蘋果／蘋果樹(Apple, Apple Tree)
近東並沒有出產蘋果。某些譯本卻用以翻譯舊約提到的一些果子。
另參：「植物（杏）」。

Q

七七節(Weeks, Feast of)

慶祝收割小麥的日子（出二十三14-17；申十六16）。在西彎月（6月）第六日的逾越節後7個星期，也即是「五旬節」。

另參：「以色列的節期」。

七十士譯本(Septuagint)

另參：「次經」；「聖經正典」；「聖經的原文」。

七十個七(Seventy Weeks, Daniel's)

這語句出現在但以理書九章24節，是一段簡短經文的要點（但九24-27）；一位現代釋經學者描述為「整本舊約最難解的經文之一」。這詞句的困難部分在於它與整段經文該如何解釋；另一個難處則是與英文把這希伯來文翻譯為「星期」有關。這個字的基本意思是「七的週期」，故一般是指「星期」或「七日」。該字普遍的用法可在但以理書十章2、3節中看到。該字也可以指為「七年的週期」，假若採取這個意思，則應當翻譯作「七」，而70個「七」就是490年。然而該字意義明顯是含糊不清；故此，還未斷定一個解釋之前，理應意識到它的意義含糊。在希伯來人的觀念中，數字「七」和「七十」是象徵圓滿或完全。「七」不單是在一星期中日子的數目，也是一個安息年循環的年數。而且，「七十」在舊約和新約都作為人所組成的數目；例如，耶穌在地上事奉時所差遣出去的門徒也是七十（路十1）。以上所述，加上其他因素，暗示「七」和「七十」的數字可能帶有象徵意義。

經文：但以理書九章24至27節

在第九章的開首，但以理向神祈禱。他禱告時，得到一個異象，就是天使加百列向他顯現和說話。經文裏討論的說話顯然是加百列向但以理所說的；在這意義上，那些說話是神透過天使對但以理的直接啟示。對於天使所講的話和對異象的領受，都需要細意詮釋；至於但以理看到的其他異象，帶有很強的象徵意義。

該異象啟示的核心是一段時間的週期，整個稱為「七十個七」。整段週期由3個部分組成：第一，「七個七」（第25節）；第二，「六十二個七」（第25節）；及第三，「一七」，一七分作一半（第27節）。整段時期連同其分期的內容，已依

據經文的基礎總結在「七十個七」一表中。

七十個七

七十個七（但九24）：整段時期

(a)消極目的：(i)止住罪惡(ii)除淨罪惡(iii)贖盡罪孽。

(b)積極目的：(i)引進永義，(ii)封住異象和預言，(iii)膏至聖者。

1.七個七（第25節）指明時間：(a)從「出令重新建造耶路撒冷」(b)直到「有受膏君的時候」。

2.六十二個七（第25節）(a)重新建造耶路撒冷(b)艱難的時候。

3.一個七（第26、27節）(a)那受膏者必被剪除(b)邪惡的王的民來毀滅這城和聖所。(c)許多人「堅定盟約」(d)戰爭、荒涼及結局。

4.一七之半：祭祀與供獻止息。

要理解經文的一切細節，基本的困難是要把整體經文在解釋上的困難串連起來。釋經上有3大難題。首先，「七」一字究竟應該作象徵性解釋，還是按字面表示「七十個七」（7年的組合）？第二，究竟解釋「七十個七」在歷史上而言，該從何起首？第25節指明它是「出令重新建造耶路撒冷……的時候」；開始重建的時間是可以從歷史上指明出來，但卻不能確知立令的準確時間。第三，該異象或預言是與彌賽亞有關連的嗎？還是它有更多有限的歷史觀點？經文所提及的「受膏君」（第25節，直譯是彌賽亞）無疑可解釋為彌賽亞，然而不可忘記的是，舊約中的古列也曾被視為彌賽亞或「受膏者」（賽四十五1）。

「七十個七」的解釋

上述的困難使「七十個七」出現繁多的解釋，以下可以總括3個最普遍的說法。

第一個解釋認為整段經文就歷史而言，是指從被擄至主前二世紀中葉發生的事件。這解釋是不帶有彌賽亞意義的，按照年代的先後，可這樣表示：

（1）7個七／49年=主前587至538年（被擄）

（2）62個七／434年=約主前588至171年（波斯／希臘時期）

（3）1個七／7年=主前171至165年（安提阿古四世）

這個解釋有時是從一個預言的觀點提倡而來的；那就是主前六世紀但以理所見未來歷史的啟示。然而更普遍的是，這是那些相信但以理書是寫於主前171至165年之間的人所指出的解釋。因此從神學角度來看，儘管明顯有災難和變亂出現，該異象表明了對過往歷史的理解，並確信神掌管歷史。

第二個解釋的進路，是認為經文帶有彌賽亞的意思，並嘗試按字面的意思來計算有關彌賽亞事件的「七十個七」。這種解釋是把第一個「七個七」理解為與重建

和修復耶路撒冷有關（約主前445-396）。「六十二個七」（434年，約主前396至主後38）是以彌賽亞來到耶路撒冷，並祂在1星期後離世為終結。根據這個解釋，在第「七十個七」開始前，有一個空隙（也就是現今世代）；從我們現今的國度看，第「七十個七」依然是未來之事。
第三個解釋也含有彌賽亞的意義，但它與第二個解釋不同，認為「七」象徵若干時期，而非每個時期均是以「七」作準。雖然這解釋所預表的細節與其他的說法有很大分歧，其典型的方式可能包括以下的綱要。「七個七」的第一個時期指明由古列至彌賽亞（基督）來臨的時期。第二個時期的「六十二個七」，是指從彌賽亞降臨時算起的時間（現今時代）。最後一個七，是指未來的事。
總括來說，有關「七十個七」的意義，會持續出現紛紜的意見。在計算上作無休止的爭論，實在沒有多大意義。該段經文最大的意義，是作者絕對確信，人類歷史的過去、現在和將來，始終是操掌在那位創始成終的神手中。
Peter C. Craigie

七日的頭一日(First Day of the Week)
星期日。
另參：「主日／星期日」。

乞丐(Beggar)
乞求賑濟的，特別是靠乞討過活的人。
舊約裏並無乞討這概念，聖經裏的所謂乞求，也只用於表達希伯來語的「尋求」或「請求」等動詞的意思；若用於名詞，則指「窮苦人」而言。新約中的希臘詞，也是用來指「窮人」或「可憐人」和「想多要一些的人」。摩西時代根本沒有靠行乞過活的人，因為根據當時的律法，對窮人之所需有足夠的保障。
最早的法規設想窮人總是存在的（申十五11；參太二十六11），因此制定防止貧困產生的一些律例，如安息年、豁免年等（利二十五）。那一年，大地之生產要留給貧窮缺欠的人（出二十三11），所有的債項全要豁免（申十五1）。人人有義務慷慨地照窮人之所需借給他（申十五7-11），僱工也都應受到保護（申二十四14、15）。這樣做的目的，是為了「在你們中間沒有窮人」（申十五4）。事實正是如此，以色列人的早期，人們的生活水準基本相差不大。約伯和大衛的妻子亞

比該的故事，只是極為鮮見的富足人的例子。

在納布盧斯附近的得撒挖掘的結果證明，主前十世紀時，那裏房屋的規模和佈局均大體相同。可是，到了主前八世紀，產生了驚人的變化，同一城鎮明顯的分為富戶區和貧民區。該兩個世紀間興起的社會改革，與以色列君主制度的興起和損公肥私的官員階層的增長，是密切相關的。眾先知都起來譴責行不義斂財的現象（例：賽五8；何十二8；摩八4-7；彌二2等）。先知阿摩司痛斥那些毫不憐憫窮人的債主（摩二6-8，八6）。儘管如此，舊約裏基本上沒有提到乞丐，不過，兩約之間時期，施捨財物卻是一項重要的宗教行動。

新約中，乞討似乎成了普遍現象。耶穌傳道期間，有討飯瞎子得醫治的事（約九8、9），也有瞎子巴底買得醫治的事（可十46-52）；還有虔誠的乞丐拉撒路和財主的故事（路十六19-31）。使徒彼得和約翰在耶路撒冷的美門（又稱「尼迦挪」），曾醫治一瘸腿乞丐（徒三1-11）。耶穌告誡人不可炫耀自己的善行（太六1-4），又教導人以正確的動機來賙濟窮人，是多麼重要（五42-48）。所以，在耶穌的時代，耶路撒冷城成了乞丐聚集的地方，可能正是因為在聖城裏，施捨被視為特別值得嘉獎的行為吧。儘管舊約七十士譯本說：「瞎子和跛子不能進主的房子」（撒下五8，「主的」為原文所無），可是耶路撒冷的乞丐仍聚集在聖殿周圍。畢士大有個池子，是個治病的地方，有病的、瞎眼的、瘸腿的、癱瘓的，都躺在那裏乞討，並等候機會下水治療（約五2-9）。

在基督教會成立的初期，最先設立的組織就是為了要公平的賙濟窮人（徒四32-35，六1-6）。每逢7日的第一日，基督徒要從自己的收入中取出1份，分給需要的人（徒十一27-30；羅十五25-27；林前十六1-4）。巴勒斯坦地區的貧困可能由於羅馬統治下的重稅而加劇，在福音書的敘述中，稅吏和乞丐都佔有突出的位置。還有人認為奮銳黨的興起，與貧窮的社會因素密切相關；根據猶太史家約瑟夫的看法，革命的奮銳黨的大部分成員，都是社會上的「渣滓」。主後66年，奮銳黨銷毀了耶路撒冷的檔案，毫無疑問是為了毀掉有關他們債務的記錄。約瑟夫的記錄顯示，在羅馬人毀滅耶路撒冷之前，乞丐集團已成了全城的一大威脅了。

James M. Houston

另參：「施捨」；「窮人」。

千夫長(Tribune)
羅馬軍官，為步兵隊（1,000人）的司令。在新約裏，千夫長是耶路撒冷城中羅馬駐軍的司令（例：徒二十一31，二十二24，二十三10，二十四22）。保羅在耶路撒冷被囚時，便受到一名千夫長的保護（徒二十一33）。

千禧年(Millennium)
聖經用詞，意指基督作王1,000年（「千禧年」一字是從拉丁文「一千」借用過來）。關於千禧年的教義，主要經文在啟示錄二十章1-6節（在這段經文中，希臘文「一千」這詞共出現了5次）。基督作王1,000年的觀念，聖經也有其他經文的支持，如使徒行傳三章19-21節和哥林多前書十五章23-26節，這些經文都是談及未來萬物要復興，基督將會作王。有關千禧年這教義的明顯教導只有在啟示錄中可見，因而各派學者也有不同的詮釋，對其重要性的衡量亦各異。
無千禧年
無千禧年派（沒有可見的、地上的千禧年國度）強調啟示錄的象徵性，認為目前，就是在現今的世代，撒但已被捆綁，教會正經歷千禧年的國度。也許無千禧年觀點的最大問題在於它對啟示錄二十章的兩次復活沒有完滿的解釋。雖然兩處的希臘文用詞都相同，但第一處（啟二十4）被解釋為靈性的復活，第二處（二十5）則解釋為肉體的復活。可是，經文本身並沒有顯示作者在兩處有不同的用意。因此，無千禧年派通常被指為不正確地把聖經靈意化。
後千禧年
後千禧年派（基督在千禧年過後才再來）認為福音工作的進展造成了千禧年的國度。這解釋的重點在於進展。這平安的年代可看作是將來的，也可看作是基督第一次降臨時已開始，並且一直持續，直至福音得勝了世界，全球大部分人口已歸信基督。後千禧年派雖有種種形式上的分歧，卻一致強調基督要在千禧年後才再回來。千禧年的國度並非由基督第二次的來臨和祂肉身的顯現所帶來的。
前千禧年
跟上述兩種觀點不同的是前千禧年觀（基督在千禧年國度之前再來）。這派的解釋堅持基督會再次降臨地上，以可見和大能的方法建立一個和平的國度。前千禧年派學者強調我們必須以嚴謹和一致的態度來解釋啟示錄中的異象，並考慮書中原有的思路。書中的景象是極富象徵性的，但也有真實性的意義。書中事件發生的次序對經文的解釋尤其重要。首先是第十九章的基督再來，跟著有撒但被捆綁

1,000年以及聖徒第一次復活，與基督一同作王1,000年（啟二十1-6）。其後是撒但得釋放，那些被迷惑的，就是「歌革和瑪各」，要與基督及其子民爭戰，魔鬼最後被毀滅（二十7-10）。然後是最後的審判和第二次復活的描述（二十11-15），隨之而來就是新天新地（啟二十一）。

前千禧年派學者堅持這一連串事件要求我們看千禧年、基督作王為基督再來之後一件真實的將來要發生的事件。無千禧年派和後千禧年派視千禧年為基督再來前，現今的教會時代，甚或是將來基督再來前要發生的事件，這等看法均不足以解釋啟示錄中各事件的出現次序。

除了這文字上的論點外，還有一個神學觀點上的問題：前千禧年派把基督真實的得勝放在人類歷史的進程中。那就是說，教會一直相信基督在十字架上所成就的勝利，在基督再來、在世上作王時，可以被世人和魔鬼的全軍看見。這樣我們所相信的就不只是一種靈界或屬天的勝利，而是相信神真的要介入世界的歷程中，給世人帶來公義與和平。

然而，這觀點也隱藏著前千禧年派一個最大的弱點。聖經並沒有詳細講及基督和復活的聖徒如何可以在一個未更新的世界作王，管治一些仍按其本性生活的萬邦萬族。這仍未得解決的問題使許多解經家卻步，轉而選擇其他方法去解釋啟示錄二十章。

Hobert K. Farrell

另參：「末世論」；「審判」；「復活」，「啟示錄」，「主再來」。

全能者(Almighty)

聖經對神的稱謂之一。聖經有11卷書以「全能者」稱謂神，其中以約伯記（31次）和啟示錄（9次）使用最多。

另參：「神的名稱」。

邱壇／高處(High Place)

由希伯來文「巴麻」翻譯出來的一個常用詞語。「巴麻」是從「動物的背脊」這個詞衍生出來，引伸為高地、山丘，或指作為墳墓的石堆。「巴麻」通常用來形容祭神的高處，所以和合本把它譯作「邱壇」。民數記三十三章52節、撒母耳記上九章13-14節、列王紀下十二章3節、歷代志下二十一章11節、以西結書三十六章

1-2節所提的，都是這些地方。但這些祭神的所在，有時也不在高處，而是在城門旁邊（例：王下二十三8）；但和別是巴的城門旁，都有邱壇。此外，甚至在山谷裏，也可以建築邱壇（耶七31）。

以西結書四十三章7節，和合本把「巴麻」譯作「高處」。這類的經文，證明了「巴麻」可以是指有墓碑或紀念石堆的墳墓。所謂「基色邱壇」，就是這類「巴麻」的例子。考古學家在基色的遺址，發現了一個銅器時代的敬拜中心，有10根巨大的石柱。今天的學者，大都相信這是個記念死人，而非真正用作祭神的地方。

希伯來文的「拉麻」，是與「巴麻」相關的字眼。這個詞從「高」字衍生出來，意思就是「高處」；和合本把它譯作「高臺」。先知以西結用這個詞形容不法的崇拜中心（結十六24、25、31、39）。這個詞跟地理上的高低，顯然沒有直接關係。

考古發掘

巴勒斯坦一帶最著名、保存得最好的邱壇，是羅便臣於1900年所發現在彼特拉的大邱壇。這邱壇位於哈斯納（即庫房）西面的山脊之上。它有一個長方形的院子，旁邊有一個祭壇。院子長47呎，闊21呎，在岩床之上鑿出，深達18吋。院子西面有一個方形祭壇，和一個圓形祭壇，都是由堅石鑿成的。院子南面是一個8呎半乘9呎半的水池，池深4呎，也是直接在岩床上鑿出來的。池南有兩根石柱，同樣是由堅石鑿成。從下面的平臺，到這個邱壇，需要經過兩段的石階。古時住在彼特拉的拿巴提人，顯然是在這個地方過節，獻祭敬拜他們的神祇。雖然現存的邱壇，實際上是來自主前一世紀，它所保存的，卻是約但河東極古的傳統。舊約時代以色列和外邦邱壇的樣式，在此可見一斑。

考古學家於1966年開始在但進行發掘的工作。他們發現了一個「巴麻」，相信是耶羅波安一世在王國分裂以後，鼓勵國民拜祭牛犢時所建的邱壇（王上十二28-33）。在王國分裂時期，這個露天平臺經過了兩次的建造。下面一層闊20呎、長61呎，相信是主前十世紀耶羅波安一世所建。上面一層是主前九世紀亞哈在位時的建築，闊60呎、長62呎，有5至7呎厚、用石灰石所造的石牆；從一段闊27呎的石階直達邱壇。此外，在但的城門又有另一個建築，相信就是聖經所說「城門旁的邱壇」（王下二十三8）。在別是巴的發掘中（1969-1975），也在城門旁發現了有一座圓形香壇的「巴麻」。

異教邱壇

異教的邱壇，通常都建在高處，令人覺得比較接近神。邱壇的重要部分，首先是祭壇。這些祭壇，可能是一堆泥土，或一堆未經加工的石頭，也可以是由一塊石

頭鑿成的。第二是一根石柱（申十二3）；這石柱代表男性神祇，有陽物崇拜的含義。第三是一棵樹或一根稱為亞舍拉的木柱，這木柱代表女性（生殖崇拜）的神祇。第四是在洗濯儀式中使用的水盆。有偶像的邱壇，也需要建築廟宇來保護偶像（王下十七29）。

在這些異教邱壇的崇拜中，有以動物，亦有以人為祭牲；廟妓和同性交合的行為，也十分普遍。這些行為是從巫術的信念演變而來的。當時的人相信，人類的雜交和繁殖，能影響家畜和農作物，使之豐饒多產。

在示羅的會幕被毀之後，尚未建造聖殿之時，希伯來人也有合法的邱壇。然而除了祭壇和獻祭之外，希伯來人的邱壇和異教邱壇，不論是設備或風俗，都有很大的分別。在撒母耳膏立掃羅為王之前，人民曾在邱壇同吃祭物（撒上九12至十1）。大衛作王時，會幕位於基遍的邱壇（代上十六39、40，二十一29）。所羅門王曾在幾個邱壇獻祭（王上三2、3），神也是在基遍的邱壇向他顯現，並賜他智慧治理人民（王上三4-15）。但所羅門的聖殿建成以後，邱壇便全部取消，希伯來人不得再到邱壇。

希伯來人進入迦南時所遇見的，是久在邱壇祭神的異教民族。神命令以色列人毀滅這些邱壇，免得被玷污（民三十三52）。但以色列人沒有理會這個警告。所羅門建成聖殿後，是以色列國的全盛時期。那時，他為他的外邦妻子建築摩押神基抹、亞捫神摩洛，和其他神祇的邱壇。因他這罪，神決定把國家一分為二（王上十一7-11）。

王國分裂以後，耶羅波安在但和伯特利建築邱壇。亞哈等王更在各地大加建造。神於是藉先知預言審判（王上十三2、3；王下十七7-18），以色列國民終因拜偶像而被擄到亞述。

南國第一任國王羅波安，也在全國普建邱壇（王上十四23、24）。亞撒王雖然推行復興，歸回純正的信仰，卻沒有廢去邱壇（王上十五12-14）。約沙法王也領導了復興，但邱壇依然沒有被毀（王上二十二43）。另一方面，他的兒子約蘭和媳婦亞他利雅，卻鼓勵人民建造邱壇（代下二十一11）。此後，約阿施王（王下十二3）和烏西雅王（王下十五3、4）所領導的復興，同樣不能把邱壇除去。亞哈斯王公然拒絕向神效忠，積極鼓吹拜祭外邦的偶像（王下十六3、4）。最後，希西家王發起了毀滅邱壇的運動（代下三十一1），但他邪惡的兒子瑪拿西王，卻摧毀了他一切的心血（王下二十一2-9）。猶大國最後一次的宗教復興，由約西亞王領導，邱壇再次被拆毀（王下二十三5、8）。

這些拜偶像的中心，遭受先知以賽亞（賽十五2；十六12）、耶利米（耶四十八35）、

以西結（結六3）、何西阿（何十8）和阿摩司（摩七9）的公然譴責。
Howard F. Vos
另參：「迦南神祇和宗教」；「木偶」；「偶像，拜偶像」；「神，女神」。

青銅(Bronze)
銅錫合金，硬度大，耐磨，古代多用以作裝飾，製武器、錢幣等。
另參：「礦物、金屬和寶石」。

秋雨(Former Rain)
每年在巴勒斯坦地，開始農耕季節的重要雨水，通常在10月降下（申十一14；耶五24；雅五7）。
另參：「巴勒斯坦」。

秦國(Sinim, Land of)
以賽亞書四十九章12節曾提及的一個埃及城鎮。
另參：「色弗尼」。

偶像，拜偶像(Idols, Idolatry)
人手造的形像或神像，亦包括任何被奉為神明的自然界或人造物件，以及敬拜獨一真神以外的東西。拜偶像是指敬拜供奉一個偶像。許多拜偶像的人實在是服侍那些偶像。在古埃及，拜偶像者會定期按禮儀供奉神像，替其整理衣食。在迦密山的比試中，可以知道一些有關拜假神巴力的情況。巴力的先知大聲呼喊，圍著祭壇走跳，並且用刀槍自割身體（王上十八26-29）。在列王時代，以色列人曾經有一段時間普遍敬拜巴力。
亞伯拉罕的祖先，是敬拜米所波大米偶像的（書二十四2）。在這個地區，掘出了極多神像。而且，米所波大米的宗教文獻也透露了亞伯拉罕所來自的地方，是信奉多神的。
以色列人拜偶像的傾向，表達了人類共同渴望看見一位可以藉著感官而認識的

神。神差遣祂的兒子道成肉身（參約一18；林後四6），部分原因也是為了滿足這個渴望。背叛神也會導致拜偶像（羅一18-23）。

以色列人所拜的偶像，多數是從鄰國傳來的。約瑟的後裔在埃及住了超過400年，他們面對敬拜多神的環境，以致影響他們的宗教觀念。摩西在西乃山上接受神的十誡時，以色列人要求亞倫為他們造神像（出三十二1-6）。亞倫就按照埃及的形式，製造了一隻金牛犢。因為埃及敬拜牛，包括亞皮斯公牛、希底母牛及尼域牛犢。

耶羅波安在埃及逗留了一段日子，後來才成為以色列人的王（王上十一40）。他造了兩隻金牛犢，一隻放在伯特利，一隻放在但（王上十二26-33）。這個行動使他得到如此評語：「尼八的兒子耶羅波安，使以色列人陷在罪裏。」

族長時代已經有家神像資料的記載。在迦勒底的吾珥、努斯及其他地方，皆發現這些神像，楔形文字坭版也提及它們。拉結偷了拉班的家神像，是可以藏在駱駝的馱簍裏（創三十一34）。可是，在大衛的時代，這些神像的體積似乎較大。因為當掃羅派人去殺大衛，大衛的妻子米甲（也就是掃羅的女兒）幫助他逃走以後，就把神像放在床上，假裝大衛病了（撒上十九11-17）。

十誡中的第二誡，清楚說明禁止拜偶像：「不可為自己雕刻偶像，也不可作甚麼形象，彷彿上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉它」（出二十4、5；申五8、9；參出三十四17；利十九4，二十六1；申四15-19，二十七1-5）。這是第一誡的延伸或補充誡命，因為要保持神的獨一性和保障祂的榮耀。

在撒母耳的時代，拜偶像的定義擴闊了。撒母耳責備掃羅王說：「頑梗的罪與拜虛神和偶像（直譯是「家神像」）的罪相同。」（撒上十五23）。在新約中，拜偶像的定義更廣，貪婪與拜偶像等同（加五20；西三5）。

在征服迦南地之前，神不斷警告以色列人不要與當地的民族通婚，並且吩咐以色列人要滅絕他們。此舉是要防止以色列人道德淪亡（出三十四16；申七3、4）。在新約中，這個原則再次被擴展（參林前十五33；林後六14）。以色列人的歷史表明了禁止這樣通婚是需要的，因為與外族通婚會使他們背棄神。也許，最令人難過的例子是所羅門（王上十一1-8）。「所羅門年老的時候，他的妃嬪誘惑他的心去隨從別神，不效法他父親大衛誠誠實實地順服耶和華——他的神。」（第4節）

在士師時代，曾出現一拜偶像的荒唐情況（士十七1至十八31）。以法蓮人米迦的母親，拿了200舍客勒銀子給銀匠，為她兒子鑄成一個神像。米迦又設有神堂、以

弗得和家神像。他請了一個流浪的利未人作他的祭司。可是，但支派的人來帶走了這個利未人，還取去神像和各樣的佈置。他們將偶像設置在但的境內，成為敬拜的對象（士十八30、31）。

在聖經的記載中，要評估以色列人的王，可按他們怎樣處理邱壇和偶像作為準則。亞撒除掉他列祖所造的一切偶像（王上十五12），並且貶了太后的位分，因為她擁有「可憎的偶像亞舍拉」。亞撒砍下及燒掉那個偶像（王上十五13）。但是，以色列王亞哈卻信從偶像（王上二十一26；參王上十六30-33）。

希西家除去邱壇，毀壞柱像，砍下亞舍拉神像（王下十八4；代下三十一1）。他又結束了一個有拜偶像性質的宗教行動。直到希西家的時候，那記念摩西在曠野拯救被蛇咬的以色列人而造的銅蛇，仍然存在（民二十一9；參約三14）。銅蛇被稱為銅像，以色列人尊崇它，又向銅蛇燒香。因此，希西家便打碎銅蛇（王下十八4）。這本來是好的東西，已經變了質，成為邪惡的東西。

先知以賽亞曾經描述怎樣製造偶像（賽四十19、20，四十四9-17）：偶像是用金屬鑄造（四十19，四十四10），或是由鐵匠打錘而成（四十四12），或由木匠雕刻（13-17節），並用金包裹（四十19）。也有用窯燒成泥像和泥牌，以及用石雕刻而成的神像。

詩人在詩篇中直言反對拜偶像（詩九十六5，九十七7，一〇六34-39）。詩篇一一五篇4-8節和一三五篇15-17節也說出偶像是無能無用的東西。

以色列北國和南國被擄，是因為他們離棄神去事奉偶像。猶太人深知他們被擄是因為拜偶像的緣故。在他們被擄到巴比倫的時候，他們逐漸厭惡偶像。至今，厭惡偶像已成為猶太教的特色。

Carl E. DeVries

另參：「木偶」；「邱壇／高處」；「神，女神」；「迦南神祇和宗教」；「罪」。

啟示(Revelation)

源於拉丁文revelatio一字，意指啟示或揭露的行動，讓人知道一些事情的行動，或指揭示的事物。在神學裏，這詞是指神的自我揭示，或表明祂自己或一些關乎祂自己和這世界的東西；同時也可指包含這些啟示的口述或筆錄的話。新約中相等的詞語是希臘文*apokalupsis*，意指揭露或顯明某些人或某些事；同時也可指啟示的話本身。另一個希臘文*phanerosis*實際上是*apokalupsis*的同義詞，不過phanerosis一般包含清晰可分辨的意思。

理性主義的哲學家（笛卡兒、康德、斐希特、謝林、黑格爾）認為無論何種形式的啟示，其唯一根源是人類的理性，這種哲學只承認自然的宗教，否定所有超自然的屬天啟示之存在。一個理性主義者有時也可能會承認超自然之宗教的可能性，但卻堅持神的干預在宗教裏是不重要的。

另一方面，基督教神學堅信知識的準則是神的話，即聖經，儘管高等批判學嚴厲地批評任何宣稱聖經為神學真理提供穩固、可靠和獨立基礎的說法。現代的批判神學已表明支持所謂「科學神學」，認為自然科學可提供確實判斷，以及所有超自然事件之不可能性。於是聖經——神所默示的話——已失卻其權威的標準地位。聖經中包含的並不是實際發生了的事件，或神實際所說或所行的，而只是早期教會對第一世紀跟隨基督者所假設發生或希望發生之事的認信。因此，聖經並非因其源於神而獨特；它只是早期宗教尋索的獨特產物而已。

另一方面，基督教神學基於聖經經文內容和神確定性的大能作為，堅稱神的啟示是作神學工作的首先、最後和唯一的資料來源；若沒有這樣堅固的基礎，所有神學討論都是無目的和徒然的。單是初期教會的認可，不可能構成基督教信仰的基礎或來源。人認識神是由於神的主動和神的工作。神是啟示的創始者和作者，人只是接受者。神把一些沒有其他方法可以知曉的事顯露出來，把隱藏的事揭示出來（申二十九29；加一12；弗三3）。

普通啟示

神以兩種方法向人揭示。首先是所謂普通啟示。神在大自然和歷史，並在按祂形象而造的人之中啟示祂自己。神在大自然中啟示，以致人可直覺地認知神的存在，長久以來已為人承認，並且是舊約（詩十11，十四1，十九1）和新約（徒十四17，十七22-29；羅一19-21）所支持的真理。世上有一位神；祂是滿有大能的創造主；祂是公正的最高審判官；作為「完全超然者」，祂管理一切受造物——這些事情是所有人都知道和承認的。那麼關乎神的事實——神所是——是無可否認的。人若否認這事實，如無神論者的態度，那就是刻意抗拒人本性所賦予的內在確信。當保羅宣稱所有人的生活、動作、存留，都在乎那唯一真神時，他預期會得到雅典人的贊同（徒十七28）。這種對神自然的認知（基於這原因，經院哲學家如阿奎那稱之為自然神學，以區別於神直接啟示的神學），可從各種受造物和自然界中受造的規律中看見，因此保羅說雅典人是「很敬畏鬼神」的（徒十七22）。保羅並沒有說神就是大自然，而是承認這種對神的自然認知在人的本性和自然界中是深藏隱伏的。

然而，對神的自然認識是有限而不足的。面對著有神存在的事實，人便會引發宗

教活動，並求問一些關乎他／她自己存在的起源、理由和終局等問題。但可悲的是，正如保羅說（羅一18至二16），自從人類墮落後，人便把對神的認識歪曲，沒有敬拜神，卻敬拜偶像、被造物，或人自己製造出來的東西。罪人因而更遠離神，對於存在的根本問題，以愚蠢的答案來滿足自己。由於人傾向於歪曲這自然的知識，瑞士的神學家巴爾特及其他學者，便認為這種知識完全不能稱為啟示。根據巴爾特的看法，啟示應在一個人心裏引發一種與神相會的效果。但這解釋受到廣泛的批評和駁斥。卜仁納在這一點上尖銳地反對巴爾特。他堅持說，若我們否定普通啟示，人在神面前便無須負上任何責任。

馬丁路德承認對神之自然知識的有效性。對路德來說，人不可從受造物中尋見神，或只是從創造中抽象地推斷神；自然界中的奇蹟卻是神的「面紗」，祂也藉此啟示祂自己。自然界不單是構成一些關乎神之概念的起點，而是描畫在舞臺上的神，祂在那裏正擔當一個主要的角色。路德堅持說，這些自然證據之歪曲並不否定神之啟示的有效性。雖然普通啟示或自然啟示是零碎的、不完整的，並且常被扭曲，卻是神在被造之世界中，其威榮和能力之真實彰顯（羅一18-32）。

特殊啟示

從自然界的啟示中認識神，完全無法知道祂和祂滿有恩典的計劃。神滿有恩慈和仁愛的心定意要拯救所有的人，神計劃要藉著特殊啟示，用不同方法與人類分享這大計。若神沒有在聖經中啟示祂的心意和計劃，人便完全不會認識神在基督身上所定下的彌賽亞計劃。在人類墮落之前，創造主與人的相交是直接而不受干擾的。在最早期的列祖如亞當、挪亞的時代，神的啟示是透過超自然的方法清晰地直接說出來的（創三14-19，六13-21，七1-4，十二1-3）。在其他時候，祂用不同的方法向人啟示，如藉著耶和華的使者在亞伯蘭的帳幕中顯現（十八1-15），在燒著的荊棘叢中（出三1-22）、在磐石的裂縫中（三十四6、7），及在西乃山上的雲與火中向摩西和以色列人顯現（十九）。神在聖山上透過祂特別揀選的僕人摩西說話和表明祂的心意。神在祂揀選的先知身上，有時會藉異夢和異象——醒著或睡著（如撒母耳少年時的經歷，撒上三1-14）。透過內在的催促，神感動祂的先知及後來的使徒，把祂的思想和言語向人講出或寫下。神為祂子民所行的大能作為，如出埃及、過紅海、40年在曠野奇妙地養活以色列民等，都藉著祂的先知小心而正確地加以解釋。眾先知和使徒因著神在他們內心直接照亮他們的心思意念，便在神向他們說話後，把祂的話轉告於人（耶一4-19；林前二13；帖前二13；彼後一16-21）。神啟示的高峰是祂的愛子耶穌基督道成肉身來到世間（約一14-18；加四4、5；來一、二）。耶穌的啟示是關乎父及父為所有人定下滿有恩典的旨意，

祂的啟示是直接、準確和最卓越的（約十四）。

神不單照亮祂的先知和使徒的心思意念以說出祂的話，在某些特殊情況下，祂也感動他們用文字記下一些思想、言語和應許，因為祂希望這些啟示能常常向人顯明和得以保存。這些神聖的作品集成了一份甚為協調和一致的整體啟示，神藉此向人類顯明祂的心意和計劃。在這些作品中，先知和使徒不單被感動去記述某些歷史事件，也記下神特別要表達的啟示。神要顯明祂自己和祂的旨意，啟示和靈感是相輔相成的，而在某些地方，兩者同時見於神表達祂恩慈的話的行動中。兩者的分別可能是，啟示關乎神的光照（神藉不同方法賜予），先知和使徒從而認識神和神的事；靈感則是神所使用的一種屬天媒介，藉以記錄祂的話。這樣，靈感的焦點首要的是寫下來的經文；啟示的焦點則是神透露關乎自己和祂的計劃的資料。因著神的靈感，聖經可正確地為人所知，並被尊為神的啟示，這啟示宣告了律法（神的旨意）和福音（神在基督裏拯救的應許）這兩個重大的教義（約二十21）。

近代神學

今天新正統派懷疑聖經並非神給予人的啟示。而另一方面，新正統派又拒絕自由神學強調神之內蘊性的觀念，以為可靠著人類思想的洞見和理解而認識神。根據自由神學的看法，特殊啟示是不必要的，因為人可透過內在的光照而理解神。對於曾一度是自由派的巴爾特來說，那是對人類基本本性錯誤的樂觀主義。他說，人是一個罪人，亟需神的幫助來消除他這有罪的受造物與超越的創造主之間的鴻溝。神在基督裏便完成了這工作。巴爾特認為，嚴格來說，耶穌是唯一有效的啟示。巴爾特在這方面的觀點十分狹窄，以致他對其他在拯救人類工作中的大能作為，如聖靈感孕，甚至基督的復活，都解釋為啟示的象徵或記號，而本身卻不是啟示。同樣，聖經也是如此！聖經只是一份關乎啟示的筆錄文件或見證，因此，並不能等同於啟示。巴爾特認為聖經只是一份記錄，我們在其中可看見人類努力地根據人類各種處境，以人類的文字和思想來詳述神的大能作為，藉以把這些作為複述和轉載。稱聖經為啟示是不確的尊崇。卜仁納同意這說法，他說啟示不可能是一本書或一套教義，只可以是神自己。因此，啟示是一些確實在人類中繼續進行的東西，是在尋問的人心靈裏的一種光照，啟示是「神的話」——特指基督——直接進入人的心裏（巴爾特的看法）；是「個人與神的相遇」（卜仁納的看法）；是一種「我禰的關係」〔戈迦吞（1887-1967）的看法〕；是帶來自我實現和實存的「福音宣講」〔布特曼（1884-1976）的看法〕；是「道之事件」，或耶穌的信心，而不是在耶穌裏的信心（伊伯靈和富克司的看法）。在上述各觀點中，

學者均拒絕承認聖經或其真理或其教義為啟示，而相應地提升信徒個人與神的接觸為唯一真正的啟示，或神所促使的啟示性事件。這又暗示若沒有人接受啟示，或人沒有與神相遇，便不會有啟示。

顯然地，這理論與神滿有恩典的啟示——受感的先知的記載和使徒的話，有一個怪異的分歧。神是主動啟示自己讓人認識，認識祂對罪和不義的審判，以及祂在基督裏的憐憫和恩慈。無論人接受與否，這話——聖經——仍是祂神聖的啟示。但神慈愛的心意是，當祂藉著這「話」啟示自己的時候，所有人都來聽祂，信靠接受祂，最後在救主裏因信得救。

現代神學家提出這樣狹窄固執的觀念，認為啟示只在於個人與神的相遇，他們這樣降低啟示的真理和聖經本身，原因是他們首先假定聖經並不是真正受神默示的話。聖經本身說明它是人類作者在神的默示下寫出來的產物。然而，近代神學家只承認那全然是人類記錄關乎神之大能作為的作品。自由派神學家一方面談及神的大能作為，另一方面又否定神把祂的話——聖經——委託給人的大能作為，實在是極不一致的思想。除了聖經中的基督外，再沒有別的基督；除了主耶穌基督所賜予和證實的聖經外，也沒有別的聖經。整本聖經都見證著基督（約十35，五39；徒十43，十八28；林前十五3）。

Eugene F. A. Klug

另參：「聖經的默示」；「聖經的權威」。

啟示文學(Apocalyptic)

該詞源出希臘文，意謂來自神的預示；被引用為指關乎未來審判的一套思想或一種文學形式。聖經中存在兩種主要的末世論，兩者都相信神將於不久採取行動來拯救其子民，並懲罰那些壓迫者。第一種稱為「先知末世論」（在舊約中佔主要地位），預期神會在歷史中施展作為，將人和大自然恢復到墮落前的完美狀態；第二種稱為「啟示末世論」，期待神先要毀滅那醜惡黑暗的舊秩序，然後才會使世界重新恢復為光明的樂園。

啟示論的緣起

啟示末世論顯然是在強敵入侵的形勢下，在猶太人中發展起來的神學思想。

自主前六世紀初，先知末世論開始消沈，代之而起的是啟示末世論，且逐漸為更多人所接受。但以理書成書於主前六世紀，可謂是最早的一部啟示文學。主前五世紀瑪拉基書問世，竟成為最後一部先知書，從此而至基督教成立以前的漫長歲

月中，再未聽到先知的預言。至於啟示文學，雖以先知但以理為發端，但後繼者卻出現甚晚，這些猶太啟示文學均成書於主前三世紀至主後二世紀初這段期間。及至主後135年，巴柯巴領導的第二次猶太起義遭羅馬人鎮壓之後，啟示文學便戛然而止，代之而起的是猶太教主義。

有些學者獨持異見，認為啟示論本出自祆教或其他宗教，是主前六世紀之後隨入侵者進入以色列的。其實，早在主前六世紀以色列人臣服於外邦帝國之前，以色列的先知文學便已經有了啟示論的特點。

啟示論的特點

二元論

啟示論必強調神與撒但勢如水火的對立鬥爭。凡人類、民族，以至超自然的力量（天使、魔鬼）都壁壘分明，非屬神即屬撒但。撒但雖然被認為是神和人的仇敵（創三1-19；伯一6-12，二1-8），但只要以色列人能謹守與神所立的約，撒但的惡力就無從施展。外敵的統治使以色列人如歷噩夢，當時可深切感受撒但猖獗於世的巨大壓力。雖然啟示文學的作者是針對不同時代欺凌以色列的不同民族，但那些欺壓以色列人的民族都被視為撒但的奴僕，他們對神及其子民倒行逆施之罪必然會導致其徹底毀滅。

決定論

啟示論以一個確定不移的信念為基礎，即儘管暫時的處境或苦不堪言，但神及其子民終會戰勝仇敵。啟示決定論與宿命論是截然不同的。宿命論相信萬事皆聽命於一種無意念的必然命運；啟示論則寄望於一位全能的神，祂將使祂的子民戰勝一切在世和靈界的仇敵。許多啟示論均有對以色列或基督教會未來歷史的預言，並指出結局必然是神及其子民大獲全勝。但以理為尼布甲尼撒解夢即是一例：他以巨人像不同質料的各個部分象徵爭雄稱霸的列國；以非人工所鑿的石頭象徵神的國；巨像將被石頭砸得粉碎，石頭卻要變成大山，佈滿天下（但二31-45）。

悲觀論

啟示末世論認為在神大獲全勝之前必有一個全球性的大災難降臨於世。這是該論不同於先知末世論的主要地方。某些啟示論（如但以理書）認為神必然要積極干預歷史的進程，削弱惡勢力而將神的國逐步引入。另有一些啟示論（如約翰所寫的啟示錄）則強調神在重建嶄新的世界之前，必先毀滅那個舊有的世界（啟二十一1；參彼後三10）。這種啟示論的總觀念是：世事需壞透才能轉好。這種理論在以色列歡度黃金時代（主前十世紀至七世紀）之際自然是無人問津；然而自主前586年耶路撒冷被毀之後，啟示論者就以為猶太人的問題只有在神對眾人和列國之

事作出最後治裁的情況下，才能有轉機。以二元論和悲觀論為基礎的一個啟示論點就是有「兩個世代」的觀念，指現在的世代和即來的世代。現世代是邪惡的世代，為撒但及其僕役所統治；即來的世代卻充滿神國的福祉。一連串的末世事件將使現世終結，而展開新的世代。保羅所謂「這世界的神」（林後四4），就是指統治「現世代」的撒但。

對末世的渴望

啟示論的另一特點是急切盼望神縮短這惡世的歲月而早日使神國降臨，恰如但以理書內有人問道：「這奇異的事到幾時才應驗呢？」（但十二6）又如約翰的呼求：「主耶穌啊，我願你來！」（啟二十二20）切切仰望神從速干預和取勝，這就使神的民在萬難忍受的逆境中能滿懷盼望，深受鼓舞，活出與未來天國相配的生命（彼後三11-13；啟二十一5-8）。

啟示文學的特點

聖經正典的啟示文學只有兩部：舊約的但以理書和新約的啟示錄。然而，非正典的啟示文學——包括猶太教的作品和基督教的作品——流傳下來的卻相當不少。就成書的時間來看，猶太教作品均寫成於主前三世紀至主後二世紀之間；基督教作品則寫成於主後二世紀至四世紀之間。此外，未纂輯成書的零篇散章尚有不少，如關於耶穌登橄欖山訓道的記載（參可十三；太二十四；路二十一）即屬其一，聖經學者曾稱之為「小啟示錄」。總的來說，可視為啟示文學的作品均具備一定的特徵，略可分述如下：

偽託性

除但以理書和啟示錄之外，啟示文學多為偽託之作，即作者隱匿其名而託名前人的作品。這一特點已成定則，所以啟示文學的作品又名「偽經」（即偽託他人之名的經典）。例如，一部纂輯而成的啟示作品《以諾一書》，大約是若干作者寫成於主前二世紀至主後一世紀之間，卻託名亞當後裔以諾（創五21-24）之著作。其他啟示作品也都託名舊約的重要人物，諸如亞當和夏娃、摩西、以賽亞、巴錄、所羅門、以斯拉等。由於這些啟示作品均出現在舊約正典成書之後，故而偽託正典先賢之名以達廣傳的目的。早期基督教的啟示作品也有偽冒彼得、保羅、多馬等聖徒之名者，其目的當然也是為了增加書的權威性。

多有異象

啟示文學所記都是作者自稱得到天啟神諭，多以異象形式顯示。作者詳加描述，往往加上詮釋。如但以理書的後半部（但七至十三）即充滿這類異象；啟示錄全書更是如此。舊約先知文學固也不乏這種啟示性的異象（參賽六；摩七至九；亞

一至六），但啟示文學卻以這類異象的記敘為主體，是全書的主要文學形式和結構。作者有時從夢境領受啟示的內容（如但以理書）；也有時領受啟示者親歷其境，詳述其所見所聞（例：啟示錄；參林後十二1-4保羅自述其經歷）。作者往往不明異象之意，遂有「講解異象的天使」出來澄清異象的深義（例：但八15-26，九20-27，十18至十二4；啟七13-17，十七7-18）。

但以理書和啟示錄記述的異象當是作者的實際經歷；其他的啟示文學作者顯然只是把異象形式作為一種文學手段來運用，而非親身經歷。

多用象徵

舊約先知雖也常用象徵來傳述信息，但先知異象中的象徵比較來說仍不算多，即使有，也較為簡單（賽六6、7；摩七1至八3）。隨著預言的減少，先知異象中的象徵便日見深奧；直至撒迦利亞書，其象徵幾近於後來的啟示文學。啟示異象的象徵較先知異象的深奧而古怪。但以理在異象中見有4巨獸（但七），一個像獅子，有鷹的翅膀，且兩腿直立如人（但七4）。約翰則記4個活物各有6個翅膀，遍體內外都長滿了眼睛（啟四6-8）。這等怪物在啟示異象中屢見不鮮。這種象徵的怪異在於強調隱匿中的真體，是何等重要且又如何超然於理智之上；其深奧性更使人急切解破這些象徵的意義。但以理和約翰筆下那富有象徵性的異象，俱說明未來和超自然的現實是遠遠超越人類經驗和理性範疇。

普世性

啟示文學的基本主題是宇宙由創造到完結的歷史，以及神和祂的子民在歷史中的主要角色。聖經思想的基本架構是一部救恩史。啟示觀則從世界歷史的演進中看到了這部救恩史的輪廓。救恩史是新舊兩約的作者共有的獨特觀念。在人類歷史，尤其是選民歷史的進程中，神藉祂的救贖行動和多方啟示已清晰地顯現了自己。誠然，但以理的中心議題是以色列，他的許多異象描述的世界各國仿如神施展作為的舞臺，以色列在這舞臺上當然是擔當主角。同樣，啟示錄的作者雖然是在安慰和激勵當年的基督徒，但也涉及在羅馬權下的基督教會的經歷。

彌賽亞主義

儘管猶太教的啟示文學不一定提及彌賽亞，然而基督教的啟示文學，尤其是啟示錄，都以耶穌作為彌賽亞的身分，並佔著主要的地位。在但以理書中，猶太人期待的彌賽亞，雖然尚非中心，但已十分重要（但七13、14，九25）。某些猶太教的啟示作品則全無提及彌賽亞，如《禧年書》、《以諾二書》、《摩西升天記》、《巴錄一書》、《以諾一書》（一36，九十一至一〇四章）等。另有一些啟示文學則描述一位作祭司的彌賽亞，或是像大衛的彌賽亞。這些形形色色的彌賽亞形

象可以說明，基督教誕生以前的猶太教對此尚缺乏完整統一的觀念。
David E. Aune
另參：「末世論」；「世代」；「猶太教」；「聖經的詮釋」；「主再來」。

啟示錄(Revelation, Book of)
作者
最早期的見證人認為西庇太的兒子，使徒約翰是啟示錄的作者。亞歷山太著名的主教，俄利根的學生狄尼修（死於264年左右），是教會中第一個懷疑啟示錄是否出於使徒手筆的人。自狄尼修之後，東方教會一直爭論有關本書是否出於使徒手筆的問題，直至亞歷山太的亞他那修（死於373年），才把這浪潮轉向，重新接受使徒為作者的看法。在西方教會，至少自第二世紀中葉開始，啟示錄已廣泛被接受，並列入主要的正典書目之中。
在內證方面，以下各點可以肯定地指出約翰是啟示錄的作者。
他稱自己為約翰（一4、9，二十二8）。這極不可能是筆名，而是一個亞西亞眾教會所熟悉的名字。
這約翰稱自己為先知（一3，二十二6-10、18、19），他因著為主作見證而被放逐（1-9）。以這樣的資格，他帶著權柄向眾教會說話。
他在書中使用舊約和他爾根，這使我們可以肯定他是一名巴勒斯坦的猶太人，熟悉聖殿和會堂的禮儀。他更可能是一名祭司。
啟示錄的作者究竟是誰，誠然是一個難題。然而，早期及廣泛的見證皆以使徒約翰為本書作者，而至今也沒有人能提出具說服力的論點去否定這說法。
寫作年代、地點、對象
只有兩個寫作日期得到支持。較早的日期是在尼祿在任（主後54-68）後不久，這說法在啟示錄本身的內容中有所支持，其中包括書中談及基督徒受逼迫，提及尼祿再現的神話（再現的尼祿將會是全羅馬帝國之惡魔的化身），提及君王崇拜（十三章），及聖殿（十一章；聖殿是於主後70年被毀的）。
另一個更廣被接受的日期主要根據愛任紐的早期見證，他聲稱使徒約翰「在多米田在位（主後81-96）的末年看見啟示」。
本書的寫作地點清楚說明是在拔摩島，那是斯波拉提群島中的一個海島，位於米利都西南37哩，在伊卡里安海之上（一9）。約翰顯然是由於見證耶穌（一9），引來宗教性及／或政府的迫害，被放逐至拔摩島上。

本書對象也明顯是位於羅馬亞西亞省（現今土耳其西部）內的7個歷史上的教會：以弗所、士每拿、別迦摩、推雅推喇、撒狄、非拉鐵非及老底嘉（一4、11，二1）。

背景

啟示錄有別於其他新約書卷的地方，不在於教義，而在於文學體裁和主題內容。啟示錄是一部預言（一3，二十二7、18、19），其中有警告，也有安慰——宣告未來的審判與祝福，並以象徵和異象來傳達。

對於第一世紀的讀者來說，其中的語言和意象並不如對今天的讀者那樣希奇。因此，熟悉舊約的預言（尤其是但以理書和以西結書），對讀者掌握啟示錄的信息極有幫助。

雖然其中使用的象徵和異象令許多人感到迷糊和難解，但實際上這些表達方式能強烈而清晰地描述一些未可見的事實，那是其他任何方法都不能做到的。這樣的語言可引發許多不同的概念、聯想、真實的感受，和神妙的回應，那種效果是多半新約書卷所採用的直接散文形式所不能達到的。

寫給眾教會的信指出7間教會中有5間已陷入嚴重的困境中。主要的問題似乎是對基督不忠誠；這顯出了啟示錄的主題不是社會政治性的，而是神學性的。約翰關心那第一世紀末滲入教會的異端，過於回應當時的政治處境。這異端似乎是一種諾底斯主義的學說。

啟示錄也常被看為屬於一種聖經以外的猶太著作，這些著作稱為啟示文學，其名稱正是由希臘文「啟示」apokalypsis一詞而來。這些聖經以外的啟示文學，是在主前200至主後200年期間寫成的。雖然啟示錄跟啟示文學有不少相似之處，但兩者也有一些明顯的不同之處。

約翰擁有比猶太啟示文學更重要的資料來源，就是耶穌有關末世的教訓，如橄欖山上的言論（太二十四，二十五；可十三；路二十一）。

在教會歷史上，產生了4種解釋啟示錄四至二十二章的傳統方法。

未來派

這一派認為除了第一至三章外，啟示錄中所有異象都是關乎末日基督第二次降臨之前及之後的一段時間。獸（十三、十七章）就是未來的敵基督，牠會在世界歷史最後一刻出現，並在基督再來審判世界和建立世上千禧年的國度時遭擊敗。

最早期的解經家如殉道者游斯丁（死於164年）、愛任紐（約死於195年）、希坡律陀（死於236年）、維多連奴（約死於303年），都屬於這一派，但各有不同的觀點。這未來派的論說自十九世紀起再一次捲土重來，並在今天福音派中廣受支持。

歷史派

顧名思義，這一派認為啟示錄是一段歷史的預言。這一派的論說始於義大利夫羅立斯的約雅斤（死於1202年），他是一名修道士，自稱在復活節晚上得到異象，看見神在歷代中的計劃。他看啟示錄中的1,260日每日為一年時間。在他的構圖裏，啟示錄是關乎西方歷史事件的預言，時間由使徒時代直至約雅斤自己的年代。將這方法應用於歷史而發展出來的各個構圖中，有一個成分是共有的：敵基督和巴比倫跟羅馬和教皇制度有關。後來，路德、加爾文及其他改教家也採取這觀點。

過去派

這一派認為啟示錄所提及的是作者的時代，因此，過去派看第四至二十二章這主要的內容為描述一些約翰當代的事件。他們認為獸（十三章）是羅馬帝國及帝國的祭司。這是許多現代學者所持有的觀點。

理想派

這種解釋啟示錄的方法認為本書的基本性質是詩歌、象徵，和靈意的表達。因此，啟示錄完全不是要預言任何特別的歷史事件；相反地，本書是列出一些沒有時間限制的真理，這些真理乃關乎那一直在教會時代持續著的善與惡的爭戰。這解經系統比其他三個學派出現的時期較為新近。

啟示錄使用舊約的方法是獨特的。在書中404節經文中，有278節提及或引述猶太人的聖經。約翰經常引述以賽亞書、耶利米書、以西結書和但以理書，此外，他也多次提及出埃及記、申命記和詩篇。

寫作目的和教導

英國神學家遂特說：「在形式上，本書是一封書信，包含啟示性的預言，在靈意和內藏的目的上，本書是一卷教牧的書簡。」作為一個先知，約翰是蒙召去把真假信仰分辨出來——揭露亞西亞眾教會的失敗。約翰希望以耶穌因死和復活得勝魔鬼的事實來解釋基督徒的受苦和殉道，從而鼓勵基督徒作真正的門徒。約翰要表明，主會為祂的殉道者（如安提帕，二13）昭雪。他揭示魔鬼和那些跟從獸之人的結局（十九20、21，二十10、15），並描述羔羊和那些跟隨祂之人最終的勝利。

內容提要

啟示錄的主要內容以一系列的「七」來安排，有些是明言的，有些則是暗示的：七教會（二、三章）、七印（六、七章）、七號（八至十一章）、七碗（十六至十八章）、七件末後的事件（十九至二十二章）。我們也可以環繞4個主要異象去劃分本書的內容：（1）人子在七教會中的異象（一至三章）；（2）七個封著的

書卷、七號和七碗的異象（四1至十九10）；（3）基督再來及這世代之結束的異象（十九11至二十1、5）；及（4）新天新地的異象（二十一至二十二章）。

約翰的引言（一1-8）

啟示錄首3章形成一個單元，是比較容易理解的部分。這3章是最為人熟悉的，當中包括全書的引言（一1-8）；第一個異象；人子在七燈臺中間（一9-20）；及致亞西亞七教會的信函或信息（二1至三22）。

首8節介紹了全書的內容，其中盛載著神學性的內容和細節。在一個簡短的前言（1-3節）之後，約翰便以古代書信較冗長的形式向七教會說話（4-8節）。

人子在七個燈臺中間（一9至三22）

簡略地指出本書寫成的背景（一9-11）後，約翰形容他看見「一位好像人子」的，在7個金燈臺中間行走（12-16節）。這人表示自己是那榮耀的主——耶穌基督（17、18節），然後解釋異象中所象徵的意義（19、20節）。最後，主向亞西亞7個教會分別發出詳盡而獨特的信息（二1至三22）。

致七教會的信（二1至三22）

這7個教會包含順從與不順從的典型或代表性的特質，那是給予各個世代所有教會的一個永恆的提醒（參二7、11、17、29，三6、13、22；特別是二23）。七教會的次序（一11，二1至三22）反映了古時巡迴旅行的路線乃由以弗所起行，最後抵達老底嘉。

每一段信息大致上依循著一個一致的結構，包括7個部分：

1.首先指出對象是誰，7封信所用的都是一個共同的模式，如「你要寫信給以弗所教會的使者，說……」。

2.然後提及說話的人是誰。在每一封信裏，說話者證明自己時，都會重複約翰所見關乎基督的異象及祂自我介紹（一12-20）的一部分，如「那右手拿著七星、在七個金燈臺中間行走的，說……」（二1，參閱一13、16）。

3.接著約翰指出說話者所知道的事。祂深知眾教會的工作，在外表的行為以外，他們是否真正對祂忠心。在兩個個案裏（撒狄及老底嘉），那評核完全是反面的。基督教會的敵人是那欺騙人的撒但，他要徹底破壞眾教會對基督的忠誠（二10、24）。

4.說話者審核了眾教會的工作後，便按他們的情況來宣判，祂所用的字眼如「你把起初的愛心離棄了」（二4）或「你……其實是死的」（三1）。其中兩封信沒有嘉獎的話（撒狄、老底嘉）。在各封信中，所有怠慢的態度均被視為背棄昔日與基督之關係的行為。

5.耶穌為了改正和提醒各教會，便頒下一個透徹的命令。這些命令進一步暴露教會那自欺的實際本質。
6.每一封信都包含一句概括性的勸勉：「聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽。」聖靈的話就是基督的話（參十九10）。
7.最後，每封信皆包含一個獎勵得勝者的應許。每一個應許都是末世性的，並與本書最後兩章相關。此外，這些應許是創世記二至三章的迴響：亞當在伊甸園所失落的，基督已重新得著有餘。我們也許可以理解那7個應許是不同的小切面，要合起來形成基督對信徒的一個大應許：哪裏有基督，那裏就有「得勝者」。
七個封了印的書卷（四1至八1）
從四章1節至啟示錄之末，作者廣泛地使用意象和異象，加上這些材料如何跟一至三章連繫起來也是一個問題，有鑑及此，所以解經家在處理這些章節時有極不相同的意見，這是不足為奇的。
一．寶座、書卷和羔羊（四1至五14）　第四至五章合成一個異象，包括兩部分：寶座（第四章），及羔羊與書卷（第五章）。實際上，寶座的異象（四至五章）及揭開七印（六至八1）是一個單一而連續的異象，是不應加以劃分的，我們實在應看寶座的異象為控制著整個七印異象，並因這緣故，是控制著整卷書的（參十四1，二十二3）。
神向約翰揭示了關乎神的威嚴與能力（寶座）的嶄新觀點，使他可以明白地上與七印有關的事件（四1-11；參王上二十二19）。啟示錄在這裏首次向讀者介紹天上與地上交替出現的情景，這情景在以後各章也經常出現。在地上發生的事情，在天上也有其不可分割的另一面。
第五章是第四章已開始之異象的一部分，這異象延續下去就是七印的揭開（六1至八1，參第四章的引言）。整個畫面的活動集中於被殺的羔羊，祂從坐在寶座上的那位手上取了書卷。高潮的重點是被殺的羔羊配受敬拜。
二．揭開首六印（六1-17）　揭開七印的事件延續第四至五章已開始的異象。現在背景移至地上。封著印的書卷本身涉及啟示錄其餘部分是關乎一切奧祕的大結局，即得勝者和拜獸者的歷史目標與終局。作者大致上暗示那些印是代表為最後要成就的事所作的準備。這些準備事件究竟是要等到末日快來臨之前才發生，還是末日之前整段時期都陸續發生呢？這是一個較難解決的問題。
七印跟耶穌在橄欖山上談及末日將至的兆頭是十分接近的（太二十四1-35；可十三1-37；路二十一5-33）。這言論跟啟示錄主要部分的平行實在太顯著，叫我們不能忽視。如此看來，七印就相等於橄欖山言論中之「產難疼痛已開始」。所發生

的事件跟七號（八2至十一19）和七碗（十五1至十六21）裏的事件相似，但我們不應把這些事件跟那些較後期和嚴厲的審判混淆起來。

三．第一個插曲：十四萬四千名以色列人及穿白衣的群眾（七1-17）　這一段的語氣與第六印之主題事件的語氣有所不同，而且第七印延至八章1節才揭開，顯示第七章確是一段插曲。約翰首先看見一些天使，他們等到從以色列各支派出來的十四萬四千人受了印，便把災害傾倒於地上（1-8節）。其後，他看見無數的人穿著白衣，站在神的寶座前；聖經說他們是那些從「大患難」中出來的（9-17節）。有些人把這兩群人分為猶太人和外邦人，有些人則認為他們是同一群人，只是從不同的角度去看而已。

四．揭開第七印（八1）　在插段（第七章）之後，最後一印揭開了，天上有半句鐘的寂靜，目的可能是認真地為臨到地上的審判作準備，或為聆聽地上殉道者的呼喊（參六10）。

首六枝號筒（八2至十一14）

在天上的序幕（八2-5）之後，天使便連續地吹奏6枝號筒（八6至九19），其後又再有一個插段（十1至十一14）。

一．首六枝號筒（八6至九21）　學者各有不同的意見，但似乎最佳的解釋是首5印在年代上是在七號和七碗的事件之前，但第六印已進入了一個憤怒的審判時期，神要在號和碗的審判中把憤怒傾倒出來（六12-17）。那麼，號的審判是在第七印中發生，而碗的審判（十六1-21）則在第七枝號吹響時發生。所以，七印、七號和七碗之間有一些重疊的地方，但也有先後次序和發展。

正如在七印之中一樣，各號筒吹響時均有一個可辨別的著述模式。首4枝號筒跟後3枝有別，後3枝被形容為「禍哉」（八13，九12，十一14），並大致上使人聯想起出埃及記中的十災。

末後的三枝號的審判十分嚴厲，所以特別強調，也被形容為「災禍」（九12）。這3枝號的第一枝是不尋常的蝗蟲之災（九1-11），而第二枝則是一種像蠍子的生物之災（九13-19）。這兩災可被視為成群的鬼魔（參九1、11）。

二．第二個插曲：小書卷和兩個見證人（十1至十一14）　第十章最重要的意義似乎是確定約翰的呼召，正如第11節所顯示：「你必指著多民、多國、多方、多王再說預言。」說得更清楚一點，小書卷的內容可能包括啟示錄第十一、十二和十三章。

眾所周知，第十一章是難解的。本章提及了量度聖殿、祭壇及在殿中禮拜的人，又提到踐踏聖城42個月（1-2節），還有兩位先知見證人被殺和復活（3-13節）。

關於這一章，學者的意見有頗大的分歧，有人認為那是指復興的猶太民族和復活的先知摩西、以利亞，也有人看聖殿為真教會，在大災難時期受到神的保護，而兩個見證人代表在逼迫之下忠心的教會。

第七枝號筒（十一15至十四20）

第七枝號筒吹響，在天上有大響聲宣佈神和基督勝過世界。主題是神和基督的國度——雙重的國度，是永恆的。這意象暗示那曾一度被篡奪和受控制的世上的國，現在終於交還真正的主人和君王手中。這裏宣佈真正的君王掌權了，但敵人在世上的控制權要等到基督再來才完全被破壞（十九11-21）。

一．婦人和龍（十二1-17）　這一章裏有3個人物：婦人、孩子和龍。同時也有3幕佈景：孩子出生（1-6節），龍被逐出（7-12節），龍攻擊婦人及其兒女（13-17節）。

由於經文顯示那被攻擊的婦人，是從基督出生至約翰或再後的日子一直存在的實體，所以在作者的心目中，她必定就是信主的、與神立約的彌賽亞群體。

婦人是在生產的陣痛之中（第2節）。作者強調她在肉體與心靈上的痛楚與苦難。其痛苦的意義是，忠心的彌賽亞群體一直在受苦，其苦難是彌賽亞自己和新時代到臨的前奏（賽二十六17，六十六7、8；彌四10，五3）。

二．兩個獸（十三1-8）　第十三章從內在的掙扎（十二章），轉移至在地上實際攻擊神子民的力量——就是兩個得到從龍而來之精力的獸。兩個獸所作的，就是龍最後向婦人的後裔宣戰（十二17）的途徑。

龍和第一個獸同謀引誘世人敬拜獸。兩個同謀者又召來第三個人物——從地中上來的獸，這獸必定是與羔羊相似，以致能誘惑耶穌的跟隨者。在爭戰進行中，龍那欺騙人的方法愈來愈狡猾，因此，作者呼籲讀者留意一些標誌，叫他們能分辨像羔羊的獸和真正的羔羊（參十三11與十四1）。

三．地上的收割（十四1-20）　前兩章已向基督徒指出實際的情況，就是末日臨近時，他們會不斷受攻擊，並要犧牲，像羊一樣。這部分顯示他們的犧牲並不是沒有意義的。在第七章，十四萬四千人只是受了印記，但他們在這裏顯然已得著釋放。狂濤過後，錫安山屹立在眾水之上，羔羊坐在榮耀的寶座上，屬於祂自己的人圍繞著，唱得勝之歌，神的同在充滿了宇宙。

第十四章簡單地回答了兩個迫切的問題：那些拒絕接受獸之印記和被殺的人將會怎樣（1-5節）？獸和牠的眾僕人將會如何（6-20節）？

七碗（十五1至十九10）

七碗的審判構成了「第三樣災禍」，十一章14節曾宣佈這災禍「快到了」（參看

有關十一14的註解）。這最後的災難發生的時間，就是耶穌在橄欖山上的言論所說的「那些日子的災難一過去」，並可能是應驗了祂那關乎末世的話：「日頭就變黑了，月亮也不放光，眾星要從天上墜落，天勢都要震動。」（太二十四29）

一．準備：7位天使掌管末了的七災（十五1-8）　第十五章跟舊約出埃及的記述有關，並強烈地反映出古代會堂中的禮儀傳統。這章有兩個主要的異象：第一個異象描繪得勝者以勝利的姿態從嚴格的考驗中出來（2-4節）；第二個異象是7個穿著白衣和金帶、掌管七災（七碗）的天使，從天上的聖殿出來（5-8節）。

二．傾倒出碗之審判（十六1-21）　這些審判迅速地一個接一個地發生，只在第三位天使和祭壇對話時稍作停頓，對話所強調的是神判斷之公義（5-7節）。這迅速的節奏可能由於約翰欲表達首6碗的遠景，然後立即來到第七碗；這一碗對巴比倫的審判比前6碗更能引起人的興趣，並且作者要詳盡地記述這審判。最後3災的效果是社會性和心靈上的，並從大自然轉移至人類。

三．大淫婦和獸（十七1-18）　現代多半釋經學者皆認為巴比倫代表羅馬城。獸代表整個羅馬帝國，包括其轄下各省和人民。

然而，把巴比倫簡化為羅馬的解釋並不足夠。因這緣故，我們不能將巴比倫限制於過去或將來一個歷史上的實體；巴比倫可有多重意義（參十一8）。哪裏有撒但的謊言，那裏便有巴比倫。巴比倫在這裏最好理解為所有世上堅持與神敵對者的象徵。巴比倫是超歷史的實體，包括一些拜偶像國度，如所多瑪、埃及、巴比倫、推羅、尼尼微和羅馬。巴比倫是一個末世的象徵，代表了撒但的謊言和勢力，這是一個屬天的奧祕，不能完全局限於地上團體。巴比倫代表世上整個背棄神的文化，而屬天的系統則以新耶路撒冷來描述。羅馬只是整個叛逆體系其中一個彰顯而已。

四．大巴比倫的陷落（十八1-24）　第十八章描述了先前宣告過有關大淫婦的「審判」（十七1）。約翰藉著一個商業大城之傾倒的意象，描繪大淫婦——巴比倫——最後被擊倒。

五．因巴比倫被毀而感恩（十九1-5）　天上的詩班忽然高聲歌唱，進入讚美神的大典中，跟巴比倫大淫婦的哀歌簡直是一個強烈的對比。

六．羔羊的婚筵（十九6-10）　最後，另一批群眾（第6節）——那蒙救贖的人群（參七9），其歌聲響徹四周，完成了讚美的循環。他們說出最後的讚美——哈利路亞，叫人想起偉大的王詩（九十三1，九十七1，九十九1）。

基督再來和日期圓滿的異象（十九11至二十15）

一．第一和第二件末後的事：騎白馬者和獸之被毀（十九11-21）　在某種意義上，

這描述基督再來和獸最後被擊敗的異象，可被看為前一部分（1-10節）的高潮，或7件末後的事之第一件；7件末後的事就是：基督再來；獸被擊敗；撒但被捆綁；千禧年；撒但被釋放及其最後的結局；最後的審判；新天新地與新耶路撒冷。
雖然撒但在十字架上已遭受到致命的一擊（參約十二31，十六11），但他在現世仍繼續散佈罪惡和欺詐（參弗二2；帖前三5，彼前五8、9；啟二10）。然而，他是一個被廢立的君王，現在已在基督的主權下，只是被容許去繼續他的罪行一段短時間，直至神的計劃完成了。在這幅獸及其諸王和軍隊被擊倒的圖畫中，約翰讓我們看見這些邪惡的勢力最後要迅速地被萬王之王、萬主之主完全毀滅（17-21節）。
二．第三和第四件末後的事：撒但被捆綁和千禧年（二十1-6）　千禧年給看為末世論中最具爭議性和最有趣的問題之一。主要的困難是：千禧年是指在地上一段和平的統治，而這段統治會在這世代結束之前出現，還是整段經文只是象徵性的，代表基督徒一些現今的經歷，或一些未來會發生而非歷史性的事實。前一種觀點稱為前千禧年派，後一種則稱為無千禧年派。
在殉道的先賢復活與基督一同掌權時（4-6節），神命天使捆綁撒但，把他迷惑人的活動從地上除去（1-3節）。
三．第五件末後的事：釋放撒但及其最後的結局（二十7-10）　在以西結書三十八至三十九章中，歌革是指一群北方的外邦入侵者之王，這些入侵者特別包括來自遠方之瑪各地的西古提遊牧民族。然而，在啟示錄中，這些名字是象徵那些被撒但欺騙，要攻擊聖徒的最後敵人。這意義上的改變，是因為在拉比圈子裏，常用「歌革和瑪各」來象徵詩篇第二篇中那些背叛神和彌賽亞的「列邦」。
四．第六件末後的事：白色大寶座的審判（二十11-15）　詩體意象的語言捕捉了世上所有事物都會漸漸消逝的特性（約壹二17）。現在唯一實在的，是神坐在審判的寶座上，所有人都必須站在祂面前（來九27）。只有祂的判決是聖潔和公義的（以「白色」的寶座作象徵）。這異象表明，縱使世上歷史的進程似乎跟神的旨意背道而馳，但世事沒有一天或一刻曾減損神絕對的主權。
五．第七件末後的事：新天新地和新耶路撒冷（二十一1至二十二5）　約翰以寶石和精金，純如玻璃及各樣的色彩，來揭示一套神學。其中充滿許多原始的意象：教會被稱為新婦（二十一2）；神要將「生命泉的水白白賜給那口渴的人喝」（二十一6）；十二及其倍數（二十一12-14、16、17、21）代表完全；而四方的城表示圓滿（二十一16）；其中充滿了色彩斑斕的寶石，也有光和神的榮耀（二十一11、18-21、23、25，二十二5）；那裏有一道「生命水的河」（二十二1）和「生命樹」

（二十二2）；「海」卻沒有了（二十一1）。
這裏充滿了舊約的典故。約翰在本章的意象反映了以賽亞書六十、六十五章和以西結書四十五至四十八章。約翰把以賽亞書中新耶路撒冷的異象，跟以西結書中新聖殿的異象編織起來。舊約各種應許匯聚在約翰的思想中，這似乎顯示他認為新耶路撒冷是所有這些預言的應驗。那裏也有創世記一至三章的典故：沒有死亡和痛苦，神好比在伊甸園中與人同住，有生命樹，咒詛已除去。天地萬物已回復其原來的特質。
我們可留意這異象跟那致七教會的函件中，給予得勝者的應許（二至三章），是有關連的。例如，神應許賜生命樹給以弗所的得勝者（二7；參二十二2）；給推雅推喇的得勝者賜制伏列國的權柄（二26；參二十二5）；給非拉鐵非的得勝者寫上神之城的名——新耶路撒冷（三12；參二一2、9-27）。在某種意義上，全本啟示錄中各主要部分都有出現在二十一和二十二章之中。
約翰的結語（二十二6-21）
先前的讚美歌（一1-8）以完美的技巧又再一次在結語中響起：本書以眾天使、耶穌、聖靈、新婦，及最後以約翰的說話（第20節）來結束。
Alan F. Johnson
另參：「啟示文學」；「但以理書」；「末世論」；「約翰的生平和著作」。

蛆蟲／蟲(Maggot)
蒼蠅的幼蟲（伯二十五6；賽十四11）。
另參：「動物（蒼蠅、蟲）」。

確據(Assurance)
指對自己的信仰或行動有把握、有確據。希伯來書的作者指出「有滿足的指望」（來六11），和「充足的信心」，或掌握「所望之事的實底」和「未見之事的確據」（來十22，十一1），就是引導信徒持身行道的根本。保羅指出，信徒若能「真知」基督的福音，必會「因愛心互相聯絡」（西二2），並享有「基督豐盛的恩典」（羅十五29）。
認識神的權能，必使懺悔的罪人和軟弱的信徒全心祈求神的拯救，並穩行在祂的愛中。耶穌說：「凡父所賜給我的人，必到我這裏來；到我這裏來的，我總不丟

棄他。」（約六37）
神已為拯救我們作了萬全的計劃和安排，凡信祂的人必蒙祂悅納與赦免（約三16）。基督的羊裏聞其聲而隨其行的，必永不滅亡或從祂手中被奪去，因為耶穌說：「我父把羊賜給我，他比萬有都大，誰也不能從我父手裏把他們奪去。」（約十29）
全心全意信託於神者必消除驕傲，不再靠自己的善行得救（太七21-23；林前十12；來三12），又不會因罪孽深重而痛苦疑慮。因「得救是本乎恩」（弗二8），所以疑慮重重的信徒盡可倚賴基督已完成的救贖大工，享受安息，只因「那在你們心裏動了善工的，必成全這工，直到耶穌基督的日子。」（腓一6）
耶穌升天作我們的保惠師，為我們的堅信增添了充分的保障，因為「有耶穌基督已經死了，而且從死裏復活，現今在神的右邊，也替我們祈求」（羅八34；約壹二2），所以，「凡靠著他進到神面前的人，他都能拯救到底。」（來七25）
確據的另一個支柱，是聖靈常與信徒同在。聖靈為「初結果子」（羅八23）。應許及保證更大的收獲行將必至。聖靈所結的果子，便是仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制（加五22）。須知這些是特加於信徒生命的品質，而絕非與生俱來的人性；所以，「神將他的靈賜給我們，從此就知道我們是住在他裏面，他也住在我們裏面。」（約壹四13）
確據不獨為求神拯救者所需，心中疑惑的基督徒也可以有堅信。彼得前書一章3-5節提及，基督徒靠著基督的救贖而蒙受「重生」，並有了「活潑的盼望」，他們因相信得救而蒙神大能的保護。保羅在羅馬書第八章中，列舉了大量確據來堅定信徒的信念，他說：「神既不愛惜自己的兒子，為我們眾人捨了，豈不也把萬物和他一同白白地賜給我們嗎？」既然有神稱他們（基督徒）為義，有誰能控告神的人呢？保羅的結論是：儘管有患難，有困苦，有逼迫，有飢餓，有赤身露體，有危險，有刀劍，然而我們「靠著愛我們的主，在這一切的事上已經得勝有餘了」，所以無論何事，「都不能叫我們與神的愛隔絕；這愛是在我們的主基督耶穌裏的。」（羅八31-39）
另參：「堅忍」。

窮人(Poor, The)

貧窮是一件壞事

聖經有時會很簡單地解釋一個人為甚麼會富裕或貧窮。一個人若喜愛耶和華的律法，「他家中有貨物，有錢財」（詩一一二3）；「凡他所做的盡都順利」（詩一3）。對於舊約的以色列，這些觀念並不像表面看來那麼簡單。罪惡和貧窮確實是有關連的，以色列人的社會是根據神所定下的規條而建立的，若當中有貧窮，則表示神的律例在某些地方給破壞了。先知常抨擊一些罪，這些罪使人的鄰舍變得貧窮（賽十1、2；耶二十二13；結二十二29；摩二6，五11、12，八4-6；彌二2）。無論一個人是因本身的罪或別人的罪而變得貧窮，舊約均視之為一件要對付的罪惡，而律法也提供許多解救的方法（例：出二十二21-27；利十九9、10；申十五1-15，二十四10-22）。神關懷有需要的人，而祂也期望其子民能這樣做。

在兩約之間時期，這種關懷的行動在散居於地中海的猶太群體中仍繼續進行，而後來基督教會又負起了這個責任（徒十一29，二十四17；羅十五26；林前十六1；加二10；雅二15、16；約壹三17）；對基督徒來說，施捨是主明明要求他們盡的義務（太六2-4；路十二33）。這並不是初期教會實行的原始共產主義，因為他們若都放棄了個人的財產，便不可能做到聖經所記載的——就是「照各人所需用的」，分別給予金錢或財物（徒二45，四35）。

雖然貧窮的存在，為富人提供了表現其慷慨的機會，但貧窮本身（在新約也像在舊約一樣）是一件壞事。因此，聖經常用貧窮的反義——豐富，來作一些好事的隱喻；事實上，對至美的事也是如此描寫：「基督那測不透的豐富」（弗三8；參林後六10，八9）。

貧窮是一件好事

我們可以看見，在某種意義上，行義會令一個人昌盛，行惡則令他貧窮。但日常生活比這情況複雜得多。上文所提及的詩篇第一和一一二篇只反映了事情的一面。惡人的昌盛（詩七十三3）及其必然結果又怎樣解釋？義人為何又會貧窮？聖經的答案（例：詩三十七，四十九，七十三各篇；參伯二十一）當然是：惡人的錢財只是短暫的東西，而義人雖然在物質上貧窮，但在靈裏卻是豐裕的。

好人可能常是貧窮的，絕不是富裕的——這觀念有時會奇怪地顛倒過來。義人可能是貧窮的，但聖經有時似乎斷定貧窮就是義。當然並不必然是這樣（箴三十8、9），但這種說法卻經常出現，尤其是在詩篇之中（例：九18，十14，十二5，三十四6，三十五10，七十四19）。我們必須仔細研究這一點；在細想之下，這論點又不那麼奇怪，由於神特別關懷貧窮的人，所以窮人可能也特別專注神，原因有

二：（1）若以色列中有貧窮的現象，那是因為當權者誤用了權力；窮人會尋求神的幫助，因為神的治權被藐視，神必須證明自己的真實性。（2）因為在那境況中，已無別的求助之門。這樣，「貧窮」幾乎成為了一個術語，「窮人」就是謙卑的人；謙卑的人就是敬虔的人（詩十17，十四5、6，三十七11；番三12、13）。正如富有會助長放縱、自滿、驕傲，以及藐視和欺壓同胞，貧窮則應鼓勵人培養相反的德性。

這樣，貧窮就不是一件需要逃避的惡事，而是要追求的理想。「貧窮」與「敬虔」在舊約既是幾乎可以互用的術語，在兩約之間時期，許多猶太人便批評一些擁有私人財產的人。這類猶太人包括愛色尼派，以及在死海附近與愛色尼派相關的昆蘭社團。事實上，昆蘭社團更自稱為「貧窮者」。這傳統在新約時代仍延續著，在耶路撒冷的「窮人」有可能是指教會中某一群人（甚或指耶路撒冷教會整體而言；參羅十五26；加二10）。後來確實有一個猶太基督徒宗派在耶路撒冷冒起，稱為「伊便尼派」（源自希伯來文「貧窮」一詞）。

當然，新約清楚教導我們，內心的態度才是最要緊的。貧窮卻貪婪，富裕卻慷慨，也是十分有可能的事。即使如此，因著以上簡述的舊約背景，各卷福音書給這兩詞的涵蓋意義是：「富裕」等同「壞」，「貧窮」等同「好」。另一方面，撒都該人在世界的物質上是富裕的，而法利賽人在屬靈的驕傲上也是豐富的，有財富的人是自利的、愚蠢的，並有嚴重的屬靈危機（可十23；路十二13-21，十六19-31）。另一方面，像耶穌的家人和朋友那樣虔誠和單純的人，則代表了普遍的窮人。

因此，第一福的兩個版本實際上都是指同一件事。馬太指出其深層意義：「虛心的人有福了」（太五3）；路加則指出其廣泛的意義。當他說：「你們貧窮的人有福了」（路六20），他是指那些有需要——任何方面的需要——而轉向主的人（路六17-20）。基督到世上來，就是要把福音帶給這樣的人（太十一5；路四18）。

基督自己親身體驗了這理想，祂在世上的生活中，顯示「除了父神的關愛，就沒有別的東西可以投靠」（太八20）的意義，而最後祂更讓自己的生命也被奪去（腓二5-8）。這樣，兩方面的教導便匯聚在一段經文中：「他本來富足，卻為你們成了貧窮，叫你們因他的貧窮，可以成為富足。」（林後八9）我們無助的貧困是一種災難，祂卻把我們從其中拯救出來；祂刻意選擇的貧窮，就是拯救我們的途徑。

Michael J. Wilcock

另參：「財富」；「公義」；「工價」；「施捨」。

親嘴問安(Kiss, Kiss of Peace)

象徵愛和情誼的動作。在聖經裏，親嘴的含義頗廣。除了在親人之間的情意表達外（創二十九11，三十三4），有時也流露邪惡之意（箴七6-13）。親嘴也常表示效忠和尊崇（撒上十1；伯三十一27）；但在神的眼中，這種表達方式可能是罪惡的（王上十九18；何十三2）。隨著親嘴而來的，或許就是偽善，甚至背叛（太二十六48、49）。

新約有5節經文提到「聖潔的親嘴」，後來在教會的禮儀中稱為「親嘴問安」（羅十六16；林前十六20；林後十三12；帖前五26；彼前五14）。彼得說到「愛心的親嘴」，是與問安相提並論的。在聖經裏，對親嘴一事，雖然沒有加以描述和限制，但它顯然是基督徒之間藉以互相表示弟兄之情（帖前五25-27）。

在使徒時期以後的幾個世代，親嘴問安在崇拜儀式中佔有一定的地位。二世紀中葉後，殉道者游斯丁說到在禱告結束後，全體會眾互相親吻。結果，親吻之禮就編排在聖餐前舉行。以後，親吻禮由簡單的鞠躬禮代替。具天主教傳統的教會，可能仍以其他方式遵守親吻禮，諸如親吻敬拜者所視為神聖的聖壇和其他聖物等。握手似乎實際地取代了親吻，作為基督徒合乎規範的致意禮儀。但無論以甚麼形式表示互相尊敬，真正愛的表達，是以對神的兒子的尊崇為始，就是憑信心「親吻」祂（詩二12）。弟兄之愛的一切敬虔流露，都必須出自愛祂的心。

錢幣(Coins)

錢幣是商品交換的媒介，金屬製，有一定的形狀、重量和成色，並鐫有易於辨認的權威標記。英文的「錢幣」一詞本是指製造金屬貨幣使用的一種楔形鑄模。據考，早在主前八世紀末就有鑄幣之舉（按：英文指「鑄幣所」的“Mint”和指「錢」的“Money”，均源自拉丁詞Moneta，代表羅馬女神優娜，因最初曾在優娜神廟內鑄幣）。主前五世紀的希臘史家希羅多德記述，呂底亞國王克利薩斯（主前560-546）首鑄金銀合金的古幣；鑄金幣似也是該王的創舉。金、銀、銅質的古幣抗蝕性極高，可經久存，加之幣面上總有年代和其他方面的銘文，故有很高的考古價值。錢幣雖廣被接納為交易媒介，但不免有弄虛作假之舉。流通的錢幣常有贋品（如在次金屬表面鍍銀），所以很多古錢上都帶有檢驗幣質的深槽。這種做法直至十八世紀才消失，因為是時已發明了在錢幣的邊緣壓印花邊之法來防止偽造。

巴勒斯坦最古的錢幣

波斯大利烏大帝在位期間（主前521-486），始有官府發行的錢幣流通於巴勒斯坦。

是時有金幣「達利克」和其他銀幣，幣形橢圓，陽面均鑄有波斯王受袍加冕圖，王面右半跪，右膝著地，左手拿弓，右手拿箭（或矛）。金銀幣大小相同，一金幣價值相等於15枚銀幣。陰面均空白，這是波斯古幣的共同特徵。

以斯拉記二章68-69節記所羅巴伯領導回國的猶太人捐金61,000達利克，來重修毀於尼布甲尼撒之手的聖殿，這是聖經首次提及正式貨幣單位之處，自此記值均用「達利克」，而古老的「他連得」和「舍客勒」便專作重量單位使用了。這是一個很值得注意的轉變。尼希米記載各宗族捐金41,000達利克，捐銀數千彌拿（尼七70-72）。這「彌拿」並非貨幣單位，而是巴比倫重量單位。1彌拿銀子相當於70米所波大米「德拉克瑪」。

波斯銀幣在巴勒斯坦通行之日，在西方普遍流行的雅典錢幣「四德拉克瑪」（價值相當於4個德拉克瑪），開始流通至腓尼基、以色列和非利士的沿海一帶。考古學家從地中海東岸挖出了大量雅典錢幣。這些錢幣在波斯帝國期間，以至波斯帝國被亞歷山大大帝征服之後（主前334-330），一直流通使用。四德拉克瑪錢幣的重量和設計一直保持不變，其陽面鑄雅典娜頭像，面右，戴花環頭盔；陰面鑄梟鳥正面圖，身略右傾，其右端有「雅典」字樣，其左上端鑄橄欖一枝，象徵女神賜給雅典城之恩惠。錢體厚重，銀質極純，在國際貿易中大受青睞，希臘商人使用這種貨幣，大受歡迎，從小亞細亞輸入各種貨物。

由於這種錢幣極受歡迎，巴勒斯坦的猶大省曾仿鑄錢幣自用，其幣面有“YHD”（猶大）字樣可資識別。靠近非利士邊界某城所鑄之銀幣，陽面鑄一人（或神）之頭像、虬髯，面右，戴東方式帽子；陰面為雅典梟並橄欖枝，鑄工極粗劣。這種錢幣今出土者極少，可知當年流通不多。還有一種價值二德拉克瑪的銀幣，為希臘帝國鑄於主前四世紀，而於整個羅馬時期猶通行不廢。希臘錢幣於亞歷山大帝國時代，曾在西起今之南斯拉夫、東達巴基斯坦這樣遼闊的領域內流通，在猶大的商業上自然也是重要的貨幣之一。

波斯時代腓尼基兩大商埠推羅和西頓所發行的舍客勒銀幣，在亞歷山大東征後仍流通於猶大地。西頓舍客勒銀幣鑄有城牆雉堞，一泊於港內的商船並兩頭立獅拱衛左右；另有一種價值兩舍客勒的銀元，陽面鑄有波斯王攜兩名隨從駕車趨左，陰面鑄戰船破浪而行。

至於推羅的舍客勒錢幣，陽面鑄錦袍珠冠的巴力騎鳥翼魚尾神駒，立在浮於海的大魚背上；陰面有埃及梟，面右，並有作為法老王徽的牧杖和槤枷。在希臘時期和西流基時期，推羅還發行了一種四德拉克瑪（或舍客勒）的希臘式銀幣，陽面有巴力赫拉克里頭像，戴勝利花環；陰面有左趨大鷹一隻，並有銘文為「庇護聖

城推羅」。這些銀幣均鑄有發行日期，最晚的鑄於主前126年，其時西流基王朝允准推羅有自治權。主前31年，死海附近的修道中心昆蘭毀於地震，直至二十世紀經考古發掘，從修道院儲藏室的地下掘出大量古幣，為四德拉克瑪和二德拉克瑪的推羅銀幣。根據耶穌時代的出土古幣，可知推羅舍客勒於巴勒斯坦通行多年。聖經記載使徒彼得從魚口中取出「一塊錢」，恰夠他和耶穌當繳的稅銀（即「聖殿稅」，參太十七27；修訂標準譯本作「舍客勒」），這「一塊錢」大概就是推羅的四德拉克瑪銀幣。加略人猶大賣主所得的「三十塊錢」大概也是這種推羅銀幣，但也許是西流基王朝末年，腓力普斯非拉鐵弗在位時（主前92-83）發行的一種銀幣。該幣陽面為王的頭像，曲髮；陰面是坐姿的丟斯，手握尼克（勝利女神）；幣上有大字銘文：「國王腓力以比反尼非拉鐵弗」。「以比反尼」意即神的顯現，「非拉鐵弗」即「弟兄相愛」之意。腓力王在位正當西流基王朝衰敗之時，戰事頻仍，他大量鑄造和發行貨幣，以致今日所見之腓力古幣較西流基其他諸王遺世的古幣均多。

西流基王朝的四德拉克瑪銀幣通行於巴勒斯坦之前，埃及銀幣曾充斥那裏的市場。亞歷山大帝國甫崩，多利買便控制了巴勒斯坦，直至主前200年，多利買五世被敘利亞安提阿古三世擊潰之後，政權始行易手。起初，西流基諸王也像多利買諸王一樣，對其治下的猶太宗教很是寬容，但是後來卻採取了嚴酷的鎮壓政策。結果便發生了主前175年12月猶大馬加比所領導的猶太人起義，將聖殿中的異教污染清除一盡，重新向神奉獻聖殿。這個勝利的日子被定為「修殿節」，年年加以隆重紀念。

「他連得」是重量單位，也用作代表一定數量的金或銀，在錢幣出現之前曾作交換媒介。主前133年，馬加比王朝的許爾堪為保存耶路撒冷起見，曾動用大衛墓穴中儲藏900年之久的儲備，以3,000他連得白銀為贖金，換得西流基王安提阿古七世從耶路撒冷撤兵。主後66年羅馬人從聖殿中掠去黃金17他連得，相當於現今西歐大都會中17幢高級住宅的價值。

馬加比至希律亞基帕一世期間

這個時期，猶太人雖在本族王朝統治之下，卻仍沿用推羅、埃及和西流基王朝的錢幣，直至多年之後，始有本國的新幣發行。新鑄的猶太錢幣銀舍客勒，幣面圖案是一隻聖杯和一束石榴，原以為是西門馬加比在位期間（主前142-134）鑄造的，近年經考古發掘證明，當為第一次猶太革命期間（主後66-70）所發行。

猶太人鑄幣之初頗有一些困難。首先是新建鑄所，其次是缺乏造模鑄型的工匠；再者，當時猶大通行的錢幣全是異邦所鑄，工藝之精湛固然是猶太人所望塵莫及，

且幣面非王者像即神祇像，這是猶太人所絕不能仿製的，因為十誡明令：「不可為自己雕刻偶像」（出二十4）。直至羅馬統治時期，才有鑄羅馬皇帝頭像的錢幣出現於巴勒斯坦。

哈斯摩寧（也稱馬加比）王朝的許爾堪一世（西門馬加比之子，主前134-104在位）始發行本朝錢幣，鑄造了一種稱作「雷普頓」的銅錢，價值1/100德拉克瑪（1/400舍客勒）；陽面有一對羊角和石榴圖案，象徵神賜的豐足；陰面以花環為緣，銘文是：「大祭司約翰並猶太國」。今從出土的古幣中常見有該種錢幣，且以亞歷山大楊紐（許爾堪一世之子）年間發行者為最多見。是時各地往耶路撒冷聖殿禮拜者甚多，如欲奉獻金錢，則先需將各種錢幣兌換成猶太雷普頓，為此於聖殿外邦人院內專設有兌換處。耶穌「推倒兌換銀錢之人的桌子」（太二十一12），「倒出兌換銀錢之人的銀錢」（約二15），當中提及的那些「銀錢」，恐怕大多是哈斯摩寧王朝所鑄的雷普頓小錢。耶穌曾稱讚一個窮寡婦所奉上的「兩個小錢」，無疑即這雷普頓，耶穌說：「他們（財主）都是自己有餘，拿出來投在裏頭；但這寡婦是自己不足，把她一切養生的都投上了。」（可十二44）

主前63年，許爾堪二世（哈斯摩寧王朝開創者約翰馬加比之孫）與其弟亞利多布二世有王位之爭，曾請羅馬大將龐培調解。龐培大軍一來，整個聖地遂落入了羅馬的掌握之中。後來許爾堪二世雖仍有稱王，但只是虛有其表，實權已落入安提帕特之手，其子便是最得羅馬宗主歡心的大希律。大希律先是在安東尼的支持下取得了猶大實權，後又於主前38年娶許爾堪二世的孫女為妻，贏得了擁護哈斯摩寧王朝的猶太人的歡心。主前31年，安東尼於艾克田之役被奧克他溫（該撒亞古士督）擊潰，大希律又與勝利者議和，且取得了統治巴勒斯坦全境的「藩王」地位。

大希律既獲權鑄幣，在幣面設計上可隨意而為，但是他仍照舊樣鑄造。他發行了雷普頓小銅幣：陰面仍是羊角加石榴束的老圖案，只在陽面鑄上了「希律王」的名號。後又發行一種大銅幣，陽面是一個馬其頓戰盔，陰面是一尊很精緻的三足祭壇，並鐫有希律名號。希律在位晚年又有鑄麥穗、鷹、花環圖案的銅幣問世。除銅幣外，希律始終未發行銀幣，只使用外邦的銀幣，如推羅、敘利亞、小亞細亞、羅馬、希臘等銀幣。

主前4年大希律崩，其子希律亞基老即位。他發行的銅幣陽面是一束葡萄，並有希臘銘文；陰面有馬其頓雙翎戰盔。幣面鑄葡萄圖案始於許爾堪二世，今又為現代以色列國所採用（見1948年發行的第一批硬幣），這顯然是出自聖經將以色列人喻為神所栽種的葡萄樹之典故（賽五）。

主後4年，希律安提帕登基，他已失去對猶大和撒瑪利亞的治權；原猶太王國的本土已為羅馬總督所控制，他們則直接聽命於羅馬皇帝。猶大省首任巡撫是哥波紐，他是於敘利亞總督居里紐轄下的（參路二2）。是時有一系列新銅幣發行於世，圖案多是農林作物，如棕櫚枝、海棗樹的羽狀葉冠等，另也有花環和羊角。以後數十年雖時有新幣發行，但圖案多不離此格。

羅馬署猶大巡撫以本丟彼拉多（主後26-36在任）最為人知。他監製的銅錢在圖案上頗能標奇立異：如一種銅幣其陽面有占卜官的權杖圖（狀似牧羊杖）；有長柄勺圖（是祭禮上舀湯獻祭的器具）；陰面鐫羅馬皇帝年號（主後30-31）。聖經記載窮寡婦投作捐項的兩枚銅錢有可能是彼拉多在任時所鑄，但更可能是哈斯摩寧王朝許爾堪或楊紐所發行的舊銅幣，因這種銅幣的設計絕無異教影響，故最宜用於聖殿捐項。

希律亞基帕一世（大希律的嗣孫，主後37-44在位）發行的錢幣甚多，在遺世的古幣中常有所見。他繼承了希律家族的親羅馬政策，這在他的錢幣圖案上也有所反映。有一種銅幣，陽面圖案是一把錐形傘（大概是象徵希律王朝對猶太百姓的保護），傘下鐫希臘文標明是亞基帕一世在位；陰面是麥穗圖案，共3穗，也有年號鐫文。希律亞基帕還為該撒利亞港特鑄一種大銅幣，今已罕見。其陽面為亞基帕頭像並有銘文：「該撒之友亞基帕王」；其陰面為一手掌船舵一手持豐饒角的人像，有銘文：「該撒在奧古斯都港」。

另有一種直徑一吋的大銅幣，其陽面鑄皇帝頭像，有銘文是「提庇留該撒亞古士督」；陰面鑄廟廊，有年號並銘文如陽面者鑄於廟廊牆上，另有二人在廟廊門前相向而立。據考，該廟是該撒利亞的亞古士督廟，二人則一為提庇留，一為希律。從年號可知，「提庇留」其實是革老丟（主後41-45在位），因為革老丟即位後的帝號曾用「提庇留革老丟土魯斯」。希律亞基帕一世既死（徒十二20-23），則猶太人的附庸王朝也隨之結束了。

新約時代的羅馬錢幣

早在主前348年，羅馬人即鑄銅幣流通於世，名為「阿斯」。羅馬一磅的重量稱「阿斯」，相當於今制之12盎司。起初銅幣之重實足12盎司，商旅攜帶不便。後來則漸減，形也趨圓，至主前241年，每枚阿斯已減至2盎司；又50年，則減至1/2盎司。於耶穌降生前後，羅馬官府曾為亞西亞諸省特鑄銅幣以資流通。此種銅幣陽面是亞古士督頭像，陰面為月桂花環。其時尚通行一種小錢，僅及1/4阿斯。

在希臘古幣中也有一種小銅錢稱「阿沙利安」，首鑄於主前一世紀，至基督教時代仍通行。其中一款設計，於陽面鑄斯芬克斯（翼獅怪獸）像，陰面為一雙耳酒

罈圖案。新約所謂「一分銀子」，不知是阿沙利安，還是阿斯，還是值1/4阿斯的小錢？聖經說「兩個麻雀不是賣一分銀子嗎？」（太十29；參太五26；可十二42；路十二6）顯然，經文之意是極言其值之微，故聖經譯本也以本國最低幣值的錢幣來翻譯，如欽定本之「法尋」（按：「法尋」為英國舊時值1/4便士之硬幣），及和合本之「一分銀子」。

希臘文的迪納里斯（欽定本譯作「便士」，和合本譯作「一錢銀子」），是新約時代一個普通勞動者一天的工價。如馬太福音二十章2節記述一位家主僱工在他的葡萄園工作，講定的工價是「一天一錢銀子」；而當時的旅館費用，一宿是「二錢銀子」（路十35）。由於羅馬的迪納里斯對英國貨幣的影響，後來英國的「便士」都以“d”為代號。

既然傭工一日的工價才是「一錢銀子」，所以耶穌的門徒聽見要為五千人預備膳食，就十分震驚地說：「就是二十兩銀子的餅，叫他們（五千人）各人吃一點也是不夠的」（約六7）；那是相當於一個勞動者工作200天的工價。

新約所用的「亞基利安」是銀子之通稱，其廣義即錢財（路九3；徒八20），就當時通行的貨幣而論，既可能指每枚為四德拉克瑪的銀幣，也可能指羅馬的迪納里斯。

耶穌在世期間並一世紀之後半期，巴勒斯坦所流通的金幣銀幣主要來自羅馬。另有價值4德拉克瑪的大銀幣，卻是來自埃及、腓尼基和安提阿。新約常提及的銀幣是指羅馬的迪納里斯和希臘的德拉克瑪。不過，從迄今出土的古幣中，卻極少見有一世紀鑄的德拉克瑪，可見該詞在當時多是指羅馬的迪納里斯。迪納里斯與德拉克瑪在大小與價值上差不多。據考羅馬當局准許屬邦自鑄錢幣的情況只是少數，這恐怕是德拉克瑪漸次絕跡的主要原因。

疑耶穌童年時代猶有猶流該撒鑄的迪納里斯流通於近東一帶。猶流該撒晚年始鑄有其頭像的銀幣。其早年的銀幣則有兩式：一為鑄維納斯頭像（他們相信該女神是猶流家族之本源），一為鑄大象圖或其他象徵武功的圖案（紀念猶流征服高盧）。另有一種迪納里斯，陽面鑄猶流立像，戴大祭司面罩，幣上有銘文為：「永遠的獨裁者該撒」（這是主前45年元老院授予猶流的稱號）；陰面鑄維納斯立像，左手執銅杖，右手握勝利女神尼克小像，下鑄一行小字，是鑄幣者的名字。

該撒亞古士督詔令天下作人口普查（路二1、2），時值耶穌降生（主前6或5年）。亞古士督在位很久（主前27至主後14），發行的迪納里斯有數種之多。其陽面全為亞古士督像，且有銘文為「神子亞古士督」（即猶流該撒之子，猶流已被元老院諡加神的稱號）；陰面則各有不同：其一為亞古士督之孫該猶策馬趨右圖，背

景為三面軍旗。該幣鑄於主前8年左右，時值耶穌誕生前不久。其一鑄亞古士督兩孫像，均穿戰袍，持矛擁盾，相向而立，幣上緣以祭具為飾，銘為：「亞古士督之苗裔，羅馬執政官，青年領袖該猶和盧修」。亞古士督確曾寄厚望於兩孫，希望他們繼承己位，不料二人俱早殤：後者亡於病，前者在亞美尼亞陣前負傷，不治而亡。

馬太福音二十二章19節記耶穌向那些心懷叵測的法利賽人要了一個銀幣，上鑄該撒頭像和年號（太二十二21）。疑幣上的該撒或為亞古士督，其時去世已16年；或為提庇留（主後14-37），其時猶在位。提庇留所鑄的銀幣，陽面銘文為「天神亞古士督之子提庇留該撒亞古士督」；陰面有大祭司像，端坐於寶座，面右，手持火炬，有銘文為「大祭司」，指提庇留。另尚有一種金幣「奧里斯」流通於當世，陽面鑄提庇留像及銘文，跟迪納里斯一樣；陰面有四馬戰車一乘，銘文稱提庇留「第十七任保民官」之銜，並記他7次凱旋進入羅馬之事。以上種種可說明該幣鑄於主後15年或16年。

提庇留約死於耶穌殉難後7年，其姪孫該猶該撒即位，史稱卡里古拉。卡里古拉甫即位，便革去彼拉多總督職，將治理猶大的權力交付希律亞基帕。卡里古拉自封為神，荒淫無度，無法無天。他所發行的迪納里斯陽面有他的頭像和名號；陰面有眾星環衛之中的亞古士督頭像，顯然有神化他的立意。

主後41年，卡里古拉被殺，革老丟在御林軍擁立之下即帝位。他在位期間有大饑荒襲臨近東，遂有保羅從馬其頓和希臘眾教會募集捐項，援救耶路撒冷之舉。革老丟發行的迪納里斯均鑄年號，陽面有和平女神像，手持祥棒，有蟒纏繞其上，右手有蛇一條，銘為「亞古士督平安吉祥」。然而他的統治卻絕無安寧可言。他於主後54年被殺，其養子尼祿即位。

據早期教會傳統，彼得和保羅二使徒於尼祿在位期間殉道，時在主後64年，值羅馬大火，基督徒被誣為縱火犯而作了替罪羊。推想彼得和保羅必熟知尼祿所發行的銀幣。這種迪納里斯均鑄尼祿年號並其「國父」頭銜；陰面鑄坐姿女神像，面左，銘為「撒露絲」，意若「拯救」、「康寧」或「福祉」；另有奧里斯金幣，陰面有士兵像，持矛左向，鑄有「第十任羅馬保民官」字樣，指尼祿所兼之職，由此可知鑄幣的時間是主後63年。

耶穌時代流通的貨幣除迪納里斯外，尚有些較大的銀幣，考羅馬人所鑄之銀幣向無大於迪納里斯者，故可知大銀幣可能是希臘或近東的通貨，銘文是希臘文而不是拉丁文。

希律亞基帕一世之後的巴勒斯坦銀幣

希律亞基帕死後，革老丟即復派巡撫署理猶大行政，其事多不詳，鑄幣之事尤無佐證。惟巡撫腓力斯在任6年間，有頗大批銅錢問世，首為革老丟在位期間所鑄，直至主後54年仍有發行；後於尼祿在位期間再鑄。主後59年，非斯都上任，代腓力斯為猶大巡撫（徒二十四27）。他是革老丟的家宰，是釋奴出身。他在任期間仍流通革老丟銅錢。該幣陽面為皇帝年號，陰面鑄皇后名，左右有花環相拱。尼祿銅幣陽面圖案為兩面並立的盾牌，中間有交叉的標槍，並有銘文註明年號；陰面為一株果實纍纍的海棗樹，並鐫尼祿別號。銅幣銘文全標有在位皇帝或皇后之名，巡撫無敢鑄上己名者。

非斯都在任期間所發行的銅幣較其前任為少，其幣陽面為豎立的棕櫚枝，並鐫上「尼祿該撒」銘文；陰面僅尼祿之名並花環。當時的銅幣今所能見者僅此一種。

希律亞基帕二世（參徒二十五，二十六）所出銅幣為數不少，其形制全非猶太式的。他歷經尼祿、維斯帕先、多米田三朝，曾在該撒利亞腓立比設鑄幣所，發行了大批銅錢：陽面俱為在位皇帝肖像和名號，陰面為尼克、提赫兩女神像，間或為戰船，或為棕櫚樹，銘文必是皇帝的年號。

猶太起義時期的錢幣

猶太人兩次革命期間都有貨幣發行。第一次革命期間（主後66-70），猶太人的愛國主義高昂，相信彌賽亞來臨擊潰羅馬的宗教熱情也飛漲。是時，革命軍在耶路撒冷建有鑄幣所，發行了大量的雷普頓（小銅幣）、大銅幣、銀舍客勒和銀半舍客勒。此期間幣面銘文一律為希伯來文，設計也是猶太化。當時，滿懷希望的自由鬥士以主後66年為彌賽亞時代的發端，遂定為紀元，所以錢幣的陽面常見有「二年」或「三年」字樣，即新紀元之年號；一款雷普頓並有雙耳瓶或聖杯。陰面鑄葡萄葉（按：聖經以葡萄園喻以色列），有銘為「錫安蒙獲自由」。

有一款大銅幣陽面鑄兩籃鮮果和果樹枝，並有「四年半」字樣；陰面鑄棕櫚樹一棵，樹下鮮果兩籃，銘為「錫安得救」。作為開國紀念的銀舍客勒陽面鑄無耳杯一盞、珍珠鑲邊，銘為「以色列舍客勒」，杯子上面且有「二年」字樣；陰面鑄一結3棵石榴的茁枝（或是發芽的亞倫杖），銘為「聖耶路撒冷」，字式仿古代碑銘體，意在保持大衛或所羅門時代的古風，但拼寫法卻是兩約間時代（主前四至一世紀）所通用的。

半舍客勒銀幣的陽面也鑄無耳杯並縮寫的年號，另有「半舍客勒」字樣；陰面與舍客勒銀幣同。現代以色列國的幣面設計即採用了第一次猶太革命時的幣面圖案，足見那時設計藝術之高明。以色列國於1961年發行的半里拉，陽面即鑄無耳杯一盞，形制悉如上述，銘文也用古希伯來碑銘體。

主後70年耶路撒冷陷落，第一次革命宣告失敗，象徵猶太民族精神的錢幣也就停止發行了；但許多其他猶太城邑卻仍發行自己的銅幣，且延續了數年之久。羅馬政府為慶祝平亂成功曾大量發行勝利紀念幣，有所謂「塞斯特斯系列」（是以「塞斯特斯」為主幣的一系列不同面值的錢幣）即鑄於此時。其陽面均鑄維斯帕先頭像和年號，陰面鑄海棗樹一棵（用猶太幣傳統圖案），左首或有一羅馬軍官，或一長髯猶太人在悲哭右首坐一哀痛欲絕的猶太婦人，銘為「淪陷的猶大」。該系列中的迪納里斯也有此圖案，惟「淪陷」二字已去掉。

第二次猶太革命期間（主後132-135），也鑄發了銀幣和銅幣，圖案有棕櫚樹、棕櫚花環、葡萄葉、葡萄簇等，均承襲了前猶太幣的形制。有一幅圖案頗新穎：一座四柱門廊頂著一顆星，背景是約櫃。其時聖殿財寶盡被劫掠，金屬奇缺，所以很多當時的錢幣只鑄「解放耶路撒冷」字樣。第二次猶太革命期間所鑄的錢幣可謂是最後一批猶太錢幣了，直至1948年現代以色列國建立，才再有猶太錢幣流通於世。

Hazel W.Perkin

另參：「貨幣和銀行業」，「兌換銀錢之人」；「礦物、金屬和寶石」。

勸勉(Exhortation)

譯自希臘文，直譯意思為「將某人叫到一邊好幫助他」。在新約中的基本意義是鼓勵某人作某件事，更明確地說是採取某種道德行動。放在某些上下文中，同樣的希臘詞可能還含有安慰的理念，要看上下文內容來斷定其意義。

最能將「勸勉」一詞說成激勵人採取行動的例證記載在路加福音三章7-18節。施洗約翰勸（第18節）他的猶太聽眾結出果子來，好和悔改的心相稱（第8節），不要拿亞伯拉罕的子孫作為盾牌來逃避刑罰（第8節），並且要和人分享衣食（第11節）。他又勸稅吏照例定的數目收稅，不可多取（第13節），兵丁不可憑武力強取他人財物，不可誣告人，要以自己的薪餉為滿足（第14節）。

勸化的才能是神給教會裏某些人的恩賜，為叫全體獲益（羅十二8）。從哥林多前書十四章3、31節還可以看出，適當地運用先知的恩賜可生勸勉的果效。它也是保羅囑咐提摩太當負的責任之一：「你要以宣讀、勸勉、教導為念」（提前四13）。希伯來書作者也勸勉讀者「不可輕看主的管教，被他責備的時候也不可灰心」（來十二5）。

在哥林多後書一章3-7節，此希臘詞也用來表示安慰或勉勵。從上下文可知基督徒

顯然蒙受重大的苦難。保羅說，神在我們的試煉時刻勉勵我們，好叫我們也能夠對那些承受同樣試煉的人給予勉勵。使徒行傳十五章31節提到安提阿教會在聽到耶路撒冷大會的信息時，得到激勵和安慰。他們一直懼怕猶太派基督徒固執己見，非要人先受割禮才能得救。這個詞含有「安慰」意義的另一清楚例證，是在帖撒羅尼迦前書四章18節，保羅在此教導說，那些在基督裏死了的人，當基督再臨賜福之日不會錯失良機，因此，他們「當用這些話彼此勸慰」。

另參：「屬靈恩賜」。

R

人子(Son of Man)

耶穌表明祂屬天的根源、地上的使命和將來再臨的榮耀時，所用的一個彌賽亞稱號。這稱號不單如一些教父或近代學者所指出，是要說明祂具有人類的本質和人性，更反映出耶穌那屬天的根源和神聖的威嚴，並祂在人類肉身活著，完成在世上那受苦以至死亡的使命，藉此確立屬天的榮耀及隨之而來末世的明證。

「人子」一詞的背景，可以在舊約找到。以西結書是一般的來源，因為「人子」一詞在其中共出現約90次，是一種隱晦、間接的自稱。例如，神對他說：「人子啊，你站起來，我要和你說話」（結二1）。耶穌採用了「人子」一詞和以西結書多個主題，說明祂跟這一位論到末世的先知認同。祂跟以西結一樣（結四，七，十，十二，四十至四十八章），斷言耶路撒冷將要被毀，而神的國卻要重歸以色列（太二十三，二十四；徒一6-8）。

這名詞獨特的來源是但以理書七章13-14節，提到有一位「像人子的，駕著天雲而來，被領到亙古常在者面前」，得著神普世、永恆國度的異象。耶穌在關乎祂再臨的教導上，一再引用這段經文的各部分（太十六27，十九28，二十四30，二十五31，二十六64）。明顯地，耶穌瞭解這段經文是先知對祂個人所作的描繪，說明祂成為肉身、升天，並承受神的國度。

在福音書中，耶穌有接近80次使用「人子」一詞，神祕、間接地談及祂自己（太32次；可14次；路26次；約10次）。在所有這些經文中，說話的都是耶穌，從來沒有人直接稱祂為「人子」。在部分經文裏，所指的對象頗為隱晦，以致有些解經家堅稱耶穌是在講論其他人物。這種不明確的情況只在約翰福音出現1次，那就是群眾問耶穌：「這人子是誰呢？」（約十二34）在大多數經文中，人子的身分都非常明顯，有些更甚為清晰：「人說我——人子是誰？……你們說我是誰？」（太十六13、15）普遍的結論是耶穌以這詞作為祂彌賽亞的專用稱號，以便祂論到祂的位格和使命時，顯出祂願意人尊崇祂的，正是祂的位格和使命。這名詞沒有受到人對彌賽亞身分所存的錯誤觀念影響，所以祂可以自由地運用它。

新約中，這名詞在福音書以外只出現過4次。在使徒行傳七章56節，司提反說：「我看見天開了，人子站在神的右邊。」希伯來書二章6節引用詩篇八篇4節，來應用在耶穌身上。最後，啟示錄一章13節和十四章14節記載在異象中有一位「好像人子」的出現，明顯是指向那得著榮耀的耶穌。

在符類福音中，耶穌用「人子」的稱號來啟示自己時，第一個主題是關乎祂來到地上，乃是為了完成彌賽亞的使命。

耶穌曾說：「狐狸有洞，天空的飛鳥有窩，人子卻沒有枕頭的地方」（太八20；路九58），將祂當時在地上的生活，跟以往天上的榮耀作概括的比較。有些學者相信這段經文只是描寫祂在地上窮乏的生活。但若說耶穌所指的，是祂接納一種飄泊無定的生活方式，而並不渴求像飛鳥和狐狸一樣有安居之所，實在是太過簡化了。這經文真正要指出的，是人子放棄了祂天上的居所，忍受祂在地上的事工所招致的凌辱和痛苦（腓二5-11）。

有些人把馬太福音十一章19節和路加福音七章34節解釋為苦修的施洗約翰，跟耶穌這位來了「也吃也喝」的人子之間的比較。這個觀點過於著重屬世生活，因為約翰亦是從神所差來的使者（路三2；約一6）。故此，「到來」一詞應是暗示人子屬天的根源，和祂在這充滿罪惡的世界中的使命。

耶穌以這個稱號來宣告祂神聖的特權，指出「人子是安息日的主」（太十二8；可二28；路六5）。安息日是神所設立，普通人是不能竄改的。但耶穌乃是從天而來的人子，是設立安息日的神的兒子，可以如神一樣，管治世界，包括掌管安息日（創二2；出二十8-11）。事實上，安息日的主也就是創造萬有的主宰（約一3、10）。在治愈迦百農的癱子之後，耶穌宣告「人子在地上有赦罪的權柄」（太九6；可二10；路五24）。過去只有天上的神才能赦免人的罪；但現在赦免卻出自迦百農，由耶穌施行。

這一組經文明顯地揭示耶穌在地上的使命是源於天，並且帶著神聖的權柄。

耶穌採用「人子」之名的另一個層面，是跟祂的受苦、死亡和榮耀的復活有關，也是一個奧祕的方法。讓祂以人子的身分來完成地上的使命。

在彼得承認耶穌是彌賽亞和神的兒子後（太十六16），耶穌便開始詳細說明祂必須受苦。在馬可福音八章31-32節，耶穌開始預言人子要受苦，後來又在其他經文重複提到。福音書把這個主題擴大至包括祂要忍受戲弄和鞭打（太十七12，二十18；可八31；路九22）、被猶大出賣（太十七22，二十六24；可十四21、41）、為猶太人的領袖所摒棄（太二十18）、被外邦人釘死在十架上（太二十19；可九12、31，十33）、在墳墓裏被埋3天（太十二40；路十一30），然後復活（太十七22、23；可八31）。

在「人子來，不是要受人的服侍，乃是要服侍人，並且要捨命，作多人的贖價」（太二十28；可十45）這段有關代贖的著名經文中，耶穌說明祂的死乃是犧牲自己以拯救祂的子民。這個代贖的意念出自耶穌瞭解自己是神受苦的僕人（賽五十三），而在人子的身分中提出這新觀念。

耶穌論到祂再臨時，亦採用「人子」的稱號。作為末世的人子，耶穌將會在父神

的榮耀中與眾天使一同由高天重返地上（太十六27；可八38；路九26）。首先，祂將會坐在神的右邊，然後祂會駕雲再臨地上（太二十四30，二十六64；可十三26，十四62；路二十一27，二十二69）。祂這次的降臨像是閃電或挪亞的洪水（太二十四37；路十七24），出乎人的意料之外（太二十四27；路十二40）。祂會招聚選民，審判地上萬國（太十九28，二十五32），並且至終在世上重建公義（太十九28，二十五46）。

在這些段落中，耶穌由祂因著受苦與復活而暫時得勝，把焦點轉向人子從天上再臨時的最後勝利。那戲劇性的重點再一次放在人子那屬天的始源和神聖的特權上。這位人子耶穌是至高的審判者（參徒十七31）。

約翰福音論到人子時，提出了一些獨特的資料。天使在人子身上上去下來（約一51），大抵意味著祂是先存於萬物而來自天上的（三13，六62）。祂被舉起（透過釘身在十架上）的時候，會為所有相信祂的人帶來永生（三14）。人子（三14）又是神子（三16），是神獨一無二的兒子（三17-18）。聖父把叫死人復活和審判世界的權柄賜給祂的兒子——人子（五25、27）。人子把存到永生的食物，就是祂的身體和寶血賜給人（六53）。耶穌的受苦正是人子被高舉、得榮耀的時刻（八28，九35，十二23、34，十三31）。在約翰的筆下，「人子」跟「神子」這兩個稱號是互通的。這說明了祂的神性、先存性、屬天的根源和神聖的特權，證實了祂當時在地上啟示和受苦的境況，並祂在末世要得的榮耀。

James C. DeYoung

另參：「基督論」；「耶穌基督的生平和教訓」；「彌賽亞」；「神的兒子」。

人的墮落(Fall of Man)

亞當吃了禁果，使人類的歷史產生一個轉變，人從一個純潔無罪、與神和睦的狀態，淪落至一個受咒詛及死亡的境況。

聖經的證據

創世記一、二章有關創造的描述，肯定了人在本質和使命上的獨特之處。人是按著神的形象受造，為要能與神相交和契合。人作為神所立的管治者，被賦予在地上生養治理和運用資源的權利，為要榮耀神。人在受造時原是義的，並且擁有一種美善的性情和勉勵行善的傾向。

除了這文化使命外，人又領受了一個特別的命令。他獲准取用伊甸園中各樣的果子作食物，但神明令禁止他不可以吃分別善惡樹上的果子。這禁令的目的是要向

人類的良知，灌輸善與惡之間強烈的對比，並且堅立人在事奉造物主的地位。人作為一個誠實和忠心的僕人，會享受到天父所賜的各種福氣，最終更會被引進永恆生命的豐盛裏，永遠與神一起。

人和動物都是被造為有生命的活物，但人生命的核心，卻是要與神聯合和相交。與神契合是在亞當的知覺之中，反觀其他的動物，則既不知罪，也沒有與神相交的知覺。

當人完全醒覺到棄善從惡的後果，便會甘心樂意地事奉神。他在神面前的生活，將因此成為一種有宗教傾向，而非按本性的生活。

神把禁令賜給人，目的是為了在公義和信心上建立他；但撒但藉著這項禁令，誘使人背叛神。人受引誘，並不算為邪惡，邪惡的是撒但誘人犯罪的行為。這就是說在人墮落以先，罪惡已存於宇宙之中。撒但的作為明顯是為了使人臣服於他，並把他黑暗的國度透過人類伸展到全地的背景下來瞭解。我們要明白人的墮落和繼之而來的救贖計劃，就必須從神與撒但之間宇宙性的爭戰的背景下來瞭解，而在這場爭戰中，肯定的是神要獲得最後勝利。

撒但以蛇為工具，透過夏娃來接近亞當，誘使他們去吃那分別善惡樹上的果子。雖然人在墮落以先所經歷的一切，都是美善的，但他們對善惡的分別卻絕非一無所知。亞當單從神的教導中，得知善惡在本質上的不同，以及吃或不吃那果子的後果。他起初既從造他的神那裏領受了生命，便要靠著實行神口中所出的每一句話而活。這種順服是信賴神的表現。亞當是一個義人，目標是要憑信而活。

試探的目的是要使人離開神而自立。撒但質疑神的真理，並挑戰祂的權柄。他引導人產生一種錯覺，使人以為自己可以訂立善惡的標準，並按著自己的利益控制其後果。這就是一項誘使人自以為神的試探。

亞當順從撒但的誘惑，與妻子夏娃一同吃下禁果，他便墮落了。由於無法確定創造的日期，我們也無從知道墮落的日期或創造跟墮落之間相隔的年日。這時期的長短在神學上並不重要，但其歷史性卻意義重大。人的罪並不是永恆的，人的墮落也並非在人受造或最早存在時就已命定的。人墮落是一件歷史事實，發生於創造之後的某個時刻，是受造之物向造物主悖逆的行動。

悖逆是不順服、不忠心、不守約和不信任的行徑。那項禁令既總結了神對義的要求，所以人的叛逆也成了對神強烈悖逆的縮影。撒但選中了人忠貞守約的要害，來攻擊亞當。人向神專一的順服，已被一種全心全意的叛逆和徹底的反抗取代了：神的權威遭受否認；神的善良遭受質疑；神的智慧被反駁；神的真理亦被違背了。一種複雜的新喜好和新感受，已佔據了人的心思意念。

人墮落的原因不是在乎神，因為神並非邪惡的創造者；人墮落的原因也不在乎撒但，因為試探只是人墮落的場合，而不是因由。人主動默許試探，並容讓隨後各種公然的行動發生，基本上均是沒有理由的。

墮落的影響

人墮落後即時可見的影響，就是失去了與神共處的喜樂和勇氣，取而代之的是畏懼及羞恥。明顯的影響可見於亞當和夏娃跟神疏遠了，神人之間的關係也因而起了巨變。人所受的咒詛可以證明這一點，更明顯的是亞當和夏娃被逐離園子。那園子是公義的居所，是神人聯合、相交之處。人的不義破壞了這個聯合，人被驅逐便成為無法倖免的結局。

神曾提出警告，罪的後果就是死亡。公義是蒙福並得與神相交的途徑；罪帶來的刑罰是人要與神分隔，沒有祂的同在，在地獄中受苦。死亡既滲入了生命的每一處；連在墳墓裏的肉體，也會腐化。

墮落的影響不但臨到亞當和夏娃。神創造亞當與全人類憂戚相關，而這一種獨特的關係就引致每一個從亞當、夏娃而出的後代，都要被牽連。有些神學家強調亞當跟其後裔之間血緣的關係，其他的神學家則把焦點放在立約的關係上，亞當作為後世人類的頭和代表，與神立約。亞當犯罪，給全人類帶來的惡果就是他的罪要歸到他每一個後裔身上，他們因此要付上死亡的代價，他們所繼承的是敗壞的本性。

人墮落的結果亦牽連宇宙，因著神的咒詛，大地不再為人效力，人想要完成起初的文化使命，也要受到攔阻。只有經歷疼痛和危險，人口才會加添，人亦必須以艱苦、辛勞，換取維持生命所需的衣食和蔭庇。

不過，人墮落之後，死亡並未立刻臨到人身上，作為最後的審判顯示神要拯救人的心意。亞當在聽到咒詛的宣告以前，先是聽到神應許賜下救主（創三15）。人的墮落間接帶來一個既不匹配且又無法解釋的後果，就是神透過基督的救贖工作所昭彰的莫大恩典。

在創世記第三章之後，聖經只會偶然重提人的墮落，但這項歷史事件卻是後來一切事情必不可缺的因由。聖經的記述是指向將來的——罪擴散所帶來的影響，並神救贖計劃的開展。

近代的理解

在近代各宗派的神學思想中，其中很多否定了聖經記述人墮落的歷史。我們承認創世記的記載被視為歷史，與隨後的歷史彼此相連；聖經作者的世界觀亦暗示這記載是史實。有人卻爭辯說，現代人只能視這墮落的故事為一種神話。這觀點源

於人們相信進化論，加上對於創世記的記錄文獻有反面的評價。
雖然亞當的歷史性或許不被承認，但人們還是嘗試在神話中找出「真理」。例如，他們會說人人都是亞當，每個人從他記憶所及的日子開始，一直都是罪人。
其他的人則指這神話不是關於墮落，而是一種提升，使人自知並獨立地承擔責任。罪被認為是尋求宗教上的成熟所需要的，就好像運動員遇到對手時，才會發揮更大的潛能。
由於聖經把亞當和基督平行的對比（羅五12-19；林前十五22），故把亞當視為神話人物，也引致對基督有相同的看法。亞當既淪為普世人類犯罪與死亡的記號，基督也只不過是一個天賦公義和人類得救贖的記號而已。
這種把創世記一至三章的信息和史實分離的現代做法，破壞了全段記載的完整性，但又不能對普世人類犯罪和死亡的實況，作出合理的解釋。按基督教的教義，罪是在人日常生活的層面進入世界，因著基督進入人類的歷史，以死亡與復活把罪克勝了。
Norman Shepherd
另參：「罪」；「人觀」；「死亡」；「亞當」。

人類學(Anthropology)
從神學的意義上說，是研究聖經對人，以及人與神之關係的學說。
另參：「人觀」。

人觀(Man, Doctrine of)
這是有關人的起源、本性和終局的研究。
聖經中有關人的教義以正確的神觀為起點。聖經人類學（即有關人類的研究）在崇高的神觀（即有關神的研究）之中佔中央的地位。若看神為崇高和可尊崇的，便會看人為高貴而有尊嚴的。對神的觀念若模糊不清，對人就會有一種歪曲的看法；要不是把人看得比他應有的地位更重要，就是把他貶低於聖經所賦予的價值。這兩種觀點都是次於聖經的。因此要研究人類學，首先要對人類的創造主有一個崇高的觀念。
起源
聖經跟自然主義和物質主義的理論相反，它肯定人類的起源是由永生的神所創造

的，人是祂創造工作中最重要的一項。我們無須硬性跟從某一個創造的年代論；有些基督徒相信創世記第一章所描述的是6個24小時的創造「日」（參創一5、8、13等），而人類是在大約6,000年前忽然出現的（參大主教烏社爾等人編寫的《年代誌》，1650-1658）。有些大致上贊同這觀點的人（這觀點有時稱為「創造科學」），基於創世記第五和十一章內年代記載的彈性，把人類的創造推前至大約10,000年之前。

另外有一些信徒認為創世記一至二章所描述的，可以從更廣的角度來解釋；人類的創造是在遠古時代（可能是千百萬年以前），進程（在神的控制和指揮下）在創造工作上可能有它的重要性；這觀點應稱為「進程創造論」，與「有神進化論」不同。「有神進化論」認為神開始了一個進化過程，但在過程進行中祂很少干預。在前一個見解中， 創世記第一章的希伯來文「日」字是指一段很長的時間（例：「年代日說」）；「有晚上、有早晨、是第幾日」這句子可能是一種文學手法，用來表達在一個時間進程內，神一個接著一個地進行創造的工作。

許多基督徒對人類起源年代的看法是界乎保守與廣義之間。姑勿論傾向哪一種看法，我們都應認同人類是神的創造，才能從聖經的角度去看人。這信念的精髓是：「我信上帝，全能的父，創造天地的主。」

人不單是神的創造，而且是神創造工作的高峰。遠在精密科學理論發達之前，古人早已發覺人體的構造與動物相似。縱使是這樣，聖經不會把人和動物混為一談——人是獨特的，是神創造工作的重點，是祂創作技藝最精湛的頂點。創世記第一章的創造過程是朝著高潮漸進的，造人是祂一切創作工程的精髓。

從社會學的角度看，人類獨有的行為特徵包括：語言運用、工具製作和文化的建立。獨有的經驗特徵包括：懂得反省、關注倫理、追求美感、具備歷史觀念，並且關注形而上或哲學上的事情。上述因素無論單獨或整體來看，都可把人和其他形態的生物分別出來。人類並非好像現代進化理論所說，只是一個猿人而已。不過，社會學並不足以完全解釋人類所有的本性，只有靠神的啟示才可以理解。

雖然人與其他創造物有其相連性（從創世記二章7節可見：「耶和華神用地上的塵土造人」），但人類與先前的創造很不相同。神把生氣吹進一個人裏面，然後他才成為一個有生命的活人（創二7；按：參閱新譯本）。這段經文所用的字眼對那些認為人類是漸進而來的理論，是一記迎頭痛擊；神並不是拿一個發展中的生物，加給他某種額外的東西，或一種獨特的性情，而是向一個已經完全造好，而未有生氣的創造物，吹進生命的氣息，人的生命氣息是一份直接從神而來的禮物。

神創造人是造男造女（創一27），因此「人」這通稱是指男人，也是指女人，而

男人和女人在一起才構成人類整全的圖畫。生養眾多和治理全地的命令是給予兩性的，也是兩性共同承擔的責任。同樣地，人類的墮落也是男人和女人一同背叛神，在墮落的世界裏，男、女要一同承擔那原罪的後果；而基督的救贖，也同樣臨到男人和女人身上（參加三28）。另一方面，男性和女性兩詞也的確指出兩者之間的差異。兩性的分別，固然有不少是受文化的影響，但基本上，男性（希伯來文原意是「進入者」）與女性（希伯來文原意「被進者」）在性別上的區分是神所定規的。巴爾特認為神的形象就是男女之間的關係，這說法可能過分一點，然而，男女關係起碼是神的形象之部分含義（參創一27）。

聖經中談到人最獨特的地方，是指出人是神「照著自己的形象」造的。對於其他任何被造之物，包括天使，聖經都沒有這樣說。創世記一章26-28節「照著神的形象」是詩人寫詩篇第八篇5節的基礎，詩人說：「你叫他比天使（直譯作神）微小一點。」「神的形象」究竟是甚麼意思呢？這詞句一直是頗具爭議性的題目，有些學者認為這是指人有神的外形，但這說法難以令人接受，因為神是個靈（參約四24）。有些人則認為這是指人的人格與神的神格符合（有智慧、有感覺和意志），人類這些特性可在神的形象裏找到，然而，這些特性在其他動物中也可找到，並非人類所獨有。

形象在原文的基本意義是「影像」、「影子」、「代表」或「樣式」。在人身上這事實，讓我們知道神如何看人的價值和尊嚴；在被造的世界中，人成為神的代表或影子。古時亞述的皇帝愛在偏遠的地方放置他們的肖像，免得有人忘記那是亞述帝國領土的一部分。因此，神把自己的影子放在人裏面，代表祂正存在於自己親手創造的世界之中。

上述有關神的形象在人身上的觀點，在創世記第一章的經文中似乎已得到了肯定。按著神的形象來造的人要管理所有其他被造物（第26節；參詩八5）。再者，人作為創造主的代表，必須與祂保持聯繫。同理耶穌說明神是個靈之後，就要求人用心靈和誠實去敬拜祂（約四21-24）。

本性

我們常把人分成不同的部分，但聖經強調人是整全的。有人認為人是由3部份構成的（參帖前五23），就是：靈、魂、體；另外一些人認為人只分為兩部：物質與非物質。聖經似乎兩方面都支持，但有關人的本性，聖經所強調的是他的一致性，而不是他的分割性。聖經對人的看法，首先是肯定一個人是從物質和非物質兩方面構成的。巴爾特的說法是，人類是一個「有身體的靈魂，也是有靈魂的身體」。沒有人只得軀殼（那就是死人），而沒有軀殼的靈魂，除非在短暫或過渡的階段，

否則也不能算是一個人。一個常譯作「靈魂」的希伯來用詞*nephesh*，在大部分經文中應理解為「人」（例：創四十六26、27）。希伯來文*ruah*（氣息、風、靈）和希臘文*pneuma*（靈）與psyche（魂）常指人那非物質的部分。這部分與物質部分一樣真實。看人為純物質，是非常片面的。相反地，過分著重靈而不著重物質部分，同樣是不真實及不平衡的。人可以說：「我現今的存在有賴這物質的身體，但我不單是一個血肉之軀。在這肉身死亡之後，我仍然活著；肉身朽壞之後，我還存在。然而有一天，我會再次活在『身體』之內，因為一個脫離了身體的靈魂並不是人的全部。神的理想是要我活在我（新的）身體之內。因此，我對進入永恆境界的盼望是：『我信身體復活，我信永生。』」

若從聖經的立場來看人的本質，我們不可不去面對人類墮落的問題。創世記第三章暗示未墮落的人是不死的，人類生育的能力原本並不受制於生產的痛苦，而且他的工作也不需要因大自然的抗衡而產生困難。可是，人類墮落之後，一切都改變了，改變的東西包括：人與自己的關係；男性與女性的關係；人與大自然的相互關係；以及人與創造主的關係。

人的墮落是全面性的，他每一個部分都受到墮落的影響。「全部敗壞」一詞並不是指一個人無惡不作，而是指犯罪的後果令他的全人均受影響。另一方面，人墮落之後，多少還有神的形象在他裏面，基於這因素，神定了救恩的計劃（參羅五）。由於神重視人本質上的價值，祂才設立救恩。

人是性本善還是性本惡這古老的爭論，可在創世記第三章的記載中找到解答：神造人是要他反映創造主的尊嚴與尊貴，可是人故意背叛神。若不是神施恩，他餘下的生命就只有繼續過那罪惡的生活。犯罪的惡果使人在本質上變成了一個墮落的人，同時也使人繼續陷在驕傲、自私的罪行中。人在犯罪後，神的形象已損毀了，但人若能進入基督裏的新生命，聖靈有效的工作可以把它再一次更新。這是神的恩典給人帶來個人的更新、人與人的和好，並且與神重新建立關係。

那麼，總括來說，起初神造人，人本是善良的，但人自己沈淪，便變成了惡。不過，藉著神的大能，人可以再次尋回那善良的生命。在耶穌的身上，人可以看見神的影子，並重新發現「完全的人」是甚麼意思。耶穌道成肉身的生命給人類一個新的開始。耶穌就是新的亞當，在祂身上可以找到新的模範，取代了人以前的舊模樣。

終局

一個平衡的聖經人觀，必須包括人從神被造的起源；他對神的悖逆；他所受的審判；他在救主耶穌裏所得的救贖；以及永生的應許。人類有一個開始，而且會存

活到永遠。這立論與自然主義論及人類起源和終局的理論完全相反。現代思想中最騙人的觀念就是勸人「與死亡妥協」。他們心中沒有神、沒有永恆盼望，就互相鼓勵對方去接受死亡，認為人類生命的自然終局，就是無可避的身體衰殘與敗壞。然而，從聖經的觀點來看，人類的死亡絕對不是自然的終局。

死亡是人類後天造成的，而不是自然的終局。死亡只可以指著身體而言，卻不能指著靈魂來說。聖經的教訓是：雖然肉身死了、腐敗了，但人的靈卻繼續存活，盼望一個新的身體。那些認識基督的人，肉身死後會與基督同在（腓一23），並盼望身體復活，進入永恆的生命裏（林前十五35-49）。那些與基督無分的人死後也不會消失，他們仍永遠存在，並且知道永遠與神分隔，永遠不能享有與祂同在的福分。聖經裏有關失喪者之終局的教訓，是不受現代人歡迎的，就是相信聖經的基督徒，也發現自己不容易接受惡人受永刑這觀念。然而，聖經有關惡人最後受審判的教義，像其他教訓一樣，是不能搖動的。

聖經談到人的本性，有一很奇妙的真理，就是神為了人主動設立救贖工作，使永恆的神子道成肉身。然後藉著復活與升天，我們的救主耶穌基督返回天上，回復他榮耀和尊嚴的永遠地位，祂在那裏永遠保有神而人的特性。作為神，祂分享所有聖父和聖靈的屬性；作為人，祂與人認同，祂以復活的身體顯現，成為一切屬於祂的人復活的初熟之果。道成肉身帶來了神這樣永遠的改變。只因為神重視人的價值，才能使祂這樣基本地改變自己。正如希伯來書的作者所說：「兒女既同有血肉之體，他也照樣親自成了血肉之體。」（來二14）

對人性最後一個評價是：人被造，是要敬拜神，永遠享受祂的同在。沒有任何被造物享有同樣的特權，即使天使也沒有蒙恩的人與神之間的那種關係，雖然天使一直保持完善的狀態，也經常感受到敬拜天父的福祉，但是「他並不救拔天使，乃是救拔亞伯拉罕的後裔」（來二16）。人是甚麼？在基督裏，人就好像神原先計劃的那樣，有威榮和尊嚴，永遠在祂寶座面前，充滿喜樂。

Ronald B. Allen

另參：「神的形象」；「屬血氣的人」；「新人和舊人」。

日(Day)

「日」的基本意義是指太陽自轉一周的時間，或從一次日出到下一次日出的時間。再者，這段時間中見太陽的那部分稱「日」（即白晝），不見太陽的那部分稱「夜」。舊約希伯來文「日」字共出現2,000次，新約希臘文的「日」字則出現3,000次。希伯來文的「日」字，除這基本意義之外，尚有不同的引伸意義。希伯來人的一日，是從黃昏開始，至第二個黃昏為止，這大概是以妥拉為依據的（參創一14-19）。此24小時的太陽日也稱「民用日」。古代近東不同的民族的民用日開始的時間各有不同。希臘人與希伯來人是一致的，均以黃昏為一日的開始；巴比倫人以日出為開始；埃及人和羅馬人則以午夜為開始。

聖經的日與週

通常，晝（12小時）可分早、午、黃昏3段時間（詩五十五17）。這3段時間有時也稱作「黎明」（伯三9）、「近午」（撒上十一11）、「晌午」（創四十三16）、「午後」（或譯「天起了涼風」，創三8）、「傍晚」（得二17，現代中文譯本）。希伯來文「晚間」（直譯為「兩個黃昏之間」，出十六12），大概是指黃昏日落之後。一日分24小時的計時法，在耶穌時代之前是未曾有的。舊約時代只有把晝分為4段的做法（尼九3），與被擄前把夜分為「更次」的方法相對。

古希伯來人的「週」除安息日以外，其餘各日均無專名，只以數字表示，一直到新約時代仍是如此（路二十四1）。猶太人極重安息日，故必須知道此日開始的準確時間；法利賽人主張每於日落後看見3顆星，便是安息日的開始。

創造日

很多人以為創世記述中的每一「日」是24小時的太陽日。支持這觀點的論據之一是聖經的記述中出現「有晚上，有早晨」這句話。但是，這句子是源自蘇默語，把相反的概念配對來表達整全之意。因此，「有晚上，有早晨」是指整個創世過程中某一段完整的時間，強調的是過程的完整，而不是完成過程所用的時間。所以，這句子是表達創世每一過程的完整，而不是表示其時間間隔。

另由於蘇默人的民用日習慣上僅指白晝（12小時），那麼其他民族的一日在蘇默人看來就當是兩日（24小時）。如果承認創世記的原始材料有蘇默文化的影子，那麼「有晚上，有早晨」的句語與一民用日也並不相符，而大概是指一個特定的階段或時期。

舊約

在舊約，「日」常用作喻義，如：「耶和華的日子」（珥一15；摩五18）；「遭難的日子」（詩二十1）；「神發怒的日子」（伯二十28）。其複數形式則可表示

一個王在位的時間（王上十21）或人有生之年（創五4；王上三14；詩九十12）。但以理書稱神為「亙古常在者」（直譯為：「日子古遠」，但七9、13）。
此外，除了留作休息和敬拜的安息日以外（創二3；出二十8-11），「日」也用來指每年春季慶祝的逾越節（出十二14；利二十三5），以及每年秋季的大節贖罪日（利十六29-31）。正如安息日一樣，在這些節期中，一切俗務勞作均當停止，要按律法規定舉行祭典。
新約
新約使用「日」字，主要是沿用閃族傳統；一夜分4個更次，則顯然是受希臘和羅馬的影響。新約時代已有白日12小時之說，這無疑是巴比倫天文學的遺產（參約十一9）。
新約也有使用「日」的喻義，如「拯救的日子」（林後六2），或「耶穌基督的日子」（腓一6）；或以「日」代表一段時期，如：「供職的日子」（路一23）；另也提及特別的日子如逾越節（約十二1）、除酵節（徒十二3）、五旬節（徒二1）等。
如同舊約，「日」（眾數）也代表人有生之年（約九4）；或指世代或時代（林後六2；弗五16，六13；來五7）。基督徒被稱為「光明之子」、「白晝之子」（帖前五5）。舊約先知預言審判的日子，新約也提及最後審判的日子，人子將彰顯為萬主之主（路十七30；約六39-44；林前五5；帖前五2；彼後二9，三7、12；約壹四17；啟十六14）。「永恆的日子」（和合本作「直到永遠」）標示從那日起，時間將成為永恆（彼後三18）。新耶路撒冷將是神的子民安居之所，那地方將享有永恆的白日（啟二十一25）。
R. K. Harrison
另參：「曆法」；「主的日子」；「末世論」。

日晷(Sun Dial)
用以報時的工具，猶大王亞哈斯（主前737-715）把日晷設在耶路撒冷城的王宮中。有人認為這個計時器不是日晷，而是一道階梯。當一些物體的影子投在階梯上不同的位置，就能顯示不同的時間。先知以賽亞宣告，神施行神蹟，使日晷的影子往後退10度，好證明祂要叫猶大王希西家（主前715-686）從病中得到痊愈，又使他多活15年，並蒙神拯救，脫離亞述人的手（王下二十11；賽三十八8）。

日蝕(Eclipse)
由於月球在地球和太陽之間經過，造成部分或整個太陽被遮掩；也可用來解釋聖經中某些特殊天象。
另參：「天文學」。

肉桂樹(Cassia)
此樹出產一種類似肉桂的香料（出三十24；結二十七19）
另參：「植物（肉桂樹）」。

肉體(Flesh)
在舊約
通常用來指人（創四十19）或動物（利六27）身體屬物質的部分。不過，「肉體」在舊約中亦包括其他含義。有時候，該詞等同整個身體（箴十四30；希伯來文中，並沒有一個獨立的詞語，是指身體的），所以這又可延伸指整個人（「我的肉身也要安然居住」，詩十六9）。這個意思引伸至夫妻聯合，二人成為「一體」（創二24）；一個人可向親屬自稱為：「我是你們的骨肉」（士九2）。以肉體相等於整個人的看法，亦可說是「凡有血氣的人」，即全人類，有時候，甚至包括動物。在舊約中，那些說明人在神面前的軟弱和缺點的篇章，把「肉體」一詞的含義，最清楚地表達出來。「人既屬乎血氣，我的靈就不永遠住在他裏面」（創六3）。在詩篇七十八篇39節，神把人犯罪的原因，歸咎於人不過是血氣。在歷代志下三十二章8節，亞述君王的「肉臂」（即他的軟弱），用來對比神的全能。那信靠神的人不必害怕「血氣之輩」（詩五十六4）能做甚麼，而那些以人的肉體代替神的人，就是在咒詛之下（耶十七5）。在以賽亞書三十一章3節，肉體與靈就如同軟弱與力量的對比。
不過，舊約從來沒有視肉體為罪惡。肉體是神用地上的塵土造成的（創二7），並且一如神其他的創造，是美好的。
在新約
保羅在新約中對「肉體」一詞的用法，是最清楚而別具一格的。其中較常用的包括：
肉體即構成身體的物質

「肉體」經常用來形容組成身體的肌肉組織，這樣，就跟身體上其他部分有別。肉體有許多不同的種類：「人的」、「獸的」、「鳥的」、「魚的」（林前十五39）。肉體會感到疼痛和苦楚（林後十二7）。割禮是施諸肉身之上（羅二28）。雖然以上提及肉體的經文，跟罪無關，但這肉體卻會朽壞，且不能承受神的國（林前十五50）。耶穌的身體也不過是血肉之軀（西一22）。

肉體即整個身體

以部分引伸至整體，是一種自然的推演。在許多地方，「肉體」就是整個身體的同義詞，並非單指身體肌肉的部分。故此，保羅可以說身子（肉體）不在某處（林前五3）或與人相離（西二5）。保羅也可以說，主耶穌的「生」，顯明在我們的身上，是那必死的身子上（林後四10、11）。「與娼妓聯合的，便是與她成為一體，因為主說：『二人要成為一體。』」（林前六16）

肉體即人血源之間的關係

按照舊約的一種用法，「肉體」除了可指肌肉組織或身子外，也可指擁有血肉之軀的那個人。這種用法是指向那人的人際關係、他生理的本源，並他跟其他人之間天然的連繫。保羅曾以「骨肉之親」（羅九3，十一14），來稱呼他同族的猶太人。所謂「肉身所生的兒女」（羅九8），就是指那些出於自然，傳宗接代的後裔，以示跟因神介入而得的兒女，有所不同。基督按肉體說，是大衛的後裔（羅一3）。這話不但指明祂肉體生命的來源，還包括了祂作為人整個的生命，即祂的身子和人的靈魂。

肉體即人的存活

這是「肉體」另一個直接的用法。人若活在身子之內，便是活在肉體之中。所以，保羅可以說他在肉身活著，是因信神的兒子而活（加二20）。論到主耶穌在世上的工作，保羅說祂是以自己的身體，廢掉猶太人和外邦人之間的仇怨（弗二15）。這跟彼得說，按肉體而言，耶穌是被治死的意思相同（彼前三18）。約翰也說：「耶穌基督是成了肉身來的。」（約壹四2）這個詞語最值得注意的用法，見於約翰的話：「道成了肉身，住在我們中間」（約一14）。

肉體即人存活外在的明證和條件

「肉體」同時亦引伸至人軀體的活動之外，以涵蓋人類生存的其他重要因素。所以，「靠肉體」（腓三3-6）並不等如倚仗軀體的力量，而是倚靠人類存活的外在條件。其中包括保羅的猶太血統、他嚴格的宗教訓練、他的熱心和他在猶太人宗教圈子中突出的地位。「憑著血氣自誇」（林後十一18）一語，可解作倚靠世上的事物來誇口。實際上，「靠肉體」就是等於恃靠外貌的體面（加六11-14）。那

些猶太派信徒堅持人要受割禮，以增強他們在宗教上的優越感，好使他們有誇口的理由。但這些外表的優越和誇口的理由，已不能使保羅動心，因為世界對他而論，是已經釘在十架上；他對世界，也是如此。

「肉體」也可用於外在的關係上，就如主人和奴隸之間的連繫（弗六5；西三22；門16）。肉體也可指婚姻的關係，這關係使人面對一定的苦難（林前七28）。

這種用法使我們能解開下列經文中難明之處：「我們從今以後，不憑著外貌（肉體）認人了。雖然憑著外貌認過基督，如今卻不再這樣認他了。」（林後五16）修訂標準譯本把這句子正確地翻成「從人的角度看」。這經節不是說保羅以前曾在耶路撒冷見過或聽過耶穌，並在肉身上與基督交過朋友。「憑外貌」是形容「認識」這個動詞，不是「基督」那個名詞。在信主之前，保羅對所有人的認識，都是「憑外貌」的，意思是他以世界的、人性的標準來衡量他們。「憑外貌」來認基督，就是僅以人的眼光來看祂。保羅作為一個猶太人，曾以為耶穌是一個虛假的、冒充彌賽亞的騙子。按猶太人的理解，彌賽亞是要坐在大衛的寶座上，統管全地，並拯救祂的子民以色列和懲治那些可憎的外邦人。但現在保羅放下了人的誤解，認識到基督的真貌。

神的兒子降生為人，作一切相信者的救主。保羅現在身為基督徒，不再以外表來判斷別人。他不再像一般的猶太人，視外邦人為狗。他看猶太人和希利尼人都是神所愛的，是基督為他們捨命的人。

血氣即人類墮落後的本性

所謂「屬血氣的」，是指人墮落後在神面前的境況。保羅歸主以後，說他沒有跟屬血氣的人商量（加一16），往亞拉伯去，住了3年。他的意思是他沒有向任何人求問他在大馬色路上所見異象的含義，而是離開一段頗長的時間，獨自向神求問。當保羅說：「血肉之體不能承受神的國」（林前十五50），意思不是指人性不能承受神的國，而是說墮落了的人性不能承受神的國；正如他接著指出：「必朽壞的不能承受不朽壞的」。人那軟弱、墮落、朽壞的身體，不能承受神的國；人必須經歷改變；那「必朽壞的總要變成不朽壞的，這必死的總要變成不死的」（林前十五53）。這並不是指靈魂的救贖，而是指身體上的變化，適合神永恆而榮耀的國度。

彼得宣認耶穌的彌賽亞身分時，耶穌回答說：「這不是屬血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。」（太十六17）這段經文的意思十分明顯。認識耶穌彌賽亞的身分，並不靠人的推理，只有透過神的啟示，才能知悉。

肉體即人墮落後的罪性

保羅還有一套獨有的倫理指標。其中最重要的，就是人在神的眼中，不單是墮落和軟弱的，更是墮落和有罪的。肉體跟靈（聖靈，不是人的靈）對立，人若沒有聖靈的幫助，便不能得神的喜悅。羅馬書八章第一個部分，描述得最為生動。保羅在此處指出「屬肉體」和「屬聖靈」的強烈對比。「屬靈」並不是指人要活在一種心醉神迷的狀態，而是說要活在聖靈的管治底下。那些「屬肉體」的人是未經重生的，也就不能得神的喜悅：「原來體貼肉體的，就是與神為仇；因為不服神的律法，也是不能服，而且屬肉體的人不能得神的喜歡。」（羅八7、8）原文被譯為「肉體」是不恰當的，因這樣是強調了身體的欲望，特別是在性慾方面。希臘文的原意是「肉體的意念」。保羅接著說：「如果神的靈住在你們心裏，你們就不屬肉體，乃屬聖靈了。」（第9節）「屬肉體」和「屬靈」是兩個對立而互不相通的層面。「屬靈」的人就是有神的聖靈住在心中，也就是已經重生的人。那些未經重生的人無法滿足神律法的要求，他們也就不能討神的喜悅。因為律法最高的要求是「要盡心、盡性、盡意愛主——你的神」，然後是「愛人如己」（太二十二37-39）。保羅宣稱自己身為猶太人，曾在遵守律法的條文方面，無可指摘（腓三6），所以，在律法的公義上，是毫無瑕疵的。但律法的條文有一個限制，就是不能給他一顆愛神的新心。事實上，人們以肉體遵行律法而自誇，只徒然增加人的驕傲。羅馬書八章8節的意思是，未重生的人無法按神的要求來愛祂和事奉祂，所以就不能得神的喜悅。可見，律法是不能使人真正成義的，因為肉體是軟弱的（羅八3）。體貼肉體的生活，就是死亡；只有體貼聖靈，才能得生（第6節）。保羅在其他地方又說過：「我也知道在我裏頭，就是我肉體之中，沒有良善」（羅七18）。這裏所指的肉體，並非人物質上的軀體，因為人的身體是聖靈的殿（林前六19），是基督的肢體（六15），也是榮耀神的工具（六20）。保羅指的，是在他未重生的本性裏，沒有神所要求的良善住在其中。

保羅在「屬肉體」（未重生）跟「屬靈」（重生）之間，作出了強烈而絕對的對比；人重生後，就是在靈裏；雖然肉體仍然在，但這人也不再屬於肉體了。不過，在信徒裏面仍然會有肉體和聖靈之間的鬥爭。保羅寫信給那些「屬靈」的人時，說：「因為情慾和聖靈相爭，聖靈和情慾相爭，這兩個是彼此相敵，使你們不能做所願意做的。」（加五17）因為基督徒的生命正是這兩個敵對原則的戰場，所以我們想作一個完全的人，是不可能的。

同樣的情況亦見於哥林多前書二章14節至三章3節。在那裏，保羅形容了3種人：「屬血氣的」（林前二14）、「屬肉體的」（三1、3）和「屬靈的」（三1）。「屬血氣」的人是未重生的。這些「屬血氣」的人（羅八9）把整個生命集中在人的層

次上，所以無法認識神的事情。「屬靈的人」是指那些生命被聖靈所管治的人，他們的生命中明顯有聖靈的果子（加五22、23）。在這兩類人中間是第三種人：那些「屬肉體」，卻又在基督裏作嬰孩的人。因為他們是「屬靈的」，但不「隨從聖靈」而生活。因為他們是基督裏的嬰孩，神的靈住在他們裏面，然而他們卻不許聖靈管治他們，而且，他們的生活仍跟世人無異（加三3），以致在嫉妒和紛爭中，顯出肉體的工作來。「屬靈」而不再「屬血氣」的人，仍要學習隨從聖靈，而不是隨從肉體的功課。

肉體的惡行與聖靈的果子對壘

保羅在加拉太書五章19-23節，把肉體的生活跟在聖靈裏的生活，作了一個比較。「情慾的事都是顯而易見的，就如姦淫、污穢、邪蕩、拜偶像、邪術、仇恨、爭競、忌恨、惱怒、結黨、紛爭、異端、嫉妒、醉酒、荒宴等類。」（19-21節）這張清單列出了許多肉體情慾上的罪惡，同時也有宗教上的惡行——拜偶像和行邪術；還有一些是「靈性」的罪，也就是性情上仇恨、爭競、忌恨、惱怒和結黨等毛病。「紛爭」和「異端」並不是指神學上偏離正道，而是針對那些結黨營私和捏造事端的態度。我們亦可因此總結保羅筆下的「肉體」，並不是身軀的同義詞，而是涵蓋了整個人，包括心態和性情在內。

另一方面，聖靈的果子是仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔和節制（22-23節）。這些大都是內在的性情；「是沒有律法禁止的」（第23節）；也就是說當人擁有這些特性，便不需要外在的律法來指明對錯的標準。

得勝肉體

雖然基督徒的心內繼續存有聖靈和肉體的鬥爭，但保羅知道一個讓聖靈得勝的方法。人要臻至成聖的地步（帖前五23），但肉體——那未得著重生的本質卻要被治死。

因著在基督裏所發生的一些事，就自然帶來一些不能避免的結果。在保羅的觀點中，肉體是已經因著基督的死亡而被治死了。凡屬於基督的人，是已經把肉體和邪情私慾釘在十架上（加五24）。保羅曾說：「我已經與基督同釘十字架」（加二20），又說：「我們的舊人和他同釘十字架。」（羅六6）這些說法清楚指出「肉體」和「自我」，在某些方面是相同的。這種連繫進一步在釘十架的教導中，得到支持。因為保羅在提出要把肉體釘於十架的時候，他說：「我們在罪上死了的人豈可仍在罪中活著呢？……我們藉著洗禮歸入死，和他一同埋葬」（羅六1-3）。與基督同死的，是我們自己。

歌羅西書三章9節則以不同的說法，來表達同樣的意念：「不要彼此說謊；因你們

已經脫去舊人（肉體那舊有的本質）和舊人的行為，穿上了新人（重生了的本質）。」「舊人」就是指人那有罪、未歸正的本性。這是舊人和基督同釘十架（羅六6）的另一種說法。保羅認為這是在人信主的時候，已經發生的事情。

然而，釘十架與肉體死亡，是不會自動產生的，一定要以信心來發動。其中包括了兩方面，首先，信徒要承認肉體已經與基督同釘在十架上。「你們向罪也當看自己是死的；向神在基督耶穌裏，卻當看自己是活的。」（羅六11）人若未能真的與基督一同釘死了，便不能向罪看自己是死的；但因為這事已在人因信得救的一刻發生了，便可以在日常的生活中實踐出來。那些與基督同死的人，應要「治死身體的惡行」（羅八13）。「身體」在這裏成為了「肉體」（未重生的本質）作惡的工具。凡已經出死入生的人，應把自己的肢體獻給神作義的器具（羅六13）。已經與基督同死的人，是要「克制」，即要治死屬世的情慾，如淫亂、污穢和貪婪（西三5）。脫下舊人和穿上新人之後，信徒更要穿上憐憫、恩慈、謙虛和類似的美德（西三12）。

得勝肉體有時候又稱為行在聖靈中。「當順著聖靈而行，就不放縱肉體的情慾了。」（加五16；參羅八4）行在聖靈中的意思，就是時刻活在聖靈的管治之下。

George E. Ladd

另參：「身體」；「人觀」；「罪」。

忍耐(Patience)

一種耐力，可以忍受惡人或惡劣環境重大的鞭韃而不會發脾氣，不會變得暴躁而動怒，也不會報復。這種耐力可以使人忍受痛苦或試煉而不埋怨，被猛烈挑撥而不激動，縱使遭反對或遇到逆境，仍有自制力，不會作出輕率魯莽的行動。

一般用以表達忍耐的希伯來字眼都與「長（時間）」有關，表示慢慢動怒的意思。譯作「忍耐」的希臘文有兩個；其中一個的意思是在試煉和磨難之中，能「保持堅穩」，可譯作「持久力」或「堅定力」。另一個希臘文跟上述的希伯來文相類似，意思是即使被猛烈挑撥、激怒，仍然有「平靜安穩的靈」。

在聖經中，一個恆久忍耐的好例子是神自己。好幾段經文都提到神除了有其他仁慈的屬性外，還有「不輕易發怒」的屬性。在一段對比以色列人悖逆的經文中，作者指出神是樂意饒恕人，有恩典，有憐憫，不輕易發怒，有豐盛的慈愛（尼九17）。詩人宣告說：「主啊，你是有憐憫有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實」（詩八十六15；參出三十四6；民十四18；詩一〇三8；珥二13；拿

四2）。此外，舊約也稱讚人類忍耐的美德，尤其見於箴言（箴十四29，十五18，十六32，二十五15；參傳七8）。
新約也強調神的忍耐。使人悔改的是神的恩慈、寬容和忍耐（羅二4）。法老的行為雖然該受毀滅，神也忍耐寬容（羅九22），其忍耐的屬性從此清楚可見。在挪亞的時代，神於挪亞預備方舟時，暫不降雨水，以致罪人有更多時間悔改（彼前三20）。新約提及神的忍耐最深刻之處要算是彼得後書三章9節。彼得說，基督還未再來，並非顯示神的耽延，而是寬容忍耐，不願有一人沈淪。保羅提到耶穌基督一次特別的忍耐，他說基督在他身上所作的，是為了顯明祂一切的忍耐（提前一16）。
忍耐是我們的神和主耶穌基督的屬性，同時也是每一個基督徒應有的特質。保羅為歌羅西教會祈禱，盼望他們能彰顯這素質（西一11）。忍耐是屬靈果子的一部分（加五22），是愛的一種特質（林前十三4），也是一種美德（西三12；參提後三10）。此外，保羅也勸勉基督徒要忍耐（帖前五14）。我們若不寬容別人，所受到的待遇就好像耶穌比喻裏的僕人一樣；這僕人欠了主人巨額的債項，他求主人寬容，並答應清還這筆款項，主人容忍了他，並且免了他的債，但後來卻發現他不肯用同樣的容忍去對待一個欠他些微金錢的同伴，主人只好收回先前的容忍了（太十八26-29）。
在一些經文裏，「忍耐」一詞泛指為一些東西而長久、熱切期待。農夫忍耐等候地裏寶貴的出產（雅五7下）。神應許把迦南地賜給亞伯拉罕，亞伯拉罕忍耐等候，但到了離世時仍未看見應許得著應驗，不過他仍然相信（來六15，十一39）。還有，主命令所有信徒都要忍耐，直到主來（雅五7上）。
另參：「聖靈的果子」。

乳香(Frankincense, Mastic)
一種有香味的樹膠，乾後可以磨成粉狀，燃燒時發出類似鳳仙花的香味。通常會跟沒藥一拼被提及（歌三6，四6；太二11）。乳香是從屬波士維利亞類的香油樹提煉出來的，特別是卡特利、柏比利弗拉和富利弗拉幾個品種。這些樹是出產松節油的樹之近親，所開的花呈星形，有純白或綠色，瓣尖呈玫瑰紅色。提取樹膠時要在樹幹上切割一道深縫，流出琥珀色的樹膠。由於這些樹只生長於南亞拉伯的撒巴（示巴，賽六十6；耶六20）和索馬利蘭，樹膠還需靠商旅運到巴勒斯坦地，所以價值甚高。生於巴勒斯坦所謂的乳香樹（《傳道經》五十8），大抵是卡米弗

拉歐坡沙滿樹，其樹膠可用來製造香水。
乳香可以混合其他材料或單獨用來製造敬拜用的香。會幕中所用的香，便含有乳香（出三十34）。在陳設餅上（利二十四7）和調素祭的油中（利二1、2、14-16，六15），都放有乳香，但在贖衍祭中卻不可放（利五11）。在耶路撒冷的聖殿中，常存有乳香（尼十三5、9）。後來的人也把乳香用來製造化妝品和香水（歌三6）。因著乳香的名貴價值和敬拜用途，用來贈予聖嬰耶穌，是合適不過的禮物（太二11）。
F. Duane Lindsey
另參：「植物（乳香）」。

榮耀(Glory)
神獨特的尊榮及與人類的關係。
神的榮耀
神的榮耀可指兩方面：（1）指神的屬性；（2）指神在獨特的歷史事件中的顯現。
神的屬性
神的榮耀基本上指祂的榮美和尊貴，這是人類可以認知的；不過，這同樣是個道德的觀念，包含神的聖潔，所以犯罪的便虧缺了神的榮耀（羅三23）。聖經記述祂榮耀的聖名應受稱頌（尼九5），描述祂是榮耀之父（弗一17）和榮耀之王（詩二十四）；祂在諸天之上，祂的榮耀高過全地（詩五十七5、11，一〇八5，一一三4）。祂是向列祖顯現的榮耀的神（徒七2）。神是忌邪的，為著保持祂的榮耀，不許將榮耀歸給別神（賽四十二8）；凡祂所行的，都榮耀自己（詩七十九9；賽四十八11）。
神所創造的都述說祂的榮耀（詩十九1，九十七6；羅一20），也透過祂拯救的大能，彰顯出來（代上十六24；詩七十二18、19，九十六3，一四五10-12；約十一4、40）。神的榮耀是人類頌讚的主題（代上十六24-29；詩二十九1、2、9，六十六1、12，九十六7、8，一一五1；賽四十二12；羅四20；腓二9-11）。
神的顯現
提及神的榮耀時，常指祂在一些特別的歷史事件中顯現，在這些事件中有火和光的出現。最主要的例子是拉比文學所提及的「舍建拿榮耀」，意思是「神同在的榮耀」，主要指舊約中神在火柱及雲柱中顯現。
出埃及記十三章21、22節第一次明確提及那榮耀的雲柱，然而，在這處經文之前，

已有一些關於神的臨在可見的例子。神的靈臨格並運行在水面上（創一2），便像那榮耀的雲柱，在以色列人出埃及、入曠野時引領他們（申三十二10、11）。亞伯拉罕所見冒煙的爐及燒著的火把（創十五17），也該理解為神榮耀的臨在。荊棘裏的火焰（出三2），正預期著日後神的榮耀臨在西乃山上（出二十四16-18）。在出埃及的日子，神的榮耀在雲柱和火柱中出現，帶領祂的子民過紅海和曠野（出十三21、22；尼九11、12、19）。當以色列人在西乃山下安營，神的榮耀在雲和火裏顯現，並在百姓眼前，向摩西說話（出十九9、16-18，二十四15-18；申五5、22-24）。當摩西獲准一瞥那在雲和火中顯現的榮耀，他的臉也發光，並因子民的驚懼而要用帕子遮掩（出二十三18-23，三十四29-35；林後三7-18）。

以色列人在西乃山下圍繞神的榮耀安營，正描繪了神在我們中間的以馬內利觀念，神在祂的子民中。當會幕建成，子民展開他們的旅程，神以榮耀的雲彩臨格，在整個旅途中與他們一起（出四十34-38；民十11、12）。當以色列人安營，眾支派繞著會幕（民一50至二2），雲彩提醒他們：神在他們當中。這雲彩（象徵神的榮耀）臨在，為他們平息叛亂（利十1-3；民十二5，十四10、21、22，十六19、42），從天上降下嗎哪（出十六10），並使磐石出水，供應他們（民二十6）。

當以色列人與非利士人打仗，約櫃被奪去，一個男孩被稱為以迦博，意指「榮耀已離開以色列了」（撒上四21、22）。這雲彩不再顯現在以色列中間，直至約櫃再度贖回，榮耀的雲彩才充滿所羅門新建的聖殿，並有火燒盡了燔祭和別的祭（代下五13至六1，七1-3）。詩人讚美耶路撒冷及聖殿是神榮耀的居所（詩二十六8，六十三2，八十五9），神就在他們當中。

以色列卻沒有順服神。他們拒絕神榮耀的臨在（賽三8），把人手所造的偶像取代神的榮耀（詩一〇六20；耶二10、11；參羅一23）。因著他們的悖逆，審判臨到耶路撒冷，背約的懲罰也著實執行了。神不再作悖逆子民的神（何一9），神榮耀的雲彩也離開聖殿（結十4、18、19，十一12），結果以色列人被擄（結十二1-15）。然而，在審判之外，神決定讓那些餘民重建聖城和聖殿。以西結在他的異象裏，看見神的榮耀再次回來住在殿中（結四十三2-9）；在那些日子，神的榮耀復臨一群潔淨的子民，並永遠地與他們同住。當以色列人被擄歸回，以及第二聖殿重建，哈該和撒迦利亞向百姓力言神的榮耀復臨的應許，是要「使這殿滿了榮耀」，正如祂昔日為第一聖殿所作的，祂「要作其中的榮耀」（該二3-9；亞二5、10、11）。不過，那舍建拿卻永不回到第二聖殿，直至主耶穌「道成了肉身，住在我們中間」，並且我們「見過他的榮光，正是父獨生子的榮光」（約一14）。以賽亞曾預言那位彌賽亞——「耶和華發生的苗」——必然華美尊榮（賽四2-6，十一10）。約翰

出來傳道，是為那將要來之榮耀的主預備道路（賽四十2-5；太三3；可一3）。當這位使者預備好主的道，主就忽然進入祂的殿（瑪三1）。以西結曾看見神的榮耀以人的形狀出現（結一28）。當主耶穌來到這第二聖殿中，正表明了「他是神榮耀所發的光輝，是神本體的真象」（來一3）。神再次住在祂的子民中，以馬內利臨到了。基督是神的真象；看到基督臉上的光輝，我們便得知神的榮耀（林後四4-6）。那些目睹耶穌登山變象的門徒（太十七1-8），看過祂的榮耀（彼後一16、17）。看見耶穌就是看見外邦人的光，並以色列的榮耀（路二30-32）。

基督所有的榮耀，在未有世界以先（約十七5；腓二4-7），並在祂道成肉身時已有，而藉著祂的復活和升天，更加絢麗燦爛；因為祂甘願卑微，並順服以至於死，神便把祂升為至高（腓二8、9）。在世榮耀天父的基督（約七16，八50-54，十二28，十三3、32，十七4），也祈求天父叫祂得榮（約十七1-10）。祂承受十架的死亡，並得以進入祂的榮耀裏（路二十四26）。祂已證實被接到榮耀裏（提前三16；彼前一21）。祂的復活帶來新的和榮耀的身體（林前十五39-43；腓三21）。就像舊約榮耀的雲彩，祂也升到雲彩中接受權柄、榮耀和國度（但七14）；祂得了榮耀和尊崇為冠冕（來二6-10）。祂是配得這一切的（啟五12）。

榮耀的基督同樣也向祂的僕人顯現。司提反看見神的榮耀（徒七55）；掃羅被祂的榮光弄瞎（徒九3）。

基督將要在榮耀中再來。祂要坐在祂的寶座上審判萬民（太二十五31）；邪惡必然受罰（太十六27，二十四30；可十三26；路二十一27；帖後二9、10）。那些在人前承認祂的，用不著懼怕祂榮耀的再臨（可八38）。

神的計劃完成時，「他的榮耀充滿全地」（詩七十二19；賽六3；來二14）。從此聖殿上不再有雲彩來顯示這是神聖的地方，因為那裏會有新天新地（啟二十一1）。整個聖城都充滿神榮耀的光輝（10、11節），並且列國的榮耀尊貴也要帶到這城中（22-26節）。

榮耀和神的子民

神的子民經歷過神臨在的榮耀。舊約中那榮耀的雲彩，就是他們的榮耀（詩一〇六20；耶二11）。基督把神的榮耀具體化，神便在祂的子民中間。基督升天後，祂差遣聖靈到來（約十六7-14）；神仍然在祂的子民當中。但祂並不以火柱光照，而是在五旬節以像舌頭的火焰顯現出來，表明聖靈充滿祂要內住的那些人。榮耀的聖靈要住在為基督之名受苦的人裏（彼前四14）；這聖靈更是聖徒榮耀產業的保證（羅八16、17）。

神已給予祂的子民榮耀的盼望（羅五2；腓三21；西一27；猶24、25）。那些蒙祂

揀選的，祂要使他們得榮耀（羅八30，九23）；他們將要分享基督的榮耀（西三4；帖後二14；提後二10）。現在所受的苦，無法與將來顯出的榮耀相比（羅八18；林後四17）。所有受造之物仍然盼望看視神的兒女得享自由的榮耀（羅八21）。這個榮耀的盼望十分確定，彼得展望那永遠的榮耀時（彼前五10），敢說現在便可分享這榮耀（彼前五1）。

教會既有分於基督的榮耀，就奉召榮耀神。因著這個盼望，信徒須潔淨自己（約壹三3）。

他們奉召去成就一切榮耀神的事情（羅十五6；林前十31），用他們的身體去榮耀祂（林前六20）；並且過榮耀神的生活，這種生活叫那些看見他們行為的人，會將榮耀歸予神（太五16、48）。他們隨時忍受苦難和迫害，以此榮耀神（羅五1-3；林後十二9）。他們的生命是為了「頌讚祂的榮耀」（弗一12、14），並照著祂榮耀的權能而活（西一11）。他們承當榮耀福音的職事（林後三7-18）。他們就是一所榮耀的教會（弗五27）。

榮耀和人類

聖經從正面和反面論述人類的榮耀和個人的榮耀。

在舊約中常被譯成「榮耀」之詞，也可以因應上下文的需要而翻作「財富」、「尊榮」（創三十一1，四十五13；民二十四11；撒上二8）。世人（無論男女）努力追求世上的財富和尊榮，以此為世間的榮耀。神賜給人財富和尊榮（王上三13；代上二十九12；詩二十一5，八十四11；箴三16，八18），但祂也可以取去這些東西（代下二十六18；伯十九9）。

總括而言，聖經視人類努力獲得的榮耀為負面的，是短暫的，並且他死的時候，「甚麼也不能帶去」（詩四十九16、17）。凡有血氣的，盡都如草（賽四十6），如雲霧消失（雅四13-16）。誇耀外表的，源自邪惡的動機；信靠榮耀之主的，不看重人的榮耀（雅二1-4）；不該憑外貌誇口，卻應以內心的純潔為可誇（林後五12）。所羅門的榮耀還不如一朵花（太六29）。列國的榮耀可在頃刻間消滅（賽十16，十六14，十七4，二十一16；耶四十八18；結三十一18；何四7）；地上萬國的榮耀卻不能打動基督的心，叫祂放棄神的律法（太四8、9）。人應該讚美神（林前一29-31；弗二9），而不應該追求自我的榮耀（路十四10、11；約十二43；羅二7、8）。僭奪神的榮耀的，只會帶來死亡（徒十二23）。

Raymond B. Dillard

另參：「神的本體和屬性」；「火柱和雲柱」；「舍建拿」；「神的顯現」；「誇口」；「財富」。

認罪／認信(Confession)

是同意、肯定、承認之意，特別是指承認罪惡和宣認信仰。

聖經的教導

聖經記載有兩類認信。一是認罪，即承認自己犯罪的事實，承認在神面前是罪人，更常是承認某項特別罪行（利五5；書一9）。人若認罪，就是承認自己背棄了神的律法（詩一一九126），承認罪有應得（羅六23），且承認自己達不到神所立的聖潔標準（利十九2；太五48）。

舊約時代，大祭司代全民認罪（利十六21）；神也期待背神違約的以色列民虛心認罪（利二十六40；代下七14）。敬虔的猶太人敏於悔罪，如但以理、以斯拉、尼希米均承認全民的罪孽，肯定神的懲罰（包括對他們自己）的公正，並祈求神的寬赦和拯救（但九20；拉十1；尼一6）。

二是宣認神是主宰宇宙萬物的唯一真神（代上二十九10-13），宣認祂始終如一的仁愛和憐恤（詩一一八2-4）及祂對子民的救助（詩一〇五1-6）。這便是在公開的崇拜或頌揚中宣認信仰（詩一〇〇4），即舊約所謂「稱頌神的名」。

舊約常將兩類認信合而為一，並據此產生不少感恩的詩歌。一般來說，這些感恩詩歌必包含下列的全部或部分思想：(1)我有罪；(2)我罹患重病而幾近於死；(3)我求告於神，祂即解救了我；(4)我現在要將我所許諾的認罪、感恩獻給神（詩二十二，三十，三十二，三十四，四十，五十一，一一六）。希伯來詞「認信」，即含有「認罪」和「稱頌」兩種意義。詩人首先認罪和肯定神的公義，最後則稱頌神的寬恕和解救的大能。

新約也表述了認信的兩種意義。作為基督徒，首先必宣認耶穌為基督，是他們的主。耶穌曾說：「凡在人面前認我的，我在我天上的父面前也必認他。」（太十32）不承認基督就是對神的否定（太十33；路十二8；參提後二11-13；啟三5）。因此，基督徒的信仰生命必以在眾人面前公開宣信為始（羅十9、10；提前六12）。約翰壹書四章2節又為基督徒的認信增加了內容，那就是：「耶穌基督是成了肉身來的」，即承認耶穌的神性和先存性（祂是從世界以外「來的」，參約壹四15），也要承認祂的人性和道成肉身（即祂是「成了肉身」降世的）。希臘文「認信」一詞的本義就是「說出同樣的事情」。基督徒「美好的見證」是仿效基督「美好的見證」（提前六12、13）。

新約討論認罪的篇章雖不算多，但十分重要。接受施洗約翰洗禮的人均認罪悔改（可一4、5）。事實上，凡基督徒必認同神以他們都是罪人的宣判，否則，「便是自欺，真理不在我們心裏了」（約壹一8）。雅各又記敘每有基督徒生病，長老

登門造訪，給他認罪的機會。這正如詩篇的記載：欲求道德上的赦免和肉體上的痊愈，就必先認罪。雅各重述了這個原則，敦促基督徒「彼此認罪」（雅五13-16）。

教會的歷史

教會繼續奉行兩種認信。在教會史的頭300年間，在大庭廣眾之前，尤其是在法庭上公開宣認基督，是十分重要的事。凡能勇敢宣認者，不管他們最終有沒有被處死，都被冠以「殉道者」的光榮稱號（在希臘文中，「殉道者」的本義就是「見證者」或「宣認者」的意思）。這個時期的教會不但有集體的認罪儀式（至今仍為各教會所遵行），而且要求犯嚴重罪行者在全會眾面前公開認罪。

直至君士坦丁大帝承認了教會，並賦予教會特權地位之後，法庭上的宣認已無必要；不過，仍沿用個人公開認罪的制度，直到教皇利奧一世（主後440-461）才有所改革：在全體會眾前的認罪改成了在少數神職人員前的認罪。六世紀時，愛爾蘭的賽爾特僧侶首創由一屬靈導師聽取會眾的認罪。九世紀初，該法經英國學者傳至歐洲大陸而有廣泛的發展。在第四次拉特蘭宗教會議（主後1215），更下令會眾每年必須向神父認罪，違者被革離教會。

自此，正式的祕密認罪便成為羅馬天主教會的重要定制。至中世紀末，它更成了悔罪聖禮的主要部分。悔罪聖禮包括懺悔（悔悟己非）、認罪（向神父認罪）、補過（按神父指示受罰或補償）。悔罪的最後階段就是宣告赦免，根據羅馬天主教的教義，只有神父才有宣佈罪人得赦的權力。

羅馬天主教還將罪分成可赦之罪（或因疏忽引致的過犯）和不赦之罪（不可救藥的大罪）兩種。按羅馬天主教信條，人若犯不赦之罪，且在死前沒有履行悔罪儀式者，就有沈淪的危險。宗教改革卻多否定此說，而認為一個人只要接受基督為自己的救主，他的罪便會得蒙神一次而永遠的赦免。

馬丁路德根據聖經因信稱義的教導，指斥天主教的悔罪禮為「壓迫和勒索的手段」。他起初尚力求修正此禮，後來則把它從聖禮中徹底剔除了。1520年以後，路德指出認罪一事仍當為信徒必修之課，儘管聖經沒有要求信徒向另一個信徒「祕密認罪」，但此舉仍是「有益而且必要的」。

加爾文也力主「祕密認罪」的做法。他認為「一個因罪惡困擾、受苦的信徒，若無外援便難以自解」。加爾文認為應向牧者求得慰勉，以重獲內心平安，但他也認為可向教會任何成員認罪。

英國國教會的祈禱書，提及患病信徒可向探病及施聖餐的牧師認罪。這做法始於十六世紀，十九世紀英國國教會則利用它來恢復並捍衛了「祕密認罪」的做法，要求信徒在領受聖餐以前必先認罪。某些聖公會在聖餐中仍行此制，與羅馬天主

教相同。
復原教的各教派也時有強調信徒互相認罪或向教會認罪者。有的是以聖經為依據，有的則根據現代心理學。然而，總的來說，復原教只主張在個人的私禱中向神認罪。在教會中的集體認罪只是一般性的認罪，所以尚需個人向神私自的認罪。
Peter H. Davids
另參：「赦免」；「悔改」；「回轉／歸正」。

熱病(Ague)
一種凶險的疾病。病狀是突發寒顫，繼而高燒，且多次發作如瘧疾。這種熱病使人「眼目乾癟、精神消耗」（利二十六16；參申二十八22）。聖經這兩處所描寫的，是以色列人因悖逆神的律法而將受的懲罰。七十士譯本以「黃疸病」譯希伯來文「熱病」一詞，因其症狀與瘧疾相同。
另參：「醫藥」。

擾亂之子(Sheth)
摩押的眾子，是以色列擾亂和戰爭的緣由（民二十四17）。

S

十一使徒(Eleven, The)
耶穌復活後（可十六14；路二十四9、33）和在五旬節時（徒二14），對十二門徒的稱呼，而門徒中的加略人猶大已自殺殞命。
另參：「使徒」。

十二使徒(Twelve, The)
在哥林多前書十五章5節中，對耶穌十二個門徒的稱號。
另參：「使徒」。

十二宮(Mazzaroth, Zodiac)
在約伯記三十八章32節出現的一個詞，可能指一個星座。這詞在希伯來原文是一個女性詞（伯三十八32），而在約伯記九章9節則是一個男性詞（和合本作「南方的密宮」），學者通常認為這男性詞是指畢宿星團（金牛座中之群星）。有些人堅持這星群是大熊星座，另有人認為這是指十二宮、北冕座或畢宿星團。
另參：「天文學」；「占星學」。

十字架(Cross)
另參：「釘十字架」。

十災(Plagues upon Egypt)
一連串打擊埃及的災難，是前所未見的，大概在春天或初夏達到最高峰（約主前1400）。這些災難主要打擊尼羅河三角洲一帶，卻顯然沒有禍及歌珊的地區。這些災難十分可怕，埃及立國以來，從未發生過這樣的事（出九24）。
十災
出埃及記七至十一章描述了十災的情況。驟眼看來，這十災好像是在幾個星期內一個接一個地發生，但稍為留意一下某些災難的時間（例：出七25，九31、32）和性質，便會發覺這十災可能為期好幾個月。十災的次序為：水變血（七20），

河中的魚全死去，河水也變得惡臭。其後是蛙災（八6）；即使蛙死後，遍地仍滿是蛙屍（八14）。接著是虱災（八17）；虱可能指蚋、沙蠅，或蚊子。虱子這字究竟是指甚麼，並沒有清楚的交代，但顯然是指一些細小、使人厭煩的生物。其後是蠅災（八24）。這蠅災的意義也不明顯：後期的猶太傳統認為那是一群野獸帶來的災害，但似乎蒼蠅的說法較可信。隨著有畜疫之災（九3），影響了所有牲畜。之後是瘡災（九9）；人身上長滿了瘡，是一些疼痛的膿疱，使人厭煩憤怒，而不至於致命。跟著是雹災（九18）；這雹災的嚴重程度是前所未有的——雹隨著雷和電而來（九24）。冰雹降下時可以把人擊斃（九19），這次雹災對埃及農作物的收成造成嚴重的傷害（九31）。其後是蝗災（十13）——這蝗災的程度同樣是前所未有的。隨著是為期3日的黑暗之災（十22），期間埃及人一切的生活都停頓了。最後，是殺長子之災（十二29），埃及人從法老的宮室至最低下階層的人，所有頭生的都死了。

首先，聖經看這十災為神一而再的審判。通常每降下一災之前，摩西會事先作出警告，但法老卻不理會，其後，法老暫時悔改，災禍便停止。然而，這些災禍明顯在嚴重性和強烈程度上均逐漸增加，而以殺長子為高潮。在殺長子之災中，連法老也受不了；起初數災只給埃及人帶來滋擾，尚未危及生命；其後他們的牲畜和穀物被擊倒了；最後，國中最燦爛的生命——所有的長子——都被死亡奪去了。十災的記載中出現了一些共通的特徵。起初，法老的術士也行了一些類似的神蹟，以表示輕視這些災害的能力（出七11、12，八7）。這似乎是一個警告：奇事可從不同來源產生，因此這種神蹟的記號本身並不重要。後來那些術士失敗了（八18），不能再與神較量；他們也得承認那是「神的手段」（八19）。他們的境況愈形困窘，聖經用了以色列人的幽默感來講述這情況；神降下瘡災的時候，術士們身上都長滿了瘡，甚至不能來見法老。後來，這些術士在故事中便完全消失。

在十災的記述中，另一個主題也愈來愈明顯，那就是住在歌珊地的神的子民，可從埃及人的災禍中得拯救。我們可能會認為歐洲既不在尼羅河之上，血災、蛙災和虱災對他們的影響自然較小。但在後來的蠅災（出八22）、畜疫之災（九4）、雹災（九26），和黑暗之災（十23）中，聖經特別告訴我們以色列人沒有受災害的影響；在殺長子之災中，耶和華更「逾越」了以色列人的居所。

從另一角度看，起初似乎所有埃及人都像法老一樣心硬（出七13），但故事繼續發展下去，法老的子民也催促他順從神。他們可算是後期外邦那些「敬畏神的人」的先驅；在舊約裏，他們雖然是異教徒，但也曉得榮耀神。術士在虱災中承認了神的權能（八19）；聽從神的話的法老臣宰把僕人和牛隻領進室內的地方，逃避

了雹災，因而避免了性命和財產的損失（九20），只有那些不信的人蒙受痛苦；最後，法老的臣僕也勸他讓以色列人離去，並直率地告訴他，埃及地快要因他的固執而敗壞了（十7）；到此為止，神的審判已達到應有的果效。

法老與十災

法老對神的話的反應是值得注意的。他的心硬已不必在此討論，不過可留意聖經用了3種方法來描述這狀況，當中完全沒有矛盾的成分。七章3節說神使法老的心剛硬；七章14節說法老心裏固執，是中性的表達方法；八章15節則說法老自己硬著心。明顯地，3個句子所表達的是同一種情況，我們在釋經時必須考慮這一點，此外，我們也不可忽視保羅對此事所作的結論（羅九18）。

然而，在這神學結構裏，故事的發展也相當曲折，而不只是不斷循環的情節；一次又一次的短暫悔改，只為求災難得以除去，然後又是心裏固執，帶來另一次的審判。法老與摩西之間也有一些典型的亞洲人討價還價行動；法老食言，不讓以色列人離去（出八8），其後又嘗試商談，說：以色列民應在埃及地祭祀神，無須離開（八25）；應只讓壯年人出去（十11）；可以全部都去，但要留下羊群和牛群作抵押（十24）。然而法老要認識到，回應神的呼召，是不可以這樣討價還價的。殺長子之災後，法老便催促以色列人快快離去（十二31-33）。

這樣看來，十災的故事是一次苦鬥。有人把它看為典型的先知摩西（申十八15）與典型的王法老之間的鬥爭。雖然這是有可能的，但卻不單如此；這是神僕人摩西與術士的鬥爭，這也是摩西與有大權的法老鬥爭，或說是神透過僕人所帶出的話與法老對抗，在更高的層次上，這是耶和華神得勝了埃及的假神。上述觀點給許多故事增加了特別的趣味，是我們起初可能忽略了的。尼羅河的河神是哈皮；蛙神哈特是生殖和生產之神；太陽「銳」也是一個神（遭黑暗之災所侮辱）；哈妥爾神的形狀是一頭小牝牛；亞皮斯神的形狀則是一頭公牛，蒼蠅或黃蜂象徵埃及；法老本身也是神。然而，這些神明在以色列的神面前，全都變得無助（西二15）。

十災的性質

我們不知道神如何施行這十災，有些人可能認為即使發問也是無聊的，因為神有自由按祂所喜悅的方法去行事。但聖經說神用大東風，使「蘆葦海」的水退去（出十四21），顯示了神會用自然的方法來完成祂的旨意。希伯來人的「神蹟」觀念跟現代人不同。現代人通常看神蹟為「超自然」的事，所有其他則是「自然」的事，即非神蹟性的。然而，希伯來人看大自然中每一件事都是神的作為；只是有時祂的作為較為「奇妙」（也許可以說是較為「明顯」）。若說在十災中，神可

能是用了一連串的「自然」災難（按埃及的地理，那是容易發生的災難），而程度的厲害和發生的頻密，本身就是一個神蹟，這樣子的說法便不能算是出於理性主義的了。

在這種解釋中，多半會假定當年的天氣狀況是不正常的，特別指尼羅河每年漲退的情況起了變化。例如，說尼羅河的水位異常的低（以致河水含泥而呈紅色），或水位異常的高（把紅泥從埃提阿伯的高地沖下來），有些人就是以此來解釋第一災。若「水變血」這詞句可解釋為血色的水，則上述兩種說法都合理。另一個惹人注目的解釋是：水中滋生了許多紅色的浮游生物，這現象在世界各處都是常見的，尤其在熱帶和亞熱帶地區，這跟血的顏色似乎較為接近。在上述兩個情況中，魚在混濁的河水中死去，青蛙紛紛遷離尼羅河，都是可以理解的。若尼羅河的漲溢比一般情況更甚，則蛙災也更容易瞭解。有些人認為蛙群突然死亡，是因為患了某種炭疽熱；田野間堆積如山的惡臭的死蛙，又成為了病菌的溫床，導致後來其他的災病。

例如，下一災就是蚊子、沙蠅或虱子的災。最少第一和第三種昆蟲都可帶菌，3種昆蟲都會咬人，咬過的傷口會痕癢腫痛。從尼羅河漲溢出來的死水更特別成為蚊子繁殖的溫床。若認為這災是虱災，並認為牠們因缺水而數目激增，似乎過於牽強，並且沒此需要。

若假設第四災那群飛蟲是蒼蠅，則各情況皆互相吻合。堆積如山的死蛙、洪水沖上地面的垃圾（毫無疑問，會包括一些污水）、混濁的尼羅河水，成為了蒼蠅的主要繁殖場所。此外，猶太解經家認為這些蒼蠅是咬人的蠅（如「牛蠅」或「馬蠅」）。這些飛蟲可能就是把疫病帶給牛隻的媒介。近代解經家主張是另一個特殊品種的蒼蠅，這類蒼蠅現今仍出現在那區，並且在腐敗的植物中繁殖得極之迅速。它們中間的蒼蠅和塵土（出九9）造成了熱帶地區一種可怕的煎熬——「針刺暑氣」——人也容易感染疾病。

由於以色列人根本不是住在三角洲地帶，也不是住在沿河的地區，而是集中於東面的土米拉河，他們便可避免這些災難，這正是神的眷顧，連法老也留意到這一點（出九7）。這樣，神蹟是在乎神至高無上的旨意，使用祂所造的世界及其上的地理和氣候，向心裏剛硬的人施行審判。

冰雹加上雷暴（這似乎是聖經的意思，因提及「雹與火攙雜」，出九24）是容易解釋的（雖然在埃及甚少發生），尤其在尼羅河谷那「漏斗形」的環境下；尼羅河兩邊都是酷熱和乾燥的沙漠。至於冰雹的嚴重程度（在巴勒斯坦較常見），聖經還有別處的記載可比（書十11）。在這災難中，因為談及一些農作物被雹擊打，

所以無意地給我們提供了有關時間方面的寶貴資料（出九31-32）。
在蝗災中，經文明顯說神使用了大自然作工具，祂用「東風」把蝗蟲颳來，然後用「西風」把牠們帶走（出十13、19）。這裏的「災難」在乎蝗蟲龐大的數量（參珥一1-12中另一次蝗災的描述），以及其到達的時間性。舊約還有許多地方顯示神的時間之準確，事件的神蹟性在乎那事件的時間性。
成千上萬的蝗蟲可能把埃及遮蓋至全地都漆黑一片（出十15），但要跟其後3天的黑暗比較，卻又微不足道。許多解經家都同意，黑暗是因為可怕的非洲沙漠熱風把沙塵的風暴帶來，以致沙塵蔽天，無休止地維持了數天。若尼羅河的洪水確實把埃提阿伯高地的紅土沖下來，沈積在三角洲一帶，有些解經家便認為這些紅土給暴風捲上空中，因而給地面罩上更暗的外套。
在最後殺長子的災難中，聖經沒有指出神用了（若有使用的話）甚麼疾病來成就這災難。學者提出了各種有可能的病症，從西方常見的暴斃現象（基於缺乏維他命），至小兒麻痺症、傷寒症等。然而，聖經並沒有給我們任何提示，那麼，我們只可承認無從知道。可以肯定的是，埃及人受盡了這災難之苦，以色列人卻避過了。在這最後一災之後，以色列人便得到釋放，此後，他們快樂地認識到，作為神的子民，沒有一項「埃及的災病」會擊打他們（十五26）。以色列人堅定地相信十災是神的審判，要懲罰固執心硬的法老，但卻成了以色列人的拯救。因此，十災對我們來說，不單是一個警告，更是一個鼓勵。
R. Alan Cole
另參：「出埃及記」；「埃及」；「摩西」；「災病」。

十誡(Ten Commandments, The)
神給予摩西的一些誡命。十誡曾在舊約中出現兩次，第一次在出埃及記（出二十2-17），描述神把誡命賜給以色列人；第二次則在申命記（申五6-21），背景是更新神人之約的典禮。以色列人重申他們忠於神的約誓時，摩西提醒他們這些誡命的要旨與意義。在原來的文字中，十誡被稱為「十句話」（因而又名“Decalogue”）。根據聖經經文，這些是神所說的「話」，或律法，而非一個人類的立法程序。聖經說神把十誡寫在兩塊法版上。這不是指每一塊版寫上5條誡命，而是每一塊版都寫上了全部10條誡命；第一塊法版屬於賜律法者——神，第二塊法版則屬於接受者——以色列人。這10條誡命乃關乎人類生活的兩個基本範圍：首5誡關於人與神的關係，後5誡則關於人與人之間的關係。神第一次把十誡賜給以色列人，是在出

埃及不久，在西乃山上與他們立約的時候。雖然西乃之約的日期不能確定，但大概的日子約在主前1290年左右。若要瞭解這十誡，必須首先瞭解頒賜十誡的背景。

十誡的背景

十誡與約是不能分割的。神在西乃山上與以色列人立約，彼此建立了一種特殊的關係。神給以色列人一些承諾，但也要求以色列人履行一些義務。雖然以色列人的義務似乎是一大堆法律條文，但其實其簡潔而明確的要點就在十誡之中。十誡為所有希伯來律法定下了最基本的原則，五經中仔細的條文主要是闡述如何把這些原則應用在某些獨特的處境之中。因此，在古代的以色列中，十誡的責任是為一個關係提供方向和指引。以色列人遵守誡命並不是純粹為了順命可以給他們積累某些功德。他們遵守誡命，是為了發現在神人關係中那種豐盛和滿足的生命。古代以色列的誡命不是基於道德而有的一套倫理法律或忠告。約是立於神與一個民族之間的；誡命對該民族的生活有直接的影響。因此，誡命最初的功用跟現代國家的刑事法相近。以色列是一個神權政體，其真正的君王是神（申三十三5）。誡命為該國的國民提供了指引。此外，破壞誡命就是犯罪，得罪國家和國家的君主——神。因此，刑罰是嚴厲的，因為破壞誡命便威脅了約之關係和該國的存在。明白這國家的背景，對瞭解誡命最初的形式是重要的。

十誡的意義

十誡以一句前言來開始（出二十2；申五6），聲明賜律法者是神。祂向一群已經與祂建立了關係的子民頒佈誡命。賜律法者是領人出埃及的神，祂曾將其子民從埃及為奴之地拯救出來，並賜他們自由。這前言是重要的，因為它指出神所賜的律法是以愛和恩典的行動居先。誡命是賜給一群已蒙救贖的子民，神並不是為了成就救贖而賜下誡命。學者採取了不同方式來數算這些誡命。根據某些系統，前言也算為第一誡。然而，以第一句話為所有十誡的前言似較恰當。在其後的註釋中，首先是有十誡原本意義的解釋，接著是其當代意義之說明。

除了耶和華以外，不可有別的神（出二十3；申五）

第一誡採取了消極的形式，明明地禁止以色列人敬拜外邦諸神。這誡命的重要性在於約的本質。約的核心是一個關係，從聖經的角度看，關係的重點是忠誠。如十誡的前言所指，神對其子民的忠誠已在出埃及的事件中表明。神隨之也要求其子民在約之關係中對祂忠誠，過於要求其他東西。因此，這誡命雖然以消極的措辭來表達，但卻充滿了積極的含義。這誡命位於十誡之首是重要的，因為它建立了一個原則，這原則在社會性的誡命中（第六至十誡）是尤其顯著的。第一誡的當代意義在於關係上之忠誠。在人類生活的中心，必須要保持與神的正常關係。

生活中若有任何破壞那基本關係的事情，就是違反這誡命。因此，外邦「諸神」也可以指破壞這神人關係之優越性的一些人，或甚至是事物。

禁止拜偶像（出二十4-6；申五8-10）

第一誡已消除了敬拜耶和華以外之諸神的可能性。第二誡則禁止以色列人為耶和華造像。以世上任何物件的任何形狀或形式來為神造像，都是把創造主低貶為比祂創造之宇宙更微小的東西，人若這樣做，就是敬拜受造物，而不是創造主。以色列人必受到極大引誘，以某種偶像的形式來敬拜神，因為在古代近東所有宗教中，都充滿了各種偶像。但以色列的神是一個超越和無限的本體，不能被貶損和限制於宇宙中一個形象或形式。任何這等貶損神的做法都是對神一個徹底的誤解，以致所敬拜的「神明」已不再是掌管宇宙的神。在現今的世界裏，引誘的形式已改變了。很少人會拿起工具，用木頭來為神造像。然而，這誡命仍然有效，這誡命所針對的危機也常常存在。一個人可以用言語來建立一個神的形象，把神塑造成一個如木頭和石頭所製造的偶像一樣牢固的樣子。雖然聖經沒有禁止人用言語來談論神，但若一些言語，或個人對這些言語之理解，造成一個牢固的結構，則也是為神造了像。以言語偶像的形式敬拜神，是破壞了第二誡。神是超越和無限的，比任何受造物用來形容祂的言語更偉大。因此，第二誡是為保持神的偉大和奧妙而設的。

不可妄稱神的名（出二十7；申五11）

一般人以為第三誡是要禁止污言穢語或褻瀆的話；然而，這誡命該是關乎神之名的使用。神已賜給以色列一個超乎尋常的權利；祂向以色列人啟示了祂的名字。這名字在希伯來文中以4個字母來代表，就是YHWH；在譯本中則以耶和華、雅巍或主來代表。知道神的名字是一種權利，因為這意味以色列所敬拜的，不是一個無名或遙遠的神祇，而是一個有名字的存在體。然而，這權利又可能引致一個危機，就是濫用了神的名。在古代近東的宗教裏，人常使用法術。行使法術包括人為了達到自私的目的，在某些活動裏利用神的名，他們相信使用一個神的名可以控制那神的能力。因此，第三誡所禁止的，是行法術，就是人為了個人和無價值之目的，透過神的名意圖控制祂的能力。神樂於施予，但卻不容許人操縱或控制祂。在基督教裏，神的名字也同樣重要。人藉著神的名可以在禱告中親近神。但濫用禱告的權利，包括為了一些自私或無價值的目的而呼求神，或藉神的名發假誓，罪狀跟古代社會的行使法術相同。無論行使法術或隨私意禱告，神的名都被濫用了，第三誡也就遭到破壞。積極地說，第三誡是提醒人，認識神的名是一個極大的權利，我們不應輕看或濫用。

遵守安息日（出二十8-11；申五12-15）

在古代近東的宗教裏，沒有誡命像這誡命，此外，這是第一個以積極的語句來表達的誡命。人日常生活的時間多半是用於工作上，但第七日則要分別出來。在第七日，人要停止所有工作，並守這日為聖日。這日之所以是聖日，跟設立這日的理由有關。聖經提出了兩個理由，這兩個理由起初看似不同，但兩者間卻有相關之處。在十誡的第一個版本裏（出二十11），守安息日是為了記念神的創造；神在六日之內完成了創造，第七日便安息了。在第二個版本裏（申五15），安息日是為了記念出埃及的事件。兩個版本的相關主題是創造：神不單創造了世界，還「創造」了祂的子民以色列，方法是把他們從埃及為奴之地救贖出來。這樣，希伯來人每逢第七日便要回想神的創造；他們這樣做，便是反省自己存在的意義。在基督教裏，「安息日」的概念多半已從第七日轉移至第一日，就是主日。這轉移是關乎基督教思想的改變，就是認為耶穌基督復活的日子是主日早上。這改變是適切的，因為現在基督徒每個主日或「安息日」，所回想的，是神創造之工的第三幕，即在耶穌基督從死裏復活所建立的「新的創造」。

孝敬父母（出二十12；申五16）

第五誡形成了首4誡（主要關乎人與神的關係），與後5誡（主要關乎人與人的關係）之間的橋樑。驟眼看來，第五誡好像只是關乎家庭的關係：兒女要尊敬父母。雖然這誡命建立了家庭關係中尊重父母的原則，但可能亦是關乎父母教導兒女忠信守約的責任（申六7），讓這宗教可以世代相傳。但信仰上之教導要求受教者有尊重和尊敬的態度。因此，第五誡不單關乎家庭的和諧，也關乎把對神的信仰傳遞給往後的世代。我們毋需把第五誡的意義轉變為現代化。現在形形色色的教育都已在家庭以外進行，這誡命便作為一個嚴肅的提示，提醒人要有和諧的家庭生活，並且，父母和子女在宗教教育方面有不同的責任。

不可殺人（出二十13；申五17）

這誡命只是禁止人「殺人」，但殺人一詞卻含有謀殺的意義。第六誡所用的詞語主要不是關乎在戰爭或刑罰上殺人，因為這兩項會在摩西律法的其他部分處理。這詞可用以指謀殺和殺人。由於殺人可能會出於意外，所以並不可能禁止，這方面也會由其他條例來處理（申十九1-13）。因此，第六誡是禁止謀殺，即為了個人利益和自私的目的而取去別人的性命。積極地說，第六誡是保障立約群體中每一個成員都有生存的權利。在現今社會裏，幾乎所有法律都包含類似的條款，成為了國家的法例，而不單是宗教或道德上的律法。耶穌則指出這誡命所包含的更深層意義：不單謀殺的行動被禁止，就是萌生犯罪的念頭，也是一種罪行（太五

21、22）。

不可姦淫（出二十14；申五18）

姦淫基本上是不忠的表現。在姦淫罪行裏的一個或兩個人，是不忠於另一個人或群體。在所有這等罪行中，顯示不忠是最壞的罪。因此，姦淫包括在十誡的禁令中，其他與性有關的罪惡或罪行則不包括在內。第七誡在社會意義上與第一誡平行。正如第一誡要求人絕對忠於與獨一真神的關係，第七誡是要求人在婚姻之約上有相同忠貞的態度。這誡命在現今的適切性是明顯的，但耶穌又再指出第七誡所暗示在思想方面的範疇（太五27、28）。

不可偷盜（出二十15；申五19）

第八誡在立約群體中建立一個關乎財產的原則：一個人在某些事情上有一個權利，是其同國的人不可為自己的私人利益而侵犯的。雖然這誡命是關乎財產，但其中的焦點是個人的自由。偷盜中最壞的一種行為是「偷人」（約相等於現今的綁架）；那就是（以武力）把一個人奪去，並把他賣作奴隸。申命記二十四章7節更詳盡地談及這罪行及其相關的律法。故此這誡命並非只關乎保護私有的財產，更是保障人類的自由，免受奴役或被擄。第八誡禁止人為私人的利益而控制或利用別人的生命。正如第六誡禁止謀殺，第八誡是禁止一種可稱作「社會性謀殺」的罪行，即在神子民的群體中剝削了一個人自由生活的權利。

不可作假見證（出二十16；申五20）

這誡命並不是一般所指的不准說謊。聖經原來的用詞明確地顯示這誡命是關乎以色列的法律系統。這誡命禁止人在法庭的審判過程中作假見證，因而確立了一個真誠的原則，暗示人在任何環境下也不可說假話。在任何國家裏，律法必須根據真實的證據來執行。若律法不是基於真理和公義，生命和自由的基礎便遭損壞。若法律的見證是真實的，便不會有誤審的情況出現；若是虛假的，人類最基本的自由便失去了。因此，這誡命是保障以色列有完整的法律系統，防止個人的自由受到侵害。多數現代的法律系統都保存了這原則，如在法庭上作證時必先起誓。但最後，本誡命也指出在所有人際關係中要有真誠這重要素質。

不可貪婪（出二十17；申五21）

第十誡在其原初的背景中顯得有點奇怪。這誡命禁止人貪戀一些屬於鄰舍（即以色列同胞）的人或物件。在一份關乎刑法的法典中，這樣一條誡命並不常見。前9條誡命大部分都是禁止人作出一些行動，犯罪的行動若被查出，可引致控訴及其他法律程序。但第十誡則相反地，禁止一些欲望，或貪婪的心理。在人類的律法中，是不可能根據人的欲望來起訴，因為要找出證據，根本是不可能的。雖然第

十誡所指出的罪行不可能在希伯來人的律法系統中進行起訴，但神——那「大法官」——卻可知曉一切。這誡命的特徵在於其治療性的本質。罪行產生了才去處理，是不足夠的；律法也必須致力消除罪惡的根源。幾乎所有罪惡和罪行的根源，都在人內心的自我和欲望裏。因此，神禁止人產生犯罪的念頭。若貪婪的慾念漸漸消除，人便可以被引導轉向神。

十誡的原則

每一條誡命之間的關連，可見於整個十誡的基本原則。十誡的原則是愛，這也是以色列宗教的核心。神愛以色列人，並呼召他們進入愛裏。祂又把一個超乎所有其他命令的誡命加諸以色列身上：「你要盡心、盡性、盡力愛耶和華——你的神。」（申六5）那是以色列宗教命令的中心。至於如何愛這位不可見、不可摸的神，十誡已解釋了一部分。對一個愛神的人來說，十誡指示了一種生活方式，若能活出這方式，便可反映人對神的愛，並使人對神的愛有更深的經歷。因此，十誡也是基督教的中心。耶穌根據申命記六章5節重述這愛的命令，並稱之為「第一和最大的誡命」（太二十二37、38）。所以，十誡在基督教中仍用作一個指引，指示一個路向，使人在其中可表達自己對神的愛，也可經歷神的愛。

Peter C. Craigie

另參：「民法和公正」；「聖經中的律法觀」。

三甲尼波(Samgar-nebo)

巴比倫王子，協助尼布甲尼撒和迦勒底軍隊，經過3年（主前588-586）的圍攻後，征服耶路撒冷（耶三十九3）。

三位一體(Trinity)

另參：「神的本體和屬性」。

三角豎琴／七絃琴／琴(Trigon)

一種三角形的豎琴，見於但以理書三章5、7、10、15節。

另參：「音樂和樂器（沙貝卡）」。

三撒拿(Sansannah)
猶太眾子繼承南端的土地，29座城的其中一座（書十五31）。西緬在猶大人地業所分得的土地之中，曾有一座名叫「哈薩蘇撒」的城邑；三撒拿與哈薩蘇撒可能是同一城邑（書十九5）。

三館(Three Taverns)
保羅抵達羅馬時，那裏的弟兄出來迎接保羅的一個中途站（徒二十八15）。三館位於亞比烏大道的33里（30.5哩）處。亞比烏市是在此路南下10哩的地方。三館在現今的奇斯泰納附近，是亞比烏大道與一條從安丟米至諾巴之路主要交匯點，因此是一般旅客集會的地方。

上行之詩／登階之詩(Song of Ascents, Song of Degress)
詩篇一二〇篇至一三四篇各篇的標題。可能這是朝聖者上耶路撒冷慶祝重大節期時所唱的詩歌。
另參：「音樂和樂器（舒爾哈瑪樂和舒爾拉瑪樂）」；「詩篇」。

上告(Appeal)
法律術語，即要求上一級法院重審下一級法院所作出的裁決。舊約的律法中，並沒有「上告」一條。在新約裏，使徒保羅曾上告於該撒，要求重審他在耶路撒冷遭逮捕一案（徒二十五11）。保羅是羅馬公民，他有權要求把他的案子從猶太法院移交出來，因他怕猶太人對他的判決不公。
另參：「民法和公正」。

上門(Upper Gate)
登上耶路撒冷聖殿山的其中一道門；由約坦建成（王下十五35；代下二十七3），作為宮殿與聖殿庭院的主要通路（代下二十三20；結九2）。這門可能就是便雅憫高門，在那裏，耶利米因宣告了對耶路撒冷不利的預言，而遭受鞭打及被掛上枷（耶二十2）。
另參：「耶路撒冷」。

士大古(Stachys)
羅馬的基督徒，保羅曾向他問安，並稱他為「我所親愛的」（羅十六9）。

士每拿(Smyrna)
啟示錄提及的七間教會之一（啟一11，二8-11）。士每拿即今天的伊茲密爾，位於土耳其。
士每拿在早至主前3000年已有人居住。伊奧利亞族的希臘人被伊奧尼亞人所取代，士每拿和南部的米利都及以弗所在伊奧尼亞人的統治下日趨繁盛。及後，這城被呂西亞人征服，他們的首都設於撒狄。這城後來湮沒了接近3個世紀，直至主前334年才由亞歷山大大帝在原址的海灣以南把城重建。雖然重建的工作主要由西流基人負責，但士每拿的居民察覺到別迦摩日趨重要，因而與其君王結盟。後來，士每拿人又別具慧眼地轉而效忠羅馬；在主前195年，建造了一座廟宇，把羅馬城奉為神明。羅馬為獎勵士每拿一早便對日漸強大的羅馬勢力投誠，這城在羅馬的統治下更形富強，堪與別迦摩及繁盛的羅底島鼎足而立。由於士每拿在陸上和海上都是羅馬的盟友，士每拿人便在主後26年建造另一座神廟來供奉羅馬的皇帝。這城成為了敬拜該撒的中心，她在一世紀後期大肆逼迫教會。
啟示錄二章8節稱這城為「死過又活的」，可能就是指她在亞歷山大和馬其頓人重建之前，曾荒棄達300年之久。古代的作家，包括亞波羅紐和亞拉太，都提及士每拿擁有「生命的冠冕」（第10節），所指的是城後的山峰，象徵城好像一座頭戴冠冕、腳臨海濱的塑像。在啟示錄成書的日期，初生的教會正面對逼迫。書中提及「撒但一會的人」（第9節）和魔鬼要把他們下在監中（第10節），所反映的可能是他們在羅馬皇帝多米田治下遭受迫害（約主後95）。當時的人若拒絕敬拜羅馬皇帝的像，奉之為「神」，是可以被判死罪的。許多基督徒因而被迫在「該撒是主」（以保存生命）或是「基督是主」（面對肉身的死亡）之間作抉擇。
另參：「啟示錄」。

士求保羅(Sergius Paulus)
居比路的方伯，聖經形容他是一個「通達人」（徒十三7）。保羅和巴拿巴在第一次宣教旅程中，就是在居比路境內士求保羅居住的帕弗傳福音。在那裏，他們遇到名叫巴耶穌（以呂馬）的猶太假先知和術士，這人在方伯面前極力敵擋他們的

福音。然而，保羅指摘以呂馬，並咒詛他，使他眼瞎。士求保羅看到所發生的事時，「很希奇主的道」，因而信主（徒十三12）。因此，士求保羅成為保羅第一次宣教旅程中所記載首個歸信主的人。
掃羅也是在此把名字改作保羅。俄利根及很多在他之後的人，都相信保羅在這方面的改變是為了記念那個有名的信徒。

士師(Judge)
另參：「職業（審判官）」。

士師記(Judges, Book of)
舊約的一卷書，以神為著拯救祂的百姓，而興起的傑出領袖來命名。在希伯來文中，「士師」這個詞語亦代表著統治的行動，當中包括了作戰。某些學者提出士師可分為兩類：具恩賜的拯救者（或較重要的士師）；以及本地仲裁的智者（或較次要的士師）。至於為何某些士師不大受人注意，而另一些士師的豐功偉績卻被詳細記述，原因仍不大清楚。
作者
這卷書反映出其資料的最後編纂，是在王國時期的早期。它也許正好用作辯論，將大衛公義的統治，對比掃羅王那世俗的、迦南式的君王觀念，而不是以神的律法來統治。作者肯定不是撒母耳，此書乃是倚靠古代的素材所寫成。
寫作年代
雖然士師成功地讓各支派從周遭外敵的入侵中，獲得一些喘息的機會，但以色列人仍長時期持續遭受侵擾。學者對士師的時期持有不同的意見。出埃及的日期影響了士師出現的日期。那些為出埃及定了一個較早日期的學者，便將士師的開始放在主前1370至60年間，另一些則建議另一個日期，接近主前十三世紀末。一個相關的問題，是涉及士師的年代表。士師記是否按年代先後次序，記述那段時期，抑或只是將來自迦南和約但河東不同地區，在同一時間內「審斷」某地區、某支派或數個支派的士師，作一代表性的敘述？
結構
毫無疑問，這卷書的故事帶著文學創作的痕跡，故事自成一格。底波拉之歌的詩意非常感人，約坦的寓言是比喻的上佳例子。對故事的細膩描述，亦可以從這卷

書的架構中反映出來。書中有兩個導言：一個是政治性的（一1至二5），另一個是社會宗教性的（二6至三6）。政治性的導言將士師與征服的故事連在一起，當時各支派正試圖佔領那地。這成了讀者瞭解這個士師時期的政治和軍事問題的準備。社會宗教性的背景解釋了為何以色列有那麼多患難、為何士師的建制興起，以及為何主從不應許以色列能夠脫離她的敵人，得享長久的安息。這卷書的主體是士師的故事（三7至十六31）。對於較次要的士師（共有6位），是以上升的頻率，加插在較重要的士師的事蹟中。下面的數據顯示出，較次要的士師出現的數目，是按著較重要的士師人數減少而遞增：2個重要——1個次要；2個重要——2個次要；1個重要——3個次要；1個重要。總數共有12位，代表以色列十二支派。將代表著迦南和約但河東的12位士師列出來，目的是要顯出在整個被征服的領土上，所有支派都從眾多外敵處經歷到極大的困苦，這些外敵包括：亞蘭人、摩押人、亞捫人、亞瑪力人、迦南人和非利士人。以色列幾乎所有的疆界，都受到外敵虎視眈眈。書中的附錄（十七至二十一章），連同兩個導言，便構成這卷書。政治和社會宗教上的問題（一1至三6），是以最後幾章的數個故事來提出。根據柴爾斯的看法，給予這卷書正典模式的最後那位編者，蓄意將士師的故事組織成毫無動感。在救贖歷史初期階段所取得的成功，在士師的興替中，竟停頓下來。雖然耶和華以多種途徑拯救祂的百姓，他們仍回到一章1節至三章6節所描述的問題中。附錄所述的，代表著以色列在士師時期的問題，「那時以色列中沒有王」（十七6，十八1，十九1，二十一25）。

寫作目的和神學教導

背逆、審判、呼求拯救，和神興起一位士師，這過程不斷循環，反映了申命記對不服從和審判所提出的警告。這個循環不斷重複，支持了那位不知名的敘述者之論點，就是以色列沒有因著神的恩典而改變。這時期在道德、宗教和政治上的無政府狀態，並不重要，因為進展遲滯。最後一章顯示，儘管以色列發生了內戰，各支派仍關心彼此的利益。雖然神的百姓的合一，遭受嚴峻的挑戰，但情況不至於完全無望。這卷書以盼望的語調作結，期望一位能拯救以色列的君王，為各支派帶來凝聚力，無論在道德和宗教上，或是政治和社會上，都帶領以色列。

故此，這卷書的目的包括：（1）顯示在以色列的發展中，這是一個毫無意義的階段；（2）解釋各支派為何沒有佔領應許給列祖的全部土地；（3）證明神的道路是正確的，祂對屢次背逆的以色列，仍滿有恩典和忍耐；（4）展示出一位「牧者」君王的正統，對比於專制的王權；以及（5）解釋為免以色列屈服於非利士人，並引致各支派之間的戰爭，急切需要一種新的動力。

內容提要

政治上的導言（一1至二5）

在約書亞記一至十二章中，約書亞所率領作戰的戰事，被描述為迦南人的軍隊動員對抗以色列。因著耶和華的介入，迦南人的抵抗被粉碎，土地亦被各支派佔領（十三至二十一章）。然而，約書亞記十三至二十一章，亦清楚指出每個支派在控制仍有迦南人作小規模抵抗的領土上，尚有困難，這些地方通常都以重兵和堅固的城牆包圍（參書十三2-6、13，十五63，十六10，十七12、16、18）。

約書亞記強調了勝利而輕看了問題，但士師記的序言，則坦然提出以色列的問題和失敗，來作為整卷書的背景。這卷書所呈現的，正是這些問題和失敗，它們逐步引領以色列來到災難的邊緣。

士師時期始於約書亞的離世（士一1，二8、9）。以色列人繼承自約書亞的遺產包括：耶和華的律法（書二十三6，二十四26）、土地、對遵從主的挑戰（書二十四14-27），以及在征服迦南人時，神會同在和幫助的應許（書二十三5、10）。

一．猶大和西緬支派（士一2-20）。猶大和迦勒的重要，與約書亞記中猶大的地位相同（書十四6至十五63；參約瑟家，士一22-29；參書十六，十七）。猶大支派戰勝了殘暴的亞多尼比色，他統治比色，但其位置不詳。猶大支派成功地佔領了南地的山地和西面的山腳（士一9）。他們甚至攻取了耶路撒冷，或是與耶路撒冷相同的一個偏遠區域（一8），但不能在那裏保留控制權（一21），直至大衛征服那城（撒下五6-9）為止。猶大支派在約書亞所率領的戰爭中，已戰勝了希伯崙地區的迦南人（書十36）。希伯崙又稱為「基列亞巴」（「四城」），是耶路撒冷一個有力的聯盟（書十3），即使首次被擊敗後，仍有能力重新集結軍力，向以色列進行新的攻擊。正如摩西曾經答允，迦勒獲得了希伯崙（一20；參書十五13）。猶大支派贏取了希伯崙後，繼而進攻底璧，藉此伸延他在南面山區的控制（一11-15；參書十五14-19）。

基尼人是葉忒羅的後裔，與摩西有姻親關係（一16），他們在亞拉得附近的南地和棕樹城定居，這裏所指的地方應該是他瑪，而不是耶利哥。

猶大支派由於在何珥瑪戰勝了迦南人（一17；參民十四45，二十一3；申一44），穩守南面的邊境，並在迦薩、亞實基倫和以革倫的勝利中，穩握沿岸平原的控制權。然而，它在沿岸平原的勝利，卻受到一支有良好軍備的迦南人軍隊所頑抗（士一18、19）。它佔領了猶大的山地和南地，卻不能保留對平原的控制。非利士人不久便控制了迦薩、亞實基倫和以革倫，將她們拼入他們的5城之列。

二．便雅憫支派（一21）。耶路撒冷坐落於猶大和便雅憫支派的邊境之間。猶大

支派取得這個城或近郊地區（一8），可是，卻因路遙而不能長久管轄。便雅憫支派的實力又不足以征服耶布斯人。惟有大衛能成功征服他們（撒下五6-9）；並將耶路撒冷拼入猶大支派的版圖（參書十五63），雖然她原是分給便雅憫支派的（書十八27）。

三．約瑟：以法蓮和瑪拿西支派（一22-29）。以法蓮支派取得伯特利（22-26節），從列祖的事蹟中，可知伯特利是一個重要的敬拜地點（創十二8，十三3、4，二十八19，三十一13，三十五1-15）。可是，瑪拿西支派未能取得耶斯列谷（以斯德倫）那些嚴密防衛的城邑，例如：伯善、他納、多珥、以伯蓮和米吉多（第27節）。這些城邑控制了貫通東西的交通和由南至北的道路，以及穿過迦密地區和約但河淺灘的重要通道。以法蓮支派亦未能完全佔領被基色所控制的沿岸平原（第29節）。以法蓮和瑪拿西兩支派都不算十分成功。

四．另外4個支派（一30-36）。士師記略略提及了在迦南的另外4個支派，他們同樣只獲得部分的成功。西布倫、亞設、拿弗他利和但支派，均無法全面驅逐迦南人，尤以但支派為甚。他們充其量只能在後來使大部分迦南人服苦工（30、33、35節）。

五．以色列的失敗（二1-5）。由於未能征服那地，消滅迦南人和他們的文化，導致與他們通婚和拜偶像（參出二十三33，三十四12-16；民三十三55；申七2、5、16；書二十三7、12）。

對於「耶和華的使者」的身分，沒有人能確定。它可能指到主自己，或是一位天使，或是一位先知（參士六8）。他以先知的態度斥責百姓，並且宣佈神會藉著以色列和迦南人持續的對抗，施行審判（第3節；參書二十三13）。他們的哀哭和獻祭也無補於事（4、5節；參瑪二13）。在約書亞死後不及一個世代，以色列已受到責備。

神學上的導言（二6至三6）

緊接約書亞的去世，神學上的導言開始出現（書二十四28-31）。約書亞的世代，以忠心作為標記；可是，隨著征服所帶來的興奮和神同在的明證過去後（士二10），這種對耶和華的忠心卻不能持久。以色列轉而事奉迦南人的神祇（巴力和亞斯他錄）。巴力是風暴之神，象徵雨水和多產，亞斯他錄則是他的夥伴。第11和13節指到的巴力及亞斯他錄，原文是複數詞，象徵當地以很多途徑來敬拜迦南人的神。宗教上的合一已瓦解。因此，以色列惹主發怒，祂便將他們交在敵人和侵略者手中（12、14節）。正如摩西和約書亞所預先警告的（申二十八25、33；書二十三13、16），以色列無法對付這些敵人。背逆、審判、呼求憐憫和蒙拯救這個循環，

便貫串整卷士師記。縱然先前的世代曾順服神（士二7、17），百姓卻深陷在他們祖先的背逆中。除了為脫離欺壓而對士師服從外，以色列常不服從士師的帶領（16-19節）。為了應驗約的咒詛，神起誓不讓祂的百姓安息，卻要試驗他們（20-23節）和訓練他們學習戰事（三1-4），以致他們能學會回應這個真實世界的挑戰。

以色列的士師（三7至十六31）

一．俄陀聶（三7-11）。俄陀聶是一個過渡性的人物，將戰勝和審判連接起來。他曾參與征服基列西弗，是迦勒的姪兒，也是他的女婿（一13）。他擊退由古珊利薩田帶領的亞蘭人，讓那地安享太平達40年之久。

二．以笏（三12-30）。摩押人與亞捫人和亞瑪力人結盟，從東面進攻以色列，壓迫他們達18年（那是在伊磯倫的領導下，12-14節）。以笏率領使節，將貢物帶給伊磯倫，他的王宮大概坐落於耶利哥附近（棕樹城，第13節）。慣用左手的以笏，特別適合執行這個使命；他能夠在不受嫌疑的方式下，取出兩刃的劍來行刺王（15、21節）。以笏的成功，是由於縝密的計劃和出其不意的部署。他獻上貢物便離去，然後假意要傳神諭而截回。王墮入騙局，於是被殺。謀殺的詳情（21、22節），可以製造一點嘲弄感。他在摩押王宮的耽擱（24、25節），讓以色列人有機會將他們的軍力齊集約但河淺灘。以笏徹底成功；沒有一個摩押人能逃脫（第29節），以色列亦能安享太平達80年之久（第30節）。

三．珊迦（三31）。珊迦的功業在於對抗沿岸平原的非利士人。他擁有一個不屬於以色列人的名字，但他應是土生的以色列人。就像參孫一樣，他並非以一般的武器（趕牛的棍子）來攻打非利士人。他的名字在底波拉之歌中亦有提及（五6）。

四．底波拉和巴拉（四1至五31）。書中的敘述，轉到由夏瑣王耶賓，和夏羅設的西西拉率領的北方迦南人侵略者（四1-3）。被毀的夏瑣（書十一13）已經重建，由另一位耶賓（參書十一1）統治該地區。他已重新恢復其軍事力量，因為他擁有900輛鐵戰車。他壓迫以色列人達20年（四3）。

神在以色列有一位女先知，在這個黑暗時期帶領祂的百姓（四4）。她在以法蓮南面近便雅憫支派的一棵棕樹下，作出她的判斷（四5）。她吩咐巴拉召集被迦南人襲擊的拿弗他利和西布倫支派的軍隊，然後出其不意地在基順河突襲西西拉（四6、7）。猶疑不決的巴拉於是要求底波拉同去，結果喪失了殺掉迦南大軍元帥西西拉的榮譽（四8-10）。主讓這次從他泊山進攻的突襲，一舉成功，迦南人潰敗而逃，無法運用那些陷入耶斯列平原沼澤中的重型戰車（五20-22）。迦南人敗退，西西拉則被希百之妻雅億所殺；雅億是基尼人，不過，她與亞拉得附近的基尼人是分隔開的（四17、18；參一16）。她接待了西西拉，就如她的家庭與迦南人有

著友好關係一樣（第17節）。然而，她乘他睡著，英勇地用帳棚的橛子將他置諸死地（四18-21，五26、27）。在隨後的戰役中，以色列人從耶賓手上重獲自由，直至他們徹底消滅他的勢力（四24）。

底波拉之歌（第五章）以一種詩體，來慶祝耶賓的勝利。這是聖經其中一首最古老的詩歌。它讚頌以色列的神（2、3節）是一位保護祂立約的子民，並在祂面前，令眾山也震動的君王。祂是西乃山的神（4、5節；參申三十三2；詩六十八7、8；哈三3、4）。雖然那些壓迫者曾掠奪以色列，令來往的道路變得不安全，同時，以色列又無法保衛自己（6-8節），但主興起底波拉和巴拉率領貴族去爭戰（9-13節）。他們來自以法蓮、便雅憫、西布倫、以撒迦和拿弗他利支派（14、15節上、18節）。然而，約但河東的支派和亞設支派不願參與（15節下-17節）。這歌繼而論到戰場，暴雨將戰車陷入泥沼中，不能前進（19-23節）。那運用日常生活中的簡單方法，令西西拉致命的雅億，被稱頌為「比眾婦人多得福氣」（24-27節）。她正與西西拉的母親成一對比；西西拉的母親被描繪為正以全副精神，徒然地等待西西拉拿著所有戰利品回來（28-30節）。耶和華使用簡單的東西，使有勢力的人變得胡塗。其結語是一篇禱文，祈求神審判以色列的所有敵人（第31節上；參詩六十八1-3）。

五．基甸（六1至八35）。以色列安享40年的安息後（五31下），被米甸人和亞瑪力人從東面騷擾（六1-3）。他們在收成時進侵，破壞了國家的經濟（4-6節）。神回應以色列的呼求，差遣一位先知，傳達類似那耶和華使者的信息（二1-5）。然後，有一位使者向基甸顯現，叫他帶領百姓爭戰（六11-14）。主藉著一個徵兆（17-22節），來保證與他同在（六16）。基甸知道那來找他的是主，於是在俄弗拉築了一座壇，稱為「耶和華沙龍」（就是「耶和華賜平安」的意思，六24）。他搗毀在俄弗拉向巴力和亞舍拉（和合本作「木偶」）敬拜的地點（六25-28），並在新的祭壇開始敬拜耶和華（第28節）。即使基甸的父親向巴力挑戰（第31節），巴力也沒有保護他自己的祭壇（六29-32）。結果，基甸被稱為耶路巴力（「讓巴力與他爭論」，第32節）。

接著，基甸從亞設、西布倫和拿弗他利支派召集了為數32,000人的軍隊（第35節，參七3下）。為了確知神的同在，他祈求另一個徵兆——羊毛的徵兆（六36-40）。我們不可忘記，在基甸的時代，神蹟極為罕見（第13節），而他像摩西一樣，需要再次肯定神與他同在。他的信心與日俱增，神便使他的軍隊銳減至300人，來對抗敵人。在原來的軍隊中，有22,000人因恐懼而離去（七2、3；參申二十8）。另外的9,700人雖然勇敢，也被打發回家（七4-8）。神藉著一名敵軍的夢來向基甸保

證後（七9-15），便以奇妙的方法，使用那300人來蒙蔽米甸人。神讓以色列戰勝米甸的領袖俄立、西伊伯、西巴和撒慕拿（七16至八21）。基甸明智地避開了與以法蓮支派可能發生的軍事衝突（八1-3），追趕敵軍深入約但河東，並且懲罰了沒有協助他的疏割和毘努伊勒領袖（八4-9、13-16）。

這次光榮的勝利，令人對王權這個觀念產生興趣。以色列民希望將基甸的家，建立為他們的王朝（八22）。基甸拒絕了，但他錯誤地用了戰爭中取得的黃金，鑄造和設立了一個以弗得（八23-27）。以弗得也許是在敬拜的儀式上使用，很可能作占卜之用（參十七5）。

基甸的時代又終結了。他是神的工具，讓以色列安享太平40年（第28節）。他有70個兒子，後來年老而死（30-32節）。雖然他設立以弗得，引導以色列走迷路，但神仍厚厚地賜福予他。其後，以色列又回復敬拜巴力（33-35節）。

基甸的時代之後，他的兒子亞比米勒試圖在示劍自立為王，延續王朝（九1-6）。在親友的支持下，亞比米勒在示劍將他所有兄弟殺盡，只有約坦能逃脫（九4、5）。亞比米勒被立為王後（第6節），約坦以寓言的形式，來向他的兄長提出反對（7-20節），然後便藏匿起來（第21節）。3年之後，當示劍的居民造反，亞比米勒邪惡的詭計令自己陷入網羅。他憤怒地攻擊示劍，把她摧毀（22-49節）。但不久，他在提備斯被一個要逃避他的婦人，在城樓上拋下一塊磨石所傷（50-53節）。他的一個僕人，在他的要求下，將他殺死，以解除他的痛苦（54、55節）。這一連串事件，展示了暴君可以是何等的壞。神的公義再次獲勝（56、57節）。

六．陀拉（十1-2）。陀拉是來自以薩迦支派的一名小士師，他作以色列的士師達23年之久。

七．睚珥（十3-5）。睚珥是來自基列的一名小士師，他作以色列的士師達22年之久。

八．耶弗他（十6至十二7）。扼要地重述拜偶像、仇敵、呼求、短暫的悔改這個息息不斷的循環（十6-16），成為了耶弗他事蹟的引言。在亞捫人的攻擊下，基列的長老要求耶弗他幫忙（十17至十一8），耶弗他答應了，但附帶一個條件，就是在戰爭之後，繼續成為他們的領袖（十一9、10）。在米斯巴一個嚴肅的典禮中，他成為他們的「領袖」（第11節）。耶弗他與亞捫王開始通信，他在信中根據耶和華將地賜給以色列人，所以他們在歷史上擁有地的主權，來為以色列的權利爭辯（12-27節）。與其立即發動戰爭，他期望那「審判人的耶和華」將會平息這個爭論（第27節）；可是，亞捫王毫不動情（第28節）。當神的靈臨到耶弗他，他輕率地許過願，便帶領以色列爭戰（29-31節）。他大獲全勝（32、33節），但他

發現自己所許的願，是將從自己家門出來的第一個人作為祭物，那竟是他的女兒（29-35節），她與同伴哀哭了兩個月後，耶弗他便將她獻上（36-40節）。令人遺憾的是，他沒有想到，其實他可以按著女兒的年齡，用10至30舍客勒銀子作為替代（參利二十七4、5）。

以法蓮人似乎酷愛戰爭。他們曾埋怨基甸，幸而基甸成功地化解他們的恐嚇（八1-3）。可是，耶弗他攻打他們，因為住在約但河東的以色列人被辱罵為「逃亡的人」（十二1-4）。這次內戰中，有42,000以法蓮人被殺於約但河的淺灘（5、6節）。此後，耶弗他只統治了6年（第7節）。

九．以比讚（十二8-10）。以比讚是來自猶大支派的小士師，統治以色列7年。

十．以倫（十二11、12）。來自西布倫支派的小士師，統治以色列10年。

十一．押頓（十二13-15）。來自位置不詳的比拉頓的小士師，統治了8年。

十二．參孫（十三1至十六31）。參孫在救贖歷史中的過人之處，在於他神蹟性的出生（十三1-24）、他作為拿細耳人的事奉（十三7；參民六1-21）、三番四次受主的靈所感動（十三25，十四6、19，十五14）、單手攻擊非利士人（在亞實基倫，十四19；在田間，十五1-6；以坦磐的穴內，十五7-17；迦薩，十六1-3、23-30），以及他偶爾對主的倚靠（十五18、19，十六28-30）。然而，他貪愛非利士婦人，造成他個人生命的一個悲劇（十四，十六章）。在大利拉的引誘下，他被囚於迦薩。他祈求主讓他為自己報仇，終於在大衰的廟宇倒塌時死去（十六28-30）。他被埋葬於其父親在但領土的墳墓裏（第31節）。

跋（十七至二十一章）

以色列那循環的留存方式完全沒有進展。平定外敵、安享太平，總是短暫便過去。以色列仍未適合王朝式的王權統治，無人不稱由亞比米勒統治的3年，為最差勁的王權統治。以色列在拜偶像和敬拜耶和華之間，搖擺不定。士師時期並不穩定，其中的特徵是相當個人主義和地方主義。然而，神在祂百姓的事務上仍舊掌權。跋言包含兩個故事：米迦和但支派的遷移（十七，十八章），以及內戰（十九至二十一章）。結尾數章，均是以「那時以色列中沒有王，各人任意而行」這兩句話連繫起來（十七6，十八1，十九1，二十一25）。這組勻稱的重複（在每次敘述中出現兩次），是要強調其無政府狀態之混亂，以及支派之間沒有能力團結起來，一同以立約子民的身分去事奉神。

一．米迦和但族（十七，十八章）。米迦是以法蓮人，他設立了一個神堂，讓一個來自伯利恆的利未人，以及他自己的兒子擔任祭司（第十七章）。但族人由於沒有能力保存他們已有的產業，便去到黑門山下建立自己的產業。他們從米迦的

神堂取去偶像，帶走那利未人，然後在荒廢的拉億城，建立一個名為但的新城，在其中設立敬拜地方（第十八章）。由此，他們便設立了一個敬拜中心，與在示羅的會幕對立（十八31）。

二．內戰（十九至二十一章）。住在基比亞的便雅憫人，強姦了一名利未人的妾，以致她死掉。正如十七至十八章的利未人一樣，這妾來自伯利恆（十九1）。於是，那利未人戲劇性地將她的屍體分成12塊，分給各支派，導致群起攻伐便雅憫人，因為他們保護那在基比亞的罪犯（十九29至二十19）。在隨後的戰爭中，便雅憫支派大部分人口喪生（二十20-48）。那11個支派，便將在與基列雅比的內戰中所獲得的400名處女，交給便雅憫人為妻（二十一6-15）。然而，這些女子仍不足夠；由於害怕便雅憫支派會滅絕，各支派又曾起誓不讓自己的女兒嫁給便雅憫人，於是，以色列人便構思了一個計劃，讓便雅憫人可以帶走在示羅為慶祝節期而跳舞的處女（16-22節）。便雅憫支派因此得以重建他們的城鎮和產業（第23節）。

R. K. Harrison

另參：「以色列史」；「征服迦南」；「基甸」；「耶弗他」；「參孫」。

士班雅／西班牙(Spain)

在歐洲西南面西端的一個半島。聖經提及腓尼基人幅員遼闊的迦太基帝國曾伸展至士班雅。羅馬人在主前206年已把迦太基人趕出士班雅，但直至主前25年，他們才能征服當地的部落。至此，羅馬人始能「得到全區的控制權」（《馬加比一書》八3）。

在主前1100年，腓尼基商人從推羅出發，成功地把他們的貿易範圍伸展到士班雅，或伊比利亞。經過一連串的殖民侵略，貿易隨之展開，從北非海岸的迦太基（即腓尼基帝國的中心）開展。迦太基人在一連串的侵略後，在士班雅的海岸建立了許多殖民區，這包括迦太基諾伐（今卡塔赫納）及馬拉卡（今馬拉加）。其後，他們佔領塔特蘇斯，並把半島大部分的土地拼入他們的王國版圖。迦太基人從他門在士班雅的據點起，力圖把他們的帝國疆域伸展至歐洲，羅馬人因此受到迦太基人的挑戰。在第二次布匿克戰爭（主前218-201），羅馬人把入侵義大利的漢尼巴擊退後，攻擊士班雅地的迦太基人，以加強防衛。最後，在該撒亞古士督時，士班雅正式成為羅馬的一個省份。在那時，羅馬人建立了一個龐大的道路系統，貫通整個士班雅半島。

羅馬文化對士班雅有深遠的影響。3位羅馬皇帝：他雅努、哈德良及狄奧多西一世，

都出生於士班雅。部分的學者及作家，包括兩位辛尼加、馬提雅爾、普魯登蒂烏斯、路加努、昆體良、龐波尼亞及梅拉，都有記載羅馬文化傳入士班雅。使徒保羅計劃把耶穌基督的福音傳到文明世界的地極，他可能也預計到士班雅人會歸信主。

保羅把士班雅納入他的宣教大計，最主要的證據可見於羅馬書十五章24及28節。在那信中，保羅清楚表示他要把福音傳遍國中的羅馬人及外邦人；他還表示他計劃訪問羅馬，並往士班雅去。只有從保羅死後一些不大明確的參考資料，才能證明保羅真的到過士班雅。一位基督教早期的作家——羅馬的革利免，曾在主後一世紀指出保羅會到達「西方的盡頭」。雖然大部分羅馬人認為士班雅是他們帝國的西方盡頭，但這含糊的描述不足以證明保羅真的到過那裏。保羅明顯以士班雅為宣教工作的一個重點，而他或其他信徒也計劃在主後一世紀在士班雅建立教會。由此可見，士班雅教會擁有既曲折又光榮的歷史。

士基瓦(Sceva)

保羅在他第三次宣教旅程到訪以弗所時，以弗所的猶太祭司長。士基瓦的7個兒子企圖仿效保羅奉耶穌的名驅趕邪靈。他們趕鬼失效，而他們的權柄又不被承認；他們隨即受到襲擊，並反被他們欲責備的邪靈所傷害（徒十九14）。

山(Mount, Mountain)

從平地隆起的地勢。在聖經時代，人對山有一種很深的感情。山與「豐盛」（申三十三15）和「避難」（士六2）都有連帶的關係。在以色列，正如在其鄰近國家一樣，人期望在山上與神相遇。以色列宗教歷史中，許多重要事件都是在西乃山或何烈山發生（參出三1，四16，十九至二十三；王上十九8-18）。在大衛作王時，錫安山的地位幾乎與西乃山同等（詩五十2；賽二2-4）。

希伯來人鄰近的各族有時會以為山是一個神祕的地方，他們的神就住在山中。但以色列人知道他們的神住在天上，而只有一些重要時刻才降臨在山上（出十九；參王上八27）。

在新約中，耶穌的活動有許多都在山上進行。祂在山上教訓人（太五1）；祂常退到山上去禱告（路六12）；祂也曾在山上改變形象（路九28-36）。

另參：「巴勒斯坦」。

什一奉獻(Tithe, Tithing)

這詞語最初由古代的英語“tenth”衍生出來，主要是為了宗教活動，而以產物或勞力，付上的一種義務。這習俗的歷史十分悠久（亞伯拉罕把戰利品的十分之一獻給麥基洗德，創十四20；參創二十八22），並廣泛地流行於雅典、亞拉伯、羅馬、迦太基、埃及、敘利亞、巴比倫和中國。

根據申命記十二章2-7、17-19節及十四章22-29節，集中敬拜是指每年在聖所以宗教筵席的形式享用什一奉獻之物，同時要與祭司和利未人分享。凡五穀、酒、油和牛羊，都要取出十分之一。若敬拜的地方離家太遠，以色列人可把什一奉獻之物換成銀子，帶往聖所購置牛羊等物作奉獻。每逢第三年，什一奉獻之物全都用以接濟利未人、寄居者，以及孤兒和寡婦（參申二十六12）。

根據民數記十八章21-32節，以色列中所有什一奉獻之物，永遠歸給利未人，作為他們在聖所中事奉的酬勞，並代替土地上的分。這什一奉獻中的十分之一，要用作「舉祭」（在祭壇上舉起，但不會燒掉），歸給祭司。利未記二十七章30-32節，強調了什一奉獻之聖潔，其中特別提及牛群與羊群。

不同的條例大概是指不同的時期。尼希米記十章37-39節，十二章44節，十三章5節和12節，反映了民數記的制度；歷代志下三十一章4-12節，則顯示希西家在位時，也重申這項制度。阿摩司諷刺虛偽的宗教活動時，曾說：「每三日奉上你們的十分之一。」（摩四4）

在原來的習俗裏，可能也隱藏著某些代贖（申十四23），甚或償還的動機。箴言三章9節指出，這些禮物能使神得尊榮（參來七4、7）。智者和先知瑪拉基（箴三10；瑪三8-10）均嚴厲地指出，不獻上什一奉獻就是「奪取神之物」，忠誠的奉獻則帶來應許，包括充盈的倉房和酒醡，天上還有敞開的窗戶，傾福與奉獻的人。神也禁止蝗蟲毀壞他們的土產。在早期的什一筵席裏，雖然沒有強調人要為神的賜予而感恩，但這種心態似乎是合適的（參創二十八22）。什一奉獻的主要目的，是維持敬拜神的工作，此外還用以賙濟窮人（俗世的十分納一，則為了支持君王，參撒上八15-17；摩七1也許有同樣的暗示）。

除了獻給麥基洗德的十分之一以外（來七），新約提到什一奉獻時，總是帶有批判性的。耶穌在馬太福音二十三章23節和路加福音十一章42節中，指出法利賽人小心翼翼地從3種細小的園草中獻上十分之一，卻忽略了3件「律法上更重要的事」，就是公義、憐憫和信實，藉以顯示法利賽主義欠缺了道德上均衡的意識，和先後主次的正確觀念。正確地遵守外顯的律例，實在容易得多，這是相較於道德的敏銳性而言；不過，掌管人與人，以及人與神之間的關係的，就正是這種道

德的敏銳性。遵守外顯的律例也就更能在心理上滿足自己。在路加福音十八章12節中，那個法利賽人在禱告中，慶幸自己有高超的德行，並提到他在所有的收入中，獻上十分之一——流於外表的、可以量度的、牢牢記住的服從，便只會產生宗教上的自滿，並不自覺地形成自義的罪惡。基督嚴厲地貶低這種充滿驕傲的表現，將之與謙卑的懺悔相比，並指出該等表現在神的面前，毫無用處。

耶穌勸人繳納殿稅，卻不加強制（太十七24-27），並特別稱讚那位不單獻上十分之一，更把所有養生的都獻給神的婦人——雖然其奉獻對聖殿的收入，並沒有很大的影響（路二十一1-4）。祂也命定說：「叫傳福音的靠著福音養生」（林前九14；留意林前九8-13），因為「工人得飲食是應當的」（太十10；參加六6）。然而，新約並沒有催促人為這目的，或為賙濟窮人，而遵守什一奉獻的律例。相反地，捐獻必須是自願的，並按著一個人的能力來捐獻（林後八1-15）。到了主後180年，愛任紐仍把猶太人的什一奉獻，跟那些由於更大的盼望而慷慨和樂意地捐輸的人，作強烈的對比（《反對異端》4.34）。

R. E. O. White

另參：「祭祀」。

什亭(Shittim)

摩押平原上的地方。以色列人在擊敗西宏和噩之後（民二十一21-35），未過約但河之前，最後一次在外約但安營的地方（二十五1）。根據民數記三十三章49節，這營地是接近「約但河邊……從伯耶施末直到亞伯什亭」，這處的亞伯什亭似乎是該地的全名，什亭則是較為常用的地名縮寫。

考古學家認為什亭就是基夫艾因廢丘（離死海以北7哩及以東6哩的一處地方，面向耶利哥城）和哈馬姆廢丘（大約在基夫艾因廢丘以東1/2哩高出的要塞）。那些認同什亭是基夫艾因廢丘的人，指出摩押平原上8哩闊及15哩長的地區，很適合容納以色列的軍隊。至於那些贊同哈馬姆廢丘的人，則強調摩押高原上的地方是一個軍事要塞，因它可俯瞰基夫艾因河進出的情況。

摩押的巴勒在這地企圖藉著僱用巴蘭詛咒神的百姓，以阻撓以色列人侵入迦南（民二十二至二十四）；其後，顯然因著巴蘭的詭計煽動，以色列人與來自米甸和摩押的女子「行起淫亂」（民二十五1-5；參三十一15、16）。以色列背叛神，參與祭祀偶像的儀式，又行其中淫亂之事，於是耶和華以巴力毘珥的瘟疫懲罰以色列人（民二十五6-9；參林前十6-8）。摩西與以利亞撒在什亭安營時，進行了一次各

支派的人口點算，摩西並在那裏公開宣告立約書亞為他的繼任人（民二十七18-22）。最後，約書亞從什亭派遣兩個探子，前去窺探耶利哥城（書二1），以色列人離開什亭，來到約但河，等候過河（三1）。
除了六經（按：指舊約首六卷）之外，什亭之名只出現於約珥書三章18節和彌迦書六章5節。聖經提到「什亭谷」或「皂莢木之乾河」，所指的並非一個地理上的位置，而是耶和華在末後要復興祂子民的標記——乾旱不毛之地要變成泉源滋潤之土。彌迦吩咐百姓要追念「從什亭到吉甲所遇見的事」時，提及耶和華為他們所作的「救贖行動」，明顯是指到橫渡約但河和應許地之約得以應驗的事蹟。
亞伯什亭的意思是「皂木的草原」。什亭所出產的皂莢木，是建造會幕和其中傢具（包括約櫃）的主要材料（出二十五至二十七，三十，三十五至三十八）。
A. E. Hill

升／柯尼克斯(Choinix)
乾量單位，稍多於1夸脫（啟六6）。
另參：「度量衡（柯尼克斯）」。

升／卡夫(Kab)
乾量（乾貨的容積量度）單位，約等於1夸脫。
另參：「度量衡（卡夫）」。

少羅(Shaul)
利未支派哥轄族烏西雅的兒子（代上六24）。

手(Hand)

手，是希伯來人量度長度的一種方法。4隻手指並排，合一掌（耶五十二21）；3掌是一虎口（出二十八16）。此外，手又象徵力量（申二15；詩三十一15；可十四41）。約書亞記八章20節甚至把原文的「手」字翻作「力」（參詩七十六5）。但相反地，軟弱的手也代表優柔寡斷和怯懦（賽三十五3）。握手則表示友誼（王下十15）。讓人坐在自己的右手，是恩寵的表現（詩十六11，七十七10）。清潔的手代表無辜（詩十八20）。買賣成交時，人要互相擊掌（箴六1）。舉手有時代表運用暴力（王上十一26），有時表示代禱（出十七11；利九22；賽一15；提前二8）。還有起誓時也得用手（創十四22，「起誓」原文作「舉手」，二十四2）。在一般的慣用語裏，把生命放在手中，就是冒生命的危險（士十二3，「拚命」原文是「把生命放在掌中」）。拍掌代表歡樂（王下十一12），鬆手代表慷慨（申十五11），以手抱頭代表悲哀（撒下十三19），用手摀口表示謙卑（箴三十32），以手扶犁是負起責任的意思（路九62）。親手作工代表人的尊嚴和責任感（弗四28；帖前四11），保羅並不引以為恥（徒二十34；林前四12）。祭司在執行聖工之前，必須洗手（出三十19-21，四十30-32）。文士和法利賽人把這律法曲解，以致耶穌故意忽視洗手的儀式（太十五1-20；路十一38）。彼拉多洗手（太二十七24），表示他拒絕負起行惡的責任；實際上沒有他的合作，這惡也作不出來。

以色列人「高舉著手」出埃及（出十四8，和合本作「昂然無懼」），是因為有神的手幫助。神的手代表祂無敵的大能（申二15）、審判（徒十三11；來十31）、默示（結八1，三十七1，參看和合本小字）、庇祐（拉七6；約十28、29）。此外，還有藉祈禱而帶來的祝福（太十九13-15）。

聖經時常提到按手的重要性。獻血祭之前，按手在祭牲上面，是獻祭者而非祭司的責任。這個行動表示獻祭的人把自己的罪，歸到祭牲身上，又表示他和祭牲認同（利一4）。此外，按手也是任命職務的儀式。摩西指派約書亞（民二十七12-23），使徒指派7個門徒協助他們事奉（徒六5、6），安提阿教會差派保羅和巴拿巴代表他們作為宣教士（徒十三3），每一個都經過按手之禮。人受了按手之禮，就成為按手者的同工，得到同等的地位（提前四14；提後一6）。按手和禱告同時進行，本身也是一種禱告。奧古斯丁說得好：「按手若不是為受按者祈禱，是甚麼？」在主耶穌（可六5；路四40，十三11-13）和祂門徒（可十六18；徒九12、17，二十八8）的事工中，按手和治病常常連在一起。這個舉動表示按手的人認同受苦者的憂傷，又有堅固他信心的功用。神會答允這禱告，賜他健康。

J. G. S. S. Thomson　另參：「按手」；「右手」。

水(Water)

生命的根本需要之一，廣泛地遮蓋地球表面，且是組成人體的基本成分。人若不喝水，不到幾日，就不能生存。

起初，神創造天和地，而早在光、旱地、菜蔬、動物並人類被造之前，水已存在。神宣告那些嘲笑宗教的人是「故意忘記，從太古，憑神的命有了天，並從水而出、藉水而成的地」（彼後三5）。

水的量並水和地之間的關係很重要。神要用洪水毀滅「當時的世界」（彼後三6），以懲罰世上的邪惡。另一方面，乾旱蔓延，也導致死亡。

當神創造伊甸園，祂造河流，使水澆灌園子。這河流分成4條，其中兩條可確定為幼發拉底河和底格里斯河，使米所波大米地區的植物，不僅在古代，直至今天，仍得滋潤成長（參創二10-14）。聖經也提及世界早期的歷史中沒有雨水，但有霧氣，滋潤遍地（創二5、6）。

在近東，因許多地方雨量有限，水就特別重要。例如在埃及開羅，每年的雨量就只有2至4吋；阿斯萬的平均雨量是零；埃及的尼羅河，則靠賴赤道的雨量。巴勒斯坦則是「有山有谷、雨水滋潤之地」（申十一11）。

水在聖經中有許多象徵意義。在潔淨禮中，水是用來洗滌和潔淨的，祭司在就職禮中要用水洗淨（利八6），而祭牲的某些部分也要用水洗（利一9、13）。

義人像是栽在溪水旁的一棵樹（詩一3；耶十七8）。渴慕神的心，如同渴慕水：「……在乾旱疲乏無水之地，我渴想你；我的心切慕你」（詩六十三1）；「我的心渴想你，如乾旱之地盼雨一樣」（詩一四三6）。耶穌滿足了這種需要，並且宣告說：「人若渴了，可以到我這裏來喝。」（約七37）「人若喝我所賜的水就永遠不渴。我所賜的水要在他裏頭成為泉源，直湧到永生。」（約四14）

神的話有洗淨靈命的功效，像水能潔淨一樣。「要用水藉著道……洗淨」（弗五26）。提多書也指出，人得救是「藉著重生的洗和聖靈的更新。」（多三5）

這種更新以洗禮象徵，於「那裏水多」的地方進行（約三23）。保羅在羅馬書六章3-4節，也曾經使用這個象徵。彼得以那從洪水中倖免的8個人，比喻洗禮，但他指出：「這水所表明的洗禮，現在藉著耶穌基督復活也拯救你們；這洗禮本不在乎除掉肉體的污穢，只求在神面前有無虧的良心。」（彼前三21）

有人用水來比喻聖靈。耶穌宣告說：「信我的人就如經上所說：『從他腹中要流出活水的江河來。』」（約七38）福音書更指示這話是指著「信他之人要受聖靈說的」（約七39）。

在聖經的末後幾章，主宣稱：「我要將生命泉的水白白賜給那口渴的人喝。」（啟

二十一6）就是描述天上的耶路撒冷，聖經也提到水——那生命水的河：「在城內街道當中一道生命水的河，明亮如水晶，從神和羔羊的寶座流出來。」（二十二1）聖經最後的呼召，也表達了類似的意思：「口渴的人也當來；願意的，都可以白白取生命的水喝。」（二十二17）
Carl E. DeVries

水仙／玫瑰(Narcissus, Rose)
於沙崙平原生長繁茂的芬芳植物（賽三十五1）。
另參：「植物（水仙、夾竹桃、鬱金香）」。

水門(Water Gate)
耶路撒冷東邊一道主要的門，曾在尼希米的日子重建，即以斯拉讀神律法書的地點（尼三26，八3、16，十二37）。
另參：「耶路撒冷」。

水晶(Crystal)
石英之無色透明或近於無色透明者稱「水晶」，希伯來文和希臘文各有兩詞，均譯作「水晶」。
另參：「礦物、金屬和寶石（水晶）」。

水蛭／螞蟥(Leech)
一種身體分節的吸血蟲，只在箴言三十章15節中提及。
另參：「動物（水蛭）」。

水溝(Aqueduct)
從遠處取水的管道或人工溝渠，通常是靠重力引水；或指跨越谷地或河流，承載管道或水溝的橋樑架構。

在巴勒斯坦，大多數城市都建於有豐富水源之地（以防城被圍困時，水源缺乏）。在基色已發現有古代引水排水的溝渠。居於該地的耶布斯人（按：該地即後來之耶路撒冷），似乎還建有可引雨水進城的水溝（撒下五8）。希西家王在位時，也有所謂「上池的水溝」（王下十八17）。為擺脫亞述人的控制，希西家從俄斐勒山修築了長達1,777呎的水道，將基訓的泉水直引到西羅亞池（賽二十二9-11）。著名的「西羅亞銘刻」對此工程，有詳細的記載。

後來，另有兩條水道，一條長13哩，另一條長41哩，供水給耶路撒冷。它們匯合於伯利恆附近，羅馬人建的水庫；水道進城後，再通過地下管道，將水引至城內的聖殿區（參結四十七1；珥三18）。根據猶太史學家約瑟夫的敘述，在新約時期，本丟彼拉多曾從聖殿的庫存中，撥出一些「各耳板」來修築水渠。3座羅馬式的「所羅門池」的修造，很可能也是出於這筆款項。

聖經時期靠古代水道供水的城市，還有推羅、撒瑪利亞、該撒利亞（羅馬的巴勒斯坦首府）、耶利哥和小亞細亞的以弗所。

羅馬人的水道修築工程，不僅是一門科學，還是精美的藝術。亞比阿水道（主前312）長10.3哩；亞諾維圖水道（主前272）長32哩餘，均為地下管道，引水供應羅馬城。羅馬帝國的工程技術，從下列遺跡中仍可見一斑，如：羅馬皇帝卡里古拉始建的革老底亞水道的殘缺拱門、法國尼姆市的加德橋、阿爾及利亞君士坦丁省魯梅爾河上的水道橋、西班牙梅里達市的米拉格羅水道和塞格維亞市長2,700呎的羅馬水道等。

另參：「西羅亞池」；「所羅門的水池」。

水臌／水腫(Dropsy)

今稱「水腫」，指細胞間液體積聚而引起的局部性或全身性浮腫。路加福音十四章2節提及耶穌治好了一個「患水臌的人」。水臌的症狀，其根源可能在心臟、肝臟或腎臟等疾病引起。耶穌治好的這人，他的病源不明。「水腫」一般已被特有的醫學名詞代替，如腹內過多的水分現今稱為「腹水」；皮膚或皮下的水腫則稱為「水腫」，而胸膜的水腫則稱為「胸膜積水」。舊約未見有「水腫」或「水臌」等語，僅申命記八章4節提及腳腫的現象。這有兩種可能：一是足部淋巴性水腫；二可能只是足部的水泡。

另參：「醫藥」。

水雞／角鴟(Water Hen)
泛指幾種住在近水地方的鳥類，如大鷸、天鵝、角鴞。
另參：「動物」；「鳥（水雞）」。

世代(Age, Ages)
指過去、現在或將來的一段久遠年代，並無定數。過去、現代、未來之和，便是時間的全部。聖經說神早於「萬世以前」就存在並籌劃一切（林前二7）；神是「永世的君王」（提前一17），神的旨意包括萬世（弗三11）。聖經也敘述神在末世將行的事（太十三39、49）。
新約仿照早期猶太人的著述，以今世（即加一4所說的「罪惡的世代」）對立於來世，神的審判於來世臨到時將伸張正義，神的子民將可承受「全部產業」（可十30）。不過，我們今日雖身處「末世」（林前十11），卻可體驗「來世權能」（來六5）和來世的生活（「世代」一詞的希臘文與「永世」的希臘文同一字根）。
另有兩個字詞有時與「世代」一詞連在一起。一個是「代」，如歌羅西書一章26節談到「歷世歷代所隱藏的奧祕」（參弗三21）。不過，我們沒有聖經根據，可認為聖經使用這些字詞，就是要把聖經的年代分為幾個「時代」，每一個時代都有神救贖計劃的新發展。另一個詞是「世」，以弗所書二章2節談到，那些未經救贖的人「隨從今世的風俗」，這裏所指是世上的掛慮；希伯來書一章2節和十一章3節使用同一個字，指的卻是神創造「諸世界」。
聖經中還有「自古」與「永遠」的說法。「自古」即自過去的世代，「永遠」指「未來的世代」。不過，是否表示「永恆」的過去或將來，尚須根據上下文來確定。
聖經也述及男女的年歲。年長的特別有智慧（伯十二12），但這並非必然（傳四12）。但聖經仍強調應尊敬老人（利十九32），並說「白髮是榮耀的冠冕」（箴十六31）。然而，年邁必智衰體弱（傳十二1-6）。詩篇九十篇10節指出，人平均的壽命是70歲，強壯的可至80歲，但只有更多的「勞苦」與「愁煩」。
另參：「永遠／永恆」；「神國／天國」；「主再來」；「啟示文學」。

世界(World)

新約希臘文常以*Pente*表達「世界」一詞。該希臘字的動詞意指「整頓次序」或「裝飾、佈置」。希臘字典為新約中的「世界」*Pente*一詞，提供了5種解釋：

1.神所創造的宇宙，經精心設計，富有秩序（例：太十三35；約十七24；徒十七24）。

2.指地球（約十一9），這包括了兩個概念：人類居住的地方（約十六21），以及與天上相對的地方（約十二46）。

3.世人（太五14；約三16；林前四13）。

4.全人類今生的生活存留，包括一切的經歷、擁有的東西和情感（太十六26；林前七33）。

5.遠離神，背叛神的今世，其本性和惡行在神咒詛之下。「這世界」（約八23，十二25；林前三19）對立於「那將要來的」；「這世界」也對立於「另一個或天上的世界」。管轄這世界的是魔鬼（約十二31，十四30，十六11；林前五10）。「全世界都臥在那惡者手下」（約壹五19）。另一方面，基督徒雖然身在這世界中，且參與世上的活動（約十七11），但他們不屬這世界（約十五19，十七16）。信徒對世界來說是死的（加六14；參西三2、3）。基督徒從世人中被分別出來（雅一27）。與世界為友，就是與神為敵（雅四4）。人與世界的關係顯示出人與神的關係：「人若愛世界，愛父的心就不在他裏面了。」（約壹二15）聖經指出：「凡世界上的事，就像肉體的情慾、眼目的情慾，並今生的驕傲，都不是從父來的，乃是從世界來的。」（約壹二16）這世界和其上的情慾，都要過去；惟獨遵行神旨意的，永遠常存（約壹二17；參林後四18）。

耶穌在釘十字架前的晚上，有很多教訓是論及世界的。世人不能接受真理的聖靈（約十四17）。基督所賜的平安，是這世界不能賜的（十四27）。耶穌賜下愛，但這世界只生出恨和逼迫（十五19-20）。世人恨神，也導致他們恨那些跟隨基督的人（十五18-21）。耶穌的門徒在世上雖然有苦難，但他們可以放心，因為耶穌已經勝了世界（十六33）。

另一個希臘字teuchos有時也翻譯成「世界」，其重點在於世界的時間性，可用以指永恆（例：羅一25；林後十一31；腓四20），也用以指較短暫的時間，就如「世代」，尤指「現今的世代」。這世代的神是那惡者（林後四4）。這世代的思慮把福音的種子擠住了，妨礙它的生長（太十三22；可四19）。

「今世」一詞經常與來世相對（參太十二32；弗一21；來六5）。基督徒不可效法這世代（羅十二2），卻要在今世「自守、公義、敬虔度日」（多二12）。底馬離開保羅，因為他貪愛現今的世界（提後四10）；但耶穌應許，說：「我總不撇下

你，也不丟棄你」（來十三5），而且要常常與跟從祂的人「同在，直到世界的末了」（太二十八20）。
「世界」一詞在聖經中的重要性已清楚可見，世人遠離神，但可以與祂復和（林後五17-21）。與神為敵的世人必被定罪（約三18-21），人沒有神就沒有指望（弗二12）。但耶穌來，為要救贖人，「脫離這罪惡的世代」（加一4），且要釋放他們脫離「世俗小學」的管轄（參加四3）。
Carl E. DeVries

世界末日(End of the World)
另參：「主的日子」；「末世論」；「最後審判」。

史官(Recorder)
高級官員，也許是為官方記錄歷史的人（撒下八16；王下十八18）。
另參：「職業（史官）」。

史達第(Stadium)
希臘量度長度單位，大概相等於200碼。
另參：「度量衡（伏爾朗／史達第）」。

司提反(Stephanas, Stephen)
（1）哥林多的基督徒。保羅在亞該亞時，最早帶領他和他的家信主。保羅在哥林多曾個別為幾位信徒施洗，司提反的家人也於其中有分。司提反和他的親屬因著敬虔及在哥林多教會中事奉而受稱讚。司提反、福徒拿都及亞該古曾往小亞西亞的以弗所探訪保羅。他們此行目的，可能包括為保羅的個人需要帶來援助，及為哥林多教會的問題向他尋求解決辦法。保羅立時寫了第一封致哥林多教會的信，並委託他們帶回哥林多（林前一16，十六15、17）。
（2）使徒時期教會的重要人物及第一位殉道者。對路加而言，司提反在早期耶路撒冷教會中，代表部分對希臘文化日漸感興趣的信徒。此外，司提反的主要言論（徒七1-53），批判了傳統的猶太教，並提倡福音跨越猶大的地域。在使徒行傳

第六章中，路加記載了早期教會的一次分裂。教會中有兩個不同的猶太群體，一個是說「希伯來話」，另一個是說「希利尼話」的。這顯示了文化及語言上的分歧：猶太人分別來自說亞蘭話及希利尼話的會堂。那時，有7人被揀選作執事，照顧說希利尼話的猶太人的需要，司提反是其中一位。即使在介紹他時，也明顯看出他突出之處，經文中只有他一人是形容為「大有信心，聖靈充滿的人」（徒六5）。在按立他擔當那職任後，又再次提到他是「滿得恩惠能力」，行了「大奇事和神蹟」（第8節）。

司提反致力擔當的工作還包括了傳道，這使他與耶路撒冷說希伯來話的會堂起了爭論（徒六9）。其後，從司提反在公議會前的說話可見，他提出要徹底廢除猶太教古老的傳統及聖殿的禮儀。路加記載他被捉拿及審問的經過，目的是要喚起信徒不忘耶穌的受審。當猶大成為羅馬轄下的一個行省，只有羅馬官員才有權執行死刑，但觸犯聖殿仍會受到公議會控告。審問以同一樣非刑事的控罪開始（「這個人說話，不住的蹧踐聖所和律法」，「要改變摩西所交給我們的規條」）。司提反的回答肯定被公議會認為是褻瀆神的。最後，司提反被群眾用石頭打死（徒七54-60）。作為教會的第一位殉道者，司提反在死時也效法耶穌。他把自己的靈魂交給耶穌（正如基督向父所作，路二十三46），並在臨死時求神赦免那些用石頭打他的人（徒七60）。

使徒行傳第七章記載的說話，不單是司提反的申訴，也解釋了福音四處傳揚的原因，這是路加所關注的（徒一8）。它是使徒行傳中最長的一篇講道，並在使徒的歷史中佔有重要的地位。司提反的一番話數說了聖經歷史的梗概，並且指出猶太教所依賴的重要柱石正陷在危機中。事實上，就是這些信條使猶太教排外，他們得罪散居各處的猶太人，並禁止了教會的宣教活動。

司提反指出，以色列地不是神啟示的唯一地點。在不同的境況及文化下（埃及、米所波大米），神都向祂的百姓說話。其次，猶太人引以為傲的聖殿，並非神所創立——所羅門的聖殿與早期在曠野中的會幕是極為不同的。最後，妥拉（宗教的根基）記錄以色列一直不順從神，成了批判他們的資料。事實上，這些經卷都宣告「那義者的來臨」，但以色列卻把祂釘在十字架上。

其言論所指的非常重要。神自由地超越了猶太教的國家及宗教界限，猶太教的排他性是人為的。但是，神的工作是具有動力的。若司提反的結論是正確，猶太教會應可以自由地把福音傳到猶大以外的地方去。

隨著司提反的殉道，耶路撒冷大遭逼迫（徒八1-3）。然而，其中一位名叫腓利的門徒，明白司提反所想的，他作了一個前所未有的行動，就是把福音傳至撒瑪利

亞。不久，隨從腓利的人，便把福音傳至北方的腓尼基及安提阿，以及外邦的世界（徒十一19）。

四字母詞(Tetragrammaton)
希伯來人對神的基本稱謂，由4個希伯來子音合成（希臘文*tetra*是四，*gramma*即字母）。那4個字母音譯過來是Y（或J），H，W，H。最為人接受的解釋是：「那自有永有，絕對和不變的那位」（《希伯來文與英文舊約詞彙》，頁218）。這是神向摩西啟示的名字（出三15；參出三13、14；約八56-58）。十誡明明地指示，猶太人不可妄稱這名字（出二十2、7）。因此，猶太人認為這名字極神聖，以致他們要忌諱，每逢遇見便讀作*Adonai*（即「主」）。舊約原文只以子音寫出這名字，但後來一些稱為馬所拉學者的人，為舊約經文加上母音時，便把“*Adonai*”的母音加在這子音字上，提醒讀者不要把神聖的名字讀出來，非希伯來人把“Adonai”的母音與JHWH4個字音合拼起來，便形成了一個新字「耶和華」（Jehovah），但這字在希伯來文是不存在的。這名的正確讀音應為「雅巍」（Yahweh），但英譯本多譯作“LORD”，全用大寫，以資識別，中譯本則譯作「耶和華」。
另參：「神的名稱」。

生命(Life)
從聖經的角度而言，生命的源頭是永活的天父，藉著子（神在創造及救贖工作的中保）把生命帶給渴求「真」生命的世人（參約六57）。
永活的天父
以色列及基督教的神，在萬物之先是「永活的神」（耶十10；約五26）；與偶像相反（詩一三五15-17）。人（以及神）指著「永生的耶和華」起誓，態度十分確定（民十四21；撒上十四39）。神是一切生命的源頭（提前六13），祂在創造的時候，將「生氣吹在」人裏面，並且繼續使人有生命（伯三十四14、15）。惟獨神是賜予生命的（創十七16；出二十14），而且收取生命（創三22-24，六3；詩一〇四29；路十二20）。
凡有生命的，都可以活動；人是活潑的、有生氣的主體。在新約中，這種看法受到希臘的二元論所修改（太二十七50；路八55）。動物也擁有這生命的「氣息」

（創一24，六17）。因此，宇宙萬物的生命氣息都是從神而來的（徒十七24-28）。故此，生命是神聖的。當血流出，就是生命被「傾倒」，這導致有關血的禁忌（創九1-4；利十七14）。「含有」生命的血是屬於神的，在獻祭的儀式中，血灑在祭壇上（出二十四6）。那祭物的生命被接納為贖罪的生命（利十七11）。流人的血及犯姦淫，都是死罪，因為二者皆冒犯了生命的神聖（創九5、6；利二十10；民三十五33）；因此產生以生命來為生命贖罪的觀念（賽五十三；可十45）。

「因生命是屬於神而尊崇生命」這一點，並不叫人免於危難。人生短暫如草，又如雲霧、朝露和影子，是「沒有長存的」（代上二十九15；伯七6、9；雅四13-16；彼前一24）；長壽是人所渴望的（創三十五29）。任何生命都是無價的，而且勝於死亡（傳九4-6；太六25，十六26），因為陰間是個死寂的地方，它使人喪失感覺、希望或神的幫助（詩八十八3-12；對比創五24；王下二11）。自殺的情況，甚少出現（撒上三十一3、4）。後來，亦有人不同意生命是歸於無有的（詩十六9-11；賽二十五8，二十六19；但十二2、3）。

與此同時，人若要增添壽數，可以藉著愛神和事奉神（申三十15-20；彼前三8-12）、經歷神的拯救（賽三十八16），以及神的賜福（太五3-12）。在兩約之間時期，興起了相信個人的復活，那是宗教掙扎的報償（《馬加比二書》七9、14、36），也是智慧（《所羅門智慧書》一12-15，三1-9，六15、16）或聖潔的賞賜（《昆蘭社團守則》四6-8）。法利賽人承襲了這個盼望，拉比時常把「今生」和「來世」對比（來六5；林前十五19）。

基督是我們的生命

基督裏那滿溢及充滿動力的生命，就在祂話語的權柄及其觸摸所帶來的能力中表明出來（太九18；可一27、41、42，五27-29）。祂是「生命的主」（徒三15，新英語譯本作「那引往生命之路的主」），不斷教導人如何得生命（太七14，二十五46；可八35-37，九43-47）。而且，祂從死裏復活。祂的復活使祂成了「叫人活的靈」，具有「不朽生命」的大能（羅八2；林前十五45；來七16）。基督可以使人的生命長存（彼前一3-5）。「基督是我們的生命」（西三4），我們與基督連合，就會找到「新生的樣式」（羅六4），並且是新造的人。從此我們不是為自己而活，卻是為祂而活（林後五15、17）。

約翰特別詳細闡述基督是這個新生命的源頭（約三14-16，五21）。神的兒女從上頭重生（一12，三3、5），因認識神及基督而已經享有這新生命（五24，十七3；約壹五11、12），並且經過死亡，是已經得到永生了（約十28，十一26）。

這一切都是可能的，因為由開始的時候，「生命在他裏頭」（約一4）。因此，在

天父裏頭的生命，藉著子而流進世界裏。子也照樣「在自己有生命」，並且按己意賜給人（約五26）。祂就是復活和生命（十一25，十四6），而且在使瘸子能走，使死人復活及勝過死亡等事情上顯明出來（五5-9，十一43，二十）。人仍然在死亡之中，只因為他們不肯「來」「得生命」（五40；參約壹三14）。

故此，真正的生命是在基督裏得著的（提前六19）。人活著實在是單靠神口裏所出的話（太四4）。人若離開了神，就是活著的死人（路九60；羅七9-11；弗二1-5，四18；提前五6）。人可以「承受」、「進入」生命，或者是拒絕它。這條路是狹窄和不易走的（太七14；可九43，十17；徒十三46；羅一32）；但以靈魂的代價去換取安逸，也不合算（可八34-37；約十二25）。悔改（徒十一18）、相信（約三16）和受洗（羅六4），能使人得著生命，但這必須藉著基督（約二十31；羅六23；約壹五11）。

這生命是活在信靠、不再憂慮（路十二13-21）、篤信基督（加二20），並且為祂而活的生活裏（羅十四8）。對基督徒而言，「活著就是基督」，肉體或人性方面的生命，都堅定地服在聖靈之下（羅八1-13）。

這生命是豐盛的（約十10）、光明的（約八12）、自由和滿足的（約十9）、得勝的（羅六6-14）、充滿平安和喜樂的（羅五1-11）、永遠不渴的（約四13、14，七37、38），以及永不朽壞的（約五24；林前十五51-57）。

事實上，福音包含了「這生命之道」（徒五20）。

R.E.O. White

另參：「永生」。

生命冊(Book of Life)

指天堂的記錄。新約使用該語共7次：腓立比書四章3節；啟示錄三章5節，十三章8節，十七章8節，二十章12節（此節共用兩次），二十一章27節。

基督徒對該語的理解本源自舊約，如出埃及記三十二章32節；詩篇八十七篇6節；但以理書七章10節，十二章1節；瑪拉基書三章16節等，不論隱指或明言，都一致肯定神有一冊在手，記錄祂子民的忠信或悖逆，就是天下萬民的所言所行也有記錄（參詩八十七6）。詩篇六十九篇28節中也有「生命冊」一語，不過所指的僅是地上的生命。但以理書七章10節和十二章1節，以及瑪拉基書三章16節均指出這一記錄要在最後審判和世界末日時發揮作用：冊上所載之言行是每人在神審判時的憑據。路加福音十章20節和希伯來書十二章23節也反映了相同的思想，兩書雖未

用「生命冊」字樣，但假設了有一份天堂的記錄。保羅於腓立比書四章3節使用「生命冊」一詞，藉此策勵同工要積極盼望未來。
啟示錄提到「生命冊」，稱這是一部天堂名錄，在地上備受迫害而又堅持信仰的基督徒，均有記錄於這「生命冊」上。首先見於致撒狄教會書（啟三5），信內稱升天的基督為「羔羊」，是這生命冊的執掌者（啟十三8，二十一7）。冊上有名的人便有了進入聖城「新耶路撒冷」的資格（啟二十15，二十一27）；冊上無名的人將在審判時遭到最後的毀滅。啟示錄兩次提及從「創世以來」便事事記錄在案（啟十三8，十七8），顯明神對其子民的眷顧。

生命樹(Tree of Life)
神安放在伊甸園中央的一棵樹（創二8、9）。神吩咐亞當可以吃園子裏任何一棵樹的果子，就是不可吃分別善惡樹的果子（二16、17）。亞當和夏娃不聽從神的吩咐，吃了分別善惡樹上的果子，之後，神便把他們逐出伊甸園，以免他們「又摘生命樹的果子吃，就永遠活著」（三22）。
創世記的故事暗示，神的原意是藉著生命樹，給予亞當和夏娃一種神聖的象徵，表徵那與神相交，又倚靠神的生命。人的生命與其他動物不同，他們不但有肉身的生命，還有屬靈的生命，在與神相交時，獲得最深刻的意義。然而，只有遵從神的命令（創二17），人才可以完全擁有肉身的生命和整全的靈命。生命樹果子的化學特性，似乎從未有任何能賜生命的實際效力，但由於神保證賜下恩典給使用這樹的人，於是這樹上的果子能賜生命。人背逆神的時候，便失去生命樹所象徵的恩典，也不能走近這富象徵意義的生命樹。
在創世記以外，「生命樹」只見於箴言中，作者以這樹象徵人從不同途徑，在生命中得著的豐盛。箴言三章18節指出，「她（智慧）與持守她（智慧）的作生命樹」；「義人所結的果子就是生命樹」（箴十一30）；又指出一個成就了的盼望，就是「生命樹」（十三12）；最後提到：「溫良的舌是生命樹」（十五4）。
新約中只有啟示錄提及生命樹（啟二7，二十二2、14、19）。聖經在首尾部分，均出現一個樂園，生命樹就見於其中。通往生命樹的道路在創世記第三章給封閉了，而在啟示錄為相信神的人重開。這事乃由第二亞當——耶穌基督——成就。那些已用基督的血把衣裳洗淨（參啟七14），並透過基督的救贖得蒙赦罪的人，可得著權柄到生命樹那裏（啟二十二14），不信服的人則得不著。
另參：「分別善惡的樹」；「亞當」；「夏娃」；「伊甸／伊甸園」；「人的墮落」。

生殖崇拜(Fertility Cults)
另參：「迦南神祇和宗教」。

甩石的(Sling, Slinger)
在戰爭中用來發放石塊或小鉛彈的武器。
另參：「武器和戰爭（投石器）」；「職業（士兵）」。

申利(Shimri)
（1）西緬支派示瑪雅的兒子，耶大雅的父親（代上四37）。
（2）耶疊（可能也是約哈）的父親（代上十一45），兩人都是大衛的勇士。
（3）利未支派米拉利的子孫，何薩的兒子；大衛統治期間，擔當聖殿守門人（代上二十六10）。
（4）利未支派，屬以利撒反家族，協助希西家王重修聖殿（代下二十九13）。

申命記(Deuteronomy, Book of)
舊約第五卷書，也是「摩西五經」之最後一卷。摩西在書中向以色列民再述當年神在西乃山與他們訂立的永約，並曉諭他們的各項律法。希臘、拉丁二語傳統上均稱該書為“Deuteronomy”，意謂「第二律法」。有人因此而誤以為申命記的內容較次等，其實不然。該書幫助以色列人明白神對他們的啟示有很大的貢獻。書中有摩西對曠野飄流的回顧，對十大誡命的重述，對今後應許地生活的叮囑，從而使申命記在聖經約法文獻中佔有獨特的地位。
寫作年代和作者
關於申命記的寫作年代和作者，今日聖經學者大抵持有兩說。一說以為是摩西著於主前十四或十三世紀；一說以為是主前七世紀猶大王約西亞在位時為一不知名的作者所著。
主前七世紀成書說
早在1805年，德維提即提出一說，認為主前七世紀猶大王約西亞在其宗教改革中曾使用申命記的內容，不久即寫為書卷。該說為聖經評鑑家威爾浩生採納，又經德來維爾在《舊約文獻導論》一書中公諸於世，不少學者均表贊同。該說認為申

命記並非摩西所著，而是後人的偽託。

另有一些現代學者如拉德和韋特等則認為，摩西為猶太教信仰之鼻祖，申命記的內容出自摩西，數百年來口口相傳，直至主前七世紀方著錄成文。他們否定申命記為摩西親著，認為今日所見的申命記是許多作者和編者在數百年間的集體作品。

摩西成書說

近數十年來，由於約主前二千年代赫人宗藩條約之陸續發現，可見出埃及記和申命記中記載的條約形式與它們十分相似。1954年孟丹浩提出一說，謂記錄在出埃及記中的西乃約法，完全採用了赫人宗藩條約的形式（按：「赫人宗藩條約」是赫人帝國於主前十四至十三世紀與敘利亞諸藩屬國所立的各種條約）。1960年克林將此說用於申命記研究，顯明該書是西乃約法的更新，其形式、結構也完全遵循赫人宗藩條約的形式。

確實，申命記形式上謹守主前十四至十三世紀宗藩條約的形式，內容上則是西乃約法的更新，重申了出埃及記所載神與以色列訂立之約。申命記的條約結構如下：

一．前言　赫人宗藩條約的第一部分，載明宗主的身分。申命記一章1-5節相當於此，載明摩西為神代言而充任約的主述人；以色列民的君主是神（出二十1）。摩西已知不久於人世，故此呼籲以色列民與神更新前約。

二．歷史序言　宗主向藩屬歷數其恩惠。申命記一章6節至四章49節（出二十2）相當於此，摩西追述西乃立約以來，神對以色列民的種種恩遇。摩西強調神持約之信，縱使其民屢有背約之舉，也是始終不渝的。

三．條款規例　由宗主宣示各項律例條款。申命記五章1節至二十六章19節相當此部。摩西大致重述了以色列民與神立約時所訂的各條各款。申命記五章1節至十一章32節（出二十3-17）涵蓋性的指出，以色列當全心全意獨愛真神耶和華；十二章1節至二十六章9節（出二十一至二十三，二十五至三十一）指出實現愛神原則的具體措施：崇拜儀典（申十二至十六17）；稟公行義（申十六18至二十一23）；在日常生活中保持聖潔和遵規守約（二十二1至二十五19）；當眾宣認神是至高的君王和救主（二十六1-19）。

四．認可保證　一般包括對續約的規定，對信守者的祝福，對違約者的咒詛。申命記二十七章相當於此。約書亞受命於以色列人佔據迦南後，與民更新前約。以色列民在摩押平原立誓效忠，神也頒佈祝福與咒詛的話。

五．後語　在申命記三十一至三十四章，記載了指定約書亞為摩西繼承人之事。這律法要鄭重其事地藏入至聖所內，並附有摩西的詩歌和最後的祝福。申命記最後記述了摩西的死作結，全書構成了一份證明神之條約的文件。

申命記的行文結構基本上是當時盛行的條約形式一事，足可為摩西親撰申命記的佐證。摩西在西乃訂約時便具備了神與以色列民之間的中保身分，故申命記是摩西以當時流行的條約格式來更新前約，有其重要意義。

背景

申命記的歷史背景，即摩西率以色列民出埃及，歷38年曠野飄流而達於死海東岸的摩押平原。出埃及記一至十九章記載以色列民於埃及為奴，摩西之誕生、磨練，與法老爭鬥，神施神蹟救以色列出埃及，往西乃山（亦名「何烈山」）等事。

在那曠野荒蕪之地，神經摩西向以色列民啟示（出二十至四十；利一至二十七；民一至九）。神在西乃山上向以色列人顯明自己就是救他們出離苦難的耶和華真神，並與以色列民立約，要他們作獨尊耶和華真神的不貳聖民；繼而曉諭以色列民建造會幕，設立祭司、祭祀體系，制定節期；以色列民的生活要表現神之聖民的身分。各支派也規定行軍安營之制，紮營時必以會幕為中心，各支派按次序結營於周圍，拔帳起行也按次序，以為進取應許地之備。

民數記十至二十一章記載以色列民38年的曠野生活。先是以色列民從西乃起營，北行11日抵別是巴以南40哩的加低斯巴尼亞，這已是入迦南的前緣之地。及以色列民聽到派出的十二探子回報迦南兵利城堅，竟然心驚膽戰，寧違神意而不敢進取，遂至於漂泊曠野達38年之久。於此期間，出埃及時20歲以上的壯丁皆老邁而死，新的一代始進至摩押平原，暫結營於死海之東，亞嫩河以北。民數記二十至三十六章所載者，即征服並佔領約但河東的經過。

申命記所載是摩西對新一代以色列民的教誨。出埃及記和民數記記載神向摩西的多次面命；申命記則記摩西向以色列民重申神的誡命（申一1-4，五1，二十九1）。與前幾書不同的是，申命記有教誨的格調，摩西以上一代的失敗為鑑，向下一代交待他們的使命。申命記有重複之處，均經過仔細挑選，意在教訓新一代務必奮發進取，力克迦南，萬不可重蹈前代的覆轍。因此我們說，申命記主要不是為了回顧，而是樂觀的前瞻未來，使以色列人對於神實現在埃及的應許，抱著堅不可摧的信念。

申命記的地位

申命記是早期基督教著述徵引最多的經書之一（其他有創世記、詩篇、以賽亞書）。新約援引申命記者計在80處以上。

耶穌以愛神和愛人的偉大誡命，概括全部律法書和先知書的本質；祂徵引的話就是出自申命記（太二十二37；參申六5，十19）。耶穌於戰勝試探的經歷時，也援引了申命記的話（太四4-10；申六13、16，八3）。

申命記揭示了神在西乃山啟示於摩西的要旨，摩西略去了祭禮儀典的詳規細則，將啟示的核心部分直述於以色列民。他闡明了以色列民作為一個民族和其所持信仰的實質所在。摩西指出，對以色列民來說，最大的事莫過於保持與神的關係；摩西且反覆強調，他們務須保持這一關係；惟有在每天的生活對神獨尊，才能一生蒙福。

愛神愛人的必要性，也成為以後耶穌門徒的基本要求（路十25-28）。由此可見，申命記在基督徒與神的關係上，也佔著十分顯著的地位。

申命記和律法

我們說以申命記為「第二律法」或律法之重述的說法，是一種誤解。摩西在申命記中所強調的核心問題並不是律例。祭禮儀典的評規細則並沒有複述，十誡雖有重述，但重點是在第一誡，要求以色列人對神獨尊。摩西最關注的是以色列民與神的關係，以及他們將這關係世世代代地保持下去的決心。

從新約可知，主後一世紀的猶太人對摩西的啟示只作為律法條文來加以解釋。兩約之間時期的猶太教更將這種傾向發展成一種刻板、偏狹的律法主義。現今有人把新約時代的猶太律法主義的根源歸結於摩西，這實在是很大的誤解。摩西固然也強調謹守神的律法（申二十八1、58），但申命記足以證明摩西決非只斥之於法規和律條方面；申命記的主題是獨一的神與獨一的民以色列所建立的獨一的關係。

內容提要

歷史回顧（一1至四43）

首先是交待該文是摩西於晚年在摩押平原，向行將進取應許地迦南的以色列民所說的話。摩西從西乃山說起，那是舊約中神頒佈最大的啟示。神明確的命令以色列民奮勇進取，一鼓攻下迦南，佔領已應許賜給亞伯拉罕、以撒、雅各的土地。但以色列民卻違逆神意而不前，使征服迦南之役延遲了38年，悖逆神的一代全死在曠野中。

摩西遵照神的啟示，在不驚擾以東人和摩押人的情況下，率領以色列民進抵亞嫩河以北的摩押平原。以色列人與亞摩利人爭戰，擊敗希實本王西宏和巴珊王噩，將所佔約但河東的土地分給流便、迦得和瑪拿西半支派（民三十二）。摩西基於這次戰役的勝利，勉勵約書亞信靠神必幫助他和以色列民西渡約但河，攻取神應許之地迦南。

摩西勸告以色列民務要記取死在曠野那一代人的教訓（申四1-49）。神的旨意早已透過摩西曉諭了以色列民。這是獨一無二的啟示，以色列民必須遵行，最重要的是獨尊向他們頒佈啟示的神。在拜偶像的異教民族中，神是獨一無二的真神，

這是他們必須緊記的。
摩西提醒以色列民曾與獨一的神立約（該約經摩西提及凡26次），這是以色列民獨具的榮耀，謹守不渝者必深蒙福祉。
勸誡（四44至二十六19）
四章44-49節是一個插入的段落，交待了摩西向以色列人宣講的情景。時河東之地甫平，眾民紮營於伯毘珥對面的山谷，摩西則立於毘斯迦山（亦名「尼波山」），在眾民渡過約但河之前，向他們宣講。
摩西闡述誡命是以神和以色列民訂立之約為中心，他複述十誡，以此為神在西乃啟示的實質。他講解神對以色列的期望時，特別強調第一條誡命：「我是耶和華——你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出來。」（五6）以色列與神的關係是最重要的，因神的憤怒將臨到拜別神的人（五9）。
愛是神和以色列之關係的核心。摩西宣告：「耶和華——我們神是獨一的主。你要盡心、盡性、盡力愛耶和華——你的神。」（六4、5）其他的誡命全繫於這關係上（申五至十一章所講明者）。
對神專一的愛和尊崇是最根本的。盡心愛神即意味著不可承認別神，不能容忍崇拜偶像。摩西希望愛神的思想傳諸百代而不廢，故要求他們將這思想記在手上為記號，戴在額上為經文，刻在門上、壁上為座右銘，藉著訓誡和榜樣，教誨自己的子女要愛神（六1-25）。
以色列民須時刻牢記自己是神的選民（七1-26）。迦南人從亞伯拉罕時代起就恣意妄為（創十五16），已經是惡貫滿盈，以致神遣以色列民入迦南執行神的審判。以色列民自己不配接受神的大愛，但神的慈愛和憐憫，將他們從埃及救贖出來。摩西告誡以色列民莫忘神的恩惠（八1-20），對神扶翼之意應報之以感恩的心，並須知道一切成就全是神的恩賜。
出埃及後以色列民對神仍屢有背信負義之舉（九1至十11），卻每因摩西的祈求而得蒙赦免，足見他們之得迦南並非因為自己有甚麼功德，而完全是神的厚恩。
申命記十章12節至十一章32節是摩西教以色列民盡心盡性事奉神的撮要。他們須表現出對神的敬畏、虔誠、摯愛、順從（參六5、13、24）。
以色列民必須盡心盡性去愛的神是全宇宙之主，祂以正義的審判臨到萬有，執掌著自然和歷史的最高權柄；祂有厚恩於以色列民的列祖，並將他們的子孫拯救出離埃及，又與他們立約於西乃；祂是施憐憫於孤兒寡婦和寄居者的仁慈之主；祂使以色列民興旺發達、子孫多如天上的繁星。
摩西指示他們要維持與神的關係，必須實踐兩個基本原則：「將心裏的污穢除掉」

（原文作「在心上行割禮」，十16）；「憐愛寄居的」（十19）。摩西並非指早年神與亞伯拉罕訂約時之割禮記號（創十七）；在曠野飄流之際，割禮已停了整整38年，後來至約書亞率民過約但河之後始得恢復（書五2-9）。摩西所謂的「割禮」，並非是肉體的，而是屬靈的（參利二十六40、41；耶四4，九25；羅二29），一切阻礙、限制、干涉，甚至否定敬神、愛神的因素，都應從心中祛除殆盡，只有這樣，以色列民對神的愛才能「盡心、盡性」。

「憐愛寄居的」僅次於盡心愛神，這是人在社會中的基本態度（參利十九9-18）；履行社會義務反映出人與神的關係。以色列民既蒙神厚愛，也應以此愛去愛世人。以色列人不可忘卻寄居埃及為奴時，蒙神的厚愛。神既憐憫一切鰥寡孤獨、貧弱的、寄居的，那麼凡愛神的人便當義不容辭地去愛別人。神既以公義和正義為懷，那麼凡以愛神自命的人，也當以公義和正義之心待人，且致力在世秉行公義。

古代以色列社會時受剝削、受壓迫的階層多予關注和照顧，摩西律法的崇高人道精神，與同時代的著名法典如巴比倫的漢模拉比法典、亞述法典、赫人法典等，在這一點上正可成鮮明的對比。這些法典所規定的人際關係，並無反映異邦神人之間有愛的關係。

至主後一世紀，猶太教的宗教領袖因惑於律法主義而失掉了摩西律法的基本精神，與他們正相反對的是耶穌基督。耶穌認為最大的誡命是愛神，其次是愛人。這兩條誡命是全部舊約啟示的實質所在，如完全的遵奉，便可獲得永生（太二十二37-39；可十二29-31；路十27、28）。基督徒相信耶穌是體現愛之啟示的頂峰。對他們來說，回應神的厚愛即意味著盡心盡性的尊奉主耶穌基督，以及按照耶穌的榜樣去愛自己的鄰人。

申命記十二章1節至二十六章19節是摩西教導以色列民作為神的約民，在神所應許的土地上當如何生活的記載。以色列民曾靠神親賜的嗎哪得以存活；將來可享用迦南沃土的豐美物資。但他們也將面對一個異神文化的侵襲。摩西指出，入迦南後，第一是要確保崇拜的聖潔（十二1至十四21），切不可入異神廟堂，要在神指定的地方敬拜獻祭，在神的面前團契，歡欣喜樂。任何形式的偶像崇拜均在嚴禁之列；任何違逆摩西律法而宣揚異神崇拜的先知，都在必誅之列；專一的愛神敬神是每日必行的事。

在迦南豐厚的收穫要與鄰人共享（十四22至十五23）；要把10%的捐項帶到聖所，供養事奉神的祭司和利未人。分享神的福樂成了以色列民生活的特點。

摩西要他們每年謹守3大節期，且按定例到聖所崇拜（十六1-17）。其一為逾越節，當吃除酵餅以紀念神拯救以色列民出埃及的大恩。其二是七七節，在逾越節7週之

後，正值開鐮收穫的前1日，要向神獻甘心祭，全民在神面前共樂1日以紀念神賜的收穫。其三是住棚節，值莊稼收畢，五穀歸倉之後，要守節7日，向神獻祭，與鄰共樂。神的律法每7年要在此節期宣讀一次，以誌不忘。

他們也要公正地待人（十六18至二十一23）。律法書珍藏於至聖所內，是公斷決訟的最高依據。君王要將律法的抄本置於手邊，持身行事均依為準則。先知和祭司作為宗教領袖，在以色列民的生活中作用甚大，司法大權操於祭司之手。以色列民之行軍作戰，當一反異教民的野蠻和殘忍，而恪守人道原則。父親是一家之主，對一家的道德操守要負全責。

愛的律法是支配家庭和社會關係的支柱（二十二1至二十六19）。以色列的家庭生活也受不少神的律法規範；諸如生計、工價、交易等，均須本著公義憫人的原則。以色列民從律法的應許和誡命，得知迦南地的一切資源、物產、牲畜都是神委託他們管理的。一切為神所有，自己當盡心力作好管家以取悅於神。

申命記二十六章1-19節記載，摩西教導以色列民宣認神的恩典，並重新堅定與神所立的約。他們要宣認今日之一切均得之於神，故他們把神的恩賜與別人分享，並藉此堅定與神所立的約。

祝福和咒詛（二十七1至三十20）

摩西將神的祝福和神的咒詛擺在以色列會眾面前。以色列民將在約書亞的領導下，公開地更新前約。摩西命人將律法刻於以巴路山的一塊石上，並築壇獻祭。摩西命他們將祝福和咒詛的內容，分別宣誦於以巴路山和基利心山。凡逆神殃人的惡行均要遭受重詛（二十七15-26）。這咒詛告訴以色列民，任何人也不能逃脫在神面前的責任。犯了罪或能瞞過他人耳目，但決不能瞞過神的眼睛，神至終要追討其罪責。以色列民看得明白：祝福是生命之路，咒詛是死亡之途（二十八1-68）。摩西再次徵引歷史的教訓，號召以色列民新的一代抓緊現今的機會（二十九1-29）。摩西也警告他們若不愛神，將被分散各地。摩西勸勉他們選擇生命和至善之路，千萬要棄絕死亡和邪惡之途（三十1-20）。

遺命（三十一1至三十四12）

摩西在世上的生命與工作已近終點，便將自身的使命託付於神早已選定的約書亞身上（三十一1至三十四12）。摩西在此曉諭會眾，神將一如既往地扶持、看顧由約書亞領導的以色列民。神的啟示已由摩西書之成文，並交付眾祭司來監督其執行。摩西召來已在首領之列的約書亞，使他立於會幕之前，當眾委命於他（三十一1-29）。

「摩西之歌」是一篇立約的證言（三十二1-47）。摩西以先知的觸覺來憶述歷史。

他重申對神不同的態度會導致不同的結果，並鼓勵以色列民說，即使他們將來再次失敗，也終會復興的；當務之需是牢記不忘神向他們啟示的一切，並詳述給子女，使他們也銘記在心。對神盡心盡意的愛是守約的關鍵，這對以色列民及他們的子孫萬代都至為要緊。

摩西在簡短的最後囑咐（三十二48-52）之後，便向帶領了40年的以色列會眾作臨別祝福（三十三1-29）。這篇祝福辭也稱為「摩西遺言」，它再次宣頌了神的偉大和祂與以色列民的獨特關係；以色列民因而成為世界萬民之中一個獨特的民族。舊約時代最偉大的先知摩西卒於摩押平原的毘斯迦山，申命記便以此作結。

Samuel J. Schultz

另參：「摩西」；「以色列史」；「示瑪」；「底本說」。

申命記作者(Deuteronomist)

支持舊約「底本說」的學者對一部古文獻的著作者或編纂者的稱呼；該文獻大致相等於申命記。威爾浩生（1844-1918）是底本說的主要創建者。他認為猶大王約西亞的宗教改革（主前621）是這部「申命記」文獻產生的主要背景。約西亞的律法書（王下二十二3至二十三25）被認為是申命記的基本部分。

另參：「底本說」；「形式評鑑學」。

申拉(Shimrath)

便雅憫支派示每的兒子（代上八21）。

石匠(Mason, Stonecutter)

砌磚石的工人，或刻磚、刻石的工匠。

另參：「建築」；「工商業」；「職業（石匠）、（石工）」。

石灰(Lime)

含有碳酸鈣的物質，例如石灰石或貝殼，加熱後產生的白色物質。

另參：「礦物、金屬和寶石」。

石龍子／蛇醫(Skink)
另參：「動物（石龍子）」。

示巴(Sheba, Shibah)
（1）拉瑪的兒子，底但的兄弟，挪亞的後裔，屬含的家系（創十7；代上一9）。
（2）約坍十三子之一，是挪亞的後裔，屬閃的家系（創十28；代上一22）。
（3）約珊的兒子，底坦的兄弟，是亞伯拉罕和基土拉的孫（創二十五3；代上一32）。
（4）便雅憫人，比基利的兒子。押沙龍死後，示巴煽動以色列人背叛大衛。在約押的領導下，平定判亂；示巴就在亞伯伯瑪迦被斬首（撒下二十1-22）。
（5）迦得人，在猶大王約坦（主前750-732）和以色列王耶羅波安二世（主前793-753）在任期間，作巴珊地的族長。
（6）以撒的僕人所挖的第四口井，是為以撒與基拉耳王亞比米勒的結盟而命名的。那井所在之城稱為別是巴（創二十六33）。
（7）從猶大支派南部的地業中，劃分13座城予西緬支派，示巴是其中之一。示巴列於別示巴和摩拉大之間（書十九2；按：和合本以示巴為別是巴的別名）。這城所指的是哪一座及其位置，均無法確定。有人認為示巴是後人抄錄時抄寫之誤，所指的實應為示瑪（參書十五26）。其他說法則以這城為別是巴附近的沙巴廢丘。
（8）位於亞拉伯西南部的地土，又稱為示巴王國。示巴人是閃的後裔，他們的統治者身兼祭司與王之職，首都設在馬里。在所羅門時期（主前970-930），示巴女王曾訪問耶路撒冷，為要見識所羅門的財富和考問他的智慧。所羅門在這兩方面的表現都令她喜出望外（王上十1-13；代下九1-12）。
示巴人以經商為生，與以色列人及遠至東方的印度均有業務往來。示巴人的商品主要包括香料、寶石和農產品，他們又建立了陸路和海路的運輸網絡，方便貨運往來（詩七十二10、15；賽六十6；耶六20；結二十七22、23）。在南阿拉伯地區尋獲大量的銘文，足以證明示巴人的文明及交通狀況。

示巴女王(Sheba, Queen of)
另參：「示巴＃8」。

示巴尼(Shebaniah)
（1）約櫃運進耶路撒冷時，在大衛所帶領的隊伍中，被派在神的約櫃前吹號的七個祭司之一（代上十五24）。
（2）百姓跟隨以斯拉念神的律法後，帶領他們敬拜神的其中一個利未人（尼九4、5）。他並且在以斯拉的約上簽名（尼十10）。
（3）在以斯拉的約上簽名的祭司家族首領（尼十4，十二14），他可能與尼希米記十二章3節中的示迦尼，是同一人。
另參：「示迦尼＃8」。
（4）另一位在以斯拉的約上簽名的利未人（尼十12）。

示巴琳(Shebarim)
位於艾城與耶利哥之間，艾城人追殺逃奔的以色列人直到這地。這地方明顯是靠近山城至低地的下坡（書七5）。示巴琳意為「破裂」或「廢墟」，可能是指陡峭的山峰上崎嶇不平的石地。她的確實位置不詳。

示他波斯乃(Shethar-bozenai)
伯拉河以西一個省份的波斯王臣下，與達乃及他的同黨，上書波斯的大利烏王，反對所羅巴伯重建聖殿及耶路撒冷城牆（拉五3、6）。大利烏王下令示他波斯乃等人不要攔阻所羅巴伯的工作，他們就隨即遵行（六6、13）。示他波斯乃可能與以斯帖記一章14節所載的示達同屬一人。

示尼珥(Senir)
申命記三章9節和雅歌四章8節提到，亞摩利人稱黑門山為「示尼珥」（西頓人稱之為「西連」）。
另參：「黑門山」。

示母利(Shemuel)
（1）亞米忽的兒子，在以色列約但河西十支派分配迦南地時，作西緬支派的首領（民三十四20）。
（2）陀拉的兒子，以薩迦支派的首領（代上七2）。

示丟珥(Shedeur)
以利蓿的父親。摩西數點能當兵上陣的男丁數目（民一5，二10，十18）和行奉獻壇的禮時（民七30-35），以利蓿是代表流便支派的。

示米大(Shemida)
示米大族之父（民二十六32），屬瑪拿西支派（書十七2；代上七19）。

示米利(Shimrith)
摩押婦人。其子就是聯同撒拔密謀叛變及殺害猶大王約阿施的臣僕約薩拔（代下二十四26）。在列王紀下十二章21節另稱為朔默；示米利是朔默的女性名稱。
另參：「朔默＃1」。

示米亞(Shimea, Shimeah)
（1）在歷代志上二章13節和二十章7節中，耶西的第三子沙瑪的別名。
另參：「沙瑪＃3」。
（2）大衛在耶路撒冷統治期間，與拔示巴所生的兒子（代上三5）。在撒母耳記下五章14節及歷代志上十四章4節，他又稱為「沙母亞」。
（3）烏撒的兒子，哈基雅的父親，利未的後裔，米拉利的子孫（代上六30）。
（4）利未支派革順的子孫，米迦勒的兒子，比利家的父親，以及亞薩的祖父。他連同亞薩、希幔及以探奉大衛的差遣，在會幕前領導歌唱的人（代上六39）。

示米押(Shimeath)
猶大王約阿施（主前835-796）之臣僕的母親（代下二十四26）或父親（王下十二21），是亞捫人，密謀背叛及殺害約阿施。

示米押人(Shimeathite)
居住在猶大雅比斯的三個文士家族之一。他們可能是基尼人，以及哈末的後裔（代上二55）。有關他們的歷史尚未確實。在掃羅統治以色列期間（主前1020-1000），示米押人可能就是與亞瑪力人居於耶路撒冷南部的其中一個基尼遊牧民族。

示米拉末(Shemiramoth)
（1）當神的約櫃從俄別以東的家帶往耶路撒冷，照大衛的吩咐在約櫃前鼓瑟的其中一個利未人（代上十五18、20），並在亞薩之下，持守崗位，「在耶和華的約櫃前事奉」（代上十六4、5）。
（2）約沙法打發「往猶大各城去」教訓百姓的利未人（代下十七8）。

示米暗(Shimeah, Shimeam)
便雅憫支派米基羅的兒子，耶利的祖父（代上八32，九38）。

示冷(Shillem)
拿弗他利的第四子（創四十六24），是示冷族的先祖（民二十六49）；在歷代志上七章13節又稱為「沙龍」。

示別(Sheber)
迦勒和其妾瑪迦所生的兒子（代上二48）。

示利比(Sherebiah)
（1）利未支派抹利的一個後裔，聖經形容示利比是一個通達人，在被擄後隨同他的眾子和兄弟共18人，奉差遣作聖殿的祭司（拉八18；尼十二8）。在回程途中，他是十二個祭司長之一，被派管理為聖殿所獻的金銀和器皿（拉八24）。
（2）協助以斯拉把所宣讀的律法向百姓講解的人（尼八7），也是站於利未人的臺上帶領百姓哀求神的人（九4、5）。其後，更在以斯拉的約上簽名（十12）。
（3）帶領百姓讚美和稱謝神的其中一個利未支派族長（尼十二24）。
學者們對上述所指的，究竟分別是3個人，還是同一人，尚未有一致的意見。

示利米雅(Shelemiah)
（1）屬利未支派的可拉族。大衛作王時，由掣籤揀選出來的守門人，負責看守聖殿的東門（代上二十六14），他又名「米施利米雅」（代上九21，二十六1、2）。另參：「米施利米雅」。
（2），（3）巴尼的兩個兒子。以斯拉在被擄歸回後重整以色列時，他們聽從以斯拉的勸言休了所娶的外邦妻子（拉十39、41）。
（4）哈拿尼雅的父親。在尼希米領導下，哈拿尼雅修造了耶路撒冷的一段城牆（尼三30）。
（5）祭司，也是尼希米立作耶路撒冷聖殿的三個庫官之一。他們的職責是為祭司分配什一奉獻（尼十三13）。
（6）古示的兒子，尼探雅的父親，也是猶底的先祖（耶三十六14）。
（7）亞伯疊的兒子，連同耶拉篾及西萊雅，依從猶大王約雅敬（主前609-598）之命，捉拿巴錄和耶利米（耶三十六26）。
（8）猶甲的父親（耶三十七3，三十八1）。
（9）哈拿尼亞的兒子，伊利雅的父親。伊利雅捉拿耶利米，指他向迦勒底人投降（耶三十七13）。

示利希(Shilhi)
猶大王約沙法的外祖父（王上二十二42；代下二十31）。

示利施(Sheresh)
瑪拿西支派瑪吉的兒子，毘利施的兄弟（代上七16）。

示利斯(Shelesh)
希連的兒子，亞設支派的一個族長（代上七35）。

示孚汛(Shephuphan)
便雅憫支派比拉的兒子。比拉是便雅憫的長子（代上八5）。
另參：「書反」。

示每(Shimei)

（1）利未支派革順的兒子，立尼的兄弟（出六17；民三18；代上六17）。他有4個兒子，也是示每族的先祖（民三21；代上二十三7、10）。

（2）便雅憫人，掃羅族基拉的兒子。大衛王從耶路撒冷往瑪哈念途中，於巴戶琳的村落遇見示每。在此，示每憤然擊打他，並因著掃羅族的敗壞而咒罵他（撒下十六5-13）。後來，示每為他的可恥行為後悔，懇求大衛饒恕，最終蒙王的寬恕（十九16-23）。大衛死後，所羅門王吩咐示每定居在耶路撒冷，無論如何不可離開該城。其後，示每違反了這個命令而被殺（王上二8、36-44）。

（3）大衛宮內的臣僕，他不支持亞多尼雅企圖自立為王（王上一8）。

（4）便雅憫人，以拉的兒子，所羅門的官吏，負責管理王家的事務（王上四18）；可能與上述＃3同屬一人。

（5）猶大人，毘大雅的兒子，所羅巴伯的兄弟，所羅門的子孫，大衛的後裔（代上三19）。

（6）西緬人，撒刻的兒子；他有16個兒子和6個女兒（代上四26、27）。

（7）流便人，歌革的兒子，米迦的父親（代上五4、5）。

（8）立尼的兒子，烏撒的父親，利未支派米拉利的子孫（代上六29）。

（9）利未支派革順的子孫，雅哈的兒子，薪瑪的父親，亞薩的先祖。在大衛統治期間，在聖所管理歌唱的人（代上六42、43）。

（10）屬便雅憫支派，有9個兒子，是其父家的領袖（代上八21）；歷代志上八章13節中稱之為示瑪。

另參：「示瑪＃3」。

（11）利未支派革順的子孫，屬拉但族，有3個兒子（代上二十三9）。

（12）耶杜頓的兒子。大衛統治期間，在聖所的24班次歌唱者中第十班次的領袖（代上二十五3、17）。

（13）拉瑪人；大衛王的官員，掌管大衛的葡萄園（代上二十七27）。

（14）希幔的子孫，耶歇的兄弟。在希西家王統治期間（主前715-686），照王的吩咐，潔淨耶和華聖殿的其中一個利未人（代下二十九14）。

（15）利未人，歌楠雅的兄弟。猶大王希西家立他管理耶路撒冷聖殿捐獻之事（代下三十一12、13）。

（16），（17），（18）3個同稱為示每的人——一個是利未人，一個是哈順的子孫，另一個是巴尼的兒子，都在被擄歸回後，聽從以斯拉的勸告，休了他們的外邦妻子（拉十23、33、38）。

示每族(Shimeite)
（1）革順的兒子示每所建立的利未支派家族（民三21；代上二十三7、10）。
另參：「示每＃1」。
（2）基士的兒子示每所建立的便雅憫支派家族（亞十二13）。

示沙(Shisha)
在列王紀上四章3節，大衛王的書記西萊雅的別名。
另參：「西萊雅＃1」。

示沙克(Sheshach)
在耶利米書二十五章26節和五十一章41節出現，可能是帶有「巴別」（巴比倫）意思的用詞。

示亞利雅(Sheariah)
亞悉六子之一，掃羅王之子約拿單的後裔，屬便雅憫支派（代上八38，九44）。

示押(Sheal)
巴尼的子孫之一，以斯拉勸告他休了外邦妻子（拉十29）。

示拉(Shelah)
猶大的第三子，是迦南婦人書亞所生。示拉生於猶大的小城基悉（創三十八5；代上二3）。示拉是示拉族的始祖（民二十六20）。

示法(Sheva)
（1）大衛的文士或書記（撒下二十25）。在其他經文，則以不同的名字出現。
另參：「西萊雅＃1」。
（2）猶大支派希斯崙家族中迦勒的兒子，是抹比拿和基比亞之祖（代上二49）。

示法提雅(Shephatiah)
（1）大衛在希伯崙作王7年期間所生的六個兒子之一。示法提雅的母親是亞比他，是大衛其中一個妻子（撒下三4；代上三3）。
（2）便雅憫支派米書蘭的父親；在以色列被擄後，從巴比倫歸回耶路撒冷（代上九8）。
（3）便雅憫支派的哈律弗人，在洗革拉協助大衛作戰的一名勇士（代上十二5）。
（4）瑪迦的兒子，大衛作王時管理西緬支派的首領（代上二十七16）。
（5）猶大王約沙法（主前872-848）的七個兒子之一，約蘭的兄弟。約蘭在其父死後成為唯一繼位的人（主前853-841；代下二十一2）。
（6）在被擄後，隨同所羅巴伯歸回猶大的372名猶大後裔的先祖（拉二4；尼七9）。後來，示法提雅家的81人，在波斯王亞達薛西一世期間（主前464-424），跟隨以斯拉歸回耶路撒冷（拉八8）。
（7）以色列被擄後，所羅巴伯歸回猶大的一個所羅門僕人家族之首（拉二57；尼七59）。
（8）法勒斯的後裔，在後被擄時期，居住在耶路撒冷的猶大家族的先祖（尼十一4）。
（9）瑪坦的兒子，在西底家王統治期間（主前597-586）的一個猶大領袖。由於厭煩耶利米有關耶路撒冷遭難的預言，示法提雅（連同基大利、猶甲和巴示戶珥）要尋索他的性命。在西底家的允准下，他們把耶利米下到監裏，好使他們的計謀得逞（耶三十八1）。

示門(Shimon)
一個猶大支派家族的領袖（代上四20）。

示非(Shiphi)
細撒的父親，西緬支派的一個族長（代上四37）。

示哈利(Shehariah)
耶羅罕的兒子，被擄後，在耶路撒冷作便雅憫支派的族長（代上八26）。

示按(Shion)
以薩迦支派得為業之地的十六座城之一。在聖經中，這地列於哈弗連及亞拿哈拉之間（書十九19）。其位置尚未能確定。

示玻(Shepho)
朔巴的五個兒子之一，是何利人西珥的後裔。示玻名列在亞伯拉罕的族譜中，是從以掃與該族接觸所出的子孫（創三十六23）；他又名為「示非」（代上一40）。

示珊(Sheshan)
猶大支派的後裔，耶拉篾的子孫，在歷代志上二章25-41節可見，其家族的淵源可追溯至以利沙瑪，顯然以利沙瑪是當代一位作者。在第31節中，示珊的兒子是亞來，但第34節則說示珊沒有兒子。可能這裏是指兩個同名的人，又或亞來是示珊的外孫亞太（第35節）。

示迦尼(Shecaniah)
舊約的一個很普通的名字。
（1）大衛的後裔，屬所羅巴伯家系，被擄歸回後，在耶路撒冷生活（代上三21、22）。
（2）利未人，在大衛統治期間，任24個祭司班次的第十班之首（代上二十四11）。
（3）哈突的父親。以色列被巴比倫擄奪後，波斯王亞達薛西一世統治期間（主前464-424），哈突隨同以斯拉歸回猶大（拉八3）。
（4）哈悉的兒子，在波斯王亞達薛西一世統治期間，隨同以斯拉歸回猶大（拉八5）。
（5）以攔的子孫，耶歇的兒子，在以色列人歸回猶大後，請求以斯拉吩咐百姓休他們的外邦妻子（拉十2）。
（6）示瑪雅的父親。示瑪雅是東門的守門人，協助尼希米修造耶路撒冷的一段城牆（尼三29）。
（7）亞捫人多比雅的岳父，亞拉的兒子（尼六18）。
（8）在被擄後，隨同所羅巴伯歸回猶大的祭司家族首領（尼十二3）。示迦尼可能與尼希米記十二章14節的示巴尼為同一人。
另參：「示巴尼＃3」。

示迦尼雅(Shecaniah)
在猶大王希西家統治期間（主前715-686），在可利下服侍的六位祭司之一。示迦尼雅協助把聖殿的供品分發給在祭司的各城裏供職的祭司（代下三十一15）。

示拿(Shinar)
只有聖經提過的巴比倫地方名稱。「示拿平原」所包括的區域，大概是由現今的巴格達至波斯灣。在古代世界中，這是蘇默（南方）及亞甲（北方）之地，後來成為人所共知的巴比倫（但一2）。這詞並沒有出現在聖經之外的文獻，故此難以查證其字源。任何由蘇默引伸而來的名稱，似乎都令人懷疑。閃文Sangar及亞甲文Sanhar是平行互通的，因此，據有關推測，示拿應在敘利亞境內。然而，聖經指定的位置是一致而明確的。
以力、亞甲及巴別（巴比倫）這些有名的城鎮都全在示拿，成為古實的兒子寧錄的王國一部分（創十10）。創世記十一章2節也將示拿與巴別塔相提無論。至於創世記十四章1、9節，我們可讀到「示拿王」暗拉非，是與亞伯拉罕爭戰的東方聯盟之一，也是約但河外的居民。該地區也在約書亞記七章21節中出現，就是亞干貪圖的那件外衣的所在地。以色列被擄後，示拿作為巴比倫的屬地，更為明顯了。示拿是尼布甲尼撒安放新器皿的地方（但一2），也是以色列後來得蒙拯救之處（賽十一11；參亞五11）。
另參：「巴比倫／巴比倫帝國」。

示拿薩(Shenazzar)
被擄的猶大王耶哥尼雅（約雅斤）的第四子（代上三18）。

示班(Sebam)
位於外約但的城，是可放牧的高原，為迦得和流便的子孫渴望得為業之地（民三十二3）。此地分給了流便為產業（書十三19），但最終落在到處搶掠的摩押人手上。這城以葡萄園而聞名（賽十六8、9；耶四十八32）。示班在希伯來經文中又稱為西比瑪（參民三十二38；書十三19；賽十六8、9；耶四十八32）。

示納(Shinab)
押瑪王，與4個鄰近的王聯盟，反抗基大老瑪王。基大老瑪在死海南部的西訂谷殺敗了這五王（創十四2）。

示馬(Shema, The)
由「以色列啊，你要聽！耶和華——我們神是獨一的主」而來的宣告（申六4）。「示馬」從這節經文的第一個希伯來字*shma*（「聽」）引伸而來。申命記六章4-9節構成了這個完整的基礎聖經真理。雖然第4節的多個譯本在文法上無誤，在馬可福音十二章29節中主所說的話，卻與上述的經文最為接近。虔誠的猶太人每天背誦示馬3次，成為他們敬虔生活的一部分；在會堂舉行安息日崇拜，必不會缺少宣讀示馬。
在示馬中同時可找到基礎的教義真理及當行的責任。這教導帶有緊迫之意：shma一字要求聽者全心全意回應這重要的真理啟示與要求。
關於神的本體的教導，「一體」一詞指明是一個合而為一之物，多於是一個全然單一之物。雖然著名的中世紀猶太神學家邁摩尼得斯，強調神是一個絕對單數，舊約卻沒有用這個字來界定神的本質。「一體」的複合單數用字，首先出現在創世記二章24節，在那裏一個男人和一個女人雖然是獨立的個體，在婚姻中卻被視為一體。我們可理解到，耶穌隨意引用申命記六章4節，並沒有違反祂自己神性的真理。基督徒必須認識到三位一體的教義，絲毫沒有與示馬強烈的獨一神論相互衝突。
雖然示馬指出神本身是合一的，它的基本要點卻肯定耶和華的絕對獨一性：簡單來說，就是除祂以外沒有別神。耶穌也為此重申：「神是一位……除了他以外，再沒有別的神」（可十二32）。舊約提到虛假的偶像「確實的無有」。以色列人從埃及被拯救出來，使他們能親身經歷沒有異教的神可與耶和華比擬；簡言之，眾神之中沒有神能像耶和華（出十五11）。
在這情形下，人有責任盡心、盡性和盡力去愛獨一的神（申六5）。摩西清楚指明，承認別神，既是罪大惡極，叛逆神，也違反了獨一救贖的約（申四23、24，十七2-5）。
雖然聖經的全部信息是以示馬為依歸（參可十二29、30），聖經無疑指出人沒有能力以他應行之道去愛神。由於人的墮落，本身的罪性，人的心壞到極處（耶十七9）。因此神的兒子為了墮落的人而順服示馬的要求，是全然適切和必需的。律

法所要求對神完全的愛，可在毫無罪惡過犯的彌賽亞對父所行的，完美地表現出來。
耶穌既為世人的緣故完成了神的要求，就吩咐祂的門徒以有生命力和有意義的方式遵行示馬。摩西曾寫到，神為祂百姓的心除掉污穢時，他們就能夠盡心愛祂（申三十6）。在新的約和靈性更新的供應下，內心的轉變會使示馬成為信徒的喜樂，而不是重擔。
另參：「申命記」。

示番(Shepham)
摩西在迦南立這地為東界，聖經論到該地東北角的哈薩以難及利比拉時，曾提及示番（民三十四10、11）。它的正確位置不詳。

示路篾(Shelumiel)
西緬人，蘇利沙代的兒子，是協助摩西在曠野數點以色列人數目的其中一個族長（民一6，二12，七36、41，十19）。他是撰寫次經之猶滴的先祖（《猶滴傳》八1，在那裏他的名字是「撒拉密」，其父名「撒拉撒大」）。

示達(Shethar)
亞哈隨魯王的七個大臣之一。皇后瓦實提違抗王命時，示達和眾首領建議王褫奪她的位分，另選立新皇后，以維護國紀（斯一13、14）。

示瑪(Shema, Shemaah)
（1）猶大人，希伯崙的兒子，迦勒的後裔（代上二43、44）。
（2）流便人，約珥的兒子（代上五8）。他可能與歷代志上五章4節的示瑪雅或示每同屬一人。
（3）便雅憫人，是亞雅崙的一個家族首領，協助擊敗迦特的居民（代上八13；在代上八21中稱為「示每」）。
（4）利未人，曾向百姓講解以斯拉所讀的律法（尼八4）。

（5）亞希以謝和約阿施的父親，他們是在洗革拉加入大衛作戰行列的兩個弓箭手（代上十二3）。
（6）猶大得為業之地的南端，近以東交界所坐落的二十九座城邑之一。約書亞記十五章26節曾提及示瑪，名列於亞曼城及摩拉大城之間。在約書亞記十九章2節，示巴是在猶大地業南部西緬支派所得的十三座城邑之一，名列在別是巴及摩拉大等城鎮之中，或許後期抄寫的人把示瑪錯寫為示巴。她的位置不詳。

示瑪利雅(Shemariah)
（1）屬便雅憫支派的勇士，在大衛於洗革拉與掃羅王爭鬥時幫助他。示瑪利雅是大衛得力的弓箭手及投石器的人（代上十二5）。
（2）羅波安的兒子（代下十一19）。
（3）哈琳的子孫，順從以斯拉的勸告，在被擄歸回後休了他的外邦妻子（拉十32）。
（4）巴尼的子孫，順從以斯拉的勸告，休了他的外邦妻子（拉十41）。

示瑪雅(Shemaiah)
（1）猶大王羅波安統治期間（主前930-913）的先知。他曾警告王，不可與耶羅波安及以色列的10個支派爭戰（王上十二22；代下十一2）。5年後，他向悔悟的羅波安及猶大百姓說出安慰的話（代下十二5-7）。示瑪雅將羅波安的一生都寫在史記上，但自此便遺失了（代上十二15）。
（2）示迦尼的兒子，6個兒子的父親，大衛的後裔，屬羅波安的家系（代上三22）。
（3）西緬支派申利的父親和耶戶的先祖（代上四37）。
（4）流便支派約珥的兒子（代上五4）。
（5）被擄後歸回耶路撒冷的利未人，是米拉利的子孫，哈述的兒子（代上九14）。他在尼希米時代，成為建造聖殿的首領（尼十一15）。
（6）迦拉的兒子，俄巴底的父親，在被擄巴比倫後歸回耶路撒冷的利未人（代上九16）；在尼希米記十一章17節又稱他為「沙母亞」。
（7）利未人，是他父親以利撒反家族的族長。示瑪雅按著大衛的召聚，協助將約櫃從俄別以東的家，抬往耶路撒冷（代上十五8-11）。
（8）拿坦業的兒子。大衛作以色列王時（主前1000-961），記錄24班祭司的人（代上二十四6）。
（9）俄別以東8個兒子中的長子，他的幾個兒子都是大能的壯士，在大衛統治期

間看守聖殿南門及庫房（代上二十六4-7）。
（10）猶大王約沙法（主前872-848）差遣往猶大各城教訓百姓的其中一個利未人（代下十七8）。
（11）耶杜頓的子孫，烏薛的兄弟。猶大王希西家（主前715-686）揀選，負責潔淨耶和華聖殿的利未人之一（代下二十九14）。
（12）利未人；在希西家王期間，曾協助可利分配供物給住在猶大各祭司城裏的祭司（代下三十一15）。
（13）利未人的族長之一，在約西亞統治期間（主前640-609），曾慷慨獻出牲畜給利未人作逾越節的祭物（代下三十五9）。
（14）亞多尼干的子孫，在被擄後，於波斯王亞達薛西時期（主前464-424），隨同以斯拉歸回猶大（拉八13）。
（15）猶大首領之一。以斯拉差遣他往迦西斐雅的易多那裏，在巴比倫歸回耶路撒冷的猶太人中間召集利未人及聖殿僕役（拉八16）。
（16）祭司，哈琳的五個子孫之一，在被擄歸回後，聽從以斯拉的勸言，休了他的外邦妻子（拉十21）。
（17）另一個哈琳的兒子，聽從以斯拉的勸言，休了他的外邦妻子（拉十31）。
（18）示迦尼的兒子，東門的守門人；在尼希米領導下，修造了耶路撒冷的一段城牆（尼三29）。
（19）第來雅的兒子，是受多比雅和參巴拉賄買的假先知，曾恐嚇及阻礙尼希米重建耶路撒冷的城牆（尼六10）。
（20）在以斯拉的約上簽名的祭司之一（尼十8）。
（21）在被擄後隨同所羅巴伯及耶書亞歸回猶大的祭司領袖之一（尼十二6），他下一代的家族是由約拿單為首（尼十二18）。
（22）在被擄歸回後，參與耶路撒冷城牆落成典禮的猶大首領之一（尼十二34）。
（23）瑪他尼的兒子，撒迦利亞的祖父，也是亞薩的後裔。在耶路撒冷城牆的落成典禮中，撒迦利亞是負責吹號的祭司之一（尼十二35）。
（24），（25）耶路撒冷城牆的落成典禮中，參與奏樂的兩個祭司（尼十二36、42）。
（26）來自基列耶琳的先知烏利亞之父。正如他那時代的先知耶利米，烏利亞在猶大約雅敬王統治期間（主前609-598）說預言，攻擊耶路撒冷及猶大，王聽到烏利亞的話後不悅，最終把他治殺（耶二十六20）。
（27）尼希蘭人，亦是曾遭尼布甲尼撒擄到巴比倫的猶大人，在那裏他攻擊耶利

米。他寫信給在耶路撒冷的祭司，批評耶利米預言猶大被擄的事必不長久。耶利米揭發示瑪雅是假先知，預言他和他的後裔必無一人存活，能看見耶路撒冷歸回（耶二十九24-32）。
（28）第萊雅的父親，約雅敬王期間的一個猶大首領（耶三十六12）。

示劍(Shechem)
（1）希未人哈抹的兒子。他玷辱了雅各的女兒底拿；後來，底拿的哥哥西緬和利未把示劍和他的父親，以及城中的一切男丁都殺了（創三十四；書二十四32）。
（2）基列六個兒子之一，屬瑪拿西支派，約瑟的後裔，示劍家族的起首（民二十六31；書十七2）。
（3）示米大的四子之一，屬瑪拿西支派（代上七19）。
（4）在耶路撒冷西部中央的城鎮，靠近分別流向約但河和流入地中海的水域；位處耶路撒冷以北40哩，在進入以巴路山和基利心山之要隘處的東面。該古城坐落在東南較低的斜坡或以巴路山的山脊，此亦即其名之含義（肩脊）。從陸路由其後成為以色列首府的撒瑪利亞往西北的示劍，全長約8哩。示劍雖然是軍事重地——這城控制了所有通往耶路撒冷中央山地的路，但四周並沒有天然屏障，故需要龐大的防禦建設。
從拜拉泰廢丘所看，示劍即現今的納布盧斯以東一兩哩外的地方，鄰近雅各井。事實上，很多人認為敘加（約四5）就是示劍。
聖經的參考
示劍首次在聖經出現，是指亞伯蘭最初從米所波大米進入迦南後支搭帳棚的地方。在那裏，神應許把迦南地賜給他，亞伯蘭就在該地築了他的第一座壇（創十二6、7）。雅各在巴旦亞蘭的米所波大米北部旅居20年後，返回示劍，並買了一塊地。這時候，該地已是一座設有城門的城（三十四20、24）。當西緬和利未的妹子底拿遭玷辱後，他們兄弟2人殺了示劍的一切男丁作為報復（三十四25）。多年後，族長的家族在希伯崙居住時，約瑟曾往示劍去看他的哥哥們（三十七12-14）。在爭戰過後，以色列人分別對著基利心山及以巴路山宣讀律法上祝福、咒詛的話，都在示劍鄰近的地方應驗了（書八30-35；參申二十七11-13）。在土地的分配和安排上，示劍成為其中一座逃城（書二十7，二十一21），以及利未人的四十八座城之一（二十一21）。約書亞在這地宣告了他離別的話（二十四1、25），約瑟的骸骨亦是埋葬在示劍，就是昔日雅各用銀子買來的那一塊土地（二十四32）。
在士師管治的那段動盪不安的日子中，基甸的兒子亞比米勒就是在那裏自立為以

色列王，最初有百姓的支持。但後來一場叛變，卻使該城遭拆毀（士九1-7、23-57）。羅波安就在國家分裂之前，在那裏即位（王上十二1），北國第一個王耶羅波安重建該城，並立她為國家的第一個首府（十二25）。

歷史和考古學

1903年，德國學者泰勒克首先發現拜拉泰廢丘就是古代示劍的遺址。隨後，由舒連、華特，以及一些德國科學研究學會的代表領導下，先後在1913至14年、1926至28年、1932至34年進行發掘。近期，德魯麥考密哈佛遠征隊在華持、托姆斯，及坎伯爾的領導下，於1956、57、60、62、64、66、68及69年，在該處進行發掘工作。

從發掘所得，該處最早期居住的地方可追溯至主前四千年代，然而，在主前二千年代的前半期，第一處極具意義的居地才出現，那是亞摩利人或許克所斯人所建立的。許克所斯人以一道大約闊80呎、高20呎的巨大斜坡圍牆，環繞該城，在此之上，他們又建築了一道磚牆。圍牆東面的閘門有兩個出入口，西北面閘門則有3個出入口。在衛城上，還建了人們所看為是城堡的殿宇，這座建築物已屢次重建，最終約在主前1550年給埃及人拆毀。

約於一個世紀之後，迦南人重建了一個規模較小的示劍城。一座新的城堡殿宇建在原來的廢墟上，闊53呎，厚41呎，長的那邊設有一個入口。在露天庭院內，有3個神聖的石柱豎立在祭壇旁；相信那就是亞比米勒約於主前1150年所毀壞的巴力比利土的廟（士九3、4、46），以後再沒有重建該聖地。然而並無任何考古學證據顯示她在此之前的300年遭到破壞。這證實了聖經所載的，希伯來人並沒有在爭戰時期奪取該城；那處的居民也在希伯來人之中平安度日。

顯然，所羅門重建示劍作為省府。但她在主前十世紀後期遭受重大的破壞，那可能是在主前926年，埃及的示撒侵略耶路撒冷之時所致（王上十四25）。不久，耶羅波安一世在該城加強防禦，使她成為以色列國的首府。他或是其繼任人，曾在廟宇的廢墟上建了一座國家倉庫。主前724年，以色列人的示劍地最終落在亞述王撒縵以色五世手中，僅在撒瑪利亞淪陷之先；該城遭棄置約達400年之久。

主前四世紀，亞歷山大大帝在該處為他的士兵建造了一座營房，隨後撒瑪利亞人從撒瑪利亞移居那裏。他們在基利心山上建築聖殿。許爾堪在主前128年或107年，最終把示劍拆毀。他擊打撒瑪利亞人，同時也破壞他們在基利心山和撒瑪利亞所建的聖殿。主後72年，羅馬皇帝維斯帕先在拜拉泰廢丘以西，建築了尼亞波利（「新城」，現代的納布盧斯是訛誤）。現代拜拉泰的村莊是在拜拉泰廢丘以南。

Howard F. Vos

示劍樓(Shechem, Tower of)
示劍的衛城上所建之堡壘，其中的城牆內設有巴力比利土的廟。示劍城位於以法蓮支派的境內，鄰近基利心山。
示劍的首領逃避亞比米勒的攻襲，以示劍樓作為避難所。他們在巴力比利土廟的衛所中匿藏；然而亞比米勒在衛所之上放火焚燒，以致燒死其中的男女（士九46-49）。
示劍樓的殘存之物可在位於拜拉泰廢丘的示劍舊址中找到，與今天的耶路撒冷中部的納布盧斯的東北相距不遠。近代的發掘顯示，示劍樓是作殿宇和城堡之用。

示撒(Shishak, Shiza)
（1）埃及法老，呂彼亞眾首領中一個顯赫家族的後裔，也是埃及第二十二王朝的創始人。他的埃及名字是示爽。示撒與所羅門、耶羅波安和羅波安是同時代的人。他作王的年日尚未證實，有指是主前940至915年，或主前935至914年。
所羅門統治期間，示撒曾庇護耶羅波安。耶羅波安本是所羅門的臣僕，後來成為他的仇敵。因他背叛了王，為避免的追殺，他逃往埃及去（王上十一40）。耶羅波安於所羅門死後建立北國——這事是神因所羅門的罪孽而懲罰祂的百姓；示撒願意庇護叛國逃亡的人，乃是神計劃的一部分。
神再次透過示撒進一步成就祂的計劃。羅波安作猶大王時，他罪孽深重，既拜偶像，又容許孌童在該地行可惡的事（當日他們所行的並不等於現今所理解的同性戀），神使用示撒入侵耶路撒冷，來懲罰祂的百姓。這次入侵在羅波安在位第五年發生（王上十四25；參代下十二2-9）。不少猶大城鎮遭到掠奪，但當王及眾首領自慚悔改時，神就使耶路撒冷免受滅絕（代下十二7）。然而，示撒藉著劫掠聖殿及王宮，並帶走所羅門製造的金盾牌，以顯示他在耶路撒冷的控制力。雖然聖經只是集中於記載示撒侵略猶大，聖經以外的資料，卻指出他也攻入耶羅波安的領土。耶羅波安就是那個從前得示撒庇護的人。
在卡納克（古代的底比斯）的殿宇中發現示撒所立之勝戰銘刻，對聖經歷史具有重大意義。這銘刻記錄了示撒聲稱他在亞西亞時攻掠的許多城鎮。其中有些埃及文的拼字，就是希伯來語言的名字。文中有二十多個能夠確實辨認出來，為聖經所載的地理和歷史提供寶貴的印證。對於示撒劫掠耶路撒冷的其他證據，已在米吉多（耶路撒冷的北部中央地區）發現，在那裏找到法老所設立的勝戰石碑的殘塊。協助他攻奪亞西亞的有路比人、起源於呂彼亞的蘇基人和埃提阿伯人。

示撒的遠征，可用以重整某些聖經年代。有些學者主張示撒就是那個將女兒嫁給所羅門的法老（王上三1），但這說法尚未作實，仍然為人爭議。
另參：「所羅門」；「以色列史」；「耶羅波安」；「羅波安」；「埃及」。
（2）流便人，是大衛所挑選之勇士亞弟拿的父親（代上十一42）。

示播列(Shibboleth)
耶弗他在約但河的渡口向以法蓮人探問的話（士十二6）。戰爭過後，很多以法蓮人企圖渡過約但河逃走，返回他們所屬之地。當他們每人來到河的渡口，耶弗他的士兵（基列人）就要求對方說：「示播列」。以法蓮人不像耶弗他的人那樣咬正字音的回答，因此讓基列人發現，立即被殺。
對於發音上的真正困難，並未能確知。有兩個可能存在：第一，以法蓮人的語言並沒有類似“sh”的發音。因此他們將“sh”讀作“s”〔「示播列」（shibboleth）變成「西播列」（sibboleth）〕。第二，基列人是將“sh”讀作“th”，以法蓮人不懂這發音，把它唸成“s”。因此，基列人把“shibboleth”（示播列）讀成“thibboleth”，以法蓮人則念作“sibboleth”。無論如何，從這個故事可見兩族人之間在方言上的分別。

示篩(Sheshai)
亞衲族人的子孫。當12個探子窺探迦南地，他身在希伯崙（民十三22）；其後被以色列人擊敗及驅逐（書十五14；士一10）。

示羅(Shiloh)
（1）城鎮名，有人認為它就是塞倫廢丘，塞倫廢丘位於伯特利東北10哩，示劍東南12哩，及示劍與耶路撒冷之間的大路以東3哩外，正如士師記二十一章19節所記述的。此外，該地的名字至今仍沿用，且切合聖經對其位置的描述，發掘結果顯示示羅的歷史跟聖經的記錄很吻合，因此可確定其所在地。
並沒有任何聖經以前的文獻提及示羅。考古證據顯示示羅在主前2000年初期（第二中青銅器時期）極其興盛，是一個防衛的城邑。
該地曾遭廢棄，在以色列早期再次定居建立。聖經並沒有記載示羅如何落入以色

列人的手中。約書亞在那裏建立會幕（書十八1），因此在士師時期，示羅成為以色列人敬拜的中心。約書亞在示羅為7個支派拈鬮，把地分為7份（十八1至十九51），又在該地為利未人分地為業（二十一1-42）。定居於約但河附近的兩個半支派的人，曾為築壇而起紛爭，這事終在示羅平息（二十二9-34）。在獻祭之日，有些便雅憫人，欲把示羅的婦女娶為妻（士二十一）。以利加拿和哈拿經常前往示羅的會幕，在那裏哈拿向耶和華許願把她兒子歸給主（撒上一3、9、24）。以利的兩個兒子在那裏事奉神，但他們的罪甚重，為神所摒棄，因此主向撒母耳顯現（撒上二14，三21）。以色列人把約櫃從示羅運往戰場，約櫃落入非利士人手中，這消息傳至以利，以利因此暴斃（撒上四1-18）。此後，約櫃再沒有運返示羅，詩人記載神已「離棄示羅的帳幕，就是他在人間所搭的帳棚」（詩七十八60）。據一些學者所理解，約櫃並沒有歸回示羅，似乎曾給非利士人毀壞，並約於主前1050年，送返基列耶琳。四百多年後，耶利米曾預言，耶路撒冷將要跟示羅一樣被毀（耶七12-14，二十六6-9）。許多權威學者認為，耶利米所指的是非利士的毀壞，但這說法尚未證實。1926年和1929年發掘工作的初步報告指出，在鐵器時代第一期（約主前1050），示羅發生了一場重大的毀壞，從此以後，該地就沒有人居住。然而，經過資料重整，及在1963年額外的發掘工作，顯示了上述早期的報告需要重新修訂。1963年的發掘指出，鐵器時代第一期，示羅並沒有遭到大肆破壞，該城直至鐵器時代第二期，即分裂王國的時期仍然興盛。從聖經資料可見，示羅在這段時期繼續存在。耶羅波安（主前930-909）的妻子前往示羅，詢問她兒子得病的結果（王上十四2、4）；她詢問曾預言耶羅波安王權的「示羅人」亞希雅（王上十一29，十二15，十五29；代下九29，十15）。主前722年，北國淪陷，相信示羅必遭受毀壞。在鐵器時代第三期陶器遺物突然短缺，暗示約在主前600年該地普遍無人居住。主前586年，聖殿被毀後，從示羅來的人在耶路撒冷獻祭（耶四十一5）。以色列被擄歸回後，示羅人亦在首批回歸者之中（代上九5）。

發掘人員期望在示羅的山上找到任何久遠的殿宇或聖殿遺跡，但未能如願；然而，在羅馬時期的重建，山城曾開闢至岩底。會幕或許設在城外，正如在獻祭之日，設在葡萄園的四周（士二十一）。像會幕一般可以隨意搬移的聖物櫃，是不容易遺下任何痕跡的。

大約在主前300年，示羅再次有人定居，在羅馬時期仍一直興盛。優西比烏、耶柔米及他勒目的文獻均曾提及示羅。回教入侵以後，示羅地大大失去其重要性。

創世記四十九章10節把這希伯來詞語翻譯為帶有彌賽亞意思的名字：「圭必不離猶大，杖必不離他兩腳之間，直等到細羅來到，萬民都必歸順。」

對於這節經文的解釋，大多數不帶有彌賽亞的意義，認為細羅一詞是示羅城的名字，該城在士師時期十分著名。他們該節的末句，宜譯作「直等他來到示羅」。以上的說法得不到認同，是基於歷史理由：直至王國時期，猶大才成為聞名的城，那時示羅已不再是重要的中心。在創世記四十九章8-12節記述的猶大的歷史中，示羅並沒有扮演甚麼特別的角色。

這節經文的彌賽亞式解釋，是與大衛的王權和耶穌基督有關連的。自宗教改革以後，基督徒大致認為該字是帶有彌賽亞意思的專有名詞，正如和合本所反映的。這樣的說法令人存疑：示羅最先在他勒目的虛構部分出現（「公會」，98b）。有一群學生議論他們眾老師的優越，每一組均嘗試把他們老師的名字與彌賽亞的某些稱謂或層面扯上關係。其中示拉拉比所教導的一群學生，採用創世記四十九章10節「細羅」一字，跟他們老師的名字與彌賽亞聯繫起來。他勒目的內容在1,000年後引起基督徒學者的注意時，「細羅」一字在1539年的大聖經譯本以彌賽亞的名稱出現。數世紀後，基督徒譯本都追隨這傳統說法。另一個反對將「細羅」作為彌賽亞名稱，所持的理由，是聖經其他部分並沒有把這名稱加以闡述。

路德和加爾文認為這字是源自一個他們譯作「兒子」的希伯來字。這樣的解釋委實牽強附會，有關的字並不等同於「細羅」一字，其確實的意思是「胚胎」。

有些人把這字跟意為「安閑、平靜」的希伯來詞連合起來，譯作「賜平安者」。反對這說法的基本理由，也在於聖經內有關盼望彌賽亞來臨的信息之中，並沒有進一步記述這名字。

有些聖經學者和譯本將該字一分為二，將它譯作「在稱頌來到他時」或「直等到稱頌臨到他」。現代英文譯本和新英語譯本也以這論說為依歸。其他人認為「細羅」這希伯來字，相等於同語族語言意為「統治者、君主」的詞語，翻譯為「直等到他的統治者來到」。

古舊的譯本（七十士譯本、別西大譯本他爾根）把「細羅」一字解作「那歸屬他的人」。從以西結書二十一章27節可看到，這個譯法是較貼切的。以西結似乎是指創世記四十九章10節而說，並將該句經文解成「直等到那應得的人來到」。依循這個解釋的聖經學者和譯本，也常把「賜律法者」的譯名理解為「賜律法者的杖」，所以全節經文就是：「圭必不離開猶大，賜律法者的杖必不離開他兩腳之間，直等到他們所屬的來到」。耶路撒冷聖經及新國際譯本也採納這見解。

上述種種說法，以及對創世記四十九章10節「細羅」一字的其他解釋，均存有不少問題。該詞的準確意思仍是含糊不清，在尚未確實之際，可把第9節的上下文，跟新約的彌賽亞作對照（啟五5）。

（2）被擄巴比倫後，歸回耶路撒冷的一個家族的先祖（代上九5；尼十一5作「示羅尼」）。

示羅尼(Shiloni)
載於尼希米記十一章5節，示羅之別名。
另參：「示羅＃2」。

示羅米(Shelomi)
亞希忽的父親。約但河西以色列的10個支派分配迦南地時，亞希忽是亞設支派的首領（民三十四27）。

示羅密(Shelomith, Shelomoth)
（1）但支派底伯利的女兒，其子因褻瀆主名而被石頭打死（利二十四11）。
（2）米書蘭和哈拿尼雅的妹子，他們都是大衛的後裔（代上三19）。
（3）利未支派革順的子孫，示每的兒子，在大衛統治期間在聖殿中服侍（代上二十三9）。
（4）利未人，在大衛統治期間，是以斯哈家族的祭司（代上二十三18，二十四22作「示羅摩」）。
（5）細基利的兒子，在大衛統治期間掌管國家府庫（代上二十六25-28）。
（6）羅波安和瑪迦的兒子（代下十一20）。
（7）以斯拉的同伴之一（拉八10）。

示羅摩(Shelomoth)
歷代志上二十四章22節中，示羅密的別名。
另參：「示羅密＃4」。

收割(Harvest)
收取成熟的農作物，特別是食用的土產。古時以色列沒有單獨的收成季節。依照現代的曆法，橄欖在9至11月間成熟，麻是3至4月，大麥是4至5月，小麥可在5至6月間收割。無花果和葡萄等果實，則在夏末，8至9月左右收成。以色列的曆法，實際上是環繞著收割的日期而作成的（參士十五1；得一22）。
在舊約時期，神命令以色列人一年3次守節，其中一個就是收割節（出二十三16）。如此，他們便不會忘記，他們得以從埃及出來，進入這美地（申八7-10），是神的恩賜。以色列人奉獻初熟的果子（利二十三10、11），就是要表示感謝的心，並且承認對神的倚靠。由於收成是恩賜，他們不能自私地享用，倒要留下一些，給有需要的人（利十九9）。
新約中提到的收割，大都是象徵的用法。在一個比喻中（太十三24-43），收割代表最後的審判。負責收割的天使，把義人收取，又把惡人摒諸天國之外。在另一處地方，要收割的是沒有聽過福音的人，收割的「工人」則是傳福音的人（太九37、38）。
另參：「農業」；「以色列的節期」；「葡萄，葡萄園」。

死人受洗(Baptism for the Dead)
一種宗教習俗，新約僅提及1次（林前十五29），且語焉不詳，故引起不少爭論。問題的要點有2：（1）這種洗禮的意義何在？（2）使徒保羅是否贊同這種洗禮？綜觀各家釋義，可分為3類：隱喻性質；正常的洗禮；代人受洗。馬可福音十章38節和路加福音十二章50節，以受洗喻指受難或殉道；有些學者便據此將「為死人受洗」，解作「以求死之心受洗」，暗喻殉道。一位釋經家以為這是指基督徒領袖自甘死去，好向死人作見證。
另也有許多人以為這是指一般的洗禮，是為自己的緣故受洗。如馬丁路德認為是在死人的墳墓上受洗的儀式；加爾文認為是指接受洗禮的基督徒隨時有遇害受難之險；也有人說是指由於殉道者或逝去的親人的見證而受洗入教者。
最自然的解釋是指代替他人受洗的儀式。經文似乎指出哥林多城中，有人代死人受洗，他們可能迷信洗禮有魔力，這也可以解釋保羅為何向他們強調自己的事奉主要不在施洗（林前一14-17）。保羅把哥林多人的經驗，比作當年以色列人在曠野飄泊的種種經歷（林前十1-13），保羅敘述過紅海、收集嗎哪，顯然是喻指洗禮和聖餐。保羅提醒他的讀者，這些神奇的經歷並不能防止以色列人陷於罪中。

哥林多人大概是把基督教的聖禮，當成了得救的保障，故此為死人受洗可能是相信這儀式可以給死者帶來奇妙的福祉。

有證可查，早期的異端教派確曾有這種儀式。早期教父屈梭多模記載當時的馬吉安教派（公元二世紀）奉行一種習俗：如有新教徒未及受洗而亡，他們就著人藏於放置死者的榻下，然後問死者願否受洗，藏於榻下的人就回答：「願意！」於是出而代死者受洗，算是完成了死者的洗禮。

那麼使徒保羅是否贊同這種洗禮呢？答案是否定的。保羅在哥林多前書十五章29-34節論及死人復活的問題時，他清楚地把自己與施行這種洗禮的人分別出來。他在提及哥林多人的所為後（第29節），即談到自己在以弗所的經歷（30-33節），結語的勸勉也帶著責備的意味（第34節）。於以下各節（林前十五35-42），保羅也把自己與提問者區別出來。根據其他經文（例：林前一14-17，十1-13），可以清楚地看到保羅對哥林多人的洗禮觀，是決不肯苟同的。保羅提及「代死人受洗」之事，顯然是指出他們的矛盾：哥林多人既不相信死人復活，「為死人受洗」的儀式，豈不毫無意義？

George E. Cannon

死人的住處(Dead, Abode of the)

該語是對人死後所在之處的總稱。聖經對人死後的去處有不同的描述，見於舊約的有「陰間」（希伯來人作「蘇奧」）和「坑」；見於新約的有「陰間」或「冥府」（希臘文作「希得斯」）、「地獄」（「欣嫩子谷」）、「樂園」、「亞伯拉罕的懷裏」。古希伯來人對神的認識與時俱進，相應地對死的觀念也由起初朦朧的想象，終於發展成新約較明朗的觀念。

舊約

舊約記死後之事者不多。有幾處所謂死後下到「陰間」（「蘇奧」一詞也經常譯作「墳墓」、「地獄」、「坑」；或作「死亡」），有時是僅指葬入墳墓（民十六30、33）；但更多的情況還是意味著一個冥世。死人住處被描述是在地下，死後要「下去」（創四十二38；箴十五24；結二十六20）；那裏幽暗無光（伯十20-22），一片靜寂（詩九十四17，一一五17），是被遺忘之地（詩八十八12）；在那裏的人既不記念神，也不頌揚神（詩六5，三十9，一一五17），也不為神所顧念（詩八十八5、11；賽三十八18）。死人是與神永遠隔離的，已置身於神在歷史中的活動之外。儘管生死在古人的觀念裏似乎並非不可逾越（例：王下四32-37的起死回

生；撒上二十八7-25的過陰招魂），與死人溝通一向是猶太律法的禁忌（申十八11）。以色列周圍的異教民族卻多熱衷於招魂交鬼的巫術。

人死後在冥世已不能再稱作「生命」，然而它確然是一種存在，且被看作是和已故先祖和鄉親的相聚（創二十五8；結三十二17-30）。冥界也處在神的權能之下（詩一三九8；摩九2；約二2）。「蘇奧」被形容為一隻飢餓的怪獸，伺機吞噬活人（箴二十七20，三十16），但神的權能足以使人免受其噬（詩四十九15，八十六13）。舊約時代末期，在以色列人中間已有一種盼望，以為神終會將人從「蘇奧」魔爪之下解救出來。不過當時把這種盼望清晰表達的只有但以理一人（伯十四13-22，十九25-27；詩四十九15，七十三23-28；但十二1、2）。古代希伯來人的死亡觀雖與新約時代保羅所述者（林後五1-8；腓一21-23）相距尚遠，但他們至少已知死亡並非是絕望之境。

兩約之間時期的文獻

自被擄時代（主前586）至新約時代之始（主後30），猶太人因與波斯和希臘宗教接觸，對死後的觀念也逐漸清晰。舊約譯成希臘文的時候，希伯來文的「蘇奧」譯成希臘文的「希得斯」，及至新約，「希得斯」一詞已被沿用為死人住處的通稱了。

新名詞帶來了新觀念，圍繞死後去處的種種新說法也紛紛出現。偽經《以諾一書》二十二章說，人死後先被收於一座大山的幽谷，等待最後的審判；此期間，義人的去處充滿歡樂，惡人的所在則滿是折磨。也有作家秉持舊約對「蘇奧」的觀念，認為那是與神隔絕之所，毫無歡樂可言（《傳道經》十四12、16，十七27、28）。這個時期，猶太人也開始使用「欣嫩子谷」來指稱地獄。欣嫩子谷是耶路撒冷城南的一片深谷，在舊約時代因在那裏有獻兒童為祭之舉而為可憎之地（王下十六3，二十一6，二十三10），新約時代成了傾倒垃圾之地。這欣嫩子谷在一些作家的筆下即成為惡人死後的去處，在那裏受盡火的煎熬（《以諾一書》九十20-27；《以斯拉二書》七70）。與這個受刑之所相對的是「樂園」（源自波斯語，指一充滿歡樂的花園），是義人死後享受福祉的地方。後來，新約作者利用「希得斯」、「欣嫩子谷」、「樂園」，適切地表達出基督的啟示。

新約

新約表達「死人住處」的詞彙雖不少，但講論之處卻僅35節。這些經文均集中於四福音書和啟示錄。保羅書信多涉及天堂，只有耶穌和約翰提及地獄。

耶穌用「陰間」（「希得斯」）一詞只一次，見於財主和拉撒路的故事（路十六23）。比喻中說「陰間」是惡人死後受苦的所在。那裏有不滅的烈焰，使死後的

人肉體上仍備受煎熬。他們的痛楚不容許任何微小的緩解。

「陰間」只是惡人死後的第一站，最後的歸宿則是「地獄」（「欣嫩子谷」），那裏有火燒蟲咬，指人的形體將被銷化（太五22、29、30，十八9；可九48；雅三6；參賽六十六24）。耶穌曾說：那是「外邊的黑暗」之地，人在其中必「哀哭切齒」（太八12，二十二13，二十五30）。顯然，惡人經基督最後的審判，便被丟進那裏（約五22；徒十42，十七31；提後四1）。這個永刑之地承繼了舊約「蘇奧」的可怕之處，與神永遠隔絕。

耶穌傳道，勸人悔改，曾一再告誡「地獄」（「欣嫩子谷」）的危險。相比之下，耶穌卻較少講義人死後的去處。義人經過審判之後不會下到「地獄」，而將進入「國度」（太二十五34）。耶穌兩次指出義人死後即進入福境。路加福音十六章22節記載拉撒路死後是在「亞伯拉罕的懷裏」，耶穌以此比喻一個安適、和平之地。路加福音二十三章43節記載耶穌應許死前懺悔的犯人可與他同到樂園，這顯然與十六章所指的是同一個去處。保羅後來指出樂園是在天上（林後十二2、3）；約翰也有同樣的說法（啟二7）。

保羅並其他新約書信的作者均極少論及惡人死後的去處。保羅只提過一次「陰間」（希臘文作「阿畢斯」），這是他用作「蘇奧」的代用詞（羅十7）。保羅也曾說耶穌「降在地下」（弗四9），這是指耶穌死後曾去過「死人的住處」（按：「地下」本是拉比用以指「蘇奧」、「希得斯」、「欣嫩子谷」的用語）。彼得也說基督死後，「藉這靈曾去傳道給那些監獄裏的靈聽」（彼前三19）。對此經文的解釋多有分歧。一說以為基督進到「陰間」（「希得斯」），向挪亞時代沈淪的天使（「神的兒子們」，創六1-4）講道，而不是向被羈鎖的罪人之靈傳道。彼得後書二章4節所謂囚禁犯罪天使的地方（和合本作「地獄」），原文是「塔塔雷斯」，是希臘語對冥世的另稱。

保羅對義人死後的去處則有較多論述。他最早期的書信只是肯定義人死後終必復活（林前十五；帖前四13-17）。在他自己一次瀕臨死亡的經歷之後（林後一8-11），便開始提及死後的去處。他說，死即意味著與基督同住，故比生更好（腓一23）；又說「離開身體」就是「與主同住」（林後五8）。保羅所說，顯然是指義人死後即往天堂與基督同住（參林後十二2-4：保羅稱樂園在三層天上）。死亡並無權柄將基督徒與基督隔絕（羅八38、39），相反，卻只將他們帶到神的面前。

啟示錄有不少關於死後去處的資料，對惡人死後種種，談論特多。該書以兩個名稱來指說惡人死後的去處：一為「無底坑」（「阿畢斯」），是邪靈、污鬼的囚牢；一為「陰間」（希得斯）是人死後的去處。荼毒人類的各種污鬼（啟九1-11）

和殘殺兩個見證人並負載「大淫婦」的惡獸（啟十一7，十七）均來自這無底坑。那裏也是將來羈鎖撒但的地方（啟二十2、3）。耶穌稱那裏是給魔鬼及其使者預備的地方（參太二十五41）。啟示錄也向基督徒宣佈了一個喜訊，即無論是「陰間」或是「無底坑」，均不是神權能之外的「獨立王國」。該書一開始即記載耶穌宣佈開陰間之門的鑰匙掌握在祂手中（啟一18）；於末後祂要陰間和死亡釋放死人（啟二十13）。開無底坑的鑰匙不在撒但之手，而是懸在天鏈上，只授予神的使者（啟九1，二十1）。最後，陰間、死亡、惡人都要被扔到火湖裏（「欣嫩子谷」），他們將在那裏承受永刑（啟十九20，二十10、14、15，二十一8）。

至於義人死後的去處，啟示錄的作者約翰與保羅的看法是一致的：義人死後不去陰間，而直赴天堂。殉道者是在祭壇下祈求神復仇（啟六9-11）；此外無數基督徒圍著神的寶座歌頌神（啟七9-17）。那些基督徒有基督親自牧養，將永無煩憂，也永無飢寒之苦。

結語

舊約最初的「死人住處」尚是一個籠統而模糊的概念，意味著一個與神和人均永遠隔絕之所。後來的作者漸發現人死後不是都往一處（「蘇奧」），而必分為兩處。基督教的觀念認為惡人死後先羈留於陰間（「希得斯」），在那裏飽受折磨而至最後的審判；審判之後便要被扔進「火湖」中去，那才是永恆的地獄（「欣嫩子谷」）。

掌握陰間權柄的並不是魔鬼，而是那在萬有之上的基督。義人死後無需去陰間，而可逕赴樂園（「亞伯拉罕的懷裏」或「天堂」）；在那裏與基督同住，信心成為眼見，苦難變為福祉，祈求變為讚美。基督徒相信，死亡這個最後的頑敵雖然可怕，卻不能叫他們受苦，也無力將他們與主隔絕，反只能使他們與所愛的神面對面的相聚。

Peter H. Davids

另參：「欣嫩子谷」；「陰間／希得斯」；「天／天堂」；「地獄」；「居間境界」；「蘇奧」；「樂園」。

死亡(Death)

生命的終止（肉體死亡）或與神隔絕（靈性死亡）均稱「死亡」。

舊約的死亡觀

舊約認為死亡應是人生的自然終止。古代以色列人均以命長壽足、兒孫滿堂，最

後能在子孫環繞下壽終正寢為至福。早逝是人生大忌，舊約有很多不甘早逝的例子（例：王下二十1-11的希西家）。一般認為早逝是出於神的懲罰，所以約伯料到自己可能早亡時，覺得需要為其品行辯白（伯十九25、26）。只有傳道書三章19、20節透露了對死亡的消極悲觀情緒，此例可證該書受到非希伯來思想的影響。死亡雖是生命的自然終止，卻是人人避忌的事。死亡不僅使人與社會人群訣別，也使人不能在神的面前事奉。神固可使人死時稍得安慰（詩七十三23-28），但描述神與死人同在的記載卻罕見，只在較後期的聖經作品中始有所見（詩一三九8）。這也許是舊約絕少記自殺之例的原因（撒上三十一4、5；撒下十七23）。死亡從沒有被視為生命進入更美善境界的門檻。

摩西律法的死刑使人可見死與罪的關係。犯重罪者是要處死的。聖經說將某人「從民中剪除」，表示以色列民繼續存活，罪犯卻因死亡與民隔絕。以色列民常被警告說違背神的誡命可能會導致滅亡，那是與神斷絕關係的結果（申三十15-20；耶二十一8；結十八21-32）。

及至兩約之間時期，猶太人關於死後生命和復活的思想便漸現端倪，死亡觀也隨之而有了新的發展。不僅早夭，凡死亡均被看作是罪的惡果（《以斯拉二書》三7；《傳道經》二十五24；《巴錄二書》五十四19）。有時謂死亡是「原罪」（亞當與夏娃之背神）的結果，有時則謂個人的死亡是個人犯罪所致。聖經最先明確提出死人復活和最後審判之思想的，是舊約成書最晚的著作之一：但以理書（但十二2）。這個思想在兩約之間時期的著作中（例：《以斯拉二書》七31-44）均可見其迴響。這個時代人們多相信靈魂在肉身死亡之後還繼續存在，可能是以不朽的形態存在（《所羅門智慧書》三4，四1；《馬加比四書》十六13，十七12），或者在等待復活的實現（《以諾一書》一〇二）。有些經外著述採納了希臘哲學所謂肉體是生命的枷鎖，必須徹底擺脫的思想，這顯然和希伯來人固有的生死觀格格不入。

這個時代的復活觀和買贖生命脫離死亡這兩個思想，為新約的啟示鋪路，即耶穌戰勝死亡而復活之事。

新約的死亡觀

新約看死亡已非個人事件，而是重要的神學問題。在新約作者的觀念中，死亡已不僅意味著肉體生命的終止。對一個人來說，死亡對其生命的各方面均有直接的影響。惟有神是不死的，祂是世上生命的本源（羅四17；提前六16）。人只有將自己的生命正確地連接在神的生命上，才能真正的活著。但自罪惡入世以來，人與神的生命已隔絕（羅五12、17、18；林前十五22）。自亞當與神分離以來，死

亡便進到人間；每一個人都在亞當裏犯罪（羅三23，五12），遂使死亡成為每個人必不可免的結果（羅六23；來九27）。由此觀之，死亡就不僅是人生終結時的事，也是與作為生命之源的神隔離的一種生活。

死亡的威力所及甚廣。人類文化和物質生活的各方面均在其陰影的籠罩之下（羅八15；來二15）。死亡統治一切「屬肉體的」（羅八6）。任何不是連於基督的人都是活在死亡之中（約三16-18；約壹五12）。那統御世界的魔鬼是掌握死權的（來二14）。死亡有時被描述為魔鬼在今世的權力。惟有基督能夠制服這死亡，最後使它俯首就範（林前十五26、27；啟六8，二十13、14）。

基督死了，埋葬，於第三天復活（羅四25；林前十五3、4；帖前四14）。經這一歷史事件之後，死亡統御世界的權能被擊碎了。新約從多方面闡明了基督之暫時屈從於死亡，全然是為了贖清世人之罪的道理。祂「存心順服，以至於死」（腓二8）。祂甘為祭牲，為所有人的罪而死（林前五7；林後五15）。祂下到陰間，死人之所在（彼前三18、19）。上述一切經文的重點，均在說明基督不再死亡，終於擊敗了魔鬼，取回了駕馭死亡的權柄（鑰匙），並凱旋得勝地升天（來二14、15；啟一17、18）。耶穌基督所作的一切並不是為了自己，而是為了一切信託祂的人（可十45；羅五6-8；帖前五9、10）。祂受了本不應受之死，粉碎了死亡在祂的門徒身上的權能。

基督的大能終於將一切信祂的人救離「取死的身體」（羅七24）。基督徒「受洗歸入祂的死」（羅六3、4），向世界和律法「與基督同死」（羅七6；加六14；西二20），救恩便臨到他們身上。神將祂愛子基督之死也看作是全體信徒之死，從此以後，這叛逆之世的罪（羅六6）和自我崇拜（即所謂「為自己活著」，參林後五14、15）的罪都成為過去。耶穌為世人赴死，好賜給他們生命（林後四10）。其結果便是信徒因此而與「世界」隔絕了，正如從前與神隔絕一樣。從世界的立場來看，他們確是死了；然而基督卻成了他們唯一的生命（西三3）。

約翰對死亡的表述則略有不同。他說，基督之降世是為了賜死者以生命（約五24）。這賜生命之舉不是指末日的復活，而是已經發生的。凡信了耶穌的人都立刻出死入生。換言之，凡順從主道的人將永不見死（約八51、52）。在基督外的人是已經死了，在基督裏面的人則已在飽享著豐富的生命。基督徒和非基督徒的根本區別即在這生死之差上。

當然，新約作者都知道基督徒也會經歷死亡，他們是要說明基督徒之死和非基督徒之死的區別。基督徒的身體是要死的，但卻是「死在基督裏」（帖前四16）。這可以說並不是「死」，而只是「睡著了」（林前十五6、18、20、51；帖前四13-15；

參約十一11-14基督的話）。換言之，雖然基督徒的身體死了，卻不是與基督分離，所以，這不是真正的死亡。死亡或地獄的一切權力均不能將信徒與基督隔離（羅八38、39）。對信徒來說，死亡非但不是虧損，反有所得，因為可以使他們與基督更為貼近（林後五1-10；腓一20、21）。再者，最後他們終將與基督共享對死亡的勝利，因為基督既然是死裏復活的「初熟的果子」（林前十五20；西一18），那麼凡「在基督裏」的人必將在「末期到了」的時候一起復活，完完整整地與主同在。

至於不屬基督的人，他們將面對最終與神完全隔絕的結局。在末日審判時，凡名不見於「生命冊」上的人，便都要被遣往火湖中去，與死亡和陰間為伍了。這最終與神的隔絕稱為「第二次的死」（啟二十14）。基督徒已從死亡的權勢下被救出（雅五20；約壹三14）。「第二次的死」對篤信基督的人是毫無權力的（啟二11，二十6），他們將與神生活在一起。在神那裏是沒有死亡的，因為神本身就是生命之源（啟二十一4）。

Peter H. Davids

另參：「死人的住處」；「居間境界」；「神的憤怒」。

死海(Dead Sea)

南巴勒斯坦的大鹹水湖，約但河由北注入其中。希臘時代西方文明稱這個神祕的湖為「死海」。舊約卻常稱之為「鹽海」（創十四3；民三十四3、12；申三17；書三16，十二3，十五2、5，十八19），這名稱大概是因該地產鹽，那是自古以來，最重要和最有價值的日用品。死海也稱「亞拉巴海」（申三17，四49；書三16，十二3；王下十四25）或「東海」（結四十七18；珥二20；亞十四8）；次經、古典著作與他勒目的作者常稱之為「所多瑪海」、「瀝青海」、「羅得海」。新約則未見記載。

地理位置和特點

死海地處約但峽谷，又名大裂谷。所謂大裂谷，就是地球斷層最深、最長的陷落帶，從土耳其南部的托魯斯山脈起，中經敘利亞、黎巴嫩、巴勒斯坦、阿卡巴灣、紅海，一直到東非的莫三鼻給（號稱東非大裂谷）。這一帶斷層寬可達2至15哩，沿死海海岸的最深處可在海平面下1,300呎，是地面沒有水覆蓋的最低處。死海呈橢圓形，從北岸的約但河口至南岸的拾卡區長可達53哩；東西寬可有10哩，東西兩面岸坡陡峭。東岸有利珊半島伸入水中，長約8.5哩，將湖分作南北兩部。北部

較大，其最深處為1,300呎（據連治所測），南部較小且淺，深度在3至30呎之間。大自然似有意合力對付死海。死海由約但河等大小5條常年不斷的河流，以及無數條按季節漲水的乾河，以每日平均700萬噸的洩入量（據紐曼測）灌注著；死海則除自然蒸發之外，並無一條洩出水量渠道；加之氣候乾旱（每年平均降雨量只有2至5吋）、炎熱（盛夏氣溫高達華氏125度），海水的蒸發量極大，湖面的濃霧肉眼不能看透。流進死海之水挾帶大量含硝、硫的土質，鹽分也極高；湖低下的地泉又不斷湧出各種化學物質（尤以溴、鎂、鈣為最多）；沿岸有大量硫磺沈積層和石油泉。東南隅有一條厚約300呎的鹽脊；據測，這僅是一座高4,500呎，長5哩的鹽丘之頂部。湖床則幾乎全是鹽晶結構。因上述種種因素，死海的含鹽量竟高達26％，而海洋含鹽量平均只是3.5％。故死海是地球上最鹹的水體，而且其鹹度尚有增無減；這樣一片濃重的水體中是絕無任何海洋生物可以存活的。

礦產

自古以來，死海即以產鹽和瀝青（石油蒸發和氧化後的半固體，可用以防水、防腐）著稱。新約時代的拿巴提人掌握死海的瀝青貿易，大宗運往埃及製作防腐儲屍的膏油。據說，克麗佩脫拉亟欲佔領死海地區的動機，乃在控制瀝青貿易。

至二十世紀初，死海的鉀鹼礦（鉀鹼是製造化學肥料的基本原料）被開發，成了死海另一重要礦產。1932年有巴勒斯坦鉀鹼有限公司在北岸設廠提煉；1937年於南岸又增設一廠。但因酷熱乾旱、缺少淡水供應和交通不便，阻礙了生產的進一步發展。1948年以色列獨立戰爭中，約旦軍佔據並關閉了兩所鉀鹼廠，遂使生產完全停頓。及1952年，以色列國始決定重新開發鉀鹼，創立死海工程公司，又修建從別是巴至死海的公路。這一系列措施不僅使死海的鉀鹼生產蓬勃發展起來，且使作為以色列最後邊疆的南地村鎮相繼而起，勢如雨後春筍。看來，「死海」於現代史上首次可見生機。

歷史地位

死海地區荒涼不毛的自然景觀今日固然歷歷在目，同時也見於歷史的記述。創世記十九章所記的所多瑪、蛾摩拉二城的毀滅在這一地區發生。死海東南隅有塞多瑪山，是一座鹽岩凸起的柱式山峰，山名即源於所多瑪。考古學家格魯克證明主前3000年塞多瑪周圍曾有70座城鎮。所多瑪、蛾摩拉二城突然毀滅的原因，今多以為是火山爆發或同時伴以地下瀝青熔漿迸流所致。該地隨處可見水蝕石灰岩柱，其一據說是羅得之妻所化成。

死海周圍的荒野自古即是亡命徒和遁世者棲身之地。大衛逃亡期間曾避居其山間（撒上二十三29至二十四1）；昆蘭愛色尼派隱修團體也曾選擇該地為修道之所；

第二次猶太革命失敗後的亡命鬥士也曾藏身其中。先知以西結曾於異象中預見死海的鹽水將淨化為清泉，一片死寂的不毛之地將勃然興起新的生命（結四十七1-12；參亞十四8）。
Barry J. Beitzel
另參：「巴勒斯坦」。

死海古卷(Dead Sea Scrolls)
是聖經和一些經外文獻的古本彙輯，發現於死海附近之昆蘭一古猶太隱修團體的故地。這批於1947年在死海附近洞穴發現之古卷，學術界認為是當代最重要的一次古本大發現。
在此之前，聖經古卷尚很少發現於聖地。早期教父俄利根（主後三世紀），曾提及他所用的希伯來文和希臘文抄本，原是藏於耶利哥附近岩洞內的泥罈之中；及至九世紀東正教大主教提摩太一世致書以攔省區主教賽奇，信中提及有大批希伯來抄本於耶利哥附近的岩洞內發現。然而此後1,000多年以來，卻再未聞有其他抄本於死海附近發現。
發現經過
死海古卷的收藏和發現，均有一段饒有趣味的傳奇故事。
學者的偶獲：1948年2月
死海古卷的大發現，緣起於一次電話通訊。時在1948年2月18日星期三下午某時，地點是在多事之地耶路撒冷。
於耶路撒冷城亞美尼亞區的聖馬可修道院修士兼藏書館館員蘇密，打電話給美國東方研究所常務主任崔維爾，請他協助辨識一些古希伯來文抄本。蘇密正為修道院之珍本收藏編目，據他說，他在院內發現這些希伯來文抄本已有40多年。
次日，蘇密和他的弟弟將5卷用阿拉伯文舊報紙包著的抄本擺在崔維爾面前。崔維爾展卷一看，發覺是希伯來方形字母的手書卷稿，字體清晰工整。他抄下了幾行，又細細察看餘下的幾卷；僅第五卷因年久易脆，不可揭開。待兩位敘利亞修士告辭後，崔維爾將此事告知了所內同事布朗利；自己又拿抄下的幾行文字反覆琢磨，才看出其中有希伯來文不常出現的否定結構。再藉字典逐句翻譯，始知是以賽亞書六十五章1節的話：
素來沒有訪問我的，現在求問我；
沒有尋找我的，我叫他們遇見；

沒有稱為我名下的，我對他們說：
我在這裏！我在這裏！
這古卷的字體是他所見的各種希伯來字體中最古老的一種。
崔維爾遂親訪聖馬可修道院，拜會了敘利亞大主教亞大納西撒母耳，並得他允許，將這份手稿全部拍攝下來。崔維爾和布朗利把這些古卷與錄有十誡和申命記六章4節的拿殊蒲草卷對照。這份拿殊古卷已經專家考究是主前二至一世紀之物。崔維爾與布朗利都認為新發現的那份抄本與拿殊抄本當於同一時代。不數日，美國東方研究所所長布勞斯自巴格達歸回，親自察看了新得的抄本照片，於是3人又對原稿的來龍去脈作了認真調查。至此，修道院方面才說出，這幾卷古本並非40年前已收入院內物，而是一年前，即1947年才購入的。
貝都因人的發現：1946至47年冬
那麼，敘利亞人怎樣得到這些古卷呢？在回答這個問題以先，我們要先把事件的片斷串連起來。且說1946至47年隆冬某日，有3個貝都因人在昆蘭乾河區的一眼清泉附近牧羊。有一人往岩石峭壁投石為戲，一石恰入山隙，隨即聽見石塊擊破瓦器的聲音。另一人於事後獨入岩穴探奇，發現沿壁立有10個巨罈，罈內藏有羊皮古卷。他便將兩罈中的3份古卷（其中一份分作4小卷）取出，拿到伯利恆城，賣給一個古董商。
數月後，這個貝都因人又去岩洞取出5份古卷，售予伯利恆的另一個古董商。在1947年復活節前的一週，古卷的消息傳到了耶路撒冷之敘利亞東正教聖馬可修道院，大主教亞大納西撒母耳決定收購這幾份古卷。雙方討價還價，直到1947年7月才告成交。這次購入的古卷有以賽亞書全書、《哈巴谷書註釋》，及《創世記之啟示錄》（原以為是《拉麥偽經》，後來始知是創世記的亞蘭文意譯本），另有兩卷是一古代宗教團體的《紀律手冊》。
其他學者的發現：1947年11月
是年11月和12月，一個亞美尼亞古董商向耶路撒冷希伯來大學考古學教授蘇肯尼克求售貝都因人第一次從洞中取出的3份古卷，並兩隻瓦罈。蘇肯尼克教授當即盡數購下。這3份古卷是：以賽亞書（不全）、《謝恩詩》（其中十二欄是詩篇原詩），及《戰爭卷》（亦名《光明之子和黑暗之子的戰爭》），寫利未、猶大、便雅憫3個支派與摩押、以東的戰爭（不能確定是真正的戰爭抑或屬靈的戰爭）。
公佈：1948年4月
1948年4月11日，世界各地報章把古卷新聞首次向公眾披露。4月26日，蘇肯尼克教授又將希伯來大學所掌握的古卷情況公諸報上。1949年，亞大納西撒母耳大主

教攜5部古卷到美國各地舉行公展。1954年7月1日，蘇肯尼克教授的兒子受以色列政府委託，以25萬美元的重價，將這5部古卷買下，並寄回耶路撒冷的希伯來大學。今天，這批手抄本陳列在耶路撒冷古籍博物館，以供觀瞻。

連鎖發現

昆蘭乾河

由於發現第一批重要的「死海古卷」，推動了考古學家和貝都因人繼續探尋更多的古卷。1949年初，哈丁（約旦王國古物署主任）和羅蘭德沃（耶路撒冷多明俄聖經學校教授）主持探查首次發現古卷的那個洞（指定為一號洞）。同年，相繼開發的山洞即多達數百。至目前為止，在昆蘭乾河地區的11個洞內有所發現，共有約600件抄本，有200件為聖經經文。殘片有5萬至6萬片，85％為羊皮，25％為蒲草紙。大部分文獻使用羊皮是為了經年持久。

除了一號洞外，四號洞的成績居次，找出抄本共400件（殘片4萬），共100件是聖經經文。除以斯帖記外，舊約各卷都在其上。

於聖經正典之外，也發現次經，如希伯來文和亞蘭文的《多比傳》殘片、《傳道經》、《耶利米書信》；也有偽經殘片，如《以諾一書》、《禧年書》、《利未遺訓》等。

所出古卷中，有不少是當年居於昆蘭之宗教團體的內部文獻。這些材料為研究前基督教時期的猶太教提供了重要的歷史背景，足可填補兩約之間時期史料的空白。《撒督殘本》亦稱《大馬色文獻》，早年首見於開羅，今則從昆蘭也有發現；《紀律手冊》的古卷抄本（發現於一號洞，從其他各洞也陸續發現了片斷），使我們對昆蘭團體的生活概況和法禁教規有了一定的瞭解；《謝恩詩》有詩30首，似均出於一人手筆；另有不少舊約經卷的註釋，《哈巴谷書註釋》包括哈巴谷書前兩章的經文，用希伯來文抄寫，並附以逐句釋義；註釋中詳述一位末世人物「公義教師」如何為一邪惡祭司迫害。

1952年從三號洞發現銅製古卷一部，長8呎，寬1呎。由於年久易脆，直至1966年方以切割法打開。這一卷是寶物清冊，記錄金、銀、香料等貴重物品分藏的60多個地方，但迄今尚無一處尋獲。這些物品也許是取自耶路撒冷聖殿，於主後66至70年猶太人及羅馬戰爭期間，為奮銳黨人（猶太人的一個革命組織）造冊後分藏於各處。

1967年6月以埃六日戰爭期間，希伯來大學益基勒雅丁教授（即蘇肯尼克教授之子）偶得一部昆蘭文獻，稱為《聖殿古卷》，幅長28呎，是迄今發現的昆蘭古卷中最長的一部，所記主要是列王法令、戰防要略，也提及祭祀、潔淨禮儀、節期等典

令制度；大半篇幅詳述將來聖殿重建的規制，據說這是作者將神的啟示錄存於卷中。

穆拉拜阿特河

伯利恆至死海一帶有穆拉拜阿特河區，在昆蘭區域以南約11哩。1951年貝都因人在該區岩洞內有很多發現。1952年在益基勒雅丁和羅蘭德沃領導下開掘4個洞，頗有所獲。經外文物如主後132至35年巴柯巴領導第二次猶太革命年間的書信錢幣；聖經文獻如小先知書古卷（主後二世紀之物）等都極堪珍貴。

彌德廢墟

彌德廢墟是拜占庭時代一座基督教徒墓園的遺址，位於耶路撒冷東南9哩許，介乎昆蘭河和穆拉拜阿特河區域之間的拿爾河，那是從汲淪谷延伸往東南方向，朝向死海的一個地區。1952年，先前發現古卷的那個貝都因人又在這裏發現了大批抄本，其成書年代較其他古卷為晚。彌德廢墟文獻是用阿拉伯、敘利亞、希臘3種文字抄寫的殘片 構成，均成於主後五世紀至八世紀之間，其中包括的聖經經文有：希臘文的馬可福音、約翰福音、使徒行傳3書的殘片；敘利亞文的馬太福音、路加福音、使徒行傳、歌羅西書4書的殘片。彌德古卷均淵源於基督教，昆蘭和穆拉拜阿特古卷則均淵源於猶太教。

古卷年代考

最初發現的古卷並非所有學者都同意是上古的抄本；有些學者認為這批古卷是中世紀之物。考定這些古卷的年代需解決一系列的問題：昆蘭的經外文獻於何時著成？經外文獻與聖經經文於何時抄成？是何人於何時將這些文獻密藏於洞中？多數學者均認為密藏古卷是昆蘭團體成員所為；時間在羅馬大軍分兵包圍猶太各堅城要塞之際，亦即耶路撒冷淪陷（主後70）之前不久。

內證

細審古卷內文，或可從字裏行間找到作者的大略情況並其寫作時代的蛛絲馬跡。茲以經外文獻《哈巴谷書註釋》為例。註釋中顯示與作者同代的人物和事件均非與先知哈巴谷同代。註釋者以「基提人」指神的敵人，考「基提人」一語原是居比路的別稱，後來則泛指希臘島民，以及地中海東岸諸民。在但以理書十一章30節曾用「基提人」預指未來的敵人，學者們已肯定所指者即後來的羅馬人。故《哈巴谷書註釋》的寫作背景，是龐培於主前63年率羅馬軍入侵巴勒斯坦之時。

外證

鑑別古卷的重要項目之一，即考證抄本的抄寫年代。多半抄本並不標明抄寫的年代，但我們可以根據古文書學的知識來加以判別。所謂古文書學，就是通過對古

人手書的字體來確定手稿抄寫年代的一門學問。當年崔維爾鑑定以賽亞書古卷時，就是用古文書學鑑別法。他將這部古卷的字體與已經考定了年代的拿殊蒲草卷的字體加以對比。他的結論曾得到當時美國一流考古學家奧伯萊特的充分肯定。據古文書學可知，方形字體之成為希伯來文的標準書法（同時也成為其親族語亞蘭文的標準書法），當始於被擄巴比倫時期，由此可以斷定大多數昆蘭古卷是於主前200年至主後200年這段時期內抄成的。

鑑別古卷的另一重要項目是考證有關器物的年代。於昆蘭發現的陶器是出自希臘時代晚期和羅馬時代早期（主前200至主後100）；另從其裝飾也可考定為同一時期；還有瓦罐所藏數百錢幣也是希臘羅馬時代流通的貨幣。再者，從該地一座建築物上的裂痕可斷定必是一次地震所致，第一世紀的猶太史家約瑟夫出當地於主前31年曾發生過強烈地震。除此之外，開掘昆蘭廢墟所見各種跡象均表明該址有人居住的時間，大約是主前135至主後68年（是年奮銳黨起義為羅馬所平）之間。放射性碳斷代法（即分析某些古代遺物中放射性炭元素的剩餘量，以斷定其年代的方法，也稱碳14年代測定法）也是相當有效的外證法之一。例如，對包裹古卷的麻布作碳14分析，可定為主後33年間前後之物，再經分析，又將時間較正為主前250至主後50年間。至於麻布包袱跟古卷本身的關係，雖然已難查證，但將碳14分析的結果與古文書學分析和考古學分析所得結論加以參照，可知死海古卷約於主前150年至主後68年之間抄成。

昆蘭團體

昆蘭河北岸，距一號洞約1哩許之處，有一片猶太修道院的遺址，今稱昆蘭廢墟。這遺址多年來都受到路過的人注意。

考古挖掘

1949年，益基勒雅丁和羅蘭德沃曾對昆蘭廢墟作過初步勘察。1951年初在約旦考古博物館和多明俄聖經學校的資助之下始進行系統的挖掘。首先挖出的是一個建築群中的主要建築物，可確定為一組織完備的團體之中心。據測，這昆蘭團體曾一度有200至400成員，大多居於外圍的帳幕或附近之岩洞。東面向著死海之處有相當大的墓地，中間隔出一方較小的墓園。羅蘭德沃斷定昆蘭廢墟實際是猶太教愛色尼派的中心所在。

進一步挖掘則發現，該處於古代不同時期均曾有人居住。最早可上溯至主前八至七世紀。有人甚至認為那裏的建築物和水池均建於猶大王烏西雅在位期間（參代下二十六10）。證明希臘和羅馬時期有人居住的證物甚豐，大約主前100年之前不久，是該處人口最盛的時期，正當許爾堪一世在位期間（許爾堪一世是哈斯摩寧

王朝首位國王兼大祭司，主前134-104在位）。主前31年，有大地震將該處夷為廢墟。後來，大概於大希律去世（主前4）前後，這裏又有人移居，直到主後68年，羅馬軍進侵，才又人去樓空。羅馬於此設營戍守，直至主後90年。最後則於第二次猶太革命（即巴柯巴於主後132-35所領導的起義）期間，起義軍曾據其地對抗羅馬軍。

該處最大的建築為聚會大堂，四周有小室相通。遺址有大量瓦器發現，不僅有炊用器皿，且有收藏古卷的瓦罈。書卷的抄寫工作在專設的房間進行。從遺址雖未找到古卷，但這些瓦罈與從一號洞所見者毫無二致，可證古卷抄本與該遺址必有關連。抄書房內有泥灰砌的矮桌、長凳、墨池，均已考定為羅馬時代之物。

遺址內有供水系統，其精密程度頗為可觀。他們建了很多長方形和圓形的蓄水池，水是從西部山間引入池中的。這些水池可能是昆蘭團體舉行潔淨儀式或施洗典禮之處。另也有數以百計的希臘和羅馬古幣出土，可為各層斷代之證。遺址以南2哩有綠洲和清泉，名為弗什卡泉，據考是昆蘭廢墟當年的農耕之地。

昆蘭團體的身分

昆蘭團體是猶太教的一個派系，約創立於主前二世紀。該派系的創立顯然是對西流基王朝以希臘文化壓迫猶太人的一種抗爭。該團體棄絕了耶路撒冷的聖殿，退隱荒漠，避世苦修。「大馬色」之稱可能是指在昆蘭的團體。他們以「神的團體」自命，團員均相信他們是堅守神的旨意，謹奉神的聖約。

猶太教的派系極多，昆蘭團體曾被人認為是其中之一，如：哈西典、法利賽派、撒都該、奮銳黨、伊便尼派，不一而足。經多年研究後已確定該團體為愛色尼派，這派系早見載於一世紀學者約瑟夫、斐羅、老皮里紐等人的著作。他們描述愛色尼派是隱居在死海西岸的苦修團體，除時間和地理上吻合外，該派系的宗教信仰和習俗也均與昆蘭團體一致，如：入會須經兩年考察期；團員有等級之分；財產公有；共餐；行浸洗禮；有種種潔淨儀式；紀律森嚴，設監督行督導之責。

昆蘭團體內部有祭司和信徒之分；並有公議會的設立，由15人組成，包括3位祭司和12位信徒，地位最高的是監督。當然，昆蘭團體和愛色尼派也有不同之處，如愛色尼派禁婚，昆蘭團體則允許團員結婚，且接納女性入團；如愛色尼派是和平主義者，昆蘭團體則容許動武。

昆蘭團體的信仰

昆蘭團體像正統的猶太教與基督教一樣，奉聖經為圭臬。他們以神的立約子民自命，脫離猶太的主流活動，他們悉心研究神的律法，預備主的道路。他們只信奉舊約的神，認為耶和華神是創造及統管萬有之主；神為人類預定了兩種結局：得

救或受詛。天使在他們的神學中的地位很高：天使是靈，將於末世戰爭中助選民戰敗邪惡與黑暗。他們極強調知識；他們的基本神學架構是一神論，卻認為世界是善惡二元，兩者均由神而來。

昆蘭團體認為，人是由塵土造成的脆弱生物，徹頭徹尾的有罪，惟有靠神的恩惠才可得救。團員遵行神的命令，聽從公義教師的教導才能洗清罪孽而得潔淨。《哈巴谷書註釋》和其他文獻提及一個佚名的公義教師。他不是團體的創始者，只是經神興起，教導團員生命之道。他蒙特殊恩惠而能領悟神的末世計劃；他是祭司，蒙神特賜智慧而能解釋先知所言，但他並不是彌賽亞。公義教師受一「惡祭司」的攻訐和迫害。有學者曾嘗試把這公義教師和惡祭司辨認為某些歷史人物，卻無確據。

昆蘭團體有強烈的彌賽亞盼望，他們相信自己身處末世，彌賽亞將臨，與惡勢力作最後搏鬥。《大馬色文獻》中，「亞倫和以色列之受膏者」一語，許多學者認為是指兩位彌賽亞：一為祭司彌賽亞（傳自亞倫），一為君王彌賽亞（傳自以色列），後者地位較低。也有學者以為是指3位彌賽亞：一為君王彌賽亞（傳自大衛），一為祭司彌賽亞（傳自亞倫），一為先知彌賽亞（傳自摩西，參申十八18）。若據此說，則公義教師也可能是他們期望的一位先知。昆蘭團體相信人死復活說，認為義人必不死，且從神得蒙福祉；惡人必受嚴懲，並於烈火中消滅。他們將義人的福祉理解為現世的、物質的。

死海古卷的意義

對舊約研究的重要性

死海古卷面世之前，世間所見希伯來舊約原經的最古抄本只有主後900年的抄本；最古的舊約全書抄本是「斐冠維什抄本」，這是1010年的抄本。及至死海古卷發現，其最重要之處，是使我們得見距舊約成典僅300年的古本，較以前聖經學者認為最古老的抄本還要早出1,000年。最常被引以為據的舊約五書有創世記、出埃及記、申命記、詩篇和以賽亞書。其中最古的是出埃及記的經文片斷，成書年代可定在主前250年前後；從一號洞找到的以賽亞書古卷則已考定為主前100年的抄本。死海古卷顯示舊約經文基本是按3大主線輾轉傳抄的。第一條主線是馬所拉抄本。那是死海古卷發現以前最古老的希伯來文抄本。馬所拉這學派於主後500至1000年之間在提庇哩亞城極一時之盛。他們將傳統的希伯來文加添元音（希伯來古字母表無元音），並於經文加邊註，對經文的傳播大有貢獻。後世學者多以為加元音的馬所拉經文是主後二世紀的著名亞基巴拉比和他的弟子的功勞，及至昆蘭古卷出現，始見此說不確：原來馬所拉經文早在主後二世紀之前數百年就已經流行並

傳抄了。將昆蘭經文與馬所拉經文兩相參比，其間雖偶有拼法和和語法的歧異，但主要內容並無大變。死海古卷可助聖經學者更清晰地理解經文。

第二條主線是舊約最早的希臘文譯本——七十士譯本。查新約中的舊約引文多出自七十士譯本。該本譯成於主前250年，在重建原經的工作中被認為是僅次於馬所拉抄本的最重要根據。有些學者拿馬所拉抄本與七十士譯本對照，認為兩者的歧異是七十士譯本的譯者不夠準確、主觀、粗率之故。但現今已發現七十士譯本與馬所拉抄本不同的地方，多半是因七十士譯本所根據的原本，與馬所拉抄本略有不同。從昆蘭發現的希伯來經文中，有部分與七十士譯本一致，有助於解決一些經文難題。死海古卷中也有七十士譯本的抄本。

第三條主線是希伯來摩西五經的撒瑪利亞抄本。這部主前二世紀的抄本所用的字體，與某些昆蘭古卷相同。從某些希伯來文的經文看來，撒瑪利亞古本與昆蘭古本的關係似較之馬所拉古本猶近。這部古本為經文語法、拼寫、標點的校勘提供了許多新證。

儘管昆蘭團體另立門戶來與猶太主流派系分庭抗禮，但所奉的聖經卻是一部，因此通過死海古卷，足可證明聖經經文的古老年代及傳抄的準確性。

對新約研究的重要性

在昆蘭地區的深入勘察，對新約研究也愈發重要。學者們原以為昆蘭團體既是猶太教的派系，與基督教當絕無所涉，不料1955年從七號洞的發現，使人十分驚訝。七號洞的發現，直至1962年才公佈。已發現的死海古卷多是希伯來文抄本，但從七號洞卻找到了希臘文抄本。七號洞共出蒲草紙古卷19部，其中兩部於1962年已經翻譯，知是出埃及記和《耶利米書信》（次經）兩書的希臘文片斷。其餘尚未譯的17部，據測也當屬舊約書卷無疑。1972年，西班牙耶穌會學者何西奧可勒根（他是羅馬主教聖經研究學院的一位蒲草紙文獻專家）宣佈，那17部古卷中有新約經文。他利用古文書學的知識翻譯了其中9個片斷，計有：馬可福音4段，使徒行傳、羅馬書、提摩太前書、雅各書、彼得後書各一段。他認為這些抄本的年代在主後50至100之間。這真是轟動世界學術界的一大發現。在此之前，世間最古的新約抄本只有約翰福音的一個片斷，即主後130年的所謂約翰李蘭茲本，而新發現的抄本卻要早70至80年。

現在的問題是，昆蘭團體既於主後68年就已經解體，那麼七號洞的古卷又從何而至呢？一說以為是第二次猶太革命期間（主後132-35），有人突破羅馬人的封鎖線而將這批古卷密藏於此。沒有證據說明這批新約古卷與昆蘭團體或其他各洞的古卷有何關係。

學術界就昆蘭較早的發現與基督教之關係發表了不少意見，但彼此的歧異甚大。不過，多數學者都認為新約成書的背景與昆蘭文獻的寫作背景基本上是一致的。有些學者以施洗約翰在荒野過苦修生活（路一80，三2），又以其言行均以舊約為據（路三4-6；參賽四十3-5），並以其用水施洗這3點，認為他必是昆蘭團體的成員。但此說除上述3點之外，並無任何實據，而且約翰的洗禮與昆蘭團體的洗禮也頗不相同：前者的洗禮只為受洗者舉行一次；後者卻要求成員經常行浸洗禮。

有人以為昆蘭團體中所謂公義教師就是耶穌基督。但仔細對比之後，可發現相異處較相同處更多。昆蘭團體是個苦修主義、遁世主義、律法主義的派系，耶穌的教導指摘當時宗教領袖的形式主義和假冒為善，並且祂差派門徒到世界各處去宣講福音（可十六15），絕非遁世主義者。昆蘭團體的文獻並無一處說明他們的公義教師具備神性，或藉著他的死救贖人類脫離罪惡，或說他是彌賽亞，「照著麥基洗德的等次永遠為祭司」（來七17）；也無一處提及他釘十字架、埋葬、復活、升天之事。昆蘭團體的信條和基督的教訓雖有若干相符之處，但雙方有嚴重的分歧和差異。

新約研究可從昆蘭文獻得到啟示，有學者認為約翰福音之二元論思想（如「光明」與「黑暗」等）是受希臘哲學影響所致，於是斷言約翰福音於主後二世紀到三世紀之間寫成。現今，我們可從死海古卷看到的一世紀反希臘化的猶太文獻也有類似的用法，故此，約翰的思想及其著作可信是出於一世紀的猶太背景之下。

使徒保羅的著作也跟昆蘭文獻有相似之處。兩者都提及洗禮、聖餐、「新約」的觀念、聖經對罪的觀念、肉體和靈的關係、安息日等。初期教會的生活，也有與昆蘭團體相似之處，如：凡物公用、紀律等。

總之，死海古卷為研究新約和早期基督教提供了堅實而豐富的基礎；同時也為研究猶太教於昆蘭的一個派系提供了珍貴材料。至於早期基督教和昆蘭團體之間有某些相似之處，是因為兩者所處的時代與環境是一致的；此外，兩者有一個共同的淵源——舊約。然而昆蘭團體與基督教的歧異卻遠超過相似之處，這是兩種截然不同的信仰。

Paul S. Haik

另參：「愛色尼派」；「經文評鑑學」；「舊約評鑑學」。

舌頭如火焰(Tongues of Fire)
只見於使徒行傳二章3節的一個用語，用以形容五旬節那天一些超自然的情景。舌頭如火焰形容了聖靈用可見的形式彰顯出來。這情景似乎應驗了施洗約翰的宣告，說：「那在我以後來的……要用聖靈與火給你們施洗。」（太三11；路三16）在舊約中，火常與神的顯現有關，如神曾在燒著的荊棘中顯現（出二）。已經高升的耶穌把靈傾倒在門徒和其他信徒身上，在這歷史性的時刻中，火焰與可聽見的、像一陣大風的響聲結合，彰顯了聖靈大能的同在。聖經形容門徒被聖靈充滿——應驗了施洗約翰和耶穌反覆提及有關聖靈之洗的應許。
使徒行傳第二章描述聖靈臨在的結果，包括門徒以許多不同的方言說話。第9-11節列出了16個民族派到耶路撒冷的代表，都聽見門徒用他們家鄉的言語說話。聖靈讓門徒能說這些鄉談，以象徵巴別塔事件（創十一）的逆轉，顯示人類之間的溝通已經恢復，取代了先前混亂的狀況。聖靈大概意圖藉著聚集在耶路撒冷各族的代表，把神救恩的大好信息傳給本國的人。
這次聖靈的彰顯及門徒能神奇地以別國的方言說話，使神的應許——要將神的靈澆灌凡有血氣的，得著應驗；彼得也引述了約珥書的預言（珥二28-32）來肯定這一點。因此，這事件連同應許得著應驗的意義，顯示「末日」的臨在。
另參：「五旬節」。

色弗尼(Syene)
埃及南面的村落（現今的阿斯萬），在埃及與埃塞俄比亞的邊界上。其希伯來名字可能是從「市集」或「貿易中心」一詞引伸而來，反映了這裏作為商業交匯之地的重要性。每當說明埃及邊地時，色弗尼偏遠的位置便成為一個很有用的地理指標。「從米吉多到色弗尼」（和合本作「從色弗尼塔直到古實境界」，結二十九10，三十6）是形容全埃及，從北部的三角洲起，至南方的邊界（參形容以色列全地的句子：「從但到別是巴」，撒上三20；王上四25）。色弗尼位於尼羅河的東岸，剛在第一個大瀑布的北面。色弗尼是花崗岩的來源地，故埃及人非常看重，色弗尼的興衰與鄰近的伊里芬丁島息息相關。伊里芬丁是南埃及的行政中心，並且有完善的防護設備，以對抗外敵入侵。猶太人於主前587年亡國後，色弗尼成了猶太人逃難之地，並在以後的日子，成了猶太人的聚居地。

伸帥(Shimshai)
波斯國的官員，其屬地包括耶路撒冷。他聯同另一個官員利宏寫信給亞達薛西王，反對被擄歸回的猶太人重建聖殿（拉四8、9）。他成功迫使重建工程停止下來（四17-23）。

伸崙(Shimron)
（1）迦南的城鎮。伸崙王與夏瑣王耶賓聯盟，對抗約書亞領導下的以色列人，結果失敗（書十一1）。雖然她位於西布倫的地業境內，但其準確位置不詳（十九15）。
（2）以薩迦的第四子（創四十六13；代上七1），是伸崙族的起首（民二十六24）。

伸崙米崙(Shimron-meron)
迦南的城鎮，約書亞在耶路撒冷北部作戰時把她破壞。伸崙米崙王是約書亞所擊敗的三十一個王之一（書十二20）。這個王可能就是夏瑣王耶賓曾召集，企圖擊敗約書亞的北方諸王之一（十一1）。伸崙米崙多半是西布倫所得為業之地的十二座城之一（十九15）。

沙巴奧(Sabaoth)
希伯來文，意即「軍隊」，例如可見於「萬軍之神」一語。
另參：「神的名稱」。

沙比太(Shabbethai)
（1）利未人，曾阻擋以斯拉勸告被擄歸回耶路撒冷的以色列人休棄他們所娶的外邦女子（拉十15）。以斯拉宣讀律法書時，沙比太為百姓講解（尼八7）。
（2）利未人的族長之一，他在被擄歸回時期管理殿外的事（尼十一16）。他可能與上述＃1同屬一人。

沙代(Shaddai)
神的希伯來名稱「伊勒沙代」的一部分，意為「全能的神」（詩六十八14）。
另參：「神的名稱」。

沙本人(Shaalbonite)
另參：「沙賓」。

沙母亞(Shammua)
（1）流便人，撒刻的兒子，是摩西差派窺探迦南地的十二個探子之一（尼十三4）。
（2）在撒母耳記下五章14節及歷代志上十四章4節中，大衛的兒子示米亞的別名。
另參：「示米亞＃2」。
（3）尼希米記十一章17節中，加拉的兒子示瑪雅的別名。
另參：「示瑪雅＃6」。
（4）在被擄到巴比倫後，隨同所羅巴伯歸回耶路撒冷的一個族長，在以斯拉的約上蓋印（尼十二18）。

沙甲(Sachar, Shaashgaz)
（1）哈拉人，亞希暗的父親。沙甲是大衛的勇士之一（代上十一35）。在另一段類似的記載，稱他為「哈拉人沙拉」（撒下二十三33）。
（2）可拉人，俄別以東的八個兒子之一。沙甲和他的眾兄弟均名列在守門者的家族中（代上二十六4）。
（3）亞哈隨魯王的太監，負責掌管妃嬪（斯二14）。

沙列(Sheleph)
約坍的兒子，也是也門的一個亞拉伯部族的起首（創十26；代上一20）。

沙利色(Sharezer)
（1）亞述王西拿基立的其中一個兒子。主前681年，西拿基立在尼斯洛廟裏叩拜時，沙利色與兄弟亞得米勒殺了他（王下十九37；賽三十七38）。
（2）被擄後，伯特利人打發沙利色問耶路撒冷的祭司和先知，一直以來在5月間為紀念聖殿被毀而哭泣齋戒，在該年還應否照樣行。聖殿將要重建，故此伯特利人對那紀念儀式有這樣的疑問（亞七2）。

沙利沙(Shalishah)
掃羅尋找他父親失去的驢時曾經過此地。撒母耳記上九章4節提到，她在以法蓮山城及沙琳地之間。雖然沙利沙很有可能是在以法蓮地，但其位置尚未確定。

沙利基門(Shallecheth, Gate of)
聖殿的西門，由書聘與何薩看守（代上二十六16）。有些人推測這門已遭廢棄，然而，這與汲淪谷東面遭廢棄的門不一致。
另參：「會幕，聖殿」。

沙亞弗(Shaaph)
（1）雅代的第六個兒子，其名字包括在耶拉篾兄弟迦勒的家譜中（代上二47）。
（2）耶拉篾兄弟，迦勒之子，由迦勒的妾瑪迦所生，是麥瑪拿之祖（代上二49）。

沙拉(Sharar, Shelah)
（1）在撒母耳記下二十三章33節中，亞希暗的父親沙甲的別名。
另參：「沙甲＃1」。
（2）亞法撒的兒子，希伯的父親（創十24，十一12-15；代上一18）。沙拉名列在路加福音中基督的家譜裏，是該南的兒子（路三35）；希伯來經文中卻刪去了該南的名字。
另參：「耶穌基督的家譜」。

沙拉音(Shaaraim)
（1）猶大支派所得為業之地，其中在低地的十四座城市之一，列於亞西加與亞底他音之間（書十五36）。大衛殺死歌利亞後，非利士人為躲避以色列的追殺，企圖逃奔沙拉音（撒上十七52），其位置或許靠近亞西加的桑特河。
（2)西緬支派示每的子孫所居住的十四座城之一。他們一直居住至大衛作王時(代上四31）。沙拉音可能與沙魯險及實忻是同一座城，一節平行經文曾提及這城（書十九6）；實忻則位於猶大南部，鄰近以東邊界（書十五32）。

沙拉賓(Shaalabbin)
另參：「沙賓」。

沙法(Shaphat)
（1）西緬支派何利的兒子；摩西差遣往迦南窺探的十二個探子之一（民十三5）。
（2）先知以利沙的父親，亞伯米何拉人（王上十九16、19；王下三11，六31）。
（3）示瑪雅的6子中最年幼的一個，屬猶大支派，是大衛的後裔（代上三22）。
（4）在約但河西地區的巴珊作迦得人的族長（代上五12）。
（5）亞第賚的兒子，大衛的臣僕。沙法為大衛掌管山谷牧養的牛群（代上二十七29）。

沙哈洗瑪(Shahazumah)
位於他泊和伯示麥之間的城鎮，在以薩迦支派得為業之地的邊界（書十九22）。其位置不詳。

沙哈連(Shaharaim)
居住在摩押地的便雅憫人，是9個兒子的父親；在他3個妻子中，他打發了兩個離去（代上八8）。

沙賴(Sharai)
巴尼的子孫之一。在被擄歸回時期，聽從以斯拉的勸言，休了他的外邦妻子（拉十40）。

沙龍(Shallum)

（1）雅比的兒子，以色列第十六任君王（主前752）。猶大王亞撒利雅39年（主前792-740），沙龍圖謀篡奪以色列王撒迦利雅的王位，在以伯蓮殺了他，他自立為以色列王。可是，他作王一個月後，就給迦底的兒子米拿現所殺，並篡了他的位（王下十五10-15）。

另參：「以色列史」；「舊約年代學」。

（2）特瓦的兒子（代下三十四22），是掌管禮服的，也是女先知戶勒大的丈夫。在約西亞作王時，居於耶路撒冷（主前640-609；王下二十二14）。

（3）西斯買的兒子，耶加米雅的父親，屬猶大支派（代上二40、41）。

（4）在歷代志上三章15節和耶利米書二十二章11節中，約哈斯的別名，是約西亞王4子中最年幼的一位，後來成為猶大第十七任君王。

另參：「約哈斯＃2」。

（5）掃羅的兒子，西緬的孫子及米比衫的父親（代上四25）。

（6）在歷代志上六章12、13節和以斯拉記七章2節中，米書蘭的別名，是撒督的兒子和以斯拉的祖先。

另參：「米書蘭＃7」。

（7）在歷代志上七章13節所載，拿弗他利的幼子示冷的別名。

另參：「示冷」。

（8）可利的兒子米書蘭的另一個名字。他是守門長（代上九17、19、31；拉二42；尼七45）。

另參：「米書蘭＃20」。

（9）以法蓮人，是耶希西家的父親（代下二十八12）。

（10）利未守門人之一，在被擄歸回時期因著以斯拉的勸言，休了他的外邦妻子（拉十24）。

（11）巴尼的子孫之一，因著以斯拉的勸言，休了他的外邦妻子（拉十42）。

（12）哈羅黑的兒子，管理耶路撒冷的人。沙龍與他的女兒一同修造爐樓旁的那一段城牆（尼三12）。

（13）哈拿蔑的父親，耶利米的叔叔。在西底家統治期間（主前597-586；耶三十二7），哈拿篾將他在亞拿突的田地賣給耶利米。在此，沙龍可能與上述＃2為同一人。

（14）瑪西雅的父親。瑪西雅是看守殿門的人，於約雅敬統治期間，在聖殿有一間屋子（主前609-598；耶三十五4；參耶五十二24）。

沙賽(Shashai)
巴尼的兒子。被擄歸回時期，聽從以斯拉的勸言，休了他的外邦妻子（拉十40）。

身體(Body)
聖經用語，有不同的用法，包括比喻及神學用語。聖經中提到身體的很多地方，顯示了希伯來人對人生命的基本觀點。現將舊約和新約中有關身體的記載，分述如下。
舊約
舊約作者所用若干都可譯為「身體」的希伯來詞，主要是指外在的生命。身體或肉體會受痛苦、染病、受傷，也會死亡；死後的身體稱作「死屍」、「屍首」。聖經也提到靈界的身體，如以西結在異象中看見的基路伯（結一11）；但以理看見的天使（但十6）。耶利米也提及異神的「形體」，即偶像（耶十1-16）。由以上各例可知，希伯來人認為天地萬物皆有其體。
有時，同一個希伯來字可譯作身體或肉體。「身體」代表人整個的外體生命，而「肉體」則常指人的獸性和罪性。
人有身體，故有行動生活；也有靈魂，生命又有屬靈的方面。聖經並不認為「靈」和「體」互相對立，也不是互不相關的兩部分。古希臘哲學界有靈囿於體的思想，但聖經素無此說。直至兩約之間時期，才有一些猶太作家提出身體邪惡論或靈體對立論。
新約
新約中「身體」一詞，用法與舊約相同，但增加了新義。例如：耶穌的身體（屍體）從十字架上取下（可十五43）。人的身體可以患病，也可以治愈（可五29），需要吃飽、穿暖（雅二16），然而身體（即外在的生命）卻遠不止於飲食衣裳（太六25）。耶穌說：「那殺身體、不能殺靈魂的，不要怕他們；惟有把身體和靈魂都滅在地獄裏的，正要怕他。」（太十28）
耶穌在最後晚餐時拿起餅來說：「這是我的身體」；又舉起葡萄酒說：「這是我的血」（可十四22、24）。這些引自舊約祭祀的話，強調了耶穌之死的代贖意義。在新舊兩約，都提到以一個真實、肉體的生命的犧牲，為立約子民而奉獻。
保羅在講述基督徒的經驗時，「身體」一詞為他的基本概念。新約中「身體」一詞，主要是保羅書信的用語。
罪身

保羅在羅馬書六章6節中，說要使「罪身」滅絕一事。所謂「罪身」並不是說身體原本有罪，好像說罪與物質有所連繫；也並非說罪居於人性之中；也不是把罪擬人化。保羅的用語是指人外體的生命，即世上的生命，受到罪的影響。人悔改歸正作基督徒時，保羅指出人慣常的生活形式被摧毀了。罪與身體連在一起，指出人的生命是罪惡的。保羅在描述人生命中激烈衝突的痛苦感受時呼喊：「誰能救我脫離這取死的身體呢？」（羅七24）人的生命被罪毀損，並飽嘗惡果，必須要有基督的救贖（羅七25至八4）。

信徒的身體

保羅說，歸信神的人不僅「靈魂得救」，今世的生命也經歷轉變。他們既向罪死了，便不再作罪的奴僕，因此，保羅呼籲信徒要追求聖潔的生活：「不要容罪在你們必死的身上作王，使你們順從身子的私慾」（羅六12）；駕馭基督徒現世生活（即身體）的已不是罪，而是義了；他們的社會生活和個人生活，該有聖潔。基督徒雖然仍要活在世上（約十七11），卻已是為神而生活，然而又絕非對世事採取漠然旁觀的消極態度。

世間的物質生活因此而有了新義。保羅勸告基督徒「將身體獻上，當作活祭，是聖潔的，是神所喜悅的」（羅十二1）。每個人的生命都是獻給神的「活祭」。保羅並不否認今世生命的價值，在基督裏這生命有了新的潛能，因有聖靈的同在。保羅說：「豈不知你們的身子就是聖靈的殿嗎？這聖靈是從神而來，住在你們裏頭的」（林前六19）。當然這並不是說，聖靈是住在人體某部分的生理組織裏面，「身體」是指人在世間整個的外體生命。

保羅也盼望身體最後的轉變；他提到「我們的身體得贖」（羅八23），以及「將我們這卑賤的身體改變形狀，和他自己榮耀的身體相似」（腓三21）。由此可知，聖經對人生的罪惡和墮落會視為真實，卻絕不同於那些厭世棄俗的悲觀主義觀點。

基督的身體

保羅記述有關聖餐的經文，提到餅是基督的身體，「為你們捨的」（林前十一24）。保羅於另一書信中，也以類似的語句指出，耶穌的死為解救人類的途徑。他在哥林多前書十章16節中說：我們「同領基督的身體」。信徒是與耶穌同死，「藉著基督的身體，在律法上也是死了」（羅七4）；信徒也藉著基督肉身受死而得與神和好（西一22）。保羅反覆使用「身體」、「肉身」、「死」這3個詞彙，其意是在強調一個觀點，即耶穌的代贖工作，以肉身的死為極峰，這便奠定了基督徒信仰的基礎。使徒彼得也有同見，他說：基督「被掛在木頭上，親身擔當了我們的罪」（彼前二24）。

保羅使用「身體」一詞最多之處，是比喻教會和基督的關係。保羅於多處提及教會是「身體」，而基督是「頭」（西一18）。基督「為教會作萬有元首」，而「教會是他的身體」（弗一22、23）。教會需「持定元首」，才有長進（西二19）。基督是教會的頭，又是教會全體的救主（弗五23）。「身體」和「頭」的比喻所強調的，是教會對基督的依賴和基督對教會的主權。教會的覺識是在於頭；教會的生命也從頭而來，並由頭維繫。這關係是即時產生，也是直接和完整的。離了基督，即離開祂在歷史上的代贖工作，以及祂在神右邊的代求，教會也不會存在。教會作為基督的身體其中一個特點，就是在不同中的合一。猶太人和外邦人，男人和女人，自由人和奴隸這些差異全部消失，都成了在基督裏的一個身體（加三27、28）。因為「聖靈只有一個」，「身體只有一個」（弗四4）。結果是，從過去互相隔絕、互相敵視的群體，形成了一群新人（弗二11-16）。肢體的合一並不是要達到的目標，而是信徒受洗歸入一個身體的事實（林前十二13），信徒該表現這同一個身體的合一性（腓二2）。

保羅也指出教會的合一性，並非否定了個人的特性。信徒與基督「聯合」成為一體，每個成員也彼此聯合，互為肢體（羅十二5）。各肢體在身體上都各有重要性。保羅在羅馬書十二章和哥林多前書十二章中均指出，在教會的身體內有不同的恩賜，而保羅說：「按我們所得的恩賜，各有不同」（羅十二6），應各盡所能，集各種恩賜的大成，建立教會的整體（弗四12）。在此過程之中，身體在愛中成長（弗四16），在各世代中彰顯神的恩愛。

復活的身體

在希伯來人的思想中，靈與體是不可分離的。按聖經的教導，死後的生命也並非無體無形，而是有新的「身體」。保羅在哥林多前書十五章35-57節，雖提出不少問題，但他顯然認為地上的肉身與復活的身體，必有某種聯繫，他說：「所種的是血氣的身體，復活的是靈性的身體。」（林前十五44）他說的話，恐怕主要是根據耶穌基督的經歷：耶穌的肉身不但復活了，而且也改變了，不再受地上的限制。祂復活的身體仍是那原先肉身的復活。故保羅斷言在神所應許的復活之日，生命要重歸原體，只是將擺脫一切原有的限制，而獲得新的能力和品質，那時，「『死被得勝吞滅』的話就應驗了」（林前十五54）。

Robert W. Lyon

另參：「復活」；「基督的身體」；「教會」；「人觀」。

使女／婢女／女子(Maid, Maiden)
年輕的未婚女子，常指奴隸階層。在舊約中，有5個稍有差異的希伯來文，在英文譯本中均譯為“maiden”。
第一個是*amah*。和合本譯作「使女」、「婢女」、「女僕」、「女孩」等。
第二個是*shiphchah*。這希伯來字的意義跟*amah*相若。和合本譯作：「使女」、「婢女」。雖然*shiphchah*和*amah*均指女奴，但前者似乎表示女奴與所屬家庭有較密切的關係。在列祖的故事中，這詞用以指一般女奴隸，也特別指一些妾侍，她們同時是主人妻子的婢女（創十六，二十九，三十）。
第三個是*bethulah*。這字特別是指處女，或已屆結婚年齡的年輕女子（創二十四16，出二十二16）。舊約先知有時會用這詞作比喻，指一個城市或國家為「處女」（耶三十一21；摩五2）。
第四是*naarah*。此字在舊約中也有不同的含義，通常是指未婚的女子（斯二4）；有時又指使女（斯四4，得二23）。這詞衍生出一個婦人的名字——拿拉，是亞施戶的妻子（代上四5、6），以及一個耶利哥附近的以法達城的名字（書十六7）。
第五個是*almah*。以賽亞書七章14節把此字譯作「童女」。多年以來，*almah*一詞的意義，帶來了不少爭論。爭論是由於這詞在舊約中有不同的含義（例：「女孩」、「年輕女子」、「已屆結婚年齡的年輕女子，假定是一個處女」）。我們惟有根據上下文來確定*almah*一字的意義。從新約的角度看，以賽亞書七章14節的*almah*可以看為指耶穌的母親馬利亞。
在新約的英文譯本中，好幾個希臘字也譯作“maiden”。*Korasion*的意思是「女孩」或「閨女」（太九24、25）。*paidiske*原指「年輕女子」，但後來其意義演變為「女奴」、「女僕」、或「使女」（可十四66；路十二45）。*paidiske*是pais（意指「年輕女子」或「小孩」）的指小詞（路八51、54，和合本作「女兒」）。*Numphe*一字是指「年輕妻子」、「新婦」，或「媳婦」（路十二53；啟二十一2）。至於parthenos則通常譯作「處女」，或「童女」，在新約出現了14次。這詞可指未有性交經驗的男性（啟十四4）或女性（太一23；徒二十一9）。
另參：「奴隸」；「處女」。

使臣(Ambassador)
泛指奉派代表上司傳遞信息或辦事的人。
另參：「職業（大使）」。

使徒(Apostle, Apostleship)

「使徒」是新約時代授予某些教會領袖的正式稱號，使徒名分則包含使徒的一切功能。關於新約使徒名分的來源，其職權範圍和歷史沿革，在不同教派之間尚有許多爭論，各家之說未有一致之見。本條目試圖從語義及其觀念背景入手，分析「使徒」一名，藉此可增進我們對「使徒」的瞭解。

來源

希臘人的用法

「使徒」的希臘文在新約的意義，不見於經外用法。其動詞原詞意即「派出」或「派遣」，是海事用語，可指「船」或「船隊」，有時也指一次「海洋探險」或該探險隊的領導人。原來的用法中絕少指個人，並且都是被動形態。該詞沒有絲毫出於個人的主動或受命之意，僅指「派出者」而已。後來在蒲草紙文獻中，也有用該詞代表「賬單」、「發貨票」，甚至「護照」，均與海事有關。

猶太人的用法

猶太人並不常用此詞，歷史家約瑟夫的著作中用過兩次，斐羅的著述則未有提及。約瑟夫所用兩次，其一頗具重要意義，含有差派「使者」之意，或指一個「使團」。七十士譯本翻譯列王紀上十四章6節的一個分詞「我奉差遣」為「使徒」。這是先知亞希雅講話中所用的一語。舊約希伯來原動詞成了一專用術語，指派遣使者完成一特殊任務。無論所派遣的是天使抑或是人，也不管所接受的職責或要完成的是甚麼，該詞的概念重點是有「正式的授命」，最重要的是授命者及他的命令。以賽亞書六章8節記先知蒙召是一個好例子：「我又聽見主的聲音說：『我可以差遣誰呢？誰肯為我們去呢？』我說：『我在這裏，請差遣我！』」於是，當神的先知亞希雅被稱為「奉差遣者」（王上十四6）的時候，重點是指出他是神所委任的一個代表，他要把神的信息傳達給耶羅波安的妻子。由於七十士譯本的譯者使用了「使徒」一詞，就把該詞的原義和蒲草紙文獻中的世俗用法改變了，賦予該詞一個神學意義。

這個語義線索在拉比著作中又有新的發展。列王紀上十四章6節的希伯來原文動詞形式變成了名詞，仍保持「奉差遣者」之意。拉比使用該詞並非由於神學或宗教的背景，而是與律法有密切關係。該詞所指的人暫時被賦予代表他人行使某種職能的權力。猶太教法典米示拿給負有這種使命的人，下了一個確切的定義：「奉差遣者與差遣者形同一人」。從舊約中，可以給信使的地位找到依據：人們對奉命被差者的態度，也就是對授命遣使的主公的態度。例如，大衛欲娶亞比該為妻，遣僕人傳達其意，亞比該為大衛的僕人洗腳，這也就是從命的表示（撒上二十五

40-42）。再如亞捫人羞辱了大衛王的使臣，這也就等於是羞辱大衛王本人，戰釁由此而起（撒下十1-8）。這些成例被引用到法律中去是很自然的事，加之實際生活中確有不便躬親而委人代辦某事的需要。經卷上的先例和實際需要的結合，構成了日後信使制的建立。

不過，這種關係是暫時性的，待某項任務完成，奉差遣的人履行任務後，即告結束。授命加委，權在主公；奉差效命，義在信使。從欣然從命，盡心報效這一點上看，信使也是主動的。

使命的性質不取決於受命者的身分或頭銜，而取決於奉差遣的使命。可以說，該稱號只代表一個身分，內容則完全由主人（委派者）的吩咐來決定。例如，某公委派信使代理的事務可能是婚約的立廢、產業的買賣，也可能是主持或參加某些慶典。

拉比以「奉差者」的名號來稱呼某些舊約人物，是因為他們代行了神所吩咐的事，如摩西擊磐引水（出十七5、6）、以利亞大旱祈雨（王上十七1，十八1）和使死人復生（王上十七21-23）、以利沙預言書念婦人生子（王下四16、17）、以西結使枯骨復生（結三十七）等，都是神遣先知代行奇蹟的事例。主持祭典的祭司也被視若代神行事的「奉差者」。

代表資格不僅可授予個人，也可授予團體。例如在猶太會堂聚會，一個人可代表全體與會者祈禱；某些拉比可代表耶路撒冷公議會，往散居各地之猶太社區去校準曆法，宣佈新月份的開始日期，為聖城文士募集薪俸。一說以為當年掃羅持耶路撒冷一紙公文跑到大馬色緝拿基督徒，也是憑著這種代表資格（徒九12）。

經中這類例子仍有不少，僅以上數例已可說明這種制度的根本特點：「奉差者」並不表示固定的職務或官銜，只表示存在於雙方之間的一種關係；它所強調的是職能而不是職位。

以上我們探討了希臘文「使徒」和希伯來文「派遣」及「奉差者」語義上的聯繫，但這決不是「奉差者」與「使徒」相關的唯一證明。在耶柔米時代，這兩者的實質關係早已被確認，那時敘利亞教會即以此閃語名詞來指使徒。總之，希伯來文的「奉差者」是希臘文「使徒」最為接近的對應詞，似已毋庸置辯，而且目前已是大多數學者公認的意見。

新約

耶穌和使徒

耶穌的事奉不是在猶太教內部進行獨樹一幟的改革，而是號召全以色列民悔改，信靠耶穌，尋求神的救助。耶穌從追隨祂的眾門徒中揀選出12人（太十1-4；可三

13-19；路六12-16），這12個門徒與祂保持特別密切的聯繫，親受祂的教誨，看見祂行的奇蹟，聆聽祂與猶太教領袖進行辯論。耶穌曾派他們去傳悔改之道、趕鬼治病。這實際上就是依照耶穌的事奉而行（太十1-15；可六7-13、30；路九1-6）。耶穌曾說：「聽從你們的就是聽從我；棄絕你們的就是棄絕我；棄絕我的就是棄絕那差我來的」（路十16；參太十40），這就十分清楚地道出了他們之間的關係。顯然，十二使徒不單是傳達耶穌的教訓，而且代表耶穌行事。這正是「奉差者」的職能。福音書就是根據這受委奉派的職能而稱十二門徒為使徒（太十2；可六30；路九10）。因為使者職能的有效期限是止於交差覆命之時，所以馬太、馬可在門徒覆命主差之後就不再稱他們為使徒，只有路加仍沿用不廢（路十一49，十七5，二十二14，二十四10）。

從馬太福音十九章28節（參路二十二29）可知，耶穌門徒的人數與以色列原支派數目之相同絕非巧合。以色列人的盼望包括有一天十二支派能在一個新世代裏重新聯合。在得救的日子，以色列人重新作為神的百姓。耶穌挑選這12人，即在暗指祂的事奉就是要實現這重新的聯合。我們正可從這個意義上理解新約多處所謂十二使徒是「新以色列」（指耶穌基督的教會）之基石的道理（參弗二20；啟二十一14；太十六17-19）。福音書的作者中，路加尤強調這十二使徒的意義，並記載了在猶大叛離之後（徒一15-26），而聖靈到來之前（徒二），曾選人補足原數的事。當時提出馬提亞的入選資格（徒一21、22），並非是使徒普遍的標準，而僅指作為十二使徒之一所必備的條件。

耶穌和這12人的團契雖因耶穌受難而有暫時的中止，但在耶穌復活之後，又獲重建並益臻完善。耶穌的復活顯現（太二十八；路二十四；約二十，二十一）不僅證明耶穌受到尊崇，而且包含一個明確的使命。起初對12人的「差遣」尚有限於一時一地，至此則成了終生的委任。使徒代表了耶穌基督，也承繼了耶穌的事奉，他們現今開始宣揚神在基督身上為世人成全的作為，這一點在耶穌自己的事奉中已有暗示。

保羅

「使徒」一詞在保羅著作中有兩種用法。一種情況（林後八23；腓二25）是指由地方教會委派向其他基督教團體傳信送物的人員。在另一種情況下，「使徒」一詞前必須加限定語「耶穌基督的」（林前一1；林後一1，十一13；加一1；弗一1；西一1；帖前二6；參羅一1），因而有更專門的意義，也更為重要。這「奉差遣的人」顯然是「奉耶穌基督的差遣」（羅十六7；林前九1、5，十二28；加一17、19）。當保羅宣佈他擁有使徒稱號的權利時，他提出的理由正是耶穌對使徒概念的規

定。保羅一向把復活後的主向他顯現這件特殊的往事（林前九1；加一12、16），作為他使徒資格的依據。他把主向他顯現和復活見證（林前十五3-8）等量齊觀。他認為他在大馬色城外的經歷（參徒九1-19，二十二6-16，二十六12-18；加一17），就是主親自給他的終身委任：命他主要在外邦人中間（徒九15，二十二15，二十六17、23；加一15、16）傳講那復活了的主耶穌基督（林前一17，二1、2）。保羅藉其傳道事奉繼續基督的工作，創建神的新民（林前九1-2；加二8）。從這一點可窺見「使者」的背景。

耶穌的使者身分

希伯來書三章1節以「使者」稱謂耶穌，此稱與全書（尤其是一1-4）所表述的思想極相吻合：神雖然曾多方多次地顯現於歷史，但祂以祂的愛子耶穌基督為最具決定性的代表。

使徒和今日教會

我們以新約的使徒事奉建基於復活的基督的親自授權，那麼，我們說今日的教會具有使徒職能又有何意義呢？十二使徒的地位是獨特的，而今日教會在不斷擴大，並確信其為基督的肢體，以基督為主。對上述問題，在這裏不能提供最後的答案。我們只能說教會的各項傳統、職務、事奉，都是解答這一問題的嘗試和努力。

另參：「使徒行傳」；「使徒時代」；「約翰的生平和著作」；「保羅」；「彼得」。

使徒行傳(Acts of the Apostles, Book of)

新約書卷之一，編排位置在四福音書後，使徒書信前。全書所記主要是早期教會的歷史，也是路加福音的續篇。

作者

使徒行傳本身並未說明作者是誰，但多數意見均認為該書是路加所寫。

主後二世紀以來，早期教會的傳統說法一向以使徒行傳和第三福音書為使徒保羅佈道旅行中的一位同工所寫。有學者認為歌羅西書四章14節提及「所親愛的醫生路加」即那位同工，保羅每提到在外邦傳道的同工時也必提路加之名（西四10-17；提後四11；門24）。

這傳統說法的有力證明，是使徒行傳後半部分於述及保羅與其同工之處，稱謂多用第一身眾數：「我們」，如：「在夜間有異象現於保羅……我們隨即想要往馬

其頓去……」（徒十六9-18）；「這些人先走，在特羅亞等候我們。……我們從腓立比開船……」（二十5至二十一18）；「……既然定規了，叫我們坐船往義大利去……」（二十七1至二十八16）。這些以「我們」為稱謂的記述，儼如出自一個人的遊記或日記，作者必是參加了保羅第二次佈道旅行，隨他從特羅亞到腓立比；也參加了保羅第三次佈道旅行，隨他從腓立比而米利都而耶路撒冷而該撒利亞到羅馬。再從這些類似遊記或日記部分的詞句的風格來看，與其餘部分並無二致，據此則足可證明使徒行傳全書出自一人之手。

我們再看，使徒行傳的文筆相當歷練，希臘語的運用十分純熟，並且該書是寫給一位名叫「提阿非羅」的羅馬高官。凡此種種，均有力地證明了傳統的說法，即路加就是使徒行傳的作者；他是一位外邦信徒，他對舊約希臘譯本十分熟悉，並常徵引，這證明他在歸信基督之前，已經是一位「敬畏神的人」了。

寫作年代、地點和收信人

關於使徒行傳寫作的日期和地點，由於書內無明確指示，說法是相當紛紜的。至於收信人，路加在書內已有交代，已無可置疑。他一開首就明說是寫給提阿非羅，並說已寫了論述耶穌生平的前書。這「前書」當指路加福音無疑。路加福音的序指明，作者「提筆作書」是寫給「提阿非羅大人」的（路一1-4）。提阿非羅其人種種已難考證。有解經家以為「提阿非羅」之意是「愛神者」，故可能是虛擬，泛指基督徒讀者。可是「大人」的尊稱似又否定了此說，因為「大人」之稱在當時羅馬社會只用以稱謂社會政治地位極高的官員（參徒二十三26及二十四2對腓力斯的稱呼，以及徒二十六25對非都斯的稱呼）。由此觀之，路加寫此兩書確是要贈給一位羅馬的官員，這是可以肯定的。

關於使徒行傳的寫作年代，學者的意見也有很大分歧。一說把成書的時間定在一世紀的最後25年之內。這成書較晚的觀念基本出自對路加福音成書年代的制定。既然福音書成書在前，且路加寫耶穌生平是根據目擊者的記述（可能包括成書於六十年代的馬可福音），那麼使徒行傳的成書就不會早於主後85年。此說的另一根據是對使徒行傳的神學分析。該說認為，使徒行傳描述的教會已在歷史中穩定下來，已接受了在主再來以前，他們仍需等待一段長時期。而主後70年的猶太人叛亂及耶路撒冷的陷落，使教會對主快將再來之期望推至高潮。這熱切期望的冷卻是需要一段時間的。

另一說把寫作的時間定在主後70年或稍後。主後66至70年的猶太叛亂，以耶路撒冷城的毀滅告終，也使原本合法的猶太教信仰的信譽一落千丈；基督教運動向被視為猶太教的支流，自然也有敵對羅馬之嫌，愈來愈多基督徒被指控與羅馬為敵。

細讀使徒行傳可知，路加寫此書的目的之一，似是為基督教申辯，解脫與羅馬政府為敵的罪名。路加歷陳原委，說明羅馬官員雖多方究詰查證，卻益見基督徒的清白無辜；保羅則更是完全清白（十六39，十八14-17，十九37，二十三29，二十五25，二十六32）。路加也清楚記述，甚至保羅在帝國的中心羅馬城傳道也是羅馬官員允准的（二十八16-31）。

第三說把寫作的時間定得更早，接近保羅在羅馬繫獄的時間（六十年代初）。這早期成書的理由有如下有力的支持：

1.使徒行傳寫到保羅在羅馬佈道，但審訊尚未開始之際即戛然而止，這說明該書很可能即成於此時。當然，路加的記述到此為止，也可能是由於他的目的已達，即表明福音如何由耶路撒冷傳到羅馬。但假若保羅已在該撒面前為福音辯護，而路加在結束他的記述以前竟隻字不提，這似是極不可能的事。

2.使徒行傳記錄了許多保羅時代的仔細資料，如巴勒斯坦和羅馬各省的地理情況、歷史背景、政治制度等。像這些具體而細微的資料，包括許多第一代基督徒，當朝王公、各省督撫的真名實姓，若非記於當時，而擱到六十年代以後再動筆追記，恐怕就不會如此準確詳盡。

3.早期成書的第三個證據是：路加寫使徒行傳並未徵引保羅書信。須知保羅書信是關於保羅個人和初期教會情況的第一手重要資料，路加卻沒有採用。這顯然是他手頭沒有這些書信，同時也可以說明路加與保羅的記載在若干歷史細節上的某些出入。

4.路加的記述，是針對猶太人和外邦人的種種指控而為基督教辯護，最合理的時間當在基督教雖已披嫌蒙忌但尚未遭明令禁止之時，這就應在尼群統治下的宗教大迫害爆發之前，即主後64年以前。

這早期成書的說法完全符合如下論點，即：保羅繫獄期間，路加也在羅馬，一邊著書、一邊等候開庭審訊。新約學者蒙克指出，路加急寫其書的部分原因可能是意圖影響審訊的結果。路加將基督教和保羅的實情描述出來，顯然是希望保羅在外邦人中的工作可以繼續。

但是，路加福音的成書時間，不少學者已考定為七十至八十年代，作為「續篇」的使徒行傳的成書如何能夠早於「本篇」呢？經將路加福音與馬可福音作文學分析對比後，路加很可能於獲讀馬可福音之前就已經寫畢了一版路加福音，然後便寫使徒行傳為續篇，待他讀到馬可福音，才以該書的材料補充了早已成書的路加福音，而成為我們今日所讀的版本。

背景

路加關於基督教建教運動的記載，是以羅馬帝國和巴勒斯坦在主後30至60年的30年歷史為背景的。略提一下該時期的歷史與地理情勢，對理解使徒行傳是極有必要的。

使徒行傳一至十二章記錄基督教運動開始於羅馬帝國的敘利亞省，其中包括猶大和撒瑪利亞這兩個地區。主後一世紀統治那些地區的最高行政官為羅馬的「巡撫」或「總督」或猶太人的傀儡王。在耶穌殉難與復活之際（主後30？），彼拉多任猶大並撒瑪利亞的巡撫（主後26-36），加利利則由希律安提帕治理（主前4至主後39），而提庇留是羅馬皇帝（主後14-37）。使徒行傳一至十二章所記之事，發生於主後30至40年這個時期。

掃羅歸主（第九章）一般都認為在主後33年。在這重要事件發生以前，早期教會遭受迫害，司提反被石頭打死之事（第七章）更把迫害推向高潮。掃羅更在猶太宗教領袖的認可下，追捕基督徒至大馬色（第九章）。問題是：掌握宗主大權的羅馬當局對猶太公議會這種恣意妄為的行徑怎麼能聽之任之呢？其實，這正是羅馬帝國的一個國策。羅馬帝國給屬土地區人民有限的自主權，特別是在宗教事務上。所以，巴勒斯坦的宗教裁治權是掌握在祭司長、文士和法利賽人手中的。他們雖然無處人死刑之權柄，但像司提反這類案件既已發生，羅馬當局如彼拉多巡撫就盡量保持超然態度而不聞不問，以保持相對的穩定局面。在這種情況下，「宗教犯」即使逃亡外省，猶太公議會也可將犯人緝捕歸案，因此，掃羅跑到大馬色拘捕信徒是可被允准的（九1、2）。

猶太公議會在耶路撒冷肆無忌憚地迫害基督徒（八1-3），使他們紛紛逃至猶太其餘地區和北部的撒瑪利亞。猶太人和撒瑪利亞人的嫌隙是由來已久的。約翰福音四章9節記一個撒瑪利亞婦女和耶穌的故事說：「原來猶太人和撒瑪利亞人沒有來往」，此語足可為證。猶太人一向視撒瑪利亞人在種族和宗教上混雜不純，這是主前722年北國以色列國破之後，亞述人徙異民入撒瑪利亞，與猶太人雜處所造成的結果。猶太人自流徙歸回後（約主前500），雖幾度努力欲彌合前隙，但都不成功；加之猶太人在耶路撒冷重修聖殿之後（約四20），撒瑪利亞人於基利心山也自建一殿以示分庭抗禮，雙方的裂痕便更加分明了。由此可見，腓利毅然往撒瑪利亞傳道的意義該多麼重大：這一創舉標誌著基督教的信仰已衝破猶太教的狹隘藩籬。

此後10年關於基督教的發展情況，幾乎沒留下甚麼傳世的記載。自掃羅歸主並返回大數家鄉以來，形勢已漸趨安定，教會得以鞏固，穩定發展（九31至十一26）。從加拉太書一章18-21節所載，以及保羅偕西拉於第二次佈道旅行時已有教會建立

的情況看來（十五40、41），保羅在這10年間並未置閒，而是積極參加了外邦的宣教活動（從徒十三19之後，「掃羅」之名於行文中便不再使用）。

主後41年，革老丟任羅馬皇帝，封希律亞基帕一世為猶大王（其時猶大巡撫彼拉多已因政聲不善而去職多年）。他是大希律王與猶太王妃瑪利暗之孫。因有猶太血緣關係，他較前朝諸王都更受臣民擁戴。他則為了沽名釣譽而一味支持猶太教首的清教運動，遂有耶路撒冷反基督教會暴行之再起。使徒行傳十二章記雅各（使徒約翰之兄）殉道，彼得下獄，均是這一時期的事。使徒行傳十二章20-23節記亞基帕一世之死；猶太史家約瑟夫也有相應的記載，且記其卒於主後44年。

安提阿教會為耶路撒冷教會賑災募捐一事（十一27-29），可作為確定早期教會年代的第二個依據。據路加記載，羅馬皇帝革老丟在位期間（主後41-54）有大饑荒發生（十一28）；約瑟夫的《猶太古史》（成書於一世紀末）記載44至48年間巴勒斯坦的大饑荒。據使徒行傳十二章25節，巴拿巴與保羅，是在亞基帕一世死後完成其賑災使命，因此可以推斷那次賑災之行是在主後45年左右。

據使徒行傳記載，主後45年左右保羅奉派往外邦佈道（十三1-3）。當時的羅馬帝國就成了他佈道活動的歷史和地理背景。是時，羅馬政府對帝國內的各種宗教均採取寬容政策；加之通行於帝國全境的希臘語和四通八達的水陸交通網，遂為保羅遠涉四方的佈道活動鋪平了道路。

保羅與巴拿巴第一次佈道旅行（主後46-47），是經地中海東北角的島省居比路西入加拉太省，在該省南部各城如安提阿、以哥念、路司得、特庇等都建立了教會。加拉太在小亞細亞，連接北面的黑海、西面的愛琴海和南面的地中海。上述諸城都是羅馬帝國重要的殖民前哨，居民成分混雜，猶太居民也為數不少。保羅往往先到這些猶太社團中的猶太會堂傳道，但每每遇到激烈的反對（十三至十四章）。耶路撒冷教會議會討論猶太和外邦基督徒之間的差異時（十五章），當在主後48年。保羅隨即便開始了第二次佈道旅行，他先穿過他的本鄉基利家、加拉太（已有福音傳到的地區），再經愛琴海邊的特羅亞而抵馬其頓，最後直下亞該亞（即希臘半島，徒十五40至十八22）。這一次，馬其頓重鎮腓立比、帖撒羅尼迦、庇哩亞也都建立了教會。

保羅在哥林多的1.5年（十八11），可以肯定是在主後51至52年，根據如下：希臘中部城市德爾斐的廢墟中，有碑銘記錄迦流於51年任亞該亞總督。使徒行傳十八章12-17節記載了仇視基督教的猶太人向迦流控告保羅的情形。顯而易見，這些猶太人欲在新官上任伊始，便以先入之言來影響他以贏得他的支持。由此可以斷定，保羅在哥林多逗留的時間，適逢迦流履新前後。

保羅在哥林多結識百基拉與亞居拉（十八1、2），也是一個有意義的歷史細節。當時他們剛離開羅馬，是由於革老丟下令驅逐猶太人，把一切猶太人一律逐出了羅馬城。這事的起因可以從羅馬傳記史家綏屯紐的著作《革老丟傳》中得到解釋。該書記載，是時基督教傳入羅馬的猶太會堂，因此引起衝突騷亂，革老丟可能以此為由下了這道命令。那時在羅馬官方眼中，基督教是猶太教的旁支。

路加記述保羅返巴勒斯坦並第三次佈道旅行的經歷，其中有一個矚目的歷史問題，就是施洗約翰的門徒的狀況（十三13至十九7）。使徒行傳十八章24-28節記一位有學問的猶太人亞波羅在以弗所會堂熱心宣講耶穌的道，但他顯然尚沒有加入基督教會，因為他只受了施洗約翰的悔改洗禮，並未奉耶穌之名受洗。當保羅抵以弗所，此人已去了哥林多，向保羅於前一年新立的教會講道。保羅在以弗所又遇到施洗約翰的幾位門徒，他們跟亞波羅一樣，只受了約翰的悔改洗禮，而尚未接受基督徒的洗禮。

使徒行傳和福音書的記載，顯示耶穌開始傳道時，施洗約翰倡行的悔改運動並未結束，約翰顯然仍繼續施洗直至其死（約三22-24），及至死後，他的門徒又繼承其事。亞波羅和其他幾位門徒在以弗所的活動，可以說是施洗約翰的門徒繼續傳道的明證。最終他們都在「主的道上」受了教訓（徒十八25）；就他們不知有基督徒的洗禮，也不知有聖靈一事來看（十九2-4），可知早期基督教在信仰和實踐上已存在著很大的分歧。

保羅第三次佈道旅行始於以弗所的3年佈道（十九1至二十1），繼而一路訪問前次旅行所建立的教會（二十2-12），然後返耶路撒冷，在那裏被捕（二十一），其時約在五十年代中（主後53-57）。保羅被解往該撒利亞巡撫衙門受審（二十三23，二十四23），其時在57年左右。巡撫腓力斯不能定保羅罪，但為了討好猶太人，竟將保羅收監，羈押兩年之久不加聞問，直到波求非斯都走馬上任（主後59-60），保羅的案情才有了轉機。約瑟夫記述腓力斯之去職，是對猶太人和外邦人爭釁之事處理不當所致。

新巡撫非斯都對保羅一案無所適從，但也想討好猶太人（二十五1-9）。猶太領袖摸透了他的心理，便一味施加壓力，欲逞殺保羅之志。保羅知事已危急，便行使羅馬公民權，上訴於御前法庭，籲請該撒親審其案（二十五10-12），終使此案擺脫了耶路撒冷的影響。

按定判，非斯都須備好案情報告一份上呈御覽，但苦於對案情不甚了了（二十五25-27），便請希律王亞基帕二世咨議。亞基帕顯然是與其姊正預備拜晤新到任的羅馬巡撫（二十五13）。他是希律王亞基帕一世之子，可算是猶太裔；於主後50

至100年間治理巴勒斯坦部分地區。他有任命猶太大祭司的權柄，也熟悉猶太教傳統，故對保羅一案的瞭解較深刻，他的地位也較適切審斷此案。亞基帕與非斯都之親訊保羅（二十六1-29），似已承認保羅無罪（二十六31），但保羅既已提出上訴，巡撫也必須按章辦事，將案子處理（二十六32）。

從使徒行傳的記載可以看出，保羅在以後兩年期間行動尚有相當的自由（二十八30），這看似不尋常，卻正反映羅馬法的一個事實：羅馬公民，尤其是上訴皇帝的羅馬公民，即使在押也是優待一等的。

目前尚無充足證據說明使徒行傳竣筆之日（約主後61-62），就是保羅殉道之時。羅馬大火和尼祿以羅馬大火為藉口策劃對基督徒的大迫害，顯然尚在數年之後（主後64）。保羅一案極可能已遭駁回，非斯都和亞基帕對保羅案有利的判詞更可能是駁回的理由。保羅殉道很可能是在後來對基督徒實行全面大迫害的時期。這一結論與四世紀的教會史學家優西比烏的說法完全相符的。他記述保羅繼續四處佈道，後來終於在尼祿的大迫害中殉道。

寫作目的和神學教導

確定文獻的寫作目的一般有兩種方法：一是作者的自述；二是分析文獻內容。釋經學者往往只能自文獻內容得知。然而路加所著的這兩部書，卻可以同時使用這兩種方法探究。路加在福音書的序中向「提阿非羅」（也包括他代表的群體）指出，他定意要將拿撒勒的耶穌所開創的基督教運動準確和按次序的講述出來（路一1-4）。路加於使徒行傳開篇又提到前書（路加福音）記敘拿撒勒人耶穌的事仍在繼續，他正在寫的續篇則意圖記敘基督教如何從巴勒斯坦傳至羅馬之事（徒一1-8）。

申辯

路加為何要向提阿非羅講述這些事呢？路加福音一章4節扼要的指出：「使你知道所學之道都是確實的。」不言而喻，路加著書的目的是在為基督教辯護；對加於基督教的莫須有的罪名和種種歪曲、誤解予以糾正和反駁。路加兩部著作的內容（尤其是使徒行傳）都表明了這個目的。

當時，社會上對基督教的產生和發展，存在著種種誤解和偏見。其一涉及基督教與猶太教的關係。無論是教會內部還是羅馬當局，有許多人以為基督教信仰只是猶太教的一種特殊表現，以為基督教是猶太教內部的一個流派。路加針對這種錯誤的觀念，在路加福音和使徒行傳中提出了一個宇宙性的觀點。路加先在福音書中宣佈耶穌為救世主（路二29-32），繼而在使徒行傳中又以司提反在猶太公議會面前的答辯（第七章）、以彼得與哥尼流在約帕的經歷（第十章）及保羅在雅典

的演說（第十七章），證明基督教絕不僅是猶太教的一個流派或某種狹隘的彌賽亞運動，而是一個普世性的信仰。當時另有一種誤解，即把基督教的信仰與形形色色的宗教和羅馬帝國內的神祕教派等同起來。使徒行傳記載早期教會如何嚴譴行巫術的西門（第八章），以及保羅和巴拿巴如何嚴拒路司得人欲向他們獻祭之事（第十四章），便可明白一般人所謂「迷信」的指控是絕無根據的。基督教與那些利用神祕和狂熱的儀式以求人神聯合的旁門左道，是毫無共同之處的。路加指出，基督徒崇拜的神是顯現於歷史的真神，祂在巴勒斯坦的生平只是不久以前的事，也是眾人目睹的（參徒二，十，十三等章所記彼得與保羅的講話）。

因此，路加的主要目的是為基督教申辯，駁斥加之於她的所謂擾亂帝國秩序、危及帝國安定的罪名。這種指控當然也事出有因。首先，基督教的創始者是被羅馬巡撫以騷亂的罪名釘十字架處了死刑；這個尊奉祂的名的運動，到處傳播時，似乎也引起騷動、混亂和暴行。路加的記敘，直接駁斥這些詰難。路加福音明確指出彼拉多對耶穌的判決殊不公正。彼拉多一面承認耶穌無罪，一面卻又把祂送去釘十字架；希律安提帕也同樣找不出可控告祂的任何理由（路二十三13-16；徒十三28）。路加的使徒行傳多處記載，證實羅馬許多官員對基督徒領袖和基督教運動所持的態度大多保持中立，甚至頗為友善。如居比路的總督士求保羅不僅款待保羅和巴拿巴，且贊成他們所講的道（十三7-12）；再如腓立比的官長為保羅和西拉遭非法責打和監禁而道歉（十六37-39）；亞該亞總督迦流認為保羅未犯羅馬律例而拒絕受理猶太人的控告（十八12-16）；以弗所官員制止眾人對保羅及其同工的攻擊，並指斥他們控告無理（十九35-39）；羅馬駐軍的千夫長在耶路撒冷逮捕了保羅，目的卻是在保護他免遭亂民的傷害；千夫長致巡撫腓力斯的呈文中，承認從羅馬法規來看，保羅是無罪可控的（二十三26-29）；經腓力斯、非斯都和希律亞基帕二世審訊，其判決也是一樣：「這人並沒有犯甚麼該死該綁的罪」（二十六31）。路加記載的高潮，是保羅在帝國的中心羅馬的傳道活動，而且保羅的傳道得御林軍的准許（二十八30、31）。經路加這一有力的辯護，真象已大白於天下：隨基督教初創與發展而出現的種種擾亂，絕非來自運動本身，主要是由於猶太教的敵視和誣告所致。

聖靈的能力

在路加為基督教的正義和清白所作的長篇辯護中，他的神學觀也表露得一清二楚。他前後二書顯示了救贖歷史的全面計劃，從以色列時代（路一，二）而耶穌時代而教會時代，給以色列人的喜訊也推展至萬國萬民。除了強調這一點以外，路加也指出神是藉聖靈親自參與歷史的。路加福音寫耶穌是個聖靈充滿的人，聖

靈降臨其身，使祂有大能力作祂的工作（路三22，四1、14、18）；使徒行傳寫耶穌的門徒是聖靈充滿的群體（徒一8，二1-8）；耶穌以聖靈的能力展開祂的事奉，教會也靠賴聖靈的能力秉承祂的工作。施洗約翰宣告耶穌將以聖靈使祂的門徒得著能力的應許（路三16）；耶穌於結束在世事奉時予以確定（路二十四49；徒一5）。這個應許於五旬節的聚會中首次得到的應驗（徒二），繼而也可見於基督教信仰從耶路撒冷傳至羅馬的拓展過程。

路加的記述顯示，聖靈大能的臨在即體現於新信仰所具備的能力、正直與堅忍不拔上。聖靈使教會有能力忠心地為主作見證（徒一8），又建立真誠的信眾（二44-47，四32-37），這正是古代以色列民朝夕切盼的景象。聖靈在新教會中產生了大智大勇（參徒二至五，彼得的辯護詞），使為主作工者得能力（第六章），使撒瑪利亞的佈道者能夠克服各種偏見（第八章），使阻擋福音傳播的宗教壁壘得以祛除，如哥尼流事件（第十，十一章），差遣信徒往世界各處傳道（第十三章）。

耶穌復活

路加筆下的全部歷史所強調的一個中心事實，便是耶穌復活。路加也同保羅一樣，堅信若無耶穌的復活，基督教的信仰也就無從說起（參林前十五12-20）。再者，復活是神對耶穌的生活和事奉的印證，也證實耶穌宣講的一切都是真道。路加下筆伊始，即顯示他很著重這要點，他記述替補猶大的使徒職分的人，必須具備的一個條件，便是與其他使徒一同見證耶穌的復活。全卷使徒行傳，從彼得五旬節的講道和在公會面前辯護起，至保羅對腓力斯和亞基帕演說止，教會一再見證耶穌的復活是神施行的大能，是轉變一切的基礎（二22-24、36，三14、15，五30、31，十39-42）。

與此相關的一個主題，就是基督復活是眾信徒復活的基礎，因而也是基督徒盼望的依據（四2，十三32、33，十七18、29-32，二十三6，二十四21，二十六23）。

教會的主

還有一個與耶穌復活這一核心思想相關的主題：耶穌的復活與升天開啟了祂對教會的主權，並通過教會而成為世界萬民的主。這是路加的一個極重要的教誨。路加福音指明，神的國度藉耶穌的事奉，介入人類的歷史。耶穌的復活一方面肯定了這個事實，一方面則解除了耶穌塵世生命的限制。「神且用右手將他高舉」（二32、33，五31），聖經的這個比喻顯示了耶穌的統治和權柄。司提反於生命最後一刻見到異象，看到耶穌在天上「站在神的右邊」（七56）；彼得在五旬節演說中說，因著耶穌的復活，神已經立祂「為主為基督了」（二34-36）。彼得在耶路撒冷對猶太宗教領袖宣言：是耶穌的大能使殘廢人痊愈；耶穌雖被祭司長和官府

排斥與迫害，祂卻在神的救贖史上成為最重大的因素（四10、11）。掃羅在往大馬色的路上所見的異象也肯定了這一點。他問：「主啊！你是誰？」主回答說：「我就是你所逼迫的耶穌。」（九5）神傳給以色列人的天國福音，藉耶穌基督顯明出來；如彼得所說，耶穌基督已成了「萬有的主」了（十36）。

赦罪

在路加的神學思想中，赦罪也是一大重點。被猶太教定為「罪人」的人，主耶穌基督卻接納他們，路加視此為一重要主題。使徒行傳中赦罪的主題也佔有極顯著的地位。彼得在五旬節講道引起的反響是：「我們當怎樣行？」（二37）答案包括兩方面：悔改及奉耶穌的名受洗；罪得赦免及領受聖靈是悔改受洗後的結果。使徒行傳另有多處提示，赦罪與悔改是相連的（三19、26，五31）；另有多處也提到赦罪與信心是密不可分的（十43，十三38、39，十五9）。保羅在亞基帕前辯護時，把悔改、信心與赦罪三者聯繫在一起。故此可說，在路加看來，信心（相信耶穌）與悔改實際上是等義的。信就是轉向基督，信靠祂並委身於祂。信仰使人生有了新的取向。悔改則是轉離舊路，朝向新的方向。早期教會視洗禮只為入會的標誌，而赦罪的體驗是在於成為這互相接納、充滿恩赦的群體之一員。故此，「你們各人要悔改，奉耶穌基督的名受洗，叫你們的罪得赦」（二38）這句話的意思，並不是說洗禮儀式本身會產生赦罪的奇蹟，而是說一個人因悔改與信心受洗加入這新團體，在其中赦罪成為事實。在路加看來，教會就是有聖靈同在的團體，是神赦免罪人、造就新人的處所。

結構和內容

掌握使徒行傳全書的最好方法是依循其本身結構研讀。就路加著作的結構而言，可有幾種不同的理解，因此在內容和情節的探索上也各有其方法，各有其貢獻。使徒行傳自然地分為兩部分：一至十二章為一部；十三至二十八章為另一部。粗略地說，第一部分可作「彼得行傳」看；第二部分可作「保羅行傳」看。「彼得行傳」當然以彼得為中心，他創議揀選門徒來代替加略人猶大的使徒職分（第一章）；五旬節講道（第二章）；在聖殿向猶太會眾宣講瘸子得愈的原因（第三章）；在猶太公議會為基督教信仰辯護（第四章）；領導使徒行醫佈道，並為使徒代言（第五章）；在撒瑪利亞領導教會與行邪術的西門抗爭（第八章）；藉哥尼流將福音運動推向外邦（第十，十一章）；被希律王迫害下獄，卻又靠神的幫助得從監禁中脫身（第十二章）。

這一部分主要記敘彼得的事，但也間有旁涉，如記司提反在公議會辯護和殉道的經過（第六、七章）；記腓利在撒瑪利亞佈道並為埃提阿伯太監施洗的故事（第

八章）；記掃羅迫害教會又改變歸主的事（第九章）。
使徒行傳第二部分的主題，是福音如何藉保羅的佈道傳向外邦的故事（第十三至二十八章）。所記主要是三次宣教旅程，每次都使福音的種子在一片新拓的土地上開花結實，從而使早期教會宣教的工作得以迅速擴大。保羅的生平與佈道以在耶路撒冷被捕（二十一，二十二章）、在該撒利亞繫獄（二十三至二十六章）、被航解羅馬（二十七，二十八章）三事為高潮。
這一部分的記敘是很集中的，蓋以保羅為主而極少旁涉之筆。保羅的同工巴拿巴於第一次宣教旅程時，與保羅進入小亞細亞佈道，只居次位（十三，十四章）；記保羅希臘之行時，西拉取代了巴拿巴的位置（十六至十八章）。只有一個並非以保羅為中心的插曲，即記述耶路撒冷大公會議眾教會領袖爭論猶太與非猶太基督徒相互的關係及遵守律法的問題（第十五章）。不過，此事的緣起實際也是保羅在外邦傳道工作引起的問題。此外，尚有一段記保羅在第三次宣教旅程到達以弗所之前，亞波羅在那裏講道的事（十三24-28）；不過，這僅是一段加插的小節。路加的著作最明顯的主題，是強調基督教傳播之功主要應歸於早期教會這兩位巨擘。
另有所謂主題分析法，也是理解使徒行傳結構和內容的方法之一。該法的依據是耶穌的應許：「……聖靈降臨在你們身上，你們就必得著能力，並要在耶路撒冷、猶太全地，和撒瑪利亞，直到地極，作我的見證。」（一8）使徒行傳被視為「大使命」的成就史，其進展可分為以下3個階段：（1）向猶太會眾作見證，以耶路撒冷為重點，也兼及猶太鄰近地區，並北至加利利（一至七章）；（2）藉腓利、彼得、約翰向撒瑪利亞作見證（八1至九31）；（3）向外邦作見證，先是藉彼得在重重阻困下開始（九22至十二25），後由保羅促成大業（十三至二十八章）。
然而，不論用何種方法來分析使徒行傳，其一致的結論都是：這是一部扣人心弦的光輝巨著，一連串的事件高潮起伏，冒險及令人驚訝之事層出不窮，也不乏發人深省的記述。例如：保羅最後被捆鎖，解往羅馬，這似乎在作者意料之外。然而即使在這事上，也可說特別是在這件事上，路加看到了有神大能的手在工作。保羅在羅馬帝國的京城，「放膽傳講神國的道，將主耶穌基督的事教導人，並沒有人禁止」（徒二十八31）。路加即以這千鈞之力的證言，結束了他的記述。
Manfred T. Brauch
另參：「使徒時代」；「耶路撒冷大公會議」；「路加」；「保羅」；「彼得」；「提阿非羅＃1」；「新約年代學」。

使徒時代(Apostolic Age)

早期教會在十二使徒領導下的一段成長和發展的時期，是從耶穌死而復活起至第一世紀末，至教會飽受逼迫時止。這是一個非常活躍的時代，期間不僅有新約正典成書，且教會也逐漸建構一套哲學思想，指引教會面對：在內有假師傅和教會紀律的困擾，外有官府壓迫和其他宗教侵襲的複雜環境。

關於使徒時代，至今仍有許多未明朗之處。我們的知識多來自新約使徒書信的論述和使徒行傳所記的教會歷史。實際上，當時的立教運動是沿多條支派發展的，而新約所記僅其一支而已。例如，十二使徒的事奉，以及北非和帕提亞（裏海南岸地區）等地的教會，都沒有提及。然而，新約材料畢竟提供了關於使徒時代的珍貴記錄。

教會的奠基

學者對教會奠基於何時頗存異見，大致有3說：一說以為是在彼得宣認耶穌為基督之時（太十六18；參太十八17；耶穌使用「教會」一詞僅見於這兩處）；第二說認為基督復活是新約教會時代的揭幕；第三說以為五旬節聖靈降臨是教會的開始。各說儘管言之鑿鑿，但新約本身對這問題似未予重視。從使徒的觀點來看，教會的誕生當是多種因素連鎖作用的結果：先有耶穌的事奉；繼而有耶穌死而復活，顯明了神印證祂的事奉；進而有五旬節聚會，公開顯示了耶穌的事奉與教會的宣講之間承接的關係。

耶穌的事奉

耶穌揀選12名門徒為同工，稱這12人為「小群」（路十二32）；耶穌又時常提及天國中的「窮人」和「受苦人」，這都使人想到舊約先知的「餘民神學」。所謂「餘民」，就是神從離經背道的以色列民中選召的一群人，他們堅守神的名，又蒙召呼籲全國悔改回轉，同時為神的名而蒙受苦難。由此可見，耶穌論及教會早已想到祂的門徒，將從猶太教主流中分離出來。

「教會」一詞（希臘文為ecclesia）在七十士譯本中出現百次以上。七十士譯本是基督教問世以前的舊約希臘文譯本。該詞與猶太人「神的百姓」一語的概念相連，指的是末日中的一個彌賽亞團體，這是神的計劃的一部分，耶穌即為此而預備祂的門徒。

耶穌復活

耶穌復活，是祂在世事奉的至高點，也是教會時代的起點。從路加福音和使徒行傳對基督升天的神學闡述可知，路加是把這兩者連合在一起。兩書的不同敘述，強調了這同一事件的不同方面。例如，從路加福音二十四章51-53節可見，是以耶

穌升天為祂在地上的事奉的終點。這段敘述所強調的是，耶穌以祭司的身分，為門徒祝福，門徒則以對祂的崇拜為回應。使徒行傳一章6-11節，則表明耶穌升天也是教會時代的開始。路加於此處強調門徒獲得能力，領受使命，為發展教會而作好準備。

有人不相信耶穌復活的事，但他們很難解釋耶穌的門徒為何突然被一種強大無比的信心充滿。據新約作者所述，耶穌復活是這信心油然而生的根本原因。耶穌蒙難之初，眾門徒無不失魂落魄。馬太用「跌倒」一詞（太二十六31，也有譯作「離棄主」的），描述他們在主被釘十字架之後的情況。此詞本是用以描述離經背道的法利賽人（參太十一6，十三21，十五12等）。眾門徒若單憑自己的力量，恐怕絕難達到他們後來表現的那種滿有成效的宣講。實際上，他們確從一小群奔走四散的失主羔羊，變成了一支救世大軍的開路先鋒，歡欣鼓舞、精力充沛地去創建主的基業。

福音書已經指出了耶穌的事奉、耶穌的復活、教會的建立三方面的關係。馬可的記載提及「彌賽亞的奧祕」，因為主不准在祂從死裏復活以前透露祂的基督身分（可八30，九9）。眾門徒是知道這個奧祕的，但在耶穌復活之前並未真正領悟其意（可四13，六52，七17-18，九10）。耶穌的教訓既是建立教會的基礎（太二十八19-20），也是教會傳道的內容。這個信息本無不能理解之處，但經耶穌復活的啟示，就更是洞若觀火了。路加的記載比較起來是最全面的，因為他把耶穌在世事奉所開闢的彌賽亞救恩時代，與教會宣講這救恩信息聯繫起來。耶穌復活就是兩者連繫的關鍵。

最後，約翰在他的福音書中指出，耶穌復活的榮耀是信者的眼睛明明可見的。惟有透過耶穌的復活，去理解耶穌的道和耶穌的位格，然後才能真正理解救恩（約二十）和教會（約二十一）。由此可見，四福音書各從自己的角度宣佈了一個共同的真理，即：耶穌的事奉為教會預備了復活後的信息。耶穌復活是基要的關鍵，意味著耶穌基督與彌賽亞團體——教會——同在。

五旬節

聖靈降臨於五旬節，這不啻是開端發軔的信號，宣佈教會時代的開始。約翰福音表明，五旬節與耶穌復活是緊密相關的。先是耶穌復活後向聚首的門徒顯現（約二十22），這段記述被稱為「約翰福音之五旬節」，「向他們吹一口氣，說：『你們受聖靈！』」這次會面是基督向門徒個別加力，而稍後的五旬節聚會則是聖靈公開向教會（即以色列的「餘民」）的授權加委。

在耶穌復活後的顯現期間或不久之後，眾門徒便離開了加利利而來到耶路撒冷，

大概是希冀先知預言聖城諸事（賽二2-4，四十1、2、9-11）不日可得應驗。在猶太人慶祝五旬節期間，教會體驗了聖靈的降臨。這基督教的首次聖靈降臨節，至少有3重意義：（1）表明這個新彌賽亞團體向神的讚頌（可見於他們受靈感講說方言之事，徒二4、11）；（2）標誌著向普天下傳福音的開始（可見於來自各國的人都可明白使徒的信息，徒二9-11）；（3）顯示教會在履行使命時，必得著大能（可見於當時在會場出現的風和火，徒二2-3）。

巴勒斯坦時期

早期教會的自我意識

草創時期的教會如何看待自己——以自己為「真正的以色列民」？抑或是僅自視為猶太民族的一分子？十九世紀的學者多持後一種見解；但也有不少人以為教會初立就「已有教會意識」。事實上，早期教會既自視為有別於以色列，但也是以色列的一分子。教會是新以色列，故而有別於舊以色列；但教會又是舊約盼望的以色列餘民。教會以舊約餘民的身分，號召猶太民族歸入「耶穌的會眾」，以應驗彌賽亞的盼望。

當基督徒入聖殿敬拜或參加各種猶太節慶時，他們相信是一同有分於舊約應許的應驗，而不以自己僅為另一猶太教派的成員。事實上，聖殿和猶太會堂都成了基督教會傳播福音的場所。早期教會所傳的道，主要就是宣告舊約應許的應驗，他們先指出舊約救贖的應許，然後說明這應許如何在基督裏得到應驗。最早成文的信條（林前十五3-5），就是根據這「應許的應驗」的公式而說明基督的受死和復活，都是「照聖經所說」而發生的。新約各書（僅雅各書例外），無不反映這一主題，尤其是使徒行傳記述的使徒講章，更是充滿舊約經文的引證。使徒向猶太人所反覆論證者，是耶穌確為舊約所預言的基督。

教會領袖

早期教會領袖基本上就是十二使徒，而以彼得的地位最突出，他每被喻為教會的「基石」（徒一至十五都有所強調）。「十二」這數字很受重視，這可見於使徒行傳一章21-26節，記門徒選人替換猶大之事；而使徒行傳十二章2節卻沒有記載為約翰之兄雅各立繼任者。這兩件事說明，教會甫立時，使徒認為為了整體見證的緣故，必須堅持這「十二」的人數。教會既立，則無需再維持這數字。其實，追溯「十二」的原義，仍與那「餘民」的主題有關，因為這個數字是呼應以色列十二支派的。十二使徒資格的確立，主要是根據他們都是耶穌在世期間事奉的同工，他們都有幸目睹主復活之後的顯現，又面領主升天前的託付（徒一21-22）。

後來，耶路撒冷教會的事務日趨複雜。使徒行傳六章1-6節，記有希利尼猶太會眾

（從希臘城邑來的猶太基督徒），投訴當地的希伯來人（巴勒斯坦的猶太基督徒）在賙濟寡婦的事上不公。使徒自覺傳道多內務，兩者難以兼顧，遂選設執事專司管理之責。「執事」一詞的概念既為猶太教所無，也非希利尼語的原義（原義為「侍應」），而是源自耶穌賦予「僕人」一詞的新義（參可十44）。

教會星散

從司提反殉教始（按：他是教會首批執事之一），一股迫害耶路撒冷教會的惡浪軒然而起。其近因固然是司提反在猶太公議會首次公開作見證的刺激，此外，教首們也逐漸意識到基督教會，不僅是猶太教中一批微不足道的小人物。結果是說希利尼語的猶太基督徒被逐出耶路撒冷，流散到周圍地區，由此而發生了一系列的變化。

首先是教會內部領導權易手，由希利尼的執事團變為猶太本地的長老團。「長老」一詞的出處已不可考，但知在保羅首次宣教旅程（徒十四23）和回耶路撒冷述職時（徒十五2），已開始使用。

其次是主要領導成員由使徒而轉為「柱石」（加二9），以耶穌之兄弟雅各替補了殉道的約翰之兄雅各，核心則有雅各、彼得、約翰3人。從耶路撒冷大公會議的情況（徒十五）可知，雅各是猶太當地人的領袖。

最後，自此時起始見強調屬靈恩賜，以弗所書四章11節所列舉的「恩賜」（先知、傳福音的、牧師、教師）和其他的「恩賜表」（羅十二；林前十二12），顯然是指這個時期教會中的不同恩賜。許多學者以為早期教會是純粹的由聖靈引導，但經研究證明，早期教會已有組織和聖靈引導並存的情況。

最重要的是，教會的星散竟然是神的計劃，是向外邦發展的第一步。從各種材料來看，早期教會於最初幾年曾本著「歸宗神學」來解釋「大使命」，意思就是對猶太教徒可以直接宣傳福音，而對外邦人，則要使他們先入猶太教，然後方可談到加入教會。自大迫害發生後，教會被迫離開耶路撒冷，去到散居各地的猶太社團中間，在那裏便接觸到一些「敬畏神的」外邦人。他們曾尊奉猶太教，但沒有行割禮。這時教會便面臨一個難題：外邦人是否要行割禮之後，方可成為基督徒？這一問題困擾教會竟達數十年之久。

信條的發展

教會的「傳說」或信條（法定的教義條文）在教會初立時，便開始形成並發展了。《十二使徒遺訓》原是本著耶穌的言論，是以耶穌的教誨為核心的。耶穌的言論雖無記載，但藉著口傳，靠著師生授受，一脈相承地傳誦下來，其方式與拉比的傳經授業並無二致。與此同時，使徒和教師又把這些教訓整理為信條（例：林前

十五3-5）、教義問答（為初信者而設，例：羅一3-4）、認信（在崇拜儀式上宣讀，例：羅十9-10）、讚美詩（例：腓二6-11），以及那些從猶太教中擷取，並經耶穌有關言論驗證的道德誡律。不過，後來隨著教會開始認識到在基督裏的新「自由」的範圍，這些道德誡律便從傳統的規範發展了新的意義。

使徒和教師為向後期的教會詮釋耶穌的教訓和事奉，就須不斷發展傳統的教規、教義。許多傳統教誨很早就與耶穌的言論，一同被視為正統教義。我們從新約使徒書信中，可以看到不少傳統教誨常被引用（彼得前書有「傳統綱要」之稱）。

早期教會和律法

教會的事奉和生活也漸具形式。猶太基督徒多尊崇律法，對安息日誡命更謹守不懈。儘管基督「成全」了律法，律法仍有其效用；祂似乎宣告律法已經廢止，但祂又明確地指示：律法的一點一畫，也要謹守（太五17-20）；這是個似非而是的真理。因為在耶穌以前，公義的神和罪惡的人之間只有律法為中保，如今耶穌充任了這真正的中保，成全了律法的作用。故此，耶穌也依照律法對人的基本要求，就是悔改。不過，祂也使人不用畏縮於律法之下，以逃避神的憤怒，卻得以與主建立真正的團契關係。因此，律法從某一方面說仍有其效用，但已因耶穌的工作而發生了變化。

既尊崇舊約律法原來的效用，又承認律法已藉基督的工作得以成全，這才是完整的觀點。當年的教會即因不能對舊約律法維持謹守與否定的平衡態度，而招致很多麻煩。具體情況在使徒行傳中有清楚的記載。我們可以看到神如何將教會一步步引向外邦宣教的新時代。最初是腓利被引至撒瑪利亞宣教。撒瑪利亞人是一群與耶路撒冷猶太人斷絕了往來的以色列群體。他們自立崇拜中心，頗為猶太人所不齒，因此在這裏宣教建會的嘗試，自然也遭到耶路撒冷的否決，故此必須得到使徒彼得和使徒約翰的肯定和支持；以後更有聖靈降臨的事，重演於撒瑪利亞（徒八5-25），終於確定了在當地的福音事工。聖靈降臨於撒瑪利亞人身上這一明證，使早期教會終於擺脫了純猶太化的傾向。

繼而是彼得見異象與哥尼流的皈依。彼得所見的異象（徒十9-16）與猶太飲食律有關，也跟禁與外邦人同食的誡律有關。哥尼流身為異族卻敬畏真神，他皈依猶太教，卻沒有受割禮（徒十17-43），他的歸正也要得到聖靈降臨的肯定（徒十44-48）。

關於律法和教規的爭論，終因保羅在外邦的宣教而加劇。猶太基督徒遂分成兩個對立的派別。保羅的反對者（猶太律法主義者）就其使徒資格（加一1），甚至宣教動機（加一10-12）而大肆攻擊。他們堅持皈依者必須先行割禮，才能入教。保

羅則以此為反對福音，便把問題提請耶路撒冷大公會議裁決（徒十五）。大公會議在彼得和雅各深有影響的發言之後，肯定了外邦宣教的做法。這等於宣佈巴勒斯坦時期的結束。但大公會議同時也要求外邦信徒，必須尊重猶太律法中那些敏感性的條文和規定（徒十五23-29）。

早期教會的紀律

關於外邦宣教的政策，儘管有耶路撒冷大公會議的公決，但猶太律法主義者不僅沒有放下對保羅的攻擊，反而變本加厲地反對保羅。耶穌對門徒早有授意：如果再三規勸無效，便要從教會中開除出去（太十八15-18；參加六1）。猶太律法主義者或因此脫離教會而成為一異端宗派。從使徒書信可以看出教會對他們在態度上的改變：加拉太書尚只指稱他們為反對的人，較後的書信（林後十一13-15；腓三18-19）則直斥他們為「假使徒」、「撒但的差役」，並預言他們毀滅的結局。

崇拜

「教會」一詞的希臘文原義（「蒙召的人」）和有關動詞的含義（「集合」），都說明早期教會的中心活動是共同崇拜，同時也影響信徒生活的各方面。七日的第一日集會是紀念耶穌復活帶來的新的創造。這個規矩大概在巴勒斯坦時期已成定制（參徒二十7；林前十六2）。星期日之稱「主日」，首見於啟示錄一章10節，而該詞的使用大概要略早於此。

起先，基督徒於安息日（星期六）集會崇拜於猶太會堂，部分教徒於翌日在家中聚會（徒二46）。據使徒行傳二章42節記載，崇拜的主要活動有使徒教導、團契、擘餅、祈禱。在猶太背景，教導不止於宣講教義，還包括把傳統實踐在日常生活中的指示。且「教導」也非領袖一人的責任，而是會眾人人有分的。任何一個猶太教徒都可以登臺訓眾，一家之長更有責任對妻兒僕婢說經論道。崇拜過程中，基督徒的教導形式往往採取教義問答方式，如彼得前書和希伯來書之所載。在聖餐聚會中的教導，也是援猶太教的先例。會眾的團契可指禮物與捐贈的收授（徒六12；羅十五26），或指同席共餐（也可指聖餐）；團契也指個別信徒的合一、分享（從徒二42可見其與教訓的關係）。使徒行傳二章42節所謂「祈禱」，想必是集體的祈禱，在聖殿、會堂或基督徒聚會中進行的公禱。

「擘餅」是崇拜的核心，包括兩方面：一為同桌共食，稱為「愛筵」；二是紀念耶穌在最後晚宴上所作訓誨的聖餐（林前十一23-26）。在最早期，第一部分悉按猶太方式進行；第二部分則照耶穌在最後晚宴（實際正是猶太逾越節的筵席）上之所行，基督如何設立聖餐、聆聽教訓和讚美神都是聖餐的一部分。教會整體分享晚宴與聖餐的屬靈含義，是不可分開的。兩者到後來才告解體；這是因為希利

尼教會中，愛筵被誤用了。這些教會忘記了愛筵的意義，竟利用這個機會饕餮豪飲，與異教徒的宴會幾無二致；他們以填充慾壑替換了推誠互愛的原義（參林前十一20-22）。

早期基督教的洗禮，被視作與猶太教的割禮有殊途同效之功（參西二11、12）。洗禮源於基督復活後的宣諭，遂在施洗約翰的洗禮中注入了新意義，成為信徒進入天國的門。初時，皈依者於悔改歸正時即受洗，當即入教（徒二38，八12-13，九18等），後來才漸發展成正式、有規制的聖典之一。

擴展時期

保羅的宣教

這位外邦使徒使巴勒斯坦時期趨於尾聲，但也同時揭開了教會向普世擴展的序幕。外邦宣教的發源地是安提阿（敘利亞）。這是一個擁有300,000人口的大城，猶太人佔1/10。使徒行傳八章所記，說希利尼語的猶太人離開聖城後，把福音於希臘人中傳揚；他們在安提阿建立了教會，皈依者無須行割禮，對律法中的許多誡律，以及口傳的傳統，也不再尊奉（徒十一19-21；加二3-14）。這一批人獲得「基督徒」的稱號，門徒得這稱號即始於此時（徒十一26）。保羅就是在這安提阿教會蒙召，作外邦人的使徒（徒十三1、2）。

猶太人和希利尼人的關係

教會中猶太人和希利尼人兩股勢力常互相抗衡，但也帶來肯定的對應結果，這情況尤以散居各地的猶太社團為甚。至主後一世紀，猶太人的思想已漸溶入希利尼成分，教會於這兩股勢力中起了創導的作用。其結果便是兩種不同類型的思想自由溝通，各自給教會的傳統增添了新成分，從而熔煉出更深刻雋永的信仰意義（如容忍、博愛的觀念）。

進而，希利尼主義和猶太主義又在耶穌之教訓的基礎上，得到了新解釋，各自有效益的傳統便隨著教會的發展保留下來。新約的使徒書信均顯示了如何將各地方的情況，置於耶穌的教訓之下來解釋。驟看之下，保羅在著述中似絕少援引基督的訓誨，但細讀之下便可發現，保羅常引用的教會傳統，實植根於耶穌的教訓和影響。故此可以說，教會中的希利尼觀點也好，猶太觀點也好，都在耶穌教訓的最高權威管制之下。

另一方面猶太人和外邦人在「同桌共餐」上的問題，並未因耶路撒冷大公會議而有所化解。刻守成規的猶太人總覺與外邦人的社會交往，尤其是同桌共餐，會使他們沾染不潔（參徒十10-16；加二11-14）。耶路撒冷大公會議的議決是革命性的（徒十五28-29，二十一25），它不僅要求外邦教徒尊重猶太人的飲食律，更明令

鼓勵猶太人與外邦人「同桌共餐」。保羅向他所建立之教會，以強壯和軟弱為名來討論這問題。所謂「強壯」是指靈命成熟，無須以律法約束自己，例如，不吃祭過偶像的肉（林前八至十），或只吃素菜（羅十五），他們不會覺得違背良心。但保羅也告誡他的讀者，要擔待「軟弱者」的謹小慎微，以求保持教會的和睦。

使徒的宣講

在教會發展時期，使徒的宣講也屢經修改而漸趨完善。猶太人宣講的重點，是在宣佈耶穌為彌賽亞；外邦教會則強調一個大喜的信息，即「耶穌是主」。外邦人素無對彌賽亞的期待，因此他們缺乏把耶穌理解為基督的思想基礎，「基督」在他們心目中，是耶穌的別名而非稱號。關於宣講神的國和神國的王是耶穌的重大題目，也不得不有所隱諱，因這易使羅馬人誤以為是宣揚謀反（徒十七7；參十六21）。另在新環境下也增添了新概念，諸如「養子」的概念（皈依者被接納入教，即意味著被神收納為「養子」，這個比喻在外邦相當普遍，卻為猶太人的傳統觀念所無）和宇宙的概念（西一15-20所載的讚美詩，即反映了這一概念）。

對猶太人的宣講較為固定和單一；但對外邦人宣講卻常有靈活多樣的變化，這是因為異教世界的觀點千差萬別，宣教也當因地制宜。如保羅對雅典知識界的講話（徒十七22-31）和對路司得普通百姓的講話（徒十四15-17），就反映了這些差異。在該兩處地方，保羅均以自然啟示作開場白，向猶太人宣教則以先知預言的應驗為引論；他在雅典的講話中，多次徵引斯多亞哲學和以彼古羅哲學；在路司得的講話，則全力攻擊偶像崇拜的愚蠢。

然而，向異邦傳福音的核心內容卻是統一的。在以後數世紀，向外邦的宣教，一必力斥崇拜偶像，二必宣揚唯一真神。主後二至三世紀的早期教父，在強而有力抨擊拜偶像的論戰中，絕少有訴諸自然啟示論者。我們知道，自然啟示的哲學思想在基督教形成階段中，頗適用於外邦宣教；這時傳福音，宜多取調和態度而少使用強烈的論戰手段。

傳福音尚有另外兩個統一不變的主題：一是基督的復活和第二次降世審判世人（徒十七31；參帖前一10）；這個主題強調的是神的救贖計劃。二是要求世人在三位一體的真神面前悔罪。由此可見，外邦宣講的方法，雖然會以聽眾背景之不同而有所變通，但其主題卻是統一的。

宣教策略也應運而生。教會的發展是以城鎮為根據，向四周擴佈。首先把建會立教的重點置於人口稠密的地區，設教會於通都大邑，然後再把皈依的信徒派往周圍地區。這種策略在以弗所教會有最典型的例子。保羅在以弗所停留了兩年，先藉推喇奴學院教導（利用一座希臘哲學學校傳播福音）。經過一段時間之後，教

會從以弗所派遣皈依的教徒如以巴弗等（西一7，四12），把信息傳到附近地區。保羅託為根本之地的有哥林多和以弗所，前者為亞該亞的都城，後者為小亞細亞的都城；繼而他又移向羅馬，這更是世界的中心。

教會中的社會階層

教會在外邦人中吸納的對象，十分廣泛。後世學者多強調早期教會成員，以社會低層佔絕大多數，但其通病在於誤解耶穌和保羅所謂「窮人」和「弱者」的意義。在大多數情況下，該兩詞是指靈性的狀態和光景，而非指其經濟地位。當時，外邦人對紛紜的眾神已失去信心，多神論只帶給他們靈性的真空，因此，猶太人的一神論對知識分子產生了極大的吸引力。基督教具備猶太教在宗教和道德方面的一切優勢，又剔除了猶太教的缺點（割禮、繁瑣的教規），其影響更為巨大。從一開始便有很多上層人士加入了教會，如猶太人的祭司階層（徒六7）、希律家宰的妻子（路八3）、居比路的總督士求保羅（徒十三7、12）等，都是有代表性的上層人物。

教會所宣佈的自由有極大的吸引力，但同時也引起了不少問題。路加在福音書中，強調提高無權者的地位（卑賤者、婦女、兒童），顯示後期教會的信息，是基於耶穌在傳道中所表明的態度。所謂信徒在神面前一律平等這真理（加三28），無論對奴隸（「不分……自主的、為奴的」），還是對社會地位卑微的婦女（「或男或女」），無疑都是使人驚愕的事。

從保羅在教會論及婦女的講話可知，自由的主張使教會在外邦人中蒙受「不名譽」的指摘；如腓立比書四章3節，記友阿爹和循都基兩位婦女都被保羅視為同工；如腓利門書10-13節表明，阿尼西母雖是奴隸身分，但保羅待之如兄弟，毫無輕慢之意。由此可知，基督教帶來的社會自由，在外邦世界確屬史無前例的事。

早期的異端

基督教吸引異教徒入教，也產生了極大的內部問題，那就是在早期教會內部出現了異端邪說。說來也不足怪，正如猶太律法主義者力圖使基督教仿照猶太教一樣，而甫脫離異教的皈依者，也企圖以希利尼的思想來重寫基督教的傳統教義。一個典型例子便是那個「行邪術的西門」（徒八9-13）。後來的教父們都以為他是諾斯底主義的鼻祖。所謂諾斯底主義，是一種哲學學派，自認為擁有一種屬靈真諦的特殊知識。西門的邪說在撒瑪利亞受人尊崇，他自己被人認為是直接出自神的神人。他的屬靈優越感，使他意圖從使徒手中購買權柄，可以發放聖靈恩賜。西門只是眾多擾害教會的異端之一。新約多部書卷如哥林多前書、提摩太前後書、提多書、約翰福音、約翰壹書、啟示錄、歌羅西書等，都直接駁斥這早期的基督

教諾斯底異端。後期的諾斯底派視耶穌為出自神的「最高神人」，說耶穌是靈而非真實的人，且認為救恩只有透過以耶穌為核心的神祕知識而獲得。

保羅在哥林多宣講耶穌基督裏的自由，引起了另一種異端，可稱「自由主義」（林前六12-13，十21-24）。希利尼思想界由於輕視肉體，結果便導致禁欲主義（林前七1-2）。此派甚至否認耶穌肉體的復活（林前十五）。

猶太基督教也在朝希利尼哲學思想的方向發展下去。如歌羅西書和教牧書信指出，連猶太教關於飲食和節期的律令，也按禁欲主義思想重新詮釋，而被視為諾斯底主義的前身。「教師」因為神祕的知識而被信眾高舉。

領導層的變化

早期基督教的領導成員，也發生了很大變化。因有雅各和保羅之先後被接納為使徒，教會的中心領導成員便超出了原來的12人。保羅的使徒職分是基於兩個因素：一是他親見復活的主（林前九1-2）；二是他奉神委派作外邦人的使徒（羅十一13；提前二7）。我們很難確定當時的「使徒職分」包含的範圍有多廣泛，因為「使徒」一詞已成了半泛稱的性質，可用以指任何奉教會派遣的人（林後八23：作「使者」；腓二25：作「差遣的」）；保羅又以該詞之複數指稱他的傳道同工（羅十六7；林前四9；帖前二6），其職務範圍就更難確定，想必兼有「使者」和「同工」之義，或作巡迴宣教士的泛稱（主後二世紀「使徒」此義開始流行）。

教會中按恩賜事奉及建制治理，仍得以保持平衡。以弗所書四章11節指出，聖職是基於屬靈的恩賜（參林前十二28-30，此處把職位與恩賜合在一起而不分彼此）。教牧書信所用的職務名稱也頗含混。學者大多以為晚至擴展時期末，「監督」與「長老」尚無區別。不過，從這3封書信可以看出，這個時期的建制運動已在發展，至主後二至三世紀便形成了固定的教會聖職制度。

崇拜的變化

擴展時期，教會的崇拜模式也有很大發展。猶太教的安息日和各種節日，在外邦教會中已失去其約束力（加四10；西二16）。目前，學者對於一個純粹以講道和祈禱為主的聚會的形式仍有爭論。有學者認為，無論是猶太教會還是希利尼教會，都有兩個基本敬拜聚會：一是聖餐，包括禮儀和教導；二是宣教聚會，地點或在聖殿，或在會堂（猶太）和演講廳（希利尼）。只是新約各書只記有聚會舉行，卻未提及聚會的形式。

主後二世紀幸有兩部作品流傳下來，對解決這一問題大有貢獻。一為《十二使徒遺訓》，是一部記載早年教會道德準則和禮拜儀式的書籍；另一為羅馬省長皮里紐呈羅馬皇帝他雅努的書信。從兩者可知，當時有一個獨立的敬拜聚會，以講道

和教導為主。這樣的聚會可能在聖餐前，目的是使信徒預備好接受聖餐。
因此，哥林多前書十四章23節（提及聚會有非信徒參加，顯然不是聖餐）和十四章26節（指出禮拜的內容有詩歌、教導、啟示、說方言）所指者，大概就是另一獨立的禮拜聚會。該聚會之後可能再舉行愛筵和聖餐。如前所述，巴勒斯坦時期，愛筵和聖餐是一起進行的，後因希利尼教徒的濫用，便分開舉行。至二世紀初（據《十二使徒遺訓》），聖餐已於愛筵後分開舉行了。故此，早期教會的崇拜程序便可大致確定如下：（1）聚會祈禱、教導；（2）愛筵；（3）聖餐。
洗禮成為禮制，大概也是在這個時期。隨著教會的發展，信徒的成分日趨複雜。一個莊嚴而正式的入教儀式已必不可少。不過，關於洗禮聚會的描述，直至二世紀才見諸文字。聚會的中心環節是受洗者的信仰宣認，羅馬書十章9-10節所記；這宣認後來發展成問答形式，受洗者表白其信仰及品格，同時也趁機教導受洗的意義。
第一次迫害
羅馬皇帝尼祿在位期間，對基督徒展開大迫害。這場風暴一起，教會的擴展時期便趨結束了。主後58至60年保羅下監，但他的被釋及第二次入獄，卻引起眾說紛紜。使徒行傳並未記述保羅獲釋，又似乎暗示他將被行刑（徒二十25）。然而，教牧書信肯定了保羅的獲釋及他在小亞細亞和馬其頓繼續宣教。
保羅之死（彼得大約也死於同時）標誌著擴展時期的終結。自此，公開傳福音已不可能，基督教遂轉用「地下宣教」。其實，尼祿皇帝對基督教的禁令，只是迫害狂潮的結果。當時的民眾把基督徒看作一群特立獨行、惹事生非之徒，仇視的情緒醞釀已久，尼祿便利用基督徒作代罪羔羊，以遮掩自己的罪行。
鞏固時期
過渡期
下一階段的教會史，是從使徒領導下的大發展時期至天主教會數百年統治時期的過渡。這個時期的主要特點，是目擊者已相繼去世，不啻是失去了早期教會的辯道實力（參林前十五6）。耶穌早已強調不憑眼見而信（約二十29）。約翰福音大概也是為了預備教會在約翰死後的需要而寫（約二十一18-23）。隨著使徒的去世，教會便逐漸倚賴傳統和第二代的領導。
耶路撒冷陷落
終結使徒時代的另一重大事件，便是主後70年耶路撒冷的陷落。不久之前，大批巴勒斯坦的基督徒已從聖城逃往珀拉。自此，教會便脫離了她的發祥地，開始尋找新的安身立命之地。一時之間，教會失去了領導中心，直至二世紀教會在不同

地區開展，如安提阿、羅馬、亞歷山太等。羅馬以其地處帝國中心的有利地位，曾吸引先期領袖如保羅、彼得到那裏事奉，自然便成了西方教會的領導，亞歷山太也成了東方教會的中心地。

異端和定制趨向

教會內部的猶太基督教徒自猶太律法主義者的時代以來，已有所變化。他們不再主張憑律法得救，但仍堅持猶太習俗及思想方法。退出教會的猶太基督徒與漸有規模的教會之間的裂痕愈來愈深，及至二世紀之初已少有聯繫了。

然而，諾斯底主義的實力和影響卻劇增。諾斯底主義一時興旺，自有其歷史原因，因為這種思潮在異教社會已勃興起來，至三世紀已達頂峰。一些較後期的新約著作，多有駁斥教會諾斯底傾向的論述。諾斯底主義的氾濫當以埃及和敘利亞最著。敘利亞的勢力藉「行邪術的西門」及其徒眾而盛行。他們實際上已把基督教改變成為一種希臘神祕宗教。伊格那丟等二世紀傑出的基督教作家，就是在反諾斯底主義的辯論中發展出教父時代的教義，包括：靈魂和肉體合一論、早期基督論、肉身復活論等。

在希利尼的世界，問題就不止於教義，且涉及道德。異端之大者尚有幻影說和與之相偕而行的自由主義。前者把為神的基督和為人的耶穌分割開來，強調基督並未在十字架上受死，而是早在死前脫離軀體而去；後者則與異教徒的縱欲主義無大差別（參啟二14、20）。

教會對異端大致有兩種不同的反應：一種是屬教會的傳統予以回應（見於約翰壹書）；另一種則著力發展教會的定制，並演繹出教會與聖禮的神祕解釋。教牧書信可作第二種方式的基礎，指示各教會以革除教籍為手段，對付那些假教師（提前一20；多三10；參帖後三6、14-15）。訴諸於歷史傳統的方式在反對異端邪說，自有其不可磨滅的功績；但在教父力主建立定制的努力下，教會藉定制以對抗異端之法益張，並為後來天主教的發展鋪平了道路。

終於，「定制化」作為教會紀律的方法便發展起來了。使徒時代，紀律是一種集體責任，強調教會成員在日常生活中的自守自持；各項步驟如對證、認罪、悔改、赦罪等，也都是個人的經歷，是教會的團契生活的一部分。直至使徒時代末，尤其是使徒領導已不復存在的情況下，這種個人的屬靈經歷便「制度化」了，也就是說，成了教會聖職人員向教會組織負責的職能。《十二使徒遺訓》表明，認罪和悔罪都被納入了教會的禮拜儀式；同時，保持教會純潔與統一的責任，也愈發成為主教一人的職權，而不再是信徒個人的事了。

教會的領導

教會的領導架構一直發展，這也許是由於缺少使徒那樣的屬靈權威。既然使徒那種無可爭議的領導權威已不復存在，教會領袖只有集中發展其餘的職位和功能。長老、監督、牧師這些名目，在早期教會經常交錯使用，以後則漸成定職、定銜。這作法首見於小亞細亞諸教會，不久也為西方教會所效法。例如，羅馬的革利免（主後88至97的羅馬主教）尤以監督等同於長老，而伊格那丟（安提阿主教，其寫作活動主要在二世紀前10年）筆下各教職的高低尊卑已迥然有別：主教是最高的教會首腦，其位至尊；長老和執事是副手，長老次之，執事尤次之。伊格那丟首創聖職三品制，遂成為後世教會遵行的模式，這被稱為君主化的主教制，到二世紀中已成定制。在這個體制之下，主教成了使徒的繼承人，獨掌主持洗禮、聖餐等聖禮的大權。

這樣一來，教會中按恩賜治理的模式漸漸終止，而代之以主教制。後使徒時代的作品所開列的聖職名單中，已不列「先知」和「教師」之職；每提及使徒，也視之為已過去的事。這些著作的作者儘管承認先知或教師的職能繼續有效，但更相信這些職能已由教會現任聖職人員承擔。二世紀初尚有革利免、伊格那丟、玻旅甲這些聲望卓著的教師，但此職已漸不存在。教導已漸失去獨立和創作性，而變成了誦讀教會中的權威著作。就在這種形勢下，人們對一部權威的新約正典的興趣，正日益濃厚起來。

新約正典的輯成

正典的形成，實際於使徒時代前期即已開始。耶穌的講論早已被尊為正典；新約使徒書信既成，傳統信經便也有了權威地位。保羅書信究竟自何時起被視若正典，已難確定，但可知這些書信老早就在教會中宣讀，也被視為有使徒的權威（參西四16；帖前五27；提前四13）。在以弗所書的早期手稿中，不見「達以弗所人」幾個字，或可說明該信原是為眾教會寫的。學者多認為在禮拜中宣讀保羅書信，可代替講道，但卻不是代替宣讀經文。彼得後書三章15-16節似說明保羅書信的正典地位已獲承認。福音書各自從成書之日起，大概就已經有了正典地位，4本福音書的輯成約在一世紀之末（據四世紀教會史家優西比烏之說）。後來之所以有輯各正典為一冊之舉，是為了反擊異端學說，例如馬吉安主義。

馬吉安在大約140年，編纂了一部所謂「權威正典」，以正其否定舊約之說。為了對應馬吉安及其他異端，第一部新約正典——穆拉多利崇拜正典——於180年問世。

教會的崇拜和聖禮也愈發趨向定制。聖餐和洗禮被認為是蒙受救恩過程中的一部分，而不是蒙恩得救後的感恩紀念。同時，兩種聖禮的禮儀也陸續發展，成為一

套完整正式的禮儀，整個崇拜聚會的儀式也如是。崇拜過程中的靈恩方式（參林前十四26），漸為按固定格式的誦讀所代替。會眾的自由祈禱，也改由主持禮拜的聖職人員宣讀禱詞。

結論

早年教會經歷了無數次的內亂，又從萬難抗衡的壓迫下走了過來。研究教會史的學者對教會的存留和增長，無不歎為奇蹟。發端於使徒時代的教會，終於變成了一壯大、不斷增長、組織嚴密的偉大運動，在羅馬帝國全境發展起來。

Grant R. Osborne

另參：「使徒行傳」；「使徒」；「諾斯底主義」；「職事／事奉」；「聖經正典」。

侍從(Attendant)

侍奉於王左右的高級官員。

另參：「職業（內侍臣）」。

叔娶寡嫂制(Levirate Marriage)

以色列人的一個習俗。若兄長死了，其弟就要娶他的寡嫂為妻，並且為其兄生養子女。

另參：「婚姻，婚姻風俗」。

受苦的僕人(Suffering Servant)

另參：「耶和華的僕人」。

所巴特(Sopater)

庇哩亞教會的人，與其他人隨同保羅，把外邦教會為貧窮的猶太基督徒所收集的款項，帶到耶路撒冷（徒二十4）。所巴特可能就是所西巴德，即保羅代他問候羅馬教會的那一位親屬（羅十六21）。

所多瑪、蛾摩拉(Sodom and Gomorrah)

在創世記十三章12節出現的其中兩個「平原的城邑」。這些城邑共有5個：所多瑪、蛾摩拉、押瑪、洗扁和比拉（十四2），全都位於西訂谷（即鹽海，十四3）。這些城中，所多瑪是創世記最常提及的，共有36次，其中有16次單單提到所多瑪。在聖經的記載裏，所多瑪是罪惡城市的最高代表；在聖經其他篇章中，亦引用她的毀滅（創十九24）來警告那些得罪神的人必受審判（申二十九23；賽一9、10；耶二十三14，四十九18；哀四6；摩四11；番二9）。所多瑪被毀滅的事件，在新約中亦有不少篇幅記載（太十15；可六11；路十12，十七29；羅九29；彼後二6；猶7；啟十一8）。

雖然創世記十三章提到亞伯拉罕的姪兒羅得決意在約但河河谷的所多瑪城，與那些「在神面前罪大惡極」的人一同居住時，已介紹了這城；然而真正有關所多瑪和蛾摩拉的事蹟，卻在第十八、十九章發生。所多瑪最令人傷痛的罪行之一，是變態的性慾，尤其是同性戀的問題（十九4、5）。羅得建議把自己兩個未出嫁的女兒交予所多瑪人隨意而行，以分散他們對兩位屬天訪客的注意，正好表明這城已敗壞至極點（第8節）。先知以西結把心驕氣傲、飽足安逸和「行可憎的事」列為所多瑪的罪行（結十六49、50）。

羅得在所多瑪定居後不久，從東方來的4個王把那地征服了。14年後，他們捲土重來，要平定當時的叛變（創十四1-5）。他們所擄去的人中，也包括了羅得；羅得後來卻蒙亞伯拉罕所救（12-16節）。所多瑪和蛾摩拉的罪惡極大，以致神決定把他們毀滅。亞伯拉罕為他們求情，若在他們中間有10個義人，城便可保存（十八20-33）。兩個屬天的訪客離開亞伯拉罕到所多瑪去時，發現羅得坐在城門口（十九1），他們把神的計劃向他言明後，勸他和妻子並兩個女兒一同逃離那城。跟著，神從天上把硫磺與火降在所多瑪和蛾摩拉（24、25節）。次日早晨，亞伯拉罕看見煙從被毀滅的城上騰，好像燒窯一般（第28節）。

這事件引發了幾個問題。首先，考古學的發現未能提供任何有關這些城市的資料，足以作結論。現存的地理或地勢資料均指出她們在死海的南端。一個普遍被接受而似乎合理的解釋，是日漸南移的死海已把城淹沒了。在摩押接連死海的山區中，有幾個河谷，考古學家在沿岸發現不少有人居住的證據，其中最晚的是約於主前2100年結束的早青銅時代四期遺跡。在河谷流入下面沼澤地帶的交點，可能曾出現城鎮。

另一個問題是與城的被毀有關的。事件的某些方面暗示那裏可能曾發生地震，引致該區所存的石油天然氣流出及燃燒。然而，這只是一種臆測而已。

城遭毀滅的日期亦無法確定。有些作者把這事跟死海東岸一些地點（好像巴拜伊德拉）被棄置的時間相連。聖經把城的毀滅放在亞伯拉罕的時代，但亞伯拉罕的年代日期亦未能確定。然而，這事件的神學性意義卻十分清晰，就是不論在哪一個年代，神的審判都會臨到犯罪作惡的人。
另參：「平原的城邑」。

所多瑪的葡萄樹(Vine of Sodom)
指一種植物，它所出產的果子叫人喜愛，但不能吃；見於申命記三十二章32節。
另參：「植物（蘿西瓜）」。

所西巴德(Sosipater)
猶太基督徒，曾和保羅、提摩太、路求及耶孫一起向羅馬教會問安（羅十六21）。

所珊念以篤／調用為証的百合花(Shoshannim-eduth)
即所珊念。
另參：「調用百合花／所珊念」；「音樂和樂器（所珊念以篤）」。

所提尼(Sosthenes)
（1）哥林多會堂的領袖。他曾向作亞該亞方伯的迦流控告保羅。迦流不接納猶太人的控告，一批相信是希利尼人的暴徒，隨即捉著所提尼，並揍打他（徒十八17）。
（2）基督徒弟兄，也是保羅的同伴，哥林多的信徒均認識他；保羅在哥林多前書一章1節中曾提及他。
我們不能肯定以上兩位所提尼是否同屬一人。

所羅巴伯(Zerubbabel)

在巴比倫出生的猶太人。他在主前538年歸回巴勒斯坦，在波斯宗主權底下作耶路撒冷的省長。他的名字大概是指「巴比倫的種子（後代）」，是指在巴比倫出生的人。

所羅巴伯親生父親實際的身分，仍未確定。所有經文中，只有一處提到撒拉鐵是他的父親（拉三2、8，五2；尼十二1；該一1、12、14，二2、23；太一12、13；路三27）。這樣，所羅巴伯便是大衛家族的王約雅斤的孫子。但是，歷代志上三章19節指出撒拉鐵的兄弟毘大雅，才是所羅巴伯的父親。

解經家提出兩個解釋。很多學者認為撒拉鐵早在所羅巴伯出生前已經去世，他的兄弟毘大雅應是娶撒拉鐵的遺孀而成為所羅巴伯的父親。所以，根據娶兄遺孀的律法（申二十五5-10），所羅巴伯應保留撒拉鐵的名字，而非毘大雅的名字。這個解釋由於缺乏經文的支持而顯得較弱；同樣，歷代志的作者若是渴望「更正」有關所羅巴伯父母名字的錯誤，斷不會忘記指出這項重要的資料。

較簡單的解釋，可從七十士譯本歷代志上三章19節找到。經文列出撒拉鐵為所羅巴伯的父親。這樣，歷代志上那唯一相關的經文可與上述列出的經文互相協調。根據這兩個解釋，不論撒拉鐵還是毘大雅才是所羅巴伯的親生父親，所羅巴伯顯然是屬於大衛家族的，在以色列百姓看來，是一位能領導他們得回權力的權威人物。

隨著主前538年古列王頒佈法令以後，猶太人獲准重歸巴勒斯坦，並重新領回故土。所羅巴伯獲委任為省長，大約在主前529至520的10年以內，他開始重建耶路撒冷聖殿的工作。但是，由於出現了一些令人喪氣的事件，以致到了主前520年，工作也只是完成了很少部分。

哈該和撒迦利亞的著作，反映很多有關所羅巴伯在以色列團體中的地位。這兩位先知明顯地視約書亞和所羅巴伯為神所揀選作這工的人。這樣，他們就在很多的談論中，公開聲明對他們的支持（例：該二21-23；亞三8，四6、7，六12）。雖然很多學者過分強調哈該和撒迦利亞催促所羅巴伯實現以他自己——大衛的後裔——為王的猶大獨立新紀元的夢想，但無可否認，先知對約書亞和所羅巴伯的工作所存著的看法，含有很強烈的彌賽亞成分。

最能清楚顯明這一點的，就是撒迦利亞的異象（亞四11-14）。在異象中，燈臺左右的兩棵橄欖樹，被看為站在「普天下主的旁邊」的兩位受膏者（第14節）。經文清楚顯示，所指的就是約書亞（三1-9點名提及）和所羅巴伯（四6-10點名提及）。由於所羅巴伯與重建聖殿有關，他在猶太人的傳統中，享有很高的榮譽。在《傳

道經》四十九章11節中，他被列為猶太英雄中最受推崇的其中一人。在《以斯拉一書》三章1節至五章6節中，所羅巴伯參與了一場公開的比賽，目的是要評定誰是國中最聰明的人。他當然勝出，正如但以理一樣（但一1-21）。根據這個傳說，由於所羅巴伯顯示了他的智慧，以致影響大利烏在經濟上支持重建聖殿的工程。雖然這次經記載的事件與聖經以斯拉記六章中的記載，有所衝突，然而，在《以斯拉一書》所記載的故事，顯示了後來猶太教如何尊重所羅巴伯。

所羅門(Solomon)

以色列的第三任君王，他是大衛和拔示巴的次子，作王約40年（主前970-930）。他另一個名字叫「耶底底亞」，意即「耶和華所愛的」（撒下十二25）。

登基作王

暗嫩和押沙龍不能再競逐王位後，剩下的人選只有所羅門和亞多尼雅。雖然王位早已許與所羅門（代上二十二9、10），但大衛年老時，亞多尼雅仍跟所羅門相爭，意圖成為君王。在軍隊的元帥約押和祭司亞比亞他的襄助下，他設筵欲宣告自立為王。所羅門、先知拿單和勇士中的比拿雅都沒有被邀請。拿單把這個陰謀告訴拔示巴，她就去求問大衛。於是，大衛吩咐宣告立所羅門為以色列王；在號角的響聲中，由撒督把他膏立，他的臣民亦高呼：「願所羅門王萬歲」。亞多尼雅知道自己的行動失敗後，便答應效忠新王，並求王饒恕。

所羅門很快採取行動，以堅固自己的政治勢力（王上一，二）。當亞多尼雅要求迎娶在大衛年老時陪伴他的亞比煞（一1-4），所羅門拒絕了他，並且因他意圖染指王位而命人把他殺了（二22-25）。此外，由於亞比亞他曾附從亞多尼雅，他被革除了祭司的職位而遣回亞拿突去。約押逃到祭壇那裏，抓著壇的角不肯放。王便命比拿雅把約押殺死，並且委任他為軍隊的元帥。另一個對手——掃羅家的示每——亦被處決。

聖經記載所羅門登位後立刻作的，是前往基遍的邱壇去，獻上1,000祭牲作燔祭。那天晚上，神在夢中向王顯現，問他有何心願。所羅門求有智慧可以為以色列民作判斷，這要求使神甚為喜悅（王上三）。以色列王的心願達成，又蒙神賜予長壽、財富和名譽。往後的日子，以色列人因神給所羅門的智慧而大大尊崇他。

所羅門的成就

政治體制

大衛的努力帶來十二支派的團結，但所羅門建立的是一個有系統的政體，有很多

官員輔助他（王上四）。整個國家被劃分為12個主要區域，每區每年負責供應皇室1個月的需用。這個制度是公平的，使稅務的重擔能夠由全國分擔。

建築

所羅門最早嘗試建築的，包括了聖殿。大衛一心想興建聖殿，但這任務卻要留待未曾經歷戰爭的所羅門去完成。推羅王希蘭為聖殿提供利巴嫩山的香柏木（王上五1-12），取回相當數量的食物作酬。為了提供這些建築計劃所需的人力，迦南人成為奴隸（王上九20、21）。同樣，以色列人亦要分成10,000人一組，須每3個月輪流服役（王上五13-18；代下二17、18）。單是為興建聖殿而動用的工人，就有80,000個鑿石頭的、70,000個扛抬的和3,600個督工。

聖殿的工程歷時7年，按現代的標準看來，只可算是一座小型建築物：長90呎，寬30呎，高45呎。不過，牆和傢具都貼上金子，使殿極之豪華。

所羅門王在位第11年，舉行了盛大的聖殿奉獻禮（王上六38）。神的榮耀充滿了聖殿，所羅門便獻上他的獻殿禱告（八23-53），顯出他對神極之崇敬。其後，他又獻上22,000頭牛和120,000頭羊，並其他的祭（62-66節）。人民都因大衛有這樣偉大的繼承人而大大歡喜。

所羅門亦建造其他建築物：利巴嫩林宮、有柱子的廊子、設寶座的廊子，和法老女兒的宮室（王上七2-8）。他用了13年時間來為自己建造宏偉的宮室，以安置他眾多的妻子、妃嬪和僕人。他又建造一座大堡壘——米羅（九24），以保護聖殿，並且修築了許多積貨和設防的城。

對外貿易

所羅門王跟推羅王希蘭達成協議，每年付出125,000斗麥子和115,000加侖橄欖油（王上五11），作為推羅供應香柏木、石匠和其他建築材料的酬勞。此外，希蘭又取得加利利的20座城作為報酬。所羅門沒有遵守禁止買賣馬匹的吩咐（申十七16），向埃及人購入了馬匹和戰車，又把其中一些轉售給赫人和亞蘭人賺取利潤（王上十28、29）。

再者，所羅門又進行海上貿易。在以旬迦別的船塢建造的船，在紅海和印度洋上航行。每隔3年，航海的人會把金子、象牙和孔雀帶回來；商人又從俄斐帶來420他連得的金子，可算是一筆頗大的財富。

所羅門的智慧

所羅門曾作箴言3,000句和詩歌1,005首（王上四32）；是箴言書的主要作者（箴二十五1）。出於其手筆的還有傳道書、雅歌，以及詩篇七十二和一二七篇。他的訃告提到他的文學成就都收錄在所羅門記裏（王上十一41）。

示巴女王曾前來見識所羅門的聲望和智慧是否名副其實。她參觀過他在耶路撒冷的一切，並聽聞他的智慧後，她最後的反應是稱頌耶和華——以色列的神，因祂興起這樣一個有智慧的人坐在寶座上（王上十）。

所羅門的失敗

所羅門在作王期間，曾作出許多錯誤的判斷，其中一個就是對民苛徵重稅。他最大的過失是增添了許多后妃，且隨從她們的宗教信仰，敬拜外邦的偶像（王上十一1-8）。耶和華厭惡所羅門，便容許以色列四面受敵。雖然神沒有從所羅門手中奪回國位，他的兒子卻要面對國家的分裂。聖經沒有記載所羅門的悔改，但傳道書的內容極有可能反映他省悟到自己的過錯。

Louis Goldberg

另參：「以色列史」；「舊約年代學」；「王，王權」；「雅歌」；「傳道書」；「箴言」；「智慧，智慧文學」。

所羅門的水池(Solomon, Pools of)

傳統接受這是由所羅門建造的幾個舊水池。所羅門確曾為了灌溉他的葡萄園、花園和果木而挖造水池（傳二4-6），但地點難於確定。

所謂「所羅門的水池」，是位於耶路撒冷以南約10哩，即伯利恆稍南的以倘谷。那裏有3個高度不同、近乎長方形的水塘。它們大小不一，最高的一個最小，最低的一個則最大。較低的一個長582呎，寬148至207呎，深50呎。那最小的池子也是最淺的，只有15呎深。3個水池的總容量合共約40,000,000加侖。

這些池子部分是在磐石上挖掘，部分是以人工砌石而成；它們彼此以水道相連，最大的池子較低的末端部分則作堤壩用。水源來自雨水和泉水。

一條屬羅馬時代，稱為「下水溝」的引水道，巧妙地把水從這些池子引到耶路撒冷聖殿區域下面的巴爾凱壁（或稱為「大海」）的蓄水池那裏去。

另參：「水溝」。

所羅門的廊子(Solomon's Porch)

希律所建之聖殿中，外院的一部分（約十23；徒三11，五12）。

另參：「會幕，聖殿」。

舍伊拉(Sheerah)
以法蓮的女兒或孫女。她的後代建築上、下伯和崙，還有以她命名的烏羨舍伊拉（代上七24）。

舍伯那(Shebna, Shebnah)
主前八世紀猶太王國的官員。舍伯那是亞蘭文，解作「請回來（啊主）」，與意為「年少的」閃語字根有關。
因著舍伯那的亞蘭名字，使人認為他是在外邦出生。然而，在多個當代的耶路撒冷銘文上發現這名字（例如在拉吉），可見這看法並不合理。
聖經有兩段經文提到舍伯那的名字：以賽亞書二十二章15-25節及列王紀下十八章17至十九章7節。兩個似乎不同的人卻有相同的名字，並於同一時間內在猶大政府擔任高位，因而使大部分學者認為以賽亞書和列王紀下的兩段經文均是指同一人。對此要注意的是，這個名字本身是相當普通的，且在每一段經文中提到舍伯那的職位均是不同的。
相對於舍伯那的身分，意義更重大的，是在以賽亞書二十二章的聖言，尚未能確實其日期。原文第15節，舍伯那附有ha-soken官職，這個希伯來字不容易翻譯，卻可能反映了它是亞述政治架構中一個人所共知的官階。在亞述國，其職責是掌管財政，然而舍伯那也稱為「（王的）家宰」（第15節）。這第二個職銜擁有更大的權力，也可能意味著舍伯那的權位僅次於君王。
由於他的妄自尊大，在高處為自己掘鑿墳墓，加上他自恃甚重，故受到先知以賽亞公開指摘。事實上，先知甚至預言舍伯那將會被擄，並死在異邦（賽二十二18）。然而，緊隨著這預言的經文，只提到舍伯那遭降職，並由以利亞敬承接其位。對於以賽亞書中兩個顯然相反的敘述，並沒有提供甚麼簡單的解釋。
相反，在列王紀下十八章17節至十九章7節記述的事件（參賽三十七的平行記載），可清楚顯示是主前701年和西拿基立的入侵之時。假若在這段記載提到的舍伯那，就是上述經文中以賽亞公開指摘的那一位，則似乎先知責備他之時，很可能較主前701年為早。
主前701年，亞述王西拿基立實際上已奪取了猶大的所有城市，且顯然決心要奪取耶路撒冷。猶大王希西家差派了3個臣僕：約亞、以利亞敬和舍伯那，與入侵的亞述人談判。此時，以利亞敬被稱為「（王的）家宰」（王下十八18），舍伯那則擔任書記的要職，卻沒有「（王的）家宰」那般位高權重。

如此，假若在以賽亞書二十二章中的舍伯那，與列王紀下十八至十九章所說的是同一人，那麼先知預言中有關降職的話應在主前701年之前發生。至於舍伯那的死，聖經並沒有記載。
正如舍伯那及其他臣僕所想的，以賽亞對於主前701年發生的那種威脅，是以他特有的方式作為回應（參賽三十七33-35）。究竟先知有沒有特別提到舍伯那的名字，就不得而知。但先知除了在以賽亞書二十二章刻畫舍伯那的驕傲自大外，加上他積極投身於這個親埃及之國的事務，以致很容易對信仰的衝突置之不理，難怪他遭以賽亞批評。

舍客勒(Shekel)
重量單位，後來用作錢幣。
另參：「錢幣」；「度量衡（舍客勒）」。

舍建拿(Shekinah)
一個希伯來字的譯音，意思是「住在中間的一位」或「居住裏面的」。他爾根和拉比文獻中使用這字，且納入基督教的神學中，描述超驗的神靈存在於宇宙萬物之間。雖然這個字本身在新舊約中並沒有真正出現過，但明顯是根據舊約經文，說神是在百姓之中，或是某一特定的地方（創九27；出二十五8，二十九45、46；民五3；王上六13；詩六十八16、18，七十四2；賽八18；結四十三7-9；珥三17、21；亞二10、11）；神既住在天上，亦住在地上。狹義來說，該用語是作「住在中間的榮耀」，就是在西乃地居於以色列民之中（出十九16-18）、曠野中（出四十34-38），和聖殿中（王上六13，八10-13；代下六1、2）所見到的火柱和雲彩。在拉比的文獻中，這詞的含義廣泛得多，不單限於以上聖經所載的現象。在他爾根中，「住在中間」、「神的榮耀」，和「神的話語」都可交替使用。無論神以甚麼方式臨在，「住在中間」一詞都適用；它可用作神的名稱，或作為提到神的面或手時的一種婉轉的說法。只有在後期拉比的文獻中，舍建拿才成為神所創造和分別出來的實體，作為人與神之間的居間所在。
新約雖然亦沒有使用「住在中間」一詞，卻經常暗示這概念。並且，在新約中提到神的臨在，經常與光和榮耀連在一起（路二9，九29；徒九3-6，二十二6-11，二十六12-16；彼後一16-18）。約翰福音強調榮耀和居住兩者的概念。既道成了肉身，

就居住在那些看到祂榮光的人中間（約一14）。神的靈仍然在祂身上（約一32），並永遠與跟從祂的人同在（約十四16）。祂住在那些常在主裏面的人（約十五4-10）。至於活在基督裏和祂居住在祂的子民中同樣的信息，也多次在約翰的書信中出現（約壹二6、14、24、27、28，三6、14、15、24；約貳9）。

保羅也視基督為神的臨在。神一切的豐盛都有形有體的居住在基督裏面（西一19，二9）。基督居住在教會裏，使聖徒作為神的子民（西一15-23）。保羅的信息就是「基督榮耀的福音，因著神吩咐光照出來，叫我們得知神榮耀的光顯在耶穌基督的面上」（林後四4-6）。最後，希伯來書的作者視基督為「神榮耀所發的光輝，是神本體的真像」（來一3）。

另參：「榮耀」；「神的顯現」；「火柱和雲柱」。

拾弗但(Shiphtan)

基母利的父親，以法蓮支派的領袖，協助約書亞將約但河西以色列的十支派分業為地（民三十四24）。

拾取遺穗(Glean, Gleaning)

一種習俗，讓窮人跟隨割禾者，在田裏收集漏割的穀物（參利十九9、10，二十三22；申二十四21；得二2-23）。葡萄園和穀田都是窮人可以拾取剩餘果麥的地方（利十九10；申二十四20、21）。但收割橄欖卻不得重複第二次〔參士八2；賽十七6，二十四13；耶六9，四十九9（象徵式）；彌七1〕。「拾取遺穗」也用來形容戰中逃亡者遭殺的情景（士二十45）。

施弗拉(Shiphrah)

希伯來的兩個收生婆之一，曾拒物絕按法老的命令殺害以色列人所生的男孩（出一15）。

施沙(Shilshah)

瑣法的兒子，亞設支派的族長（代上七37）。

施亞雅述(Shear-jashub)
以賽亞的兒子，名字的意思是「餘民將會歸回」，象徵雖然以色列和猶大將遭拆毀，但剩餘之民會蒙拯救，其後要歸回（賽七3）。

施洗約翰(John the Baptist)
彌賽亞的先鋒，預備人心，迎接耶穌基督的來臨。他宣告罪必須獲得赦免，並替人施洗，以洗禮代表悔改。他也在約但河替耶穌施洗，並替耶穌作見證，說祂是神差來的彌賽亞。他為此被捕下獄，並且在主後29年左右被希律王所殺。當時，耶穌已經開始出來傳道。
童年時代
只有路加福音記載施洗約翰的出生及童年時代。書中記述約翰生於山城猶大（路一39），祖宗都是祭司，父親撒迦利亞也是亞比雅班的祭司（一5），母親以利沙伯則是亞倫的後裔（一5）。他的雙親在神面前皆是個義人，而且留心遵行神的誡命（一6）。約翰的出生，在某種程度上，跟耶穌的出生相似，都是異於常人的。先是天使長迦百列在殿裏向撒迦利亞宣告，他年老不育的妻子以利沙伯的祈禱已蒙應允，將要為他生一個兒子（一8-13）。天使又告訴撒迦利亞，他兒子的名字叫約翰，要作主的先鋒（一13-17）。約翰未出母胎，已經分別為聖，令我們想起舊約先知耶利米的蒙召（耶一5）。
約翰和耶穌兩家也有著密切的關係。耶穌的母親馬利亞是以利沙伯的「親戚」，可能是姨母，也可能是表姊，但也有可能只是同族的姊妹。
約翰的童年也和耶穌一樣，在福音書中沒有清楚記載，只是說：「那孩子漸漸長大，心靈強健，住在曠野，直到他顯明在以色列人面前的日子。」（路一80）有些學者認為約翰自小即為昆蘭地的愛色尼人所收養（是當時之習俗），在約但河與死海旁邊之曠野長大。從死海古卷所見的昆蘭教派，教義上的確與施洗約翰後來所傳的道有點相似，皆著重刻苦、樸素，而且遠離耶路撒冷生活。兩者皆施行洗禮，以此代表入教和悔改；並關心世界的末日，等待歷史終結時神的作為。然而，兩者也有著不少明顯的差異。
外貌和身分
馬可福音一開始就如此描述施洗約翰：「（他）在曠野施洗，傳悔改的洗禮，使罪得赦。」（可一4）這裏所說的曠野，是猶大地的曠野，有著濃厚的舊約背景。神曾在這曠野中，向摩西顯現（出三），頒佈律法，與以色列立約（出十九）。

它也是大衛及以利亞逃難時棲身之所（撒上二十三至二十六；詩六十三；王上十九）。因此，舊約的猶太人一直認為神將來會在此地施行釋放和拯救（何二14、15；結四十七1-12；尤其賽四十3-5）。

施洗約翰的裝扮古怪：「穿駱駝毛的衣服，腰束皮帶」（可一6），可能使人想起先知以利亞（王下一8），或者其他的先知（亞十三4）。他的食物是「蝗蟲和野蜜」（可一6）。從利未記的律法看來，他的食物是潔淨的（昆蘭派的人也以此為食物），過的是沙漠中的生活；這都是約翰及其追隨者刻苦的生活表現（太九14，十一18）。約翰認為自己的身分是甚麼呢？有人問他是否彌賽亞、以利亞或其他的先知，他只是說：「我就是那在曠野有人聲喊著說：『修直主的道路』。」（約一23）要明白這個問題的背景，先要回到舊約的末期。那時一般相信先知的預言已經停止（亞十三2-6）；但另一方面，大家又相信在彌賽亞國度來臨前，先知又會出現（珥二28、29；瑪三1-4）。有人期望這最後的一位先知像摩西一樣（申十八15），也有人期望他像以利亞的再來，正如瑪拉基書四章5-6節所說的一樣。然而，施洗約翰沒有明說他就是人們所期望的那一位（約一20-23），但從他的衣著、生活和所傳的信息，人們都可清楚地確認他即為那位末代的先知（太十四5；可十一32）。耶穌也看他為那「像以利亞」的最後的先知（太十一7-15）。正如瑪拉基所預言的，是主的先驅，預備主的來臨（瑪三1-4，四5、6）。

約翰的宣告

約翰的宣告有3個重點：（1）警告：那要來者的審判已經臨近；（2）呼召：天國將要降臨，人們必須悔改；（3）要求：以具體的道德詞彙呼召人悔改。許多猶太人以信心期望最後的審判來臨，認為到那時候，猶太人必蒙福，外邦的壓迫者都必滅亡。然而，約翰警告他們，依靠猶太祖先，不能保證他們免受將來的審判（路三8）；真正的悔改始能免去滅亡（太三2）。約翰期望那將要來者施行審判，祂會用「聖靈和火」給百姓施洗（路三16）。火在舊約預表末日時的毀滅（瑪四1）及煉淨（瑪三1-4）；聖靈在末日之澆灌，則表示賜福（賽三十二15；結三十九29；珥二28）及潔淨（賽四2-4）。因此，約翰預期的審判有兩重意義：不悔改者將要滅亡；悔改行義者則要得福（太三12）。

由此觀之，約翰大聲呼喚來聽道的人悔改（太三2），要真正的「轉回」，順服歸向真神，罪便獲得赦免，個人與神在關係上的轉變，將要在每天的生活中彰顯出來：例如，作稅吏和士兵的，必須以公平待人（路三12-14），對貧窮者須行憐憫（路三10、11）。

約翰的洗禮

福音書記載約翰在好幾個地方為那些因罪悔改的人施洗：約但河（可一5）、約但河外的伯大尼（約一28），及靠近撒冷的哀嫩（約三23）。約翰根據將來的審判和將要來的那一位之顯現，呼召人悔改，他的施洗是不可或缺的。悔改者的洗禮象徵渴望罪得赦免，並且放棄以往的生活，渴望能在那將要來的彌賽亞國度中有分。

約翰為人施洗，是基於甚麼背景？我們從舊約中認識到一些禮儀上的潔淨或洗濯（利十四，十五；民十九）。這些洗濯跟約翰的洗禮不同，它們本質上是需要重複地做的，而且主要是禮儀方面，而不是道德方面的潔淨。然而，眾先知卻勸人用水來作出道德上的潔淨（賽一10-18；耶四14）。他們更期待神在審判日之前的末時施行潔淨（結三十六25；亞十三1；參賽四十四3），這假設由約翰負責的末世性行動，已在他施行的洗禮中應驗了。

另一種在約翰施洗之前已存在的儀式，是歸信猶太教的洗禮，而與割禮和獻祭並行，是外邦人悔改歸入猶太教必經的禮儀。入教的洗禮跟約翰的洗禮均強調在道德上脫離以往的生活，而且是一次過的，兩者皆需要浸在水中。一些顯著的分別是，約翰的洗禮乃為猶太人，而非外邦的歸信者而設，並且顯然具有末世性，即為預備迎接一個新時代。除非約翰鑑於彌賽亞時代即將到臨，故意把所有猶太人看作「異教徒」，需要接受悔改的洗禮（參太三7-10），否則歸信之洗禮似乎並非約翰施洗的主要背景。

從死海古卷中，我們得知昆蘭社群這末世團體，在入會儀式中包括了悔改的洗禮。若假設約翰熟悉這社群，則他所倡導的洗禮，可能在某程度上是從昆蘭社群的洗禮演變出來的。然而，約翰卻在他的傳道工作中改變了洗禮的意義，因為他的洗禮是為整個民族而設的，並且是一次過的，還有更強的末世意味。

約翰的洗禮若是這樣清楚地與赦罪相關，我們自然會問，耶穌作為神的兒子，為何要接受約翰的洗呢？約翰自己也向耶穌提出同樣的問題（太三14），耶穌的回答是：「你暫且許我，因為我們理當這樣盡諸般的義。」（太三15）首先，耶穌的洗禮顯然代表祂順服神的旨意。其次，耶穌接受約翰的施洗，是清楚地確認約翰的工作和信息。約翰傳講天國及彌賽亞即將降臨，因此人要悔改之信息，透過耶穌的受洗得著確據。第三，藉著受洗，耶穌指摘那些自義的人不肯悔改，並支持那些改過遷善、等候天國的稅吏和罪人（路七29、30）。第四，耶穌前來接受洗禮，並非因為祂需要赦罪，而是作為彌賽亞，祂要在神面前作眾民的代表。祂的受洗因而表明祂與眾民一致，需要拯救；縱使祂在十字架上，也是代替他們受審。最後，從天上來的聲音（可一11）及聖靈的降下（路三21、22），表示透過

約翰的洗禮，耶穌要開展祂的事工。

約翰眼中的耶穌

約翰的傳道工作中一直指向「能力比我更大，我就是彎腰給他解鞋帶也是不配的」一位（可一7）。約翰的自我認識顯然是套用以賽亞書四十章3節，即他要為神藉著彌賽亞所作的事作好準備（路三4-6）。好奇的群眾問約翰是不是彌賽亞時，他堅決地否認了；根據福音書的記載，他看自己是在那位將要來者之下（可一7、8；約一26-28，三28-31）。耶穌前來受洗的時候，似乎是約翰首次證明他所期待的就是耶穌（約一38）。他施洗之前已認耶穌為彌賽亞（太三14）；在聖靈如鴿子降下，及天上有聲音說話，引述舊約彌賽亞詩篇（可一11上，引自詩二7），和以賽亞書受苦僕人之歌（可一11下，引自賽四十二1）時，這確認也得以證實。在約翰福音中，施洗約翰進一步揭示耶穌是「神的羔羊」（約一29、36）——預期祂在十字架上犧牲，及「神的兒子」（約一34，可能等同於彌賽亞；詩二7；參可一11）。約翰既然對耶穌有那麼強烈的認信，我們初時很難理解他在獄中為何又對祂懷疑起來（「那將要來的是你嗎？還是我們等候別人呢？」太十一2-8）。有些人主張約翰只是為了門徒的緣故而發問，或那問題反映了約翰因被監禁而意氣消沈起來。然而，較有可能的解釋是，那問題顯示他對預期彌賽亞要作的事產生了困惑。約翰曾向人傳講那將要來的一位會用火來施洗，並審判那些行惡的人（路三16）。也許他很難理解耶穌為何強調赦罪和接納罪人（太九9-13），並醫治病者（太八，九）。約翰的門徒把他的問題帶到耶穌面前，問祂是不是彌賽亞時，耶穌在回答中引述了以賽亞書三十五章5-6節（參賽六十一1）。這段經文宣告醫治的工作，並宣佈拯救貧窮人是彌賽亞的責任，縱使這並非約翰或無數猶太人所期望的。

耶穌眼中的約翰

耶穌受約翰的洗，暗示祂十分尊重約翰。在不同的環境下，祂也清楚道出這一點：約翰「遵著義路到你們這裏來」（太二十一32），「他為真理作過見證……是點著的明燈」（約五33-35），並施行神所任命的洗禮（路二十1-8）。然而，約翰獨特之處在於他是站在兩個時代的轉捩點。他是舊時代——律法和先知時代——最後的一位先知（路十六16），適逢彌賽亞時代（神的國度）降臨之前。約翰是最後一位先知，也是最大的先知，像以利亞，負責為神的審判作好預備（太十一13-15；路一17）。然而，由於約翰是屬於律法和先知的時代，所以他比天國裏「最小的」——即那些屬於耶穌所彰顯之國度裏的人——還要微小（太十一11）。

被捕、入獄和殉道

若要瞭解約翰為何遭希律安提帕逮捕和斬首，便需留意約翰的衣著和信息，如何

引起人對彌賽亞的渴望（路三15-18）。希律和其他世俗的統治者，顯然對任何以彌賽亞君王即將降臨的預言來煽動群眾的人，都存疑心。在約翰之前，曾出現一些彌賽亞運動，結果演變成抵抗羅馬希律治權的暴動。此外，希律安提帕也因他與兄弟腓力的前妻希羅底結合，受到嚴厲的批評。他與亞哩達二世之女的婚姻，使希律家族與比利亞的拿巴提尼王國組成政治上的聯盟。他與希羅底這段新的關係被視為政治聯盟的瓦解，並引致兩個家族發生衝突。因此，希律可能視約翰對這段婚姻的譴責（太十四3-12）為抵擋其權威的顛覆行動。猶太史家約瑟夫指出，希律逮捕約翰，確實由於他懼怕約翰對群眾所產生的影響。根據約瑟夫的記載，約翰是被囚於死海東面的馬基盧城堡。他沒有立即被殺，是因為希律個人對這位義人的畏懼（可六20），並害怕群眾的反應（太十四5）。對於福音書記載約翰之死，是由於希羅底對他懷恨在心（可六17），因此設計藉著女兒獻舞而使約翰被斬首（可六21-29），約瑟夫保持緘默。約翰約於主後29或30年，在希羅底的要求下遭斬首。

約翰的門徒

約翰生前顯然有一群門徒跟隨他（約一35），但若認為他意圖展開一項持續的運動，則與他宣告審判日將臨的信息背道而馳。他的門徒明顯是一小群由他施洗，並等候彌賽亞降臨的人。其中有些人在約翰證明耶穌是將要來的那位之後，便轉而跟從耶穌（約一37）。然而，其餘的顯然仍與約翰同行，在約翰下監後，向他報告耶穌所作的事（路七18-23），並在他死後把他埋葬（可六29）。對於在約翰身邊的門徒所作的事，我們所知不多。然而，我們知道禁食是這群人特有的習慣，這習慣也使他們看來像法利賽人（太九14）。他們的禁食無疑是仿效約翰（路七33）。在後期的猶太教中，禱告與禁食通常是一起進行的。約翰的門徒亦以他們的老師所教導的禱告而知名（路十一1）。耶穌的門徒有見及此，也要求主教導他們禱告，耶穌遂把主禱文教導他們（路十一2-4）。

約翰死後，似乎有些門徒來跟隨了耶穌（參路七29、30）。然而，並非約翰的所有門徒都這樣做，保羅約於25年後，在以弗所仍遇見約翰的門徒，便證實了這一點（徒十八24至十九7）。這些在以弗所的約翰門徒聽見保羅為耶穌所作的見證後，便奉耶穌的名受洗和接受聖靈（徒十九4-7）。從後期的文獻可見，在新約時代以後好幾個世紀，有不同的群體仍繼續尊崇約翰，甚至視他為彌賽亞。

David C. Carlson

施恩座(Mercy Seat)

置於約櫃上的一塊精金厚板，兩旁安有兩個基路伯中文聖經一般稱之為施恩座（參出二十五17-22）。「施恩座」這詞的希伯來原文的最佳譯法為「贖罪的」，意思是藉著獻上的禮物除去憤怒，這個意義在一年一度贖罪日的禮儀中表示出來；那時祭司要把血彈在施恩座上，為以色列人贖罪（利十六）。由於這櫃蓋及連帶有關的禮儀是那麼重要，歷代志上二十八章11節稱置放約櫃的至聖所為「施恩所」。「施恩座」一詞是參照馬丁路德的德文譯法，事實上，要把這詞的希伯來原文譯得適切（呂振中中文譯本譯作「除罪蓋」，思高譯本譯作「贖罪蓋」），並不容易。

施恩座長二肘半，寬一肘半。兩旁的基路伯也是以精金製成，他們面對著面，在約櫃之上高張翅膀。約櫃上的空間是耶和華的座位，在那裏，祂與祂的子民相會，也在那裏把所要吩咐的傳給摩西（出二十五22；參利十六2）。由於約櫃上的空間代表了耶和華的同在，聖經就形容祂是坐在基路伯之上（撒上四4；撒下六2）。約櫃本身存放著刻上十誡的石版，十誡是以色列人對神，他們的王，所應守的盟約之總綱。當以色列民在守約上有所虧欠，犯罪得罪神和違犯了祂誡命的時候，祭牲的血就會灑在施恩座上，為他們贖罪，使他們與神和好。

這贖罪座或施恩座在新約則指向耶穌，保羅稱祂為「挽回祭」（羅三25），憑著祂的血，所有犯了罪，虧缺了神的榮耀的人都得稱為義。羅馬書三章25節譯為「挽回祭」的希臘詞，與希伯來書九章5節的「施恩座」同一個字，也就是七十士希臘文舊約譯本，用以翻譯舊約「施恩座」這希伯來字的希臘名詞。

另參：「挽回祭」；「約櫃」；「會幕，聖殿」。

施基崙(Shikkeron)

靠近地中海的城鎮，是猶大支派所得為業之地的北方邊境，聖經所載位列於以革倫及巴拉山之間（書十五11）。它的位置不詳，可能就是富勒廢丘。

施捨(Alms)

以財物救濟人謂施捨。新舊兩約均有施捨窮人的教導。從聖經時代早期至今，施捨的含義和實踐已經歷了不少的變化。

舊約時代

「施捨」一詞的希伯來文原義是「公義」，七十士譯本（希伯來文聖經的希臘譯本）的希臘文譯詞，轉成漢語則是「施捨」。希伯來文原義既非施捨，看來舊約並無確指施捨的事。然而，希伯來人向受教要濟困扶危。摩西律法即含有許多對窮人要行仁施義的誡條。較重要的如申命記十五章7-11節，指出地上的貧困為永不可免的現象，所以要求以色列人務以濟貧扶困為己任。因此，農田果園每7年需休閑1年，可供窮困失意的弟兄任意採摘以解一時之危（書二十三10、11）；每3年以收穫之1/10捐贈利未人（利未支派並無產業）、羈旅者和孤兒寡婦（申十四28、29）；遺落和沒有割盡的莊稼留給窮苦人和流浪者拾荒（利十九9，二十三22）；葡萄園、橄欖園中的落果遺串也留作此用（利十九10；申二十四20、21）；守住棚節的也有與貧者分享食物的義務（申十六11-14）。

舊約眾先知繼續對以色列人曉以濟困扶危的重任。最強烈的信息可見於以賽亞書（賽一23，三15，十1、2，十一4、5，五十八5-10）和阿摩司書（摩二6-8，四1，五11，八4）。詩篇和智慧書（約伯記、箴言、傳道書）對窮人的苦境均有專述，鼓勵困苦者奮勉立志，並呼籲其他人共分貧者之憂，為他們改善處境（伯二十19，二十二6，二十四2-4、9，二十九12-16，三十一13-32，三十四28；詩十四4，三十七14、21；箴十四21、31，十七5，十九17，二十二16，二十九7，三十14；傳五8）。這呼籲是出自一種信念，即相信全人類皆為一位神所造，神也教導以色列民以慈憐待人；這慈憐之心更進升為一種公平之念。

兩約之間時期

在兩約之間時代，施捨的意義有了更進一步的發展，由以慈愛待人的一般要求（參利十九18）發展成相信施捨是積善贖己的個人表現，因此有「施捨贖罪」（《傳道經》三30）和「施捨免死」（《多比傳》四10）之說。至此，施捨在猶太人的觀念中已經升格，與祈禱、禁食一樣被視為虔敬的重要表現（《猶滴傳》十二8、9）。

新約時代

禱告、禁食、施捨的意義至新約時代沿革如舊；但耶穌批評當代許多人行不由衷（太六2-16；參徒三2，九36，十2、4、31，二十四17），譴責那些專在大庭廣眾之前行施捨以沽名釣譽的人，說他們已得到人的回報，但僅此而已；那些在暗中行善不求虛名的人則必蒙神的祝福。

新約有不少章節記載早期教會致力於施捨的事，如耶路撒冷教會集資供應窮人需用（徒二45，四32-35）；如使徒保羅在各地募捐救災不遺餘力（羅十二13，十五25-27；林前十六1-4；林後八1-9、15；加二10）；如雅各謂看顧寡婦孤兒是「清潔

沒有玷污的虔誠」（雅一27）；如使徒約翰警告說「凡有世上財物的，看見弟兄窮乏，卻塞住憐恤的心」是不配稱為基督徒的（約壹三17）。

教會時代

施捨之義行在殉道者游斯丁、居普良、安波羅修等早期教父的著作和言論中，是反覆強調的主題之一。他們鼓吹施仁愛於窮人，對自私、貪婪的人則深惡痛絕。他們號召為富者樂善好施，受施者感恩戴德。募捐濟貧的事往往擴展到教會以外的社團中去。據載，教會都專有一筆儲備金或物資，留作急難救患之需。

中世紀學院派神學家對施捨的神學意義多專有論述。阿奎那等人都認為悲天憫人之懷和樂善好施之行是有區別的。他們也分析了施捨何以是基督教徒必修之課的根本道理。

後來的神學教師和道德神學家本著這些基本觀點，對施捨的性質和範疇進行了更具體的研究，指出何者為窮、何者為富，施捨的數量以多少為宜等等，其中以利果里的兩卷巨著《道德神學》（1753-55）最為著名。羅馬教廷還就募捐濟貧的辦法專發了兩項文告：Singulari quidem（1896）及De eleemosynis colligendis（1908）。不過就目前來看，天主教會募捐施捨之事已無統一的定規。

基督教會對施捨的神學意義雖未作進一步闡述，但各宗派、各地方教會及各基督徒卻一直恪守施捨的原則。很多慈善機構，從賑災救荒到對貧困者的義務教育，都是基督教會施捨之功。現今，施捨一詞雖已不大通用，但與此有關的詞語如「慈惠事工」等常有出現。許多教會於感恩節、聖誕節及復活節期間，也為扶困濟貧設有特殊捐項或「愛心奉獻」。

施喜列(Onycha)

製造會幕所用的聖香其中一種香料（出三十34）。這香料到底是甚麼，尚不能確定。有認為施喜列是提煉自一種產於印度的蚌殼，燃燒的時候會散發一種類似麝香的香味。

另參：「動物（蝸牛）」；「植物（施喜列）」。

施提賚(Shitrai)

大衛的牧人，在沙崙負責牧放牛群（代上二十七29）。

珊示萊(Shamsherai)
耶羅罕的兒子，是便雅憫支派的一個族長（代上八26）。

珊合(Shamhuth)
歷代志上二十七章8節中伊斯拉人沙瑪的別稱。
另參：「沙瑪＃5」。

珊迦(Shamgar)
伯亞納地亞拿節兒子，在舊約中有兩段簡短的經文提到他（士三31，五6），其中除了敘述有關他的一件英勇事蹟：用趕牛的棍子打死600個非利士人，就沒有其他關於他的記載。至於這英勇事蹟的始末，聖經並沒有詳加記載。趕牛的棍子會有一根銳利的金屬尖端，可用作矛。這段經文所指的時間，顯示他所作的，是發生在非利士人定居迦南的早期。士師記五章6節將他置於基順戰爭之前（約主前1125）。假若那600個非利士人之死是因他而起，那麼他的英勇行為便可為以色列人帶來一個苟延殘喘的機會。至於他是以色列人，還是迦南人，尚未能證實。
有些人認為珊迦就是便亞拿，是從敘利亞來的船長，且是蘭塞二世的女婿；又或該事蹟所提到的趕牛棍，是一艘船的名字。然而，這兩個理論似乎都不甚可能。
另參：「士師記」。

珊瑚／紅寶石(Coral)
海洋珊瑚蟲的石灰質骨骼。地中海的紅珊瑚色澤豔麗，可用作珠寶。
另參：「動物（珊瑚）」；「礦物、金屬和寶石（珊瑚）」。

珊瑪(Shamma)
亞設支派瑣法的兒子（代上七37）。

省長(Governor)
聖經中的名稱，至少譯自10個希伯來語的字根，以及5個希臘文字根。英文版本的翻譯並不一致，而是使用不同的名銜，如「監督」、「官長」、「領袖」、「審

判官」和「代管者」來翻譯同一個希伯來字。在七十士譯本（希臘文舊約），也有相類的情形。

省長是最高級的掌權者，有權轄管居民、地區，甚或兩者都管。有時，等級和權力是因著他的官職而定；有時繼承官職乃基於貴族的世系、財富、對公共事業的貢獻等等。省長的權力一般是由君王授予的，因此，他是所管轄地區的代管者，就像約瑟（創四十二6）、基大利（耶四十5）、但以理（但二48）和所羅巴伯（該一1）。然而，希伯來文中有一指省長的詞語，也可指「絕對的統治者」（書十二2，和合本作「王」），同時也指一個權力執行者。

舊約中最常用的名稱，明顯是亞甲人的用語，意指「地區的主」。這類省長一般依靠軍隊的力量來維持他們的管治（王下十八24；耶五十一23、28；尼二7）。波斯和希臘時代的地方總督，大多是行政省長。城邑的領袖於被擄之前，時常被稱為「省長」（王上二十二26；代下三十四8；按：這兩處經文在和合本作「邑宰」）。詩篇二十二篇28節的作者用這名銜描述神是祂百姓的君王。一個守殿官給先知耶利米帶上枷，把他下在監裏，欽定本稱他為「省長」（耶二十1；和合本作「總管」）。掌管軍隊的官吏，可能指揮一隊或較多的兵團。以斯拉記二章63節和尼希米記七章65節都提到一特殊的名銜，和合本譯作「省長」。

翻譯希臘文也碰到很多問題。領導層不同的等級和功能，明顯是使用不同的字代表；最明顯的例子如「提督」（《馬加比一書》十四47；林後十一32），他是君王的代管者，而以另一個字指羅馬的地方官員。這些省長在新約中也有提及（參太十18；路二2，三1；徒二十三24；彼前二14；和合本作「巡撫」），並負責在指定的地區維持法紀和秩序。在新約時代裏，猶大屬敘利亞的省長管轄。

食物和調製方法(Food and Food Preparation)

人體維持生命所需的物質，並使之可供食用的方法。聖經時代的食物包括餅、奶類食品、水果、肉和魚。食物也作獻祭或餽贈之用。人們經常關注食物的供應，因為食物常常出現短缺；旱災頻仍（王下四38；耶十四1、4-6；該一11）；冰雹為患，毀壞穀物（該二17）；耕種又常因邦國間的戰爭受阻（王下六25）；還不時遇到蝗蟲肆虐。

在巴勒斯坦（被譽為「流奶與蜜之地」），食物的供應比近東許多地區豐富得多。不過，淺土種植的方式十分倚賴穩定的雨量。埃及的穀物因為有尼羅河作為可靠的水源，所以受天氣變化的影響也大為減少。

食物短缺被認為是從神而來的懲罰或警告（哀四9、11；摩四6-9），以教導希伯來人生命不是單靠食物來維持；縱使缺乏、饑荒，甚至死亡臨到，人仍須持守信心（申八3；哈三17、18）。

亞當和夏娃可以選擇伊甸園中任何植物（分別善惡樹上的果子例外）來吃（創一29，二16、17），當時的人應是吃素的。

在舊約列祖時期，食物經常不足。獵人以掃為了一碗豆湯，出賣了自己長子的名分（創二十五33、34），可能因為當時家中肉食的短缺。在埃及為官的希伯來人約瑟，在法老的夢境中獲知饑荒將要來臨。因此，他可以說服法老多建糧倉，作好準備。結果，一個地區所囤積的食物，還能補充其他國家不斷消耗的糧食儲備。

雅各可能是以耕種為生的，所以當農作物失收，便要走到埃及去（創四十二2）。以遊牧為生的希伯來人的主要糧食是奶、奶油和奶餅。當人定居下來，便開始種植穀物和菜蔬，又開墾了果園和葡萄園。有時候，人們會耕種一季，在收割後，全族又連人帶畜移到別的草場，並且找尋其他可供耕種之地。宗教的獻祭和節期不單是嚴肅的時刻，同時也是喜慶和歡宴的機會。戰爭勝利也會以從敵軍營中奪得的食物舉行筵宴。

奶類食品

奶和奶的副產品是希伯來人食譜中主要的部分（參士四19）。他們最常飲用山羊奶，但駱駝奶、牛奶和綿羊奶亦有生產（創三十二15；申三十二14；箴二十七27）。由於巴勒斯坦的天氣炎熱，鮮奶很易變壞，故此多把鮮奶製成酸奶、奶油及奶餅。奶水被放進皮袋內（這皮袋通常是用乳牛的胃做的，含有製造奶酪所需的酵素），用過的皮袋是未經消毒的，加上運送時的搖動，奶於是變酸和凝固，成為奶油。聖經中首次提及奶油，見於亞伯拉罕為他那些奇特的訪客所擺上的食物之一（創十八8）。

希伯來文中，「奶油」一詞亦可翻作「奶餅」（伯十10）。這奶餅就好像現代的酸乳酪，但水分已被榨乾；壓成小圓球狀後，便可以長久保存，不受天氣的影響。所以，經過壓榨的奶油，在乾旱地區旅行之時，尤其寶貴。

穀物

聖經最常提到的食物是餅。這詞可以泛指所有食物，但也可特指那些由穀物製成的食品。在聖經時代，有好幾種製餅的穀物。在埃及，種植的穀物包括小麥、大麥和粗麥（出九31、32）。

小麥是最昂貴的穀物。幼細的小麥麵粉是只有富戶才能負擔的奢侈品（創十八6；結十六13、19）。較後期，小麥成為了重要的出口穀物，由推羅用船運到地中海

其他港口。
大麥比較耐旱，在較貧瘠的土壤上仍能生長，所以是古代近東地區常見的穀物。大麥也可以比小麥早幾個星期收割。大麥餅（士七13；王下四42；結四12）是一般工人的食物。耶穌曾行神蹟，以一個小孩的5個大麥餅和2條魚餵飽5,000人（約六9、13）。
小米（一種約2呎高，長在主莖上的小穀粒）和粗麥，通常會長在田地的邊隅，在有需要的時候，才會拿來食用。
主前2000年中期，一位埃及醫生冼努希記述在巴勒斯坦和敘利亞地，人們每天烤餅，可能餅食是當時每餐必備的食物。這種餅大抵是一些脆薄餅或扁糕，以大麥或小麥製成，因為冼努希提及他曾見過這兩種穀物。
處理穀類的最原始方法，是用手從麥穗搓出麥粒，就好像耶穌的門徒所作的一樣（路六1）。在安息日做這種動作，就被視為收割，所以是被禁止的。
烘烤（在平鍋上把穀物烘乾）是另一個簡單的煮食方法（書五11；撒上十七17），可以輕易快捷地為工人或君王預備一頓飯餐（得二14；撒上二十五18；撒下十七28）。經過烘烤的穀物，是旅途上的理想食品。
製餅是一件很費力的工作。約在主前2900年，埃及人是以研缽、碾槌或簡單地用兩塊磨石，把穀物研成粉狀。這些原始的磨石一般是放在地上，故人們要跪在地上來完成這極為辛勞的工作。餅的品質粗糙，而且常夾雜穀殼的碎碴。
當麵粉預備好了，便會加水，再在一個特別的盤中揉成麵團。揉妥的麵會立刻用來造成扁糕、薄餅或無酵餅（創十九3）。這些扁糕或脆薄餅通常會放在預先燒熱了的石頭上、圓錐形小烤箱的內壁或大型的公用烤爐中烘製。加入麵酵可使麵團更為鬆輭。麵酵通常是從先前揉好的麵團中留下一小塊，待之發酵後，才放在新的麵團中。
為了節省食物，人們在食用這些餅時，會跟一種以小扁豆煮成的粥混合著吃。
以色列人在曠野飄流時，神為他們預備了另一種餅食（出十六14、15、22）。這嗎哪可以用來造成糕餅（民十一7、8），是以色列人在接下來的40年中珍貴的食物（書五12）。
肉類
人類以動物的肉作為食物，似乎是在挪亞和他的家人離開方舟之後開始的（創九3）。不過，自此以後，由於一般可供食用的動物價值太高，以致只有富有人家才能負擔。故此，聖經時代農民的食用，均是清淡、單調的食品，跟富有人家在筵席上所用的肉類、美點和外來的食品有天壤之別。結果，肉食對於窮人而言，實

在是奢侈品，只有在逾越節（出十二8）或獻平安祭（獻這祭的人可以吃部分的祭肉）等特殊場合，才有機會一嘗。雖然把能夠提供奶、奶油和奶餅等主要糧食的動物拿來宰掉，明顯是有違經濟原則，但近東地區的待客之道，規定人要宰殺一隻動物來招待尊貴的賓客或突然路過的旅人（撒下十二2-4）。

家中飼養的綿羊、山羊和牛隻，是肉食的主要來源，但在上層社會亦普遍食用鹿肉。雅各要欺騙瞎眼的父親以撒時，便帶來了少有的奢侈品：羊羔和野味（創二十七3、9、19）。養在欄內的公牛以及肥牛犢，則留待重要的節期才享用（太二十二4）。

在利未記和申命記中，均明確指出以肉類作為祭品的特定形式。律法禁止任何人，在同一天內把動物的母和子一併屠宰（利二十二28）。另一個禁令，可能是針對迦南人的獻祭儀式，不許人以母羊的奶煮山羊羔（申十四21）。摩西的律法強調人不可以任何方式，吃動物的血，因為血被視作動物生命的源頭，又是祭司獻給神為人贖罪的祭物（利十七11）。在摩西的律法中，豬、駱駝、沙番和兔都算為不潔，因衛生的原則不可用作食物（利十一4-8）。

貴族對於許多食物的條例，並不嚴格遵守（摩六4）。這種偏離律法的行徑，激動了以色列的立約之民，留意持守禮儀上的潔淨（利十一44、45）。

在古代的世界，肉通常是以炆或用水煮熟的方法烹調。烤牛或烤羊羔，通常見於特別的筵席或獻祭的禮儀中。至於為皇室成員或王的貴客預備食物，也許亦會把肉烤來吃。

雖然能夠參與狩獵的人都很享受這活動，但野味在他們的食物中所佔的分量卻不多。聖經提及的巴勒斯坦野味，有羚羊、麋子、野山羊和鹿（申十四5；王上四23）。禽鳥方面，肯定包括斑鳩、鴿子、鵪鶉和鷓鴣，或許也有鴙雞；但這些鳥類所提供的食物數量，則無法肯定（創十五9；出十六13）。鵝肉是埃及最受歡迎的菜式，野鴨在野味中亦甚受歡迎。從波斯王朝開始，雞亦成為菜餚之一（《以斯拉二書》一30）；在羅馬和基督教時代的早期，雞蛋和奄列為人普遍食用。在申命記中所提及的蛋，大抵是一些野鳥的蛋（申二十二6、7；賽十14）。

在基督的時代，加利利海沿岸的捕魚業十分發達；約但河所出產的魚有30種之多。羅馬時代，在地中海海岸捕魚是很容易的事；但較早時期的居民若要捕魚的話，則很視乎海岸線的主權，是由哪一個國家控制。被擄歸回後，推羅為耶路撒冷供應魚類，在魚門附近出售（尼三3）。至於食用魚類，亦有條例規限：人們只能吃有鱗有翅的魚（利十一9-12）。

在新約時代，已經除去許多有關食物方面的禁制。在馬可福音中，主耶穌指出人

之所以不潔，是因思想上的污穢所致，與食物無關（可七19）。這話是要挑戰那些假冒為善的法利賽人，但也推翻了猶太人在食物方面的律法。基督教傳到外邦人的地區後，卻又產生了一個疑問：應否吃那些祭偶像之肉？最受這問題困擾的是哥林多。使徒保羅認為雖然吃這肉是可以接受的，但吃的人要留心，以免對一些比較敏感的信徒，造成靈性上的損害。

昆蟲及其副產品

在巴勒斯坦地可以找到野蜜，但並無證據顯示有人飼養蜜蜂；不過，卻可見於當時的埃及。

撒母耳記上十四章27節和雅歌五章1節，都曾清楚論及蜂房；列王紀上十四章3節，則提到流質的蜜糖。在石隙和樹上，都可以找到蜜糖（申三十二13）。蜜是煮食時主要的糖分。雖然律法規定不能用作祭物獻給神（利二11），蜜糖仍被譽為美食之一。在主前十五世紀，當杜得模西士三世攻佔了敘利亞和巴勒斯坦後，他帶返埃及的戰利品中，就包括了大量的蜜糖。

蝗蟲成為人的食物，大抵是因為穀物都已被牠們破壞了。蝗蟲是少數可供食用的昆蟲（利十一22）。蝗蟲可以蘸上麵粉或蜜糖炸來吃，或是把它們曬乾，以便保存。蝗蟲和野蜜是施洗約翰在曠野時的主要食糧（太三4；可一6）。雖然蝗蟲含有少量蛋白質，卻含有豐富的脂肪，並且也有一些礦物質。

蔬菜和調味品

當在西乃曠野飄流的日子，希伯來民不再像以前在埃及為奴的時候，繼續嘗到味道濃烈的蔬菜，特別是黃瓜、西瓜、韭菜、洋蔥和蒜（民十一5），他們因而感到不滿。這些蔬菜中有許多後來在巴勒斯坦地都有種植，迦薩地帶出產的洋蔥，品質尤佳。人們起初種植黃瓜時，黃瓜是被視為奢侈品，更有人在瓜田中的茅屋居住，以便看管（賽一8）。大衛和跟隨的兵丁在瑪哈念的日子（撒下十七28），人們把豆子、紅豆和炒穀等帶給他們作食物。

至少早在主前1300年，紅豆已為埃及人所認識。當時和後世的以色列人，亦大量食用紅豆。創世記二十五章34節，就曾經提及紅豆湯。

在饑荒的日子，通常用來餵牛的角豆樹樹皮，亦會被人拿來食用。相信浪子會喜歡吃它，多於吃荳莢（路十五16）。另有許多種類的香草，在必要時也可以成為貧民的糧食（箴十五17）。發生嚴重饑荒時，一些鹹草或羅騰樹根亦可作為食物。在以利沙的時代，一群先知的門徒在吉甲用野菜熬湯，有人誤把有毒的野瓜放入鍋中。以利沙於是把麵撒在湯上，就把毒解了（王下四38-41）。雖然無法找到一些記錄，講述有關逾越節所獻的苦菜品種（出十二8；民九11），但很有可能包括

薄荷和芹菜。常見的香草有蒔蘿、芹菜、芸香和薄荷（太二十三23；路十一42）。以色列食品一般的味道都比較清淡，所以調味料是甚受歡迎的。鹽主要來自死海一帶，是主要的調味品，也有重要的防腐作用。鹽對食物是這樣不可或缺，以致成為代表道德規範的用語之一。在餐桌上，跟一個人共用鹽，表示確立盟約（民十八19）。在獻祭的禮儀中，鹽是素祭的一部分，代表神與以色列之間堅定的約（利二13；結四十三24）。

芥菜樹可由一棵小小的種子，長至15呎高（太十三31、32），主要用來榨油。茴香、芫荽和玉桂，也有出產（出十六31；民十一7）。除了鹽以外，最為人廣泛使用的香料應算是蒜了。人們也許亦會利用醋，作為調味和防腐的用途。從在埃及十八王朝的陵墓中出土的種子和植物數量看來，可見在古代社會使用調味品，明顯是極為普遍的。

水果、乾果仁和酒

巴勒斯坦地種有許多橄欖樹，它們是食物和油的主要來源之一。即使在貧瘠的土壤上，一棵橄欖樹足以供應一個家庭全年的需用。有些青橄欖被放在鹽水中泡醃，吃時跟餅和著吃，但橄欖仍是食油最主要的來源。有記載指出工人們獲配給20,000分的小麥和20分純油。橄欖油可用來烤餅和炒煮食物。最上乘的橄欖油，用於聖殿中的獻祭。

從橄欖中榨油，過程簡單：要取得上乘的油，需把未完全成熟的橄欖摘下，然後利用研缽和碾槌，用人手壓碎。不過，採摘橄欖的人一般都是用長竿，把橄欖從樹上打下來，然後收集在籃子裏。這些橄欖會放在醡中，用腳把油踹出，所用的大桶，很可能就是約4週後葡萄成熟時用來踹葡萄的那種（彌六15）。

後來發展出一種榨油器，上面是一塊沈重的磨石，由兩個人轉動。搾出的油會流到下面的石缸內，並在其中沈澱和淨化。煉過的油會儲在皮袋或瓶子內。

無花果樹在巴勒斯坦全地，都有生長。這種樹不需要特別的照顧，且每年可有2至3次的收成。其中收成最好的，是夏末的第二次；初熟的無花果被視為佳品（賽二十八4；彌七1）。何西阿先知指以色列人為無花果樹上初熟的果子（何九10）。另一位先知耶利米，曾論及被擄的人好像初熟的無花果，留下的人卻是壞果，等待毀滅（耶二十四1-10）。

無花果通常是從樹上採下來便可以吃，但也有壓成餅狀，以便在旅途中攜帶（撒上二十五18，三十12；代上十二40）。無花果亦有珍貴的藥用價值，可製成有效的藥膏（王下二十7；賽三十八21）。窮人會採摘桑樹長出的一種貌似無花果的細小果實來吃。到接近收割的時候，這果實會稍被切割，好使之發脹和更快熟透。

阿摩司先知在蒙召之前，就是修理桑樹的（摩七14）。
從棕樹所收的棗子，亦可以像無花果一樣，壓成果餅，供旅客食用。不過，聖經中並沒有清楚指出，這果子為人食用（參士四5；詩九十二12；珥一12；約十二13）。
近東地區另一種受歡迎的水果，是紅石榴。這水果可以整個吃掉或把核壓榨，以獲得一種清新怡人的飲品。聖經在論及聖殿中的禮儀，曾提及紅石榴（出二十八33），探子也從迦南地把這果子帶回來給摩西（民十三23）；石榴汁又是一種外來的特別飲料（歌八2）。
聖經所說的「蘋果」（箴二十五11；歌二5），很可能是指一種杏或李子，而非我們今天所說的蘋果。
果仁可以用來增加食物的美味。杏仁和榧子是雅各送往埃及，作為贖回兒子的禮物之一（創四十三11）。
葡萄由青銅時代初期起，已十分普遍，且產量豐富。除了可以由枝子上直接取來食用外，葡萄也可以製成乾果（民六3；撒上二十五18）或榨出汁液，以供飲用。這汁未經發酵，是為新酒；發酵後，同樣可供飲用。在古代的宮廷中，酒政的職責就是為王、皇室人員和賓客，提供葡萄汁或酒（創四十9-13）。
酒變壞以後，葡萄汁亦可釀成醋，用以調味或保存食物。葡萄汁以水調稀，便成為在田間工作的工人提神的飲品。近東地區的人又會把葡萄用水煮成醬狀，用來製成果子凍。這種葡萄的糖漿，也可在煮食時，用以調味。
在古代的社會中，所有人都會喝酒。喝的時候，可以用水調稀或混合香料和蜂蜜，加熱來喝（歌八2；賽五22）。希伯來文中，「宴會」或「節期」一詞，其實都是「喝」的意思，清楚反映這些場合的性質。雖然在節期的慶典和宴會中，一定程度的歡樂是容許的（創四十三34；士九13；路五34），但聖經亦嚴厲地警告人要適可而止，不可醉酒（撒上一14；箴二十1；賽五11）。
釀酒的過程在很多方面，都跟製作橄欖油相似。人們用鐮刀把枝子上一串串的葡萄割下，放在籃子裏，帶到酒醡去，然後就由人用腳踹出汁液。汁液會流到一個較低的桶裏，且被放在猛烈的陽光下；這樣，發酵的過程幾乎立刻開始了。這時候，酒會放在一旁，人們待碎枝或果子皮形成一層沈澱物以後，就會把雜質過濾出來。在大約6週後，這酒便可供飲用，或儲存在皮袋和陶製的瓶子中。
Hazel W. Perkin
另參：「動物」；「飯餐的意義」；「家庭生活和倫常關係」；「餅」；「酵」；「植物」；「無酵餅」。

時候滿足(Fullness of Time)

即「時機成熟」的意思，見於加拉太書四章4節和以弗所書一章10節。加拉太書所論到的時間，即神「差遣他的兒子」降生之時。使徒保羅採用了一個孩童長大成人的比喻，來說明耶穌降生世上，把人從律法的捆鎖下釋放出來的日子，正是人類歷史上一個成熟的時機。

傳統上，神學家在耶穌降生的歷史背境中，可找出時機成熟的證據。羅馬人的征伐勝利製造了一個較穩定的形勢，使商旅來往各地時更安全，更容易。這種政治的統一，是建基於亞歷山大大帝早期的功業上，他的勢力曾由希臘擴張至埃及和印度各地，留下了希臘的語言和文化，以致稍後福音可快速地傳揚開去。在羅馬帝國的每一個城市中，都有會說希臘語的猶太人居住，他們的宗教受到羅馬法律的保護。這法律也在基督教出現的初期，保護「她」達半個世紀。許多對一神主義和猶太教的道德倫理感興趣的外邦人，會上猶太人的會堂去。所以，會堂自然就成了教會開展外邦福音工作的起點。

在巴勒斯坦地的猶太人，一直盼望一位彌賽亞來臨，好把他們從希律家和羅馬人的統治中拯救出來。以解放國家為目的之革命不斷地醞釀，其中演變成公開鬥爭的也有不少。社會方面，大地主為了增加自己的土地，不惜利用每一個機會和法律上的漏洞，農民因而飽受壓制。這些地主許多是出於大祭司的家族，其貪婪更是人所共知的。瀰漫於巴勒斯坦期盼彌賽亞的情緒，十分高漲。法利賽人討論彌賽亞來臨時將要發生的事情；昆蘭的文士（抄寫死海古卷的團體）也著書記述這事。正如耶穌自己指出（太十三11、16、17；可一15），當時真是祂降臨的好時機。

保羅在以弗所書一章10節用的希臘字詞略有不同，所涉及的時間，包括了主第一次降世，到祂日後再來，完成神在歷史中所定的計劃的一段時期。耶穌揭示了這個計劃（保羅稱之為奧祕——，羅十六25、26；弗一9，三4、5；西一26），是透過教會完成，使人悔改並與祂聯合。按其終極的意義，時候真正的「滿足」，要待神的計劃和目的完成，基督成為了萬有的元首，才算成全。保羅知道這事尚在進程中，但他盼望能很快得見其完全的成就。

Peter H. Davids

書反(Shephupham, Shupham)
便雅憫的第四子，是書反族的祖先（民二十六39）。在便雅憫相關的族譜中（代上七12），他稱為書品，屬便雅憫的後裔。
另參：「書品」。

書巴業(Shubael)
（1）暗蘭的子孫細布業在歷代志上二十四章20節的別名。
另參：「細布業#1」。
（2）希幔的兒子細布業在歷代志上二十五章20節的別名。
另參：「細布業#2」。

書尼(Shuni)
迦得的7個兒子中，排行第三（創四十六16），是書尼族之祖（民二十六15）。

書含(Shuham)
民數記二十六章42、43節所載，但的子孫戶伸及其後裔的別名。
另參：「戶伸＃1」。

書亞(Bath-shua, Shua, Shuah, Shual, Suah)
（1）迦南人，她為猶大生了3個兒子：珥、俄南和示拉（創三十八2、12）。
（2）亞伯拉罕和基土拉所生的六子之一（創二十五2；代上一32）。他可能是靠近烏斯地的亞拉伯族書亞人的先祖（伯二11）。
（3）瑣法的兒子，亞設支派的一個領袖（代上七36）。
（4）地名。位於密抹的北部，這地方包括了俄弗拉城鎮，或許在便雅憫和以法蓮支派的地業之內。掃羅作王期間，在密抹安營的非利士人起來攻掠，其中一隊朝書亞地進發（撒上十三17）。

書亞人(Shoa, Shuhite)
（1）聖經中，與巴比倫人、迦勒底人及其他亞述族人並列的亞述首領及人民，耶和華藉著他們來懲罰猶大（結二十三23）。這個亞述首領及人民的歷史背景，難以確知。
（2）亞拉伯部族，顯然是亞伯拉罕和基土拉的兒子書亞的裔。書亞是靠近烏斯地。約伯的3個朋友，其中一個稱為比勒達的，就是書亞人（伯二11，八1，十八1，二十五1，四十二9）。

書卷(Scroll)
另參：「著作和書籍」。

書念(Shunem)
以薩迦支派的村莊（書十九18），是耶斯列谷的軍事重地。書念（即現今的蘇列姆）離耶斯列北面約3.5公哩，位於摩利山岡外緣上。書念與耶斯列均守衛著由伯珊越過哈律谷向耶斯列谷東行之路。書念所處的這個戰略重地，正好說明了外族入侵的城鎮中，為甚麼經常出現書念的名字：杜得模西土三世（主前十五世紀）；亞瑪拿信札（主前十五世紀）記述米吉多之際，也提到書念；十世紀時，埃及的示撒在卡納克的記錄中，也列出書念的重要性。考古學初步的發現，證明從中青銅器時期至伊斯蘭時期，已有人在這地居住。
非利士人利用書念，進攻耶斯列地的以色列人（撒上二十八至三十一）。因為書念是出入必經之路，以利沙常常前往該城，甚至在那裏住下來（王下四8）。後來，以利沙使一個書念婦人的兒子從死裏復生（四32-37）。大衛作王晚期，書念的一位極其貌美的女子，名叫亞比煞，被選召到宮中，侍候年老的王（王上一3、15）。大衛死後，亞比煞在亞多尼雅（大衛的長子）及所羅門之間鬥爭的故事中出現。所羅門繼承王位之際，亞多尼雅求娶亞比煞，但王認為他的兄弟意不在此，乃是企圖要奪取他的王位（王上二13-25）。
另參：「亞比煞」；「書拉密」。

書拉密(Shulammite)
雅歌中所羅門之愛人的名字或稱謂（歌六13）。她的身分不明。有人認為書拉密是指書念城的一個女人。由於「書念的」（Shunammite）在發音上可能與所羅門的希伯來名字相似，故此改為「書拉密」（Shulammite）。書念位於以薩迦地，鄰近基利波山（撒上二十八4）。聖經記述那個極其美麗的女子亞比煞就是從書念而來，她被選召入宮中，侍候年老的大衛王（王上一1-4、15，二17-22）。亞比煞或許就是所羅門的雅歌中，備受眷愛的書拉密女子。
另參：「書念」。

書品(Shuppim)
以珥的兒子，便雅憫的子孫（代上七12、15）。然而，民數記二十六章38、39節中提到便雅憫的兒子是書反。
另參：「書反」。

書哈(Shuhah)
基綠的兄弟，屬猶大支派（代上四11）。

書珊(Susa)
非閃族人民及以攔國的首府。書珊（現今的舒什）位於伊朗西南面，波斯灣北部約150哩，以及巴比倫聞名之城的正東面。法國考古學家自1884年已發掘出此城，發現她早在主前4000年已有人居住。她在舊約是重要之地，主要是因她與古列在主前550年所建立的波斯帝國有關。她與亞馬他（以攔的另一重鎮城市）、巴比倫，以及波斯波立同是國家首都。雖然書珊在主前十二世紀有過一段黃金時期（第一份漢模拉比法典就是在書珊城發現的，相信是主前十二世紀所出），但此時期亦是書珊的重要時期。
波斯國書珊的中心，是一座城堡，建在城鎮之上，並加設一長方形的看臺，四周以巨大的城牆包圍。這是帝王之地，王宮就是在此建造；這王宮更是波斯王的冬天行宮。
當亞達薛西一世在位時（尼一1、11，二1），尼希米在宮中作酒政。在以斯帖記

一章2節及二章8節中，年輕的猶太女子以斯帖被召入宮，面見亞哈隨魯王，他顯然就是波斯王薛西（主前485-465）。以斯帖記大部分的敘述，都是在書珊城發生的（參斯三15，八14、15，九6-18）。
至於以斯拉記四章9節的記載，是在早期的書珊城發生的。亞述王亞述巴尼帕（主前669-633，亞蘭文稱為Osnappar）把多個民族從所居之地遷徙至大河西一帶的地方，書珊迦人（即書珊的居民）便名列其中。
根據但以理書八章2節，但以理就是在書珊城看見異象的。相信但以理並非如字面之意身處書珊，而是在異象中，他的靈被領到那裏。根據年日之次序，但以理的異象是在巴比倫統治的末期，亦即波斯入侵之前出現（但八1；參但七1）。此時的書珊，是在瑪代的控制之下，而不是巴比倫。但以理書八章27節提及但以理在看見異象後不久，隨即辦理王的事，顯示他是在巴比倫的管治範圍內看見異象的。他在異象中被領到瑪代，與第20節提及的瑪代互相吻合。這些有關書珊的見解，引致現今的穆斯林（回教）傳統仍然相信但以理被葬在書珊。
另參：「波斯」。

書珊迦人(Susanchite)
以斯拉記四章9節把「書珊的人」譯作「書珊迦人」。
另參：「書珊」。

書珥(Shur)
位於西乃半島、埃及的尼羅河三角洲以東，及南地以西的曠野。在古代，商旅若從埃及往耶路撒冷，必經過這地。耶和華的使者可能就是沿著這條路找到夏甲（創十六7）。亞伯拉罕曾在書珥和加低斯之間住了一段日子（二十1）。書珥亦是以實瑪利的後代所屬之地（二十五18）。摩西領以色列人過紅海後，又帶他們在這片乾旱不毛之地走了3天（出十五22）。以色列的掃羅王（主前1020-1000）在靠近書珥之地攻擊亞瑪力人，後來大衛（主前1000-961）也在此地擊敗基述人、基色人和亞瑪力人（撒上二十七8）。民數記三十三章8節所載的伊坦的曠野，就是書珥曠野。
另參：「西乃／西奈」；「曠野飄流」。

書提拉(Shuthelah)
（1）以法蓮的兒子，比結和他罕的兄弟，以蘭和比列的父親。他是書提拉族之祖，也是嫩的兒子約書亞的先祖（代上七20、27；民二十六35）。
（2）撒拔的兒子，屬以法蓮支派（代上七21）。

書雅(Shua)
亞設支派希別的女兒，雅弗勒、朔默和何坦的妹子（代上七32）。

書聘(Shuppim)
利未人，負責守門，與何薩一同看守耶路撒冷西面，靠近沙利基門（代上二十六16）。書聘的名字可能是一個文士在抄寫時，錯誤加上的，因重複了歷代志上二十六章15節最後一字，而產生了這名字。

書籍製作(Books, Production of)
另參：「著作和書籍」。

朔巴(Shobal)
（1）在以東的何利人西珥的七個子孫之一（創三十六20；代上一38）。朔巴有5個兒子（創三十六23；代上一40），他也是何利人所出的其中一個族長（創三十六29）。
（2）戶珥的兒子，哈羅以的先祖，基列耶琳家族由他而起（代上二50、52）。
（3）猶大五個兒子之一，是利亞雅的父親（代上四1、2），可能與上述＃2同屬一人。

朔比(Shobi)
亞捫族的首領，拿轄王的兒子。他連同羅底巴人瑪吉及羅基琳人巴西萊，在押沙龍背叛期間，於瑪哈念慷慨施予大衛食物及用品（撒下十七27）。

朔百(Shobek)
被擄後期間，在以斯拉向神效忠的約上簽名的領袖（尼十24）。

朔含(Shoham)
利未支派米拉利的子孫，雅西雅的兒子，生於大衛作王期間（代上二十四27）。

朔法(Shobach, Shophach)
瑣巴王哈大底謝的將軍，領導亞捫人與敘利亞人攻擊以色列。大衛的軍隊殺了朔法，因而完全摧毀哈大底謝的軍隊，以致亞捫人與敘利亞人的聯軍潰散，納貢給哈大底謝的各國，就歸服大衛（撒下十16、18；代上十九16、18）。

朔拜(Shobai)
以色列被擄到巴比倫後，其中一群隨同所羅巴伯歸回耶路撒冷的人的先祖（拉二42；尼七45）。

朔罷(Shobab)
（1）大衛與拔示巴所生4子中的次子（撒下五14；代上三5，十四4）。
（2）迦勒與妻子阿蘇巴所生的兒子（代上二18）。

朔默(Shemer, Shomer)
（1）約薩拔的父親（王下十二21），或是摩押人約薩拔的母親（代下二十四26）。約薩拔是猶大王約阿施的臣僕，他與約撒甲（撒拔？）密謀背叛，並殺了王。示米利是朔默的女性名字。
另參：「示米利」。
（2）亞設支派希別的兒子，在他百姓中作族長（代上七32、34）。

桑拉(Samlah)
以東人的王，來自瑪士利加城。桑拉是在以色列人未有君王治理之先，在以東掌權作王的（創三十六36、37；代上一47、48）。

桑樹(Mulberry)
結深藍色醬果的樹，果子可以食用。
另參：「植物（桑樹）」。

神，女神(Gods, Goddesses)
異教的男性和女性神祇。雖然聖經教導只有一位真神（賽四十五18、21、22；可十二32），外邦人在古時迅速發展了一種多神的宗教（耶十11）。結果，每一國都各自塑造且敬拜他們的神祇。聖經提到很多外邦神（撒上七3），大多數均指明是屬哪一國的神。在米所波大米的拜偶像中心，列出了數目甚多的名單：亞得米勒和亞拿米勒（王下十七31）、彼勒（也稱「米羅達」；賽四十六1；耶五十2，五十一44）、摩洛（摩五26）、尼波（賽四十六1）、匿甲（王下十七30）、尼斯洛（王下十九37；賽三十七38）、理番（徒七43）、疏割比訥（王下十七30）、搭模斯（結八14）、他珥他（王下十七31）。敘利亞人造亞示瑪像（王下十七30）和臨門廟（王下五18），又拜哈達臨門（亞十二11）。以色列東方的鄰國亞捫敬拜米勒公（王上十一5、7、33；王下二十三13），摩押人除了敬拜當地的巴力毘珥（民二十五3、5），也敬拜基抹。非利士人的神是大袞和巴力西卜（王下一2、3、6、16），而巴力西卜相等於新約中的別西卜（太十二24；路十一15）。舊約時常提及迦南的神巴力和女神亞舍拉與亞斯他錄；亞斯他錄也就是米所波大米的伊施他爾，被奉為「天后」（耶七18，四十四17-19、25）。亞捫（耶四十六25）、亞皮斯是埃及的神，匿哈（王下十七31）可能是以攔人的神。
新約至少提及3個希臘羅馬的神：希臘女神亞底米（徒十九24、27、28、34、35）、羅馬人的神狄安娜、希臘人的神丟斯和希耳米（徒十四12、13），又有朱庇特和麥邱立，都是羅馬人所敬拜的神祇。
聖經清楚教導我們，列國的神都不是真的（耶二11），即使敬拜他們的人都誠心相信他們的存在（第28節）。但耶和華宣告：「其實這不是神」（耶二11，十六20；參五7），他們是「虛無」的（賽四十一24），「那些本來不是神」（加四8）。新約更宣告：「偶像在世上算不得甚麼……沒有別的神」（林前八4）。其實「人

手所做的，不是神」（徒十九26）。以色列人早在出埃及時，已開始面對別的民族，他們多次獲得提醒，耶和華比其他所有的神偉大（出十五11，十八11；申十17；書二十二22；代上十六25；代下二5；詩八十六8，九十五3，九十六4、5，九十七7、9，一三五5，一三六2；但二47；番二11）。

這類所謂神，不配以色列人注意和膜拜。既然只有一位真神，其他的不是神，也不配以色列人膜拜（出二十3；申五7）。希伯來文中甚至沒有「女神」這詞語，所以只用「神」來表達（參王上十一5、33；按：和合本已譯為「女神」）。以色列人不可雕製任何偶像（出二十4、23；利十九4；申五8），也不可提及異教鄰邦的神祇和女神。

可是，以色列人不理會神的警告，竟拜偶像，很早已陷於罪中。在列祖時期，神的子民已被他們家裏的神像所吸引（創三十一32），繼續敬拜別神（出三十二1、4、8、23、31，三十四15；何十一2）。主前722年，拜偶像導致北國敗亡（王下十七7-18）。而南國猶大也因拜偶像而在主前586年敗亡（王下二十二17；申二十九25-28）。當他們被擄巴比倫，猶大百姓明白拜偶像是罪，就回心轉意，不再拜偶像；他們的祖先若遵從約書亞的榜樣：「至於我和我家，我們必定事奉耶和華」（書二十四15），便不致遭遇這樣悲痛的經歷。

拒絕敬拜獨一真神，便無可避免地引致其他惡行（羅一21-32）。因此，當用保羅的話提醒各人，「貪婪就與拜偶像一樣」（西三5）。

Ronald F. Youngblood

另參：「迦南神祇和宗教」；「偶像，拜偶像」；「邱壇／高處」。

神的山(Gibeath-elohim)

掃羅在這地被膏立為王後，撒母耳預言掃羅會遇見一群先知，他們都受感說話（撒上十5）。這兆頭是要表示掃羅蒙神揀選作以色列王。有稱此地就是便雅憫境內的基比亞，亦即掃羅之家鄉，但經文顯示掃羅到了這山後才回家。

神的本體和屬性(God, Being and Attributes of)

神固有的特性，在聖經中啟示出來，祂大能的作為在聖經的歷史中彰顯無遺。這是指聖父、聖子、聖靈等同的特性。神的屬性在救贖的歷史中，愈見豐富和完全地曉諭給世人。

按照聖經的記載，所有受造之物，都彰顯神的榮耀、神性和永恆的權能（詩十九1-6；羅一20）。神的供應也啟示了祂不變的屬性（太五45；路六35；徒十四16、17，十七22-31）。神屬性完美的啟示，可從祂藉著耶穌基督的救贖工作中看到。聖經怎樣表明神的特性？第一，從神的聖名中得知，因神藉著祂的聖名啟示祂自己（創一1，二4，十七1；出三6、14、15，六2-5）。神有些屬性是藉著聖經的記載暗示出來，包括祂的創造、人類的墮落、洪水、巴別塔和出埃及，以及更多彰顯在祂與選民所立各種不同的約中。對於以色列，祂表明自己是亞伯拉罕、以撒、雅各的神（出三15）。對於法老，祂表明自己是「以色列的神」或「希伯來人的神」（出五1、3）。

在以色列民到了西乃山的時候，按聖經的敘述，祂更明確地啟示祂的屬性，祂宣告說：「耶和華，耶和華，是有憐憫有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實，為千萬人存留慈愛，赦免罪孽、過犯，和罪惡，萬不以有罪的為無罪，必追討他的罪，自父及子，直到三四代。」（出三十四6、7）這些話的重點在其他地方也有複述，只有少許的分別（民十四18；尼九17；詩一〇三8；耶三十二18；拿四2）。

在歷史中，神學家時常討論神的屬性，以抽象、推測、學術的方法去探索。然而，這種情況從不見於聖經裏。神顯示祂的屬性，令摩西跪下敬拜，承認以色列人的罪，並求神赦免（出三十四8、9）。在其他經文中，也有類似的反應。約拿在怒中的禱告，向神發出帶有罪性的控訴時，也指出了神的屬性（拿四1-4）。對於基督徒，聖經提出了神的屬性，是祂子民生活的標準。祂的子民要聖潔、仁愛等，因為這些都是神的屬性（利十九2；約壹四8、11）。

本質和屬性

中世紀在希臘的哲學、神學教育的影響下，神的屬性和「本質」一般是分開的。神的本質是以抽象的觀點研究，他們論神「純全的本體」或「絕對的本質」，一般都認為未可知道，或只能知道是「純全的本體」。然而，祂的屬性是人類所能知道的。

有些神學家認為神的本質，能解釋為一種屬性——獨立、無窮或絕對的旨意。從一種開放的角度出發，立敕爾（1822-89）認為，慈愛是神主要的屬性；這是當代

神學一個重要的觀點。鄂圖（1869-1937）描述神是「那位聖潔者」，當時另外一些神學家也認為聖潔是神主要的屬性。又有些人認為神的本質比較複雜，因此每種屬性是神所有本質的一部分。

所有這些觀點，都是推測。屬性應視為神固有的特性，而且不應把屬性和本質分開。所謂屬性，是聖經對於神的本質的描述；這些屬性列出神到底是怎樣的，祂像甚麼。神向與祂有關的受造之物啟示祂自己，而在那啟示中，祂提供了確實可靠的自我描述。

屬性的分類

歷史中基督徒的認信，指向神的各種特性，而沒有稱它們為屬性，或把它們加以分類的。按《威斯敏斯特信仰問答簡要》（1647）顯示一種分類的傾向，描述神「是個靈，無限、永恆、擁有不變的位格、智慧、權能、聖潔、公正、良善、信實可靠」。先前的4種屬性，則認可其餘的屬性。

有人曾提出了幾個分類的方法，把屬性加以分類。一般的技巧，是把神的屬性分成一對：消極的和積極的、天性的和道德的、絕對的和相對的、內在的和外在的、不及物的和及物的、靜止的和運轉的、對比的和綜合的、不可分賜的和可分賜的。羅馬天主教喜歡消極的和積極的、自然的和道德的分界。信義宗信徒一般則喜歡以靜止的和運轉的屬性作為分界。改革派和福音派學者通常把不能分賜和可分賜的屬性分開。巴爾特（1886-1968）把屬性歸納為自由和仁愛，且建議把屬性配對，反映出自由和仁愛或仁愛和自由。不同人士雖然對於屬性的歸類有不同的稱謂，奇怪的是，在所列每一類的屬性下，均有相類之處。

在本條目內，會分開不可分賜和可分賜的屬性，而不考慮分類本身的重要性。對於神屬性的分類，沒有一種是令人完全滿意的。那不可分賜的屬性著重神的絕對超凡、卓越偉大、至高無上的天性。這樣的屬性在神所有的受造之物中，少有或沒有可比的。受造之人有神的形象，那可分賜的屬性在神所造的人類中，可找到一些反映或類似的地方。它們指出神的固有性關乎受造物；但所有的屬性，都是神的屬性；神與人，即創造主和受造物之間，總是有基本的分別。

不可分賜的屬性

既承認神學家的意見有些分歧，以下的屬性將視為不可分賜的屬性：獨一、屬靈、永遠不變、永恆和廣大無限；還有，神的不可理解是必須提及的。

不可理解

神的不可理解有時包括了所列出神的屬性。這似乎傾向認為人沒有完全理解神的能力；所以，不能理解不是一種屬性，雖然在每次討論中也有提出。藉著祂的啟

示，人們的確可憑信心真正認識神，但沒有受造之物會理解創造主。同樣，沒有一個人能完全明白神任何一種屬性。承認神的不可能理解，應使人在思想神和祂每一種的屬性，都抱有一種謙卑的態度（詩一三九6，一四五3；賽四十28，五十五8、9；太十一25-27；羅十一33-36；林前二6-16，十三8-13）。

獨一

神的獨一表明神的獨一性，正如聖經所記載的事實，神是獨一永活的真神（申六4；可十二29；約十七3）。所有其他的神祇是偶像，是虛無的，只是人想象出來的。這屬性反映在第一條誡命裏：「除了我以外，你不可有別的神。」（出二十3；太四10）

屬靈

神的屬靈指神不是屬物質的，且是不能看見的。積極地說，神是有位格、永活、自覺和自決的。人的眼睛不能看見無形體的神（出三十三20），所以第二條誡命禁止以任何看得見的東西代表神（出二十4）。因為神是靈，人必須用心靈和誠實敬拜祂（約四24）。

獨立

神的獨立或自我存在指神不倚靠任何在祂以外的東西。祂的存在、祂的法令和祂所有的作為中，均是自給自足的。祂「在自己有生命」（約五26），而且「將生命、氣息、萬物，賜給萬人」（徒十七25）。祂向以色列民顯示祂自己，使他們知道祂是「自有永有的」（出三14）。祂又與以色列人立約，使他們作祂的子民，讓他們成為屬祂擁有的產業。神在世界中繼續作工，成就祂的旨意；祂雖然使用各種方法，卻未能絲毫損害祂的獨立。因此，祂進到祂立約的子民當中，與他們相交，且藉著人讓福音書面世。

永遠不變

神永遠不變或恆久的特性，表達祂對於祂自己、祂的法令、應許和作為，始終不變和信實。祂永遠是那一位信實的神。無論在祂裏面和在祂以外的任何事物，祂依然不變。所以，雅各書一章17節說：「各樣美善的恩賜和各樣全備的賞賜都是從上頭來的，從眾光之父那裏降下來的；在他並沒有改變，也沒有轉動的影兒。」神對亞伯拉罕的誓言，表明了祂永不變更的特性，以致立約的子民，可清楚肯定「他的旨意是不更改的」（來六17）。撒母耳告訴掃羅王，「因為他（神）非世人，決不後悔」（撒上十五29；民二十三19）。神說：「因我耶和華是不改變的」（瑪三6），神藉此解釋為何犯罪的猶大不致毀滅。神顯出祂的憐憫，且持守祂的約。因為「耶穌基督，昨日、今日、一直到永遠，是一樣的」，故此有話警告基

督徒：「不要被那諸般怪異的教訓勾引了去」（來十三8、9）。
神永遠不變，祂恆久不變，這並非暗示神是靜止或不動的。祂是一位精力充沛、永活的神，且不停作工（約五17）。有時候，憂慮、後悔或改變主意，會用來描述神（創六6、7；撒上十五11；拿三10）。在這些詞語的上文下理中，這類比喻的表達顯示神的堅定，祂在聖潔、公義中，永遠憎惡罪惡，而且抵擋罪惡。在祂的恩典和憐憫中，祂赦免悔改的人，並實現祂的應許，祂必不失信（耶十八7-10；詩一一〇4；賽四十六10；弗一11）。這樣，神的恆久不變的特性，在神與人的所有關係中，是重要的，包括了禱告中所獻上的祈求。
永恆
神的永恆指祂超越時間限制的特性。祂是永恆的；祂沒有開始，也沒有終結。祂並不經歷成長、發展或成熟。祂在世界未造成之前，已經存在；祂現在住在永恆之中；祂永遠是神，即使歷史告終，祂仍然是永恆的神。聖經說祂是「永生的神」（申三十三27）、是「永世的君王」（提前一17）；祂「是初」，也「是終」（啟二十二13）。祂「住在永遠」（賽五十七15），祂的年數，「沒有窮盡」（詩一〇二27；參彼後三8）。雖然神超越時間，且不受時間限制，但是，時間是祂創造的，而歷史則是祂工作的舞臺。「及至時間滿足，神就差遣他的兒子。」（加四4）耶穌基督在星期五受死，在第三天復活。基督徒在回應永生神的時候，承認他們的時間在神的手中（詩三十一15），在歷史的神大能的手裏。
廣大無限
神的廣大無限且無所不在，表示祂超越空間，充滿天和地（耶二十三23、24）。天是祂的寶座，地是祂的腳凳，所以祂不受殿宇約束（賽六十六1；徒十七24）。然而，神在世界每一處地方作工，積極地建立祂的國度。沒有人能在無處不在的神面前躲藏（詩一三九6-12）。耶穌應許說：「我就常與你們同在，直到世界的末了。」（太二十八20）從五旬節（徒二）開始，聖靈實際上住在信徒裏面（林前六19）。
可分賜的屬性
神許多屬性大致也能列入這個類別，雖然有時很難說，指向神的經文，也應當視為神的屬性。在聖經中，有豐富而不同的用語，並有很多同義詞。為了方便處理，可分賜的屬性，常被分為理智的、道德的和決斷的屬性。
理智的屬性
知識
神的知識指在一種獨特的方法中，神知道自己和所有事物的可能性、實際性。無

所不知意即「祂知道一切的事」（約壹三20）。「耶和華啊，我舌頭上的話，你沒有一句不知道的。」（詩一三九4）人心裏祕密的意念亦然。神公義的審判建基於「耶和華知道人的意念」（詩九十四11）這個事實。詩人既承認神的無所不知是難以理解的，他於是找到安慰的泉源（詩一三九1-5）。「所積蓄的一切智慧知識，都在他裏面藏著。」（西二3）所以，基督徒要把「所有的心意奪回，使他都順服基督」（林後十5）。基督徒成聖包括在知識上更新，以致更像基督（西三10）。

智慧

神的智慧指神使用祂的知識，以最好的途徑來成就祂的目的。神的工作多種多樣，但一切都以智慧作成（詩一〇四24）。「耶和華以智慧立地」（箴三19）；神的供應也展示了祂的智慧（創五十20）。救贖藉著耶穌基督，啟示了神的智慧（林前一24），以及讓人醒覺對祂的敬畏和讚美（羅十一33-36）。人類應尋求智慧（箴三21）——智慧建基於敬畏神（伯二十八28；詩一一一10；箴九10）。基督徒要「在基督裏倒是聰明的」（林前四10）；基督要他們行事有智慧（太十16），就是竭力仿效神的智慧。

真實可靠

神的真實可靠表示祂的真誠和信實。祂是真理，而且，祂忠於自己、忠於祂的話語、忠於祂的應許（提後二13）。「神就是光，在他毫無黑暗」（約壹一5），所以，跟從祂的人要行在光明中（6、7節）。耶穌「是道路、真理、生命」（約十四6），因此，基督徒要行在真理中，而且在他們的生活中把忠心彰顯出來。

道德的屬性

仁愛

對神道德的屬性最易明白的描述，是祂的良善。神對所有被造之物，都寬宏而仁慈。神「善待萬民」（詩一四五9）。耶穌堅持「除了神一位之外，再沒有良善的」（可十18；路十八19）。蒙救贖的人因神的良善而稱頌祂（代上十六34；代下五13；詩一〇六1，一〇七1，一一八1，一三六1；耶三十三11）；而且，有話呼籲他們要竭力追求神良善的特性（太五45；路六27-36）。

神的愛是福音的核心。完全的愛湧流在三位一體之神之間（約三35，十七24）。神在西乃山將自己啟示出來，祂「有豐盛的慈愛和誠實，為千萬人存留慈愛」（出三十四6、7），而且凡祂與亞伯拉罕後裔所立的約，均顯示祂的愛堅定不移。神的愛主要彰顯在差遣祂的兒子耶穌基督（約三16）。使徒約翰宣告「神是愛」，指十字架乃標示著愛的真義：「神愛我們，差他的兒子為我們的罪作了挽回祭」（約壹四10）。

自從自由主義興起後，許多神學家輕忽了神對罪人的愛，且抑制神的聖潔和公義，也低估了罪惡帶來的大災難，和否定了十字架的救贖，神對公義的要求；但神的聖潔和公義、慈愛，不應被浪漫化或低貶。慈愛並不是神主要的屬性，也不是對祂的特性完全的描述。然而，耶穌基督和十字架確實表露了神奇妙的愛——一位擁有主權、公義、聖潔、不變的神的大愛（羅八29、30、35-39）。

神的愛向不配得的罪人顯示，就稱為恩典（弗一6-8，二7-9；多三4）。憐憫是神向痛苦和遭受患難的人所顯示的愛（有時是神的良善）。神在愛中忍耐或寬容，祂把時間賜給人，讓人悔改。

聖潔

神的聖潔描述神純潔的德性和卓越。有關耶穌聖潔的描述——「聖潔、無邪惡、無玷污、遠離罪人、高過諸天的」（來七26），可應用到三位一體之神。聖潔的根本意義，就是分別出來或撥出來的意思。因為神固有的聖潔，祂從所有不潔淨或不聖潔之物中分別出來。只有神是聖潔的，祂的名為聖，而且，祂有「聖者」之稱（詩七十八41，八十九18，九十九3、9，一一一9；賽十二6；耶五十一5；啟十五4）。天使稱頌神的聖潔（賽六3；啟四8）；那次的啟示讓先知以賽亞承認他自己的不潔（賽六5）。物件、地方和人為要敬拜神而分別出來，就被稱為聖潔。因為神是聖潔的，祂的百姓於是也成為聖潔（利十一44、45，十九2；彼前一14、15）。神管教祂的百姓，目的是要使他們「在他的聖潔上有分」（來十二10）。在聖經中，神的聖潔是那麼顯著，以致有人誤以為這是神主要的屬性。

決斷的屬性

主權

神至高無上的權力是指神的權能統管所有受造之物，祂隨自己的意志運用祂的統治權。神是君王，統管萬有，而且，祂掌管人類和邦國的命運。祂藉著耶穌基督復興祂的國度；復活的主啟示「天上地下所有的權柄」，都已賜給了祂（太二十八18）。在基督裏揀選我們得救，「原是那位隨己意行、做萬事的，照著他旨意所預定的」（弗一11）。神的權能旨意雖是隨己意而行，但並非就是任意專橫的，它乃是公義和聖潔。祂創造世界，頒佈律法，作為祂百姓生活的準則。祂立約、賜福和審判。神是「萬王之王、萬主之主」（提前六15）。祂要所有屬下都順服祂愛的命令（申六4、5；太二十二37-40；約壹五3）。

全能

神的統治權能意即祂的權能不受任何約束或限制；祂無所不能、擁有全能（啟四8）。祂藉著帶有權能的言語，創造了萬有，而且，祂「常用他權能的命令托住萬

有」（來一3）。在全能的神沒有難以作成的事（創十八14；耶三十二27；太十九26）；祂守約施慈愛，應驗祂所有的應許（路一37；來六18；提後二13）。這福音是「神的大能，要救一切相信的」（羅一16），因為基督是「神的能力」，藉此拯救一切相信的人（林前一24）。因此，信徒必須「知道他向我們這信的人所顯的能力是何等浩大，就是照他在基督身上所運行的大能大力，使他從死裏復活，叫他在天上坐在自己的右邊」（弗一19、20）。

神的榮耀

所有神的屬性概述在經文中，均指向神的榮耀。祂的威嚴、偉大、榮美和光輝，祂居住在人不能接近的光中，表明祂是「榮耀的神」，「向我們的祖宗亞伯拉罕……顯現」（徒七2）；神向摩西顯示祂的榮耀（出三十三18、19，三十四6、7）。主耶穌基督的父神是「榮耀的父」（弗一17）。「諸天述說神的榮耀」（詩十九1）；「你的名在全地何其美！你將你的榮耀彰顯於天」（詩八1）。到了最後，天上、地上和地底下的人，「無不口稱耶穌基督為主，使榮耀歸與父神」（腓二11）。世上所有的人都是為了神的榮耀而受造，基督徒無論做任何事，都要為榮耀神而作（林前十31），這樣，便可反映出神固有的榮耀在他們裏面。

Fred H. Klooster

另參：「神的名稱」；「一神論」；「啟示」；「榮耀」。

神的同在(Presence of God, The)

引言

由於神是個靈，是看不見的，所以祂用以彰顯其同在的途徑常顯不足。從這角度來說，聖經中的神是隱藏的神，但這隱藏的神卻常彰顯自己。祂常出現在大自然之中，尤其在大災難的力量之中——如火、閃電和地震（王上十九11-13）。祂也以人的形象出現（創十八，三十二22-32）。因此，這位看不見的神揀選了一些途徑去啟示自己，而這些途徑與其超越性和親近性協調。

舊約

耶和華的使者

耶和華的使者是神的密使和以色列人特別的幫助者，不過聖經並沒有說每一次出現的，是同一位使者（出十四19，二十三20，三十三2）。夏甲在使者消失了之後，認定她所看見的是神自己（創十六13）；而在雅各的經歷中，使者說自己就是神（創三十一11、13）；而在創世記二十一章18節、二十二章12節及民數記二十二章35節，使者自稱「我」為神，指出神與使者同在。在出埃及記十二章23節和創世記四十八章15、16節，神和使者之間的稱謂也交替出現。在這裏，神暫時現身於類似人形的使者中，向子民保證祂與他們同在，但卻與祂超越的威嚴和遍在的能力諧協。我們要留意天使的角色常是仁慈的，而他的功能只是靠著神自由的決定。

神的榮耀

榮耀是神自己有權擁有的，是其本性的一種表現，是祂同在的一種「具體」形式。諸天是神存在一種可見的樣式（詩八，十九1-6，一三六5），因為諸天是祂的榮耀。在西乃山有像吞滅之火出現在以色列人面前的榮耀（出二十九43），充滿了會幕（出四十34-38）。神以這火，把會幕潔淨，用作祂臨在的地方。在以賽亞書第六章，榮光似乎是神臨在的一種正常的表達方法。在以西結書，神的榮耀就等於神自己（賽九3、4）。在整本舊約裏，神的榮耀就是那超越的神，使自己的臨在和親近性在祂子民中成為可見的。

神的面

在舊約中，希伯來字「面」就是「臨在」的意思；而「面」若連著一個前置詞，意思是「在……面前」。在創世記三十二章30節，雅各「面對面」看見了神。從一個人的面上可以看見他的個性和特質，在某種意義上，人的面就是那人。因此，「他面前的使者」（賽六十三9），意思可能是：那使者是祂的面，因為先知可能欲指出那使者是誰。神的面，是神恩典的啟示。所以，神掩面時，就是祂不給恩

典的時候。而當祂用臉光照人時（詩三十一16），人便得著祝福與勝利（詩四十四3）。那麼，神的面就是神的同在（出三十三14）；這神拯救了以色列人（申四37；賽六十三9）。在聖所向神祈禱就是尋求神的面（詩二十四6），尋求祂親自臨在。其實以上所說，已道出以色列人的聖殿敬拜和私下禱告（詩六十三1-3，一〇〇2）。神的賜福在於神以祂的臉光照人（民六25；詩八十3、7、19）。

神的名

在閃族人中，一個普遍的觀念是人的名字就等於那人本身。因此，神的名也是可與神自己互換的用詞，是祂啟示的行動中一個象徵。神的名是祂作工的媒介（詩四十四5，八十九24；賽三十27）；是指神的能力在宇宙中散發幫助和力量。神可憑自己的名來工作。帶著耶和華的權柄和能力的使者能作工，因為神的名在他裏面（出二十三20、21）。作為帶著神名字的使者，他使神隱藏著的同在成為真實。聖殿是神之名的居所（王上十一36），不單因為那裏有人呼求神的名，也因為神自己居於其中。

神的靈

在聖靈裏，超越的神與人親近。透過神的靈，神與其子民同在成為真實（賽六十三11-14；亞七12），而藉著這靈，神的恩典與能力也在子民中產生作用（代下十五1，二十14，二十四20；亞四6，六1-8）。神的靈表示神自己與神的能力臨在子民中間，神自己則按著其本質來工作。沒有聖靈的幫助，罪人不能站在神面前；聖靈被收回，也即神的同在被收回（詩五十一11）。沒有神的靈，神與人之間沒有可能靈交。

神同在的地方

神的同在既然這樣被重視，那麼神的同在是局限於某地方的信念，也當然被重視了。神的同在使以色列人成為神的子民。若沒有神的同在，他們也就不再是神的子民；會幕是與神會面的地方（出二十七21），神在那裏與子民見面（出四十34-38；參三十三7-23）。神的約櫃是神在二基路伯上坐著為王的地方（撒上四4）。約櫃保證神的同在（民十35；撒上四3）。列王紀上八章27節則提供了神是遍在和超越的平衡看法，住在聖所中的是神的位格（王上八28、29）。在以西結的異象中，神的榮耀在被擄時期結束後返回聖殿，耶路撒冷的名字就是指「耶和華的所在」（結四十八35）；但以理在遙遠的巴比倫也朝著耶路撒冷禱告（但六10）。

新約

新約啟示了神同在的一個新形式。神藉著道成肉身的耶穌基督與祂的子民同在。祂把神的名字向人啟示（約一14-18，十七6、26）。祂透過一生的工作和祂的話作

了這啟示。耶穌的名字（「耶和華是拯救」）本身啟示了神的名字，而在耶穌的位格裏，神名字的功能得著完全。基督是新的聖殿（約二21，一14；西二9）。祂是神實際同在的所在地（即會幕）；但那只是神揭露其同在的第一步。基督釘十字架時，是一個神聖榮耀的時刻（約十二23-33）。信心能使我們在被釘的基督身上看見神的同在，並在祂臉上看見神的榮光（林後四4、6）。

現今的教會構成了新約中的聖殿。基督教本質上是神同在和與神相交的宗教。基督的身體，即「靈宮」，是用「活石」造成的（彼前二5；參弗二22），是神的同在與榮耀的寶庫；並且比舊的聖殿大得多，基督死在十字架上時，至聖所的幔子即裂開（太二十七50、51）。

至於現在，即使是個別的基督徒也是神的殿（林前三16、17，六19；林後六16）。神特別住在基督徒的心中；神在那裏作王，因為那是祂的國度；神在那裏受敬拜，因為祂的榮耀和同在已把基督徒的心潔淨作聖殿。歌羅西書一章19節、二章9節和約翰福音十四章23節，扼要地述說了這整個有關神內住與同在主題。

J.G.S.S. Thomson

另參：「神的本體和屬性」。

神的名稱(God, Names of)

神多次向祂的百姓啟示祂自己；當聖經引用「神的名」，就有神完美的意義。當受造的男女求告神的名，神受到敬拜（創二十一33）；當他們忘記神的名，他們就是離棄神（耶二十三27）；當他們妄稱神的名，神受到褻瀆和侮辱（出二十7）。

聖經對名稱的觀念

聖經中，神的名稱和位格是不可分割的，這也說明聖經對名字的觀念。

在希伯來文中，「名稱」一詞最可能是指「簽名」或「分明的記號」。希臘文中，「名稱」一詞是從一動詞衍生出來的，意指「去認識」；因此，透過名稱既有所指，也可讓人認識一個人或一件物件。但名稱的意義不是憑感覺標明或武斷的見解，來為人、地、事物而定下的。在聖經中，名稱正確地描述人、地、或事物的特性，以致名副其實。亞當按照各動物的特性，給牠們起名（創二19、20）；「挪亞」意指這兒子「必為我們減輕勞苦和帶來安慰」（創五29）；「耶穌」意指「救主」（太一21）。當一個人得了新的地位，或人生突然改變時，得著新的名字便是指向那新的際遇，例如亞伯拉罕（「多國的父」，創十七5）和以色列（「與神摔跤」或「與神較力」，創三十二28）。一個人或一個民族的名字，顯示了那人或那民族的特性。但神的名稱則有明顯的分別，而這一方面經聖經學者和神學家對神的作為作出研究後，就更形明顯。學者面對的問題是：神的名乃為稱頌，是由神提出為要稱頌祂？還是人藉著觀察神的作為，為了稱頌神的特性，反映出祂的品德，而為神起名稱？

有些學者認為神的名稱是人為的，就斷言神是無法知道的。他們認為神的名和祂的屬性，有觀念的限制，使人不能獲得更完全的理解，只能從祂的作為和事蹟而認識祂。有人提出人應當研究神在現在和過去的行徑，反而不必過分側重古代人們對神的名稱和祂屬性的描述。這觀點暗示了今日神仍然啟示祂自己，像聖經時代一樣。

然而，福音派學者堅稱聖經清楚列出，神使用祂的名稱啟示祂自己。神並沒有單以一個名稱，表明祂所有的特性。其實，所有的名稱加起來，也不足顯示神所有的屬性。神是無限的，人不能完全認識祂；但祂在許多方面啟示祂自己，多至人若研究神的名稱，就不禁驚訝祂的偉大、聖潔、威嚴、榮耀、難以形容的良善和公正。此外，福音派學者和神學家，很快就肯定研究神的作為，有助瞭解那些自我啟示的名稱和屬性。同一群的福音派學者一方面不同意卜仁納有關神的啟示的見解，但另一方面卻同意他所寫的：從一開始神顯然不是一物體，任由人以言語和理性操縱，神是深奧莫測，住在不能接近的光裏……神的名是奇妙（參士十三

18）。為何要問？答案是神選擇以祂的名稱啟示自己。而我們愈認識祂，就愈知道祂，也更感覺到祂的威榮深不可測（《基督教教義——神》，頁117）。

在這點上應當說明，聖經學者和神學家在怎樣把神的名稱、頌讚、描述和祂的屬性分類有不同意見。例如加爾文和賀智不討論神的名，除非這些名字有助明白祂的屬性。其他像該柏爾，則分別討論神的屬性和祂的名稱。白偉克和卜可夫，把神的特性分為3個主題：(1)特別名字；(2)主要名稱；(3)個別名稱。倘若有人查考那些研究，並鑽研如約克、史提芬遜、加弗的研究，並且那些聖經神學的作品，（廣泛來說）可把神的名字綜合為6種類別：

1.專有名稱：伊勒、雅巍、阿道迺、腓奧斯、古利奧。

2.個別名稱：父親、阿爸、聖子、耶穌、聖靈。

3.名銜：創造主、彌賽亞／基督、保惠師／安慰師。

4.本質名稱：光、愛、靈。

5.形容名稱：磐石、巴力、主、拉波尼（即夫子）、牧人。

6.屬性：美德的稱謂或特性、三位一體之神。

舊約中神的名稱

伊勒和有關的名稱

在希伯來文的聖經中，「伊勒」出現200多次；最適合譯作「神」。「伊勒」這名稱，有許多可能的意義；有人認為其字根是「烏勒」，意即「第一」或「強而有力」。其他建議則指其字根是「阿拉」，即「居前」的意思，也有人認為是「領導者」或「指揮官」，也能解釋為「當受敬畏者」。這樣，神是首先的、強而有力的，祂當受敬畏。也有人建議前置詞「伊勒」（意為「朝向」）是它的字根，含有「捨己為人」或「那位讓求者得幫助」的觀念。有些學者提出「阿琳」，意即「約束」，也應視為字根，即「有強大的約束力、堅定轄制」。綜合這4種意思，就是有力、有權能、超越、完美和偉大。

近代出土的坭版上，刻有關於迦南的神祇，就顯示這個意思。就如於拉斯珊拉出土的《巴力敘事詩》，相信是在列祖時期寫下的。該敘事詩指巴力是主要的英雄，但卻多次提及伊勒。他是眾神之父，眾神包括巴力、亞莫夫、摩特和女神亞舍拉的情夫（亞舍拉生有70個兒子）。伊勒也被稱為創造萬物之主、人類的父親。因此，祂是迦南神祇的君王、統治者、強過萬物和眾民的至高神。這裏迦南人的神，很像舊約中以賽亞所說，有一寶座要設立在山上，神的寶座在眾星之上（賽十四13）；而何西阿咒詛猶大對神不忠，因他仍與伊勒閒遊。從這些經文可見，聖經中稱為伊勒的神，與迦南人的伊勒不同。迦南人的神會朽壞、必死、不能永存的；

而希伯來人的神伊勒，則是永活不朽的真神。然而，希伯來人與迦南人一樣同用「伊勒」指他們的神，強大而有權能、居首位和擁有超越的神性。

「伊勒」在舊約中專用在較早的書卷中，那裏描述神行使祂極大無比的權能，有別於一般的能力；「伊勒」道出神就是那偉大的施行者和創造主，祂就是那一位運用祂的權能，任何事都能作成，且保持或毀滅都在乎祂（參出十五）。「伊勒」也被用來表達神並不應等同受造物的一部分，然而，祂卻是那一位至高超越諸天、穹蒼的神（詩十九1）。在受造之物中，人為萬物之冠，神為伊勒，是萬有之神，超越世人（結二十八2；何十一9）。

「伊羅興」也普遍用來指神的名，在舊　約中出現超過2,500多次。這個複數的名稱，在實際的緣由和意思，也有很多不同的意見。有的說伊羅興是伊勒的眾數，但似乎更為可能的是，伊羅興是「以羅亞」的眾數，見於詩體的寫作中。有些批判家認為這眾數的名稱，是借用了異教多神宗教的資料。但在外邦異教中，卻沒有一個神祇的名稱是眾數的。另一些人說這眾數名稱，是用來指三位一體之神的特性。而以單數的動詞和眾數的名詞並用，藉此來支持這個說法。即使那兩種立場並沒有矛盾之處，從聖經中發展出來有關三位一體之神的教義，並沒有顯示是基於神的眾數名稱。

眾數的名詞「伊羅興」最容易理解為表示強烈的程度。神使人從祂的名認識祂，就是有強烈、廣泛而豐富榮耀的神，就如祂在祂所創造的宇宙萬有中，運用祂超越的權力。因此，當聖經論及創造時提出：「起初神（伊羅興）創造天地。」（創一1）這名在創世記第一和第二章，重複用了35次，都是與神的權能啟示在創造中聯在一起的。在申命記中，「伊羅興」這名被重複使用，以強調神的威榮權能，這可見於以色列人從埃及的奴役中被釋放出來、神在曠野中存留他們的性命，又預備他們進入應許之地。在上下文中，神（伊羅興）也被視為那位律法的頒佈者，祂必以權能施行審判，刑罰那些違背律法的人。眾詩人也重複用這聖名，承認和讚美神，就是那位威嚴的統治者，在生命的許多方面，祂已表明了祂無所不能（參詩六十八，其中「伊羅興」出現了26次）。

福音派學者如約克、摩爾干解釋，「伊羅興」表示神的約與祂子民的關係。他們指出「伊羅興」見於神向亞伯拉罕的說話。當時，神指出祂是那列祖和他的子孫的伊羅興，這就是說神與他們有一種立約的關係（創十七1-8）。在這關係之內，意味著神永遠隨時運用祂的權能，扶助那些與祂立約的人。這樣，「伊羅興」也表達了神信實的觀念，祂守約，祂所應允和祝福的都要實現。

「以羅亞」（和合本譯作「真神」）這名主要見於詩體的寫作，在約伯記中不少

於41次。以賽亞藉此來表達神無可比擬的特性（賽四十四8）。大衛有類似的態度，問道：「除了耶和華（以羅亞），誰是神呢？」（撒下二十二32）摩西首先把「以羅亞」一詞，用在他的詩歌中（申三十二15-17），指向以色列神，而在上下文中，他指出「沒有別神」，可代替那拯救的磐石、舉世無雙的那一位。這名可能用來強調神是那位唯一真實永活、當跪拜崇敬、配受敬虔、存聖潔敬畏的心來親近的真神。

另有一個密切相關的名，稱為「以拉」，見於以斯拉記和但以理書。有人以為以拉是迦勒底語，意即「真神」。以羅亞的字根據說是「阿拉」，意即「要敬畏」或「使困惑的」。神既是以拉，因此當受敬畏和崇拜。就這個觀點來看，便能理解這名為何在以色列人被擄和歸回後，即被普遍使用。

神的其他3個名，包括了「伊勒」。伊勒以羅安意即「至高神」，是用來指麥基洗德的神（創十四18-22，和合本譯作「至高的神」）。見於詩篇五十七章2節和七十八章56節，希伯來文作「伊羅興以羅安」；以羅安這名稱是從動詞「阿拉」衍生出來的，意即「往上、被舉起、被抬高」。有些例子單用「以羅安」，但上下文指是「神」的同義字（例：民二十四16；詩八十三18；賽十四14）。「哈以羅安」一詞，譯作至高神，也有出現（創四十17）。「以羅安」（至高）時常用作形容詞，於是翻譯為「高、至高、較上、至上」。這名稱用以讚美神，基本表示祂超越萬有，祂是造物主、擁有者和統治者。在任何方面，祂都是無可比擬的，祂不用服從任何人或任何事物，祂是超乎一切的。有些福音派聖經學者指出，這名稱特別用於神統治千禧年的國度，這結論是基於耶和華在經文中被稱為至高神，建立以色列最終和完全的復興（但四25；詩八十三18）。然而，這似乎指「以羅安」這名在任何世代、任何環境都可應用於神。在生活各方面，包括敬拜、軍事行動、政治和經濟等範疇，神被認為是無可比擬、至高無上的創造主、擁有者，統治萬民，掌管萬事萬物。

「伊勒沙代」（和合本譯作「全能的神」）包含的字母較多，在聖經中出現7次（創十七1，二十八3，三十五11，四十三14，四十八3；出六3；結十5）。而這字的簡寫「沙代」，則更為常見：約伯記30次，而詩篇十九章1節和六十八章14節、以賽亞書（十三6）、以西結書（一24）、約珥書（一15）和路得記（一21）也有出現。在這些經文中，綜合了神是全能、豐盛、超越、至高無上的統治者和賜予者的意思。這意思為一般人所接受，但對於「沙代」實際的意思則有不同的看法。有人以「沙」為開始，這是一個最先被考慮的觀念，意即「胸懷、麵包、粥糊或奶」，並視為一種「寶貴的隱喻」，指神養育、供應和滿足。在閃族人的用語中，「沙

代」的字根意指「滋潤」；但綜觀在上下文，並不適用於「沙」（意即「全能神的顯現」），也不適用於「瑟」（意即「惡魔」）。有些學者想把該詞加以運用，因它見於申命記三十二章17節和詩篇一〇六篇3節，論以色列人拜偶像之事。加上「瑟」這字的拼法不同，難以建立魔鬼和全能神兩者在觀念上的關係。較為人接受的看法是，「沙代」這詞由「沙」（那位）和「代」（是充分的）兩部分合拼而成。較後期的希臘文版本採用了這個意思。「沙代」最可取的解釋，是這字從動詞「沙得」（制服、手段狂暴或破壞）衍生出來。而「沙」和「沙代」之間清楚的聯繫，可在以賽亞書十二章6節和約珥書一章15節找到。神作為伊勒沙代，完全自給自足，而祂是絕對的統治者，那全能者會作出最後的安排。七十士譯本採用了這意思，把伊勒沙代譯作「盤多奎他」，意即那「統治、掌管一切的全能者」。富斯指出伊勒和伊羅興，著重神與自然界的關係，而伊勒沙代是指向神在祂恩典的作為裏管轄自然，並驅使她進一步推展她的計劃。系統神學學者卜可夫在《系統神學》指出，神既是伊勒沙代，就是那位全權全能超越自然的神，祂的名見於聖經中，神並不可怕，反而是使人得福和安慰的源頭。

「伊勒俄蘭」（和合本譯作「永生神」）是指神是永遠長存的那一位。這是一個明顯的例子，顯示神的名和祂的屬性連在一起。「俄蘭」一詞有廣泛的用法。一般在字典中的解釋，是「持久、古老、無限的未來」。這詞用來論及神的存在、神的約和應許、彌賽亞的統治。詩人說：「從亙古到永遠，你是神」（詩九十2）；先知以賽亞說，神是永在的創造主（賽四十28），是永遠的力量（賽二十六4）；耶利米說，神是永遠的王（耶十10）。卜可夫指出神的永恆，從時間的角度來看，祂無窮無盡。「俄蘭」用以描述神，不當想成是向後和往前不確定的延續，這詞反而是論及神超越時間上一切的限制；加上，「俄蘭」指神的素質根本有別於時間。聖經論及「伊勒俄蘭」的經文中，信徒確保可享幸福、安全，而得著希望的就是得著賞賜。

「伊勒之伯」（和合本譯作「至大的神」或「至大全能的神」）論及神的權柄和能力。單是「之伯」，指能力和英雄人物，而兩個字用在一起，則常常指向神，而有時則加上「哈格多」（意即至大；申十17；耶三十二18），用以強調神的偉大和可畏的威嚴。伊勒之伯也用以描述彌賽亞，見於以賽亞書九章6節（參詩四十五4，八十九20）。

「伊勒羅伊」（和合本譯作「看顧人的神」）這詞在聖經中只用過1次。當夏甲在曠野飄流時，神差使者去見她、鼓勵她，她就稱耶和華是「看顧人的神」（創十六13）。詩篇一三九篇1-2節表遠了這個觀念。神無所不知，沒有一樣事能隱藏使

祂不見（參詩三十三18）。

雅巍

「雅巍」（和合本譯作「耶和華」）是神的一個卓越的名稱，這名字從未被用來指任何外邦宗教的神祇，也從未用來指人。在舊約中出現6,823次，最先見於創世記二章4節，那裏與伊羅興連在一起。在創世記中，「雅巍」出現164次，而從出埃及記至約書亞記，則出現1,800次。這名從未以變格的方式在希伯來文中出現，也從未有複數的方式或詞尾。這詞縮寫為「雅」及「雅和」（參出十五2；詩六十八4；賽十二2等）。

很難界定「雅巍」實際的意義。有些人尋求從動詞「作為」（*hayah*）的字根，或在同一動詞古代的形式（*hawah*）追尋，但沒有贊同是否*qal*或*hiphil*的動詞，也作為字根考慮。那些挑選*hiphil*的，把「耶和華」的意思看為「使之成為」；這樣，出埃及記三章14節便讀成：「我要作成那將要作成的。」其他人則取*qal*，且翻譯這名為「我是」或「我將是」。然而，有人仍偏於把這名與動詞*hayah*分開，而認為這才是它原本和獨立的名稱，好表達以色列施恩之神的獨特性。

舊約的譯者並未同意改正翻譯「雅巍」，這詞既已譯成希臘文「古利奧」，即「主」或「神」，許多人就用「主」或「神」來翻譯雅巍。但「阿道迺」（*Adonai*）為耶和華最佳的譯名，則在好些例子中與「雅巍」同時出現。例如，欽定本把*Yahweh*譯為「神」，而*Adonai*則譯為「主」；但許多現代的譯者已選用「耶和華」（*Jehovah*）。這名稱見於美國修訂譯本（1901），被定為不可接受。這名的興起，正值猶太人實行不讀為「雅巍」，因利未記二十四章16節說：「那褻瀆耶和華（雅巍）名的，必被治死。」這警告絕對是要抵擋妄稱或褻瀆這名的人，尤其在以色列被擄後（參摩六10）。因此當讀舊約，猶太人不是用「伊羅興」，就是用「阿道迺」來取代「雅巍」。及後，「雅巍」（YHWH）的字母加上「主阿道迺」的元音，便成為了「耶和華」（*JeHoWaH*）。

一個有趣的問題是：「雅巍」是否先用在特殊的地理環境裏；有些學者作結論，指摩西最初是在米甸的曠野，認識神的名稱叫雅巍。稍後，這名成為在迦南的南部，就是在猶大和西緬的地區，為人敬拜的神祇名稱。這些學者斷定「伊羅興」這名，在迦南北部使用。他們還指出每一個地區均發展自己的宗教傳統，並寫下他們「宗教信仰的記錄」，各自在他們的地區發展他們敬拜之神的名。稍後，當以色列民族聯合，雙方的文獻合拼，而「雅巍」和「伊羅興」的名同時用作指他們共同敬拜的神。這種有關神名的起源和使用的觀點，不能在舊約中找到根據。兩個名稱是獨特地連在一起，同時，資料顯示在出埃及很久以前，這兩個名稱已

為人知道和運用了。例如亞伯拉罕論及他向雅巍、伊勒以羅安（和合本譯作「至高的神」）舉手起誓（創十四19-22）。而且，亞伯拉罕和以撒為神築壇，求告祂的名（創十三4，二十六25）。

出埃及記六章2-3節的詮釋，引起極大的爭議。經文說：「神曉諭摩西說：『我是耶和華。我從前向亞伯拉罕、以撒、雅各顯現為全能的神；至於我名耶和華，他們未曾知道。』」這段經文被理解為，在摩西以前，沒有人知道雅巍這名。但這並非經文所指，經文是說，列祖們不知道神就是雅巍。從神實際帶啟示性的歷史作為，他們知道祂是伊勒沙代，但未曾知道神獨特的性情，即祂是雅巍。換言之，神一直是雅巍；祂對摩西說，列祖的後裔會從祂向他們所行的，認識神名完全而豐富的意義。

「雅巍」這名，顯示神至高至完全的特性。這是包括或假設別的名稱的意義。「雅巍」特別著重神絕對的信實。神曾應許列祖，祂要作他們的神，且要與他們同在，要拯救他們，也要賜福和保守他們，並賜給他們土地作他們的產業，在那裏事奉祂。神告訴摩西，以色列要看到並經歷神的堅定不移，神必堅定且奇妙地謹守祂的話，並切實執行；神要證明祂是信實、救贖、扶持，且賜下復興的神。在救贖工作中，神要彰顯祂的名所暗示的憐憫、恩典、忍耐，豐盛的慈愛、誠實、信實、赦免、公正和公義（出三十四5、6）。雅各的確領悟了這名的意義，他宣告說：「耶和華啊，我向來等候你的救恩。」（創四十九18）

雅巍是以色列神卓越的名稱。雅巍是一位信實守約的神，祂既賜下慈愛和生命的話，便謹守祂的話，賜下慈愛和豐盛的生命給屬祂的人。

參看雅巍這名的豐富意義，能使人明白為何要嚴格規定這名合宜的用法（利二十四11、16）。這也解釋了為何以色列人在感謝、讚美、敬拜時，在詩歌中使用縮寫的方式指耶和華。他們唱哈利路亞：「讚美耶和華」（詩一〇四35，一〇六1，一四九1，一五〇1）。

「雅巍」用在許多的短語中，被視為神的名稱和榮耀。這些混合的名稱中，最常見的是「耶和華沙巴奧」，和合本譯作「萬軍之耶和華」。這「萬軍」頻頻用在摩西五經中，指以色列的軍隊（參民十14-28）。這是因為這字從動詞「沙巴」而來，意即「作戰」，有時也指「事奉」。例如，民數記八章24節清楚地指在會幕履行的事奉工作。名詞「沙巴奧」首先見於創世記二章1節，那裏指地上和天上許多的受造之物，有些經文在文中則只限於指星辰，然而，其他學者認為「沙巴奧」是指天使，例證見於詩篇三十三篇6節。

「耶和華沙巴奧」這混合的名，首次在撒母耳記上一章3節中出現。「沙巴奧」既

常用於撒母耳記上、下，是指軍隊（撒上十二9，十四50，十七55；撒下二8，八16，十16等），人們認為這混合的名稱，指雅巍是眾軍的神，即神有軍隊事奉祂。這些軍隊被視為是天使組成天軍，天使乃是為神作工的僕人。有人已清楚地指出，「耶和華沙巴奧」這名最多是在先知每遇到神的百姓被仇敵的軍隊擊敗，或受到擊敗的威脅時使用（耶利米書88次、撒迦利亞書55次、瑪拉基書25次、哈該書14次）。可見，這混合的名用以提醒他們，立約的神有大軍為祂打仗，幫助祂的百姓。這樣，雖然以色列的軍隊失利，然而，與他們立約的神在每個可能遭遇的境況中，祂也有充足的能力。這位耶和華沙巴奧就是以色列的元帥所要效忠的對象（書五14、15），並且靠著神的名，以色列得著賜福（撒下六18）。

其他混合的名稱，常見的有：

「耶和華尼西」（「尼西」意即「我的旌旗」）這名是摩西對神的稱呼；那時他築壇慶祝以色列得神的幫助，打敗亞瑪力人（出十七15）。以賽亞用「尼西」論及將臨的彌賽亞，祂必得勝（賽十一10，五十九19）。

「耶和華拉發」（「拉發」意即「醫治者」）這名稱見於出埃及記十五章26節。當時，以色列確知神是他們的醫治者，必阻止埃及的疾病蔓延到以色列。這名雖只用上1次，然而，人卻時常呼求和讚美神就是那位醫治者（例：詩一〇三3，賽三十26；耶六14等）。

「耶和華羅希」（「羅希」意即「我的牧者」），見於詩篇二十三篇1節。「耶和華是我的牧者」的觀念，在以西結書第三十四章有詳細的解釋：「主耶和華說：我必親自作我羊的牧人。」（結三十四15）耶穌作為一個牧人，為祂的羊捨去生命，就把這觀念完全的意思展示出來。

「耶和華以勒」（「以勒」意即「預知」或「預備」），見於創世記二十二章14節。當時，亞伯拉罕將要把兒子以撒獻給神，神卻預備了一隻羊，代替以撒，他便給那地方起名叫「耶和華以勒」。

「耶和華沙龍」（「沙龍」意即「平安」）是基甸為他所築的壇所起的名稱。當時，神的天使來吩咐他去攻打米甸人（士六24）。在以弗所書二章14節，基督被稱為是罪人的平安（和合本以小字作「他是我們的和睦」），這平安能保守信徒的心懷意念（腓四7）。

「雅巍」也與「沙得」或「沙多」（意即「公義」）一同出現，在耶利米書二十三章6節，就把耶和華稱作我們的公義；這思想明顯就是大衛公義的支系（彌賽亞），要把神的公義轉移給那些與新的約聯合的人。這觀念多次表達在摩西五經裏；當中論及神預備了一種生活方式讓人活出公義，亦即成聖的生活（參利二十8，

二十二9等）。

阿道迺

這名指神（和合本譯作「主」），在舊約中出現約360次，然而，使用並不一致。最初見於創世記十五章2、8節。那時，亞伯蘭問及更多有關一個兒子和應許之地的事情。在五經之後，這字只出現了14次；於詩篇中重複出現（50次以上），而先知肯定時常使用（賽47次；耶29次；結150次以上；摩27次）。

「阿旦」（*adan*）一詞意即「主人、統治者、擁有者、主或神」，被認為是名詞「阿冬」（*adon*）的字根，時常用以指男性。例如，在創世記和撒母耳記上、下，這名稱就常用來指擁有奴僕的男性，或擁有權力的人。

有關這字作為神的名稱的用法，有些學者爭辯認為這字在早期已常被採用，後來被「雅巍」取代。但這卻似乎跟現實不符，因為王國時代的君主、奴僕和先知也經常使用這字。人們以此並聯同「伊羅興」來稱謂神。「阿道迺」正確地描述了信徒與神之間個別的溝通。在這種溝通之內，敬拜者承認神的威榮和偉大，還有對神的歸屬感。人口稱神或主，乃表示信徒對神的尊崇和謙卑的順服，這樣，阿道迺就是表達信心、蒙福的確據、安全感、願獻上事奉、感恩的名稱（詩十六2，五十七9、10等）。

舊約中的混合名稱

在舊約中，神的名有各種不同的混合名稱。例如，「伊羅興耶和華」、「伊羅興耶和華阿道迺」、「伊羅興阿道迺」，都很普遍。這些混合名稱，為要顯示神完全的本體和特性，就如名稱所啟示的意思一樣。神的名也與「以色列」相連，例如，耶和華以色列的神（士五3；賽十七6），祂也是以色列人祈求時的稱呼，並不提出任何名字。例如，「奇多斯以色列」（和合本譯作「以色列的聖者」，賽四十三14等）；「阿比以色列」（創四十九24，和合本作「以色列的大能者」；詩一三二2；賽四十九26作「雅各的大能者」）。這些名都表達了神和祂子民有立約的關係，並積極地承認了神永不改變的特性。

舊約中神個別的名稱

神個別的名稱，有父神、聖子、聖靈，和由這些名稱變化而成的不同名稱。

洛克正確地指出舊約並沒有神為父的啟示，是堪與耶穌在祂禱告中稱「我們的天父」比擬的。

「阿爸」（意即「父親」）一詞在創世記中出現的次數遠比任何其他書卷多，而且，集中出現在摩西五經中。但這名並不用以稱呼，只是指有兒女之男性，即父親、祖先——首領、主要人物和家屬、部族的管理者。這名時常意味著傳達神藉

著他說話的人，又與他同工。但藉著他把祖先豐富的傳統賜給那些兒女和列祖的後代。在詩歌書中，神被稱為父親但這並非直接的稱呼，就如約伯問：「雨有父嗎？」（伯三十八28）經文是說神創造雨，是雨的源頭，雨由祂掌管。在詩篇六十八篇5節，指神在祂的聖所作「孤兒的父」；平行的短語中，則有：「作寡婦的伸冤者」，指示當中的含義。詩篇八十九篇26節說，大衛向神呼喊：「你是我的父」，平行的短語中，則用：「神」、「是拯救我的磐石」。這裏的意思，指神是創造主和救主，祂要起來，施行拯救，且要保護大衛。在詩篇一〇三篇13節，提到父親，也有類似的用法：「父親怎樣憐恤他的兒女，耶和華也怎樣憐恤敬畏他的人。」

以賽亞有4次用上「父親」指與神的關係；3次指那位創造主、拯救者，撫養、保守和指引以色列的神（賽六十三16，六十四8）。以賽亞說，那應許的嬰孩要被稱為「永在的父」（賽九6）。這名這樣使用，就在地位、功能、才能和責任上以父的素質建立子。

耶利米也指神是父親，見於耶利米書三章4、19節，意即「源頭、保守者、祂子民以色列的朋友」。瑪拉基在一章6節和二章10節，指神是父親，配受祂兒女的尊崇，又是全民的源頭和統治者。

「兒子」是舊約中最多使用的詞語之一，一般是指兒女、後裔，也含有跟從者、承繼者的意思。有少數間接的經文，指三位一體之神的第二位。

有關彌賽亞的詩篇第二篇，說：「你是我的兒子。」（第7節）上下文中指出一位君王向管治者說話，管治者要與君王一起，並在君王之下管治。這樣，便即時與擁有神權的君王有關。但在新約中，經文所指的卻是三位一體之神的第二位（徒十三33）。這樣，「子」就應用在所應許的彌賽亞身上，指出祂就是擁有神權的統治者和審判萬國的那一位。「聖子」被理解為與神有同等神性和功能，但並非所有的聖經學者均接受這種解釋。然而，在新約中找到支持的根據，如希伯來書一章8節，就引述了詩篇四十五篇6節的話。如上述所說，以賽亞談及將要賜下的聖子（賽九6）、由童女所生的那一位（賽七14），是以馬內利、全能的神、永在的父、和平的君。

「聖靈」一名只好幾次出現在舊約中。靈，通常指神的靈（創一2）、主耶和華的靈（賽六十一1）、耶和華的靈（結三十七1）、靈（民十一17）、我的靈（創六3）、你的聖靈（詩五十一11）。雖然在舊約中，聖靈的特性沒有像在新約中那樣清楚地展示出來，但可肯定地指出神和聖靈的關係，無疑舊約教導聖靈的神性，聖靈的特性和功能，尤其與創造的工作（創一2；詩三十三6等）和裝備事奉神的工人

有關，例如工匠（出三十五31）、領袖（民十一17，二十七18）、先知（撒上十6；撒下二十三2；代下十五1；結十一5等）。

舊約中神的名銜

在舊約中，名銜是用來指職分和功能的。這名稱不是說神有這樣的職位，而是用來指功能連同權力，完全權利的概念和義務。如此，神就擁有豐富而完全的職分。神被奉為人類的創造主（傳十二1）、創造地極的主（賽四十28）、是祂以色列子民的創造主（賽四十三15）。神是個人的救贖主（伯十九25；詩十九14），也是那普世的救贖主（賽五十九20）。其他的稱號是用來指向神的功能，例如，造物主（賽五十四5）、君王（詩二十九10；賽四十三15）、審判者（創十八25；參「亙古常在者」，但七9、13、22）、保護者（詩一二一5）。

「彌賽亞」是給予那位要來作真先知的、唯一的大祭司、永恆的君王的稱號。「彌賽亞」由希伯來文「彌西亞」*Meshiah*，意即「受膏者」）衍生出來。當一個人被膏立作先知、祭司或君王時，意即他被指定擔任某個職位、負起本分的責任、授權發揮他的功能、有資格或可以實現那職分的要求。膏油象徵聖靈特別使某人得著接受所指派事工的資格。聖靈在舊約中，並非指任何專門的稱號。

舊約中關乎神本質的名稱

在這題目之下包括的名稱，在新約中較為常見。但在文中，也反映了舊約的源頭。神是光。詩人歌頌：「耶和華是我的亮光」（詩二十七1），無疑在他的心中，他想起了那火柱發出亮光，指引以色列人在曠野行走。那雲柱豎立在會幕之前，且充滿了聖殿，被形容為一種榮光，因此，論及神是亮光，也就是說祂是發出榮耀的源頭和施予者。

神也被稱為是愛祂子民的一位（申七8、13），但祂並非如新約中所說：祂是愛。舊約也沒有說神是靈；然而，舊約的確也包含了這一個教導。

舊約中形容神的名稱

舊約作者大量使用了不同的象徵名稱，以描述神一些特殊方面，以及祂與祂子民特殊的關係。以下會列舉多個比較普遍和令人有深刻印象的名稱。

「巴力」是用來表達對神作為主人和擁有者的觀念。這名稱定要理解為統治的地位，連同一種個人的關係；這解釋了為何這名稱通常譯作「丈夫」。

「巴力」的字根意即「結婚、擁有、管轄」。「巴力」常被使用，不是單獨，就是以混合名稱出現（例：「巴力毘珥」），是指迦南人和非利士人外邦異教的神祇。以賽亞曾以此來指以色列的神：「造你的是你的丈夫。」（賽五十四5）在何西阿書一章中，也稱神為丈夫；但希伯來語則為「伊施」（ish）（參何二16）。

「夸尼」（和合本譯作「忌邪的神」）見於出埃及記三十四章14節。這字的原意即「佔有」，並包含保護所佔有的意思，似乎還有「很是惱怒、嫉妒」的意思。神是忌邪的，因祂堅持那些與子民所立的約，祂不能容忍祂立約的民與別神立約。「蘇珥」（和合本譯作「磐石」）見於哈拿在歡呼稱頌神的詩歌中（撒上二2）。這詞表示了神是支持和保護的意思。神舉起並保護了被人嘲弄和輕視的哈拿。以賽亞控告神的子民忘記了神是他們「能力的磐石」（賽十七10）。詩人歌頌神是他的磐石（詩三十一2），接著歌頌神「是我的巖石，我的山寨。」（詩三十一3；參詩七十一3）最令人有深刻印象的經文，是摩西的歌中稱「他是磐石，他的作為完全；他所行的無不公平，是誠實無偽的神，又公義，又正直」（申三十二4）。摩西表達了他完全信靠神，相信神在履行祂的話語、作成祂的工，展示祂那信實可靠、恆久不變的德性。

「羅亞」（和合本譯作「牧者」）是詩人用來歌頌神對子民的眷顧和關懷的名字（詩二十三1），意即「餵養、牧養」。詩篇八十篇1節，詩人呼籲以色列的牧者，賜下復興，且使以色列重得他們的地方和祝福。當雅各為約瑟祝福時，就用這名稱呼神，說祂是牧者、是磐石，祂看顧保護了約瑟，且會繼續看顧（創四十九24）。以西結進一步描述牧者的特性和工作（結三十四）。當耶穌說：「我是好牧人」（約十11），無疑是由這些舊約經文引出來的。當要留意的是，耶穌採用舊約中牧人的名稱，是把自己與舊約中的雅巍等同。

神的名描述了所應許的彌賽亞，在舊約中非常普遍，例如有「根」、「支派」、「晨星」、「王權」等其他名稱。

新約中神的名稱

神的專有名稱

新約中的「腓奧斯」（意即「神」）與舊約的「伊勒」和「伊羅興」相同；「以羅安」為新約中的「合斯多斯腓奧斯」（和合本譯作「至高者、至高神」，路一32、76；可五7等）。「盤多奎他」、「伊勒沙代」與「腓奧斯」一同出現（林後六18；啟十六7等）。這名不只用來指神的超越、能力、統治權和權力，也表示了神是一位個人的神，祂與子民有親密的關係。這事實時常以個人的代名詞與「腓奧斯」一起使用。卜克夫說，這是因為在基督裏，神是祂每個孩子的神。「腓奧斯」有1,000多次出現在新約中，而「古利奧」則在七十士譯本中，用來表達舊約中「雅巍」和「阿道迺」的名；新約也跟著使用「古利奧」，意即「權力」，所以與「雅巍」的意思不盡相同，但新約中確實賦予「古利奧」足以比擬舊約中「雅巍」的分量，尤其當用來指耶穌基督（參徒二36；腓二9-11等）。

「狄斯波提斯」在新約中曾5次指向神或耶穌（路二29；徒四24；彼後二11；猶4；啟六10）。這名表示權力；現代「暴君」的殘忍觀念，則不見於新約經文中，即使應用在人身上亦然；而中心的思想則在於主權（提後二21）。

新約中神個別的名稱

在施行洗禮時的慣用語，即大使命的一部分，稱神為聖父、聖子和聖靈，三位一體之神的名，帶出了舊約中的意義，而3者之間的關係因有明確的解釋，故此，這名在新約中的意義，就更形豐富了。

「阿爸」是新約中神個別的名稱。這是亞蘭語，譯作「父親」（可十四36；羅八15；加四6）；表達了一種非常親密、不可分割的關係，這種關係見於基督和聖父之間、信徒（孩子）與神（父親）之間。

「耶穌」是聖子，三位一體之神的第二位。這名意即「救主」（太一21）。這名的字根是「拯救」，組成的名字如「約書亞」、「何細亞」和「何西阿」。舊約的字根基本是指：「進入一處平安、廣闊、敞開的地方」。約書亞帶領以色列進入迦南，他的作為與名稱相稱。新約的解釋（「從罪惡中救出來」），並非與舊約的意義相反。從罪惡中被救出來，是恢復與神的交通，並進入天國的樂園。

新約中神的名銜

「創造主」的名銜用作稱呼神（羅一25；彼前四19），如同舊約一樣。這名表達了對神特殊的見解，如祂是原創者、唯一的擁有者、宇宙萬有絕對的統治者。

「基督」這名銜應用於聖子耶穌；是希臘文的音譯，由希伯來文的「彌賽亞」翻譯過來。

「保惠師」是約翰給予聖靈的名銜（約十四16、26，十五26，十六7）。希臘文「柏拉力托斯」意即「代求者、中保者、安慰師、保惠師」。當耶穌向門徒論到祂快要離開，祂強調要差遣聖靈來，藉此與他們同在。再者，在他們有特別需要時，尤其在危難、受逼迫和有死亡的威脅時，聖靈要利用各種事工隨時幫助他們。

新約中關乎神本質的名稱

耶穌時常廣泛使用各種不同的名稱，表達祂是誰、祂是甚麼。按照約翰福音的記載，祂重複地說「我是」，接著是一些名稱，像「光」、「嗎哪／生命的糧」、「活水」。要完全瞭解這些適切的名稱，只可從研究前面所述舊約的上下文著手。

耶穌說神是靈（約四24）。三位一體之神的主要特性定要理解為是屬靈的，即無形的。聖靈包含超越空間、時間或任何其他限制的意思。

約翰特別提出神是愛（約壹四8）。神怎樣把自己給予在祂的愛子耶穌基督裏，就把愛表露無遺。

新約中形容神的名稱

「牧者」、「門」、「葡萄樹」和類似的名稱，均是耶穌基督用以描述自己的名稱。當祂論及祂來，為要作成父神交給祂作的工夫時，就這樣提出。

「拉比」是用來描述耶穌基督，意即「我的偉大者」。「拉波尼」是該詞一種強化的用法，應用在基督身上，表示認識祂神性的地位和位格。「拉比」是指教法師，他們熟悉神的律法，且能把真理與沒有學習過的人溝通。「合斯多斯」（意即「至高者」）是用以指神作為那超越者、當受尊敬的一位，意義也與舊約中的「伊勒以羅安」大致相同。

Gerard Van Groningen

另參：「神的本體和屬性」；「一神論」；「名字的意義」；「基督論」；「彌賽亞」；「聖靈」；「耶穌基督的生平和教訓」。

神的旨意(Decrees of God)

另參：「預定」。

神的形象(Image of God)

人的受造

人與神相似。這是基督教對人的本性最基本的看法。在受造之物中，人是獨特的，因為人與神相似，故此可以與神溝通和相交。

創世記一章26-27節告訴我們，神決定按照自己的「形象」和「樣式」造人，使人管理各樣的動物。創世記所用的這兩個名詞，也在新約中出現。這兩個名詞所表達的意思有少許差異，但這些差別在神學上已經被視為無關重要了。

由於創世記二章7節清楚地表明，人成了有靈的活人，所以聖經並不贊同人是進化而來的。同時，亦不承認神的形象是由低等生命進化而成的。當人成了有靈的活人，他已經是神的形象。男人和女人皆有神的形象（創一27）。

創世記五章1節、九章6節、哥林多前書十一章7節及雅各書三章9節，都記載人是按著神的形象而造的。以弗所書四章24節和歌羅西書三章10節，談及人被救贖成了新人。可是，一般認為這些經文，對於明白人本有之神的形象，是有直接的關係。雖然有關人是神的形象的明確經文，在聖經中比較少見，但它是神與人關係的基礎。因此，這是全部聖經記載的先決條件。

在創世記一章，只記述人是按照神的形象而造，並沒有說其他活物是如此被造。地上的牲畜、魚和鳥，並沒有分享這項權利。天使是否擁有神的形象，則議論紛紛。有些神學家認為天使有神的形象，因為這形象表現於道德公義。但是，這看法並沒有明確的聖經記載。

人是用地上的塵土造的，人與大地有不可分割的關係。因此人體的構造與功能，跟其他生物有相似之處，就不足為怪了。可是，人的存在從各方面看均屬獨特，因為神的形象不是指人的某部分或某種功能，而是人之所以為人和人的整體，就是神的形象。聖經的觀念不是說神的形象在人裏面，而是說人就是神的形象。

問題之所在，是要明白人有形體的存在，這形體怎樣可以作為神的形象的一部分；因為按照聖經的教訓，神是個靈，且是無形體的（約四24）。

有些人的論據是：人是按著道成肉身的基督的形象而造，或是按照將要道成肉身的基督而造。但是，只有在人犯罪墮落以後，才需要基督道成肉身，並且擔當中保的任務。故此，道成肉身的基督，被形容是成為人的樣式（腓二7；來二16、17），而不是說人成為基督的樣式。

進一步反省人的本性，帶來另一種看法。當思想有關神的形象時，通常會基於人的物質方面（身體）及非物質方面（靈魂）之分別。近年來的討論，集中於人的合一性和完整性。如此，靈體合一的人，就是神的形象，而神是個靈。這都表明

了為何同樣的字彙可以同時用於描寫神和人。神和人一樣，能看能聽。但人是按其靈體合一的本能去看和聽（用耳聽，用口講），神則按其屬靈的非受造的本性去看和聽。

不過，人與地相連之處，在其肉身上最清楚地表現出來。只有從人的靈性的角度去看，才最能看見神的形象。神學家就此點，列出人的靈性特質，用來為人下定義，使之與動物有所分別。故此，神的形象存在於人的一些特性之中，例如理性、意志、自由、責任等等。現代的神學家比較不喜歡如此列舉人的特性，而且聖經也不是這樣列出神的形象。然而，人的個性使他有別於動物，人的個性也反映出神的性情。動物的生命是從神而來，而人的生命是在神裏面，並且是祂的後嗣（徒十七28、29）。

另一個有關神的形象的教義，可從以弗所書四章24節及歌羅西書三章10節中演繹。這些經文用新的創造（和合本譯為「新人」）來形容救贖。被贖的新人是照著神的形象而造，有真理的仁義和聖潔，並且有真知識。這個論據認為，在新創造裏這麼重要的素質，在原先的創造中必也同等的重要。沒有了完整的道德，人可能被造成為罪人，又或許頂多在道德上是中性的。可是，聖經由開始便宣稱人是正直的。

人性與神的形象

如何理解人的人性和仁義，與神的形象之關係，主要的宗派均有不同的見解。

在羅馬天主教的神學中，人之所以是神的形象，是基於人有理性和自由的本質。人原來的仁義並不屬於這形象，它是超自然的恩賜，幫助人的靈魂去控制肉慾。

信義宗卻持相反的觀點，他們認為神的形象只存在於人的道德之中，而非在人的本性中。他們主要是根據以弗所書四章24節及歌羅西書三章10節的話。改革宗的神學家認為，神的形象同時存在於人的人性及聖潔中。因此他們將形象的廣義（或人性）別於形象的狹義（即仁義）。這不是兩個不同的形象，而是單一的形象；其廣義包括了狹義。

正統的蘇西尼派及名為抗辯派的亞米紐斯派神學家（十七世紀），對此有不同的觀念。他們認為神的形象，只存在於人被造時神賦予的管理權。創世記一章26節，是他們定義神的形象的本質時所引用的經文。可是，這觀點與其他經文難以吻合，例如：創世記九章6節、以弗所書四章24節、歌羅西書三章10節。同時，這觀點亦與聖經所述說的廣義觀念相牴觸。因此大多數神學家會將管理權歸入為神的形象的一部分；或將它視為人擁有神的形象的結果之一。

不同的宗派，對於人在罪中墮落如何影響神的形象，也有不同的看法。羅馬天主

教認為，人的墮落使其失去神的特別恩賜——原初的義，但無損人所具有神的形象。如果神的形象已全然敗壞的話，那麼便不再有可被救贖的人了。另一方面，信義宗認為，只存在於人完整的道德中的神的形象，已被人的墮落完全消滅。在新創造的神的形象中，既包括知識、仁義及聖潔，則假定它們是曾經全然失去的。根據神的形象的廣義及狹義的分別來看，改革宗認為，就道德之完整性方面，神的形象是全然被毀。但從廣義來看，神的形象雖然被敗壞及難以顯現，卻不致於被消滅。創世記九章6節、哥林多前書十一章7節、雅各書三章9節等經文，均指出人在墮落以後，仍有神的形象。

改革宗認為，「完全敗壞」的教義，並不是指神的形象完全被破壞。敗壞是一種道德狀況，影響著人的每一方面，但是只有肯負責任的人，才可稱為罪人。事實上，人－確切的說是神的形象－是個罪人，他所作的更加倍了他的罪咎。甚至在沒有恩典的地獄裏，人仍然是一個人，他的人性是導致他受苦不可缺少的條件。在罪中墮落影響了神的形象，同樣地，在罪中被救贖也影響有神形象的人。以弗所書和歌羅西書談及神的形象的更新，但是其他經文更明確地談論基督作中保的職分時，所彰顯的神的形象。

耶穌基督與神的形象

耶穌基督最能彰顯神的形象（林後四4；西一15；來一3）。這往往用作指向基督的神性。看見基督就是看見天父（約十四9）。但這些經文所指的是道成肉身的中保，是末後的亞當，也是神所想要造成的最初的亞當之形象。道成肉身的意思就是：耶穌是真正的人，由於祂是真正的人，祂確實是神的形象。

作為末後的亞當及新約的中保，耶穌使祂的子民與自己的形象一致，那就是神的兒子的形象（羅八29）。耶穌成為人的樣式，取了帶有罪性的肉身的形象，從而毀滅了罪，以致人可以反映祂的榮耀。眾人得以藉主的靈變成主的形狀，榮上加榮（林後三18）。信徒是「披戴基督」（加三27；羅十三14；參弗四24；西三10：穿上了新人，正如神的形象），這行動同時也被說成基督在人的心中成形（加四19）。

要與耶穌基督的形象一致，就要藉著成聖的過程，這過程最終會在復活時完成。只有到了那時候，身體會改變形狀，與基督榮耀的身體相似（腓三21）。恢復成基督的形狀，使人超越那按照神的形象而造的身體，因為那屬土的形狀已經被屬天的形狀所取代（林前十五49）。

關係的類比

現代神學家認為，這些古典的信仰觀念過於靜態。他們這樣的批評，跟他們對歷

來所信奉聖經是神的話的批評類似。人們已不再認為神已在歷史中賜下啟示，並且定型，而是認為啟示是延續的，仍然發生的。同樣地，神的形象既不是一個存在的實體，也不能被人所擁有。神的形象是寄寓於神與人之間持續不斷的關係中。巴爾特（1886-1968）是持這觀念的表表者。巴爾特以人被造時有男有女（創一26、27）為根據，認為神的形象存在於兩者之間的關係，仿如三位一體之間的關係。在人與神之間，並非是生命的類比，而是關係的類比。

男女間關係的完全意義，表明於基督與教會的關係，而耶穌是神的形象。基督與教會的存在視乎兩者之間的關係。因此，人是神的形象，他的存在是在乎與神的關係，也就是與耶穌基督的關係。只有在基督裏，人才是人。因此，他們在被造時已經獲得神賜予救贖了。

雖然從基督教傳統的觀念來看，巴爾特的觀點引起極大的疑問，可是，引進這關係的觀念，能加深傳統觀念在這方面的理解。尊重神的形象中之道德完整性，表明了傳統的看法並非完全靜態。與此同時，神的形象不可以只用功能性的名詞來描寫。因為人本身才是神的形象，並非某種關係。

亞當為各樣動物起名時，他找不著適合的配偶（創二18-23）。因此，神為他造了一個配偶幫助他，是他骨中的骨及肉中的肉。這適合的配偶與他相似。這種關係是婚姻契約的基礎。

創世記二章的記載與創世記一章相似。在第六日，神看祂所造的都甚好，但沒有像祂的助手可以幫助祂。神於是按照自己的形像造人（男和女）去榮耀祂，正如女人是男人的榮耀和形狀一樣（林前十一7）。

男與女相似的形狀是婚姻契約的基礎，就好像人與神相似的形狀是立約關係的基礎，這是可以相交及合一的關係。人是神的助手，作祂的全權代表來管理世界。同樣道理，妻子順服在丈夫之下，去管理她分內的事（箴三十一10-31；弗五22、33）。在聖經裏，有關神與以色列人的關係、基督與教會的關係，有時會描寫為婚姻。

聖經裏甚少經文明確地提及神的形象，這是因為人是按神的形象而造，為要與神有立約的關係。因此，形象的觀念已立即歸入立約的關係中。在舊約和新約裏，對神人間的盟約都有詳細解釋。

在一些傳統的教義論述中，有時引用創世記一章內關乎神的形象的啟示，作為分析的出發點，用以解說在啟示之外有關人的結構。這做法並不正確。創世記一章的記載是直接指向神與人之間所立的約，所以，它是一個重要的接觸點，有助信徒積極地傳揚福音。人被稱為擁有神的形象，而非只是理性的動物，但人背棄創

造之約，所以成為罪人。現在，他們藉著耶穌在新約中的寶血，被邀請回到天父那裏。他們的救贖包括擁有與基督一致的形象，亦即恢復了神的形象。藉著與基督合一，他們可以與神相通。
Norman Shepherd
另參：「人觀」；「聖經中的婦女觀」。

神的兒女(Child of God)
另參：「基督徒的名稱」。

神的兒子(Son of God)
這詞表明了拿撒勒人耶穌的神性，以祂為神獨生的兒子。
耶穌獨特的兒子名分跟古代社會中普遍的觀念正好相反。在希臘主義中，人們相信有許多方法可以使人成為「神的兒子」。在神話故事裏，若神祇跟女人同居，可想象他們的後裔會擁有超人的力量。在政治方面，羅馬人敬拜君王，大大尊崇將軍或皇帝；在醫學界，醫生會被稱為「亞克里比阿之子」；並且穿鑿附會地稱一些可能擁有神祕力量或特質的人為「神人」。
舊約
在舊約裏，挪亞時代之前的一些人（創六1-4）跟「眾天使們」（包括撒但，伯一6，二1，和其他屬天的生物，詩二十九1，八十二6，八十九6），均稱為「神的兒子們」。以色列民族亦是奉召作神的子民。這個集體性的兒子名分是以色列獲救離開埃及的基礎：「以色列是我的長子」（出四22；參耶三十一9）。在這集體性兒子名分的範圍內，神又揀選了大衛作王，從而引出個人的兒子名分：「我要作他的父，他要作我的子」（撒下七14）。大衛的兒子名分是透過屬天的詔令而獲取的：「我要傳聖旨……你是我的兒子，我今日生你」（詩二7）。而大衛之子耶穌的兒子名分，是預言的應驗（太三17；可一11；路三22；徒十三33；來一5，五5）。其他有關彌賽亞的預言，亦賦予這位大衛的受膏者神聖的名字：「以馬內利」（賽七13、14）和「全能的神、永在的父」（賽九6、7）。這些預言都應驗在耶穌身上（太一23，二十一4-10，二十二41-45）。
新約
新約中啟示耶穌為神子的經文非常全面，令人驚訝。正如富斯在《耶穌的自我介紹》一書中指出，福音書從4個不同的角度來說明「神的兒子」這個真理，而每一

個角度都有其獨特之處。

第一，祂是立約的兒子，集中說明耶穌在地上生活的時候，如何以神為祂天上的父親，保持積極的宗教關係。這種兒子名分是耶穌跟神所有兒女共享的，因為神曾把這個身分賜予祂立約之民：「你們是耶和華——你們神的兒女」（申十四1）。耶穌的生平流露出祂跟神之間完美的關係，祂在禱告中稱神為「我父」（太二十六39），又教導人向「我們在天上的父」禱告（太六9），祂是我們的榜樣。人作為立約的兒女，跟主耶穌同有一位父親，祂亦即是人立約的兄長，耶穌說：「凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄姊妹」（太十二50）。此外，耶穌也曾透過繳納殿稅（太十七24-27），表明祂和彼得既為神的兒子，是有自由按著人對這身分的期望去事奉天上的父親，來教導我們在約中的順服。

第二，祂是成為肉身的兒子。耶穌的誕生可以直接追溯到神屬靈的父職。正如使徒信經所確認的，耶穌是透過聖靈的感孕而成為肉身，降生人間，所以祂是神的兒子。馬太福音指出，耶穌的受孕「是從聖靈來的」（太一20）。祂要稱為「耶穌」（意即「耶和華是救恩」），「因他要將自己的百姓從罪惡裏救出來」（第21節）；也要稱為「以馬內利」（神與我們同在），因為祂是神成了肉身的兒子（第23節）。在路加福音中，耶穌的成胎是因著聖靈和至高者的能力（一31、35）；所以耶穌要稱為「至高者的兒子」（第32節）和「神的兒子」（第35節）。若耶穌的父親是約瑟，祂便會喚作「約瑟的兒子耶穌」。路加福音明顯指出耶穌的父親是神的靈，故這個由童女馬利亞生的兒子正確的名稱是「神的兒子耶穌」。

第三，祂是受膏的兒子。耶穌是天父的兒子與代表，祂在地上的使命是建立神的國度。祂受洗時，神的加冕標誌著祂使命的開始：「這是我的愛子，我所喜悅的」（太三17；參詩二7）。耶穌改變形象時，天上也有類似的話（路九35），之後，祂便昂然走上十架的路，向著祂的勝利、祂的寶座邁進（約十二32，十八36，十九7、19；來一3）。作為受膏的兒子，耶穌完成了祂父親差祂來作的救贖工作。其他跟這彌賽亞身分有關的名字，如「人子」和「大衛的子孫」，都把焦點放在祂受膏要來完成的工作上。前者指向祂的受苦、復活和再臨（可九31，十45，十四62），後者則強調祂憐憫與醫治的事工（太九27，十二23，二十30，二十二42）。許多時候，那些被鬼附的人會公開承認祂是神的兒子，但耶穌禁止他們（路四41）。

最後，祂是神獨生的兒子。彼得的認信揭示了耶穌這兒子名分：「你是基督，是永生神的兒子」（太十六16）；而耶穌在面對審判時，亦曾承認祂這個身分，「（大祭司問耶穌）你是那當稱頌者的兒子基督不是？……耶穌說：『我是』」（可十四61、62）。在這兩個例子中，重點都在於祂個人的實質身分。在馬太福音十一

章27節，耶穌宣告祂在知識上，並祂與神的關係上是合一的，不可分割：「除了父，沒有人知道子；除了子……沒有人知道父」。馬太在教導人要奉「父、子、聖靈的名」施行洗禮時，亦是把耶穌歸在神三位一體中（太二十八19）。

在約翰福音，耶穌宣稱祂在本質上是與父神同等的：「我與父原為一」（約十30，十四11，十五24）。祂宣稱自己來自父神屬天的家（八16，十四2、12、24），奉差派到世上遵行神要拯救世人的旨意（十七1-12）。約翰更提出耶穌就是神的道，祂在太初世界仍未造成之前，已經與神同在，祂就是創造者（一1-4）。祂成為真正的人，把祂從神而來獨生子的榮光彰顯出來（一14）。祂是「在父懷裏的獨生子」（一18）。這個「獨生」的教義說明耶穌在歷世歷代以來，甚至永恆中，都是神的兒子。祂在世界出現之先已經存在（約三17，十一27；約壹三8，四9-14）。耶穌與父神甚至分享同一個名字：「你的名，就是你賜給我的名」（約十七11，現代中文譯本），當神給自己的兒子起名叫耶穌（意為「耶和華是救恩」），實在是把自己的名字賜予祂。約翰壹書四至五章中指出，人必須相信耶穌是神的兒子降世成為肉身，才能得著救恩；不相信的人是屬於敵基督的。

保羅沒有獨立教導有關耶穌必要的、本體的兒子身分，而是把它置於救贖工作的背景下。耶穌以「他的兒子」的身分，披上人的本體（羅一3），並且因這「神兒子」的身分得以從死裏復活，又登上權能的寶座（太二十八18；羅一4；林前十五28）。耶穌道成肉身是「神差遣自己的兒子」（羅八3；加四4），「藉著神兒子的死」（羅五10，八29、32）來作人的贖價。因此，信徒能「與他兒子——我們的主耶穌基督一同得分」（林前一9），且因信「神的兒子」而活（加二20）。保羅最初傳講的，就是耶穌「是神的兒子」（徒九20），後來又在詩篇二篇7節的啟發下詳加解釋（參徒十三33）。

在希伯來書，耶穌是那「兒子」，是神的「長子」和那「承受萬有的」，祂創造和維持宇宙，並且是「神榮耀所發的光輝」（來一2-9，三6，五5）。由於祂的兒子身分，祂升到天上，作最後和永恆的大祭司，祂居間調停的工作，永是完美的（四14，六6，七3、28）。

在啟示錄二章18、27節，耶穌自稱為神的兒子，是從父神得著權柄，要治理和審判萬國的那一位。

在早期的基督徒信經中，耶穌是神的兒子，是天父的獨生子，是三位一體中的第二位。

James C. DeYoung

另參：「基督論」；「耶穌基督的生平和教訓」；「彌賽亞」；「人子」。

神的兒子們(Sons of God)

舊約和新約都有採用的詞句，可指屬天或屬地的存在物。

這詞句首次出現於創世記六章1-2節，用來強調塞特的後裔（神的兒子們）跟那些道德敗壞之人的女子（該隱的後代）結合是不合宜的。被揀撰的塞特家系跟世上敵神的人結合，令罪惡不斷增加（第5節）。雖然創世記六章並沒有指明「神的兒子們」就是天使，約伯記的幾段記述卻明顯有這種含義（伯一6，二1，三十八7）。在詩篇中，這些屬天的受造物曾被稱為「神的眾子」（詩八十九6）。

在希伯來歷史的某個階段中，以色列的士師們稱為「至高者的兒子」，因他們執掌人生死的屬天權柄（詩八十二6）。不過，當這詞句用來表明神和祂子民之間約的關係，意義便更重大了。因著神那收納、買贖的愛，以色列整體作了神的兒子（出四22）。最能表明這兒子身分的，是那將要坐在大衛寶座上的一位，因祂既要管治（詩二7）眾民，又要以拯救者的身分作他們的代表（何十一1；參太二15）。透過神藉基督所作的工，神的兒子們不但獲得兒子的名分（申十四1），他們也能夠顯露出跟他們在基督的地位相稱之品性（耶三十一31-34）。

從聖經的角度看，一般都期望兒女會擁有父親的特性。「罪孽之子」（何十9，和合本作「罪孽之輩」）或「彼列之子」（申十三13），和合本作「匪類」都是形容人的道德素質低劣。另一方面，「神的兒子」則指那些擁有他們天上父親屬天本質的人。基督的本質就是神，所以祂是神最完全的兒子。那些信靠神的兒子的，能得著神所賜屬天的生命（約一12），並且透過屬靈的重生進入祂裏面（林後五17）。此外，他們已被收納為神家裏的人（羅八15），因而可以作神的後嗣。這是一個明顯的特權，完全出於神的恩典（弗二8、9）。若神所有的兒女都能瞭解這身分是神極大的禮物，便會甘心順服聖靈的引領（羅八14）。

另參：「基督徒的名稱」。

神的羔羊(Lamb of God)

施洗約翰所用的詞語，表示基督會應驗舊約所預表的。施洗約翰曾經兩次使用這詞語（約一29、36），在第一次時加上「除去世人罪孽的」這句話。他並沒有解釋這詞語的意思。在此之前，沒有人用過這個詞語，我們不能參照前人的解釋。基督徒隨意使用這個詞語，但他們所指的究竟是甚麼意思呢？為何有人會稱為「神的羔羊」？

有些學者認為，約翰明白耶穌來是要成全逾越節的一切意義，而這就是指祂是逾越節的羔羊。不錯，第四卷福音書將耶穌的死亡，安排於逾越節宰殺祭物的時間。

可是，「神的羔羊」是一個新穎的詞語，在古時並沒有用過這詞語。在當時，若有人想要說明那隻在逾越節被宰殺的祭牲，他們就會稱之為「那逾越節的」（正如保羅在林前五7所說的一樣）。逾越節的祭牲並不一定是羔羊，也可以是隻小山羊，而且通常用小山羊作祭物。所以沒有理由相信是指逾越節。

另一些學者則想到以賽亞書第五十三章。有些人認為被牽到宰殺之地的羊羔（賽五十三7），是指著彌賽亞說的。有些人卻認為這是把希伯來文「耶和華的僕人」的意思誤譯了。但除非人們習慣稱彌賽亞為「羔羊」，否則第一個說法並不成立，這方面並無證據支持。此外，將人所共識的詞句：「耶和華的僕人」，翻譯成為不尋常的表達方式：「神的羔羊」，也使人難以置信。

陶德有一個有趣的提議，他認為這是末世啟示中所暗示的勝利的羔羊。啟示文學的作者用生動的比喻把他們的意思向同道中人揭示出來，而將箇中意義向外人隱藏。他們有時會用羔羊來比喻征服者（參啟示錄中用羔羊代表那全能者）。陶德認為約翰是指耶穌就是彌賽亞，那以色列的王。有許多人認為此觀點甚為吸引。把耶穌描述為君王，跟約翰的觀點很接近。可是，需商榷的，就是約翰所述除去罪惡的羔羊，而啟示文學中的羔羊，則通常是指征服者。兩者的角色不同。再者，在這福音書寫成的時代，很難瞭解非猶太人的讀者，如何辨別啟示文學中的比喻。

亞伯拉罕及以撒上山時，以撒問道：「燔祭的羊羔在哪裏呢？」他的父親回答說：「神必自己預備作燔祭的羊羔」（創二十二7、8）。由此，有些人推論約翰認為神會預備羔羊。猶太人的拉比據「以撒的捆綁」而大作文章，並且常說那少年人如何甘願獻上自己。但早期的基督徒似乎並沒有這樣作。事實上，神所預備的是公羊，而不是羔羊（創二十二13）。沒有證據可以證明整件事情以任何名稱如「神的羔羊」來代表。

還有人提出那「柔順的羊羔」（耶十一19）、在聖殿中每日獻上的祭、代罪羔羊及贖罪祭，都是有某種程度的可能性。可是，並沒有證據顯示其中任何一項曾被稱為「神的羔羊」。

在舊約中，大多數提及羔羊的經文，都是論述獻祭的事宜（在96段經文中，有85段是這樣）。羔羊跟「除罪」的意思有密切的連繫，故很難推翻這是與贖罪有關。聖經中提及的羔羊，其特點是為了贖罪而被獻上的。「神的羔羊」的意思是指這是神自己所預備的。無可否認，這與獻祭有關，但難於確定是哪一個祭。基督完全成就了在舊約中所預表的一切祭禮。神的羔羊最終除去一切的罪。

另參：「約翰福音」；「約翰的生平和著作」；「以色列的節期」；「耶和華的僕人」。

神的殿(House of God)
古代近東用「神的殿」一詞，來表示安置神祇和事奉神祇者的屋宇。舊約用這詞形容會幕（申二十三18；王上八11-20）和所羅門的聖殿（王上十二27；耶二十1）。但這個詞也可用作形容外邦神的廟宇（士九4；王下十21）；和合本則作「廟」。到了新約時期，舊約稱聖殿為「神的殿」的習慣依然存在（太十二4；可二26，十一17；路六4；約二16，17）。但舊約常用的「耶和華的殿」，已不再在新約中使用了（出二十三19；申二十三18；撒上三15）。這時的猶太人視神的名字極為神聖，甚至拉比的律法也嚴禁公開提說這名。「神的殿」一詞只是用來形容耶路撒冷的聖殿。耶穌升天後，教會自視為神的殿（林前三9；來三6；彼前二5，四17）。神的住處，不再是人手所造的房屋，而是承認耶穌為主之人的生命中。
另參：「會幕，聖殿」。

神的聖潔(Holiness of God)
另參：「神的本體和屬性」；「聖潔」。

神的話(Word of God, Word of the Lord)
另參：「聖經」；「聖經正典」；「聖經的默示」；「啟示」；「話語／道」。

神的憤怒(Wrath of God)
形容神不喜悅人和他們的行為。
聖經中論及神的憤怒，驟看似乎與神慈愛的教義互相矛盾。不幸的是人們對舊約的無知、對新約的誤解，結果產生了一種異端觀念（例：馬吉安主義），認為舊約顯示神的憤怒，新約顯示神的慈愛。與這種普遍的誤解相反的是，新約也像舊約同時提及神的憤怒跟神的慈愛。除非將聖經中有關神的憤怒，與神的慈愛等教導並列，否則我們不能體會得到神是何等慈愛。「憤怒」這觀念，在聖經原文中，用了許多不同的詞語和諺語來表達。有關神的憤怒的經文，是最常見的，幾乎要比其他題目多出3倍。
在舊約
在舊約中，神可能向邦國、罪人，甚至跟祂立約的子民和兒女發怒。神的憤怒先

向以色列——與祂立約的群體——發作。以色列人得蒙拯救脫離埃及，又接受了十誡和其他律例、典章，且看見了祂的榮耀，但他們在曠野飄流，正是主向他們發怒的例子（民十一10，十二9，二十二22，三十二10、13、14）。神在舊約中發怒，主要是因為祂的子民違背了所立的約。他們拜偶像，惹動祂的怒氣（申二15，四25，九7、8、19；士二14；王上十一9，十四9、15；王下十七18），並在敬拜神的禮儀中，混入了異教的惡習（賽一10-17；耶六20；何六6；摩五21-27）；他們淫亂背逆（王上八46），他們不信（民十一33，十四11、33；詩九十五10、11），也不理會神所關注的愛心、公正、公義和聖潔（出二十二23；賽一15-17；摩五7、10-12；彌三1）。

神的憤怒也伸展到所有人（鴻一2）。先知以主的日子警告以色列和其他邦國，指無人能逃避神公義的憤怒（摩五18、20）。主的日子，就是祂發怒的日子（番一15）。

神的憤怒是用隱喻陳述：洪水或河流（賽八7、8；鴻一8）、盛滿酒的杯（賽五十一17、22）、火焰（賽六十六15、16；耶四4，二十一12、14；鴻一6）、炎熱的火爐（詩二十一9）、戰爭（賽四十二25，六十三3-6）、棍（賽十5）、身體上的苦楚（哀三5），以及自然現象如地震（彌一3、4；鴻一5、6）、暴風雨（賽三十30，六十六15、16；耶三十23）。

舊約有關神的憤怒這項教義，與其他3項教義平衡：祂的忍耐、祂的慈愛和祂的赦免。首先，神滿有忍耐。在希伯來文，憤怒與忍耐一詞相關，意思是「憤怒的長度」，即指神並不快快的動怒。祂忍耐，不輕易發怒（出三十四6）。第二，神滿有憐憫和誠實（出三十四6），即使祂的子民得罪祂，祂也像一位父親，滿有憐憫和慈愛，長久以信實待祂的孩子。第三，祂樂意赦免得罪祂的人。當他們求贖罪，罪得潔淨時，祂就赦免他們（出三十四6）。祂的慈愛比祂的憤怒大得多（詩三十5）。彌迦禱告，求主按祂不能長久發怒的特性，赦免祂百姓的罪（彌七18；參詩八十九46；耶三5）。在詩篇一〇三篇8-13節，詩人以神豐盛的慈愛比作父親的慈愛和寬恕；祂不長久責備，也不永遠懷怒。父親怎樣憐恤他的兒女，神也怎樣憐恤敬畏祂的人。

神發怒的目的，不是要毀滅人類（何十一9）。祂的發怒既不是報復性、情緒化的過分反應，也不是突然爆發的。神在憤怒中，以權能約束邦國（巴比倫、敘利亞），藉以管教祂的選民，最終是期望他們回轉歸向祂（珥二13、14）。舊約論及主的日子的觀念，隱含末世的期望，包括大地復興，全地要充滿知識（賽十一9；來二14）和主的榮耀（民十四21；詩七十二19），那時不再有罪惡（賽六十五25）。

在新約
新約也記載有關神的憤怒，與恩典、慈愛和忍耐並論（太三7；路二十一23；約三36；羅一18；弗五6；啟十四10）。無論是猶太人或希臘人，凡信靠耶穌是彌賽亞的，就在人類中得著不同的標記。那些不信靠復活的基督的，仍住在罪中，落在神的震怒之下。相反，那些相信祂的，就得脫離神的憤怒（弗二3；帖前一10）。然而，那些相信的人，從以色列的榜樣中得到提醒：一旦落在憤怒的神手中，是何等可怕（來十31），因為我們主耶穌基督的父神是「烈火」（來十二29）。新約的大好信息是耶穌來拯救我們，脫離神的憤怒（羅五9）。那些得救的人，就是已經與神和好了（羅五10），因為他們不再被定罪（羅八1）。信心的要求就是持守在基督裏的生命，以致免去神的震怒（太十八34、35，二十二13、14）。
Willem A. VanGemeren
另參：「死亡」；「審判」；「最後審判」；「末世論」；「主再來」；「地獄」；「愛」；「挽回祭」。

神的屬性(Attributes of God)
另參：「神的本體和屬性」。

神的顯現(Theophany)
即神的出現或彰顯，這詞原文為一組合字，是從希臘名詞「神」和動詞「出現」合併而成的。
廣義來說，這詞可應用於兩約中有關神之啟示的多種形式，無論是異象、異夢，或正常人也可看見的事實，或不尋常的自然現象，或舊約中神以人的樣式出現，或新約中基督成為肉身。本文使用這詞時，規限於神短暫形式之顯現，是憑外在感官可以看見的，因而不包括神在異夢和異象中的顯現，及基督之降世為人。
學者認為神的顯現是神把特殊啟示賜給人的途徑。神的特殊啟示可分為兩個基本形式——言語和作為。神啟示性的作為可再分為顯現和神蹟兩大類。神的顯現因而是神啟示的一種形式，在當中，人可看見和認知神的存在。所以，神不單用言語和神蹟、預言和預兆來啟示自己，也讓人看見祂。
顯現的形式
耶和華的使者

神在舊約顯現時最重要的形式是藉著「耶和華的使者」或「神的使者」的身分。這超乎尋常的使者，清楚指出自己不是一般的天使，同時表現自己是神明，卻不同於神，曾分別向夏甲（創十六7）、亞伯拉罕和羅得（創十八，十九，二十二11、12）、雅各（創三十二29-31；參何十二4、5）、摩西（出三2-6）、巴蘭（民二十二22）、約書亞（書五14、15）、基甸（士六11-14）、瑪挪亞及其妻子（士十三），以及大衛（代上二十一15、16、18、27）顯現。這位使者曾走在以色列人前頭，帶領他們出埃及（出十三21，十四19），又在以色列人定居迦南地後，因他們不順從神，而對他們加以規勸（士二1-4）。

上述各段經文顯示耶和華的使者是以人的形象出現（參創十八2、22；來十三2），並作出人類正常的行為（創三十二24；民二十二23、31）。然而，他卻是一個叫人肅然起敬的人物（創三十二30；士六22，十三22），顯出神的特性和特權，包括預言未來之事（創十六10-12）、赦罪（出二十三21）及接受敬拜（出三5；士十三9-20）。耶和華的使者一名尤其惹人注目，因為在上述經文中，這名字都可與雅巍（耶和華）和神互換，叫人明白這使者無疑就是神自己的顯現。然而，使者同時又顯然不可完全等同於神，因為使者常以第三身來稱呼神。

神在舊約中的顯現沒有確實的形式

舊約中有多處經文提及神在人面前說話或行事，但沒有清楚指出其顯現的實際形式。在這些經文中，有些可能是用了擬人法，或顯出神是直接向人的意識說話，而不是用一些可聽見的語言。然而，在以下各段經文中，神的某種顯現形式，可能曾經出現。

創世記二章15-16節：「耶和華神將那人安置在伊甸園，使他修理、看守。耶和華神吩咐他說……」；創世記三章8節：「天起了涼風，耶和華神在園中行走。那人和他妻子聽見神的聲音，就藏在園裏的樹木中」。後者的含義是，亞當和夏娃聽見神的腳步聲，即神以某種可感覺到的形體出現在園中。經文並沒有描述確實的形式是甚麼，但推想是一種人類的形式。（其他暗示神以某種形體顯現的經文有：創三9-19、21，四9-15，六12-21，七1-4，八15-17，九1-17。）

在創世記十二章1-3和7節，神呼召亞伯拉罕離開故鄉和父家，往耶和華指示他的地方去。在第7節，耶和華「向亞伯蘭顯現」。這是聖經首次用這種表達方法，並清楚指出耶和華是以某種可感覺到的形式來到亞伯拉罕面前（參徒七2、3）。舊約也記載神同樣以某種沒有指明的形式向以撒（創二十六2、24）、雅各（創三十五1、9、13）、摩西（出四24-26）和撒母耳（撒上三10）顯現。

雲柱和火柱

以色列人離開埃及的時候，耶和華親自走在他們前頭，日間以雲柱來領路，夜間以火柱來照明和指引前路（出十三21、22，十四19、24；民十四14；尼九12、19；詩九十九7）。在某些情況下，雲柱會降至會幕中，使神能用言語跟摩西、約書亞、亞倫和米利暗交談（出三十三7-11；民十二5；申三十一15）。在西乃山上，神也在雲中向摩西說話（出二十四15-18，三十四5）。神最初在西乃山出現時，是以雷轟、閃電、煙霞、角聲和密雲來顯示祂的同在（出十九16、18）。雲柱和火柱，以及其他在西乃山上誇張了的自然現象，明顯都應被視為神與其子民同在時一些可感覺到的表現。

神的榮光

一種可見的形式，表達神之威嚴，顯然是一種燦爛的光芒，聖經常稱之為神的榮光，就是神的榮耀（舍建拿）住在神子民中間。神曾告訴以色列人，當會幕立起後，神便要「住在以色列人中間，作他們的神」（出二十九44、45）。耶和華把子民領出埃及，以便祂可以住在他們中間。這事發生的時候，「雲彩遮蓋會幕，耶和華的榮光就充滿了帳幕。摩西不能進會幕；因為雲彩停在其上，並且耶和華的榮光充滿了帳幕」（出四十34、35）。摩西先前在西乃山上接受律法時，聖經說：「耶和華的榮耀停於西乃山……耶和華的榮耀在山頂上，在以色列人眼前，形狀如烈火。」（出二十四16-18）神因子民拜金牛犢而惱恨他們後，摩西要求耶和華向他顯示其榮耀。耶和華答允了，但吩咐他說：「我的榮耀經過的時候，我必將你放在磐石穴中，用我的手遮掩你，等我過去，然後我要將我的手收回，你就得見我的背，卻不得見我的面。」（出三十三22）後來，所羅門建成聖殿後，「耶和華的榮光充滿了殿」（王上八11；代下五13、14）。被擄至巴比倫的時候，以西結在異象中看見耶和華的榮耀從耶路撒冷上升（結十一22、23），直至在未來的某個時候，神親自建立其國度，才再次返回，並永遠住在其子民當中（結四十三1-9）。

神學意義

神多次顯現之目的，是讓神的子民深深地體會神的存在和神的主權，同時保證神必與其子民同在，關懷他們的需要。那些使用誇張了的自然現象之顯現形式，是要傳達神的威嚴和能力，而人只可以根據神所指示的程序，恭敬而謙卑地親近神。神的顯現常跟神用語言來表達的啟示一同出現。這時神尤其會以人的形象來顯現，因為神顯現就是神與人溝通的途徑。「耶和華的使者」之顯現，常帶來救贖歷史的重要進展，包括設立亞伯拉罕和摩西之約、進入應許地，及為所羅門的聖殿選址。

舊約中，神以人的形態顯現時，常被稱為基督的顯現，因為我們最適宜以三位一體的第二位，在降生為人前的肉身顯現，來解釋這些顯現。因此，這些顯現乃是基督降生為人的預示，並讓我們在舊約中窺見神那三位一體的本質。

J. Robert Vannoy

另參：「耶和華的使者」；「舍建拿」；「火柱和雲柱」；「榮耀」；「天使」。

神國／天國(Kingdom of God (Heaven))

詞義

天國就是神主權的統治，由基督在地上的工作展開，但要到「世上的國成了我主和主基督的國」（啟十一15）才完全成就。

根據首3卷福音書的記載，耶穌的核心信息就是宣講神的國。馬太用以下一段話總結耶穌在加利利的事工：「耶穌走遍加利利，在各會堂裏教訓人，傳天國的福音，醫治百姓各樣的病症。」（太四23）登山寶訓也論及那叫人能進天國的義（太五20）。馬可福音四章及馬太福音十三章記載的一系列比喻，亦是闡述天國的「奧祕」（太十三11；可四11）。而主設立主餐，更是要信徒期盼將來天國的降臨（太二十六29；可十四25）。

在新約，有兩個詞語表達這觀念：「天國」和「神國」。「天國」只在馬太福音出現；而「神國」在馬太福音也出現4次（太十二28，十九24，二十一31、43）。「天國」是猶太用語，對猶太人有特別意義，但希臘人聽來卻有點刺耳。猶太人因避諱而不提神的名字，而同期的文獻，亦以「天」字取代「神」字（《馬加比一書》三18、50，四10；參路十五18）。至於英文聖經的「天」“heavens”是複數詞，因它的原文也是複數詞。

要理解天國這觀念，關鍵在於明白希臘文*basileia*及希伯來文*malkut*這兩個詞的基本意思是掌管、統治和國度。在舊約中常見「某人作王第幾年」的用語，意即某人作王統治期間的第幾年（例：代上二十六31；代下三2，十五10；拉七1，八1；斯二16；耶十7，五十二31）。當我們讀到所羅門的「國甚是堅固」（王上二12），我們曉得這是指他的君權已穩如泰山。當聖經說掃羅的國歸與大衛（代上十二23），這是指原本屬於掃羅的權柄已轉給大衛；大衛因承受了這合法的權柄而作王。在*malkut*與權柄、能力、榮耀及國度等抽象名詞連用的經文中（但四34，七14），*malkut*的抽象意義變得明顯了。

當*malkut*是指神，它幾乎每次都是指神在天上作王的權柄與統治。「傳說你國的榮

耀，談論你的大能……你的國是永遠的國！你執掌的權柄存到萬代！」（詩一四五11、13）「耶和華在天上立定寶座；他的權柄統管萬有。」（詩一〇三19）

然而，當人作王統治，他必須擁有國界疆土；而*malkut*也有國境的意思。「這樣，約沙法的國得享太平，因為神賜他四境平安。」（代下二十30；參斯三6；耶十7；但九1，十一9）

在新約中*basileia*這字亦有此雙重意義。英文聖經修訂標準譯本在路加福音二十三章42節中，將這字譯成「王權」，在約翰福音十八章36節譯成「王位」。路加福音十九章提到那貴胄到遠方去得「國」，也是指他被委任為王（路十九12）。當耶穌說「我的國不屬這世界」（約十八36），祂不是指祂的掌管與這世界無關，而是說祂的王權與國度並非來自人，乃是來自神。因此，祂不用屬世的戰爭去達到祂的目的。

掌握了basileia的要義，就能明白福音書好些經文了。例如在主禱文中，「願你的國降臨」（太六10）是指祈求神在地上彰顯祂的治權，使神的旨意在地上成就，如同在天上。而當我們讀到「凡要承受神的國，若不像小孩子，斷不能進去」（可十15）時，就曉得它是說我們要向神敞開我們的生命和心靈，讓祂掌管。

此外，新約也有提及在天國和進天國（太八11；可九47，十23-25；路十三28）。總括來說，神國有兩個意思。第一個是指神的統治和管理；第二個是蒙福的範疇，當中可以經歷神的管治。在神學和哲學上，上述兩個解釋都可接納。

舊約背景

「天國」這詞在舊約沒有出現，但這觀念卻在先知書中隨處可尋。經文常提到神是王，祂既是以色列的王（出十五18；民二十三21；申三十三5；賽四十三15），亦為全地的王（王下十九15；詩二十九10，四十七2，九十三1、2，九十六10，九十七1-9，九十九1-4，一四五11-13；賽六5；耶四十六18）。縱然神不是在地上作以色列的王，其他經文卻提到有一天神將會作王統治祂的子民（賽二十四23，三十三22，五十七7；俄21；番三15；亞十四9-11）。

上文雖如走馬看花般講述神掌王權的概念，但卻能成為整卷舊約對於這觀念的綱領。神統治全地，但祂用特別的方法統治祂的子民以色列。所以，神的統治在以色列歷史上是真正實現的，不過，這只是部分和不完全的實現。以色列人三番四次反叛神的統治；他們又常被拜偶像的鄰國侵犯，而在這些戰爭中亦不是百戰百勝。加上大自然的災難和物質世界中的罪惡，常為神的子民帶來苦難。因此，先知都期望有一天，神要統治全地，而不限於以色列國。先知書強調的重點就是這盼望：在世界實現神完全的統治。

先知書用神的顯現這觀念，去描述天國最終的降臨。「看哪，耶和華出了他的居所，降臨步行地的高處。眾山在他以下必消化，諸谷必崩裂，如蠟化在火中，如水沖下山坡。」（彌一3、4）撒迦利亞預見「耶和華的日子」來臨時，萬國會聚集與耶路撒冷爭戰，「那時，耶和華必出去與那些國爭戰……耶和華——我的神必降臨，有一切聖者同來」（亞十四3、5）。「萬軍之耶和華」臨到以色列（賽二十九6），從仇敵手中拯救他們。「看哪，你們的神……必來拯救你們。」（賽三十五4）「必有一位救贖主來到錫安——雅各族中轉離過犯的人那裏。這是耶和華說的。」（賽五十九20）神的降臨亦會帶來審判。「因為耶和華從他的居所出來，要刑罰地上居民的罪孽。」（賽二十六21）以賽亞更描述人要躲藏在石洞和地穴中。「到耶和華興起，使地大震動的時候，人好進入磐石洞中和岩石穴裏，躲避耶和華的驚嚇和他威嚴的榮光。」（賽二21）「我的忿怒如火，必燒滅全地。」（番三8；參賽六十三1-6，六十四1-7，六十五15、16；亞十四3）神最終的降臨亦會為外邦人和以色列人帶來救恩。「『錫安城啊，應當歡樂歌唱，因為我來要住在你中間。這是耶和華說的。』那時，必有許多國歸附耶和華，作他的子民。他要住在你中間。」（亞二10、11；參賽六十六18-24）

上述經文的字裏行間清楚充滿著「神要降臨」的神學觀念。近代舊約神學家普遍都認為，舊約的神並不像外邦人的神，他們只是自然界的神，而祂卻是一位歷史的神——介入祂子民的歷史中，去賜福或審判他們。在埃及，神降臨在以色列人中，要把他們從奴役和捆鎖中拯救出來，作祂的子民。從埃及拯救他們不僅是神的作為，祂更要透過這作為啟示祂自己，叫以色列人因此認識和事奉祂。「我是耶和華……救贖你們脫離他們的重擔，不作他們的苦工……你們要知道我是耶和華——你們的神。」（出六6、7）神介入歷史中，不單要拯救祂的子民，也要審判他們。「以色列啊，我必向你如此行；以色列啊，我既這樣行，你當預備迎見你的神。」（摩四12）以色列民在耶和華的日子遭亞述打敗，這歷史事件清楚反映，神是祂子民的審判官（摩五18）。以色列的歷史有別於其他歷史：縱然神是一切歷史的主，但在一連串特別的事情裏，祂擔當救主和審判官。這種在歷史中啟示自己的神學，稱為救贖歷史。

神一次又一次地介入人類歷史中，因此祂最終亦必須降臨，施行審判，並建立祂的國度。所以，以色列的盼望植根於歷史中，甚或建基於一位掌管歷史的神。神最後會突然間榮耀地降臨，在全地施行統治。這國度並非源於歷史的進程，而是來自神。

阿摩司時代，以色列人期望一個在歷史的巨輪下興起的國度。他們普遍都期望有

一天，以色列能安享勝利、福祉和興盛，大衛國度的榮耀得以恢復，並以色列完全戰勝一切仇敵。這是舊約唯一描述國度是「今世」和「歷史性」的經文。但眾先知對這觀點並不苟同。事實上，阿摩司也駁斥這是謬誤。「耶和華的日子」是黑暗而非光明，是定罪而非贖罪，是懲罰而非祝福（摩五18-20）。阿摩司宣告在「耶和華的日子」，以色列在歷史上先被亞述打敗。但他更看見一次末世性的大災難，是由神親自降下的，這全球性的災難會破壞物質世界的秩序。那時，「日頭在午間落下，使地在白晝黑暗。」（摩八9）末世的火要吞滅深海和地（摩七4），這絕非筆墨所能形容。阿摩司似乎看見整個大自然面臨普世的震動，就是全地的末日。但除了審判外，阿摩司還看見以色列的救恩（摩九11-15）。

這些都是由兩約之間的文學及新約發展出來，有關啟示文學的末世論素材。對世界和人類（包括神的子民）影響深遠的那股邪惡力量是那麼巨大，故惟有神施行普世性的行動，才能帶來救恩。

雖然眾先知所看見的國度是從神而來，但這國度卻是屬地的。神介入自然規律中，並非要摧毀它，而是要從舊而不完全的自然規律中，創出又新又完美的規律。先知對這新規律沒有一致的看法，有時，他們用現世和屬地的字眼來描述，如「大山要滴下甜酒；小山都必流奶」（摩九13）。另一方面，神卻要創造新天新地（賽六十五17，六十六22），其中充滿無憂無慮的快樂、富足、平安和公義。神最終的降臨是要救贖這世界，因為世界得贖就是天國降臨的景象。先知不斷渴望受造之物脫離敗壞的轄制。他們用既簡單又具體的字眼來表達：曠野變為肥田（賽三十二15），沙漠必開花茂盛（賽三十五2），憂愁嘆息盡都逃去（賽三十五10）；發光的沙要變為水池，乾渴之地要變為泉源（賽三十五7）；動物之間（並人類）也要和平共處，不再互相殘害（賽十一9）。這一切都是由於全地認識耶和華（賽十一9）。

上文不只是詩般的描述，更反映一種深邃的創造神學。人既為受造物，必須在地上居住，而大地與人的命運息息相關。這神學的主旨是神的創造，是美好的；它並不如希臘思想，認為創造是通往真正屬靈領域的障礙。救贖包括救贖這地，使它成為神心意中那滿載福祉的環境。救恩不是要將人從受造的身分釋放出來，因這受造身分不是壞事，反而是人之所以為人的必須及永久元素。救恩也不是使人從肉身中解脫出來，正如一些希臘思想一般，反之，最終的救贖是包括全人的救贖。有關肉身復活的教義，就是反映這方面的神學思想。它的必然結果就是所有受造物都能夠分享救贖之福。

先知末世論的特色就是歷史與末世之間的張力，意思是當先知展望將來，他們既

看見一個即時的、歷史性的審判，也見到一個較遠的末世審判。就阿摩司來說，「耶和華的日子」同是即時的審判（以色列敗於亞述），又是最後末世的救恩。約珥則看見歷史上將臨的旱災及蝗災，但除了這些災禍外，他亦看見那末世的「耶和華的日子」。西番雅在沒有指明的歷史時空中，看見「耶和華的日子」將臨（番一2-18），但除此之外，他又看見外邦人的救恩（番三9）。那位在歷史中賜福和審判祂子民的神，在歷史的終局裏也要施行審判和救恩。先知並沒有清晰地劃分這兩個日子，因為審判和救恩都是由同一位神施行的。

先知對末世的盼望經常都是道德性的。意思是說先知對未來感興趣，不是因它是將來的事，而是因它對今世帶來震撼。先知的預言是按將來的審判和救恩說的，而以色列現在也同樣會按神的旨意面對它。所以，「你當預備迎見你的神」（摩四12）可說是眾先知的核心信息。

猶太啟示文學

新約時代，猶太教中出現一些派別，發展了一套啟示性的歷史觀。他們的著作有《以諾一書》的5部分、《摩西升天記》、《以斯拉記卷四》及《巴錄二書》。這些書卷對新約研究非常重要，因它們成了舊約和新約之間有關天國觀念的橋樑。這些啟示文學作品旨在回答神義說（證神為義的理論）的問題。以斯拉的時代之後，律法在人民的生活中比以往佔有更重要的地位。在先知時代，以色列一次又一次背棄律法，又敬拜外邦的神。因此，先知的主要信息就是向以色列人發出挑戰，要他們與神和好、悔改和遵行律法。但從以斯拉至新約時代，以色列是前所未有地遵行律法，他們厭惡偶像，忠心敬拜神。可是，神的國仍未降臨。代之而來的，卻是馬加比時代安提阿古四世施行的恐怖迫害，以及哈斯摩寧、龐培和羅馬帝國的世俗統治。並在主後66至70年，耶路撒冷被攻陷和拆毀。神在哪裏？祂為何不拯救祂忠心的子民？祂的國度為何不降臨？啟示文學就是要回答這些問題。

在啟示性的宗教中，最重要的觀念之一，就是二元論。這二元論常以「今世」和「來世」表達。先知把今世和來世（就是天國要成就的世代）作對比。啟示文學的作者則把這對比推至極端。在《以諾一書》中，我們可兩次看見這觀念的一鱗半爪。在《以斯拉記卷四》及《巴錄二書》（主後一世紀末）中，更可見到這觀念臻至完全。「至高者締造了兩個世代而非一個」（意譯《以斯拉記卷四》七50）；「審判之日是這世代的終結，也是將要來的那永恆世代的開始」（意譯《以斯拉記卷四》七113）；「這世代是至高者為眾人而設的，但那將要來的世代卻屬於一小撮人」（意譯《以斯拉記卷四》八1；參《巴錄二書》十四13，十五7；《父老

格言》四1、21、22，六4、7）。此外，只有神施行普世的行動，才能把今世帶進來世。在偽經《摩西升天記》中，根本沒有提及彌賽亞這人物，是神獨自拯救以色列的。在《以諾的比喻集》中，這過渡則由一位屬天並先存的人子降臨而得以成就。在《以斯拉記卷四》所見的，卻是大衛式的彌賽亞與人子兩個觀念併合起來。

啟示文學與舊約先知的信仰相異之處，在於前者對今世是悲觀的。不過，他們並非極端的悲觀主義者，因他們的基本信息仍是：到了時候，神會介入並拯救祂的子民。但在今世，祂對以色列一切的事置諸不理。今世是落在罪惡和魔鬼的勢力中，無可救藥。神已任由罪惡操縱今世，只有在來世才可得到救恩。

啟示文學的作者完全失去了歷史與末世之間的張力。他們不再期望在今世會有任何拯救。神其實已變成一位只屬於將來的神，與現今無關。

在《以諾一書》的異夢中（八十三至九十），看見神最初是信實地保守、帶領以色列人，但後來卻不再親自帶領祂的子民，並離棄了聖殿，任由他們受凌辱和摧殘。「神雖然看見，卻無動於衷，且更因他們被凌辱、強奪和吞噬而歡喜。祂任由自己的子民落在猛獸的手中，受盡折磨。」（意譯《以諾一書》八十九58）事實上，在巴比倫攻佔耶京後，他們認為神已不再在歷史中作工了。歷史已完全敗落在惡者的手中，一切救恩的盼望都只在將來。

符類福音

二元論

今世和來世

耶穌在「天國」方面的教導與先知一樣，包含了今世與來世的對比，祂用「今世和來世」去表達。當財主問耶穌他要作甚麼事，才可承受永生（可十17），經文清楚顯示他所指的是來世的生命、復活的生命（但十二2）。耶穌繼而談到進天國的困難〔馬太福音的平行經文中，有「天國」，亦有「神國」（太十九23、24），證明這兩個名詞是可交替運用的〕。門徒接著回應說：「這樣誰能得救呢？」耶穌的答案就帶出了「今世」與「來世」的對比，來世就是信徒承受永生的時候（可十29、30）。這段經文明確指出，在某種意義上，神國、天國、救恩和永生都屬於來世。若單看這段經文，就發現神的子民只會在來世才可經歷永生。

這種二元性的用詞，在馬可福音的撒種比喻中亦有出現（可四19）。「世上的思慮」，以及對錢財、安定和名譽的關注，都是今世的特色，它們敵擋天國的道，把道擠住，不能結實。今世的特色就是與天國為敵。

路加福音則有「今世之子」與「光明之子」的對比（路十六8）。在拉比的著作中，

雖然沒有類似的用詞，但在昆蘭文獻中卻有「光明之子」與「黑暗之子」的對比。在符類福音，這觀念經常出現（太五14；路二十二53），到約翰福音，光明與黑暗的對比更成了耶穌教訓的主題。在上述路加福音的經文中，今世是黑暗的，來世才是光明的。

路加福音記載耶穌與撒都該人辯證復活的事，就用了這二元性的詞彙。「這世界的人有娶有嫁；惟有算為配得那世界，與從死裏復活的人」（路二十34、35），就不會再死，也不朽壞，與天使一樣。死亡是屬於今世的，故婚姻制度是必須的。但來世是永恆的，人不會再死，跨進一個嶄新的存在方式：就是擁有不朽壞的生命。

只有馬太福音有「世界的末了」這字句。這世代會因為人子降臨（太二十四3）及人受審判（太十三39-42）而終結，義人與惡人要分開（太十三49）。同一字句亦出現在復活的主對門徒的應許中，祂肯定自己會與門徒同在，直到「世界的末了」（太二十八20）。因此，這世代完結後，另一個世代，就是來世，必要來臨。

那將來的國度會由一件決定性的事件引進，那就是人子榮耀的降臨。在兩個有關天國的比喻中，清楚提到這一點。在稗子的比喻中，「人子要差遣使者，把一切叫人跌倒的和作惡的，從他國裏挑出來，丟在火爐裏」（太十三41、42上）。綿羊與山羊的比喻亦道出相同的末世觀。「當人子在他榮耀裏，同著眾天使降臨的時候，要坐在他榮耀的寶座上」，去審判萬民時，要把綿羊從山羊中分別出來。綿羊就是指義人要「承受那創世以來為你們所預備的國」，而進入國度與進入永生在這裏是同義的（太二十五31-46）。

天國的末世特色在馬太福音二十五章的兩個比喻中，亦可見到。「天國好比十個童女拿著燈出去迎接新郎」（太二十五1），其中5個童女是愚拙的，沒有預備足夠的油去點燈，因此來不及參加婚筵而被拒諸門外。那些預備好的，就能進去，這是末世國度的象徵。同樣，那兩個在「不多的事上」忠心的僕人，就可以「進來享受你主人的快樂」（太二十五21、23），但那不忠心的就在這國中無分，且要被丟在外面的黑暗裏。

耶穌幾乎全無興趣去描述末世的國度，但這國度的來臨卻常在祂心中。清心的人必得見神（太五8）。收割的時候要來到，麥子被整理，便收在倉裏（太十三30、39；可四29）。耶穌常用宴會和愛筵去形容末世的生活。祂要在天國裏再與門徒暢飲，門徒也要在那國度裏坐在耶穌的席上吃喝（路二十二30）。萬民要從各地各方招聚而來，與舊約聖徒一同坐席（太八11、12；路十三29）。那將要成就的國度就好像婚筵（太二十二1-14）和大筵席（路十四16-24）一樣。上述的比喻描

繪出神與人之間因罪而中斷的契合，得以恢復。

在大部分闡述國度未來特色的經文中，「國度」是指末世性的層面，亦即是來世。不過，當耶穌教導門徒禱告，說「願你的國降臨」時（太六10），祂卻不是指末世的新秩序，而是指神掌王權的管治。那是祈求神在地上施行主權的統治。

天國的降臨，即是神主權的統治，會帶來新的秩序，就是來世。這就結束了今世，來世則要開始。

撒但

在耶穌的教訓中，有另一個二元論的觀念，就是撒但在這世代的角色。保羅稱撒但為「這世界的神」，他的目的是要控制人類，將他們固守在不信的幽暗中。這就是保羅形容這世代的特色。這種二元性的觀念在耶穌所受的試探中亦可看到。那時，撒但在一瞬間把萬國展示給耶穌看，然後對祂說：「這一切權柄、榮華，我都要給你，因為這原是交付我的，我願意給誰就給誰。」（路四6）這段說話並不能取其終極意義。因為神永遠是那「永世的君王」（提前一17）。然而，在整卷新約（包括耶穌的教訓）中，今世被視為撒但在神主權的容許下，對人類施行悲慘統治的世代。他被形容為一個壯士，守衛著自己的家園（可三27）。人類必須從他的權勢中被拯救出來（太六13，「兇惡」一詞屬陽性）。他會控制人的意志，並令他們犯恐怖的惡行，好像猶大賣耶穌一樣（路二十二3）。他會極力試探耶穌的跟隨者（路二十二31），又經常擾亂天國的工作（太十三37-39；可四14、15）。人類的病痛又被視為撒但的捆綁（路十三16）。馬太福音十二章26節提到撒但有他的國度，而那些能控制人的魔鬼就是他的「使者」（太二十五41）。「那惡者之子」（太十三38）就是形容那些不受神管治的人。這並非指某種特殊罪行，而是指出控制我們生命的是撒但，而不是神。

只有在來世才會看見撒但的滅亡。猶太文學經常形容撒但受刑的地方，雖然福音書對此隻字不提，卻提及為魔鬼和他的使者預備了永火（太二十五41；參啟二十10）。在馬可福音一章24節，污鬼問耶穌是否要來滅他們，其實這就是指上述的刑罰。福音書鮮有論及魔鬼在末世的滅亡，是有其重要原因的：因為福音書所著重的，是現在而非將來。然而，天國的發展形式卻很清晰。撒但是「這世界的神」，直至神除滅撒但和他的權勢，那新的世代才會來臨。說得清楚一點，就是當神的國度來臨，撒但會被毀滅，這個充斥罪惡和死亡的世代，將會被永生和來世取而代之。

天國的現在意義

對於天國最終的實現，耶穌的教訓與舊約先知的教導基本上是沒有分別的。耶穌

的教訓最突出之處，亦是祂整個使命和信息的特徵，就是天國以出人意表的方法，在歷史中出現。這就是耶穌的教訓與當時猶太思想迥異之處。

耶穌不斷教導門徒，祂要成就舊約有關彌賽亞的預言，這點在祂的教導中首次出現。馬可用這段話總結耶穌的信息：「日期滿了，神的國近了。你們當悔改，信福音！」（可一15）這句話可以有兩個意思。第一，可指末日的國度即將來臨。馬太用幾乎相同的字眼來總結施洗約翰的信息：「天國近了，你們應當悔改！」（太三2）約翰繼而闡釋天國近了的意義：「他手裏拿著簸箕，要揚淨他的場，把麥子收在倉裏，把糠用不滅的火燒盡了。」（太三12）約翰用「不滅的火」來宣告一個末世的行動，即是末世的審判，而不是歷史事件。約翰認為耶穌就是那位執行先知和啟示文學作者所期望那影響普世的事件的人物。

當然，上文所提的也可能是耶穌所指的意思。但若從耶穌傳道的過程來看，則對「日期滿了」可以有另一個更好的詮釋。先知所傳講有關彌賽亞的應許，不但快將實現，更是在耶穌的使命中已經開始實現。這是個過程，神透過耶穌進入祂的子民當中。因此，從某現實的角度看來，先知的盼望已真正的成就了。

我們可從路加福音如何介紹耶穌的工作而看見這個意義。路加選了在耶穌傳道工作後期發生於拿撒勒的一件事情（路四16-21），將它編排在路加福音開始的部分，為要表明天國已開始成就。耶穌從以賽亞書讀出一段展望彌賽亞救恩的應許：「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人；差遣我報告：被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告神悅納人的禧年」（路四18、19）然後耶穌用一句話，令祂的聽眾大感震撼，祂堅定地說：「今天這經應驗在你們耳中了。」（路四21）

這事實是個令人驚訝的宣告。施洗約翰曾宣告神在末世要來臨，就是實現末世的盼望及至彌賽亞世代的頂峰。但耶穌卻說彌賽亞的應許已真正在祂身上應驗了。這並非一個到末日才來的國度，而是現在就有的救恩。在這裏，耶穌沒有宣告末日的國度快要來臨，祂反而大膽地宣告天國已經降臨了。天國的降臨是一件已發生的事情，也是神恩惠的作為。這並不是新的意念、新的神學思想，或新的應許，而是歷史中一個新的史實。

在耶穌回答有關禁食的提問中，亦顯示了上述應許已經應驗。「新郎和陪伴之人同在的時候，陪伴之人豈能禁食呢？新郎還同在，他們不能禁食。」（可二19）在猶太教中，婚宴成了實現彌賽亞應許的象徵。耶穌用上文宣告彌賽亞時代的救恩已來臨。因此，若門徒在享受彌賽亞時代所帶來的祝福時，進行禁食，那便互相矛盾了。因為時候已經滿了，應許已實現了。

在馬太福音和路加福音不同的經文中，都有提及舊約的盼望已經在歷史中實現：「看見你們所看見的，那眼睛就有福了。我告訴你們，從前有許多先知和君王要看你們所看的，卻沒有看見，要聽你們所聽的，卻沒有聽見。」（路十23、24；參太十三16、17）馬太和路加均引述同一段話，與天國相提並論，而兩者都認為前人的盼望已成了現今的經歷。許多君王與先知都存有盼望，但他們的盼望卻落空，因為所盼望的並沒有臨到。然而，他們一向引頸以待的，如今已成為事實，也即是神所應許的彌賽亞救恩。

當約翰問耶穌關於要來的那一位，耶穌的答覆又再次肯定那應許已經在歷史中實現了（太十一2、3）。「基督（即彌賽亞）所作的」其實不符合約翰的宣告。因為像希律那麼暴戾的君王，並沒有受到火的審判，耶穌也沒有引進末日的國度，祂反而到處幫助人。耶穌給約翰的答案，蘊含著以賽亞書三十五章5-6節對彌賽亞救恩的應許：「你們去，把所聽見、所看見的事告訴約翰。就是瞎子看見，瘸子行走，長大痲瘋的潔淨，聾子聽見，死人復活，窮人有福音傳給他們。」（太十一4、5）就這樣，耶穌宣稱彌賽亞救恩的福樂已經來臨。約翰的疑惑其實是合理的，因為應許的實現方式是如此出人意表。再者，這世代的完結又是遙不可及。事實上，耶穌的答案主要說明無須等到世代終結，應許就已經開始應驗了。所以，耶穌說那些不因彌賽亞跌倒的有福了（太十一6）。總而言之，應許的確已經實現，然而，末日還未結束。

將天國已來臨這事實表達得最清晰的地方，莫過於在耶穌講論撒但被捆綁的經文裏。耶穌在世的工作其中一個特徵，就是趕鬼——將人從撒但權勢下拯救出來。連法利賽人也承認耶穌這方面的能力，只是他們將它歸功於撒但而已。但耶穌卻說：「若撒但趕逐撒但，就是自相紛爭，他的國怎能站得住呢？……我若靠著神的靈趕鬼，這就是神的國臨到你們了。」（太十二26、28）這裏的動詞清晰顯示「已經來到」的意思（羅九30；林後十14；腓三16）。這實在是個清清楚楚、毫不含糊的宣告：神的國已臨到人間。

耶穌接著解釋說：「人怎能進壯士家裏，搶奪他的家具呢？除非先捆住那壯士，才可以搶奪他的家財。」（太十二29）那壯士就是撒但，這「罪惡的世代」（加一4）就是他的「家」，而那些被鬼附的人就是他的「家具」。耶穌已攻佔了這壯士的家，從他那裏搶救了屬於自己的人。這就正是天國的工作了。在這末世（就是撒但被毀滅、令他初嘗敗績的時候）完結之前，神王權的統治已透過耶穌臨到人類歷史中。耶穌已經捆綁了撒但（即削弱了他的能力）。這是藉著耶穌傳道的工作，使天國降臨所成就的結果。

在路加福音十章18節亦有類似的記載。耶穌差派門徒出去傳道，他們跟耶穌一樣，同是宣告天國近了（路十9），並且趕鬼。當他們回來報告他們如何成功，耶穌說：「我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣。」（路十18）這也是暗喻式的用語，堅定地說明在耶穌及門徒的工作中，已經令撒但從權勢中墜落了。「捆綁」和「墜落」這兩個暗喻都指出同一個真理，就是天國已經勝過撒但。

這就是耶穌與舊約及一切當代猶太教信仰迥異之處。先知認為國度是由一位屬天的超然人物建立的（但七），或是由一位滿有權能、從大衛而生的彌賽亞君王所管治的（賽九，十一）。在先知書裏對彌賽亞的盼望，常是末世的盼望。猶太作者由於對歷史現實絕望，也將一切希望寄託於將來，故他們與舊約先知亦持相同意見。然而，猶太拉比其實亦有關於國度的現在意義的教義。當一個人歸信猶太教及接受律法，他就負起了天國的軛，即是神的主權。每天重複背誦認信禱文（即申六4-10），就等於不斷地背負神主權的軛。然而，在這一切事上，神並不主動作工。祂已把律法頒佈給以色列人，但祂亦隨時願意接納悔改的罪人。背負律法的軛完全是人的責任，而神只會在今世完結時才降臨。

與前人的理解相反，耶穌所宣講的天國，是在祂自己和祂的工作上實現出來的。神再次採取主動，繼續作工。事實上，第一世紀的猶太人做夢也沒想過神的國竟會在一個平凡人身上成就，就是透過一個溫柔、卑微的教師把天國帶到人間。

我們進一步從耶穌身上看見天國的臨在，其實就是神的管治，這也是我們要從神領受的。在末日才降臨的國度也是如此，因為義人可白白承受那國度（太二十五34）。在回答那少年人有關承受永生的問題時（可十17），耶穌將進入天國（可十23、24）與承受永生的禮物（可十30）相提並論，顯示二者有相同意義。天國是一份禮物，是天父樂意賜予耶穌的羊群，也即祂的門徒的（路十二32）。

如果神在未來國度的統治會為祂的子民帶來福祉，而天國又是在末世來臨前介入歷史的話，那麼我們就可期望神現今的管治能使祂的子民初嘗福澤了。這事實在多處經文中反映出來。天國是現在要追求的（太六33），而且要像孩子接受禮物般接受它（可十15；路十八16、17）。雖然它出現的方式是出人意表，但在耶穌身上實現的天國，卻像隱藏的財寶或極貴重的珍珠，是值得變賣一切去得著它的（太十三44-46）。神所賜下的國包括聾子可聽見、瞎子得看見、長大痲瘋的得潔淨，以及窮人有福音傳給他們聽（太十一5）。

天國的奧祕

「奧祕」就是藏在神心中的真理，到了時候才向人啟示出來（參羅十六25、26）。所謂天國的奧祕（太十三11；可四11）就是：在末日來臨之前，天國以出人意表

的方式，透過耶穌在歷史中的工作而降臨人間。耶穌的比喻就闡述了這奧祕（太十三；可四）。現代學術界普遍同意有兩個重要原則去解釋比喻：第一，比喻並非寓言，而是從日常生活中取材的故事，基本上只包含一個真理。第二，比喻必須從耶穌傳道的生活背景去解釋。

馬可福音四章26-29節的比喻並非講述成長的階段，而是表明「地生五穀是出於自然的」（第28節）。天國是神所統治，是超自然的事，不是人為的工作。

撒種的比喻（太十三3-9、18-23）不是要說明神的話語有4種聽眾，而是闡明人必須接受天國的道，否則不能結果。換句話說，耶穌所宣告和體現的國度是要人有回應，才能生效的。

麥子和稗子的比喻（太十三24-30）旨在教導雖然沒有末世的審判，將善惡分別開來，但天國已經實實在在地臨到歷史中。兩者會一同在世界生長（太十三38），直到末日的審判，才把它們分開。

芥菜種和麵酵的比喻（太十三31-33）旨在對比現今的渺小和將來的偉大。它的重點不在於天國由小開始的發展過程。事實上，耶穌從來沒有談及神的統治如何發展。在此，祂是要闡明現在好像一粒小種子的一群人——一個加利利先知和一小群跟隨者——有一天會成為一棵大樹。

藏寶和尋珠的比喻（太十三44-46），旨在教導那表面看來毫不重要的國，實在值得人盡一切力量去得著它。

撒網的比喻（太十三47-50）說明神的國招聚了各種人。就算在耶穌的門徒中，也有一個叛徒。然而，到了末日，義人便會從惡人中分別出來。

天國與教會

馬太福音記載耶穌談及教會的一段話。當時，耶穌對彼得說：「你是彼得，我要把我的教會建造在這磐石上；陰間的權柄不能勝過他。我要把天國的鑰匙給你，凡你在地上所捆綁的，在天上也要捆綁；凡你在地上所釋放的，在天上也要釋放。」（太十六18、19）「教會」一詞，在這裏並不能從日後的歷史發展來理解，而是要根據舊約背景和耶穌當時的工作來解釋。在七十士譯本中，「教會」常用來表示神的子民以色列人聚在一起（申四10，九10，十4，十八16）。耶穌常提到人進入天國或在天國裏（太十一11；路十六16；參太二十一31，二十三13；參路十一52）。祂稱那些接受天國的道的人為「天國之子」（太十三38）；在另一處則稱他們為那承受末日國度的「小群」（路十二32）。因此，耶穌用「教會」這詞指神的一群新子民，就是新以色列，與有形的架構和組織無關。在耶穌的時代，教會就是那些因為忠於耶穌而聚在一起的少數門徒。

教會不等於天國。天國是指神的統管及被祂統管的範疇。在現今的世代，這完全是無形的、屬靈的國度（參西一13）；在來世，祂統治的範疇會是普世的。教會是天國的子民——那些接受天國（可十15）而因此得著神管治之福的人（太十一11）。教會的誕生是天國的工作，是神透過耶穌的統管而作成的。教會要為天國作見證（太二十四14；路十9）。教會是天國在世上的器皿。正如天國藉著耶穌及祂所差遣的門徒而作工，這國度也要繼續透過一代又一代的門徒而工作。教會與「死亡的權勢」爭戰，但教會卻會得勝，因為她是神的治權、天國的器皿。

教會是天國的守護者。在拉比的觀念中，以色列就是天國的守護者，因神將律法交給以色列。但如今教會卻要成為天國的守護者（參太二十四14）。教會因此要執行赦罪或不赦罪的工作（參約二十23）。神要從以色列這本是「天國之子」的手中奪去這國度（太八12），將她賜給一群新的子民（太二十一43；可十二9）。

小結

耶穌的教訓是以啟示文學的二元論為經，以由一宗神聖的普世事件所開啟的末世為緯。然而，祂與猶太作者相異，但與先知相同之處，在於祂基本上所關心的，並非將來的事，而是祂的子民現今的道德和屬靈境況。此外，祂恢復歷史和末世之間的張力。如眾先知一般，祂宣告了神在歷史中的審判（太十一21-24，二十三38；可十二9；路二十一24）。研究橄欖山上的講論，就發現耶穌幾乎將耶路撒冷在歷史上的淪陷（路二十一20）與末世的敵基督（太二十四15）混為一談，實難準確地將兩者區分。事實上，整個福音與猶太啟示文學不同之處，在於它認為末日國度來臨的唯一原因，就是天國已經藉耶穌本人及工作，先降臨在人類的歷史中。

新約其他書卷

約翰福音

在約翰福音記載耶穌的教訓中，永生的觀念取代了天國的觀念。整卷書只有兩次提到天國（約三3、5），且都與永生連在一起。這裏所提的天國，是指末世以後的國度，而永生則是國度裏的生命。所以，正如在符類福音中，天國是包括將來及現在，故永生也包括來世的生命（約十二25）及今生的福氣（約三16等）。

使徒行傳

使徒行傳記載一群早期的門徒，他們不明白耶穌所傳有關天國的信息，不知道天國可指今生屬靈的福氣。因此，他們聚在一起等待末日的國度降臨以色列（徒一6）。使徒行傳也記述門徒繼續傳講天國信息，但通常都是指末世之後才有的福祉（徒八12，十四22，十九8，二十25，二十八23、31）。然而，上述最後兩段經文

則將天國等同於耶穌基督的福音。

使徒行傳其中一個重要主題，是與天國有關的。五旬節那天，彼得宣講神已叫耶穌坐在祂寶座的右邊，應驗了詩篇一一〇篇1節（徒二33-35）。這詩篇預言大衛王後裔在耶路撒冷登基。彼得卻說耶穌如今在天上成就了這預言。所以，神立祂為主為基督（彌賽亞）。這兩個用語是可互換的：「主」即最高的君權，而「基督」則是彌賽亞君王。

保羅書信

保羅把受膏的王基督在天上掌權這主題，作進一步演繹。這國度既是來世的產業（林前六9，十五50；加五21；弗五5；帖前二12；帖後一5；提後四1、18），也是信徒今生可承受的福氣（羅十四17；西一13）；關鍵就在於耶穌乃最高統治者及彌賽亞君王，而這兩個身分是可互換的。耶穌現在已被高舉為萬有之主（腓二11）。雖然祂的君權是眼看不見的，但祂再降臨時，便會彰顯出來。同樣，因為耶穌的復活和升天，祂被封為彌賽亞君王，且要掌權作王，直到「神把一切仇敵都放在他的腳下」（林前十五25；弗一22）。那最後要毀滅的仇敵就是死亡。

啟示錄

啟示錄的中心信息，就是神救贖計劃的完成，那時，世上的國成了我主和基督的國（啟十一15）。啟示錄描繪教會如何在敵對的世界中受逼迫，但同時向教會保證基督已經勝過罪惡的權勢（啟五5），藉此，祂最終亦能毀滅它（啟十九11至二十14）。同樣，最終要被毀滅的仇敵就是死亡（啟二十13、14）。啟示錄最後以一幅極具象徵意義的天國圖畫作結（啟二十一，二十二），那時，神要住在人當中，人要「見他的面」（啟二十二4）。因此，新約就以這樣的主題作結：在混亂的世界中，恢復神聖的秩序。其實，這正是天國。

George E. Ladd

另參：「耶穌基督的生平和教訓」；「比喻」；「世代」；「啟示文學」。

神蹟(Miracle)

一些似乎違反自然的事件，而這些事件是神向人顯明自己的一個行動。傳統的定義假設神蹟是違反自然定律的，但基於下列兩個原因，這是一個不正確的定義。首先，聖經中許多神蹟是利用大自然的現象，而不是避開它（例如，用強風把紅海分開，出十四21）。其次，「絕對自然定律」的觀念已不存在，一些不能即時給予解釋的現象（如一些類星體），可能只是現在科學所未通曉的定律而已。從聖經看神蹟，信心是決定性的元素。從大自然的現象入手，並不能正面或反面證實「神蹟」的存在。縱然一件事情的發生看上去是很自然，但發生的時間和過程卻可以是神蹟。強調一貫的理性主義者為了證明信心的必要，他會把任何標為神蹟的事件都歸類於未能解釋的自然現象，而不接受另一個解釋，就是神蹟是神干預世上活動的標誌。神蹟啟示是很重要的，神每一次所行的神蹟並不單是一件叫人敬畏的「奇蹟」，而是把人引到祂自己面前來的「標記」。

神蹟的字彙

在舊約，「神蹟」和「奇事」是兩個經常一起出現的字彙（單是申命記已出現了9次之多，申四34，十三1等）。在希伯來文中用來表達「奇事」的詞彙不止一個，其中一個是指來自超自然力量的奇妙作為，而另一個則指人所不能明白的事情。大致上兩詞都是同義的，同是表達神在歷史中護祐人的作為。「神蹟」是指神所行的事蹟，這事蹟是神正在控制世事的表記，並且是神顯明與其子民同在的明證。「神蹟奇事」這詞也穿插在新約的經文中（參太二十四24；可十三22；約四48；徒二43）。第三個用詞是「異能」，這詞常出現在符類福音中，是指神在基督裏顯明祂自己的大能作為。第四個詞語是「工作」或所作的「事」，這詞和神蹟常在約翰福音中提及。約翰用這詞指出神在耶穌裏顯明了祂的工作。雖然這些用詞通常都是同義的（首3個詞同時出現於羅十五18；帖後二9；來二4），但他們也指出神蹟3個不同的層面。「神蹟」含有神學性的意義，指向神的啟示；「異能」指向行動背後的能力；所作的「事」指向在背後計劃神蹟的那位，而「奇事」則指向神蹟能使看見的人產生敬畏。

用來形容神蹟的詞語雖多，但最貼切的莫過於「神蹟」。上述各詞語只能表達某種特殊的含義，但是由於含意廣泛模糊，在現今的世代裏，容易引起誤解，惟有「神蹟」一詞才能表達其超然性，而不致於模稜兩可。有些人故意避免用「神蹟」這字眼，而改用其他詞語，結果必然不能達意。

舊約中的神蹟

在希伯來人的觀念裏，神蹟就是神的作為。因此，大自然本身也是一個神蹟（伯

五9、10；詩八十九6，一〇六2），而神所施恩的行動或助其得勝敵人的事件，也被稱為神蹟（創二十四12-27；撒上十四23），大自然的秩序完全在耶和華的掌握之中，因此一件神蹟之所以被察覺出來，並不在於其超自然的本質，而在於其啟示的作用。這概念與救恩歷史的關係是非常重要的，因為以色列人必須經常防避，免得對轟轟烈烈的奇事存有奢望。在申命記十三章1-4節，神警告以色列人不要以神蹟奇事來鑑定一個先知的真偽；要確認一個真先知，必先看看他是否敬奉耶和華。

在舊約中，只有在救恩歷史的非常時期才有神蹟出現。許多人認為天地宇宙的創造是第一個神蹟，但實際上，創世記並沒有把創造當作一個神蹟來記載。要判別一個神蹟，必須看它是否含有啟示上的重要性，它與神的子民在歷史上的重要時刻是否有關係——重要時刻如出埃及、征服迦南、先知時代抵抗拜巴力的潛伏危機等。創造的記載有一個特色和主題——世界起始的年代記；創世記中的神蹟——使所多瑪的人眼瞎、洪水、巴別塔等——全都顯示神在悖逆祂的人身上的震怒。這是救恩歷史的另一面——神對不屬祂的人之審判。

出埃及的神蹟有兩個焦點：十災顯示神無限的大能遠勝埃及諸神，曠野中的神蹟則顯出神對子民無微不至的關懷和保護。十災尤其有趣，因為每一災皆指向埃及一個神祇，並顯出耶和華是唯一的主宰，其主題信息可見於出埃及記七章5節，並且在其後的經文中不斷重複（參出七17，八6、18，九14、16、29，十二12）：「我伸手攻擊埃及，將以色列人從他們中間領出來的時侯，埃及人就要知道我是耶和華。」這樣看來，十災不單是指向埃及人，也向以色列人宣告一個重要的信息，就是他們的神會在埃及人面前替他們伸冤，在最重大的神蹟——過紅海——這信息特別明顯。十災的災情是愈來愈嚴重的，而且可以分作3個段落，每段落有3災，最後的殺長子為高潮。每一段落都有一引言指明所降3災的目的：第一部分的主題是耶和華的大能（出七17：「我是耶和華」）；第二部分的主題是耶和華神參與地上的事（出八22：「我是天下的耶和華」）；第三部分的主題是神啟示祂自己（出九14、16：「在普天下沒有像我的」）。在每一段落中，災難的嚴重程度都漸次把神的子民和埃及人分隔開來。

曠野中的神蹟與飄流時期各項事件的主題有密切的關係；神在以色列人面臨迫切的需求時試驗他們；當他們轉向祂時，祂就親自保護他們。故事的基本結構集中在以色列人的要求上，這些要求使以色列人產生怨言，怨言之後就是摩西替他們代求，跟著是神親自介入。神蹟與神的懲罰相間出現，當以色列人的怨言到了一個無可忍受的程度時，神就向他們施行懲罰；其中的因素是雙方面的：神應許給

予供應，而神的子民需要服從神，神蹟使這兩方面發生功效，那就是說有權利亦要有義務，以色列人要受考驗，看他們是否忠於供應他們的神。神蹟是神的自我啟示；祂在供應自己的子民時就把自己啟示出來了，以色列人則必須回應神，他們的回應就決定了他們在耶和華手中接受祝福，還是接受懲罰。

聯合王國時期，神蹟顯著地消失。這是一個自足的時代，神透過這王國來工作，沒有直接干預以色列民的生活，原因是以色列人對末世的盼望已在聖城和聖殿中實現，而且聖城和聖殿的存在使這盼望具體化，故此在預備進入王國時期的時候，神在以色列民之內而不是在他們以外作工。

到了先知時期，情況便有所不同。在以利亞和以利沙的時代，常有神蹟出現。這時以色列人開始背叛神，在亞哈和耶洗別的統治下，以色列人轉向外邦宗教和敬拜巴力；希伯來的宗教信仰受到威脅，因此需要有超自然的方法去應付。這時期的神蹟奇事比舊約任何時代的更奇妙，也更明顯，其中許多神蹟可與出埃及時的神蹟相比，也許是隱喻以利亞為第二個摩西，重新建立對耶和華的敬拜。與出埃及時期相對的神蹟有：向巴力祭司的挑戰（王上十八；出七），神在何烈山以暴風、地震和火焰顯現（王上十九；出十九），以及約但河水分開（王下二8、14；出十四）。許多神蹟的作用是要表明巴力的無能，如旱災、迦密山上的比試，以及食物的供應。這些神蹟再一次證明，神在歷史中的行動是要把祂自己啟示出來，同時也是為祂的使者伸冤、向祂的敵人施行懲罰。

在先知書中，神蹟並不經常發生，也許由於這些先知們以寫作的形式傳講信息（他們的重心是傳講，而不是行動）。兩個例外的人物（除了賽三十八所記錄有關希西家的痊愈）是約拿和但以理。在約拿的事蹟中，神蹟並不是要顯給尼尼微人看，而是要顯給以色列人看，神盼望喚醒他們去肩負盟約的義務，作耶和華的代言人。在但以理書中，神蹟所指的方向則相反，那時情況與出埃及記或列王紀相同，當時的神蹟是指向巴比倫人和波斯人，焦點與出埃及早期和以利亞、以利沙時代相同，就是顯明耶和華超越外邦諸神，祂要維護祂的使者。這是第三次和最後一次的危機，說明神蹟在舊約中的主要神學信息。

一般人都認為神在兩約之間時代不再直接向其子民說話，而是透過Bath qol（意為「聲音之女兒」），即解釋舊約和其中律法的教師，間接地給予人亮光；《馬加比書》並沒有提到神蹟或預言，而宣告當代信息的先知文學，也被宣示末日的啟示文學所取代。以色列人相信要到彌賽亞時代，預言和神蹟才會再出現，那時耶和華會再一次直接干預地上的事情。

那時期的書卷，如《所羅門智慧書》中所討論的神蹟明顯是有關過去（特別是出

埃及的神蹟）和未來（那將要來的世代），而不是當代的。即使是相信預言會在其群體中重建的昆蘭愛色尼人，也把神蹟視為神在將要來末日中的顯現。雖然他們已是屬於末時的人，但神在歷史中直接和超自然的工作是指向將來的。

新約中的神蹟

新約中的神蹟也有相類似之目的；這些事件發生在救恩歷史的關鍵時刻，證實神確實介入了人類歷史中。然而，在新約中，不同的是神自己的獨生子進入了歷史中，而祂本身就是一個最大的神蹟。那麼，神不單在歷史中作工，祂更親自進入了歷史之中，並且扭轉了歷史的局面。新約的神蹟顯然是與出埃及的事件平行的。耶穌的神蹟引人進入新約，正如出埃及的神蹟引人進入舊約。

耶穌對神蹟的理解

耶穌強調其神蹟性事工——尤其是趕鬼——與神國來臨的關係。在舊約中，神蹟表示神的同在。在新約中，神蹟所代表的更為直接，它是神國降臨的訊號（太十二28）。這樣，趕鬼的神蹟就是指撒但被捆綁，神的治權被設立（可三23-27）。同時，所有神蹟均指向救恩時代的開始，正如耶穌在拿撒勒開始工作時所說的一番話（路四18-21，引自賽六十一1、2）。

然而，人不一定視這些神蹟為神的作為；神蹟必須用信心去加以註釋。耶穌清楚知道，在祂的時代還有其他神蹟存在（太十二27），因此在治病的神蹟中，他特別強調人需要用信心來接受（可五34，十52）。人必須相信整件事件有神的同在，並且神也與耶穌同在。神蹟既需要信心，我們不難瞭解為何耶穌拒絕給祂那世代的人顯神蹟（可八11、12）；神蹟絕對不能「證明」神的存在。為了更進一步瞭解信心與神蹟之關係，最好是看看每一卷福音書的作者如何描繪神蹟在神學上的用途。

馬可福音的神蹟

在4卷福音書中，首先寫成的馬可福音常被稱為「行動的福音」，因為這福音書的重點放在耶穌的工作，而不在祂的教導。記載耶穌所行的神蹟亦是這樣，因此馬可福音所記載的神蹟比其他福音書為多。富勒在《神蹟的解釋》一書中把馬可福音的神蹟分為五組：第一組以耶穌勝過魔鬼的權柄為中心（可一21-31）。第二組是關乎耶穌勝過律法的權柄，以及祂與敵對者的衝突（一40至三6）。這些神蹟使耶穌的知名度大大提高，但也引致祂拒絕暴露其神子的身分。第三組（三7-30）包括趕鬼和關乎別西卜的爭論，重心在祂那勝過撒但的能力。第四組（四35至五43）包括一些大能的神蹟（平靜風浪，治好格拉森那被鬼附的，叫睚魯的女兒復活），這組神蹟所針對的可能是耶穌的門徒，因為耶穌在這裏向門徒解明天國的

意義，並嘗試除去他們屬靈的眼瞎。第五組，即最後一組（六30至八26），也是關乎門徒對主事工之誤解，並為主的受苦作準備，其中有關乎餅、瞎眼和神之審判的信息。

馬可福音中的神蹟環繞著衝突的主題，耶穌首先與反對者衝突，其後又與自己的門徒衝突。這些神蹟是神國的先兆，其目的是迫使人去接觸真正的耶穌，這些神蹟並沒有使耶穌看來像希利尼的術士。事實上，它們只是叫人感到驚訝，而沒有信心的人，仍舊是不相信。耶穌的身分是隱藏的，只有在十字架的亮光之下才顯明出來。神蹟並不是一些明證，而是能力的彰顯；神不會透過神蹟去證明自己，祂只會向那些有眼可看的人表明自己。因此，神蹟只表示神憐憫人，而不是一種辯道的證據。

馬太福音的神蹟

馬太福音是一卷教導福音，而馬太使用神蹟時，注重對話多於行動。馬太把馬可的敘述濃縮，以容納更多教導材料。所以，馬太所強調的是信心在神學上所引申的意義，而不是信心所帶來的結果。馬太所記載的各組神蹟中，敘述部分與教導部分的數量與比重相等。他保持了他的一貫作風，把敘述部分合拼，然後將之編入教導的部分裏。第一組（太八、九）把馬可福音中第一、二、四組的神蹟合拼，強調耶穌是耶和華的僕人，祂擁有至高無上的權柄，能赦免人的罪。其次是講及作門徒的代價，並描寫門徒信心的復甦，以及他們如何投入耶穌的工作中。第二組（太十二）以耶穌勝過律法（醫治手枯乾了的人）和勝過撒但（關乎別西卜的爭論）的權柄為中心。第三組（十四，十五章）與馬可的第五組相同，但寫作的目的卻不一樣。門徒在這裏並非與主衝突，而是看來十分積極，他們主動地參與主的工作，因此，門徒繼承了耶穌的事工，這一點在水面上行走的一幕尤其清晰（十四22-33），彼得的信心在其中受到考驗（馬可福音並沒有提及）。

結束時，馬太繼承了馬可的說法，強調神蹟是用以建立耶穌的權柄，並引進神的國度，但馬太在下列兩方面加以澄清和擴充，就是信心與作門徒的代價這兩方面。在馬太福音中，信心是支取耶穌能力的途徑（太八13，九22，十五28），也與門徒訓練有密切的關係，因為信心是解決作工乏力的良方。耶穌呼召人徹底地以犧牲的精神來行義，包括順服祂和效法祂，要回應祂的呼召就要作祂的門徒。因此，門徒在其神蹟事工中是一個「學徒」。

路加福音的神蹟

路加福音和使徒行傳是值得注意的，也是極其重要的，因為路加的著作無疑確定了早期教會的信仰，就是耶穌教訓的延續，而且早期教會也繼承了神在世上的工

作。路加主要的重點是救恩歷史，因此，他用神蹟事件來表達耶穌與早期教會的延續性，這是他的寫作手法。尤其明顯的是使徒行傳九章32-42節中所描述的兩個醫治神蹟，彼得其實是重複了主所行的神蹟（治好癱子以尼雅，路五18-26；叫多加復活，路八49-56）。

從這角度來看，路加的重點像馬可一樣，在於事件過於教導。不過，路加比馬可更進一步，從他所記述的神蹟中，讀者可以直接確認耶穌。第一組神蹟的出現緊隨著就職的宣告（四18-22），這宣告本身已說明神蹟是證明耶穌身分的指標。神蹟的中心是耶穌的能力和權柄（四31-41），它們證實神在耶穌身上的能力（五17，八39）和信任（可見於「讚美」的主題，路五25，七16等，特別在徒九35，十三12，十九17）。神蹟敘述中的「恐懼」是人因看見神之顯現而有的反應（路五26，七16，八35-37，二十四5）。呼召門徒時也有神蹟同時發生（五11，打魚事件的神蹟；五27、28，治好一個多年癱瘓的病人之後呼召門徒）。

因此，路加看神蹟有救贖的重要性。不過，這看法並非與馬可衝突，路加也避免把耶穌描繪成一個術士，耶穌仍不願意為滿足群眾的好奇心而行神蹟（路十一29-32；參九9）。在財主和拉撒路的比喻中（十六19-31），耶穌指出不信的心並不能因看見神蹟而改變。雖然如此，神蹟卻可以引人悔改歸主（十13-16），馬可從不信者的角度去看神蹟（需要有信心去明白），因而強調神蹟並沒有護教的價值。路加從已得救者的角度去看（如他確證救恩存在於歷史中），因而強調我們必須從神的救贖計劃去看神蹟。對路加來說，神蹟可直接看為舊約的成全，如耶穌已應驗了舊約的預言（四18-22，七20-22），而透過神蹟，耶穌把人引到神面前（五26，七16，十八43，留意經文中的稱頌）。

約翰福音的神蹟

福音書作者中，約翰是最直接談及神學教訓的一位，而所記載的神蹟也充滿了約翰獨特的色彩。在符類福音中，神蹟是彰顯耶穌權柄的行動，表示神要透過耶穌進入世界作王管治；這樣，耶穌就擊敗了撒但，建立神掌握歷史的治權。可是約翰福音中並沒有趕鬼的神蹟，神蹟被視為一些「記號」。同時，神蹟是所要作的「事」（約翰以這詞來稱呼神蹟）的一部分，耶穌以神蹟來表明父是在祂裏面（約十32、37-39，十四10），也證明祂是父所差來的（約五36，十25、38）。

約翰從許多神蹟中選擇了7件（約二十30），並利用這些神蹟來發展每段落的主題。例如，水變酒是一個彌賽亞的行動，表示天國的祝福藉彌賽亞耶穌的職事而傾下（第二章）；五餅二魚的神蹟則建立在「生命之糧」這主題上，指在耶穌裏面屬靈的彌賽亞筵席（第六章）。

在約翰福音中，神蹟的離奇之處比符類福音來得更強烈。約翰十分強調這些事件的奇妙，他刻意描寫一些細節來表達這觀念，比如在水變酒的神蹟中，他特別提到耶穌把大量的水變作酒（約二6，約有120加侖）；耶穌能從極遠的距離施展醫治的大能（四46，約有20哩）；畢士大池旁的瘸子已病了許多年（約五5，38年；參約九1，這神蹟中的瞎子甚至生來已是瞎眼的）；餵飽五千人需要用大量的食物（約六7，腓力說20兩銀子，或數日的工資，也不能買到足夠的食物）；拉撒路已經被公認是完全死去（約十一39；他已開始腐臭）。約翰喜歡談及這些奇事，但他更強調神蹟不足以使人相信神。神蹟作為一種「記號」有救贖方面的價值，它指向耶穌真正的重要性，但神蹟需要加上信心的覺醒，因為單憑神蹟是不足以叫人悔改的（約二11，四50）。神蹟把基督介紹出來，指出祂是神的兒子，是父神所認許的，但人是否尊祂為基督，則在乎個人在救恩上的抉擇。神蹟作為一種「記號」，顯明神住在耶穌裏，也顯明耶穌所帶來的「屬靈眼光」與「生命」的真實性（九35-38，十一24-26），但其目的卻是把觀眾分別出來，使他們面對抉擇；結果群眾分作兩個陣營，一些人尋求瞭解神蹟的意義，另一些則只看見表面的現象。有些人拒絕神蹟（三19-21，十一47-50），有些人又只看這些事為奇事，而不能從其中看見耶穌真正的重要性（二23-25，四45）。另一方面，有些人用信心的眼睛看這些神蹟，從而認識耶穌的身分（二11，五36-46，十一42）。約翰指出最大的信心就是無須靠外來事物刺激而生的信心（二十29）。

新約其他書卷的神蹟

除了使徒行傳外，新約還有好幾段經文談及神蹟的價值。保羅在哥林多後書十二章12節和羅馬書十五章18-19節指出行神蹟是一種恩賜，可用以證實「真使徒」那從神而來的權柄。他在哥林多前書十二章9-10節把治病和行神蹟列在「聖靈的恩賜」中。在加拉太書三章5節，他看神蹟為聖靈臨在的明證。希伯來書二章4節中，作者說神透過神蹟奇事「見證」那真實的救恩信息。因此，在使徒時代，神僕人所行的神蹟是用以證明神確實透過這些傳訊者作工。然而，有趣的是，在啟示錄十三章14節，十六章14節和十九章20節，我們看見獸多番行奇事，以強迫人敬拜牠。因此，無論在任何時候，我們都可以看見神蹟有兩面性質；只有透過信心的眼睛去看，神蹟才可有其效力。

Grant R. Osborne

另參：「屬靈恩賜」；「記號／神蹟／預兆」。

神權政體(Theocracy)

一種承認只有神是最高政治權威的政府，無論神是否由人類的統治者（如君王）來代表。因此，申命記十七章14-20節指出人類的君王只是由耶和華委任來治理國民。

在古代的以色列，神權政體政府的概念是經過幾個歷史階段而發展出來的。在埃及的以色列子民，其基本神學概念包括相信他們獨特的神「雅巍」極之關注他們的苦況，因而親自把他們從奴役中救贖出來，並使他們不受任何世上君王（尤其是法老）的轄制。故此，他們能單單事奉神（參出三7-10，八1，九1）等等。我們一定記得出埃及記所描述的欺壓，是埃及農民日常生活的特徵。在法老的管治下，過著農民的生活，暗示了壓迫、不合理的工作量、失去自由自尊及許多其他東西。相反地，在雅巍的管治下生活，顯示了自由、公正和平等。

抵達迦南後，年輕的以色列眾支派遇到一種與埃及模式截然不同的君主制度，但兩者卻是同樣罪惡昭彰的。古代迦南君王通常擁有他們所統治的城邦，然後最少把其中一部分土地租予他們的臣民。但以色列人在約書亞的帶領下佔領迦南地，是要在所分配得的土地上作自由的居民，他們只臣服於一位神。

到了士師時代，以色列人仍一致和明確地活出神權政體的概念。組成「以色列民」的不同群體並沒有以任何外在的政治架構而結合為一個統一的組織。相反地，只有「雅巍是統治他們的君王」之概念仍是他們合一的基礎。因此，一些人請基甸作王治理他們時，基甸能說出所有以色列人都接受的話：「惟有耶和華管理你們。」（士八23）

在這段期間，因為常有一個或多個支派受到脅迫，所以日漸需要人的領導。士師就是為了除去某些即時的危險而興起的，但更明確地說，他們的使命是為了帶領以色列民回轉歸向耶和華（士二16）。他們認為沒有一個士師是憑自己個人的力量為以色列帶來勝利的。他們能在戰爭中得勝，全是神的功勞，因此，祂是配受以色列人忠誠相待的。

撒母耳是以色列人從士師時期過渡至新的王國時代的橋樑。非利士人的社會和軍事壓力給以色列人的神權政府帶來極大的挑戰。撒母耳之前約200年的年日裏，以色列人和非利士人間的關係，雖不能說是和平共存，但最少沒有公開的戰爭。然而，撒母耳任士師期間，非利士人開始了一種政策，就是公然進攻以色列，期望征服他們，擴張自己的勢力。多年以來，曾成功地維護了一個或多個支派的聯盟，現已顯得不足以抵禦非利士人。明顯地，一個新的政府組織是必需的。在許多有影響力的以色列人心裏，認為只有一個由王領導的王國，才可令以色列生存下去

（參撒上八5、19、20）。
這時，神權政體的概念受到嚴厲的考驗。從政治和軍事上看來，立王似乎是明智和必要的做法，但神作統治的傳統卻又是根深蒂固的。撒母耳看這立王的願望是拒絕雅巍的統治（撒上八10-18，十19）。但另一方面，他又似乎領受了一個與掃羅有關的預言，並且神也願意膏立掃羅作王（九27至十1）。
掃羅除了受膏作先知外，還接受了「神的靈」的任命（撒上十一6），跟較早期之士師的經歷相似。眾民在一次打敗亞捫人的戰役後向掃羅歡呼，為他作王的資格增加了第三項要素（十一15）。
雖然聖經傳統清楚顯示，以色列人對立王一事存兩種不同的意見，但明顯地，神揀選了王，並透過祂的傳信者——先知，啟示祂的人選。
掃羅面臨靈性上的失敗時，先知撒母耳就是基於這一點，保存責備他的權利（撒上十三14，十五23、26）。這先知的特權在整個王國時期都持續著，正如所羅門（王上十一29-31）、耶羅波安（十四5-14）、巴沙（十六1-4）、亞哈（二十一17-22）及其他王的事蹟所顯示的。
以西結的神權政體觀念（結四十至四十八），即神要藉著撒督家系的祭司統治以色列民，在主前520年透過哈該和撒迦利亞的工作，開始實行出來。這是被擄後期生活的主要特色，並給予猶太群體一個獨特的性質。以斯拉的工作使神權政體成為猶太教的標準，自此之後，祭司更在國民生活中擔當一個重要的角色。雖然以色列民在亞流基王朝是服在人的統治下，他們卻尋求一個真正的王——大衛的後裔。這人——彌賽亞——將會是那和平之君，會救贖以色列，並使公平、公義和公正等古時的約的價值實現出來。
另參：「王，王權」。

素祭(Cereal Offering, Meal Offering)
奉神的祭祀之一，以五穀為祭品，表示對神的篤信和奉獻。
另參：「祭祀」。

素菜(Pulse)
但以理及三友不想因王的食物玷污自己，於是要求以素菜和清水作日常飲食（但一12、16）。素菜在希伯來文的字面意思是「所播種的東西」，可能也包括任何

可以吃的菜蔬。
另參：「植物（蔬菜）」。

閃(Shem)
挪亞的長子（創五32，六10，七13，九18、23、26、27，十一10；代上一4、17-27；路三36），也是閃族人的先祖（創十1、21-31）。閃活了600年歲（參創十一10、11）。在希伯來文中，閃意為「名字」，可能是暗示挪亞期望這個兒子的名字會發揚光大。
自從挪亞一家脫離洪水的禍患，得以存活，閃和雅弗均敬畏他們的父親挪亞。挪亞醉酒時，他們的兄弟含看見，使他蒙羞（創九20-29）。因著這事，挪亞後來咒詛含的兒子迦南，並祝福閃和雅弗：「耶和華——閃的神——是應當稱頌的！願迦南作閃的奴僕。願神使雅弗擴張，使他住在閃的帳棚裏」（26、27節）。
在創世記十一章10-27節中，勝過撒但、蒙應許之後裔的家系（創三15，五1-32）是由閃至亞伯拉罕為始，最終透過猶大和大衛至基督（參路三36）。挪亞給閃的祝福，因此可作為一個預示，閃的家系將是創世記三章15節所述的、那將要來的後裔。這是聖經中首次將神稱為某人或某群體的神。迦南作閃的奴僕之說，就在數世紀後，當閃的後裔以色列人進入迦南地及征服該地居民時應驗了（參王上九20、21）。
挪亞也說雅弗會擴張，並要住在閃的帳棚裏（創九27），後者可視為暗示支持和保護。在雅弗人數大大增加後，會與閃常有聯繫，及會得享閃的祝福和應許。很多人視這預言的應驗，在新約教會建立的時代，福音傳向外邦人為始。
在創世記十章有關各族各國的記述中，提到閃的5個兒子（以攔、亞述、亞法撒、路德和亞蘭；第22節），又列出從他們衍生的21個後裔。在眾多子孫中，特別強調亞法撒所生的希伯（21、24節），在十一章16-27節所載，其家系可追溯至亞伯拉罕。
另參：「亞伯拉罕」；「挪亞」；「邦國」；「耶穌基督的家譜」。

隼／小鷹／鷹／鷂鷹(Falcon)
一種目光銳利、捕食小動物的鳥類。在舊約中，被視為不潔淨（利十一14）。
另參：「鳥（隼）」。

參巴拉(Sanballat)
撒瑪利亞的政府高層官員，居住在以法蓮的伯和崙。在一封來自埃及的伊里芬丁的信函中可見，主前407年，參巴拉已被稱為撒瑪利亞的省長。被擄之後，參巴拉連同亞捫人多比雅和亞拉伯人基善，與尼希米作對；他們來勢洶洶，欲阻尼希米重建耶路撒冷的城牆（尼二10、19，四1、7，六1-14，十三28）。主前586年，巴比倫在尼布甲尼撒率領之下擊敗猶太，猶太省或許就此納入撒瑪利亞人的管治。尼希米決定重建耶路撒冷的城牆，在本質上是堅持猶太人要脫離參巴拉和撒瑪利亞人的管制，以求獨立。

參星(Orion)
星座之一，看似一個束著腰帶的獵人。有許多傳說都環繞這星座——希臘人相信他是因為愚蠢地自吹自擂而被放逐於天上；在閃族的地區，則傳說他愚蠢地聲稱自己有能力與神對抗而被逐（參星在希伯來文是指「頑固」和「愚昧」）。約伯記九章9節提到神在自然界創造偉大而不能探究的事物時，也包括參星（參摩五8）。神向約伯挑戰，要他做只有神能做的事——解開參星的帶（伯三十八31、32）。其實這挑戰的精義是：昴星傳報春天的來臨，參星宣示冬天將至，「你能否改變神所定立的四季運轉？」
另參：「昴星」。

參孫(Samson)
瑪挪亞的兒子，屬但支派。參孫的母親原是不育的，聖經並沒有提及她的名字。神的使者向她宣告，她必將生一個兒子，他一生要作拿細耳人（換言之，他清酒濃酒都不可喝，一切不潔之物都不可吃，也不可用剃頭刀剃他的頭；民六1-6）。同時，神的使者告訴她，他將起首拯救以色列人，脫離壓制了他們40年的非利士人（士十三1-5）。她將這些話轉告給居住在但族瑣拉的丈夫瑪挪亞。瑪挪亞為天使的顯現向神禱告，神的使者再次顯現，指教他們怎樣接待將要出生的孩子。瑪挪亞為此獻上燔祭，神的使者在火焰中升上天去。瑪挪亞懼怕他們將要死，因為他那時方知道他們看見了神（士十三22）。此後，孩子出生，日漸長大，耶和華賜福予他。在瑪哈尼但，神的靈感動他。
參孫在亭拿看見一個非利士女子，想娶她為妻。神要尋找機會攻擊非利士人，這

非利士女子便是一個機會。當參孫和他父母往亭拿安排婚事，一隻獅子從葡萄園出來，參孫被神的靈大大感動，將獅子撕裂成半。其後他發現一大群蜂子在獅子的屍體內製造蜜糖（士十四2-9）。

參孫依循習俗，在亭拿設宴，並告訴非利士人一個有關獅子和蜜糖的謎語，他們為這謎語打賭，非利士人欺哄參孫的妻子探取謎底，好轉告他們。當他們向參孫說出答案，參孫已知道內情，因此他出去擊殺了30個非利士人來償還他的賭注（士十四19）。參孫回父家去後，他的岳父把參孫的妻子歸給與參孫同來的朋友（十四10-20）。

當參孫回去看他的妻子，他岳丈不允許他進去看她，因此他捉了300隻狐狸，將牠們的尾巴一對一對的捆上，將火把捆在兩條尾巴中間，把牠們放入非利士人的禾田，以致禾捆堆和未割的禾稼都燒了。最後，非利士人起來燒了參孫的妻子和岳丈，參孫就下去擊殺了他們很多人（士十五1-8）。

非利士人轉而攻擊猶大，猶大人就用新繩捆綁參孫，將他交給非利士人。當猶大人來到非利士人安營的利希，耶和華的靈大大感動參孫。他拉斷綁繩，抓住一塊驢腮骨，殺了1,000個非利士人。隨後，他甚覺口渴，就求告耶和華，於是神在利希開了一道水泉給他（士十五9-20）。

參孫喜歡非利士婦人，這方面的弱點不斷為他和非利士人帶來麻煩。他下到迦薩，在那裏與一個妓女親近（士十六1）。該城的人得知他在那裏，就密謀在破曉時分殺他，但他卻在半夜起來，將城門的門扇、門框和門閂拆下來，放在希伯崙前的山頂上（十六2、3）。

後來，他在梭烈谷遇見大利拉。非利士人賄賂她去探出參孫力量強大的緣由（士十六4、5）。這婦人不斷煩擾參孫；參孫告訴她，人若用7條未乾的青繩子捆綁他，他就會像別人一樣軟弱。她就捆綁他，喊叫說：「非利士人拿你來了。」但他輕易地掙斷了繩子。面對著大利拉不斷追問他力氣強大的緣由，參孫只是反覆欺哄她。之後，她以新繩（第11節）和他的7條髮綹與緯線同織（第13節）來捆綁他。最後，她不斷的催迫，使他屈服，說出真相：若有人剃他的頭，使他破壞了拿細耳人的例，他的力量就會離開他（第17節）。當參孫把頭枕在她的膝上睡覺，她叫了一個人來剃去他的頭髮。這一次大利拉喊叫「非利士人拿你來了」，非利士人就將他拿住，剜了他的眼睛，帶他往迦薩去。

在迦薩，參孫被銅鏈拘索，被迫在監裏推磨；這時，他的頭髮再次長出來。有一次，非利士人在他們的神大袞的廟中舉行盛大的慶典，他們為戰勝參孫而歡慶，且要將參孫帶來，供他們娛樂。其時約有3,000人觀看參孫戲耍。參孫要求靠在兩

條支托廟宇的柱子中間，然後他懇求耶和華賜下力量，好讓他推倒柱子，使整座建築物倒塌。正如他所求，參孫與非利士人同歸於盡。然而，他在臨死前所殺的非利士人，比他生前所殺的還多（士十六1-30）。
參孫的家人下去取他的屍體，把他葬於瑣拉和以實陶中間，在他父親瑪挪亞的墳墓裏。參孫作以色列人的「士師」或領袖，達20年之久（士十六31）。
Carl E. DeVries
另參：「士師記」；「以色列史」。

掃帚(Besom)
「滅亡的掃帚」（賽十四23）是近東人慣說的比喻，表示徹底毀滅。這裏指的是耶和華對巴比倫的毀滅和掃除。

掃羅(Saul, Shaul)
這名字意為「求問」，有「神的求問」的含義。此名字的用法遠溯自聖經之前的時代，敘利亞（古稱「艾伯拉」）的馬迪克廢丘中屬主前三千年代的文獻可引以為證，並且看來早於主前二千年代在敘利亞海岸的烏加列城市中已一直沿用。
這個名字在舊約亦相當通用。以此為名的人，除了眾所周知的掃羅王外，舊約中另有3個人物稱為掃羅，不過，認識他們的人並不多。
（1）以東王掃羅，在以色列之前的時期統治以東（外約但）的古代諸王中，曾提及他（創三十六37、38；代上一48、49）。有人把他形容為來自「大河邊的利河伯」；雖然「大河」通常是指幼發拉底河，然而在這段經文卻可能是指以東近處的一條細小河流。
（2）以色列王掃羅，是舊約所出現的這個名字之中，最為人認識和最多經文提及的人物。他屬便雅憫支派；便雅憫支派是以色列眾支派中最小的一個，其地業位於耶路撒冷迦南城的正北面。他的父親是亞別的兒子基士，然而有關基士的事所知不多。掃羅生長在基比亞，是在耶路撒冷正北數哩的山城中一個小鎮，掃羅除了遠行和軍事出征外，基比亞便是他一生居住之地。他已婚，妻子名叫亞希暖，育有3子2女。他最為人認識的兒子約拿單，後來在他之下擔當軍中的高位；掃羅與他的眾子全都葬身於戰場（撒上三十一2）。他的兩個女兒之中，最有名的是幼女米甲，她嫁給大衛為妻。

戰士

掃羅生於以色列支派歷史中的嚴峻時刻。雖然不能確實掃羅出生的時日，但估計他是生於主前1100年的後半期，約在主前1020至1000年作王。在他未立為王之前，以色列眾支派正處於軍事崩潰的邊緣。非利士人是一個強而有力的作戰民族，定居於地中海沿岸；他們在沿岸建立勢力，並計劃向東伸展，以圖取得整個非利士境地的控制權。為此，他們首先要除去分別聚居在約但河以西的山城及在約但河外的以色列人。以色列人之中，缺乏任何持久強大的軍事力量，意味著非利士人對以色列人定居該地構成嚴重的軍事威脅。

掃羅的權力漸增，隨之而來的危機是以色列軍隊在亞弗鄰近的以便以謝遭非利士人擊敗。這次的勝利使非利士人或多或少完全控制約但河西的以色列領土；他們企圖在所佔據的全個地域設立駐軍，好保持他們的控制權。以色列被非利士人擊敗，軍力甚弱，以致敵不住鄰近民族的攻擊。位於外約但以色列國土以東的亞捫人，進擊和圍攻基列雅比城（撒上十一1）。掃羅召集以色列人，解救了基列雅比的居民，並擊敗亞捫人。這事以後，掃羅被立為王。在此之前，撒母耳早已在百姓中間膏立他為君主或領袖。掃羅於基列雅比戰勝後，便正式在吉甲的聖所登位（撒上十一15）。

以色列人擊敗亞捫人，大大增加了軍中的士氣，但並沒有為非利士人構成的軍事危機和威脅帶來很大的改變。事實上，掃羅被立為王的地點具有深遠的意義。吉甲位在約但河谷，鄰近是耶利哥，選擇這地方部分是由於早期的示羅聖地被非利士人所佔據，只有少數地區仍然不受非利士的控制，吉甲便是其中之一。因此，倘若要說掃羅作王的實質意義，就必須立即提到非利士的問題；否則，掃羅便根本無國可治了。

掃羅行動迅速。雖然要重整細緻準確的資料是很艱難的，但對於掃羅力抗非利士人，聖經為這方面提供了綜覽概述。他先後進攻在基比亞及基比亞東北面約4哩外密抹的軍隊。他在密抹取得重大勝利，一部分當歸功於他的兒子約拿單所給予的軍事援助。非利士人被徹底擊潰，於是從山城撤退。掃羅在他的家鄉基比亞設立他的軍事基地，並在那裏建立了一座城堡。

在首次攻擊非利士人以後的數年間，掃羅不斷從事其他軍事活動。他仍然與東鄰的敵人爭戰，特別是亞捫和摩押，直至死海的東部（撒上十四47）。他與以色列南鄰的舊敵亞瑪力人進行一場重大的戰爭（撒上十五）；這次他同樣戰勝了。在這段期間，他都一直監察西鄰的非利士人的一舉一動。

掃羅作為軍事指揮官，面對異常艱難的任務。他的家鄉因為多高山峻嶺，故易於

防禦。然而他四面受敵，這些敵人均覬覦他的土地。他沒有足夠的武器（因為非利士人控制著鐵的供應），他沒有龐大的常備軍，也沒有充足的通訊系統，並且他得不到所有以色列人的全心支持。儘管幾年間，他在幾乎不可能成功的形勢下，取得多次勝利，但最終都失敗了。

非利士人在亞弗附近集結龐大的軍隊。但他們沒有直接攻擊掃羅在山區的領地，改而向北移動，開始從耶斯列附近這個軍力薄弱的地方入侵以色列國土。掃羅企圖召集足夠的軍事力量，以抵禦非利士人的威脅，卻事與願違。他在準備不足和力有不逮的情況下，竟在基利波山迎戰；他不應參與那場戰役，因為他根本不可能獲勝。他的兒子都戰死沙場，掃羅寧可自殺，也不願落在非利士人的手中。

從軍事方面來看，掃羅在以色列動亂之時作王，他防止國難來臨，使國家得到喘息的機會。但是，他罹難的戰役，卻是以色列的災難，他離世後，國家境況之窘迫，比他掌權時還要惡劣。

君王

假若掃羅作為以色列的軍事領袖是項艱辛的任命，那麼，他作為以色列王更是加倍困難。在掃羅之前的時代，以色列並沒有君王。以色列沒有任何形式的君主政體，這大部分取決於宗教的因素。神是獨一真實的以色列王；耶和華是王（出十五18），也是國家的元首。雖然在以色列的早期歷史中，曾出現多個無比權威的統治者（摩西、約書亞及某些士師），卻沒有任何人負起君王的頭銜和職權，因為這會在某程度上，破壞了神作為王的中心位置。

在以色列建立君主政體是需要的。這並非因為在掃羅那一方面有甚麼計謀，也不是因宗教思想上有任何極大的改變；乃是面對非利士人連續不斷的軍事威脅所引發的需求。短期的外來威脅可以暫時由士師這些領袖去抵禦，但是，對於以色列的興亡存有長久而嚴重的威脅，就不能以這樣短暫的措施來應付了。假若以色列要成為一個國家（她差點不是），那就需要一個中央軍事政府，在十二支派組成的以色列國之上，握有各支派所認可的權力。

以色列國就此建立起來，掃羅成為首位君王，面對著種種難以置信的困難。因為從前以色列沒有王國，故此沒有先例可援。究竟他有甚麼職責呢？主要是指軍事而言，這方面正是君主政體之所以建立的理由；而掃羅在他統治的初期亦很成功。除了軍事任務外，掃羅王還要面對極為艱鉅的工作。受著希伯來神學的性質所影響，以色列人不免從最初就有反對立王的思想。事實上，撒母耳起初協助膏立掃羅，其後在正式的登基典禮中，他對於王權和掃羅的態度，都顯得模棱兩可。此外，沒有人清晰地指明甚麼是領袖可以做的。說他是一位戰士，這會較清楚一點。

但他是否也有宗教上的責任？雖然歷史對掃羅的評價往往苛刻，然而也當體諒他所承擔的任務是何等艱巨。單單是掃羅所面對軍事上的困難，已遠非大多數偉人能以勝任；掃羅卻還要適應君王這新角色。

事實上，掃羅作為領袖的表現是中規中矩、值得讚賞的。他並不追求很多東方君王那般浮誇豪華的生活。他擁有一座細小的宮廷，設在基比亞的軍事要塞；沒有證據顯示這小宮廷是耗資鉅大的。基於實際目的，他並沒有設置常備軍；他身旁只有幾個人跟從他，尤其是他的兒子約拿單和元帥押尼珥。他也挑選年青有為的人，例如大衛。掃羅的宮廷與後來大衛和所羅門的宮殿相比，顯然較為樸實和封建。

然而，作為國家領袖，掃羅與撒母耳並不融洽；撒母耳曾委任掃羅為王，並在他作王之前已影響以色列。正當解決問題的責任主要由掃羅承擔時，撒母耳自己卻沒有加以支持和幫助。有一次，掃羅等不到撒母耳趕來，便在吉甲地擅自擔當祭司的角色，獻祭給神，因而被撒母耳直斥其非（撒上十三8-15）。雖然掃羅當時確是進退兩難，但那些批評無疑是罪有應得的。君王是否也擔當祭司的角色？這問題尚未弄清，而那些評語似乎假定了王不可擔當祭司的職分。此外，掃羅正危難當頭；他等候撒母耳的出席已有7天之久，而日子一天一天的過去，他的軍隊人數因著逃兵遠去而日漸削減，所以掃羅必須採取行動。也許他是不可原諒的，但他所行的卻是容易理解的，這件事本身也表示了作為國家首位君王的難處。還有，與亞瑪力人爭戰後，神透過撒母耳譴責掃羅。

掃羅是以色列首位君王，卻不是最偉大的一位。然而，對於掃羅領導能力的批評，不應該過於苛刻，以至抹煞了他的強處。他面對異常艱難的問題，有一段時間都能成功駕御，很少人能像他那樣辦得到。最後，他死在過犯、失敗中，然而假若他的王位不是由大衛，而是別人繼任的話，他的成就可能會較受推崇與記念。大衛的恩賜和能力是了不起和不尋常的，以致掃羅不顯著的成就便暗淡下來，人們只記起他的失敗。

為人

舊約的作者以美妙的筆觸描述了掃羅的一生。一些舊約人物的形象依然模糊不清時，掃羅的強處弱點卻一一盡現，這使他充滿人性的形象非常突出。從很多方面看來，他是一個偉人，但他的性格包含了一些瑕疵，且在以後幾年間日漸增多。掃羅出自富有的家庭，他被形容為健壯和俊美（撒上九1、2）。他是一個勇敢無比的人，他的軍事成就部分也基於他的無懼。在他作王的早年，掃羅被描繪為一個本性寬厚的人；他仁慈和忠誠地對待朋友，對於那些敵對他的人，他並不懷恨

於心（撒上十一12、13）。然而，掃羅在他早年的真正強處，在於他與神的關係。掃羅靠著他的天賦和能力，又因耶和華的靈大大感動他（撒上十6），使他作神產業的君（十1）。

然而，在他的後半生，一個改變使掃羅成為悲慘和可憐的人。掃羅與年輕時的大衛之間發生了很多事，為這轉變提供了端倪。大衛是掃羅昔日的朋友，其後視為敵人，掃羅沒有根據、不合情理地懷疑和嫉妒大衛。掃羅神志清明的時期，卻漸被沮喪和狂亂所侵擾。神志錯亂影響了他的理性思想；很多時候，掃羅當務之急是應直接防禦非利士人的威脅，但他卻把時間花在追捕大衛上。

聖經作者指出這改變是由於神的靈離開了掃羅，取而代之的是一惡魔（撒上十六14）。很多現代作者解釋這是精神病開始發作的一種情形；可能是躁狂抑鬱症，隨著強烈的抑鬱和狂想，在活躍期和神志清醒期之間交替發作；掃羅的病情，還附帶著殺人的傾向。不過對古代的人物進行心理分析是有一定的危險，主要是因為文獻資料不足。聖經作者為掃羅的改變提出神學基礎：神的靈離開了他。從簡單的人性觀點來看，人並不能應付在他面前的艱鉅任務。掃羅受到複雜的事情所克制，並對把這樣使人畏懼的責任放在他身上的那位失去了信心，掃羅遂在悲劇中結束了他的一生。

然而在他臨終時還有絢爛的一刻。戰勝了的非利士人從掃羅的屍體割下他的頭，把其首級懸掛在伯珊的城牆上作為警誡（撒上三十一9、10）。多年前得蒙掃羅的拯救，脫離失敗和死亡的基列雅比人來到伯珊，冒著重大的危險，將掃羅和他兒子的屍體從城牆上移去，帶返基列雅比，用火焚燒，並把骨灰埋葬。一個人若有朋友甘願冒著生命危險，妥善安葬他的屍首，那人也不會完全壞透了。

另參：「大衛」；「以色列史」。

（3）新約所提及的掃羅，後來改名為保羅（徒十三9）。

Peter C. Craigie

另參：「保羅」。

（4）西緬與迦南女子所生的兒子（創四十六10；出六15；代上四24），也是掃羅家族之首（民二十六13）。

梭(So)

埃及王，其名字在聖經中出現一次（王下十七4）。以色列王何細亞曾尋求與他結盟。這個悖逆的行動，是促使亞述王撒縵以色五世把何細亞囚禁起來的原因之一（第5節）。要從聖經以外的資料，判斷梭是哪一位埃及王，實在困難。

梭底(Sodi)
迦疊的父親。迦疊是摩西指派前往窺探迦南地的十二名探子之一（民十三10）。

梭哥(Soco, Socoh)
（1）猶大支派地業中，位於高原上的十四座城邑之一，名列於亞杜蘭和亞西加之間（書十五35）。梭哥的位置，跟掃羅作以色列王時，大衛殺死歌利亞的地方很相近（撒上十七1）。後來猶大王羅波安修築這城的保障（代下十一7）。這城也是非利士人從猶大王亞哈斯手中所奪取的十五座城邑之一（二十八18）。
（2）所羅門第三個行政區域城內的城市，由便希悉所管轄（王上四10）。在歷代志上四章18節，梭哥可能是指希伯的一名後裔，或是他在猶大南部所建的一個城鎮。
（3）在高原地帶北端，位於亞杜蘭和亞西加之間的一座城（書十五35）。當耶柔米把優西比烏的作品《專有名稱詞典》翻譯成拉丁文，提及當地有兩個聚居處，一個位於山上，而另一個坐落平原。這描寫跟以拉谷南面邊沿的一個羅馬拜占庭時期廢墟——舒維科廢墟——十分吻合；東面是以色列時期築有強大防禦工事的一座高山，稱為阿巴德廢墟。若以此為座標，我們會發現梭哥正立在兩個河谷匯合而成的以拉谷交匯點上，是通往中部山地、直達伯利恆或希伯崙的大門。這是撒母耳記上十七章1節的背景，當時非利士人的軍隊由梭哥旁邊排列到亞西加。以色列人據守在對面的山脊上，彼此在以拉谷河溪兩岸對峙。
羅波安為了控制國中的主要交通幹道而修築的山寨網絡，梭哥也包括在內（代下十一7）。看來這城由主前十至八世紀一直都在以色列手中，當非利士人攻打亞哈斯，把進攻路線上的梭哥和其他幾個城市都攻取了（代下二十八18）。希西家王後來重奪這城，因為在他的統治時期，酒瓶上的皇家封印所印上的重要城市名稱，亦有梭哥在內。在阿巴德廢墟進行的地面測量工作，發現許多附有印鑑的酒瓶把手，只是沒有一個印有梭哥的名字。
（4）在猶大山地南端的一座城（書十五48）。由於猶大山地南部是迦勒的後人所居之地，歷代志上四章18節在迦勒眾子的家譜中所提及的梭哥顯然正是此處。這城即扎哈利雅東面的舒維科廢墟。
（5）沙崙平原上的一個城，聖經只提過一次，但在聖經以外的資料中，卻十分著名。在埃及的記錄中，這城出現過3次；特別是在杜得模西士三世的地誌名單上（67號），這城被列在亞弗之後、雅咸之前。亞弗的位置是在雅剛河泉旁的拉斯艾因；

後者則在沙崙平原東面邊緣的雅瑪廢墟。在亞門諾斐斯二世的編年史內，類似的地理背景中亦提到梭哥。故此，她在主前十五世紀時是一個重鎮，位於穿越撒瑪利亞群山西面的大道上。在主前十世紀末，梭哥的名字再次出現在法老示撒的地誌名單上，所述的位置亦完全相同。
示撒所征服的梭哥，曾出現在列王紀上四章10節，這城跟「希弗全地」和沙崙平原上的小地區，同屬所羅門的第三個行政區。
所有這些文獻都顯出梭哥似為今天圖卡林以北之舒維科廢墟的舊稱。在亞弗和梭哥之間沿路都沒有好的水源，所以這兩個城是沙崙平原南部的主要驛站。

梭烈谷(Sorek, Valley of)
大利拉曾在這谷居住（士十六4）。梭烈谷在耶路撒冷西南偏西約13哩的猶大山地中，向西北伸展至地中海。它可能就是薩拉爾河。但支派的族人曾企圖定居此地，卻遭從地中海來到此區的非利士人所驅逐。參孫的出生地瑣拉就是在梭烈谷口附近。梭烈谷成為了士師參孫的故事背景及活動地點。

梭琳(Seorim)
利未人，在大衛統治期間掣出的24班祭司中第四班次之首領（代上二十四8）。

梭黑(Zoheth)
猶大支派以示的兒子（代上四20）。

深紅色／朱紅色／丹顏(Crimson)
另參：「顏色（深紅色）」。

深淵／無底坑(Abyss)
深不見底、深不可測之地，或指地獄。
另參：「無底坑」。

疏弗(Suph)
申命記一章1節提及的地區，藉以說明摩西宣告申命記的地方。聖經對那地的記載是：「在約但河東的曠野，疏弗對面的亞拉巴。」疏弗的正確地點並不能確定，可能是蘇法地區（參民二十一14）、約但河的東邊，或是指紅海東北方的阿卡巴灣一帶（參申一1）。

疏割(Succoth)
（1）約但河谷中的一個城鎮，列於迦得支派所得為業之地內（書十三27）。她位於加烏阿布歐代達這個肥沃的河谷。此谷在聖經中稱為疏割谷（詩六十6，一〇八7），包括約但河以東勒傑河及雅博之間的約但河谷中心部分。
聖經中最早記載此谷，是在雅各與以掃於毘努伊勒以南相遇之時。此後，雅各到了疏割，在那裏建造牲畜的棚舍，並為那地方起名為疏割（創三十三17；疏割就是「棚」的意思）。雅各從疏割經過約但進入迦南地（創三十三18）。
基甸和他的軍隊追趕米甸人時，疏割人曾拒絕把食物給予他們（士八5-9）。因此基甸在回程時，故意刑罰疏割的長老（士八13-17）。在這段經文提到的社會組織的形式，反映了在基甸時，住在疏割的並非以色列人。
聖經最後一次提及疏割，是在所羅門大興土木時。聖殿中的金屬工具及重要的金屬設備，都是在疏割及撒拉但之間，用膠泥鑄造而成的（王上七46；代下四17）。疏割也許在王國時期，為埃及的示撒所滅。
此外，另有兩段經文也可能提及這地名：描述大衛的軍隊與亞捫人爭戰時，提到約櫃及軍隊都「住在棚裏（疏割）」（撒下十一11）；以及便哈達軍隊與撒瑪利亞人爭戰時所停留的地方（王上二十12、16）。
一直以來，許多靠近雅博的地方，曾被視為昔日的疏割。耶路撒冷他勒目(Sheviith 38d)把疏割看為是他拉拉，後者（在其他拉比的著作中以「大拉拉」出現）就是現今的代爾阿拉廢丘。對這說法仍存有若干保留的發掘人員弗蘭肯，也認為代爾阿拉廢丘最有可能是疏割。
（2）埃及的一個城鎮。以色列人出埃及時首途之地（出十二37，十三20；民三十三5、6），在蘭塞及以倘之間。
從埃及的資料，就是亞拿斯大西文集中，提及某處地方，很可能就是聖經所指的疏割。其中記述某個以東的部族曾帶著他們的羊群，從沙漠到三角洲，在那兒放羊，途中經過一個位於Tkw的要塞（亞拿斯大西蒲草卷VI，54）。那裏的駐軍是由

「（射箭手）軍隊的指揮官」所指揮，該堡壘以每納他法老之名命名（亞拿斯大西蒲草卷VI，55）。
學者認為疏割（Tkw）就位於土米拉河口的馬庫他廢丘。最近的發掘顯示，那兒的主要時期是一個較後期的時代。至於其正確地點，仍是懸疑未決；在語言學上，其希伯來名稱與埃及名稱的雷同，顯示這可能性極高。在新帝國時期，疏割就如鄰近的塞勒一樣，有證據證明是一個閃族的名稱，而不是埃及的名稱。

疏割比訥(Succoth-benoth)
主前722年，以色列亡國後，由亞述人把巴比倫人敬奉的神和神龕，安設在撒瑪利亞（王下十七30）。對於疏割比訥的理解，眾說紛紜。有些人認為那是指一處用作行淫以取悅巴比倫神的地方，又或是一個小櫃，用來安放女神像。有些人認為那是指瑪爾杜克（巴比倫城的守護神）的妻子沙班尼杜，或即是瑪爾杜克。

笙／風笛／簫(Pipe)
另參：「音樂和樂器（瑪殊路吉他、烏甲）」。

設巴薩(Sheshbazzar)
擁護波斯王古列大帝的猶大領袖。波斯王古列元年，下令重建耶路撒冷聖殿（拉一1-4；參六1-5）。他委任設巴薩為猶大省長（五14），並將尼布甲尼撒從耶路撒冷掠去的金銀器皿帶給王（一7-9；參五14、15）。設巴薩便將器皿和被擄的人一面併帶回耶路撒冷（一11），開始重建聖殿（五16）。
聖經提到設巴薩只有4次，且全都在以斯拉記（拉一8、9，五14、16）。多年來，信徒普遍認為設巴薩是所羅巴伯的別名。兩人同是貴族；設巴薩稱為「猶大的首領」，意指他顯然是王位繼承人。由於並沒有記載有關他的族譜，在所羅門的後裔中，設巴薩可能以別的名字取代，也許是所羅巴伯或示拿薩兩者其一（代上三18、19）。在歸回耶路撒冷之人的記錄中，設巴薩的名字並沒有出現。所羅巴伯的名字名列在這群歸國者之首，這是可以預計得到的；兩人均是猶大的省長。所羅巴伯與立聖殿的根基有關（拉三8-11），但是以斯拉記五章16節與第一章一樣，認為那是設巴薩所作的工。顯然，設巴薩的名字總是與波斯人有關連，正如第一

章提到他與古列的往來；在第五章記載波斯的臣僕達乃奏告王的信中，兩次提到設巴薩的名字。由此可推論，波斯人認識他名叫設巴薩；猶太人則稱他為所羅巴伯。兩個名字均是亞甲文，故此被擄到巴比倫的人當中，若有更改名字的，也不會稱為設巴薩或所羅巴伯（但一7）。

有人卻反對這樣的說法，認為雅斤的兒子、所羅巴伯的叔叔示拿薩的名字（代上三18），是設巴薩的另一寫法。有人認為除非設巴薩在寫作以斯拉記之時已逝世，否則以斯拉記五章6、17節並不容易理解，但這爭議並不明確。設巴薩的真正身分尚未能斷定。

赦免(Forgiveness)

對錯誤和過犯不再感到怨憤；寬恕包括重建破裂的關係。基本上，赦免是神的作為，以致罪人可從審判和天譴中得著釋放。因為只有神是聖潔的，也惟有祂才能赦免人的罪（可二7；路五21）。赦免也是人對待鄰舍的一種行動，因著新約中基督的死使人得到神的赦免，就為人帶來了彼此饒恕的新動力，並強調了它的重要性。所以，赦免是基督教獨有的教義。

在其他的宗教裏，並不如此強調赦免的重要性。信奉多神主義的人，不會察覺到個人與神個別的關係。在印度教裏，人人都要在輪迴中，為自己的行為受報，絕無求情的機會。同樣，佛教對於赦罪的神，亦是一無所知。在回教中雖有這個觀念，但只缺與神有個人及父子的關係。雖然赦免的觀念，在新約中的發展，使舊約的教訓有更深廣的層次；然而，在猶太教中，在這方面的經驗，著實有限。

舊約中有關赦免的用語

赦免的意念是透過不同的隱喻表達出來。神的命令是*nasa*，即「承擔」，就如那代罪羔羊被逐到曠野，去承擔以色列人的過犯（參出二十八43，三十二32；利五1、7；民十四19、34，十八1；書二十四19；詩八十五3）；這字眼也引伸為饒恕的含義（出三十四7；民十四18；彌七18；詩三十二1、5）。另一希伯來字*kapar*的意思是「遮蓋」，通常用以表示贖罪，就是指獻上祭牲，以掩蓋敬拜者的過犯（出二十九36；申二十一8；耶十八23；結四十三20，四十五20）。另與*salah*字源相同的字，都是指神赦免人的行動（民三十5、8、12；詩八十六5，一三〇4；但九9）。神使過犯遠離；也除掉過犯。另一個字詞是*maha*，即「塗抹」（詩五十一1、7；賽四十三25，四十四22）。

舊約指出神是樂於赦免人的（出三十四6、7；尼九17；但九9），但祂也是公義的，

必會懲罰罪惡。許多事例亦顯示神拒絕赦免一些犯嚴重罪行的人（申二十九20；王下二十四4；耶五7）。赦免是基於神的本性，但祂的赦免絕不會不加區別，人也必須悔過，否則，神是絕不會「以有罪的為無罪」。舊約曾運用許多生動的畫面，來說明神的赦免是大的。罪會被「投入深海」（彌七19），會被隔離，與人的距離，就如「東離西」之遠（詩一〇三12），會被「扔在你（神）的背後」（賽三十八17），「不再記念」（耶三十一34）。罪的污穢和痕跡得以漂白（賽一18），罪的重擔也永遠被清償和豁免。

故此，舊約中的赦免就是叫人從過往的罪中，得著釋放。這不是否定人曾經犯罪，但罪的捆綁卻不復存在。赦免為人帶來自由。

新約中的赦免

在新約中，因著主耶穌替我們獻上了自己的生命，神的赦免本是人不配受的，卻大大地得到伸延。人類就好像一個無力，且永遠無法償還債務的負債者（太十八23-35）。我們都是罪人，無力遵守律法、無力拯救自己（可十26、27）。這正突出了新約中的教導，當中以耶穌為赦免的根源。只有祂有赦罪的權柄（可二5、7、10）。祂的死亡有贖罪的功效（太二十六28；可十45），祂的血正是新約的基礎（林前十一25）。人只有透過祂才能真正經歷赦免（來九15、22）。所以，赦免的道與耶穌基督的宣講密不可分（徒十三38；弗一7；西一14；約壹二12）。

新約中論到赦免時，還有其他獨特的觀念。當保羅論到神的施恩寬恕，曾刻意使用希臘文中「赦免」（*charizomai*）一詞（林後二7，十二13；弗四32；西二13，三13）。罪被視作債務，「釋放」（*aphesis*，即放下，路六37）則表示罪債已被清償。赦免又可被看作「寬恕」paresis，即豁免），因神沒有把應得的懲治全數加諸罪人身上（徒十四16，十七30）；反之，祂已向人彰顯憐憫。

不過，新約亦曾提及赦免的兩個限制。其一是那不得赦免的罪（太十二31、32；可三28-30；路十二10）。在這方面，基督論到有些人在道德方面的判斷閉塞了，好像法利賽人，他們甚至不能分辨撒但的工作和主的善行。另一個就是「干犯聖靈的罪」，又稱為「至於死的罪」（約壹五16）。聖經沒有清楚地界定這罪，但其本質似乎是不斷拒絕神的恩典。

新約強調人得赦免的條件不單是悔改（林後七10），人還要赦免他人（太六14、15）。若人在領受赦罪之恩的同時，不肯饒恕別人，這就是他未完全悔改的明證。「主怎樣饒恕了你們，你們也要怎樣饒恕人」（西三13）。主在祂所說的比喻中，曾定規樂於赦免他人，是真心悔改的標記（太十八23-35；路六37）。所以，基督教導我們饒恕人是一種責任，是不應有限制的。人要不斷如此行，甚至到70個7次

（太十八21、22）。赦免是信徒相互關係的一部分：我們各人既然需要神的赦免，也應要彼此饒恕。

基督徒得赦免的經驗

基督徒對於赦免有廣泛的理解。

1.這反映了神願意寬恕祂所創造的人，與他們建立有意義的關係，以致祂在與人的關係中，產生一種改變。這是因著基督在十架上，付出了痛苦的代價，而得以成就的。

2.這表明了神的救贖是有功效的，能夠使人與神和好。凡真正明白自己是罪人的人，都知道神能除掉罪和贖出犯罪的人。單是在頭腦知識上的明白，是不足夠的，人必須經歷才行。透過基督的死亡，人的罪已被定罪和徹底審判，基督的犧牲已替我們承受了該得的刑罰。

3.對使徒保羅而言，赦免只是一種基本的概念，不足以表達神的作為所帶來的深遠影響。取而代之，保羅提出了稱義的說法。能夠被稱為義（得到義人般的對待），是赦免所帶來的豐盛果效（羅四5），是神恩典的禮物（羅三24），是因信而與基督建立關係的人（羅三26）現世的經歷（林前四4）。故此，稱義是赦免帶來的積極關係。

4.赦免意味著神使人與祂自己和好（弗二14-17）。十架所成就的結果，是人能與神和好（腓四7；西一20，三15）。這正是羅馬書五章所述人稱義、與神和好，以及信靠的含義；其中也包括了作神的兒女的意思（太五9、44；約一12）。

5.赦免包括了與父神（帖前一3）、聖子（林前一9）和聖靈（林後十三14）相交。保羅曾採用「在基督裏」或「在主裏」的字句（達164次），顯示信徒與神的相交和連合是何等深厚。透過赦免而與神和好，重新有相交，實際上是信徒生命的整體本質。得以成聖是其果子，得榮耀是其目標。在赦免的行動中，神永遠是神，罪人卻如回頭的浪子，重新投向永遠愛他的父親。

James M. Houston

另參：「認罪／認信」；「悔改」

善(Shen)

撒母耳記上七章12節提及的城鎮，靠近先知撒母耳所立稱為以便以謝的石。

另參：「耶沙拿」。

善以別(Shemeber)
洗扁王，與其他四王聯盟，合謀背叛基大老瑪及其同盟的王。亞伯拉罕擊敗了善以別、所多瑪王和蛾摩拉王後，把被擄去的羅得救回來（創十四2）。

散沫花／鳳仙花(Henna)
雅歌一章14節和四章13節提到的一種灌木，其花朵芳香。
另參：「植物（散沫花）」。

散送冥(Zamzummim)
民數「眾多、身體高大，像亞衲人一樣」的利乏音人（申二20），亞捫人稱之為散送冥。何利人的地被以東人所得，亞衛人的地被迦斐託人所得（12、23節），同樣，散送冥也被亞捫人所取代。聖經將他們和亞衲人、利乏音人、以米人等量齊觀，證明了散送冥是住在約但河東的一族巨人。他們來自何方已不可考，但可能住在亞捫的拉巴一帶。創世記十四章5、6節和申命記二章9-22節所列的部族名稱十分相似（如：以米、利乏音、何利），表示散送冥可能是哈麥蘇西人，被基大老瑪所擊敗（創十四5）。
另參：「偉人／尼斐念人」；「利乏音」。

斯多亞派(Stoics, Stoicism)
一個廣泛流傳的希臘及羅馬哲學思想。保羅在雅典所見的群眾最能顯出這思想學派流傳的情況（徒十七16-34）。使徒對斯多亞派應很有認識，因它早在主前300年已開始在雅典流傳。當哲諾在公共建築物的門廊教導群眾，這思想便很快傳遍整個希臘和羅馬世界。斯多亞派很有名，例如大數及居比路島的人都認識。因此保羅很可能在他較早的行程中，甚至可能在家鄉裏，已曾與斯多亞派碰頭。它的範圍及影響力，可從羅馬皇帝馬可奧熱流（主後180）也是斯多亞派一員看出來，他有些哲學著作至今仍存留。
早期的斯多亞派主要是關心宇宙論，即研究自然的起源和定律。這派系成員是物質主義者，認為萬物源自一個基本的原素——火，並且最終會回到宇宙的大火中。因此，他們對宇宙的歷史有一種循環更替的觀念，認為一個宇宙的興起，緊接著另一個的衰亡。我們所知曉一切事物的規律，及歷史的循環模式，都受著一種稱

為道的組織及承托力量所牽引，有時甚至把它看作是從天上而來的。其定律就是萬物需依從的自然定律。它給予萬物本質，並且給予人生命及理性。事實上，道在人之內，以人類靈魂方式存在。因此，以理性生活，就是以萬物之自然規律生活，所以是美善的。有意識的服從自然定律，使人從恐懼，以及他所無力控制但受自然定律所管治的外在環境中，得到自由。因此，美好的生命，就是一個有理性的，非感性、規條，乃是平靜的心思，最終能達致與自然融和。

後期的羅馬斯多亞派有時把道視作神的看顧，但他們集中關心倫理及政治事務，而非如雅典的前人，認為神是住在宇宙之中。他們視所有人類是兄弟，是世界的居民，且比個別的忠誠之輩更重要。因此，他們有些重整家庭生活及與其他團體的聯繫。無論任何情況，在萬物的自然規律中，所有人都在理性的共同原則之下。羅馬的哲學家兼政治家西塞羅（主前106-43）建立一套倫理及政治的理論，認為道德及法律是建基於自然規律而非經驗或實用的因素。

斯多亞派的理論吸引基督徒，因為斯多亞學派的道與約翰福音一章1-18節中的道看來很相似，同時，在自然規律和神的律兩者之間的觀念上很相似。但希坡的奧古斯丁（主後354-430）在他的著作《上帝之城》中，批評西塞羅有關自然律的理論，因為他在該書假設人是受他們所知道的，而非他們所愛的管轄，即使如此，他也因為自己是基督徒的緣故，吸納這理論的其他部分。此外，對於彼得提到末日用火焚燒的啟示（彼後三7-10），有些人從中看到斯多亞派關乎宇宙論的思想。或許更重要的是，保羅似乎認同自然規律是包含道德律的，就如他指出同性戀行為是違背自然的（羅一26、27）。因為聖經教導，這是一個由神看管的道德世界，神的律已寫在被造之人的心內。

若保羅真的熟悉斯多亞派，我們便可以藉此背景，瞭解他在雅典的講道內容。他宣講有一位神，祂創造了世界，定下規律模式，並賜人生命。這位神是人類萬國的主，因此人們應活在祂的規範之內，並且，這位神既是審判者，又是救主。斯多亞派不能完全同意上述最後的看法，但他們或許會認同，世界所有都服在神的看管之下；他們循環的歷史觀與保羅宣告歷史是由始向終的直線發展是互相衝突的。最令他們譏誚不信的，是保羅宣告復活的事實，因為他們都是唯物主義者，他們的神只是一種在大自然內有組織的力量而已，並非一位超越的人，其所作所行卻受自然規律中的生死所限。對他們而言，死亡是一種不可避免的命運，即使最終沒有希望，也應以平靜的心境接受。

另參：「以彼古羅派／伊壁鳩魯派」；「理學／哲學」。

斯佩耳特小麥／粗麥(Spelt)
硬穀類的麥子，能生長在不同的土壤裏，是古代一種很常見的穀物（出九32；結四9）。
另參：「植物（斯佩耳特小麥）」。

稅(Tax, Taxation)
強國向被征服者抽取的金錢或貨物，一般包括金、銀、牲畜、農產品，或強迫性的勞工。君王也會向人民徵收稅項，祭司則為維持聖殿的運作而課徵稅款。「納貢」一詞首先用於創世記四十九章15節（按：和合本譯作「服苦的」）；民數記三十一章28節則記述從戰爭得來的擄物，有些分作貢物或交予祭司作稅項。對希伯來人而言，這殿稅本來是獻給耶和華的「甘心祭」（申十六10），但後來卻成了規定的稅項（太十七24）。
早至主前2500年的拉加斯，生活各方面包括從謀生的途經，至結婚、離婚和死亡，均需要納稅。像許多古代人民一樣，蘇默人相信土地是屬於神和祂的代表——君王——的，因此，他們必須向業主交付租金或稅款。
在埃及，約瑟於7個豐年裏在穀物中抽取了20%的重稅，解決了其後7個荒年中食物短缺的問題（創四十一25至四十二5）。從農作物中徵稅十分容易，因為在埃及，土地的業權是屬於君王所有的。
經常爭戰的君王如大衛，可以不用向人民徵稅而保持國家府庫充裕。迦南人和鄰近被征服的人民對以色列的國庫貢獻良多（撒下八6-14；代上二十七25-31），其中一份貢物的清單中，包括了金、銀、銅、1,700馬兵和20,000步兵。大衛及其繼任者常要求那些留在以色列境內的外邦人服苦役（書十六10，十七13；士一28）。以色列人也許在所羅門統治期間，才第一次繳納稅款。在這較穩定的時期，國家的收入主要來自稅項而不是戰利品。為了保持王宮的華麗和繼續多項建築計劃，所羅門把以色列分作12區，每一區的官員每年負責為王及宮室供應食物和開支1個月（王上四7）。所羅門也向經常路過的商旅徵收關稅，為國家帶來了不少收入。此外，外邦人和本土的以色列人均須為主要的建築工程服苦役，尤其是興建聖殿的工程（王上五13，九20、21；代下八7、8）。一些出土的10加侖瓶子，在手柄上刻有「獻給君王」的字樣，顯示那是用作納貢的物品（代下二10）。
約沙法在向國民抽稅（代下十七5），以及要求外邦納貢兩方面同樣地成功。外來的貢物包括有非利士人獻上的金和銀，並亞拉伯人獻上7,700公綿羊和7,700公山羊

（代下十七11、12）。但鄰近王國的勢力不斷增長時，猶大國反而要向他們進貢。亞述王西拿基立要求猶大交出銀子300他連得、金子30他連得，以致希西家王連聖殿門上的金子都要刮下來（王下十八14-16）。約一個世紀後，法老尼哥又要求猶大繳納銀子100他連得、金子1他連得（王下二十三33）。其後不久，尼布甲尼撒更把聖殿和王宮所有財物擄去，還帶走10,000名俘虜、所有木匠及1,000名鐵匠，只把一些窮人留在耶路撒冷中（王下二十四13-16）。

波斯人實行了一個明確、固定，而有組織的課稅制度，每一省的官員都必須把固定的稅額納入皇室的府庫（斯十1）。亞達薛西一世則設立了免稅制度，聲明祭司、利未人、或以任何形式參與聖殿事奉的人，都不必納稅（拉七24）。至於省長的俸祿，則是一些額外的稅項，包括糧食、酒和40舍客勒銀子（尼五14、15）。尼希米作省長時，並沒有吃這俸祿（尼五18），因為他看見人民的稅項已甚重，甚至要典押田地、葡萄園和房屋，以「給王納稅」（尼五3、4）。同時，猶太人還需要為耶路撒冷城牆的重建而納稅（尼四6）。大利烏王在政治上是一位英明的君主，他鼓勵猶太人重建聖殿，並使用部分皇室的稅款來作這事（拉六7-10）。

在西流基人、多利買人，及後來的羅馬人統治下，課稅方法又有了轉變，收稅的職務是以價高者得的方法售予投標者，而他們又向人民收取最高的稅項，以其中的盈餘建立自己的財富。有時猶太人除了繳納多至穀物的1/3和果子的一半作稅款外，還要納1/10作聖殿運作之用。政府也會收國內的消費稅、銷售稅和人頭稅等。在龐培的強制性稅制後，凱撒大帝把猶太人需繳納的稅額減低了，並在安息年免除所有稅項。羅馬人視各省如戰利品，軍隊在其中進行搜掠，稅吏則在財務上加以搜刮。在帝國時期，稅制更加龐大。除了向農民、工匠和商人課入息稅外，還有人頭稅、港口稅、銷售稅、拍賣稅和物業稅。

除了向外國統治者納稅外，普世的猶太人，凡年20歲以上的（出三十11-16），每年都必須交出半舍客勒，以支持耶路撒冷的聖殿（太十七24），即使在主後70年聖殿被毀後，仍要繼續繳交這稅款。耶穌曾被問及這稅的有效性（太十七25），及向羅馬納稅是否合法（太二十二17；可十二14、15；路二十22）。雖然耶穌作了中肯的回答（太二十二21；可十二17；路二十25），但祂在彼拉多面前仍被指控為「禁止（國民）納稅給該撒」（路二十三2）。早期教會也強調納稅的合法性，指出那是所有國民需履行的義務（羅十三5-7）。

Hazel W. Perkin

另參：「貨幣和銀行業」。

稅吏(Tax Collector)
另參：「稅」；「職業（收稅員）」。

絲(Silk)
從蠶蟲的繭中所抽出幼細纖巧的絲線。絲起源於中國，大概早在所羅門的時代（主前970-930）已引進巴勒斯坦，或可能在亞歷山大大帝出征之時（主前336-323），才傳入中東。手工精細的絲綢顯然也成為耶路撒冷流行的衣服布料（結十六10-13）。啟示錄十八章12節更列明絲綢是巴比倫（羅馬）貿易的貴重貨物。
另參：「布料和紡織」。

絲絃的樂器／尼堅那(Neginah, Stringed Instrument)
詩篇第四、六、五十四、五十五、六十一、六十七、七十六篇希伯來文的題寫；音樂指示，意謂「絲絃的樂器」，顯示該詩篇所採用的音樂伴奏。
另參：「音樂和樂器（尼堅那）」。

舒瑪人(Shumathite)
猶大支派基列耶琳之祖朔巴的後裔。朔巴是戶珥的兒子，迦勒的子孫（代上二52、53）。

順服(Obedience)
服從權威的限制或命令的一個行動或表現；依從在上的要求。希伯來文和希臘文一般譯作服從的詞，是指聽從高級的權威。另一個重要的希臘詞的意義，包括依從掌權者的意向來安排自己的事。第三個希臘詞指被勸服，而不是主動的服從。順服神或人間掌權者，是舊約和新約都強調的責任。亞伯拉罕服從神的命令，把以撒獻在壇上，因此蒙神加倍賜福（創二十二18；參二十六5）。神按西乃之約賜福以色列，在乎他們有否聽從祂的聲音，遵守祂的約（出十九5）。將要進入迦南之際，摩西把祝福和咒詛在以色列人面前宣告，他們若聽從耶和華的命令，便可得著祝福；相反，就只有咒詛（申十一22-28）。

申命記警告神的子民頑梗和悖逆的懲罰，先是懲戒，若仍不聽從，則要被石頭打死（申二十一18-21）。

作神兒女的一個明證，就是要時常聽從神的命令（約壹二3-5）。耶穌說愛祂的人就會守祂的誡命（約十四15）。彼得提到基督徒時，稱他們為「順命的兒女」（彼前一14；參來五9，十一8）。

基督徒有下列的順服表現：信徒要順服主（約十四21一24，十五10），妻子要順服丈夫（弗五22、24；西三18；多二5；彼前三1、5），兒女要順從父母（弗六1；西三20），臣民要順服政府官員（羅十三1-7；多三1；彼前二13、14），僕人要順服主人（弗六5；西三22；多二9；彼前二18）。

雖然聖經極強調順服，但順服不能成為在神面前稱義的恃憑。保羅宣告說：「你們得救是本乎恩，也因著信；這並不是出於自己，乃是神所賜的；也不是出於行為，免得有人自誇。我們原是他的工作，在基督耶穌裏造成的，為要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的。」（弗二8-10）保羅又鼓勵信徒「要學習行善」（多三14）。因此，雅各也提到順服的行為是從信心出來的（雅二14-26）。保羅吩咐信徒繼續作成得救的工夫，即順服他的教導（腓二12）。

在舊約和新約裏，試驗信徒是否對神有信心，就要看他們是否順服。因此，掃羅不順從神，存留亞瑪力王和牲畜的性命時，撒母耳對他說：「耶和華喜悅燔祭和平安祭，豈如喜悅人聽從他的話呢？聽命勝於獻祭；順從勝於公羊的脂油。悖逆的罪與行邪術的罪相等；頑梗的罪與拜虛神和偶像的罪相同。」（撒上十五22、23上）

雅各極其強調信心沒有行為是死的（雅二14-17）。耶穌自己在被出賣的那夜，重複地強調說，服從祂的命令就是愛祂（約十四15、21、23、24，十五10）。祂又說祂聽從父的命令，藉此證明祂對父神的愛（約十四31）。

聖經提到許多人順服神是由於信神和愛神的緣故（參來十一）。例如：亞伯相信神，就獻上上好的祭物（第4節）；挪亞信從神的話製造方舟（第7節）；亞伯拉罕按神的指示，憑信離開吾珥，不知道往哪裏去（第8節）；摩西相信神，拒絕稱為法老之子，寧可與神的百姓以色列人認同（24、25節）。信神而順服的最偉大例子就是耶穌基督自己。保羅形容耶穌，說祂「反倒虛己，取了奴僕的形象」，並且「自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上」（腓二7、8）。

塞特(Seth)
亞當和夏娃的第三子，代替遭該隱殺害的亞伯（創四25）。在創世記五章3-8節、歷代志上一章1節和路加福音三章38節的家譜中，塞特都是以亞當的首生兒子出現。耶穌是從塞特的家系而生。塞特是以挪士的父親，活到912歲。
另參：「耶穌基督的家譜」。

煞買(Shammai)
著名的拉比，生於主前50年至主後30年。他的名字往往與他同時代的希列齊名，後者是公會的首長；煞買則是副首長。煞買好用嚴謹的方式詮釋律法，並以嚴格追求逐字逐句來釋經而聞名；希列則以自由和寬達的方式詮釋律法，在運用經文時加諸較多的想象力。煞買又以憎惡羅馬統治而著稱，他曾嘗試禁止猶太百姓向外邦人購買食物或飲品。
這兩位學者引發起兩個釋經學派的出現——「煞買學派」和「希列學派」。雖然希列學派似乎逐漸有凌駕煞買學派之勢，但雙方的爭論持續至米示拿編纂成書為止。兩位拉比或兩派之間的辯論和對話，都收錄在米示拿和他勒目中，內容包括獻祭、祭司應得之物、什一奉獻、利未人的潔淨和不潔淨，守安息日、婚姻及休妻。
從新約的觀點看，最有趣的大概是在馬可福音十章2節（參太十九3）中說到：「有法利賽人來問他（耶穌）說：『人休妻可以不可以？』」，他們是要看看，祂究竟會站在煞買學派一邊，還是希列學派一邊。煞買學派只容許丈夫因妻子犯了羞恥的事才能休妻；希列學派則容許丈夫因種種不大重要的理由而休妻。
然而，並非所有煞買的解釋都是措辭強硬的，米示拿就曾引述他的一段著名格言：「讓研讀律法成為你規律的事情；少說話，多做事；並以友善的態度接納所有人。」
另參：「希列」；「猶太教」；「法利賽人」；「他勒目」。

聖言(Oracle)
神透過代言人（先知、祭司或君王）宣告的啟示，通常是宣告祝福、指示或審判。巴勒要求巴蘭咒詛以色列，但相反，巴蘭發出了祝福的神諭（民二十四3-9）。神以「活潑的聖言」指示摩西行事（徒七38），並把這聖言交託猶太人（羅三2）。箴言書記錄了兩個智慧的真言：一個由雅基的兒子亞古珥發出（三十1），一個由

利慕伊勒王發出（三十一1）。審判的宣告曾向以色列王約蘭（王下九25）和猶大王約阿施（代下二十四27）發出。先知常向罪惡的邦國發出審判的宣告，如以賽亞（巴比倫：十三1，二十一1；非利士：十四28；摩押：十五1；大馬色：十七1；埃及：十九1；耶路撒冷：二十二1；推羅：二十三1）；那鴻（尼尼微：鴻一1）；哈巴谷（猶大：哈一1）；瑪拉基（以色列：瑪一1）。假先知卻發出「虛假和愚昧」的宣告（哀二14）。
另參：「預言」。

聖所(Holy Place, Sanctuary)
兩個希伯來詞語*kodesh*和mikdosh的翻譯，兩字皆從動詞「變得潔淨」或「成為聖潔」引伸出來。「聖所」一詞在出埃及記、利未記和民數記出現約有60次，當中記載了會幕的建造、運送和最初使用的情況。申命記曾提及啟示、獻祭和敬拜，但卻不是採用「聖所」這詞。由於聖所在被擄時和被擄歸回後，對以色列人的生活很重要，這用語在以西結書、但以理書和被擄歸回後的著作便出現超過60次。聖所是指神顯現和居住之處，正如約櫃的存在表示了神的同在。那裏保存著神的話語，神的話語也從那裏而出。神的子民在聖所聚集，為要獻祭、聆聽與神立的約、敬拜和禱告，以及慶祝重要的節期。
族長有舉行敬拜的地方（創二十六24、25，二十八16-22），但那不是真正的聖所。聖經首次提及聖所時（出十五17），指它是神居住在祂百姓中間的象徵，且從中統治他們。會幕作為中央的聖所，曾被搬移到多個地方，直至所羅門在耶路撒冷建立聖殿為止。有一點必須強調的，是神的百姓要有一個中央的聖所（申十二4-7，十六5-8）。他們可以設立多於一個的聖所，好讓他們不用長途跋涉才能聚集一起吃喝和敬拜（申二15-25）。他們要在這些不同的地方敬拜獨一的神。可是，以色列人也曾建造一些被視為可憎惡的異教聖所（申十二1-3、29、30）。
新約指出舊約聖所是神永遠居住在祂百姓中間的預表（來八6，九1-14）。
另參：「會幕，聖殿」。

聖徒(Saint)
另參：「基督徒的名稱」。

聖書(Scripture)
任何宗教團體對於其神聖著作的稱謂。這些宗教著作往往結集成一本具有權威的編集或正典，作為宗教問題的最終議決。經文著作是由世界大部分的偉大文獻所結合而成。不同的宗教以不同的方式界定他們經典的權威，但大多數宗教團體的信徒都會視他們的經典為與眾不同，且較其他的著作更為神聖。眾多宗教的神聖經典，包括了印度教的吠陀經和奧義書、佛教的上座部，及回教的可蘭經。基督徒則承認猶太經典，即妥拉、先知書和著作為聖書，還有四福音書、21卷書信、使徒行傳和啟示錄。有些基督徒也承認次經為聖書。基督徒都稱他們的經卷為「聖經」。
另參：「聖經正典」；「聖經」。

聖會(Convocation, Holy)
「聖會」是古代以色列民於節期中舉行，使人和殿成聖的隆典盛會；會期內一切工作（備食除外）均停止，專心獻祭敬拜神。聖會的舉行，是要使全民聖潔，配在神前敬拜（利十九2）。
重大節期如贖罪日則必有聖會（利二十三27）。除酵節（逾越節）的首日和第七日必有聖會（出十二16；利二十三7、8）。五旬節、吹角節、住棚節也都要舉行多日的聖會（利二十三21、24、35-37）。安息日也被視作聖會日（利二十三2-4）。有人認為，以色列人在秋收節（即住棚節）特置聖會，是為了代替迦南原有的新年慶典。該節最後一日的聖會要隆重宣佈神對一切邪惡勢力和災荒的偉大勝利，並以美食盛裝來顯示神的恩典。
除酵節期間當食除酵餅，並獻燔祭、素祭、贖罪祭來清洗以色列民在神面前的罪（民二十八18-25）。聖會期間當停止工作，以便禁食、祈禱。吹角節的聖會（民二十九1）是要特別聆聽神的宣諭。
希伯來文的「聖會」也含有宣讀律法的時刻之意（尼八8），後來又專指聖經，其意謂聖經呼籲人民成為聖潔。
預言常以聖會喻指神應許之天國來降時的盛況（賽四5）。聖會期的安息及親近神均象徵一個大喜的日子，那時神要彰顯權能、凱旋降臨、勝過仇敵，並使其子民成聖。
另參：「以色列的節期」；「贖罪日」；「安息日」。

聖殿(Temple, The)
另參：「會幕，聖殿」。

聖經(Bible)
何謂「聖經」？
基督教信奉的聖經，共有66卷書。猶太人僅奉舊約部分為聖經；羅馬天主教則在66卷以外，加上次經。「聖經」一詞源於希臘文，原詞為複數，作單數名詞用，代表基督徒奉為神的話的各書卷。基督教的信仰認為這66卷書所載均為神的啟示，對於人類的始源、背叛神、罪性、救恩、靈命成長和終局等，給予人需知的一切曉諭。
集多卷神聖著作為一的聖經，希伯來和基督教的先賢早有提及，如主前六世紀的但以理提及「書」（複數，但九2）上先知的預言；《馬加比一書》（主前二世紀）稱舊約各書為「聖書」（十二9）；耶穌則稱舊約各卷為「經」（太二十一42），而保羅稱它們為「聖經」（羅一2）。
「約」的意義
聖經包括舊約與新約，在耶穌以前，則無所謂舊約、新約，只有一本經集。後來，使徒及其他門徒編著了另一部經典，教會才開始區分舊約與新約。「約」字譯自希臘語，即「契約」之意，指神之約訂，作人靈性的引導和蒙福之途。這約人不能更改，只可接受或拒絕。「約」在舊約中是常見的字，舊約記述好幾個約，最重要的一個約是神賜給摩西的律法。然而，當以色列民在摩西之約下失敗之後，神便應許他們「另立新約」（耶三十一31）。
「新約」一詞在新約中出現過幾次。耶穌設立聖餐時曾用過「新約」一詞，藉此祂要門徒注意人神相通的新基礎，這是透過祂的死所奠立的（路二十二20；林前十一25）。保羅和希伯來書的作者也都提到這個「新約」（林後三6、14；來八8，九11-15）。新約27卷書的主題，就是詳細敘述與人相交的新方法（以耶穌在十字架上所成就的功業為基礎）。而舊約的39卷書的主題，是敘述神與人相交是基於對彌賽亞的期待（彌賽亞即基督的希伯來語同義詞，意義為「受膏者」），此外也包含別的重要內容。後來拉丁教會用「遺囑」或「證言」一詞翻譯這「約」字，英文聖經沿用這翻譯，而稱聖經為「舊的證言」和「新的證言」。
編排

舊約前半部的編排有清晰的次序，也很容易明白。從創世記至以斯帖記，敘述自亞伯拉罕時代至波斯帝國下復國時期的以色列史，大體是依年次而排的。後半部是一組詩歌書和大小先知書（「大」、「小」之別僅指書的相對長短而言，別無深意）。

新約各書的先後也有其邏輯脈絡。開始是四福音書，記述耶穌降生、傳道、受死、復活，以及如何訓練門徒在祂升天之後繼續祂的工作。使徒行傳為福音書之續篇，記教會之創建和在地中海沿岸發展的情形；後半部集中記使徒保羅和他的植堂工作。繼使徒行傳之後是保羅書信，寫給他所創建的各教會和他所培養的若干青年同工；再後一組是「普通書信」；最後是啟示錄，是一本預言末世的書。

語言

舊約主要是用希伯來文寫的，僅後期書卷中有少數章節用的是亞蘭文。如果以首5卷為摩西所作（這是聖經本身的立場），舊約最早部分大約成書於主前1400年左右（假設出埃及事件定為較早年期）；再若瑪拉基書成書最晚之說成立的話（主前400以前），則舊約之撰成前後歷千年之久。全書作者30餘位，都是猶太人；論社會地位則有先知、士師、君王和以色列其他首領。

新約大概全用希臘文寫成。如果是雅各於主後一世紀中葉寫成了第一部書，而約翰於主後95年寫完最後的啟示錄，即可知新約之成書是在主後一世紀的後50年間。全書作者約9位，除路加（路加福音和使徒行傳的作者）以外，都是猶太人。作者們的身世各異，有漁夫、醫生、稅吏和宗教領袖。

作者

綜覽新舊兩約，雖作者濟濟，情勢殊異，且上下相隔1500年之遙，但全書顯有一致的思想，這實在是件很奇異的事。在基督徒看來，這足以證明是神在監督這部神人合著的書，好使祂的話可以不折不扣的傳給人類。

主題

舊約和新約是一個啟示的兩個組成部分。舊約開始敘述人在地上的樂園；新約則以新天新地的異象為終。舊約記述人從無罪至干罪墮落，遠離他們的神；新約則記信徒藉耶穌的犧牲而重獲神的恩寵。舊約預言有救主將至，必救世人脫離罪惡的深淵；新約顯明基督降世成就了救贖之工。舊約的祭祀，以祭牲的血暫時洗罪；新約指出基督以自己為更美的祭，終結了一切祭祀。舊約頻頻預言彌賽亞降世拯民之事；新約則詳載眾先知的預言，如何在那「亞伯拉罕的子孫」、「大衛的子孫」（太一1）耶穌基督的身上——應驗。誠如奧古斯丁於1,500年前所說：「新約寓於舊約，舊約顯於新約。」

另參：「創世記」；「出埃及記」；「利未記」；「民數記」；「申命記」；「約書亞記」；「士師記」；「路得記」；「撒母耳記上、下」；「列王紀上、下」；「歷代志上、下」；「以斯拉記」；「尼希米記」；「以斯帖記」；「約伯記」；「詩篇」；「箴言」；「傳道書」；「雅歌」；「以賽亞書」；「耶利米書」；「耶利米哀歌」；「以西結書」；「但以理書」；「何西阿書」；「約珥書」；「阿摩司書」；「俄巴底亞書」；「約拿書」；「彌迦書」；「那鴻書」；「哈巴谷書」；「西番雅書」；「哈該書」；「撒迦利亞書」；「瑪拉基書」；「馬太福音」；「馬可福音」；「路加福音」；「約翰福音」；「使徒行傳」；「羅馬書」；「哥林多前書」；「哥林多後書」；「加拉太書」；「以弗所書」；「腓立比書」；「歌羅西書」；「帖撒羅尼迦前書」；「帖撒羅尼迦後書」；「提摩太後書」；「提多書」；「腓利門書」；「希伯來書」；「雅各書」；「彼得前書」；「彼得後書」；「約翰書信」；「猶大書」；「啟示錄」。

聖經中的工作觀(Work, Biblical View of)

聖經對工作的觀點，有幾種不同的看法。通常這詞語有很廣泛的用法，或指神在創造世界和救贖祂的百姓的行動，或是指人背叛或順服的行為。工作的狹義是指「固定的職業或工作」（這篇文章的主題）；在聖經中，工作是受到尊崇的。

工作的價值

聖經對工作的正面看法，是基於聖經中有關神的教訓。聖經不像其他古代的宗教作品，認為創造的工作不合乎至高者的身分，聖經卻不以神是一位工作者為可恥。祂被描述為一位工匠，宇宙是祂「指頭所造的」（詩八3）。祂用材料作工，正像窯匠用泥作器皿（賽四十五9）。胚胎在母腹中成長的複雜過程，以及廣大穹蒼的鋪張都顯示祂高度的技巧（詩一三九13-16，十九1）。事實上，所有受造之物，都見證神的智慧和技巧（詩一〇四24）。全能的創造主，甚至有祂休息的日子（創二2、3），而在那一週的最後一天，祂觀看祂所造的一切，滿意地欣賞祂工作的成就（一31）。

聖經生動地描述一位工作的神，在耶穌道成肉身時，到達了頂峰。耶穌所領受的「工作」（約四34），當然是無與倫比的救贖工作，但祂也有一般的工作。跟祂同時代的人，知道祂「是那木匠」（可六3）。在新約時代，木匠是體力勞動的工作。所以耶穌在聖殿中發義怒，推翻兌換錢銀的桌子，趕出買賣祭牲的人（約二14-16），顯示祂並非蒼白、軟弱，而是雙臂強壯有力的男子。祂多年辛勤勞動，

使用斧子、鋸子、錘子，使祂的手粗壯有力。艱辛、體力的勞動並非與神子尊貴的身分不相稱。

倘若聖經有關神的教訓，加強了工作的尊嚴，那麼，有關人類被造的記錄中，則顯示了工作是正常的。神把人「安置在伊甸園，使他修理，看守」（創二15）。神第一個吩咐是要人生養眾多，「遍滿地面，治理這地」（一28），暗示了男人和女人要做很多工作。今日的人天天作工，不管他們承認神與否，正是服從創造他們之神的命令。因此，工作並不是人犯罪墮落的結果（雖然犯罪的確破壞了工作的條件，創三17-19）。工作是神從人類有歷史以來，為著人類的好處，已經計劃好的；就如每天的日落，工作對人來說，是自然的事（詩一〇四19-23）。

聖經既如此強調工作的尊嚴和正規，就不難理解聖經對懶惰予以強烈指摘：「懶惰人哪，你去察看螞蟻的動作就可得智慧」（箴六6）；保羅同樣率直地說：「若有人不肯做工，就不可吃飯。」（帖後三10）他自己立下了好榜樣（徒二十33-35；帖前二9）。他堅持那些不願作工的人，即使為了屬靈的理由，若倚靠別人生活，是不為教外的人所尊重的（帖前四11、12）。努力工作賺取工資的人，可以為教會的事奉提供物質或金錢的資助（弗四28）。

職業和動力

在聖經時代，希臘人和羅馬人工作的分類，是按照工作的重要性或需要而定。例如日常的操作勞動被視為次於智力或腦力勞動的工作。

猶太人的教訓強烈反對這種看法；他們的拉比教導：「不要恨惡勞力的工作。」（《傳道經》七15）即使學者也要抽出一些時間參與勞動。只有極少的工商業，被視為令人厭惡的，例如製革工人（但這個忌諱很快就被早期教會消除了——參徒九43）。但聖經中沒有指定在神的眼中，有哪些工作更有價值。主呼召工匠（出三十一1-11），也呼召先知（賽六8、9）。阿摩司是採摘果子的，卻奉召作先知（摩七14、15），但並沒有顯示他是升上了較高的位置。與此相若，主耶穌呼召一個稅吏，使他更改他的職業（可二14），而另一個稅吏，主卻容他留於原有的崗位（路十九1-10）。重要的不是職業的性質，而是願意服從神所呼召的心志，不論投身哪一種工作，都忠心為主作見證。

當然，有些人不能選擇他們的工作。他們中間有受僱的僕人（出十二45；可一20）和奴僕（撒上八10-13；弗六5）。尤其是後者，必須服從命令，否則要面對懲罰。有的根本不可能以他們的工作為職業，但保羅明確地指出，即使是強迫性的勞動，也是神呼召的一部分，應該接受，不要企圖改變（林前七20-24）。

按照新約的記載，保羅對奴僕和主人所提出的忠告，指出了激發所有基督徒對工

作應有的動力。每樣事工必須為神而作。那些發令的和監督的，當知道，他們同有一位主（弗六9）。至於那些受命作工的，無論作甚麼，必須記得他們是為主而作（西三23-25）。無論何時，都要從心裏作出來（弗六5-8）。他們若忠心作工（不偷竊，且要顯出他們是可靠的），就能領其他人歸信主（多二9、10）。

奴僕的工作環境常是很惡劣的。他們的工作量過多，沒有保障，對於蠻不講理的僱主，也只好順服（彼前二18）。聖經的教導，是要基督徒工人有更超越的動力。值得注意的是，聖經對於那些所謂「創新」的工作，存有某程度上的懷疑。工藝精巧的人，可能出賣他的技藝才能，去製造出美麗的偶像（賽四十18、19）。假若農夫以他們的工作和所有的收穫，作為他們生命中最重要的中心，他們可以變成崇拜偶像的人（路十二16-21）。錯誤不在於那種技藝、買賣或職業，而是在工作者心中的動機。按聖經的觀點，當我們存著作神好管家的心志作工，任何工作都有它的價值（太二十五14-30）；那就是為神而作，並不是為自己，或其他任何取代神的對象而作。保羅無可避免地與一些工商界人士為敵，他們的動機和既得利益，受到他所傳的福音挑戰（徒十六16-21，十九23-29；參可十一15-17）。

工作關係

工作的關係出現問題，並不只是現代人所遇到的。按照聖經，早在人類歷史開始時已經存在。牧人亞伯和農夫該隱之間的問題，說明了罪的破壞性，能在任何環境，影響在一起工作的人（創四2-8）。聖經特別指出了罪惡入侵的兩個重要範圍，是我們必須認知和予以抵擋的。

第一，是買賣雙方的關係。尤其在舊約，對於欺詐顧客的商人，有嚴厲的話：「主上帝憎惡你們用不公道的斗量和法碼來欺騙人。」（申二十五16，當代聖經），「我若用不公道的天平和囊中詭詐的法碼，豈可算為清潔呢？」（彌六11）

第二，聖經中有一些尖銳的說話，論及僱主和僱工之間的關係。我們看見舊約先知再次強而有力地批評。神特別關顧軟弱的人，使他們得到公平對待（賽一17；彌六8）。因此神的代言人宣告，神的憤怒要臨到那剝削他人勞動力、虧負工人工資的僱主（耶二十二13；瑪三5；參雅五4）。人若要討神的喜悅，「當停止欺壓那些為他作工的，以公道待他們，給他們當得的工資。」（賽五十八6，當代聖經）在聖經時代，天平常是利於僱主。但聖經對於自私貪心的僱主並非視若無睹。每個工人應得公道的工價（路十7），但那些有特別權力的人，卻不得用恐嚇和暴力來增加他們的工價（路三14）。在這方面，基督徒為其他信徒工作時，就必須特別謹慎，不可利用特殊的關係來討便宜（提前六1、2）。

為基督作工

神是作工的神，祂喜悅人勤勞作工，而且從心裏作工。這個信念在聖經有關基督徒對世俗的工作應有態度的教訓中，佔中心的位置。很自然地，新約延續有關工作的教導，以同樣正面的語調，涵蓋所有基督徒的事奉，包括收取工價的或是義務工作的。耶穌曾說，世界是神的禾場，等待著基督徒去收割莊稼，傳揚福音（太九37、38）。保羅同樣使用農耕的比喻，且加上建造的工程來描述主傳揚福音和教導的工作（林前三6-15）。教會的領袖定要特別努力作工，以致激勵神所有的子民「常常竭力多做主工」（林前十五58）。

然而，沒有一個基督徒在神的工作上，是自為僱主的。基督徒頂多算為「神的同工」（林前三9）。保羅自己從不忘記不管他怎樣勞碌辛勤為主作工，除非神在他裏面，藉著他作工，他總不能作成甚麼（林前十五10）。「我也為此勞苦，照著他在我裏面運用的大能盡心竭力。」（西一29）

David H. Field

另參：「職業」。

聖經中的律法觀(Law, Biblical Concept of)

神用來把祂的子民分別為聖歸於祂的一種途徑。「律法」的本質及內容可能會改變，但目標仍舊一樣：邁向成熟，與神的形象一致。

救恩及歷史脈絡

當人按著神的形象受造，他便從他的創造者領受了榮耀、治權及每日的需用（創一27-30）。可是，當人的地位提升，代替神去管治祂所創造的世界時，人必須向神證明他的忠心。因此，神設立了一個簡單的試驗：分別善惡樹。人被禁止去吃分別善惡樹上的果子（二17）。人的不順服使人不配與神相交。人是反叛的，本性奸詐，就如後來該隱（四1-16）、洪水時代的人（六1-13）、含和迦南（九18-26，十6-20），以及建巴別塔的人（十一1-9）所顯示的一樣。

可是，在這情況之下，耶和華仍施恩，祂呼召了亞伯拉罕。祂應許賜福給他和他的後嗣，並且賜福跟他有同一信仰的萬族（創十二2、3，十七4-7）。亞伯拉罕以信心回應神的呼召（十五6），願意遵行割禮，作為與神立約的記號（十七10；參二十一4），而且以正直的心行在神的面前（十七1）。亞伯拉罕後來知道，神以祂的主權及憐憫揀選了他，目的是要亞伯拉罕的家族，以「秉公行義」來與其他國家分別出來（十八19）。雖然亞伯拉罕仍未領受詳細的律法，耶和華卻喜悅祂的僕人亞伯拉罕，因為他是一個正直的人。他的心與神一致，因此他樂意遵行神

的命令。

信心之父也是忠心之父，耶和華見證亞伯拉罕說是「聽從我（神）的話，遵守我的吩咐和我的命令、律例、法度」（創二十六5）。他的信心結出了稱義的果子（雅二21-24）。

雖然以色列人蒙耶和華賜福，使他們的人數增加，又領他們出埃及地、過紅海，並且與他們同在，但以色列人沒有以信心回應祂。他們在西乃山、加低斯巴尼亞，以及摩押平原向神發怨言。他們顯明了自己是悖逆及硬著頸項的百姓（出三十二9，三十三3、5，三十四9；申九6、13）。雖然以色列人顯露了他們的品性，耶和華仍對亞伯拉罕保持信實，與以色列人立約。以色列人成為祂的子民，作祭司的國度，為聖潔的國民（出十九5、6；申二十六18、19）。神向以色列人頒佈十誡、律例及約，並且以兩塊法版為記（出三十二15、16）。在摩西因著百姓拜金牛犢而大大發怒，打碎了法版之後，神重申其約，再將它寫下來（三十四28）。頒佈的律法一方面反映了神的恩典和忍耐，暫不審判以色列的罪行（三十四6、7），以及祂決意使用以色列去展開祂對世界的救贖計劃。另一方面，也反映了以色列的不成熟及頑梗。因此，舊約中的律法含有積極及消極的目的。

舊約中的律法

對於神的律法，舊約使用許多詞語來表達這觀念。其中最普遍的是「妥拉」，它意味著任何形式的指示，包括宗教及世俗的、書寫及口傳的，神和人發出的。以色列的律法就是神的律法，是由摩西傳給眾人的（出二十19；申五23-27）。由於以色列人拒絕神直接口述的啟示，律法就藉著神的僕人摩西傳給眾人了（約一17）。律法的同義詞有：話（參出二十四3，三十四27）、審判（參出二十四3）、律例（參利十11；民三十16；申四1）、典章（參利三17；民九12、14；申六2）、誡命（參申五28，六1、25）、訓詞（不見於摩西五經的一個希伯來詞語，參王上二3；詩十九7，一一九4、15、27、40、45、56、63、69、78、87、93、94、100、104、110、128、134、141、159、168、173）、法度（參申四45，六20），又或只簡稱為「道」（參王上二3；詩十八21，二十五9，三十七34）。

這些字彙雖可作語義研究，但很難據此清楚分辨不同律法的差異。一般來說，「話」是指人對神所盡的本分，特別指十誡（出二十1，三十四28）。「審判」包含公民條例，以及對同胞和社會的義務（出二十一1至二十三9），通常以「倘若……那就……」的方式表達出來。在利未記及崇拜的儀式中，「典章」含有宗教規例的意思，亦即是禮儀上的律法。可是，在其他背景中，尤其有關律法的一系列同義詞，「典章」顯示了某些期望或規定。「誡命」是由高層權威頒下的規例。雖然

舊約中有許多代表著律法的字彙，但每一個詞語的含義往往很難分別出來，尤其是類似「律例和典章」（申四1、5，五1）、「誡命、律例、典章」（申六1）、「照著摩西律法上所寫的行主的道，謹守他的律例、誡命、典章、法度」（王上二3）等。

我們持守神的律法，推動力在於神的作為及同在。在傳講十誡之前，神提醒我們祂那大能的作為：「我是耶和華你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出來。」（出二十2）在神拯救以色列、在西乃山上向他們啟示，並且使以色列人分別為聖，作祂的子民時，神是以「父親」的身分與他們相交。祂收養以色列人為兒子，使他們分別為聖，那就是宣告他們為聖潔（出十九6，三十一13；利二十8，二十二32；參羅九4）。救贖和分別為聖的觀念，有時會放在一起，但無論如何，這兩個觀念是不可分割的：「我是叫你們成聖的耶和華。」（利二十二32）簡單地說，順服的基礎就是耶和華的名：「我是耶和華」（參利十八6、21、30，十九10、14、16、18、28、30、31、34、36、37）。實踐聖潔之必要條件，也是神同在的經歷。耶和華吩咐以色列人要聖潔，因為祂是聖潔的神（利十一44、45，十九2）。「以色列的聖者」住在祂的子民中間（出二十五8，二十九45；民五3，三十五34）。

若非頒下極之清楚的道德、社會、公民及宗教規則，悖逆的以色列人又怎能明白神的要求呢？耶和華知道他們沒有「心」忠於所立之約事奉祂（申五29）。按照以色列人的本性，他們沒有可能建立一套足用的道德及宗教制度來取悅神。由於他們的心剛硬，神一定要啟示（即「說明」）祂的旨意。

以色列的律法及古代近東

以色列的律法反映了當時古代近東的習俗。古代巴比倫的法典（伊施嫩納法典、漢模拉比法典）看來與聖經的法典相似。除個案類同外，亦包括法律結構（決疑法）。以色列的律法與眾不同，因為那是神的律法。摩西是律法的傳遞者，而非頒佈者。不像外邦君王一樣，例如漢模拉比，創立一套法典。耶和華親自把律法賜給以色列人（參申四5-8）。古代近東的律法是針對社會治安，但以色列的律法是關涉各方面的生活：個人、家庭、社會及宗教方面。這些律法是要教導以色列人分辨聖潔與凡俗、潔淨與不潔、義與不義。

舊約律法

舊約中的律法並非只載於某一卷書或某一部分。此外，律法也反映了由沙漠地（出埃及記）到應許地（申命記）期間的發展。舊約中的法律素材甚為複雜，常有差異及重複。這些情況可見於出埃及記二十至二十三章，二十五至三十一章；利未記；民數記三至六章，八至十章，十五，十八，十九，二十八至三十章；申命記

五至二十六章。

十誡

簡單地說，十誡就是神所吩咐的「話」（出二十1）。十誡記載於出埃及記二十章1-17節及申命記五章6-21節。各條誡命也分載於其他經文（例：出三十四14、17、21；利十九1-18；申二十七15、16），但有少許差異。作為約的一部分，十誡是先向以色列人宣告的；現在，它已成為基督教的道德準則的基礎。在新約中，清楚記載了道德律法的關切性。我們的主是解釋一切律法的權威（太五17-48，十二1-8、9-14，二十三23、24）。耶穌把律法總結為愛神及愛人（參太二十二37-40；可十二28-34；路十27；羅十三9；加五14）。由於耶穌也是安息日的主，安息日與其他誡命是不可分割的（太十二8）。使徒保羅也看重律法，在他的屬靈的道德中，反映了神的律法就在信徒心中（參羅八1-17，十二1至十五13；林前二6-16，五1至八13，十23至十一1；加五13至六10；弗四17至六9；腓二1-18；西三1至四6；帖前四1-12，五12-24；帖後三6-15；提前六3-10；多三1-11）。

耶和華把十誡寫在兩塊坭版的兩面（出三十二15、16，參三十四28）。我們不知道那兩塊版是否相同、十誡如何劃分，並且十誡的次序怎樣排列。這兩塊法版保存在約櫃之內，作為立約的見證（出四十20）。

約書（出二十23至二十三19）

立約法典的目的，是要說明及實行一套法則，以致遵守這法典的以色列民能夠反映神對公義、愛、和平及生命價值的關注。在約書中，律法主要是決疑方面的。這些律法制定了農業社會的生活，涉及僕人、驢子、牛、羊及田地方面。有適用於各種關係上的條文，例如：婦女（包括寡婦）、外族人、孤兒，以及法律事務（借貸、賠償、擁有權）和宗教義務（祭壇、安息日）等項。一般而言，律法要求把奪取之物歸還物主，但當涉及人命的時候，就不用此例（出二十一12、16、20、22、23、29，二十二2、3），尤其涉及家庭方面（二十一15、17、22-25）。有關各項判例法的刑罰法則，清楚表明人命的價值，這是受到「復仇法則」保護的。在舊約中，這法則並非表示缺乏寬恕，它只是用來維繫社會及施行公正的法律原則。約書以原則及例證，去解釋以色列人怎樣一起，接受神的律法，並且公正地（沒有歧視或扭曲人的權利）、有愛心地（關懷受牽連的各方人士）及和平地施行律法。

祭司的法則

在祭司的法則中，表達了神對於聖潔及潔淨的關注（出二十五至三十一，三十五至四十；利一至二十七；民四至十）。這些規例包括建造會幕、按立祭司、奉獻

及獻祭、潔淨之例、聖日和許願。

以色列人在曠野飄流時，會幕安放在他們的營地中間。它象徵了神與祂的子民同在。祭司及利未人在會幕四周安營，以事奉及保護神的聖所。所有支派都圍著會幕居住，雖然各支派不能進入會幕的每一角落，但也要遵行潔淨之禮，才可以住在營地中。任何人若在禮儀上不潔（利十三46；民五1-5），或犯了大罪，都要居於營外（利二十四10-23；民十五32-36）。這規例甚至延用於被玷污之物（利八17，九11）。

藉著指定的奉獻及祭物（利一至七，十六；民十五1-31，二十八），神保證會寬恕以色列人無意干犯的罪。那些奉獻及祭物都具體地表達了獻祭者祈求寬恕、奉獻或與神相交。

祭司及利未人教導神的律法（申三十一9-13）、施行律例，並且在院中事奉（申十七8-13）。

聖潔的規例（利十七至二十六）

在利未記中，聖潔的規例佔了一個重要的部分。摩西在此曉諭所有以色列人（參利十七2，十八2，十九2，二十2，二十一24，二十三2，二十四2，二十五2，二十六46，二十七2）。

這些法則都是以禁制及直接命令的方式來傳達。其中包括獻祭之所，以及禁止吃有血的肉（利十七），也有禁止亂倫的行為（十八，二十11-21）；還有提升敬虔、聖潔、公義及愛的法則（第十九章）。刑罰的法則是用來懲罰那些違反規例的人（二十，二十四10-23）。第二十一至二十四章是實施於祭司及所有以色列人的宗教規例。設立安息年及禧年，是為了讓人可以免除債務、獲得自由及歸還土地（第二十五章）。

聖潔的規例說明了聖潔子民所必需的素質。那就是獻身予神（奉獻、獻祭、祭司），以及在公義、和平、自由、人命價值、家庭方面，顯明對人的愛。許多律例都反映了十誡的精神（利十九3、4、11-13、16-18、30、32）。

應許與咒詛是跟聖潔的規例息息相關的（利二十六）。當人違反律法，帶來的咒詛就是放逐異邦。可是，在律法及懲罰之下，往往有神的恩典，神應許白白地寬恕他們的罪，並重立那已受破壞的約（二十六44、45）。

申命記的律法

申命記的律法，是以色列人在處於新的歷史情況下，詳細闡釋及重新應用約書。當摩西向以色列人概述神的律法，他們正要進入應許之地（申一5）。在此，約書中的非個人化素材，變成了個人化的申述。摩西大力呼籲以色列人忠於耶和華，

也忠於所立的約及約的條文。在申命記的律法中，預見百姓進到應許地，有中央的聖所（申十二5、11、14、18，十四23，十五20，十六5-7、16、21，十七8，十八6，二十六2，三十一11），並有王（申十七14-20）。祝福與咒詛推動人忠於所立之約（申二十八）。但以色列人也在此得到保證，即使他們破壞了神的律法，耶和華仍然恩待及寬恕他們。

律法的目的

在西乃山上啟示的律法，是要帶領以色列人更親近神。縱然他們悖逆，神卻用律法作為義的工具，去明確地教導他們甚麼是罪（參羅五20，七7、8），並且叫以色列人知道他們應當怎樣行正路，以致他們不會被罪所玷污，在耶和華面前保持聖潔。律法是以色列人的老師及看管人（加三24）。律法中詳盡地解釋了生活的各個層面（工作、社會、家庭、宗教信仰、國家），在神與以色列人的交往中，這一切十分重要。以色列是在一片特別的土地上建立的國家，是神治的政體，並且需要一套立法文獻。況且，從以色列人在西乃山的情況，可見他們不能夠接受直接的啟示，必須藉著摩西，那啟示才可以傳遞給民眾。啟示一定要詳盡，因為以色列人不直覺到神的聖潔、公正、公義、愛及忍耐的啟示對他們有何要求。以色列人沿襲了埃及人的生活方式，必須從啟示中學習神的旨意。可是，摩西及先知同樣強調，律法的目的並非只在律法本身（律法主義），又或是為了得著獎賞（法利賽主義）而設。遵守律法是對神表示忠誠，只為了神的緣故。我們的主證實了律法的目的：為要建立一個有動力的生活方式，使人繼續尋求神的國和神的義（太六33）。

神的律法是祂令子民成聖的途徑。藉著祂的恩典，祂使以色列人分別為聖，並且要他們保持聖潔。耶穌證實了律法是要叫人知罪，而且因此歸向基督。在十字架上，我們的主背負了律法的懲罰，更真確的應驗了神的同在，也成就了天父對贖罪的期望，並且顯明了天父的愛。祂既是神的兒子，祂的位分比摩西高。祂把律法的精義，總結了神的要求，那就是愛神及愛鄰舍（太二十三、24；路十一42-44）。耶穌教導眾人，順服並非為了獎賞，乃是為了作鹽（太五13）和作光（太五14-16；參弗四17至五20），並且要結出果子（約十五1-17）。神的律法是要逐漸把神的兒女改變，使他們可以反映出神的兒子的形象（羅八29；林後三18；西三10），而且效法父神（弗五1、2），又被聖靈充滿（五18、22-24）。為了這個緣故，耶穌賜給我們「八福」及「登山寶訓」，總結了摩西和眾先知的教訓（太五至七）。律法的目的是為了使重生的人變得成熟。屬靈的成熟並非只是在基督以後的基督徒享有的專利，舊約中的聖徒亦與神同行（以諾，創五22、24；挪亞，創六9；亞

伯拉罕，創十七1）。這些都是成熟的人，他們在神面前都是正直地生活（參創十七1；申十八13；詩十五1、2，十八26，一〇一2、6，一一九80；箴十一5）。

成熟或正直就是對神的回應，信徒不再需要為著守約而活，又或者活在犯罪和犯錯的恐懼中，卻是喜歡遵行神的旨意（詩一2，一一二1）。自從基督降臨及五旬節之後，聖靈就澆灌在每一個信徒身上。基督的來臨並非只是要把神的律法放在他們裏面（耶三十一33），也要藉著賜下敬虔果子（加五22-24），幫助我們達至基督徒的成熟表現。舊約中某些聖徒經歷成熟及自由，神把聖靈賜給在基督裏所有的兒女（徒二39；林前十二13）。祂的目的仍是一樣（「叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事。」提後三17；來十三20、21），但自五旬節之後，我們便獲得更佳的途徑，去達成這目的，持守神兒女的地位。

律法及約

在西乃山上，律法溶合於約的內容（出二十至二十四）。摩西傳給以色列人的法版，就是摩西時代立約的記號。這約可以定義為一個管理體系，神藉著祂的律法，使祂的子民分別為聖。這律法維護著神的應許，直到基督的來臨。西乃山上所立的約，強調律法能使以色列人敏於神的旨意。舊約中敬愛神的聖徒，都喜愛神的律法，視為神旨意的表達，也是父神對兒女的關注，要他們學習去愛、行公義，並且在祂面前存謙卑的心而行（參創十七1；彌六8）。神的目的是要訓練以色列人成為成熟的、自由的子民，而且合乎神兒子的身分。成熟的信徒可以正直地站在神面前，說：

因為我遵守了耶和華的道，
未曾作惡離開我的神。
他的一切典章常在我面前；
他的律例我也未曾丟棄。
我在他面前作了完全人；
我也保守自己遠離我的罪孽。
（詩十八21-23）

以色列人拒絕神、也拒絕祂的律法與約（耶九2-14，十一1-13）。因此，以色列和猶大被擄（耶九15、16）。可是，神應許重新確認所立之約，要把祂的靈澆灌下來，並且把律法寫在以色列人心中，領導以色列及猶大國中謙卑和正直的人，得著兒子的地位（耶三十一31-34；結十一17-20，十六60-63，三十四25-31，三十七26-28）。被擄歸回後的猶太教，更多經歷神的聖靈（該一14）及神的同在（該一13，二5）。他們更願意遵行神藉著律法向他們啟示的旨意。可是，很多人把律法

變成專制。當我們的主來臨，很少人可以得著西面那樣的稱許：「又公義又虔誠……又有聖靈在他身上」（路二25）。我們的主重新確認所立之約，不單是和猶太人立新的約，也和外邦人立約。因此，在基督裏的人藉著神的恩典得救後，都是「他的工作，在基督耶穌裏造成的，為要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的」（弗二10）。

Willem A. VanGemeren

另參：「民法和公正」；「刑法和刑罰」；「漢模拉比法典」；「以色列的宗教」；「稱義」；「十誡」；「妥拉／律法」；「傳統」；「潔淨和不潔淨的條例」；「羅馬書」；「加拉太書」。

聖經中的婦女觀(Woman, Doctrine of)

聖經中有關婦女的教訓，在今天的聖經學術界中引起最多爭論。傳統的價值觀（或一般人理解的「傳統」），與現今極端的觀念對立。以男權為主的態度已受到挑戰，有認為應略加改變，也有更極端的要求，甚至反對聖經中對神的描述，並要求回到以母親的女神形象為崇拜對象的信仰。同時，男女對於彼此間的關係、他們在教會和社會中的角色，甚至與神的相交更是愈來愈混淆。

聖經有關婦女的教訓，並非這問題的起因，在於對這些教訓的詮釋。希望維護男權支配模式的傳統學者，似乎有很多經文支持他們的觀點。那些爭辯婦女應擔當更廣泛責任的人，認為並不是所有經文中的證據都經過充分查考。

研究婦女問題的入手處不是在保羅書信，儘管這些書信曾提及婦女在教會和家庭中的地位；最適切的入手處是在五經，那裏記載了更基本的教訓，說明婦女是神的創造。

基本經文

創世記一章26-28節，首次描述第一對男女的受造，神照著祂的形象造男造女。因此，女人和男人一樣都有神的形象，在地上反映祂的能力和尊榮。神且吩咐他們要生養眾多，治理遍地。創世記一章26-28節並沒有提及女人低於男人，也沒有說女人要順服男人的管治。相反，男人和女人都一同成為創造主的代表。

創世記二章20-25節，是第二次描述第一個女人的被造。創世記第二章指出男人在女人之前首先被造，似乎有給他優先地位的意思。但我們不可過分的推斷，因為正如創造記述的模式，是漸進式的，從次要的進到更優越的創造。但由於他首先被造，就給予他特權，為女人起名（創二23）。在閃族人的思想中，起名意味著有主權或擁有權，這就意味了亞當給他妻子起名，是作主的一項行動；然而，他

給她所起的名字，等同他自己的名字，這就是說，男人要維護女人享有與他平等的權利。所以，這先後的關係仍是平等的關係。

在創世記第一和第二章中，顯示了男人和女人之間平衡的關係。他們是全人類的父母，兩人都有同等的地位，共同領受神的形象；而他們住在一起，雙雙過著愉快的生活，且互為領導。在伊甸園中二人未曾墮落之前，這種微妙的平衡是可能的。

樂園中的風波

創世記第三章，即人類墮落的故事，論及那男人和女人微妙的平衡給破壞了，隨之而來的鬥爭就一直傳流到現今的世代。在神向那女人的說話中，宣告要加增她懷胎的苦楚（創三16上），而且權利上的衝突將影響她與丈夫的關係：「你必戀慕你丈夫；你丈夫必管轄你。」（三16下）希伯來文的「戀慕」一詞，同樣用於創世記四章7節下，那裏描述罪要伏在該隱的門前：「它必戀慕你，你卻要制伏它。」「戀慕」這詞在創世記三至四章中，不是指性慾的渴慕，而是指想要控制、管轄（「戀慕」一詞用來指性慾的渴慕，可見於歌七10）。結果，人類墮落以後，女人戀慕管轄她的丈夫，她堅拒他在二人平等的關係中作領導，這樣就破壞了彼此之間的平衡。至於男人，卻傾向以暴虐對待女人。

保羅在以弗所書五章22-33節中，教導男女平等關係顛倒所引致的後果。使徒向嘗試要管轄丈夫的婦女說：「作妻子的，當順服自己的丈夫，如同順服主。」（第22節）她自然的性情得以改變，就在於她與救主建立新的關係。她要視她與丈夫的關係，如同主與她的關係一樣；她要順服丈夫，如同順服主一樣。保羅說明丈夫對待妻子，也要如同基督愛教會一樣（第23節）。此外，傾向虐待妻子的男人，也因著他與救主建立新的關係而改變。作丈夫所領受的勸勉是要愛他們的妻子，「正如基督愛教會，為教會捨己」（第25節），並且要愛妻子「如同愛自己的身子」（第28節）。明顯地，那更大的命令是落在丈夫身上，他要如同基督一般去愛。

使徒藉著這些話，提出一項途徑，使夫婦之間可以重獲他們關係中的福分，亦即墮落前在伊甸園中的記號。保羅在以弗所書五章31節中引用創世記二章24節，指一對夫婦可重建原有合一的關係，而這樣的合一是神的心意。人與人之間在不同等級上平等的關係，可見於要彼此順服的經文（弗五21），這是他們順服於主最大的標記；而主耶穌就是真正做人的典範。

無論舊約還是新約，都顯示了男女之間有一種不同地位的關係，然而這種關係是平等的。這與三位一體之神的關係相似；神的位格既是平等，卻又在特定的計劃

中按不同的地位互相連繫（參林前十一3）。妻子向丈夫的回應，就如基督向父神的回應；丈夫愛妻子，就如父神愛聖子。這種不同的地位並不是要向任何一方施行專制，乃是彼此以愛領導，且是彼此順服的。

聖經文化中的婦女

只從治理家務、生孩子、照料嬰孩、養育子女方面來看婦女，是對她們極度的輕視。婦女是人，在各方面就如男人一樣。她也有神的形象，無論對文化、社會，並她周圍的生活環境都可作出不同程度的回應。但一些現代的修正主義者，誤以為婦女該脫離傳統上在家庭的職分。從聖經的記載得知，婦女經常與生育孩子連在一起，並從中找著她們的價值。然而，聖經並不是說婦女只會生育孩子，她們在群體中、在宗教裏，在耶和華面前，她們都有自己的身分。不只限於生育孩子才有她們的地位。再者，按聖經的觀念，丈夫也有教養孩子的責任。在妻子開始懷胎、臨盆，一直到教養孩子，丈夫都是妻子的夥伴。

婦女生兒育女的形象，始於創世記三章15節神的應許。神宣佈女人的後裔最終要戰勝撒但，這關乎女人的後裔的應許，成為了神對於女人生育孩子一個普世性的祝福；因為最後神要藉著女人所生的，成就最終的拯救。這樣，每次的生育，都有分於這項福祉或應許（參提前二15，這經文或與婦女、救恩、生育之間的連繫有關）。

此外，在舊約時代的文化中，一個女人的真實價值，主要或大多是基於她有否生育。然而，她在神的面前，不僅是由於她有否生育，她也有她的價值和尊榮。女人和男人一樣，關鍵在於對耶和華所持的信心。婦女若有許多孩子而對神沒有信心，可能自以為人生美滿，但她對孩子的照顧，並不能取代對神的敬虔。婦人若是沒有孩子，或許沒有丈夫，在與神的關係中仍可建立她整全的身分和價值，她是按神的形象被造，神也把責任託付她去完成。妓女喇合在神面前被稱為義，因她保護了希伯來的探子，而不是因她的家庭（來十一31）。還有，神給予婦女的恩賜，使她也有機會在社會中表達她對神的頌讚。婦女明顯有與男人相同的機會，如男人一樣可作拿細耳人（民六2；參民三十）。

在古代以色列以男性為中心的文化中，著名的女性如摩西和亞倫的姐姐米利暗（出十五20、21），聖經中也提到她的事蹟。米利暗是女先知，是崇拜中的聖樂家和民族的領袖，但因嫉妒她弟弟摩西擁有更為重要的職分，就因此墜落（民十二）。神懲罰她（申二十四9），但以色列人並沒有忘記她在以色列民族歷史初期所表現的卓越領導。在她死後多年，神透過先知，論及祂曾賜給以色列的恩賜，表現在米利暗這民族領袖的身上（彌六4）。

其他與主流文化抗衡的尊貴婦女，包括女先知底波拉，她是以色列唯一的女士師（士四，五）；還有亞哈隨魯王的希伯來皇后以斯帖，拯救了她同族人的性命，使他們沒有因哈曼的惡謀和王的輕率判決而遭滅亡。此外，女先知戶勒大是耶和華神的代言人，時值約西亞王開始復興（代下三十四22-28），戶勒大傳達耶和華的話；更令人注目的是她跟耶利米和西番雅同為當時的先知，但在這件事上，神揀選了一位婦女為祂說話。

在新約，從文化的限制得到釋放，參加公開事奉的婦女，包括了腓力的女兒、非比、百基拉、猶尼亞、土非拿、土富撒、彼息士、友阿爹和循都基。這些婦女顯明了先知約珥的預言開始應驗，即神有一天要將祂的靈澆灌祂的僕人和使女（珥二28、29）。

像撒拉、路得和哈拿等婦女，她們在自己的家中，也可以表達她們對神的信心。更超卓的是耶穌的母親馬利亞，在她的生命裏，結合了女性的理想與神應許的應驗，這應許就是在古時神向夏娃承諾，將來女人的後裔要大大勝過人類的仇敵。

女教師

聖經裏有很多經文，暗示有女性的教師。米利暗的罪不是因她作以色列人的領袖，而是因妒忌她的弟弟跟耶和華神有特殊的關係。百基拉是一名男子的教師；腓力的女兒不會只跟婦女談道，女先知戶勒大更是要向所有人傳講神的話。

智慧在箴言一至九章中被擬人化為一個婦女。其實，箴言的結語，是以離合詩體頌揚一位高貴的婦女（箴三十一10-31），顯示聖經的智慧如何表彰在一個人的生命中。在這卷書的第一部分，既以智慧為一位婦女，而在書的結尾，也十分適切的看見智慧如何在一個婦女的個人、家庭和公開的生活中表現出來。

主耶穌有關婦女的教訓和榜樣，是與文化最為抗衡。祂在最不可能的地方（在敘加的井旁，約四），把關乎神的事傳給她們。在公眾場合、在私人地方，祂都教導她們。馬利亞在伯大尼的家中，坐在祂腳前，就像一個門徒聆聽教師的訓誨；馬大則忙著做家務，以致失去了那上好的福分（路十38-41）。

在聖經的歷史中，婦女的地位也有轉變，就如西羅非哈眾女兒的故事（民二十七1-11）。西羅非哈沒有兒子，女兒的產業承繼權並未受到保障。西羅非哈的女兒於是向摩西提出，摩西就為她們向神求告。她們蒙神賜福而獲准承受父親的產業（只規定她們的產業不得從本支派轉到其他支派，民三十六1-12）。這段經文指出了在古代的以色列，有關婦女的律法和習俗已開始漸漸改變。這一種行動在以色列中漸漸排除阻力，在耶和華賜福下（並因婦女遵從祂的話語，民三十六10）而逐步發展。

婦女和教會領導

聖經教義中，有關婦女在教會中敬拜與領導的角色和參與，是最棘手的問題。當然，一個輕率的讀者在新約中讀到有關的經文，可能會以為婦女在教會中敬拜神的時候，要安靜、要順服；而且，她若要說話，也必須限於特定的環境中。許多人經過仔細查考這些經文後，認為要婦女安靜是合宜的。他們的論據在於神的創造次序（提前二13）、夏娃首先犯罪（提前二14），以及女人應低於男人（林前十四34）；既然這些是普遍的原則，而非文化的規範，似乎這種立場不容許其他不同的詮釋。

但另一些人研讀這些經文，卻得出不同的結論。他們認為當時一般婦女沒有接受教育，也沒有訓練，好擔任領導事奉的角色，所以這樣的經文可能特意用來維持教會崇拜的秩序和禮儀。有些城市的異教崇拜中，婦女有活躍的參與；這些城市也有教會設立（例如以弗所和哥林多）。那些剛剛歸主、未受教導的婦女，犯錯的情況一定很多；此外，她們的衣著不正派（提前二9），可能吸引男人對她們起了非分之想。

也有人以為夏娃被引誘首先犯罪，是因為她比亞當軟弱，亞當在她之先被造，與神有較長的相交，對神的事有較深的理解。亞當並不是受欺騙，而是自覺地犯罪；然而，夏娃卻是受欺騙，中了那試探者的詭計。所以，婦女在早期教會需要時間學習；目前，她們只宜保持安靜。在提摩太前書二章11-15節中，主要的命令式動詞，並非「要安靜」（第12節），而是「當學習」（第11節）。

約珥書二章的預言、主耶穌的行動和教訓，並戶勒大和百基拉的例子，顯示邁向平等的運動逐漸取得成果。當然，聖靈的恩賜肯定與性別無關。倘若今天聖靈把恩賜賜給婦女，她們又接受事奉所需的訓練，就可以有更多的領袖位置給她們承擔，與男性共同事奉。我們不應過分強調不同的地位，而忽略相互之間的平等關係。

在神的面前，有信心的婦女就與有信心的男性享有同等地位。在主耶穌基督裏，並沒有性別、種族或社會地位之分，「因為你們在基督耶穌裏都成為一了」（加三28）。這一節經文是論及稱義，並不是主張社會主義。在保羅時代，人們基於性別、種族和社會地位，仍有很大分歧。這一節經文，也包含了改變社會生活的種子。在那些認識神的人中，種族、社會地位（奴僕和自由人）之間的距離，不復存在；而性別亦然。

Ronald B. Allen

另參：「夏娃」。

聖經正典(Bible, Canon of the)

猶太教和基督教奉為聖經的各書卷，因而在信仰及教義上具有權威。「正典」一詞分別譯自希臘文和希伯來文，意謂「量尺」或「量杆」。這是指一系列書卷，藉以比較和衡量其他著述。主後四世紀以後，基督教會蒐集了66卷書為正典，其中舊約39卷，新約27卷。新約各書彙輯成基督教經典文獻，就像柏拉圖、亞里士多德、荷馬之釐定希臘文學的正典。猶太正典（舊約）的編選準則雖已不詳，但必定對猶太民族的生活和宗教有價值。至於新約的編選標準，據早期教會作者之記載，各書必須具備「使徒資格」。各地教會在崇拜及信徒生活的指引上，亟需有權威性的依據，於是便搜羅保存了一些經書，新舊兩約各書蒐輯的緣由大致都是如此。正典之成書實非一蹴而就之事，而是有一段長期的過程，期間經過數百年，最後才達致羅馬帝國各地。在地方正典的基礎上幾經比較鑑別之後，方始成為通用的正典，即今日基督教世界所用的聖經。不過，東西兩方教會所通用的聖經正典略有區別。東方教會所用新約的篇幅較西方略小。猶太教和基督教一致認為聖經之成書和保存，是聖靈看顧、維護所致。

舊約正典

舊約一詞未嘗見於猶太文獻，猶太人稱其39卷經書為「妥拿紀」。「妥拿紀」是由「妥拉」（律法）、「拿威」（先知書）和「紀土賓」（著作）3部分開首之字合成。路加福音二十四章44節稱它們為「摩西律法」、「先知的書」和「詩篇」（按猶太聖經中「著作」部分首卷為詩篇）。基督徒稱他們自己的文獻為「新約」。「約」是指神曾與亞伯拉罕和各代列祖訂立的協議，現在基督與使徒重訂協議（太二十六28）。主後一世紀的基督徒認為，他們與基督所立的新約（林前十一25），是原先列祖的約的延續（弗二12），且先知曾有預言（耶三十一31-34），於是就把原約稱為「前約」（來八7-13，九1、15-22），以後再改稱「舊約」。「舊約」與「新約」之名不僅於一世紀至二世紀間使徒教父的撰述中向無所見，且於二世紀早期至中期間護教論者的撰述中也沒有出現，直至二世紀末與三世紀初，始見於殉道者游斯丁（《與猶太人土富的對話》十一2）、愛任紐（《異教論》4.9.1）、亞歷山太的革利免（《雜記》一5）和俄利根（《基督教原理》4.1.1）等人的撰述之中。不過這些早期教父提說的，多是「約」的本身，而非記錄「約」的書卷，後來才稱這些書卷為「舊約」或「新約」。舊約和新約中都沒有用「正典」一詞指稱猶太聖經，因在舊約書卷陸續寫成的近千年歷史中，「正典」一詞蘊含的規限觀念，並不適用於猶太教宗教權威的性質。只有「妥拉」被視為不可增刪（申四2）。猶太宗教從摩西至瑪拉基悠悠千年間，並沒有一部釐定的正典，也就是說，

沒有一套可奉為圭臬的固定聖書目錄。舊約時代的猶太人從不知有甚麼39卷書輯成的一部舊約全書。舊約正典究竟在何時產生，已難究其詳。在主後90年，即耶路撒冷陷落後第二十年，拉比們在雅麥尼亞會議上曾就宗教權威問題提出一些質疑，但直至主後170年左右，才由撒狄的麥立托開列第一份39部聖書的目錄。該目錄自先知瑪拉基之後的書概未收入，除非有人以但以理書為主前二世紀的作品。先知書和著作常被視為較律法為次，它們的寫作和纂輯是經過一段時期，而非發生於以色列歷史中一事件，其作用是記錄以色列民對律法的回應。律法書的地位神聖，被尊藏於約櫃之中，約櫃又供奉在會幕中的至聖所（參拉比傳統：巴比倫的他勒目內的附文巴巴伯德拉14a；開羅大馬士革文獻5.2）。但根據申命記三十一章26節，摩西命利未人將律法置於約櫃旁，不過，律法書藏於至聖所，已足以顯明它較其他舊約書卷更有獨特地位。

早期希伯來傳統一致證明，今日舊約的39卷書起初是分為24卷書。他勒目、拉比文獻及《以斯拉四書》均證實這24卷書的編排，即律法書5卷，先知書8卷，著作（希臘文本稱為「聖卷」）11卷。現代希伯來聖經也分成這3部分，可見於頭3部印刷版本（即1488年的桑先諾版，1491-93年的拿布斯版，1492-94年的布里西亞版）。第一部分的律法書包括摩西五經，其編次與今同，即創世記至申命記。第二部分包括8部先知書：約書亞記、士師記、撒母耳記（上、下）、列王紀（上、下）、以賽亞書、耶利米書、以西結書，以及十二小先知書（十二小先知書的編次與今同）。第三部分包括11部聖卷：3卷詩歌書（詩篇、箴言、約伯記）；5小卷（雅歌、路得記、耶利米哀歌、傳道書、以斯帖記），在重要節期宣讀，並按其寫作年代編次；3卷歷史書（但以理書、以斯拉記至尼希米記、歷代志上下）。

除了猶太正統的編排法，還有一種分21書的編排法，將路得記與士師記合拼，耶利米哀歌與耶利米書合併。主後一世紀約瑟夫首倡此法（《駁亞比安》1.8），但主要還是受了希臘文舊約七十士譯本的影響。主後三世紀俄利根指出，如此編排顯示了聖書的數目與希伯來字母的數目配合（優西比烏：《教會史》6.25）；另如主後四世紀的亞他那修（《節日書信》39）和耶柔米（《加拉太書前言》序）等均有此說。他們就據此認為，希伯來聖經中書卷的數目是神的命定，要與希伯來文字母的數目一樣。教父們也以此為天意，支持此說。其實此論是源於希臘，與希伯來傳統無涉。

現存希伯來文舊約版本當以馬所拉抄本為最古，考其年代似不早於主後八世紀。從死海古卷中發現的只有個別書卷的抄本。後先知書或聖卷在早期希伯來抄本中並無一定次序，可見馬所拉文士並無定下經卷編次的準則。舊約的古希臘文譯本

的情況也如是。現存最古老的抄本，即亞歷山太抄本、梵蒂岡抄本和西乃抄本，它們的經卷次序有很大的不同。早期教會作者聲稱按希伯來聖經的編次，但實際沒有遵照希伯來聖經的「三分法」，顯然是參照亞歷山太抄本的編次；這些希臘版本與希伯來聖經的編序不同。現代基督教聖經的編次是按拉丁武加大譯本，內容則遵照希伯來聖經。武加大譯本和七十士譯本（即希臘文譯本）均收入了猶太人向不承認為正典的次經。由於這武加大譯本的影響，羅馬天主教會也就把這些次經納入了英文譯本之中，這些經卷被視為次於正典。

參照亞歷山太抄本的希臘聖經各版本的編次雖然多異，基本是按文體歸類，如敘事、記史、詩歌、預言等，次經各書則分隸各類之下，至於希伯來聖經那套編法則全然置之不顧了。

早期希伯來聖經把經文分成小段落和大段落。各段之間均留空隙，小段之間以3個希伯來字母的空間為記，大段之間以9個希伯來字母的空間為記。各版本的分段法也頗不一。耶穌曾提及「荊棘篇」（可十二26），大概即指這樣的段落。後來應儀典之需，又將律法書的內容作了特殊的劃分，如巴比倫會堂將律法書分為54段，1年輪誦一遍；巴勒斯坦會堂則將律法書分為154段，每3年輪誦一遍。從某些早期希伯來聖經中可見到這種分段誦經的劃分。他勒目對這兩種誦經分段均有記載（Meg29b、31b）。鑑於巴比倫的分段與宗教日曆更相吻合而用之漸廣，至十四世紀便成了通用的分段法。基爾丁認為約翰福音便是按3年輪誦分段而編寫的(《第四福音與猶太敬拜》，1960）。

早在十三世紀（約1228），史提反朗登將武加大拉丁譯本分了章，後來分章法又見用於1518年的希伯來聖經（邦伯版），不過直至1571年，蒙坦努編定一部希伯來及拉丁文對照版聖經，始加上章號。至於節的劃分則始於1547至48年的邦伯大聖經，而每5節加註希伯來數碼，如1、5、10、15等。稍後，分節法更見用於1555年史提芬努小八開本版的拉丁聖經。

新約正典

新約正典之形成也跟舊約正典一樣，難以確定，而且也絕非一蹴而就之事，而是要經過一段過程。主耶穌頒賜使徒的大使命蘊含著權威（太二十八18），但並不是人人承認而毫無異議的（林前九1-3）。實際上，使徒或與使徒密切相關的人的著述，並沒有全收入正典。例如，從保羅致歌林多教會的信中可知尚有一封「先前寫的信」（林前五9），從保羅致歌羅西教會的信中也可知尚有一封「致老底嘉教會的信」（西四16），這兩封信就從未發現。當然，也有人以為保羅那封「先前寫的信」已編入正典書信之中；而馬吉安以為所謂「老底嘉」實係「以弗所」

之誤。再有二世紀中葉的坡旅甲，也曾提及保羅致腓立比教會的信非止一封（腓三2）。當然，忠誠的信徒總是將使徒的教訓，無論口傳或筆錄，一概奉為權威的。至二世紀末，愛任紐便提出以使徒資格為辨別真偽的基準；對非使徒的作者則稱為使徒的同工。

至於蒐集早期權威作者重要著述的主意是何時開始的，已無從考證。彼得後書曾提及保羅所寫的書信（彼後三16）；坡旅甲曾致函腓立比教會（二世紀中），稱已應其請寄去所藏伊格那丟的全部書信。是時伊格那丟已離世近40年，但各教會仍珍藏著他的信件而一無遺損。古茲比德曾有一說謂保羅書信「本已湮沒無聞，正如多數古舊信函的遭際一樣」，後來使徒行傳問世，在其影響之下各地教會才漸漸將保羅遺信蒐集起來。此說純屬臆測之言，非但無補於事，且徒滋更多混亂。考當時情況，作一書信（寫於羊皮紙或蒲草紙上）相當昂貴，而當時新約正典尚未形成，各地教會的事工主要倚靠各地有恩賜的領袖帶領（林前十四），因此，使徒的書信，是罕有的祝福。例如歌羅西教會即受命與老底嘉教會互換使徒信件，再分別向會眾宣讀（西四16），可見使徒書信是何等珍貴，又何等權威。所以這些書信決不會因教會之忽視而導致如古茲比德所說的「湮沒無聞」。至於福音書和使徒行傳並無引述保羅書信，也不能據此解答這些書信何時蒐集的疑問。若有書信被引述，必被認為與該著述有密切的關係。例如羅馬的革利免於主後90年致書哥林多教會時，曾提及保羅的哥林多前書：「請拿起蒙福的使徒保羅的書信。他在傳道之始先向你們寫了甚麼呢？他在聖靈的感動下勉勵你們說……」，接下去便引述了哥林多前書一章所說之事（《革利免一書》四十七1-3）。

收集早期基督教經典的工作到了二世紀之末，必已有相當成果。當時，馬吉安已輯成了保羅和路加的若干著述（僅收入保羅的10篇著述）。諾斯底派收集了一大堆基督教的偽經文獻，1945年在上埃及發現了這批藏書，詳情可參魯濱遜的《拿哈瑪迪藏書》。愛任紐和特土良顯然也熟知大部分新約書卷。如果穆拉多利法典確輯成於二世紀而非四世紀的話，這就足以證明是時已有了一部初具規模的正典（在羅馬？），輯入了大部分新約書卷，另外也拼入了不少「普世教會所不能接受的著作」。後來在使徒著述中，再分為可公開宣讀的和不可公開宣讀的兩類。

1931年在埃及發現了一份蒲草紙文稿，可斷為主後200年之物，錄有保羅書信數封，這文稿後為查士達畢替購得。雖說這尚不是一部正式勘定的書目，卻是二世紀末至三世紀初一份使徒著述蒐集的證明。該文稿雖已殘缺，但包括下列各書，依次為羅馬書、希伯來書、哥林多前後書、以弗所書、加拉太書、腓立比書、歌羅西書及帖撒羅尼迦前書。另一份文稿（同時發現的文稿共12份）則錄有四福音

書（次序與今同）和使徒行傳，可斷為三世紀前半期之物。不過就筆者所知，尚未見有三世紀出現的權威性書目。

優西比烏曾提及三世紀亞歷山太的俄利根在某些著作中他稱之為「正典」的書卷，進行研究（按：以「正典」稱使徒撰述者當自此開始）。可惜，俄利根沒有列述一份正典書目（優西比烏：《教會史》3.25）。

至四世紀情形則大有改觀，各方擬定的正典書目竟多達數份。該撒利亞的優西比烏對匯集的各書作了細密的甄別而分為4類：（1）肯定的；（2）存疑的；（3）否定的；（4）異端。「肯定的」書卷包括現今新約全書之大部分；「存疑的」書卷則有雅各書、猶大書、彼得後書、約翰貳書、約翰三書；新約中的啟示錄是唯一被劃入了「否定的」一類，不過旁註說明歸第一類者為數頗多，優西比烏也將其歸入第一類；歸入第四類者主要是偽經（《教會史》3.25）。

現今最古老和保存最好的希臘文聖經抄本均出自四世紀，就是梵蒂岡與西乃兩個抄本。前者收入新約從馬太福音至希伯來書之間各書，但希伯來書止於第九章，以後則缺，其順序為：四福音書（書次同今）、使徒行傳、普通書信、保羅書信；後者各卷的次序為四福音書（書次同今）、保羅書信（次序與今者略有出入：希伯來書置於帖撒羅尼迦後書之後，再後則依次為提摩太後書、提多書、腓利門書）、使徒行傳、普通書信、啟示錄、《巴拿巴書》和《黑馬牧人書》。後二書之收入顯示有地方教會奉為正典的書卷範圍，比某些群體的範圍較廣。五世紀的亞歷山太抄本也收入了《革利免一、二書》，這些文獻大概是代表埃及地方教會的觀點。

亞歷山太的亞他那修的「節日書信」（＃96）中，首次擬定了只包括現今的27部書的正典目錄，時在主後367年，只是在次序上與現今之聖經尚有出入。它的編序也以四福音為先，以使徒行傳次之，繼而是普通書信，接續才是保羅書信（保羅書信的次序以希伯來書置帖撒羅尼迦後書之後，然後是提摩太前書、提摩太後書、提多書、腓利門書），最後是啟示錄。直至主後380年，於以哥念的安非羅西的著述中，始見正典27卷書的次序，跟我們現今所熟悉的一樣（即與武加大拉丁譯本全然相同）。

以上事實說明在四世紀之前，只包括新約27卷，並按我們熟悉的次序排列的正典書目是絕無所見的。因此，四世紀這個時代似乎是正典形成過程在西方臻於完成的時期。正典書目分別見於屈梭多模、區利羅、菲拉斯徹、拿先斯的貴格利、伊皮法紐、魯非諾、耶柔米等的著述，也見於「使徒正典」和「使徒規章」中。這個時期還有兩個十分重要的宗教會議：迦太基會議和希坡會議，分別頒佈了為全國普遍接納的正典書目。不過某些東方教會，如敘利亞教會，就仍採用僅22卷的

正典。古敘利亞文抄本獨缺普通書信和啟示錄。直到六世紀，才有人把普通書信譯成敘利亞文。

其實，新約各書的次序，並無所謂正確與否。現時通用的次序不過是武加大拉丁譯本的沿襲，因這譯本是當時羅馬天主教會頒行的法定本，早期的聖經翻譯皆依為藍本。最古的希臘抄本有各種不同的次序。較為多見的次序是：四福音書、使徒行傳，普通書信、保羅書信、啟示錄。在大多數古文獻和著述中，四福音書的次序多與今日雷同（馬太、馬可、路加、約翰）；但也有不同編序如：馬太、約翰、路加、馬可（五世紀的伯撒抄本）；或馬太、馬可、約翰、路加（四世紀的喬坦菡書目）；或約翰、馬太、路加、馬可（四世紀屈梭多模的書目）。

保羅書信整體在全書中的位置也頗不一。除了我們熟悉的位置外，四世紀的梵蒂岡抄本、五世紀的亞歷山太抄本及以法蓮抄本，則置普通書信於使徒行傳之後，而保羅書信卻在普通書信之後；另有一些經稿將保羅書信置於四福音書之後，如四世紀的西乃抄本、五世紀的伯撒抄本，以及耶柔米和奧古斯丁所選定的正典書目。

至於保羅書信本身的次序則更是次第繽紛了。僅筆者所見，古經稿和早期作者的撰述就有20種以上不同的編排法。古埃及文和拉丁文經稿在編排上又有不同。僅拉丁文經稿，不同的編次就在284種以上。

希伯來書的位置也有很大的歧異，最常見的是置於帖撒羅尼迦後書之後（即致教會書信之後），有時是在腓利門書之後；在兩部最古的保羅書信輯本中，則置希伯來書於較前的位置，其一是主後200年的查士達畢替蒲草紙本，置希伯來書於羅馬書之後；其二是四世紀的梵蒂岡抄本，最初是置希伯來書於加拉太書和以弗所書之間。梵蒂岡抄本這個原始編序可從其段落編號見到，加拉太書的終段編號為58，而隨後的以弗所書首段編號卻是70；從70接下去並無中斷，直至帖撒羅尼迦後書終段為93，但接續的希伯來書卻突然以59起段而非以94，然後從59進至64（九11），卻於該段內九章14節處出現脫漏，以下盡缺。由此可見，梵蒂岡抄本的原始本是把希伯來書編排在加拉太書和以弗所書之間，後來一位抄經者卻將希伯來書後移，但段碼卻沒有改動。

希臘文新約的分段最早始見於梵蒂岡抄本。十三世紀初，史提反朗登始在武加大拉丁譯本新約和舊約實行分章法，這便是現今聖經章次的來源。主後1551年，史提芬努在日內瓦出版的拉丁文新約中，又於章下分節，為現今聖經分節之始源。

現今一些聖經學者從新約各書卷的整體正典地位來詮釋新約各書，而不是各自的獨立處理。他們認為新約是以一整體輯集形式流傳，故必須整體的處理。這種對

「正典評鑑法」的處理由柴爾斯等人倡導，可參柴爾斯近著：《正典新約導論》。John R. McRay
另參：「經文評鑑學」；「聖經的權威」。

聖經的原文(Biblical Languages)
聖經原本是由3種語言寫成，即希伯來文、亞蘭文、希臘文。
基督徒相信神藉著聖經啟示祂自己，所以聖經讀者若對聖經原文有更多認識，自必大有助益。聖經的兩種主要語文：希伯來文和希臘文，代表兩個不同的語系——閃族語系和印歐語系。兩個特點截然不同的語言合成一個完整、漸進性和命題性的屬天啟示。這啟示有3大特點：簡明、多樣、有力。
語言和思想之間的聯繫至為密切。所謂言為心聲，即是說語言是心靈的反映。需知語言並不是思想的外套，穿卸更換隨人所欲；語言和思想是體與靈的關係：語言為體，思想為靈。神命定傳達啟示的語文各有特性，切合神的目的。
任何聖經譯本都不能取代聖經原文傳達和保存神的啟示的重要地位。學習聖經語言不僅要從外在學習，即學習其語法和詞彙；而且要有深層的領悟，正確的欣賞每種語文的獨特性。
希伯來語
舊約並沒有用「希伯來」這名字稱其語言，在新約才有這個用法。在舊約，「希伯來」一詞是指操此語言的個人或民族，其語言則稱為「迦南方言」（賽十九18），或「猶大的言語」（王下十八26、28），或「猶大的話」（尼十三24）。
來源和歷史
中世紀有一個普遍的觀點，認為人類的祖語是希伯來文；及至殖民時代的美洲，希伯來文仍被指為「萬語之母」；直到後來，這一固見才被語言學研究所破。
希伯來文只是若干迦南方言之一。迦南方言為數甚多，有腓尼基語、烏加列語、摩押語；其他如亞捫語等，卻無足夠銘文傳世，可作學術分析。這些語言是在以色列人入迦南以前早已在迦南地流行。
在1974年，有亞馬拿和馬加列銘文出土，是最古的迦南方言證物，據考，是主前十四和十五世紀之物。後來在更早的埃及銘文中又發現了若干迦南詞語；但迦南方言的始源仍不能確定。1974至1976兩年之內，從敘利亞北部的馬迪克廢丘（即古城艾伯拉）又連續有坭版出土，總計達17,000多片。坭版的文字，是一種前所未知的閃系語。由於這些坭版的年代，大概是主前2400年，甚至更早，學者們多認

為此語大概就是希伯來文的祖語——「古迦南語」了。至1977年，復有1,000件艾伯拉坭版出土，而已有報告問世的銘文才只100件。

年深日久，各種語言均發生變化。例如大亞弗烈德年間的英語（九世紀）對操現代英語的人來說，如同一種外語。希伯來語當然也有變化，不過正如其他閃系語言一樣，歷經數世而無明顯改變。希伯來詩歌如「底波拉之歌」（士五），更保持古詞古語。至於後期語文上的演變，可見於一些古字（通常保存於詩歌體文字中）和不同的風格。例如，語文學者可清楚鑑別約伯記的風格比以斯帖記較為古老。

聖經時代似有數種希伯來方言同時並存。語音的變異似在士師時代開始（參「示播列」與「西播列」一例，士十二4-6）。從希伯來語文的一些特點，似乎顯示北部和南部的以色列人說的是不同的方言。

語系

希伯來文屬閃系語文，閃系語通用於西南亞一帶，即西起地中海，東至幼發拉底河以東的山岳地帶，北自亞美尼亞，南達亞拉伯半島。閃系語又分3支：南支為亞拉伯語和埃塞俄比亞語，東支為亞甲語，西北支為亞蘭或敘利亞語和迦南語。迦南語包括希伯來語、腓尼基語、烏加列語、摩押語等幾種方言。

特點

希伯來文跟其他早期閃語一樣，重於觀察而不在反思。這就是說，希伯來文描述的是事物的表象，而不是分析它們的內蘊或本質。希伯來文表達了事物的結果，卻沒有追溯其一連串的因由。

希伯來文十分生動和簡潔，要完全翻譯成其他語文極不容易。試舉詩篇二十三篇為例，該篇原文共55字，但多數譯文需以兩倍字數來表達。試分析前兩行（斜線劃分原來的希伯來字）：

耶和華／（是）我的牧者／

我必不至／缺乏／

中譯共用8詞14字，而希伯來原文卻僅用4字。希伯來文沒有分別不同的語詞來表達每一個略有差異的思想。無怪有人說：「閃族好像石礦場，它開採的大石經希臘人加以精琢細雕，配嵌起來。前者產生了宗教，後者開創了哲學。」

希伯來文是充滿圖象的語言，它不僅記敘事情，更是描繪事情。它不僅描繪一幅圖畫，更是一齣動畫，把整個事件的進程在思想中重演一遍（注意聖經中經常用「看哪」一詞，這是典型的希伯來語，移用至新約的希臘語）。以下數例都是希伯來普通的表達方式，顯示其描繪力量：「他起來行走」，「他開口說」，「他

舉目觀看」，「他放聲大哭」。
舊約許多重要的神學思想也都與希伯來語意和語法緊密相關。甚至神的聖名「耶和華」（雅巍）也是從希伯來語的動詞「是」派生出來。若要理解舊約其他人名、地名的意義，也非具備一定程度的希伯來文知識不可。
語法
舊約許多修辭比喻往往要在瞭解希伯來文的結構之後方可理解。
一．字母和字體　希伯來字母有22個母音，子音是後期的增設。關於希伯來字母的起源無法考據，儘管自艾伯拉遺址開掘以前，迦南語字母的最古老樣例，被保存於主前十四世紀的烏加列楔形字母坭版中。
在開掘烏加列（拉斯珊拉，靠近安提阿）的過程中，不時有以線形字母（即非楔形字母）刻寫的銘文出土，最古的大約是出於亞伯拉罕和摩西之間的時期。迦南地也有線形銘文的殘片出土，其最古者約出自士師時代（主前十三至十一世紀）。這古老的字體常稱作腓尼基字體，便是希臘字母和諸西方字母的前身。
現代希伯來文聖經所用的字體（亞蘭或方形字體），是在被擄後（主前六世紀）開始流行。舊式字體在基督教早期仍偶爾使用在硬幣上，或用來寫神的名字（如死海古卷）。希伯來字母無論古體、新體，行文一律是自右向左。
二．子音　腓尼基語和摩押語所使用的迦南字母共22個子音。見於烏加列銘文的古迦南語子音較少（現代亞拉伯文仍保留若干在烏加列發現的古迦南語子音，但於希伯來文中已不可見）。古迦南語的字母從不見於希伯來聖經方形的亞蘭文字，也不見於古希伯來或腓尼基文字。
三．母音　起初，希伯來文字並無母音，讀音的註明對作者和讀者來說是沒有必要。讀者根據傳統和上下文，自動加上必要的母音（有點像英語的縮寫法，如bldg代表building等等）。及至基督教紀元開始，耶路撒冷被毀和猶太人四處流散之後，希伯來文遂成「死語」，不再為多人使用。傳統的讀者和理解逐漸失傳，於是猶太的經學家覺得需要制定一套可永久使用的母音系統。
主後五世紀第一批希伯來母音符號問世，復經若干世紀的加工，始得定型。至少有3種希伯來母音系統曾見用於不同時代和不同地區。今日希伯來經文所用的一套是提比哩亞的馬所拉經學家設計釐定的。每一母音有短、長之分，分別以點或線置於子音上方或下方，加以識別；另有極短母音或半母音，則分別以混合點和線來標明。
四．綴詞　希伯來文常有很多結合字詞，在英文則會分為數字。有些介詞如：「在」、「向」、「像」，以及冠詞：「那」、「這」和連接詞：「和」等，都連綴於它

們後面的動詞或名詞，成了這些字詞前面的部分。代名詞（屬格或賓格）則連綴於字詞的後面。同一詞可既有前綴，又有後綴。

五．名詞　希伯來文的名詞有陽性和陰性之分，但無中性。非生物名詞可為陽性或陰性，在於該字的構造或特性。通常抽象名詞和集合名詞為陰性。名詞是由字根派生，可由不同方式構成，或是改動母音，或是在字根加上前綴或後綴。跟希臘文和多種西方語文相反，希伯來文並無複合詞。

陽性名詞加詞尾-im，陰性名詞將詞尾變為-oth，即構成複數名詞。

希伯來名詞原有表示主格、屬格、賓格的3種詞尾，但隨著語言的進化已經被廢棄，為了填補這缺欠，希伯來文使用了幾個不同的標示，如：間接賓詞以介詞“le”標示；詞尾加-eth，則表示為直接賓詞；屬格名詞前的名詞需寫成「解釋性字形」或「縮短字形」。

六．形容詞 希伯來文的形容詞極欠缺，如：詩篇十二篇2節有「各懷貳心」（中譯作「心口不一」）之語，希伯來文直譯則為「一個心和一個心」；申命記二十五章13節有「兩樣的法碼」語，原文則為「一塊石和一塊石」；列王紀下十一章1節有「王室」語，原文則為「王國之種」。

希伯來文的形容詞且無比較級和最高級的形式，為表示比較的意思，則常用介詞「於」來表達。例如欲表達「他比你好」這個意思，則說「他好於你」。創世記三章1節說：「惟有蛇比田野一切的活物更狡猾」，希伯來原文則為「蛇狡於田野一切活物」。表達最高級的形式則有不同的方式，如傳道書七章24節中「最深」一詞，希伯來語只說「深深」；雅歌（意謂「最佳之歌」），原文實為「歌中之歌」（比較「王中之王」）；「至聖」的希伯來語即為「聖哉！聖哉！聖哉！」（賽六3）

七．動詞　希伯來文的動詞由字根衍生，基本字根通常包括3個字母。動詞即以這3個字母為基礎，通過變換母音和附加前後綴演變出不同的動詞形態。字根是希伯來語字義的骨幹，穩定字詞的意義，這是與西方語文不同之處。母音頗具伸縮性，使希伯來文字有相當的變化。

希伯來文的動詞無明確的時態界說，這也是希伯來語的重要特點之一。動詞的時態往往要由上下文來決定，尤以詩句為顯著。動詞的兩個時態字形，即完成時態（表示完成的動作）和未完成時態（表示未完成的動作）。未完成時態含義甚廣，可代表陳述語態（現在、過去、將來時態）、命令語態、祈願語態、祈使語態。完成時態有一個很獨特的用法，就是「預言完成式」，完成時態的動詞卻用在未來事件上，表示肯定要發生，好像已完成了一樣（參賽五13）。

風格

希伯來人措辭的特色有如描繪圖畫。

一．詞彙　大多數希伯來字根原來是表達某種外在行動或指示某種自然物體。例如，「決定」的本義是「砍」；「真誠」的本義是「釘穩」；「公道」的本義是「擺直」；「尊敬」的本義是「沈重」。

希伯來文不尚抽象，如希伯來文聖經就沒有專詞來表達「神學」、「哲學」、「宗教」這類概念。凡抽象的理念或神學概念都必借具體名詞以表達其義。如「罪」這抽象概念就以下列的說法來表達：「不中的」、「彎曲」、「悖逆」、「越界」；而思想或理智，則以「心」或「腰子」來表達；情感或憐憫則以「腸」來表達（賽六十三15）。其他如「角」可表達「力量」或「活力」；「骨」可表達「自我」；「種子」可表達「後裔」。有關精神或心智的事，常以身體某部分來表達，認為該部分是某種情緒的具體表徵。如「手」、「臂」可表徵「力量」；「鼻孔」可表徵「發怒」；「頭」表徵「思考」。另如「沈下臉」表徵「不悅」；「臉上發光」表徵「接納」等等。

有些譯者嘗試統一的用同一個詞來翻譯某一個希伯來字，卻引起很大的問題。有時某一個希伯來字在一段經文中的實在含義也會有很大的歧異看法。一個字根的意義範圍可以十分廣泛，有賴用法和上下文來確定。如「祝福」一詞即可能有「咒詛」、「致意」、「喜悅」、「讚美」等不同的意思；「審判」一詞即可能有「正義」、「判決」、「懲罰」、「法令」、「職責」、「慣例」、「規矩」諸義；「力量」可能有「軍隊」、「德行」、「價值」、「勇敢」等義。

由於希伯來語文的進化，某些子音合併為一，故現行的子音可能代表原來的兩個不同子音，因此更使希伯來的字義混淆不清。所以，兩個完全相同的字根，原來卻是不同的字。

二．句法　希伯文的句法並不複雜。從屬連接詞（假若、當、因為等）極少用，句子通常用「和」（連接詞）相連。在翻譯聖經時，往往要表達句子間的邏輯關係，但原文不甚清晰。例如，創世記一章2節至三章1節的56節經文中，除了3節以外，都用連接詞「和」開始。中譯就改以不同字詞表達，如：「就」（創一3）、「於是」（一12）、「至於」（一30）、「但」（二6）等。

由於希伯來文多採直述，風格生動。敘事者絕少用「某某人怎樣說」這類轉述語式，而是記錄講者直述，這便使讀者的印象鮮活，雖百讀仍有新感。希伯來語是感性的語言，感情洋溢的表達思想。

三．詩歌　希伯來詩歌的修辭手法相當豐富，有些只有從原文才能領略到的，如

頭韻、尾韻、離合體等。但希伯來詩歌最重要的特徵，就是平行體，卻仍可見於譯文。舊約所用的平行體主要有4種，即：同義平行，下句用不同的字詞重複上句的意義；反義平行，下句與上句的意義相反，補義平行，下句補足上句的意義；漸進平行，在漸進的意境，重複起首某些意義，以資平行。希伯來詩體也有多種，如抒情詩、頌詩、哀歌等均屬常見。

四．比喻　希伯來人的民族特性和生活方式，使他們的修辭比喻極為豐富多彩，不少獨特的比喻是出自希伯來人的，如「眼中的瞳人」（申三十二10；詩十七8；箴七2；亞二8）、「牙皮」（伯十九20）等都是英國文學中常見的例子。某些希伯來獨有的表達方式則無法直譯，如「露耳」意指「揭露、揭示」；有些則較為熟悉，如「硬著頸項」指悖逆或頑冥不化，「側耳聽」指注意聆聽等等。

遺產

希伯來文在英文及一些現代語言中也遺下了豐富的詞彙。

一．字詞　英語中有若干外來語，是來自希伯來語，如「阿們」、「哈利路亞」、「禧年」等，都是使用極廣的字詞。另有許多希伯來專名已被沿用為今人、今地的名稱，人名如大衛、約拿單、約翰、馬利亞、米利暗等；地名則如伯利恆、錫安、伯特利等，美國有多處地方均以此命名。

二．習用語　許多希伯來習用語已於不知不覺中也成了英語的習用語，如：「洞口」、「地面」；另如「憤怒的葡萄（酒）」、「伊甸園之東」也被用作書名和電影名稱。

亞蘭文

舊約中較次要的語言是亞蘭文，但以理書二章46節至七章28節、以斯拉記四章8節至六章18節和七章12-26節是用亞蘭文寫成的；另於創世記三十一章47節、耶利米書十章11節及新約的若干地方也有使用亞蘭詞語。

舊約

創世記三十一章47節記載兩個同時代的人分別以希伯來和亞蘭文指稱那作證物的「石堆」。以色列人之父雅各用希伯來文，他的岳父拉班則用亞蘭文。

從語言學上看，亞蘭文和希伯來文非常相近。聖經中的亞蘭文經文所用的字體，跟希伯來文一樣。兩種語文的動詞、名詞、代名詞的構成也極其相似。亞蘭文不同之處在於詞彙較多，有許多外來語，連接詞也較為多樣化。亞蘭文的動詞時態系統也較為發達，透過分詞與代名詞的合成演變，或使用動詞「是」的不同形式。亞蘭語雖不如希伯來語那麼和諧悅耳、富有詩意，但表達意義的精確程度卻略勝一籌。

亞蘭文的歷史，就目前所知的語言而論，當為最長。遠在聖經族長時代，亞蘭文已是通用語言之一，直至今日，仍有人在使用此語。亞蘭文與敘利亞文同源，這兩種語言在不同時代和不同地區中派生了很多方言。亞蘭語以其簡潔、清晰、準確的特徵，很容易被採用於日常社會生活的各方面，無論學者、法律家、商人，用之都能得心應手。因此有人稱它為閃族語系中的英語。

亞蘭文的起源尚無確考，但知其與亞摩利語，以及西北閃族其他方言也有淵源，可惜學者對這些方言尚知之不詳。歷史上雖未出現亞蘭王國，但若干亞蘭城邦曾發展成很多極具影響的中心城市。那時期（主前十至八世紀）的亞蘭銘文已有出土並經考證。

在主前八世紀，猶大希西家王的代表向亞述王西拿基立的欽差提出請求說：「求你用亞蘭言語和僕人說語，因為我們懂得；不要用猶大言語（按：即希伯來文）和我們說話，達到城上百姓的耳中。」（王下十八26）。

到了波斯時代，亞蘭文已成為國際貿易的通用語了。在被擄時期，猶太人為方便起見——主要是經商所需，多有習之者，而此時的希伯來語則只有學者和宗教領袖使用了。

這樣慢慢地，尤其是猶太人從擄徙地歸回之後，亞蘭文在巴勒斯坦地區漸次流行。尼希米曾指摘混婚所生子女不諳希伯來文的現象（尼十三24）。波斯、希臘，乃至羅馬這3個外族統治時代，猶太人似仍多說亞蘭語。終於，希伯來聖經也被意譯成亞蘭語，稱為「他爾根」。在死海古卷中也發現若干「他爾根」抄本。

新約

一般人以為在耶穌時代，巴勒斯坦通信的語言是亞蘭文。這種看法殊難確立，也過分簡化了當時的語言情況。新約使用的名字就包括亞蘭文（巴多羅買、巴約拿、巴拿巴）、希臘文（安得烈、腓力）、拉丁文（馬可）和希伯來文等。亞蘭、希臘、希伯來三語應用較廣，而拉丁文只通用於軍界和官府。猶太人的傳統顯示當時有一種米示拿希伯來文，大概就是耶穌時代民間的常用語。米示拿希伯來文的文獻也在死海古卷中見到。

新約多處提及「希伯來語」（約五2，十九13、17、20，二十16；啟九11，十六16），究竟何所指呢？耶穌在十字架上的那行誌文是用希伯來、希臘、拉丁3種文字寫成的（約十九19、20）；保羅被稱為能講「希伯來語」（徒二十二2，二十六14）。關於保羅究竟操何語一事也有爭論餘地，但作為一個法利賽人，保羅能讀通舊約的希伯來文看來是毋庸置疑的。希臘文中「希伯來話」一詞有時被譯作「亞蘭話」，大概「亞蘭話」被作為閃語（包括各方言）的通用語來用了；或者是指一種希伯

來和亞蘭混合語。無論如何，亞蘭文可說是由希伯來文到希臘文的過渡語言，是耶穌時代通行的用語。從這個意義看來，可以說亞蘭文是希伯來文舊約和希臘文新約之間的橋樑。

希臘文

希臘文是極優美、豐富、和諧的溝通工具。無論用它來作尋根究底的思考，還是表達虔敬篤誠的宗教信仰，都是最得心應手的工具。希臘語的古典時代，是當時世界數大文明之一的語言。那是一個文化極盛的時期，語言、文學和藝術的發展遠較戰事鼎盛。希臘人的思想充滿美麗的理想，希臘語言在哲學對話、詩歌、莊嚴的演說中反映其藝術性。

希臘文的有力和活潑也是特徵之一。它可有多種變化，同時有使人驚異的效果。希臘文是論辯說理的利器，它的語詞和風格，可以深入剖析現象。古典希臘語從為數不多的詞根衍生豐富的詞彙，又有精密複雜的句法結構，足能夠表達任何細微的語義差別。

古代歷史

希臘文的前身雖尚無確考，從邁錫尼和米諾斯文獻上可發現希臘文字最古老的遺跡。這些文獻上有3種不同的字體：米諾斯象形字（為期最古）、A體線形字、B體線形字（為期最晚）。這B體線形字，按一般的意見，都認為是希臘字的前身。這種分音節的線形字是從希臘內陸出土的坭版（主前1400-1200）上發現的。

邁錫尼文明及其文字為多里亞人的入侵（主前1200）所中斷，從此文字形跡似消失達數百年之久，直至大約主前八世紀，始見有一種不同的希臘字體撰文記事。這種字體估計是借用腓尼基字母，藉以表達希臘語音，並改為希臘文的書寫方向。希臘文最早是從右而左，像西方閃系語；繼而轉為右左循環而寫，最後改成從左而右的現代行文走向。希臘古代時期（主前八至六世紀）有4種方言，即多里亞語、伊奧尼亞語、亞該亞語和伊奧利亞。

希臘古典時期（主前五至四世紀）的文化，在文學和藝術方面達到巔峰。古典希臘文（或稱雅典文），即以句法精密、靈活多樣、意味深長的虛詞（簡短而無形變的詞類，多不可譯）為其特徵。由於雅典城邦在文化政治上擁有統治之勢，雅典語也大行其時。後來，隨著馬其頓人的征戰，雅典希臘語加上其他方言，尤其是伊奧尼亞語的滲透，便成為東地中海地區的國際通用語了。

希臘主義和希臘普通話

亞歷山大大帝的征戰也推動了希臘文化和語言的傳佈。當時，希臘各區域大致上已統一的使用一種希臘普通話（希利尼語）。

這種語文可見於數以千計的出土銘文，記載日常生活各方面事務。

這種普通話給雅典語注入大量各地用語，使這種語言更廣泛的被採用。語法上的簡化，使希臘文更易於切合各國各族的文化。這種簡單、大眾化的語言，成了商業和外交的通用語。希臘文由古典轉為大眾化，失去了它的典雅和細膩，但仍保持其有力、優美、清晰和邏輯性的特色。

值得注意的是，使徒保羅寫信給羅馬基督徒所用的語言並不是拉丁語，而是希臘語，這是因為當時羅馬帝國在文化上仍是希臘化，只是在軍政之事上保持羅馬本色。

七十士譯本

耶穌誕生前的數世紀內，地中海東岸地區除了受到希臘化的影響外，閃系文化也影響深遠。這兩種並存的影響可見於舊約的希臘文譯本。

希伯來文經書譯成希臘文是一件劃時代的大事；七十士譯本（舊約最早的希臘文譯本）後來對基督教思想的影響甚大。希伯來作者使用希臘文寫作，自必使希臘精神和希臘思維方式滲入猶太文化之中。猶太人利用希臘文豐富的語彙來表達希伯來語彙力所不及的思想概念；反之，希臘原有的語彙也借猶太概念增添了新義。舊約希臘譯本對基督教思想的發展十分重要。新約所用希臘字詞的意義往往參照七十士譯本的用法。舊約中某些希臘和猶太揉合的方言，在新約的經文中有時很直接的翻譯過來；但有時舊約的經文在新約的翻譯卻十分寬鬆。

新約希臘文

新約作者雖然大多是猶太人，他們一律使用當時通行的希臘文。而且，使徒約翰似深諳希臘哲學，他借用了希臘哲學中「道」一詞來指稱基督（約一1），還有其他好幾個抽象的表達。約翰大概是受到當時在埃及的希臘文化中心亞歷山太的影響，在那裏希臘哲學和希伯來文化有很獨特的結合。

使徒保羅對希臘的哲學家也很熟悉（徒十七28；林前十五33；多一12）。所以，希臘的辯士、哲學家，跟希伯來先知和拉比一樣，對保羅的用語都有影響。

關於耶穌究竟講希伯來語或亞蘭語的何種方言尚有爭議，但無可爭議的事實，是聖靈感動作者用希臘文寫下福音書。以希臘文記載耶穌的教導和事工，為福音在希臘文化世界中的傳播開闢了道路。

基督教作家使用的希臘普通話，並無古典希臘文那麼高雅和嚴謹，也不像當時一般講說的普通話那麼低俗。希臘的字詞在聖經的背景下，注入了更豐富、更屬靈的意義，又吸收了閃系語的簡單、生動。新約並不是以一種特殊的「聖靈語言」寫成的（某些中世紀學者是如此的相信）。二十世紀從埃及出土了大量蒲草紙抄

本，這些文獻的詞彙和語法與聖經語言比較時，顯示聖經語言其實是那時代的通用語言之一。然而聖經希臘文也有獨到之處，常有新創的語彙。基督教作家為傳達有關耶穌基督的信息而引入新的語詞，同時也影響了希臘的思想。

閃系語的影響

新約希臘文既有希伯來思想的直接，又有希臘文的準確；希臘文的精巧細緻，往往可以闡釋希伯來的概念。閃系語的影響，在福音書、啟示錄、雅各書中最為強烈。路加撰述和希伯來書則顯示較多希臘神韻；使徒書信則揉合了希伯來的智慧與希臘的辯證哲學。新約記載的講道，融合了希伯來的先知講道和希臘的演說。新約除了直接或間接的徵引七十士譯本外，新約希臘文也有多處可見閃系語的影響。例如，新約希臘文的句子結構含有不少閃系語模式的例子。

詞彙

新約希臘文的語彙豐富，作者可隨心所欲地表達任何意義。例如，新約使用兩個不同的「愛」字（分別兩種的愛），也用了兩個不同的「另一個」（一為同類的「另一個」，一為不同類的「另一個」）；還有表達不同類型知識的好幾個字詞。某些字詞顯著的不被使用，如「以樂思」（第三種愛），以及當時希臘文化普遍使用的一些字詞。

此外，希臘詞彙在福音書中也常有新義，因福音書的嶄新教導帶有超越的倫理觀念。新約作者使用「生」、「死」、「榮耀」、「憤怒」等詞時都賦予新義，來表達新的思想。有時某些字詞的字面意義似全失去，例如，他們借用「水」、「洗」、「受洗」等詞，來表達基督屬靈的潔淨能力。新約的詞彙中有些則僅見於希臘文舊約，如「割禮」、「拜偶像」、「可詛可咒」、「分散各地」、「五旬節」等。還有些希伯來或亞蘭的外來語，如「哈利路亞」、「阿們」（希伯來詞）；如「阿爸」、「瑪門」、「各耳板」（亞蘭詞）等。

要理解新約詞彙的意義，一部希臘古典詞彙手冊固然必要，但尚嫌不足，我們也必須知道在舊約希臘文譯本、希利尼語著述、記述日常生活的銘文和文獻中，該詞的用法。蒲草紙文獻就對新約詞義提供了很多例證。例如希臘詞「捐錢」（林前十六1），起先以為該詞只限於新約使用，後來始發現也是蒲草紙文獻常用的詞，詞義也一樣。新約許多字詞原只據古典希臘文定義，後經考究蒲草紙文獻，才瞭解其更準確的意義。

語法

希臘文與其他印歐語系的語言一樣，字詞在前綴、後綴的增減變化中顯示詞義的差異（語言學上稱之為「詞形變化」）。新約希臘文的詞形變化已較古典語簡化

不少，但較其他語言仍繁難得多。惟其如此，希臘文義明確而固定，不像英文一般模棱不定。

希臘名詞可分陽性、陰性和中性；希伯來名詞則僅有陽、陰二性。希臘文介詞多而精密，也相當複雜，意義需按上下文而定。新約希臘文所用虛詞僅及古典希臘語之一半。

希臘文動詞系統遠較希伯來語嚴密繁複，可表達分別細微的語意，別的語言甚難做到。每一個希臘文動詞可作5方面分析，語法學家稱之為時態、語態、語式、人稱、單／複數。

一．時態　希臘動詞的時態主要強調動作的狀態，而不在其時間性，這與英語頗不相同。動作狀態基本有3種：（1）延續動作，用現在時態、未完成時態，有時用將來時態表達；（2）簡單或瞬時動作，用不定過去時態，也常用將來時態表達；（3）完成動作，用完成時態（指過去動作的結果持續至現在）及過去完成時態（其結果只限於過去者）表達。希臘動詞時態往往很難翻譯。動作的時間和動詞的基本意義（如及物或不及物），必須和動作的狀態3者巧妙地接合成一個概念。

二．語態　希臘動詞的語態有如下幾種：（1）陳述語態，表示現實的動作；（2）假定或選擇語態，表示有條件的動作；（3）命令語態，表示應他人要求的動作；（4）分詞，表示動作是描述另一個實名詞；及（5）不定詞，表示動作是一個實名詞。在語法上，所謂實名詞，是指一個字詞或一組字詞，作名詞使用；上舉最後兩項嚴格而論不當算作語態，但語法學者是這樣使用。語態可供希臘作者選擇不同的動詞表達方法。

三．語式　動詞的語式是描寫動作的取向，若由主體向外而發，則為主動語式；若由主體內向本身而發，則稱關自語式；若主體承受外來動作，則為被動語式。

四．人稱　動詞人稱說明誰在發出動作，有第一人稱（我），第二人稱（你），第三人稱（他）之分。

五．單／複數　動詞的數表明動作的發出者是一人（單數）抑或一人以上（複數）。

風格

新約的希臘文寫作風格頗多歧異，福音書特別顯示閃系語的風格。馬太福音的風格不如馬可福音那麼圖象化，在某些方面較接近路加福音、使徒行傳、希伯來書、雅各書和彼得前書的風格。路加文筆典雅，在這一點上與馬太、馬可二人均不相同。約翰筆調簡明，保持著很多閃族風韻。

使徒保羅的書信各有不同的風格。帖撒羅尼迦前後書的風格最為直接，較少文飾。教牧書信（提摩太前後書、提多書）較新約其他各書都更通俗化，與保羅其他的

書信比較，也較少猶太味道，以及較少受七十士譯本的影響。
希伯來書既有典雅的風格，又有猶太和希臘揉合的特色。雅各書儘管文化素質甚高，但風格略欠考究，不如希伯來書之靈敏。彼得前書的風格不如其他書信典雅，受七十士譯本的影響甚深，因此也反映了閃系語的風格。
猶大書的措辭高尚而沈重，也顯示了猶太風格的影響。彼得後書的高尚風格極似猶大書，並顯示了較多的七十士譯本的影響。
啟示錄的文體簡單，其使用平行句和長句，顯示了閃族文風的影響。語言學家從啟示錄的希臘文中，發現了很多明顯的語法錯誤。
結論
對基督徒來說，聖經傳達的信息簡潔易明，卻能在最複雜的文化環境下跟人溝通。每種語言雖各有所限，但聖經的語言在傳達神的信息上，卻顯出充沛的能力和豐美，足證為極適切的工具。
Larry Lee Walker
另參：「拉丁文」；「字母」；「著作和書籍」。

聖經的詮釋(Bible, Interpretation of the)
神學上稱揭示經文意義的工作為詮釋。「詮釋」就是闡明一段語言或文字的意義，用別的話來述明其真義。「詮釋」的同義詞可以是「解釋」或「翻譯」。一個通曉兩種語言的人從旁將演說者的話，翻譯為另一種語言，此人通稱為「傳譯員」。福音派基督徒視詮釋聖經為最重要的任務，因為聖經是神的話。創世主親自向受造者啟示祂自己和祂對受造者的旨意，這是人類最重要的信息。
大多數人都會感覺到，即使人與人之間，要達致「有意義」的溝通並不容易。兩個同操一種語言的人，甚至生活在同一個家庭中，在語言交流上都難免會出現誤會和曲解。語言意義的幅度甚大，就以一個極簡單的「早」字為例，在不同的上下文意中可有很不同的含義。「晚餐早開」是指把原本6時30分的晚餐提前在5時30分吃；「提早退休」是指60歲退休，不要等到65歲；「早期美國款式」是指一種傢具的類別，而「早青銅時代」是指一個考古學的時期，兩者相差達4,000年。現代所用的「物理學」一詞，在莎士比亞時代的英語中，卻是指瀉藥或解毒劑。詮釋聖經將面對這些語言學的難題，這些難題往往十分棘手。聖經的性質有別於其他文獻典籍，所以詮釋聖經所遇到的困難，遠遠超乎翻譯另一種語文，或是解釋一種古代文化。聖經包羅數十卷著作，先後時代之差距在1,500年以上，各書作

者又筆法迥異，寫作背景也各不相同。聖經本身的宣稱及使人驚訝的一致性，使基督徒深信聖經是用人的語言記錄的神的話。詮釋者不過是有限而會犯錯的人，必須從神的觀點來看聖經，儘管經文是由另一位有限的人所寫下。

多年來，專心鑽研「釋經學」（源於希臘文「詮釋」一詞）的學者歸納、制定了詮釋聖經的若干準則。研究聖經的人可透過「釋經性」的聖經註釋，看見這些學者怎樣運用這些準則，「釋經」（源於希臘文「解釋」一詞）是詮釋的一種。詮釋的工作是漫無止境的，其一是因為考古新發現與日俱增，使我們對經文有新的認識；其二是人對事物的認知轉變，不斷的發出新問題。這樣再三的詮釋經文，可消除或修正一些詮釋上的謬誤，以免把自己的見解混進經文裏面（學者稱此為「讀進法」）。

聖經學者對聖經大體的意義固然是一致的，但在某些章節的詮釋上有時卻意見紛紜。在教會史中，學者們就詮釋的基本原則曾有激烈的爭論。早期教父有亞歷山太派（埃及），因受希臘哲學的影響而主張以寓意釋經法為主。他們不顧經文字面直接的含義，而著意追索字面背後的「屬靈意義」，以為這才是神的真意。亞歷山太派學者思索聖經意義的方法，就是想象神究竟想傳達甚麼信息。這種憑想象的詮釋層見疊出，至中世紀該派的影響遍及西方教會，竟達到荒誕不經的地步。早期教父也有安提阿派（敘利亞），雖然沒有完全排拒寓意詮釋法，但也較留意聖經用詞的本義。不過安提阿派卻不如亞歷山太派對中世紀經院神學影響之大；在他們壟斷之下，聖經許多章節的字面和歷史意義一直籠罩在神祕詮釋的迷霧中，竟越千年之久。

十六世紀的宗教改革運動，才使教會再度重視聖經的話是神直接的信息。改革派神學家強調研究希伯來和希臘語法，以及研究古代近東歷史，視此為理解聖經最適切的工具。同時，他們力主聖經是「意義明朗的」（源於拉丁文「透明的」一詞），這便是說，一般有知識的讀者，只要像閱讀普通文獻一樣，並以謙卑的態度求聖靈引導明白神默示的話，都可以明白聖經的意義。這就是基督徒對詮釋聖經這任務所應持的基本觀念。

詮釋聖經有兩個基本步驟。首先當問：「經文對作者或講者和最先的聽眾或讀者，有甚麼意義？」其次當問：「該段經文對今天的讀者又有甚麼意義？」詮釋者第一個任務是設身處地，設想原作者及讀者當時的處境，再從整本聖經的亮光來理解經文的意義。詮釋者第二個任務是闡明該段經文在現今處境下的意義。每個時代的詮釋者都當謹遵這兩個步驟。

有些基督徒往往急於引申某段經文對現代人的意義，而忽略經文的本義；也有某

些基督徒只著意研究舊約時代的處境而無視耶穌的生、死、復活帶來極大的改變：「我們……靠耶穌基督只一次獻上他的身體，就得以成聖……這些罪過既已赦免，就不用再為罪獻祭了。」（來十10、18）

整本聖經的脈絡顯示耶穌為罪獻祭的終極性，祂創立了神的新子民（指凡承認耶穌為彌賽亞的猶太人和外邦人）。舊約對以色列人所作的許多應許在新約中都應驗，在神的新子民，即教會身上。由於聖經本身的演變，所以，詮釋的兩個步驟必須同樣著重。至於從聖經時代恰如其分地轉入現代，則需要仔細研究、虔誠禱告、謙卑依靠聖靈的引領。我們絕不可以增刪神的旨意。

回到歷史

聖經寫成的1,500年間，文化與政治環境變遷極大，有時變化之速是難以想象的。如使徒保羅在雅典傳道時所經歷的環境（徒十七15-34），與略後幾年在耶路撒冷所遭遇者（徒二十一17至二十三30），已全然不同。所以，讀者必須注意中東歷史的變化。

歷史和文化

歷史的記述永不會包羅一切發生的事，編著者只從某一群人在某一個時期中的遭遇，選擇某些事件。選擇的事件可幫助讀者瞭解這群人與他們周圍的人不同的地方在哪裏。歷史可揭示某些民族的強處和弱點，也揭示了它們興亡的原因。但聖經的歷史並不僅是集中在人的身上，聖經的歷史是以神為中心的。聖經的作者記述神在歷史中顯彰祂自己，透過揀選以色列人達成祂的工作。祂直接的與個別的以色列人溝通，指派他們作祂的僕人，把以色列人蒙福和受審的因由向他們宣告。最後，神藉著耶穌基督入世為人，親身經歷人類的苦難。

聖經的觀點是只有一位神，只有一群神的子民，只有一個歷史。神的僕人著述歷史，必定看見神在歷史中的主宰大能。現代世俗歷史學者無視或否認神在人類歷史上的角色，聖經的詮釋者必須像聖經作者一樣的看歷史：神在歷史某時、空、事件中，向人類顯示了祂自己。

要明白聖經作者的本意，就當瞭解作者的文化模式。文化包括人類的風俗習慣、典章制度、文學藝術、產品與工具等等，就是人類創造和運用的一切事物。從一個特定時代的文化可以看出該時代的人崇尚甚麼。例如，研究人類在享樂、釀酒、兵器等方面的開銷，便可大體窺見該民族的喜好和風尚是甚麼。研究一個民族的工作，他們的作成品，往往要比僅知道他們的說話會得悉更多真實情況。

語文結構

語言是民族生活的重要部分。舊約各書主要以希伯來文寫成，僅少數章節使用了

亞蘭文（創三十一47；拉四8至六18；七12-26；耶十11；但二4至七28）。新約各書是用希臘文寫成。每一種語言都有其獨特的結構和語法，必須熟練掌握後，才能對原文的理解和翻譯準確無誤。希伯來、亞蘭、希臘3種語文的詞彙、語式俱極豐富，在翻譯時極易喪失這優點。

聖經原文（尤其是希臘文聖經）好用長句、複句，翻譯時為求易讀易明，往往需化整為零。至於意譯聖經，更趨於簡化，結果犧牲了原文意思間的某些聯繫。意譯本中獨立、完整的句子，可能在原文只是連於一主要動詞的一串輔助句子。今天，研讀聖經的人可利用多種優秀譯文對照研讀，也可參照一些翻譯嚴謹的意譯本（前者如新美國標準譯本或修訂標準譯本等；後者如當代聖經或菲立斯新英語新約譯本等），對聖經原文的字面意義也可有清晰的認識。除此之外，尚可參閱各種聖經註釋，以助我們明白兩種譯本何以在某段的處理上會有差異。

上下文理

上下文理不僅是指與某段文字直接聯繫的上下文；為了正確詮釋某段文字，除了仔細閱讀上下文之外，還要思考全書的脈絡。以但以理書為例，較廣闊的上下文意就包括但以理生平中的不同階段，歷經數王的事蹟中種種事件、異夢、異象及其他事情，要瞭解其中一部分必須先熟悉全本書的內容。從但以理書中抽出某句話而斷章取義，並應用在今日的境況，似乎甚有意義；但若按但以理全書的脈絡仔細研讀這句話，可能發現這滿有意義的當代詮釋，並非但以理的本意。罔顧上下文意將更容易犯上把自己見解讀進經文的謬誤；不僅是一般讀者，就是聖經學者、神學教師和牧師，如果倉猝行事或圖以聖經遷就一己之成見，都會犯上讀進自己見解的謬誤。

分辨直述和喻意

雖然聖經使用一般人的語言，但它的主旨並非一般性的內容。它提及人類對神的叛逆，以及離開神的人如何與神和好。它牽涉的範圍：神、罪、救贖等，使人類語言的表達能力受到極大的挑戰。

直述和喻意的含義

所謂「直述」，就是使用慣常、社會大眾公認的意義。例如：「農夫耕田」，「耕田」就是直述，意即農夫翻土，預備施種。但如果說一個人在學業上或工作上努力「耕耘」，「耕耘」一詞就是喻意。農夫、學生、執業者都要辛勞工作，破除阻力。「耕田」或在事業上「耕耘」，兩者都是真實的事。喻意性的表達是取了一個一般、慣常的用語，套用在不同的範疇中。引用聖經的一個例子，一世紀一個慣常的用語是把奴隸「買贖」回來，聖經就借用來說神「買贖」祂的子民脫離

罪惡。罪被擬人化，它把人陷於奴役或捆鎖之中。神買贖人脫離這奴役，就是說當人轉向信靠祂時，祂就使人得以自由。

對詮釋聖經的很多不同看法，歸根究底的問題是：經文的直述程度究竟有多少？約翰描述耶穌受洗時，聖靈如同鴿子從天上降到祂身上（約一32）。他的意思是否聖靈降下，就像一隻鴿子從天上飛下來呢？抑或他說聖靈取了一隻雀鳥的形象，真實的落在耶穌身上呢？又或者他有完全不同的含義呢？通常上下文已提供足夠的線索，幫助讀者清楚的分辨；但有時卻撲朔迷離，可有不同的詮釋。

修辭法簡論

普通文學中習用的修辭方式多可見於聖經，比喻就是其一。比喻又有明喻和隱喻之分，明喻常使用「如」、「像」、「若」等詞；隱喻則是直接的比喻，例如：「看哪，神的羔羊」（約一29）。以賽亞書一段為人熟悉的經文（賽四十6-8；參雅一10、11；彼前一24、25），就同時使用了明喻和隱喻：

凡有血氣的
盡都如草，
他的美容
都像野地的花；
草必枯乾，
花必凋殘……

最後的兩句隱喻：「草必枯乾，花必凋殘」，很能表現修辭的威力。希伯來語慣以「有血氣的」一詞代表人。一個人不管如何活潑、美麗（如「野地的花」），也終要年衰力竭，最後更不免一死。這段經文利用明喻、隱喻，把人生的趨勢說得淋漓盡致，生動易記，遠勝任何的描述。

聖經描寫神，常比擬為人的形象和動作，或比擬人的情緒、情感和感覺。聖經使用的隱喻，提到神的「耳」、「口」、「手」、「指頭」（詩八3；賽五十五11，五十九1），又描述神「發怒」（申一37，四21）和「嫉妒」（出二十5；申五9）。然而這些比喻並不意味著神的「發怒」和「嫉妒」，就是人所表現的那種怒氣和妒忌。人的情緒受罪惡、無知和軟弱所支配，人也無力保持內心情感的平衡。

神是完全不受人體各種器官或心理活動的制約。然而神能「聽」，能「言」，能「行動」。聖經說神憐恤罪人，卻痛恨罪人和人的罪。當神所創造的人背離祂，崇拜偶像，自甘墮落時，神真有切膚痛心之感。擬人法的隱喻是人去明白神的一個重要途徑，但我們決不可受字面的意義規限。神不會像人一樣的呼吸，祂也不會不能控制情緒。

耶穌曾說：「你們這些瞎眼領路的，蠓蟲你們就濾出來，駱駝你們倒吞下去。」（太二十三24）顯然，耶穌在這裏使用了誇張法。耶穌此說，是指明法利賽人和文士如何在細務瑣事上吹毛求疵，卻罔顧屬靈大事。

耶穌又說：「駱駝穿過針的眼，比財主進神的國還容易呢！」（太十九24）那麼，耶穌在這裏是不是也用了誇張法呢？很多富有的基督徒真巴不得答案如是！耶穌是否誇大地指出富有的人往往信財勝於信神，意在強調對神的真誠信仰是進天國的必要條件？抑或耶穌如實地指出，財主進天國是根本不可能的？下文記述耶穌因門徒對此話十分震驚，便又補充說：「在人這是不能的，在神凡事都能。」（太十九23、25、26）

修辭法續論

明喻的延伸就成了「喻道故事」（聖經簡稱為「比喻」），隱喻的延伸就成了「寓言」。路加福音十五章1-7節記載法利賽人和文士指摘耶穌接待罪人，並與他們同桌吃飯（路十五2），為此耶穌便講了一個牧人尋回迷羊的比喻。耶穌指出，天使因罪人悔改而喜悅，恰如牧人找回失羊的心情一樣。好牧人也被用作寓意，耶穌需要解釋其中含義（約十1-18）。寓言和比喻不同，比喻只有一個題旨，但寓言可包含幾方面的比擬。如上述好牧人的寓言中，耶穌至少用了4個比擬：(1)以牧人比擬基督；(2)以門比擬基督；(3)比擬耶穌為人（羊）捨命；（4）以羊群比擬在一個牧者看顧之下的信徒群體。

寓言中某些素材可代表一些特殊事物，但若以一歷史事件寓意其他事物，則可能並不適切。舊約的會幕是寓意詮釋最喜用的素材。例如會幕中有精金製造的7頭燈臺（出二十五31-40），是祭司在會幕工作時的光源。在現代寓意詮釋者手上，燈臺上的7盞明燈用來代表聖靈，燈柱代表耶穌基督。詮釋者意在說明基督的工作，是聖靈在教會彰顯的基礎。其實無須寓意於這些實物，只須說明每種器物在會幕中的功用，然後指出基督的大工在新約中何等不同及大有功效。新約誠然也常用舊約事物作象徵（例：會幕），但不會採寓意解釋。任何不顧舊約意義的寓意解釋，對神在舊約中的信息並不公允。

預表

預表就是新約舉出舊約某人、某事、某物，與新約某人、某事、某物兩者之間相似的地方。有時於一例之中可見兩個相似之處。神曉諭大衛說，他將有一個後裔（所羅門）為神建立聖殿（撒下七12、13）。神提及所羅門說：「我要作他的父，他要作我的兒子。」（撒下七14）希伯來書的作者以此預表耶穌基督。希伯來書一章5節指出，神從未向任何天使如此說話。兒子的名分是這個預表所強調的。所

羅門是神呼召的兒子，要接續其父大衛的王位；耶穌則是神的獨生子，兩者都被稱為「兒子」。預表是一種用作比較的象徵性文字。細心的釋經家不難發現，用作比較的兩者一先一後都是歷史事實。不過，用作比較的兩者也有顯著的分別。神提及所羅門說：「他若犯了罪，我必用人的杖責打他，用人的鞭責罰他」（撒下七14）；然而耶穌基督卻迥然不同：祂從不犯罪，口裏也從無詭詐（彼前二22）。

象徵、寓意性行動、啟示文學

但以理書和啟示錄，以及很多舊約經文，特別在先知書中，都充滿象徵。所謂象徵，是以某些事物或事情暗示而不明確說出真實的含義。但以理為尼布甲尼撒說夢，描述王夢見的大像的頭、胸、臂膀、肚腹、腿、腳各由不同的金屬造成。經但以理解釋之後，每部分的意義才得明白（但二）。

啟示錄提及兩獸，一出自海，一出自地（啟十三）；又提及象徵世界帝國都城的大淫婦（在約翰當時指羅馬，參啟十七1-18；尤見於第18節）；大淫婦跨下的怪獸既象徵世界帝國之王，也象徵世界帝國本身。經文本身也提示了象徵的意義（例：啟十七）。這些象徵看似怪誕，但從人類歷史的經驗觀之，人類政府類似野獸行徑的表現不是昭然若揭的事實麼？

啟示錄也稱為約翰的啟示。啟示文學是主前200年到主後300年間，猶太作家和早期基督教作家所創的一種文學著作，專以象徵筆法來描寫邪惡的勢力，以及邪惡帶來的混亂和災難，結果又如何被神的大能克勝。

預言

聖經「預言」一語本有兩個含義：第一是召喚人過聖潔的生活，棄絕偶像崇拜和自我中心主義而歸服於神，與神和好；第二是預言福禍——遵從神者必蒙福，悖逆者必遭禍。今日不少預言家只專注於預告未來，而忽略了預言另一重要任務，即宣告神要人歸義的心意。

以賽亞書第一章一開始，就記述先知呼籲以色列民棄罪歸神，並預言神的懲罰和賜福。故此，預言從根本上說，就是指這種先知講道，其中頗多象徵語句。聖經從沒有為滿足人們對未來的好奇心而發出預言。通常聖經不會對未來作出仔細的預言。耶穌升天前，曾被門徒問及神復興以色列國的日子。耶穌回答說：「父憑著自己的權柄所定的時候、日期，不是你們可以知道的。」（徒一7）預告未來的預言已足夠顯示未來所發生的一切，全在神的掌握之中。神清楚地知道歷史的走向，因一切全在祂的引領和執掌之下。至於其餘的細節則仍向人隱藏，未來歷史的藍圖，只有神知道。

創世和終局的描述

我們所知的創世種種，僅是神欲向我們顯示的那些資料。不僅是創世記一至三章，全部舊約和新約也都肯定萬有皆神所創。然而，聖經卻沒有回答「如何創造」的問題；這些問題是現代科學家關注的題目。我們只能按聖經所記，去看創世的經過和歷史的終局，這才是合乎聖經的看法。雖然聖經採用象徵性的文字（也有用直述性文字），來描述歷史的創始和終結，這些描述都是真實的事件。鑑於聖經提供的細節不多，誰也不能說有一幅完整的圖畫。人不可以用藝術家的想象力，妄圖推想起初或將來的情景；但人仍可以為著聖經忠實的描述（儘管並非完全）而感謝神。

詩歌

舊約極大部分是詩歌體，詩歌是一種具有節奏韻律的文字形式；語言的凝練、生動、優美、有力，是詩歌的重要特點。英語詩一般講究音韻，間亦有分行押韻；但希伯來詩不太重音韻，而更注意語義的對仗。詩最難譯，因為譯意及韻律兩者很難兩全其美。試以下面4行希伯來詩為例:

牛認識主人，
驢（認識）主人的槽；
以色列卻不認識，
我的民卻不留意。（賽一3）

這4行詩的平行體是顯而易見的，這是希伯來詩歌的主要特點。這詩以兩行為一組，兩行的意思是相同的，這稱作「同義平行」。第一行提出一個意念，第二行再用不同的字詞重複這個意念。在第一組的平行句中，動詞沒有重複（原文）。第一行用了3個單元，第二行用了2個單元，這韻稱3/2。在第二組平行句中，每行都用了2個單元，這韻律是2/2。第三及第四行也是「同義平行」。

讀者若不留意，會忽略形式與意義的聯繫。詩的形式結構連同語言，都是詩的組成部分。詩的形式不但含有意思，且能喚起讀者對語言的形象、聲韻和意境的留意。故此，我們認為聖經的詩若能分行排印，可保持原文風貌、突出與散文有別的詩體。

讀聖經的詩，最好朗誦。讀者可以感受作者如何用優美的詩歌語言，表達他嚴謹的思想架構，更能觸摸作者的風格。這也是詮釋聖經重要的一步：探究作者本意和首批讀者的反應。

結論

詮釋聖經的工作是永無止境的。基督徒必須不斷努力追尋更準確地瞭解聖經，並使之適用於今世。

神學多致力於把聖經對某主題的教訓集合、濃縮的闡述。很多基督徒只單純的接受教會的教導；惟有那些自己用心研讀聖經，仔細實行詮釋聖經的兩個步驟，方能對基督教的基本信仰有更深的理解。如果聖經研究使人對所聽到的聖經教導產生疑問，這也是健康成長之跡象。虔誠的基督徒在學習神道的路上是永無休止的：一切新思想均當以神的教訓為尺度來加以檢驗。凡不確切的應用神的話於今世的教導，都要基於對神在聖經時代向祂子民所說的話的新瞭解，予以修正。

由於人的需求不斷改變，基督徒靈修讀經的領受也時有增加。即使對熟讀多遍的經文，也可以突然發現遺漏了一些重點。詮釋聖經的兩個基本步驟，即使在靈修讀經也十分重要。假設有人面對疑惑，於是翻到多馬的事蹟，看他經歷疑惑的情形（約二十24-29）。他第一步看多馬是如何勝過疑惑；第二步則是把這一經驗套用到自己的處境中。當我們發現聖經中人也有種種疑惑，與我們一樣，我們也得著安慰。

應用詮釋聖經的兩個步驟，可以幫助一個查經小組不致停留於個人意見分享，而沒有真正的聖經基礎。善用這方法的人也可幫助其他人參與，使小組對經文的領悟能收集思廣益之效。

A. Berkeley Mickelsen

另參：「啟示文學」；「寓意法」；「聖經中的詩歌」；「預表」；「化除神話」。

聖經的默示(Bible, Inspiration of the)

神學術語，指神影響聖經作者，使他們能把神的啟示用文字寫出來。

早期教會尊奉舊約為神的默示，有兩個主要原因：一是經文中常聲明「神如此說」或「這是神說的」，加上舊約關於彌賽亞的預言又完全在耶穌身上得到了應驗，對基督徒來說，這些預言顯然是神自己的曉諭；二是耶穌對聖經的態度，他宣告舊約「是不能廢的」（約十35；參路十六17）。耶穌喜愛舊約，並謹守舊約的基要信息，顯明祂接納舊約是神的話。耶穌既承認舊約是受聖靈感動而成（太二十二43），早期教會也確認舊約是神的啟示及其歷史真確性。

基督對舊約的觀點，也成了顯見於新約的觀點；新約中滿是舊約的引句或暗引舊約的話，常見的公式如：「經上說」、「經上記著說」、「神說」或「聖靈說」，顯示新約作者把舊約視為神的話。

那麼，新約的靈感又如何呢？首批傳福音的人堅信他們所傳的是出於神的「福音」（羅一16）。福音的信息先是經聖靈（徒一2）口授給使徒，後來又在聖靈的引導

下形諸於文字。當新約與舊約一起並稱為聖經時，這名稱蘊含的意義就是「神的話」。

新舊兩約是互為一體的，基督徒視兩約為一完整的神的啟示。聖經的寫成是出於神親自的啟示，形諸於文字，寫成的文字可正確的稱為神的話；神的啟示被寫成聖經。新約某些章節特別指出經文靈感的超然性，不過，聖經的靈感是整本聖經的特質。

靈感的本質

十九世紀中葉以前，教會對靈感的觀點是一致的，即：神把聖經的話語賜給聖經的作者，使祂的啟示無謬誤並永恆地保存下來。主後二世紀，殉道者游斯丁稱聖經為「神的話語」；四世紀彌撒的貴格利說聖經是「聖靈的聲音」；十六和十七世紀的宗教改革家也贊同這些主張。但到了十九世紀後半期，由於進化思想風靡一時，以高等評鑑學研究聖經興起，使一些神學家質疑字面靈感的傳統概念。有人試圖修改這個觀念，也有人欲以新的靈感教義代替，容納宗教進化的理論及同意舊約是不同資料拼合而成的說法。另也有神學家將靈感這一概念，從客觀的神的話變成了人的主觀經驗，這經驗可能出自某位宗教天才或某先知對真理的洞見，記載於聖經之內；這經驗也可能是現今有人因聖經某些說話或信息感動，而宣稱聖經是一本靈感的書。

這些大為歧異的觀點，與聖經本身對其靈感的理解並不相合，因為「預言從來沒有出於人意的，乃是人被聖靈感動說出神的話來」（彼後一21）。所以，據新約所言，舊約先知宣佈的話都是由聖靈啟示和控制的。先知所說的話不僅是他們自己的思想，也不是他們用自己的言語轉述神旨，而是他們被聖靈驅使說出神的話。雖然這節經文特指先知的預言，但使徒彼得似是以聖靈在先知身上的工作，來強調整本聖經都是源出於神（參彼前一3-25）。神的靈也同樣驅使保羅寫作（參彼後三15）。不論是口傳或寫成文字的道，都是由聖靈光照人的心思，並監管整個過程。

據保羅所言，聖經是「神所默示的」（提後三16）。保羅所用「默示」一詞，意謂「神吹入氣息」，可見聖經決不是普通的寫作；保羅的意思也不是說聖經「把聖靈呼出」。有一位神學家巴爾特（1886-1968）即認為聖經僅是一項宗教文獻，能使讀者感受神的同在。保羅的話卻是說聖經是神主動的呼出氣息所至，是神的作品。

在舊約，希伯來文「氣息」一詞在中文本中多譯作「靈」（參創一2，六3；士三10，六34）。神的「氣息」一語是指神的靈帶著創造的大能出去（創一2，二7；

伯三十三4；詩一〇四30）。這創造大能使人展開特殊的行動或具備特殊才能，從而完成神的旨意（出三十五30-35；民二十四2；士六34）。從整本舊約來看，神的氣息或靈與預言有特別的連繫（民二十四2；賽四十八16；珥二28；彌三8）。這些觀察結果，可幫助我們明白保羅所謂「神呼出」一語的意義。詩人說：「諸天藉耶和華的命而造，萬象藉他口中的氣而成」（詩三十三6），同樣，聖經乃藉著神呼出氣息而成。

神發出祂的靈（詩一〇四30）作成了祂的創造大工；神將生氣吹入人的鼻孔，「他就成了有靈的活人」（創二7）；同樣，神藉著人呼出祂的話，成了聖經，帶有神的思想；只有聖經才可教人得救之道及學習行義。

在整本舊約中，「靈」與「話」彼此的連繫也十分重要，兩者的關係就像神的「氣息」與「聲音」。聲音就是把思想藉言語清晰地表達，而氣息就是發聲的力量。新約指出神的氣息，即促使神的話發出的媒介，就是聖靈。聖經與聖靈的關係十分密切，所以「聖靈有話說」也就等於「經上記著說」（參來三7）。保羅說，他寫給哥林多教會的話，「不是用人智慧所指教的言語，乃是用聖靈所指教的言語」（林前二10、13），進而他又指出，他正是用這「聖靈所指教的言語」，「將屬靈的事講與屬靈的人」（林前二13）。至於聖靈使人明白聖經的過程，神學家一般稱之為「光照」，而不是「靈感」。

聖經的觀點的演繹

接受聖經有關自身靈感的記載，可推演出兩個觀點：

完全靈感論

第一，聖經的靈感可說是「完全的」，意即完整、全部。這意思是說，神的氣息吹在聖經所有的部分。完全靈感論與所謂「光照論」相對。「光照論」以為聖經的靈感只限於部分或只達至某程度。但聖靈的工作不會只限於某些經文或一部分特別的經文，而是達至整本聖經。完全靈感論也否定了所謂「洞見論」，因這些理論視聖經的靈感並沒有任何超然的成分。

但完全靈感並不是說聖經中每一句話都是對的。例如約伯友人的謬見（參伯四十二7-9）、彼得的3次謊言（可十四66-72）、控訴猶太人的書信（拉四7-24）等。雖然也見載於聖經，但絕不是受聖靈感動的話。聖經記載的說話是對或錯，必須按上下文來評定。然而聖經作者記錄這些說話，也是出於聖靈的感動，神要這些說話成為祂的啟示的一部分。

字面靈感論

第二個推論是聖經靈感的範圍包括聖經的用字。有神的靈感的聖經包含神所賜的

字詞。聖經是神聖的著作，靈感的功能在人的內心影響人的思想和用字。歷史上稱這種觀點為「字面靈感論」。這名稱關注的是靈感的產物，實際所用的字詞。聖靈也關注聖經的字詞，因此，信徒對聖經可予以無限的信靠和倚賴。

然而，字面靈感論並不是直錄式的或機械式的。早期教父因對聖經話語的高度敬仰，而持定聖經是直錄的觀點，但這並不足以作為靈感的立論基礎。反對傳統的靈感教義的人，往往把字面靈感等同於機械式的直錄，並以此作為反對聖經靈感的理由。他們認為「字面」的意思，就是指聖經作者像速記員一樣記下神的話，自己卻不明白所記的意義。

今日福音派神學家主張「字面靈感」，並非著眼於靈感的方法，他們只強調聖靈的感動是達至聖經的用字。靈感的正確性質很難給予準確的解釋，這個過程只能視為神的機密，是奧祕之事或神蹟，除神以外，人是難以解釋的。

「字面」一詞確有含混之處，一些保守派學者也都承認這事實。大部分福音派神學家都認為，聖經的靈感為機械式的直錄的觀點應予以排斥。但他們仍保留「字面」一詞，因這詞最能表明聖靈對聖經作者的引導，甚至於他們的用字；因此，他們的話可完全接納為聖靈的話（參王上二十二8-16；尼八；詩一一九；耶二十五1-13；羅一2，三2、21，十六26）。

然而，聖經的話同時又是人的話，故可以說聖經是神人合著而成。聖經是人的作品可見於下列各方面，如寫作的風格、歷史觀和文化背景等等。從心理學角度分析，聖經每書都是一位作者獨特的文學創作；但從神學觀點來看，聖經的內容無不是神的創造。摩西、眾先知、耶穌基督、眾使徒都以自己的話是出於神的。先知宣告神的話（耶一7；結二7）；耶穌的教訓也是出於祂的父（約七16，十二49、50）；使徒也是以基督的名義吩咐信徒（帖後三6），並聲稱他們的教訓有屬天的權威（林前十四27），他們的教義也蒙聖靈所賜（林前二9-13）。

因此，完全和字面的靈感觀就是主張聖靈以獨特和無可比擬的方法，與聖經作者同工，使他們成為神真理無謬誤的傳遞人；因此，聖經也可說是神無謬誤的話。聖經——正如耶穌基督一樣——神人的成分合為不可分的完整一體，滿有動力。聖經的語言是人的語言，信息是神的信息。聖經作者在寫作的過程中不是消極的，他們是神的代筆人，不是無生命的筆。寫成的結果確保神是聖經的主要作者，整本聖經可正確的稱為神的話。

結論

靈感的定義就是神施於聖經作者的直接影響，使他們雖仍維持自我的存在，卻受了聖靈的感動、看顧和引導，以致他們寫成的作品確為神的話。奧古斯丁稱聖經

為全能的神致受造者的信；馬丁路德（1483-1546）說：「除了聖經，還可以在哪裏找到神的話呢？」威斯敏斯特信仰問答（1674）斷言聖經既是出於神，「就該予以接納，因為這是神的話」。福音派基督徒持定聖經是絕對可信、全然可靠的，因聖經是出於神的靈感。

H.D. McDonald

另參：「聖經的權威」；「啟示」。

聖經的翻譯(Bible, Translations of the)

另參：「聖經的詮釋」。

聖經的權威(Bible, Authority of the)

聖經的權威就是說聖經是神的話，是人應該信服和遵從的。西方文明現正經歷著嚴重的「權威危機」，波及之廣，不僅宗教信仰範圍，也不限於聖經；凡被目為權威者如家長權威、婚約權威、政治權威、學術權威、教會權威等等，無不受到質疑。而且，受到挑戰的還不僅是權威的化身，如聖經、教皇、政治領袖等，更是「權威」這一概念。故今天聖經的權威所遭遇的危機，正反映著現代文明的不肯定，誰有力量和權柄可以服眾呢？

對聖經權威的反叛

聖經的神是至高的創造主，祂的旨意和權威是要人絕對遵從的。自顯的神也是萬邦萬民的審判者，祂的權能是至高無上的。凡被造之物的權威和能力，都是神所頒授。神頒授的權力是一個屬天的委託，一個管家的職分，因此，受造者對自己手中權柄的使用，是負有道德責任的。在墮落的人類社會中，神期望政府推行公義，維持秩序。神也在家庭中，使夫妻、子女各有本位責任，上下有序，也有活潑的關係。神也在教會中定下權威的先後次序：耶穌基督是教會之首，先知和使徒是救贖啟示藉以傳揚的媒介等等。至於神所啟示的聖經，藉文字顯示神的最高旨意，是信仰和行為的準則，是基督在基督徒的生命裏實施其權能的工具。今天，抗拒某些特殊的權威化身，已發展成抗拒一切超越和外在的權威。學術界對這種否定一切權威的傾向，頗起推波助瀾的作用。一些思想極端世俗的哲學家主張，關於神和超自然的觀念都是神話；他們認為惟有自然事件和自然過程才是終極的真理；又認為一切存在都是暫時的、變化的，一切信仰和理想都從屬一定的時代

和文化，無一不是相對性的。因此，聖經的宗教也僅是文化現象之一，與其他文化現象並無二致。如此一來，聖經的屬天權威便被這些思想家完全摒棄，甚麼超越的啟示、永恆的真理、不變的誡命等，也都被他們一概詆為迷信。

極端的人文主義假人的「黃金時代」來臨為名，鼓吹人的自主和創作能力。他們認為人類是自己命運的主宰，其理想和價值全靠自我創造；又稱人類生存於漫無目的的宇宙之內，這宇宙也是因一次偶發事件而產生。所以，人類有充分的自由，對自然和歷史給予任何道德準則。根據這種觀點，主張屬天啟示的真理和價值，以及超越的原則，都是在壓制人性的自我成就，阻礙了個人的創作發展。因此，極端的世俗主義不僅抗拒那些專橫無道的權威，他們是向一切客觀權威宣戰，認為一切權威都規限了人類自立自主的精神。

凡讀過聖經的人都知道，否定屬天權威，無視有關善惡是非的昭昭啟示，是一個古老的現象，並非獨見於當代人的所謂「黃金時代」。早在伊甸園，亞當、夏娃已違抗神的旨意，一心只要滿足私慾和私利。聖經稱這種抗命為罪，而非某些哲學家試圖以理性解釋為人類文明進化起始的哲理知識。

從嚴格的進化觀來看，現實中的一切事物都是偶然的，是與時俱變的，那麼，人類在宇宙中自以為具有起決定作用的創造角色，是根據甚麼基礎呢？一個無目的的宇宙，焉能滿足個人的自我成就的需要呢？惟有聖經所載的創世、救世的真神，才能真正維護人類永恆和在宇宙中的尊嚴；人類道德上的忠貞和崇高的屬靈目標，都是神所賦予的。不過，聖經提出人的尊嚴要得到神的維護，必須作出個人的屬靈決定。聖經指出，人類比動物超越，人類之尊貴（「比神微小一點」，詩八5），是由於神創造人類時，將神的形象賦予人，因此人有理性和道德。全人類因亞當的罪而墮落，聖經啟示神救贖更新的恩召，藉基督作人類的中保而成全。墮落的人類蒙神恩召，經歷聖靈的更新，領受耶穌基督的形象，並期盼在公義和稱人為義的神面前，得享永恆的結局。

其實，當代否定聖經信仰之說，並不是以邏輯推理為依據，來證明聖經的神論為假，卻只不過是一廂情願地對所謂人類「美好生活」，提出主觀的不同觀點。

聖經固然告誡人，必須時時刻刻向全能的神負責，但神也在宇宙間、歷史上和人的良心顯現祂的權能，使每一個人的內心都深切感受到永活神的彰顯（羅一18-20，二12-15）；即使人排拒這「一般啟示」，卻不能完全消除對神最終審判的畏懼（羅一32）。

不過，聖經是神「特殊的啟示」，清晰地顯彰神的真實和權威，並指出人類靈性的叛逆。凡神的品格、神的旨意、人類存在的意義、屬靈境界的本質，以及神為

各世代人類的計劃等等，聖經都有清晰的命題記錄，所有人都能夠明白。聖經以極為客觀的形式，宣示了神審判個人和國家的標準，以及人類道德靈性復興、與神和好的途經。

尊重聖經不僅對西方文明的源流走向，且對整個世界人類文明都有決定性的作用。清晰的屬天啟示，信仰創世、救世真神的至高權威的基礎，在於聖經關於神和神旨的記載的可靠性。現代自然主義對聖經權威大加非難，竭力攻訐聖經是神的話、是神的思想和旨意的屬天啟示之說。對聖經權威的攻擊，是關於啟示宗教的爭論，和現代對文明價值的爭論的風暴中心。

聖經本身的內證

聖經權威的主要前提，就是屬天啟示的清晰宣示，即神的旨意藉真理命題形式向人顯示。現代很多新派神學貶斥傳統福音派認為聖經真理是教義和靜態的主張。他們主張聖經權威是在人內心對神恩典的見證，從而使人產生信心和服從。如此一來，就否定了聖經的客觀性，也否定了聖經是宇宙性的真理。儘管這些新派神學家否認聖經是神所啟示，滿有權威的教導，他們卻分別支持與他們的見解一致的聖經片段。對福音派的正統信仰而言，如果神向先知、使徒的啟示是有意義和真實的話，必定不會以意義分歧的獨立概念形式頒佈，而是以真理命題的形式頒佈。命題是一個主題或句語，是構成一個合邏輯的清晰宣示最起碼的思想單元。舊約先知宣講的開場白：「耶和華如此說」，特別的引介即將宣示的真理命題。耶穌基督也有祂獨特的開場白：「我實實在在的告訴你們」，引介出一連串條理分明的語句，就是神真實的話或教。

聖經的權威在於它具有屬天的權威，經上記著：「聖經都是神所默示的。」（提後三16）根據該段經文，整本舊約（包括任何部分）都是神所默示的。雖然同樣的宣告沒有用在新約上，但也有清晰的指示。新約也有經文顯示新約與舊約有同等的權威。使徒保羅的著作被視為有特殊的地位（彼後三15、16）。提摩太前書五章18節以經上的話為名，一起引述申命記二十五章4節和路加福音十章7節（參林前九9）。再者，啟示錄也自稱是神所賜的（啟一1-3），並使用舊約所用「預言」一詞（啟二十二9、10、18）。使徒們並不區分他們所宣講或著述的教導，卻清楚表示他們宣告的信息是神的話（林前四1；林後五20；帖前二13）。

聖經無誤論

有人攻擊聖經的歷史和科學的可靠性，並追溯其教導是源於可能犯錯的人的創作，從而推翻聖經的權威。另一方面，極端保守的護教學者過分強調聖經權威的含義，不必要地使這教義蒙上陰影。有些保守的學者拒絕一切的歷史批判理論，

認為都有損聖經的權威，並以贊同聖經無誤論與否，作為分辨「真」、「假」基督徒的根據。

只要人接受聖經是完全靈感的，即神在監督整個靈感的過程，那麼，聖經權威的教義無疑也意味聖經的內容無誤。若我們拒絕歷史批判的理論，基督教的信仰就很難作出聲明。這樣的聲明意味著要支持基督教的信仰，就必須訴諸非批判的歷史觀。高等評鑑學常以武斷的前提進行研究，得到殊不公正的結論；福音派必須以健全的批判理論回應，按照合理的前設，作出立論穩固的證言。

福音派基督徒應高舉聖經無誤為純正的神學信仰，因為這是與聖經的內證一致的。不過，無須貶抑對此不表贊同的人為信仰不純，甚或視他們為離經叛道。麥根是本世紀二十至三十年代一位傑出的福音派護道學者，是聖經無誤的忠實維護者。他曾為文提及聖經的完全靈感，「不僅遭到教內自由派的反對，且也為許多純正的基督教徒所不容……今日之教會有很多教徒……雖接受聖經的中心信息，但以為聖經之可信全在乎見證人之可信，而不相信見證人之成書有聖靈超然的引導。有人相信聖經中心思想正確，就是基督救贖工作的記載正確，但他們卻認為聖經也有不少謬誤。這些人不是自由派，他們也是基督徒，因為他們接受基督教所信奉的道為真道。」

這是麥根持平之論。然而，他本人始終不渝地堅信，整本聖經是「權威的基礎」。他認為無誤論可避免於說明教義和道德理念時，基礎搖擺不定。他強調對聖經採取「騎牆」觀，是絕對站不住腳的。現代派教徒僅尊耶穌基督為權威，而不承認聖經的權威；他們的觀點與耶穌基督的教導大相逕庭，因為耶穌基督對聖經極為尊崇。再者，欲全面解釋耶穌的生平和工作，就必須知道祂的受難、復活和在天上的事奉，而這些信息來自聖靈給使徒的默示。那些僅從耶穌於世上事奉時的教導，抽選一二合乎自己設想的片斷為尊者，是不合邏輯的做法。否認聖經的完全可靠，最後可能使人認為耶穌一生的目的，有別於聖經所明言：基督的受難和復活是神赦免罪人的依據。

姬比倫把歷史福音派對聖經權威的立場概括為：「聖經是神的默示，全然可靠，具有絕對權威。」聖經信實可靠和有絕對權威，因為它是神所默示的。路德宗神學家皮帕直接將聖經的權威性連於它的靈感，他說：「聖經的權威全在於它的本質，在於神的默示。」巴刻指出若對聖經的可靠性作出妥協，必同時對聖經的權威作出妥協。他認為：「肯定聖經的無誤和無謬，就是對如下兩點深信不疑：（1）聖經是源於神；（2）神是可信、可靠的。這個信仰的價值，就在於堅持了聖經權威的原則。若非絕對真實可靠的信條，就不是絕對權威。」巴刻又說明基督、使

徒、早期教會一概認為舊約是絕對可靠和具有權威的，以加強其論據。新約既為舊約的應驗，其權威性並無稍減。耶穌基督把祂的權柄授予使徒，使他們教導眾人。因此，早期教會都接納使徒的教訓。聖經是神的啟示，實在遠超人有限的判言。

當前的挑戰

一些騎牆派學者在當前關於聖經權威性的討論中作出妥協，承認聖經的教導是有其文化的依憑。因此，使徒保羅某些論婦女的話，或論以色列人重返巴勒斯坦等見解，均被視為是當時拉比學說的反映而被撇棄；因為這些顯然是保羅受文化規限的狹隘見解。聖經的教導與猶太傳統教義在某些方面確有一致之處；但在猶太傳統被提升為超過聖經的誡律，甚至增刪或違背聖經，耶穌基督必予以嚴厲的批駁。保羅的教訓與根源於舊約的猶太教義偶合是不足為怪的；保羅也有對拉比教義作出尖銳的批評。

福音派的一貫主張認為，聖經作者在著述或教導時，並不以為他們的教訓是出於猶太傳統，而是來自神的默示；聖經作者宣告神的話時有聖靈的引導，因而能分辨傳統教義中何者為神所認可，何者為神所不容。對待猶太傳統教義的正確態度，應該視其中有反映先知啟示的成分，也有與先知啟示相悖的成分。若把「文化從屬」的原則引進聖經的內容，就很難確立客觀的標準，去分辨使徒教義中何者為權威之論、何者為非權威之論。即如保羅對同性戀的看法也可被視為文化偏見，他對階級制度的觀念，甚或對聖經權威的論調，都可同被視為文化偏見。

現在有些學者只提說聖經有「功能性」的權威，是一種內在改變生命的興奮劑。這說法否認了聖經命題概念性的權威。例如：巴爾特、布特曼、田立克、布里等對聖經權威的因素各執一詞，分歧極大，甚至相互矛盾。他們都離開了歷史福音派的觀點。歷史福音派的觀點（參華菲德：《聖經的靈感與權威》，1948）認為，聖經的權威全在於把神所啟示的真理顯明，成為信仰與道德的準繩。正如凱西於《現代神學對聖經的使用》一書所評：「功能性」的觀點排拒任何歧異觀點所作結論，只能將矛盾對立的觀點兼收並蓄。聖經的客觀權威被置於內在主觀的權威下，這內在權威滿有能力的改變一個信仰群體的生活。儘管此說宣稱並無歧視其他不同觀點，但事實上卻分明把堅持聖經客觀真理的傳統福音派觀點排除在外。需知聖經的教導無論是局部還是整體的，一旦被排除其真確可靠性，就再沒有令人信服的理由，去相信個人的生命應有任何轉變。一個人生活的轉變可依循不同的模式，甚或相反的模式；或時左時右的轉變；或是依循綜合非基督教、反基督教和聖經觀念的模式來轉變。

聖經權威的討論很難脫離聖經的合理真確及歷史可信性。但福音派認為聖經的權威是屬天的權威，不是一切真理和一切真確的宣言都可歸入這範疇。聖經有權威，因它是神的話。蒙揀選的先知和使徒見證神的真理藉靈感賜給他們；他們蒙神呼召時，有態度冷漠，甚至於敵視者（前者如耶利米，後者如保羅）。猶太教和基督教的建立，是基於一個在歷史上的啟示和救贖；聖經並不罔顧歷史，而是主張一獨特的線性史觀，與古代任何宗教和哲學的見解迥異。

神話語的能力

聖經是世上印刷量最大、不同語言譯本最多、最多人閱讀的書。其深入人心，為無數人珍視，也是舉世無雙的。起初對聖經救贖之道毫不認識，或是反對其教導和屬靈要求的人，後來都從聖經領受智慧以及聖經應許的新生命和能力。從古至今，無論哪一代人，哪一民族，哪一地區，聖經的能力向所有的人都發出挑戰。凡愛慕聖經的人，因著聖經對未來盼望的保證，今生便滿有意義和力量，並且過往在罪中的生活因神的寬赦而獲得新生；他們蒙受這些賞賜，因他們視聖經為有絕對權威、神啟示的真道。福音派的基督徒認為，聖經是神的話，是藉著受神的靈感動的先知和使徒，以真理命題的客觀形式頒賜給人的；而聖靈是透過神的話賜人信心的。

Carl F. H. Henry

另參：「聖經的默示」。

聖經時代的社會風俗(Social Customs in Bible Times)

另參：「農業」；「殯葬風俗」；「民法和公正」；「刑法和刑罰」；「法庭和審訊」；「家庭生活和倫常關係」；「服飾」；「以色列的節期」；「食物和調製方法」；「傢具」；「房屋」；「工商業」；「婚姻，婚姻風俗」；「醫藥」；「貨幣和銀行業」；「音樂和樂器」；「祭祀」；「工具」；「職業」；「旅遊和交通」；「教育」；「工價」；「潔淨和不潔淨的條例」；「飲食的條例」；「產業」；「奴隸」。

聖經神學(Biblical Theology)

聖經神學是神學研究的一種，專注於研究聖經各部分的獨特主題（如舊約的主題、使徒保羅書信的主題等），並逐段追蹤其理脈線索，發掘貫通全本聖經的統一主旨。

聖經神學家的任務是：（1）明辨每一位作者的寫作主旨（如阿摩司書呼籲社會公義，雅歌宣揚人類的愛）；（2）參照比較不同作者闡明同一主題之異同（如約翰福音和希伯來書在有關救恩問題上的不同進路）；（3）力求將不同作者的主旨結合起來，構成統一的整體。

聖經神學研究神在聖經中漸次的啟示細節，其所著重者是揭示某篇某章在著述時的歷史環境下的特殊意義；而不在於闡釋某篇某章現今的意義和作用。

與其他神學研究的關係

系統神學

系統神學是以聖經神學為基礎。聖經神學是描敘性的，就是描敘每一位聖經作者及聖經整體的信息；系統神學則將聖經神學蒐輯的材料重新闡述和整理，把這些材料拆散成不同類別，然後綜合成一套系統性的教理教義。例如，聖經神學發現約翰福音指出，永生是信徒現今可享有的，給信徒一個保障；而在希伯來書，永生要在未來才能得著，要求信徒恆忍到底。

聖經神學家據此作出結論，闡明以上關於永生的兩種教導是同一真理的兩面，互相補足，而救恩是包含保障和責任兩方面的。系統神學家把這個結論納入更全面的救恩論，探討這保障和責任與揀選、稱義、重生、成聖的關係。系統神學的邏輯結構多是現代思想模式的產物，它以現代術語來陳述聖經經文現今的意義，因此它是「聖經於當日的意義」（這是聖經神學的任務）與「聖經於今日的適用性」（這是講道法的任務）之間的橋樑。

釋經學

釋經學是聖經神學的基礎。該詞源於兩希臘詞，意即「推想或推理出來」。釋經學就是根據語法（語義及句子的思想邏輯關係）和歷史背景（在當時的文化背景下，經文的含義），把聖經經文的意思推想出來。聖經神學家把釋經成果收集，進而發掘統一各重點的基礎。因此，聖經神學是立於釋經學和系統神學之間的學問。

歷史神學

歷史神學也是一門獨立的學科，研究系統神學在教會史中的發展。聖經神學專注於探討聖經作者本人的思想主旨，而對後期教會的種種解釋和爭論俱置諸不問；

歷史神學則專事闡述各歷史時期的教會對聖經的教訓作何理解及其原因。例如，一位學者為考察「神的主權與人的自由」這個課題，可追溯早期教會奧古斯丁與伯拉糾的爭論，到宗教改革後期加爾文與亞米紐斯之爭，而直迄於今日的種種爭論，這種方法就是歷史神學的研究法。

聖經神學家若能掌握這些歷史爭論的不同轉向及如何影響有關教義於各個時期的表達方式，則必會對經文本義作更深刻的理解和透視。歷史神學，尤其是有關早期教父的歷史研究，可防備把後期的意念讀進經文之中。

講道法

神學研究的最後一步是將聖經真理用於當代環境，這便是講道法的任務。講道法是建立在其他神學研究成果之上，它詮釋的釋經材料，是經過聖經神學和系統神學的組織，並歷史神學的審察。要詮釋聖經，必須先明瞭其在聖經時代的意義，然後才能決定在今日傳道或作出道德決定時，如何表達這些教義和真理。

聖經神學的歷史

從早期教會至啟蒙時代

聖經神學之作為一門獨立的學科，是直至十九世紀才發展起來的。早期教會時代時有異端出現，為應付它們的挑戰，早期教會便設法將使徒的教訓整理出一個系統。於是，系統神學便漸具雛形，且釐定了早期信經（如使徒信經、尼西亞信經、亞他那修信經、迦克墩信經等）；直至今日，這些信經仍被尊為教會的教義標準。中世紀的時候產生了一種哲理神學。其時，教會信仰教義的權威已達不可懷疑的地步，因此，極少進行聖經的探究。代之而起的有所謂哲理神學，如阿奎那（1224-74）的神學。及至十六世紀宗教改革運動崛起，打破了教會傳統的權威，建立了「惟獨聖經」的原則，這才為聖經神學的發展開闢了道路。不過，馬丁路德、加爾文和其他的宗教改革家多是系統神學家，所以，聖經神學的進路還須經歷兩次運動，即敬虔主義運動和啟蒙運動，才得以鞏固。

敬虔主義運動是對路德派獨斷式的經院哲學的反動，於十七世紀末發軔於德國。敬虔主義者極重感覺和體驗，並認為學習聖經本身比路德正統派的神學理論和推想更重要。於是，敬虔主義轉向聖經的釋義，以此為更有益處的學習。

啟蒙運動是十八世紀的世俗理性運動，與文藝復興時期所倡導的人文主義一脈相通，在各個學術領域裏強調理性，並向被視為天經地義的一切教條定律發出挑戰。它對聖經也敢於採取歷史探究的進路，試圖越過教會的教導追尋聖經記錄背後的實際事件。啟蒙主義的一切論點和方法儘管與超自然主義愈來愈對立，但它卻是促成聖經神學發展一個強而有力的因素。

十八世紀和十九世紀

聖經神學的奠基人是蓋伯勒，他在1787年辯稱聖經神學是一門獨立的學科，當與系統神學分庭抗禮；又謂聖經神學的任務，是將每一位聖經作者的神學置於當時的歷史背景之下，加以描述。聖經神學創建之初，是以理性主義為主導，以為聖經與一般古書無異，所表述者不過是希伯來人與基督教徒的宗教演化而已；其演化分為3個階段：一是猶太人的宗教，中心在律法；二是耶穌的教訓，中心是與神的直接關係；三是早期教會的教義，中心是發展教會的傳統。這3階段各成一體，相互的差異也極分明。

到了十九世紀，此說為黑格爾的學生所採納，並加以發展。黑格爾（1770-1831）是歷史辯證法的創始人，他認為全部歷史的演進均沿著一條妥協的路線前進：先是命題（事物的原狀）受到其自身反命題（與社會原狀對立的力量）的挑戰；兩者互相抗衡、消解後，結成一個綜合命題。革拉夫（1815-69）和威爾浩生將此說用於評鑑舊約，從而推出了一個進化假說。他們認為摩西五經（即舊約前五書）是晚至先知時代才成書的，是經過一段「前先知時期」，逐漸演進而成的。演進早期的要鑰，是使用神不同的名稱，顯示兩位編者在兩個不同時期的工作，其一採用「耶和華」（稱為J本）。另一位採用「神」（稱為E本），後來這兩本又拼入一部重申誡命的文稿（稱為D本）和一部有關祭祀的文稿（稱為P本）。革拉夫和威爾浩生對五經的見解，通稱為底本說。

鮑爾（1762-1860）和意向評鑑派也以相同的方法來評鑑新約。鮑爾假定猶太基督教（彼得的門徒）和希利尼（即希臘）基督教（保羅的門徒）兩者的意向互相抗衡。鮑爾認為這兩派人爭鬥多年，直到二世紀中期，當時有幾本代表「綜合命題」的新約書卷面世（使徒行傳、彼得前書、約翰福音）。

十九世紀後半期又有所謂「宗教歷史學派」崛起，倡導以比較宗教學的方法來研究聖經和它的教訓。他們認為聖經的觀念是從周圍各國的宗教演化出來的。據此，他們就認為聖經神學是毫無意義的，可以宗教比較的方法完全取代。茲略舉數例如下：（1）舊約的節期（利二十三；申十六），是迦南的生殖崇拜發展的結果；（2）將來復活之說（但十二2）並非猶太人固有，而是源於波斯；（3）新約以基督為主的概念（腓二9-11），是把希臘的觀念加進猶太基督教的；（4）代贖的教義（西一14、19-22）源於希臘和近東的神祕宗教。

然而，與這種自由神學主義並駕齊驅的尚有一個扎根於敬虔主義的保守運動，這一派也從歷史角度來評鑑聖經，結論卻迥然不同。他們促使人注意聖經各部分之間，包括舊約和新約之間，有連貫的統一性。這派學者認為五經絕不可能是在摩

西久歿之後的先知時代成書的，必是古代以色列民之經歷的真實記錄；而歷史書和先知書是以五經為基礎，確實的代表了猶太民族歷史和宗教的發展；新約保羅的教訓主要是植根於猶太宗教文化，而絕不是以希臘宗教文化為本源的。

當時致力於研究兩約統一性的，有3位具代表性的學者，僅略作介紹如下：

胡富曼（1810-77）可謂後期強調救恩歷史的聖經神學家的先驅，他的結論是連貫兩約的主題，就是神在歷史中的拯救作為。他認為舊約在早於亞伯拉罕時代，就已宣告神的旨意是通過祂的選民使全人類蒙福（創十二3）；新約則記述和解釋耶穌在十字架上成就的贖罪之功是救恩歷史的中心，也為這部歷史的最後一幕——耶穌再來——鋪路。

亨斯登伯（1802-69）和其他一些學者把新約的基督論追溯舊約，在彌賽亞的預言和「基督的預表」如亞當（羅五14）、約拿（太十二40）中追尋其延續性。另有德國學者費拿部（1859-1933）和施賴德（1852-1938）採描敘性的進路研究新約神學，認為新約各作者是從不同的角度，論述同一個主題，即耶穌對教會的影響。

達爾比（1800-82）及其他學者發展出一套時代論學說，認為神通過一連串的時代，促使人類與神復和；每一個時代都是一個獨立的歷史時期。每一個時代都以不同的方式嘗試呼喚人歸向神（例如亞伯拉罕時代的中心是亞伯拉罕的約，摩西時代的中心是律法），每一個時代都是神拯救計劃不可或缺的部分。

當代趨勢

巴爾特（1886-1968）將聖經神學從自由主義觀點統治下解放出來，推翻了過往學術界那種純學術、純哲學的研究方法。當時的學術圈子把聖經看為宗教體驗的記錄，但巴爾特卻宣稱聖經是神繼續向人類說話的工具。巴爾特認為歷史的研究實無關緊要。第一次世界大戰使自由派的樂觀主義深受打擊而一蹶不振，因此，巴爾特的學說其實等於向被理性主義拖入困境的神學指出了一條出路。巴爾特力主將聖經中神的信息與種種評鑑問題（如作者、年代、準確性）區分開來。在巴爾特的神學看來，聖經記載以色列人出埃及的事件是否真有其事並不重要；重要的是，這記載是神的選民真實可靠的宗教表述；因此，聖經是神今日向人說話的工具。

巴爾特及其學生的工作給聖經神學帶來了長達40年的「黃金時代」，繼其後者有艾斯斐德，他對舊約的研究，把理性的歷史的評鑑（知識）和神學主題的系統闡釋（信仰）劃分。艾希羅特同是研究舊約，卻強調其神學方面，認為神的約是以色列民生活一致的核心，他的理論是幾個探討舊約主題的學說之一。另有韋特和普羅克什，他們認為舊約的主題就是神在歷史中的拯救啟示，普羅克什更認為這

啟示的本質就是基督論。還有華里臣的神學，強調舊約中應許與應驗這個主題，就是舊約歷史的神學，神拯救的作為通過以色列民的信仰傳統描繪出來。上述各學者有一個共同的信念，即解釋舊約須採神學研究的路線，而不能用歷史評鑑的方法，只討論經文的歷史真實性，卻罔顧其神學意義。

新約研究有柯爾曼（生於1902）大力提倡救恩歷史說。他認為聖經主要是記載、誌念、解釋神在歷史中的救贖事工。在舊約時期，神揀選以色列民，頒賜律法，並通過列王與眾先知施教；神的一切干預介入，都是要把偏離正路的人類帶回自己的身邊。新約記述神通過耶穌基督的工作使拯救計劃實現並達至高峰。十字架是歷史的中間點，教會傳佈福音是神救世事工的延續。在聖經評鑑界，柯爾曼是保守派的代表。

布特曼（1884-1976）在激進評鑑學者中居領導地位。他主張所謂「化除新約神話」之說。他認為聖經的記載是以古代「宇宙三層論」的信仰為基礎的，即在上面的天堂、在地上的世界、在地底下的鬼魔世界。這種古代宇宙論既已為科學否定，那麼聖經材料也當重作解釋，消除其神話成分（表述宗教經驗的古老迷信的故事），重述那超越時間的實存真理（即關於如何在有限世界生存的教訓）。例如，四福音書並非耶穌生平、傳道的真實歷史，而是後來教會的作品，是他們基於宣講的信息重整有關耶穌的猶太傳說。到後期希臘教會又重新詮釋這些故事，歷史上的耶穌更被湮沒了。據布特曼之見，真實的歷史已根本沒有恢復的可能了。布特曼的門生雖多已轉向保守，但布特曼的神學理論至今仍是許多自由主義神學院和宗教團體的思想主導。

新近的運動

六十年代又出現了對聖經神學的反動。很多評鑑學者懷疑聖經的統一性；宗教歷史法又再吸引人的興趣。這些學者視聖經是演進而成，內含幾種不同的神學，也有互相牴觸者。聖經既無一貫的主題，故只能分析各部分互不相干的神學。這廣泛的運動可分3個不同的學派：

一．編輯評鑑派　這一派力圖透過福音故事的形式找出福音作者特有的神學意向。他們會比較各福音書作者的不同重點，如馬可強調彌賽亞的祕密，馬太強調神的國，路加強調救恩歷史，約翰強調信和決志，以及父、子和門徒的合一。他們區分各自重點的做法，也施用於聖經各部分。這種方法已成為近20年來一個主要的趨向。

二．正典評鑑派　該派以聖經正典的概念為詮釋聖經的重要原則。他們認為，聖經記錄的真正意義，不在於所記事件發生的真相，而在於這些事件的記述流傳於

正典的形式。根據這樣的見解，這些故事怎樣演化是無關緊要的，因為有權威的是正典的記載，而不是事件本身；所以，真正的聖經神學必是建立在正典的記載之上。古代以色列民和早期教會的信仰既是如此記述，這些記述就是我們要詮釋的正確對象。

三．結構分析派　這是最新的一種方法論，顧名思義，它是研究每一本聖經書卷最後成書的結構，以確定其意義。分析的第一步，先找出某書卷或某段經文的基本結構，以確定其文體（如詩歌體、紀實體、書信體等）。不同的文體左右了作者著述的方式和內容，所以，把聖經的著述與其同時代同體裁的作品加以比較，可以增加對經文的認識。猶太和希臘的經外典籍所用的比喻，可以解釋聖經的比喻的形式。有一些已面世的作品，就是比較馬可福音與希臘的悲劇和喜劇。第二步是探究經文的深層結構（字面下的意義），以便揭示其真正的信息。例如某些結構分析派學者從聖經所載耶穌的神蹟的背後，看出是後期教會的意圖，要顯示耶穌影響之大，足以克服任何自然障礙和超越人的局限。

這個時期，福音派也並未沈默。富斯（1862-1949）推出的聖經神學（1949），是想通過神學結構和歷史結構的融合，來論證新舊兩約的和諧統一。在舊約研究方面，楊以德（1907-68）立論於「約」的結構；培恩和凱澤則大同而小異，前者強調「約」，後者強調「應許」。在新約研究方面，萊德引介出主題研究法（如符類福音、保羅神學、約翰神學等），建構於救恩歷史中；另外萊利也在時代主義的架構中作了同樣的研究。

方法論

聖經神學研究有幾個方法，各有其利弊長短。

一．系統法　此法是通過聖經不同部分，追溯一些基本的神學主題，以認識每一個主題在聖經中漸進的啟示。這種方法的缺點是會主觀地把假定的架構和統一性強加在聖經的材料上。試以出埃及為例，這是聖經一個重要的主題，自然也是系統法研究的重點。系統法會先從出埃及記的原本記載開始，追蹤它在聖經其他各書中的發展軌跡。在出埃及記以後，這主題在舊約詩歌書和先知書中也曾被引述，用作隱喻。從喻義上來看，出埃及事件生動的描繪了神的救贖，也是耶穌基督救贖大功的預表，後來則更進一步發展成新約有關救贖的教導。出埃及事件在摩西五經的記述中，仔細記載神將以色列人從埃及奴役下解救出來的本事；在先知書中則成為應許以色列人必從被擄之地歸回的根據；在新約中則是教訓人從罪中得救的隱喻。

二．描敘法　該法以聖經各書的神學為研究對象，意在揭示其獨有的教義。此法

之弊是沒有把各項資料對照，結果是肢離片斷的，不能連貫成一整體。以出埃及這主題為例，此法分別研究出埃及記、哈該書、四福音書、羅馬書等有關的記述，但只限於每本書各自的範圍，該主題於各書中的意義。

三．歷史法　該法追溯宗教思想在以色列人或教會歷史上不同年代的發展情況。如用歷史法來研究出埃及這主題，就要重構這主題從出埃及記、哈該書、四福音書，以至使徒書信的發展經過。該法可作描敘法極有價值的相輔相成的工具。然而如與主觀性極強的歷史評鑑法合流，則會使其研究結果與兩約真正的神學教導大相悖謬。例如，有人提出保羅的比喻多導源於希臘神話的解救觀念（關於希臘眾神扶危救難的神話），而與猶太出埃及主題無干。

四．基督論法　該法以基督為解釋兩約、統貫兩約的關鍵；但此法可能引致一些釋經上的困難，特別是傾向於把「基督的預表」讀進舊約的經文中，以致抹煞以色列民的宗教經驗。再以出埃及事件為例，有些神學家在出埃及事件每一個環節中，讀進「基督的預表」，並按此演成以色列歷史中一個主要的屬靈事件。其實，基督論的方法應當是指出該事件如何開展了救贖的進程，在十架上達至高峰。

五．認信法　此法不顧一切評鑑方法，只承認聖經是一連串的信仰陳述，與歷史無關。其缺點是將歷史與信仰截然分開，這顯然是與聖經的觀點不符的。主張認信法的學者，只強調出埃及事件的神學，而不理會其為一歷史事件。需知欲正確理解聖經，歷史和神學這兩方面是缺一不可的。

六．橫截法　該法先確定一條統貫全經的主題（如前述艾希羅特以「約」為全經的主題），然後按歷史次序，在聖經記錄的橫切面上追索下去。此法之弊有兩方面，一是統貫全書的主題可能選錯，二是會牽強的把各卷主題依附其上。再以出埃及這主題為例，如果有人以「解放」為聖經的中心主題，那麼，在聖經的每一部分都要找出出埃及事件不同的解放意義，而十架也可變成初期教會相對於以色列的苦難。如果主題選擇正確，也有正確的處理，那麼橫截法則仍不失為很有價值的研究方法。

大多數學者都承認，若上述若干方法合用，將可取長補短。真正的聖經神學必須採用一切方法中最好的一面。因此，我們採用的方法，是要以經文本身的信息為重，避開自由主義評鑑學者極端的懷疑論；同時採用正典評鑑法，適當的按聖經現狀來審閱聖經。語法和歷史法的詮釋可找出經文的真義及其內在的神學思想。這些釋經資料要依據描敘法編纂起來，以便確定聖經各部分的神學重點；其次要根據歷史的發展，將上述結果作進一步的對比，要發現這些主題如何漸進發展，並找到統貫這些主題的總原則。最後是將大小主題依次作系統的編排，使綱目分

明，脈絡清晰；但需注意，系統之編排必須謹守聖經的模式，而不是人為刻意的重構。

在循上述步驟研究的過程中，一個統貫全經的總主題便會漸漸地顯現出來，小心不要牽強的把各主題拼湊起來。例如，保羅和約翰的著述對同一問題可能持有不同的觀點，儘管是互相補足，卻是各有特點的。需知，聖經內在的統一必須是其各局部神學趨向的結果，而不是原因。

舊約神學

統貫舊約的主題

關於何者為統貫舊約的主題，目前已有很多說法，評定這些說法的是非優劣絕非易事；不過，作為統貫全書的主題，必須滿足下列4方面的標準。第一，必須說明神的本性；第二，必須說明神的子民與神的關係；第三，必須說明人類是神救贖計劃的對象之事；第四，必須說明兩約的關係。

就目前提出的舊約主題來看，多半只強調上述標準某一方面，卻不能兼顧4方面。需知這4方面的標準是同等重要，凡重此輕彼者，其結果必會給聖經神學造成偏頗。茲就學者們提出統貫舊約幾個不同的主題論述如下：

一．約　艾希羅特從靜態和動態兩方面給「約」下了定義：就靜態而言，約是約束神及其民的法律關係；就動態而言，約又是人神交往的多種經驗。所以，約有法律上既定的一面和預期未來的一面，有關現今的實況和未來的盼望。約有限定意義，關係神與祂立約之民的特殊連繫；約又具有普世的意義，關乎宇宙的神如何創造、維護及救贖普世。以「約」為舊約主題的弱點，就是舊約多處地方沒有提及「約」的觀念。

二．團契　華里臣認為人神之間的真正關係與其說是約的關係，莫如說是團契關係更為貼切。團契不僅更接近於神真實的本性，且也是通達新約的更佳橋樑。「約」只是神人團契關係的一個說明；預言就是超越萬有的神與人交往時發出的啟示；舊約的詩體和智慧文學則是表述這種團契關係。但正如霍華爾的著作指出，團契這個主題最大的缺點是忽略了在神人關係中神的主權。任何的神學思想必須兼顧神威嚴的權能與神的愛。

三．神　哈素爾認為舊約是以神為中心，就如新約是以基督為中心一樣。哈素爾的處理方法是把神的聖潔、神的主權、神的王權等主題合而為一。神被視為絕對的存在，祂在世上的作為是要使世人與祂復和。哈素爾對神的觀念是動態的。這種進路給予舊約不同部分的枝節題目有發揮的餘地。儘管哈素爾的見解有它肯定的優點，他提出的主題仍是過於狹窄，因只顧強調神的基本屬性，卻忽略了其他

相關方面。

救贖歷史

繼胡富曼的提倡之後，以救贖歷史作為舊約主題已成為舊約詮釋的一大學派，主力的學者有韋特、賴德等。這一概念可容納其他主要的主題在內。從救贖歷史的主題來看，「約」是神在以色列人的歷史中施行救贖作為的途徑；而團契就是救贖歷史的目標。救贖歷史這主題還包含了應許和特權、審判和責任、神的公義和神的慈愛這些內容在內，這一主題還將神救世贖罪之道從以色列立約之民推及全世界之民。最後一點是這主題在舊約和新約之間架起了一座橋樑，因科爾曼、萊德及其他一些學者都認為新約的中心主題也是救贖歷史；分別只在於舊約是以神為中心，而新約是以基督為中心而已。綜上所述，可知救贖歷史這主題不僅符合前述4項標準，且能薈萃其他提議的優點。

茲把該主題略為套用在舊約各部分的主題上，可見它與舊約神學大體的脈絡是配合的。有人提說創世記一至十一章的主題是祝福與咒詛，將神的應許與人類的責任連在一起。該主題在摩西五經的其餘部分繼續延伸，提及神的救贖作為（亞伯拉罕的約、出埃及、律法）和人應有的回應是分不開的。整個部分是以救恩歷史為中心，因神的作為和人的回應都在歷史中發生。再看歷史書和先知書也都貫穿著一個主題，即神透過先知、祭司和列王，呼喚祂的民向祂回轉。詩歌書則頌揚神的救恩如何在歷史中表現出來，詩篇集中於敬拜，而箴言則集中在倫理責任。

這個主題最大的問題在於對「歷史」這概念的理解。例如，賴德從申命記中找到了一個歷史神學，作為他開啟全書的鑰匙；另有人卻懷疑，怎麼可以聖經某部分的重點強制用於其他部分呢？又有人將特殊的救恩歷史及其神學意義與以色列歷史的事實分割開來。因此，歷史的概念最好能包括事實和它的詮釋，換句話說，包括歷史和它的神學意義。

不少人還以為救贖歷史尚不足以概括人類現狀和人的道德。不過，要把救贖歷史的縱向面與人類經驗的橫向面分辨，恐怕是很不當的。

綜上所述，救贖歷史這主題可說是統貫全經的思想一個最為合理的選擇。

新約神學

顯然，救恩歷史在新約中也是最關鍵的概念，主要記述神救贖的大功在耶穌基督身上達到頂峰，以及在教會時代中救贖的意義。新約各書對這主題強調的程度不一。路加對這主題強調最力，因此有「救恩歷史神學家」之稱；使徒保羅論及這主題的主要著作是羅馬書（尤以九至十一章為著）；該主題在啟示錄中也多有強調。該主題似乎最能把各書的不同重點統一起來，包括針對不同問題的使徒書信，

還是記述歷史和滿有神學意義的福音書，抑或是約翰的啟示錄。

多元主題論

現今學術界多認為新約各書的作者各有自己的寫作方向，因此許多新約神學家並不認為有一個統貫全書的主題。就以四福音書的作者為例，4位作者處理的材料雖然基本一致，卻各有不同的重點。馬可著重於行動，強調耶穌是隱藏的彌賽亞，連祂的門徒都懵然無知；馬太突出耶穌的教訓，並以耶穌應驗舊約預言證明祂是彌賽亞；路加著力說明耶穌就是救恩歷史的焦點，並把這重點帶進使徒行傳，在那裏路加記述教會如何在世上秉承神救贖的工作；約翰則集中說明道成肉身的事實，並強調信心和決志的必需。

實際上，這些主題都可以編織在一起。由於較為學術性而保守的聖經神學研究在近期才出現，所以聖經學者仍以發掘新約作者的個別重點為尚。儘管相信救恩歷史為統貫全經主題的人日見增多，但紛紜之見仍未消弭。

歷史和神學

現代神學家有主張把歷史分為兩種：一種稱為「客觀歷史」，記錄純粹的事實；一種稱為「詮釋的歷史」，闡明事件的意義。他們認為聖經歷史是「詮釋的歷史」，故神學意義必重於史實。這個觀念引進一個錯誤的二分法，因為舊約的啟示都是在真實的歷史事件中發出；同樣，新約的信仰也包括歷史事實和見證人對史實的詮釋。路加和約翰在其著作中強調見證，哥林多前書十五章3-8節也著重的提到目擊復活的人，這都有力地說明，新約是神學與歷史並重的。儘管有人否認彼得後書一章16節是出自使徒彼得之手，卻不能不接受這是初期教會的聲明，他們沒有「隨從乖巧捏造的虛言」。宣講福音和記載歷史絕非不能相容的事。對於一位福音派基督徒來說，信仰必須有史實為依據。聖經作者懷著神學詮釋的目的寫作，這並不一定妨礙他們準確的記述歷史。

兩約的關係

關於兩約的關係，有許多複雜的問題尚待解決。例如，律法和恩典之間、以色列人和教會之間究竟有何聯繫呢？對這個問題的回答有兩種見解，各執一端。第一種是時代主義，認為兩者並無關連，而教會時代本是舊約預言之外的，是加插的歷史；第二種是改革宗神學或聖約神學，強調兩者有絕對的聯繫，教會時代是由基督的工作引進，承接神的計劃。時代主義認為舊約的律法已被新約的恩典代替了；聖約神學卻認為舊約的律法在恩典中得著應驗。

救恩歷史可以平衡這兩個對立的立場。一方面，兩約是不同的，舊約中的應許惟有在新約中方得以應驗，舊約中神的救贖之工直等到新約時代方在基督裏得以成

全。另一方面，舊約與新約是一脈相通的，教會的角色正是以色列的餘民，這可見於耶穌揀選12個門徒（與以色列十二支派相應），並強調他們首先要在以色列人中傳佈福音。

基督中心論

新約是以基督為中心的，它也見證了基督的事工和教訓所產生的影響。正如四福音書指出，早期教會所奉神學的關鍵就是復活事件。主復活之前，連門徒也誤解了耶穌的彌賽亞身分。復活事件不僅證明了耶穌的自宣句句是實，且使門徒茅塞頓開，明白了耶穌自宣的真義。從新約的使徒書信可知，早期教會是嘗試把這個新的瞭解應用在教會的實際問題上。這裏又可見到救恩歷史的統貫性，因教會自承是接續神在歷史上的救贖事工，這救贖在信徒群體中彰顯出來，並向不信者宣講。

結語

本文解說聖經神學是一門學術，有它一套專門術語和不同的學派。一般信徒要研讀聖經，明白神的信息，對這些神學家的學術爭論或會感到只在炫耀學問或毫無關係。然而，如果想到堅守聖經信仰的學者在學術上下了那麼大的苦工，從各種觀點審慎校考聖經，使我們不致有所誤差，也增加讀經的亮光，我們實在要感謝他們。

一般信徒讀經，通常是每次一段，得到的只是片斷零碎的觀念；要看見聖經的全景，則需認識每位作者、各類經文（如摩西五經、詩歌書、福音書等）、新舊兩約，以及聖經全書的主題，細加比較，然後再設法把它們貫通起來。聖經神學可以幫助願意下苦功的人得見聖經的全貌。

Graut R. Osborne

另參：「以色列的宗教」；「耶穌基督的生平和教訓」；「約翰的生平和著作」；「保羅」；「彼得」及本書有關聖經各卷之教導部分。

聖潔(Holiness)

神的主要屬性，祂的子民需要效法的素質。「聖潔」和「聖」在聖經中出現了超過900次之多。在舊約中，「聖」字的基本意思是「切割」、「分別」。所以，聖潔最基本的意義，是與不潔一刀兩斷，分別出來成為純潔。

舊約

舊約形容神為聖潔，是指祂超然於被造世界之上，有全善的本性。神的聖潔表示

祂和被造之物有絕對的分別，以主權、威嚴、權柄統管萬有。詩篇（詩四十七8）和先知書（結三十九7）描述神的聖潔最為透徹，「聖潔」和以色列的神，有相同的意義。故聖經用「名為聖」（賽五十七15）、「聖者」（伯六10；賽四十三15）、「以色列的聖者」（詩八十九18；賽六十14；耶五十29）等尊號，來稱呼神。

在舊約裏，神的聖潔表示祂和一切的邪惡、污穢隔絕（伯三十四10）。祂聖潔的本性，是道德完全的絕對標準（賽五16）。神的聖潔包括了超然的威嚴和本性的純潔。詩篇九十九篇技巧地表達了這兩個特點：1-3節描繪神超乎有限的和屬地的之上，4-5節則強調祂與罪惡隔絕。

神在舊約要求祂的子民過聖潔的生活。神藉著摩西對以色列全會眾說：「你們要聖潔，因為我耶和華你們的神是聖潔的」（利十九2）。舊約中，聖潔的命令是雙重性的，一方面是外在的儀文，另一方面是內在的道德和靈性。舊約有關儀文方面的聖潔，由摩西五經指定，包括了在儀文上分別為聖，以便作神的工作。因此，祭司和利未人需要經過複雜的禮儀，分別為聖（出二十九）。拿細耳人的情況也是一樣（民六1-21）——「拿細耳人」就是「分別者」的意思。先知如以利沙（王下四9）和耶利米（耶一5），也經過了分別為聖的步驟，才在以色列擔任特殊的先知事工。

但舊約也關注到內在，那就是道德和靈性方面的聖潔。神呼籲照祂形象造成的人，在生命中培養祂本性的聖潔（利十九2；民十五40）。例如詩篇十五篇，便討論到神在道德方面的要求。耶和華對「誰能住在你的聖山？」這問題的答案，是「行為正直、做事公義、心裏說實話的人」（1、2節）。如此，以賽亞宣稱神所救贖的民「為聖民，為耶和華的贖民」（賽六十二12）。

新約

在新約中，儀文方面的聖潔未被強調。耶穌時代的猶太教，憑人力尋求禮儀上的聖潔（可七1-13）。但在新約，聖潔的重點卻在道德方面。隨著聖靈的降臨，初期教會瞭解到生命的聖潔是一個內在的實體，掌管著信徒對人對事的思想和態度。新約希臘文中和希伯來文「聖潔」相等的字眼，代表內心脫去了道德過犯，能與神絕對的良善，趨向一致。「敬虔」這個詞，最能表達出在希臘文詞彙中，對於「聖潔」的意思。另外又有一個希臘詞語，反映舊約之中，對於聖潔的主要概念是：與世俗的事物分隔，專心於事奉神的工作。

由於舊約對神的描述，是新約作者的基本前提，使徒的著作便很少提到神的聖潔。耶穌教導門徒禱告時，肯定了神在道德上的完美。祂吩咐他們祈求神的名字能得著配得的尊崇：「願你的名為聖」（太六9）。啟示錄又記載父神的全善，能配得

出自以賽亞書那三重的稱聖（參賽六13）：「聖哉！聖哉！聖哉！主神是昔在、今在、以後永在的全能者」（啟四8）。另一方面，路加則沿襲舊約的主要概念，從超然和威嚴的角度，思想神的聖潔。

新約同樣強調耶穌的聖潔，路加（路一25，四34）、彼得（徒三14，四27、30）、希伯來書的作者（來七26）和約翰（啟三7），都同時提說父和子的聖潔。

聖靈從神而來，啟示祂聖潔的本性，又在這個世界成就祂的旨意；祂也是絕對的聖潔（太一18，三16，二十八19；路一15，四14）。「聖靈」這個常用的稱號，強調三位一體之神中，第三位在道德方面的美善（約三5-8，十四16、17、26）。

新約又形容教會是聖潔的。使徒保羅說，基督愛教會，為她而死「要用水藉著道把教會洗淨，成為聖潔」（弗五26）。「洗淨」和「成聖」這兩個希臘動詞的形態，表示保羅這樣想，是因著基督的死和復活，祂「一次」（彼前三18）把自己的義歸與教會（參林前六11）。彼得借用舊約的話，形容教會是聖潔的子民；教會是「聖潔的國度」，從不信的萬國中分別出來，成聖歸神（彼前二9；參出十九6）。

但新約最常談論的，卻是基督徒個人的聖潔。新約時常稱呼基督的信徒為「聖徒」，因為罪人藉著信心得稱為義，在神的眼中成為聖潔。得稱為義的罪人，並非有完美的道德，只是神在審判臺宣判信徒無罪而已。因此，哥林多的信徒雖為無數的罪行所困擾，但保羅仍然稱呼這些犯了錯的朋友為「在基督耶穌裏成聖、蒙召作聖徒」的人（林前一2）。哥林多的信徒縱然有很多問題，但在基督裏仍是「聖」的。

然而，新約也很注重基督徒在日常生活之中，把聖潔實踐出來。白白宣告信靠基督的人為義的神，也命令信徒在聖潔的生命上長進。在神的計劃裏，信主和在聖潔上長進，是不可分割的。

保羅勸勉羅馬的信徒，「將肢體獻給義作奴僕，以至於成聖」（羅六19）。希伯來書鼓勵信徒「追求聖潔」，因為「非聖潔沒有人能見主」（來十二14）。因此，基督徒的人生目標之一，應當是效法神道德的形象。所以保羅囑咐以弗所的信徒要「穿上新人；這新人是照著神的形象造的，有真理的仁義和聖潔」（弗四24）。神給予信徒恩典的賞賜，就是使信徒得著能「與神的性情有分」（彼後一4）的屬靈力量。

Bruce A. Demarest

另參：「神的本體和屬性」。

聖潔法典(Holiness Code)
據推測為編入Ｐ底本（Ｐ代表Priestly，即祭司觀點）之內的一組律法，是利未記十七至二十六章，又稱為Ｈ底本。加入聖潔法典的，可能是Ｐ典的作者，也可能是受Ｐ典影響的編纂者。自由派的學者認為這法典來自被擄歸回後以斯拉的時代（主前570）。
另參：「底本說」。

聖戰(War, Holy)
在申命記，尤其是第二十章所描述的戰事。它不只是人類的戰爭，君王和受過訓練的軍兵，用武器、軍備打仗，且是屬神的戰爭，神親自與祂立約和揀選的子民並肩作戰，也讓他們奉祂的名去爭戰。軍隊的人數多少並不重要，事實上，軍隊的人數常被減至最少，戲劇化地表明他們的勝利，大大擊敗強敵，不是靠軍事上的優勢，而是靠神的大能使敵人敗退。當以色列人順服神，生活行為像神立約的子民，在神的指引下爭戰，且遵神的吩咐，藉著信靠神，就能成功。他們確知神是「使人得勝的」主，又宣告「爭戰的勝敗在乎耶和華」（撒上十七47；參撒上十八17，二十五28）。猶太人有這樣的信心，就不難明白聖戰的觀念是怎樣發展的，尤其確信他們的仇敵就是神的仇敵，也促使他們認定，他們所信靠的神要藉著他們完成神要拯救世人的目的。
摩西相信神差遣祂的子民出去爭戰（出十七16；民三十一3）。在好幾次的情況下，戰爭正處於危急關頭，神彰顯祂的大能，使仇敵驚恐、潰亂，以色列人數雖少，卻輕而易舉地戰勝強敵（書十10-14；士四12-16；撒下五24、25）。有一次，以利沙受大軍圍困，在極度危急中，他見到耶和華的軍隊從天上降臨，圍繞撒瑪利亞的山頭，準備擊敗入侵的敘利亞大軍。以利沙禱告後，敘利亞的軍兵受擊打，都給弄瞎了眼睛，結果無法攻打以色列（王下六15-23）。神用各種不同的方法彰顯祂的旨意，並積極參與爭戰；祂藉先知的話語（王上二十二5-23）、夢兆（士七9-14）、烏陵和土明（出二十八30；利八8）、以弗得（撒上三十7）和約櫃，來顯明祂的心意。神軍隊的領袖經常尋求神的指引來作出戰略，沒有一步是自作主張，或沒有神的准許和指引的（撒下五19-23）。
既然神將巴勒斯坦賜給祂的子民以色列人，這地確實是應許之地，屬於與神立約的子民，就順理成章是「聖地」。任何為保衛那地而抵擋入侵的外邦人的戰事，

就是聖戰；入侵的仇敵，是侵犯了神法令所定屬於神子民的聖地，就必惹動神的憤怒。從這個角度看，完全毀滅以色列的仇敵，尤其是那些道德敗壞的外邦人，是需要的。

希伯來文中有一個用來指這觀念的字herem，原意指「獻上」，引伸為「要加以毀滅的」；即那些敵視神，且為神所憎惡的物和人（書六17、18），都要毀滅。為要確保神的聖潔、拯救選民和最終拯救世界，看似嚴厲和極端的手段也是必須的。神的計劃必定不受阻撓、妨礙，也不會被拜偶像之風或敗壞的道德所破壞（申七）。仇敵建立在那應許之地以內的城市，要盡行毀滅，這是履行神毀滅一切的命令，只有金銀和銅鐵的器皿得以保存，放在神的寶庫中，分別為聖歸於神（書六17-21；撒上十五3）。全城（包括所有的牲畜）都要作祭牲獻給耶和華，這就強調了聖戰中獻祭的特點。不過，結果子的樹就得被保存（申二十19、20），這是要限制對自然界資源的破壞，因那是神所賜的。

當以色列人離棄神，背叛祂聖潔的正道，神就使用他們的仇敵來懲罰、磨練他們，使他們回轉歸向祂，且彰顯祂至高的旨意。這樣，神就用戰爭懲罰犯罪的百姓（賽十；耶二十五；結二十一；來一）。在那時，有假先知預言平安與穩妥將要臨到（耶二十八）。

其實，聖戰永遠不是只靠軍隊的力量和技能，這是神對待選民的一個特點。元帥及軍中的下屬時常看成為神所揀選的，且具備神的靈所賜下的特殊恩賜，以執行軍事任務（士六34、35，十一29-33）。如果神的恩賜因某種原因而失去，或被收回，那麼，領袖的權威也會消失（士十六20、21；撒上十六14）。參與聖戰需要完全的降服，並獻上自己事奉耶和華神。半心半意、心存懼怕、受其他事務阻撓而分心的人，就不能有分（申二十5-9）。這樣的人在軍隊中，會影響其他要獻身給神的人，不能專心一意事奉神。

忠心的士兵甘心獻上自己，願意聽從神的呼召，就是獻身於神的事奉，在一定程度上，是神聖潔的僕人（賽十三3）。神說，祂「常在營中行走」，所以營帳要聖潔，「免得他見你那裏有污穢，就離開你。」（申二十三14）小心遵守營中的規條，以確保營中的聖潔，任何身體上的污穢，都需要行潔淨禮；排泄物要埋在營外（申二十三9-13）。

聖戰的勝利，與軍隊的優越完全無關。不是因為兵器精銳，或人數眾多（士七；撒上十四6-23），而是因為神「在你面前過去，如同烈火，要滅絕他們，將他們制伏在你面前。這樣，你就要照耶和華所說的趕出他們，使他們速速滅亡。」（申九3；參申二十4）神將仇敵交在以色列人手中（士三28，七15）。祂提醒以色列

人，不要以為是他們的義戰勝仇敵，佔領那地，而是神自己的公義和審判，將那些拜偶像的邦國，在以色列軍隊面前趕出去。這是因著信實的神，向以色列的列祖亞伯拉罕、以撒、雅各持守起誓所立的約（申九4、5）。神提醒以色列，他們是不忠、頑梗和不義的（申九6-29），並勸告他們要敬畏耶和華他們的神，且要行在神的道中，敬愛祂，全心全意事奉祂，遵守祂的誡命，因而蒙福，使他們在那應許之地，就是神應許他們列祖的地上有平安（十1-22）。猶太人必須緊記，他們的叛逆和不忠，使他們不能直接進入那應許之地，而要在加低斯巴尼亞接受懲罰，在西乃曠野飄流40年（民十四1-12）。

與這樣不信、不服從神旨意的情況相反的，有約拿單的英雄榜樣。在密抹和迦巴之間的路上，他獨自一人攻擊非利士人的駐軍（撒上十四），深信神必將非利士人交在他手中。約拿單向那為他拿兵器的少年說：「我們不如過到未受割禮人的防營那裏去，或者耶和華為我們施展能力；因為耶和華使人得勝，不在乎人多人少。」（第6節）同樣，大衛願意獨力擊打巨人歌利亞，顯示他堅定信靠神——「這未受割禮的非利士人是誰呢？竟敢向永生神的軍隊罵陣嗎？」（撒上十七26）

聖戰的觀念，不只限於以色列人。其他國家也相信，他們的神明在戰爭中為他們打仗，且一般認為，那一個邦國的神最有權能，那一國在戰爭中就能得勝。當非利士人打敗以色列人，他們把約櫃擄去，他們相信他們能戰勝，是因他們的神「大衮」比以色列的神耶和華更有能力。聖經的作者小心地澄清這想法是錯誤的，且清楚地指出，大衮的像戲劇性地仆倒在神的約櫃前，而且跌得粉碎；不但這樣，亞實突人不僅非常懼怕，而且患上痔瘤，就痛苦地喊著說：「以色列神的約櫃不可留在我們這裏，因為他的手重重加在我們和我們神大衮的身上。」（撒上五7）他們的惶恐和痛苦，要直到將約櫃加上賠罪的禮物，送回以色列的伯示麥，才停止（撒上四至六）。當摩押王米沙在位的日子，他的軍隊打敗時，便歸咎於基抹神的軟弱（王下三21-26），但當摩押王稍後擊敗以色列人，也認為這是出於基抹神的能力。有時候，勝利也被認為取決於戰爭的地點，因當地的神可能是山神、深谷的神或平原的神（王上二十28；王下十八33-35）。

聖戰的觀念可能在士師時代最為強烈，為以色列國的重要觀念。到了王國時代，聖戰的精神也減弱了。屬世、背教的風氣，使他們相信並期望神帶領和參與爭戰的信心，也隨之失落。人們關注政治的計謀，遮蓋了聖戰的觀念。為了抵抗這種背教之風，先知認為戰爭是神對背叛祂的國民施行審判，也懲罰那些狂傲敵對的外邦勢力。在一般敬虔的百姓中，仍堅持信守聖戰的傳統，但政治和軍事領袖就不是這樣，以致這個傳統在王國時代仍然倖存。例如赫人烏利亞就比大衛忠於聖

戰的原則。大衛王對拔士巴的邪惡欲望蒙蔽了他，以致他看不見神對戰爭的規條，甚至連十誡中基本的道德守則也違犯了（撒下十一）。
聖戰的觀念有一個獨特的目的，就是指出神在一些特殊的戰爭中獲勝，藉此指向將來消滅所有仇恨，達至最後的和平，顯明神救贖計劃的公義和權威，並顯示祂對自己的子民的關心和目的。聖戰是立約的神拯救祂子民，並要在末世取得勝利的工具。在完成這目的之前，必有大型的聖戰。最後，戰爭的武器在彌賽亞——和平之君（賽九6）——的統治下，要變成和平的工具（賽二4；彌四3）。祂要在得勝的日子，征服耶和華所有的仇敵（詩一一〇；但七；亞十四）。
Ralph E. Powell
另參：「武器和戰爭」。

聖餐／主餐(Lord's Supper, The)
耶穌在被捕、受審及受死之前的幾小時內，與祂的門徒一起分享的晚餐。這個跟餅和酒有關的儀式，基督徒其後稱為「主餐」（林前十一20）、「擘餅」（徒二42、46，二十7）或「聖餐」（參林前十16；可十四23之「祝謝」在希臘文作「感恩」）。使徒保羅講論他把「從主領受的」交給信徒，那是關乎在「主耶穌被賣的那一夜」所設立的主餐。正如路加一樣，保羅將主的吩咐告訴他的門徒：「要如此行，為的是記念我。」（林前十一24、25）根據使徒行傳二章的記載，早期的基督徒在開始教會生活的時候，是定期聚集一起「擘餅」的。
設立主餐的記載
主餐的設立記載在馬太福音二十六章26-30節、馬可福音十四章22-26節，以及路加福音二十二章14-20節。約翰福音十三章敘述耶穌與門徒分享最後晚餐，也記述了祂為門徒洗腳及與此有關的教導，但沒有提及祂設立聖餐。有許多人認為主餐已在約翰福音第六章的教導中反映出來。他們隨著餵飽五千人的神蹟及耶穌說祂是「生命的糧」的教導，而有此種看法，但其可信性卻令人質疑。哥林多前書十一章23-26節記載保羅敘述主餐的設立。在這段經文中，保羅的講論是以「領受」及「傳給」哥林多的信徒為題。
路加福音二十二章17-18節，提及耶穌把杯遞給門徒的時候，同時也叫門徒「拿這個，大家分著喝」。耶穌在擘餅分給門徒之前，先把杯遞給他們喝。在大多數早期的抄本中記載耶穌分了餅後，又再遞杯給門徒。路加福音與其他福音書及保羅著作之間的差別，在此得著解釋。可是，無論是有兩次的遞杯，抑或是遞餅和杯

的次序不同，設立主餐的事實及意義都沒有基本的分別。

設立主餐的時間

在符類福音及哥林多前書，一切有關最後晚餐（即設立主餐）的敘述，都是在耶穌被捕前幾小時內發生的。在4卷福音書都提及耶穌對門徒說的話、對猶大說祂會被他出賣，並對彼得提及他會怎樣不認主。馬太福音（太二十六17-20）、馬可福音（可十四12-17）及路加福音（路二十二7-14）都清楚說明，這頓最後的晚餐是由門徒預備的，並且是耶穌和門徒一起吃的逾越節筵席。約翰福音講述那是發生在「逾越節筵席之前」，然後敘述耶穌在彼拉多面前受審時，那些猶太人領袖「不進衙門，恐怕染了污穢，不能吃逾越節的筵席」（約十三1，十八28）。

對於約翰福音跟其他福音書在這方面的差異，有人提出各種解釋。舉例說：不同團體的猶太人是在不同的時間守逾越節；或者在樓房吃的晚餐並非真的逾越節筵席，乃是在逾越節期間的團聚晚餐；又或許是由於特別的理由，耶穌故意選擇在慣常的時間前慶祝逾越節。路加福音二十二章15節記錄了耶穌的說話：「我很願意在受害以先和你們吃這逾越節的筵席。」無論怎樣解釋福音書之間的分別，並且不論那最後的晚餐是在甚麼時候發生，它清楚含有逾越節筵席的重要意義。

因此，舊約中要遵守的逾越節筵席，便無可避免地和新約中要守的主餐相似。前者是以感謝的心回顧，記念百姓因為神的作為而從埃及被救贖和釋放出來，那是與獻上逾越節的羊羔有關。後者也是以感謝的心回顧，記念神藉著獻上基督而為人帶來的救贖，正如使徒保羅把二者連在一起說：「我們逾越節的羔羊基督已經被殺獻祭了。」（林前五7）猶太人遵守逾越節，是為要盼望一個新的、更大的釋放臨到。耶穌在最後晚餐時說的話（路二十二16），提到「在神的國裏」成就的逾越節。基督徒守主餐，是包含了盼望的。

設立主餐的說話和行動

最後晚餐及逾越節之間的關連，指出舊約背景對我們明白主餐的意義十分重要。對於瞭解耶穌在樓房上的說話和行動，這些舊約背景同樣重要。

「這是我的身體。」

馬太福音（二十六26）、馬可福音（十四22）、路加福音（二十二19）和哥林多前書（十一23-24）描述耶穌拿起餅的行動，都是相近的。耶穌拿起餅來，感謝神，並且擘開。值得留意的一點，就是這3個相同的動作，在餵飽五千人及餵飽四千人的記載中，都有描述（可六41，八6）。根據有關最後晚餐的全部4個記載看來，耶穌所說的話就是「這是我的身體」。在天主教、正統教及其他復原教傳統的信徒中，他們對這些說話的精確意思，都有著不同的理解。有一點是清楚不過的，

就是在拿起餅來的行動中，體現了耶穌把自己的身體獻出，在十字架上被擘開，為我們把生命獻上，使我們可以在祂裏面並藉著祂獲得生命。哥林多前書十一章24節記述祂說：「這是我的身體，為你們捨的」，有些早期抄本則是「為你們擘開」。

「你們應當如此行，為的是記念我。」

這項明確的指示，只有在路加福音二十二章19節及哥林多前書十一章24節出現。有人反駁，認為其他福音書沒有記載這些說話，就指出主耶穌在最後晚餐所作的行動，明確的目的不是要我們重複去做，作為基督教的聖禮。然而，當擘餅多年來成為教會生活的定期常規，福音書也寫於此時。馬太福音及馬可福音的作者，可能認為無須用這些話來表達耶穌的意圖；他們將之視為理所當然的事情。

有一點也必須提出，那就是在不同的基督教傳統中，對這些話也有不同的解釋。許多復原教的基督徒都把這些話理解為在聖餐之中，我們要存著感謝的心去回想基督對我們的愛，祂更為我們捨棄自己的生命。在羅馬天主教會中，「記念」這個名詞被理解為在神面前的一種紀念儀式，象徵基督在天父前被獻上為祭。「如此行」解為「獻上此」，甚至二世紀的基督徒作者，稱聖餐為一個「祭禮」。復原教基督徒普遍感到這種說法的危機。它能夠貶抑或者甚至否定聖經對基督為祭的解釋，那就是基督只將自己一次獻上，便成全了一切，並且足夠永遠贖去整個世界的罪（參來七27，九12）。可是，現代許多羅馬天主教的宣言，都強調基督在十架上所獻的祭，是完全及完備的。與此同時，有許多復原教的學者，因為不想把對獻祭的理解引進主餐中，便強調「記念」不單只是回憶過往的行動。在聖經的理念中，「記念」通常包含把過去所作的事或證明真實的事，在現今體現及挪用出來（例：傳十二1；詩九十八3，一〇六45，一一二6；賽五十七11）。然後，一個正確的人性反應，就是為到基督所作的事，並此事現在對我們的意義，「以頌讚為祭，獻給神」（來十三15）。

「這是我立（新）約的血。」

輪到喝葡萄汁的時候，耶穌拿起杯來，祝謝了，便遞給門徒，叫他們都喝了。在本質上，4段經文的記載都吻合。馬太福音（二十六28）及馬可福音（十四24）敘述耶穌所說的話是：「這是我立（新）約的血」。路加福音二十二章20節則說：「這杯是用我血所立的新約，是為你們流出來的。」而哥林多前書十一章25節也有相似的記載。這與過往以獻祭來立約的儀式有關，就正如在出埃及地後，神與以色列人立約一樣（出二十四1-8）。同時，此舉也意味著新約中預言的盼望（耶三十一31-34）是應驗在耶穌身上，就正如希伯來書第八章和第九章所描述的一樣。

「為多人流出來，使罪得赦。」

耶穌獻上自己為祭，並在十架上受死，其意義是與逾越節及立約有關的。這也與以賽亞書五十三章受苦的僕人以自己「為贖罪祭」的敘述有關（第10節）。路加福音二十二章37節載有耶穌在樓房上宣告的話：「經上寫著說：『他被列在罪犯之中』，這話必應驗在我身上。」這裏的「經」，即以賽亞書五十三章12節，說道：「他將命傾倒，以致於死」，而且，「他卻擔當多人的罪」。當馬可福音十四章24節提及耶穌的血是「為多人流出來的」，以及馬太福音二十六章28節加上「使罪得赦」，便暗指以賽亞書提及的含義了。

將來的盼望

雖然表達方式不同，但4個有關最後晚餐的記載，都是關乎將來的盼望，而這盼望跟聖餐的設立亦有關連。在馬可福音十四章25節中，耶穌說：「我實在告訴你們，我不再喝這葡萄汁，直到我在神的國裏喝新的那日子。」在馬太福音二十六章29節，對於在將來再喝這葡萄汁的日子，是用另一個說法：「直到我在我父的國裏同你們喝新的那日子」。在路加福音二十二章18節也有相似的話，那是「直等神的國來到」，而且在這以前的3節經文，提及關於「在神的國裏」所應驗的逾越節。這一切都可以理解為另一盼望的最終實現，那就是在舊約及後來的猶太啟示著作中提到的內容，即是彌賽亞的筵席，以及以賽亞書二十五章6節提到在耶和華山上擺設的筵席。在哥林多前書十一章26節所說將來的盼望，也可算是明確地說明基督的再來，因為使徒保羅說：「你們每逢吃這餅，喝這杯，是表明主的死，直等到他來。」

保羅的教導

保羅的教導就正如福音書的教導一樣。主餐的意義是清楚地包含了以感恩的心記念基督獻上的祭，那就是基督一次獻上，便為世界的罪成了永遠的贖罪祭，同時實現了主與祂的子民同在，並且期待將來的盼望。其他有關聖餐的教導，都記載於哥林多前書第十至十一章之中。保羅的教導是由哥林多教會的實際情況而引發的。他們需要察覺拜偶像的危機，以及在基督徒的團契中潛藏的分裂，那包括窮人與富人的劃分。

與基督相交

一同分享一個餅和飲一個杯，即是與基督有分，就正如一起吃祭祀的飯餐，便意味著分享「鬼的筵席」（林前十21）。「我們所祝福的杯，豈不是同領基督的血嗎？我們所擘開的餅，豈不是同領基督的身體嗎？」（林前十16）「同領」這個詞語是由希臘文的koinonia翻譯而來，在新約的經文中，時常以「相交」來提及這

個字。當信徒守主餐，不單要記念耶穌死前所吃的最後晚餐，也要記念耶穌在第一個復活節時向門徒顯現，並且以擘餅來叫門徒認出祂來（路二十四30-35）。他們繼續經歷與基督一起的相交，知道祂是「昨日、今日、一直到永遠，是一樣的」（來十三8）。

以基督為糧

在基督教的兩個聖禮中，洗禮是一次過的，而主餐則是重複施行的。在十字架上，基督一次獻上生命，便承擔了一切的罪，我們歸向祂便得著生命——這是洗禮的表徵。與此同時，我們所得著的生命，每一天都要在我們屬靈的生活上得到滋養——聖餐就象徵了這種定期以基督為糧的情況。哥林多前書十章3-4節論述「靈食」及「靈水」，並且提到摩西時代在海和曠野裏的事件，預示基督徒可以在基督裏找到的東西。以色列人可以吃其中一些以動物為祭的祭品（林前十18）；而主餐在某些意義來說，是為基督徒而設的糧（參來十三9-12）。耶穌說：「我就是生命的糧」，並且說：「我的肉真是可吃的，我的血真是可喝的。」因此，我們看到約翰福音記載的內容（六35、55），與保羅有關主餐含義之講論相近，表達基督徒真以基督為屬靈生命之糧。

基督徒的合一

當耶穌和門徒在樓房上聚集的時候，就設立了主餐。馬太福音及馬可福音強調他們「都」喝這杯；路加福音記載耶穌說：「大家分著喝」。保羅更明確地帶出他們一起相交的要義：「我們雖多，仍是一個餅，一個身體，因為我們都是分受這一個餅。」（林前十17）這包括與基督相交和信徒之間的彼此相交。哥林多前書十一章29節有這樣的責備：「人吃喝，若不分辨是主的身體」，可能指基督徒是基督的「身體」。至少這章經文都是責備哥林多的基督徒在聚會時「分門別類」。「你們聚會的時候，算不得吃主的晚餐；因為吃的時候，各人先吃自己的飯，甚至這個飢餓，那個醉酒。……還是藐視神的教會，叫那沒有的羞愧呢？」（林前十一20-22）換句話說，當基督徒在聚會的時候分門結黨，所守的主餐便不合宜了。

忠心的誓約

最後，在哥林多前書中，保羅講論吃主的筵席是表示效忠基督，而並非對偶像效忠。這一點是不可以妥協的。「你們不能喝主的杯又喝鬼的杯，不能吃主的筵席又吃鬼的筵席」，這樣做會「惹主的憤恨」（林前十21、22）。吃主的筵席是表示對主委身、與主的民認同，並且獻身於祂在這世上的事奉。

早期教會的禮儀

使徒行傳記載了五旬節發生的事之後，在二章42節便敘述他們「都恆心遵守使徒

的教訓，彼此交接，擘餅，祈禱」。此外，「他們天天同心合意恆切地在殿裏，且在家中擘餅，存著歡喜、誠實的心用飯」（徒二46）。有關這些經文及其背後的習俗，帶來了兩個問題。經文是否意味這些只是基督徒一起分享相交的飯餐呢？使徒行傳二章46節似乎提及擘餅和用飯是兩個分開的行動。但使徒行傳二十章7節提到特羅亞的基督徒在「七日的第一日……聚會擘餅」，似乎清楚指出這是基督徒的敬拜聚會，而非只是一頓飯餐。由哥林多前書十章所見，又或許從猶大書12節提及的「愛席」，我們可以合理地推斷，基督徒經常一起用飯和守主餐。第二個問題就是最早期的「擘餅」（例：在耶路撒冷的教會中），是否跟分餅和杯的禮儀不同？前者是回想門徒與復活主之間的相交，後者是特別記念祂的死。沒有直接的證據支持這種看法。福音書所見證的主餐包括擘餅和分享杯，以記念基督的血是「為多人流出來」的。我們也可以假定使徒保羅所承受、跟隨及傳給其他人的傳統，可以追溯至他早年成為基督徒的時候，並且包括以擘餅和分享杯來「記念」基督，宣揚主的死，直等到祂再來。

Francis Foulkes

另參：「飯餐的意義」。

聖靈(Holy Spirit)

三位一體神的第三位。「靈」這個字從古時開始，已用來形容及解釋神的能力在人之內、之上及周圍運行。人都明白這是神的能力。

舊約時代

從最早期的希伯來文學開始，「靈」字顯然有3個基本的意思。

士師時代

一．神的風　神的風使洪水消退（創八1），把蝗蟲吹到埃及（出十13），又把鵪鶉颳到以色列的營中（民十一31）。出埃及時，神鼻中的氣分開了紅海的水（出十四21）。

二．生命氣息　神的生命之氣使人有生命（創二7）。希伯來人最早的信念之一，就是人有生命。這完全是因為神的氣或靈在他裏面運行（創六3；伯三十三4，三十四14、15；詩一〇四29、30）。到了後期，神的靈和人的靈之間，並靈和魂之間，有了較清楚的區別。但在最早的時期，這些都有大致相同的意義，同為人與獸生命之源、神能力的彰顯（創七15、22；參傳三19、21）。

三．超常言行的靈　人有時會被神的能力完全控制、支配，作出超乎尋常的言行。

如此的言行，顯明這人是成就神旨意的器皿，此人便得到應有的尊重。這似乎是王國以前識別領袖的方法——俄陀聶（士三10）、基甸（士六34）、耶弗他（士十一29）都是這樣認明的；第一位王掃羅也是一樣（撒上十一6）。同樣，最早期的先知被神感動時，也有超乎尋常的言行（撒上十九20、23、24）。

用這個方法來斷定神的任命，自然引起一些嚴重的問題：究竟超常的言行，是否唯一屬神的證明？又是否所有超常的言行，都有同等的地位？舊約似乎顯示，在被擄到巴比倫之前的王國時代，這些都是當時重要的問題。

王國時代

士師時代的領袖，權柄是從恩賜而來的；但王國時代的王位，卻是世襲的。於是兩個時代之間的過渡時期，便產生了一個問題：究竟受神的能力膏抹，是否作王的條件，它又應否成為加冕儀式的一部分？北國以色列的國祚較短，所以這個問題較多爭議。耶戶有權作王，是因為神命令以利亞把他膏抹；南國的模範國王大衛，也是因為曾被撒母耳膏立，才有作王的權利（撒上十六13；詩八十九20、21）。承受職任的資格和神的膏抹這兩個問題，到了被擄之前的時代，變得更為尖銳。究竟誰人才是神真正的代言人呢？是祭司？是在祭禮中事奉的先知？還是獨立的先知？在聖殿的祭禮中事奉的祭司和先知，有公認的職權。獨立先知的權柄，則完全來自感動的催迫。這兩種人，究竟誰才是神話語的來源呢？即使在今天回顧，我們仍然不能毫不猶豫地站在後者的一方。以賽亞和耶利米都攻擊當時的正式代言人的敗壞（賽二十八7；耶六13，二十三11）。同時，哈巴谷和撒迦利亞等列為正典的先知，很可能也在祭禮中事奉。（近代學者的結論是，至少部分的詩篇，原是聖殿崇拜時先知的話。）另一方面，禮儀和靈感若發生衝突，得勝的往往是受靈感的先知。這先知的話語也會列為從神而來。最著名的兩個事件，是米該雅和亞哈400個先知的衝突（王上二十二5-28），以及阿摩司和伯特利祭司亞瑪謝之間的牴觸（摩七10-17）。

最早期的希伯來思想，視超常言行為神的能力直接產生的結果。即使這些異常言行是邪惡的，也不能例外。掃羅被惡魔擾亂，就是一個例子（撒上十六14-16）。神的靈可以為惡而來，也可以為善而來（參士九23；王上二十二19-23）。

由大先知起，有關聖靈的討論開始變得謹慎。對以賽亞來說，靈是神的特質，祂和祂的行為，與世人不同，就是因為靈的緣故（賽三十一3）。後來出現「聖」字這形容詞，把神的靈和其他所有靈或魂，分別開來（詩五十一11；賽六十三10、11）。

超常的說話並非全是神的話。假先知的存在，充分顯示這個問題的嚴重性。因此，

試驗預言的準則，必須基於信息的內容和先知的品行，而不是受感的程度或性質（參申十三1-5，十八22；賽四十四7、8；耶二十三14；彌三5）。當時需要分辨感動的真偽；他們要把神的話語和僅僅不尋常的言語分別開來。主前八至七世紀的先知，似乎十分不願說他們的感動，是來自聖靈（彌三8可能是唯一的例外）。這個分辨靈感的需要，或許便能解釋這個奇怪的舉動。又或者如何西阿書九章7節所暗示，人已過分將聖靈等同為瘋癲的超常言行。沒有一段安靜的時刻，便不能把神的話語和不雅的行為分別開來。然而這些不雅的行為，以往卻公認是聖靈的明證。

從最早期認識聖靈開始，到偉大的先知為之而掙扎，問題仍然存在：人怎樣辨明所經歷的是聖靈的感動？人怎樣分辨靈感的真偽？聖靈和形式化的崇拜，以及靈感和禮儀之間，怎樣維持正確的平衡和健康的張力？

被擄和歸回時代

在被擄時代和歸回時代的文獻中，聖靈的角色縮窄為兩種功用。

一．先知的靈　後期的先知再次明言，聖靈是預言的默示者（參結三1-4、22-24；該二5；亞四6）。回顧被擄之前，這些先知更坦承「從前的先知」，也受到了聖靈的感動（亞七12）。

把聖靈的角色高舉為預言默示者的傾向，在兩約之間日益增強。到了拉比猶太教時，聖靈幾乎變成了先知書唯一的默示者。這些先知書就是今日的聖經。

二．末世的靈　在被擄和歸回時代，人們對聖靈的角色有另一個觀念，就是理解為在將來的世代中所彰顯神的能力。他們盼望神顯出祂的能力，完全潔淨世界，更新被造的天地。這個對末世的盼望，主要源自以賽亞的預言（賽四4，三十二15，四十四3、4）。一位受聖靈所膏的，帶來了至終的救恩。在以賽亞書中，這盼望表達得最清楚（賽十一2，四十二1，六十一1），但其他書卷也表達了同樣的渴慕。為了新天新地和新約的緣故，聖靈在末世將要充充足足的澆灌全以色列（結三十九29；珥二28、29；亞十二10）。那時候，人和神的關係將會更有活力，更為直接（耶三十一31、34；結三十六26、27）。

在耶穌降生前的時代，對於聖靈是先知的靈和末世的靈之概念，發展成一個廣為人接受的教條：已不能再在當代經歷聖靈了。聖靈從前是先知書的默示者，但在哈該、撒迦利亞、瑪拉基以後，已經收回聖靈（《馬加比一書》四44-46，九27；《巴錄啟示錄》八十五1-3；參詩七十四9；亞十三2-6）。到了彌賽亞的時代，聖靈將要再度降臨，但在這過渡時期，聖靈不會臨到以色列。如果有人能配得聖靈，那人無疑便是差不多和耶穌同時代的希列（猶太人的領袖兼夫子，主前60？至主

後20？）。但即使是他也沒有領受聖靈的感動。據說希列有一次和幾個智慧人聚會時，天上有聲音說：「在這裏的人中，有一人配得聖靈臨到他身。可惜他生不逢時。」眾智者都望向希列。

人接受了聖靈不再降臨後，聖靈和律法相比，便變得次要了。聖靈原是律法的默示者，但人既然不能再直接經歷聖靈，律法便成了聖靈唯一的表彰。律法超然的地位，和詮釋律法者的權柄，遂成為耶穌事工和基督教初期發展的時代背景。

新約時代

要明白新約有關聖靈的教訓，首先要瞭解新舊兩約的教訓有何異同。新約很多用法，如果沒有了舊約的概念和經文作為背景，便不能完全明白。例如：約翰福音三章8節的「風」和「靈」是雙關的；以及帖撒羅尼迦後書二章8節「口中的『氣』」和啟示錄十一章11節「生氣」等，把我們帶回到我們開始時所談過，希伯來文「靈」字的基本意義。新約的使徒行傳八章39節；啟示錄十七章3節，二十一章10節和舊約的列王紀上十八章12節；列王紀下二章16節；以西結書三章14節；均對靈有同樣的概念。對於聖經背後有聖靈的權柄，新約的作者也和眾拉比有相同見解的（參可十二36；徒二十八25；來三7；彼後一21）。新舊兩約之間的連續，最重要的一點卻是舊約作者所期待的盼望，在新約中應驗了。然而基督教也不僅是應驗了的猶太教而已。在耶穌的重要性，以及因耶穌的生平和工作而對聖靈的新定義，都顯出不能銜接，表明這個新信仰的獨特性。

新時代的靈

耶穌的事工和初期基督徒的信息最顯著的特點，是他們憑信宣揚說：新時代的福祉已經臨到，末世的靈經已澆灌下來。除了住在昆蘭的愛色尼派以外，猶太教並沒有哪個團體或個人，膽敢作出這樣的宣告。先知和拉比期待彌賽亞時代的降臨，啟示文學的作者警告這時代即將來到，但誰都沒說它已經來臨。即使是施洗約翰，也只提到要來的那一位，和不久將來聖靈的事工（可一8）。但對耶穌和初期信徒來說，盼望經已成為活生生的事實，這樣的宣揚帶來了「在末後的日子」所有的興奮感覺。不瞭解基督徒信仰和生命中的末世的層面，便不能明白有關聖靈的教訓和經歷。

耶穌顯然認為祂的教訓和醫治，應驗了先知書中的盼望（太十二41、42，十三16、17；路十七20、21）。祂看自己為受聖靈所膏，是要成就末世救恩的媒介（太五3-6，十一5；路四17-19）。祂又認為祂趕鬼的工作是神末世能力（聖靈）的果效，並末世統治（國度）的彰顯（太十二27、28；可三22-26）。福音書的作者（尤其是路加）特別論及聖靈在耶穌出生（太一18；路一35、41、67，二25-27）、受洗

（可一9、10；徒十38）、傳道（太四1，十二18；可一12；路四1、14，十21；約三34）所擔當的角色，以強調耶穌生平和事工的末世特性。

基督教是「在末後的日子」五旬節聖靈澆灌時開始的。異象和受感說話，是先知約珥所預言新時代來臨的證據；這些驚天動地的經歷都臨到了（徒二2-4、17、18）。希伯來書稱所賜的聖靈是「來世權能」（來六4、5）。保羅對聖靈的看法更是強而有力。他認為聖靈是神完全拯救的憑據（林後一22，五5；弗一13、14），是神最後收成人類「初熟的果子」（羅八23），又是信徒領受天國作為產業「第一期的付款」（羅八15-17；林前六9-11，十五42-50；加四6、7，五16-18、22、23；弗一13、14）。聖靈再次被視為來世的能力，是神在末世統治的特色，是如今塑造和改變信徒生命的能力。

對保羅來說，所賜下的聖靈只是一個終生歷程的起點，這個歷程要等到信徒的全人完全受到聖靈的指引，才算結束（羅八11、23；林前十五44-49；林後三18，五1-5）。這更代表現時的信心經歷，是維持在張力之中。張力的一方是神在信徒生命中已經開展了的事工，另一方是還未進入神恩典中的部分（腓一6）。這是聖靈和肉體的鬥爭，生和死和鬥爭（羅八10、12、13；加五16、17，六8）。羅馬書七章24節和哥林多後書五章2-4節，深切地表達了「在聖靈中」的生命和「在肉體中」的生命（參加二20），兩者之間的末世性張力。

聖靈和新生命

聖靈既是新時代的記號，新約的作者一致同意聖靈是把信徒帶入新時代的恩賜，實在不足為奇。施洗約翰形容將要來的那一位，要用聖靈與火來施洗（太三11）。根據使徒行傳一章5節和十一章16節的記載，耶穌使用了這個意象，祂的應許更在五旬節應驗了。聖靈的澆灌，是復活了的基督把門徒帶入新時代，引進「末後日子」的方法（徒二17、33）。

路加寫使徒行傳的其中一個目的，似乎是強調所賜的聖靈在歸信的過程中十分重要。「所賜的聖靈」是使人成為基督徒的決定性因素（徒二38、39）。人在世上可以跟從基督，但只有五旬節時賜下的聖靈，才能使他「信（即委身於）主耶穌基督」（徒十一16、17）。即使是藉水禮相信福音的信息，沒有了聖靈作為決定性的證據，人仍不算是完全接受基督，向祂委身（徒八12-17）。

彼得認為未承認相信、未曾受洗的人，只要在生命中彰顯聖靈的同在，便足以證明已蒙神接納（徒十44-48，十一15-18，十五7-9）。同樣，「靈裏火熱」的亞波羅（徒十八25，和合本作「心裏火熱」；參羅十二11）雖然對「主的道」認識得不足（徒十八24-26），卻沒有必要在「約翰的水禮」之上，加上基督徒的水禮。然

而，在以弗所的12個所謂門徒，其實對聖靈一無所知，證明還未成為主耶穌的門徒（徒十九1-6）。路加記載保羅詢問他們：「你們信的時候受了聖靈沒有？」（徒十九2）

這和保羅書信的重點有若干符合。踏出信心的一步和接受聖靈，有如硬幣的兩面，不可分割：接受了聖靈，便開始基督徒的生命（加三2、3）；因信而得的義和聖靈的應許，同被稱為「亞伯拉罕的福」（加三1-14）；人受了聖靈的洗，便成為基督的肢體（林前十二13）；人「沒有基督的靈」，就不是屬基督的基督徒（羅八9）；我們惟有接受了聖靈，才能成為神的兒女，稱祂為父（羅八14-17；加四6、7）；如今由神所定，建立神和信徒之間連繫的印記，是聖靈，不是割禮，也不是水禮（林後一22；弗一13、14）。聖靈既代表了新時代的特性和生命，便只有所賜的聖靈，才能領人進入新時代，經歷新時代的生命。惟獨聖靈才是生命的賜予者，聖靈也是新時代的生命（羅八2、6、10；林前十五45；林後三6；加五25）。約翰的作品中，聖靈也是賜生命的靈（約六63）、從上面來的能力、帶來重生之屬神生命的種子（約三3-8；約壹三9）、信基督時帶來生命的活水江河（約七37-39；參約四10、14）。約翰福音二十章22節又把接受聖靈描繪為新的創造，和創世記二章7節相類。因此，約翰壹書三章24節和四章13節，把擁有聖經和經歷聖靈，列為有神生命的證據。

新約的靈

藉聖靈開始的新生命，必須倚靠聖靈，才得以繼續（加三3）。基督藉著聖靈完成使命（來九14），「在基督裏」的人也必須靠著這靈，才能活出基督徒的生命。耶穌應許信徒，他們受審時有聖靈的感動（可十三11）；初期的基督徒，也體驗到這個應許的成就（徒四8、31，六10，十三9）。此外，他們更經常經歷聖靈帶領他們的事工（徒一8，八29、39，十19，十一12，十三2、4，十五28，十九21；彼前一12；並約十六8-11，二十21-23），又加添他們力量（徒九31；彼前四14；約十四至十六）。

其中保羅清楚地表示，基督教和當時猶太教的分別，在於基督徒倚靠聖靈作為他們的資源和方向。生活可以是「靠著肉體」，體貼肉體自私的情慾（羅八4-6、12、13；加五13）；奉行宗教也有所謂「憑著字句，在乎儀文」（羅二28、29，七6；林後三6；加四9、10；西二20-23）。

但基督徒卻「被聖靈引導」，「順著聖靈而行」，「靠聖靈行事」（羅七6，八4-6、14；加五1、16、18、25）。信徒裏面的聖靈，正是先知所渴望新約的應驗。心中受割禮，使人立刻而直接地認識神的旨意，並自發地崇拜，遠超依照禮儀的崇拜

方式（羅二28、29，七6，十二2；林後三3，暗引耶三十一31-34；弗二18，六18；腓三3；參約壹二27；猶20）。

聖靈的彰顯

以上的討論已經證明，初期的基督徒和古代的希伯來人一樣，聖靈令他們聯想到經歷神的能力。在新約和舊約，「靈」是用來解釋新生命和活力（參上述）、從律法中得自由（例：羅八2；林後三17）、靈力恢復和更新（例：參賽三十二15；結三十九29，與約七27-29；羅五5；林前十二13；多三5、6）的字眼。瞭解歸因於聖靈的經歷究竟有多少，是十分重要的。這些經歷包括了：超常的言行（徒二2-4，十44-46，十九6；參徒十10，及二十二17——「魂遊象外」；林後十二1-4；啟一10，四2）、感性的經歷（例：愛——羅五5；喜樂——徒十三52；帖前一6；參加五22、23；腓二1、2）、光照的經歷（林後三14-17；弗一17、18；來六4；約壹二20）、在道德上改變的經歷（林前六9-11）。同樣，保羅所論到的聖靈恩賜（charismata），是把神的恩典化為事實的行動或言語。恩賜對他來說，包括了受感而說的話（林前十二8、10；參林前二4、5；帖前一5）、行異能、醫病（林前十二9；加三5；參來二4）、幫助人、治理事、勸化人、施捨、憐憫人（羅十二7、8；林前十二28）。

從經歷的角度談論聖靈時，我們仍然不過分強調某些經歷和聖靈的彰顯，就像初期的基督教，只是一連串的「山上經歷」或靈性高潮。這些經歷顯然範圍廣泛。但除了作先知講道以外，聖經從來沒有指明哪個是所有信徒都當尋求的恩賜。新約也沒有提過有第二（或第三）種重要的恩賜。事實上，保羅更警告人，不可過分重視某樣聖靈能力的彰顯（林前十四6-19；林後十二1-10；參可八11-13）。聖經重視比較持久的經歷，特別是內裏和神關係的表彰（徒六3、5，十一24——「被聖靈充滿」；弗五18）。我們所接觸的，是最早期基督教充滿活力的經歷。聖靈如果是基督裏新生命的氣息（參結三十七9、10、14；約二十22；林前十五45），我們便可以把這比喻再推進一步。聖靈便像呼吸一樣，不是我們時刻都察覺到的。但人若時常都不知不覺，便證明他出了問題。

聖靈的相交

最初期的基督教會，就是在這種共享聖靈的經歷中，增長發展出來。這是「聖靈相交」的真義：在同一位聖靈中有分（腓二1；參徒二42；林前一4-9）。所賜的聖靈把撒瑪利亞、該撒利亞和其他地方的信徒，引入聖靈的團契中（徒八，十）。這一靈的經歷，可說是個統一的力量，把保羅所事奉的各個教會，維繫在一起（林前十二13；弗四3、4；腓二1）。在這裏我們可以看見神聖靈的彰顯，對保羅是何

等重要。教會的合一和在團結中的增長，正是建基在這些各種不同的聖靈經歷之上（羅十二4-8；林前十二12-27；弗四4-16）。保羅心目中的屬靈恩賜，是信徒共有的屬神生命，在各人身上有不同的表現。這些恩賜能使共同的生命和崇拜得益處、蒙建立，故此獲得保羅的珍視（林前十二7）。他如此看重作先知講道的恩賜，也是這個原因（參徒二17、18）：這恩賜不但造就全人（心思和靈魂），更能造就整個團體。說方言的恩賜就沒有這個優點（林前十四）。基於同樣的理由，保羅也十分小心，不是所有聲稱是屬靈恩賜的，他都輕易相信。因為受感動的經歷，並不能自證是屬神的。他勸告說，每個這類的聲言，都當交由會眾審定。凡不能從同有聖靈的人中得到回應，又不造就屬靈團體的，不太可能是聖靈的恩賜（林前二12-15，十四29；帖前五19-22；參太七15-23）。

神的權柄是在受靈感的先知所說的話上，還是在制度化的禮拜上，是舊約時代一個難題。保羅在此也為這個問題，提供了解決的方法。這方法超越了受靈感的人和公式崇拜之間的對立。擁有聖靈的，不是一兩個受膏的人，而是所有信徒；能被聖靈使用作為施恩器皿的，也不獨是一個先知，而是全體會眾（羅八9；林前二12，十二7、11）。權柄不是單在靈感，也不是單在公認的職分上，而是在於靈感和團體的相互作用和關係上。個人受感的說話或行動，得到全體的驗證和認可。

基督的靈

早期基督教對聖靈的認識，最重要的發展及要素，是聖靈成了耶穌的靈（徒十六7；羅八9；加四6；腓一19；彼前一11；參約七38，十五26，十六7，十九30；啟三1，五6）。怎樣辨別真正的靈感，是舊約時代另一個問題。基督徒藉對聖靈較精確的定義，為這問題提供了答案。答案的一部分是：為耶穌作見證的就是聖靈（約十五26，十六13、14；徒五32；林前十二3；約壹四2，五7、8；啟十九10）。答案的另一半則更為深遠：耶穌自己也從聖靈得著感動和能力。故此，我們當看聖靈為兒子名分的靈。這靈感動同一的禱告，使人像耶穌一樣，和神建立父子的關係（羅八15-17「同為後嗣」；加四6、7）。聖靈是神的能力，把人改變為神的形象，使信徒像基督（林後三18；參羅八29；林前十三，十五44-49；腓三21；西三10；約壹三2）。經歷耶穌的靈，就是經歷釘十字架的基督，又經歷被高舉的基督。不但經歷祂復活的大能，更是經歷祂的受苦和死亡（羅八17；林後四7-12、16-18；加二20；腓三10、11）。基督的靈之特點，不是除去或改變肉體的軟弱，乃是在軟弱中經歷神的能力，藉死亡而體驗生命（林後十二9、10）。

對信徒來說，聖靈和被高舉的基督之間的關係，更為密切。聖靈實在是耶穌現今存在的方式（羅一4；林前十五45；提前三16；彼前三18）。經歷聖靈就是經歷耶

穌（約十四16-18；羅八9、10；林前六17，十二4-6；弗三16、17；啟二，三）。沒有聖靈，或不藉著聖靈，便不能認識耶穌。人所能經歷的聖靈，是具有基督的特質，能使願意順服者得著同樣的特質。在此之外，任何所謂屬靈的經歷，都不值得基督徒重視，反而應當棄絕和避開。

James D. G. Dunn

聖靈的果子(Fruit of the Spirit)

出於加拉太書五章22-23節的詞句。正如經文指出這果子是人活在聖靈管治下的明證。耶穌又暗示這種生活，是明確可見的。馬太福音第七章指出，要把假先知試驗出來，便要察看他們的生活表現。故此，雖然耶穌曾禁止祂的門徒論斷別人（太七1），祂卻鼓勵人要辨認果子。人想要多結果子，祕訣就在約翰福音十二章24節。耶穌以地裏的麥子為例，教訓我們要把自己和舊人的私慾治死的；卻要把「多結果子」的新生命活出來。

加拉太書五章提到的聖靈果子，是仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔和節制。仁愛不一定是指感情方面，其中包含一種樂於助人、捨己為人的行動，就如神為愛世人而捨棄了自己的獨生子（約三16）。良善一詞在希臘文中原包括慷慨的意思。「信心」通常是指對一些人或事物的信任或把握。不過，這字也可用來形容一些使人產生信任和信心的素質，如可堪信賴和可靠等。在一個被聖靈掌管的生命中，這兩方面的解釋同樣適用。另一種果子——節制，是約束自己，克制自己的能力。聖經以聖靈作為節制的本源，意義重大。因這能力既是出於聖靈，便自然顯出單是謹守律法或順從法紀，是不能發生這種能力的。

這聖靈果子出現在加拉太書的上下文，正值保羅強調基督徒的自由，他們不必依靠遵行律法以求在神面前得稱為義。他警告加拉太那些傾向重投律法主義的基督徒，指出施行割禮是重新靠行律法以求稱義的表現，事實上這途徑是枉然的（加五3）。不過，為了避免加拉太人過分強調他們在基督裏的自由，保羅指出這自由並不是容許人去犯罪，趁機會滿足肉體的私慾；而是一個用愛心互相服侍的良機（五13）。活在聖靈裏的人，是不會放縱肉體的情慾的（五16）。保羅接著辨明肉慾的作為和聖靈果子的分別。一個放棄肉體的情慾而活出聖靈果子的人，必然會有仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔和節制的表現。這些不是聖靈的恩賜，而是在聖靈管治的生命裏，蒙神添加的恩典。

我們很容易會把聖靈的果子，跟哥林多前書十二章4-11節、十二章28-31節上、羅

馬書十二章3-8節和以弗所書四章11-14節，所提及聖靈的恩賜混淆。哥林多前書十二章31節下明確地把聖靈的恩賜與果子連繫一起。在加拉太書五章22節，提到聖靈的第一個果子是仁愛。保羅曾稱為「最妙的道」（林前十二31下），沒有與別的恩賜同列。

另一項重要的事情是，肉體的作為很多，聖靈的果子卻只有一個。故此，有人認為加拉太書五章22節中，聖靈的果子只有愛一種，其餘的（22-23節），都只是愛不同方面的表現而已。把加拉太書這段經文跟哥林多前書十二章31節下並列，顯示出聖靈的果子是愛（和其不方面的表現），也是那運用各種恩賜時須秉持的最妙之道。為了強調「愛」本身不是一種恩賜，保羅在哥林多前書十三章——聖經偉大的「愛篇」中，刻畫聖靈的果子。在比較這兩段經文時，有趣的是留意愛有多少不同的方面，在兩者中出現。保羅實質上是說明聖靈的恩賜，只有正確地行在道中，才能產生果效，發揮有價值的功用，並使人得著教誨。正確的「道」，就是加拉太書五章22-23節和哥林多前書十三章所論到的素質。

由此可見，被聖靈管治的生命是以聖靈的果子，而非恩賜（不論哪一種）來顯明的。哥林多人擁有不少恩賜（林前一5、7，十二，十四），卻仍然是不成熟的（林前三1-4）。擁有蒙聖靈引導、成聖生命的證據，不是聖靈的恩賜，而是以愛為首的聖靈果子。

Wesley L. Gerig

聖靈的洗(Baptism of the Spirit)

十九世紀的聖潔運動中盛行的用語。一些聖潔運動的教師如鮑德曼和亞撒瑪漢，曾用它來表示成聖過程中的「第二次祝福」。至十九世紀末，因受妥銳（1856-1928）的影響，該語的意義由成聖轉為事奉的能力。至二十世紀初的五旬節運動，聖靈的洗以說方言為表徵，成了他們獨特的教義。

五旬節派也有人把「聖靈的洗」，視為歸正和成聖之後的「第三次祝福」。但多數人仍認為是「第二次祝福」，而以成聖為歸正的一部分。然而，他們均一致認為這是當年聖靈降臨的再現；當年耶穌的門徒被聖靈充滿，大有能力的為主作見證，「按著聖靈所賜的口才，說起別國的話來。」（徒一8，二4）

二十世紀六十年代，舊有宗派中愈來愈多信徒自稱經歷聖靈的洗，並認同五旬節派的神學解釋，認為是歸正後的第二次屬靈經歷，並以說方言為證。至七十年代，這浪潮發展成靈恩運動，更多信徒嘗試透過本身宗派傳統的神學系統，來解釋他

們對聖靈的經歷，特別是英國教會和羅馬天主教會中的靈恩派。例如，有的說這是領洗恩典的更新或發揮。然而，無論對聖靈的洗作何定義，有一點是一致肯定的，即聖靈的洗是指信徒個人屬靈生命的復興，大有能力。

「聖靈的洗」一語雖很通行，但在聖經中卻從未出現。新約所用的是一個動詞片語：「用聖靈施洗」。

施洗約翰

「用聖靈施洗」一語在聖經中出現過7次，都在新約。該語似是施洗約翰所創，約翰宣告：「我是用水給你們施洗……但那在我以後來的……要用聖靈與火給你們施洗。」（太三11；路三16；可一8；約一33，但後兩書無「與火」二字）——這短句顯然是一個比喻，與約翰的洗禮相對立，也是它的應驗。首先，這洗禮是比喻審判，這可見於馬太福音與路加福音的上下文理。經過火河，或藉著潔淨人的靈，或由於神的怒氣（希伯來語「靈」與「氣」是同一個詞）而被煉淨或毀滅，這是猶太人熟悉的比喻（賽四4，三十27、28；但七10）。第二，這洗禮也比喻恩典。因為火的提煉使人潔淨，恰如揚場之後，五穀將收藏於庫（太三11、12）。第三，這洗禮也比喻新時代的開端。施洗約翰是用不同的方式，形容「彌賽亞時期的災禍」，期待歷經磨難之後，彌賽亞時代的來臨（參但七19-22，十二1；亞十四12-15；《以諾一書》一〇〇1-3；《西比蓮神諭》三632-651）。

由此可見，在最早期，約翰以「用聖靈施洗」一語描述新時代來臨以前的磨難（「彌賽亞的產難」，參可十三8；《以諾一書》六十二4），以及悔改者進入新時代時被煉淨的經驗。

耶穌

耶穌在傳道期間，曾否論及用聖靈（和火）施洗，已不能確知。但耶穌視其傳道工作為賜福而非審判，這是顯而易見的（參路四18、19引自賽六十一1、2的話；太十一3-5耶穌對施洗約翰疑難的解答）。藉著耶穌的傳道工作，人可體驗新時代的福祉，例如：窮人有福音傳給他們（太十一5，十三16、17）、神國的權能彰顯（太十二28）、撒但的末日已經開始（可三27）等等。不過，耶穌在預見祂在地上傳道的結局時，曾借洗禮與火比喻自己的死（路十二49、50）。耶穌也談及聖靈降臨的事，以激勵將面臨迫害的門徒（可十三11；參約十四15-17、26，十六7-15）。祂也許曾使用施洗約翰的比喻，使徒行傳一章5節和十一章16節記載祂的說話，是錄自祂復活後的工作時期（參路二十四49）。

第四部福音書的作者約翰描述耶穌的工作，好像把麥粒和穀殼揚淨（參太三12），是區分光明與黑暗、真理與邪惡（尤見於約三19-21）；然而，馬可和約翰記述施

洗約翰的話時，卻略去了「與火」二字，略去了耶穌工作中審判或區別的果效，表明施洗約翰的預告已經應驗。

使徒行傳

在耶穌復活後，使徒行傳中曾兩次使用這個比喻（徒一5，十一16），只說「要受聖靈的洗」，這可能是因為在五旬節聚會上，曾「有舌頭如火焰顯現出來」（徒二3），所以，「火的洗禮」被認為是已經應驗了。但施洗約翰所說的火（「不滅的火」，太三10-12）是很不同的。路加也無意將「有舌頭如火焰」和「好像一陣大風吹過」的大聲響，與施洗約翰的比喻連在一起。也可能是作者認為耶穌之死，已將神的怒火熄滅了，所以進入新時代（即「末後的日子」，徒二17）就無需再經受那火的洗練，只需受聖靈之洗便可以了。

使徒行傳也記載了兩組經驗這聖靈洗禮的人：一為參加五旬節聚會的眾門徒，二為該撒利亞的哥尼流及其親友（徒一5，二4、17、18，十44，十一15-17）。這裏有3種關係需加以闡明：

靈洗與水洗的關係

從使徒行傳一章5節和十一章16節兩節可知，「受聖靈的洗」是作為比喻，與「受水的洗」相對照。

基督教中有好幾個神學傳統，認為基督教的洗禮就等於聖靈的洗禮；他們指出施洗約翰預言的「聖靈（和火）的洗禮」，已在奉耶穌基督之名舉行的洗禮中應驗了。故此天主教會的傳統信念，認為聖靈在洗禮中，或經由洗禮，賜給領洗的人。然而，在使徒行傳二章4節和十章44-48節，聖靈的洗禮卻不能與水的洗禮混淆（參徒八12-17）。不過，從另一方面看，聖靈的賜予和水的洗禮，也確有密切的關係（徒二38，十九5、6）；使徒行傳二章38節大概是要作為基督徒入門的典範訓誨。它把歸主過程分為3步，即：誠信並悔改，奉耶穌基督的名受洗，領受所賜的聖靈。同理，約翰福音三章5節最妥當的解釋，是指「重生」乃由水（的洗禮）和聖靈（的洗禮）揉合的結果。有些人解釋「從水和靈而生」，就等於「用水和靈施洗」，這種解釋的根據卻不大為人信服。

靈洗與歸正的關係

在使徒行傳的兩段經文中，仍維持這比喻原來的意義，也就是施洗約翰使用這比喻的意義。使徒行傳二章4節應驗了一章5節的應許。由於聖靈的澆灌，被視為「末後的日子」的重大標誌（賽四十四3；結三十九29；珥二28、29），門徒受了聖靈的洗，就開始經歷「末後的日子」（徒二17、18）。使徒行傳十一章17節記五旬節那天，就是門徒相信耶穌基督為主的開始；同樣，保羅認為領受聖靈是基督徒

開始的體驗（林後一22；加三3），故此，「有基督的靈」應當是一個基督徒的根本標誌（羅八9）。哥尼流及其親友受了聖靈的洗，而得到了彼得所預言的寬恕和拯救（徒十43-45，十一13-18）。所以，在這些地方，「用聖靈施洗」實際上與「叫人悔改而得生命」（徒十一18），並「藉著信潔淨了他們的心」（徒十五8、9）同義。

有人用以下兩段經文來證明聖靈的洗，是在歸正之後的事。其一是約翰福音二十章22節（參徒二4，八12-17）。約翰的目的可能是強調基督之受難、復活、升天、聖靈降臨四者在神學上的統一〔參約十九30：「（耶穌）便低下頭，將靈魂（或作聖靈）交付神了」〕。縱然約翰福音二十章22節這段文字並非喻意，而是紀實，但不論路加或約翰都沒有暗示，首批門徒的經歷可作為後世基督徒的典範（參約二十22與約四14，七37、38；徒二38）。

第二段經文是使徒行傳第八章。路加可能是以使徒行傳八章17節所記，為蒙受聖靈的開始。（1）在使徒行傳八章12節，路加並未使用他談及歸信時常用的語句（「信了主」，意指委身於主），而只是說「他們信了腓利所傳神國的福音」，可能暗示他們尚缺少獻身的篤誠。（2）在使徒行傳八章16節，他只是說：「他們只奉主耶穌的名受了洗。」（3）在使徒行傳中，聖靈的賜予已是不爭之事。路加並未提及任何祕密的、不可見的聖靈賜予或充滿之事（徒二4，四31，八18、19，十46，十九2、6）。

靈洗與說方言的關係

使徒行傳有4處記述聖靈首次臨到門徒的情景，而聖靈的降臨都有可見的結果。3處描述聖靈降臨的結果，是靈感的說話：講方言或發預言。在使徒行傳四章8、31節和十三章9-11節，聖靈充滿的結果使人放膽直言，以及發出立即見效的判語（參弗五18、19）。再看哥林多前書一章4-7節，聖靈賜給哥林多人多項恩賜，包括了「知識」與「口才」。我們可以作出這樣的結論：聖靈降臨在個人或群體的一個常見的表現，便是受靈感說話，也包括說方言。但無論是路加還是保羅，都沒有意圖指出說方言是聖靈洗禮的必然或唯一的證明。

保羅

新約最後一處明確使用靈洗這比喻的，便是哥林多前書十二章13節。此處明顯是指起初歸信之事，也可見能力的彰顯：男女信徒受聖靈的洗禮而成為基督的身體——即教會的成員（林前十二）。但保羅描述歸正的比喻很多，「在聖靈裏受洗」只是其中之一，其他如「在基督裏」或「與基督聯合」、「飲於一位聖靈」（林前十二13）、「披戴基督」或「披戴基督的靈」（加三27；參士六34；代下二十

四20；路二十四49）、「與耶穌同釘十字架」（羅六6）等等。保羅也跟路加和約翰一樣，提說歸正時領受聖靈的經歷及其他屬靈經歷，卻沒有區別所謂第二次或第三次的經歷。

「受洗歸入耶穌基督」（羅六3；加三27），顯然就是「在聖靈受洗歸入耶穌基督」的簡說。很多人把它視為「奉基督之名受洗」的同義語，這樣顯然是指領洗的儀式。這樣的解釋抹煞了水洗與靈洗的區別。無論如何，我們要注意保羅所說：「受洗歸入基督」就是「受洗歸入基督的死」（羅六3）。所以，認識基督不僅是經歷祂復活的大能，也要與祂一同受苦（腓三10）。

James D. G. Dunn

另參：「洗禮」；「用火施洗」；「屬靈恩賜」。

詩篇(Psalms, Book of)

詩篇的英文名字“Psalm”是指以樂器（最初是瑟）來伴唱的詩歌。另一個英文名稱“Psalter”是指以瑟來伴唱的詩歌集。因此，詩篇的英文名稱表達了所採用的形式，而希伯來文的名稱「讚美」或「讚美的書」則顯示其內容。

作者

詩題所提供的資料

希伯來文聖經在詩題中把73篇詩歸為大衛的詩，七十士譯本則有84篇，武加大拉丁文譯本有85篇。利未人歌者的首領亞薩和可拉則分別與12和11篇詩篇有關（詩篇四十三篇也幾乎可以肯定是可拉的作品）。此外，有兩篇詩篇題為所羅門的作品（七十二，一二七篇），一篇題為摩西之作（第九十篇），一篇題為以探之作（第八十九篇），一篇則題為希幔與可拉後裔同作（第八十八篇）。其餘的詩篇有時稱為「孤兒詩」，因為無人認領，詩題並未記有作者的名字。

詩題中的隸屬性前置詞通常指示出作者是誰，如「大衛的詩」。但在群體——如亞薩或可拉的後裔——的情況下，那前置詞可能只是指出那些詩篇是包括在他們的演奏項目中。一個可能性較低的說法認為那前置詞應解作「供……所用的」，如一些「大衛的詩篇」可能是在某些祭儀中「供大衛王所用的」。

詩題中有關歷史背景的暗示

許多詩題都提到大衛生平中的一些特殊事件（如詩三，七，十八，三十，三十四，五十一各篇）。雖然現在已很少人相信多半詩篇是寫於被擄歸回後——這說法暗示詩題的歷史背景是不真實的；但有些學者對詩題所提示的歷史背景仍抱懷疑的

態度。然而，有證據證實詩題是很早就被加上去；詩篇翻譯成希臘文時，似乎在詩題的翻譯上出現了一些困難，可能就是因為它們太古老。再者，若歷史背景是後期才加上的話，則所有大衛的詩都應題有歷史背景，而不是只出現於數首詩之中。此外，某些詩篇的詩題跟內容明顯的不相稱（例：詩三十），顯示詩題是由那些明白其中關係的人所寫的，而不會是後期的編者加上的。無可否認，詩題跟歷史書的記載有些微的差異，如詩篇三十四篇指大衛在亞比米勒面前裝瘋，撒母耳記上則記載大衛是在亞吉面前裝瘋。然而，亞比米勒可能是一個通稱（像埃及的王均稱為「法老」），指所有的非利士君王（例：創二十一32，二十六26）。因此，詩題中有關作者和歷史背景的資料是頗為可靠的指引。但由於一些內在的難題，加上詩篇被譯作希臘文、敘利亞文和拉丁文時，譯者在翻譯上均行使一定的自由，因此詩題不被看作神所默示的。

大衛為作者的問題

1.一般學者皆接受大衛確曾為掃羅和約拿單作哀歌（撒下一19-27）。這顯示大衛有深具詩意的心靈和寬大的性情，詩篇中歸大衛的作品也有類似的特徵，讓我們可以接受確是大衛之作。「大衛的遺言」是歷史書所記載的另一首大衛之詩（撒下二十三1-7）。

2.大衛在掃羅宮中被譽為善於彈琴的樂師（撒上十六16-18）。阿摩司評他為有發明樂器天才的樂師（摩六5）；歷代志作者則不斷強調他在聖殿禮儀上編排音樂項目的貢獻（例：代上六31，十六7；拉三10）。猶太歷史家約瑟夫說：「大衛曾用不同的格律為神編寫歌曲和讚美詩。」大衛可能是一方面為所羅門建殿的工程囤積物料，另一方面也極關注聖殿崇拜之安排。在猶太人的傳統裏，大衛在音樂上的地位，就好像摩西在律法上的地位一樣。

3.在王國早期，國家剛取得獨立和聲譽，前景美好，這正是一個發展藝術創作的時期；大衛就處於這潮流的中心。

4.歷史書中所記載的大衛經歷，跟某些詩篇十分吻合，例如，他因與拔示巴通姦而謀害烏利亞的罪行（撒下十一2至十二25），跟詩篇五十一篇十分吻合，詩題中也說明了此事。許多以大衛為作者的詩篇都描述了他的過失、真誠的悔改，以及他多重的身分——牧人、逃亡者、戰士等。詩篇中的大衛跟歷史書中的大衛都有相似的地方，尤其在他對神表現出的強烈信心上最為顯著。

5.雖然有些學者認為新約提及「大衛」時，只是指詩篇這卷書，而不是指大衛乃詩篇的作者，但我們若直接解釋這些新約經文，只會發現它們實在是鞏固了以大衛為作者的論點。在馬太福音二十二章41-45節、使徒行傳一章16節和二章25、34

節，及羅馬書四章6節和十一章9節等經文，都特別指出大衛是許多不同詩篇的作者。

6.總括來說，雖然堅持每一篇以大衛為作者的詩篇，皆出自大衛手筆是不智的，這些詩篇中，有些可能是依從既定的大衛詩篇格式寫成，或是由大衛王朝其他君王寫成的；但我們有極強的證據支持詩篇的主要核心是大衛的作品。此外，一些無名的詩篇可能也是「以色列的美歌者」的作品（撒下二十三1）。希伯來書四章7節指出其中一篇無名氏的作品——詩九十五篇——是由大衛所寫的（參徒四25；詩二）。

寫作年代

愈來愈多近代學者接受詩篇寫成於早期的說法。恩尼爾說可能只有一篇詩篇（第一三七篇）是被擄歸回後的作品，這主張可能太極端。基於對埃及、米所波大米和迦南附近的讚美詩集所作的研究，加上學者認識到早在大衛以前寫成的書卷中（例：出十五；申三十二，三十三；士五），已蘊藏了不少詩歌，學者們愈來愈接受傳統的看法，認為大衛對以色列祭儀中的音樂與詩歌有很大的貢獻。從迦南的烏加列所發現的資料，尤其值得注意，其中詩歌的結構和形式跟120首以色列的詩歌極有關連。那曾一度被接納的大前提：「詩篇是第二聖殿的詩歌本」已完全過時了。這說法可能也是對的，但大部分的詩篇卻在王國時期已歸入了以色列的詩歌本。

一般研經者可能同意莫文克的主張，認為「寫作詩篇的正統時期是王國時代」。詩篇一三七篇明顯是被擄時期的作品，詩篇一〇七篇2-3節及一二六篇1節則暗示從被擄歸回的境況。詩篇四十四和七十九兩篇大概是被擄歸回後的作品，但也不能肯定。有些學者認為詩篇七十四篇是最後寫成的詩篇，他們看其中所提及的歷史背景（3-9節）是主前二世紀早期的馬加比時代。然而，主前586年耶路撒冷被毀的情況，也跟上述背景頗吻合；斷言歷史上的解釋是不智的，因為被擄歸回後可能也有其他未記載下來的大災難。整卷詩篇大概是經過好一段時期才寫成。在第一部分裏出現了大衛的詩，顯示那是早期寫成的部分，可能在大衛任期的末後。其餘部分的編纂過程很難重構，但暗示作者、事件，以及樂器或曲調運用的標題，在最後兩卷（九十至一五〇篇）已較少出現，這也許支持了一個可能性，即各卷是按年份來組合的，次序就像今日所見的一樣。傳統的看法認為以斯拉是最後把各詩篇組合和編纂的人；若考慮到他在重建國民宗教生活上的重大貢獻，這假定似乎是合理的。無論如何，編纂的過程是在主前三世紀末，就是詩集未被翻譯成希臘文（七十士譯本）之前完成的，因為傳統的次序已在希臘文譯本中沿用。死

海古卷也提供了全面但不完全的支持。在某些地方，位置上稍有出入。詩篇第九和第十篇原本可能是同一篇（如在七十士譯本中），詩篇四十二和四十三篇合併的可能性也很大。較弱的論點，是把詩篇一一四和一一五篇合拼，或把詩篇十九篇分成兩篇獨立的詩歌（1-6節和7-14節）。

背景

詩篇與祭儀的關係

一．音樂指引　只要翻開詩篇，便可以清楚看見它跟祭儀的關係。有55篇詩歌是交與詩班長的，並且正如上述所說，有23或24篇詩是跟亞薩和可拉兩班主要的利未歌者有關連的。一些樂器如絃樂（詩三十二2）和管樂（詩五）也有所註明。還有其他的一些術語，也許是與音樂指引有關的，例如：「細拉」出現了71次，可能是指示停頓或音量漸大；「希迦庸」（詩九16）可能提示該處應採取默想的態度；其他不明的註腳如「朝鹿」（詩十二）、「百合花」（詩四十五，八十）和「遠方無聲鴿」（詩五十六）等，可能是一些曲調的名稱。至於其他用詞如「示迦定」（詩七，和合本譯「流離歌」）和「阿拉莫」（估計是女聲的詩班，詩四十六，和合本譯「女音」）也可能屬於音樂指引的範圍。

二．跟祭儀上某方面的聯繫　一些詩篇跟某方面的祭儀有關，如「紀念性的奉獻」（詩三十八，七十）、「安息日之歌」（詩九十二），及「感恩祭之詩」（詩一〇〇）。其他詩篇則有內證顯示這些聯繫。例如，詩篇二十二篇的第二部分（22-31節）似乎跟還願祭（第25節）有關，尾隨著第一部分（1-21節）是神對詩人切切哀求的應允。詩人是在「會中」（22、25節）公開地作見證，可能他正參與一個獻祭的公開宴會（第26節）。

三．對逆境的描寫方法　另一個因素，就是詩篇在記載各種不同形式的危難，都採用千篇一律的方法，暗示了原來屬於個人性的禱告，被挪用作公用的詩篇。詩中很少會清楚說明詩人的實際困境是甚麼，而是用一連串的暗喻或明喻，包括：猛獸的襲擊（詩二十二12、13、16，五十九6、7）；大自然的驚人力量，如巨浪與洪濤（詩四十二7）；獵人所設的陷阱與網羅（詩七15，五十七6，九十一3）；兵器（詩五十七4，九十一5）及敵人（詩十七9，五十五18），敵人當然也可能是真實的或隱喻的。我們可留意詩篇一〇二篇3-11節那一連串生動的比喻，任何人若遭遇到困境，縱使他的情況與詩人的不一樣，也可以套入這詩篇裏。

四．整卷詩篇的結構　詩集可能是刻意模仿律法書的五經而分成5部分或5卷（一至四十一篇，四十二至七十二篇，七十三至八十九篇，九十至一〇六篇，一〇七至一五〇篇）。卷與卷之間由4首讚美詩（四十一13，七十二18、19，八十九52，

一〇六48）來劃分。雖然編者在詩篇七十二篇20節指出大衛的詩篇已結束，但在其後各卷仍有大衛的詩（詩八十六，一〇一，一〇三等），這暗示了5卷詩篇最少有幾卷曾經是單獨流傳的，直至最後才被收集歸入同一本聖詩集。此外，不同部分有重複的詩篇（例：詩十四與五十三篇，四十13-17與七十篇），以及神的不同名稱——卷一通常稱「耶和華」，卷二則用「神」，又進一步顯示這些詩卷的獨立性。

五．正典問題　在希伯來文正典第三部分著作或聖卷的不同校訂本中，詩篇幾乎常排於卷首。詩篇明顯地給看為著作中最重要的一卷書，路加福音二十四章44節亦以「詩篇」為「著作」的同義詞。著作中所有書卷是否都可歸入正典，至主後一世紀末才有所決定，但詩篇似乎早在主前300年已被接受為出於默示的書卷了。我們不要以為所有詩篇均源於公共的祭儀生活，不過，在舊約時代的大部分時間裏，聖所確是以色列人敬拜生活的焦點。以色列人在任何地方都可以禱告，但每當環境許可，他們總會來到主要的聖所裏祈求。在古以色列，感恩的禱告幾乎必然地跟感恩祭、還願祭或甘心祭一起獻上。詩篇可能是個人的創作，像具備寫作技巧的大衛；我們也必須認識到詩體，在西方文化裏雖不常用，卻是古代東方人用以表達情感的自然方法。也可聘請利未樂師公會的成員為他譜出他的祈求或感謝。漸漸地，一本內容豐富的詩集便形成了，可供個人、會眾，甚至整個國家，在不同場合中使用。這本詩集編定後，不單可供以色列人各種需用，並且也供應歷代基督徒靈性上的需求。無論各篇獨立的詩篇來源是甚麼，他們最後都被合併在祭儀之中；我們或許可以假定以色列中最好的詩歌集就是這樣被保存下來的。

寫作目的和神學教導

有關神的教義

無論在困境或順境中，眾詩人都顯出對神極強的信心，並對祂的屬性有很清晰的觀念。我們可從神與約民之個人關係中看見祂。詩中又喜用擬人法來表達神（即用人類的特徵來描寫），如談及神的聲音、言語、耳朵、眼睛、面孔，或手掌與指頭，這表達的方法是可以理解的，對此，我們無須提出異議。事實上，二十世紀的基督徒也廣泛地使用這種擬人法，其價值在於使神活現在敬拜者面前。除了用一些自己可以理解的用語外，人還能怎樣來形容神呢？除此以外，恐怕剩下來唯一的方法就是泛神論那撲朔迷離的神祕主義了。以擬人化的語言來描述神人之間的活動，不一定就要接受祂只是一個「被添上榮耀的人」。

詩篇中的一神論在詩篇一一五篇3-8節，一三五篇15-18節，和一三九篇清楚地顯示出來。神被看為創造主（詩八3，八十九11，九十五3-5），引用鄰國的創造神話（例：

詩八十九10），目的只是表明神那偉大的創造能力。詩人宣佈祂是歷史之主（詩四十四，七十八，八十，八十一，一〇五，一〇六），以及控制大自然的主宰（詩十八7，十九1-6，六十五8-13，一〇五26-42，一三五5-7）。眾詩人常歌頌神全然的偉大，而永不感到累贅；神的偉大並沒有形成祂與敬拜者之間的障礙。

有關人的教義

詩篇是一本「以神為中心」的書卷。雖然人與創造主之間存著鴻溝（詩八3、4，一四五3、4），而且人的屬世生活有其限制（詩九十9、10），但人仍處於一個有價值的位置。在神自己的旨意裏，人是佔了一個負責任和調解的位置；他雖是被造，但卻有權管理其他被造物（詩八5-8）。雖然人與公義之神的關係被罪所危害（詩一〇六），但神是有恩典且恆久忍耐的（詩一〇三），祂信實並滿有饒恕（詩一三〇）。雖然詩篇也提及獻祭的制度（詩二十3，五十8、9），但重點卻在於個人的信仰，要求人的順服，和一個降服於神的心（詩四十6-8）。詩篇五十一篇顯示了罪惡之深，是獻祭所完全不足以彌補的；詩人只好懺悔，完全仰賴神的憐憫。人的道德責任（詩十五，二十四3-5）及向律法應有的忠誠（詩十九7-11，一一九），是全被接受的。整卷詩篇都啟示一種強烈的個人關係，鼓勵人禱告和讚美，並勸導人信靠神。

來世

傳統希伯來人的觀念看陰間為已離世之人的居所，人人都是一樣，並不分好壞；在那裏，除了仍存在外，顯然一切都已滅亡。虔誠人主要的怨言是，在陰間裏，所有跟神有意義的關係都斷絕了（詩六5，八十八10-12）。然而，他們漸漸知道，即使是陰間，也在神的掌握之中，因為祂是全能的（詩一三九8）。此外，人還可以保有與神寶貴和穩健的相交，只要有信心，即使死亡也不能終止這關係。詩篇十六篇9-11節，四十九篇15節，七十三篇23-26節等，正好說明這傾向。因此，詩篇見證了以色列信仰中一個重要的過渡期，而未達致那關乎個人復活的成熟教義。

普世主義

詩篇九篇11節，四十七篇1-2、7-9節，六十六篇8節，六十七篇，一一七篇1節等，都呼籲列邦承認和讚美神，這些經文都顯示祂有管理列國的主權。然而，這種普世主義似乎並不包含任何使外邦悔改歸主的意圖，而且相對之下，還有很強的排他成分。神呼召列國來讚美，主要項目包括：神跟其子民有聖約之關係，並且神為他們行大能奇事（詩四十七3、4，六十六8、9，九十八3，一二六2）。以色列是被動的，正如在舊約其他地方一樣；以色列的繼續存在，見證了神的信實，並使榮耀歸與神。

永恆的價值

無論詩人在詩中表達哪一種情感——是痛苦的控訴、苦惱的哀鳴，或極度的狂喜，所有詩篇都反映人與神相交中某方面的感受。讀者在面對生活中種種經歷時，可以「窺看一下所有先賢的心情」（馬丁路德），以認識那無所不見、無所不知和無所不能的神。這種個人與神建立關係的力量最能表示舊約敬拜的特質，這力量在詩篇中就表揚出來了。其他以色列文獻中多有回應詩篇的，可見這些信心之士的見證有多大的影響力。詩篇少有交代詩人實際情況的一些特別細節，因而更容易成為普及的讚美詩本，和神子民靈修的寶藏，在公眾和私人敬拜中都可使用，並且自歷代一直至今日亦然。在物質方面，現今的生活跟古代以色列大相逕庭，但神仍保持不變，人心的基本需要也是不變。因此，聖靈仍能使用這屬靈寶藏來作為神與人之間啟示和溝通的途徑。在聖經中，能具有這樣深厚的影響，或能這樣廣泛被使用的書卷實在不多。

希伯來詩歌的主要特徵

文字結構

希伯來詩歌跟西方對韻律或節奏的觀念很不相同。希伯來詩歌每一行有2至4個字，每一個字根據其主要音節有固定的重音位置，因而形成一種雛形的韻律。最普遍的「韻」在第一行裏有3個這樣的詞語（或3組詞句，因為一個希伯來詞語經過翻譯，有時會變成一個短句），在第二行又有3個，稱為3+3韻。其他變化有2+2、3+2和3+3+3等。這等形式也見於當代的迦南和巴比倫詩歌。在同一首詩篇之內，韻律有時會變換。

平行體

希伯來詩歌最明顯的特徵是，詩歌的單元並不是以一節或一行來劃分，而是以一個平衡的對句為一單元；在句與句之間有短暫的停頓，在對句之末則有較為明確的停頓。平行句主要的分類如下：

1.同義平行句——這類平行句每一行都重複相同的思想，藉以互相加強（例：詩一2、5，四十九1，六十一1，八十三14）。

2.反義平行句——兩行之間有某方面的對照（例：詩一6，三十七9，九十6）。

3.綜合平行句——第二行會完成或補充第一行的思想（例：詩三4）。

4.層次式或階梯式的平行句——第一行的某部分會在第二行重複，然後其中的思想又會向前跨進一步。在對句之外，有一種稱為3行連句的，就是採用這方法（例：詩二十九1、2；參詩九十六7、8）。

學者有時還會列出其他形式，但這些形式主要也只是上述一至三項的變化。

離合體詩

在離合體詩中，每一句都順序以一個希伯來字母（共22個字母）來開始。詩篇九、十、二十五、三十四、三十七、一一一、一一二、一四五各篇就採用了這種方法；詩篇一一九篇則包含22組，每組8句的詩；同一組內的每一句，都以相同的字母開始。在西方的觀念裏，這方法常被看為過分矯揉造作，但卻有證據顯示，離合體是用以暗示一種完整的概念。此外，與一般現代的西方人比較起來，東方人是較能自然地以詩歌來表情達意。

內容提要

引言

直至最近，研究詩篇的慣用方法都是個別地研究每一篇詩篇的詩題和內容，嘗試為每一篇設定一個合理的歷史背景。庚克在本世紀初期的作品為詩篇的研究造成了一個分水嶺，許多人沿著他的觀點來研究，有加以修改的，也有不加修改的，有些人並不接受那些觀點，但幾乎所有人都不得不以其不朽的作品作參考。庚克的看法是，多半的詩篇都是自由的創作，然而，它們也是在傳統定下各種祭儀的背景下寫成的。他自稱已發現5個主要的類別：讚美詩、公眾的哀歌、皇室詩篇、個人的哀歌，及個人的感恩之歌。此外，還有許多較次要的類別，其中主要的有朝聖者之歌、公眾的感恩之歌、智慧的詩篇，及祭祀與預言的儀文。他也聰明地把一些不能清楚分類的詩篇列入「雜類」。庚克之著作的價值在於他看詩篇不單是一些文學作品，而且還是一些從一定的生活處境中產生的詩歌，因而能捕捉個別詩人的情緒與感受。其後的學者多有強調詩篇與祭儀的關係，有時顯得頗為狹窄。例如，有些學者（例：莫文克和韋瑟）堅持多半詩篇跟以色列一個重要節期——住棚節——有關，他們看住棚節的背景跟迦南和巴比倫的新年是密切相關的。我們稍後會探討這理論。今天，學者認為任何一個類別都涉及廣闊的宗教經驗，這看法使詩篇的分類頗有彈性，不致流於太嚴格。詩篇大致可分為以下各大類：

讚美的詩篇

詩篇的希伯來詩題「讚美詩」準確地界定了其中大部分的內容。首4卷每一卷均以一首榮耀頌來結束，第五卷則以5篇特別的詩篇來結束；每一篇都以一個或兩個「哈利路亞」來開始和結束；這5篇的最後一篇——詩篇一五〇篇——呼籲人進入完全的讚美。人要為神的本體，為祂在創造、在大自然和在歷史——個人與團體的層面——的偉大作為而讚美祂。

一．個人的讚美　若與個人的哀歌比較，這類別的詩篇數目則較少。通常包括在

這類別的詩篇有第九、十八、三十二、三十四、一一六和一三八各篇。究其原因，一方面可能由於人普遍傾向埋怨多於致謝，但事實上，許多哀歌中，詩人都為所期待的救恩而感恩；另一方面，會眾感恩的正常程序都會容許人表達個人的讚美。然而，在聖殿的祭儀中，每當獻上還願祭或感恩祭，以色列人都要在眾人面前用言語來表達感謝之情。這種公開的見證，以及跟這類獻祭有關的公眾筵席，可見於詩篇二十二篇22-26節，六十六篇13-20節，一一六篇17-19節。在聖殿禮儀結構中包括這些個人讚美和見證的機會，必定使敬拜增添一點溫暖感和意義。每一個拯救的行動，每一次出於神憐憫的經歷，成為了救恩歷史的一部分，而救恩歷史是一個累積的、前進的概念，並非只是憶述神在幾世紀以前的作為。

二．一般性的團體讚美　有時稱為「聖詩」或「描述性讚美詩」，其主要特徵是並不連於某個拯救行動，可以重複地使用於不同的禮儀背景中。作者通常不是直接向神說話，而是以第三身來稱呼神。詩篇一〇三篇可視為這一組的代表作。這詩篇的開始與結束，都是詩人個人的自白（1-5節、22節下），但中間部分顯示他是敬拜群體的一分子。本篇首先是命令式地呼籲每一個人為了神極大的憐憫而讚美祂；讚美祂在身體和靈魂上的拯救；讚美祂持久而充足的恩典。然後焦點轉移至神在歷史中的偉大作為（6-7節），這些作為構成了一個自然的基礎，用以憶述神在以色列歷史過程中所不斷彰顯的恩慈，神這種恩慈的特質，尤其在祂那溫柔、像慈父的關懷（8-14節）中更為顯著。人的無常跟神的恆久不變形成對比（15-18節）；神那宇宙性和絕對性的治權（第19節），也值得一切有生命和無生命的、天上的和地上的所稱頌（19-22節）。然而，稱頌神的方式可以有許多不同的變化，屬於這一組的詩篇：第一一三和一三六篇，就是很好的例證。

三．特殊的團體讚美　有時稱為「宣言式的讚美」。這類詩篇跟某些特殊事件有關，這些事件都顯明了神的憐憫，而且往往是事後不久就寫成的。這類詩篇的背景多是神將詩人從仇敵手中拯救出來（例：詩一二四，一二九）。詩篇六十六篇8-12節在現今的編排下，是一段敘述神之美善的詩篇核心，但它本身可能就是一篇完整的詩篇，詩篇四十六至四十八篇可形成一闕三部曲，內容是有關主前701年，神把耶路撒冷從西拿基立的亞述軍手中拯救過來的著名事蹟（王下十八17至十九37）。詩篇六十七篇大概是為了某一次的農收而感恩。我們不難看見這類詩篇，如何漸漸地被普遍使用。

四．對大自然之神的讚美　以色列早期的歷史極強調神在歷史中的全能，故此難免忽視了神在大自然裏的主權。甚至有人認為以色列人在主前幾世紀以前，都沒有視神為創造主，這說法使以色列在古代世界中顯得奇特。然而，詩篇肯定沒有

忽略這意識。詩篇十九篇1-6節的第一部分描述諸天都讚美神；詩篇二十九篇歌頌祂是打雷的神，雷聲從利巴嫩附近的地中海而來，向南橫掃入加低斯的曠野，以致「凡在他殿中的（被造的世界），都稱說他的榮耀」（第9節）；詩篇五十篇10-12節稱頌祂在世上的主權與自給；祂是生長和收割的神（詩六十五9-13）；常被稱為「創造之詩」的詩篇一〇四篇，描述神維持和供應所有在地上和海裏的東西，並且是所有生物的主宰（29、30節）。神與被造物是不容混亂的；即使那好像是永恆的天和地都要滅沒，但「你卻要長存」（詩一〇二25-27）。大自然的責任是宣告神的榮耀（詩十九1）和讚美祂（詩一四八）。人跟大自然的能力比較，便看見自己微不足道，而大自然的力量在神面前又極其矮小，因此，人知道神與人之間有一度遼闊無邊的鴻溝，然而，神已用祂的恩典消除了這鴻溝（詩八）。

五．對神之王權的讚美　讚美神之王權的詩篇為數較少（詩四十七，九十三，九十六至九十九），其讚美之詞卻超越上述各組詩篇。這組詩篇的特徵是每當神「上升」至祂的寶座，人便以高喊和拍掌來歡呼喝采（詩四十七1-5；參九十九1、2）。「耶和華作王！」（詩九十三1，九十七1，九十九1）是常見的呼喊，祂為王的本質被人稱頌（詩九十九4、5）。庚克形容這些詩篇為「耶和華登基的末世性詩歌」，但庚克的後繼者莫文克，把他的研究繼續發展，形成一個理論，該理論建基於把這些「登基詩篇」（一組約有40篇的詩歌，包括上述提及的）與所謂「神聖王權」的觀念相連在一起。莫文克認為在大衛王朝期間，每年秋季的新年節日，在耶路撒冷都有祝賀耶和華登位作普世之王的慶典，這是全年祭儀的高潮。他認為詩篇中一個重複出現的句子經常譯為「耶和華是王」是不正確的翻譯，應譯作「耶和華作王」這理論主要的根據是來自巴比倫的證據和後期的拉比傳統，據他說，新年節期是神更新各方面之統治，以及祂重演在原初的混沌上的創造能力。在「登位節期」的細節上，提倡這理論的學者之間，也有不少意見上的分歧。但他們一般皆贊同在這慶典中，有一齣描述神與以色列仇敵間之衝突的祭儀式戲劇，在該劇的高潮，那象徵神同在的約櫃被抬出來遊行，然後凱旋地再置放於聖殿的原來位置上。這程序的主要目的是確定神既重新被迎接為宇宙之主，祂會在未來一年賜下祂的恩惠。神跟在任的大衛王——神的副攝政——所立的約也因而更新。這些學者又認為這充滿歡樂、盼望和勝利的節期，原來可能是「耶和華的日子」（摩五18）的起源，這「日子」後來才被那迷糊的後代投射為將來的末日。

學者用以支持這理論的經文，主要出於詩篇。此理論在許多主要論點上都受到嚴重的批判。

這理論主要基於巴比倫一年一度的登基節期，以及迦南中頗為貧弱的證據。時間

上和過程上的相同之處被過分強調了，清楚可見的差異卻沒有提出來。在古代近東一帶，各民族對於君王的態度有很大的分歧。當一個王自稱是神明的代表或化身，他自然便會活像神的替身，但這情況在米所波大米各地並不一致。以色列人對王的態度跟其他地區的人很不相同，因為他們認定神是以色列民真正的王，大衛王不過是「諸王的第一位」，縱然他是神的嗣子，也無神聖之處。此外，任何指稱大衛在征服耶路撒冷時從耶布斯人承繼了「神聖王權」之說法，皆難以成立，因為大衛一直的表現，都是十分著意維持以色列傳統的價值，並且不去疏遠他的宗教領袖。

除了詩篇之外，聖經沒有清楚說明以色列被擄前的最主要節期究竟是甚麼。另一個類似的難題是，以這理論的信心和行為背景而言，大衛王朝的全然失敗該如何解釋呢？

許多用作支持的非以色列文獻都公認是難解的，然而有些獨斷的解釋卻用作有利於這理論的支持。再者，文學上的關連不能證明二者實際上是相依的；例如，在詩篇中，詩人有時用了烏加列文獻中談到巴力的用詞來形容神（例：詩六十八4、33），但神是獨一無二的真神，這屬性是不會因此而妥協的。

對這理論最主要的抗辯並非王跟其同代諸王的比較，而是神跟古代世界大自然諸神的比較。在整個地區裏，秋天的新年節期，皆與夏天旱季之完結和秋天雨季之開始有關，與此配合的神話描述一個死於仲夏的自然界神明（如迦南的巴力或米所波大米的搭模斯），他降至陰間，但在秋節時，透過適當的祭祀程序起死回生。這樣，大自然潛藏的力量便被激發起來，滋潤繼後一年的農耕。對於以色列的神的死亡和復活，我們不用置疑，因此對其再次登位也不用置疑。我們不能把祂等同於其他神祇。這反對理由十分有力，以致這理論中任何有關死亡與復活，和豐產的事情，在以色列中都要被除去。

我們有理由堅持，若接受以色列人對神之主權有極崇高的看法，便很難把祂的治權囿限於一年一度的節期！但對於「耶和華作王」一語，我們如何分辨哪些是一年一度的祭儀式用法，哪些是非祭儀式的用法呢？

雖然「神聖王權」和登位節期等觀點備受批評，但新年是以色列人想起神的王權的時節，仍是有可能的。每年這個時候，在會堂的禮儀中使用登位之詩，可能跟這些詩於被擄前在耶路撒冷聖殿的用法有關，因為眾所周知，以色列人的傳統是堅持不變的。紀念大衛之約的慶典，在舉行時間上與以色列鄰近國家之君王慶典有關連，這也是合理的。從這角度看，克繞斯的觀點似乎更可接納。他認為住棚節與出埃及和曠野飄流的事件有關連，因此是一個有歷史背景的節期，而不只是

一個關乎收成的節期。他認為大衛王朝建立後，住棚節則成為了一個慶祝神透過祂的副攝政之統治，把祂不變的主權反映出來的節期，並不是人類的王代替了神的位置，而是一個王見證了神持久不變的聖約關係。因此，這節期是從神對大衛及其繼承人之揀選自然地發展出來的，是希伯來人獨有的慶典。雖然這等理論並非完全可信，但詩人為神永久的王權而讚美祂，是無可置疑的，這是詩篇中一個顯著的特色。

關乎大衛王朝的詩篇

上文討論到君王在詩篇中的顯赫地位，現在再來討論這常稱為皇室詩篇的一組詩是最合宜的了。皇室詩篇一般包括第二、十八、二十、二十一、四十五、六十一、七十二、八十九、一〇一、一一〇、一三二及一四四各篇。這一組詩不可視為一個文學類別，因為各種以不同形式寫成的詩篇均包括在內，但上述各篇詩都是與王有關的，談及他統治的性質，以及他與神的關係。由於大衛的王朝於主前586年結束，因此幾乎可以肯定的說，這些詩篇是在主前586年之前寫成的。這些詩篇的用詞可用來支持上述所謂「神聖王權」之觀點；例如，詩篇四十五篇——一首皇室婚禮之詩——包含一句確認的話：「你的寶座是永永遠遠的」（四十五6）。但我們最好看這為耶和華的寶座，王則作為神的代表，坐在這寶座上。同樣地，詩篇二篇7節說：「你是我的兒子」，可能只是暗示一種藉著繼承為後嗣而得的兒子名分，詩篇一一〇篇1節：「你坐在我的右邊」，則指王作為神的副攝政所享有的權利與特權。舊約中有關王的證據顯示以色列的君主政體乃受神與其子民的聖約關係所限制；以色列王並沒有鄰近諸國君王所擁有的專制治權。

雖然如此，王卻實在擔當一個重要的角色；我們有極強的證據顯示在大衛王朝期間，西乃之約是次於大衛之約的。神之管治的各種福祉，乃透過祂那生在王位上的代表賜給子民。例如，詩篇七十二篇——可能是一篇加冕禮的神諭——談及一個反映神的公正之政府所帶來的益處。因此帝王肩負重大的責任；可惜除了幾位王外，以色列諸王大都使以色列中的虔誠人感到失望。

然而，背後的盼望仍存留著，並且投射至將來，形成彌賽亞盼望的基礎，這是以色列歷史一個卓越的特色。這君主政體只是一個簡短的插曲（主前1020？-586），並且最終是失敗的，然而，卻給那永久的盼望下了定義，那盼望就是神公義的統治最終會透過祂所揀選的人而建立。事實上，「受膏的」彌賽亞一詞也常被局限於那些直接與大衛王朝有關的應許上。一個廣義的解釋可能更合宜；這解釋包括所有預示基督四重使命——君王、先知、祭司和僕人——有關的經文。然而，多半所謂皇室詩篇都可重新分類為彌賽亞詩篇；在早期教會，信徒也是這樣理解這

些詩篇，正如耶穌提到詩人有指著祂所說的話（路二十四44），和某些新約中的引句所見證的。有關基督的主要詩篇和新約經文有：

1.詩篇第二篇（徒十三33；來一5，五5）雖然與大衛王有關，但卻是談及遠超過大衛治權的普世辯證和管治（8、9節）。此外，大衛王朝諸王受膏（第2節），以代表那坐在天上寶座的神（第4節）來治理全地，也強烈地暗示基督那作中保和道成肉身的職事。

2.詩篇四十五篇（來一8、9）是一首為一位大衛王朝的君王——可能是所羅門——而寫的婚禮詩篇，其中不單談及其治權的永恆和素質，並在第6節說：「你的寶座是永永遠遠的。」希伯來書作者明顯地接受這解釋，並用以對比天使還要崇高的地位，還引用了另外兩處原本用以指神的詩篇（詩九七7，一〇二25-28；參來一6、10-12）來加強這觀點。

3.詩篇一一〇篇（太二十二43-45；徒二34、35；來一13，五5-10，六20，七21）是最常被引用的彌賽亞詩篇。其中談及大衛及其繼承者的權利、世界性的勝利和不會中斷之祭司職分，所用的言詞若不是指等待「大衛更偉大的後裔」才應驗，便可以說是誇大之詞，並可能是誤導的。神子基督跟那有權站在神面前的眾天使（路一19）不同，祂是坐在那帶著能力和權柄的位置上（來一13）。

4.詩篇一三二篇（徒二30）。其他稱為彌賽亞詩篇，但不包括在皇室詩篇中的有：詩篇八篇（林前十五27），詩篇四十篇（來十5-10），詩篇七十二篇，這首詩繪畫了一幅理想圖畫，描述代表神管治的本質、結果和範圍；最後還有詩篇一一八篇22-23節及「受苦詩篇」，後者會在下面另作個別的討論。

錫安詩篇

這一組詩篇其實也可列入團體讚美的類別中，但由於在歷史上，這些詩篇反映了神揀選大衛家族和耶路撒冷（詩七十八68-72，一三二11-13）及其命運之相互關係，所以我們安排在這裏來討論。在巴比倫人要求耶路撒冷城的難民「給我們唱一首錫安歌吧」（詩一三七3），這是一種故意挖苦的話，但同時也證實確有這樣一組稱為錫安詩的詩篇存在。事實上，讚美錫安的詩篇跟讚美那位在錫安之耶和華的詩篇幾乎是一義的。縱然經歷了盛衰興廢，耶路撒冷仍然倖存，這足以顯示神的偉大（詩四十八11-14），以及祂對其聖殿所處的城之感情（詩八十七1-3）。詩篇四十八、七十六、八十四、八十七及一二二篇，是這分類中主要的篇章，但錫安的主題則廣泛地出現在其他各詩篇中（例：一〇二16，一二五1，一二六1-3，一三三3，一四七2等）。新約中關乎天上的耶路撒冷（即各國重生之人的屬靈家鄉）的觀念，乃源於上述的概念，尤其是詩篇八十七篇。

哀歌

哀歌跟某些苦痛的事有關，並可分為兩類：

一．國家　先知書和歷史書給予我們有關例子，如旱災、蝗災或遭敵攻擊，這些事件都會喚起全國性的哀歌，以及隨之而來的內在與外在態度（例：士二十23、26；耶十四1-12，三十六9；珥一13、14，二12、15-17；拿三5）。這類別中約有10首詩歌，都有一個固定的結構：首先描述使人痛苦的處境，然後懇求神幫助祂的子民，其中常會提醒神祂過往如何憐憫以色列人，最後，通常是表達一種信心，就是神會回應他們的呼求。詩篇十四、四十四、六十、七十四、八十和八十三篇清楚指出以色列的仇敵，詩篇五十八、一〇六及一二五篇所反映的處境，則可能沒有那麼危急。

二．個人　這類別為數眾多（約50首），因此常被形容為「詩篇的骨幹」。其中最明顯的特徵是十分尖銳的控訴，及對那帶來災禍者苦毒的攻擊。正如在全國性的哀歌中一樣，個人的哀歌常有對神的控訴，尤其是針對神的忽略或其遲延的干預。這類詩篇的基本成分跟全國性的哀歌幾乎完全相同，但個人的哀歌常以讚美神來結束，藉以期待神的拯救（例：詩十三5、6）。哀歌常伴著因尋求和經歷神的拯救而產生的感恩之情，例子可見於詩篇的兩部分：詩篇二十二篇1-21節、22-31節；詩篇二十八篇1-5節、6-9節。正如前文所述，這可能顯示了詩篇與祭儀的關係，此外，哀求者甚少指出愁煩的原因，而只象徵性地以自然界的能力和生物來描述，並以打獵或戰爭的情況來作對比。上述的事實無疑也使詩篇能普及地應用於一般的處境。

這類詩篇引起了一個特別的難題，在研究舊約的學術界中突然爆發，但又迅速地沒落。二十世記初期的數十年裏，學者質疑這些詩篇中的「我」是真的代表個人，還是以色列國的擬人法，或君王代表眾民說話。這種看以色列為一體之民，有「共同的個性」的觀點，現在已被摒棄了。以色列人清楚地有個人和共同的特徵。然而，可能在某些情況下，「我」是代表性的，如在詩篇一〇二篇，前部分（1-11節）明顯是個人的強烈感情，後來則進展至關乎國家事故的代求（12-28節）。詩人可能是君王，在某些祭典上代表以色列民說話。

這組詩篇的3個分類需要特別的註釋：

1.咒詛的詩篇——約有20篇，詩人激烈地懇求神把惡人擊倒，其中所用的詞語對那些曾受教於基督的榜樣和教訓的人來說，是十分可怕的（例：詩三十五4-8，四十一10，六十九22-28，一〇九6-20，一三七7-9）。然而，我們在批評這態度之前，必先考慮一些相關的問題：

(1)這種報復的呼求並不純粹是個人的；詩人堅決認為神的榮耀已瀕臨險境（例：詩一〇九21）。當人對來世仍未有一套發展完善的觀念，人皆接受的一個通則是：順服神便得獎賞，不順服便遭懲罰；獎賞與懲罰都會在現世中得報應。若看不見這報應，世上便好像沒有一位公義的神，神的名字也被褻瀆（例：詩七十三9）。這種去除罪惡和惡人的強烈欲望源自世上有一位道德之神的意識，並實際上要求真理能得到勝利。

(2)詩體和東方的表達方法，自然地傾向於極端的誇飾法，這也並非只是詩篇獨有的特徵（例：尼四4、5；耶二十14-18；摩七17）。這等用語是令人吃驚的，其部分功能可能也真的叫人吃驚，藉以表達和鼓吹一種憤怒的激情。

因此，在基督教以前的時代，這感情的爆發並非完全是不合理的。但在新約更完全之啟示的光照下，這種態度是不能饒恕的。基督徒要像基督那樣去愛（約十三34）；要為仇敵禱告，並饒恕他們（太五38-48；西三13）。審判的主題延展至新約，並在新約中達至高峰，因為基督的降臨使人再沒有任何藉口（約十六8-11），但純粹私人的恩怨卻不能存在。

2.受苦的詩篇——這一組的4篇詩篇（詩十六，二十二，四十，六十九；有些學者還加上詩一〇二，一〇九）也可能被視為彌賽亞的詩篇。這些詩篇與從受苦僕人的角度解釋彌賽亞職事的舊約預言有關，受苦僕人的特色在以賽亞書中最為顯著（例：賽四十二1-9，五十二13至五十三12）。在4篇詩篇中，以第二十二篇最為突出，其內容包含基督在十字架上的自我意識（詩二十二12；參太二十七46），其他與釘十架的情景有關的也值得注意（例：詩二十二6-8、14-18）。另有兩點更重要：完全沒有提到任何罪的意識，詩人的受苦似乎是完全不合理的，也沒有咒詛的成分，縱使在面臨痛苦的逼迫時亦然。這特點是與無罪的基督連繫在一起的（林後五21），祂甚至可以為殺害祂的人禱告（路二十三24）。詩篇十六篇10節預期不朽壞的基督會勝過墳墓（參徒二24-31）。詩篇四十篇6-8節預示基督道成肉身和自我犧牲的救贖工作（來十5-10）。詩篇六十九篇提到基督因為忠於神而被孤立（六十九8、9），並預期猶大在這事情上所要扮演的角色，這事情基本上就是神在基督裏的工作（六十九25、26；參詩一〇九8；賽五十三10；徒一20）。

3.懺悔詩——詩篇三十二、三十八、五十一和一三〇篇是最清晰的例子，但傳統上，教會也把第六、一〇二和一四三等3篇包括在內，這3篇並沒有表明含有認罪成分。然而，上文曾指出的一個論點，可能會擴闊這規限；那時代的人看各種形式的逆境為神對過錯的審判，承認自己面臨困境便等於承認自己有罪。在4個主要的例子中，詩人有極深的感受，感到在神眼中罪惡的嚴重性，不過，正如其他詩

篇一樣，這裏並無指出所犯的是甚麼罪，即使在詩篇五十一篇——肯定與大衛跟拔示巴行淫有關（撒下十一，十二）——也是這樣。大衛沒有用獻祭的方法來處理這事，在大衛的處境中，獻祭是完全無效的，他選擇了完全投靠神的憐憫（詩五十一1、16）。詩篇三十二篇清楚地顯示未承認的罪所帶來的重擔，三十八篇則顯出罪惡如何痳痺人和敗壞人。詩篇一三〇篇原本是個人的哀歌，增加了兩節（7、8節），以適應全國性的用途。

智慧之詩

既然先知、祭司和智慧人皆在主要的聖所中工作，他們表達思想的形式自然有重疊之處。箴言的形式在詩篇中並不常見（詩三十七5、8、16、21、22，一一一10，一二七1-5）。詩篇第一篇——大概是整本詩篇的引言——把義人和罪人的道路作各種對比（參詩一一二），詩篇一二七和一二八篇則聚焦於伴隨著義人的福祉。詩篇一三三篇是為讚美合一而寫的。詩篇三十七、四十九和七十三篇討論義人受苦和惡人興旺的問題——這問題也在智慧文學中的約伯記和先知書討論（例：耶十二1-4）。人在聖所中所得的神聖透視，以及義人與神相交的寶貴經歷，勝過其他一切因素，成為詩篇七十三篇的作者賴以從低潮中起來的力量。

關乎歷史的詩篇也應包含在這類別中，因為這些詩篇強調神所愛的國民常從痛苦經驗中獲得的教訓。以色列人顯然是樂於述說救恩的歷史。其中主要的詩篇和涉及的時期有：詩篇七十八篇，從出埃及至大衛王朝之建立（留意1-4節所表明那教導的意向）；詩篇一〇五篇，從亞伯拉罕至征服迦南；詩篇一〇六篇，從出埃及至士師時期；詩篇一三六篇，從創造至進入應許地。

信靠之詩

雖然這一組詩篇中，有些也可歸入哀歌，但其主要特徵是平和地信靠那自我啟示的神，這使信靠之詩尤其合乎靈修之用。這類詩多以向神表達感恩與愛來開始。詩篇二十三和二十七兩篇是其中代表者，其他還有詩篇十一、十六、六十二、一一六、一三一及一三八各篇。

其他次要的組別

詩篇一三六篇的禮儀結構讓人注意到一組與祭儀清楚有關的詩篇。類似的輪唱出現在詩篇十五篇——這詩常被稱為「為敬拜作準備的儀文」，也出現在詩篇二十四篇——這詩可能由前往聖殿之節日儀仗隊唱頌。詩篇八十四篇明顯是一首朝聖者之詩，上行之詩（詩一二〇至一三四）則可能與一年3次往耶路撒冷朝聖之節日——逾越節、七七節與住棚節——有關。

明顯地，把詩篇精確地分類是困難的；許多詩篇不能單純地歸入某一組，因此各

組別常有重疊之處。清楚而顯著的是，整卷詩篇極清晰地表達了一種有生命力的宗教生活。若說詩篇是普通人表達其敬拜和靈交生活的作品，未免簡化了這題目；君王和祭司、智慧人和先知，均對這矚目的文集有所貢獻。然而，在神眼中，無論人的成就或權利為何，所有人都只是「普通人」，因為所有人都是罪人，需要完全倚靠神的恩典和慈愛。因此，古代以色列的敬拜群體，以及其後歷代的聖賢，雖然其中有各色人等，但在這獨特的寶藏中，都找到表達他們心境、渴望和靈交的方法。

Arthur E. Cundall

另參：「聖經中的詩歌」；「大衛」；「彌賽亞」；「音樂和樂器」；「會幕，聖殿」；「殿中歌唱的」；「智慧，智慧文學」。

詩篇詩題(Psalm Titles)

許多詩篇上的標題。

另參：「音樂和樂器」；「詩篇」。

鼠尾草／杏花(Sage)

在巴勒斯坦生長的植物，高3呎。把它壓平時，花簇的形態就如猶太人所用的7個枝子的燈臺式樣（出三十七17-20）。

另參：「植物（鼠尾草）」。

實弗米人(Shiphmite)

顯明撒巴底身分的稱謂（代上二十七27）。他可能來自示番或息末。

另參：「撒巴底」。

實忻(Shilhim)

約書亞記十五章32節所述，猶大南面的沙拉音城的別名。

另參：「沙拉音＃2」。

瑣太(Sotai)
在聖殿事奉的眾多僕人中，其中一個家族的領袖。他在被擄歸回時，隨同所羅巴伯一起回到耶路撒冷（拉二55；尼七57）。

瑣巴(Zobah, Zoba)
一個在王國初期首次和以色列發生接觸的國家。掃羅打敗了「他四圍的一切仇敵」，「瑣巴諸王」也包括在內（撒上十四47）。大衛登基作以色列王之後不久，便擊敗了「瑣巴王利合的兒子哈大底謝……擒拿了他的馬兵一千七百，步兵二萬……大馬色的亞蘭人來幫助瑣巴王哈大底謝，大衛就殺了亞蘭人二萬二千」（撒下八3-5、12；代上十八3-10；詩篇六十篇的詩題「瑣巴的亞蘭」）。後來，亞捫人招募了二萬「伯利合的亞蘭人和瑣巴的亞蘭人」，預備抵抗大衛的軍隊。亞捫人和這些僱傭兵聯軍，被約押率領的士兵打敗（撒下十6-14；參代上十九6）。哈大底謝派軍反擊，再次被大衛擊敗（撒下十15-19；代上十九16-19）。
所羅門的心偏離耶和華後（王上十一9），神興起一個曾是瑣巴王哈大底謝的臣屬作他的敵人（23-25節）。但所羅門死後，瑣巴卻從聖經歷史上消失。
瑣巴這個細小的王國，位於敘利亞北部，大馬色和哈馬之間。當大衛的勢力伸延到伯拉大，瑣巴及其鄰邦都歸到以色列的統治之下（撒下八3）。然而以色列的統治，只維持了一個短時期。所羅門死後，瑣巴和敘利亞其他的城邦，都相繼叛變。

瑣巴的亞蘭(Aram-zobah)
大衛王時代，哈大底謝王統管的敘利亞領土，後被大衛征服（撒下八3）。該名稱出現於詩篇六十篇的前言。
另參：「瑣巴」。

瑣比巴(Zobebah)
猶大支派哥斯眾子之一（可能是個女兒，因這名字屬陰性；代上四8）。在族譜中的地位不明。

瑣安(Zoan)
古埃及尼羅河三角洲的主要城市之一。這城的名字也稱為泰尼斯和亞華里斯；此外，蘭塞可能也是別名之一（兩者若非相同，便是相連的城市）。瑣安坐落在尼羅河三角洲東北角之萬薩利湖南濱。它顯然是個古城，在許克所斯時代（約主前1730）或之前不久重建（民十三22；按：這處和合本譯作「鎖安」）。瑣安的地點極具戰略性，它位於尼羅河泰尼斯支流上，很接近埃及的東北邊界，所以在本地人統治的時代，瑣安一直都是埃及的軍事政治重鎮。許克所斯人以她為首都，第二十一至二十三王朝時（約主前1090-718），瑣安是有實無名的京城；而第二十五王朝（約主前712-663），則以她為北方首都。
在以色列每一個時代興起，瑣安都很具重要性。不論出埃及的日期是早（約主前1441）是晚（主前1290），以色列寄居埃及時，應該是住在瑣安一帶。以色列人曾為法老建造了比東、蘭塞兩座積貨城；蘭塞可能就是瑣安。詩篇七十八篇所敘述的，是出埃及的事蹟（12、43節）。這篇詩歌把瑣安和埃及並列，表示瑣安即使不是首都，也是極具關鍵的城市。到了以賽亞時代，瑣安再次成為重鎮。先知提到她是埃及「首領」的家鄉（賽十九11、13；結三十14）。
另參：「蘭塞＃2」。

瑣利人(Zorites)
猶大支派薩瑪子孫之一族（代上二54），可能包括了瑪拿哈族一半的人。有人以為他們和瑣拉人是同一族，但族譜既然在同一地方（第53節）提到這兩族，故這說法可能性不大。

瑣希列磐石(Serpent's Stone)
大衛之子亞多尼雅宰了牛羊，企圖祕密自立為王的地方（王上一9）。瑣希列磐石鄰近隱羅結——位於耶路撒冷以南汲淪谷的泉。有些人認為這磐石的命名是來自西羅亞池流入鄰近的巨石引水道：或是一處陡峭的岩地；又或是一個以蛇作標記的邱壇。

瑣拉(Zorah)
高原的城邑之一，猶大和但兩支派，都分到了這城（書十五33，十九41）。這城邑本來是分給猶大的，後來卻給了但人居住，直到他們在拉億找到自己的地業為止（士十八11）。起初，在瑣拉和鄰近的以實陶定居的，似乎是基列耶琳的居民（代上二53，四2）。瑣拉是參孫父親瑪挪亞的家鄉（士十三2）。參孫的活動，也集中在瑣拉、以實陶一帶，他死後也葬在那裏（士十三25，十六31）。但族的人差派出去，尋覓可居之地的5個探子，也是來自瑣拉（十八2、8）。聖經後來提到瑣拉是羅波安王設防的城邑之一，被擄歸回的人在耶路撒冷之外定居的，也有人住在這裏（代下十一10；尼十一29）。瑣拉的原址，傳統鑑定為蘇拉廢丘。這廢丘位於一個大型山谷通到地中海平原的出入口，是一個作戰地點。

瑣法(Zophah, Zophar)
（1）亞設支派希連的兒子（代上七35、36）。
（2）約伯三個「勸諫者」之一，是個拿瑪人（伯二11，十一1，二十1）。3人之中，他是最直接指控約伯的一位，但他後來照神的話，請約伯代他獻祭（伯四十二9）。他的家鄉拿瑪，今址不可考。

瑣珥(Zoar)
與所多瑪、蛾摩拉、押瑪、洗扁聯盟的「平原諸城」之一（創十四2、8）。瑣珥古時名叫比拉（第2節），這裏發生最有名的事件，是所多瑪和平原諸城被毀之時，羅得和他兩個女兒在此暫時避難（十九22、23、30）。瑣珥雖然似乎是個小鎮（十九22：「瑣珥就是小的意思」），古時她卻顯然是個重要的地界。亞伯拉罕和羅得分地之時，羅得揀選的地「直到瑣珥」（十三10）。摩西在毘斯迦山頂觀看應許之地時，把瑣珥當作是耶利哥平原的南極（申三十四3）。在先知時代，瑣珥似乎是在摩押的南界之上，或稍為偏南的地方（賽十五5；耶四十八4、34）。
和其他「平原諸城」一樣，要鑑定瑣珥的原址，是最為困難的事。今日大部分的學者，都相信這些城邑位於死海的東南角，廢墟可能已淹在湖下。然而，聖經某些提到瑣珥的地方，卻和這理論似有牴觸。創世記十三章似乎把瑣珥（以及所多瑪、蛾摩拉）置於約但河谷，這裏的水注入死海的北端（創十三10、11）。申命記三十四章同樣說瑣珥是在「耶利哥平原」上（第3節）。其他學者又指出摩西從

毘斯迦山頂，不可能看見瑣珥；一方面是因為距離太遠，另一方面是有山峰阻隔。但瑣珥若是位於死海北端，所多瑪、蛾摩拉也必須在那兒了。因為從曙光初現到日出之時，羅得已從所多瑪走到瑣珥了（十九15、23）。其實兩個反對的理由，都是可以反駁的。在有關羅得和摩西的記載中，聖經都沒有說從他們的立足點，他們真的看見了瑣珥。經文只是表示他們所見的地區，其南端就是瑣珥而已。約但河「平原」或「谷」，顯然包括了整個約但隙谷；這個地理現象，一直伸延到死海南端。再者，先知書中提到瑣珥，說她是在摩押南方的邊界上；而摩押的南界正在死海的南端。故此實在沒有甚麼理由，就平原諸城是在死海南部這個廣為接受的看法提出反駁。
另參：「平原的城邑」。

瑣斐列(Hassophereth, Sophereth)
隨所羅巴伯在被擄後歸回耶路撒冷。尼提寧（即「殿役」）中一族的祖先（拉二55；尼七57）。

瑣腓(Zophim)
巴蘭第二次祝福以色列的地方（民二十三14）。瑣腓田在毘斯迦山附近，但確實地點不明。很多學者相信它就是尼波山北坡的他勒押蘇法。

瑣菲(Zophai)
撒母耳的祖先蘇弗的別名，記載在歷代志上六章26節。
另參：「蘇弗＃1」。

瑣轄(Zohar)
（1）猶大支派中希拉的兒子（代上四7）。
（2）赫人以弗崙的父親。亞伯拉罕向以弗崙買了麥比拉洞（創二十三8，二十五9）。
（3）西緬的兒子謝拉的別名，見於創世記四十六章10節和出埃及記六章15節。
另參：「謝拉＃3」。

睡蓮(Water Lily)
另參：「植物（睡蓮）」。

蒔蘿／茴香(Dill)
也稱「土茴香」，1年生草本植物，聖經時代近東已多有種植者，其籽可用作調味，尤多用於醃製泡菜，也可作藥用。欽定本作“anise”（和合本作「茴香」），學者已多認為不確。
另參：「植物（蒔蘿）」。

誓(Oath)
一個嚴肅的願或許諾的保證。希伯來文中，有兩個字可作「盟誓」解，就是*a/a*與*sebuea*。後者是較為一般性的用詞，在古時意指與7這數字有一個嚴肅（或不可思議）的關係，不過其中的連繫已失傳了。亞伯拉罕曾與亞比米勒立誓於別是巴（七之井，或盟誓的井），把7隻母羊羔分別出來，以見證他挖了一個井（創二十一22-31）。至於a/a，常譯作「盟誓」，正確的意義應是「咒詛」。有時這兩個字可用在一起（民五21；尼十29；但九11）。人若不遵守誓言，就必受咒詛。耶和華斷言祂已經與以色列人立了約，起了誓（或咒詛），若有人毀約，必受咒詛（申二十九14）。
盟誓是用來保證一個合約，或是政治上的條約。在以色列及其鄰近的國家，他們的神（或諸神）是合約的保證人，立約雙方都宣佈奉神的名立約。雅各與拉班立約時，堆石為證，並宣誓：「但願亞伯拉罕的神和拿鶴的神，就是他們父親的神，在你我中間判斷。」（創三十一53）若一方違約，就是一個可憎的罪行。因此，十誡也警告不得憑空宣誓：「不可妄稱耶和華你神的名，因為妄稱耶和華名的，耶和華必不以他為無罪。」（出二十7）以色列民也不准奉假神的名起誓（耶十二16；摩八14）。若違背了奉耶和華的名所立的國際條約，必遭滅亡（結十七16、17）。何西阿指斥百姓的罪行之一，就是他們立約時常起假誓（何十4）。這種放肆的行徑必遭審判，不管是何種性質的誓約。在以色列中，某些一般社會事務，也需要起誓（出二十二10、11；利五1，六3；民五11-28）。這做法也可作為神與以色列民立約互效的楷模。
基督也教導人要守約（太五33）。但在神的國裏，已不再需要誓約（五34-37）。

耶穌在大祭司該亞法面前受審時，該亞法的誓言是咒詛性的（二十六63-65）；保羅也曾起誓（林後一23；加一20）。神是指著自己起誓，也受自己的誓言約束（來六13-18），持守祂賜以色列先祖的應許（創五十24；詩八十九19-37、49，一一〇1-4）。
另參：「立約／約」；「願」。

說方言(Tongues, Speaking in)
何謂「方言」？
一種忘我入神的境界或現象，傳統上與一些宗教經驗有關。歷代以來，在各種不同的宗教中——基督教與非基督教——均有私下或全體一起說方言的現象。當使徒保羅提到「說方言不是為信的人作證據，乃是為不信的人」（林前十四22），他是指信奉古代外邦宗教的人常持有的一個觀點，以為說方言是諸神活躍地同在的一個標記。因此，每當德爾斐（譯按：德爾斐為一希臘古城）出現神諭，她會以說方言來證明那是一種超自然的光照。中世紀神祕主義者、預格諾派（按：即十六、七世紀法國加爾文派復原教徒），以及東方宗教家如回教修道者等各宗各派的人，均接受說方言是神明的活動。
說方言是流利地發出一些難以明瞭的聲音，超越了一般以言語溝通的程序。這樣，方言就不是一種語言。至於基督徒所說的方言，保羅指出：「那說方言的，原不是對人說，乃是對神說，因為沒有人聽出來。然而，他在心靈裏卻是講說各樣的奧祕。」（林前十四2）由於說方言時所發出的聲音不是一種可以瞭解的語言，因此需要加以解釋（不是翻譯），才能造就聽眾（林前十四28）。顯然這與五旬節事件後，門徒以各種方言見證神的情況不同。根據使徒行傳二章8節和11節，那些在耶路撒冷聚集的人都明白眾使徒的話，因為使徒是以聽眾的鄉談述說福音。當時，他們並不需要任何傳譯。
說方言的作用
根據保羅的看法，說方言主要是用於私下靜修的操練上，目的是為了個人得著造就。由於「說方言的，原不是對人說，乃是對神說」（林前十四2），所以從中所得著的益處也是個人的。事實上「說方言的，是造就自己」（第4節）。說方言作為一種個人私下敬拜神的方法，是對自己和對神說的（第28節）。使徒保羅在所有的書信中，只一次提及自己曾在「密室裏」說方言，他是為了勉勵哥林多信徒，才被迫提及這事（林前十四18）。他顯然認為私下說方言應謹慎而行，而不看作

是一件可以誇耀，作為屬靈標記的事情。

然而，在保羅所述說的某些條件裏，可見說方言可以是一種屬靈恩賜，用於教會的事工上，讓眾人得益。需要留意的是，公開地說方言不只是用方言來禱告（林前十四16、17），或在沒有解釋的情況下說出方言（第28節）。說方言要獲得會眾的認可，就必須連帶有人把它解釋，因為這樣才能造就教會。方言若適當地解釋出來，便成為先知性的事工，即是說以一種可以瞭解的言語來溝通，與教導及講道（十四3、5）相若。在公開地說方言方面，保羅的主要要求是，方言是為了眾人的好處和造就教會，才使用出來（十四4、5、6、9、12、17、18、26、31）。人若只為個人的敬虔和主觀的經歷，便在會中以方言禱告，是保羅嚴厲禁止的（17、28節）。這等方言只適用於個人在密室的禱告，並不適合在教會中使用。

在崇拜中說方言

為了使說方言成為教會事奉的一種形式，並防止信徒為了追求個人的滿足而妄加使用，保羅訂下了一套規則，以控制公開地說方言的情況（林前十四27-33）。

第27節以「若」字來引述，顯示說方言並不是教會崇拜中不可或缺的一環。保羅把說方言放在一系列屬靈恩賜之末，就次序而言，說方言比前3種恩賜遜色（林前十二28）。首3位的恩賜，都是一些需要清楚用言語來加以表達的工作。保羅稱之為「更大」或「更高」的恩賜，是信徒要切切地追求的（十二31）。

每一次崇拜中，只限1個、2個或3個人說方言（林前十四27）。那1個、2個或3個說方言的人，必須按著次序，「每次一個」或「輪流」來說，決不可同時說出（27、30節）。

一個敬拜者在說方言之前，必先確定有人為他／她解釋方言。若會中沒有這樣的人，他／她便只得閉口（27-28節）。那說方言的人不應同時是翻方言的人（林前十二10）。若會中說方言的人太多，翻方言的人又不足的話，說方言者便當求翻方言的能力（十四13）。

所說的方言若已翻成可以明瞭的語言，便是一篇先知的道，需要受眾來評估（第29節）。那經驗的真確性需由一些「能辨別諸靈」的人來試驗（林前十二10），讓會眾能試驗各樣事物，抓著美善的，遠離各種邪惡的事。

參與崇拜的人應常常控制自己的行為，不可利用進入了忘我的境界為藉口，作出混亂的行徑，或違反崇拜的規則（林前十四32、40）。混亂不是從神而來的，因為祂是一位叫人安靜的神（第33節）。

信徒無須羨慕或追求說方言的恩賜。他們應切切祈求那些透過直接而可以瞭解的言論表達出來的「更大的恩賜」（第39節；參林前十二31，十四1、5）。然而，

若有說方言的恩賜，也不應禁止（十四39），只要按照規矩，並為眾人的好處而使用。

對說方言的誤解

「不要切慕，不要禁止」的原則，似乎已可充分概括聖經在說方言方面的教導。按著這樣的教導，兩種常見的錯誤是要加以避免的。

首先，聖經有關說方言的教導，並沒有支持以下的觀點：說方言是受了聖靈之洗的明證。聖經說，所有信徒一起合成基督的身體——教會——的時候，便都已受了聖靈的洗（林前十二13）。聖經又說，並非所有信徒都說方言（十二30）。聖靈工作的真實證據，是加拉太書五章22-23節所界定的「聖靈的果子」。根據該段經文，聖靈內住在人生命中的特徵，是使人有性格和行為上的改變。不去追求成聖，但反而追求諸如說方言這些外表的儀式，並不能培育真正的靈命。

另一個錯誤是不承認現今也有說方言的恩賜，認為那只是使徒時代的東西。「說方言之能終必停止」（林前十三8）和「等那完全的來到，這有限的必歸於無有了」（十三10）這兩句保羅的話，有時會被引述來證實方言已經止息的說法。然而，保羅也說，「知識也終必歸於無有」（第8節），卻沒有人堅持知識只屬於使徒時代。事實上，保羅說知識和先知的道是不完全的，卻沒有稱方言是不完全的（十三9）。等那完全的來到，信徒完全明白的時候，知識和先知的道便完全歸於無有（十三12）。另一方面，聖經形容說方言是一種個人私下靜修的方法，但只要小心地按著所列的規矩而行，並叫眾人得著造就，便可在公眾崇拜中說方言。

Gilbert Bilezikian

另參：「屬靈恩賜」；「聖靈的洗」。

說方言／格路蘇拉利(Glossolalia)

音譯的希臘文詞彙，解作「用不同舌頭（方言）」說話。

另參：「說方言」。

說希臘話的／希利尼人(Hellenists)

這個字詞直譯是「希臘化者」，使徒行傳六章1節和九章29節（也許還有徒十一20）用這個字來描述初期教會中，具希臘化思想的人。雖然和合本把這個字詞譯為「說希利尼話的猶太人」，但對這群人的真正身分，仍有許多爭議。學者提出的可能

性，有6個之多：(1)他們是說希臘話的猶太人，和說亞蘭語的猶太人相對。但是，「希伯來人」一詞（徒六1），很少用來分辨所說的語言。（2）他們是歸信猶太教的外邦人或「希臘」人，和真正的猶太人相對。但使徒行傳六章5節所選的7人，不大可能全是歸信猶太教的外邦人。（3）散居各地，歸回巴勒斯坦的猶太僑民。這個看法和使徒行傳六章1-6節沒有衝突，但和其他段落不合。（4）猶太教內希臘主義的支持者。這個觀點和3段經文的要旨不符。（5）在很早期便加入了教會的外邦人。這和3段經文的上下文，都不符合。（6）這是一個概括性的字眼，並非專指某一群人。他們包括了所有說希臘話，或守希臘習俗的人。下面的討論將會證實，這是最合適的看法。

六章1節所指的這群人，很可能是住在巴勒斯坦、希臘化的猶太人。六章5節列出的執事，是一個證據。路加列出7位執事的希臘文名字，不是因為他們是希臘人，而是為了表示使徒們要保持教會合一的決心。當時大部分的猶太人，都有一個猶太名字、一個希臘名字和一個羅馬名字；在不同情況下，使用其中一個。最重要的證據，是六章9節所列的各會堂。希臘化的猶太人，各有不同的背景，不同的崇拜習慣（特別是在運用希臘語方面）。故他們在不同的會堂敬拜；單在耶路撒冷，就有7所這類的會堂。初期教會的這個隱憂，當時便造成了分裂。「希伯來人」把公款分配給他們認識的人，是很自然的事；卻由於他們之間早已存有分歧，致令問題變得嚴重。

九章29節所提到的，也是同一群人。保羅自己也是散居在外的猶太僑民。他信主以後第一次回到耶路撒冷，先到相同背景的人中間，是很自然的事。

在十一章20節，有古卷作「希臘人」，亦有作「希臘化者」。本節所指的，是安提阿說希臘語的人。這個詞在這裏泛指所有的外邦人，用法和六章1節和九章29節不同。

Grant R. Osborne

另參：「希臘化的猶太教」；「猶太教」；「使徒行傳」。

審判(Judgment)

在聖經中，審判這個觀念與神的公義有著密切的關係。神在一切的關係中，都按照公正和道德行事。神創造的人類，是具有道德的，所以，他們能夠對神在他們生命中所提出的公義要求，作出積極的回應。神的審判包括神對人每個行動表示同意或不同意，是神和人之間創造者與受造者的關係中，一種自然的結果。故審

判可簡單界定為神對人類行為的回應。作為創造者的神，亦必須是審判者。既然神是公正的，祂對每個人所作的事，就必然予以懲罰或獎勵作為回應。人能夠在道德上對神負責，這種素質在別的生物中是找不到的，這亦是按著神的形象而造的重要元素。照著神的形象被造，意味著神與人能夠溝通，以致所有人都能夠明白神的道德要求，並且願意作出回應。人最初被造時，在神所賜下眾多積極性的命令之外，包括婚姻、管理大地和享受伊甸園，還有一項消極性的命令，就是禁止吃某棵樹的果子。違抗這條禁令，便要面對死亡的懲罰（創二16、17）。創世記第三章記載了神的第一次審判，便是對亞當的審判。由於他沒有按照神所規定的道德守則生活，他便要面對死亡的刑罰（三17-19）。在一個純粹技術上的意義來說，審判包括神對那些討祂喜悅的行為表示讚許；然而，在較普遍的情況下，審判是從消極方面理解，就是神對那些觸犯祂命令的人，施行懲罰。自從人類墮落後，人類一切行為，都在神的消極審判之下（羅二12）。

今生的審判

基督徒的贖罪觀，就是基督代替人的罪而受死，這建基於神要求人為自己的罪負責。神差派來贖罪的基督，甘願將自己置於神的審判下，祂以人的身分接受神的懲罰（加三13）。故基督為罪受死，最能彰顯神的審判。在基督被釘十字架時，作為審判者的神，臨到基督的靈魂，對罪作出最完全的神性審判。

藉著聖靈在道中產生的信心，信徒與基督合而為一，於是避過神的審判，從刑罰中獲得拯救（羅三22）。那些憑著信，分享基督的死所帶來之益處的人，將站在那位神性的審判者面前，被判無罪；不單沒有懲罰和報應，反而獲享永生。耶穌論到那些相信祂的人，是已經通過審判，已經逃離死亡，並且已經進入永生（約五24）。

縱然基督已經代為贖罪，但每一個人——無論是信徒或非信徒，在現今的生命中，仍需為自己的罪承受某些後果。對於人類的每個行動，神都有相對的回應（羅二6）。保羅談及良心，即使不認識真神的人，也會受到良心一連串的審判（羅二15）。政府維持法紀，亦更公式地彰顯著神性的審判。民事的司法縱使常是腐敗的，仍是神所運用的一種途徑，對於在今生有違律法的事，進行暫時性的審判（羅十三1、2）。但神要審判的罪，並非只限於有害社會的公眾罪行。

除了良心對甚至最私隱的罪進行指控外，人類每個行動都帶有潛在的獎勵或懲罰。在神所設立，尤其是在十誡和聖經其他部分詳加解說的道德規範中生活，會帶來今生某些實質的益處。在漠視道德律的情況下生活，會隨著違法的事，帶來相應的刑罰和困苦（加六7、8）。舉例說，不肯工作便導致貧窮，放縱的生活會

影響健康。某些活動帶來本身的刑罰。可是，基督徒不可下結論，說某人生命中出現的災禍，必然是神對某項罪所施行的審判。神可以使用某位基督徒生命中的災難，來引導他達至永生的目標（彼前四12、13）。

由於人犯罪，整個創造都需受到審判（創三17）。所有人的生命都一同敗壞，這正彰顯著對源於亞當的罪，所施行的神性審判。即使普世敗壞，神仍保持對它的主權，並且能夠為著至終的目的，引導和控制它（羅八20）。故祂能使用災難，來使基督徒的生命得益（羅八28）；然而，祂亦可以使用災難，對那些仍蓄意犯罪，和那些拒絕讓祂兒子耶穌基督救贖他們的罪的人，發出震怒。

最好以耶穌基督在末日的顯現，來理解審判的最後和最終意義。那時候，信徒將有永生的印記，非信徒則被定罪。這個最後的審判，在某種情況下，會在某些人的今生中進行。導致在今生承受這可怖和不能逆轉的審判，是因為人固執地抗拒神的救恩。這是違抗聖靈所引致的罪（太十二32）。那些可能已被定罪的人，就是那些曾經聽過神給他們的特別信息，已經信服其真道，然而卻堅拒這救恩的人。法老王曾經承認摩西是神的先知，卻排斥他和他的信息，正是在今世接受從神而來最後和最終審判的一個上佳例子（出十20）。那些見過耶穌的神蹟，卻拒絕接受祂是彌賽亞的猶太人，亦可視為在今世便得到神最後審判的人（太十二22-32）。透過戰爭和國家的興亡，神對祂全體百姓進行集體審判。舊約記載了國家和君王的興亡。拒絕承認和敬拜真神，以及不遵從祂的律法，最終必帶來國家的滅亡。在舊約中，尼尼微城和以色列的毀滅，以及新約中耶路撒冷的被毀，都表明神的憤怒臨到那些抗拒救恩信息的所有百姓。公眾對道德律的漠視，必然導致國家分裂，進而帶來受鄰國入侵的痛苦。所多瑪和蛾摩拉的毀滅，就是在不道德的事情上縱慾的直接後果（猶7）。在這些國家災難中喪命的基督徒，不應視為神對個人生命的審判。

最後審判

聖經除了提到死亡時的審判外，還有在末日的另一次審判。每個人在死時都要接受神對其生命的判決（路十六22、23）。基督徒對這一刻不會感到懼怕，因為他已經在基督耶穌裏獲判無罪，他死時，便與救主同在樂園裏（路二十三43）。未信者當然懼怕死亡。由於他在今生拒絕神，神在他死後亦永遠拒絕他。

除了在死時的個人審判外，所有國家將會在耶穌面前接受審判（太二十五31、32）。而所有在這審判者面前的人命運都已注定了。按照聖經的教導，這末日的審判根據行為的表現（二十五31-46），我們不應視這點為否定福音信仰原則（惟獨因信得救），或視為互相矛盾。人單憑信心，卻非行為，而與耶穌基督進入得救的關

係。各人的信心，只有自己和神知道，其他人是一無所知的。行為便成為信心的證據。在末日，耶穌要在基督徒當中，指出那證明他們信心的行為。

神在人的今生進行審判，可以是有益處的，因為透過這些審判，祂呼喚人悔改。末日的審判將會是最後的；沒有人再可以悔改，或改變他對神的想法。在那天，所有人都會承認神在基督耶穌裏宣稱的真理；可是，惟有那些在今生相信祂，又實行祂旨意的人，才獲邀進入永生（太二十五34）。正如神對今生的審判是那麼重要，在神末日的審判中，這重要性將更為明顯。任何以為神正在我們的生活中進行最後審判，故永不會有末日審判的信念，基督徒都必須堅決擯棄。

實際的含義

基督徒過著積極而有信心的生活，知道耶穌已經為他們接受神的審判，所以他們已免去任何進一步的懲罰。與此同時，他們明白神審判一切的罪，包括基督徒的罪，若離開了基督，他們便會遭受從神而來最嚴厲的刑罰。他們視今世的不幸和災禍，是神對罪惡持續的不滿。當禍患臨到，基督徒便當把握這些機會，去探索自己的靈魂和悔改。雖然他們不準確知道末日臨到的日期，但他們每天都預備自己，迎接最終的審判。

總結

審判的觀念涵蓋了人類整個歷史——自人的墮落至末日。作為一位公義的神，祂視好與壞之間有著天淵之別，在毫無選擇之下，祂只有對所有人每天的生活，尤其在人生的終結時，進行審判。神按祂的恩典，已經差派祂的兒子來承受我們應得的懲罰；按祂的憐憫，祂延遲了末日的審判，以致我們能憑著在耶穌基督裏的信心悔改（彼後三9）。創造、公義、律法、救恩和贖罪這些觀念，在神末日的審判中，將達至最高峰。

David P. Scaer

另參：「審判臺」；「主再來」；「稱義」；「地獄」；「最後審判」；「神的憤怒」。

審判臺(Judgment Seat)

終有一天，人要站在這臺前，向神交賬，報告他的一生。

舊約

新約中有關神的審判的觀念，皆源自舊約。在舊約中，神被視為全世界，尤其是祂的子民的審判者。

當亞伯拉罕為所多瑪求情，他提到神是審判全地的主（創十八25）。摩西擔任以色列人的審判官，正建基於人們相信神透過摩西進行審判。類似的關係，出現於神與士師之間，他們在征服應許之地後，帶領以色列人。在耶弗他給亞捫王的信息中，明言這種對神的理解：「願審判人的耶和華今日在以色列人和亞捫人中間判斷是非。」（士十一27）當神呼喚撒母耳，讓他知道，祂將審判以利的家。

神是祂百姓的審判者這觀念，在詩篇和箴言中很常見。在詩篇九篇4節，大衛論及神說：「因你已經為我伸冤，為我辨屈；你坐在寶座上，按公義審判。」他繼續補充說：「惟耶和華坐著為王，直到永遠；他已經為審判設擺他的寶座。他要按公義審判世界，按正直判斷萬民。」（詩九7、8）以賽亞描述末日時，說神「必在列國中施行審判，為許多國民斷定是非」（賽二4）。約珥論到神是列國的審判者：「萬民都當興起，上到約沙法谷；因為我必坐在那裏，審判四圍的列國。」（珥三12）

新約

類似的經文，構成了新約理解神或基督的審判臺的部分背景。審判臺的意象，源於羅馬政府的判決，是在一個平臺或法官席上發出的，法官就在那裏聆聽和審議案件。所以，新約大部分經文，在提到耶穌或使徒保羅被帶到一位統治者面前時，都有審判臺的出現。例如，當彼拉多審訊耶穌，他就是坐在審判臺上（太二十七19；參約十九13；徒十八12、16、17，二十五6、10、17）。

在新約中，有兩段經文直接提及神或基督的審判臺，那就是羅馬書十四章10節和哥林多後書五章10節。在羅馬書十四章10節中，保羅講述教會內迫切的合一問題，合一的基礎，乃在於以愛心接納那些對基督徒生活中的信心果效持不同見解的人。保羅呼籲基督徒——無論是猶太人抑或外邦人，儘管大家對於食用某些食物或遵守某些節期，持不同的看法，但仍要彼此接納。他提醒他們，所有人最終必站在神的審判臺前，交代自己的生活方式。此外，既然神是審判者，基督徒便不應互相論斷了。

在哥林多後書五章，保羅再次告訴哥林多的基督徒，為何要努力討主喜悅：所有人必須在基督的審判臺前，為本身的行為接受懲罰或獎賞。

故此，基督或神的審判臺，表達了基督徒最終的責任。這帶給基督徒一個特別的意義，便是在神面前，以管家職事來生活。在整部聖經中，有一個普遍的觀念，明確地向基督徒表達，那就是神是審判者，至終每人必須在最後的審判裏，站在神的面前。

Hobert K. Farrell

另參：「審判」；「主再來」；「最後審判」；「公堂／審判臺／比瑪」。

撒分(Zaphon)
約但河東一城鎮（書十三27），分配給迦得支派（第24節）。主前十三世紀的埃及文獻，提及一個名叫大佩那的城邑，亞馬拿文獻則稱這城為沙佩那。
撒分的地點，可能是今天的科斯廢丘或沙伊迪耶廢丘。但兩個地點都不能確定。
根據士師記十二章1節的記載，以法蓮人在撒分（和合本譯作「北方」）屯兵，譴責耶弗他不邀請他們參加對抗亞捫人的戰爭（參士十一）。耶弗他回答說他曾要求以法蓮人合作，卻遭受拒絕。雙方繼而開戰，結果以法蓮人大敗，死了42,000人。
創世記四十六章16節記載迦得有一個「兒子」，名叫洗非芸。民數記二十六章15節提到「洗分」是洗分族的祖先。很多人都以撒分和迦南神祇巴力洗分有關，但多為臆測，全都沒有實據。

撒巴各大尼(Sabachthani)
耶穌在十架上最後所說的其中一句話，是「離棄中的呼喊」（太二十七46；可十五34）。
另參：「以利，以利，拉馬撒巴各大尼」。

撒巴底(Zabdi)
大衛的臣下，掌管葡萄園酒窖（代上二十七27）。他稱為實弗米人，大概意指他是示番的本土人。

撒巴第業(Zabdiel)
（1）雅朔班之父，雅朔班是大衛軍中第一班的班長（代上二十七2）。
（2）大能勇士之祭司及監督（尼十一14），這裏所引的「哈基多琳的兒子」，可能指出他也是「大能勇士之子」。

撒布(Zaccur)
比革瓦伊的一個後裔，跟隨以斯拉歸回耶路撒冷（拉八14）。

撒布得(Zabud)
所羅門王院內的祭司，並「王的朋友」（王上四5）。「王的朋友」可能是指君王的顧問。亞基人戶篩在大衛的朝中也有一個相似的官銜（撒下十五37，十六16）。

撒弗(Saph)
偉人的子孫。以色列人與非利士作戰，在迦得被戶沙人西比該（大衛的一個勇士）所殺（撒下二十一18），又名細派（代上二十4）。

撒弗提迦(Sabteca)
古實的五個兒子之一，是挪亞的後裔，屬含的族系（創十7；代上一9）。撒弗提迦無疑定居於亞拉伯，但還未確定他準確的居住位置。

撒母耳(Samuel)
最後一位士師。撒母耳此名意為「神的名字」，或「祂的名字是伊勒」（「伊勒」意即「堅強和大能的神」）。撒母耳記上一章20節中語帶雙關的話（參出二10），並不是用來解釋撒母耳這名字的意義；哈拿的話只是她的禱告和她回憶有關其兒子出生時的事而說的。
歷史上的地位
撒母耳是最後一位士師（撒上七6、15-17），也是第一位先知（撒上三20；徒三24，十三20）。他曾膏立掃羅（撒上十1、17-25，十一12-15）和大衛（撒上十六12、13）為王。
個人歷史
家庭背景
撒母耳的父母是一對敬虔的夫婦，每年都去到位於示羅的聖所（撒上一3）。他的父親以利加拿是利未人（代上六26），居住在以法蓮地的拉瑪。撒母耳的母親哈

拿原沒有兒女；以利加拿另有一位妻子名叫毘尼拿。

有一次，他們上到示羅，哈拿在聖所中禱告（撒上一6-11），許願說，假若主賜給她一個兒子，她會奉獻他作拿細耳人（民六1-21），終身事奉神。主垂聽了哈拿的禱告，答允她的祈求。她沒有其他的兒女，直至她將撒母耳奉獻給神後，神再賜給她兒女。

童年

撒母耳被領到祭司以利面前，開始他在聖所的事奉，他在主面前屈膝，又「在那裏敬拜耶和華」（撒上一28）。他的價值觀、他明白父母的愛（參撒上二19），以及他的決心，這3項因素都為他的個性和他未來所作的奠下基礎。

撒母耳早期寶貴的訓練進一步在撒母耳記上二章12-17節顯明出來。以利的兩個兒子沿襲異教放縱的行為；以利則因年老，既縱容他們，也無力管束他們。撒母耳並沒有對以利不敬，也沒有重蹈以利兩個兒子的惡行。

因著他們的罪行，神定意審判以利和他的家。神對以利的言語稀少（撒上三1）。當神向撒母耳宣告祂的心意時（三4-18），撒母耳以敬虔的態度回應神（三19）。他個人和靈命的成長，暗示他將被立為神的先知（三20）。撒母耳每次面對神的啟示，都以適當的態度回應。

當各人偏行己路，自以為是（參士十七6，二十一25），神始終不變的容許一個鄰近的民族追趕以色列人，作為對祂子民的懲罰，直至有一位士師起來拯救他們。當非利士人再次侵略以色列時（撒上四至六），以色列人在以便以謝集結他們的軍隊，卻遭非利士人擊敗。由於非利士人相信約櫃能保證他們戰勝，遂打發人到示羅。翌日，以色列人又被擊敗，約櫃也被擄去。當以利得知這消息，他就從他的位上跌倒而死（撒上四12-18）。

壯年

過了20年，撒母耳的名字才被提及（撒上七2下、3）。隨著示羅的毀壞（參耶七12、14、26，二十六6、9；詩七十八60），顯然他遷居到拉瑪，繼續每年向人指示神的律法，「審判」百姓；所到之處包括伯特利、吉甲和米斯巴（參申十六18-22，十七8-13）。

撒母耳也許在這時期建立了「先知學校」。這類學校設立在伯特利（撒上十5；王下二3）、吉甲（王下四38）、拉瑪（撒上十九20）和其他地方（王下二5），這可能是撒母耳事奉的自然結果。

經過了20年的事奉，撒母耳認為該是邁向百姓靈性和國家統一的時候。他在米斯巴召集以色列人（撒上七）。在那裏，他們藉著一個具有象徵意義的儀式，向神

深深表示懺悔，又將水澆在地上，禁食和禱告，以此立為祭奠的約。
非利士人誤解了這次召集的性質，決定攻擊那些沒有防禦的以色列人，後者遂懇求撒母耳為他們禱告。撒母耳就獻上祭牲，當日，神大發雷聲，令那些入侵者驚亂逃跑。那些出來追趕的以色列人，在以便以謝大勝一仗（撒上七12），如此便堵截了非利士人的侵略。
老年
撒母耳年老時，以色列的長老要求立一個王代替他（撒上八）。經過懇切的禱告後，撒母耳依從神對他新的指示，接納他們的要求，後來膏立掃羅王治理神的子民（十1）。跟著，撒母耳招聚以色列人到米斯巴，正式確立神的揀選，使百姓擁戴掃羅為王（十17-26）。掃羅戰勝拿轄後（第十一章），撒母耳在吉甲確立了掃羅的王權（十一12-14）。此後，撒母耳退隱至拉瑪，訓練人去接續他的事奉。
撒母耳曾兩次責備掃羅，第一次是因他急躁和違命（撒上十三5-14），隨之是因他沒有聽從神明確的命令（十五20-23），神立刻厭棄他作王。於是，神差撒母耳往伯利恆的耶西家去，在那裏膏立大衛，成為神所揀選的王（十六13）。
撒母耳記上二十五章1節非常簡單地記述撒母耳的逝世。以色列眾人聚集，為他哀哭，把他葬在拉瑪。
此後，唯一提及撒母耳的，是在撒母耳記上二十八章。掃羅往見隱多珥的女巫，於是撒母耳宣告掃羅和他眾子將在翌日戰死沙場（4-19節）。
性格
撒母耳以敬虔、忍耐、忠心事奉神，加上他的民族感，使他克服了很多困難。他所專注的事，都是為了百姓的好處。他既聰明又勇敢，經常按著神所啟示的心意，在需要的時候，毫不畏懼地指摘君王、長老和百姓。
在撒母耳擔任士師和祭司時，他亦是一個優秀的先知。他的事奉使以色列人的屬靈生命得以改善。在膏立君王一事上，他帶領百姓從支派分裂邁向國家統一。他選派會幕的守門人（代上九17-26），設定逾越節，使人遵守，以致到了約西亞時代，還有人提及和記念它（代下三十五18）。他將「國法」寫明下來（撒上十25），還有「先見撒母耳的書」的記載（代上二十九29）。像撒母耳這樣一個專注於禱告的人（撒上十五11；詩九十九6），理當位列於信心偉人之中（來十一32）。
Gril J. Barber
另參：「撒母耳記上、下」。

撒母耳記上、下(Samuel, Books of First and Second)

名稱、作者和寫作年代

撒母耳記上、下的名稱來自那位被神使用，要在以色列中建立王位的人。撒母耳記上的前部分敘述中，撒母耳是最突出的人物。他在領導以色列民族從士師時期過渡至君主時期中，擔當了重要的角色，因此，用他的名字為書卷命名是合理的。然而，這類書卷並不經常如此以人物來命名，書中的內容原不是分為兩卷。據知，最先把撒母耳記的資料分為兩卷的，是七十士譯本（主前三世紀的舊約希臘文譯本）的譯者（他們亦把列王紀的資料作了類似的分卷）。這些書卷的希伯來文特徵在於所用的符號只有輔音，沒有元音。當翻譯為希臘文，就需要使用包含元音和輔音的符號，因此大大增加了手稿的篇幅。撒母耳記和列王紀都分割為兩書（兩卷），取代單是保留一卷，究其原因，可能是考慮到古卷的長度。七十士譯本的譯者認識到撒母耳記和列王紀中內容的連貫和重點，將現今為人所知的撒母耳記上及下定為「王國記卷一和卷二」，以及把現今的列王紀上及下定為「王國記卷三和卷四」。武加大拉丁譯本（聖經的拉丁文譯本，由耶柔米在主後四世紀末執筆）把七十士譯本的書卷名稱稍作修改，名為「列王紀一、二、三、四」。這些書卷名稱在中世紀期間一直沿用，直至主後十六世紀，復原派改革家取得猶太拉比傳統的同意，修改成現今的書名。然而改革家保留了這兩書卷的分法，現代英語譯本也採用之。

雖然撒母耳在這書卷的前部分很是突出，英語譯本也以他命名，但他顯然不是撒母耳記上、下全書的作者。撒母耳記上二十五章1節記載了撒母耳的離世，比大衛繼承掃羅為王的時間還早。假如作者不是撒母耳，那麼是誰寫成撒母耳記上、下呢？根據歷代志上二十九章29節的敘述，有人提出撰寫這書卷前部分的是撒母耳，而他的作品後來由先知拿單和迦得的著作所補充。其他人則認為作者應是大衛時代的人，例如亞希瑪斯（撒下十五27、36，十七17）、戶篩（十五32，十六16），或撒布得（王上四5）。這些人可能曾接觸撒母耳、拿單和迦得的著作，並其他關於掃羅和大衛的生平及為王的資料（例：撒下一18，雅煞珥書）。然而從現有的證據看來，誰是真正的作者還未能確定。無論誰是作者，他顯然生於所羅門死後和主前930年王國分裂之後（參撒上十一8，十七52，十八16；撒下五5，二十四1-9的「猶大中的以色列」；和撒上二十七6的「猶大王」）。

寫作目的和神學教導

將撒母耳記上、下的記述連於一起的主題是君王和約。雖然作者從未明確指出他寫這書的目的，但從其內容可反映出作者描述這時期的以色列歷史，是要藉此證

明百姓要求立王是對約的否定；撒母耳所設立的王位是與約相容的；掃羅作王所行的不能符合約的理想；以及大衛所實踐的王權雖不算完美，但卻是立約之王的理想代表。

關於以色列中立王的敘述（撒上八至十二），常被指是互相矛盾，因為有些地方似乎提到以色列不適合立王，有些地方卻似乎認為立王是神對祂子民的心意。撒母耳記上十二章為此局面提出指正，那時撒母耳按立掃羅為以色列第一個王，並在定立新約的典禮中，重新確立對神的忠心。這裏清楚可見，立王對以色列而言並不為錯；神願意以色列有王，但以色列所渴望膏立為王的人（像周圍列國一樣）和她想要有王的理由（給予百姓安全感，並帶領國家在戰爭中得勝），都牽涉對神終極主權的抗拒。撒母耳解明君王在以色列中的角色，並在一個儀式上把掃羅向百姓引介，同時，重新確立對神的忠心。以色列當初建立的君主制度模式，與約相符。以色列的君王，正如任何別的國民一樣，都受制於耶和華的律法和先知的話語。從這個觀點看來，作者描寫掃羅的統治不合乎約的要求，而大衛的統治雖未臻完善，卻反映出約的理想。

當考慮到聖經中的王明顯是與盼望彌賽亞的興起有關，那就必要瞭解與制度的始源有關的環境和觀念。在撒母耳記上、下，首次用了「耶和華的受膏者」這話，從而可在撒母耳記中找出彌賽亞思想的根源。

撒母耳記上、下記載了救贖歷史中最少兩個重要的演變。首先是記述大衛征服應許之地，使神起初給予亞伯拉罕和其後代的應許，得到初步的應驗。在大衛的年代，以色列蒙應許，得以把邊境從埃及地伸展至幼發拉底河。第二件對聖經餘下部分產生重大意義的事件，是大衛選擇耶路撒冷為以色列的政治和宗教中心。因此，撒母耳記上、下的記述，成為其後大部分聖經啟示和救贖歷史的基礎。

內容提要

撒母耳（撒上一至七）

一．撒母耳的少年時期（撒上一至三）。撒母耳的出生記載在一章1-28節。哈拿長期不能生育，神答允給她一個兒子。她為她的兒子起名叫撒母耳（是希伯來文，解作「神的垂聽」，有語帶雙關的意思），並把他獻給神，跟隨示羅會幕的祭司以利事奉耶和華。哈拿讚美神垂聽和應允她的禱告所發出的優美頌歌（二1-10），不單稱頌神的主權，且預表以色列將設立君王，最終還要在基督身上，應驗君王的職分（第10節）。祭司以利兩個兒子的惡行記載於二章11-26節。這二人不單運用他們的職權謀取個人利益（12-17節），更與會幕門前侍候的婦人苟合（第22節）。雖然以利曾責備他們（22-25節），卻對他們不加禁止，且警告來得太遲。在這紛

亂的環境中，撒母耳漸漸長大（18-21、26節）。在27-36節，一位不知名的神人宣告審判將臨到以利和他的祭司家系。至於以利的兒子何弗尼和非尼哈遭殃的預言，就在非利士人奪取約櫃和毀壞設在示羅的會幕時應驗了（四11；耶七14）。在撒母耳記上三章1節至四章1節上，撒母耳被立為先知，神也告訴他審判必臨到以利家（三11-14）。當撒母耳的話證實是真確可信，百姓就知道他真是耶和華的先知（三19至四1上）。

二．約櫃的遺失與復得（撒上四至六）。在與非利士人的一場戰役中，二章27-36節和三章11-14節的預言部分得到應驗。以色列人被擊敗，約櫃被奪取，何弗尼和非尼哈被殺。以利聽到這些災難的消息，也隨之逝世（四17、18）。非利士人將耶和華的約櫃放在亞實突他們的神大袞的廟中（五1、2）；然而，當大袞的神像斷碎成塊和仆倒在約櫃前，加上一場災疫突然在亞實突發生，約櫃就被移往迦特；當災疫在迦特出現，它被送到以革倫；又當災疫在以革倫拼發，非利士人被迫把約櫃歸還給以色列。他們把它放在一輛車上，由兩隻有乳的母牛負軛推動。這些母牛離開牠們已關入欄中的牛犢，向著以色列的邊境和伯示麥城走去（六1-21）。在這事情上，耶和華證明了，儘管百姓以為帶著約櫃爭戰會確保他們勝利，但祂並不受他們擺佈；同時，祂也不會讓非利士人以為能戰勝以色列人，且認為擄走約櫃就表示他們的神大袞為大。

三．擊敗非利士人（撒上七）。20年過去了（第2節）。撒母耳保證，只要以色列人認罪，並除掉對諸巴力和亞斯他錄的敬奉，神就會拯救他們脫離非利士人的欺壓（第3節）。他在米斯巴召聚以色列民（第5節），重新確立對神的忠心。當以色列人聚集，非利士人前來攻擊，耶和華施行神蹟，令以色列人戰勝（10、11節），證明他們對約順服，會保障國家的平安（參出二十三22；申二十1-4）。

以色列立王（撒上八至十二）

一．百姓要求立王（撒上八1-22）。撒母耳年紀老邁時，國中的長老來見他，要求他為他們立王。撒母耳立刻覺察百姓的要求，顯示了他們厭棄耶和華作他們的王（第7節），因為百姓渴望有一個王「像列國一樣」（5、20節），作為國家統一和軍事統領的象徵（第20節）。雖然如此，耶和華仍吩咐撒母耳給百姓立王（7、9、22節）。但與此同時，祂叫撒母耳警告百姓，「像列國一樣」立王所帶來的結果（9-18節）。百姓對這個描述當時迦南列王行徑的警告充耳不聞（第19節），仍堅持立王。

二．撒母耳私下膏立掃羅（撒上九1至十16）。有關掃羅尋找他父親失去的驢子，以及他在尋找過程中與撒母耳相遇的敘述，解釋了撒母耳和掃羅如何初次結識，

並耶和華怎樣指示撒母耳尋找那個他要膏立成為以色列第一任君王的人（九16、17）。撒母耳私下膏立掃羅後（十1），他給了掃羅3個記號以印證他的選召是從耶和華而來（十2-7）。

三．掃羅在米斯巴眾民面前掣籤之下立為王（撒上十17-27）。撒母耳祕密揀選和膏立掃羅為王後（九1至十16），在米斯巴召集百姓，讓他們知道耶和華的揀選（十20-24），並示明君王的職責（第25節）。在這次召聚中，撒母耳一再強調百姓厭棄耶和華而要求立王，是出於不正確的理由，且忽略了信實的神過往拯救他們脫離敵人的手（18、19節）。然而，很明顯地，以色列立王的時候到了，耶和華的心意也是要為百姓立一個王。撒母耳解明「國法」（第25節）是重要的一步，消解了以色列要求立王的罪，和神屬意給他們立王兩者之間的緊張局面。這份文獻保存在會幕中，可能包含了申命記十七章14-20節中「君王律法」的增訂版本，其中為君王及百姓雙方的好處，提出了以色列王需遵行的規條。這份文獻無疑清楚表示，以色列人的王有別於列國的君王。

四．掃羅帶領以色列戰勝亞捫人（撒上十一1-13）。當亞捫人的王拿轄攻擊位於瑪拿西境內約但河東的城鎮基列雅比，掃羅放下他的農務工作（4、5節），帶領一隊志願軍（6-8節）援助基列雅比的民。在掃羅率領下，以色列人戰勝亞捫人（第11節），成為神同意選立他作王的另一印證。掃羅將勝利歸功於耶和華，而不是他個人的軍事謀略。

五．掃羅登基為王（撒上十一14至十二25）。基列雅比的勝利促使撒母耳招聚民眾往吉甲「立國」（十一14），並「立掃羅為王」（第15節）。在吉甲的聚集中，撒母耳帶領百姓為他們起初要求立王的罪懺悔（十二13、19），而且重新確立對神的忠心（14、15、24節）。在這次重新立約的儀式上，掃羅正式登基為王。由於掃羅以此方式登基，撒母耳遂有效地使約從士師時代至君主時代得以延續下來。假若百姓和君王仍然敬畏及事奉神，那麼，以色列的王與神繼續掌管國家主權，兩者之間並沒有必然的衝突。

掃羅被拒作王（撒上十三至十五）

一．掃羅的違命（撒上十三1-22）。掃羅受到非利士人急攻時，他在吉甲召聚軍隊，並照著撒母耳的指示等候他（十8，十三8）。當撒母耳沒有按原定的時間前來，掃羅變得不耐煩，還沒有等到撒母耳來到，就自行獻祭。獻祭完畢，撒母耳始出現，責備掃羅沒有遵守耶和華的命令（十三13）。掃羅不順從撒母耳先前的吩咐，因而違反了他職分內的基本要求。以色列的君王要常常遵行律法並耶和華透過先知所說的話。掃羅誤以為向耶和華獻祭，可增強以色列人對抗非利士人的

力量，豈料這樣做卻是違反了耶和華明確的命令。撒母耳告訴掃羅，由於他違命，使他的王位必不長久（第14節）。

二．約拿單的勝利（撒上十三23至十四52）。掃羅的兒子約拿單和為約拿單拿兵器的人，憑著智慧和勇氣攻擊非利士人的防營，殺了約20人（十四8-14）。耶和華使用這次擊打，加上一場地震，使非利士全營戰兢（第15節）。當時掃羅正尋求神的指引，看看是否能以他的軍力參與作戰。耶和華未有即時回答，掃羅認為等候神的話語可能對他的軍事優勢構成威脅（第19節）。這再次證明掃羅相信個人的洞察力多於等候耶和華的話。掃羅宣告凡不等到戰勝敵人才吃任何食物的，必受咒詛，進一步在以色列人眼前破壞自己的形象。這幾乎取掉約拿單的命（24、43、44節）；因著以色列民的干預，約拿單倖免於死（第45節）。

三．掃羅被拒作王（撒上十五1-35）。神透過撒母耳命令掃羅攻擊亞瑪力人，並完全滅盡他們，連人或牲畜都不可憐惜（1-3節）。從前，以色列人出埃及往西乃，進入與神立約之路時，亞瑪力人曾企圖要消滅他們（出十七8-16；申二十五17-19）。掃羅不順從耶和華的話，愛惜上好牲畜作祭牲，又憐惜亞瑪力王亞甲。於是，耶和華差遣撒母耳，再次責備掃羅不遵守神的命令。撒母耳指責掃羅叛逆神，指出他既厭棄耶和華的話，耶和華也厭棄他作王（撒上十五23）。

掃羅與大衛（撒上十六至撒下一27）

一．撒母耳膏立大衛（撒上十六1-13）。耶和華指示撒母耳往伯利恆的耶西家，膏立他的一個兒子代替掃羅作王（第1節）。在神的帶領下，顯明耶西的幼子大衛是耶和華所揀選的那一位（第12節）。當撒母耳膏立他為王，耶和華的靈就大大的感動他（第13節）。

二．大衛侍候掃羅（撒上十六14至十七58）。當有惡魔臨到掃羅，他的臣僕為他尋找一位善於彈琴的人，藉音樂使煩亂的掃羅平靜下來（十六16）。大衛就是他們要找尋的人（18-23節）。然而，大衛在宮中的任務並非長久（十七15），於是他能分配時間，擔當家中和宮中的職務。當時，巨人歌利亞率領非利士人在猶大地安營，要與以色列人爭戰。歌利亞向所有以色列人討戰，看誰敢與他單獨戰鬥（8-10節）。沒有一個以色列人膽敢接受挑戰（第11節），直至大衛把食物帶給營中的哥哥時，他聽到這討戰的話，遂靠著耶和華的能力應戰（37、45-47節）。耶和華使大衛大大得勝，因他承認「爭戰的勝敗全在乎耶和華」（第47節）。

三．掃羅憎惡大衛（撒上十八至十九）。大衛戰勝歌利亞後，掃羅的兒子約拿單與大衛締結友誼盟約，互相立誓向對方忠誠。隨著大衛領導以色列軍隊連番勝戰，以及他的聲望日隆，掃羅開始懼怕大衛會威脅他的王位（十八14-16、28-30）。掃

羅對大衛的憎厭漸漸增加，以致他屢次謀害大衛（十八17、25，十九1、10）。最後大衛被迫逃亡，與撒母耳在拉瑪尋找避難的地方（十九18）。當掃羅和他的3個使者往拉瑪捉拿大衛時，他們被神的靈克制，以致不能完成任務（20-24節）。

四．大衛和約拿單（撒上二十）。大衛在新月節期沒有赴王的席，觸怒掃羅，使大衛的性命再受威脅（30、31節）。可是，約拿單在一處預定的地方與大衛相見，知會他將遇到的危險，並向他道別（第42節）。約拿單和大衛再次承諾他們彼此要以忠誠和恩慈相待（13-16、42節）。從這次相遇清楚看出，他們二人都知道繼承掃羅任以色列王的會是大衛，而不是約拿單。

五．大衛在挪伯（撒上二十一1-9）。在他的逃亡中，大衛到了挪伯的祭司亞希米勒那裏，說出他正為掃羅執行祕密的任務，要求得到餅和歌利亞的刀，祭司任由他拿去這兩樣。掃羅一個名叫多益的臣子，是以東人，當時正在挪伯，目睹了這事。

六．大衛在迦特（撒上二十一10-15）。大衛跟著進入非利士領土迦特的亞吉王那裏。當人們發現他的身分，他為了逃走而裝瘋。

七．大衛在亞杜蘭（撒上二十二1-5）。大衛自迦特逃到亞杜蘭洞，那裏約有400人跟隨他。大衛領他的父母往摩押去，以免遇害，然後返回猶太境內哈列的樹林。

八．掃羅殺害挪伯眾祭司（撒上二十二6-23）。以東人多益向掃羅告發祭司亞希米勒曾對大衛給予援助。掃羅下令多益屠殺挪伯地所有的祭司，只有亞比亞他脫險，他拿著大祭司的以弗得逃亡，投奔大衛。

九．大衛在基伊拉（撒上二十三1-13）。大衛和跟隨他的人拯救基伊拉人脫離非利士人的入侵，但當那群毫無謝意的基伊拉人顯然準備把大衛交給掃羅時，他們就被迫逃離該城。

十．大衛在西弗曠野（撒上二十三14-29）。當大衛在西弗曠野，約拿單去與他相見，給他鼓勵，並再次誓言對大衛忠誠。雖然西弗人答允掃羅捉拿大衛，但非利士人的入侵，迫使掃羅放棄捉拿大衛。

十一．大衛饒過掃羅一命（撒上二十四）。大衛藏在隱基底的洞穴深處，當時掃羅正在洞口大解，大衛意外地取得到這個奪取掃羅性命的機會。雖然如此，由於掃羅是「耶和華的受膏者」，大衛不敢親手害他，並且把掃羅於洞口時遭割下的長袍衣襟給他看，指出掃羅的惡行，使他羞愧。

十二．大衛、拿八和亞比該（撒上二十五）。大衛被一個名叫拿八的牧羊人惡言對待；然而，拿八的妻子亞比該一番有見識的話，阻止他魯莽地謀害拿八。這事過後不久，拿八逝世，大衛娶了亞比該為妻。

十三．大衛第二次放過掃羅（撒上二十六）。西弗人再次協助掃羅追殺大衛。當掃羅和他的隨從睡覺，大衛和亞比篩潛入他們的軍營，取走掃羅的槍和水瓶。翌日，大衛能再次證明給掃羅看，他無意從掃羅手中奪走王位。

十四．大衛在非利士人中間（撒上二十七）。大衛最終對於在以色列境內逃避掃羅感到疲累。在氣餒之時，他再次跑到非利士躲藏，使掃羅尋不著他。大衛在非利士的統治者亞吉眼前蒙恩，把洗革拉城賜給他和跟隨他的人居住。大衛從洗革拉上去，侵奪居住在非利士地南方的幾個部族，但他欺瞞亞吉，使他以為大衛所侵奪的是猶大境內的領土。

十五．掃羅和隱多珥的靈媒（撒上二十八）。非利士人再次集結軍隊攻打以色列，掃羅驚懼，且似乎預計以色列勢必戰敗，他竟虛妄自負，私自尋求耶和華有關戰役結局的話語。神沒有回答他，他就改了裝，往隱多珥的一個靈媒那裏，要求她把撒母耳的靈招上來。這個靈告知掃羅，以色列將被擊敗，他和他的眾子亦會戰死沙場。有些人認為這個預言是透過撒母耳亡故的靈顯明神的啟示，亦有些人指出這是對撒但認識不足所致，撒但在此藉著邪靈假扮撒母耳的靈。

十六．非利士人猜疑大衛（撒上二十九）。雖然亞吉期望大衛加入非利士軍，一同與以色列作戰，只是其他的非利士首領不信任大衛，遂強迫亞吉打發大衛和跟隨他的人返回洗革拉。大衛與亞吉的友誼引致二人陷於進退兩難之困境中，但形勢的轉變把大衛拯救出來。

十七．大衛擊敗亞瑪力人（撒上三十）。大衛返回洗革拉，發現亞瑪力人趁他不在時，曾侵奪、焚燒該城，城中的婦孺和牲畜都被擄去。大衛透過祭司亞比亞他求問耶和華後，帶領跟隨他的人追趕亞瑪力人，奪回他們所擄走的一切，甚至不止於此。他將戰利品分配給他的隊伍，也分送禮物給猶太的不同城鎮。

十八．掃羅和他眾子之死（撒上三十一1至撒下一27）。正如先前預言一樣，以色列人與非利士人作戰，以慘敗告終，其中掃羅在重傷後自殺，約拿單和掃羅另外兩個兒子則一同陣亡。大衛為掃羅和約拿單極其悲傷，他作哀歌弔念掃羅和約拿單，哀歌內容記載在撒母耳記下一章19-27節。

大衛（撒下二至二十四）

一．大衛受膏作猶大王（撒下二1-7）。掃羅死後，耶和華指示大衛前往希伯崙，猶大支派在那裏膏立他作他們的王。

二．大衛、伊施波設和押尼珥（撒下二8至四12）。雖然大衛成為猶大王，餘下的支派卻在掃羅軍隊的元帥押尼珥影響下，立伊施波設為掃羅的繼任人（二8-10）。伊施波設是掃羅的兒子，在與非利士人的戰役中倖然生還。不久，由約押領導大

衛的人，和由押尼珥領導伊施波設的人之間的衝突迅即爆發。在這次衝突中，約押的弟弟亞撒黑被押尼珥殺死（12-30節）。當大衛的勢力日強，伊施波設的勢力漸弱，押尼珥離開伊施波設轉而效忠大衛（三1-21）。然而，約押為報他兄弟亞撒黑流血的仇，藉詞與押尼珥說話而把他殺了（22-38節）。雖然大衛厭惡這惡行，為押尼珥舉哀，並咒詛約押（第39節），但那罪行沒有受到懲罰，直至在所羅門統治初期才得到報應（參王上二5、6、29-34）。不久之後，伊施波設被兩名士兵所殺，他們把他的首級帶往給身在希伯崙的大衛看，希望得到賞賜（撒下四1-8）。然而，大衛將他們二人殺了（第12節）。掃羅家系唯一生還的男丁就只有約拿單的瘸腿兒子，名叫米非波設（第4節）。

三．大衛作全以色列的王（撒下五）。伊施波設死後，大衛在希伯崙被立為以色列眾支派的王（1-4節）。大衛作王後，隨即採取了若干行動，其中之一是從耶布斯人手中奪取錫安的保障。大衛建立錫安作為他的首都，在那裏建築宮殿居住（6-12節）。

四．約櫃被帶往耶路撒冷（撒下六）。大衛認識到約櫃是神與祂的百姓同在之記號，故十分重要。因著在掃羅的統治時期，約櫃一直存放在基列耶琳的亞比拿達家，大衛決定把它運回耶路撒冷。然而，亞比拿達的一個兒子烏撒，違反觸摸約櫃的規定，被耶和華擊殺，因而使約櫃延誤達3個月之久才運往耶路撒冷（3-11節）。在第二次嘗試中，大衛帶領一列歡欣的隊伍進入耶路撒冷城，把約櫃放進為它而預備的帳幕中（12-17節）。

五．大衛、拿單和聖殿（撒下七）。不久，大衛有意建造殿宇安放約櫃，好作為以色列敬拜耶和華的中心所在（第1節）。耶和華透過先知拿單告訴大衛，他不可為耶和華建造居所（殿宇），但耶和華卻會為他建造將會存到永遠的居所——王朝（5-16節）。這裏把蒙應許的後裔縮小至猶大支派的大衛家。這應許在耶穌降生時應驗了，祂是「大衛的子孫、亞伯拉罕的後裔」（參太一1）。至於建造聖殿，將會是大衛的兒子所羅門的任務（撒下七13）。

六．大衛的戰績（撒下八）。大衛有能力征服四境眾多民族，擴張以色列的疆界，並為國家建立繁榮和安靖的時代。

七．大衛和米非波設（撒下九）。大衛為記念他與約拿單的結盟（參撒上十八1-3，二十13-16、42），遂查探掃羅家的生還者，好向他施恩。當大衛找出米非波設，便把他帶到宮廷，享受與王同席吃飯的榮譽。

八．大衛和拔示巴（撒下十至十二）。大衛與亞捫人戰爭期間，他和赫人烏利亞的妻子犯姦淫，赫人烏利亞是大衛手下一個戰士。拔示巴懷孕以後，大衛設計謀

害烏利亞。這些罪行招致神的憤怒（十二10-12），大衛在他的餘生都飽嘗到他的罪行所造成的惡果。

九．暗嫩、押沙龍和他瑪（撒下十三）。大衛的長子暗嫩裝病，為要使他同父異母的妹妹他瑪來照顧他。當他瑪拒絕暗嫩對她的侵犯時，他強行玷辱了她。這件事激怒了他瑪的胞兄押沙龍，他定意殺暗嫩，為他妹妹報仇。押沙龍等了兩年，後來他在剪羊毛期間的歡宴中，把暗嫩殺死。押沙龍隨之逃往敘利亞的一個小城基述，其外祖父曾在那裏作王。

十．大衛和押沙龍（撒下十四至十九）。押沙龍經過了3年的流亡生活，直至大衛回答提哥亞一個婦人所捏造的故事，放棄報血仇，使約押把押沙龍帶回耶路撒冷（十四1-27）。然而押沙龍回來後，大衛拒絕見他達兩年之久，直至他們最終和好為止（28-33節）。在整個事件中，大衛迴避了悔改和公義的問題，事後沒有採取任何有效的懲罰行動。與此同時，押沙龍企圖使人懷疑大衛對訴訟的判決，自己則竭力贏取百姓和宮廷上下的愛戴，藉此密謀篡奪父親大衛的王位。4年後，押沙龍在希伯崙自稱為王，召集充足的軍事力量，迫使他父親逃離耶路撒冷（第十五章）。由於他們未能立即追殺大衛，引致押沙龍的勢力崩潰，押沙龍最後死於大衛的元帥約押之手（十六15至十八18）。大衛為其子押沙龍哀慟之餘（十九1-18），返回耶路撒冷，恢復他的統治（十九9-43）。大衛因著約押殺死押沙龍而懲罰他，決意使亞瑪撒代替約押成為軍隊的元帥（第13節）。

十一．示巴叛亂（撒下二十）。隨著大衛返回耶路撒冷而出現不穩的局面，便雅憫支派的示巴圖謀了另一次發難。約押在違抗大衛的懲罰下，殺害亞瑪撒，追趕示巴，並鎮壓這次叛亂。

十二．大衛和基遍人（撒下二十一1-14）。在大衛統治期間，地上經歷了3年饑荒，但時間不詳。耶和華向大衛啟示說，這次饑荒是由於掃羅違背了以色列人與基遍人所立的盟約而降下的（參書九15、18-26）。最後，這過犯藉著把掃羅的7個子孫交給基遍人處死才得以彌補。

十三．大衛和非利士人（撒下二十一15-22）。這裏的4段插曲，記下了大衛的勇士與非利士人作戰的英勇成就。

十四．大衛的讚美之歌（撒下二十二）。大衛以一首優美的頌讚之歌，描述他脫離仇敵的手（4-30節），及耶和華向他施予幫助（31-51節）。同一首詩歌亦見於詩篇十八篇，但有少許改動。

十五．大衛臨終之言（撒下二十三1-7）。大衛藉著簡短的話語，承認是神的靈使他能夠說出神的話，並確信耶和華對他和他的國所應許的終必成就。

十六．大衛的勇士（撒下二十三8-39）。這一段包括了大衛37位勇士的名字，並描述部分人的成就。
十七．數點人數和大衛的懲罰（撒下二十四）。大衛決定數點他戰士的數目，反映了他對軍事政治組織和能力的不信任。耶和華懲罰他，藉著降下瘟疫，使地上很多人死去。大衛照著耶和華透過先知迦得所說的話，在亞勞拿的打穀場上築了一座壇，這處後來成為聖殿所在的位置（參代下三1）。耶和華接納了大衛的獻祭，並垂聽他為百姓所作的禱告，瘟疫就止住了。
J. Robert Vannoy
另參：「撒母耳」；「掃羅＃2」；「以色列史」；「大衛」。

撒立(Sarid)
位於西布倫境內近南部邊界的城鎮，在瑪拉拉以西和吉斯綠他泊以東之間（書十九10、12）。有些人認為她就是接近耶斯列平原的沙德廢丘。

撒西金(Sarsechim)
一位官員的個人名稱或銜頭，曾隨同尼布甲尼撒和迦勒底軍隊攻佔耶路撒冷。有些人質疑這是在耶利米書三十九章3節中對於現今巴比倫人名字的分法。或許，撒西金拉撒力與耶利米書三十九章13節中的尼布沙斯班拉撒力是同一人。
另參：「尼布沙斯班」。

撒但(Satan)
舊約
敵擋神、企圖破壞神的計劃，並引導祂的子民叛逆神的靈體。
在舊約很少提及撒但。後來有關撒但的概念，本質上是透過神所克制的巨獸形象表達出來（可能就像巴比倫創造故事的創造世界中，稱為拉哈伯或鱷魚，參賽二十七1；伯九13）。他在試探夏娃的故事中，則化為「古蛇」的形象（創三1）。在使者的圖畫上，撒但扮演一個天上的指控者（伯一6-12，二1-7；亞三1、2）。只有這末次的出現，他才被稱為「撒但」或「指控者」，在經文中並沒有暗示這位天使是邪惡的（雖然在撒迦利亞書中，神的恩典推翻了那有力的控訴）。直到

舊約後期，撒但才以試探者的身分出現：在歷代志上二十一章1節中，將撒母耳記下二十四章1節的故事重述，但把撒但（首次以專有名詞來形容他）代替了神，並把他描繪成邪惡的形象。因此，舊約並沒有關於撒但的整全的信條，但卻成為後來所出現之信條的材料（有些人認為以賽亞書十四章12節的「明亮之星」是指撒但，但該段上下文卻是清楚指到巴比倫王；因此似乎並非有意指到撒但）。

兩約之間

猶太人在兩約之間時期進一步發展撒但的觀念，並稱他為彼列、瑪斯塔瑪和撒瑪亞，3個不同的概念都曾出現。第一，舊約中的撒但多次出現，他引誘人犯罪，又在天上的神面前控訴他們，以及妨礙神的拯救計劃（《禧年書》十一5，十七16；《摩西升天記》十七；《以諾一書》四十7）。第二，死海古卷把撒但（彼列）形容為邪惡力量的魁首和公義的攻擊者。這樣的發展或許受到祆教的邪惡神祇所影響，卻又與祆教的思想不同，而古卷從未顯示有兩個神，惟獨一個神，祂創造了彼列和光明之子兩者（後者因神與他同在，最後必定獲勝）。第三，撒但常常透過舊約故事顯現出來，其中卻沒有提及他的名字：他貪戀夏娃，因此招致墮落（《所羅門智慧書》二24）；他控制在創世記六章1-4節中墮落了的天使（《禧年書》十5-8，十九28），又或他本身就是一位墮落的天使（《以諾二書》二十九4）。因此，在撒但的標題下把分散了的舊約觀念和主題結合起來。

新約

新約擁有一個已發展的撒但信條，他還有一系列的名字：撒但（希伯來文，意謂「指控者」）、魔鬼（撒但的希臘文譯名）、彼列、別西卜、仇敵、龍、敵人、古蛇、試探者和惡者。撒但被描繪為一群使者的元首（太二十五41）和世界的管轄者（路四6；徒二十六18；林後四4），尤其統治所有不信基督的人（可四15；約八44；徒十三10；西一13）。他敵擋神，並且企圖使所有人離棄神；故此他是信徒非常險惡的仇敵（路八33；林前七5；彼前五8），信徒必須堅定不移地抵擋他，看穿他的詭計（林後二11；弗六11；雅四7）。撒但藉著試探人（約十三2；徒五3）、阻擋神的工人（帖前二18）、在神面前控告信徒（啟十二10），及控制敵擋福音的作惡之人（啟二9、13；尤其是敵基督，帖後二9；啟十三2），使他的奸計得逞。

然而最重要的是，新約教導我們，這個從起初就犯罪的邪靈（約壹三8），因著耶穌的事奉，現已被捆綁，並從天上摔倒下來（路十18；啟十二）。雖然撒但仍是一個危險的敵人，耶穌卻為我們禱告，又賜給我們祈禱、信心和祂的寶血這些有力的武器。若神容許，撒但可以使人身體患病（林後十二7），神又會把這人交給

撒但作懲誡（林前五5；提前一20），然而那卻是叫我們在神的保守下得著好處。撒但的結局是永不改變的（羅十六20；啟二十10）。
另參：「明亮之星」；「天使」；「鬼，鬼附」。

撒冷(Salem, Salim)
（1）既是祭司，也是王的麥基洗德，就是來自這城（創十四18；詩七十六2；來七1、2）。撒冷據說是耶路撒冷古代之名。
另參：「耶路撒冷」。
（2）位近約但河西的哀嫩。哀嫩以水泉眾多而聞名，約翰就在該處施洗（約三23），她的位置不詳。有些人贊同優西比烏（一位早期教父）之說，認為她在低加波利地區內西古提波利斯（伯珊）以南大約7哩。亦有人認為撒冷是位於撒瑪利亞境內納布盧斯以東近示劍處，或可能在耶路撒冷東北7哩外的撒倫河。

撒狄(Sardis)
羅馬亞西亞省的重要城市，曾是古代呂底亞王國的首都。她橫跨多條大道，連接沿海地區往西和至小亞細亞東部。她是文化、宗教和商業的中心。在克利薩斯王（約主前560-547/6）統治下，以富庶著稱。在他的時代，金幣和銀幣已開始通行。撒狄的地理位置和地勢環境均十分有利。帕克托勒斯河位處東面，最終流入希爾莫河。中央高地聳立於提摩留斯山的廣闊山脈，向北俯臨希爾莫谷地，又有連綿陡峭的山嶺向平原伸展，提供了一個牢不可破的要塞；撒狄便是位處其中。撒狄的位置就在平原之上1,500呎的地方，雖然她在早期曾被佔領，但自呂底亞王國（主前十三世紀）早年，便已被視作一個十分重要的根據地；地勢較低的城市一直向谷底伸展。君王住在重要的衛城——就是戰爭時期的避難之地。
在克利薩斯統治下，呂底亞達至她的全盛期，他把希臘以西的以弗所和士每拿等殖民地納入其管轄之下。然而，波斯統治者古列圍困該城，在黑暗遮蔽下登上城堡的峭壁而將她攻奪。在主前334年，該衛城向亞歷山大大帝投降，亞歷山大遂派一隊駐軍留守該地。亞歷山大離世後，撒狄多次易手。她先是由安提柯所控制，跟著是西流基統治者，其後是脫離西流基而獨立的別迦摩。安提阿古三世（主前231-187）試圖恢復對該城的統治，於是焚燒了地勢較低的城市（主前216），並進入城堡去（主前214）。安提阿古三世遭別迦摩和羅馬擊敗後，撒狄就在別迦摩的

管轄下，直至主前133年。雖然撒狄在主後三世紀之初頗為繁盛，但在此之前並不突出，後來卻成為羅馬的行政中心。主後26年，小亞細亞的城市互相競逐，要取得敬奉該撒而興建第二間廟宇的殊榮，撒狄得不到注意。主後17年，一場極大的地震摧毀了該城，皇帝提庇留援助撒狄重建谷底。早在一世紀末，基督教已在這裏植根，後來還包括了一個主教轄區。新約中寫給「撒狄教會的使者」（啟一11，三1-6）的書信，讓人對那時期的教會境況有深入的瞭解。主後716年，亞拉伯人入侵撒狄，遂使該城衰落下來。今天撒爾的細小村落仍保留著她的名字。
近年所發掘大量的遺跡證實了很多是羅馬公共建築物：一座劇場、一座亞底米神廟、一座運動場，以及一座令人印象深刻的後期猶太會堂，意味著她是散居各地的猶太人的重要中心。

撒罕(Zaham)
羅波安的妻子瑪哈拉為他所生的兒子之一（代下十一19）。

撒來(Sallai)
（1）被擄後，在耶路撒冷城居住的928名便雅憫人之一（尼十一8）。
（2）被擄後，在約雅金時期的利未家族，為大祭司（尼十二20）；可能與尼希米記十二章7節的撒路同屬一人。
另參：「撒路＃2」。

撒刻(Zaccur)
（1）沙母亞之父，沙母亞是十二探子之一，代表流便支派窺探迦南地（民十三4）。
（2）屬西緬支派，是哈母利之子和示每之父（代上四26）。
（3）在祭司班次的記載裏，是米拉利的子孫之一（代上二十四27）。撒刻及其家族顯然在祭司的供職上只有微小的職分（參代上二十四5、7、20）。
（4）亞薩的一個兒子，奉派在聖殿事奉（代上二十五2）。撒刻和他的兒子及兄弟掣了第三籤，在聖殿作樂師（代上二十五10）。撒刻的子孫在歸回後，也參與城牆的奉獻禮（尼十二35）。
（5）音利之子，負責修建羊門附近的一段耶路撒冷城牆（尼三2）。

（6）利未人，在尼希米的約書上簽署，立志服從神的律法（尼十12）。
（7）瑪他尼之子，哈難之父，在尼希米時期，作庫官的助理，管理庫房（尼十三13）。有認為他與本條目＃6為同一人。

撒固(Sakkuth)
巴比倫農神的名稱，是米所波大米宗教的神星（摩五26）。有些人認為撒固是sukkah一字的誤用，意為「神龕」或「聖幕」，內中會放置一座偶像。
另參：「龕／迦溫」。

撒底(Zabdi)
（1）猶大支派謝拉的曾孫（書七1）。亞干便是撒底家謝拉族人（書七17、18）。他亦稱為「心利」（代上二6）。
（2）示每之子，便雅憫支派中以笏的後裔（代上八19）。
（3）亞薩的兒子，是聖殿樂師之一（尼十一17）；他又稱為「細基利」（代上九15）。

撒拉(Sarah)
亞伯拉罕的妻子，原名撒萊（創十一29）。當神應許賜給她一個兒子，並使她成為多國之母，她的名字就改為撒拉（創十七15、16）。撒拉既是亞伯拉罕的妻子，亦是他同父異母的妹子（創二十12）。
亞伯拉罕離開迦勒底的吾珥往哈蘭，最終進入迦南地，撒拉都與他同行（創十一31，十二5）。她在婚後一直沒有生育（十一30）。神向亞伯拉罕應許必叫他成為大國（十二2），並會把迦南地賜給他的後裔時（十二7），撒拉依然未有孩子。過了10年（參創十二4，十六16），撒拉還是沒有兒女，她就將她的使女埃及人夏甲給了丈夫亞伯拉罕為妾。夏甲懷孕生了一個兒子，名叫以實瑪利（十六3、4）。神應許將有一大國從以實瑪利而出（十七20），卻指出他並不是那個承受應許的嬰孩（十七21）。雖然撒拉聽到自己必生一個兒子而心裏暗笑，但她確是那個嬰孩的母親（十七19-21，十八10-14）。以撒的誕生，使這個預言得著應驗（二十一2、3），那是在亞伯拉罕最初蒙應許得賜後裔的25年之後，那時撒拉已經90歲（十

七17，二十一5）。
亞伯拉罕和撒拉剛進入迦南，卻遭遇饑荒，迫使他們下到埃及去，撒拉在埃及人面前被指是亞伯拉罕的妹子。因著撒拉容貌極其美麗，使她被帶進法老的王宮去（創十二11、14），而亞伯拉罕不用被殺，反得到埃及人的厚待和贈禮。神藉著降災予法老家，促使撒拉得到釋放，從而保守亞伯拉罕和撒拉的婚姻。亞伯拉罕和撒拉在基拉耳的時候，又採用類似的權宜之計（第二十章），在那裏她被帶進基拉耳王亞比米勒的家。神再一次保護撒拉，保守她成為所應許的後裔之母，亦避免出現有關誰是以撒之父的猜疑。以撒在這事以後不久便出生（二十一1-5），他的出生極具意義，因早於一年前已應允了（十七21，十八10-14）。
撒拉離世時是127歲，埋葬在亞伯拉罕自赫人以弗崙買來的麥比拉洞中（創二十三）。
除了創世記之外，舊約中只有以賽亞書五十一章2節提及撒拉。新約中提及她的，有羅馬書四章19節、九章9節，希伯來書十一章11節，彼得前書三章6節和加拉太書四章21-31節；但是加拉太書的經文，並沒有提及她的名字。
另參：「不育」；「亞伯拉罕」；「列祖時代」。

撒拉他拿(Zarethan)
出現於列王紀上四章12節的地名，與撒拉但極可能是同一地方。
另參：「撒拉但」。

撒拉弗(Seraph, Seraphim)
聖經中只有兩次提及天使般的活物，且均在以賽亞書同一章中出現（賽六2、6）。「撒拉弗」一字原是複數，但從以賽亞看見的異象來說，似乎不可能確定他究竟看到多少個撒拉弗。先知提到他們時，就像是述說一些人們相當熟悉的靈界之物，由於其他地方沒有提及過，看來便有點奇怪。
以賽亞描述撒拉弗各有6個翅膀：2個遮臉、2個遮腳，餘下的一對用來飛翔。
在這異象中，撒拉弗是用以賽亞所能明白和記錄的說話表達他們的思想，但這並不表示這些存在物有人的樣式。現有的證據只能指出，他們是崇高的靈界物，經常讚美和敬拜神，又賦予他們一定的能力，以致神透過他們帶來寬恕和恩典。這些存在物是配當在神至高權力的寶座旁侍候。

撒拉弗之意義不能確定。有些學者認為它是從「燃燒」這字根引伸而來，也有認為撒拉弗是有「權貴」或「貴族」之意。還有一個理論，是把撒拉弗與那苦害曠野中以色列人的火蛇，和掛在杆上的銅蛇有關連的（民二十一6-9），但這理論是建立於相當可疑的語源學之上。

有人提出撒拉弗是來自米所波大米的哈拉夫廢丘的雕石，那石是一隻長有6對翅膀的受造物，每隻手上握有一條蛇。這雕石可能是在吉加墨斯史詩中那個蝎人的神話人物，他是若干聖山的守護者。

有些學者把撒拉弗等同於一隻鷲頭飛獅，古代巴比倫人把鷲頭飛獅看為守護者；然而，並沒有足夠證據支持這說法。還有一個同樣不大可能的看法，就是古代近東某些對蛇的崇祀是與撒拉弗有關的，只因希伯來人把蛇看成是被咒詛的種類。撒拉弗很有可能是天上之物的形體，本質上與基路伯同類，且在神的寶座旁參與類似的事奉。

另參：「天使」；「基路伯」。

撒拉米(Salamis)

居比路東岸的海港。巴拿巴和掃羅展開第一次宣教旅程不久，就在此登岸，並「在猶太人各會堂裏傳講神的道」（徒十三5）。傳統認為使徒到達撒拉米時，這城已有1,000年歷史，那是由透克羅斯在特洛伊戰役完結後回程時建立的。

近來，考古學家發現，有證據顯示數世紀前的邁錫尼已有人居住。多個世紀以來，撒拉米是一個主要海港，把銅、木材、陶瓷和農業產品輸往歐洲、非洲和亞洲。多利買人鼓勵猶太人移居此地，因此巴拿巴和掃羅曾在這地的「猶太人各會堂」宣講福音。巴拿巴的墳墓就靠近阿里巴拿巴修道院（主後477發現）。

主後332及342年，該城分別遭到哈德良和地震的破壞後，由拜占庭皇帝君士坦丁二世（主後336-361）重建。主後332年之前，撒拉米在島上成立了最大的猶太人團體。後來那地方容納了最大的基督徒群眾，因而成為該島重要的教區。

主後647年，該城給薩拉森人毀滅後，其海港便為淤泥充塞，那地因而荒廢。在土耳其時期，該海港給法馬古斯塔的港口所取代。

從撒拉米遺址發掘所得，計有羅馬浴池、別墅、花崗岩廣場、古羅馬教堂、市場和朱庇特神廟。部分的城牆和古代港口已能鑑別出來。最使人印象深刻的遺跡是在盡北之處的「大理石廣場」。這幢巨大的綜合建築物包括了希臘羅馬時期體育場地的遺跡、大會堂，以及拜占庭早期的浴池。主要的廣場或市集的面積是750乘

180呎，四周有巨大的哥林多石柱圍繞著。島上的古羅馬教堂聞名遠播，顯然是在君士坦丁二世將城改名為君士坦蒂亞後建成的。許多的基督徒群體一度在撒拉米興旺，為巴拿巴和保羅的開荒工作作見證。

撒拉但(Zarethan, Zeredah)
耶利哥北面，約但河邊的一個城市或地區。聖經第一次提到這地方，是說約但河的水在亞當城那裏「停住」；亞當城就在「撒拉但旁」（書三16）。列王紀上記敘所羅門的行政區域時，詳細地描述耶斯列下面，伯善一帶有個地方名叫撒拉他拿（四12）。戶蘭在疏割和撒拉但中間的約但平原，用膠泥為聖殿鑄造銅器（王上七46）。歷代志下四章17節的平行段落所提到的撒利但，可能也就是撒拉但。這麼多相近的名字，令原址的鑑定更形複雜。除了上面所列的名字以外，列王紀上十一章26節提到耶羅波安的家鄉洗利達；士師記七章22節記述米甸人被基甸擊殺時，所逃到的地方中，有一個名叫西利拉。很多人認為這兩個地點，都是撒拉但。然而依照地理上的細節，只有西利拉才有可能是撒拉但。

撒拉鐵(Shealtiel)
猶大王耶哥尼雅（約雅斤，主前598-597）的兒子，也是所羅巴伯之父。被擄歸回期間，所羅巴伯帶領猶太人返回耶路撒冷，並作猶大的省長管治該地（拉三2，五2；尼十二1；該一1、12、14）。在基督的家譜中，多次提到撒拉鐵既是耶哥尼雅的兒子（太一12），又是尼利的兒子（路三27）。在歷代志上三章17-19節中，撒拉鐵似乎是所羅巴伯的祖父，又或是其叔父。還有一個可能，撒拉鐵是尼利的兒子，顯然亦是耶哥尼雅王位的繼承人；撒拉鐵逝世時，所羅巴伯便是下一位繼承王位的人。

撒拔(Zabad)
（1）拿單之子，示珊之女兒亞來的後裔（代上二36、37；代上二31稱亞來為示珊的兒子，但代上二34稱「示珊沒有兒子，只有女兒」，故亞來應為示珊之女）。
（2）他哈之子，書提拉之父，屬以法蓮支派（代上七21）。
（3）大衛勇士之一，列為亞萊之子（代上十一41）。他可能與本條目＃1為同一人。

（4）約阿施王叛軍之一，列為亞捫婦人示米押之子（代下二十四26）。他就是列王紀下十二章21節的約撒甲。撒拔是皇室的侍從，看來曾參與背叛約阿施王。
另參：「約撒甲」。
（5），（6），（7）3個同名的祭司，分別屬於薩土、哈順和尼波的子孫，他們遵照以斯拉的吩咐，在被擄歸回時期，拋棄外邦妻子（拉十27、33、43）。

撒門(Salmon)
猶大支派大衛的先祖，拿順的兒子。撒門從喇合生波阿斯（得四20、21），是耶穌基督的先祖，且名列於馬太的家譜中（太一4、5）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

撒非喇(Sapphira)
耶路撒冷教會的成員，是亞拿尼亞的妻子（徒五1）。
另參：「亞拿尼亞＃1」。

撒南(Zaanan)
先知彌迦為耶路撒冷所作的哀歌中，列出的村莊，與迦特、伯亞弗拉、沙斐、伯以薛和瑪律地同列（「撒南的居民不敢出來」，彌一11）。撒南可能是希伯來文的雙關語，解作「走出來」。這村是在薩非拉（和合本作「高原」），但確實位置不詳。也可能跟洗南是同一地方。
另參：「洗楠」。

撒迦(Salecah, Zecher)
（1）位於約但河東，巴珊地噩國亞摩利人王國的東北邊境，接近以得來城（書十二5）。以色列人擊敗噩後，就奪得這城（申三10）。後來，撒迦更包括在迦得支派所得為業之地中（書十三11；代上五11）。該城被指是今日的撒卡。
（2）基遍之子（代上八31）。
另參：「撒迦利雅＃4」。

撒迦利亞(Zechariah)
聖經常見的名字，意思是「耶和華記得」。和合本於若干經文譯作「撒迦利雅」。
（1）利未支派可拉族，米施利米雅7子中的長子。他是個精明的謀士，大衛作王時掣籤被選，負責管理聖殿北門的守門人（代上二十六2、14）。
（2）利未支派米拉利族何薩的兒子。大衛在位時在聖殿西面的入口，即哈利赫門，作守門人（代上二十六11）。
（3）易多的父親。大衛作王時，易多在基列地管理瑪拿西半支派（代上二十七21）。
（4）祭司耶何耶大的兒子。猶大的首領離棄耶和華，敬拜偶像，受到他的斥責。他們因此心中懷恨，在約阿施王的命令下，在聖殿的院內，用石頭打死了他（代下二十四20-21）。然而耶和華卻為他報仇，容讓亞蘭人擊敗猶大，殺死眾首領。約亞施也受了重傷，後來更被兩個臣僕刺殺（23-26節）。
耶穌責備當時的猶太人領袖時，也提到了撒迦利亞在殿中聖地，白白遭殺這事。祂警告他們會受到報應：「從亞伯的血起，直到被殺在壇和殿中間撒迦利亞的血為止……這都要問在這世代的人身上」（路十一51；太二十三35）。依照舊約，神的先知中被人無辜殺害的，第一位是亞伯，最後一位是撒迦利亞。
在馬太福音裏，撒迦利亞的父親是巴拉加而非耶何耶大。這可能是後來抄寫時的誤錄，文士把他和著名的先知撒迦利亞互相混淆了（亞一1）。
（5）教導猶大王烏西雅敬畏神、行在祂道中的人（代上二十六5）。
（6）哥轄族的利未人，約西亞王時受命監督聖殿修葺的工程（代下三十四12）。
（7）神殿中的首領之一，慷慨地把牲畜供給祭司，來慶祝約西亞在位時的逾越節（代下三十五8）。
（8）易多的孫子，比利家的兒子，是一位先知。主前520年，年紀尚輕時開始擔起先知的職任。當時在位的，是波斯王大利烏一世（亞一1；參二4）。先知的身世，我們所知不多。所羅巴伯作省長、約書亞（耶書亞）作大祭司時（拉五1），他和同時代的先知哈該同工，對被擄歸回耶路撒冷的猶太人宣講，勸告他們完成重建第二聖殿的工作（六14）。他又在約雅金作大祭司之時，成了易多族祭司的族長（尼十二16）。撒迦利亞和耶利米、以西結一樣，兼任祭司、先知之職（亞一1、7，七1、8）。
撒迦利亞的譜系，有些不一致的地方。以斯拉記和尼希米記，都說他是易多之子，但撒迦利亞書卻說比利家是他的父親。有些人認為比利家和易多是同一個人；又有人相信比利家之名是文士在抄寫時，混淆了耶比利家之子（本條目＃17，參賽八2）和易多之子的結果。然而，比較合理的解釋，是把易多看為撒迦利亞的祖父。

族長易多是個名人，主前538年被擄後歸回耶路撒冷。可能因為比利家早死，又可能因為祖父名頭較大，撒迦利亞於是便被視為易多的繼承人（和合本把拉五1譯作「易多的孫子撒迦利亞」）。
另參：「撒迦利亞書」；「先知，女先知」。
（9）巴錄後裔的領袖。波斯王亞達薛西一世時，他和以斯拉一同從被擄之地歸回猶大（拉八3）。
（10）比拜的兒子，是家族的領袖。波斯王亞達薛西一世時，他和以斯拉一同從被擄之地歸回猶大（拉八11）。
（11）被以斯拉差遣到迦西斐雅的猶太人領袖之一。他們在當地會見首領易多，召集利未人和尼提寧（殿役），與其他猶太人一起從巴比倫歸回巴勒斯坦（拉八16）。
（12）以攔6個子孫中的一人被擄歸回後，接受了以斯拉勸告，休了外邦妻子（拉十26）。
（13）以斯拉向人民宣讀律法時，站在他左邊的其中一人（尼八4）。
（14）瑪基雅的子孫，是個祭司。他後裔中有一位亞大雅，是被擄後住在耶路撒冷一個利未人家族的族長（尼十一12）。
（15）亞薩的子孫約拿單的兒子，是個負責音樂的祭司。尼希米時代在耶路撒冷行城牆告成禮時，他擔任吹號的工作（尼十二35）。
（16）在耶路撒冷城牆告成之時，另一位負責吹號的祭司（尼十二41）。跟本條目＃14可能是同一人。
（17）耶比利家之子，顯然很有名聲。以賽亞書寫「瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯」這句耐人尋味的話時，有他和祭司烏利亞公開作見證。先知後來解釋這話的意思，是神要審判大馬色和撒瑪利亞（賽八1）。
（18）施洗約翰的父親，亞比雅班的祭司，祭司後裔以利沙伯的丈夫。大希律在位時（主前37-4），他們住在猶大山地（路一5）。撒迦利亞和以利沙伯一生公義虔誠，但卻老而無子（6、7節）。
祭司撒迦利亞被選為本班代表之一，在耶路撒冷的聖殿擔任一年一度的事奉。以色列的祭司共分24班，每班一年有兩個禮拜在聖殿負責事奉。撒迦利亞在耶路撒冷事奉時，一日掣籤被選，得以進入聖所燒香。祭司一生只有一次機會，得到這個特權。在殿中執行任務時，天使加百列向他顯現，告訴他說，他妻子以利沙伯雖然素來不育，卻要為他生一個兒子。這兒子名字要叫約翰（12、13節），他要為彌賽亞預備道路。撒迦利亞因為不信以利沙伯會在老年生子，被變為啞吧，成

了證明天使報訊的記號（18-20節）。撒迦利亞回到殿院，群眾看見這祭司只打手式，便知道他見了異象（第22節）。
以利沙伯依照應許得以懷孕。懷胎6個月時，有孕在身的親戚馬利亞來探望她（第40節）。嬰兒出生不久，撒迦利亞確定兒子要起名約翰。他說話的能力立時恢復，又被聖靈充滿，為神將要在以色列成就的事，說出預言，並讚美祂（62-64、67-79節）。
（19）施洗約翰的鄰里親族原要照他父親的名字，給他起名叫撒迦利亞（路一59）。
H. Douglas Buckwalter
另參：「施洗約翰」。

撒迦利亞書(Zechariah, Book of)
小先知書中篇幅最長，也是最難明白的一卷書。困難之一，是書中有很多難解的異象。有時會有天使在場，解釋異象的意義（一9、10、19、20，四1-4，五5、6）；但很多需要解釋的部分，卻沒有天使的幫助。這些難以明白的段落，引起了無數關乎日期、作者、統一、解釋的理論。對基督徒來說，撒迦利亞書的重要性在於新約的徵引。本書下半部（九至十一章）是把福音書有關耶穌受難的記敘，引用得最多的先知書。除了以西結書外，舊約書卷對啟示錄影響得最深的，也是撒迦利亞書。
作者
撒迦利亞一名的意思，大概是「耶和華記著」或「耶和華是有名的」。這名字在新舊兩約都很常見，舊約約有20人名叫撒迦利亞。至於誰是先知的父親，引起了疑問。撒迦利亞書一章1節說他是「易多的孫子比利家的兒子」，但以斯拉記五章1節和六章14節，卻稱他為「易多的兒子」（和合本作「易多的孫子」）。以賽亞時代有另一位撒迦利亞，父親名叫耶比利家（賽八2）。早在猶大王約阿施在位時（主前835-796），又有另一位名叫撒迦利亞的先知，是祭司耶何耶大的兒子。這位先知被人用石頭打死，因為他宣告耶和華要離棄祂那些犯罪的子民（代下二十四20-22）。耶穌提到撒迦利亞，似乎是指這件事，或聖經沒有記載的類似事件。然而祂卻稱這位先知中最後的殉道者，為巴拉加（比利家）的兒子（太二十三35）。可是，路加的記載卻沒有「巴拉加的兒子」這句話（路十一51）。耶穌引用的歷代志下，是希伯來文舊約最後一卷書。祂可能只是指舊約中最早（亞伯）和最後（耶何耶大的兒子撒迦利亞）被謀殺的人而已。沒有證據證明撒迦利亞書中的先

知殉道而死，故此最合理的解釋，是把這先知看為易多的孫子、比利家的兒子。

寫作年代

撒迦利亞書的上半部（一至八章），日期記載得很清楚。第一個日期出現在全書的第1節：「大利烏王第二年八月」。大利烏是波斯國王（主前521-486），他在位第二年8月，就是主前520年10月。「耶和華的話」第一次臨到撒迦利亞，似乎就在這時。第二個日期記載在一章7節：「大利烏第二年十一月，就是細罷特月二十四日」，即主前519年2月15日。這日臨到撒迦利亞的話，似乎包括了8個夜間的異象，以及和他談話的天使所說附帶的默示。撒迦利亞書的第三個日期記載在七章1節：「大利烏王第四年九月，就是基斯流月初四日」，即主前518年12月7日。這節引進了一組關乎禁食真義的倫理性和末世性默示（七至八章）。

撒迦利亞書九至十四章完全沒有日期，也沒有提過撒迦利亞、大利烏，或任何君王的名字。經文指出戰爭在一段和平時期之後來臨，並提到聖殿（十一13，十四20）和希臘士兵（九13）。但撒迦利亞書九至十四章的確實日期，全部都只是臆測。

背景

耶路撒冷的聖殿於主前586年，被巴比倫王尼布甲尼撒毀滅。尼布甲尼撒在耶路撒冷淪陷前後，曾多次攻擊耶路撒冷，把很多人擄到巴比倫（參但一1；王下二十四1-16）。耶利米曾兩度預言，被擄的日子是70年（耶二十五11，二十九10；參但九2）。到了撒迦利亞時，耶路撒冷淪陷的70年快滿了（一12，七5）。大利烏二年（主前520），「耶和華的話」首次臨到撒迦利亞時，耶路撒冷已經陷落了66年。巴比倫帝國於主前538年被波斯所滅，波斯王古列頒下詔令，容許所有被擄的人回歸原居之地（代下三十六23；拉一1-4）。猶大俘虜中第一批回歸的人，約在主前536年，與所羅巴伯及祭司約書亞一同回到耶路撒冷。回歸者首要目標之一，是重建聖殿（拉一3）。然而內部的爭鬥。以及外在撒瑪利亞人的迫害，令重建工作不能即時進行。主前521年，大利烏一世即位，耶路撒冷和巴比倫的猶大人，洋溢一片充滿期望和熱切的態度。可能也曾被擄到巴比倫的先知哈該和撒迦利亞，開始有力地傳講神的話，以致第二聖殿重建工程於主前520年恢復，516年竣工（拉五1、14、15；該一、二；亞一至八）。

撒迦利亞書的記敘，在大利烏王第二年（主前520）開始。被擄歸回的人中，有些回到耶路撒冷已經16年了，但重建聖殿的工作，依然一點兒進展也沒有。撒迦利亞第一篇信息呼籲人民悔改，不要重犯列祖的過錯，他們列祖的罪和不肯悔改的態度，就是人民被擄、聖殿被毀的原因（亞一1-6）。接下來8個夜間的異象（一7

至六8），向人民保證聖殿必然會在所羅巴伯手下重建（一16，四9，六15）。撒迦利亞書用兩節的經文，言簡意賅地描述了聖殿重建之前，耶路撒冷艱難困苦的光景。「萬軍之耶和華如此說：『當建造萬軍之耶和華的殿，立根基之日的先知所說的話，現在你們聽見，應當手裏強壯。那日以先，人得不著僱價，牲畜也是如此；且因敵人的緣故，出入之人不得平安，乃因我使眾人互相攻擊。』」（八9、10）

撒迦利亞書開首的8章，就是以主前520至518年耶路撒冷的社會、政治、宗教情況為背景。但從第九章以後，這些歷史關係便消失了。第九章的開始，是譴責亞蘭，包括了大馬色、推羅、西頓，以及非利士的默示。這些地方都會被攻佔、潔淨，變成好像猶大的一族（1-8節）。預言中也應許將有新王凱旋進入耶路撒冷；祂會謙謙和和地騎驢而來，祂的統治將會是和平而遍及普世的（9-10節）。下一個默示說到被擄的會得著釋放（第11節），然而所指的可能不是被擄到巴比倫，因為這裏提到了希臘人（第13節）。撒迦利亞書九至十二章的體裁是詩歌而非散文，內容是末世性的，主要關乎將來的事；部分學者稱之為啟示文學。萬國攻打耶路撒冷，卻被擊敗（十二、十四章）。聖殿依然存在（十一13），但在新耶路撒冷和神的國中，似乎不是佔著最重要的地位（十四6-9）。

寫作目的

本書的目的是確證和鼓勵。主前520年，猶太人需要重建聖殿的確證，以後神的子民也需要知道神的國度必會豐滿地來臨。撒迦利亞書有3個信息：必須悔改（一1-6）；8個象徵聖殿重建、神的榮耀重回耶路撒冷的夜間異象（一7至六8）；以及神國的來臨（九至十四章）。

內容提要

撒迦利亞書可以分為兩個主要部分：第一至八章和第九至十四章。第一部分的日期，是在主前520年與518年之間。這部分包括了比利家的兒子撒迦利亞的默示和異象。它的體裁是散文，其要點是向歸回的猶太人保證聖殿將會重建。第二部分（九至十四章）沒有說明日期，也沒有提到撒迦利亞。聖殿已經存在，而大部分的語言都是末世性、啟示性的。第二部分可以再分為兩部分：第九至十一章和第十二至十四章。第九章和第十二章都以同一句話開始：「耶和華的默示」。

撒迦利亞書第一部分（一至八章）可分為4個段落：前言和第一個默示（一1-6）；8個夜間異象和附帶的默示（一7至六8）；約書亞的象徵性加冕（六9-15）；有關禁食和道德的問題（七1至八23）。

前言（一1）

這段落清楚說明，事件是發生在巴比倫曆法的「八月」，即陽曆10月中旬至11月中旬。波斯王大利烏2年，是主前520年。要明白撒迦利亞的事工與哈該的信息（參該一1、15，二1、10、18、20），並所羅巴伯重建聖殿工程之間的關係，這個日期十分重要。第一個默示的重點是悔改的需要。發出這信息的時間，正在哈該第二篇和第三篇信息之間。撒迦利亞和哈該一樣，把失收和其他的艱難，歸咎於未能重建聖殿（參該一6-11）。撒迦利亞呼籲人民悔改，好使他們能在聖殿的工程上堅忍到底。

夜間異象和附帶的默示（一7至六8）

撒迦利亞在耶路撒冷所見的這些異象，似乎都是在大利烏2年（主前519）11月（細罷特月，陽曆1月中至2月中）24日賜下的。其中7個異象基本上都有同樣的形式。4個異象以「我夜間觀看」開始（一18，二1，五1，六1）；一個以「我舉目觀看」開始（一8）；另一個以「那與我說話的天使又來叫醒我……問我說：『你看見了甚麼？』我說：『我看見了……』」（四1、2）作為開始；又一個（第七個）的第一句，則是：「與我說話的天使出來，對我說」（五5）。然而，剩下來的一個異象和其他7個卻不相同，它的開首是：「天使又指給我看」（三1；參摩七1、4、7）。這是以第三身姿態講述的信息。對於這位天使，我們所知不多；他也沒有直接給撒迦利亞的信息，他好像不過是個旁觀者。這異象和其他7個分別之大，使它看來不像是原來八異象之一。

這8個異象整體上的關係並不明顯。開頭的異象發生在黃昏或晚上，最後一個則在日出之時；部分學者認為這發展有特別的含義。其他學者則看出這些異象，有一對一對的關連。第一個和最後一個異象，主題都是馬、騎馬者或馬車。第二和第三個異象描述猶大和耶路撒冷的復興（一18-21，二1-5）。第四和第五個異象則討論在復興的社群中，兩個領袖的地位。約書亞會被潔淨，恢復大祭司之職（三1-5），省長所羅巴伯會完成聖殿的重建（四1-14）。第六和第七個異象則以地得潔淨為主題。飛行的書卷會進入一切賊人和作假見證的人家中，帶來毀滅（五1-4）。代表罪惡的婦人被裝在量器裏，帶到示拿地（五5-11）。

此外，又有4個默示散見於異象的記述之間（一14-17，二6-12，三6-10，四8-14）。每個默示都是以「萬軍之耶和華如此說」、「你要宣告說」開始的（一14、17）。第一個默示向人民保證聖殿、城邑和耶路撒冷蒙揀選的身分，都會恢復。第二個默示呼喚仍在巴比倫的俘虜，歸回猶大和耶路撒冷（二6-12）。撒迦利亞書二章12-13節很值得注意。第12節是舊約唯一稱巴勒斯坦為「聖地」之處，第13節和哈巴谷書二章20節的崇拜宣召相似：「耶和華在他的聖殿中，全地的人都當在他面

前肅敬靜默。」異象記敘中的第三個默示，以大祭司約書亞為將要來臨之神僕的表記。這神僕就是一日之內，要除掉全地罪孽的苗裔（三6-10）。

約書亞的象徵性加冕（六9-15）

神差遣撒迦利亞到西番雅的兒子約西亞家裏，用從巴比倫回來之人的金銀造一個冠冕，戴在祭司約書亞的頭上，作為祭司君王、苗裔、建造聖殿者的象徵。禮成後，這冠冕要安放在聖殿裏，作為奉獻金銀者的記念。這章最後一節（六15）似乎是說，正如被擄者的金銀用來象徵王國將來的君王，被擄到「遠方的人」也會參與把聖殿建成。聽者從此便能知道，這些預言是神差遣撒迦利亞宣講的。他們積極地順從神的聲音時，這一切便會成就。

有關禁食和道德的問題（七1至八23）

大利烏4年（主前518），一個代表團從伯特利（耶路撒冷以北10哩）來到耶路撒冷。那時重建聖殿的工程已經進行兩年了。代表團的目的，是要祈求耶和華的恩（七2），並向祭司和先知求問，是否需要繼續遵行自從聖殿在70年前被毀後，一直以來所實行的禁食。耶和華藉撒迦利亞詰問他們，齋戒的動機是為神還是為己。問題的癥結就是神喜悅真誠、公義、慈愛，過於禁食。撒迦利亞的信息，神早已藉昔日的先知向祂的子民宣講了（7-14節）。撒迦利亞書的第一部分，以10個應許作結（八1-23）。這10個應許，每個都以「耶和華如此說」或「耶和華的話臨到我說」開始（2-4、7、9、14、18、20、23節）。神的結語不是審判，而是應許、盼望、赦免、復興。

耶和華的默示（九至十四章）

撒迦利亞書的下半部（九至十四章），可以分為兩個幾乎相等的段落：第九至十一章（共46節）和第十二至十四章（共44節）。每個段落都以「默示」（原文作「擔子」）開始（九1，十二1），兩者基本上都是末世性的。第一個段落（九至十一章）的主題是各支派歸回巴勒斯坦（九11-17，十6-12）。耶和華成就此事的方法，是先在巴勒斯坦和亞蘭（敘利亞），消除攔阻祂統治的力量（九1-8，十一1-3）和邪惡的牧人（統治者；十2下-5，十一4-17），和平之君接著便會來臨（九9-10）。

撒迦利亞最後的「擔子」也是末世性的（十二1至十四21）。這個默示的主題是耶路撒冷和猶大。耶路撒冷兩度受外邦攻打（十二1-8，十四1-5），耶和華兩次都為耶路撒冷、猶大和大衛家作戰。耶路撒冷為一個不知名的殉道者哀哭（十二10-14）。這殉道者稱為良善的牧人，他被擊打，羊就分散了（十三7-9）。耶穌講述祂被捕時，就引用了這段經文（太二十六31；可十四27）。一個泉源將為大衛

家而開，罪惡、偶像、假先知，將從耶路撒冷的居民中洗盡（十三1-6）。新耶路撒冷必在原地仍居高位，四圍各處將變為平原（十四10、11）。新耶路撒冷沒有黑夜，也沒有嚴寒酷熱。活水要從耶路撒冷流出，耶和華成為全地的王（6-9節）。反抗耶路撒冷的會被毀滅（12-15節），然而生還的人卻會年年守住棚節，敬拜耶和華（16-19節）。撒迦利亞書最後一幕，是世界在哈米吉多頓大戰之後，成為洗淨罪惡的新世界。神降臨統治，一切都會變成聖潔。戰馬變成像祭司冠冕一般聖潔，普通煮食的器具，變得和聖殿的器皿一樣。迦南人或做買賣的人要被除滅。猶太人和外邦人之間，聖潔和不潔之間，再無分別。重要的是，人是否尊萬軍之耶和華為王而敬拜祂。

Ralph L. Smith

另參：「被擄歸回時期」；「以色列史」；「預言」；「撒迦利亞＃8」；「先知，女先知」。

撒迦利雅(Zechariah)

聖經常見的名字，意思是「耶和華記著」。和合本有時譯作撒迦利亞。

（1）耶羅波安二世之子，北國以色列第十五位君王，耶戶王朝的末代君主。撒迦利雅在猶大王亞撒利雅（烏西雅，主前792-740）38年，即主前753年即位，在位只6個月，便在以伯蓮（和合本作「在百姓面前」）被弒身亡；主謀者沙龍篡了他的王位（王下十四29，十五8-11）。耶和華應許耶戶，他的子孫必坐以色列的國位直到4代，果然在撒迦利雅身上應驗了（王下十30）。

（2）亞比雅的父親（代下二十九1）。亞比雅是希西家的母親。希西家作猶大王29年（王下十八2）。

（3）流便支派的一位族長（代上五7）。

（4）便雅憫支派耶利的子孫（代上九37）。歷代志上八章31節又稱他為撒迦。撒迦可能是撒迦利雅的簡稱。

（5）大衛領導遊行，把約櫃從俄別以東家運上耶路撒冷時，在神的約櫃面前負責鼓瑟的八個利未人之一（代上十五18、20，十六5）。

（6）大衛領導遊行，把約櫃運上耶路撒冷時，負責在約櫃前吹號的利未人之一（代上十五24）。

（7）利未支派伊示雅的子孫，大衛在位時在聖殿事奉（代上二十四25）。

（8）約沙法王（主前872-848）差遣到猶大各城教導律法的臣子之一（代下十七7）。

（9）利未支派革順族雅哈悉的父親。雅哈悉應許約沙法王和猶大人，神必然在摩押和亞捫人手中拯救他們（代下二十14）。
（10）約沙法七子之一，約蘭的弟弟。約蘭在父親死後成為猶大王（主前848-841；代下二十一2）。
（11）利未支派革順族亞薩的子孫，和兄弟瑪探雅一同被希西家揀選，參與潔淨耶和華殿的工作（代下二十九13）。
（12）猶大支派法勒斯的子孫，他後裔中有一位亞他雅，是被擄後住在耶路撒冷一個家庭的家長（尼十一4）。
（13）猶大支派示羅尼的子孫，他後裔中有一位瑪西雅，是被擄後住在耶路撒冷一個家庭的家長（尼十一5）。
H. Douglas Buckwalter

撒們(Zalmon)
（1）亞合人，大衛的勇士之一（撒下二十三28）。歷代志上十一章29節稱他為亞合人以來。
（2）山名。亞比米勒從這山上砍伐樹枝，用來焚毀示劍樓眾人藏身的衛所（士九48）。由於撒們山顯然在示劍附近，學者暫時鑑定為蘇利米葉（即今日以巴路山的東南部分），或附近的一個山丘。詩篇六十八篇14節描寫以色列的敵人被打敗時，也提到撒們。由於該節敘述「飄雪」，下一節又提到巴珊山，七十士譯本和部分的解經家，便認為這個撒們是利巴嫩的黑門山。然而在以巴路山一帶，也有下雪的季節。

撒拿音(Za-anannim)
標誌著拿弗他利東面邊界的一個城，列於希利弗和亞大米尼吉之間（書十九33）。撒拿音靠近基底斯；西西拉曾在這裏到訪基尼人希百的帳幕，被雅億所殺（士四11）。這城的確實位置不詳，大概是在胡列湖以西的地區，可能是古時的沼澤區（現稱米倫）。由於這地區佈滿栗樹，這經文可能指著其中一株分別為聖的栗樹。有學者建議這地該讀作比沙撒拿音，這樣，便可能相等於位於提比哩亞及他泊山中間的比森。

撒拿音的橡樹(Oak of Za-anannim)
拿弗他利邊境的一個分界處（書十九33；士四11）。
另參：「撒拿音」。

撒挪亞(Zanoah)
（1）猶大支派迦勒的子孫，父親名叫耶古鐵（代上四18）。希伯來文原文不容易翻譯，據其中一個譯法，撒挪亞或是法老女兒比提雅（第17節）的親屬。有人認為撒挪亞是個城市，上述經文的意思，是說耶古鐵是這城邑的創建人，或在此定居的領袖。即或不然，撒挪亞的後裔和撒挪亞城，可能也很有關係。
（2）猶大支派在「高原」上的城邑之一（書十五34）。重建耶路撒冷時，撒挪亞的居民和哈嫩同工，負責修造谷門和長約1,500呎的城牆（尼三13，十一30）。這城可能就是今日耶路撒冷以西10哩左右的撒努亞。
（3）猶大山地希伯崙以南的一座城邑，屬猶大支派（書十五56）。這城很可能和耶古鐵的兒子撒挪亞的後裔有關。

撒烈(Zered)
以色列人安營的溪谷，據載位於以耶亞巴琳和接近亞嫩河以北一個停居處之間（民二十一12）。雖然撒烈溪的確實位置仍有待稽考，但很可能就是現今的希撒河——一個形成古摩押和以東邊界的河床，隨著流向西北方的河道，流進死海的南端。以色列人渡過撒烈谷，顯示以色列在加低斯巴尼亞背叛神至今，已有38年（申二13、14）。

撒珥根(Sargon)
主前722至705年任亞述王，其軍事行動在歷史上有清楚的記載。從發掘顯示，他的宮殿可能是在尼尼微；此外，在豪爾薩巴德也找到一座不完整的宮殿遺跡。撒珥根二世的名字是來自一位著名的勇士，大約生於1,500年前，並曾出征作戰（亞加得的撒珥根一世）。他的真正身分並不容易識別。以前的人以為撒珥根是他的「別名」，誤把他當成是撒縵以色五世（主前727-722）、西拿基立（主前705-681），或以撒哈頓（主前699-681）。

聖經中只有以賽亞書二十章1節到撒珥根。雖然先知以賽亞曾警告猶大不要信任埃及（賽十9），猶大卻與本身利益背道而行，視埃及為盟友。主前713年，非利士的亞實突城背叛亞述，撒珥根的軍隊藉此引發一場軍事行動，攻擊這個軍事重地。一個名叫耶瑪拉的人尋求埃及、古實，甚至猶大的防衛支援，以一個有效的聯盟抗衡撒珥根的軍力。然而，在主前711年，撒珥根的軍隊在派遣的將領「他珥探」之下，征服了亞實突（賽二十1）。當亞述人圍攻亞實突，埃及人未能為亞實突糾合軍力，古實人更把耶瑪拉交給亞述軍隊。撒珥根成功地鎮壓在亞實突的叛變，打破了猶大人一直要建立聯盟來擊敗亞述的奢望。猶大絲毫未受亞述人所傷，卻能在較佳的位置下，按實際情況評估自己。撒珥根所行的事加強了以賽亞所警告的可信性，那就是信靠血肉之軀的力量，最終一無所有，希望盡滅。
撒珥根先帝撒縵以色五世對撒瑪利亞展開征討，撒珥根完成了這項任務。撒縵以色五世顯然已圍攻了以色列北國達3年之久（王下十七5、6），而在他逝世時，實際上已打完了那場戰役。雖然其他的軍事勝利標記著撒珥根為人所知的生平，但其中很多都不是決定性的戰役。他在任期間，大部分時間都耗在鎮壓反叛和處理國內的重要問題上。撒珥根最後在塔巴爾這個遙遠之地，戰死沙場。他逝世的時間不能確定，但在此之前，撒珥根在國內的聲望已逐漸減弱，這可能是因為他曾對巴比倫表示復和。主前705年，撒珥根的兒子西拿基立繼承其位。
另參：「亞述／亞述帝國」。

撒益(Zair)
約蘭在此突破以東人的圍攻（王下八21）。在歷代志下二十一章9節的平行段落，「軍長」取代了「撒益」的位置（兩詞在希伯來文十分相近）。很多學者於是推論，歷代志下可能是抄錄者以撒益地點不明，因而作出的修正。其他學者則認為撒益可能是死海南端的瑣珥。無論如何，這個地方必定在約但河東，通往以東的主要公路上。

撒勒法(Zarephath)
為以利亞提供食物和住處之女子的鄉村（王上十七9、10；路四26）。俄巴底亞後來預言，被擄的以色列人將要「得地直到撒勒法」（俄20）。以利亞時期，撒勒法是西頓的屬地，所以，他得到保障，不受以色列王亞哈之害。撒勒法可能便是今日的蘇拉芬，當地有一座教堂，據說便是那寡婦屋子的所在。

撒都該人(Sadducees)

猶太人的黨派，新約中引述過14次，舊約則沒有提及。在福音書的記載中，他們最先是在約翰施洗時與法利賽人一起出現，約翰稱呼他們是「毒蛇的種類」，也質問他們：「誰指示你們逃避將來的忿怒呢？」他要求他們在生活上顯出悔改，而不是空誇自己是亞伯拉罕的子孫（太三7-10）。後來撒都該人和幾個法利賽人一起來「試探」耶穌，請求祂「從天上顯個神蹟給他們看」（太十六1）。耶穌對祂的門徒說：「你們要謹慎，防備法利賽人和撒都該人的酵」，並進一步解釋他們的「教訓」（太十六6、11、12）。

撒都該人的信念

法利賽人和撒都該人之間的重要分歧，在馬太福音二十二章23-33節（參可十二18-27；路二十27-38）最早提及。撒都該人也像其他人一樣，想以他們提出的問題為難耶穌，而所帶出的一條難題，顯露他們對死人復活的懷疑。這段經文把撒都該人形容為那些「常說沒有復活的事」的人。他們引述了一個先後是七兄弟妻子的婦人為例：「這樣，當復活的時候，她是七個人中哪一個的妻子呢？」撒都該人的問題，暗示復活不可能是真實的。耶穌說他們的想法「錯了」，「因為（他們）不明白聖經，也不曉得神的大能」。

在耶路撒冷教會的早期，「祭司們和守殿官，並撒都該人」，「因他們教訓百姓，本著耶穌，傳說死人復活，就很煩惱」（徒四1、2）。他們似乎因此領導百姓反對使徒和他們的教訓。後來「大祭司和他的一切同人，就是撒都該教門的人，都起來，滿心忌恨，就下手拿住使徒，收在外監」（徒五17、18）。新約中還提及他們的，就只有在使徒行傳二十三章6-8節，那裏記載保羅在猶太公議會面前受審。那時候，保羅的說話有其用意，「法利賽人和撒都該人就爭論起來，會眾分為兩黨。因為撒都該人說，沒有復活，也沒有天使和鬼魂；法利賽人卻說，兩樣都有。」

從這些新約經文中，可以知道有關撒都該人的基本信條，他們在大祭司家族中的重要性，以及法利賽人與撒都該人之間的鴻溝。

猶太歷史學家約瑟夫在主後一世紀末的著作中，為新約增加了有關這黨派的資料。他指出撒都該人，相對於法利賽人和愛色尼派，並沒有否定神的眷顧，但卻強調所有發生在我們身上的事情，都是我們行善或行惡的結果所致（《猶太古史》13.5.9；《猶太戰爭錄》2.8.14）。約瑟夫透過與新約對照，提及撒都該人否定「靈魂的永存不朽，及在陰間的懲罰和獎賞」（《猶太戰爭錄》2.8.14）。他們還說「靈魂隨著身軀逝去」（《猶太古史》18.1.4）。希坡律陀、俄利根，和耶柔米這些早

期的基督徒作者，指出撒都該人只接納五經，並不包括其他舊約經卷。然而，他們似乎並不完全否定其他舊約經卷（雖然不見得他們會接納像但以理書這一類清楚敘述死人復活的經卷）；但看來，他們反對的是法利賽人所提出的規條，並承認惟有舊約律法才視為有約束力。在此，從他們不信天使和死後得生的立場看來，他們視法利賽人為改革派，而他們自己則是保守派。

另一個有關撒都該人的主要資料來源是米示拿。米示拿是主後二世紀時，將拉比的教訓結集而成的文獻。撒都該人反對法利賽人企圖強加諸百姓身上的繁多規條（「巴拉」3.3、7）。它亦指出他們比其他猶太人的黨派較傾向與外邦人的作風妥協（「尼達」4.2）。

名稱的來源

對於他們的名稱來源，有不少建議。第一，它與希伯來字「公義的」（saddik）有關。從語源學的觀點來看，困難是在於該字的“i”轉變為“u”。這也不是他們得以稱為「義人」的理由。

第二，這名稱與撒督（Zadok，希臘文中有時寫作*saddouk*）有關連。撒督是大衛時代的祭司（撒下八17，十五24-29），他膏立所羅門為王（王上一32-39）及在其統治下為祭司（王上二35）。據說他是亞倫的兒子以利亞撒的後裔（代上六3-8）。撒督家族的祭司似乎在聖殿中承擔起祭司職責，直至被擄。在重建聖殿的籌劃中（結四十至四十八），撒督家族的祭司再次被立為「利未人祭司」，負責看守聖殿（結四十四15、16，四十八11、12）。在被擄後，約撒答的兒子約書亞作大祭司（該一1），其家系可追溯至撒督（代上六15）。主前二世紀初期的著作，一直強調撒督家族為祭司的意義，但這並非清楚表示撒都該人代表著撒督家族的祭司。而且，希臘文「撒督」一字雖有兩個“d”字母，但也不足以理解為與撒都該人有淵源。

第三，後期的拉比傳統認為撒都該人的名字取自另一個生於主前二世紀的撒督；但就此評論的不多。

最後，英國新約學者曼遜認為，撒都該人之名是與希臘字syndikoi（意思是「議會的成員」）有關，顯出撒都該人作為哈斯摩寧統治者之下的議會議員，基本上是普通百姓多於祭司。

第一處有關撒都該人的歷史資料是在約拿單馬加比的時代，他在主前160至143年領導猶太人反抗西流基王國，約瑟夫（《猶太古史》13.5.9）指出他們是這時期的黨派；他還表示在許爾堪作猶太地的領袖時（主前135-104），法利賽人和撒都該人之間曾出現衝突（《猶太古史》13.10.6）。撒都該人在某種意義上可能是站在

撒督祭司家系一方，又或宣稱當日的耶路撒冷祭司家系是源於撒督家，但這還未明確。約瑟夫指出富裕人家支持撒都該人，普通百姓則追隨法利賽人。在莎樂美（主前76-67）時代，法利賽人得勢，但當猶大後來成為羅馬的省份，羅馬政府開始對大祭司抑此升彼時，大部分的大祭司顯然均系出名門的撒都該家族。當他們能對羅馬因循姑息，這些撒都該家族在該地就變得有財有勢。隨著猶太人和他們的羅馬大地主之間的敵意日濃，撒都該人的影響力就逐漸衰微；自從耶路撒冷於主後70年陷於羅馬人手上，撒都該人便退出了歷史舞臺。
Francis Foulkes
另參：「法利賽人」；「猶太教」；「愛色尼派」。

撒番(Zaavan)
以察的次子，何利族的一個首領（創三十六27；代上一42）。

撒發那忒巴內亞(Zaphenath-paneah)
約瑟在埃及上任官職時，法老給他起的名字（創四十一45）。對於這個名字的意思，有很多不同的說法。然而可能性最大的，則是一埃及名字之閃族語音譯，意為「神說：他要存活」。
另參：「約瑟＃1」。

撒萊(Sarai)
亞伯拉罕之妻撒拉的原名（創十一29）。
另參：「撒拉」。

撒督(Zadok)
舊約常見的人名，意思是「公義」。
（1）大衛的祭司。除了亞倫以外，以色列史上最有名、影響力最大的祭司，恐怕就是他了。他在押沙龍的叛變時首次出現。那時撒督與同為祭司的亞比亞他，帶著約櫃跟從大衛，甘願與他一起逃亡，顯示出他們的忠心（撒下十五24-29）。大

衛婉拒了他們，把他們差回耶路撒冷作為內應。

撒母耳記下八章17節稱撒督為亞希突的兒子；聖經另一處地方，則提到亞希突是以利的孫兒（撒上十四3）。歷代志的族譜裏，把撒督的譜系，從亞希突追溯到亞倫的第三子以利亞撒（代上六1-8，50-53；拉七2-5；《以斯拉一書》八2），卻沒有提及以利。這看法造成了一個困難。撒督取代了被免職的亞比亞他——以利的子孫。聖經提出這件事應驗了一個預言：大祭司的職分將要從以利家族奪回，交給亞倫另一支子孫（撒上二30-36；王上二26、27）。問題的中心在於以利的譜系，這譜系在舊約裏並沒有提及。次經把他列入以利亞撒一系（《以斯拉二書》一1、2），但約瑟夫則記載他是亞倫幼子以他瑪的子孫（《猶太古史》5.11.5）。

鑑於這個困難，部分學者提出撒督可能根本不是亞倫的子孫，聖經中的族譜是虛構出來支持他的大祭司身分。他們相信撒督是軍中的青年勇士（代上十二28），祭司職位是他為大衛立功的賞賜。這看法和下面幾個看法一樣，都有一個明顯的弱點。大衛似乎無意和支派聯盟的宗教傳統疏遠，但這任命卻肯定會觸犯原有的祭司。另一個看法是大衛把撒督差到基遍，在次要的聖所作祭司長（代上十六39-42）。所羅門在位時，這聖所稱為「極大的邱壇」（王上三4）。撒督可能是基遍的祭司，大衛在耶路撒冷把他擢升為大祭司，目的可能是推行把崇拜集中在耶路撒冷的措施。他抬舉基遍邱壇的地位，是維持國家團結的手段。

上面的推論全是臆測，以下的也不例外。有人相信大衛攻佔耶布斯人的耶路撒冷時，撒督是當地為首的祭司。他們甚至提出，撒督可能向大衛透露了從水道攻城，使敵方不能抵抗（撒下五8）。撒督的名字，近似昔日的耶路撒冷王麥基洗德及亞多尼洗德之名（書十1），以致又有人相信，這是耶布斯的祭司長或祭司君王的傳統名字。大衛容許撒督留任，可能是為了疏通耶路撒冷併入王國的過程。這看法有無數弱點。耶布斯人的揶揄令大衛憎惡他們，是很明顯的事（撒下五6-8）。採納耶布斯人的宗教，又把他們的祭司立在以色列人祭司之上，對於以高明的外交手腕來聯合國家南北兩部分的大衛來說，當然是極不明智的做法。約櫃抬入耶路撒冷之後，並非運入耶布斯人的廟宇，而是安放在帳幕之中（六17）。同樣，在大衛興建聖殿的大計裏，絲毫沒有受耶布斯人的宗教影響。聖殿建在古耶路撒冷的城牆之外，在所羅門王擴建的部分中。

我們實在完全沒有理由，懷疑撒督不是亞倫的後裔。他一出現便是亞比亞他的上級，大衛也主要和他說話。他顯然已很有名。他可能也是歷代志上十二章28節提到的勇士，上一節可以指他是亞倫的後人。從這時到押沙龍叛變，是一段很長的時期；他大有時間退伍從事宗教工作。此時撒督已有一子，名亞希瑪斯。戶篩藉

亞希瑪斯和亞比亞他的兒子約拿單傳訊給大衛，通知他從速渡過約但河（撒下十五36，十七15-22）。押沙龍的叛變隨他身死而煙消雲散，猶大支派卻遲遲沒有歡迎大衛凱旋歸來，再度作王。大衛便向撒督和亞比亞他表示不滿（十九11-15）。聖經兩次記述大衛手下的官員時，都把撒督列為大衛兩個祭司長之一（撒下八17，二十25）。大衛當政的後期，撒督一直擔任這職位。大衛臨終之時，亞多尼雅發動篡位；他是大衛當時仍然生存的兒子之中，年紀最長的一個。元帥約押和大衛的朋友祭司亞比亞他幫助亞多尼雅，他就自立為王（王上一5-10）。先知拿單立刻插手干預，由拔示巴作所羅門的代表。撒督、比拿雅、大衛的勇士，都支持所羅門（11-27節）。大衛接納了拿單的建議，亞多尼雅便已無望（28-53節）。名譽掃地的亞比亞他終於被撤職（二26、27節），留下忠心的撒督作所羅門的祭司長（二35，四4）。接下來的世紀裏，撒督的後裔一直保持這個地位。耶路撒冷的重要性日增，他們的地位也日益高升。希西家在位時的大祭司亞撒利雅，是撒督家的一員（代下三十一10）。以西結把祭司的職任，規限在撒督的子孫之內。一般的利未人因為在王國時期遠離了神，所以降為看守聖殿、辦事作工的人（結四十四10-16）。主前二世紀初期，猶太人受西流基王朝統治。大祭司的職位成了政治任命的空缺，撒督家族便失去了這位分。然而保守分子如昆蘭的隱居者，則繼續謀求復位。

另參：「大衛」；「以色列史」。

（2）猶大王烏西雅的岳父，約坦王的外公（王下十五32、33；代下二十七1）。

（3）大衛王祭司長撒督的一個後代（代上六12，九11；尼十一11）。家譜早期的名字十分近似（代上六8）。

（4）傑出的少年勇士，率領一隊數目可觀的戰士，到希伯崙幫助大衛對抗掃羅（代上十二28；他和本條目＃1可能是同一人，參＃1第五段）。

（5）巴拿的兒子，在尼希米時代幫助修補耶路撒冷的城牆（尼三4）。

（6）音麥的兒子，也有參加尼希米重建城牆的工程（尼三29）。

（7）有分在尼希米的約上簽署的人（尼十21），與本條目＃5或＃6可能是同一人。

（8）尼希米第二次管轄耶路撒冷時，任命作庫官的其中一人。他是一個文士（尼十三13）。

（9）基督的祖先之一（太一14）。

Arthur E. Cundall

另參：「耶穌基督的家譜」。

撒該(Zacchaeus)
猶太收稅官，聘請多名助手在耶利哥徵收稅項。他能夠保存這個職銜，可能因為他收買了在這地區收稅的特權，又或替另一個富裕的官員收稅。無論如何，撒該多以非法途徑，從耶利哥積取了大量財富。這城是一個重要的商業中心，位於主要的貿易路線上，把耶路撒冷及約但河東一帶的地區連接起來。
路加福音記載撒該與耶穌相遇（路十九2-8）。撒該想尋找耶穌，但礙於身材矮小，無法在人叢中看見耶穌，他於是攀上一株無花果樹，以便耶穌走近時，能清楚看見祂。最叫他驚訝的，是耶穌在這樹前停下，吩咐他下來，當晚更留宿在他的家裏。結果，撒該悔改，並跟從耶穌，答應以4倍償還他曾欺詐過的人，而且賙濟窮人。根據亞歷山太的革利免所言，撒該後來成為該撒利亞的主教（《講道學》3.63）。

撒該之子約翰(Johanan Ben Zakkai)
第二聖殿末期猶太人之聖者。其出生年日及地點不詳，只知他在耶路撒冷學習約有18年之久，其後往加利利，後來又回到耶路撒冷，在「聖殿之蔭下講學」。他的教義近於法利賽派。在耶路撒冷被圍時，他倖而逃出，有人說他藏身於棺木中偷出城去。大概在主後68年，他又成了維斯帕先的俘虜，被送至雅麥尼亞定居。他在此整理猶太教的經典，保存了猶太人的信仰基礎。
另參：「猶太教」；「法利賽人」。

撒路(Sallu, Salu)
（1）便雅憫人，米書蘭的兒子，在被擄後居住在耶路撒冷城（代上九7；尼十一7）。
（2）以色列民被巴比倫擄去後，跟隨所羅巴伯歸回耶路撒冷的利未祭司（尼十二7）。尼希米記十二章20節提及的撒來可能與撒路同是一人。
（3）心利的父親，屬西緬支派。心利是他宗族的首領，被非尼哈所殺（民二十五14）。

撒瑪(Shemer)
撒瑪利亞山的物主，以色列王暗利將其地買下作為他的新首府的據點，並以撒瑪命名（王上十六24）。

撒瑪利亞(Samaria)
北國以色列的首都，其中為人認識的是塞巴斯蒂村落所處的撒瑪利亞山。
歷史
撒瑪利亞山是暗利向這地原有的部族撒瑪買回來的。他將他的新首都建於此地（王上十六24）。該處的村落所屬的年代顯然最少可追溯到主前十世紀，又或是十一世紀。她成了復興之王國的中心，並享有新建之暗利王朝的威望。然而，撒瑪利亞易受圍攻；敘利亞的便哈達（亞蘭的大馬色）曾聯同32個王上來攻擊她（王上二十），但以色列人成功將他們驅逐（1-21節）。亞哈之子約蘭作王時，便哈達再來攻擊撒瑪利亞（王下六24至七20），漫長的圍困，差點攻陷了這城。
經過一連串的戰役，以及耶戶興起政變，吩咐殺掉撒瑪利亞的巴力眾祭司（王下十18-28），遂使這城在耶戶的子孫治理下，重歸耶和華的名。然而，在約哈斯作王時，撒瑪利亞仍然有百姓敬奉亞舍拉（王下十三6）。敘利亞在軍事上依舊佔有優勢（王下十三7）。
在主前八世紀期間，以色列蒙神眷顧（王下十三14-25）；在耶羅波安二世時，撒瑪利亞非常繁榮興旺（王下十四23-28；摩三10、15，四1，六1、4-6）。在主前八世紀末後，以色列的內鬨（王下十五）使王國面臨亞述人的侵奪（29-31節）。最後，加利利、外約但，甚至可能沿海平原，都已失陷被擄後，撒瑪利亞也落入撒珥根二世的手中（王下十八9-12）。在隨後的數十年間，外邦被擄的人也遷徙到該地。
在波斯時期（主前六至四世紀），撒瑪利亞是一個行政中心，由領導階層管治，其中包括多位名叫參巴拉（例：尼二10及其他）的人。當中的撒瑪利亞人口，雖視他們自己為以色列的一分子，卻受到猶太人排斥（斯四1-3）。其後，伊里芬丁的猶太人需要在埃及重建聖殿時，卻向撒瑪利亞人尋求幫助。
亞歷山大大帝在主前331年來到利雲特時，撒瑪利亞人初時曲意逢迎（約瑟夫：《猶太古史》11.8.4），但後來他們卻殺了他的省長（庫爾提烏斯，4.8.9-10）。他們多個領袖在迪列河的洞穴避難，他們在那裏連同個人文件（蒲草卷）跌落陷阱中，窒悶而死。馬其頓的人遷徙就是到那地。
主前108至107年，撒瑪利亞為許爾堪所管治（《猶太古史》13.10.2；《猶太戰爭錄》1.2.7）；他毀滅了該城。龐培重建這城，其後，由迦比紐進一步修造。希律王為紀念該撒亞古士督（塞巴斯圖），把該城取名為塞巴斯蒂亞，並為他建了一座大殿宇。希律在塞巴斯蒂亞款待亞基帕，殺了他的妻子瑪利暗，又勒死他的眾子。第一次猶太戰爭期間，塞巴斯蒂亞人對羅馬倒戈相向。

考古發掘

兩隊考古遠征隊曾在撒瑪利亞展開考古工作，分別是1908至1910年的哈弗計劃，以及在1931至1935年，由哈弗、巴勒斯坦發掘基金、耶路撒冷的不列顛考古學院，及希伯來大學聯合進行。他們在塞巴斯蒂村的山上，發掘了古代撒瑪利亞（塞巴斯蒂亞）廢墟。撒瑪利亞山位於盆地中央，與四周俯瞰她的山脈相隔甚遠（摩三9）。由於該地屢次重修，以致地層非常複雜。國家的衛城四周圍繞著用方石建築的掩藏城牆，又包括了倉庫及其他重要建築物。石岩中的坑地藏有前暗利王朝時期（主前十至九世紀）的陶器碎片。

在眾多重要的發現中，有一系列的象牙製品顯示了腓尼基的藝術傳統，揉合了強烈的埃及色彩。撒瑪利亞的陶片表明了以往曾有酒和油輸運給首府中的達官貴人；有時還提到發送船運的本地管理員。內文分為兩大類，分別是9和10年，以及15年的。它們可能同是源自一個統治了15年的王，或來自兩個不同的王。並且是從儲存室地下的物品中發現，故此必定可追溯到主前八世紀初期或中葉。

後期的建築物包括馬其頓大量的的防衛建設，希律為亞古士督興建的廟宇和女神瑞利的廟宇根基和祭壇，也有民居、柱廊街道、劇院、古羅馬教堂，以及其他建築。該處有一所中世紀修道院，以紀念曾在該地發現施洗約翰的首級。

由於人口的變遷，使希律治下的馬其頓人及後期別的老兵成為遷徙的人，其閃語名字漸漸消失，希臘羅馬的塞巴斯蒂亞仍以亞拉伯村落的塞巴斯蒂存留下來。

Anson F. Rainey

另參：「以色列史」；「撒瑪利亞人」；「猶太教」。

撒瑪利亞人(Samaritans)

分裂出來的一神論信仰群體，在神學觀念上與猶太人相近。這群體居住在猶太以北和加利利以南的地方，與他們的猶太人鄰居處於敵對的緊張狀態。耶穌對這群被他人輕視的群眾所持的態度，與該時代的人大相逕庭。

教派的起源

倘若要確定撒瑪利亞人的教派在何時興起，以及最終在何時與猶太教割裂，那實在很困難。舊約認為撒瑪利亞人的教派是源於外地的殖民，他們對神的敬拜只是虛飾的偶像崇拜。根據列王紀下十七章，撒瑪利亞人的教派，是自主前722年以色列人被亞述人擊敗後，隨著種族的互遷而產生的。亞述王將以色列人從該地遷離，再將從巴比倫、古他和其他不同國家被征服的民族遷移安置進去（第24節）。

撒瑪利亞人對他們的起源提出相當不同的解釋。他們自稱祖籍是猶太人的以法蓮和瑪拿西支派（參約四12），並認為主前722年以色列人被亞述人俘擄，不是指全部的以色列人，他們也不是永久被擄。對於撒瑪利亞人與猶太人彼此間互相敵視，撒瑪利亞人認為是猶太人背棄信仰，又在以利的時代，建立異端的聖所，而不留守基利心山上唯一的聖地，這些均是以色列人的罪。因此，從宗族和敬拜上看來，撒瑪利亞人視自己是真以色列人。

從亞述人在這時期的記載，人口遷徙確實出現於北國，但顯然並沒有實行徹底的放逐（參代下三十四9）。這暗示了兩件事情：首先，本土的以色列餘民沒有被擄；其次，雖然在同化的初期，信仰混合主義無疑存在，但本土的居民逐漸贏取了被擄的外邦人的歸信。

撒瑪利亞人和猶太人的關係

居於基利心山北部（撒瑪利亞人的聖山）、示劍和撒瑪利亞境的撒瑪利亞人，與在猶大和後來加利利地的猶太居民之間的歷史關係，仍是極不穩定的。昔日南北兩國之間的緊張形勢，隨著波斯統治者古列敕令被擄者返回耶路撒冷而再次復燃起來（約主前538）。當時整個南部地區是由來自北方撒瑪利亞的參巴拉所管治，參巴拉是在波斯權力下的一個巴勒斯坦土生統治者。那些歸回耶路撒冷的被擄者，尤其是那些要重建耶路撒冷聖殿的，明顯地威脅著參巴拉在北方的權力（拉四7-24；尼四1-9）。

最初，敵對是出於政治動機，但其後，或許是在主前四世紀（接近波斯統治的晚期或希臘統治的早期），敵方在基利心山上建造一座廟宇；於是政治的動機演變成宗教的動機。約在這時期，猶太人對撒瑪利亞人的敵視，可從《傳道經》五十章25、26節看出來（大約寫於主前200）。書中對撒瑪利亞人的尊重排在以東人和非利士人之下，撒瑪利亞人還被稱為「愚蠢的人」（參《利未遺訓》七2）。

猶太人輕視撒瑪利亞人，是因他們沒有抗拒安提阿古四世在該地提倡希臘化崇拜的活動（約主前167）。當部分猶太群體反對將耶路撒冷聖殿改變成丟斯神廟（《馬加比一書》一62-64），以及最終引致馬加比叛變時（二42、43），有些資料顯示撒瑪利亞人沒有參與其中（參六2）。

猶太人受哈斯摩寧統治的短暫獨立期內，猶太統治者許爾堪進攻示劍和撒瑪利亞，佔領並毀滅了撒瑪利亞人建於基利心山上的殿宇（約主前128），遂使猶太人和撒瑪利亞人的關係極度惡劣。

在大希律統治下，雖然撒瑪利亞人與居於猶大和加利利的猶太人之間仍存有敵意，但撒瑪利亞人的遭遇有了改善。由於他們堅持耶路撒冷聖殿不該是崇拜的中

心所在，又被耶路撒冷的權貴禁進內院，於是約在主後6年，一群撒瑪利亞人在逾越節期間將人骨散佈在聖殿門廊和聖所內，為要褻瀆耶路撒冷聖殿。加利利的猶太人前往耶路撒冷參加不同的節期，若途經撒瑪利亞，常遭到敵視（路九51-53）。約於主後52年，一群加利利的猶太朝聖者，曾在撒瑪利亞被屠殺。

這種敵視態度在耶穌時代仍然持續。雙方人均禁止對方進入自己的敬拜中心，即耶路撒冷聖殿和在基利心山上的撒瑪利亞聖殿。例如，撒瑪利亞人被禁止進入聖殿的內院，而他們所獻的祭物只當作外邦人的獻祭。由此看來，雖說撒瑪利亞人可視為「分裂出來的」，但實際上，他們只受到如同外邦人般的對待。因此，雙方之間一切嫁娶都是禁絕的，連彼此的交往也受到很大的約束（約四9）。在這種壁壘森嚴的情況下，兩個群體之間有任何不友善的接觸都不足為奇。「撒瑪利亞人」一詞是猶太人口中一個蔑視的字眼（約八48），一些文士甚至連這個字眼也不肯說（參路十37中似乎委婉的說法）。門徒對撒瑪利亞人拒絕接待耶穌的反應（路九51-55）是表現當時猶太人厭惡撒瑪利亞人的一個好例子。

雖然很少證據顯示撒瑪利亞人對猶太人亦持類似的態度，但我們可假設這情況是存在的。因此，在路加福音九章51-55節中，撒瑪利亞人拒絕接待那些「面向耶路撒冷去」的猶太人，就不足為怪了。

撒瑪利亞人的信仰

撒瑪利亞人的主要信仰，顯示出與猶太教主流息息相關，但彼此同時亦有明顯的分歧。兩者同樣強烈持守一神信仰，相信亞伯拉罕、以撒和雅各的神。然而他們根據撒瑪利亞經文中幾段與申命記和出埃及記分歧的篇章，高舉位於北方的基利心山才是唯一的獻祭聖地。基利心山看為亞伯第一個祭壇的所在地（創四4）、挪亞在洪水過後獻祭的地方（創八20）、亞伯拉罕和麥基洗德相會之處（創十四18）、以撒原被獻為燔祭之地（創二十二），還有其他很多與此地有關連的事情。

撒瑪利亞人只相信聖經首5卷（五經）是透過神的默示而寫成的，並單單依歸這些經卷，作為他們的教義和實踐規範。這樣狹窄的內容不單決定了撒瑪利亞人的神學取向，更進一步把他們與當代猶太思想分別出來。舉例說，摩西在撒瑪利亞人的思想中，比在猶太教的地位更顯赫。他不只被視為先知之首，在撒瑪利亞人後期的思想中，更被描述為最蒙揀選的人，早在創造之先已存在，替以色列向神代求，且成為「世界之光」。撒瑪利亞人神學中對彌賽亞的盼望，也反映這偏狹的思想。他們並不期待一位彌賽亞會從大衛家興起，因為在五經中找不到這樣的證據。撒瑪利亞人寧願根據申命記十八章15-18節，等待一位「像摩西的先知」。這位期待中的先知也被指為「他哈」，即「復興者」，他將會在末後的日子中，在

基利心山上恢復真正的祭祀敬拜，並帶領異教徒往該處敬拜。
他們宣稱基利心山的超越性，明顯地使這群體在神學上和文化上與他們的猶太鄰居不同。
耶穌和撒瑪利亞人
猶太人普遍視撒瑪利亞人近乎外邦人，顯然在某種程度上也為耶穌所認同。耶穌指那個長大痲瘋的撒瑪利亞人為「這外族人」（路十七18），並禁止他的門徒在傳道時，將天國的信息帶進撒瑪利亞人或外邦人之中（太十5）。
然而，福音書中大量的證據表示，耶穌對待撒瑪利亞人的態度與祂同時代的猶太人截然不同。當耶穌的門徒顯露出對猶太人素常的憎惡，問主是否要對那些不接待他們的撒瑪利亞人降下「審判的火」，耶穌就「責備他們」（路九55）。此外，祂並不拒絕醫治患痲瘋的撒瑪利亞人，更稱許他是10個獲醫治的人中唯一不忘記歸榮耀與神的人（路十七11-19）。在好撒瑪利亞人的比喻中（路十30-37），耶穌清楚地打破了傳統對撒瑪利亞人的偏見，把一直被藐視的撒瑪利亞人，而不是受人尊敬的猶太祭司或利未人，描繪成那有需要之人的真正鄰舍。這裏跟別處經文一樣，耶穌以神的誡命面對聆聽祂的人，突破了「義人」和「被遺棄者」的傳統定義。
耶穌不單用言語暗示對撒瑪利亞人應有態度，也同樣以行動實踐出來。約翰福音四章4-43節不單記載了耶穌與撒瑪利亞婦人之間使人驚異的交往，也敘述耶穌在隨後兩天逗留撒瑪利亞境內的敘加城。在此，我們看到耶穌不單因在井旁接觸撒瑪利亞婦人而要冒禮儀上不潔的險（7-9節），更將救恩的禮物賜給她（第10節）和整個撒瑪利亞城鎮（39-41節）。婦人透過耶穌對她的婚姻生活的瞭解（16-18節），指出祂必定是個「先知」。撒瑪利亞人正期待一位「像摩西的先知」在末後的日子來臨，那婦人可能懷疑耶穌就是他們長久盼望的那位先知彌賽亞（19、25-26節）。耶穌不僅與這群被輕視的人為伍，以這樣不可思議的事來打破猶太人對撒瑪利亞人根深蒂固的憎惡，更接納他們信祂為「彌賽亞」（第26節）和「救世主」（第42節）。在此，耶穌透過與猶太社會的被遺棄者交往，重新界定公義，但不是依據宗族或宗教操守，而是根據對祂信心的大小。祂藉此粉碎了當時種族和文化的區分，並為福音隨後遍傳至整個外邦世界立下了基礎。
早期教會宣教時的撒瑪利亞
在耶穌於離世升天時所吩咐的大使命中，祂要求門徒不忘把福音傳至撒瑪利亞（徒一8），早期教會的宣教工作，亦確實包括了這個地區。隨著司提反的殉道，很多基督徒被迫離開耶路撒冷（徒八1），這時有一個名叫腓利的基督徒，把福音傳遍

撒瑪利亞城（八5）。百姓對於腓利所行的神蹟甚為驚奇，使徒就打發彼得和約翰前往查看，確定聖靈與他們同在。然而，從第二世紀的證據得知，撒瑪利亞人並沒有持續對福音有所回應。撒瑪利亞教派的一小群餘民仍存留至今天，分散在基利心山和以色列不同的城市中。
David C. Carlson
另參：「以色列史」；「猶太教」；「被擄歸回時期」；「撒瑪利亞」。

撒慕拿(Zalmunna)
另參：「西巴和撒慕拿」。

撒摩(Samos)
希臘小島，位於愛琴海中，離小亞細亞海岸之外，接近特羅基林的海岬。這個伊奧尼亞的島嶼位處以弗所的西南、米利都的西北。在保羅的時代，她是繁榮的商業中心，羅馬容許她自治。保羅在他第三次宣教旅程完畢往耶路撒冷的途中，由於他定意越過以弗所，就在撒摩靠岸。保羅在基阿和米利都之間停留時，曾提到在撒摩靠岸（徒二十15）。

撒摩尼(Salmone)
革哩底島東端一海岬，今稱史特勞角。保羅被解往羅馬的航程中，因大風而貼著革哩底的南岸行駛，經過撒摩尼（徒二十七7），去到佳澳。

撒摩拿(Zalmonah)
以色列人從何珥山起行後，曾於此安營（民三十三41、42）。今址不詳，但有可能是以坦河。名字的意思暗示這是通往以東高原一處幽暗的山谷。
另參：「曠野飄流」。

撒摩特喇(Samothrace, Samothracia)
位於愛琴海東北部的島嶼，在羅馬的特拉吉亞海岸以外。它稱為撒摩特喇或「特拉吉亞的撒摩」，以便與別的撒摩識別（參徒二十15）。後者同樣位於愛琴海，但在以弗所略為西南之處。撒摩特喇大概在特羅亞和尼亞波利兩地中間，是腓立比的海港。
這海島是使徒保羅在他第二次宣教旅程時，自特羅亞前往尼亞波利途中停留之處（徒十六11）。我們不清楚保羅於翌日駛往尼亞波利前，是否曾在島上登岸，還是他的船僅在島岸外停泊。船隻的停泊處往往是在島的以北，因為該處可免受東南風吹襲。保羅自特羅亞經由撒摩特喇往尼亞波利的航程，顯然是順風而行的，因為只用了兩天時間。回程時，卻花了5天（參徒二十6）。
撒摩特喇是一個有許多山脈的島嶼，中央的山峰是愛琴海北部的最高之巔，其在陸地上的高度僅次於阿陀斯山。天朗氣清時，這海島經常是水手們在特羅亞和尼亞波利之間航行時的指標。它的周界約20哩。

撒縵以色(Shalmaneser)
幾位亞述王的名字，其中兩位與以色列人曾正面交鋒。然而，聖經只提及撒縵以色五世。
（1）撒縵以色一世（主前1274-1245），首位使用這名字的君王。以色列人在耶路撒冷以顯要的民族出現時，這王較常活動。他不曾與以色列人正面交鋒。
（2）撒縵以色二世（主前1030-1019）大概與掃羅王同期作王，但並不與以色列人交鋒。
（3）撒縵以色三世（主前859-824）是首位與以色列人多次作戰的王。這王在位期間，經常襲擊亞述國以西的土地。在他的歷史記載中，留下了他不少功績，以及他所戰勝的小國的名字。這些國家往往結盟，以抵抗亞述人的進攻。他在作王的早期，擊潰了一個北方敘利亞人的聯盟。主前853年，他與哈馬的伊戶利尼和大馬色的哈大底謝領導的南方敘利亞人聯盟，在夸夸（卡爾卡拉）作戰。其中值得注意的同盟是以色列人亞哈（主前874-853）。根據撒縵以色的歷史記載，他為該場戰爭提供了2,000輛馬車及10,000名士兵。撒縵以色宣稱勝了這場戰役，其實他沒有返回西方達3年之久，暗示他的軍力已嚴重潰敗。事實上，西方的統治者在那些年間都要顧念他們本國的國事（參王上十六29，二十20，二十二1）。
在撒縵以色三世的歷史記載中另有一個重要的記述，那就是在主前841年與敘利亞

的爭戰，那次他宣稱擊敗了大馬色的哈薛（王上十九15-18）。他並沒有佔領大馬色，卻進而向西推展至利巴嫩的區域，並在該處接受「暗利之子耶戶」的進貢。他在黑方尖碑上記載這等事，並刻畫以色列人攜帶各樣貢物獻給王時，以色列王耶戶（主前842-814）向撒縵以色屈膝。這件事在聖經中並沒有提及。另一有趣的記述，是提到哈薛是「一個平尼」（直譯是無足輕重的人之子），他「奪取王位」。從列王紀下八章7-15節中，可清楚看到哈薛從便哈達篡奪大馬色王位的故事，在以色列中也為人所知。

（4）撒縵以色四世（主前782-722）與以色列之間並沒有爭戰。他在亞述國運衰微的時期作王。他的繼任人提革拉毘列色三世（主前745-727），是一位非常有魄力和有能力的統治者，曾率領軍隊往敘利亞作戰，又於主前743年向西進攻，與以色列多番交戰（王下十五17-29）。

（5）撒縵以色五世（主前727-722）擊敗最後一位以色列王何細亞（主前732-723），得以操縱他（王下十七3）。其後何細亞在他統治的第七年，沒有如常向亞述王進貢，撒縵以色五世上來攻擊他，圍攻以色列首府撒瑪利亞。埃及王在某程度上捲入這事之中（王下十七4），因他鼓勵何細亞意圖背叛。亞述王圍困撒瑪利亞3年之久（第5節），並在何細亞作王第九年攻陷該城。聖經的記載似乎將撒瑪利亞的陷落歸因於撒縵以色（王下十七3-6）。可是，尚沒有撒縵以色五世統治的記錄存留。撒縵以色的兒子撒珥根二世（主前721-705）在他的歷史記載中，卻把撒瑪利亞陷落記錄下來，作為他登基那年的一件大事。然而亞述名人錄指出撒瑪利亞遭圍困，是何細亞不照常進貢所得到的懲罰，而且那該是主前725至723年發生的。「巴比倫年代記」提到撒縵以色在位時，說他「攻破沙瑪亞城〔的抵禦〕」。究竟這是否指撒瑪利亞，尚存疑問。該文獻的第6節肯定不是介紹一個新名字，而「亞述王」可能是指撒縵以色五世（參王下十八9-12）。撒珥根奪位之時，可能是在圍困撒瑪利亞的最後階段，又或在撒縵以色五世於圍困期間逝世，或是被殺之際；故此撒珥根接續爭戰，得以大大得勝。

John A. Thompson

另參：「亞述／亞述帝國」。

撒薩(Zaza)
猶大支派耶拉篾家族，約拿單的兒子（代上二33）。

撒羅米(Salome)
這名稱源自希伯來問候語「平安」（salom）。
（1）跟隨耶穌的婦人，可能是馬利亞的姊妹，雅各和約翰的母親。在馬可福音十五章40節，福音書的作者描述了幾個站在十架下的婦女，並提出其中3位的名字，分別是抹大拉的馬利亞、小雅各和約西的母親馬利亞，以及撒羅米。同樣，當馬可描述到那些在清早時候來到墳墓的婦女，指出她們就是抹大拉的馬利亞、雅各的母親馬利亞，並撒羅米。她們帶了香膏，要去膏耶穌的身體（可十六1）。福音書中，馬太提及兩名婦女，一個名叫馬利亞，另有西庇太兩個兒子的母親（她可能就是撒羅米）；約翰則提到耶穌的母親馬利亞的姊妹。假如撒羅米是馬利亞的姊妹，而她和西庇太兒子的母親是同一人，那麼，西庇太的兒子雅各和約翰便是耶穌的表兄弟了。
（2）希羅底的女兒，是希羅底與首任丈夫希律腓力所生的。雖然在馬可福音六章22節或馬太福音十四章6節均沒有指出她的名字，但傳統相信她就是那個跳舞使希律歡喜的女子，以致他起誓，隨她求甚麼，都必應允她，甚至是其國的一半。在她的母親驅使下，她要求取施洗約翰的頭。

數字和數字學(Numbers and Numerology)
聖經中的數字同時有象徵和字面的意義。在但以理書和啟示錄的某些部分，可窺見一套很有規模的數字學系統。作者以特定的方式，應用有相關性的一套數字。在傳統上，保守派的基督徒一直對數字學存疑，因為有些基督徒試圖找出舊約的每一個數字的神學意義，即使明顯只有字面意義的數字也不例外。這觀念是承襲自在基督教以前的一個猶太神祕主義團體，後來卡巴派更把這種釋經法推展至極端。一些激進的派系聲稱他們只要數算不同經節的字母，或給予每一個字母一個數值，然後計算出總值，就可以確定聖經的原本。
數字的表達方式
希伯來文與其他閃系語文一樣，有一個簡單卻足夠的數字表達的系統。「一」是形容詞，隨後的數字卻是名詞，有男性形態，也有女性形態，但男性形態是用於

女性名詞，反之亦然。有序數（第一、第二、第三等等），也有基數（1、2、3），但正如許多語言系統一樣，後者可以代替前者（「日二」代替「第二日）由「11」至「19」是個位數字的複合字，「20」是「10」的複數字，「30」、「40」等則是「3」、「4」等的複數字。到了「一百」，是一個新字；「千」和「萬」也另有新字，如希臘文、中文和許多語文一樣。更大的數字必是這些數字的複合形式（例：「萬萬」或「千千萬萬」），顯示這些人口不多的小國不常用這麼大的數字。希伯來文不僅有單數和複數，同時也有雙數的形式，來表達任何數字的兩倍（例：「200」、「2,000」）。此外，也有分數1/2、1/3、1/10等。加、減、乘、除也有使用，我們可在聖經中找到每一項的例子。希伯來人的計算方法，基本上是亞西亞西面地區的算術系統的一部分，我們可從米所波大米和埃及得到大量的資料。當然，這些國家使用的算術系統是遠較以色列所用的完善；以色列若要使用較先進的算術，大可從這國家借用。例如，所羅門建造聖殿時徵用腓尼基的工匠，就必須要求十分準確的計算。

數字的寫法

聖經中的數字通常是用數目的單字寫出來的，正如在著名的摩押石碑和西羅亞銘文上一樣。不過，在古代世界裏，每一個國家都可以各類的圖形或符號來表達數字（像我們的一、二、三）。這些寫法常在以色列及鄰近國家的古代泥版或其他古代文物上出現。一些學者認為舊約早期的抄本，也使用這等符號，而由於抄寫的人的錯誤，以致現今的版本在數字的記載上有明顯的矛盾。有些地方肯定可以用這個理由去解釋。由於有這種出錯的機會，後來的人多半用數目的單字去記錄數字，這樣，雖不能完全杜絕錯漏，但錯漏的可能性已大大減低。另一個希伯來人和希臘人都熟悉的數字寫法，是用字母代替數字（例：用A代表1，B代表2等等）。這是新約時代廣泛應用的方法，也常用於現代的希伯來文。這寫法有一個好處，就是在數字上隨意加上子音，即變成可讀的字，造出另一個字來。例如，獸的數目（啟十三18）「六百六十六」用字母表達出來，就可拼出「該撒尼群」的名字（儘管也可拼出其他名字，尤其是採納不同抄本之「六百一十六」這數字的時候）。然而，這種記錄數字的方式仍有機會出錯，例如：某一個字母倉猝寫成了另一個字母，又或閱讀時看錯了等。聖經中的數字出現一些反常情況或明顯的不一致，常歸咎於這種錯誤。

另一方面，若毫不分辨的使用這方法，可以從聖經任何的數字造出名字來。例如，亞伯拉罕的318個僕人（創十四14，經文描述的情景似乎顯示這只是一個字面的數字），可以變成另有所指的暗示，即亞伯拉罕的僕人以利以謝，或暗指律法，甚

或可變成暗指基督和十字架的隱喻。

大數目的問題

縱使我們接受上述一切有關數字的可能解釋，但聖經記載的大數字，尤其在舊約，仍有一些費解的問題。最明顯是（創世記第五章）所載10位長壽的列祖的年齡問題。在希伯來文抄本、撒瑪利亞譯本和早期希臘文譯本（七十士譯本）中記載的數字並不一致（相距幾百年），但所有數字都很巨大。有些人接受這些數字的字面意義，並指出這些列祖的年齡是陸續下降，直至挪亞時期的120歲（創六3），以至後來普遍接受人一生的年日是70歲（詩九十10）。這種情況正與人類靈性衰退的情況一致。人類自始祖犯罪墮落後，靈性日漸敗壞，由亞當的完美狀況一直衰退至今日的境況。不過，無論如何解釋聖經中的數字，聖經這種神學上的意圖是毫無疑問的。

希伯來人雖沒有完全採用十進制，但他們數算數目都以十為基數；但蘇默人卻以六十為基數。因此，一些早期抄本在數字上出現混亂，可能由於要將所有數字改為以十為基數的關係。

離開埃及的以色列人數也引起問題。若實際能打仗的壯丁有60萬人（民一46），則整個民族應有200萬或超過200萬人。60萬原文作600個一千，「千」字可能意思是「族」，或是「族長」。600個「族」的人數明顯少得多了。當然，神可以在曠野養活不管數目多少的人的性命，但考古發現的證據顯明迦南地的人口，無論在以色列人進侵之前或之後，數目都沒有那麼多。相同的理由可以解釋以色列各支派為何有如此眾多的壯丁，以及較後期歷史書中以色列和猶大為何有如此龐大的軍隊。「千萬」可能是軍隊徵兵的總數字（例士五8），在舊約中常有這樣的用法。正如上述，龐大的數字在新約中很罕見，只有在啟示錄，但其肯定是象徵性的用法（例：「千千萬萬」）。

對一般讀者來說，歷代志和列王紀記述同一事件，所載的數字卻有差異，這可能是大問題之一。抄寫錯誤、數字符號或字母的混淆，都可以解釋很多不一致的地方，但不能解釋全部的差異，特別是歷代志的數字全都是較大的數字。這些較大的整數可能有重要的象徵性意義，而完全不能取其字面意義。猶太人既同時有列王紀和歷代志在面前，他們很難同時接受兩組數字的字面意義。

以世代為數

舊約其中一個問題是記錄事件發生的日期。即使有準確的計算方法，卻沒有一個絕對的計算起點。後期的猶太人和基督徒是從假設的創造日期開始計算的。在大衛和所羅門的時代之後，常以猶大和以色列諸王的年期比對，以及和以色列國外

的君王的年期比對。這種不明確的記錄，解釋了為何舊約常用「四十年」這含糊的數字（例：士師記），去代表一段頗長卻不能確定的時期，這幾乎可以肯定是代表一個世代。在聖經某些地方，以世代為數是明顯的，有些地方卻較為含蓄。例如說，亞伯拉罕的後裔到「第四」代才回到迦南地（創十五16）；此外，耶穌的家譜也仔細的分成3組14個世代（太一17），而不是載明年期。記錄或引述家譜，不管甚麼地方的人，都很自然的以世代為數。不過，亞伯拉罕的後裔約在400年之後回到迦南地（加三17），因此，「世代」這詞有時是指100年。希伯來文「世代」一詞也可指120年（創六3）。一般來說，古代希伯來人常用含糊的句子，如「在那些日子」、「那些日子之後」和「將要來的日子」去表達過去、現在和將來，而不提任何明確的年數。換句話說，聖經作者所關注的是神學，而不是數學。

約數的使用

在舊約裏，以色列人在曠野40年是使用約數的一個很好的例子（民十四33）。此外，新約記述耶穌在曠野受試探40晝夜（太四2），又說祂在復活後40日升天（徒一3）。摩西蒙召時是40歲（徒七23），在米甸住了40年（出七7），又花了40年時間帶領以色列人出埃及和在曠野飄流，因為聖經說他死時是120歲（申三十四7）。還有，一般認為健康的人可以活到80歲，即兩個世代（詩九十10），但往往因生命中各種困苦的遭遇而縮短至70年；故此有時候，70年也用以表達人一生大概的年歲。

在希伯來文中，連續遞增的數字也可用來表達一個約數。由於希伯來詩歌喜歡用平行句，第一句若有一個數字，下一句會使用一個較大的數字（例：箴六16），而實際並非要強調數字。有一個有趣的例子是，希伯來人說「以前」，字面卻是「昨天和三天之前」，其實是含糊地指過去的時間（出四10）。同樣，「明日」和「第三天」（何六2），也可能用以表示未來一段不確定的時間，當然也可能只有字面的意義。

總括性的計算

在許多語言中，包括希伯來文和中文，數目和日子的計算是總括性的，而不是除頭去尾的。因此，在新約中，星期五的黃昏至星期日的早晨被描述為「三日」（可八31）。這方法大概是源自數算動物或物件，這樣數算必是總括性的。雖然在數算和稱量物件的基本的數字用法上沒有問題，但在加減不同時期的時候，卻會造成混亂。

象徵性的用法

「七」的象徵

在聖經裏，「七」象徵完整或完全：在第七日，神歇了祂一切的工，而創造也完成了（創二2）；法老在夢中看見有7頭牛從尼羅河上來（創四十一2）；參孫那象徵拿細耳誓言的長髮，結成了7條髮綹（士十六13）；曾有7個鬼從抹大拉的馬利亞身上趕出來，那7個鬼代表她從前完全被撒但操縱（路八2）；「另有七個鬼」進入了一個已蒙潔淨、但心裏卻仍空虛的人身上（太十二45）。從正面來說，神也有七靈（啟三1）；希伯來人的奴隸第七年要被釋放（出二十一2），因為他服侍和被轄制的年期已滿，每逢第七年是安息年（利二十五4）；7乘7是重複的完整的意思：禧年來臨（第五十年），各人可領回自己的產業（利二十五10）；五旬節，即七七節，是逾越節第七個七日之後；「七十」在希伯來文是「七」的複數，是加強完全的概念：在以色列人中有70個長老（出二十四1）；主曾差遣70個門徒出去傳道（路十1）。以色列人被擄巴比倫70年（耶二十五12），懲罰才結束。「七十個七次」（太十八22）更加強完全的含義，主並非要彼得計算饒恕安得烈的次數，而是強調對弟兄的罪要無限地寬容。

「三」的象徵

「三」有時也代表完整和完全的意思，但沒有那麼強烈（王下十三18）。許多事都是發生在「第三日」（何六2）；約拿在魚腹裏逗留了3天（太十二40）。主也在第三天復活（林前十五4）；神給大衛選擇不同刑罰的期限——7年、3個月、3日（撒下二十四13）。對基督徒來說，「三」這數字有更深的意義，因為那是神的位格的數目。神的3個位格在大使命（太二十八19）和保羅的祝福中（林後十三1），清楚的表明出來。新約中有許多地方表明這3個位格，而舊約也有不少地方顯示對這3個位格的期待，其中以賽亞書六章3節的三疊「聖哉」最為人熟悉。

「四」的象徵

有些學者認為「四」是另一個象徵完全的數字（天的四風，但七2；4個騎馬的人，啟六1-7；圍繞神寶座的4個活物，啟四6）。「五」顯然是一個沒有特別含義的小數目（賽十九18，三十17）。「八」和「九」也沒有甚麼特殊含義，只是像其他數目一樣，可用作記述神某些行動的實際次數（施行在埃及的九災，出七至十）。「十」的重要性主要源於十誡（出二十1-7），但在聖經中較早的記述，「十」並沒有甚麼特別的象徵意義。在聖經其他地方，「十」只有含糊的意義。例如：拉班10次更改雅各的工價（創三十一7）；但以理和三友的智慧比其他術士勝10倍（但一20）；猶太人10次的警告敵人攻擊的危險（尼四12）。

「十二」的象徵

「十一」在聖經中並沒有特殊的意義，但「十二」的重要性是肯定的。最清楚的

明證是以色列人有十二支派；在啟示錄七章4-8節，支派的數目也只限於12。但支派因犯姦淫罪而被完全除掉（士十八14-20）。有些人把「十二」這數字與一年的12個月作比較，說是象徵完整，然而，聖經對這一點並沒有任何提示。以實瑪利的後裔也分為12個族（創十七20），以致「十二」這數字在以色列以外顯然也是重要的。在新約中，基督揀選了12個使徒（太十1-4）。基督告訴使徒，他們要坐在12個寶座上審判十二支派的時候，顯示使徒與支派的數目是有特別的聯繫（太十九28）。然而，有趣的是，教會揀選和委任了馬提亞之後（徒一26），就沒有刻意地保持使徒的數目。像「七個七次」一樣，「十二個十二次」也加強了這數目的意義。這意義加強的數目再乘以1,000，就成了144,000，即以色列支派中受印的十四萬四千個得贖的人，是與其他人分別出來的（啟七4）。

「千」、「萬」的象徵

「千」和「萬」有時也是象徵性的用法，用以表示一些不明確的大數目。因此，「萬萬」和「千千」（啟五11）是用以表達一些難以數算的數目。聖經中這些用以描述天上的喜樂和奇妙的龐大數字，同時也用來表示神震怒的可畏，例如為神向罪人施行懲罰的軍隊數目是「二萬萬」（啟九16）。

確實的數字

數字有隱喻性的用法，代表完全、廣大等，但另一方面，希伯來人也常用數字記述確實的賬目或物件的尺寸。這些用法可見於坭版和殘片（陶器的破片，用墨水刻上字，作記事用）。然而，要稽考其上最初所記的內容和內容的含義，則極其困難。

伯示麥人耶哥尼雅子孫數目的記載是其中一例。當神的約櫃從非利士運回他們並沒有和其他人一起歡呼，結果被耶和華擊殺了（撒上六19）。希臘文譯為「七十人」；後期的希伯來文版本則另加上「五萬人」。然而，由於伯示麥只是一個細小的邊境城鎮，而「耶哥尼雅的子孫」大概只是其中一族，因此，較小的數字明顯是原本的人數，而後來加上的大數目是出於後來抄本上的混淆。

要決定一個數目是確實的數字，還是只為了使人印象深刻，可根據一個很好的原則，就是看看那是否一個小數目，又是否一個不尋常的數目，卻沒有明顯神學上的含義。例如：以色列人第一次進攻艾城，有36人被殺（書七5），這小數目證明那是事實細節的記錄。同樣，亞伯拉罕那318名精練壯丁（創十四14）和耶穌復活後門徒網起的153條魚（約二十一11），兩個數字雖然較大，卻不是整數，也不是常見的數字，因此我們可取其字面意義，即以之為實數。這些無關重要的細節常存留於人的記憶中，也是這些記述的可信性之最佳保證。

數字學

數字學是有意的和系統化的使用數字作為象徵的用法，不是單獨地使用，而是作為緊密的數字系統的一部分。數字學常用以解釋過往歷史的過程，有時是展示和預言未來的事情。許多時候，卻非經常，數字學與時期或世代連在一起。

數字學可說是隱喻性數字（「七」、「四十」等）的延伸，這在前面已討論過了。在聖經裏，這種數字系統常隱含神的主權，祂對人類歷史的主宰，以及相信祂持續的目的，並將來勝利的結局。

也許第一個清晰的數字學的例子，就在列王紀上六章1節，那裏記載所羅門在出埃及後480年開始建造聖殿480年是4乘10乘12，或4個「一百二十」，而120歲是早期人類的理想壽數（創六3）。歷代志上六章3-8節列出了12代（大概40年一代），表示相同的時期。因此，「十二代」可能是真正的計算基礎，而不是準確的年數。在士師時代或王國建立以前，數目的記錄是不可能做到的。大衛是第一個設立正式書記和史官，記錄以色列日常事務的領袖（撒下八16、17），這在遠古一些大國裏，是十分普遍的事。這些以色列的史記，也成了列王紀的資料來源（王下十四18）。「四百八十」這個數目大概是一個約數，而不是確實的年數，用以顯示神某一個時期的結束。「十二」代表示在神的計劃中一個階段的結束，好比耶穌基督家譜裏的3個「十四代」（太一2-17）。以色列人在埃及受壓迫「四百年」，大概也是這一類的用法（創十五13）；也許加拉太書三章17節的「四百三十年」，也是約數；儘管不能排除那是基於各列祖的年歲算出的準確數字。

耶利米預言猶大被擄70年（耶二十五11，二十九10），這不只是一個歷史性的預言，按照字面意義應驗了，同是也是象徵著完全：猶大受罰的日子滿足了（參賽四十2）。以賽亞也曾發出類似的預言，說推羅要受罰70年（賽二十三15）；而以西結也曾預言埃及「被擄」40年（結二十九11-13）。若我們看這些「七十年」為安息年，使土地享受安息，以彌補從前7個「七十年」的罪，就可意會數字學的真正含義（代下三十六21）。這裏所列舉的數字學例子，只用以解釋過去和現在的情況，但它也可用以解釋將來，特別可見於但以理書。

但以理引述耶利米預言實際的70年被擄（但九2）。不過，在但以理書九章24節，這年數引伸為70個「七年」（490年），指向將來的事。但以理書九章25節說受膏者出現之前，先有69個「七年」（483年）。這樣，最後一個「七年」被認為是受膏者作工的時期。然而，這又可按實際日期加以解釋，這必須與九章26節協調，那裏說彌賽亞在62個「七年」（434年）之後被「剪除」。困難在於這段長時間的起點在哪裏。這是詳盡的數字學的一個例子，包含多個世紀的歷史，全基於耶利

米所說的70年。根據聖經原則，這數字可作為「即時」應驗，指被擄歸回之事，但同時可作為在將來應驗，與基督的再來有關。

但以理書另一個引伸的數字學的主要例子，是「一載、二載、半載」（但七25）。這就是3載半，或7載的一半。那可指3.5年（7年的一半）或3.5個「七」期（參但四16，「七」清楚是指「七年」）。無論最終在基督來臨時應驗的預言是甚麼，「最早」或「部分」的應驗是大約有3.5年時間，神的子民被安提阿古四世（主前167-164）迫害。這3.5的數字重現於啟示錄十一章2節（「四十二個月」）和十二章14節（「一載、二載、半載」），表示羅馬對基督教會的迫害時期。這數字可能是象徵一個痛苦卻有限期的迫害。但以理書八章14節的「二千三百日」（原文為「二千三百夜與日」）可能是1,150日，即是與上述3.5年相若的時間。

一套以數字編排和解釋過往事件的複雜的數字學系統，也以類同的計劃編排未來的事件，以致未來可看為過去的模式的投射。這種數字學的模式在兩約之間時期廣泛地使用，一直延續至教會時期的啟示文學。然而，除了上述的幾個例子，數字學在新約中並沒有重要的位置。可能因為那時已經「時候滿足」（加四4），彌賽亞已經來到。祂的出生、生平、死亡與復活已是基督教歷史的記錄。人仍然瞻望將來的結局，但末日的日期隱藏在神裏面，就是彌賽亞在世時也不知道（太二十四36）。因此，祂叫人不要憑空臆測（約二十一22）。

雖然啟示錄有極多的象徵性數字，但沒有不是直接從舊約（通常是但以理書）引用的。這數字學是以神在舊約的計劃和時間為架構，述明新事將是舊事的「應驗」。但以理書七章25節的3.5年在啟示錄十一章以「四十二個月」的形式重現，那是外邦踐踏聖城耶路撒冷的日子（啟十一2）。但以理書十二章11節的1,290日；在這裏又再出現（數字稍為改動為1,260日），說是神的兩位見證人傳道的日子（啟十一3）。啟示錄十三章5節再提「四十二個月」，那時，獸要褻瀆神。雖然啟示錄二十章6節的「一千年」，並非引自但以理書，但「一千」的隱喻用法在舊約也是常見的。最接近的類比經文是申命記七章9節，那裏提到神要守約「直到千代」。

R. Alan Cole

賞賜(Reward)

對善或惡的回報，這詞常指一種利益或有利的賠償。善行和惡行都會有賞賜或懲罰，其中所涉及的是人在道德上的責任。在更廣的觀念上又與工價、工資、回報和報酬等詞語有關，在這完全的意義上，賞賜的施行包括人與人相交的後果，以至神對順從與不順從的報償，也包括現世一切行動的後果至神在末世的回報。

在希臘人和希伯來人的思想裏，賞賜之觀念暗示一種行動之完全，工作之完成的理想。正如有人為你完成一件工作，你便需付出工資，所以任何一個行動都自然會帶著某些後果：或是賞賜，或是懲罰。在商業交易裏，報酬被稱為「工價」，在這裏也有同一意味。因此，保羅說：「罪的工價乃是死。」（羅六23）這觀念包括公平的回報，與所作的行動相稱。

聖經中關於賞賜的概念，是道德性，也是宗教性的。神與以色列所立的約是神之愛顧的明證。這約應許以色列若聽從神的命令，便有美好的賞賜；不順從就是違反這約，後果是災難與死亡。申命記二十八章清楚地說出順從所帶來的祝福，同時也指出以色列若不遵行神眼中看為正和善的事，她便要遭受國家性的災難（參利二十六）。在曠野飄流期間，以色列民及其領袖不順從神，便帶來了痛苦和死亡。士師記和列王紀中的歷史，也說明忠心的人得賞賜，犯罪和拜偶像則遭受懲罰。地上的勝利和國家的安寧乃在乎聽從耶和華，並對祂忠心（書一7-9；參士二）。這應用於國家的賞賜與懲罰的模式，也適用於個人的生活。在順從和律己的基礎下便可確保美善的生活。在以色列的觀念中，美善的生活就等於神的祝福。詩篇第一篇刻畫了敬虔之智慧人的昌盛，對照於不敬虔的愚昧人。箴言清楚描繪一個人須為他自己的行動承擔後果，「挖陷坑的，自己必掉在其中；滾石頭的，石頭必反滾在他身上」（箴二十六27）。耶利米指出若以惡報善，生活便是出了岔子（耶十八20）。

那些受害的人一般會負責叫害他的人接受審判，並負責執行判決。聖經在十誡後立即列出一些關乎個人的律法及相應的刑罰（出二十一，二十二；申十九至二十四）。對於不能為自己復仇的人（如已被殺），律法也為他們有所預備，但需要有另一個人為他「報血仇」（民三十五19-27；申十九1-10；書二十5-9）。在這等情況下，那被殺之人的近親需尋索那殺人者直至逃城，他在那裏要接受審判。若審判的結果是殺人者因仇恨而殺人，便定他為有罪；逃城的長老要把有罪者交給那親屬，讓他把殺人者治死。舊約的律法是「以命償命，以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳」（申十九21）。

在不能辯護的情況下，受害人會更指望神為他報仇。這樣，神便稱為那受害人的

救贖者，而祂的救贖包括懲罰那害人的，同時拯救那受害的。

同樣地，在國家的層面上，以色列人相信神會在耶和華的日子懲罰她的敵人。這一天是以色列國蒙救贖的日子，到時神會循軍事途徑，在那些迫害以色列人的敵人中，為以色列人伸冤。先知阿摩司把這觀念加以改變，讓以色列看見自己將被毀滅，因為神要懲罰以色列國的罪（摩五18-20）。當神的干預顯得愈來愈遙遠，眾先知便宣告耶和華的日子是神最後的審判，那時行善者要得賞賜，行惡的則遭懲罰（珥二1-11；番一2至二15）。

賞賜和懲罰的模式並非常常實行出來。猶太人相信神是一位滿有憐憫、肯饒恕人的神。饒恕包括不因人犯罪而加以懲罰，「他沒有按我們的罪過待我們，也沒有照我們的罪孽報應我們」（詩一〇三10）。

傳道書的作者發現生命往往是無常的，而賞善罰惡的規律也不是常常出現在人的一生之中。義人受苦、惡人昌盛似乎是一件諷刺的事。約伯的朋友認為他的痛苦是由於他一些隱藏的罪。約伯卻堅持自己是完全正直的；對他來說，他之所以受苦的答案是在賞善罰惡的僵硬模式以外。最後，約伯確實因他的善行而得著賞賜。

在耶穌的日子，猶太教已有重大的改變。審判的法律制度已被羅馬法律所取代。但猶太教仍不斷讚賞善行，並勸勉人行善積德，因為神會因此祝福他們（《多比傳》四7-10；《傳道經》五十一30；《馬加比二書》五15、16）。法利賽人尤其相信嚴格和刻意地遵守律法，會令神因他們的行為而加以賞賜。一個人多行善是為了期望從神得賞賜，但每一次過犯都會帶來相應的惡果。在今生得不到回報的，便會在來生得著補償。

賞賜是耶穌教訓中一個重要的部分，尤其是在登山寶訓之中（太五至七）。「八福」宣告神的祝福會臨到有某些表現的人，並告訴我們具備這些表現會有甚麼結果（太五1-12）。一個人若為了得到別人的讚賞而行善，便只會得到人的讚賞；但那些出於要取悅神而行善的，便要得著神的賞賜（太六1、4、6、18）。然而，耶穌提出僱工的比喻時，卻抑制了這觀念（太二十1-16）。在這比喻中，無論各人工作時間有多久，所得的工資都是一樣。耶穌呼籲我們要為動機過於為賞賜而工作。在談及好牧人的言論中，祂把單為工資而工作的僱工，跟那願意為羊捨命的牧人作強烈的對比（約十11-14）；只顧盡一己本分的僕人並不能得賞賜（路十七9、10）。

自保羅開始，聖經從截然不同的角度看賞賜，尤其是在關乎救恩方面。救恩不再被視為一個人一生中行善多於作惡的結果。救恩是神施恩的行動，沒有人可以賺取救恩（羅四4）。救恩不是賺來的，而是那位仁慈和愛人的神所賜予的。賞賜的

觀念並沒有消失。賞賜是獲得救恩後再行善的結果。哥林多前書三章8-14節教導說，一個人工作的品質會被試驗和得到回報，但救恩不會視一個人的好行為而定。然而，人所行的在永恆中確實佔有重要的位置（西三24，啟十四13）。
國家負起了執行法律的職責之後，個人便再沒有權為自己報仇。復仇成為了神的特權（羅十二19；來十30）。國家成為了神的代理人，在現今的世代裏執行神那懲罰惡行的任務（羅十三1-7）。但神的懲罰並不受國家民事部門的行動所限制。祂也會因人的罪而使人昏昧（羅一18-32；彼後二13-15）。聖經清楚說明，那些作惡的將會因他們的惡行而收取永恆的惡果（加六7、8；啟十一18，二十二12）。
David W. Wead
另參：「審判」；「冠冕」。

樹膠／香料(Gum)
泛指黃蓍屬中有樹脂的灌木（創四十三11，欽定本作「香料」），用作商業貿易。黃蓍屬灌木是近東常見的植物。從黃蓍樹植物所出的黃蓍膠，今日仍有商業價值。
另參：「植物（蘆薈、香樹脂、沒藥）」。

燒著的荊棘(Burning Bush)
神在何烈山上向摩西所顯的異象，又將領以色列百姓出埃及的重任委於摩西（出三1-15；可十二26；路二十37；徒七30-34）。神藉荊棘燒而不毀的奇蹟向摩西顯現其立約聖名：「我是自有永有的」，這燃燒的荊棘是神的自顯，使人看見神的榮耀。聖經常以光、煙、雲、火來象徵神的顯現（出十三21，十九18；王上八10、11；王下一12，二11；賽六1-6；帖後一7；啟一14，十九12）。
燃燒的荊棘也象徵神的聖潔。神命摩西不得走近，且要摩西把鞋脫掉，因為他所立之處是「聖地」（出三5）。埃及眾異神向來被形容為住在幽冥之中；而以色列的真神卻「住在人不能靠近的光裏」（提前六16）。此外，這燒而不毀的荊棘也將神的心意顯明：祂絕無燒盡或摧毀以色列民之心，而是立意作他們的救主，救他們脫離埃及的奴役，將他們引到應許地去。
另參：「出埃及記」；「摩西」；「神的顯現」；「神的名稱」。

蘇西(Susi)
迦底的父親，屬瑪拿西支派。迦底是被派往偵察迦南地的十二個探子之一（民十三11）。

賽耳底(Syrits)
北非海岸的兩片水域，為古代航海家懼怕前往的地方。較大的水域稱為「大賽耳底」，較細的則稱為「小賽耳底」。前者就是保羅和他同船的人遭到狂風大浪，任船飄流的水域。當時保羅正離開革哩底，乘船前往羅馬，但途中遇上猛烈的東北風，迫使船飄向西南方，經過地中海而至大賽耳底（徒二十七17）。
大賽耳底現今稱為錫特拉灣，是利比亞海岸的凹入處，由米蘇拉塔鎮至班加西市，長約275哩。小賽耳底今稱為加貝斯灣，是突尼斯東岸海灣的凹入處。這些水域因急速變動的泥層，而導致無法預計的淺灘，以及非常駭人的巨浪和水流。

霜(Frost)
凝結了的水蒸氣或露珠（詩七十八47；耶三十六30）。
另參：「巴勒斯坦」。

薩土(Zattu)
（1）隨從所羅巴伯歸回的族長之一，和他同行的有945人（拉二8；尼七13作845人）。休棄外邦妻子的祭司中，有6人為薩土的「子孫」（拉十27）。
（2）在尼希米的約上簽名的首領之一（尼十14），和本條目＃1可能是同一個人。

薩改(Zaccai)
被擄後，跟隨所羅巴伯返回猶大的一個家族之先祖（拉二9；尼七14）。

薩拉(Saraph, Zalaph)
（1）猶大支派示拉的兒子。薩拉在摩押掌權，後來返回利恆。利恆可能指他同國的人，或指一個地理位置。希伯來文抄本的解釋並不清楚（代上四22）。
（2）哈嫩的父親。哈嫩在尼希米時代，曾經修造耶路撒冷城牆的一部分（尼三30）。

薩拜(Zabbai)
（1）比拜之子，亦是其中一個遵照以斯拉的命令，把外邦妻子休棄的祭司（拉十28）。
（2）巴錄之父。巴錄在尼希米時代，曾修葺耶路撒冷的部分城牆（尼三20）。

薩買(Shalmai, Shamlai)
以色列人被擄到巴比倫後，隨同所羅巴伯歸回迦南地的一個殿役家族之父（拉二46；尼七48）。

薩瑪(Salma)
迦勒家族戶珥的兒子，被視為伯利恆之祖（代上二51、54）。

鎖安(Zoan)
記載於民數記十三章22節，即「瑣安」。
另參：「瑣安」。

雙子(Twin Brothers)
指丟斯的雙生子。保羅前往羅馬乘搭的船隻，就是以丟斯雙子作為船頭雕飾（徒二十八11）。
另參：「丟斯雙子／迦斯托，坡路克」。

獸(Beast)
聖經中舊約和新約，都曾用獸作象徵。該字在舊約有不同含義，聖經中譯本則根據不同情況譯作「野獸」、「牲畜」、「走獸」、「獸」等。在舊約中，「獸」所指的意義，可包括下列幾方面：
1.泛指任何走獸（創一24；詩三十六6），與鳥、蟲、魚區別（創六7；利十一2；申四17；伯十二7，三十五11；番一3）。

2.指家畜（出十九13，二十二10；民三13，三十一47；士二十48；箴十二10；耶二十一6；亞八10）。
3.指野獸，有時指吃人的野獸（創三十七20；出二十三11；申二十八26；撒上十七44；結十四15）。
4.但以理書和啟示錄明顯以獸為象徵。在但以理書（特別是第七章），野獸象徵世界上對神的百姓肆意迫害和榨取的君王。啟示錄的作者約翰沿用了這個概念及生動的比喻，指向在歷史終局，神的百姓遭遇的大迫害。約翰啟示錄中的「獸」與他較早期書信中的「敵基督」（約壹二18、22，四3；約貳7）和保羅所指的「大罪人」（帖後二3），均如出一轍。許多釋經家認為這3種說法是同指一人。
啟示錄第十三和十七兩章，對「獸」有重要的描述。第一隻獸出自海中，大概是以「海」來喻指一個遙遠的國度。從該獸的種種特徵來看，使人想起舊約但以理書所述之那獸。那獸有撒但的力量，要對神的民百般蹂躪。這第一隻獸象徵一位世界領袖，要在歷史將盡之時，極力殘害教會一段短時間（啟十三5），以42個月為喻。該獸曾受致命傷，但又康復如初（啟十三3），牠顯然是在假冒基督的死而復活。
啟示錄也記述有第二隻獸，釋經家多以為牠象徵一個聯合的宗教（啟十三11-18）。該獸貌似無辜的羔羊，有行奇蹟的能力，欺騙了世界上許多人去崇拜那第一隻獸，即所謂敵基督。牠有各種超凡的能力，能使第一獸的偶像開口說話。凡拒不崇拜獸像的人，會被拒於貿易體制之外，甚至被殺。
約翰給教會一個隱祕的數碼（666，也有抄本作616，啟十三18），告誡眾教會務要以此來辨認那隻獸的撒但特點。啟示錄十四章9-11節指出誤拜那獸，即敵基督的嚴重後果，干罪者要承受永恆的苦刑。啟示錄十四至十六章，以7碗酒象徵神的烈怒。將要傾倒在拜獸者和有獸印記的人身上。
約翰於啟示錄十七章對獸另有詳述。那與「大淫婦」一起出現的「朱紅色的獸」，就是啟示錄十三章1-10節所指的那隻迫害教會的獸（啟十七8）。這隻先前的獸傷而復愈（啟十三3），就是類似那隻「先前有，如今沒有」的「朱紅色的獸」。約翰深知這些象徵的錯綜複雜，所以再三告誡教會要用智慧的心，認真加以辨明（啟十七9）。
約翰似是認為那獸，即敵基督，是喻指一位世界的統治者。他曾一度領導眾民，最後卻與他們為敵；象徵眾民的便是那「大淫婦」。那獸要另結盟友，毀滅眾民，並發動對羔羊的戰爭（啟十七9-18）。這最後爭戰的兩方面，在啟示錄第十八至十九兩章中均有詳述。啟示錄十八章描述那迫害教會的「世界帝國」，臨於毀滅

的情景；啟示錄十九章則描述基督把獸毀滅，基督充滿能力和榮耀的來臨，被象徵為一個率領天軍、騎白馬的騎士。
基督將除滅那獸和第二隻獸（即「假先知」），把牠們一拼擲入火湖之中（啟十九20）。據啟示錄預言，那獸，即敵基督和以龍象徵的撒但雙雙被捆綁之後，便有基督的千年統治，即千禧年（啟二十1-6）。
Hobert K. Farrell
另參：「千禧年」；「敵基督」；「哈米吉多頓」；「獸的印記」；「啟示錄」。

獸的印記(Mark of the Beast)
這用語只見於啟示錄；然而，以西結所用的「記號」一詞（結九4-6）是啟示錄這句子的背景。以西結在異象中，看見耶路撒冷的居民都因其惡行而被殺，只有那些給神在額上畫上記號的人可以倖免。這記號有保護的作用。
啟示錄的用法與以西結書頗相似。這觀念在啟示錄七章3節已開始（雖然這句子還未出現），那裏指出十四萬四千事奉神的人在額上都有印記，以保護他們避過神的憤怒。啟示錄九章4節又再提到這印記，當第五支號筒吹響時，蝗蟲不可傷害有神印記的人。
啟示錄第十三章用了一個特別的用語「獸的印記」。這段經文談到約翰在異象中看見兩個獸。從海中上來的獸（啟十三1-10），是象徵擁有政治勢力，統管地上所有居民的敵基督。從地中上來的獸（11-18節）象徵敵基督的助手，是叫地上所有的人敬拜敵基督的宗教領袖。這名假領袖叫所有人都在他們的右手上或額上受一個（敵基督的）印記，或獸名（三12），或獸名的數目（十三16、17）。人要營商或從事買賣以維持生計，就必須要有這獸的印記。或許這印記更重要的功用是把殉道者分別出來。這裏的印記與啟示錄七章1-8節（參啟十四1）神僕人的印記成強烈的對比。因此，在這異象的描述中，人類被劃分成兩群——一群屬於基督（神），另一群屬於敵基督（撒但）。
啟示錄十三章18節是對教會的一個挑戰；凡有智慧的可以計算獸的數目或印記。經文已經告訴我們兩件事：第一，這是屬於一個人或指著某一個人的記號；第二，他的數目是「六百六十六」。
學者對這數目已作過十分詳細的討論，但仍未達到一致的意見。許多學者認為這是一世紀的隱祕密碼（希伯來文），是指尼祿王。若是指這已初步應驗的事情，則作者只是要求基督徒認清尼祿的真本性，知道他有敵基督的特性，千萬不要歸

順他。也許這獸的數目或印記就是代表歸順了敵基督的一種表現，正如敬拜君王所表達的一樣。那麼，獸的印記是指這種敬拜的行動，而不是真的在人身上印有一個數字。

敵基督完全應驗這預言的時候，信徒必須有智慧，要拒絕效忠於他，無論任何形式，或任何效忠的考驗，也不要嘗試。

啟示錄第十四章告訴我們，信徒要有穩固的信心，這是重要的，十四萬四千忠於主的人，有基督和神的名在他們的額上，他們得勝了，與羔羊一同站在錫安山上。另一方面，天使警告那些受了獸的印記，又敬拜獸的人，說他們要喝神憤怒的杯（啟十四9-11）。這裏提到聖徒的忍耐，就是指遵守神的誡命和耶穌的真道（第12節）。在啟示錄十五章2-4節，約翰又看見另一個有關勝過獸之人的異象，與那異象相似，這裏描述他們站在神面前，唱著摩西的歌和羔羊的歌，重點在於他們對神的敬拜。

啟示錄還有3處提到獸的印記、第一個天使倒出第一個憤怒的碗時，災難就落在有獸印記、拜獸像的人身上（啟十六2）。另一處提到獸和假先知被毀滅，作者形容那些假先知，是迷惑受獸印記和拜獸像之人的假先知（十九20）。最後一處：在千禧年與基督一同掌權的，是沒有拜過獸或受過其印記的人（二十4）。

總括而言，「獸的印記」或「六百六十六」這數字，是啟示錄用以分辨那些跟隨敵基督者的記號。作者警告信徒不要受騙，反要堅忍，忠於羔羊，以期額上寫有羔羊的名字。

Hobert K. Farrell

另參：「敵基督」；「獸」。

## 繸子(Fringe)

根據神的律例，猶太男子要在上衣的四角作繸子（申二十二12），提醒人記著神的律法。

另參：「服飾」。

蘇弗(Zuph)
（1）先知撒母耳父親以利加拿的祖先（撒上一1）。蘇弗是利未支派哥轄族人，父親也是叫以利加拿，兒子名叫陀亞（代上六35）。歷代志上六章26節的瑣菲，和他是同一個人。蘇弗顯然屬於利未支派，但撒母耳記上卻稱他為以法蓮人。這個不一致的現象，是由於他的居處和籍貫不同。利未支派沒有自己的地業，利未人住在甚麼支派的地業中，就算是甚麼支派的人（申十八1-8）。
（2）地名。掃羅未和撒母耳會面之前，曾到這裏尋找他父親失了的驢（撒上九5）。蘇弗在拉結的墳墓附近；而拉結墳墓的傳統地點，接近便雅憫的北界。蘇弗和撒母耳可能很有關係，他的祖先有一位名叫蘇弗（參撒上一1；代上六35），他的家鄉又名拉瑪瑣非。蘇弗的確實地點已不可考。

蘇甲人(Sucathite)
文士家族，是基尼人的後代，住在猶大地的雅比斯（代上二55）。

蘇列(Zuriel)
亞比亥的兒子，以色列開始在曠野飄流時，領導利未支派米拉利族的首領（民三35）。

蘇西(Zuzim)
基大老瑪和同盟的王打敗的王國之一（創十四5）。聖經把他們稱為哈麥的居民，但意義不明（和合本作「在哈麥殺敗了蘇西人」）。他們可能定居在亞嫩河以北的地區，因為基大老瑪行軍的途徑，是自北而南，沿著王道而來。這些哈麥蘇西人可能就是申命記二章20節所說的散送冥。因為兩者在地理上十分接近，而兩段經文，都把他們和何利、以米、利乏音等多個偉人族，相提並論。

蘇利沙代(Zurishaddai)
示路蔑的父親。以色列開始在曠野飄流時，示路篾領導西緬支派（民一6，二12，七36、41，十19）。

蘇押(Zuar)
拿坦業的父親。以色列開始在曠野飄流，拿坦業領導以薩迦支派（民一8，二5，七18、23，十15）。

蘇法(Suphah)
位於約但河東邊，摩押之地（民二十一14）。它的確實位置不詳。
另參：「哇哈伯」。

蘇珥(Zur)
（1）米甸一個宗族的首領，米甸女子哥斯比是他的女兒。哥斯比在巴力毘珥事件中，因為和心利行淫，被非尼哈所殺（民二十五15）。他是後來和巴蘭一起，被以色列人所殺的米甸的「五王」之一（民三十一8）。蘇珥顯然是亞摩利王西宏的藩屬，聖經把他列為西宏手下的「族長」（書十三21）。
（2）基遍的始建人耶利的兒子（代上八29、30，九36；和合本作「基遍的父親耶利」）；他是便雅憫人，掃羅王的遠親。

蘇珥門(Sur, Gate of)
耶路撒冷的一道城門，連接著王宮及聖殿。在列王紀下十一章6節有關約阿施被立為猶大王及亞他利雅被殺的記載中，曾有提及。在歷代志下二十三章5節的平行記載中，它稱為「基址門」，兩者的分別可能是由於希伯來原文的經文殘缺不全所致。
另參：「耶路撒冷」。

蘇基人(Sukkiim)
曾聯同埃及王示撒入侵巴勒斯坦，並與猶大王羅波安交戰的三個民族之一（主前930-913）。除蘇基人外，還有路比人及古實人（代下十二3）。他們可能就是路比人。

蘇奧(Sheol)

希伯來文，其字源不詳。一般來說，此字意為深谷、深坑、地獄、或死亡的世界。在舊約中，它指死人居住的地方；一處陷落於地下的空間，那裏有死人聚居（陰間）。「蘇奧」的同義詞是坑洞、死亡和滅亡（亞巴頓）。那是陰暗及死寂之處，在那裏所有存在之物都是無氣息的，然而它並不是甚麼烏托邦，而是沒有生命的地方。此外，也有形容它為遺忘之地，住在那裏的不可能稱讚神（詩八十八10-12）。啟示錄稱之為「無底坑」，由無底坑的王亞巴頓所管轄（啟九11）。

然而，這地方並不是完全沒有神存在；縱使在陰間下榻，也不能躲避神（詩一三九8）。神這種無處不在的屬性在約伯記生動地描繪出來：「在神面前，陰間顯露；滅亡也不得遮掩」（伯二十六6）。箴言也表達了類似的思想：「陰間和滅亡尚在耶和華眼前，何況世人的心呢？」（箴十五11）在兩段經文中，陰間和滅亡（亞巴頓）是交替互用（平行）。「亞巴頓」按字面的意思是「毀滅」，在啟示錄，卻用作個人名字。

聖經中出現死亡並非自然的事，它違反了生命是神所賦予的原則。陰間因此不單是歇息之所，也是刑罰之地。可拉教唆其同黨背叛摩西，給裂開的地坑吞沒，在陰間中滅亡（民十六30-33）。畏懼死亡是人之常情，陰間因此成為一去不返的象徵（詩三十九13）。猶大王希西家曾在他的病床上悲嘆：「正在我中年之日必進入陰間的門；我餘剩的年歲不得享受」（賽三十八10）。

舊約所指的陰間，與其後聖經所記述的地獄不同，後者指到所有死人，無論是好人或壞人、聖人或罪人所聚集的地方。死亡意味著加入那些已離世的人之中。當一個猶太人離世，他是「歸到他列祖那裏」（參創二十五8、17，三十五29，四十九29及其他）。在陰間那裏，看來再沒有任何盼望（參傳九10）。約伯記中把陰間死亡沈鬱的一面形容得非常絕望可悲：「叫我在往而不返之先——就是往黑暗和死蔭之地以先……那地甚是幽暗，是死蔭混沌之地；那裏的光好像幽暗」（伯十20-22）。然而這不是約伯的遺言，他也知道神的能力能超越墳地之外：「我知道我的救贖主活著，……我這皮肉滅絕之後，我必在肉體之外得見神」（伯十九25、26）。可是，該段經文的意思並不完全明確，還有其他可能的解釋（參英譯本聖經之註腳）。可是它卻顯示信仰的得勝就是信靠神跨越死亡。還有兩段經文清楚表達死後生命的信心。以賽亞書二十六章19節指出：「死人要復活，屍首要興起。睡在塵埃的啊，要醒起歌唱！因你的甘露好像菜蔬上的甘露，地也要交出死人來。」但以理書也同樣表明：「睡在塵埃中的，必有多人復醒。其中有得永生的，有受羞辱永遠被憎惡的」（但十二2）。在此看到我們與死人並他們最終結

局之間的分別：「智慧人必發光如同天上的光；那使多人歸義的，必發光如星，直到永永遠遠」（但十二3）。對於那些不信神的人，他們的將來是沒有盼望的。以賽亞在譏諷巴比倫王的詩中，表達人間威榮的短暫。那些自視為神的人，最終滅亡：「你下鋪的是蟲，上蓋的是蛆」（賽十四11）。升得愈高，跌得愈大：「然而，你必墜落陰間，到坑中極深之處」（賽十四15）。

在舊約，一直堅持死人住在陰間的觀念。掃羅與隱多珥靈媒一事（撒上二十八11）便是很好的例證。危急之時，王招請撒母耳「從地裏上來」，向他討教。這種招魂的巫術，是摩西律法（申十八9-11）及王自己（參撒上二十八3、9）所不容的。顯然，那些下在陰間的，雖然與活著的人陰陽相隔，卻仍是熟悉人間的事情。

在新約中，「蘇奧」翻譯成希臘文的「希得斯」。另一個常用的詞語是「革赫拿」。英文譯本常把這二字譯作「地獄」（參路十六23及聖經註腳）。

革赫拿是靠近耶路撒冷的地方，又名（欣嫩子谷）（「哀歌」？）。古時是將孩童獻祭給摩洛之地（參代下二十八3）。後來，它用作焚燒城內廢物的垃圾。在普遍的觀念中，欣嫩子谷帶有未來刑罰之地的不祥意思。新約交替使用陰間和地獄來表示那些不信神的人的結局（參太五22，十28，十一23，十六18，二十三15、33；雅三6）。

基督徒根據新約的教導認信是耶穌下到陰間。信經中有關這一節是取自彼得前書三章18-20節及四章6節。然而，羅馬書十章7節和以弗所書四章9節也暗示耶穌降下陰間。雖然彼得前書特別提到那些在洪水時代滅亡的人，正是耶穌降生的理由；但在神學上來說，卻表明了十字架和復活的勝利超越陰間。事實上，據啟示錄所載，耶穌拿著死亡和陰間的鑰匙（啟一18）。因著耶穌勝過死亡，地獄不再屬於那些信祂的人。死亡與陰間都會被扔在火湖裏（二十14），信徒的名字從今以後記在生命冊上（二十15）。

Jakob Jocz

另參：「死人的住處」；「陰間／希得斯」；「地獄」；「死亡」；「居間境界」。

蘇撒拿(Susanna)

一位婦人；她將自己的財物獻給主耶穌（路八3）。

釋經學(Hermeneutics)
解釋聖經意義的一門學問。
另參：「聖經的詮釋」。

屬血氣的人(Man, Natural)
哥林多前書二章14節的一個用詞。「屬血氣的」或「血氣的」這形容詞，也出現在哥林多前書十五章44節（兩次）及46節；和猶大書19節。這形容詞源自通常譯作「靈魂」的希臘名詞。然而，它在聖經中的意義則由上下文來決定。在哥林多前書，4次都是與「屬靈的」作尖銳的對比，「屬靈的」這形容詞常在新約中出現，尤其在保羅的書信中，幾乎每一次都是指聖靈的工作。應用在事物上，「屬靈的」就是指從聖靈而來，或由聖靈而生的（律法——羅七14；恩賜——林前十二1；祝福——弗一3；祭物——彼前二5）。應用在人身上，是指有聖靈的內住、激發和引導（林前二15，十四37；加六1）。「屬血氣的」用作與「屬靈的」相對時，一般是形容缺乏聖靈的或敵對聖靈的。在哥林多前書二章14、15節中，「屬血氣的人」拿來與「屬靈的人」作一對比。這對比的重點在乎顯出聖靈在啟示方面的工作（參林前二10）。這啟示的工作範圍廣泛（第10節：「萬事」，甚至包括「神深奧的事」），且是獨一無二的（林前二11：「除了神的靈，也沒有人知道神的事」）。只有接受神的人才明白所啟示的事情（林前二12）；只有他們才能理解，「不是用人智慧所指教的言語，乃是用聖靈所指教的言語。」（林前二13）
在這段經文內，屬血氣的人就是那不接受從神的靈而來的（林前二14）。他不單不接受，還看這些事是「愚拙的」，他不能理解這些事，因這些事需要用靈去辨別。他看為愚拙，因為他不信（林前一21；參一18、23）；他不能辨別，因為辨別的能力是從聖靈而來的。顯然在保羅心目中，這些人完全沒有聖靈和神所顯明的真理，甚至敵擋祂。第14節的主詞於新國際譯本作「沒有聖靈的人」；新英語聖經作「不屬靈的人」；當代聖經（英文版）作「一個非基督徒」。
在其他新約經文中，「屬血氣的」也明顯是敵擋聖靈的。在雅各書三章15節，屬血氣的（屬情慾的）智慧也被稱為「屬鬼魔的」，即是從魔鬼而來的，與嫉妒、紛爭、自誇和說謊（雅三14、16）同出一轍，都是敵擋「從上頭來的智慧」，後者「先是清潔，後是和平，溫良柔順……沒有偏見，沒有假冒」（三15、17）。在猶大書19節，那些引人結黨的「好譏誚的人」，被稱為「屬乎血氣」的人，作者並立即補充說，他們是「沒有聖靈的人」。

上述這些經文裏，屬靈與屬血氣的對比，其實就是聖靈與反叛的罪人的對比。但是在哥林多前書十五章44-46節所對比的卻有所不同，這裏所對比的是死去的身體和復活的身體。信徒那葬在墓裏的（「所種的」），是屬血氣的身體（第44節上）；從死裏復活的身體，是屬靈的身體，即是由聖靈更新和改變的身體（羅八11）。然而，44節下與45節上作者追溯創世記二章7節來討論屬血氣的身體，提到創世時人類未墮落前的亞當，可見聖經所謂屬血氣的也是指原本被造的。本來神所造的是「很好」的（創一31），但由於人類犯罪，這屬血氣的身體就產生敗壞與死亡了。因此，從原來創造的角度看，屬血氣的人背叛、犯罪是不正常的。聖靈在基督裏的抗衡工作，不單要去除這不正常的狀況，還要把原來創造的目的圓滿地實現出來（羅八19-23；林後五17）。

Richard B. Gaffin, Jr.

另參：「人觀」；「新人和舊人」。

屬靈恩賜(Spiritual Gifts)

詞義

這詞句通常譯自兩個希臘文詞彙：「恩賜」（*charismata*）及「屬靈」（*pneumatika*）。在聖經的著作中，除了見於彼得前書四章10節外，只在保羅書信中使用；其他的聖經作者當然也有論及像保羅對「屬靈恩賜」所下的定義之情況。至於對此題目的特別教導，我們必須首先參考保羅的教訓。

這兩個詞都源自另外兩個更通行的詞語：「恩典」（*charis*）及「靈」（*pneuma*）。兩詞都有相似的意義：「恩賜」是「恩典的表達或顯現或化身」；「屬靈」是「靈的表達或顯現或化身」。但在使用的範圍上，兩者卻有分別。

「恩賜」是指神在基督裏的拯救（羅五15、16）及永生的恩賜（羅六23）。一般而言，在羅馬書十一章29節，它大約是指對以色列一連串的恩典，說明神對以色列的呼召和揀選是不變的。在哥林多後書一章11節，它也許是指神特別的行動，使保羅從死亡的危機中得到拯救。在另一些經文中，它是指透過個人而彰顯神的恩典，就如保羅在羅馬書十二章6-8節及哥林多前書十二章8-10節（以及羅一11；林前一7，七7，十二4、9、28、29、30；彼前四10）所提及的說話及行為。在哥林多前書七章7節中，則引起爭議。保羅似乎不把婚姻視為「屬靈恩賜」，他可能是把獨身視為「屬靈恩賜」，但「屬靈恩賜」更可能是指能夠「男不近女」（第1節），即能有一段時間避開性關係，以致專心禱告（第5節）及參與事奉。

「屬靈」一詞的應用是廣闊的。它是一個形容詞，用作形容不同的事（及人），如聖靈的顯現，或作聖靈的工具，例如：某些說話或行為（羅一11）、律法（羅七14）、以色列人在曠野飄流時的嗎哪、從磐石出來的水及那塊磐石（林前十3、4）、復活的身體（林前十五44、46）、「天上的」各樣福氣（弗一3）、能明白神的旨意的悟性（西一9）及敬拜的頌歌（弗五19；西三16）。它作為一個複數名詞時，可用於個人（「屬靈的人」；林前二13、15，十四37；加六1）或事（「屬靈的事」、「屬靈恩賜」：羅十五27；林前二13，九11，十二1，十四1；以及「天上屬靈氣的惡魔」：弗六12）。

從這簡單的綜覽，我們可以為「屬靈恩賜」下一正確的定義。無論甚麼事物、事件或個人，當作為聖靈的工具，或把聖靈彰顯或具體化，就是屬靈恩賜（*pneumatikon*）。無論甚麼事件、說話或行動，當具體地表達出恩典，或作為恩典的工具，就是屬靈恩賜（*charisma*）。*pneumatikon*有較廣的含義，*charisma*是較專門的詞語。此外，*charisma*可能是保羅所用的詞語（羅一11，十二6；林前七7，十二4），以代替較含糊的*pneumatikon*；*pneumatikon*一詞似乎是那些給保羅找麻煩的人所常用的（林前二13至三4，十四37，十五44-46）。故此，我們將集中於*charisma*這個詞。我們沒有忽視保羅在某些經文中，給予這詞較廣的意義，指神直接的作為（羅五15、16，六23，十一29；林後一11），但我們只集中討論保羅某些經文，更精確地表達透過個人在別人身上的服侍而彰顯的特殊恩典，charisma就是指這方面的「屬靈恩賜」。恩賜的表列（羅十二；林前十二；弗四；彼前四）應是討論的起點，因它們清楚指出保羅把甚麼包括在屬靈恩賜中。為了方便分析，我們把恩賜簡單地分為4類：啟示、神蹟、領導及事奉。

啟示的恩賜

知識及智慧

在哥林多前書十二章8節，最先提及的兩種恩賜是「智慧的言語」和「知識的言語」。保羅最先提到智慧和知識，可能因為哥林多信徒對此的誇耀，就如一章17節至二章13節、八章及十三章2、8節所提及的。保羅清楚知道，他們對智慧有錯誤的理解，他們把智慧理解為修辭技巧或口才（一17、19-20，二1、4-5），或是這世界的詭辯之術（一20、22，二5-6、13，三19）。信徒應按神的智慧來生活，這智慧在神的計劃中表現出來。神的計劃就是透過基督成就救恩，即是透過基督被釘十架及宣講被釘十架的基督（一20-25、30，二6-8）。換句話說，基督徒的智慧建基於認識神救恩的中心是彌賽亞被釘十架，並從經歷這救贖能力而生（二4-5）。為免他的讀者把神的智慧看作他們可以擁有及隨己意使用的東西，保羅把這屬靈恩

賜縮窄為「智慧的言語」（十二8）。即是說，這恩賜不是智慧，而是使別人認識及經歷神救恩目的的言語（二4-7、13）。

同樣，哥林多信徒所宣稱的「知識」，可能是指他們對屬靈範疇和他們之間關係的洞見，這洞見使他們輕視偶像，並把它們視為對他們的屬靈生命毫不相關的東西（林前八1-6，參十三2）。保羅似乎接受這種對「知識」的洞見（八5），但他警告他的讀者，屬靈生命的真正指標不是「知識」，而是關心弟兄（7-13節）——「知識是叫人自高自大，惟有愛心能造就人。」（第1節）在其他經文中，保羅對「知識」的理解在很大程度上，似乎跟「智慧」的意思重複，指到對神在基督裏的恩典的知識及體驗（二12；林後二14；弗一17-23，三19；腓三8；西二3）。保羅處理知識就如智慧一樣，他很小心地稱這恩賜為「知識的言語」（林前十二8）。當人獲得知識，他當然能宣稱「擁有」它（八1、10），但對保羅來說，屬靈恩賜是把對神的計劃和宇宙的洞見傳講給別人知道。

儘管這兩種恩賜是獨特的，它們的含義是決定於哥林多前書一、二及八章，「智慧的言語」也可以理解為偏向傳福音的恩賜，而「知識的言語」則傾向於教導性的恩賜。耶穌及早期使徒們大部分的宣講和教導，都可以稱為屬靈恩賜。

說預言（作先知）

保羅清楚明白先知並非只是對當代問題作出批判，而是像古代的先知，被神引導說出要說的話（參耶二十9；摩三8，七14）。雖然在哥林多前書十二章8-10節中，它排第六，但作先知（林前十二28，僅次於使徒之後）顯然是保羅心中最重要的恩賜（羅十二6；林前十四1；帖前五19、20；參弗二20，四11；彼前四11）。這可能有幾方面的理由。

首先，這是「末後的日子」聖靈澆灌的記號（珥二28；徒二16-18）。早期的基督徒普遍嘗到作先知的滋味，因此證明神救恩歷史的高潮正在進行中。作先知與說方言不同，作先知是對人的理性及心靈說話（林前十四1-33）。換句話說，它向著全人表達神完整的拯救大能，使信徒不把理性與靈性互相對立。因此，它比其他恩賜更能建立教會，講出安慰及事奉的話，從而服侍教會（3、31節），並帶出新的啟示（6、26、30節），引導信徒的生命，又或使信徒更確定神的救贖計劃，使信徒信心堅固，使未信者悔改（22-25節）。

辨別諸靈

它雖然不算是受靈默示說話的恩賜，但在此也把它包括在內，因保羅有時把它連於說預言（林前十二10，十四29；帖前五20、21）。自稱受聖靈感動而說話，並不能證明這些話是從神而來的（林前十二3）。那些接受了聖靈的人，有責任審查

這些話的來源及重要性（二12、13，十四29；約壹四1-3）。他們必須試驗那些恩賜，禁戒惡事，持守美善的（帖前五19-22）。換句話說，這恩賜並非與說預言毫不相干，而是作審查之用。從另一角度說，說預言並非與辨別諸靈無關。說預言是一種服侍群體的恩賜，只有當群體試驗並證明它的信息是從神而來，這恩賜才是完全。

說方言及翻方言

這兩種恩賜與作先知及辨別諸靈一樣，在哥林多前書十二章8-10節，它們是相連的。後者為前者的試驗，免得在靈感的忘我境界中濫用了它。從保羅對無節制的狂熱及混亂的譴責可見，哥林多教會似乎經歷受聖靈感動說方言（林前十二2、3，十四12、23、27、28、33、40）。同樣，在使徒行傳中也曾暗示這種狂熱表現（二4、6、13，十44-46，十九6）。

保羅評定方言並不是狂熱的言論，而是安靜的、需要約束的恩賜（林前十四28），主要在個人敬拜中使用（第18節）。他似乎認為說方言是一種言語：「方言」一詞似乎暗示這點，而「翻方言」應該譯作「翻譯語言」。無論如何，這語言不單是人們的語言（例：徒二6-11），更是天使的語言（林前十三1），是信徒向神說的（十四2）。保羅指出方言能讓人在另一個層面上與神溝通（「靈裏禱告」，4-7節；參羅八26、27）。但在聚會中，他卻寧願限制這恩賜，並只在可以翻作本地方言（翻方言），使一同敬拜的會眾可以分享個人說方言的好處時，才可使用（林前十四19、27、28）。

保羅提及其他受聖靈感動說話的形式有：宣講（林前二4、5；弗六17；帖前一5；參約十六8-11；徒四8，十三9；彼前一12）、教導（羅十二7；林前十四6、26；西三16）、勸勉（羅十二8），「保惠師」或稱為「訓慰師」（約十四16、26，十五26，十六7）、歌唱（林前十四15、26；弗五18、19；西三16）及禱告（羅八15、16、26、27；林前十一4、5，十四15；弗六18；參猶20）。

醫治恩賜及能力

在哥林多前書十二章6節，保羅形容所有屬靈恩賜是「神能力的運行」。這恩賜的能力最顯而易見的表現，就是醫病和行異能。

信心

在哥林多前書十二章8-10節中，第三樣提及的恩賜便是信心。一般認為，保羅在此是指稱義的信心，就是所有信徒的記號（也是信徒的定義）；但這裏更是集中於一些信心的經歷，指信徒在一種特殊的信心力量支持下，使他能在特別的環境或事情上信靠神（信心能「移山」，十三2）。因此，這是賜給某些人的恩賜（十

二9），與醫病及行異能相連。在耶穌的事奉及早期教會中，這恩賜是很多人都經歷過的（例：太八10，十五28；可五36-42，九23-27；徒三6-8，十四9-10）。

醫治

在哥林多前書十二章8-10節中，第四項是「醫病的恩賜」（第9節；參28、30節）。「醫治」一詞的複數形式暗示保羅並非認為這是一種能力，使醫治者可以治好所有疾病。相反地，這恩賜實際是指病得醫治。每一次不同的醫治都是一次不同的恩賜。保羅再次強調醫治者要在每一次施行醫治時，信靠神的大能，透過他賜下新的恩典。這樣的醫病，就是耶穌的事奉及早期教會宣教工作的特徵。

行異能

第五項就是「行異能」（林前十二10、28、29）。請再次留意它是複數形式。保羅親身經歷這恩賜，因為行異能是他個人事奉的特徵（羅十五18-19；林後十二12；加三5；參來二4）。他對行異能的觀點，可能和醫病是有分別的；他所想及的，也許是趕鬼，儘管這並非有關經文之上下文的重點（參林前十20、21；弗二2）。或者我們認為行異能的範圍好比福音書及使徒行傳所記載的，包括「大自然」的神蹟及審判的神蹟（例：可六35-52，十一12至十四20；徒五1、11，十九11-12）。

領導的恩賜

使徒

在屬靈恩賜中，首先論及的是使徒（林前十二28；弗四11）。由於這恩賜是復活的主透過聖靈賜下的，極可能在使徒時代開始時，這些被耶穌選定及訓練的人，已獲得第二次的授權，透過他們的工作，去開展一個新而永久的階段；早期的階段，只是一個預備階段。他們成為教會的基礎，僅次於基督（弗二20）。

使徒的責任是宣講、教導及治理。他們的宣講，是基於他們與基督的聯合，及從祂接受指示，這包括見證祂的復活（徒一22）。信徒也都恆心遵守他們的教導（徒二42），這些教導可能由他們牢記於心的耶穌的教訓所組成，並藉聖靈的啟示而增多（弗三5）。在治理的範圍內，他們發揮不同的功能。廣泛而言，他們負責整個基督徒群體的生活及福利。毫無疑問，他們在記念主受死的聖餐敬拜上，是居領導地位的。他們負責管理由信徒為有需要的弟兄們收集的捐款（徒四37），直至這工作沈重得不勝負荷，才特別選出一些人負責（徒六1-6）。教會紀律也是他們所負責的（徒五1-11）。當教會增長並擴展，使徒們更要關心和照顧分散的信徒群體（徒八14，九32）。那時候，聖靈的恩賜透過他們臨到信徒（徒八15-17）。當主與他們一起，他們運用的超自然能力，如趕鬼及醫病，現在仍然保留，並成為他們權柄的記號（徒五12；林後十二12）。他們與長老一起，以民主程序，來

帶領處理教會所面對具爭議性的問題（徒十五6；參六3）。

教導

這顯然與作先知的恩賜有關，但要小心分別的，便是教導的恩賜（林前十二28-29；羅十二7）。先知是話語的宣講者；教師則是解釋先知所宣講的，把它們結合成教義，並使它們應用在教會所生活及見證的處境中。教師應給當地教會提供有系統的教導（提後二2）。在以弗所書四章11節中，保羅把牧師的觀念加在教師上，因為若要有效的教導，必先要愛護所教導的對象。同樣地，要成為一位有效的牧者，他必須也成為一位教師。

治理或行政（林前十二28；參羅十二8）

早期教會的組織還未成形，正式的職位仍未設立，也未有正式選立管理教會的職員。因此，這需要某些教會中的成員，接受及運用管理的恩賜，來治理各地信徒的聚會。這恩賜是以言語的提醒及智慧的判斷來引導教會的事務。當然，那些有引導及治理教會事務恩賜的人，漸漸就被認為是有責任治理教會，而且他們的責任是半永久性的。他們成為了教會內被認可的職員，出任基督徒群體那些已清楚界定的行政工作。無論如何，某些基督徒初時是被公認接受了治理的恩賜，因而可自由使用它。除了行政以外，管理公眾崇拜的事務，是需要有智慧及洞見的，因此，那些擁有治理恩賜的人，就被要求立例處理這些事。

勸化（羅十二8）

擁有勸化恩賜的人是要與基督徒先知及教師緊密合作，來使用這恩賜。它們的分別在於前者較個別地去接觸人，他如要勸化成功，就需要以愛的說服力，體諒及同情來給予勸化。他的目的，是要使基督徒走向生命的高峰，並向基督作出更深的委身。因此，把勸化恩賜賜下的靈，也會把屬靈的說服力及吸引人的氣質賜下。

傳福音

另一項賜給教會的恩賜，是傳福音的能力。提摩太在提摩太後書四章5節中被稱為傳福音者；在使徒行傳二十一章8節中，七位執事之一的腓利，也同樣稱為傳福音者。雖然傳福音的責任在理論上是每一個信徒應有的，但聖靈卻特別賜給某些人。他們使用這恩賜時，必須知道能力是從神而來，不應單靠熱心及熟練的技巧。他們若是如此，就清楚表明聖靈沒有與他們同在。傳福音的人如同漏斗般，帶人信主，而且加入教會，接著，便由運用其他恩賜的人去建立他們。

服侍的恩賜

正如保羅所稱，所有屬靈恩賜都是「神性能力的行動」（林前十二6），因此，他稱恩賜為「服侍的行為」（第5節）。一句說話或一個行動，只有在它顯出神的恩

典及服侍他人時，才可稱為屬靈恩賜。有時，保羅在說到這服侍的行為時，沒有把它們作出特別的區分（羅十二7；林前十六15；參彼前四11）；但他列出的恩賜中，就有4種服侍的恩賜。

幫助人的恩賜（林前十二28）

我們可以從使徒行傳二十章35節，保羅勸勉以弗所教會的長老要「扶助軟弱的人」及記念主的話：「施比受更為有福」，來瞭解「幫助」這屬靈恩賜是指甚麼。保羅以自己為例，支持他的勸勉。早期教會似乎實行對信徒中有需要的人給予特別的關心，而那些幫助貧困者的人，被視為聖靈給予他們這服侍的職任。長老的職事很可能是從治理或管理的恩賜開始；同樣地，執事的職事是源自幫助人的恩賜。執事是服侍那些有需要的人（徒六1-6）。

服侍（和合本作「執事」）

在羅馬書十二章7節中，服侍被稱為一種恩賜。這詞在新約有很多種用法，從一般的服侍觀念（林後五18，保羅把傳道稱為和好的服侍）到特別的工作或任務（提前一12）。在此，很難知道保羅的確實意思，或者，這是指任何人在教會中為某個目的而使用的一般恩賜。

施捨

保羅稱施捨是一種恩賜（羅十二8）。所有人在服侍中原當分給有需要的人及窮人。但這特別的恩賜使一些人在這些事上作出樂意的奉獻。保羅還指出，這恩賜是要在「不吝嗇」或「自由」中使用的。

憐憫人的（羅十二8）

憐憫人的行為，應當在聖靈的引導下，以快樂的心來表達。我們可能會感到奇怪，這高尚的行為何以需要恩賜，但當時的環境為我們提供了解釋。在當時，向人提供幫助是會引致危險的。當其他基督徒有需要，而給予他幫助，便表明幫助的人也是基督徒，因而可能受教外人士逼迫。

這恩賜會在個人身上不斷顯出，就如那些彰顯先知恩賜的人，經常被認定是先知（林前十二28，十四29-32；弗二20，三5，四11；參徒十一27、28，十三1、2，十五32，二十一9）；那些顯出教師恩賜的人，常被認定是教師（林前十二28；加六6；弗四11；參徒十三1；雅三1）；因此，那些經常顯出服侍恩賜的人，很可能被認定是執事（「服侍」，羅十六1；弗六21；腓一1；西一7，四7；帖前三2；提前三8、12，四6）。同樣，「監督」（主教）很可能是用來稱呼那些經常顯出指教及領導恩賜的人（腓一1；提前三2；多一7）。

恩賜的特徵

對保羅（為基督教定下屬靈恩賜的概念）而言，屬靈恩賜是神的靈的作為，具體地把神的恩典，以言語或行為顯明出來，透過個人，成為別人的福分。

屬靈恩賜的基本含義是神的特別作為，即使透過個人表達出來，也是真實的。這是指任何人都不能期望可以顯出這些恩賜，除非他向神開放，並倚靠祂。由此看來，保羅可以說某人「擁有」某種恩賜（羅十二6；林前七7，十二30），但這可能是一種簡單的講法，即某些人向神的恩典開放，以致這恩典透過他們以特別的方法顯露出來。這並不是說恩賜是人可以隨意命令的能力，這就如說我們「擁有聖靈」一樣（羅八9、23）。可是，在提摩太前書四章14節及提摩太後書一章6節，已離開了這基本的意義。

屬靈恩賜是任何能具體表達神的恩典的事件、說話或行動。在這觀念中，聖禮可以是「恩典的途徑」（雖然新約從不如此稱它），就如其他說話及行動一樣。在確認這些後，我們便能認識這些恩賜（例：羅十二6-8；林前十二8-10）不是絕對或沒有遺漏的，它只是聖靈典型的顯現（或只是讀者所認識又或是他們需要提醒的項目）。不同的屬靈恩賜清單，顯示保羅並非要建立一份清楚界定的屬靈恩賜目錄；他只是選出可以讓我們看見神在祂的教會中彰顯其恩典的幾種活動及言語。我們可以相信，保羅認為所有基督徒都有恩賜，這一點是很重要的。凡「有」聖靈的，若向聖靈開放及由聖靈引導（羅八9、14），便會藉某種方式顯出神的恩典；他也應向聖靈的能力開放，使聖靈的能力可以在聖靈的群體中，透過特殊的言語及行動顯露出來。對保羅而言，教會是基督的身體。身體中不同肢體的功用，可以作為屬靈恩賜的例子（羅十二4-6；林前十二14-30）。除非個別信徒顯出恩賜的功用，否則就不能顯出身體中肢體的作用。聖靈的恩賜是基督身體活力的表現。就如身體有許多不同的肢體，但卻如一個身體地發揮功用；同樣，信徒的個別功用（恩賜），帶來教會的合一。這樣，屬靈的恩賜基本上是賜給群體的，「叫人得益處」（林前十二7）。這就是為何以自私及沒有愛的態度去追求恩賜，是錯誤而白費心機（十三1-3）。屬靈的恩賜不是為個人的喜好或好處而使用（或許說方言是例外，這就是為何保羅認為它的價值最低）。人獲得恩賜，是因為神選擇他，並透過他在別人身上作工。更清楚地說，人獲得恩賜，為要透過他，給整個群體帶來祝福。個人的屬靈健康及培育，與整個身體的健康和平安是分不開的（林前十二14-26；弗四16）。

從保羅時代到現在

保羅並沒有清楚指出屬靈的恩賜會在基督再來前停止。雖然有人看哥林多前書十三章8-10節所教導的是：某些恩賜只屬於早期教會，但「完全」應指基督再來時

的圓熟階段。事實上，若以恩賜就是透過言語或行動把恩典顯出，並傳給別人來看，屬靈恩賜是從沒有缺少的。

但若從較窄的觀點來瞭解屬靈恩賜，把焦點放在先知、方言及醫治等較為特殊的表現上；這樣，它們的確似乎自三世紀中葉以後，便在教會生活的主流中消失了。對於馬可福音（可十六17）最後所說的話，殉道者游斯丁、愛任紐及特土良都證實直到他們的時代，這一切都是可以繼續經歷的；但四世紀的屈梭多模及希坡的奧古斯丁都認為那是過去的經歷。主要原因是教會愈來愈變得組織化，並且以膏立來逐步代替恩賜，作為聖靈的記號：基督的身體也變成了等級制度，而「聖靈的恩賜」一詞便用以指以賽亞書十一章2節。這些世紀以來，雖然不斷有人宣稱一種或多種較特殊的恩賜的存在——著名的孟他努派（二世紀）、約雅斤（1132？-1202），以及不少重洗派信徒，並早期的貴格會信徒；但這些人通常都被排擠至基督教的邊緣或甚至受到迫害。正統派害怕這些狂熱分子，因此在處理這些事時，經常濫用教會的權威。

最近的發展卻轉了一個新方向。十九世紀末對屬靈恩賜的重新注視，尤其是醫治及說方言，演變成為二十世紀的五旬節運動。由於接納了五旬節宗是基督教的第三或第四主流（與東正教、天主教、復原派並列），加上在舊的宗派內有靈恩的復興，因此，基督徒生活及敬拜的靈恩特性得到普遍認可，甚至出現於天主教中。至於靈恩派充滿動感的儀式及敬拜，是否可以和保守派的教導及傳統結合，則需拭目以待。

另參：「聖靈」；「說方言」；「聖靈的洗」。

灑血(Sprinkling of Blood)

另參：「祭祀」。

贖愆祭(Guilt Offering, Trespass Offering)

另參：「祭祀」。

贖罪(Atonement)

使神與人重歸於好，重建關係的行動。「贖罪」的英語本意是「歸於一」，暗含一個假設，人若要認識神，與祂契合，必須先解決神人之間的隔離或鴻溝。故贖罪一詞是表明一種關係，與復和、赦罪等詞的概念有密切的連繫。

經義

「贖罪」一詞在舊約中出現多次（利十七11；出二十九33）；在新約中只出現1次（羅五11，欽定本）。現代譯本一般都把這詞更正確地譯作「復和」。其實，贖罪的觀念在新約中幾乎隨處可見，也是聖經全書的基本概念之一。

基本概念

人的救恩是出於神的主動，贖罪是神的工作，使罪孽深重的人類可以蒙恩得救。因罪人不可能自發地認識神，也更無能力消除與神的隔閡，神就為人打開「一條又新又活的路」。

因為人有深重的罪孽，所以才有贖罪的必要。整本聖經可以說無處不在述說人類之罪的根深蒂固，先知以賽亞說：「我們都如羊走迷；各人偏行己路」（賽五十三6）；先知耶利米也說：「人心比萬物都詭詐，壞到極處，誰能識透呢」（耶十七9）；大衛也痛心疾首地說：「他們都偏離正路，一同變為污穢；並沒有行善的，連一個也沒有」（詩十四3）；保羅指斥人類因背逆神、崇拜偶像而自取墮落的情況（羅一18-32），他的結語是：「世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。」（羅三23）保羅尚於多處指出人是神的仇敵（羅五10），「與神為仇」（羅八7），「與神隔絕，因著惡行，心裏與他為敵」（西一21）。亞當的子孫也如亞當一樣，「罪是從一人入了世界，死又是從罪來的；於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪」（羅五12）。

人的罪惡在神的聖潔面前更顯嚴重；在神的面前不能有罪。以賽亞於聖殿中看見聖潔的神，他因自己的罪而自覺卑賤（賽六1-5）。人罪孽深重，而神聖潔可畏。於是人便對神懷有畏懼之心，但又無力改變自己的狀況。人已墮落不能自拔，只有面對神的審判。人在神前無法自證其義，也不配蒙神憐恤。

因此，贖罪之舉全然是神的恩惠。聖經的歷史說明了贖罪的本意，同時表明了神與人的本性。

舊約

「贖罪」一詞的希伯來文有「抹掉」、「擦去」、「遮蓋」之意；聖經中則譯作「贖罪」、「赦免」、「化解」、「止息」、「除去」、「和好」等。

祭祀及獻上祭牲的血，是舊約中最常見的一種贖罪表現。要明白祭祀的觀念，就

必須知道祭祀是由神提出的，人只是執行這禮儀。我們不要以為是人「憑自己」作一些事情，來求得神的赦免。祭祀是出於神的命令，是神為赦免人的罪所施的恩惠，「我把這血賜給你們，可以在壇上為你們的生命贖罪」（利十七11）。聖經記述亞伯拉罕欣然欲獻自己的獨生兒子以掃為祭，但神為他預備了祭牲（創二十二9-14）。創世記十五章17-21節記述，是神命亞伯拉罕預備立約用的祭牲。由此可見，祭祀是神為贖世人之罪而施的恩惠，而絕非世人為取悅於神而自為的善行。

在祭祀中，灑血是主要的環節。因為生命是在血中（利十七11），在倒出祭牲的血時，也是獻上生命；祭牲必須死亡。聖經有以鮮血來象徵生命之處，但在祭祀之事上，鮮血卻象徵死亡。聖經學者也有力主鮮血在祭祀中也象徵生命者，以為流了血人就可以得生命。但是，血中的生命，是內文突出的生命，這肉身也被獻上為祭。從新約可見，因基督的復活，祂的生命才可分賜祂的信徒。

舊約提及贖罪之處，並非都與流血有關。例如：以色列會眾於贖罪日，取兩隻公羊為贖罪祭。一隻宰以為祭，另一隻則要「活著安置在耶和華面前，用以贖罪」（利十六10），於是這隻羊便被牽至曠野，承擔以色列人的罪。在這日，遺棄或放逐代替了流血，這隻羊擔負人的罪，也承受了罪人的命運。此外，向會幕捐錢也稱作贖罪（出三十16）；還有民數記十六章47節記載，亞倫與摩西為防止瘟疫而把壇火盛在香爐裏，上面撒上薰香，帶到會眾那裏，為他們贖罪。不過，上述這幾種特殊的記述，不能取代舊約最基本的贖罪方式，那便是以動物為人的替身來灑血贖罪。新約對這一主題有明確的結論：「若不流血，罪就不得赦免了。」（來九22）

舊約的贖罪觀念牽涉到「免罪」與「赦罪」；同時也引起了「挽回」與「和好」的概念。因此，各譯本使用不同的字詞，來表達贖罪多方面的概念。

新約

全部新約極為清楚地顯示了耶穌基督的工作，主要是為世人捐軀於十字架上，成全了贖罪。舊約的用語常見於新約，特別是「血」字，如「立約的血」（太二十六28）、「用我血所立的新約」（路二十二20）、「靠著他的血」（弗二13）、「他在十字架上所流的血」（西一20）等。與這意義相等的，是新約常提及的「十字架」和「基督的死」。所謂「新約」就是基督以祂的寶血所立的約，祂一次而永遠的代表神為人而來。

基督以身贖罪之舉也表現神對人類的大愛；使徒約翰和使徒保羅均清楚說明這方面，如「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們」（約三16）；「惟有基督在我

們還作罪人的時候為我們死，神的愛就在此向我們顯明了。」（羅五8）贖罪是神向人施予恩惠，絕不是人類可以自求自作的事。人罪本無可赦之由，神的審判也是絕對公義的，但神的本性促使祂施恩予人。由此可見，基督之工的必須成全（可八31等），是出自神的恩惠與慈愛。

新約有很多語彙，用以顯示基督贖罪的意義，如說基督的死是「作馨香的供物和祭物，獻與神」（弗五2）；如說基督以自己的死成就了一次「永遠的贖罪祭」（來十12；參九26，七27）；又如說神設立耶穌作「挽回祭」或「贖罪祭」。

基督的死成全了舊約祭祀象徵的一切。

基督之死作為贖罪祭的本質，有清楚的說明，如保羅稱耶穌為「我們逾越節的羔羊基督」（林前五7）；如彼得說信徒之得救，「不是憑著能壞的金銀等物，乃是憑著基督的寶血，如同無瑕疵、無玷污的羔羊之血」（彼前一18、19）；又如約翰之呼耶穌為「神的羔羊」（約一29、36）等等，均有獻祭的觀念在背後。

基督是我們的贖罪祭，祂也是我們的代表，也就是說，祂是代表我們而死的。聖經時有「為我們」（或「為我」）之語，語義雖顯淺，但要準確地理解卻十分困難。「為我們」3字可表示為我們的緣故，也可以解作代表我們。有些經文清楚指出，祂是我們的代表，如保羅說：「我們想，一人既替眾人死，眾人就都死了。」（林後五14）設若基督是代表我們而死，那麼最後一句的結論當為「眾人就可不死」。希伯來書又提到耶穌在父面前，作我們的大祭司，這大概就是約翰所說：「在父那裏我們有一位中保，就是那義者耶穌基督。」（約壹二1）

然而，「為我們」一語除「代表」外，更有「代替」之義。「代替」一義在舊約中尤為常見。例如，聖經說：「神使那無罪的，替我們成為罪，好叫我們在他裏面成為神的義」（林後五21）；又如，新約有兩處提及贖價之事，也是表達代替之義，如：「人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價」（可十45）；「他捨自己作萬人的贖價」（提前二6）；另如加拉太書三章13節說：「基督既為我們受了咒詛」；連大祭司該亞法那非出自本意的預言也說：「獨不想一個人替百姓死，免得通國滅亡，就是你們的益處。」（約十一50）

基督本著為世人贖罪所成就的事，仍需要人以信心回應。人類在贖罪之功中也有當行的本分。新約每提及神的恩典，常同時提到人的信（弗二8）。神施恩以後，人必須以信心回應。

「贖罪」的概念在聖經中的表達方式，固然十分豐富（有政治、軍事、經濟等多方面的用語來表達此義），但尚無一個理論可完全表達這概念。贖罪是整本聖經的信息，即：神在基督裏叫世人與自己和好（林後五19）。

Robert W. Lyon和Peter Toon
另參：「挽回祭」；「贖罪祭／挽回祭」；「祭祀」；「贖罪日」；「救贖，救贖主」；「贖價」；「釘十字架」；「悔改」；「回轉／歸正」。

贖罪日(Atonement, Day of; Yom Kippur)
「贖罪日」是猶太教曆最重大的節日，是在提斯利月第十日（提斯利月相當於公曆9月中至10月中）。此日，大祭司進到至聖所，為全以色列民贖罪。贖罪的基本概念是「遮蓋」罪惡，目的是要使神與人復和。新約提及「禁食的節期」（徒二十七9），就是指贖罪日；拉比則稱為「那日」或「那大日」。
自贖罪日定制以來，經數世紀因襲沿革，又增添了不少繁文縟節，但其核心部分卻始終保持不變，一如利未記十六章所記。該日在聖殿中所舉行的各種儀式，都在完成一個贖罪祭祀，其步驟大致如下：（1）大祭司脫去祭司禮服而穿上白色的細麻衣服，這是表示謙卑痛悔之意。（2）獻上公牛犢一隻作為他自己及眾祭司的贖罪祭。（3）從祭壇中取火置入香爐，進入至聖所，在火上撒聖香，使聖所充滿香煙。（4）以牲血彈灑於施恩座和約櫃之前。（5）為百姓帶來的兩隻公羊拈鬮，殺一羊為全民的贖罪祭，取其血至幔內，彈灑其血如前，同時也為聖所贖罪；繼而奉上另一隻羊，祭司雙手按羊頭承認以色列人諸般罪愆；祈禱畢，差專人將該羊牽至曠野遺棄，以此象徵眾民之罪已歸於羊身。（6）大祭司脫去麻衣，穿上禮服，復獻兩燔祭：一為自己，二為民眾；祭牲的脂油燒在壇上，祭牲的骨、肉、皮則搬到營外焚燒。
舊約記載贖罪日之處，還有出埃及記三十章10節、利未記二十三章26-32節（該處且指出全年幾個重大節日的日期）、利未記二十五章9-16節（指出猶太曆的禧年即從贖罪日開始）及民數記二十九章7-11節。
贖罪日成了猶太教的中心，雖然歷經主後70年聖殿被毀及祭祀體制之廢除，但守贖罪日的遺俗卻綿延不絕，至今仍是猶太教的最重要聖日。摩西五經多次強調，守節者必須「刻苦己心」（利二十三27、29、32）。但言之不詳，猶太教徒世世代代均以為是要求禁食（參詩三十五13；賽五十八3、5、10）。聖經時代，以色列人俱堅信，在贖罪日期間嚴格奉行神所頒定的儀式，就必能將自己身上的罪愆清洗一淨。他們就此便得到神的寬恕和恩惠，這是以色列民與神保持關係，繼續作約民的基礎。贖罪日被定為聖安息日（利十六31，二十三32），也如安息日一樣，不得做任何工作。

有人以為全年既都有祭祀，那麼，一年之中專定一贖罪日，又有何必要呢？贖罪日的象徵意義是很清楚的，那就是要消除神對人所犯之罪的憤怒，也保障神繼續與民同在。兩隻獻祭的公羊一宰一逐，也象徵全國祭司及聖所之罪已經洗清，整個祭祀體制以贖罪日為最高潮，難怪有人稱此日為舊約的「受難日」了。一年當中，每日每週每月的祭祀，均留下罪惡和過犯未曾清洗，故大祭司於平常不能入至聖所獻祭祈恕；只有在贖罪日，他獲准代表全民，莊嚴地帶著祭牲的血，進到至聖所，在施恩座前灑血贖罪。

贖罪日的定制，是因一年之中的獻祭，未能贖清「隱罪」；這些罪若不清除一盡，則聖所、大地、百姓也俱不潔。贖罪日是神設立以清洗一切罪惡的（利十六33）。這一日，全以色列民即可由大祭司為全權代表，走近神的面前認罪洗罪。

在新約，保羅書信和希伯來書關於耶穌釘十字架的記載，都與贖罪日有不可分割的關係。希伯來書九至十章以贖罪日的儀式，象徵耶穌完成的贖罪大功。耶穌作為普天下的大祭司，將自己的寶血祭灑於髑髏地而永遠贖清了世人的罪孽，祂因此回歸天堂，坐在父的身邊（來九11、12）。耶穌基督不像以色列人的大祭司，每年需重復贖罪日的儀式，祂「用自己的血，只一次進入聖所，成了永遠贖罪的事」（來九12；參羅三25，五9、10；林前五7；林後五18-21；加三13、14；西一14；多二14；彼前一18、19；約壹二2，四10；啟五9）。

Charles L. Feinberg

另參：「贖罪」；「祭祀」；「以色列的節期」。

贖罪祭／挽回祭(Expiation, Sin Offering)

救贖、潔淨或是除罪。有些英文譯本以這個詞來取代欽定本所採用的「復和」（來二17）或「挽回祭」（羅三25；約壹二2，四10）。某些英文譯本亦會用「贖罪祭」一詞來翻譯某些舊約經文（民三十五33；申三十二43；撒上三14；賽二十七9）。在較近期的聖經譯本中，已不再採用這個詞彙了。

用「贖罪祭」這個詞彙來翻譯的希伯來文語群，基本上所指到的是對罪的解決，而與它最為共通、相連的，便是救贖的觀念。贖罪祭要處理的是罪的污點，因此，這個詞與「赦免」、「除罪」、「潔淨」或「救贖」等有關。

新約中所有提及贖罪祭的經文，均與基督為人類的罪而犧牲有關。在聖經中，無論贖罪祭或挽回祭，都是神救贖工作的一部分。基督的犧牲一方面挽回（免去）神的憤怒，另一方面亦補贖（遮蔽）人的罪。神的救贖工作是個人化或關係化，

同時也是客觀的。當聖經的上下文集中於神的憤怒，挽回的意思便明顯，當所討論的焦點是人的罪，那麼，救贖便是提供贖罪祭。

要處理贖罪祭和挽回祭兩者的關係，最佳的解決方法並非任擇其一——兩個詞語均是聖經的正確觀念，卻是要按照上文下理來明白所著重的觀念。例如，在羅馬書三章25節中，憤怒和罪同時都是上文下理的一部分（參羅一18，二5、8，三5）。因此，「救贖」這個較闊的字詞，可以包含上述兩個觀念，所以值得優先採用（參新國際譯本）。

聖經的作者試圖公正地處理神救贖工作的每一方面，因此運用不少相關的表達來描述。帶有「除去罪惡」這個意思的贖罪祭，強調了救贖的基本層面：「東離西有多遠，他叫我們的過犯離我們也有多遠！」（詩一〇三12）

另參：「祭祀」；「挽回祭」；「贖罪」；「神的憤怒」。

贖價(Ransom)

為贖回或釋放奴隸、俘虜、產業或生命，而需付上的代價。耶穌形容祂整個工作是一種服侍，並且要捨命，「作多人的贖價」（太二十28；可十45）。因此，「贖價」跟「救贖」和「救恩」等用語，以及基督在贖罪時所付上的，有密切的關係。

在舊約裏

在舊約裏，神為約民定下了不同的條例，以致他們付出一定的贖價，便可以把生命或財產「贖回」、「買回」，或「釋放」（參利二十五至二十七）。贖價是為了代替所贖回或釋放的（人或物件）而付出的代價。

舊約用了3個不同的希伯來字來表達贖價或救贖，通常都指付出某種代價。其中一個希伯來文用詞*kopher*意指「掩護物」，用以代替一條人命或一種刑罰。牛若觸死別人，牛主可付上贖價，贖回自己的性命（出二十一30）。神要求每一個被數點的以色列人交出半舍客勒銀子作贖價，免得數點的時候有災殃（三十12），這「贖罪銀」（三十16）是用以獻給耶和華，作會幕的開支。殺人者不可以被贖，任何人逃進了逃城，別人便不可為他收贖價，把他贖出（民三十五31、32）。人不可以付出贖價而得以長生不死（詩四十九7-9）。神曾把以色列人從被擄之地贖出（賽四十三3、4；參箴十三8，二十一18；伯三十三24，三十六18）。這詞曾有幾次指「賄款」（撒上十二3；摩五12）。

第二類用於「贖價」和「救贖」的希伯來字與*goel*有關。*Goel*的意義為「收回者」或「贖回者」，其字根的意義則是「恢復、修補、釋放、拯救」。這詞是用於神

在家庭法中所定下的條例，其中一個親屬或同族人有各種不同的義務（利二十五25-55）。一個同族人有權和有責任付出贖價去贖回一個人被迫出賣的家業（二十五25-34；得四4、6）；贖回因貧窮而把自己賣給外人或寄居者作奴隸的親屬（利二十五47-55）；及作已故親屬的報血仇者，因而加強了對流人血者的追討（民三十五19-27；書二十3-5）。同族人也有義務去娶一位死後沒有留下兒女之兄弟的妻子，並為兄弟留後，其名字不致在以色列中被忘記（得三9-13，四1-12）。在一般意義上，*goel*是一個「辯護者」或「買贖者」，一個熟悉的例子是約伯呼求神為他辯護（伯十九25）。在最高的意義上，神是以色列人的親屬和*goel*，曾把他們從埃及的轄制（出六5-7），從巴比倫的放逐，及普遍地從危難中贖出（*goel*在賽四十至四十六出現了13次）。因此，以色列被稱為「耶和華救贖的民」（賽三十五10），一直是「無銀被贖」的（五十二3）。然而，在這些經文中，代價就以神的權能、祂「伸出來的膀臂」和「審判的工作」（出六6）來代表。

在商業法中，舊約用了第三個希伯來字pidyon來表達贖價。由於神在逾越節存留了以色列中所有頭生的，所以「一切頭生的」都要歸給耶和華，頭生的雄性，要付上贖價來贖回（出十三12-15，三十四20；利二十，七27；民十八15-17）。後來，整個利未支派都分別出來，代替以色列人的長子。由於長子的數目比利未人多出了273人，所以要為每一個多出來的人付上5舍客勒銀子作贖款（民三40-46）。用來贖回一個奴隸的贖價，也是用這詞（申十五15，二十四18）；作了主人之妾的婢女，也可以贖身（出二十一8-11；利十九20）。神自己曾把以色列人從埃及為奴之地贖回，以推動這些規條（申十五15，二十四18）。這希伯來用詞也應用於神把以色列人從埃及（參申七8，九26，十三5；撒下七23；代上十七21；詩七十八42）和巴比倫的被擄（賽三十五10，五十一11）中釋放出來。有時在沒有指出是甚麼特別的處境下，神也作出救贖（何七13；參申二十一8；尼一10；賽一27；耶三十一11）。神也把人從「陰間的權勢」（何十三14），從罪過（詩一三〇8）及煩惱（詩二十五22）中贖出。在這些救贖中，往往須要付出某種贖款或代價，如神的「大能」或「強壯的手」等都是必須的。

在新約裏

在新約裏，用作贖價的只有一組字。那詞基本的意義是「解開」或「釋放」，所指的是付出一定的贖價後，便可得到釋放、贖回或得以自由，又指救贖、拯救或釋放，或指作這些事的人。譯作「贖價」的只限於大約8個例子中，其中都清楚提及必須付上某種代價。七十士譯本的譯者在翻譯前述3個希伯來用詞時，只在那些清楚指贖價的才用這個希臘字。

出現在新約中，最重要的地方是，耶穌形容祂的死是「作多人的贖價」（太二十28；可十45）。耶穌的話中顯出了3個特徵：祂的服侍是一種代贖；祂的自我犧牲是所付出的贖價；其贖價之性質是替代性的，「作萬人的贖價」（提前二6）。耶穌基督「為我們捨了自己，要贖我們脫離一切罪惡」（多二14）。所付出的贖價是「基督的寶血」，祂是「無瑕疵、無玷污的羔羊」（彼前一19），因而這裏把基督的犧牲與直指基督的舊約諸祭連繫起來。「山羊和牛犢的血」並不能救人，但基督的血則成就了「永遠的救贖」（來九12）。新約又把「能壞的金銀等物」與基督救贖的重價作對比（彼前一18；參賽五十二3）。保羅提醒讀者他們是用重價買來的，藉以激勵他們（林前六20，七23）。「愛」最偉大的表現在於耶穌基督「為我們捨命」；因此「我們也當為弟兄捨命」（約壹三16；參約十14-18，十五13；來十3-18）。在天上，那些被贖的向那位「曾被殺，並用自己的血買贖人歸向神」的唱新歌（啟五9；參十四3、4）。

有關贖價的各種理論

亞歷山太的神學家俄利根（主後約185-254）堅稱贖價是付給魔鬼的。俄利根的理論形式是：基督藉著復活逃脫，欺騙了魔鬼。

雖然耶穌基督擊敗了撒但，把信徒從撒但的轄制中釋放了出來，但聖經並沒有指出贖價是付給撒但的。神因人的罪而受損，但祂卻預備了救贖，顯出祂無比的愛（約三16）。神已定了人的罪，又因人類的過犯而判他死刑。因此，聖經指出贖價確實是由基督交付給天父的。聖經中指出耶穌以生命作贖價，這論點在滿足贖罪論中得到回應。

坎特伯雷的安瑟倫於1098年提出了贖罪理論中滿足的觀點，強調人的罪需要有人來承擔以滿足神榮耀的要求。後來滿足的觀念強調神的公義，要求人為律法中公義的要求，及為除去律法的咒詛（死亡）而付上贖價。「我們藉這愛子的血得蒙救贖，過犯得以赦免」（弗一7、14；西一14）保羅強調神的義得到滿足，以致祂能公義地稱那些相信祂的罪人為義（羅三23-26）。改革派神學極一致地強調贖價與在基督的贖罪裏滿足神公義的要求之關係。「基督……為我們的罪死了」（林前十五3）這句話，雖然沒有「贖價」一詞，但其意義已隱含了。有關贖價的詞彙，也出現在一些談及救贖的過程已在信徒的生命中開始了的末世經文中（路二十一28；羅八23；林前一30；弗四30；來十一35）。

Fred H. Klooster

另參：「贖罪」；「救贖，救贖主」。

T

土八該隱(Tubal-cain)

拉麥與妻子洗拉所生的兒子（創四22）。他是「打造各樣銅鐵利器的」。雖然經文並沒有指明他是鐵匠的「祖師」，但許多人認為這節經文原來與20和21節平行，暗示他是第一位鐵匠。有些人認為由於土八該隱發明了厲害的武器，因而引起拉麥報血仇的觀念。這名字的起源，則無從稽考。

土巴(Tubal)

雅弗的第五子，見於列國表中（創十2；代上一5）。土巴後來見於以賽亞書和以西結書，並在這兩卷先知書中佔一重要地位；由於土巴威脅神的子民，所以成為被審判的列國之一（賽六十六19；結二十七13，三十二26，三十八2、3，三十九1）。經卷常把土巴與雅完和米設相提並論，並稱為北方的列國（賽六十六19）或沿海的列國。土巴與推羅的貿易來往（結二十七13）支持了位於沿海的土巴。除了這大略的證據外，我們很難確實知道土巴屬何民族或位於哪裏。有人認為土巴就是西古提、伊比利亞、位於黑海和裏海之間的地區、費列，以及各個赫人的支派。

土地(Land)

在舊約中，人與地的關係是一個重要的主題。在創世記裏，神創造乾地，是給人居住，與神相交。人受命去管理大地及所有動物，滿足人的需要，又榮耀他的創造主。隨著人的犯罪墮落，人不單受到與神及同伴疏離的痛苦，同時也受到與他居住的土地分隔的痛苦。他被逐出伊甸園，大地亦因他而受咒詛。他必須勞苦工作及汗流滿面，才可以從地裏得到食物餬口，因為地會長出荊棘和蒺藜來。

該隱謀殺了他的兄弟之後，從地受到極大的咒詛，作為對他的懲罰。神告訴該隱，他種地，但地不會為他效力，他必會在地上流離飄蕩。沒有永久的居所，該隱不能享有安息及興旺。由於該隱犯罪，他失去了人類重要的東西，那就是安居之所。神藉著洪水審判了地上罪大惡極的人類，洪水過後，人再次惹神的憤怒。人建造巴別塔，以表明人不靠著神也大有能力。神因此干預他們，變亂他們的語言，並且「使他們從那裏分散在全地上」。因此，創世記一至十一章的特色，是述說一連串的事件，描寫地因人的犯罪及背叛神，而遭受的損失和咒詛。

土地和亞伯拉罕的約

在亞伯拉罕的時代，神介入人當中，為一群被揀選要分別出來歸與神的人，提供特別的居所。聖經就在此引入應許地的主題。神對亞伯拉罕說：「你要離開本地……往我所要指示你的地方去。我必叫你成為大國」（創十二1、2）。在創世記十二章7節、十三章14-18節、十五章7-21節及十七章7-8節中，神對亞伯拉罕的這個應許已擴展了。神告訴亞伯拉罕，迦南地將會成為他的後裔「永遠為業」之地（十七8）。接著，舊約從以撒及雅各追溯亞伯拉罕的後裔，並且講述雅各一家移居至埃及地，他的後人在埃及居住了大概四世紀之久，成為強大的民族。在這段時期，神重申他們會佔領迦南地（創二十八15，三十五11、12，四十六3、4，五十24），而且對亞伯拉罕的後裔表明這是神與他們立約之應許的一部分。

土地和摩西的約

當神呼召摩西領以色列人出埃及，祂把摩西的工作與祂對列祖的應許將要應驗，連在一起：「我也記念我的約……我要以你們為我的百姓……我起誓應許給亞伯拉罕、以撒、雅各的那地，我要把你們領進去」（出六5-8）。基於以下兩個原因，以色列人會從埃及地被釋放出來：第一，為要在西乃山與神立約，成為神立約之民；第二，為要得著神應許他們先祖之地。可是，最重要的是立了摩西的約，使他們因著對神的順服，方可繼續擁有那應許之地。倘若以色列人違反約的義務，就會帶來咒詛，而其中最嚴重的是被逐出應許之地。神說：「你們行事若與我反對，不肯聽從我……我要使地成為荒場……我要把你們散在列邦中。」（利二十六21、32、33）這並非意味著神會完全或永遠放棄祂的百姓及那地，因為神也應許，當百姓悔改，「我就要記念我與雅各所立的約……並要記念這地」（利二十六42）。

申命記記載了神在摩押平原上，重申西乃山上所立的約，提醒以色列民，那地是耶和華所賜的（申六10、11）。那地被形容為盛產之地（申八7-10，十一10-12），以色列人可以在此得到滿足及興旺。與此同時，那地的以色列民會受到試探，以致忘記了那是神賜給他們的地方（申八11-17）。那地是屬於神的，因此神的子民只是「租戶」。他們所行使的擁有權並非不可剝奪，在每一個禧年，所有產業都要歸回原來的業主。在這片土地上，以色列人面對一個危機，就是受到試探而背棄耶和華，轉而敬拜假神（申六14，八19，十一16）。在這片土地上，以色列人受到極大的試探，引誘他們離開對神的倚靠所產生的安全感，轉而倚靠地上的物質利益。神警告以色列人，倘若這樣，他們會被逐出那應許之地（申二十八63、64，二十九25-29），直到他們悔改，才得著復興（申三十1-16）。

在約書亞征服迦南地及分地予各支派時（書二十三14-16），約書亞一再強調遵約

與得地的關係。其後，當以色列人的安危受到西面的非利士人及東面的亞捫人脅，他們的長老請求撒母耳為他們立一個王，就「像列國一樣」，好使他們的王可以統領他們與敵人爭戰（撒上八5、20）。他們以為成功的土地管理及防衛，是需要一個王的。雖然這要求含有拒絕耶和華為王的意思，並且嚴重違反所立之約（撒上八6、7），耶和華仍吩咐撒母耳為百姓立一個王（撒上八7-9、22，十二13）。當掃羅被膏立為王，他的角色便清楚界定了（撒上十25），令掃羅的王權不致與耶和華對祂百姓的宗主權產生衝突。掃羅及其後的君王，只是代替神去管治那土地及其中的百姓。這些君王也如其他以色列人一樣，都臣服於神的律法之下（申十七14-20；撒上十二12-25）。

大衛作王的時候，神應許賜下之土地，暫時獲得應驗了。雖然約書亞進入這土地的時候，已經開始應驗了神的應許，但當時所得的疆界，並未伸展至神所應許給予亞伯拉罕的（創十五18）；而且所得的土地中，大部分仍然有前居民的頑抗（書十三1-6；士一）。直到大衛的時候，才完全佔有起初神應許的土地（撒下八；王上四21、24）。

當所羅門奉獻聖殿，便每次說明君王要遵行誡命，以及守約與得地之關連（王上九4-9）。不順服的結果，不單令以色列民被逐出應許之地，也引致聖殿的毀滅。王國分裂期後的歷史記載，大部分是有關百姓及君王廢棄所立之約。耶和華藉著先知，三番四次地警告他們，如此悖逆，只會令他們被逐出那塊土地。然而，他們並不聽從先知的警告（賽六11、12；摩五27，七17；何九17）。大衛的繼位人屢次證明了他們不配作王。

當以色列人偏行己路，耶利米宣告神會使用尼布甲尼撒來驅逐以色列人離開那應許之地（耶二十一2，二十二25，二十五8、9，二十七6，二十八14，二十九21）。但耶利米及其他先知亦看見在放逐之後，將來會得到復興，並且歸回那地（耶三十二6-25）。在歷史上，這預言於波斯大帝古列的統治時期（主前538）應驗了，並且記載在以斯拉記及尼希米記之中。

在尋證某些有關回歸的預言已充分應驗時，會出現解經上的困難（參結三十七1-28；摩九14、15）。在這些預言中，預見在大衛王朝的統治下，以色列人大大興旺，並且永遠擁有那地。兩約之間的時期，似乎並非應驗這些預言的恰當時候。

土地和新約

在新約中，有關土地的主題沒有那麼顯著，而且大多數似乎都賦予屬靈的象徵。希伯來書的作者認為，亞伯拉罕明白神所應許之地，不單是指著地理上而言，也指向更高、更使人滿足的天家。亞伯拉罕認識到這世界所給予的一切，都是短暫

及不完美的。他所看見的，並不只是那應許之地的短暫應驗，「他等候那座有根基的城，就是神所經營所建造的」（來十一10），而且尋找一個「更美的家鄉，就是在天上的」（來十一16）。在新約中，以色列人獲得應許之地及進入迦南，似乎預表著將來在天上等候神的子民領取的安息（來三，四）。這也許解釋了舊約為何強調以色列人順服神的誡命，跟他們擁有應許之地大有關連。當以色列人不再代表著聖潔，他們就沒有資格去代表著蒙福的境況，因此，他們不能進入應許地，或是被逐出應許地。新約表明神的目的是要為祂的子民預備一個永久的居所，神在那裏直接作王，施行公義，萬物都服在祂的旨意之下。那裏也不再有死亡和罪，神子民的需要，可以完全得著滿足（來十一13-16；啟二十一）。

有些學者認為，舊約中關乎土地的應許，只有象徵的意義。按照基督道成肉身來說，聖經中任何有關應許地的經文，若是指著將來說的，都被解釋為在教會中屬靈的應驗。現在，教會是新的以色列，並且承受了舊約中的應許。由於神的國現今已是一個屬靈實體，倘若期望將來會應驗舊約有關以色列歸回應許之地的預言，並且在大衛的子孫基督的統治下，帶來平安及興盛，就會被視為誤解舊約中關於這些預言的意義（參賽二1-5，十一6-11；結三十七1-28；摩九14、15）。住在基督裏，就是全然應驗了舊約中在地理及物質方面的應許。

其他學者在沒有否定這些象徵意義之餘，同時提出有關土地的應許，仍然會在地理及物質範疇之內實現。他們指出，保羅在羅馬書九至十一章中爭論以色列仍有將來。不管以色列的歷史充滿悖逆，在拒絕彌賽亞中完全顯露出來，但神的揀選及呼召是永不改變的。以色列曾從橄欖樹上被剪除，但會重新接駁在那樹上。路加說耶路撒冷會被外邦人踐踏，直到外邦人的日子滿了（路二十一24）。這表明了以色列民將來會得回耶路撒冷。這並非一定意味著現在的以色列國，直接應驗了舊約中那回歸的應許。舊約表明將來回歸的都是信的人（申三十1-16）。現今歸回的，卻是不信的人。與此同時，猶太人千百年來得蒙保守，並且於近代重建家園，或許應視作將來更完全地實現舊約中有關土地的應許的先兆。

J. Robert Vannoy

另參：「禧年」。

土西拉(Drusilla)
猶大王希律亞基帕一世的幼女，生於主後38年，上有2姊：百尼基和瑪利暗。土西拉先曾許配古馬根尼王子安提阿古四世，因男方拒絕接受猶太教而解約。
後由土西拉胞兄亞基帕二世作主與願受割禮的伊米撒王亞瑟索成婚。未幾，16歲的土西拉另有所愛，終不惜違背猶太律法而離棄了前夫，改嫁羅馬巡撫腓力斯，時在主後54年。
保羅被囚禁於該撒利亞時，曾向腓力斯和土西拉宣講福音（徒二十四24）。土西拉與腓力斯生1子，取名「亞基帕」，他於主後79年威蘇威火山爆發時喪生。

土明(Thummim)
另參：「烏陵和土明」。

土非拿(Tryphaena)
羅馬教會中一名女信徒，與土富撒同被稱為「為主勞苦的」（羅十六12）。她們可能是姊妹，但似乎更有可能是同作女執事。

土茴香／大茴香／芹菜(Cummin)
又名茴芹，傘形科植物，種子芳香，希伯來人用作調味料（賽二十八25、27；太二十三23）。
另參：「植物（土茴香）」。

土富撒(Tryphosa)
一名女信徒，保羅在羅馬書中曾向她問安（羅十六12）。

天／天堂(Heaven)

希伯來用語中，代表天空和天國的字。在希伯來文，「天」是個雙數字——希伯來文除了單數、複數以外，尚有代表「一對」的雙數。這個雙數的形式，可能只是古代表達複數的方法。但另一方面，也有人相信這個字暗示天有上下層之分，那就是屬靈的天，和屬物質的天。

舊約

舊約作者心目中的天，是個有根基和柱子支持、巨大拱形的「穹蒼」（撒下二十二8）。這個天覆蓋在地的上面，有門可以打開降雨（詩七十八23）。舊約有關天空的啟示，主要出現在詩篇八篇和十九篇1-6節。舊約的其他地方，說到天是雲（詩一四七8）、風（亞二6）、雨（申十一11）、雷（撒上二10）、露（申三十三13）、霜（伯三十八29），和飛鳥（創一26、30）的範疇。冰雹（書十11）、硫磺與火（創十九24）這些毀滅的力量，也是從天而降。新約承繼了這個概念，把天看為風雲雷暴等自然力量（太十六2；路四25），和鳥類飛翔（路九58）的範疇。

除了大氣層以內的天空外，舊約中屬物質的天，也包括了星空，甚至宇宙。希伯來人把天上的星宿，看作是神手所作，榮耀的彰顯。他們不以為這些星象本身有甚麼能力或甚麼活力。太陽、月亮、行星、恆星，對他們來說，都只不過是穹蒼上面的光體（創一14，十五5），不配受人敬拜。因為神已憑著自己的旨意，照著自己的恩典，把人放在這一切之上了。律法明令，希伯來人不可以敬拜天象（出二十4）或代表這些天象的神祇（耶四十四17-25），也不可以敬拜天象來占卜（賽四十七13）。這個獨特的屬靈典章，把希伯來人和他們迷信的鄰邦分別出來。他們相信由神創造、照祂旨意運行的天象，卻受到外邦人的敬拜。

在神學的角度看，「天」怎樣形容神所居住的屬靈的境界，是這個字最重要的用法。無數的經文形容神是「至高至上，住在永遠」的（賽五十七15，和合本小字），天上地下都有祂的居處（王上八12）。所羅門說：「看哪，天和天上的天尚且不足你居住的」（王上八27）。耶穌說祂要歸回的父家，就是這個地方（約十四2；詩六十一4，六十五4）。真帳幕就立在那裏，地上的帳幕，不過是它的影象（來八1-5）。保羅所講，神所居住的「第三層天」，就是這裏（林後十二2）。所以，「天」有時也用作「神」的同義詞（參太二十三22；路十五18）。

「天上的天」原文直譯，是「天之天」，意思就是「最高的天」；這是希伯來文中，要表達「至高」的方法（申十14；王上八27；詩六十八33，一四八4）。有人認為「天上的天」和保羅所講的「第三層天」（林後十二2），是同一個地方。這符合古希臘中，天有3層的概念。這個說法在中世紀時，為羅馬天主教會所接納。

這3層的天，也各起了拉丁文名字（Coelum Aqueum、Coelum Sidereum及Coleum Empyreum）。這個教義的基本概念來自古希臘的觀點，但和前面提到、有屬靈的天和屬物質的天的舊約教訓，也沒有衝突。支持這個看法的人，大致上都把第三層天看作是蒙福者靈魂所到之處。這些靈魂經過了大氣層內的天空，和日月星辰所在的外太空這兩層較低的天，便能到達宇宙的盡頭。

新約

主耶穌說過，天是神居住的所在，是祂彰顯祂臨在的地方（參太六9；啟十一1-3）。聖經也說，基督從天降臨，要宣揚神的榮耀（約一14、18）。耶穌在地上作工時，多次提到自己來自天上（約三13，六33-51）；起碼有3次，天上發聲證實祂的說話（太三16、17，十七5；約十二28）。在最後的晚餐，耶穌說要回到父家，並且明說真的有這個地方（約十四1-6）。在大祭司的禱告中（約十七），耶穌又提到祂和父神在天上共有永遠的榮耀。使徒行傳一章6-11節記載，耶穌升天以後，兩個天使提醒門徒，祂還要從天上再回來。他們所說的話，後來保羅證實了（林前十五1-11；弗四7-16；提前三16），作為新約教訓提要的使徒信經，也重述了這件事。在新約裏，耶穌基督和天上神的居所，有息息相關的連繫，是福音信息不可分割的一部分。耶穌長遠活著，「在神的右邊」為一切信祂的人代求（來七25；參可十四62）。

保羅對信徒和天的關係，有最詳盡的講述。他說，在天上，信徒的身體會改變，變得和基督榮耀的身體相似（腓三20、21）。他這教訓，和約翰所說的（約壹三2、3）互相呼應，更指出信徒真正的國籍，是在天上。「國民」這個詞，是指一群旅居他國的僑民，只需遵守本國的法律，不用遵守旅居之地的規條（參徒二十二28）。這個身分對於信徒，明顯十分重要：不論世界的標準怎樣，信徒都要依照天上所啟示、神的道德標準來生活；信徒既然已經和基督一同復活，「就當求在上面的事；那裏有基督坐在神的右邊」（西三1）。因為在天上，基督「曾賜給我們天上各樣屬靈的福氣」（弗一3）。原文「在天上」這個片語，是以弗所書獨有的（參弗一3、20，二6，三10，六12）。這個片語暗示，要得到屬靈世界的祝福，不須超越長遠的時空，只要憑著信心，在此時此地就可以得到。正因如此，信徒才可以稱為「同蒙天召」的人（來三1，六4）。

天上除了沒有流淚、憂傷、痛苦、死亡外，也沒有黑夜，不需光照，因為在那裏的，是神的兒子（啟二十一4、27，二十二3、5）。復活之後，婚姻嫁娶，也不再存在了（路二十27-38）。舊約起碼有兩個聖徒——以諾（創五22-24；來十一5）和以利亞（王下二1）——是直接提升到天上神面前的。除了保羅到過第三層天以

外，神也曾呼召約翰升到天上去（啟四1）。這個天，是神計劃給人居住的（參帖前四16、17；啟十九1）。所有的信徒至終都會得到復活的身體，住在天上。主從天上降臨來接信徒之時，他們便會得到這個身體（帖前四16、17；啟十九1-4）。在那時候，主又會給予信徒珍寶和賞賜（太五12；林前九25；林後五1；提後四8；雅一12；彼前一4，五4；啟二10，四10）。就在這時候，得贖者的靈魂也在天上和基督同在（林後五8、9）。

另參：「亞伯拉罕的懷裏」；「新天新地」；「樂園」。

天上(Heavenlies, The)

雖然新約不少地方都有用過「天」這個字，但「在天上」（*en tois* epouraniois）這個片語，卻是保羅達以弗所人書所獨有的。它所指的，是一個超自然、在天空高處的境界。由於「在天上」這個片語和異教禮儀的用語很有關聯，保羅用以上這句說話，相信是從護教的角度出發的。

「天上」是復活了的基督，坐在神右邊的境界。基督在這個高在天上的境界，以征服者的身分，在掌權、有能、主治的地位作王（弗一20、21）。另一處地方則指向在主裏面的人已成事實的盼望。信徒已經得到「天上各樣屬靈的福氣」（弗一3），又已經與基督一同復活，一同坐在天上（弗二6）。神又要利用教會，使天上執政的、掌權的，得知祂百般的智慧（弗三10）。如此，教會便能在擊敗那些同在天上、屬靈界惡魔軍隊的勝利上有分（弗六12）。

另參：「天／天堂」；「掌權和有能的」。

天文學(Astronomy)

天文學是研究地球外空的現象，尤其關注可觀察的諸天體之分佈、運動及特徵。「天文學」一詞源出兩個希臘字，意即「星之律」。

古代天文學

天文研究源遠流長，並非始於近代。人類對「天」的興趣自古就有，早期文明中關注宇宙現象，似都帶有占星卜命的性質；加之人類好奇求知之心和領航定向的需要，也促成了天文學的產生。

米所波大米

占星學的應用可遠溯至米所波大米的蘇默文化。該文化為我們留下僅有的珍貴天

文學資料，就是一份記有25顆星名的表列；可是造此表的目的，尚未能考定。
繼蘇默文化之後，是巴比倫地區以亞述和巴比倫兩個帝國為代表的閃族文化。巴比倫人的天文學曾極一時之盛，有一批泥版可證劃分天區，應是巴比倫人之功。各天區均標有數字，可惜其意義已不可考；可能是用以記錄天體運動的週期。巴比倫人研究天體的基本根據有二：一是黃道，以確定星空的位置；二是太陰曆，為定時序、明節令建立了一套複雜的計算體制。
將數學用於天體運動的研究，這是巴比倫天文學的一大特點。巴比倫天文學家的興趣，似主要在於觀察和預測行星的運動，其動機尚無據可考，有學者以為巴比倫人把星體運動連於歷史事件，故他們的天文學是要預測歷史的發展。
巴比倫天文家的成果，頗為今日史學家所重視，因為其對金星的觀察記錄為確定某些日期，尤其是漢模拉比時代的一些日期，提供了重要的依據。
埃及
埃及的早期天文學，常予人粗陋之感；但其製作的曆法，卻有一段長時間影響天文學的發展。埃及曆法將一年分為360天，然後於年底加上5日的差數，與陰曆比較，埃及曆能避免因太多變異而需繁雜的調整，這固定的曆法為希臘天文學家欣賞而承襲使用。
不過，埃及天文學直至多利買一世（主前367-253）方始成為一門繁複的科學。多利買以亞歷山太為埃及都城，並把她建立為當時世界的學術中心。因希臘學者的推動，天文學在亞歷山太大事發展。
其時，在亞歷山太從事研究的有古希臘數學家兼天文學家亞里斯塔古斯（約卒於主前250）。他是測定日、月大小及其距離的第一人，他以日、月與地球的角度為計算基礎。他比伽利略早18個世紀提出太陽中心論，故素有「古代哥白尼」之稱。不過當時世界尚未能接受以太陽為中心的宇宙觀，所以亞里斯塔古斯的理論，若非著名希臘數學家亞基米得為之發揚光大，恐怕要永世湮沒在歷史的塵埃中了。
埃及多利買王朝沒後兩個世紀，即主後150年左右，亞歷山太又出現了一位天文學家托勒玫。他的觀察結果和理論，載於後來被稱為《大綜合論》的古代天文巨著。儘管他的宇宙體系，大多取材於希臘天文學家希帕古斯，他的理論仍被稱為「托勒玫體系」，影響世界達1,400年。
希臘
荷馬史詩《以利亞特》和《奧德賽記》（主前八世紀），曾提及昴星團和獵戶座等一些已知的星群。史詩描述太陽以大洋為起落之處，大洋即環繞地球的洋海。畢達哥拉斯派（主前五世紀初）以地為球形，且以為日、月、星辰各按其軌道運

行，以一團火為中心。

柏拉圖（主前427-347）提出「圓盤理論」，認為日、月及五大行星，均作圓周運動；地層中心，日、月、星各按自己的橢圓軌道以不同的速度繞地而行。他顯然也知道行星的逆行理論。

亞里士多德（主前384-322）力主地為不動的球體；他估計地球的周長為46,000哩，比實際周長24,900哩多了1倍。

聖經中的天文學

大陽系的起源

古希伯來人認為宇宙起源於神的創造，萬物是因神的話而生（創一3）。創世記一章1節譯作「創造」的希伯來原詞，有初成某物之義，意味著宇宙於此時此刻開始存在。據創世記一章14-19節所載，天體成於第四個創造日。聖經於此處並未再用「創造」一詞，而使用了表示「形成」概念的字，以此強調天體的形成。天體可能已在創世記一章1節的創造中存在，只是尚未成形，直至第四日才完成最後的形狀。

希伯來人的宇宙結構論

很多人以為舊約指出了初民對宇宙結構的原始概念：地為平面，有柱支撐；天若穹廬，籠罩其上。可引以為證的，便是約伯記二十六章9-11節，三十八章4-6節；以賽亞書四十章22、23節等處的記載。

約伯記二十六章9-11節所謂水面的界線，顯然是指人於大洋之不見陸地，只見遠處的「水平線」。不過約伯的用語大概是作譬喻，所以不可認為是表明作者對天地相對位置的原始概念。特別是第7節：「地懸在虛空」一語，與上述以為該段經文，顯示初民對宇宙結構的原始概念之說，有所牴牾。

約伯記三十八章4-6節描述神創造宇宙，好比人建造房屋。這裏所謂建造者之規量矩測，也只是譬語罷了，不可直解其義；提及「角石」、「根基」也都是比喻。所以，我們不能把這段具有高度文學色彩的文字，理解為希伯來人的宇宙結構論。欲知希伯來人對宇宙本質的理解，還應當從創世記一章中去尋找。

以賽亞書四十章22、23節描述神坐在地球大圈之上，這比喻向被擄的神的子民揭示了一個極為重要的神學真理，即：發生在歷史中的一切，無不在神的看顧之下。

日、月

據創世記一章14-19節所言日月的功能，是與眾星一起「分晝夜，作記號，定節令、日子、年歲，並要發光在天空，普照在地上」。「節令」一詞或指慶典節日，或指寒暑時令。希伯來曆為陰陽曆，與巴比倫曆頗有相似之處。希伯來人多根據月

之朔望來定節慶。天體的作用還在定天界，為地上的人類指路導航。

日月蝕

日、月蝕這現象在聖經中雖未有記載，但在一些啟示文學的著作中，有日黑月暗的記載（珥二31；摩八9；太二十四29），恐怕就是古人所看到的日蝕或月蝕的寫照。

約伯記三章3-8節的一段，似暗指一神話中的怪獸。古代近東神話將日、月蝕的原因，解釋為海中怪獸吞掉了日或月。約伯自咒，願他出生的日子和坐胎的那夜俱「滅沒」（伯三3），大概是以上述的神話概念為基礎的。

星座

舊約載及好幾個星座，有些希伯來字今已難考是指哪個星座。

譯作「昴星」的希伯來原詞有「群」或「簇」之意，故聖經譯者均以為是指那最顯著的昴星團，其位在金牛星座之中。約伯記九章9節、三十八章31節、阿摩司書五章8節均有提及該星；阿摩司書五章8節稱之為「七星」（當代聖經英譯本），其實肉眼觀察只能見其六。

獵戶座（和合本作「參星」，實際參星僅獵戶座中的數星）的希伯來原詞有「愚人」之意，已難考其故。

「南方的密宮」（伯九9）是泛指南方諸星。「十二宮」（伯三十八32）的希伯來詞意若「分割」，查巴比倫創世史詩指黃道十二宮之一詞與其同根，故作此譯。約伯記九章9節和三十八章32節所記，應指大熊星座，因其他各方位的星座都已提及，如參星偏東，昴星佔西，密宮居南，大熊星座（美國人多稱為「大北斗」）位處北方，與眾星一起，象徵神的權能普及全天全地。

星

聖經中也常提到星，如神應許亞伯拉罕必使其子孫後代多如眾星（創十五5），保羅提到各星不同的光度（林前十五41）。

猶大書的作者以「流蕩的星」比喻早期教會的假教師（猶13）。有人以為這比喻是基於對北極星周圍眾星運動的觀察，亙古不移的北極星可指引方向，周圍移動的小星只會擾人眼目，這些假教師即如游動的星，不可信賴。另一說以為，「流蕩的星」指的是一切行星。當時人們的天文知識，已知北斗星周圍眾星之常規運動，以及幾大星座和其中各星團的位置。故不可能只以為北斗星在「流蕩」，且北極星周圍群星是在作定點旋轉，與看似在飄忽不定的規道上四處「流蕩」的行星大不相同。又一說以為「流蕩的星」是指彗星而言。

異常的天象

聖經曾記述異乎尋常的天文現象，如白晝增長（書十12-14），日影倒移（王下二十8-11）等。

對約書亞時代出現白日延長的現象今有種種解釋。一說認為是地球轉動突然停止所致。從神學角度看，並無困難，因為創造主在宇宙範圍內，暫時改變或中止自然法則，是極其輕而易舉之事，於是便出現了「奇蹟」。然而從科學角度來談地球轉動暫停之事，卻影響甚大，因為轉動一停，必發生包括引力在內的重大力學突變，地表上的一切物體，均會因此而產生破壞性的大移位。神可以在自然法則之下行神蹟，避免上述的禍亂。

另一說認為希伯來語「日頭在天當中停住」中，「停住」一詞有「靜止」之意，因此，這句話可指太陽的活動停止即日光的中斷。這可能是描述日蝕的現象。這現象足以引起以色列的敵人恐懼潰逃。第三說以為約書亞記這段勝利場面的描寫，是詩體的記事，因此不可作直義理解。況且約書亞記此段本出自雅煞珥書，後者是一部謳歌以色列英雄豐功偉績的詩集。

至於希西家日晷上日影倒退10度的奇蹟，從巴比倫派專使遠道探詢（代下三十二31）可知，這只是發生於當地的事。「日停」及「日影倒退」都可能只見於當地，是由於異乎尋常的光折射引起的現象。當時，可能大氣出現波動，請看約書亞記十章11節，不是還記載了一場傷人無數的大雹災麼？

伯利恆上空的明星（太二1-11），曾被人以種種天文現象加以印證。一是主前12年，曾有火星、土星、金星的大會合；二是主前2年，金星和土星曾經以極近的距離「擦肩而過」。不過，這些現象與馬太福音的記載似並不吻合，因為福音書記述明星行於博士之前，並停在耶穌降生處上空。當然，作者可能使用了印象語言，記述自己當時的觀感。也有人以為馬太福音的描述，是因當時出現了新星，或超新星，星光突然增加了亮度。超新星在恆星系統中，每隔600年會發生一次。不過，解釋雖有種種，但基督徒多認為伯利恆上空的明星是超自然的奇蹟，是神用它來向人們通報道成肉身之喜訊。

在神人交往的歷史上，這些異常現象常伴同重大事件發生。它們不僅證明這些事件在神的救贖計劃中的重要性，也彰顯著神偉大的權能。

一些聖經學者試圖以自然現象的詞彙對奇蹟作出解釋，他們無意貶低或否定奇蹟意義，他們只是想在已知的自然法則和聖經的記載之間，對一些現象作出解釋。另有一些學者認為奇蹟是超自然的大能改變某些自然法則的結果。他們相信自然法則既是神所創造，也為神所控制，因此，神可隨時改變其進程以顯現自己的旨意，奇蹟遂由此而生。總而言之，記述這些現象的核心是表明神的權能，聖經是

據實記錄的。
Thomas E. McComiskey
另參：「占星學」；「曆法」。

天平(Balance, Balances)
根據已知重物（砝碼）來衡量物體重量的一種儀器。天平至晚在主前二千年代中期就已經使用，古埃及墓壁彩畫和銘文，均顯示天平最早出現的時期；在烏加列出土的一副天平，大約是主前1400年之物。
天平一般由以下幾部分組成：（1）垂直的中心支架；（2）支於架上的水平槓桿；（3）槓桿兩端用繩子下懸的小盤；（4）精緻的天平於槓桿正中裝有指針，兩端重量相等時，指針垂直。
古代主要以天平來衡量貴重金屬如金、銀等。古埃及中王朝時期有《巧舌農夫的故事》，寓言以天平稱量心與舌，看心口是否如一。舊約有多處提及天平和秤，多是強調買賣要公道（利十九36；箴十一1，十六11，二十23；結四十五10；何十二7；摩八5；彌六10-12）。另外，以賽亞書四十六章6節提到用天平稱銀子；耶利米用天平稱銀子，買他姪兒的地（耶三十二8-10）；神命以西結削髮剃鬚，用天平將鬚髮平分3撮，以顯示預言（結五1、2）；約伯要求「被公道的天平稱度」，好使神知道他的純正（伯三十一6）；但以理指出伯沙撒王經天平稱度（即審判）之後，必顯出他的虧欠（但五27）。
新約唯一提及天平之處，是啟示錄六章5節：「揭開第三印的時候，我聽見第三個活物說：『你來！』我就觀看，見有一匹黑馬；騎在馬上的，手裏拿著天平。」這是預言一次大饑荒的景象：糧食短缺，糧價暴漲，像大麥這樣粗糲之糧，也需用天平小心稱量，惟恐受騙（啟六6）。
Ralph L. Smith
另參：「度量衡」。

天后(Queen of Heaven)
耶利米指摘猶大人拜偶像時曾提及的女神（耶七18，四十四17-19、25）。猶大的婦女尤好參與祭祀。耶利米在較早的一次預言宣講中，指出「孩子撿柴，父親燒火，婦女摶麵做餅，獻給天后」。主前586年，耶路撒冷被毀、人口流散後，一群

逃難者連同耶利米流亡至埃及。他在那裏再次譴責猶大人拜偶像，導致這災禍降臨。他的話引起了一些男人和他們的妻子極大的反感。在這災難之前，他們似乎已決心轉向祭祀天后。他們說自從放棄祭祀天后（大概是在約西亞改革期間），便只有災禍降臨在國中——這跟耶利米的話背道而馳。他們的態度既如此頑梗，耶利米再無話可說。耶利米只有任憑他們隨敗壞的心行事，並斷言在埃及地的猶大人中，不會再有人真正敬拜神，甚至沒有人稱呼耶和華的名字（耶四十四25-28）。一般認為這女神與伊施他爾有關（按：即亞施他錄），是與太白星相連的巴比倫神祇，大概於瑪拿西在位時引入猶大，為國民所膜拜。經過先知的教導和約西亞的改革，這外邦宗教大致上已消滅了，但仍有人私下敬奉，其中可能包括皇室中的婦女。

另參：「迦南神祇和宗教」。

天使(Angel)

神的使者或超自然的生物，無論是善良的還是邪惡的天使，均有超乎常人的力量。

天使的概念

有關天使的唯一真實資料來源就是聖經。聖經最先提到「基路伯」（希伯來文），是由神派來把守伊甸園生命樹的天使（創三24）；約櫃上（出二十五18-22）、會幕幔子上（出二十六31）和聖殿中（代下三7）都有象徵基路伯的形像；以西結也在耶路撒冷重建的異象中看見基路伯的形像（結四十一18-20）。此外，聖經也提及加百列和天使長米迦勒這兩位天使的名字（但八16，九21，十13；路一19、26；猶9；啟十二7-9）。

猶太教和基督教都有以撒但為首的墮落天使的概念（伯一6-12；太二十五41；彼後二4），但不論舊約還是新約都沒有詳細講論天使或魔鬼，於是學者、詩人、藝術家便往往以其想象力增補聖經的敘述。例如：聖經曾描述撒拉弗和基路伯是有翅膀的，或是有象徵翅膀之物；另有經文描述，天使好像穿著白色或放光衣服的人（路二十四4；徒一10）。儘管聖經描述有些天使是有翅膀的（賽六1-8；結一5-8、24），也常描述加百列來去如飛，可是從沒有說天使好像肩膀上長出2個翅膀的人。

天使是神的使者

聖經中的天使是靈體，主要作為使者。英文原詞來自希臘文，意即「使者」。在路加福音九章52節記述，耶穌打發「使者」在祂前頭走。「使者」一詞通常可譯為「天使」，指神派來的靈界使者。在舊約也是一樣，「天使」這希伯來詞語既

可指人間的使者，又可能指靈體，往往不能馬上判斷是人還是天使，特別是因為天使有時以人的形象出現。在某些經文裏，「神的使者」可能是指神親自顯現來傳達信息。

有一次，年邁的亞伯拉罕看見「有三個人在對面站著」（創十八2）。他們清清楚楚地向他傳達神的話說，年老的亞伯拉罕與其妻撒拉將要得子。在談話中，神又直接向他說話（創十八14）。以後，有兩個人起身往所多瑪去了，可是神依舊在和亞伯拉罕侃侃而談。第十九章一開始卻說「兩個天使」已到了所多瑪，在那裏他們受常人般的看待。無怪乎新約希伯來書的作者這樣說：「不可忘記用愛心接待客旅；因為曾有接待客旅的，不知不覺就接待了天使。」（來十三2）

從創世記到啟示錄，譯為「天使」的詞出現了300次之多。一個或兩個天使，甚至成群結隊的天使都可能顯現在某一個人面前。例如：向牧羊人報告耶穌基督降生喜訊的天使就有「一大隊天兵」同他一起讚美神（路二13、14）。耶穌在客西馬尼園裏曾對一個門徒說：「你想，我不能求我父，現在為我差遣十二營多天使來嗎？」（太二十六53）聖經中多次提到「萬軍之耶和華」，表明神是眾天使的總指揮。

聖經如何描述天使

在聖經的時代，日常談話中常常把人與天使比較（撒下十四20）。耶穌也說「連天上的使者」（太二十四36）都不知道世界末日甚麼時候來到。彼得說靠著耶穌基督所得的救恩是如此奇妙，以致連「天使也願意詳細察看」（彼前一12）。有些經文談到天使的力量（詩一〇三20；帖後一7；彼後二11）；有些談到天使道德的完美（撒上二十九9），儘管有些天使「不守本位、離開自己住處」（猶6）。天使是如此完美，受人尊敬，以致保羅不得不警告基督徒，小心那些裝扮成天使的假教師（加一8）。對假先知的虛偽，保羅並不感到奇怪，他說「因為連撒但也裝作光明的天使」（林後十一14）。

在聖經中偶然出現的天使，其外表往往與常人不同，很易區分。例如：挪開耶穌墳墓洞口石頭的那位天使「像貌如同閃電，衣服潔白如雪」（太二十八3）。司提反殉道前祈禱時面貌「好像天使的面貌」（徒六15），大概是一種極為安詳神聖的表情，在當時的情況下極不尋常。

許多提及天使的經文都是描述夢境或異象。例如：雅各的「梯子」上有神的使者上去下來（創二十八12）。在另一次夢中，神的使者呼叫雅各（創三十一11）。哥尼流也是在異象中看見了神的使者（徒十1-3）。這類述及天使的主要經文包括以賽亞書第六章（撒拉弗），以西結書的大部分（基路伯），但以理書和撒迦利

亞書。在新約全書中，有關天使的描述超過1/3都出現在啟示錄裏。他們多出現在異象中，形象特異，與人不同，故不致與人混淆。描述異象的語言都很神祕，多是隱喻的形式，令人費解。

聖經中有兩處，大多被認為是描述撒但及其他天使的墮落。一是以賽亞書十四章12節：「明亮之星，早晨之子啊，你何竟從天墜落？」這句話是在斥責巴比倫王時說的。另一處是以西結書二十八章13節：「你曾在伊甸神的園中」，那是在指斥推羅王時說的。如果這兩個暴君被視為邪惡的化身的話，那麼關乎撒但的話便可作為象徵性的說法。然而清楚講到天使墮落的經文（彼後二4；猶6）卻語焉不詳。

有些神學家認為創世記六章1-6節談到「神的兒子們」與人間的女子交合，指的就是天使的墮落。這種解釋的基礎，部分來自約伯記一章6-12節，那裏提到「神的眾子來侍立在耶和華面前，撒但也來在其中」。

基督教的天使論

雖然聖經中多處提到天使，但天使論——即關於天使的教義——在基督教神學中並非主要的課題。

靈界的被造物

天使也包括在神所創造的萬物之中（詩一四八2；西一16）。有些地方似暗示天使目睹神創造世界的過程（伯三十八7）。不管天使與神是多麼接近，他們仍與人一樣，同屬被造之物。但是，他們又完全是屬靈界的，所以他們沒有許多屬人的局限，例如死亡（路二十36）。他們也沒有婚嫁（太二十二30），故被視為無性別的；在聖經中每當天使以人的形象顯現時，必定被視為男人，從不會是女人或孩子。他們在聖經中的角色，是可以用人類的語言與人交往，又能影響人的生活。他們的能力（太二十八2）和可畏的外貌（太二十八3、4），間或使人畏懼甚至敬拜他們，不過新約絕不寬恕敬拜天使的行為（西二18；啟二十二8、9）。天使的能力和智慧比人超越，但他們的能力和知識也同樣受著神的限制（詩一〇三20；太二十四36；彼前一11、12；彼後二11）。

與基督的關係

使徒約翰在異象中曾看見在神寶座的周圍有許多天使（啟五11）。保羅在給提摩太一次特別嚴厲的命令時說：「我在神和基督耶穌並蒙揀選的天使面前囑咐你……」（提前五21），基督「所承受的名，既比天使的名更尊貴，就遠超過天使」（來一4）。「神使長子到世上來的時候，就說：『神的使者都要拜他』」（來一6）。「所有的天使，神從來對那一個說：『你坐在我的右邊，等我使你仇敵作

你的腳凳？』天使豈不都是服役的靈、奉差遣為那將要承受救恩的人效力嗎？」（來一13、14）希伯來書引述詩篇第八篇指向基督時，說祂「暫時比天使小」（來二7、8）。

墮落的天使

在基督最後勝利之前，撒但（即「魔鬼」）當先被征服。耶穌在地上是「靠著神的靈」趕鬼（太十二28）。耶穌的門徒發現鬼都服在祂的權下，祂說：「我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣。」（路十18）耶穌被釘十字架的日子臨近，耶穌就說時候到了，「這世界的王要被趕出去」（約十二31）。許多經文間接說明撒但是因驕傲得罪神。啟示錄十二章7-9節描述一場「天上的爭戰」，天使長米迦勒和他的天使跟撒但及他那些墮落的天使爭戰。聖經提醒基督徒要防備撒但，因他是「空中掌權者的首領」（弗二2），但過分的懼怕魔鬼或邪靈是毫無聖經根據的。

在地上的職務

「論到使者，又說：『神以風為使者，以火焰為僕役』」（來一7；參詩一〇四4）。在聖經中，天使曾多次向神的僕人顯現傳報喜訊（士十三3），警告危險（創十九15），使人遠離邪惡（但三28，六22），引導並保護人（出十四19），撫育人（創二十一14-20；王上十九4-7）及指教人（徒七38；加三19）。基督降臨人世作救主時，有天使預報祂誕生的佳音（路二8-15），引領及警告祂的父母（太二13）；在魔鬼試探祂（太四11）和祂經歷最後時刻的悲痛憂傷時（路二十二43），天使來加添祂的力量；祂復活時也有天使的工作（太二十八1-6）。耶穌也提過保護小孩子的天使（太十八10）。腓利曾被主的使者帶領（徒八26）。被收在監裏的使徒曾被主的使者營救（徒五19，十二7-11）。使徒保羅在危險的時刻受到神使者的鼓勵（徒二十七21-25）。

大審判時的角色

基督徒都相信，基督得勝降臨時，必有眾天使陪同祂（太二十五31；徒一10、11；帖前四16；帖後一7）。天使會參與最後的審判，如同他們過去執行神的審判一樣。希律王亞基帕是受天使的懲罰而氣絕的（徒十二21-23）。猶太人慶祝逾越節，因為耶和華擊殺埃及人時，越過以色列人的家門，當時的滅命者（出十二21-27）就是一位天使。

聖靈

神過去交給祂的天使所作的許多工作，自新約時代以來，已成了聖靈在基督徒生活中的部分作用。但是，為了神和祂子民的緣故，聖靈仍會用天使來幫助祂作引

領、光照、保護和堅固基督徒的工作。
Walter R. Hearn和Howard F. Vos
另參：「基路伯」；「撒拉弗」；「鬼，鬼附」；「撒但」；「耶和華的使者」。

天命(Destiny)
（1）定天命或運程的異神名字（希伯來文為*Meni*），是悖逆神的猶太人所敬拜的。以賽亞書六十五章11節與另一異神名「時運」者（希伯來原文Gad）相提並論。呂振中中文譯本譯作「彌尼神」。這希伯來字的意思是「數算、分配」，做法則是按天命。學者認為天命就是阿拉伯神瑪尼雅特、巴比倫神馬努、以東神馬拿特。以賽亞書在那裏提到人為外邦諸神預備酒菜筵席。
另參：「米所波大米／美索不達米亞」。
（2）指神對世事的預定。舊約指神為以色列民預作的安排（出十九5、6）；新約指一個人因他與基督的關係而得到的永恆歸宿（徒十七30、31；約壹五1-5）。
另參：「揀選」；「預定」。

天青石(Lapis Lazuli)
半寶石類的石頭（硅酸鹽），以其豐潤的藍色而聞名。
另參：「礦物、金屬和寶石（天青石）」。

天虹(Rainbow)
洪水以後，神與挪亞立約的記號（創九8-17）。原文用了意指「戰馬」的希伯來通用字。猶太傳統解釋這象徵說，神的怒氣已止息，因為天虹朝下，像對手垂下了弓來宣告和平。在聖經的記載以外，拉比又加上另一個觀念，說天虹是在第六個創造日的黃昏造成的；又說若一位聖賢的好行為足以保護世界免受毀滅，在他一生中，便不會有天虹出現。據云直視天虹會有受傷的可能，因為這虹反映了耶和華的榮耀。看見天虹時要背誦一句祝福語：「主，我們的神，宇宙之王啊，禰是有福的，禰不忘記所立的約，忠於這約，並持守禰的應許」。
在新約中，天虹也出現在天上的異象之中（啟四3，十1）。
另參：「洪水」；「洪水神話」。

天國的鑰匙(Keys of the Kingdom)
象徵性地描述耶穌將權柄賜給彼得：「我要把天國的鑰匙賜給你，凡你在地上所捆綁的，在天上也要捆綁；凡你在地上所釋放的，在天上也要釋放。」（太十六19）
古代許多人相信天堂與地獄是由大門緊閉的，只有神明及天使才擁有鑰匙。希臘神話說普盧托掌管陰間的鑰匙。約在耶穌時期的猶太著作，說神獲得陰間的鑰匙。在啟示錄，約翰更看見基督拿著死亡及陰間的鑰匙（啟一18；參啟三7）。
馬太福音把鑰匙象徵開關天國之權柄。耶穌在回應彼得宣稱祂是基督，是永生神的兒子時（太十六16），將捆綁及釋放的權柄交給彼得。這權柄後來更伸延到其他門徒（太十八18）。「捆綁」和「釋放」這兩個詞語，在耶穌時代的拉比，皆用來宣佈某人遭受拘禁（捆綁），或可解除禁制（釋放）之意；有時指逐出會堂或是恢復會籍。此外，捆綁和釋放是指提交神審判或宣告無罪。耶穌所說「天國的鑰匙」（捆綁及釋放），是指移交給門徒的一種屬靈的權柄：「你們赦免誰的罪，誰的罪就赦免了；你們留下誰的罪，誰的罪就留下了。」（約二十23）
法利賽人和文士作為律法的教師，他們有權「向人把天國的門關了」（太二十三13）。然而這些「瞎眼領路的」，不像彼得確認主耶穌就是令神國降臨的那一位。天國的鑰匙賦予人權柄，去宣告審判及赦罪的應許——不是人的權威，乃是建基在基督的話語上。
另參：「神國／天國」。

天然瀝青／石漆(Asphalt, Bitumen, Pitch)
一種黑或棕黑色膠狀物質，通稱柏油，古人多從天然油苗或油頁岩中提取，常作為泥灰用來塗抹物面或彌縫堵洞。希伯來文相類的名稱很多，相當於中文的泥灰、焦油、黏土、柏油等。
另參：「礦物、金屬和寶石」。

天鵝／角鴟(Swan)
另參：「鳥（天鵝）」。

太陽(Sun)

計算時間

這是神所創造，放在天上的大光，「管理晝夜」（創一14、15）。每一天都是隨著它的運行而展開，獻祭的時刻也受它運行的位置所支配：早晨要獻上第一次燔祭（出二十九39；民二十八4）。在拉比的猶太教中，整年內每一天的時間，是根據太陽日的長短而有所偏差的。

以色列的月份，是以月亮來計算。事實上，所有重要節日都是在秋季（吹角節、贖罪日、住棚節）及春季（逾越節），顯示仍是用太陽年來計算的。在基色所發現的曆法是有12個月，並且是以太陽年內的農業活動來編定。猶太的曆法是以19年為一循環，並且每7年要加添額外的月份，以配合太陽年（陽曆）及月曆（陰曆）。由於聖經沒有提及這曆法制度，使學者認為增添第十三個月是源自後來的改革。不過，伊里芬丁的猶太地區一些亞蘭文文獻顯示，在主前五世紀，該地的猶太人已採用19年一循環的方式計算曆法。雖然缺乏文獻的證據，但猶太和以色列的君王，很可能已經使用這閏月的制度。

拉比猶太教承認四季的分立，但聖經通常只提及兩季——「稼穡、寒暑、冬夏」（創八22）。四季是按著太陽的運行而劃分的不同階段。秋季（稱為stav，這字原意是指雨季、下雨；歌二11）是以秋分開始；冬季是以冬至（即12月22日）開始；春天是以春分（即3月21日）開始；夏季是以夏至（即6月22日）開始。最近，在別是巴發現了一座廟宇，考定是屬於哈斯摩寧年間（主前125），它是隨著夏至時日出的位置而建立的。在拉吉的廟宇，地上刻有相類似的圖，似乎是以冬至來定位。在王國時期建造的亞拉得廟宇是差不多面向正東，大概是按著春分時的日出來定位的。耶路撒冷的聖殿也有相同的情況。

象徵意義

在希伯來詩歌的意景中，太陽有著一定的角色，其中描述它是有居所的（哈三11），神為它安設帳幕，讓它如同新郎出洞房（詩十九4、5）。太陽象徵永恆不變（詩七十二5、17）、法度（詩十九7）、神的同在（詩八十四11）和美麗（歌六10）。太陽變為昏暗（賽十三10；結三十二7；珥二10、31，三15；番一15；太二十四29；啟八12），表明那時地上混亂，和神的憤怒臨到。顯然，這現象暗指日蝕，這是古人視為可怕之事。太陽變得暗淡，也可能是由於從熱帶或乾旱地區吹來的熱風，引起暴風沙和密雲，使天空變黑。但另一方面，當耶和華得勝的日子，太陽的光輝要比現時明亮7倍（賽三十26）。傳道者以人在日光之下來形容在這短暫世界的生命（傳一3、9、14，二11）。這不是後來希臘人的觀念，而是在主前五世紀的

腓尼基文獻中找到的。

崇拜太陽

在米所波大米，太陽是以蘇默人的名稱「烏圖」及閃的名稱「沙馬士」受到崇拜的。它是一位男性的神，亦是掌管法律與公義的神。漢模拉比王宣稱其法律典章是從沙馬士（日神）而來。在米所波大米的南部和北部，以及亞述的首都亞述城，都設有敬奉的地方。在眾神中，它是月亮女神那拿辛的兒子，伊妮娜伊施他爾的兄弟。

在埃及，太陽被尊崇為世界的神靈，它主要的名稱是銳；不過，它也被稱作和如司神。埃及的皇帝被視為太陽之子。它是眾神的王，在主前二千年代的前半期，把它看成是國家之神亞捫。法老亞門諾斐斯四世（亞肯亞頓）的宗教改革，特別強調對日輪亞頓的敬拜，因而輕忽了對亞捫及其他神祇的敬拜。

亞拿多利亞有超過一個的太陽神靈，特別是太陽女神雅利娜，和掌管白晝的太陽神。

黎凡特的人民視太陽為男女雙性的神。大部分民族的語言都保留了閃族語所通用的沙馬士（日神）名稱，例如亞摩利人、亞蘭人和希伯來人。不過，有些西北閃族的方言採用了一個不同的稱號：沙帕士。從主前二千年代的黎凡特神殿，證實了這神不同的名字；無疑，很早以前已有人敬拜太陽了。

在烏加列的文獻中，太陽被稱作沙帕士，意為女性「發光之神」。它在文獻的內容中並不重要，但往往擔當有趣的角色。她幫助亞拿尋找巴力；找著他後，她把巴力放在亞拿的肩上。當巴力死在摩特神（死神）手上的消息傳來時，太陽變得昏暗，這與冬天的熱風引致天色昏暗有關。

從中青銅時期及晚銅時期起，沙馬士已成為地名的一部分。聖經中的城市如伯示麥（「太陽之家」）可證明在北面（書十九38）、中部（書十九22）及南面（書十九41，伊珥示麥）未有以色列人居住時，已設有崇拜太陽的廟宇。

在古以色列，崇拜太陽並非如崇拜巴力般成了主要的文化，但卻影響著人民的生活。就如其他的異教活動，崇拜太陽是被禁止的（申四19），不過，對個別的百姓來說，敬拜日月是一個很普遍的引誘（伯三十一26、27）。

瑪拿西王統治時，對太陽的敬拜特別受到重視（王下二十一3、5）。這是否政治手段，以表示對亞述的效忠？這問題仍有爭議。但是，事情似乎並非如此。亞述神雖然是亞述國家敬奉之神，但它並非一位真正的太陽神，縱然亞述是以日輪作為國家徽號。瑪拿西對太陽的敬拜（耶八2），雖經過約西亞王的改革（王下二十三5），還未見止息。民中敬拜太陽的，仍有跡可尋（結八16）。除了上述的地方

外，有關敬拜太陽的主要資料是由主前七世紀開始。明顯的例子是在耶路撒冷聖殿門旁，向日頭所獻的馬和日車（王下二十三11）。這使人想起在鄰國常見的景象，就是看到太陽駕著戰車在天上飛行。
在約書亞的禱告中，論及日頭停止，讓以色列的軍隊作戰時得勝，表示太陽全然是以色列神的創造物，服在神的權柄之下（書十12、13）。
主前八世紀末，水瓶的手柄上印有國家的徽號，其中有曾被解釋為代表有翅膀的日輪，不過，那些圖案不太清楚。這些符號的意義現時尚未明確，它似乎取代其他印璽上帶有翅膀的甲蟲，後來卻被中性的玫瑰花圖案所取代。
另參：「曆法」；「天文學」；「月亮」；「日」。

太陽城(Sun, City of the)
以賽亞書十九章18節曾提及；一般認為是指希流坡立。
另參：「希流坡立」。

太監(Eunuch)
國王的宮廷內臣，通常指派至女舍服務。他們多半經過閹割，但也有例外（參創三十九1、7）。在以色列（撒上八15；代上二十八1）、波斯（斯二3）、埃提阿伯（耶三十八7；徒八27）和巴比倫（但一3），他們是公務員。太監不可參加以色列的公開崇拜（申二十三1），但先知以賽亞提到他們在彌賽亞國度裏得以復原（賽五十六3-5；參徒八）。
使徒行傳八章27-39節中的埃提阿伯太監可能是財政大臣，福音得以在埃提阿伯開拓也歸功於他。
耶穌提到3種閹人（太十九12），包括那些「為天國的原故自閹的」。按寓意通常理解為為了服侍神的國度而放棄結婚（例：施洗約翰、耶穌和使徒保羅）。
另參：「職業（內侍臣）」。

他巴(Tabbath)
在亞伯米何拉郊外的一座城，位於約但河東面的基列山區，基甸及其細小的軍隊曾追趕逃亡的米甸人來到這裏（士七22）。

他比勒(Tabeal)
以色列王比加和敘利亞王利汛征服耶路撒冷和猶大王亞哈斯（主前735-715）後，欲立他比勒之子為猶大王（賽七6）。

他伯利們(Tabrimmon)
希旬的兒子，敘利亞王便哈達一世的父親（王上十五18）。

他別(Tabeel)
撒瑪利亞一名統治者，曾與同黨上本奏告波斯王亞達薛西一世（主前464-424），反對所羅巴伯在耶路撒冷重建城牆（拉四7）。

他利亞(Tahrea, Tarea)
便雅憫人米迦的兒子，是掃羅王的後裔（代上八35，九41）。

他罕(Tahan)
（1）以法蓮的兒子，他罕族的祖先（民二十六35）。
（2）他拉的兒子，以法蓮的後裔（代上七25）。

他拉(Telah, Terah)
（1）利悉的兒子，他罕的父親，也是嫩的兒子約書亞之祖先，屬以法蓮支派（代上七25）。
（2）亞伯蘭（亞伯拉罕）、拿鶴和哈蘭的父親（創十一26；代上一26、27；路三34）。雖然亞伯蘭的名字排在首位，但他似乎不是長子。他拉在70歲時，生了亞伯蘭、拿鶴和哈蘭（創十一26）。可是，新約記載司提反的說話時，稱亞伯蘭在父親死後，便離開哈蘭，那時亞伯蘭是75歲（創十二4；徒七4）。這年代的對照暗示他拉生亞伯蘭時，最少已有130歲（參創十一32）。約書亞曾稱他拉為古時「住在大河那邊」的列祖之一（書二十四2）。拉首先開始往迦南的旅程，但到了哈蘭

便沒有繼續前進（創十一31、32）。亞伯蘭在哈蘭地蒙神呼召，受命離開父家，繼續前往迦南（創十二1）。
另參：「耶穌基督的家譜」；「亞伯拉罕」。
（3）以色列人在曠野飄流時，其中一個停留站，列於他哈和密加之間（民三十三27、28）。其位置無從稽考。
另參：「曠野飄流」。

他拉拉(Taralah)
分給便雅憫支派作產業之地的二十六座城之一，被列於伊利毘勒和洗拉之間（書十八27）。他拉拉可能位於耶路撒冷西北面，但其現今的位置則無可稽考。

他泊山(Tabor, Mount)
下加利利一座重要的山岡，位於耶斯列平原（常稱為基蘇律谷）的東北面。約在拿撒勒以東6哩，他泊山從山谷突然冒起，看上去比其實際高度（1,929呎）所顯示的更見高峻，自古以來已是一個重要的地理焦點。他泊山劃定了以薩迦支派的西界（書十九22），並且在經過加利利的米吉多前往夏瑣之國際沿海大道（羅馬人稱為「海道」）上，被視作導航的工具。其顯著的位置叫人將它與遠在北方的黑門山作比較（詩八十九12；參耶四十六18）。
舊約士師記也曾提及他泊山，其中描述底波拉和巴拉跟夏瑣的迦南將軍西西拉爭戰的事蹟（士四1-24）。巴拉從鄰近的拿弗他利和西布倫支派招聚的軍隊在他泊山聚集，並在底波拉的命令下，成功地擊敗了西西拉。士師記後來又記述他泊山是基甸最後與殺害他弟兄的米甸王西巴和撒慕拿相遇的地方（士八18）。
他泊山處於戰略性的位置，其大小適中的山頂——不及1/2平方哩，很容易築壘。在舊約王國時期，這裏可能建了一些神廟（參何五1）；但至希臘時期，所建的則是一些堡壘。多利買人也在這裏加強防衛。至安提阿古三世（主前218）的時候，他泊可能已成為耶斯列平原的行政中心。在羅馬時代，他泊山上發生了好些衝突。在主後66年較重要的猶太戰役中，約瑟夫以高牆鞏固這山，這牆至今仍可看見。自主後四世紀以來，學者一直認為他泊山是耶穌改變形象的地方（可九2-13）。然而，這說法不能確定，因為新約並未指明他泊山這名字。君士坦丁的母親赫琳娜深信耶穌確在這裏登山變象，並於主後326年在此築了一所教堂。此外，山上還

建有其他神廟、修院和教堂，直至十二世紀，亞拉伯的征服者撒拉丁摧毀山上所有建築物。今天，建於十九世紀的一座希臘東正教修道院和一所拉丁禮拜堂仍屹立於山上。

他泊的橡樹(Tabor, Oak of; Plain of)
伯特利附近的一個地方，也許屬於便雅憫支派的領土，掃羅要在那裏與3個人會面（撒上十3）。這次會面是確定掃羅被立為王之4個表記的第二個。

他法(Taphath)
所羅門的女兒，便亞比拿達的妻子，便亞比拿達是所羅門的官員，駐守多珥山岡（王上四11）。

他哈(Tahath)
（1）亞惜的兒子，利未支派哥轄族的後人。他是大衛的樂師希幔之祖先，也是烏列和西番雅的父親（代上六24、37）。
（2）以法蓮人，是比列的兒子和以拉大的父親（代上七20）。
（3）以法蓮人，是以拉大的兒子和撒拔的父親（代上七20）。
（4）以色列人在曠野飄流時一個暫時安營的地方，在經文中列於瑪吉希錄與他拉之間（民三十三26、27）。其位置無可稽考。
另參：「曠野飄流」。

他施(Tarshish)
（1）雅完的四個兒子之一，是挪亞的兒子雅弗家族的後人（代上一7）。
（2）比勒罕的第六子。他是便雅憫支派中的大能勇士和族長，被列於能上陣打仗的人中（代上七10）。
（3）與以色列相距很遠的地方。關於他施的所在，有許多不同的意見，所指稱的國家從薩丁尼亞至英國都有。最廣為人接受的地點是西班牙，因為西班牙中塔特蘇斯一名與他施相近。

他施是雅完（希臘）的兒子（創十4），兄弟有以利沙（居比路？）和基提（羅馬），這似乎又暗示其位置是在地中海一帶（參代上一7）。
偉大的航海家腓尼基人常與他施相提並論。所羅門的船隊僱用推羅王希蘭的水手（參代下九21）。他們所用的船稱為他施船（王上十22，二十二48）；這些船顯然是航行往他施一種特別的船，或他施地一種典型的船（詩四十八7；賽二16，二十三1-14）。約沙法也曾造船，計劃前往他施進行貿易，但他的船卻遭破壞了（代下二十36、37）。
在針對推羅的預言中（賽二十三），以賽亞曾4次提及他施。推羅和他施在商貿的事業上有許多相同的地方（如第10節稱推羅為「他施的民」）。
他施的船要為了耶和華的名，把遠方的以色列人連他們的金銀載返以色列（賽六十9）。他施亦被列在遠方的民中，耶和華的榮耀要在他們中間傳揚（賽六十六19）。耶利米提到製造偶像的材料是從他施帶來的「打成片的銀子」（耶十9）。
以西結在其針對推羅的冗長預言中，論及他施與推羅之間的貿易（結二十七12）。他施人用銀、鐵、錫、鉛兌換推羅的貨物。以西結又指出他施的船運載推羅的商品（結二十七25）。
在聖經中，他施最為人熟知的，是在約拿的故事中。約拿在逃避神的呼召時，曾企圖逃往他施去（拿一3，四2）。

他施斯(Tarshish)
波斯和瑪代的七個大臣之一。這些人常在亞哈隨魯王左右，地位則僅次於王（斯一14）。

他毘拉人(Tarpelites)
以斯拉記四章9節所記載的一些波斯官員。其確實的意義不能肯定，可能是一個波斯官銜或民族的名稱。

他革捫人(Tahchemonite)
大衛一名勇士約設巴設（代上十一11稱「雅朔班」）的身分（撒下二十三8）。這詞大概是指歷代志上十一章11節的哈革摩尼，顯出抄寫上可能發生錯誤，把希伯來字母“h”與“t”混淆了。
另參：「哈革摩尼」。

他珥他(Tartak)
撒瑪利亞的亞瓦人所敬奉的神（王下十七31）。這神祇可能是亞特塔和亞拿兩神的聯合體，因而是一個掌管生殖的神。
另參：「敘利亞」。

他珥探(Tartan)
亞述帝國中職位最高的官員，權力僅次於亞述王。他是亞述軍隊的元帥。亞述王撒珥根二世（主前722-705）曾打發他珥探去征服和攻取非利士城亞實突（賽二十1）。他珥探是亞述王西拿基立（主前705-681）派管亞述軍隊的三名官員之一，他差遣這軍隊從拉吉前往耶路撒冷，與猶大王希西家（主前715-687）對峙。撒珥根二世的將軍跟西拿基立的將軍也許不是同一個人。

他納(Taanach)
迦南人的城邑之一。他納和其他城邑，包括約念、米吉多、以伯蓮和伯珊，形成了以斯德倫平原和耶斯列平原的邊界。
現今的他納保存了其古代的名字，稱為他納廢丘，位於米吉多東南約5哩。考古人員發掘了一堵主前十四世紀的城牆，這牆由巨大而形狀不規則的石頭築成，隙縫中藏著較細小的石頭，發現城牆的地點還有一所當地君王王宮的遺跡。約40塊主前十五至十四世紀的楔形文字坭版也出土了。此外，還有較後期的一些磚屋，可能是以色列人所建的。在屬以色列時期的一所房子中，發現了一座赤色土香壇。還發掘了一幢柱狀建築物，結構與米吉多和夏瑣的建築物類似，可能是所羅門時期所建的，學者認為那是所羅門的馬廄。
他納此名出現在許多埃及的文件中，包括在偉大的征服者杜得模西士三世所攻取的城市名單上。在一封亞馬拿書簡上，他納與米吉多給相提並論。示爽（示撒）在羅波安第五年入侵以色列時，攻取了他納；他納也出現在示撒設於卡納克的浮雕上，位列書念和米吉多之間。
聖經首次提及他納時，是在以色列人於約但河西擊敗諸王的名單上（書十二21）。眾支派在巴勒斯坦分地時，瑪拿西分得他納（書十七11），並稱之為利未城（二十一25）。然而，瑪拿西並不能征服他納或其分地中任何一個強大的城市（士一27）。

底波拉和巴拉擊敗西西拉後，在勝利之歌中說，戰役在「米吉多水旁的他納」進行（士五19）。在所羅門的時代，他納則列為供應皇室食物之行政區之一（王上四12）。
聖經最後一次提及他納，是在以色列家系的名單中（代上七29）。該處稱他納屬於以法蓮，是「靠近瑪拿西人的境界」。

他納示羅(Taanath-shiloh)
位於分配給以法蓮支派為產業的地區之東北疆界，在密米他和雅挪哈之間（書十六6）。學者認為其位置是在現今的他納埃佛跨廢墟。

他停合示(Tahtim-hodshi)
大衛統計以色列人口時，一個被記於冊上的城。他停合示被列在基列和但雅安之間（撒下二十四6）。這城也許就是在赫人之地的加低斯北城。

他勒目(Talmud)
意指「研究」、「學習」。他勒目是一本以希伯來文和亞蘭文寫成的文集，內容包括對舊約律法部分的解釋、漸次建立的傳統材料，再加上匯集許多拉比的思想而得的一組智慧之勸言。這文集包括的時間為以斯拉後不久，約主前400年，至大約主後五世紀。
口傳律法的起源和發展
傳統的猶太人相信神曾給予摩西第二律法，附加在第一律法或以文字記錄的律法之上，這第二律法是口授的，並要以口傳的形式代代相傳。他勒目書中自稱有長久的歷史，《父老格言》一章1節也聲明它是出於摩西的。其他學者不同意這是口傳律法的起源，堅持是在以斯拉之後才開始發展的。例如，被擄前先知並沒有提及以色列人忽略了口傳律法，他們的信息多是警告以色列人不要捨棄摩西所寫下來的啟示，這顯示在以色列被擄至巴比倫之前，一些口頭傳統並不存在。
在以斯拉（「敏捷的文士，通達……摩西的律法書」，拉七6）的時期之後，在會堂和學校裏，教師一個接著一個地教學，他們對舊約的理解也備受珍視和背誦。多個世紀以來，猶太人採用了許多記憶方法來學習和記憶那不斷增加的意見和解

釋，但終於連最擅長背誦的人也容不下所有的資料。最後他們認為需要編纂一份匯集所有前代教訓的概覽，讓後世能認識這龐大的思想寶庫、宗教經驗，及指導與啟發人的智慧。這份文集稱為他勒目，是記下口傳律法的基本典籍。猶太人視之為僅次於聖經的典籍，被視為民族與宗教創造的精髓，對於猶太人的世界觀之發展有莫大影響。

口傳律法的需要

由於被擄歸回後期，先知的預言停止，加上以色列人的生活，及其與外界的關係愈趨複雜，所以進一步闡釋五經律法的需要便產生了。那些從巴比倫回來的人，看見有需要對願意遵從摩西律法的人提供這種闡釋。口傳律法初時的目的是幫助人遵從神那些筆錄下來的話語。

他勒目中的口傳律法有雙重功用。其中有關乎筆錄之律法的解釋。據眾拉比的看法，這是需要的，因為口傳律法使人懂得遵守筆錄律法。沒有口傳律法，人便不可能遵守筆錄律法。一個好例子是：聖經中安息日律法對工作的指令。人皆知道在安息日是不可作工的；然而拉比們主張必須定立口頭律法，來界定作工的意義，若沒有解釋其意義，聖經的誡命對人是完全沒有幫助的。

然而，後來他們又強調口傳律法可以改良筆錄律法，使之適用於新的環境中。他們的論點是，口傳律法能使筆錄律法活下去，代代相傳。沒有口傳律法，筆錄的律法便會變得陳腐。因此，口傳律法對於遵守禁令，及指出何謂優良的猶太式委身與忠誠，是必須的。

每一個時代必須面對新的社會、政治和經濟環境，因而需要靈活地應用神的話。人不能改變神的話，以適應人的欲望，或在不同時代解釋新的困難。在一世紀，當耶穌談及人的遺傳與神的話，這一點便已顯而易見（可七9-13）。

他勒目的前身

口傳律法最早的一種存在形式是聖經經文的粗略註釋，或稱米大示（「解說」）。若那教訓是處理舊約中有關律法的部分，便稱之為米大示哈勒迦（「哈勒迦」即當行的道，強調一個人行事或生活的方式）。若處理的並非律法，而是聖經中關乎道德或信仰的部分，則這些意見稱為米大示哈加達（「敘述」）。以斯拉及受其訓練的助手在主前444年耶路撒冷城牆建成時，就是使用米大示的方式，「使百姓明白律法……他們清清楚楚地念神的律法書，講明意思，使百姓明白所念的」（尼八7、8）。以斯拉之後，歷代的教師都沿用這種口傳的米大示，當時宗教領袖被稱為「蘇非以」（「學者」或「文士」），約直至主前200年。這些學者有時被稱為「大會堂」，他們教導人，藉以保衛神所啟示的道德和禮儀方面的話，以

致以色列人不會再陷入拜偶像和無知的境況中。哈西典（「敬虔者」）繼承著蘇非以，他們嘗試保持一種高水平的宗教敬虔態度。其後法利賽人（「分別出來者」）又繼承了哈西典，時約主前128年。這三群人對使用米大示的方法都各有貢獻。這材料繼續增加，並以言語相傳。

約主前270年至主前一世紀末，出現了五對教師稱為束高，最後和最偉大的一對是煞買和希列。束高提出一種新的教導方法，即不用參考聖經來發展口傳律法。這方法使人可以研究多個題目，卻不用受制於聖經材料的編排次序。到了主前一世紀末，米大示哈勒迦已很累贅，以致口傳律法任何進一步的發展，都不再按照聖經的次序。然而，維護口傳律法的人說，即使在這新方法之下，每一段口傳的教導中仍可找出一些聖經基礎。其後各代的人透過不斷重複來學習這些資料。因此，這種新方法稱為米示拿（即「重複」），米示拿的導師則稱為坦乃英（「那些以口述形式來傳授的人」）。

在繼後的世代，米大示和米示拿都是相輔相承地存在。後來，猶太人終於認為有需要把米示拿所包含的口傳律法編成法典，因為要整體地學習米示拿也變得煩瑣了。在坦乃英的後期，亞基巴拉比（在主後135年哈德良的迫害中逝世）已搜集了許多米示拿的教訓，並粗略地編定了次序。他的門徒梅雅拉比（主後110-175）繼續發展這工作，又為哈拿西拉比（主後135-217）定立了楷模。哈拿西拉比在他當日的眾學派中受到最高的尊崇，他選擇了一些對猶太人生活和行事來說最重要的材料，包括了蘇非以、哈西典、束高，和直至他當日的坦乃英各個時期的作品，作為其著作之基礎，並定名為米示拿。人皆認為這作品在當時是決定性的口傳律法，於是這資料成為了教授的基礎，並提供進一步研究、學習和註釋的資料。哈拿西的米示拿混合了早期和晚期的希伯來文，並有一些亞蘭文，而這種語文稱為後聖經或米示拿式的希伯來文。

哈拿西所編入法典的，顯然並不包括所有現存材料。其他教師也收集了一些資料，是哈拿西沒有歸入其米示拿的。以色列的學派其後學習和研究時，在當時存在的米示拿之外，同時使用了其他著作如「土沙法」（「增訂資料」）和「巴萊他」（單行的口傳律法）。哈拿西時期後的學者稱為亞摩那以（「演說者」，主後200-500）。亞摩那以使用米示拿所棄的資料來評註米示拿，並繼續發展口傳律法，或稱「哈拉科」（「律法裁決」），以適應新的生活環境。許多哈加達和米大示的資料也給用上。所有這些知識活動都寫下來，稱為革馬拉（「完成」），革馬拉和米示拿則構成了他勒目。

米示拿和他勒目的劃分

米示拿和他勒目劃分為六禮。每一禮又劃分為不同的論文；論文的總數為63篇。論文再細分為章。人引述他勒目的材料時，會指出論文名稱，然後再列出米示拿的章和節，或革馬拉的頁數和a至d的字母。六禮就是：(1)西拉以（「種子」），是關乎於農耕的律法；(2)摩艾（「節期」），關乎安息日和其他一年一度之節期的條例；(3)拿示（「女人」），關乎女性、婚姻與離婚的律例；(4)尼悉基（「損壞」），民事與刑事法典的條例；(5)高大示（「神聖事宜」），處理聖殿與獻祭禮儀的律例；(6)陀哈洛（「潔淨」），利未人潔淨的條例。

兩個用詞的意思

哈勒迦指他勒目中有關法律的資料，而哈加達則關乎道德和宗教行為的事宜。在哈加達中有一些訓誡、道德重點、智慧之言、以色列的歷史和先知故事及傳說，甚至包括一些關乎醫學、天文學、植物學、幾何學等的報告。但哈加達的目的不單是參與一些世俗的研究，而是啟示和推動人去行哈勒迦所指出的義。

他勒目的不同版本

在亞摩那以的時期，以色列和巴比倫中有兩個活躍的學派。兩組學者依據哈拿西的米示拿和他所棄的資料作出研究。他們以這些資料寫下自己的評註，產生了兩個版本的革馬拉，因而也產生兩個版本的他勒目。

其中一個是以色列地的耶路撒冷版本，有時被稱為「西部眾子的他勒目」，所用的語言是西方的亞蘭文。由於猶太人在第二、第三和第四世紀遭受逼迫，所以這革馬拉比巴比倫的版本為短。為這他勒目奠下基礎的主要學者可能是拿帕哈之子約漢蘭拉比（死於主後279）。他是哈拿西的得意弟子，在提比哩亞創立了一所學院，該學院成為了發展這他勒目的主要中心。這版本只有米示拿首四禮的註釋，這著作也沒有其姊妹作巴比倫版本那麼完整和通順。雖然這版本的地位因而次於巴比倫的他勒目，但卻仍是極有意思的，因為它提供了直接繼承猶太人本土之米示拿的哈勒迦，哈加達則對以色列地猶太人的生活尤有洞見。這他勒目是在提比哩亞研究院結束前不久完成的，即約在主後425年猶太主教的職位被廢之前。

另一個版本稱為巴比倫他勒目，是以東方的亞蘭文寫成。這版本比耶路撒冷的長3倍，並且在信仰和行為方面有最明確的指引。以色列和巴比倫兩組學者在完成兩本革馬拉時並不是各自為政的。以色列眾學派負責巴比倫領袖的初期訓練。兩位著名的巴比倫學者是哈拿西的門徒——亞巴（死於主後247）與撒母耳（死於主後254）。他們結束了在以色列的訓練後，便返回巴比倫創立學院。在兩人的指導下，發展傳統這嚴肅的工作開始了。其他學者也仿效他們，巴比倫眾拉比遂寫成了他們的革馬拉。巴比倫革馬拉有三分之一的內容與哈加達吻合，並反映當日許多世

俗和宗教方面的知識。

影響和逼迫

他勒目的完成正值猶太人在西方世界因受壓和受逼迫而內聚。故這些傳統的資料對一個分散的民族具有影響力，對其後的世代亦顯得更重要。作為一個民族和宗教團體，猶太人之得以保存主要是由於他勒目的影響。在壓迫與危難中，猶太人在他勒目中找到慰藉，並從中取得宗教上的靈感與指引。那是他們可以忘記四面逼迫的退修之所；他們也在其中找到有助忍受種種壓力的宗教力量。在許多事件中，他勒目確實對中世紀的教會產生很大的影響力，這同時又有助於準備十三和十四世紀的文藝復興運動。

另一方面，他勒目確曾招致多方的憎恨。異教徒和外邦基督徒中一些機敏的領袖看見米示拿和革馬拉在猶太人的信仰和習俗方面十分重要。以色列的猶太領袖並不能安靜地作他們在革馬拉上指定的研究。中世紀明顯地記載著人對這著作的恨意。尤其是在1200至1500年期間，許多他勒目的抄本都被公然焚毀，以為這樣可以制止猶太人作進一步研究。巴比倫的他勒目尤其要經過教會的檢查，被認為違反基督教的段落，會全部取消。這逼迫甚至延展至近代，因為人認為猶太人對非猶太人所行的一切不是，皆可直接從他勒目的教訓中找出根源。今人明顯的意願是鼓勵反閃族主義。他勒目的各種譯本，幫助了我們驅除那些錯誤地誹謗他勒目和猶太人者的虛假控訴。

他勒目在今天的重要性

多個世紀以來，他勒目在猶太教育中佔著重要的位置，並且是主要的課本。猶太學院與學校均研究他勒目。猶太人自幼便開始學習，而在耶示伏（相等於神學院）更進深的課程中，仍強調這做法。從中世紀延展至近代，這種獨特的教育特徵甚至到達了一個立場，就是看他勒目的知識比聖經還優勝。然而，1800年代猶太人文主義的啟蒙運動——無疑是由於歐洲大陸教會的批判學者攻擊舊約的可信性——引起了許多猶太人的共鳴，因為他們在他勒目中找不到對應十九世紀世俗世界觀的見解。然而，他勒目同時是順應了宗教導向之猶太人的唯一依靠，他們面對現代世界的新要求時，會在哈勒迦中尋求幫助。

以色列國興起後，猶太人對他勒目顯得更有興趣，甚至對於從前忽略了的部分亦然。愈來愈多以色列外的猶太學院和以色列內的學院把他勒目列入課程中。尤其在以色列，許多在主後70年以色列亡國時已廢棄了的律法，現在又再次被應用，如農耕方面的律例，他勒目則提供了更多的亮光和指引。即使在他勒目律法不能直接應用的處境中，他勒目仍提供可應用的大綱，如在守猶太人的節期，婚姻律

例，憐憫人和仁愛的德行，及恨惡社會之不公平上，這些都反映了聖經和猶太人的價值觀。
基督徒也可以從他勒目得著幫助，因為它提供了有關主後一世紀的生活、信仰和宗教習慣方面的一些洞見。他勒目中也有一些與福音書平行的記載。可預期的是，四福音書反映了猶太人的世界和文化，因此他勒目提供了不可缺少的背景。在聖殿生活和習俗方面，米示拿尤其提供了大量知識。我們也可從中觀察古代猶太人在聖經註釋和實行方面的見解。
Louis Goldberg
另參：「猶太教」；「米大示／傳」；「米示拿」；「革馬拉」；「口傳」；「聖經中的律法觀」；「煞買」；「妥拉／律法」；「希列＃2」；「法利賽人」；「希臘化的猶太教」；「撒該之子約翰」；「哈加達」，「哈勒迦」；「亞基巴拉比」；「哈利爾／讚美詩」；「傳統」。

他連得(Hundred-Weight, Talent)
用以量金子或銀子的重量單位（太二十五14-30）。
另參：「錢幣」；「度量衡（他連得）」。

他備拉(Taberah)
以色列人在巴蘭曠野暫時停留的地方。他們曾在他備拉、瑪撒和基博羅哈他瓦向耶和華發怨言。這地因神用火來懲罰發怨言的以色列人而得名（民十一3；申九22）。其位置無從稽考。
另參：「曠野飄流」。

他普亞(Tappuah)
（1）希伯崙的兒子，是猶大支派迦勒的後人（代上二43）。
（2）分給猶大支派作產業，位於高原的十四座城之一，被列於隱干寧與以楠之間（書十五34）。這城與屬瑪拿西的他普亞地（十七8）和位於希伯崙的伯他普亞城（十五53）不同。這也許是從前由迦南王管轄的一座城（十二17）。其位置無可稽考。

（3）位於巴勒斯坦山區的一座城，在分給以法蓮支派作產業之地的北界。這北界從他普亞往西，直到加拿河，然後沿河直通至地中海為止（書十六8）。他普亞地是瑪拿西支派境內的一個地區；然而，位於瑪拿西邊境的他普亞城則屬於以法蓮人（十七8）。他普亞地的所在已無從稽考。隱他普亞（十七7）大概就是他普亞（在《馬加比一書》九50也稱特仿）。這城也許位於示劍（納布盧斯）西南8哩，和耶路撒冷西北25哩，即謝赫阿布撒律那裏。

他瑪(Tamar)
（1）猶大從迦南人書亞的女兒所生的長子珥的妻子。後來，身為寡婦的他瑪，給猶大生了兩個兒子，名法勒斯和謝拉（創三十八6-24；代上二4）。他瑪藉著法勒斯保存了猶大的血脈（得四12），她的名字也記在基督的家譜中（太一3）。
另參：「耶穌基督的家譜」。
（2）押沙龍的胞妹，大衛從妻子基述人瑪迦所生的女兒。其同父異母的兄長暗嫩欺騙和玷辱了她。胞兄押沙龍為了替她復仇，在巴力夏瑣殺了暗嫩（撒下十三；代上三9）。
（3）押沙龍的女兒，以美貌著稱。她也許嫁給基比亞的烏列，並誕下女兒瑪迦（撒下十四27）。

他轄(Tahash)
亞伯拉罕的兄弟拿鶴與其妾流瑪所生的兒子（創二十二24）。

田鼠／老鼠(Vole)
一種像鼠、能挖穴的小動物（撒上六4、5）。
另參：「動物（田鼠）」。

妥拉／律法(Torah)
在舊約中譯作「律法」的詞語，其希伯來文的動詞字根是*yarah*，意思是「投擲」或「發射」。這字的含義是告知、指導、指引或引導。在猶太人的傳統裏，這字

常用以指聖經首五卷書，或稱「五經」。然而，從舊約使用這字的方法，可知其含義是更為廣闊，即包含所有從神而來的指令。在新約中亦然，因妥拉是指摩西的律例（羅七14），或更廣泛地包括一些行為上的準則（羅九31）。

口傳律法

對猶太人來說，律法包括「口傳的律法」，即歷代以來猶太教眾拉比和備受尊敬的先賢的言論。這些口頭傳統雖然並不是舊約正典的一部分，但卻是律法條文的解釋，使人能按著神的旨意而行。但不幸地，這方法往往被惡人利用，透過重新闡釋律法而降低了律法的要求。沒有了聖殿崇拜、祭司職分和獻祭——全都是律法中所規定的，便無可避免地與律法的要求妥協。基督在世時，許多猶太人都牢固地謹守這些口頭傳統，並堅持口傳律法其實已包含在摩西的律法中（參可七3）。

律法的權威

法利賽人相信由於猶太人不遵守妥拉，使他們在主前七世紀被擄至巴比倫。此外，他們又常教導說，除非所有猶太人都嚴格地遵守律法，否則彌賽亞便不會降臨地上。

對撒都該人來說，妥拉是他們唯一接納為權威的舊約部分。然而，他們傾向於輕看五經中超自然的成分。耶穌基督跟他們對復活的觀點相反，祂引述了妥拉以肯定永生的應許（參太二十二31、32）。

宣讀律法

從遠古時代開始，會堂中已有隆重的禮儀伴著律法的誦讀。被選派去誦讀這些聖卷是一項極高的榮譽。律法當然是用希伯來文寫成的，書寫的人，是一個稱為sofer或文士的巧匠。妥拉是一個卷軸，用來製成卷軸的羊皮，是取自在禮儀中已潔淨的祭牲的皮。兩端的細棒通常是以木、銀或象牙製成的。棒頭的設計華麗精巧，還經常配以名貴的金屬或寶石。誦讀卷軸時需使用一根精緻的指針，來指著每一個字。指針的使用是為了保護卷軸，因為若經常用指頭來按指經文，精細的卷軸很快便會損毀。此外，指針還可以防止誦讀的人因看錯該讀的位置，而或會漏掉一些從神而來、神聖的啟示字句。

在猶太教每年的節期中，宣讀律法——一個因律法而歡欣的節日，是為了顯示猶太人因擁有律法及研讀律法的權利而歡喜。猶太人的思想聲稱妥拉和以色列是神在地上的明燈；一個認識律法的猶太人，則是一所光亮的房子。

律法與救恩

猶太正統的說法主張，因為妥拉是神賜給以色列的禮物，外邦人便無須遵從其中的律例。中世紀的猶太學者邁摩尼得斯指出，外邦人只要遵守神與挪亞所立的約，

便可以在將來的世界中有分。這承諾一般還附帶7個命令，那就是：不拜偶像、不可亂倫、不流人血、不褻瀆神的名字、遠離不公義的事情、不偷盜、不吃帶血的肉。

新約主張說，雖然律法在完成救恩的過程中，是一個必需的階段，但卻沒有一個人能因遵從律法而獲得救恩。雖然利未記十八章5節似乎指出了因行為稱義的可能性，但毫無瑕疵地遵從神的旨意，是墮落的人類永遠無法達到的標準。舊約從偉大的先祖亞伯拉罕因信稱義（創十五）的事件中，清楚見證了恩典在救贖工作中的角色。由於那約比律法的存在還早4個世紀，所以那約是一個不變的見證，顯示神接納眾人的方法。律法主要的功用是顯出人那墮落的屬靈光景，因此它是把眾人領向基督的導師（加三24）。一個罪人若瞭解律法的要求，認識自己那嚴重的罪（羅七7），便會尋求神在基督裏所賜的恩典。耶穌基督明顯是尊重律法的，祂工作的目的也是要成全律法的內容。基督那滿足律法各種要求的偉大工作，也算入那些把自己的生命交託給祂的人之中；基督是律法的目的，每一個相信祂的人都得稱為義（羅十4）。

除了律法以外，每一個人都必須靠著信心得救，但耶利米也斷言，在彌賽亞的救恩以外，神要將律法寫在神子民的心上（耶三十一31-34）。因此，我們必須堅持，一個得蒙赦免的基督徒並不是一個沒有律法的人。基督徒雖然並不受律法上的細節束縛，但他們已因基督藉著聖靈進行的重生工作，得到徹底的改變，這改變使他們喜愛神的旨意。律法的字句不能在他們心裏成就的（林後三6），聖靈的果子卻成就了（加五22、23）。所有基督徒必須認識真理，並順服在真理之下；那真理就是：律法的最終目的是愛（加五14）。

另參：「聖經中的律法觀」；「猶太教」；「他勒目」。

禿蝗／蝗蟲(Bald Locust)

蝗的一種，被視為潔淨可食之物，和合本作「蝗蟲」（利十一22）。

另參：「動物（蝗蟲）」。

禿頭(Baldness)

禿頭即頭上無髮。年老脫髮成禿頭是自然的事，聖經只間接提及，那是與痲瘋引致的禿頭對比（利十三40-42）。以色列人嚴禁按異教規矩削髮剃鬚（申十四1），

任祭司職的更加不可（利二十一5）。許了「拿細耳」願的以色列男女於期滿剪去頭髮與平安祭一同獻上，這是一種特殊的儀式（民六1-5、18；徒十八18）。尼布甲尼撒攻打推羅城，士卒皆禿頭，表示決心冒險犯難（結二十九18）。他的士兵因頭頂土筐運土遂成禿頭，肩背也是磨痕纍纍。

埃及人以剃髮剃眉，表示對死者的弔唁。聖經多處記載非以色列人，以剃頭標榜悲慟的習俗（耶十六6，四十八37；結二十七31；彌一16）。這些段落多記載神對異教邦民的懲罰。古代脫髮多與痳瘋、性病、拜偶像或死亡有關，故此先知的警告往往提及禿頭的懲罰。以賽亞預言狂傲的以色列女子，終日只知雲髻高挽、金釵玉簪的修飾，而把敬拜神的事丟在腦後，神要罰她們「頭長禿瘡」，「光禿代替美髮」，好讓她們在醜陋與羞愧中省悟（賽三16、17、24）。不過，列王紀下二章23-24節所載的故事，卻有些令人費解。若干少年因先知以利沙咒詛而慘死在熊爪下，如果僅為了他們嘲笑以利沙禿頭，那麼這個懲罰實在是十分嚴酷。較可能的原因，恐怕是那群少年的辱罵是誣告先知拜偶像或行淫亂之事，甚至還可能誣陷先知謀害了以利亞，因為先知以利亞的失蹤，在不明真象的人看來，實在是事有蹺蹊（王下二11-18）。那群少年大喊：「禿頭的上去吧！禿頭的上去吧！」（王下三23）可能是對以利沙關於以利亞升天的解釋，予以譏諷。從許多事例可知，對神所膏立的人不敬，必招致嚴厲的懲罰。

Walter R. Hearn

另參：「服飾」。

禿鵰(Carrion Vulture)

食肉鳥（利十一18；申十四17）。

另參：「鳥（鷲、埃及小鷲）」。

禿鷲／紅頭鵰／禿鵰(Osprey)

一種食肉大鳥，是不潔的鳥類（利十一13；申十四12）。

另參：「鳥（禿鷲）」。

坦乃英(Tannaim)
教導米示拿之口傳律法的教師，此稱號的應用始於主後10年煞買和希列的學生，直至主後220年，哈拿西一世的學生便不用此名字了。
另參：「他勒目」。

帖土羅(Tertullus)
猶太公會所起用的一個檢察官，他在羅馬的猶大巡撫腓力斯面前控訴保羅（徒二十四1-2）。帖土羅是羅馬人、希臘人或猶太人，我們不得而知。認為他是猶太人的論點主要在於他曾稱律法為「我們的律法」，並提及呂西亞從「我們手中」把保羅奪去。然而，這些話是代表帖土羅本人還是代表他的委託人，卻是一個疑問。此外，有些最古老的經文權威更把這段經文取消了（參徒二十四6-7）。從猶太人把他請來的速度看，他大概是一個專業的律師，常在羅馬法庭中工作。他的講辭（徒二十四2-8）以奉承腓力斯作開始，繼而指控保羅是一個生亂的人，擾亂當地的平靖，而且是拿撒勒教黨裏的領袖。上述各項在羅馬律法中都是嚴重的指控。

帖撒羅尼迦(Thessalonica)
馬其頓的主要城市，在基督降生前的世紀裏，更是羅馬的行政中心。帖撒羅尼迦除了擁有優良的海港外，更是位於從義大利通往東方的陸路上。這稱為伊格拿提亞大道的著名公路，直接穿越帖城。兩扇羅馬拱門——瓦爾大門和加利流門——標誌著西面和東面的界線。
根據著名的希臘地理學家斯特拉波的記載，帖撒羅尼迦是在主前315年，由馬其頓將軍加山大所建；他以其妻的名字為這城命名，而他的妻子是腓力的女兒和亞歷山大大帝同父異母的姊妹。許多在這一區的城鎮被戰爭摧毀時，難民便紛紛逃進帖撒羅尼迦城去。當馬其頓劃分為4區的時候（主前167），帖撒羅尼迦便成為了第二區的首府。這區變成了羅馬其中一省後，帖撒羅尼迦城的影響力也隨之擴張。在該撒和龐培之間的第二次內戰期間（主前42），帖撒羅尼迦城仍忠於安東尼和奧克他溫，因而被封為一個自由城。這城得以自主之後，便可委任自己的長官，並以“politarch”這與別不同的官職名之。當這詞仍未見於早期的希臘文學中時，路加已在使徒行傳十七章6節和8節提及這職銜（按：和合本只譯作「地方官」），可見路加福音在歷史記載上之準確。這詞也可在瓦爾大門和其他地方的銘文中找

到。在第一世紀初期，帖撒羅尼迦有一個由5名委員組成的議會。在基督降生前不久出現的羅馬政治家西塞羅，曾遭放逐至帖撒羅尼迦達7個月之久。

帖撒羅尼迦教會是保羅在第二次宣教旅程中建立的（徒十七1-4）。在特羅亞，神於異象中指示保羅渡過愛琴海，前往馬其頓去。保羅在腓立比傳道的時候，曾被打和下監，幸而其羅馬公民的身分使他獲得釋放。其後，他便起程往帖撒羅尼迦去。保羅在安息日進入會堂裏，跟猶太同胞理論，指出耶穌就是基督。有些人信服了保羅，此外還有許多敬畏神的希臘人和好些尊貴的婦女（徒十七4）。

保羅的成功引起了猶太人的嫉妒，他們便招聚了一些市井匪類，煽動暴亂。他們闖進耶孫的家，要找在那裏住宿的保羅。找不著時，便把耶孫和幾個弟兄拉到地方官那裏。他們控告保羅違背該撒的命令，說另有一個王名叫耶穌。保羅當夜便溜走了，取道往庇哩亞去（徒十七5-10）。帖撒羅尼迦的猶太人對保羅懷恨極深，他們得悉保羅在庇哩亞，也就往那裏去聳動眾人起來反對保羅（徒十七13）。

我們對帖撒羅尼迦教會的基本認識來自保羅稍後在哥林多寫的兩封信。這兩封早期的書信給第一世紀馬其頓信徒的生活提供了一些重要的資料，讓我們得知其會眾主要是外邦人。保羅最少曾再兩次途經帖撒羅尼迦（在第三次旅程中來回希臘）。在其後幾個世紀，帖撒羅尼迦仍是基督教的中心，並贏得了「基督教正統之城」的美譽。

Robert H. Mounce

另參：「保羅」；「帖撒羅尼迦前書」；「帖撒羅尼迦後書」。

帖撒羅尼迦前書(Thessalonians, First Letter to the)

作者

信的開首便出現保羅、西拉和提摩太的名字，正如保羅其他書信一樣，他的同工可能也有參與這書信的撰寫。保羅常在信中用「我們」這代名詞，但「我保羅」（帖前二18）及在別處的單數代名詞（參三5，五27）顯示這信主要由保羅執筆。自十九世紀開始，有一些學者懷疑保羅並不是本書作者，卻沒有叫人信服的理由。此信所處理的明顯是一所教會在形成初期時所面對的問題。鑑於本書的表達方法跟其他保羅書信不同，有些人便認為可能西拉和提摩太才是本書的主筆，但這說法並不能確定。初期教會對本書的作者並沒有任何質疑。

寫作年代、地點和對象

本書特別寫給「帖撒羅尼迦的教會」（一1）。根據使徒行傳十七章1-9節，保羅

與西拉和提摩太，在羅馬的馬其頓省傳道期間，從腓立比來到帖撒羅尼迦。如他往常的習慣，保羅先往會堂去，連續3個安息日，提出經文來證明基督必須受苦，然後從死裏復活，證明耶穌就是基督。有些猶太人，「並有許多虔敬的希臘人」，也有不少「尊貴的婦女」相信了。猶太人煽動人起來反對保羅時，保羅便要與同工離開帖撒羅尼迦。

保羅逗留在帖撒羅尼迦的日子大概比3個星期多出許多。在信中，保羅談及他為生計而工作，免得叫帖撒羅尼迦人受累（二9）。信中提及保羅在這教會中的行動和態度，也暗示他曾停留了一段較長的時間；腓立比書四章16節提到保羅在帖撒羅尼迦時，腓立比信徒曾兩次打發人供給他的需用。

後來保羅與西拉，大概還有提摩太，前往庇哩亞去（徒十七10），當保羅繼續前行至雅典，兩位同工則留在庇哩亞（徒十七14、15）。提摩太曾到雅典找保羅，但保羅為了顧及帖撒羅尼迦的基督徒，「願意獨自等在雅典」（帖前三1），並打發提摩太往帖撒羅尼迦去。提摩太從帖撒羅尼迦回來時，帶著一些好消息（三6-10），保羅就是根據這好消息而寫這信。

使徒行傳十八章5節說提摩太和西拉從馬其頓回來，往哥林多找保羅。保羅大概是在哥林多逗留的18個月期間之初段寫成這書信。由於保羅在哥林多的日期可粗略確定，這信可能是寫於主後50年，極可能是首次在帖撒羅尼迦傳講福音後的一年。

寫作目的

提摩太對帖撒羅尼迦教會之處境所作的報告，刺激了保羅寫這信。提摩太可能從帖撒羅尼迦把一封信帶了回來。保羅提出某些論點的方法暗示了這一點：「論到弟兄們相愛」（帖前四9），「論到睡了的人」（四13），「論到時候、日期」（五1；參林前七1、25，八1，十二1，十六1、12）。保羅的寫作目的包含下列各點：

1.他欲就帖撒羅尼迦信徒的信心和忠心稱讚他們，帖撒羅尼迦信徒這榜樣已廣為人知（一7-10）。

2.保羅知道他所留下的人，仍然要面對他在帖撒羅尼迦時所面對的逼迫，因此他希望能鼓勵他們站穩（二13-16）。保羅曾為他們憂慮，但聽聞他們靠主站穩，便感到高興（三1-10）。

3.在帖撒羅尼迦有人誣捏保羅，這些人可能就是保羅在那裏時，曾煽動人敵擋他的猶太人（徒十七5）。他們可能說保羅只是一個宗教騙徒，曾使他們離棄自己的宗教而接受他的新教；他們永不會再見他。因此，保羅提醒帖撒羅尼迦信徒，他在他們中間的傳道方法和態度如何（二1-12），並把自己要再見他們的心願和計劃（17、18節）告訴他們。

4.保羅也認為有需要激勵帖撒羅尼迦信徒按著基督徒的標準來生活，尤其在兩性的道德關係上（四1-8）。其他關乎他們的生活方式和弟兄間之關係等事情，也需要留意（四9-12，五12-22）。
5.他所關注的另一個主要問題，是帖撒羅尼迦信徒對已故的信徒和主再來的誤解（四13-18）。跟未來的盼望有關，還有「時候、日期」的問題，保羅也重複他在他們中間時曾講述的教訓（五1-11）。
6.他們中間或許也有分裂的危機，因此保羅強調了信徒間相交的重要性（五27），勸勉他們不要輕視任何聖靈恩賜（19-21節），並且必須尊重他們的領袖（第12節）。
內容提要
為帖撒羅尼迦教會對福音的回應而感恩（一2-10）
在他們的生命中，信心、愛心和盼望的果子是明顯的，保羅可以為此感謝神，福音藉著聖靈的權能傳給他們，並有傳信者的生命可作見證。縱然他們因接受福音而受苦，但他們的信心卻成為馬其頓和亞該亞的基督徒的榜樣。帖撒羅尼迦信徒已離棄偶像而歸向永活的真神，可見多半信徒是外邦人，而不是猶太人，他們並已在基督裏尋見救恩和盼望。
為自己在帖撒羅尼迦的傳道工作辯護（二1-12）
由於有人對他作出虛假的指摘，所以保羅認為需要為他的職事辯護。他曾在腓立比經歷逼迫，現已脫離，但卻要在帖撒羅尼迦面對「大爭戰」。他勸說他們接受福音的真理，並不是出於欺詐。福音是神託付給他的，他唯一的願望就是把福音完完整整地傳給他們。
信徒接受福音（二13-16）
帖撒羅尼迦的信徒相信福音是「神的道」，並因此曾受本地人的苦害。這些逼迫信徒的人必要面對神公義的審判。
保羅仍繼續關心他們（二17-20）
若指控保羅的人說帖撒羅尼迦信徒永不會再見到他，保羅可保證他時刻想望回到他們那裏，只是遭受攔阻。保羅說「撒但阻擋了我們」，可能是指耶孫被迫答允地方官，說保羅會離開帖城，永不再回來（徒十七9）。無論如何，帖撒羅尼迦的信徒是他的「榮耀和喜樂」。他的喜樂是，他們在「我們主耶穌來的時候」，能在祂面前站立得住。
提摩太受差遣（三1-5）
保羅擔心帖撒羅尼迦信徒要面對逼迫，所以寧願獨自在雅典傳福音（參徒十七16-34），並差遣提摩太到他們中間，在他們「諸般患難」中，鼓勵和支持他們。

保羅重申基督徒必須隨時準備面對苦難。

提摩太帶來的好消息（三6-10）

保羅自己仍然要為福音的緣故忍受「困苦患難」，但聽聞他們在主裏有信心和愛心，他的靈便得著安慰，並為此大大感謝神。他切切地祈求，盼望可以再見他們，並進一步加強他們的信心。

保羅的禱告（三11-13）

保羅祈求神再次帶領他返回帖撒羅尼迦與信徒見面，並盼望他們的愛心充足，生活聖潔，以致「當我們主耶穌同他眾聖徒來的時候，在我們父神面前……無可責備」。

關乎聖潔生活的勸勉（四1-8）

基督徒蒙召，是要聖潔，而不是邪淫；是要成聖，而不要污穢。保羅強調這一點，指出以相反的方式來生活，就是棄絕了聖靈。基督徒的標準必須與「不認識神的外邦人」所奉行的標準完全不同。例如，兩性的關係不可憑「私慾」來決定，卻要在婚姻的約束裏「用聖潔、尊貴」來表達。

實際的勸勉（四9-12）

帖撒羅尼迦信徒已實踐了弟兄彼此相愛，但保羅勉勵他們更進一步。也許由於一些人因基督再來的盼望而過分感到興奮，保羅便勉勵他們要安靜生活，為生計而作工，不要倚靠別人的接濟，也不要使非信徒找機會不尊重他們。

回應有關已死之信徒的問題（四13-18）

保羅轉而回答這特別受關注的問題，可能由於帖撒羅尼迦信徒曾寫信問及此事。他們在所愛的人逝世時，不必像那些沒有指望的人般憂傷。在主再來時，活著的人與睡了的人要一同分享那喜樂和凱旋。那些睡了的人「必先復活」；那些仍活在世上的人要被提到雲裏，與主相遇；那麼，活著的和離世的，便要一起「和主永遠同在」。有了這確據，他們便可以「彼此勸慰」。

為主再來而儆醒生活（五1-11）

關於主第二次再來，信徒或許也問及「時候、日期」的問題。神沒有讓他們知道主再來的時間。主會在人沒有預期的時候來到，「好像夜間的賊一樣」。因此，信徒要注意的是不要自滿，並隨時作好準備，像「白晝之子」，無論醒著、睡著，「都與他同活」。保羅勉勵帖撒羅尼迦信徒為此繼續彼此勸慰，互相建立。

基督徒其他的責任（五12-22）

在這個最後的重要部分中，保羅勸告帖撒羅尼迦信徒要尊重他們的領導人，並承認他們監督的職分，生活要彼此和睦、合一；各樣美善的事，要實行和持守。神

在信徒生活中所定的旨意是恆常的喜樂、不住的禱告和凡事謝恩。不要消滅聖靈的感動，不要藐視先知的講論，所有說是出於神的事，必須留心察驗，以致能持守善美的事，禁絕邪惡的事。

結語（五23-28）

本書最後的禱告是祈求信徒的生活能全然聖潔，以致他們「在我主耶穌基督降臨的時候，完全無可指摘」。「為我們禱告」是保羅的懇求。他願意信徒把問安傳開，並把信「念給眾弟兄聽」。最後，再以開首祈求賜恩的禱告，來結束全書。

Francis Foulkes

另參：「保羅」；「主再來」；「帖撒羅尼迦後書」；「帖撒羅尼迦」；「末世論」；「主的日子」。

帖撒羅尼迦後書(Thessalonians, Second Letter to the)

作者

這信像帖撒羅尼迦前書一樣，以保羅、西拉和提摩太的名字發出，而且也像前書一樣，常使用眾數代名詞「我們」，但同時也有單數代名詞「我」（例：帖後二5）。保羅在本信末說：「我保羅親筆問你們安。凡我的信都以此為記，我的筆跡就是這樣。」（三17）

然而，有些學者懷疑保羅並非本書作者，主要由於本書中有關未來的教導跟前書有別。學者又辯稱兩書的語調和表達方法也有分別，至於主題內容的分別，極可能是由於一個人假借保羅的名義，故意模仿帖撒羅尼迦前書來寫作。按三章17節來看，本書可能已被看穿是一篇偽作。然而，早期教會並沒有懷疑保羅不是本書作者。

寫作年代、地點和對象

本書第1節跟前書完全一樣，是寫給「帖撒羅尼迦的教會」，但跟前書不同的，是信中沒有提供保羅及其同工的個人動向。因此，本書在日期和地點方面並沒有直接的證據。

正如本書在教導上與前書有別，令一些人懷疑保羅並非作者，這情況也使學者對其寫作日期與對象作出許多不同的解釋。這些解釋包括：

本書在前書寫成許久後才撰寫。這解釋的可能性很低，因為西拉與提摩太仍跟保羅一起。

本書的完成年代早於前書。然而，二章15節提及一封先前寫給帖撒羅尼迦的信，

而早期教會自二世紀起便已稱本書為帖撒羅尼迦後書。

本書是寫給在帖撒羅尼迦的猶太基督徒，前書則寫給外邦基督徒。然而，這似乎不可能，因為保羅極之關注基督徒的合一（例：林前一至三），尤其是猶太人與外邦基督徒之合一（參弗二11-22），所以他絕對不會這樣做。

本書原是寫給別的地方的基督徒（庇哩亞或腓立比），後來卻落在帖撒羅尼迦信徒手中。現仍沒有證據支持本信是送往帖撒羅尼迦以外的地方之說法。

保羅寫這信時，西拉和提摩太也正與他同工（一1）。可能在前書寫成後不久，保羅便聽聞信徒在帖撒羅尼迦所遇到的另一些問題，他出於關懷，便寫了這第二封信。

寫作目的和教導

保羅寫這信時，心中所關注的事情主要有3項。

正如保羅其他的書信一樣，他表示希望能鼓勵讀者在信仰中站穩（二15）。保羅可以因神在信徒生命中的工作感謝神（一3，二13），這是他們在面對逼迫時的信心、愛心和忍耐所證明的（一4）。保羅向他們保證，神在最後的審判中，要把錯誤的更正過來。信徒的任務是用他們的生命榮耀耶穌的名；那麼，耶穌再來的時候，便要在「祂的聖徒」——祂忠心的子民——身上得榮耀（一5-12）。

有虛假的教訓——甚至稱是從保羅而來的——說「主的日子現在到了」（二2）。保羅否定這說法，說主再來之前必有一些事情要發生。世上會有更大的罪惡，就是那「大罪人」或「沈淪之子」要顯露出來。這人要抵擋所有真實的敬拜，顯出神蹟和奇事，並自稱是神。現在他的影響力受到限制。然而，到了時候，「這不法的人必顯露出來」。然後，主自己要來，征服和毀滅這「不法的人」。這教訓（二1-12）跟福音書中指到那些自稱是基督，用神蹟和奇事來迷惑人之敵基督的教訓相似（太二十四5、23-26；可十三5、6、20-23）。帖撒羅尼迦前書強調主再來的日子無人知曉，信徒必須隨時準備迎接主。在這裏，為了否定主已到來的謬論，保羅著重描述主再來前要發生的事。這兩方面關乎未來的教導，在福音書所載耶穌的教訓中，是一同強調的（太二十四；可十三；路二十一）。

最後，在基督徒群體中，懶惰不作工的問題（在帖前四11，五14提及）仍然存在，並可能有增無減。因此保羅要再次提到他和眾同工的榜樣；他們在生活上可能要倚靠接受他們傳福音的人時，他們寧可親手作工。保羅用了一句格言：「若有人不肯做工，就不可吃飯」（三10）。

內容提要

為信徒的生命感恩（一3、4）

保羅要讚美神，並稱讚信徒增長的信心、充足的愛，和受逼迫時的忍耐。

在神的審判中，那逼迫人的和受逼迫的人之位置將要逆轉（一5-10），現在帖撒羅尼迦的信徒要受苦，但逼迫他們的人，在主耶穌「同他有能力的天使」從天上降臨時，要面對神公義的審判。那些不認識神和不聽從福音的人，必要「受刑罰，就是永遠沈淪」。祂的子民要經歷祂再來的榮耀，並知道他們並不是徒然相信和受苦。

為主耶穌能在信徒身上得榮耀禱告（一11、12）

保羅為帖撒羅尼迦的信徒禱告，盼望他們的生命與蒙召相配，他們決心要作的得到成就，並因著神的恩典，使基督的名得著榮耀。

基督再來前必要發生的事（二1-12）

保羅在信中處理了一個假教訓，就是說主的日子已經到了。基督徒的盼望簡單來說，就是「我們主耶穌基督降臨」和「我們到他那裏聚集」。然而，在此之前，「那不法的人」，或稱為敵基督的，必先顯露出來（雖然新約也採用眾數的「敵基督」和「敵基督者的靈」——（約壹二18，四3）。保羅談到「現在有一個攔阻（那不法之人）的」，後來這攔阻要被除去的時候，他所指的顯得十分模糊。自二世紀特土良的時候開始，許多人認為那攔阻的力量是保羅時代的羅馬帝國，但有些人則認為「那不法的人」是後來逼迫信徒的羅馬皇帝尼祿。有些人看那攔阻的因素是福音的傳揚，有些則看是一個超自然的存在者，如捆綁撒但的天使（啟二十），無論這攔阻那不法之人的是甚麼或是誰，信徒必須好好準備，因為那「行虛假的神蹟和奇事」的惡者必要顯露，並且許多人會因此受騙。基督的再來意味著罪惡要被除滅，那些敵擋真理，在不義中尋樂的人必受審判。

再次感恩、勉勵和禱告（二13-17）

保羅討論過罪惡在人生命中的力量後，為神的靈在帖撒羅尼迦信徒身上的工作感恩。保羅勉勵他們繼續堅守他在見面時或書信上所教導的一切。保羅也為他們禱告，求那位將安慰和盼望賜給人的神，「在一切善行善言上堅固你們」。

彼此代禱（三1-5）

保羅明言他需要信徒的代禱，以致神繼續使他傳的道能造就人，並拯救他脫離惡人的手。他向讀者保證神是信實的。保羅為他們禱告的，是盼望他們繼續遵行所領受的教訓，主會引導他們，叫他們「愛神，並學基督的忍耐」。

警戒不按規矩而行和懶惰的人（三6-15）

保羅寫這信的另一個特別目的，是強調基督徒在生活中，絕不可怠惰。他從前已提出這教訓，並給他們立下了榜樣。屬基督的人要「安靜做工」，「吃自己的飯」，

並且「行善不可喪志」。他們不應與反對這教導的人相交；但不要待他們如仇敵，卻要勸他們如弟兄。
結語（三16-18）
保羅以祈求恩惠、平安的禱告（參一2的問安語），及私人的簽名結束本書。保羅在第17節說他親筆問安，可能指在此之前，本信是由別人代為抄寫的（參林前十六21；西四18）。
Francis Foulkes
另參：「保羅」；「主再來」；「帖撒羅尼迦前書」；「帖撒羅尼迦」；「末世論」；「主的日子」。

陀以(Toi)
哈馬王，在大衛殺敗哈大底謝軍隊時執政（撒下八9、10；在代上十八9、10，又稱為陀烏）。他曾打發兒子約蘭祝賀大衛，並送贈禮物給他。許多人認為陀以可能是哈大底謝的封臣，因此他的行動也許為了與大衛和解。

陀弗(Tophel)
以色列人在約但河東安營的地方，「疏弗對面的亞拉巴——就是巴蘭、陀弗……中間」（申一1）。學者認為陀弗就是死海以東的他非喇。
另參：「曠野飄流」。

陀伯(Tob)
耶弗他的兄弟因耶弗他是私生子而把他趕逐後，耶弗他曾逃往此地（士十一3、5）。大衛執政期間，亞捫人曾僱用12,000個陀伯人作僱傭兵，與大衛對壘（撒下十6、8）。這陀伯大概就是亞蘭人那名為陀伯的王國，位於基列以東或東北的曠野。在馬加比時期，有一個猶太殖民地，位於陀伯，但至今仍未發現任何遺跡。

陀亞(Toah)
利未支派哥轄族人，撒母耳的祖先（代上六34）。

陀拉(Tola)

（1）以薩迦的兒子，是陪同雅各遷往埃及與約瑟重聚的六十六個子孫之一（創四十六13）。摩西和以利亞撒在以色列所作的人口普查中，陀拉是以薩迦支派4個家族中為首的先祖（民二十六23）。陀拉的兒子是烏西、利法雅、耶勒、雅買、易伯散和示母利（代上七2）。以色列的陀拉族，因陀拉得名（民二十六23）；在大衛的時代，這家族共有勇士22,600名（代上七1、2）。

（2）以色列的一名士師，是朵多的孫子、普瓦的兒子（士十1），屬以薩迦支派。他住在以法蓮山區的沙密，並於那裏埋葬；然而，那地確實的位置則不詳。陀拉在沙密作以色列的士師，共23年。亞比米勒意圖在示劍立國的流產政變後，陀拉雖然曾「拯救」以色列人，但聖經只用了兩節經文來記述此事（士十1、2）。像其他只在聖經中略略帶過的「小士師」一樣（例：士十二8-15），陀拉實際上是擔任審判官的角色——不像較著名的士師（例：基甸和耶弗他），主要或單是擔任軍事上英雄的角色。陀拉到底是在軍事上、政治上，還是司法上拯救了以色列人，則不得而知。

在兩個名為陀拉的人物身上，有一個巧合之處，是值得我們注意的。以薩迦的兒子陀拉有3個弟弟：普瓦、約伯（按：又名「雅述」）和伸崙（創四十六13）。士師陀拉則是普瓦的兒子，住在沙密。由於二人同是以薩迦的後裔，所以，這名字可能在該支派中被普遍使用。以薩迦的長子陀拉的名字與紅色的動物有關，次子普瓦一名，在希伯來文的意思則是「洋茜」，是一種可提煉成紅色染料的植物。這個雷同不會是偶然的，但其用意，則不得而知。

另參：「士師記」。

陀迦瑪(Togarmah)

歌篾的第三子，是雅弗的後裔（創十3；代上一6）。在以西結的預言裏，陀迦瑪族（即「陀迦瑪家」）出現在與以色列為敵的列國中（結二十七14，三十八6）。伯陀迦瑪是推羅其中一名主要的貿易夥伴，為推羅提供戰馬和騾子。陀迦瑪常與雅完、土巴、米設、底但和他施人，連在一起,，可見以西結在寫作時，心中可能想到創世記第十章的各民族名單。若陀迦瑪是一個民族，許多人認為她就是亞美尼亞。亞美尼亞人以陀迦瑪為其族的祖先。

陀迦瑪族(Beth-togarmah)
希伯來語，原義為「陀迦瑪之家」，指歌篾人之後裔，因其子陀迦瑪而得名。陀迦瑪族與推羅有貿易往來（結二十七14，三十八6）。
另參：「陀迦瑪」。

陀烏(Tou)
哈馬王陀以的別名，見於歷代志上十八章9-10節。
另參：「陀以」。

陀健(Tochen)
西緬支派所居住的一個城邑（代上四32）。這名字在約書亞記的平行經文中，並沒有出現；在七十士譯本中，則作「託卡」；其位置無從稽考。

陀斐特(Topheth)
耶路撒冷城外、欣嫩子谷內的一個地方，以色列人曾在那裏以活人為祭獻給摩洛，褻瀆耶和華（參代下二十八3，三十三6）。約西亞在其宗教改革中，污穢了陀斐特，並拆毀其中的祭壇（王下二十三10）。約西亞的改革似乎只起了暫時的作用，因後來耶利米對這惡行加以譴責（耶七31、32）。耶利米預言這地方要易名為「殺戮谷」，因為巴比倫人會在圍攻耶路撒冷期間，於這裏大敗猶大國（耶七32）。耶利米講述窯匠之瓦瓶的比喻時，再次重複這個預言。他強調耶路撒冷將要全然被毀，像陀斐特一樣（耶十九12）。那時，陀斐特顯然已成了一個垃圾場，打碎的瓦器會被扔在那裏，無葬身之地的屍首也會搬到陀斐特來（耶十九11）。
雖然新約並沒有提及陀斐特，但「欣嫩子谷」可能就是指這個地方，意指一個遭毀壞的地方，新約中常譯作「地獄」（太五22、29、30，十28，十八9；可九43-47；路十二5）。在加略人猶大賣主的事件中，陀斐特也可能隱晦地被提及。祭司用了猶大賣主得到的銀錢，購買窯戶的一塊田，用以埋葬外鄉人（太二十七9、10；參耶十九1-13，三十二6-9）。一個值得注意的地方是，耶利米書中稱陀斐特為「殺戮谷」，窯戶的田則稱為「血田」（太二十七10；徒一19）。然而，血田確實的位置卻不得而知。

陀臘(Tolad)
伊勒多臘或伊利多拉的別名，是西緬支派領土內的一個城邑，見於歷代志上四章29節。
另參：「伊勒多臘」。

亭哈巴(Dinhabah)
以色列王國時代之前以東地的一個京城，為以東王比拉所建（創三十六32；代上一43）；確址不詳。

亭拿(Timnah)
猶大的一座城，即亭納（創三十八12-14）。
另參：「亭納＃3」。

亭拿他(Thimnathah)
分給但支派為產業的一座城（書十九43）。
另參：「亭納＃3」。

亭拿西拉(Timnath-serah)
以色列人按著支派分地時，嫩的兒子約書亞要求得以為業的一座城（書十九49、50）。約書亞重建了這城，並住在其中。聖經說，約書亞死後，以色列人便將他葬在他的地業，即位於「以法蓮的山地——在迦實山的北邊」之地（書二十四30）。士師記二章9節也列出了相同的地點（亭拿希烈），但這些地理上的指示都太模糊，不能指出這城確實的位置。亭拿西拉可能就是提卜奈廢墟，位於耶路撒冷西北偏北約17哩，納布盧斯（示劍）西南偏南約17哩。
然而，在士師記中，這城作亭拿希烈，意思是「屬太陽的地界或太陽的一部分」，似乎要把這城與舊式的太陽崇拜聯繫起來，像伯示麥城（「太陽之家」）一樣。對於這兩個不同的名字，有幾個可能的解釋。這地可能有兩個名字，它們的第二個部分，均以3個相同的希伯來輔音組成，只是次序有所不同。這是一個不常見的

情況，但是有可能的。亭拿西拉的意思大概是「超逾之地」。巴勒斯坦的城邑往往擁有多於一個名字，一般見於不同時期（參伯特利，即早期的路斯，創三十五6；但，即利善，書十九47；希伯崙，即基列亞巴，創二十三2）。若正確的名字是亭拿希烈，則可能是一位文士刻意把名字更改，好斷絕任何與太陽崇拜的關係。無論哪一個是原來的名字，另一個都可能是抄寫員無意中錯放字母的次序而造成的別名。

亭拿希烈(Timnath-heres)
即亭拿西拉（士二9）。
另參：「亭拿西拉」。

亭納(Timna, Timnah)
（1）西珥的女兒，羅坍的妹子，是以東本地的何利人（創三十六22；代上一39）。她是以掃之子以利法的妾侍，並且是亞瑪力的母親（創三十六12）。
（2）以東族長（創三十六40；代上一36、51）。這名稱可能是以東族的祖先，也可能指該族所佔領的地區。
（3）猶大支派地業，坐落於北面邊界的一座城，位於伯示麥和以革倫之間（書十五10）。這地大概就是猶大與他瑪發生關係的地方，其後他瑪誕下了法勒斯和謝拉（創三十八12-14），和合本作「亭拿」。亭納是猶大與非利士之間的邊境城鎮，參孫的婚姻問題就在這裏第一次出現——他與非利士人的女子結合（士十四1、2、5，十五6，和合本作「亭拿」）。這城顯然常在以色列人與非利士人之間易手，然而，以色列人明顯地在征服迦南時，已取得亭納的控制權（參書十九43，和合本作「亭拿他」），但在參孫那時，這城卻落在非利士人的手中（士十四1）。其後，非利士人從亞哈斯手中奪去亭納（約主前730，代下二十八18）。亞述的記載顯示西拿基立（主前701）於攻擊以革倫之前，曾在探拿（大概就是亭納）擊敗非利士人。亭納似乎就是現今的提卜奈。
（4）南部山區的一座城，這山區是猶大支派所得產業的一部分（書十五57）。這城可能就是猶大不幸地與他瑪遇上的地方（創三十八12、14；可能與本條目＃3的地點相同）。

泰路平谷(Tyropean Valley)
約瑟夫為耶路撒冷中央之山谷所起的名字，古時候，這山谷把摩利亞山（聖殿山）和西面山脊的錫安山分開。原來的耶布斯城和大衛的錫安城，都位於中央山谷的東面（東南面的山）。這山谷可能一直都沒有名字，也許就是聖經中的欣嫩子谷。耶路撒冷最初向北擴展至現今的聖殿山。在後王國時期之前，耶路撒冷並沒有顯著地擴展至這谷的西面，這地區也是直至哈斯摩寧時期（約主前150-100）才包括在城牆之內。耶路撒冷曾一度包括泰路平谷東西兩面的山丘，這山谷在耶路撒冷的地理上，便顯得重要起來。最少有兩道橋（「羅便臣拱橋」和「威爾遜拱橋」），橫跨著山谷，由哈斯摩寧王宮伸展至聖殿山。雖然山谷以東的城牆，在某些地方原來高達84呎，但山谷現已給大量的填土和瓦礫填塞，以致山谷大部分的地區已成為平地。殿牆的南端——哭牆——仍然存在，並且是猶太教至為神聖的地方。另參：「耶路撒冷」。

特瓦(Tikvah)
（1）哈珥哈斯的兒子，沙龍的父親，即女先知戶勒大的家翁（王下二十二14）。
（2）雅哈謝的父親，雅哈謝與其餘3人，反對以斯拉提出與外邦女子離婚的命令（拉十15）。

特米拉(Tel-melah)
位於迦巴魯河一帶，在尼普爾城附近一座巴比倫人之城邑。那裏有一些不能證明自己家譜的以色列人，在被擄後期與所羅巴伯一起返回巴勒斯坦去（拉二59；尼七61）。特米拉的確實位置已無可稽考。

特庇(Derbe)
在小亞細亞呂高尼地區的一個城市，屬加拉太省（徒十四6）。保羅3次宣教旅程中曾三訪其處：第一次為末站（徒十四20），第二次為首站（徒十六1），第三次也曾再度造訪（徒十八23）。第三次宣教旅程的同工該猶即特庇人氏（徒二十4）。

特拉人(Tirathite)
住在雅比斯的三個文士家庭之一；他們也許屬於基尼家族（代上二55）。

特拉可尼(Trachonitis)
位於約但河東的五個羅馬省份之一，其餘4個省分是：巴但尼亞、哥蘭、俄蘭里特和低加波利。特拉可尼地區（明顯包括哥蘭、巴但尼亞和俄蘭里特）是希律的兄弟腓力的部分分封地（路三1）。特拉可尼是加利利海東北面一個極荒蕪的地方。其亞蘭名字是亞珥歌伯，指出該區只是「石堆」。除了路加福音以外，歷史記載中很少提及特拉可尼。約瑟夫認為亞蘭的兒子烏斯把這地作為殖民地（參創十23）。亞古士督廢黜當地一名強盜首領塞諾多魯時，羅馬人便控制了這地區。羅馬把該地的業權交給大希律，條件是他必須控制當地的土匪。腓力在其父死後接管了該區，但顯然這個控制權只是有名無實。這區現名利雅，位於敘利亞南部及約旦北部。

特哈加(Tirhakah)
一個埃提阿伯（又作古實）王，他曾北伐亞述軍隊，在西拿基立圍攻耶路撒冷期間，分散了西拿基立的注意力（王下十九9；賽三十七9）。特哈加意圖進攻的報告，促使拉伯沙基再度脅迫耶路撒冷，也促使希西家向神禱求拯救，及其後神使亞述軍隊潰敗被毀（王下十九8-37）。特哈加大概就是埃及王塔哈卡，即自主前689至664年，第二十五代（埃提阿伯）王朝期間執政的君王。在這戰役期間（主前703-702），特哈加被稱為「王」，造成了一些年代問題。解決這問題的建議，有以下數點。可能特哈加在登位為埃及王之前，是埃提阿伯的王（攝政的），不過並沒有發現關乎這攝政期的記錄。有些學者則認為聖經和亞述對西拿基立攻打巴勒斯坦之戰役的記述，實際上是把兩次戰役——首次在主前702年，第二次在主前689年，都由西拿基立帶領，或主前675年由以撒哈頓帶領（在埃及的文獻中，得到證實）——合併起來。雖然這樣的對照並非沒有前例，但違反了聖經明顯的見證（參王下十八13，十九36）。一個較簡單和較有可能的解釋是，特哈加被封為王時，正擔任軍隊的元帥，因此稱他為「王」，是指他未來的職位。

特哈拿(Tirhanah)
希斯崙人，是迦勒從其妾瑪迦所生的四個兒子之一，排行第二（代上二48）。

特哈薩(Tel-harsha)
巴比倫的一個村莊，從那兒返回猶大地的人不能說出他們的族譜（拉二59；尼七61）。其確實位置無可稽考，但可能是在波斯灣附近的巴比倫尼亞低地一帶。

特畢美森(Tell Beit Mirsim)
希伯崙西南12哩的一個考古地點，一般認為這地就是聖經中的底璧（書十一21，十五15；士一11）。1926至32年的考古發掘顯示這地始自早青銅第四時代（主前2300）已有人居住，且一直延續至以色列時代，但其間受到一些騷擾。雖然有些人質疑特畢美森與底璧之間的關係，但多半學者已接納兩者是同一地點。另有些學者認為在1968至69年被發掘的拉布德廢墟更切合聖經的記述。然而，特畢美森確像是一個重要的地方，與聖經所描述的底璧十分吻合——底璧是一個區域的首府，一個利未城，又是一個軍事城堡，大衛和亞撒先後都曾鞏固這城的防禦工事。
另參：「底璧＃2」。

特羅亞(Troas)
土耳其城市，位於愛琴海岸上，古城特洛伊以南10哩；特洛伊就是發生特洛伊戰爭之地，這戰爭因詩人荷馬的描述而成為不朽的故事。古城特洛伊和羅馬城特羅亞均位於特羅押的平原上，這平原約長10哩，是沿海的一片土地。保羅為了回應「請你過到馬其頓來幫助我們」的呼召，從特羅亞乘船往馬其頓去（徒十六8-10）。西流基王安提柯約於主前300年，建立這城，並按自己的名字給這城命名。後來，這城改名為亞歷山太特羅亞，以紀念曾因追趕波斯人而經過此城的亞歷山大大帝。羅馬人的勢力取代了希臘人之後，特羅亞便成為了一個羅馬殖民地。一些學者指出，該撒猶流曾假想特羅亞是他在東面的首都；君士坦丁在決定建都於拜占庭之前，也曾考慮以這城為首都。在保羅的時代，特羅亞是一個重要的海港，因為那是由亞洲通往歐洲最方便和最快捷的途徑。保羅探訪這城以後，有一道由希羅德雅提古築成的大水管，從艾達山引進水來；艾達山是東面數哩以外的一座聖山。

保羅在第二次的宣教旅程中，因聖靈的攔阻，保羅和西拉於是不能在亞西亞傳揚神的道，他們便只好走到特羅亞（徒十六6）。雖然使徒行傳並沒有強調這次前往歐洲的行程，但許多學者認為這短短的旅程，在歷史上的意義重大，影響該撒入侵英國，甚或哥倫布發現新大陸等事件。保羅看見異象之後，便與西拉乘船，經過撒摩特喇海島，在尼亞波利（現今的卡瓦拉）登陸，那就是他們到達歐洲的第一站（徒十六11）。

後來，保羅結束了在以弗所的工作，便留在特羅亞傳揚福音（林後二12）。保羅在最後一次往耶路撒冷途中，曾在特羅亞講道至半夜，以致一個年輕人困倦沈睡，從窗臺墮下身亡。不過，保羅立即叫他復活，並繼續聚會至天亮（徒二十6-12）。從最早期開始，這裏已有一所重要的教會。

保羅曾重訪特羅亞，並把外衣和羊皮卷留在那裏。他後來吩咐提摩太替他把這些東西，帶往羅馬監獄（提後四13）。

特羅非摩(Trophimus)

在保羅最後一次往耶路撒冷的行程中，與保羅同行的一名亞西亞人（徒二十4）。猶太人因在耶路撒冷看見以弗所人特羅非摩與保羅一起，誤以為他也曾與保羅同進聖殿（徒二十一29）。由於特羅非摩不是猶太人，眾人於是指控他污穢聖殿，借故把保羅拘捕和囚禁。特羅非摩以亞西亞教會的代表之一，與保羅同往耶路撒冷，負責監督為耶路撒冷教會收集的捐款。特羅非摩可能也就是與提多一起，把哥林多後書送往哥林多的兩位弟兄之一（林後八16-24）。

對於保羅是一次或兩次入獄的問題，在提摩太後書最後提及特羅非摩的經文中，提供了線索。保羅告訴提摩太說他曾把特羅非摩留在米利都（提後四20）。若提摩太後書是保羅臨終前不久寫下的，保羅便似乎已從第一次被囚中釋放出來，因為經文顯示的路線，跟保羅第一次往羅馬的行程不吻合（徒二十七1-12）。傳說特羅非摩最後被尼祿斬首。

託戶(Tohu)

利未支派的哥轄族人，撒母耳的祖先（撒上一1）。

逃城(Cities of Refuge)

摩西和約書亞從利未支派所領48城中，劃定6城作為誤傷人命者的庇護所，即所謂「逃城」（民三十五6）。6城中3城在河東，3城在河西。據申命記四章43節和約書亞記二十章8節記載，河東3城為：比悉（原屬流便支派，地處曠野高原）、拉末（原屬迦得支派，在基列地）、哥蘭（原屬瑪拿西支派，在巴珊地）。據約書亞記二十章7節記載，河西3城為：基低斯（在拿弗他利山地的加利利地區）、示劍（地處以法蓮山地）和希伯崙（也稱基列亞巴，地處猶大山地）。河東3城哥蘭在北，拉末居中，比悉在南；河西3城則基低斯在北，示劍居中，希伯崙在南。這樣的分佈使避難者可快速地到達逃城。

古代以色列被殺者的近親有手刃兇犯的義務，稱為「報血仇的」（民三十五19-21），是他對遺孀、遺孤和全族裔所擔負的社會責任。蓄意謀殺人命者在古法面前是必不得活命的（民三十五31）。

至於誤殺則又作別論。死者親屬雖然仍要尋機報仇，但摩西律法卻有特定條文，對非屬謀殺、故殺的誤傷人命者予以有限的保護。條文規定，誤傷人命者可遁至最近的逃城尋求庇護；該城長老有責收容（申十九4-6），待調查清楚即由公議會宣判其殺人的性質屬故殺還是誤殺。如屬故殺，則立即交付報血仇者處死（申十九11、12）；如確屬誤殺，則可判無罪，但誤傷人命者須付罰金，並留在逃城直到在任的大祭司逝世為止（民三十五22-28）。這對尋庇護者來說也是不無苦楚的：一要與家人分離，二要耗費貲財，冒著性命危險遠遁他鄉，在人地兩生的逃城另謀生計。

另參：「庇護所」；「民法和公正」。

推基古(Tychicus)

與保羅一起把捐款送往耶路撒冷教會的其中一位弟兄（徒二十4）。至於推基古是一直與保羅一起前往耶路撒冷，還是當保羅在米利都會見以弗所長老後，推基古便留在那裏，已無從稽考。雖然使徒行傳二十一章8節提到「保羅的同伴」（和合本只作「我們」）時，似乎指整個代表團均與他在一起，但當猶太人指控保羅帶同外邦人進入聖殿，只提及特羅非摩，卻沒有提及推基古，似乎顯示了推基古並不在耶路撒冷（徒二十一29）。由於聖經常把推基古與特羅非摩相提並論，所以，推基古大概也是一名以弗所人。他曾把保羅的信件帶往以弗所（弗六21），以及腓利門和歌羅西教會（西四7）。多半學者認為他就是與提多一起，把哥林多後書

帶給哥林多信徒的兩位弟兄之一（另一位則是特羅非摩，林後八16-24）。保羅在後期的書信中，曾兩度提及推基古：第一次是派他往革哩底，到提多那裏（多三12），後來是保羅告訴提摩太，他已打發推基古往以弗所，以致推基古不在他身邊（提後四12）。推基古與保羅顯然是親密的朋友，也是好同工，因保羅常稱推基古為「親愛的弟兄」。

推喇奴學房(Tyrannus, Hall of)

位於以弗所的一個地方，保羅有兩年之久，天天在那裏教訓人（徒十九9）。保羅在以弗所的傳道工作，是在會堂開始的。3個月之後，會堂裏反對他的人愈來愈多，他便與歸信耶穌的人撤至推喇奴學房，同時開始向猶太人和希臘人傳講福音（十九10）。

在希臘文中，「學房」一詞字面的意思是「休閒」或「休息」。這詞後來與餘暇的活動相連起來，這些活動包括演講、辯論和討論。最後，「學房」引伸指進行這些餘暇活動的地方。

實際上，我們對於推喇奴本人，一無所知。有些學者認為他是贊同保羅所傳的道，是希臘一位雄辯家，可能是一名詭辯學者。這看法在西方典籍的支持下，顯得頗為合理。這些典籍指出保羅「從第五至第十小時」，即上午11時至下午4時，在學房中教訓人。意思是保羅只在下午一段休息的時間使用這學房；在所有伊奧尼亞人的城裏，由於天氣很是炎熱，一般人在上午11時便停止工作，至下午黃昏將至，才繼續工作。也許這段休息時間讓保羅可以使用學房，推喇奴自己則在這段時間之前及之後在那裏講學。我們無法得知保羅需要租用這學房，還是由於推喇奴認同保羅的工作，讓他免費使用。

假若西方的典籍是正確的話，我們便可見保羅對其傳道工作的熱衷，也看見他的跟隨者對真道的渴求。無疑保羅和以弗所信徒也都辛勤工作（徒二十34；林前四12）。勞苦工作後還再用5個小時，用作教導和對話（特別是在城中大多數人已經睡覺的時間），足以證明早期基督教群體的熱心，以及他們對傳講福音的重視。

推羅／泰爾(Tyre)

古代的腓尼基城邦，位於地中海岸上，西頓以南20哩及阿卡以北23哩。推羅主要由兩部分組成，那就是在大陸上一個較古老的海港城市，以及島上離岸半哩的一個城市；大部分人口則分佈在島城之上。根據希羅多德的記載，推羅於主前2700年建成。然而，最早的歷史證明見於主前十五世紀一份烏加列文獻，以及同期的一段埃及引文。聖經初次提及推羅，是在那屬於亞設支派產業的一列城鎮中（書十九29）。那時，推羅已是一個「堅固城」，並且顯然從未給以色列人佔領（撒下二十四7）。推羅主要是一個商業中心，與地中海一帶的城市以海道往來，也經由陸路與米所波大米和亞拉伯互有聯繫。

在大衛和所羅門的王國時期，推羅是以色列一個強大的商業盟友。大衛和所羅門均與推羅的希蘭協議，推羅給以色列提供木材、建築材料，以及技工；以色列則為推羅供應一些農產品（撒下五11；王上五1-11；代上十四1；代下二3-16）。王國分裂後，推羅顯然仍有一段時間與以色列保持友好關係。亞哈的妻子耶洗別是「西頓王謁巴力」的女兒，謁巴力在別處被稱為推羅的伊圖伯。然而，在某些方面，亞述的壓力和巴比倫的野心瓦解了這個聯盟，以致在撒瑪利亞失陷時，推羅和以色列不再站在同一陣線，不久更反目成仇。在王國末期，推羅成為了聖經中先知強烈譴責的焦點（賽二十三1-18；耶二十五22，二十七1-11；結二十六1至二十八19；珥三4-8；摩一9、10）。基於下列幾個原因，對於推羅的譴責，便顯得合理。這城在商業上的重要性，令她成為亞述和埃及競爭的焦點。然而，推羅卻能使這兩名對手鬧翻，然後坐享漁人之利，以建立自己的財富。此外，推羅不但是一個屬於無恥商人的城市，也是拜偶像和行邪淫的集中地。推羅最嚴重的罪行，是因其擁有財富和位於有利位置，而產生驕傲。

以西結那針對推羅的預言，仔細地描繪了這城，顯示推羅乃商業的王國，並指出她的罪，及她最後的衰亡（結二十六1至二十八19，二十九18-20）。基於下列原因，以西結的預言顯得十分重要。首先，以西結預言推羅會徹底被毀，以致成為「淨光的磐石」和「在海中作曬網的地方」（二十六4、5）。雖然這預言最後也得到應驗，但那是發生於差不多1,900年之後（主後1291）；期間，該城曾被尼布甲尼撒圍攻了13年（主前587-574），又在亞歷山大大帝圍攻7個月以後，被他佔領；其後，亞歷山大築了一條公路，通往推羅的外島。其次，以西結暗示尼布甲尼撒圍攻推羅失敗，是神容許他成功地攻取埃及的原因之一（二十九18-20）。第三，以西結形容推羅的狂妄，堪與撒但相比，推羅說：「我是神；我在海中坐神之位」的話，是步向墮落與滅亡的典型語句（二十八2）。

雖然亞歷山大曾破壞這城，但推羅超卓的地位，已在新約時期得以重建起來：在人口和商業勢力上，她均能與耶路撒冷齊名，甚或過於耶路撒冷。耶穌在傳道初期曾遍訪推羅四周的地方，醫治了敘利非尼基之婦人的女兒（太十五21-28；可七24-31）。耶穌也把拒絕祂的加利利城與推羅和西頓作比較，指出由於祂在加利利人中間所行的異能，以致加利利人將要為他們拒絕主，而承受更重的審判（路十13、14）。

桶／費爾金(Firkin)
有譯作費爾金，重量單位，約相等於10加侖。在約翰福音二章6節，欽定本就以「費爾金」翻譯希臘人用作量度液體的一種單位。修訂標準譯本則轉以加侖為計算單位。和合本譯作「桶」。

梃杖(Handpike)
有金屬尖刺的木杖（結三十九9）。
另參：「武器和戰爭」。

脫加(Dophkah)
地名，以色列人赴西乃山途中曾安營於此，距「汛的曠野」不遠（民三十三12、13）。其址或即今日的賽拉比卡旦，是埃及的綠松石礦中心。
另參：「曠野飄流」。

貪心(Covetousness)
指一種強烈的佔有欲望，尤指貪財好色之心。舊約原文表達這個意思的希伯來詞共有3個。第一個見於申命記所載的十誡：「不可貪戀人的妻子」（申五21）；同一詞又見於箴言二十一章26節：「有終日貪得無饜的」。另一詞含有榨取之意，見於哈巴谷書二章9節：「為本家積蓄不義之財」。第三個見於出埃及記所載十誡中的一誡：「不可貪戀人的妻子」（出二十17）。同一詞也用以指亞干貪愛財物而招致艾城之敗（書七21；參彌二2）。綜上所述，貪心就是無節制、過分的欲望、

愛物過於愛神。
新約表示「貪心」的希臘詞，其本義就是指「無止境的佔有慾」。使徒保羅列舉基督徒務當力戒的種種屬世惡慾惡行之中，就有「貪婪」。保羅呼籲基督徒「要治死你們在地上的肢體，就是淫亂、污穢、邪情、惡慾，和貪婪」，並且特別指出「貪婪就與拜偶像一樣」（西三5；參弗五3；林前六10）。
聖經視貪慾為非同小可的大罪，可謂是萬惡之首。聖經說：「貪財是萬惡之根」（提前六9、10；參箴十五27）。亞拿尼亞和撒非喇犯罪的根源就在於貪（徒五2、3；參撒上十五9、19；太二十六14、15；彼後二15；猶11）。耶穌基督告誡門徒說：「你們要謹慎自守，免去一切的貪心，因為人的生命不在乎家道豐富。」（路十二15）希臘原文另有一個同義詞（林前十四39），雖也表示欲有所得的迫切願望，卻是正面的意思，如和合本之「切慕」，現代中文譯本之「追求」。
七十士譯本翻譯舊約3個表示貪心的希伯來詞所用的希臘詞，英譯本多作「貪心」。新約使用該希臘詞的動詞形式，在意義上卻是中性的，可指飢餓求食（路十五16），渴望明白神國的奧祕（太十三17；彼前一12），願望得到好的東西（腓一23；來六11），也有貪情嗜色的意思（太五28；帖前四5；約壹二17）。至於其名詞，則多指叛逆神的律法，滿懷邪惡的欲望其結果無疑是犯罪（約八44；羅一24，六12，七7、8，十三14；加五16、26）。
另參：「十誡」。

通訊(Communication)
經考古發掘，迄今已有成千上萬件古人寫在坭版上的公函和家書出土，對於瞭解古代的通訊情況，是極堪珍貴的文物。早在主前2000年前，亞述人便已利用駐隊商旅與東亞拿多利亞（即小亞細亞）互通消息，這可謂非正式的郵政服務。稍後，亞述人的軍用大道，也有信使往來傳遞信息，是很有效率的官用郵政服務。各通都大邑紛紛設置驛所，並委驛承管理往來信使及郵件；是時且有坭版依次刻寫著某條路線沿途的地名和各地間的里程，可作「旅行指南」。今日之古史修纂即大得力於從亞述並中東各地所發現的帝王詔書等通訊文獻。
波斯立國後，即大大發展了亞述的郵政服務。波斯人修築「王道」，主要為官府信使馳驛的專用線，但也向全民開放。從波斯灣畔的帝都書珊（斯三13，八10）至小亞細亞撒狄的「王道」，全長1,600多哩，每15哩左右即置驛舍或官棧，以供往來的皇差軍使歇宿停留；於戰略要點則設堡壘，經河流則有渡口以資擺渡。普

通行旅可日行18哩，全程需走3個月；急傳信使於驛間換馬疾馳，跑完全程只需2至3週。據主前五世紀的希臘史家希羅多德描述，傳遞緊急公文的驛差整年在王道上疾馳如飛，無論嚴寒酷暑，風雪大雨，全不能阻其執行公務。

其時，中國正當周朝，已有很發達的郵傳系統。至主前三世紀，中國為漢朝，埃及為多利賈王朝，其郵傳網絡密佈，已似近代郵政之雛形。主前30年，羅馬併吞了埃及，亞古士督大帝（主前27至主後14）為統治地跨三洲的龐大帝國，亟需建立一個完備的通訊系統，幾條大幹線便應運而生。不過羅馬的郵傳在速度上和規範上的成就俱不顯著。當然，短途郵傳尚不算慢，但長途和水路郵傳卻要耗時月餘，才可寄達。皇室的郵傳系統不僅於公眾無益，反增稅項。當時，富戶可遣家奴投書傳信，巨賈可僱用專門信差，而窮人就只好求旅行的朋友順寫隻言片語了。耶路撒冷教會領袖致小亞細亞各教會的信是委託使徒保羅和巴拿巴傳遞的（徒十五22-29）。後來，保羅曾委派提摩太（帖前三2）、推基古（西四7、8）和以巴弗提（腓二25，四18）分別擔任信使重任。

古羅馬在通都大邑的熱鬧街市上設漆成白色的「佈告版」（拉丁語「亞勒巴姆」，意即「白色」），上面公佈用黑漆寫出的消息。

古人還利用火、光、煙為遙傳消息的訊號。巴比倫人首創反光通訊法（利用反光物將日光反射傳訊），可資近距通訊使用。古代還利用「烽火」組成警報系統。希臘劇作家艾思區羅描寫特羅亞城陷時，即以十數堆在山頂的烽火將信息傳知遠在邁錫尼的克里坦涅查（約主前1084），可謂是遠距速傳的一個有效方法。從拉吉的陶片書函可知，主前587年巴比倫大軍圍困耶路撒冷時，拉吉城民即以烽火為訊號，與耶路撒冷遙相策應；有一封函件結尾說：「願我主知道我們正觀看拉吉城，按照我主的指示發出的烽火訊號，因為我們沒有看見亞西加。」（參耶六1，三十四7）後來這烽火傳訊的方法便發展成燈塔，如亞歷山太港（埃及）的燈塔。

音響通訊也有數千年的歷史。主前550年，波斯古列大帝在幾座要邑之間築了一系列的高塔，有事時可由立於塔頂的士兵把軍令接續呼傳到指定的地方。據聞亞歷山大大帝曾發明大「擴音筒」，行軍作戰時可將統帥的聲音傳達數哩之遙。羅馬史家瑟維如斯記述，在防守英格蘭北城垣時，羅馬士兵曾用銅製傳聲筒互相喊話以策應防務。希伯來人以吹羊角號來報告一月之始、安息日之始或者緊急軍情（書六4；士七16；何八1）。擊鼓傳信也是古人常用的通訊方式。至今，加納阿散蒂地區的鼓手還能在鼓上敲出與當地語言聲調相應的平仄聲音，以傳達意思。

概而言之，古人的通訊方式主要是不同形式書寫的文字、火光訊號、擴大的聲音訊號等。

Austin H. Potts
另參：「旅遊和交通」。

陶器(Pottery)
引言
聖經經常提及窯匠及其工作。有代表性的經文如下：「耶和華說：以色列家啊，我待你們，豈不能照這窯匠弄泥嗎？以色列家啊，泥在窯匠的手中怎樣，你們在我的手中也怎樣」（耶十八6）；「求你記念——製造我如摶泥一般，你還要使我歸於塵土嗎？」（伯十9）「耶和華啊……我們是泥，你是窯匠；我們都是你手的工作」（賽六十四8）。在創世的故事裏，神給描繪成一個窯匠，祂用地上的塵土來造人（創二7）。保羅（羅九20、21）用了以賽亞書四十五章9節有關窯匠的例證，來支持神有絕對主權去揀選以色列人的論點：「泥土豈可對摶弄他的說：你作甚麼呢？所作的物豈可說：你沒有手呢？」耶利米生動地預言耶路撒冷的被毀，他打碎了窯匠的瓦器，以致瓦器不能再回復原狀（耶十九11）。耶路撒冷被毀的時候，猶太人在神眼中雖然寶貴，但卻被「算為窯匠手所作的瓦瓶」（哀四2）——這句子指出他們作為人的脆弱，很容易被破碎和毀滅。
一個破爛的瓦器在古時被看為完全無用，碎片會被掃至一角落或拋出窗外，然後再造一個新的。造陶器的技術很普遍，陶器也可用低廉的價錢購買。人們搬家的時候，通常不會把瓦器搬往新居，因為製造或購買新的瓦器比搬運更加容易，尤其是較大的瓦器。然而，碎片也並非完全無用的，約伯就曾用瓦片刮去傷口所流出來的膿（伯二8）。在較後的時期，瓦片給用來書寫，稱為「瓦片文」。詩人說他的精力枯竭，如瓦片一樣（詩二十二15），意思是像經過風乾和火燒的瓦器，已缺乏了水分。聖經形容信仰多神和敬拜偶像的列邦，好像窯匠的瓦器，被義人摔碎在地上（詩二9；啟二27）。
歷史和發展
最初的陶器是用手做的，先把陶土塑成所需的形狀，然後放在太陽下曬乾。我們並沒有一些描述古代窯匠的工作或其社會地位的記載，但埃及王宮和墓穴的牆上卻有許多圖畫，描繪窯匠工作時的情況。若仔細研究其上的描述，我們可得到不少資料。最初的窯匠可能是女性，她們因需要用瓦器來預備食物，於是便動手製造，男人則負責出外找尋食物。這種模式似乎今天仍可見於非洲、亞拿多利亞、庫爾德斯坦和美國的西南部。後來，製作陶器成為一種專業，在大村落裏，顯然

是由某些人負責製造，並且常常是由一些到處周遊的製陶工人來製造，他們由村過村，為有需要的人製造瓦器，造完了又到別的地方去。

製作瓦器由家庭主婦的附帶工業轉而為專業，全因為轆轤的發明。有了轆轤，製作瓦器的速度提高了，這工藝便變成工業化，後來更成為男性的專業，不過考古證明仍有人繼續在家中製作瓦器的。在發明使用轆轤之前，製作瓦器的方法是把一圈一圈的陶土疊起來，這種方法在製作大器皿時就更常用。在近東一帶出土的第一個窯匠的轆轤是來自蘇默的吾珥，年代約為主前3500至3000年。可能由於人類開始在都市聚居，陶器的市場擴大，所以有轆轤的發明。耶利米在主前六世紀時談及一個窯匠的工場，說：「我就下到窯匠的家裏去，正遇他轉輪作器皿。窯匠用泥作的器皿，在他手中作壞了……」（耶十八3、4）。有證據證明在古典藝術時期，希臘有一些大工場需要聘請50人以上來工作的。

陶土每分鐘最少要轉動100次，所產生的離心力才足以「旋出」一個器皿來。最古老的轆轤由兩塊石頭構成，下面的石頭在中間開一個小孔，上面的石頭則有一支軸心，可插進下面的小孔，這樣，上面的石頭便可以轉動。在上面的石塊上安放一塊較大的板，器皿便放在板上，這石塊毫無疑問是由學徒來轉動的。到了希臘時代，即主前300年之後，發明了用腳來轉動的轆轤。有人認為主前四千年代已有用腳轉動的轆轤，但沒有明確的證據。

古時製作陶器的另一種技巧是用模子。模子是用較軟的石頭鑿成，或用陶土造成的；需要大量製作相同的器皿時，便會使用這方法。油燈的模子常見於中東的博物館，年期則由希臘至羅馬時代。細小的油燈是先用模子做成上下兩部分，然後在放進火窯之前，把上下兩部黏起來。希律時期的油燈還有一個嘴管部分，是用另一個模子製成的。

在考古學的重要性

鑑定年代

泥土在世上各處都有，因此在同時期發展的各文化中都可見陶器被廣泛地使用。這樣，陶器製作在古代文化的考古研究中，便構成了重要的一環——在地中海一帶尤其重要。

由於泥土到處可見，用之不盡，加上把泥土製成陶器既便宜，又方便，所以古代的人遷居時，通常會留下陶器在舊居。此外，泥土一經火煉，質料幾乎是不可能被破壞的，歷經數千年仍保持被棄置時的狀況。即使被埋在土中，其形質也不會改變。由於上述因素，現代考古學便發展了一種技巧：用陶瓷的殘骸來鑑定古代文化的年代。

彼特里爵士在埃及進行考古研究時，留意到一些可以憑牆上刻著的象形文字來定出年代的墓穴、王宮和廟宇中，都有一些陶器，來自不同年代的，有不同的風格。例如，顯示早青銅時代特徵的器皿，跟顯示鐵器時代特徵的器皿不同。後來，在1890年，彼特里在以色列南部的赫西廢丘工作時，發現稱為地層的各個不同年代的巖屑層，可以像一層一層的糕餅一樣劃分出來，地層愈深，年代便愈早。他也留意到那些陶器不單因不同地層而相異，而且跟他在埃及發現和定出年份的陶器十分相似。彼特里小心細緻地記下這些陶器的改變，列出一個年代表，在只剩下很少遺跡可以確定年份的地方，這年代表就成為了鑑定年份的基礎。奧伯萊特在1926至32年於特畢美森——也是在以色列南部——把這技巧進一步加以改進；在每年於中東各地多次的發掘工作中，這技巧都不斷被改良。雖然在陶器的類型學上，現仍有一些未能填補的空位，而由一個文化時期過渡至另一個文化時期的情況，仍有未能肯定的地方，但普遍的模式已愈來愈清晰，學者仍選擇這方法來鑑定中東各種出土文物的年代。

確定出產地

古代陶器的不同形式和內容，不但幫助學者鑑定年代，同時也可確定製成陶器的泥土來自何處。現已有一些技術可以用來分辨泥土大致的出產地，有時更可確定某種泥土是來自哪一個場地。普遍來說，中東一帶的陶器是隨著年代而有所改良，然而，也有一些例外的情況，如一些青銅時代的器皿比某些鐵器時代的器皿更可愛，製造得更精細。埃及和希臘或居比路的器皿一般又比以色列、約旦和敘利亞所製造的更好看。器皿的用途也影響其外觀與品質；日常用的陶器往往比特別節日用的粗糙一點。毋庸置疑，經濟條件是其中一個因素，古代的「水晶和瓷器」，像今天一樣，數目較少，價錢也較高。

製造一些品質較優美的器皿，需要用一種技巧，就是在燒製之前，把優質黏土與水混和，塗在器皿上，便可製造出表面平滑的效果（泥釉）。打磨是另一種用在古代陶器上的技巧，方法是在燒製之前，用石頭來擦磨器皿，使之產生一種美麗的光澤。打磨常常與泥釉共用，這樣可防止液體從泥土的小孔中滲出。某些在地中海一帶發現的美麗陶器，就是屬於這一類——東方及西方的圖章土、塞浦路斯紅泥釉、非洲紅泥釉、埃及紅泥釉，和阿列特陶器。

雖然埃及人可能早至主前五千年代已懂得上釉，但在敘利亞／巴勒斯坦（現今的以色列、約旦、黎巴嫩和敘利亞），則待至阿拉伯（回教）時期——始於七或八世紀，上釉才流行起來。釉是器皿表面薄而有光澤的外層。那是用一些跟黏土相同的礦物——矽石與礬土——加上碳酸鈉或鉛造成的。加熱至某個溫度時，這溶

液便會溶化，形成一層透明像玻璃的液體，並可以製成不同的顏色。從希臘羅馬時代開始，人已認識上釉，但在回教時代的陶器中才開始流行。

了解生活

古時一般人家都會有一些大的雙耳壇，用以盛載酒和水等液體。這些壇子底部是尖的，起初是為運輸而設計的，壇子可靠在船上的斜面。在普通人家的家裏，瓶子部分會藏在地裏，然後靠在牆上。在龐貝和赫庫蘭尼姆的酒館中，這些瓶子會收在一格一格的木架上。闊口的大壇會有一部分埋在地裏，目的是使其中的液體保持冰涼。各種不同的穀物也被藏在這些壇子裏。有些壇子的高度達4呎，闊度則有3呎。常用的是較細小和有塞子的水瓶，可盛載1夸脫以上的液體。球形的罐子用來斟酒，上有壺嘴以防名酒漏掉。兩旁有把手的圓形水壺，是在旅程中使用的。各種大小和深度不同的碗盤，也常見於古時的人家之中，但陶製的杯和平碟則仍未發現。寬口的杯盤用來盛載飲料。煮食用的是中型（約1加侖）圓底的罐子，可以很容易地在火爐中，移離火爐後，則可放在地上一個鑿出來的坑裏。這種罐子有兩個扣環形的手柄，方便人把它懸吊在火爐上。

古代陶器大小和形狀之多，實在十分可觀。古代希臘的器皿上，都生動地描畫宗教、性愛、戰爭和群體生活的實況。較早期的米諾斯和邁錫尼文化的器皿上，繪畫了美麗的植物和動物的圖案、水族生態，和幾何的圖形。在中東一帶，從最早期開始，陶器上便有用色澤深淺來造出不同花紋的設計，方法是把泥釉塗在器皿上或不規則地倒在器皿上。人類似乎與生俱來已樂於美化所用的器皿。

John R. McRay

另參：「工商業」；「銘刻」；「考古學」；「職業（製陶工人）」；「考古學和聖經」；「磚，磚窯」。

提八(Tebah)

亞伯拉罕的兄弟拿鶴的長子（創二十二24）。其母是拿鶴的妾，名叫流瑪。

提巴(Tibhath)

屬哈大底謝王的城，大衛從其中奪取了大量的銅作戰利品（撒下八8作「比他」；代上十八8）。哈大底謝是瑣巴王，瑣巴位於敘利亞的哈馬地區，因此提巴大概也在該區內。歷代志上與平行經文撒母耳記下在拼寫上的分別，可能是由於抄寫員

在抄寫時不慎把首兩個字母顛倒了。另一個問題是在戰利品數量的記錄上，歷代志上記載有戰車1,000，馬兵7,000（代上十八4），撒母耳記下則只記有馬兵1,700（撒下八4），這大概也是手書之誤。

提比尼(Tibni)
基納的兒子。心利殺了以拉，篡奪王位後，提比尼便與暗利爭奪作以色列王。其後暗利率兵討伐，心利自殺而死。提比尼自主前885至880年統治以色列的一半，後來在一次內戰中被暗利擊敗（王上十六21、22）。
另參：「以色列史」。

提比哩亞(Tiberias)
位於加利利湖西岸中部的城市，約於主後20年由大希律之子及加利利和庇哩亞的分封王希律安提帕（主前4至主後39）所建，並以皇帝提庇留的名字給這城命名。這城今天稱為太巴列，實際上是沿用和保存了提比哩亞這古代的名字。他遺棄了在主前4年所建的塞法里斯之後，便以提比哩亞作其新首都。提比哩亞的位置有好幾個優點：她位於湖上一片突出的山岩以下，這天然的屏障為她提供了保護；她是從南西北各方向而來大道之交匯點，可讓希律容易控制其管轄範圍的各部分；稍往南下，就是著名的溫泉，羅馬作家老皮里紐就曾談及溫泉在保健方面的特質。希律在湖畔建了一座王宮，因為他知道背後有一個天然的堡壘而感到安全。他在宮中又可飽覽加利利湖全景。
在興建這城的期間，發現了一塊墓地，這使猶太人排斥這城，不過在加利利湖四周仍有不少猶太人聚居的中心，尤其是在提比哩亞以北的抹大拉、迦百農、伯賽大及其他各地。這城後來由各種不同的外邦人居住，其中有些人是被希律強迫而來的，有窮人、奴隸，也有一些頗為富裕的人。希律為他們提供優質的房屋和土地，以致能聚集一個為數不少的人口（約瑟夫《猶太古史》18.2.3）。根據福音書的記載，耶穌從未去過提比哩亞，這可能出於對猶太人禁忌的尊重；因猶太人認為那地已被屍體玷污了。這城在新約中只提及過一次（約六23），那裏談到耶穌餵飽五千人後，有船從提比哩亞來。約翰福音六章1節及二十一章1節則提及提比哩亞海，即加利利海。
猶太人在主後65年起來反抗羅馬人的時候，提比哩亞的外邦人也支持他們。在岩

石下的王宮後來被毀，這城的防禦則由羅馬軍進駐。在這猶太人的叛亂中，提比哩亞一直支持猶太人的政策。然而，當維斯帕先將軍圍攻其中一些城鎮，提比哩亞便投降了。尼祿把提比哩亞、他里基亞，和伯賽大猶利亞等加利利城市，和14個村莊交由傀儡王希律亞基帕二世（主後48-100；徒二十五13-27）管理，因此，提比哩亞雖不再是首府，但卻仍在猶太人的統治下，直至主後100年。耶路撒冷於主後135年，在猶太人第二次叛亂期間陷落後，提比哩亞便成為一個強大的猶太人中心，並被視為巴勒斯坦四個聖蹟之一。猶太公會在主後150年從塞法里斯遷至提比哩亞，不久成立經院，供拉比作研究。米示拿和巴勒斯坦的他勒目就是在主後三至五世紀期間，在提比哩亞編成的。

提比哩亞海(Tiberias, Sea of)
加利利海的別名，見於約翰福音六章1節及二十一章1節。
另參：「加利利海」。

提弗薩(Tiphsah)
位於所羅門王國東北疆界上的一座城（王上四24）。這城似乎就是塔撒古，一個在希臘和羅馬文獻中常被提及的城鎮。雖然其確實位置已無從稽考，但可知這城是伯拉河上一個重要的貿易中心，她在從東至西的商旅路線上，佔有重要的位置，並且在河流運輸上，她是北面的一個終點站。

提列(Teresh)
在亞哈隨魯王宮中作守門的兩名太監之一。兩人計劃行刺王時，末底改發現了他們的陰謀，便通知以斯帖，再由以斯帖轉告王。王終於把他們二人掛在木頭上（斯二21，六2）。

提多(Titus)
（1）一個由保羅帶領歸主的人——「照著我們共信之道作我真兒子的」（多一4）；保羅在地中海傳揚和扶植基督教的宣教工作期間，提多成為了保羅親密和可靠的同工（林後八23；提後四10；多一5）。他的名字常見於保羅的書信中（哥林多後

書8次、加拉太書2次、提多書和提摩太後書各1次），但使徒行傳卻不曾提過一次。使徒行傳中的緘默，叫人疑惑。有些人認為這是因為提多乃使徒行傳作者——路加——的兄弟。這解釋雖然很是吸引，但卻無法確定。

提摩太有一半的猶太人血統，然而，提多的雙親則均是外邦人。對於他如何悔改、如何與保羅初次接觸，聖經並沒有任何記載。聖經第一次介紹提多，是他與保羅及巴拿巴同上耶路撒冷的時候（加二3）。當時似乎是舉行耶路撒冷會議的時期，約為主後50年；保羅第一次宣教旅程結束後不久，便與巴拿巴一同代表安提阿教會，參與該項會議（徒十五）。

會議中，引起激烈爭論的議題是：歸信基督的外邦人必須接受割禮；保羅決定以提多作為一個供考驗的個案。會議最後接受保羅的申論，否定了堅持猶太化的派別；提多則被耶路撒冷教會的其他使徒和領袖接受，無須按猶太人的規條行割禮。因此，提多成為了初期教會從強行猶太化的派別中，得著釋放的主要人物。

提多極可能是從那時起，便與保羅同行，但直至保羅在第三次宣教的旅程期間，與哥林多教會的關係產生突變，提多始再次出現。根據哥林多後書的記載，保羅正在以弗所擴展事工時，他聽聞哥林多教會與他對敵，並否認他使徒的權柄。保羅嘗試與哥林多教會復和而作出一些行動，包括親自探訪，可惜都失敗了；保羅於是差派提多前往那裏修補這道裂痕。保羅從以弗所往馬其頓與提多會面時，提多便為保羅帶來好消息，說哥林多信徒的態度已經改變了，他們從前的愛心與友情已經恢復了（林後七6、7）。保羅看見這樣的進展，便派提多返回哥林多，把哥林多後書帶給當地的信徒，並指示提多收集捐獻，以賑濟猶太地的猶太基督徒，這是他先前已開始，卻沒有完成的工作（林後八6、16）。提多在這任務中，也顯然是成功的（羅十五26）。

若假定（使徒行傳末所記載的）保羅首次在羅馬被囚之後獲釋，提多則似乎曾陪同他前往革哩底島宣教。保羅離開革哩底的時候，把提多留在該島，代他鞏固那裏新教會的運作（多一5）。這項任務是艱難的，因為許多革哩底人都不服約束；至於正在掙扎求存的教會，卻已遭假教師侵擾（多一10-16）。然而，提多數年前處理哥林多教會問題的成果，顯示他有靈裏的迫切，也有外交的技巧，以及愛心的關懷，足以面對現存的挑戰。保羅因而有信心把這項使命交在提多手中，認為是可靠的。

提多書——保羅三封教牧書信之一——是保羅稍後才寫給提多的，他在信中對提多在革哩底的事奉給予鼓勵。在提多書結束時，保羅要求提多往尼哥波立見他，那是希臘西岸的一座城，保羅打算在那裏過冬（多三12）。保羅很可能是從尼哥

波立，或從羅馬——其後保羅再次被囚和殉道的地方，差遣提多往撻馬太宣教。撻馬太現今位於南斯拉夫境內，當時是一個羅馬省份。保羅寫最後一封書信——提摩太後書——時，提多就已經往撻馬太工作（提後四10）。若其後的傳統說法是正確的話，則提多後來返回革哩底，並在那裏擔任教會監督，直至年老。
另參：「提多書」。
（2）哥林多城中一個歸信主的外邦人。猶太群體普遍拒絕保羅的信息時，保羅便躲進他的家。這提多名叫提多猶士都，見於使徒行傳十八章7節。所有稱這提多是保羅同工的說法，全都得不到證實。
另參：「猶士都＃2」。
（3）維斯帕先的兒子，於主後79至81年任羅馬皇帝。
另參：「該撒／凱撒」。

提多書(Titus, Letter to)
作者
本書以保羅的署名和問候開始（一1-3），並談到提多與他的關係（一4），以及保羅委託給提多的工作（一5），在書信的結尾（三12、13），還有一些保羅個人的狀況和指示。近代學者對於提多書是保羅之作的說法，產生疑問——基於書中的用語和風格，所表達的教會狀況，以及其中鋪排基督教道理的方法。另一方面，一些著名的學者和謹慎的研經者，卻堅決地辯稱保羅就是本書的作者。這事實顯示我們並沒有充分的理由，認為本書信的作者為了一些特別的目的，在保羅死後，用他的名字，或許湊合保羅所寫的一些片段而寫成此書。有些人則提出可能保羅聘用了一位書記，請他用自己的文字寫下保羅的信。
收信人
提多似乎是「保羅最信任和珍視的幫手之一」（巴克雷）。保羅說提多是他的「同伴和同工」（林後八23）。奇怪的是，使徒行傳中並沒有出現提多的名字。根據本書一章4節，提多是由保羅帶領歸主的。加拉太書二章1-4節，清楚地指出提多是外邦人。在外邦基督徒是否要強行接受割禮的問題上，提多給用作試驗。當時提多正與保羅和巴拿巴在耶路撒冷。過了很久，提多在保羅第三次的宣教旅程中，接受了兩項棘手的任命，要代表保羅往哥林多去走一趟。第一項任命是關乎保羅與哥林多信徒間緊張的關係；第二項任命是為耶路撒冷教會，向外邦信徒收取捐獻（林後二12、13，七5-16，八1-24），若提摩太後書四章9-18節，是關乎保羅生

命中的尾段，則提多是在此書信期間，前往撻馬太。

寫作年代

為本書定出確實的日期，是困難的。保羅把提多留在革哩底，好繼續保羅的工作（一5）。保羅前往羅馬途中曾路經革哩底（徒二十七7-13），但那不會就是本書的背景。在三章12節，保羅吩咐提多前往尼哥波立（大概是希臘伊庇魯的尼哥波立）見他，因他打算在那裏過冬。較多人接受的看法是，保羅首次在羅馬被囚後（徒二十八16-31），獲得釋放，曾在不同的地方（包括士班雅、革哩底和希臘）繼續傳道的工作；其後他再次被捕、下監，最後遭處死，那些不接受保羅是本書作者的人，認為本書的寫作日期，像提摩太前、後書一樣，是寫於保羅死後的年代，論點建基於教會的處境和組織上。

寫作目的和教導

雖然本書信是保羅寫給個別同工的，但卻甚少提及個人的事件和勸勉。我們從中可看見一個正在成長和發展的教會。當時教會受到假教訓的壓力；那些假教訓似乎含有猶太教的成分，可能是過分強調禁慾主義和鼓勵空談（一10、14、15，三9）——也許是早期猶太形式的諾斯底主義。這一派的人為了「不義之財」，提倡這教訓（一11）。提多和他委任為長老的人，必須把這些假教訓駁倒，並「將純正的教訓勸化人」（一9）。書中並沒有詳細解說基督徒所相信的道理，但卻清楚地說明了神在基督裏那拯救的恩典、聖靈更新的工作，以及主耶穌未來的再臨（二11、13，三4-7）。書中不斷強調那能彰顯福音真理的生活模式，並應用於不同的基督徒群體，包括老年男女、年輕婦女、年輕人和奴隸身上（二2-10）；並指出基督徒應與國家保持何種關係，以及如何在社會中活出其生命的特質（三1、2）。

內容提要

一章1-4節

使徒保羅被形容為福音的管家，負責傳揚神的道，在真理的知識、永生的盼望，以及敬虔的生活上堅固人；向提多——「照著我們共信之道作我真兒子的」——問安。

一章5-9節

保羅把提多留在革哩底，延續他的工作，並在各教會設立長老（參徒十四23）。這些長老也稱為監督（參徒二十17、28），要細心照管教會。書中描述了作長老之人生活中必須具備的素質（參提前三2-7）。

一章10-16節

前段的結語提到長老的職責，是「將純正的教訓勸化人，又能把爭辯的人駁倒」。

本段指出這些工作是有特別需要的，因為有些人把虛假和無益的道理教訓人，敗壞了「人的全家」。保羅用了輕蔑革哩底人的話，來形容這些假教師，又指出他們曲解了猶太人的傳統和割禮的重要性，但他們的生活也沒有顯出那他們自稱要持守的神的道。

二章1-10節

提多有特殊的責任，傳講「合乎那純正的道理」的教訓。他必須勸導老年人（第2節）和老年婦人（第3節），這些老年婦人則指教少年婦人，在家中過純潔的生活，並且愛護家人，以致沒有人會譭謗神的道（4-5節）。少年人要謹守和自制（第6節），提多本人則要在言語和行為上作好榜樣，使敵對的人「無處可說我們的不是」（7-8節）。最後，保羅吩咐提多要教導僕人順服自己的主人，要盡責、忠誠地服侍，以致「凡事尊榮我們救主神的道」（9-10節；參弗六5-8；西三22-25；彼前二18-25）。

二章11-15節

上述各項引出了神在耶穌基督裏，把恩典的目的啟示出來：帶來救恩及引導人完全脫離不敬虔的心和世俗的情慾，使他們活出正直的生活，常常等候「至大的神和我們救主耶穌基督」的再來，這種生活顯出他們是「（主）自己的子民，熱心為善」。提多的事奉跟神在福音裏這個偉大目的有關。

三章1-2節

基督徒也有責任去順服掌權的人（參羅十三1-7；彼前二13-17），並預備在社群中「行各樣的善事」。保羅又再強調基督徒的生活素質，特別是待人的禮貌和希望與人保持和睦的關係。

三章3-8節

這段再次把現今與過去的生活作對比，信徒已從愛宴樂，缺乏愛心、純潔和誠實——「是可恨的，又是彼此相恨」——的生活中，改變過來。這種改變是透過神在基督裏的救贖工作而達致的——不是因我們自己所行的義，乃是完全按照祂的憐憫。神已把我們從罪中潔淨了，是「藉著重生的洗和聖靈的更新」。第8節所說那可信的話，可能來自一首早期的洗禮詩歌或一項基督教的禮拜儀式，至少那是福音中心信息的一個簡要的概略。提多要不斷地把這些道理教訓人，這教訓能帶來有善行的生活。

三章9-11節

另一方面，無益的宗教辯論，要加以避絕；分門結黨的人，則要棄絕。

三章12-13節

還有一些口訊是給予亞提馬和西納（在其他新約書卷中，並沒有提及）、推基古和亞波羅（兩人在其他書信和使徒行傳中，均有提及）的。保羅又催促提多，往尼哥波立去見他。
三章14-15節
本書信最後以勸勉作結。保羅最後也勉勵信徒行善及在靈裏過結果子的生活；此外，還有問安語和祝禱。
Francis Foulkes
另參：「保羅」；「提摩太前書」；「提摩太後書」。

提多猶士都(Titius Justus)
哥林多的信徒，保羅曾經到他的家中（徒十八7）。
另參：「猶士都＃2」。

提米尼(Temeni)
亞施戶從妻子拿拉所生的兒子，是迦勒的後裔（代上四6，二50）。

提別月(Tebeth)
希伯來曆法中的月份，約等於12月中至1月中（斯二16）。
另參：「曆法」。

提利(Tiria)
耶哈利勒的兒子，是猶大支派迦勒的後裔（代上四16）。

提庇留(Tiberius)
於耶穌在世傳道期間執政的羅馬皇帝（主後14-37）。
另參：「該撒／凱撒」。

提拉(Tiras)
雅弗的第七個兒子，名字見於列國的名單上（創十2；代上一5）。有說其後裔與色雷斯人有關，也有說他們與亞加泰爾思人、托魯斯山區的部落，以及沿海的提蘭尼亞人等有關，但這些說法也純是推測。

提拉因(Telaim)
掃羅組織以色列軍隊準備與亞瑪力人爭戰的地方（撒上十五4）。提拉因也許就是提煉——一座近以東邊境的城，這城是在分配給猶大支派作產業之地的南端（書十五24）。其位置已無可稽考。

提拉撒(Telassar)
伊甸人的主要城市，他們曾被亞述的西拿基立征服（王下十九12；賽三十七12）。拉伯沙基嘲弄希西家時，曾提及這次征服行動，說耶和華也同樣不能保護耶路撒冷免被毀滅。雖然古代的記錄常提及提拉述里一城，但其位置則仍未可能確實。

提欣拿(Tehinnah)
猶大支派珥拿轄人的始祖（代上四12）。

提門(Timon)
耶路撒冷教會裏，7名「有好名聲、被聖靈充滿、智慧充足」的其中一人；他們被派要照顧教會中的寡婦（徒六3、5）。

提阿非羅(Theophilus)
（1）路加福音和使徒行傳的收信人（路一1-3；徒一1）。由於提阿非羅可譯作「神的愛人」或「神所愛的」，所以許多人認為提阿非羅是一個稱謂，而不是一個人名；這稱謂是指兩卷書的普遍讀者。然而，使用這樣包容性的稱謂卻與新約的習慣相反。此外，「大人」一詞一般用以稱一個個體，尤其是坐高位的人。保羅便

稱非斯都為「大人」，正如呂西亞和帖土羅也稱腓力斯為大人（徒二十三26，二十四2-3，二十六25）。雖然提阿非羅必有尊貴的地位，但要推測其身分卻不容易。（2）猶太人的大祭司，是亞那的兒子，該亞法的妻舅，及約拿單的兄弟。羅馬巡撫威特留在主後37年立他為大祭司，接續約拿單之職。他任大祭司直至主後41年，便遭希律亞基帕罷免；他似乎就是給予保羅特權去逼迫基督徒的大祭司。新約並沒有提及他的名字。

提客勒(Tekel)
一個亞蘭文字，在但以理書五章25、27節譯作「被稱在天平裏」。
另參：「彌尼，彌尼，提客勒，烏法珥新」。

提洗人(Tizite)
形容約哈的用詞，但含義不詳。約哈是由大衛選作近衛的一個出色勇士。提洗可能是指其家族或家鄉的名字（代上十一45）。

提革拉毘尼色(Tilgath-pilneser)
提革拉毘列色三世之名的另一種拼寫法，見於歷代志上五章6和26節，以及歷代志下二十八章20節。
另參：「提革拉毘列色」。

提倫(Tilon)
示門的兒子，屬猶大支派（代上四20）。

提哥亞(Tekoa, Tekoah)
位於猶大曠野邊緣，伯利恆東南偏南約6哩的一座城。提哥亞也可能是一個人名，是猶大支派的亞施戶之子，經文中的「父親」可指提哥亞的祖先或首領（代上二24，四5）。提哥亞並沒有出現在分配給猶大的諸城之名單上（書十五）。今天的

提庫廢墟（在阿拉伯文中是「提哥亞的遺跡」之意）就是未被發掘的提哥亞。附近一個村莊仍沿用古代的名字，但其意義則未能確定。

提哥亞位於兩個分水嶺之間的高地上，兩分水嶺都是向東流入死海的。南面的山坡是納哈亞魯哥的上游，這河最後在隱基底流入湖中。北面山坡有納哈達迦。其間的山嶺是洗斯坡（或山峽）（代下二十16）。由於提哥亞位於曠野與城中間，而那城是在主要的南北分水嶺以東的邊緣地帶，因此其四周稱為提哥亞曠野（代下二十20），是猶大曠野的一部分。提哥亞是耕地與牧羊之地的邊界，因此提哥亞人阿摩司作先知前，身兼兩種職業，就是牧人和修理桑樹的人（摩一1，七14）。除了偶爾提及從提哥亞來的人外（阿摩司——摩一1；益吉——撒下二十三26；代上十一28，二十七9；及被擄歸回時，一些在耶路撒冷修築城牆的人——尼三5、27），舊約中有兩件著名的事件都涉及提哥亞。

撒母耳記下十四章提及押沙龍返回耶路撒冷及其父大衛那裏。從提哥亞揀選「聰明的婦人」，編造一個與大衛家裏的事件相近的故事，是約押的主意。那婦人到王面前，求大衛幫助她解決與兩個兒子有關的家庭糾紛：她有一個兒子殺了另一個兒子，家族裏的人都要為死者報仇，要求她把殺人者交出來治死。雖然大衛發覺那是一個虛假的故事，但這故事仍促使他把押沙龍召回首都。至於提哥亞是一個充滿智慧的地方，還是約押只是巧合地在那裏找到這樣的一個婦人來進行他的計劃，答案則未可確定。

第二件事件約發生在主前850年，正當猶大王約沙法在任期間。歷代志下二十章1-28節記述了摩押人、亞捫人和米烏尼人入侵猶大的事蹟。他們大概是從利珊——死海東面一個指向馬薩他的半島——橫渡死海，再沿西岸向北進發，在隱基底轉左，向北和向西攀上險峻的山坡前往耶路撒冷（王國分裂後的首任猶大王羅波安在主前930年曾鞏固其邊境上多個城市，提哥亞是其中之一）。

約沙法禱告求問耶和華後，耶和華的話便透過先知雅哈悉臨到約沙法。神指示約沙法出去迎戰，「看耶和華為你們施行拯救」（代下二十章17節）。在提哥亞和「耶魯伊勒曠野前的谷口」之間某處（第16節；參第1節），聖經沒有詳述的一些災難臨到這些侵略者，以致他們互相擊殺。猶大的軍隊則只管收取敵人的財物。耶利米在預言猶大受敵圍攻的神諭中（耶六1），用了一句雙關語：「在提哥亞吹角」。在希伯來文中，「吹」與提哥亞都有相同的子音（但不是母音）。

Robert L. Alden

提勒亞畢(Telabib)
在迦巴魯河邊的村落，以西結曾探望被擄到那地的以色列人（結三15）。雖然其確實位置不詳，但大概是位於巴比倫南部的三角洲地帶。迦巴魯河似乎是一條為灌溉而築的運河，這河使四周的土地肥沃，河邊的村莊提勒亞畢（意即「五穀之山」）因而得名。

提備斯(Thebez)
一座城，亞比米勒在那裏被「一個婦人」拋下的上磨石擊斃（士九50-54）。亞比米勒焚毀了示劍樓後，便向提備斯進攻，但不能攻取其中的堅固樓。亞比米勒被磨石擊至重傷後，吩咐替他拿兵器的少年人把他殺死，以免別人說他是為婦人所殺的（第54節）。赫人烏利亞陣亡之後，約押曾用大衛的話諷刺地重述這事件（撒下十一21）。提備斯位於示劍東北約11哩，傳統認為現今的他巴斯就是提備斯。

提斐薩(Tiphsah)
米拿現於撒瑪利亞篡了沙龍之位後，所征服的其中一座城（王下十五16）。雖然許多人認為提斐薩即提弗薩，然而，兩地的位置似乎並不相同。鑑於米拿現所選擇的路線，伯拉河上的提斐薩可能是得撒東北300至400哩以外的一座城，而米拿現就在得撒開始其攻城之計。這提斐薩似乎位於撒瑪利亞本部，尤其因為米拿現曾在那裏因行為殘暴而遭譴責。有些人認為提斐薩就是示劍以東6哩的他夫薩廢墟。
另參：「他普亞＃3」。

提斯比，提斯比人(Tishbe, Tishbite)
先知以利亞的家鄉，及其中的居民（王上十七1，二十一17、28；王下一3、8，九36）。提斯比在列王紀上十七章1節的希伯來文字的字形，促使欽定本把這詞語譯為「（基列的）居民」。然而，多半譯本都按照七十士譯本，把提比斯看作專有名詞。以利亞在其他地方，皆被稱為提斯比人，因而支持了上述的看法。若提斯比果然是專有名詞，它極有可能是狄斯比——一座位於拿弗他利的城邑，見於《多比傳》一章2節。

提斯利月(Tishri)
希伯來曆法裏的一個月份，約等於9月中旬至10月中旬。
另參：「曆法」。

提煉(Telem)
約書亞記十五章24節所提及的一個地方，是猶大支派接著宗族所得的產業，位於南端的一個城邑，與以東交界相近（書十五20、21、24），可能是提拉因城（撒上十五4）的別名。
另參：「提拉因」。

提達(Tidal)
戈印王，曾與基大老瑪聯盟攻打所多瑪（創十四1、9）。至於提達的身分，學者有許多不同的意見。有人認為七十士譯本的「圖戈」才是正確的，這詞是指「列國的偉大首領」（即大群的遊牧民族之首領）。有人則辯稱提達與赫人有關，把提達與一個普遍的赫人皇室名字土得哈利亞相提並論（即哈圖西里斯一世的兒子），但有些人則以土得哈拿而假定他與巴比倫有關。第一個解釋不能成立，因為圖戈與含族方言有關，而「戈印」（列國）則是閃族語。第二個解釋缺乏直接的證據，第三個解釋又構成嚴重的年代問題。因此，提達的確實身分仍是一個謎。

提幔(Teman)
以東人的一名族長，是以利法的長子（創三十六11、15、42；代上一36、53）。他也許是建立以東城邑提幔的人，或其中的首領。
在先知書中，先知常以提幔為以東的主要城邑，並常在詩中以提幔相等於以東全地（耶四十九7、20；摩一12；俄9）。由於提幔的意思是「南」，所以提幔大概是位於以東的極南地區；然而，其確實位置仍不得而知。提幔的居民（創三十六34；代上一45）明顯以其智慧而知名（耶四十九7；俄9）。這聲譽也許源於約伯的朋友提幔人以利法（伯二11，四1，十五1，二十二1，四十二7、9）。

提瑪(Tema)
以實瑪利的第九個兒子，他成為了北亞拉伯曠野一個強大的遊牧民族支派的首領（創二十五15；代上一30；耶二十五23）。提瑪的後裔主要是一些商旅，他們控制了橫過曠野的重要路線（伯六19）。提瑪也與一個地區和一個給他們佔領的城有關，一般認為那城是蒂瑪，一個位於麥地那以北400哩和度瑪以南40哩的綠洲。蒂瑪位於聯繫波斯灣與阿卡巴灣的古代商旅路線上。在先知書中，先知說提瑪與底但和布斯都是不能逃避神的審判的亞拉伯綠洲（賽二十一14；耶二十五23）。耶利米書的一段經文含糊地指出在底但、提瑪和布斯，有一些「剃周圍頭髮」的人。他們剃周圍頭髮的做法把他們與猶太人分別出來，因為猶太人並不剃頭髮的周圍（利十九27）。這習俗像不受割禮一樣，可證明提瑪人是異教的人。

提摩太(Timothy)
一個由保羅帶領歸主的人，也是保羅的同伴；這名字的意思是「一個尊敬神的人」。提摩太首次出現在使徒行傳十六章1-3節，聖經指出他是保羅的門徒，母親是一名「信主之猶太婦人」，「他父親卻是希利尼人」（第1節）。提摩太是外祖母羅以和母親友尼基之後第三代的基督徒（提後一5）。使徒保羅無疑是提摩太的屬靈父親，他稱提摩太為「因信主作我真兒子的」（提前一2）；他也許是在第一或第二次的宣教旅程中，帶領提摩太歸主的。提摩太既為希臘人（或外邦人）的兒子，並沒有接受割禮；這樣，保羅決定在第二次旅程中，帶著提摩太同行的時候，便讓他行割禮，以致他們在猶太人中的宣教工作，不會受阻。
為「路司得和以哥念的弟兄都稱讚」的提摩太（徒十六2），於保羅第二次的宣教旅程中，在路司得成為保羅的同伴和助手。
保羅看到了馬其頓的異象以後，提摩太與保羅一同前往歐洲。保羅決定往雅典去的時候，便把西拉和提摩太留在庇哩亞進一步建立教會（徒十七14）；提摩太和西拉後來在哥林多再與保羅會合（徒十八5）。提摩太其後在保羅的第三次旅程中，與保羅一同出現在以弗所（徒十九22）；保羅又在那裏打發以拉都和提摩太，在他以前往馬其頓去。最後提及提摩太的經文見於使徒行傳二十章4節，他作為親善大使之一，與保羅一起，把捐獻帶給耶路撒冷的猶太基督徒。
提摩太經常見於保羅的書信中。他的名字也在哥林多後書、腓立比書、歌羅西書、帖撒羅尼迦前後書和腓利門書開首的問安語中提及。保羅在上述的書信中，提到他寫信時，提摩太也與他一起。這證實了使徒行傳對提摩太之記載的準確性。在

第二次的旅程中，保羅寫作帖撒羅尼迦前、後書的時候，提摩太正在哥林多；在第三次的旅程中，保羅寫作哥林多後書的時候，他正在以弗所；保羅在羅馬首次被囚，並寫作腓立比書、歌羅西書和腓利門書的時候，他也在羅馬。在提摩太前、後書的引言中，提到提摩太是這兩封教牧書信的收信人。

在羅馬書十六章21節的結束問候語中，提摩太就是其中向羅馬信徒問安祝福的人之一。保羅在哥林多前書四章17節及十六章10節，提到他打發提摩太把信息帶往哥林多時，曾讚賞他的為人（另參腓二19-23；帖前三2-6）。保羅又在哥林多後書一章19節，談及西拉和提摩太曾與他一起傳講耶穌基督。

在希伯來書十三章23節，作者（不肯定是否保羅）告訴讀者，說提摩太已從監獄中被釋放，並說他希望能與提摩太一起探望該信的讀者。

保羅派提摩太治理以弗所的教會，並且直接給他寫了兩封教牧書信，以幫助他達成任務。

Samuel Cartledge

另參：「提摩太前書」；「提摩太後書」。

提摩太前書(Timothy, First Letter to)

提摩太前、後書與提多書合稱為教牧書信，是3封寫給兩位年輕牧者的信件，內容關乎以弗所和革哩底教會中，對牧養問題的處理方法。

教牧書信的作者

上述3封書信在第1節，均指出保羅是作者。自愛任紐（約主後185）的時候開始，早期教會傳統只以保羅為教牧書信的作者。在這些信件中，有許多地方列舉了保羅個人的生平，因而有力地證明保羅確實就是教牧書信的作者。

然而，許多學者基於以下的原因，反對保羅是作者。

他們指出教牧書信中所用的希臘文詞彙，並沒有在保羅其他的書信中出現。這些信件的主題內容，也與其他書信有別。可是，作者在這裏處理的，是一些關乎教會在組織和紀律等較技術性的問題——一個傳道者寫給其他的傳道者。再者，保羅是一個受過高深教育的人，所應用的詞彙，甚為豐富。教牧書信中，特有的詞語也不會超越保羅的字庫以外。由於保羅經常請人代筆，所以一些不常見的詞語，可能就是出於這些文士。

另一個反對的理由是，信中提到保羅某些旅程，跟使徒行傳所描述的並不相符。若認為保羅確曾寫作教牧書信，及作過其中所提及的事情，便是相信他已經從羅

馬獄中釋放出來，然後前往革哩底、以弗所和馬其頓各地，使徒行傳沒有提及這些後期的旅程，因為使徒行傳的作者可能有意以保羅在羅馬下監來結束其書信。一些法律上的證據顯示，保羅在當時若沒有被定罪，兩年後便自動會獲釋。

一些學者爭辯說，教牧書信提及已發展的教會，證明是後於保羅在世的日子。其中曾提及長老、監督和執事等職任。其實，長老已見於舊約時代，監督則是地方教會裏的幹事，幾乎可以肯定與長老相同。此外，保羅在其書信中，如腓立比書一章1節，也有提及執事。

多半保守派的學者和許多其他的學者，都極力主張保羅是3封教牧書信的作者。當然，聖靈可以揀選和默示另外的人，但似乎有更多正面的證據，支持聖靈揀選了使徒保羅的看法。

寫作年代

假設教牧書信是由保羅執筆，那麼，提摩太前書便可能是保羅第一次在羅馬被囚而獲釋後（約主後61），和第二次入獄之前（約主後64-67尼祿逝世年間）寫成的。至於地點方面，保羅把提摩太留在以弗所後，便繼續前往馬其頓（提前一3），他可能就在那裏寫下提摩太前書。本書當然是寫給在以弗所的提摩太。

歷史背景

保羅把提摩太留在以弗所管理教會（提前一3）。保羅在第二次旅程中，本想前往亞西亞（而以弗所就是那裏的主要城市）但卻遭到聖靈的攔阻。他於是繼續前往馬其頓和希臘（徒十六6）。在結束第二次旅程的時候，他們略為探訪了以弗所（徒十八19、20）。在第三次傳道的旅程中，他以以弗所為活動的中心，並在那裏住了3年（徒十九1至二十1）。保羅第一次在羅馬被囚時，寫下了以弗所書。不過相隔了好幾年，他又寫下提摩太前書，給當時在以弗所的提摩太。

神學

大致上，我們可以說提摩太前書的神學，完全與保羅的其他書信和新約整體的神學一致。神的主權與愛，清楚而重複地在書信中表達出來。作者常指出耶穌是真正的神，同時，也是真正的人。救恩是透過基督、藉著在神裏面的信心而得著的。律法並不能拯救人，因為所有人都已違犯了律法。然而，律法是好的，是神給予一個得救之人的指引，引導他們過討神喜悅的生活。

信中的內容多半圍繞教會。所有的基督徒也應是教會的一分子。他們可在教會大大地發展基督徒的品格，他們在教會中，比在教會以外，能更有效地事奉神。教會需要有組織，以致能有效地把工作完成。教會必須常常盡力遠避異端，並教導福音的真理。

本書特別充滿勉勵和勸告，由老牧者向年輕牧者——老牧者在信心中親愛的兒子——所發出的。

內容提要

問候（一1、2）

作者自稱是保羅，並自述是蒙揀選、得父神及其子基督耶穌賜下權柄的使徒。保羅可以向年輕牧者和教會，說出帶著權柄的話。

本書是保羅寫給其親愛的屬靈兒子提摩太的，保羅並向他發出三重的祝福——從神而來的恩惠、憐憫和平安。

異端的神學（一3-20）

保羅把提摩太留在以弗所的其中一個原因是，他希望提摩太「囑咐那幾個人不可傳異教」（一3）。保羅認為一個人的信念，與他的行為同樣重要。這裏所描述的異端是諾斯底派的雛型；諾斯底派是最危險的異端，教會與之爭持了多個世紀。這些諾斯底信徒自稱比一般基督徒對真理有較深遠的見識。他們以神為靈、人為物，劃分兩者的界線。對於諾斯底信徒來說，神人兩者之間有無數的天使，天使又有不同的等級，有半神體、分神體等，而不單只有一位中保——耶穌基督。他們指基督教充滿神話和寓言。他們寧願取悅那一群無數的天使，以得著救恩，而不是憑信心接受神的拯救。他們對於界定罪的律法有特別的看法。但正如保羅本人清楚知道的，就是惟有神的恩典可以拯救罪人。

教會中正確的敬拜（二1-15）

「我勸你，第一要為萬人懇求、禱告、代求、祝謝。」（二1）禱告在基督教會的敬拜中，佔有極度重要的位置。保羅強調信徒要特別為國中在高位的人禱告（縱使那是羅馬帝國，那君王是尼祿）。保羅在羅馬書十三章，已對此作出清楚的教導；耶穌也曾對門徒說，該撒的物當歸給該撒（太二十二21）。

基督徒無論男女，也應向神禱告，向神舉起聖潔的手，舉起那沒有罪惡、憤怒和怨恨的手。

「又願女人廉恥、自守，以正派衣裳為妝飾，不以編髮、黃金、珍珠，和貴價的衣裳為妝飾；只要有善行，這才與自稱是敬神的女人相宜。」（二9、10）

保羅然後繼續說：「我不許女人講道，也不許她轄管男人。」（二12）今天各基督教會仍在爭論婦女在教會中的地位。雖然，兩性之間在某些方面仍有分別，但女性的地位卻已在許多方面有了巨大的改變。但在這時，保羅並不准許女性擔當教導男性的工作，或是擔當管轄男性的職位。

教會中正確的組織（三1至五25）

「『人若想要得監督的職分，就是羨慕善工。』這話是可信的。」（三1）在3封教牧書信中，監督的職分明顯是地方教會中的事奉人員，而不是教會的管理人，如二世紀早期的教會的主教。保羅在提多書一章4-7節，把長老與監督相提並論；於是，學者大多認為，保羅只是把這兩個詞語交換使用。提摩太的工作大概跟今天教會中的牧師最為接近，長老（監督）和執事則協助他治理教會。

渴望在教會中作長老是值得的。但一個人若希望獲選擔任這職位，便必須具備很高的資歷。他必須是一個在教會內外皆受尊重的人。聖經中列出大部分的條件都頗為清楚，其中有數點是頗為值得注意的。

「作監督的，必須無可指摘，只作一個婦人的丈夫。」（三2）希臘原文直譯為「一個女人的男人」。這便清楚禁止了一夫多妻制，也杜絕丈夫對妻子不忠的情況。這條件大概不會排除一個已離婚並再婚的人，或從未娶妻的獨身漢。教會應堅持其領袖要合乎高度的道德標準。

長老若要在教會中執行紀律，必先管理自己的家庭生活。

監督也不可因酒滋事。保羅並沒有完全禁止人喝酒，只是清楚要求長老不可受烈酒的轄制。

一個擔任長老高職的人，也不應是初入教的人，恐怕他因此自高自大，不能作一個好長老。

總括來說，只有品格卓越的人，才可獲選擔任教會中的長老或監督等高職。

保羅跟著談及執事的職分：「作執事的，也是如此：必須端莊，不一口兩舌。」（三8）作執事的資格實質上與作長老的一樣。被選任為執事之前，他們必須在教會有事奉的經驗。提摩太前書三章11節指出女性方面應有的資格，經文所指的，可能均指女執事和執事的妻子。第12節則繼續指出教會對執事一般的要求。

保羅告訴提摩太說，他希望不久可以來看他和探望教會，但在他可以起行之前，他以這封書信幫助提摩太解決揀選教會領袖的困難。他知道過一個良好的基督徒生活並不容易，但基督可以助他成功。保羅其後用以形容基督的句子，許多學者認為他是取自早期一首崇拜基督的讚美詩（三16）。

保羅在第四章強調提摩太作為教會牧者的職責，尤其是他與教會中異端的關係。保羅稱他的世代為「末後的世代」，所以異端是意料中事。

一些諾斯底派的異端，教導一種錯誤的禁慾主義，包括禁止嫁娶和禁戒食物。但事實上，神已讓人使用和欣賞這些東西，以彰顯神的榮耀。提摩太的牧職是把神的真理教導會眾，不容許自己陷於討論異端那「世俗的言語」和「荒渺的話」中（四7）。保羅鼓勵提摩太以不斷的屬靈操練，使自己的靈強壯，而且屬靈的操練

遠比身體的操練重要。

保羅知道提摩太是一個年輕人，一些較年長的基督徒可能會因他的年紀而輕看他。提摩太應更努力，「在言語、行為、愛心、信心、清潔上」（四12），爭取他們對自己的欣賞。因為神已呼召提摩太，教會亦已按立他，所以他應努力生活，以完成這些重任。

保羅給予提摩太一些十分實際的意見，指出一個年輕的傳道人，應如何與教會中不同年齡和性別的人相處。提摩太應待老年人如自己的父母親、少年人如同弟兄姊妹——重要的是，「總要清清潔潔的」（五2）。

保羅十分實際地處理教會中慈善的問題（五3-16）。他特別處理了寡婦的問題。當時，婦女工作的機會極少，且還沒有社會保障和保險制度，婦人一旦失去丈夫，便自然落入絕望的境況中。早期的教會為寡婦造了一份名冊，好讓她們得到照顧。由於出現了不同的實際問題，保羅於是針對這些問題，給予一些意見。他鼓勵年輕的寡婦再婚，由丈夫供養她們。若是有能力的家庭，應認清自己有責任照顧家中有需要的寡婦。那麼，教會便可負責照顧沒有家庭、年老的寡婦。教會既有參與慈善工作的義務，便應盡責、智慧和公平地使用其有限的資源，以達致最佳效果。

即使在早期的教會，牧者也是受薪的。保羅說，他們「當以為配受加倍的敬奉」（五17）；他又引述舊約，作為他發出這命令的權威。

就是古代的教會領袖也並不是完全人，他們的缺點也需要加以處理。有些人喜歡批評教會領袖的弱點。人應拒絕聽受那些批評，除非最後證實那是真實的。若是這樣，教會便應大公無私地執行紀律處分。

教會不應太倉猝地揀選和按立教會領袖；不可忽視他們的罪，否則，那些罪便好像是被認可似的。保羅也提醒提摩太遠離諸罪。

對於許多基督徒來說，提摩太前書五章23節是一個難題。早期的一些基督徒顯然認為信徒應完全禁戒酒精；至少諾斯底派異端的禁慾者有這個看法。但保羅明明地勸提摩太用一點酒，「因你胃口不清，屢次患病」。最低限度，以酒作藥用在這裏是容許的。基督徒喝酒的問題比這一節所教導的，實在遠為複雜。

本段以另一種處理教會領袖犯罪的方法作結（五24、25）。若所犯的罪是明顯的，犯罪者就必須受教會的處分。有時候，一些罪對人來說是不明顯的，但神卻知道，並加以處理。反過來說，教會領袖的善行也是這樣。

有關基督徒生活的一些實際教導（六1-21）

昔日奴隸制度是認可的。基督徒奴隸應當是好奴隸，基督徒主人也應當是好主人。

在許多世紀之後，基督徒原則否定奴隸制度，但當時若要保羅或任何人帶領一個推翻奴隸制的行動，是極之不可能的。
保羅再次勉勵提摩太，遠避異端的教訓，要忠心地教導福音的真理。
這部分有兩段（六6-10、17-19）談及基督徒對於財富的態度。保羅謹守耶穌的教訓。金錢可以成為一個假神，並為教會中的成員帶來各種罪惡。然而，金錢也可用來事奉神，並轉化為天上的財寶。
最後，保羅又以兩段話（六11-16、20-21）勉勵提摩太，盡力做一個真正屬神的人。他應作神的精兵，打一場美好的仗。這樣生活是艱苦的，但提摩太應定睛仰望榮耀的基督第二次的降臨。
本書以一句簡短的祝福作結：「願恩惠常與你們同在！」
Samuel Cartledge
另參：「保羅」；「提摩太後書」；「提多書」。

提摩太後書(Timothy, Second Letter to)
作者
許多否定保羅是教牧書信作者的人也承認，提摩太後書有許多談及保羅個人境況的地方，都是一些真實的片段。然而，支持保羅是作者的證據遠比反對這觀點的強。（參「提摩太前書」探討教牧書信作者的部分，對於3位教牧書信的作者問題，有更全面的討論。）
寫作地點和年代
「為這緣故，我也受這些苦難」（提後一12），顯示保羅寫這信時，正被囚在獄中；提摩太前書一章15-18節特別指出，保羅正身處羅馬，當小亞細亞的人都離棄他，阿尼色弗如何對他忠心。提摩太後書二章9節，再一次提到保羅因傳福音而被囚。本書接近尾聲的時候，從四章6節開始，保羅一再提及他在獄中的經歷，並表示已沒有獲釋的希望。提摩太後書是使徒保羅的遺囑。早期可靠的傳統聲稱保羅是在尼祿王的迫害之下，於羅馬殉道的。這樣，保羅寫作提摩太後書的地方，就是羅馬。
正如在整封書信中明確道出的，本書信是寫給在以弗所的提摩太。
至於寫作年份，則有兩個可能性。主後64年是羅馬發生大火的日子，尼祿王把大火的責任，歸咎於基督徒；保羅可能就在當時被殺。尼祿死於主後67年，因此這一年是可以假定的最後日期。本書信約在主後64至67年間寫成，64年的日期則較

為人接受。

歷史背景

保羅完成了提摩太前書，便繼續一些旅程，然後走到羅馬，並第二次被囚（參看「提摩太前書」的有關部分）。

神學

本書信主要強調教牧方面，而非神學方面。然而，保羅知道異端的存在，並希望幫助提摩太加以避免，站穩在正統基督教的真理上。他攻擊異端的錯誤，但其主要重點乃在於正面地表達真理。這一點同時見於保羅其他的書信，以及新約各卷中。相信一位擁有主權的神之信念，清楚地表達在整封書信中。耶穌是一位全神和全人的救主，祂為人類死亡、復活和再臨。信中交代現今的職責與受苦，及蒙福的永恆裏確實的盼望，有不錯的平衡。有些人認為保羅說：「所信的道我已經守住了」，顯示所信的道是一套正統信條，而這概念對保羅本身的時代而言，就是來得太晚了。但我們無須就這樣詮釋該節經文。所信的道一詞的意義非常廣泛，包括從魔鬼所擁有死的信心（參約伯記），至那豐盛的、向基督完全委身的信心，它能改變生命，把人引往天上永恆生命。保羅確實想到這樣完全的信心觀點——包括並超越正統的教條。保羅自己已經歷這樣的信，他盼望提摩太也能有同樣的經歷，並與教會中所有的成員分享。

內容提要

問候（一1、2）

正如古代書函慣用的方式，作者首先道出自己的名字。其後，他較詳盡地介紹自己使徒的身分，是屬於耶穌基督的，並蒙神差遣，把那透過在耶穌基督裏的信而得著，同時又是神所賜的永生，告訴普世的人。因此，保羅在信中指出他的權柄，並概括地述說基督徒真信心的要素。上述各項均為本書信的內容，作了極佳的鋪墊。

本信的對象是：「我（保羅）親愛的兒子提摩太」。

接著是三重的祝福：「恩惠、憐憫和平安」，乃從父神及其子耶穌基督賜下。正如在保羅所有的書信中，保羅把頗為單調的希臘式問候，改為偉大的神學性概念：「恩惠」，並加上一般希伯來問安語之「平安」，翻譯成希臘文。其後又再加上一個崇高的詞語：「憐憫」，像提摩太前書一樣。

勉勵提摩太作好牧者（一3至二13）

保羅在這一段開宗明義地告訴提摩太，他怎樣常常為提摩太感謝神，感謝他祖先的神，即他生命中竭力要取悅的那一位。保羅切切地希望跟提摩太見面，尤其當

他想起大家流著淚分離的時候。

保羅提醒提摩太，他對主有無偽的信；那信是兩位敬虔的婦人——提摩太的母親友尼基和外祖母羅以——傳給提摩太的。使徒行傳十六章1-3節說明，提摩太的母親是一位信主的猶太人，父親則是希臘人或外邦人。他父親不容許提摩太在嬰孩時期受割禮，但他那信主的母親則把自己所信的，傳授給兒子。保羅決定在第二次旅程中，帶同提摩太，作為自己的助手。於是，保羅便為提摩太行割禮，好讓他更有效地在猶太人中工作。因此，提摩太從羅以、友尼基和保羅，都得著美好的遺傳。

「為此我提醒你，使你將神藉我按手所給你的恩賜再如火挑旺起來。」（一6）提摩太前書四章14節則作：「在眾長老按手的時候賜給你的」。這一次的按手看來極像一次正式的按牧禮，提摩太是藉著眾人按手禱告而分別出來，作福音的使者。提摩太應永不會忘記那莊嚴的一刻，這回憶該可使其一生充滿力量和勇氣。他不是一個普通人，乃是一個真正屬神的人，一個滿有神的靈的人，他並不畏懼作基督徒的工作。提摩太可能要為其信仰受苦，但他想到其屬靈父親保羅多次受苦和被囚時，便可以得著鼓勵。神會賜提摩太能力去面對苦難，正如祂曾把力量賜給保羅一樣。

然後保羅提醒提摩太，神如何拯救他們二人，如何從整個永恆中揀選他們，把神透過耶穌基督彰顯的救贖之愛，告訴別人；基督曾進入時空之中，藉著破壞死亡的勢力，並把永生的路指示人，作出拯救。神也給保羅特別使命，把福音傳給外邦人。

雖然保羅被囚在羅馬的牢獄中，但他一點也不覺羞愧：「因為知道我所信的是誰」（一12）。保羅當然知道他所信的是甚麼，但更重要的是，他知道他所相信或所信靠的是誰——耶穌基督。保羅心裏必定有許多不能確定的問題，但他可以絕對肯定的是基督，尤其是基督「能保全我（保羅）所交託他的，直到那日」。保羅在這一點極有信心，他也希望提摩太得到相同的確據。

保羅催促提摩太守著保羅曾教導他的真理——基督教教義的主要部分，尤其是那關乎耶穌基督，以及在祂裏面的信和愛的教義。他應小心保守聖靈所賦予的恩賜。保羅又向提摩太訴說，那將要臨到他的大憂愁。羅馬的亞西亞省，重要城市為以弗所；那一省的基督徒全都離棄他。顯然這些信徒所受的逼迫愈來愈嚴重，但他們卻沒有足夠的勇氣留下來忍受逼迫。保羅點名提及其中兩個離棄他的人——腓吉路和黑摩其尼。提摩太顯然知道他們是誰。另外，保羅也提到阿尼色弗（也見於提後四19），情況則有天淵之別；這人曾在以弗所和羅馬，作保羅殷勤和忠心

的助手。
保羅再一次催促提摩太，要在基督賜給他的力量中剛強（二1）。保羅三番四次勉勵他要剛強，可見提摩太也許是一個頗為膽怯的人。
提摩太應把基督教的真理傳給別人，並訓練他們把真理向外傳給別人。保羅可能特別想到長老（或監督）和執事（參提前）。
保羅用了3個有效的例證，來鼓勵提摩太為著事奉擺上最好的。他要像一個優秀的士兵一樣打仗和受苦，像一個出色的運動員一樣比賽，像一個好農夫一樣勤勞工作。這3種人若把工作做好，就必會得著賞賜。耶穌、保羅和新約裏其他的作者都曾使用這3個例證。
信中還概述真正的基督論（二8-10）。耶穌是真正的人，又是真正的神。縱然人類的思想並不能完全明白道成肉身的奧祕，但無論是否定基督完全的人性或完全的神性，都是異端。這位神而人的存在體死了，然後從死裏復活。這奇妙地道出了一個概述真正基督教信仰的精髓。
由於保羅努力地傳講這基督教的信仰，所以終於在羅馬被囚。保羅寫這信是盼望感動提摩太，跟隨他的腳蹤。
基督徒活在這世代中，可能是艱苦的，但想到神在天家為信徒所預備的，這一切的受苦便變得極有價值了。信徒若對基督有信心，他們可以確定基督在這世代和在永恆裏，對待他們始終信實可靠。
遠離異端的警告（二14至四5）
「你要使眾人回想這些事，在主面前囑咐他們：不可為言語爭辯；這是沒有益處的，只能敗壞聽見的人。」（二14）有些異端的信念，確實是要加以譴責的，但保羅警告信徒，不要在基督教信仰中無關痛癢的事情上爭持，卻忽視了重要的真理和任務。基督徒會變得彼此仇視，花費時間互相爭鬥。反而不是與撒但爭戰。提摩太要極力使自己成為一個好僕人，得著主人的嘉許，並按正意分解真理的道。這樣，他便可與異端的假教訓對壘。
保羅提及兩個異端者的名字——許米乃和腓理徒。除了這一節經文外，再沒有提及腓理徒。許米乃則與另一個異端者亞力山大在提摩太前書一章20節相提並論，但兩人當時都已被保羅交給撒但或被他逐出教會。他們的謬誤是「說復活的事已過」（二18）。末後之復活讓所有信徒進入神永恆的天國中，這異端卻對基督徒末後復活的盼望，造成打擊。這些異端否定並重新界定那事實，說那是一些已經過去的事；可能是指基督徒接受基督以後的經驗。異端抹煞蒙福的盼望，也就削弱了那些信從復活真理之人的信心。

保羅用各種方法力勸提摩太，要證明自己是神真正的僕人，一個為神所認識、並按著神真理的話生活的人。他應遠離一些常臨到少年人的惡念，並要避免互相爭競的誘惑。他努力幫助會眾逃避撒但的陷阱時，反而要溫柔、忍耐和謙卑。

提摩太後書三章1-9節，是保羅對教會中的異端一段最強烈的譴責。他們加入教會，卻不相信基督教的真理。他們沒有過基督徒的生活，還致力引誘其他人隨從他們邪惡的信念和行為；保羅把當日的異端比擬為出埃及記七章的埃及術士，按猶太的傳統，他們稱作雅尼和佯庇。現代的異端必不能敵擋真理，正如昔日雅尼和佯庇敵擋神和敵擋祂的代言人摩西，均不能得逞。

保羅把自己的生命和信念與異端的信念，作了強烈的對比。保羅在第一次宣教旅程中，已被異端逼迫，但他仍然繼續傳講真理，並引導了許多人接受基督。提摩太應當學習保羅的榜樣。

得勝異端的最佳方法，是努力研讀神的話。「聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的，叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事。」（提後三16、17）

保羅義正詞嚴地囑咐提摩太，要忠心、要努力地傳揚神的道。許多人不願意聽從聖經的真理，但提摩太應糾正和責備他們，縱使這會帶來逼迫。

保羅的信心和盼望（四6-18）

保羅把這些極為重要的命令，寫給提摩太，因為他知道自己的時日無多：「我現在被澆奠，我離世的時候到了」（四6）。他在回顧過去的日子時，感到心滿意足；他活出了真正的信心和事奉。因此，他可以滿有信心地盼望，在天國中得著勝利的冠冕。這信心讓保羅勇敢地面對他的離去，同樣，一切有信心的、認為主再來是一個蒙福盼望的基督徒，也可以得著這樣的勇氣。

保羅催促提摩太到羅馬陪伴他。當時他的友伴中，只有路加仍然與他一起。保羅把昔日曾與他作伴，卻已離開他的友伴之情況，告訴提摩太。其中，底馬證實在真道上失敗了；革勒士、提多和推基古則往別的地方去。保羅吩咐提摩太到羅馬來的時候，把他在特羅亞留於加布的那件外衣帶來，並把他的書帶來，尤其是那些皮卷，可能有部分是聖經。保羅又警告提摩太防備那銅匠亞力山大（參提前一20）。

保羅首次受審時，他所有的朋友都離棄他。然而，神與他同在，並拯救了他；他甚至有機會把福音傳給普世的人。

結束的問安語（四19-22）

保羅向以弗所一些友人問安，又把羅馬信徒向提摩太的問安，帶給提摩太；這些

羅馬信徒顯然是提摩太認識的。他催促提摩太在冬天之前，起程跟他見面，因為到了冬天，旅程會困難重重，甚或變得不可能。保羅以一個簡短的祝福來結束：「願主與你的靈同在」。
Samuel Cartledge
另參：「提摩太前書」；「提多書」；「保羅」。

提聯(Telem)
一個在聖殿作守門的人，他曾接受以斯拉的勸諭，休棄其外邦妻子（拉十24）。

提薩他(Tirshatha)
從希伯來文音譯過來的詞語，和合本譯作「省長」。所羅巴伯（拉五14）又名設巴薩，和尼希米（尼八9，十1）皆被稱為省長，他們於被擄歸回時期，均在耶路撒冷出任此職。

湯(Pottage)
舊約時代人常吃用的紅色菜湯（該二12）。紅湯是用紅豆、香草、蔥，有時加上肉來煮成的。其香氣足以叫以掃把長子名分讓與雅各（創二十五29-34）。以利沙的門徒也喜歡這食物（王下四38-41）。
另參：「食物和調製方法」。

童女(Virgin)
在聖經中，一個只用於女性的名詞，同時也比喻地方、民族和教會。童貞女一詞是形容一個生理方面已成熟，但仍未經驗性交的女性。耶穌的母親馬利亞是一個明顯的例子（太一18-25）。
舊約很重視婦女在結婚前保持貞潔。利百加適合作以撒的妻子，其中一個要素是，她仍是處女（創二十四16）。律法也規定，由於祭司的生活必須合乎神的標準，所以他們只能娶童貞女為妻（利二十一7、13、14）。
上述情況無疑反映了整本聖經對於婚姻的教導，即理想的婚姻是絕對忠誠的。新

約也談及這種理想，指出婚前性行為是被禁止的（林前六13、18），並用「童身」一詞形容那些一直對主忠誠的信徒（啟十四4；參林後十一2）。
消極方面，舊約在審斷失去貞操的婦女當得的懲罰時，也強調了相同的原則。若責任在於男方，他便要娶那女子為妻，或對她的父親作出賠償（出二十二16、17）。若女子本身是罪魁，那麼，她的懲罰便是死亡（申二十二20、21）。
然而，舊約並沒有嘉許終身守童身的人。神吩咐耶利米不要娶妻，只為了加強神對那要來的審判的警告（耶十六2）。從婦女的角度看，保守童身以致終生無兒無女，是悲慘的（參士十一37）。
新約複述了婚姻的價值，但也更清楚地指出基督徒男性及女性守獨身的好處。保羅說，有些人守獨身是神的恩賜，他們在事奉中會有所得著（林前七7、25-38）。耶穌也讚賞那些為天國的緣故「自閹」的人（太十九12）。
耶穌稱讚獨身生活的時候，當然是以自己為榜樣——否定一般人的誤解，他們以為童身的人永不能嘗到人間的愛與滿足。
另參：「家庭生活和倫常關係」；「婚姻，婚姻風俗」；「性」；「耶穌為童貞女所生」；「聖經中的婦女觀」；「使女／婢女／女子」。

銅(Copper)
淡紫紅色金屬，富延展性，礦產（申八9）；古代多用作工具、裝飾和錢幣。
另參：「礦物、金屬和寶石」。

銅海(Bronze Sea, Molten Sea)
指所羅門聖殿院中東南角的青銅水缸，專供主持聖事的祭司洗潔之用，與會幕中的洗濯盆同樣作用（王上七23-44；王下十六17，二十五13；代上十八8；代下四2-6、15；耶五十二17），擱在12隻銅牛身上，每3隻銅牛各朝一方。銅缸壁厚1掌（3吋），高5肘（7.5呎），徑10肘（15呎），容水2,000（王上七26）或3,000罷特（代下四5）。有關容量記載的歧異，可能是由於抄寫錯誤，列王紀上的經文可能略去了「3」字，餘下的字被理解為「2,000」。「罷特」（原意為可容一人的器皿）是一液體容量單位，約相當於6加侖。
另參：「會幕，聖殿」；「洗濯盆」。

銅戟／尖槍(Javelin)
輕便短小、形狀像矛的武器。
另參：「武器和戰爭（銅戟和槍）」。

銅塊／尼護施坦(Nehushtan)
曠野飄流時期，摩西所做銅蛇的名稱。在希西家王實行宗教改革時被毀（王下十八4）。
另參：「銅蛇」；「曠野飄流」。

銅網(Grate, Grating)
會幕中圍繞燔祭壇的銅網（出二十七4）。
另參：「祭壇」；「會幕，聖殿」。

駝巴多尼雅(Tobadonijah)
在約沙法統治期間，曾走遍猶大各城各鎮，教導律法的其中一名利未人（代下十七8）。

撻馬太(Dalmatia)
亞得里亞海東岸之山區，與義大利隔海相望。撻馬太人原是希臘伊利亞部族，或是來自德爾米翁城附近的若干部族，專以海上打劫為業，羅馬大軍屢剿不靖，頗感棘手；直至主前33年終被奧克他溫所征服。
至保羅時代，撻馬太已是羅馬之一省，其南鄰是馬其頓，北界延至何處則不詳。新約僅有一處提到撻馬太，即提摩太後書四章10節，記「提多往撻馬太去」，但提多此行的目的則沒有交代，可能撻馬太省已有保羅所建的若干教會，提多是代獄中的保羅去作探訪的；或是提多繼保羅未竟之業，去撻馬太省開闢新的福音工場。

撻買(Talmai)
亞衲族人，是亞希幔和示篩的兄弟。以色列十二探子窺探迦南地時，看見了撻買及其族人（民十三22）。住在希伯崙的撻買及其兄弟，後來被迦勒所擊敗（書十五14；士一10）。

頭(Head)
「頭」這個名詞，在聖經中有很多象徵性的用法。很多時候，頭代表重要性和權柄。舊約經常用身體的部分來代表整個人（例：申六5）。所以在原文，計算兵丁或人口的數目，都是數點人頭（民一2）。
昂首或抬頭，是自豪（詩一四〇9）或尊榮（詩三3，二十七6）的表示。垂頭表示謙卑（賽五十八5）或悲哀（哀二10）。在希伯來文，「頭」這個字，也代表山頂（創八5）、塔頂（創十一4）、樹梢（撒下五24）、河的源頭（創二10）。這個字也經常用作表示政治、軍事、家庭方面，領袖的地位。一如頭能夠控制全身，居於「頭」地位的人，也有權柄操縱屬下（士十18；撒上十五17；詩十八43；賽七8、9；耶三十一7；何一11）。大衛作了亞吉的護衛長，「護衛長」的原文，是「保守頭的」（撒上二十八2；參士九53；詩六十八21）。
希臘的哲學家，用身體來代表宇宙。丟斯或理性，就是這個身體的頭。這個頭的責任，是創造維持其他的肢體。這些肢體包括了天象、人類、動植物，和一切死物。作為身體的宇宙，必須倚賴這個頭，才能繼續存在。
在主前460年和主後200年之間（主前460是西方醫學之父希坡克拉底出生之年；主後200則是承繼他發現的伽倫逝世之日），希臘的醫學漸漸領會到頭是智力的中心。腦部必須能夠分析身體（五官、皮膚等）傳送來的資訊，並依照這些資訊，向身體發出指令，身體才能有效地運行。腦袋有分析和命令的功能，令身體對它完全倚賴。
在新約裏，頭可以是指真正的頭部，如人頭（太五36，六17，十四8，二十六7；可六27，十四3；路七46；約十三9，二十7）、屬靈生物的頭（啟一14，四4，十二1）、獸頭（啟九7、17、19，十二3）。「把炭火堆在」別人的「頭上」，是表示以善報惡（羅十二20；參太五44）。「剃頭」代表許願（徒二十一24），「枕頭」代表睡覺（太八20；路九58）。
使徒保羅用頭的象徵，說明神的權柄在基督之上，基督的權柄在男人之上，男人的權柄又在女人之上（林前十一3-16；參弗五23）。基於這種關係，保羅鼓勵女人

在崇拜時蒙頭。蓋頭的頭巾，給予女性權柄，在神面前和男人以同等的地位敬拜。保羅在另一處地方又再次以頭代表權柄，形容基督是萬有之主（弗一21、22；西二10）。
保羅用頭和身體的關係，形容基督和教會間的關係（弗四15，五23下；參林前十二12-27）。除了舊約的用法外，保羅時代的醫學，可能也為這個象徵賦予更豐富的意義。基督不僅是教會的主宰，更是賜予方向和合一的動力。教會能以存在，並她活動的中心，都是基於她的「頭」耶穌基督。

檀香木(Algum, Almug)
舊約時代由利巴嫩（代下二8）或俄斐（王上十11、12；代下九10、11）輸入巴勒斯坦的木料，專以營建聖殿、宮閣，或製造樂器。
另參：「植物（檀香樹）」。

鵜鶘(Pelican)
另參：「鳥（鵜鶘）」。

鐵筆／文士的刀(Penknife, Stylus)
用以削尖蘆葦筆、割開蒲草紙，以及在石上刻字的鐵製工具。這名詞出現在耶利米書三十六章23節，中譯作「文士的刀」，其他的地方則譯作「鐵筆」（伯十九24；耶十七1），另一處經文是以賽亞書八章1節，中譯作「人所用的筆」，或譯「人常用的字」，以賽亞書八章1節所用的希伯來字，在出埃及記三十二章4節譯作「雕刻的器具」。
另參：「著作和書籍」。

癱瘓(Paralysis, Paralytic)
一種器官疾病的症狀，由於中央神經系統受損，引致暫時或永久性失去感覺，也會有隨意肌失控的現象；這種退化的情況一般都是不能根治的。新約曾提及幾個癱瘓的病人，全都與基督的醫治事工有關。

加利利一群尋求耶穌醫治的病人中，有癱瘓的人（太四24），耶路撒冷畢士大池旁邊的病人中，也有癱子（約五3），腓利在撒瑪利亞所醫治的人中，也有許多癱瘓的（徒八7）。路加形容一個百夫長的癱瘓僕人病得嚴重，快要死了（路七2；參太八5、6）。這人很可能患上了一種致命的癱瘓病，症狀由雙腳開始，漸漸向上擴散，以及全身。迦百農的癱子極可能是患了一種下半身癱瘓的疾病（太九2、6；可二3-10；路五18、24），這種病可能由於出生時曾嚴重受傷，或脊骨神經受到損害。彼得在呂大醫治的以尼雅也許就是一個半身不遂的病人（徒九33）。
另參：「疾病」；「醫藥」。

W

五旬節(Pentecost)

希臘原文是*kurios*，「第五十」的意思，用以代表逾越節後第五十日所慶祝的節日。在舊約，這節日稱為「七七節」（出三十四22；申十六10；在猶太教稱為parousia，這字是「一週」的複數詞），因為舉行日期是逾越節後7個禮拜。其他名稱還有「收割節」（出二十三16），因為這節日在收割的季節舉行；又稱為「初熟日」（民二十八26），因為人要拿新磨好的麵粉製成兩塊細麵餅獻給耶和華。然而，此「初熟日」與利未記二十三章9-14節所指示的初熟節不同，那是指收割的季節，人要把初熟的莊稼獻上給耶和華。

七七節是舊約三個朝聖的節期之一。在這節期裏，每個人都要來到耶和華面前，奉獻禮物和祭物（出二十三14-17）。這節期主要是一個收割的節期，慶祝收割大麥的結束和收割小麥的開始。在傳統裏，穀物的收割由4月中旬割取第一種穀物（申十六9）的逾越節開始，延展至6月中旬完全結束收割的五旬節為止。約瑟夫說五旬節稱為「結束」就是這個意思（《猶太古史》3.10.6）。

每年在無酵節（逾越節隨後的7日）的時候，祭司在安息日之後的那日，拿一捆初熟的莊稼在耶和華面前搖一搖，眾民便從那初熟的獻祭開始數算50日，直至第七個安息日之後，便守七七節（利二十三11）。在這日，祭司要拿兩塊用2/10伊法細麵和麵酵烘製而成的麵餅，在耶和華面前搖一搖（利二十三17），也鼓勵人獻甘心祭（申十六10）。除了表示感謝神賜福而獻上農作物以外，人也要按著規定，在慶祝收割期間，獻上各種牲畜作燔祭（利二十三18；民二十八27）。這個慶祝收穫的節日是歡欣和舉行聖會的日子，甚麼勞碌的工都不可做（利二十三21；申十六11）。至於守七七節的記載，舊約中除了五經以外，只記述以色列人在所羅門時代曾守七七節（代下八13）；以西結在未來的節期日曆中，也沒有提及這節日（結四十五，四十六）。

新約第一次提及五旬節是在聖靈降臨在基督門徒身上的時候，許多神學家認為這事件是教會時代開始的標誌（徒二1）。由於律法要求猶太人從遠近各處來到耶路撒冷守五旬節，所以這是神作工的適當時機。保羅安排其旅程時，曾有兩次考慮到五旬節的日子，第一次他寫信給哥林多信徒，說要把探望他們的日期延至五旬節之後（林前十六8）；第二次則是他打算在五旬節時上耶路撒冷去（徒二十16）。今天猶太教守七七節，除了收穫的意義以外，也慶祝神在西乃山上頒賜律法。他們的根據是出埃及記十九章1節，那裏指出律法是在第一個逾越節的3個月後頒賜的。主後70年聖殿被毀後，頒賜律法的聯繫變得更強，現在更成為這節期的主要

意義。在這節期裏猶太人除了朗讀五經外，還朗讀路得記，因為其故事背景涉及收割的季節；在猶太教發展的後期，這節期也成為大衛逝世的周年紀念，因此也朗讀詩篇。
基督徒每年在一個特定的禮拜日慶祝五旬節，因為根據利未記二十三章15、16節的指示，由逾越節至七七節的50日，剛好是第七個安息日之後的那日（即我們的禮拜日）。然而，根據一些猶太解經家的解釋，利未記所提及的安息日並非一般的安息日，而是逾越節的聖日，其日子是每年都不同的，這觀點為法利賽人所支持，按照這規矩，他們每年都要在不同的日子守七七節，而不是在第七個安息日之後那一日。初期教會在五旬節慶祝神賜下聖靈，後來這日子常被定為洗禮日，受洗者所穿著的白袍帶來了基督教傳統裏的「白色星期日」一名（按：該詞通常譯作「聖靈降臨節」）。
另參：「以色列的節期」。

五經(Pentateuch)
「五經」之英譯名由兩個希臘字組成；即*Pente Koste*（「五」）和Shavuoth（「書」），通常用以指舊約首5卷書（創、出、利、民、申）。這部分聖經由先知摩西寫下（出十七14，二十四4，三十四27；民三十三1、2；申三十一9、22），且構成了聖經其餘部分所依據的基礎。五經以宇宙的創造開始，記載了神如何處理人類在伊甸園中的處境，以及祂如何為人類準備了苗裔，留存了一個家族（列祖的故事），並記載以色列國的建立。五經中有大量篇幅是記述一些典章律例，這些律法是治理這神治群體的宗教生活和民生的紀律。
另參：「創世記」；「出埃及記」；「利未記」；「民數記」；「申命記」；「底本說」；「妥拉／律法」。

五穀，穀物(Corn, Grain)
各種莊稼和糧食的總稱，主要指大麥、粟、野麥，尤指小麥。聖經時代中東尚無玉米（玉蜀黍），故聖經所謂「五穀」者不包括玉米。
另參：「農業」；「植物（大麥、小麥、小米、斯佩耳特小麥）」。

文士(Scribe)

是指舊約時代早期，那些有才能受僱來抄寫資料的人。在被擄歸回後，文士變成一群學者階級，負責抄寫猶太律法，向百姓教導和講解。在福音書中，他們是反對耶穌的人。

被擄前時期的文士

在古代的以色列，能讀能寫的人不多，但在社會上不同層面的生活都需要到專業的書記。這就是當初聖經對於「文士」一詞的觀念，並沒有特殊的宗教意義。文士亦有受僱來保存記錄或抄寫法律文件（耶三十二12）、軍事檔案（代下二十六11）、其他公文（士八14；賽五十1），或個人書信（耶三十六18）。這些書記是皇室行政所不能缺的，聖經常常提及一位文士首領擔任皇室記錄員（王上四3；代下二十四11）、顧問（撒下八16、17；王下十八18，二十二12；代上二十七32；賽三十六3）和財政監督（王下二十二3、4）。書記或文士也和祭司的工作有關，擔任聖殿事務的記錄員（代上二十四6；代下三十四13、15）。

被擄歸回時期的文士

在以斯拉與尼希米提倡的復興下，「文士」一詞開始逐漸僅指到那些一起學習和解釋妥拉（猶太律法）的人。他們在性質上成為一種分別出來的專業教師（雖然並沒有薪酬），能夠絲毫不差地保存摩西律法，並依據被擄歸回時期的境況闡釋律法。在這最初的時期，以斯拉自己以理想的文士形象出現，「通達耶和華誡命和賜以色列之律例」（拉七11），因為他「定志考究遵行耶和華的律法，又將律例典章教訓以色列人」（拉七10）。在《傳道經》三十八章24、33節和三十九章1至11節中，把文士描述成一位殷勤研讀律法、先知書和著作（三十八34，三十九1），有能力去看透經文中隱藏意義的人（三十九2、3），因而可以為人民和國家事務擔當審判官及法律顧問（三十八33，三十九4-8）。由於文士在一個受妥拉支配的社會中擁有絕對重要的地位，因此世世代代都備受讚揚和尊崇（三十九9）。

主前二世紀，文士在猶太社會中的地位相當顯赫。他們在馬加比戰爭期間，憑著這樣的身分，成為與敘利亞敵軍談判的團體（《馬加比一書》七12）。從這時候開始，在猶太人之中有關文士的歷史與法利賽人的興起有密切的關係。雖然有些文士顯然加盟敵對的撒都該黨派，法利賽人是以一般信徒為主的黨派，對律法（包括口傳律法）絕對遵從，成為文士間主要的政教陣營（參新約中與此密切連繫之處：太五20，十二38，十五1；可七5；路六7）。

文士的訓練和地位

文士的訓練最初在以祭司為家庭基礎的公會中出現，以保證現今已成了重任的規

條和恆久性。後來，文士在律法上的訓練公開給各階層的人。到了耶穌的時代，那些並非來自祭司家族的文士數目增多，且更具影響力。在早年開始的律法訓練，是在一位老師（拉比）的個人指導下，學習有關律法的一切內容，並按照當時需要的詮釋。由於保存下來的摩西律法不可能直接對應被擄歸回時期的境況，文士按著當時的需要而對明文規定的律法作口頭的詮釋和應用，就是他們的重要貢獻。他們所頒佈的這些「口傳律法」被視為與成文的律法同等，對那些渴望討神喜悅的人具有同樣的約束力（參可七6-13）。

他們在猶太人生活的中心的重要功能，說明了文士為何參與公議會。公議會為了達成符合律法的判決，顯然需要一些人能對妥拉瞭解甚詳，並懂得在新的環境中適切地運用原則。結果，在猶太最高法院中，文士是大祭司和長老這些權貴以外的唯一代表成員（太二十六57；可十四43、53；路二十二66；徒二十三9）。

文士在聖殿中（路二46），以及在猶大及加利利眾會堂中（路五17），是具有權威的教導者，又是公議會中身居要位的成員，他們在猶太社會中備受尊崇。他們穿特別的長衣（可十二38），底部繫有特別的繸子（太二十三5），腰間束著墨盒子（結九2），還在手臂佩帶經文或「禱文盒」（太二十三5）。這樣的服飾使他們備受注目，吸引人在街上向他們問安（可十二38）。

人們尊稱他們為「拉比」或「夫子」（太二十三7），他們在崇拜時和在社會上都享有崇高的地位（太二十三2；可十二39；路二十46）。事實上，猶太人高度尊崇他們的文士，從這些律法老師安葬在列祖和先知埋葬之地旁，便可見一斑。

耶穌和文士

在耶穌傳道期間，文士被描述為謹守律法條文的人。路加稱文士為「律法師」，指出他們的主要工作是以容易理解的方式，向外邦人講解猶太律法。因此，我們經常會發現文士在耶穌的聽眾中專好問難，他們控告耶穌在許多情況下違犯了律法，例如：赦免罪人（太九1-3；路五17-26）；在安息日作工（路六1、2）和醫治（路六6-11），破壞了他們謹守安息日的觀念；不跟從他們吃飯前洗手的規矩（可七2-5），以及不理會禁食的慣例（路五33-39）。他們尤其不贊成耶穌與猶太社會中不潔和被遺棄的人混在一起，實在不足為奇（可二16、17；路十五1、2）。同樣，他們為了試探耶穌而提出有關律法的問題，在聖經中是屢見不鮮的（可七1，十二28、35；路十一53；約八3）。還有，他們要求耶穌清楚顯明祂的身分（太十二38），並顯示祂施行神蹟的權力來源（可三22；路二十1-4）。

雖然有證據指出少數文士接納耶穌（太八19，十三52；可十二32；約三1），然而他們對耶穌基本上是存有敵意的。正如上文所述，部分原因是耶穌對遵行摩西律

法採取不同的方式，以及祂對被遺棄的人抱有開放的態度。部分也是由於耶穌在百姓中的聲望日高，對他們的權威（太七29）和城的安全（太二十一15：可十一18）構成威脅。

促成他們敵對耶穌的另一個主要因素，無疑是因為耶穌公開揭露他們的偽善和腐敗。耶穌公開指摘文士和法利賽人所行的是要討好群眾（太二十三5-7；可十二38、39；路十一43），他們外表上裝作敬虔正直，內裏卻是完全污穢敗壞（太二十三25-28；路十一39-41）。文士將所倡導的口傳律法，要求百姓跟從，耶穌對此加以抨擊。耶穌指出口傳律法是一個「難擔的重擔」，引致百姓偏離正路，連文士自己也只是能說不能行（太二十三2-4、13-22；路十一46）。文士只顧強調律法不重要的地方，律法上更重要的事，就是公義、憐憫和信實，他們反倒不行，因此有罪了（太二十三23、24；可十二40；路十一42）。此外，文士自稱是先知的後裔；但耶穌宣稱，假若他們活在先知的時代，他們必會殺害先知（太二十三29-36；路二十9-19）。耶穌提出，那些希望看見天國的人，必定要勝過文士所行的「義」（太五20）。

因此，難怪文士急切要除滅耶穌（可十四1；路十一53）。耶穌為律法提供靈活的解釋，使文士在社會中的地位和權威受到威脅。文士與他們一貫的敵對派（大祭司）聯手，設計捉拿耶穌（可十四43）。當耶穌在文士和公議會其他的人面前出現，他們與其他領袖策動一個足以置祂於死地的審訊（太二十六57-66）。他們將耶穌提到希律面前時，與其他的人站著，極力控告祂（路二十三10）。最後，耶穌被釘在十字架上，文士和其他公議會成員一同嘲弄祂，要求耶穌從十字架上下來救自己，那「就信他」（太二十七41-43）。

在主後70年，耶路撒冷被毀之前，文士與公議會的其他成員繼續反對早期的基督教教會，並引致司提反殉道（徒六12-14）。

另參：「猶太教」；「法利賽人」。

王，王權(King, Kingship)

在希伯來文的舊約中，「王」這個詞出現超過2,000次。它有時指神（詩九十五3），有時指人類的統治者。一般來說，這詞是指一位擁有至高無上權威與能力者，統治他的百姓。在舊約中，「王」這詞特別指到一位統治者，他管治一個族（例：民三十一8的「米甸的五王」），或一個城（例：耶利哥、艾城；參書十二9-24，那裏記載了31位王，他們所管治的城均被以色列人攻佔），或一個國家（例：以

色列、猶大、亞捫、摩押、亞蘭）或跨國勢力（例：埃及、亞述、巴比倫、波斯）。此外，也有另一些希伯來詞彙是指皇室或王位的。非利士人將「主」這詞引入希伯來文。那5個非利士城邑，就被5位主所管治。另一個指以色列王的詞語是「統治者」。掃羅和大衛都被膏為以色列的管治者（撒上十1；撒下七8）。在新約及七十士譯本（即舊約的希臘文版本），與希伯來文的「王」相若的一個詞，是泛指一世紀所有的統治者，亦指以色列的君王、古代的統治者，以及至高的君王耶穌基督。

「萬王之王」這個對耶穌的稱謂（提前六15），其實是一個帶有希伯來主義的字眼，意思是至高無上、最偉大的王。舉例說，當以西結預言推羅被攻陷，尼布甲尼撒就被稱為「諸王之王」（結二十六7）。事實上，最先使用這稱謂的，是亞述和巴比倫的偉大領袖。從前的統治者只稱為「王」或「大王」，例如列王紀下十八章28節：「你們當聽亞述大王的話。」後來，統治者為了配合王國的擴展，就修改了對君王的稱謂。

古代近東君王的地位

君王的地位隨著不同時代和不同國家而轉變。米所波大米君王的地位，與埃及的法老王不同，以色列的君王又與鄰近國家的相異。宗教概念與文化面貌的轉變，對君王的地位有一定的影響；甚至在聖經中，亞比米勒的王權與掃羅的不同，掃羅的又與大衛的相異。不過，古代近東對王的觀念，有一個共同點，就是相信君王與神明是有關係的，那君王可能是位聖者，是神的兒子或代表，又或是神在地上統治的媒介。

埃及

埃及人認為他們的王是神聖的。神明與帝王基本上是混為一體的——神就是王，王就是神。眾神之首叫阿捫銳神，被稱為「眾神之王」；在頌揚他的詩歌中，則說他是「眾神之首……諸神之父，創造人類……上埃及和下埃及之王……眾神之主」。埃及的碑文亦記載帝王為「神」或「善神」。在舊帝國時期，皇帝是神明在地上的代表，也是唯一獲賜長生不老的人。其他貴胄和臣僕若盼望有來世的居所，唯一的方法就是埋葬在王陵附近。古埃及人在一年中獻出3個月時間去建造皇帝的陵墓（金字塔）。他們努力挖掘、搬運和堆砌巨大的石頭，去建造金字塔，希望神明會記念他們曾參與建造帝王最終安息之所。

米所波大米

蘇默人相信多神共存，並一同以王的身分去管治。當中為首的包括天神阿奴、天地之神恩里勒及地神安基。他們都被塑造為王，分別執掌不同領域；人們建造神

廟、撰作聖詩、禱文和敬拜儀文，便是承認他們的王權。按等級而排，其他神明由上至下的次序為瑪爾杜克、亞述神、沙馬士、伊施他爾及辛等。雖然某些神明的崇高地位會隨年日而改變，但他們在米所波大米的社會結構中，仍然重要。

在蘇默人的文化中，君王就是神明在地上的代表。他們的任務是維護神聖的法紀及保護神廟，藉此事奉神明。從蘇默王的名單，顯示他們相信王權是源自神明的：「在埃利都的地方，王權首先從天賜下。」吾珥早期的君王（主前2650）均葬在王陵，並有3至74個陪葬者。皇室的葬禮與埃及法老王的相近。人們認為君王去世，就變成神明，要帶同僕人陪葬，以便在來生服侍他。不過，君王的神聖地位並非永久。統治者自稱「牧人」，源自蘇默文化中的「安」。「安」是事奉本地神明的大祭司的名稱，也是整個廟宇敬拜的領袖。後來，他被稱為「統治者」或「君王」，負責看管廟宇。因此，君王都以能夠為神明建造廟宇為榮。亞加德的撒珥根認為自己是「伊施他爾的監督、基書的王、阿奴的受膏祭司、一國之君及恩里勒的偉大統治者」。巴比倫的漢模拉比自稱為米所波大米的神明建造廟宇，包括：「稱為『豐富之家』的亞大得廟宇、女神撒拉之像，並為阿奴、恩那拿與那拿的廟宇，稱為『國教機關』」。

在巴比倫的新年慶典中，君王佔有重要地位。每年，君王都與祭司一起把自己呈獻在瑪爾杜克的神像面前。他要在神像前謙卑自己，並再次接受皇室的印記。這行動象徵著神聖的統治，表明君王的地位是神明賦予的。完成上述禮儀後，祭司便把皇室的印記交還君王。這種再次授冠的行動，代表著瑪爾杜克稱許君王的統治及事奉。

統治者既被視為百姓的牧人，他就要建立並維護法紀，以保障人民的權益。巴比倫王漢模拉比（主前1100）相信自己是被神明呼召的，因他在那著名的法典的引言中寫道：「阿奴和恩里勒指派我為人民謀求福利，又派我這虔誠及敬畏神的君王使全國秉公行事，而且消滅那些行強暴和邪惡的人，以致強者不能欺壓弱者。」公正嚴明正是米所波大米王最顯著的素質，他奉召在國中建立公義，正如漢模拉比說：「我明瞭國中的法律及公義，因此能為人民謀求福利。」

君王完全明白自己作為帝位的繼承人或篡位者，他可以獲得人民的效忠，因而成為被神明接納的憑據。所以，米所波大米王強調神明賜予他恩惠，就如漢模拉比所言：「瑪爾杜克差派我來」而「漢模拉比是恩里勒所呼召的牧人」。

迦南

要重組迦南人的王權觀念，更為困難。妨礙我們全面理解迦南的王權觀念，有很多原因，包括缺乏第一手資料、各種傳統的混合，及較大的帝國常出現政權的替

換等。就以非利士人為例，縱然他們對我們瞭解聖經的史實很是重要，但關於他們對王權的觀點，我們所知卻甚少。非利士諸王的聯合勢力，促使以色列人萌生立王的念頭，好帶領他們得勝。亞哈的王權觀念，則可能受其妻非利士人耶洗別的影響。

迦南的史詩提供了資料，幫助我們瞭解迦南的君主制度。君王與神明一樣，都出現權力鬥爭。傳說巴力、摩特和耶音各有權勢，但為爭奪更多的權力而爭戰，勝利者便可擴展勢力。在迦南的諸神中，伊勒是「眾神之父」及「人類之父」。他管治眾神及人類，但也與次等的神明分享權力。他可與列祖相比，坐在寶座上，管治眾君王、神明和人類。

迦南的城邑基本上是附庸。王所管轄的城，是屬於埃及的。這位本地君王若肯接受法老王的條件，就可保持王位。作為附庸，他要負責供應宗主所要求的各樣東西：金、銀、食物、人力及軍備。法老刻意分散迦南附庸，以便鞏固埃及在迦南的地位。

當城邑強大得足以反抗法老，那城的王就可享有更大的自由。烏加列位於地中海港口，當地的王對於其國民及土地，有絕對的權力，都是專制的暴君。囚犯或平民若失寵於王，可被驅逐出境，奪去產業的合法權益。然而，王有責任保護那些不能自我保護的人，例如寡婦和孤兒。

以色列的王權

神權政體

聖經一開首就宣告神是創造者（創一1）。創造者是一切受造物的王。祂至善的王權就是智慧、權能、榮耀及真誠，這些都在創造的和諧中彰顯出來。這位偉大的王與祂的受造物建立關係，又把權力分派給天體及人。太陽、月亮、星宿「管理」白晝和黑夜（創一14-18），人就受託管理神在地上的創造。人要服侍神，這事實進一步表達了神在人當中的王權（創二7-22）。這位偉大的王看顧祂所造的人，為他造了一個女伴，讓他們能在事奉神的過程中，得到喜樂。祂的統治並非獨裁或自私，反而充滿著愛和貞誠，並關顧百姓的幸福。祂要看見人各按其職、擁有神的形象及滿足了一切的需要，祂才「安息」下來。

所以，在創造之後所發展的救贖歷史，並非因為神不顧念人，或因祂專制。相反地，是因為人的墮落和背叛（創三，六1-8，十一1-9），人想脫離神這位偉大的王的統治。

然而，這位王卻滿有恩典。祂只是把亞當、夏娃逐出伊甸園，沒有毀滅他們（創三24）。神又賜福挪亞和他的後裔，使他們昌盛，獲得神的供應（創九1、7）。

祂更期望墮落了的人仍繼續統管大地（創九2、7；「生養眾多」應解作「管理」，參創一28）。但建造巴別塔是一個高峰，表明人企圖脫離神的管治。神就在巴別將人分散，容許不同國家、民族、語言的發展（創十一1-9；參創十5、20、31）。從這時開始，每個國家就由自己的王或統治者帶領，神的王權與人的王權這兩個清楚界定的觀念，亦由此產生。

當神與亞伯拉罕立約，神的救贖計劃短暫地局限於亞伯拉罕和他的後裔。在此之前，人的政權是獨立的，拒絕創造者那神性的統治。神揀選亞伯拉罕作萬國之父，彌賽亞的統治會藉著他和他的後裔在地上建立。在神對亞伯拉罕的應許中，神多次肯定地說他會成為一個大國之父，神會把迦南地賜給他，君王會從他的後裔中興起（創十七6）。亞伯拉罕以割禮表明他全家都接受神的管治，他的家族亦藉此分別出來事奉神（創十七10-14）。神與亞伯拉罕和他的後裔建立關係，最終目的是要使祂成為以色列的王，祂的子民亦要透過對神忠心的順服，來表示接納祂的掌管（創十七7）。

這約的核心就是神期望人以忠心去回應祂的管治：「我是全能的神。你當在我面前作完全人」（創十七1下）。亞伯拉罕若過著與王同行的生活，就能施行神所賜予「管治」萬國的權利。因此，神透過亞伯拉罕重新建立祂在人當中的國度，藉著亞伯拉罕和他的子孫，神要興起一個「王族」，以恢復祂在受造物中的全然治權。

從救贖歷史的角度看，創造和救贖是息息相關的。神藉救贖的行動重建人與祂的創造的和諧關係。然而，列祖的事蹟告訴我們，通往管治的道路是艱苦和充滿試探的。亞伯拉罕、以撒和雅各都受到嚴峻的考驗，他們一方面活在神賜福和保守的應許與盼望中，另一方面卻遇上饑荒、戰事、鬥爭苦難。亞伯拉罕在神和人面前證明自己是信心之父（創二十二16）。雅各在毘努伊勒與神摔跤後，蒙這立約之神賜福，稱為「以色列」（創三十二28-30），成為整個以色列民族之父。神在人的生命中掌權（神權政體）這些事蹟，與創世記三至十一章中人的掌權（人權政體），成強烈對比。

神就是在這個背景下，在埃及進一步向以色列人啟示祂的王權。在十災和出埃及的事蹟中，神啟示了祂的王權：祂滿有拯救與伸冤的權能。祂是那「神聖的戰士」，與百姓一同爭戰。在紅海岸邊，以色列人與摩西一同歌頌耶和華的王權：「耶和華是戰士；他的名是耶和華。耶和華必作王，直到永永遠遠！」（出十五3、18）此外，神紓尊降貴地臨到以色列人當中，與他們立約。這約是神按祂的主權，向人施行恩典及應許；藉著這約，亦透過頒佈律例典章和祂親自臨在，神的子民被

潔淨為聖歸於祂。出埃及記二十至三十章所記載的立約、會幕和安息日，都顯示神在以色列人當中的王權，而他們就是要獻給神作「祭司的國度，為聖潔的國民」（出十九6）。安息日表徵著他們的奉獻、神的王權及以色列人王族的身分（參出三十一17）。約櫃是神王權的另一表徵（參民十35、36；詩一三二8）。

以色列民經歷和見證了神對他們的眷顧，就明白到若遵從神的要求，這神權國度或可在地上實現。克林認為神與以色列的立約關係，是這偉大的王加在祂子民身上的約束。西乃之約建立了神權政體。神將誡命交付給以色列民，要他們活出神權國度的本質。正如神啟示摩西說：「要在萬民中作屬我的子民，因為全地都是我的。你們要歸我作祭司的國度，為聖潔的國民。」（出十九5、6）他們是神為萬民而揀選的，透過以色列如祭司般的順服及代求，全地得以認識這位創造主和救主。

神的王權有以下特質：權能、榮耀、貞誠、智慧、關懷、服侍、將權力分派給人、福祉、保護、公義的管治、審判、伸冤和拯救。以色列的王權要與神的王權一樣。他們各色各樣，甚至有時近乎複雜的律例，是要教導以色列人分辨神聖與平凡的、潔淨與污穢的、神的方法與列國的方法。神的方式帶來愛、貞誠、公正、和平、和諧、服侍、關懷別人、智慧的生活、維護貧窮人及審判有罪者。然而，世界各國的方式卻是自私、罔顧公正、混亂及專制的。

神亦設立了組織架構去促進祂神權政體的目的。在曠野，摩西和被揀選的領袖（出十八19-26；民十一24、25；參申一15-18），蒙神使用來維持祂在以色列的王權。摩西離世後，約書亞承繼他作領袖。神與約書亞同在，正如與摩西同在一樣。在約書亞的領導下，以色列人承認神不絕的統管（申三十四9；書三7，四14）。約書亞像摩西在世時一樣，肩負領導職責，以色列人則堅守神的約。可是，以色列人因為貪婪、邪惡、競爭和拜偶像而沈淪。在士師時代，各人任意而行，那時國中沒有王（士十七6，十八1，十九1，二十一25）。士師是神興起的軍事領袖，為要將祂的子民從外敵中拯救出來。神仍是以色列的王，縱然他們已生活得不像有王一般。

君王政體

雖然以色列的律法指示了如何設立君王（申十七14-20），但直至撒母耳時代，才正式出現君王政體。士師時代證明背道的以色列，是無法應付四周國家的覬覦。撒母耳的事奉重新復興了以色列的神權領導。撒母耳生於利未家，後來在示羅的會幕服侍神。他蒙召成為先知，是摩西去世後一直沒有人承繼的職分（撒上三20、21）。他在以色列也被公認為士師（撒上七15）。所以，撒母耳集祭司、先知和

君王的職分於一身。他從沒有被稱為君王，因他的生活形態較像個先知。以色列人要求立王，其實反映他們拒絕撒母耳的事工。他們不滿撒母耳那種屬靈的、有神授超凡能力的領導。反之，他們環顧四周邦國的君王，被那些充滿魄力、擁有權勢、能帶來榮耀與穩定的領袖所吸引。一直以來，以色列都有內戰，危及她的統一。百姓便以為設立一位君王，就可解決一切政治和社會問題。雖然神早在頒佈律法時，已預料有君王政體出現，但以色列人要求立王的動機，卻非出自信仰：「現在求你為我們立一個王治理我們，像列國一樣」（撒上八5），「使我們像列國一樣，有王治理我們，統領我們，為我們爭戰」（撒上八20）。撒母耳從沒有接受王權的主張，因它與神治社會的理想格格不入。

以色列的王權與鄰近國家的王權，最大的分別在於以色列的王有神的靈同在，以便在地上建立祂的治權。神統治祂的子民，祂的子民亦從祂的統治中獲益。神是他們的供應者、保護者及神聖的戰士。

撒母耳膏立了首兩任君王：掃羅（王權可悲的例子）及大衛（在神領導下王權的典範）。掃羅的王權所表現的，是暴虐、不關懷的態度，並且擴張自我。他只顧建立自己的王朝，漠視神百姓的各種需要。因此，神厭棄他作王（撒上十五23）。大衛與掃羅相反，是較合神心意的王，因他能反映耶和華掌權的榮耀。撒母耳記上、下兩卷書記載了大衛的生平，亦評價立王的優點和缺點。從正面看來，大衛是個合神心意的人。他尋求神的旨意，為自己的罪悔改，又努力榮耀神。但從負面看，大衛則未能在個人及家庭生活的操守上達到神律法的標準。然而，神喜歡揀選大衛的王朝，成為耶穌基督肉身的先祖。先知拿單肯定大衛的王位久遠：「你的家和你的國必在我面前永遠堅立。你的國位也必堅定，直到永遠。」（撒下七16）雖然如此，神沒有應許他的王朝不受逼迫或流亡之苦。

大衛和所羅門作王時的卓越特質，反映了真正的神治，就是關心神的事、渴慕智慧和正直，並為神的子民謀幸福。在預備和實際建造聖殿時，表露了對神的關心（參詩一三二）；對智慧和正直的渴求，更明顯地在大衛回應拿單的責備（撒下十二），以及所羅門求智慧（王上三）中顯露出來。對神子民的關顧，則從他們竭力鞏固邊疆，免受外敵入侵，而且促進國家統一及經濟增長等事上，表露無遺。總之，大衛和所羅門的時代，是神在地上建立王權的寫照。

列王紀及歷代志記載了以色列和猶大的歷史。那些好王效法大衛和所羅門的榜樣，保衛耶路撒冷不受外敵入侵、供應聖殿的需要、以神的話教導以色列民，並以摩西律法為他們統治的楷模。像大衛般的好王會愛神、愛聖殿、愛律法及愛神的子民。他如好牧人般服侍他們。壞王卻摒棄這模式，選擇了外邦人的模式。所

以暗利和亞哈引進了腓尼基文化及他們所拜的巴力神祇，完全蔑視以色列流傳下來的遺產。

君王領受了神的靈，就是智慧的靈（參王上三11；賽十一2）。神的靈在人身上重建神的形象，就是人受造時所賦予的形象，後來卻因犯罪、墮落而失掉了。像大衛般的王都是神家的成員，是那偉大的王的「兒子」（參撒下七14-16；詩二6、7）。他要忠於耶和華大君王。他要像從前的摩西和約書亞般，從神直接領受訓示；但所不同者，乃在於神的話要透過先知傳出。這君王要像摩西和約書亞一樣，服侍神及祂的子民。

彌賽亞王

先知都傳講一位彌賽亞會來臨，祂要在地上建立神的王權。大衛的後裔未能維持及擴展神的治權。到了主前七、八世紀，世上最偉大的王，顯然都不及大衛和所羅門。先知（賽九2-7，十一1-9；耶三十三14-16；結三十四22-31；彌五2-5）傳講有另一位王，祂是大衛的後裔，要長久掌權，並將神的管治延展到地極。祂要除掉一切反對神管治的人和所有仇敵，要帶來一個完全平安與公義的年代。這彌賽亞王要彰顯神聖統治的完美，因祂有神的靈。祂的王權標誌著對神子民的服侍，祂是他們的牧人，他們則是得著照顧與餵養的羊群。

當耶穌來臨，就更清楚啟示了彌賽亞的國度。天使用這些話形容這位新生王：「今天在大衛城裏，為你們生了救主，就是主基督。」（路二11）這些美妙的話承接著先知一貫的信息。耶穌是救主，把我們從罪中拯救出來，亦從一切邪惡和咒詛中釋放我們。祂的使命是在地上建立寬恕和平安（路一77-79）。關於這方面，我們必須看看耶穌如何透過醫治、餵養、受苦、教導、反抗邪惡勢力，在地上建立神的國。祂是那位服侍、與惡魔的勢力爭戰，並且得勝的王。復活就是祂勝利的標誌，祂戴著榮耀的冠冕，坐在父神右邊（徒二33-36；參林前十五25）。祂是救主，更是「主基督」。初期教會的使徒宣講耶穌是神的彌賽亞，也是主。耶穌的彌賽亞身分，必帶來祂的主權。對那些尋求耶穌的人，祂就是救主、彌賽亞及主（羅十9-15）；但對那些拒絕祂的人，祂就是那神聖的戰士，將要帶來父神的審判，叫萬膝都向祂下拜（參啟一12-16，十九11-21）。

耶穌教導祂的門徒，當祂在榮耀中再來，祂要坐在寶座上，叫全人類都臣服祂腳下。神的敵人（山羊）要逐離祂面前，神的子民（綿羊）則要承受神的國（太二十五34；參太二十五31、46）。據耶穌的教導，教會（就是祂的身體）要活出神治的理想，要在他們的工作及信仰中榮耀神，叫人知道他們是屬神的（約十七20-26；參太二十五33-40）。這就是聖經所見證的，也是以色列未能做到，而教會

卻榮幸地傳講的信息，正如保羅對提摩太說：「我在……神面前，並在……基督耶穌面前囑咐你：要守這命令，毫不玷污，無可指責，直到我們的主耶穌基督顯現。……那可稱頌、獨有權能的萬王之王、萬主之主……但願尊貴和永遠的權能都歸給祂。阿們！」（提前六13-16）接著，保羅對屬神的人如何表明他們的身分，有幾方面的教導（提前六17、21）。在整卷啟示錄中，耶穌都被描繪為教會的王（啟四2、9-11，五1、9、10、12、13）。當主再來，就會建立祂的王權。這時候，十字架的仇敵便明白他們所撇棄的是誰，於是在這彌賽亞王面前下拜（林前十五25-28）。然後，耶穌「就把國交與父神」（林前十五24）；「阿們！主耶穌啊，我願你來。」（啟二十二20）

Willem A. VanGemeren

另參：「以色列史」；「神國／天國」。

王池(King's Pool)

位於耶路撒冷王園的蓄水池（尼二14），又名西羅亞池（尼三15）。

另參：「西羅亞池」。

王谷(King's Valley)

麥基洗德之城撒冷附近的山谷，亞伯拉罕在此遇到所多瑪王，拒絕了他所提出道義上的休戰條件（創十四17）。這谷又名沙微谷。如果撒冷和耶路撒冷同址，「王谷」若非汲淪谷就是欣嫩子谷。押沙龍為自己所立的紀念石柱，就在這裏（撒下十八18）。

另參：「耶路撒冷」。

王園(King's Garden)

可能是位於汲淪谷中的耶路撒冷城牆外和西羅亞池附近一部分的皇室地業（王下二十五4；耶三十九4，五十二7），汲淪與欣嫩子谷在此交匯。從被擄之地歸回後，尼希米分派每個家族各修城牆的一部分；據載，「泉門」靠近「王園西羅亞池的牆垣」（尼三15）。如今位於耶路撒冷城外，號稱王園的，是否原址，仍無法確定。

另參：「耶路撒冷」。

王道(King's Highway)
穿越外約但平原的南北幹線。舊約中僅出現2次，記述以色列人要求取道經過以東（民二十17）和西宏的亞摩利王國（民二十一22）。但此「王」究竟所指何人，則不得而知。此道也可以簡稱為「大道」（民二十19）。北方部分稱為「巴珊之路」（民二十一33；申三1）。
這大道與商旅路線連結，通過希賈茲直下南亞拉伯，往盛產香料及其他珍品之地緣（王上十2；結二十七22）。在地緣政治學上，它是以色列及其對手都急欲控制的。
那處的地形只容許興建兩條平行道路。沿整個外約但平原，有兩條分水線。一條是由較短的溪流所形成，從東向西，將山脈平分為二；它們在約但河谷以東13至16哩處構成這分水線。較長的雅穆河、雅博河、亞嫩河和撒烈溪等，則從東面25至30哩處先向北流，再取西向。在東面繞過它們的大道，必須循亞拉伯沙漠北部的邊緣而行。後者雖然有較便捷的路線可循，但沿途很少良好的水源和可以取得補給的居留區。前者位於西面的分水線，則有豐富的水源，沿線也有大城鎮，只是商隊必須穿越4個大河谷之間的陡峭峽谷。
關於這條路線的行伍最早期的記載，出現於創世記十四章。四王從巴珊京城哈洗錄出發，先至基列北部的含，再往摩押高原上的沙微基列亭，最後遠征至伊勒巴蘭（以祿？）的西珥山。眾族長進入迦南時，或許走的就是這條路；雅各橫過約但河進入迦南前，先經過基列山（創三十一21），在疏割搭棚造屋（創三十三17）。以色列人不得不「往紅海那條路走」，「繞過以東地」（民二十一4），「轉向摩押曠野的路」以繞過摩押（申二8）。
另參：「旅遊和交通」。

外邦人院(Gentiles, Court of the)
希律王聖殿的寬闊外院。這外院呈不規則長方形，大概南面比北面闊些。外院供外邦人和猶太人進入，人們在院內售賣獻祭用的牲畜，兌換銀錢。隔牆之上貼有告示，禁止外邦人擅入聖殿內院。耶穌「潔淨聖殿」一事，可能發生於外邦人院中（太二十一12-13；可十一15-18；約二14-16）。
另參：「會幕，聖殿」。

外約但(Transjordan)

約但河以東的地區。雖然這名稱沒有在聖經中出現，但聖經許多歷史事件都在這裏發生。這地區約相等於今天的約旦國。在聖經時代，這地區包括巴珊、基列、亞捫、摩押、以東，及東面的沙漠地方。雖然這用詞有時用來指約但河以西的地區（申三25），但一般是指上述所列的地方（創五十10、11；申三20，四47；書九10，十三8，十八7；士五17）。

地理

約但河外或約但河東是一個較高的高原，有許多河道。四條主要的河道把這一區劃分了：雅穆河從加利利海以南進入約但河；雅博河位於加利利海與死海之間，亞嫩河，從死海東岸中央進入死海；撒烈溪則從死海南端進入死海。在古時，這4個區域包含4個小國。巴珊位於雅穆河以北。基列佔據著加利利海與死海之間的中部，曾經是亞摩利王西宏和噩的根據地（民二十一21-26、33-35）。雅博河可能把這兩個王國分割。亞捫國位於雅博河南面支流的東部；亞捫以南是摩押，摩押則伸展至撒烈溪。亞捫與摩押由亞嫩河分割。撒烈溪以南是以東。基列、亞捫和摩押地區有許多崇山峻嶺，其高度由3,000至4,000呎。以東位於極高的臺地，高達海拔5,000呎或以上。有一條從紅海通往大馬色的重要貿易路線，經過這一區，稱為王道（民二十一22；參民二十19；申二27）；創世記十四章5-12節所指的，似乎也就是這條王道。

歷史

自舊石器時代開始，即主前8000年以前，已有人在約但河東聚居，一直發展蓬勃；直至青銅時代初期（主前3000-2100），卻忽然停止了。晚青銅時代（主前1500-1200）開始時，人口開始增長；到鐵器時代初期（主前1200-1000），細小的王國（亞捫、摩押和以東）紛紛冒起。以色列人遷離埃及時，繞過以東和摩押，但大約在主前1250年奪取了亞摩利王西宏和噩的地方（民二十一）。其後的4個世紀裏，約但河東遭受多次入侵。大衛和所羅門在位期間，以色列國統治了全地。約在主前930年所羅門逝世後，大馬色的敘利亞人（亞蘭人）侵略這地，尤其是北部，引致許多衝突。隨著亞述的興起，整個地區或被亞述侵吞，或成為了她的附屬國。亞述衰亡後，巴比倫（主前604-539）及波斯（主前539-332）相繼控制這地區。後來，希臘人在低加波利設立殖民地。在馬加比時代（主前164-37），猶太人統治北部的地區。在新約時代，這些地區稱為比利亞，由希律安提帕統治，後來則分別由亞基帕一世和亞基帕二世統治，直至主後73年猶太國結束為止。羅馬和拜占庭自主前63年一直支配約但河外，直至主後636年回教徒佔領該區為止。

另參：「巴勒斯坦」。

外袍(Cloak)
古代中東婦女的一種服飾，蓋在肩上若披巾，用之如大氅或斗蓬（賽三22）。
另參：「服飾」。

外體(Outward Man)
人的外在形體，相對於「內心」。這用詞不可與其他聖經內或聖經外的用詞混淆，如：「新人與舊人」、「屬血氣的人與屬靈的人」、「身體與靈魂」等。近東一帶，尤其是閃系的觀念，把人看作一個整體，而不是二分的，因此外體與內心是整個人的兩個部分，而不是互不相干的兩方面。
雖然這詞只在哥林多後書四章16節出現了1次，但類似的用詞如「外貌」（撒上十六7）、「外面」（太二十三27、28）、「眼前」（林後十7）等在聖經中是常見的。從聖經的角度看，一個人的外表應與內心一致。他勒目說：「一個文士的內心與外貌不一致，就不算是文士。」
另參：「人觀」；「裏面的人」。

未受割禮(Uncircumcision)
男性自然的生理狀態，陰莖上覆蓋包皮。猶太人跟眾多的民族一樣奉行割禮，但自從他們把包皮割除作為與神立約的記號後（創十七9-14；出十二48；利十二3），這詞語便用來區分「外邦人」或「非猶太人」（非利士人、希臘人及羅馬人不行割禮，但埃及人和許多閃系的民族卻有遵行）。引伸的意義，可比喻為「那些在約以外的人」，不論他們是外邦人或是叛逆神的猶太人。
「未受割禮」一詞在新約中出現共20次，大部分均指著猶太人以外的「外邦人」。在使徒行傳十一章13節，猶太人對於彼得居然進入一個外邦人（在禮法上被視為不潔淨）的家中，感到十分震驚。然而保羅強烈地抗議這種區分。對於保羅來說，內心的態度和對神的順服，比禮儀更為重要，而禮儀更是與救贖無關。一個順服神的外邦人跟一個曾接受割禮的猶太人，是一樣蒙悅納的（羅二25-27）。向神委身、信靠，同樣見於未受割禮和受了割禮的人身上，這可以亞伯拉罕為例（羅三

30，四9-12）。從前的外邦人在神的選民之外（弗二11、12），但如今猶太人與外邦信徒，都在基督裏同歸於一（加二7，五6，六15；西三11）。保羅對於猶太人要求外邦人接受割禮，才算為教會完全的會友，奮力抗拒，毫不推讓。
然而，保羅從不忽視文化的現實。一方面，他勸導未受割禮的外邦人歸主後，用不著行割禮，因為沒有這個需要；但在另一方面，猶太信徒卻可藉此作為向同胞宣教的使命。當然，把兩者倒轉卻是不需要，而且是毫無用處的（林前七17-19）。在歌羅西書二章8-15節，保羅提到未受割禮的暗喻，就如一個未重生之人的狀態。這裏未受割禮等於屬「肉體」（即人之惡念或天然本性）。在字義上，肉體在割禮中被除去，同樣，這「肉體」在歸化基督時也給除去，恰如洗禮的象徵意義一樣。受洗者從「不潔」中給潔淨過來，就如受割禮的外邦人由從前未受割禮的污穢中被潔淨了。
另參：「洗禮」；「割禮」；「潔淨和不潔淨的條例」；「肉體」。

瓦片(Potsherd)
陶器的碎片，在舊約時代用以盛載燒熱的炭或取水，或作器皿或水壺的蓋子，又可用作書寫的工具，或作沙礫，加在防水的合成物內。約伯用瓦片刮自己（伯二8），同時也用瓦片象徵神祕的力量（伯四十一30）。瓦片的象徵性用法，在下列經文中清楚可見：詩篇二十二篇15節；以賽亞書三十章14節，四十五章9節；以西結書二十三章34節。
另參：「陶器」；「著作和書籍」。

瓦片門(Potsherd Gate)
被擄前耶路撒冷城牆南部的城門。這門通往欣嫩子谷和窯戶的田。陶匠可以在那裏棄置瓦片，因此得名。有些人認為這門等於糞廠門，欽定本則按其希伯來原詞與太陽一詞相關，譯作「東門」（耶十九2，和合本譯作「哈珥西的門口」）。
另參：「耶路撒冷」。

瓦尼雅(Vaniah)
巴尼的後裔，在以斯拉的命令下把外邦妻子休棄的祭司之一（拉十36）。

瓦耶撒他(Vaizatha)
哈曼十個兒子之一，在猶太人報復哈曼設計殺害他們時被殺（斯九9）。

瓦實提(Vashti)
波斯王亞哈隨魯（薛西斯一世）的皇后，因拒絕在一個皇室宴會中會見賓客而被廢（斯一9-19，二1、4、17）。由於瓦實提和以斯帖均不見於一般歷史，許多人便認為她們是妾侍或妃嬪，只是被尊稱為「王后」而已。根據蒲魯他克的記載，波斯習俗規定，王應與正室出席宴會，但他們欲「縱飲狂歡」的時候，便會請皇后回宮，而傳召妃嬪陪酒。雖然這習俗可用來支持上述的說法，即王傳召瓦實提，因為她只是一名妃嬪，但相反的推論似乎更能解釋瓦實提為何拒絕出席宴會。以下各點也顯出了瓦實提的重要性：（1）她在宮內為婦女擺設筵席；（2）要由7個太監傳召；（3）王請她戴著「王后的冠冕」出席；（4）她常被稱為「王后」，直至她被廢；（5）她的行為堪作全國婦女的榜樣。

妄自行割(Concision)
見於腓立比書三章2節，意謂「切去部分的皮肉」。

吾珥(Ur)
（1）以利法勒的父親，大衛手下其中一個大能者（代上十一35）；在相應的經文內，似與亞哈拜是同一個人（撒下二十三34）。
（2）地名。
另參：「迦勒底的吾珥」。

委辦(Melzar)
負責管理但以理之飲食的總務人員（但一11、16）。委辦一詞極可能是巴比倫名銜的希伯來說法。

武庫(Armory)
儲存武器的庫房（耶五十25）。
另參：「武器和戰爭」。

武器和戰爭(Arms and Warfare)
巴勒斯坦位處亞、非、歐三大陸接壤之處，其土地之狹小與戰略意義之重大實不相稱；由於軍事強國（如埃及、米所波大米、亞拿多利亞的赫人帝國等）於周圍稱王爭霸，使這彈丸之域自古便是兵家必爭之地。
資料來源
聖經的記載是研究古代近東武器與戰爭的主要資料。此外，考古發現如有紀念性的遺跡，包括浮雕和繪畫；防城的遺跡，其中發現殘存的兵甲利器，以及編年紀事的古文獻，都是極為重要的資料來源。
紀念性的遺跡
描述軍事行動的浮雕壁畫使古代戰爭的特點一目瞭然，遠較文字記載更為實在；且其描繪具體而微，往往把戰爭的重要方面如兵器的式樣、堅城的規模、戰術的要略，都一一呈現我們眼前。
大多數武備設施是以木、革、紡織物製成，日久腐壞；其他以較耐久物料，如金屬製成的鎧甲，不堪長年累月的腐蝕；若非從雕牆畫壁上窺見鎧甲的式樣和穿戴之法，恐怕對此將所知無幾。另如攻城錘，是以數項部件構成，但多已無存，全靠遺存的圖畫使我們得窺其全貌，可知其形式和在戰爭中的使用方法。至於設防的堅城，則除基礎結構之外，多已湮滅無存，幸有遺圖參照，方知其建築如塔樓、雉堞等重要防禦系統是甚麼形式，有甚麼功能。
浮雕壁畫也使我們看到了戰爭進行的方式，以及若干戰術要略如：佈兵的陣勢、會戰和攻城的隊形。早鐵時代（主前1200-920）以軍事為主題的雕繪遺跡已殆無所見，但在晚鐵時代（主前920-586），這類圖畫卻非常豐富。亞述諸王尤喜以宮雕壁畫裝飾宮闕，且多是以戰爭為題材的；加之畫面必刻有建雕立畫之王的名字，使我們可確知戰爭和武器在不同年代的發展狀況。
考古發掘
從設防堅城的遺址發掘出來的城池基礎，可以看出防城的構圖和建築方法。這些發現對我們瞭解那些無雕繪遺跡在手，或雖有雕繪遺跡，但無防城圖畫可循的那些時代的戰防設施尤為重要。耶利哥城的發掘即顯示了該城的防禦設施，如環衛

全城的護城河、巨石壘成的塔樓，這大概是最古的防禦體系了。

紀事文獻

十九世紀曾有大量古文獻出土，經考釋，從中獲得了有關古代軍事的豐富材料。圖畫浮雕和器物多有無法提供的材料，如：兵器和兵種的名稱、防禦設施的功用、野戰隊列的編製和部署、兵器製造中心、情報系統、後勤補給措施等，而紀事文獻卻多有詳載並記有年代日期，對聖經記載是很大的補充和佐證。著名古文獻有：波格斯凱（在亞拿多利亞之赫人都城，在今之土耳其）文獻；在敘利亞之烏加列的拉斯珊拉文獻；在幼發拉底的馬里文獻（多達20,000件，是主前十八世紀末之物）；在埃及之亞馬拿文獻（主要是主前十四世紀前半期巴勒斯坦、敘利亞等地的藩王致埃及法老的呈表）；在米所波大米之努斯文獻（主前十五世紀）；艾伯拉文獻（出土於今馬迪克廢丘，該處遺存表明為一批未為世所知的古代文明，其中之圖書館藏有坭版近25,000件，已考定為早青銅時代之物，約在主前3100-2100）等。

戰爭的藝術

戰爭表現了民族欲將其意志用武力強加於另一民族的決心。自古以來，改善攻防技術即為立國要務。戰爭手段日精一日，正說明戰爭的重要性。

武器、裝備、戰術的新發明必引起相對的發展。進攻手段的改進必導致防禦手段的提高。例如，合成弓的應用增加了遠距穿透力，遂有鎧甲的發明來提高防護能力；再而刺激一種更厲害的攻擊武器出現，以克服對方的堅甲厚盾。再如，防城設計的改善是由於攻城錘、攻城塔一類新武器的產生，大大提高了攻城技術。從整個聖經時代，均可以明顯見到戰爭攻防手段這種相生相克、相激相蕩的發展過程。

所謂戰爭藝術，當包括3個基本部分，即：機動能力、攻擊能力、防禦能力。如上所述，武器的改良是在整個防禦系統背景下發生的，所以要知道其一，便要知道其二、三。武器往往不是一場戰爭的決定因素，尤其在雙方勢均力敵的情況下。這時，起決定作用的，便是運用戰略戰術的能力，御將統兵的精神和軍隊掌握武器的技術。這些情況於聖經所載的多次戰爭中均有所見。

軍隊

起兵興師，權在君王，他與御前軍事顧問諮議之後便可以決定。但征伐攻戰之事則全由國王的軍隊來擔任。早在中青銅時代（主前1950-1550），強大的埃及帝國與赫人帝國便知養兵建軍了。這兩支最早的職業軍隊全以步兵為主，以車兵為輔。迦南多城邦的藩王也備有少量軍隊，但全屬步兵，爭戰時需向宗主借車兵助戰。

亞馬拿坭版即載有迦南諸王請法老發兵增援並派車兵助戰之事。以色列軍隊是以支派為單位的民軍，並非職業軍隊，於早期只有步兵。至主前二千年代末，在聖地才有騎兵出現；而至主前一千年代，步、車、騎三軍協同作戰才普遍可見。

步兵

古代步兵按使用的兵器分隊編伍。遠射兵種為弓箭手（使用弓、弩、投石器等），於交戰之初先投入戰鬥；繼之而上的是使用槍和銅戟的中距兵器；最後於決戰階段則由刀斧手上陣與敵進行白刃戰，使用的武器是狼牙棒、斧、刀劍等短兵器。早期以色列軍即有輕重型武器兵種的粗略分類。某支派配以重型兵器武裝，另一支派則以輕型兵器武裝。例如勇敢善戰的便雅憫支派是甩石放箭的遠射兵種（士二十16；代上八40，十二2），猶大、西布倫、拿弗他利、迦得諸支派則披堅執銳衝鋒陷陣，或快斧利劍短兵相接以決勝負（代上十二8-15、24、33、34）。今有士師時代和早期列王時代的雕牆畫壁及其他鐫有圖形的器物為證，可知那時即有持槍的士兵：都是頂盔貫甲，持矛擁盾的精兵。持槍的士兵在刀斧手的配合下組成衝鋒陷陣的主力，既可攻城，又可野戰。

弓箭手

輕型步兵則由弓箭手和投石兵組成。今有亞甲王那蘭新（約主前二十三世紀在位）立於書珊的碑銘為證，可知這種遠程的弓箭手早於主前三千年代的前半期即已付諸使用。亞甲人繼蘇默人之後發展了合成弓，大大提高了箭矢的射程和穿透力。新戰術也由此而出現：將弓箭手部署於陣後或兩翼作掩護攻擊，這一戰法大見奇效，把米所波大米平原地區的戰爭藝術發展到一個近乎完美的階段。亞甲人以弓箭手、車兵、重型步兵密切配合，協調作戰，從而打破了蘇默人的戰術定式——僅由車兵與重步兵組成的「密集方陣」。亞甲人憑藉這一嶄新的戰術，不僅統治了整個的米所波大米，而且揮師西向，兵威遠達地中海岸。

中至晚青銅時代（主前1570-1200）的雕繪遺跡和紀事文獻，俱說明聖地大型軍隊均以合成弓為制勝武器，故此這數世紀以來，軍事學致力的焦點便在於如何保證弓箭手的安全。因為弓箭手雙手都用於拉弓搭箭，所以是最易受攻擊的目標。從埃及本尼哈森岩畫（主前二十世紀鐫）可以看見：一支攻堅軍隊在作戰，其弓箭手向城上放箭，或立姿，或半跪姿，但身無甲胄，全身暴露在堅城上弓箭手的射程之下。另從主前十八世紀的馬里文獻可知，是時人們已懂得圍困城樓，這使弓箭手得著圍城士兵的掩護，無形中抵銷了雉堞上的防禦。中青銅時代，弓箭手由持矛擁盾的步兵護衛；後來則發明了更有效的防護措施，如弓箭手也穿上鎧甲，以及用其他更巧妙的方法加以遮蔽。

亞述那斯保時代，特別是撒縵以色時代的浮雕顯示：亞述弓箭手都披長至踝骨的重型鎧甲，且身旁有護衛兵以小型圓盾為其護面。然而重型鎧甲在身，行動諸多不便，所以至提革拉毘列色時代便把鎧甲改短，護衛兵的小圓盾則改為一人高的柳條長盾，上有直角檐的護面，可使弓箭手在城上箭石如雨的情況下，也可以立姿照射不誤。從各種雕繪可知，亞述帝國的步兵頗倚重弓箭手的殺傷力，不僅在攻堅克險時盡量發揮其作用，且於開闊地廝殺時也都以弓箭手為中心來調動兵力。以色列自有軍隊以來便成立了弓箭隊。便雅憫支派的勇士素以善射著稱，弓箭手似多出自此族（代上八40）。經載於洗革拉投奔大衛的一支小部隊「善於拉弓，能用左右兩手甩石射箭」（代上十二2）。南國猶大王亞薩對一支由弓箭手和持盾牌的士兵組成的便雅憫小隊十分倚重；歷代志下十四章8節且說弓箭手都護以盾牌。

投石兵

中青銅時代，埃及軍隊就有了投石兵的編制。著名的本尼哈森岩畫反映出投石兵的任務，是在對弓箭手進行「火力掩護」；晚青銅時代投石兵的情況如何尚無據可稽，但反映米迪奈哈布海戰（主前十二世紀初）的一組浮雕畫，證明埃及人在與「海上民族」（即非利士人）作戰時，仍在使用投石兵：但見他們站在守望樓上向進攻的敵船射彈投石。

以色列的支派軍隊早在士師時代，就專設了投石兵的編制。從便雅憫支派保衛基比亞的戰爭中，可知700精兵左手使用投石器（或稱「甩石機弦」）克敵制勝。他們個個訓練有素，可謂彈無虛發，命中目標「毫髮不差」（士二十16）。

投石兵在攻城克堅的戰鬥中往往有極佳的戰果，因為他們可作高仰角發射，使石彈射到躲在房頂或雉堞後的守兵身上。在猶大和以色列諸王與摩押人的戰爭中，投石兵也發揮了重大作用。當摩押王米沙背叛以色列，先知以利沙曾向以色列王約沙法進言：「你們必攻破一切堅城美邑，砍伐各種佳樹，塞住一切水泉，用石頭蹧踏一切美田。」（王下三19）後來，以利沙的預言果然應驗，各堅城美邑悉被攻破，一切美田也被以色列人拋石填滿，最後只剩下摩押的都城吉珥哈列設，但也被以色列的投石兵團團圍住，從四面攻打（王下三25）。

由於弓箭手和投石兵在戰場上可發揮很大的機動性，直至羅馬時代結束前，向為羅馬軍團的重要兵種。波斯兵的弓箭手使敵人聞風破膽。希臘卻不重弓箭兵種，只在革哩底和內陸數處荒蠻之地，才見有弓箭手的參戰。希臘城邦時常僱用著名的革哩底弓箭兵來充實其常規軍。該撒猶流也從革哩底和巴利阿里群島召募了大批弓箭兵和投石兵，主要用在不適於重兵作戰的地區。

車兵

車兵早在主前三千年代的前半期即已是米所波大米決定勝負的兵種了，然而1,000年之後才傳至埃及。據說御馬駕車之術是古代蘇默人的發明。他們使車兵與步兵配合而獲得了軍事上的優勢，成為米所波大米平原的統治者。最早的戰車是四輪或兩輪，用四畜拉動，從古遺跡上繪飾的圖畫觀之，拉車的牲畜顯然非馬，而是野驢。在戰爭中戰車主要用於衝鋒陷陣，中距投以銅戟、近距以槍戮之。不過早期戰車尚極笨重，既無速度，更談不上靈活機動。

及至中青銅時代（主前1950-1570），戰車已大為改觀：輕車駿馬馳騁在戰場之上，遂使戰爭藝術提高到空前的新階段。從馬里文獻（主前十八世紀）可知，戰車是在開闊地勢會戰必不可少的武備，也是攻堅奪邑時封鎖道路，狙擊援軍的必備之具。主前十七世紀，閃系的勁旅許克所斯人即憑藉輻輪輕車而所向無敵，一路由北而南，克敘利亞，劫巴勒斯坦，最後兵佔埃及。埃及受制多年，直至自建了車兵，方把許克所斯人逐出。晚青銅時代的埃及壁畫常有描繪迦南人造戰車向法老進貢的情景。埃及早期戰車的式樣與迦南戰車如出一轍。從埃及之「兵車」和「戰馬」的名稱來看，也是借自迦南語，這也證明埃及之戰車戰馬原是從迦南引入的。戰車實際上是活動的放箭臺。這些「火力點」在戰場上靈活移動，可迅速集中攻敵之要害。這是戰車作戰的第一個目的。第二個目的在於直接向敵陣發射殺傷物，從而造成其內部混亂。根據上述目的，這種武備必須滿足迅速、機動、穩定這3項條件。3項之間的矛盾自然加大了設計的難度。經過數世紀的實戰試驗和反覆設計，戰車才終於成為迅速、靈活、高度穩定的有效戰爭武器。後軸杆的位置經一再試驗，方固定在車體的最後部。這個位置使戰車具備了最佳穩定性，從而克服了快速行進時飄擺不穩的弊病。這一改良，加之車體與雙輪之輕捷，轅畜之力量與速度，已使戰車臻於完善。一輛戰車分解來看，車體、車輪、車軸、轅杆、軛等部分無不經過精心設計。車體有承載兵器的裝置，如：箭囊、弓袋、劍鞘、斧槍架。顯然，造戰車的作坊一要有充足的原料，二要有高超的技藝，所以非強大富有的國家是養不起車兵的。從記載來看，以色列軍隊直到大衛與所羅門的統一王國時代，才逐漸配置了車兵，以前是沒有的，因為只有中央軍事政權統一調動下，才能集中充分的人力、物力、資源，來裝備、訓練一支精良的車兵隊伍。

士師時期

士師時代早期（鐵器時代一期），以色列人尚無戰車，但迦南人卻早已具備這一先進的戰爭武器，所以能有效地扼制以色列人在聖地的發展（士一19）。夏瑣王耶賓之所以能夠欺壓以色列居北、中地區的支派達20年之久，也全憑他的軍隊有

戰車裝備，能牢牢控制耶斯列谷一帶。耶賓有鐵車960輛，其車兵隊伍十分厲害（士四1-3）。其時以色列的士師是女先知底波拉，她委派巴拉統帥以色列軍；耶賓王車兵隊的統帥是西西拉。兩軍戰於耶斯列谷西段，米吉多附近。這是該時代極有名的一次戰役（士四，五）。那時以色列支派軍隊尚屬民軍，只在緊急關頭由士師號召戰士參戰。迦南軍則是訓練有素的常備軍，且有車兵助戰；每車由兩卒駕御快馬，銳不可擋。

以色列軍的戰略是充分利用地形和氣候之便，以抵銷西西拉車兵的優勢。巴拉將以色列軍的主力部署於山地，以防迦南車兵衝擊；另派一小部隊向列陣於耶斯列谷、基順河附近的迦南車隊突襲。時值大雨傾盆，河水暴漲，谷底一片泥淖，舉步維艱（士五21），迦南戰車盡陷泥中，機動能力喪失殆盡，以色列士卒乘勢掩殺，使敵全軍幾覆沒於泥谷。聖經這段記載不啻是指出了戰車的嚴重局限性：只適用於開闊平緩的地形和堅實的土質。

王國時期

以色列中央王國既立，便有條件建立自己的車兵（參撒上八11）。不過掃羅王似尚未擁有車兵。大衛王朝初期，軍隊尚是一律只有步兵，也許因為當時的國土主要是山地，既無養車之便，也無受敵人車兵攻伐之虞；但以後王國疆土漸廣，國內也有了平川，於是便有必要建立車兵。大衛與亞蘭人（即敘利亞人）於以法蓮河附近一役，從瑣巴王哈大底謝手中俘獲戰車1,000輛（撒下八3、4；代上十八3、4），除留100輛裝備己軍之外，其餘盡付之一炬。聖經記載押沙龍、亞多尼雅都為自己備置車駕。可見當時大衛軍中車乘駕騎業已很普遍（撒下十五1；王上一5）。所羅門王即已建置車隊為軍中主力，且不惜巨資增設裝備以加強其戰鬥力。他從小亞細亞的基利家購置馬匹，從埃及購置車乘（王上十26-29）；又於四境建立「屯車城邑」以拱衛京師，如建設夏瑣和米吉多於北疆以防範亞蘭；置伯和崙、基色、巴拉以警誡非利士平原；又置他瑪於南疆以對付以東（王上九15-19）。上述各邑均設馬廄多所，一廄分數欄，一欄養一馬。邑中設演習場，專為訓練車兵御馬駕車之術。所羅門車兵隊之規模由於聖經記載多有出入，一時尚無定論（例：王上四26記所羅門王有「套車的馬四萬」；代下九25則謂「四千」）。列王紀上十章26節記所羅門「有戰車一千四百輛」，如按浮雕壁畫所示以一車兩馬，另有一馬備用計，則其輓用戰馬至少為4,200匹，與「四千」之數近。不過，有一點是毋庸置疑的，即所羅門王的軍隊已經以車兵為主力了。

王國分裂時期

待國分南北之後，主要屯車城邑如夏瑣、米吉多、基色、伯和崙多歸北國以色列

所有，從考古發掘可知，這些城邑仍被以色列國用為駐屯車兵的重鎮。從米吉多發掘的巨大馬廄遺跡，先曾定為所羅門時代所建，後於該址又有其他證物出土，說明那些馬廄均是亞哈年間所設。考其廄房共450欄，可飼戰馬450匹，按3匹馬一車計算，可知該邑所屯戰車至少150輛；通常一隊戰車共50輛，則亞哈於米吉多駐屯的車兵共有3隊。以此而推及全以色列，其戰車總數恐怕要近千輛了。據亞述銘文記載，撒縵以色三世在位第六年，亞蘭諸王聯軍與亞述戰於夸夸，亞哈王投入戰車2,000輛，這個數目可能也包括猶大王約沙法投入的戰車數目（參王下三17）。夸夸一役使以色列元氣大傷，亞哈之後的以色列諸王均已回天乏術。以色列與猶大兩國於主前九世紀盛極一時的車兵隊從此一蹶不振，至耶戶之子約哈斯即位，北國以色列已僅存馬兵50名，戰車10輛了（王下十三17）。以色列與猶大諸王見軍力衰微至此，為求一時苟安，竟不顧先知以賽亞的警告（賽三十一1、2），北求亞述庇護，南靠埃及卵翼。其後，亞述大軍圍困撒瑪利亞3年後，終陷城而入（王下十七5、6），從這以色列國都僅擄獲戰車50輛，僅夠一個車兵小隊的裝備。

騎兵

指騎馬作戰的部隊，晚至主前二千年代末才見騎兵出現於戰場；在此之前，從已有的證據來看，僅送書報信的急使偶或乘快騎馳赴遠差。

米所波大米西北部有卡帕拉宮遺址，從中有石雕（主前十世紀之物）出土，為我們提供了初期騎兵的狀況。從石雕所見，一位亞蘭騎士端坐馬上，一手攬繩，一手持棍（或槍）；雖有轡，卻沒有鞍馬足鐙，難保騎乘的安穩性。騎士頭戴尖盔，背伏凸雕圓盾。卡帕拉宮另一幅浮雕描繪一位駱駝騎兵，跨下已有一副似鞍的坐墊，以繩交叉捆繫於駱駝身上。我們知道，駱駝一向是亞拉伯遊牧民族的戰具，至近代仍是如此。提革拉毘列色三世和亞述巴尼帕的宮殿遺下之壁雕，描繪與亞拉伯人戰於沙漠的情景。從中可見一駝載乘兩名士兵，一為御者，一為弓箭手。大衛時代的以色列軍隊顯然已經有了騎兵，只是騎乘的都是騾（撒下十三29，十八9），大概是因為騾子較馬更適合在山地作戰的緣故；到所羅門時代騎兵才改乘馬匹（代下一14、16、17）。

晚鐵時代二期引起關注的，是如何解決騎兵騰出雙手來拉弓射箭的問題。從亞述那斯保的壁畫可見，當時的騎兵已編為兩人一組，雙騎並轡：其一為弓箭手，另一為護衛兵。後者一手披盾保護前者，一手攬繩駕御雙馬。這樣便一舉解決了弓箭手的防護與坐騎控制的問題。騎兵又時常與車兵編組，一組騎兵以一乘戰車為恃，在其周圍活動。聖經列王紀下九章25節記載耶戶王與其軍長畢甲騎馬，並馳於亞哈王乘坐的戰車之後，聖經所載與壁畫所示可互為佐證。從畫上尚可看到，

騎兵於涉水過壑之先，須由護兵下馬探路，弓箭手則穩坐馬上戒備。

亞述大軍橫行天下主要依靠騎兵，這從西拿基立的戰將對希西家的代表那一番刻薄的奚落中，已可知一二（王下十八23），同時也可見猶大國於主前八世紀末根本就不具備騎兵。亞述人在戰場上損失2,000匹戰馬，但竟無損於騎兵的軍力，可見亞述騎兵陣容之強大。

波斯時代的軍務要略之一，即在大力發展騎兵用馬。歐、亞兩洲的本地馬多是暴烈難馴的劣馬，非用嚼子不能控制；只有頭短、關節小而強韌的亞拉伯馬最優，性情溫和易馴，僅轡頭一副已足以駕御，因此從波斯起而至後來的希臘、羅馬，都利用利比亞的亞拉伯馬與本地馬交配來繁殖發展騎兵用馬。

強大的波斯軍隊即以精良善戰的騎兵為主，以步兵為輔。騎兵成為軍隊的主要組成部分，是自腓力二世（亞歷山大大帝之父）開始。經他改革，馬其頓大軍成為一支步騎混和的勁旅。腓力發展了密集方陣的戰鬥隊形，即按武器性能將步兵緊湊編組，形成方陣，而以機動靈活的騎兵殿後，防護易受攻擊的兩翼和後方。亞歷山大與波斯人作戰時，即使用費列和馬其頓的精銳騎兵，從方陣兩翼發起攻擊，收到了屢戰屢勝的戰果。由於他在軍事上的成功，以騎兵殿後的密集方陣戰法也聲威大振，成了後200年希臘戰術的固定模式。

馬其頓人在印度的東旁遮普地區，曾與波魯斯王率領、策騎大象的騎兵激戰。這是一支由200頭大象組成的勁旅。亞歷山大承認大象在戰爭中所發揮的威力。他雖未親用象隊，但他的繼任者都曾多方嘗試。印度大象曾一度成為西流基（敘利亞）的主力。埃及的多利買二世和迦大基的腓利基人則以象隊為輔助部隊，並延請印度教練來馴非洲本地象。當馬其頓的畢羅斯率兵攻入義大利時（主前286-275），羅馬人算是第一次與象隊碰面（他們稱之為「盧卡尼亞牛」），不過他們自己卻很少使用象隊作戰。

西流基王安提阿古猶帕陀曾以32隻大象編組的「騎兵」來鎮壓猶大馬加比兄弟的游擊隊。兩軍交戰於猶大南部的伯撒迦利亞（《馬迦比一書》六30、34-46）。據載敘利亞人把大象部署在方陣隊伍中，每1,000頂盔貫甲的步兵並500精銳騎兵配備一隻大象（六35）。象背置木堡，以特殊輓具繫於象身，內設4名弓箭手、1名印度御者（六37）。以利亞撒（馬加比兄弟最年幼者）發現一隻特大的雄象招搖陣中，以為敘利亞王必在其上，便直迫象前，以槍猛刺，大象倒若山傾，以利亞撒也被大象壓死。猶太軍大亂，倉皇逃出陣地，遂敗於數量遠不如己的敘利亞軍隊（《馬加比一書》六43-47）。

進攻性武器

古代戰將的武備包括數種進攻性的武器，綜合而言，這些武器分遠距、中距、近距3種。弓箭與投石器（也稱「甩石弦機」或「石弩」）是主要的遠距武器；銅戟與槍在中距離交鋒時使用，而刀、斧、狼牙棒之類，則為短兵相接的利器。

弓

早期的弓是用處理過的樹枝彎成。但僅木質弓身絕難兼備輕、韌、彈性三要素於一身，於是漸將木料、膠質、動物的筋、角、皮等自然物質合用而製成所謂「合成弓」，其威力已絕非原始的弓可同日而語。捷足先登的亞甲人即依恃這種弓在角逐米所波大米的霸業中打敗了蘇默人，時在主前三千年代。亞甲王那蘭新（主前二十三世紀）在書珊所建的紀念碑上，首次為我們顯示了這種合成弓的式樣。合成弓輕、韌、彈性俱備，其形狀也極重要：雙弧弓即較月彎弓射程更遠、穿透力更強。

除弓身之外，弓弦也極講究。弓弦多用皮條、獸筋、牛或駱駝的小腸、植物纖維（主要是旋花屬植物）等製成。開弓是以手拉弦（王下十三16），有時需以足蹬弓背彎弓，需要相當氣力（參撒下二十二35；耶五十一3），所以俗有「蹬弓步」之稱。

弓箭隨護甲的改進而改進。箭鏃之設計旨在穿透敵人的護甲堅具。如晚青銅時代的護具有鎧甲，遂設計了中部隆起的棱式箭鏃以期穿透之。箭杆多用蘆杆製作，取其堅柔兼具的優美。從埃及有晚青銅時代的箭出土，尚相當完好。從努斯坭版可知，「箭」與「蘆杆」原是一詞。箭身長約30吋，後部裝有3行羽毛，稱「箭羽」。波斯人稱這羽毛為「死神的信使」。

埃及中王朝時期的壁畫顯示，埃及弓箭手攜箭捆出戰，進入陣地後將箭捆置足下，隨射隨取。直至舊約族長時代（即中青銅時代），箭袋（也稱箭囊或矢鞬）始由敘利亞和巴勒斯坦傳入埃及。努斯文獻證明，箭袋可容納20至30枝箭。箭袋輕韌，便於攜帶，或肩背，或斜挎，以便騰出雙手拉弓射箭。

製造合成弓需要綜合使用幾種不同材料的技藝。例如許克所斯人即將骨片、銅絲、獸角或象牙配合起來，各用其長，來增強弓箭的遠射力和穿透力。弓有弓袋，從晚青銅時代的繪畫可知，弓袋縛於戰車之側，平時弓即置於弓袋中。

投石器

與弓相輔的尚有投石器。原來是牧羊人用來驅趕襲擊羊群的野獸的，後來慢慢用於戰爭，其重要性也益增。投石器的最大優點是構造簡單，可就地取材，因此不但人人可以製作，而且可以隨地檢石為彈。一個訓練有素的投石手投石可遠至600呎，且不受地形限制。投石器可作高仰角發射，這於攻城戰尤為重要。正因其構

造簡單，易學難精，欲百發百中則非純熟的老手不可，這也是投石器的主要缺點（參士二十16）。

投石器的構造是用一小皮囊繫於兩皮條末端。發射時以石子或鉛彈置囊中，左手執囊，右手執兩皮條末端，雙手拉緊皮條，高舉過頭；然後右手急速掄動，數轉後，放開一皮條，彈即發出。所用石子或鉛丸置袋中，可隨身攜帶，戰時也可將石子堆於足下，以便隨取隨發。

投石器之作為長射程武器，其重要性已從少年大衛擊斃巨人歌利亞的故事（撒上十七40-51）得到證明。其時，非利士人的武器雖已十分精良，但只限於中短距武器，如：銅戟刀劍之屬（撒上十七4-7、45、51），他們沒有弓矢弩機之類的長射程武器，這便使大衛的投石器大佔優勢，能夠巧勝歌利亞的堅甲利劍（撒上十七48、49）。

銅戟和槍

這兩種中距武器貌雖相似，但長短和用法都不相同。銅戟短而輕，是一種投擲武器，貌似長矢，可單手投出。主前三千年代的蘇默車兵都配備銅戟，車上設有銅戟筒，內置銅戟若干，因其輕便，士卒也可背銅戟衝鋒陷陣（撒上十七6）。槍頭也隨敵人防具之增強而不斷改善，以增進穿透效果。戟頭裝上倒勾，刺中人體時，很難拔出。銅戟末端常以金屬打成尖狀，以便隨處插戟於地。戟頭重量之設計也頗精到，在投擲時有助於與銅戟保持平衡及推進。

以色列士師時代與王國時代早期，愛琴戰士曾於銅戟末端繫一繩索，索之另一端有環；繩索環繞戟杆，狀如織布機的織軸。投擲者執環在手，銅戟出手時繞索盡解，遂使銅戟在空中作螺旋滑行，投距因之大增，推進也更穩定。聖經作者將歌利亞的銅戟比作「織布機的機軸」（撒上十七7；撒下二十一19），疑即指這種愛琴式的銅戟。其時這種銅戟剛傳入巴勒斯坦，故於希伯來語彙中不見它的名稱。所謂「織布機的機軸」即今之織軸，木製、輥狀，纏以索圈，旋轉時引出經紗繞其上，與緯紗匯合，編成織物。

另有所謂「標槍」，是較銅戟更小的投擲武器，其鋒尖銳如矢，也可用於戮刺（撒下十八14），但我們對此所知不多。

槍形若銅戟，卻較長大，較重，主要用於刺敵（參民二十五7、8）。從最古的壁畫浮雕遺跡中，已見槍用作戰爭武器。著名的埃及狩獵調色板和瓦爾卡的黑岡岩碑柱（疑是主前3000年之物），都繪有戰士手持長杆武器，杆端有葉狀鋒刃，中稍隆而前收為棱尖。槍在整個主前三千年代中都是步兵的標準重裝備，也是車兵最有效的武器。考古發掘證明，中青銅時代一些北方的半遊牧部落開始進入巴勒

斯坦，他們手中的武器主要是槍，其槍頭帶有渦旋形柄腳，用以固定於槍杆；這設計是米所波大米和亞拿多利亞一帶於中青銅時代最為流行的武器形式。亞伯拉罕及其家族可能也在這些相繼西遷的移民中，他們手中所持的武器當然也有這種槍（參創十四14、15）。

早期流行的另一種槍，特色是於槍杆尾端裝有金屬錐狀物，稱之為「鐏」，平時可將槍插入地中，以備隨時操起迎敵。這種特色沿用至久，聖經記述掃羅睡眠時，「槍在頭旁，插在地上」（撒上二十六7），即是一證。情急之下槍的尾端也可用於刺敵。亞撒黑即被槍鐏貫腹而死（撒下二23）。

從壁雕可知，晚至中青銅時代，埃及的車兵尚不使用長槍為戰，但埃及的敵人均以槍為武器。戰車上裝有筒形插座，置於車的後面。這是赫人的首創，也是西亞各部族戰車的標誌之一。槍是車兵的武器，他們有時也持槍加入步戰。

整個晚青銅時代，常規裝備的軍隊有持矛擁盾的特殊兵種，這是該時期的銘刻雕繪所顯示的。兩軍會於野，方陣隊伍中手持槍者是主力衝刺。守城兵持槍力拒攀登雲梯以攻城的敵兵。

刀劍

鐵製的兵器以刀劍為最早。早在主前三千年代，亞拿多利亞的兵器匠即開始打製一種直刃兩面的近戰武器，是為劍。起初劍刃極短，形似匕首，僅適於戮刺，這是受了當時冶鐵技術的限制，只能如此；因為欲使長刃在強力衝擊之下不彎不斷，非是「硬鐵」（鋼）不可。待亞拿多利亞的冶鐵知識傳至敘利亞、巴勒斯坦和埃及之際，已時過1,200多年，那時已發現了鍛造硬金屬的方法，於是刀劍始成為短兵相接的通用武器。

刀劍之設計，是在發揮武器劈、砍、擊、刺的功能。劍長刃雙鋒、中間有脊，近端則銳，其尖可刺，刃可劈；刀則為單鋒，刀背為脊，甚厚，刀刃多呈彎形，其狀若鎌，刃在曲線外側。這種鎌狀彎刀盛行於主前三千年代末，初時刀身與刀柄是一整體。中青銅時期的刀，大多柄長刃短，其功能若斧。

至晚青銅時期，堅胄厚甲一興，這種形狀的「砍刀」就歸於無效，漸被一種長刃（或刃與柄等長，或刃長於柄）彎刀所取代。這種刀在車戰中劈殺極為有效，尤長於對付身無甲胄的步兵。聖經多處描述約書亞統帥的以色列人「用刀擊殺」迦南人（參書八24，十28、30、32、35、37、39），可見其武器必是這種長刃彎刀。因為短刃直鋒的古劍只適於戮刺。在巴勒斯坦的基色，從一貴族的墓葬中出土了一把彎刀，已考定為主前十四世紀前半期之物，這便是這種古代彎刀的物證；米吉多的牙雕也顯示這種彎刀的存在，其時已略晚，當在主前十三世紀之末了。

由於鍛造技術的進步，直刃雙鋒劍當然也有了改觀。所謂「海上民族」的非利士人，就極善於製造短兵器。他們在主前十三世紀製造的直刃劍，就已經遠勝於那種鎌狀彎刀了。

以笏成功行刺摩押王伊磯倫的事（士三15-30）也說明了這兩種刀的不同特色。以笏將一把直刃雙鋒短劍縛著右腿，藏於衣服裏，瞞過了衛士而直達王前；趁左右不在，左手出刃直貫王腹（士三16-21），乾脆俐落地完成任務。這把短劍就是非利士人的製品。

掃羅時代的非利士人即憑藉他們的鍛鐵技術，稱霸於巴勒斯坦，佔地建城。他們的軍事優勢在於擁有戰車，以及武備精良的步兵。他們壟斷著鑄鐵技術，嚴防以色列人學會（參撒上十三19、20、22），直到以色列人真正掌握了鍛鑄技術，力量對比才發生了變化。

杖和斧

在能鍛造「硬鐵」之前，杖、斧是與刀、劍並用於近戰的武器。兩者皆有短木柄，一端裝有堅硬沈重的杖頭或斧頭（由石或金屬製成），掄動打擊，足致人於死。技術上關鍵的一環是如何保證杖頭與木柄牢不可脫，不致因掄動武器或擊砸衝撞而脫節離析。為便於把握，杖柄與斧柄於手握之處最粗，近頭漸細。這種器械只能隨時握在手中，有時也以環扣於手腕。錘的功用是在砸、打；斧則用於劈、砍。杖是很原始的武器。表示「打鬥」的最早的象形文字即是一手持盾，一手持杖的圖形。從銅石器時代直至早青銅時代前期（主前3500-2500），杖一直是近戰的主要武器，因為當時甲冑未興，杖之威脅尚不可擋。在巴勒斯坦的別是巴和隱基底附近，皆有古代的杖頭出土。看來古人在石杖頭的形狀上費了不少心思：有的狀如蘋果，有的狀如鴨嘴梨或圓盤。顯然，每種形狀各有利弊。隨著堅冑厚甲的出現，石錘或銅錘的威脅大減，從戰場上漸漸便銷聲匿跡。不過，杖之作為交戰的武器雖被淘汰，卻成了王權或神權的象徵物（參詩二9）。

斧的問題更為複雜，兵器師需要花更多的心思來設計。首先是斧頭與斧柄的銜接問題；繼之是斧刃與斧背的寬窄比例問題。最早的斧刃短背寬，對付無盔無甲的敵人尚頗有效，且能破壁穿垣，不失為攻城的利器，這些在撒卡萊的壁雕（主前二十三世紀之物）上都有顯示。待對方有了堅盔厚甲，斧就失去了效能，於是有大板斧出現：刃長而鋒利，斧背窄而短。從古發掘蘇默人的遺物中，同時找到了長鋒板斧和高質的金盔。不過，金盔再堅，恐怕也難擋這千鈞利斧之一劈。蘇默人的兵器匠發明了安柄的管形鑿，遂使斧頭與斧柄能夠牢固銜接。在猶大曠野隱基底附近的米什馬爾乾河曾發掘出銅製品450多件，其中有大量管鑿利斧，已考定

為銅石器時代（主前3100？）之物。
至主前三千年代，經兵器匠之手設計製造的各種兵斧已很齊全，直到鐵器時代之末，只是在這些類型的兵斧中擇精選優而已，並無大的改動。主前三千年代的前半期，柄腳斧和管鑿斧並行於世；短刃鑿斧與長刃板斧也先後興於此時。在蘇默人中無論是持槍的步兵還是車兵，都有斧在身。管鑿斧之性能優異，故自米所波大米經亞拿多利亞、敘利亞而傳到了巴勒斯坦，只是不知何故，竟未傳到埃及。從埃及壁雕來看，埃及武士一向在使用柄腳銜接的短刃鑿斧。
護具
士兵在戰場上若無防身的護具，全軍的機動性和攻擊力必受損害。
盾牌
盾牌是最古老的護身武備之一，其設計的目的，是為在士兵身體和敵人武器之間形成防護物，以減少傷亡。從米所波大米之泰洛赫出土的禿鷲碑柱，是主前三千年代的著名遺物，上面的雕畫描繪一隊6列方陣兵，其步卒皆穿重甲，各擁一盾；盾短形，自頸至足，可蔽全身。已知古代盾牌的形狀頗不一。蘇默士兵向無甲胄，所以需擁長盾遮蔽全身。至晚青銅時代，甲胄已很發達，盾體逐漸縮小以求靈便。亞述戰績浮雕對晚鐵時代諸器物刻畫甚細，可知亞述人很著意於以堅盾武裝持槍的步兵。如亞述巴尼帕的軍隊，除一部分持小型圓盾外，持槍的士兵所擁者多為圓頂凸面盾，可蔽全身。大盾牌多以枝條編成，以期攜帶方便。提革拉毘列色的弓箭手各擁大盾一面，高達6呎，盾頂呈直角。
盾牌也有以青銅或紅銅製成者，雖甚重，但取其防禦之固。為求輕捷，往往以木材或籐條為框架，上覆以革面，以油料塗之以防乾裂（參賽二十一5）。也有盾芯加厚，以增強防禦強度（參伯十五26）。
士師時代及列王時代之初，高級的長官多護以大盾。大盾由一持盾兵攜帶，常防衛於將官的右側，因長官右手持兵器，左手持盾牌，其右側極易受攻擊（參士九54；撒上十四1，十七7；撒下十八15）。故護衛須時刻不離其主之右（撒上十七41；參詩十六8）。古時，臨戰須以聖油膏戰士及其兵器，盾牌也是其中之一（參撒下一21）。
鎧甲
鎧甲是古代作戰的防護衣，也稱「身甲」。戰士披掛上陣，雙手均可持械作戰，這是鎧甲比盾牌優越之處。設計鎧甲之意，即在取盾牌而代之。鎧甲一般長及膝下，緊身而無衽，革製，或以緻密堅實的織物衲成。這種鎧甲易於製造，輕捷便利，無礙於行動，且於胸、腹、背、胯、腿諸要害部位均可起保護作用，武士只

須另持一小盾防護手與面即可。

然而對於須騰出雙手作戰的弓箭手和車兵來說，僅穿鎧甲還不夠安全。赫人為解決這問題，將車兵按3人編組，共乘一車，一持大盾的護衛專事保衛弓箭手和御者。這樣，不但加重了戰車的負荷，而且把1/3的兵力用於防護，實在太不化算。於是如何使士兵既能全力進攻又能有效防身，便成為當時兵家急待解決的戰術課題之一。

至晚青銅時代，鎧甲付諸使用，使這一問題多少有所解決。鎧甲是以數百金屬甲片縫綴於革製或布製的緊身衣上，使甲片交迭連結成魚鱗狀。從努斯、埃及、巴勒斯坦、敘利亞，均有這種鎖子甲出土，使我們得以看到連綴甲片的方法。原來每一甲片上有7個小孔，一般為上三、下二、邊二，以韌線將甲片縫綴在衣面上。據努斯銘文記載，縫製一襲鎧甲需大金屬甲片400至600片，小金屬甲片百片以上。肘、臂、頸等處以小甲密行連綴，意在便於屈伸。穿上這種鎧甲，既可防身護體，又可行動自如，毫無阻礙，為革甲或布甲所望塵莫及。非利士人的頭號戰士歌利亞就是身穿鎧甲，腿上有青銅護膝（撒上十七5、6），是典型的愛琴戰士裝扮。

鎧甲雖好，也有缺點。首先是製作的技術要求很高，造價十分昂貴。列王時代早期，穿戴鎧甲的只有掃羅王本人和王子約拿單。就是最富足的國家，恐怕也難給每個士卒都裝備鎧甲。弓箭手和車兵均獲優先配給鎧甲，其次，鎧甲的重量相當，所以穿在身上總有不便之處。掃羅特別恩准大衛披戴他的甲冑出陣，使少年大衛領略了頂盔貫甲的難處（撒上十七38、39）。第三，鎧甲也有不勝防之處，如肩臂相連之處和甲葉間的縫隙等都是易攻之點。亞哈在基列拉末戰場上所受的致命傷，正是流箭穿透甲縫所致（王上二十二34）。

盔

士兵在兩軍陣前打仗，頭部是要害，所以早在主前四千年代末便有了防護頭部的裝備。蘇默人在王朝初建時（主前3100）已有頭盔。從吾珥石柱、禿鷲柱碑、馬里嵌板的雕繪來看，戴頭盔是蘇默士兵最具特色的標誌。這種頭盔頂部略尖，可保護耳部及頸後。從吾珥遺址有包著戰士顱骨的頭盔被挖掘出來，使我們得知其大體式樣。這種銅盔已與更早期的頭盔大不相同。更早期的頭盔是用獸皮或堅韌的織物製成，緊箍在頭上，與帽子無異。

以後諸代，頭盔的質料和式樣均有若干改進，但始終未採用罩面的頭盔，也許是由於近東氣候炎熱的緣故。晚青銅時代又出現了一種甲葉脖套，用以遮蔽盔與甲之間的空隙。以後兵器匠又在盔形上多加改進，一方面是為提高頭盔的防護性能，另一方面在加強識別標記，因為兩軍混戰於戰場，各軍將帥必須即時明辨敵我，

所以頭盔的裝飾與樣式便屢有變化。

聖經記載歌利亞與掃羅都戴銅盔（撒上十七5、38）。數個世紀以來，異族的重甲步兵都以頭盔為常規裝備，但從整個統一王國時期來看，以色列士兵卻少有戴頭盔者。主前九世紀，南國猶大國王烏西雅曾有一系列的軍事改革措施，以頭盔裝備軍隊也屬其中的一項（代下二十六14）。

戰術

開闊地勢的正規戰

顯示開闊地勢戰爭的最早雕繪是中青銅時代（主前三千年代）的遺物，於米所波大米出土。那是兩件極為重要的紀念碑，一為吾珥石碑，一為禿鷲碑柱，是為表彰蘇默人彪炳戰績而立的。碑雕內容充實，又不乏細節，給我們看到車騎與步卒密切配合，協同作戰的大戰爭場面。車騎發起進攻，鐵車快馬直衝敵陣，亂其陣容，衝散敵陣，縱橫踐踏其兵卒，車上戰士發標槍左右投刺；此時在車兵兩翼或正後方的步兵迅速將隊形改為橫列方陣，各舉長矛大斧迫近混亂的敵兵。每方陣由6縱列組成，每列10人（加小隊長共10人），各擁盾持槍，隨著向左或向右轉的命令，橫排直向前進。

後來亞甲人又在蘇默人的基本戰術以外加上可作遠距攻擊的弓箭手，安排在側翼及後方，使他們的軍力更為超越。

中青銅時代的材料證明，其時已有編制有序的軍隊，行軍作戰都有嚴整的隊形。從埃及挖掘出努比亞持槍弓箭手的排陣（主前2000？），顯示10人一列、共4行的縱隊。古文獻記錄也確定基本單位是10人一組。當時的一部古文獻《辛奴亥的故事》於提及宮廷衛士的編隊時寫道：「天快亮的時候，他們就召我入宮，來去迎送的都是10人為伍的禁衛軍。」也有古文獻記載了軍隊規模和戰鬥編隊的情形，可知正規戰爭的規模已經相當可觀。主前十八世紀的馬里文獻記述民軍編隊多可達10,000人，少則3,000、2,000、1,000、600、100不等。主要攻擊的基本單位共300人，由3個小隊組成。

騎兵興起於主前二千年代和一千年代之交。駿馬驍騎的參戰給大軍增添了軍威聲勢，且能迅速集中火力於主攻點，使戰術大大向前跨進一步。當亞述大軍成為步、騎、車三軍緊密配合，協同動作的強大戰爭機器之後，眾鄰國的軍隊已無敢當其鋒者，他們知道若開闊地打正規戰，絕非亞述大軍的對手，便都退縮到堅城之內，企圖負城一搏，以求倖免於全軍覆滅。以戰爭為題材的雕繪，當以晚鐵時代最為豐富。亞述的戰功浮雕畫對攻城野戰和防城規模，都有十分詳盡的描繪。在開闊地勢的正規戰中，亞述的戰車從四面八方向敵陣衝擊，將敵軍分割成小塊；隨後

步兵出擊，將被分割的敵軍逐一殲滅。

亞述人的作戰能力也可見於適應敵國的各類地形，途遇山嶺、丘陵、林莽、沼澤，都克險有術，如履平川。這種情況可從西拿基立（主前705-681）宮中一幅十分精彩的浮雕畫得到佐證。該畫紀念他如何戰勝退到米所波大米南部的一塊沼澤地帶的敵人。亞述軍追至那裏，步兵變成「兩棲部隊」，駕輕舟快艇迂迴於蘆葦之間，打擊、殲滅埋伏在蘆葦叢中的敵兵，並發起火攻，將敵兵燒死在藏身之處。

亞述軍隊善於逢山開路，遇水架橋，很有一套克服天險屏障的技術和能力。亞述那斯保年間的一幅石雕描繪了如下情景：浩浩蕩蕩的亞述車兵渡過一條寬闊的大河，有大批人馬和物資須急運過河。只見他們把戰車裝上大木筏，有士兵若干在筏上以槳划水，對岸有先遣部隊用大繩拖拽；馬匹用繩索拴起，由筏上的馬夫牽引，隨筏魚貫浮水過河；大股部隊則一律游渡，有隨軍攜帶的革皮浮子助游；盾牌和各種兵器皆負於背，以免沾水損壞。不過這種危險而複雜的行動實屬兵家之忌，若非萬不得已不出此策。亞述的工兵設計了一種渡河方法，可用於強渡小河：數船連串，船舷上搭木板，以繩繫牢，即成浮橋一座。

地理條件在戰爭中向為重要因素，在亞蘭王便哈達攻伐以色列王亞哈的撒瑪利亞戰役中，更起了決定勝負的關鍵作用（王上二十）。從敘利亞往撒瑪利亞有多路可走，便哈達選擇了經疏割谷的一條近路。該路從敘利亞經疏割谷，南面不遠便是押瑪，在那裏東渡約但河，進入法拉河谷。該河源頭在撒瑪利亞山中，他們沿河道入山，盤山而行，直到撒瑪利亞。便哈達率32王聯軍，步兵為主，騎、車兩軍為輔，一路浩浩蕩蕩，抵疏割谷安營下寨（王上二十12、16），並派使者往見以色列王亞哈，敦其速降。亞哈拒絕了便哈達的投降條件，便哈達便下令進軍撒瑪利亞，企圖將城包圍。

亞哈已下定背城一戰的決心，同時又搶先派兵死守法拉河谷，欲在那裏截擊亞蘭大軍，阻止他們進入撒瑪利亞近郊。當亞蘭軍受到7,000以色列士兵猛烈攻擊的時候，其驍勇的車兵馬隊正擁塞在狹窄的法拉谷地施展不得。便哈達聽到探子的報告時正喝得酩酊大醉，對大軍已陷死地的危局無所覺。亞哈以較少的兵力，利用地形把亞蘭大軍解體。亞蘭軍驚慌四散，逃回了疏割，便哈達才如夢方醒，遂倉惶乘騎逃走（王上二十20）。

次年，便哈達復率軍南侵。這次他選擇了西路，南下先取亞弗，準備在平原地區與以色列軍進行決戰。亞哈則率以色列軍趕到亞弗附近的隘口，在那裏安營，與亞蘭大軍成對峙之勢。7天之後兩軍交戰（王上二十29），亞蘭軍企圖衝過隘口，竟又陷入重圍，10萬大軍無一生還，僥倖逃入亞弗城的，最終也與亞蘭王一道作

了階下囚。

開闊地勢的正規戰法漸次形成一種定式：必置精銳於方陣右翼。至希臘統帥伊巴密農達（死於主前362）則一反野戰常規，偏使左翼加強而成斜楔陣法，遂出奇制勝，大敗斯巴達大軍。馬其頓王腓力及其子亞歷山大都在方陣戰法的基礎上時加變化，善以奇兵制服敵人。

早期羅馬軍團的戰鬥隊形也離不開方陣戰法。主前四世紀首創分隊制，旨在發揮銅戟和雙刃寬劍在開闊地勢戰鬥中的作用。所謂「分隊制」（200人為一隊），即前隊出現缺位，則後隊立即補足。

後來經戰爭實踐的啟發，分隊制有了進一步的發展，與地形因素相結合而創造出更靈活機動的戰法。該撒猶流更發展了側翼出擊法，以及保留後隊，作致命一擊的戰術，使戰法又大進一步。在非開闊地勢戰鬥中則更多發揮弓箭手和投石兵的作用。自此，羅馬人打仗已不再受刻板戰法的束縛，其成功的根本原因，在於有一支訓練有素、紀律嚴明的軍隊。

開闊地勢的雙人戰

古代近東的戰史上曾有雙人決鬥以定兩軍勝負的戰法，可視為正規戰的另一種形式。雙方各選一大將，代表本軍決鬥於兩軍陣前。兩軍事先達成協議，必須謹遵決鬥結果行事。這種方法顯然是為了避免大規模戰爭的傷亡，關於這種獨特戰爭形式的最早記載，可見《辛奴亥的故事》的有關章節。辛奴亥是埃及第十二代王朝的廷臣，曾自我流亡到北方的巴勒斯坦和敘利亞，在閃族各部族中生活了很長的時間。他受到一位當地戰士的挑釁，便舉行決鬥而得到勝利，並佔奪了對方的財貨。

從以後的記載也可見上述雙人決鬥的方式：先協議，繼而決鬥。終則按勝負結果行事。同時期的埃及本尼哈森壁雕也描繪了這種場面：畫中有3列的裁判，決鬥者在場中角力。從巴勒斯坦北部的法拉廢丘有一雕瓶出土，已考定為主前十八世紀之物。

瓶雕所表現的是兩名迦南戰士各持刀劍的決鬥。這些證物顯示同一主題，考其年代都是中青銅時代前半期之物。

雙人決鬥式的戰法於當時各國十分普遍，但在以色列，於大衛與歌利亞的那次較量（撒上十七）以前，從未見聞。當時非利士軍深入猶大腹地，已達梭哥，在一座小山上部署；掃羅軍則在另一座山上部署，兩軍隔以拉谷對峙（撒上十七1、2）。非利士戰將歌利亞日日罵陣，要以雙人決鬥定兩軍勝負；大衛接受了挑戰，殺死歌利亞後，非利士人卻食言毀約，一走了事。以色列遂揮軍追殺非利士人，斬殺

無數（撒上十七50-52）。

掃羅死後，大衛、掃羅兩派火拚之勢已成，兩軍遂會於基遍。掃羅軍主將押尼珥提議雙方精選壯士若干為代表，交手比武以定勝負（撒下二14、15），經大衛軍主將約押同意便達成協議。雙方以基遍地為界，各出12名參戰，「彼此揪頭，用刀刺肋，一同仆倒」（撒下二16）。這種打鬥場面於米所彼大米卡帕拉宮壁雕上有極生動的反映，時間也相吻合（主前十世紀）。格鬥既不能定大局，雙方便只有揮軍大戰（撒下二17）。

攻城戰

古代近東城邑的位置多具備兩個特點：在軍事上必是易守難攻之地；在經濟上必有某種優勢可恃。中青銅和晚青銅時代，巴勒斯坦、敘利亞、亞拿多利亞和米所波大米一帶城邑的規模，一般佔地為5至10畝，少數通都大邑佔地面積較大，有達數百畝者。城區平均人口密度若按每畝240人計算，最古城邑的人口估計可在1,000至3,000人之間，少數通都大邑的人口可在5,000至10,000人之間。若按每4人中有1人被編入城防民兵計算，那麼，小城邑的防禦兵力大約為300人，中等城邑大約為2,000人。古代城邑的防務主要是堅城有關設備的建設，以及糧食和水的儲備和供應。防禦設備的佈局和建設，其目的不外是在削弱敵人進攻中的機動力和殺傷力。堅城可就地形天險因勢而設，如無天險可憑，就要以人工挖濠設壘來加強防範。攻城與守城的鬥爭是完全針鋒相對的，一方要根據另一方的意圖和行動反其道而行，方能達到自己的目的。建立防禦體系，意在挫敗對方一切可能的攻城行動；攻城戰略的實施則意在摧毀對方的整個防禦體系。

攻城克邑可能有5種方式：（1）是翻城越廓而入；（2）是摧城毀廓而入；（3）是挖城洞或地道，從城下潛入；（4）是圍城；（5）是用奸設計。在攻城陷邑的實踐中，往往是幾種方法配合使用，以求從速達到目的。

聖經對亞比米勒攻克示劍城的經過情形記載頗詳（士九），可作為士師時代（即早鐵時代）攻城克邑的一個戰例。亞比米勒因示劍城民與原皇室的人聯合起來反對他，便決心屠城以逞。他乘夜將僱傭兵埋伏在城邊（士九32-35），待黎明時分城民出城，便突然襲擊，戰於城郊；城民敗退入城，憑城牆堅守。翌日，亞比米勒發起攻城戰。他兵分3隊，自率一隊猛攻城門（43、44節），終於破門而入，外城遂陷。但城民後退入城中衛所，即巴力比利土廟，繼續抵抗。

描繪城牆被攻陷，而守兵猶據內城衛所抵抗的壁雕為數不少。從考古發掘可知，示劍的廟宇與迦南其他城邑的廟宇建築一樣，是一座有防禦設施的塔樓，其入口的一左一右設有兩座堅固異常的衛所。示劍樓既堅固，格局又緊湊，便於集中火

力抵抗亞比米勒的軍隊。亞比米勒硬攻不克，便下令士兵以戰斧砍伐樹枝堆於衛所周圍，縱火焚燒（士九48、49），守兵盡被燒死於樓內。
克外城雖難，攻取衛所則更不易；從示劍樓的攻取已可概見。亞比米勒攻示劍得手之後，便轉向另一個城邑提備斯，仍想以火攻取勝。不料正當他指揮士卒在樓的門前堆放乾柴準備縱火之際，卻被一婦人從樓上拋下的磨石擊碎顱骨而亡（50-53節）。這事件成了於作戰時「切勿挨近城牆」的警告（撒下十一19-21）。
以後的時代（晚鐵時代），強大的亞述軍和埃及軍使巴勒斯坦和敘利亞諸小王國只能憑藉設防的堅城負隅頑抗，所以這個時期城防戰術大有改進，但攻堅克險的戰法也更加厲害了。亞述人即非常擅於集中其軍事優勢來克城破險。在寧錄，亞述那斯保二世（主前885-860）宮闕內的一幅壁雕向我們顯示了大軍薄城、強攻力克的戰法，可謂數管齊下，不遺餘力，只見弓箭手向城上衛兵萬箭齊射；數架攻城錘同時猛攻，力圖破壁；工兵矛斧並舉，欲將外垣的磚石拆除；另有部隊在挖掘隧道，欲穿地而入；前鋒部隊架設雲梯，正攀緣而上；另有一隊士兵齊舉亮脂油松，欲火燒城門，數舉齊下，城上衛兵已難於招架，破城已在彈指之間。
不過，所向披靡的亞述人在猶大和以色列的國土上卻遇上了對手。他們發現那裏不僅城高垣堅、壁壘森嚴，而且防守者堅毅勇敢，眾志難摧。從亞述的雕壁可以看出，他們對攻伐猶大、以色列的戰爭，是特別著力地加以渲染的。北國以色列的都城撒瑪利亞是在3年長的圍攻後始被攻克的；至於南國猶大都城耶路撒冷，亞述大軍久攻不下，只好放棄。然而耶路撒冷城民卻因此誤信其城堅不可摧，這反倒是更可怕的內蝕，及後遭受更長期的圍困，聖城終陷於巴比倫人之手。
聯絡和情報
我們已有族長時代（中青銅時代）軍情聯絡的詳細記載。從幼發拉底河流域的馬里文獻，可知其時已經有了一個很發達的信號系統。夜間按預先約好的方式用火把或火堆向遠方發出閃光信號。米所波大米和其他一些地方就用這種系統在軍情吃緊之時發信號求救。
晚青銅時代有時以快騎向遠處傳報軍情。亞馬拿坭版有一塊是迦巴勒王向法老索求快馬的上書，說：「亞柯王有快馬良駒傳書報信，信息傳遞比我快捷。」傳書報信的快馬單騎在埃及十九代王朝宮廷壁畫中也有所見。有一幅描繪加底斯戰役（發生於主前十四世紀後半期）的壁畫，在埃及兵將與赫人聯軍大戰的背景下畫了一位良馬盤弓的信使。
情報工作在古代戰爭的運籌和指揮中已佔有重要地位。聖經記載征服迦南地時，即強調了情報偵察的重要。摩西在進取迦南之前，先派出探子查察敵情。他交給

偵察員們的任務是：瞭解地形與居民武力情況，偵察城邑是否設防，並探知土地的肥沃程度及養民之力（民十三17-20）。

軍事情報於行軍作戰就更為重要。約書亞在發兵攻打耶利哥城和艾城之前，先派出偵探收集情報（書二1，七2）；在掌握該城防務和民心情況之後，約書亞始定作戰計劃。在士師時代，伯特利城之輕取也多有賴於偵察隊探得了準確的情報（士一22-26）。該城防務森嚴，可謂固若金湯，但約瑟支派的探子卻擄獲一個從暗道出城的人（因城門緊閉，此人出城須經暗道）。該人為保存身家性命便洩露了暗道的位置，於是約瑟支派得從隧道入城，佔領了看來堅不可破的伯特利城。自此之後，依靠準確的情報設伏突襲而致以少勝多、以弱勝強的戰例，已屢見不鮮。

破城術

這是攻城戰中所採取的摧城毀廓而入的強攻戰法，使用鎚、長矛、槍、錘、斧或攻城錘等戰具，突破城門或城牆一隅而攻入城內。古代的撞城錘是對設防堅城的一大威脅。中青銅時代的牆雕壁畫和文字記載，對此情景早有描繪。本尼哈森壁雕（主前二十世紀）的攻城場面中畫有一個攻城錘，這大概要算是最早的攻城錘了。其構造十分簡單：形狀像茅寮，頂蓋略尖；有平行的抬杆，可由兩、三士卒抬至城下，主要部分為一長大的木杆，杆頭略尖，或為金屬，撞擊城頭的雉堞或護垛。護垛的磚石在攻城錘的連續撞擊之下即會鬆動坍塌。從畫面來看，攻城錘是攻城所用的主要武器，在攻堅克險中頗為有效。

200年之後的馬里文獻也提供了攻城錘的情況。據載那時的攻城錘多為木製，雖長大而沈重，但猶可隨軍遠行。有一封書信提及攻城錘以騾車及以船運載至圍城之地。

主前二千年代前半期，埃及、迦南、亞拿多利亞諸地的戰爭中，還有攻城錘上陣，但至晚青銅時代，攻城錘的作用似已大不如前，因其時城防建設已大為發展，使稱雄於攻城戰中的攻城錘失卻效能；再後，攻城錘大事改進，新攻城錘在攻堅戰中又重振昔日威風。

攻城錘向有幾個缺陷。首先是要將其運至城下能夠施展的位置上，必有一段路程使士兵暴露在守城敵軍的箭矢鋒鏑之下，常有傷亡；其次是錘體異常笨重，在戰場上運轉欠靈；第三是城根之地多石、不平、陡峭，不易接近。每當主攻點選好之後，攻城隊就要堆起一土坡，通常是以木板或石板鋪面，使攻城錘可沿此路面速移至城根；待移至合適位置時，必須設法使攻城錘立穩站牢而無倒後之虞。從聖經記載可知，約押揮軍攻佔伯瑪迦的亞比拉城時，顯然即修築了這種土坡（撒下二十15）；以色列人用此戰具攻城是始自大衛王朝的。

攻城錘經亞述人之手始有重大的改進。亞述那斯保的浮雕畫上的式樣，距那首次呈現於本尼哈森壁雕的舊攻城錘已有1,000年之久了。新攻城錘安置於6輪車上，外以矩形藤牌搭成防護塔。攻城錘的大小可以估計出來，因矩形的柳條藤牌的大小已知，且防護塔上的藤牌數量已從畫上歷歷可見。攻城錘整體長可達20呎，寬可達13呎，高在7至10呎之間。錘杆的金屬尖端從圓蓋的角樓中伸出，有若舌頭。錘杆用粗索懸於角樓內，可前後悠盪如鐘擺。操縱者從角樓的觀測孔中選好攻擊位置，即擺動錘杆，形若巨斧的錘頭便有力地衝撞城牆，楔入石（或磚）縫又可左右上下撬動，使城牆坍塌。從亞述那斯保二世的壁雕尚可看到一個有趣的細節：城防兵企圖用鐵索擒住錘頭，而兩個攻城的亞述士兵正竭力以重型鉤將索撥開。城上衛兵可以火把燃薪擲向攻城錘的護塔棚，棚多為革、木所製；為此，攻方為每一攻城錘攻擊小組增設一人，以木桶盛水，弄濕塔棚。有一幅描繪西拿基立攻拉吉之役的壁雕，對此一節有清楚的反映；從中又可見衛兵拚死抵抗的情形：他們不斷以巨石、火把，甚至車輪擲向攻城的士卒。

最早的亞述壁雕已顯示保護攻城士卒免受傷亡是攻城要務，與攻城錘一起運用的有木建的高樓；高樓在攻城錘旁邊，樓上的弓箭手從護塔向衛兵發箭掩護攻城錘，又隨時以重型鉤將火種從攻城錘棚頂撥開。這些高樓也抵消了守兵居高臨下的優勢。

繼亞述那斯保之後，歷代亞述王對攻城錘的設計、製造和衝撞技術都有改進。撒縵以色致力於改革攻城錘之笨重不靈。他引入一種新型攻城車，既輕捷靈活，又不減衝撞力度。提革拉毘列色三世也曾創新：他將攻城車改為4輪，他也首創以兩枝攻城錘同時撞城，功效增加一倍。從撒珥根的一組壁雕可見他的攻城錘頭呈尖矛狀，顯示他注意集中一點衝破城牆，又用一雙攻城錘協同攻擊城牆之一點。這戰術使亞述兵可於較短的時間

內達到較大的突破。西拿基立採用了更長的攻城錘杆，錘頭也改用拱嘴狀；同時將攻城車改為組裝式，裝卸都十分便利。不過，到了亞述最後一位英武之君亞述巴尼帕時，卻並未見有用此具攻城的例證。

那些精雕細刻的戰事浮雕，已使耶路撒冷的遭遇躍然於我們眼前，這也正是先知以西結在異象中所見到的情景（結四2，二十一22）。城門總是攻擊的重點，因為就整個城牆來說，此處是最弱的環節，且有坦道直通門下，無須再建坡道。攻城門時可用配劍將門撬鬆，或砍斷門軸，木門則多用火攻。

至希臘、羅馬時代，攻城錘仍是攻城克堅的主要器械。主前63年，羅馬大將龐培攻耶路撒冷時，就從推羅運來了大批攻城錘為主攻之具；城破之後攻進聖殿，也

靠此具（參《所羅門詩歌》二1）。他雅努（羅馬皇帝，主後53-117在位）宮內的圓柱浮雕繪有該時代的攻城錘圖形：錘杆鐵端狀如羊頭，置車上，四周有框架，以泥灰或生牛皮為防護蓋。提多於主後70年揮軍圍攻耶路撒冷時，已使用一種鑽具，也是攻城器械之一種。

攻城戰具非只攻城錘一種。攻堅排險的坑道工兵也手持尖端撬槓或大錘以毀磚撬牆（參結二十六8、9）。在亞述那斯保軍中，這種工兵身披長甲作業，至亞述後期諸王時代則改用長方盾或圓盾，動作更顯靈活矯健。亞述巴尼帕更全賴坑道工兵為攻城主力，為他們特製了突簷大盾，上陣負於背，及城則以突簷撐牆而立，士兵作業其下，可免受攻擊。

登城術

上埃及多沙謝地方的安塔墓內，有石灰岩壁雕（主前二十四世紀之物），所描繪者是埃及兵架雲梯攻城的場面，這可算是最早的攀城戰。主前二十三世紀的墓雕也有描繪攀城戰者，惟見雲梯已大有改進：雲梯下已安輪，易於移動。這種活動雲梯的其他例證雖尚未發現，但可知古代聖地許多地方在攻城戰中已有使用。這種雲梯設計的目的，恐怕主要仍在破城，並非攀城。雲梯可直推至城下，供士兵登上，用板斧力劈城牆。從晚青銅時代的壁雕可知，其時雲梯已廣為攻城所用。亞述那斯保壁雕更顯示了雲梯的顯著地位。他們一方面以攻城錘猛衝某處，又於別處搭架雲梯以翻牆，使防衛軍顧此而失彼，遂造成更多突破機會。

至撒珥根時代，城防建設也有了對策。城牆的厚度和高度都大有增加，使攀緣登城之舉難上加難，且增強了對攻城錘的抵抗力。作為攻方統帥的撒珥根，尤其是他的繼任人亞述巴尼帕，則以加長雲梯高度為反對策。從梯檔的數量判斷，雲梯之高可達25至30呎。這種雲梯的圖形在以上兩王的戰爭壁雕中是顯明的特色。且雲梯不僅用來攀緣登城，也可用以搭橋過濠。亞述巴尼帕的壁雕顯示，弓箭手與刀斧手同登雲梯，並肩攻城。這可能是當時的戰鬥編組。

鑽城術

鑽城術是指從堅城下挖洞打道，拆毀城基，穿牆而入的方法。亞述那斯保二世的一幅宮內壁雕顯示，亞述工兵在兩處挖洞，預備挖通牆基，穿牆而過。坑道工兵打洞挖道，是在其他4種攻城行動配合之下進行的，不易被衛兵發現。

挖隧道的地點多選在衛兵武器射程之外的某處，一旦深入地下便可保無虞。為使敵人措手不及，都在萬分機密的情況下進行，且多借重夜幕的掩護。這種工作頗需時日，且要求有很高的技巧。一旦洩露機密，衛兵便會在出口處設伏，潛入的士兵便無生機了。晚鐵時代鑽城術已成為該時期攻堅戰的一大特點。這在考古發

掘已有證明，許多晚鐵時代的遺址都有這種隧道的遺跡，並有大量浮雕畫和文獻佐證。

如果發現了所攻城邑的地下水道，便無須挖隧打洞了。主前218年，多利買在西約但河地區的一座叫「菲拉德斐」（今之拉巴貝內亞捫）的城堡，就是被西流基安提阿古三世用這種方法攻破的。發現了水道之後，安提阿古三世的工程專家設法把水引走，軍隊便從這個通道悄然入城了。

圍城

如果一座城邑牆高壁堅，防守森嚴，且地勢險要（如居高山之上），則往往以長圍久困之法攻取。所謂圍城，就是將全城軍民封鎖在孤城之中，斷其水，絕其糧，糜爛其軍心民志，以期不攻自破。採取此法攻城風險最小，傷亡最輕。其成功與否取決於圍城大軍阻擋外軍馳援和守軍突圍的能力。一般對硬攻難克的城邑都採用這長圍久困之法。亞述人攻佔撒瑪利亞是在長圍久困達3年之久始得破城而入（王下十八9、10）。

圍城軍隊也有難處。因為部隊分散於城的周圍，可受到來自各方的攻擊：一是馳援敵軍可能從任何方面展開進攻；二是被圍部隊可能對某一點進行襲擊或突破。圍城軍隊要伐林挖濠，建營設寨，作長守久戰的準備。以色列人圍困迦南諸城時，被告誡不可砍伐果樹，只可伐不結果子的樹來修築營壘（申二十19、20）。

弩炮（又名「彈弓」）是希臘軍隊的重大發明，是應圍城戰之需，在弓箭和投石器的基礎上產生的。其雛形是一張強大的弓，固定在座架上，由數人開弓放箭，射程和穿透力遠勝於普通弓弩，大約是主前400年左右經底米丟一世從迦太基的腓尼基人那裏引入的。

這種大弓後經長期使用，多方改進始製成所謂轉矩弩炮。其操作是以多股富有彈性的絲線（時常摻入女人的長髮以增加彈韌）編成粗繩，用絞盤絞緊，之後驟鬆絞盤，彈射之力足堪千鈞，可發射箭矢巨石、火籃等，有效射程達200碼，在攻城戰中向城牆發射，殺傷防兵，為攻城錘和雲梯作火力掩護。

然而，由於弩炮的機動性和發射速度遠不及普通弓箭和投石器，所以野戰和船戰仍需以弓箭手和投石兵為主力，而弩炮只能作為一種攻城武器來使用。

羅馬人對攻城技術雖無大貢獻，但其攻堅必克的決心和頑強意志已被多次戰役證明了。譬如，猶太人的馬薩他防城居高據險，可謂固若金湯，但羅馬人竟不惜壘石堆土，修築了高達280呎的土坡，比城牆還要高出許多，結果於主前73年攻陷馬薩他。

對被困城民最大的威脅，莫過於絕糧斷水，其慘象可見於聖經所載，以利沙時代

便哈達圍困撒瑪利亞一事。城中饑民纍纍，婦女易子而食（王下六26-29）。然而圍城軍還要利用一切可能的手段來惡化這種慘境。亞述那斯保二世壁雕有描繪圍城場面者：只見一守兵從城上縋下木桶，想從溪中汲水，城下一亞述兵正以匕首作割繩狀。

智取

攻城一方用奸設計將守兵從城中逐出，或使自己的人混進城去。只需小股部隊混進城去，他們可於瞬間殺敗門衛而奪取哨岡，然後大開城門使自家軍隊一湧而入。敵軍入城，則一切防禦設施便立刻歸於無效，且以城牆為中心的防禦體系全然繫於城池封閉之嚴密，有一隅之破，則全盤皆垮。「木馬屠城」就是古代兵家智取堅城的最著名故事。

聖經記載便哈達的敘利亞大軍突然撤圍而去，留下了大批物資和糧草，以色列王約蘭大起疑心，怎麼也不肯相信4個大痲瘋病人關於敘利亞大軍已去的報告（王下七12）。約書亞攻取艾城時，也曾用佯敗之計誘艾城人出城追擊，伏兵遂乘虛而入，取了艾城（書八3-8）。

有時強方常用心理戰來瓦解弱方的鬥志，如希西家王朝時，西拿基立率軍欲取耶路撒冷所用的心理戰術（王下十八，十九）。亞述將軍於聖城下見希西家國王的代表，揚聲奚落猶大王所依靠的耶和華神，並說埃及盟軍和猶大軍的戰鬥力俱不可靠（王下十八19-23）；猶大王的代表急請亞述將軍改用亞蘭官話講話，惟恐被城上的衛兵所見而軍心受挫（王下十八26）。亞述將軍正意圖削弱對方鬥志，所以偏用守兵所懂的方言揚聲高喊（王下十八27-35）。

然而猶大守兵鬥志昂揚，軍紀如鐵，且對神的信心堅定不移，因此任亞述談判者如何威脅利誘，全然不為所動。西拿基立在其編年史中記述：「希西家竟拒負朕軛，朕圍困他於耶路撒冷王宮，有如籠中之鳥。」

伏擊與夜襲

在敵軍最無思想準備之時，以迅雷不及掩耳之勢突襲，最易取勝。伏擊重在一個「奇」字，所以多靠諳悉敵情，熟知地理，利用夜幕掩護，而達到以少勝多、以弱勝強的戰果。赫人國王穆爾西尼有銘文提及一小股非正規軍時時夜襲，防不勝防：「他們不敢在光天化日之下和我較量，而在夜間出來騷擾……（他們說：我們要乘夜襲擊他）。」

在征服迦南的戰爭中，設伏襲擊是常用的戰法。約書亞取艾城就是一次成功的伏擊戰（書八1-23）。約書亞利用夜幕的掩護，將主力埋伏於城後，自引小股部隊至艾城北的峽谷邊緣，作攻城狀；艾城大軍便出城應敵，兩軍戰於亞拉巴平原。

以色列軍佯敗而走，艾城防軍全都離城緊追不捨，欲聚殲逃敵於野；此時伏軍乘虛入城，並放火燒城。待艾城軍見火光沖天，方知中計，以色列軍也轉回猛擊，艾城軍遂陷入腹背受敵之境。在以色列前後兩軍夾擊下，艾王的軍隊被剪除，成了這場伏擊戰的犧牲品。

以後於士師時代，以色列人又用伏擊法取基比亞（士二十29-48）。伏擊戰時常佐以佯攻，這是一種聲東擊西之計，目的是將敵人的注意力引開，然後以奇襲制勝。佈下伏兵多須乘夜黑行事，行動極端詭密迅速，約書亞聞亞摩利諸王聯軍欲襲擊基遍，便率以色列軍徹夜急行，拂曉突至敵前，予以出其不意的打擊（書十9）。當時，夜行軍已是軍事行動中的常事，此後，摩押王米沙（參王下三4、5）在其著名的摩押石碑中曾多次提及。例如，記載與以色列人會戰的一段說話：「基抹對我說：『去從以色列人手中攻取尼波。』我便引軍徹夜急行，拂曉進襲，直戰至日中。」聖經記載掃羅在基列雅比之役，用語頗有相似之處：掃羅徹夜引軍急馳，破曉突襲亞捫人於拿轄（參撒上十一11）。由於出其不意，掃羅軍遂大敗亞捫人。

兩軍在開闊地勢會戰時也常運用伏擊取勝，如設伏於敵陣後方或兩翼，於決勝時刻突然襲擊，常有奇效，這在南北國時代是常用的戰法。北國以色列王耶羅波安戰南國猶大王亞比雅就是一例（代下十三13）。這種戰術雖然簡單，卻十分厲害，但必須根據準確的情報方能作出防範的對策。

馬加比起義的最初階段，猶大馬加比率領游擊隊屢創軍力超越的敵兵，戰術上即得力於伏擊戰運用之妙。猶大馬加比軍以莫頂北面的高富拿山為根據地，晝伏夜出，時時突襲住在耶路撒冷城中受西流基保護的希利尼人。當敘利亞人憤然四處進剿時，馬加比軍便到處設伏，屢創敘軍，常使其潰不成軍（《馬加比一書》二1至三13）。西流基主將瑣倫即於伯和崙中伏慘敗（《馬加比一書》三13-24）。起義軍奇襲耶路撒冷的敘利亞軍城堡，且大獲成功，也是用此戰法（《馬加比一書》三38至四25）。夜行奇襲也是馬加比軍善用的戰術，解放波斯特拉、達提瑪和基列等防城的諸戰役，都是以此為制勝之術（《馬加比一書》五3-13、24-54）。

城防

就巴勒斯坦、敘利亞、亞拿多利亞等幾個地區來看，城邑位置的選擇是既要地勢險要，易守難攻；又要攬河控泉，可保證水源不斷。可惜這兩個條件往往互有矛盾，難求兩全。從戰術眼光看，防城以處山上為佳，因為居高臨下，可利用山勢構成完整的防禦體系；然而另一方面，泉眼、溪流、江河等水源卻多處於谷地，而建城設防時至少須把水源的一部分圍築於防區之內，須知水源是古代城防系統

的重要組成部分，與城牆和衛所一樣重要。

世界最古堅城的遺址當推1954年在耶利哥所發掘者，其建築年代可上溯至約主前7000年，這古老的建築，從設計到施工都使人驚異。其城防系統以城牆為中心部分，迄今該牆西段一堵仍高達21呎。據考該城四周均以城牆圍繞，佔地約10畝，估計其人口可在2,500左右，其中至少有500至600人可登城作戰，是為該城的防務兵力。另於城牆前發掘出一道護城河，寬27呎，深9呎，是從一塊整岩開鑿出來的。這些以石器為工具的城民何以能開鑿出這樣宏大的護城河？這實在是個難解的謎。這一浩大的工程必動用了大量勞工，消耗了數千日子方能完成。從城民居安思危，艱苦自固的情況來看，其附近必有強鄰窺伺，使他們生活在嚴重的威脅之下。至於強鄰是誰？曾有何侵犯？則已無從考究。耶利哥城防系統的第三個組成部分是一個巨石圓堡，高約30呎，曾與兩牆內側相連。該堡的功用尚未確定，不過這些挖掘發現至少已可證明石器時代的耶利哥是由城牆、高樓、護城河3部分組成的防城。

中青銅時代的標準城防系統由4部分組成，即：護城河、外垣、城牆、設防的城門。護城河、外垣並附帶的防護設施，是專以保護城牆的陡坡、牆基，主要是在防範攻城錘的破壞。建築防城所耗用的材料和勞動是驚人的。這也可證明當時的攻城技術已相當厲害，必須不斷堅固防禦。

城牆

素牆一面只能阻敵於一時，因為攻者可破牆而入或者越牆而入，因此須以城牆為核心，建築一系列的防禦設施。城牆本身自然是一個重要屏障；其上層結構有馬道（城頂平臺）、雉堞等，可供衛兵迴旋城上，憑恃雉堞還擊敵兵；城牆前的障礙設施有護城河、護坡等，防範攻城錘和弓箭手靠近城根。另外，牆要盡量加高以防越牆，盡量建厚以防破壁；城基要盡量挖深以防敵人鑽洞挖基；且儘管是磚壘或石砌的高牆厚壁，都必須沿牆築一系列扶垛，以防牆塌。

所謂雉堞是指牆上外緣齒狀的護牆，為保護衛兵安全，使其能在馬道上自由活動，且能從雉堞凹處射箭。遠望城上雉堞排列若齒，齒間有空隙。凸處稱「城齒」，可遮擋敵人箭矢，凹處稱「城豁」，衛兵可據此發箭。沿城牆每隔一段建塔樓一座，樓身突出城壁約兩弓之遙，俾使塔樓守兵從側翼控制兩塔樓之間的地段，以防敵兵從此處攻城。加固主城牆的防護可在前方築外垣，敵兵欲翻越或拆毀外垣須冒從主牆射下的石雹鏃雨，傷亡必慘。此外，還可繞城挖深塹宏溝，以防攻城錘挨近城牆。要越護城河非填平或築橋不可，如此攻城敵軍也須以巨大傷亡為代價。初戰時，衛兵佈於外垣一線，久戰不支，則退至主牆，由城上守兵拽上馬道，

繼續戰鬥。晚青銅時代埃及法老杜得模西士三世曾對米吉多守城情況有所描述：防衛軍與外圍防線盡潰之後，即紛紛退守城上，此時則全靠城上的弓箭手和持槍的士兵發揮作用：前者甩石放箭，後者以槍戮敵，給攀雲梯而上的攻城士兵造成很大傷亡。

暗炮臺始於中青銅時代而大興於晚青銅時代，經赫人帝國採用而流傳漸廣。暗炮臺分外城與內廓兩層，均以磨光石塊砌成。城與廓之間的空間以石壁隔成小室（稱「暗炮臺」），可駐守軍，也可儲存備品戰具。這種赫人暗炮臺的系統至早於掃羅時代傳入巴勒斯坦，以後在巴勒斯坦和敘利亞風靡一時。掃羅在基比亞城建有衛所，而今遺跡猶存，使我們得見暗炮臺的實例。據考，此城建於主前十一世紀，外城內廓的總厚度（即暗炮臺厚度）約15呎。另也發現所羅門時代的3座名城——夏瑣、基色、米吉多（參王上九15）——也有暗炮臺，其雙牆厚度可達18呎。米吉多暗炮臺已於羅波安（所羅門之子）在位第五年，毀於埃及法老示撒之手。至亞哈時代則另有新式防城興起，取代了暗炮臺。新式防城為實心厚壁，每有凹隅與突出之處而構成棱堡。新城較舊城更為堅固。這種改革是由亞述的大攻城錘引起的，大約始於主前九世紀之初。

南北兩國雖進攻乏術，但歷代諸王在城防建設上卻下了不少工夫，尤以烏西雅王的防禦戰最為有效。他於其他措施之外，「又在耶路撒冷使巧匠做機器，安在城樓和角樓上，用以射箭發石」（代下二十六15）。據考，這所謂「機器」是一種特殊的投擲裝置，可於頃刻間將大量巨石射向攻城敵軍，從而大大提高了弓箭手的威力。西拿基立宮內有一幅描繪攻取拉吉城的壁雕畫，也將這種發射機器繪出。只見樓塔、角樓、雉堞等各處均架著這種機器：砲身是木質框架，屏以盾牌，高及一人，弓箭手可直立於盾後雙手發射石彈。

城門

城門是攻城火力最集中之點，故此城門之設計，一要使攻方暴露面積最大、冒傷亡之險最多；二則要使守方最隱蔽，最安全，發弩射箭也最得手。城若坐落山上，則趨城門之路多左旋右轉，迂迴曲折，待及城牆，則從右面趨近城門，這是考慮到攻者多以右手持械，左手擁盾，故右邊無所遮掩，暴露在箭矢之下，沿牆趨門，一路傷亡必大。

防城外垣之門必開在主城門之右，若敵人破外垣而入，左向趨攻主城門，其右側將暴露於衛兵箭矢之下，以收易守難攻之效。

城門雖是木製，但表層必加金屬板以防火攻；城門之寬須容戰車出入，因此門分兩扇，兩扇門中間有巨大門栓，並有門槓頂在兩扇門後，兩側門柱各有槓眼以插

門楨。

城門兩側的門堡和城門上方的額垛，也是防禦體系的配套設施。門堡突出於城牆之外，對城門成拱衛之勢，攻城兵有接近城門者必暴露在門堡側翼的火力之下，同時也會遭到來自正上方火力的迎頭痛擊。這兩項設施把整個城門變成了一個小堡壘。

入城門後還有一段很長的門洞，兩側有矩形壁柱（柱身半嵌於牆內的垛柱）若干，使破門而入者多方受阻，少有施展的餘地，極難長驅直入；而守兵卻能從壁柱間予以攻擊。這種多柱式門洞也屬防禦設施之一。

衛所

古邑城周之長，平均總在半哩左右，通都大邑可達1哩以上，再加上數處開設城門，這便成了城防體系的一大弱點。城牆之長，處處都須精心防衛，因為任何一點都可能被破、越、鑽這3種方式之一所突破。攻方常利用這一弱點，設疑兵來分散守方兵力，自己則祕密集結重兵於一點進行瞬間突破，使守方措手不及。城牆只要有一點被突破，其防禦體系便全盤解體。有鑑於此，守方便於城內各地段築牆設堡，使能各自為戰，且於城內至高點築大堡，使既能獨立作戰，又可協調其他各堡，於抵抗中相互聲援。

這種防禦的最早實例是晚青銅時代的所謂「密奪」（有「堅不可摧」之意）。「密奪」原指一些小衛所，築以防守一定的軍事目標，如水源、戰略要道、待收穫的農田、城邊國界等。1960年在以色列的亞實突附近有一座密奪出土：方形，四周有矩形棱堡，分上下兩層；這與同時代埃及壁雕所示者相同。這種設計也用於防衛廟宇，這樣，廟宇也成為城民的衛所，可在城破之後退居其內作最後抵抗（參士九45、46、50、51）。

後來，這種衛所又擴展成一個建築群，可包括王宮內院、大臣府邸，以及廟宇。整體來說，就是一個城中之城：不但有城牆城廓，而且有外垣，往往還有護城河。由於防區緊湊且塹深城高，這種衛所可供軍政首領及餘民負隅頑抗破城之敵。聖經記載心利在叛兵叛將攻入得撒之後，就逃入衛所自焚而死；其實，憑藉衛所的險固，他仍可對暗利作較長期的抵抗（王上十六17、18）。

危城水源

一個防城在敵兵圍困之下，如無糧食水源的保證，即使銅牆鐵壁也不會持久。猶大國致力於積糧備水的君王就不在少數。例如羅波安就於猶大國東、西、南三方廣設糧城，儲備了大量的糧、油、酒（代下十一5-11）。經考古發掘，從猶大若干古城的遺址出土了許多陶製器皿，於耳柄處均有猶大君王的徽記，且鐫有「御

用」字樣，顯然這些器皿當年所盛之物，都是專供危城軍民所用的救命糧。某些器皿在耳柄處還鐫有希伯崙、梭哥、西弗、漫沙特等城名。這4城均是當時的糧食儲藏地，且各有專責，如希伯崙負責供應猶大山區，梭哥供沿海平原，西弗供應沙漠一帶，漫沙特供應南地。

然而儲糧容易蓄水難。古人為了儲存雨水，曾不惜工本地開山鑿岩，修築蓄水池。不過，蓄水池中的水會很快滲光，若逢大旱，則更難儲備。防城有時建在水澨河畔，將河流或湖泊的一部分納入防衛體系中。然而對建在山上的防城來說，水源的防衛措施就要複雜得多。泉水多在山腳之下、城牆之外，這時就要設法將源頭隱蔽起來，或加以封鎖，以致在困城期間仍可暗中用水。這樣的設施往往有兩種：一是將泉水引入城內，設井或池蓄水，以階梯達池下汲水；二是從城內開隧道直達泉源，困城時仍可經此道取水。兩種設施均須極端機密的掩過敵兵耳目。今在米吉多故址西端發現一豎井，深約100呎，與一水平方向的隧道相接。隧道長220呎，通一泉眼，此泉已在防城之外。故這項工程非屬所羅門時代，即屬亞哈時代。猶大王希西家的一項引水工程，成功地解決了耶路撒冷被圍困時城民的飲水問題。這項德政無論是聖經還是次經《西拉子耶數的智慧書》（王下二十20；代下三十二30；《傳道經》四十八17），都曾予以記載。工程的實施包括兩個步驟：一是將基訓泉水的源頭密封；二是開岩鑿石，挖一條1,800呎長的水道，將水引至耶路撒冷城內的蓄水池中。希西家王本人在著名的西羅亞銘文中，對工程進行的情況有詳細的記述：施工隊兵分兩路，從蓄水池和泉源兩頭，以鎚、鍥子、鶴嘴鋤相向掘進。城外的一組在一條舊渠的基礎上（參賽二十二11）自北向南挖掘，朝向城中方向；城內的一組自西南向東北挖掘，然後轉向東南，再向正北。兩頭相差5呎，幾乎錯過，幸而通過岩罅相互聽到了對方的聲音，於是齊向右轉而大功告成。希西家王能未雨綢繆，在西拿基立入侵之前開渠蓄水，使亞述人對耶路撒冷的圍困功敗垂成，避過了撒瑪利亞的悲慘經歷。

希伯來人的軍事組織

支派軍隊

以色列民出埃及時是按支派編隊的，一支派或相當一軍。這個編制的組織形式在荒野行軍中頗能發揮作用，遂為以後的軍事編隊提供了先例。十二支派於西乃山駐留之後，便劃分為軍或軍團，同時各級隊列編序也開始出現。據聖經記載，「軍長」（民三十一14，亦稱「班長」，是一籠統稱號）可轄千人（千夫長）或百人（百夫長），可見已有一級轄一級的軍事編制。以後更有材料證明軍事編隊可分千人隊（師）、百人隊（連）、五十人隊（排）和十人隊（班）。按以色列人的

規矩，除利未人因職掌會幕聖事而免除軍役外（民二33），其他凡年滿20歲且身體強健的男子，都須編入支派軍隊參加作戰。對可以免役的特殊情況也都有明文規定（參申二十5-9，二十四5；士七3）。

至征服迦南以後，以色列的支派軍隊還是有事則聚、無事則散的民軍。支派民軍的組建全由支派自行負責。一旦發生戰事，在支派聯盟總領袖的號召下，各支派和家族當按定額派戰士參軍。因支派軍隊是以家族為基本單位，所以家長也自然是軍事領袖。例如大衛諸兄長服役的「營」，就是一個支派內的軍事單位，轄於一位隊長（參撒上十七18，十八13）。戰事完畢，軍隊便自行解散，士兵也各歸自己支派的領地。

因為各支派是分地而居，各守其土，所以在掃羅以前，尚無任何一個支派或家族領袖，可以統轄十二支派的聯軍（參撒上十一1-11）。事實上，支派之間也時有磨擦和爭競，往往影響著各支派的關係，甚至戰時也不能衷誠合作。然而在全民族生死安危所繫的緊急時刻，這個多支派的聯合軍隊也會以大局為重而共同行動。整個軍隊分若干千人隊、百人隊、五十人隊，更小的單位則為家族隊伍，各轄於指定的隊長。據載，各隊也有按武器的性能而分工（代上十二24-38）：如便雅憫支派是弓箭手和投石兵；猶大、迦得、拿弗他利各支派則為擁盾持槍的部隊。軍需糧秣由各支派軍自籌（士二十9、10）。支派之下有10人編組的小單位，10人中任命一軍負責籌辦這10人的軍糧。他們有時向富戶攤派（參撒上二十五），有時則就地取食。至於軍餉，早期階段也全靠這種自籌自辦的方式，另如作戰中擄獲的戰利品也是餉源之一。

職業軍隊

以色列在進入統一王國時代以後，才有一支常備軍隊。這事在掃羅登基為王之後，那時，支派聯盟已變為王國（撒上十三2）。由於非利士人不斷騷擾，促使以色列人建立一支常備軍隊。不過這支軍隊並不龐大，總共不過3,000人，分編為3個千人隊（撒上十三2，二十九2）。職業士兵的軍餉，大概一是分封土地（撒上八14），二是分發戰利品。掃羅軍中的押尼珥、約拿單和大衛，都是有固定軍職的職業軍人。押尼珥是軍隊元帥（撒上十七55），又自轄一個千人隊（撒上十八5、13）。大衛自有能征慣戰的「三十勇士」，以後他稱王時，這個勇士也成了主要的領袖。大衛即位之後，一方面保留職業軍隊，一方面又發展了一種常備民兵制。他把十二支派按12個軍團編制分成12班次，一年中每班輪值一個月，由職業軍官轄制（代上二十七1-15），每軍團定編為24,000人。大衛的這項革新不但保證了常年的軍備，而且掌握了一個強大的後備力量，一旦有事便能招之成軍。後備軍大約與職業軍

一樣，也按千人隊、百人隊、五十人隊、十人隊的編制組成。職業軍由攻城專家約押統帥（撒下二十15），支派民兵則由亞瑪撒統帥。

大衛本人則為大元帥，統轄全民族的武裝力量。

大衛的常備軍是由曾與他一起逃避掃羅追殺的一小群戰士發展建立的，其中包括大衛的家族子弟和曾受掃羅迫害的人（撒上二十二1、2）。人數約在400至600左右（撒上二十二2，二十三13，二十七2），是大衛軍中骨幹。其他則為招募來的僱傭軍，戰將如赫人烏利亞、迦特人以太；士兵則如比拿雅統轄下的非利士族裔基利提人和比利提人（撒下八18，十五19-22，二十三22、23）等。

從大衛王朝起，常備僱傭軍制一直保持到主前701年，以後則國力已衰，國庫漸空，已支付不起這樣昂貴的軍隊了。養軍尚武的龐大開銷都是靠賦稅和徭役的形式轉嫁到百姓的頭上，這大概是所羅門死後國家破裂的主要原因（參王上十26-29，十二4-19）。西拿基立揮軍南指時，南國猶大賴以維繫國防的軍隊已全是城民組成的民軍了。一般多認為北國以色列也不再使用僱傭軍，其實，亞哈王與敘利亞的便哈達作戰時還有一些僱傭軍的隊伍（王上二十15-20）。

羅馬的軍事組織

從主前63年龐培在軍事上開始控制猶大國起，巴勒斯坦即已經歸在羅馬帝國的軍事及行政統轄之下了。該撒亞古士督下令「天下人民都報名上冊」（路二1），即充分說明其軍事統治已從西到東普遍建立起來。這一點在四福音書和使徒行傳裏均有所反映（參可十五16；路三14，七1-8；徒五37）。

新約時代，羅馬帝國已實行自願兵制：只要是羅馬公民均可要求參加羅馬軍團。這就是說，原先經招募的民軍已由自願入伍的職業軍隊所代替了。羅馬軍團是常備軍的主力部隊，按規定，必須從羅馬公民中招募，由執政官級的將領統帥。義大利本土以外各行省的軍隊可從當地居民中招募，編建成副軍（即輔助部隊），其招徠條件是：從軍滿25年者可世代授予羅馬公民身分。

各行省的軍事長官由本省的省長或巡撫兼任。耶穌傳道時期，本丟彼拉多是「猶大的巡撫」，1961年在該撒利亞出土的一件拉丁文銘刻上有明文記載。當時猶大的行政中心是該撒利亞，駐軍有一個或以上的軍團，直接由省長調動。在一些特殊情況下，如每逢猶太人有重大節日活動，為防止暴動或騷亂發生，省長總要親率一支部隊駐守在耶路撒冷以南60哩的地方，以防意外發生（參路十三1）。

羅馬皇帝亞古士督建立了一支很龐大的常備軍隊，用以保邊靖難是綽綽有餘的。主前15年，帝國共有28個軍團，每軍團有5,000步兵，外加128名驍騎兵。主後9年，在平定日耳曼族革命時喪失3個軍團，以後一個時期的軍團總數就保持著25個未

變。由此可知，主後一世紀羅馬帝國常備軍團的人數大約在125,000左右。服役年限，亞古士督先定為16年，後又定為20年，另加4至5年的預備役期限。至主後一世紀末，經3位弗拉維皇帝之手取消了預備役兵團，同時把服役年限改為25年。亞古士督年間，一個羅馬籍士兵年餉225個羅馬銀幣，離役時則由國庫另給退役金。亞古士督也建立了輔助軍，規模與軍團差不多。輔助軍的士兵從非羅馬籍的各地居民中招募，步、騎均收。騎兵設騎兵隊編制；步兵設步兵大隊，轄於千夫長（徒二十一31-33）。使徒保羅在耶路撒冷之際，駐軍的千夫長名革老丟呂西亞。他原籍希臘，因使錢入了羅馬籍，故得擢升為輔助軍的千夫長（徒二十二28，二十三26）。據載革老丟將保羅從耶路撒冷解往該撒利亞時，曾派200步兵，由一名百夫長帶隊押送，另有70騎兵前後警戒（徒二十三23）。一趟解差竟能派出這麼多人馬，可想見其防區兵力之雄厚。一步兵大隊下轄5至10個百人隊。每百人隊設百夫長一名，其官階猶今日的上尉。哥尼流（徒十1）是百夫長，隸屬駐軍猶大的一支步兵大隊。今從敘利亞已發現主後69年的一件銘刻，可證實哥尼流所隸大隊的番號為「羅馬籍第二義大利步兵大隊」。押解保羅赴羅馬的是另一支百人隊，其隊長猶流隸屬亞古士督大隊（或稱「禁衛軍」，徒二十七1）。「亞古士督」之稱是專授予某些步兵輔助軍的名銜，有褒獎之意。猶流是一位軍團百夫長，職司傳令，其任務是在皇帝與各省輔助軍之間進行聯絡。他率一支小分隊押解保羅航赴羅馬（徒二十七3），至羅馬後需向傳令的統領交差（徒二十八16）。福音書或使徒行傳（太八5；路七2；可十五39）所提及的百夫長都是輔助軍的軍官。

結語

舊王國之漸衰不啻是給新民提供了發展的機緣。來自南方和東方的以色列民，來自西方和北方的非利士人便都乘時以進，尋求自己的生存地盤。巴勒斯坦向為古代強民用兵之地。新民要得每吋土地，也要經過殊死爭奪；在征服的土地上安身立命，更要憑藉武功和謀略。敘利亞、埃及、米所波大米的新王權都是志在天下的霸業之國，戰禍的威脅相繼不斷。城垣廢圮，瓦礫如山；屍骨狼籍，哀鴻遍野。這戰爭的慘痛，神的子民經歷得實在太多，他們對戰爭又豈能輕忽呢？

今日的聖經讀者常對舊約記載戰事之篇大惑不解：「仁慈的神怎麼會引導祂的子民屢屢在作浴血之戰呢？」事實是，以色列民與那些先來或後至的民族比較，已遠非嗜殺好戰的民族。神正是要通過祂的子民把仁愛和公義的新概念遍賜給世界；但是，為達到此目的，他們首先必須生存下來。神要使祂的子民置身於世界之中而非超然於世界之外。在這資源匱乏，禍亂頻仍的世界上，神要幫助祂的子民在貪婪強暴之國的包圍下，爭得一席安身立命之地。然而與此同時神又藉先知

以賽亞預言：將有一天，戰爭之事將被人遺忘（賽二2-5）。
舊約以後的時代仍是佈滿了戰爭和詭計所造成的重重危機。波斯、馬其頓、帕提亞和羅馬相繼侵入聖地，建立軍事強權。然而，再大的武功戰績也不能熄滅先知的預言，任何強立的和平都不能滿足永恆和平的條件。事實上，基督徒無不相信，恰在羅馬帝國置以色列民於其強權之下的時代，神委派祂的使者彌賽亞——「和平之君」，到這世界上來建立那永世長存的和平（賽九6、7）。神的子民時時憧憬把刀劍打成犁頭，把矛槍打成鐮刀的時候；神的應許使他們希望之火重新燃起，無論在戰雲密佈之下或重操武器兩軍對壘之時，這希望之火將永不熄滅。耶穌基督說「使人和睦的人有福了」，因為他們有了進天國的保障（參太五9）。我們必須相信，以賽亞預言的美景能否應驗，不是靠人的意願和能力，而完全靠神的權能與作為。
William L. Lane
另參：「以色列史」。

哇哈伯(Waheb)
這是民數記二十一章14節對摩押境界的描述，但意思並不清楚。欽定本把這詞語翻譯成一個動詞：「他在紅海所作的」；新國際譯本卻譯成「我從蘇法獲得的」，則似乎比較合理。哇哈伯是否一個專有名詞，以及哇哈伯或蘇法的確址，也無從知道。
另參：「蘇法」。

威但(Danites)
一個意思含糊的希伯來詞，出現在以西結書二十七章19節，修訂標準譯本譯作美「酒」，是烏薩出產的貨品。
另參：「烏薩＃2」。

為奴之家(Bondage, House of)
聖經用語，指埃及，即以色列民出埃及前為奴之地（出十三3；書二十四17）。
另參：「出埃及記」。

剜目(Gouging)
非利士人、亞捫人、巴比倫人和以色列周圍的其他邦國常用的手段（士十六21；王下二十五7），用暴力挖除眼球。這種殘酷的手段，不但要使對方失明，且使受害人蒙受極大的恥辱（撒上十一2）。雖然以色列人似乎在他們寄居埃及時，已經知道這種手段（民十六14），但沒有證據顯示在以色列中曾普遍使用。
另參：「刑法和刑罰」。

挽回祭(Propitiation)
藉著奉獻禮物，使怒氣轉消。古代外邦人常使用這詞，因為他們認為他們的諸神是不可測的，隨時會因敬拜者所作的任何瑣事而惱怒。每當天災降臨，他們便以為有神在發怒，要懲罰那些敬拜他的人。補救方法是馬上獻上祭物。一份選擇得合適的祭物能平息那神的怒氣，使他情緒再次好轉。這過程稱為挽回祭。
有鑑於此，有些現代的神學家反對把這詞用在聖經中的神身上。在他們心目中，神不是一位受賄而感愜意的神，因而反對整個觀念。他們在希臘文新約遇到這詞時，便翻譯成「贖罪」，或其他不會觸及神憤怒的同義詞。這種迴避是不合理的，因為：第一，挽回祭這希臘用詞出現在一些重要的經文中（羅三25；來二17；約壹二2，四10）；第二，神的震怒這觀念在整本聖經中都可見。我們要考慮的是罪得赦免的途徑。
神不會發怒這觀念，無論在舊約或新約中都找不到。那既不是猶太人的觀念，也不是基督徒的觀念，那是來自希臘哲學家的觀念。他們認為他們的諸神是冷酷無情的。諸神高高在上，對卑微的人間事情不感興趣。但聖經說神以純潔無限的愛愛人，因為神極愛祂的子民，所以當他們犯罪，玷污祂的創造，給祂所愛的人帶來生活上的困苦時，祂不會坐視不理，在那些情況中，顯然祂是憤怒的。每當神的兒女犯罪，他們便為自己惹來神的憤怒。當然，祂發怒時並不像人類那樣失去理性和自控。祂的憤怒是源於祂對惡事堅決抗拒，這是神聖潔的本性。
這種對罪惡的抗拒並非一揮即去，而是需要一些實質的方法。聖經說，惟有在十字架上可成就這事。耶穌「為我們的罪作了挽回祭，不是單為我們的罪，也是為普天下人的罪」（約壹二2）。這並不是看十字架的唯一角度，卻是一個很重要的角度。若神的憤怒是真實的，我們便必須考慮如何處理導致那憤怒的罪。新約所說的「挽回祭」，意思是耶穌為人類的罪死在十字架上，便一次過除去了神在祂子民身上的震怒。
另參：「贖罪」；「神的憤怒」「贖罪祭／挽回祭」。

烏太(Uthai)
（1）一個在被擄後歸回以色列的人。他是猶大支派法勒斯族亞米忽的兒子（代上九4）。
（2）比革瓦伊其中一個兒子，與以斯拉一起重回耶路撒冷（拉八14）。

烏木(Ebony)
一種深黑色樹木；在古代是製造家具的貴重木材。
另參：「植物（烏木）」。

烏加列(Ugarit)
主前二千年代敘利亞西北方強盛的城邦。雖然聖經沒有提及這城，但對於研究舊約語言和歷史，這裏卻是一個重要的考古地點。烏加列亦被稱為拉斯珊拉，剛好位於地中海岸以東、推羅以北約175哩、哈馬西北60哩，以及亞勒坡西南80哩。
有關烏加列的資料，從前只能從亞馬拿信札知悉，直到1928年，烏加列廢墟才被一個農夫無意中發現。這可算是二十世紀其中一項最重大的發現。有15層積土被揭開，由新石器時代（約主前6000）至羅馬時代初期。最重要的是，烏加列在晚青銅時代（約主前1550-1180），已達到政治及經濟的鼎盛時期；這大概與以色列人初時聚居迦南同期。從這年代的發掘中，可見一個龐大的王宮（約950,000平方呎）、數間房子、大量手工藝品及數以千計的楔形字泥版。泥版中多是商賈或外交的書信往來，也包括跟聖經盟約條款相近的條約。
烏加列的遺跡在考古學的地位十分重要；對於聖經學者而言，其文化、語言的遺產，價值實在最為重大。烏加列既是一個政治文化中心，文士作家便往往採用不同的近東語言來創作或抄錄其中一種與希伯來文極為相似的語言，兩者同是用字母式的楔形文字寫出。烏加列文化的發現及其後的解釋，對於聖經在語言和文化上的研究，產生重大的影響。雖然有人曾過分強調在烏加列的遺產中，尋找對應的字句，但研究烏加列文化確實為瞭解一些含糊的希伯來文段落，帶來不少啟發，並為其他的資料提供更大的引證。例如，用以描述不同獻祭的名詞，在希伯來與烏加語中，就十分相似，然而，兩地獻祭的形式則有天淵之別。希伯來跟烏加列詩歌的風格相當接近，由此更有助深入瞭解希伯來的詩歌，並加強對於希伯來古代遺產的鑑賞。書卷如約伯記，往往被聖經的評鑑學者定為後期的著作，在文風、

字彙，並偶爾見於文學的引喻中，便流露著烏加列的色彩（例：「發出他的電光」，伯三十七2、3）。詩篇及智慧文學的相類之處，更是令人驚訝（參詩二十九，六十九；箴二十六23）。神控制大自然的能力，被描述為跟烏加列形容巴力神相類。不過，雖然隱喻相同，但是，巴力與神在本質上就有顯著的差異，而這些差異也是在整本舊約裏所強調的。

或許研究烏加列文獻及其文物最重要的貢獻，便是增進人們對於迦南文化和宗教的瞭解。烏加列的文集為聖經強烈否定迦南文化，提供了正當的理由。烏加列文獻中發現3部最重要的宗教史詩，分別歌頌加列、亞喀及巴力神。其中以巴力史詩最具指示性。詩中描述巴力打敗海神耶音後，如何成為世界的霸主。這些史詩更加揭露大量有關迦南宗教的儀式，支持了聖經所述有關該社會對性的縱容及墮落。透過這些烏加列的宗教史詩，人們要明白聖經為何嚴厲禁止崇拜巴力及亞舍拉，並且命令以色列人完全消滅迦南人，便容易得多。

最後，烏加列文獻可以開啟一些舊約歷史問題。例如，當希西家王生毒瘡，以賽亞先知指示他用無花果餅治理（王下二十7；賽三十八21）。這種治病方法在烏加列文獻中，證實是一種治療方法，用以醫治受感染馬匹的瘡癤。在以西結書十四章20節內，但以理、約伯及挪亞3者的連繫，產生不少問題。然而，以西結在這裏所指的但以理，可能就是「亞喀史詩」（亞喀1.i.23、25）所提及的但以理，因為他與挪亞及約伯的時期更為接近。

Gary N. Larson

另參：「銘刻」。

烏尼(Unni, Unno)

（1）一名樂員；在大衛王年間，受利未人長官委派，在聖殿以歌唱及彈奏豎琴供職（代上十五18、20）。

（2）利未人；在被擄歸回時期，在聖殿中供職（尼十二9）。

烏甲(Ucal)

亞古珥的門生，這智慧人的言語記載在箴言內（箴三十1）；但這一節的意思卻不太清楚。許多人主張以鐵和烏甲不是人名，而是應該譯作：「我因思慕神而疲憊無力。」

烏列(Uriel)
（1）利未人，屬哥轄分支，列為他哈之子及烏利雅之父（代上六24）。
（2）利未人，參與把約櫃由俄別以東搬到耶路撒冷（代上十五5）。他是哥轄人的族長，帶領120人出席典禮，並為著搬送約櫃而自潔（第11節）。
（3）猶大王亞比雅的外祖父，羅波安寵愛之妻米該亞（即瑪迦）皇后之父（代下十三2）。但在歷代志下十一章20節，押沙龍也稱為米該亞（瑪迦）之父。約瑟夫解釋這個矛盾說，米該亞之母可能是押沙龍之女兒他瑪，所以，烏利是米該亞之父，而押沙龍則是外祖父。許多人接納這個看法，但另外卻有人假設押沙龍有兩個名字，尤其當他受辱以後。

烏西(Uzzi)
（1）以利以謝的子孫，直系大祭司，然而，他從未在這崗位任職（代上六5、6、51）。他也是布基之子，西拉希雅之父，並撒督及後期以斯拉的直系祖先（拉七4）。
（2）以薩迦支派的族長及大能戰士。陀拉的六子之一，伊斯拉希之父，承襲族長一職（代上七2、3）。
（3）便雅憫支派的族長及大能戰士，比拉眾子之一（代上七7）。
（4）從巴比倫歸回便雅憫族中的首領，米基立之子及以拉之父（代上九8）。
（5）在耶路撒冷利未人監督之一，亞薩族巴尼之子（尼十一22）。
（6）大祭司約雅金時期，耶大雅祭司家族中的首領（尼十二19）。
（7）其中一名祭司（或利未人），曾參與重建聖殿的奉獻禮（尼十二42）。他可能便是本條目＃6的同一個人。

烏西亞(Uzzia)
大衛手下其中一個勇士（代上十一44）。他被稱為亞斯他拉人，意即他來自亞斯他錄（約但東面的一座城）。

烏西雅(Uzziah)
（1）約主前792至740年的猶大王（參王下十四21、22，十五1-7；代下二十六1-23），亞瑪謝王與耶路撒冷人耶可利雅之子。歷代志稱他為烏西雅，但在列王紀卻是亞

撒利雅。亞撒利雅意即「主曾幫助」；烏西雅意即「主是我的力量」。亞撒利雅可能是他本來的名字，而烏西雅卻是繼承王位後的名字。他作王時年僅16歲，父親在一次陰謀變節中於拉吉被行刺身亡，烏西雅於是登基繼位。

烏西雅是個有能力、精力充沛且組織力強的人，他興趣廣泛，且樣樣皆能，受到嘉許。神也賜福他所作的工，並且使之興盛。他被稱為一個「行耶和華眼中看為正的事」（王下十五3；代下二十六4）的人。他決意尋求神，並因敬畏神向撒迦利亞那裏尋求指示。結果，「他尋求耶和華，神就使他亨通。」（代下二十六5）不過，當時在高處的邱壇，還沒有從該地除去（王下十五4）。

神的眾先知在他的統治期間，相當活躍。以賽亞、何西阿及阿摩司皆在烏西雅期間，開始先知的工作（賽一1；何一1；摩一1）。

聖經記錄烏西雅的軍事成就，先於他的軍事力量。他最主要的成就，是打敗以色列歷史上的強敵非利士人。他攻下迦特、雅比尼及亞實突的城牆，並在非利士建立自己的城邑。他也建造許多城堡，例如在耶路撒冷及曠野的城樓。他征服一些亞拉伯人和米烏尼人，亞捫人也要向他進貢（代下二十六7、8）。

烏西雅擁有一支「適合作戰」的軍隊。這隊軍兵是經過人口普查而編成不同的隊伍。軍隊中共有2,600個官長，都是「大能勇士」，另有307,500個「有大能，善於爭戰」的士兵。這支軍隊裝備充足，擁有的武器如槍、弓箭、石彈，並有防衛設備，包括盾牌、盔甲之裝束（代下二十六14）。歷代志下二十六章15節，又記載一種彈射器，安放在城樓及角樓上，以作防禦。這種武器可以發射弓箭或大塊石頭。他的成就，尤其是他的軍事力量，使他的名聲遠播，「因為他得了非常的幫助」。

列王紀歸功給烏西雅的統治，只有一樣，就是他建築以拉他並將它交回猶大。這海港（現代的埃拉特）是在阿卡巴灣，靠近以旬迦別，乃所羅門用作海運貿易之路。雖然沒有提及烏西雅有類似的商業活動，但明顯的是，擁有這城有利於對外貿易。

烏西雅的祖父約阿施被弒，他的父親遭變節而沒落，烏西雅則因驕傲而失敗，而這正是箴言十六章18節的最佳寫照。當他僭取祭司的職分，便清楚顯露了他個人的驕傲。他強行進入聖殿要在香壇上燒香，但被祭司亞撒利亞以及80名勇敢的祭司，阻擋他行這放肆的事。烏西雅發怒，神便以痲瘋擊打他，他只好被迫孤單生活，並與聖殿隔絕。他的兒子約坦於是執掌國事，直到烏西雅去世後，繼承王位。他「行耶和華眼中看為正的事。」（代下二十六23，二十七2；太一8、9）。

烏西雅在位期間的事，都由亞摩斯之子以賽亞先知記錄。當烏西雅駕崩時，他跟

早期猶大諸王同葬於耶路撒冷。或許與這王有關而最為人熟悉的經文，是以賽亞書六章1節：「當烏西雅王崩的那年，我見主坐在高高的寶座上。」
另參：「舊約年代學」；「以色列史」。
（2）哥轄族之利未人，撒母耳之祖先（代上六24）。
（3）約拿單之父，在猶大全地掌管大衛府庫的官吏（代上二十七25）。
（4）哈琳的五子之一，接受以斯拉的勸告，休棄他在被擄後所娶的外邦女子（拉十21；《以斯拉一書》九21稱「亞撒利雅」）。
（5）猶大支派中法勒斯的子孫（尼十一4）。
Carl E. DeVries

烏利(Uri)
（1）比撒列之父。比撒列來自猶大支派，並且是一個建造會幕的人（出三十一2，三十五30，三十八22；代上二20；代下一5）。
（2）基別之父，所羅門王在基列地的其中一個官長（王上四19）。
（3）一個看守聖殿的人，他聽從以斯拉的勸告，把外邦妻子休了（拉十24）。

烏利亞(Uriah)
（1）赫人，加入以色列民，成為大衛軍隊中一名將領，並與王的大能勇士並列（撒下二十三39）。當烏利亞攻打亞捫人，大衛王垂涎其妻拔示巴，並與她行淫。後來知道拔示巴懷孕，大衛連忙宣召烏利亞返回耶路撒冷，希望他跟妻子同寢，作為孩子的父親。怎料烏利亞睡在僕人的營中，因為他不願同僚身陷戰火之中，而他卻在家裏享受逸樂。第二晚，大衛再次誘騙他跟妻子同寢。烏利亞就是酩酊大醉，依然不為所動，仍舊整夜留在宮中。為了陰謀得逞，大衛於是把烏利亞送回戰場，命人將他送到陣勢極險之處，使他被殺害（撒下十一；太一6）。
另參：「大衛」；「耶穌基督的家譜」。
（2）祭司，他按猶大國亞哈斯王的要求，照著亞述的模式在耶路撒冷建了一座壇（王下十六10-16）。
（3）米利末之父。米利末為聖殿秤了金、銀和器皿（拉八33），並且在尼希米時代，重建了耶路撒冷部分的城牆（尼三4、21）。
（4）以斯拉正向百姓宣讀律法書時（尼八4），站在以斯拉右邊的一名男子，也

許他是本條目＃3所指的同一個人。
（5）祭司，以賽亞以他為見證人（賽八2）。
（6）先知，來自基列耶琳的示瑪雅之子。烏利亞激怒約雅敬王，因他說出攻擊猶大及耶路撒冷的預言。其後，烏利亞為了保存性命，便逃亡下埃及，但卻被約雅敬王捉回，最後把他處死（耶二十六20-23）。

烏拉(Ulla)
亞設支派的家族（代上七39）。

烏法(Uphaz)
以產金聞名的地區（耶十9；但十5）。有人認為烏法是出於文士對俄斐的抄誤（只有一個音節不同）；而後者則是另一個以出產精金著稱的地方。
另參：「俄斐」。

烏法珥新(Parsin)
一個亞蘭字，意思是「分裂」（但五25、28）。
另參：「彌尼，彌尼，提客勒，烏法珥新」。

烏益(Uel)
巴尼的子孫，是一名祭司；被擄歸回後，以斯拉曾勸他把外邦妻子休棄（拉十34）。

烏陵和土明(Urim and Thummim)
兩個音譯的希伯來詞語，意即「光明及美德」。這是古代祭司用來察驗神的旨意之一些石塊或象徵物（民二十七21）。解釋原理很多，但普遍認為它們類似骰子或硬幣，投擲後有底面之分。據出埃及記二十八章30節所述，烏陵、土明是存放於大祭司的胸牌內。從掃羅時期（撒上二十八6），直到以斯拉及尼希米時代，都有提及（拉二63；尼七65），尤其用作重新驗證歸回的祭司。在撒母耳記上十四

章41節，希臘文譯本保留了一些可能在希伯來原文中失落的地方，就是掃羅用以測試軍中誰犯了罪，並因此得到真或假、是與非的答案，而這節經文也為此作出證明。所以，這跟抽籤相似。有趣的是，從來沒有任何重要的屬靈領袖（例如亞伯拉罕、摩西、大衛或先知們），採用這方式來證明神的旨意。因此，新約也沒有記載。這種方式又限於以色列立國初期使用，及後，先知出現，隨後又有聖靈教導信徒，當然更是用不著了。
另參：「拈鬮」。

烏斯(Uz)
（1）亞蘭的長子，閃的後裔（創十23）。在歷代志上一章17節一段平行經文內，烏斯直接與閃連繫，亞蘭卻沒有提及。可能他是亞蘭人眾民族的先祖，他們居住於大馬色及敘利亞沙漠地區。
（2）亞伯拉罕的兄弟拿鶴跟其妾密迦所生的長子（創二十二21）。
（3）底珊之子，何利人西珥之孫（創三十六28；代上一42）。
（4）約伯的家鄉（伯一1）。烏斯看來跟以東地同列（哀四21）。烏斯地理環境並不清楚，只是在當代各國諸王中提及（耶二十五20）。與烏斯地為鄰的有非利士，以及那些約但河外的諸國：以東、摩押及亞捫。
約伯記沒有說明烏斯的所在地，只把她歸入東方人之地（伯一3）。烏斯地同時是靠近沙漠（第15節）和迦勒底（第17節）。
烏斯地既然與以東互為連繫，那地就很可能滿佈西珥之何利人的子孫。而且，在約伯記的末後有希臘文這樣記載：「自此他曾居住在烏斯地，靠近以東及亞拉伯之邊界」，就進一步支持了這論點。
不少古代的傳統把約伯的家鄉，定於巴珊。約瑟夫同樣指約伯住在特拉可尼及大馬色（《猶太古史》1.6.4），特別參照亞蘭人烏斯的族譜（創十23）。根據亞馬拿信札，約主前十四世紀有一統治者名叫亞雅忽，在巴珊地為人熟悉。這位城中君主有一個意思相等的希伯來名字，給翻譯出來，便是約伯。在巴珊內另有一個地方，稱為烏柏木，大概相等於希伯來文的以東，同時見於亞馬拿信札及埃及的文獻內。以上所述皆與約伯記一章3節記載的東方人之地吻合。
烏斯經常被認為是智慧人，如約伯的發源地；位於以色列地東面，靠近沙漠。可能有超過一處的地方名為烏斯；或許一個在南，一個在北。無論是南是北，烏斯地並不貼近以色列和猶大。烏斯作為先賢約伯的家鄉，是早期民族部落聚居之地。

烏萊(Ulai)
波斯首都書珊城附近的河流，但以理就在此地領受異象：公綿羊、公山羊，以及「那行毀壞可憎的」（參但八）。這可能就是伊拉基斯，希臘及羅馬的地理學家認為伊拉基斯是源自書珊城以西要塞的一道溪流。由於這地區河流不時隨著季節的轉換而產生變化，若要確定烏萊（伊拉基斯）就是現存的某條河流，則相當困難。不過，烏萊可能是加哈河的一條支流；這河古時流經的河道，在現今河道以東1/4哩。因此，古時的河道極可能流近書珊城，與但以理的描述頗為吻合。據報加百列在「烏萊河兩岸」說話（但八16），這可能顯示加百列站在河流的中央，也可能意即他站在這河岸西面的兩條支流中間。

烏羨舍伊拉(Uzzen-sheerah)
舍伊拉所建之城；她是以法蓮之女兒或孫女（代上七24）。地點不詳。

烏瑪(Ummah)
迦南地被征服以後，分給亞設支派的其中一條村莊（書十九30）。但烏瑪及鄰近村落（亞弗和利合）的位置則不詳。

烏撒(Uzza, Uzzah)
（1）園主或起初建園的人，這園用作猶大瑪拿西及亞們王的墓地（王下二十一18、26）。「烏撒的園」顯然靠近瑪拿西宮院。有人認為烏撒就是烏西雅王（亞撒利雅；王下十五1-6）；但這並不可能。
（2）便雅憫支派基拉之子（代上八7），在聖經以外的經卷列為末底改的先祖。
（3）隨從所羅巴伯在被擄後歸回耶路撒冷，在聖殿為殿役，是其中一個家族的先祖（拉二49；尼七51）。
（4）亞比拿達之子，在載運約櫃離開非利士人，趕駛牛車途中被擊殺（撒下六1-8；代上十三7-11）。他被神擊殺的原因是他「伸手」扶住約櫃，而這正違反了民數記四章15節的規定。烏撒的兄弟亞希約明顯率領公牛走在前頭，而烏撒則靠著邊旁。這事以後，大衛把這地改名為毘列斯烏撒（意為向烏撒突然發怒），並把約櫃留在俄別以東的家中。
（5）利未支派米拉利族人，列為示每之子，示米亞之父（代上六29）。

烏薛(Uzziel)
（1）利未支派哥轄最年幼之子，後成為哥轄人烏薛分支的首領（出六18；民三19、27、30；代上二十六23）。他是亞倫的舅舅，他的兒子米沙利、以利撒反聯同拿答及亞比戶，走出營外，表示反對亞倫的權威（出六22；利十4）。他的子孫中有些在以色列的歷史中舉足輕重，這包括亞米拿達，他替大衛主領約櫃運往耶路撒冷。另外，米迦及伊示雅在所羅門統治期內，擔任利未人的首長（代上十五10，二十三20）。
（2）以示之子，西緬支派戰士中的領袖之一。他們在希西家時代，在西珥打敗亞捫人（代上四42）。在他們以前，掃羅及大衛均無法征服亞瑪力人，結果，西緬支派便繼承及居住那地。
（3）便雅憫支派的族長，他是便雅憫之子比拉的兒子（代上七7）。
（4）利未支派亞薩希幔的兒子（代上二十五4）。他可能跟亞薩烈同為一人，負責第十一班（代上二十五18）。這兩個名字在英語的拼寫，就正如亞撒利雅與烏西雅一樣，只是略有分別而已。
（5）利未人，曾參與希西家潔淨聖殿的行動（代下二十九14），為耶杜頓之子。
（6）銀匠，負責重建耶路撒冷城門（尼三8）。他的名字顯示他可能是一個祭司，專責製造及修理聖殿的器皿及用具（參代上九29）。

烏賽(Uzai)
巴拉之父；在尼希米時期，為耶路撒冷修建城牆（尼三25）。

烏薩(Uzal)
（1）約坍之子，閃系希伯之子孫（創十27；代上一21）。
（2）這地跟威但和雅完出現於一段不明確的經文內（結二十七19）。新舊版本對於這段經文的翻譯，差別很大。修訂標準譯本把威但翻譯為「美酒」，雅完為「交易」，烏薩則是專有名詞；而欽定本卻剛好相反，把烏薩譯為「往來」，威但及雅完則算為專有名詞，美國標準譯本則把烏薩解作普通名詞，意謂「棉紗」。
若參看創世記十章所列出眾多民族族譜的經文，烏薩似乎是約坍之子烏薩所衍生的一個專有名詞（參創十27；代上一21）。假設烏薩是一個地名，則可清楚確定為現今的薩納（古時的亞薩），亦即也門的首府。

烏蘭(Ulam)
（1）瑪拿西支派中的一族（代上七16、17）。
（2）以設的長子，便雅憫支派中的大能勇士（代上八39、40）。

偉人／尼斐念人(Giants, Nephilim)
“Giant”是4個不同的希伯來字的英譯；其中一個在約伯記十六章14節譯作「勇士」，另一個稱為「偉人」（*Nephilim*）（創六4；民十三33）。這希伯來字的原意不明，但似乎用來形容一群人或一族人。希伯來原文音譯為「尼斐念」，希臘文譯本譯為「偉人」或「巨人」，其他譯本，包括和合本、呂振中譯本，都參照這翻譯。近代一些聖經譯本卻譯作「尼斐念人」，跟亞衲人（民十三33；申二21）和利乏音人（申二20）相類。後二者均身材魁梧，和合本譯作「偉人」。
「尼斐念人」的來源不得而知。有學者認為跟該字字根相同的希伯來動詞naphal（意謂「墜落」）有關連，故暗示這些「尼斐念人」（和合本作「偉人」）是「墜落者」，即墜落的天使，後與人間女子交合。但是，基督曾指出天使並沒有肉身的關係（路二十34、35）。因此，這觀點只能假設創世記六章1-4節是反映希臘的神話，才有神人交合的事情發生。可是，創世記涉及的是人類的始源，不是神話。「尼斐念人」明顯不是「神的兒子」，且跟「人的女兒」有別。最適合的解釋是把他們看作與亞衲人和利乏音人同時代的人，來源則不得而知。
至於「勇士」這譯名未知是否屬實，也就不能肯定「偉人」是否人如其名，身形雄偉。
有些經文又把“giants”一詞譯成「利乏音人」（例：申二11、20，三11；書十二4）。此字通常採用眾數，指到居於巴勒斯坦的多個民族，人數往往甚多。這民族還包括散落猶大沿岸和希伯崙四周山區的亞衲人（申二11）、摩押的以米人（第10節）、亞捫的散送冥人（第20節）及巴珊的居民（三11）。該字亦見於約書亞記（書十二4，十三12，十五8，十七15，十八16）。一些譯者謂這族人乃巴勒斯坦原地居民，身形高大，但最終遭迦南人、非利士人、希伯來人和其他族人征服和吸納。另有譯者指出他們並非甚麼獨特的民族，只是也許因染病，在巴勒斯坦眾支派和其他族人中間，看來異常高大；然兩個說法都未能確立。「偉人」一字在別的經文也多次出現（撒下二十一16、22；代上二十8）。
聖經中最聞名的巨人也許是歌利亞，這名非利士兵在以拉谷挑戰掃羅的軍隊，使他們驚惶，極其害怕（撒上十七）。據說歌利亞身高6肘零1虎口，對此演算不一，

其高度介乎7.5至9.5呎。大衛戰敗歌利亞，使他聲名大噪（十八5-7）。文中並沒有指明歌利亞是「偉人」，但他如此的身高，顯示他身形的「巨大」。此外，巴珊噩王也是異常高大的人（申三11）。

偽沒藥／珍珠(Bdellium)

舊約中曾兩次提及此物，是一種亞拉伯樹木（學名稱為「偽沒藥」）的樹脂。這種中東樹木的同屬也包括可製沒藥的樹木，生產聖經提及的香膏的樹木，可能也是同屬。

除聖經外，英國一位本草學家曾記述這種芳香樹膠，產自波斯以東之地的一種樹木。另於主後一世紀，羅馬作家皮里紐也曾提及同一種樹木，並形容其樹脂如蠟，狀若珍珠。

聖經形容以色列人收集的嗎哪顏色好像「珍珠」（即這種偽沒藥，民十一7）。聖經也記載在伊甸園附近有黃金、紅瑪瑙和這種偽沒藥（創二12）。由於與黃金、寶石並列，故這種偽沒藥一度被認為是珍珠或一種寶石。

另參：「植物（偽沒藥）」。

無尾猿／猿猴(Ape)

體大，無尾，屬靈長目。猿猴、狒狒及其他猴類是所羅門王從外地運進以色列的（王上十22；代下九21）。

另參：「動物（無尾猿）」。

無底坑(Bottomless Pit)

聖經用語，指死人及鬼魔之居處。希伯來原詞（本義為「深」）在不少譯本中譯作「陰間」。在古代，該詞是指不可測量的深度，如井或泉源。舊約也同樣以此形容創世初期覆地的水（創一2）或海洋的深處（詩三十三7，七十七16）。在近東文化中，該詞也象徵與穹蒼相對的深洞，故也常用作喻指墓穴，與陰間同義（詩七十一20）。在兩約之間時期，該詞用作指邪靈污鬼的住處（《禧年書》五6；《以諾一書》十4、11）。

在新約，該詞上述兩種喻義都有使用。路加記載污鬼求耶穌不要把他們丟進「無

底坑」（路八31），另有作者稱那為「黑暗坑」（彼後二4；猶6）。該詞的實義很難確定，新近對上述經文及彼得前書三章19節和四章6節的研究，結論是無底坑不應是地獄的同義詞。該詞所指是污鬼受拘限的所在。另一方面，羅馬書十章7節譯該詞為「陰間」，與前句升到天上對比。保羅的話是引自申命記三十章12-13節，那裏是以「天上」對比「海外」。

該詞最多用於啟示錄，提到像蝎子的蝗蟲自「無底坑」上來（啟九1-11），陰間的王「亞巴頓」或「毀滅」（九11）和「那獸」或敵基督（十一7，十七8）也居於無底坑。撒但也將被拘禁於那裏一千年（二十1、3）。

研究啟示錄中「無底坑」的概念，要注意幾個特點：第一，它是在神絕對的控制之下。「無底坑的鑰匙」交給天使，由天使打開無底坑（啟九1）；那獸「從無底坑上來，又要歸於沈淪」（十七8）；撒但也被捉拿、捆綁，扔在無底坑中（二十2、3）。第二，它是永遠毀滅之處。它被打開以後，「便有煙從坑裏往上冒，好像大火爐的煙」（九2）。儘管無底坑不是受苦之處（即「火湖」，二十10-15），在末後將代之以永遠的沈淪（參啟十七8）。最後，它是與天堂相對，邪惡從它而出。這是與啟示錄所用的比喻一致，古龍（十二9）與獸企圖模仿神的權能和榮耀。就如天堂是一切榮美之源，無底坑是一切邪惡之根。

另參：「啟示錄」。

無所不在(Omnipresence)

神無限性的一種表現，祂能突破空間，可以同時在不同的地方出現。

另參：「神的本體和屬性」。

無所不知(Omniscience)

神無限的知識，能知道過去、現在和將來所有的事。

另參：「神的本體和屬性」。

無所不能(Omnipotence)

神的無限權能，能使祂意願的事發生。

另參：「神的本體和屬性」。

無花果，無花果樹(Fig, Fig Tree)
另參：「植物（無花果，無花果樹）」。

無酵餅(Unleavened Bread)
沒有加入酵母的麵餅。在古時，酵母就是先前烘餅所餘下的生麵，曾經發酵並產生一種酸劑，可用以把麵糰發起來。
猶太人逾越節及大多數宗教慶典所用的餅，都要按照神的吩咐，不可有酵（出十二15-20，二十三15）。除非在特殊的情形下，百姓才獲准採用有酵的餅作宗教用途（利七13，二十三17）。這樣做最大的原因是酵母象徵邪惡；發酵暗示腐爛和朽壞。逾越節和除酵節見證著需要向神奉獻及革除不敬虔的酵。
除了耶穌教導天國的比喻（太十三33）之外，新約同樣負面地引述麵酵。耶穌警告門徒要防備法利賽人及撒都該人的酵（太十六6）；保羅也勸勉信徒提防一點麵酵（世俗的價值觀），因它能使全團麵發起來（林前五6-8）。
新約對無酵餅最重要的應用，見於描述那一次逾越節的經文中。那一夜，就是耶穌被賣前跟門徒舉行的一個逾越節（太二十六17-29；可十四12-25；路二十二7-23）。那時，耶穌把自己的身體比喻為無酵餅，且在12個門徒前擘開。無罪的基督如此行，當中就帶著豐富的意義：祂是沒有「酵」的，以致惟獨祂才能為犯罪的百姓奉獻自己。信徒可以享受到基督，乃因祂將自己與逾越節的無酵餅扯上關係，並因此而成就救贖的盼望。
另參：「以色列的節期」；「食物和調製方法」；「餅」；「酵」。

萬軍／天象(Host, Host of Heaven)
舊約中經常出現的希伯來詞彙，直譯的意思是「軍隊」。這字在舊約出現幾乎500次，可以譯作「大軍」（王下十八17）、「天使」、「星宿」，或「受造之物」。「天軍」一詞，在聖經中有不同的意義。古時的作者，有時象徵地指日月星辰為軍隊（和合本申四19譯作「天上的萬象」）。古時對天象的崇拜，相信天象由靈界所控制，是掌管天運、一支有生命的軍隊。崇拜天象，是最早拜偶像的形式之一。以色列人離棄神，不事奉祂時，崇拜天象十分普遍（耶十九13；徒七42）。律法雖然警告以色列人不可隨從這類外邦的信仰（申四19，十七3），但他們仍然犯了崇拜天象的毛病。這罪在亞述和巴比倫時期更為嚴重（王下十七16，二十一3、

5；代下三十三3、5；耶八2；番一5）。以色列矯正這個弊病的方法，是相信神為天地的創造者，祂才是命令萬象排列天空，指定各操其職的那位（創一14-19，二1；尼九6；詩三十三6，一〇三21，一四八2；賽四十26，四十五12）。

舊約經常稱神為「萬軍之神」。即天軍之主（耶五14，三十八17，四十四7；何十二5）。天軍中包括了天使，他們是神在天地間事工的使者。神在天上的會中掌權，會中的成員是稱為「神的眾子」的天使（創一26；王上二十二19；伯一，二；詩八十二；賽六）；神又會差遣使者，去成就神的旨意（創二十八12-15；路二13）。雖然星宿或天使都稱為軍隊，以色列各支派有時也稱為「耶和華的軍隊」（出十二41）。但以理書八章10-11節所說的「天象」，也可能是指神的「聖民」（參但八24）以色列，以色列的王耶和華，則稱為「天象之君」。

希臘文「軍隊」一字，只在新約出現過兩次；一次譯作「天兵」（路二13），一次作「日月星辰」（徒七42）。保羅和雅各都用過「萬軍之主」來稱呼神（羅九29；雅五4）。這個稱號表達了神在歷史中的權能和威嚴，然而在祂面前侍立的軍隊的身分，卻不能確定。先知書中所提的「萬軍之耶和華」，並不把「萬軍」等同以色列的軍隊。先知不是說神不會在軍事上為以色列行事，但他們指出神甚至會利用其他國家的軍隊，來審判祂的子民。「萬軍之主」這句話，總括了以色列相信惟獨神才是天地主宰的這個信念。

William B. Tolar

萬軍之耶和華(Lord of Hosts)

在舊約中用以稱呼神的名字，以先知用得最多。萬軍乃是天上的眾軍及天使，都是聽命於耶和華的。

另參：「神的名稱」。

維斯帕先(Vespasian)

羅馬將軍，在主後66年進入巴勒斯坦，鎮壓叛亂的猶太人，後來更成了羅馬皇帝（主後69-79）。

另參：「該撒／凱撒」。

舞蹈(Dance)
跳舞或舞蹈在古代是一種祭天娛神的藝術表現形式，以色列盛大的慶典中也有跳舞的節目。
另參：「音樂和樂器」。

瘟疫(Pestilence)
源於希伯來文的一個用詞，指一種十分容易廣傳和極具破壞性的流行性傳染病。聖經中所描寫的瘟疫並不是一種毫無目的的天然疾病，而是常被看為從神而來的審判或懲罰。這種瘟疫只有一次是發生在牛隻中（出九3）。
以色列若不履行約的義務，瘟疫便是一種用以懲罰她的形式（利二十六25；申二十八21）。瘟疫一詞常出現在耶利米書和以西結書之中，這兩位先知是按著神的約控訴祂的子民。當神已判決子民的罪，先知便宣告刑罰已經臨近。基於這原因，瘟疫常列為天譴的一部分，如耶利米預言中不斷出現的句子：「刀劍、饑荒及瘟疫」（耶十四12等等）。瘟疫既是一種罪的刑罰，就不會不分皂白地降在所有人身上，對神忠心的人可免受瘟疫的傳染（詩九十一1-3），以色列的敵人卻同樣會遭受瘟疫的刑罰（詩七十八50；結二十八23，三十八22）。
在舊約中，瘟疫與疫病不同；疫病通常指腺鼠疫、痲疹，和天花；瘟疫則指霍亂、傷寒症和痢疾——一些在被圍困的城中感染的疾病，不過，這些名稱中有些是互用的，不同的名稱可能指相同的疾病。大衛數點民數之後，以色列人死了7萬人，從這例子中，可見神的懲罰是多麼嚴重（撒下二十四13、15）。
在新約中，希臘字loimos出現了3次。在使徒行傳二十四章5節，帖土羅用這詞來貶損保羅——「如同瘟疫一般」。耶穌預言聖殿被毀後，地上會有一些審判，包括瘟疫和其他天災（太二十四7；路二十一11）。
另參：「疾病」；「災病」。

衛所／樓(Citadel)
和合本譯作「樓」、「衛所」、「保障」等，是指城中有堅固的防禦設施，為城中最後的保障或避難所。該詞可見於聖經下列各處：基甸生擒米甸二王之後，又拆毀毘努伊勒的「樓」（士八17）；亞比米勒率軍攻打示劍，城破後又將巴力比利土廟的「衛所」焚為灰燼（士九46-49），但在攻打提備斯樓時，卻被一婦人用

磨盤擊中頭部，腦漿迸濺而亡（士九50-54）；大衛攻打耶路撒冷時，也要攻破「錫安的保障」（撒下五7-9；代上十一5-8）。
主前二世紀馬加比獨立戰爭中，交戰雙方均以耶路撒冷城中之堡壘為必得之地，因得之者即大佔優勢（《馬加比一書》一29-33，十一41、42，十三49-51）。至耶穌時代，耶路撒冷的堡壘稱為安東尼亞堡，於主後70年為羅馬人攻佔。

X

下午(Afternoon)
指從正午至日落之間的一段時間。
另參：「曆法」；「日」。

小刀(Knife)
手執的小型單刃或雙刃切割工具，通常由燧石或金屬製成。
另參：「工具」。

小手鼓／鈴鼓／鑼(Timbrel)
用手敲擊的小鼓。
另參：「音樂和樂器（沙利士謙、鐸夫）」。

小米(Millet)
有細小種子的草，可作食物，又可作觀賞之用（結四9）。
另參：「植物（小米）」

小亞細亞(Asia Minor)
與新約之「亞西亞」或「亞拿多利亞」等義的一個半島，今在土耳其領土內。
另參：「亞拿多利亞」；「亞西亞」。

小河／乾河(Wadi)
在中東乾旱和半乾旱地帶之間，有好些急流或間歇的河流。河床雖然時常乾旱無水，但每逢春天或大雨過後，河水就會氾濫。在聖經中最重要的一條小河是「埃及小河」，按照神對摩西的指示，作為迦南西南面的邊界（民三十四5；書十五4、47；王上八65；賽二十七12）。乾旱季節期間，這些小河就成為主要的道路（如尋的小河，即穿過尋的曠野的通路，民二十七14）。

小扁豆／紅豆(Lentils)
看似豌豆的果實。
另參：「食物和調製方法」；「植物（小扁豆）」。

小茴香／粗麥(Fitch)
欽定本以此英文名稱翻譯兩個希伯來字詞，其實此是「野豌豆」的舊稱，可包括多種豆類。在欽定本此詞見於以賽亞書二十八章25、27節及以西結書四章9節。和合本以賽亞書二十八章25、27節作「小茴香」，應指肉豆蔻花，種子可作香料調味。而以西結書四章9節譯作「粗麥」，指一種較粗劣的麥子。
另參：「植物（肉豆蔻花、斯佩耳特小麥）」。

小麥／麥子(Wheat)
另參：「農業」；「食物和調製方法」；「植物（小麥）」。

小圓盾(Buckler)
一種小型盾牌，圓形，爭戰時持於手中或戴於臂上，以遮擋刀箭。
另參：「武器和戰爭」。

小學／有形質的／元素(Elemental Spirits, Elements)
新約中同一個希臘詞的兩種翻譯，所謂「小學」是指在世上運行的靈界力量；「有形質的」則指物質世界或人類生命的基本成分，或指一種思想系統的基本原理。與此有關的3節經文（來五12；彼後三10、12），其意義都相當清楚。但另外4處經文則引起不少爭議。其中3處作「世上的小學」（加四3；西二8、20）；第四處則作「小學」（加四9），上下文跟其他3處相似，其意義也可能大致相同。
意義的範圍
這個希臘詞的基本意義是「基本成分」。不過，此詞常出現於希臘文獻，在不同的上下文就有不同的含義。按照字面意義，它最常指的是世上的物質元素，如：土、空氣、水和火。彼得後書三章10-12節說到，有形質的都要被烈火銷化，所指

的可能正是世上的物質元素。

在古代，此詞通常指一個詞的字母、音符、政治的「基本」規則，或在科學、藝術，或教訓（特指為其他命題作基本證據的邏輯命題）中的基礎或基本原理。希伯來書（來五12）用此詞清楚指出需要有人將神的話語的基本原則或基要真理教導他們。至主後三世紀，「有形質的」一詞有另一種意義，就是「世上的小學」。由於這種意義的發展，對此詞放在保羅的上下文之間是否適當，曾一度引起爭議。

小學

保羅使用「有形質的」一詞，令人費解之處是，它有3種可能的意義，不知哪一個才是合理的。人們可以看「有形質的」是指靈界的生命，類似他曾提及的執政者和掌權的（例：弗六12）。按照這個觀點（修訂標準譯本所採用），可將加拉太書四章3節意譯：人在回轉前，是受統治這世界的屬靈權勢所奴役。他在四章9節問加拉太人，為甚麼還要受到這些勢力奴役。所謂「那些本來不是神的」（加四8），以及「律法……是藉天使經中保之手設立的」（加三19），都是用來加強世俗小學的意義。

歌羅西書二章8節同樣警告基督徒，不要受理學和虛空的妄言影響，就是照著人間的傳統及世俗小學的灌輸而引入歧途。緊接在兩節經文之後，保羅宣告說，基督才是各樣執政掌權者的元首（西二10）。許多解經家相信，保羅暗示「執政者和掌權的」，就是那些暫時管轄世界各個生活領域的鬼魔。保羅宣稱，基督已經戰勝了他們，並將他們擄來，在凱旋之時顯明給眾人看（西二15）。因此，歌羅西書二章20節所述基督徒的「死」，脫離世上的小學，正如保羅在其他地方所述在罪上「死」了（羅六2）一般。

不過，儘管保羅將執政的和掌權的說成靈界的權勢，並如以上所述，此意義符合保羅運用「世上的小學」一語，許多學者仍然認為，這樣的解釋是3種可能中最不可能的一種。使用「有形質的」來指到諸靈，經確證是始於主後三世紀，但其時過晚，不能反映保羅時代的用法。另外，保羅從未在別處說過基督徒被天使所擄，或者死在鬼魔的權勢之下。

小學的原理

有些學者將「世上的小學」理解為基本的宗教教導（例：「聖言小學的開端」，來五12）。保羅或許在指「宗教的基礎知識」，又或是律法的啟蒙特性（參加三24，四1-4），或異教的宗教教訓（加四8）。至於「懦弱無用的小學」則可能由於加拉太人按律法主義謹守日子、月份、四季和年份，好像他們在神面前的義，也是按這些來判定一般。

在歌羅西書中，世俗小學似乎可和人間的遺傳看齊（西二8）。此問題又和加拉太人所面對的一樣，即律法主義（西二16、20-23）。在這兩處經文中，警告不要受人為的和基本宗教思想的約束，有如幼稚園程度的教育，與從基督而來的高等教育之間的對比。有些學者認為如此的解釋，比「小學」較接近原義，但也有些人認為不夠精確。

小學的實在

在古文獻裏，「有形質的」一詞總是按字面解釋，指到土、空氣、水和火等物質元素。許多學者贊同第三種解釋，即對此理解成「世上的有形質的」。引起問題的幾節經文，其解釋就按「世上的」一詞而定。但在新約著作裏，「世上」並不僅指物質。從倫理意義來看「世上」，往往是指離開神的生命，甚至敵擋神和基督的生命。世界又常常代表受造之物的一部分，尚未得贖和無力自救，即未獲重生的人類及其文化、習俗、世界觀和倫常。按照此觀點，世上有形質的東西，即人類生存的「基礎」而已。保羅根據如此的解釋，警告歌羅西的信徒，不要被理學和虛空的妄言擄去，就是不照著基督，乃照人間的遺傳，和世上的小學隨流失去（西二8）。由於他們已死，脫離了世上的小學（二20），不必再受限於那世俗小學，而得著了從基督而來的生命（三1-4）。

然而，這種解釋仍然沒有為加拉太書四章1-3節提供確實的意義。保羅究竟是向猶太人和外邦人雙方說的，還是只向猶太人（加四3的「我們」）而言？毫無疑問，保羅認為猶太人和外邦人二者都受世俗的小學所約束。猶太人雖然持有神的律法，但不能使他們得著拯救。基督降臨，打破了那些桎梏，又帶來了聖靈，將一種完全新的人類生命特質賜給基督徒。因此，對於那些甘願歸回那貧乏無用小學的人，保羅提出了警告（加四9）。

由此觀之，世上有形質的東西，就是在基督以前和以外人類賴以生存的「基礎」。這些基礎包括些甚麼，保羅從來沒有指明。但是加拉太書和歌羅西書的經文似乎表示，所謂基礎包括了律法和「肉體」（即指在道德上離開神的生活）。那麼，對「有形質的」這個觀點，最適用於這些及其他經文的上下文意（尤其是羅八至九；加三2、3、23-25，四1-10）。

Klyne R. Snodgrass

小錢(Mite)

一種小銅錢，幣值只有一個大錢的一半（可十二42）。

另參：「錢幣」；「貨幣和銀行業」。

心(Heart)

人體的重要器官。可是，我們在思考聖經這個用語時，必須擱置一切有關血液循環、腦部的思想和控制功能，以及神經系統等現代化的看法。聖經這用語的意義是十分一致的。「心」這個字（希伯來文是 leb，希臘文 kardia）有極廣的字義，這個字在原文聖經出現過約 1,000 次，但在翻譯過程中，很多時候都沒有直譯。

肉體上

在撒母耳記上二十五章 37、38 節，和合本翻作「魂不附體」，原文直譯是「他的心在他裏面死了」。儘管拿八過了一段時間才死，經文似乎暗示，心臟跳動表示生命尚存。「心」字在這裏，實際上可能是「膈」（參撒下十八 14；王下九 24）。酒食能影響人心（士十九 5；詩一〇四 15；徒十四 17）。心也能夠「發昏」，也會「戰兢」。心臟的位置，令「心」字成了「中間」、「裏面」的代表（太十二 40），「火焰沖天」原文直譯「火焰直燒到天心」（申四 11）。

心理上

心能夠注意（耶十二 11，「介意」原文作「放在心上」），能夠明白（約十二 40），能分辨是非（王上三 9），能議論（可二 6），能反覆思想（路二 19），能記憶（路二 51），能思想（申八 17），能想象（路一 51）。心能夠有智慧（傳一 17），也能瘋狂（傳九 3），心可以有技藝（出二十八 3）等等。

在感情方面，心能夠陶醉於快樂（撒上二十五 36），能夠歡樂（賽三十 29）、喜樂（約十六 22）、愁煩（尼二 2）、傷痛（羅九 2）、苦楚（箴十四 10）、擔憂（撒上四 13）、絕望（傳二 20）、想念（撒下十四 1）、信靠（詩一一二 7）、關愛（林後七 3）、貪慾（太五 28）、剛硬（可三 5）、憎恨（利十九 17）、害怕（創四十二 28）、嫉妒（雅三 14）、願望（羅十 1）、灰心（民三十二 9）、同情（出二十三 9）、憤怒（申十九 6）、優柔寡斷（代下十三 7，「幼弱」原文直譯「年幼，心中軟弱」）等。

在意志方面，心能夠定意（林前四 5）、願意（撒上十四 7）、鼓勵（王下十二 4；參箴四 23）、堅定（徒十一 23）、樂意（出三十五 22）、故意（結十三 2）、圖謀惡事（徒五 4）、隨「財寶」而去（太六 21）。

在道德方面，心可以柔和謙卑（太十一 29）、聖潔（帖前三 13）、誠實（尼九 8）、正直（詩九十七 11）、清心一意（雅四 8）、潔淨（徒十五 9）、愛神（可十二 30）、愛人（彼前一 22）、剛愎或敏感（結十一 19）。聖經強調人心的邪惡（創六 5 等）、自欺（雅一 26）、詭詐（耶十七 9）、貪婪（太六 19-21）、貪慾（太五 28）、驕傲（賽九 9）、不虔（徒七 51）、彎曲（詩一〇一 4）、無悔（羅二 5）。能夠污穢人的，只有他自己的心（可七 18、19）。

然而，作為良知，心能自責（撒上二十四 5；參徒二 37），人心也能發出善來（路六 45，八 15）。縱使環境或恐懼影響，使人不能行善或行惡，善良的意圖仍受稱揚（王上八 18）；同樣，邪惡的意圖也必受責（太五 28）。

人心是如此複雜，便難免有可悲的分裂。聖經讚賞的，是完全、純正、專一的心（創二十 5；徒八 37；詩八十六 11）。因為「心」所代表的，是內在的人，是整個人隱藏著的本質（彼前三 4）。人藉這內在的心契通，並在禱告、言行之中傾吐（創十七 17；詩六十二 8；太十五 18、19）。這是一個人真正的本質，和他的外表、地位、相貌不同（撒上十六 7；林後五 12；帖前二 17）。這個「人心」，有自己的本性、品格、情意（申四 16，七 4；參太十二 33-37）。

信仰上

在聖經的信仰中，「心」這概念至為重要。父神和基督完全知道人內心的隱私（耶十七 10；路九 47；羅八 27 等）；人認識神，也是從他的心裏認識（林後四 6）。人的心怎樣，影響他能否得見神（太五 8）：人對神說話，也是由心發出（詩二十七 8）。神在人裏面所居之處，正是人的心裏（林後一 22；加四 6；弗三 17）。

另一方面，聖經認為內心的惡念，是向神犯罪。無知的心是昏暗的，往往暗中離棄神而尊崇偶像，在神面前「心中不正」（申二十九 18、19；太十五 8；徒八 21；羅一 21）。但人若願意悔改，憂傷痛悔的心，神必不輕看（詩五十一 17）。因為神曾應許，人心轉向祂，祂就會重造清潔的心，使這心對屬靈的事變得敏銳（申四 29；王下二十三 25；詩五十一 10；珥二 13；結三十六 25-27）。神的律法從此可以寫在這心上，作為內在的指引和動力（耶三十一 33；來八 10；參林後三 2、3）。以基督教的術語來說，人必須有「誠實善良的心」作為接受神話語的好土，相信福音，才能有這樣的改變（路八 15；羅十 9）。真誠的心來到神的面前，以全副的智力、感情、意志來愛祂（路十 27；來十 22），神就成為人心的力量、獎賞、更新、恩典、平安、喜樂（詩七十三 26；賽五十七 15；徒二 46；腓四 7；來十三 9）。成為「合神心意的人」這個古老的理想，變得不再高不可攀（撒上十三 14；徒十三 22）。

聖經高舉內心在信仰中的重要性，並沒有抵消外在崇拜和禱告，以及人與人之間同心、屬靈交通的重要性（耶三十二 39；結十一 19；徒四 32）。聖經反對的，是只注重外表的律法主義。持這主義的人，憑外在的行動，不憑內在的意向判斷人（太五 21-48）；以心硬無情的態度，嚴格遵守安息日、休妻、奉獻的條規（可三 5；太十九 8，二十三 4）；並且假冒為善，自我標榜，漠視內心的真誠（賽二十九 13；耶三 10；太六 1-18）。

聖經一個基本的前提，就是人心隨時都受從上或從下而來的影響。神能「捉住」人心（結十四 5），使人的心「趨向」祂的法度（詩一一九 36），祂也能為審判或為拯救，將意念放在人的心裏，使人「遵行祂的旨意」（啟十七 17）。在神以外，邪靈也能影響人心，使人做出邪惡的行為（約十三 2；徒五 3）。同樣一個心，可以「比萬物都詭詐，壞到極處」（耶十七 9），又可以成為神所愛、聖靈居住的所在（羅五 5）。

聖經所描述的人心，變化多端，有無限行善行惡的力量。

R. E. O. White

心利(Zimri)

（1）西緬支派一個宗族的首領，他因為在毘珥跟摩押女子行淫，被非尼哈所殺（民二十五 14）。心利的罪特別嚴重，因為他公開犯罪（第 6 節），他自己身為本族的領袖，那女子也是米甸一個宗族首領的女兒（第 18 節）。

（2）行弒以拉，又殺死巴沙全家後，在位 7 日的以色列王（主前 885；王上十六 9-12）。統領一半戰車的心利不得人心，人民都支持元帥暗利。暗利到得撒攻打他時，心利自焚宮殿而死（王上九 15-18）。後來耶洗別痛罵耶戶背叛時，就以他比作心利，可見心利兵變下場之慘（王下九 31）。

（3）猶大和他瑪的兒子謝拉的眾子之一（代上二 6）。約書亞記七章 1、17 節稱他為撒底。

另參：「撒底＃1」。

（4）便雅憫支派掃羅的子孫。他是耶何阿達的兒子，摩撒的父親（代上八 36）。他和耶拉的兒子心利，可能是同一個人（九 42）。

（5）東方的一個地方和民族，和以攔、瑪代同列。神的憤怒將要臨到這幾個國家（耶二十五 25）。我們對於心利的地點和歷史一無所知，有人認為他們的祖先，可能是亞伯拉罕和基土拉的兒子心蘭（創二十五 2）。

心思／悟性(Mind)

狹義來說，是指一個人的思考過程；廣義來說，是指人心智活動和道德情況的總和。在希伯來人的觀念中，並沒有特別的用詞去表明人的心思意念。在希臘的世界裏，要瞭解人是甚麼，就必須瞭解人的心思意念，這是非常重要的。

在舊約中

舊約裏並沒有一個特別的字代表人的心思。譯者就根據上下文譯出不同的字詞（如靈魂、心靈，或心）。因此，我們很難準確地劃分這些個別的用詞。大體來說，我們可以說人的總體是一個靈魂，但他有靈也有心，結合起來才是他的知、情、意。那麼，普遍把頭腦劃分為思想的寶座，把心劃分為情感的寶座的二分法，在舊約中是不合宜的。

靈魂是指人的「位格」或「個性」。若以靈魂一詞表達心思，則顯示它與物質截然不同，而它常常不單指理性部分，也包括感情、興趣和意志（創二十三 8；申十八 6，二十八 65；撒下十七 8）。若以靈性來表達，心思就包含了很大的情緒部分（創二十六 35；箴二十九 11）。此外，心思又指人的頭腦思想（撒上二 35；結十一 5，二十 32）。在舊約中，心思是人的心中。通常人心包括整個內在的人，故此與心思特別有關（民十六 28，二十四 13）。在這些情況下，心基本上是關乎意志和記憶的功能（賽四十六 8，六十五 17；耶三 16）。

在新約中

希伯來人基本的思考模式仍可見於福音書中。心思的觀念很少出現。人若提到它，也經常與心有關，比如說「心裏妄想」（路一 51）。其他地方只見於最大的誡命中：你要盡心、盡性、盡意、盡力愛主你的神（參太二十二 37；可十二 30；路十 27）。福音書作者一致同意耶穌把「盡意」一詞加在申命記六章 5 節的誡命上。然而，在馬可福音中，提出問題的文士重複耶穌的命令時，以「盡智」取代了「盡意」一詞（可十二 33）。在其他地方，耶穌把心與思想過程連繫起來（太九 4）。祂把心看作人一切行動的本源（太十二 34）。

保羅的作品則帶我們進入了希臘的世界。保羅認為人的心思與人的靈是不同的。心思是理解和思考的能力（林前十四 14-19），那是智慧的寶座。在其他地方，保羅對心思的用法就比較廣泛了，包括一切思考和道德決定過程，甚或整個人的存在（羅十二 2；弗四 23）。一個人表現出來的行動源自他的心思。一個人是好是壞全在乎他的心思意念。

一個人的狀態在乎甚麼東西或甚麼人控制著他的心思意念。羅馬書八章 6、7 節談到一個人的心思可被肉體或聖靈操縱。受肉體操縱的就是惡，受聖靈引導的就是善。還有其他經文談到人心思的傾向受這世界的神所控制（林後四 4）。夏娃受試探也是常人一般的經驗，因此人的思想是偏邪的（林後十一 3）。這又引致全人的昏昧無知，行動受世上邪惡勢力所控制（弗四 17-19）。一個人的學習能力在乎他心思的狀況。若他的心思受「這世界的神」控制，他的心思就昏昧，不能瞭解世

界真正的模樣。這就像一塊帕子蒙在人心裏（林後三 14）。相對來說，耶穌與那兩個走在以馬忤斯路上的人解說，打開他們的心竅，叫他們能明白聖經（路二十四 45）。

悔改的行動就是一種「心意的更新」（羅十二 2；弗四 23）。兩種情況的過程都是一樣，因為神在當中透過聖靈控制人的思想，帶領那人的思想進入正確的途徑。那麼，新人就有能力作正確的價值判斷。他有了新的心思去分辨屬靈的事物，他擁有了基督的心（林前二 15、16）。因此，保羅可以說新人是憑著他的內心來順服神（羅七 25）。

David W. Wead

另參：「人觀」；「心」；「靈魂」。

心願／欲望(Desire)

即想望，心願、追求；也可指所願所求之事物。希伯來原文表此義的動詞、名詞各 12 個；希臘原文表此義的動詞 12 個、名詞 3 個。原文詞義部分僅有「要求」與「尋求」之意。

欲望是生命的本性之一，好壞善惡均有。一個重要的道德問題是：人當如何對待自己的欲望？人可能任由欲望管制自己的行為；或控制欲望，使它們服在神的旨意之下。

基督徒對欲望的反應有不同見解，例如，禁欲者認為人之食慾或享受美食都是罪孽。但從福音書中可知，耶穌也喜愛美食，以致仇敵稱祂是「貪食好酒的人」（路七 34）；此外，耶穌所行的第一個神蹟，正是在加利利之迦拿的一次婚宴上顯現的。此類筵席要連擺數日，酒食之豐可以想見（約二 1-11）。

有人以為性慾是罪。其實性慾也和食慾一樣，是神造人時一拼賦予人的，只是這些欲望均須按照神的律法加以適當的控制。

如何區分善惡之欲呢？一個根本的問題是：你的欲望是以自我為中心，還是以神的旨意為中心？聖經教導說，罪之本質即在於人要走自己的路。我們看，掃羅並未犯大衛所犯的姦淫、謀命二罪，但神廢除了掃羅而選立了大衛，為甚麼呢？按聖經的解釋就是：大衛是「合神心意的人」，他要遵行神的旨意（徒十三 22）；掃羅卻強頑自專，獨行其是，所以神便廢棄了他（撒上十五 23）。

由此可見，惡的欲望並不一定就是那種明顯的罪惡。惡欲惡念基本上就是自行其是。這就是拜偶像，把自己擺到神的位置上來作自我崇拜。當然，人生不可無欲，

沒有欲望的人生將一無所成；但重要的是，使自己的欲望和行為符合神的旨意，即神的道。聖經更應許，人若「以耶和華為樂，他就將你心裏所求的賜給你」（詩三十七 4；參詩一四五 16、19；箴十 24；太六 33）。若我們最大的欲求是神自己，我們其他的欲望均會校正方向，這樣，便可反映神要祂的子民蒙福的意念。

心蘭(Zimran)

基土拉為亞伯拉罕生的兒子之一（創二十五 2；代上一 32）。與基土拉其他兒子不一樣，沒有證據顯示心蘭和後來的民族有任何關係，雖然有人試圖把他和耶利米書二十五章 25 節「心利的諸王」，或森麥藍人拉上關係，但這些只是臆測，學者沒有一致的意見。

兄弟(Brother)

指兄或弟。同父母的男子互為兄弟；同輩的男親屬也互稱兄弟；男性摯友之間也可稱兄道弟；同一種族、信仰、行業或組織的男成員也可互稱兄弟。

從舊約來看，男子共父或共母者即為兄弟。雅各與拉結生便雅憫與約瑟，二人固為兄弟（創三十五24），而雅各與其他妻室所生諸子，也都是約瑟的兄弟（四十二6）。約瑟對便雅憫的手足之情在一般的兄弟之間並非常有；同胞手足自相殘害者也屢見不鮮，如該隱之殺亞伯（四8），如以掃之恨雅各（二十七41）。兄弟之間相誘為惡的事也有發生（申十三6、7），但按理，兄弟之間當有患難相濟的情義（箴十七17）。律法規定兄弟互有立嗣的義務：兄（或弟）死而無後，其弟（或兄）當娶死者的遺孀，生子為其嗣（申二十五5）。

大衛和約拿單雖非骨肉，但他們的情誼卻勝過手足，大衛呼約拿單為兄，情真意切，溢於言表（撒下一26）。以色列民之間也可互稱兄弟，兄弟之間也有相互義務的規定，如借貸不許取利，不可賣兄弟為奴等（利二十五35-43）。

從新約來看，希臘文「兄弟」一詞所指是血親中的兄弟關係，如安得烈與彼得（約一41）。聖經記下了耶穌弟兄4人的名字（可六3）。（羅馬天主教認為這4人只是耶穌的姨表兄弟，但希臘文中指姨表兄弟的有其他的專詞，這裏卻是用「兄弟」一詞，可見此4人必是約瑟和馬利亞的親子或養子。）耶穌的4位兄弟原不信祂（約七5），至耶穌復活之後，他們也參加了基督徒的聚會（徒一14）。耶穌教導說，祂的眾門徒同有一位父親，即神，彼此當為兄弟（太二十三8、9）；祂自己也稱

門徒為「兄弟」（太二十八10）。
從早期教會史可知，基督徒之間當時便有彼此以弟兄相稱的習尚（徒九17；西一1）；有兩處更稱教會為「弟兄」（彼前二17，五9）。基督徒之間的兄弟關係也帶來特殊的責任和本分：基督徒之間要保持純潔，力戒私慾（帖前四6）；在財物上要扶危濟貧、分擔困苦（雅二15、16）；不可互相論斷、陷害（羅十四13）。基督徒之間不可互相訴訟（林前六5、6）；有紛爭當彼此商量解決，或在教會內尋求化解（太十八15-17）。基督徒的兄弟關係十分重要，若彼此怨懟未解，不得向神敬拜（太五23、24）。
E. Margaret Howe
另參：「家庭生活和倫常關係」；「基督徒的名稱」。

休書(Divorce, Certificate of)
古代稱休妻時寫給妻子的文書為「休書」，在摩西律法中是有明文規定的（申二十四1-4；參太五31，十九7；可十4）。律法之意，是在以休書保護婦女的權益，因為休書證明女方已有充分的人身自由；同時，休書證明男方已無權佔有女方的嫁妝。何西阿書二章2節有「他不是我的妻子，我也不是他的丈夫」之語，這是古代休書句語的例子。舊約先知用此語表達神對悖逆之民的憤慨和失望之情（賽五十1；耶三8）。
另參：「民法和公正」；「離婚」；「婚姻，婚姻風俗」。

先知，女先知(Prophet, Prophetess)
耶穌使寡婦的兒子從死裏復活的時候，旁觀者都說：「有大先知在我們中間興起來了！」又說：「神眷顧了他的百姓！」（路七16；參可六15，八28）。在猶太人的宗教觀念裏，最活潑和最具影響的宗教事件就是先知的蒙召和職事，因為神透過先知使祂的子民認識祂的道和祂自己。上述經文中，眾民給予耶穌的評價事實上是比他們所認識的更加正確，因為在耶穌裏，神實實在在地眷顧他們，而耶穌雖然絕對不只是一位先知，但實在是摩西所預言的先知中之最（申十八15-19）。
先知的稱號和歷史
舊約形容這些人的主要用詞是「先知」（例：士六8）、「神人」（例：王下四9），和「先見」——先見是兩個不同但同義的希伯來詞語之翻譯（參撒上九9；撒下二

十四11）。

「先知」一詞似乎以「呼召」這觀念為其首要重點：神主動揀選、召喚和差遣先知（例：耶一4、5，七25；摩七14）。「神人」這詞注重先知因蒙召而帶來的一種關係；他已是「神的人」，並且人看他是屬乎神的（王下四9）。「先見」指出先知獲賜一種新而顯著的洞知能力。在希伯來文裏，「見」這個普通的動詞也用作瞭解（「我能察看你的意思」）和認知事物之本質和意義的能力（「他能清楚察看事物」）；在先知的情況裏，他們的「認知」能力已被提升至超乎平常的水平，因為耶和華向他們默示，使他們成為傳神信息的工具。

肩負整個舊約事蹟發展的先知體系，是由摩西開始，摩西被視為卓越的先知（申三十四10）。這是正確的看法，因為先知所有獨特的標記，都在摩西的經歷中開始了：蒙召（出三1至四17；參賽六；耶一4-19；結一至三；何一2；摩七14、15）；警覺歷史事件之重要性，看出這是神的作為，神在歷史中證實祂的話（出三12，四21-23）；關注倫理和社會的問題（出二11-13）；為無助者作戰而得勝（出二17）。但申命記三十四章10節的評語不單回顧摩西偉大的工作，也前瞻一位像摩西之先知的到臨。這也符合摩西自己的預言（申十八15-19），他在預言中無疑是期待一位偉大獨一的先知。摩西把這位將要來的先知跟自己作了一個顯著的比較：那先知所肩負的職責，正如摩西在西乃山上所肩負的（申十八16）。那一次，摩西作了先知式的中保，傳達神的聲音，這是獨一無二的，因為神在西乃山上訂立了一個完整的舊約。摩西期待一位出於同一個鑄模的先知時，他展望另一位聖約的中保——耶穌基督。

但摩西教育眾民所盼望和期待的，以一個更完備的方法應驗了，申命記十八章20-22節只是稍為暗示了這一點：與偉大先知同來的，也有其他先知（參申十八21、22）。以色列人不斷期待那位大先知的到臨，因為神不斷差遣先知到祂的子民中間。每一次，一位先知若與摩西相似，人便知道他是真先知；真信徒也會興奮地察看他是否那位終要到臨的大先知。從這角度看，我們便可瞭解眾民看見耶穌叫死人復活時，為何那麼興奮（路七16）。

從摩西開始的先知體系中，也有一些是無名的先知，如士師記六章8節所提及的那一位。但摩西死後不久，已有先知擔任以色列人實際的領袖：底波拉（士四4）、撒母耳（撒上三20）、以利亞（王上十七1）。有些先知的領導較不明顯，但縱使在這些情況中，先知決定性的話也往往促成一切發生的事件（例：王下二十二12-20），但這些話卻往往是最有影響力的諸王在危難時所忽略的（例：賽七9）。舊約提及一些先知組織的存在，這些組織有時稱為「學校」。以利沙顯然是帶領

著這樣的一個組織（王下六1），而「先知的門徒」（例：王下二3、5；摩七14）大概是指「正在受訓的先知」，他們在一位先知老師的照顧之下。要形容撒母耳記上十章5、6、10、11節所提及的組織，「公會」是一個更貼切的用詞。這些組織裏的先知會一同受感敬拜神，他們中間有神的靈顯著的活動，但他們專心仰望的主要目的是「說預言」，即宣告有關神自己的真理。掃羅受感時誇張的行為（撒上十九24），似是患精神分裂症者的表現，因而不可看為受感的先知之典型行徑。這時期過後，先知團體的重要性似乎大大減弱了（至少再沒有類似撒母耳記上的記載），而撒母耳記上九章9節的附註，可能就是指受感的先知漸漸轉為較直接地傳講神的話的先知。

先知的感動

受感的先知的活動背後，有耶和華的靈在感動（撒上十6、10，十九20、23），而耶和華的靈在所有先知身上都是活躍的，聖經常記載先知自稱有神的啟示（例：王上二十二24；尼九30；何九7；珥二28、29；彌三8；參代上十二18；代下十五1，二十14，二十四20）。聖靈這種啟示性的作為被稱為神蹟一點也不錯；被揀選的人，無論在哪一方面來看仍是一個人，但能說出神的話來（參彼後一21）。舊約從不探討這事情怎會發生；它只是舉例來闡明這事實。

耶利米聲稱神的手按在他的口，把神的話放在他的嘴脣上（耶一9）；以西結記載神如何吩咐他吃下書卷，藉此接受神已寫下的話語，因而有能力宣講耶和華的話（結二7至四4）。阿摩司書的開首語（一1、3）正好以短短數語把這啟示神蹟說明：「他（阿摩司）說……耶和華如此說」——阿摩司仍是阿摩司，所說的話也確實是出自他的口；然而阿摩司是蒙神呼召的先知（七14），他所說的是耶和華的話。

舊約第一次出現「先知」這詞，是用在亞伯拉罕身上，他是一個禱告的人（創二十7；參耶七10，十一14，十四11），即一個與神相交的人。阿摩司聲稱先知具有與神相交的經驗（摩三7，字面意義是「祂與祂的僕人——眾先知——開誠相交」）；耶利米說真先知站在耶和華的「會」中時，所用的也是同一個字眼（耶二十三18、22，「會」與「相交」同）。一個人愈靠近神，他就愈能反映神的形象，愈能聽見和遵從神的話，愈像一個真正的人（即「有神的形象」的人，是神所創造、合神心意的），這是聖經的真理。神把祂的僕人——眾先知——帶進真實而獨有的相交裏，與祂自己親近，這相交帶來了蒙福的結果，使他們那先知標誌「耶和華如此說」有了確實的意義。

真假先知

耶和華常以逆境試驗祂的子民，從而鞏固他們的心（例：申八2、3）。同樣，人人都可以透過先知聽神的話，這是至高的權利，人人皆有，無一例外。然而他們的權利也就是試驗他們的場所（申十三3、4），看他們是否真正喜愛神的真理。但耶和華試驗人的時候，也為他們開一條出路（參林前十13）；對於假預言，情況也是一樣：祂容許子民知道如何分辨所聽見的話，好使他們持守美善的東西（帖前五19-21）。

第一個試驗是教義上的。申命記十三章指出假先知的動機，是引誘以色列民離開那在出埃及中把自己啟示出來的神（十三2、5-7、10）。儘管假先知的話可能也有明顯的神蹟奇事來支持（十三1-2），以色列人也要加以拒絕——不單因為那些話新奇（十三2、6），而是因為那些新奇的事跟耶和華在出埃及時的啟示相違背（十三5、10）。因此，第一個試驗是教義上的試驗，並要求神的子民認識真理，以致在比較之下，認出錯誤的道理來。

第二個試驗是實踐上的，並要求人有耐性。申命記十八章21、22節說明耶和華的話必然成就。這要求人有耐性，因為正如申命記十三章1-2節指出，一句假話也可能有明顯的靈界證據來支持。申命記十八章21、22節的呼召，是呼召人要有耐性：若懷疑一句預言的真確性，便要耐心等待事情的結果，看那句話能否被證實。

第三個試驗是道德上的，要求人有警覺性的分辨能力。在眾多先知中，耶利米在靈裏受假先知問題的纏繞最深，也對這問題有最詳盡和深入的研究（耶二十三9-40）。他的答案是最觸目和挑戰性的：假先知會被發現是一個生活不聖潔的人（二十三11、13、14），他的信息中沒有道德上的指摘，而是鼓勵人沈溺在罪中（二十三16、17、21、22；參真先知截然不同的信息，18-20節）。

先知的職責

我們有時會說，先知並不是「預言未來的人」，而是「事先說警戒話的人」。然而，單看舊約，可見先知是藉著預言（預報神將要作的事）把話說出來（宣告有關神的真理）。在舊約中，預言未來並不是偶爾或不重要的活動，而是先知在神的啟示下，藉以展開其工作的途徑。不單各卷充滿前瞻信息的先知書支持這點，甚至申命記十八章9-15節那段重要的經文也支持這說法。這段經文解釋了以色列先知的職責；經文顯示四周各國的人用各種占卜、觀兆的技巧探視未來（十八10-11），這些事在以色列中是禁止的，因為耶和華憎惡這些行徑（十八12）；列國藉占卜的人探尋未來，而以色列的獨特性在於耶和華賜他們一位先知（十八13-15）。以利沙曾因耶和華沒有事前的指示，而感到驚訝（王下四27）；阿摩司說，預知事情是先知與神相交時的權利（摩三7）。但以色列中的預言跟列國的預

測完全不同，因為他們絕不是出於對未來的好奇心。

首先，聖經的預言是基於現今的需要而產生。以賽亞書三十九章指出，促使以賽亞宣告以色列將要被擄到巴比倫的，是希西家缺乏信心，只依靠與巴比倫軍事關係來求取安全感。以賽亞並非無中生有地提出「巴比倫」這名字，而是神在呼召他作工的處境下告訴他的。其次，預言的目的是希望藉著指出未來的事，而帶來現今道德上的改革。先知常以耶和華將要行的事來解釋他所作的道德勸勉（例：賽三十一6、7；摩五6）。第三，預言世事的發展有一個目的，是要在黑暗的日子裏穩固真信徒的信心（例：賽九1-7，十一1-16，四十1-3，闡述如何把人的注意力從前述的殘酷悲劇轉移至將要來臨的榮耀，使信心得以堅定，盼望得以鞏固）。

溝通的方法

先知說預言，就是宣講神奇妙的作為（參徒二11、17給預言的定義）。這種宣告大部分是直接用言語傳講出來的。先知是宣講神話語的人。先知相信他們的話（即神的話）不只是一個人向另一個人發出的聲音；這話確實像神所差遣的傳信者（賽五十五11），帶有創世記一章3節（參詩三十三6）神創世之言語的功效。有時以神蹟或象徵性行動使那話具體化（例：耶十三1-11，十九1-15；結四1-17，二十四15-24），或個別地指明某一個人（賽七3；參十21，八1-4），藉以加強那話的功效。當然，這些做法也有視覺上的效果，使在場的人更清楚神的話，既可看見，也可聽見。但使用象徵性行動（有時稱「聖諭行動」）的意圖，似乎主要並不是使人容易明白，而是使神的話更有能力和功效，正如一位傳信者被差派進入那個處境中。這是從列王紀下十三章14-19節歸納得來的結論，經文中指出王用行動把話「具體化」的程度，就決定那話使事件發生的有效程度。

最後把先知的話具體化的，就是他們的著作，而藉著神豐富的恩典，那些著作得以保存了。對於先知花上時間和心思來把口傳的信息抄錄下來，耶利米書三十六章可用作教材，其中強調的是逐字默寫（16-18節）。但信息本身的文字形式，是說出相同的故事。我們在先知書中讀到的，不是他們傳講時的口語，而是經過推敲的言語，使他們的講章得以保存（或歸檔）。傳達神的話的人，設法保存那些話，使之不致失傳，是理所當然的。我們可以肯定每位先知皆保存自己工作的記錄。至於每一個具名的先知是否都負責把其著作最終的形式記下來，聖經沒有明說，我們也無從知曉。例如，以賽亞書和阿摩司書謹慎的編排方法，可使我們假設作者本身就是編者；耶利米書中的神諭乃自由地編排，不顧年代的次序，這就令我們懷疑除了耶利米以外，會否有任何人能有自由這樣做。學者通常假設先知書最後編排的過程是頗長的，由接班的先知門徒來處理，但我們卻不能證實有這

樣一群接班的先知門徒存在，或他們著實從事編輯和增刪的工作。最佳的看法還是視各卷先知書為眾先知最後和最偉大的聖言，他們用可見和可存留的形式使信息具體化，並以神不滅的話祝福其後接踵而來的教會。

Alec Motyer

另參：「預言」；「假先知」；「以色列的宗教」。

先知門徒(Sons of the Prophets)

掃羅曾遇見「一班先知」（撒上十5、6、10-13），他們就是日後王國初期興起的各種先知群體的前身。耶洗別殺害了耶和華的眾先知，另立一個敵對的群體，鼓吹敬拜巴力和亞舍拉（王上十八19-29，二十二6）。亞哈的家宰俄巴底把100個先知分成兩批，收藏在山洞中，供養他們（王上十八4）。

利用音樂、狂亂的動作，並興奮地尋求神祕的「異象」和聲音等（撒上十5，十九24；王上十八28、29，二十二17；參王下六17），顯示這些群體常處於精神迷醉的狀況，類似「被附」或精神錯亂，直至他們的預言獲得證實為止。難怪阿摩司憤慨地抗議，說自己不是先知，也不是先知的門徒（摩七14）。

列王紀上二十二章5-28節描述這樣一個屬王的群體或個別人士，若宣告得著靈感而發出預言，會構成政治上的危機。列王紀上二十章35-43節顯示另一個人物，他的行徑奇特，卻使人認出他是真的先知。然而，從列王紀下二章3、5、7、15-18節，四章1、38、42-44節，五章21-23節及六章1節，我們發現在伯特利和吉甲這兩個著名的邱壇，並耶利哥及其他地方，仍有不同的先知群體，擔當著勸勉和教導的工作。雖然聖經中亦提及先知會結婚和擁有私人的居所，但從他們一同進膳、需要加建房舍和接受國民送贈的初熟果子及禮物以維持生活等記載看來，先知們所過的是一種僧侶式的生活。以利沙往訪吉甲，看來是為了教導（先知門徒坐在他面前）；又跟門徒到約但河去建造房舍，可說是實施一種家長式的督導。

列王紀下九章1-13節中的先知門徒，行動令人覺得怪異，但一旦辨明整件事乃出於先知的靈感，並且有其政治意義時，便迅速遵行。國家的未來繫於先知，他們有著詩人、政客和殉道者的角色，並從神獲得異象。

R.E.O. White

另參：「預言」；「先知，女先知」。

先鋒(Forerunner)
軍隊前進之先，派出去偵察的探子，或是預先前來宣告高官蒞臨的使者。這個名詞曾用來描寫約瑟作埃及宰相時，在他車前喝道呼叫的人（創四十一43）；又可指迦南地葡萄收成時，初熟的果子（民十三20）。在次經中，提及大黃蜂被派為以色列軍隊的先鋒，以色列軍要審判迦南人（《所羅門智慧書》十二8）。
雖然一般人視施洗約翰為耶穌基督的先鋒，這個名詞卻從未用在他的身上。這詞在新約中只出現1次，形容基督是為我們「作先鋒」（來六20）。在舊約中，人永不能跟隨大祭司進入聖殿的至聖所。但希伯來書論到新約時，形容耶穌為大祭司，凡相信祂的人以先進到天國——至聖所（參來二17至三2，五1-9，六20，八1-2，九11、23-24）。

刑法和刑罰(Criminal Law and Punishment)
研究法律的學科或哲學稱為法律學。現代的法律學雖與聖經的法律概念已有很大的隔閡，但不可否定，聖經在法律學的發展上是有重要的地位。今天的法律已有民法和刑法之分，聖經時代則無此清楚區別。今日有所謂「民事非法行為」，與刑法所規定的輕罪和重罪均不相同。在聖經中，罪行包括一切該受懲罰的違法行為，連宗教性的罪行如褻瀆（有辱於神的言行）、拜偶像（膜拜偽神）都包括在內。
古代近東背景
法律的訂立，是為了社會、國家的益處，而對個人行為作出規範，這是古今社會皆然的。所不同的是，今日的律法是公民為了保護自身利益而制定的；古代近東的法典則均被視為天授神賜的。希伯來律法雖有別於其他近東法典，但其體制大致仍與近東各法典相同。古代近東法典迄今猶存的漢模拉比法典、亞述法典、赫人法典等均可參照。
有關古代法典的來源問題，我們應有以下的瞭解。漢模拉比立法時曾借鑑於更早的蘇默法典，此事已有確據；可是漢模拉比卻仍然宣佈他的法典是受之於公義之神沙馬士的。他的聲明主要是為了表明他的法典是沙馬士認可的，其實有些人也知道他的法典大部分是編纂自較早的法規。同樣，聖經雖明載摩西律法得之於西乃山（出十九至二十四），但這並不排除「十誡」有本於早期法典的可能性。摩西律法中的某些條款也可能採自以色列人客居埃及時所遵行的社會法規。
漢模拉比法典頒佈於巴比倫第一個王國（蘇默）時期（約主前1780），由漢模拉

比王親制，故名。這部法典實際是早年蘇默人、閃人等部族的法規、判例的彙編，俾可在全國暢行無阻。法典反映出該王國享有高度文明和安定的政府。當時的百姓安居守法，他們的法典不僅適用於一城，更可行於一廣大區域。另從法典細則的精嚴周全可知，該法典必是基於廣泛的經驗和判例。法典的目的是在建立一個有秩序的社會，維持政統法統的一貫性和經濟的穩定性。

亞述法典約頒行於主前十五世紀，其通行的範圍雖不是全亞述帝國，其條款亦多有沿用漢模拉比法典者。但亞述法典反映出當時的社會文明和發展水平較低。私人報復之事十分普遍，野蠻行動到處可見，許多罪行動輒判以死刑。

赫人法典約頒行於主前十四世紀，所反映的文明水平較聖經律法為高，惟道德水平則不及。該法典的主要目的是維護社會秩序，且由於赫人的經濟主要基於農業，故很多法則是有關農務問題。赫人法典的刑律一般來說較諸蘇默法典和亞述法典寬和了許多。罰金的判例是常有的；但間中仍有死刑、監禁、苦役，甚至也有削面割耳的刑罰。

漢模拉比法典和希伯來律法

希伯來律法和漢模拉比法典表面看來似有許多相似之處，但深入考察就會發現在細節上相異的地方更多。希伯來律法的性質獨立和原創。米所波大米人的社會發展與希伯來人較原始的社會和文化水平有很大的區別；希伯來人甚至未有仔細的訴訟程序。

一般來說，漢模拉比法典判罪比聖經律法較重；但聖經律法也有不少判以死刑的罪行，這也許是希伯來人為了在多神的文化環境中，要保持其一神宗教，故很多宗教性的罪行都判處死刑。拜異神、拜偶像、行法術、褻瀆神、不守安息日等都判以死刑。此外，淫亂之罪也多判以死刑。

兩部法典中某些法則更是完全相反，例如：有關逃奴的處理，漢模拉比法典不僅對逃奴以酷刑處死，且把助逃者也置諸死地，其法例為：「凡協助王宮或私人之奴婢脫逃者，處死」。聖經律法卻要求人接待逃奴在家中，可安心居住，不被判罪（申二十三15、16）。另有一例，漢模拉比法典謂：「毆父者，必斷其手」，聖經律法卻說：「打父母的，必要把他治死」（出二十一15）。一般來說，希伯來律法是較為人道、寬大。也許現代讀者看見希伯來律法中有關報復的規定：「要以命償命，以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳，以烙還烙，以傷還傷，以打還打」（出二十一23-24），會以為野蠻，殊不知這是對報復的限制。這規定限制了復仇者只能作出相應的報復。古代社會（現代社會亦然）常有加倍報復的傾向（參創四24、25）。希伯來律法也關切保護窮人、弱者，古代社會絕少有維

護寡婦利益的措施，惟在很久以後才漸有改善。

聖經律法的目的比其他近東的法典更為廣大。聖經律法不只是維護道德和公正，更求建立強烈的道德意識，及對唯一真神的信仰，加上對鄰居的仁愛、體諒及為人著想。

亞述法典和希伯來律法

迄今為止，雖尚無確證顯示亞述法典對希伯來律法有直接影響，但從兩法的對比中卻能找到不少相類之處。例如：亞述刑法有一條說：「女子在爭鬥中傷男子睪丸者，當砍斷一指；若經醫生裹紮後，另一睪丸也遭傷勢影響；或於爭鬥中，男子雙睪同遭傷害，則須毀掉她的雙目。」聖經律法中也有類似的案例，刑罰卻不相同：「若有二人爭鬥。這人的妻近前來，要救她丈夫脫離那打她丈夫之人的手，抓住那人的下體，就要砍斷婦人的手，眼不可顧惜她。」（申二十五11、12）近東文化把家族的傳宗接代視為頭等大事，因此對人的生殖器官要特別加以保護。另一例是關於男子毆打孕婦而導致流產的案例。亞述刑律規定：被判罪者要繳罰金，並要重打50下，還要罰他做苦役一個月；如導致孕婦死亡，則另作報復規定處置（漢模拉比法典也有類似的規定：「如一男人將某人之女兒毆傷而導致其流產者，當罰白銀10舍客勒作為流產者的補償；如導致該孕婦死亡，則須將該男人的女兒處死」）。希伯來律法對類似的情況也有判例：被判罪者須繳罰金，即「按婦人的丈夫所要的，照審判官所斷的」受罰（出二十一22）；若導致死亡，則「以命償命」（出二十一23）。對行巫術、通姦、同性行淫等罪必處以死刑，這在亞述法典和聖經律法是相當一致的。

赫人法典和希伯來律法

赫人遺世的刑律中，僅強姦罪一例與聖經律法的相應律例相近。赫人法典規定：「如男子於荒山僻野強暴女子，則罪在男子，當處死；若男子於女子家中強暴女子，則同罪，俱當處死；若為女夫發現而殺死他們，則殺人者無罪。」聖經律法的規定則更加詳明：「若有處女已經許配丈夫，有人在城裏遇見她，與她行淫，你們就要把這二人帶到本城門，用石頭打死——女子是因為雖在城裏卻沒有喊叫；男子是因為玷污別人的妻……若有男子在田野遇見已經許配人的女子，強與她行淫，只要將那男子治死，但不辦女子；她本沒有該死的罪……因為男子是在田野遇見那已經許配人的女子，女子喊叫，並無人救她。」（申二十二23-27）

赫人法典至少對聖經律法會有若干間接的影響，因為這兩個民族曾有密切的交往。從創世記的記載可知，赫人早在族長時代之前就已定居巴勒斯坦，且與當地居民混婚；舊約記載也時有提及赫人，如大衛的戰將烏利亞（撒下十一3），所羅

門王的寵妃（王上十一1）等。

埃及法典的影響

埃及法典並無遺世者，或至少迄今尚未發現，故尚難斷定希伯來人的司法活動中究竟有多少成分足以反映埃及社會習俗的影響。希伯來法典形成的基礎是在西乃山上所立的約，這在以色列的歷史中成為他們道德行為的模式。某些條文大概在以色列民客居埃及期間或者更早的時期，就已經用來規範他們的行為了。

希伯來刑法

有關悖逆神的刑法

以色列人以他們的宗教為最重要的事，而他們的信仰也常受鄰國異教信仰的衝擊，故此，希伯來律法中對付悖逆神之罪行的刑法佔了大部分。妥拉（或摩西五經）一再申明嚴禁崇拜偶像：「不可為自己雕刻偶像，也不可作甚麼形象彷彿上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉它」（出二十4；申五8、9）。異教徒以子女作祭牲的惡俗，也在嚴禁之列，違者即處以石刑（利二十2）；這個刑名顯然是與謀殺等罪的。

褻瀆神的名者也要處以石刑（利二十四11-16）。作假預言也是刑事罪行。那些奉異神之名作預言或假借神的名作預言者都是作假預言。先知耶利米預言尼布甲尼撒將滅南國猶大曾被誣為假預言，險遭暴民殺死（耶二十六8、9）。

以色列民須謹守安息日，違者處死。安息日是為了記念神6天創世而於第七日安息。這一日家家戶戶須停止一切勞作，甚至牲畜也要休息一天（出十六23，二十8-11）。在安息日，以色列人要聚集敬拜，後來更有誦讀聖經、講道、祈禱等活動。案例之一是一個以色列人於安息日檢柴而被處以死刑（民十五32-36）。

在希伯來的律法中，任何明知故犯的罪都被視為悖逆神之大罪，因為律法是神賜的，故意犯法便是冒犯神的權威，必當處死（民十五30、31）。希伯來律法也要求，初熟的農產、頭生的牛羊當先獻於神而不得遲延；頭生子也要帶到聖殿去奉獻給神（出二十二29、30；申十五19）。

有關傷害他人的刑法

謀殺被認為是殺害有「神的形象」的人，在舊約時代屬死刑之列。出埃及記明確指出：「打人以致打死的，必要把他治死。」（出二十一12）凡用鐵器、木棒、石頭等故意致人於死者，可由死者的親屬將他殺死；凡誤傷人命者可潛至逃城（其鄰里鄉親往往設法助其潛逃）暫棲，直至在任的大祭司死了以後方可免除罪責而重返故里（民三十五10-28）。十誡中之第六誡明確規定「不可殺人」（出二十13），這「殺」字的希伯來文是專指謀殺，而不是其他任何性質的殺人。所以戰場上殺

敵，執法殺罪犯等都不在此列。控人有罪必須有兩個以上的證人方能生效，在殺人案上尤須如此（民三十五30；申十七6，十九15）。

漢模拉比法典規定誤傷人者須負擔全部醫藥調養之費用；若受害人因傷致死，則要根據死者的社會地位判殺人者罰金。聖經律法在此條上似更進一步，即不僅要傷人者支付醫藥費，且受害人因調養所損失的工資也全部由傷人者賠償（出二十一18、19）。

綁架罪在舊約也是死罪。聖經律法說明：「拐帶人口，或是把人賣了，或是留在他手下，必要把他治死。」（出二十一16）約瑟被兄長販賣為奴，即屬此罪。不過，約瑟眾兄綁架他的目的不是為了勒索金錢，與一般的拐騙和綁架不同。

有關產業的刑法

出埃及記所載對損害他人財產的種種處理辦法規定甚詳。第一例是若有人在田內放火而殃及鄰田的莊稼，那麼，放火者或者先起火之田的田主就要賠償鄰田的全部損失（出二十二6）。漢模拉比法典有類似的案例：某田主因其田內的溝渠欠修，引致鄰田的莊稼被淹，全部損失得由該田主賠償。

第二例是損傷他人牲畜（尤其是種牛）以及牲畜傷人等的處理辦法。這類案例在希伯來律法中佔有不少的篇幅。若某家主的公牛一向馴良而偶然牴人致死，則家主無罪，但公牛須處死；這對該家主來說，也相當於一筆很重的罰金。如若牴人致死的牛一向不馴且有牴人前例，牛主卻疏於管制，則人畜均當處死；但牛主的命可以罰金相抵。若被牛牴死的人是一名奴僕，則牛須打死，而牛主須賠罰金（出二十一28-32）。漢模拉比法典相類的法規也指出牴傷人之牛若屬初犯，則可免刑罰；若牛主明知其牛不馴而不作預防，則課以罰金，數額依受害者身分之貴賤而有多寡之分——傷富貴者課重金，傷貧賤者（如奴隸）則罰金較輕。但不論牛性如何暴烈，傷人情節如何嚴重，漢模拉比法典的處罰僅止於罰金，對牛或牛主則概無死刑之說。

另按希伯來律法，若因不慎而傷及他人牲畜者，定須賠償。例如，某人的井口封閉不嚴，致使鄰居的牛或驢跌入致殘或致死者，須按原價賠償（出二十一33-36）。

古代社會多將婦女視若私產，有如奴隸或牲畜。女兒出嫁前是父親的私產，出嫁後則是丈夫的私產。因此，對已婚婦人的侵犯即等於對其夫的私產有所侵犯。按漢模拉比法典，未成年的子女均屬父親的私產，可以當作奴隸出售抵債（參出二十一2-7；尼五5-8；賽五十1）。

希伯來律法維護家長絕對的權威，家長可因其逆子揮霍、酗酒或忤逆頑梗，而把他帶到長老面前，經長老判罪後交民眾以亂石砸死（申二十一18-21）。至於近東

其他古法，家長有逕行處死逆子的權力而無須訴諸長老核准。相比之下，希伯來律法也算保障了兒童的權利。希伯來律法規定若家無嗣子可由女兒繼承產業（民二十七8），在婦女地位低如奴婢的社會環境下，這樣的規定頗令人驚異。

第五例是姦淫罪，十誡有明令禁止。與別人的妻子行淫即侵犯他人的財產。申命記對此有相當仔細的說明，通姦的雙方要一拼處死（申二十二22）。如果男子誘姦處女，則要以重金賠償女方之父，算作聘禮（一般為50舍客勒銀子），然後將女子娶過來為妻，且終生不得以任何名義遺棄之（出二十二16；申二十二28、29）。丈夫疑妻不貞而又無實證者，希伯來律法卻為此規定了一個特殊的辦法。疑心的丈夫要將妻子帶到祭司面前，並獻上薄祭一份（十分之一伊法的大麥麵，不澆油，不加乳香），這份菲薄的祭品恰可表示妻子此刻在丈夫心目中的低賤地位。祭司令婦人披頭散髮（一方面表示她的苦楚，另一方面表示其遭受遺棄），在神面前手持盛「聖水」的瓦罐，然後從會幕地上取土撒在罐中，再將素祭置於婦人手中；此時令婦人對神發誓，誓畢，祭司即唸咒語說如若誓言有半句不實，則該婦人將懷孕而不育，女子即隨呼「阿們」以示同意。然後祭司將咒語寫在紙上，並象徵性將字跡「洗入」聖水中（此時已稱作「苦水」），令女子將水飲盡，祭司則將女子手中的素祭獻在神前，並取出若干在祭壇中焚燒，隨即宣佈：女子若不貞，則她腹中的「苦水」必使她大腿枯萎，小腹腫脹。若發生此症狀，她將遭受民眾咒詛；如果安然無恙，則證明她是貞潔的。無論結果如何，那多疑的丈夫並不承擔誣告的罪名（民五12-31）。

希伯來法有所謂「火刑」者，可能指在罪犯額上加以烙印，使終生不褪；或指將罪犯燒死。母女同與一人交合，或祭司的女兒犯姦淫，都要處以「火刑」，顯然是指用火焚斃之意（利二十14，二十一9）。

第七例是，主人責打僕婢而致當場殞命者，要受懲罰（何種懲罰則未詳）；若因責打致死但非當場殞命者，則主人免刑，理由是他在財產上的損失已相當於懲罰（出二十一20、21）。希伯來人對此法例的實際經驗似不太多，漢模拉比法典中並無相類似的法則。希伯來律法另有規定，若主人弄瞎奴隸一目或打落奴隸一齒者，須還該奴隸以自由（出二十一26、27）。漢模拉比法典有一例說，若某家主之奴僕為外人所傷，則該家主應得其奴僕身價之半的償金。

第八例是對欺詐、盜竊、強搶的處置。希伯來律法對此類罪案不多提及。聖經的記載假設盜竊者已有悔意，願作賠償。在歸還贓物後，再課以極微的罰金；罪犯即可到神的面前（利六2-7）。漢模拉比法典則判盜竊罪犯死刑。希伯來律法規定偷牲畜的罰金是原物價值的一倍或以上，如盜賣公牛或母牛，得賠款5倍。漢模拉

比法典相類的條例卻是：「盜竊牛、羊、驢、豬者，若竊自廟堂或王宮，罰原物價值之三十倍；竊自庶民者，罰原物贓價值之十倍；若無力交納，則立即處死。」據希伯來律法，若贓物竊自民居，只須歸還，無須罰款。若盜竊者已售出或用去贓物，又無力賠償，則會被賣為奴抵償（出二十二1-4）。

一般刑法

希伯來律法中還有不少條例是有關一般社會行為的法規。其中有涉及商業事務的，如不可挪移地界（申十九14）。使用不公道之量器的要被判罪（利十九35；申二十五15；箴十一1，二十23；彌六11）。貪污納賄更有明令禁止：「不可受賄賂；因為賄賂能叫明眼人變瞎了，又能顛倒義人的話。」（出二十三8）不過，對受賄者的刑罰並無說明。根據漢模拉比法典，若有法官更改判決又無充分理由者，再加以有受賄跡象，就要課以罰金的12倍，並革除公職。希伯來律法也有禁作假證的誡律，但亦無說明刑罰。漢模拉比法典則規定若為死刑犯作假證者，必處以死刑（參出二十三1）。

另有希伯來律法反映對貧弱者的關切，如規定不許向窮人放高利貸，不許取他們的衣物作抵押，孤兒寡婦及寄居者應受善待等（出二十二21-24、26、27，二十三9；申二十三19，二十四17）。

希伯來律法也有維護家庭關係、規範家庭成員行為的律例。如前所述，對以下犯上（如咒罵或毆打父母）、行為放蕩又不服管束的逆子的處置辦法（出二十一17；利二十9；申二十七16；參箴二十20，三十17）。希伯來的家族關係密切，家族之中若一人犯罪，其他成員也均獲罪（書七20-26；撒下三29，二十一1-9；王下五27；哀五7）。後來，個人的責任漸獲重視，遂使父子再不必為各自的罪行互受牽連了（參耶三十一29、30）。

希伯來律法也嚴禁巫祝行當。律法明令：「行邪術的女人，不可容她存活。」（出二十二18；申十八10、11）與獸交合的反常性行為也在嚴禁之列，違者必處死；近親之間的通婚或通姦行為，也有詳明的禁令（利二十17-21）。

漢模拉比法典尚有對行醫的若干規定（主要指獸醫外科和眼外科），這在希伯來律法中是沒有的。一個巴比倫的外科醫生必須十分小心，因為「醫生以銅刀切割病人身體而導致病人死亡者，或以銅刀作眼球手術而致人盲目者，均斷其一手以示懲誡」。顯然，當時以色列人尚無外科醫生這一行業，他們僅有的一種「手術」，就是割包皮的宗教儀式。

刑罰

正如前文提及，近東民族對殺人罪和傷人罪的刑罰均是報復性的，刑罰往往相等

於干罪者的罪行。至於其他方式的刑罰則因地域和文化傳統的不同而有所差異。於大規模戰爭和小規模暴亂之後，對俘虜也會施予多種不同的刑罰。

體刑

許多刑罰雖非極刑，但也十分殘酷。

1.在舊約時代，用幼棒擊打是傳統對子女、奴婢或愚昧人的管教方式（出二十一20；箴十三24，二十六3）；鞭打則更加嚴酷。鞭繩或用數股或兩股生皮條編結而成。其中一種被稱為「蠍子鞭」（因為末端有倒鉤），是一種極其酷毒的刑具，舊約也有提及（王上十二11、14）。更有在鞭上繫以獸骨或金屬片，則更為殘酷。

行刑之前，先須驗查犯人的身體能否經此重刑，但若犯人在重鞭之下喪命，施刑的人無須承擔責任的。受刑者被剝光上身，綁在柱子上，雙手也用皮條紮緊。鞭撻的輕重多寡要視罪名輕重而定。摩西律法限定鞭撻之數不得超過40（申二十五1-3）。後來為防數算有誤而預減了一鞭（林後十一24）。鞭撻的部位是胸與背。某些法典允許使用鞭打作私刑，但打死人則要以命償命。

猶太會堂的主管對違犯律法者可施鞭刑（太十17）。丈夫敗壞了妻子的名譽，可由長老施以鞭刑（申二十二18）。審案取供也動用鞭刑，使徒行傳記述使徒保羅在耶路撒冷被捕後，羅馬千夫長就曾「叫人用鞭子拷問他」（徒二十二24）。

新約時代，羅馬帝國的官府對非羅馬公民如奴隸或外地人，猶常使用鞭刑。按羅馬慣例，死刑犯在判決下達後要先受一頓皮鞭的；而耶穌在未被判決時即先受鞭刑，顯然是有違慣例。可能是彼拉多為洩猶太人之憤，使耶穌可免一死而故意違例的（路二十三16、22；約十九1）。

按羅馬法，對羅馬公民在定罪之前是不可輕施體刑的（徒二十二25）。羅馬長官將保羅和西拉鞭打後監禁起來，嗣後得知保羅是羅馬公民而大為惶恐，因為他作了違法的事（徒十六37-39）。

2.剜目也是古代近東施於犯人或俘虜的一種常用酷刑。聖經中的例子有：非利士人俘參孫，下獄之前先剜其目（士十六21）；巴比倫人陷耶路撒冷（主前587），俘猶大王西底家，剜其目，然後擄往巴比倫（王下二十五7）；亞捫王拿轄兵圍基列雅比，雅比人乞和，拿轄以剜出他們右目為議和條件，其目的是要摧毀雅比人的戰鬥力，以絕後患，其次是羞辱作為基列雅比後盾的以色列人（撒上十一1-4）。

3.古代近東還盛行割體斷肢的酷刑。以色列人認為他們的身體神聖，有神的形象，不可妄加傷害，但對外敵卻有砍斷他們手腳拇指之舉。

漢模拉比法典和亞述法典對某些特殊罪行，定有剜目、割鼻、割耳、割乳、割舌、割脣、斷手、斷指等刑罰。在亞述，受害者要在官府的監督下親手處置罪犯；漢

模拉比法典也有監刑措施，以免行刑者超越判決的要求。
4.舊約時代晚期也提及枷鎖刑。先知哈拿尼（代下十六10）和耶利米（耶二十2、3）均受過枷刑之辱。枷分上、中、下3種：上枷頸，中枷雙腕，下枷兩踝。至羅馬時代，木枷改作更進一步虐待犯人的刑具，使犯人疼痛難忍。據新約記載，保羅和西拉在腓立比監內即曾被獄卒上了「木狗」（徒十六24），這詞之希臘語有「封固」之意，可指捆鎖犯人的鐵鏈，或套在逃奴頸上的鐵枷。
死刑
在古代近東，死刑也很普遍；處死之法有好幾種。
1.斬首。冒犯君王者斬首（撒下十六9；王下六31、32）；拜偶像者和謀害人命者皆斬首（參米示拿，即猶太律法的註釋）。斬首大概也用作私刑。有時傾城之民因離神背道之罪均被斬殺（出三十二27；申十三15）。
2.火刑、箭刑。火刑指用火燒死，箭刑指亂箭穿身。姦淫之罪多處以火刑（利二十14，二十一9）。猶大險些以姦淫之罪將其兒媳他瑪拉到城外處以火刑（創三十八24）。出埃及記記載神曉諭：有褻瀆西乃山聖地者，即以箭刑或石刑處死（出十九13）。
3.懸屍。聖經時代對罪大惡極者常於處死之後懸屍示眾，以儆效尤（創四十19；書八29，十26；撒下四12）。按以色列律法，懸屍只限一日，入夜前必須解下埋葬，否則會玷污神賜的地業（申二十一22、23）。據米示拿記載，懸屍是將屍體雙手交縛，懸於木架的桁樑上。
4.有釋經者以為，聖經所謂「掛」或「掛在木頭上」者，實是刺透之意（民二十五4；申二十一22、23；書八9；撒下二十一6、9；斯九14）。其法是將一端弄尖的木樁栽牢在地上，然後把犯人從尖端壓下，或當胸穿透，或從後頸至口穿透，掛在其上。亞述人多用此刑處置戰俘、逃兵或重罪犯。波斯王大利烏入巴比倫時，一次即掛了3,000人於柱上，可謂凶殘至極。大利烏曾詔諭天下，謂凡有竄改他建殿之旨者即處以掛刑（拉六11、12）。
5.釘十字架。據猶太史家約瑟夫記述，「釘十字架」是敘利亞王安提阿古四世於主前167至166年，為拒絕放棄信仰的猶太教徒專設的一種酷刑。在馬加比時期（主前167-140），亞歷山大楊紐曾為保王位而把800名叛逆的法利賽人釘在十字架上。釘十字架之風盛行各處，羅馬帝國大部分地區，包括印度、北非、德國，也均大興此刑。在主前4至主後170年之間，一次被釘十字架的人數竟多達數千。
古代用作刑具的十字架有3種：拉丁十字架（桁木釘於主幹頂端稍低的位置，成十形）；聖安東尼十字架（桁木釘於主幹頂端，成T形）；聖安德魯十字架（兩木交

叉，成X形）。據馬太記述，耶穌被釘十字架時，行刑者「在他頭以上安一個牌子，寫著他的罪狀，說：『這是猶太人的王耶穌』」（太二十七37），由此可知，那是一副拉丁十字架，後世藝術家所表現者也均屬此型。犯人就刑時，十字架先平置於地。行刑者將犯人兩手用鐵釘分別釘於桁木的兩邊（一說用皮條縛於桁木），將雙足疊釘於主幹（一說以兩釘分釘），腳下有一木塊承托，另有木樁直穿兩腿間以輔承全身重量，然後將十字架豎起，栽牢於挖好的洞內。

6.石刑。希伯來人的死刑以石刑最為普遍。行刑時由原告證人投第一石，然後圍觀者即隨之以亂石，直到打死為止。受石刑的案例有離經叛道者（利二十四16；民十五32-36；申十三1-10，十七2-5）、有行姦淫者（申二十二23、24），有獻子女為祭者（利二十2），有行巫術者（利二十27），有叛亂謀反者（申二十一18-21）。保羅歸主前曾目擊及支持對司提反施加的石刑（徒七58、59）。保羅在路司得也慘遭猶太人的石刑，卻大難不死（徒十四19）。在羅馬帝國時代，有時會置犯人於絞臺上，投擲亂石砸死。

結論

希伯來律法是「妥拉」（希伯來文，意即「訓示」，指舊約前五書）的重要組成部分，是神為使其立約子民成為聖潔而頒佈的訓令。當時，以色列民尚是一個剛剛脫離奴役的半遊牧部落，其律法與漢模拉比法典以及近東其他已有定居文化之民的法典比較，相類之處儘管也有，但特異之處仍是相當顯著的。希伯來人的文化背景雖然尚較樸野，但其法理思想卻相當深遠，其立法的宗旨並不限於建立一個穩固的社會秩序，而更在教人以敬虔的行誼；「十誡」的簡直明達已成為立法的範典，時至今日猶對法理思想有著重大的影響。

聖經的中心信息，是傳達神對其立約子民的大愛，但同時也未忽略這個墮落世界充滿罪惡和苦難的現實。人不斷地犯罪，因他們的罪惡而與神分離，又為所犯的罪孽受神的懲罰。十字架是基督教信仰的象徵，使基督徒時刻不忘神的大愛。基督徒視耶穌被釘十字架為舊約預言的應驗，「耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上」（賽五十三6）。新約的重大信念便是：「基督照聖經所說，為我們的罪死了」（林前十五3），對那些曾與神分離的人，耶穌基督「藉著他在十字架上所流的血」叫他們與神和好了（西一20）。

Hazel W. Perkin

另參：「民法和公正」；「聖經中的律法觀」；「漢模拉比法典」；「法庭和審訊」。

汛的曠野(Sin, Wilderness of)

西乃半島西南部一個乾旱的沙漠地帶，聖經描述它在「以琳和西乃中間」（出十六1）。聖經提及這地只有4次，均是在出埃及的路程中（出十六1，十七1；民三十三11、12）。

要確定西乃半島各地的位置並不容易，因為許多地名似乎都是以色列人按己意，以及按著在當地發生的事件自創出來的。這些名字在現今的阿拉伯文字裏已不存在，正如巴勒斯坦地一些城名一樣。此外，根據近年探測所制定的地圖，一般都不會附加地區的地理特徵，如平原等，不過現今的阿拉伯名字則會指明那地是井、泉或河谷。汛的曠野位於以琳東南，一般認為這曠野就是革蘭度河。

根據民數記的記載，以色列人離開汛的曠野後，便在脫加停留，其後又在亞錄安營（民三十三11-14）。這兩個地點現今尚未能確定其位置，不過有些學者認為脫加就是賽拉比卡旦。賽拉比埃卡旦就是埃及人開採銅和綠松石的地點，也是發現原始西乃銘刻的所在地。

根據出埃及記十七章1節的記載，以色列人離開汛的曠野後，便在利非訂安營。這記載省略了一些較次要的停留站，集中於某些安營的地方，並加以評註。明顯地，汛的曠野位於以琳和利非訂之間。但利非訂的所在卻不得而知。韋特認為利非訂就是雷法依河，大概因為兩個名字十分相近。

其他學者對汛的曠野之位置有不同意見。有的認為是位於西乃半島切提山之麓的德伯特蘭列——「沙之平原」。有的則主張是靠近蘇彝士灣的沙漠平原埃馬爾哈，這地約在蘇彝士城與西乃半島尖端之間，這說法的可能性較高。

出埃及記十六章敘述了正在遷徙的以色列人在汛的曠野發生的事情。他們在那裏向摩西和亞倫發怨言，說他們從前在埃及的生活比當時還好，因為他們在埃及有充足的食物，故指摘摩西和亞倫帶領他們進入曠野，是要叫他們在那裏餓死（2-3節）。在這情況下，耶和華把嗎哪賜了給他們作食物。聖經形容嗎哪是「有如白霜的小圓物」（第14節），「樣子像芫荽子，顏色是白的，滋味如同攙蜜的薄餅」（第31節）。以色列人最初看見地上的嗎哪時，便彼此對問說：「這是甚麼呢？」而這句希伯來話自此便成為嗎哪的名字。以色列人在曠野飄流的40年裏，嗎哪一直是他們賴以維生的食糧。

另參：「曠野飄流」；「西乃／西奈」。

血(Blood)

象徵意義

流動於人體或脊椎動物體內的液體。聖經用「血」一詞除直指該物質之外，尚有很多象徵性的用法。其一是喻指紅色，如「日頭要變為黑暗，月亮要變為血」（徒二20）；「葡萄的血汁」喻指葡萄酒（申三十二14）；新約以「血肉」指人的生命或人本身，如耶穌稱祂所傳的真道說：「……這不是屬血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。」（太十六17；參林前十五50；加一16；弗六12）猶大賣主之後，自供其罪說：「我賣了無辜之人的血，是有罪了。」（太二十七4）這「血」也指人自然的生命，與屬靈或屬天的生命相對。

聖經也以「血」喻指殺人，如詩篇九篇12節說「流人血之罪」；創世記三十七章26節記猶大對眾弟兄說，如殺了約瑟，「藏了他的血」，必不會有好結果。所謂「藏了他的血」，即掩蓋殺人罪責；箴言二十八章17節說，「背負流人血之罪」即殺人之罪；彼拉多在下令釘耶穌於十字架之前，說：「流這義人的血，罪不在我」（太二十七24、25），也屬此義。所以，殺害人命常與血有關。

古人深知血與生命的密切關係，上述種種象徵用法，便由此而生。以下3節經文，更明示血和生命的關係。創世記九章4節說：「惟獨肉帶著血，那就是牠的生命，你們不可吃」；利未記十七章11-12節說：「因血裏有生命……你們都不可吃血……」；申命記十二章23節說：「只是你要心意堅定，不可吃血，因為血是生命……」，需知神是生命的創造者，流人之血、奪人之命者，便是犯了逆神悖道的滔天大罪。血是神聖的，這便是嚴禁茹血這條律法之由來（參徒十五20所載眾使徒的話）。因血代表生命，而生命則來自神。

由於血可代表生命，在祭祀上也就有了特殊的意義。每逢贖罪日，要以公牛和公羊的鮮血彈灑在施恩座上，以「遮蓋」以色列民的諸般罪愆（利十六）。祭牲代替人把生命獻出，祭牲被殺流血，把命傾倒，人的罪即受到審判和救贖。贖罪日的另一隻羊羔，也象徵擔負人的罪孽（利十六20-22）。以色列人於首次逾越節以羊血塗門楣，意謂此家已有命犧牲，滅命的天使遂過其門而不入。這血也同是代表生命的意思。

由於血代表著生命，血也成了獻給神的最高祭品。摩西在以色列百姓與神立約的儀典上，先以一半牲血灑於祭壇，然後向百姓宣讀約書，百姓同聲稱是，摩西復以牲血的另一半灑於百姓身上並說：「你看！這是立約的血，是耶和華按這一切話與你們立約的憑據。」（出二十四8）這一半灑於祭壇，一半灑於百姓身上的血，便將百姓與神聯結在約的關係之中了。血在以色列的各種祭牲中或代表生命，或

代表死，或代表審判，或代表贖罪，要視不同場合而定。總之，人與神的關係是靠著血建立的。

基督寶血

在新約，除了有關疾病（例：太九20）和殺人（例：徒二十二20）以外，主要提到血的地方是指基督的寶血，這也是舊約主題的隱喻。符類福音書記載耶穌在最後的晚餐上，宣告以自己的血來立「新約」（太二十六28；可十四24；路二十二20）。祂的話喻示了舊約的祭祀，祂是指著祂的死和這死的贖罪意義說的。第四卷福音書也闡述了同樣的神學內容，惟所記主的講話與講話背景不同。耶穌對眾猶太人說：「我實實在在地告訴你們，你們若不吃人子的肉，不喝人子的血，就沒有生命在你們裏面。吃我肉、喝我血的人就有永生，在末日我要叫他復活。……吃我肉、喝我血的人常在我裏面，我也常在他裏面。」（約六53、54、56）保羅也說信徒憑信心同領主的身體和主的血（林前十16）。

保羅書信同樣以「基督的血」代表耶穌的死，這「血」字已跟「十字架」一樣，成為基督的死和救贖的象徵。例如，歌羅西書一章20節說：「……藉著他在十字架上所流的血成就了和平」；以弗所書二章13、16節說：「你們從前遠離神的人，如今卻在基督耶穌裏，靠著他的血，已經得親近了……既在十字架上滅了冤仇，便藉這十字架使兩下歸為一體，與神和好了。」由此可知，「血」和「十字架」同代表耶穌的死，使猶太人、外邦人與神復和，並成為新人。

當保羅說神設立基督以祂的血作挽回祭，他顯然是想到贖罪日的贖罪祭（羅三25）。他的用語顯然是以猶太傳統中最重要的祭典為依據的（參利十六）。

彼得寫信給散居各地的基督徒，稱他們是蒙基督的血所灑的人（彼前一2），他顯然是引述舊約立約的血（出二十四）。他向收信者指出，他們已得這血的救贖（彼前一19）。彼得形容基督為「無瑕疵、無玷污的羔羊」，必想到逾越節的羔羊，或以賽亞書五十三章所記耶和華的僕人，這兩者在讀者心目中，都清楚的有救贖意義。

在希伯來書作者筆下，舊約的整個祭祀系統都在基督的血，即祂代贖的死上，得到終極的應驗（來九7-28，十三11、12）。

由此可見，新約所稱基督的血，也是指神以祂兒子的死成全了終極、全備的救贖（來十20）；公正和稱義都因此成全（羅三26），故此，耶穌的血也被稱作「一次獻上」成就救贖的途徑（來九26）。

Robert W. Lyon

另參：「贖罪」；「祭祀」。

血田(Blood, Field of)
用猶大賣主的「血價」購得的一塊田產（太二十七8；徒一19）。猶大賣主之後自縊於一窯地，屍體仆倒，肚腹裂開。大祭司即以其遺金從窯戶手裏購此地，作為埋葬外鄉人的義地。亞蘭文稱那田地為「亞革大馬」，意即「血田」。其地在欣嫩子谷南坡，與汲淪谷相鄰。

行商隊(Caravan)
聖經時代，由商人、朝聖者或其他旅客組成的隊伍，互相照應。旅客通常都使用馱畜運載貨物和行李。主前1100年前，近東商隊的馱畜以驢為多，以後則漸代以駱駝。巴勒斯坦南接埃及，西瀕地中海，北接敘利亞，東有米所波大米和亞拉伯，自古是商旅必經之路，因此商道穿插其間；舊約時代的以色列民對從外約但和亞拉伯那邊過來的商隊，是司空見慣的。東來的商品以香料為主，獲利極豐。列王紀上十章2節載，示巴諸王均兼營此業。商隊規模大小不等，要視行程遠近，路途的危險程度和能湊起的駱駝數量而定。商隊的駝數一般在40匹左右，由一條繩牽引著魚貫而行（繩由前駝鞍下穿出，連後駝鼻環，如此依次連接）。隊形多為單行，也有3行或4行的。天熱路遠的情形下，一匹駱駝可負350磅，否則更可多負。當年，約瑟即被賣給了一支往埃及去的香料商隊（創三十七25-28）。有時遠征隊伍也結成商隊的形式（士六3-5；撒上三十1-20）。
另參：「旅遊和交通」。

西丁(Ziddim)
拿弗他利屬地的堅固城之一（書十九35）。他勒目暗示這城就是卡法赫太雅（今日的赫太姆卡第姆），在提比哩亞西北約8哩，但不能確定。

西乃／西奈(Sinai)
神與摩西相遇，並在這山上賜他十誡與其他律法。西乃不單是山的名字，也包括其四周的曠野（例：利七38）及被紅海旁的兩個海灣包圍著的整個半島，該兩個海灣就是蘇彝士灣和阿卡巴灣（或以拉他）。
西乃一名大概與汛有關，甚至可能是其另一個名字（參出十六1，十七1；民三十

三11-12）。汛是住在曠野的人所敬拜的古代月神。西乃山也稱何烈山，這名字多見於申命記（又參王上八9，十九8；代下五10；詩一〇六19；瑪四4）。
傳統認為西乃山位於西乃半島南端的群山之間。至少從四世紀起，基督徒便已尊莫瑟山（阿拉伯文的意思是摩西山）為神把雅各家立為以色列國的地點。一所希臘東正教的聖凱瑟琳修道院，建在7,500呎山峰之麓已超過1,500年，西乃聖山的其他可能性還有附近的凱瑟琳山（8,670呎）和塞爾巴勒山（6,800呎）。有些學者主張較北面，即加低斯巴尼亞附近的位置；有些則堅稱是海灣對岸的一座火山，即位於東面的古代米甸或亞拉伯（出三1；加四25）。
提及西乃的經文多半出現於出埃及記（13次）、利未記（5次）和民數記（12次），這些書卷記載了律法的頒佈和以色列人在西乃山鄰近平原安營兩年的事蹟。出埃及記十九章和三十四章提及西乃的次數尤其多，因為這兩章經文描述了兩次頒佈律法時，摩西與耶和華的相遇。
在舊約和新約中，西乃都代表了這是神臨到祂的子民中間的地方。在摩西的祝福（申三十三2）、底波拉之歌（士五5）、詩篇六十八篇（8、17節）、尼希米時代利未人的懺悔（尼九13），及司提反宣講的信息（徒七30-38），均提到西乃是神人相遇的重要地點。保羅在加拉太書四章21-26節採用了一個比喻，以西乃山代表舊約、為奴，和當日的耶路撒冷城。
另參：「汛的曠野」；「曠野飄流」；「巴蘭」；「書珥」；「尋的曠野」；「十誡」。

西公都(Secundus)
亞里達古的遠行同伴，同是帖撒羅尼迦人。保羅第三次宣教旅程中，西公都跟隨他一同往馬其頓和希臘，並在小亞細亞的特羅亞等候他（徒二十4）。究竟西公都是留在特羅亞，還是隨同保羅踏上他往耶路撒冷的最後行程，迄今還不能確定。

西巴(Seba)
閃族人，古實的後裔（創十7；代上一9；賽四十三3）。

西巴和撒慕拿(Zebah and Zalmunna, Zalmunna)
米甸人的兩個王，曾在他泊山屠殺基甸的同胞兄弟（士八18、19），基甸為此殺死他們，為兄弟報仇（第21節）。
在基甸的時代，米甸人的駱駝部隊每年都在收割時節侵入以色列境內，劫掠土產和牲畜（士六3）。他們的洗掠十分徹底，以致以色列一切穀物、牛、羊、驢，全都沒有剩餘（第4節）。
在這環境下，神呼召基甸拯救以色列（六16）。在摩利岡附近大敗米甸人，是他著名的勝仗。這戰役奠定了神對他的任命（七1-23）。在戰後的部署中，以法蓮的戰士擒獲了米甸的兩個首領俄立和西伊伯，並將他們殺死（七24至八3）。
然而基甸卻決意擒拿米甸軍隊的二王——西巴和撒慕拿。他渡過約但河，在離開戰場100哩處，才追上他們。他沿途所經過的兩個城邑疏割和毘努伊勒，都拒絕幫助基甸和他的軍隊。這無疑是因為恐怕基甸不能擊敗米甸，他們便會遭受報復（參士八6、8）。
基甸打敗了米甸的殘兵，擒獲西巴和撒慕拿（士八12）。後來又懲罰了疏割和毘努伊勒這兩個不肯合作的城（13、17節）。由於西巴和撒慕拿殺死了基甸的兄弟，基甸便殺死這兩個王（19、21節）。
詩篇八十三篇11節，指出西巴、撒慕拿和米甸人，不但是以色列的敵人，更是神的敵人。

西巴第雅(Zebadiah)
（1）便雅憫支派比利亞的眾子之一（代上八15）。
（2）便雅憫支派以利巴力的眾子之一（代上八17）。
（3）基多人耶羅罕的眾子之一，來到洗革拉參加大衛的陣營（代上十二7）。
（4）利未支派可拉族亞薩的子孫，米施利米雅七子中的第三子，在聖殿擔任守門之職（代上二十六2）。
（5）約押兄弟亞撒黑的兒子，是大衛軍隊第四班的班長（代上二十七7）。
（6）約沙法王差遣到猶大各城教導律法的利未人中的一位（代下十七8）。
（7）以實瑪利的兒子，是約沙法任命的利未人官員之一，負責管理猶大（代下十九11）。
（8）示法提雅的子孫米迦勒的兒子，被擄後和以斯拉一同回到耶路撒冷（拉八8）。
（9）音麥的子孫，聽從以斯拉的命令休了他的外邦妻子（拉十20）。

西比亞(Zibiah)
猶大王約阿施的母親，是別是巴人（王下十二1；代下二十四1）。

西比拿(Zebina)
尼波的子孫。被擄歸回後，聽從以斯拉的勸告，休了外邦妻子（拉十43）。

西比該(Sibbecai)
謝拉族的戶沙人，大衛屬下的一名「勇士」（代上十一29，二十4，二十七11）。以色列人與非利士人在歌伯打仗時，西比該殺了偉人的兒子撒弗（撒下二十一18）。撒母耳記下二十三章27節稱他為米本乃，這可能是後來錯讀原文所致。

西比瑪(Sibmah)
民數記三十二章38節所載，流便地境內示班城另起的名字。
另參：「示班」。

西尼(Seneh)
通往蘇委耐特河的隘路兩邊，各有一個山峰，西尼是其中之一。約拿單與拿兵器的人曾越過這裏，與非利士人交戰。西尼另一邊的山峰稱為「播薛」；播薛向北，與密抹相對。從迦巴城可遠眺西尼之南部（撒上十四4、5）。

西尼人(Sinite)
屬迦南族，可能住在利巴嫩北部。其先祖可追溯至含的兒子迦南（創十17；代上一15）。

西布大(Zebidah)
毘大雅的女兒，約西亞王的妻子，約雅敬王的母親（王下二十三36）。

西布倫(Zebulun)
雅各十二子之一（創三十五23；代上二1）。利亞為雅各所生的兒子之中，他排名第六，是年紀最小的一個。西布倫是「住處、同住」的意思，利亞給他起這個名字，有這樣的用意：「我丈夫必與我同住，因我給他生了六個兒子。」（創三十19、20）後來，他和雅各及眾兄弟，一起遷到埃及定居（出一3）。雅各臨終預言西布倫的子孫將會住在海濱，邊界會伸延到西頓（創四十九13）。約書亞攻佔迦南後，把土地分配給西布倫支派（書十九10-16）。雖然他們要經過亞設支派的屬地才能到達地中海，又與加利利海之間隔了以薩迦支派，西布倫支派依然因為和沿海平原的迦南城市通商，變得十分富足。西布倫有3個兒子（創四十六14），是以色列十二支派其中一個支派的祖先（民一30、31）。
另參：「西布倫支派」。

西布倫支派(Zebulun, Tribe of)
西布倫子孫的支派。西布倫在雅各眾子中排行第十，是母親利亞所生的第六個兒子（創三十19、20）。他的支派分為3族，依照他的3個兒子的名字分別稱為：西烈族、以倫族、雅利族（創四十六14；民二十六26）。在摩押平原數點眾民時，西布倫支派20歲以上可以出戰的男丁，共有60,500名（民二十六26、27）。
西布倫支派所得的地業在迦南中部，包括了耶斯列平原。然而約書亞記十九章10至24節只記載了東南界和東界，所以支派的地界不容易確定。向地中海的西界，也沒有清楚說明。摩西祝福西布倫和以薩迦說：「他們要吸取海裏的豐富」（申三十三18、19），似乎表示西布倫有出海的途徑。這樣，他們才能從商船的貿易中，得到利益。
然而細察地界，便會發現在地理上，西布倫地和海隔絕。這和創世記四十九章13節，似乎產生了牴觸。然而這經文可能不是指和地中海實際的接壤。西布倫地處於行商的要道，使她能從海上貿易得利。此外，西布倫地業富庶的田野和山谷，使他們的橄欖園、葡萄園有豐富的收成。根據歷代志上十二章40節的記載，西布倫等幾個土地富饒的支派，給大衛運來了豐足的供應。多個世紀以來，西布倫支派一直保持這地位。以賽亞（賽九1）和以西結（結四十八26、27），都提及其土地的疆界。
西布倫支派和加利利地的其他支派相比，顯然比較強盛，居處也較為安全。亞設和拿弗他利兩支派仍然「住在那地的迦南人中間」（士一32、33），但西布倫的

迦南人卻是少數民族。在整個士師時期，西布倫支派十分活躍。例如在基順河大勝的一役，軍兵就包括了西布倫和拿弗他利支派（士四6、10）；底波拉之歌稱讚西布倫人「拚命敢死」（五18）。士師記六章35節又記載西布倫人幫助基甸，在耶斯列平原和米甸人打仗，十分英勇地作戰。士師以倫來自西布倫支派（士十二11、12）。由於加利利屬拿弗他利（書十九15），伯利恆人以比讚可能也是西布倫人（士十二8-10）。在大衛手下各支派的軍隊，約但河西兵力最大的是西布倫支派（代上十二33），西布倫在聯合王國中的力量和重要性，可見一斑。北國以色列被滅，加利利成為亞述一省之後，以賽亞仍舊提到西布倫地（賽九1）。這可能是因為撒瑪利亞淪陷後，西布倫地比其他地區所受破壞為小，西布倫人中被擄的也沒有那麼多（代下三十6）。

這個解釋如果屬實，西布倫支派便是亞述攻打撒瑪利亞之後，餘民中的中堅分子。這也能夠解釋，耶路撒冷淪陷時依然統治南國猶大的大衛皇室，為甚麼能和西布倫一直保持密切的關係。這又能夠解釋，為甚麼有人從北面的撒瑪利亞來到耶路撒冷，守希西家的逾越節（代下三十10、11）。

從瑪拿西王的婚姻，可以看見支持這理論的另一證據。瑪拿西王和約提巴人米舒利密結婚（王下二十一19），約提巴是西布倫地的城邑。米舒利密的兒子亞們，在耶路撒冷繼承了瑪拿西的王位。此外，亞們的兒子約西亞，也娶了西布倫支派的人。他的妻子魯瑪人西布大，是約雅敬王的母親（王下二十三36）。

在雅各眾子的名單中，西布倫必定排在以薩迦之後，是利亞六子中最末的一個（創三十五23，四十六14；出一3；代上二1）。西布倫和以薩迦支派之間，有密切的關係。他們都在加利利南部，互相為鄰（書十九10-16、17-23），摩西的祝福也把他們相提並論（申三十三18、19）。

在新約裏，除了馬太福音四章13、15節兩次提到西布倫外，這支派的名稱只在啟示錄七章8節列出十二支派時，在以薩迦之後出現。

J. G. S. S. Thomson

另參：「西布倫」。

西布勒(Zebul)

示劍的管治人，是亞比米勒的助手（士九28、30）。西布勒顯然是亞比米勒在示劍被立為王時，才得到這職位。以別的兒子迦勒煽動示劍人反叛時，亞比米勒得以勝利，西布勒是關鍵性人物。他慫恿迦勒出城和亞比米勒作戰（38、39節），

然後把他關出城外，不讓他撤退回示劍（第41節）。亞比米勒後來攻破和毀滅了示劍，西布勒的命運不知如何；他很可能也遭受被出賣的命運。

西弗(Ziph)
（1）猶大支派迦勒的子孫（代上二42）。
（2）猶大支派耶哈利勒的眾子之一（代上四16）。
（3）分給猶大支派為業，南端的城邑之一（書十五24）。
（4）山地城邑，屬猶大支派（書十五55），與瑪雲、迦密、耶斯列和該區最重要的希伯崙同列（參代上二42）。希伯崙以南3哩的考古發掘地點，暫時鑑定為西弗。大衛逃避掃羅時所到的「西弗曠野」，可能就是四圍的曠野地區（撒上二十三14、15，二十六2）。向掃羅出賣大衛的西弗人，就是這城和鄰近地區的居民（撒上二十三19，二十六1；詩五十四詩題）。聖經後來提到西弗是羅波安王所修築設防的城市之一（代下十一8）。

西弗月(Ziv)
希伯來曆法中的月份名稱，相當於陽曆5月中至6月中（王上六1、37）。
另參：「曆法」。

西伊伯(Zeeb)
基甸軍隊所殺的兩個米甸首領之一（士七25）。
另參：「俄立」。

西伊拉(Seirah)
以笏在謀殺摩押王伊磯倫後避難的地方；他就是在那裏召聚以色列人與摩押人爭戰（士三26）。西伊拉是指一座城市，還是一處地形標界，尚未能肯定，但相信位於以法蓮山城。

西列(Seled)
猶大支派拿答的兒子（代上二30）。

西西拉(Sisera)
（1）統領迦南王耶賓手下大軍的將軍。西西拉住在外邦人的夏羅設，他欺壓以色列人達20年之久。在巴拉和底波拉的率領下，以色列人在米吉多附近漲溢的基順河邊，大大擊敗了西西拉那擁有900輛鐵車的大軍。西西拉逃離了戰場，卻在那俯瞰約但河谷的山地，被基尼人希伯的妻子雅億所殺（士四；撒上十二9）。這次戰事在底波拉之歌（士五19-30）和詩篇八十三篇9節均有提及。
另參：「士師記」。
（2）被擄後，跟隨所羅巴伯返回耶路撒冷；其家族是作殿役的（拉二53；尼七55）。

西伯蓮(Sibraim)
在大馬色和哈馬之間的地理界標，表明以色列的北界（結四十七16）。其準確位置不詳。

西克莫無花果樹／桑樹(Sycamine, Sycamore)
（1）黑桑樹，其果子甚有價值（路十七6）。
另參：「植物（桑樹）」。
（2）枝葉伸展茂盛的大樹，其果子像無花果（王上十27；路十九4）。
另參：「植物（西克莫無花果樹）」。

西利(Zeri)
耶杜頓的兒子之一；他以彈琴向耶和華獻上感恩，並說出預言（代上二十五3）。他可能又叫「伊洗利」（代上二十五11）。

西利拉(Zererah)
以法蓮北部的城市，見於描述基甸打敗米甸的經文（士七22），可能即撒拉但。另參：「撒拉但」。

西宏(Sihon)
亞摩利王，管治死海北端以東約14哩的希實本。摩西領導以色列人，殺了他和巴珊王噩。這事蹟經常在舊約的詩體文獻中出現，以記敘文、插語和詩歌方式流傳（申一4，二26-37，四46，二十九7，三十一4；書二10，九10，十二2-6，十三10-12）。在聖經作者的眼中，這兩王的挫敗具有重要意義，因它與出埃及一同被看為神介入拯救祂的百姓，一個非凡的彰顯（詩一三五11，一三六19、20），並證明祂對百姓的慈愛永遠長存。在被擄歸回時期，利未人在禱告中曾記念這事，並以此懇求神繼續憐憫被擄歸回的以色列民（尼九22）。
以色列人抵達約但河以東之前，西宏曾奪取摩押地，南至亞嫩河（民二十一26）。這次爭戰後，出現了一首古代詩歌，並且納入聖經之中（二十一27-30）。西宏的地業從南面的亞嫩河，伸展至北面的雅博河，以約但河作為西面的邊界；還包括約但河谷，以及遠至基尼烈海（書十二2、3），其中還包含了部分稱為基列的地方。在其東面，向曠野伸展，接壤亞捫人的邊地。
西宏跟以東人一樣，不容以色列人從他的境界經過（參民二十一23，二十20）。然而，西宏公然向以色列表明其敵意。這對於亞伯拉罕應許的應驗構成嚴重的威脅，也危害承受應許之民。西宏的惡行是因他個人固執之意使然（二十一23），但聖經指出是神使西宏心中剛硬、性情頑梗（申二30；參書十一20所論到的迦南人）。
以色列人擊敗西宏，在雅雜殺了他，並佔領他的國。後來，該地成為迦得和流便支派所得為業之地（參民三十二33-38；書十三10）。

西庇太(Zebedee)
耶穌門徒雅各和約翰的父親（太二十六37；可三17，十35），經營漁業。西庇太有些僱工，和大祭司似乎有些聯繫，證明他可能很富有。雖然在福音書中，他只出現過1次（太四21；可一19、20），聖經卻多次提到他的妻子撒羅米，是跟隨基督的虔誠婦女之一。

西亞(Sia, Siaha)
在被擄後，隨同所羅巴伯返回耶路撒冷的一群殿役的先祖（尼七47）。

西坡拉(Zipporah)
摩西的妻子，革舜和以利以謝的母親（出二21）。雖然聖經說她是流珥之女（第18節），流珥可能實際上是何巴的父親（民十29；何巴又名葉忒羅，參出三1，四18等），何巴才是西坡拉的父親。在摩西回埃及的途中，西坡拉為免摩西被神所殺，為革舜行了割禮（出四25）。顯然西坡拉就在那時帶兒子回到父家居住，直到摩西在曠野時才回到他的身邊（十八2）。
很多人都以為西坡拉就是給予米利暗和亞倫口實，來譭謗摩西的古實女子（民十二1）。雖然700年後寫成的哈巴谷書同時提到了古實和米甸，把兩者看為同一個人，卻跟上下文不符合，尤其是結婚和譭謗事件相隔了很長的年日。

西坦(Zetham)
細坦之別名，見於歷代志上二十六章22節。
另參：「細坦＃1」。

西帖(Sethur)
屬亞設支派，米迦勒的兒子，也是摩西差遣往迦南地窺探的十二個探子之一（民十三13）。

西底家(Zedekiah)
（1）猶大國最後一位君王，是南國決定性的最後10年內政治上的關鍵人物。他於主前597至586年在位；巴比倫王尼布甲尼撒兩度攻擊耶路撒冷，正在597和586年。第一次攻擊的原因，是因為約西亞的兒子約雅敬（主前609-598在位）叛盟。然而等到尼布甲尼撒軍隊攻陷耶路撒冷時，約雅敬早已死了；他18歲的兒子約雅斤繼承了王位。尼布甲尼撒廢了這年輕的君王，把他擄到巴比倫。和他一同被擄的，還有國中的精英分子：政府官員、軍官、匠人。尼布甲尼撒立了約雅斤的叔叔瑪

探雅代替他；約雅敬和較早時作了一個短時期君王的約哈斯（主前609在位），是瑪探雅的兄長。瑪探雅是約西亞王第三個成為猶大王的兒子。巴比倫王把瑪探雅的名字改為西底家，意思是「耶和華是我的義」。他的做法和12年前，埃及法老立以利亞敬（「神興起」）為猶大王，並給他改名為約雅敬（「耶和華興起」）的做法一樣（王下二十三34）。兩次外邦的宗主，都把一個民族主義的名字，賜給被立為王的人。他們得到了作為君王外表上的虛榮，卻沒有甚麼獨立的權力；他們的身分實際上是藩屬。

權力的危機

作為猶大的君王，西底家發現他身處兩難之間。很多人顯然視約雅斤為真正的君王（參耶二十八1-4）。被擄到巴比倫的猶大人，依然以約雅斤年號紀年（王下二十五27；結一2）。巴比倫人雖然強迫西底家立誓效忠（代下三十六13；結十七13-18），卻有證據證明他們也視前任國王為真正的君主，西底家不過是攝政者而已。他們把持約雅斤，可能是預期在有需要之時，恢復他的王位。

猶大瀰漫著虛幻的樂觀態度，這對新王來說，也沒有幫助。他們滿有把握地相信，國中領袖被擄不過是暫時的事：假先知保證在兩年之內，巴比倫的權勢將被打破（耶二十八2-4）。耶利米雖然反對這些先知，他的信息卻無人支持。

內憂外患催迫西底家改變他政治上的效忠。他即位後第四年（主前593），鄰邦亞捫、摩押、推羅、西頓組成聯盟抗拒巴比倫的霸權，謀求獨立。他們的使節，也到了西底家那兒（耶二十七1-4），但耶利米卻勸諫他不要參與其事。根據耶利米書五十一章59節，西底家同年到訪巴比倫。他可能是被召到此，要重申效忠，並解釋他在當時政治情況中所擔任的角色。計劃中的革命並沒有成為事實，可能因為埃及的支援，在法老尼哥死前不能實現。尼哥是尼布甲尼撒的手下敗將。然而尼哥的繼承人森美忒庫二世（主前594-589在位）野心卻較大，圖謀在巴勒斯坦佔一立足之地。

猶大皇室中有一個強而有力的親埃及派。這派的支持者正像百多年前希西家王的參謀一樣，相信埃及能夠幫助他們擺脫東方宗主的掌握（參賽三十一1-3，三十六6）。西底家無法抵抗這些政治壓力，終於決定效忠埃及。

繼承森美忒庫為埃及法老的合弗拉（主前589-570在位），在西方組成了一個抵抗巴比倫的聯盟。根據以西結書二十一章18-32節和二十五章12-17節，猶大和亞捫支持合弗拉，但以東和非利士卻精明地沒有參與。先知以西結（結十七13-18）譴責一心渴想擺脫巴比倫的西底家，因為他違背了向尼布甲尼撒效忠的誓言（參代下三十六13），差遣使節到埃及聯絡援兵來背叛巴比倫。

面對埃及敵人所策動的革命，尼布甲尼撒被迫領兵西行。他在亞蘭（敘利亞）北部的利比拉設立大本營，決定以耶路撒冷為主要目標（結二十一18-23）。對耶路撒冷的初次圍剿曾中止了一段時期。然而，第二次圍城卻殘酷地繼續到城破為止。和手下軍兵一同向東逃亡的西底家，在耶利哥附近被擒，並被帶到北方的利比拉，到尼布甲尼撒王面前。他在那裏因毀棄效忠的諾言而受審判。他眾子在他眼前被殺，以為懲罰。他最後所見的，就是這個悲慘的情景；他的眼睛隨後更被剜出。尼布甲尼撒把他用銅鏈鎖著帶到巴比倫，他終於在那裏死在獄中（王下二十五5-7；耶三十九7，五十二8-11；參結十二13）。

西底家與耶利米

西底家和耶利米很自然都是盟友，因為他們在政治上都是巴比倫的支持者。但當巴比倫人圍攻耶路撒冷，西底家王卻差遣兩個代表，向先知求問神的信息，希望神會像昔日一樣介入其事，拯救祂的百姓（耶二十一1-7；參賽三十六，三十七）。耶利米卻要讓王失望。他奉神的名宣告尼布甲尼撒的大勝，就是彰顯神對犯罪子民的怒氣。

在耶利米書三十四章1-7節，耶利米給予西底家看來無情的安慰：他能保存性命，也終會平安去世，獲得皇室光榮殮葬。但這保證之中也包含了警告：被擄到巴比倫，是無可避免的。由於信息的本質是安慰與審判參半，君王的葬禮不在巴比倫而在耶路撒冷舉行又是較自然的結論，令部分學者作出不同的解釋。他們認為第4-5節為第2-3節可怕的宣告，提供了可喜的抉擇，條件是西底家需順從神的話（第4節），投降不再反抗（參三十八17-18）。

王後來又再差派代表見耶利米，請他為國代求（耶三十七3）。這時巴比倫人暫停圍城（第5節），戰事比較緩和。王的要求實際上是間接要求神的幫助，希望得到較好的結果。但耶利米只複述最壞的宣告：敵軍在擊敗埃及援軍後，終會攻陷耶路撒冷。

此後不久，耶利米被人以投降巴比倫的罪名拘捕毆打。西底家暗中召他見面，再次求問神的信息（耶三十七17）。耶利米重複滅亡的信息，但又趁機為自己被囚而請願，求王把他接管，使他不致受到政敵殘忍的對待，甚至喪命。西底家顯然感到無力下達釋放的命令，但起碼也把耶利米轉移到皇室的權力底下。他又為耶利米安排了每日有限的糧食；被圍之城一天有餅，耶利米都得到供應（耶三十七21）。

耶利米書三十二章3-5節揭發了西底家囚禁耶利米的理由，是因為耶利米預言耶路撒冷必被巴比倫攻取。這個段落也簡述了耶利米當時預言的信息，內容包括了西

底家會落在尼布甲尼撒手下，被帶到巴比倫，直到耶和華臨到西底家的時候（第5節）。第5節可以解釋為神眷顧西底家，對他加以善待（和合本譯作「直到我眷顧他的時候」；參上面有關耶三十四1-7的討論）。然而另一方面，這話卻可能是個不吉的徵兆，表示神臨到他時，將會帶著終極的刑罰——死亡（參民十六29）。耶利米書三十八章又為耶利米被囚和西底家與他祕密會面，提供了更多的資料。學者不能肯定，本章在時間上是連接在上一章之後，還是上一章事情的補述。耶利米書三十八章5節和24-26節，顯示出西底家王在他的臣僕面前，是何等軟弱和怯懦。同時又證明了西底家十分尊重耶利米，政治的壓力若非如此的大，他甚至可能接受這位先知奉神的名給他的指示。王抱歉不能遵從耶利米的勸戒，是違反他本人的判斷的。在軟弱、優柔寡斷的個性和嚴重外在壓力的限制下，西底家起碼也竭盡所能，保護神的僕人免受迫害和虐待。後世把他評為宗教叛徒和懦夫，可能也是無可避免的事。然而，照馬太福音二十五章35-40節的標準，他似乎配受更多的同情。

耶利米書二十三章5-6節（參耶三十三15-16）記載了一個預言，描述理想君王大衛家的彌賽亞，在他的統治下，昔日一切君王的應許都會成為事實。「耶和華——我們的義」這個稱號，顯然和西底家的名字有關連（他名字的意思是「耶和華是我的義」）。可能有人對西底家存有彌賽亞的盼望，先知卻關切要把它否定。無論如何，耶利米似乎有意把西底家失敗的統治，和應許之中配得這個名字的君王，作成對比。

另參：「以色列史」；「舊約年代學」。

（2）基拿拿的兒子，向以色列王亞哈和猶大王約沙法說假預言的先知之一。他告訴他們，亞哈王會在基列的拉末一役戰勝亞蘭人（王上二十二11）。西底家聽見米該雅說出和他相反的預言，表示亞哈必定陣亡之後，怒打米該雅（第24節）。

（3）約雅敬的兒子，是大衛的子孫，所羅門的後裔（代上三16）。

（4）被擄歸回時代，在以斯拉的盟約上簽名的領袖（尼十1）。

（5）瑪西雅的兒子。先知耶利米說，這位西底家會因為行淫和說假預言，被巴比倫王尼布甲尼撒用火燒死（耶二十九21-23）。

（6）哈拿尼雅的兒子，約雅敬王在位時猶大國的首領（耶三十六12）。

Leslie A. Allen

西拉(Sela, Serah, Silas, Silvanus, Sirah)
（1）在耶路撒冷教會備受尊敬的領袖（林後一19；帖前一1；帖後一1；彼前五12）。「西拉」很可能是希伯來名字「掃羅」的亞蘭文，譯作拉丁文時，就成了Silouanos（即Silvanus）。因此，西拉有兩個名稱，一個是拉丁文，另一個是較短的閃語名字。這名字在希臘時代通用，且在不同的墓穴銘刻出現。路加在使徒行傳記述耶路撒冷教會的歷史，曾使用西拉的名字。保羅和彼得在他們的書信則提到其羅馬名稱。
使徒行傳十五章22節初次記述西拉時，稱他是作首領的（徒十五32則為先知），向安提阿傳達耶路撒冷公會的律例。有小部分抄本包括了使徒行傳十五章34節，指出西拉仍留在安提阿，因為此後他就加入保羅的第二次宣教旅程（十五40）。使徒行傳十六章6節可看到他也擔任先知，那時，聖靈禁止他們往亞西亞去。西拉的名字在第二次旅程中共出現了8次（徒十六19、25、29，十七4、10、14、15，十八5），均在他伴隨保羅於腓立比、帖撒羅尼迦及庇哩亞遭受的艱困之時。當保羅藉著庇哩亞的基督徒，得以安全到達馬其頓（十七14），西拉與提摩太仍留在庇哩亞，料理在該地剛開展的事工。後來在哥林多（十八5），西拉與提摩太跟保羅再次會合。他們的陳述無疑促使保羅寫信給帖撒羅尼迦的教會。這解釋了西拉的名字為何均在帖撒羅尼迦前、後書的前言出現。
哥林多人看來都熟悉西拉。西拉不單隨同保羅在該城逗留了1.5年（徒十八11），他與迦流爭辯後，也許仍留在哥林多。保羅在他最後一次的宣教旅程中，從以弗所寫信給哥林多信徒，並再次提到西拉（林後一19），說他們曾在哥林多人中間事奉。根據一項初期的傳統顯示，西拉成為哥林多的監督。
有關西拉後來的歷史所知不多。有些人相信西拉是一個受人尊重的基督徒文士。帖撒羅尼迦前、後書中提到西拉，顯示保羅所述的西拉是第一身複數。有些學者在帖撒羅尼迦前、後書和使徒行傳十五章的律令及彼得前書，找到若干相似的地方，那些經文均表明西拉是一位文士（彼前五12）。聖經最後一次提及西拉與彼得是頗耐人尋味的，使人推測西拉最終與彼得一起，在亞西亞北面傳道。
（2）在亞摩利人的疆界之上，位置不能確定（士一36）。
（3）以東人的要塞（王下十四7）。彼特拉拿巴提人的城市，就是建在這地。另參：「彼特拉」。
（4）以賽亞論到摩押的預言中提到的地方，但位置不詳（賽十六1）。
（5）亞設的女兒（創四十六17；民二十六46；代上七30）。
（6）井或水池的名稱。押尼珥在希伯崙歸順大衛後離去（撒下三26），約押的使

者在此把他截回。這井的位置很可能就是今日的薩拉泉，約在希伯崙西北1/2哩的地方。

西拉希雅(Zerahiah)
（1）烏西的兒子，以斯拉的祖先，屬以利亞撒祭司家族（代上六6、51；拉七4）。
（2）與所羅巴伯從巴比倫歸回猶大的家族領袖（拉八4）。

西拉哈瑪希羅結(Sela-hammahle-koth)
瑪雲曠野的峭壁，意為「逃脫的磐石」。掃羅欲殺死大衛，要在地勢峻峭的山嶺捉拿他，但大衛逃脫了。非利士人的突襲分化了掃羅的注意力，使大衛得以逃脫（撒上二十三28）。有人提出這峭壁位處瑪雲東北偏東大約8哩外的邁拉吉河。

西沽(Secu)
位於基比亞和拉瑪之間的城鎮或地形標記，掃羅曾在此地探問撒母耳和大衛的行蹤。西沽以它的大井而聞名，因這是容易取得消息的地方（撒上十九22）。它的確實位置不詳。

西法(Ziphah)
歷代志上四章16節列為耶哈利勒的第二子（或女兒，因這名字屬陰性）。在族譜中的地位不明。

西法瓦音(Sepharvaim)
主前722年，以色列陷於亞述王撒珥根二世手上，他把5個城市的人遷移至撒瑪利亞，西法瓦音便是那五城之一（王下十七24）。論到西法瓦音人，便不能忘記他們用火焚燒兒女，獻給他們的神亞得米勒和亞拿米勒的惡行（王下十七31）。亞述王西拿基立（主前705-681）差使者向猶大王希西家（主前715-686）傳述一番狂語中，曾發出警告，既然西法瓦音的神和王都不能使其國脫離亞述人的手，所以

耶路撒冷和希西家的神也必不能救助以色列人（王下十八34；賽三十六19，三十七13）。西法瓦音的位置尚未確定，可能是接近大馬色的敘利亞人城市西伯蓮（結四十七16）。另一個可信性較低的建議，是認為西法瓦音即幼發拉底河流域的巴比倫人城市西巴拉。

西法拉(Sepharad)
耶路撒冷的猶太人被擄之地（俄20），其位置尚未確定；然而，有證據支持，小亞細亞境內呂底亞的首都撒狄是被擄之地。其他次要的意見，是認為撒珥根曾把猶太人遷移到亞述東面的薩巴達；還有約拿單的他爾根所提及的士班雅。

西門(Simon)
希伯來文或亞蘭文的名字衍生的希臘名稱，意即「神已垂聽」。
（1）約拿（太十六17）或約翰（約一42）的兒子安得烈的兄弟（約一40），耶穌稱他為磯法和彼得（分別是「石頭」的亞蘭語及希臘語）。他是伯賽大的一個漁夫（可一16；約一44），後來成為耶穌的一個門徒，新約兩封書信均以他的名字命名。
另參：「彼得」。
（2）耶穌的弟弟。耶穌家鄉的人因看見耶穌所作的工而指控他，並提到耶穌其他兄弟的名字（雅各、約西或約瑟和猶大；太十三55；可六3）。
（3）痲瘋病人，可能曾給耶穌治好。那時，耶穌在這人伯大尼的家與門徒進膳時，有一個婦人用一玉瓶極貴的香膏澆在主的頭上。門徒指出她此舉實在枉費，認為這香膏可以賣許多錢，賙濟窮人，耶穌卻稱讚她所作的是一件美事（太二十六6-13；可十四3-9）。從約翰福音十二章1-8節所載，西門的家看來亦是馬利亞、馬大和拉撒路的家；然而他們與西門的關係尚未能確定。
（4）北非古利奈人，羅馬人勉強他背著耶穌的十字架（太二十七32；可十五21；路二十三26）。他是亞歷山大和魯孚的父親（可十五21；參羅十六13）。
（5）耶穌的使徒，稱為奮銳黨人（路六15）。他之所以稱為奮銳黨人，可能是因為他先前曾與那個激進的政治黨派有來往（奮銳黨就是那些好用恐怖手段來反抗羅馬佔據耶路撒冷的人），或是因他結交一群對律法非常熱心的猶太群體。使徒行傳一章13節也有提及他的名字，指他是在耶穌升天後留在耶路撒冷的十一個使

徒之一。除上述之外，新約再沒有別的經文提到他。
（6）法利賽人，曾款待耶穌，並引起耶穌說了一個關於兩個債主的比喻。他邀請耶穌到他家中吃飯，但卻沒有向賓客行謙敬的禮儀，又不喜悅耶穌接納一個「罪人」——一個婦人哭濕了主的腳，用她的頭髮擦乾，並以玉瓶的香膏抹祂的腳。耶穌說了一個比喻，將婦人的愛與信心悔改的行動，與西門既缺乏愛，又自稱為義的懷疑態度作對比。
（7）加略人猶大的父親，猶大是那個在客西馬尼園出賣耶穌的門徒（約六71，十三2、26；參約十二4）。
（8）撒瑪利亞一個大有名聲的術士（經常稱為行邪術的西門）。他眼見執事腓利施行的神蹟奇事，甚為驚奇，遂跟從百姓信主、受洗。他拿錢給彼得和約翰，以換取聖靈的能力，遭到彼得憤然指摘（徒八9-24）。英文“Simony”一字就是從這事及西門的名字引伸而來，指買賣教會職位，或任何從聖工謀利的行為。
（9）約帕的一個硝皮匠。彼得在他的家裏住了「多日」（徒九43，十6、17、32）。在西門的房頂上，彼得看見一個異象，有一塊好像大布的東西從天降下，內中有猶太律法禁止作食物的各樣走獸和飛鳥。彼得拒絕把牠們「宰了吃」，隨之，有天上的聲音向他說：「神所潔淨的，你不可當作俗物。」（十15）彼得後來承認這個異象，是要他預備向外邦人宣講福音（十28、29）。西門作為硝皮匠，顯然與這主題有關，因為硝皮匠必須與死屍接觸，在猶太律法上，這是稱為不潔的（利十一39、40）。

西哈(Ziha)
（1）被擄後，與所羅巴伯一同歸回耶路撒冷的一族尼提寧（殿役）的祖先（拉二43；尼七46）。
（2）管理被擄歸回、住在俄斐勒之尼提寧的長官（尼十一21）。西哈如果是一個家族名，則這人和本條目＃1當是同一人。

西曷(Shihor)
埃及河，以埃及文命名，這河是以色列人所屬之地的邊界（書十三3）。歷代志上十三章5節指出，西曷河在大衛的時代是以色列人所居之地的西南盡處。以賽亞提到來自西曷地區的糧食是西頓城的收入來源（賽二十三3）。耶利米形容西曷是「尼

羅的水」（耶二18，新美國標準譯本）。有些人相信西曷是尼羅河三角洲東面的支流。其他人視西曷為阿里殊河，在蘇彝士運河以東90哩。有些人依然視它為埃及小河，然而這水域的正確位置尚未能確定。
另參：「埃及小河」；「尼羅河」。

西流基(Seleucia)
幾個古代中東城市的名稱，全都是由西流基一世（主前312-281）所建造的。其中最重要的是在敘利亞的西流基，位處地中海東北一隅，在奧朗底河口以東5哩，離安提阿港口15哩。西流基是由西流基一世在主前301年建造，以加強國都向西的防衛。她曾在敘利亞的西流基王朝統治者和埃及的多利買之間的爭奪中數度易手（但十一7-9；《馬加比一書》十一8-19）。主前109年，西流基王朝統治者擺脫了多利買，為該城賦予自由，以及迅速製造財富的權利。當羅馬人來到東方，羅馬將軍龐培給予西流基「自由城市」的地位。然而，他粉碎了西流基王朝的權力，建立了羅馬在敘利亞的行省，使西流基這自由城市成為進入東方的港口。西流基優良的天然港口和防禦建設得到改善。
在新約時代，西流基依然是一個自由城市，並且是羅馬海軍駐敘利亞的港口。巴拿巴、掃羅和約翰馬可的第一次宣教旅程，就是從此處出發（徒十三4），後又從那裏往安提阿去（十四26）。在保羅的第二次宣教旅程中，保羅及西拉（徒十五40、41），並巴拿巴及馬可（十五39），也是自西流基出發。該城無疑是一處吸引的地方，那裏興建了很多公共建築物、一座神廟和一個設在懸崖上的圓形劇場。有關其遺址的詳情，則有待更深入透徹的考古探查。

西美(Semein)
約瑟的子孫，也是耶穌基督的先祖（路三26）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

西訂谷(Siddim, Valley of)
米所波大米的4王與鄰近死海同盟的5王爭戰的地方（創十四3、8），戰爭發生於死海附近，惟那準確位置一直難以確實。聖經形容西訂谷「有許多石漆坑」（創十四10）。這話用來描述鹽海（即死海）鄰近的地方很是適合。

創世記記載的一場重要戰役，相信是發生在中青銅器時期（約主前1900）；那時，亞伯拉罕尚在。暗拉非與漢模拉比有關連的說法，現今似乎看來是不可能，經文所提到東方同盟的王的身分，亦未弄清。從大馬色往南進攻的4王，攻入了多個城市，包括加寧、含及西珥山的何利人，南至埃拉特灣。其後，他們轉而進攻西北的加低斯巴尼亞，繼而向東北的死海進攻。看來他們就在該地，遇到死海南部的所多瑪、蛾摩拉、押瑪、洗扁及瑣珥等王的聯手對抗（創十四2-9）。
聖經提及的「石漆坑」進一步證實這地點是有根據的。由於鹽海的希臘名稱是瀝青海；在這水域又曾有石漆塊的記載。據考古學的鑑定，證實早期的迦南，已有人在這地居住。
在死海與亞拉巴或東非大裂谷底的埃拉特灣之間的據點，是在水平線上250呎之上；死海是在水平面下超過1,200呎。那些盟軍似乎不可能在高地作戰。該地的軍隊在敵人入侵前撤退，有些逃往山上，或朝東跑，或向西逃；其他人往北逃跑時遇到許多石漆坑（創十四10）。一般相信利珊半島以南的死海區域曾是乾地，而昔日所多瑪和蛾摩拉城所在的海面，現時覆蓋了西訂谷整個區域。最近在利珊半島的邊地發現了一些遺跡。

西迦迦(Secacah)
在亞割谷緊接死海西面的曠野中的六座城之一，也是猶大所得為業之地的一部分。聖經提到她在密丁和匿珊之間（書十五61）。可能位於昆蘭廢墟西南3哩，即現今的塞姆拉廢墟。

西面(Simeon)
（1）居住在耶路撒冷一位敬虔的猶太人；他確信在未死之先，必看見所應許的彌賽亞。西面受了聖靈的感動，進入聖殿，在那裏遇見馬利亞和約瑟抱著耶穌進來，就用手接過祂來，並預言彌賽亞將要成就的工（路二25-35）。
（2）使徒行傳十三章1節所述，在安提阿教會事奉的5位先知和教師中的一位。西面稱為尼結，或許他是來自非洲。

西拿(Senaah)
在被擄後，隨同所羅巴伯歸回巴勒斯坦的一個以色列家系（拉二35；尼七38）。他們協助尼希米重建部分的耶路撒冷城牆（尼三3）。有些人認為西拿是指一座城鎮或一個地區；然而尚未有支持這說法的證據。尼希米記三章3節所見的哈西拿是西拿的別稱；哈西努也許是也西拿的別名（代上九7）。
另參：「哈西努」。

西拿基立(Sennacherib)
主前705至681年在位的亞述王。他名字的意思是「汎（神）代替了兄弟」，這名字可能與他繼承父親撒珥根二世王位這特別的家庭背景有關。西拿基立是撒珥根二世的幼子，他在父親去世前，已擔任亞述北部行省的軍事總督，曾在那些地區成功鎮壓動亂。撒珥根二世在主前705年被殺，西拿基立隨即奪取王位。
作為亞述王，他是一個無畏的執法者。登基不久，他便被公認是一個公正寬宏的人。人們經常把西拿基立看為一個軍事人物——聖經也是這樣記述他。聖經以外的資料指出，他揮軍作戰之時，已在國內建立起強硬的統治，並且以一些戰敗之民為奴役，在首都尼尼微大興土木。他宮殿中很多陳設，以及他所立的銘刻，今天仍存留在一些博物館之內。
西拿基立作王後不久，就面對東、西部行省的叛變。聖經也於此時提到西拿基立。猶大是亞述的屬國。猶大王希西家和巴比倫的比羅達巴拉但可能一同參與這次叛亂（王下十八8；參王下二十12）。
西拿基立對於巴比倫和巴勒斯坦地的挑戰已準備就緒。主前703年，他首先率領軍隊往靠近巴比倫的基士，在那裏擊敗了米羅達巴拉但的軍隊，然後攻佔巴比倫城。在主前701年轉而西進，西拿基立率軍攻擊希西家為首的巴勒斯坦聯盟。他攻佔推羅和西頓城，然後繼續向南進發。非利士一些城市在亞述人未侵略前已投降，亞實基倫、伯大袞和約帕卻群起反抗，後遭掠奪。由於以革倫城的領袖曾把親亞述的王交給希西家，因此慘遭剝皮而死。西拿基立隨之轉向猶大，圍剿猶大的拉吉，攻佔其餘46個城鎮，俘擄了200,150名猶太人。希西家看到西拿基立接二連三的戰勝，明白自己的形勢岌岌可危，遂向在拉吉的西拿基立獻上財物，總計有銀子300他連得和金子30他連得（王下十八13-16）。西拿基立從拉吉的軍營，差遣使者往耶路撒冷，威嚇他們說：「你所倚靠的有甚麼可仗賴的呢？你說有打仗的計謀和能力，我看不過是虛話。」（19、20節）亞述人脅迫耶路撒冷投降時，也提到希

西家廢去神的邱壇和祭壇，是對猶大人所敬拜的神不敬的表現，他們所仗賴戰勝的那一位神，是不會幫助一個像希西家這樣毀壞偶像的王所領導的百姓。
西拿基立在巴勒斯坦地南部究竟打了一場或兩場戰役，尚未能確定。有些舊約學者認為列王紀下十八章13-16節，是描寫西拿基立在主前701年的戰爭；列王紀下十八章17節至十九章37節則是指西拿基立後來在主前689至686年進行的另一場戰事。聖經以外的資料都支持有關這兩場戰役的觀點。
西拿基立入侵耶路撒冷時，埃及的古實王特哈加率軍往立拿。西拿基立擊敗了埃及軍隊，然後他又再集中全力進攻耶路撒冷（王下十九15-19）。神差遣以賽亞告知希西家，西拿基立將被制伏，且因著大衛的緣故，祂必保護、拯救耶路撒冷（王下十九20-34）。耶和華的話最終應驗了。西拿基立企圖圍剿耶路撒冷，但亞述營中185,000人在一場離奇的災禍中全軍滅亡，使攻城的計劃告吹。
西拿基立返回亞述首都尼尼微，在尼斯洛廟裏，被他的兒子亞得米勒和沙利色殺害。他的三子以撒哈頓接續他作王。
另參：「亞述／亞述帝國」。

西海(Western Sea)
另參：「地中海」。

西烈(Sered)
西布倫的兒子（創四十六14），是西烈家族的祖先（民二十六26）。

西珥(Seir)
（1）亞伯拉罕的後裔，以掃家系的子孫，有7個兒子。最初是來自居住在以東地的何利人，這民族先是被以掃的後裔驅逐，稍後與他們通婚。可能為著這理由，西珥和他的子孫都列入亞伯拉罕的族譜中（創三十六20、21；代上一38）。
（2）以東的山脈，由死海向南伸展，直至阿卡巴灣。西珥山西面毗連亞拉巴谷，南面接壤沙漠。西珥即今天的謝拉山。
何利人原初居於西珥，創世記十四章6節記載他們被基大老瑪王殺敗。後來何利人又被以掃強佔這地（申二12）；然而，何利人族長的餘民被列於居住在西珥的以

掃後裔中（創三十六20-30）。耶和華將西珥山賜給以掃為業（書二十四4），祂警告以色列人往曠野經過西珥時，不可挑釁以掃的子孫，跟他們爭戰（申二1-8）。在以色列征服非利士期間，他們多次捲入與西珥人的戰爭中：一群西緬人擊敗了居住在西珥山的亞瑪力人，並留在該地居住（代上四42）；猶大王約沙法（主前872-848）大大戰勝了亞捫、摩押和西珥的聯軍（代下二十10-23）；猶大王亞瑪謝（主前796-767）在鹽谷殺敗了西珥的軍兵（代下二十五11-14）；先知以西結預言西珥人仇害以色列，必被毀滅（結三十五1-15）。
另參：「以東」。
（3）猶大支派北面所得之地的疆界範圍（書十五10）。它位於基列耶琳以西和伯示麥的東北面。西珥山也許是今天的薩勒斯城位處的山脈。

西納(Zenas)
一位律師，保羅囑咐提多到尼哥波立去為他送行（多三13）。西納可能是個猶太的律法師，信主以前受過摩西律法的訓練。

西連(Sirion)
西頓人對黑門山的稱呼（申三9；詩二十九6）。
另參：「黑門山」。

西鹿(Serug)
拉吳的兒子，屬閃族（創十一20-23），是亞伯拉罕的先祖，耶穌基督的遠祖（路三35）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

西割(Segub)
（1）伯特利人希伊勒的幼子。希伊勒在以色列王亞哈統治期間，重建耶利哥，違犯了約書亞曾對任何重建該城的人所立下的咒詛（書六26），遂使他喪失了長子和幼子。西割就是在重建城門時喪命的（王上十六34）。

（2）基列父親瑪吉的女兒與希斯崙所生的兒子。西割是睚珥的父親（代上二21、22）。

西提利(Sithri)
屬哥轄族的利未人，烏薛的第三子。西提利是亞倫和摩西的表兄弟（出六22）。

西提拿(Sitnah)
以撒的僕人在基拉耳所挖的一口井。這井是因為以撒的僕人跟基拉耳的牧人相爭而得名（意即「為敵」）。其位置大抵是在利河伯附近（創二十六21）。

西斐崙(Ziphron)
歸屬以色列之迦南地的北界（民三十四9）。今址已不可考。

西斯賈(Sismai)
猶太人。希斯崙的後裔，耶拉篾的子孫，以利亞薩的兒子，沙龍的父親（代上二40）。

西番亞(Zephaniah)
西底家在位時曾擔任副祭司，後成為祭司（和合本又譯作「西番雅」；參耶二十一，二十九25、29，三十七3）。
另參：「西番雅＃1」。

西番雅書(Zephaniah, Book of)
舊約小先知書中的一卷。
作者
根據一章1節所述，西番雅是在約西亞（主前640-609）作王期間的先知。他的家譜

異常詳盡地記載在書中。有些釋經學者認為希西家王（主前715-686）是他祖父的祖父。但在猶太和基督教的傳統中，缺乏支持。書中列出的最後3個名字，很可能是要表明他父親的名字並非「古實人」的意思，從而確定西番雅是一個土生的猶太人。「西番雅」是一個相當普通的名字，意指「主所保護及蔭庇的」，以見證神保守的能力。

寫作年代、緣起和對象

西番雅大約在主前630年作先知，當時尼尼微城還未傾覆（主前612；二13-15）。約西亞的統治，以主前622年為分界，分作兩期。在主前622年，當人把聖殿中異教的物品消除時，發現了律法書，以致加速了約西亞的宗教改革（王下二十二）。西番雅書中所形容的景象（一4-6、8-12，三1-4），是未改革前的情況，至少從他的責備中，可推斷是寫於622年以前。先知信息的對象，是南國猶大，特別是耶路撒冷的統治者及宗教領袖。約西亞王在8歲登基，而西番雅很有可能是在約西亞年幼時作先知的。

學者向來很關注書中預言的真確性。書中第二章（除了二13、14）對外邦的預言，以及三章9-20節的應許，是學者未敢肯定的。雖然外國文獻中與西番雅的歷史記載沒有任何牴觸之處，而且我們又不能絕對否定三章9-20節的真實性，但很可能三章14-20節是附加的預言，用來完結被擄時期及後期所訂定最後的版本。書中有關猶大國的罪和刑罰的部分（現在已應驗了），可作為對叛逆神的人嚴厲的鑑戒。西番雅書中已應驗的警告性預言，加強了書中的正面意義，堅定新一代屬神的子民。

背景

在政治方面，亞述帝國已向西面伸展，牢牢地控制巴勒斯坦。在瑪拿西長期的任內（主前696-642），國家完全臣服於亞述。政治上成為亞述的附庸國，也等如宗教上歸附亞述諸神，特別是敬拜天上的萬象（王下二十一5）。西番雅斥責這些罪行（一5），當國家之門向一個外邦宗教敞開，其他的宗教便自然湧入，一旦摒棄敬拜獨一以色列的神，巴勒斯坦的異教便公然得到接納。因此，正如西番雅所證實（一4），人們公然敬拜迦南地的巴力（王下二十一3）。西番雅斥責那些拜瑪勒堪的人（一5），他們把兒女作祭物獻給亞捫人的神（王上十一7；王下二十三10）。國際間的帝國主義削弱了本土的文化，以致人們追隨外國的風俗，可能還染上了外國的宗教色彩（一8、9）。

約西亞的統治帶來改變，標誌著政治和宗教上的轉捩點。在此期間，亞述東面和北面均出現了紛擾，因而無法鞏固佔領的土地，不能加強西面的勢力，這就促使

了約西亞推行改革運動。他把亞述的重壓拋開，向北伸展勢力至舊北國的領土。從宗教的角度來看，他個人以及國家已完全擺脫盛行於猶大地的各種宗教，他更重新召喚國家單純專一地信服以色列的神。西番雅書中顯示，至少有一個人與他擁有共同的理想；毫無疑問，他作先知的工作為約西亞日後的改革鋪了路。他與耶利米同期，至少是與耶利米早期同期（耶利米於主前627開始作先知）。

學者曾這樣提出，西番雅的預言，部分原因是由於西古提人的侵略。希臘歷史學家希羅多德描述大約在西番雅作先知的時期，西古提人席捲西亞，甚至南達埃及的邊界。現在甚少人傾向相信希羅多德的故事，並把它與西番雅作先知的工作連在一起。沒有具體的證據可證實西古提人曾作那麼大規模的侵略。可能正如西番雅所言（例：一17），他是純粹由於神學上的需要而言的。他受神的啟示，預見由於神的干預和人的敗落而觸發的一場無法避免的衝突。

寫作目的和教導

由於西番雅奉神的名講預言，他嚴斥猶大地在宗教上所犯的罪，並政府及宗教領袖貪污橫行的現象。他預言國家會衰亡，這也的確見於主前586年。道德和宗教上每況愈下，導致政治上傾覆性的毀滅，席捲整個國家；這次的傾覆就是西番雅所指的「耶和華的日子」，這並不是一個新名詞，而先知也知道聽者聽了，會膽戰心驚。阿摩司已用過這名詞，甚至在他的時代，這詞也甚為通行（摩五18-20）。首次在南國用這名詞的人是以賽亞（賽二6-22，尤見於第12節）。無論是在用詞還是其他方面，西番雅是神呼召的另一個以賽亞，負責向後人再次申明以賽亞曾經預言的真理。

「耶和華的日子」主要是指在某一時間內，耶和華將決斷地介入世界中，以建立祂的主權。敵對的因素將要被掃一空，神的敵人——與神的道德意旨相違背的人——將要公然受罰。這日子是要審判一切不承認神的主權的人，特別是指外邦人，但也包括犯罪的以色列人。先知強調神的子民如何受苦，目的是糾正一個普遍的假設：其他國家才是神審判的唯一對象。

這「日子」也要為向神忠心的人昭雪，那些為主受欺壓的人，得著復興的保證。西番雅提出這兩方面的論點，把神的真理傳達給他同時代的人。這是「耶和華忿怒的日子」（一15、18，二2），那時，神將表露祂對人的罪所作出的反應，不單對其他國家，也包括猶大，就是首都耶路撒冷城（一10-13）和猶大的其他城市（第16節）。

西番雅所痛斥的那些罪行，首推宗教方面。他抨擊外國宗教滲入猶大地，乃基於十誡中的第一條：「除了我以外，你不可有別的神。」（出二十3）以色列的神要

求人專一敬拜祂。西番雅呼喚以色列重回「古道」，也就是那「善道」（耶六16）。先知更抨擊耶路撒冷的掌權分子，稱他們濫用職權（一8、9）；就是宗教領袖，也未能作出合乎道德的領導（三3、4）。

西番雅揭露了一個基本的罪行，就是驕傲（三11），那是自我中心和自滿的心理狀態。猶大有70年時間理解何謂和平安靜，當然要付上代價。猶大鄰近的國家經歷了軍事的襲擊和破壞，但猶大卻能倖免（第6節）。猶大國的人民一點也不為意神在護祐他們的生命（一12）。其他宗教似乎更為可取，敬拜以色列神看來已經落伍（一6，三2）。神惟有重新建立祂的至高地位和權威。

西番雅的神是至高的。全世界也臥在以色列神大能的手中，過去軍事上的失敗是由於他派遣施行毀壞的工具（三6），祂將要以軍事力量對付猶大（一13），所有國家的命運全在祂手中，驕傲的亞述不久會遭毀滅（二13-15），還有非利士人、亞捫人、摩押人等也同遭此命運（二4-10）。在這方面，西番雅可談論的甚多，而且都是愛國的猶太聽眾愛聽的。但是，他保留了一個神學上的平衡，就是當審判的日子來到，神的審判必須是由神家內的人開始（彼前四17）。這種平衡思想的另一個證據，就是除了猶大以外，其他國家也給賦予正面的角色。在這裏，他重申在以賽亞書二章2-4節所保留的傳統，就是預言普世都將敬拜以色列的神。

西番雅也有一個正面的信息，要傳達給猶大的人民。從先知的立場來看，拯救的信息並沒有抵銷末日審判的信息，審判會先來到，隨後便是拯救。然而，災難的時期卻是無可避免，先知對「忿怒的日子」作出黯淡的描寫，可以理解為對猶大人民災難性的警告和含蓄的請求，希望他們放棄自滿、犯罪的行徑。二章3節、三章11-13節清楚顯明，西番雅沒有想及完全的毀滅。他在審判和拯救之間築了一道橋樑，就是餘民的觀念，也是另一個從以賽亞得來的概念（三12、13；參二3）。從西番雅痛斥驕傲自滿一事來看，可料及他看重在至高的神面前謙卑（二3，三12）。西番雅所指的謙卑，相等於以賽亞所指的信心。要被列入剩餘之民中，另外一個必須的條件，就是秉行公義，順服那位藉著與以色列立約而顯明自己道德意旨的神（二3）。

西番雅在神引導下所擔任的角色，明顯就是重新提出已被當代遺忘的真理。西番雅能預見神如何審判猶大和世界，但他也宣佈永恆的真理，是關乎神的本性和祂與世界的關係，並神的子民應負的責任。

西番雅書在新約中的重要性，在於有關耶和華的日子的用語。很多經文也暗示這方面的信息〔太十三41（番一3）；啟六17（番一14），十四5（番三13），十六1（三8）〕。這些迴響強調了西番雅的重要性。他超越了時間的限制。西番雅完整

的描繪聖經中的神是一位介入人類歷史，並建立祂國度的神。西番雅所描述的景象，就是一連串終結歷史的事件。

內容提要

一章1節介紹了西番雅，指出當時的歷史背景，最重要的是強調了他如何默想神的話。

審判猶大

全書第一個主要部分是一章2節至二章3節。它可以分為4部分：2-7節、8-13節、14-18節、二章1-3節。2-7節提及猶大將被包括在全球性的毀滅中（第2-3節，參修訂標準譯本；參三8）。西番雅利用傳統的材料，強調神的子民絕不會倖免於難，如他們素常以為的（參摩五18-20）。先知以充分的理由，支持他那使人震驚的啟示，這些理由是有關耶路撒冷在宗教上的偏差。作者以反諷的方式用了祭牲的比喻，把猶大描繪成受害者（第7節）。

國家的行政人員及皇室成員犯了罪（一8-13）。人們遵從迷信的風俗（第9節），但沒有人理會神的基本吩咐：不可偷盜及訛詐取利。西番雅對於敵人在耶路撒冷北面的攻擊，以信心作出回應，又以此作為神懲罰不誠實商人的例子（參摩八5、6；彌六10、11）。神在那些被遣往耶路撒冷的軍隊後面，要把人從藏匿的地方連根拔起。那些一直以來忽視神旨之人（參耶十5），將發現神介入他們的生活中，而且他們要受到咒詛，手裏所作的將得不到回報（參摩五11）。

接著，先知描繪了那要來的「日子」黯淡的景象，是駭人聽聞、令人毛骨悚然的。先知的說話，刺激那些不想聆聽神言的傲民，他以沈悶的節奏描繪滅亡審判之事，使他們面對現實。猶大將要接受神的震怒而陷入混亂的狀態，他們的財富引來很多華麗的進口貨（第8節），但也不能逃過神的審判（參路十二15-21）。

先知恰當地以懇求悔改的呼聲，完結他的講章（二1-3）。他既已使聽眾從冷漠的情緒中甦醒過來，便能傳遞那還沒有完全落空的大好消息。人民聚集在聖殿中，表示悔改（參珥一14，二12-17），加上在神的子民中有以神的旨意為念，並順服神的人為他們代求，神的毀滅或許可以中止（參創十八23-26）。西番雅小心地運用先知用語中「或者」一詞（珥二14；摩五15；拿三9；參徒八22；提後二25），以此突出了神的主權，並防止人自以為是。

審判外邦

在書中第二個主要部分中（二4-15），先知描寫神如何審判外邦。在猶大以西、以東、以南、以北等代表國一一被點名。根據先前部分的上下文來看，這強調耶和華的日子的宇宙性。正如第一部分，第二部分可分為4段：二章4-7節；8-11節；

12節；13-15節。

第一段的對象是非利士人。說到迦薩和以革倫兩個城市，先知採用了希伯來預言學中常見的修詞法。兩個名字在發音上均與描述他們結局之詞音近。先知抨擊非利士人為非法的入侵者，他們由革哩底僭越至原來是留給神子民的應許地。

摩押人和亞捫人由於態度傲慢，而且奪取猶大的地域（二8-11），故此受到先知的抨擊；神則會幫助那些與祂立約之民。祂這樣做不單因為祂是以色列的神，更因為祂是萬國的神，祂以此來彰顯祂的主權（參賽四十五23）。

西番雅書二章12節表面上是關乎古實人的。事實上，所指的是埃及；很久以來（大約主前716-663），埃及是由一系列古實法老統治（參王下十八21，十九9）。埃及為了要得到支持，對抗日漸強盛的瑪代人和巴比倫人，便與正在衰敗的亞述立約。因此，第12節與跟著有關亞述國的經文，有緊密的聯繫。

經文中有大量的篇幅，用以描述猶大的敵人亞述（番二13-15）。猶大在亞述手下長期吃盡苦頭。正如以賽亞書十章13-14節所描繪的，亞述是滿足自我和推崇個人驕傲的典型。

重申審判的信息

最初的兩個主要部分，詳述了審判猶大和鄰國的信息。在第三部分（三1-8），這個雙重的信息以較簡短的形式出現。西番雅抨擊以耶路撒冷既為政治首都，又為宗教中心。作為神的代表，政府及聖殿的職員身上對他們的職分過於輕率。地方領袖濫用權力，收受賄賂，甚至把政敵殺掉（參王上二十一）。他們不但不是人民的牧者（參結三十四），反是捕取獵物的野獸（參結二十二25、27）。眾先知誤用恩賜，以圖增加私利（參彌三5；耶二十三4；結二十二28）；眾祭司也破壞了聖殿中嚴謹的規條（參結二十二26）。令人更為震驚的，便是在他們面前，有耶和華崇高的標準作為永遠的典範，就是用來顯明及榮耀神的聖殿中每天的事奉。更甚的是他們忽視歷史的教訓，從來沒有學曉謹慎和敬畏的態度。書中的結論很清晰，在那要來的耶和華的日子，猶大不能逃脫刑罰，而且還要與其他國家一同受苦。

神的心意

在最後的部分中（三9-20），呈現了神對猶大和列國的心意，但這一次卻從頗為不同的角度來說。「刑罰」不是神對子民和各國所定的結局；終極而言，神的心意是救贖，而不是毀滅（彼後三9）。二章3節中「或者」一詞，已被一個關乎審判後、肯定正面的應許取替。這部分可分為3段：三章9-10節；11-13節；14-20節。9-10節提及各國的回轉，這段值得注意的文字，有神肯定的保證，展示將來外邦

人願意順服以色列的神。他們願意歸向神，並非出於人的意願，乃是因著神的介入。因敬拜外邦偶像而遭玷污的嘴脣，將被潔淨，只用來讚美以色列的神（第9節「言語」字面的含義是「嘴脣」；參賽六5-7）。從遠處而來的人，在這裏被形容為離開比古實尼羅河再南面的人，他們帶者哀求者的心態到來，就像是分散的猶太人歸家一樣。

神的子民會以改變了的心，作為記號（三11-13）。到了這個時候，他們在政治和宗教上的驕傲，在神的面前會被潔除，他們將是一群被潔淨的餘民，謙卑地信靠神（參賽二11、19）。他們的信靠將使他們獲得樂園的祝福（參彌四4），結果，以互相信任為基礎的社會生活將得以實現。

最後一段說到將要來臨的歡樂（三14-20）。先知設想自己去到將來（參第16節），那時神的審判已完結，接著而來那拯救的時刻便要顯露（參賽四十2）。神的子民在他們那位行使祂至高意旨的主面前，充滿歡欣（參結四十八35）。神大能的同在和洋溢的喜樂，把恐懼和沮喪消除（參一17），祂的喜樂將要感染祂的子民，以致大眾要歡欣（三14、17）。而且，神的喜樂就是祂子民的生命因祂慈愛的作為而產生的，奇妙的改變（第17節；參修訂標準譯本「祂會在祂的愛中把你更新」）。在這改變中，必定包括神替受苦之人昭雪。他們會賦予尊榮的地位，就是作為榮耀之神可見的代表，最終，神的權能會透過一群大能的子民顯現出來。

Leslie C. Allen

另參：「以色列史」；「耶利米書」；「耶利米＃1」；「約西亞＃1」。

西發(Sephar)

約坍的子孫定居之地的一個地標（創十30）。西發位於亞拉伯南部，但經常被視作兩個名叫采法爾的亞拉伯城鎮的其中一個，那是也門中部的哈德拉莫省沿海城鎮，或是位於也門南部一處曾為希米亞耳族首都的地方。

西萊雅(Seraiah)

（1）大衛王的書記（撒下八17）；在撒母耳記下二十章25節又稱為「示法」，在列王紀上四章3節稱為「示沙」，歷代志上十八章16節則稱為「沙威沙」。

（2）主前586年，巴比倫攻陷耶路撒冷時，該城的祭司長。他被護衛長尼布撒拉旦帶到在利比拉的巴比倫王尼布甲尼撒那裏處死（王下二十五18；耶五十二24）。

歷代志上六章14節記載西萊雅是亞撒利雅的兒子，約薩答的父親和利未支派亞倫家系的後裔。
（3）尼陀法人單戶篾的兒子，是其中一位猶大軍長，在省長基大利之下尋求尼布甲尼撒的寬容（王下二十五23；耶四十8）。
（4）猶大人，是基納斯的兒子，俄陀聶的兄弟，約押的父親（代上四13、14）。
（5）西緬支派亞薛的兒子，約示比的父親（代上四35）。
（6）在被擄後，隨同所羅巴伯歸回猶大的其中一人（拉二2）；尼希米記七章7節稱他為「亞撒利雅」。
另參：「亞撒利雅＃22」。
（7）文士以斯拉的父親。以斯拉在波斯王亞達薛西一世統治期間（主前464-424），歸回耶路撒冷（拉七1）。也許他與上述＃2是同一人，如此，約薩答便是以斯拉的兄弟。
（8）在以斯拉的約上簽名的其中一位祭司（尼十2）。
（9）希勒家的兒子，在被擄後，居於耶路撒冷作祭司（尼十一11），在歷代志上九章11節中稱為「亞薩利雅」。
另參：「亞薩利雅」。
（10）在被擄後隨同所羅巴伯及耶書亞歸回耶路撒冷的其中一位祭司領袖（尼十二1）。他下一代的家族，是由米拉雅領導（尼十二12）。他可能與上述＃6所指的同屬一人。
（11）亞斯列的兒子，與耶拉蔑及示利米雅按猶大王約雅敬（主前609-598）之差遣，捉拿巴錄和耶利米（耶三十六26）。
（12）尼利亞的兒子，陪同猶大王西底家（主前597-586）往巴比倫的臣僕。西萊雅把耶利米所吩咐的話向巴比倫述說（耶五十一59、61）。

西雲(Sion)
申命記四章48節所載黑門山的別名。
另參：「黑門山」。

西達(Zethar)
亞哈隨魯王手下七位太監之一。王命令他們7人把皇后瓦實提請到王的面前，公開展示她的美貌（斯一10）。

西達達(Zedad)
以色列北界之一，聖經記載她是在哈馬口和西斐倫之間（民三十四8；結四十七15）。其確址已不可考。

西頓(Sidon)
（1）迦南的長子。迦南是含的兒子，挪亞的孫（創十15、19；代上一13）。西頓在迦南地北界始建了一座城鎮（以他的名字命名），這城後來在耶路撒冷的歷史中擔當了主要的角色。
（2）腓尼基沿海的城鎮，位於貝魯特與推羅之間。現今的城鎮賽伊特，並不是從該古城直接延留至今，而是於十字軍後期擴建而來的。西頓和西頓人的名稱在舊約出現了38次；西頓則在新約出現了12次。
迦巴勒、推羅及西頓等古城的關係，可從列國表中推斷而來（創十）。該段經文指出西頓是迦南的長子（第15節），含的孫（第6節）。迦南的領土從西頓伸展至迦薩，東達平原上多個城市（參第19節）。
西頓離推羅以北22哩，推羅和西頓的名字常常混為一談（例：賽二十三1-2；耶四十七4；太十一21-22）；兩城都十分注重工商業。西頓是建在海岬上，該地朝西南伸向大海。西頓設有兩個海港，北面的一個具有內港口及外港口。西頓也是製造染料的中心，由骨螺屬的貝殼類動物製成紫色的染料。
由於現今的城市大多建築在古代的遺跡上，加上人們因利乘便，使用那地的石塊作為建築材料，遂使西頓的考古工作一直受到阻礙。一次偶爾的挖掘，發現了西頓王以斯門勒撒二世的埃及石棺（主前五世紀）。在皇室大墓院多次的發掘，找到了所謂「亞歷山大的石棺」，以高雅的浮雕精心繪製而成，帶有希臘風格（主前四世紀後期），還有不少仿似人形的石棺，其中包括以斯門勒撒二世的父親塔歷王的石棺在內。
西頓崇拜很多神祇。西頓人的主神是醫治的神伊斯門，並為這神建了一座大廟宇。首要的女神則是亞斯他錄，在以色列時期，耶路撒冷的人對這神甚為認識。以色列的王亞哈那個邪惡的妻子耶洗別，就是西頓王謁巴力的女兒。她在以色列中促使人事奉敬拜巴力和亞斯他錄（參王上十六31-33）。
非宗教的文獻有很多地方提到西頓。在亞馬拿信札中，迦巴勒王利亞達及推羅王亞比米家譴責西頓王心利達對法老不忠。心利達申明他是無辜的，然而，那指控顯然真確。西頓城曾遭到兩次剿滅，一次是由亞述王以撒哈頓所率領（主前

880-869），另一次則在主前531年由波斯王亞達薛西指揮。巴比倫人、波斯人、希臘人、羅馬人及別的民族俱在西頓留下遺痕。
聖經描述耶路撒冷的戰爭中，多次提到西頓。約書亞擊殺夏瑣王耶賓所領導的北方聯盟，追趕敵人遠至「西頓大城」（書十一8）。約書亞也指出以色列的地包括利巴嫩全地，「就是所有的西頓人」（十三4-6）。亞設支派所得為業之地，北達「西頓大城」（十九28）。但亞設沒有趕出西頓的居民（士一31）。
以色列所事奉的外邦眾神之中，提及西頓的神（士十6）。大衛作人口普查時，把西頓和推羅二城計算在內（撒下二十四6、7），亞哈王時，發生了一場旱災，以利亞奉差遣往「西頓的撒勒法」，並住在一個寡婦的家中（王上十七9；路四25-26）。猶大的先知常常提及西頓（賽二十三2、4、12；耶二十五22，二十七3，四十七4；結二十七8；珥三4；亞九2）。
在新約，耶穌在該地方，醫治了一個婦人的女兒（太十五21-28）。此外，百姓從推羅和西頓遠道而來，要聽耶穌講道，並求祂醫治（路六17）。在保羅乘船到羅馬往見該撒途中，船最先停在西頓，在那裏百夫長猶流寬待保羅，容他上岸往朋友那裏（徒二十七3）。

西瑪迦(Semachiah)
屬利未支派可拉族，示瑪雅的兒子，聖殿中的守門人（代上二十六7）。

西撥(Zippor)
摩押王巴勒的父親。巴勒曾召巴蘭來咒詛以色列（民二十二2、4、10、16，二十三18；書二十四9；士十一25）。

西播列(Sibboleth)
基列人測驗以法蓮人的方法；以法蓮人咬字不正，把「示播列」說成「西播列」（士十二6）。
另參：「示播列」。

西緬(Shimeon, Simeon)
（1）雅各12個兒子中的次子（創三十五23；代上二1），亦是利亞為雅各所生的次子（創二十九33）。西緬有6個兒子（出六15），他帶同家眷，與雅各和他的眾兄弟遷居埃及（出一2）。他是西緬支派的先祖（民二十六12-14），西緬也是以色列十二支派之一（民一22、23）。他最為人想起的事，是他因妹子底拿被玷辱，遂向示劍人報復（創三十四25）。
另參：「西緬支派」。
（2）哈琳的第五子。在被擄歸回後，聽從以斯拉的勸告，休棄他所娶的外邦妻子（拉十31）。
（3）路加家譜所記載，耶穌的一位先祖（路三30）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

西緬支派(Simeon, Tribe of)
以色列十二支派之一，為雅各次子的後裔。由於西緬在示劍的惡行，雅各預言西緬的後裔將會散居在以色列其他支派中（創四十九7）。
根據約書亞記的記載，西緬支派所得的地業是包括在猶大支派的領土中（書十九1、9）。士師記一章3節指出西緬支派及猶大支派建立密切的盟約，為要定居在迦南地，兩派聯手跟迦南人爭戰。並且，利未人的眾城邑，也坐落於西緬支派和猶大支派的地業中（書二十一9-16）。因此無可避免，西緬人在王國時期與猶大國息息相關，而支派的存亡也跟分裂王國的南國一脈相連。然而儘管西緬在猶大的支派中承受的地業不多，從存留的族譜記錄顯示，西緬人直至猶大王希西家年間（代上四24-43），多少還能維持著支派本身的身分、合一和傳統。
希西家作王期間，西緬人遷入西珥的亞拉伯地區，並佔有這地（代上四24-43），也可能包括以法蓮山城（代下十五9）。雖然西緬是雅各的次子，他的後裔在征服和佔領迦南前後，均沒有在以色列中取得顯要的地位。例如，西緬支派顯然從未出過一位士師，在底波拉之歌中也沒有提及他們（參士五）。根據歷代志上四章28-33節，西緬支派定居於迦南的南方邊域（希伯來文稱為南地），那是一片幅員甚大的土地，當中也包括乾旱的區域，但藉著每年的降雨和整年四季如春，使初夏必有豐產。這說明了為甚麼西緬的領土又稱為「猶大的南方」，這名稱使它與那些佔有迦南南部的其他種族分別出來（撒上二十七10，三十14；撒下二十四7）。
在西緬支派地業的若干地名中，出現了「哈薩」一詞，代表南方區域的居地（例：

哈薩書亞，書十九3；哈薩蘇撒，書十九5），在希伯來文中，意為一處沒有圍牆的小村莊（參利二十五31；尼十二29），是南地區域中典型的細小村莊。在這類村莊中，牧羊人得以在該地牧放群羊，而半遊牧的民族也可尋得暫時的蔭庇之所（創二十五16；賽四十二11；耶四十九33）。西緬支派分配得這種土地作地業，因而樂意成為牧羊人，在南地的廣大土地中，四處尋找可供他們畜牧的地方。
西緬支派這種飄泊牧放的生活，促使他們需不斷尋找草場，也因此經常與同樣忙於尋地的沙漠和邊疆部族發生衝突和爭戰。這種交戰境況已在創世記四十九章5-7節所載雅各的祝福中暗示過；後來，希西家年間，西緬人的家族與米烏尼人和亞瑪力人在基拉耳地區爭戰，他們帶同羊群飄泊於猶大的南方，遠至西珥山（代上四24-43）。
西緬支派的家譜顯示他們有些人與其他以色列支派通婚，事實上，他們也有跟非以色列人通婚。西緬的兒子掃羅就是「迦南女子的兒子」（創四十六10；出六15）。西緬的其中兩個兒子（代上四25）的名字就是跟隨以實瑪利的兒子而命名（創二十五13、14；代上一29、30）；雅憫（創四十六10；出六15）是蘭的後裔（代上二27）。民數記二十五章6-8節指出西緬人及米甸人之間有緊密的關係。
新約所載的受印者數目中，西緬支派排名第七（啟七7）。

西羅亞(Shiloah)
耶路撒冷內一條水道的名稱（賽八6）。
另參：「西羅亞池」。

西羅亞水道(Siloam Tunnel)
希西家在亞述人入侵時所建的引水道，引水進入耶路撒冷；它又稱為「希西家水道」（王下二十20；代下三十二2-4）。
另參：「西羅亞池」。

西羅亞池(Siloam, Pool of)
約翰福音第九章所提及的池子。耶穌用唾沫和泥抹在一個瞎子的眼睛上，並吩咐他往這池子去洗。那人照著主的命令去洗，回頭就能看見了。

新約時代，西羅亞池是希西家所建水道的出口標記。該水道約在主前700年，亞述人威脅入侵耶路撒冷時開鑿的。水道呈S狀，在列王紀下二十章20節及歷代志下三十二章2-4節均有提及。考古學家在水道中發現所謂西羅亞銘刻，以希伯來文鑿刻於水道旁，敘述聚集工人的經過及工作的進度。這銘刻已被挪移，現存放於伊斯坦堡的博物館內。該段古希伯來文的內容如下：

隧道挖通之際……每人皆面向著他的同伴，還有3肘就要貫通時——有人呼喚他同伴的聲音……當隧道要貫穿，採石工人用力砍鑿，每個人對著同伴，斧對著斧；水流從水泉經1,200肘流進水池，岩石在採石工人的頭頂上厚達100肘。

建設池子的原意是為了引水進入城牆內，不容入侵耶路撒冷的人佔用。池水流經聖殿山，進入內城部分，供居民取用。水從基訓泉流經水道引入池子（在尼二14中亦稱為「王池」），繼而穿越古時列王的花園地下，進至谿谷，再入汲淪溪，又流往死海昆蘭愛色尼派所在地的南部。基訓泉是終年暢流不息的水泉，亦是耶路撒冷唯一的天然水源。加上起伏的地勢，正好說明了耶路撒冷之所以堅固，以及為甚麼打從青銅器早期，這城已成為聚居的地方。西羅亞現位於耶路撒冷舊城之外。今天，西羅亞池長50呎，闊5呎，從街道往下走16級石階直達。有一座拜占庭教堂曾建在這池子之上，直至主後614年為波斯人所拆毀。

另參：「水溝」。

西羅亞銘刻(Siloam lnscription)

西羅亞水道（水稱為希西家水道）內發現的希伯來文銘刻，記錄了興建水道的進展情況。

另參：「西羅亞池」。

西羅亞樓(Siloam, Tower of)

這座建築物在倒塌時壓死了18個人。耶穌曾以那些在塌樓時死去的人，和耶路撒冷其餘的人作比喻（路十三4、5）。雖然對這座高樓所知不多，但說它位於耶路撒冷，也是合理。也許它就是尼希米在俄斐勒城牆上所建的大樓（代下二十七3；尼三26、27），或是在耶路撒冷城牆上，靠近西羅亞池的其中一座大樓。

另參：「耶路撒冷」。

西羅非哈(Zelophehad)
瑪拿西支派希弗的兒子，有5個女兒，但沒有兒子（民二十六33）。由於西羅非哈沒有兒子，他的女兒請求摩西把父親的產業給予她們（民二十七1）。摩西於是判決容許女兒在這情況下承受產業，但她們必須嫁給同支派的人，來保持各支派所得的土地不變（民二十七7，三十六2；書十七3）。

西彎月(Sivan)
希伯來某個月份的名稱，其名字可能源出巴比倫（斯八9）。
另參：「曆法」。

巡撫(Procurator)
羅馬的財政官員，通常來自武士階級，其職責是在所指派的省內督導和收取國稅。在猶大和其他較小的羅馬帝國省份裏，巡撫有時也充任該區的總督。這些巡撫不單管理財政事務，同時也行使司法和軍事上的權力，並主要負責在其管轄區域內，保持地區的安定。新約中提及了3名羅馬巡撫：本丟彼拉多（主後26-36；太二十七；約十八，十九）、腓力斯（主後52-59；徒二十三24至二十五14），和波求非斯都（主後59-62；徒二十四27至二十六32）。這些行政官都要向敘利亞的省長負責，並且都是杯隸屬於他的。
另參：「彼拉多」；「波求非斯都」；「腓力斯」。

希太(Hiddai)
大衛的勇士之一（撒下二十三30），歷代志上十一章32節稱他為「戶萊」。

希弗(Hepher)
（1）瑪拿西支派，希弗族的祖先（民二十六32）。
（2）猶大支派亞施戶的兒子（代上四6）。
（3）大衛的勇士之一（代上十一36）。
（4）耶路撒冷西南一個迦南城市，為約書亞所攻取（書十二17）；後來成為所羅門王的一個行政區域（王上四10）。

希未人(Hivites)
以色列人進入迦南之前，在那地居住的一個民族。考古學和經外歷史均沒有記載他們的存在。相信他們是迦南一個兒子的後代（創十17），居住在利巴嫩的山區（士三3）和黑門山一帶（書十一3）。聖經多次提到，他們是被以色列人逐出的民族之一（書十二8，二十四11；王上九20），但他們存留到王國時代（撒下二十四7）。除了推羅附近外，他們可能還住在別的地方。部分學者認為「希未人」是聖經抄寫錯誤的結果。抄錄時以希伯來文*w*（waw）字母取代了r（resh）的位置，於是何利人便變成了希未人。其他學者則認為文士混淆了一些人的名字。創世記三十六章2節記載便是個希未人，但20和29節卻變成了何利人。七十士譯本有幾處作「何利人」，在馬所拉版本卻是「希未人」（創三十四；書九7）。馬所拉版本又有數處作「希未人」，但七十士譯本作「赫人」（書十一3；士三3）。
創世記三十六章中，希未人和何利人的對等用法，可能顯示這兩個民族之間互有關連（參創三十七28、36中，以實瑪利人和米甸人的對等）。可能何利人和希未人都和胡利人有關。考古學對胡利人，有充足的資料。
希未人在舊約中出現了約25次，其中約1/3是在約書亞記。這似乎證明希未人很有可能是一個獨立的民族。希未人除了在巴勒斯坦居住外，以東地也有他們的蹤跡（創三十六2）。舊約記載的希未人，包括了哈抹（創三十四2）、基遍人（書九7）、北希未人（士三3-8），和住在推羅附近的希未人（撒下二十四7）。
所羅門王在位時，希未人和其他寄居的外邦人成了奴隸，被迫作服苦的人（王上九20、21；代下八7）。此後，希未人再沒有在聖經中出現，無人知道他們的遭遇。

希立(Heleb, Heled)
巴拿之子黑玳的別名（撒下二十三29；代上十一30）。
另參：「黑玳＃1」。

希伊勒(Hiel)
亞哈王在位時的一個伯特利人。約書亞對耶利哥的咒詛在他身上應驗（書六26；王上十六34）。幾百年前，約書亞曾說重建耶利哥城的人，必喪長子和幼子。但希伊勒這兩個兒子，究竟是死於自然，還是受懲罰而死，卻不得而知。

希列(Hillel)
（1）士師押頓的父親（士十二13、15）。
（2）一位猶太人的教師兼學者（約主前60-主後20）。曾參與發展口傳律法，可能是拉比猶太教的創始人。希列被稱為「長老」，這是一個普遍用來稱呼社會領袖的尊號。希列在巴比倫出生，後來遷居到巴勒斯坦，在示瑪雅和押他里昂這兩位卓越的老師門下，接受更高深的教育。希列首次嶄露頭角，是由一個律法上的難題所引起的，這個難題是：獻逾越節羊羔的命令，是否使安息日的禁令失效？當時首席的律法詮釋者——巴第拉的眾子——在這件事上，不能達成判決。他們知道示瑪雅和押他里昂有一位門生住在耶路撒冷之後，便把希列請來，向他說明難題。希列的答覆是，獻逾越節的犧牲，凌駕於守安息日之上。他對這論點的辯證十分完備，以致他的裁判正式受到接納；更被任命取代巴第拉眾子的席位。然而也有人辯稱，希列所以得到這個席位，不可能單單因為這一次的事件。
運用先進的釋經方法，來決定律法的實踐，希列是最先幾人之一。所以，他對他勒目和口傳律法的發展，十分重要。這些詮釋的法則，是後來拉比釋經法的基礎。有很多描述希列品格的軼事，都形容他是一個極其謙和，又大有耐性的人。他追求和平，甚至願意犧牲真理。這和他那沒耐性、壞脾氣的同事煞買恰成強烈對比。有一個為人熟悉的故事，說有一個外邦人來找煞買，說只要煞買在他單足站立之時，教曉他全部的律法，他就願意皈信猶太教。煞買冷然把他斥退，這位外邦人便來求問希列。希列回答他說：「己所恨者，勿施於鄰；這便是全部的律法了，其餘一切，只不過是這命令的註釋而已。你回去好好學習吧。」希列因而成為歷代猶太人學習的對象。
另參：「他勒目」；「猶太教」；「煞買」。

希列斯(Heres)
約但河邊一地。基甸戰勝西巴和撒慕拿之後，回師經過之地（士八13）。

希列斯坡(Ascent of Heres)
見於士師記八章13節的一個地方。
另參：「希列斯」。

希旬(Hezion)
他伯利們的父親，亞蘭王便哈達的祖父。便哈達和猶大王亞撒（主前910-869）聯盟，與以色列王巴沙（主前908-886）為敵（王上十五18）。

希百(Heber)
用計殺死西西拉的雅億之夫，是個基尼人（士四11-21，五24）。

希耳米(Hermes)
希臘諸神之一，是丟斯和瑪依亞之子。他被等同於羅馬眾神之一的麥邱立神。在希臘神話中，希耳米是諸神的信差，又是護送死人到陰間的神。他是生殖之神、音樂的守護者、客旅的保護者，又是能言善辯的神。
保羅在路司得傳道時，當地的人把他當作希耳米神。因為他施行神蹟，又說話領首，路司得人便把他當作以人形下凡的神祇（徒十四11、12）。

希西家(Hezekiah, Hizkiah)
（1）主前715至686年的猶大王。希西家的統治，記載在列王紀下十八章1節至二十章21節、歷代志下二十九章1節至三十二章33節、以賽亞書三十六章1節至三十九章8節。
歷史年代
希西家25歲時承繼王位，統治了29年（王下十八2；代下二十九1）。他的母親叫亞比（王下十八2；代下二十九1作「亞比雅」），是撒迦利雅的女兒。我們很難確定希西家統治的時間次序。根據聖經的記載，北國以色列的首都撒瑪利亞在希西家4年被亞述圍攻，希西家6年失陷（王下十八9、10）。照推算，希西家的統治時期，當是主前728至699年。希西家14年，亞述王西拿基立上來攻擊猶大堅固的城時（王下十八13），便是主前714年了。然而，根據亞述國的記錄，西拿基立在主前705年即位，主前701年才進攻猶大。關於這個日期的差異，最廣為接受的解釋，是希西家可能在主前728年左右開始和父親亞哈斯一同作王，到了主前715年，才正式即位。這樣，西拿基立在主前701年圍攻猶大，便可能是在希西家14年發生。
希西家的宗教改革

希西家在猶大歷史中一個重要的關頭當政。撒珥根二世在主前722年攻陷了撒瑪利亞。在亞哈斯王統治下的猶大，又因常和鄰邦戰爭、應付他們的突襲，在軍事上變得疲憊不堪。不久以前，先知亞摩司和何西阿警告北國說，以色列若不回轉，便要受到懲罰。可能受了先知的影響，希西家即位便開始了宗教改革。

希西家作王第一年1月，便開了聖殿的門，並重新修葺。他召聚了利未人，要他們自潔，又潔淨聖殿；恢復荒廢已久的崇拜。希西家供給祭牲，聖殿中便重新有了祭司供職（代下二十九）。

希西家又邀請全猶大和以色列的人，到耶路撒冷守逾越節。他們守節的日期，比正常的逾越節晚了一個月，因為祭司和人民都未預備妥當。希西家盼望合一的宗教，能夠導致南北兩國在政治上再度統一。然而，希西家的使者卻受到北國支派的譏誚，在亞設、瑪拿西、西布倫支派中，只有幾個人到耶路撒冷過節（代下三十）。

守過逾越節以後，眾人便開始拆毀邱壇和祭壇。他們不但在猶大和便雅憫地，更到了以法蓮和瑪拿西地，打碎柱像，砍斷木偶（代下三十一1）。希西家甚至打碎了摩西所造的銅蛇（民二十一6-9），因為它已成為人民拜祭的偶像，更被視為蛇神尼戶斯坦（王下十八4）。希西家的改革是如此徹底，以致後世評論他說：「在他前後的猶大列王中，沒有一個及他的。」（王下十八5）

亞述的威脅

希西家知道亞述在國際上愈來愈盛的霸權，對他的國家來說，是個很大的威脅。但起先他跟隨父親亞哈斯的政策，採取臣服的態度，沒有反抗亞述。

根據亞述王撒珥根的銘刻，亞述在主前711年成功地剿平了亞實突王亞季路的叛亂。亞季路曾向埃及和猶大求援。希西家可能因為聽從了先知以賽亞的警告，沒有援助亞實突（賽二十1-6），是以猶大沒有遭到亞述報復。撒珥根在主前705年逝世，西拿基立繼位，暴亂隨即在亞述各省發生。希西家停止了對亞述的朝貢，又乘亂突襲非利士人（王下十八8）。西拿基立平定了東部的叛亂以後，便在主前701年進兵「赫提地」，赫提是亞述對西部列國的通稱。希西家便修補城牆、建造城樓、加築新牆、堅固大衛城的米羅，又囤積了很多兵器盾牌（代下三十二5），準備應戰。城被圍困時，最重要的是水源。故希西家在城下的岩石中，鑿通了一條長1,777呎的隧道，把水從城外的基訓泉，引入城內的西羅亞池，免得水源被亞述所得（王下二十20；代下三十二3、4）。刻在隧道壁上的西羅亞銘文，記錄了這項傑出的工程，是現存最古的希伯來文銘刻之一。

西拿基立進兵巴勒斯坦，幾經戰爭，終於平定了叛亂。這場戰役在亞述的文獻中，

有詳細的記錄。其中包括了主前701年圍攻耶路撒冷，跟聖經記載相符（王下十八13至十九37；代下三十二1-22；賽三十六，三十七）。西頓、腓尼基諸城，與猶大接壤的比布羅斯、亞嫩、摩押、以東、亞實突等，盡都臣服亞述。反抗亞述的非利士城市也全被攻陷。忠於西拿基立的以革倫王巴迪，被自己的臣民所綁，解到希西家那裏。於是西拿基立便圍困以革倫。雖然埃及和古實曾差派大軍為以革倫解圍，但未能成功。以革倫的軍隊，則在伊利提基附近被亞述大軍打敗。以革倫城陷後，西拿基立重立巴迪為王。

此後，西拿基立轉向猶大，逐個擊破猶大的堅固城（王下十八13）。亞述歷史記載，西拿基立攻取了46個有城牆保護的城，其中包括了耶路撒冷東南面的拉吉和底壁；又掠奪了無數的鄉村、200,150人、家庭、牛羊無數。拉吉被圍時，希西家知道抵抗也無濟於事，便派遣使節向西拿基立投降，願意交納西拿基立所定的賠款。亞述王的要求，是個極為龐大的數目：銀子300他連得（亞述文獻的記載是800他連得；這可能是個誇大的數字，也可能因重量單位不同）、金子30他連得。希西家取出了殿庫和國庫中所有的金銀，又把聖殿門上和門柱的金子全都刮下，才能繳納貢銀（王下十八14-16）。希西家把這些金銀，和其他禮物一起送給西拿基立。根據亞述的記載，其中還包括了希西家的幾個女兒，作為妾侍。

列王紀下十八章17節至十九章37節的記錄，引起了一個問題：究竟這個段落所敘述的，是西拿基立後來再次進攻猶大，還是主前701年那場戰爭的詳細記錄？希西家雖然已經臣服，又付出了極重的貢銀，這幾節描寫亞述人又增加了要求。相信這是同一場戰爭的人，認為西拿基立仍在圍攻拉吉時，差派了一個代表團，勒令耶路撒冷投降。這個代表團的成員，包括了他珥探、拉伯撒利和拉伯沙基（這幾個都是官名，不是人名）。他們警告猶大人，他們的神也會和亞述所擊敗其他城邑的神一樣，不能拯救他們。在走投無路之下，希西家求助於先知以賽亞。以賽亞安慰他說，西拿基立會聽到風聲，回到本國，在那裏死在刀下（王下十九1-7）。不久以後，西拿基立得知東部巴比倫叛變的消息，便離開了耶路撒冷，沒有攻取這城。亞述的文獻也沒有記載耶路撒冷曾被攻取，只是說希西家「像籠中鳥一樣被困在耶路撒冷」。猶大的鄰邦都慶賀獲救，送禮給希西家，以表謝意（代下三十二23）。

支持兩次進攻理論的人，則相信西拿基立在主前689年平定巴倫以後，聽到古實王特哈加進攻他的消息，便向希西家發出惡言，目的可能是警告他不得和特哈加聯盟。希西家把事情交在神的手中，神便藉先知以賽亞告訴他，亞述王必從原路回去，不能傷害耶路撒冷。神隨即施行神蹟，毀滅了亞述的185,000大軍，迫使西拿

基立放棄進攻希西家的計劃。亞述的文獻當然沒有記錄這個可恥的敗績。主前681年，西拿基立被兩個兒子所弒，應驗了以賽亞的預言（王下十九7、37）。
主前701年之前的某個時候，希西家病得要死，以賽亞告訴他要預備身後事。希西家懇切祈求，神便應允了他，答應多給他15年的壽數，並拯救他脫離亞述人。希西家向以賽亞求一個必得醫治的兆頭，他日晷上的日影便違反自然，往後退了10度（王下二十1-11）。
希西家痊愈後不久，巴比倫王比羅達巴拉但派來了使節，表面上是恭賀希西家康復，真正的目的，可能是希望希西家能夠參加他們密謀推翻亞述的聯盟。希西家向巴比倫的使節展示了他所有的金銀財寶。以賽亞因此警告希西家，這一切的財寶，終有一天都會被擄到巴比倫去（王下二十12-19）。
希西家的餘生，在平安和富足中度過。他可能就在這個時期，在猶大地推行文學，包括差人謄錄所羅門王的箴言（箴二十五至二十九）。希西家死於主前686年，兒子瑪拿西承繼了他的王位。但瑪拿西可能早在10年以前，便已開始和他一同作王。
F.B. Huey, Jr.
另參：「以色列史」；「舊約年代學」；「王，王權」。
（2）大衛孫兒羅波安的後代，尼利雅的兒子（代上三23），可能與下列＃3為同一人。
（3）一個被擄家族的族長。他的家族稱為亞特的後裔，有98人隨所羅巴伯歸回（拉二16；尼七21，十17）。
（4）先知西番雅的祖先，可能即是希西家王（番一1）。

希西基(Hizki)
便雅憫支派以利巴力的兒子（代上八17）。

希伯(Eber)
（1）亞伯拉罕的先祖（創十21-25，十一14-17；代上一18-25；路三35），「希伯來人」一詞可能由此而來。希伯活到464歲，是「希伯眾子」的先祖，可能是「希伯來人」，這句話就如「赫的眾子」相當於「赫人」（創二十三10）一樣。不過，「希伯來人」一詞可能只指社會階級，未必指系出希伯。希伯有一個兒子，土地就在他那時代劃分，分屬遊牧和定居族群。

（2）迦得的族長。在猶大王約坦（主前950-932），並在以色列王耶羅波安二世年間（主前993-953），都載入家譜（代上五13）。
（3）便雅憫人，以利巴力的兒子（代上八12、17）。
（4）便雅憫人，沙煞的兒子（代上八22）。
（5）約雅金擔任大祭司時期，亞木祭司家族的族長（尼十二20）。
（6）猶大支派米列的兒子，梭哥的先祖（代上四17、18）。

希伯來文(Hebrew Language)
另參：「聖經的原文」。

希伯來書(Hebrews, Letter to the)
新約中最奧妙難解的書信之一。本書的作者、寫作年代、收信人，都籠罩著神祕的色彩。儘管如此，希伯來書依然是聖經中一本最合時、最中肯的書卷。約300年前，英國的清教徒歐文說過：「重要性僅次於羅馬書的書信，無疑是希伯來書。」確是中肯之言。這卷書既講教義，又講實踐；有神學的訓導，也有牧者的勸誡。簡而言之，本書有力地證明了基督教的終極性。
除了突出的教義和護教討論外，希伯來書更反映出牧者之心的熱愛和關切。本書激勵那些經歷過神在基督裏至終恩典的人，叫他們持守神在祂兒子裏終極的啟示。有別於其他新約書信，希伯來書開始的地方，並不像一封信。本書的開始，沒有問安的話，也沒有道出作者和收信人。作者自己形容本書是「勸勉的話」（十三22），間接表明這是口頭的教訓，或是一篇講章（參徒十三15）。十一章32節「時候就不夠了」這句話，也證明這是口頭發表的演講，並非書寫下來的論文。希伯來書雖然主要是講道，它的結語卻仍是書信的方式（十三22-25）。
有人看出，這本書以論文的形式開始，慢慢地轉移到較專門的書信體裁（參二1，四1，十三22-25）。這些證據顯示作者感到逼切需要和信主的弟兄姊妹以書信的形式交通，便把一篇原為「勸勉的話」的講章，改為一封信件。
作者
希伯來書沒有直接說明作者是誰。自二世紀後期開始，便有不同的權威把保羅和這卷書連起來。亞歷山太的革利免（主後220卒）推測說，保羅寫希伯來書給猶太人，路加把這卷書翻成希臘文。但現代的學者大都不接受這個理論。革利免的門生俄利根（主後254卒）則概括地說，這本書有保羅的思想，但它的風格卻和一切

現有保羅的作品不同。其他早期的權威如耶柔米（主後419卒）和奧古斯丁（主後430卒），深信只有使徒著作才能成為正典；他們都相信保羅是希伯來書的作者。但有幾個因素反證希伯來書的作者不是保羅。作者自隱其名，和保羅在書信開首問安的習慣相違背。希伯來書二章3節表示作者是個主耶穌目擊證人的門徒。但保羅卻堅稱他對基督的認識，直接來自復活了的基督（參加一12）。當代學者普魯斯對希伯來書作者的分析有如下的說法：「我們可以肯定，這本書的思想不是保羅的，語言不是保羅的，引證舊約的方法也不是保羅的。」

早期的基督教傳統，也提過巴拿巴是希伯來書的作者。根據特土良（主後220卒）的記載，很多早期的權威都相信巴拿巴是這封信的作者。使徒行傳四章36節稱他為「勸慰子」（參來十三22）。再者，身為利未人的巴拿巴，對書中的重點——猶太人的獻祭儀式，也必然十分熟悉。

馬丁路德是第一個人提出希伯來書是亞波羅的作品。因為亞波羅是「一個優良的學者，又曾經是使徒的門徒，從他們身上學到了不少。他對聖經又十分熟悉」。他是亞歷山太人（徒十八24），必然熟知希伯來書顯著的預表解經法。亞波羅顯然有資格作為希伯來書的作者。

此外，又有人提出了幾個可能是希伯來書作者的名字。加爾文猜測這位作者可能是路加或羅馬的革利免。原來希伯來書希臘原文的文字和風格，和第三本福音書以及使徒行傳有相似的地方。

有人提出本書的作者是西拉。西拉是一位猶太信徒，家鄉是耶路撒冷，他對舊約的祭禮系統應該瞭如指掌。他「在弟兄中是作首領的」（徒十五22），又是保羅外邦宣教的同工，顯然羅馬和耶路撒冷的信徒都認識他（彼前五12）。

總之，希伯來書的作者，可能是一位第二代的猶太基督徒。他精通古典希臘文，所用的聖經是七十士譯本，又通曉第一世紀的亞歷山太哲學，是個富於創作性的護教學家。但這位作者到底是誰，我們的答案也不能比三世紀的俄利根說得更確實：「這封信實際上是誰寫的，只有神才知道。」

背景

這卷書最早的名字，是「給希伯來人」，暗示這封信的受書人，是散居各地的猶太基督徒。至於著書時的歷史狀況，書信本身也提供了幾個線索。信中提到收信的人信主以後不久，便面臨嚴厲的逼迫（來十32-36）。在這場試煉中，這些初信的人曾被監禁、家業被搶奪、公開受辱、受罵。但另一方面，神也沒有叫他們放下生命，成為殉道者（十二4）。在初信基督的時候，他們曾熱心侍候有需要的信徒，藉著行為顯出關懷和愛心（六10），又曾安慰那些因信仰而遭受逼迫的人（十

34）。

經歷過這些苦難以後，這些收信人卻沒有繼續在信仰上成熟（五11-13）。但他們再度面臨逼害，主又似乎延遲不來，這些信徒便開始動搖、失望、沮喪。他們甚至企圖背棄基督，回到受羅馬法律保障的猶太信仰中，尋求庇護。

所以我們看見書中提到「怪異的教訓」（十三9），就是那些要把他們誘回從前信仰的猶太教分子所教導他們的。開始動搖的信徒停止了聚會（十25），又不再信賴他們屬靈的領袖（十三17）。作者擔心這些猶太基督徒可能從此拋棄信仰，於是便嚴厲地警告他們背棄聖子的可怕後果（十三12-19，六4-6，十26-31），又鼓勵他們重新委身給神最大至終的啟示——基督。

寫作年代

不能肯定作者和收信人的身分，便不能確實知道寫作的年代。我們已經提過，希伯來書的作者，甚至收信的人，都是親身認識耶穌之人的門生（二3）。信中更有資料暗示，保羅可能已經去世，較保羅年輕的同工提摩太則仍然生存（十三23）。希伯來書完全沒有提及耶路撒冷被毀，對於確定寫作年代，十分重要。本書一個重要的論點，是舊約已經成為過去，律法上的祭司已被取代。如果寫作年代是在主後70年之後，作者實在不太可能絕口不提聖殿被毀。希伯來書九章6-10節、十章1-4節、11-14節，都坦言猶太人依然仍在獻祭。所以我們可以稍為肯定地說，希伯來書是在主後70年之前寫成。

有些學者指出希伯來書三章7-19節（引用詩九十五8-11），提到以色列人在曠野流浪40年的論點，如果是在主受死以後40年將要來臨之時說出，會更加有力。這樣鑑定日期的方法，會把希伯來書的寫作年代定為主後66年。總之，各樣線索歸納起來，顯示出希伯來書的寫作年代，應當在主後60至70年之間，最有可能是六十年代的中期。

寫作緣起和收信地點

希伯來書的寫作地點，也不能確定。某些希伯來書的古卷有「寫於羅馬」或「寫於義大利」的附註。這個附註是由「從義大利來的人也問你們安」（十三24）一句話中演繹出來的。其實這句話最有可能是作者代一些旅居在外的義大利信徒，向他們家鄉收信的教會問安。寫信的地點，可能是在亞西亞。無論如何，我們總不能肯定希伯來書的寫作地點。

有人提出，希伯來書是寫給一群歸信基督教的猶太人的，但這封信究竟是寄給哪一個地方的信徒，卻引起了許多辯論。學者的見解各有不同，從猶大到士班雅都有。傳統的見解相信希伯來書是寫給巴勒斯坦的猶太信徒的。但反對這個立場的，

卻有以下的論點：(1)書中沒有提及耶路撒冷的聖殿；(2)收信的信徒沒有親自接觸過耶穌；(3)十二章4節說收信的人「還沒有抵擋到流血的地步」，這不是當時巴勒斯坦信徒的寫照；(4)希伯來書提到收信的信徒十分慷慨（十34，十三16），和赤貧的耶路撒冷教會不符；（5）整本書的語氣，都像是希臘化的作品，不像猶太人的拉比文學。

關於收信的地點，還有以下幾個推測：（1）該撒利亞，這個理論相信本書的作者是路加；（2）敘利亞的安提阿，假定作者是巴拿巴；（3）以弗所，因為保羅在這裏傳道時，很多猶太人信了主；（4）歌羅西，因為歌羅西異端的信念，和希伯來書提到的假教訓，有若干相似的地方；（5）亞歷山太，有人認為這封書信似乎受到了哲學家斐羅的影響。

不少學者都同意，希伯來書是寫給一群住在羅馬的猶太基督徒的，因為(1)早在主後96年之前，希伯來書便首先為羅馬教會所知；(2)羅馬書十一章13、18節，暗示羅馬教會裏有一群屬於少數的猶太基督徒；(3)信中提到收信人要忍受的逼迫和苦難（十32、33，十二4），和我們所知道、羅馬政府壓制信徒的手段相符；（4）「從義大利來的」聖徒，可能是向他們在羅馬的弟兄問安；（5）羅馬的猶太人團體，保存了一些非主流、教派性的猶太教傳統；這或許便能解釋，昆蘭團體的神學思想與生活方式，為甚麼和希伯來書所表達的，有幾個顯著相類之處。

這封書信的對象，很有可能是地方教會中一小組的信徒。五章12節說：「看你們學習的工夫，本該作師傅」，這個勸誡，顯然不能切合全體的會眾，希伯來書十三章7、24節，也進一步支持收信人是一小群人的理論。他們可能是個「家庭教會」，屬於較多會眾的一部分。

我們初步的結論，相信希伯來書的收信人是散居在外、歸信了基督的猶太人。他們熟悉舊約背景的猶太教，也曉得希臘文化的宗教哲學。他們可能是個有脫離母會傾向的家庭團契（十25）。羅馬書十六章5、14-15節，也證實了在羅馬有家庭教會的存在。

寫作目的

作者看見他的猶太基督徒朋友，有返回猶太教的危險，便寫下這些「勸勉的話」（十三22），解釋基督啟示的終極性。他告訴這些沮喪、動搖的讀者，神終極的啟示——基督，超過了猶太教中最傑出的偉人。他又斷言，基督所作成的救恩是屬天而永恆的。律法祭牲的制度無力除去罪污，但靠著永恆的大祭司基督，「進到神面前的人，他都能拯救到底」（七25）。

簡言之，作者指出領受了永恆救恩的人，不能避免逼迫和苦難，耐心的忍受是不

可或缺的。正如我們信仰的先鋒耶穌，因著永恆的果效，存著耐心忍受苦難，被人侵擾逼害的信徒，也當期待永恆「不能震動的國」（十二28），「把下垂的手、發酸的腿挺起來」（第12節）。

作者最後一個目的，是要宣告棄絕耶穌基督的人，將會受到可怕的審判。我們的神既然「是烈火」（十二29），「我們若忽略這麼大的救恩，怎能逃罪呢？」（二3）

內容提要和神學思想

除了羅馬書以外，新約之中講及教義最多的，便是希伯來書了。作者提出了一連串的論點，證明基督的福音超越了猶太教。耶穌的位格和事工都是終極的；故基督教也是最大信仰的規範。本書排斥其他宗教，和現今世代的信念背道而馳。

聖子超越以往的啟示（一1-4）

作者提到了神從前透過不同的方式——異夢、異象、言語、大能的作為——向眾先知啟示自己。但「在這末世」（參九26），祂卻最終確實藉著自己的兒子對人說話（一2）。這個論點的中心思想，是先知透過各種不同的途徑得著神永恆的話語。但父神和聖子親密的關係，卻顯示出神最終的啟示是來自祂本體的深處。

聖子為神啟示顛峰的身分，在基督的位格和永恆工作上，引出一個簡潔而奧妙的聲明：祂是「神榮耀所發的光輝」，神一切的屬性，都在祂身上燦爛地表現出來。正如封蠟上面的是印章的圖案，祂又是神本性的真像（一3）。耶穌是神終極的啟示，是永恆、真實的神子。基督是宇宙的創造者（第2節），又是維繫萬有的力量（第3節），祂的卓越性，可見一斑。在善惡的範疇之內，祂更洗淨了人的罪，現今坐在神的右邊掌權（參八1）。神立基督為後嗣、為萬有之首（一2），可見祂喜悅基督。除了父神以外，祂的名比一切都更尊貴（第4節）。

聖子超越天使（一5至二18）

聖經時代和以後的猶太教，都高舉天使的地位。猶太人的傳統相信，天使在神的寶座前讚美祂，傳遞神的啟示，執行祂的旨意，並拯救神的子民。天使不論在能力還是知識上，都遠超人類。根據猶太人的次經，天使還掌管星辰，負責文化的興衰。昆蘭的思想相信在末世的時候，天使會與彼列和他邪惡的勢力，作宇宙最後之戰。

希伯來書的作者就在這種背景下，辯明基督遠超過一切天使之上。他引證了一連串人所共知的舊約經文，應用在基督身上。神從來沒有對任何天使說：「你是我的兒子，我今日生你」（詩二7）。這一句話，今日卻對聖子說出（來一5）。聖子道成肉身來到世間，接受天使順服的敬拜（第6節）。祂在神的右邊，滿有主權、

永恆、威嚴（8、11、12節）。相反，天使都是服役的靈（第14節），尊嚴、能力都在聖子之下。

作者在希伯來書二章1-4節加插了一個警告，對於猶豫不決的讀者，說明偏離神真理的危險。既然違背神藉天使傳達的律法，便會受到嚴厲的懲罰，那些人踐踏藉祂兒子所傳遞的啟示，神對他們的審判將會是何等沈重呢？忽略神在基督裏拯救的恩典，必然會受到報應（第3節）。

提到天使，作者便聯想到基督的降卑與高舉（二5-18）。詩篇八篇所描述的，是人類既渺小卻又重要。作者把它應用在耶穌的經歷上。自從取了人類血肉之軀，耶穌變得「暫時比天使小」（二7，和合本小字）。但完成了世上的工作之後，祂便升到天使之上，得著天上榮耀尊貴的冠冕（第9節）。作者接著詳細說明基督降卑與高舉在神學上的重要性：基督來到世間，為要(1)領許多兒子進榮耀裏去（第10節）；(2)敗壞魔鬼（第14節）；(3)從死的捆綁下釋放祂的子民（第15節）；(4)在十字架上為人的罪獻上挽回祭（第17節）。另一方面，基督升到天上，是要(1)以忠信祭司的身分，為我們代求（第17節）；(2)搭救受試探之苦的人（第18節）。基督的位格和事工，最簡明的提要，記載在希伯來書二章9節：「惟獨見耶穌暫時比天使小；因為受死的苦，就得了尊貴榮耀為冠冕，叫他因著神的恩，為人人嘗了死味」（和合本小字）。

聖子超越摩西和約書亞（三1至四13）

考慮歸回猶太教的猶太基督徒，必然相信摩西是歷史上最偉大的人物之一。他們所尊崇的摩西，在以色列歷史上，有獨特的地位。他帶領以色列人出埃及、過曠野，又蒙神賜他神聖的律法。但希伯來書的作者指出，摩西雖然盡忠於神的呼召，但他只不過是神家的僕人而已。耶穌的身分，卻是兒子，不是僕人；祂不單居住在房屋裏，更是房屋的建造者。故耶穌遠在受人尊崇的摩西之上。

耶穌超過摩西，有甚麼實際意義呢？作者引用詩篇九十五篇7-11節，重述摩西領導下的以色列人，流浪曠野的可悲經歷（來三7-19）。在這40年中，人民硬心悖逆神，以頑梗的心惹神發怒（第10節），致使祂起誓說，這些犯罪的人，斷不可以進入所賜的安息（11、18節）。作者指出，在摩西之下違背神，尚且有這麼嚴重的後果，離棄了基督，後果將會更嚴重。他警告這些心懷二意的信徒，不要存著邪惡不信的心離棄永生神（第12節）。只要堅忍到底，才能達到天國的目標（第14節）。

以色列人同樣也視約書亞為一位偉大的領袖。然而約書亞領導下的人民，也因為不肯順服，不能進入神所計劃的安息。這個安息的概念，相等於神造物之後的安

息（四3、4），和救恩有密切的關係。我們要離棄自己無用的行為，信靠基督已成之工，才能經歷這個屬靈的實在（第10節）。作者提醒他的讀者，「另有一安息日的安息為神的子民存留」（第9節），這個安息，只有基督才能賜予。基督徒不但能在今世享受這個安息的益處，更期待它在來生得到滿足的成全。保證進入安息的一個方法，是神的話語（第12節）。神活潑有效的話，能夠進入靈魂的深處，揭露我們的不足，增強我們信靠的心。

聖子卓越的祭司身分（四14至七28）

希伯來書使用了超過4成的篇幅，來描述耶穌祭司的身分。作者詳盡地解釋，備受尊崇、亞倫等次的祭司，已被「麥基洗德等次」的大祭司所取代（五6，六20，七11）。這個中心的主題，在前面形容耶穌「在神的事上成為慈悲忠信的大祭司，為百姓的罪獻上挽回祭」（二17）時，已經提到了。

希伯來書宣稱，耶穌祭司的身分是信徒能夠坦然無懼的至終基礎（四14-16）。耶穌在3件事上，超越了原有、屬律法的祭司等次。第一，祂是「已經升入高天尊榮的大祭司」（第14節）。猶太人的祭司，要走上錫安山頂，才能走入殿中，進到聖所。但我們的大祭司耶穌，已經升到天上，達到高天之上的聖所了。祂執行職務，不是在屬地的會幕之中，而是在神的面前。第二，祂是能體恤人的大祭司（第15節上）。祂是完全的神，也是完全的人，在試煉和苦難中，祂和祂的子民一起受苦。祂從屬天的角度，能夠清楚明白祂子民要忍受的。我們所受的痛苦，祂也完全感受得到。第三，耶穌是個無罪的大祭司（第15節下）。年去歲來週而復始，利未人的祭司，必須為自己的罪獻上祭物（七27）。但耶穌卻是「聖潔、無邪惡、無玷污、遠離罪人」（七26）的，祂沒有罪，不需藉獻祭來潔淨。有了耶穌作為大祭司，受試煉之苦的信徒，必須「來到施恩的寶座前」，「得憐恤，蒙恩惠，作隨時的幫助」（四16）。

對於那些未能信服耶穌作為祭司是合乎律法的人，作者提出了成為祭司的兩個條件。首先，大祭司若要在神面前代表人類，他必須是從人間挑選出來的（五1、2）。其次，他必須像亞倫一樣，蒙神呼召成為大祭司（第4節）。基督完全滿足了這兩個條件。從詩篇二篇7節和一一〇篇4節，可以看出耶穌祭司的職分不是自取，是由神命定的（五5、6）。再者，從祂必須學習順從（第8節），與客西馬尼痛苦的經驗（第7節），也可以看出耶穌是個不折不扣的人。然而，希伯來書也清楚說明，耶穌作為祭司，不是依照亞倫的等次，而是「照著麥基洗德的等次」作為「大祭司」（第10節）。

引進了基督是麥基洗德等次的祭司這個主題以後，作者忽然想起，他的讀者未能

吸收這麼深奧的道理。他們雖然已非初信（五12），但在屬靈的事上，卻仍是幼稚。故此，作者激勵他們要長進到成熟的地步，使他們能夠接受深奧的道理，吃屬靈的乾糧。

作者不單勸告讀者要在屬靈上成熟，更警誡他們不要背道。這些有關背道的段落，構成了一個問題，就是作者在希伯來書六章4-8節和十章26-31節所說的話，究竟有沒有和新約「一次得救，永遠得救」的教訓相牴觸？神的話當然是不會互相牴觸的。有些學者認為讀者中有些不是真正的信徒，因而背道也不是本段的主題。加略人猶大和術士西門（徒八9-24）便是對福音有相當認識，卻沒有作出委身的例子。但作者在這裏清楚說出，他相信讀者沒有這個問題（來六9）。最合理的看法，是作者在這兩個段落裏，提出假設的情形來警告讀者背棄基督、返回猶太教的嚴重性。他是說，如果有人真的離棄道理，除非基督再次死亡，否則這人便沒有可能重新悔改了。作者用以下的話，給這難解的段落作結：「落在永生神的手裏，真是可怕的」（十31）。無論如何，基督的跟隨者，可以坦然無懼地抓緊神的應許；因為這個在試煉中必蒙保守的應許，是起誓而立的（六13-18）。信徒必須操練「指望」（六11）、「信心」和「忍耐」（六12），深知神必定保守。

希伯來書第七章是個複雜的論證，解釋照著麥基洗德樣式作大祭司的耶穌，高過舊的律法制度。麥基洗德是古代撒冷的祭司和君王（創十四18-20），他是基督的預表，是「仁義王」，又是「平安王」（來七2）。在象徵上，他無父、無母、無生之始、無命之終（七3），正是基督實際上所有的特點。麥基洗德在3件事上，高過亞伯拉罕：(1)他給這位先祖祝福（七1、7）；(2)他從亞伯拉罕收納什一奉獻（2、4、6節）；(3)舊約從來沒有提及麥基洗德死亡，他是繼續存活的（第8節）。利未那時仍在亞伯拉罕的身中（第10節），故麥基洗德比利未支派的祭司為高。基督既然是「照麥基洗德的樣式」（第15節）為祭司，神的兒子自然比舊的律法下的祭司超卓了。

如此，昔日利未支派的祭司制度，已被基督的祭司身分取代了。舊制度被取代，其實是無可避免的，因為屢次獻上牛羊作祭牲，永遠不能成就屬靈的完美（七11）。這是個「軟弱無益」的制度（第18節）。相反，基督祭司的職分是不能毀壞、永遠、不斷、有效、終極、完全的（16、21、24、25、27節）。惟有藉著大祭司耶穌，我們才能得著赦免，並與神和好。

聖子卓越的祭司事工（八1至十39）

基督祭司的身分既然比舊的制度超卓，祂作祭司的成就，自然也高於從前一切的事工了。這裏引進了新的主題，就是大祭司基督在更美的聖所事奉（八1-5）。作

者在此借用了柏拉圖的辯證方法，把天上理想的實物，與地上不完美的複製本比對，指出利未制度的聖所和獻祭，都只不過是屬天實物的影兒：(1)基督在「真帳幕」裏，就是「屬天的聖所」裏事奉（2、5節）；(2)祂在父神面前，執行祭司的職任，以致祂的事工更為有效（1、6節）；(3)祂在十字架上的奉獻，是最終極的犧牲（第3節）。基督徒要回到舊的猶太祭司制度，是何等的不合理！

基督是更新更美之約的執事（八6-13）。雖然神和列祖所立的舊約不容輕視，這約卻已經無效、作廢了（第13節）。先知耶利米已經預見神要和祂子民另立的新約（耶三十一31-34）。這個由基督所印證的新約，包括了幾個要點：(1)聖靈直接在人的思想和心靈裏作工（來八10）；(2)個人而親密地認識神（第11節）；(3)完全的赦罪（第12節）。這個更新更美的約，建立在大祭司基督的工作之上。

第九章詳細比對祭司的事工。在新舊兩約下，有不同的果效。利未支派的祭司在地上屬物質的聖所事奉（九5），作者詳細解說這個帳幕的特點，和裏面的用具，以強調它已作廢。更重要的是在這個屬地聖所裏面執行祭禮的儀式。猶太人的祭司在日常事奉中不能進入至聖所。在至聖所裏面是約櫃和施恩座——即罪孽得贖的地方（第6節）。只有大祭司才能進入至聖所，但他也只能一年一次，在贖罪日那天，先為自己的罪獻祭，然後才能進去（第7節）。至聖所不能隨意進出，代表進到神面前的道路，仍未敞開。幔子的存在，象徵人民沒法到達神的寶座面前。不但人民，連祭司也沒有辦法。只有大祭司，才能一年一次，在受到諸多限制的情況下進到神的面前。再者，猶太人祭司所獻的祭物，也只能使人在禮儀上聖潔，不能潔淨人的良心（9、10節）。真正有效的獻祭，要等到「振興的時候」，才能成為事實（第10節）。

基督祭司的職任，卻是永遠有效的。首先，基督徒的祭司所獻上的，是更美的祭（九11-14）；這是希伯來書信息的中心。作者利用帳幕的比喻，證明我們的大祭司基督，已經成就猶太祭司未能作成的事工。祂進到天上的至聖所——不是屢次的進去，是只有一次——便成就了整個救贖的大工（第12節）。基督帶上祭壇的，不是牛羊的血，是祂自己的血、自己的生命。主耶穌不單捨棄了血肉的身體，更藉著永遠的靈，把自己獻給神（第14節）。所以基督更美的祭，不但能使肉體潔淨，更能洗滌人玷污了的良心。

其次，基督藉著死，建立了更美的約（九15-23）。這裏更加深入地探討希伯來書八章6-13節的教訓。舊約立約時所用的，是牛羊的血（九19）。但建立新約時所用的，卻是神的兒子——基督——的血。所以，新約便能夠完成舊約只能預表的——赦免和洗淨罪孽（第22節）。

其三，基督在更美的帳幕中事奉（九24-28）。我們的主不是進入了地上的帳幕，乃是進到天上的聖所來代表我們。祂不是一年只有一天能夠到達神的寶座，因為祂長久在父神的面前，也不再需要屢次的獻祭，因為基督一次的獻祭已經永遠勝過了罪（第26節）。總括來說，不論是聖所、聖約，還是獻祭，基督徒的大祭司，都遠遠勝過從前猶太人的制度。

為了強調這一點，作者在第十章又再增述基督大祭司事工絕對的終極性。前面講及利未制度徒勞無功（九6-14），這裏又再重提（十1-4）。摩西祭禮的律法，要不斷地獻祭，但卻永遠不能使人完全（第1節）。它不能潔淨人，只能在基督到來以先，叫人每年想起罪來（第3節）。

作者引證詩篇四十篇6-8節的預言說，永活的基督會成為人，並且獻上自己，作為終極的贖罪祭（來十5-10）。他再次強調基督一次的獻上自己，便使人成聖的能力（第10節）。作者鮮明地以猶太祭司天天不斷、徒勞無功的事奉（第11節），與一次過有效地獻祭、現今坐在神右邊的基督比較（第12節）。因為耶穌已經「叫那得以成聖的人永遠完全」（第14節），便再沒有誰能夠在這位君王既成的工作上，加添甚麼了（第18節）。

基督祭司的職任既明顯地比一切都卓越，信徒便當支取這近在眼前的恩助（十19-39）。在試煉和苦難中，他們應該思念，基督已經有效地敞開了通往神那裏的路（19、20節）。良心因基督的犧牲得以潔淨，他們便應該憑著信心，來到神的面前（第22節）。受試探要回到律法宗教底下的人，應當堅守指望，並以愛心互相支持，彼此相顧（23、24節）。聚集敬拜能給予聖徒恩助，所以不可停止聚會（第25節）。作者呼籲心懷二意的猶太基督徒，更新他們的堅忍和對主的信心（26-31節）。神不會廢去對祂子民的應許。

信心生活的卓越性（十一1至十二29）

作者接著詳細地討論信心這個主題，作為對失望沮喪者的幫助（十36、38）。「信心」一字在希伯來書出現過35次，是本書重要的概念。依照保羅的概念，信心是在律法之上，得以稱義的方法。但這些受到威脅的猶太基督徒，他們的情況特殊。在希伯來書，「信心」的定義比保羅的廣泛，它的結局是靈性上的拯救（十一39、40）。信心是獨特的能力，抓緊天國眼不能見的事實，來滿足心靈的需要。信心給信徒能力，可以從神的角度察看世界，解釋歷史的發展。信心是勝過這個罪惡、不幸世界的能力。基督徒憑著信心，可以坦然無懼來到神的施恩寶座前（四16），有確據知道神必使他得勝。

從舊約神子民的歷史中，可以看見信心所給予的勝利。原始歷史中的亞伯、以諾、

挪亞、信心之父亞伯拉罕、剛誕生的以色列國領袖摩西、無數英勇的先知和殉道者，都是信心得勝的活見證。但神對祂分別為聖的教會，卻有更美好的賜予（十一40），那就是又真又活的基督。

然而，在苦難中最美好的堅忍典範，卻是「為我們信心創始成終的」耶穌（十二2）。在試煉中的信徒需要思想基督。祂因著擺在前面天國的冠冕，便忍受了十字架的苦難和羞辱。和基督所要受的苦難相比，信徒面對的試煉便顯得微不足道了（第3節）。況且，對神的子民來說，苦難和逼迫實際上都是偽裝了的祝福。管教的杖證明我們是永生神的兒女（5-10節）。在管教之餘，全權的神更能把基督徒所受的苦難化成無法測度的福氣（第11節）。因此心中動搖的信徒，應當爭取屬靈上的成熟和完全，免得心中生出埋怨和憤恨（第15節）。

勸勉和祝福（十三1-25）

作者在結語中激勵他在主裏的朋友，忠於面前的事工。繼續向聖徒顯出愛心，接待外人，尊重婚姻聖潔，滿足於所有的，又順服屬靈的領袖（十三1、2、4、5、7）。他又警告他們，不要中了猶太教支持者的詭計，以致離棄了「昨日、今日、一直到永遠，是一樣的」那位耶穌基督（十三8）。基督為了拯救他們，「在城門外受苦」（第12節），他們要從這榜樣中，得著屬靈的決心。作為神的子民，他們也當「出到營外」受祂的苦難（第13節）。信徒瞭解到自己在世上沒有常存的城，便能耐心堅忍（第14節）。他要到的，是天上的耶路撒冷、神永遠的城。

這封作者、讀者身分不明的書信，以榮耀的祝福作結。基督徒的神是「賜平安的神」，耶穌是建立新的永約，再從死裏凱旋復活、「群羊的大牧人」（十三20）。對信靠神之人的應許，是三位一體的神會「在各樣善事上成全你們，叫你們遵行他的旨意；又藉著耶穌基督在你們心裏行他所喜悅的事」（第21節）。

希伯來書的教訓，充滿了教義。有關耶穌的史實，它所記載的比新約任何一卷書信都多。只有這卷書，講解了基督以麥基洗德等次大祭司的身分，所做救贖的工作。它討論的題目，包括了悔改、稱義、成聖、忍耐到底，是救恩論的寶藏。它又論及新舊兩約、將要來的審判、未來世界，為基督教神學，提供了不少資料。加上它對信心、忍耐、信徒生活的教訓，使這卷書成為神賜給教會最榮耀的書卷之一。

Bruce A. Demarest

希伯倫(Hebron)
利未支派哥轄4個兒子中的第三子（出六18；民三19；代上六2、8，二十三12）。希伯倫有4個兒子：耶利雅、亞瑪利亞、雅哈悉、耶加面（代上二十三19）。在西乃曠野（民三27）和摩押平原（民二十六58）數點百姓時，都有提及希伯倫族。大衛時代把約櫃運進耶路撒冷時，也有提到希伯倫的子孫（代上十五9，二十六23、30、31）。

希伯崙(Hebron)
（1）瑪利沙的兒子、可拉的父親（代上二42、43）。
（2）到今天仍存在的古城。縱貫巴勒斯坦的南北，是個丘陵地帶，希伯崙就在這個山地的南端。族長時代稱這城為基列亞巴（參創二十三2），建築在亞巴音上。現代的希伯崙城，則跨越山脈的兩個山脊之間。
希伯崙位於耶路撒冷西南偏南25哩，不到2哩，便是幔利，亞伯拉罕在這裏住了不少日子。希伯崙在海拔3,000呎，是猶大山地南端的城市。城東的山坡十分險峻，西麓和南麓則沒有這麼陡峭。這裏的土壤頗為肥沃，不少的水果（蘋果、李子、無花果、石榴、杏子）、堅果、蔬菜，都很容易生長。希伯崙的南面十分適合牧放。附近有大量的水泉和水井，保證此地的居民，沒有缺水之虞。
在1964至66年間，美國一隊考古學家發掘了部分的古希伯崙，證實了早在主前3000年左右，此地已經有人居住。這裏地點適中，土壤肥沃，水源充足，所以不斷有人居住。另一方面，這城也曾經被毀；毀城的可能是許克所斯人。因為根據民數記十三章22節的記載，希伯崙在鎖安（又稱「泰尼斯」）建造之前7年，即主前1730年左右，才被建造。
在舊約時代，希伯崙的範圍也包括了幔利。亞伯拉罕和羅得分開以後，在這裏築了一座壇求告神（創十三18）。姪兒羅得被擄後，亞伯拉罕也是在這裏聽到消息（創十四12-16）。多年以後，他在這裏接待了3位天使，神也是在這裏告訴他，所多瑪、蛾摩拉即將要受審判（創十八）。
亞伯拉罕時候「幔利的橡樹」（可能實際上是篤蓐香樹），今日不太可能依然存在。但仍然有人把希伯崙附近的兩棵老橡樹和亞伯拉罕連起來。這兩棵樹，一棵在幔利的傳統地點，另一棵則在圖法溪西畔，俄羅斯東正教會的產業之內。最有可能的「幔利的橡樹」所在地，今日已被圍了起來。圍牆西面和南面，都可以找到希律時代牆壁的遺跡。西南角的「亞伯拉罕井」，今日仍有牧人打水飲羊。圍牆內的長方形教堂，是君士坦丁所建。這裏發掘過亞拉伯人的遺跡，也發現亞伯

拉罕時代的一些古物。

根據聖經的記載，撒拉死在希伯崙的時候，亞伯拉罕從赫人以弗崙手中買下了麥比拉洞來埋葬她（創二十三8、9、17，二十五9，四十九29-32，五十12、13）。這個山洞今日在希伯崙的城牆之內，有名的哈蘭卡利清真寺，就是建造在它上面。

以色列人出埃及時，派探子窺探全地。他們由南面起行，從加低斯巴尼亞經過希伯崙，走遍巴勒斯坦的山地，直到利合（民十三17-21）。歸程時他們帶了證據，證明迦南地的富饒（民十三23、24）。

我們從民數記十三章33節得知，住在希伯崙的是亞衲族的巨人。探子看見這些人，就滿心懼怕，只有迦勒和約書亞，應付得了這個場面。因為他們的信心，神應許他們在其中必得產業。迦勒所得的，就是希伯崙（書十四9、13）。不信的探子遭瘟疫死在神的面前（民十四36、37）。

在士師時代有關參孫的記載，也提到了希伯崙。他被困在迦薩，卻把城門拆了下來，扛到希伯崙（士十六3）。

以色列第一個王掃羅死後，大衛就在希伯崙受膏為猶大支派的王（撒下二1）。大衛定都在希伯崙，因為她位於全國的中央，又在山地的最南面，可以遠離跟隨掃羅之子伊施波設的以色列眾人。這城易守難攻，和西面的非利士人、南面的亞瑪力人，都有一段距離，可以免受注意。此外，希伯崙又在幾條重要商道的交界，可以保證她的重要性。然而，大衛作了全以色列的王後，卻把國都遷到耶路撒冷。希伯崙的人一定很不愉快。

押沙龍找人支持他篡位的時候，也是在希伯崙發動政變（撒下十五7-12）。

大衛的兒子所羅門死後，王國分裂。羅波安擔心埃及人進侵他的南疆，便在希伯崙築城設防（代下十二1-12）。此後舊約沒有再提過希伯崙。

兩約之間時期，希伯崙再度在歷史舞臺出現。以東人進侵，北上到了希伯崙，猶大馬加比擊敗了他們。耶穌出生前不久，希律王在先祖的墳墓周圍，建造了一個稱為「哈蘭」的圍牆。

新約沒有提及過這個城市。但由於這裏的麥比拉洞是亞伯拉罕和撒拉、以撒和利百加、雅各和利亞墳墓的所在，歷代以來，不論是基督徒還是回教的朝聖者，都把希伯崙視為最重要的聖地之一。

Cyril J. Barber

希別(Heber)
雅各的曾孫，亞設的孫子，比利亞的兒子（創四十六17），希別族的祖先（民二十六45；代上七31、32）。

希利弗(Heleph)
拿弗他利南邊的一個村落（書十九33），在他泊山東北。可能是今日的亞巴大廢墟。

希利甲哈素林(Helkath- hazzurim)
基遍池旁的一個地方。約押和押尼珥的軍隊，各派12名勇士互相作戰。每人都殺死了對手，24人皆陣亡（撒下二16）。有人以為這個名字的意思是「狡猾之場」，即「埋伏之場」或「對敵之場」的意思。

希利斯(Helez)
（1）大衛的一位勇士，撒母耳記下二十三章26節稱他為帕勒提人，歷代志上十一章27節則稱他為比倫人。前者可能是正確的稱號，他的家鄉當在伯帕列。大部分的學者都相信他和大衛王第七班士兵的班長是同一個人（代上二十七10）。
（2）猶大支派耶拉篾的子孫（代上二39）。

希里(Heli)
路加福音耶穌的家譜中，約瑟的祖先（路三23）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

希坡(Hippos)
低加波利的城市之一。低加波利就是「十城」的意思，是10個希臘城市的聯盟，但這聯盟的結構並不嚴謹。希坡又稱蘇士大，於亞歷山大大帝逝世那年（主前323）在巴勒斯坦建立。聖經沒有提及這個城市，地點也不能確定。但最有可能的位置，

是在加大拉北面8哩，加利利海東面4哩，接近大馬色之路。這是個戰略的據點，亦是保護耶路撒冷的重鎮。她又是貿易的理想地點，不但方便出口商品，更能擴展希臘的文化。
另參：「低加波利」。

希底結河／底格里斯河(Hiddekel, Tigris River)
底格里斯河的希伯來文名字（創二14；但十4）。流經米所波大米平原的兩條主要河流之一。希底結河不像幼發拉底河那樣，在聖經中經常被提及。聖經描述伊甸園時，提到這河是從那滋潤園子的河流出來的第三道河流（創二14）。可是，該段經文並未能幫助確定伊甸園的位置。直至但以理書十章4節，希底結河方再被提及，但以理書稱之為「大河」。那鴻描述尼尼微遭巴比倫圍攻期間，開放河閘，所提及的大概就是希底結河（鴻二6）。
若把希底結河的兩條主要支流也計算在內，整條河流的長度便有1,146哩。河流的主要發源地是一個名為高倫積克的山湖，這湖只距離幼發拉底河約2至3哩。正如區內大部分的河流一樣，希底結河的水量在一年內有頗大的變化。洪水季節始於3月初期，在5月初至5月中達致高潮。雖然此河大致上也可行舟，但歷史記載顯示，它在商業上從來沒有重大價值。然而，這河在亞述主治時期，卻有政治上的重要性。尼尼微、亞述和迦拉各城，均位於希底結河的河岸。對於亞述國而言，不幸的就是，希底結完全不是一道鞏固的天然屏障，以致不能保護亞述免受敵人的侵擾。

希拉(Helah, Hirah)
（1）猶大支派亞施戶的兩個妻子之一，生洗列、瑣轄，和伊提南（代上四5、7）。
（2）猶大的朋友，是個亞杜蘭人。猶大和兄弟出賣約瑟後，到了他的家中（創三十八1）。猶大的妻子死後，他偕同猶大到剪羊毛的地方（創三十八12）。後來猶大要把一隻羊羔送給他瑪，也是託他送去（創三十八20）。

希拉波立(Hierapolis)
弗呂家西南部的一個城市，東面是歌羅西，南面是老底嘉。這個城市，相傳是別迦摩的歐麥尼斯二世（主前197-160）所建立的。由於希拉波立有礦泉，又有一個稱為普盧托宮的深穴，它便成了崇拜弗呂家神祇的宗教中心。普盧托宮有毒氣冒出，傳說是地府的入口。當地的居民相信有一個祭司坐在穴中的深處，不時向尋求的人說出預言。由於礦泉也是吸引遊客的特色，這城漸漸成為一個重要的商業中心。希拉波立在羅馬統治之下，是亞西亞省的一部分。
因著保羅在以弗所的宣教事工，福音傳到了希拉波立。保羅論及以巴弗的時候，提到他忠心事奉希拉波立、老底嘉、歌羅西的信徒（西四13）。雖然有幾個信徒在這城殉道，但教會依然增長。主後四世紀，基督徒用石頭把普盧托宮封閉。

希律，希律家(Herod, Herodian Family)
耶穌時代的統治者。基督降生時，在位的是大希律。耶穌和施洗約翰大部分的傳道事工，都在加利利和比利亞進行；這兩個地方是大希律的兒子希律安提帕的屬土。安提帕也是處斬施洗約翰，和在耶穌釘十字架前，審訊耶穌的希律王。使徒行傳十二章記載希律亞基帕一世逼迫教會。而保羅前往羅馬上告該撒之前，聽他辯論的希律王（徒二十六），則是希律亞基帕二世。若不熟悉希律的家族，便很難明白耶穌的時代。
希律王朝興起（主前67-47）
猶大地的哈斯摩寧王朝末期，敘利亞和巴勒斯坦開始歸入羅馬的統治。當時內戰頻仍，希律王朝便在這個國家沒落混亂的局勢中，乘勢而興。
希律王朝的第一個人物是任命為以土買總督的安提帕特。主前67年，馬加比朝代的皇后亞歷山德拉去世，安提帕特便開始得勢。當時繼承王位的，是皇后的長子許爾堪二世。但3個月後，弟弟亞利多布卻篡奪了他的王位。安提帕特集合民眾支持許爾堪，在羅馬將軍龐培的幫助下，使他得回王位。安提帕特雖然仍然支持許爾堪，卻看出他沒有能力治理猶大。許爾堪雖然得回了王位，實際權力卻仍在安提帕特的手中。他指派了長子法賽爾和次子希律，分別作耶路撒冷和加利利的總督（約瑟夫：《猶太古史》14.9.1-2壯156-8；《猶太戰爭錄》1.10.4壯201-3）。
大希律（主前47-4）
作加利利總督（主前47-37）
大希律成為加利利總督時，才25歲。他迅速地擒獲土匪的領袖以西家，將他處決，

因而得到了羅馬和加利利猶太人的尊敬。但許爾堪朝廷的輔臣，認為他權勢太大，設計把他拿下審訊；結果，希律被判無罪。他獲釋後，逃到了大馬色。敘利亞巡撫凱撒色士都任命他為敘利亞柯爾的總督。希律自始涉足羅馬帝國在敘利亞的事務。他在好幾個羅馬統治者之下，一直保存這個職位。不論是收稅還是平亂，他都很成功。所以，主前41年，隨奧克他維而當權的安東尼，在徵求過許爾堪的意見之後，任命希律和法賽爾作猶大的分封王（《猶太古史》14.13.1壯324-6；《猶太戰爭錄》1.12.5壯243-4）。

但他們作分封王，只做了短短的一段時間。翌年（主前40）帕提亞人進侵敘利亞。帕提亞人的君王帕柯魯與亞利多布之子安提柯聯盟，謀使安提柯登上其伯父許爾堪的王位。他們觸發了一連串複雜的事變，最後導致耶路撒冷被圍攻（《猶太戰爭錄》1.13.2壯327-9，參12.340壯240；《猶太古史》14.13.3壯335）。雙方面的軍隊，每日都有衝突，內戰終於爆發。帕提亞人佔了上風，擒獲了許爾堪和法賽爾。為了防止許爾堪復位，他們殘其身體，使他不能再作祭司。法賽爾的結局不得而知，若不是自殺，便是被人毒死，或戰死沙場（《猶太古史》14.13.10壯365-9；《猶太戰爭錄》1.13.10-11壯271-3）。希律一家和隨從他的軍隊，逃到馬薩他，又再逃到拿巴提王國的首都彼特拉（《猶太古史》14.13.7-9壯352-64；《猶太戰爭錄》1.13.6-7壯261-4）。希律本想從亞拉伯王馬勒古那裏得著幫助，但馬勒古卻命令他離開。希律取道埃及，終於到了羅馬，在那裏受到奧克他維和安東尼的款待。聽過他的經歷以後，他們任命希律為猶大地的王，並得到元老院的認可（《猶太古史》14.14.6壯381-5；《猶太戰爭錄》1.14.4壯282-5；參斯特拉波：《地理書》16.2.46；阿庇安：《內戰史》5.75；塔西圖：《史記》5.9）。主前39或40年，希律從義大利經海路到達多利買，行軍經過加利利，攻佔約帕，直到馬薩他，因為他的親人在那裏遭受圍攻（《猶太古史》14.15.1壯394-8；《猶太戰爭錄》1.15.3-4壯290-4）。在羅馬軍隊的支持下，希律進軍耶路撒冷西面，宣告自己是合法的國王，並且允諾既往不究。另一方面，安提柯則宣稱希律不過是個平民，又是以土買人，不是純正的猶太人，沒有資格承繼王位。

主前38年剿平加利利的游擊隊之後，希律領兵到撒摩撒他。古馬根尼王安提阿古附從了帕提亞，安東尼因而圍攻他，但久攻不下。希律盼望藉對安東尼這及時的援助，能夠使安東尼在將來支持他。安東尼自然很喜歡他不請自來的效忠，克服撒摩撒他以後，安東尼便差遣屬下督軍蘇西烏，動用羅馬的軍隊，幫助希律對抗帕提亞。他們在主前37年攻陷耶路撒冷，安提柯被蘇西烏捉拿（《猶太古史》14.16.2；壯470-80；《猶太戰爭錄》1.18.2壯349-52；塔西圖：《史記》5.9；卡素士：

《羅馬史》49.22）。在攻城之時，希律更抽空到撒瑪利亞，和訂婚已經5年、安提柯的姪女瑪利暗結婚。對安提柯來說，這當然是極端輕侮的行為。由於瑪利暗是哈斯摩寧王裔，此舉更加強了希律奪取王位的資格。

據歷史記載，安提柯死於斧下（《猶太戰爭錄》1.18.3壯357；蒲魯他克：《安東尼》36；參卡素士：《羅馬史》49.22）。歷時129年的哈斯摩寧王朝終告結束。

作王（主前37-4）

大部分的史家把希律執政分為3個時期：（1）主前37至25年，是鞏固政權時期；（2）主前25至14年，是興盛時期；（3）主前14至4年，是家庭糾紛時期。

鞏固政權時期

希律在主前37年即位，開始了鞏固政權時期。這個時期一直到哈斯摩寧王朝最後的男性後裔巴巴斯眾子死亡時才結束。在這段期間，希律需要面對很多強而有力的敵人。他們包括了猶太人民和法利賽人、統治階層、哈斯摩寧家族，以及克麗佩脫拉。

人民和法利賽人反對他，因為他是以土買人，不是純正的猶太人；而且他是羅馬人的朋友。他懲罰反對他的人，又以恩寵和尊榮來賞賜支持他的人（《猶太古史》15.1.1壯2-3；《猶太戰爭錄》1.18.4壯358）。

對於支持安提柯的貴胄，希律採取嚴懲的方式處決了45名最有錢的貴族，並把他們的財產據為己有。

哈斯摩寧皇室中，帶給他最多問題的，是他的岳母亞歷山德拉。她不滿希律沒有指派哈斯摩寧家族的後裔，承繼她父親許爾堪二世，擔任大祭司的職位。她心目中的人選，當然就是兒子亞利多布。於是，亞歷山德拉寫信給埃及多利買王朝的女王克麗佩脫拉，求她透過安東尼，向希律施加壓力，要他指派亞利多布，取代已經選立的大祭司亞那尼爾。希律雖然明知大祭司的職位一經授予，便不能撤銷，但在安東尼的壓力之下，希律也不得不屈服。雖然希律和亞歷山德拉暫時和解，但希律卻從不信任他們母子，3人之間也彼此敵視。最終在某個住棚節的慶典之後，希律安排了一個「意外」，把亞利多布淹死。亞歷山德拉當然不相信這是意外，她向克麗佩脫拉報告，說希律謀殺了她的兒子。於是，安東尼把希律召來，要他作出解釋。但希律憑著他的口才和賄賂，說服了安東尼放過他。結果希律囚禁了亞歷山德拉，使她不能再給他麻煩（《猶太古史》15.3.3-9壯50-87；《猶太戰爭錄》1.22.2-5壯437-44）。

希律的第四個敵人，是克麗佩脫拉。首先，她在亞利多布的事件上，和亞歷山德拉聯手。跟著，她又要求安東尼擴張她的領域，而在安東尼給她的疆土中，又包

括了希律國中最肥沃的耶利哥地區（《猶太古史》15.4.1-2壯88-96；《猶太戰爭錄》1.18.4-5壯360-63）。安東尼和奧克他維爆發內戰時，希律本想幫助安東尼，但克麗佩脫拉卻說服了安東尼，差派希律和亞拉伯王馬勒古作戰，因為馬勒古沒有向她朝貢。當希律的軍隊佔了上風，她便命令自己的軍隊幫助馬勒古。若他們兩敗俱傷，她便可以囊括他們的領土。主前31年，希律國中發生地震後，希律亦終於擊敗了敵對的亞拉伯人，歸回本國（《猶太古史》15.5.1-5壯108-60；《猶太戰爭錄》1.19.3-6壯369-85）。

此事過後不久，主前31年9月2日，奧克他維於艾克田一役中大敗安東尼。安東尼和克麗佩脫拉兵敗自殺。

希律立刻知道，他必須討好奧克他維，說服他自己才是猶大地的合法統治者。希律的第一步，就是誣告唯一可以和他抗衡的許爾堪二世，並把他處死（《猶太古史》15.6-14壯161-82；《猶太戰爭錄》1.20.1壯386）。他又遠道跑到羅底，遊說奧克他維，指出自己的效忠，對他極有好處。此後不久，奧克他維便把耶利哥交還給希律，又賜他加大拉、希坡斯、撒瑪利亞、迦薩、安提頓、約帕、斯特拉頓樓（即後來的該撒利亞）。奧克他維又正式立他為王（《猶太古史》15.6.5-7.3壯183-217；《猶太戰爭錄》1.20.1-3壯387-97）。在這段期間，希律的家庭糾紛不絕。他確信他在羅底時，瑪利暗曾經對他不忠，於是在主前29年底，將她處死（《猶太古史》15.7.1-5壯202-36），他為此害了一場大病。亞歷山德拉趁他病重，乘機取得了耶路撒冷兩個城堡指揮官的支持。希律病愈後得知此事，便在主前28年處決了亞歷山德拉。希律的姊妹撒羅米，想除去丈夫哥土巴雷，便向希律告發哥土巴雷曾經匿藏巴巴斯的眾子。巴巴斯這幾個兒子，極有影響力，他們忠於安提柯，又說希律的壞話。希律便在主前25年，殺死了哥土巴雷和巴巴斯的眾子。此後，許爾堪再無後裔能爭奪希律的王位（《猶太古史》15.7.6-10壯237-66）。

興盛時期

希律當政的第二個時期，是興盛時期（主前25-14）。這是一個安泰的時期，只有間中幾次騷亂。

根據約瑟夫的記載，希律最偉大的成就，是擴建耶路撒冷的聖殿。這個工程，在主前20或19年開始（《猶太古史》15.8.1壯380）。拉比著作中，甚至有這樣一句話：「未見過希律的聖殿，不能算是見過美麗的建築」（巴比倫他勒目之「巴巴伯德拉」4a）。在這個工程之前，他也建造了不少劇院、露天劇場、賽跑場、賽馬場（《猶太古史》15.8.1壯267-76）。主前24年希律為自己建築了一座宮殿。他又建築或重建了很多城堡及外邦廟宇，其中包括了後來改稱該撒利亞的斯特拉頓樓

（《猶太古史》15.8.5-9壯292-341）。
此時的希律，十分熱衷於文化。他招攬了不少在希臘文學和藝術上大有成就的人，又指派希臘的演說家在國中擔任高職，而其中一人，就是大馬色人尼高拉。他是希律的哲學、修辭、歷史教師兼顧問。
主前24年底，希律娶了另一個瑪利暗為妻（以下稱她為「瑪利暗第二」）。這位瑪利暗的父親叫西門，是耶路撒冷一個著名的祭司。主前22年，希律差派了瑪利暗第一為他所生的兩個兒子，亞歷山大和亞里多布勒到羅馬受教育。該撒熱誠地款待他們，讓他們住在他最信任的朋友亞仙奴坡里奧的家中。
這時的奧克他維，已經得了亞古士督的尊號，他把特拉可尼、巴但尼亞、俄蘭里特三個區域賜給希律。主前20年，亞古士督來到敘利亞，更把澤諾多雷斯的領土給了希律；又把比利亞給了希律的兄弟非羅拉斯。為了感謝亞古士督的厚賜，希律在澤諾多雷斯的潘尼安附近，為亞古士督建造了一座美麗的殿（《猶太古史》15.10.1-3壯342-63；《猶太戰爭錄》1.20.4-21.3壯398-406）。
約主前17或16年，希律到羅馬把兒子接回家，他們已經完成了學業。回國後，亞里多布勒娶了希律姊妹撒羅米的女兒百尼基，亞歷山大則和加帕多家王亞基老的女兒革羅菲拉結婚（《猶太古史》16.1.2壯6-11；《猶太戰爭錄》1.23.1壯445-6）。
人民都樂於接受希律在這期間的統治，只有兩件事令他們不滿。希律為該撒舉行5年一度的競技，觸犯了猶太人的律法；其次，他建造了不少劇場和賽場。除了幾位特權分子之外，他要求每個臣民，立誓向他效忠。他又害怕他們謀反，故禁止自由集會。雖然如此，人民仍很服從希律的治理，他又兩次減稅，博取他們的愛戴。例如，主前14年，他就免除了1/4的稅收（《猶太古史》16.2.5壯64-5）。
家庭糾紛時期
希律當政的第三個時期（主前14-4），是一個充滿了家庭糾紛的時期。希律曾經娶了10個妻妾（《猶太古史》17.1.3壯19-22；《猶太戰爭錄》1.28.4壯562-3）。他第一任妻子多麗斯只生了一個兒子安提帕特（《猶太古史》14.12.1壯300）。他和瑪利暗第一結婚時，驅逐了他們，只准許他們在過節時進入耶路撒冷（《猶太戰爭錄》1.22.1壯433）。希律在主前37年娶瑪利暗第一，她是許爾堪的孫女，生了2個女兒、3個兒子。小兒子在羅馬時死了，剩下的2個兒子在希律這個時期，擔任了重要的角色。主前24年底，他娶了第三個妻子瑪利暗第二，她只生了一個兒子希律腓力。第四個妻子瑪爾他絲是撒瑪利亞人，生了2個兒子：亞基老和安提帕。第五個妻子是耶路撒冷人克莉奧帕達，她是分封王腓力的母親。希律餘下的5個妻子，我們只知道其中3個的名字：帕拉斯、菲德拉、艾爾帕茜。她們5人在這個時

期的歷史中並無顯要地位（《猶太古史》17.1.3壯19-22；《猶太戰爭錄》1.28.4壯562-3）。

希律最寵愛的，是瑪利暗第一的兒子亞歷山大和亞里多布勒。他們結婚後不久，希律家中就發生了糾紛。希律的姊妹撒羅米，也就是亞里多布勒的妻子百尼基的母親，痛恨他們兄弟二人，因為她想自己的兒子得到他們的地位和寵愛。她散佈謠言，說希律殺死了他們的母親，他們一直沒有饒恕希律，並密謀報仇。故希律召回被逐的安提帕特，讓亞歷山大和亞里多布勒知道，能夠承繼王位的，還有一人。安提帕特（多麗斯之子）利用這個良機，千方百計要得到王位。他三番四次毀謗同父異母的弟弟。在這段期間，亞古士督曾兩次想幫助希律和他兒子和解，亞歷山大的岳父加帕多家王也從中斡旋。但只得到短暫的成功。後來，又有居心不良的拉克代門人歐里基列挑撥離間（《猶太古史》16.9.1-4壯271-99）。搬弄是非的人愈來愈多，希律終於忍無可忍，把亞歷山大和亞里多布勒囚禁起來。

在這段時期，希律也碰到政治上的問題。亞拉伯的統治者西拉尤斯仇視希律。他庇護40個特拉可尼的叛徒；又不肯歸還希律借給亞拉伯的一筆債項。希律要求西拉尤斯交出叛徒，付清債務，卻被拒絕。於是希律便在敘利亞巡撫准許之下，征討亞拉伯。這次戰役只是懲罰性質，希律沒有擴張版圖的意思。但西拉尤斯卻跑到羅馬，向亞古士督歪曲事實。這報告使亞古士督懷疑希律，更派人通知希律，他們之間的友情已經結束，希律以後不再是亞古士督的盟友，只是他的臣民而已。希律差派使節到羅馬澄清，但未成功。他再差遣第二個使團，由大馬色人尼高拉率領（《猶太古史》16.9.1-4壯271-99），終於完成使命。實際上，使團到達亞古士督那裏時，亞古士督心情極佳。他不但改變了對亞拉伯事件的看法，更准許希律隨意決定亞歷山大和亞里多布勒的事情。他只是指明審訊必須在希律領土以外的貝雷多（現今的貝魯特）進行。法庭也必須包括羅馬官員，這些官員也得調查對他兒子的控罪(《猶太古史》15.10.5-11.1壯320-60;《猶太戰爭錄》1.27.1壯534-37)。希律依從了皇帝的指示。他兩個兒子被判有罪，在主前7年被縊身亡。處死的地點，正是30年前，希律和他們的母親瑪利暗第一結婚的塞巴斯特（即撒瑪利亞；《猶太古史》16.11.2-8壯361-404；《猶太戰爭錄》1.27.2-6壯538-51）。

安提帕特如今成了王位的唯一承繼人。他急於得到王位，竟試圖毒殺希律。希律的兄弟非羅拉斯誤飲了毒藥，所以暗殺沒有成功。希律囚禁了安提帕特，並把這件事呈告皇帝。這時是主前5年左右。

此時，希律已經得了不治之症，重病在床。由於在希律的兒子中，可承繼王位、又最年長的亞基老和腓力受安提帕特的中傷，希律在新立的遺囑中，取消了他們

的地位，把幼子安提帕立為唯一的承繼人（《猶太古史》17.2.4-6.1壯32-146；《猶太戰爭錄》1.29.1-32.7壯567-646）。

在希律快將死亡時，3位博士來到猶大地，尋求猶太人的新生王。希律指示他們，若找到了這個孩子，便要立刻向他報告。然而3位博士在夢中得到指示，沒有向希律報告，便從別的路回家去了。另一方面，神又警告馬利亞的丈夫約瑟逃到埃及，因為希律要殺耶穌。於是約瑟便帶領家人，離開了伯利恆。不久，希律下令殺死伯利恆所有兩歲以下的男孩。

希律的病情愈來愈嚴重。羅馬授權的文書一到，他便立刻處決安提帕特。他又再次修改了遺囑，立亞基老為王，安提帕為加利利及比利亞的分封王，腓力為哥蘭、特拉可尼、巴但尼亞、潘尼亞的分封王。

主前4年的春天，安提帕特被處決5天之後，希律死於耶利哥。人民擁戴亞基老為王。

大希律作王的33至34年間，都充滿了血腥。其實這跟與他同時的統治者，沒有甚麼分別。那是個充滿暴力的時代。

希律的遺囑

希律一生一共寫過6份遺囑。第六份遺囑其實是第五份遺囑的附錄。這附錄在他死前5天完成，所以沒有經過皇帝的認可。所以，亞基老雖然在希律死後得到了領袖的地位，卻沒有稱王（《猶太古史》17.8.4壯202-3；《猶太戰爭錄》2.1.1壯2-3）。逾越節後，他和安提帕到了羅馬，辯論最後兩份遺囑的有效性；而腓力就留下來治理國家。亞基老希望能說服亞古士督，認可希律最後的遺囑，因為這是他死前的願望。另一方面，安提帕則企圖證實希律寫最後的一份遺囑時，身心並不健全。他們在羅馬時，巴勒斯坦發生了暴亂，猶太人又差派了代表團，請求批猶大獨立，並成為敘利亞省的一部分。經過多次的辯論以後，亞古士督決定了一個妥當的辦法。他立亞基老為以土買、猶大、撒瑪利亞的王；立安提帕為加利利和比利亞的分封王（1/4的統治者）；腓力為哥蘭、特拉可尼、巴但尼亞、潘尼亞的分封王（《猶太古史》17.11.4壯317-20；《猶太戰爭錄》2.6.3.壯93-100）。安提帕雖然做不了王，但仍能阻止亞基老統治全國。

亞基老（主前4-主後6）

亞基老約在主前22年出生，是大希律和撒瑪利亞人瑪爾他絲的兒子。他從羅馬回到猶大，立刻便要面對很多問題。他前去羅馬之前，有人要為大希律所殺之人報仇，發起了一次叛亂。亞基老為了鎮壓這場暴亂，殺死了3,000人（《猶太古史》17.8.4-9.3壯200-18；《猶太戰爭錄》2.1.1-3壯1-13）。故他的統治，一開始便出了

麻煩。主前4年的五旬節，他在前往羅馬的途中，又發生了一次騷亂。這次騷亂持續了兩個半月，聖殿的門廊在叛亂中被焚毀，殿庫也遭羅馬軍隊劫掠。不安的局勢遍及猶大全境，又伸延到加利利和比利亞（《猶太古史》17.10.2-5壯254-72；《猶太戰爭錄》2.3.1-4.1壯40-56）。

亞基老回來後，用高壓手段對待猶大和撒瑪利亞人（《猶太戰爭錄》2.7.3壯111）。福音書也有提及這件事。約瑟從埃及回來時，知道了亞基老統治猶大，就害怕，不敢往那裏去。他得到神的指示，便把尚是嬰孩的耶穌，帶到加利利去（太二22）。

導致亞基老失位的，有兩件事。第一，他宣稱大祭司約亞撒附從叛黨，革除了他的職務，立他的兄弟以利亞撒代替他。後來又革除以利亞撒，另立塞的兒子耶穌為大祭司（《猶太古史》13.13.1壯339-41）。第二件事，是他休了妻子瑪利暗，和加帕多家王亞基老的女兒革羅菲拉結婚。她原本是亞基老同父異母的哥哥亞歷山大的妻子；這段婚姻顯然違背了先祖的律法(《猶太古史》17.13.1，4-5壯341，350-53；《猶太戰爭錄》2.7.4壯114-16）。這兩件事單只一件，已經足以引發暴亂，加上亞基老的血腥鎮壓，更是火上加油。

他的暴政終於驅使猶太人和撒瑪利亞人派出代表團，到羅馬向亞古士督提出申訴。猶太人和撒瑪利亞人本是不共戴天的仇敵，竟肯聯名申訴，足證事態嚴重。此外，安提帕和腓力也到了羅馬提出控訴。他們可能不滿亞基老疏於負起向羅馬代表巴勒斯坦的責任。主後6年，亞基老被革職，放逐到高盧的維也納（即今天法國里昂以南，隆河河畔的維恩）。安提帕和腓力繼續作分封王，猶大地則變成由司令或巡撫管轄的省份（《猶太古史》17.13.1-5壯342-55；《猶太戰爭錄》2.7.3-8.1壯111-8；斯特拉波：《地理書》16.2.46；卡素士：《羅馬史》55.27.6）。

安提帕（主前4-主後39）

安提帕是亞基老的胞弟，生於主前20年左右。他是希律家族之中，新約提及最多的人。原因是基督和施洗約翰的事工，主要在他的轄土加利利和比利亞進行。

安提帕和他哥哥亞基老一樣，從羅馬一回來，就發現領土陷於主前4年五旬節爆發的叛亂中。他立刻著手恢復秩序和重建的工作。安提帕學習父親大希律的榜樣，勤於創建城市。他第一項工程是建立塞法里斯。塞法里斯是加利利第一大城，在建造提比哩亞之前，是安提帕的首都。由於拿撒勒位於塞法里斯西南偏南約4哩處，建造塞法里斯時，很可能也僱用了馬利亞的丈夫約瑟作木匠（太十三55；可六3）。安提帕的下一項工程，可能是比利亞的里維亞斯或猶利亞斯。這個以亞古士督的皇后里維亞為名的城市，於主後13年完成。

希律家族所建的12個城市之中，最重要的可算是提比哩亞。這個城市以當時在位

的皇帝提庇留為名，是第一個依照希臘城邦模式建立的猶太城市。由於建城之時剷除了一個墳場，猶太人看它為不潔。初建成的幾年間，安提帕提供免費的房屋、土地，又豁免稅項，來吸引人民入住。提比哩亞在主後23年建成後，便成為安提帕的首都。

一如上述，安提帕剛剛即位時，曾和兄弟腓力一同參與迫使哥哥亞基老下臺的事。此時安提帕得到「希律」作為王朝的封號（參《猶太古史》18.2.1壯26-27；《猶太戰爭錄》2.9.1壯167）。對他的人民，和在羅馬世界的政治社交圈子中，這個名號都十分重要。

在基督教圈子裏，安提帕一生所做最大的事，卻是把施洗約翰斬首（太十四3-12；可六17-29；路三19-20；《猶太古史》18.5.2壯116-19）。

引致施洗約翰之死的，是一連串錯綜複雜的家庭事件。安提帕的妻子，是拿巴提國王亞哩達四世的女兒，名字已不可考。亞古士督可能也很鼓勵這段婚姻，因他認為各地的統治者互相和親，有助於帝國的平靖。

主後29年左右，安提帕在前往羅馬的途中，到了巴勒斯坦沿岸某個城市，探訪同父異母的兄弟希律腓力（不是分封王腓力），卻愛上了腓力的妻子希羅底。希羅底實際上是安提帕的姪女。作一個分封王的妻子，對希羅底是很吸引的，她便答應他從羅馬回來之後，和他結婚。條件是他必須驅逐原有的皇后（《猶太古史》18.5.1壯109-10）。安提帕同意了這個安排。亞哩達的女兒知道了這件事以後，立刻逃回父親那裏。這對亞哩達王來說，不但是叛盟，更是個人的羞辱，他必須報復。

安提帕和希羅底的婚姻，違犯了摩西律法禁止和兄弟之妻結婚的規定（利十八16，二十21）：惟有兄弟死了，沒有子女，要為他存留後代，這樣的婚姻才合法（申二十五5；可十二19）。但此時腓力不但在生，而且還有一個女兒撒羅米。施洗約翰為此譴責安提帕，安提帕就把他囚禁。施洗約翰下獄，並不能夠平息希羅底的怨恨。她揀選了一個合適的時機——安提帕的生日——在比利亞的馬基努大排筵席。她的女兒撒羅米為王跳舞，安提帕一時衝動，就起誓應允她無論求甚麼，就是國的一半，也會給她。撒羅米依照母親的指示，求他把施洗約翰的頭，放在盤子裏給她。安提帕立刻後悔衝動地許下了這個諾言，但他不願意在屬下面前丟臉，便惟有照著去行。於是，約翰的事奉，在主後31或32年結束。

希羅底第一任丈夫的身分，對很多學者來說，構成了疑問；因為聖經的記載，和約瑟夫所述的，好像互相衝突。馬太福音十四章3節和馬可福音六章17節稱他為腓力；約瑟夫卻說他是大希律和瑪利暗第二的兒子希律（《猶太古史》18.5.1壯109）。

很多學者因此指證聖經有誤。他們以為，馬太和馬可福音把希律和後來娶了希羅底女兒撒羅米的分封王腓力，彼此混淆了。

他們從這樣的立場，指摘聖經犯了3個歷史上的謬誤：(1)把希律和他同父異母的兄弟分封王腓力，混為一談；(2)把分封王腓力當作是希羅底的丈夫而非女婿；(3)把撒羅米當作是分封王腓力的女兒，但約瑟夫卻記載他沒有兒女。然而基督徒中，也有些很可靠的見證人，如安提帕家宰（財務部長）苦撒的妻子約亞拿（路八3），和安提帕的密友馬念（徒十三1）。福音書的作者不大可能在史實上犯了這麼嚴重的錯誤。

雖然福音書看來和約瑟夫的記載有所衝突，但它的準確性，也有別的證據支持。首先，福音書說希羅底和安提帕結婚以前，已經生了一個女兒（太十四6、8-11；可六22、24-26、28），這和約瑟夫對撒羅米的記載相符（《猶太古史》18.5.4壯136）。

第二，有人提出一個理由，說大希律不可能有兩個兒子，同樣叫作腓力。這理由不能成立，因為大希律不同妻子所生的兒子之中，好幾個都有相同的名字。他有兩個兒子叫作安提帕特／安提帕（安提帕是安提帕特的簡稱），兩個叫作希律。

第三，希羅底的第一任丈夫，有「希律腓力」這個複名，也不足為異。大部分學者都同意，使徒行傳十二章1、6、11、19、20、21節的希律，即是約瑟夫著作中的亞基帕；他們不會指摘路加把這個希律和迦勒西王希律（主後41-48在位）混淆了。他們也沒有懷疑過亞基老即是希律亞基老。

第四，如果福音書的作者真的以為希羅底的前任丈夫是分封王腓力的話，他們不會略掉「分封王」的封號。因為在同一段經文中，他們也用了這個封號來稱呼安提帕（太十四1；可六14、26）。

故福音書中的腓力，和約瑟夫著作中的希律，必然是同一個人。

福音書中同時記載耶穌和亞基帕的，共有3次。

在耶穌事奉的早期，安提帕可能語帶諷刺地說，耶穌是施洗約翰復活了的化身（太十四1，2；可六14-16；路九7-9）。他顯然認為耶穌的事奉比約翰的更突出，但為了避免再次激起民憤，他沒有運用武力來達到和耶穌見面的目的。耶穌沒有和他會面，便離開了他的領土。

耶穌的名聲愈來愈大，安提帕認為祂有可能威脅到自己的權力，便揚言要殺祂。因此在祂最後一次前往耶路撒冷的途中，有幾個法利賽人警告祂，為了自己的安全，最好離開安提帕的領土（路十三31-33）。耶穌對「那個狐狸」的答覆，是祂仍將繼續治病趕鬼的事工作一段時間。作完這些事以後，祂才會到耶路撒冷受死。古代的文學常常拿獅子和狐狸對比。猶大支派的獅子耶穌基督，不會被這狡猾的

懦夫安提帕所左右。

二人最後一次相遇，是在主後33年，耶穌被帶到安提帕面前受審之時（路二十三6-12）。由於這件事只有路加記載，有些學者認為這是不可靠的傳奇。但不可忘記，路加的讀者提阿非羅，大有可能是個羅馬官員。他對本段經文所說，安提帕和彼拉多彼此修睦，有特別的興趣。

根據路加的記載，彼拉多發現耶穌無罪之後，便把祂提交安提帕；那時安提帕正在耶路撒冷慶祝逾越節。如此，彼拉多便能擺脫自己尷尬的處境。一個比較微妙的理由，可能是彼拉多要藉此向安提帕求和。自從彼拉多屠殺加利利人（路十三1），又把獻給皇帝的盾牌帶入耶路撒冷，激怒了猶太人（斐羅：《加伊烏斯的使團》299-304）以來，二人之間的關係，頗為緊張。耶穌被帶到他面前，安提帕只把祂戲弄一番，便送回彼拉多那裏。此舉的主要收穫，是彼拉多和安提帕從此得到和解。

主後36年，亞哩達王攻擊安提帕，大獲全勝。猶太人相信這是神對安提帕殺死施洗約翰的報應（《猶太古史》18.5.1-2壯116-9）。該撒提庇留命令敘利亞的巡撫威特留幫助安提帕報復。但提庇留不久便駕崩，威特留立刻停止援助，等待新王卡里古拉進一步的指示。

卡里古拉即位後，把眾人所羨「王」的封號，賜給他的朋友希羅底的兄長亞基帕一世，又派他治理分封王腓力以及分封王呂撒聶的屬土（《猶太古史》18.6.10壯225-39）。希羅底貪求這個封號，慫恿安提帕到羅馬求封為王。主後39年他們一起出發到羅馬。與此同時，亞基帕卻差派了一個被釋的奴隸，到羅馬控告安提帕。安提帕不但得不到封號，反被放逐到盧杜林康溫蘭（即今天法國聖貝朗科曼）。希羅底並不在放逐名單之內，但決定追隨丈夫。亞基帕得了安提帕的封地（《猶太古史》18.7.1-2壯240-55；《猶太戰爭錄》2.9.6壯181-3）。

分封王腓力（主前4-主後34）

分封王腓力約生於主前21、22年，是大希律和耶路撒冷人克莉奧帕達之子。

希律遺囑的事情解決後，腓力被立為哥蘭、俄蘭里特、特拉可尼、巴但尼亞、潘尼亞的分封王。這些地方全都在大希律國土的北部（《猶太古史》17.8.1壯189；9.4壯319；18.4.6壯106；5.4壯136；《猶太戰爭錄》1.33.8壯668；ii.6.3壯95；路三1）。他的人民主要是敘利亞和希臘人。所以，希律家族只有他一人，把自己的圖像鑄在錢幣上。

腓力建造了兩個城市（《猶太古史》18.2.1壯28；《猶太戰爭錄》2.9.1壯167）。他重建擴充了潘尼亞，易名為該撒利亞腓立比。彼得在此宣認耶穌為基督，並得到

有關教會的啟示（太十六13-20；可八27-30）。腓利又重建擴充了伯賽大，易名為猶利亞斯。耶穌在此治好了一個盲人（可八22-26），又在附近的荒蕪地帶，餵飽了五千人（路九10-17）。

腓力的政治野心，沒有其他兄弟那麼大。他的統治，以平靖和受人擁戴著稱（《猶太古史》18.5.4壯137）。腓力在主後34年死後，提庇留把他的領土拼入敘利亞省。主後37年卡里古拉即位後，把這地方賜給希羅底的弟兄亞基帕一世。

亞基帕一世（主後37-44）

亞基帕是大希律和瑪利暗第一的孫兒，亞里多布勒和百尼基的兒子。生於主前10年（《猶太戰爭錄》1.28.1壯552；《猶太古史》19.8.2壯350），是希羅底的哥哥。亞基帕可說是希臘家族的不肖子孫。他在羅馬受教育時，生活放蕩，欠下了一身債務。主後23年，提庇留的兒子土魯西被塞雅奴毒死，他也隨之失去朝廷的寵愛。他退隱到馬爾他，躲避在羅馬不少憤怒的債主（《猶太古史》18.6.1-2壯143-47；6.4壯165）。

他的妹妹希羅底和妹夫安提帕，終於收容了他。但不久，他們之間便起了不和。安提帕侮辱了亞基帕，說他貧窮不能自立。後來亞基帕回到羅馬，增添不少債務（《猶太古史》18.6.2-3壯148-60），他卻成了該猶卡里古拉的好友。一次，他竟說希望皇帝是卡里古拉而非提庇留。提庇留知道了這件事，便把他下在獄中。他在獄中住了6個月，直到提庇留駕崩（《猶太古史》18.6.4-10壯161-236；《猶太戰爭錄》2.9.5壯178-80；卡素士：《羅馬史》59.8.2）。

卡里古拉一即位，便釋放了亞基帕，派他治理分封王腓力的封地以及呂撒聶封地的北部，並立他為王（《猶太古史》18.6.10壯237；《猶太戰爭錄》2.9.6壯181）。亞基帕得以封王，引起了他妹妹希羅底的嫉妒，她這嫉妒終於導致她丈夫安提帕失位。主前39年，亞基帕得到了安提帕所有的土地和財產（《猶太古史》18.7.1-2壯240-56；《猶太戰爭錄》2.9.6.壯181-83）。

卡里古拉死後，亞基帕得到了新王革老丟的眷愛，把猶大和撒瑪利亞都賜給了他。亞基帕自此得回祖父希律全部國土（《猶太古史》19.5.1壯274-5；《猶太戰爭錄》2.11.5壯214-5）。

根據新約的記載，亞基帕一世為了討好猶太人，就逼迫教會（徒十二1-19）。他殺了西庇太的兒子雅各，又把彼得下獄。彼得被天使救出後，亞基帕殺了負責看守的兵丁。

主後44年，亞基帕王死於該撒利亞，約瑟夫和聖經都有記載此事。當時他在該撒利亞，身穿銀色閃亮的袍子，人民奉承他，稱他為神時，他便突然死亡。

亞基帕死時有3個女兒、1個兒子。女兒名叫百尼基、瑪利暗、土西拉，兒子亞基帕（二世），當時只有17歲（《猶太古史》19.9.1壯354-5；《猶太戰爭錄》2.11.6壯218-20），由於他年紀太輕，亞基帕一世的土地，暫時成為省份。

亞基帕二世（主後50-100）

亞基帕二世是亞基帕一世和居比羅的兒子。他父親死後6年（主後50），革老丟立他為迦勒西王（《猶太古史》20.5.2壯104；《猶太戰爭錄》2.12.1壯223）。主後53年，革老丟又以分封王腓力的領土、亞比利尼（又稱亞比拿）、特拉可尼、分封王華路斯的領土亞卡拉，向他換回迦勒西（《猶太古史》20.7.1壯138；《猶太戰爭錄》2.12.8壯247）。主後54年，羅馬皇帝尼祿登位。他又給了亞基帕加利利的提比哩亞和他里基亞及其鄰近地區，並比利亞的猶利亞斯（又稱伯亞蘭大）和亞比及其鄰近地區（《猶太古史》20.8.4壯159；《猶太戰爭錄》2.13.2壯252）。亞基帕為了表示謝意，擴建了自己首都該撒利亞腓立比，易名為尼祿尼奧（《猶太古史》20.9.4壯211）。

亞基帕二世控制了聖殿的殿庫和祭司的聖服，因此有任命大祭司的權力（《猶太古史》20.5.2壯103；9.4壯213；9.7壯222）。所以，羅馬人在宗教事務上，也請他作顧問。主後59年，他和姊妹百尼基在該撒利亞時，非斯都請他聽使徒保羅辯論，可能就是這個原因（徒二十五，二十六）。

主後66年5月，巴勒斯坦爆發革命（《猶太戰爭錄》2.14.4壯284）。亞基帕鎮壓失敗後，便成為羅馬的忠實盟友，貫徹整個戰爭（主後66-70）。在這段時期，尼祿自殺，新王蓋爾巴被弒，最後坐上王位的，是維斯帕先。亞基帕向新王宣誓效忠後，便追隨這場戰爭的總司令、維斯帕先的兒子提多（塔西圖著：《史記》5.81）。耶路撒冷在主後70年8月5日陷落後，亞基帕可能也在場慶祝本國被滅（《猶太戰爭錄》7.1.2-3壯5-40）。

此後，維斯帕先擴張了亞基帕的屬土。但他的新領土在哪裏，已無法稽考。主後79年，維斯帕先駕崩，提多登基為王。此後亞基帕的統治，歷史已無記載。我們只知道他曾去信史家約瑟夫，讚揚《猶太戰爭錄》一書，又購買了一個抄本（約瑟夫：《生命》65壯361-7；《亞匹溫辯》1.9壯47-52）。

巴比倫他勒目暗示亞基帕二世有兩個妻子（巴比倫他勒目：蘇克27a），約瑟夫卻完全沒有提及他有妻子兒女。他和親生姊妹百尼基，有亂倫的關係。亞基帕二世死於主後100年，希律王朝亦到此為止。

Harold W. Hoehner

另參：「猶太教」；「希律黨」。

希律黨(Herodians)
一個猶太人的團體。福音書在兩個不同的事件中，提及這個團體3次。一件發生在加利利，一件在耶路撒冷。希律黨人和法利賽人聯合，一同敵擋基督。馬可福音三章6節記載，耶穌治好了枯乾一隻手的人後，法利賽人便出去，和希律黨的人商議怎樣除滅耶穌。馬太福音二十二章16節和馬可福音十二章13節，又記載法利賽人和希律黨人一同佈下陷阱要陷害耶穌；他們問耶穌納稅給該撒是否合乎律法。路加福音和約翰福音，都沒有提過希律黨。
真正令人費解的經節是馬可福音八章15節，該處提到「希律的酵」，有古卷作「希律黨人的酵」。但在馬太福音十六章6節的平行經文中，則說「撒都該人的酵」。究竟希律黨人是否就等於撒都該人呢？
馬太福音把宗教領袖列為抵擋耶穌的人；馬可福音則強調宗教和政治領袖都敵擋耶穌。兩本福音書，一本說「撒都該人的酵」，一本說「希律」或「希律黨人的酵」，究竟如何解釋呢？有人推測說，希律黨是一個政治團體，主要由撒都該人組成。有些人認為他們就是撒都該人，又有人認為他們是波土斯人。波土斯這個名字，很多時候和撒都該混用，但並非每次都是如此。波土斯人和撒都該人有相同的神學觀點，但撒都該人效忠於哈斯摩寧王朝，波土斯人則歸從了希律家族；所以波土斯後來便稱為希律黨。故希律黨在政治上和希律家族有聯繫，在宗教上則和撒都該人有聯繫。和撒都該人一樣，希律黨也很有權力，他們同是巴勒斯坦的貴族階級。
然而，到了耶穌的時代，希律黨和撒都該黨之間的政治分歧已經不大，因為希律安提帕娶了哈斯摩寧王族的希羅底。希律黨和撒都該黨都是親政府的，和反哈斯摩寧、反希律的法利賽人對敵。馬太福音十六章12節和馬可福音八章15節都形容法利賽人和撒都該／希律黨人為兩個互相敵對，卻又同時反對耶穌的團體。
總括來說，希律黨又稱波土斯黨。他們在神學上和撒都該派相同，但在政治上則比撒都該派親希律。法利賽人盼望彌賽亞的國度能扭轉當時的政局，除去希律的統治。希律黨人則致力於鞏固希律王朝的權力。
Harold W. Hoehner
另參：「希律，希律家」。

希曷立納(Shihor-libnath)
亞設支派以此地作為南面最盡的邊界（書十九26）。有人認為它是納爾基宰爾加（鱷魚河），流進多珥以南大約6哩的地中海。

希流坡立(Heliopolis)
埃及古代名城，是敬拜太陽神「銳」的中心。希流坡立（「太陽城」）位於下埃及的尼羅河三角洲，今日開羅東北面幾哩的地方。主前2400年左右，阿特姆拉成為祭禮的神祇，希流坡立也隨之成為重要的都市。無數的法老修飾了城中的廟宇，又樹立公共的紀念碑。修飾最積極的，是在新王國時代（主前1570-1150）。
由於皇室的紀錄，是存放在廟宇之內，祭司就成了埃及的史官。主前五世紀時，希臘歷史學家希羅多德記錄說，希流坡立的祭司以熟知埃及歷史而聞名。城中又有祭司訓練學校和醫學院。
埃及在不同的時代，也有其他不同敬拜太陽神的中心。但希流坡立的重要地位，卻維持了2,000年。雖然這個城市，在政治上沒有甚麼影響力，但在宗教上卻舉足輕重。在埃及的宗教建築物當中，希流坡立的太陽神廟，規模僅次於底比斯的亞捫廟。
舊約稱希流坡立為安城。約瑟在埃及作了宰相以後，娶了安城祭司波提非拉的女兒亞西納為妻（創四十一45、50，四十六20）。先知以西結預言巴比倫王尼布甲尼撒要毀滅埃及，提到希流坡立將被毀滅（結三十17）。先知耶利米預言說，「埃及地伯示麥的柱像」必被打碎（耶四十三13）；「伯示麥」就是「太陽城」的意思。那些柱像可能是埃及的方尖石碑。此外，以賽亞書十九章18節所說的「滅亡城」，也可能是指希流坡立，但不能肯定。
主前四至三世紀，希流坡立開始沒落。其中一個原因，是埃及本身的衰亡。但另一個因素，是隨著主前三世紀亞歷山太的圖書館啟用，亞歷山太取代了希流坡立，成為埃及學術中心的地位。
古代的太陽城，現今殘餘的古跡已經不多了。但法老西奴色一世（主前1971-28）所立的方尖石碑，依然立在希流坡立的遺址。杜得模西士三世（主前1490-36）在這裏所立的幾個石碑，則在近代被移到世界各地去了。

希迦庸(Higgaion)
詩篇九篇16節的一個音樂指標，和合本略去不譯。這個指標的意思，可能是指示把伴奏的音量降低。
另參：「音樂和樂器（希迦庸、細拉）」。

希倫(Helon)
第一次數點以色列民時，西布倫支派族長以利押的父親（民一9，二7，七24、29，十16）。

希拿(Hena)
拉伯沙基在列王紀下十八章34節提到的六個城市之一。他誇口說這6個城市的神都不能救她們，都被西拿基立的大軍所滅。當時，西拿基立大軍正包圍耶路撒冷城，拉伯沙基希望藉此令希西家王懷疑耶和華神能否拯救耶路撒冷。列王紀下十九章13節和以賽亞書三十七章13節都曾再次提及這城和其他5城的王。

希拿達(Henadad)
參與重建聖殿的一個利未家族的領袖（拉三9）。這個家族也有參與重建耶路撒冷的城牆（尼三18、24），又和尼希米一起簽署以斯拉的約，向神效忠（尼十9）。

希烈(Heres)
亞摩利人居住的一個地區，以色列人不能將他們趕出（士一34、35）。約書亞記十九章41、42節的伊珥示麥（即伯示麥），和希烈山同義。

希烈山(Har-heres)
但族所得之地，亞雅倫附近的一座山（士一35）。
另參：「希烈」。

希特倫(Hethlon)
先知以西結形容以色列復興時的北界，曾提及這個地方（結四十七15，四十八1）。確實地點不可考。

希勒(Helek)
瑪拿西支派基列的兒子（書十七2），他的子孫被稱為「希勒族」（民二十六30）。

希勒卡(Helech)
以西結對推羅預言中，提到了「希勒卡」（和合本翻作「你的軍隊」）。希勒卡可能是指小亞細亞東南面的基利家。根據亞述的記錄，基利家曾一度被稱為「希勒高」，但我們對這個民族，完全沒有認識。亞述王撒縵以色三世攻佔小亞細亞的記錄中，首次提到這個地方。亞述要用血腥手段，來統治這個地方。撒珥根、西拿基立、以撒哈頓都曾要鎮壓他們的革命。後來他們朝貢給亞述巴尼帕。（按：和合本、現代中文譯本、欽定本、新欽定本、新美國標準譯本、耶路撒冷聖經皆作「你的軍隊」，只有新國際譯本和修訂標準譯本作「希勒卡」。）

希勒家(Hilkiah)
（1）以利亞敬的父親。以利亞敬是希西家王的家宰（王下十八18、26；賽二十二20，三十六3、22）。
（2）沙龍的兒子，約西亞王在位時任大祭司（代上六13，九11）。修理聖殿時，他在殿中發現了律法書（王下二十二3-14；代下三十四14-22）。根據以斯拉記七章1節，他也是以斯拉的祖先（參《以斯拉一書》八1）。在約西亞王的宗教改革中，他擔當了重要的工作。他不但發現了律法書，更領導約西亞王所派的使者，向女先知戶勒大求問有關神的話語之事（王下二十二14），後來更主持潔淨聖殿的工作（王下二十三4）。
（3）利未支派米拉利的子孫。父親叫暗西，兒子叫亞瑪謝（代上六45）。
（4）利未支派米拉利的子孫，是何薩的兒子。大衛作王時，負責守門（代上二十六11）。

（5）以斯拉宣讀律法書時，和他同站臺上的人（尼八4）。至於他是否祭司，學者沒有一致的看法。
（6）被擄歸回之時的一個祭司領袖（尼十二7、21）。
（7）亞拿突城一位祭司，先知耶利米的父親（耶一1）。
（8）基瑪利的父親。基瑪利是西底家王差到巴比倫的使者，先知耶利米委託他把一封安慰的信帶去（耶二十九3）。

希勒愷(Helkai)
約雅金作大祭司時，米拉約族祭司的族長（尼十二15）。

希崙(Hilen)
歷代志上六章58節中，何倫的別名。何倫是撥歸利未人的一個城邑。
另參：「何崙／何倫＃1」。

希悉(Hezir)
（1）利未人。大衛作王時，在聖殿事奉的24班祭司之中，第十七班的首領（代上二十四15）。
（2）被擄歸回後，在以斯拉的約上簽名的以色列人領袖之一（尼十20）。

希連(Helem)
（1）亞設支派的族人（代上七35），歷代志上七章32節稱他為「何坦」。
（2）撒迦利亞書六章14節中，黑玳的別名。
另參：「黑玳＃2」。

希斯倫(Hezron)
（1）流便的兒子（創四十六9；出六14；代上五3），是流便支派希斯倫族的祖先（民二十六6）。
（2）法勒斯的兒子（創四十六12），是猶大支派希斯倫族的祖先（民二十六21）。
另參：「希斯崙＃2」；「耶穌基督的家譜」。

希斯崙(Hezron)
（1）猶大邊界一個城邑（書十五3）。民數記三十四章4節的哈薩亞達，可能是希斯崙和鄰近亞達珥兩個名字的複合。
（2）法勒斯的兒子（得四18、19；代上二5-25，四1），耶穌基督的祖先（太一3；路三33）。他的名字又作「希斯倫」。

希斯萊(Hezro)
迦密人，大衛的勇士之一（撒下二十三35；代上十一37作「希斯羅」）。

希斯羅(Hezro)
即撒母耳記下二十三章35節之希斯萊。（代上十一37）
另參：「希斯萊」。

希該(Hegai)
以斯帖被選為皇后時，亞哈隨魯王手下的內臣，負責掌管女院（斯二3）。

希實本(Heshbon)
耶路撒冷以東50哩，外約但一個重要的城市。這城原屬摩押，但被亞摩利王西宏攻佔，成為他的國都（民二十一25-30）。以色列人進入迦南時，攻取了這個城邑。這部分的亞摩利領土，原歸流便支派屬地（民三十二37；書十三17），但由於希實本位於流便和迦得的交界，希實本最後歸了迦得支派（書十三26）。摩押人不久便因本城的主權，和以色列人發生爭執。在士師時代，希實本至少易手了一次（士三12；撒上十二9-11）。主前853年左右，摩押王米沙從以色列人手中奪回希實本。此後，被擄前的先知書中論及摩押的預言，也提到了希實本（參賽十五4，十六8、9；耶四十八2、33、34）。耶利米書四十九章3節似乎表示，摩押的鄰邦亞捫，後來佔據了希實本。
希臘時代的希實本，是拿巴提人一個重要的城市。這城後來被亞歷山大楊紐（主前103-76）領導下的猶太人所攻佔。在羅馬時代，希實本歸入了敘利亞省。今天的希斯便廢丘存留了羅馬時代的遺跡，卻又有主前七世紀亞捫人的陶器。

希幔(Heman)
（1）何利人西珥的子孫，羅坍的兒子。他的哥哥名叫何利（創三十六22）。歷代志上一章39節稱他為「荷幔」，可能是後來抄錄的筆誤。
（2）猶大支派謝拉的子孫，瑪曷的兒子。聖經說所羅門的智慧勝過他（王上四31；代上二6）。他可能是以斯拉人，詩篇八十八篇的作者。
（3）利未支派哥轄族，約珥的兒子。大衛指派他和亞薩、以探（又名「耶杜頓」），管理神殿中歌唱的事（代上六33，十五17，十六41）。約櫃由俄別以東家運上耶路撒冷時，他大敲銅鈸（代上十五19；代下五12）。希幔生了14個兒子、3個女兒，全都在殿中作音樂事奉（代上二十五1-6）。希西家作王時（主前715-686），他的子孫參與了潔淨聖殿的工作（代下二十九14）。約西亞王（主前640-609）守逾越節，希幔的子孫也有參與（代下三十五15）。

希羅天(Herodion)
猶太基督徒。保羅在羅馬書結束時，曾向他問安（羅十六11）。

希羅底(Herodias)
希羅底是大希律的兒子亞里多布勒和百尼基的女兒，生於主前9年至7年之間，她的兄長是亞基帕一世。主前6年尚在襁褓之時，希羅底便被祖父大希律許配給希律腓力為妻。希律腓力是大希律和瑪利暗第二所生的兒子。希羅底有一個女兒，名叫撒羅米，在主後15至19年間出生。
希羅底和希律腓力住在猶大地沿岸某地，可能是亞瑣都，也有可能是該撒利亞。主後29年，希律安提帕在前往羅馬的途中，探訪姪女希羅底。他們都被對方吸引，希羅底答應和安提帕結婚，條件是他必須先和現任的妻子離婚。安提帕的妻子是彼特拉的亞拉伯王亞哩達四世的女兒。哈斯摩寧王朝和亞拉伯人向來都是死敵。作為哈斯摩寧的後人，希羅底當然不願意和安提帕的亞拉伯妻子分享家庭。亞哩達的女兒聽到風聲，便暗中逃回父親那兒。安提帕和希羅底得以順利成婚。可是這事件卻令安提帕和亞哩達變成對敵，最後導致雙方交戰。主後36年，亞哩達在戰場上打敗了安提帕。
施洗約翰公開譴責安提帕和希羅底這段婚姻（太十四3-12；可六17-29；路三19、20），因為猶太律法明令禁止和兄弟的妻子結婚（利十八16，二十21），只有為

死而無後的兄弟存留後代，才可以破例（申二十五5；可十二19）。這時希律腓力不但未死，還有一個叫撒羅米的女兒。施洗約翰直言指摘，驅使安提帕在主前30或31年把他囚禁。但希羅底並不以此為足，她在安提帕的生日，安排女兒在他和他屬下面前跳舞，在讚賞之餘，安提帕應允撒羅米無論求甚麼，就是國的一半，也會給她。撒羅米依照母親的指示，求他把施洗約翰的頭，放在盤子裏給她。
希羅底最後一次在歷史出現，是在她丈夫安提帕和她兄長亞基帕一世之權力鬥爭中。那時羅馬皇帝卡里古拉剛剛把亞基帕封立為王，而分封王安提帕想要得到這個封號，亦已經很久了。在希羅底的催迫下，安提帕為了此事到羅馬請願，但失敗被黜。雖然卡里古拉看在亞基帕的分上，並沒有懲罰希羅底，但她仍然忠於安提帕，隨他一同被放逐。
Harold W. Hoehner
另參：「希律，希律家」。

希臘(Greece, Greeks)
在歐洲東南的一個國家。聖經有關希臘和希臘人的資料，往往含糊不清。在舊約若干經文，已證實所指的是希臘或希臘人。列國表所載（創十），雅弗第四個兒子雅完，似乎該是希臘人（2、4節；代上一5、7；賽六十六19；結二十七13）。希臘的名字在但以理書八章21節、十章20節、十一章2節和撒迦利亞書九章13節清楚顯示；希臘人則在約珥書三章6節曾被提及。在新約，「希臘人」的名稱有特殊的意義，指希利尼人，那是指住在希利尼城市中的猶太人（徒六1，九29，十一20）。這名稱在約翰福音十二章20節和使徒行傳十四章1節、十六章1、3節，似乎特別是指希臘人。但在新約，常用「希臘人」來指非猶太人，因為猶太人承認只有猶太人和非猶太人的區別。故此，這名實際上跟外邦人為同義詞（羅一16，十12；林前一22、24；加二3，三28）。有時「希臘人」是指希臘的語言（約十九20；徒二十一37；啟九11）。敘利非尼基族婦人說成是「希利尼人」（可七26），可能是文化的名稱。在使徒行傳，希臘人在會堂裏看作旁觀者。這些可能是希臘人，雖然未能確定（徒十四1，十七4，十八4）。
地理
古代希臘的地理位置，包括巴爾幹半島南端。但在一個時期說希臘語的人，遍佈在愛琴海、小亞細亞的西部、義大利的南部和西西里的島嶼。小希臘共和國也已在早期建立，從黑海地區和小亞細亞，至東部，及遠至西部如馬賽港和士班雅。

在亞歷山大之後的年代，希臘的國境伸展至東部的印度。但一直以來，希臘文化的核心，是在巴爾幹半島和愛琴海的眾多島嶼。

希臘和歷史上的希臘人

淵源

希臘人的祖先究竟是甚麼人，仍然是個謎。他們的語言，屬於印歐語系。古代草書體手稿，線條圖案乃是主前十五世紀的產物，在希臘地和革哩底島聯同邁錫尼的文明，是原始的希臘文化。

銅器時代，可能早在主前2000年，大批移民從小亞細亞湧入愛琴海。他們可能就是印歐語系的起源。他們把自己的文化傳遍愛琴地區，且侵佔了周圍大小島嶼。移民潮共有4次：（1）在主前2000至1900年，從北方和東方來的亞該亞人，來到亞卡迪地亞中心區和費列、波奧提亞，和東北的愛琴海一帶定居；（2）多里亞人住在伯羅奔尼撒東部和地峽，革哩底和愛琴海南部的島嶼，和小亞細亞西南隅居住，時約於主前1500至1200年；（3）伊奧尼人住在雅提迦、埃維亞、愛琴海中間的島嶼和小亞細亞西部的陸地；（4）埃托利亞人佔據伯羅奔尼撒的北部，埃托利亞和海岸以外的島嶼。可惜這些移居的情況大多是傳言，確實的日期和地點不得而知。

米諾斯人

在這些講希臘語的人中，早期的文化是源自住在革哩底島上的米諾斯民族，後為米諾斯人，是記念傳說中革哩底王米諾斯。該地文化卓越，有若干華麗的建築物，陶器、繪畫、美術和專門技術都很精細。當時已採用文字書寫，已發現的兩份草書筆跡，線條圖案，顯示亞甲人的才華非凡。線條圖案，是屬早期的希臘人，這文明在主前約1400年崩潰了，原因無法查考。

邁錫尼人

他們的文明，與革哩底人和內陸的亞該亞人接觸後，得到很大的益處。首批陸地的居民，建立了所謂希臘青銅時代的文化；雖然他們製造的陶器相當獨特，但其文化並非至為出眾。希臘青銅時代文化的中期（約主前2000-1500），受內陸與革哩底人的影響，自主前1500年起，一直至邁錫尼人的文化產生；邁錫尼是隨著位於伯羅奔尼撒的邁錫尼堡壘而得名。這文明很優越，既有宏偉的王宮，堅固的堡壘，加上大量的財富和強大的軍隊，著名的作品線條圖案的草書，在內陸和革哩底都能找到。推測米諾斯人的文明毀於主前1400年，部分原因是邁錫尼人的入侵，部分則由於本地人的爭鬥。及大地震等自然災害。無疑希臘人的入侵，劫掠和毀壞了革哩底的克諾索斯（米諾斯文化的中心），並把生還者分散到地中海的東部，

有些到了巴勒斯坦沿岸。邁錫尼人的文明留下不少考古遺物，使考古學家能較詳細地劃分不同時代的事物。約主前1200年，希臘人遠征亞洲西部的陸地，征服和毀滅了繁榮的伊利昂城（特洛伊），這地在小亞細亞西北海岸，靠近達達尼爾海峽。這事故引發了詩人荷馬筆下生動的故事，名為「特洛伊的海倫」。特洛伊戰爭使邁錫尼人衰弱，且導致他們在多里亞入侵之前敗亡；雖然導致崩潰的部分因素是氣候使然。那時，南歐的雨帶轉向北方，重要的中心像邁錫尼，因為人們都逃往滋潤的地區，使人口大減。多利亞進入那地時，居民早已逃離。希臘和愛琴海地區進入長達4個世紀的黑暗時期。

城邦

約從主前800年，到希臘安定，重組國家，建造城邑，耕種田地，吸收餘民在陸地及島嶼的早期文化。雖然人們採用不同的地方語言，惟發展希臘語作為普及語言。小城邦發展成分散的村莊，聯合保護。雅提迦的眾多村落跟雅典周圍的城邦合拼。類似的發展組合也在底比斯和斯巴達鄰近出現。開始時設立「諸王」，但君王制不久為寡頭政治所取替，從中由貴族管理百姓。但貴族階層往往腐敗無能，尤其在危急時，人民集結周圍的人，通常有一貴族倒戈相向，轉向民主，推翻貴族統治。這些人是「暴君」（領袖或獨裁者）。他們不一定是殘暴的人，但時局促使他們變為腐敗和專橫的統治者，往往是自然的結果。雅典從主前630至594年，抵擋暴君。一個新興工業階層的富有代表，授權組成立憲政體，以廣泛的民主方式為基礎，暴君有更多危機，但在主前507年，政治家克里斯提尼推行真正的民主憲政，聚集的群眾具有統治主權。到了主前500年，結束了暴君統治。

另一些城邦也有突破，得了自由。斯巴達跟隨的步伐較慢，一群多利亞人吞拼斯巴達，壓制百姓，建立起軍隊社團，在一場從主前431至400年的大戰中毀滅了雅典。

城邦間彼此是獨立的；所以在希臘的歷史中，沒有這些年間的歷史，只有希臘人邦國的一段歷史。即使如此，有些地方仍維持一致，就如全希臘化的競賽、所有希臘人會參加的重要聖所、德爾斐的神諭——即百姓接受神諭之處，以及共同淵源、傳統和命運的思想。

殖民地化

約主前770年以後，海運商業得到很大的發展，殖民地化在下列地方開始：士班雅、法國南部、義大利南部和西西里島、黑海及非洲海岸。殖民地化沒有滲入內陸，但強大的城邦勢力，發展到法國的馬賽利、義大利南方太拉登、西西里的錫拉庫薩和許多其他地方。羅馬受希臘文明的影響甚大，並在義大利的沿海一帶非常興

盛。

主前五世紀的危機：波斯戰爭

主前七世紀，希臘人在小亞細亞西岸的伊奧尼亞定居，伊奧尼亞落在以薩狄為根據的呂底亞王國所統管。但於主前546年，呂底亞被波斯所敗。波斯向西伸展至愛琴海區域。於主前499年，伊奧尼亞的城邦叛亂，對抗曾經幫助過他們的波斯和雅典，終被波斯攻佔。主前450年，波斯王大利烏一世從海路來攻擊希臘，但在主前486年被雅典人在馬拉松所驅逐。10年之內波斯王薛西斯多次派軍從陸路和海路入侵，但在溫泉關只佔領一短時期，就被支持雅典人的斯巴達城邦擊退。但波斯人迫向雅提迦劫掠雅典人。那城的居民回到撒拉米島，在該島海峽重創波斯軍，薛西王被迫退兵，他留在波奧提亞的軍隊，被雅典聯軍於主前479年在普拉蒂亞擊敗。同年，希臘人橫渡小亞細亞，擊敗波斯軍的殘餘勢力，並焚燒他們的戰船，至此，波斯面臨解體。希臘就此脫離波斯人的威脅，希臘人得以自由沿用政治制度。

提洛聯盟

希臘聯盟決定要解放小亞細亞的希臘人，且集合一隊海軍，由斯巴達人保撒尼亞斯領導。他傲慢自大，又傾向波斯，與波斯人建立關係，被雅典的政治家亞拉突所取代，斯巴達人隨之撤退。雅典和希臘聯盟，每年在提洛的亞波羅神廟召開會議，徵集錢銀和艦隻，直至把波斯人趕出小亞細亞為止；這目標在10年之內完成。於主前455年，當中心從提洛搬到雅典後，雅典人暴斂，竟利用每年徵收的款項作該城之用。在雅典領袖伯里克利的日子，情況惡劣，達到高峰。終在主前431年，雅典與斯巴達人發生衝擊，結束了雅典人的偉績。雅典與斯巴達歷時27年的災難性戰爭，為馬其頓腓力二世打開了危急之路，他把希臘拼入於馬其頓王國之下。

希臘文化的高潮

波斯戰爭結束，雅典進入非凡的時期。雅典重建，比雷埃夫斯加強防衛成為要塞。當雅典的居民達至不受拘束的民主局面時，紛亂似乎逐漸威脅，但伯里克利是一位英明能幹的領袖，很快使城邦和雅典之間回復平衡，重獲她的光榮。亞科坡利城內豎立著巨大的建築物，著名的有巴特農神廟（獻給雅典女神雅典娜）。雅典變得富裕，部分是提洛聯盟捐助的。雅典的海軍力量亦日漸增強。雅典有許多商人、藝術家、詩人、哲學家、教師、文藝工作者、運動家、科學家、物理學家、醫生、宗教教師，及海陸軍事專家。主前四世紀初至五世紀出現了許多偉大的作家、戲劇家，如悲劇文學之父艾斯區羅，悲劇詩人沙孚克理，三大悲劇家之一的歐里披蒂；史學家如修西狄第斯和希羅多德；哲學家如蘇格拉底、柏拉圖和亞里

士多德。藝術和建築物如雨後春筍，藝術、思想、文學和建築上成就輝煌，這是希臘的黃金時期。

希臘文化時期

雅典輝煌超卓的成就，到了主前四世紀末已黯然消逝。馬其頓的腓力具有建立王國的野心，他向西擴展，於主前338年，侵佔雅典和底比斯，遂使希臘納入馬其頓聯合王國之下。腓力於主前366年被殺，但他的兒子亞歷山大在雅典接受傳統教育。按照傳統，亞歷山大接續他父親作王。亞歷山大在主前323年死亡，在此之前，他征服了波斯，且揮軍遠達印度的旁遮普。在他將死之前，他的統治權力從高加索伸展到呂彼亞沙漠和埃提阿伯的邊界。亞歷山大駕崩時，他龐大的地區由其下4個將軍管轄。經過一番調整後，演變為3個部分——埃及由多利買統治；小亞細亞、敘利亞和東部，由西流基統理；馬其頓則交由安提柯管治。

最後，整個希臘地區落在羅馬人的統治之下。羅馬人在主前198年進駐該地，多年來，設立了很多省份，如亞該亞（徒十八12）。原來希臘文化的世界，這時在羅馬管轄之下，使基督徒到了主後一世紀，才把福音信息傳至羅馬。

巴勒斯坦的希臘人

從發掘的文物顯示，巴勒斯坦和愛琴海之間的往來，已達多個世紀。從銅器時代中期（列祖時期），好些地方都發掘到米諾斯文化中期陶器。非利士人成為海上居民的一部分，他們在主前十三世紀居住在巴勒斯坦沿海一帶，在那裏發展他們的文化，留下了大批獨特的陶器。約在主前1370至1200年，愛琴海和小亞細亞西部不同種族的人民，遷進巴勒斯坦。邁錫尼人的陶器，在不少地方發掘出來。稍後，仍然能找到很多例子，包括自主前六世紀在雅提迦挖出的黑色人像器皿，也有約於主前530至300年紅色人像的物品。同時期的銀幣也有模仿雅提迦的古希臘輔幣。隨著希臘文化的興起，加上巴勒斯坦曾在多利買和西流基所統治，希臘的影響大增。從發現的希臘陶器，如羅底島的瓶，以及不少建築物帶有希臘特色，可見到巴勒斯坦和整個利雲特地區和內地，如何深受希臘文化的薰陶。及至羅馬人管轄時，希臘文化的影響依然不絕，希臘語更是通商的語言。事實上，新約是由平民用希臘文寫成的，與羅馬時期出現的希臘碑文有很大的分別。

John A. Thompson

另參：「亞歷山大」；「亞歷山太」；「希臘主義」；「希臘化的猶太教」；「猶太教」。

希臘化的猶太教(Hellenistic Judaism)
猶太教的一支。它一方面維持猶太人的崇拜方式，另一方面卻接受了希臘文化和語言的特點。希臘化猶太教的興起，有4個因素：（1）亞述人（王下十七，十八）和巴比倫人（王下二十四，二十五）把猶太人分散到希臘世界各處；其後多利買一世（主前300）和龐培（主前63），也分別強迫猶太人遷居到埃及和羅馬。(2)巴勒斯坦局勢不安；哈斯摩寧王朝的末期，尤其動盪。僑居外地，前途無定，但留在家鄉，卻肯定會受到戰亂、虐待、苛稅等等的迫害；在這兩個抉擇之間，很多猶太人都寧願遷居他鄉。(3)古代地中海幾乎每個國家，都提供了務農和經商的機會，很多猶太人都因著經濟的因素，移居外國。(4)歸信猶太教的外邦人愈來愈多，到了耶穌的時代，更達到顛峰（太二十三15）。
對於羅馬帝國人口的估計，有很多不同的看法。但大部分學者都相信是1,000,000人左右，那麼，20個人中，便有一個是猶太人了。最多猶太人聚居的地方，是羅馬、埃及和帕提亞。他們沒有甚麼經濟能力，雖然仍有擢升高位的人（如但以理和尼希米），但大部分的猶太人不是農民，便是屬於社會的中下階層，不貧也不富，沒有甚麼影響力。
巴勒斯坦的希臘化猶太教
希臘主義對猶太教主流產生的影響，不但在僑居的猶太人中存在，巴勒斯坦本身也受希臘主義入侵。希臘人在主前332年征服巴勒斯坦後，權力從祭司轉移到文士身上；宗教的重點，也從獻祭轉移到律法上。猶太人的生活中，從此多了對話形式的釋經法，也無可避免地接受了希臘的邏輯學。希臘主義的思想，首先從猶太人仿效「高級」希臘文化而來（他們當然沒有模仿希臘人的宗教）。城市和上層社會（稱為「希臘人」）開始在政治上和文化上效法希臘的時候，就產生了問題。日漸普遍的運動場，被厭惡在公共場所裸露的正統猶太人看為可憎之物。劇場和戲劇也被視為墮落。
很多巴勒斯坦的猶太人都不肯把文化和信仰分開，希臘化的趨勢便引起了不少的爭論。到了西流基王朝時，情況更為惡劣。為了要消除猶太人的民族意識，他們選立了親希臘的人擔任大祭司的職位。主前175至163年，安尼亞三世、雅遜、門尼老斯作大祭司，他們在巴勒斯坦建造運動場、推行希臘服飾、強迫「改革」。這些制度激起了民變，「行毀壞可憎的」安提阿古四世又污穢了聖殿。但瑪他提亞和他眾子領導的革命終於成功，巴勒斯坦從希臘統治下，得到了自由。雖然強烈的保守意識一度充斥全國，但希臘化的思想方式已無法根除。實際上，這些希臘化的思想，已經成為他們行為的一部分，他們也不自覺。

馬加比的哈斯摩寧王朝開始了一段時期後，希臘主義的強大影響力又再度出現。以後的希律王朝推行改變的動力更為激烈。為了要和哈斯摩寧朝代完全脫離關係，希律王引進散居在埃及等地的猶太人，把大祭司的職位授給他們。這個情況一直到基督的時代，都沒有改變。故希臘化猶太教，即使是在巴勒斯坦本身，也有很大影響力。

猶太僑民和巴勒斯坦猶太教的關係

散居在外的希臘化猶太人和本地人的關係，一直以來都不穩定。影響因素包括了政治氣候，和某地區猶太人的正統。根據歷史記載，有些地方的猶太人把耶和華和希臘諸神混合敬拜；但這些畢竟都是少數，對希臘化猶太教沒有影響。散居各地的猶太人不論是公開還是在私底下，都遵行律法。

希臘化的猶太人接受了希臘的文化，但同時相信自己在外寄居，真正的家鄉依然是巴勒斯坦。他們十分認同同胞所受的苦難；他們的文學也反映出他們熱切盼望家鄉，能夠從外邦的壓制下得著拯救。應許之地和聖殿的崇拜，是他們信仰渴望的中心。他們不認為自己和巴勒斯坦的猶太人有甚麼不同。促成他們團結的，有5個重要的因素：

1.耶路撒冷的聖殿維繫他們和巴勒斯坦的關係。他們相信至聖所是神的所在；只有在這裏，才可以敬拜神。雖然埃及的亞文有安尼亞所建的聖殿，但這殿只為當地的軍隊所用，即使是對埃及的猶太人也沒有影響力。散居在外的人，在會堂敬拜；但獻祭是他們禮儀的核心，這只能在聖殿舉行。對於散居的猶太人，律法的要求也自然減輕了；要每逢節期上耶路撒冷，他們實在很難辦到。無論如何，很多僑民自己不能去的時候，也會把祭牲送到耶路撒冷。

2.殿稅使猶太人聯合。散居在外的猶太人，不需要支持巴勒斯坦。但每個猶太人都有責任繳納半舍客勒的殿稅，以作公共獻祭之用。根據當時的書面紀錄，不同地點都收到了巨額，證明他們盡忠交納。實際上，稅款遠超過所需時，所餘金錢都撥作維修耶路撒冷城之用。因為他們認為耶路撒冷也是聖殿範圍的一部分。聖殿的禱文，也包括了「被擄在外的猶太人」，可見殿稅造成的團結精神。

3.三大節期（逾越節、五旬節、住棚節）的朝聖旅程，是希臘化猶太人和以色列之間的連繫。出埃及記二十三章17節，三十四章23節，以及申命記十六章16節命令每個猶太男丁在這3個節期「朝見神」。即使是在巴勒斯坦，這個命令也不容易遵守，所以也沒有嚴格執行。然而，各地的猶太人，每年仍然蜂擁到耶路撒冷。使徒行傳二章9-11節所記載的五旬節，便是一例。年輕的猶太人往往留在耶路撒冷一段時間，在著名的拉比門下研讀律法。使徒保羅還是大數人掃羅的時候，就

曾經在迦瑪列門下受教。

4.很多散居的猶太人，回到耶路撒冷居住。使徒行傳二章5節說：「那時，有虔誠的猶太人從天下各國來，住在耶路撒冷。」這些地方包括：「稱為利百地拿會堂……古利奈、亞力山太……各處會堂……」（徒六9），要希臘化猶太人全部回到家鄉居住，當然不切實際；但這正是每個敬虔猶太僑民的夢想。

5.另一個聯合猶太人的力量，是從家鄉出發，作為探訪散居各地猶太人特使的拉比。這些稱為哲者的拉比，如迦瑪列和亞及巴等，往往都是當時最負盛名的學者。他們一對一對的巡迴，工作包括了講道、教訓、排難解紛、收集獻金，跟本地的拉比沒有兩樣。他們的影響力十分大，耶路撒冷公議會的權力，可以推及世界各地的猶太人，主要是倚靠他們。

宗教習慣

散居的猶太人的信仰通常都頗純正。鼓動審訊司提反的（徒六9-15）是希臘化猶太人；宣稱保羅帶了外邦人進入聖殿（徒二十一27-36），引起暴亂的，也是他們。他們雖然在文化上，隨從了希臘人的習俗，但他們在信仰生活上，卻是徹頭徹尾的猶太人。他們崇拜的中心，自然是會堂。亞歷山太的大會堂，據說面積大得要搖動旗幟，才能使會眾同聲說「阿們」。使徒行傳十三章15節所描述的，是個典型的聚會：祈禱、依次宣讀律法和先知書，然後是勸勉的話。在聖殿供職的祭司，都是專業事奉的人；但會堂聚會，卻是為一般人設的。宣讀聖經勸勉會眾，都邀請平信徒擔任；耶穌和保羅，都曾被邀請。希臘化猶太教最獨特的地方，是崇拜不說希伯來語，又沒用亞蘭文他爾根，而是用希臘語進行。會堂在僑民之間，有重要的社會地位。對猶太人來說，聖工和民事沒有甚麼分別。會堂的首領和當地的長老，一同作為僑民的領袖。羅馬很多地方都容許猶太人自治，這些領袖的權力就更為強大。路加福音四章20節的「執事」，不單負責會堂的事務，更管理全鎮。

會堂的地位如此獨特，在希臘化猶太教中，也擔任不同的角色。公共事務在此執行；在很多地方，它被用作學校，公審也是在這裏舉行。從聖經的記載，還可以知道公開的鞭打也是在會堂執行（太十17；徒二十二19）。使徒行傳九章1-2節更敘述保羅領取文書，使他可以從僑居地的會堂法庭中，引渡基督徒回耶路撒冷。教育的重點，自然是教導律法。律法不是祭司和拉比的專利，而是全民的責任。在這方面，猶大地和散居地也沒有甚麼分別，只是家鄉的學校，拒絕使用希臘文而已。孩童在5至6歲便開始學習聖經，10歲時，再加上口頭的律法。到了12至13歲，便完成學業，在受過「受誡禮」後，正式進入成人的社會。成人仍要研讀律

法，但都集中在口頭律法之上。

猶太僑民的另一個特點，是對進教者和虔誠人的訓練。兩者之間的分別，在於虔誠人還未受割禮，不能算是立約之民的一部分。詳讀使徒行傳，便可看出在大部分保羅傳道的城市，虔誠人都是初信者的核心。外邦宗教信仰的敗壞，使外邦人覺得猶太教和基督教的宗教信念和高尚道德，十分有吸引力。希臘化猶太教的會堂，因此也成為宣教的中心。

最後，我們也要提到同業公會的發展。當時不同的行業（如製造帳棚、織布等），通常各有自己的公會。這些公會各自形成了自己的社團。我們知道亞歷山太的會堂裏，每個公會都有自己的坐席。這可能是普遍的做法。

和巴勒斯坦猶太人的歧異

一如前面所說，過分注重差異是不應當的。因為希臘化猶太教始終還是偏重猶太多於希臘，巴勒斯坦本身也無不受到希臘主義的影響。兩者分別最大的，是在日常生活、買賣方法和思想方式。當然，對於在僑居地出生的猶太人來說，只要當地的生活方式和信仰沒有衝突，他們都是傾向接受的。比方說，不少猶太人都接受了他們鄰舍喜歡的戲劇、競技、藝術和表達的方式。在亞歷山太，有些甚至打算接受希臘的教育；希臘教育是成為公民的必經階段。但大部分猶太人都不願意屈服到這個地步，只是留在自己僑民的圈子中。貴族階層當然比一般人容易接受希臘主義；普通猶太人和說希臘話的外邦人接觸，都只是生意上的來往而已。但到了基督的時代，希臘化猶太教卻被廣泛的反猶太運動，迫得從自我隔離的狀態中走出來。另一方面，巴勒斯坦的猶太人卻沒有積極向外邦人傳道——這從猶大地沒有甚麼反對偶像的論戰，就可以看出來了。他們認為神國降臨，偶像便會消失，所以拒絕積極反對外邦人的生活方式。在散居地，情形就不同了；猶太人被迫維護自己的宗教，因此發展出積極的辯證法。

這些用希臘哲學措辭表達的辯證方法，產生了大量的希臘猶太文學。七十士譯本的作用，可能不單是給希臘化猶太教一本聖經，而且還要用作證明猶太教和希臘哲學不是水火不容的。斐羅的作品更進一步把猶太神學，藉希臘概念表達。學者把這些猶太文學分為4類：(1)歷史書（如約瑟夫的著作），要證明猶太歷史和外邦的不同，有特別的意義。(2)神學和哲學作品，用希臘的形式，表達猶太人的信仰（如《所羅門智慧書》）。（3）希臘風格的猶太詩歌。（4）護教作品，首先回答異教徒的控訴，然後訕笑他們的方式。然而，我們必須注意，寫成這些作品的，都是知識分子，不是普羅大眾。一般的猶太人，即使是散居在外的，和這些作品都沒有直接的接觸。

Grant R. Osborne
另參：「希臘主義」；「猶太教」；「斐羅」；「亞歷山太」。

希臘主義(Hellenism)
希臘主義是個獨特的混合體，由希臘的文化、哲學思想，和道德觀念所構成。它在亞歷山大大帝之後，對地中海一帶的文化發展有深遠的影響。雖然這個運動的起源，可以追溯到很久以前，但一般史家都把希臘主義時代定為亞歷山大逝世的那年（主前323）開始。至於這個時代的結束年日，有些學者說是主前30年，羅馬征服埃及的時候。但更合適的看法，是主後300年以後。因為羅馬本身的文化也是被希臘主義征服了。
歷史發展
起源
希臘主義的思想，可以追溯到希臘的人口開始增加、物質富庶的遠古時代（主前750-500）。在這段時間，「城邦」成為了政治和社會的中心，個人主義和實用的思想遂成為這個時期的特徵。但這段時間最重要的發展，卻是戰爭的專門化。在此以前，戰爭是貴族的專利；作戰的，都是個別的勇士。希臘人所發明新的戰爭方式，就是使用重步兵的密集方陣，又訓練農民參戰。從此戰爭成了希臘人的專長。他們的僱傭兵聞名於整個地中海地區。
部分城邦如斯巴達，專注於軍事方面；雅典等其他的城邦，則集中政治改革，從以往的霸主統治，發展成民主政制。於是斯巴達大逞野心，征服鄰近的地方，開始殖民。雅典則往往陷於內亂和萎縮之中。但到了主前五世紀，雅典解決了內部的問題，成為了抵抗波斯的主要力量。在這段時期，希臘有不少的聯盟。在主前六世紀的伯羅奔尼撒聯盟後，主前五世紀又有德里安聯盟。
古典時代
在這段期間，政治的發展造成了充滿活潑動力的精神。這種精神貫徹了這個時期的美術、戲劇、哲學。雕刻和繪畫復興，從前過分矯飾的人像，如今被寫真的形象取代。哲學的體系多如雨後春筍，其中畢達哥拉斯的數學方法，為科學和意念的結合作了預備，今後的希臘哲學都有這個特徵。巴門尼德則把形而上學和形而下學結合。在雅典和斯巴達經過了一段戰爭之後，伯里克利改革了建築和政治。在建築上，他建造了雅典的巴特農神廟；在政治上，他容許外國人參政，擴大了雅典民主政制的天地。同時，希臘人又發展出一個概念，從此改變了他們生活的

方式：人的思維和理性是最大的善和快樂之途。科學、美術和希臘哲學，都是以這個概念為中心。

伯羅奔尼撒戰爭（主前431-404）加速了文化轉變。政治和經濟上的緊張狀態，首先產生了高舉理智和雄辯的詭辯派；跟著又產生了蘇格拉底和修西狄第斯，這兩位學者都主張積極地尋問一切所謂的真理。這場戰爭的結果，是雅典為斯巴達所敗。但接下來的幾十年間，斯巴達卻因為沒有好的領袖，漸漸衰弱；反之，雅典卻回復了民主體制，又建立了第二雅典聯盟。可是不久，希臘的個人主義和分離的特性，令這個聯盟不能繼續維持下去。

最後收拾這殘局的，是馬其頓王菲力。他發動一連串戰爭，統一了希臘的城邦。可惜他英年被弒而死，兒子亞歷山大承繼了他的遺志，要擴展王國，統治當時所知的全世界。

在這個時期，哲學成了政治的工具。柏拉圖主要是個政治哲學家；他從來沒有放棄理想，要尋找一個「哲學家君王」來統一希臘。他的老師蘇格拉底在主前399年死後，柏拉圖便退出政壇，成立「學院」，教授政治哲學，謀求藉著真理來改革國家。他最著名的門生亞里士多德，成為了亞歷山大的老師，達成了柏拉圖的夢想。柏拉圖的理想主義和亞里士多德的實用主義，成了以後歷代希臘思想的兩極。

希臘化時代

亞歷山大大帝不單是個軍事上的征服者，他更使希臘文化成為通國的標準。每逢征服一個民族，他便教導他們希臘的語言和習俗，又在各處建立了34個希臘城市，作為希臘主義的基地——埃及的亞歷山太便是其中之一。他最大的成就，不在疆土遼闊，乃在於對文化的影響；以後希臘主義影響西方文化達幾百年之久。亞歷山大領先把雅提迦方言提升在希臘其他方言之上，成為標準的「希臘普通話」。這個方言是被征服人民接受希臘主義的基礎，也是希臘主義在東方發展的主要力量。亞歷山大死後，是希臘主義的第一個時期。在這個時期，亞歷山大的王國解體，被3個勢均力敵的王朝所瓜分。控制埃及和巴勒斯坦的，是多利買王朝；控制巴比倫和小亞細亞的，是西流基王朝；統治馬其頓和赫勒斯滂的，首先是安提帕特，接著是安提柯。

隨後的一百年，東方的主要大事，是多利買王朝和西流基王朝之間不時發生武裝衝突。巴勒斯坦變成了兩者之間的緩衝國。多利買王朝有統一的屬土，沒有改變人民文化的需要。他們統治下的巴勒斯坦，有文化和宗教的自由。另一方面，西流基王朝統治的，是好幾個不同的種族。所以他們實行強制接受希臘主義，以統一王國。西流基王朝這個政策，終於激起了猶大人的民變。馬加比革命成功地驅

逐了他們，這兩個王朝也終於衰亡了。在西方，羅馬帝國則逐漸干涉希臘的事務。到了主前149年，羅馬在政治上佔領了希臘本土，但在思想上卻被希臘的文化吞併。這個時期，中產階級的數目開始增長。其中一個原因是亞歷山大的戰役把無數的希臘人分散在新國土的各處。財富重新分配的準則，卻是基於希臘教養和對希臘主義的接納。「文明」成了希臘生活方式的同義詞。教育制度為雄辯學所操縱，以致真理被形式所取代。希臘的戲劇，改向注重人感情實在的喜劇方面發展。希臘化時代的藝術也變得比古典時代更為寫實。

哲學在這個時代也發展得很快。起碼有3家在此時興起，成為以後數百年間，希臘思想的主流。這3家思想所注重的，都是實踐的倫理，而不是古典時代哲學所尋求的真理和知識。太儒學派的領袖是戴奧革尼。這個學派所提倡的，是人應當完全的自給自足。這教訓帶來的結果，是個人變得和社會脫離了關係，但人也因此能夠學習應付人間的疾苦。最有影響力的兩家學說，是以彼古羅和斯多亞兩個學派。以彼古羅所尋求的，是從憂慮和恐懼中得自由，這學說教導人，只有節制和中庸的享樂，才能得到心靈的平安。這種教訓帶來的結果，是人開始離開社會，退到自我之中。哲諾所創的斯多亞學派，得名自他在雅典講學的「斯多亞」（即「門廊」）。他的學說和太儒學派所注重的自給自足相似。但在此以外，他又加上了人人皆兄弟的教訓。每一個人都應當追求德行，凌駕在生命的盛衰枯榮之上。斯多亞的學說到了基督時代，已經成為希臘主義的中心思想。

希臘主義和猶太教

猶太人是唯一抵擋希臘主義的文化。從希臘主義對猶太教的影響，就可以看出這個主義的力量。

受希臘主義吸引最大的，主要是猶太人上層社會的貴族；尤其是對散居各地的猶太人，它的影響力最大。在西流基王朝的統治下，聖殿的祭司也是親希臘的，所以希臘主義除了經濟力量外，尚有宗教的影響力。從開始以來，巴勒斯坦就分為兩派。住在城市的貴族，在耶路撒冷建造運動場和劇院，意圖把她變成希臘主義的城邦；住在鄉村的農民，則認為希臘主義危害摩西的制度。

由於生意來往和法律訴訟用的都是「希臘普通話」，猶太人必須學習這種語言。考古學證實，從主前三世紀開始，巴勒斯坦幾乎所有的銘刻，都是希臘文。舊約的希臘文七十士譯本，更顯示出散居在巴勒斯坦以外的猶太人受希臘語言影響的程度。希臘城市的運動場是教育的場所，有了希臘的教育，才有機會成為公民。埃及的亞歷山太在這方面，是希臘世界的學術中心；對那裏數目眾多的猶太僑民來說，她的影響力不容忽視。小康之家的子弟，不論是散居在外，還是住在耶路

撒冷，一般都會接受希臘式的教育。根據兩約之間時期的文獻記載，很多猶太人都依照希臘的習慣，裸體參與運動。在一個世紀以後，這種行為引起了很多爭執，因為猶太人傳統不容許這種行為。猶太人會堂的學校，為了要和希臘式的高級中學競爭，也接受了很多希臘的方式。實際上，這種文化交流也是文士傳統在這時期興起的原因之一。極度集中的聖殿時代，開始被全民教育所取替。

猶太文學和哲學思想都被希臘主義的模式滲透。《馬加比一書》和《馬加比二書》所用的都是希臘編纂史料的方法。這個時期幾乎所有的猶太文學，都可以看出希臘主義的影響。最著名的學者當然是亞歷山太的斐羅。他用寓意解經的方式來註釋舊約，希望能使猶太人的教訓合乎希臘世界的口味，又令希臘文化為猶太人所接受。他這種思想在當時頗為普遍。猶太人啟示文學所用的象徵，也備受希臘和東方（主要是波斯）的主題影響。甚至極度保守的愛色尼派，所運用的意象也有部分是源自受希臘和波斯思想影響的猶太文化。當時人對「永恆知識」和「啟示了的奧祕」的注重，和基於二元論的救恩史及人論，都是希臘主義滲透的例證。當然，這些影響也不是完全單向的。希臘哲學的發展也接受了很多閃族的形式，這些影響主要來自腓尼基。猶太人的敬虔，也很吸引希臘人。

主前一世紀的猶太教，已經是希臘化的猶太教。當時希臘普通話通行各地；希臘教育和思想滲透各處；連猶太文學也用希臘文寫成，甚至反對希臘化的文學，也運用了希臘的修辭。這一切都證明了希臘主義在巴勒斯坦的影響力。

希臘主義和基督教

有些學者企圖把初期的基督教分為巴勒斯坦、猶太希臘化，和希臘化3個時期。但正如上面的證據顯示，這是極不容易的；因為當時甚至是在猶太地方，都已經被希臘思想充斥了。當然，使徒行傳六章有關希臘語和希伯來語的不和，以及猶太教徒反對保羅傳道外邦，都有希臘主義和猶太教之間的衝突作為背景。但在極早的時候，希臘主義已經影響著教會了。我們無法知道這影響是來自巴勒斯坦的，還是希臘的傳統。因為不論是在巴勒斯坦以外還是以內，兩者都已經互相融合了。實際上，自教會開始，便有雙語的本質了。

當然，這並不是說，在教會中沒有分歧。司提反的希臘背景使他洞悉到基督降臨對聖地和聖殿有哪些影響（參徒六，七）；這是比較保守的耶路撒冷教會所未能覺察的。此外，詳細研究使徒行傳裏的講章，便可看出當時福音信息的內容，對猶太聽眾和外邦聽眾有不同的發展。對猶太人的信息重點，是舊約應驗；對外邦人的重點，則是獨一的真神和死的偶像不同，祂參與人類的生命，又積極地預備歷史。

新約是用希臘普通話寫成的這個事實，證明希臘主義的影響是何等直接。希伯來書和雅各書等著重猶太讀者的書卷，都用洗煉的希臘文寫成。甚至記錄猶太背景、耶穌生平的福音書，也反映出希臘史料編纂法的影響（比方注重歷史事實的神學意義等）。最顯然是希臘主義的，莫過於書信之中，從傳道外邦得來的意念。歌羅西書一章15-20節等早期的詩歌，使用希臘化的用語形容基督遠超過外邦宗教的理想。教會福音普世性的注重，雖然是基於耶穌的教訓，卻是在往外邦傳道時才開始發展。初期教會的想法脫離不了猶太教入教神學的桎梏，以為外邦人必須先做猶太人，才可以成為基督徒。

進一步的發展

在初期教會同時，希臘又有兩家學說開始發展。這兩家學說都是到了較後的時代才完全成熟。諾斯底主義便是其中一派，這個思想似乎同時源自巴比倫神話學、波斯二元論、埃及神祕主義，和猶太基督教神學。實際上，有人稱諾斯底主義為一個最早期的混合運動。由於以往有關這個主義的資料，主要來自初期教父反對異端的文獻，所以昔日的學者經常認為諾斯底派來自基督教。如今比較普遍的看法，則相信它是希臘主義的一部分，是主後一世紀後期，普及知識和形而上背景的產物。諾斯底派相信善惡二元——即靈和物質——之間有戰爭，知識是把人從中拯救出來的方法。他們又相信有一位「救主」，能把靈魂引進拯救的更高境界。這兩個概念在精萃上，都是屬於希臘主義的。有些學者指出新約中也有這些概念，但實際上當時諾斯底主義尚在萌芽時期，要到主後二世紀才成熟。何況，比較後期的書信，如歌羅西書、教牧書信、約翰壹書等，都是反對這些所謂「初期」或「原始」的諾斯底主義。

希臘主義的第二個流派，是神祕宗教。在希臘主義的早期，神祕宗教已經以依流西斯教派和狄安尼索的崇拜形式存在。但東方的教派，要在基督教開始傳播後才在西方普及。這些宗教包括了埃及的伊西斯崇拜，和波斯的米特拉崇拜，有濃厚的東方異國風味。對神祕事物和宗教儀式有興趣的希臘人，很容易就被吸引。這些宗教的教訓，主要是說在每個人的肉體裏面，都有神性的精華被困住，要經過莊重的入教儀式，與該教派所崇拜的神祇交通，才能得到解脫。每個教派都有獨特的儀式，但其意義和重要性卻大同小異。人要參與該教派的神祕儀式，才能得到拯救。這些儀式大都類似環繞春天植物更新的古代生殖崇拜。這些教派廣被人接受，證明希臘主義有極高的包容性，能夠吸收新鮮的觀念，加進希臘的生活方式之中。

Grant R. Osborne

另參：「希臘化的猶太教」；「斯多亞派」；「以彼古羅派／伊壁鳩魯派」；「猶太教」；「希臘」；「諾斯底主義」。

希臘普通話(Koine Greek)
羅馬時期通行於近東和地中海的一種希臘「普通」話。新約即以此種希臘文寫成。另參：「聖經的原文」。

希蘭(Helam, Hiram)
（1）約但河東一個地方，今址已不可考。大衛曾在此地打敗亞蘭王哈大底謝（撒下十16、17）。
（2）大衛和所羅門時代的推羅王。大衛攻佔耶路撒冷，並定都於此後，希蘭運來香柏木，又差派石匠、木匠，給大衛建造宮殿（撒下五11；代上十四1）。大衛終生和希蘭都是盟友（王上五10）。大衛死後，希蘭也致力維持和所羅門之間的友誼。所羅門建造聖殿時，希蘭供應利巴嫩木材和金子，又派遣匠人，幫助他建築和裝飾聖殿。所羅門送給希蘭麥子和清油，作為回報。此外，所羅門又給了希蘭加利利的20座城；只是根據聖經記載，希蘭並不滿意這些城邑（王上五1-11，九10-14）。
雖然以色列人不善航海，所羅門卻在以旬迦別建造了一隊船艦（王上九26-28）。在這方面，希蘭也提供了幫助；他供應水手，甚至可能也供應了船隻，使所羅門得以建立船隊。腓尼基人有豐富的航海經驗，他們在地中海的航程，西達士班雅的他施。他們對所羅門，無疑有極大的幫助。
約瑟夫說希蘭的父親名叫亞比巴，作推羅王34年，53歲卒。根據腓尼基史書的記載，所羅門王娶了希蘭的女兒。

形式評鑑學(Form Criticism)
對於聖經傳統的研究；據估計，這些傳統原是口傳的。
定義和歷史
形式評鑑學所關注的，是對文學評鑑學判斷為有文字記載之前的資料，追本溯源。它嘗試把這些口述的傳統，在人與人或群體跟群體之間，歷來輾轉相傳的經過描

繪出來。它特別重視群體的思想和生活，對傳統所帶來的改變。以舊約為例，形式評鑑學假設以色列民富有動力的生活，對口述的傳統產生具創意的影響，所以致力在已知的整體傳統中，尋求更多瞭解個別傳統的早期模式。在新約方面，形式評鑑學的研究主力是放在符類福音上。它的焦點集中在符類福音中個別的傳統，把資料分門別類，辨別哪些是反映教會關心的事情，哪些源出耶穌自己或源於當代猶太教或希臘文化。

形式評鑑學是在1901年，由庚克發展成為評鑑工具的。他在一本創世記的註釋中，嘗試追溯創世記現存之文字記錄的傳統最早的形貌，因而開展了一個新局面。庚克接納當代的文學評鑑分析，但堅信能夠找到比來源評鑑所想象的年代更早期的資料。他假定在出現文字紀錄或有系統的傳統資料收集行動之前，尚有一個口述的時期，故個別的故事早已以獨立的形式在民間流傳。所以這類故事應該從它們在創世記中的背景分劃出來，然後對比古代近東地區類似記載的背景，作獨立的研究。庚克相信這些原來是口傳的故事，長期因應以色列人的社會及文化變化，曾經歷一些發展和改變。

庚克把創世記故事按其目的，分類為「人種學傳說」，是解釋種族間的關係；「語源學傳說」，是解釋種族、山嶽、河川、聖所和城市名稱的淵源及含義的流行記錄；「禮儀傳說」是用來解釋以色列的聖禮習俗；「地質學傳說」則說明某個地域或地點的特性。

庚克嘗試探討一個較早期的記載，如何因著一些附加的資料而改變，這些附加的資料主要是針對思想方面而非故事的形式。他辯稱這些附加的資料，常會破壞了故事的和諧，內容卻較為一般性，所以十分容易辨認。他的分析傾向刪去創世記中一些言論和短篇的敘述。當庚克分析一些個別的事件，他試圖找出原來的記述被更改的原因，好找出這些傳統內在的歷史。

庚克相信這種把經文分成小段地辨認，及按敘述、教導和傳統禮儀而分類的方式，同樣適用於符類福音的研究上。這個意念由他的一個學生狄比流發展出來，見於他對原始基督教傳統有關施洗約翰的研究（1911）。狄比流在這較早期的作品中，就符類福音及其中所包含的傳統資料發表結論時，所採用的兩種方法，奠定了形式評鑑學日後運用的基本綱領：（1）寫福音書的人是收集和保留傳說的人而非作者，他們所做的是編輯收集得來的材料，加入時間、地點、轉接的片段和總結的報告。（2）無論是語錄或敘述，在福音書的作者把他們以文字表達出來之前，均早已用口語的方式出現。狄比流後來更出版了一本名為《福音書的形式評鑑》的小冊子（1919），書中有他另一個觀點。他提出在符類福音的傳統中，可以分為5

種形式。3個月後，他的學生史密特把狄比流的意念，運用在符類福音的架構上，意圖證實各段落的次序，是隨意和武斷的，甚至在馬可福音——敘述耶穌事工的最古老記錄——亦是如此。

1921年，布特曼出版了他對符類福音中，各傳統歷史所作之獨立研究。他有系統地查核了符類福音所有的資料，不但要按形式來把它們分類，且更要找出它們的來源，看有哪一些是由早期的巴勒斯坦教會演變出來，又有哪一些是從較後期的希臘群體中成形的。

形式評鑑的方法

符類福音的形式評鑑，可分為3個階段。首先，福音書中的故事和語錄，會從現有的架構中，被獨立出來。史密特曾把福音書和其中的傳統，比作一串珍珠項鏈；項鏈上的珍珠是靠人手用一根繩子把它們串起來。在形式評鑑這個最早的研究階段，所作的就是把這根繩子剪斷，使每顆珠（個別的傳統單元）可以給人獨立查核。

在第二個階段，學者會對這些傳統進行內在的評鑑，以找出其原來的形貌。這是基於一個假設，認為從其架構中被抽離的單元，仍不是其原有的形式。要恢復其原貌，第一步要做的，是把材料分類。例如，耶穌所說的許多話中，就可以歸類為有重要言論的宣告性故事。其中有些是發生在爭論中的（例：可二23-28，而宣告見於27、28節），其他的可列入教義性的教導（例：可十二28-34，宣告見於32、33節）。主的話語有時會以箴言（可二17上）、預言（可九1）、使命宣告（可二17下，十45）或比喻（可四30-32）的形式出現。至於敘述耶穌事蹟的材料，亦可如此分類（例：可一40-45是一個神蹟）。

資料分類後，便可按其風格跟民間口傳「文學」的接近程度，來斷定其原有的形式。學者假設：（1）每種不同的形式，都各有其典型特性；（2）每個單元完整而獨立，並且各有風格，表達一個思想或事件；（3）透過分析那些形式，可以追溯一個傳統所經歷的變更；和（4）既然這些考慮因素可以運用在猶大人或希臘人當時流行的文學中，必然亦可應用在福音書上。例如，布特曼根據以上的假設，判定在馬可福音二章19、20節中，第19節保存了耶穌所說的一個簡單的比喻，而第20節卻是在耶穌死後才加上去的，用以解釋原有的比喻和應用在敬拜的群體中。

在第三階段，是以外在的評鑑研究各個傳統單元，找出早期教會的生活背景，好說明這些傳統如何保存下來。在這階段中，形式評鑑的學者必須努力重建初期教會實際的歷史，以便進一步把福音書中的材料分門別類。我們假設福音書中的傳統，能幫助教會推動福音工作、維護真道，並使教會在敬拜和紀律上更趨成熟。

故此，狄比流、布特曼和其他學者認為，在某些情況下，人們會不惜改變傳統來遷就上述幾個目的；在另外一些情況中，這也說明了各種的傳統，如何在教會生活的發展過程中，衍生出來。

形式評鑑的價值

形式評鑑的方法是有其優點的：（1）強調福音書寫成之前口傳的階段，可以抗衡較早時期，一面倒地著重文字資料來源的處理方式。（2）以信仰團體作為聖經傳統的監護人和傳遞者，是一個合理的觀點。（3）福音書本是一種針對特別的情況而寫的「應景文字」。所以，形式評鑑的學者強調信仰團體的實際生活情況是正確的。（4）最後，特別把各類不同的傳統單元，作獨立的處理，如各組別的宣告性故事和堅持傳統是以耶穌受難的敘述為中心的主張，對於詮釋福音書有很大的幫助。

反過來說，形式評鑑的3個階段，都有值得批評的地方。第一個階段對符類福音特性的估計，指出了一個真理。雖然聖經的記述跟傳統確切的連繫，看來比我們預期的少，但這並不等如早期教會，就是妄顧歷史次序或事實真相的。史密特的手法是以福音書來互相對照。他的方法給符類福音預先假定了嚴格的文學評鑑，卻忽略了口述的傳說能夠為他澄清一些他所觀察到的難解之處。形式評鑑亦忽視了個別的福音書作者在歷史、神學和對象方面的獨特性。再者，福音本身是不能抽離某些背景而宣告出來的。既然真理的信息，包括了一個生命的故事，則在某程度上難免有一個次序。史密特所發現的次序，事實上正好符合彼得在使徒行傳十章36-41節的講道。

第二個階段的基本弱點，在於材料的分類，通常反映了內容而非形式。這樣，學者宣稱所擁有的客觀性，並不顯明。此外，他們以風格來劃分，亦受到嚴峻的挑戰，因為他們雖然宣稱這些假設是建立在為公眾確認的基礎上，但事實並非如此。所以，它們能否嚴格地加於口傳的材料上，則仍然是一個問題。這樣的假設排除了由於提出這些傳統的個別人士的權威，帶來不同形式的可能性。在符類福音中，內容比形式更為重要，過分著重狹窄的形式而批判傳統，是不合宜的。

另外還有一個反對的理由，十分充分。所謂「風格的規律」，是基於研究一些長時期以口語形式流傳的材料而得出來的。這些準則似乎並不適宜用來衡量一些傳統單元，它們出現的時間，與文字的記錄，只相差一至兩代。

在形式評鑑的第三個階段，外在的評鑑被運用在傳統單元上，以追溯群體所經驗的生活方式時，形式評鑑學者過於強調假設的情況最為顯著。狄比流和布特曼認為講道及敬拜的要求，是引致傳統被改動的主要原因。布特曼後來更把一切跟敬

拜有關的變更，都歸咎於希臘的群體，例如對耶穌這個人的關注、降生的記述、耶穌所行的大部分神蹟、現存聖經中有關復活的記載、耶穌使命的宣告（太十一27；可十45；路十九10）和設立聖餐時說的話。至於巴勒斯坦的群體，布特曼把其他所有的敘述部分和教導中，可能有過的演變，幾乎都歸到他們的賬上，其中包括了福音書中清楚論到末世的材料和顯示耶穌明瞭自己的彌賽亞身分之講論。這些反面的評價是因布瑟對早期基督教歷史所作的整理而掀起的。布瑟極力主張清楚劃分巴勒斯坦和希臘的基督教。他指出稱耶穌為「主」，是說希利尼話的外邦信徒在敬拜中率先採用的。說亞蘭文的巴勒斯坦基督徒早期只稱耶穌為人子。布特曼和其他學者追溯一些傳統開始確立之際，教會的社會背景時，便採用了這種過分清楚劃分巴勒斯坦和希臘教會的態度。

時至今日，這種對早期教會的歷史及發展所作的重整，已被公認為不準確的。希臘跟巴勒斯坦基督教的分野，被過分渲染了。巴勒斯坦並不是一個不受希臘影響的孤島；就是耶路撒冷本身，也有希臘色彩的會堂。更何況，最初把福音帶進希臘地區，根本就是耶路撒冷或其他巴勒斯坦社群的基督徒。故此，布瑟所假設的巴勒斯坦跟希臘基督教之差異，是難以成立的。

此外，形式評鑑的這個階段，硬把福音傳統跟耶穌和親眼目睹祂言行的見證人分開，是不公平的。早期的教會中，這些曾經目睹、跟從主的人持續影響傳統的形成和傳遞。所以，如要追溯有關耶穌言行的傳統之起源，這是不容忽視的。

William L. Lane

另參：「底本說」；「編輯評鑑學」；「來源評鑑學」；「傳統評鑑學」；「化除神話」；「新約評鑑學」；「舊約評鑑學」。

邪僻山(Corruption, Mount of)

橄欖山南麓稱「邪僻山」。考其起源，可能是因所羅門王曾在此立異神邱壇供其外邦嬪妃祭祀之用（王上十一7；王下二十三13），後人遂以「邪僻」（意即「罪惡」）名之。疑原名當為「膏油山」（橄欖山盛產橄欖，聖禮用的膏油多出於此），因希伯來文「膏油」與「邪僻」諧音，人們故作誤稱以表諷刺之意。

另參：「橄欖山」。

協西巴(Hephzibah)
（1）猶大王瑪拿西的母親（王下二十一1）。
（2）耶路撒冷復興時的一個象徵性名字，和合本把它意譯作「我所喜悅的」（賽六十二4）。

性(Sex, Sexuality)
對性的觀念
聖經跟某些宗教和哲學系統不同，對人類的性採取非常正面的觀點。根據舊約對創造的記載，是神自己使人被造為有性別的生物。或男或女，是按著神的形象被造的一部分意義（創一26-28）。因此，在這一切之上，性是涉及一個人的本質的重要層面，而不單描述他或她的行為。
循著這個正面思想來看，舊約看不到兩性之間的身體分別有甚麼羞恥（創二25），而且提到男女親密時，沒有甚麼尷尬（箴五18、19；傳九9）。聖經中尤以雅歌是最美麗的愛情詩歌，其具震撼力的語句，不宜加諸過分靈意化的解釋，以免所描繪的男女激情失去喜悅和豔麗。
保羅寫給哥林多教會和在以弗所的提摩太的書信中，也提出同樣正面的信息。在這兩個城市，淫亂之事均十分猖獗，但某些人作出的回應，是一種負面的、若修的態度，並有左右整個基督徒生活之虞。他們禁止嫁娶之事（提前四3）；夫婦則不得同房，因為相信這會有助他們靈命成熟（參林前七5）；甚至有些人認為「男不近女倒好」（林前七1）。
保羅毫不猶豫地指出這種態度是異端的想法。他以創世記的信息來提醒信徒，並鼓勵他們當以感謝的心接受神所賜予的（提前四3-5）。他寫道，丈夫和妻子當用合宜之分，彼此相待（林前七3、4）。在婚姻中成為一體，跟拒絕與娼妓聯合，同樣是「在身子上榮耀神」（參林前六15、20）。
性的目的
聖經告訴我們，性是造物主所創的，按神的計劃，性在人類生活中有兩個目的。其一顯然是為了生育後代（創一28）。在此我們得著家庭生活的基礎，而聖經對這一點是十分重視的。在埃及那逾越節的晚上，得救是關乎整個家庭（出十二3）；在新約時代早期，亦有全家一同歸主的記載（例：徒十六29-34）。當西方社會致力控制生育之時，人若注意到聖經堅持夫婦能生養兒女是特別的福氣，並該為此而感謝神（參創二十四60），那是何等的美好。

神把人造成有性別的生物的第二個主要目的，在聖經中更為重要。除了繁衍後代外，性是為了建立關係。創世記第二章描述了神如何造女人，以填補男人在關係上的真空（18-24節）。最主要的參考是在新約關乎婚姻制度方面的解釋（太十九4-6；弗五31-33）。但這段經文中的重要字句在舊約別的經文也有出現，故清楚說明了性在一個廣闊的領域上擔任了鞏固人際關係的重要角色。以「這是我骨中的骨，肉中的肉」（創二23）為例，這句子並不單是指到夫婦間親密的關係，也可以用來表達家族中密切的關係（參士九2），甚至國民對其領袖所存狂熱的忠心（撒下五1）。

這是一個有力的指標，證明性對人的意義遠超過肉體上的接觸。廣義地說，神造男或造女，均是幫助人建立各種關係——包括一些通常不會使人聯想到性方面的關係。

墮落

當然，聖經不會忽略人性陰暗的一面。在描述造物主完美的計劃內有關性的美善後，創世記接著解釋了人對神的悖逆如何破壞了性，正如破壞人類生命的其他方面一樣。

當男人和女人開始視對方為性的對象而非身體結構上有差異的人（創三7-10），赤身露體便成了一件可恥和可怕的事情。在關係層面上，信任與溫柔已給出賣和殘酷所取代（12、16節）。這是引起現代婦解分子力斥一切歧視和暴虐行為的根源。至於繁衍後代的使命亦遭受破壞，生兒育女的美妙經驗因不必要的痛苦和困惱而損毀（第16節）。

聖經中的教導

聖經對婚姻關係以外的性行為的禁止，乃是在這個背景之下而生。禁令本身是十分明確的，其中包括了同性戀（利十八22；羅一26、27；林前六9、10；提前一9、10）、通姦（出二十14），及婚前性行為（林前六18；帖前四3）。根據耶穌的意思（太五27、28），甚至人有這些的思想（雖然人不能避免受引誘產生這些思想）也是不對的。

聖經通常是不會再三地為所定的禁令提供論點作支持的，但在若干特殊情況下，聖經進一步解明對婚外性行為的禁令，其所提出的理由極具教育意味。聖經沒有提到後果堪虞（這些事情是錯謬的，因為會產生性病和棄嬰）或是動機不對（人若是因為缺乏愛心而作這些事情便是錯誤的）。所有在婚姻關係以外的性行為，本身都是錯誤的，理由很簡單，因為「身子不是為淫亂」和「行淫的是得罪自己的身子」（林前六13、18）。換句話說，兩個未婚者之間的性交是禽獸的行徑，

因為性行為是造物主所設立一種獨特的身體語言，用以表達並確認聖經稱之為「婚姻」的那種一男一女之間特別的、獨有的終身關係。

聖經對任何陷在性誘惑中的人，提出十分實際的勸告。當約瑟被別人的妻子邀請他同寢，他「把衣裳丟在婦人手裏，跑到外邊去了」（創三十九12）。保羅告訴信徒們要效法約瑟的好榜樣（林前六18；提後二22）。

這並不是一種無奈的勸導，而是對一個正常人的性慾壓力予以承認。保羅教導我們，聖靈的能力使任何信徒均有力量可以勝過性的誘惑。他知道尋著了聖靈能力的基督徒，會得著節制力，可以征服根深蒂固的惡習（林前六9-11；加五22、23；提後一7）。

聖經以愛（「阿伽皮」，神對人之愛）來指引在道德上合法的性關係。再一次，保羅就在他對婚姻關係的教導上，把這愛的意義清楚地說明出來。這愛跟其他各種愛的不同之處，是在於把神放在首位，其他人次之，最後才是自己（弗五21-33；參加五13）。聖經強調了這種愛，否定了現代人以為愛在肉體和性經驗以外，便別無意義。耶穌呼召所有的基督徒——不論已婚或是獨身——要常活在這種愛裏（約十五12）。祂自己沒有結婚，但祂卻因著愛而在十架上為人捨命，清楚顯示了愛的真諦（約壹四9-10）。

最後，新約中強烈暗示，神既在人類中間建立了性，將來亦會使之結束。耶穌曾指出在天上是沒有嫁娶的（太二十二30）。從聖經對性的教導來看，這是一個不大可能發生但又很適當的高潮。當世上不會再有死亡，繁衍後代的需要亦會過去；人的關係既充滿了愛，也不再需要透過性行為來維繫。所以，在永恆中，神為人設立性的兩個主要目的，都圓滿地實現了。

David H. Field

另參：「人觀」；「婚姻，婚姻風俗」；「聖經中的婦女觀」；「家庭生活和倫常關係」；「離婚」；「童女」。

欣／赫因(Hin)

容量單位；等於1/6罷特，約有1加侖。

另參：「度量衡（赫因）」。

欣但(Hemdan)
何利人西珥的子孫，底順的兒子（創三十六26）。歷代志上一章41節作「哈默蘭」。

欣嫩子谷(Gehenna, Hinnom, Valley of)
英文“Gehenna”一名乃音譯詞，來自亞蘭詞的希臘寫法，這詞衍生自一希伯來短句「欣嫩之谷（之子）」。名字大概指分劃給便雅憫與猶大支派疆域之間的一深谷（書十五8，十八16）。一般人認為欣嫩子谷就是拉伯比河，此河流經耶路撒冷古城西面城牆之下，在耶路撒冷南部沖積成一深谷。
該地因拜偶像而聲名狼藉，此風盛行於猶大王亞哈斯和瑪拿西統治時期，特別是拜摩洛的祭禮，更以孩童為人祭獻上，罪大惡極（王下十六3，二十一6；代下二十八3，三十三6；耶十九5，三十二35）。約西亞王所倡導的宗教改革將這些邪惡的習尚加以禁止（王下二十三10）。耶利米先知宣示神審判祂的子民時，就提及欣嫩子谷（耶二23，七30-32，十九5、6）。
繼後，此谷似乎被用作焚化耶路撒冷的垃圾和罪犯屍體之場所。有趣的是，據一可靠的傳聞，猶大自縊的地點及其後買得的窯戶之田，都在此谷南面。
欣嫩子谷惡名昭著，特別於兩約之間時期，此名被用作惡人最後受懲罰之地的代稱（《以諾一書》十八11-16，二十七1-3，五十四1，五十六3、4，九十26；《以斯拉二書》七36；參賽三十33，六十六24；但七10）。耶穌自己也用這名詞形容惡人不肯悔改的永久去處（太五22，十28，十八9）。因為欣嫩子谷乃焚化地（可九43），遂有「火湖」的別號（太十三42、50），成為所有目中無神者最終的歸宿（二十三15、33），與撒但一起受罰（太二十五41；啟十九20，二十10、14、15）。
欣嫩子谷與其他有關來世或永久居所的用詞，一定得小心分別開來。聖經中的「陰間」（按：舊約英譯本稱之為“Sheol”；新約則以“Hades”來代替，中譯和合本通稱為「陰間」），是形容靈魂離開人體時，死後與復活之間失喪者之暫居處，但「欣嫩子谷」則專指最後惡人永久受罰的地方（參詩四十九15、16；太十28）。“Tartarus”（中譯作「地獄」）一詞只在彼得後書二章4節出現過，指太初撒但叛變中墮落的天使所居之處。
值得注意的，雅各顯然借用欣嫩子谷的醜惡本質（雅三6），來形容舌頭若不受約束的嚴重罪惡。
另參：「死亡」；「地獄」；「陰間／希得斯」；「死人的住處」；「蘇奧」。

泄撒(Zelzah)
拉結墳墓附近的一處地方。掃羅在這裏遇見了兩個人，應驗了撒母耳為了證明掃羅被膏而發出的預言（撒上十2）。傳統上，拉結墳墓的地點是在便雅憫的北界，但關於泄撒的位置，卻沒有清楚的考據。有人認為泄撒和洗拉可能是同一個地方，但看來不大可能。

信(Belief, Believe)
基於證據，相信某事的真實性或某人的可靠性。聖經中所說的信神，包含信賴之意，不僅是承認祂的存在而已。
另參：「信心」。

信心(Faith)
在主裏完全和堅穩的狀態。信心是基督教的核心，其對今日基督徒的重要性，可從復原派的誕生得知。復原派的誕生始於重新發現「義人必因信得生」（羅一17）這重要的語句。
定義
信心在新舊兩約中接受了幾個意思。它可以簡單解作單純地信任神或神的話語，有時也差不多等同於主動的順服。信心亦可透過信經裏確定的語句來表達。如此，信心也可解作基督徒所領受整體的教導和真理。所以，歌羅西書二章7節暗示：「信心」是要被全然接受，並體現於個人的生活中。在提摩太後書四章7節，保羅作證說自己已「守住了所信的道」。
舊約中的信心
在舊約中，信心首先接受了以神為世界的創造者、生命的延續者和歷史的掌管者。詩篇（例如詩十九，二十四）顯明詩人相信神為創造者的信心，而且祂繼續以祂的權柄統管所有被造之物。
舊約同時也十分強調信心就是信賴神的約，或說是神跟亞伯拉罕和他的後裔所立的約。神對亞伯拉罕的呼召和應許他的後裔，在救恩歷史中被神使用，就是整個舊約記敘的基礎。舊約就是記載了這約的履行。在以色列國誕生以後，神繼續堅固和保守她。應許賜給亞伯拉罕和他的後裔的地土，仍屬他們所有。以色列人出埃及的事蹟，是神使祂的子民重歸應許之地的重要證據。舊約也清楚顯示，選民

順服神，就是表明信心的好方法。神的子民雖然沒有看見神，他們還是相信祂、順服祂。亞伯拉罕離開他的故鄉，到他不知道的地方去。以色列人出埃及跟隨神的領導，住一處他們不曾看見的土地。神的承諾使他們有勇氣去攻佔那片應許之地。以色列民離開埃及以後，神就藉著所灑的血（出二十四6、7）與他們確立亞伯拉罕之約。他們要嚴格遵行神所吩咐的一切話，以顯示他們的信心。人以信心來回應耶和華的信實，需要的是全國性和整體性的信心。但對於個人而言，也有信心的命令與實例。

舊約中除了律法和敘事部分以外，詩歌和預言的著述也強調信心的重要。詩篇中充滿了人在逆境中，仍不住信靠神的描寫。哈巴谷指出：「義人因信得生」（哈二4）。這些例子清楚顯明，在耶和華不斷的教導下，信靠對神的信實，就日漸成為個人個別向神作出的回應。在先知書中，信任、順服、敬畏和不疑惑等，融合為這種個人的信心。

新約中的信心

在新約，信心的重點，是對彌賽亞，即耶穌基督帶來所應許，最終的啟示，作出主動的回應。這與舊約強調神的信實，相對呼應。「信心」無論是用作動詞或名詞，經常用以刻畫人對於耶穌的言行和初期教會所傳的福音，所作出充分的回應。

符類福音

符類福音中最引人注意的，是在採用「信心」一詞時，很少提及其對象；如「你們若有信心，像一粒芥菜種。」（太十七20）、「你的信救了你」（路七50）、「耶穌見他們的信心」（可二5）。耶穌以祂的工作和話語開啟信仰之門，祂使信心變為可行的事。問題並不是我們應該相信耶穌還是相信父神；經文無疑已暗示兩者均要相信，每一個真正傳講神話語的人，都會把信心的眼光轉向差遣他們的那一位身上。

耶穌曾不止一次拒絕以神蹟來支持自己的言論（太十二38、39，十六1-4）。信心是單單向神話語作出的回應，而不靠任何事物的支持。除了約拿的神蹟以外，不會有其他神蹟作為證據。在財主和拉撒路的故事中（路十六19-31），耶穌拒絕了要求眼見的請求，而堅持人定要聽從所教訓他們的道（參約二十29）。神的話要求人放下自我，委身予神。故此，神的話語和信心的本質，便成了驕傲和有權力的人的攔阻。

信心就是彰顯神能力的媒介。它可以移山，可以治病，更是人通往天國的入口。信心裏可能還存有疑慮，好像那為害病的兒子奔走求醫的父親〔「我信！但我信不足，求主幫助。」（可九24）〕；或是施洗約翰在獄中，雖然心存疑惑，但耶

穌仍然稱他為婦人所生最大的一位（太十一2-15）。彼得（和其他門徒）的理解錯謬，但耶穌明確指出他的認信正是教會的基石。符類福音描寫使徒早期的信心是何等的不足和脆弱，然而，這仍然是他們的信心，因這正是他們對耶穌的言行所作出的積極回應。

第四卷福音書

信心是約翰福音中一個特別重要的觀念，雖然該詞（在希臘文中）只是以動詞出現。通常解作接受一件事的真確性，即簡單的信賴或相信：「你們當信我，我在父裏面，父在我裏面」（約十四11）；「你們如果信摩西，也必信我」（約五46）。這與「真理」一詞在第四卷福音書中的重要性一致（並參約八24，十一27、42，十六27、30，十七8）。

更重要的是，「信靠」特別表達了一個人把信心託付在另一個人身上之意。這獨特的語句是在其他的福音書中找不到的，這語句正好表達個人對成了肉身的永恆的道的確信。約翰福音三章16節說，凡把信心放在祂身上的，便有永生。那些信祂的人又可以得著權柄，作神的兒女——從神而生（約一12）。他們必永遠不渴（六35）；而且他們雖然死了，卻仍會活著（十一25）。

約翰在別處截然的論到信靠或信心，即沒有提及相信的對象。在約翰福音十一章15節，耶穌在拉撒路死後才到達，並為此而歡喜，因為「好叫你們相信」。這事的結果就是信心的彰顯。同樣，在引言中（約一7），施洗約翰作見證，是為叫眾人因他可以相信。當耶穌為多馬解答有關復活的疑惑時，祂說：「你因看見了我才信；那沒有看見就信的有福了。」（二十29）在這些篇章中，耶穌為自己作見證的根本結果，就是人的信。

信心與知識之間有很密切的關係。在約翰福音六章69節，彼得說：「我們已經信了，又知道你是神的聖者。」耶穌在祂以大祭司的身分所作的禱告中指出，永生就是「認識你——獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌基督」（約十七3）。此外，人是透過信心的眼睛而得見神的。從來沒有人看見神，只有神的獨生子把祂表明出來（一18）。人看見了耶穌，就是看見了父（十四9）。

「相信」也可以用「接受」這個動詞來表達。凡接待基督的人，就蒙神賜下他們作神兒女的權柄（約一12）。信心就是那能體察神的榮耀（一14，十七4）的認識和看見。

保羅

保羅在他的書信中，曾以不同的角度來描寫信心。與「律法的行為」相對，他以信心為人稱義惟一和真正的基礎（羅一至四；加一至四）。他也借助亞伯拉罕來

證明他的觀點：「亞伯拉罕信神，這就算為他的義」（加三6；參創十五6；羅四5）。這完全與律法無關（羅三21）；稱義是神給予人的恩典。人因信耶穌基督，特別是祂的救贖工作，得稱為義。在保羅的信念背後，隱含他對人因極端敗壞的罪性而完全無助的了悟。人類死在罪中，但因信靠福音書所傳耶穌的言行，得以活過來。

所以，信心就是對耶穌基督的信賴。保羅運用了甚多的暗喻來形容信心的果效。信徒是因著信而得以稱義（羅五1）、與神和好（林後五18）、蒙救贖（弗一7）、再活過來（弗二5）、成為神的兒女（羅八15、16）、作新造的人（林後五17）、遷進新的國度（西一13）和得著自由（加五1）。對於保羅來說，救恩的各方面，從使人歸正的恩典，以致主再來時，完全的承受產業，信心都是絕對必須的條件。在保羅的書信中，信心與愛心有密切的關係，所以，因信稱義偉大的講解者，也成了基督徒獨特之愛心的清晰辨解人。若說救恩不可缺少信心，只是真理的一部分，因信心也是透過愛來彰顯的：「原來在基督耶穌裏，受割禮不受割禮全無功效，惟獨使人生發仁愛的信心才有功效」（加五6）；「我若有……全備的信，叫我能夠移山，卻沒有愛，我就算不得甚麼」（林前十三2）。愛是信心的之始，也是信心的終極表現。故此，甚至保羅也不能完全把信心與行為分割。保羅筆下所指的愛，是人在信心生活中所表現出來最重要的聖靈果子。人只有倚靠內住的聖靈，才能以愛來顯出信心。

新約的其他部分

雅各所說的信心，是因行為而得以完全的（雅二22）。他反對信心的概念只限於信條上的認信，或只信某事為真確，卻無相應的行動。雅各像保羅一樣，也認定信心的重要，卻向那些作出錯誤結論的人提出警告。信心沒有了行為，便不是真信心，只是死的信心而已（二20）。信心的實踐，是這書信主要的重點。

希伯來書的作者認清，信心是神的子民和他們中間特蒙選召之領袖們的特質。信心能使一些本來含糊不清和不能確定的事情，變得實在；又使那些看不見的事情，變得確鑿。神的子民因著信，在他們的生活和行為上，比世人更有把握（來十一1）。那一大群如雲彩般的見證人（十二1），以信心見證了神的信實。

信心需用神的話來開啟，並靠著神所賜下、為耶穌基督的主權作見證的聖靈表明出來。

信心和理性

討論信心，不能不關注到信心與理性之間的關係。在歷史上，就這問題主要有三大觀點。

多馬派

理性先於信心，至少部分信心對象的真相可透過推理邏輯顯示出來。因此，任何有理性的人，若願意誠實地考查證據，便可以證實神的存在。某些持這種立場的人試圖證明整個基督教信仰，所以，信心實質上成了理性的一個功能。而另有一些主張，則認為信心是接續於理性，基於理性未能確立的權威去接受和信靠。

奧古斯丁派

信心先於理性，但信心有助理性的運用。從信心的角度，就可產生理解。故此，信心雖並非出於理性，卻能與理性和諧共存。但信心和理性不能分割。

特土良派

信心與理性並不互相支持。所以，人接受信仰，是不管理性的。這種主張通常被稱為「信心論」，認為信心和理性是獨立的，兩者互不相干，甚或是互相對立的。若屬後者，則信心與理性之間便呈現分裂，引致衝突或張力。

因此引起了3個問題：（1）作為創造者的神，跟那一位向受造之物啟示自己的此神之間的內在關係；（2）在神的創造中居首位的人類的結構；（3）一般宗教信仰的意義，並基督教思想的獨特含義。

神作為創造者，在世界建立了一種結構模式。祂把人放在世界裏，又向人的心思把自己啟示出來。因此，人要有能力去接收神的啟示，不僅是印象，更是知識。人的墮落使這事更形重要，因為任何復和的計劃，都需要經過人的思想。這樣，就揭示了人的心靈和他的需要之間，必須有清晰的交接點好讓他相信，並回應神的恩召。

人類是神創造的高峰。神把人安置在一個充滿記號的世界裏，其中包括了有關世界的本質的資料。人類墮落後，急切需要在按一般理解力所得的知識，以及神在救贖的大愛和恩典中，向他心靈所作的啟示之間，取得協調。人若無法把神所宣示的恩典，跟世上的記號互相連繫，便很難活得有目標，更遑論要過一種合乎道德標準和屬靈的生活了。畢竟，兩種重要的能力（即理性和信心）若不能相通，人便不能憑著它們行事了。

有關宗教意義的問題。當然，也要從歷史的層面來思想。真理雖然不變，但人對於真理的瞭解，卻會轉移。要是我們被要求把一些荒謬的事毫無保留地接受，相信沒有人會把這一份信心認真地持守。真理必定經得起思考，而得知它的價值。當宗教信仰與人的思想接觸，就必須訴諸最佳的思想模式和方法。

現代的思想大部分都有一個深層的意念，就是萬事都在轉變中，這樣，就沒有任何事物可以被視為終極的、或永恆不變的。在這一個關口上，信心和理性的關係

尤其重要，因為聖經清楚言明在猶大——基督教的傳統中，能找到真實恆久的事物。這就說明當理性跟信心扯上關係，人對世界、人、神和人神關係的觀感，就一定不時要突破一般性的意念。

聖經在這方面給予我們很寶貴的幫助。保羅指出：「屬血氣的人」（新國際譯本譯作「沒有聖靈的人」），就不能領受聖靈指教關乎神的思想（林前二14）。聖經也表明信心跟理性緊密的關係。例如希伯來書十一章3節：「我們因著信，就知道諸世界是藉神話造成的；這樣，所看見的，並不是從顯然之物造出來的。」

由上文看來，聖經並沒有把理性跟信心視為兩種截然獨立、互不相關的能力；反而視它們為在人完整的結構中，是不可分割的組成部分。故此，結論是兩者都不能單獨地存在。沒有信心的理性，會淪為資料的搜集——一些永遠無法完整處理的資料。信心離開了理性，也會變得含糊不清，毫無意義。

Robert W. Lyon

信奉這道的人(Followers of the Way)

使徒行傳中對基督徒的稱呼（徒九2，十九9、23，二十四22）。早期，基督教被稱為「道路」。

另參：「道」；「基督徒的名稱」。

信徒(Believers)

相信的人；在新約中特指相信耶穌是主，並跟隨祂的人（徒五14）。

另參：「基督徒的名稱」。

信實(Faithfulness)

持守信心或忠誠；表現出強烈的責任感或良知。在聖經的希伯來文中，「信心」跟「信實」在語法上是相關的。雖然在舊約中，這是兩個重要的觀念，但在英語中，卻沒有一個詞語，可以完全等同希伯來文的原意。希伯來語中最貼切的字根（與我們常說的「阿們」有關），包含了「加力」、「支持」或「維持」等意思。從外在的意義來說，可指支撐門戶的柱子（王下十八16）。摩西否定自己是以色列人的倚仗時也使用此字（民十一12；和合本作「抱」）；而神是祂子民永遠而

堅固的支柱（申七9；賽四十九7）。

以這種堅固支柱的觀念，比作信心的基石，故「堅定」、「恆久不變」或「可信任」等詞彙，就最能表明信實的觀念。信靠的對象有可信任或堅定不移的特性。不信實就是不值得信任或不值得信靠的。在舊約中，「信實」的一個同義詞是「真理」。因為神是恆久不變的真實，祂自然成了人信靠的對象（詩七十一22；賽六十一8）。當舊約提到神的信實，多是指祂對於自己所作的應許，會毫不動搖地持守。

人的信實

無論在舊約或新約，信心和信實在邏輯和語言上，都是合一的。這就是說聖經中論及信心的主要字眼，同時亦帶有信實的概念。由此可見，信心不單是短暫認同神的真理，信心是對真理的委身，並表現於恆常的順服。亞伯拉罕的人生，在這方面可作為我們的指引。他認同、倚靠，並且遵行神的話語。他以神的啟示為真實（即信心的表現），並且隨即以行動證明他的信心。他離開了本地和本家，往一片陌生的土地定居；又按照神的吩咐把兒子以撒獻上。他甘願把獨生兒子獻作祭物的信心，在舊約中是無可比擬的。難怪亞伯拉罕的堅定是獲得嘉許的，且在新約中，被譽為基督徒信心的典範（加三6-9；來十一8-10）。所以，我們不可把信實視為一種獨立的表現，它實際上是自稱為對神有信心的人一生中，要不斷地表彰的生活態度。雖然在定義上，不信神的人有著不信實的特性，而神的兒女卻受命，顯露信實為聖靈的果子之一（加五22；參弗二8）。

神的信實

雖然以色列人背信棄義（申三十二20；參羅三3），但神仍向子民啟示祂是何等可靠；祂的信實廣大（哀三23）。祂忠於所立的約，而且常向祂的子民彰顯祂那堅定不移的慈愛（詩一三六）。

聖經中，信實最高峰的表現，可見於耶穌基督的工作中。祂向父神表明自己的忠心（來三2），又忠誠的作證（啟一5）。神呼召人要效法基督忠心的榜樣，在凡事上倚靠祂（哈二4；參羅一17）。

Stuart D. Sacks

宣講福音(Kerygma)
早期信徒所傳講的基本福音信息。那就是宣告耶穌的受死、復活與得榮耀，因而獲得稱為主及基督；這是相對於人必須悔改，並赦罪的應許。「宣講福音」出自兩個來源：（1）保羅之前的傳統，蘊含在使徒書信的片言碎語中；（2）早期的福音信息，記載在使徒行傳裏。比較這兩個來源，便會發現一個基本信息。
雖然這詞強調傳遞的態度，過於所傳遞的信息，但「宣講福音」需與福音相同。古時皇帝用傳令官傳達他的旨意。這人常是王的親信，在王的領土來回往返，宣告王要公佈的詔旨。這種權威性的頒佈，最適宜用作初期教會的宣教活動上。
對於「宣講福音」的討論，大部分集中在使徒信息的內容中。在《使徒佈道及其發展》（1936），陶德為後來有關「宣講福音」之討論奠下基礎。他從保羅書信中，關於早期基督教傳統的零碎片斷開始，然後將它們與使徒行傳內彼得的早期講辭作一比較，取得了使徒式福音的大綱。「宣講福音」的要領是基督的第一次降臨應驗了舊約的預言，並揭開新的紀元。基督是大衛的後裔；祂的事奉、受死並復活，使神叫祂得榮耀，成為新以色列之元首。祂不久會再來審判世人，並終結彌賽亞時代。為此，所有人都要悔改。
陶德對「宣講福音」所作的研究，卻非每一個要點都是人人贊同的。其他按相同的資料來評估的，結果得出「宣講福音」最簡單的大綱是：（1）宣告耶穌的受死、復活及得榮耀，就是成就了預言，並且包括人的責任；（2）結果斷定耶穌是主和基督；（3）呼召人悔改及接受赦罪。然而，經過仔細研究經文，「宣講福音」並不包括：（1）宣告彌賽亞時代來臨；（2）任何與耶穌的生平及工作有關之資料（與祂的受死及復活相對照）；（3）強調第二次降臨，作為部分的福音信息。雖然這3點都是新約較大的神學論述部分，但不似包含在使徒的基要福音內。任何提供「宣講福音」來源的經文，都不包括這一點。
復活在救贖中擔當重要角色。「宣講福音」經常集中在復活之事上。神這個超自然的行動，在歷史上證實了耶穌的言行，還構成了信徒對永生盼望的基礎。沒有了復活，教會只不過是一群善意、虔誠的人，將他們的信仰放在一個超凡的人崇高的哲理和道德教訓上。復活證明了耶穌就是宣稱祂是誰的那一位。惟有祂是神的兒子，可以藉著死亡，成為最適切及完備的祭，來救贖罪人。「宣講福音」必須是宣告基督從死裏復活，並因著這個偉大的行動，神帶來了救贖。
當彼得在五旬節講完他那偉大的講章，群眾呼喊：「弟兄們，我們當怎樣行？」（徒二37）他們不會抗拒使徒的邏輯總結，因著耶穌的復活，「神已經立他為主，為基督了。」（徒二36）彼得力勸他們悔改，並奉耶穌基督的名受洗，以致罪得

赦免（徒二38）。「宣講福音」不是沈悶地複述歷史事實，而是聖靈與人犯罪的心，在基本的需要上，充滿動感地對峙。誰能否定，復活的事實使基督之要求有根有據？誰能抗拒復活那懾人的邏輯所作的結論：拿撒勒人耶穌是活著的主？起來悔改及相信，便是進入神的國。「宣講福音」有本身的最終目標，它不是老練的神學，而是生命的改變。它宣佈：在基督裏，永恆生命的新秩序，已經進入歷史和時空。
另參：「福音」；「使徒行傳」。

星座(Constellation)
古人為方便識別星體，將天空中的星群劃分成若干組，這便是星座；他們又以類似該星座之人、物、獸之名命之。聖經曾提及若干星座的名稱。
另參：「天文學」。

洗分(Zephon)
迦得頭生的兒子，洗分家族的祖先（民二十六15）。在創世記四十六章16節，也被稱為「洗非芸」。

洗巴(Ziba)
掃羅昔日的僕人，大衛任命他尋找掃羅家的遺族，要「向他施恩」（撒下九2-12）。掃羅死後，洗巴不但成了自由人，更成為富有的地主（第10節）。然而他這身分，在找到約拿單的兒子米非波設（兩腿都是瘸的）後，又復失去。洗巴後來和米非波設發生了爭執，因為大衛在押沙龍叛變中逃亡時，米非波設並沒有隨從大衛（撒下十六1-4，十九17、24-29）。大部分的解經家都認為洗巴在這件事上犯了說謊和誹謗的罪行，然而經文本身卻沒明說誰是誰非。米非波設不大可能如洗巴所說，真的相信自己能夠繼承王位（十六3）；他對大衛似乎也很忠心（但大衛把他遷到耶路撒冷，也可能是為了保護和監視他）。但另一方面，也當留意大衛毫無疑問地，相信米非波設有覬覦王位之心（第4節）。洗巴似乎也一貫地忠於大衛，即使大衛的決策使他失去既得的自主地位，也在所不惜（十六1，十九17）。當然洗巴失去自主，可能正是他誣陷米非波設的動機。無論如何，大衛顯然有理由懷疑雙方的證供。與其接受一面之詞，他決定要他們二人均分地土（十九29）。

洗比雅(Zibia)
賀得為沙哈連所生的七個兒子之一（代上八9）。

洗列(Zereth)
亞施戶與屬猶大支派的妻子布拉所生之子（代上四7）。

洗利達(Zeredah)
在南北國分裂時期，以色列國第一個君王耶羅波安的出生地點（或故鄉，王上十一26）。
另參：「撒拉但」。

洗拉(Zela, Zillah)
（1）便雅憫支派的一個城邑，掃羅和約拿單的骸骨就葬在這裏（書十八28；撒下二十一14）。洗拉可能是掃羅父親基士的家鄉，掃羅未曾受膏作王時，可能也是住在這裏。這城的今址已不可考。
（2）拉麥的第二個妻子，是土八該隱和拿瑪的母親（創四19-23）。

洗法(Zephath)
迦南地的城邑，被猶大和西緬攻佔，後來改名為何珥瑪（士一17）。以色列違背摩西的命令後，嘗試進入迦南的，首先佔據的就是洗法，結果，以色列人大敗於亞瑪力人和迦南人手下（民十四45）。
另參：「何珥瑪」。

洗法谷(Zephathah)
亞撒在此攻打並擊敗古實人謝拉（代下十四10）。洗法谷位於瑪利沙境內，也就是位於猶大的西南部。

洗波音(Zeboim)
谷名。非利士人在密抹安營，與掃羅、約拿單作戰時，一隊非利士掠兵就往洗波音谷對面的地境，向曠野而去（撒上十三18）。這個山谷可能就是今天的蘇卡杜巴。

洗非芸(Ziphion)
創世記四十六章16節中，迦得長子洗分的別名。
另參：「洗分」。

洗扁(Zeboiim)
與所多瑪、蛾摩拉一同被毀的「平原諸城」之一（申二十九23；何十一8）。創世記在十章19節列出的諸國，首次提到洗扁，與所多瑪、蛾摩拉、押瑪並列為迦南的城邑。後來，洗扁又和這幾個城邑（及瑣珥）聯盟，共同對抗示拿王暗拉非、以拉撒王亞略、以攔王基大老瑪、戈印王提達（創十四2、8）。
洗扁和其他「平原諸城」一樣，最大的困難是考證原址。至今仍然沒有一個廢墟，可以確定是洗扁或其他4個聯盟城的舊址。現代大部分的學者，都相信這些城市是在死海區域的東南角，遺址浸在湖底。但也有人反對這個看法，因為洗扁似乎在瑣珥附近（創十三10；申三十四3），而他們相信瑣珥是在死海的東北面。
另參：「平原的城邑」。

洗玻(Zephi, Zepho)
以利法的兒子，以掃的後裔（代上一36）。

洗革拉(Ziklag)
非利士人的城邑。大衛在此統治了16個月，才搬到希伯崙作猶大國的王。迦特王亞吉把洗革拉賜給大衛，大概是為了要使他維持中立（撒上二十七6；代上十二1）。洗革拉在以色列初期歷史上雖然重要，其地點卻不容易確定。攻取迦南後分地的記錄，似乎表示洗革拉在猶大的南端（書十五31）。後來的記載，又提到洗革拉

是猶大西部讓給西緬的城邑之一（書十九5；代上四30）。但這兩處經文的記載，都不能確定洗革拉的原址。她最有可能是位於非利士和猶大的邊界、迦薩東南的地方（可能是庫威爾非廢墟）。聖經最後一次提到洗革拉，形容她是被擄歸回者定居的城邑之一（尼十一28）。

洗珥(Zior)
山地上的城邑，是分給猶大支派的地業（書十五54）。洗珥和希伯崙同列，所以可能就是以掃墳墓的傳統地點沙珥。

洗勒(Zelek)
大衛的勇士之一，是個亞捫人（撒下二十三37；代上十一39）。

洗勒太(Zillethai)
（1）便雅憫支派示每的眾子之一（代上八20）。
（2）大衛在洗革拉時，離開掃羅而投奔大衛的千夫長之一（代上十二20）。

洗斯坡(Ziz, Ascent of)
從死海通往猶大山地的山隘。正如先知雅哈悉所預言的，亞捫人和摩押人從這條路上來，卻被約沙法王擊敗（代下二十16）。洗斯坡可能就是今天的吉地泉。這山隘今天仍是死海通往猶大境內的重要通道。

洗楠(Zenan)
猶大人居住的高原城邑之一（書十五37）；可能和彌迦所提到的撒南（彌一11），是同一處地方。確實地點已不可考。
另參：「撒南」。

洗瑪(Zemer)
一座城，推羅船上的舵手，便是由這城移居至推羅（結二十七8，希伯來原文為「推羅」，和合本也譯作「推羅啊，你中間的智慧人作掌舵的」。修訂標準譯本可能受到創十18裏，與「亞瓦底人」相提並論的「洗瑪利人」影響，譯作「洗瑪」）。

洗瑪利人(Zemarite)
創世記十章（第18節）和歷代志上一章（第16節）各族名單中，是迦南人的一族。洗瑪利人屬於含族，與亞瓦底人和哈馬人並列。這一族的確實地點雖然不能肯定，但他們與魯阿德和哈馬相近，表示他們居於地中海附近的特里波利斯一帶。

洗瑪臉(Zemaraim)
（1）便雅憫地北界附近的一個城（書十八22）。這城最有可能位於拉斯澤馬拉，在伯特利東北面5哩外。而伯特利就在泰伊伯和賴蒙之間的山地中。
（2）以法蓮山地的一座山（代下十三4）。亞比雅在這裏譴責耶羅波安和以色列人。

洗編(Zeboim)
耶路撒冷附近的村落。被擄歸回後，有些便雅憫人在此定居（尼十一34）。

洗魯阿(Zeruah)
以色列王耶羅波安一世的母親（王上十一26）。

洗魯雅(Zeruiah)
拿轄的女兒，亞比該的姊妹（撒下十七25）。在歷代志上二章16節，耶西的兒子大衛被列為她的兄弟。要使這在父系上的差距得著協調，有些人認為自洗魯雅的父親去世後，她的母親下嫁耶西，她後來生了大衛，大衛便成為洗魯雅的兄弟。又或是因著洗魯雅的母親與耶西的婚姻，洗魯雅成為大衛的繼姊妹。另外一些可

能性較低的說法，指撒母耳記下十七章25節把拿轄列出來，是抄錄上的錯誤所致，後來在第27節中，漸被發現。
洗魯雅後來生了3個兒子：約押、亞比篩、亞撒黑。他們都是大衛在位時的密友（撒下二18，三39，八16，十八2）。

洗澡(Bathe, Bathing)
用水洗潔之意。「洗澡」、「洗」在聖經中譯自很多不同的原文字詞。有一處的舊約經文所用的希伯來字是表達「洗衣服」，用另一個字表達洗潔其他物件，包括身體（利十五8-12）。
巴勒斯坦乾旱少雨，若非臨河面湖，難得一浴（王下五10；約九7）。但新生嬰兒必經洗潔（結十六4）；屍體入殮之前，也必須用水潔淨（徒九37）；剪羊毛之前，也要把羊洗濯乾淨（歌六6）。大概只有富人才可經常沐浴（出二5；伯二十九6）。但由於中東地方整日風沙瀰漫，臉、手、腳必須經常洗滌（創十八4，十九2，二十四32，四十三24；士十九21；歌五3）。
特權階層的梳洗打扮，首先是要沐浴，然後是以香膏抹身（得三3；撒下十二20；結二十三40、41）。殷勤待客的主人必備水供客人洗腳（創十八4；士十九21；路七44；約十三4、5）。侍候主人洗腳是奴僕分內的事，其他人為人洗腳則是一種謙躬卑己的表現（撒上二十五41；路七44-47；約十三3-16；提前五10）。
聖經提及「洗澡」、「洗潔」，多與宗教禮儀有關。祭司和利未人到祭壇前或進行其他聖禮之前，必須沐浴洗衣（出二十九4，三十19-21，四十7、12、30-32；民八21）。祭牲在獻祭以前，必須把四肢及腑臟清洗乾淨（利一9、13，八21，九14）。一度不潔之人（得過痲瘋病或性病而治愈者）要洗衣沐浴，算是行了潔淨之禮（利十四8-10，十五5-8、10、11、21、27）；與不潔之物接觸過的衣物，也必須按禮儀規定洗潔（利六27，十三54）。
「洗」也經常用來喻指洗清罪惡（詩五十一2；賽一16，四4；耶二22，四14；林前六11；來十22；啟一5）。

洗濯盆(Laver)
祭司在進入聖所及在祭壇獻祭之前，要首先用水洗手和腳，而盛載水的盆稱為洗濯盆（出三十17-21）。在所羅門王的聖殿中，有一個較大的洗濯盆，稱為「銅海」。

它放置在院內的祭壇及聖殿入口之間。洗濯盆包括了盆和盆座（出三十18），是用銅造成的。這些鑄造洗濯盆的材料，都是由以色列的婦女所奉獻的銅鏡而來的（出三十八8）。

在所羅門的聖殿裏，除了銅海之外（王上七23），還有10個較小的洗濯盆，5個在聖殿的北面，5個在聖殿的南面（王上七38、39）。每一個盆的容量有40罷特（320至440加侖），是銅海容量的1/50。那雕飾華美的銅海，只供祭司作潔淨禮之用，其餘10個洗濯盆，毫無疑問是用來洗淨祭物的（代下四6）。後來，可能基於宗教或財政上的原因，亞哈斯王把洗濯盆的盆座切斷，也把銅海與其座分開，放在鋪石地（王下十六17）。約雅敬在位的時候，先知耶利米預言銅海及盆座會被擄到巴比倫（耶二十七19-22）。根據耶利米書五十二章17節所述，這預言已經應驗了。當中並沒有提及那10個較小的洗濯盆，它們也許已經被溶掉和賣去了。

以西結形容將來的聖殿時（結四十至四十二），他沒有提及洗濯盆或銅海。然而，使徒約翰在啟示錄四章6節及十五章2節，提到一個玻璃海，這也許是緬懷所羅門的銅海。

另參：「銅海」；「會幕，聖殿」。

洗禮(Baptism)

該詞一般的意義為「蘸」或「浸」，代表了一組聖經的詞語，用來表達一個宗教性的潔淨儀式。猶太教有潔淨禮、昆蘭教派的潔淨禮、皈依洗禮；至新約時代，洗禮是加入基督教的聖禮，洗禮不僅指儀式本身，更蘊含與基督同死同復活的神學涵義。

基督教洗禮的淵源

舊約的潔淨禮

藉水或血潔淨的儀式，是利未祭司典制的重要部分；以下提出幾項重點：（1）祭司須沐浴（出二十九21；利八6），利未人須以水灑身（民八6-13），方可領受聖職。（2）祭司獻祭之前，須在銅盆中濯足洗手（出三十17-21）。（3）在贖罪日，大祭司須沐浴，然後穿起聖服；為自己和家人獻贖罪公牛，取公牛血彈灑施恩座；再為以色列民獻贖罪公羊，取公羊血彈灑施恩座；禮成之後，褪下聖服，須再次沐浴（利十六1-28）。（4）凡與不潔之物接觸過的衣物、器皿和人，都要以淨水洗滌（利十一24-40）。（5）焚燒紅色母牛成灰，以水混和，與屍體接觸過的人，可用這水彈灑潔淨（民十九11-22）。（6）為痳瘋病潔淨的儀式，包括用水彈灑和

沐浴（利十三、十四）。(7)性交、月經、生育之後，都須行沐浴潔淨禮（利十二、十五）。應當指出的是，古代的潔淨儀式與早期教會的入會洗禮，有很大的差別。入會洗禮是1次而終生有效，是徹底的除罪儀式；古代潔淨禮則是暫時的措施，要反覆不斷地進行。然而，舊約的先知書已預言一個新的洗禮（結三十六25；亞十三1）。

昆蘭教派的潔淨儀式

昆蘭教派是指在死海西北岸的愛色尼教派，原為一些祭司在主前100年左右所創，所以極為講求潔淨禮儀。他們自視為末日恪守與神訂立盟約的群體，所以隱居沙漠、過禁欲生活，天天奉行潔淨禮。他們也指出內心的懺悔，必須與外在的禮儀並行（《紀律手冊》二3）。他們對聖事的要求很嚴，規定只有經過兩年考驗的正式成員，才可參加聖禮（《紀律手冊》五6）。有人以為昆蘭教派的潔淨禮，是施洗約翰的洗禮的前身，不過兩者有很大的區別，如：昆蘭教派的潔淨禮，是每日必行的日課，而不只是入教儀式（儘管首次的潔淨禮對新入教者蘊含此意義）；昆蘭教派的潔淨禮是自修自省的「內課」，並非公開舉行的儀典有較濃重的禮祭色彩。然而，以下3方面可能對約翰的洗禮有些影響：其一是末世性（即認為當時已是萬事成就的時代）；其二是強調道德懺悔之必要；其三是指出聖殿儀禮的不足。

皈依洗禮

異教徒改信猶太教者，均要履行誡規，如誦讀妥拉（即摩西律法），行割禮，行沐浴禮（為清洗異教環境中沾染的污穢）。這洗禮與基督教的洗禮，有明顯相似之處，即如為入教的禮儀、相同的詞彙、相同的教義（接受洗禮的人視為重生）。然而，是否可以認為這就是基督教洗禮的前身呢？兩約之間時期斐羅的文獻或約瑟夫的著作，均無提及，最早有關的材料已是主前一世紀末的著作。這兩種洗禮多半是同時發展起來的，我們可以發現兩者有相同之處，但也有很大的差異，尤其是猶太教同時堅持割禮，而基督教的洗禮觀是信徒與彌賽亞聯合，是外邦人和猶太人都必須奉行的禮儀。

神祕宗教

異教有多種潔淨儀式。希臘宗教認為罪孽可藉此洗除；埃及人為死者洗身，認為可以重新點燃生命之火，在陰間繼續生存。神祕宗教把東方神祕儀式和西方神話內容結合起來，強調祕密的儀式和隱祕的知識。這些宗教都認為洗禮標誌著舊死新生。依流西斯祕宗和米特拉祕宗都以「聖洗禮」為重要的儀式。因此，有人以為基督教的洗禮及教義，是來自這些神祕宗教。其實，並無證據顯示這些信仰在

第二世紀晚期以前，就已存在；比較來說，還是猶太教的洗禮給基督教的洗禮提供了更切近的背景。

新約的發展

約翰的洗禮

約翰傳講「悔改的洗禮，使罪得赦」（路三3）。同上述猶太教3種洗禮相比，約翰的洗禮異同參半，所以據此頗難斷言其源流。約翰洗禮的始源，可見於舊約先知喻意性的行動，不僅象徵神的信息，也表明神必促成那事。約翰的洗禮蘊含3方面的神學意義：(1)與徹底悔過有密切關係，不僅要求外邦人如此，且認為猶太人也不能例外；(2)主要是末世性的，為彌賽亞的來臨作好準備；屆時，「他要用聖靈與火」施行洗禮（太三11），所以，約翰的洗禮是瞻望「在世界的末了」（參太三12），神的百姓將與不信者分開；(3)象徵道德上的潔淨，為人作好進入天國的準備（太三2；路三7-14）。儘管早期教會的洗禮與約翰洗禮大有相通之處，但不可因此而斷言是一脈相承於約翰。實際上，耶穌的傳道工作中，並沒有繼續約翰的洗禮。起初耶穌尚允許門徒施行約翰的洗禮（約三22），但似於不久之後即廢而不用了（約四1-3），原因大概有3：（1）約翰的信息是為了一個作用，而耶穌的道是本體的、個人的；（2）約翰的信息是前瞻性的，期待天國之將至，而耶穌的道是後顧性的，為已成的事歡慶；（3）約翰的洗禮是一時之舉，耶穌的洗禮卻是永遠有效的聖禮。耶穌的傳道工作成全了約翰的工作，所以耶穌便不再使用約翰的做法。

耶穌受洗

這事件的肇始，在於耶穌本身的彌賽亞意識中，神性和人性複雜交纏的動機（參可一9-11和相應的經文）。對約翰來說，這是他的信息和工作得蒙耶穌認可的標誌，耶穌的工作是接續約翰的神國宣告，對耶穌來說，這不啻是一次受膏禮，標誌著他彌賽亞事奉之開始。馬可福音一章11節及相應的經文記述「有聲音從天上來」，有兩個含義：（1）這聲音引述詩篇二篇7節的話，確認耶穌為神獨一的兒子。（2）它又提示以賽亞書四十二章1節的話，確認耶穌是彌賽亞，「耶和華的僕人」。從人的角度來看，耶穌之接受洗禮表明耶穌身負世人之罪，並要為世人受苦。這表明祂與罪人一致，也表明日期滿足的時代的開始，這期間，彌賽亞要完成拯救世人的大工。

耶穌復活後的大使命

教會施洗的真正依據，就是耶穌復活後留下的大使命（太二十八19）。如上所述，門徒曾停止施洗，但從這裏的經文所載，施洗的聖禮，是根據耶穌的死和復活重

新設立的。它不再是前瞻於未來，而是一件已實現的事，這是福音信息的核心，由復活的基督——萬主之主——證明了。它也是「使人作門徒」過程中重要的部分，耶穌的大使命中，「施洗」在原文是分詞，在主要動詞「作門徒」之後。最後，受洗這行動也表明信徒與三位一體的神聯合（「奉父、子、聖靈的名，給他們施洗」）。

早期教會的洗禮

根據使徒行傳二章38節，洗禮從一開始已是莊嚴的聖典。這可追溯至教會最早的日子，那時洗禮已被視為得救過程的重要部分，受洗者更要「奉耶穌基督的名」悔改（「你們各人要悔改，奉耶穌基督的名受洗」，徒二38，八16，十48，十九5）。大概有一個考問信德的時間，讓受洗者表明其信仰和將自己奉獻給基督的決心。經此洗禮，信徒便成為新約教會的一員，也表明信徒的罪已經得赦（徒二38，五31，十43，十三38，二十六18），並領受了聖靈（路三16；徒二38、41，九17，十47、48，十一16、17，十九5-7）。

洗禮的神學意義

保羅神學

保羅的基本宣言，可見於加拉太書三章27節：「受洗歸入基督」。洗禮儀式是以基督為核心，表明受洗者與基督聯合。這個理論於羅馬書六章3-8節中，有進一步的闡述，把受洗比作舊死新生的標誌（參西二12、13）。另外，洗禮也與聖靈有關，哥林多前書十二章13節把「從一位聖靈受洗」，連於「飲於一位聖靈」。很多人認為，洗禮是聖靈內裏印記的外在明證（林後一21、22；弗一13，四30）。這一點也引領我們想到洗禮的末世性意義。洗禮與基督和聖靈現今的工作有關，把日期滿足之時，救恩沛然下降之事具體地顯明，因為洗禮是一個入門的儀式，標誌著信徒已進入新時代的福祉之中（多三5）。

與聖經諸約的關係

洗禮與舊約諸約之間有一定的聯繫，主要是與亞伯拉罕之約有關，特別是立約的記號——割禮。保羅在歌羅西書二章11-12節，將基督教的洗禮與猶太教的割禮都視作基督的救贖的表徵。現今的爭論環繞兩者的承襲程度，新約的洗禮是否也具有法定和皈依的功能呢？不論其神學意義為何，保羅並沒有明確的說明。他卻借用了猶太基督徒的比喻：「心裏的割禮」（申十16，三十6；耶四4；羅二28、29；腓三3）。基督徒經歷了割禮預表意義的應驗：一個屬靈、完全的果效的真體。彼得前書三章19-21節指出，洗禮也和挪亞之約有關。經文說挪亞「藉著水得救」，也被視作比喻洗禮的果效。現今的爭論環繞對「這水所表明的洗禮……也拯救你

們」這句話的不同理解。答案繫於隨後的經文：「只求在神面前有無虧的良心」。由於聖禮主義與浸信會之間詳細的爭論，將有另文敘述，在這裏只稍作評論：這節經文譯作「以無虧的良心求神」，其意義最為切合經文欲突出的重點和一個立志歸主者的心態。洗禮是救恩之約的印記，這約早已由基督的工作和信徒個人的信仰抉擇，共同建立（參彼前三21下：「藉著耶穌基督復活」——使徒行傳主題之一；徒五31，十三37、38）。

洗禮信經

當前對新約是否明載有洗禮信經，以及於初期教會崇拜聚會，尤其是聖餐和洗禮儀式中，這些信經的使用問題，眾說紛紜。洗禮很強調認信，新約中不少的信經（例：羅十9、10；提前六12、13；腓二6-11；弗四4-6；西一13-20等），可能都是從洗禮儀式中衍生出來的。

Grant R. Osborne

另參：「用火施洗」；「聖靈的洗」；「割禮」；「未受割禮」；「潔淨和不潔淨的條例」。

洗羅(Zeror)

便雅憫人，比歌拉的兒子，亞別的父親，是掃羅王的祖先（撒上九1）。

相交／團契(Fellowship)

與神及其他的信徒相交，是基督徒生命的精粹。

在太初的日子，亞當被安置在園子內，可以享受與神相交相親。但他選擇要行使其自主權，不甘活在神的恩典和看顧下，便破壞了相交的關係。於是亞當和夏娃把自己隱藏起來，躲避神（創三8）。然而，神立刻找出他們來（三9），又向他們啟示祂至終要顯明祂的計劃，就是透過一位拯救者，使罪人與祂復和（創三15）。舊約告訴我們，神如何呼召一群特別的人與祂建立關係。以諾被稱為一個與神同行的人（創五22、24）。同樣，挪亞亦活在與神相交的生活中（創六9）。還有以色列人的父亞伯拉罕，就被稱為「神的朋友」（雅二23）。舊約的眾聖徒中跟神相交最深的，莫過於摩西在西乃山上40天與神共處的事蹟（出二十四）。在後來的以色列歷史中，大衛曾寫下一些詩篇，反映出他的心靈如何活潑地與永生的神互相契合（詩十六，三十四，四十，六十三）。

因著基督在十架上所成就的工作，神現今永久活在信徒的心內（約十四23）。故此，在這個新的盟約之下，相交就是指信徒與基督在靈裏生命的合而為一（約十四20、21）。與神相交是基督徒生命的目標（約壹一3）；當我們「面對面」跟救主相見的日子（林前十三12），這關係便會永遠臻至完全，那時也是神要與祂的子民安居天國的時候（啟二十一3）。

福音不但使人神之間的關係復和，信徒之間的相交亦因此得以恢復。耶穌與門徒共進最後晚餐，顯明相交中所包含縱橫兩個層面（可十四22-25）。耶穌在那樓房內與眾門徒分享了一頓神聖的愛筵。主和跟隨祂的人的心都因那深邃的愛與委身，緊緊相連。後來，門徒發現他們的心，都因對主共有的忠誠而堅強地聯成一體。十架和聖靈的澆灌帶來教會的建立，那就是與神、與人彼此相交者共聚的新社會。

從使徒行傳起初數章的記載，描繪了初期的基督徒之間情誼的深度。信徒每天都聚在各人的家中彼此教導、相交、擘餅和祈禱（徒二42、46）。他們的同心，到達一個深度，就是眾人把家業都拿出來，凡物公用，以幫助有需要的弟兄（二44、45；四32-35）。可能，早期信徒相交主要的特色，就是「愛弟兄的心」（帖前四9；彼前一22）。因著愛的催迫，保羅在外邦的教會中間，為耶路撒冷的貧民收集捐款。當羅馬書十五章26節論及馬其頓和亞該亞眾教會的餽贈，翻作「捐項」的詞語，在希臘文中就正是「相交」的意思。同樣，腓立比教會與保羅的「相交」，是以餽贈支持使徒事工的行動來表達（腓一5，四14、15）。

聖經採用幾個形象來描繪初期教會那種同心合一的精神。第一個是「神的家」（弗二19；提前三15），或「信徒的家」（加六10）。在神的家中，愛心和接待是務須緊記的規則（來十三1、2）。此外，教會又被稱為神在地上的家（弗三15）。神是父親，信徒是祂忠心的兒女。神家中的生活應以愛心、溫柔、憐憫和謙卑來管治（腓二1-4）。最後，基督徒的相交可用「一個新人」或「一個身體」來代表（弗二15、16）。雖然人在天性上有許多不同的地方，但聖靈能把信徒結成一體（弗四4-6）。在這個以愛相交的團體中，沒有一個信徒是無關重要的。每個成員都從神得著屬靈的恩賜，以協助整個身體靈命的成長。

聖經在約翰壹書一章7節，為相交奠下了基礎：「我們若在光明中行，如同神在光明中，就彼此相交」。所以，耶穌基督是一切屬靈相交的源頭。我們只有先與神建立正確的關係，才能經歷跟其他信徒真正的相交。一如光明與黑暗彼此不能融和，信徒跟不信的人亦無法真正相交。基督徒也無法跟一個與基督的教導背道而馳的人（約貳9-11），或是不道德、拜偶像、醉酒或偷竊的虛名弟兄相交（林前

五11）。
聖經為增進信徒之間的相交，又定下了一些指引：（1）要以基督對屬祂的人那種憐憫的心腸，彼此相愛（約十三34、35，十五12）。相交的規則就是愛（來十三1）。（2）培養謙讓、求使別人得榮耀的心（腓二3-5）。（3）互相擔當各人的重擔，好減輕其他信徒擔子（加六2）。（4）跟有需要的弟兄姊妹分享物質上的豐富（林後九13）。（5）以溫柔的心挽回犯罪的人，幫助他找出解決難題的方法（加六1）。（6）援助在痛苦中的弟兄（林前十二26）；還加上（7）不斷在聖靈裏為對方禱告（弗六18）。
基督徒應要慎重思想一位無名聖徒的話：「你若遠離你的弟兄，就不能靠近神」。
Bruce A. Demarest

香(Incense)
香料或向神獻祭，發出的香氣，使祂喜悅。
香料
每個時代的人都喜愛香的氣味。在古代，獻祭包括有使神靈喜悅的香氣。神是否接納祭物，往往是由於那芬芳的氣味。因此，有香味的植物及稀有或外來的香料，在世俗和宗教用途上都很珍貴。
香料及珍貴的膏油，與金和銀同等貴重。示巴女王帶了香料來送給所羅門王作禮物（王上十2）。香料是放在皇室的寶庫內（王下二十13）。香料及膏油的價格極高，因為榨出香汁是困難的工作，同時長途跋涉的運費很貴，加上售賣香料的商人謀取高利。
因此，愛侶有時會將他們的愛人比作「沒藥」、「沒藥山」以及「乳香岡」（歌一13，四6）。香味能產生合宜的情緒（一12）。商人各樣的香料，在「所羅門王的榻」旁燃燒（三6）。新郎喜悅新娘的香氣，她被形容為一個香氣的「園子」（四10-14）。甚至妓女以香薰床（結二十三41）。難怪智慧者說「膏油與香料」使人心喜悅，而「甘美的友誼」安慰人心（箴二十七9）。
香的種類
聖經時常提及乳香。它是從印度、索馬利蘭及富饒亞拉伯入口的。沒藥也是從亞拉伯輸入。肉桂是另一種重要的香料，是從錫蘭及中國輸入的。由尼泊爾和喜馬拉雅山那裏運來的哪噠，是很受歡迎的香膏。古蓬香脂（喜利比拿）、膠黃杞及半月花酊皆生長於小亞細亞的山中。在這3項中，以古蓬香脂最受歡迎，因為它亦

長於突厥斯坦、波斯、敘利亞和革哩底。

在以色列也生產一些香料。鳳仙花香、番紅花香和香油，都是從本地的香草植物提煉出來的。在被擄後期，有其他的植物引進巴勒斯坦，並且在當地繁殖。其中包括沙崙玫瑰、水仙花及茉莉花。施喜列看來是從本土的動物製造出來的，而麝香可能是從麝香鹿身上取得的。

香料可以有不同形式的儲存。它可以是袋裝的小粒，掛在頸項上（歌一13）。但香料主要是液體的，溶於橄欖油內。「聖膏油」（出三十31）就是一個好例子。這些油是用來膏立以色列的王及祭司。只有神聖的祭司可預備及使用這膏油。未經提煉的香料被舂碎成粉狀，並且用鹽調和，使之成聖。拿他弗、施喜列、喜利比拿，以及純正的乳香，根據調香者的技巧，用相等的分量調和（出三十22-37）。聖所的香料是奉獻的禮物（民七14-86；耶十七26，四十一5），保存在聖殿裏（尼十三5、9）。約瑟夫形容他當代的香料是複雜的混合體。他列出了希律時代最佳香料的13種成分。

馨香祭

考古學已證實，在最初出現有組織的敬拜時，馨香祭在古代近東的地區十分普遍。埃及新王朝的壁畫及浮雕中，偶然也會見到一個手拿香爐燒香的人。在亞述、巴比倫及亞拉伯的禮儀中，似乎也有用香。在米吉多和特畢美森所發現的迦南人祭壇，是有角的石灰石祭壇（主前十世紀），這樣設計，可能是為了盛載一碗香。因此，可以假定馨香祭在以色列的敬拜中從開始便佔一席位。

馨香祭似乎有多重意義。它可能是用來驅逐邪靈，並且聖化敬拜地方的一切器皿（出三十26-29）。毫無疑問，香的香氣可以掩蓋祭牲的臭味。因此，若要神聞到香味，並且悅納祭物，就需要用香來遮蓋祭物的氣味。但香料卻從不放在動物或飛鳥的肉裏。

在一些例子中，香本身就成為一個祭。作為其他祭祀的補充，就會燒乳香。為要解除一次災禍，亞倫曾燒香贖罪（民十六16、17）。最後，在贖罪日，大祭司拿著一個香爐，上面盛有燃燒著的香及熱炭，進入至聖所（利十六12、13）。燃燒的香是用來保護大祭司的生命，也許是因為那些煙使他不能看見神完全的榮耀。乳香被加進穀物中，或者是放進祭壇上的素祭裏（利二1、2、15、16，六15）。淨乳香也伴著兩行陳設餅擺放（利二十四7）。希西家在他的改革中所毀壞的銅蛇，可能是燒香的器皿（王下十八4）。

除了贖罪日，香是燒在一個特別的壇上，即耶和華面前的香壇（利四7）。在壇上，每個早晨及黃昏都燒香，被稱為「常燒的香」（出三十7、8）。所羅門殿中的金

壇（王上六20、22）可能就是香壇。
燒香要十分謹慎，不合資格的人燒香會受到咒詛（利十1、2；民十六6-50）。猶大王烏西雅長大痲瘋，是因為他要去燒香（代下二十六16-21）。聖經常指摘在邱壇燒香之事（如：王上二十二43），因為那些是拜偶像的地方，又或是那些祭司沒有按照應有的職分去做。批評燒香的先知（賽一13，六十六3；耶六20）是譴責禮儀主義，因缺乏對以色列的神的敬虔。
香的意義
由於香是珍貴的貨品，故此適合獻給神作祭物（瑪一11）。燒香可以使人確實地感到神的聖潔，並使百姓體會到贖罪的經歷（民十六46、47）。向上升的煙象徵百姓的禱告（詩一四一2；路一10；啟五8，八3、4）。同時，在聖殿裏的煙也象徵神的同在，正如在曠野裏的雲柱所代表的一樣（出十九18，三十三9、10；民十一25）。日出與煙有力地象徵了神的榮耀（賽六1-7）。
新約中的引喻，使香的意義更為顯著。基督徒對基督的見證，與燒香相比擬（林後二14、15）。福音的香氣與使人滅亡的死味成強烈對比。同樣，腓立比信徒贈予保羅的金錢，亦具有馨香祭的精神（腓四18），是付出至愛及尊崇的表現。最後，香似乎是聖化及伴隨著聖徒的禱告，來到神的面前（啟五8，八3、4）。新約並沒有叫基督徒燒香，反之，是要信徒學習燒香所象徵的虔誠及委身聖潔的精神。
J. Gordon Harris
另參：「植物（乳香）」；「會幕，聖殿」。

香木(Thyine)
一種深色、有香氣的貴重木材，用以製造傢具。啟示錄十八章12節曾提及此木材。
另參：「植物（枸櫞樹）」。

香料(Perfume, Spice, Spicery)
廣泛地指一些從研碎的礦物、植物油，和植物根部製成的物品，從絕早的時代開始，已被用來美化個人的外表，或為世俗和宗教的原因，用以製造馨香的氣味。聖經曾提及各種各樣的香料，如乳香、沒藥、沈香、肉桂、香肉桂、菖蒲、桂皮、芳香樹脂、膏油、哪噠香膏等。當時巴勒斯坦必定是與一些國家有很活躍的香料貿易，如亞拉伯（乳香、沒藥）、印度（沈香、哪噠香膏）、錫蘭（肉桂）、波

斯（芳香的喜利比拿），及索馬利蘭（乳香）。聖經曾提及一些進行香料貿易的人，如把約瑟帶往埃及的亞拉伯（以實瑪利）商人（創三十七25），與示巴女王同來的商隊（王上十10），以及把香料運往推羅的示巴和拉瑪商人（結二十七22）。聖經也有幾處提到一些研製香料的人，比撒列為會幕預備聖膏油和馨香料的淨香（出三十七29）。聖膏油是用4種香料混和而成的（出三十22-25），就是：沒藥、香肉桂、菖蒲和桂皮，這些香料是混和在橄欖油之中的。撒母耳曾警告以色列人說，管轄他們的王會把他們的女兒取去為他製造香膏（撒上八13）。在被擄歸回的時候，有些祭司是專門負責用香料做膏油的（代上九30），協助尼希米修築城牆的人中也有一個造香的人（尼三8）。

很奇怪，聖經甚少提及化妝用的器皿和用具（賽三20；太二十六7；可十四3；路七37），但近代的考古發掘卻發現了不同類型的用具，玉瓶（雪花石膏瓶子）在埃及使用，考古學的發掘也證實這點；在巴勒斯坦的古城發現了許多用雪花石膏製成細小精緻、用以載盛化妝品的盤子，還有盛載香水和香油的小瓶子，以及調和化妝用品的調色板。這些用品有部分是從埃及等地運來的。

各種香料，不論是粉狀或油狀，都有十分廣泛的用途。香油常用來膏抹身體，以滋潤因日曬而乾燥的皮膚（得三3；撒下十二20）。有一次，亞哈斯王曾拿衣服給被擄歸回的人穿上，又給他們吃喝，並用膏抹他們（代下二十八15）。雖然這些奢侈品的價錢十分昂貴（箴二十一17），但富有的人仍能負擔得起，聖經說富人用「上等的油」抹身（摩六6），這經文所繪畫的情況，可從埃及和米所波大米等地所得的證據證實。東方國家的王宮更是大量地使用香油和香膏。

婦女常用一些顏料來裝扮自己。她們用黑色的鉛（硫化鉛）描畫眼睛和眉毛，皇后耶洗別慣常這樣裝扮（王下九30），妓女也常用顏料「修飾眼目」（耶四30；結二十三40）。

各種能散發香氣的膏和油都常被使用。雅歌有多處地方提及這類膏油，特別提名的膏油有：哪噠香膏（歌一12，四13、14）、沒藥（歌一13，三6，四6，五1、5、13）、乳香（歌三6，四6）、香花（歌五13，六2，八14）、鳳仙花（歌一14，四13）、香粉（歌三6）、番紅花、菖蒲和桂樹（歌四14）。聖經其他部分也有提及各種各樣的香水和香膏（王上十2、10；王下二十13；箴二十七9；賽三24）。

香水是用來薰衣服（詩四十五8；歌四11）和灑在床榻上的（箴七17）。香水和香料在殮葬上也十分重要，常用以塗抹屍體（創五十2、3、26），並在某些殮葬儀式上灑在棺架上或在火中焚燒（代下十六14）。尼哥底母曾準備一些用沒藥和沈香混和的香料，用以包裹耶穌的身體（約十九39、40）。在大希律的葬禮上，就

用了500個奴隸去扛抬香料（約瑟夫：《猶太古史》17.8.3）。
除了個人的用途外，各種香料也廣泛用於崇拜中。聖膏油用以膏抹會幕和其中各樣器物，祭司就任時也用油膏立（出三十22-25；詩一三三）。出埃及記三十章34-35節詳述了聖膏油的製作，其中列出的名字無論在以色列或是在古代東方各地都是人所共知的。新約則常用香料來作象徵性的描述，基督把自己獻上，當作馨香的供物獻給神（弗五2），保羅形容腓立比信徒送給他的禮物是馨香的祭物（腓四18），聖徒的禱告則被形容為盛滿了香的金爐（啟五8）。
若要更清楚地瞭解聖經中有關香料的使用，便要拿鄰國相類似的用法來作研究和比較。這等資料可見於他們的文獻和考古發掘所得的資料。
另參：「服飾」；「膏」；「油」；「職業（香料調配者）」。

香桃木／番石榴樹(Myrtle)
常青灌木，葉子細小，花朵芳香（尼八15；賽四十一19）。
另參：「植物（香桃木）」。

香蒲／蘆葦(Bulrush)
聖經以此泛指蘆草屬植物，與蘆葦同屬，生長於河澗水旁。
另參：「植物（蘆葦）」。

香樹脂／乳香(Balm, Balsam)
也稱「香膏」，是多脂植物的分泌液體，氣味芬香，可作藥用。
另參：「醫藥」；「植物（香樹脂）」。

香爐(Censer)
焚香之器稱香爐。大祭司於贖罪日拿盛火炭的香爐進入至聖所，將香料撒入香爐，使香的煙繚繞於施恩座前（利十六12）。會幕的香爐是銅製的（民十六39）；而據啟示錄記載，天使所用的香爐則是金製的（啟八3、5）。
另參：「會幕，聖殿」。

修殿節(Dedication, Feast of)
使徒約翰稱「燭光節」為「修殿節」（約十22）。其節期始於基斯流月（11月／12月）第二十五日，共8天。
另參：「以色列的節期」。

夏甲(Hagar)
亞伯蘭的妻子撒萊的使女，是埃及人。在撒萊堅持之下，亞伯蘭娶了夏甲為妾，夏甲懷孕生了以實瑪利（創十六1-16，二十一9-21）。
當神呼召亞伯蘭離開米所波大米時，曾應許要使他成為大國，又把地賜給他的後裔（創十二2、7）。亞伯蘭在迦南住了10年，依然沒有子女。撒萊建議他收了夏甲為妾，好從她得孩子。米所波大米東北部，確實有這個風俗：妻子不能為丈夫傳宗接代，便要給他一個女奴為他生子。女奴為丈夫所生的兒子，要算為正室的後代（參創三十1-6）。
夏甲懷孕以後，便輕看撒萊。撒萊苦待她，她就逃到曠野。神的使者在一個水泉旁邊向她顯現，要她回到亞伯蘭家中，並應許賜她一個兒子。又告訴她這個兒子以實瑪利（以實瑪利就是「神聽見」的意思），將會是個粗獷好鬥之人。夏甲就給那地方起名叫庇耳拉海萊，即「看見神仍可存活之井」。
亞伯蘭86歲時，生以實瑪利。14年後，神應許給亞伯拉罕和撒拉的兒子以撒，終於出生。以撒斷奶後（3歲左右），亞伯拉罕大排筵席。在飲宴之間，以實瑪利嘲笑以撒（創二十一9），撒拉遂要求亞伯拉罕把夏甲和以實瑪利趕走。亞伯拉罕猶疑不決，但神向他說話，要他照著去行（創二十一12）。
夏甲和以實瑪利離開後，在別是巴的曠野流浪。他們的水用盡，蒙神保全他們不死。神又向夏甲保證，以實瑪利將會成為大國（創二十一17-19）。以實瑪利後來住在巴蘭的曠野，成了一個獵人，娶了一個埃及人為妻。他是以實瑪利人的祖先。
在加拉太書四章22-31節，保羅以夏甲和撒拉作為比喻。夏甲所代表的，是西乃山的舊約。正如以實瑪利是亞伯拉罕憑人意安排所生的兒子，凡堅持要以摩西律法捆綁信徒的猶太派基督徒，都是奴僕夏甲的屬靈子孫。另一方面，自由人撒拉所代表的，是基督的新約。正如以撒是亞伯拉罕憑信心靠著神的應許而得的兒子，凡不受律法上那些屬肉體條例約束的基督徒，都是撒拉的屬靈子孫。憑行為得救是受律法的捆綁；靠恩典憑信得救的，則是自由。
另參：「撒拉＃1」；「亞伯拉罕」。

夏甲人(Hagrite)
亞拉伯人的一個部落，是亞伯拉罕妾侍夏甲的子孫。他們是基列地東邊沙漠的遊牧民族，和以色列素來互相仇視。在掃羅王年間，流便人和他們開戰（代上五10），藉著迦得支派和瑪拿西半支派的幫助，擊敗了夏甲人（代上五19-20）。流便人於是佔領了他們的地方，直到被擄為止。亞薩求神攻擊夏甲人，也因這民族間的仇恨之故（詩八十三6）。另一方面，大衛王卻立了夏甲人雅悉，作為他羊群的總管（代上二十七30、31）。

夏娃(Eve)
第一個女人，為「眾生之母」（創三20）。據創世記記載，神在完成創世後，看見亞當獨居不好，決定「造一個配偶幫助他」（創二18）。希伯來文稱女人為「以薩」，意為「幫助」；舊約其他地方有用此字指神為以色列的幫助（申三十三7、26、29；詩三十三20，七十5，一一五9-11，一四六5）。神使亞當沈睡，取出他的一根肋骨造成夏娃（創二18-25）。
亞當替夏娃取了兩個名字。第一個名字叫「女人」，是含有神學意義的類屬稱呼，指出她和男人的關係（創二23）。第二個名字叫「夏娃」（生命），是在墮落後起的，指她在繁衍人類上所擔任的角色（創三20）。
聖經描述亞當和夏娃住在伊甸園，服侍神，並且滿足彼此的需要。然後，邪惡入侵。夏娃被蛇引誘，違背神禁止他們吃「分別善惡樹上的果子」的吩咐（創二17，三3）。夏娃被蛇的花言巧語所騙，吃了果子，違背了神的旨意。當夏娃把果子給亞當，他也照樣吃了。於是，兩人發現自己赤身裸體，就用無花果樹的葉子作衣服。
神來找他們時，他們躲了起來。神要求解釋，亞當就歸咎夏娃，夏娃則歸咎蛇。神告訴夏娃說，由於他們犯罪，女人生孩子時將會多受苦楚，並且她的丈夫要管轄她（創三16）。夏娃以後成為該隱、亞伯、塞特，和其他兒女的母親（創四1、2、25，五4）。
新約兩次提到夏娃。保羅在寫給提摩太的書信中，討論婦女是否可以講道時曾引她為證（提前二13）。他說婦女不宜講道或轄管男人，因為男人先被造，而且夏娃對原罪負有責任（參林後十一3）。
幾位早期教父包括游斯丁和愛任紐，曾將夏娃和馬利亞作比較。他們稱馬利亞為「新夏娃」，把第一位夏娃的背逆和罪對比第二位夏娃的順服和信心。他們認為

夏娃在馬利亞裏面恢復完美。基督教由於反對天主教尊崇馬利亞，將更新和完美集中於基督一身（加三28），沒有推廣那樣的預表學。
另參：「亞當」；「伊甸／伊甸園」。

夏瑣(Hazor)
（1）巴勒斯坦北部，在拿弗他利境內的城市。約書亞記十一章10節說，她素來「在這諸國中是為首的」。次經的《多比傳》一章2節，把這城稱為亞設。夏瑣的遺址，今日稱為刻達廢丘或華加斯廢丘，在胡列湖西南5哩，加利利海北面10哩的地方。在顛峰時期，夏瑣有40,000居民。我們所知的古迦南，以這城範圍最大、人口最多。她處於埃及和巴比倫之間貿易的要道，是個商業重鎮。
夏瑣在1875年為波特所鑑定，但到了1928年，才由嘉士登開始發掘。1955至1958年有進一步的發掘；到了1968年，又在益基勒雅丁的領導下，再次發掘。考古學家發掘到主前2700年夏瑣的初建，到主前150年的最後被毀，其中22個城市的遺跡。基於這些資料，學者便能推測這個城市的歷史。
夏瑣第一次出現，是記載在主前十九世紀，埃及的咒詛文中。在主前十八世紀馬里的記載，她的地位十分突出，巴勒斯坦諸城，只有她被提及。由杜得模西士三世及蘭塞二世這兩位法老以降，埃及的文獻也屢次提及夏瑣。這些文獻中，包括了亞馬拿廢丘所發現的信件。
舊約曾多次提到夏瑣。首先，約書亞征服迦南時，夏瑣完全被毀（書十一1-15，十二19）。當時夏瑣是迦南人的王城，夏瑣王耶賓是迦南北部聯盟抵抗以色列人的盟主。後來夏瑣又在另一個耶賓（不知耶賓是否王朝的名字）的領導下，抵抗底波拉和巴拉率領的以色列人。結果，以色列人大勝耶賓手下的將軍西西拉（士四，五）。所羅門王修城設防夏瑣（王上九15），這個時代的遺跡，至今仍妥善保全。後來，以色列王亞哈（主前874-853）又再修建夏瑣。他重建上城，修築防衛時，又增設了複雜的水利系統，使這城可以長期抵抗圍攻。這個水利系統也被考古學家發現了。主前732年，亞述王提革拉毘列色三世毀滅了夏瑣（王下十五29），夏瑣自此失去了以色列設防城的地位。廢墟中的各層，依然保存了亞述、波斯及希臘幾個時代城堡的遺跡。舊約雖然沒有再提及夏瑣，次經中的《馬加比一書》十一章67節，卻提到約拿單馬加比曾在夏瑣的平原屯兵，和底米丟的軍隊作戰（主前147）。約瑟夫的著作是最後一個提到夏瑣的古代記錄。
夏瑣的遺跡包括了兩個部分。廢墟本身的範圍，約有25英畝，是個比周圍平原高

出約130呎的土墩。此外，土墩北面又有一個175英畝大小，有圍牆環繞的長方形地方；西面的圍牆是泥土造成，闊約350呎。在各層的廢墟中，可以找到廟宇、陵墓、宮殿各樣的文物。考古學家藉著這些古物，推測出夏瑣歷代以來的發展史。發掘出來的一個廟宇，有前廳、聖所、至聖所，結構跟所羅門王的聖殿相似。學者又相信耶羅波安二世作王時，夏瑣曾受地震嚴重損毀（摩一1）。

夏瑣最受人注意的地方，是她在約書亞征服巴勒斯坦的考證上，所提供的幫助。發掘出來的資料顯示，這個大城在主前十三世紀後期曾被大火所毀，並沒有再度重建。考古學的證據顯示曾發生激烈的戰爭，和聖經的描述相符。主前十一、十二世紀，只有少數以色列人在此居住；到了所羅門時代，夏瑣卻成了宏偉的城堡。此外，在夏瑣的發掘又提供了不少有關迦南人的廟宇和宗教制度的資料。在一個聖所裏，發現了一個用玄武岩造成的石像。這神像坐在寶座之上，右手拿著杯子。鄰近的柱側，有一隻石獅，至今仍守衛在那兒。神像旁邊，又有一些碗盤，顯然是用來獻祭的。此外，在獻祭的高臺（邱壇）上面，又有祭壇和香壇。結構和所羅門王聖殿相似的廟宇，前廳裏發現有一條深坑。坑內埋藏著一隻長6.5呎的玄武岩石獅。

（2）猶大南部的一座城（書十五23）。可能是位於烏以蘭河旁，離哈費井不遠的傑巴里葉。哈費井在奧耶東南9哩左右。

（3）夏瑣哈大他，猶大南部另一城邑（書十五25）。

另參：「夏瑣哈大他」。

（4）加略希斯崙的別名（書十五25），可能也是在猶大南部。

另參：「加略＃1」。

（5）耶路撒冷北面的一個城鎮，被擄歸回的便雅憫人，曾定居於此（尼十一33）。這個夏瑣，就是今日伯哈尼拿西面的夏瑣廢墟。

（6）巴勒斯坦東面，亞拉伯沙漠中的一處地方。先知耶利米論基達和夏瑣的默示中，曾稱呼它為「夏瑣的諸國」（耶四十九28-33）。

F. B. Huey, Jr.

夏瑣哈大他(Hazor-hadattah)

猶大南端，靠近以東邊界的城邑（書十五25）。「哈大他」這個亞蘭文的形容詞，似乎表示這是一個夏瑣的殖民地，但尚未能確定。我們也不能肯定這個城邑的正確位置。

夏羅設(Harosheth-ha-goiim)
迦南地的一個城，迦南人將軍西西拉的家鄉。西西拉率領夏羅設的軍隊，和底波拉、巴拉作戰（士四2、3、16）。被以色列人擊敗後，他的軍隊逃回這座城（第16節）。夏羅設的確實地點已不可考，有人提出這城就是今日的亞姆爾廢丘，又有人說是哈巴廢丘，但都不能證實。有些學者相信夏羅設就是亞馬拿坭版提及的穆拉斯提，但這也不能證實。

息末(Siphmoth)
猶大地南部的城鎮。大衛逃避掃羅追殺時，這地方的人曾幫助他，所以大衛戰勝亞瑪力人後，把部分擄掠得來的財物分給他們（撒上三十28）。這地的位置無從稽考。

胸牌(Breastpiece, Breastplate)
大祭司聖袍前襟的裝飾（出二十五7）。
另參：「祭司和利未人」。

訓／帕路訓(Pelusium, Sin)
以麻布和酒而知名的城市，也是埃及在地中海岸上一個戰略性的設防城。這城位於埃及和米所波大米的貿易路線上（結三十15、16）。今日這地稱為法拉瑪廢丘，位於賽得港東南面約20哩。希伯來文舊約用了它古老的埃及名字「訓」，意思是「堡壘」。希臘人佔領埃及後，給這城重新命名為「帕路訓」，意即「泥濘城」，明顯地是把其埃及名字與一個類似的埃及字，意即「泥」混淆了。在以西結書中，這城稱為「埃及的保障」，因為這城可抵禦任何從北方而來的攻擊。

訓蒙的師傅(Tutor)
見於加拉太書三章24-25節，新美國標準譯本作「監護人」。
另參：「職業（監護人）」。

訓誨詩／瑪士喬(Maskil)
詩篇十五篇上的詩題；或許是一種音樂指標，指明那篇詩應如何表達。
另參：「音樂和樂器（瑪士喬）」。

悉帕(Zilpah)
雅各的兒子迦得和亞設的母親。拉班把悉帕給了利亞作為使女（創二十九24，四十六18），後來利亞主動把她給了雅各為妾，代她生子（創三十9，三十七2）。

悉拉(Silla)
約阿施王在「米羅宮」被弒，該處大概在悉拉附近（王下十二20）。雖然它可能位於耶路撒冷鄰近的地方，但其準確位置不詳。

敘加(Sychar)
撒瑪利亞的城鎮。聖經中只有約翰福音四章5節提及這地。一般而言，這名字被視為希伯來名字Shechem（示劍）的希臘文名稱。很多學者認為它就是現今在阿斯卡的村落，位於以巴路山的東南面山麓，離雅各井的北面約1.5哩。從發掘之物看來，正是耶柔米所提的示劍，正確位置不詳。
聖經形容敘加是「靠近雅各給他兒子約瑟的那塊地」（約四5）。雅各把這地賜給兒子，是記載於創世記四十八章22節。雅各為約瑟的兩個兒子瑪拿西和以法蓮祝福後，他告訴約瑟：「從前用弓用刀從亞摩利人手下奪的那塊地，我都賜給你，使你比眾弟兄多得一分。」至於「那塊地」〔英文是「斜坡」（Slope）〕的希伯來文翻譯，原意是肩膊，且是示劍城的城名。約瑟是葬在這塊屬於他的土地中（書二十四32）。此外，聖經更提到雅各「用一百塊銀子向示劍的父親、哈抹的子孫買了支帳棚的那塊地」（創三十三19；參徒七16）。
約翰福音第四章中，耶穌到達敘加是一項重要的記載。耶穌來到敘加，是因為屬靈的原因，而非地理上的因素（第4節）。祂此行的其中一個目的，是要排解糾紛：純正血統的猶太人及混血的撒瑪利亞人之間的種族仇視（第9節）；社會對男女之間的限制（第27節）；社會對於禮儀上的潔淨和道德上的不潔之間的分別（這撒瑪利亞婦人是受排斥的，她獨自一人於不尋常的時間到了井旁，第6節）。耶穌與

婦人的談話，是我們作個人見證的指導。耶穌屬靈的智慧及所施予的同情在此顯而易見。當這婦人得悉向她作見證的就是彌賽亞，她其後也成為作見證的人。雖然內心疑惑，但這見證是有果效的（28-30節）。在敘加這地，門徒接受了有關優先次序、時間、工作及報答的教導（31-38節）。
撒瑪利亞人中間不少歸信主的人，請求耶穌在他們那裏住下來，因此，耶穌在那裏住了兩天，於是有更多的人信了主（39-41節）。

敘利亞(Syria)
七十士譯本曾使用這詞，一些英文譯本也有採用，是指亞蘭。
地理
直至羅馬時代，敘利亞才成為羅馬的一個省份。今天的敘利亞和黎巴嫩之地，大概就是昔日敘利亞人（亞蘭人）佔據的地方。亞蘭人（敘利亞人）組成了許多小國，例如大馬色、比阿迪尼、亞赫、比提古斯、赫提納、亞迪（薩馬爾）、哈馬、瑣巴、陀伯、瑪迦、伯利合及其他。
這些地區包括一些重要的山脈。西面坐臥著高聳的黎巴嫩及其山脈。在此之間，約但河上流部分及利達尼河向南而流，北面的奧朗底河則朝北流，在西北面有阿馬努斯山脈。位於最南面的是賈比德魯茲，它是一個大火山口。雖然在巴爾米拉的北面及西南面有一些較高的地方，但沒有其他的高山峻嶺出現。在大馬色鄰近，有一片受巴拉達河所滋潤的綠洲；巴拉達河是源自逆向利巴嫩山脈的。此外，還有一些小河在城的東面及北面。在東面有幼發拉底河，它多個世紀以來都是作灌溉用途；有數個較小的亞蘭王國曾在這河及其支流的附近區域立國。整個地區在南面被沙漠包圍，這沙漠是與亞拉伯沙漠接連；在河流流經之地，多個世紀以來都有耕種農作物。
亞蘭人的歷史
根據創世記十章22及23節所列出的多國名字，亞蘭人是閃族之一，是閃的後代。至於在創世記二十二章20及21節中的另一個家譜，亞蘭是屬於拿鶴的後人。根據阿摩司書九章7節，亞蘭人（敘利亞人）是由吉珥而來，吉珥是與以賽亞書二十二章6節的以攔有關。亞蘭人被逐至吉珥（王下十六9；摩一5），可能暗示他們是歸回原地。雖然如此，這民族的準確發源地已不能從古代的資料中稽查。當他們清楚地在歷史中出現，他們是在幼發拉底河中部附近定居，由該處向東、西及北部擴散。根據聖經對族長們的記載，在主前2000年的初期，亞蘭人是在米所波大米

的上游部分定居的。彼土利及拉班都是亞蘭人（創二十五20，二十八1-7）；彼土利的家在巴旦亞蘭（創二十五20）。何西阿先知在回想從前時，指出雅各逃往「亞蘭地」（何十二12）或「亞蘭拿哈連河」（亞蘭的兩條河），它在米所波大米的北部，位於幼發拉底河及底格里斯河之間。有趣的是，約在主前1200年的士師時代，第一位入侵且欺壓以色列的人，正是來自亞蘭拿哈速的古珊利薩田（士三8、10）。雅各和拉班以堆石為立約的證據（創三十一47），那石堆的希伯來文稱為迦累得（希伯來文是Galeed，英文是Gilead），而聖經把亞蘭文的同等名稱加「伊迦爾撒哈杜他」（Jegarsahadutha）。在申命記二十六章5節中的信仰聲明中，每一個呈獻初熟土產的以色列人都承認：「我祖（很可能是指雅各）原是一個將亡的亞蘭人。」

亞蘭這名稱，早於主前2200年，在亞甲納蘭辛的文獻中已出現。從一份在底格里斯河下游的城市德含發掘出的一份約主前2000年的文獻中，亞蘭常用作人名。亞蘭這人名，也在馬里文獻（主前十八世紀）、阿拉拉赫坭版（主前十七世紀）及烏加列文獻（主前十四世紀）中出現。這名稱也曾在亞門諾斐斯三世（約主前1403-1364）的一份地理名單上，及在每納他時（約主前1220）的一份埃及前線報告中出現。但上述的參考文獻，沒有一份詳細的資料。在亞述王提革拉毘列色一世的時代（約主前1116-1076）的重要文件中提到「阿拉目馬亞」。明顯地，「阿拉」就是亞蘭人。若是如此，主前十四世紀初，波斯灣地區早已有人認識Ahlame。由於提革拉毘列色一世的承繼人亞述比卡拉，均使用亞拉及亞蘭人這兩個名字，所以在運用這名稱上是有差別的。或許他們是有關係的遊牧民族。

或許早期最佳的證據，見於提革拉毘列色一世時期。他在第四年的歷史記述中（主前1112），提及在幼發拉底河中游與阿拉目馬亞的一場戰役，及在比什里山區掠奪了6個亞蘭人村落。亞蘭人不斷對抗多次入侵他們地區的亞述人。很明顯，當時亞蘭人是住在幼發拉底河大彎的東南面。他們是在利巴嫩山地區達莫的境內，幼發拉底河以南至蘇圖地方的阿納，南達拉皮古，離巴比倫不遠。他們甚至侵入亞述境內，其中一位亞蘭人甚至奪取了巴比倫的王位。

在主前二千年代的末期，及在主前一千年代的初期（即主前1000前後），有一組亞蘭的小國出現——比阿迪尼（摩一5的伯伊甸）、比巴欣（首都是歌散，王下十七6），在哈布爾河下游的有比哈盧，在幼發拉底河中游的有萊克、欣登及薩胡。在北米所波大米北部有比澤馬尼，而比阿穆卡尼、比達古利及比亞堅則出現在幼發拉底河的下游。從聖經歷史，可見在米所波大米北部的亞蘭人較為重要。其中還有兩個是對以色列百姓尤為重要的國家——在大衛時代的瑣巴的亞蘭及所羅門

時代的大馬色的亞蘭。

約主前1100年。亞蘭部族已分佈在敘利亞各處，並擴散至外約但的北部，在那裏他們常與以色列人發生衝突。在敘利亞的西南面，鎖巴王國成為了幾個細小亞蘭國的核心，稱為「鎖巴諸王」（撒上十四47）。諸王中著名的領袖是利合的兒子哈大底謝（撒下八3）。哈大底謝似乎與北方的鎖巴匯集成一個小國（伯利合）。在他的輝煌時期，哈大底謝收納了幾個附庸國，例如大馬色、瑪迦和陀伯（撒下十6）。雖然他在亞捫有一些影響力（撒下十6），但卻不能奪取北面的哈馬（撒下八9、10）。以色列王大衛在主前1000年初期，與哈大底謝作戰，大衛王戰勝了亞蘭人及亞捫人的軍隊（撒下十6-8；代上十九6-8）。後來，以色列人在希蘭再次獲勝（撒下十15、16；代上十九16-19）。最後，大衛王的軍隊深入敘利亞中部，以至他能掠取了大批戰利品（撒下八3、4；代上十八3、4）。雖然鎖巴聯盟結束，亞蘭的勢力並沒有消滅。亞蘭的大馬色取代了亞蘭的鎖巴，成為了以色列東北邊境的主要勢力。這王國是在所羅門王末期，由以利亞大的兒子利遜所建立。他逃離瑣巴王哈大底謝，並成為一群人的頭目，且佔據了大馬色。他成為所羅門的敵人（王上十一23-25）。在主前八、九世紀期間，亞蘭的大馬色成了在敘利亞境內最主要的亞蘭國，直至最後給亞述所滅。

以色列與猶大所發生的事情，對大馬色有某程度的影響。所羅門王死後，早期的聯合王國分裂為猶大和以色列，在這兩個小國間便產生緊張的局面。以色列的巴沙王與猶大王亞撒在主前890至880年爆發戰爭。大馬色便伺機漁利。亞撒利誘希旬的孫子、他伯利們的兒子便哈達支持他。他伯利們曾與猶大王亞撒之父亞比央聯盟。後來大馬色的便哈達與以色列的巴沙聯盟，猶大與便哈達也簽署了一項軍事聯盟（王上十五20），這引發了一場戰爭。便哈達從以色列中奪取了東加利利的地方，「以雲、但、亞伯伯瑪迦、基尼烈全境、拿弗他利全境。」顯然，大馬色的亞蘭人和他們的首領便哈達已控制著以色列。外約但的土地曾多次易手。以色列王暗利的繼承者亞哈、亞哈謝、約蘭、耶戶、約哈斯和約阿施與大馬色有過多次衝突。亞哈與便哈達及他的32個聯盟作戰，他們圍困撒瑪利亞（王上二十1-21），但被以色列人擊敗。便哈達第二次進攻以色列，到達亞弗城，但再次戰敗和被俘（王上二十23-30）。他必須容許以色列人在大馬色的街市上進行貿易（王上二十34），作為得釋放的條件。在大馬色與以色列簽署和約後3年，雙方再度有敵意，並引發戰爭，在基列的拉末的戰場上，亞哈王陣亡了（王上二十二1-38）。在外敵入侵年間，大馬色與以色列似乎停止了彼此私下的爭戰，而組成聯盟以對抗由撒縵以色三世（主前859-825）所領導的亞述軍入侵。在奧朗底河打了一場不

分勝負的「夸夸」戰役，使亞述在5年間無法再度侵略。由於亞述國的經濟弱勢使以色列和大馬色之間有機會第三次作戰。哈薛取代便哈達（王下八7-15），並與亞哈的兒子約蘭在基列的拉末進行戰爭（王下八25-29）。如此，西方的反亞述同盟便告結束。主前841至838年，撒縵以色三世擊敗亞蘭的大馬色，破壞農田及果園，並且南下靠近加利利。接著，他佔領了以色列在約但河東的領土（王下十32、33）。在約哈斯作王時，他甚至攻擊以色列的西部，直達猶大的邊境（王下十三7、22），猶大被迫繳納很多貢物（王下十二17、18）。亞蘭人在基列行了很多惡事（摩一3-5）。亞述王亞大得尼拉力三世登位，並於主前805至802年間再次進攻敘利亞的亞蘭人時，以色列人脫離亞蘭的手，免受其進一步的攻擊；他的進攻主要是針對大馬色。這位亞述王，就是列王紀下十三章5節提及的以色列的「拯救者」。由於不再受亞蘭人的欺壓，以色列王約阿施才能取回他父親約哈斯所失去外約但的土地（王下十三24、25）。耶羅波安二世（主前793-753）的成就更大，他使約但河外的土地得到解放，又把以色列的領土伸展至哈馬（王下十四25、28）。雖然亞述王提革拉毘列色三世的臣僕利汛吞併了外約但南至基列的拉末，並且到達紅海的以拉他（王下十六6），甚至威脅猶大；但亞蘭到了已接近瓦解的地步。猶大王亞哈斯請求提革拉毘列色三世幫助；他立即回應，並於主前733至732年擊潰亞蘭的大馬色（王下十六9），並把她分為若干個省份。猶大的先知也曾論及對亞蘭的大馬色所受到的審判（賽十七1-3；耶四十九23-27；摩一3-5）。

亞蘭眾王國滅亡後的敘利亞

亞蘭的大馬色於主前733-732年亡國後，整個區域的政治形勢都起了變化。在接著的數個世紀及在信徒時期，這地方相繼由多個大國統治，獨立的亞蘭小國蕩然無存。當亞述於主前612至609年傾覆，這地區則由巴比倫統治，但只維持了一段頗短的時間。當波斯王古列興起，敘利亞地區很快被波斯軍隊所佔據。耶路撒冷、小亞細亞及埃及，都同時被波斯帝國所吞併。波斯人把他們的領土分為一系列的大省，稱為Satrapies（總督就是王國的保護者）。每一個大省會被分為較小的地區，並且委任省長以管轄大小省份。所以，大利烏一世（主前521-486）時，共有23個大省。不過，省份的劃分不時修改。大部分敘利亞地區，與耶路撒冷地區都屬於「河西」的大省（拉四11，五6，六6）。那時，多個古代的亞蘭國已合為較大區域，並且在政治及文化方面，受新的政體所吸納。

另一個影響著這區的政治轉變，是在馬其頓的腓力於主前360年興起時出現的。他的兒子亞歷山大大帝（主前336-323）鞏固了希臘在亞西亞西部及遠至印度邊界的勢力。他在主前323年，正值33歲時身亡。他死後，亞西亞西部的控制權便轉交至

亞歷山大的多位將軍。經過一段安頓時期，西流基一世（主前312-280）控制了小亞細亞、敘利亞、米所波大米，及東至印度的邊界。敘利亞從此便受希臘化的統治者影響；西流基並且於安提阿建立了一個新的首都。

在西方羅馬的勢力漸次崛起，並且覬覦東面的土地。龐培將軍擊敗本都的年輕皇帝米特拉底斯，並繼續擊敗西流基王國的殘餘勢力。主前64年，敘利亞的西部成為羅馬的省份。最後，龐培入侵耶路撒冷，並於主前63年使耶路撒冷納入羅馬的管治之下。

在此前數年，因著羅馬政府定立的政策，使大馬色成為獨立的拿巴提王國（主前85）的首都，由亞哩達王三世治理。羅馬佔領了敘利亞後，大馬色便由拿巴提人的總督管理。保羅信主的時期，大馬色有大量的猶太人及基督徒團體居住（徒九2，二十二5、6、10、11，二十六12）。保羅藉著筐子從城牆上縋下，以逃避猶太人對他的殺害時（徒九23-25），大馬色城是由拿巴提王亞哩達之下的一位總督管治的（林後十一32）。大馬色的猶太人，不過是敘利亞中眾多猶大群體之一。其後，羅馬皇帝他雅努（主後98-117）把大馬色併入羅馬的敘利亞省內。

羅馬的敘利亞省包括小亞細亞東南角一處稱為基利家的狹長地帶。北面的邊界伸展至幼發拉底河。接著，邊地向南推展，至大馬色的東面並在至死海的中途，向西至地中海。敘利亞的西界是地中海，且向北至亞歷山大勒塔灣，並在那兒轉往西面。敘利亞省和基利家省（徒十五23、41；加一21）是由巡撫統治的，他並且管理一支強大的軍團。其中一位名叫居里扭，在該撒亞古士督下令作報名上冊時，管理敘利亞。約瑟和馬利亞就是因著這報名上冊返回伯利恆，並在那兒生下耶穌（路二2）。

在以後的世紀，大馬色人當中，不少歸信了基督教，基督徒也遍佈在羅馬的敘利亞省中。這使古代的敘利亞教會得以興起，並且存留至今。這教會留下大量以亞蘭文（敘利亞文）寫作的基督教文學作品。古代的亞蘭文，雖採用改良了的字母，但仍繼續沿用至今。

在君士坦丁作王（主後323-337）時，另一重要的政治改變發生於亞西亞的西面。在他統治的末期，他把首都建立在博斯弗魯斯，即古代希臘城市拜占庭，並把她易名為「君士坦丁堡」（主後330-334）。在君士坦丁堡被建立後的那一代，羅馬帝國實際上已分成兩個國家，以後再沒有統一。結果，東羅馬帝國得以奇妙的出現，她經過許多災難，且在不少國家滅亡後，仍能存留。這拜占庭帝國使基督教教會在東方得以生存；這敘利亞教會也成為東方教會的一部分。直至七世紀，伊斯蘭興起，雖然這些教會並沒有完全滅亡，卻在一定程度上減弱了。說亞蘭話的

群眾雖然分散了，但仍留存在敘利亞各處。透過現代考古學的工作，不少基督教教會的遺跡已發掘出來。

語言和文化

亞蘭文是亞蘭人的語言，不少有關的銘刻已經發掘出來。亞蘭文經以色列人使用，以至成為近東外交及行政上的國際語言。在波斯時期，亞蘭語是從埃及至印度的通用語，在耶穌時期的耶路撒冷更廣泛應用。聖經中「大利大，古米」（可五41）及「主必再來」（林前十六22）的原文，都是取自亞蘭文。

從不少地點的發掘結果，使我們對亞蘭的建築、雕刻、陶器及其他藝術都有較多的瞭解。亞蘭人信奉多神的宗教信仰，百姓崇拜很多外邦的神靈。亞蘭人的主要神祇是古代西閃族的暴風雨神哈特。在猶大王亞哈斯時，一座仿照大馬色宗派模式建造的祭壇立在殿內，耶路撒冷的百姓被迫接受大馬色的宗教（王下十六10-13）。當亞述王撒珥根把亞蘭人遷至撒瑪利亞，亞蘭人便把他們外族的宗教一併帶去（王下十七24-34）。

雖然在以後的多個世紀，亞蘭眾小國都消失了，但亞蘭文依然存留。亞蘭和敘利亞的基督徒，留下了大量的文學、歷史、神學、註釋、論文及翻譯遺產。它們都被小心保存於古代修院的圖書館中，尤其是在北敘利亞、北伊拉克及南土耳其的修院中。

John A. Thompson

敘利亞的安提阿(Antioch of Syria)

敘利亞王西流基一世為紀念其父安提阿古，於主前300年左右，先後建了16座同名的城市，以敘利亞的安提阿居首。該城（即現今土耳其的安塔基亞）位於奧朗底河西面折彎流入地中海的流域。該處一脈平川，土地肥沃，上古時代即有居民50萬。她附近有河流利於農田灌溉，又距地中海港僅15哩，加之有現成的通路穿過托魯斯山隘口東行進入內地，所以安提阿便成了集貿易、宗教勃興、高度政治、文化生活等於一地的繁華都市了。羅馬帝國統治時期，安提阿因其優美的公共建築、先進的港口設施及優越的經商條件而名聞四方。

安提阿擁有高度發展的文化，同時又有五花八門、日益敗壞之崇奉生殖的宗教組織，慘無人道的體育競技場面和不同的神祕宗教。另有兩種主要的勢力影響著這一城市，一為獲特許而大批湧入的猶太人社團，一為政府官員集團。猶太人社團中有一批改附安提阿城早期的基督教會，政府官員則提供警察維護治安，穩定秩

序，同時又縱容賭博、賽馬車、妓院、喧鬧的酒宴等等。
敘利亞的安提阿在使徒行傳一書中佔著重要的位置，來自安提阿的尼哥拉曾是早期教會首批執事之一（徒六5）。耶路撒冷的基督徒為躲避迫害曾逃往安提阿（十一19）。使徒行傳十一章詳細記述了巴拿巴和保羅在安提阿教會教訓人，以及那裏樂善好施的信徒們捐助耶路撒冷在苦難中的弟兄們之事。「基督徒」這一名稱是源於安提阿的（十一26）。使徒行傳第十三章又記載，第一批宣教士也是由安提阿派出的。耶路撒冷大公會議決定的外邦信徒守則，部分也是在安提阿外邦人中傳道的結果（參徒十五；加二）。
自三世紀至大約八世紀，安提阿是基督教神學發展的一個重要中心。安提阿教會對聖經和對基督本性的探討偏重於歷史性和理性，與此相對的是亞歷山太（埃及）教會，像俄利根和革利免等神學家多偏重靈意化和寓意化的解釋。

敘利非尼基(Syrophoenicia)
一位希臘婦人的家鄉。當耶穌在推羅及西頓，這婦人請求祂把附在她女兒身上的鬼趕出去（可七26）。腓尼基地區位於羅馬統治的敘利亞省內，使用敘利非尼基這名字的目的，或許是避免把這婦人的家鄉與位於北非稱為利比非尼基相混。在與此平行的經文中，稱這婦人為迦南人——腓尼基人亦常自稱為迦南人（太十五22）。

敘拉古(Syracuse)
西西里東岸的一個城鎮，是島上最重要的城市。保羅曾以囚犯身分乘船往羅馬，因船壞了，停在米利大（馬耳他）。3個月後，到達敘拉古，後又停了3天。敘拉古有良好的碼頭及天然的港灣，適宜船隻從米利大開航，經過西西里與義大利間的墨西拿海峽，通往羅馬。
主前八世紀，敘拉古成為希臘的殖民地，由哥林多的阿基亞斯所建立。到主前五世紀，她的勢力日漸擴增，成了迦太基以外，地中海西面最聞名的城市。主前三世紀，羅馬與迦太基爭戰，敘拉古擔當著重要的角色，但於主前212年被羅馬所佔領。該撒亞古士督於主前21年收服敘拉古，使她成為羅馬的殖民地（參腓立比）。使徒行傳二十八章沒有記載保羅在此發現基督徒，但從地下陵墓中，有證據證明該處曾有教會存在。

旋風(Whirlwind)
指任何強烈、具破壞力的狂風（伯二十七20；詩七十七18；但十一40）。中東的乾旱地帶常有暴風吹襲（例：沙旋、沙柱），而聖經提及猛烈而具破壞性的「旋風」，似乎並非指破壞性較輕的沙旋（參摩一14；哈三14）。從東邊的沙漠吹來的熱風，有些也像旋風一樣；但聖經中的暴風，可能並不一定指正式的旋風。聖經中的暴風，常與神的作為連在一起，以利亞在旋風中被接到天上（王下二1、11）。神時常從旋風中向人說話（伯三十八1，四十6；詩七十七18）。當描述到神的審判和毀滅突然臨到，時常提到狂風暴雨（何八7；摩一14；鴻一3；哈三14）。那些入侵以色列和猶大的強敵，常比作是無情的暴風（賽五28，二十一1；耶四13）。

細布業(Shebuel)
（1）革舜的兒子，摩西的孫，屬利未支派（代上二十三15、16）；耶希底亞的父親（代上二十四20作「書巴業」）。他的職責是掌管府庫（代上二十六24）。
（2）利未支派希幔的兒子，在會幕中專司音樂（代上二十五4；代上二十五20作「書巴業」）。

細列哈沙轄(Zereth-shahar)
流便支派承受的城邑之一（書十三19）；聖經形容為「谷中山」，但確實位置不詳。

細米拉(Zemirah)
便雅憫支派比結的長子（代上七8）。

細利斯(Zeresh)
亞甲人哈曼的妻子，曾建議他建造木架，吊死末底改（斯五10、14）。後來她知悉末底改是猶太人，便警告哈曼，說他終會在末底改面前敗落（斯六13）。

細亞(Seah, Zia)
（1）量乾物的容量單位，聖經曾兩次提及（創十八6；王上十八32）。
另參：「度量衡（細亞）」。
（2）住在巴珊地的迦得支派的族長之一（代上五13）。

細坦(Zetham, Zethan)
（1）利未支派革順族拉但的兒子之一（代上二十三8；代上二十六22作「西坦」）。在歷代志上二十六章22節中，他被列為耶希伊利的兒子，但這點與歷代志上二十三章8節所說不大吻合。
（2）便雅憫支派中比勒罕的兒子。

細拉(Selah)
音樂符號，可能用來標明在演繹時的停頓；在詩篇出現超過70次，也見於哈巴谷書三章3、9、13節中。
另參：「音樂和樂器（細拉）」；「詩篇」。

細派(Sippai)
一個偉人的後裔，見於歷代志上二十章4節。
另參：「撒弗」。

細拿(Zina)
歷代志上二十三章10節中，示每之子細撒的別名。
另參：「細撒＃3」。

細基利(Zichri)
（1）利未支派哥轄族人，以斯哈的兒子，可拉的兄弟（出六21）。
（2）便雅憫支派示每眾子之一（代上八19）。

（3）便雅憫支派沙煞眾子之一（代上八23）。
（4）便雅憫支派耶羅罕眾子之一（代上八27）。
（5）瑪探雅的祖先。瑪探雅被擄後和所羅巴伯一同歸回以色列地（代上九15）。這位細基利和尼希米記十一章17節的撒底，可能是同一人。
（6）摩西兒子以利以謝的後裔。他的兒子示羅密負責管理府庫之中分別為聖的聖物（代上二十六25）。
（7）以利以謝的父親。大衛作王時，以利以謝負責管理流便支派（代上二十七16）。
（8）亞瑪斯雅（「他為耶和華犧牲自己」）的父親。約沙法在位時，亞瑪斯雅率領200,000名勇士（代下十七16）。
（9）以利沙法的父親。以利沙法與耶何耶大共同密謀推翻亞他利雅（代下二十三1）。
（10）以法蓮族的勇士，幫助比加壓制猶大。細基利殺死了亞哈斯王的兒子瑪西雅、管理王宮的押斯利甘及宰相以利加拿（代下二十八7）。
（11）約珥的父親。被擄後歸回耶路撒冷的便雅憫人，約珥為他們的長官（尼十一9）。
（12）約雅金作大祭司時的一位祭司，是亞比雅族的族長（尼十二17）。

細麻(Linen)
用亞麻纖維所織成的布疋。
另參：「布料和紡織」。

細撒(Ziza, Zizah)
（1）西緬支派的族長，是示瑪雅的子孫（代上四37）。
（2）羅波安和瑪迦的兒子之一（代下十一20）。
（3）利未支派革順族示每的次子，是個族長（代上二十三11）。他和歷代志上二十三章10節的細拿，可能是同一人。

細罷特月(Shebat)
撒迦利亞書一章7節提到的月份，大約相當於陽曆的1月中旬至2月中旬。
另參：「曆法」。

許米乃(Hymenaeus)
可能是住在以弗所的一個信徒。保羅說他「丟棄良心」（提前一19、20）、「偏離了真道」（提後二17、18）。保羅第一次提及許米乃（和亞力山大）的時候，說他丟棄了真道，令自己的信仰變成了沈船。他所犯的罪如此明顯，保羅便嚴峻地告誡提摩太，要把許米乃「交給撒但」。這句話的意思不大清楚，可能包括了肉身受苦，或者和其他信徒隔離。執行這種嚴厲措施的目的，不是要毀滅許米乃，而是為了他最終的益處，使他學會不再謗瀆（參林前五5）。但這次處分，顯然沒有成功。提摩太後書二章17-18節說他「敗壞好些人的信心」。他（和腓理徒）宣稱復活的事已過，也許他曲解了羅馬書六章1-11節和歌羅西書三章1節，教導別人說，在重生和受聖靈洗禮之時，人已經復活了。保羅的教導，可能是為了抵抗諾斯底派；諾斯底派相信物質是邪惡的，真正的得救是從肉體中得到釋放。許米乃教導的卻是屬靈的復活，說人的靈魂從罪中醒覺便算是復活了。
James D. Price

許克所斯(Hyksos)
埃及史家馬尼托（約主前280）用來形容埃及十五、十六王朝（主前1730？-1570？）之外族統治者的名字。他們曾一度稱為牧羊王朝，今天的學者相信這個名字是由於錯解埃及文獻而來的。
許克所斯人屬於閃族，可能從敘利亞和巴勒斯坦進入埃及，但他們實際上來自何方，卻沒有人知道。主前十八世紀，他們漸漸入侵埃及，可能又和埃及人通婚。埃及因王朝的內鬨而變得衰弱，令許克所斯人有機可乘。許克所斯人攫取政權之先，可能已有部分人在埃及政府擔任官職。故他們可能是以急遽的政變奪取政權，沒有經過大型的軍事行動。
許克所斯人的首都，可能是埃及東北部尼羅河三角洲的肯迪爾。這個地方使他們和自己的文化本源——敘利亞和巴勒斯坦——保持連繫。肯迪爾很接近歌珊，以色列人在埃及寄居時，就是住在歌珊地。
許克所斯人把戰車引進了埃及，後來埃及人就是用這種兵器把這些外族人趕走。馬兵和戰車成了以後多個世紀作戰的標準武器。許克所斯人更驅使埃及人正視周圍的近東世界；在此以前，埃及自視為世界文化的中心，把外人看為野蠻民族。主前1570（？）年，亞模西士逐出許克所斯人後，埃及著手進行一連串的侵略行動，埃及的帝國時期（主前十六至十二世紀）就在這時開始。許克所斯人的紀念

碑，一個也沒有發現。紀念碑即使存在，相信也被再度得勢的埃及人毀滅了。
許克所斯人在以色列史中的地位備受爭議，其中的關鍵，在於對出埃及記一章8節的正確解釋：「有不認識約瑟的新王起來，治理埃及」。如果約瑟在主前1800年之前不久逝世，許克所斯人在主前1730年左右奪取政權，則這「新王」便是許克所斯人了。這個新王可能不認識約瑟，即使認識他，也沒有理由要尊重他的子孫。依照這個解釋，出埃及記一章9-14節中的奴役，便是由許克所斯人所推動了。若然，則許克所斯人可能因人數不及希伯來人之多而恐怕他們發起叛變（出一9），又或者恐怕他們和埃及人聯盟，奪取他們的權力（第10節）。但根據這個理論，則命令收生婆殺害希伯來初生男嬰的法老，便要在許克所斯人被逐之後治理埃及了。如此，第14和15節間便有150年的空隙。
對於這節經文的另一個解釋，是把約瑟進入埃及的年代，放在許克所斯人當政之時。這個理論假定屬於閃族的許克所斯人，不嫌在政府中容納另一個閃族人，也不反對雅各一家在埃及定居。再者，雅各和他的後裔住在歌珊，也跟許克所斯人的權力中心相符。這個看法也能解釋為甚麼埃及的記載中，沒有提及約瑟——他的名字觸犯了後來埃及人的民族意識，所以在記錄中被塗抹。按照這個理論，則「不認識約瑟的新王」是在許克所斯人被逐後當政了。許克所斯人既被埃及王朝消滅，同是屬於閃族的希伯來人受到壓迫，當然也不是甚麼希奇的事了。
這兩個觀點不論孰是孰非，有一件事是明顯的：許克所斯人和希伯來人持有不同的宗教信仰。許克所斯人在家鄉崇拜迦南神祇，特別是巴力；在統治埃及之時，他們又把原有的信仰，和埃及人對太陽神的崇拜結合為一。
William Travis

雪松／香柏木(Cedar)
香柏也稱雪松，常綠喬木，盛產於巴勒斯坦，其木是上好的建築材料。
另參：「植物（雪松）」。

雪花石膏／白玉／玉(Alabaster)
白色半透明的美石，間或有紋理縈佈其上，古代多用來雕製玉花瓶或細頸玉瓶。
另參：「礦物、金屬和寶石（雪花石膏）」。

喜樂(Joy)

人的一種正面狀況，表現於情感或行動中。聖經用這詞語時，包括兩種意義。

喜樂之情感

喜樂作為一種感覺，是對幸福、成功或幸運的情感表達。在環境順利時，人自然流露出喜樂的情感，無須勉強為之。

當牧羊人重新找回失去的羊，他自然表露出喜樂之情（太十八13）。當群眾看到一個被鬼附18年的婦人獲得耶穌醫治，也萬分喜樂（路十三17）。又當門徒在耶穌升天後返回耶路撒冷，心內都充滿喜樂之情（路二十四52）。當安提阿教會獲悉耶路撒冷大公會議作出決定，不強制他們受割禮及遵守猶太人的律法，他們也都充滿喜樂（徒十五31）。保羅聽聞羅馬教會的信徒皆順服主道時，他就充滿喜樂（羅十六19）。他又寫信給哥林多教會說：「愛是……不喜歡不義，只喜歡真理。」（林前十三4-6；參撒上二1，十一9，十八6；撒下六12；王上一40；斯九17、18、22）。

詩篇一三七篇3節表示情感是不受命令的。猶太人的擄掠者要他們在外邦歌唱，但他們無能為力，因為遙遠的耶路撒冷家園才是他們的喜樂之源（詩一三七6）。

喜樂之行動

聖經要我們喜樂，這種喜樂是一種行動，不論我們感覺如何，也當盡力實行。箴言五章18節說，要與幼年的妻子一同喜樂，不管她長相如何。基督又教訓門徒要時常喜樂，不管是在患難和逼迫中，或是受人毀謗（太五11、12）。使徒保羅教訓人要常常喜樂（腓四4；帖前五16）；雅各也說，基督徒落在百般試煉中，都要以為大喜樂，因為試驗可以生出忍耐（雅一2）。在彼得前書四章13節中，喜樂的意思可能包括了情感與行動，彼得說：「倒要歡喜（行動）；因為你們是與基督一同受苦；使你們在他榮耀顯現的時候，也可以歡喜快樂（情感）。」患難中的喜樂，是聖靈的果子，聖靈是住在每個基督徒裏的（加五22）。

其他意思

新約說：耶穌基督因看到坐在神右邊而得的喜樂，就能忍受十字架的苦難（來十二2）。又說：那些又良善又忠心的僕人，可以進去享受主人的快樂（太二十五21、23）。在這些情況下，所指的喜樂皆是屬天的快樂，是永生福氣的一種。

聖經有時以此描述一些能帶給人快樂的人或事，如福音的信息就是天使帶來的「大喜樂」（路二10）。保羅又稱他所愛的腓立比弟兄姊妹為「我的喜樂和冠冕」（腓四1）。他寫信給帖撒羅尼迦教會，問道：「我們的盼望和喜樂，並所誇的冠冕是甚麼呢？豈不是我們主耶穌來的時候、你們在他面前站立得住嗎？因為你們就是

我們的榮耀，我們的喜樂。」（帖前二19、20）
另參：「聖靈的果子」。

尋的曠野(Zin, Wilderness of)
西乃半島北部的一個地區，而汛的曠野則在西乃半島的南部。尋的曠野是西乃半島的四至五個「曠野」之一。其他的曠野包括了巴蘭的曠野（創二十一21）、書珥的曠野（出十五22）、汛的曠野（出十六1）、西乃的曠野（民九1）。這些地區沒有明確的分界，也可能有些重疊之處。
尋的曠野與一個稱為尋的村落有關（民三十四4）。曠野在以東西面、死海西南、猶大南面。這個不毛之地，卻有4個豐饒的水泉和綠洲，加低斯巴尼亞就是其中之一。以色列人在西乃沙漠流浪的38年，大部分都是在此度過。窺探迦南地的探子，也是在尋的曠野被差遣出發的（民十三1-26，三十二8）。其中的背叛者，也是因為不信，在此被判死刑（十四22）。摩西在這裏犯罪，不把使磐石出水的榮耀歸給神（二十1-13，二十七14）；摩西的姊姊米利暗，也是死在這裏，葬在這裏（二十1）。在以色列人的心目中，這是「大而可怕的曠野」（申一19，八15）。
另參：「曠野飄流」；「西乃／西奈」。

循都基(Syntyche)
一位婦女，保羅曾鼓勵她與友阿爹和好。循都基亦曾與保羅在傳福音的事上同工，她在腓立比教會顯然是一位領導人物（腓四2）。

猩紅色／緋紅色／朱紅色(Scarlet)
另參：「顏色（猩紅色／緋紅色）」。

硝皮匠(Tanner)
把牛皮製成皮革的工人（徒九43）。
另參：「職業（鞣皮工）」。

象牙(Ivory)
不透明的齒類物質。在聖經及近東的著作中，常常與貴重的金屬及珠寶一起提及。象牙可用來製造梳、小盒子、瓶子及其他裝飾用品。也有用作刻像、護身符、遊戲、傢具及建築物的裝飾，甚至是船隻的裝飾（結二十七6）。在埃及人及亞述人的征戰編年史中，它是經常被提及的戰利品。其中一些優質的象牙製品，可以從圖坦卡門的著名收藏品中看到。
在聖經的記載中，象牙是所羅門王寶座的裝飾物（王上十18；代下九17），同時也是阿摩司時代的床上裝飾品（摩六4）。這兩者的記載大多數是指鑲嵌的象牙。然而，在列王紀上二十二章39節的象牙宮、詩篇四十五篇8節及阿摩司書三章15節中所記載的象牙宮，可能是指裝飾的形式，而不是鑲嵌品。在以西結書二十七章6節的記載，是否真正意味著那些船是以象牙為裝飾，引起不少爭議。因為那段經文是描繪推羅為一艘華麗的船隻，這是圖畫的一部分。地上的客商所不能賣給巴比倫的象牙器皿（啟十八12），與那些在不同的考古發掘區如米吉多、撒瑪利亞及寧錄所發現的小型器皿類同。
本來，象牙是出自敘利亞北部，那是亞述王狩獵大象的地區。可是，到了所羅門王的時候，象牙是入口的貨品（王上十22；代下九21），多數可能是從東面（印度）或南面（非洲）入口。他施可能是代表運送的船隊所在之地，並非象牙的出產地。推羅則從「海島」那裏取得其象牙（結二十七15）。
另參：「服飾」；「傢具」；「工商業」。

新(New, Newness)
聖經後半部稱為「新」約，可見「新」的觀念在聖經啟示中是非常重要的。許多重要的神學思想也包含這觀念，例如：新造的人（林後五17）；新生，即重生（約三3）；新人（弗二15；西三10）；新命令（約十三34）；新約（耶三十一31）；新生命（羅六4）等等。
新的期望
人類犯罪墮落之後，神立即宣告一個新的救贖預言，祂指出將來女人的後裔要傷蛇的頭（創三15）。舊約中所有預言大喜之事，都是期望將來一個新的境況，例如：國與國之間不再舉刀互相攻擊（賽二4）；獅子則與山羊羔同臥（賽十一6）。新的觀念不單與以色列有關，更包括神對所有被造物的整個創造目的。以賽亞（賽四十三19）與耶利米（耶三十一22）都曾提及在以色列歷史中將要成就的「新事」。

然而，耶利米書和以西結書，以及詩人所說人將要唱出的「新歌」（例：詩三十三3，四十3，一四九1；參賽四十二10），把新的期望表達得最淋漓盡致。耶利米提到神將要與以色列家立新約的日子（耶三十一31-34；參結三十四25-31，三十七26-28）。這新約與舊約不同的地方，是它寫在人的心上，意思是它早存於人的內心。以西結也有類似的說法（結三十六22-32），他說神為了顯明祂的聖潔（第23節），將要潔淨祂的子民，並從他們身上除掉石心，賜給他們肉心。這要引進聖靈的時代，並帶來新的境況，有平安和自由，神的律法將可實踐。這新時代最大的特徵是有新靈在神子民裏面（結十一19）。約珥也提到在那日子，神的靈要澆灌凡有血氣的人（珥二28）。以賽亞書六十五章17節清楚宣告「新天新地」的應許，這應許常用作指國家的境況和希望（例如被擄歸回的境況和希望）。然而，在以色列民族的盼望以外，「新天新地」有一個新的將來的意義。

新的來臨

耶穌曾講述一個很適切的比喻，就是把新酒裝在舊皮袋裏（可二22）。祂宣佈日期已經滿了（可一15）。祂在拿撒勒的會堂裏，宣讀以賽亞書六十一章的時候，宣告耶和華「悅納人的禧年」已經來到（路四19）。祂把這個新的教訓與趕出污鬼的事情相連時，眾人就驚訝地說：「這是甚麼事？是個新道理啊！」（可一27）耶穌的教訓和工作宣佈神國的來臨，就是聲明神應許的新時代，已大有能力的介入今世。耶穌的工作是應許的應驗；先知所應許的事情已開始實現。施洗約翰已為所應許賜予人的聖靈預備道路。最後晚餐那杯酒代表訂立新約的血（可十四24），耶穌藉此指祂代贖的死。

早期教會用了不同的暗喻表達這意義。人若相信基督，就可以重生（約三3-7）。這「新的生命」透過洗禮的儀式表達出來（羅六4）。聖餐的杯是藉著血所立的新約（林前十一25）。一番詳細論及舊約與新約的說話，表明耶穌流出祂的寶血，成了新約的中保（來九15）；祂用祂的血，為我們開了一條又新又活的路，使我們可以進入至聖所（來十19、20）。保羅重申以西結所說賜肉心的應許（林後三3），然後評述新約的職事與舊約不同之處。教會代表了新時代的出現。

憑信心來到基督面前的人被稱為新人、新造的，在祂裏面，舊的生命已成過去（林後五17；加六15）。猶太人和外邦人的冤仇，在「新人」出現之後，就完全化解了（弗二15）。所有其他社會性的區別（男與女、奴隸與自由人等），都在神按其永恆的計劃而創造的新人類中消除了（西三10、11）。

在基督裏的新人的特質，是新約倫理的基礎（弗四25；西三12）。新命令（約十三34；約壹二8）並非從未有過（約壹二7），而是現在憑著彌賽亞耶穌的能力和

榜樣，有了新的可能性和更深層的意義。雖然這新生命是神所所賜予的，但新生的過程仍在繼續。人透過心意的更新而變化（羅十二2），可以明白神的旨意。保羅指出人裏面的新人，是一天新似一天（林後四16）。

新的實現

信徒的新生命儘管真確，但聖經承認有一種張力，就是新時代已介入歷史中，卻又未完全實現。聖經曾預告一切都更新的情況（啟二十一5）。隨著舊時代的結束，新天新地將會來臨。新耶路撒冷（啟二十一2）「降臨」，作為神的居所。舊事都過去了，神的子民要接受一個新名（啟三12）。有一首新歌要賜給主所買贖的人（啟十四3），就是被殺羔羊之歌：「曾被殺的羔羊是配得權柄、豐富、智慧、能力、尊貴、榮耀、頌讚的」，他們互相輪唱回應：「但願頌讚、尊貴、榮耀、權勢都歸給坐寶座的和羔羊，直到永永遠遠！」

另參：「重生」；「新命令」；「新約」；「新創造，新造的人」；「新天新地」；「新耶路撒冷」；「新人和舊人」。

新人和舊人(Man, Old and New)

這是聖經的用語，用以形容人因與基督的關係轉變所造成的不同狀態。人類本是按著神的形象而造的，並且可以自由地與神相交（創一26、27）。神向亞當和夏娃，清楚顯明祂的心意（二15-17）。可是，他們卻用神所賜予的自由意志去違犯神的誡命，公然地背叛祂（三1-7）。因此，神要懲罰犯罪的人類，而最終的懲罰，是屬靈永遠的死亡。

人類死在罪中（羅五12-21；弗二1-3），亞當和夏娃的罪傳給所有的人（原罪），所以人生來便有犯罪的傾向（詩五十一5），到了懂得分辨善惡的時候，各人又開始主動犯各種不同的罪行。保羅在羅馬書三章10-18節列出了好幾段舊約經文，指出世上「沒有義人，連一個也沒有」。

神的律法是我們「訓蒙的師傅，引我們到基督那裏」（加三24）；意思就是說，律法把所有人都圈在罪裏（三22），並且引導我們走向得救的途徑，人必須信靠神那慈悲憐憫和不移的愛。靠守律法得救是沒有可能的事（羅四1-25；加三18），因為只有神的兒子耶穌基督守了全律法，所有人都破壞了律法，死在罪中。保羅用「舊人」一詞去形容這境況，舊人可以守部分律法，也可以行許多善事，但沒有一個舊人可以行足夠的善事去賺取救恩。舊人必須改變成為新人，否則他就要承受罪惡的後果。只有神可以帶來這種徹底的改變，而人只能憑信心接受神的恩

賜。
大衛在詩篇五十一篇呼求神除去他的罪孽，他懇求神說：「神啊，求你為我造清潔的心，使我裏面重新有正直的靈。」（詩五十一10）神在以西結書十一章19節、十八章31節，以及三十六章26節也應許賜下新心和新靈給願意悔改的罪人。在羅馬書六章5-11節，保羅說明舊我已經與基督同釘十字架，因此他作結論說：「這樣，你們向罪也當看自己是死的；向神在基督耶穌裏，卻當看自己是活的。」（第11節）在以弗所書四章22-24節和歌羅西書三章9、10節，保羅告訴信徒他已「脫去舊人」，「穿上新人」。保羅用這些字眼來形容人在耶穌基督裏可以達到的境況。耶穌稱這徹底的改變為重生——並非如尼哥底母所想象，再一次從母腹生出來，而是從聖靈而生（約三）；人若不是「從聖靈」得著重生，就不能進入神的國（第6節）。保羅（羅八15；加四5；弗一5）則用後嗣的觀念來表達這意思；神收養我們，讓我們成為祂家裏的人。
只有藉著神的恩典，舊人才能成為新人，舊人憑著信心接受神的禮物，但甚至這信心也是神所賜予的（弗二8）。新人成為了神的兒子，也不是一下子就變成完美的，他必須一生與罪惡抗爭，以致一步一步接近完全聖潔的地步。新人只能在未來復活的時候才可達到完全（林前十五42-50），那時，所有的事物都是新的了（啟二十一5）。
另參：「人觀」；「屬血氣的人」；「重生」；「悔改」；「回轉／歸正」；「亞當」；「永生」。

新天新地(New Heavens and New Earth)
這是首先在以賽亞書出現的一個概念。神宣告說：「看哪！我造新天新地；從前的事不再被記念，也不再追想。」（賽六十五17）「我所要造的新天新地，怎樣在我面前長存；你們的後裔和你們的名字也必照樣長存。」（賽六十六22）
有些學者認為遠在以賽亞的時代之前，許多上古的人相信人類歷史的終結，將好像創始的時候，因此會有宇宙性的更新。至於聖經所說的世界的更新，是超然的，是在不同和更高的層面發生的事。
神是天地宇宙的創造主，這是聖經神學的基礎。「你起初立了地的根基；天也是你手所造的。」（詩一〇二25）若天地是神所創造的，那麼，天地完成其任務之後，神就可以照祂的心意去處置它們。「天地都要如外衣漸漸舊了。你要將天地如裏衣更換，天地就改變了。」（詩一〇二26）相同的隱喻也可見於以賽亞書五

十一章6節。那裏說地好像衣服漸漸變舊。
神更新或變化祂所創造的世界的觀念，在聖經以外的一些猶太文獻也有出現。大概寫於一世紀末的《以斯拉的啟示》，談及將來神要「更新祂所造的萬物」（《以斯拉二書》七75；參《巴錄二書》三十二6相同的描述）。在主前二世紀，《以諾一書》的作者提及神要使天和地變化，使它們成為永恆（《以諾一書》四十五4、5）。
聖經中有不少地方提到舊秩序將要過去，並且將來天和地都會消失（賽三十四4，五十一6；太二十四35；啟二十一2）。許多相關的經文都描述同樣的觀念：「這世界……要過去」（約壹二17）；「天地都要像衣服漸漸舊了」（來一11；參詩一〇二26；賽五十一6）；「天必大有響聲廢去，有形質的都要被烈火銷化，地和其上的物都要燒盡了」（彼後三10；參賽三十四4）。完全被火燒毀的境況會在最後的審判日發生。那是「神的日子……在那日，天被火燒就銷化了，有形質的都要被烈火鎔化。」（彼後三12）
這結束舊秩序的審判，同時也開展了一個新天新地。彼得又說：「但我們照他的應許，盼望新天新地，有義居在其中。」（彼後三13）新的天地是那麼奇妙，沒有人會再記起舊的世界了（賽六十五17）。彼得在所羅門廊下講道的時候，說耶穌會留在天上，「等到萬物復興的時候，就是神從創世以來、藉著先知的口所說的。」（徒三21）這復興或更新是被造之物所熱切等待的。保羅說：「受造之物切望等候神的眾子顯出來」（羅八19），因為「受造之物……指望脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由的榮耀。」（羅八21）
將要被更新的天不是神居住的天，而是人所在的天，是眾星系組成的宇宙。啟示錄告訴我們新耶路撒冷是從天上降臨至地上（啟二十一2、10），成為神和神子民永遠的居所。這樣，天與地的界限就失去意義了。新的地有完全的公義（賽五十一6）和神的慈愛（賽五十四6），以及與神永恆的關係（賽六十六22），並且完全脫離罪惡（羅八21）。
另參：「天／天堂」；「新」；「新創造，新造的人」；「末世論」；「神國／天國」。

新生(Birth, New)
指領受屬靈生命，進入神國的途徑（約三3-7）。
另參：「重生」。

新年(New Year)
指猶太人新年之始，為期10日的一個懺悔期。
另參：「以色列的節期」。

新命令(Commandment, The New)
指基督要信徒相愛的命令。「新命令」一語在新約共出現4次，都在約翰的著作之中（約十三34；約壹二7、8；約貳5）。耶穌在祂被捕的晚上對門徒說：「我賜給你們一條新命令，乃是叫你們彼此相愛；我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛。」（約十三34）同樣的內容在其他地方也有記載，只是沒有使用「新命令」這個名稱（約十五12、17；羅十三8；彼前一22；約壹三11、23，四7、11、12）。
愛作為命令
耶穌早已命令門徒「愛你們的仇敵」（太五43-45）和「愛鄰舍如同自己」（路十25-37），後又以「新命令」教訓門徒彼此相愛。這新命令並非否決先前那兩個命令。耶穌命令教會內的信徒以彼此誠摯的相愛，向教外人證明：(1)祂的門徒在彼此相愛上秉承了基督的榜樣；(2)只有「在基督裏」才會產生關係鞏固、真摯的人類團體；(3)基督有關自己和祂的工作的講論俱是真實的（約十三35，十七21-23）。「命令」一詞指向舊約律法，基督以此意味祂的教訓具有同樣的權威；而且律法也確有關於愛人的訓誡（利十九18、34；申十19）。保羅稱愛為「基督的律法」（加六2）；雅各稱「愛人如己」為「至尊的律法」（雅二8）和「使人自由之律法」（雅一25，二12）。
這「命令」一詞還有另一層深義。在耶穌時代，很多猶太人以為只須按誡命去行便自會得神的恩惠（羅九22；加三2），耶穌卻教訓門徒說，愛是恩惠的必然結果，而不是得蒙恩惠的必要條件；誡命所表達的是蒙恩者的必然行為，而不是邀取恩惠的手段。耶穌命令門徒相愛，即如枝子結果是要靠常連於葡萄樹上，基督徒也惟有常在基督裏才能相愛（約十五4）。
何以謂「新」？
新命令的性質來自耶穌在最後晚餐上所立的「新約」（耶三十一31-34；路二十二20；林前十一25）。根據這新立的約，神把祂的律法「寫在他們（信徒）心上」（來十16），這就是說，神要藉著聖靈主動地在他們心中作工（結三十六27；林後三3），使他們萌發順從的新意念（羅八4；加五16）。愛的新命令是新約涵蓋一切的總要求（羅十三8、10；加五14）。由此可知，順從是神的恩賜，因為「愛

是從神來的。凡有愛心的都是由神而生」（約壹四7）。「愛」也是「信」的果子（約壹三23），是福音的一部分（約壹三11）。

愛的命令何以謂「新」，可從新約和新命令的密切關係得到解釋。基督的道成肉身開始了一個新世代。這新世代的特點，誠如使徒約翰所說：「黑暗漸漸過去，真光已經照耀。」（約壹二8）基督既知自己行將升天（約十三33-35），便把一道包容極大的命令留給祂的門徒，保守他們在這新世代中，直到世界的末日（約五28、29；約壹四17）。在基督升天期間，基督徒的重要標誌就是看他們是否能夠遵從主的這條新命令（約十三35，十七21-23）。從這個意義上看，愛的命令在新世代是有其特殊的功能，所以便有「新命令」之稱。

至於這世代何以稱作「新世代」，則是由於耶穌基督之降臨，以前所未有的真切和清晰，顯示了父神的品格和形象（約一18，十30，十七6-8）。從未有一位先知能夠說：「人看見了我，就是看見了父」（約十四9），所以，耶穌要求祂的門徒：「我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛。」（約十三34）按照人類的經驗來看，這實在是令人震驚的新標準！世人何曾有過像基督那樣完備而徹底的愛（參約十三1：「愛他們到底」）呢？因此，仿效祂的愛是一條嶄新的誡命。耶穌的大愛，使祂能夠「為朋友捨命」（約十五13），約翰據此作出結論：「我們也當為弟兄捨命。」（約壹三16）基督徒的愛即意味著對困境中的弟兄永不會漠不關心（約壹三17），且要以捨己為人為樂。

新命令教導基督徒，不僅要仿效神的大愛，也要分享。耶穌向祂的父祈禱說：「我已將你的名指示他們，還要指示他們，使你所愛我的愛在他們裏面，我也在他們裏面。」（約十七26）耶穌這祈求隨於他說的兩件事之後，即是「你們要彼此相愛，像我愛你們一樣」（約十五12）及「我愛你們，正如父愛我一樣」（約十五9）。由此可知，以基督之愛而愛，就是以天父愛聖子之愛而愛（約十七26）。正如使徒約翰所說：「我們若彼此相愛，神就住在我們裏面，愛他的心在我們裏面得以完全了。」（約壹四12；參二5）所以，愛的命令之所以是「新」的，即在於它號召我們不僅要仿效，而且要體驗天父愛聖子之愛——這是道成肉身之前從未如此清晰顯揚過的大愛。

最後的問題是，使徒約翰為何又強調這命令並非是「新的」，而是「舊的」呢？（約壹二7、8）約翰所謂「起初」（參約壹二24，三11；約貳6）無疑是指讀者作基督徒的起初，就是初聞福音的時候。因此約翰的意是說，他所傳講的並非在原來的福音信息以外，而是一如基督徒起初聽信福音時那條「新命令」。當時，有許多假先知充斥教會，欲以標新立異之說引信徒誤入歧途（約壹四1；約貳9），

因此約翰特別強調「舊」命令以示針鋒相對。抵抗異端的最有效方法就是謹遵耶穌的一切「舊」教訓，其中便有這條「新命令」（約貳6、7）。
另參：「十誡」；「聖經中的律法觀」；「鄰舍」。

新門(New Gate)
耶利米傳道時期聖殿中的一道門（耶二十六10，三十六10）。

新約(Covenant, The New; New Testament)
神施恩藉著耶穌基督作成救贖墮落人類的大功，這就是「新約」，是舊約（主要是摩西律法）的替代和完成。「新約」一語主要見於聖經的新約全書。
舊約
舊約有數處提及有關「新約」的概念（結三十四23-31，三十七24-28；珥二12-32），但實際用「新約」一詞的卻只有耶利米書三十一章31節一處。先知耶利米預言神在「那些日子以後」，將與以色列民另立新約（耶三十一32-34），這「新約」是相對於神當年藉摩西之手與以色列民所立之「舊約」。這「新約」與「舊約」有3個不同之處：
第一是它的內在性。舊約是刻在石版上（出三十一18，三十四27-32；申四13，五22，九11，十3、4），記錄在約書中（出二十四7；參羅七6「儀文的舊樣」一語）；但新約卻「寫在人的心上」，這一方面意味著神的旨意有更清晰的啟示，另一方面，信者也更有能力來達成神的要求（參羅八2-4）。新約的內在性也見於其他經文（結十一19-21，三十六26、27）。先知約珥更明確地宣告「我（神）要將我（神）的靈澆灌凡有血氣的」（珥二28-32）。
第二方面的不同是人對神的認識。無可否認，舊約的以色列民對神也有所認識，因為神曾多次向他們顯現；然而，他們時常忘記神恩，不記神旨（士二10；何四1、6）。而先知看見在新約之下，與神立約之團體中的每一成員對神都有個別親身的認識。
第三方面的不同是神對罪的處置方式。耶利米預言神將饒恕其民的罪，並將他們的罪塗抹。舊約的以色列民固然也知神的憐憫和寬恕（出三十四6、7），但耶利米所說的，是神「不再記念他們的罪惡」（耶三十一34）。舊約的律法是「叫人每年想起罪來」（來十3），新約卻不再念及以往的罪，「因為他一次獻祭，便叫

那得以成聖的人永遠完全」（來十14）。

兩約之間時期

在兩約之間時期，以色列全國上下都在企望著新約的締結。偽經《禧年書》提及，時候一到，神要在全民之心行割禮，賜他們「聖潔的靈」，屆時祂的子民將嚴守神的誡命，永不再轉離（《禧年書》一21-25）。當時以色列人翹首以待的，就是神的聖靈藉先知的預言在全國復興祂的工作（《馬加比一書》四46，十四41），並在個人的生命中作工（《猶大遺訓》二十四2、3；《利未遺訓》十八11）。

那時猶太教有一個教派名愛色尼派，對新約尤其強調。該派在昆蘭有一修道團體，並有其他相關的派系。愛色尼派相信他們就是先知耶利米所預言的那個新約團體。從昆蘭發現的「死海古卷」稱這團體為「在大馬色之地加入新約的人」，或「大馬色之地的新約成員」。這個團體也被稱為「永約的團體」。希伯來文的「約」字在昆蘭文獻中出現凡110次之多。顯然，加入愛色尼派被視為加入新約的門徑。在昆蘭團體的概念中，「新約」與「舊約」一樣，是以摩西律法為核心的；他們以為神要藉該派的領袖，即所謂「公義的教師」，將律法的真義顯示給團體成員。

新約

「新約」一詞在新約全書中至少出現過6次（林前十一25；林後三6；來八8、13，九15，十二24；參路二十二20）。某些希臘文抄本之馬太福音二十六章28節和馬可福音十四章24節兩處也有「新約」一詞，後經考證可知，這兩處的「新」字均是抄經人加上（原來只是「立約的血」），其意顯然是與哥林多前書和路加福音兩書的記載保持一致。

這「新」字不見於馬太和馬可兩福音書的最可靠抄本中，故顯然不屬於原文，但從四福音書的記述中也可看出，耶穌基督在最後的晚餐上所立之約是與以往的不同，是一個「新約」。這約因耶穌的死，或說祂流的血，得以確立，正如摩西的約也以「立約的血」為憑據（出二十四6-8）。最後晚餐中的杯，象徵耶穌基督犧牲所流的寶血，作了神與其民最後訂約的憑據。這新約是藉耶穌基督之死而立，時至今日，教會每於聖餐禮上所著意記念的便是此事。

耶穌設立聖餐時，雖未對「新約」作詳細解釋，但祂於別處提及「聖靈的洗」（徒一5，十一16；參太三11；可一8；路三16；約一33，這最後一處是神藉施洗約翰之口所作的應許；參林前十二13）。顯而易見，兩處舊約預言同是提及神於未來要訂立的新約，這可見於哥林多後書三章6節。保羅在這裏說神「叫我們能承當這新約的執事」（參耶三十一31），又說新約之立「不是憑著字句，乃是憑著精意（或作聖靈）」（參珥二28-32），「因為那字句是叫人死，精意是叫人活」。

新約的超越性

保羅在哥林多後書第三章中指出了兩約根本不同之處（林後三14），舊約是「用字刻在石頭上屬死的職事」（三7），耶穌所立的新約卻是以永生神的靈寫在人的心版上（三3），因此有前者不可相比的輝煌和榮耀（三8、9）。

希伯來書對「新約」這概念的論述最為詳盡，也最有系統。希伯來書八章8-12節引述了耶利米書三十一章31-34節，是新約全書中所見最長的舊約引文。希伯來書十二章24節使用的另一個希臘字，並非常用的「新」字，但其意義相仿。希伯來書的主題就是闡述新約的意義，目的是勉勵意志未堅的基督徒，向他們顯示基督教信仰比猶太教舊信仰和舊習俗更為超越。現將希伯來書所舉新約優勝之處歸納如下：

1.新約的祭司制是更好的制度，因為耶穌是永遠長存的大祭司，祂在神面前永為萬民祈禱（來七24、25）；舊約的祭司卻因死亡而不斷更換（七23）。

2.新約的大祭司比舊約祭司更好，因為耶穌無須為自己並眾人的罪不斷獻祭。祂只一次將自己獻上而成就了贖罪的大功（來七27，九25-28，十12）。

3.新約的祭比舊約的祭更好，耶穌以自己的血成就了永遠的贖罪（來九11-14，十1-10）；舊約以公牛和山羊的血為贖罪祭，不能永遠和完全地除罪（十2、3）。

4.新約有「更美的應許」（來八6），是舊約所望塵莫及的。

5.新約是完美無瑕的，是永恆不滅的（來十三20）；舊約卻有瑕疵（八7），且已陳舊衰微了（八13）。

6.新約使信徒直接到神面前，使他們的良心聖潔、完美（來九9、14）；舊約卻不能使信者直接到神面前，因為他們良心上的罪惡尚未完全洗淨（來九6-8）。

7.新約有更確切的保證，是神親口起誓（來七20-22）。

8.新約可擔保聖靈在每一個信徒心中。新約團體（教會）領受了所應許的聖靈（來六4），用保羅的話說，聖靈是新約團體得基業的憑據（參林後一22，五5；弗一13、14）。

兩約相同之處

儘管我們已經舉出新約嶄新、超越的若干特點，但不可因此而視新舊兩約為互相對立，甚至是完全相反的。須知新約決不是對舊約全盤否定，而只是舊約的完成，或「內心化」。兩約之間的連續性和基本統一性，也正如它們之間的差別一樣，是顯而易見的。

1.兩約均是神本乎恩而主動訂立的（參出十九4、5；耶三十一31）。

2.兩約的締約對象均是同一種人，即亞伯拉罕的後裔；當然，新約還納入了外邦

世界，而舊約時代的外邦世界則「在以色列國民以外，在所應許的諸約上是局外人，並且活在世上沒有指望，沒有神」（弗二12），但外邦人本著信也成為亞伯拉罕的子孫（羅四16；加三7），所以也有分於新約。

3.兩約均要求以祭牲的血為守約的憑據（參出二十四4-8；林前十一25）。

4.兩約有同一個目標，即「我要作你們的神」（參出六7；利二十六12；耶三十一33）。

5.新約也帶來了一條新命令，正如舊約有一系列的戒律。

6.在兩約中，身分與行為必須相應相隨，蒙揀選作神的子民與行神的誡命兩者是不可分割的。在舊約，以色列人立誓行神吩咐的一切（出十九8）；而在新約，神的律法既已寫在約民的心版上，他們就必須謹守這更佳美之約的新命令（約十三34；約壹二7、8；約貳5）。這新命令也是舊約的完成，正所謂「愛人的，就完全了律法」（羅十三8；參太二十二40；羅十三10；加五14）。

結語

新約並與其相隨的新命令都是舊約隱含精義之成全。聖靈將新約寫在每一個信徒的心版上；在信徒心中的聖靈，使信徒有能力實踐新命令（羅八2-4；加五16-25），這是新約最為顯著的特點。

Robert H. Stein

另參：「立約／約」。

新約神學(New Testament Theology)

另參：「新約評鑑學」；「聖經神學」；「耶穌基督的生平和教訓」；「約翰的生平和著作」；「保羅」；「彼得」。另參各新約書卷條目中各卷的神學教訓簡介。

新約聖經引用的舊約經文(Quotations of the Old Testament in the New Testament)

解釋聖經時，要瞭解新約作者如何引用舊約，是一個十分複雜的問題。明顯地，對新約作者來說，沒有其他文獻比舊約更具權威。然而，現今的讀者對於新約作者使用舊約經文的方法，常常感到奇怪。在討論新舊兩約的關係和一致性時，瞭解新約如何引用舊約經文是很重要的，這也是重要的神學課題。兩約之間既有協調的地方，亦有差異之處，但教會不能容許任何人否定或輕視舊約。

若我們認真留意新約引用舊約經文的數量，上述結論便顯而易見。舊約給新約提供了許多詞彙和概念。除非我們擁有一本用粗體字標明舊約引文的聖經，否則不容易察覺那些是舊約經文，因為新約作者常把舊約用詞納入他們的說話中，卻沒有指出那是從舊約借用過來的。聖經如用了粗體字刻意顯示新約經文中引用的舊約用語，我們便會發現這類經文超過400處。其中幾乎有一半均以「經上說」等語標明，使讀者留意到作者是使用舊約的權威和思想。至於其餘引用的經文，作者則把舊約用詞納入其語句中。

除了超過400段明顯使用舊約引文的經節外，還有超過1,000處是間接提及一些舊約經文、舊約事件或舊約人物。至於某些經文，到底是引文還是引喻，亦時有爭議；但一般分辨的方法是：在引文中，作者刻意使用一段舊約的文字；而在引喻中，他心想著某些經文，卻不刻意使用其中的字眼。

引文若以「經上說」為公式（例：羅十11；參賽二十八16），便很容易認出。若新約沒有使用這引句公式，我們往往便忽略了一些明顯的引文（羅十13；參珥二32）。

引喻確是較難辨別，但它們往往提供一些提示幫助解釋；例如，約翰福音一章14-18節提及「榮耀」、「恩典」、「真理」、「摩西」和「沒有人見過神」，若與出埃及記三十三章17節至三十四章8節一起研究，便比較容易和深入地瞭解這些語句，因為出埃及記記述神的榮耀、恩典和真理，已向摩西顯明。作者是要指出新約耶穌所論述的神的啟示，比出埃及記所載神曉諭摩西的完全得多。

此外，儘管新約作者可能無意引用某些舊約經文，但一些在概念和用詞上相類似的舊約經文，可以幫助闡明文意（例：太十六19；賽二十二22）。我們雖不能確定作者背後的思想，但在這等情況中，舊約可反映新約作者的思想、文化和語言。

舊約引文的分佈

若注意新約作者從那處引用和如何引用舊約，我們可獲得一些特殊亮光。最多徵引舊約的經卷有馬太福音、約翰福音、羅馬書、希伯來書、彼得前書和啟示錄。然而，這個說法可能令人誤解，因為各卷的作者使用的方法都有不同。

馬太引述或刻意反映舊約的字眼約有62處，其中約有一半是使用了引言的公式。另一方面，啟示錄從不引述舊約，也沒有使用引言公式，但它可能比任何一卷新約書卷更多參照舊約。希伯來書引述或刻意反映舊約之處約有59次，而其中也有一半使用引言公式；但約翰福音這樣引用舊約只有18次，大多使用引言公式。然而，約翰福音卻幾乎每一頁都牽涉舊約，數量之多，令一些學者認為約翰的記載是根據出埃及記的故事、猶太人的節期，或舊約的人物和象徵而寫的。保羅的羅

馬書引用舊約共54次（約3/4使用引言公式），但其他保羅書信卻沒有那麼多（林前：16次；加：11次；腓：1次；帖前：1次）。

除了腓立比書和帖撒羅尼迦前書只引用舊約1次外，其他書卷卻甚少或從未明顯地引用舊約。歌羅西書、提多書、腓利門書和約翰書信從不引用舊約；提摩太後書和猶大書只有1次引用舊約；彼得後書和提摩太前書則引用過兩次。

有一要點需注意，新約作者最多使用舊約之處，通常是在讀者很熟悉舊約的情形下，或當描述與基督和教會有關的事情時，引用舊約是不可欠缺的。最經常使用舊約的書卷（太、約、羅、來、彼前、啟）是基於猶太人背景，或針對猶太人背景來說話；又如羅馬書和約翰福音的情況，是特別處理猶太人與基督徒之間的關係。福音書包括馬可福音和路加福音，一般都頗多引用舊約，因為作者需要以舊約的用語來傳達耶穌在神的計劃裏的身分和重要性。同樣地，彼得前書常引用舊約，是因為作者要向受逼迫的聽眾指出，他們是神的子民和神應許的繼承者。

解釋上的困難

一般人想起新約引用的舊約經文時，往往只會想到預言。有些人犯了一個錯誤，就是數算新約中應用於基督和教會的全部舊約經文，並以這些舊約經文為證明耶穌是彌賽亞和已完成神所應許之工作的預言。這樣的做法把問題太簡單化了，實際卻問題叢生，無論對舊約或新約引用舊約的方法來說，都不公允。不錯，早期教會應用了舊約來顯示耶穌應驗了神的應許，以及作了神的工；但教會使用舊約的方法有很多，而其中許多都不能分類為預言。預言本身也很複雜，不可局限於預先的宣告。在眾多難解的引文中，最明顯的例子出現在馬太福音，但肯定不只限於馬太福音二章15節：「我從埃及召出我的兒子來」，這一句話是引述何西阿書十一章1節。但在何西阿書，此話並非指彌賽亞，而是指以色列民。同樣，馬太福音二章18節引自耶利米書三十一章15節（「在拉瑪聽見號咷大哭的聲音，是拉結哭她兒女，不肯受安慰，因為他們都不在了」），這事被指應驗在屠殺伯利恆城無辜的嬰兒一事，但耶利米書所說的哀哭卻是指耶路撒冷被毀一事。約翰福音十二章40節視以賽亞書六章10節是要應驗耶穌的傳道工作，但這節經文本來是關於以賽亞的蒙召，而不是關於彌賽亞工作的預言。類似的例子不勝枚舉，上述例證已足以指出問題之所在。因此，新約作者常被指歪曲聖經，但這指控實在將問題太簡化了，跟把所有先知的話都當作是預言，沒有分別。而事實上問題也是出於同一錯誤。因此，若要瞭解新約如何應用舊約，我們必須研究在甚麼情況下，舊約才被引用，以及新約作者所採用的方式。

我們也會遇上別的問題。有時候，新約作者會指出一些有關基督的事實是應驗了

舊約，但我們卻找不出他所指的是哪一段經文。例如，約翰福音七章38節指出「就如經上所說」，「從他腹中要流出活水的江河來」，但在舊約卻找不到這句經文。這句話可能是引自在曠野中出水的磐石（出十七1），或從新聖所流出來的活水（亞十四8），又或是引用以賽亞書五十八章11節。同樣，要指出基督將稱為拿撒勒人這預言（太二23）源出哪一節舊約經文，也有困難。這節所引大概是以賽亞書十一章1節那個翻成「枝子」的希伯來字，但兩者之間的連繫並不明顯，也不易確定。第三個難以處理的例子是在哥林多前書十四章34節，保羅提出婦女要順服，正如律法所說的，但舊約中並沒有類似的記載。他所說的也許該理解為一個結論，而不是一個引句或引喻。此外，在有些情況下，某些舊約引文被誤指為引自一些舊約書卷。在馬可福音一章2-3節，作者指出引句是來自以賽亞書，但實際上卻是出埃及記二十三章20節、瑪拉基書三章1節和以賽亞書四十章3節的綜合。馬太福音二十七章9-10節引述了一段經文，作者說是引自耶利米書，但事實上卻是源自撒迦利亞書十一章13節，或更恰切地說，是撒迦利亞書十一章12-13節的概要，只不過某些字眼是採自耶利米書三十二章6-9節。然而，這兩個例子並沒有造成嚴重的問題，因為所引述的句子是集合了不同先知的話，而作者是以較著名的先知作為引句的來源。

舊約引句的用詞不一定與現今的舊約經文形式一致。正如今天聖經有無數的譯本，寫作新約的時候，已有許多不同的舊約版本。希伯來文版本方面（舊約主要以希伯來文寫成），已有不同的傳統。這些希伯來傳統的分別可能相對地很小。由於從巴比倫被擄歸回後，亞蘭文漸漸變得重要；而受到亞歷山大大帝統治後，希臘文也變得重要，所以寫作新約的時侯，已有人採用以這兩種語文譯成的舊約。事實上，猶太人在會堂敬拜中，朗讀希伯來文舊約後，也需以亞蘭文意譯，才可使所有人明白。這些亞蘭文意釋後來給筆錄下來，稱為「他爾根」。舊約希臘文譯本始於主前三世紀，稱為七十士譯本，但早已有人使用別的希臘文譯本。基於上述情況，新約中的引文並非跟舊約的希伯來文版本完全一樣。

除了在一世紀的巴勒斯坦有許多不同形式的經文之外，新約作者往往沒有原原本本地引述舊約，也構成了另一個複雜的因素。引號是現今時常用的符號，古代作者並沒有這種準確的做法。他們較留意經文的原意，他們可能一字不漏地抄寫或引述下來；或憑記憶引述；或是使用或改寫部分經文；甚或借用經文時，改掉某些字眼來表達他們的論點。（新約作者常使用一些形容神過往之作為的舊約詞句，用來解釋神在他們那時代所作的事。）新約引文跟舊約若有任何不同，似乎主要在於引文之用處及選用之經文。

還有一些例子，可以說明這些困難的本質。以弗所書四章8節引述了詩篇六十八篇18節。希伯來文和七十士譯本的經文說：「你已經升上高天，擄掠仇敵，你在人間受了供獻。」以弗所書所引述的卻是：「他升上高天的時候擄掠了仇敵，將各樣的恩賜賞給人。」保羅強調基督已把恩典賞給人。他是更改了舊約的字眼來表達他的意思，還是他發現一些版本作「祂賜下恩賜」呢？有些版本實在如此。事實上，他爾根解釋這節經文為摩西把律法的話頒賜給人，而保羅可能把這解釋轉用於指從基督而來的新啟示頒賜給人。

馬太福音一章23節引述了以賽亞書七章14節，但眾所周知，希伯來經文與馬太福音在用詞上，有顯著的分別。希伯來文說：「必有少婦懷孕生子，（你要）給他起名叫以馬內利」，馬太福音則作：「必有童女懷孕生子，人要稱他的名為以馬內利。」七十士譯本的確像馬太福音一樣，用了「童女」一詞，但這譯本卻不是馬太福音引文的來源，因為兩者間存有別的差異。有人認為把「你要給他起名」改為「人要稱他的名」，是馬太把這話應用在耶穌身上時所作的改動。然而，有幾個傳統跟這部分引文相同，而在死海古卷中找出的以賽亞書，也支持馬太福音的說法。

羅馬書十一章26-27節綜合了以賽亞書四十九章20-21節和以賽亞書二十七章9節的一部分，但兩者卻有顯著的分別。其中一個分別是，舊約作「救贖者來到錫安」，而羅馬書則是「必有一位救主從錫安出來」。經文改成「從錫安出來」可能顯示保羅有不同的傳統版本，也可能是保羅故意作這樣的更改，或更有可能是借用詩篇十四篇7節的用詞。

對新約作者引用舊約時牽涉的問題有所警覺，便可避免產生流於簡化的解釋方法，並可免致草率下結論。我們不單要找出所用的是哪一段經文，還要知道選用之經文的形式和如何引用，以及在研究時的重要性。此外，我們也需要考慮到新約作者可能認識一些現已失傳的經文版本。

新約作者使用的方法

新約作者所採用的方法並不是他們獨有的。其中許多已為第一世紀的猶太教採用。事實上，引述舊約的手法和對舊約本身的理解，許多情況下都與猶太教相似。例如以引述的手法來說，他們使用的引言公式也見於死海古卷、拉比的著作和其他文獻。拉比的「串珠」技巧，即把舊約不同部分（律法書、先知書、聖卷）的經文應用於一個主題上，可見於保羅的著作（留意羅九12-19或十一8-10）。有些類似的做法，就是使用的引文都有同一個或多個鑰字（留意彼前二6-8把一些使用「石頭」一詞的經文串在一起，或羅十五9-12把一些提到「列國」的舊約經節連

起來）。

新約用以解釋舊約經文的各種方法，也見於猶太教中。有些經文按字面意思來解釋舊約，如耶穌在受試探時的回答（參太四3-10出自申八3，六16，六13的引文）；祂基於創世記二章24節在婚姻方面的教導（太十九5）；又如保羅引用哈巴谷書二章4節（羅一17）或創世記十五章6節（羅四3-9）的方法，這類例子不勝枚舉。至於預言方面，舊約中的句子有些是按「字面意義」或「直接地」應驗了，跟舊約的意思相符（例：彌五2預言伯利恆是彌賽亞的出生地；太二4-6）。耶利米書三十一章31-34節提到新約的應許，視為直接在基督裏應驗了（來八7-13）。約珥書二章28-32節關於耶和華之靈降下的預言，直接在五旬節事件中應驗了（徒二17-21）；但日頭變為黑暗，月亮變為血，則肯定不是按字面理解。

另一種解釋方法是基於連帶關係的概念。這種表達技巧嘗試傳達一種觀念，就是在神子民中的個體不單是一些個體；他們是整體的一部分。這樣，關於個人的話可應用於整體，相反亦然。以賽亞書中耶和華的僕人既視為一個民族（賽四十四1），同時也是一個個體（賽五十二13至五十三12），就是基於這原因。君王有時也被視為整個國家的代表。從亞干犯罪，禍及全民（書七3-26），及大衛在數點民數中所犯的罪（代上二十一1-8），最容易瞭解連帶關係的概念。

對應歷史不算是一種解釋方法，因它只是對神的一種想法。這方法假設發生在神子民身上的事情，與曾經發生在先前世代的事情一樣，並且神是信實的，祂過去曾經怎樣做，今天也會怎樣做。於是，神子民的試煉和得蒙拯救，也常借用以往描述神子民事蹟之用語來表達。以賽亞形容將來的拯救為第二次出埃及（賽十一15、16）。以西結形容將要統治眾民的王為第二個大衛（結三十七25）。在新約裏，啟示錄二十二形容新天新地為伊甸園（創二，三）。有時這種技巧被形容為「預表」，但這詞曾用於許多令人質疑的解釋中，造成誤導。這概念中最重要的事情是，那是對神和祂在子民間工作的一種看法。

根據上述兩種概念，我們便可瞭解新約引用舊約的方法。耶穌是神所應許的拯救者，祂的事奉已揭開末日的序幕，這個事實到處可見。因著連帶關係和與歷史的對應，何西阿書十一章1節可適用於馬太福音二章15節。一切有關以色列民的事情，也適用於它的代表身上，在兩者的歷史之間，也有相對應之處。耶利米書三十一章15節可用於馬太福音二章18節，因為兩者在歷史上可對照，尤其是耶利米正指望神憐憫以色列，及預言了一個新約（耶三十一17、31-34）。馬太不單看見歷史上之對應，還相信神所應許的救恩已在耶穌裏賜下了。約翰福音十二章40節可以引述以賽亞書六章10節來說明耶穌的傳道工作，並非由於約翰扭曲了舊約經

文的意義，而是由於他看見從前發生在神的使者身上的事，再一次，也是終極地發生在耶穌的傳道事工上。這類與歷史對應的例子實在多不勝數。

還有一些經文好像是舊約經文的實現。有些引文好像把耶穌的傳道事工「活現出來」。由於新約作者對耶穌及其國度的確信，他們常認為某些舊約經文適切地應用於耶穌身上，耶穌也把這些經文活現。詩篇一一八篇22節本來並非有關彌賽亞的預言，但耶穌看它為形容其事工的經文（太二十一42），而早期教會則視這節經文透過耶穌的死和復活實現了（徒四11）。新約看以賽亞書五十三章為另一段透過耶穌的傳道事工實現的經文（參徒八32-35及彼前二22-25）。有些基督徒認為詩篇二十二篇是耶穌釘十字架的預言，但這段經文似乎是舊約一位公義的受難者之哀歌。透過歷史的對應，以及由於基督徒看見詩人的苦況，透過耶穌釘十架之事實現出來，這詩篇成了最便捷的途徑，形容發生在神公義的受難者身上之事情。以賽亞書四十章3節也視作描述施洗約翰的傳道工作（太三3）。猶太人看這節聖經為預言神末世的救恩，早期教會則認為施洗約翰完成了先鋒的任務。路加表明了這一點（路三4-6），但他把同樣的角色應用於耶穌的門徒身上（路九52，十1）。這似乎是進一步顯示在歷史中的實現和對應的例子。在其他地方，教會把本來用以指基督的觀念用於基督徒身上（例：彼前二4、5中石頭的象徵；徒十三46、47中受苦僕人的工作）。

要形容舊約在基督裏「應驗了」最便捷的說法是舊約在耶穌裏達到了高峰。縱使沒有實際引述舊約，但舊約的觀念，如先知、祭司或君王，都在祂裏面達到了高峰，祂是所有舊約模範的理想和體現。祂可以告訴宗教領袖：「在這裏有一人比所羅門更大」（太十二42）或「在這裏有一人比殿更大」（太十二6）。那些包含歷史對應或實現的經文也表達一個確信，即祂就是舊約的高峰。

有些基督徒學者會從頗為不同的角度去描述新約作者對舊約的解釋。這些學者並不強調連帶關係、歷史對應，又或在新約中的實現，他們會輕忽舊約作者要表達的意思。他們的焦點會放在神的用意上，這便超越了作者的意圖。無疑，舊約作者不能看見他們的作品最後如何成全，而在基督降臨後，人確實對舊約存有不同的看法。然而，把焦點集中於作者所不知曉的神之目的上，似乎並不公平，因為舊約原來是針對以色列特殊的歷史情況而寫的。此外，這方法把所有重點集中在某一個默示的觀點上，而沒有考慮到新約作者的解釋方法。然而，這些方法已在不同猶太群體中使用，並非基督徒所獨有。

猶太教也使用與上述相同的各種方法，但許多舊約經文都採用傳統的解釋。他們應用某些舊約經文，如在新約一樣，因為那正是猶太教對這些經文的理解。所以，

新約的用法常反映猶太傳統，或反映與猶太人或猶太基督徒的對話。申命記十八章15節原來顯然並非指向彌賽亞而說，因為這節經文是指一般向神的子民傳達神話語的先知。後來，可能由於申命記三十四章10節的影響，這節經文成為了盼望最後的一位先知有一天興起，述說神對末世啟示的基礎。使徒行傳三章22、23節及七章37節視申命記十八章15節所說的，在耶穌身上達到了極點，但新約並沒有突然為這節經文加上一個彌賽亞預言的新意義。猶太教義的好幾個部分對申命記十八章15節普遍存有這樣的理解。以賽亞書二十八章16節原來並無指向彌賽亞，但猶太教義的不同部分認為這節經文談及末日。早期教會只說：「我們確實在我們復活的主耶穌基督裏找到了末日的基礎」，並從各種不同途徑應用以賽亞書二十八章16節來解釋基督事件（參羅九32、33；弗二20；彼前二4-8）。至於把以賽亞書四十章3節理解為關於末日救恩的來臨，也是猶太教普遍的傳統思想。無疑許多新約作者應用舊約，都是因為他們在基督復活後，對耶穌及其門徒有新的看法，但他們對聖經的運用，反映他們也承受著當時的傳統。

引用舊約之目的

解釋和應用舊約有各種不同的方法，也相應於使用舊約的各種不同目的。一般人認為使用舊約的目的是顯示耶穌是彌賽亞，但事實上有許多不同的目的，也有許多不同的用法。許多舊約經文都用以顯示耶穌是彌賽亞，亦是舊約應許之應驗（路四16-21）。除了強調應許得蒙應驗的經文，還有其他經文是因別的目的而應用在耶穌身上，例如：傳福音（徒八32-35）；顯明真理或使人確信（徒十三33-35）；責備（可七6、7；羅十一7-10）；形容（啟一12-15）；敬拜（腓二10、11）。另一方面，新約中的許多舊約引文，並非直接與彌賽亞有關。作者會節錄一些舊約經文，來指出神對某些生活問題或道德方面的教導。例如，耶穌處理有關離婚的問題時，應用了創世記二章24節來支持祂對離婚問題之教導（申二十四1；太十九1-12）。祂強調舊約誡命，顯示這些誡命對基督徒的重要性（太十九16-22；羅十三8-10）。舊約常處理某些特別難題。哥林多教會中出現驕傲的問題，新約曾引述耶利米書九章24節（「誇口的當指著主誇口」林前一31）來解決。彼得前書三章19-22節使用詩篇三十四篇12-16節作為道德指引；而彼得前書三章14-15節，則借用以賽亞書八章12-13節提到人對受苦的恐懼。以弗所書六章14-17節所載屬靈的全副軍裝，主要是源於舊約經文。這類例子不勝枚舉，可見新約使用舊約來描述基督徒的生命是毫無疑問的。事實上，新約所討論的每一個題目，幾乎都透過舊約用詞和引句表達出來。舊約經文常用來描述教會是神末日的群體。新約作者用了何西阿書二章23節來表示從前不是神子民的人，現在已有這樣的身分（羅九25、

26；彼前二10）。在彼得前書二章9節中，使用幾段舊約經文來形容教會。有關神話語的舊約經文，也用來形容使徒所傳的道（羅十8；彼前一24、25）。闡述人犯罪的境況時，也用了舊約引文（羅三10-20）。救恩是透過舊約的觀念和象徵來解釋，也基於舊約的陳述（約六31-33；加三6-13）。但以理書的話也用作描述主的再來（但七13、14；太二十四30）。就是早期基督徒的敬拜也通過舊約來表達（參徒四24；羅十一34、35）。

瞭解舊約在新約中的使用

新約使用舊約的討論，涉及了使用的次數、所遇到的困難，以及所採取的不同方法與目的。以下幾點建議，可幫助瞭解舊約之使用：（1）盡量識別所引用的舊約經文；（2）比較新約與舊約所用的字眼。若兩者有顯著的不同，在未下定論之前，可能需要借助學術研究的成果；（3）確定舊約經文的原意；（4）確定新約如何使用舊約經文。識別使用舊約經文的方法及使用之目的；（5）識別基督徒所理解在舊約與新約經文中的教訓。

雖然新約引用舊約的情況複雜，但對於教會來說，既以自己和教會的奠立者為神在舊約中話語的應驗和高峰，深信沒有別的課題會比這更重要或更值得探討了。

另參：「聖經的詮釋」。

Klyne R. Snodgrass

新約聖經評鑑學(Biblical Criticism, New Testament)

運用歷史、語言學和釋經理論來分析經文，以揭示其真實意義的工作，就是「聖經評鑑學」。諸如歷史背景（例：耶穌或保羅的審訊背後之猶太和羅馬法律）、導論事項（例：哥林多前書的主題和問題）、聖經神學（例：以弗所書中揀選的教義）等問題，以致其他較為特殊的問題如作者、年代、收信人等等，都可通過聖經評鑑學加以解答。

兩種性質的評鑑學

評鑑聖經有兩種截然不同的態度，必須加以區別。一是破壞性的，專門針對真實性和準確性的問題。某些學者的目的似不在於開放的考證聖經，而在於否定。例如，有所謂理性主義的評鑑學者即專注於重新詮釋耶穌的生平，而不重視分析經文的真義所在。經他們評鑑以後，現存的福音書就只有極小部分可算是真實的記錄。

另一種則是建設性的評鑑，致力於闡明聖經的意義，例如萊特福特（1828-89）和

威斯科特（1825-1901）所代表的語法和歷史學派。這些學者的主要目的是根據歷史背景來發掘經文的真義，而不是考究歷史的真實性問題。另有舊約學者柴爾斯（1923-?）創始的「正典評鑑論」，主張按正典現狀來研究聖經，不必去管其歷史和傳統的演變。不過這種研究方法顯然已更接近於聖經神學，而不大像聖經的歷史評鑑了。

多數學者的態度是界乎於這兩極之間的。例如布特曼（1884-1976）雖然常被看為持守極端的否定立場，他卻是力圖藉「化除神話」的方法來作出建設性的評鑑。布特曼的方法，在保守派看來是破壞性的，卻容許極端的評鑑學者從聖經中找出現代意義（存在意義）。萊特福特和威斯科特的評鑑方法除了考證經文意義外，也考證其真實性。這可代表今日大多數聖經評鑑學者的方向。

聖經評鑑學的必要性

聖經並不是從天上而降，寫在金版上的天書。儘管聖經是神的默示（希臘原文作「呼出」，參提後三16），這默示是在特定的時空之下通過聖靈傳給聖經作者的。神不是向聖經作者口述，管制著他們的心思意識，使他們機械性的寫下神的話。神是遣聖靈引導他們，回應當前的需要（約十四23，十五26），透過他們的個性和能力來傳達神的話。新約的書信明顯是為了回答早期教會各種的問題。福音書和舊約的歷史書也無不反映著作者個別的風格和時代信息。

因此，要對聖經有正確的觀念，聖經評鑑學是必須的。聖經評鑑可抑制極端自由派的傾向，把聖經貶為一本只出於人手的著作，也可遏止極端的保守派傾向，使聖經提升為一本不可作學術研究的天書。純粹追求情緒化的接觸或感覺，會使人忘記了原來的信息。聖經評鑑學迫使讀者從多方面去讀聖經，以獲取益處。這樣，作者從神而來的默示才得著尊重。

聖經評鑑學的問題

福音派基督徒往往把聖經評鑑學與偏激的評鑑學者否定聖經的前設視為一路，這些偏激的評鑑學者認為從事評鑑聖經，就必定要否定聖經作為神話語的權威性。在他們看來，聖經並不是神施行拯救的歷史記錄，而只不過是記載以色列人和基督教會的信仰之一部普通史書罷了。萊德在《新約與評鑑》一書中說：「很多學者以為評鑑學的嚴格程度，視乎在新約中，特別從四福音書中，能找到多少不真確的經文。」

聖經的歷史書可以說是評鑑的重點，因為這些書卷把歷史與神學交織在一起。否定聖經權威的評鑑學者認為神學因素愈強之處，則歷史的準確性愈弱。他們舉耶穌改變形象的記載為例，說那是早期教會編造的復活故事之一，後來被套入耶穌

生平事蹟中，以顯示他復活前的榮耀。

鑑於聖經評鑑學被如此濫用，福音派基督徒往往略過歷史書中有很強的神學成分。如此一來，便出現了兩個極端：出自偏激派的聖經註釋，只是一連串不肯定的哲理推論；出自保守派的註釋則只排年記事，探討歷史意義，而迴避神學意義。

聖經評鑑學的歷史

馬吉安是二世紀中期的一個異端教派的著名領袖，他對新約文獻的接納與否全視其是否與猶太教有連繫。十六世紀的馬丁路德稱雅各書為「禾秸」，並力主將該書從正典中剔除。以上僅是個別事例；至文藝復興時代，聖經評鑑才正式開始。神學的批判總是隨著當代的哲學氣候。例如，德國的神學批判即具黑格爾辯證法的觀點和傾向，而近數十年來的神學批判，則多是存在主義哲學觀的反映。

理性主義

文藝復興運動之後，許多學者不再接受教會的超自然前設，開始對聖經重作解釋。例如，雷瑪洛斯（1694-1768）即主張「理性宗教」，他斷言耶穌只是歷史上一個人物，因誤從猶太教的彌賽亞盼望而自宣為王；死後門徒竊去他的遺體，而偽造復活之說和受難救主的神學。

另有不少理性化的批判學者為新約記載的事件提出了種種心理學的解釋。如保路斯（1761-1851）認為神蹟是基於自然事件的傳說。他舉例說：五餅二魚的神蹟其實是耶穌勉勵一個孩子分享他不多的午餐，眾人有感於此便競相仿效。這類學者還認為耶穌是用藥物和膏油為人醫病的；他們又認為耶穌在十字架上只是昏厥過去，後來被移到墓中便甦醒過來，這卻演成復活之說。黑斯（1800-90）和士萊馬赫（1768-1834）認為耶穌很有服眾的魄力，使人望而生信，祂就是藉此替人治病。新約則被解釋成早期教會對耶穌之人格對信徒的巨大影響的詮釋。

由於這類評鑑家否定超自然的偏見和思辯推理法，他們沒有清楚的方法，從文字記載背後，發掘出真實的事件。不過，他們的理性化評鑑法卻引起人們對聖經寫作中人的成分更大的關注。許多早期學者設想聖經的默示是由神口授，作者只是執筆記錄下來。現今聖經研究關注書卷的歷史背景，在釋經上已是可貴的進步。

傾向評鑑學

第一個評鑑學派於德國的杜平根大學開始，創始人鮑爾（1762-1860）曾受黑格爾辯證哲學訓練（命題＋反命題＝綜合命題），後用此哲學來研究基督教的發展。鮑爾以彼得的猶太基督教為命題，而以保羅的希臘基督教為反命題，他認為這兩個教派的衝突延續到二世紀。他認為馬太福音、馬可福音、雅各書、希伯來書4卷代表了猶太基督教，他們視耶穌為一先知，對福音予以種種限制；而保羅在他

幾封重要的書信（羅馬書、哥林多前後書、加拉太書）中，給基督教一個新的轉向，宣告一位屬天的基督，以及教會的普世宣教使命；至於綜合命題，則始於主後150年的使徒行傳，直至彼得前書和約翰著作（約主後200）。鮑爾對各種文獻的分類和寫作年代的判斷，都以它們的「傾向」為依據。

史特勞斯（1808-74）使用這方法來評鑑耶穌的生平，他處理的手法是文學分析多於歷史考證。他認為，自由派的探討是基於一個錯誤的方法論，神蹟不能與現代科學相提並論。福音書是「神話」，基於耶穌生平事實（命題）與門徒信仰（反命題）之綜合。

傾向學派的影響很大，不過鮑爾的理論卻在萊特福特的《使徒教父》（1869-85）一書發表之後已多不能成立，因為萊氏以鐵證說明新約思想統一時期在前，觀點分歧則在以後（與鮑爾的結論恰恰相反）。然而，傾向派提出早期教會內部可能存在紛爭一說，才導致諸學者更放膽討論、探究聖經的真理。

宗教歷史運動

達爾文的《物種的起源》（1895）強調通過自然選擇的逐漸進化，其影響之大，也波及了聖經研究。進化理論對聖經研究的積極作用，至少可見於以下4方面：（1）在比較語言學方面，學者研究希臘文的演進，尤於本世紀初發現大批蒲草紙抄本之後，對新約希臘文多了新的瞭解；（2）在經文校勘方面，學者追尋抄寫新約原稿的變化、抄寫錯誤的歷程，終可重建經文原貌；（3）在底本考證方面，進化的概念使學者發現馬太和路加利用馬可的材料撰寫他們的福音書；（4）在歷史及語法釋經方面，因對歷史、語言、文化的發展有了科學性的瞭解，學者們更接近新約經文的真義。

德國的宗教歷史運動主張諸教同源論，因此基督教也是鄰近宗教的衍生物，這種理論是涉及基督教教義的地位。費得理（1839-1908）將基督教與希臘神祕宗教相比；雷震斯坦（1861-1931）斷言基督教源出諾斯底神話所說一個死而復生的救主；希瑟的巨著《主基督》（1921），從希臘神話中舉出與整個福音故事描述的基督生平相類的敘述；他認為新約背後是有耶穌作為教師的精神在內，但那些希臘化的作者寫書時加入希臘思想，原來的猶太精神反成了次要。

宗教歷史論有幾方面的困難：（1）用作對比的材料多取自後於基督教成立的時期，因此，應該是說神祕宗教取材於基督教，而絕非相反；（2）借用術語並不等於接受其神學，基督徒可使用流行於當時的某些術語，並不是學習它們的信仰，而是表示異教徒的種種都在神的主宰之下；（3）許多對比只是類同，而非有任何系統關係，也就是說，它們只是相似，卻無直接關係；（4）學者現在已經明瞭，許多

所謂希臘化的對比其實是出自於一世紀的猶太教，如昆蘭團體（死海古卷）或舊約智慧文學實是這些事例的本源。

統一末世論學派

維斯（1863-1914）認為新約的關鍵就是猶太人對彌賽亞的盼望。耶穌的教訓可以說是「徹底的」或「統一的」末世性。史懷哲（1875-1965）把維斯的思想加以演進，他認為耶穌不是作先知性的宣講，而是發出末世啟示性的言論；耶穌差遣12個門徒出去佈道時（太十），他是期待彌賽亞的世代已指日可待。但這世代遲遲不至，他便決定殉難以促進神國之早臨。據史懷哲解釋，耶穌在十字架上高喊：「我的神，為甚麼離棄我」，正是理想幻滅的表現。早期教會為了避免失敗，遂高舉復活，但最後被迫從耶穌的末世啟示的宣告（可見於保羅之帖撒羅尼迦書信和哥林多書信）轉為倫理性的教導（可見於以弗所書、腓立比書和歌羅西書）。史懷哲在學術上的貢獻，是引起了學者對猶太背景的加以研究，特別是關於末世啟示的觀念。不過他的理論卻受到了另外一些末世啟示論的挑戰（如杜書茲和陶德兩位學者的「實現末世論」；耶利米亞和柯爾曼兩位學者的「既成末世論」）。而且，聖經的記載，否定了史懷哲對耶穌的描繪。事實上，耶穌秉持祂的佈道使命，不是猶太人的想望，祂的使命實在與猶太人普遍的期待是背道而馳的。

聖經評鑑的現代流派

形式評鑑學

3位德國學者（史密特、布特曼、狄比流）於1919至20年分別建立一套考證新約的方法，藉文學分析確定年代和傳統的真實性。根據這套理論，不斷增長中的教會產生了宣講、辯道和教導的需要，於是，耶穌生平事蹟被分成若干獨立片斷，分別流傳於各地。經過一段日子，各教會漸按本地情勢所需，在某些片段上加工渲染，成為具有地方色彩的形式。

形式評鑑學有若干特點值得注意：

1.極端形式評鑑學是基於進化概念，他們認為福音書的傳統單元都是從一個原始核心故事發展而成的，卻脫離了原來的真實事件。

2.形式評鑑學認為教會是形成現存新約故事的鑄模；極端者更認為新約開始為口傳時期，故事的傳講常隨著當時的需要有相當靈活的改動，所以在成書之際，早已面目皆非了。根據這個觀點，福音書實非歷史文獻，而是神學論文；它們不是記述耶穌生平的實錄，而是教會的信仰。

3.布特曼的評鑑著述結合了兩個觀點：末世論與存在主義釋經法。他一方面同意史懷哲的觀點，認為耶穌是一位徹底的末世啟示論者，由此而指出：耶穌再來的

延遲是教會發展的一個主因。耶穌並未如信徒所信的很快再來時，他們只好把原來的信仰發展成倫理學。猶太思想也被希臘思想所代替，耶穌的真實歷史也就湮沒無聞了。

4.布特曼又根據海德格（1889-1976）的哲學，偏重實存釋經法。他認為人類是在焦慮的規範之下，經常面對死亡而活，也學習懷著這恐懼而活。布特曼認為聖經的信仰象徵與信仰本身無關，所以這些象徵必須根據當代的需要再加詮釋，例如學習如何在現代世界對應存在的問題。所以，關於耶穌本身的核心史實已不重要，重要的是早期教會透過對耶穌所作神話化、象徵性的描繪，表達出來的信仰。

5.形式評鑑學把經文分成一個個文字單元，據此考其年代，又進而考證其真實性。布特曼與狄比流將福音書劃分為若干類別的文字單元，最可信的就是典範（狄比流語）或箴言（布特曼語），即言簡意賅的格言，易於記憶，而反映的思想，又與日後教會所宣揚的不同。其次是教義問答材料（是教導性單元，反映較後期的需要）、神蹟故事（反映門徒受耶穌影響的神學思想）、傳聞軼事（無固定形式，內容神話化，如關於耶穌登山變象的雲及出現的人物）。

形式評鑑學的立論和方法均有很多弱點。特別是布特曼接受十九世紀反對一切超自然的觀點，這種觀點在愛因斯坦的相對論時代已被很多人視為過時了。布特曼的方法主要是以海德格的早期著作為理論基礎，卻罔顧這位哲學家後期的思想發展。他假設新約的故事形式是出自早期教會佈道之需要，然後再引證這些形式來自圓其說。須知早期的宣講並不是從真空中發展起來的；它必有真實的歷史事件為依據，這就是耶穌的生平、殉難和復活。

欲把新約從其歷史根基上割斷，並以其故事為神話的企圖，必註定失敗。這些企圖忽視了耶穌對教會的左右力量；又毫無根據地將歷史的耶穌與教會宣講的基督斷然分開（即把真實的耶穌生平與福音書的記述區分）。早期教會一向視福音書的記載為準確的歷史記錄（參路一1-5；徒二十一25；彼後一16）。

不過，撇開形式評鑑學謬誤的一面，它仍不失為新約研究的重要工具。這方法使我們注意經文的不同文字風格和它們承載的信息。近年對早期教會信條及詩歌的研究，也有助於我們瞭解早期教會的著重點和新約書信本身。由此可見，形式評鑑學確可作為追溯早期教會思想和教義發展過程的有效工具。

傳統評鑑學

形式評鑑學產生了兩個很重要的分支：一為傳統評鑑學，一為編輯評鑑學。傳統評鑑學致力於考定福音書記載的某段故事，在早期教會史中演進的過程。例如：馬太福音和路加福音分別記載基督的登山寶訓，兩段不同形式記載的關係和可能

的演進。

確定傳統真實性的標準，可見於庇林的《重尋耶穌的教訓》和富勒的《新約的評鑑導論》的著作。傳統評鑑學最重實證。耶穌的任何言論若有疑點，便可視為五旬節後之教會製造出來。

傳統評鑑有3個主要的辨正標準：（1）獨特性或殊異性。若猶太教或早期教會中無相近或雷同之說者，則可信；否則，即可疑為從猶太教訓中轉移過來，或為後期教會加進去的。（2）多證法。一說如見於福音書所有或若干原始材料，則可信；否則，即可疑為後期福音作者加入。（3）統一或一貫性。若與上述兩項證實的經文一致的傳統，即為可信。因此，已被證實的記述可作為考證其他經文的基礎。

傳統評鑑這3條辨正標準所反映的極端否定主義和近似吹毛求疵的嚴苛要求，遭到了很多學者的反對。要求耶穌與猶太教和早期教會無任何聯繫，實在是不可能的事。須知前者是耶穌傳道工作的宗教背景，後者則以耶穌為創始人。一切實證俱已表明，歷史的耶穌就是教會宣講的主耶穌。不同學者用上述標準來研究同一段記事，其結論卻相去很遠，其主觀臆測成分是昭然若揭的。

撇開這些錯誤的辨正標準，則傳統評鑑法仍不失為研究聖經的有效方法。以此法研究相應的經文，則可見早期福音作者對有關耶穌的傳統的不同選擇，顯示各人強調的神學重點。再者，研究使徒書信中的信經和詩歌，有助於瞭解作者如何運用有關的傳統。

編輯評鑑學

「編輯」意指福音作者為了教導他們的信息，而把福音故事重編改輯。如同形式評鑑一樣，編輯評鑑也受到如下的批評：主觀的評釋，謬加分割歷史與神學，也無視教會以歷史的耶穌為基礎的事實。但編輯評鑑法如使用得法，可說是闡明經文真義最佳的工具。福音書的作者在刻畫耶穌生平和事奉的影響時，各有重點。如耶穌以凱旋姿態進入聖城，或耶穌平息海上風浪諸事的記載，各福音作者不同的神學重點，可拓展和豐富讀者對耶穌的重要性的瞭解。

結論

新約評鑑學雖為福音派基督徒所疑（有時確不可取），但各學派的評鑑理論、評鑑方法，對瞭解新約文獻和它們對基督的描繪，確有很大貢獻。

Grant R. Osborne

另參：「經文評鑑學」；「形式評鑑學」；「編輯評鑑學」；「來源評鑑學」；「傳統評鑑學」；「化除神話」；「舊約評鑑學」。

新耶路撒冷(Jerusalem, New)

聖經只有兩次提到新耶路撒冷。一次在啟示錄的開頭，另一次在啟示錄之結尾（啟三12，二十一2）。在啟示錄最初的異象中，復活的基督在這個充滿衝突、爭鬥的世界，對祂的百姓說話。祂答應他們：有一天，他們都會成為新耶路撒冷的公民。在啟示錄最後的異象中，我們可以看見這個應許得著應驗。我們不僅見到神的子民得勝奏凱，而且在新耶路撒冷見到他們新的家和新的國。

當然，這裏沒有解釋新耶路撒冷是甚麼。若要描繪她倒還簡單，但要解釋她的實質則較為複雜了。

聖城的描述

有天使帶約翰到山頂去，指著新耶路撒冷給他看。在約翰的描述中（啟二十一10至二十二5），首先他指出聖城「光輝如同極貴的寶石，好像碧玉，明如水晶」（二十一11）。繼而他描寫城牆和城門：「有高大的牆，有十二個門，門上有十二位天使，門上又寫著以色列十二個支派的名字。東邊有三門，北邊有三門，南邊有三門，西邊有三門。」（二十一12-14）又說城牆有12根基，根基上有12個使徒的名字。接著，約翰說明城牆和城門的大小尺寸（二十一15-17）。城是四方的，每邊長1,500哩（和合本作「四千里」），長、闊和高度皆相同。城牆為216呎厚（或高？）（和合本作「一百四十四肘」）。我們以現代的尺碼去量度聖城，有時可能忽略了一些重要的意義。如用聖經的標準，城一共是12,000史達第闊，牆則是144肘厚。這些數字除了是實質的長度外，可能還有更重要的意義，如啟示錄七章4-8節說以色列人受神印記者，每個支派的人數為「一萬二千」。

接著，約翰描寫建築聖城用的材料（二十一18-21）：「牆是碧玉造的；城是精金的，如同明淨的玻璃。」城牆的根基則是用各樣寶石裝飾而成。12道門都是珍珠造的，城內的街道皆是精金，「好像明透的玻璃」。

至於城的本身，約翰注意到她裏面很多東西都沒有（二十一22-27）。她沒有聖殿，沒有日月，沒有黑夜，城門總不關閉，也沒有魔鬼邪靈。最後，約翰說城內有3樣奇妙的東西（二十二1-5），那就是流著生命水的河、生命樹，以及神和羔羊的寶座。

這就是約翰所描繪的新耶路撒冷。然而約翰並不著意繪畫聖城的外貌，他想我們更明白她的意義。

聖城之背景

在舊約中呈現我們眼前的，是大衛的城——舊耶路撒冷，她是神顯現及治理其百

姓的中心。在城中，有祭司供職的聖殿，也有列王的寶座，他們代表神治理祂的百姓。她是神的百姓——即以色列民——的大城，即「眾城之母」。然而，整本聖經所述說神的救贖工作，包括了神歷代以來從各國所救贖的人，是關於整個「大以色列」的；舊約中之以色列只是前驅而已。因此，聖經末後的啟示，說到一個大民族的異象，就是指那些真正住在「眾城之母」的新耶路撒冷的人。

舊約的先知目睹舊耶路撒冷的衰微。他們眼見她光輝不再，而感到憂傷、憤懣、失望。當他們見到滿城罪孽和惡行，城中的君王和祭司皆背棄了原先的呼召，其中兩位先知便開始帶領人們前瞻新耶路撒冷的景象。以西結（結四十至四十八）預見重修聖城和聖殿的詳細情形；以賽亞（賽五十二，六十至六十六）則用渴慕的口吻，描述這末後的耶路撒冷。這兩位先知的異象和預言，與約翰在啟示錄二十一及二十二章所見的異象非常接近。

在兩約之間時期，猶太學者對耶路撒冷的境況更為失望，他們甚至要讀者不再寄望耶路撒冷真的重建，而鼓勵他們只在思想中建造天上的耶路撒冷。他們認為天上的耶路撒冷已存在，在末世會隨著神一起降臨。她的城池華美，人口眾多，為神子民的「大城」，城中有聖殿和寶座。事實上，這些旁經的作者們在腦海中虛構的，不久之後竟成為使徒約翰親眼目睹的。

耶穌對耶路撒冷之發展，有另一種體會和看法。祂不單預言耶路撒冷及聖殿最後被毀（可十三；路十九41-44）。若僅如此，最大的疑問尚未解決；因為在舊約時，建造聖城有一個目的，聖城被毀後，該目的怎能達到？此後，神的百姓往哪裏尋找祂的聖殿和祂的寶座？

耶穌的答案是：由於是祂彰顯神的治權，在祂身上就可以看見神（太二十八18；約十四9），那麼，祂自己就是「新耶路撒冷」——一個全新的耶路撒冷。

約翰在啟示錄中用到「新」這個字時，把耶穌這個意思說得甚為明白。在希臘原文，「新」有兩個不同的字。主後70年，耶路撒冷被毀後不久，羅馬皇帝哈德良重新建造「新」耶路撒冷，此即在舊址上重建的「新城」；但約翰所見的「新耶路撒冷」，卻是清新、潔淨、與別不同的。當新約說到「新立的約」與「新的誡命」，所用的「新」字意思相同（約十三34；來八8）；又說到「新造的」和「新人」，也是此意（林後五17；弗二15）。約翰於異象中說到在新天新地裏，再沒有以下7樣東西：海、死亡、悲傷、眼淚、痛楚、咒詛、黑夜（啟二十一1、4，二十二3、5）。以此看來，一切皆新，一切皆與舊有別。

此外，新約還有5處經文可以幫助解釋啟示錄二十一章之背景。加拉太書四章26節中，保羅提到「在上的耶路撒冷」，那就是接受所有因信稱義者的「眾城之母」，

和舊約時只接受「因要討神喜悅而遵行誡命」者的耶路撒冷不同。在以弗所書五章25-32節中，保羅又說到基督的新婦，即是教會；在約翰所見的異象中，「新婦」即「新城」（啟二十一9、10）。腓立比書三章20節告訴我們，天上之城並非信徒將來的居所，她也是信徒現在的國籍，即信徒現在就是「天上的國民」。希伯來書十二章22節也是同樣意思，那裏說那些相信的人已經來到了「天上的耶路撒冷」（在啟示錄十七及十八章，有一個不同的想法，在那裏我們看到耶路撒冷的大敵巴比倫，象徵著無神的社會、外邦的大城）。

換言之，此耶路撒冷是所有相信神的人的家，不論猶太人或外邦人，不論舊約或新約時代；而且不但指著將來而言，卻是早已存在，也正存在於現實中。那麼，我們應怎樣看待約翰所見的異象呢？

聖城之意義

有人期待著千禧年的降臨（即基督再來之後，到撒但最後被打敗之前，基督要在世界上作王1,000年），並以為新耶路撒冷應在此期間存在，而非在千禧年之後（啟二十一24-26，二十二2）。他們認為新耶路撒冷是一個實在的、物質的城市，形狀像一條管或一座金字塔，有人甚至把她想象為一座翱翔於地面上的巨型太空船。然而，大部分千禧年學者及那些不接受以上說法的人，都認為約翰所描述的城，是在永恆國度之中。他們不從字面去看新耶路撒冷。雖然在這些篇章中，約翰對城有許多詳細的描寫，如尺寸、大小及材料等，但他們相信約翰只是盡其所能去描寫那文字無法形容的景象而已(雖然他所見的一切皆都真實，卻無法描繪出來)。從全本啟示錄的信息來看，許多人皆以新耶路撒冷為理想的聖城，不但屬於將來，也屬於現在。她存在於今時今地，因為她是屬靈的真理，並非物質的事物。她永遠是「從天而降」，從神那裏而來（啟二十一2）。當然，約翰在啟示錄所記錄的一切，均要在這個天地過去之後才會出現，對我們來說，這仍是個將來的世界。我們參考以上經文，就可以對新耶路撒冷有最真切的瞭解。就是把她看為基督子民所組成的團體，在這個世代過去後，她將臻至完美的境地。但另一方面，基督徒早已經隸屬這團體，帶給他們在世時共同努力的目標，也給予他們將來的盼望。

Michael J. Wilcock

另參：「基督的新婦」；「教會」；「耶路撒冷」；「錫安」；「錫安的女子」。

新婦，新郎(Bride, Bridegroom)
新婚的女子稱「新婦」，新婚的男子稱「新郎」；聖經也用這兩詞喻指教會與基督的關係（弗五25-27）。
另參：「基督的新婦」；「教會」；「新耶路撒冷」；「婚姻，婚姻風俗」。

新創造，新造的人(New Creation, New Creature)
在整本舊約與新約中逐漸顯示的救贖概念，到耶穌第二次降臨時便完全成就。
聖經最基本的真理是，神是天地的創造者，祂維護和主宰萬有（例：創一；詩三十三6-11，一〇四；太六25-32）。而有關人的最基本的概念是，他是受造物，是神按著自己的形象創造的，為要服侍祂（創一至二）。聖經中有關救恩的信息，若撇開神是創造者的教訓，是很難理解的。人的罪的本質和悖逆之處，就是他「敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主。」（羅一25）神是救贖主，因為祂是創造主。同樣道理，神救贖的對象是反叛的被造物，他們連同整個創造，都被咒詛，變為無用和敗壞（創三17、18；羅八20、21）。
在舊約裏
創造和救贖之間的連繫，在以賽亞書下半部（賽四十至六十六）尤為明顯。先知展示了神要為以色列成就的最後救贖，是何等榮耀。先知一而再的重複神所應許的最後救贖的一個觀點是：神是天地萬物的創造主，特別是以色列的創造主（參賽四十12-31，四十四24，四十五18，四十八13，五十一16，六十四8）。
在這背景下，先知的期望就集中於一個「新天新地」（賽六十五17，六十六22）。這個新創造的概念，給以賽亞所預言的末世性救恩提出了最廣闊的範圍。神在末後的更新與復興的工作，可與祂在創世時的創造工作媲美（賽四十八12）。神將來使萬物達至完全的作為，跟祂從前使萬物從無到有的作為，是一樣偉大的。同時，新創造的概念顯示，所應許給予以色列的末後救恩，是普世性和宇宙性的。最基本的盼望是萬民和以色列人一樣，都有忠心的人最終可以進入永恆的新創造的福祉裏。新約作者承接以賽亞這些信息，加以發展，並成了他們自己的信息不可缺少的部分。
新創造和基督
新約把創造與救贖連繫起來。好幾位作者把基督的救贖工作和祂在創世時的工作，相提並論或相連起來（約一3；西一15-18；來一2、3；啟三14）。祂在末日「時候滿足」（加四4；弗一10）和在「末世」（來一2）所作的事，植根於祂在創世時所作的。基督所成就的救贖，是一項新的創造工作。

保羅稱基督為「末後的亞當」和「第二個人」（林前十五45、47；參第22節；羅五14），這樣，新的創造與基督的工作的連繫更是無可爭議。這描述跟耶穌自稱的「人子」十分類似。保羅用末後亞當的稱謂，顯然是想更突出亞當與基督的對比（羅一；林前十五）。亞當因著不順服，把罪帶進世界，並受到死亡的咒詛，而相反地，基督的順服奠立了公義，使人得稱為義，得著生命。

保羅進一步的揭示亞當與基督更全面的對照，以及其中的含義（林前十五42-49）。他把信徒現今的軟弱與朽壞的肉身，跟將來復活時的身體作一強烈的對比。他總結說：一個是「屬血氣」的身體，另一個是「屬靈」的身體。

亞當和基督分別代表了屬血氣和屬靈的身體。然而，他們同時又顯為完全的人。他們代表其他的人（第48節），又代表了兩種相對的生活形式。第一個人亞當是屬血氣和屬地的代表人物；他的罪使世人落在敗壞和死亡之中（羅五12-19）。第二個人末後的亞當——基督，是屬靈和屬天的代表人物，這存在形式充滿生命、能力和榮耀。最後，這段經文的對比在於兩個接連著的世界秩序，就是創造及其終極的境況（新創造），每一個秩序都由一個亞當開始。

保羅和其他新約作者談及新創造的福音，還有兩個要點。第一，他自己得以復活，是當基督作為末後的亞當，成為叫人活的靈的時候（林前十五45）。其關鍵在於基督與信徒藉復活的合一（參林前十五12-20；西一18）。在新約宣講的信息裏，基督的復活與創造是相提並論的（羅四17）。根據新約，新的創造始於基督的復活。第二，是說明末後的亞當成了賜生命的靈，哥林多前書十五章45節指出高升的基督與聖靈在拯救行動上的合一。聖靈是新創造中的能力（參來六5）。榮耀的基督所賜的聖靈在哪裏工作，那裏就有新的創造。

新創造是舊約一直期待在末世應驗的應許。因基督（末後的亞當）的工作，尤其是因祂的死與復活，這應許的應驗已經開始實現。當祂再來，應許更得以完全。在基督兩次來臨之間，這兩個創造同時存在，新的已經開始，舊的仍漸漸過去（林前七31）。根據耶穌在符類福音中宣講的中心信息，新創造的概念與神國的概念有密切的關係。神國的來臨與基督本人和祂的工作有直接的連繫，祂宣佈天國既是現今的（太十二28，十三11、16、17），也是將來的（太八11，二十五34）。與耶穌同時的猶太教所提倡的兩個時代有所區別，去表達對末世的期望。耶穌和早期教會也承襲了這說法（例：太十二32；弗一21）；故此，新的創造就是他們期待那「將要來的時代」。「新的創造」廣泛顯示了末世的實況性質；救贖所包含的，正是萬物的更新（啟二十一5）。

新創造和教會

根據新約，救恩從始至終都是指與基督聯合，分享從祂一次就成全了的救贖工作所帶來的一切福分。這樣，由於基督已經死而復活（林後五15），任何一個在基督裏的人，都已經是新創造的秩序裏的一分子（第17節）。經文強調和好及其範圍（「一切」，第18節；「世人」，第19節）。據此看來，這新創造不僅是個人性的，也是宇宙性的。

新約僅有另一段經文提到「新造」（加六15），包括的範圍是宇宙性，但也是個人性的。在新造的秩序裏，受割禮或不受割禮都無關緊要；這新造的秩序與世界對立，因為就世界而論，信徒已經與基督一同釘在十字架上了（第14節；參西二20）。新英語譯本對哥林多後書五章17節的譯法是：「若有人與基督聯合，一個新世界就出現；舊的秩序已成過去，新的秩序已經開始了。」

對信徒來說，復活並不只是一個將來的盼望，而是一個現今實在的境況；他們已經與基督一同復活了（弗二5、6；參西二12、13，三1）。信徒是「在基督耶穌裏造成的，為要……行善。」（弗二10）再者，教會是「新人」新約的實體，由以色列人與外邦人組成（弗二15）。它成員的心靈已經被主的靈更新了（林後四16），這更新是按著末後亞當的榮耀形象作成的（林後三18，四4、6；參羅八29；弗四24；西三10）。在主再來的時候，所有的新人也要得著這同樣榮耀的身體（林前十五49）。過聖潔生活最深層的動機不是因罪得救的感恩回應，而是由於信徒是一個新的被造物。新約的倫理是新創造的倫理（羅十二2；西二20）。

新的創造不單是一個現今的實況，也是將來的盼望。對新造的人而言，教會活著「是憑著信心，不是憑著眼見。」（林後五7）回想以賽亞的期望，信徒是盼望基督再來建立「新天與新地，有公義在其中」，而到時，罪及其惡果已成為一些回憶而已（彼後三13；啟二十一1、3、4）。

這盼望叫人產生疑問：這最後、永恆的秩序與最初創造的秩序有何關係？世界被火燒毀的圖畫（彼後三10、12）以及啟示錄二十一和二十二章一些表徵，（例：沒有太陽、月亮、晚上，參啟六12-14），似乎暗示兩者是絕對互不相連的。不過，有其他經文解釋這表徵。雖然身體的特質在復活之前和之後有著顯著的分別，但肉身和靈（林前十五44）並不是兩個身體。這身體本是朽壞、羞辱和軟弱的，但復活過來之後，就是不朽壞的、榮耀的和強壯的。信徒的身體如是，被造的世界也如是。整個世界熱切期待和呻吟嘆息，不是為了滅亡，而是從虛空和朽壞的轄制中得釋放，可以分享神兒女自由的榮耀，這自由將要在身體得贖（復活）時顯明出來（羅八19-23）。新的創造不單是回復起初創造的境況，而是一個更新的被造世界。縱然人有罪，而罪帶來敗壞，但藉著末後亞當——基督——的救贖，神

起初所定的目的已完全滿足了。
Richard B. Gaffin, Jr.
另參：「創造論」；「新人和舊人」；「新」；「新天新地」；「亞當」；「永生」。

歇腳之處／挪哈(Nohah)
便雅憫境內基比亞以西的一處地方（士二十43）。英文好些譯本以「挪哈」（意即「寧靜」）為副詞，故和合本譯作「歇腳之處」，因以此為名的城鎮，無跡可尋。

溪(Brook)
泛指小河，尤指山間的流水。
另參：「小河／乾河」。

熊(Bear)
哺乳類動物，體大尾短，全身長毛，雜食。聖經數次提及均為敘利亞棕熊；現今仍可見於敘利亞和土耳其，但在巴勒斯坦早已絕跡了。
另參：「動物（熊）」。

蓄妾(Concubinage)
男子於正妻之外另納妾侍的社會現象或習俗，稱為「蓄妾」。妾在家庭中的地位低於正妻，往往僅為滿足男子性慾。古代文化多有此習俗，米所波大米一帶尤為盛行：國王的嬪妃成群，居民有一妻二妾者也很普遍。聖經對於這兩種形式的蓄妾均有記載，妾常納自奴婢，或從戰爭中擄獲的婦女（士五30）。
納妾可不必有聘禮和嫁妝的開支，故被當作一種省錢的婚姻；納妾的男子不僅可顯示其高貴的社會地位，而且可增加子裔；妾出之子一般要算在正妻名下方有合法繼承權。家主納妾也等於增添了一名可供使役的奴婢。
蓄妾於族長時期已是一種習俗（創二十二24，三十五22，三十六12），尤其是在

正妻不育的情況下（創十六1-3，二十五5、6；代上一32）。妾在家庭中也可有一定的權利，以及為其子取得較穩固的地位和繼承權（從創四十九1-28可知，辟拉和悉帕之子可與利亞和拉結之子同列；參創三十五22-26）。摩西律法中有關於多妻的規定（申十七17，二十一15-17），顯然是承認蓄妾制的。
士師時代仍見蓄妾的記載。基甸和一位不知名的利未人都有妾室（士八31，十九）。由於便雅憫支派中有人強暴了利未人的妾，更引起了支派間的血戰（士二十，二十一）。
至王國時代，蓄妾之事已非庶民可染指，貴為君王如掃羅（撒下三7）、大衛（撒下五13，十五16）、所羅門（王上十一3）、羅波安（代下十一21）等，才能如此奢侈。在那個時代，帝王擁有大批妃嬪已成定則，如埃及法老、波斯和巴比倫的諸王（斯二14；但五2、3、23）也無不如是。
從上述種種來看，蓄妾一事在古代文化中一向有合法地位，甚至在一夫一妻的家庭關係已佔優勢的情況下，蓄妾現象仍因襲不絕。蓄妾制無疑是為求社會地位和多育子女的觀念下的產物，但後來卻更墮落為容許淫亂和縱慾的「執照」（參傳二8）。希臘和羅馬時代仍風行蓄妾，但與耶穌的教導已大相逕庭（太十九1-9）。
另參：「家庭生活和倫常關係」；「民法和公正」；「婚姻，婚姻風俗」。

蜥蜴／守宮(Great Lizard, Lizard)
一種小型的爬蟲類動物，皮膚凹凸不平，有4隻腳及一條長尾巴。據猶太人的律法，列為不潔淨之類（利十一29）。
另參：「動物（蜥蜴）」。

瞎眼(Blindness)
即喪失視覺。瞎眼的情況在古代近東很普遍，而在窮人和部落民族中，仍普遍缺乏先進的醫療福利。
聖經並無明載致盲的醫學原因，但無疑極差的個人衛生和居住環境，都是主要的因素。嬰兒尤易染病而引致失明。許多「生來是瞎眼的」（約九1-3），多是由於淋病球菌感染而失明。嬰兒出生過程中，感染了母體的病菌；眼部往往是這種病菌理想的繁殖部位。3天後眼部即發炎、紅腫、流膿。原始療法不能使患者的眼睛避免永久的損傷，有些更導致完全失明。現今有效的防治辦法，是給所有嬰兒滴

消毒眼藥水。但是至目前，貧窮者還未獲得這種治療，近東部分地區的窮人還拒絕使用。

另一種使兒童失明的眼疾是傳染性眼炎。病菌由蒼蠅傳送，引起眼生厚痂，眼瞼下垂，睫毛脫落，角膜生翳，往往導致完全失明。於世界某些地區，猶可見母親任嬰兒臉上聚滿蒼蠅卻不加驅趕的現象；據說是克守一種迷信的習俗。

成人失明，多是某種疾病的併發症引起的，如瘧疾引致失明即屬常見；長期在沙漠中受沙曝或眩光的刺激，也易引致失明；另因事故損傷、刑罰（如參孫所受的剜眼酷刑，見士十六21）、年邁等（創二十七1；撒上四15；王上十四4），也都是引致失明的原因。

舊約要求對瞎子給予特殊的照顧（利十九14），並警告故意引瞎子入歧路者要受懲罰（申二十七18）。律法禁止殘疾者為祭司，瞎子也在禁列（利二十一18）。

耶穌在行醫傳道中，使許多盲人復明，這正應驗了先知以賽亞的預言（路四18）。耶穌使盲者復明的大能，是祂向施洗約翰宣告祂為彌賽亞的證據之一（太十一5）。新約記載耶穌曾醫治盲人的經文包括：在加利利治愈兩人（太九27-30），在伯賽大治愈一人（可八22-26），在耶路撒冷治愈一個「生來是瞎眼的」（約九），在耶利哥治愈兩名乞丐——巴底羅及其朋友（可十46-52；參太二十30-34；路十八35-43）。耶穌有時直接吩咐盲人，使其立即復明（可十52）；有時也使用某些物品，如用水和泥（約九6-11），或用自己的唾沫（可八23）。保羅在歸附基督的過程中，曾雙目失明3天，後經亞拿尼亞按手其頭，就神奇地痊愈了（徒九1-9、18）。保羅在居比路令巫師以呂馬暫時失明，因他阻擋保羅的工作（徒十三11）。

「靈裏的瞎眼」是喻指失喪罪人的境況，他們故意抗拒神藉所造之物及聖經向人的啟示，並且拒絕福音真理。摩西斥以色列背教者為「瞎眼」（申二十九4）；以賽亞也指他們為「眼睛昏迷」（賽六10）。耶穌指斥法利賽人的不信，稱他們為「瞎子領瞎子」（太十五14，二十三16）。「靈裏的瞎眼」也相連於「心地愚頑」（可八17、18；弗四17、18）。這是神對不信者（羅一20、21）和以色列人（賽二十九10；羅十一7、8）的刑罰。保羅指出，不信者是被撒但「弄瞎了心眼」（林後四4）。「靈裏的瞎眼」要獲得痊愈，只有透過神特別恩賜的「新生」（約三3），看見「基督榮耀福音的光」（林後四4）。

James C. DeYoung

另參：「重生」；「醫藥」；「疾病」。

賢(Hen)
撒迦利亞書六章14節中，西番雅的兒子約西亞的別名。
另參：「約西亞＃2」。

橡樹旁的柱子(Oak of the Pillar)
位於示劍一個舉行聖會的地方，示劍人和米羅人曾在那裏立亞比米勒為王（士九6）。這地也許與「摩利利橡樹」同指一處。
另參：「摩利橡樹」。

錫安(Zion)
舊約出現了150多次的專有名詞。它首次出現，是指大衛攻取的其中一個耶布斯城堡。在以後的聖經記述和經外歷史裏，錫安之名有時是指耶路撒冷的其他地區，有時是指整個城市。很多神學的論述，都強調錫安是神的居所。
地點
耶布斯堡壘
在大衛征服耶路撒冷的記載中，「錫安」一詞首次出現（撒下五6-10；代上十一4-9）。「錫安保障」被大衛攻取後，從此稱為「大衛的城」。「錫安保障」可能是指東南山脊（俄斐勒山脊）上佔地11畝，有城牆圍繞的地區，也可能是指其中一處較小的設防區域。
聖殿山
城市範圍隨著城牆的擴建而增大，錫安之名也包含更廣。所羅門王建築聖殿和王宮時，城牆往北超出了俄斐勒山脊，把耶布斯人亞勞拿的禾場也包括在內（撒下二十四16、18；代上二十一15、18、28）。錫安一名，也包括了這些地方。約櫃「從大衛城，就是錫安運上」聖殿山（王上八1；代下五2），使「錫安」一名所包括的地區，也有所增減。全耶路撒冷仍可稱為錫安，但從此錫安和聖殿山卻產生了密切的關係，聖殿範圍成了錫安專指的地方。詩歌書和先知書中所說的錫安，主要是神的居所，聖殿的範圍。
全城
「錫安」一名，也可以是指耶路撒冷全城，或其中的人口，而不專指聖殿。最明顯的例子，是詩歌書中的平行句子，把錫安和耶路撒冷（詩五十一18，七十六2，

一〇二21，一三五21，一四七12；賽二3，三十19，三十三20，三十七32，四十9，四十一27，六十二1；耶二十六18，五十一35；摩一2；番三14），或猶大的城邑（詩六十九35，九十七8；賽四十9），列為相等。

「錫安女子」（王下十九21；詩九14；賽一8；耶四31；哀一6；彌一13）一詞錯譯了希伯來文，原文的意思該是「女兒錫安」。舊約把耶路撒冷或錫安予以人格化，稱之為一個少女。和合本常把「錫安女子」譯作「錫安城」或「錫安民」。這些詩歌的擬人法，聖經也曾用來形容他施、西頓（賽二十三10、12）、推羅（詩四十五12）、巴比倫（耶五十42，五十一33）和其他城市（賽十30；耶四十八18）。複數之「錫安的眾女子」（歌三11；賽三16），則可以是用來稱呼城中的居民。大致上說，一個地點的「（眾）女子」也可以指那城市附近的鄉鎮（民二十一29；耶四十九3；結十六27；詩九十七8；書十七11）。所以和合本一般把它譯作「屬它的鄉村」。

西南的山

「錫安」之名最後所指的地點，在基督教初期開始出現。從俄斐勒山脊和聖殿山，錫安一名轉而用作專指耶路撒冷西南的山。至於為甚麼會發生這樣的事，已經無可稽考。部分學者認為希律的建築工程，使西南山成為耶路撒冷最重要的地區；貴族和大祭司也是住在這裏。其他學者則認為這裏有好幾個基督教聖地，才是真正的原因。最後晚餐的所在地（可十四15；路二十二12），和耶穌升天後門徒聚集的地方（徒一13），相信都在聖殿山。聖殿在主後70年被毀後，基督教聖地的重要性，可能就是「錫安」之名轉移來此的原因。主後四世紀，一個稱為「聖錫安，眾教堂之母」的大型長方教堂，就建築在西南山上一個古教堂的原址。相傳馬利亞也死在附近。儘管有違歷史的事實，錫安之名至今仍指西南山。

神學主題

舊約

很多神學主題在救贖史的發展中，都與錫安有關。錫安是神的居所，是神與祂子民同在之處，這是有關錫安的最重要主題。這與以馬內利——「神在我們中間」的主題相融合。曠野飄流時，雲柱火柱停在會幕上面，以色列到達神所揀選的地方時（申十二5-14），神便住在那兒：「神與我們同在」。耶路撒冷成為大衛的首都，而所羅門又建成了聖殿之後，神榮耀的雲充滿了殿（王上八10；代下五13、14），耶路撒冷成為神居住的所在（詩七十四2，七十六2，一三五21；賽八18；珥三17、21）。耶和華喜愛及揀選錫安（詩七十八68，一三二13）。錫安是祂榮耀的所在，祂從錫安發出言語（詩五十1、2）。祂有火在錫安，有爐在耶路撒冷

（賽三十一8、9）。祂在錫安作王，坐在基路伯之上（詩九11，九十九1、2），統治祂子民及萬國（賽二十四23）。祂所揀選的君主，也在那山上作王（詩二6，四十八1）。

雖然古耶路撒冷規模並不宏偉，錫安山也不算甚麼大山，詩人卻稱它為神的聖山（詩九十九9）。先知形容它「超乎諸山，高舉過於萬嶺」（賽二2；彌四1）。迦南神祇巴力據說是居住在北面的撒分山上，故詩人說錫安「高而華美，如撒分之山巔」（詩四十八1、2；「撒分」除了是山名以外，也是希伯來文的「北」字；和合本譯作「在北面居高華美」）。神的聖所就如「至高的山」（結四十2）。

耶路撒冷的水源自古以來都很成問題。整個舊約時代，全城的水都來自一個小水泉。但在詩人和先知眼中，卻看見一道為所到之處帶來生命的大河，令錫安歡喜（詩四十六4；結四十七1-12；珥三18；亞十三1，十四8；參啟二十二1、2）。大水翻騰的威脅，卻不能搖動神的城（詩四十六1-3）。

錫安是神的城，所以也是猶大和外邦朝聖者的目的地。他們所渴想的，就是來到錫安聖殿神的面前（詩四十二1、2，六十三1、2）。上行之詩就生動地描述了這些朝聖者的熱望（詩八十四，一二二，一二五至一二八）。全人類都要來錫安朝見神（詩六十五1-4）。外邦人每年要帶著禮物朝聖（詩七十六；賽十八7；番三9、10），即使昔日的敵人，也會變得好像是錫安本土的人一樣（詩八十七；賽六十14；亞十四21）。萬國會流歸耶路撒冷，開啟太平的時代（賽二1-5；彌四1-8）。年復一年，外邦人要在錫安慶祝以色列的節期（亞十四16-19）。

「錫安不可侵犯」的信條，是錫安為神居所的自然結果。耶和華在錫安的宮中自顯為避難所，祂會堅立這城直到永遠（詩四十八3、8）。有神在，錫安必不失陷（詩四十六5）。萬國要謀算攻擊她，只會枉費心力（詩二1）；恨惡錫安的都必蒙羞退後（詩一二九5），外邦的侵略者會被擊退（珥三17）。

除詩篇以外，「錫安不可侵犯」這信條最清楚的例子，見於以賽亞書。他宣講的時代背景，是北國被亞述擄走，南國又受到亞述的威脅。亞述軍隊雖來攻擊，但耶和華會為錫安爭戰（賽三十一4-5），為錫安爭辯（三十四8，參四十六13，五十一3、16）。錫安是不能動搖、橛子永不拔出、繩索永不折斷的帳幕（賽三十三20）。敵軍在城四周紮營時，耶和華這樣形容亞述王西拿基立：「他必不得來到這城，也不在這裏射箭，不得拿盾牌到城前，也不築壘攻城……我為自己的緣故，又為我僕人大衛的緣故，必保護拯救這城。」（賽三十七33-35）

「錫安不可侵犯」的信條被歪曲，給人虛假的安全感，以為可以免受懲罰，這情況是不難理解的。「耶和華永遠揀選錫安」這個普及的神學觀念，成了以色列放

膽犯罪的理由。神因為愛錫安而擊退了西拿基立的亞述大軍，使尼布甲尼撒侵略猶大前夕時的耶路撒冷人民，以為他們雖然屢次犯罪，也不會被侵犯。然而，神對錫安的揀選，卻不會損害祂的聖潔和公義。宣講錫安聖潔的先知，如今要改正這種沒有根據的安全感。耶利米有名的「聖殿信息」（耶七1至八3），目的就是要消除人民虛假的盼望。神能離棄示羅和約櫃，也可以離棄這城（七1-15，二十六1-6）。災難會自北而至，美麗嬌嫩的女兒錫安會被毀滅（六1、2）。充滿罪惡的城市必須受罰（六6-8），被擄是耶路撒冷的命運（十三15至十四22），摩西和撒母耳的代求，也不能挽回（十五1至十七18）。「錫安必被耕種像一塊田；耶路撒冷必變為亂堆，這殿的山必像叢林的高處。」（耶二十六18；彌三10-12）

耶利米的信息不可能是個意外。高舉錫安為聖的以賽亞，也預見到它因罪被毀的一日（賽六十四8-12，參二6至三26，四十九14）。約珥也警告在耶和華的日子，審判會臨到那聖山（珥一2至二17）。阿摩司同樣也警告錫安那些安逸無慮的人（摩六1）。彌迦預言耶路撒冷必因她的罪而被毀（彌三12）。以色列對這些警告聽而不聞，繼續犯罪，繼續相信聖殿建在錫安便足以保證其平安的謊言（耶七4）。耶利米哀歌指出他們的結局。

但耶和華並沒有永遠丟棄祂的民，也沒有忘記祂向來所居住的錫安（詩七十四1、2）。被擄前和被擄時的先知，看到了復興、歸回錫安、重建聖殿的日子，將來的盼望依然存在（耶三十17）。日子將到，人不會再對約櫃存著虛妄的期望；它不再存在，人也不再思念它。耶路撒冷會再度成為「耶和華的寶座」（三14-18）。巴比倫會因為對神子民作出的傷害而遭受報應，而神的子民卻會歸回錫安（五十5、28，五十一24、34、35）。神會再次在錫安治理萬國（彌四）。耶路撒冷以為失喪了子女，卻有無數的後裔，其中有猶太人，也有外邦人（賽四十九19-23）。到那日，神會在錫安放置一塊寶貴的房角石（賽二十八16）。在被擄之時，以西結也預見神的城榮耀的復興（結四十二至四十八）。

在復興的初年，神藉先知撒迦利亞重申祂對錫安的愛。審判的日子會臨到萬國（亞一15、20、21、二7-9，六1-8，十二1-9），耶和華會為耶路撒冷而心裏火熱（一14、16、17，八2）。外邦人會來到錫安朝拜耶和華（二10-13，八20-23，十四16-21）。耶和華說：「我現在回到錫安，要住在耶路撒冷中。耶路撒冷必稱為誠實的城，萬軍之耶和華的山必稱為聖山。」（八3）

經外文獻

兩約之間和教會初期的次經和偽經對於錫安一詞，和舊約有相同的用法。這個字可以是個地名，和舊約一樣，經常和耶路撒冷平行（《馬加比一書》四37，五54，

十11；《巴錄二書》七1，十7-12，十三1）。預言和為城求平安的禱文，也提到了錫安（《猶底特書》九1-14；《傳道經》二十四10、11，四十八17-25；《巴錄二書》五1-4）。

然而這些經外文獻在延續舊約用法以外，更漸加注重錫安主題在啟示和末世方面的意義。這在耶路撒冷被毀後的文獻中，最為明顯。主後70年發生的事，驅使人再思錫安理想的神學意義。與其在歷史中尋求先知應許的實現，他們轉而期待將來在審判之日，神的城會建立為不可搖動的。他們說摩西自己，也明白神所指的是永恆的錫安；這錫安會隨著天地的更新而出現（《禧年書》一28、29，四26）。錫安被建立，必須在審判來到、萬物更新以後（《巴錄二書》二十二至三十二）。現時剛剛被毀的，並非神所說的城市——地上的耶路撒冷被毀，只是為天上的耶路撒冷開路而已（《巴錄二書》四，六十八，六十九）。這城要在彌賽亞時代才得榮耀（《所羅門詩歌》十一），「將來的時代經已預備……這城被建造」（《以斯拉四書》八52）。

新約

新約更進一步論到天上和末世之錫安的重點。

希伯來書的作者綜覽舊約聖徒，說他們「等候那座有根基的城，就是神所經營、所建造的……羨慕一個更美的家鄉，就是在天上的」（來十一10、16）。然而他們沒有一人得著所應許的，因為神有更美好的計劃（39、40節）。教會如今享有舊約信徒從來沒有機會經歷的：自由進到聖城錫安山——「永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷」——神的面前（十二22；參十二18-24）。地上的錫安只是天上本體的影像。現在的耶路撒冷就如女奴，天上的耶路撒冷卻是自主的，是猶太和外邦信徒之母（加四21-27；參賽四十九14-23，五十四1）。舊約先知預見從聖殿流出的生命河（詩四十六4；結四十七1-12；珥三18；亞十三1，十四8）。新約顯示從聖殿化身的那位身上流出（約二19-22，四11-14，七37-39，十九34）。

新約雖然強調天上耶路撒冷現今之真實性，卻仍保持了天地更新、新耶路撒冷「由神那裏從天而降……如新婦妝飾整齊，等候丈夫」顯現的末世盼望（啟二十一2）。這城市建在又高又大的山上（二十一10；參詩四十八1、2，七十八68；賽二2；結四十2；彌四1），裏面流著生命河（啟二十二1、2）。這城有一個明顯的特徵，就是沒有聖殿（二十一22），因為贖罪的需要已不復存在。這城的形狀是個正立方體（二十一15、16），跟摩西會幕及所羅門聖殿中的至聖所一樣，因為全城都已成為神的居所了（啟二十一3、22-27）。

Raymond B. Dillard

另參：「耶路撒冷」；「新耶路撒冷」。

錫安的女子(Zion, Daughter of)
描述耶路撒冷（錫安）的居民和鄰近地區的用詞，主要見於先知書。在大部分的經文裏，和合本都譯作「錫安城」或「錫安民」。這用詞又進一步用在原居於耶路撒冷和猶大鄉間，卻被擄到巴比倫的人身上（賽一8；耶四31，六2、23）。古時的城邑經常都被喻為居民之母，稱耶路撒冷的居民為「錫安女子」是很適合的，在詩歌中尤然。以色列應當是屬靈錫安的「貞潔女兒」（王下十九21；賽三十七22；哀二13），無數先知都向不忠的「女兒」宣告審判（賽三16、17，四4；彌一13）。「錫安女子」雖因不忠受審判，神至終卻應許拯救他們（賽五十二2，六十二11；亞九9；太二十一5；約十二15）。
另參：「錫安」。

錫蘭肉桂／肉桂(Cinnamon)
某些樟屬樹的芳香內皮，乾燥後可作香料。
另參：「食物和調製方法」；「植物（錫蘭肉桂）」。

鴞梟／貓頭鷹／箭蛇／鴞鳥(Owl)
另參：「鳥（鴞梟／貓頭鷹）」。

戲園(Theatre)
一塊半圓形的平地，有露天的看臺環繞著，始於主前六至五世紀。合唱團和演員在平地上表演，觀眾則坐在層層高升、像山坡的看臺上，對著他們。最早期上演的是悲劇，內容歌頌狄安尼索神的作為，開始時會先在舞臺的祭壇上獻祭。後來，喜劇也發展起來了。
雅典的黃金時代（約主前450）同樣是希臘戲劇的黃金時代；沙孚克理、歐里披蒂、艾思區羅，均在這時期撰寫他們的劇本。當時觀眾是坐在雅典狄安尼索劇場的地上或木座位上，該劇場位於亞科坡利城的南面山坡上。在主前四世紀期間，希臘

的戲園開始設置一些石座位，座位沿著凹窪坡、向著中心一層一層地排列，中心的半圓則鋪上石磚。
到了主前二至一世紀，一些以石建成的大型戲園在希臘東部隨處可見，當時沿著半圓中心直線那一面築起了一個升高的舞臺。表演便轉移至舞臺上。其後典型的戲園之觀眾席，有3個區域的座位，就是以通往座位的階梯把觀眾席分成3個大楔形。精心設計的舞臺用石建成，有更衣室和儲物室。半圓中心仍鋪以石磚。
雖然戲園最初是為戲劇節目而設，但後來卻用作各種公開性的集會，因為那是當時最大型的建築物之一。例如，以弗所的大劇院可容納25,000人；雅典的狄安尼索劇場可容17,000人；低加波利杰拉什的南戲園則可容5,000人。
戲園與奏樂堂不可混為一談。奏樂堂形狀像戲園，但卻建有上蓋，只可容納1,000或2,000人，並且主要供音樂節目之用。戲園也跟圓形劇場或競技場不同。競技場是一座獨立的石建築物，如羅馬的圓形大劇場和維洛納的競技場；這些場所中間有一個橢圓形的競技場，四面被向內凹窪的層層座位環繞著，並用作劍術格鬥、鬥獸，及其他同類型的活動。戲園多半是依山而建的；只是偶爾有一些是獨立式的建築，如在居比路的撒拉米和巴勒斯坦的該撒利亞的戲園。
在新約時代，地中海一帶的希羅城市均建有戲園。由於大希律推行希臘化活動，所以戲園也可見於巴勒斯坦。他在撒瑪利亞、該撒利亞和耶路撒冷都興建了希臘風格的戲園。
新約只提過一個戲園，就是以弗所的戲園（徒十九29-41）。然而，該撒利亞的戲園顯然也曾出現在新約的事件中，因為約瑟夫（《猶太古史》19.8.2）引述使徒行傳十二章20-23節的事件時，曾提及這戲園。
另參：「建築」。

禧年(Jubilee Year)
第五十年為禧年，在這一年裏，一切都獲得釋放和復原。對於以色列來說，第七日的價值透徹地把第七年表達出來（利二十五1-7）。當連續度過幾個第七年後，到達七七的完美數字，便以慶祝的號聲宣佈第五十年來臨，這額外的全年時間，便分別出來，好像是屬於主的。
英文中，禧年的「禧」字正是「公羊角」的意思；後來引伸為用公羊的角所製成的號角，或是外形像公羊角的號角。這種號角專供宗教用途，正如在約書亞記六章中所見到的，那裏以不同字眼，來表達人們使用的「一般」號角，祭司所攜帶

和吹響的，就是公羊的角。以這種神聖的號角，來命名公羊角的一年——禧年，因為在這一年，神的百姓被這嘹亮而神聖的方式招聚。它不單使人從勞役中獲得釋放，獲得安息，更是屬乎主的一年。利未記二十五章精確地以第七年，而非禧年，表達了這意義。從功能而言，這一年是要讓「地」（第4節）安息；在屬靈上的動機，就是「向主守」或「屬乎主」（第4節）。然而，沒有任何東西，能更直接地將第五十年的含義和導向表達出來。

治權

禧年的第一個原則，是神的子民藉著遵從祂的誡命，以這種方式將這年分別出來，承認神對全地的治權。正如安息日表達了祂有權安排生活秩序，設立6天工作、1天休息的模式；亦正如在申命記三十一章9-13節，宣讀祂的律法時，涉及第七年，表示祂有權命令祂的子民服從；所以，第五十年所表達的，就是祂擁有一切的主權，包括土地、人民、生產的方式，以及生命本身。以債權人和負債者的典型個案為例，神帶領祂的百姓佔領土地後，祂將祂的產業給予各人。在某種情況下，人可能被迫全部或部分出售他的土地，但那地必須歸還給他：「地不可永賣，因為地是我的；你們在我面前是客旅，是寄居的。」（利二十五23）在這節經文中，「客旅」包含「無國籍人士」、「難民」、「尋求政治庇護者」的意思，總言之，除了恩恤外，他們沒有任何權利。這些正是神的子民的寫照。當禧年來到，他們必須承認自己的身分正是這樣。當一塊地易手，賣方也許慶幸自己能精明地解決了困難，買方亦可能為著所得的利益高興；然而，在禧年的時候，買賣雙方都要承認一個不同的真理：無論是個人本身的利益，或是別人的人和物，沒有人能真正的擁有；每人在天上都有一位主人。

贖回

按照律例，宣佈禧年的角聲，要在贖罪日吹起（利二十五9）。就在這一天，主宣佈祂的百姓在祂面前擺脫一切罪愆，得著潔淨（利十六30）。禧年宣佈了罪的赦免「贖回」這個動詞和名詞，有著強烈的商業性用途，指到贖回因借貸而抵押的財物；在第五十年，當負債者承認他們不能「贖回」，債權人又放棄他們的「贖回」權時，這個詞語便不斷發出迴響；雙方所運用的重要詞彙，正如主帶領以色列人出埃及時所用的一樣（出六6）。這是主為祂的百姓所做過的事情，這個神聖的行動，必須成為人的標準。主敦促弟兄之間要慷慨（利二十五35-38）、給予自由（39-43節）、禁止永久作奴僕（47-55節），只因主的救贖行動，將救贖帶進弟兄當中，引領他們服侍主，並且除去原本永屬於他們的束縛。由此看來，這一年也屬於主：他們應該仿效這位帶領他們出黑暗、入奇妙光明者（彼前二9）。

安息

與贖回相應的是安息。當摩西立例停止所有為著增加明年收成的勞役（利二十五4），便生動地將這安息說明和施行出來；要從收成的勞苦中得享安息，神的百姓便要靠手來獲得所吃的，只在有需要的時候才收集所需要的東西（5-7節）；從沈重的債務所帶來的憂慮中得享安息，並且從勞役中獲得安息（第10節）。正如安息日一樣，這種安息所意味著的，也正是它所提出的：從勞苦中獲得自由；輕鬆舒暢，精神抖擻、身心休閒。昔日，神的百姓極可能患上疲倦症，正如現今一樣；恩典逐漸臨近，給予他們一個假期。然而，它與安息日一樣，當擺脫了為求生計的先存意念，就有時間去思想主，以及思想對祂的敬拜、祂的話語和討祂喜悅的人生。我們於是明白到，以賽亞書第五十八章，正是將安息日和禧年的意念結合一起。主讓祂的百姓安享自由，並不是為了不斷享受閒暇，卻是要人將生命的方向重新調向祂。因此，禧年是特定的，使人從激烈的競爭中跳出來；它喝止那攫取物慾的心；它將為求生計的壓力拋開。它重新排列人的優先次序，使人去評估時間的運用，並且選定目標。神的子民用整整一年時間退下來安息，為著最好的而暫時停止那些次好的。

信心

然而，這樣從生活中退下來，並非放棄，它源於可靠的信心。世上沒有人能逃避類似「我們吃些甚麼？」等問題。主已預知，並且供應（利二十五20），讓神的百姓能夠享受這出於恩典的律例（參出十六29）。當祂吩咐要休息1年，祂就會使他們得到安息。第五十年要用來活活地見證祂的信實。在第四十九年將會是播種和收割的最後一個季節；在最後一個第七年，百姓便以不常有的出產為糧；到了第五十年，除了單純地專注神的信實供應外，便別無其他（利二十五21）。在此，他們的信心確實受到考驗，因為神發出威嚴的應許，並呼召他們相信祂所應許的。禧年的中心點，就是要他們相信神的話，得知祂的信實。

服從

根據聖經，服從是神百姓的主要特質，他們遵行祂的吩咐，只因為那是祂的吩咐。在第五十年的律例中，神的百姓必須顯出他們對神的服從，事實上，他們的服從，就能保證他們繼續住在祂所賜予的土地上。利未記二十六章34-35節正指出，失去土地使用權和失去自由，直接與違反第七日、第七年和禧年的安息有關。拒絕服從，便喪失擁有權，遺留下一片荒涼的土地，於是，土地便享受到從未在那些叛逆的居民中獲得的安息。

盼望

在第五十年，百姓得到赦罪，憑著服從，與那位將他們贖回的神和諧共步，而且免去勞苦，無須在汗流浹背下，便能從土地中足以維生（創二16，三19）。這是一種伊甸園的復得，咒詛在瞬息間暫時失效——然而，這亦讓人長時間預嘗未來的那一日，在那天，應許將一一應驗，血的永約在毫無障礙下發揮功效。在盼望中被囚的人（即是那些在盼望中期待釋放的人），會重享自由，自由的角聲響遍世界（亞九11-14；賽二十七13）。禧年以有限度卻真實的方式，預示了神的子民在將來的永恆產業和福氣。
另參：「以色列的節期」；「聖經神學」。

薛西斯(Xerxes)
即以斯拉記四章6節和以斯帖記一章1節的亞哈隨魯。
另參：「亞哈隨魯＃1」。

薪瑪(Zimmah)
利未支派革順族人，約亞的父親（代下二十九12）。

蟋蟀(Cricket)
一種四足、有翼之昆蟲，是以色列人可吃的食物（利十一22）。
另參：「動物（蟋蟀）」。

褻瀆(Blasphemy)
對神詆譭或侮慢的言語、文字、行動。一般來說，對他人造謠誣蔑，惡意中傷也屬褻瀆，但多稱為「誹謗」。在希臘文獻中，「褻瀆」原指對生者或死者的侮慢或輕蔑行為，後來也包括對神的態度，對神權、神格的懷疑或詬罵。
舊約以「褻瀆」二字專指對神的侮辱，包括直接攻擊和間接辱罵，這兩種方式都會使神的聖名和榮耀受到污損，故「褻瀆」可看作是「頌揚」的反義。以色列人有咒罵神而褻瀆神的聖名者（利二十四10-16），有故意違反律法而褻瀆神者（民十五30）；這兩種褻瀆也與那崇拜偶像的至惡一樣，都是罪在必誅的（賽六十六3）。

外邦人未知神的大能，不認神為上主，常犯瀆神之罪。亞述王以耶和華真神與他征服之各民所拜的異神相提並論，而犯了瀆神大罪（王下十九4、6、22）；先知以賽亞見亞述王如此狂傲不敬，而預言其必亡。神的選民被擄而徙往巴比倫（賽五十二5），以東人放言詆譭以色列山（結三十五12），仇敵譏笑神不能保護耶路撒冷（詩七十四18；《馬加比一書》二6）等，這一切都是對神的褻瀆。

新約沿用希臘詞原來的廣義，不僅以侮慢神，且也以毀謗人（太十五19；羅三8；林前十30；弗四31；多三2）為褻瀆。新約甚至認為一切辱罵之話，不必說辱罵天使，就是辱罵魔鬼，也都是犯褻瀆之罪（猶8-10；彼後二10-12）。凡辱罵、詆譭、譏誚，在新約中都被視為罪惡。

新約中最常見的褻瀆，便是對神的毀謗歪曲。有人直接辱罵神的聖名（啟十三6，十六9），有人毀謗神的道（多二5），也有人歪曲神的啟示，甚至攻擊傳道者（徒六11）。耶穌因宣佈有赦免人罪的權能，被指為「褻瀆」（可二7）；約翰福音十章33-36節記述猶太眾人欲向耶穌投石，因他們指控祂說：「你是個人，反將自己當作神」；猶太公議會因耶穌自宣為「人子」（即彌賽亞），而欲判其死刑。他們的理由是，耶穌既無證據說明自己的崇高身分，便是毀謗彌賽亞，且謗及於神，其罪當誅（可十四64）。

早期基督徒當然從相反的角度來看耶穌的受審：侮辱耶穌的衛兵（路二十二64、65）、向十字架上的耶穌百般嘲罵的觀眾和兩個陪死的強盜（可十五29、32），才是犯了褻瀆大罪。教會目睹主所承受的一切，也準備承受萬般褻瀆，不管是人身的攻擊（林前四13；提前一13；啟二9），或攻擊他們的傳道工作（徒十三45，十八6），都視作必然。同時，教會又力誡基督徒謹防褻瀆之罪：在壓迫之下放棄神的道（徒二十六11），傳播偽道（彼後二2），因自己的所作所為使基督的聖名在他人心中蒙受污損（羅二24；多二5）。

但聖經也有明載褻瀆之罪，可得赦免（太十二32；可三28、29）。不過，不知悔改者則惟有把他們交給撒但，接受教訓（提前一20）。

Peter H. Davids

另參：「褻瀆聖靈」。

褻瀆聖靈(Blasphemy Against the Holy Spirit)

聖經提及「褻瀆聖靈」之罪者，只有馬可福音三章28-29節，另在兩部符類福音書的相應經文：路加福音十二章10節和馬太福音十二章31節。馬可記述不信者對耶

穌受人擁戴及驚人的能力，有兩種反應：祂的家人以為祂癲狂，要帶祂回家；宗教領袖早已視其為褻瀆神（可二1-12），現更以其成功為鬼魔附身之故。馬太福音更指明這些宗教領袖是法利賽人，因耶穌施行的醫治大感不安（路加所記的上下文完全不同，是有關承認與否認主的警告）。耶穌一方面駁斥「鬼附」之說的荒唐無稽，一方面則嚴正指出褻瀆聖靈之罪永不得赦。耶穌說，褻瀆聖靈較之辱罵和褻瀆人子乃至神本身（舊約以瀆神為必誅之罪，參利二十四16），更為邪惡。耶穌指明，後兩罪尚可赦免，很多猶太人相信人一死則罪債盡清；但耶穌以「褻瀆聖靈」為永不可赦的罪，可見祂視此罪之深巨。

與耶穌對話的宗教領袖對「神施恩的手」所顯的奇蹟，本是看得一清二楚的，且耶穌之醫病救人，也不是隱晦難明的事，而是當眾顯現祂偉大的權能。他們竟以「鬼王」、「別西卜」加以詆誣，則顯然是對神、對神的權能和救世宏恩的蓄意和惡意否定。這已是明知而故犯，拒絕與歪曲真理。希伯來書六章4-6節指出，這種人已不可救藥，因為他們是故意而非無知的抗拒。他們所犯的罪被稱為「至於死的罪」（約壹五16）。法利賽人後來謀害耶穌、迫害教會，都確鑿證明他們已滅絕了悔改之心。

至於某種嚴重的失德敗行、屢犯不改、不認耶穌，甚至辱罵耶穌，以致悖逆真道等大罪，都並非「不可赦之罪」。這不可赦之罪是自覺地否定「神施恩權能」，蓄意將神與撒但顛倒，寧取邪惡，揚棄良善。或問：神既以寬恕為懷，為何獨不能寬恕此罪呢？原因在於恕罪必以悔罪為基礎，而犯此罪者是決無悔意的；神尊重個人的選擇，只能由其自決。再者，如此執意不悔的罪人，到頭來也決計不會幡然悔悟的，因為真理的鐵案明擺在眼前卻橫心不認者，其意已堅不可回了。

不過，沒有人會以為犯了這不可赦的罪，而真的犯上這罪。因為只要尚存不安的良心，就不會有不赦之罪，需知此二者是決無共存之理的。一個人只要稍存自悔之心，那麼「褻瀆聖靈」之罪就尚不成立。此外，耶穌關於此罪的教訓，是警告明知神道的人萬不可無視真理，丟棄信仰。

Peter H. Davids

另參：「褻瀆」；「至於死的罪」。

謝拉(Zerah)
（1）以東人其中的一個族長（創三十六17；代上一37）。他被列為流珥的兒子，是以掃與妻巴實抹所生的，且可能是約巴的祖先，後來更成為以東人之王（創三十六13、33）。
（2）猶大與兒婦他瑪所生的其中一個孿生子（創三十八30，四十六12；太一3）。雖然謝拉先把手伸出，卻又把手縮回，所以他的兄弟法勒斯就這樣先出生。謝拉的後裔成為猶大支派最有影響力的一族（民二十六20；書七1、18，二十二20；代上二4、6，九6）。由於在歷代志上二章6節，以探和希幔同被列為謝拉之子，所以列王紀上四章31節提及的以斯拉人、詩篇八十八至八十九篇的詩題，也被看為謝拉人。但是，在歷代志上十五章17節中，以探和希幔則被列為利未人，由此可見，以斯拉人很可能屬於利未族。
（3）源於謝拉族，西緬的兒子之一（民二十六13；代上四24）；在創世記四十六章10節及出埃及記六章15節中，他又被稱為「瑣轄」。由於謝拉族由猶大及西緬兩個支派流傳下來，所以有時也難區別謝拉人是屬於哪一個支派（代上二十七11、13）。
（4）屬利未支派革順族，易多的兒子之一（代上六21）。
（5）屬利未支派，亞薩的祖先之一，被列為亞大雅的兒子，伊特尼的父親（代上六41）。有些人相信他與上述＃4為同一人。
（6）古實人的指揮官，出兵攻打猶大王阿撒（代下十四9）。要確定這個人物或這件歷史事件並不容易，最普遍的做法是把他與埃及烏沙干二世連在一起。戰爭的情節正好與烏沙干在埃及作王的時間吻合，爭戰中軍隊的數目和國籍也同樣吻合。但是，有些人站在詞源學的立場，不贊同這個說法，他們寧願看謝拉為寂寂無聞的軍事指揮官，由埃及或亞拉伯以北而來。

懸鈴木／楓樹(Plane Tree)
樹枝伸張的大樹，樹幹粗壯，樹皮像鱗片，是巴勒斯坦的特產。
另參：「植物（懸鈴木／楓樹）」。

鹹草(Mallow, Saltwort)
叢生的灌木科系，可在地中海沿岸找到極多的品種。
另參：「植物（錦葵）」。

Y

一分銀子／法尋(Farthing, Penny)

羅馬的錢幣「法尋」，和合本作「一分銀子」，相等於1/16錢銀子（太十29；路十二6）。

另參：「錢幣」；「貨幣和銀行業」。

一天的路程(Day's Journey)

聖經時代估計距離的一種說法。一日行程雖受走路方式、地形、天氣等諸多因素的影響，但通常定為20哩左右。聖經中除「一天的路程」（民十一31；王上十九4；路二44）之說法外，尚有所謂「安息日可走的路程」（徒一12），安息日准許人可走約3,500呎。

另參：「安息日可走的路程」。

一文錢／一個大錢(Farthing, Penny)

羅馬錢幣，和合本作「一文錢」（太五26）或「一個大錢」（可十二42）相等於1/4阿沙利安，或1/64迪納里斯。

另參：「錢幣」；「貨幣和銀行業」。

一神論(Monotheism)

相信只有一位神的信仰。一神論有別於多神論，因為多神論假定世上有多過一位神存在。一神論與專一神教也不同，因為專一神教敬拜一位神，但也不否定其他諸神的存在。一神論也與無神論不同，因為無神論否定任何神的存在。世上三大一神論宗教，根據其歷史次序，是猶太教、基督教和伊斯蘭教（回教）。

定義

宇宙間只有一位神，這神明是有位格的、至高無上的、無限的、永存的、完全的和全能的。事實上，這就是聖經所宣告的那位神。只有從聖經的啟示，我們才可清楚確定這位神是誰，祂是怎樣的一位神。祂必須與世界有所分別（這樣可防止泛神論的產生），祂是宇宙間唯一的創造者和支持其運轉的那位，祂也是歷史的主宰。祂在萬有以上，也超乎萬有（神的超越性）；然而，祂又進入時空，介入人類歷史之中（神的遍在性）。聖經中的一神教義是透過歷史事件而顯明的，這

些事件包括「採取行動的神」拯救人類；此外，祂也透過言語與人溝通，這位「說話的神」向所揀選的僕人說話，把祂的指示和訓誨傳達給相信祂的人。在這兩個層次上，一神論使無限而永存的神，與有限和有罪的被造物可以直接相遇，而且這可能性已成事實；新約清楚指出，透過耶穌基督，這已經成就了。

聖經教導

根據聖經，人原本是一神信仰的。創世記一至三章清楚證明這一點。由於人的墮落，便敗壞原來信奉一神的信仰，從起初信奉那位創造、啟示和救贖的真神的信仰中墮落，而形成了多神論。這信仰上的敗壞最少在亞伯拉罕的時代已出現，因為神呼召亞伯拉罕離開迦勒底的吾珥，往神所應許賜給他和他後裔的迦南地去，無疑是要他與吾珥一帶信奉多神的祖先斷絕關係（創十一31至十二9）。

亞伯拉罕與家人到達應許地迦南之後，發現那地的人敬拜多神。巴勒斯坦每一個民族都有一個自己的神或多個神（創三十一30-35；士十一24；撒上五2-5；王上十一33）。亞伯拉罕的後裔後來違背神，一次又一次對神失去信心，要不是追隨迦南的諸神，就是給迦南敬拜諸神的異教禮儀來沖淡純正事奉獨一真神的信仰（創三十五2、4；參書二十四2；王上十六30-33）。以色列先知一項重要的工作是呼召猶太人回轉，重新敬拜和信奉獨一的真神，這神是「亞伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神」（出三6、15、16；參王上十八17、18）。先知需要經常不斷提醒以色列人，傳授這一神信仰的傳統，因為他們與多神信仰和拜偶像的外邦人接觸時，很容易會隨流失去。這樣的提醒對以色列的領袖如大衛（撒上二十六19），尤其是所羅門（王上十一1-7）和後來的諸王（王上十二28-32；王下十31，二十二17）都是必須的。

早期的先知沒有清楚勾劃出一套正式的一神教義，他們只是揭發外邦諸神的無能和虛假（王上十八24）。到了主前八世紀，先知面對著強頑的多神論，便明確地宣告一神論的信仰。

直至被擄時期，猶太人拜偶像的多神信仰才被糾正過來。那時敵人把他們的偶像拿走，顯示了這些偶像的無能（賽四十六；詩一一五）。以色列人才曉得只有獨一的真神是他們遇到困難時的避難所和幫助，因為祂是又真又活的神，能在以色列人認罪悔改和遵從祂旨意時拯救他們。

新約三位一體的教義與一神論是一致的。三位一體並不是三位神，而是一位神有三個位格。其複數是指位格的數目（父、子和聖靈），並非指神性的本質——三位一體的本質是合一的。在首兩個世紀中，伊便尼派誤解教會為多神論者，因為教會稱耶穌為神，其實他們忽視或漠視了耶穌自己曾說：「我與父原為一」（約

十30）。對於古時的認信：「耶和華——我們神是獨一的主」（申六4；參可十二29；弗四5、6），新約和舊約的看法是一致的。伊便尼派是錯誤的，因為基督確實是神，這樣認信並沒有多神論的含義。

有些聖經學者感到舊約的資料顯示，或至少暗示，神性的本質中有一種獨一的複性，例如「耶和華的使者」顯現時的一些現象（創十六9、13，二十二11、16，三十一11、13；出三2、4、5）；神用複數的名字「伊羅興」，也用複數的動詞和代名詞（創一26，三22，十一7）；耶和華曾把自己與耶和華神分別出來（創十九24；何一7）；神被說為有一個兒子（詩二7；箴三十4）；神與神的靈有所分別（創一1、2；賽四十八16，六十三7、10）；聖經形容彌賽亞與神為一，又與神有分別（詩四十五6、7；賽九6；彌五2；瑪三1）。

然而，有些聖經學者否認在舊約中有三位一體的理論，他們把以上引述的經文解釋為希伯來文學的特色，比如複數是表達「威嚴」，或顯示特別的尊嚴和無限的偉大。另一方面，他們認為我們必須盡力避免把多神的含義加進上述的資料和聖經經文中。把神是眾數的觀念讀進這些經文，是歪曲了作者的原意，存這樣的概念來看這些經文是不公允的。例如，神名字的複數並不暗示多神論，而是以多重的豐盛和完全來表達神的超越性。舊約時代沒有虔誠的猶太人會以三一神或多神的觀念去理解神。若基督徒在舊約中找到三位一體教義的基礎，那麼，他們只是把新約所啟示的信息讀進舊約而已。

舊約作者所關注的，是建立和保持神的獨一性，尤其是面對著周圍各國的多神宗教時，最首要是堅持神的單一性。在神把任何關於三位一體的教義啟示出來之前，所有偶像崇拜、多神論的危險都必須先除去。

Ralph E. Powell

另參：「神的本體和屬性」。

一賀梅珥半／利帖(Lethech)

乾量單位，每量等於5伊法。

另參：「度量衡（利帖）」。

一塊錢／斯他提(Stater)
耶穌時代常見的錢幣（太十七27）。
另參：「錢幣」。

一錢銀子／迪納里斯(Denarius, Penny)
古羅馬銀幣，約相當於當時勞工一天的工價（太二十2、9、10、13，二十二19；可十二15；路二十24；啟六6）。
另參：「錢幣」。

一點一畫(Jot or Tittle)
耶穌在登山寶訓中所用之詞。馬太福音五章18節所用的「一點」為希臘文之音譯，原指希伯來文中的，最小的字母。「一畫」為中古時代的英文詞彙，指縮寫詞後的標點。欽定本的譯者以此譯希臘文「小角」一詞。猶太人常用它作為符號，表明不同的詞彙。耶穌用此二字表示律法的重要。祂說：「就是到天地都廢去了，律法的一點一畫也不能廢去，都要成全。」
另參：「聖經的原文」。

于沙希悉(Jushab-hesed)
所羅巴伯的兒子米書蘭的五子之一（代上三20）。「于沙希悉」的意思為「愛心和良善得著償還」。

友尼基(Eunice)
羅以之女，提摩太的母親（提後一5），一位希臘異教徒的妻子，「是信主之猶太婦人」（徒十六1）。她顯然教導兒子「從小」讀舊約（提後三15）。保羅在使徒行傳十六章1節之旅程之前，初次抵達她的家鄉路司得，她在那時歸信基督。

友布羅(Eubulus)
羅馬的基督徒，保羅第二次在羅馬被囚時，向提摩太問安（提後四21）。他的希臘名字指出他可能原為外邦人。

友拉革羅(Euroclydon, Northeaster)
狂風的名字，見於使徒行傳二十七章14節。保羅正往羅馬途中，遇上這風。船主、百夫長等不聽保羅的說話，船於是從拉西亞附近一個港口起錨。他們靠著微風，「貼近」革里底的海岸。可能9哩的路程還不到，突如其來的狂風便襲擊他們的小船。路加稱之為「暴風」（路八23）；這風的意思是「西南風，能使波濤翻滾」。

友阿爹(Euodia)
腓立比教會中的重要婦女，保羅要求解決她和循都基之間的差異（腓四2）。她們之間究竟有甚麼分歧並不清楚，但顯然頗嚴重，以致在羅馬的保羅也有所聞。兩位婦女在福音工作上都和保羅一同勞苦（腓四3）。

月亮(Moon)
天上較弱的光體（創一16）。許多閃族語言中對月亮的稱謂都與希伯來文的用詞相同。聖經中有3段經文（歌六10；賽二十四23，三十26），月亮都被稱為「那白色的」，與「那酷熱的」（指太陽）相對。其他語言如亞蘭文和亞拉伯文則用「半鉤月」；此外，聖經也提及一種稱為「月牙圈」的飾物（士八21、26；賽三18）。聖經提及月亮時，差不多每一次都同時提到太陽，有時也提及其他星宿；月亮很少單獨出現，即使在詩篇七十二篇7節，月亮也不是孤立，因為第5節已提及太陽。同樣，約伯記三十一章26節有月亮和「光」，後者明顯是指太陽。
在創世的記述中，指出兩個光體的功用是「分晝夜、作記號、定節令、日子、年歲」（創一14），即是說，「時間」是以它們的運轉來作決定。因此，詩人述說耶和華的創世大工時，便說：「你安置月亮為定節令」（詩一〇四19）。古代希伯來人的曆法是以陰曆來計算的（《傳道經》四十三6、7），月份的開始是月朔，有特別的禮儀作記號（民十10，二十八11-14；代下二4）。逾越節和住棚節這兩大節期皆在月中，即月圓的時候（參利二十三5、6；詩八十一3-5；利二十三34）。

以7日為1週的計算法把28日的陰曆循環分作4部分，是很合邏輯，也很方便的；因此，「7」這數字的意義可以說是以月亮作其基礎。以此推論，第七個月的開始——吹角節（利二十三24）——便是聖節期的高潮；這個月就是即位紀元和農耕年份的新年（約瑟夫：《猶太古史》1.1.3〔81〕；米示拿元之《歲首節》一1）。創世故事中說太陽管晝，月亮管夜（創一16；同時參詩一三六9及其他），神設立宇宙的天體時，月亮（連同太陽）便歸入整個創造的秩序中（耶三十一35），這些光體象徵世界秩序循環不息（詩七十二5，八十九37、38）。末後的日子，月亮（和日頭）變黑是象徵創造秩序的改變（賽十三10；結三十二7；珥二10；哈三11；太二十四29；可十三24；啟六12；相反的說法在賽三十26）。由於月亮與太陽相似，所以也有破壞的力量（詩一二一6），同時也能影響田間農作物的生長（申三十二14）。

太陽、月亮和11顆星是約瑟在第二次的夢境中看見的主要東西（創三十七9）。申命記警告以色列人不要敬拜月亮和天上的萬象（申四19，十七3），但這外邦的信仰卻侵入了猶大國中（王下二十一3，二十三4、5；耶七18，八2）。

觀察月亮的循環和運轉深深植根於米所波大米的文化中，一方面是為了定曆法和節令，也是為了預測神諭的兆頭。月缺、月蝕、月環蝕，以及其他現象都被解釋為未來事件的兆頭。月亮的循環中某些主要日子，包括月亮的誕生、圓滿和衰退，都是在日常生活中需要特別小心留意，並且被紀念的日子。他們認為月亮可影響植物和牲畜的生長，同時也影響人類的命運。月朔的神——辛（月圓的女神是伊施他爾）——是眾神中一個首要的神祇，敬拜辛的禮儀在吾珥和哈蘭尤其著名。這月神跟汛的曠野和西乃並沒有關係。

埃及人也很熟悉陰曆的運轉，但他們較重視365日為一年的曆法。月亮是和如司神的眼睛，月缺是代表他的眼睛受了傷，月圓時則表示痊愈了。月亮是和如司神的左眼，太陽是他的右眼。月亮也可代表智慧之神妥特。

在南亞拉伯地區，月亮崇拜十分普遍。許多人的名字都加上月神之名。

主前二千年代，西部閃族各民族的人也喜歡在名字上加上月神之名。在一首烏加列詩詞中，詩人描述月神與尼加勒神（即米所波大米的寧格勒神，是辛神之妻）結婚。此外，又有一首幽默詩描述一次眾神之宴，其中月神喝醉了，便像狗一樣在桌子底下爬來爬去。然而，月亮崇拜在烏加列並不顯著，也很少人把月神之名加在名字上。

鐵器時代的腓尼基人也一樣，名字與月亮有關連的情況十分罕見。另一方面，「月份」與「月亮」兩詞的字根是相同的〔在希伯來文中，「月份」一詞通常是「新

（月）」〕。一個基利家王，用腓尼基文寫了一篇禱文，說盼望他的名字能像太陽和月亮的名字一樣永垂不朽。然而，單憑這句話不能證明月亮崇拜的存在。
有3個地方名伯示麥（「伯」是「家」或「廟」的意思），這些地方都肯定有太陽崇拜。相對來說，只有一個古城名伯耶勒（即「月之家」），而且在聖經和同時代的迦南或以色列文獻中，都沒有提及。伯耶勒位於基尼烈旁。耶利哥一名則是以月亮一詞為基礎，再在尾後加上一個地理的指示。
為準確地控制曆法和節期，猶太人每年在耶路撒冷很謹慎地觀察月朔7次，這樣可保證重要的節期在正確的日子中舉行。在每個月最後一天，猶太公議會大清早便聚集在一起，守望的人各站崗位，觀察新月第一次出現。當新月清晰地出現，負責人便會宣告聖言，這一天便是新月份的頭一天，橄欖山上會發出煙火的訊號，宣佈新月的來臨；後來因為撒瑪利亞人故意發出錯誤的訊號來擾亂，便以傳訊者來取代煙火的訊號。
Anson F. Rainey
另參：「曆法」；「以色列的節期」；「天文學」。

月朔(New Moon)
每月例行的慶典，有獻素祭、火祭和吹角。
另參：「曆法」；「以色列的節期」；「月亮」。

月桂樹(Bay Tree)
常綠喬木，可高至40至60呎之間，有清香之氣，是巴勒斯坦的特產。
另參：「植物（月桂樹）」。

以力(Erech)
重要的蘇默城市，位於幼發拉底河附近、今名瓦爾卡的地方，在吾珥西北40哩外，巴格達以南160哩。創世記十章10節提到以力是寧錄所創建的4座城市中的第二座。經過局部挖掘，已發現了周圍6哩長的城牆，幾條運河，曾經一度是精緻建築物的廢墟，內有刻了凹槽的牆，其上以彩色圓錐和銘刻為裝飾。另外還找到目前出土古蹟中最古老的兩座廟塔式建築，和時代可追溯至主前四千年代末期或三千

年代初期的幾間廟宇。黏土圓筒形圖章的使用始於以力，在同一時期還傳下數百件象形文字銘刻。
從古代銘刻顯示，以力及其周圍環境極其優美且肥沃。其泛神教以女神依妮娜為中心，她是一位攻擊性的愛神，是將「天律」賜給以力的，依妮娜協助以力臣服諸敵，並為了確保蘇默的豐饒和昌盛而下嫁杜默茲王。故此杜默茲成為搭模斯，是米所波大米和巴勒斯坦廣泛敬拜的生產之神。
以力統治者中著名的有主前三千年代的吉加墨斯，他是偉大的亞甲史詩中的英雄人物。從漢模拉比時代以來，以力成為巴比倫一部分，並繼續昌旺至主前300年。以斯拉記四章9節提到的「亞基衛人」是亞述名字，意指從「亞古」來的人，是希伯來文「以力」一詞的字源。斯持拉波、多利買，和皮里紐提到此城為學術中心，尤以天文學知名。這些學者也提到他們在幼發拉底河上築堤，迫使其河水流入底格里斯河。

以土利亞(Ituraea)
在該撒提庇留在位時期（路三1），其中所提及的小省份，與特拉可尼共同成為希律王的兄弟腓力所分封之地。一個合理的推測就是以土利亞位於加利利海的東北及黑門山以南的位置，但是她的位置及疆界仍然在爭議中。差不多可以肯定這名字是從伊突而來，伊突是以實瑪利的兒子（創二十五15），以色列人征服外約但之地時，伊突的後裔也是在被征服的民中（代上五19、20）。此後，以土利亞人便銷聲匿跡，直到約瑟夫記載他們再次受到戰敗之苦，那是在主前105至104年的時候，他們敗於亞利多布手上，並且要面對割禮或放逐之間的選擇。
古典作家曾經多次提及以土利亞人，有時把他們形容為敘利亞人或者是亞拉伯人。他們都是好掠奪的弓箭能手，經常與一些不能定居或者是不願定居的人在一起生活。從這點來看，怪不得我們知道以土利亞人的事，較諸知其疆土更多。
斯特拉波認為他們是山區的居民。其後，卡素士說他們是有君王統治的。他們受羅馬帝國的分區制所影響，因此令任何嘗試明白其歷史的努力，更形複雜。直到主後一世紀末期，許多以土利亞人都是在敘利亞的管轄之下。
因此，討論以土利亞人較討論其疆土容易。因為要界定以土利亞的領域，會引致許多棘手的問題。事實上，有些學者認為路加並沒有用「以土利亞」這個名詞，因為這個名詞的形式是在3個世紀之後才為人所知，而以形容詞的形式出現則較為符合這情況。這就帶來了另一個問題：以土利亞人的疆界是否在腓力的分封範疇

之內呢？路加是否可能犯了一個小錯誤，過早使用後期的重組地區資料呢？約瑟夫曾經列出腓力分封之地的範圍，卻沒有包括以土利亞在內。
有3項十分清楚的事實：（1）在描述疆土的劃分時，是有一定的伸縮性及重複的地方。（2）我們所得的資料，並不足以為以土利亞下一個正確的結論。（3）在聖經的其他記載中，有證據顯示路加是一位小心及可靠的作者。

以土買(Idumaea)
這個名詞是由以東的希臘文名稱衍生的。以東是紅色的意思。由於亞歷山大大帝征服該地，希臘文便成為該地區的通用語言。故此，從前稱為「以東人」的地區就轉稱為「以土買人」的地區。這名稱同時亦包括猶大南部地區，當地的居民是以掃的後裔。主前586年，尼布甲尼撒征服以色列，猶太人被擄往巴比倫之後，以掃的後裔便居住在猶大南部。在兩約之間的時期，「以土買」的疆界北展至伯夙，距離希伯崙北部數哩，同時包括部分高原地帶，並延伸至非利士以往擁有的地區（《馬加比一書》四15、22、61，五65）。
以土買的居民是以掃的後裔，被稱為以東人，後是拿巴提人，最後才叫作以土買人。以土買人追溯他們的祖先，認為就是以掃。以掃是雅各的哥哥，曾經被雅各騙去長子的名分（創二十七1-45）。因此，整個聖經的時代中，雅各的子孫與以掃的後裔爭執不已。
故此，巴比倫人征服以色列時，以東人興高采烈，就不足為怪了。主前586年以後，以色列人被擄至巴比倫。接著，以東人便佔據了以色列人曾經居住的土地。
大約在主前300年，亞拉伯人入侵當地，奪得以東人的首都，迫使以東餘民逃往猶大以南的地區。那地方其後稱為「以土買」。這些侵略者名叫拿巴提人，他們使西拉或彼特拉成為其商隊從東至西及由南至北的中樞點。這些沙漠中的商人，受到希臘思想的影響。他們將彼特拉的碗狀地帶變為一個夢幻的城市。在市內有從岩石鑿出的神廟、墓穴，和用當地盛產色彩繽紛的紅砂岩所造成的建築物。除了建造了世界上最獨特的城市之外，拿巴提人也是出色的商人和農民。正如約瑟夫所說，他們並不好戰，只是長於商業、藝術和農業。拿巴提人建立了沙漠中的要塞阿弗達，她和彼特拉皆控制著商隊的路線。拿巴提人於主前100年至主後100年十分興旺。當羅馬人逐漸改變商隊的路線，從死海南部遷至大馬色和巴爾米拉等地區，拿巴提人便式微了。
事實上，以土買人的宗教記錄不詳。拿巴提人所敬奉的神明，可能承襲自以東人。

這些神包括了以方尖柱碑代表的杜沙拉神、從敘利亞傳入的風暴之神哈特，還有亞他吉特生殖女神，相等於希臘的亞底米女神。如果這些是以東人的神，舊約作者對他們就顯得頗為緘默（參代下二十五14）。相對而言，他們卻更多描述其他鄰國的神。

在兩約之間時期，歸回的猶太人與以土買人產生疆界糾紛。希伯崙被猶大馬加比所奪（《馬加比一書》五65）。許爾堪強迫以土買人成為猶太人，並且要行割禮。以土買的總督安提帕特是以土買人。凱撒大帝任命他為猶太的巡撫。安提帕特指派兒子希律作加利利的總督。這為希律作猶太的王鋪路，即大希律。主後70年和135年，羅馬人先後兩次征服猶太以後，以土買便從歷史中消失。直到最近，考古學家才開始發掘出以土買人的一些祕密，同時也發掘出他們的徵服者拿巴提人的一點祕密。

另參：「以東」；「猶太教」。

以大拉(Idalah)

城市，西布倫支派分得的產業（書十九15）；一般認為就是拿撒勒西北的哈瓦拉廢墟。

以太(Ithai, Ittai)

（1）從迦特而來的非利士人。他帶領了600人從迦特來投靠大衛，並且忠於大衛，又協助他逃避押沙龍的叛變（撒下十五18-22）。在對抗押沙龍的戰役之中，以太統領著大衛1/3的軍兵（撒下十八2、5）。

（2）他是大衛的勇士之一（撒下二十三29；代上十一31）。

以巴弗(Epaphras)

使徒保羅的同工。以巴弗是歌羅西人，負責在本城，以及老底嘉和希拉波立的福音工作。保羅從他那裏知道了歌羅西教會的進展，於是致函歌羅西人。從「所親愛，一同作僕人的」、「作了基督忠心的執事」（西一7）、「作基督耶穌僕人」（西四12）等稱呼，可以看出保羅對以巴弗極度重視。這些稱號，除他之外，保羅只用以形容提摩太（腓一1）。保羅寫信給腓利門時，以巴弗與他一同坐監（門

23）。
另參：「歌羅西書」。

以巴弗提(Epaphroditus)
腓立比教會的領袖。保羅在羅馬第一次被囚時期，收到他帶來的奉獻（腓四18），又曾在工作上給予協助（腓二25）。在羅馬時，以巴弗提身患重病幾乎不起。經過一番調養，他攜帶保羅書信返回腓立比教會，保羅叮囑教會要「在主裏歡歡樂樂的接待他」（二29）。以巴弗提的忠心服侍，贏得腓立比信徒和保羅的敬愛，稱他為「我的兄弟，與我一同做工，一同當兵」的（二25）。
另參：「腓立比書」。

以巴路山(Ebal, Mount)
這山高3,000多呎，位於以色列中央山區。基利心山常與之相提並論（申十一29，二十七13；書八33）。其名字的明確意義不詳。以巴路山跟朔巴之子以巴錄在原文上齊名，但看來不可能有甚麼關連（創三十六23；代上一40；參代上一22，以巴錄為創十28「俄巴路」的另一寫法）。
以色列人進入應許地前數年，神透過摩西指定把以巴路山和基利心山作為宣講申命記二十七及二十八章的咒詛與祝福的地點。按申命記二十七章12節所載，以色列6個支派的人，即西緬、利未、猶大、以薩迦、約瑟、便雅憫，都要站在基利心山呼喊祝福。在此記載的約瑟，應指瑪拿西和以法蓮，那就是這兩座山所屬之地。其他6個支派如流便、迦得、亞設、西布倫、但及拿弗他利，則要站在以巴路山上宣佈咒詛。有趣的是，以巴路位於分隔二山的東西山谷的北面，盡北的眾支派就是站在其上。
神的命令最終付諸實現，並記載在約書亞記八章33節中。約書亞也完成了另一件事，就是遵照摩西的吩咐（申二十七4），用石頭在以巴路山上築一座壇（書八30）。

以巴錄(Ebal)
（1）朔巴之子，何利人西珥的子孫（創三十六23；代上一40）。
（2）約坍之子，閃的後裔（代上一22）。創世記十章28節稱他為俄巴路。

以比雅撒(Ebiasaph)
利未人哥轄族，以利加拿之子，亞惜之父（代上六23、37，九19）；出埃及記六章24節稱他為亞比亞撒。

以比讚(Ibzan)
一名治理以色列或其中部分疆土7年的士師（士十二8-10）。以比讚在伯利恆土生土長，或者在西布倫，並葬在他出生之地。猶太傳統把以比讚等同波阿斯，於是認為他的家鄉就是猶大裏的伯利恆。以比讚有30個兒子、30個女兒；他不但是一個富有人，而且擁有崇高的社會地位。
另參：「士師記」。

以他念月(Ethanim)
猶大曆法中第七個月的早期名稱（王上八2）。
另參：「曆法」。

以他瑪(Ithamar)
亞倫的第四個兒子，也是最年幼的兒子。在曠野飄流期間，他是以色列眾支派的祭司之一（出六23；民三2、4，二十六60；代上六3，二十四2）。在他的兩個哥哥死後，他便被委派負責監督會幕搬運的事宜（民四28、33，七8）。於大衛在位年間，以他瑪的後代及以利亞撒的後裔均被視為聖殿職任班次的祭司（代上二十四3-6）。後來，他的一些子孫跟隨以斯拉從巴比倫歸回國土（拉八2）。

以尼雅(Aeneas)
呂大城的一個癱子，多年臥床不起，經彼得施神蹟醫治痊愈，很多人因此而歸主（徒九33-35）。

以弗(Epher, Ephod)
（1）米甸之子，亞伯拉罕和其妾基土拉所生之孫，其支族被差往東方。他們有些人支持亞伯拉罕的後裔，有些人則變成敵人（創二十五4；代上一33）。
（2）猶大支派以斯拉之子（代上四17、18）。
（3）瑪拿西半支派的一族之長和偉大的戰士，住在巴珊和黑門山之間（代上五24）。
（4）漢聶之父，約瑟子孫的首領（民三十四23）。漢聶負責將迦南地分給以色列各支派。

以弗大憫(Ephes-dammim)
位於猶大的梭哥和亞西加之間（撒上十七1），非利士人安營之地。在歷代志上十一章13節稱為巴斯達閔。地名提到血（大憫）可能和那裏的幾次戰鬥有關，又或許是指這地區的紅土。按傳統說法，此地就是梭哥東北約4哩外的大曼廢墟，但確址不明。近來有人鑑定是梭哥東南方的伯費斯特。

以弗所(Ephesus)
羅馬亞西亞省最重要的城市，位於小亞細亞（現今的土耳其）的西面海岸。以弗所於一天然海港建城，按照羅馬作家老皮里紐所載，海浪「常常衝擊到狄安娜神廟」。在希臘早期地理學家斯特拉波筆下，以弗所是位於托魯斯山脈以西的最大商業中心。她也以亞底米女神廟的「看守者」知名，羅馬人稱此女神為狄安娜（徒十九35）。
基督教對這座異教廟宇，以及製作偶像的生意所產生的威脅，幾乎令使徒保羅喪命（徒十九24、30、31）。保羅在以弗所傳道之初，有百基拉和亞居拉（徒十八18、19）、提摩太（提前一3），以及以拉都等（徒十九22）與他同工。按照早期基督教作家愛任紐的記述，使徒約翰從拔摩島（啟一9）放逐歸來，就住在以弗所，到他雅努大帝（主後98-117）執政時為止。以弗所書中所描述有關基督徒群眾令人敬佩的工作，到約翰寫作啟示錄時（啟二4）多半已荒廢。
以弗所位於凱斯特爾河流入愛琴海的一個海灣處，由一群伊奧尼亞希臘人創建。保羅在第三次宣教旅程抵達以弗所時，該城已有大約1,000年歷史了。敬拜亞底米幾乎和城市本身一樣長久。神廟建於主前六世紀中葉，是希利尼世界最大的建築

物，也是第一座規模宏大、完全採用大理石築成的紀念物。經挖掘出土的兩座亞底米像，莊然屹立在大理石上，其年代可追溯至多米田和哈德良大帝時代（使徒約翰有生之年）。「眾神之母」狄安娜的神廟，被視為古代七大奇觀之一。英國考古家伍德在1869年，挖掘出了神廟，但直到最近，大壇才出土。出土的神壇比別迦摩較晚期的丟斯壇還大。原來的神廟在主前356年部分被毀，但以後又按當初的設計重建。

是次挖掘也發現了使徒行傳十九章29節所提到的戲園，坐落於主要市集的旁邊，其3層座位可以容納24,000人。戲園直徑495呎，有兩扇大門朝向以弗所最壯觀的街道，這街道引往港口，寬約35呎，兩側有巨柱林立，西邊盡頭通過一道堂皇的紀念門，大道的另一端環繞戲園和市場，在哥瑞索山和派安山之間往東南走，道路漸窄，兩旁點綴著宜人的噴泉、市政建築、住宅、店鋪、圖書館、浴室，和一座可以兼作市政府官員會議室的小戲園。

以弗所是一個富裕的城市。中上階級社會的多層住宅坐落於哥瑞索山北側的山腰上。有些住家擁有砌石地板和大理石牆壁。有兩家設有暖氣的浴室，許多戶均擁有自來水。至於此城的道德狀況，可由設在市中心的妓寨和賭館略察一二；從狄安娜神像誇張的身體特徵，可見當日對此女神在生育方面的著重。

基督教多少世紀來的衝擊，在以弗所也可感到。主後431年，第三次大公會議在此舉行（即在戲園西北方的馬利亞大教堂），這會議奠定了西方天主教神學中以馬利亞為「上帝之母」的地位。此前狄安娜廟已於主後262年，被哥特人焚毀，在以弗所人中不能再發揮其影響力。保羅所說「人手所做的，不是神」（徒十九26）的真理，多少應驗了。

另參：「以弗所書」。

以弗所書(Ephesians, Letter to the)

寫給住在以弗所大城及其鄰近的基督徒的書信，內容壯觀，對讀者兼具教誨和感召的功效。隨著歷史演進，最終承認基督為宇宙元首的方向邁進，本書展視了教會在其中所擔當的角色。

作者

本書指出作者就是使徒保羅本人（一1，三1）。他描述自己的傳道職事，正好符合了我們所認識的保羅（三7、13，四1，六19、20）。不過，本書也有一些特點，引起許多學者質疑此書是否確為保羅的作品。這些特點之所以引起疑問，是基於

本書假設只為以弗所的人而寫，但實際情形可能並非如此，疑問之一就是保羅在那裏設立教會已達3年之久，但從書信的語氣看來，作者和收信人之間卻彷彿只有間接的認識。另外，在其他保羅的書信中常可讀到他向不同的人所說的親切問安，在本書竟無發現，確實令人奇怪。他只向「弟兄們」致慣常的問安而已（六23）。基於這些理由，加上假設本書單是寫給以弗所人，有些學者感到不得不排除保羅可能不是本書的作者。他們還列出更多理由，進一步支持此書非保羅的作品，而是其他人引用保羅其他書信中的理念和字彙寫出此書，例如：作者說到使徒和先知是教會的基礎時，用的是第三人稱而非第一人稱，好像作者本人不在其列（二20）。此外，他稱這一群人為「聖」（三5），此稱呼被認為只有晚期的基督徒對早期的使徒心懷特別敬畏之時才使用。不過，保羅用第三人稱「聖徒」時（西一26），顯然也將自己計算在內。聖經作者使用「聖徒」和「聖潔」（在語言學上兩者有所關連）的方式和我們一般的用法不同，是指那些為神特別分別出來的人。人們又認為偉大的使徒保羅不必妄自菲薄，稱自己是「比眾聖徒中最小的還小」（三8）。然而，這正是保羅感到自己以前與福音為敵罪大惡極，才如此自謙。

有關於保羅作者資格的反證，還有其他幾種辯證。其中有一些值得細加研究，有些則比較主觀而不具說服力。觀察以弗所書的語彙，確可發現許多是其他保羅書信中沒用過的。又有些詞語在以弗所書和其他書信中都用，但兩者的意義有別。但根據統計學的研究顯示，保羅的每一卷書信都含有其獨特的詞語，因此，許多學者認為這論證不具實質意義。在相似的文字用以表達不同意義的地方，我們必須判定，作者是否可能因為要改變或豐富他自己的概念而擴展其字義，或者不同的上下文，要求從不同的角度來瞭解其字義。

例如，以弗所書有一個名詞經假定是有獨特意義的，那是「奧祕」或「隱祕的計劃」。在以弗所書中，它是指神將猶太人和外邦人歸為一體（就是教會）的計劃。歌羅西書有許多理念和以弗所書相似，但在歌羅西書中「奧祕」指的是基督，而不是教會（西一27，二2）。不過，在羅馬書十六章25-26節「奧祕」一詞，則指外邦人也被納入教會裏面。在整個新約中，每當使用這個詞，其意義都略有不同。學者在作深入研究時，也將以弗所書中的文學風格及概念，與保羅的其他書信作對照。以弗所書雖然有一些獨特的概念，但其基本神學主題，如神的恩典，是保羅的典型。因此，討論以弗所書的作者問題要考慮許多因素。

由於上述各種問題都可得到解答，因此，接受初期教會史上幾位領袖為保羅的作者地位所作的清楚證詞，也是合理的事。持聖經無誤論的人一直堅持這一立場。毫無疑問以弗所書本身曾兩次提到保羅之名，加上還有其他間接證據都可證實保

羅就是作者。除非有人能證明有一位後期匿名基督徒借用了保羅的名字，否則以弗所書作者的問題，就好比我們是否相信聖經經文的真實性而已。

寫作年代、緣起和收信人

以弗所書四章1節和六章20節指出，此書是在保羅下獄時所寫。由於保羅曾多次被囚，故有必要將範圍縮小。保羅第一次被囚，可能就發生於以弗所本地，不過，這顯然不在考慮之列。第二次是在該撒利亞被囚兩年（徒二十四27；參徒二十三23、24、33，二十四2），保羅在那時候有可能寫過幾封信，但許多學者認為，以弗所書（和歌羅西書、腓利門書，或許再加上腓立比書）卻是保羅在羅馬被囚時期所寫的（徒二十八16、30）。下監日期可能在主後59和63年之間，歷時兩年。隨著約25年的屬靈成長和12年左右的宣教經驗，這段下監時期給保羅以極佳的反省和寫作機會。約與此同時寫成的歌羅西書相比，以弗所書則展示令人驚異的相似和意義深長的差異。研究兩者的異同可以幫助我們瞭解以弗所書的結構。

在兩書中，有許多措辭和語句幾乎以完全一樣的形式出現。這在希臘文經文比現代譯本更為明顯。其中一例就是保羅在以弗所書一章4節和歌羅西書一章22節兩節經文之末都指出，神將不會指摘信徒的任何瑕疵。另外在二書之間尚有更多的平行經節，其中包括：過新生活（例：弗四22-24；西三8-10），唱詩讚美（弗五19、20；西三16、17），以及與人和睦同居（弗五22至六9；西三8至四1）等教訓。

不過，這些相似不是絕對的。比如上述所提有關人際關係的經文，以弗所書對丈夫和妻子的本分有詳盡的敘述，歌羅西書則沒有論述。在以弗所書中還有一些散列各處的獨有經節，被認為具有禮儀性質（一3，三20、21，四5、6，五14）。另有一些經文似乎是作公眾勸勉之用，或用於洗禮儀式中，或作為奉獻心志的訓詞（四17至五2，五3-21）。

以弗所書中還有些經節，似乎是取自歌羅西書中不同經節組合而成。例如，以弗所書一章7節似乎是將歌羅西書一章14、20節中的思想結合而成。歌羅西書一章3-4、9節，也似乎結合於以弗所書一章15-16節中。同樣的例子可見於以弗所書二章1-5節，它將分隔得相當遠的歌羅西書二章13節和三章6節合併起來。

按著這些相似和差異而衍生的理論多不勝數。有少數學者認為以弗所書比歌羅西書先寫成，大多數指歌羅西書成書較先。有些學者認為先有其一本，另一卷書採用之，再發展成現在的形式。一項廣為人接受的理論，就是假定保羅並不是這書的作者，而是某一位後期基督徒為了替保羅的親筆著作全集寫序，從歌羅西書和其他保羅書信中摘取材料而寫出以弗所書。

要重整以弗所書的寫作背景，最令人滿意的說法是：保羅應歌羅西教會的特殊需

要寫成了歌羅西書，計劃委託推基古將信帶去（西四7）。這時候，保羅心中反覆思索在歌羅西書中所觸及的幾個主題，他又想到自己宣教使命的最終目標，此時神將教會的全盤大計，以及基督的普世元首身分啟示給保羅。於是保羅寫出了以弗所書，當時歌羅西書在他腦海中記憶猶新，故此他用了其中一些詞語和文句。這種重建法，也解釋了為甚麼歌羅西書中的某些名詞在以弗所書中略有不同。因為保羅著書宗旨改變了，歌羅西書是辯道性質，目的在針對假教師及其教導；以弗所書則是省思性質，目的在討論教會這一般性的主題；在以弗所書中有些特有的主題是歌羅西書極少觸及的。

上述所舉「奧祕」一詞為甚麼在兩書中有不同的運用，現在就清楚了。在歌羅西書中，問題多半環繞著基督的位格發展，因此，「奧祕」只用於主本身。以弗所書強調教會，因此「奧祕」一詞用於指猶太人和外邦人在教會裏合而為一。兩種用法都沒有將此詞多元化的含義全部用盡。

然而，如果上述說法對兩書之間的關係瞭解正確，而保羅又是兩書的作者，那末為甚麼以弗所書似乎給人一個印象，就是保羅好像並不認識或關心以弗所的個別信徒呢？第一，本書的基本性質是在處理廣泛的主題，無法像其他書信那樣兼顧細節。其次，這封信是否專為以弗所人而寫，仍難確定。自從英文欽定本面世後，新約的早期手抄本已經大量問世。我們如今知道「在以弗所」這句話，在兩種最早的手抄本（梵蒂岡抄本、西乃抄本）及早期的蒲草紙抄本（P47），或者在早期基督徒作品的引述經文中，都沒有出現。

由於這些詞語出現於較晚期的抄本，此書信必然和以弗所有若干關連。此書和歌羅西書一樣是由推基古傳送的，這事實表示它是以沿途各教會為對象，以弗所是其中最顯赫的。以弗所書六章23節暗示讀者的圈子較窄，第24節則較普及。如果這是一封傳閱信函，那麼「在以弗所」一語或許是指原稿留在那裏，或有一份抄本留在那裏，以後這抄本就以此語為標誌。這也解釋了為甚麼文中沒有提到個人，以及許多較晚期的抄本和譯本都加上「在以弗所」一語的原因。也有人推論說，同樣情形亦發生在寫給歌羅西的信，此信也傳給老底嘉等教會（西四16）。

背景

以弗所位於凱斯特爾河濱，是小亞細亞最重要的城市，在愛琴海邊設有港口。由於地利之便，成為商旅中心，四面八方的主要貿易路線都通向該市。女神亞底米（即女神狄安娜）的大廟就位於以弗所。保羅將此城作為佈道和建立教會工作的中心（徒十九），曾在此度過3年（徒二十31）。因此當保羅寫信給小亞細亞那一帶的廣大讀者時，以弗所作為主要目的地，是理所當然的事。

寫作目的和神學教導

我們可以說以弗所書的目標是「頌讚」，就是說要激勵讀者在生活方式上和感恩上榮耀神。書信的起首即取讚美詩風格：「願頌讚歸與我們主耶穌基督的父神」（一3；是教會中常唱的聖詩）。保羅在第一章曾3次說到該以頌讚來回應神所賜的福分（6、12、14節）。

本書含有許多教義和道德教誨（後者則穩固地建基於前者），教導和訓誨雖重要，本書的目標尚不僅止於此。本書有意將讀者提升到一個新的視域，協助他們與復活升天的基督認同，分享祂對教會的期望和在世界上的角色。

在如此的境界上，一章3節以及其他經節出現了一個富有意義的名詞，其最佳翻譯應該是「天堂般的境域」。此詞在以弗所書中的意義有別於「天上」這個普通字眼，是指耶穌在現世中所掌握的勝利權勢，從19-23節的上下文來看一章20節這意思即可看出，基督凌駕在萬有之上。信徒的肉身雖然明顯生活在此世，卻可「與基督耶穌一同」坐在天上，領受天上無限的資源（二6），得到各樣福氣（一3）。屬靈的爭戰也在如此的境域中發生。

於是保羅清楚指出，基督徒不可只存有限的或僅僅是屬世的觀點。凡仍持如此觀點的，將誤以為我們的仇敵只是人而已（六12），所倚仗的也不過是人力（林後十3、4）。憑著如此指向主現在所高居的天界，讀者才能充分瞭解，教會不僅僅在世上履行常規活動，還要向存在於天界的靈物展示神的智慧（弗三10）。縱然是教會領袖的職能，也要按升至諸天的基督所施下的恩賜來加以定規（四8-10）。

以弗所書對最終目標有強烈的啟示。第一章以許多不同的方法表達這目標。歷史的終極目的，宣述於一章10節。其目標感從未喪失。在第三章裏，甚至將教會看作神的古老奧祕計劃的表明。全書一氣呵成，從（1）人與神和好，至（2）人彼此和好，再至（3）人們一起在教會生活，展示出一種動向，過程中看不到大多數書信中常有的辯論，所有的只是一連貫系列的肯定，引導讀者逐步邁進。

保羅就從如此的屬天角度及其目標，討論許多主題。為了展示這些主題之間的連繫，我們在下面所討論的方式，將不按它們在以弗所書中所佔的重要性和分量來排列。

教會

保羅使用了許多喻意語言來描述教會如：家、殿、身體等（一22、23，二19-22）。實際上，「身體」一詞並不只是喻意的形象，其實基督和教會有著真實的有機體關係，在這種關係裏，基督是頭，信徒則是祂身體的各部分。

教會是基督的和好工作之結果，祂的死為彼此仇視的猶太人和外邦人締造了和平

（二11-18）；而所產生的合一是神早已安排好的計劃（三2-6），如今就必須憑藉正確的態度與共同的服侍來促進（第四章）。

以弗所書有一個極值得注意的特色，就是將夫妻間的關係與基督和教會之間的關係相比擬（五22-23）。但在如此的比較下，婚姻並不是優先實體，只是為基督和教會的關係提供例證。基督和教會才是主體。

基督的元首地位

基督不但是教會之首，而且為了教會又作萬有之首（一22）。一章10節的意思是，如今各自分離的部分以及宇宙萬物，終將在基督作為元首之下同歸於一。這種普世元首地位，已在基督升天和被神高舉的事情上有所預期。神將統管萬有，「將萬有服在他的腳下」（一22，取自詩八6-8）一語，加強了這期待。

「奧祕」或「祕密計劃」

在早期的猶太教和基督教文學中，「奧祕」這希臘詞有特殊的意義。它指神在救贖工作和祂在歷史的最終目標所作成的祕密永恆決定，這奧祕將逐步揭示。此詞用於福音書時與天國連在一起（太十三11），在哥林多前書一章8節至二章16節則與福音之傳揚有關，在羅馬書十一章25節中與以色列人的終局也有連繫，此外其他地方亦有各種不同的運用。最後，啟示錄十章6-7節宣告說，不再遲延了，由先知起首公諸於世的神之「奧祕」，已到達成全的地步了。

保羅在以弗所書三章3-6節所展示的神的計劃，並不僅將外邦人包括在神的子民之中，而是要他們在教會裏與猶太人完全融合。這融合的程度在保羅工作以先是仍未揭示出來的。

三一真神

在第一章曾數次分別提到三一真神的每一位。一章17節將神描述為「榮耀的父」。三一真神的第一位是我們主耶穌基督的神和父（一3），但父與子同時皆是恩惠和平安的源頭（一2）。神當父親的實質身分，是人類中家庭關係的存在根基，當然，這特別指信徒組成的家庭（三15）。在前述經節中，保羅向父禱告的模式正好與主禱文相合（太六9；路十一2）。

信徒之所以能以神為父的關係，惟有藉著稱為「愛子」（一6；參西一13）的耶穌基督（一5）才有可能獲得。「愛子」一詞令人想起基督在受洗和變象時，天上有聲音說「這是我的愛子」（太三17，十七5）。父賜給子的愛，信徒同樣能領受。第一章裏許多論題大多已經完成，或者「在基督裏」傳給了信徒（3、10、12節；參7、14等節）。在保羅的著作中，「在基督裏」一語到處可見。第二章整章就是基於救贖是藉基督的死與復活這事實而發展。

第一章也有一段經節，以聖靈的工作為中心。聖靈標示信徒屬於基督，恰如一世紀的人在書卷或其他物品上蓋上蠟印作為印記一般（第13節）。聖靈也是一個保證（第14節，等於按金或分期付款的首期），證明神對信徒的擁有權。保羅進一步描述信徒與聖靈的關係，指出對別人態度惡劣，言語欠恰當會叫聖靈擔憂（四30）。聖靈具有我們所謂的感情，而決不是不具位格的一位，這件事實就是間接的證據。

以弗所書提到聖靈的經文最令人囑目之處，或許就在五章18節。保羅在這裏教導說，信徒不要醉酒，酒能使人放蕩，乃要被聖靈充滿——就是說要接受聖靈的控制。歌羅西書作出相似的勸誡：「把基督的道理豐豐富富的存在心裏」（西三16），取代了「被聖靈充滿」。假設兩處經節所教導的是同一的真理，我們可以得出這樣的結論：被聖靈充滿的信徒也就是順服主耶穌的人。

內容提要

屬天的目標：基督的榮耀和元首身分（一1-14）

整段譜成了「讚美詩」。保羅以自己的祈禱和讚頌來提醒讀者有關神所賜給信徒的一切祝福。這些福氣包括蒙揀選得以無瑕疵地生活在神的面前（第4節）。預定得到兒子的名分（第5節），以及藉著基督的死，過犯得以赦免。

但是保羅並不僅申述神的作為。他把許多字眼和詞句結合，指出神為何要如此行，祂的目標何在。為了將希臘文中「目標」一語解釋分明，各種譯本運用了許多不同的詞語如：「揀選」、「預定」、「所安排的」、「旨意」、「奧祕」、「美意」等（4-10節），或許最能表達其中意思的就是11和12節。

從這裏可以清楚看出，神拯救工作的最終目標不僅是信徒的幸福，也是藉著主耶穌基督來彰顯神的榮耀。賜下聖靈不單是保證信徒的安全感，可以說更是保證神在信徒身上的投資。

為基督徒能夠實現神的目標和能力的禱告（一15-23）

保羅在開始的一段經文呼求，但願信徒能將文內一切付諸實現。在這一段裏，耶穌的死亡、復活和升天，成為信徒現今的確據和能力的根基。

逐步實現神的目標（二1至三13）

第一步是基督為了救人免除罪和死亡而死（二1-10）。由於這事出於神的主動，並非人作主動，由於人按屬靈意義而言已經「死了」，不能作甚麼，所以得拯救只能依靠恩典。

第二步是人不僅與神和好，也要彼此和好（二11-18）。於是，保羅從個別的拯救轉移到救恩中集體的一面，這方面對以前與神毫無正式關係的外邦人，意義尤其

顯得重大。這一段中的一個關鍵字是「和睦」（14、15、17節）。
第三步走出和好之外，指向猶太人與外邦人實際結合一起，成為一個「家裏的人」（二19-22）。神不僅將人們個別帶領歸向自己，也不是叫人們個別獨處，而是帶進一個新的團體，保羅使用政治和家庭的字眼來描述這個意念，信徒最終一起組成一個共同體，一個高舉神的活殿。
第四步將第三步加以擴大，神永恆的旨意遂藉著這個身體，就是教會，公諸於世（三1-13）。保羅運用聖經中「奧祕」的觀念，顯示教會如何將神的智慧向整個世界的人展示。信徒對於自己的得救和加入教會的原因，在此立即得到新的認知。自我中心觀念，和對教會的常規活動感到的厭倦從此消失，取而代之的是意義感和目標感。
這幾個步驟在第二次禱告中重作概述（三14-21）。一連串的呼求提升成另一首「讚美詩」。保羅深感敬畏，在書信裏所描述的一切，神竟可以憑著祂無窮盡的能力來完成。他盼望這一切在教會和在基督裏所成就的，會為神帶來極大的榮耀。
在教會裏實現神的目標的實際途徑（四1至六20）
在保羅的思想中，教義和生活從不分開，在以弗所書中，此連結比一般更重要。信徒的生活態度，務求配得上神的目標。信徒「蒙召」不僅在求得救和贏得永遠的福樂，而是要投入作為整個身體的教會，好歸榮耀與神。第三章20-21節的祈禱由此得以實現。
實現神的目標的第一條途徑，是在教會中保持神所建立的合一。達成這目標的方法是認明合一的堅固基礎（「一主，一信」等；5-6節）。然後，信徒要明白在此合一中的多元性，緊記神將特殊才能賜給各人（7-8節）。這些才能是用來將個人和教會引向成熟之路。如此合一中的多元性，構成了實現神的目標的第二個途徑。基督徒的成熟有助教會每個成員互為肢體（第25節），以愛相連。
藉著個人生命的更新，是達成神的目標的第三條途徑（四17至五21）。保羅列舉信徒在歸主前的行為特徵，以強調他對信徒所期望的嶄新生活方式。但是，這種新生命不僅是對舊生命所產生的反應，而是根據主的教訓，學效主憑犧牲之愛所立下的榜樣（四20、21、32，五1、2）。摒棄過往生活和老我（實際上，保羅用的詞是「舊人」而不是一般所以為的「老性情」）。信徒應該穿上「新人」，按保羅在四章24節所指出，這新人是「照著神的形象造的」。這段經文以「乃要被聖靈充滿」的重要勸勉作為結語（五18）。
信徒在教會中促進神的目標的第四條途徑，是把新的品格表達在人際關係中。教會是合一還是破裂，就視乎信徒是否能遵照五章22節至六章9節所描述的去實行。

五章21節中說明順服的基本原則，是以聖靈的完全管制為依據。
婚姻是彼此順服的第一個例子。妻子順服丈夫是表達她與整個教會一同順服主。丈夫愛妻子，也正如基督愛教會一樣。丈夫的愛沒被描寫為順服，但實際上，付出愛心的人，也付出了他的自由。耶穌為了愛教會，竟然不惜捨己（五25）。另外，夫妻之間的結合為一體，正是神在創世時的計劃（創二24，弗五31曾引述）。這種合一，表現於基督與教會之間所有的屬靈合一。
我們應該注意，這一連串的例子，跟新約其他地方所用的模式相似（例：西三18至四1；彼前三1-7）。緊接在婚姻範例之後，保羅轉向申論親子關係。兒女孝順雙親，作父親的要抑制自己的脾氣，不要作過度的反應（六1-4）。最後的範例是主僕關係。
信徒促進神的偉大目標的最後一條途徑，是依靠屬靈的裝備來從事屬靈的戰爭（六10-20）。保羅從舊約和當代的羅馬戰爭吸取意象，說明屬天的眼光是致勝的要素。其中包括以禱告依靠神（六18-20）。然後他說出自己在這方面正需要信徒的代求。信的結尾（六21-24）是勉勵語，以及解釋為何要差遣忠心的推基古送信。結尾的「恩惠」一詞，道盡了以弗所書的整個屬天過程。
Walter L. Liefeld
另參：「保羅」；「歌羅西書」；「以弗所」。

以弗拉(Ephlal)
耶拉蔑的後裔，其祖系可以從法勒斯追溯至猶大（代上二37）。

以弗崙(Ephron)
（1）赫人，亞伯拉罕以400舍客勒銀子向他買下麥比拉洞及其連接的田野（創二十三8-17）。撒拉、亞伯拉罕（二十五9），和雅各（五十13）都葬身於此。
（2）猶大北邊的山區（書十五9）。
（3）伯特利附近的城市，被亞比雅所奪（代下十三19；或作「以法拉音」）；也許就是約書亞記十八章23節中的俄弗拉。

以弗得(Ephod)

在會幕或聖殿舉行宗教儀式時所穿的上衣。以弗得通常指大祭司穿在藍袍外面（出二十八31），鑲上裝飾品的外衣。以弗得內附有烏陵和土明。有時候，以弗得意指大祭司的全套衣服（撒上二28，二十三6、9，三十7），或是次級祭司所穿的類似服飾。

以弗得以染色的布料和細麻布製成，繡有藍、紫、猩紅和金黃各色。上端有肩帶兩條，各掛紅瑪瑙寶石一塊，刻有以色列十二支派的名字，也刻著支派名字的胸牌，用細線和鏈子擊在以弗得上（出二十八30）。

猶太作家將以弗得的樣式描述為：（1）從胸部蓋到腳跟類似圍裙的東西；（2）只圍腰部以下，上體則蓋著胸牌；（3）有袖，看起來像夾克，胸部中間不覆蓋，以便嵌入胸牌。

在被擄往巴比倫以前，以弗得是用來向神求問啟示，特別是軍事行動之物。祭司亞比亞他進入大衛營帳求問主時，手裏就拿著以弗得（撒上二十三6-9，三十7）。不過，祭司藉烏陵和土明向耶和華求問時，究竟是穿著或拿著以弗得就不清楚了。在士師時代，以弗得常被妄用，基甸（士八27）、米迦（士十七5）和摩西之孫約拿單（士十八30；參士十八14、17、20節）就是如此。人民或以衣服，或以放置衣服處的圖像代表神來敬拜，為神所譴責。家神像也和這些不聖潔的敬拜有關連（士十七5；何三4）。

除了大祭司外，在舉行某些宗教儀式時，其他的祭司（撒上二十二18），甚至撒母耳（撒上二18）和大衛（撒下六14）也曾穿上以弗得。在被擄歸回以後，甚至早在所羅門時代，人已不再用以弗得求問（拉二63；尼七65）。摩西曾應許將有先知傳達更完全的啟示，那時，就沒必要再向以弗得或烏陵求問了（申十八15-22）。不過，直到主後70年耶路撒冷被毀以前，大祭司仍繼續穿這件外衣。

另參：「祭司和利未人」。

以未(Evi)

米甸五王之一，在和摩西率領的以色列人作戰時陣亡（民三十一8）。由於米甸人曾引誘以色列人信奉異教，顯然是神指引摩西和米甸人決戰。在約書亞記十三章21節中，以未是米甸大王西宏之族長之一。

以未米羅達(Evil-merodach)
尼布甲尼撒的兒子和巴比倫王位繼承人，作王2年（主前561-560）。他在位時將前任猶大王約雅斤釋放出獄（王下二十五27-30；耶五十二31-34）。除了這件事外，對他所知不多。以後他被姻兄弟尼力里沙所弒，繼他為王。
另參：「巴比倫／巴比倫帝國」。

以瓦(Ivvah)
陷落於亞述人手中的城市之一（王下十八34，十九13；賽三十七13）。西拿基立的使者嘲笑希西家相信神會拯救耶路撒冷。以瓦可能是位於敘利亞，但其正確位置不詳。
另參：「亞瓦」。

以甲(Igal)
（1）拿單的兒子，大衛的勇士之一（撒下二十三36）。在歷代志上十一章38節，他名叫約珥，是拿單的兄弟（在希伯來文，和以迦的寫法只差1個字母）。
（2）示瑪雅的兒子，大衛的後裔約雅斤王的後人（代上三22）。

以示(Ishi)
（1）亞遍的兒子，是示珊的父親，並且是猶大後裔耶拉蔑的後人（代上二31）。
（2）屬於猶大支派的人，其後裔是梭黑及便梭黑（代上四20）。
（3）西緬人中，他的4個兒子帶領500人上西珥山，在那裏消滅了亞瑪力人，並且居於其地（代上四42）。
（4）瑪拿西半支派的領袖之一，住在約但以東的地方（代上五24）。

以列(Elead, Eliel)
（1）以法蓮的後裔，在攻奪迦特人的非利士城時被殺（代上七21）。
（2）瑪拿西半支派的戰士和一家之長，居住在約但河以東（代上五24）。
（3）哥轄人陀亞之子，大衛時代的利未歌唱者之一（代上六34）；也許和託戶之

子以利戶（撒上一1）及以利押（代上六27）為同一人。
另參：「以利戶＃1」。
（4）示每之子，便雅憫支派的首領之一（代上八20）。
（5）沙煞之子，便雅憫支派的首領之一（代上八22）。
（6）利未人，希伯崙族長，在大衛時代有分將約櫃帶進耶路撒冷（代上十五9）。
（7）協助將約櫃運進耶路撒冷的祭司之一（代上十五11）；可能與上述＃5同為一人。
（8）利未人，希西家作王時期，協助歌楠雅管理什一奉獻和納入殿裏的捐獻與貢物（代下三十一13）。

以因(Iim)
（1）以耶亞巴琳的縮寫，載於民數記三十三章45節（和合本列出全名）。
另參：「以耶亞巴琳」。
（2）一個鄰近以東的市鎮，在猶大支派地業的南部（書十五29）。她的正確位置不詳。

以旬迦別(Ezion-geber)
一個重要的海港，位於阿卡巴灣頂部某些重要的廢墟附近。以旬迦別是以色列人往摩押平原時，其中一個駐紮點（民三十三35、36；申二8）。直至所羅門時代，才再提及這城。所羅門和推羅王希蘭從這個港口發展商業往來。所羅門擁有銅（在亞拉巴的亭拿開採，該地在以旬迦別以北15哩）、橄欖油，以及可能從埃及購入的麻布和戰車（王上十28、29）。「他施的船隻」與希蘭的船隻一起，從以旬迦別沿著非洲許多港口，還有亞拉伯，甚至遠及印度等地（王上十22），來回往返，需時3年。船隊在交易中，從俄斐帶回金子，還有寶石、檀香木（王上十11、12）、銀子、象牙、猿猴和孔雀（王上十22）。所羅門與推羅的腓尼基人結盟，讓他獲得在地中海的一個港口（這是他原本沒有的）。他們的結盟，亦讓希蘭和腓尼基人可以在以旬迦別進出，在印度洋進行貿易。
當王國在所羅門之後分裂為二，這個港口便由猶大控制。在羅波安王5年（主前925），埃及的示撒進侵猶大時，焚燒和破壞她。於是在頹垣敗瓦中建造第二個城，但沒有提及海軍。約沙法能夠重整船隊，再次啟航，可惜因風暴和其他災難令船

隻沈沒（王上二十二48）。在猶大往後的歷史中，當猶大富強，便能使用這港口；但在弱勢時，便由其他國家享用（例：以東，王下八20-22，十六6）。
1934年，以旬迦別首次被指與凱勒費廢丘為同一地，該處有早鐵時代的陶瓷出土。1936年初，格魯克在這個地點進行挖掘，發現4層曾有人定居的地層，都被焚燒過。格魯克指出第一層屬於所羅門時期，因為他認為這是為亞拉伯礦產精煉銅和鐵的地方。當中發現了約坦王的印章，顯示在他的時期，也許曾重修港口的設施。數件來自主前五世紀的希臘黑色器具，顯示在波斯時期曾與愛琴海附近的人有貿易往來。1962年，羅登堡指出，格魯克所指的「鎔礦場」，其實是穀麥和供應商物資的貨倉。也許，以旬迦別這個港口，應該跟耶薛利法倫海島為同一地方。
另參：「出埃及」；「曠野飄流」。

以米人(Emim)
摩押地的原居民（創十四5），取其地而代之的摩押人稱之為以米人。又名利乏音人（申二10、11），他們的身材高大，可與蘇西人、亞衛人及何利人較量。從這現象可以看出他們因遺傳與別人不同而被孤立。
另參：「偉人／尼斐念人」。

以色(Ezel)
希伯來文，所指的是大衛在離開掃羅的王宮前，與約拿單相聚的那塊磐石（撒上二十19；修訂標準譯本作「一堆石」）。

以色列人(Israelite)
以色列12個兒子的後裔（「以色列」是神賜給雅各的名字，創三十二28）。作為亞伯拉罕的子孫，他們與以實瑪利人（亞伯拉罕與妾夏甲之後裔）有所不同。作為以撒的子孫，他們也有別於以東人（以掃的後裔）；雅各是他們的始祖。他們由約瑟的時代起居住在埃及，直至出埃及的時候，就是神要帶領他們進入迦南地，為要成就祂對亞伯拉罕的應許（創十七8）。
神帶領以色列人出埃及，經過曠野，並且進入祂所應許給他們的迦南地。他們受過士師及君王的統治，而且也曾經被其他國家所征服。主前722年，北國被亞述所

征服，收入其版圖之內。自此以後，「以色列」是指南面支派的成員，即猶大及便雅憫。日後，「以色列人」是指那些在宗教及政治上，屬於立約的以色列國之餘民。
另參：「以色列史」；「猶太教」；「以色列的宗教」；「猶太人」。

以色列史(Israel, History of)
以色列的歷史敘述神在其主權的旨意下，呼召一個在異教信仰中的民族，並且建立他們於列國中見證真實的信仰。這記述也說明神的大能如何保守他們，使他們不致滅族；神的公義對他們偏離其聖潔道路的審判；以及在神主權的恩典下，寬恕他們的罪，使他們與神恢復交通，並透過他們賜下普世的救主。
列祖時代
以色列的故事是由亞伯拉罕開始。神最初在吾珥呼召他，其後可能在哈蘭又呼召他（徒七2-4），叫他離開米所波大米，到神所指示的地方去。在呼召亞伯拉罕的時候，神與他立約（創十二1-3），賜他有應許之地及特別的眷顧（「為你祝福的，我必賜福與他；那咒詛你的，我必咒詛他」）。同時，亦應許亞伯拉罕成為萬國的祝福（「地上的萬族都要因你得福」）。在創世記十三章14-18節，神肯定了祂那無條件的約，應許亞伯拉罕會永遠得著那地，並且有無數的後裔。其後，在創世記十五章1-21節，神再次堅立這約。但是，卻加上了一項顯著的預言，就是應許永遠擁有迦南地，並非等於每一代都可以佔據那地。神亦說明了應許地的界限（由埃及的河流伸至幼發拉底河，大約500至600哩）。在創世記十七章6-8節，神最後一次堅立與亞伯拉罕所立的約。這約保證亞伯拉罕的後人必擁有迦南地，並且有君王從他而出（預期大衛的王朝）。
神與亞伯拉罕的兒子以撒及孫兒雅各堅立這約（創二十六3-5，二十八）。
在希伯來人的歷史中，這時期稱為列祖時代。列祖就是指亞伯拉罕、以撒和雅各。他們被稱為列祖，因為他們不單是本身家庭的父親，同時也是希伯來人家族的祖先，擁有父親式的權威管理眾人。列祖是其遷徙社群中在政治、法律及精神上的領袖，照顧著眾人的興趣及帶領敬拜。他們定期建造祭壇，在壇上獻上祭品。在創世記十四章14節中，可以看見列祖時的群體規模已十分大，其中記載亞伯拉罕有318名武裝的壯丁在他的營裏。假設其中大多數壯丁已婚，並且有一個或多個兒女，整個延伸式的家庭人數可能會超過1,000人。
亞伯拉罕及雅各生命中的「額外」發展，在世界歷史中尤其重要。亞伯拉罕因為

沒有後嗣的事情而煩躁，便接受了撒拉的提議，這也是當時的習俗，就是娶使女夏甲為妾，從而獲得後嗣。他娶了夏甲為妾後，得了一個兒子，名為以實瑪利，是亞拉伯人的祖先。因此，亞伯拉罕不單受到猶太人及基督徒的尊敬，亦受到亞拉伯人及回教徒的尊崇。藉著神所應許的兒子以撒，亞伯拉罕成為猶太人的祖先。在基督教中，亞伯拉罕擁有特殊的地位，就是成為因信稱義的榜樣，並且是基督的祖先。藉著基督，所有的基督徒都獲得救恩。

雅各早年是個狡詐的人，他留在其舅父拉班的家中，在米所波大米北部放逐了20年。在那些年間，他娶了利亞及拉結為妻，並且成為以色列十二支派祖先之父親。在他回去巴勒斯坦的路上，他在雅博渡口遇見了神（創三十二），神就為他改名為「以色列」（意思是「與神共治」）。

在迦南地，列祖時代約有215年。有人估計大概在主前2085年的時候，亞伯拉罕進入迦南地，當時他是75歲。大約於主前1870年，為了逃避迦南地的大饑荒，雅各和他的兒子移居埃及。列祖時代的大部分時期，巴勒斯坦的人口遞減，並且多數是遊牧民族或半遊牧民族所居住。希伯來人比較容易適應這種環境。在主前1900年之後，巴勒斯坦開始享受定居的環境。這是在希伯來人進入埃及居住後不久的情形。

在埃及寄居

倘若雅各和他的兒子是在主前1870年進入埃及，他們便是在中期王國時期進入埃及。那時，從其他閃族移民亦不斷增加。希伯來人在位於尼羅河三角洲東部的歌珊定居，他們是在約瑟的照顧之下生活，約瑟在埃及的王宮中擔任宰相之職。當愈來愈多閃族的許克所斯人來到埃及，他們開始佔據這國家。至少，他們佔據了埃及的北部。與此同時，希伯來人的數目增添了許多。有些持不同編年表的人相信，在許克所斯人統治的時期（主前1750後），希伯來人為埃及所歡迎。無論如何，大概於主前1580年，本土的埃及王子逐漸重新控制國家，並且驅逐了許多閃族人。

隨著時間的過去，在埃及興起一個王，他「不認識約瑟」（出一8）。這極有可能意味著，在埃及興起了一個本土的埃及王朝。他們明白到，希伯來人的數目及財富不斷增加，可能會危害到他們的權位。埃及人用來壓抑希伯來人，以及減低他們出生率的手段都得到反效果（出一12）。終於，埃及人下令殺掉所有初生的希伯來男嬰。摩西的父母是其中一對違令的父母，他們把摩西放在一個防水的蘆葦籃子中，然後把籃子擱在河邊。摩西被法老的女兒發現，把他帶回去撫養。他在埃及的王宮中成長，接受高等的教育，並且成為國家的貴胄。

在40歲的時候，摩西認同他自己的同胞。他為了保衛一個希伯來人，便殺了一個埃及人。摩西立刻逃到西乃半島東北部的米甸地。他在米甸結婚，並且在那裏居住了40年。因此，他十分熟悉其中的地理和其後他帶領希伯來人所經過的曠野路徑。埃及人繼續欺壓苦待希伯來人，直到希伯來人迫切呼求神解救他們。神回應他們的哀求，在荊棘的火焰中與摩西相會，並且呼召他回去埃及，把百姓領到迦南地（出三，四）。同時，他會得著其兄長亞倫的幫助。

出埃及

埃及的法老不願意讓希伯來人永遠離去，這一點是可以理解的。這巨大勞動力的價值實在難以計算。但是，在受了一連串十災的苦難後（大概持續了1年的時間），埃及人終於容許希伯來人離去（出七至十二）。

這十災具有神學及實用的目的。它們貶低埃及的神祇，高舉天上至高的神（出十二12）。這些災禍清楚地貶低埃及某一些神靈（例如第一災的尼羅河是奉為哈皮神；第二災裏的蛙是奉為赫特神；第五災裏的牛畜是奉為蒲他神；第九災中的太陽是奉作阿捫銳神、亞頓神），因此這十災直接打擊埃及的眾神。

在最後的災禍臨到之前，死亡天使入到埃及人家園的那夜以先，以色列人根據神的指示獻上逾越節的祭牲。每一戶都要宰殺一隻羊羔。若是一家人的數目太少，就可以與其他家戶合宰一隻。若有人輕忽取血塗於門柱上，或者拒絕這從神而來的方法，就會受到神的審判。埃及地一切頭生的都死掉以後，埃及人便懇求希伯來人離去。離開埃及的希伯來人共有2,500,000，其中有600,000男丁超過20歲，同時帶有婦女和兒童。除此之外，他們還帶了羊群、牛群及個人的財物上路。

他們於何時出埃及，是一項持續的爭論。傳統認為，出埃及的日期是主前1440年（王上六1，主前966年奉獻聖殿，是在出埃及後480年）。主前1400年是約書亞攻取迦南的時候，故此並沒有足夠的理由反對此說。然而，有許多人因著各種原因，傾向接受出埃及的日期為主前1275年。

若出埃及是在早期的日子，以色列人後期流浪於曠野及其後征服巴勒斯坦的年日，便是在亞門諾斐斯三世及四世統治時（主前1412-1366）。當時的法老王容許埃及在巴勒斯坦的控制分裂鬆弛。大概於主前1300年，當埃及人重申他們的權力，他們多數在沿海一帶活動。因此，埃及人與居住在猶太、撒瑪利亞和加利利山區的希伯來人並沒有接觸。

曠野飄流

在以色列的歷史中，飄流於曠野是一段重要的插曲。在這些日子當中，他們按著神的吩咐，逐漸建立了重要及基本的制度。摩西在西乃山向以色列人頒佈了律法、

會幕的模式（其後成為聖殿的模式）和管理規則。同時詳細列明祭司職分，以及敬拜的祭祀守則。

這段飄流的日子，確實不平凡。神與以色列民同在，日間以雲彩為證，晚上則以火柱作憑據。神供應嗎哪給他們作食物，有時以奇妙的方法使他們有水喝，並且使他們所穿的衣服不致破損。雖然如此，百姓仍然不斷地埋怨，表達不滿。

神於西乃山向百姓頒佈律法（出十九2至二十四18），那時百姓都立即表示願意遵行（出二十四3）。其後，神吩咐建造會幕的模式及所陳設的用具（出二十四至二十七，三十，三十一，三十五至四十），並且建立祭司職分（出二十八，二十九）。摩西在山上接受神的啟示的時候，百姓變得不耐煩，並且喧鬧著要有他們能夠看得見的神明。甚至亞倫亦給這拜偶像的浪潮弄得失去理智，監督製造了一隻金牛犢，並在其面前設置祭壇。他們這樣欣然轉向埃及人的拜牛習俗，表明了在他們為奴的時候，異教的信仰已經薰染了他們（出三十二至三十四）。因為以色列人拜偶像，故此神宣告要消滅他們。在摩西的代求之下，神決定只懲罰那些罪魁禍首。

隨後，神啟示了典章及祭司的律例（利一1至二十七34）。在利未記所載的制度之中，有幾個特別的節日。它們包括安息日、逾越節、收割節或初熟節、五旬節或七七節、吹角節、贖罪日、住棚節、安息年及禧年。

在西乃山駐紮了大約1年之後，以色列人奉命前進。米利暗（摩西的姊姊）及亞倫反對摩西的領導，結果受到神的懲罰（民十二）。當百姓抵達巴勒斯坦南部閘口的加低斯巴尼亞，他們因大部分偵察迦南地的探子所回報的話而驚慌，他們決定不前往迦南，更要求立一個新領袖，把他們領回埃及。因為他們的不信，神宣佈那個世代的以色列人將要在曠野飄流，直等到他們的成年人都死掉。只有約書亞和迦勒（就是那兩個贊同立即取地的探子）才可以進入應許地。接近飄流的末期，摩西亦因不聽命而不得進入應許地（民二十10-13）。

征服

民數記的後半部記載摩西如何帶領以色列人戰勝約但河東的居民。流便支派、迦得支派及瑪拿西半支派的人，都要求在這地定居。摩西不情願地准許他們，但條件是他們先要與其餘的以色列人一起征服迦南。在約但河外得勝之前，曾經數算以色列男丁的人口。目的是要知道以色列的軍事力量，並且成為所取得之地作平均分配的根據。20歲以上的男丁的數目是601,730人（民二十六51）。申命記主要是包括摩西臨死之先，在摩押平原上更新盟約禮儀中所說的連串演辭，以及任命約書亞為領袖。

約書亞爭取時間前進。跨越約但河而前往耶利哥偵察的探子所回報的情況，與前一代的希伯來人在加低斯巴尼亞所經歷的回報大有分別。現在，迦南地的人民感到害怕，因為他們聽聞希伯來人數量眾多，而且屢戰屢勝。明顯地，探子回來之後1日，約書亞便帶領百姓來到約但河畔，準備過河。河水為他們而分開，正如當年紅海為以色列人分開一樣。

約書亞記所記載的征服，並不是詳細的戰爭記錄。它描述以色列人衝進巴勒斯坦中部，圍繞耶利哥及艾的情形。接著敘述以色列人向南部進攻，打敗亞摩利人的聯軍，以及在北部與夏瑣和其他城鎮的戰役。約書亞所記載的歷史是極其濃縮的，因為他的主要軍事行動，至少需要大約6年的時間。征戰開始時，約書亞的朋友迦勒是79歲。與夏瑣王耶賓爭戰之後，他已經85歲（書十四7、10）。

戰爭結束後，主要的要塞（例如耶路撒冷）仍然在敵人的手中。然而，約但河以西的土地，已經分配給希伯來人的九個半支派了。個別的支派，就要負責收取位於其分內地土的城邑，消滅敵人。約書亞記的記錄重點並不是敘說以色列人的打仗本領不凡，乃是記載神的信實，及為祂百姓的緣故，介入施行神蹟。舉例來說，在耶利哥的時候，他們並沒有進攻，只是按著神的命令而行，又看著堅固的防禦傾倒。此外，在基遍的戰役，天降冰雹所殺的亞摩利人的數目，比以色列兵丁所殺的還要多（書十）。

士師時代

在帶領希伯來人進入迦南約30年後，約書亞便死了。接續他的，便是神所任命的一連串領袖。這些領袖有時會統管以鬆散的聯盟形式存在的以色列全國，又或許只統治一個或多個支派。他們就是士師，是百姓的民生及軍事領袖。他們的權力並不強大，這反映於「各人任意而行」的描寫中（士十七6，二十一25）。

士師記描繪一系列的循環事件。那就是背棄神，因而受到鄰國欺壓的懲罰；接著便向神哀求拯救，於是便在士師的領導之下脫離束縛，並且有一段時間不受逼迫。要建立士師的編年表，是研究聖經時其中一個最棘手的問題。把士師記中記載受壓迫的年日和享有平安的日子加起來的話，總共有410年。使徒行傳中記載，從約書亞到撒母耳的日子，總共有450年（徒十三20）。在使徒行傳中的差別，可能是加上了以利事奉的40年時間（撒上四18）。若以410年來計算士師時期，加上大約有30年是征戰，並且有40年飄流曠野。這意味著掃羅王統治（主前1050）之前480年，大概就是出埃及之年。這算法比傳統出埃及早期的日期還多了大概100年的時間。最恰當的解釋，就是在士師統治的時日及受壓迫的時間上有重複的部分。舉例來說，耶弗他的活動集中於東部邊境，參孫則在西南部非利士的平原活動，底

波拉及巴拉則是在北部。

統一王國

由於政治上的分裂，加上以利和撒母耳的兒子的惡行與貪污，使以色列人積弱不振。以色列的百姓便要求一個王來統治他們。這個要求實在是拒絕神所擬定的神治模式。神答應了希伯來人的要求，卻警告他們有關君王統治的壞處（撒上八9-21）。以色列人對於君王的統治並不陌生。在創世記四十九章10節及民數記二十四章17節均有提示，並且在申命記十七章14-20節中，摩西曾經作出清楚的宣言。希伯來王國的第一個階段，通常稱為統一王國，因為全以色列都是由一個君王來統治。這段時間維持了120年，期間包括掃羅王（徒十三21）、大衛王（撒下五5）及所羅門王（王上十一42），各統治了40年。

百姓要求一個王來治理他們，神應允了。然而，這個王與鄰國的王並不相同。希伯來人的王，是一個在公在私均跟隨神的旨意而生活的人。他不會干預祭司職分的事務，並且不會陷入拜偶像之事，同時要盡力使百姓忠於神。如果這個王在任何一方面有錯失，他就會落在被神摒棄的危機中，其家系亦會終結，甚至會使其百姓陷入外邦人的俘擄中。每當評估掃羅、大衛、所羅門及分裂王國的君王的統治，這一切必須牢記於心。

掃羅（約主前1020-1000）開始時是個好王。他在基列雅比大敗亞捫人，並且在管理事上顯得甚有智慧。可是，大概兩年後，他干預祭司的職分而自己獻祭，以致神預言他的王國將被取代。但是，他繼續享有巨大的軍事成就，並且直至其統治的中期，他看來仍是一位有才幹的統治者。

在掃羅違背神的命令，不消滅亞瑪力人之後，耶和華棄絕掃羅，並且指示撒母耳私下膏立大衛作以色列的王。大衛勝了歌利亞及參與打敗非利士人之役，令他的名聲日漸顯著。其後，掃羅使大衛統領軍隊。大衛很快便得著比掃羅王更大的名聲。掃羅與神的關係斷絕之後，精神上受到惡魔不斷的騷擾。他開始追殺大衛的性命，以致在掃羅統治的末期，大衛要四處逃亡。與此同時，非利士人完全不受控制。終於在基利波山的戰役中，非利士人殺了掃羅及他許多個兒子。這使非利士人控制了約但河以西大部分巴勒斯坦地。

不久，大衛在猶大作王，首都在希伯崙。掃羅的一個兒子伊施波設，在約但河東的瑪哈念為王。有7年的時間，這兩個弱小的王國安然並存。然而，在以色列的王及其軍長被刺殺以後，大衛成為統一的希伯來王國之統治者。

在大衛開始統治以色列人不久（主前1000-961），他完全擊敗及征服了非利士人。大衛取得耶路撒冷以後，就使之成為統一王國的首都。隨後，大衛建立了一個王

國（撒下八，十；代上十八，十九），征服了摩押、以東、大馬色、瑣巴、哈馬及亞捫等地。因此，大衛控制的疆界，南面自阿卡巴灣（紅海支流）和西乃，至北面幼發拉底河附近的地方。而且，他與推羅王建立了良好的關係。

大衛得以建立他的帝國，是因為中東出現權力真空的情況。埃及人、邁錫尼人、赫人及亞述人，他們不是衰落了，便是從歷史舞臺上消失了。腓尼基人是和平的商業民族，他們亦可以自由地擴展他們的貿易。而且，他們樂於售賣香柏木給大衛建造宮殿及聖殿。

毫無疑問，大衛是以色列中最偉大的君王。耶路撒冷其後被稱為大衛之城。大衛王要為神建造聖殿的時候，神覆稱要其兒子去造聖殿。然而，神確實要建立大衛的家。神與大衛立約，應許要堅立他的家（王朝、王國、王位）直到永遠（撒下七）。基督——那無限者——是從大衛的家系而生。只有基督才能夠成就神這應許（參路一31-33；徒二29-36，十三32-39，十五14-17）。

正如其他東方君王一樣，大衛亦擁有一班姬妾妻房。聖經提及他8位妻子及21個兒女的名字，同時亦提及其他妻子與妃嬪。這個情況使家中產生互相猜忌爭執的事，更引來誰是王位承繼人的問題。大衛其中兩個兒子，押沙龍及亞多尼雅曾嘗試奪取王位，可是，他們都枉費氣力。結果，大衛最寵愛的妻子拔示巴所生的兒子所羅門接著作王。

所羅門（主前970-930）是一個和平的人，他建造宮殿、城市、防敵措施以及聖殿。他在國境中所有城市設防，並且為他的戰車隊及騎兵隊而裝備城鎮。在腓尼基人幫助之下，他建造了一個海港，並且在以旬迦別擁有艦隊。以旬迦別的位置接近阿卡巴灣，即現代之埃拉特。所羅門擴大耶路撒冷的領域，他把聖殿的範圍納入大衛之城的北面，以及西南面的山嶺，即現今所稱的錫安山。他最著名的工程是建造聖殿，總共花了7年的時間才建成。聖殿的大小是會幕的兩倍，其設計是以會幕作藍本。聖殿長90呎、闊30呎，並且有壯麗的設備。另外，所羅門亦建造了一座宮殿庭院，共花了13年時間才完成。這宮廷包括了一個軍械庫、王座大殿、皇帝的寢宮及給予法老女兒的一所樓房。

明顯地，所羅門受到大衛屬靈見證的影響，而且渴望神賜福他的統治。他在統治初期於基遍為神獻上極大的祭祀，神在那裏向所羅門顯現，並且應許答允他所求的任何事項。所羅門回答神說：「求你賜我智慧，可以判斷你的民，能辨別是非」（王上三9）。在其眾多行政決定、國策及建設計劃中，所羅門從神而來的智慧可說表現無遺。

不幸地，所羅門在管理700位妻子及300個姬妾的事上，並未顯出他的智慧。同時，

在過度花費財物，以致國家財政出現困難的事上，也不能顯出其智慧。他甚至為外邦的妻子豎立敬拜之地。因此，他助長拜偶像的行為，引致神的憤怒。事實上，娶外邦女子為妻及這些妻子拜偶像的事，已證明他的衰落。在所羅門臨終時，神告訴他，神將會因此而在他死後分裂他的王國，並且將大部分國土賜給他人，不被所羅門王的兒子統治。然而，為了大衛的緣故，神會保留猶大及耶路撒冷落在大衛家的後裔手中（王上十一9-13）。

分裂的王國

所羅門死後，近東地區有顯著的改變。以色列不再在權力的空檔中獨佔霸主地位。亞述帝國在米所波大米興起，接著興起的是新巴比倫勢力及瑪代波斯帝國。在南面，埃及曾一度是有權勢的國家，可是，其後受制於亞述和瑪代波斯。這些帝國對以色列大施壓力，而且支配著一個或兩個的希伯來王國。

所羅門死後，他的兒子羅波安繼位。羅波安要處理所羅門晚年的重稅及經濟不景氣所引致日漸高漲的不滿情緒。當他拒絕減輕百姓的負擔，北部的支派皆脫離其統治而自組成為北國，稱為以色列，歸於耶羅波安的領導之下。南國猶大，就只剩下猶大及便雅憫兩個支派及地土。這兩個分裂的王國，都各自有20個君王管治其百姓。北國的王朝及君王的統治年日，一般都較為短暫。在南國，大衛的王朝繼續統治，而且治期較長。

北國

北國自主前931年分裂王國開始，存在直至主前722年被亞述吞滅為止。耶羅波安懼怕百姓繼續前往耶路撒冷敬拜，令他失去百姓的擁戴。於是，便建立自己的新宗教。他實施拜牛犢的習俗，並且在北面的但及南面的伯特利建立廟宇。這種拜偶像的行為，引致神的責備，並且預言耶羅波安的家族會被剷除。耶羅波安的繼承人都隨從他拜偶像。在以色列的歷史中，有許多時候是處於戰爭中。以色列曾經與猶大、敘利亞及亞述打仗。耶羅波安初期建都示劍，其後則遷都得撒。

北國之中，有4個君王需要特別提及。他們就是暗利、亞哈、耶戶及耶羅波安二世。暗利（主前885-874）一定是個使人難忘的統治者。幾代之後，亞述人仍然稱呼以色列為「暗利之地」。當暗利登基作王後，他以撒瑪利亞為永久的首都。並且在那裏開始建造王宮。在他統治的初期，他成功地征服了摩押。其後，他與推羅重建良好的關係。這關係以前在大衛及所羅門的時代都存在。明顯地，暗利建立了一個全面的聯盟。他以姻親的關係作團結的力量。他的兒子亞哈娶了推羅的公主耶洗別。

亞哈（主前874-853）在以色列的君王中，是最顯著的君王之一。亞哈及其妻子耶

洗別提倡可恥的拜偶像行徑。他們鼓吹敬拜巴力，那是擁有宗教娼妓的偶像敬拜。這些行為遭先知以利亞的強烈反對。亞哈是一個令人畏懼的軍人。他在主要的戰爭中，擊敗了敘利亞人，並且參與聯盟，大敗亞述的軍隊。考古的發掘顯示，亞哈曾經在撒瑪利亞、夏瑣、米吉多及其他城鎮中大興土木。

耶戶（主前841-814）是神所使用的代表人。神藉著耶戶去懲罰暗利家，並且在以色列中消滅敬拜巴力的行為。他根除了巴力敬拜，並且切實地肅清了亞哈許多的親屬及官員。可是，他無情地殺害所有會治理國家的人，以致未能妥善治國。耶戶亦被迫成為亞述的藩屬。

主前八世紀前半期的大部分時間（主前793-753），都是由耶羅波安二世執政。他使王國極其昌盛強大。他與南國同期的烏西雅，同時統治大衛時代所控制的大部分土地。原因可能是亞述人在這個世紀初期，大部分時間都是處於衰落時期。

在北國歷史中活躍的先知，包括沒有寫作傳世的先知以利亞和以利沙，以及有寫作的先知約拿及何西阿。

南國

南國猶大的歷史，跟北國的歷史不同。聖殿位於南國，並且住有許多利未人。在王國分裂之後，其中許多利未人來到南方，以抗議北國的拜偶像情況。除了這屬靈的力量之外，南國的政治比較穩定及統一。因為只有兩個支派分權，即猶大及便雅憫。而且，所有的君王都是屬於大衛王朝的人。除此以外，其中有8位君王是好的君主。這裏亦有周期性的宗教復興。神賜予南國比北國多100年的國祚。但是，猶大亦陷於拜偶像的地步，以致因為她的罪而被擄。

羅波安是南國的第一位君王，他特別使人記得，因為他在國庫稅收的事情上，拒絕聽取智者的意見，以致造成國家分裂。同時，人們亦記得他的宗教政策。他開始的時候很好，但在他統治的第五年（主前926），他容許背叛神的情況出現，甚至達到失控的地步，因此帶來神的審判。埃及的示撒一世入侵猶大，造成廣泛的搶掠，猶大國也要定期朝貢。其後，羅波安推行龐大的工程，加強防禦國土。示撒的侵略確實帶來了部分及短暫的屬靈復興，然而，羅波安的統治期間，一般的情況都是傾向衰敗的。

在他兒子亞比央的統治期間，情況更糟。可是，亞撒（主前910-869）推行的宗教改革，於他在位期間大部分時間都有效。然而，在他統治的末期，猶大受到北國的威脅時，他轉向亞述求助而不求助於神。而且，直到要死的日子，他看來都是公然違抗神的先知。

亞撒的兒子約沙法（主前872-848），明顯地受到父親早期的敬虔所影響。他統治

時期的特色是忠於神，為要得著神的喜悅。但是，他似乎與以色列國的亞哈結盟。結果，其兒子約蘭娶了亞哈的女兒亞他利雅為妻。這項結盟使約沙法參與了亞哈一些災難性的行動，其後亦與亞哈那兩個作王的兒子有牽連。約蘭作南國的王時，也開了一扇門，把敬拜巴力的行為引進猶大國。因為他的罪惡，約蘭（主前853-841）受到內憂外患之苦，並且死於可怕的疾病。

約蘭死後，他唯一生存的兒子亞哈謝接續作王。亞哈謝跟隨他父親的惡行，其統治時間不足1年。亞哈謝戰死時，其母后亞他利雅決意奪取王位，而且為了鞏固她的勢力，便把家族裏可以繼承王位的人都殺掉。可是，她錯過了亞哈謝的初生兒子約阿施。約阿施被藏在聖殿中約有6年的時間。

當約阿施7歲，大祭司耶何耶大為他安排加冕典禮，並且處決了謀殺皇室及拜偶像的亞他利雅。約阿施在位早期，受良好的謀士影響，政績不錯。可是，在他的統治中期以後（主前835-796），他開始聽從意欲恢復拜偶像的領袖的話，於是情況惡化了。軍事上的失利以致經濟衰落，最終導致君主被刺殺。

他的兒子亞瑪謝（主前796-767）開始的時候甚好。他戰勝了以東，並且忠於神。但是，他亦陷於拜偶像，並且被北國全然打敗，成為其中的階下囚。到了那時，他的兒子烏西雅掌權（約主前792），而且開始了一段長而普遍成功的統治期。在接著的數十年間，亞述衰落。烏西雅與他同期的北國君主耶羅波安二世，得以擴展希伯來人的領土。因此，他們共同控制了所羅門曾經統治的大部分土地。

烏西雅（主前792-740）在其父親敗於以色列國以後，很快便能夠恢復猶大的權力。之後，他征服在西南面的非利士人、約但河對岸的亞捫人，並且加強對以東人的控制。在他統治期間，經濟情況好轉。可是，在烏西雅權力的盛期，他愚昧地違反了大祭司的特權，於聖殿中獻祭。因此，他被大麻瘋所擊打。在主前750至735年期間，烏西雅的兒子約坦共同攝政，其後再獨自統治約5年。與此同時，亞述的勢力再次復甦。

約坦只是繼續執行烏西雅的政策。然而，其兒子亞哈斯的管治（主前735-715）卻受到亞述人的威脅。以色列及敘利亞拉攏他參與對抗亞述的戰爭，但基於他支持亞述人，就拒絕了他們。當以色列及敘利亞入侵猶大，亞哈斯王向亞述進貢及成為其屬國，以換取亞述的保護。當時在宮中的先知以賽亞（約主前740-700）曾經反對這魯莽的做法，但無效。在同一時期，先知彌迦在猶大參與民間事奉。亞哈斯的親亞述政策，使拜偶像的風氣再次興起。這樣便帶來神的審判，猶大因此受到以東人及非利士人的侵略，並且還有亞述的騷擾。事實上，此時亞述已吞併北國（主前722），而且擄走其中大部分百姓。

接任的猶大王希西家（主前715-686），因為以色列犯罪敗亡的光景大受警惕。他決定在國內推行改革。希西家並不親亞述，可是卻不敢停止對亞述的進貢。直到主前705年，西拿基立在尼尼微登基，希西家才敢爭取自主權。初期，西拿基立無暇理會猶大，可是，他終於在主前701年進攻猶大。雖然他起初得到壓倒性的勝利，但在耶路撒冷的城牆前，亞述大軍被神所遣的使者擊殺阻擋（賽三十六至三十九）。以賽亞站在王的一邊，在這緊急的情況下，再次肯定支持他。

在以色列及猶大的君王之中，希西家的兒子瑪拿西的統治期最長（主前696-642）。不幸地，他背棄父親的榜樣，並且使百姓陷入拜偶像境況之中（王下二十一9）。他在統治的末年被亞述人俘擄。他從罪惡中悔改回轉，於是，神使他再次掌權作王。此後，他帶領了一些改革。可是，猶大地已陷入極邪惡的境況，以致難以挽回。他的兒子亞們（主前642-640）轉向拜偶像，那是他少年時代種下的禍根。

但是，約西亞的情況不同（主前640-609）。在他整個統治期間，他致力於改革事務。約西亞企圖剷除拜偶像的事，並且努力恢復聖殿及敬拜事宜。在主前621年，於修葺聖殿期間發現了其中的律法書。律法書上被遺忘的要求，使王及百姓均極受感動。先知耶利米及西番雅肯定是於約西亞在位期間事奉，另外在此期間事奉的，可能還有那鴻和哈巴谷。

此時，國際上的情況變化迅速。亞述衰落了，在主前612年，尼尼微落在巴比倫及瑪代的手中。3年之後，埃及的法老尼哥領兵到北面，為要幫助其盟友亞述。當約西亞企圖阻擋他時，就在戰爭中被殺了。

從此，猶大的國運便如江河日下。其後的君王都是不敬虔的人，政治及經濟的力量皆迅速衰落。百姓擁立約西亞的兒子約哈斯為王。但是，他只作王3個月便被廢。法老尼哥立約雅敬為猶大王（主前609-598），他也是約西亞的兒子之一。主前605年，巴比倫的尼布甲尼撒打敗了尼哥，入侵猶大。他從約雅敬那裏帶走了貢物及人質，其中包括但以理及其朋友（但一1）。主前600年，約雅敬叛變。可是，直到主前597年，尼布甲尼撒才親自來對付他。約雅敬在巴比倫人抵達之前便死了。其子約雅斤繼位為王3個月，接著便被擄到巴比倫。以西結也是其中一個被擄至巴比倫的人。

其後，巴比倫人使約西亞的幼子西底家繼位為王。後來，西底家叛變，尼布甲尼撒領兵攻陷耶路撒冷（主前587），毀滅了耶路撒冷城及聖殿，並且擄走了許多人。因為猶太人拜偶像的緣故，神的審判終於臨到他們的身上。

復興

然而，在審判的時候，神沒有忘記施憐憫。這點可以在個別的人身上得到證明。

例如是忠於神的但以理、以斯帖，或者是身居政治要職的尼希米。又或許是那些在外邦生活環境下，得以安居興旺的人。此外，也可以從社群的層面顯明出來。神保守散居外地的希伯來人，並且在巴勒斯坦為他們恢復有組織的社會。

在被擄期間，猶太教成了一種生活方式，雖與他們的政治制度或崇拜中心分離，但卻開始冒升。猶太人終於脫離了拜偶像的情況。在沒有聖殿、祭司、君王或國土的情況之下，他們以神的話語作為社群的根基，以及重整旗鼓的據點。在這段期間，會堂發展成為團契、禱告及研經的地方。

神要在巴勒斯坦地復興以色列民族，與祂所「膏立」的古列的命運特別有關連（賽四十四28，四十五1）。古列是一位波斯王子，在主前559年興起，背叛當時掌管瑪代帝國的王朝。在他鞏固了自己的王位之後，便進行征服小亞細亞、迦勒底或新巴比倫帝王的事業。作為一個仁慈及有智慧的治國者，他批准被擄的百姓回到自己的國土，重建家園。在以斯拉記第一章，記載了古列王對猶太人下的詔書。當時大概是主前538年。因為這詔書，結果共有大約50,000人歸回到猶大（拉二64-65）。

在重建國家的各種壓力之下，百姓只能建屋居住，然而，在重建聖殿的事上，他們只安設了殿的根基而已。終於，在先知哈該及撒迦利亞的督促之下，百姓繼續重建神的殿（拉五1）。他們在大利烏王一世在位第二年開始重建（主前521；該一1；亞一1），並且於其在位第六年完成重建聖殿的工作（主前515年；拉六15）。在大利烏王的兒子薛西斯之統治期間（主前485-465），在波斯帝國內有陰謀要消滅所有猶太人。那時，波斯正管治著猶太人的聚居地。幸而，薛西斯（以斯帖記內所記載的亞哈隨魯王）於他在位第三年（主前483；斯一3），要尋找一個新皇后，並且揀選了以斯帖，神透過以斯帖保存了她的民族。

薛西斯的兒子亞達薛西一世（主前464-424），在猶太人的歷史中亦有相當顯著的位置。他在位第七年間（主前458；拉七7），在以斯拉的帶領之下，第二批猶太人回歸到耶路撒冷。在亞達薛西統治的第二十年間（主前445年；尼二1），尼希米前往耶路撒冷監督重建城牆的情況。瑪拉基可能在亞達薛西統治末期時，寫下其預言。

在撒瑪利亞沒落及猶大被擄之後，剩餘在本土的猶太人與鄰近的異教徒通婚。他們的後裔成為撒瑪利亞人，是宗教及種族上的混合群體。這些人在猶大被消滅後的期間，搬移到猶大居住。他們自然不喜歡從巴比倫回來侵入他們已佔據的領土的猶太人。他們竭盡所能攪擾尼希米，以阻止他重建城牆。以斯拉及尼希米用盡了所有勇氣、方法及力量，始可以阻止歸回的猶太人與該地的混血百姓通婚。這

樣的通婚，帶來的後果是猶太人和異族的同化及徹底消滅。
其後，一座撒瑪利亞聖殿建於基利心山上（大概於主前四世紀），它便成為撒瑪利亞人的敬拜中心。撒瑪利亞人與猶太人之間的積怨，延續至新約時代（約四），並且積存至今。
兩約之間時期
亞歷山大大帝以迅雷不及掩耳的手法，征服了波斯帝國。主前332年，耶路撒冷的居民無反抗地投降時，亞歷山大大帝善待他們。主前323年，亞歷山大死後，巴勒斯坦地在他的繼承人手中輾轉相傳。直到主前301年，埃及的多利買一世掌權時，才把那地牢拿穩取。此後，直至主前198年，這塊土地皆在埃及的管轄之下。多利買王朝採取寬鬆的政策，准許猶太人有較多的自治權。只要猶太人順服其管轄，並且交付一切稅項，就可以自行發展他們獨特的文化而不受干預。有許多猶太人定居於亞歷山太，在希利尼文化的環境下，逐漸忘記了希伯來語。結果，在那兒產生了希臘文譯本的舊約（七十士譯本）。多利買王朝並沒有把希利尼文化強加於亞歷山太或巴勒斯坦的猶太人身上，然而，許多居於此地的猶太人，均受到希利尼思想的影響。
主前203年，未成年的多利買五世登基。
敘利亞的安提阿古三世，趁著埃及的衰弱而佔據了巴勒斯坦（主前198）。明顯地，猶太人希望從轉變中取利，故此歡迎敘利亞人的來臨。可是，他們的希望幻滅了。主前190年，安提阿古三世在馬格尼西亞慘敗於羅馬的手上。敘利亞不僅失去大部分土地，更被迫支付巨額的賠款。從此，猶太人與其他附屬於這個帝國的人民，都深受財政負擔之苦。接續繼位的敘利亞王安提阿古四世（主前175-164），決意盡力使國內強大及統一。他採用的各種方法之中，包括強制人民接納更多的希臘文化，並且推行以君主為神的崇拜。這項涉及拜偶像的要求，自然使忠於一神論的猶太人感到極大的壓力。
但是，這並不就是馬加比叛變的所有原因。主前168年，在耶路撒冷的猶太人之間發生了武裝衝突。安提阿古四世認為這是公然的叛變，於是派遣一隊軍兵攻城。他的軍隊摧毀了部分城牆及許多房屋。自此以後，安提阿古決定全面鎮壓猶太教。他將聖殿獻與丟斯，並且在祭壇上獻上豬隻為祭物。他又禁止割禮，不准守安息日及其他宗教節日，而且規定要人公開敬拜異教的神。
有些猶太人屈服於安提阿古的命令，或只作消極的反抗。然而，有少數人決定公然反抗。其中的重要人物是瑪他提亞和他的5個兒子。瑪他提亞早死以後，其兒子猶大馬加比帶領他的部隊戰勝了敘利亞人，重獲猶太人敬拜的權利。主前165年12

月25日，聖殿再次舉行奉獻禮，是為修殿節慶祝之始。其後，約拿單及西門（瑪他提亞的兩個兒子）繼續戰鬥。直到主前142年爭取到獨立為止。他們能夠成功，主要是因為懂得如何利用敘利亞君主的沒落形勢及皇室間的競爭。

西門統治猶太國，直到他於主前135年被刺殺為止。此時，他的兒子許爾堪接續管治（主前135-104）。許爾堪南征北戰，取得外約但之地，奪取示劍及基利心山上的撒瑪利亞殿宇，並且征服南面的以土買人，強迫他們信奉猶太教。他的兒子亞利多布雖只統治約1年時間（主前104-103），但已把加利利部分的土地納入其王國版圖之內。在他逝世的時候，其妻子嫁給他的兄弟亞歷山大楊紐（主前103-76）。楊紐在位期間，不斷採取軍事行動。在他死的時候，已經差不多恢復了所羅門王的國土。

楊紐死後，兩度作君王寡婦的亞歷山德拉承繼了王位（主前76-69）。她的大兒子許爾堪二世成為大祭司。亞歷山德拉在位期間，國泰民安，然而，在她死後，她的兒子們陷於爭鬧之中。他們向龐培求助。龐培正在地中海東岸地區進行軍事活動，他們的求助正好給予羅馬人插手猶大國的機會，最後於主前63年征服了巴勒斯坦。

羅馬統治時期

羅馬人統治了巴勒斯坦之後，許爾堪二世被任命為大祭司，同時也是分封王，作政治領袖（主前63-40）。大希律的父親安提帕特才是幕後的真正統治者。在這些年間，礙於羅馬內戰的混亂情況，許爾堪實在無用武之地。安提帕特忠於羅馬，且貫徹執行羅馬的政策。他贏得該撒猶流的歡心，使該撒對居於巴勒斯坦和散居其他地方的猶太人都有好感。

在安東尼的支持之下，希律於主前40年，得到羅馬元老院的委派，成為猶太人的王。可是，由於帕提亞人侵略敘利亞，加上猶太人憎恨羅馬人，以致安提柯二世能夠再執政3年（主前40-37）。終於，希律於主前37年登上王位，並且掌權直到主前4年。作為一個盟國的君主，在羅馬人的眼中，他是一位傑出的統治者，因此獲得「大希律」的稱號。希律王使約旦東部地區的混亂稍為得以消除，並且令羅馬轄下的阿拉伯省份得以組織起來。而且，他又推行該撒亞古士督的文化計劃，以致整個帝國可以發展一個希臘式的羅馬文化。

希律崇尚希臘文化，他致力在羅底、安提阿、大馬色、雅典及巴勒斯坦以外的地區推行建築工程。在巴勒斯坦地，他重建撒瑪利亞，並且把該城命名為塞巴斯特，以記念亞古士督（「塞巴斯圖」是「亞古士督」希臘文的寫法）。希律也建造了該撒利亞的著名港口。那港口約有紐約曼克頓島的面積，並且成為羅馬於巴勒斯

坦的首府。在希律眾多其他的建設中，以耶路撒冷聖殿的建造最負盛名。聖殿重建始於主前20年，於主後70年之前幾年才完成，不久，即於主後70年被毀。

然而，希律王在位時大興土木的成就，並未使他獲得猶太人的愛戴或支持。在他的家族之中，希律亦不能使眾人和睦共處。家族成員之間，時有叛國、不忠及謀殺的情況出現。希律對此情況甚為憂慮，並且試圖鎮壓一切足以威脅其管治權力的人物。這點可以從他於基督出生以後，下令要殺盡所有伯利恆的嬰孩之舉表明出來。

終於，希律控制了以土買、猶太、撒瑪利亞、加利利、比利亞，以及加利利海東北部的地區。在希律的遺願之中，他要兒子亞基老統治以土買、猶太及加利利；安提帕管治加利利及比利亞；腓利統管加利利海東北部之地區。主後6年，亞基老被廢，其國土成為羅馬的省份（主後6-41），由羅馬直接差遣的總督所管治。其中最為人熟知的是本丟彼拉多（主後26-36），他下令把耶穌釘死在十字架上。安提帕比較有成就，他於提比哩亞建立一個新的首都。可是，在主後37年失寵於君王，以致被廢。在這3人之中，腓利的成就最大，他統治其地區直到死於主後34年。腓利的國土被賜予希律亞基帕一世，時為主後37年。同年安提帕的國土亦歸於他的名下。到了主後41年，亞基帕一世也承受了撒瑪利亞、猶太及以土買的版圖。

希律亞基帕一世（主後37-44）是馬加比的後裔（其祖母是瑪利暗，乃大希律的髮妻）。故此，他能得到愛國猶太人的支持，又因他遵守神的律例而獲得法利賽人的支持。然而，他為耶路撒冷建造新的北牆，加上玩弄外交事務，引致羅馬人對他產生懷疑。主後44年，希律亞基帕死後，他的國土便成為羅馬帝國的省份之一。

從福音書可知，在羅馬的統治期間興起了幾個教派，並且於一世紀的時候活躍於巴勒斯坦地。反對羅馬統治的奮銳黨鼓吹武力革命；希律黨則支持希律家族及羅馬權勢；法利賽人熱衷於律法，在神學領域上是超自然主義者。倘若得賜予宗教自由，他們會傾向支持羅馬政權，他們是版圖內各會堂的領袖。撒都該人不相信超自然的事，他們傾向於與當權者妥協，並且是聖殿內的當權派。一般來說，兩約之間的文獻及當時流行的思想均認為，彌賽亞是一位政治上的釋放者，他會使他的百姓從外邦人的管轄之下被解放，並且要建立一個新的獨立王國。

羅馬的巡撫管治巴勒斯坦地（主後44-66），他們習慣於牴觸猶太人的宗教禁忌，並且在許多其他方面冒犯開罪他們。自腓力斯（主後51-60）就任巡撫開始，猶太人和羅馬人之間便不斷呈現緊張的關係，引致首次的猶太戰爭（主後66-70）。保羅於該撒利亞下監的時候（徒二十三23至二十四27），大概是主後58年至60年間，猶太人與外邦人在那裏發生衝突。非斯都（主後60-62；徒二十五）是一名有才幹

的行政長官，可是，情況卻幾乎不受控制。他於在位期間逝世之後，便陷於無政府狀態，直至他的繼任人亞爾比努到任為止（主後62-64）。由於亞爾比努庸碌無能，而且貪婪不忠，主後64年便被召回，並由格修弗羅（主後64-66）所取代。可是，格修弗羅比亞爾比努更差勁，他容讓其下屬公然搶劫，又貪污枉法，以致當地民不聊生，毫無法治與安寧。終於，猶太人忍無可忍。

主後66年，該撒利亞的希利尼居民發動反猶太人活動，終於點燃起叛亂的火花。暴亂很快蔓延至其他城市，羅馬軍團在好幾處被屠殺。可是不幸地，猶太人並不團結，耶路撒冷的武裝猶太人互相攻擊，在爭奪領導地位。維斯帕先被任命為羅馬60,000大軍的統帥，以平息暴亂。主後69年，尼祿死後，他要接任為王之前，已收復了巴勒斯坦的大部分土地，他便委託他的兒子提多完成平亂的大業。主後70年8月，耶路撒冷的城牆被毀，許多百姓被屠殺，整個城市及聖殿均被夷為平地。猶太人在馬薩他抵抗直到主後73年。巴勒斯坦被羅馬大軍剷為平地，生命財產上的損失實在難以形容和估計。

猶太人還另外進行了兩次想抵抗羅馬人的戰爭。115年，在他雅努的統治之下，猶太人在北非古利奈加爆發叛變。叛變迅速蔓延至居比路、埃及、巴勒斯坦及米所波大米等地方。開始的時候，那只是猶太人與其毗鄰的希利尼人發生爭執而已。可是，其後發展成為對羅馬權力的挑戰。特別是在羅馬東面地區的帕提亞人成功地叛變之後，就似乎有希望可以擺脫羅馬人統治的枷鎖了。每當猶太人取得優勢，便進行大屠殺。同時，非猶太人的族裔也進行同樣的報復行為。他雅努無情地鎮壓叛亂，除了埃及地之外，他恢復了其餘地方的秩序。其繼位人哈德良要繼續完成此項工作。

可是，哈德良本身也面對新的叛變。這是因為他立法禁止割禮（他認為這是不人道的）。而且，於130年他決定重建耶路撒冷成為愛利亞加比多連，並且在耶和華聖殿的原址上豎立一座拜朱庇特神的廟宇。後一個做法不單褻瀆了聖殿之所在地，而且會除去猶太人重建聖殿的可能性。

領導叛變的領袖是西緬，又稱為以色列的王子及巴柯巴（即「晨星之子」）。雙方激戰超過3年（主後132-135），以致猶太地的人口實際上已經滅絕了。耶路撒冷被重建成為羅馬的殖民地，而且禁止猶太人進入城內，違者處死。就算到了四世紀的時候，猶太人只獲准每年入城1次，就是在記念尼布甲尼撒王毀滅聖殿的那日。在巴柯巴叛亂之後，猶太教更逐漸退縮，只局限於文獻及口傳的律法之蔭庇下。故此，猶太教與外邦人便分割了。

Howard F. Vos

另參：「列祖時代」；「出埃及」；「曠野飄流」；「征服迦南」；「掃羅＃1」；「大衛」；「所羅門」；「被擄」；「舊約年代學」；「摩西」；「亞伯拉罕」；「以色列的宗教」；「被擄歸回時期」；「猶太教」；「猶太人」；「第一次猶太革命」；「他勒目」。

以色列的宗教(Israel, Religion of)

猶太人那些與神有關的行為。這包括承認神及事奉祂的外在行為或表達方式。這個名詞源出於拉丁文，本來的意思是指尊敬那些神明，或是懼怕神明，並非指一套基於啟示真理而有的宗教信仰。我們一定要明白，以色列的宗教是跟聖經中的舊約神學有所分別的。舊約神學客觀地描述了神於新約時代之前所啟示的真理，以色列的宗教雖然也是基於這些真理，卻是比較主觀，是描繪古希伯來人與神之間的感情和行為。以色列的宗教是基於西乃山上所立的約，其中含有極高的道德及屬靈理想。只有在背棄神及敬拜巴力的時代，以色列的宗教操練才沒落，以致受到咒詛。

行為的準則

真正敬虔的以色列人的宗教，是基於對耶和華真心誠意的委身。其中一些沒有那麼敬虔的希伯來人，無疑是相信耶和華所立的約，可是對祂並不完全委身。然而，這並不是合乎聖經的宗教理想。

順服

雅各在毘努伊勒的經歷（創三十二）是舊約中最特出的順服例子。順服是真正的宗教行為之基本要素。在這事件發生之前20年，雅各已是一名信徒，神與他更新先祖所立之約，並且應許他說：「我也與你同在」（創二十八15）。可是，隨後的日子裏，在雅各與拉班的相處之中，他的品行仍標誌著奪取及欺詐的特性。直到他遇見「一個人」（神的使者），與他整夜摔跤（創三十二24），最後，在他的大腿窩上摸了一把，使它扭脫了位置（第25節）。但是，與此同時，雅各卻得以名為以色列，因為他「與神與人較力」（第28節）。其後，聖經解釋這次的摔跤，是雅各內心掙扎禱告的外在表徵（何十二4）。這件事的全面看法應該是這樣：當一個信徒迫切地尋求神，並且把其生命擺上，真心地順服神，他就得以進入一種宗教經歷。那就是神親自面對祂的每一位子民（詩五十一17）。

奉獻

那使以色列的宗教有別於其他宗教的，就是奉獻的生命，是生活及生存的目的。

尼希米所述說的主題，就是忠於手中的職責。在舊約歷史的結束，尼希米曾經說：「我現在辦理大工，不能下去。焉能停工下去見你們呢？」（尼六3）這種奉獻的態度，可以從雅各（就是以色列）的另一種經歷中的兩方面來察看。兩者都是由雅各在伯特利的異象中出來的，他在那裏夢見一道梯子，由他休息的地方直達到天上（創二十八12），意味著神是與他同在的（第15節）。

雅各所經歷的第一方面是關乎他對神的回應方式，因為他向神「許願」（創二十八20）。這是自願地向神承諾義務，通常是出於已承受了的祝福，或是盼望未得之福。許願可以是禁戒性的或是敬虔性的。前者是為了表示聖潔，意味著信徒與不潔之事分離（利二十26），並且分別為聖歸給神。只要以色列眾子在歷史上，仍然擁有他們在聖地中獨立自主的國家，他們有義務剷除在他們中間的拜偶像情況。不管是迦南人（申七2）或是以色列人（申十七5）的拜偶像情況。可是，在主前八世紀末，超過20萬的希伯來人被擄到亞述地，成為西拿基立統治下的少數民族的時候（賽三十六1），以賽亞曾經警告百姓要維持宗教上的自潔（賽五十二11；參耶五十8）。另一種的許願是正面的奉獻，無論是奉獻一個人（參撒上一11），或者是誠獻財產（利二十七9、16）。

雅各對神的祝福第二方面之回應，就是他在伯持利立起石頭為柱的時候，便涉及其所許之願的實際內容。它涉及十分之一的奉獻：「凡你所賜給我的，我必將十分之一獻給你。」（創二十八22）宗教要求切實地對神奉獻。正如利未記所記載：「地上所有的，無論是地上的種子是樹上的果子，十分之一是耶和華的，是歸給耶和華為聖的。」（利二十七30）這項義務並非只限於頒佈律法的時期，也於此時期之前為雅各的祖父亞伯拉罕所遵守（創十四20），而且在新約中被引用為例（來七6-8）。神的子民受到鼓勵，以十分之一奉獻給神，以此來試試神是否因此而傾福予他們（瑪三10）。在十分之一的奉獻背後，有3種有關管家職分的宗教原則：(1)萬物是從神而來（代上二十九14）；(2)我們是神所託付的世界的暫時管家（詩二十四1），因此，當我們將所有歸與神，是盡我們的本分（參路十七10；羅六12，十二1）；(3)在神的恩典之下，祂只要求「初熟之物」為代表性的祭來獻給祂（參出二十三19；申十八4）。

生活上的指引

以色列人的信仰是用行為來表達的，這信仰是藉著順服的生活表明出來（出十九5），是包括了禮儀及道德生活。對神的奉獻及順服，一定要在與神相似的行為中反映出來，那就是對別人的態度要有神的樣式（雅二17；約壹四20）。信仰一定要在首位。如果「這地方的人總不懼怕神」（創二十11），那麼就可能沒有甚麼

道德可言。可是，信仰定必附帶道德準則。我們敬畏神，就遠離罪（出二十20；參伯一1，二十八28）。正如大衛所說：「你當倚靠耶和華而行善。」（詩三十七3）

列祖的倫理

於以色列人在西乃山接受律法之前，聖經沒有啟示任何詳細的倫理法則，雖然如此，從起初便清楚表明了在道德上要順服。在最早的「行為之約」之下（何六7），亞當的地位是決定於其順服的行為上（創二17），並且仍然處於創世記三章15節的恩典之約中。亞當的兒子該隱曾被警告：「你若行得好，豈不蒙悅納？你若行得不好……」（創四7）。特別指明的義務包括尊重人的生命（創九6）、避免某些罪，例如挪亞醉酒（創九21），及含和迦南在性的態度上所缺乏的謹慎（創九22；參創九23）。

以上的例子，都指出了在創世記中，是藉著希伯來人列祖的道德榜樣，反覆教導其中的行為原則，使人能因此而銘記於心。亞伯拉罕是慷慨（創十三8、9）、忠誠（創十四12-14，對待羅得；參創十八22-32）及公義（創十四23、24，對待其盟友，甚至拒絕拿取戰勝品）的榜樣。聖經並沒有掩飾亞伯拉罕所犯的罪，那就是怯懦及說謊（創十二11-13，二十11-13）；但藉此更強調道德的理想：「你當在我面前作完全人」（創十七1）。亞伯拉罕順服的至高榜樣，是在他願意獻上至愛的兒子以撒的事情上表現出來（創二十二2、3；參雅二21）。在他的後裔中，其孫子早年自我中心的生活表明了雅各這名字的意義：「他抓著腳跟」（參創二十五26、30-34，二十七19、20，三十一1），雖然其後他進而得名以色列，前文已經述及。亞伯拉罕的曾孫約瑟，是堅定不移的榜樣。他拒絕了犯姦淫的試探，以免得罪神（創三十九9），並且愛他那些不值得愛的兄長（創五十21）。

摩西的倫理

為了回應神揀選了他們為子民（出十九5），以色列人在西乃山答應了：「凡耶和華所說的，我們都要遵行。」（出十九8）其後，摩西向他們宣告了「妥拉」。這名詞通常是指「律法」，但事實上是含有廣義的「指示」之意思。

當然，律法中某些特別的應用條文，只限於當時以色列人生活的情況中。例如，長子可以承受雙倍產業（申二十一17），以致長子在族長社會中所增添的責任，能夠與所得的產業合乎比例。另一個例子是要在房頂安裝欄杆（申二十二8），這是為了安全的原因。因為住在這些地方的人，會利用房頂來工作、睡覺及生活。然而，在這些特別的社會或國家需要的背後，是有著基要的道德原則。其中最基本的就是「要愛人如己」（利十九18）。

摩西的律法佔了五經大約一半的內容，並且可以分為4個主要的典章。十誡（出二十2-17），意即「十個字」或者誡命（出三十四28），是神在西乃山立以色列為祂特別的子民時所說的話。那是神親自用祂的指頭寫在兩塊石版上的話（出三十一18，三十四1、28），是給其子民的基要道德規範。約書（出二十22至二十三33；參出二十四7）是其後由神所述說，摩西做記錄的。它的目的是為以色列人提供十誡的具體應用，使他們可以正式地接受十誡（出二十四3、7；例： 出二十一16如何把殺人之例應用於拐帶人口方面）。在建造會幕之後，神立即啟示祭司方面的典章（大部分是利未記，其中例外的是八至十章及二十四10-23的敘述；並且加上在民數記中五、六、九、十、十五、十八、十九章等類似的律例。）這些都是給祭司的專職指導，使他們可以在當中事奉。相對地，於大概40年之後，申命記的典章（基本上是申一至三十，可以加上民二十八至三十為前言）是透過摩西的說話，以更普及的形式啟示出來。其時是主前1406年，以色列人正準備進入迦南的應許之地。這「第二律法」的目的是要提醒以色列人在其定居期間，要忠於耶和華。它的主旨就是「你要盡心、盡性、盡力愛耶和華——你的神」（申六5）。為了實用上之目的，所有關乎道德的律法，是可以歸納於十誡內最後的6條誡命之中（參可十19）。因為這6條誡命總括了以色列宗教裏的社會性層面，顯示以色列人應當如何對待其同胞。

第五誡「當孝敬父母」（出二十12）奠定了家庭為神在地上所建立的基本社會單元。尊重權威是一項宗教上的責任（利十九32），正如遵守神的安息日一樣（利十九30；參出二十一15、17及申二十一20、21所記載的嚴重懲罰）。同樣，父母也要視兒女為神的賞賜而歡喜（詩一二七3；參出十三15，反對獻子女為祭物），並且以耶和華的話教導他們成長（出十二26-28；申六7）。

第七條誡命是「不可姦淫」（出二十14），教導在性方面要純潔。在這裏，以色列嚴格的行為標準，顯示出與外邦鄰國的行為不檢有明顯的對比，或許在此事的標準上，與現代人的思想也有極大差距。犯姦淫的懲罰是死（利二十10；申二十二21），而且婚前性行為也是同樣嚴重的罪，雖然懲罰未至於死（利十九20；何四14）。人若強姦了處女，就要娶她為妻（出二十二16；申二十二29）。戀慕他人的妻子是錯誤的（參第十誡）。由於人心剛硬（太十九8），其後神減去了姦淫所犯的死罪，准許「無辜」的一方跟「羞恥」的一方離婚（申二十四1；太五32），雖然神厭惡離婚（瑪二16）。由於不莊重的表現會導致罪（參撒下十一2），舊約堅持要正確地遮蓋身體（出二十26）。迦南人中間的廟妓及稱為「狗」的同性戀變童（申二十三18）是受到禁止的。同時受到禁止的還有其他各種變態的性行為

（出二十二19）；而且為了避免有反常性行為的嫌疑，男人和女人都禁止穿著對方的衣飾（申二十二5）。

第八條誡命是「不可偷盜」（出二十15），是要保護資產權。所有的產業原本都是屬於神的：「地是我的；你們在我面前是客旅，是寄居的。」（利二十五23）然而，神選擇將產業託付於某一個人，其他人不可以將之取去。迦南地是賜予以色列人永遠居住之地，地是「不可永賣」（第23節）。倘若有人因為環境壓力之下而被迫放棄一些產業，這些地業可以隨時「贖回」（利二十五25），並且在禧年的時候一定會自動歸回給他。相反地，產業權是不受鄰近的外邦人所重視，特別是那些統治者（參王上二十一，有關拿伯的葡萄園），他們的行為是不受以色列的宗教標準所規限。舊約中責備各樣的欺詐，例如扣留薪金（利十九13）或者是謀取高利（利二十五36）。

第九條誡命是：「不可作假見證陷害人」（出二十16），是關乎真相的。在某些法庭審判的案件中，證人要參與下手執行死刑，藉以強調證人的責任感（申十七7）。如果作了假見證，那麼作假見證的人就要因為所說的話而受同樣的懲罰（申十九19）。

第十條誡命是：「不可貪婪」（出二十17），從一個人的外在行為轉移到內心的態度。消極方面是「不可報仇，也不可埋怨你本國的子民」，積極方面則是「愛人如己」。為何如此？因為「我是耶和華」（利十九18）。因此，宗教指引反映了神的美善，並且超越了律法條文，達至真正的人道主義。

以色列人進入迦南之後，他們從摩西所宣告的標準中墮落（參士十七至十九，觸犯了一切的誡命）。然而，他們由敬虔的先知、士師、祭司及君王領導的時候，他們在宗教方面再次復興。注意大衛在詩篇中多次強調的道德焦點，例如是「要離惡行善……耶和華的眼目看顧義人」（詩三十四14、15）。

所羅門的倫理

在所羅門的著作之中（主前970-930），再次高度表達了以色列人在宗教禮儀方面的倫理操守。在聖經的書卷中，除了摩西五經之外，箴言便是教導道德內容最多的書卷。這些希伯來的智慧之言，可以分類為個人、經濟及社會倫理等項。它們詳盡地包括了十誡中的原則。

個人的宗教生活是與神為開始：「敬畏耶和華是知識的開端」（箴一7）。敬虔的以色列人會抑制驕傲（十一2，十六18），並且表現安靜（十四30）、慎重言行（二十九20、22），以及願意把報仇的事交在神的手裏（二十22，二十四29）。然而，他也辛勤地工作（六6-11；參十4、5，十四4）。

珍視生命的神聖，所羅門要求每一個人都要尊重別人的權利（箴十七26，十八5）。不論是鞭傷或責打，懲罰的目的是要「除淨人的罪惡」（二十30）。相應地，也需要小心，勿過於高估一個人的見識（十六2、25）。箴言亦強調道德純正。要遠離娼妓及淫婦（箴五，六24-35，七），因為他們是恥辱，也是由於他們會導致其他的罪惡。箴言亦教導人凡事要有節制，無論是貪吃（二十三20，二十八7）或是好酒（二十1，二十三31、32，三十一4、5；參三十一6、7）。以色列中最有智慧的君王鼓勵人要有一個喜樂的心（十五13、15、30）及舒暢的身心（二十七9），但切勿過量而為（二十五16、27）。

箴言責備偷盜（箴二十九24）、詭詐（十一1，二十一6）及賄賂（十五27，十七23）。所羅門更加強調真誠：「說謊言的嘴為耶和華所憎惡」（十二22），並且也是一種虛偽的行為（二十六23-24）。智慧人傳講真言（十21、31-32）及責備惡人（二十四24-25），但是乖謬的舌頭使別人（十一9）及本身（十二13）受到災禍。每一個人都必須慎言（十五28）及口出良言（十五26），並且願意接納訓誨（十8、17）。箴言包含了許多關心別人的教訓，其中包括慷慨待人（十一24，十九6）、使人和睦（十二20），以至與人保持通信（二十五25）等等。對於神來說，地位是毫無意義的（二十二2）。因此祂的子民必須要尊重無力的寡婦（十五25，二十三10）、幫助窮人（十四21、31）、善待動物（十二10），以及從心底裏愛他們的敵人（二十四17，二十五21）。

以色列的宗教超越個人的倫理，同時進入經濟及經商的領域之中。擁有私人產業是受到鼓勵的：「殷勤的人卻得寶貴的財物」（箴十二27；參箴十三8，十四20）。財產使人得權力（二十二7）、朋友（十九4）、保障（十15，二十一14），並勝過社會地位（十二9）。但是，不義之財是沒有價值的（十五16，十六8）；中庸之道才是理想的（三十8、9）。「諸般勤勞都有益處」（十四23；參十三4），而且所有財富都是從神而來的（三10，十22，二十二4）。賺取財富是要藉著智慧（二十四3）、紀律（十三18）及勤勞工作（十4，十三4），不管是在田裏工作（十二11）或是牧養而賺取得來的也是一樣（二十七23-27）。財產可以是繼承而來的（十九14），但是不可用詐騙手段而取得（二十17，二十一6）。不可以用兩樣的升斗（二十10）、挪移地界（二十二28），或者是欺壓的手段（二十三10、11；參二十八8）去奪取財富。因為如此得來的財富並不永久（十三11，二十八22）。借貸也是不受鼓勵的（箴二十二7）。

一個人如何使用其財產，是受到宗教方面的指引：「你要以財物和一切初熟的土產尊榮耶和華」（箴三9）。這是包括以「初熟的果子」獻上為祭，用以支持敬拜

（參七14），以及向人行善（三28，二十一3）。信徒要供應養其家眷（十九14；參提前五8），以及供應他們個人的需要。要避免作擔保（箴六1-5，二十二26）。然而，財富並非一切，與之比較，平安及敬虔是更勝一籌（十五16，十七1）。而且，「美名勝過大財」（二十二1）。那些倚靠財富的人（十一28）終必失敗（十一4）。

箴言的宗教也涉及社會不同的生活層面。社會的中心是家庭。一個成功、愉快的婚姻是神所賜的最大的恩惠之一（箴十八22，十九14）。家庭要以愛為基礎（五15-19）。丈夫一定要有能力供養妻子（二十四27），同時，妻子也要忠於其丈夫及家庭（十二4，三十一10-31；參十四1，十九13，二十一9所提及之警告）。兒女替家庭帶來榮耀（十七6；參十1，十五20），並且要教導他們敬畏耶和華（十四26）。「孩子不打不成器」是一項熟悉的古訓（二十二15；二十三13；參二十九15），但是同樣著名的諺語就是「教養孩童，使他走當行的道……」（二十二6），這也許是更加貼切的說話，意思就是「按照孩子的需要去教養他（那就是用一些合乎他的興趣及能力的方法去教導他），以致當他到了年老的時候，仍然不會偏離這些教導」。孩童也要對神負責（二十11）。他們一定要尊重及順從父母（六20，十九26，二十20），甚至在其後的日子裏（二十三22），留心父母的教導（一8，四1）。

在更廣泛的社會圈子之中，所羅門稱許那「聽明的僕人」（箴十七2；參二十九19）忠誠為主人。相應地，主人理應善待僕人，卻不要驕縱他們（二十九21）。友情是可貴的（十七17），因為「有一朋友比弟兄更親密」（十八24；參二十七10）。然而，太多朋友（十八24），或者誤交損友（愚昧人，十三20；好爭競的人，二十六21；或者是傳舌的人，二十六22）都可以帶來災難。

在廣闊的層面上，「公義使邦國高舉」（箴十四34；參二十八2）。統治者要有效率（二十五2）、維持正義（十六10，二十九12），並且有需要時執行刑罰（二十26），但是同時也顯出憐憫之心（二十28）。市民要尊重政府（二十四21；參箴十六14，二十22），就算是尋求改革時，也要盡量尊重掌權者（二十五5）。

所羅門的其他兩部著作，可以幫助我們欣賞以色列的宗教禮儀。在所羅門王被其妃嬪引致背棄神之前（王上十一11），雅歌是他在位早期的作品（歌三11）。雅歌的內容，是以抒情的手法描寫神所賜給男女之間的愛情：「因為愛情如死之堅強……是耶和華的烈焰。愛情，眾水不能息滅。」（歌八6、7）雅歌指出神對純潔及貞節的標準（四12，八9）。在這書卷中，所羅門似乎是誠實地形容書拉密勇敢地拒絕他及其聲名狼藉的一夫多妻制婚姻（參歌一12、13，八11、12）。這重

複的副歌帶出了本書卷的格調：「耶路撒冷的眾女子啊……囑咐你們：不要驚動、不要叫醒我所親愛的，等他自己情願」（歌二7，三5等等）。

另一方面，傳道書反映了所羅門王晚年更有智慧及傷感的思想（參傳十二1）。其基本的目標是要表明與神分割的生活是無價值的（傳一2，十二8），並且強調一些積極的宗教價值。義人應該行善，並且在神所賜予的日子中喜樂（三12）。這些「善」事是包括了智慧（二13，七11，十10）、滿足（四5、6，五12）、恩言（十12）、愛自己的妻子（九9）、順服君王（八2-4）、賙濟（十一2）、合作企業（四9-12），還有所羅門王箴言中的特色，就是效率及勤勞（傳九10，十18）。現今的世界充滿挫折及罪惡，然而，在等待耶和華審判的日子來臨的時候（十一9，十二13、14），每一個敬虔的以色列人應該「吃喝，且在勞碌中享福」（二24；參五18，七14等等）。

先知的倫理

在主前930年，所羅門王死的時候，舊約中的先知書還沒有寫成。以色列的宗教模式已經由摩西及所羅門的著作所界定了。先知的主要工作是去宣告、應用及捍衛神所啟示的律法（賽八20；何八1；瑪四4）。百姓似乎是願意遵守摩西所述的禮儀上的律例（摩四4、5），卻漠視耶和華在道德上的要求。他們忽視公義、憐憫及謙卑在神的面前（彌六8）。先知不斷呼喚要釋放被欺壓的人（賽一17；參申十四29），並且要體諒他人，甚至是體諒戰俘（代下二十八9-11；參箴二十五21）。他們責備那些放債的人拒絕歸還窮人作抵押的衣服（摩二8；參出二十二26），又斥責那些縱酒的富人（賽五11；參箴二十三31、32）。

以斯帖記展示了一個生動的場面，就是薛西斯波斯朝廷的腐敗情況（主前485-465；斯一10-12，二14，三11）。當時正處於希伯來的兩個王國傾覆之後，被外邦統治的背景中，以斯帖的敬虔及自我犧牲的模範，更形突出（參斯四16，七3）。另一個例子就是在主前444年，尼希米無私地竭力重建耶路撒冷（尼五7-16）。在以色列人被擄後期，以斯拉、尼希米及瑪拉基，都面對與異族通婚的問題（拉九1、2；尼十三23-28；瑪二11）。他們將摩西時禁止與迦南人通婚結盟的禁例（出三十四16），伸展至包括禁止與那些非猶太信仰的人通婚（尼十三27）。

禮儀上的指引

在舊約中，藉著表徵式的敬拜，以色列人可以有分於神的救贖（出二十24）。破壞了道德律例的人（申五29），可以藉著遵行禮儀而獲得寬恕及復和（參利六2-7）。在神的恩典之下，藉著禮儀，神算那些信靠祂的人為義（申六25）。以色列的禮儀指引準則，是由摩西的律法所釐定。此後便繼續執行，鮮有改變。

不管一些律法主義的希伯來人的想法怎樣（撒上四3；彌三11），我們一定要明白以色列的禮儀本身並非具有內在或機械式的價值。缺乏信心的敬拜是無用的。懺悔必須要在獻祭之前（利五5），故意犯罪的就沒有任何祭可以補償（民十五30）。事實上，惡人所獻上的祭，是神所憎惡的（箴十五8，二十一27）。因此，在本來的摩西律法之中，道德及禮儀是分不開的。只有在約沙法王的時期（主前872-848），首次出現區別「凡屬王的事」由官長所理，「凡屬耶和華的事」則由祭司管理（代下十九11）。先知特別指摘那些偽善的人，他們遵守禮儀，卻漠視道德律例。神所使用的先知都強調一點，就是「聽命勝於獻祭」（撒上十五22；參賽一11-15；摩五21-24）。

聖所

以色列的宗教指定某些地點或環境，作為適合分別為聖、敬拜神的地方。聖所是神曾經顯現的地方，早期的列祖尤其尊敬（參創十二7，二十八18），但沒有任何特別的建築物。最初的禮儀律例，也有類似的非特殊性質（出二十24）。但是，應要注意一點，就算是適用於曠野飄流的時候，律法也不准許在同一時間內，在一個以上的地點崇拜（參利十七5）。要在一個特定的地點崇拜，只是40年後的事情，那就是以色列人將要在應許之地定居的時候（申十二5、11-14）。

在神揀選以色列人作為祂的子民（出十九5），以及正式確立昔日所立之約後，神在西乃山（出二十四）向摩西啟示會幕的模式（出二十五至三十一）。那是可以移動的聖所，其設計是代替神最初會見其百姓的帳棚（出三十三7-10）。神說明了祂的目的就是「我要住在以色列人中間，作他們的神」（出二十九45）。因此，會幕有其聖禮上的價值：它是一個看得見的象徵及印記，證明神應許與以色列人同在，要作他們的神。這使會幕包括其他的稱號，例如「居所」（出二十五9，字面上的意義），因為神的雲彩被稱為「舍建拿」。其後居住在其中，神的雲彩顯現在至聖所內的施恩座上（利十六2）是可以看見的。「會幕」（出二十九42）是神與以色列人相會的地方，或者又稱作「耶和華的殿」（出三十四26）。然而，與此同時，會幕亦描寫了神與其百姓的分隔。這點可以從它的設計表明出來。在用簾子分隔的院子中間，有兩個房間，是長方形及沒有窗戶的。它們都是用輕便可扛抬的架子所造，並且蓋有4層遮蓋物。就在那裏，於隔離的內室中，即「至聖所」（意思是「最聖潔，或者是最分隔的地方」）之內，神住在「幽暗之處」（王上八12）。

作為「神的同在」的教材和天堂的預表（詩十一4；來九24），整個會幕的設計都有其意義存在。摩西不斷提醒，會幕的建造一定要按照在西乃山上所得的樣式（出

二十五9、40；來八5）。因此，在院子門內的第一樣物件是祭壇。因為只有獻祭才能親近神，預表基督贖罪之死（來八2、3，九12）。其次就是洗濯盆（出三十21），表示聖潔的需要，代表了在基督裏重生的洗及成聖（多三5；來九10）。第一個用簾子遮著的房間，稱為聖所，其中有擺了「陳設餅」的檯，象徵神的子民與他們在天上的耶和華重拾和諧及團契（利二十四8；參出二十四11）。燈臺是表示信徒所發出、從神的靈而來的光和真理（亞四2-6；太五14）；香壇則表示藉著禱告與神相交（詩一四一2；路一10；啟八4）。有幔子在聖所與至聖所之間，是表明「頭一層帳幕仍存的時候，進入至聖所的路還未顯明」（來九8）。那就是說，直到彌賽亞大祭司耶穌來到，才以祂的死使幔子裂開（太二十七51）。以色列的宗教不容許有神像，正如第四條誡命清楚說明：「不可為自己雕刻偶像」（出二十4）。約櫃只是作為神同在的寶座，那裏沒有神的像（出四十34）。

約書亞把會幕帶進迦南地，首先安放在約但河西岸之吉甲（書九6，十43）。其後則設置在示羅（書十八1），就在那裏有300年之久。到了以利的時期，在示羅建立了一所永久的「耶和華的殿」（撒上一7、24）。這建築物被入侵的非利士人所毀壞（撒上四10、11；詩七十八60；耶七12）。最後，會幕被安置在基遍（代上十六39-40）。與此同時，由於沒有一個中央的聖殿，便解釋了撒母耳為甚麼在其周遊的主要地點舉行祭禮（撒上七9，九13）。在所羅門建造完成聖殿之前（王上三2），這是公然地認可在不同的「邱壇」處敬拜耶和華。當大衛王攻取了耶路撒冷及立她為首都之後（撒下五7，六17；參詩二十四），他是首位把約櫃安放在帳幕裏的人，這帳幕是位於錫安山上。其後，神向大衛顯示耶路撒冷就是在以色列中，祂選為立祂的名的居所（其本身的同在；代上二十一18-28；參申十二5）。之後，大衛王在他晚年的時候，致力於預備建造一座宏偉的聖殿。主前959年，他的兒子所羅門在摩利亞山上完成聖殿的工程，那是在耶路撒冷城的北界（代下三1；王上六38）。顯示給大衛的建造計劃（代上二十八12、19），是要用石及雕刻了的香柏建造，再鋪上黃金。聖殿是按照會幕的基本設計而造，但是有2倍的長度及闊度，3倍的高度及其他一些擴展之處。摩西古時的帳幕由基遍運來，並且安放在新的聖所內（王上八4）。在背棄神的時期，以色列人會恢復在異教的邱壇處敬拜神。但是從此以後，耶路撒冷是「神的城」（詩四十六5，四十八3）。

以色列的宗教指引典章，有註明哪些是聖潔的地方，在哪裏可以尋求神的面。這些典章也有註明某些地方、物件及環境，是神的子民要避免的，因為那都是不潔的。在創世記早期的記載中，有一些動物是被視為不潔的（創七2），並且禁止吃血（九4）。摩西發展了潔淨的範疇，以及其相應的觀念。至少在某些方面，有關

痲瘋的不潔淨之例，一定包括了衛生原因在內（利十三，十四）。與之相關甚殷的規則也釐定了，以防止身體上的傷害（利十九28）。在預備以色列聖所中的材料時禁止用鐵（出二十25），這可能是因為它與打仗用的工具有連繫。禁用酵母，是因為物質上的腐朽。一種出於自然的厭惡可能是導致禁吃某些爬行動物、食肉鳥類、昆蟲及蟲類（利十一20、41）的原因。禁止近親通婚（利十八6）及婦女在產後要離開某些慣常的職責（利十二2），都是有倫理的因素在其中，這規例亦可能涉及一個人道主義的解釋在內。

可是，比較不明顯的，就是以色列人強調那些分別為聖的規例。禁止穿著混合布料的衣服或者攙雜種子種田（利十九19），似乎是基於分隔的原則。以色列的宗教禮儀也包括了多次提醒現今人本性的墮落。雖然性關係本身並無錯誤，可是卻使人不能接近聖潔之物（撒上二十一4）。同樣地，生產（利十二1-8，十五2、3）、死亡（出二十二31；民十九11）、拜偶像（出二十三13），甚至是在外地（摩七17），都是會使人不能接近聖潔之物。最後，是禁吃某一些肉，因為那是留下來獻給耶和華為祭的（利七25）。在西乃山被神揀選為子民時，每天洗衣服是以色列人在自潔時所要做的事之一（出十九10）。許多的禁例可能涉及一個以上的理由。例如，切割身體（利十九28；申十四1），不單會傷害身體，同時亦有異教的含義（王上十八28）。可是，禁止剃鬍子（利十九27）似乎只基於反異教的立場。在以色列人被剝奪他們許多其他宗教的表達方式時，被擄時期的先知便特別強調潔淨（結四16；參結二十12、21）。但以理那人所共知、拒絕讓巴比倫王的美食所玷污的事件（但一8），仍然反映在猶太人的潔淨律例之中。

儀式

以色列人大部分的宗教活動，都是在聖所裏進行的。主要例外的就是讀經及祈禱，因為兩者都可以個人私下在家中舉行（申六7-9），或者從被擄的時期開始在本土的會堂中進行（詩七十四8）。事實上，舊約只有一篇既定的禱文，在五旬節時於聖殿中應用（申二十六5-10）。但是，舊約指明要由專職的祭司去進行某些禮儀，那就是以色列人的歌頌讚美，以及敬拜的中心要素——祭祀。敬拜神是一件嚴肅的事情（參民四15；撒上六7）。第三條誡命說：「不可妄稱耶和華你神的名」（出二十7），禁止人用神的名來發假誓或作輕率的承諾。但是，它也警告任何不敬的態度（申二十八58）。祭司是神所揀選的聖職人員，在祂聖所內的祭壇侍立事奉（申十八5；來五4），並且要為百姓代求（珥二17）。其他功能包括了要在私生活中建立忠信的榜樣（申三十三9）、藉著神諭去「求問」耶和華的指引（士二十27-28），以及把律法教授給神的子民（利十11；彌三11；瑪二7）。在列祖的時代，

人是可以為自己（創四3）或其家屬（創十二8；伯一5）進行祭司的祭祀。然而，在西乃山，耶和華把以色列的祭司職分獨賜給亞倫的後裔。亞倫是摩西的兄長，是屬於利未支派的（出二十八1，四十12-15；民十六17，十七8）。亞倫所穿的聖衣刻有十二支派的名字（出二十八12、21、29），當他進入聖所去完成和好的職分，他實在是「把他們帶到神的面前」（第38節）。

亞倫的祭司職分，是由同支派的人所協助，也就是其他的利未人（民八13，參出三十二26；申三十三9）。在曠野飄流的日子裏，利未支派是被指定運送約櫃及其陳設品的支派（民一50）。征服迦南的時候，這些利未人並沒有得地（民十八23；參創三十四30，四十九7）。可是，他們卻分佈於48個城鎮，包括有6個逃城（民三十五6）。他們接納以色列人的什一奉獻及其他祭物，使他們可以自由地事奉神（民十八21、24-26）。在士師的黑暗時期，這些供應卻沒有好好地執行（參士十七7，十九1）。然而，在大衛之下，祭司及利未人都小心地被分為24班次（代上二十三至二十四），每班次都按月輪值事奉。大衛王重整38,000個利未人的事奉職務，以配合在聖殿新建立的敬拜。其中有主要的樂師及歌唱者，並且有其帝國所需的司法及行政人員（代上二十五至二十七）。在被擄之後，祭司的班次得以再次被建立（尼十二1-7），並且於新約時代繼續保持（路一5）。

在以色列的宗教中，祭司的職分是集中於其獻上動物為祭的禮儀功能方面。這種習慣有4個解釋：(1)最原始的觀念認為祭祀是要為飢餓的神靈，獻上飯食。可是，環繞著以色列的異教徒雖然是這麼想，舊約中描寫祭祀有時雖然也會用一些食物的術語（利三11、16），但認為真神需要吃飯的觀念卻是舊約所否定的（詩五十9-13；賽四十16）。(2)同樣地被舊約否定的就是形體上合一的理論。那就是藉著祭祀的禮儀，敬拜者能得以進入與其神靈所立的血盟，甚至是吃其肉。但是，正如上述一樣，雖然舊約中的禮儀可使人與神相交（出二十四11），但有關神的屬靈本性方面的教導不容許任何此類的獻祭觀念。(3)更為正確的觀點，就是把舊約中的祭祀看為供物。在平安祭的條例中，包括了以色列人的感謝祭（利七12-15）。他們其中一些敬拜的行為，是涉及對神感恩而獻上供物（參撒上一24-27）。但是，這理論未能把儀式中著重血的這一點包括在內，同時也未包括舊約所重複強調的一點，那就是神與人之間的疏離，是需要血來作橋樑。在神的面前，這血是代表著罪人的生命。(4)最能夠解釋以色列的祭祀就是贖罪，其目的是避絕惡事，特別是懲罰。以色列的一切祭祀可分為兩類，其一是贖罪祭，以息神的憤怒；其二是馨香祭，以此取悅神（參創八21）。獻祭於神，以免神會「按著他們的愚妄」辦他們（伯四十二8；參伯一5）。

在西乃山所頒佈的律法中，祭祀儀式中的5個階段均表明了獻祭的贖罪特性。(1)選擇祭物：所獻的動物或任何有關的祭品，都必須是無瑕疵的（利二十二21）。(2)獻上祭物：每一個獻祭的人都要把手放在祭物的頭上（利一4），以指派其為自己的代表，並且將本身的罪轉移在祭物身上（參民八18、19，二十七18-21）。(3)宰殺祭物：藉著牠的死（利一5），那祭物承擔了那些罪的刑罰（民六11；參利十九20、21）。血是表徵了獻上生命，「把這血賜給你們，可以在壇上為你們的生命贖罪」（利十七11）。(4)獻祭給神，是藉著灑血在壇的周圍，以及把祭物全燒在壇上（利一6-9）。(5)表明與神復和，是藉著把其餘的血灑在被寬恕的人身上（出二十四6-8）。在一些贖罪祭中，要把宰殺了的祭物，拿到營外燒掉（利四12、21）。最常見的方式，就是在耶和華面前，把部分的祭物作為一個團契的飯餐（出二十四11）。

倘若祭祀是以色列的主要儀式，以維繫其與神之關係，那麼割禮就是其開始的一項禮儀。在歷史上，這項儀式的啟示，是與神揀選亞伯拉罕有關的。神吩咐亞伯拉罕遵行割禮，使其家屬與外邦人分別出來（創十七11-13），並且戲劇化地使之與救贖同等。「這是我的約」（第10節）。忽視這儀式是極嚴重的事（出四24-26；參結四十四7）。拒絕接受割禮的人，要從神的子民中剪除（創十七14），實際上，這人也從未屬於他們當中的一分子。由於未受割禮是表徵著一個未改變、不合用的生命（出六12），並且未受割禮的心表示那些心裏污穢的惡行（耶四4）。因此，割禮代表除去人的罪（申十16）。它表徵著重生（利二十六41），就是那些被神認作自己子民的人所經歷的（創十七7）。

割禮是在男嬰出生後第八天舉行（創十七12）。它表示人類的生命剛開始時便需要救贖（詩五十一5）。割禮亦是一個確據，證明信徒的子女已包括在神的約之中，得到其中的恩典（創十七7）。

聖節期

以色列人在聖所舉行的儀式，是有確定的舉行日期。那全然獨特的詞語——「節期」（利二十三2）——的字面意義是所指定的時間，是強調其神聖的啟示及會期。雖然神曾經將某些農作業的元素納入其年曆之中，但猶太人的節期並非起源於人對自然現象的觀察，例如是月亮的盈虧，或者是在迦南的農作業循環年期。

安息日的制度是始於創造本身（創二1-3），並且在以色列人到達西乃山及接受律法之前，已經成為他們所遵守的律例（出十六23-26）。它被納入十誡之中，成為第四條誡命：「當記念安息日，守為聖日」（出二十8）。在西乃山，耶和華也設立了7個特別的安息節期集會。這些都是安息及特別獻祭的日子，都包括在神對摩

西所啟示的律法之內，並且在5個每年要遵守的節期當中。它們就是逾越節、五旬節、吹角節、贖罪日、住棚節。其中第一個節期及最後一個節期包括了兩個特別的安息日（利二十三7、8、35、36）。在以色列人月朔的日子，神另外指定安息及獻祭的時刻，並且加上吹號為記念（民十10；參詩八十一3）。安息年和禧年是最終伸延安息觀念的節期。安息年或稱為「豁免年」（免債項，利二十五4；申十五1-15）。在禧年的時候（在7個安息年之後，意即第五十年），要把一切的土地歸還給原來的主人（利二十五8-34）。

在摩西時所訂定慶祝的5個節期之中，其中3個節期（即逾越節、五旬節及住棚節），都有同一個特別的名稱，那就是「朝聖的節期」（利二十三4）。於這些時候，在神的子民中，一切成年的男丁，都要在耶和華的殿中朝見祂（出二十三14-17；參王上九25）。其餘的兩個節期都是在第七個月（9月或10月），是在住棚節之前所守的聖節，它們就是吹角節和贖罪日，吹角節是在那月的第一天，是秋收季節之始（利二十三24）。贖罪日是在第十天，就是全國在神面前得著寬恕及與神和好的日子（利十六），這項贖罪是藉著獻上代罪羔羊而作成，並且是由大祭司每年進入至聖所一次的祭禮而成。贖罪日是全國悔改的日子，並且真心於神面前謙卑的日子（利十六29、31；參箴二十八13），「刻苦己心」這句子，其後被視為禁食的意思（賽五十八3；參徒二十七9：「禁食的節期」），但卻並非一定有禁食的含義。在舊約中，並沒有明文規定遵守禁食的條例。

在被擄期間，以色列人開始遵守4個每年禁食的日子，那是跟耶路撒冷被陷於巴比倫有關連的（亞七3、5，八19；參王下二十五1-3、8、9、25）。然而，當撒迦利亞被問及這些日子應否在被擄得釋放後，以及在聖殿重建後繼續遵行的時候，他預言謂，倘若百姓真心悔改歸向神，這4天將會是歡樂的節期（亞八15-19）。但是這些節期仍是繼續舉行。在摩西時期以後再加入以色列的宗教年曆的日子，就只有被擄後期的普珥日。它是慶祝猶太人在波斯國內，全民從哈曼手下的逼迫中釋放出來的時刻（斯九20-28）。

J. Barton Payne

另參：「祭祀」；「先知，女先知」；「預言」；「聖經中的律法觀」；「會幕，聖殿」；「祭司和利未人」；「以色列的節期」；「猶太人」；「割禮」。

以色列的節期(Feasts and Festivals of Israel)

為紀念一些重要的事件或人物而舉行之公開或私人的慶典。不同節期的慶祝內容，其中的禮儀，都有特殊意義。雖然節期往往與豐富的飲宴有關，但這並非不可或缺的。有時候，食物只是象徵性的，就好像在聖餐中的餅和杯。

在現代的用語中，「節期」通常用來形容一段慶祝活動的時間，「筵席」則指慶祝活動中的一部分，通常是一頓飯餐。不過，在宗教的用語裏，不論是古時或現代，這兩個詞語均可以交替使用。古代的希伯來人採用了*moed*（即季節）和*hag*，來指大型而公開的慶祝活動。至於私人性質的筵宴，則多以*mishteh*表達。然而，聖經大部分的英文譯本，都沒有把兩者分開。

節期及其功用

節期一般都十分強調群眾的參與和延續社會或宗教的傳統；民間或宗教的固定節日，就更是如此。即使是在家庭中舉行的慶典，倘若沒有群眾的支持，便不能算是成功。群眾的參與可以幫助個人或大眾，重溫那些特殊日子的意義，並且可藉著節期，把寶貴的經驗流傳後代，歷久不衰。這種公眾共有的記憶，能在大小的社群中產生一種凝聚力，且更鞏固群體依賴的傳統。假若節期是為紀念特別的事件或是歌頌偉大的理想，當參與者不斷地進行有關的儀式和典禮，節期的主題便深印於人的腦海之中。古代希伯來人的節期，就有這種積極作用。他們許多宗教曆法上的主要節期，都是為了紀念某些特別日子神如何以大能幫助祂的子民，又或在困難中神供應他們的需要。透過經常性的慶祝，希伯來人經常緊記，與他們立約的神在引領他們的命運時，所顯示的大能和偉大。當他們一再重演神對他們的幫助和愛眷，心中便得著提醒，知道神仍然能夠保守他們。特別在困難的日子，這種紀念活動更使人想到神的同在、祂的作為，是何等真實。結果，國民的信心得以鞏固，生活加添了寶貴的屬靈深度，並知道仍在神的眷顧和引導之下，只是，當敗壞和異教的風氣滲入在節期中，國民生活中這個重要的內涵便開始失卻它的活力。

舊約節期

1.很多時候，舊約反映出以色列民族的生活，是頗為簡樸的，但他們一般的節期活動，卻是多得令人驚訝。這些慶祝活動無疑在古代近東艱辛和動盪的生活中，給他們帶來盼望或補償。以色列人也盡量利用每一個慶祝的機會。婚禮是最明顯不過的慶祝機會，所以當雅各結婚時（創二十九22），拉班就會為他擺設筵席，而且邀請了所有鄰舍。聖經沒有說明這筵席舉行多久，但有些婚宴則長達1週，就好像參孫娶亭拿女子時的情況（士十四17）。小孩子斷奶，以色列人亦會為此而

舉行慶典（在近東某些地區，至今仍有這種習慣）。在這場合中，年約2至3歲的孩童開始進食半固體的食物，且從此不會再被乳養。撒拉就是在這個宴會的日子，因見到夏甲的兒子跟以撒戲笑而不悅（創二十一8-10）。近東地區款客的規矩，一般是要求主人在客人抵達（十九3）或離開（二十六30）時，以筵席招待，眾人一起暢飲那使人心歡悅的酒（詩一〇四15）。

生日亦常有慶祝活動，特別是皇室人員的生日（創四十20）。所羅門夢醒後，為他的眾臣僕擺設筵席（王上三15），又在聖殿舉行奉獻禮時，慶祝1週（王上八65；修訂標準譯本、新英語譯本）。君王和皇后會定期舉行宴會，以示親民或記念特別的事情（參斯一3，二18，五4、14，七2、7；但五1）。牧羊人在傳統上，會在每季剪取第一頭羊的羊毛時設宴慶祝，剪下的羊毛送到祭司那裏（申十八4），祭司就為此祝聖。

2.被擄前的節期。除了民間一般的節期以外，以色列人還有一些宗教節期是含有特別屬靈意義的。這些節期的目的，是要強調神為祂的子民施行作為，並且提醒他們要順服神的心意，才能繼續領受神所賜的福。利未記二十三章2節列出各種節期時，開宗明義是吩咐人守安息日的命令。雖然難以確定摩西時代之前，人們是如何守這安息日的禮儀（出二十8-11），但神在第七天停止了一切的創造（創二3），那天被定為聖日。自摩西時代起，以色列人在守安息日的時候，總是強調要歇下所有的工作，好好地紀念神從一切創造之工歇息（出三十一17）和祂拯救以色列民脫離在埃及的捆鎖（申五12-15）。慶祝安息日是表明神跟以色列人之間那特殊的關係。在那24小時內，連最小的事務，好像生火（出三十五3）或拾柴（民十五32、33）也不許作，違例的人會被治死。那一天，也不許出門他往（出十六29）。當天要獻上特別的祭（民二十八9、10），又要更換會幕裏的陳設餅（利二十四5-8）。雖然在活動方面有這許多的禁制，安息日的意義卻是為了享受神同在的喜樂和安穩（參賽五十八13、14），謹守安息日將使個人和全地得福。

按陰曆計算，每逢新月便是慶祝的日子。務農的人尤其適用，因為他們全都懂得計算新月在何時出現。這一天亦有特定的祭禮，包括有燔祭、素祭和奠祭（民二十八11-15）。此外，人們要把1隻公山羊獻給神，作為贖罪祭，並要在其上吹號，好在神面前作紀念（民十10）。這月朔的慶典規定的祭物，明顯比民數記二十八章9、10節所列，在每安息日所獻的為多。在整個以色列的歷史中，月朔的祭禮是極受重視的；在王國時期，利未人要在月朔的祭禮中協助祭司，跟安息日一樣（代上二十三29-31）。被擄前的先知很可能就是利用這些大型的聚會，教導群眾或宣講預言（參王下四23）；不過究竟有多少人確實如此，則無從稽考。況且，不是

每一個人都視休息和慶祝的日子為寶貴，阿摩司就曾指摘那些貪婪的以色列人（摩八5），因他們認為遵守節日會影響生計。在猶大人被擄到巴比倫的時期，他們不能慶祝節日（參何二11），直至在以斯拉和尼希米的領導下，才恢復慶祝活動（尼十33）。以賽亞書六十六章22、23節描寫了以色列末後的光景，其中提及節期也是以西結書中理想的聖殿中敬拜的一部分（結四十五17）。節期的目的是提醒以色列民，神與他們列祖所立的約是永恆不變，且對全國仍有約束力的，以便促進他們的合一。這約也強調神是一位慈愛和眷顧人的神；祂主動跟人建立關係，並且信實守約（參詩一〇四19；《傳道經》四十三），實踐祂的應許。對於以色列人而言，這同時暗示，他們要常常記著在盟約之下也有義務，否則危險便會臨到他們。

吹角節是在7月的第一天舉行的。這個月後來被稱為提斯利月，是特別聖潔的月份，所以慶祝的規則亦跟一般月朔的節期不同。該月首天獻上燔祭和素祭的時候，也要吹角（利二十三24）。由民數記二十九章2-6節所見，似乎這節期要獻的祭物比一般安息日所定的多，但又較正常月朔的為少（參民二十八11）。這一天嚴格規定不可作工，並且要舉行聖會；吹響號角則是勝利的記號，用以紀念神透過西乃之約，給予子民的大恩惠。

7月特別聖潔，部分原因由於「七」在以色列中一向被視為神聖，此外，更因為贖罪日和住棚節也在這月份中舉行。贖罪日是全國上下一同認罪的日子；他們把罪歸到代罪的山羊上，然後把山羊從會中逐到曠野去，以此象徵己罪得塗抹。這一年一度集體悔罪的嚴肅氣氛正好被5天（利二十三33、34）之後舉行住棚節的歡樂氣氛調和了。

另一個跟安息日有關的節期是安息年。在每個6年的循環之後，接下來的12個月是「地要守聖安息」的日子。在這段交替期間，土地不可種植任何農作物（出二十三11），所有自長的收成要贈予窮人和有需要的人（利二十五6）。這土地的條例成為聖經中最重要的環境生態原則。一如神的子民，土地是神聖的；正如人在日常工作中，需要定期的休息，以恢復體力，並透過敬拜得著屬靈的更新，土地也需要休息，以便從經常的耕作中，休養生息。這個節期提醒以色列人，他們所居住的地土，是由神履行祂的應許所賜下的。神按著祂在約中所定，要豐足地供應他們肉身的需要（參申八7-10）。為了防止以色列人在安息年中有任何缺乏或困難，神應許在安息期前的1年，地所出的收成會足夠以後3年的食用（利二十五21）。這個保證是以他們在曠野飄流時的經驗為基礎。當時，以色列人在第六天所拾的嗎哪，足以供應他們在安息日所需的食用（出十六5）。

這個節期使神對地土所擁有的絕對主權，再次被確立（參利二十五23），國民認定神有能力供應他們將來一切需用的信心，得以鞏固。安息年的條例除了要求停止耕種外，還包括釋放奴隸和免除債務。社會中不幸的一群要從他們的苦役中被解放出來。這樣，那些為著各種原因成為奴隸的男女，可以重獲個人自由（出二十一2-6）；神也宣告人所欠的債要被豁免（申十五1-6）。雖然耶利米書三十四章8-22節，曾提及有人違反了這釋放的條例，但基本上，安息年似乎仍是以色列人被擄前生活的常規之一。當時，耶利米先知正抓緊機會，教導民眾有關安息年條例的本質和目的。他又警告那些偏行己路的猶大人，因著他們違背神的命令，不容他們的奴隸得到應有的自由，他們自己的自由亦會被奪去，並且他們的情況會更形嚴重：他們要親眼看見家園被毀，及後被擄到巴比倫去。這個教訓對被擄後歸回的人並沒有白費，因為在尼希米的管治中，猶大人立約要謹守安息年的規定（尼十31）。這個行動明顯是因為住棚節（當時正好是安息年的開始）時，誦讀摩西律法所帶來的激勵（尼八13-18）。

還有另一個跟安息的原則相連的節期，就是禧年或五旬年（利二十五8-55，二十七17-24）。安息年是源於第七天的觀念，禧年（第五十年）則標誌著7個7年的過去。在贖罪日那天，全國各地要吹號（利二十五9），宣告禧年的開始。禧年的活動跟一般的安息年大致相同。較特別的是，在過去49年中，賣出了的地業要歸還給原來的主人，這種做法使經濟重新得到調整。為了避免有人投機或是趁機詐騙，神教導希伯來人要因敬畏地土真正的主人——神——的緣故，公平和誠實地進行交易（利二十五14-17）。跟安息年一樣，神應許要供應人的需用，使人不會受苦。希伯來人家中的奴隸，要在禧年時重獲自由，好使每一個人在新一個安息年的循環開始時，在神面前，都是自由和平等的。

按著每年的季節而不是按月份而定的節期有3個，都是記念神的權能和祂對國民生活的眷顧，是重要的慶典。這些節期都以hag來命名，表明人要以朝聖的方式來守節。這3個節期就是在出埃及記二十三章14-17節、申命記十六章16節所規定的，它們包括逾越節（兼除酵節）、七七節（五旬節）和住棚節。在這些日子中，以色列所有的男丁都要上聖殿去慶祝「耶和華的節」（出十二14）。逾越節和除酵節的條例本來各有分別，但由於後者經常是緊接著逾越節，兩者便自然融為一個節期了。

逾越節對以色列人而言，有極高的神學意義，因為它標誌著神介入他們的歷史之中，最重要的作為之一，就是神在埃及所降最後的一災中，殺盡了埃及人的長子，卻越過了那些以血塗抹門框的以色列家庭（出十二11-30），因而展開了他們脫離

奴役的旅程。神吩咐他們要記念那一天（出十二14），結果他們第二個逾越節慶典，就是在西乃曠野中舉行的（民九1-5）。按希伯來的曆法，逾越節是在1月舉行，申命記十六章1節稱之為亞筆月，但被擄後便改稱為尼散月（參尼二1）。逾越節的禮儀是在14日的傍晚進行（利二十三5），接著便是除酵的日子；7天之內，以色列人不可進食任何有酵的食物。把酵從餅中除去，就跟把血從動物的體內流盡的原則相似。酵和血均有生命的力量，要分出來留作獻給神的祭物。除酵節期間，第一和第七天會舉行聖會，這兩天內唯一可作的工，就是預備食物（出十二16）。這段吃無酵餅的日子，被稱為筵席，是因為它開展了為期7個7天的收割期（申十六9）。這個節期期間，要獻上特別的燔祭，並一束新收的大麥。到了新約的時代，逾越節和除酵節的慶祝都很具規模，又稱為「除酵的日子」（路二十二1；徒十二3）。以色列因著神的介入，得以脫離埃及的權柄這主題，主要是讓以色列民確知神是願意隨時為忠心順服的立約之民行事的。這也提醒他們，不可忘記自己曾在埃及為奴的事實（申十六12）。在以色列民的生活中，早期逾越節和除酵節的方式比較簡單，但到了王國時期，就有更為講究的禮儀（參王下二十三21-23；代下三十五1-19）。

第二個重要的節期是五旬節或七七節，為期只有1天。人們在除酵節中把新收的禾稼，在神面前作搖祭；從那天起算的第五十天（申十六9-12），就是五旬節。節期表示收割禾稼的工作已大功告成，也到了獻上初熟果子的時候（參出二十三16，三十四22；民二十八26）。這天慶祝的特色就是要獻上兩個細麵的餅和7隻羊羔、2隻公羊及1隻公牛犢（利二十三15-20）。這天人們又會有自由奉獻獻給神，表示感謝祂的賜福，整個節期充滿歡樂的氣氛（申十六10、11）。五旬節實際上是一個收割的節日（出二十三16），以色列人被提醒要承認他們能得著物質的豐富，全然是倚靠神的緣故。在申命記二十六章，載有特別的指示，關乎奉獻初熟果子的禮儀。這是要在以色列人的歷史中設定一個偉大的認信，數算神如何拯救他們脫離埃及的壓制和引領他們進入豐足之地。

住棚節（利二十三34；申十六13）或收藏節（出三十四22）是希伯來人第三個重要節期，是所有男丁每年都要守的。節期由7月（提斯利月）15日開始，跟7月10日的贖罪日十分接近。住棚節為期1週，以色列人在期間上聖殿朝聖。這節期於年底完成一切的農務時舉行（出三十四22）。節期的首天，一切的工作都要停頓，要把燔祭獻在神的面前。第八天也要守為安息日和獻上燔祭。利未記二十三章38-43節列明了禮儀的細則，並且顯示這節期得名的原因。節期的首天，要收集「美好樹上」的果子，再加上棕樹、柳樹和茂密樹上的枝子，築成簡陋的棚，在守節

的期間住在其中。每逢第七年，要在守節時公開誦讀以色列人當年在摩西領導下所立的約章，這是為了使他們謹記自己在約的關係中的福氣和責任。在以斯拉的年代，他們就曾經舉行一次意義尤其重大的住棚節。當時，猶太人從巴比倫回國，舉行了一次多個世紀以來罕見的的盛大慶典（尼八13-18）。由聖經的記載顯示，這個節期在王國時期一直被忽視。士師記二十一章19節所提及的，並哈拿在示羅被誤會為醉酒的婦人時所守的節期，顯然就是住棚節。撒迦利亞先知曾在異象中，看見萬國都來到耶路撒冷守住棚節；他又警告那些不繼續這傳統的人，要預備面對苦難和糧食短缺（亞十四16-19）。

被擄後的節期

在歸回期間，有幾個小節期興起；有些淵源於特別的歷史事蹟。普珥日或掣籤日是一個歡樂的節日，在12月（亞達月）14日舉行。它是為了慶祝神使用以斯帖和末底改，來拯救祂在波斯國中的子民，免遭哈曼滅族的惡計（斯九21、24-28）。農村中的人民在亞達月14日舉行慶祝活動；城中的居民則在該月15日慶祝。在以斯帖記九章24-26節已經說明這節期名稱的由來，節期的目的是要提醒希伯來人，縱使在波斯面對敵人的攻擊，神的能力仍保守他們。這節期紀念在危機中得解救的盼望，在日後猶大人受到壓迫的日子中，就成為他們的安慰。傳統上，猶大人會在節期的前夕於會堂中，高聲誦讀以斯帖記，在場的人，特別小孩子，當聽到可惡的哈曼和他的兒子，便會大聲呼喊。

另一個歡樂的節期是修殿節，為期8天（《馬加比一書》四52-59；《馬加比二書》十6-8），現代普遍稱為「燭光節」或「哈努卡」。這節源於主前164年，紀念猶大馬加比把被安提阿古四世污穢了的聖殿重新潔淨。慶典由9月（基斯流月）25日開始，整個晚上都會燃點起燭火和燈籠。人們重述馬加比家族抵抗異教侵害的英勇故事；筵席中亦會讚美神，在馬加比時期對猶大人奇妙的拯救。

第三個小節期是誦經節，一個誦讀律法的日子（參尼八9；《以斯拉一書》九50），於7月1日舉行。這個節日很快便改為在住棚節之後舉行。同樣，在亞達月13日舉行的尼迦挪節（《馬加比一書》七49）亦成為普珥日的一部分。兩者均是向神的引導和拯救，表示感恩。

新約節期

在基督的時代，人們極重視安息日，並以之為到會堂敬拜的日子（參路四16；徒十三14，十八4）。法利賽人的律例禁止人作一切的工，耶穌常因為觸犯這安息日的條例，跟在位的人引起爭論（參太十二1-4；可三1-5；路十三10-17）。在初期的教會，敬拜是在「七日的頭一日」（即主日）進行，以記念主的復活。早期的

基督徒初時是參與猶大人的儀式的（參徒二十16；林前十六8）；基督復活及升天後，聖靈是在五旬節的時候降臨（徒二1-4），應驗了約珥書二章28-32節的話，並且就這樣開展了基督教會的歷史。

逾越節和除酵節在基督的生平中，具有重大的意義（參約四45，五1，六4，十二1-26），原因是這個節期在新約時代，是十分普及的（參約十二20）。在逾越節期間，彼拉多會循例按民眾的要求，特赦一名囚犯（太二十七15；可十五6）。耶穌曾活躍地參與逾越節的禮儀（參路二42；約二13，六4）。耶穌跟門徒在逾越節前夕舉行最後的晚餐（約十三1）。當時，加略人猶大向法利賽人出賣了耶穌（路二十二4-6）。在逾越節的筵席上，擘餅和舉杯具聖約的意義（可十四22-25），跟基督將要在十架上為人犧牲，有直接關係。基督的門徒受教要如此行，以記念主為人的罪受苦和受死（林前十一24-26），並以此宣告十字架的能力，直到主在榮耀中再來的日子。有些學者認為逾越節的羔羊被宰殺時，基督正懸身於十架上；若是如此，就更鮮明地表明基督是「神的羔羊，除去世人罪孽的」（約一29）。在一次住棚節的慶典中，耶穌亦有出席（約七2）。在祂的時代，人們會列隊到西羅亞池取水，作為祭物獻給神，很有可能就是這個儀式，引發基督宣講活水和永生（約七37-39）。耶穌也曾至少一次在耶路撒冷參加修殿節（約十22），並且幾乎被人用石頭打死。

耶穌也曾在一些私人的慶典中，受到招待（參路五29）；祂並且在一個婚筵中，以水變酒，挽救危機（約二8-10）。祂曾責備法利賽人在筵席中居首座的行為（太二十三6；可十二39；路二十46），又指出筵席應要惠及貧苦的人（路十四13）。

節期的表徵

古希伯來的節期在許多方面，於早期的教會而言，都具有象徵性的意義。保羅視早期的希伯來基督徒，為神在以色列中的初熟果子。在羅馬書八章23節，聖靈在基督徒心中，只是將來所要得的產業的表徵，這也就是聖靈初結的果子。在雅各書一章18節，基督徒被稱從真道而生、在受造之萬物中為初熟的果子。保羅稱耶穌的復活，為睡了之人初熟的果子（林前十五20、23）。保羅引述舊約的節期時，論到安息日、月朔和節期，都只是將來美事的影兒（西二16、17）。逾越節的比喻更強調基督是為我們犧牲的逾越節羔羊。他提醒信徒要以誠實、真正的無酵餅向神守節，不要用惡毒、邪惡的舊酵（林前五7、8）。舊約先知都等候在末後的日子，有神所設的筵席（參賽三十四5；結三十九17、20；番一7-9），神要在其中向不信的人施行審判。昆蘭團體也期望在彌賽亞降臨時，會有盛大的筵席，他們卻不受審判的威脅。在啟示錄十九章17、18節，啄食腐肉的鳥類會被召來，飽餐

跟神為敵之人的肉，與選民的終局成了強烈的對比（參可十四25）。
R.K. Harrison
另參：「以色列的宗教」；「祭司和利未人」；「祭祀」；「以色列史」；「猶太教」；「會幕，聖殿」。

以西結(Ezekiel, Jehezkel)
（1）以色列被擄到巴比倫時的祭司和先知。以西結是具有影響力的祭司撒督家族的後裔（結一3）。雖然不知道他是否在耶路撒冷出任祭司，但他可能是在耶路撒冷長大，熟悉聖殿的禮儀。我們對他生平的認識，全來自舊約的以西結書。
以西結已婚（結二十四16-18），住在巴比倫提勒亞畢（三15）自己的房子裏（三24，八1）。大多數被擄的猶大人都定居在迦巴魯河旁（一3），這條河自巴比倫經尼普爾城到以力。以色列的眾長老到那裏求問以西結的意見（八1，十四1，二十1）。在被擄後第五年，那時的以西結約25至30歲，他得到神的呼召，負起先知的職分（結一1至三11）。他的妻子在被擄期間猝然去世，但他卻被禁止公開為她哀悼（二十四16-18）。她那突發的死亡，表達了一個嚴肅而令人震驚的警告，那是有關在被擄者的本國中將會發生的事（二十四15-27）。
以西結所事奉的那段時間，在許多方面都非比尋常。那是一段有很多偉大先知的時期。以西結跟耶利米和但以理一樣，均在巴比倫被擄的時期，論及國家的需要。那是南國猶大發生巨變和傾覆的時代，也是人民頑梗背道、拜偶像和普遍不遵守摩西律法的時期。同時亦是國際間互相衝突，在整個中東地區權力更替的時期。
以西結的事奉似乎從主前592年開始，至少延續到被擄的第二十七年（結二十九17），當中可分為兩個重要的階段。在第一個階段（主前592-587），他的信息是以散文式的講論和象徵性的行動，不斷提出警告，試圖引導被擄的民悔改相信神。在第二個階段（主前586-570），當尼布甲尼撒摧毀耶路撒冷和聖殿後，先知轉而安慰被擄者，鼓勵他們展望將來（三十三至四十八章）。當中有13年的時間沒有先知的信息，那便是從主前585年（三十二1、17，三十三21）至主前572年（四十1）。先知獲悉耶路撒冷陷落的時候，正身處巴比倫（三十三21、22）。
以西結信息的主題，是要提醒猶大，審判的時候已到。他為神傳講信息而作的準備，可從他吃下寫有預言的書卷中看到（結二8至三3）。他的信息起初不被接納，但當他的預言開始應驗，國家的偶像敬拜得以清除後，他的預言便得到證實。由於人們認為以西結影響了以色列日後的敬拜，他被稱為「猶太教之父」。他對於

猶太人被擄歸回後的敬拜生活，其中最偉大的貢獻，就是建立會堂的基礎。他的教訓強調個人不朽的生命、復活和禮儀的律法，跟其他先知不同。
以西結以生動和戲劇化的象徵性行動，帶出他的信息（例：結四1-8，五1-17）。他的風格是沈重和重複，不過，這種表達是為了配合他有關背道和隨之而來的審判等主題。至於他在何處離世，則沒有人知道；以西結亦沒有在舊約其他書卷出現過。
Charles L. Feinberg
另參：「以西結書」；「被擄」；「先知，女先知」。
（2）大衛時代，被委任作聖殿事務的利未人（代上二十四16）。

以西結書(Ezekiel, Book of)
舊約的先知書，寫於被擄到巴比倫的時期。
作者
以西結是布西的兒子（一3），他出生於一個祭司的家族。究竟他有沒有在聖殿中擔任祭司的工作，則不得而知。不過，他所受的訓練，卻是祭司的訓練。他的著作顯示出他認識獻祭的規矩、禮儀和百姓對祭司的期望。在被擄時期，祭司以西結傳講神的話，將聖殿的未來告訴他被擄的同胞。數以千計的被擄者，在迦巴魯河邊的提勒亞畢定居，竭力維持僅堪餬口的生活。他們盼望早日回到猶大，並國際情況得以改善。他們的希望被假先知搧情的講道所挑旺；那些假先知好像荒場中的狐狸（十三4）。他們敬虔地說：「主宣告說……」，但他們的預言其實是出於自己（十三6）。他們以平安的信息欺騙百姓，那時神的審判即將傾倒在百姓身上（十三10）。他們引導百姓不相信預言，以致在百姓中流傳一句話：「日子遲延，一切異象都落了空」（十二22）。神將審判的異象給予百姓已有一段日子，但那些異象卻完全沒有應驗的跡象。以西結蒙召去事奉這個群體，藉著象徵性的行動、異象和口頭的信息去說服百姓，神的審判已經迫近（十二23）。
背景
要理解先知以西結的事奉，最好先瞭解他所處身的時代背景。倘若我們如教父俄利根所相信，經文中含糊提到「當三十年」（一1）這個時間，是先知第一次看見異象的年齡，那麼，以西結便是在猶大的約西亞王統治期間出生（約主前640-609）。約西亞是瑪拿西王的孫，瑪拿西褻瀆的行為，招致神對猶大國的審判（王下二十一10-15）。

雖然猶大國的政治情況已是千鈞一髮，但約西亞卻能帶領國家進行徹底的改革，而這個改革始於發現了「律法書」（王下二十二），時值以西結出生的那年（約主前621）。百姓都除去偶像，回轉敬拜神，可是神對猶大的審判已不可逆轉（二十三26、27）。約西亞竟誤將猶大變成別國所依的國家。當埃及的法老尼哥經過猶大，約西亞覺得受威脅而支援那時不堪一擊的亞述國。約西亞揮軍迎戰埃及的軍隊，可惜他的大軍無法抵擋埃及人，他亦終於戰死沙場（二十三29）。埃及控制了猶大，法老尼哥立約雅敬管治耶路撒冷。然而，埃及人的控制只是短暫的，因為在主前605年，埃及和亞述都被巴比倫王尼布甲尼撒在迦基米施擊敗。巴比倫人接著向南面進迫耶路撒冷，並且第一次擄去猶大國的領袖，當中包括了先知但以理。

約雅敬獲准繼續管治猶大，成為尼布甲尼撒的附庸。但他對待埃及的方法，招致皇帝的憤怒。在巴比倫人正要插手處理猶大的情況時，約雅敬去世，他的兒子約雅斤接續王位。巴比倫大軍抵達耶路撒冷城門，將約雅斤和數以千計的貴胄帶返巴比倫（王下二十四10-17）。當時年約25歲的以西結，也在這些被擄的人中。

縱然以西結書所表達的，是另一種說法，可是很多學者認為，在耶路撒冷被圍困以致陷落這段期間（主前586），以西結是在猶大居住和作教導的。他們從以西結熟悉聖殿中的拜偶像情況，以反對耶路撒冷被毀前的生動描述中（結八11），得出這個結論。另一些人則相信，以西結同時在被擄的群體和在猶大居住的猶大人當中事奉。然而，這兩個解釋，均未能完全符合以西結書所宣示的。以西結在主前597年被擄。他蒙召要將神的話帶到在提勒亞畢的被擄者中，他獲賜一個異象，看見聖殿內院的可怕行徑；他對耶路撒冷和猶大的熟悉，是由於他曾經住在那裏，並且透過被擄者中的報信者，得知耶路撒冷的消息。與以西結同時代的耶利米，在耶路撒冷發出預言，但沒有證據顯示耶利米和以西結互相知道對方的工作。倘若以西結曾經在耶路撒冷被圍期間，將神的話帶到耶路撒冷，理應在他的著作中提及耶利米。假如耶利米獲得以西結在耶路撒冷事奉的支持，他或會在他的著作中，正面提及這位同工。以西結書清楚地說到以西結在被擄之地居住和講道（參一1、3，十一24、25）。

內容提要

以西結的預言是很容易以主題事件和按照年代勾畫出來。該段時期可用主前586年（耶路撒冷的陷落）之前和之後來劃分。第一至二十四章涵蓋了以西結在主前586年之前的事奉，第三十三至四十八章則代表了他在主前586年之後的事奉。第二十五至三十二章（對外邦列國的宣講）乃將書中兩個主要部分連接起來。

若按照主題，書的大綱可分為4個部分：以西結的蒙召（一1至三21）；預言以色列被審判（三22至二十四27）；對列國的宣告（二十五1至三十二32）；盼望的宣告（三十三1至四十八35）。

以西結的蒙召（一1至三21）

在某種意義上，先知的蒙召與以賽亞和耶利米相似。以賽亞從神在聖殿中榮耀的異象裏，領受他的使命（賽六1-13）。耶利米仍是年輕時，便出乎意料地蒙召，並且所獲得的異象，儼然展示了他使命的性質（一11-15）。以西結的蒙召揉合了這兩個元素。在神向先知啟示祂的榮耀時，祂亦顯示了先知使命的性質。以西結的蒙召，包含了對神的榮耀予以獨特而全面的描寫。以賽亞簡略說出他看見耶和華在聖殿的寶座上，然後集中描述撒拉弗所代表和彰顯神的榮耀。以西結則闡述耶和華的榮耀的彰顯，同時亦描述那走在耶和華前，並作耶和華隨員之一的天使。神的榮耀的異象，雖然難以明白，卻是開啟以西結書的鑰匙。

身為祭司的以西結，十分關心聖殿的未來。那個聖所是神所命定作為祂住在百姓中的居所。聖殿象徵了神的榮耀、同在和聖潔（參王上八10、11）。在被擄的地方，以西結不能再以祭司的身分服侍他的人民，因為他們已遠離神所揀選的耶路撒冷城。但意想不到的，耶和華竟在巴比倫向以西結顯現。當神呼召以西結負起先知的事奉，祂向祂的僕人保證：縱使祂的百姓從應許之地被逐出來，祂卻沒有棄絕他們。

對於以西結那個關乎神的榮耀的異象，可以用不同方式去解釋。在兩約之間時期的託名作品中，敬虔的猶太人對於這「戰車的篇章」（結一），作出神祕的臆測。近代一些讀者，將神的榮耀的異象，解釋為不明飛行物體的出現，但這種想法便無從欣賞神的榮耀了。

先知的異象以狂風開始。當一朵大雲從北方趨近，以西結看見雲的周圍有光，還有四活物和四個輪。將活物和輪組合起來，顯示耶和華在一輛戰車中顯現。在舊約中，神的戰車經常代表祂在審判中降臨（參賽六十六15、16）。輪中的輪和四活物的位置，可能表示神完全掌管了全地，因為祂能移動祂那「審判之戰車」往任何方向。那些有四個臉面的活物，與周圍滿有眼睛的輪，亦可能是不同的象徵，指出神看見所發生的一切事情，祂知道被擄者的苦況。在異象中，先知留意到活物頭上的寶座。在寶座上的，「就是耶和華榮耀的形象」（結一28）。以西結透過神在審判中降臨這異象，蒙召負起先知的職事：「人子啊，我差你往悖逆的國民以色列人那裏去。」（二3）在以色列歷史的黑暗歲月裏，以西結要講預言、斥責他那些被擄的同胞（三11），而且成為以色列家的守望者（三17；參三十三1-9）。

象徵著他的使命的，是一卷充滿哀號和悲痛的書卷（二9、10），但將它吃下時，卻覺得甘甜如蜜（三1-3）。以西結的使命縱然艱難，但神的同在和預言必定應驗，將令他的任務變得甘甜。這個鼓勵是要除去他對悖逆的以色列民所產生的恐懼（二6、7）。然而，以西結不單沒有對他的使命表現得興高采烈，反而變得憂悶消沈。一星期後，耶和華的話臨到以西結，提醒他作為一個守望者的重要職責（三16、17）。以西結變得要對以色列這個國家負責，而不單是向個人負責。他對以色列所作的見證，有著令整個國家悔改的明確目標（三18、19）。

以西結的活動範圍，被神限制在他的家中（三25）。這個在家中的事奉，只向那些尋求神的話和旨意的以色列人進行，因為耶和華已經放棄那些頑梗背道的人。先知的話不能幫助那些背道者（三26）。以西結的事奉原則，可在三章27節找到：「聽的可以聽，不聽的任他不聽，因為他們是悖逆之家」（參三11；太十一15，十三43）。

預言以色列被審判（三22至二十四27）

在以西結的著作中，象徵主義手法佔有重要的位置。他那祭司的背景和裝備，可讓他以象徵性的行動和說話，來接收和傳遞神的說話。第四和五章包含了4個象徵性的行動：(1)在一塊磚上描繪耶路撒冷被圍困（四1-3）；(2)以西結以側臥來代表以色列的罪孽（四4-8）；(3)以西結的食物和飲品，代表了耶路撒冷在被圍困的最後日子中的悲哀和恐懼（四9-17）；(4)先知的頭髮被剃去，代表了耶路撒冷的命運（五1-4）。

神向以西結解釋以色列的背道（五6、7），和祂對以色列的審判（五8-12），來進一步指示以西結。審判將會持續，直至以色列人承認他們的主信實守約，向他們施行公義的審判（五13）。

神的審判首先臨到耶路撒冷和其中的百姓。緊接的是以色列的眾山（第六章）和大地（第七章）。神的憤怒也要臨到猶大山區的城邑和邱壇，令百姓無處防禦（六3-6）。全地都作可憎的惡事，導致神的審判要降在地上和百姓身上（七2、3、10、11、23）。但由於神是公義的，祂按著百姓的生活行為來審判他們，期望他們再次承認祂是他們的神（七27）。

接著（八至十一章），先知將焦點放在耶路撒冷可憎的惡事上，尤其是聖殿內院的偶像崇拜，那正是第一至七章宣佈審判的因由。內院豎立了一個偶像（八3、5）。城中的長老靠在內院的牆壁，向圍內院的偶像敬拜（八11、12）。在聖殿附近，婦女為搭模斯哭泣（八14），男人則敬拜太陽（八16）。先知為著在全地施行最終的審判作好準備，在少數忠心的以色列人前額上畫了標記，讓他們得以生還（九

4-6）。隨之（第十章），從所羅門時代已充滿聖殿的神的榮耀，逐漸消失，直至它「從城中上升，停在城東的那座山上」（十一23）。如今，那些失去神保護的百姓，被交到巴比倫人手中（十一9）。

有關耶路撒冷的惡運的信息，亦包含了4個盼望的元素：百姓的復興（十一17）；土地的復興（十一17）；百姓的潔淨（十一18）；神與祂的百姓重新建立相交（十一19、20）。先知在三十三至四十八章再論述這4個主題。

第十和十一章的異象清楚指出，當神從耶路撒冷撤回祂的同在，百姓就即將被擄。那些已經在巴比倫的人，不願意相信耶路撒冷將會遭受如此浩劫，所有百姓都被擄，國土則變成荒場。

以西結將神那必然臨到的審判付諸行動，他收拾他的財物，並向他那些被擄的同胞展示他的行李。首先，他將財物放在自己屋外的天井。然後，他挖通了牆，從牆洞走出去。最後，先知要在眾人眼前，帶著他的物件走出他的住所。有些旁觀的人心裏狐疑，不明白以西結做甚麼，很可能以為他是癲狂了。那些相信的人看見了便能明白。他那古怪的行動是要戲劇化地指出，王的隨從在耶路撒冷陷落之前，如何想盡辦法幫助西底家王逃走。列王紀下二十五章講述了王與他的軍兵如何離開耶路撒冷去到曠野，在耶利哥被巴比倫人拿住，然後帶往利比拉，來到尼布甲尼撒面前。身為俘虜的西底家，親眼目睹自己的兒子被殺害了，接著他的雙目被刺瞎，再與其他猶太人一同被擄（參結十二13）。先知的闡述以一句安慰的話作結。由於神與亞伯拉罕所立的約，神應許不會完全毀滅祂的百姓。那些倖免於刀劍、饑荒和瘟疫的餘民，將得以述說神的審判（十二15、16）。

以西結進一步說明以色列國的苦況，他以充滿戰兢地進食，來顯示猶大全地的居民，不久將經歷極大的創傷。

收拾財物和進食這兩個象徵性的行動，都是要強調神話語的信實。百姓需要面對他們的神的屬性：祂是威嚴的；祂說話時，祂的話語必帶有能力，且通行無阻。因此，地的荒涼和百姓的被擄，便是神透過先知要應驗的話。審判就是要人承認神、悔改和歸向祂。有些在猶大的人不信神的預言會成真，他們說：「日子遲延，一切異象都落了空」（十二22）。另一些人則認為，神的話將會在極遠的將來才應驗（十二27）。對神話語普遍否定的態度，乃由假先知受歡迎的講道所引起（第十三章）。他們從來沒有領受神的信息，可是他們卻以平安的信息，藉著謊言和誤導來欺騙神的百姓（十三8、10）。這些假先知在百姓中煽動了邪惡、說謊和欺騙的行為（十三22）。他們惡貫滿盈，並對猶大的陷落負上沈重的責任，必須承受主的重大審判。神會拯救祂的百姓脫離這種罪惡，並且為他們預備一個公義的

國度，來保持祂所立的約（十三23）。

審判的必然臨到，是與神的信實有關。以西結艱鉅的任務，是要向那些頑梗的聽眾，確證耶路撒冷正步向惡運，更因著百姓對偶像的敬拜，這任務變得加倍困難。他們整個生活方式都否定了神的存在。他們敬拜偶像，「已將他們的假神接到心裏」（十四3）。在與神重新立約之前，他們需要脫離偶像。即使如此，他們的悔改並不保證能免除審判。刀劍、饑荒、惡獸和瘟疫將蹂躪當中的居民（十四21）。在執行審判後，神要收回那些轉向祂祈求憐憫的生還者。這一切原是為著祂百姓的好處，神必定會成就（十四23）。

在十五至十七章，以西結運用了3個比喻來指出以色列的背道、現在的無用和將來的審判。耶路撒冷和猶大比作一根木炭、一個淫婦和一棵葡萄樹。

第十五章重溫耶路撒冷的情況。耶路撒冷跟一根木相比，這根木的兩端已被火燒黑，所以，這根木已沒有價值了。正如這根木不會被救出來，反而被火燒掉一樣，耶路撒冷也會遭受徹底的毀滅（十五7、8）。

第十六章從另一個角度，來表現神對耶路撒冷的指控，強調祂過往對耶路撒冷的看顧。她的歷史的開始，是以一個女嬰的出生來相比，這女嬰出生後便遭母親遺棄（十六3-5）。神收養了這名孩子，用水替她洗淨，穿上衣服（十六6、7）。祂與她立約（十六8），使她歸於祂。祂慷慨地賜予她生命中一切美好的事物（十六9-13）。在她成長的高峰期，耶路撒冷的名聲傳到列邦（十六14）。她的自恃令她成為屬靈上的娼妓；她接受了列邦的宗教習慣和生活方式（十六15-34）。以道德敗壞見著的所多瑪（創十九）和撒瑪利亞（王下十七6），被稱為耶路撒冷的姊妹（結十六46）。這兩座城已受到神的審判，但她們的敗壞，仍不及耶路撒冷的淫蕩（十六48-51）。故此，耶路撒冷亦必然陷落和變成荒場。不過，以西結預言審判所帶來的最終結果是：耶路撒冷在悔改之後，將重新回復立約的福祉（十六62、63）。

第三個比喻（第十七章）引出神在政治發展上擁有主權。亞述的大勢已去。巴比倫和埃及均手握治權，但巴比倫佔優。他們的勢力擴張，猶如一隻鷹。尼布甲尼撒是「一大鷹，翅膀大，翎毛長，羽毛豐滿，彩色俱備」，他將約雅斤——這「香柏樹梢」——從王位中除去，將他的「香柏樹儘尖的嫩枝」——即猶大國的青年領袖，一同擄去（十七3、4），藉此控制猶大。以西結也在被擄的人中。尼布甲尼撒讓猶大人在西底家的領導下掌管自己的事務，但期望他們只附屬於巴比倫。可是，猶大（比喻為一棵葡萄樹）試圖與「又有一大鷹，翅膀大，羽毛多」（十七7）的埃及法老合弗拉結盟，對抗尼布甲尼撒。西底家愚蠢地投向埃及，導致尼

布甲尼撒將葡萄樹連根拔起，使它枯乾（十七9、10）。在解釋這比喻時，神告訴被擄的人，猶大的陷落是由於她對尼布甲尼撒不忠，猶大因著立約而需要向他效忠（十七13-18）。因此，猶大的不忠擴展至她所有的關係上：宗教、文化和政治關係。神應許在被擄之後，讓祂的百姓在彌賽亞——「一嫩枝」（十七22）——的帶領下，重回他們的國土。那棵嫩枝象徵彌賽亞的統治，當它種在土地中，它會長成一棵佳美的香柏樹，讓鳥兒得著蔭庇和保護。第十七章是對神在人類事務中的主權，作出熱切的肯定（「耶和華使高樹矮小，矮樹高大」，十七24）。

十八至二十二章包含了以西結聽到神對猶大、她的領袖和被擄者說的話。首先，他明確指出神的公義標準：「犯罪的，他必死亡」（十八4）。百姓指控神不公義，因為他們相信自己之所以遭受神的審判，是因為他們的祖先犯罪（十八25、29）。雖然十誡的確指出，神「必追討他的罪，自父及子，直到三四代」（出二十5），先知對神的公義作出辯護，並且告訴百姓，他們受罰並非單單為了他們祖先的罪。每一個人都必須直接向神交賬；罪人將死在罪惡之中，義人將因義而存活。忠於神的道德和民事律法，便會獲得獎賞（結十八5-9）。即使某人的父親為罪人，他父親的罪不會轉移到他身上（14-18節）。神已準備赦免任何悔改的人（十八27）。先知對神的公義作出辯護，成為悔改的呼召。那些在猶大和被擄的罪人，因而得到警告，知道犯罪的後果，而且先知亦勸勉他們重新歸向神，並重回祂那對與錯的標準上（十八31、32）。

第十九章是哀歌的形式，當中包含了兩個比喻。第一個比喻描繪一隻母獅和牠兩隻小獅。那隻母獅是約西亞王的妻子哈慕他（王下二十三31），她生了兩個兒子，就是約哈斯和西底家。約哈斯在以西結書十九章3-4節中，描述為一隻長大後被帶到埃及的小獅（主前508年，被法老尼哥帶往埃及；參王下二十三31-34）。西底家在10年後繼承王位。在哀歌中，先知運用想象力，將小獅代表西底家，他最終成為背叛的統治者，而被帶到巴比倫（結十九7-9）。第二個比喻的意象，轉為代表以色列的葡萄樹（第10節）。在以色列的早期，神以強而有力的統治者來賜福以色列，可是，當西底家輕率地帶領猶大步向末日，葡萄樹如今正在枯萎。以西結的哀歌所強調的，是欠缺了登上王位的人選，以及葡萄樹缺少生命（十九13、14）。

在第二十章，先知總結了神對祂百姓的指摘。他由神在埃及的自我啟示開始（5-6節），重溫以色列的歷史。祂帶給自己的，是一個頑梗的國家，沈迷於拜偶像（二十8）和傾向於悖逆（二十13、21）。以色列期望成為一個大國（第32節），而不是一個成聖的民族（第12節）。由於以色列在屬靈上的硬心，她要被驅散至列國中（二十35）。然而，神曾與她的列祖亞伯拉罕、以撒和雅各起誓，與以色列立

下莊嚴的約。按照這個約，神會向那些悔罪的人施憐憫（二十37-40、43、44）。列國將會在以色列的審判和復興中，看到神的聖潔，這種聖潔使祂無法容忍以色列的不忠（第41節）。

以西結的預言，交替論及神審判以色列的罪，並以色列的復興，貫串了以色列的過往和將來。鑑於百姓懷疑審判是否即將臨到耶路撒冷，他強調了審判的必然和悔改的必需。不過，有關餘民在將來的復興，亦在這裏和別處談到，作為他那審判信息的另一面。在宣佈耶路撒冷的陷落後，先知將審判的信息轉移至盼望的信息。

先知在4段宣告中，回到宣講審判的主題（二十45至二十一32）。他的言詞針對南地的沙漠地區（二十45-49）、耶路撒冷和以色列地（二十一2-17、20-27），以及亞捫人（二十一8、28-32）。神容許尼布甲尼撒的刀，成為祂審判猶大人的工具（二十一19）。祂會執行對亞捫人的審判。猶大人會重獲他們昔日的榮耀，但對亞捫人將會淡忘（二十一27、32）。神論及亞捫人時，已預測了以色列其他鄰國，包括：摩押、以東、非利士、推羅、西頓和埃及（結二十五至二十九）。

第二十二至二十四章的內容，包括了對耶路撒冷一系列新的控訴。耶路撒冷的宗教和民事領袖（先知、祭司和君主）都十分腐敗，百姓均模仿他們（二十二25-30）。阿荷拉和阿荷利巴兩姊妹，是比作行淫的耶路撒冷（第二十三章；參第十六章）。這兩個比喻的分別，在於阿荷拉和阿荷利巴的比喻中，不久便被擄的耶路撒冷，和已經被擄的撒瑪利亞之間的比較更為明顯。在第十六章，耶路撒冷被指犯了比所多瑪和撒瑪利亞更大的罪，然而神卻應許她會復興。第二十三章只強調了那兩姊妹的淫亂，以及神對她們的審判，卻沒有一句提到復興。這個比喻剛好成為鍋的比喻（第二十四章）的引言。在鍋的比喻中，耶路撒冷與一個生銹而滾著水的鍋相比。耶路撒冷的人比作熱鍋中的肉，將在城中死去。這個比喻是在尼布甲尼撒圍困耶路撒冷的那日宣佈的。因此，被擄的人已獲得神預先警告，祂有意毀壞聖殿（二十四21），並且，他們亦已準備迎接那些帶來耶路撒冷陷落之「噩耗」的傳訊者。

這些宣告和比喻，總結了這卷書的第一部分。以西結已經用了許多途徑，來指明神對猶大這悖逆之家的指控。他將猶大比喻為一根燒著的木、一棵連根拔起的葡萄樹、一個長大後成為妓女的嬰孩，以及阿荷利巴這個淫婦。他反駁他們對於神話語的應驗和神的公義的論點。他向被擄的人重新保證，神不會離棄義人，以色列的未來將由公義的餘民展開。以西結的文章就像一個鐘擺，從審判搖至復興，至於那個鐘，是令猶大愈來愈接近陷落的時間。

神對列國的宣告（二十五1至三十二32）

亞捫、摩押和以東，都是以色列東面的鄰國。由於他們的種族與以色列有關，當以色列向應許之地進發，以色列並沒有攻擊他們。亞捫和摩押人是亞伯拉罕的姪兒羅得的後裔，以東人則是雅各的兄弟以掃的後代。雖然神禁止以色列與他們爭戰，但以色列與這些東面的鄰國，一直保持緊張的關係。以色列曾經被亞捫人佔領，但每當以色列強大，這3個國家便受到統治。不過，以色列從未成功地控制以東人富競爭的貿易關係。這些鄰國聯同巴比倫人攻擊耶路撒冷，並且當耶路撒冷陷落和聖殿被毀，她們一同歡呼（結二十五3、6、8、12）。他們已準備佔領和搶掠猶大的城邑，趁耶路撒冷充滿危難時，也加添她的困苦。因此，以西結指出，神的審判將同樣伸延至亞捫、摩押和以東（4、9、13、14節）。

非利士人曾是以色列西南面的敵人。在士師和統一王國的時期，非利士人曾經控制以色列大部分領土。大衛王成功地限制他們只在本土活動，遏止了非利士人的威脅。可是，在以西結的時代，他們仍被視為以色列的「永久敵人」（二十五15）；他們之間的仇恨，更可能因著非利士人支持巴比倫人入侵猶大而加深。

推羅城亦接獲有關耶路撒冷傾覆的消息，而且已準備伺機取利（二十六2）。推羅的商業地位是無可匹敵的；她的船隻橫跨大海，與許多遙遠的地方進行貿易（結二十七）。可是，推羅不久便被巴比倫人所征服，她的財富隨著船隊被毀和水手被殺而枯乾（二十七26）。

第二十八章特別提到推羅的君，但第12節指明是推羅「王」。釋經學者對於他們是同屬一人或兩人，持有不同的意見。那些區分為二人的學者，認為推羅的君是那城的統治者，但推羅「王」則代表撒但（二十八13-15）。最榮美的伊甸園，最宜作為撒但墮落之前的背景，他本來充滿榮耀。然而，在上下文看來，似乎沒有理由將推羅的君和王加以區分。文中指出二人均高舉自己，兩者皆擁有超乎人的權力，好像是神那樣，享受著應屬於神的一切榮耀和尊貴。君與王都是由他們的高位墮落。這一段最能顯示以西結的寫作才華。他為伊甸園繪畫了一幅榮耀的圖畫，再以同一個主題來描述推羅王的榮耀和傾覆。以西結根據民間深信王是神聖的，將他描述成天使一般。他穿著華美的衣服，佩戴9種寶石（二十八13）。雖然神已經將他高升至王位（二十八13、14），王的心卻轉為物質化，在宗教與司法方面腐敗不堪（16-18節）。在某種意義上，王（君）代表了推羅的百姓。他們全都犯了腐敗、不公和強暴的罪。倘若神因祂立約的百姓歪曲正義和犯罪而審判他們，祂的審判也當然臨到推羅（18、19節）。當巴比倫人向推羅進發，他們正費力建造一條從大陸通至城的防波堤。與此同時，推羅人的船隻載滿了貨物和財寶，

啟航橫越地中海，因此，當尼布甲尼撒的軍隊終於攻破城牆，只能奪取少量戰利品（二十九18）。

西頓亦在耶路撒冷被毀時歡呼。西頓是在推羅以北的腓尼基一個港市。透過瘟疫和戰爭，西頓的居民可以認識到以色列神的公義。

在耶路撒冷陷落時，這6個國家（亞捫、摩押、以東、非利士、推羅和西頓）都嘲諷以色列。由於神將祂的聖潔賦予耶路撒冷的聖殿和祂的百姓，對於列國來說，聖殿被毀和百姓被擄，便象徵了以色列的神是毫無能力的。他們不知道，導致以色列遭受這厄運的原因，是神不能容忍祂的百姓犯罪。神的聖潔要求對罪作出懲罰，它同時亦要求為祂的名作出辯白（二十八22、23）。神仍然關心祂的百姓，以色列將會知道，祂已經為他們除去鄰國的嘲諷（二十八24）。當以色列復興，耶和華會在列國面前進一步彰顯祂的聖潔。以色列將重新得回土地、葡萄園和房屋，而且，他們還在平安中享受耶和華的豐盛（25、26節）。

埃及曾經說服以色列和猶大的百姓，在她的協助下，亞述和巴比倫人都不能在迦南立足。但在主前722年，亞述軍隊佔領了撒瑪利亞北面的首都，在主前586年，巴比倫人亦征服耶路撒冷，當時的埃及仍是毫無抵抗。埃及曾經為了經濟的理由，渴望控制迦拿，卻不願意以本身的利益作為代價。在神的審判下，埃及同樣會失去她的領導地位（二十九9、10、12、14-16）。當埃及衰弱至需要倚賴外邦的勢力，她便不能再成為以色列的絆腳石。首先，巴比倫獲准擊破埃及的勢力（三十1至三十二21）；其後，波斯、希臘和羅馬將吞併埃及，作為她們的管轄區。與埃及同時陷落的，還有幾個大小不一的帝國：亞述（三十二22、23）、以攔（三十二24、25）、米設土巴（三十二26-28）、以東（三十二29）和西頓（三十二30）。

盼望的宣告（三十三1至四十八35）

繼宣告神對周圍列國的審判後，以西結論及以色列將來的盼望。在他這卷書的第一個主要部分，以西結說過猶大的被擄和聖殿被毀的原因，同時亦經常提到以色列的將來。不過，先知在組織他的資料時，在預言以色列的審判和復興之間，加插了神宣告對以色列的鄰國——那些在她陷落時幸災樂禍和歡呼頓足的國家——作出審判。在以色列的整個歷史中，她都容讓外邦影響她的宗教、文化和政府模式。將列邦的勢力削弱，意味著以色列重返應許之地時，便能在較少制肘下對神忠心。在論及復興的主題前，以西結重溫第一至二十四章的重點：(1)他被召作以色列的守望者（三十三1-9；參一至三21）；(2)以色列犯罪得罪了耶和華，需要接受公義的審判（三十三10）；(3)耶路撒冷將被巴比倫人所佔領（三十三21）；(4)以色列需要悔改才能復興（三十三11、14-16）。

到目前為止，他的工作仍未成功。那些聽聞他信息的被擄者，非常欣賞以西結的修辭和寫作技巧（三十三32）。他們已毫不猶疑地接納那警告百姓耶路撒冷的災難正逼在眉睫的以西結為守望者，而且，他們亦可能承認由於他們的罪，招致神審判以色列和耶路撒冷。然而，他們卻遲遲未將先知的話應用在他們的生活上。神已準備赦免他們的罪，只要他們悔改、承認祂，和藉著實踐神的律法來顯出他們更新的靈（三十三32）。如今，耶路撒冷陷落的消息已經通知那些被擄者（三十三21），百姓要作出的回應行動，便更為迫切。耶和華已經顯明以西結是真的先知（三十三33）。

以西結事奉的成功，並非以數目來衡量。他忠心地用說話、象徵和比喻，來宣告神的話。被擄者依從了假「牧者」所傳揚的虛假盼望（結十三，三十四），這些「牧者」以群羊自肥（三十四2、3）。他們並不照顧那些有需要的羊（三十四4），任由羊群四散（三十四5、6）。神應許祂的百姓，祂是忠心的牧人，把羊群聚在一起，牧養和照管牠們（三十四11-15；參詩二十三）。神亦會把綿羊和山羊分別出來，找出誰的心向著祂，以致真正的羊可以重回神的羊群中（結三十四20-22）。神的應許包括土地的復興，以及神所按立的大衛王朝的復興（三十四24）。在彌賽亞的統治下，耶和華與以色列更新的關係，將會以一個新的約——「平安的約」——來封印。這約確保神賜福祂百姓所作的，為他們帶來豐收（三十四26、27）。祂的百姓不用再與大自然搏鬥（三十四25、28）。他們也無須與那些試圖以武力瓜分他們福分的人爭鬥（三十四27-29）。先知的異象遙指被擄後以色列的復興、彌賽亞耶穌的來臨（參約十），以及這個被罪咒詛的世界完全復興。

當我們讀以下的篇章，可能會忘記先知已為經文的解釋作好鋪排了。第三十四章是開啟復興信息的鑰匙。它所強調的，包括經常重複「你們要作我的子民，我要作你們的神」這節經文（十一20；參三十四30，三十六28）。關於復興這個主題，最重要的幾方面包括：(1)神以恩慈復興祂的百姓，使他們重獲立約的福祉（三十六20-36，三十七23、26，三十九25）；(2)神復興以色列國，使他們可重回故土（三十六1-15、24，三十七14-23，三十九27）；(3)神的新約，將祂的靈賜給祂的百姓（三十六25-27，三十七14，三十九29），並賜福他們（三十六8-12、29-30、33-35、37、38，三十九9、10、26），保證他們能戰勝敵人（三十五1-15，三十六36，三十七28，三十八至三十九24）；(4)神指派接續大衛作王的彌賽亞，統治祂的百姓（三十七24、25）；和(5)神的聖殿在祂的百姓中復興（三十七26、27）。

一．神的子民　神對被擄者的棄絕，並非直到永遠。基於祂與亞伯拉罕立的約，祂應許賜福忠心的餘民，使他們成為新的子民。平原上的枯骨這個比喻尤其貼切。

枯骨代表神的子民失去了指望三十七11）。以西結向他們宣告一個好消息，神將更新和復興他們（三十七11、12）。耶和華對祂的百姓的心意是：透過他們，列國會尊崇祂的聖名（三十九7、25、27）。

二．土地　應許亦伸展至原初賜給亞伯拉罕和他後裔的那片土地。亞伯拉罕的約包含彌賽亞的元素，因為透過住在應許之地的亞伯拉罕家族，萬國將會獲得神的賜福（創十二3）。以西結在一個異象中，看見地界，並且描述地的分配（結四十七，四十八）。聖城耶路撒冷是神與祂百姓同在的重要象徵；她的名字將會是「耶和華的所在」（四十八8-35）。

三．新約　亞伯拉罕的約得著更新，成為表達那復和關係的恩典之約。「和平之約」正好將它的性質和好處貼切地描述出來。神應許祂那些沒有平安的百姓，能脫離尋索、仇敵和勞苦。這個關係的改變，更因著神差派祂的靈而加強了，祂的靈會引導祂的百姓進到生活的新層面。百姓不再勉強順服神，因為神的靈會幫助他們樂意遵行祂的旨意。一個由神的靈掌管的新心，將賜給神的百姓（三十六26、27）。靈的同在亦標誌著賜給百姓的新生命（三十七14；參約三8、16；徒二38；羅八2、4、15）。

四．彌賽亞　舊約對彌賽亞君王的盼望，在以西結的信息中十分明確。祂的統治將持續至永遠（三十七25），遍及所有擁有新心的神的百姓（三十七15-25）。

五．聖殿　身為祭司的以西結，對聖殿、祭司、獻祭規矩和節期仍保持著濃厚的興趣。在這卷先知書的最後部分，有很長的篇幅用來描述聖殿復興後的敬拜（四十至四十六24）。他對神的榮耀的異象，在神審判耶路撒冷的信息中十分重要（一，十，十一章），如今則向餘民保證，神沒有棄絕祂的百姓（四十三2-5）。祂將住在他們當中，因為聖殿是神同在的象徵（三十七27）。有些釋經學者相信，聖殿連同以西結書四十至四十六章所描述的聖殿禮儀，將會在最後審判之前的彌賽亞時代復興。另一些則認為，有關聖殿的應許，給以西結最關心的事情——究竟神會否再次回到祂的百姓中——提供了積極的象徵性答案（四十八35；參約二21；啟二十一22）。

第三十四至四十八章有不同的解釋。以西結作為以色列的守望者，對被擄的猶太社群發出一個信息。因此，預言的應驗必須由古列下詔（主前538）批准猶太人歸回他們的國土開始（拉一1-3）。有關以色列重回故土後的預言，如何得以應驗，有兩個敵對的學派提出不同的解釋。那些將以色列簡單地解釋為一個國家的人，把近代的猶太人重回以色列地，視為延續了神所預言的應許。他們相信神對以色列的計畫，是與祂對基督教教會的計畫並進，並附加上去的，兩者將會一起應驗。

那些預言的應驗，將始於彌賽亞君王的來臨，祂會把世上的平安賜給猶太人。聖殿敬拜（結四十至四十八）在彌賽亞國度的時期，將以某些形式恢復過來。在所有環繞猶太人發生的事情中，教會佔了其中小部分。因此，在以西結的異象中，神的應許只局限於以色列國，而且必須在新天新地來臨前應驗。

另一些釋經學者相信，以西結所寫的，是為著亞伯拉罕的屬靈後裔的好處，他們正如亞伯拉罕一樣，相信神的應許（創十五6；參羅四11、13；加三6-9、29）。凡擁有像亞伯拉罕般信心的人，無論是猶太人或外邦人，都視為亞伯拉罕的後裔（加三28、29）。因此，以西結的信息，包含了神在外邦基督徒中一切恩典的作為，他們已經成為神的應許和好處的受益人。根據彼得前書一章10-11節，可將以西結的話，解釋為預言神的恩典如何臨到所有透過相信福音而與神和好的人。

Willem A. VanGemeren

另參：「以西結」；「被擄」；「預言」。

以伯米勒(Ebed-melech)

古實人，西底家王宮的太監。他得到王的允許，把下在牢獄中的先知耶利米救出來（耶三十八6-13）。以伯米勒因著這善行，神應許他在耶路撒冷淪陷之時必蒙拯救（耶三十九16）。

以伯蓮(Ibleam)

瑪拿西境內的城邑（書十七11；士一27；王下九27），或者就是比連，一位於撒瑪利亞和耶斯列之間、約但河西的利未城邑（代上六70）。

另參：「利未人的城邑」。

以別(Ebed)

（1）迦勒之父（士九26-35）。迦勒率領示劍人謀攻以色列的士師亞比米勒，結果失敗。

（2）亞丁的後裔，約拿單之子。以別為一家之領袖，在被擄後隨以斯拉返回猶大（拉八6）。

以利(Eli, Eri, Iri)
（1）士師時代在示羅耶和華的聖所服侍的祭司（撒上一3、9）。示羅位於耶路撒冷以北10哩，是以色列支派聯邦的中央敬拜場所之所在地。以利有兩個兒子：何弗尼與非尼哈（埃及名字，撒上一3），也是祭司。聖經沒有記載關乎以利的世系，但有兩種假設：他要不是亞倫幼子以他瑪的後裔（撒上二十二20；王上二27；代上二十四3），就是出自以利亞撒家族（出六23、25；《以斯得拉二書》一2、3）。根據撒母耳記上第一章，以利得知以利加拿之妻哈拿求子，就為她祝福（撒上一17）。後來，撒母耳誕生，待斷了奶，哈拿遵守所許之願將孩子帶給以利，在聖所裏服侍，並接受訓練（一27、28）。
何弗尼與非尼哈不聽其父的教誨，魚肉百姓，品行惡劣，神要審判以利一家（撒上二27-36），兩名逆子將同日而死（第34節），在亞弗，以色列人與非利士人的交戰中，預言果然應驗（四11、17）。以利聽到戰敗和約櫃被非利士人擄去的噩耗，也受驚暴斃。以利作以色列祭司和士師40年，死時98歲（四15、18）。以利的兒媳，非尼哈之妻聽見丈夫陣亡，約櫃遭劫，為產下之孩子起名以迦博，因為她認為再也沒希望了，遂難產而死（四19-22）。
以利的性格不夠堅強，無疑他是虔誠的，但同時也是軟弱和縱容的。
（2）迦得的第五個兒子（創四十六16），以利家族的始祖（民二十六16）。
（3）便雅憫支派，比拉的兒子（代上七7）。

以利乃(Elienai)
便雅憫人，示每之子（代上八20）。名字可能是以利約乃的縮寫（參代上二十六3）。

以利巴力(Elpaal)
便雅憫人沙哈連的眾子之一（代上八11、12、18）。

以利戶(Elihu)
（1）以法蓮人，託戶之子，先知撒母耳的祖先（撒上一1）；在歷代志上六章27、34節或許又名「以利押」和「以列」。
（2）瑪拿西支派的軍人之一，在洗革拉加入大衛陣營（代上十二20）。

（3）可拉族利未人，在大衛作王時期擔任會幕守門人（代上二十六7）。
（4）歷代志上二十七章18節所記，大衛兄長以利押的別名。
另參：「以利押＃3」。
（5）約伯的朋友之一，布西人，巴拉迦之子（伯三十二2）。在約伯的三友無法回答約伯的辯論時，以利戶申論苦難是一種管教方式（伯三十二至三十七）。

以利，以利，拉馬撒巴各大尼(Eli, eli, lama- sabachthani)
耶穌在十字架上的一句呼喊，意為「我的神，我的神，為甚麼離棄我？」此「被棄的呼聲」（太二十七46）和另外一種方式：「以羅伊，以羅伊，拉馬撒巴各大尼」（可十五34），略有不同。二者都是將詩篇二十二篇1節，改編成一世紀巴勒斯坦通行的亞蘭文。二者唯一不同之處是，馬可所譯全為亞蘭文，馬太則將「神」一詞的希伯來文保留（這用法在說亞蘭文的猶太人中並非罕見）。至於馬太福音記載，有些聽眾以為耶穌在呼叫以利亞，恰指出馬太的譯本可能為原版。「以利」比「以羅伊」較容易跟「以利亞」混淆（太二十七47；可十五35）。
此句經文在不同版本出現差異，正好指出抄寫者和解經者難於明白耶穌的話。馬丁路德思想這段經節後，不由驚呼：「神離棄神哪！有誰能瞭解呢？」路德所述，耶穌被神所棄這重要神學的問題，並非理解這節經文的唯一可能性。學者所爭議的，集中在兩個問題上：耶穌引用詩人的話，果真是描述神離棄一事嗎？旁觀者為甚麼提到以利亞？
呼喊的意義
有些人從某一個極端的角度來看，確實會被耶穌話語的僵直和絕境所嚇著。他們中間有些人甚至認為，耶穌在十字架上終於認識到自己已經徹底失敗，神的國不會來臨，全無希望。從如此角度來看，耶穌的話是絕望的呼喊。然而，這種看法與新約其他部分所描述的耶穌，很不相稱。
處於另一極端的人，則認為無論從哪一方面解釋，這些話絲毫沒有絕望或消極的意思。他們將這呼喊看作耶穌堅定的信心，將自己完全交給神（路二十三46）。對這些解經家而言，耶穌以「我的神，我的神」來開始發問，然後引用聖經，是為了表示自己的虔敬和不變的信念。按猶太人的習慣，引用詩歌的第一行，就是指著全首詩歌而言。因此，耶穌可能是指整篇詩篇。詩篇二十二篇明顯是公義受苦者的哀歌。哀歌所表達的常常是向神表示信心的祈禱，也是讚美神以及向神求助的禱告。因此，從某種觀點來說，十架呼喊可以看作信心的祈禱。
許多聖經學者發現，第二種極端見解和第一種一樣，不能令人信服。福音書作者

並沒有澄清呼喊的意義。如果耶穌那句話果然是信心祈禱，在經文裏總該有些暗示。然而，依照聖經所記載的字面意思，很難把這些話看作虔敬的表達。根據說話的本身以及其大聲狂呼的表達方式，並不像是一種信心的祈禱或讚美。

還有一種觀點，認為這句呼喊是表達耶穌處於極端痛苦時刻的孤立感，持這觀點的人否認耶穌真的被神所棄。

傳統的解釋是：耶穌實際上的確被神所棄。客西馬尼園的記載（太二十六36-46；可十四32-42；路二十二39-46）可作參考，指出耶穌在十架上的呼喊是哪一種性質的衝突。耶穌對罪人的認同，令祂承擔起他們的罪。以致破壞了祂和天父之間的親密交通。因此，耶穌被神所棄，應視為贖罪重要的一環。傳統觀點雖然強調耶穌的確被棄，但同時也強調三位一體的合一性仍未受損。

要解釋這個矛盾並不容易。有些人認為這是屬天的奧祕，不必尋求解釋。另外一些人則嘗試在十架事件和神性情的實存之間，作出某些區別。舉例來說，主後數百年，教會以這觀點表示只有耶穌的人性受到分離的影響，祂的神性絲毫無損。另外有些人則辯稱，耶穌只在拯救的工作上「按功能」與父分開，但有關祂的存在，並未「真正」隔離。

福音書的作者拒絕為耶穌的呼喊作解釋，應該足以促使學者不敢輕易作出準確的或教條式的解釋。但人們至少可以確言：(1)呼喊反映出耶穌的人性在面臨死亡時的真實面；(2)這種特殊的死法（「且死在十字架上」，腓二8）為奇恥大辱；(3)基督與罪人認同，是可怖的痛苦經驗。因此，儘管呼喊與贖罪有某種關係，但經文並不是要討論耶穌是否完全被棄。尤其是聖經並沒有解釋神如何從罪退縮，而同時「神在基督裏，叫世人與自己和好」（林後五19）。為要公平地看待呼喊所表達的至深情操，人們務必謹慎，避免強制經文說出一些作者無意說出的話。

以利亞與呼喊

許多學者舉出以利亞與呼喊之間有各種可能的關連。如果呼喊指的是整篇詩篇二十二篇，那麼，旁觀者提到以利亞，即表示他們明白耶穌的話是表達對拯救的信心，對於猶太人來說，藉以利亞促成拯救是理所當然的事，在他們眼中，以利亞是為義受逼迫者的救星。另有些學者則宣稱，旁觀者為了嘲笑耶穌，故意惡性曲解祂的話。還有些學者將提及以利亞這回事看作一種誠實的誤解，純粹因為兩字發音接近而已。可見得人們對以利亞名字的出現取甚麼觀點，多少與他們對耶穌的呼喊的瞭解有關。

Klyne R. Snodgrass

另參：「最後七言」；「釘十字架」。

以利以謝(Eliezer)
（1）亞伯蘭的僕人，屬大馬色人，在以實瑪利和以撒誕生前，按照習俗他是家業的繼承人（創十五2）。
（2）摩西和西坡拉的次子（出十八4；代上二十三15、17）。
（3）便雅憫人，比結之子（代上七8）。
（4）大衛將約櫃運進耶路撒冷時，在前面吹號的七名祭司之一（代上十五24）。
（5）細基利之子，流便支派的主要官員之一（代上二十七16）。
（6）瑪利沙人多大瓦之子，由於猶大王約沙法與以色列王亞哈謝聯盟，他發預言警告（代下二十37）。
（7）首領之一，受以斯拉差往迦西斐雅去見易多，要求為神的家差遣利未人來（拉八16）。
（8），（9），（10）以色列3名男子：一位祭司，一位利未人和一位以色列人，在被擄歸回時期，遵照以斯拉的囑咐休棄外邦妻子（拉十18、23、31）。
（11）基督的先祖（路三29）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

以利加(Elika)
哈律人，大衛麾下勇士之一（撒下二十三25）。但在歷代志上十一章27節類似的名單中，並未將他列入。

以利加拿(Elkanah)
（1）可拉家族的利未人，也是以斯哈的族長（出六24、25）。他是亞惜之子，以比雅撒之父（代上六23）。
（2）先知撒母耳之父（撒上一19），拉瑪瑣非人，以法蓮支派的耶羅罕之子（一1）。以利加拿有兩個妻子哈拿和毘尼拿，哈拿沒有兒女（一2）。哈拿一再向神求子，並許諾將他奉獻事主。不久，撒母耳誕生，斷奶後送到年老的祭司以利那裏接受訓練。哈拿又為以利加拿再生了幾個兒女（二21），成為大衛時代的歌者希幔的祖先。
（3），（4）系出可拉族的兩位哥轄利未人，歌者希幔的祖先（代上六26、27、34、35）。

（5）利未人原住在尼陀法人的村莊，被擄歸回時期居於耶路撒冷（代上九16）。
（6）在洗革拉加入大衛陣營的便雅憫勇士（代上十二6）。
（7）大衛作王時期約櫃前的看門人（代上十五23）。可能和上述＃6為同一人。
（8)在亞哈斯王朝中有權力的高官，以後由於離棄主而被以法蓮人細基利所殺(代下二十八7）。

以利弗(Haeleph)
約書亞征服迦南後，分給便雅憫支派的一座城（書十八28）。今天這地方的位置，已無法考證。

以利米勒(Elimelech)
一位伯利恆的男子。由於猶大饑荒，他攜同妻子拿俄米和二子瑪倫和基連，從伯利恆到摩押客居（得一2、3）。他不幸死於摩押，後來兩個兒子也死了，拿俄米遂決定返回猶大。大媳婦俄珥巴願意留在摩押，小媳婦路得則選擇陪伴婆婆。以利米勒的親戚波阿斯買下以利米勒的土地，並娶路得為妻（得四9、10）。如此結合產生了曾孫大衛，為其後降世的彌賽亞建立了王系。
另參：「路得記」。

以利何烈(Elihoreph)
所羅門時代的傑出官員（王上四3），與弟弟亞希亞擔任皇室書記。有些學者認為以利何烈不是人名，而是官銜，但在希伯來經文中找不到支持。

以利沙(Elisha, Elishah)
（1）主前九世紀的以色列先知。
背景與呼召
列王紀上十九章16節初次提到以利沙，說他是沙法之子，住在亞伯米何拉。雖然許多學者指出這地方就在約但河東，但也有人把她暫定為今日約但河西岸的阿布錫夫廢丘。先知以利亞奉神命膏立以利沙為繼承人，但卻沒說清楚以利沙是否已

經是他門下的弟子。他們兩人相遇時，以利沙正忙於農作，似乎並沒有像一般弟子迎師那樣迎接以利亞。

以利沙動用了12頭牛來耕地，表示他很富有，因為常人只用兩頭牛同負一軛。以利亞走過去將外衣搭在他肩上，以利沙便知道這表示他要繼承這位大先知的使命。國家需要先知，以色列在亞哈王和他的腓尼基皇后耶洗別的唆使下敬拜迦南偶像，已經愈發變本加厲。

以利亞象徵性地賦予使命後轉頭離去，以利沙匆匆趕上，要求再寬容一點時間，好向父母報告自己的新呼召，才離家遠行。先知回答道：「你回去吧，我向你做了甚麼呢？」（王上十九20），一言驚醒以利沙，立刻下定決心回應呼召。延遲遵行呼召，幾乎毀了以利沙一生的偉業（參路九61、62）。

為表示他生活方式的改變，以利沙宰了兩頭牛請鄰里大吃一頓，也暗示他出身富裕之家。從此他不再是莊稼漢，要與以利亞結成師徒，開始預備自己的職事了。雖然聖經沒記述以利沙曾被膏立擔任先知，但藉外衣來移交先知權柄，足以叫任何人相信以利沙是以色列的下一任先知。

「先知的門徒」

由於有許多人都號稱「先知的門徒」，以利沙的權柄仍可能存有一些疑問。這名詞的意思是指先知教訓和傳統的繼承人，雖然這些人顯然都並非甚麼重要先知。先知阿摩司甚至否認和這些群體有任何關連（摩七14），這群體似乎於主前八世紀便消逝了。在以利沙時代，「先知的門徒」居住在吉甲、伯特利和耶利哥一帶，且似乎從事地方性的工作。他們也許如同掃羅時代一樣（參撒上十5、10），在以利亞和以利沙的指導下出去將神的律法教授人民，同時宣告屬天的啟示。

以利亞在升天前曾和以利沙探訪過這些先知群體，但以利亞卻未能說服以利沙，使他在吉甲和伯特利等候（王下二1-4）。伯特利的先知群體可能曾得到神的警告，說以利亞將要離開他們，因為他們向以利沙問及此事，而且察覺以利沙是知情的。

以利亞的繼承人

以利亞在約但河行神蹟分水而渡之後，問他的繼承人以利沙能為他作甚麼（王下二8、9）。以利沙要求在他們分手時，以利亞將感動他的靈「加倍的」感動他，這就是通常分給長子的雙份產業（申二十一17）。當以利沙目擊他的老師乘火車火馬升天時，他的要求就得到應允，因為以利沙也能將約但河水分開而過，應允馬上產生果效（王下二14）。

先知的權柄既得到公認，以利沙約在亞哈王末期（約主前853）向以色列展開事工。他的工作持續達半個世紀，跟以利亞的艱辛、嚴峻，有時候充滿戲劇性的服侍相

比，以利沙的活動顯得較沈靜，並且多在以色列的平民百姓中進行。但他也向皇室發言。雖然沒有像以利亞那樣跟迦南祭司起衝突。

神蹟

在以利沙的服侍中，有著相當突出的神奇因素。當耶利哥的百姓前來報告說當地泉水質劣，以利沙即用鹽予以潔淨（王下二19-22）。直到今天，此泉仍是這片地區的唯一淡水泉（蘇丹廢丘）。

以利沙往伯特利途中，遇見一群頑童譏笑他禿頭（王下二23、24）。他奉主的名咒詛他們，隨即有兩隻熊從林中撲出撕裂他們。這樣看來，神的作為似乎太殘忍，實際上這事件卻含有對國家的預兆。伯特利的頑童代表那一代的以色列人，在他們城裏吸收了不道德的異教文化，對神的先知及其信息都加以排斥。對於一位禿頭男子不但不敬老尊長，反而加以嘲笑，按照古代近東標準來說，他們不僅是不虔敬，而是極其無禮。

以利沙「奉耶和華的名」所宣佈的咒語，並非他自己對所受侮辱的反應，而是聖約附帶的咒詛（申二十八15-68），凡是棄絕西乃律法、違背向神所許的諾言的人，都難逃此報（出二十四3-8）。兩隻熊象徵亞述和巴比倫，將在不同的時間瓜分以色列。因此，這次小意外為一個邪惡不信的國家的未來，展示出陰森的預兆。

以利沙與皇室的接觸包括一次與以色列王約蘭（主前852-841）的接觸（雖非出於自願），向他傳達神的信息。約蘭和猶大王約沙法（主前872-848）及以東王結盟，對付摩押王米沙。聯軍深入以東領土，因缺水而陷入絕境他們向本地先知以利沙求助。起先以利沙甚麼也不說，但終於預言聯軍將得到充沛水源和勝利。次日，兩個預言全告應驗（王下三1-27）。

憐恤的神蹟

以利沙贏得聲望的工作，是他樂於協助那些痛苦無助的人。有一位窮寡婦，幾乎被迫將兩個兒子送給債主作抵押。她僅有的財產是一瓶油。以利沙吩咐她向鄰居借空瓶，將自己原有的油倒進去。奇妙的事發生了，每一瓶都儲滿。以利沙於是囑她把油賣掉，還清債項，然後將餘款用來養生（王下四1-7）。

另一件相似的善行是作在一名書念婦人身上。她曾叮嚀丈夫騰出房間給以利沙住。為作回報，以利沙向這位無子的婦女預言，她將擁有自己的骨肉。約一年後，果然成為事實（王下四8-17）。這男孩以後又患重病，可能是腦膜炎，竟突然夭折。作母親的將孩子的屍體放在以利沙的床上，再匆匆趕到迦密山去找他。在這位痛苦的母親告知以利沙孩子夭折前，以利沙對情況顯然一無所知。以利沙立即差遣僕人基哈西拿他的杖擱在孩子臉上，但孩子並沒有因此復甦，等以利沙趕到

伏在孩子身上，孩子才治愈，回到父母懷中（王下四18-37）。
另一件善行是阻止了一場災難的發生。當人們煮食含毒的野瓜藤，以利沙適時在鍋中加進一些麵，將毒素解除（王下四38-41）。還有一件類似基督叫五千人吃飽的神蹟（參太十四16-21，十五32-38），在一個人帶來幾條麵包和初熟的大麥時發生的。以利沙吩咐僕人將食物分給100人吃，大概是當地的居民；眾人吃完，還有餘剩（王下四42-44）。
醫治亞蘭元帥乃縵，起因於他家中的希伯來使女向他妻子建議說，以利沙可以治好此病。亞述王就出面命元帥，攜書信一封面致以色列王求醫。病人被遣往見以利沙，以利沙命令他下約但河沐浴。乃縵起先心存猶疑，但終於遵囑下河，洗好了頑疾。亞蘭元帥感激之餘，不由稱頌以色列神的大能（王下五1-19）。
以利沙和「先知門徒」間有接觸，在他們籌劃擴建房舍時，以利沙對他們頗有助益。為取得更多的木料，他們到約但河邊砍樹，一名工人不慎將借來的斧頭掉進水中。以利沙隨手拋去一根木頭，斧頭立即浮出水面，失而復得（王下六1-7）。
參與國事
亞蘭人攻擊以色列，以利沙將亞蘭人的動向告訴以色列王。亞蘭人企圖在多坍捉拿先知，神卻叫他們有目難視；以利沙將他們帶到以色列京城撒瑪利亞。他們的視力隨即恢復。以利沙建議以色列王赦免俘虜，以豐盛飲食款待，並將他們釋放回國。由於他們的惡行得到好心的回報，亞蘭人有一陣子沒有再攻打以色列（王下六8-23）。
幾年後，亞蘭王便哈達圍困撒瑪利亞，造成嚴重饑荒，以致以色列王威脅要將以利沙處決。以利沙的回應是答允在次日供給豐盛食物。結果亞蘭士兵莫名其妙地逃離營地，使預言得以應驗（王下六24至七20）。亞蘭王便哈達為疾病所苦，差僕哈薛去見先知，詢問主人的病情能否痊愈，以利沙予以肯定答覆，但同時說，哈薛不久要繼承便哈達作王（王下八7-13）。在另一個場合，以利沙差遣一名先知去基拉的拉末，膏立約沙法之子耶戶作以色列王，取代約蘭，耶戶後來發動兵變，將約蘭刺殺（王下九1-28）。
以利沙與以色列統治者的最後一次接觸是他自己病重的時候，約阿施王親自前來探望。垂危的先知以張弓射箭的象徵動作，應許約阿施戰勝亞蘭，但卻無法完全滅絕（王下十三14-19）。
以利沙也曾再遇兒子蒙救活的書念婦人，囑她在以色列7年饑饉期間，舉家遷往非利士。她回來時發現房子財產顯然被別人侵佔，因此向王上訴要求收回。以利沙的僕人基哈西將她的往事報告王，王親自接見此婦，並下令將全部財產發還（王

下八1-6）。
死後的影響
以利沙死後還發生了最後一次神蹟。當一具死屍被人匆匆拋進先知的墳墓內，死人立即復活（王下十三21；《傳道經》四十八14）。耶穌有一次也提到以利沙和乃縵得醫治的事，宣告神的恩典並不僅限於以色列人（路四27）。
R. K. Harrison
另參：「以利亞」；「以色列史」；「預言」；「先知，女先知」。
（2）雅完之子（創十4；代上一7）。「希臘」的希伯來名為雅完，因此，以利沙可指愛琴群島西或沿海地區（參創十5），為推羅居民供應染料的地區（結二十七7）。猶太史家認為以利沙就是伊奧利亞；其他的假定是北非的迦太基、海拉斯、義大利和伊利絲。從以西結書二十七章6-7節觀察，地中海地區的位置似有可能，也許是出銅的居比路地區。其位置可能是楔形文字和象形文獻裏的亞拉錫亞。

以利沙巴(Elisheba)
亞倫之妻（出六23），給他生了拿答、亞比戶、以利亞撒和以他瑪。她的父親是亞米拿達，哥哥拿順是猶大的首領（民一7，二3）。以利沙巴即屬猶大支派。
亞倫死後（民二十28），摩西安排以利沙巴的三子以利亞撒接替大祭司職位。

以利沙伯(Elizabeth)
祭司家族的女後裔（路一5），耶穌的母親馬利亞的親戚（路一36）。以利沙伯其名出自亞倫之妻的希伯來名字以利沙巴（出六23），意思是「我的神是一誓約」。只有路加福音對婦女的角色特別著重，提到以利沙伯和她的丈夫撒迦利亞。
路加在談到這對高齡夫妻無兒無女的境況之前，首先強調他倆的虔敬和完美的品格（路一6）。按照猶太文化，不能生兒育女是奇恥大辱（創三十22、23；路一25），但虔誠的兩老仍然堅定敬拜和服侍神。沒料到主的使者向撒迦利亞顯現，宣告以利沙伯將懷孕生子，其子將成為所應許的彌賽亞之先鋒（路一13-17）。以利沙伯懷孕後，曾隱居5個月不出家門，親戚馬利亞就在此時來訪。
另參：「施洗約翰」。

以利沙法(Elishaphat)
猶大的軍事指揮官，協助祭司耶何耶大推翻皇后亞他利雅，擁立年輕的約阿施登基（代下二十三1）。

以利沙瑪(Elishama)
（1）亞米忽之子，在曠野飄流期之始，他是以法蓮的領袖（民一10，二18，七48、53）。在行軍序列中，他的支派排行第七（民十22）。以利沙瑪是嫩的父親，約書亞的祖父（代上七26、27）。
（2）大衛經由合法妻子所生的九個兒子之一，生於耶路撒冷（撒下五16；代上三8，十四7）。
（3）以實瑪利的祖先。以實瑪利曾將尼布甲尼撒所任命的以色列省長基大利擊殺（王下二十五25；耶四十一1）。
（4）系出示珊和耶拉篾的猶大人（代上二41）。
（5）大衛的另一個兒子（代上三6）；在撒母耳記下五章15節和歷代志上十四章5節又名以利書亞。
另參：「以利書亞」。
（6）奉約沙法差遣，將神的律法教導猶大人的祭司（代下十七8）。
（7）耶利米時代的文士和首領（耶三十六12）。他聽見巴錄讀神的話，以後，主的書卷就存放在以利沙瑪的屋裏，直到王要求時才取來誦讀（耶三十六20、21）。

以利亞(Elijah)
（1）主前九世紀的以色列先知。以利亞其名的意義是「我的神是主耶和華」——正好用來針對巴力崇拜者這些強敵。關於他的家世，聖經沒有甚麼資料可循，只提到他是提斯比人，可能來自約但河東岸的基列。他主要生活於以色列王亞哈（主前874-853）和亞哈謝（主前853-852）作王時期。聖經有關以利亞的事蹟，記述在列王紀上十七章至列王紀下二章。
當以色列正值危急時期，以利亞蒙神呼召。自北國與南國分治以來，此時在經濟和政治上均達到最高峰。暗利（主前885-874）首倡貿易政策，與西頓建立友好關係。為表示親善，暗利替兒子亞哈娶西頓王謁巴力之女耶洗別為妻。耶洗別便引進巴力崇拜，邪教迅速蔓延，終於危及王國的存亡。以利亞奉差遣，藉著預言和

神蹟要將以色列國及其領袖喚回歸主。

旱荒之警告

在聖經的記述中，以利亞一開始其職事，即向亞哈宣告舉國將遭遇旱荒，直到先知親自宣告其終止才結束（王上十七1）。他這做法就是重申摩西所警告離棄神的後果（利二十六14-39；申二十八15-68）。

然後，以利亞跑到約但河東岸基立溪旁（可能是北基列的雅穆河谷）的山谷中躲藏起來。在這裏他飲水無缺，又有烏鴉早晚送食。溪水乾涸後，以利亞得到指引，遷居西頓附近的撒勒法村。一名寡婦以自己極少的資源供應他；她的順服得到回報，直到旱災終止時，她的餅和油竟然一直都得到充分供應。

以利亞寄居寡婦家中時，她的兒子卻病死。但藉著祈禱的力量，使孩子復活，並且健康如昔。

到旱荒第三年，主吩咐以利亞去通知亞哈，神不久就要為以色列降雨。在回國途中，以色列碰上了正為國王的家畜尋水的家宰俄巴底。以利亞叮囑他安排晉見亞哈。俄巴底起初不肯答應，因為3年來，亞哈在以色列和鄰近各國遍尋先知以利亞，無疑是要逼令他結束旱災。俄巴底認為，如果他離去請亞哈來，這名以色列通緝的「逃犯」可能會再度逃之夭夭，這便會激怒國王。以利亞答應等他，俄巴底才安排亞哈見以利亞。

在會面時，以利亞否定國王的指控，說明「使以色列遭災的不是我」（王上十八18）。他只是服從神的命令，指摘亞哈拜偶像之罪而已。亞哈尤其不該容許耶洗別去供養那一群巴力和亞舍拉的先知。接著，以利亞要求在迦密山舉行公眾集會，好讓巴力先知和耶和華的先知作較量，以決定哪一位才是真神。

迦密山上會戰

以利亞傳道高潮之一，是迦密山上的競試。亞哈將以色列群眾和巴力及亞舍拉的850名先知召集在一起。以利亞發出著名的挑戰：「你們心持兩意要到幾時呢？若耶和華是神，就當順從耶和華；若巴力是神，就當順從巴力。」（王上十八21）有兩頭祭牲分別放在兩座壇上，一頭獻給巴力，一頭獻給耶和華，各先知各獻各的，祈求神從天降下火來。

異教先知花了一整天時間求告巴力，但終歸徒勞。他們群魔亂舞，又用刀槍將自己刺戳得鮮血直冒，但依舊毫無回應。最後輪到以利亞。他修好耶和華被毀壞的壇，並預備祭物。為求得到戲劇性的效果，他繞壇挖溝，將水澆在燔祭上，溝裏也裝滿水。然後，他作了一個禱告，火立刻從天而降，「燒盡燔祭、木柴、石頭、塵土，又燒乾溝裏的水」（王上十八38）。

群眾目睹一切，就俯伏在地痛悔前非，頌讚「耶和華是神！耶和華是神！」（王上十八39）以利亞一聲令下，群眾一擁而上，抓住巴力眾先知，於基順河畔處死。以利亞這才登上迦密山頂，大聲求雨。天空果真戲劇性地烏雲密佈，降下甘霖，久旱結束了。亞哈乘車向東駛往20哩外的耶斯列。但神的靈使以利亞得力，走在亞哈前頭，較他先一步抵達。

耶洗別因巴力眾先知被集體屠殺而怒不可遏，遂叫人告訴以利亞：「明日約在這時候，我若不使你的性命像那些人的性命一樣，願神明重重地降罰與我」（王上十九2）。以利亞立刻慌忙逃到別是巴。在大勝之後，他落在最大的挫敗中。

何烈山上的經歷

以利亞將僕人留在別是巴，孤身一人走了一天的路程，進入沙漠。他在那裏躺在羅騰樹下，在疲乏不堪、絕望無助的情況下，求神取其性命，卻有天使出現供給飲食。睡了一覺後，以利亞繼續前行。

走了40晝夜，以利亞抵達何烈山，在一山洞找到容身之處。主適時顯現，問他在那裏幹甚麼，以利亞解釋說自己是以色列唯一僅存的先知，但如今也自身難保。神以大自然的偉大力量回應，在他面前展現狂風、地震和烈火，表示全能的神以大能的膀臂給他撐持。並以「微小的聲音」婉言勉勵他去完成另一件使命。神又告訴他在以色列中，以利亞並非唯一的信徒，另外還有7,000人仍然向主忠心。

由於以利亞曾經忠實地向亞哈傳遞神的信息，主吩咐他再宣告另一個信息，警告以色列如果再不聽從神的話，即將面臨審判。將作亞蘭王的哈薛（約主前893-796）會成為審判以色列的工具，耶戶則將登上以色列王位（主前841-814）。以利亞的任務就是要膏立這兩王。以利亞同時受命膏立他的繼承人以利沙，讓他先追隨身邊，然後才開始全面肩負先知的職事。

拿伯事件

以利亞返回以色列後，最勇敢的使命就是為拿伯的葡萄園事件與亞哈王正面交鋒。亞哈固然垂涎拿伯的葡萄園，但對於法律所保障的土地所有權仍有所顧忌，何況，亞哈畢竟沒有完全拋棄他列祖的信仰（王上二十一27-29）。但耶洗別對摩西律法毫無顧忌，就設下毒計，誣告拿伯，以死刑處決。

亞哈奪得拿伯的祖業之後，以利亞指摘他既是殺人兇犯，又是強盜。以利亞預告神的審判：亞哈王朝的崩潰和耶洗別必不得善終（王上二十一17-24）。於是亞哈悔改，審判延期執行。

亞哈謝的愚行

在主前853年，與亞蘭一役中，主的審判終於臨到，亞哈陣亡。恰如先知所言，狗

來餂他的血（王上二十一19）。亞哈謝繼位後不久，即從樓上跌下來。在臥病時，他派人為自己的健康去求問以革倫的神巴力西卜。主差遣以利亞去攔截，指摘他忽視以色列的神，並警告國王的死期已臨近。

亞哈謝大怒，派遣軍長率50名兵士去逮捕以利亞。不料在以利亞的一句話下，火從天降，將他們燒個淨盡。王又再派軍長率50名兵士前往，結果遭遇同樣命運。第三批軍長懇求先知饒他和部下之命。以利亞答應和他們一起去見王，當面向他申述神的信息，警告他如果執意求問異教神，而不求真神，只會一病不起，必死無疑。

警告約蘭

以利亞蒙召，主要是在以色列中事奉，但是他也向猶大王傳送神的話語，指摘他不該追隨以色列去拜偶像，而不遵行他父親和祖父的敬虔之道（代下二十一12-15）。

以利亞升天

以利亞的工作行將告終，以利沙卻不肯離開。師徒倆走訪設在伯特利和耶利哥的先知學校後，又來到約但河邊，以利亞脫下外衣擊打河水，水一分為二，他們走乾地而過。以利沙希望完全成為以利亞的繼任人，遂要求老師將感動他的靈加倍的感動他（參申二十一17，長子的產業）。以利沙目睹以利亞坐在火車火馬上乘旋風升天而去，就知道自己的要求已經獲准。陪伴以利沙的眾年輕先知沿約但河漫山遍野尋找以利亞，卻一無發現，因為神已經將祂的忠僕接回天家。如此以利亞加入了以諾的行列，成為聖經中另一個沒有經歷過死亡的人。

以利亞的信息和神蹟

當推羅人的敬拜巴力透過耶洗別傳入以色列時，以利亞奉差遣抑制其擴散。他一再強調，以色列的神是全地的神。這極重要的工作開始之後，由耶戶繼續執行，將以色列領袖中許多敬拜巴力的群眾殺掉（王下十18-28）。為了拯救以色列，以利亞的特殊使命就是摧毀異教崇拜，從而為繼承他精神的先知鋪路。

神蹟是以利亞事蹟中的突出部分，為了證實他是神的發言人，好引導以色列諸王歸向神，這是必要的徵象。但有些學者排斥這些神蹟，或嘗試另作解釋，以化解它們的神性，然而舊約清楚證明其可靠性，新約也予以肯定。

以利亞和新約

瑪拉基稱以利亞為「耶和華大而可畏之日」的先鋒，必使「父親的心轉向兒女，兒女的心轉向父親」（瑪四5、6）。猶太作家也常常在他們的文獻中選取同樣的主題，如：以利亞將「重建雅各的眾支派」（《傳道經》四十八10）。在死海經

卷的昆蘭《紀律手冊》裏也提到他。根據猶太口述律法全集米士拿的記載，以利亞是死人復活的重要徵兆。在安息日結束時，所唱頌的歌也是以他為主題。
在新約中，天使向撒迦利亞報喜，引用瑪拉基的預言來解釋施洗約翰將要作另一位以利亞所作的工作（路一17）。耶穌也親自證實此事（太十一14，十七10-13）。耶穌又提到以利亞客居西頓的事蹟（路四25、26），使徒保羅也引述先知在何烈山的經歷（羅十一2）。使徒雅各舉以利亞為例，說明如何作義人和禱告的人（雅五17）。
耶穌在山上變形象時，以利亞和摩西一起出現，跟耶穌談論將近的受死事宜（太十七1-13；路九28-36）。有些聖經學者相信，以利亞將在末時返回人間，充當兩名見證人之一（啟十一3-12），以應驗瑪拉基的預言：以利亞將在神的可怕審判日來臨前返回。
Richard L. Schultz
另參：「以色列史」；「預言」；「先知，女先知」。
（2）便雅憫支派的首領（代上八27）。

以利亞大(Eliada)
利遜之父，利遜為大馬色王，與所羅門為敵（王上十一23）。

以利亞他(Eliathah)
希幔之子，在大衛作王時期奉旨在殿中協助服侍（代上二十五4、27）。

以利亞利(Elealeh)
位於希實本東北的外約但城鎮，曾被流便和迦得攻佔（民三十二3、37）。後又遭摩押人奪回，先知論到摩押的覆亡，把以利亞利和希實本相提並論（賽十五4，十六9；耶四十八34）。
四世紀時，優西比烏提到以利亞利是一個大村莊。經鑑定，認為她就在現今海拔2,986呎、種滿葡萄的阿勒村莊之內。考古學家至今已發掘了在前族長時期已建成的城牆廢墟。

以利亞金(Eliakim)
所羅巴伯重建耶路撒冷城牆竣工後，在奉獻典禮中協助的祭司之一（尼十二41）。

以利亞敬(Eliakim)
（1）希勒家之子，希西家皇室的家宰（王下十八18、26、37）。自所羅門作王以來，「家宰」的地位一直在攀升（王上四2-6），直到僅次於王之下。因此，以利亞敬絕對有足夠的權柄當王的代表。
主前701年，亞述王西拿基立向耶路撒冷進軍，以利亞敬是代表希西家與亞述軍官談判的外交使節之一（王下十八18、37）。以後，希西家又差他身披麻布去見以賽亞，請他為耶路撒冷禱告（王下十九1-5）。
（2）約西亞王的次子。以利亞敬被法老尼哥扶上王位後，改名約雅敬（王下二十三34；代下三十六4）。
另參：「約雅敬」。
（3）馬太福音耶穌的家譜中，亞比玉之子（太一13）。
另參：「耶穌基督的家譜」。
（4）路加福音耶穌的家譜中，米利亞之子（路三31）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

以利亞實(Eliashib)
（1）大衛王系中以利約乃之子，所羅巴伯的後裔（代上三24）。
（2）亞倫的後裔，大衛挑選來領導24個祭司班次中的第十一班次，在聖所裏輪流服侍（代上二十四12）。
（3）在耶書亞之後，排行第二代的大祭司（尼十二10）。以利亞實為姻親亞捫人多比雅在殿內預備房屋，尼希米從流放之地歸回後，將多比雅逐出（拉十6；尼三1、20，十三4、7、28）。
（4）在聖殿中作歌唱者的利未人。在以斯拉的吩咐下，他保證將外邦妻子休棄（拉十24）。
（5），（6）兩名男子，分別是薩土的子孫和巴尼的子孫，奉以斯拉之命休去外邦妻室（拉十27、36）。

以利亞撒(Elasah, Eleazar)

（1）巴施戶珥族中的祭司。他遵從以斯拉的勸告，在被擄歸回後休棄了外邦妻子（拉十22）。

（2）亞倫4個兒子中的第三子（出六23）。在西乃時，以利亞撒（意即「神已經幫助」）和他的兄弟們隨其父亞倫供職祭司（出二十八1；利八2、13）。由於他的哥哥拿答和亞比戶在耶和華面前獻上「凡火」，受到神的懲罰，被火燒死（利十1-7），亞倫另外兩個兒子，即以利亞撒和以他瑪，承擔了領導職位。

以利亞撒被稱為「利未人眾首領的領袖」（民三32），負責監管聖所和聖所的器具（民四16，十六37、39，十九3、4）。亞倫死於何珥山後，摩西立他為大祭司（民二十25-28；申十6），成為摩西的助手（出二十六1、3，二十七2、21）。摩西在以利亞撒面前按立約書亞（民二十七18-23）。征服迦南時，約書亞和以利亞撒並肩充當領袖。以利亞撒的職責是作為約書亞的顧問，向耶和華求問（民二十七18-22）。在什亭數點壯丁時，他也分擔職務。他又參與將迦南、河東（民三十四17）與河西分地為業（書十四1，十七4，十九51，二十一1）。

以利亞撒死後，厚葬於以法蓮之地（書二十四33）；其子非尼哈繼任為大祭司。在祭司的職分中，以利亞撒的子孫分得16個班次，以他瑪的後裔分得8個（代上二十四）。祭司撒督和以斯拉都是以利亞撒的後裔（代上六3-15，50-53，二十四3；拉七1-5）。至所羅門時代，撒督家的祭司取代了以他瑪的後裔亞比亞他的職位（王上二26、27、35）。在以西結的聖所得以事奉的，只有以利亞撒的後裔（結四十四15）。

另參：「亞倫」。

（3）亞比拿達之子，當基列耶琳人將約櫃從伯示麥接來，放在「亞比拿達的家中」，由以利亞撒負責看守（撒上七1）。

（4）朵多之子，與非利士人作戰大有名聲的三勇士之一（撒下二十三9；代上十一12）。

（5）利未支派米拉利族抹利之子。以利亞撒死而無子，因此，他的眾女兒嫁給她們的親表兄弟為妻（代上二十三21、22，二十四28）。

（6）繼承父親非尼哈的祭司。與以斯拉從被擄之地歸回時，這位以利亞撒協助記存聖殿的金銀器皿（拉八33）。

（7）巴錄之子，在以斯拉呼籲被擄之民休棄外邦妻子時，以利亞撒名列其中（拉十25）。

（8）從被擄之地歸回後，在耶路撒冷城牆行告成禮時，出席的祭司之一（尼十二

42）。
（9）馬利亞的丈夫約瑟的一名先祖（太一15）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

以利亞薩(Elasah, Eleasah)
（1）以番之子，西底家王差往巴比倫謁見尼布甲尼撒王的特使。以利亞薩又把先知耶利米的勸慰的信，帶給那裏的猶太被擄之民（耶二十九3）。
（2）希利斯之子，屬猶大支派（代上二39-40）。
（3）拉法之子，掃羅王的後裔（代上八37，九43）。

以利押(Eliab)
（1）希倫之子，以色列人逃出埃及，在西乃曠野飄流之時，西布倫支派的領袖（民一9，二7，十16）。他曾以領袖身分，在會幕的祝聖典禮上獻上支派的供物（民七24、29）。
（2）法路之子，流便支派的成員。以利押是大坍、亞比蘭和尼母利之父。大坍和亞比蘭在曠野中曾背叛摩西和亞倫（民十六1、12，二十六8、9；申十一6）。
（3）耶西的長子，大衛王的兄長。雖然他身材高大，但神卻沒有立他為王，獨揀選大衛（撒上十六6；代上二13）。歌利亞向掃羅大軍挑戰之時，他在掃羅麾下服役（撒下十七13、28）。大衛作王時期，他被任命為猶大支派首領（代上二十七18作「以利戶」）。其孫女瑪哈拉嫁給猶大王羅波安為妻（代下十一18，參現代的中英文聖經譯本）。
（4）以利戶的別稱（代上六27）。
另參：「以利戶＃1」。
（5）迦得支派中的勇士之一，在洗革拉加入大衛陣營與掃羅王作戰，善用矛和盾（代上十二9）。
（6）利未支派的樂師，大衛將約櫃運入耶路撒冷時負責彈琴開道（代上十五18）；且被委派在會幕中長久事奉（代上十六5）。

以利法(Eliphaz)
（1）以掃和亞大的長子（創三十六4-16；代上一35、36），是許多以東宗族的祖先。
（2）約伯三友之一，稱為提幔人（參耶四十九7）。傳統上提幔和智慧連在一起，因此，以利法在演說中為罪與罰提出正統見解。但由於他假定約伯以前犯有大罪，所以他所發的3篇言論（伯四，十五，二十二）並不能解決約伯的基本問題。
另參：「約伯記」。

以利法列(Eliphelet)
（1）大衛九子之一，生於耶路撒冷（撒下五16；代上三8，十四7）。
（2）亞哈拜之子，大衛麾下勇士之一（撒下二十三34）；或許跟歷代志上十一章35節中的吾珥之子以利法勒為同一人。
另參：「以利法勒」。
（3）大衛生於耶路撒冷的另一個兒子，出生日期或許較上述＃1為早（代上三6，十四5和合本譯作的「以法列」）。
（4）以設之子，掃羅和約拿單的後裔（代上八39）。
（5）亞多尼干三子之一，隨從以斯拉從巴比倫返回耶路撒冷（拉八13）。
（6）哈順之子，在被擄歸回時期遵以斯拉之囑休棄外邦妻子（拉十33）。

以利法勒(Eliphal)
吾珥之子，大衛麾下勇士之一（代上十一35）。在撒母耳記下二十三章34節又名以利法列，為亞哈拜之子。
另參：「以利法列＃2」。

以利約乃(Eliehoenai, Elioenai)
（1）被擄歸回時期的所羅門後裔，何大雅之父（代上三23、24）。
（2）西緬的首領之一（代上四36）。
（3）便雅憫支派的族長（代上七8）。
（4）巴施戶珥祭司家族的成員，在以斯拉時代把外邦妻子休棄（拉十22）。

（5）薩土之子，被擄歸回時期受以斯拉勸告把外邦妻子休棄（拉十27）。
（6）被擄歸回時期的祭司，曾在重建耶路撒冷城牆竣工的奉獻典禮上協助（尼十二41）。
（7）可拉族利未人，在大衛作王時期，他和6位兄長及父親米施利米雅，擔任聖殿的守門人（代上二十六3）。
（8）西拉希雅之子，從巴比倫帶著家人和其他人一起隨以斯拉來到耶路撒冷（拉八4）。

以利哩古(Illyricum)
羅馬的省份，位於馬其頓西北面。雖然她的疆界有時劃分得不明顯，但是在羅馬帝國全盛時期（約主後117），以利哩古西達亞得里亞海，北至班安尼亞的省份，東鄰上摩西亞地，南接馬其頓。這疆土現為南斯拉夫及阿爾巴尼亞國境。
主前四世紀，以利哩古人與馬其頓人經常作戰。直到主前359年，馬其頓的統治者腓力二世將他們打敗，戰事才結束。主前三世紀期間，他們在海上搶掠希臘和羅馬的船隻，引致以利哩古和羅馬交戰。雙方斷斷續續地打了60年（主前229-168）。經過一連串的叛亂及羅馬間斷的統治之後，終於在主前11年，以利哩古正式歸入羅馬帝國的版圖內。此後，再經過20年，他們才完全受羅馬文化所同化。
主前229年，羅馬歷史家波力比阿如此說：「以利哩古人並非只是某一些人的敵人，他們是所有人的公敵。」其後，第一世紀的希臘地理學家斯特拉波，仍然描述以利哩古人是野蠻及貪財的。
在新約裏唯一提及以利哩古的，就是使徒保羅曾說他把福音傳開了，「從耶路撒冷，直轉到以利哩古」（羅十五19）。雖然使徒行傳沒有記載那地區的事工，保羅在回到耶路撒冷之前，曾到訪馬其頓及亞該亞，期間可能曾探訪以利哩古（徒二十1、2）。保羅盼望在士班雅繼續他的事工。士班雅是一個深受拉丁文化影響的地方（羅十五28）；保羅可能在以利哩古首次體驗那受拉丁文化影響，過於希臘文化影響的生活。

以利拿單(Elnathan)
（1）約雅斤王的外祖父。他的女兒尼護施他是約雅斤之母（王下二十四8）。
（2），（3），（4）猶太人的大隊人馬從巴比倫返回非利士時，以斯拉差遣這3

名猶太領袖到迦西斐雅去見易多，商談徵召利未人和聖殿僕人（拉八16）。
（5）亞革波的兒子，奉約雅敬王之命要將烏利亞從埃及押回，因為烏利亞說預言冒犯君王，要被處決（耶二十六22、23）。當巴錄按照耶利米口述所錄的書卷宣讀耶和華的話語，以利拿單和其他首領都在場聆聽（三十六12），他雖嘗試阻止約雅敬焚燒此卷，卻不成功（三十六25）。

以利書亞(Elishua)
大衛在耶路撒冷作王期間所生的十三個兒子之一（撒下五15；代上十四5）。但在歷代志上三章6節類似的經節中，以利書亞的名字卻用以利沙瑪代替。

以利斐利戶(Eliphelehu)
利未樂師，大衛時代將約櫃運進耶路撒冷時負責彈奏七絃琴（代上十五18、21）。

以利雅(Elijah)
（1）一位娶了外邦妻子的祭司（拉十21）。
（2）一位娶外邦女子為妻的以色列民（拉十26）。

以利雅大(Eliada)
（1）大衛王眾子之一，生於耶路撒冷（撒下五16；代上三8）。在歷代志上十四章7節又名比利雅大。
（2）約沙法王麾下將領。所率勇士20萬皆出自便雅憫支派（代下十七17）。

以利雅哈巴(Eliahba)
大衛著名的三十勇士之一（撒下二十三32；代上十一33）。

以利雅薩(Eliasaph)
（1）摩西任命的迦得支派領袖，丟珥（流珥）之子（民一14，二14，七42、47，十20）。
（2）利未人革順族拉伊勒之子。他在支派中負責看守帳幕、罩棚、會幕的門簾及祭壇（民三24）。

以利業(Eliel)
（1）大衛屬下勇士之一，被稱為瑪哈未人以利業（代上十一46）。
（2）大衛的另一名勇士以利業（代上十一47）。
（3）在洗革拉參加大衛陣營與掃羅王作戰的迦得勇士，善用「盾牌和槍」。至於歷代志上十二章11節所提及的以利業，是否就是十一章46、47節中的兩位以利業之一，則無法得知。

以利達(Elidad)
便雅憫人基斯倫之子，被指派在以利亞撒和約書亞領導下，將約但河以西的迦南地分給10個支派（民三十四21）。

以利撒反(Elizaphan, Elzaphan)
烏薛之子，哥轄族利未人（民三29、30）。協助將拿答和亞比戶的屍體移到營外（利十4）。以利撒反的子孫負責料理約櫃、桌子、燈臺和聖所的器皿（參代上十五8；代下二十九13）。

以利撒番(Elizaphan)
帕納之子，西布倫支派的一名首領，曾協助以利亞撒和約書亞將約但河西的迦南地分給十支派（民三十四25）。

以利蓿(Elizur)
示丟珥之子，在以色列人飄流曠野初期，他是流便支派的領袖（民一5，二10，七30、35，十18）。

以利薩巴(Elzabad)
（1）在洗革拉加入大衛陣營的迦得支派軍事將領（代上十二12）。
（2）出自俄別以東家族的哥轄利未人，在聖所擔任看門人（代上二十六7）。

以利穩(Yiron)
屬拿弗他利支派的一座堅固城邑（書十九38）。有些學者認為以利穩就是現今賓特耶卑勒東南的雅崙村，但其確實位置卻無可稽考。

以呂馬(Elymas)
巴耶穌的別名，使徒行傳十三章8節記述他是一名猶太術士和假先知。
另參：「巴耶穌」。

以希(Ehi)
便雅憫的兒子（創四十六21）；也許是亞希蘭一名的筆誤。
另參：「亞希蘭」。

以來(Ilai)
撒門的別名，是著名的勇士。記載於歷代志上十一章29節。
另參：「撒們」。

以坦(Etam)
（1）參孫躲避追捕時所棲身的岩石地區，位於猶大西部（士十五8、11）。
（2）西緬領土內一地區，位置不詳（代上四32）。
（3）伯利恆附近的猶大高原城鎮。王國分裂後，猶大王羅波安在此設防（代下十一6）。此地即伯利恆西南方的哥赫廢墟。在希臘和羅馬時代，以坦的泉水曾為耶路撒冷供應額外的水源。

以帖(Ether)
（1）分給猶大支派作產業之地內的低地區城市，名列立拿和亞珊之間（書十五42）。其位置可能是押特廢墟。
（2）西緬領土內的城市，位於猶大邊境內，名列利門和亞珊之間（書十九7）。或許位於別是巴東北方的阿提廢墟。

以帖人(Ithrite)
居於基列耶琳的家族（代上二53）。大衛的兩名勇士以拉及迦立，都是以帖人（撒下二十三38；代上十一40）。

以彼古羅派／伊壁鳩魯派(Epicureans)
遵循希臘哲人以彼古羅（主前342-270）學說的人。保羅在雅典和他們不期而遇（徒十七18）。
以彼古羅在今天土耳其西海岸的薩摩斯島，度過了他的童年。他青少年末期，遷居雅典，加入軍隊，服役期滿後，他潛心研究和教授哲學，由於工作關係，他曾離開雅典；主前307年，回來創校，吸引了許多慕名而來的人；他門下弟子到文明世界各地傳播其學說。保羅在以彼古羅死後3個多世紀才和他的學生相遇，可見得他的影響如何深遠，其弟子傳揚他的學說又是多麼熱心。主前一世紀，羅馬詩人蘆紀萊茨曾在其作品中申論他的學說，他的著作《萬物的本質》是瞭解以彼古羅學說的指南，因為以彼古羅只有一些零碎的著作留存下來。
以彼古羅學者是經驗論者，依靠感覺經驗汲取知識。故此他們反對那些僅憑理性即對世事發表宏論的人。對於意念資料，他們持排斥和否定態度。以彼古羅學派

著重自然證據和實際性，因此多少顯示其科學特徵。對於數學，他們不感興趣，認為太抽象，跟重要的人生大事沒有多大關係。研究正確行為的倫理學，才是他們的中心點。

要衡量一件行動或事物的價值，以彼古羅學派要根據它們所帶來的是快樂或痛苦來判定，這種見解稱為享樂主義。但由於所追求的只是自己的樂趣而不顧及別人，只能稱為自我享樂主義。如此的描述會令人聯想到他們是不負責任的貪吃狂歡玩樂派；但這形象實在是被以彼古羅一詞的現代意義所誤導。其實，以彼古羅所棄絕的正是這樣的行為。他認為短暫的歡樂可能帶來持久的痛苦，但有些痛苦是於人有益的。他視快樂為一種人生品質，並非一連串刺激。因此，他所尋求的，稱為福樂更恰當。以彼古羅以經驗為依歸，鼓勵節制、寧靜、友誼和簡樸的生活。他避免大吃大喝、性的激情，和爭鬥。事實上，他的目的在於避免痛苦，並非尋求樂趣。在沒有痛苦中可以發現平靜和平安之樂，這正是他的目標。為了確保平靜，人必須留意吃喝，當然，心意也不可忽視，必須指向智慧。

以彼古羅將信奉神明視為對平靜的嚴重威脅。一般人認為神明是情緒激昂、騷擾人、又有權勢的活物，使凡夫俗子驚惶懼怕，是不安全的源頭，絕對不能給人帶來和平與福祉。以彼古羅卻認為神其實不是這樣，神是遠離人群的平靜享樂主義者。他們避免和世人接觸，免得捲入爭鬥。簡言之，他們沒有甚麼可怕的。

以彼古羅教導說，我們和世上萬物皆由品質不同的原子構成。例如，人類靈魂的原子圓而光滑。雖然原子論往往令人相信，人的一切行動都由原子運動的規律來決定，以彼古羅的理論卻不是這樣。他宣稱有些原子會自動離開其直線軌道，從而爆發不可預測的連鎖碰撞，因此，人的行為是自由的，決不像機械那樣。

但人雖屬自由，卻仍然是一堆原子，原子一旦分離，人就活不成了，不能永存不朽。以彼古羅認為憑此理由，就不必再懼怕死亡。因為死後，一切經歷即不復存在。那裏既沒有痛苦，也就沒有焦慮的原因了。

以彼古羅的某些論題在聖經裏也可找到，例如謙讓（腓四5）和由智慧之道而生的平安（箴三13-18）。不過，兩者的區別是明顯的。聖經所啟示的神是密切投入世界，人的靈魂是不朽的，真正的幸福是藉著與神相交和服侍神而得的（羅八6；腓四6、7）。

另參：「理學／哲學」。

以忽(Ehud)

比勒罕之子，屬便雅憫支派（代上七10，八6）。

以拉(Ela, Elah, Ira)
（1）示每之父，為所羅門王家供應食物的十二名官吏之一（王上四18）。
（2）以掃的後裔，以東人的族長（創三十六41；代上一52）。
（3）巴沙之子，以色列的第四任國王，在位僅兩年（主前886-885）。他在酒醉後，遭他的一名將領所弒（王上十六8-14）。
另參：「以色列史」。
（4）何細亞之父。何細亞是北國以色列的最後一個王（王下十五30，十七1，十八1、9）。
另參：「以色列史」。
（5）迦勒的次子，基納斯之父（代上四15）。
（6）便雅憫的後裔，烏西之子（代上九8）。以色列被擄到巴比倫後，以拉是首批歸回耶路撒冷的人之一。在尼希米記十一章的平行記載中，則沒有提及他的名字。
（7）在示巴的叛亂時期，是大衛在職的祭司或主要官員（撒下二十26）。
（8）大衛的勇士之一，是「那三十個勇士」其中一人（撒下二十三26）。他是提哥亞人益吉的兒子（代上十一28，二十七9），並且成為大衛軍中的班長。
（9）大衛的勇士，是「那三十個勇士」之一，是一名以帖人（撒下二十三38；代上十一40）。

以拉大(Ele-adah)
以法蓮的後裔（代上七20）。

以拉他(Elath)
以東的城市（又稱「以祿」），位於阿卡巴灣頭（申二8；王上九26），與巴蘭曠野的東方邊境接壤（創十四6作「伊勒巴蘭」）。她的名字（意為「樹叢」）或許因著該地區種有許多棕櫚樹而得名，她也可能建於一片神聖的樹林中。以拉他沿著一條主要貿易路線而立，從南亞拉伯和埃及直達腓尼基，為兵家必得的城市。基大老瑪從何利人手中奪下以拉他（創十四5、6）。以後，以東族長住在那裏（創三十六41），認為她是以東的南疆（申二8）。大衛征服以東時，無疑也奪得此城（撒下八14）。約沙法之子約蘭作王期間，以東人揭竿而起收復失土（王下八

20-22）。幾年後，猶大王烏西雅又把此城奪回重建（王下十四22）。以拉他一直在猶大的管治之下，直到亞哈斯年間，亞蘭王利汛奪取此城，並且由亞蘭人佔據（王下十六6）。從約主前753年起，她一直是以東城市，約在主前六世紀至四世紀期間才為人所廢棄。此後，拿巴提人控制這片地區，並在原址東面不遠之處興建了一座城市，易名為艾拉。
另參：「伊勒巴蘭」。

以拉谷(Elah, Valley of)
位於高原最南的山谷，起於希伯崙，西行前一直向北下落。至桑特河時，與其他山谷匯合，在交匯處形成一個寬約1.5哩的平坦谷地。大衛與歌利亞曾在這地激戰，非利士軍隊在南方多個山地安營，掃羅的軍隊則駐紮在北方或東北的地方（撒上十七2、19，二十一9）。

以拉都(Erastus)
在新約中提過3次的名字，3次都與保羅有關，但是否同一人則無法確定。所提及的3次包括：(1)保羅的助手，和提摩太一起被差往馬其頓（徒十九22）；(2)哥林多城內的銀庫管理員（財務管理員，可能是哥林多社會中擁有若干財富的奴隸或自由人，是哥林多社會中有地位的重要人物）。他與保羅一起問候羅馬教會（羅十六24）；(3)保羅之朋友。以拉都「在哥林多住下了」（提後四20）。

以拉撒(Ellasar)
巴比倫尼亞的一處地方；有幾位學者認為亞略是其國王。他和以攔王基大老瑪等結盟，在亞伯拉罕時代攻打約但河流域（創十四1、9）。有些近東學者認為亞略就是拉撒王艾里阿古，其後被稱為瓦拉德辛。這些都不過是揣測而已，如今已被排斥。直到現今，仍無法確定辨認以拉薩或亞略。

以東(Edom)

位於死海東南和南面高原的土地。聖經中，以東的意思是「紅色」，指地名，或以掃之名的意義，跟他以一碗紅豆湯出賣了長子的名分有關（創二十五30，三十六18-19）。以東地區又稱西珥地（創三十二3，三十六30；民二十四18）。

地理

以東的北部邊地是撒烈河，即「柳樹河」（賽十五7）。在古地質時代，此地區曾上達相當高度，深紅色山崖在北側延伸，以陡削之勢降入亞拉巴——死海和約但河谷所在的那個向南伸展的深窪裏。以東高原高達5,000餘呎，有些地方甚至超過5,600呎。此區分為兩個大小不一的部分。普嫩區在山谷中形成較小的北部和較長的南部。北部有些地方在接近拉舍迪耶達5,300呎，但一般並不太高。南部一般較長較高，中央山脊全部超過5,000呎，其中一處更高達5,687呎。向東伸展的懸崖，除北方外，都不低於4,000呎以下。山脈外面是沙漠，限制了向東伸展。向西的陸地陡降入亞拉巴。向西伸展的以東幅員不時變更。從此進入南猶大的南地相當容易，以東人往往由此入侵。高原南端廣大的石灰石懸崖標示出南部邊地，從亞拉巴境內的加蘭度泉向東伸展。向南而行，那裏有崎嶇荒蕪的沙漠，卻是商旅往以旬迦別港貿易的必經之路。

以東地有些地方，尤其是東北部，雖然可作耕植，但整個以東都是荒涼不毛之地。飼養和畜牧也僅限於東北。以東的財富大部分靠賴南方而來的商旅，他們從印度和南亞拉伯運貨，銷往地中海岸和埃及。途中那條重要的王道（民二十一22）經過以東向北延伸。

歷史

聖經中，以東其名並未出現在創世記十章的族譜上。在創世記二十五章30節，以東之名首次在以掃的故事中出現。以掃又名以東，是因為他貪圖一碗紅湯，將長子名分賣給了弟弟雅各。創世記三十章曾提到，在以色列國出現之前，已有一個以東王國；然而，所謂以東「諸族長」，或許只是一些族落酋長，或者相當於以色列的士師那樣的非王朝領袖。

從埃及所出的最早非聖經材料似乎也證實上述之說。亞瑪拿文獻第288號（主前十四世紀初）提到「西珥之地」，薛提二世（主前1214-08）和蘭塞三世（主前1198-66）則提到以東的夏書族越境進入埃及。除了從西珥以東來的貝都因部族外，埃及沒有提到有關城鎮或統治者的資料。有一些資料說到蘭塞二世約在主前1280至70年，曾在外約但地區，但卻沒有明顯的證據指出，在主前十三世紀以前曾經存在過中央集權的政府。反之，這片土地主要被半遊牧民族佔領。自此以後，開始出

現永久殖民地，這件事倒切合出埃及的日期。出埃及記十五章的摩西之歌提到「以東的族長」。以色列人出埃及的時候，似乎有那麼一個以東王國（民二十14、18、20-23，三十三37，三十四3）。以色列人往應許地時，曾沿著以東的邊地而過（士五4，十一17-18）。

以色列的君主政體興起時，掃羅成功擊敗了以東（撒上十四47）。以東人多益作過掃羅的司牧長（撒上二十一7，二十二9、18、22）。主前十世紀初，大衛在鹽谷擊敗以東，殺了許多以東人（撒下八13；代上十八12）。大衛隨後在以東全地設立防營，以東人就都歸服他（撒下八14）。但是，大衛從這些人身上是否看出軍事威脅，是否對他們土地上的銅感到興趣，或者經過以東的商旅有否帶來滾滾財源，就不得而知了。大衛的成就，卻使一個名叫哈達的「以東王的後裔」興起，哈達與幾個以東人逃往埃及（王上十一14-17），娶了埃及皇室的一位女子為妻（十一18-20）。大衛死後，哈達返回以東作王。君主政體似乎在大衛的時代已經發展起來。所羅門繼續向以東施加影響力。他到過以旬迦別（王上九26）。但是，以東的政府究竟有多強，也無從稽考。

從所羅門駕崩至猶大王約沙法時代（主前872-848），聖經沒有記載關於以東的消息。約沙法的船隻雖然在以旬迦別遇事，可能遭到以東人的破壞，但他仍有能力佔領該港口（王上二十二48；代下二十36-37）。以色列和猶大並以東聯合攻打摩押王米沙，但事敗（王下三4-27）。在約蘭掌朝時期（主前853-841），以東人背叛猶大，脫離她的權下，自己立王（王下八20-22）。以東一直保持獨立，直到猶大王亞瑪謝時代（主前796-767），才在鹽谷殲滅以東大軍，攻入遠在南方的亞拉（王下十四7；代下二十五11-13）。普嫩地區的銅礦乃落入猶大管轄。猶大王烏西雅（主前792-740）進而向南方的以拉他伸展其控制力（以旬迦別；王下十四22；代下二十六1-2）。主前八世紀末，亞哈斯登基時期（主前735-715），以東擊敗猶大，收復了以拉他（王下十六6）。從此以後，猶大喪失了對以東的控制。

主前八世紀，亞述人開始向約但河外進軍。亞大得尼拉力三世（主前810-782）在主前800年前後，宣稱征服了這些西方各邦，並且向他們征收貢金。以後提革拉毘列色三世（主前745-727）向以東的庫斯馬拉古收取貢金。撒珥根二世（主前722-705）提到一位不知名的以東統治者曾在主前713年，捲入亞實突的叛亂之中。西拿基立（主前705-681）說到有位艾拉默從以東帶禮物來進貢。以撒哈頓（主前681-669）提到以東王庫斯迦布里率22名臣下到尼尼微來宣誓效忠。亞述巴尼帕（主前669-627）作王時，以東曾出現在亞述的記載裏。其後，亞述遭巴比倫人擊敗。在主前594年，以東雖然與其他幾個小國商議背叛巴比倫（耶二十七），但似乎仍保

持其附庸國的身分。尼布甲尼撒大舉入侵之時，摩押和以東倖能脫身。主前586年，耶路撒冷被毀，以東保持中立，甚至容許一些從猶大來的難民暫時留下來避難（耶四十11）。先知俄巴底亞強烈譴責以東，指她在巴比倫侵略猶大之時袖手旁觀（俄11）。不單如此，以東人還趁機攻擊猶大，將被擄之人交給巴比倫，並且奪取南地至南面多處地方（結三十五）。

猶大和以東長久不和，不少先知常對以東惡言相向（賽十一14，三十四5-17；結三十二29；珥三19；摩一11、12；瑪一2-4）。主前六世紀，以東國勢漸衰，無力管治多個城市。但與此同時，位於猶大南方山區的亞拉巴西部，出現了以東人的殖民地，到羅馬時代的以土買省，就是以東後裔所建的波斯省，行政中心則設於拉吉。亞拉伯團體開始遷入以東人的原居地。古以東最終變成拿巴提人的大本營。

考古學

在以東進行的考古研究並不多。考古人員曾發掘過泰維蘭、凱勒費廢丘、烏姆比雅拉、彼特拉，以及幾個邊境堡壘，並已進行廣泛的初步勘查。以東人約在主前1300年的晚青銅時代出現。據發掘跡象顯示，從早鐵時期起，已有人定居於城鎮。一些以東文化特色也逐漸清晰呈現。有幾篇著作，尤其是從凱勒費廢丘出土的印，顯示了以東人的字體與希伯來和摩押人的並不相似。有許多陶片可拼出人名，和具有人名成分的神名，如庫斯等。其他諸如陶器、工具和飾物等人工製品的出土數量逐漸增加，建築物的特色也慢慢呈現。不過，到目前為止，有關的考古資料仍較缺乏。

以法(Ephah)

（1）米甸之子，亞伯拉罕和妾基土拉所生的後裔（創二十五4；代上一33）。以賽亞提到他是黃金貿易商（賽六十6）。有些抄本提到米甸有兩個兒子都叫以法，但實際是拼寫的錯誤。

（2）迦勒的妾，為他生育3子（代上二46）。

（3）猶大支派雅代的兒子（代上二47）。

以法大(Ephphatha)

耶穌在醫治一個聾啞人時，所使用的亞蘭文音譯（可七34），該詞屬命令式，意思是「張開」。作者顯然旨在保存原本措辭，並無意以此為行魔術之術語。此語可能與以賽亞書三十五章5節有關連。

以法他(Ephrath, Ephrathah)
（1）迦勒的繼室，戶珥之母（代上二19）。
（2）位於猶大山地的市鎮，後期稱為伯利恆。拉結在生下便雅憫後，即因難產死於往以法他的路旁（創三十五16、19）。此鎮是拿俄米一家的家鄉，他們自稱為以法他人（得一2）。以法他是路得和波阿斯的居所（得四11），是大衛童年時代的故鄉（撒上十七12），以及彌賽亞宣告要誕生之地（彌五2）。
另參：「伯利恆＃1」。
（3）基列耶琳城所在的地區，約櫃曾存放於此（詩一三二6）。

以法列(Elpelet)
大衛之子以利法列的別稱（代上十四5）。
另參：「以利法列＃3」。

以法拉音(Ephron)
歷代志下十三章19節所載伯特利附近的市鎮，或譯作以弗倫。
另參：「以弗崙＃3」。

以法蓮(Ephraim)
（1）埃及7年饑荒前，約瑟和亞西納所生的次子（創四十一52）。他是以色列一個支派之祖。後來以法蓮一名被用來代表以色列北國（賽七5、8；耶三十一18、20；何五3、5）。當他的祖父族長雅各在埃及豐年時期移居埃及時，他承歡膝下17年，因此，他可以直接從雅各那裏認識到神的應許和祝福。雅各堅持要求他的孫子以法蓮和瑪拿西發誓，保證將他安葬在迦南，其後正式將他們過繼為他自己的兒子，因此兩兄弟得到與雅各年長的兒子流便和西緬等相等的法定地位和權利（創四十八5）。
另參：「以法蓮支派」。
（2）分給以法蓮為業的地區（書十六5-8，十七7-11）。以法蓮和瑪拿西原來被認作「約瑟的兒子」（書十六4）。他們共同佔有耶路撒冷和以斯德倫平原之間的中央高地。以法蓮的領土位於瑪拿西以南，其區域地勢相當高，「以法蓮山地」一

語（撒上一1）形容得十分適當。有些地方，硬岩形成了陡峭難攀的山坡，朝西延伸的山谷特別陡峭。道路隨著山谷之間的橫嶺開發，而非沿著山谷而建。在以法蓮和沿海平原之間，沿著岩石遍佈的撒立大山谷行走，不是易事，但仍然可通行。另外一條通道是非利士入侵者走過的路（撒上四），自亞弗上行。由於其地勢相當難以入侵，以法蓮最先成為以色列中的領導支派。約書亞記十六章9節所載，「在瑪拿西人地業中得了些城邑和屬城的村莊。這都是分給以法蓮子孫的」，表示他們曾一度發生邊界爭執；不過，以法蓮顯然能夠自強，終於脫穎而出成為以色列中的支配勢力。以法蓮一名，有時候就相等於以色列（何四17，五3、11-14，六4、10等）。

以法蓮支派的領域記載於約書亞書十六章5-8節和十七章1-11節。根據這些經節的詳細記載，以法蓮邊界的主要地貌應該很容易斷定出來，然而有許多經文提到的地方，仍然不能準確辨明。其東部邊界始於密米他，暫被鑑定為今日的奈比廢墟。從此繼續向南通過他納示羅、雅挪哈、亞他錄、拿拉，達到耶利哥。南方邊界似乎西向朝伯特利、伯和崙和基色延伸，直達地中海。西界未定，可能初期曾侵佔迦南地區。分割以法蓮和瑪拿西的北界，從「示劍前」的密米他開始朝他普亞伸展，然後沿著加納河在約帕以北直達地中海。但必須強調的是，我們在此不能為邊界一詞下精確的定義。以法蓮南面所緊接著的是便雅憫支派的領地。

以法蓮山地的降雨量比南面的猶大要多，微紅色的土壤相當肥沃。因此，以法蓮豐饒多產。今天這片地區，果園處處，橄欖樹非常茂盛。申命記三十三章14-16節所載有一片地區能出產「太陽所曬熟的美果，月亮所養成的寶物；得上古之山的至寶，永世之嶺的寶物；得地和其中所充滿的寶物」，正是這片地區的極佳寫照。另參：「以法蓮支派」。

（3）靠近巴力夏瑣的城鎮，押沙龍曾在此約會同父異母之兄暗嫩，設計將他殺害，因為暗嫩曾玷辱其妹妹他瑪（撒下十三23-29）。該城位於耶路撒冷以北，可能就是以弗倫（代下十三19）。

（4）耶穌叫拉撒路從墳墓中復活後，所退隱到曠野附近的一座城鎮（約十一54）。一般相信在耶路撒冷東北13哩，和伯特利東北4哩處的泰伊伯。

以法蓮支派(Ephraim, Tribe of)

系出族長約瑟次子的支派。以法蓮和他的兄弟瑪拿西也被他們的祖父雅各過繼為嗣子，成為他的繼承人。

許多聖經註釋家認為，約瑟給他的兒子命名為以法蓮（創四十一52），是根據希伯來文一字根所作成的文字遊戲，其意思是「使之昌盛」。為支持此說，他們指出這片以後分給以法蓮支派的山地，是巴勒斯坦最肥沃的地區之一，時至今日，她仍然種植著葡萄、橄欖、石榴和角豆等果樹。在以色列人移殖此地以前，這地區種滿樹木（書十七18）。到君主時代，仍有野生動物在此漫遊（王下二24）。由於以法蓮的領土常和瑪拿西支派相提並論，不易斷定其確實界限。以法蓮所分之地位於迦南應許地的心臟地帶，在約但河與地中海之間。瑪拿西疆域的一半形成了以法蓮的北界（書十六5-9）。

以法蓮成為大支派，其成員往往身居要職。在曠野第一次核數男丁時，以法蓮的兵士達40,500名（民一32-33）。曠野飄流後，戰士人數跌至32,500名（二十六37）。在會幕四周的營地中，以法蓮是西營的領袖，由瑪拿西和便雅憫支派襄助（二18-24）。

十二名探子之一、嫩的兒子約書亞，即系出以法蓮（民十三8作「何希阿」）。在約書亞的領導下，以法蓮和其他支派一起征服迦南，領取他們應許之地（書十六）。到士師時期，以法蓮曾因沒有奉召協助別人作戰，頗感受輕視。由於基甸遲遲未曾邀請他們去和米甸人作戰，他們跟他大吵一架（士八1-6）。以法蓮人跟擊敗亞捫人的耶弗他也鬧得極不愉快（十二1-6）。士師押頓來自以法蓮支派（十二13）。拜偶像的米迦（十七1）及先知撒母耳都住在以法蓮（撒上一1）。聖經中年代古老的詩篇底波拉之歌，反映出以法蓮的軍事和政治地位（士五14）。

猶大是以法蓮的主要對頭，早在大衛統治之時，雙方的敵視已顯然可見（撒下十八，十九41至二十22）。北方對所羅門統治的不滿（王上十一26-40），加上所羅門之子羅波安的愚笨決策，終於造成王國分裂。於是，耶羅波安一世統治了北方十支派，成立以色列國。

北方支派脫離後，北國的幾個首都如：示劍、得撒和撒瑪利亞，都位於以法蓮境內。以色列王暗利在撒瑪利亞建城，使以法蓮人能夠直接進入穿過西部平原的大南北幹線（馬里斯公路）。和貿易路線的接觸，促使北國萌生更大的世界意識，但是也帶來了遠離神及其誡命的更大試探。

先知宣稱，以法蓮和其他北方支派，終有一天要和南國猶大在彌賽亞國度合而為一（何一11）。耶羅波安一世所引致的分裂和創傷，將會在系出大衛的君王統治猶大、以法蓮，和以色列各支派之時，得到醫治（結三十七）。

Austin H. Potts

另參：「以色列史」；「以法蓮＃1、2」。

以法蓮門(Ephraim, Gate of)
耶路撒冷城牆中，距角門以東約600呎的城門（王下十四13；代下二十五23）。尼希米時代，曾重建以法蓮門（尼十二39），接近水門和殿院。
另參：「耶路撒冷」。

以法蓮樹林(Ephraim, Forest of)
瑪哈念境內，約但以東的多岩石林原。大衛軍隊在此擊敗押沙龍（撒下十八6）。但要將這位置和以法蓮的領土連在一起並不容易。最可能的解釋是，以法蓮領土曾一度向東擴展，但在撒分附近被耶弗他和基列人擊敗後喪失此地（士十二1-6）。以法蓮人據有此地時可能用過這個名字，或者後人為了紀念以法蓮之敗役而取此名。有些人則推測說，以法蓮人曾在此區建立殖民地（書十七14-18）。

以便以謝(Ebenezer)
（1）以色列人與非利士人作戰前安營的地方（撒上四1-11）。相信這地距離非利士人紮營的亞弗不遠。以色列軍在此役潰敗，其中4,000人在戰場上被殺。以色列眾長老欲將約櫃搬到營中，藉以扭轉噩運。不幸再度戰敗，不但有3萬步兵戰死，甚至約櫃也被擄去（撒上四3-11，五1）。
（2）靠近米斯巴之地；神在此使以色列人大敗非利士人。為記念此役，撒母耳在米斯巴和善的中間立了一塊石頭，「給石頭起名叫以便以謝，說：『到如今耶和華都幫助我們。』」（撒上七12）但這地方的位置至今不詳。

以南(Enan)
亞希拉之父。以色列在西乃曠野第一次數點人數時，亞希拉被摩西任命為拿弗他利支派的首領（民一15，二29，七78、83，十27）。其名字顯然保存在大馬色和浩蘭之間的一個城鎮哈薩以難（按：「以南」跟「以難」同音）的名字中（民三十四9；結四十七17，四十八1）。

以律(Eliud)
亞金之子，以利亞撒之父。按馬太的家譜所載，是耶穌基督的祖先（太一14、15）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

以拜尼土(Epaenetus)
據羅馬書十六章5節記載，以拜尼土是保羅問候的一個信徒。保羅稱他為「我所親愛的」，「在亞西亞是歸基督初結的果子」。但以拜尼土是不是由保羅親自帶領歸主，仍屬未知。因書信提到他的名字，曾有人拿此來證實羅馬書是為以弗所人而寫這假設，但相反的證據則駁斥此說。

以珊(Eshan)
分給猶大支派為業的山地內一市鎮（書十五52）。其確實位置不明。

以耶亞巴琳(Iye-abarim, Iyim)
在曠野飄流的日子中，以色列人在此紮營，此地位於摩押邊境東南（民三十三44），其正確位置不詳。
另參：「曠野飄流」。

以迦(Igal)
以薩迦支派，約色的兒子。摩西派往打探迦南地的十二個探子之一（民十三7）。

以迦博(Ichabod)
非尼哈的兒子、以利的孫兒，其名是紀念自神的約櫃被非利士人搶去後，離開以色列的榮光（撒上四19-22，十四3）。
非尼哈在亞弗的戰役中被殺，而約櫃就在此時被擄。非尼哈的妻子聽到丈夫遇害的消息，就立刻臨盆，她於是給孩子起命「以迦博」（意謂「沒有榮耀」），來表達她的絕望。

以革倫(Ekron)
在非利士人主要定居之地中，最北的城鎮。希伯來征服非利士期間，約書亞尚未佔領以革倫（書十三3）。十二支派分地時，以革倫最先為猶大所得，其後又成為

但的地業（書十五11、45-46，十九43）。最終雖由猶大取得（士一18），但不久又落在非利士人手上。
在爭奪約櫃的故事中，以革倫擔任了主要的角色。約櫃給亞實突和迦特帶來災患後，遂把它送到以革倫（撒上五1-10）。以革倫人不敢接受，請來「非利士的眾首領」，他們建議將約櫃送回以色列（撒上五11）。
大衛擊殺歌利亞後，以色列人追趕非利士人到以革倫城門，那時候，對逃亡的人來說，該處顯然是最鄰近築有城牆的城鎮，可讓人藏身（撒上十七52）。
以革倫顯然是敬拜巴力西卜的中心所在。亞哈謝自己不小心受傷臥病的時候，寧可找巴力西卜而不去求問耶和華。於是，神差遣以利亞去責備亞哈謝，告訴他必死無疑（王下一2-18）。這時候，敬拜巴力在以色列可能也有增無減。多位先知的責備中也曾提及以革倫，如：耶利米（耶二十五20）、阿摩司（摩一8）、西番雅（番二4）和撒迦利亞（亞九5-7）。
亞述的記載告訴我們，以革倫曾在主前701年背叛西拿基立。作亂的人廢掉忠於亞述的以革倫王巴迪的王位，把他押送耶路撒冷，交給希西家囚禁。西拿基立向以革倫進軍，以革倫不得不向穆斯里王求援（穆斯里是埃及或亞拉伯西北面的一個地區）。西拿基立解除對以革倫的圍困後，經過一段長時期才將穆斯里擊敗，再轉回攻下以革倫。他將背叛的人處死，俘擄其附從，並且迫使希西家釋放巴迪，恢復其統治該城的地位。巴迪也得到從猶大奪回來的地。繼任巴迪為王的伊哥蘇就沒有那麼幸運。他連同瑪拿西，被迫向以撒哈頓和亞述巴尼帕繳納重稅。
主前147年，敘利亞王亞力山大巴拉因馬加比的忠心，把以革倫賞賜給他（《馬加比一書》十89）。至四世紀，此地仍有大量猶太人口。
關於以革倫的正確位置，考古學家意見不一。他們建議的地點分別有阿吉爾、蓋特拉、穆套納夫廢墟。
另參：「非利士」。

以倘(Etham)
希伯來人離開疏割後第一次安營之地（出十三20），或許位於書珥曠野的邊境（出十五22；民三十三6-8）。把以倘看作是一個埃及堡壘的假設，可能性不大。
另參：「曠野飄流」。

以倫(Elon)
（1）赫人，巴實抹之父，巴實抹又名亞大（創三十六2），是以掃其中一個妻子（二十六34）。
（2）西布倫的三子中之次子（創四十六14），以倫族的始祖（民二十六26）。
（3）治理以色列達10年的士師，西布倫人，死後葬於亞雅崙（士十二11、12）。
（4）亭拿附近的村莊，是參孫第一任妻子的故鄉。約書亞分配應許地時，以倫在劃分給但支派為業的地域中（書十九43；參書十四1、2）。一般認為示姆斯泉附近的阿寧廢墟。

以倫伯哈南(Elonbeth-hanan)
所羅門作王時期，位於但境內的行政區（王上四9）。跟但的城鎮以倫可能為同一地方。

以哥念(Iconium)
位於小亞細亞中部西南面的城市，距離地中海的海岸約95哩。現今名為干雅，是土耳其的一個城市，同時也是干雅省的首都。
以哥念曾經是農業中心，以盛產小麥、杏和李而著名。其理想的位置和氣候使她成為敘利亞、以弗所及羅馬等地的貿易中樞。
這城市的起源不詳。最早可追溯至一批由希臘北部移來的部族，屬於弗呂家人。希臘歷史家贊諾芬（約主前428-354），提及古列曾到過這弗呂家城市。由於以哥念使用弗呂家語言，當地居民可能認為自己有弗呂家血統。雖然「以哥念」的名稱源自弗呂家，後來卻有一個希臘色彩的神話流傳：洪水毀滅了人類。洪水退了之後，普米斯和雅典娜用遺下的泥巴造成人的形象。他們將生氣吹進這些泥人，它們就有了生命。希臘文「形象」一字是eikon，經那傳說流傳，便演變出「以哥念」這名稱。
主前三世紀，以哥念受敘利亞的西流基皇帝管治。由於西流基人跟隨希臘文化，他們很快便把以哥念變為一個希臘化的城市。市內用希臘文，並且每年委任兩位地方官來統治居民。其後，除了高盧及龐狄帝王的統治期外（約主前165-163），以哥念仍保持她的希臘色彩，直到新約時代。主前36年，安東尼將這城市給予安底米。主前25年安東尼死時，以哥念和鄰近的城市路司得、特庇及彼西底之安提

阿合併，成為加拉太省的一部分。從此，以哥念被納入羅馬帝國的版圖。
使徒保羅在他第一次的宣教旅程中，曾經探訪以哥念。保羅被迫離開彼西底的安提阿時（徒十三51），來到以哥念的會堂。起初，他的講道深受猶太人和希臘人的讚賞。可是，不信的猶太人煽動群眾反對他（徒十四1-7）。保羅逃往路司得，但以哥念的猶太人跟著他，並且用石頭打他。當他們以為保羅死了，就離他而去（第19節；參提後三11）。保羅得到朋友的照顧，好轉後到特庇跟巴拿巴會合。在那裏，他們帶領一些人作了門徒。後來，他們再回到以哥念堅固信徒的信心（徒十四20-23）。在第二次的宣教旅程中，以哥念的信徒推薦提摩太給保羅和西拉（十六1、2）。次經《保羅及戴拿行傳》是以這城市為背景，它說明了基督教在以哥念仍然大受反對，直到二世紀。

以拿(Irad)
以諾的兒子，是屬於該隱的後裔（創四18）。

以挪士(Enos, Enosh)
塞特之子，亞當之孫（創四26；代上一1）。以挪士90歲生該南，以後又生兒育女，至905歲去世（創五6-11）。在路加的家譜中，提到他是耶穌的祖先（路三38）。另參：「耶穌基督的家譜」。

以格拉(Eglah)
大衛王的眾妃嬪之一，以特念的母親（撒下三5；代上三3）。以特念生於希伯崙，是大衛的第六子。

以特加汛(Eth-kazin)
作為西布倫支派東界的城鎮之一（書十九13）。其確址不明，但上下文指出，它可能位於迦特希弗和臨門的附近。

以特念(Ithream)
大衛的第六個兒子，是其妻以格拉於希伯崙所生的（撒下三5；代上三3）。

以特拉(Ithra)
亞瑪撒的父親。亞瑪撒是以特拉與亞比該所生的兒子。亞比該是洗魯雅的姐妹（撒下十七25）。在列王紀上二章5節及32節，以及在歷代志上二章17節，他都被稱為「益帖」。

以珥(Ir)
便雅憫支派，書品及戶品的父親（代上七12），也許是與以利同屬一人（代上七7）。

以笏(Ehud)
便雅憫支派的以色列士師，拯救以色列人脫離摩押王伊磯倫（士三12-30）。他以左手便利而聞名（希伯來語謂「右手不便」）。以笏受託為以色列人向摩押王進貢前，他打造了一把兩刃的劍。進貢後，他有機會單獨面對摩押王伊磯倫，於是伺機刺殺他。然後，他召集以色列人到約但河西包圍摩押軍，中斷其南退至摩押之路。摩押人統治以色列人18年結束後，80年的和平時期隨之開始。有些學者認為士師記三章18-19節，是那拯救故事的加插部分，不過，此說很難證實。

以馬內利(Emmanuel, Immanuel)
這是希伯來文的男性名詞，意思是「神與我們同在」。這名詞只在舊約中出現兩次（賽七14，八8）及在新約中出現1次（太一23），都直譯為「以馬內利」。在舊約亞哈斯時期，有一個嬰孩命名為以馬內利，作為一個徵兆，期望猶大會從以色列及敘利亞的侵略中獲得拯救。這個名字象徵著一個事實，在這次拯救中，神會顯明祂與祂的子民同在。
多數人都同意這名字有更深的意義，這是一個預言，那就是馬太福音所記載，道成肉身的神，即彌賽亞耶穌的降生。
神特別同在的觀念源自伊甸園。在園中天起涼風時，神與亞當說話。但是，也有

不同的觀點，因為在以賽亞書之前，大多數措辭都是從神的角度來說的。那是神肯定「我與你們同在」，而並非人去認知「神與我們同在」。神用不同的方式來表明祂的同在，其中包括雲柱和火柱（出十三21、22），還有會幕及聖殿的象徵，尤其是至聖所與約櫃。但這些多數是遙不可及、非個人的，或不可接近的。當神的榮耀從那些建築物顯明出來，就令人產生極大的敬畏，以致無法進行正常的供職（出四十34-38；代下五13、14，七1-3）。當以色列人面對戰爭，神應許與他們同在（申二十1，三十一6；書一9），並且會在他們軟弱、害怕（賽四十一10）及面對極大試煉時（四十三2），與他們同在。在以賽亞書七章14節，「我與你們同在」的重點就變為「神與我們同在」。

當焦點放在以馬內利耶穌的出生，就有點兒忽略了亞哈斯時期所應驗的事。亞哈斯是仁君約坦的兒子（代下二十七2），是敬畏神的烏西雅王的孫子（代下二十六4）。可是，亞哈斯作王的時候卻拜偶像，離棄神。他鑄造巴力的像，在欣嫩子谷燒香，甚至火燒他的兒子為祭品（代下二十八2-4）。因此，神將他交在敘利亞王利汛和以色列王比加的手裏。以東人亦侵略猶大，非利士人攻擊高原（薩非拉）和南地，並且奪取了幾個城（代下二十八17、18）。

亞哈斯向亞述王提革拉毘列色三世求助（主前745-727），請他幫忙對付以色列及敘利亞的攻擊。提革拉毘列色接受了亞哈斯的財寶以後，不單不幫助他，反倒攻擊他（代下二十八21、22）。

當亞哈斯到大馬色見亞述王，他看見了外邦人的祭壇，也就向敘利亞的神靈獻祭（代下二十八23）。亞哈斯複製了那座壇，把壇放在耶路撒冷的聖殿裏（王下十六10-12）。先知以賽亞奉神的命令到上池的水溝頭會見亞哈斯王。神囑咐亞哈斯要「謹慎安靜」，因為攻擊他的王將會敗亡（賽七7-9）。以賽亞叫亞哈斯向神求一個兆頭，但他卻反對這提議，表現出令人意外的虔誠（12節）。

當亞哈斯拒絕求兆頭之後，神就給他一個兆頭，那就是必有童女懷孕生子，給他起名叫以馬內利（賽七14）。這個孩子會吃奶油與蜂蜜。在他能分辨善惡之前，那兩個王將被除去，亞述王也會毀壞這二王之地。人民會被擄走，因此，地會變得荒涼及沒人耕種。那時，有人會養母牛，得奶以造奶油，並且可在荒涼之地採蜂蜜。

在以賽亞的時代，這個婦人和嬰孩的身分不詳。有人認為這個婦人是亞比亞，即亞哈斯的妻子，而他們所生的兒子希西家就是這個以馬內利。這說法不合邏輯，並且亞哈斯的為人似乎不配為以馬內利的父親。

有人認為以賽亞的妻子是以馬內利的母親。以賽亞書七章14節談及以馬內利將要

出生，八章3節論到以賽亞將要生的兒子，是與猶大的敵人要沒落的預言有關。以賽亞的兒子名為瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯（就是擄掠速臨、搶奪快到的意思），因為在這孩子學會說話之前，敘利亞和以色列的土地會被亞述王取去（賽八4）。以賽亞說明他和他的兒女是「從神來的，在以色列中作為預兆和奇蹟」（第18節），便加強這個說法，以賽亞的兒子也名為以馬內利。

神對以馬內利有一個信息（賽八8-10）。由於以色列人厭棄神，亞述人會入侵及遍滿以馬內利的地。這一切人的計謀會終歸無有，因為「神與我們同在」（以馬內利）。這是語帶相關，用以馬內利的名字去表達神同在的事實。

雖然人們對舊約的應用持有不同看法，但經文的最終意義是清楚的。那絆腳的石頭和跌人的磐石（賽八14、15）就是指以馬內利耶穌——道成肉身的神（太一23；羅九32、33；彼前二8、9）。

時候滿足了，神就差遣祂的兒子。亞哈斯死後700多年，耶穌便誕生了，至此，一切含糊之處都清楚過來。耶穌的母親是童貞女馬利亞（希伯來名是「米利暗」）。馬利亞是拿撒勒人，已經許配給義人約瑟。馬太福音一章23節引用以賽亞書七章14節，說明耶穌的降生就是預言的應驗。聖經清楚表明，在耶穌出生之前，馬利亞沒有和約瑟同房（太一25）。路加福音亦同樣表明這一點。當天使對馬利亞說，她要懷孕生子時，她對天使說：「我沒有出嫁，怎麼有這事呢？」（路一34）天使解釋說聖靈要臨到她的身上，至高者的能力要蔭庇她，使她懷孕生子（路一35）。因此，這嬰孩不單名為耶穌及以馬內利，祂更被稱為聖者、神的兒子，藉肉身顯現的神（約一18）。這嬰孩將會是獨一無二的，既是神，也是人。

以賽亞時代的以馬內利和馬利亞的兒子以馬內利之間，有很大的差異。前者是預表，後者是這預表的應驗；前者是影兒，後者是實體。前者象徵從外人的欺壓下得釋放，後者是使人脫離欺壓的釋放者。第一位以馬內利代表神的同在僅數年之久；第二位卻是神子，要永遠與人同住。

耶穌時常反覆申述「神與我們同在」的觀念。祂告訴門徒，只要有兩三個人奉祂的名聚會，那裏就會有祂同在（太十八20）。在耶穌升天之前，祂應許門徒，祂會與他們同在，直到世界的末了（二十八20）。

耶穌也提及聖靈同在的應許，聖靈會「與你們同在，也要在你們裏面」（約十四17）。聖靈將會與他們永遠同在（16節）。歌羅西書一章27節談及神在我們心中與我們同在，那就是「基督在你們心裏成了有榮耀的盼望」。使徒約翰寫下萬有都被銷滅後，主神說：「看哪，他要與人同住，他們要作他的子民，神要親自與他們同在」（啟二十一3）。

「神與我們同在」和「我與你們同在」這兩個屬靈的原則，還有一個相輔的定理，正如一個等邊三角形的第三面，那就是神所宣告的保證：「你們（他們）與我（他）同在。」耶穌揀選祂的門徒，使他們可以與祂同在（可三14）。當祂預告祂要離開時，祂是要為他們預備地方，以致他們可以與祂同在那裏（約十四3）。另一處經文說，最終結局就是：「這樣，我們就要和主永遠同在」（帖前四17）。
Carl E. DeVries
另參：「彌賽亞」；「神的名稱」。

以馬忤斯(Emmaus)
猶大省的城鎮，聖經中只在路加福音二十四章出現（第13節）。耶穌被釘十架後，曾向兩名往以馬忤斯的門徒顯現。主復活後，革流巴和一位朋友在往以馬忤斯途中遇見另一位旅客。他們沿途交談，這兩名門徒竟沒認出這位陌生人就是耶穌。耶穌問他倆談些甚麼，他們就提到釘十架、空墳墓，以及他們心裏因事情未如所預期而感到的失望和沮喪。耶穌於是責備他們（第25節），並且「從摩西和眾先知起，凡經上所指著自己的話都給他們講解明白了」（第27節）。抵達目的地後，耶穌接受邀請在他們那裏住宿。到吃晚餐時，耶穌拿起餅來祝謝，擘開遞給他們吃。這時候他倆才認出祂，耶穌卻已消失了。回到耶路撒冷後，他們向使徒報告此事。
以馬忤斯的名意是「暖井」，在耶路撒冷附近，但確實位置一直未能肯定。下面有幾種假設：
1.耶路撒冷以西約4哩，在往約帕的大路上的科洛尼亞（或卡倫尼亞）。
2.庫貝畢，距耶路撒冷西北約7哩，位於經過奈比桑維的羅馬大道上。將此地鑑定為以馬忤斯可追溯至1099年，十字軍曾在此發現一座名為以馬忤斯的羅馬堡壘。
3.阿布高錫，耶路撒冷以西約9哩。曾被鑑定與舊約中的基列耶琳為同一地方，她又名以納村，十字軍曾在此地的羅馬城堡上方建造一座十字軍教堂。但此地距耶路撒冷太遠，似乎不可能是聖經所載的以馬忤斯。
4.阿姆瓦斯，又名尼加波里斯，位於耶路撒冷以西約20哩的雅法路上。這是《馬加比一書》三章40、57節中的以馬忤斯。此地最早被鑑定為以馬忤斯，並且也擁有兩處「暖井」。優西比烏和耶柔米接受此說。但主要的問題來自新約中的以馬忤斯和耶路撒冷的距離，此地顯然超出路加所述的範圍。
5.位於耶路撒冷西南的哈薩。

6.伯利恆以南的艾爾塔斯。
由於沒有確實證據可資證明上列任何地點就是以馬忤斯，其位置仍屬不明。

以勒大(Eldaah)
米甸的第五個兒子，亞伯拉罕與妻子基土拉的後裔（創二十五4；代上一33）。

以基蓮(Eglaim)
以賽亞書十五章8節所提到的城鎮。位置無法稽考，可能位於摩押南部。優西比烏提到一個村莊，稱之為艾加蓮，約瑟夫稱另一個為亞迦拉（《猶太古史》14.1.4）。不過，她們和以基蓮是否均指到同一個地方，則尚未能確定。

以得(Eder)
（1）利未支派米拉利家族母示的兒子（代上二十三23，二十四30）。
（2）拉結死後，雅各在以法他（伯利恆）和希伯崙之間支搭帳棚之地。以得臺的意思是「羊群之臺」，或許是牧羊人用來看守牲畜的守望臺（創三十五21）。距伯利恆不遠，但確實位置不詳。
（3）靠近以東邊境，位於猶大支派得為業之地南端的二十九個城邑之一。在約書亞記十五章21節，名列於甲薛和雅姑珥之間。但位置無從稽考。

以得來(Edrei)
（1）巴珊王噩所住的城市（申一4，三10；書十二4，十三12）。位於雅穆河南面的支派，形成巴珊的南方邊界。噩王從這個戰略據點可以觀望得到，來自南方或東方的入侵者，該地都是沙漠地帶。摩西曾在以得來擊敗噩，並摧毀此城（民二十一33-35；申三1-6）。以後，這片土地分配給瑪拿西支派的東方家族瑪吉（書十三31）。以得來現今的位置，似乎就是敘利亞境內有5,000人口的小鎮代爾巴。這座小鎮仍保存著許多重要的古蹟如船隻、水槽、街道和地窟。
（2）拿弗他利所得為業的堅固城（書十九37）。距加低斯不遠，也許就是現今的胡賴拜廢丘。
John A. Thompson

以掃(Esau)
以撒之子，雅各的孿生哥哥（創二十五24-26），由於出生時遍體是毛而取此名。又由於他的身體發紅和故事中扁豆湯的顏色（創二十五30），以掃又名以東，或「紅色」。以東人宣稱系出以掃，其土地取名「西珥」（“Seir”），可能是想和意為「多毛」一詞（“Sair”）攀上關係。
以掃精於狩獵，常將野味孝敬老父，以撒喜愛其強烈滋味，遠勝過雅各用家畜烹調的清淡菜餚。有一天，以掃打獵失敗而歸，又餓昏了頭，被雅各計誘以其長子繼承權換取食物（創二十五29-34）。根據努斯的考古資料顯示，將繼承權轉讓給家中其他成員的情況並不罕見。以掃和當地非亞伯拉罕後裔的兩名婦女結婚，使他的雙親生活陷入極度的困境（創二十六35）。這大概是他的母親利百加要授雅各以妙計，好將長子以掃應得的族長祝福據為己有的原因（創二十七）。
以掃發現中計後極其惱怒，迫使雅各逃往哈蘭，直到20年後，由於以掃寬大為懷不咎既往，兩兄弟才又團圓（創三十三4-16）。
雅各出生時緊抓住以掃的腳跟，此徵兆被解釋為以掃的後裔以東要臣服於雅各的後裔。以色列人和以東人的主從關係，從大衛時代開始（撒下八11-14；代上十八13），一直維持到約蘭時代（王下八20-22；代下二十一8-10）。主前845年，以東人發起叛亂，贏得短暫的獨立，又再被亞瑪謝征服（主前796-767）。到主前735年，他們再度獲得自由，從此脫離猶大而獨立。
另參：「以東」。

以探(Ethan)
（1）可與所羅門媲美的智者（王上四31），可能是詩篇八十九篇的作者。但是否與所羅門同時代，就不能確定了。
（2）猶大的後裔謝拉之子（代上二6），和上述＃1或許為同一人。不過，在兩處經文中，他們的父親名字不一樣。
（3）薪瑪之子，利未的長子革順的後裔（代上六42）。
（4）米拉利一系的利未後裔，基示之子（代上六44），或古沙雅之子（代上十五17）。他和希幔及亞薩一起被大衛任命，為三名傑出音樂家之一（代上十五16-19）。詩篇三十九篇所提到的「伶長」可能就是這位以探（代上十六41和二十五1稱他為「耶杜頓」）。他也可能給詩篇譜曲。

以設(Eshek)
掃羅之子約拿單的後裔。以設的孫子都是便雅憫支派中「大能的勇士」（代上八38-40）。

以連(Eliam)
（1）撒母耳記下十一章3節中，拔示巴之父亞米利的別名。
另參：「亞米利＃3」。
（2）比倫人亞希雅的別名（撒下二十三34）。
另參：「亞希雅＃7」。

以提楠(Ithnan)
在猶大南部的城邑（書十五23）。其位置不詳。

以斐(Ephai)
尼陀法人（伯利恆附近尼陀法城的居民），其眾子曾對抗巴比倫大軍（耶四十8）。他們和其他的人一起向巴比倫所任命的猶大省長基大利要求庇護。但由於尼探雅的兒子以實瑪利帶領造反，將基大利和他們一起殺死（耶四十一3）。

以斯本(Ezbon)
（1）迦得的兒子（創四十六16），在民數記二十六章16節稱為「阿斯尼」的；也許迦得其中一個家族以他的名字為族名。
（2）便雅憫的孫兒（代上七7）。有人提出歷代志上七章6-11節是將西布倫的家系誤作便雅憫，以斯本便是伯利恆的一名小士師以比讚（士十二8-10）。

以斯利(Esli, Ezri)
（1）據路加對耶穌家譜所載，以斯利是拿鴻之父，耶穌的祖先（路三25）。
另參：「耶穌基督的家譜」。
（2）基綠的兒子，其中一個負責為大衛掌管田地耕種（代上二十七26）。

以斯帖(Esther)
猶太裔波斯皇后的兩個名字之一。哈大沙（希伯來文意為「桃金孃」）顯然是她的猶太名字（斯二7），以斯帖（波斯文意為「星星」）則是她作波斯皇后時的名號。由於被流放的猶太人偶而被起異教名字（參但一7），有些學者推測這名字和巴比倫女神伊施他爾有關連。
以斯帖是便雅憫支派的一名孤女，和猶太流放之民一起住在波斯。她由堂兄末底改撫育，末底改是政府初級公務員，和波斯王國京城書珊猶太社區半公開的領袖（斯三5、6）。前皇后瓦實提由於不遵王命出席宴會，被亞哈隨魯廢掉後，以斯帖被選為皇后（斯一11、12）。
以斯帖加冕後，將弒王的陰謀密告波斯王，贏得他的信任（斯二21-23）。她贏得國王的歡心，使她有能力拯救她的家人和同胞，免遭國王的高官哈曼屠殺。
普珥日的制定，就是為了慶祝神藉著以斯帖和末底改拯救祂的子民。直到今天，猶太人每年仍然守此節日。
另參：「以斯帖記」。

以斯帖記(Esther, Book of)
舊約書卷，敘述一名猶太婦女嫁給外邦國王後，保護同胞的故事。
作者
以斯帖記是一卷佚名作品。九章20節所載「末底改記錄這事」，表示此書若非全部，至少也有一部分是他所寫的。以斯帖記全書沒有神的聖名出現，可能是基於作者有意叫這卷書成為波斯宮廷記錄的一部分。如果列上神的聖名，就辦不到了。本書作者對於波斯宮廷的生活和習俗知道得相當多。因此，末底改可能就是大利烏（主前521-486）和亞哈隨魯（主前485-465）作王時提到的宮廷官員末都卡。
寫作年代、緣起和目的
如果亞哈隨魯就是死於主後465年的薛西斯，我們會直覺地贊同此書寫於此後不久。但許多近代學者則贊同較晚的寫作年代。旁經《傳道經》寫於主前180年，曾提到那段時期；書中列出不少猶太英雄，卻沒有包括以斯帖和末底改。有些人認為馬加比時期是寫作本書的年代。又有些人認為它是出自古巴比倫的宗教故事，以斯帖是女神伊施他爾，末底改則是男神瑪爾杜克。聖經完成之後的著作中，最早提到普珥日的，可能是寫於主前75年左右的《馬加比二書》十五章36節。
以斯帖記宣稱所記載的事蹟發生於主前五世紀，以斯帖被選為皇后是故事的中

心。如果定為較晚年代作品，本書可視為用來鼓勵處於逼迫時代的猶太人。以斯帖記的一個明確目標是解釋猶太教普珥日的由來（九16-28）。「普珥」一詞或許和亞述文「普羅」一字有關，意思是用來拈鬮的小石子。

教導和正典資格

以斯帖記完全沒提及神，甚至連一點點天意的表示都沒有，這是其主要神學問題，所以引起猶太教和基督教界一些學者質疑其正典資格。但細心觀察，本書有明顯的神意尺度。舉例來說，四章16節的「禁食」除了不吃食物之外，也暗示禱告；以斯帖的時勢造英雄不是出於偶然，哈曼的失敗也非意外。只是從負面來看，將哈曼眾子問吊的極端措施所反映的集體罪惡觀，可能不合今天的標準（九13、14）。其中所隱含的，也不出神在逼迫時刻仍保護其約民的主題。以斯帖記成為歷史上猶太人最愛讀的書，正是由於這事實。

不過，儘管其實際含義如此，依然不能免除人們對本書能否歸入聖經正典之一的質疑。以斯帖記出現於猶太正典的第三部分，是彌基錄五個經卷的一部；其搭配是路得記、雅歌、傳道書，和耶利米哀歌。七十士譯本（舊約的希臘文譯本）在以斯帖記中含有額外的107經節，這些增加部分在英文譯本中列為旁經。甚至晚至宗教改教時代，以斯帖記的正典資格仍受質疑，有些現代福音派學者更懷疑其價值。贊成其正典資格者所持的理由是：(1)猶太教和基督教會雙方都接受書中的歷史，以及(2)此書作為教導神眷顧猶太人的例證是有價值的（參羅九至十一；啟七，十四）。

內容提要

以斯帖記描述亞哈隨魯王的帝國疆域。從印度一直延伸到埃提阿伯（一1-9）。帝國的中心設於波斯境內的書珊。皇后瓦實提由於違抗王命不肯出席宮筵而被廢，國王下詔選立新后（一10-22）。一位名叫哈大沙、無父無母、由親屬撫育的猶太少女，被選代替瓦實提皇后的位置（二1-18）。選立後不久，以斯帖和末底改協助拯救了王的性命（二19-23）。在朝中身處要職的官員哈曼，由於討厭末底改，陰謀殺害猶太人（三1-15）；末底改透過皇后以斯帖介入干預。皇后呼召書珊的猶太人禁食以求拯救（四1-17）。由於以斯帖的妙策，亞哈隨魯徹夜難眠（五1至六1）。他審閱歷史，才發現末底改以前的功績沒有獲得適當的獎賞。哈曼入宮原打算發動毒計殺害末底改，王卻命令他加榮耀予末底改（六1-14）。哈曼的陰謀被發現後，終於自食其果而被問吊（七1-10）。國王加封末底改，同時頒旨保護猶太人不遭侵害（八1-17）。猶太人得國王親許，將原先要按哈曼陰謀殺害他們的兵丁全部屠戮（九1-16）。為慶祝猶太民族得救，他們舉行大慶典（九17至十3）。

這慶典以後成為普珥日，猶太人設筵歡宴，互贈禮物，特別施贈窮人。

背景

有幾個歷史問題值得注意：(1)根據歷史學家希羅多德所載，亞哈隨魯的知名妻子名亞美斯特里；不過，國王的后妃可能不止一個。(2)二章5-6節表示末底改曾在主前597年被流放，那麼，到亞哈隨魯作王時，他該有120歲左右了；但這兩節經文可能是指末底改的曾祖父，而不是他本人。(3)對於現代讀者來說，一場筵席擺了180天，以斯帖花了12個月美容，絞刑架高達83呎，猶太人殺死亞哈隨魯的75,000臣民，這些數目簡直奇怪得不可思議。然而，有些事聽來像神話，有時候竟然被發現是歷史事實（參斯一4，二7、12，七9，九16）。

以斯帖記有幾個要素，指出本書的真實歷史背景。一般認為亞哈隨魯就是薛西斯。薛西斯的父親大利烏給我們傳下一些著名的銘刻和浮雕，其中之一顯示大利烏坐在御座上，薛西斯站在他身旁。薛西斯被認為是個拿不定主義、易受諂媚和奸臣的影響、處理內政委實不高明的君王。但在戰場上，他卻是一個兇猛、追求達到目標的強大領袖。他在埃及鎮壓叛亂，是集結海軍進攻雅典的前奏。在撒拉米一場海戰，希臘軍隊靠著戰術和勇氣，才拯救了希臘不受波斯完全征服。亞哈隨魯最終戰敗，退居他在波斯波立和書珊的優雅王宮。他棄絕埃及和巴比倫的傳統諸神，熱心敬奉波斯的善靈亞胡拉馬慈達。

Donald M. Lake

另參：「以斯帖」；「波斯」。

以斯拉(Ezra, Ezrah)

（1）以色列被擄歸回後的一位宗教改革者。在以斯拉的家譜中（拉七1-5；參代上六3-15），他是列載於大祭司亞倫和撒督的世系；這解釋了他擔任文士和祭司職務的重要性。他被稱為「祭司」（拉十10、16；尼八2）、「文士」（拉七6；尼十二36），以及「祭司和文士」（拉七11、12；尼八9，十二26）。舊約的文士並非如基督的時代一樣，純是抄寫員，而是對神的律法和誡命有淵博研究的人（拉七11、12；耶八8）。在波斯王亞達薛西對以斯拉的任命中，王形容他是「文士」（拉七6-11）。自以斯拉開始，人們便視文士為宗教領袖、「學者」；這觀念維持至主前200年。文士有資格教導和宣講聖經，同時也可解釋聖經，但至主後一世紀，文士的功能更為專業。

身為波斯帝國「專責猶太人事務的省書記」，以斯拉約在主前458年到訪耶路撒冷，

回去後對他此行作出報告。然而，直至尼希米在主前445年往耶路撒冷，他所做的甚少。城牆重建後，以斯拉實行一次宗教改革，要讓古代的妥拉（律法）成為猶太人生活的規範。他亦要求那些娶了外邦女子的猶太人，把外邦妻子休棄，來保持妥拉對猶太人所要求的純潔。以斯拉透過祈禱和禁食，樹立敬虔和委身的榜樣，這亦將他的改革熱誠，轉注在合宜的屬靈層面上。他為被擄歸回後的猶太人，建立生活模式，讓神的話和敬拜，成為他們生活的主要特點。至於他離世的日期和地點，我們卻一無所知。

Louis Goldberg和R. K. Harrison

另參：「以斯拉記」；「被擄歸回時期」。

（2）出現於歷代志上四章17節的以色列人，來自猶大支派，有4個兒子。

以斯拉人(Ezrahite)

在舊約中只出現過3次。其中兩次是用作以探的稱號（詩八十九詩題；王上四31），另一次是希幔的稱號（詩八十八詩題）。這個名詞不再視為姓氏，反而表徵著前以色列的家庭成員。

以斯拉記(Ezra, Book of)

舊約其中一卷歷史書，與歷代志上、下和尼希米記互相關連。

名稱

在他勒目「巴巴伯德拉」（15a）中，拉比和文士都視以斯拉記和尼希米記為一卷書。約瑟夫（《亞匹溫辯》1.8）以舊約書卷的數目是22卷，也認為這兩卷書應該合而為一。某些教父，如撒狄主教麥立托和耶柔米，亦視它們為一卷書。七十士譯本（舊約的希臘文課本）也將這兩卷書合為一卷，而且為了將它們與次經《以斯拉一書》區分，便稱它們為《以斯拉二書》。武加大拉丁譯本卻稱以斯拉記為《以斯拉一書》，尼希米記為《以斯拉二書》。

背景

當古列在主前539年征服巴比倫，猶太人便受波斯帝國統治。由那時至以斯拉時期，波斯王繼有：古列（主前539-530），他容許猶太人和其他被擄者重返故國（拉一）；剛比西斯（主前529-522）；篡奪王位的高馬特（主前522）；大利烏一世（主前521-486；拉五6）；薛西斯一世（舊約的亞哈隨魯，主前485-465；拉四6）；亞

達薛西一世（主前464-424；拉四7-23，七1至十44）。以斯拉和尼希米二人的工作，都在古列至亞達薛西一世時期發生。然而，某些學者則將以斯拉列於亞達薛西二世的統治時期（主前404-359）。

資料來源

依照傳統說法，猶太領袖以斯拉將研究所得的資料整合，構成這卷書。第七至十章是以作者第一身寫成，所以，以斯拉可能採用自傳形式，作為此書的核心，再補充其他資料。書中用亞蘭文寫成的部分，證明此書是以斯拉時期以後的作品。可是，以斯拉記的亞蘭文，跟主前五世紀，來自埃及伊里芬丁猶太人社群的亞蘭文蒲草卷，有顯著的共通之處。

這卷書主要是編纂而成，採用了自傳、官方文件、詔書，以及其他資料。現今的以斯拉記，包含了4組可供辨認的資料。

以斯拉的回憶錄

某些部分是以第一身的角度寫出（七27至九15），穿插於第三者的敘述中（七1-26，十）。這些回憶錄大概是以斯拉本人的一部分官方報告。

亞蘭文的文件

亞蘭文是波斯帝國的外交語言，在以斯拉記出現了不少的文件。例如，有人致函向亞達薛西一世投訴關於重建城牆一事，以斯拉記亦記載了官方的回覆（四8-23）。還有一封上奏大利烏一世的信，以及王的回覆（五1至六18）。一封由亞達薛西的波斯法院正式批出的授權書，允准以斯拉回到耶路撒冷，並且描述了委託他保管的物料（七12-26）。這些都是官方的文書，自然是用亞蘭文記錄。

希伯來人的名單

以斯拉記包含了希伯來人的文件，列出百姓的姓名，這有數個目的。其中一份文件指出波斯政府批准猶大移民回到以色列地（拉一2-4）。這是古列一般詔書的猶太版本，表達他對人民關懷。以斯拉在六章3-5節重複記述這卷用亞蘭文寫成的詔書，這個版本可能取自王旨的初稿。以斯拉記載了歸回的移民名單，他們開始以色列的第二個聯邦國（第二章，在尼七重複）。這卷書亦有在亞達薛西諭准下，與以斯拉一同歸回的移民名單（拉八1-14）。還有那些娶了外邦女子為妻的人的名單（十18-43）。

敘述

這卷書的其餘部分，包含了由以斯拉本人所作的敘述。對於他到達耶路撒冷之前的第一次歸回時期，他可能取材現成的資料，包括口頭或文件上的資料。書中與他同時代的資料，應該是他本身工作的個人記述。

寫作年代

按傳統來說，在以斯拉記七章1節的亞達薛西，公認是亞達薛西一世。由此，以斯拉應該是在主前458年到達耶路撒冷（「王第七年……」，七8）。以斯拉比在主前445年才來到耶路撒冷的尼希米更早展開工作。

然而，這個傳統日期的可信性，受到多方面的資料衝擊。其中一個可能性，是將尼希米放於亞達薛西一世的統治時期（主前464-424），以斯拉則在較後期，即亞達薛西二世（主前404-359）。這項提議與尼希米記八章2節並不吻合，因為那節經文提到以斯拉與尼希米是同時代的人，也一起同工。

此外，伊里芬丁的蒲草卷（主前407-400）亦提及耶路撒冷的大祭司約哈難和撒瑪利亞的省長參巴拉。約哈難被視為以利亞實的孫兒，但尼希米與以利亞實是同時代的人（尼三1、20）。聖經的資料指出尼希米是在亞達薛西王20年往耶路撒冷（尼一1，主前445），然後，在第三十二年（尼十三6，主前433），再次提到大祭司以利亞實是以斯拉同時代的人。因此，傳統的立場為以斯拉記提供了一個較佳的寫作年代。倘若以斯拉這位文士，生於亞達薛西二世的統治時期（約主前397），對於大祭司約哈難來說，這日期無疑太晚了。

較近期的學者指出，以斯拉的歸回和工作，應該定在亞達薛西王37年（約主前428）。他們堅稱以斯拉記七章8節有一處抄寫上的錯誤，它應該是「王的三十七年」，而非「第七年」；於是，以斯拉便可比尼希米較遲歸回耶路撒冷，但仍然是在亞達薛西一世的統治時期。不過有不少論點反駁這項建議。

1.倘若以斯拉記七章7-8節的「七年」應是「三十七年」，那便出現一個問題：尼希米的改革是在亞達薛西「第三十二年」進行（尼十三6），尼希米提倡反對異族通婚只有5年時間，竟然再次提出這措施。採納傳統的日期，認為尼希米在以斯拉的改革後，才提出相同的問題，似乎更加容易接受。

2.另一個支持亞達薛西王37年的論點，是假設以斯拉所描述頗有良好規模的耶路撒冷（八33-35），與尼希米描述為「拆毀……被火焚燒」和荒涼的城（尼一3，二17）同為一城，也出現不協調。因此，有人假定以斯拉是在尼希米之後才來到，當時的城已較有規模和人口較多。可是，聖經卻不是以這種形式來描述當時的情況。當尼希米來到耶路撒冷，他所抱怨的並非那城的居民太少，而是城牆仍未重建，城的某些地區仍出顯出戰爭的痕跡。以斯拉也沒有提到他那時的城已住滿居民。那座城只是不夠安全，這也正是尼希米急欲改善之處。只要耶路撒冷仍沒有軍事防衛，鄰近的居民便不會理會她。猶大人一旦著手重建城牆，周圍各省便為尼希米製造種種滋擾。這裏的重點是以斯拉在主前458年回到耶路撒冷，為的是將律法

制訂為猶太人社會的民事標準。尼希米卻因深切關心百姓的利益，於主前445年回耶路撒冷，當時的猶大人處於毫無防禦的城中，只能任由鄰省擺佈。當他抵達後，眼見情況危急，於是竭盡所能去鞏固這城，幫助居民自保。

3.另一個反對傳統立場的論點是：倘若以斯拉進行的改革（九，十章），是在尼希米之先（第八章），那麼，以斯拉的事工便失敗了。如果以斯拉的改革發生於尼希米的時期，那麼，這兩個記載便較容易結合起來。可是，聖經明確指出，以斯拉約在主前458年，只處理了與異族通婚的問題（九10）。尼希米雖然也反對異族通婚，卻處理了另一些問題：不公平的利息（尼五）、將聖殿的屋子給予亞捫人多比雅（尼十三）、輕忽什一奉獻和褻瀆安息日。綜觀以斯拉記和尼希米記，兩者的記載似乎完全不同。異族通婚這件惡事，很可能再次發生，故此，便需要尼希米再次關注。

語文

以斯拉記的大部分內容，都是採用希伯來文寫成；其中只有四章7節，六章18節和七章12-26節等，是以亞蘭文寫成。它的希伯來文部分，看起來與但以理書、哈該書和歷代志的語言十分近似，不像較後期的《傳道經》所採用的希伯來文。正如前面所述，它的亞蘭文部分與伊里芬丁蒲草卷相似，時約主前407至400年。此外，書中亦有波斯人的姓名和波斯文句。這一切都支持這卷書寫於約主前五世紀。

抄本和譯本

以斯拉記的希伯來文馬所拉抄本似乎保存得很好。七十士譯本比馬所拉抄本略短。在死海古卷中，只找到以斯拉記第四和第五章的其中一些部分。

一些重要的問題

關於嘗試重修城牆和建造耶路撒冷的根基，似乎並不成功（拉四6-23）。這段經文其實是反對重建被毀的聖殿的一段歷史記載（四1）。它描述了猶大人社群，自古列統治期間歸回故國至大利烏王的時期，所經歷的挫折。先知哈該（主前520）以他的信息喚醒百姓，勸服他們為新的聖殿奠下根基。當工程只完成了一部分，在亞哈隨魯（或薛西斯）和亞達薛西早期的統治下，又歇了一段長時間。在這期間，有人向波斯政府投訴歸回的猶大人重修耶路撒冷城牆，結果導致工程停頓了一段時間。作者在以斯拉記第四章，記述了反對者如何激烈反對重建聖殿。同時，他指出在古列（四1-5）和大利烏王一世（四24，五1-17）的時期，這項計劃所遭受的攻擊。反對持續至薛西斯一世的統治時期（四6），終於由亞達薛西一世去處理（四7-23），尼希米便於這個時候出現。耶路撒冷的工程停頓至大利烏王2年。以斯拉在第五章回到這書的主題。

留意在以斯拉記四章6-23節提到的建造工程，只涉及「城牆」和「城的根基」，並不是聖殿（12、21節）。講述建造聖殿時，則剛好相反，以斯拉指出猶大人在工程進行中遇到的問題、挫折和障礙。波斯政府努力尋找過往的文件檔案，才發現原初批准重建聖殿的詔書（五7至六5）。文中的內證顯示，當中存著一段頗長的歷史片斷，主要與城牆有關。我們可以看到，以斯拉所處理的，是猶大敵人的惡意，而利宏和伸帥的反對，沒有在主前520年代出現，因為他們是生活，主前460年代，即亞達薛西一世統治的初期。我們必須承認，以斯拉的進路是主題性而非年代性的，當他描述在較早時期，不少人反對建造聖殿，他加插了另一件令他不滿的事：在那時候，再出現同類的反對，這次是關乎嘗試重建城牆和重修耶路撒冷的防禦設施。

還有另一個問題，是古列的詔書有不同的版本，希伯來文的版本是在以斯拉記第一章，亞蘭文的版本則在第六章。然而，後者的詔書是在波斯的亞馬他找到，在以斯拉記第一章的詔書，是古列在巴比倫給予猶大人的。亞蘭文的抄本保存於檔案中，至於希伯來的，則給予猶大人。有趣的是，古列都批准不少難民歸回故土，重建他們的聖殿。每一份詔書都答謝各種不同的神明。輪到猶大人的神時，古列填上與以色列有關的耶和華；另一方面，當他向巴比倫人說話，他便說是向瑪爾杜克神說話。

寫作目的

以斯拉記直接記載了猶太歷史上一件最重要的事。從祭司的觀點來看，它記載了猶太人被巴比倫人驅逐後，重回自己的國土。書中兩次提到不同的歸回，一次是在所羅巴伯率領下（一至六章；主前538），另一次是在80年後，由以斯拉帶領（七至十章；主前458）。這卷書著重以斯拉的領導，以及百姓在故土的重建，兩者均帶來重要的影響。

關於以斯拉在波斯王宮的政治活動，我們所知甚少。無論如何，他似乎具有相當影響力，他的官職很可能相等於「專責猶太人事務的省書記」。在波斯帝國的整體運作中，這職位究竟達至何種程度的功能，則未能肯定，因為以斯拉所記載的事件，只在波斯人所謂「在河另一邊」——即幼發拉底河以西地區——的省內發生。以斯拉在波斯帝國的重要地位，可從亞達薛西王賦予他全權去進行他認為對他的百姓和帝國有利的事中，顯示出來（七21-26）。以斯拉的家譜記載於七章1-5節，他經常被稱為諳習摩西律法的文士。身為祭司撒督後裔的他，已有權將妥拉教導人。

Louis Goldberg　另參：「被擄歸回時期」；「以斯拉＃1」。

以斯哈(Izhar)
利未支派中哥轄的兒子之一（出六18、21；民三19，十六1；代上六2、18、38，二十三12、18）。他是以斯哈家族的祖先（民三27；代上二十四22，二十六23、29）。在歷代志上六章22節被稱為「亞米拿達」。以斯哈的其中一個兒子是可拉。可拉曾經帶領百姓反叛，與摩西及亞倫對峙（民十六1-11）。

以斯德倫平原(Esdraelon, Plain of)
次經中的希臘文地名，是分隔加利利山和撒瑪利亞山的耶斯列谷的一部分。
另參：「耶斯列平原」。

以森(Ezem)
分給猶大支派的城（書十五29），後來轉給西緬支派，作為產業（書十九3；代上四29）。在約書亞記十五章，指出該城是在迦南的南端（21-32節）。其確實位置仍不太清楚，但有人指出是別是巴附近的烏姆以森。

以琳(Elim)
以色列人渡過紅海後，最初紮營於此（出十五27，十六1）。以琳位於瑪拉和汛曠野之間，有12股水泉和70棵棕樹（民三十三9、10）。
大多數學者認為，以琳就是距蘇彝士63哩的革蘭度河。這片綠洲植有棕櫚、檉柳和金合歡植物等。但是如果西乃山的位置是在亞拉伯某處，則以琳距阿卡巴灣必然極近。
另參：「曠野飄流」。

以結(Eker)
耶拉篾的子孫，蘭的兒子，屬猶大支派（代上二27）。

以雲(Ijon)
拿弗他利支派所得的市鎮，位於巴勒斯坦極北部的地方。有人認為她是利達尼河與黑門山之間的底本廢丘，但這說法頗受爭議。巴沙統治時期，以雲曾經被大馬色的便哈達所佔據（約主前900；王上十五20；代下十六4）。在比加統治期間，亞述的提革拉毘列色三世取得以雲，並且把居民驅逐出那地（約主前733；王下十五29）。

以祿(Eloth)
在列王紀上九章26節，歷代志下八章17節和二十六章2節的以東城鎮以拉他的別稱。
另參：「以拉他」。

以祿月(Elul)
希伯來月份，約相當於8月中至9月中（尼六15）。
另參：「曆法」。

以路(Iru)
猶大支派迦勒的兒子（代上四15）。

以察(Ezer)
西珥的兒子，何利族的領袖（創三十六21；代上一38）。

以實比諾(Ishbi-benob)
險些兒殺死大衛的巨人。大衛與非利士人的多次戰爭後逐漸變得疲乏，差點給以實比諾殺掉。但是亞比篩殺了他，救回大衛的性命（撒下二十一16、17）。有人認為「以實比諾」並非正式的名字，只是「他們居住在挪伯」的意思。如此，便需要重組15和16節，而且挪伯不大可能是大衛駐紮去攻擊非利士人之地。

以實各(Eshcol)
（1）亞摩利人，和他的兄弟幔利及亞乃協助族長亞伯拉罕擊退基大老瑪的軍隊，救回羅得全家（創十四13、24）。
（2）希伯崙附近的山谷，摩西差探子從那裏取回石榴、無花果，和一大串葡萄（民十三23、24，三十二9；申一24）。其位置可能就是希伯崙以北的埃卡利泉。

以實陶(Eshtaol)
在猶大和但支派邊境上的低地城鎮（書十五33，十九41），常和附近的瑣拉相提並論。少年參孫在此地區得到主靈的感動（士十三25），以後也葬身於此（士十六31）。但支派差遣5名勇士，從瑣拉和以實陶出發尋找更多的土地，好擴展領土。他們回來報告拉億城如同不設防，即派遣600人從瑣拉和以實陶去攻擊，為但人開闢了疆土（士十八）。

以實提莫(Eshtemoa, Eshtemoh)
在十二支派中劃分巴勒斯坦地域時，分給猶大的城市，位於耶路撒冷以南（書十五50）。以實提莫也是利未城（書二十一14；代上六57）。在擊敗亞瑪力人後，大衛將戰利品分給以實提莫的盟友（撒上三十26-31）。其位置可能是今天位於希伯崙以南8哩的撒摩。
另參：「利未人的城邑」。

以實提摩(Eshtemoa)
（1）猶大支派益巴之子（代上四17-18）。
（2）猶大支派的瑪迦人（代上四19）。

以實買雅(Ishmaiah)
便雅憫支派的勇士。大衛與掃羅王爭戰時，他前往洗革拉幫助他打仗。他是大衛手下一個善於拉弓及能用左右兩手甩石射箭的人（代上十二4）。

以實瑪利(Ishmael)

（1）亞伯拉罕的長子，為夏甲所生。夏甲是撒拉的使女，屬埃及人，是撒拉教唆亞伯拉罕所娶的妾侍。神應許沒有兒女的亞伯拉罕，要使他成為大國（創十二2），保證其本身所生的才會成為他的後嗣（十五4）。可是，當撒拉過了75歲仍然沒有生育，她就根據習俗，將其使女給丈夫為妾，妾侍所生的後代則歸她的名下。

夏甲懷孕的時候，就因為她的主母撒拉不能生育而藐視她，以致撒拉在亞伯拉罕的同意下，苦待夏甲，夏甲於是逃走。耶和華的使者叫夏甲回去，服在她的主母之下，並且應許她會生一個兒子，名叫以實瑪利。亞伯拉罕86歲的時候，這孩子就在希伯崙附近出生（創十三18，十六16）。

亞伯拉罕及撒拉認為這就是神所應許的兒子。因此，神宣告以撒的出生時，他們十分意外（創十七17，十八12）。亞伯拉罕接著的願望就是神接納以實瑪利（十七18）。以實瑪利13歲的時候，接受割禮，見證神與亞伯拉罕所立的約（十七9-14、22-27）。雖然耶和華要與以撒堅立所定的約，但祂仍應許以實瑪利「使他昌盛，極其繁多」，並且「他必生十二個族長……成為大國」（創十七20、21）。

直到以撒3歲左右要斷奶之前，沒有證據顯示以實瑪利不受喜愛。撒拉發現以實瑪利「戲笑」她的兒子以撒，這「戲笑」可以是嘲笑、撫弄或表示平等的友善態度。她就決定，奴僕所生的兒子不應該與她的兒子以撒同為後嗣。她要求驅逐以實瑪利及夏甲。雖然亞伯拉罕為此而煩惱，但是他得到耶和華的保證。於是他就取了些供應品給2人，打發他們離開。此後，亞伯拉罕就清楚知道，以撒才是神所應許的兒子。

在天使的引導之下，夏甲得以在曠野生存，以實瑪利成為弓箭手。他住在巴蘭的曠野，並且娶了一個埃及女子為妻（創二十一20、21）。他其餘的事少有記載，只知道他一直活著，並協助亞伯拉罕的葬禮（二十五9、10），並且把女兒瑪哈拉出嫁（二十八9），以及活到137歲便離世（二十五17）。他12個兒子的名字及他們的住處，都記載於創世記二十五章13-15節。在隨後的歷史中，一隊以實瑪利人的商隊（亦稱為米甸人），從約瑟的兄弟手中買了約瑟，並且把他賣到埃及（三十七25-28，三十九1）。

雖然承受立約祝福的是以撒，並不是以實瑪利，但那約明顯地不是神賜福的唯一途徑。亞伯拉罕及撒拉高估了以實瑪利在神的計劃中之重要性，以致錯誤地認為他是承受立約應許的後嗣。可是，他們也低估了神在他身上的旨意，以致把他從與以撒一起繼承產業的地位中完全排除出來。

在新約中，保羅力勸加拉太人不要視律法為軛的時候，曾間接提及以實瑪利（加

四22）。保羅說明那些相信律法而不信神的應許的人，是不能承受神的國。就正如使女所生的兒子，是不能與自主婦人所生的兒子一同承受產業（加四30）。
（2）以利沙瑪的孫子，尼探雅的兒子，是西底家的宗室（王下二十五25）。他被亞捫王巴利斯所煽動，去刺殺基大利。基大利是猶大傀儡政府的省長，在被擄於巴比倫的時候，尼布甲尼撒把他安置於米斯巴。基大利忽視這暗殺的事先警告，並且不許約哈難先去暗殺以實瑪利（耶四十14-16）。在與基大利共同進餐之時，以實瑪利及其10個同伴起來殺了基大利，並且殺了他的隨員及在旁的巴比倫軍兵。翌日，他說服了80個從北面前往耶路撒冷聖殿朝聖的人進到米斯巴，在那裏將他們殺掉，只有10個人因為有儲糧而免於一死。以實瑪利把所殺的人都埋在坑裏，並且俘擄了米斯巴其餘的百姓，其中包括耶利米及眾公主，然後就前往亞捫人那裏跟他們會合。然而，約哈難帶同軍兵，在基遍打敗了以實瑪利，並拯救了被擄的眾人，以實瑪利則逃往亞捫人那裏去（耶四十一）。
（3）亞悉的兒子，是便雅憫人，屬掃羅的家族（代上八38，九44）。
（4）西巴第雅的父親。西巴第雅是在約沙法之下，管理「凡屬王的事」，是猶大支派的族長（代下十九11）。
（5）約哈難的兒子。他是與祭司耶何耶大結盟的其中一個長官，使年幼的約阿施作王，從而結束了亞他利雅的政權（代下二十三1）。
（6）巴施戶瑪的兒子。在以斯拉的改革時期，他是其中一位祭司休棄所娶的外邦女子為妻（拉十22）。
Hazel W. Perkin

以摩當(Elmadam)
根據路加福音的家譜，他是耶穌基督的祖先（路三28）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

以撒(Issac)
亞伯拉罕及撒拉的兒子，雅各和以掃的父親，是以色列的族長之一。「以撒」一名在語源學上甚為有趣。它是希伯來文*yishaq*的英語寫法，希臘文的寫法是*Isaak*。如果是英語的未完成時態，那就是「他正在笑」，倘若是完成時態，那就是「他笑了」。學者對其時態問題及其缺乏的主詞已爭辯多時。如果主詞是有「神」的

含義，這名字可能表示神使這對年紀老邁的夫婦快樂，因為他們認為不能生育孩子（創十七17，十八12），之後卻突然成為父母，正如神所應許的一樣。在創世記二十一章6節的比喻中，所暗示的主詞可能是「凡聽見的」。然而，如此解釋以撒生平的名字卻令人懷疑，因為這在敘述中並不明顯。奧伯萊特認為，在埃及人和西方閃族語言的句子式名字中，一個嬰孩出生的時候，他所取的名字是含有父親或母親，或是另一位權威人士所說某句話的要旨在內。這就是說，*yishaq*是*yishaq-el*的縮寫，意思是「願神對你微笑」。但這看來並不可信，因為這名字首次出現時，是出自神的口中（創十七19），那是一個沒有主詞的獨立名字。因此，最貼切的解釋可能是：yishaq的意思是「他正在笑，他笑了」。

以撒的家系也很有趣，因為撒拉不僅是亞伯拉罕的妻子，也是他的半個妹子（創二十12），這項事實可能會妨礙他們早年懷孕生育的事。因為這種關係，以撒屬於他拉家族的兩系。根據當時盛行的習俗，合法妻子的兒子較妾侍所生的兒子有優先權。因此，以撒比以實瑪利有承受產業的優先次序。其後亞伯拉罕所分給妾侍之子的財物（二十五6），並無偏袒以撒的產業。

根據神的指示（創十七10-14），以撒在第八天受割禮，成為立約團體的一分子。另一項禮儀是在嬰孩到了斷奶的年紀舉行，大概是孩子3歲時。一些東方國家仍然遵守這個程序，通常是設宴慶祝孩子由吃奶轉至吃固體食物的時候。在慶祝宴上，母親會咀嚼一口固體食物，然後用舌頭把食物送進嬰孩的口裏。嬰孩通常會被這舉動嚇怕了，並且馬上吐出食物，但母親要重複這做法。旁觀者可能會因此而大笑。以實瑪利可能因為在這情況下戲笑而令撒拉生氣（創二十一8-10）。

在以撒的少年期，亞伯拉罕住在非利士人的地（創二十一34）。在這期間，做父親的信心及順服受到極大的考驗。亞伯拉罕看著神所應許的兒子，日漸長大成為健康的少年人，神就在這時要他把以撒獻上為祭。以撒熟悉獻祭的禮儀，並且幫忙預備一切。他心中可能並非沒有疑慮，因為他也熟悉族長的傳統，一家之主是對家中一切人和物，操生殺大權。聖經中，並沒有記錄他被捆綁在祭壇上時，有否提出抗議。當亞伯拉罕的信心並沒有動搖，神就在重要的時刻介入，並且預備了一隻公羊代替以撒為祭牲。因為他的順服，神應許亞伯拉罕極大的祝福，同時，以撒亦有分於這祝福中。在多個世紀之後，保羅就這信心與順服的行為，尊稱亞伯拉罕為基督教會的祖宗（羅四1）。

撒拉死了以後（創二十三1-20），亞伯拉罕為以撒尋找妻子，因為在習俗上，父母要為兒女安排婚姻。為了不讓以撒娶當地的外邦女子為妻，亞伯拉罕打發他的僕人往米所波大米的拿鶴那裏，在他的族人中，為他的兒子尋找妻子。在一個強

調信心、堅忍及神的祝福的記錄中，創世記二十四章形容那僕人怎樣遇上利百加，並且在未認識其家人以先，已要求把她許配給以撒。她的父親彼土利及哥哥拉班都同意這項安排，於是，她便帶著家人的祝福離開，到巴勒斯坦那裏，承擔做以撒妻子的責任。

當亞伯拉罕壽終的時候，以撒及以實瑪利將他埋葬在麥比拉洞裏（創二十五8、9）。以撒現在便成為家中的族長。他祈求神使他的愛妻利百加可以生育（二十五21）。結果，利百加生了雙子，一名為以掃（「那有毛的」），一名為雅各（「那抓住的」）。以掃善於打獵，以撒特別喜悅他；雅各則較為安靜，長於耕種，為母親所喜悅。雅各亦甚為狡詐，他利用以掃極為肚餓的時候，要兄長以其長子名分來交換紅豆湯。得到長子的名分，可以使雅各多分得一份產業（申二十一17）。

那地出現饑荒的時候，神指示以撒不要到埃及去（創二十六2），要留在巴勒斯坦。在那裏，神會使他興旺蒙大福。當那地的人問及利百加，以撒就害怕，並且稱她為他的妹子（二十六7）。當他的謊話被揭穿後，就受到亞比米勒王的責備，並且不許其他人沾染他們。其後，以撒變得昌盛，終於亞比米勒要他遷移別處，因此，他去了別是巴。在那裏，有足夠的水給他的羊群喝，並且他的財富日漸增多。

雖然以掃是以撒所喜悅的兒子，但他娶了兩個赫人的女兒為妻，使以撒甚為不悅。當以撒感到生命將盡，他希望按照族長傳統來祝福他頭生的兒子（創二十七）。利百加偷聽到他給以掃的指示，便鼓勵雅各去欺騙瞎眼的老父，把自己打扮成以掃的模樣去騙取哥哥應得的祝福。這詭計成功了，以撒把長子的祝福給了雅各。以掃要來承受祝福時，已經太遲了，以掃從以撒那裏只得到次要的祝福，他因為雅各騙取了他的祝福而懷恨在心。利百加便打發雅各到米所波大米她哥哥拉班那裏，以逃避以掃的憤怒，並在那裏娶妻。過了20年，富裕的雅各帶同家人回來。他在以撒臨終之前，與以掃和好，兩兄弟一同把以撒埋葬於希伯崙（三十五27）。在族長的敘述中，以撒並不如亞伯拉罕或雅各那麼突出。但是，他在立約之信的重要性，在新約多處得到承認（例：徒七8；羅九7；加四21-31；來十一9-20）。

R. K. Harrison

另參：「列祖時代」；「以色列史」。

以撒哈頓(Esar-haddon)
亞述王（主前681-669）。西拿基立的兒子，雖然或許不是長子，卻是幾次互相殘殺後倖存的最年長者。西拿基立被他的兩個兒子亞得米勒和沙利色所弒，內戰隨即在他們的支持者，和擁立年輕的新王以撒哈頓的支持者之間爆發。在他的兄弟被處死或放逐之後，以撒哈頓的威脅消除，王位得以鞏固。他在尼尼微治國，並下詔立其孿生兒子亞述巴尼帕和沙瑪士深烏根為亞述及巴比倫皇儲。但他這平穩過渡王位的計劃，在他死後卻告失敗。
以撒哈頓刻不容緩的任務是平定叛亂的邊疆，然後，他任命了一些可以信靠的總統，大量提高了貢金，撤換幾個王，又把幾個王復職，其中包括瑪拿西，他曾被押解到巴比倫（代下三十三11），後又在耶路撒冷復職，雖然這件事有可能是在亞述巴尼帕登基時才發生。至於那些強而有力的城邑——西頓，最終還是歸順了；但對推羅王巴斯羅，以撒哈頓不得不與之妥協。
主前675年，以撒哈頓入侵埃及，摧毀了其京城摩弗以及其他城鎮。塔哈卡王子在敵軍入侵之初就逃到努比亞，繼續在那裏統治埃及，以後再領軍反攻以撒哈頓。在第二次埃及戰爭時期，以撒哈頓終於病重而死。
以撒哈頓是一名殘酷無畏的統治者，他以自己的偉業自豪。他控制的區域極廣，不但將巴比倫和敘利亞置於治下，埃及、埃提阿伯，和亞述接壤的土地，以及地中海以東的幾個島嶼也屬他的勢力範圍。他在尼尼微附近的卡里沙哈頓建宮，將撒縵以色一世相傳於主前約1250年所建的亞述廟恢復舊觀。他又在許多石碑和棱柱上，表揚自己的治蹟。有關他的生平，聖經中列王紀下十九章37節、以賽亞書三十七章38節，以及以斯拉記四章2節（第10節可能只是引述）都有記載。
另參：「亞述／亞述帝國」。

以諾(Enoch)
（1）該隱之子，亞當之孫（創四17、18）。
（2）雅列之子，塞特的後裔；瑪土撒拉之父（創五18-24；代上一3）。他活著時與神關係親密，以致不經過死亡而直接升天。
（3）該隱以長子以諾之名命名的城市（創四17），其位置不詳。

以薛(Ezer)
在洗革拉投奔大衛的一名迦得人（代上十二9）。

以謝(Ezer)
（1）以法蓮支派的後裔，很可能就是以法蓮的兒子。他在盜取非利士人的牲畜時被殺（代上七21）。
（2）耶書亞的兒子，他管理米斯巴和重修耶路撒冷的城牆（尼三19）。
（3）參與耶路撒冷城牆奉獻禮的祭司（尼十二42）。

以謝珥(Ezer)
猶大支派戶珥的後裔（代上四4）。

以賽亞(Isaiah)
主前八世紀的先知，處於猶大王烏西雅、約坦、亞哈斯及希西家統治的時代，也是以賽亞書的作者。以賽亞是亞摩斯的兒子（賽一1），也可能是亞瑪謝王的兄弟。生長於耶路撒冷的以賽亞，接受首都裏最好的教育。他對人有深刻的認識，而且成為國家的政治及宗教顧問。他與君王接近，並且看來多個朝代都在猶大宮庭內擔任史官（代下二十六22，三十二32）。
以賽亞的妻子是女先知（賽八3），他們至少有兩個兒子。一個名叫施亞雅述（七3），另一個是瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯（八3）。以賽亞習慣穿上先知的服裝，那就是一雙涼鞋，並且在腰間束上羊毛或粗麻布帶子。在他事奉期間，耶和華曾經吩咐以賽亞露身赤腳行走3年（二十2-6）。在一個注重以衣飾定階級的社會，這種做法一定被視為怪異。
以賽亞致力改革社會及政治上的錯謬；甚至社會上極有名望的人，也逃不了他的責備。他痛罵占卜的人，並且公開指摘那些富裕且有影響力，卻忽略自己責任的人。他勸告民眾要遵從神的約，不要漠視這約。他責備那些君王頑梗及漠不關心。以賽亞的著作流露出他那深刻察覺神大能和聖潔的情懷。這先知不僅指摘迦南人敬拜偶像，也責備他的子民，在宗教的操守上，只有外在的禮儀而缺乏敬虔（賽一10-17，二十九13）。他宣講拜偶像的猶大人要面對即將來臨的審判，而且宣告

只有剩下的義人才可以得救（六13）。
以賽亞預言彌賽亞的來臨，就是那「和平的君」，以及神國的統治者（十一1-11）。他亦描述這彌賽亞是一位受苦及順服的僕人（賽五十三3-12）。以賽亞作品中那多種多樣及壯麗的比喻，使他成為先知中的表表者。他的想象力創造了有力的、精湛的比喻用語。
以賽亞在以色列北國的最後30年間說預言。由於他住在猶大的耶路撒冷，故此很少直接提及以色列。北國滅亡後，猶大便面對亞述的威脅。以賽亞勸告亞哈斯王要避免於外人扯上關係，要倚靠神來保護他的子民。亞哈斯卻不理會他的勸喻，就與亞述結盟。
亞哈斯敬虔的兒子希西家，設法使猶大脫離這個危險的境況。當西拿基立率領亞述人前來攻打耶路撒冷，以賽亞激勵希西家及猶大人倚靠耶和華來保護這城，而「耶和華的使者」最終消滅了西拿基立的軍隊（賽三十七36-38），使希西家及猶大人享有一段短時期的和平。
到了以賽亞的時候，希伯來的先知運動達到了高峰。以賽亞是舊約及新約時代所尊重的人物。這種尊重可以從收集跟其名字有關的次經文學顯示出來。
Hazel W. Perkin
另參：「以賽亞書」；「以色列史」；「預言」；「先知，女先知」。

以賽亞書(Isaiah, Book of)
作者
先知以賽亞，其名字的意思是「耶和華拯救」，在耶路撒冷居住及事奉。由於他與猶大的王不斷有接觸，有些學者相信以賽亞是與皇室有關係，但這卻不能肯定。根據第七至第八章，以賽亞已婚，並且至少有2個兒子，名叫施亞雅述及瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯。這2個名字表徵著神要如何對待以色列國。在八章16節所提及的「門徒」，可能曾協助以賽亞的事工，並且可能曾經幫助他記錄以賽亞書。
在以賽亞書六章著名的異象裏描述，他在殿裏見到耶和華的榮光時，他願意照神所差遣往任何地方去，儘管他會面對強烈的反對（六9、10）。亞哈斯王是特別抗拒以賽亞勸告的人（七4-17），而且大多數的人都嘲笑他的信息（五19，二十八9、10）。然而，在敬畏神的希西家作王時，以賽亞的事工得蒙賞識，而且在危難的時候，希西家王總會向他尋求指引（三十七1-7、21-35）。
以賽亞通常被認為是有作品傳世的先知中最偉大的一個。他書中的一些段落，展

示無與倫比的美妙文筆，並且運用詩歌體裁的優美技巧和修辭方法，又使用豐富多樣的象徵用語。第四十至六十六章包括許多言辭激昂的經文，構成全書瑰麗尊貴的支柱。諷刺的是，許多學者卻認為這些章節是「第二」或「第三」以賽亞的作品，是一些無名作者於以賽亞以後許久，在巴比倫被擄時期所寫的。但是，在舊約的其他先知書卷中，作者的名字都加以保留。而且，對於四十至六十六章這些偉大的預言作者是誰，猶太人竟不知道，實在是很不尋常。

寫作年代

由於一至三十九章所記載的大部分事件，都是在以賽亞事奉的時期內發生的，故此，多數的章節可能寫於主前700年或其後左右的時間。主前701年，亞述軍隊被消滅是代表了此書卷前半部的高潮，應驗了十章16、24-34節，以及三十章31-33節的預言。在三十七章38節中，以賽亞提及西拿基立王的死，這是主前681年才發生的事。這就意味著其中一些早期的章節，連同四十至六十六章，可能是在後期以賽亞退休的時期所寫成的。相差幾十年的時間，有助於解釋書卷中後半部主題的改變。在這些篇章中，以賽亞提到將要發生的事，就是猶太人將於主前550年左右被擄至巴比倫。

背景

以賽亞公開事奉的時期，基本上是由主前740年至主前700年之間。這段時間之內，亞述是迅速擴張的國家。在提革拉毘列色三世（主前745-727）的領導下，亞述人移至西面及南面。在主前738年，亞述王更要求大馬色及以色列向他進貢。大概在主前734年，大馬色的利汛及以色列的比加，組織聯盟要背叛亞述。他們嘗試爭取猶大王亞哈斯的支持，但是，亞哈斯拒絕加盟。當大馬色的王及以色列王侵略猶大時（參七1），亞哈斯直接向提革拉毘列色求助（參王下十六7-9）。亞述人立即折返，攻陷了大馬色，並且把北國以色列變為亞述的省份。

在主前732至723年間，傀儡王何細亞統治以色列。可是，當他參與推翻新的亞述王撒縵以色五世，就被關進監牢裏。撒縵以色奪取了首都撒瑪利亞。終在主前722年，撒瑪利亞被毀，結束了北國的命運。主前722年，撒珥根繼撒縵以色之後作王，他壓制了幾次動亂。在主前711年，撒珥根在一場戰役中，佔據了非利士的城鎮亞實突。這就是以賽亞書二十章1-6節預言的背景。

更重要的是主前705年，西拿基立繼位的時候，發生了廣泛的叛亂。猶大的希西家王停止了他正常的進貢。到了主前701年，西拿基立進攻巴勒斯坦，為要懲罰叛亂的人。這項戰役的細節記錄在以賽亞書三十六至三十七章。經文敘述亞述人在到達耶路撒冷城門要求城中的人徹底投降之前，是如何取奪其他的城市。幾近絕望

時，希西家得到以賽亞的鼓勵要倚靠神。有一晚，神的使者殺了185,000個亞述軍兵，這無疑是剷除了西拿基立的軍隊（賽三十七36、37）。

為了與亞述的敵人建立友好的關係，希西家將他的財寶展露於巴比倫王的使者面前（三十九1-4）。以賽亞警告他，終有一天，巴比倫的軍隊會征服耶路撒冷，並且將其中的財寶和居民帶走（三十九5-7）。以賽亞不僅預言在主前586至539年被擄到巴比倫（參六11、12），他亦預言以色列會從巴比倫中釋放出來（四十八20）。尼布甲尼撒所領導的迦勒底王國會成為神的工具，用以審判猶大，但是巴比倫人亦會遭受挫敗。以賽亞書中一個最不平凡的預言是關乎波斯王古列。古列將於主前539年征服巴比倫，並且釋放被俘擄的以色列人（參四十四28，四十五1）。古列聯同瑪代人（參十三17），在派兵攻打巴比倫之前，已贏了幾場重要的戰事。以賽亞稱他是耶和華所膏立的，為要拯救以色列（四十五1-5）。

統一性

以賽亞書的統一性受到質疑，主要原因在於書中提及後期的巴比倫及波斯王國的內容。第四十至六十六章突然轉到被擄的時期，即主前550年，差不多是以賽亞死後150年。而且，在這些章節中，耶和華的僕人正擔任一個重要的角色，救贖的君王則淡出。在賽四十、五十三、五十五及六十章，都有極出色的詩歌式經文，展示了不凡的深度及力量。

雖然有人以這些因素指出以賽亞書並不統一，但事實上已有明顯的證據證明此書的統一。舉例來說，歷史性的插曲（三十六至三十九章）製造了一道橋樑，把一至三十五及四十至六十六章連貫起來。第三十六至三十七章完成亞述的部分，第三十八至三十九章則介紹了巴比倫的資料。連貫的經文大部分都是散文，其他則多是詩體。從語法及風格統一的立場來看，以賽亞喜歡用「以色列的聖者」作為對神的稱謂。這個稱謂在一至三十九章出現12次，在四十至六十六章出現14次，但是在舊約的其餘書卷中，只出現了4次。在研究五十二章13節至五十三章12節著名的僕人之歌時，發現這段經文與早期的經文有多個關連，特別是第一至六章。那個被鞭傷的僕人（五十三4、5），受到一章5-6節中被責打受傷的國民同樣的懲罰（參五十二13，二12，六1）。

神學教導

舊約中的以賽亞書，就如新約裏的羅馬書一樣，都是充滿豐富的神學真理。正如羅馬書一樣，以賽亞書揭露神的悖逆子民之罪惡，以及祂所預備的救恩。因為神是以色列的聖者（一4，六3），祂不能忽視罪，而且一定要懲罰那些有罪的人。以色列（五30，四十二25）及其他國家（二11、17、20）都經歷了一段時期的審

判，就是那被稱為耶和華的日子。神在怒中伸手攻擊祂的百姓（參五25）。但最後，祂的憤怒傾倒在巴比倫及其他國家身上（參十三3-5，三十四2）。
隨著亞述及巴比倫之滅亡，耶和華的日子成為喜樂勝利之日（十27，六十一2）。根據以賽亞書六十三章4節，那是「救贖我民之年」。早年，以色列從埃及為奴之地被救贖出來，現今從巴比倫的被擄歸回也帶來同等的喜樂（五十二9，六十一1）。最終的救贖是要藉著基督的死去成就，以賽亞書五十三章運用生動的詞藻來形容主的受苦及受死。在四十九章4節及五十章6-7節，他是作為受苦的僕人；在四十九章6節中，他是作「外邦人的光」的僕人。面對基督再來的盼望，以賽亞預言一個和平及公義的年代。列國將會「將刀打成犁頭」（二4），並且那「和平的君」將要永遠統治他的國（九6、7）。
在整卷書卷中，神被形容為全能的創造者（四十八13），那掌權者：「坐在高高的寶座上……大君王——萬軍之耶和華」（六1、5）。祂掌管地上的軍隊（十三4），並且按其心意使君王歸於虛無（四十23、24）。在祂的面前，「萬民都像水桶的一滴」（四十15），與祂相比的偶像都是虛無及沒有能力的（四十一29，四十四6）。祂要向仇敵發怒及向祂的僕人顯出慈愛（六十六14）。
內容提要
審判和盼望的信息（一至十二章）
在首章之中，以賽亞指出以色列是悖逆神的國民。雖然他們定期向神獻祭，但他們的敬拜是虛偽的，只是用來掩飾其欺壓窮人及無助的人之面具。耶和華勸諭國民要悔改，否則便要面對火的審判。在這序言之後，以賽亞接著在二章1-4節中，形容彌賽亞時代的和平境況。那日子將要臨到，列國要聽耶和華的話及活在和平中。「耶和華殿的山」（即是耶路撒冷）將會被高舉，「萬民都要流歸這山」（2-3節）。然而，此時的以色列及列國都高傲狂妄，與耶和華為敵，祂將要彰顯大能去審判他們。對於以色列，神的審判會帶來極大的動亂，其中包括失去領導人。至此，這些頑梗不悔的首領會面對死亡或驅逐。第三章的結尾，是公開指摘錫安那些驕傲自負的女子；她們也會受到恥辱。當耶路撒冷的罪被洗淨後，餘下的民會得到「耶和華發生的苗」的統治。祂會保護及蔭庇祂的子民（四2-6）。
在五章1-7節中，以賽亞寫了一首有關以色列的短歌，比喻她是神的葡萄園。耶和華竭盡所能地灌溉它，盼望它會結出好葡萄。可是，這個葡萄園卻只結壞果子，並且一定要被毀滅。之後，以賽亞6次說出以色列有禍了，又宣告亞述的軍隊會來侵略這地。在以色列離棄神犯罪的背景下，以賽亞將他被呼召為先知的異象記錄下來（第六章）。他在殿中看到神那充滿榮光的聖潔，又看見自己的罪惡，以賽

亞以為一定會滅亡了。但是，天使以炭沾他的口，肯定他的罪已被赦免，他就積極回應神的呼召，並不理會被差遣前去的國是硬著頸項的百姓。

在整個以色列中，最頑梗的人就是亞哈斯王。第七章描寫了以賽亞面對這個不敬畏神的王。當亞哈斯受到大馬色及北國的威脅，他拒絕相信以賽亞所說神會保護他的諾言。在這情況下，以賽亞給亞哈斯一個兆頭，就是以馬內利的出生（七14）。這「童貞女」最終是指馬利亞，但在最接近的應驗而言，她可能是指以賽亞所要娶的未婚妻（八1-3）。其後，她生了一個兒子名叫瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯和以馬內利（參八3、8）。那個將會在幾年內出生的孩子，是神會與猶大同在的兆頭，並且會了結大馬色及撒瑪利亞的威脅。以賽亞警告亞哈斯，倘若他向亞述王求助，終有一天，亞述強大的軍隊也會侵略猶大（參七17-25，八6-8）。亞述所帶來的毀滅，會使猶大陷入饑荒及困苦的時代（八21、22）。

可是，亞述的侵略所帶來的昏暗的日子，並非了無盡期，賽九章1-5節談及有一段和平及喜樂的時期。其中6-7節提及一個嬰孩將會成為公義的君王，並且永遠掌權。這位「和平的君」就是彌賽亞，那「全能的神」，其國度已在二章2-4節中提及。

然而，在最近的未來，以色列及猶大會因為他們的罪而受到戰爭的痛苦懲罰。神對祂的子民發怒，是因為他們驕傲自大，他們的領袖不顧念窮人及有需要的人之呼求。內戰及外來的侵略會摧毀這不幸的國家（九8至十4）。但是，當以色列受了審判後，神會把祂的手伸向亞述，那就是神曾用來審判列國的工具。由於亞述屢次戰勝，故此非常驕傲，並且渴望更多的勝利。然而，耶路撒冷將要滅亡時，神剪除亞述的軍隊，就像砍伐利巴嫩的香柏樹一樣，拯救祂的百姓（十26-34）。論到擊敗亞述的好消息後，以賽亞描述以色列國的復興及彌賽亞大能的管治（第十一章）。猶太人和外邦人都會被吸引到耶路撒冷，大家同享一個公義和平的年代。正如大衛一樣，當這位彌賽亞要審判惡人及保護有需要的人，神的靈必住在他身上。以賽亞用了2首短的頌歌來總結這些開首的信息，為要回顧神過往的拯救，以及祂所應許的祝福（十二1-6）。

關乎列國的聖言（十三至二十三章）

雖然巴比倫並非當時的主要勢力，但以賽亞宣告審判的時候，用了兩章篇幅來描述她的滅亡。巴比倫結果會征服耶路撒冷（在主前605-586之間），但是瑪代人（十三17）及波斯人將會攻取巴比倫（主前539）。不管將來的巴比倫王會有多麼光榮的成就，神也只能把他們的偉績帶入墳墓裏（十四9-20）。這章的結語，是關乎亞述及非利士的簡短預言。

以色列最長久的敵人之一，就是位於死海東面的摩押人。雖然她只是一個小國，但以賽亞用了兩章的篇幅來描述這些羅得的後裔。第十五章描寫他們的城鎮中，將會充滿極大的哀號。在簡短的序言中（十六1-5），以賽亞呼籲摩押人要歸服於以色列及耶和華他們的神。之後，他注意到摩押的驕傲會導致他們的滅亡。那時葡萄樹及田地衰殘，受到踐踏，遍地都要哀哭。

在第十七章中，第四段聖言是直接指向大馬色和以法蓮（北國以色列），這可能是反映他們於主前734年，聯盟對抗猶大。這兩個國家會面臨滅亡，以法蓮更被譴責，因為她離棄耶和華她的「救主」和「磐石」（第10節）。

在十八和十九章，以賽亞轉向南面的古實和埃及講話。主前715至633年間，也就是沙巴谷的古實人成為埃及的法老之時，這兩個國家有極密切的連繫。埃及經常陷於分裂，又在亞述王手裏受盡苦害。雖然埃及自視有智慧的領袖，卻要面對經濟及政治上的崩潰（十九5-15）。然而，時候將到，那時埃及人得以復興，並且敬拜以色列的神。埃及會與亞述及以色列一起，「使地上的人得福」（第24節）。有些人認為這是預言教會時代外邦人得到救恩；但另一些人則將這日子跟千禧年的和平連在一起（參二2-4，十一6-9）。可是，以賽亞不久便宣告亞述會俘擄許多埃及人和古實人（二十1-6）。

有關巴比倫的第二個聖言（參十三1至十四23）是在二十一章。這次，攻擊她的是以攔和瑪代（第2節），以賽亞看到巴比倫被消滅的慘況時，就甚為驚惶（3、4節）。巴比倫傾覆的時候，世人就會知道她的神是沒有能力的（第10節；參啟十四8，十八2）。

第二十二章譴責耶路撒冷城，放在有關列國的聖言中，雖然看來不大相稱，但正如列國一樣，耶路撒冷是充滿「喧嘩和歡樂」（第2節），並且快要經歷被消滅的恐慌。由於百姓不再倚靠耶和華（第11節），祂會把他們交給敵人。舍伯那是耶路撒冷不忠的例證，他是一個驕傲及崇尚物質的高官，其後被敬畏神的以利亞敬所取代（15-23節）。

最後的聖言（二十三1-18）是直接指向推羅這城市。推羅抵抗外人的侵略，直到主前332年，亞歷山大大帝征服了島上的堡壘。推羅滅亡的時候，整個地中海世界的經濟都受到打擊，因為她的船隻把列國的貨品載到遠方各地。

最後的審判和祝福（二十四至二十七章）

這部分是繼十三至二十三章的大結局，預告了神的審判要臨到列國，並且引進神國度之始。這個不潔的世界一定要受到懲罰（二十四5、6），甚至撒但的勢力，那「高處的眾軍」（21、22節）也要面對審判。

在第二十五章裏，以賽亞因為神的勝利而歡呼，並且盼望那吞滅死亡及擦去各人臉上的眼淚的日子來臨（第8節）。象徵以色列世仇的摩押，將會被踐踏（10-12節），但是耶路撒冷會成為義人的堅固城（二十六1-3）。在二十六章7-21節中，以色列祈求這些應許會實現。第20和21節，表示耶和華將會回應他們，把祂的憤怒傾倒在因罪受咒詛的地上及撒但身上（二十七1）。那件事成就以後，以色列將會成為滿有果實的葡萄園，成為全世界的祝福（2-6節；參五1-7）。然而，以色列必須首先忍受戰爭及放逐的日子，然後其剩餘的民才會歸回耶路撒冷。

連串的咒詛（二十八至三十三章）

回到他本身的歷史時代，以賽亞宣告一連串的咒詛，是關乎北國和南國的，其中一個咒詛是指到亞述（三十三章）。第二十八章的開始是描寫北國的首都撒瑪利亞的沒落。第7-10節用同樣的手法描繪猶大的領袖。他們不理會以賽亞的信息，並且遠離神。審判快要來到，他們的虛假準備（15、18節）將會無濟於事。神會跟以色列爭戰（21、22節），甚至耶路撒冷也會在祂的圍困之下，直到神的憐憫臨到為止（二十九1-8）。因為他們虛偽的敬拜，這百姓是該受懲罰的。但是，在將來的日子，以色列會再次承認耶和華，並且身體上及靈性上都得以全備（17-24節）。

第三十及三十一章是責備猶大要與埃及結盟共同抗亞述。神想祂的百姓信靠祂，而不是仗賴南面那些不可靠的鄰邦。耶和華應許保護耶路撒冷（三十18，三十一5），並且打敗入侵的亞述軍隊（三十31-33，三十一8、9）。沒有人可以在祂大能的劍下站立得住。

接續這積極的說話，在三十二及三十三章裏，以賽亞繼續強調那救贖之王的公義統治。錫安最終會享受和平及安穩（三十二2、17、18，三十三6），這是跟主前八世紀的猶大一顯著的改變。在以賽亞的時代，婦女感到安全（三十二9），可是，亞述的軍隊將會毀滅田地，使遍地充滿哀哭。然而，哀哭很快便會結束，因為以賽亞在三十三章1節宣告亞述所受的咒詛。當以賽亞祈求亞述的滅亡之後（三十三2-9），神應允會採取行動（10-12節）。敵人的軍兵及長官會被除去，因為耶和華會拯救祂的百姓，並且將公義及安穩帶給他們。

更多的審判和祝福（三十四至三十五章）

這一部分是二十八至三十三章的高潮。在祝福及復興之前，會再次有突變的審判。在第三十四章內，以賽亞提及末世的時候，描述了一個宇宙性的審判。天和地都要承受神傾倒於列國的憤怒，第4節則成為約翰在啟示錄六章13-14節所形容大災難之基礎。以東（正如二十五10-12的摩押）代表著在耶和華要復仇時，那被祂的刀

劍所審判的世界。

另一方面，第三十五章談及喜樂與復興，這是充滿生命力的經文。一個繁花簇放的沙漠，相等於彌賽亞救贖的時代。那是身體及靈魂都得到醫治的特別年代，因為神會來救贖祂的子民。以色列人從巴比倫被擄歸回，以及基督的再來都合乎這榮耀的景象。

歷史插曲（三十六至三十九章）

這些篇章是連貫此書卷前後兩部分的關鍵。第三十六至三十七章，記載有關以賽亞對亞述敗亡的預言之應驗。第三十八至三十九章放下以色列人被擄到巴比倫的伏線，以致有第四十至六十六章的歸回之言。在主前701年，亞述的西拿基立王要求耶路撒冷無條件投降。他派遣將領向當時的居民遊說，要他們降服。將領以極具說服力的說話，企圖使耶路撒冷的居民認為降服是最好的方法。奇怪的是，當時的居民竟不害怕，希西家王則請以賽亞為這被困的城市代求。以賽亞應邀而祈求，並且宣佈驕傲的亞述人不會得勝。相反，他們經歷了災難性的毀滅，因為神的使者消滅了他們軍隊中的185,000人。

第三十八至三十九章記載希西家生命中另一個危機。當時希西家得了重病，奇蹟地，神治好了他的病，希西家就因為神的憐憫而讚美祂。當巴比倫王派使者來恭賀希西家康復，他愚昧至將皇室的財寶展示於他們眼前。以賽亞嚴肅地宣告，終有一天，巴比倫的軍隊會攻佔耶路撒冷，踐踏全地，並且奪走這些財寶。

從巴比倫歸回（四十至四十八章）

以色列人終會被擄至巴比倫，但是以賽亞預言這些日子會結束。神是那無可比擬的大能創造者，祂比任何君王、國家或神靈更偉大，祂會將自己的百姓帶回耶路撒冷，為要使以色列人從被擄中歸回，神興起波斯王古列（四十一2、25）。耶和華沒有忘記祂的百姓，祂鼓勵他們要振作起來，並要喜樂。

在第四十二章裏，我們認識一位比波斯王古列更顯赫的人物。第1-7節形容耶和華的僕人，祂將會為列國帶來公義，並且成為「外邦人的光」（第6節）。這僕人就是彌賽亞，祂在加略山上所成就的救贖（參第五十三章），比從巴比倫獲得的釋放更大。根據與這僕人相連的佳音，以賽亞讚美耶和華懲治惡人及拯救那剛復的百姓。第四十三章宣告沒有任何東西會阻止以色列歸回，並且耶和華不再記念他們的罪孽。事實上，祂會把祂的靈澆灌他們的後裔（四十四3）。

神遠勝任何一個偶像。在四十四章6-20節，以賽亞用諷刺的文體來表明人手造的偶像是毫無價值的；只有神才有能力創造及復興，祂會興起古列去釋放被擄的以色列人，並且開始重建耶路撒冷。第四十六及四十七章把以色列的神與巴比倫的

偶像相比。當神興起古列，巴比倫的偶像並不能拯救其國家，而且那「列國的主母」（四十七5）會跟她的術士和看星宿的人一起滅亡。這部分的最後一章（第四十八章），重申神定意要藉著祂「所揀選的盟友」，就是波斯的古列，把以色列人從巴比倫釋放出來。

藉耶和華僕人所成就的救恩（四十九至五十七章）

第四十九至五十三章包括了最後3首「僕人之歌」（參四十二1-7），最終以耶和華之僕為世人的罪而死達到頂點（五十二13至五十三12）。在第二首「僕人之歌」（四十九1-7），以賽亞形容那僕人的呼召及任務。這僕人要成就以色列及列國的救恩時，會面對極大的阻力。第四十九章其餘的經文（8-26節），主要談及神會如何把以色列從被擄中歸回。不久，這地將要被有能力的群眾所充滿（20、21節），而且外邦人會承認以色列及她的神（22、23節）。

由於以色列人的罪惡，他們被放逐是完全應該的（五十1-3），但是耶和華之僕所受的苦（4-11節）卻是完全不該受的。第6節所講述的鞭打及侮辱，是預告基督的經歷（參太二十七26、30；可十五19）。在10-11節，全國受到挑戰，要像那僕人一樣信靠耶和華。事實上，仍然有剩餘的百姓是順服耶和華的（五十一1-8），耶和華也應許將要使他們歸回自己的家鄉。以色列喝了耶和華憤怒的杯（17、22節），然而，被擄歸回的佳音使耶路撒冷的荒場也一同歌唱（五十二7-10）。

但是，最好的佳音是從罪中被拯救出來，最後一首「僕人之歌」（五十二13至五十三12）說明基督如何使那些被罪捆綁的人得著釋放。在這段經文中，我們知道基督是怎樣忍受被苦（五十三3），甚至祂的外貌損毀（五十二14）。祂「像羊羔被牽到宰殺之地」（五十三7），但祂死於恥辱的時候，就親身擔當了我們的罪。人會以為他是為自己的罪而受苦（第4節），可是，他是「被刺透」以及「為我們的罪孽壓傷」（第5節）。這部分經文的首尾段落（五十二13-15，五十三10-12），說明了因祂所受的苦，僕人得到尊崇。表面看來似是極大的失敗，實在是戰勝了死亡及撒但，並且將救恩帶給眾人。

僕人之死直接帶來的結果，是萬民有極大的喜樂。在第五十四章，這喜樂在耶路撒冷的新地位中反映出來，這城要作為耶和華的妻子。她將有許多後裔，他們並且渴望學習耶和華的教訓（第13節）。在此，第一次出現「耶和華僕人」這個名詞（第17節），顯然是包括所有信徒，無論是猶太人或外邦人（參六十五8、9、13-15）。喜樂和亨通也是第五十五章的特色，這是一個邀請，歡迎人人參與豐盛的屬靈宴會。這裏勸人投靠耶和華，就是那向以色列遵守諾言的神。第五十六章1-8節記載，外邦人被邀請到耶路撒冷神的「聖山」，因為這殿正是「萬民禱告的

殿」（第7節；參太二十一13）。

相信神的外邦人與不信的猶太人成了強烈的對比，在五十六章9節至五十七章13節，以賽亞再次回到審判的主題。以色列受苦是因為其邪惡的領袖及百姓犯了拜偶像的罪。屬靈的醫治是有的，可是，除非個人肯悔改，否則便不能成為餘民的一分子，從被擄中歸回至應許地得享和平。

至終的祝福和最後的審判（五十八至六十六章）

以賽亞書最後九章的經文強調救贖及榮耀，但是也著重審判的事實。實際上，第五十八及五十九章為到以色列的罪而悲痛。百姓的敬拜是虛偽的，他們自私自利並且不守安息日。謊言、欺壓及謀殺使百姓與神隔離。當以賽亞公開承認這些罪（五十九12、13），耶和華突然為祂的百姓採取行動。就像一個大能的勇士，祂把那些仍然信祂的餘民，從巴比倫拯救出來，並且帶回耶路撒冷。

在第六十章，耶路撒冷的榮耀及財富達到新的高峰。聖城及聖殿皆裝飾華麗，達到所羅門統治時期的富強。正如列國尊崇所羅門一樣，地上的首領也會幫助和支持回歸的以色列人。事實上，波斯政府曾經不斷幫助猶太人。但這裏所形容的情況，最終會在千禧年時期成就，並且與新耶路撒冷的情況相連（參啟二十一23，二十二5）。「已久的荒場」會被重建（六十一4），耶和華會成就與亞伯拉罕及大衛所立的約（第8節；參創十二1-3；賽五十五3）。耶路撒冷將會是聖民之城，是耶和華救贖之民的城（六十二12），而且是耶和華所喜悅的（第4節）。

為了要成就祂百姓的救贖，神一定要首先審判那些不義的人。踐踏酒醡（六十三2、3）形象化地描繪了審判的過程，並且那是與耶和華的日子有關（參十三3，三十四2）。因為神曾應許為著祂的百姓會介入他們當中，以賽亞便祈求那應許的實現（六十三7至六十四12）。他重申神過往的信實，以及請求祂再次向祂受苦的百姓施行憐憫。

神對以賽亞禱告的答覆，記載在第六十五章。神確實應許把聖地交回祂的僕人。就是敬拜祂並順服祂的人。但對國中那些仍然頑梗悖逆的人，神許諾的是愁苦與毀滅。神的眾僕人最大的喜樂，是在那「新天新地」的美景中（17-25節）。這新天新地似乎是千禧年和永恆境界的融和，當中人享受和平、長壽、富貴福樂和其他的恩福（參六十1-22）。

為作一個合宜的總結，第六十六章把救恩和審判的主題連在一起。神會安慰耶路撒冷，豐富地祝福她，但是罪人卻惹祂的憤怒。那尊重祂的必永遠長存，但那背叛祂的會受到永遠被拒絕的痛苦。

Herbert M. Wolf

另參：「以色列史」；「以賽亞」；「彌賽亞」；「耶和華的僕人」；「耶穌為童貞女所生」；「預言」；「先知，女先知」。

以薩迦(Issachar)

（1）雅各的第九個兒子，是其妻子利亞為他所生的第五個兒子（創三十17、18）。這名字的意思就是「價值」（第18節）。雅各在他臨終時對他的12個兒子說：「以薩迦是個強壯的驢，臥在羊圈之中。」（創四十九14）這裏所描寫的圖畫是一隻拒絕背負其重擔的驢，是一個懶惰而不願意做其分內工作的人。除了與以色列其他兒子一起所作的事情以外，有關以薩迦的事則甚少有記載。以薩迦有4個兒子（創四十六13），都是支派中的族長（代上七1-5）。他的家族跟雅各一起前往埃及，並且死在那裏（雖然以薩迦其後被帶到示劍，與其餘12個列祖葬在一起；徒七16）。在第一次的人口點算之中，以薩迦子孫的後代共有54,400人（民一28、29）。在第二次點算則增至64,300人（民二十六25）；到大衛作王的時候，有87,000人（代上七5）。在底波拉領導以色列人作戰時，以薩迦是主要的作戰支派，而底波拉正是屬於該支派的人（士五15）。在大衛的時候，在「以薩迦支派，有二百族長都通達時務，知道以色列人所當行的；他們族弟兄都聽從他們的命令」（代上十二32）。這些人都支持大衛作王，以取代掃羅。

在約櫃被帶到示羅之後，以薩迦得著所拈出的第四鬮地為業（書十九17）。這地包括了耶斯列、書念及隱干寧等城，並且是位於基利波山及他泊山之間。在其分配為業之地的南面及西面是瑪拿西支派的地，北面是西布倫支派，東面就是約但河。這片土地大部分是肥沃的平原，可是卻經常受鄰近的迦南人及其他侵略者所威脅。

另參：「以薩迦支派」。

（2）俄別以東的兒子。大衛在位的時候，他是利未支派的一個守門者（代上二十六5）。

以薩迦支派(Issachar, Tribe of)

以薩迦所得為地的產業。在約書亞記十九章17-23節中，記載了其所得為業之地的範圍，但是詳細的疆界卻沒有包括在內，它的東面是「直通到約但河為止」（第22節）。其佔地的範圍可以從所得的城鎮名單而知，它包括了耶斯列、基蘇律、

書念、亞拿哈拉、基善、利篾及隱干寧等地。這些地方可以在某些程度上確定其位置。耶斯列及隱干寧是位於耶斯列平原的東南部。基蘇律是在他泊山的西面，書念則位於摩利岡的山麓之下。北面連接拿弗他利南部的疆界（書十九33、34）。這3個支派的領土之間，即以薩迦、拿弗他利及西布倫，都與他泊山接連（第22節）。在南面，有些主要的城鎮在約書亞的時代尚未征服（士一27）。這些城鎮從以薩迦支派取去，分配給瑪拿西支派（書十七11）。它們包括了重要的中心區，例如伯珊、以伯蓮、他納。

在同一個疆域之內，當地的部族時有紛爭的情況出現（記載於伯珊的薛提一世的墓誌銘上）。這地亦根據耶末而命名，稱為耶嫩他山（書二十一29的耶末相等於利蔑）。以薩迦支派位於肥沃的平原上，東臨他泊山及摩利岡，北達伯珊谷。其土壤含有豐富的火山礦物質。

Anson F. Rainey

另參：「以薩迦＃1」。

以羅安(Elyon)

希伯來語對神的稱呼，意思是「至高者」。

另參：「神的名稱」。

以羅亞(Eloah)

神的希伯來文聖名，強調只有祂配受敬拜。

另參：「神的名稱」。

以攔(Elam)

（1）閃的長子，挪亞之孫（創十22；代上一17）。

（2）沙煞之子，便雅憫的後裔（代上八24）。

（3）利未支派可拉族可利的第五個兒子，亞薩的子孫（代上二十六3）。

（4）被擄後，隨所羅巴伯返回猶大的1,254人的祖先（拉二7；尼七12）。以後，亞達薛西一世在位時期，71名以攔家的人隨同以斯拉歸回耶路撒冷（主前464-424；拉八7）。在被擄歸回後的猶大，以攔的後裔示迦尼提醒以斯拉，勸告以色列眾子

休棄他們的外邦妻子（拉十2）。以攔的子孫中有許多人都如此遵行（拉十26）。
（5）跟隨所羅巴伯回國的1,254人的另一位祖先（拉二31；尼七34）。
（6）在以斯柱的約上簽名的一位以色列首領（尼十14）。
（7）在耶路撒冷城牆行告成禮上演奏的祭司之一（尼十二42）。
（8）面積與丹麥相若的地方，位於亞洲西南面，巴比倫以東和波斯灣以北，在中世紀以來，伊朗人稱為庫西斯坦的平原上。今天這地區大概就是在伊朗的西南部。從東和北延伸的山區稱為安珊山脈，形成了以攔的外圍。土地的肥沃度跟幾條水道息息相關，其中最重要的卡爾黑河形成了以攔的西疆。但以理說：「我又聽見烏萊河兩岸中有人聲呼叫……」（但八16），所指的大概就是這條河。

歷史

擁有2,000多年文化和歷史的以攔民族，跟蘇默人、巴比倫人、亞述人，以及最終將之吸納的波斯人，似乎一直爭戰不息。作為一個種族，以攔人是起源自受爭議的黑膚土著，與從米所波大米投奔而來的閃族結合的民族。按創世記十章22節所載，以攔既是閃的後裔，便可證明閃人曾居住在這地。但有些學者認為，以攔和閃的結合，其地理的意義多於宗族意義。以攔人常被閃人統治，且在某程度上成為閃人的殖民。在撒珥根一世時代（主前二十四世紀），閃族對以攔文化的影響可從考古證據得到證明。

神將亞伯拉罕從以攔以西100哩處的吾珥城呼召出來之前數百年，以攔人已經在書珊建立了一個頗強大的王朝。由於亞甲（以攔西北的地區）的撒珥根權勢正盛，經過一番戰爭，終將以攔及其附近北部地區的瓦拉西納入帝國版圖之內。以攔人隨後作亂，被撒珥根之孫那蘭新所粉碎；在他有生之年，以攔一直備受其壓制。在亞甲人統治下近100年後，繼承那蘭新之位的沙卡里沙利掌朝時期，以攔人重振旗鼓。約在主前2000年，好戰且自治的以攔攻入巴比倫多個城市，征服了吾珥及其蘇默君主。或許就在此時，基大老瑪（以攔文作「庫特拉格瑪」，意思是「（女神）拉格瑪是女攝政」）展開了他的外約但催繳貢金的遠征（創十四1-7）。約在10年後，巴比倫的漢模拉比雖然逐出以攔人（約主前1760），但驍勇的閃亞卡施人以銳不可當之勢從札格羅斯山脈入侵時，以攔和巴比倫軍隊都相形失色。以攔人及其米所波大米的對手幾個世紀以來爭奪權勢，卡施人的攻擊，使這動盪時期歸於沈寂，卡施人最終建立起長達400年的王朝。

以攔大概直到主前1300年，才有其歷史意義。以攔的帕希里珊興起復國，並在近東帶來政治影響。以後200年，以攔王朝控制了底格里斯河谷，波斯灣的大部分地區和札格羅斯山脈全在其勢力範圍，無人匹敵。在這段時期，著名的漢模拉比法

典（刻在稱為石碑的直柱上），成為以攔人的主要城市書珊的戰利品。
約從主前1000年起，直到亞述王撒珥根（約主前721-705）的多次戰役為止，以攔的歷史都是一片模糊。他們在西拿基立時代（主前705-681）完全臣服亞述後，其歷史意義即告終止。亞述巴尼帕的亞述帝國瓦解時，印歐波斯人吞併了以攔。古列二世（主前539-530）登基時，以攔從此消失。
宗教
以攔人實際上跟他們鄰近的民族一樣信奉多神。考古學揭示他們祭祀的神祇不可勝數，而且男女神皆有。眾女神之首叫片妮卡，似乎應列入米所波大米的伊施他爾（聖經中稱她為亞斯他錄）之列。這位女神的丈夫叫韓本。以攔宗教中，一個神祇可以在某一段時間較眾神優越。曾以「弱者之父」為名的英書錫勒最後被尊為「書珊之王」。諸神有兩三個母親和為之傾慕的對象，也不足為奇。
組織精密的祭司、術士，顯然可以在聖叢林和廟宇中執行他們大部分的職分。敬拜蛇和崇祀日月，均是以攔宗教不可或缺的部分。
法律
有幾項特點使以攔的法律與眾不同。民事訴訟限由信奉異教的法官處理，祭司術士只許在法庭作證。審訊既在神聖的廟宇進行，如此的角色分配顯然奇異。在以攔法律中，證人尤其重要。據大多數文稿顯示，在一般審訊時，會出現5至20名證人不等。刑法規定某些罪犯要苛處截肢重刑。犯偽證罪的，要斷手割舌。以攔雖然盛行多妻制，法律卻極照顧婦女，她們可享有相當高的社會和行政地位。
聖經上的意義
如果沒有聖經為證，我們對以攔一無所知。聖經提到以攔是閃的後裔（創十22）。使徒行傳記述，在參加耶路撒冷五旬節筵席的以色列人中，有來自以攔舊區的人（徒二9）。以賽亞曾預言，凡是在巴比倫被擄為奴的人，一定會從諸如以攔這些地方歸回（賽十一11），不過，這些人極可能就是在波斯王古列下詔遣俘後，決定不回國的說亞蘭語的猶太人（拉一1-4）。以攔王基大老瑪的名字（創十四1）確實是地道的以攔人名，因此，大大加強了創世記裏歷史記述的可信程度。但以理在以攔省書珊城的異象（但八2），如實說明了該地區的地理和水道情況。聖經中這些記述，為聖經以外的文獻補充了一些難得的資料。
主前八世紀，以賽亞呼籲以攔一同毀滅巴比倫，作為耶和華對巴比倫所定的審判（賽二十一2）；但是在主前540年，巴比倫傾倒的時候，以攔究竟擔當了甚麼角色，則難以稽考。以攔和別的叛逆國家，終於喝下了神的憤怒之杯（耶二十五15-26）。即使聞名於世的弓箭手，也不能和萬軍之耶和華相較（賽二十二6-12；

耶四十九35；結三十二24）。以西結給以攔的輓歌，戲劇性地表明了無神的人結局之可怕（結三十二24、25）。耶利米警告以攔人說，耶和華要在他們中間設立寶座，好叫他們知道逃不過神的審判（耶四十九38）。然而以攔的滅亡，雖然在政治上是因著波斯的征服所造成，卻並非完全滅盡，無法重建（耶四十九39）。以攔人分散四方，並遭列國攻殺，耶利米卻說，到了時候，神要向他們的後裔施予憐憫。對「到末後」一語的期待，或許就是盼望彌賽亞的來臨。先知可能擬想到那極其重要的五旬節，那時候，許多從以攔來的人會耶路撒冷領受神的靈降臨。
Stuart D. Sacks

以蘭(Eran, Iram)
（1）以法蓮之孫，書提拉的長子（民二十六36），為以蘭家族的始祖。在歷代志上七章20節，以蘭寫成是以拉大，可能出於抄寫者的錯誤。
（2）以東的族長（創三十六43；代上一54）。

以鐵(Ithiel)
（1）撒路的祖先。在被擄於巴比倫之後居於耶路撒冷的便雅憫人（尼十一7）。
（2）在箴言之中，亞古珥對著兩人述說箴言，以鐵是其中一人（箴三十1）。

右手(Right, Right Hand)
有「率直、誠實」的含義；這詞曾用以形容義人（參創十八25）。
從象徵意義來說，神的右手是神用以為其子民取得勝利的工具（詩十七7，九十八1）；同時也是用以懲罰不敬虔之人的工具（來二16）。雖然人的右手無力拯救（伯四十14），神的右手卻能在神的兒女有需要之時支持他們（詩一三九10）。此外，神應許攙扶祂要幫助的人的右手（賽四十一13）。
在神的右邊是得著無比福分的地方（詩十六11）；主耶穌基督現正在神的右邊作榮耀的王，為祂所救贖的人代求（羅八34）。
右手相交之禮是最親切和最能表示接納對方的一種形式，在教會中普遍被信徒採用（加二9）。伸出右手作為一種誓約的象徵，在聖經中也有先例（王下十15）。雖然左手也常與祝福有關連（箴三16），但卻可暗示叛逆或其他叫人討厭的行為

（傳十2）。
另參：「手」；「按手」。

永生(Eternal Life, Everlasting Life)
聖經所載的生存模式，其特點為不受時間限制，也沒有終止，更重要的是它在品質上與必朽的生命截然不同。聖經作者的據點，來自對永活之神的瞭解，祂存在於創世以前，並在時間的終點繼續存在。神給予那些順服祂、向祂負責的人的賞賜，稱為永遠的生命，或其他同義詞。有關這永遠的生命，約翰福音提供了最明確的資料。
舊約
在舊約的希臘文譯本中，「永生」一詞只出現一次（但十二2，此「永生」指死裏復活後，在另一個紀元裏所得到的生命）。不過，「生命」在舊約中的主要意義，是指生存於世上的福分。
在兩約之間時期，拉比在「這世代」和「要來的世代」之間作出區別，強調新世代的生命在於質而不只在於量，和今世有別。
新約
希臘譯文「永遠的」一詞，取自「紀元」或「世代」等詞。新約以猶太教的處境作為背景，取其永活神的概念和祂所應許那「要來的世代」，給「永遠的」此一形容詞的意義賦予深度和色彩。耶穌基督來臨，作為神啟示的終極，使未來的彌賽亞時代的生命品質有可能在現在實現。
一名富有的青年官員曾請教耶穌，如何能承受永生（可十17），他顯然想到來世的復活。耶穌就用同樣的詞語答覆他（可十30）。
在回答這位富有的青年官員時，耶穌說領受永生就等於進入神的國（可十23-25）。神的國並不只是未來的事，而是已經透過耶穌的生命、職事和教訓帶進來。當信徒仍然生活在現世，國度就是一件可以得到的生命賞賜。耶穌有許多比喻就是強調這一點（例：太十三中的比喻）。山上寶訓中的八福（太五3-12）強調今世蒙福的概念，其中的福分包括救恩、赦免，和稱義等。於是永生就是現今的福祉，凡臣服在神的治權以下和在今世終局以前，享有這新紀元所帶來的救恩者都可以得到。
保羅書信
使徒保羅在哥林多後書五章17節將永生作如此的總括：「若有人在基督裏，他就

是新造的人，舊事已過，都變成新的了。」神藉著各各他山上的基督所完成的救贖行動，使人得與祂完全和好。新生命就是「在聖靈裏」或「在基督裏」的生命。舊約預言中所希冀的生命品質，如今得以實現。「新造的人」是神經過多少世代以來所從事的救贖活動的目標和高峰。

新生命，就是永生的實現，在哥林多後書三章18節有活潑的描述：「我們眾人既然敞著臉得以看見主的榮光，好像從鏡子裏返照，就變成主的形狀，榮上加榮，如同從主的靈變成的。」神透過基督臨到我們、改變我們，有如一個「寶貝放在瓦器裏，要顯明這莫大的能力是出於神，不是出於我們」（林後四7）。

保羅從來不像約翰那樣清楚提到「永生」，確令人感到驚異，但是他用各種隱喻描述相同的經驗。保羅用「永生」一詞，主要是指歷史終結之時，萬物的最後歸宿，正如我們所認識的（羅二7，六22；加六8；提前一16；多一2，三7）。但保羅在許多經節裏說到我們的一舉一動「有新生的樣式」（例：羅六4），顯然，他瞭解永生並不僅限於來世。

約翰福音

約翰福音曾明確地討論永生。約翰說明他寫作的目標，就是要描繪出此概念的重要意義：「但記這些事要叫你們信耶穌是基督，是神的兒子，並且叫你們信了他，就可以因他的名得生命」（約二十31）。約翰在約翰福音三章15節最先提到永生。約翰清楚地採納了猶太人對要來之世代的期望，及其所帶來的福祉（例：約三36，四14，五29、39，六27，十二25）。永生就是彌賽亞時代到臨時所帶來的特殊賞賜。拉撒路的復活（約十一）是一個活生生的比喻，展示信靠基督的人可以得到未來的生命。馬大在她的兄弟還沒有實際復活前，宣稱她相信拉撒路將在末日復活（約十一24）。耶穌回答說，祂自己就是復活和生命，凡相信祂的人，即使肉體已死，也必然永活（約十一25、26）。

不過，約翰福音的中心信息，不在於期待未來，而在於未來生命的今生體驗。對於信徒而言，來世的生命已經可以在基督裏獲得了。耶穌用來闡明祂的使命所作的隱喻，強調今天的新生命：活水要「成為泉源，直湧到永生」（約四14）；生命糧滿足世界的屬靈飢餓（約六35-40）；世界的光引導信徒進入生命之光（約八12）；好牧人帶來豐盛的生命（約十10）；生命的主叫死人復活（約十一25）；祂是道路、真理，和生命（約十四6）；是為住在祂裏面的人維持生命的真葡萄樹（約十五5）。

耶穌仔細指出，祂完成使命，不是靠自己的本性和能力，而在於差祂來的父。耶穌順服父，再度突出生命為神所賜的事實。凡藉著基督順服父的人，可以領受只

有神才能賜予的生命，那就是永遠的生命。因此，為所有信徒提供的復活應許，明確表明於拉撒路的復活，同時藉基督的復活得到「初熟的果子」之保證（保羅的用詞），這是神的恩賜的自然果效（約五26-29）。

耶穌將永生觀念與認識真神連在一起，增加了永生的內容（約十七3）。在希臘思想中，知識是指沈思或神祕經歷的結果。但在舊約裏，知識的意思是經驗、關係、團契，和關切（參耶三十一34）。如此以親密關係作為知識的內涵，可見於聖經以「知道」這動詞來形容男女間的性關係（參創四1）。耶穌說：「我是好牧人；我認識我的羊，我的羊也認識我，正如父認識我，我也認識父一樣」（約十14、15）。父子的親密關係，正是子和門徒的關係的模式。這種認識不靠教育或灌輸而來，是藉著子的啟示而得（約一18；參約十四7）。

正如永生的定義一樣，耶穌將與神密切相關的認識觀與真理結合一起，「你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由」（約八32）。在舊約中，「真理」的主要內容又是信實、可靠，和穩定。真理常用來描寫神的基本性格。神對以色列所持的、繼續不易的愛，如今在基督裏明確揭示出來。認識這位完全值得信賴的神，帶來了自由和永生。因此，談論「真神」（約十七3）的耶穌是「真光」（約一9）。從如此的根基上實行真理（約三21），是對信實的神的適當回應。

概觀永生這觀念的要素，即可清楚顯示，它不僅是無止無休或永遠的生命而已。永生雖然沒有最後的界限，但聖經主要強調的是生命的素質，特別是其救贖的要素。永生是把來世的品質藉著信實的神在基督裏的啟示輸入現世，促使人認識他與神的關係。

Morris A. Weigelt

另參：「生命」；「新人和舊人」；「新創造，新造的人」；「重生」；「救恩」。

永遠／永恆(Eternity)

無法量度的一段時間。

舊約沒有清楚刻畫出一個時間觀，只記錄事件的次序，而不盡力去瞭解記錄的哲理含義。神曾在歷史領域內啟示自己，表示由祂自己控制歷史，並且引導人瞭解，在歷史過程中含有一個目標和宗旨。為了表達這複雜的意念，有需要用一個詞語來說明永遠無止盡的時間觀念，於是產生了通稱為「永遠」或「永恆」的觀念。舊約並沒有任何一個詞藻可以等同於「永恆」一詞。永恆的概念出自「世世代代」一語。人認識神是創造主和歷史的控制者，這瞭解極早就引導人明白祂是無止盡

的。因此，人們才用「永生神」、「永久的」、「永在的」等詞（參創二十一33；賽二十六4，四十28）來形容祂。希伯來人瞭解神是過去、未來和將來也如是的神，和在世歲月極有限的人類截然迥異。在世界被創造以前，神顯然就是創造主。祂為未來所定的目標和應許，常含有「永久」一詞。

新約從猶太教和舊約取得這些概念。希臘文用同樣的字根來描述世代，以及神的無時間性。例如，羅馬書十六章26節「永生」一字來自希臘文字根，掌管永世或「永生」的神自己是無止盡的一位，但祂帶給嚴限於今世的人一種人生的持續性和穩定性。新約啟示清楚地讓我們瞭解，時間將有盡頭，加上舊約對創造的生動瞭解，澄清了永生神的概念，也成為這觀念的基礎。神的先存性和後存性，則又是表達其永恆存在的另一個方法。

新約通常以現世的時間順序來描述神在基督身上的啟示，其方式和舊約論及神向以色列啟示自己的方式大體相同。新約將介詞和「世代」一起使用，特別具有教育意義，例如「從創世以來」（直譯：「世代」以外；約九32；路一70；徒三21），「永遠存留」（直譯：進入「世代」；猶13），「直湧到永世」（直譯：進入「世代」；約四14）等。前面一句反映的是先於現世時刻的未界定時間，後面兩句則指出無法界定的未來時間（常譯為「永遠」）。

聖經的永恆觀，和其他採用循環性名詞來描述的時間文化，形成對比。希臘語世界特別將時間比作周期，即事件不斷循環發生，救贖則從如此的惡性循環中尋覓出路，為了經驗無時間性而脫出時間之外。聖經的概念將時間描繪作一條有始有終的直線，由永恆的神來保證。因此，對於希臘人而言，救贖不可能發生於指明的時期內，只能發生於個人的經驗裏，並且朝向由永恆的神指引的歷史性終極邁進。

希臘和聖經的時間觀之間的對照，引起人們質疑永恆的性質究竟是甚麼。只能瞭解為無限制的時間呢？或者稱之為無時間性，以直接對照現時？聖經的觀念似乎指出，由於現時和永恆的基本品質相同，永恆並非無時間性，也不以相反的立場與現時形成對比。

新約（仿效猶太教）使用「世」或「代」，將時間分成「今世」和「來世」。其對比不只在有時間和無時間之間，因為「來世」是未來的，有著可以辨明的特徵。聖經描繪「來世」的開始，戲劇性地以大筆一揮而就。新世代不只是回復最初原始階段的天真無邪，而是按照那「昔在、今在、以後永在」（啟一4）者的目標而達成的終極。因此，這可名之為新的創造。

新約教導說，「來世」已經在基督的一生和職事引進，雖然兩個世代有明確的重

疊。「初熟的果子」、「聖靈的憑據」和「末日」等詞的出現頻率，反映出這種瞭解（例：來六5：「嘗過……來世權能的人」）。未來時代的幸福，透過基督的救贖工作輸入現在，使信徒現在可以享受得到。

因此，永恆的概念並不站在相反的立場，以無時間性來對比有時間性。永恆是無限制無法估計的時空，以神在基督裏引介神的國度作起始的界限，向無限的未來延伸。現時（「這罪惡的世代」，加一4）和永恆二者，皆由神掌管，祂賜予二者內容和意義；祂是一切時間的主。對於信徒而言，時間的中點（儘管基督再來和今世的終極尚未發生）發生在第一個復活節。帶來永恆的不是世界的終極，永恆是神在基督裏為整個宇宙成就其權柄和永恆的目標。

Morris A. Weigelt

另參：「世代」；「神的本體和屬性」。

永獻的(Devoted Things)

神不准以色列人據為己有，而全獻給神發落的東西，包括人、畜、物和土地。

另參：「咒詛／滅絕」。

玉髓／綠瑪瑙(Chalcedony)

石英之一種，顏色不一，以淡灰和乳黃色為多。

另參：「礦物、金屬和寶石（玉髓）」。

用火施洗(Baptism of Fire)

施洗約翰曾預言：「那在我以後來的……要用聖靈與火給你們施洗」（太三11；路三16）。從此節上下文不難悟出，「火」是指審判，即在最後審判中真正悔改者的罪愆將被除盡（參賽四4；瑪三2、3），冥頑不靈者將被毀滅（瑪四1；太三10、12）。

先知和啟示文學的作者時常談到新時代到來之前，必有艱苦磨難的時期，例如說：「彌賽亞的苦難」、「彌賽亞的產難」、「火如大河湧流」等。約翰此喻在以賽亞書三十章27節和次經《以斯拉記卷四》十三章10、11節中，都可找到相應的說法。施洗約翰大概是採納前人用法，然後套用他自己特殊的工作（施洗），重新

表達這意義。
因此，他所說「用火施洗」，即意味著引進新時代，除盡罪惡的審判，也使人步入新的時代。
聖經他處並未見有再特別提到「用火施洗」，馬可、約翰兩福音書記述施洗約翰傳道，卻沒有提及審判之事。自五旬節以後，約翰的洗禮可見應驗於聖靈的洗禮。不過，耶穌似響應施洗約翰的說法，指出火的煉淨過程是必須的（可九49）。耶穌也使用約翰的預言，卻以那洗禮和火指他的受難（路十二49、50）。耶穌的受難便是為世人經受火的洗禮。這個思想與使徒保羅所說「受洗歸入耶穌基督」，即「歸入基督的死」是一致的（羅六3）。因此，約翰預期悔改者經歷火的洗禮，煉淨罪惡，就是應驗在信徒與基督同受苦和同受死之經歷中；惟其如此，信徒才能蒙享基督從死裏復活的榮耀（羅六5，八17-23；腓三10、11）。
十九世紀末的「聖潔運動」中，一些團體使用「聖靈與火的洗禮」來描述歸正和成聖後第三重的經歷。這「第三次祝福」的強調，可見於一些教會名稱，如：「用火施洗聖潔教會」（現今已合拼於五旬節聖潔會）、「亞美利加用火施洗神的聖潔教會」。
James D.G. Dunn
另參：「洗禮」；「聖靈的洗」。

亦施瓦(Ishvah)
亞設的兒子（創四十六17；代上七30）。

亦施韋(Ishvi)
（1）亞設的第三個兒子（創四十六17；民二十六44；代上七30）。他是亦施韋族的始祖（民二十六44）。
（2）掃羅王的兒子之一（撒上十四49）。

亦迦(Iscah)
哈蘭的女兒，密迦的姊妹（創十一29）。

伊比尼雅(Ibneiah, Ibnijah)
（1）便雅憫支派耶羅罕的兒子（代上九8）。
（2）便雅憫支派米書蘭的祖先（代上九8）。

伊比利(Ibri)
利未支派米拉利的子孫、雅西雅的兒子，與大衛同時（代上二十四27）。

伊以謝(Iezer)
亞比以謝的簡寫；基列子孫的名稱（民二十六30）。
另參：「亞比以謝＃1」。

伊弗他伊勒(Iphtahel)
亞設地的山谷，在西布倫的邊境（書十九14、27），可能是現今的塞赫埃巴托夫。

伊弗底雅(Iphdeiah)
便雅憫支派，沙煞的兒子（代上八25）。

伊示雅(Isshiah, Isshijah)
（1）以薩迦支派，伊斯拉希的兒子（代上七3）。
（2）哈琳的子孫，他聽從以斯拉的吩咐，在被擄之後休了其外邦的妻子（拉十31）。
（3）利未支派，烏薛的兒子（代上二十四25；代上二十三20作「耶西雅」）。
（4）利未支派，利哈比雅的子孫，並且是摩西的後裔（代上二十四21）。

伊西斯(Isis)
另參：「埃及」。

伊利伊羅伊以色列(El-Elohe-Israel)
一座壇的名字。族長雅各曾在示劍城附近，向「哈抹的子孫」買了一塊地，興建此壇（創三十三20）。雅各使用迦南神的名字「伊勒」來稱呼以色列的神。
有些學者覺得這座壇的名字怪異，認為這個由多個文字串合而成的名稱，反映出較晚期文士對聖經經文曾作修訂。他們辯稱，七十士譯本改正錯誤，說雅各已經「呼求」以色列的神。另外一些人則猜測，雅各在該地只是立了一根石柱，並不是築壇（參創三十五14、20）。
另參：「神的名稱」。

伊利毘勒(Irpeel)
便雅憫支派所得為業的城（書十八27），也許是位於耶路撒冷東北面數哩以外的山丘，接近基遍。

伊利拿安(Elnaam)
大衛麾下的兩位勇士耶利拜和約沙未雅之父（代上十一46）。

伊利烏賽(Eluzai)
在洗革拉加入大衛陣營的便雅憫人之一（代上十二5）。伊利烏賽雙手都能使用投擲器，是名弓箭手。

伊利提基(Elteke, Eltekeh)
分給但支派為業的城市（書十九44），以後又劃給哥轄利未人（書二十一23）。亞述王西拿基立曾在此地附近和埃及人打過重要戰役。埃及人隨即潰敗，城市落入亞述人手中。西拿基立又從此地出發進攻猶大（王下十八13）。伊利提基位於以革倫以北，亭拿以西，但確址不明。

伊利雅(Irijah)
便雅憫門的守門官。耶利米離開耶路撒冷，到便雅憫地那裏要得自己的產業時，伊利雅拿住他，並且在首領面前控告他向迦勒底人投降。結果，耶利米被打及下在監牢裏（耶三十七13、14）。

伊利達(Eldad)
以色列的長老。摩西曾召集以色列70名長老來治理人民，伊利達是其中一人（民十一26、27）。伊利達和另一位長老米達，雖然不屬於奉摩西吩咐在會幕集合的68名長老，但也領受聖靈，並且會說預言。約書亞恐怕他們說預言會影響摩西的權威，要求摩西加以阻止，摩西有感神的旨意，懷著極謙卑的心回答說：「惟願耶和華的百姓都受感說話。」（民十一29）

伊呂馬以利殊(Enuma Elish)
在尼尼微發掘出來的巴比倫創世史詩的標題（1848-76）。伊呂馬以利殊一詞的意思是「在高處之時」，是史詩的首二字，將讀者引入一段當諸天還未知名，尚「在高處」，而地球尚未存在的時期。刻有史詩的楔形石碑，於亞述王亞述巴尼帕的圖書館廢墟裏發現。史詩可能在巴比倫王漢模拉比（主前1792?-1750？）時代寫成。史詩中一個主要宗旨在顯示巴比倫神瑪爾杜克的統治權。
另參：「亞述巴尼帕」；「創造論」；「創世的神話」。

伊甸／伊甸園(Eden, Garden of Eden)
亞當和夏娃在未違背神以前生活的地方（創二8、15，三23、24）。
在伊甸以東（創二8），位於米所波大米的希底結河與伯拉河之間的地方，舊約共出現14次。據創世記二章8-10節，伊甸園處於示拿平原，有河分4道流經伊甸，滋潤園子。4條支流是希底結河、伯拉河、比遜河和基訓河（後兩道河現已消失）。後二者很可能是灌溉的河道，因為楔形文字中沒有不同的字眼來分辨「河流」與「灌溉河道」。故此，伊甸園大抵是採用蘇默人的方法灌溉田地，使該地土壤極為肥沃。若比遜和基訓兩河真屬灌溉溝道，經文便確證亞當為有歷史根據的高等種族，而不屬於神話或傳說的範疇。假使上述鑑定正確，古實可推斷為卡施人，

而哈腓拉則可能是亞拉伯。
另一說法以為創世記所述之4河乃遠古圍繞地球的河域，伊甸即史實中的蘇默狄爾蒙，但這個推論是沒有充分根據支持的。
伊甸是神考驗人是否忠於祂的場所，由於人不服從，伊甸園便消失，將來會以新天新地的樣式重現（啟二十二14）。
另參：「亞當」；「人的墮落」；「夏娃」；「分別善惡的樹」；「生命樹」。

伊甸人(Children of Eden)
指伯伊甸的邑民；伯伊甸是一亞蘭人城邦，後為亞述人所滅（王下十九12）。
另參：「伯伊甸」。

伊法(Ephah)
乾量的重量單位，約相當於1/2蒲式耳。
另參：「度量衡（伊法）」。

伊施(Ishi)
神的名字，意思是「我的丈夫」，是以色列在那日會稱呼神的名字（何二16）。
另參：「神的名稱」。

伊施屯(Eshton)
猶大支派米黑之子，基綠之孫（代上四11、12）。

伊施巴(Ishbak, Ishpah)
（1）亞伯拉罕的妾侍基土拉所生的兒子之一（創二十五2；代上一32）。
（2）便雅憫支派的後人，是比利亞的兒子（代上八16）。

伊施巴力(Esh-baal)
掃羅王的第四子（代上八33，九39），在父親死後成為以色列王。按名字的字面意義是「巴力的人」，或「巴力存在著」。在士師和早期君主時期，許多希伯來人名常混有「巴力」一詞，其意義可以指「主人」或「擁有者」。以後幾代人不再肯用「巴力」為名，於是，「波設」（羞辱）取而代之（參何二16、17），故此，伊施巴力改名伊施波設（撒下二8），就是羞辱的人的意思。或許較晚期的抄書員在撒母耳記中改變了此名，因為此書在會堂禮拜時被朗誦讀起來比較響亮，但歷代志則沒有。
掃羅和幾個較年長的兒子去世後，掃羅的元帥押尼珥擁立伊施波設為以色列王（撒下二8、9）。猶大支派則追隨大衛王，和伊施波設爭奪全部支派的領導權。雙方的爭戰歷時很久，但大衛家族逐漸壓倒掃羅家族（撒下三1）。押尼珥離棄伊施波設，被大衛手下勇士約押刺殺（撒下三27），以色列失去重要將領，人民驚惶（撒下四1）。不久，伊施波設被兩名部將所弒（撒下四7）。大衛雖然並不贊同將押尼珥和伊施波設處死，但此事卻剷除了障礙，讓大衛可以統治全部支派。
另參：「大衛」；「以色列史」；「掃羅」。

伊施他爾(Ishtar)
古代的多產女神。
另參：「迦南神祇和宗教」。

伊施米萊(Ishmerai)
以利巴力的兒子，是便雅憫支派的一個族長（代上八18）。

伊施波設(Ish-bosheth)
伊施巴力的別名，掃羅的兒子，是以色列王位的繼承人（撒下二至四）。
另參：「伊施巴力」。

伊施班(Ishpan)
沙煞的兒子，是便雅憫支派的族長之一（代上八22）。

伊施荷(Ishhod)
瑪拿西支派，哈摩利吉的兒子（代上七18）。

伊施瑪(Ishma)
猶大支派以坦的兒子（代上四3）。

伊施瑪雅(Ishmaiah)
俄巴第雅的兒子。在大衛的時代，管理西布倫支派的長官（代上二十七19）。

伊是班(Eshban)
底順的次子，何利人西珥之孫（創三十六26；代上一41）。

伊洗利(Izri)
聖殿的謳歌者，並且是在聖殿內供職的24班中第四班的班長（代上二十五11）。他又被稱為西利（代上二十五3）。

伊突(Jetur)
以實瑪利的兒子，伊突族的始祖（創二十五15；代上一31）。他們居住在約但河東，後以色列人移居於此，與其族人爭戰（代上五19）。在新約時期，他們居住在加利利東北的以土利亞，故又稱以土利亞人。
另參：「以土利亞」。

伊胡得(Jehud)
約書亞帶領以色列人進入迦南後，但支派所得之地；為邊境城鎮之一（書十九45）。有人以為此即約帕東南7哩的耶戶底耶村，也有人認為是約帕東南5哩之雅梭。

伊迦爾撒哈杜他(Jegar-sahadutha)
亞蘭文名字，拉班與雅各立約後，堆石為記，並起名為「伊迦爾撒哈杜他」，意謂以石堆為證。雅各稱它為「迦累得」（創三十一47）。
另參：「迦累得」。

伊拿印(Enaim, Enam)
在創世記三十八章14、21節出現，是意義含糊的希伯來詞彙。英文欽定本譯為「開闊地」，或許是位於猶大山區，耶路撒冷東南，在亭拿和亞杜蘭之間一處地方的名字。又可能是指位於猶大高原上的以楠（書十五34）。伊拿印可能是以楠的另一寫法，但確實位置不詳。

伊特尼(Ethni)
謝拉之子（代上六41），又名耶特賴（代上六21）。
另參：「耶特賴」。

伊特瑪(Ithmah)
於洗革拉歸服大衛的摩押勇士（代上十一46）。

伊珥示麥(Ir-shemesh)
但支派所得為業的城（書十九41），可能就是伯示麥。

伊勒(El)
古閃文字中對神靈的稱謂，意思或許是「能力」（參創十七1）；希伯來文採用此字一般帶有詩歌意味，用以指以色列的真神。同樣的詞也用作迦南主神和烏加列神話中的神。古迦南（主前3500年以前的敘利亞地區）神話中的伊勒，不如巴力神那樣活躍。巴力可以和死亡搏鬥並且克服混沌。但是以勒是迦南眾神的父神。舊約評鑑學認為，希伯來人採納了包括伊勒在內的迦南部族眾神。但是腓尼基和烏加列文獻使用伊勒其名，是以女性化的稱謂作眾女神之名字。希伯來文則避免採用這方法。伊勒跟其他形容詞連合，用來描述神的許多屬性，例如：至高的神（創十四18-24）、看顧人的神（創十六13）、忌邪的神（出二十5）、饒恕人的神（尼九17）和有憐憫的神（尼九31）。
另參：「迦南神祇和宗教」；「神的名稱」。

伊勒巴蘭(El-paran)
位於巴蘭曠野邊緣的地方，或許就在今天亞拉伯西乃半島的西珥山脈南端。基大老瑪及其盟友向所多瑪和蛾摩拉的叛王進行懲罰時，南進最遠達到此地（創十四5、6）。伊勒巴蘭也有可能在以後叫作以群，即接近或位於阿卡巴灣北端上的以旬迦別。
另參：「以拉他」。

伊勒以羅安(El-elyon)
「至高神」的希伯來原文（創十四18）。
另參：「神的名稱」。

伊勒多拉(Eltolad)
分給西緬支派的城鎮，位於猶大地業的南面（書十九4，十五30作「伊勒多臘」）。在歷代志上四章29節又名「陀臘」。

伊勒多臘(Eltolad)
分給西緬支派的城鎮，位於猶大地業的南面（書十五30，十九4和合本作「伊勒多拉」）。在歷代志上四章29節又名陀臘。其位置不明。

伊勒伯特利(El-bethel)
雅各一家從哈蘭回來後，在路斯（即伯特利）築壇，給該地起名叫伊勒伯特利（創三十五7）。
另參：「伯特利」。

伊勒沙代(El Shaddai)
希伯來語，意為「全能的神」（詩六十八14）。
另參：「神的名稱」。

伊勒哈難(Elhanan)
（1）以色列兵士，因擊殺非利士巨人而聞名。有一節經文提到他是伯利恆人雅雷俄珥金的兒子，殺了迦特人歌利亞（撒下二十一19）。但另有一節經文說他是睚珥的兒子，殺了迦特人歌利亞的兄弟拉哈米（代上二十5）。
（2）朵多之子，大衛王麾下的一名勇士（撒下二十三24；代上十一26）。

伊勒提君(Eltekon)
位於猶大山地的城鎮。由約書亞劃分給猶大支派（書十五59），可能是伯利恆以西現今的代爾廢墟。

伊勒歌斯(Elkosh)
先知那鴻的家或出生地（鴻一1）。其所在地有下列之推測：
1.距現代的摩蘇爾以北約50哩的阿爾庫希。這說法雖然源自中古時代，但那鴻書並不支持此說。

2.一座位於加利利的村莊希爾克西，或許相當現今的卡賽。
3.加利利海附近的迦百農，耶穌時常在那裏講道。
4.南猶大地的伯傑布林。

伊基大利(Igdaliah)
哈難的父親。約西亞統治時期，哈難的眾子在聖殿鄰近有間房子（耶三十五4）。

伊基拉施利施亞(Eglath-shelishiyah)
以賽亞書十五章5節和耶利米書四十八章34節，在宣告摩押的結局時所提到的摩押地名。字面意思是「第三個伊基拉」。地點大抵在死海南端的瑣珥附近，但確實位置不詳。

伊得巴(Idbash)
猶大支派以坦的三個兒之一（代上四3）。

伊麥基悉(Emekkeziz)
便雅憫支派得為業的城市，在聖經的記載中和伯曷拉及伯亞拉巴兩城並列（書十八21）。其確實位置不詳。

伊提拉(Ithlah)
在約書亞首次征服巴勒斯坦地的時候，分給但支派為業的城（書十九42）。她的位置不詳，大概位於亞雅崙城附近。

伊提南(Ethnan)
猶大支派希拉家之成員（代上四7）。

伊斯尼人(Eznite)
在撒母耳記下二十三章8節，給大衛勇士中的卓越領袖冠上的名稱。大多數人認為，伊斯尼人亞底挪，是後期抄寫時，將希伯來原文修改而來的；他們寧取歷代志上十一章11節平行經文的寫法：「哈革摩尼的兒子雅朔班」（修訂標準譯本將撒母耳記下的「伊斯尼人亞底挪」刪去，以「他革捫人的約設巴設」來代替）。

伊斯利亞(Izliah)
便雅憫支派中以利巴力的兒子（代上八18）。

伊斯拉人(Izrahite)
珊合族人所得之名稱，珊合是大衛的十二個班長之一。這名稱的意思是伊斯拉族的人，或者是來自以斯拉的人（代上二十七8）。「伊斯拉人」可能是「謝拉族人」之抄寫手誤，他們是猶大支派中謝拉的後代（代上二十七11）。

伊斯拉希(Izrahiah)
烏西的兒子，是以薩迦支派中的領袖之一（代上七3）。

伊斯拉希雅(Jezrahiah)
重建耶路撒冷城牆之工程竣工，祭司奏樂唱歌，舉行奉獻禮。伊斯拉希雅是樂班的首領（尼十二42）。

伊斯拜(Ezbai)
拿萊的父親，拿萊是大衛三十勇士之一（代上十一37）。在撒母耳記下二十三章35節，他被稱為「亞巴人帕萊」。這引致某些釋經者提出，在歷代志上出現的「伊斯拜的兒子」是「亞巴人」的誤寫，故此，他的名字的正確讀法應該是「亞巴人拿萊」。

伊斯瑪基雅(Ismachiah)
在希西家改革時期的利未人，負責督理聖殿裏有關奉獻之物的事務（代下三十一13）。

伊磯倫(Eglon)
（1）摩押王；曾攻佔耶利哥城達18年，以色列自此連年向摩押進貢。以色列士師以笏偽稱進貢，趁機刺殺伊磯崙（士三12-30）。
另參：「摩押」。
（2）猶大支派所得為業的城鎮（書十五39），與拉吉西南相距7哩。一般認為伊磯倫就是現今的赫西廢丘。

伊羅興(Elohim)
舊約稱呼神的通用名字。其語源不明，但一般同意是基於「能力」或「力量」的字根組成。此詞為複數形，但用來指真神時，含意是單數的，並且通常含有動詞成分。伊羅興的複數形用於指神時，最普通的解釋是其擁有「複數威嚴」，也就是說，祂涵蓋了一切神性的威嚴。
其他語言諸如亞述語和烏加里語，也用伊羅興來稱呼他們當地的神明，可是此詞之廣泛和普遍。在舊約，尤其是在摩西五經中，其意也是廣泛的，指神作為宇宙創造主的超然存在和能力。因此這名字與「耶和華」的稱謂多少有區別；「耶和華」通常指神和人之間的個人關係。
伊羅興也用作稱呼以色列的統治者和審判者（詩八十二1、6），也許意在指出他們作為神在地上代表者的功能（出二十一6）。基督曾用此詞意（約十34-36）作辯解來對付誹謗祂的人。
此詞也曾用來稱呼天使（詩八5；參來二7），和「神的眾子」（伯一6）。
另參：「神的名稱」。

印(Seal, Signet)

細小的雕刻品，可在軟陶土上印下圖像，在古代近東一帶被廣泛地使用。

起源

印的確實起源無從稽考。有謂圓柱形的印比文字的發明還要早。最早期的印可能從符囊發展而成，目的是要保護佩戴的人，或使他趨吉避凶。有一段時間，有人相信印是具有某種防護法力的，使未經許可而擅自毀壞它以求獲得其中保護之物的人，受到咒詛或傷害。原始的印比細小的泥卷筒還要小，後者以椏枝勾畫簡單的圖案或形狀。從主前四千年代到主前四世紀的波斯時期，玉石雕刻藝術（在玉石上鐫刻或刻印）在古代近東一帶非常流行。

印的種類

圖章印

印有很多大小不同的形狀，最早期的是圖章印，是利用一塊經鐫刻的平面玉石或珠子，壓按在軟陶上，印出鐫刻的圖像。約於主前3000年，在米所波大米，圓柱形的印取代了圖章印，直至主前八世紀末才再度出現；在希臘時期則完全被圓柱形的印取而代之。

圓柱形的印

圓柱形的印早於主前3000年在米所波大米出現，直至主前一千年代中期成為最廣泛使用的一種印。它在埃及為人使用，證明了最早期的米所波大米文化影響了埃及；然而，它在那裏很快就給打印的戒指所取替，後者較適宜在蒲草紙文件上蓋印。

在圓柱的外圍會刻上符號或圖案，當印滾過濕潤的陶土，便會留下印記。早期所用的一些符號是幾何圖案或一些魔法記號的圖像。後期的印雕上各式各樣的神話（例如一些神祇彼此圍坐交談，受追隨者敬奉，乘坐小船或四輪馬車，或與敵人爭戰），也有人民日常的生活片段（狩獵、嫁娶、宴會、餵飼動物、與野獸搏鬥、向神祇獻祭、戰爭、帶走囚犯等），以及動物花鳥的畫像。文字（例如佩戴者的名字，又或對神靈或君王盡忠的宣認）在主前三千年代開始出現在印上。由於發現大量不同種類的印，它們都是無價之寶，顯示了古代人物的生活面貌，例如他們的衣著、髮式、傢具、用品和宗教信仰。

印採用各種不同的材料製造，包括貝殼、焙乾的陶土、石灰石、青金石、金、銀、紅瑪瑙、蛇紋岩、漢白玉、霰石、蛋白石、紫水晶、碧玉、石英水晶、綠瑪瑙、紅寶石、象牙、紅鐵礦、翡翠、玻璃（較罕見，在較後期才出現）、赤陶、黑曜石、瑪瑙、上釉的陶器、木塊。用來切割作印的石塊是經過小心選擇的，因為有

些被視作「不吉利」。儘管所用的青金石是從波斯、阿富汗和印度輸入，貝殼則是來自波斯灣，但製造印的石往往是信手拈來，就地取材的。

早期以柔軟材料，例如貝殼和大理石，所製造的印，是很容易用火石切割的；但較堅硬的材料，例如石英和瑪瑙，已開始採用，因此需要較堅硬的切割工具。粗糙的金剛砂可能因此被採用；早期的印全是用手雕刻的。埃及人就是以製造雕刻工具著稱，後來在亞述流傳。圓柱印上的孔可能是以銅製的工具，加上金剛砂來鑽穿，並藉著弓形的弦輔助轉動，又或單用手來旋轉。以這些工具製造的圖案，有些粗糙得幾乎無法辨認，但很多卻造得非常細緻。雕刻工具很可能最後發展為以附設的輪子來操作，如窯匠的轉輪一般（耶十八1-4）。

印被廣泛使用，從古代近東地區發掘出來的數量之多可據此推溯其製造日期，前後相差當在一兩個世紀之內；雖然有時很難準確判定其製造時日或地區，希羅多德察覺到每一個享有社會地位的巴比倫人都會「持著一個印和手杖」（第一冊，195）。印是以一條細繩子繫著，掛在頸項或手腕上，又或掛在衣服上的某一處（參創三十八18，四十一42；歌八6；耶二十二24）。在墳墓中曾發現屍骨的手腕上繫著圓柱的印。

打印的戒指

打印的戒指是一種圖章印，在埃及地迅速取代了圓柱形的印，因為前者較適合在蒲草紙的文件上蓋印，蒲草紙是埃及主要的書寫材料。打印的戒指的形狀好像金龜科甲蟲，在埃及備受崇敬，視作復活和繼續存留的象徵。埃及人留意到運行在天空的太陽如同大球，跟甲蟲在動物糞便中產下的卵子的球狀相似。埃及人相信他們的太陽神——銳，在破曉時是葛伯拉（埃及創造神，又是朝陽之神），在正午時則化身成甲蟲的形狀。甲蟲的記號就是因這信念發展成為永恆生命的標記；故此，打印的戒指自然成為埃及印中最獨特的模式。它通常是用片岩、纖維塊滑石製造，有時卻採用石英、紅寶石、碧玉、黑曜石或石灰石。打印的戒指上切割成甲蟲狀的記號或圖案（橢圓形圖案），表面磨光施釉。印章嵌在打印的戒指上，可旋轉，或鑲在固定的裝置上，常用作個人簽署之用。法老把他打印的戒指交給約瑟（創四十一42；參斯三10、12），無疑，這類的印是象徵約瑟處理皇室事務的權威。每一位法老都持有他個人獨特的打印的戒指。有些著名的法老的印章圖案已被識別出來。所以，在古代城市或墓穴的遺跡中發掘的古物，可透過打印的戒子來幫助鑑定出土文物的年日；因此在考古學上是十分有價值的。軍兵和商旅曾攜帶打印的戒指走遍整個地中海和米所波大米區域。

瓶柄印

另一種印是瓶柄印。瓶頸上覆蓋著布，再用繩子捆綁，上面塗上軟陶土，然後將印壓在濕土上。泥印沒有破裂便顯示商品在交付前是未有開啟的。在猶大，印是壓在瓶柄上，以證明物主的身分。有些瓶柄戳記可能就是製造店的商標；有些附有個人名字（可能是製造店的店主）。所謂皇室瓶柄戳記包括有一個四翼或兩翼的符號，以及兩行簡短銘文。上行寫著「君王所屬」，下行印有城市的名字，這可能是製造瓶子的地方。

用途

多種功能

自從印由護身符發展而來就一直作護身用途。一個沒有破裂的印，證明該物件內藏的東西，無論是一份文件、一道穀倉門，或是一樽酒瓶，都沒有給他人擅自觸碰過。但以理被扔入的那個獅子坑，是用王的璽和大臣的印封閉的（但六17）。耶穌的墳墓是用石頭封了，使它牢固（太二十七66）。印也可用作物主身分的標記或作商標（例如在陶器加熱前印上）。文件（信件、銷售單據、政府文件等）凡蓋上印，便可生效。耶洗別以她丈夫的名寫信，又用他的印在上面加印，就這樣引致拿伯被害（王上二十一8-13）。耶利米購買親屬的一塊土地時，在買契上蓋印封緘（耶三十二10-14）。奉波斯王蓋印的諭旨，無人能夠廢除（斯八8）。

象徵效用

印的象徵效用可在聖經以外和聖經文獻中找到。一篇巴比倫禱文說：「願我的罪如印般撕掉。」舊約說：「在我門徒中間封住訓誨」（賽八16）；「我妹子……是關鎖的園。」（歌四12）所羅巴伯得知神會以他為印（該二23）；土地改變如在泥上加印（伯三十八14）；「封住異象和預言」（但九24；參創三十八18、25；伯九7，十四17，三十七7；賽二十九11；但十二4）。

新約經常採用印的象徵效用，例如：約翰福音三章33節，六章27節；羅馬書四章11節（割禮是因信稱義的印證）；哥林多前書九章2節（「我作使徒的印證」）；哥林多後書一章22節；以弗所書一章13節，四章30節（得贖的日子的印記）；提摩太後書二章19節；尤其是啟示錄（啟五1、2、5、9，六1-12，七2-8，八1，九4，十4，二十二10）。

F.B. Huey, Jr.

另參：「考古學」；「銘刻」；「陶器」。

印度(India)

在聖經時代，印度只被視為在東面一處地方，但地理疆界並不明確。在聖經裏，只有以斯帖記一章1節及八章9節明確提及印度。亞哈隨魯王的國土是由赫吐伸展至庫什。「赫吐」這名詞似乎是源於一個古波斯字「興吐殊」，而它又與一個梵文字「星吐」有關，意即河流，那就是印度河。從波斯的銘文顯示，印度是古波斯阿墾米尼王朝（主前559-330）的一個省份。這便符合聖經中的記載。甚至主前五世紀的希臘史學家希羅多德，似乎也對印度缺乏認識（參《波斯戰事錄》3.94-106；4.40，44）。有些希伯來的傳說及傳統，認為在所羅門王時代有猶太人居於印度。有些學者認為，創世記二章11節提到的比遜河，它的所在地哈腓拉可能是指印度。另有學者認為，從俄斐運來的商品，例如檀香木（王上十11；代下二8）、象牙及猿猴等，是源於印度。而且，推羅商人所買賣的一些商品，例如象牙和烏木（結二十七15），可能也是源自印度。

在新約中，沒有提及印度，可是卻有兩約間的文獻及後期猶太人的著作，曾經提及此地（例如以斯帖記的他爾根、米大示及猶太法典他勒目）。在亞歷山大大帝以後（約主前323），巴勒斯坦及歐洲才開始記錄有關印度的資料。從《馬加比一書》六章37節看，西流基王朝的軍隊用的戰象，可能是印度的象。他們在主前二世紀時，以印度人策騎戰象，而《馬加比一書》八章8節的記述，則提到羅馬人迫安提阿古三世（主前223-187）投降。基於原文的版本問題，印度的重要性仍未明確。沒有其他資料顯示西流基的領土伸展至印度。可是，已為人所知的是，羅馬人頗常取道埃及和紅海，往印度經商。故新約缺乏這些資料，使人覺得奇怪。當基督教時代開始以後，在猶太及早期基督教文獻中，都有有關的記述。同時，也肯定在基督教的早期，一些猶太人及持基督一性說的信徒曾遷居印度。根據傳說，使徒多馬將福音帶到印度，並且建立聖多馬教會。

John A. Thompson

有夫之婦／標拿(Beulah)

有譯本音譯希伯來原詞作專名用，指耶路撒冷城，表示神對其子民的應許（賽六十二4）。該詞原義為「已婚」，先知以賽亞使用該詞喻指神與蒙祂救回的眾民之間的特殊關係。同樣的主旨可見於新約「基督的新婦」這經訓。

另參：「基督的新婦」。

羊毛(Wool)
古代中東的主要貨品。羊毛外衣是以色列人的普遍衣著（利十三47-59；賽五十一8；何二5、9）。然而，以色列的祭司在聖殿內院供職時，就不准穿著（結四十四17）；用羊毛混合麻質纖維的布料造成的外衣，在以色列是禁止穿著的（申二十二11）。摩西在獻祭時，曾使用羊毛（來九19）；基甸試驗神的應許也使用羊毛（士六37）；摩押王米沙飼養羊群，每年進貢10萬羊羔的毛和10萬公綿羊的毛給以色列王亞哈（王上三4）；大馬色人用羊毛與推羅的商人交易（結二十七18）。羊毛象徵潔白和純潔，可比擬以色列蒙救贖（賽一18）。那亙古常存者的頭髮（但七9），人子的頭與髮也白如羊毛（啟一14）。
另參：「布料和紡織」。

羊角號／號角(Ram's Horn)
一種原始的樂器，用動物的角製成（書六4-6、13）。
另參：「音樂和樂器（鎖發）」。

羊門(Sheep Gate, Sheep Market)
被擄歸回時期，由尼希米監督下，以利亞實及眾祭司所修築的耶路撒冷城門（尼三1、32，十二39）。羊門位於魚門以東哈米亞樓旁，靠近畢士大池（伯賽大），與現今的聖司提反門相距不遠。約翰福音五章2節也有提及羊門。
另參：「耶路撒冷」。

冶金術(Metallurgy)
冶煉金屬的科技。
另參：「工商業」；「礦物、金屬和寶石」；「職業（金匠、銀匠、銅匠、鐵匠、工匠、匠人）」。

亞丁(Adin)
（1）被擄後隨所羅巴伯返猶大地一家族的族長。參照各書歸回者名錄（拉二15，八6；尼七20；《以斯拉一書》五14，八32），可知亞丁家族是分期分批返國的。
（2）被擄歸回後與尼希米等其他首領同在以斯拉約書上簽名，向神誓忠的一位領袖（尼十16）。

亞乃(Aner)
（1）幔利和以實各的兄弟，亞摩利人，亞伯蘭的盟友（創十四13）。亞乃與他的兄弟們協助亞伯蘭擊敗了劫掠所多瑪和蛾摩拉，擄去了亞伯蘭的姪兒羅得的四王聯軍（創十四14-16、21-24）。
（2）利未人的城，在瑪拿西支派境內（代上六70）。
另參：「逃城」。

亞力山大(Alexander)
（1）古利奈人西門之子，魯孚的兄弟。當年耶穌被押往各各他行刑之際，西門剛好經過，便被羅馬士兵強迫背負耶穌的十字架同往（可十五21）。
（2）祭司世家，與亞那、該亞法、約翰並為大祭司（徒四6）。該4人在公會坐堂審訊彼得和約翰兩使徒，要他們交代在聖殿美門前治愈瘸腿者的事（徒三）。
（3）在以弗所的一名猶太人。先是保羅及其同工在以弗所傳講福音，多人皈依，不再敬拜亞底米女神，使打製神像的銀匠生意受到威脅；於是有銀匠底米丟，滿城煽動，聚眾紛擾，欲將保羅等逐出以弗所（徒十九23-41）。在場的猶太人欲推舉亞力山大向群情鼎沸的以弗所人說明原委而未遂。
（4）與許米乃兩人被保羅指斥為丟棄了良心，在真道上如同海中破船一般；保羅又說已把他們交給撒但，承受責罰，使他們不再謗瀆（提前一20）。
（5）一名銅匠（提後四14）。保羅告誡提摩太務要警惕此人，因他曾多方加害保羅，且極力抵制福音的傳播。疑與本條目＃4的亞力山大同一人。

亞大(Adah, Addar)
（1）拉麥兩位妻子中的一位，是雅八和猶巴的生母（創四19-21、23）。
（2）以掃的第一個妻子，赫人以倫的女兒，以利法的生母（創三十六2-16）。另據創世記二十六章34節，她或者又名巴實抹。
另參：「巴實抹＃1」。
（3）便雅憫的後裔亞勒的別名（代上八3）。
另參：「亞勒＃1」。

亞大米尼吉(Adami, Adami-Nekeb)
拿弗他利支派領土南疆一城市（書十九33）。亞大米尼吉或即今日之達米亞廢墟。

亞大米田(Adramyttium)
小亞細亞古代港口名稱，保羅被解赴羅馬時即在此登船（徒二十七2）。考亞大米田航運業當時已很發達。今址即土耳其港埃得雷米特。從該港附近出土的古幣證明，亞大米田曾是迦斯托和玻路克（丟斯的孿生子）的崇拜中心。

亞大利(Attalia)
小亞細亞上的一個地中海港口。保羅第一次宣教旅程結束後，和巴拿巴由這裏坐船回安提阿（徒十四25）。該城為別迦摩王亞他樂二世非拉鐵非（主前159-138）所建，主前79年被羅馬人佔領，到主後43年成為元老省。保羅時期，該城劃歸旁非利亞省。現今，此港已經水淺，但仍為土耳其的重要海港安塔利亞。

亞大利雅(Adalia)
哈曼的10子中，亞大利雅排行第五。哈曼密謀屠殺猶太人，事敗與10子一同被殺（斯九8）。

亞大雅(Adaiah)
（1）猶大王約西亞的外祖，其女耶底大，即約西亞的生母（王下二十二1）。
（2）以探之子，利未人，革順家族，為聖殿歌手亞薩的先祖（代上六41）。疑亞大雅即歷代志上六章21節所記之易多。
另參：「易多＃2」。
（3）示每之子，屬便雅憫支派（代上八21）。
（4）耶羅罕之子，被擄歸回後定居耶路撒冷的一位祭司（代上九12；尼十一12）。
（5）瑪西雅之父，瑪西雅在祭司耶何耶大手下任拱衛聖殿的班長（代下二十三1）。
（6）巴尼後裔，曾娶異族女子為妻，被擄歸回後響應祭司以斯拉的勸告將妻子休掉（拉十29）。
（7）另一巴尼後裔，也遵從以斯拉勸告休掉異族妻子（拉十39）。
（8）約雅立之子，法勒斯的後裔，瑪西雅的先祖（尼十一5）。

亞大達(Adadah)
猶大支派分得在南地的三十城之一（書十五22）。一希臘古本作「亞拉拉」，疑即撒母耳記上三十章28節所記之亞羅珥，今名亞拉拉廢墟，在別是巴以南12哩。

亞大瑪(Adamah)
拿弗他利支派境內的十九座堅城之一（書十九36），疑即今日的卡爾赫田。

亞大錄(Ataroth)
約但河東山地中的一座城，為迦得子孫重建（民三十二33-36；民三十二3）作「亞大錄」。米沙王在著名的摩押石碑上的銘刻，記他將「大衛的壇」從亞他錄帶回。這個亞他錄可能就是現今的阿塔如廢墟。

亞干(Achan, Achar, Jaakan)
（1）猶大支派的人。以色列人攻克耶利哥城後，亞干違犯約書亞的禁令，從戰利品中私藏「當滅之物」（書六1至七1）；繼而以色列人於艾城之役失敗，而艾城

之固遠不如耶利哥，至此約書亞始知干犯了神怒，遂靠神的幫助查出了罪魁禍首亞干。亞干供認不諱，並將藏於帳內的金銀衣物供出（書七20-22）。亞干並其全家老少被石刑處死，贓物則全部焚毀，其死地稱「亞割谷」（「亞割」即連累或禍根之意）。歷代志上二章7節的原文稱亞干（詞義不詳）為「亞卡」（意即連累者），因為他「在當滅的物上犯了罪，連累了以色列人」。
Walter R. Hearn
另參：「征服迦南」。
（2）以掃的子孫，何利人以察的兒子（代上一42）。

亞太(Attai)
（1）示珊的女兒和示珊的埃及奴隸耶哈所生之子。亞太屬猶大支派（代上二35、36）。
（2）大衛在洗革拉逃避掃羅時，追隨他的一個迦得支派勇士（代上十二11）。
（3）猶大王羅波安與瑪迦所生之子，是所羅門之孫（代下十一20）。

亞巴(Arba)
巨人亞衲族的始祖，又是亞衲人中一名英雄（書十五13，二十一11）。亞巴建立了基利亞巴（即亞巴城），是為日後的希伯崙（書十四15）。

亞巴人(Arbite)
大衛王三十勇士之一帕萊的稱號（撒下二十三35）。這稱號表明他是猶大南部亞拉村的人（書十五52）。

亞巴殊(Athbash)
一種希伯來文密碼，方法是用希伯來文字母表中的第一個字母，代替最後一個字母，第二個字母代替倒數第二個字母，以此類推，組成密碼。如耶利米書五十一章1節，眾密碼稱「迦勒底」（和合本譯為「立加米」，欽定本譯作「起來反對我的人們」）。另一個例子是耶利米書二十五章26節和五十一章41節的「巴比倫」

（其密碼為「示沙克」）。舊約的早期希臘譯本，即七十士譯本，正確地將密碼解開，分別譯為「迦勒底」和「巴比倫」。

亞巴琳(Abarim)
在約但河與死海以東的山區名稱，從摩押平原向北伸延。該地最高處是毘斯加山，即尼波山，峰高2,643呎，是摩西遵神命登高遙望應許地之處，此後不久摩西便死於摩押地（申三十二48-50，三十四1-6）。

亞巴頓(Abaddon)
希伯來語音譯字，中譯亦作「死亡」、「滅亡」、「毀滅」。該詞在舊約出現6次（伯二十六6，二十八22，三十一12；詩八十八11；箴十五11，二十七20），基本意思是「死亡之所」，希伯來語的同義詞為「陰間」，亦可譯作「地獄」、「墳墓」、「死亡」或「滅亡」。
該詞在希臘詩中的同義詞為「亞玻倫」（啟九11），該經文將「死亡」的概念擬人化為「無底坑的使者」，即毀滅者。「亞巴頓」或「亞玻倫」就是掌管死亡之國的天使，按約翰所見異象，他在吹響第五枝號角之後出現（啟九1）。
另參：「蘇奧」。

亞戶買(Ahumai)
雅哈之子，屬猶大支派（代上四2）。

亞戶撒(Ahuzzam, Ahuzzath)
（1）亞施戶與其妻拿拉之子，屬猶大支派（代上四6）。
（2）基拉耳王亞比米勒的謀臣，曾伴王往別是巴與以撒訂盟（創二十六26）。

亞文(Aven, Avvim)
（1）以西結稱埃及人崇拜太陽神的地方為「亞文」，本名安城，或太陽城（結三十17）。「亞文」的希伯來語意為「邪惡」，先知利用該詞與「安」相似，藉此指斥埃及的偶像崇拜和種種惡行。
另參：「希流坡立」。
（2）伯特利城的渾名（何十8），為伯亞文（意為「邪惡之家」）的簡稱（何四15，五8，十5）。先知何西阿譴責北國拜偶像的罪，伯特利也是中心之一（王上十二28、29）。
另參：「伯亞文＃2」。
（3）敘利亞將要受罰的谷地，因那裏的人得罪耶和華（摩一5）。該名稱可能是影射巴勒貝克——敘利亞人在拜格阿谷敬拜巴力假神的中心。
（4）便雅憫支派分得的城邑（書十八23），位於伯特利南。

亞木(Amok)
一祭司，與所羅巴伯從被擄地歸回耶路撒冷。亞木有後裔名希伯，是約雅金時期的祭司（尼十二7、20）。

亞比(Abi, Abiel)
（1）人名，亦作亞比雅，是猶大王希西家的母親（王下十八2）。
另參：「亞比雅＃3」。
（2）大衛的三十勇士之一（代上十一32），又稱為「伯亞拉巴人亞比亞本」（撒下二十三31）。

亞比大(Abda, Abida)
（1）其子亞多尼蘭是所羅門王朝的勞工總管（王上四6）。
（2）米甸之子，米甸是亞伯拉罕之子，其妾基土拉所出（創二十五2、4；代上一33）。

亞比戶(Abihu)
亞倫與以利沙巴的次子（出六23；民二十六60；代上六3）。亞比戶與其兄拿答並以色列70個長老，曾隨摩西、亞倫登西乃山朝見神（出二十四1-11）。亞倫為祭司長，4子均為祭司（出二十八1）。亞比戶與拿答因向神獻「凡火」而被火燒死（利十1-3；民三2-4，二十六61；代上二十四1、2）。

亞比他(Abital)
大衛王的妻子，生示法提雅，是大衛的第五子（撒下三4；代上三3）。

亞比以謝(Abiezer)
（1）瑪拿西的後裔（出十七1、2）。瑪拿西家譜並沒有亞比以謝父親之名，僅記其舅父基列，亞比以謝顯然過繼其舅父，遂入了舅父的譜系（代上七18）。在民數記二十六章30節中，亞比以謝的名字簡寫作「伊以謝」，其家族稱「伊以謝族」，基甸即屬這一家族。基甸曾奉神之名號召以色列百姓抵抗米甸人，首先起而響應的便是亞比以謝家族（士六34）。「亞比以謝族」即指亞比以謝的子孫（士六11、24、34，八32）。
（2）亞拿突人，屬便雅憫支派，大衛王三十勇士之一（撒下二十三27；代上十一28）。按大衛建立的軍隊輪值表，亞比以謝是第九班的班長（代上二十七12）。

亞比央(Abijam)
猶大國第二代君王亞比雅的別稱（王上十五1-8）。
另參：「亞比雅＃2」。

亞比玉(Abiud)
以利亞敬之父，其名僅見於馬太福音的基督家譜（太一13），從未見於舊約，大概出於猶太人小心保存的經外家譜。
另參：「耶穌基督的家譜」。

亞比亥(Abihail)
蘇利之父，以色列人在曠野時，亞比亥是利未支派米拉利家族的領袖（民三35）。

亞比米勒(Abimelech)
非利士君王的稱號，好像埃及之「法老」、亞瑪力之「亞甲」。
（1）亞伯拉罕時代的基拉耳王。亞伯拉罕來到距迦薩以南數哩的基拉耳城，因懼王的權勢而再次稱妻為妹（創二十1-18），如他前在埃及所作的那樣（創十二10-20）。但正如亞伯拉罕所懼怕的，其妻撒拉被帶入亞比米勒的後宮。亞比米勒卻在夢中被神警告，如敢親近這有夫之婦，則必懲之以死。亞比米勒遂急忙將撒拉送還亞伯拉罕。在南地沙漠的別是巴與亞伯拉罕訂約確立其用水權者，也是這個亞比米勒（創二十一22-34）。
（2）以撒時代的基拉耳王。以撒來到基拉耳，也稱妻為妹。亞比米勒有先王之鑑，遂力庇以撒之妻，下令凡敢冒犯以撒夫婦者一概治死（創二十六1-11）。但終因其地小而人多，雙方族人常因水爭執，亞比米勒只有請以撒率眾離開非利士之地（二十六12-22）。以後在別是巴，以撒與亞比米勒又重訂盟約，即亞伯拉罕前立之約（二十六26-33）。
（3）基甸與其妾在示劍所生之子（士八31）。基甸死後，亞比米勒與眾母舅串通，將70個異母兄弟斬殺了69個，僅約坦逃脫（九1-5）。當亞比米勒在示劍受膏稱王時，約坦告誡示劍人說，他們所舉為王者絕非大樹，而是荊棘（九7-21）。亞比米勒稱王3年，示劍人叛亂，他舉兵殘酷鎮壓之（九22-49），圍剿中竟被一婦人從戍樓上擲以磨石，正中頭顱；亞比米勒命隨從用劍把他刺死，以免死於婦人之手而貽笑於人（士九53-57）。
（4）非利士人的迦特王亞吉（撒上二十一10-15）。希伯來原文於詩篇三十四篇前有小序說：「大衛在亞比米勒面前裝瘋，被他趕出去，就作這詩。」「亞比米勒」是非利士王的通用稱號，據史實判斷，序中所指當是亞吉無疑。

亞比但(Abidan)
基多尼之子，以色列民飄泊西乃曠野之際，亞比但是便雅憫支派的首領（民一11，二22），曾代表其支派於會幕建成時獻祭（民七60-65）。

亞比利(Apelles)
羅馬的一名基督徒。使徒保羅曾特別向他問安，並稱讚他為「在基督裏經過試驗的」（羅十六10）。

亞比利尼(Abilene)
地名，西鄰敘利亞之逆向利巴嫩山脈，其都會亞比拿距大馬色僅18哩；「亞比利尼」即從「亞比拿」得名。施洗約翰時代，呂撒聶是亞比利尼的分封王（路三1）。

亞比亞(Abijah)
（1）撒母耳的次子，與其兄約珥同在別是巴作士師。他們貪贓受賄，行為敗壞，以色列諸長老遂有立王之議（撒上八2；代上六28）。
（2）北國以色列王耶羅波安一世之子。亞比亞素多病，耶羅波安曾派皇后往示羅，見先知亞希雅卜問吉凶。亞比亞終於病死。亞比亞是耶羅波安全家死後，唯一得到以色列百姓為之哀哭的人（王上十四13、18）。

亞比亞他(Abiathar)
大衛王朝兩位大祭司之一；大衛定都耶路撒冷後，亞比亞他與撒督共掌大祭司之職。
先是挪伯的祭司把食物和歌利亞的刀交給大衛，掃羅王聞訊則大怒，命人將挪伯的祭司和百姓屠殺殆盡，僅亞比亞他免難，倉惶投奔大衛（撒上二十一至二十二）。他隨身攜帶以弗得，大衛常藉以祈詢神的旨意（撒上二十三6、9-11，三十7、8）。亞比亞他是掃羅朝中最早歸附大衛的人，影響力也很大，因他代表了以利派系的祭司。
大衛晚年，眾子爭位，亞多尼雅與所羅門相爭尤烈。大祭司亞比亞他是支持亞多尼雅的，這顯然是基於亞多尼雅是大衛尚存眾子之長；另一方面，兵權在握的約押將軍也是亞多尼雅的後盾（王上一5-7）。另一位大祭司撒督則擁立所羅門。結果是所羅門得承大統，作了以色列王。亞比亞他因此獲罪，被幽禁於耶路撒冷東北約4哩的故鄉亞拿突村（王上二26、27）。300年後，亞拿突城的祭司中有一位大先知誕生，可能是亞比亞他的後裔，他就是耶利米先知。

關於亞比亞他與亞希米勒的關係，經中記敘的文字頗有出入。一說以亞希米勒為亞比亞他的父親（撒上二十二20，二十三6）；一說則以亞希米勒為亞比亞他的兒子（撒下八17；代上十八16，二十四6）。若經文所記都指同一位亞希米勒，則後者的經文大概是把2人的名字顛倒了。又據新約馬可福音二章26節記載大衛逃至挪伯尋求食物和武器之際，正值亞比亞他為大祭司；但舊約撒母耳記上二十一章1、2節卻記亞希米勒是挪伯的祭司。這矛盾的構成，可能是由於抄寫錯誤，也可能是由於亞比亞他是大祭司，自然比亞希米勒更為顯著，故新約作者只提亞比亞他。

亞比亞本(Abi-Albon)
亞比之別稱（撒下二十三31）。
另參：「亞比＃2」。

亞比亞撒(Abiasaph, Ebiasaph)
可拉之子（出六24）。

亞比忽(Abihud)
比拉九子之一（代上八3）。馬太福音所列耶穌家譜中有亞比玉，與亞比忽並非一人。

亞比拉(Abel)
上加利利一設防的邊城。大衛王的元帥約押曾率兵追叛將示巴至此。城內一聰慧婦人經與約押談判後，便發動城民斬殺示巴，將頭顱拋出城，約押見頭，便撤兵而去（撒下二十13-22）。後來猶大王亞撒與以色列王巴沙爭戰，敘利亞王便哈達為猶大王之請，毀約攻以色列，連下數城，亞比拉城也在其內，是時亞蘭人稱該城為亞伯伯瑪迦（王上十五16-20）。再以後，該城為提革拉毘列色三世攻佔，城民悉擄往亞述（王下十五29）。亞述人稱該城為亞伯瑪音，意為「水草之地」，指其為富庶之鄉（代下十六4）。今之阿比夸姆廢丘即該城故址。

亞比孩(Abihail)
在舊約中為男女通用之名。
（1）亞比述之妻，亞辦和摩利之母（代上二29）。
（2）戶利之子，屬迦得支派，世居基利和巴珊（代上五14）。
（3）根據歷代志下十一章18節的希伯來原文，亞比孩和羅波安的關係，並無明確說明。有些譯本以亞比孩為羅波安的第二位妻子（參和合本）。鑑於希伯來原文只提及羅波安的一個妻子瑪哈拉，故亞比孩大概是瑪哈拉的母親。以此推論，這亞比孩當是大衛長兄以利押之女，嫁與大衛之子耶利摩為妻。
（4）以斯帖之父，末底改的叔父（斯二15，九29）

亞比突(Abitub)
沙哈連之子，戶伸所生，屬便雅憫支派（代上八11）。

亞比述(Abishur)
沙買之子，亞辦和摩利之父，屬猶大支派。其妻為亞比孩（代上二28、29）。

亞比拿達(Abinadab)
（1）基列耶琳城一居民，非利士人將約櫃送還時存放在他家裏（撒上六21，七2）。
（2）耶西次子，大衛之兄（撒上十六8，十七13；代上二13），曾在掃羅軍中與非利士人作戰。
（3）掃羅王之子（代上八33，十2）。

亞比挪菴(Abinoam)
巴拉之父。巴拉曾協助以色列女士師底波拉揮軍擊潰入侵的迦南人（士四6、12，五1、12）。

亞比書(Abishua)
（1）亞倫曾孫，非尼哈之子，文士以斯拉的先祖（代上六4、5、50；拉七5）。亞比書之名也見於次經以斯拉家譜（《以斯拉一書》八2；《以斯拉二書》一2）。
（2）便雅憫之孫，比拉之子（代上八4）。

亞比烏廣場(Appius, Forum of)
使徒行傳二十八章15節提到的一個市集，使徒保羅被解往見該撒時，信徒們出來在這裏迎接他。這個廣場顯然是為紀念創建亞比烏大道（義大利西部的主要幹線）的亞比烏革老丟而命名的。廣場的四周盡是低窪沼澤，古代是臭名遠播的臭水區，蚊蚋滋生，又有價格昂貴的客棧，還有貫穿該區運河上的貨運船和騾拉駁船上的旅客，竟夜喧囂。亞比烏大道在羅馬以南約40哩處，橫貫亞比烏廣場。
另參：「廣場」。

亞比雅(Abijah)
（1）本條在歷代志上二章24節的希伯來原文抄本有很大歧異，有譯本以此為專名：「亞比雅」，是希斯崙之妻。
（2）所羅門王之孫，羅波安王之子，襲父位為猶大王（代上三10；太一1-7），在位3年（主前913-910）。聖經記載亞比雅在位期間，曾與北國以色列王耶羅波安交戰（代下十三1-3）。臨陣前，亞比雅登洗瑪臉山，在猶大軍前聲討耶羅波安分裂國家、崇拜偶像之罪（代下十三4-12），並祈神賜勝，終於在軍力懸殊的情況下，仍能衝破包圍而大獲全勝（代下十三13-19）。這是亞比雅為猶大王唯一可稱述之事。聖經對他總的評價卻很不利，說他「行他父親在他以前所行的一切惡」，又說「他的心不像他祖大衛的心，誠誠實實地順服耶和華——他的神」（王上十五3）。然而，神既已應允大衛的子孫世代在耶路撒冷稱王（王上十一36），便仍使亞比雅之子亞撒繼承王統。在耶穌基督先祖譜系之內，也有亞比雅之名（太一7）。
另參：「以色列史」；「舊約年代學」；「耶穌基督的家譜」。
（3）亞哈斯王之妻，希西家王之母（王下十八2作「亞比」；代下二十九1），撒迦利雅之女。
（4）利未人，在大衛王朝任第八祭司班的班長（代上二十四10；路一5）。
（5）比結之子，屬便雅憫支派（代上七8）。
（6）一位祭司家族的族長。被擄期後在尼希米率領下與其他族長同在以斯拉約書上簽名（尼十7）。
（7）一位祭司，隨同所羅巴伯從被擄地歸回耶路撒冷（尼十二4），疑與本條目＃6的亞比雅同屬一個家族。尼希米時代後期，亞比雅家族的細基利成了祭司首領（尼十二17）。

亞比煞(Abishag)
書念一年輕美女，大衛王晚年收為近侍（王上一1-4）。大衛王死後，所羅門即位，其異母兄亞多尼雅僭求亞比煞為妻。按近東觀念，求娶先王嬪妃即是圖謀王位，所羅門王怒而殺之（王上二13-25）。

亞比該(Abigail)
（1）亞比該先為拿八之妻，後改嫁大衛（撒上二十五2-42）。拿八是大牧主，大衛的部屬曾保護拿八的羊群。後大衛請拿八供應糧食，拿八非但不給，更口出惡言羞辱他。大衛於盛怒之下率400軍兵要殺滅拿八及其全家。亞比該知道丈夫的所為，就準備了充足的食物去迎見大衛，又向大衛請罪求恕，大衛遂息怒而返，暗自感謝神以亞比該制止了他的怒火。
拿八翌日酒醒，聞訊大驚，竟中風不起，10日後去世。後亞比該改嫁大衛，與他同往非利士地（撒上二十七3）。她曾為亞瑪力人所俘，復被大衛救回（撒上三十1-19）。亞比該隨大衛赴希伯崙，大衛在那裏被擁立為猶大王（撒下二2）。亞比該為大衛生有一子，名基利押（撒下三3），又名但以利（代上三1），在大衛眾子中排行第二。
（2）大衛的姊妹，益帖之妻，亞瑪撒的母親（代上二16、17）。經文關於亞比該家世的記載頗有出入。一謂她是耶西（大衛之父）的次女（代上二13-17）；一謂她是拿轄之女（撒下十七25）。不一致的原因可能是抄寫的錯誤；也可能拿轄是耶西之別名；另一個可能是拿轄之遺孀再嫁耶西。

亞比頓(Abdon)
米迦之子，有抄本也稱他為亞革波，奉約西亞命去求問神（代下三十四20）。
另參：「亞革波＃2」。

亞比瑪利(Abimael)
約坍之子或後裔，故也是閃的後裔（創十28；代上一22）。

亞比篩(Abishai)
大衛王之甥，洗魯雅之子（父名不詳），與約押和亞撒黑為同胞兄弟（代上二16）。亞比篩曾隨大衛夜探掃羅大帳，值掃羅酣睡，欲殺之，為大衛制止（撒上二十六6-12）。他又曾與約押同殺掃羅大將押尼珥，得報殺弟之仇（撒下三30）。他與以東人作戰，戰功超卓（代上十八12、13）；與亞捫人決戰時，為副帥（代上十九10-15）。其人負氣嗜殺，於逃避押沙龍之亂而護駕出走的途中，欲斬咒罵大衛王的示每，為王阻止（撒下十六5-12，十九21-23）；大衛過約但河後，重振旗鼓，組織3支軍隊，命亞比篩統帥一軍，在三軍合力圍殲下，平定叛亂（撒下十八1-15）。一次王親征非利士人，陷於危境，亞比篩奮力死戰，斬敵大將以實比諾，立救駕之功（撒下二十一15-17）。亞比篩戰功顯赫，身躋大衛王最高勇士之列（撒下二十三18、19；代上十一20、21）。

亞比蘭(Abiram)
（1）以利押之子。亞比蘭與其兄大坍聚黨反叛摩西和亞倫（民十六），摩西下令，地應聲而裂，這兩兄弟及其黨眾並叛亂者的家眷、人丁、財物全被吞沒（民十六31-33，二十六9、10；申十一6；詩一〇六16-18）。
（2）希伊勒之長子，因其父悍然重建耶利哥城之罪而夭折（王上十六34）。希伊勒二子雙亡，究竟是神的懲誡，還是希伊勒按照迦南異教風俗獻子為祭，經文雖無明載，但都可謂是應驗了約書亞的預言（書六26）。

亞他利雅(Athaliah)
（1）以色列王亞哈與其妻耶洗別所生之女，猶大王約蘭之妻。她是猶大國獨一無二的女王，自主前841至835年掌權（王下十一；代下二十二，二十三）。
約蘭「行以色列諸王所行的，與亞哈家一樣；因為他娶了亞哈的女兒為妻」（王下八16-18；代下二十一5、6）亞他利雅效法其母耶洗別，事奉迦南人的神巴力，並慫恿其夫約蘭照樣行，顯然她對其夫有相當影響力。約蘭死後，其子亞哈謝繼位（王下八25-27；代下二十二1）。亞哈謝也像約蘭一樣受亞他利雅的影響，「行耶和華眼中看為惡的事」（王下八27）。
正因以色列和猶大諸王違抗神的旨意，神就膏耶戶作以色列王（王下九2、3）。耶戶殺了以色列王約蘭（王下九24）和猶大王亞哈謝（王下九27；代下二十二9）。

亞他利雅見兒子被殺，就篡奪了猶大國的王位，殺掉皇室家族的所有男丁（王下十一1；代下二十二10）。但是約蘭的女兒，祭司耶何耶大的妻子約示巴把亞哈謝的兒子約阿施救出，收藏起來（王下十一2、3；代下二十二11、12）。
6年後，耶何耶大決心使小王子約阿施公開露面。他和一些僱傭的軍官立約，把「利未人和以色列的眾族長」都招聚到耶路撒冷（代下二十三1-8）。約阿施在神的殿裏祕密地被擁立為王。亞他利雅聽見眾人歡呼吹號，就撕裂衣服，喊說：「反了！反了！」企圖阻撓儀式的進行。但是她立刻被人帶離聖殿，並遭處決（王下十一13-16；代下二十三12-15）。
另參：「以色列史」；「列王紀上、下」。
（2）便雅憫支派耶羅罕之子（代上八26）。
（3）耶篩亞的父親。耶篩亞是隨以斯拉從巴比倫歸回的以攔子孫的領袖（拉八7）。

亞他拉(Atarah)
阿南之母，耶拉篾的第二個妻子（代上二26）。

亞他林(Atharim)
以色列人從亞他林到迦南地時，遭亞拉得王襲擊（民二十一1）。該地名原意為「道路」，位於死海以南數哩之處，靠近他瑪或哈洗遜他瑪；有一抄本異文以此為達莫。欽定本仿他爾根和武加大，譯為「偵探」。

亞他雅(Athaiah)
猶大支派烏西雅之子，被擄歸回後居於耶路撒冷（尼十一4）。

亞他綠(Ataroth)
（1）位於以法蓮支派地業南部邊界上的一座城（書十六2），或即亞他綠亞達（書十六5，十八13）。
（2）位於以法蓮支派地業東北邊界上，約但河谷中的一座城（書十六7）。
（3）在猶大，離伯利恆城不遠的一座城，屬薩瑪的兒子約押家族（代上二54）。

這經文中的名字更完整的翻譯，應是亞他綠伯約押。
另參：「亞他綠伯約押」。

亞他綠伯約押(Atroth-beth- joab)
猶大的一座小城，離伯利恆城不遠（代上二54）。因「亞他綠」的希伯來語意是「冠冕」，有些學者推斷，這可能不是一個城名，而是指薩瑪的後裔作了約押族的族長。

亞他綠亞達(Ataroth-addar)
位於以法蓮支派地業和便雅憫支派地業交界處的一座城（書十六5，十八13），在耶路撒冷北約7哩。

亞他錄朔反(Atroth-shophan)
迦得子孫所得地業中的一座城，位於外約但（民三十二35）。

亞卡拉(Acra)
西流基王朝與哈斯摩寧王朝時期耶路撒冷的一座城堡，坐落於聖殿附近的一處高地。城堡壁堅勢險，馬加比戰爭中堡內曾駐重兵，可控扼全城。西流基政府視城堡為皇室堡壘，特別重視，特從猶大轄下劃分出來治理。戰爭中，往往敵方軍隊佔領了耶路撒冷，亞卡拉仍可據守，儼如一獨立城市。猶太史家約瑟夫記有兩堡，俱名亞卡拉。其一於主前198年為安提阿古三世所攻佔，那必是波斯時期和多利賈時期聖殿旁的堡壘，即尼希米記七章2節稱為「營樓」的，羅馬時期則稱之為安東尼亞堡。
另一座亞卡拉的建期較晚，即前所說的亞卡拉堡，為西流基人所建。當時西流基帝國已於亞歷山太之役慘敗於羅馬人之手。安提阿古四世（主前175-164在位）欲將猶太人的宗教崇拜根除淨盡。主前167年，他大肆踐踏猶太人的律法，於耶路撒冷聖殿設壇祭異神丟斯，並以牝豚為祭（《馬加比一書》一20-64；《馬加比二書》六1-6）；次年又派兵建了亞卡拉堡，意在用武力推行他的宗教同化政策，以監視

猶太人，嚴禁他們在聖城內奉行自己的崇拜。城堡內有倉庫，可儲藏軍糧和掠自城內的財物。猶太百姓對此堡恨之入骨，稱它為「反聖殿的禍害，以色列長久的仇敵」（《馬加比一書》一36）。
約瑟夫記馬加比兄弟中排行第二的西緬，於主前142年攻佔了亞卡拉堡，花了3年剷平該堡及該處高地。但約瑟夫的記錄極有問題，因其他記述稱西緬潔淨了堡壘，並利用它來維護耶路撒冷的安全（參《馬加比一書》十三50，十四37）。
亞卡拉確址已不詳。舊說以為在聖殿之南的俄斐勒岡，令大多數學者以為當在西山，隔泰路平谷，與聖殿相望，可能即大希律王宮之所在地，也可能在馬加比宮附近；後說似更可信。
另參：「耶路撒冷」；「猶太教」。

亞古珥(Agur)
雅基之子。亞古珥雖非以色列人，箴言三十章卻是他所著作或輯錄的。亞古珥來自北亞拉伯之瑪撒城（箴三十1），此城為以實瑪利之子瑪撒所建（創二十五14；代上一30）。
另參：「箴言」。

亞弗(Aphek)
（1）被以色列人佔領的一個迦南人城邑，在約但河西（書十二18），後歸入以法蓮的地界。該城在沙崙平原上，耶爾康河上游附近。（書十二18可能指的只是一個人，即「沙崙的亞弗王」。）後來亞弗被非利士人據為己有（撒上四1，二十九1）。羅馬帝國時期，大希律王將城重建，更名「安提帕底」（參徒二十三31）。現名拉斯艾因。
另參：「安提帕底」。
（2）腓尼基（現今之黎巴嫩）境內的一個地方，大概在比布羅斯以東，靠近易巴拉欣河上游。約書亞在生時並未攻下此城（書十三4）。
（3）按著宗族分配地業時，亞設支派分得之城（書十九30）。亞設支派不能把外邦居民從那裏趕走（士一31，和合本作「亞弗革」）。該城位於亞柯平原上，近拿曼因河的上游，即現今的庫爾達耐廢丘。
（4）約但河東，大馬色與耶斯列谷地之間交通要道上的一座城邑。敘利亞王便哈

達被以色列的亞哈王擊敗後逃進了該城，但城牆倒塌，壓死了他餘下的全部士兵（王上二十26、30）。一個世紀以後，以利沙對以色列王約阿施預言說他必在亞弗城擊敗敘利亞人（王下十三17）。

亞弗革(Aphik)
士師記一章31節中亞弗城的別稱。
另參：「亞弗＃3」。

亞未得(Avith)
以東的第四代王哈達的京城（創三十六35；代上一46）。

亞末(Amad)
巴勒斯坦北部一城鎮，近迦密山，在亞設支派境內（書十九26），確址不詳。

亞瓦(Avva)
敘利亞的一個地區（王下十八34，十九13作「以瓦」），主前八世紀被亞述王撒珥根侵佔。主前722年，亞述王撒縵以色把以色列人從撒瑪利亞擄走，又從亞瓦及其他地區將人遷至撒瑪利亞的城邑（王下十七24）。這些信奉異神的亞瓦人，儘管有一名以色列的祭司指教他們要「敬畏耶和華」，但他們卻仍繼續敬拜自己的神（王下十七31、32）。
另參：「以瓦」。

亞甲(Agag)
（1）亞瑪力人的王，「亞甲」也可能是王者的稱號，即如埃及的「法老」。巴蘭曾預言以色列人之王必超過「亞甲」（民二十四7）。
（2）另一亞瑪力王。神命撒母耳遣掃羅殺盡亞瑪力人並其牛羊。掃羅打敗亞瑪力人，卻沒有殺亞甲及上好的牛羊，違逆神命。撒母耳遂代殺亞甲，並向掃羅指出，神因他違命，必厭棄他（撒上十五）。

亞甲／亞迦得(Accad, Akkad, Akkadians)
古代米所波大米一閃族城市及城中居民的名稱。亞甲人是當時居於這個地區的若干部族之一，那時，蘇默人正在兩河三角洲奠下一個光輝燦爛的蘇默文化的基礎。主前4000年前，蘇默人即有與其他米所波大米民族作商業和社會交往的記錄。他們交往的民族顯然也包括亞甲人，因蘇默語中頗多亞甲借用語；後期的吾珥諸王也有使用蘇默名字的。然而蘇默、亞甲兩族的主要差別也在語言。蘇默語是一種獨特的語言，與古今各語系均無淵源；亞甲語則屬東方閃族語系。
歷史與文化
主前2450年以前，示拿平原上的閃族人並未表現出叱吒風雲的政治野心。至主前2360年左右，亞甲族的撒珥根登基為王，閃族便崛然而起，成為一支強大的政治和軍事力量。撒珥根建都亞加得（亞迦得），亞甲族之名即出自此。巴別（巴比倫）、以力（烏魯克）3城就是寧錄王朝在示拿平原上的最初疆域（創十10）。因亞甲人的早期歷史流傳的資料極少，對當時的情勢很難準確地陳述。寧錄是古代著名的領袖，巴比倫城是他所創建，初名巴比路（意謂「神的門戶」），是古代近東最重要的城市之一。創世記所載大概是文明初期半遊牧部落在那地的居留狀況。果如是，則希伯來聖經所保留的名稱肯定都是後期的地名。這個做法與摩西五經和經外早期文獻文士的習慣相符，他們慣常把近代地名加在古代的名稱後面（例：書十八14）。
約主前2360年，撒珥根攻打烏魯克之蘇默王魯加撒格西，佔領其地，自此即大量吸收蘇默文化為己用。撒珥根將新佔之地盡數歸入其閃族王國的版圖。不數年，他所建的巴比倫帝國已相當龐大，從米所波大米的以攔，一直延伸至敘利亞和地中海。
亞甲族帝國的拓展主要是由於撒珥根眾子之一孟尼施土蘇（約主前2306-2292）。他領軍南征，橫渡波斯灣，攻佔了不少敵視亞甲人的城邦。北部與西部的敵人切斷了帝國需求的銀、銅、錫的來源，於是他們要往南開闢新的貿易區域，他們可能遠至波斯的東南邊。
那蘭新（主前2291-2255）是撒珥根的嗣孫（一說為子，但無確證），即位後掃平西北，把這些敵人之地拼入版圖，國勢日益強盛。東亞美尼亞的魯魯比人一向是撒珥根王朝的北方大患，於一次戰役中被擊敗後，亞甲人把這事鐫刻在兩塊石頭上，一塊在達班底高，一塊在蘇珊出土（兩地均在伊朗）。繼而，那蘭新揮軍西向，敘利亞北的亞勒坡、以伯拉及其他各城相繼而下。其後，因前已克服之波斯灣地區起了騷亂，那蘭新進攻瑪甘（即阿曼），斬其王而歸。那蘭新武功顯赫，

躊躇滿志，自稱為「亞甲，並海內外和普天之下的王」。然而他卻是亞甲王國最後一位大君。

亞甲人固然珍視蘇默文化，但在語言上卻以他們的閃系語取代兩河三角洲的本地語言，因此使蘇默語完全作古了。在所謂「舊亞甲時期」（約主前2360-2200），米所波大米地區經歷了商業、貿易的繁榮時期，這在加蘇出土的商業性坭版上有充分的反映。亞甲人接受的蘇默文化，影響最大的是他們的宗教。蘇默人於主前四千年代初期即以自身經驗的自然力量來描述神。他們把這些自然力量命名，又分成等級。至尊者為天神阿細和風暴神恩里勒，被視為眾神之首。蘇默文化中有關諸神的神話，也成為亞甲宗教信仰的基礎。經亞甲人加工，其宗教史詩在形式上和文學上均顯示了極高的創造性和感染力，已遠遠勝過了蘇默人的原始創作。亞甲人將蘇默人的諸神作了些變動，最為顯著的是改變了伊阿神的地位。伊阿原是司眾水和智慧之神，在蘇默人最早的城市之一埃利都受人膜拜。亞甲人則將該神升格為巴比倫萬神之首。後來伊阿神的地位為瑪爾杜克所代替。不過在宗教文學中卻描述兩神聯合為人造福。

到那蘭新之子沙卡里沙利即位，國中叛亂四起。新王大部分時間花在舉兵鎮壓蘇默36個城邦的魯魯比人和敘利亞人。大約主前2230年，沙卡里沙利在宮廷政變中被黜，亞甲帝國便迅速解體了。撒珥根和那蘭新征服的大城都紛紛自立。是時有大股以攔人自東而入，大肆劫掠，使局勢亂上加亂。有一股且直犯亞甲城，帝國的存在已朝不保夕。其後更有固提安人自高加索入，侵略米所波大米，攻克了亞甲和蘇默（主前2180），這可以說是亞甲末日的標誌了。百年之後，在吾珥第三王朝治下（主前2070-1960），又有蘇默文化之復興，於此朝末期，亞甲人也有短期的強盛。及至主前1960年，以攔人和蘇巴利人洗劫蘇默人之時，一位亞摩利王佔領了亞甲城，撒珥根王朝便告結束了。亞甲城故址至今未見發現，只留下「亞甲與蘇默之地」一語，是巴比倫平原的別稱。

此期間，米所波大米閃族人的命運落在一群迅速更迭的軍事投機家手中，他們與南方各族的殘餘勢力爭戰不休，直至沙卡里沙利建立巴比倫第一王朝，閃族文化才重放光芒。到最後一位傑出的君王漢模拉比，國勢之強已達頂峰。他勵精圖治，抵禦亞摩利人的侵擾。亞甲文化在穩定的政治環境下再次昌盛。

著名的漢模拉比法典僅是這一時期的碩果之一。漢模拉比給亞甲人的宗教引入了新的變化，以尊崇瑪爾杜克神。其所成便是一部刻於7塊坭版上的創世史詩。這是於尼尼微發掘出土的光輝考古成果，另一部是「吉加墨斯史詩」，描寫一位蘇默先王的經歷。故事結尾講到舒魯帕克城為大洪水所淹的事。這兩部史詩是早期蘇

默傳統更圓滿的發展，且與創世記的創世故事與大洪水故事有一定的關聯。
亞甲人自建史之初便顯然有強固的領導體制。一個部族由半遊牧而轉向定居，且要在城邦制的政治和社會格局下建立獨特的文化，若沒有強固的領導是不可能的。撒珥根帝國開拓疆土，全靠一支強大的軍隊，非但可決勝於千里之外，且於和平時期能常備不懈，以便隨時用以平息內外擾亂。這支常備軍的供養，則全靠一套很完善的稅制。據碑文所載，亞甲人有中央直接控制的文官稅吏，專司向百姓徵稅。撒珥根的官制已是國家組織的模型，數世紀後為巴比倫國王漢模拉比所繼承，並於其閃族帝國中加以發展。經考古發現的亞甲稅法已相當完備，對產業、牲畜、奴隸的買賣都有規定；從農民間的互市，直至帝國內各城邦間的貿易，均有律例可循。

語言

亞甲碑文極引人矚目，學者稱其文字為「古亞甲文」。該文字所代表的是東北部的一種閃族方言，大約通行於主前2500至2000年之間。古亞甲文的上限當在前撒珥根時代。從碑文上可以看出，這個時期的文字尚無定式，規則也欠統一。然而撒珥根時代以後的碑刻文字卻大不相同了。書法的整齊和優美，惟有數世紀後亞述巴尼帕時代（主前669-627）亞述文士的作品才可匹比。據今所知，古亞甲文是各閃語中最早的書寫形式，其楔形書體是從蘇默人那裏繼承下來的。經亞甲文士的發展，在表音文字中結合了表意符號（意素），從而造出了一種多變的、複雜的語言文字。古亞甲語從蘇默文字中借用了大量詞彙，而亞甲人卻按本身語言的同義詞的發音來讀。例如蘇默文中代表「神」的表意符號為一顆星，讀作「丁窄」，被亞甲人借用後則讀如「伊魯」。

撒珥根時代之後，亞甲文漸失其表意功能。這時期標誌著古亞甲文的尾聲，一種古典亞甲文稱為古巴比倫文（約主前2000-1500）開始面世。這時期語種增多，很快使亞甲語分化為亞述語和巴比倫語。古亞述語是北方語言的最早階段，使用於主前2000至1500年間。其種種特點可見於從亞拿多利亞高原亞述人之居留地庫勒泰發掘的坭版。古巴比倫文也有實物為證，是巴比倫第一王朝漢模拉比時代的文獻。從此往下，亞述語和巴比倫語又經歷了兩個語言發展階段，即中期和新期，從主前2000年至亞歷山大大帝時代（主前四世紀）之前不久。這時，亞甲語的各種語言形式成為近東通用的日常交際工具。亞甲楔形文字是按音節、意素（而非字母），用三角鐵筆刻在軟坭版上或鐫在石碑、石壁上的。亞甲文包含數百個基本符號，大部分符號可組成音節；每一個符號至少有一個音值。某些音節可代表一個完整的詞，即一個意素。例如，若干楔形符號合而讀作「亞」，但這音節可

代表「亞布」，即「父親」。許多音節可有多種意義，有一個或多個的音值，可構成一個複雜的語言結構。

亞甲語在語法方面與希伯來語頗多相似之處。它有1個發達的人稱代詞系統，5個主要的指示代詞，另有關係代詞、不定代詞、反身代詞、疑問代詞等。動詞則如希伯來語，一般由3個字根構成，也間有2個或4個字根構成的。動詞有4種主要變化，3種次要變化和若干特殊變化。這些變化可表示主動與被動、及物、反身等意義。這些變化比較希伯來語更為繁複和進步。

亞甲語的名詞之間可構成特殊的從屬關係，形成語法學所謂的「構合體」，希伯來語也有此現象。亞甲語的副詞系統也進化不少，包括「附詞」，用以強調名詞、代詞和動詞；此外還有「抑止副詞」、「時態副詞」、「疑問副詞」等。介詞也有不少改進，在文字上有表音和示意兩種寫法；另有複合介詞「英那模糊」和「亞那模糊」，都表示「在……上」，「對著……」，「是於……」，其差別只視楔形細微的不同。亞甲語尚有一種虛詞，用於關係副句、條件副句、不定副句之中，表示聲明、願望、制止等。

亞甲文字因其音節結構的繁複而顯得龐雜，但該文字記事極之廣泛：從文學作品至公文、律例，如漢模拉比法典、商業條約、貿易合同等等，可謂洋洋大觀。從亞甲碑文出土地點之廣，也可見其影響所及：從地中海東岸直到米所波大米的北部和東部，考古學家均有大量發掘。亞甲語在主前二十世紀是外交的國際通用語。主前1887年，從埃及發現一套亞甲文外交文獻（亞馬拿坭版），是近東諸王與亞馬拿時代兩位法老間的往來函件，足見亞甲語的影響已達埃及。直至希臘文在近東盛行起來，亞甲文才漸趨湮沒無聞。

R. K. Harrison

另參：「米所波大米／美索不達米亞」；「漢模拉比法典」；「洪水神話」。

亞甲族(Agagite)

聖經稱波斯王亞哈隨魯朝中的大臣哈曼為亞甲族人，他是「猶大人的仇敵」（斯三1，九24）。亞甲是亞瑪力王，是掃羅時代以色列人的死敵；亞瑪力人照經載應無後裔（撒上十五），故「亞甲族」可能只是咒罵敵人的貶語。

亞示瑪(Ashima)
哈馬人的神祇，來源不明。主前722年，亞述王撒縵以色陷撒瑪利亞後，亞示瑪偶像隨哈馬人遷入而祀於壇（王下十七30）。

亞列(Ariel)
被以斯拉遣往見易多的人之一；他們要求易多派利未祭司與猶大人自巴比倫歸回耶路撒冷（拉八16）。

亞列利(Areli)
迦得有7子，亞列利即其一（創四十六16）。在巴力毘珥瘟疫之後，摩西數點民數，要與米甸人開戰，亞列利的子孫（即亞列利人）也在其中（民二十五6-18，二十六17）。

亞合人(Ahohi)
另參：「亞何亞」。

亞吉(Achish)
非利士迦特城邦之王。大衛躲避掃羅追殺逃至迦特，因他曾殺死非利士勇士歌利亞，恐遭迦特王所害，便裝瘋，為亞吉所不屑，被斥退（撒上二十一10-15）。幾年後，大衛率600人馬投亞吉，亞吉贈予洗革拉城作大衛的大本營（二十七1-7）。大衛攻城掠村，俱在非利士地，亞吉竟懵然不知，反以為大衛與以色列人戰而暗喜（二十七8-12）。詩篇三十四篇以非利士王號「亞比米勒」稱亞吉。

亞因(Ain)
（1）西緬支派境內一城鎮。不少學者以為亞因即音臨門（書十九7；參尼十一29），意謂文士誤把「亞因」與「臨門」分開。
另參：「音臨門」。
（2）約書亞記二十一章16節提及之地，其實是「亞珊」之誤（參代上六59），因

希伯來語「亞因」與「亞珊」音形俱近。
另參：「亞珊」。

亞多尼干(Adonikam)
一家族之長，其後裔在被擄後從巴比倫隨所羅巴伯返回耶路撒冷（拉二13；尼七18）。以斯拉記亞多尼干族裔返鄉之數為666人，尼希米則記為667人（《以斯拉一書》也記667人），大概是抄寫錯誤。

亞多尼比色(Adonibezek)
迦南地比色城邦的王的稱號；比色城在巴勒斯坦北部。約書亞死後，猶大與西緬兩支派合擊亞多尼比色，把他生擒，斷其手腳的拇指。亞多尼比色也曾這樣虐待他俘擄的王，故自知遭受天譴（士一5-7）。有人以為亞多尼比色即亞多尼洗德（書十1）。

亞多尼洗德(Adoni-Zedek(Zedec))
以色列進侵迦南時，耶路撒冷的亞摩利王（書十1-5）。以色列人曾與亞摩利人決戰於基遍，約書亞祈求神使日頭停在基遍上空（十6-15），以色列軍士氣大振，一舉全殲滅亞摩利聯軍。亞多尼洗德並其他四王逃匿山洞，全被尋獲處死（十16-27）。
另參：「征服迦南」。

亞多尼雅(Adonijah)
（1）大衛王第四子，母哈及，生於希伯崙（撒下三4）。若按長幼之序，亞多尼雅當立為太子（大衛前3子暗嫩、基利押、押沙龍俱歿），但王已暗許王妃拔示巴立其子所羅門為王（王上一17）。王將崩，亞多尼雅尚以為登基在即，時與親信酒宴相慶（王上一1-10）。不久，忽報已立所羅門為王，擁者立散（一11-40）。新王既立，亞多尼雅起初尚能自持（一41-53），後則放肆起來，竟公然要娶先王遺嬪亞比煞為妻。按古例，僭娶先王妃嬪即意味著覬覦王位，遂被所羅門所殺（二

13-25）。
（2）利未人。南國猶大王約沙法勵精圖治，派祭司、官員到各地向百姓講授神的律法，亞多尼雅也受命前往（代下十七8）。
（3）以色列一政治領袖，於被擄歸回後，隨尼希米在約書上簽名向神誓忠者之一（尼十16）。

亞多尼蘭(Adoniram)
人名，亦作「亞多蘭」（撒下二十24；王上十二18），或「哈多蘭」（代下十18）。亞多尼蘭是以色列三朝（大衛、所羅門、羅波安）元老。所羅門修築聖殿動用民工3萬，亞多尼蘭為總監（王上四6，五13、14）。考徭役制係自大衛王朝始，所羅門王朝沿襲之。徭役不僅用於修築聖殿，也用於其他工程。
及羅波安即位，人民請免除苛役，王非但不納，且加增奴役（王上十二1-15）。亞多尼蘭執行王命，被叛民以亂石擊斃（十二16-19）。

亞多萊音(Adoraim)
南國猶大一城鎮，羅波安曾設防加固（代下十一9）。後來亞多萊音與瑪利沙成為以土買兩大重鎮。次經《馬加比一書》十三章20節稱亞多萊音為「亞多拉」。亞多萊音遺址在今之杜拉，在希伯崙稍南面。

亞多蘭(Adoram)
亞多尼蘭的簡稱（撒下二十24；王上十二18）。
另參：「亞多尼蘭」。

亞年(Anem)
以薩迦支派境內的一座城，分給以革順家族（代上六73）。該城又名隱干寧（書二十一29），大致位於他泊山東南。
另參：「利未人的城邑」；「隱干寧＃2」。

亞米(Ami)
所羅門朝中官員，其子孫在被擄後歸回耶路撒冷（拉二57）。該名於尼希米記七章59節中又作「亞們」。
另參：「亞們＃3」。

亞米太(Amittai)
先知約拿之父，屬西布倫支派。他原籍迦特希弗，是拿撒勒東北一小村（王下十四25；拿一1）。

亞米利(Ammiel)
（1）基瑪利之子，屬但支派。摩西遣12人窺探迦南地，亞米利即其一（民十三12）。亞米利後來不幸「遭瘟疫，死在耶和華面前」（民十四37）。
（2）瑪吉之父，羅底巴人。經載瑪吉有兩事頗不尋常：一是曾將約拿單之子米非波設藏匿家中以避大衛搜捕（撒下九4、5）；二是在押沙龍叛亂時期曾仗義疏財，供大衛軍以食用（撒下十七27-29）。
（3）大衛王妃拔書亞（又名拔示巴）之父，為所羅門外祖（代上三5），別名以連（撒下十一3）。
（4）俄別以東之第六子，在大衛朝負責看守聖殿之門（代上二十六5、15）。

亞米沙代(Ammishaddai)
亞希以謝之父。以色列民飄泊西乃曠野之際，亞希以謝是但支派族長（民一12，二25，十25），曾代表其支派向新立的會幕獻祭（民七66、71）。

亞米忽(Ammihud)
（1）以法蓮支派一族長，以利沙瑪之父（民一10），約書亞之曾祖（代上七26）。
（2）示母利之父，屬西緬支派；示母利是約書亞劃分地業的助手之一（民三十四20）。
（3）比大黑之父，屬拿弗他利支派；比大黑是約書亞劃分迦南地業的助手之一（民

三十四28）。
（4）基述王達買之父。達買是押沙龍外祖，押沙龍殺暗嫩後即逃奔其國暫避（撒下十三37）。
（5）暗利之子，烏太之父，屬猶大支派（代上九4）。

亞米拿達(Amminadab)
（1）以利沙巴和拿順之父。以利沙巴為亞倫之妻（出六23）；拿順在曠野飄泊時期曾作猶大支派族長（民一7，二3，七12、17，十14；代上二10）。大衛家譜（得四18-22）和耶穌家譜（太一4；路三33）均有亞米拿達之名。
另參：「耶穌基督的家譜」。
（2）哥轄之子，又名以斯哈（代上六22）。
另參：「以斯哈」。
（3）大衛時代的一個利未人，在奉約櫃入耶路撒冷時參與扛抬儀式（代上十五1-4、10、11）。

亞西加(Azekah)
薩非拉農業區上的一座城（薩非拉在聖經中卻譯作「高原」）。該城早在征服迦南地（應許之地）時，就已存在，約書亞曾將亞摩利諸王驅趕至亞西加（書十10、11）。在大衛迎戰歌利亞的故事裏，也提到亞西加（撒上十七1）。考古發掘的結果顯示，亞西加曾是一設防甚嚴的堅固城，地下有一系列的逃難洞穴（代下十一9）。尼布甲尼撒王攻打耶路撒冷時，亞西加、拉吉和耶路撒冷是猶大國僅存的有城垣的堅固城（耶三十四7）。從巴比倫歸回後，亞西加再度有人居住（尼十一30）。亞西加即現今的扎卡里亞廢丘。

亞西亞(Asia)
在新約時代是羅馬的一個省份，地處愛琴海之東。該省原是別迦摩王國的領土，亞他樂三世有遺詔，願將其國土歸拼於羅馬，遂於主前133年由羅馬元老院設省。希臘地理學家多以「亞西亞」泛指希臘以東的大陸；但自主前二世紀起，羅馬人便在習慣上稱別迦摩諸王為「亞西亞王」，沿用既久，「亞西亞」一名便專指那

三面環海的半島，也就是所謂「小亞細亞」。

地域

亞西亞省的轄域在歷史上時有變遷。羅馬佔領前是西流基王國（主前305/4-281/0）的疆土，故此次經作者（《馬加比一書》八6，十一13，十二39，十三32；《馬加比二書》三3）和最早的猶太史家約瑟夫（《猶太古史》），均以「亞西亞」代指西流基王國。後來羅馬戰敗了安提阿古大帝而得此土，並以其封賜盟友亞他樂氏；迨亞他樂三世崩，則有遺詔物歸原主，於是便又歸了羅馬。羅馬接管後出兵蕩平了一次騷亂，始穩固其管治。當時的亞西亞轄有每西亞、呂底亞、卡里亞、弗呂家、伊奧利亞、伊奧尼亞、特洛羅亞，以及近岸島嶼上的城邑如利斯博斯、該奧斯、撒摩、羅底、拔摩等。這個亞西亞內陸，就是當今土耳其之一部。

主前116年，亞西亞省域又有擴充，包括弗呂家在內。其時北界為庇推尼，東至加拉太，南到呂家，西臨愛琴海。主前25年，該撒亞古士督復擴大羅馬領地，把弗呂家、呂高尼、彼西底，也許還有旁非利亞組成新省，稱「加拉太省」。這地域界限一直保持到主後285年。自此以後，「亞西亞」的地理範圍，也收縮到僅限於沿海地區和邁安德、凱斯特爾、希爾莫、開古斯4河下游的河谷一帶了。

羅馬佔領時期，省府先知別迦摩，至亞古士督則改為以弗所。

天然資源和貿易

亞西亞在半島諸省中是羅馬的首富省份。主前一世紀，西塞羅稱譽亞西亞「土地之肥沃、出產之多樣、牧場之廣袤、出海商貨之大宗，悉為其他各省望塵莫及」。亞西亞許多城邑也是著名的文化中心，科學、哲學、文學均極一時之盛。

內陸天然資源之豐富促進了工商業的發展。老底嘉的毛織業聞名於當世。有商道由東而西，沿河谷直下海岸。昂貴的商品經海港輸往西方的希臘、羅馬。西方各地的貨品也沿此路反向輸回。可見，羅馬帝國的亞西亞行省確是當時東西貿易的樞紐重地。

由於市易之發達和財貨周轉之需要，銀行業便萌芽於亞西亞。進出口商賈均需要有代理人從中斡旋信用貸款、金錢匯轉、貨幣兌換、資金籌措等專門業務，於是在亞西亞各通都大邑，便出現了銀行業務經紀人。

新約中的亞西亞

新約提到「亞西亞」即指羅馬一省，有時僅限於地理概念，有時則有政治含義。如記五旬節聚於耶路撒冷的猶太人，有來自亞西亞省的，也有來自帕提亞省、弗呂家省和旁非利亞省的（徒二9、10）。這4省都是羅馬特定時期的行政區設，可知使徒行傳作者路加之所謂「亞西亞」，就是亞他樂三世遺詔歸羅馬的那塊疆土。

路加於使徒行傳六章9節又提及亞西亞，意在表示猶太會眾在小亞細亞一帶勢力之大，該處再次證明路加使用「亞西亞」，是僅限指羅馬行省。
按路加所記，保羅和提摩太於第二次宣教旅程中，本欲在亞西亞停留講道，但因聖靈不允，便改變了計劃（徒十六6-8）。從所指的幾個地名，可見路加著書時，猶以該省的舊界域為準。保羅自希臘東歸，曾在以弗所小住（徒十八19-21），及至第三次宣教旅程途經以弗所時，則羈留逾兩年之久，為的是「叫一切住在亞西亞的，無論是猶太人，是希利尼人，都聽見主的道。」（徒十九10）顯然彼時之以弗所，還是亞西亞省首府。
路加以後又數次提及亞西亞（徒十九26、27，二十4、16、18，二十七2），保羅也多次提及（羅十六5；林前十六19；林後一8；提後一15）；使徒彼得也一次提及（彼前一1）。就新約各卷的先後而論，復活的基督是最後一個提及亞西亞的。其時，使徒約翰猶被流放到拔摩島上，耶穌指示他寫信給亞西亞內陸的7個教會（啟一1-4）。
新約也載及亞西亞省的其他城邑如歌羅西、希拉波立（西四13）、亞大米田（徒二十七2）、亞朔（徒二十13、14）。
Cyril J. Barker

亞西亞的首領(Asiarch)
羅馬亞西亞行省的官員。保羅在以弗所遇銀匠聚眾鬧事，諸「亞西亞首領」對保羅的安全頗示關注（徒十九31）。至於這種官員的性質、任期、職權，以及他們何以對保羅如此關切，且又為何聚於以弗所等，均無從考究。猜測他們是羅馬政府屬下的亞西亞地方的長老鄉紳，其職責在維持風紀，教民尊王守法。保羅在亞西亞掀起的基督教運動，儘管使當地的亞底米異神崇拜大受冷落，但看來這些亞西亞首領，並未為此而懷有敵意。使徒行傳十九章的長篇記述，再一次顯明路加寫作的主旨：基督教決非毀邦敗俗的宗教，保羅等人也非興風作浪的政客，否則，眾亞西亞首領也不會以仁義相待了。

亞西納(Asenath)
埃及安城祭司波提非拉之女，被法老賜予約瑟為妻，生瑪拿西和以法蓮（創四十一45、50-52，四十六20）。

亞西撒(Aziza)
薩土的後裔。他順從以斯拉的勸告，休了他的外邦妻子（拉十27）。

亞伯(Abel)
亞當、夏娃的次子（創四2）。「亞伯」的希伯來原義頗為不明，有建議說「空虛」、「煙霧」、「脆弱」等意。更可能的是源自蘇默和亞甲語「兒子」一詞，因此可作「人類」的總稱。
亞伯之兄該隱務農，亞伯則放牧。他們種植穀物、蔬菜及馴養家畜，可見當時的人類文明已相當開化。兩兄弟向神獻祭時，神悅納了亞伯的祭牲，卻拒絕了該隱獻的植物。該隱因此妒恨並殺死亞伯。
聖經的記述顯示亞伯的品行蒙神悅納，故神悅納他的祭品（創四4）。聖經沒有明示作為贖罪的祭品，素祭就不如牲祭，後來的摩西律法對兩種祭物都有規定，即可以為證。新約則視亞伯為第一個殉難的義人（太二十三35；路十一51），是耶穌基督的預表（來十二24）。

亞伯什亭(Abel-shittim)
在摩押平原（民三十三49），亦名什亭。
另參：「什亭」。

亞伯尼歌(Abednego)
但以理三位摯友之一。他們3人因拒拜神像而被尼布甲尼撒判死刑，置於火窯中焚燒，但天使在火中保護了他們（但一7，三12-30）。
另參：「沙得拉、米煞和亞伯尼歌」。

亞伯米何拉(Abel-meholah)
先知以利沙的出生地（王上十九16）。以利亞於此地見以利沙耕地，就把自己的外衣披在他身上，這意味著神揀選了以利沙作先知（王上十九19-21）。聖經也曾提及該城說，米甸人與基甸三百勇士戰，潰敗逃亡，有些逃往亞伯米何拉（士七

22）。聖經所列所羅門王治下諸城名表也有該城之名（王上四12）。其址可能即今天的希魯廢墟。

亞伯伯瑪迦(Abel-beth-maacah (Maachah), Abel of Beth-maacah(Maachah))
亞比拉之別稱（王上十五20；王下十五29）。
另參：「亞比拉」。

亞伯底(Abdi)
（1）利未支派米拉列家族成員，其孫以探是大衛王朝的樂師（代上六44，十五17）。
（2）基士之父；基士是南國猶大希西家王朝的官員（代下二十九12）。
以年代推斷，這兩個亞伯底似毫不相干。

亞伯拉罕(Abraham)
聖經最重要的人物之一。亞伯拉罕被稱為一個「將亡的亞蘭人」（申二十六5），卻蒙神之差召離開吾珥，終於成為選民的先祖。亞伯拉罕是唯一得稱為「神的朋友」的人（代下二十7；雅二23）。他在希伯來歷史和救恩史中擔當了重要的角色。透過亞伯拉罕的一生，神啟示祂「揀選」和「立約」的計劃，最後因耶穌基督彌賽亞的工作終告成全。神對亞伯拉罕說：「地上的萬族都要因你得福。」（創十二3）千百年後，使徒保羅宣佈，神這一應許的全部意義因福音傳遍萬邦，萬民信仰基督而顯明出來，這表示世上各方的信徒，都是亞伯拉罕的子孫（加三6-9）。
名稱
亞伯拉罕原名亞伯蘭，意為「父被高舉」。那時，吾珥地方均崇拜月神，亞伯蘭的父母也自不能例外，所以他名字中所指的「父大概是月神或其他異教神祇。神後來改其名為亞伯拉罕（創十七5），部分原因無疑是表示與異神信仰決裂之志。另據經文解釋，「亞伯拉罕」意為「多人之父」，這也代表神賜給他的應許，說他將有眾多後裔。這無疑也是對他信仰的重大考驗，因為當時他已99歲，他不孕之妻也年屆90（創十一30，十七1-4、17）。
年代
關於亞伯拉罕在世的年代，其說頗不一。有學者將亞伯拉罕在世的時代定在主前

1500年間，這就必然把整個聖經的年代大大加以壓縮，包括把出埃及的年代定於較後期（約在主前1230）。依一些學者之見，亞伯拉罕生平時代當在中青銅時代之初（主前1900-1800），或早青銅時代之末（主前2150-2000）。

背景

關於亞伯拉罕其人其事，考古發現補充或說明了聖經的記敘。若論古代史有器物、銘文可徵的時代，則當以亞伯拉罕時代為最充分。學者稱這個時代為族長時代。努斯、馬里、波格斯凱和巴比倫的大量出土碑銘使我們更認識亞伯拉罕的生平活動。他的名字、旅程、生活方式、他不育之妻、他與奴婢的關係等等，無不與早青銅、中青銅時代的文化習俗相契合。某些銘文的刻寫年代雖然略晚於亞伯拉罕時代，但所反映的文化、習俗卻是源遠流長的，故可作為間接的證據。考古研究的結果使族長亞伯拉罕的一生更加真切和容易理解，他作為歷史人物也更加堅實可信了。

生平

家庭

亞伯蘭的故事始於創世記十一章，記載其家人親屬（創十一26-32）。他的父親名他拉，這個名字也與吾珥崇拜的月神有關。他拉有3子：亞伯蘭、拿鶴、哈蘭。哈蘭即羅得之父，於全家遷至米所波大米（今之伊拉克）之前已卒。那時他拉率羅得、亞伯蘭、亞伯蘭之妻撒萊，欲從吾珥遷居迦南，但至哈蘭（按：地名，與上述的哈蘭不同）而止（創十一31）。據使徒行傳七章2-4節記載，早在吾珥時，亞伯拉罕即聽到神的召喚，要他西往尋求新地。他拉徙地之舉疑出自亞伯拉罕的策動。不過他拉在信仰上並未放棄偶像崇拜。他始終是個事奉異神的人（書二十四2）。

亞伯蘭生平的一個重點於此已有提及，即創世記十一章30節所記的「撒萊不生育，沒有孩子」一事。撒萊之不育構成了對夫妻信仰的契機，好經歷神的應許和應驗。

抵迦南

他拉死後，神對亞伯蘭說：「你要離開本地、本族、父家，往我所要指示你的地去。」這吩咐是約的基礎。神在約中應許亞伯蘭在那新地建立一新民族（創十二1-3）。亞伯蘭信神的應許，毅然從哈蘭起身攜家遷往迦南，時年75。入迦南後先到示劍。示劍是迦南的一座重要王城，介於基利心和以巴路兩山之間。於一個迦南神壇——「摩利橡樹」附近，神向亞伯蘭顯現（十二7）。亞伯蘭在示劍建了一座祭壇，然後就往附近的伯特利去，在那裏又設一壇（十二8）。聖經記載亞伯蘭常「求告耶和華之名」，這不僅指祈禱，亞伯蘭更是發出宣告，在迦南假神崇拜

的中心之地向迦南人宣告一位真神的存在。不久，亞伯蘭又離伯特利向南遷移，進入南地的沙漠地帶。

當時迦南發生了大饑荒，亞伯蘭便南下埃及。在埃及為安全計而稱妻為妹，遂引起一場波折（十二10-20）。據考，在何利人的社會，也是哈蘭的文化，若有人娶妹妹為妻，可享特權。這一點可以證明亞伯蘭的社會地位甚高，其妻撒萊也是享有特權的婦女。後來的聖經記述顯示，他們確是異母兄妹（二十12）。不過亞伯蘭稱妻為妹只是事實的一半，他是有意掩飾事實的另一半，所以仍是說謊。亞伯蘭欲利用這文化特點掩飾，然而並不奏效；若非神的干預，撒拉恐怕早被納入法老的後宮去了，那麼神應許賜他子孫的話將不會實現。此後，亞伯蘭便返回伯特利他建壇的地方，並更新了與神的關係。

此期間，亞伯蘭家內發生了變故。亞伯蘭與其姪羅得各漸致富，都有了成群的牛羊。兩家的牧人就不免有糾紛（十三2-18）。為解決這一問題，便只好分家。亞伯蘭本著「我們是骨肉」（十三8）這份情義，讓羅得先擇佳地；從此事的處理上，足見亞伯蘭為人的智慧和信心。羅得選擇了肥沃的約但河谷，但從聖經的觀點來看，這是致禍的預兆，聖經作者說：「所多瑪人在耶和華面前罪大惡極」（十三13）。亞伯蘭的選擇顯示了他對神的信心，遂再次獲得神重申前約，再次應許賜後裔和土地給他（十三14-17）。亞伯蘭又遷至希伯崙幔利橡樹居住，並築壇敬拜耶和華。他在那裏可遠眺整片廣闊的土地。

創世記十四章涉及多個民族的聯盟及廣闊的地域，是考古學家和聖經歷史學家最感興趣的篇章。聖經所載各君王的名字很難與經外史料所記當時的君王名字作準確的對照，但地域的記錄十分仔細和準確。此期間，亞伯蘭以強而有力的軍事行動救出被擄的羅得，其顧惜姪兒之情和治軍之策可見一斑。搶掠所多瑪和蛾摩拉的悍敵也隨之被亞伯蘭一舉擊潰了。

亞伯蘭回軍迦南，路遇兩位王者，一位是所多瑪王，一位是撒冷王。亞伯蘭謝絕了所多瑪王的饋贈，這是由於他曾起誓不令任何人說他的財富有絲毫是來自迦南王；他卻以大量戰利品饋贈他的盟友（亞乃、以實各和幔利）。

亞伯蘭與撒冷王麥基洗德會晤的情景卻完全不同。這位祭司兼國王並未以物為贈，而是為他祝福：「願天地的主、至高的神賜福與亞伯蘭」（創十四19）。這裏所用神的原詞也曾用於其他神祇，不過麥基洗德指的是天地的創造主，唯一真神。亞伯蘭向他獻上十分之一財物，並於「至高的神」後加上了耶和華的聖名（十四22）。

神在異象中再次向亞伯蘭宣告應許時（十五1），亞伯蘭趁機向神傾訴無嗣之苦，

並欲以大馬色人以利以謝為嗣（十五2）。聖經這段記載經與努斯文獻參較對照，其背景已十分明瞭。原來古代何利人社會有納嗣的習俗。有產業而無子嗣的夫婦可以指定繼承人（多為家奴）。繼嗣有義務為二老送終，辦理一切喪葬事宜；但若二老在世期間親子出生，則可宣佈繼嗣作廢。神對亞伯蘭的回答是十分明確的，神說：「這人必不成為你的後嗣；你本身所生的才成為你的後嗣。」（十五4）於是神又與亞伯蘭立約，應許賜他一個兒子、一個民族和一片土地。立約的儀式記述得十分生動，甚至有幾分可怖（十五9-17）。祭牲被刀劈為二，分陳兩側，中成甬道，立約雙方從中走過就等於發誓：「如毀約則甘受刀劈像此牲」。不過，在這一儀式中，亞伯蘭僅立而旁觀，神單獨的穿過祭牲。象徵神駕臨的，是一個冒煙的火爐和一把燃燒著的火炬。

賜子

夏甲生以實瑪利一事，從現代角度看來也有理解上的困難，幸有考古的結果作了解釋。原來古代近東婦女不育被視若極大的缺憾。女人婚後若不生子便被視為沒有盡女性的天職。為了彌補這缺憾，據努斯坭版上的何利人文獻，提及妻子有責任為丈夫找一奴婢作為代妻，奴婢生子則可作妻子的合法孩子。可見亞伯蘭與撒萊所為均不違當時的習俗。不過，神的應許是使不育的撒萊為亞伯蘭生子，所以納妾一事並不符合神意，只是人的私意。

夏甲為亞伯拉罕生子以實瑪利，他是亞拉伯人的始祖。撒萊及夏甲卻因此起了磨擦。努斯文獻也提及妻與妾爭執時，各自得到的權益。妾犯不敬之過可受罰，但不可逐出家門；對其子也是這樣（十六6）。但夏甲母子卻被逐（二十一9-11），公正的神為此伸手干預，應許此子雖被拒於家族之外，仍能蒙受福祉。

生以實瑪利時，亞伯蘭年86；13年後亞伯蘭99歲之時，神又再次向他顯現，並重申賜子的允諾和祝福（第十七章）。神命亞伯蘭行割禮作為立約的印記（十七9-14），且改名為亞伯拉罕，其妻則改名為撒拉（十七5、15）。不過，亞伯拉罕對神的許諾卻報以嬉笑，心想：「一百歲的人還能得孩子嗎？撒拉已經九十歲了，還能生養嗎？」（十七17）

創世記十八、十九兩章記載了約但河平原兩城所多瑪和蛾摩拉毀滅的經過。十八章開始記述有3人，於酷熱的天氣下向主人求水。亞伯拉罕熱誠款待。原來三旅者並非凡人，而是耶和華的使者與兩位天使（十八1、2，十九1）。這位耶和華的使者相信就是神自己（十八17、33）。這一次神又重申賜子的許諾，撒拉為此竊笑但又不敢承認（十八12-15）。

神把將臨於所多瑪和蛾摩拉的災難告訴亞伯拉罕，足見神對他的器重（十八

17-19）。因所多瑪已危在旦夕，亞伯拉罕在神面前反覆的說項，使人不覺其可笑，反覺其懇切之情（十八22-33）。兩位天使前往所多瑪，羅得款待他們。所多瑪惡貫滿盈，毀滅在即。

亞伯拉罕在基拉耳的過失（第二十章），可以說是前次埃及事件的重演（十二10-20）。在神的應允即將實現之際，亞伯拉罕向亞比米勒隱瞞妻子的身分而假稱她是自己的妹子，因而又險些誤事。法老和亞比米勒都不理解娶妹為妻可享特權的婚姻風俗。這一次幸又靠神的祐護，在夢中告誡亞比米勒，才化險為夷。

以撒誕生

創世記二十一至二十三章是亞伯拉罕生平事略的高潮。在亞伯拉罕100歲、撒拉90歲之時，「耶和華按著先前的話眷顧撒拉，便照他所說給撒拉成就」（二十一1）。神的應許終於成全，老夫婦大喜過望。當年神應允之時，他們都曾半信半疑地嬉笑，今日神實現了許諾，他們真的開懷喜笑了。他們為神所賜的嬰兒取名以撒（「喜笑」之意），撒拉說：「神使我喜笑，凡聽見的必與我一同喜笑。」（二十一6）然而一場出自妒忌的風波卻破壞了他們的歡樂。在以撒斷奶的筵席上，因夏甲之子以實瑪利取笑以撒而導致母子被逐。創世記二十一章還詳述了亞伯拉罕與亞比米勒的關係，以及亞伯拉罕遷居別是巴之事。亞伯拉罕在別是巴求告耶和華永生神的名（二十一22-34）。

創世記二十二章記述神命令亞伯拉罕獻以撒，要考驗他的信心，這件事使生以撒的歡笑沈寂下來。只有瞭解亞伯拉罕長久等待神的應許25年，終於得到以撒的心情，才可想象這考驗是何等艱鉅。然而在亞伯拉罕手起刀落的一剎那，有神的使者從天上呼叫「亞伯拉罕」（二十二11）。亞伯拉罕這名字隱含的應許：「多國的父」，從而使因以撒免死而獲得證明。神也解釋了試煉的因由：「現在我知道你是敬畏神的了，因為你沒有將你的兒子，就是你獨生的兒子，留下不給我。」（二十二12）

神說完了話，更指示亞伯拉罕找到一隻扣在樹叢中的公羊，這事也隱含一個應許，即神供應了一個代替品，作為祭牲。亞伯拉罕為那地取名：「耶和華以勒（即神必預備）」。基督徒從這件事中看到了神的預示：神要把自己的獨生子耶穌基督獻出來，為世人的罪作犧牲。

創世記二十三章記撒拉之死和安葬，重點雖在交易的法律手續，仍可見亞伯拉罕富感情的一面。儘管神應許把迦南全地賜給亞伯拉罕，仍要為妻子買一方安葬之地，使他的信心也感困惑。亞伯拉罕從赫人以弗崙手中購買幔利附近的麥比拉山洞的契約，與古代赫人的契約一致。亞伯拉罕的本意只要買那山洞，但終拗不過

以弗崙，只好連周圍的地與一片樹林一起買下。按規定，亞伯拉罕有保林養土之責，這是當時的一種責任制（參創二十三17）。這一章記載了當時訂立契約的情況。

先祖之死

創世記二十四章的記述轉向了以撒；而二十五章提及亞伯拉罕又娶基土拉（二十五1-6）。基土拉共生6子，而歷代志上一章32節又稱基土拉為妾，因此，那庶出的6子大概是在撒拉仍在世時便已出生了的。這事顯然是記亞伯拉罕去世的一個補敘，為的是對其遺產分配之事有所交代。亞伯拉罕在生前對庶出之子的產業已經作了安排，且已打發他們各奔他鄉，免貽後患於嗣子以撒。亞伯拉罕卒年175歲，與撒拉合葬一穴（二十五7-10）。

亞伯拉罕的為人與貢獻

亞伯拉罕奉神的召喚，背井離鄉，遠走他方，來到了舉目無親、人地兩生之處。面對萬般艱難險阻，亞伯拉罕一切均唯神命是從。他前無可循之例，旁無可諮之師，全憑對神的信心，神便以這信為他的義（創十五6；羅四9）。

亞伯拉罕蒙神應許賜他兒子之時已逾耄耋之年，且這應許於25年之後方實現，然而「他的信心還是不軟弱；並且仰望神的應許，總沒有因不信心裏起疑惑，反倒因信心裏得堅固，將榮耀歸給神，且滿心相信神所應許的必能作成」（羅四19、20、21）。

回應遠離故土的召喚，相信耄耋得子的許諾，對一個人來說均已是很大的試煉；但更大的試煉還是奉獻他晚年所得的兒子（第二十二章）。作者於創世記二十二章中，功力卓著地刻畫了一幅悲愴、可怖甚至殘忍的場面。亞伯拉罕要作的不僅是手刃自己的獨生子（二十二2），且是親自斷絕自己的後代，廢棄神的應許。然而亞伯拉罕的信心毫無動搖，他經歷了這艱難的試煉。他相信倘若以撒必死，神也必讓他死而復生，因此「他也彷彿從死中得回他的兒子來」（來十一19）。

亞伯拉罕在聖經的形象是一個有血有肉的人，因此人的瑕疵與弊病也就在所難免，如處危境好耍手段。然而，亞伯拉罕作為神的朋友，卻得蒙立永約的應許，這約終於在耶穌基督的身上成全。亞伯拉罕是信仰的先驅或信心之父。他畢生就是一個信仰的經歷，凡神所應許的，即使看來絕無可能，他也深信不疑。故此我們說，這位「多國之父」也是一切信神者之父。他是以色列民之父，也是萬民之父。新約視所有基督徒，不論種族與國籍，都是亞伯拉罕的後裔（加三7-9），都是按照應許承受產業的人（加三29）。

Ronald B. Allen

另參：「羅得」；「麥基洗德」；「割禮」；「立約／約」；「列祖時代」；「以色列史」；「亞伯拉罕的懷裏」；「撒拉」。

亞伯拉罕的懷裏(Abraham's Bosom)
這用語大概是源自古羅馬人的宴會習俗。羅馬人飲宴時，向左側臥，最尊貴的客人則倚在主人的懷中（參約十三25）。耶穌講述拉撒路的故事時，曾用此語描述天堂情景（路十六22、23）。拉比著作和《馬加比四書》十三章17節，均認為義人死後將在天國受到亞伯拉罕、以撒、雅各的款待。耶穌顯然已知此說，故也常用「彌賽亞的宴會」為喻。在來世，虔誠的拉撒路不僅受亞伯拉罕的歡迎，而且要以貴客之尊倚他而坐。耶穌以拉撒路所享的榮耀與為富不仁者在地獄中所受的煎熬相對照。
另參：「天／天堂」；「樂園」。

亞伯麥西(Abel-mizraim)
亞達的別名，在約但河以東（創五十11）。
另參：「亞達」。

亞伯頓(Abdon)
（1）沙煞之子，屬便雅憫支派，居於耶路撒冷（代上八23、28）。
（2）耶利的長子，屬便雅憫支派，居於基遍，其名見於掃羅家譜（代上八30，九36）。

亞伯瑪音(Abel-maim)
亞比拉之別稱（代下十六4）。
另參：「亞比拉」。

亞伯疊(Abdeel)
人名，示利米雅之父。示利米雅是猶大王約雅敬的大臣。王聽罷先知書卷所載而勃然變色，親手焚燒了書卷，當即命示利米雅率人去捉拿耶利米和巴錄（耶三十六26）。

亞何利亞伯(Oholiab)
摩西委派去協助總工匠比撒列建造和裝飾會幕的人。他是但支派亞希撒抹的兒子。亞何利亞伯是一名巧手匠人，懂得刺繡。他與比撒列一起把建造會幕應有的技巧教導人（出三十一6，三十五34，三十六1、2，三十八23）。

亞何亞(Ahoah)
比拉九子之一，屬便雅憫支派（代上八4）。亞何亞的後裔稱為亞合人（撒下二十三9、28）或亞哈希人（代上二十七4）。大衛的兩位勇士朵多（代上二十七4也作「朵代」）和撒們（代上十一29也作「以來」）即出自這個家族。有譯本以為形容這兩位勇士的「亞哈希人」和「亞合人」是地名而非家族名稱，這大概並不正確。

亞克拉濱(Akrabbim)
地名，巴勒斯坦南部一隘口，其地勢由上趨下，故稱「坡」，在死海西南端與尋曠野之間。以色列人征服迦南後，亞克拉濱坡（民三十四4；士一36）是猶大支派領地的南界標誌（書十五3）。兩約之間時代，猶大馬加比曾在此坡大敗以東人（《馬加比一書》五3）。

亞別(Abiel, Ebez)
（1）分配給以薩迦支派為業之地（書十九20），位於以斯德倫平原。確址不詳。
（2）人名，撒母耳記上九章1節和十四章51節記亞別是基士和尼珥之父，掃羅王之祖父；但歷代志上八章33節和九章39節，則記基士之父和掃羅之祖是尼珥。推測這種歧異可能由於抄寫錯誤，也可能掃羅有兩位親屬都名叫尼珥，一是他的曾祖父，一是他的叔父。

亞利大他(Aridatha)
哈曼的十子之一。在哈曼害猶太人的陰謀失敗之後，亞利大他與其父一同被殺（斯九7-10）。

亞利代(Aridai)
哈曼的十子之一。在哈曼害猶太人的陰謀失敗之後，亞利代與其夫一同被殺（斯九7-10）。

亞利伊勒(Ariel)
（1）大衛的護衛長比拿雅在一次英勇行動中擊殺的一個人或摧毀之物（撒下二十三20；代上十一22）。在這兩處經文所用的希伯來字「亞利伊勒」，很難斷定是否一個專名。比拿雅殺死的可能是摩押兩個勇猛如獅的人，也可能是摧毀兩個摩押人的祭壇爐床。
（2）先知以賽亞採特殊修辭法來對耶路撒冷的稱呼。先知是在警告人轉離惡事，宣告神將降禍（賽二十九1、2、7）。耶路撒冷是火祭壇的所在地，先知以提喻法，即以局部喻整體的手法，稱耶路撒冷為「亞利伊勒」。先知借此詞來宣告神的審判：耶路撒冷——神之爐床所在的城市，被仇敵毀滅之時，將成為異教的爐床——「亞利伊勒」（二十九2）。

亞利多布(Aristobulus)
一名貴族，保羅在羅馬書十六章10節曾向他問安。

亞利耶(Arieh)
在列王紀下十五章25節與亞珥歌伯同列的人，很可能是出於抄寫錯誤。
另參：「亞珥歌伯＃1」。

亞利馬太(Arimathea)
約瑟的家鄉。約瑟曾求取耶穌被釘死的身體，並安放在自己的墳墓裏（太二十七57；可十五43；約十九38）。該城址不詳，但有可能是先知撒母耳的家鄉、山城拉瑪瑣非（撒上一1），在耶路撒冷西北約20哩處。路加記述這是一個猶太城市，約瑟本人就是一個猶太官員（路二十三50）。

亞利馬太的約瑟(Joseph of Arimathea)
另參：「約瑟＃7」。

亞利賽(Arisai)
哈曼的十子之一。在哈曼害猶太人的陰謀失敗之後，亞利賽與其父一同被殺（斯九7-10）。

亞希(Ahi)
（1）押比疊之子，迦得支派的一個族長（代上五15）。
（2）朔默之子，屬亞設支派（代上七34）。現代譯本多將歷代志上七章34節中的「亞希」譯作「兄弟」，即：「他兄弟朔默的兒子是羅迦、耶戶巴、亞蘭」。

亞希以謝(Ahiezer)
（1）亞米沙代之子。以色列民出埃及飄泊於西乃曠野期間，亞希以謝是但支派的首領，曾代表其支派於會幕建成時獻上供物（民一12，二25，七66、71，十25）。
（2）示瑪之子，便雅憫支派武士之首，於洗革拉投靠大衛，對抗掃羅。亞希以謝及其手下武士皆勇武絕倫，善左右手開弓射發及投石（代上十二2、3）。

亞希甘(Ahikam)
沙番之子，在猶大王約西亞宮中為官（王下二十二12）。王命數大臣為律法書一事求教於女先知戶勒大，亞希甘也是其中一位（王下二十二14-20）。後於約雅敬

王朝，亞希甘曾救先知耶利米一命（耶二十六24）。主前586年，尼布甲尼撒毀耶路撒冷，並擄走大批城民往巴比倫後，留守耶路撒冷之省長基大利是亞希甘之子（王下二十五22；耶三十九14，四十5-16，四十一1-18，四十三6）。

亞希多弗(Ahithophel)

大衛王極信任的謀臣，後卻背叛王而輔佐押沙龍為亂。亞希多弗的建議素被奉若神諭，備受王的尊重（撒下十六23）。王聽聞亞希多弗叛變，即向神禱告：「耶和華啊，求你使亞希多弗的計謀變為愚拙！」（撒下十五31）押沙龍佔據耶路撒冷後，取王之妃嬪為己有，這正是亞希多弗的計謀（撒下十六20-22）。這行動是在公開宣示前王已廢，天下易主。即使大衛不死，兩王已勢成水火，言和無路了。這也是應驗先知拿單的預言，謂大衛在暗中佔有他人之妻，其嬪妃將在日光之下為他人所佔有（撒下十二7-12）。

亞希多弗為押沙龍所出第二計是以精兵12,000乘勝追殲大衛，不容其有喘息之機（撒下十七1-3）。押沙龍卻拒而不用，反採納了戶篩相反的計策。戶篩是大衛的密探，他迎合押沙龍的虛榮心理，力主由押沙龍率領全軍進擊（撒下十七4-14），其目的在為大衛贏得更多時間。亞希多弗見事不可為，於絕望中退歸故里，自縊而亡（撒下十七23）。

大衛於詩篇四十一篇9節曾說：「連我自己的朋友，我所倚靠、吃過我飯的也用腳踢我」，顯然對亞希多弗仍耿耿於懷。新約以亞希多弗比喻賣主的猶大，可見於耶穌藉詩篇四十一篇9節描述自己處境的一席話（約十三18）。

亞希米勒(Ahimelech)

（1）挪伯的一名祭司，大衛逃避掃羅追捕至挪伯，曾得他的幫助（撒上二十一1-9）。亞希米勒以僅有的陳設餅供應大衛（耶穌於太十二1-8曾徵引此事），後為以東人多益告密於掃羅，掃羅下令把他處死，衛士多不忍下手，惟多益無所忌憚，他殺了亞希米勒及84名祭司，他們的家屬及牲畜全被屠戮（撒上二十二9-19），惟亞希米勒之子亞比亞他逃奔大衛，得以保存性命（二十二20-23）。大衛所寫的詩篇五十二篇指斥多益之叛逆。

（2）一名赫人，於大衛逃亡時加入其游擊隊（撒上二十六6）。

（3）亞比亞他之子，上述（＃1）亞希米勒之孫。該亞希米勒並其父於大衛王朝

同為祭司（撒下八17；代上二十四3、6、31；參代上十八16，此處於不同版本也作亞比米勒）。

亞希沙哈(Ahishahar)
比勒罕之子，屬便雅憫支派，在大衛時代為耶疊家族之族長（代上七10）。

亞希亞(Ahijah)
（1）亞希突之子，世代為示羅祭司，亞希亞在掃羅與非利士人最後一戰中，看管約櫃（撒上十四3、18）。亞希亞可能即亞希米勒，或與他有密切關係（撒上二十一1-9，二十二9-20）。
（2）所羅門王的書記官（王上四3）。
（3）以忽之子（代上八7）。在希伯來原經，此句意思頗模棱，可作兩譯：或謂亞希亞為以忽眾子之一；或謂亞希亞攜帶以忽兩子——烏撒與亞希忽，一同被擄。

亞希忽(Ahihud)
（1）示羅米之子，為亞設支派的一名首領，他被選出幫助以利亞撒和約書亞，把迦南地分給以色列各支派為業（民三十四27）。
（2）便雅憫支派一族長，其父基拉曾被擄往瑪拿轄（代上八7）。但希伯來馬所拉本卻記其父為以忽（代上八6），基拉是把亞希忽母子擄往馬拿轄去的人。

亞希拉(Ahira)
以南之子。以色列人出埃及後，飄泊於西乃曠野，亞希拉為拿弗他利支派的首領，曾代表其支派在會幕建成時，獻上供物（民一15，二29，七78、83，十27）。

亞希律(Ahilud)
約沙法之父。約沙法於大衛及所羅門兩朝為宮廷史官（撒下八16，二十24；王上四3；代上十八15）。亞希律尚有一子名巴拿，是所羅門的稅吏之一（王上四12）。

亞希突(Ahitub)
（1）亞倫幼子以他瑪的後裔。其先祖為以利，屬非尼哈的家族，有二子：亞希亞和亞希米勒，此二人在掃羅作王時為祭司（撒上十四3，二十二9、11、12、20）。
（2）亞倫三子以利撒的後裔。米拉約之孫，亞瑪利雅之子（代上六4-17）；生子撒督，在大衛作王時為祭司長（撒下八17）。
（3）或即本條目＃2的亞希突。只因文士筆誤重寫所致；但較可能是另有其人，是＃2之亞希突的第七代後裔（代上六11、12）。其父亦名亞瑪利雅，子或孫亦名撒督（代上九11；尼十一11），其祖卻是在所羅門朝為祭司的亞撒利雅。該亞希突是以斯拉的先祖（拉七2；《以斯拉一書》八2；《以斯拉二書》一1）。

亞希約(Ahio)
（1）亞比拿達之子。亞希約與其兄弟烏撒以牛車運約櫃往耶路撒冷（撒下六3、4；代上十三7）。
（2）比利亞之子，屬便雅憫支派（代上八14）。
（3）耶利與其妻瑪迦之子。該亞希約是基士之兄弟或叔伯，已無從考。基士是掃羅之父（代上八31，九37）。

亞希拿達(Ahinadab)
易多之子，為所羅門王家採備食品的十二專使之一，官署設於瑪哈念（王上四14）。

亞希雅(Ahiah, Ahijah)
（1）以色列民一政治首領，被擄歸回後與尼希米及其他首領一起在以斯拉約書上簽名，向神誓忠（尼十26）。
（2）居於示羅的先知。耶羅波安作所羅門朝臣時曾途遇亞希雅，得其預言稱北方10個支派將叛變。所羅門去世前，亞希雅把他的外袍撕成12片，把10片交給耶羅波安，並說神要把10個支派交給他（王上十一29-39；代下十15）。後來耶羅波安果然作了以色列王，但他悖離神道，為了兒子亞比雅的疾病，耶羅波安遣皇后喬裝往亞希雅求問吉凶（王上十四1-5）。當時亞希雅既老且盲，但立知來者的身分，並預言其子必死，耶羅波安及其家必敗亡（十四6-17，十五28-30）。「示羅人亞

希雅的預言」顯然是所羅門傳記的文字來源之一（代下九29）。
（3）北國以色列王巴沙之父（王上十五27、28、33，二十一22；王下九9）。
（4）耶拉篾之子，屬猶大支派（代上二25）。
（5）大衛三十勇士之一（代上十一36），此人又稱為「亞希多弗的兒子以連」（撒下二十三34）。
（6）利未人，於大衛王朝掌管聖殿的府庫（代上二十六20）。
（7）先知以斯拉的先祖（《以斯拉二書》一2）。

亞希暖(Ahino-am)
（1）亞希瑪斯之女，掃羅之妻（撒上十四50）。
（2）大衛之妻，耶斯列人。掃羅先把女兒米甲嫁予大衛，後來卻把她改嫁帕提，大衛遂娶亞希暖為妻（撒上二十五43、44）。亞希暖於希伯崙生暗嫩，為大衛長子（撒下三2；代上三1）。

亞希暗(Ahiam)
沙拉之子，大衛王的三十勇士之一（撒下二十三33）。歷代志上十一章35節記其父為沙甲。

亞希煞(Ahishar)
掌管所羅門宮內事務的總管（王上四6）

亞希幔(Ahiman)
（1）亞衲三子之一，其後裔稱亞希幔人，為亞衲族之一支。以色列12名探子窺察迦南地時，亞希幔人居於希伯崙城（民十三22；書十五13、14；士一10）。
（2）被擄後，於耶路撒冷作守門的一名利未人（代上九17）。

亞希瑪斯(Ahima-az)
（1）掃羅皇后亞希暖之父（撒上十四50）。
（2）大祭司撒督之子，亞撒利亞之父（代上六8、9、53）。押沙龍叛亂期間，亞希瑪斯仍忠於大衛，與祭司亞比亞他之子約拿單同為大衛王遞送情報。撒督和亞比亞他在耶路撒冷把押沙龍的行動，傳達到在隱羅結的亞希瑪斯和約拿單，再轉報大衛（撒下十五27-29，十七15-23）。亞希瑪斯善跑，向大衛傳報押沙龍兵敗消息的信使也被他趕過，而先報捷於王（撒下十八19-33）。
（3）所羅門朝職司王家食品供應的十二專使之一，屬拿弗他利支派。亞希瑪斯的妻子巴實抹是所羅門王之女（王上四15）。

亞希摩(Ahimoth)
以利加拿之子，屬利未支派之哥轄家族（代上六25）。

亞希撒抹(Ahisamach)
亞何利亞伯之父，屬但支派。亞何利亞伯是心靈手巧的工匠，應神召建造會幕並各樣用具器皿（出三十一6，三十五34，三十八23）。

亞希蘭(Ahiram)
便雅憫之第三子，為亞希蘭族之鼻祖（民二十六38；代上八1也稱亞哈拉）。聖經家譜中有「以希」（創四十六21）和「亞黑」（代上七12），均為「亞希蘭」之簡寫。

亞杜蘭(Adullam)
亞杜蘭是迦南古城，位於拉吉和希伯崙之間，附近有古岩洞區，也稱亞杜蘭。聖經最初提及此地是記述有一位「亞杜蘭人」名叫希拉，是猶大的朋友。猶大提議將其弟約瑟販賣為奴，以後便離家往亞杜蘭與希拉同住（創三十八1、12、20）。亞杜蘭地處於猶大支派境內的山谷地帶（書十五35）。約書亞攻佔迦南地31座城邦，亞杜蘭即其中之一（書十二15）。後來猶大王羅波安加固15座城的防禦，亞

杜蘭也在其內（代下十一7）。被擄歸回後，亞杜蘭仍有猶大人定居（尼十一30）。大衛生平曾屢次涉及亞杜蘭一個洞穴。大衛逃避掃羅時，曾藏身於亞杜蘭洞（撒上二十二1）；大衛與非利士人爭戰時，也以亞杜蘭洞為寨（撒下二十三13-17；代上十一15-19）。詩篇五十七及一四二篇的詩題指出，那兩篇詩是大衛當年藏身亞杜蘭洞時的著作。亞杜蘭遺址即今之艾謝赫瑪德庫爾。

亞谷(Akkub)

（1）利未支派之一族長，其後裔隨所羅巴伯從被擄地返回耶路撒冷，看守殿門（拉二42；尼七45）。亞谷有兩位後裔（本條目＃2、＃5所提者），也名「亞谷」。

（2）上述＃1亞谷的一個後裔，為守門的利未人之一族長，第一批隨所羅巴伯從被擄地返國者之一（代上九17）。

（3）利未支派之一族長，其後裔職司聖殿雜役，也屬首批從被擄地隨所羅巴伯返國者（拉二45）。

（4）以斯拉之隨從。以斯拉宣讀律法書，命隨從向百姓講解，亞谷即講解者之一（尼八7）。

（5）本條目＃1所述亞谷後裔之一，其家族居耶路撒冷，看守殿門。亞谷為族長，與以斯拉、尼希米為同代人（尼十一19，十二25、26）。疑該個亞谷與＃4所述者為同一人。

亞那(Annas)

主後7至15年，羅馬駐敘利亞總督基里扭立他為猶太大祭司，後被猶太巡撫格拉都褫奪職務。他的職務由3個較次要的人物承擔，其後才由他的女婿該亞法接替（約十八13、24）。該亞法任大祭司的年代是主後18至36年，正當耶穌公開傳道的時候。

離職以後，亞那的勢力及影響依舊存在。大祭司就像美國最高法院的法官一樣，享有終身的職權。信奉異教的羅馬人免去一個大祭司的職任，會引起猶太人強烈的不滿。所以，亞那很可能在民眾的心目中仍是大祭司，有點像榮譽大祭司。猶太史學家約瑟夫的著作證明有這事實，可幫助澄清新約有些經文記述亞那與該亞法在同時期任大祭司所引起的誤解（路三2；約十八19、22-24；徒四6）。

耶穌被捕後，亞那先單獨審問了耶穌（約十八13、19-24），然後才把耶穌帶去見

該亞法，這一事實有力地說明，亞那當時在猶太人的宗教領袖中仍是一個極其重要的人物。亞那盤問耶穌有關祂的門徒和祂的教訓之事，可是耶穌並不給予正面的回答，似乎不大合作。舊約律法對唆使以色列人背道及拜偶像的人判以死罪（申十三6-9）。如果耶穌被當權者認作是教唆以色列的假先知，那麼祂的一切話語及追隨祂的人都應受到審查。但是猶太律法同時還要求在被告自己作證之前，先有控辯雙方的證人作證。在證人作供及供詞得到確認後，才可直接審訊被告。因此耶穌回答說祂的教訓是「明明的對世人說話」，祂是向審問祂的人挑戰，要求確實的證據。耶穌要他們按照正規的法律程序辦事。
新約也提到亞那參與一次審問使徒彼得和約翰的事。值得注意的是，使徒所受的懲罰遠比耶穌所受的為輕（徒四6-21）。

亞里達古(Aristarchus)
帖撒羅尼迦的馬其頓人，使徒保羅的同伴。其先祖可能是猶太人。聖經首次提及他，是說他在以弗所被一群怒氣填胸的暴眾捉拿（徒十九29）。後來，保羅自第三次宣教旅程回來，亞里達古跟保羅在一起（徒二十4），後來又同去羅馬聽候該撒的御審（徒二十七2）。保羅曾稱他為「同工」（門24）和「與我一同坐監的」，又是「叫我心裏得安慰的」（西四10、11）。據傳，亞里達古在尼祿掌權時於羅馬殉教。

亞來(Ahlai)
示珊的女兒，屬猶大支派（代上二34）。在歷代志上二章31節，某些譯本卻記亞來為示珊之子。

亞奈雅(Anaiah)
（1）一名祭司，也是以斯拉的助手。在以斯拉向會眾宣讀律法書的時候，他協助給會眾解釋書中話語的意思（尼八4）。
（2）一位政治首領。從被擄之地歸回之後與尼希米和其他領袖一起簽名立約永遠忠於神（尼十22）。與本條目＃1的亞奈雅很可能同屬一人。

亞居拉(Aquila)
百基拉的丈夫（徒十八2、18、26；羅十六3；林前十六19；提後四19）。
另參：「百基拉和亞居拉」。

亞底(Addi)
（1）亞底子孫於被擄歸回後聽從以斯拉規誡而將異族妻子休掉（《以斯拉一書》九31）。以斯拉記平行的名單中，「亞底」作「巴哈摩押」（拉十30）。
（2）耶穌的一位先祖，其名見於路加開列的耶穌家譜（路三28）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

亞底他音(Adithaim)
猶太境內一城鎮，地處山谷（書十五36）。

亞底米(Artemis)
希臘女神，職司月亮、狩獵、野獸，以弗所人奉為豐產女神；羅馬人稱她為狄安娜（徒十九23-41）。
另參：「狄安娜」。

亞底亞海(Adria)
今稱亞得里亞海，地中海的一個水域，西連意大利，東接希臘、阿爾巴尼亞和南斯拉夫。當年使徒保羅被解往羅馬時，海途遇風暴，在亞底亞海域顛簸達14晝夜（徒二十七27）。其他古文獻也多可證實亞底亞海域之凶險，如猶太史家約瑟夫曾自述於主後64年於該處遇海難；大詩人荷馬也於詩中屢述亞底亞海風狂浪惡之景。

亞底挪(Adino)
可能是約設巴設的別名（撒下二十三8）。約設巴設又名雅朔班（代上十一11），是大衛三大勇士之首，任軍長之職。希伯來原文沒有明示，故「伊斯尼人亞底挪」一語的原文可能並非專名，而是指勇士之矛（參修訂標準譯本、新美國標準譯本）。
另參：「雅朔班＃1」。

亞底業(Adiel)
西緬支派的一名族長，曾率其家眾往基多口尋找放牧羊群的草場（代上四36）。

亞延(Ain)
應許地迦南東疆一城鎮，位於加利利海東北（民三十四11）。亞延之意為「井」或「泉」，故址即今之亞雲廢墟。

亞念(Anim)
按宗族分配土地時，猶大支派所得為業的44座城，亞念便是其中之一（書十五50），且很可能是現今的霍文泰塔廢墟。

亞所(Azor)
所羅巴伯的後裔，耶穌家譜中一位祖先（太一1、13、14）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

亞抹(Amal)
希連之子，為亞設後裔（代上七35）。

亞拉(Ara, Arab, Arah)
（1）益帖之子，亞設人的族長（代上七38）。

（2）位於希伯崙西南面山地上的一座城，在以色列人奪取了應許地迦南之後，分配了給猶大支派（書十五52）。一般認為亞拉即現今的拉比耶廢墟。
（3）亞設人烏拉之子（代上七39）。
（4）與所羅巴伯一起從被擄之地，回到耶路撒冷的一群人的祖先（拉二5；尼七10）。

亞拉巴(Arabah)
劃分東西巴勒斯坦的大谷地，通常稱為大裂谷。它北起加利利海，經約但河谷到死海，再向南延至阿卡巴灣。亞拉巴寬約6哩，長200哩。靠近阿卡巴灣的死海，是地球內陸表面的最低點，低於海拔1,275呎。
「亞拉巴」的希伯來文原意為荒蕪或不毛之地。從死海往北至加利利海一段谷地，亞拉伯人稱為「霍爾」（「凹陷地」），死海以南一段稱為「亞拉巴」。
在舊約裏，亞拉巴有時指整個谷地，有時僅指南段（申一1，二8），有些地方則指東北段（申三17，四49；書十一2）。也可指約但河以東的一段（申四49）或約但河以西的一段（書十一16），或指約但河谷（撒下四7）。在希伯來文的舊約裏，亞拉巴的複數字出現了17次，指的是近耶利哥或摩押地的那一段亞拉巴，意為平原。死海有時又叫亞拉巴海（王下十四25）。實際上，亞拉巴從死海往北，大部分地區過去和現在都是土地肥沃、出產豐富之地。
約書亞正是從亞拉巴開始，前往征服耶利哥的。押尼珥在基遍被擊敗之後，曾逃至亞拉巴北部（撒下二29）。殺死伊施波設的人提著他的首級，穿過亞拉巴到希伯崙去見大衛王（撒下四7）。西底家王被巴比倫人擒獲時，正逃向亞拉巴（王下二十五4；耶三十九4）。
亞拉巴南段正是以色列人在未進入應許地之前飄流的地方。往北一段是摩西度過最後的日子之處（民三十二至三十六）。摩西死在亞拉巴，並葬在那裏（申一1），即死海以東的摩押平原上（申三十四1-6）。
死海以南蘊藏豐富的鐵礦和銅礦，申命記八章9節所說：「那地的石頭是鐵，山內可以挖銅」，指的可能就是這個區域。古時，小心地利用水利灌溉曾一度使這裏可以長出農作物，不過現在已是一片荒蕪了。也曾有過數條重要商路經過這區域。死海周圍的地方，在所多瑪、蛾摩拉毀滅之前，曾是特別富饒的地區，「如同耶和華的園子」（創十三10）。
這片地方的復興是預言中的應許之一。以西結說，將有一條大河，從聖殿流出，

往下流至亞拉巴，使海水變甜，使魚和其他生物都有健康的生存環境（結四十七1-12；珥三18；亞十四8）。
Paul L. Kaufman和R. Milton Winter
另參：「巴勒斯坦」。

亞拉巴人／伯亞拉巴人(Arbathite)
伯亞拉巴城的居民，大衛三十勇士之一亞比亞本（又名亞比）的家鄉（撒下二十三31作「伯亞拉巴人」；代上十一32）。

亞拉巴的河(Brook of the Arabah)
似指注入亞拉巴的一條河流（摩六14），但語焉不詳。「亞拉巴」是指從加利利海直到東非的一段沙漠裂谷。死海（鹽海）之南有一條乾河也稱亞拉巴；但聖經特指約但河谷的一部分（申四48、49；書八14；王下二十五4）和鹽海（申三17）為「亞拉巴」（其原義即「沙漠」、「曠野」）。亞拉伯河（今名）的數道水泉及間或充溢雨水的河澗，都流進鹽海。
另參：「亞拉巴」。

亞拉巴海(Arabah, Sea of the)
死海的另一名稱。因為死海位於以色列地之亞拉巴境內（申三17，四49；書三16，十二3；王下十四25），故得此名。
另參：「死海」；「巴勒斯坦」。

亞拉米勒(Allammelech)
亞設支派境內一城鎮（書十九26）。

亞拉伯(Arabia)

亞拉伯是指亞洲西南面的阿拉伯半島，三面環海，一面臨「肥沃月彎」；從政治界域來看，其北鄰為今日之約但哈希姆王國和伊拉克，南瀕印度洋，東、西邊界各為波斯灣和紅海，面積不過100萬平方哩多，相當於美國面積的1/3。

地理

古代地理學家如斯特拉波等人多援托勒玫（主後127-151，希臘數學家、天文學家、地理學家）先例，把亞拉伯劃分為3大區域：（1）山地亞拉伯，指半島西北地區，包括西乃、以東、摩押、外約但；（2）沙漠亞拉伯，指敘利亞大沙漠；（3）富饒亞拉伯，指阿拉伯半島南部地區。

今日之亞拉伯已分為若干國家，其最大者為沙特阿拉伯，其餘則有也門、科威特、卡塔爾、阿曼、馬斯喀特和亞丁。

「亞拉伯」一詞在聖經中，往往並指南部和北部。如歷代志下九章14節謂，以金子向所羅門進貢的「亞拉伯諸王」即通指南北兩地；但也可能專指西北山地亞拉伯，如保羅記他歸主之後曾「往亞拉伯去」（加一17），指的是西北部的西乃山（加四25）。聖經提及的許多亞拉伯地名，多是在西北山地，如布斯、底但、度瑪、以法、夏瑣（耶四十九28-33）、瑪撒、米沙、米甸等；但也有在亞拉伯南部的城邑，如哈薩瑪非、俄斐、撒弗他、西發、示巴、烏薩；另如哈腓拉和巴瓦音則大概在東北；而西巴的地理位置則尚有爭議；至於約伯記中所載的「烏斯」，學者們多以為是在以東和北部亞拉伯之間某處。

氣候

亞拉伯氣候乾熱，某些地區之熱，可說是世界之最。半島東西雖與海洋相接，可惜這兩邊水域太小，吹出的海風不足以影響亞非大陸強大的乾熱氣團。不過，總可使部分地區享受溫帶和亞熱帶氣候。南向地勢漸高，熱氣流也漸緩。沿海低地全然受亞熱帶氣候控制，雲、霧、露也終年不斷；但內陸亞拉伯則一年四季赤日炎炎，惟逢沙暴或極罕見的陣雨，方可獲瞬息之蔽。

伊斯蘭教發祥地阿希賈茲四季少雨，大旱常至3年不解。也門和阿西爾則雨量有恆，農事也很發達。亞拉伯沒有河流，只有縱橫交錯的乾河床，構成商隊和朝聖者的通道。

歷史

聖經中最著名的亞拉伯人，大概是示巴女王，但也有其他人物或部族與亞拉伯有密切關係。創世記十章所列初民名表中，有不少名字今日猶保存在阿拉伯的地名中（創十7、26-30）。亞伯拉罕之妾夏甲和基土拉所出諸子之名（創二十五1-4、

12-18），後來即是許多亞拉伯部族名稱和地理名稱的來源。北亞拉伯民族譜系學家追溯以實瑪利為亞拉伯民族之祖。

關於亞拉伯的天然資源，歷史上早有詳載。埃及第一王朝諸法老一向控制著西乃的綠松石礦；俄斐的黃金和南亞拉伯的乳香、沒藥，也早就聞名天下。示巴女王曾向所羅門王進奉這類十分珍貴的香料（王上十2-10），自此，亞拉伯和以色列通商頻繁（王上十15）。所羅門王在紅海西北角之以旬迦別建港，疑是專為與俄斐通商的（王上九26-28）。猶大王約沙法（主前872-848）猶從亞拉伯人手中納貢（代下十七11），且欲復興俄斐貿易，卻不成功（王上二十二48）。

與亞拉伯有關的幾個部族，在聖經史上都很重要。如將約瑟帶往埃及的以實瑪利人（或稱「米甸人」），實際就是亞拉伯人（創三十七25-36）；在山地亞拉伯的荒野與摩西交戰的亞瑪力人，也即亞拉伯人（出十七8-16）；摩西的岳父葉忒羅是米甸人（出十八1）；猶大王烏西雅曾攻擊亞拉伯人（代下二十六7），該處所謂「米烏尼人」，據考也來自亞拉伯。聖經載亞拉伯人基善力阻聖城重建一事（尼二19，六1、6），從出土碑銘中已得到印證。

以賽亞論亞拉伯時，曾嚴譴基達人（賽二十一13-17）。今已知基達人是北方亞拉伯人的大族。耶利米也曾預言基達人終要為尼布甲尼撒所滅，後果如所言（耶四十九28-33）。基達人的盟友包括拿巴提的亞拉伯人（賽六十7）。該族後來頗強盛，在歷史上佔重要地位。彼特拉城曾為所佔，應驗了俄巴底亞預言以東人的遭遇。後來新約和次經各書提及亞拉伯時，所指主要是拿巴提的亞拉伯人（加一17；《馬加比書》十一16）。

聖經時代南亞拉伯有4國興起：撒賓、米寧、夸塔班、哈德拉莫。約主前115年，又有希米亞耳王國崛起而為南亞拉伯之霸主，直至主後300年而衰。再300年，伊斯蘭教即誕生於阿拉伯半島。

文化與宗教

最早的拼音文字即見於從西奈半島礦場出土的碑銘，據考屬主前二千年代中期之物。北亞拉伯一直是遊牧部落生息之地；南亞拉伯則是農業文明開始極早的地區。考古學家均證明南亞拉伯的建築、水利、宗教雕塑藝術等，在早期已經發達。

亞拉伯人原奉行多神崇拜。南亞拉伯人以月神為至尊，其日神為女性。北亞拉伯的神祇中有杜沙拉神、亞拉特神、蓋德神等。後來伊斯蘭教興起後，亞拉伯人均奉阿拉為唯一真神。

亞拉得(Arad)

（1）便雅憫人比利亞之子（代上八15）。

（2）以色列人在征服迦南期間，在南地一個迦南人部族或地區的名稱。亞拉得王曾攻擊以色列人，而被打敗（民二十一1-3，三十三40）。於是，以色列人將該地改名何珥瑪（即「毀滅」之意）。亞拉得後為約書亞所取（書十二14）。

近期，考古學家始認為這個亞拉得，就是現今的亞拉得廢丘。不過，在該地的發掘顯示，以色列人征服迦南時期，那裏並無人居住。有些學者認為民數記和約書亞記所提的亞拉得，是一個區域，而不是某一個地方。另有人說有兩個亞拉得：一個是迦南人的城邑，大約在現今之亞拉得廢丘西南7哩半左右的瑪拉塔廢丘；另一個是以色列人的城邑，即現今的亞拉得廢丘。這個看法從埃及法老示撒（主前940？-915）的碑文上得到佐證，因為碑文上顯示，主前一千年代初期確曾有兩個亞拉得城同時存在。

現今的亞拉得廢丘，在聖經中可能只提過1次，即士師記一章16節，那裏指出亞拉得是基尼人的地方。早青銅時代的亞拉得廢丘是一個重要的大城市，主前2600年左右被毀後無人居住，直到將近主前1000年。從所羅門王時期（主前970-930）到猶太人被擄，阿拉得廢丘始終是猶大南部邊界上的一個軍事要塞。

在亞拉得廢丘發掘期間，有些很有趣的發現。一是挖出了一個以色列人的聖所，其設計與會幕和聖殿的設計極為相似，壇的大小與出埃及記二十七章1節所述的一致。有人認為這個聖所很可能是基尼族人當時敬拜神的地方。二是發掘了不少刻有文字的陶瓷碎片。有一塊上面刻有「耶和華的居所」字樣，想必是指耶路撒冷的聖殿。

亞拉篾(Alemeth)

（1）比結之子，屬便雅憫支派（代上七8）。

（2）耶何阿達之子（代上八36），或雅拉之子（代上九42），是掃羅王的後裔。

亞拉臘(Ararat)
一片嶙峋陡峭的山巒地帶的名稱，在俄國和土耳其佔領之前，是亞美尼亞王國的領土範圍（王下十九37；賽三十七38）。亞拉臘山處於黑海南部，在黑海與裏海之間，西接土耳其的東疆，北鄰俄屬格魯吉亞的南高加索，東南則與伊朗國土的北端接壤。聖經記述洪水消退時，挪亞方舟停於亞拉臘山（創八4）。種種的推測、多次的考察，以及好萊塢一部有關探尋亞拉臘山中挪亞方舟殘骸的傳奇故事影片，引起人們對這個遙遠地區的關注。
儘管傳統的看法指出，亞拉臘峰就在泛湖（今土耳其境內）和烏米亞湖（今伊朗境內）之間，古代烏拉爾圖地區（按：烏拉爾圖與亞拉臘二名，在英語中兩者的輔音）的中心，原屬亞述；但是該山峰的正確地點，至今仍存有相當多疑點。該地區屬高原地帶，草木不多，人煙稀少，佈滿不毛的熔岩層。那裏有一個高達17,000呎的山峰阿勒達格（土耳其語，意為「災難峰」），當地的土人叫它「科赫努」，即挪亞山。故此，對方舟的搜尋工作大都集中於此。
另參：「挪亞」；「洪水」。

亞拔他(Abagtha)
亞哈隨魯王宮內太監。王命侍筵的7太監召皇后瓦實提赴宴，亞拔他即其一（斯一10）。

亞法撒(Arpachshad)
閃的兒子，挪亞的孫兒，生於洪水後兩年。亞法撒的後裔很可能是迦勒底人（創十22、24，十一10-13；代上一17、18、24）。

亞法薩迦人(Apharsachites)
此名出現在以斯拉記五章6節與六章6節可能是亞法薩提迦人的縮譯，又可能源自古波斯語中一個意為「調查者」的詞。他們聯同居於撒瑪利亞的其他群體，上書奏告波斯王亞達薛西，企圖禁止猶大人於耶路撒冷重建聖殿。

亞法薩提迦人(Apharsathchites)
此名出現在以斯拉記四章9節，用來稱呼撒瑪利亞城裏某個族裔或某些政府領袖；古波斯語裏有個近似的詞，意為「使者」。這些人聯合起來上書波斯王亞達薛西，奏請他制止猶大人在耶路撒冷重建聖殿。

亞波羅(Apollos)
出生於亞歷山太（埃及）的一個猶太基督徒，使徒保羅巡迴宣教時期的一名口才卓越的傳道人。聖經中提到亞波羅的主要段落是使徒行傳十八章24節至十九章1節。亞波羅離開亞歷山太，來到小亞細亞的以弗所。他滿懷熱切、學養俱豐、熟悉舊約，也曾學習主道，他在會堂公開放膽講道。他認識耶穌降臨之事，也正確地傳講這信息，但他的知識僅來自耶穌之前的施洗約翰的教訓；保羅的朋友和同業百基拉和亞居拉在以弗所聽了亞波羅講道，就明白他並不知道有關耶穌的一切事，於是他們就把他帶到一邊，把神的道更加精確詳盡地向他講解。在這之前，他已對約翰之洗禮的意義深信不疑，對約翰說耶穌便是彌賽亞這一點也全心領受。可是，顯然他對於信基督而稱義或聖靈在救贖計劃中的工作等教誨，卻從未聽聞。百基拉和亞居拉曾跟保羅一起生活和工作，在這些方面無疑對亞波羅有所幫助。
聽過他們的指教之後，亞波羅很快便離開了以弗所，到希臘的一個羅馬省份亞該亞去。他隨身帶了以弗所基督徒給亞該亞門徒的書信，要他們接待亞波羅為主內的肢體。他一到達，便以他對舊約的淵博知識向猶太人激情滿懷地講解耶穌便是彌賽亞的事實，並公開駁斥猶太人。保羅對亞波羅在亞該亞首府哥林多的工作給予極高的評價，他說亞波羅澆灌了他種下的種子——指他創建的教會（林前三5-11）。從哥林多前書可以清楚地看到，分裂哥林多教會的一個黨派就是奉亞波羅為首的，其實他與此事毫無關係（林前一12，三1-4）。其後，保羅勸亞波羅回哥林多去，但亞波羅不願意去，恐怕就是因為他不想因此鼓勵那個小集團繼續存在（林前十六12）。

亞波羅尼亞(Apollonia)
位於東馬其頓埃納提亞大道上的一座城。保羅第二次宣教旅程中，曾由腓立比西行，經亞波羅尼亞去帖撒羅尼迦，旅途全長約90哩（徒十1）。一般認為亞波羅尼亞即今之玻蓮娜。

亞舍拉(Asherah, Asheroth)
迦南女神名，其配偶為巴力（士三7；王上十八19）。
另參：「迦南神祇和宗教」。

亞金(Achim)
所羅巴伯的後裔，新約耶穌基督家譜列為耶穌先祖之一（太一14）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

亞門低比拉太音(Almon- diblathaim)
摩押一地名，以色列人在曠野飄泊時曾結營於此（民三十三46、47）。有學者認為亞門低比拉太音即伯低比拉太音（耶四十八22）。
另參：「曠野飄流」。

亞非加(Aphekah)
約書亞攻取應許之地後，分給猶大支派的迦南山地上的一座城邑（書十五53），一般認為就是離希伯崙不遠的卡納安廢墟。

亞哈(Ahab)
（1）北國以色列的第八位王，在位21年（主前874-853）。自暗利自立為王，傳子亞哈，孫亞哈謝並約蘭，統治以色列凡40年，史稱暗利王朝。其影響所及，遠超聖經所載，著名的摩押碑文和其他亞述碑文都有記錄。暗利原是以色列王以拉（巴沙之子）軍中之帥，擁兵在外（王上十六8-16）。以拉被弒後，暗利即回師京城得撒（十六17-23），自立為以色列王；不久即遷都撒瑪利亞，設防築壘（十六24）。暗利仿效大衛與所羅門之政策，北聯腓尼基人，惟此策貽害後世非淺。亞哈繼父位（十六28），以聯婚固盟，娶腓尼基公主耶洗別為妻，立為皇后（十六29-31）。耶洗別凶殘無道，且是狂熱的異教徒。這宗婚事帶給以色列禍患極深（王上二十一21-26）。以後亞哈與耶洗別又以女兒亞他利雅嫁猶大王約蘭，禍水南延，造成災難性惡果（王下八17、18、26、27，十一1-20）。亞哈在耶洗別的影響之下背棄

耶和華神，轉而膜拜假神巴力。巴力教以生殖崇拜為特徵，有祭司與「聖殿貞女」交配的儀式，公然與耶和華神的律法大相背謬。亞哈與異族通婚即已干犯了禁止與拜偶像者婚配的律法（申七1-5）。耶洗別又仗其皇后位分，亟欲逼迫以色列人改奉巴力。她下令搜捕神的先知，死者無數；少數逃至俄巴底岩洞藏身，才倖免於難（王上十八4）。

聖經尚記載亞哈興建城市（王上二十二39）和多次對外戰爭，但以更多的篇幅記敘偉大的先知以利亞的故事（王上十七1，十八1，十九1）。亞哈即位之初，神即派以利亞預言因王之罪行，神要降連年大旱並大饑荒於世，以示懲戒（十七1，十八16-18）。不久，果有大旱，持續三年半。這饑荒景象悲慘，人畜皆苦不堪言（十八5），百代難忘，至新約時代猶存記在人的記憶中（路四25；雅五17）。過了3.5年，以利亞向亞哈挑戰，要他召集所有異教先知，一決耶和華神與巴力之真偽高下。以利亞嘲笑450位巴力先知不能吸引他們的假神巴力的注意，他繼而向神祈禱，神立降大火於祭壇。眾百姓遂高呼耶和華為真神，並助以利亞殺盡眾異教先知（王上十八16-40）。隨即，旱災立止（十八41-46）。

耶洗別聞報，發咒起誓，必報此仇。以利亞遂逃至何烈山避難，神命他膏耶戶為以色列王以代替亞哈（王上十九1-16）。此命令終由以利亞之繼任者以利沙完成（王上十九19-21；王下九1-10）。以利亞又指摘亞哈霸佔耶斯列人拿伯的葡萄園（王上二十一1-16）。因拿伯拒絕出售園地，耶洗別收買證人誣陷拿伯毀謗神和王，並唆眾以亂石擊死拿伯。以利亞宣告神必審判，使亞哈全家暴死於血泊之中（二十一17-24）。後因亞哈悔改，神答允延遲懲罰至亞哈死後（二十一27-29；王下十1-14）。

亞哈在位期間與敘利亞（亞蘭）王便哈達二世大戰3次，主要是出於敘利亞人的挑釁。在第一次戰爭中，便哈達兵圍以色列京城撒瑪利亞，向亞哈王重索貢物。亞哈不允，求計於眾長老，一位先知獻策，促亞哈發動出擊（王上二十1-14）。亞哈依計突襲，敘軍大敗，便哈達僅以身免（二十15-22）。次年，便哈達復率大軍來犯，又敗，終向亞哈請降（二十23-33），將其父強佔以色列的城邑悉數歸還，並准以色列人於大馬色經商（二十34）。神不喜悅這一聯盟，曾藉一先知譴責王（二十35-43）。

聯盟達3年（王上二十二1）。此期間敘以兩國似又與近東多國聯合，共同抵禦亞述王撒縵以色三世的威脅。亞哈與哈馬、敘利亞及其他小城邦凡12國結盟。此時以色列軍力大增，冠蓋全盟，其戰車達800輛，已非敘利亞所能及。

主前853年夏，聯軍與亞述大軍會戰於敘利亞北奧朗底河附近的夸夸，此戰役聖經

沒有記載。據亞述文獻，亞哈麾下戰車2,000輛，兵10萬。撒縵以色碑文記述亞蘭王為「哈大底謝」，疑即便哈達。估計戰爭之結果頗不利於亞述，因為他的碑銘雖記述敵人屢次戰敗，卻沒有說是大勝敵軍。亞述的侵略被制止了，至少贏得了一時之安。撒縵以色從此休兵罷戰，5年之內未再西犯。期間亞哈曾與敘利亞作第三次爭戰而陣亡。

夸夸戰役的碑銘記載對聖經研究有很大意義，不啻為聖經事件提供了年代佐證。撒縵以色對戰爭的描述記於摩諾里特銘，現存於大英博物館。從亞述列王的年代記，可推知亞哈在位時間，及舊約各事件的年代。

亞哈與敘利亞人最後之戰本有與南國猶大王約沙法結盟之利（王上二十二2-4；代下十八1-3）。此聯盟因雙方有了親家之誼（亞哈之女亞他利雅嫁約沙法之子約蘭），更形鞏固。亞哈於兩王會盟中提出收復以色列東北角的失地基列的拉末。約沙法諮詢於眾先知，有400先知皆同聲說必勝。約沙法卻不信，再詢問神的先知米該亞。米該亞竟預言亞哈必死於此役（王上二十二5-28；代下十八4-27）。

及兩軍接戰，約沙法穿上王服，亞哈則改裝上陣，雜於眾兵之中。豈料一名敘利亞弓箭兵隨意放箭，竟射穿亞哈甲縫，令他重傷。亞哈於當晚死去，其軍潰敗。他的戰車和甲冑洗於撒瑪利亞池，血水被野狗舔食，應驗了先知以利亞的預言。其子亞哈謝繼位（王上二十二29-40；代下十八28-34）。

聖經評論亞哈並非依據其戰功政績，而是以其不能領導以色列百姓事奉耶和華。他較以色列前任諸王更壞（王上十六28-30）。他娶耶洗別，又推行巴力崇拜，「他所行的惹耶和華以色列神的怒氣」（王上十六31-33）。

另參：「以利亞」；「耶洗別」；「以色列史」；「王，王權」；「列王紀上、下」；「舊約年代學」。

（2）哥賴雅之子，是猶大國祚將盡時臭名昭著的假先知。他與眾猶大顯貴隨猶大王約雅斤一起被擄往巴比倫（主前598-597）。先知耶利米指他及其同僚西底家藉神名說假預言，並行姦淫之事（耶二十九21-23）。

亞哈瓦(Ahava)

巴比倫一河流名稱（也可能並指河邊一城鎮）。以斯拉曾在這裏召集了許多利未人，補充、擴大了猶太人返國人員的隊伍。出發前以斯拉宣佈禁食，在神面前存謙卑倚靠的心，且祈求神護祐他們平安返回巴勒斯坦（拉八15、21、31）。

亞哈希人(Ahohite)
另參：「亞何亞」。

亞哈拉(Aharah)
亞希蘭之別稱，為便雅憫第三子（代上八1）。
另參：「亞希蘭」。

亞哈拜(Ahasbai)
以利法列之父。以利法列是瑪迦人，為大衛王著名三十勇士之一（撒下二十三34）。

亞哈斯(Ahaz)
（1）猶大王（主前735-715），以其離經背道而知名。亞哈斯本名「亞哈謝」或「約哈斯」，其本名中表達神的名稱的部分被省去。舊約有3處記載亞哈斯之事（王下十六；代下二十八；賽七），描述他為猶大諸王中最邪惡的一位。他死後不得禮葬（代下二十八27）；其子希西家繼位（王下十八1）。
舊約這段歷史的年代記述多不符，引起較少問題的年代是把亞哈斯登基之年定於主前735年。亞哈斯於主前735至732年先與其父約坦共同執政，在位至主前715年，作王20年。
亞哈斯在位期間，正值近東史上的變亂時期。亞述人西侵，危及敘利亞及巴勒斯坦地區。以色列王比加與敘利亞王利汎結盟抗敵，且入侵猶大，欲廢亞哈斯而與新王結盟。
亞哈斯不信耶和華神，轉向亞述王提革拉毘列色求援。亞哈斯向異教王乞援引起先知以賽亞的憤怒；他晉見亞哈斯（賽七），預言以馬內利的誕生是以色列和敘利亞滅亡的先兆。其後，這兩國被亞述王提革拉毘列色攻打，越兩年而滅（主前734-732）。
亞哈斯之不信主要是對摩西律法和猶太傳統信仰的背棄，而不是由於身處危境而舉止失措。歷代志記載他如何設巴力偶像（巴力是迦南人崇拜的生殖神），還奉行人祭，曾焚其子祭祀異神。歷代志的作者指出他這些異端行徑，正是神任憑以色列和敘利亞攻伐他的原因（代下二十八5）。
亞述攻克這兩國以前，這北方兩國對猶大的侵略帶來深重的禍患（代下二十八8），

不僅搶劫猶大財貨，且擄掠猶大人往撒瑪利亞為奴達20萬人之多。這種擄人為奴的行徑遭到先知俄備得的嚴厲譴責（代下二十八9）。許多以色列首領也有一致的看法，終於迫使朝廷將戰俘遣返耶利哥，並以掠來的糧食供應他們。

此時猶大國又遭到來自南方的威脅。在猶大長期統治下的以東人乘猶大積弱而宣佈獨立。歷代以來經小心保存的舊約馬所拉抄本記載猶大紅海港口以拉城被「亞蘭人」攻佔一事（按：亞蘭即敘利亞的希伯來文名稱，參王下十六6）。因以東與亞蘭之名稱在希伯來文中是很相近的，所以很多學者認為進攻以拉他的其實是以東人。

亞哈斯與亞述結盟，不啻是與虎謀食，自置其國於危亡之地。此時的猶大國實際上已淪為亞述的屬國，凡事均不得不聽任提革拉毘列色的擺佈。亞哈斯還躬往敘利亞淪陷的都城大馬色去朝覲提革拉毘列色，極表恭順之忱。

亞哈斯在大馬色看見一亞述神壇，他繪下圖型寄回猶大，命大祭司烏利亞在耶路撒冷照樣監製，代替聖殿中的青銅祭壇。亞哈斯又於聖殿內作了許多變動，均顯示他是執意叛離耶和華的宗教。

聖經記載「亞哈斯日晷」傳世（王下二十11；賽三十八8）。後來這日晷成了神給他兒子希西家的一個兆頭。希伯來文「日晷」意若「階梯」，大概是亞哈斯命人設計和製造的，可根據日影的移動來確定時辰。

另參：「王，王權」；「列王紀上、下」；「以色列史」；「日晷」；「舊約年代學」。

（2）米迦之子，耶何阿達之父，為掃羅王的後裔（代上八35、36）。

亞哈黑(Aharel)

哈崙之子，屬猶大支派（代上四8）。

亞哈隨魯(Ahasuerus)

（1）波斯國王，西方多知其名為薛西斯一世（主前485-465），其父即波斯王大利烏一世（全名大利烏舒士他斯伯）。以斯拉記四章4節記述有人上書亞哈隨魯，控告猶太人重修聖殿事。以斯帖記也記述亞哈隨魯在聖經歷史中扮演一重要角色。據希臘史家希羅多德記載，薛西斯在位第三年曾召集朝臣密議進攻希臘，以斯帖記開篇所記之大宴群臣場面，可能就是那一次御前會議。主前480年波斯用兵希臘，敗北，自此薛西斯雄心掃地，餘年多沈緬於宮中瑣事。據以斯帖記所載，亞

哈隨魯第二任妻子為猶太人，有智略，與其堂兄末，終於使王撤銷了屠殺猶太人的敕令；主謀屠殺猶太人的權臣哈曼，反被吊死。
亞哈隨魯在位時期，波斯佔地極廣，「從印度直到古實」（斯一1）。亞哈隨魯曾大興土木於書珊城和波斯城兩京；主前465年，他被刺殺於寢宮。次經《多比傳》十四章15節有亞哈隨魯征服尼尼微一說，顯然是誤記。考尼尼微已沒於主前612年，至100多年之後亞哈隨魯方始出世。
另參：「波斯」；「以斯帖記」；「以色列史」。
（2）據但以理書九章1節記載，亞哈隨魯是瑪代人大利烏之父，但這對父子的身分於經外史書中未找到確證。

亞哈謝(Ahaziah)
（1）亞哈之子，為北國以色列王，在位兩年（主前853-852），是第九位以色列王。亞哈為收復基列的拉末城而與敘利亞人爭戰，陣亡，亞哈謝遂繼其位。當時南國猶大在位的君王先有約沙法，後有其子約蘭。從政治上看，亞哈謝在位期間與猶大國頗能相安，兩國的關係大不同於亞撒王與巴沙王對立之時（代下二十37；參王上二十二48、49）。亞哈謝登基不久，摩押王米沙拒絕再向以色列稱藩納貢，遂有征摩押之戰。
在宗教上，亞哈謝不僅隨從耶羅波安敗壞之宗教信仰，且繼其父母（亞哈、耶洗別）遺惡，奉行巴力崇拜（王上二十二51-53）。列王紀下第一章記述亞哈謝墜樓重傷，他非但不去祈求神的幫助，反求告於耶洗別的假神「以革倫的神巴力西卜」。以利亞預言亞哈謝的病必致不起，王勃然大怒，欲捕殺之，神遂降天火先後焚滅兩隊捕役。這顯明了耶和華神遠勝於巴力，因巴力素被奉為火與閃電之神。亞哈謝果不治而亡，一如先知以利亞的預言（王下一2-18）。其弟約蘭繼位。當時猶大王為亞哈謝之妹夫，也名約蘭。
（2）猶大王約蘭之子，約沙法之孫，上述亞哈謝之甥。他在位僅1年（主前841），年22歲（王下八25、26），為猶大的第八位王。北國以色列的背道影響及於南國，也與亞哈謝是亞哈和耶洗別之外孫有關。
亞哈謝率猶大軍參加其舅北王約蘭討敘利亞王哈薛之役。是役，約蘭負創，到耶斯列城養傷。亞哈謝趨探其病（代下二十二7-9），不料遭受殺害。原來先知以利沙已暗膏耶戶為王，要殺滅亞哈的後裔（王下九1-13），耶戶遂乘機將南北二王並殺於耶斯列行宮（九14-29）。

南國太后亞他利雅聞訊自立，並欲盡殺眾王子，僅約阿施逃脫，終成猶大王（王下十一1-21）。亞哈謝之名也有記作「約哈斯」（例：代下二十一17）或「亞撒利亞」（例：代下二十二6）。
Ronald B. Allen
另參：「以色列史」；「列王紀上、下」；「舊約年代學」；「王，王權」。

亞哈賽(Ahzai)
音麥家族的祭司，其後裔亞瑪帥於以斯拉年間曾任耶路撒冷的祭司長（尼十一13）。歷代志上九章12節所記之「雅希細拉」，疑即亞哈賽的別名。
另參：「雅希細拉」。

亞帥雅(Asaiah)
（1）西緬支派族長。該支派於猶大王希西家年間居於基多（疑是基拉耳之誤，代上四36）。
（2）大衛年間利未人一族長，曾奉王命抬約櫃入耶路撒冷（代上六30，十五6、11）。
（3）示羅（亦作「示羅尼」）的長子。亞帥雅家族是首批自被擄歸回後，定居耶路撒冷的猶大人之一（代上九5），疑該人又名瑪西雅（尼十一5）。
另參：「瑪西雅＃14」。

亞律／亞羅底(Arod, Arodi)
迦得第六子，亞律族之祖（民二十六17）。在與雅各同下埃及的人名中，他被稱為亞羅底（創四十六16）。

亞施戶(Ashhur)
迦勒之子，提哥亞之父（代上二24，四5）；或是提哥亞城的奠基人（撒下十四1-3；摩一1）。

亞施法(Ashvath)
雅弗勒之子，勇武善戰，為亞設支派一族長（代上七33）。

亞施毘拿(Ashpenaz)
尼布甲尼撒宮中的總管（但一3）。王命總管為但以理等分派王的膳食，但以理等為敬畏神之故拒而不用，婉請素膳，亞施毘拿甘犯王命而暗准之（但一8-16）。3年後，亞施毘拿薦3位猶太少年於王前。儘管他們只用素膳，王見他們氣度卓約，儀容俊秀，應對機敏，聰慧過人，十分喜歡他們，於是留用御前（但一18-20）。

亞柯(Acco)
自迦南人有史以來，亞柯已是巴勒斯坦的重要港口。舊約唯一清楚提到亞柯之處，是以色列人征服迦南時，亞設支派佔亞柯城，卻不能全部逐出城中居民（士一31）。在埃及中王國和新王國時期的文獻及亞述文獻中，常見亞柯之名。大衛王朝時期，亞柯大抵是在以色列人轄管之下，所羅門王曾將20個城市贈予推羅王希蘭，想必包括亞柯在內（王上九11-14）。數世紀後，亞柯城曾為亞歷山大大帝攻佔。其後曾獲重建，並更名多利買（徒二十一7）。
主後十三世紀，十字軍東征時佔領亞柯，用為攻打巴勒斯坦的重要基地，並稱之為阿卡。今日之亞柯位於海法岬之北端，屬海法市轄下。海法灣是巴勒斯坦古今良港。亞柯遺址較今址稍入內陸，其地今稱福卡廢丘。自1973年以來，該地有大量古物出土，多為迦南時期、以色列時期和希臘時期之物。

亞玻倫(Apollyon)
無底坑的使者，也叫「亞巴頓」（啟九11）。
另參：「亞巴頓」。

亞珊(Ashan)
城名，地處巴勒斯坦南端的猶大丘陵地帶，在別是巴西北。亞珊先屬猶大支派（書十五42），後歸西緬支派（書十九7），終則劃為利未支派的逃城（代上六59）。

大衛亡命時，常率眾出沒其處。該城名稱很多，撒母耳記上三十章30節稱為「歌拉珊」，約書亞記二十一章16節則稱為「亞因」。亞珊遺址在今之亞珊廢墟。
另參：「逃城」。

亞迦布(Agabus)
新約時代的一位先知。使徒行傳記述他兩次的預言：一次預言必有大饑荒，在革老丟時代果然應驗（徒十一27、28）；一次預言保羅若往耶路撒冷，必被當地猶太人捆綁，交在外邦人手裏（徒二十一10、11），結果也如是。

亞述／亞述帝國(Asshur, Assyria)
亞述可指一個地方、一個人物、一個神祇或一個國家。
（1）地名。創世記十章11節記述：「他（寧錄）從那地出來往亞述去，建造尼尼微。」亞述地即泛指底格里斯河西之地，寧錄在那裏建了4座城：尼尼微、利河伯、迦拉、利鮮。
（2）人名。閃的兒子（創十22；代上一17）。一說以為亞述實無其人，而是亞述民族的化身。然而，與亞述之名並列的其他名稱，都實指其人（如亞法撒，創十24，十一12），那麼亞述也不當例外。若然，則亞述必為亞述城的創建者。城建成之後，以創建者之名稱之，這在古代是司空見慣的。城的守護神和城的居民，也都因城而得名了。
（3）神名。亞述城的守護神。
（4）城名。底格里斯河西的一座古城，可追溯至主前2500年左右。亞述規模很小（僅巴比倫城或尼尼微城的1/10），卻是以後興起的亞述帝國的發源地和故都。亞述與卡內喜（在今土耳其境內）早通貿易，於主前二千年代已是一繁榮城市。至舊亞述帝國閃施亞達（主前1813-1781）治下而達於鼎盛。其時，閃施哈達的統治已遍及米所波大米以北的大部分地區，馬里也在其轄下。然而，不久亞述帝國便為巴比倫的漢模拉比（主前1792-1750）所滅，自此亞述城也消聲匿跡於史料。至主前二千年代末，亞述再起而復稱霸於近東時，其國都已遷往新址。不過亞述仍是聖城，國神亞述猶祀於此。
人們數百年尋找亞述確址，皆勞而無功。及至十九世紀，經多方考證而終於確定今伊拉克的卡拉謝加特，即為當年亞述帝國舊都。第一次世界大戰前，德國人曾

在該址有數年的考古發掘。有一規模可觀的阿努亞達神廟出土，兩座雄偉的廟塔至今猶屹立其處。另有一座王宮和數幢建築也一併出土；一批極珍貴的古文獻也從亞述故址重見天日，其中有巴比倫創世史詩的亞述版本和亞述法典的片斷。

（5）亞述帝國，其民稱亞述人。這古老帝國曾是恐怖和殘暴的象徵，300年來使近東之地人人談虎色變。米所波大米北部，底格里斯河西岸的小城亞述（今伊拉克境內）原為亞述人的發源地，其主神太陽神亞述即祀於此，帝國也因其故城而得名。亞述源出亞甲語，聖經英譯本有多個拼法；中譯本則一概譯作「亞述」（創二14，十11；拉四2；詩八十三8）。

亞述原是米所波大米北部一個小區域，即底格里斯及其支流扎卜兩河形成的三角洲上一片小土地；但亞述人後來控制北敘利亞，直達地中海；整個米河波大米沃原，從巴比倫全地，直至波斯灣，都在其轄下。這便是亞述帝國鼎盛時的粗略疆域。

歷史

主前八世紀以前

主前三千年代末以前，蘇默人常往亞述之地經商，給亞述人的文化影響很大。蘇默諸王也時有置亞述於其政治控制之下。亞加得之撒珥根（約主前2350）也曾以政治和商業活動左右亞述。及至亞摩利人推翻了吾珥的第三代王朝，建立了許多亞摩利城邦，其一曾將亞述併入屬地。舊巴比倫王朝（約主前2360-1600）的英主漢模拉比在位期間，亞述人曾以建築材料和其他各宗貨物，進貢巴比倫王國。

早年亞述曾設殖民地於亞拿多利亞的卡內喜城，兩地常有貿易往來。貿易最頻繁之時，曾有200匹馱驢組成的商隊，可見貿易規模之大。亞述由是獲利甚豐，在經濟上漸次強大。

然而幾年之後，亞述靠商隊貿易得來的早期繁榮逐漸衰退，至主前十五世紀已經一蹶不振。此時，亞述更被一個非閃系民族所控制，來自米坦尼城邦的胡利人（聖經稱之為何利人），使亞述成為其藩屬，直至別一個非閃系民族赫人推翻了米坦尼王朝，亞述才獲得再起的機緣，且終於在一位能君亞述烏巴列的領導下重振旗鼓，贏得了古代近東一霸之地。亞述烏巴列的統治，可謂亞述獨霸近東天下這個長期歷史過程的開端。

亞述烏巴列之子恩里勒尼拉利繼位（主前1329-20）之後，即揮軍南征巴比倫，大敗統治巴比倫的卡施族國王庫利加勒祖二世（主前1345-24）；繼而亞大得尼拉力（主前1307-1275）又屢勝巴比倫的卡施族，大振亞述國威於南疆。他又向西北用兵，佔據了大片土地。

突古提尼努他一世（主前1244-08）攻陷巴比倫，首次將巴比倫帝國征服，可謂舊亞述帝國鞏固和擴張時期的高峰。然而，這高峰一過，亞述國運又有逆轉，後經歷了一個衰落時期。

主前1200至900年其間的300年，是民族大遷徙時期。希臘人、非利士人、亞蘭人、希伯來人等，均有不同方向的大流動。強弱的轉機也因勢而生。赫人帝國原扼守著小亞細亞的商路，是維繫這一帶政局穩定的重要因素，但當時卻承受了歐洲移民的巨大壓力。到主前1200年，在來自希臘大陸的「海上民族」的攻擊下，落得一敗塗地。

主前十世紀，亞述又漸漸有了再起之勢，於亞大得尼拉力二世在位期間（主前911-891），便開始了經濟和軍事雙管齊下的擴張。亞大得尼拉力二世身後60年內，亞述諸王大都遵行他鞏固國本、養精蓄銳的政策。至亞述那斯保二世（主前885-860），國策陡然一變，難怪他被看作是揭開亞述歷史新頁的創業雄主。其人精力過人，雄心勃勃，勇武非常；同時又殘忍驕橫，好大喜功，可謂集歷代明主暴君之優劣於一身。亞述那斯保二世的戰略是先掃平東側，將山地居民盡收掌中以祛後顧之憂；再揮軍西指，征服亞蘭人，進取小亞細亞。亞述軍在這兩戰中，表現出兇殘暴虐的本色。

亞述那斯保之子撒縵以色三世繼位（主前859-825），即全力推行乃父的擴張政策。他兵威所加，西起地中海，東入札格羅斯山脈，北自基利家，南到巴比倫，使這片廣大的土地盡歸亞述帝國治下，或由那些甘願效忠的附庸國管轄。至此，除了巴勒斯坦以外，近東地區的各條商路，已都在亞述掌握之中了。

撒縵以色三世最為聖經史家所熟知的，因夸夸一役（主前853）史料之豐，在古代世界史上首屈一指。他揮師西征敘利亞，受到了當地聯軍的頑強抵抗。大馬色王便哈達為聯軍盟主，以色列王亞哈及諸城邦國王都率軍參加了會戰。撒縵以色面對這支60,000人的強大聯軍，未能克敵，只好班師東歸；亞述軍於多年之後捲土重來，才攻下了大馬色和撒瑪利亞。以色列王耶戶（主前841-814）後來無意與亞述為敵，便遣使輸誠納款。據撒縵以色三世的黑方尖碑（出土於撒縵以色的稟城迦拉，即今之尼姆魯德）上描繪，耶戶（或由使者代表）在亞述王面前匍匐在地，吻王之足，獻上金銀鉛錫等器皿為貢物。

撒縵以色晚年，亞述國中幾個重要城邦謀反，但終被他率軍剿平。撒縵以色之子參示哈達五世繼位為亞述王，在位12年（主前823-811）；其子亞大得尼拉力三世繼位（主前810-782）。他曾於迦拉建新宮一座，並於主前804年發兵攻打大馬色王哈薛。其時哈薛屢犯以色列（王下十三22-25），亞述攻打敘利亞，無形中消除了

以色列的壓力。

主前八世紀至迦基米施之役（主前605）

自主前800年起，烏拉都（即亞拉臘）帝國興起，與亞述對抗，其勢力以北敘利亞為最盛。其後50年，亞述衰象日顯。主前746年，京城迦拉發生叛變，皇室被殺戮殆盡。

提革拉毘列色三世（主前745-727）是新亞述帝國的肇始者。他另取了巴比倫的王號普勒（王下十五19；代上五26）。他的統治為亞述霸業打開了重振旗鼓的局面，昔日佔領的大片領土得以恢復和鞏固，帝國的軍事和經濟又重執近東牛耳。提革拉毘列色首先致力於保障對北方通道的控制權，以便消除經此而來的威脅；其次則征服西疆，力屈敘利亞和巴勒斯坦，更進而掌握通往埃及和地中海的交通要道；最後則以外交手段取得了巴比倫的王位，他以普勒的王號統治巴比倫。提革拉毘列色三世身兼兩國君王，擁有兩個不同王號，這在歷史上可謂一項政治創舉。亞述歷代君王皆嗜殺好戰，政治上老謀深算如提革拉毘列色三世者實屬少見。

從主前743年起，提革拉毘列色多次用兵敘利亞與巴勒斯坦。先是以色列王米拿現（主前752-742）以重金贖得一時之安（王下十五19、20），繼而推羅、迦巴勒、大馬色諸王也納貢稱臣。主前738年，亞述王又揮軍北上，降服了北方要邦哈馬（即今之哈馬省，在敘利亞境內）。因南國猶大王亞哈斯（主前735-715）堅拒不參加反亞述聯盟而受敘以聯軍攻擊，遂向亞述王告援。提革拉毘列色當即發兵攻陷大馬色，時在主前732年；越10年又下以色列京城撒瑪利亞，把兩城百姓先後發往亞述境內。主前722年撒瑪利亞城失陷，標誌著以色列國的終結。

撒珥根二世（主前722-705）以攻克撒瑪利亞為己功，但據聖經記載，克城者當為撒縵以色五世（王下十七2-6）。至於城下之後，在亞述一貫的擄徙城民政策之外，撒珥根二世復加以殖民之策，以後諸王多沿用不廢。所謂殖民之策，是從巴比倫、以攔、敘利亞、亞拉伯等地遷入外民，居於撒瑪利亞及周圍之地。遷入的外民與剩餘的城民混居繁衍，即成後來的撒瑪利亞人。

撒珥根耗10年之力向西北用兵，終於征服了敘利亞、小亞細亞和烏拉都諸地，然後便轉向巴比倫。他把比羅達巴拉但二世（主前721-701；參王下二十12-19；賽三十九1）逐往以攔，便於主前709年自任巴比倫王。他在尼尼微附近建新都一座，稱為杜爾撒珥根（即今之豪爾薩巴德），然而尚未竣工，他就在沙場陣亡了。

西拿基立以嗣子即位（主前705-681）。他在位期間更是忙於連年征戰。聖經研究者對他的事也很熟悉，因為他於希西家在位期間（主前715-686），曾兵凌猶大並圍困耶路撒冷，是時正值先知以賽亞事奉期間（王下十八13至十九34；賽三十六，

三十七）。耶路撒冷城民苦守危城，著名的西羅亞水道就是建於當時，從城外基訓泉將水引進城來，蓄於西羅亞池，供守城的兵民飲用（王下二十20）。

主前681年西拿基立被弒，其子以撒哈頓繼為亞述王。他試圖征服埃及，未及成功而身死異域。其子亞述巴尼帕繼位（主前669-626），稟乃父之志力克挪亞們（鴻三8；耶四十六25稱「挪」，即底比斯城），遂實現了亞述史上的一大勝利（參鴻三3-10）。亞述巴尼帕於尼尼微建立了一個大圖書館，其遺址已於1850年挖掘出土，其中有大批精製的陶土坭版，大小在1至15吋不等，包含著豐富的亞甲文資料：有歷史記載，有天象報告，有數學計算，有公私函件；也有不少星象學和醫藥學的論述；也有祈禱文、符咒、讚美詩、經文；還發現有一部很完整的巴比倫的創世神話。尼尼微圖書館的大部分資料，現今是倫敦大英博物館的珍藏之一。

亞述巴尼帕的編年史記至主前639年，即戛然而止，所以在他統治下最後13年的情況，便所知甚少。幸好尚有其他文獻如國書、禱詞、商業文件等猶存於世，字裏行間略可透露出當時的情勢。看情形當時的亞述帝國已經危機四伏，搖搖欲墜了；待亞述巴尼帕一死（主前626），國勢迅即崩析瓦解。

先是從亞述編年史可以看出，瑪代人在以撒哈頓年間已成亞述大患。其時，瑪代人尚是許多獨立而相關的部族；稍後則組織日益嚴密，終至成為瑪代王國。據希羅多德記載，瑪代王弗老窩底曾攻打亞述而殂於疆場。其子西阿薩里一世繼為瑪代國王。

主前626年可說是古代世界歷史的轉捩點，發生的幾件事頗有左右大局之力：是年末迦勒底人尼布普拉撒登基為巴比倫王（主前626-605）；尼布普拉撒與瑪代國王結盟，其對亞述人的勝勢已成，至主前617年，這位巴比倫王已將巴比倫境內的亞述駐軍消滅，驅逐一盡，遂即統軍沿幼發拉底河而上，直入亞蘭地區。該地250年來早已成為亞述帝國肘腋之地。按原定的計劃，尼布普拉撒當率軍繞道至尼尼微西側，瑪代人則陳兵東側，兩軍同時夾攻。然而這個計劃被亞述與埃及聯軍挫敗。尼布普拉撒只好還兵巴比倫。

主前614年，瑪代軍對亞述發起了強大的攻勢。尼尼微固若金湯，一時不可取，瑪代人便將其周圍各城一一攻克，其中包括亞述故都亞述城。待尼布普拉撒率巴比倫軍趕至，兩軍會師於亞述城。尼布普拉撒與西阿薩里相談甚契，其後，尼布普拉撒之子尼布甲尼撒與西阿薩里之女亞米蒂絲成婚，使聯盟又加了一層保障。主前612年，兩軍同攻尼尼微，血戰3月，這座壁壘森嚴的堅城終於倒下（鴻一8）。不過京城雖失，亞述帝國卻百足不僵，猶轉戰3年。亞述殘軍由尼尼微突圍而出，集結於哈蘭城，擁立親王亞述烏巴列為亞述國王。亞述向埃及告急，埃及王尼哥

二世（主前609-593）便親率援軍北馳哈蘭城赴援。是時，猶大王約西亞（主前640-609）已與新巴比倫通好，且以屬國自任，便於尼哥大軍過境之時出兵阻擊，不幸中箭陣亡於米吉多（王下二十三29、30；代下三十五20-24）。

主前610年，尼布普拉撒率聯軍圍攻哈蘭，亞述烏巴列無心久戰，棄城而走，趨西南與尼哥軍會合，反攻哈蘭，先勝後敗，遂逃亡至迦基米施（今之耶拉布魯斯），據而守之。尼布甲尼撒率巴比倫軍追至，兩軍正面接戰，雙方傷亡都很慘重。那血戰的場面，先知耶利米有極為生動的描述（耶四十六1-12）。終於，尼布甲尼撒佔了上風，成為迦基米施戰役（主前605）的勝利者。然而，由於尼布普拉撒於巴比倫城駕崩，尼布甲尼撒未及戰勝立功，便匆匆回師奔喪並登位。

亞述基督教會向有一說，謂亞述國破之際，有一部分遺民，主要是王公貴胄與武士，逃脫了瑪代和新巴比倫帝國的屠殺，隱退到庫爾德斯坦深山，建造了眾多城堡而自成一國。嗣後亞歷山大大帝（主前336-323）及其身後諸王，乃至羅馬帝國，均無意剪滅這支遺民的後裔。他雅努（主後98-117）率羅馬軍，借道亞美尼亞赴波斯作戰時，曾涉庫爾德斯坦北境而過，也相安無事。據說，耶穌降生時造訪伯利恆的博士，即來自該國的埃德薩。他們將大喜的消息帶回國去，並報告給國王。於是，在這支數世紀綿延不斷的亞述遺民中建立了基督教會，現今，亞述基督徒的人數，當在10萬至20萬之間了。

亞述本土，包括米所波大米全部，今在伊拉克境內。這是一個說阿拉伯語的國家，人民多信奉伊斯蘭教。

另參：「以色列史」；「列王紀上、下」；「米所波大米／美索不達米亞」。

亞述巴尼帕(Ashurbanipal)

以撒哈頓之幼子，主前669至633年為亞述王。他在位期間，南國猶大已易3朝，即瑪拿西（主前686-641）、亞們（主前642-640）、約西亞（主前640-609）；北國以色列則早在主前722年，都城撒瑪利亞淪於亞述王撒珥根二世（主前721-705）之手後，就成了亞述的藩屬之國。

亞述巴尼帕在位期間，連年征戰，為保國土平靖、完整。巴比倫、波斯、敘利亞和埃及各藩屬常蠢蠢欲動。其兄素懷異志，內戰或一觸即發，加上邊境衝突接連不斷；這種形勢迫使亞述巴尼帕不得不窮畢生之力，動用全國的人力、物力來箝制、安撫、鎮壓此起彼伏的內外動亂，幾乎無力兼顧他甚感興趣的文化建設。

至今我們所知的關於米所波大米的文化，如歷史、宗教、神話等，都是來自楔形文獻；這些文獻的蒐集和保存之功，則主要當歸於亞述巴尼帕。他在國都尼尼微

修建了極具規模的圖書館，把凡能蒐集到的銘文雕繪都藏在其中。百年前經考古學家發掘，有大量珍貴遺物出土，如今悉存於大英博物館，仍然影響著我們對聖經的認識。這座最古老的出土圖書館，無疑是對亞述巴尼帕最好的紀念。

亞述巴尼帕顯然曾向撒瑪利亞遷入大批外民（拉四10）。每下一城必遷徙其民，這是亞述的既定國策。以色列國亡於撒珥根二世之後，北國的10個支派從此與外族同化，終至消失，也是亞述這政策造成的後果。以斯拉記四章10節提及一位名叫「亞斯那巴」的亞述王，顯然是希伯來文的音譯，根據亞述語的相對輔音，再加上外族移民名單的佐證，便可斷定所謂亞斯那巴，即亞述巴尼帕無疑了。

時至主前630年，亞述帝國衰象已顯，維持如此龐雜大國的內聚力已漸不支，到亞述巴尼帕一死，國勢便到了不堪收拾的地步。一來亞述子弟兵經年血戰，多已埋骨千里之外，空虛的兵力只好用外國僱傭軍和異族俘虜來補充。戰鬥力自然大不如前；二來內有巴比倫藩王揭竿而起，外有從亞拿多利亞（即小亞細亞的舊稱）草原蜂湧而至的遊牧部落大舉犯道，形成內外交迫之勢；三來雖然埃及已大不如前，卻也乘機擺脫了亞述的扼制。

總之，面對這種分崩離析的局面，再英武的君王也要束手無策，更何況亞述巴尼帕眾子個個平庸無能。不到20年，一支鬆散的聯軍包圍尼尼微，於主前612年將一個頭號帝國的國都夷為平地。此時，亞述殘軍尚在哈蘭作最後掙扎，然而不出數月，一支瑪代軍隊便將這最後的餘燼也撲滅了。亞述施於別國的殘暴，如今身受其害，這大帝國終於傾覆。

亞述帝國的垮臺給予彈丸小國猶大以復興的機遇。一些學者考定亞述巴尼帕去世之年，為約西亞王在位第八年（參代下三十四3-7）。由於亞述的轄制日鬆，猶大可享有更大的獨立自主。年尚弱冠的約西亞，便成功地發起並完成了猶大歷史上一次最全面而徹底的靈性復興和政治改革（代下三十四8-33）。

另參：「亞述／亞述帝國」；「列王紀上、下」。

亞革大馬／血田(Akeldama)

猶大賣主後自縊的地方，譯作「血田」。

另參：「血田」。

亞革波(Achbor)
（1）以東王巴勒哈南之父；巴勒哈南為王是在以色列人建立王國之前（創三十六38、39；代上一49）。
（2）米該亞之子，以利拿單之父（耶二十六22，三十六12），在猶大王約西亞朝為臣。王派數大臣向女先知戶勒大求教關於新發現的律法書之事，亞革波即其中一人（王下二十二12-14）。歷代志下三十四章20節作「亞比頓」，並說他是米迦之子。

亞革悉(Achzib)
（1）猶大支派境內城鎮（書十五44）。先知彌迦預言許多城鎮將與撒瑪利亞城一同毀滅，亞革悉也在其內（彌一14）。學者認為基悉（創三十八5）、哥西巴（代上四22）均是亞革悉的別稱。
（2）亞設支派境內一城鎮（書十九29）。亞設境內有7個城鎮仍保留原迦南居民，亞革悉即其一（士一31）。亞革悉遺址今名基濟卜，經考古發掘可知，從主前九世紀至三世紀間，亞革悉一直都有人居住；但更早期的證據尚未發現；不過，從該址一座主前十世紀至九世紀之間的古墓中，發現了大量精美的甲蟲寶石、陶器、象牙和珠寶製品，可證亞革悉於更早期已有人定居。

亞們(Amon)
（1）亞哈年間，以色列京城撒瑪利亞的總督（王上二十二26；代下十八25）。亞哈王欲攻基列拉末，先知米該亞預言其敗，王大怒，命亞們將他收監。
（2）瑪拿西王之子，22歲即位為猶大第十五代王（主前642-640）。亞們也奉偶像崇拜一如其父，在位僅二年，於宮廷政變中被殺（王下二十一19-26；代下三十三20-25）。其子約西亞繼王位，年僅8歲，在位31年，是猶大國一代賢君。
另參：「以色列史」；「舊約年代學」。
（3）所羅門朝大臣，其後裔從被擄地返歸耶路撒冷（尼七59）。亞們又名亞米（拉二57）。

亞倫(Aaron)
摩西的胞兄，以色列人的第一位大祭司。從出埃及記、利未記、民數記3書可知，亞倫在以色列人出埃及事件中，作摩西的助手和代言人。亞倫長摩西3歲，助摩西與法老交涉時，年當83（出七7）。其姊米利暗年最長（民二十六59）。摩西在襁褓中被法老的女兒拾於河邊時，米利暗傳言報信，可見，那時她已頗懂事（出二1-9）。亞倫屬利未支派，母約基別，父暗蘭，祖哥轄（出六18-20）。
亞倫妻以利沙巴生4子（出六23），均承襲祭司職（利一5）。拿答與亞比戶於聖所燒香時褻瀆了神，遂遭神以火焚滅（利十1-5），祭司職遂由亞倫另二子以利亞撒和以他瑪接續。這二人也時因悖逆神旨干犯神怒（利十6-20）。
亞倫在出埃及事件中地位顯著，部分原因在於他是摩西之兄。先是摩西曾以口訥言拙而推辭領袖之位，神遂以亞倫能言善辯為摩西代言，以輔弼其事（出四10-16）。
亞倫事略
亞倫出世時，正值希伯來民在埃及為奴。法老女兒收養摩西，欲將他培養成埃及人。摩西長大後，一次見埃及監工虐待以色列人，怒而殺之，遂逃亡至米甸（出一，二）。40年後，神遣摩西回埃及以拯救其民（出三，四），並派亞倫往曠野迎接摩西（出四27）。摩西因逃亡多年已不為鄉人所知，全賴亞倫引見於諸長老前，始得信於民（出四29-31）。為領民出埃及，摩西偕亞倫同謁法老。神藉二人向法老宣告：「容我的百姓去」（出五1）；但法老非但不聽，且變本加厲地虐待以色列民，神遂以一系列神蹟警告法老（出五至十二）。前3個神蹟均藉亞倫手中的牧羊杖施展出來。法老便命他的術士行法術以對抗。經神降虱災於全埃及，術士認輸，承認「這是神的手段」（出八19）。神又通過摩西屢屢降災，最大的災害是使埃及凡頭生的人和畜，均死於非命。神先曉諭摩西和亞倫教導以色列民作記號於門楣，可保無虞。是夜災禍越過作記號的家門，埃及人的頭生子則全部暴亡，無一倖存。今日猶太人奉行的逾越節即源於此（出十三1-16）。
神將以色列民救離險境並毀滅了追兵，亞倫便輔弼摩西帶領會眾，穿過漫漫曠野向應許地進發（出十六1-6）。此期間，亞倫在出埃及記和民數記的記載中都有出現，如收取神所賜的嗎哪給以色列民充飢（出十六6-36）；另如在與亞瑪力人作戰中，扶持摩西高舉的手臂，為陣前殺敵的以色列民祈福而終於制服了惡敵（出十七8-16）。亞倫雖為摩西之副，卻被看作重要的首領（出十八12）。摩西登西乃山領受神頒佈的律法時，神命亞倫為輔（出十九24）。亞倫是與神締約的眾支派長老之一（出二十四1-8）。亞倫還與各支派長老同瞻神的聖儀（出二十四9-11）。摩西再登聖山見神時，曾委亞倫與戶珥處理會眾諸事（出二十四13-18）。

摩西登山月餘未歸，亞倫因一時軟弱而順從了百姓拜偶像的請求。他彙集民中的金器，鑄成金牛一尊供民崇拜（出三十二1-4；以色列民在埃及大概受亞皮斯神崇拜的影響，亞皮斯職司豐產，牛形）。起初亞倫以為他所做的事可蒙神悅納（出三十二5），但事情變得不可收拾，拜偶像的百姓醉酒狂歡（三十二6）。神於盛怒之下欲毀滅這些百姓，摩西在求告中重提神應許亞伯拉罕的後裔繁多，神怒方止（三十二7-14）。摩西為此事切責亞倫，但亞倫只委過於百姓，自己並未認罪（三十二21-24）。後來神的懲罪終降至行淫者的頭上，使他們慘死於刀下（三十二25-28）；也有災禍臨至全營（三十二35）。但亞倫均得倖免。後摩西回顧往事，指出亞倫也確曾瀕臨毀滅，因摩西的求告，才得神赦免（申九20）。

於曠野飄流第二年，亞倫曾助摩西作人口統計（民一1-3、17）。其後，亞倫與米利暗因嫉妒摩西而毀謗他。摩西本人其實十分謙卑，勝過所有的人（民十二1-4）。摩西更求神寬恕二人。但米利暗因罪惡深重而備受懲罰之苦（民十二5-15），亞倫卻又得到寬赦。亞倫支持摩西平定了百姓在加低斯的叛亂（民十四1-5）；後來面對另一次騷亂，亞倫也與摩西在一起（民十六）。當神的懲罰降臨於叛亂者時，亞倫盡了祭司的職責：他捧著點了香的香爐在百姓中疾走以求贖罪（民十六46-50），終於使已經發作的大瘟疫停止了。不久會眾又於米利巴因缺水而騷動，摩西與亞倫在平定此事時因未能全遵神旨而同受神懲——神不許他倆進入應許地（民二十1-13）。摩西奉神命去何珥山上脫去亞倫的聖袍，給亞倫之子以利亞撒穿上，之後亞倫去世，卒年123歲（民二十23-29，三十三38、39）。

亞倫與祭司職

亞倫作大祭司是開此聖職之先河，故其就職禮十分肅穆，也有詳盡的教誨。我們看到，就職禮中每一項程序都有神清楚的指示。受職典禮相當隆重，包括3項禮儀：沐浴、穿聖袍、受膏。會幕造畢，亞倫及其4子即分別為聖受職：先沐浴（以示潔淨），再穿上特製的聖袍（為華美、榮耀），最後是以油膏身（象徵有聖靈的能力，參出二十八，四十12-15；利八）。亞倫遂成為以色列史上第一個大祭司，為神供職近40年。亞倫的祭司袍服十分華貴，足以標誌祭司職的神聖（出三十九）。後來以色列眾祭司雖也穿特製的聖服（多為細麻布質料），但均不如亞倫的突出（出二十八2）。亞倫是腰束錦帶，肩披胸牌；胸牌上鐫有十二支派的名稱（出二十八9、10、21、29）；胸牌內藏錦囊，其中有烏陵與土明，用以確定神對某事的旨意（出二十八30）；他頭戴冠冕，上有一金牌，刻有「歸耶和華為聖」字樣。亞倫是以色列民與神的中保。亞倫的聖袍「要留給他的子孫，可以穿著受膏，又穿著承接聖職」（出二十九29、30；民二十25-28）。由此可見，亞倫的大祭司職

是世襲的。眾祭司都要膏身，但亞倫及其子孫的受膏卻有別於一般祭司（出二十九7，四十12-15；利八12）。由於祭司聖職的世襲性，凡後代祭司都可追溯其先祖至亞倫（拉七1-5；路一5）。因此，亞倫家族與利未支派的其他家族有顯著的區分（參民三4），而大祭司又特別稱為「受膏的祭司」（利四3、5，六20、22，二十一10）。

由於亞倫的祭司職分，新約以他為彌賽亞的預表。神指派耶穌基督為大祭司（來三1、2），正如祂曾指派亞倫一樣（來五1-4）；但聖經同時告訴我們，耶穌是遠勝於亞倫的大祭司（來七11-28）。希伯來書的作者在寫下面一段話時，腦中顯然是想到亞倫，他說：「律法本是立軟弱的人為大祭司，但在律法以後起誓的話，是立兒子為大祭司，乃是成全到永遠的。」（來七28）

另參：「以色列史」；「出埃及」；「曠野飄流」；「以色列的節期」；「祭司和利未人」；「利未支派」；「亞倫的杖」。

Charles L. Feinberg

亞倫巴古(Allon-bacuth)

伯特利附近一棵橡樹的名稱，利百加的奶母底波拉死後葬於此樹下（創三十五8）。希伯來文的意思是「哭泣的橡樹」。

亞倫的杖(Aaron's Rod)

摩西之兄亞倫的手杖，象徵兄弟二人在以色列人中的權柄。

當以色列民飄泊於曠野，可拉、大坍和亞比蘭結黨攻擊摩西和亞倫的領導（民十六1-40）。神滅絕了這些叛徒，其餘的以色列民卻又起來爭鬧，說摩西和亞倫「殺了耶和華的百姓了」（民十六41）。神為恢復人們對神揀選之領袖的敬畏，便命摩西收各支派首領的杖，並把他們的名字刻在自己的杖上。亞倫的名字也刻在利未支派的杖上。12根杖置於會幕至聖所的約櫃前。翌日早晨，亞倫的杖竟然開花結杏了。自此以後，這杖就保存在約櫃前作紀念，時常提醒以色列人：摩西和亞倫的權柄是神所授予的（民十七1-11；參來九4）。

繼而以色列民進入尋的曠野。那是個乾旱荒蕪之地，人畜都沒有水喝。於是以色列人向摩西和亞倫發怨言。神命摩西拿著杖在亞倫和會眾面前命一塊磐石發出水來。摩西拿著杖，問會眾說：「我為你們使水從磐石中流出來嗎？」（民二十10）

說著用杖敲擊磐石兩下，水便一瀉而出，供百姓喝個痛快。因摩西和亞倫沒有在百姓面前尊神的名為聖，神懲罰他們不得進入應許地（民二十12、13）。先前，神已有一例顯明祂可供應百姓食水（出十七1-7）。這杖大概就是神於以色列民出埃及以前，賜給摩西和亞倫的那根（出四1-5、17），在他們與法老多次交涉而終於使他放走以色列民的鬥爭中，這杖是重要的工具。這根杖變為蛇而吞掉法老術士的杖一事，足以顯示神的大能是無可匹敵的（出七8-13）。使尼羅河水變血（出七14-23），使蛙、虱二災先後遍及埃及之地（出八1-19），也是運用這杖作成的。摩西向紅海舉這杖，海水便分開，露出乾地，使以色列民安然走過，又使埃及追兵全軍覆沒於海中（出十四）。
另參：「亞倫」。

亞倫家(Aaronites)
亞倫經其子以利亞撒和以他瑪傳宗接代的祭司的統稱。該詞曾用作指擁護大衛對抗掃羅的3,700人（代上十二27），和日後以撒督為首領的宗族（代上二十七17）。他們或稱為「亞倫家」（代上十二27；詩一一五10、12，一一八3，一三五19），或簡稱「亞倫」（代上二十七17）。
另參：「亞倫」。

亞哩達(Aretas)
亞拉伯民族之一的拿巴提人眾王的名號；相傳拿巴提人是以實瑪利長子尼拜約的後代（創二十五12-16；代上一29）。據猶太史學家約瑟夫的看法，以實瑪利的後代所居之地，從幼發拉底河直至紅海，稱為拿巴提尼，首府西拉，到新約時期稱作彼特拉。
《馬加比二書》五章8節提到的亞哩達，在位統治時期約在主前170年左右，當時耶孫主教曾在他面前遭受控訴。顯然，當時的拿巴提人對馬加比王國十分友好(《馬加比一書》五24-28，九35）。約瑟夫另提到兩個拿巴提王亞哩達，其中一個是本名奧博達的亞哩達三世，他在位期間（主前87-62）拓展了拿巴提人的轄區，並佔領了大馬色。
新約又提及另一個亞哩達。使徒保羅於逃離大馬色時，在筐子裏被人從城牆上縋下，因為「亞哩達王手下」，把守大馬色的提督要捉拿他（林後十一32、33）。

這個亞哩達被確認為隱尼雅，他自稱亞哩達四世，於主前9至主後40年執政。他因邊界糾紛，同時也為報私仇（安提帕為娶希羅底而休了亞哩達之女），曾攻擊及打敗了希律安提帕。

保羅提及亞哩達，引起了一些年代的問題：儘管大馬色過去曾歸亞拉伯諸王，但在那個時期卻屬羅馬帝國管轄。我們對當時的歷史所知有限，只能推測如下幾種可能：（1）羅馬帝王容讓大馬色由亞哩達暫時統管，以利於平穩過渡；（2）亞哩達只是該地區拿巴提人的看管人，而拿巴提人終歸羅馬統治；（3）與希律安提帕戰期間，大馬色曾一度落入拿巴提人之手，保羅的造訪正值那個時期。

亞拿(Anah, Anath, Anna)

（1）希未人祭便之子。他的女兒阿何利巴瑪是以掃的一個妻子（創三十六2、18）。

（2）何利人西珥之第四子，曾為何利人的族長，也有一個叫阿何利巴瑪的女兒（創三十六20、25、29；代上一38、41）。

（3）另一祭便之子，在曠野找到溫泉的就是他。他的父親祭便，是本條目＃2亞拿的哥哥（創三十六24）。

（4）以色列的一位士師珊迦父親（士三31，五6）。由於亞拿這個名字是女性名字，很可能是珊迦的母親。

（5）迦南人主生殖的女神。

另參：「迦南神祇和宗教」。

（6）亞設支派法內力的女兒。耶穌還是嬰孩時期，她是耶路撒冷內的一位女先知。當時，她已經年紀老邁，日夜在聖殿裏禁食禱告，事奉神。耶穌的父母帶祂進聖殿奉獻給主的時候，她走過來，稱謝神，並向一切盼望耶路撒冷得救贖的人宣講耶穌降生的事（路二36）。

亞拿尼亞(Ananias)

（1）耶路撒冷早期教會的一名成員。因有意私留錢財，他和妻子撒非喇均被神擊打而死（徒五1-5）。

（2）一個早期皈依基督教的人，住在大馬色。當時，大數的掃羅（即保羅）為逮捕基督徒而來到了大馬色。亞拿尼亞本知道保羅是基督徒的死敵，但是主卻告訴他，保羅已被揀選作傳揚福音的特派使者（徒九13-18）。主派遣亞拿尼亞去找新歸順基督的保羅，並醫好他的眼睛（徒九17-19）。亞拿尼亞告訴保羅他在往大馬

色的路上與基督相遇這一不尋常事件的含義（徒二十二12-16），很可能還帶他去了教會，看他為主內一名新弟兄，而不再是迫害基督徒的。多個傳統的說法卻指亞拿尼亞後來成了耶路撒冷七十門徒之一，作了大馬色的主教，最後為主殉道。（3）使徒保羅第三次宣教旅程結束時，在耶路撒冷被捕，並遭那裏公議會審訊，亞拿尼亞是當時主持會議的大祭司（徒二十二12至二十三10）。保羅在該撒利亞的羅馬巡撫腓力斯面前受審的時候，亞拿尼亞又是起來攻擊保羅的證人之一（徒二十四1）。希律亞基帕二世於主後48年直至主後59年，立亞拿尼亞為大祭司。猶太歷史學家約瑟夫的著作中說，亞拿尼亞性情殘暴，剛愎自用，豪奢極侈，更因他勾結羅馬人，為具有強烈民族感的猶太人所憎恨，故於主後66年反羅馬的戰爭爆發，即遭猶太人殺害。

Carl Wayne Hensley

亞拿多利亞(Anatolia)

小亞細亞的常用別稱，佔據著現今土耳其3/5土地的一個半島。亞拿多利亞三面環海，北為黑海，西為愛琴海，南為地中海，東則由伊斯肯德倫灣起，往東北直抵黑海。小亞細亞的總面積約為20萬平方哩，相當於新英格蘭、紐約州、新澤西州、賓夕法尼亞州、馬里蘭州和西維珍尼亞州面積的總和。

中部為高原，海拔3,000至5,000呎，四面環山。儘管新約時代由山上奔騰而下的河流，滾滾流入內地，灌溉著大片的田地，也供應許多大城市的用水，現在卻多數變成了鹽湖和大片的沼澤。資源的缺乏使得這大片高原地帶只能作放牧用。

亞拿多利亞東部的亞美尼亞山脈分成兩支，一支是托魯斯山脈，延伸至小亞細亞南部，高約10,000呎，另一支是本都山脈，沿半島北部而行，高約9,000呎。沿半島東南邊上的150哩聳立著一排排的火山。高原西部的弗呂家山脈分成幾股向西延伸，山脈之間有幾條河流，形成對半島極為有利的河谷地帶：開古斯，希爾莫（今稱蓋迪茲），凱斯特爾和邁安德（今稱門德雷斯）。

上古時代山中蘊藏著重要的資源（鐵、銅、木料及大理石等），不過，到使徒保羅在島上傳道的時候，銅已大部分耗盡。半島南部海岸的山崖陡峭，只有此邊海岸有狹長的平坦海灘。半島上最重要的一條河流是黑里斯河（今稱克孜勒河），它迂迴曲折，流向西南，再折向北，經本都注入黑海，全長600哩。

雖然半島上曾出現過許多顯赫的帝國（如主前二千年代的赫人、特羅亞和主前一千年代的呂底亞、別迦摩等），但是在聖經的記載中，她最重要的還是在新約時

期，羅馬帝國統治該地區的時候。使徒保羅就是生在該半島東南角上的基利家的大數（徒二十一39），他3次巡迴宣教，走遍了整個半島。使徒彼得也在島上傳道，他的第一封書信就是致散居在島上多個省的信徒（彼前一1）。使徒約翰晚年在以弗所曾將啟示錄分送給亞西亞省的7個教會（參啟一至三）。
羅馬人把小亞細亞分成了數個省份：西部的亞西亞，北部的庇推尼、本都，中部的加拉太，東部的加帕多家和加帕多家南邊沿地中海的基利家，以及地中海沿岸的旁非利亞（在加拉太南面）和呂底亞（在亞西亞南面）。
Howard F. Vos

亞拿米(Anamim)
來歷不明的一個民族，可能是埃及人。在聖經列出的早期民族中有分（創十13；代上一11）。

亞拿米勒(Anammelech)
主前722年以後，亞述人把西法瓦音人遷移到撒瑪利亞各城邑，這些西法瓦音人供奉亞得米勒神，也就是亞拿米勒。亞拿米勒顯然是米所波大米神阿紐米勒的希伯來譯音，意思是「阿紐是王」。阿紐是亞述人的主神之一，即天神。撒瑪利亞的西法瓦音人對該神的崇拜包括用兒女獻祭（王下十七31）。至於焚燒兒女以崇奉阿紐神，究竟是西法瓦音帶來的習俗，抑或是他們進入迦南之後的新發明，那就不得而知了。
另參：「米所波大米／美索不達米亞」；「敘利亞」。

亞拿伯(Anab)
希伯崙山地的一座小城，為一些身材魁梧的勇士所佔據。約書亞把這些巨大的族人剪除之後（書十一21），這座城就成了猶大支派的產業（書十五50）。今名為阿納凱比爾廢墟。

亞拿哈拉(Anaharath)
耶斯列谷地的一座城邑。約書亞分配地業時，把她歸到以薩迦人的地界之內（書十九19）。曾被認為是現今的納弗拉，但未能確定。

亞拿突(Anathoth)
（1）比結的兒子，屬便雅憫支派（代上七8）。
（2）被擄歸回之後與尼希米和其他領袖在以斯拉的約上簽名立志忠於神的政治首領之一（尼十19）。
（3）便雅憫支派境內的一座城，分給了利未人（書二十一18；代上六60）。亞拿突可能是迦南人為紀念其生育女神亞拿特而命名的，也可能是後來以色列人為紀念便雅憫的一個後代而起的（代上七8）。這座城大概坐落在耶路撒冷以北3哩處，現今之阿納塔城附近的拉斯卡魯別，其居民稱為亞拿突人（撒下二十三27；代上二十七12）。大衛王的一名班長亞比以謝就是亞拿突人（代上十一28），士兵耶戶（代上十二3）和祭司亞比亞他（王上二26）也都是從亞拿突來的。亞拿突也是先知耶利米的漁鄉（耶一1），但他的家鄉有些人卻強烈反對他（耶十一21、23）。就在猶大失陷於巴比倫之前，耶利米買下了亞拿突的一塊地，象徵以色列人必將回到這塊地上來（耶三十二7-9）。後來，有128個亞拿突人從被擄地歸回，這座城得以重建（尼十一32）。
另參：「利未人的城邑」。

亞挪(Janoah)
拿弗他利支派的城市，即現今的亞努赫。主前732年，以色列王比加在位時，被亞述王提革拉毘列色所佔據（王下十五29）。

亞書利(Ashurite, Asshurim)
（1）疑是「亞設人」的異體詞。掃羅死後，擁戴掃羅之子伊施波設為王的人中，亞書利（亞設人）也是其中之一（撒下二8、9）。
（2）亞伯拉罕與繼室基土拉之孫底但一系的後裔（創二十五3），定居亞拉伯。

亞朔(Assos)
羅馬小亞細亞省的港埠，在瀕臨黑海的每西亞地區。使徒保羅從特羅亞起程，走旱路到亞朔與路加相會（徒二十13、14）。古羅馬作家老皮里紐（主後23-79）指出，該埠為別迦摩王建立，原名亞波羅尼亞。亞朔地處死火山巔及臺坡，海拔770呎。希臘大哲學家亞里士多德曾居此多年。斯多亞派詩人克里安提生於此，保羅曾引述他的詩句（徒十七28）。亞朔即今之比蘭凱威。

亞特(Ater)
（1）其後代於被擄歸回時，隨所羅巴伯返回猶大省（拉二16；尼七21）。
（2）其子孫有作守門的一家，於被擄歸回時隨所羅巴伯返回猶大省（拉二42；尼七45）。
（3）猶大八首領之一，被擄歸回後，與其他領袖在以斯拉的帶領之下，簽署向神效忠的約（尼十17）。

亞特律加寧(Ashteroth- karnaim)
古城名，以攔王基大老瑪曾率四王聯軍，擊敗利乏音人於此城（創十四5；參申三11）。該城當屬神賜亞伯蘭及其後裔之地（創十五18-20）。考亞特律加寧就是後來的亞斯他錄城。
另參：「亞斯他錄／亞斯他特」。

亞珥(Ar)
摩押首府，位於摩押北疆（申二18、29），近亞嫩河（民二十一28）。亞珥有時用來象徵摩押全地（申二9）。先知以賽亞曾預言摩押的亞珥和基珥必覆亡（賽十五1）。

亞珥拔(Arpad)
敘利亞北部的一座城，曾兩度遭亞述人佔奪，即主前740年由提革拉毘列色三世，和主前720年由撒珥根二世先後攻佔。亞述人以亞珥拔和哈馬二地為例，欲證明任何神祇，包括以色列人的神在內，都無法抵擋亞述人的攻擊（王下十八34，十九13；賽十9，三十六19，三十七13）。後來，在預言敘利亞城市大馬色遭報時，也提到哈馬和亞珥拔二城（耶四十九23）。據考，亞珥拔即今亞勒玻以北的珥法廢丘。

亞珥歌伯(Argob)
（1）比加背叛以色列王比加轄時，被殺的人之一（王下十五25）。早期教父耶柔米曾認為亞珥歌伯（還有亞利耶）是地名。現今一些學者也認為亞珥歌伯和亞利耶可能本應列在地名之中（王下十五29），但抄寫時誤放在另一處。
（2）以色列人在巴珊的以得來戰勝了巴珊王噩，佔據了亞珥歌伯這個地方（民二十一33-35；申三4）。亞珥歌伯位於基尼烈海（後稱加利利海）以東，臨近基述人和瑪迦人的境界（申三14）。摩西把包括亞珥歌伯的巴珊全地分給了瑪拿西半支派（申三13、14）。瑪拿西支派的睚珥征服了亞珥歌伯的一些城邑，給她們起名叫哈倭特睚珥（「睚珥的城邑」之意）。列王紀上四章13節卻把亞珥歌伯和睚珥的城邑看作是不同的地方，以睚珥的城邑為亞珥歌伯以南的基列地。申命記三章14節與列王紀上四章13節兩處的矛盾，可能是因為睚珥的城邑本就坐落在亞珥歌伯和基列的疆界上。從睚珥征戰到所羅門在位之間的3個世紀中，這疆界可能有過改變；到所羅門時期，哈倭特睚珥指的可能是完全不同的城邑了。

亞珥難(Arnan)
利法雅的兒子，俄巴底亞的父親。他是大衛的子孫，所羅巴伯的後代（代上三21）。

亞衲(Anak)
古迦南地一個巨人族的祖先。以色列人首次抵達迦南時，亞衲族人早已在希伯崙定居。摩西派遣12名探子進迦南（民十三17-22），他們被這些土著的身量震驚，說：「我們不能上去攻擊那民，因為他們比我們強壯。」（民十三31）他們的恐

懼使以色列人在加低斯巴尼亞違抗了耶和華的命令（民十四39-45；申一19-46），結果在曠野飄泊了38年。最後，以色列人準備進入迦南地時，神應許幫助他們擊敗身高力大的亞衲族人（申九1-3）。

那兩名未被嚇倒的探子親身參與了擊殺亞衲族的戰爭。約書亞殺滅了居住在希伯崙、底璧、亞拿巴和猶大全地的亞衲族人（書十一21-23），只是在非利士地的迦薩、迦特和亞實突等城內還有存活的。另一名探子迦勒的使命是在希伯崙擊敗亞衲族的3個族長：示篩、亞希幔和撻買；迦勒的姪子俄陀聶更是底璧之戰的英雄（書十五17）。希伯崙以前稱基列亞巴，是為了記念亞衲族的始祖亞巴，亞巴是亞衲族中最尊大的人（書十四15，二十一11）。

由於非利士地的迦薩、迦特和亞實突各城仍有亞衲人留存，故迦特人歌利亞可能是這個巨人族的後裔（撒上十七4-7）。

Ronald B. Allen

另參：「偉人／尼斐念人」。

亞馬他／厄巴他拿(Achmetha, Ecbatana)

希臘文地名，古瑪代帝國的首都，以後成為波斯和帕提亞兩個帝國的首都之一。一般寫作「亞馬他」（拉六2），與她的亞蘭文原名很接近。哈馬塔納這古波斯名字的意思可能是「集會之地」。近代的哈馬丹市仍存留古城大部分的廢墟。

該城位於海拔12,000呎的花崗山奧朗底（或稱「阿勒萬德」）6,300呎的東面山坡上。山上不能通行的部分，設有隘口通往亞馬他。主要的貿易路線連接此隘口，使亞馬他成為軍事要衝。

由於城市位於高處，成為波斯和帕提亞諸王的著名避暑勝地。在冬季，暴風雪積雪達數呎厚，氣溫下跌至零度以下，但夏季則涼爽宜人。群山遮蔽午後的陽光，融解的冰雪帶來大量的水流。據希臘將軍贊諾芬所說，波斯王古列每年都要在書珊度春3個月，在巴比倫過冬7個月，「炎夏時，在亞馬他避暑2個月」。

希臘史家希羅多德記載，本城是由主前七世紀瑪代王朝的開國元君臺奧賽斯所建。主前550年，古列從瑪代王亞士他基手中掠奪此城。主前538年，古列就在亞馬他向全國諭詔，容許國內所有的猶太人返回耶路撒冷重建耶和華的殿（拉一2-4）。以後，巴比倫的典籍並無記述此令，但在亞馬他文獻中找到一卷亞蘭文備忘錄，記錄了古列的詔令（拉六1-12）。大利烏一世（主前525-486），平息叛亂以保王位後，就在城市上空的奧朗底山旁，鐫刻了著名的貝希斯敦碑文。主前330

年，該城市遭亞歷山大大帝攻入，洗劫一空。
以斯拉記六章2節是聖經中唯一明確提及亞馬他的經文，如果亞馬他在臺奧塞斯築城前已存在（王下十七6），那就可能是收容北方被擄之民的其中一個瑪代城市。次經中的《多比傳》記述主前七世紀，猶太被擄之民居於亞馬他（《多比傳》三7，七1，十四14），在歷史上仍存疑。《猶滴傳》則記載瑪代王亞法撒與亞述王尼布甲尼撒之戰，亞馬他落在亞述人手上（《猶滴傳》一12、14），但由於這些王的身分尚未查明，此記載尚未確實。安提阿古四世可能於主前164年在此城逝世（《馬加比二書》九1-3、19-28）。
波斯3個首都中，亞馬他是唯一一個已發掘出來的。古希臘作家曾詳細描述該城和其富強的情況。例如，據波力比阿記載，那城「繁盛興旺及宏偉建築，遠勝於其他一切城市」。偶然發現的大利烏一世時代的兩座金銀基石銘刻和亞達薛西二世時代的柱基，顯示此地極具出土價值。有關的發掘工作已準備就緒，要找尋地下古城的遺址，使今天的哈馬丹遭受損毀，實是必然了。
有人聲稱以斯帖和末底改之墓就在亞馬他，但該墓可能屬於主後五世紀撒珊尼王（波斯）的皇后所有。
另參：「波斯」。

亞馬拿坭版(Amarna Tablets)
發掘
是迄今為止發現於埃及的唯一用楔形文字書寫的皇室書信存案。亞馬拿坭版共379件，出土於尼羅河東岸平原，開羅南約190哩處。近年以來定居該地的有亞姆蘭族或「亞馬拿族」，於是地從人名。該遺址稱為亞馬拿廢丘。亞拉伯語「廢丘」（音譯為「特勒」）意謂「山岡」，但該遺址是在一平原上。這可能因鄰近有山村名「埃特勒」，疑是兩名結合所致。
坭版刻以楔形文字，字上寬下窄，如釘狀，故名「楔形」。楔形的不同形狀代表不同的音，有時代表一字。數種不同的語言都可用這種楔形文字表達，正如英、法、德、意諸語雖不相同，但其文字皆可用拉丁字母一樣。全部坭版除3件外，其銘文都是亞甲方言。亞甲方言屬閃語系，本是流行於米所波大米一帶的方言，但在主前二千年代時曾為近東地區外交和公函、條約所採用的國際通用語。
據載，1887年某日一埃及農婦到一座廢墟鏟去其表土欲作肥料，無意中掘出了幾塊坭版。消息不脛而走，很快便被西方人知道了。偷挖的古物（有法律嚴禁盜挖

古物）被運往盧克索，在那裏西方代表和埃及經紀人經過一番討價還價後，這首批亞馬拿的無價之寶遂被大英、柏林等數家博物館買去。1889年，在彼特里的領導下，對亞馬拿作考古開掘。這座廢墟原來是埃及古城亞克塔坦故址，是法老亞門諾斐斯四世（亞肯亞頓）的京城。他是埃及第十八代王朝的第十位國王。至此，先後經農民和考古學家之手共355件坭版及一些碎片出土。到十九世紀末，又發掘了若干件，共得379件。

源起

法老亞門諾斐斯四世（約主前1378-60）於其父三世（主前1413-1377）死前或死後不久，就於亞馬拿平原修建亞克塔坦城。工程完竣，皇室及朝臣便由舊都底比斯（在埃及南部尼羅河河套）遷至新都。大部分以楔形文字記載的公文檔案（考古不少是呈三世的奏章）也悉數隨駕易地。考許多呈四世的坭版奏章是遷都後加入檔案的。不久，亞門諾斐斯四世即更名「亞肯亞頓」，以示崇奉日神「亞頓」（意若「日輪」）之篤。他去世5年後，繼位人棄置亞克塔坦城，又復北遷，定都摩弗。遷都時廷內贅物悉棄諸舊城，其中便有亞馬拿坭版。當時蒲草紙已興，較坭版輕易運用，且便於保存，重要文件均繕寫成蒲草紙卷攜往新都，坭版便被遺棄，與荒城一同湮沒了。

內容

這些坭版中有29件是教學童書寫的課本，內有單字表、詞彙表、供書寫練習的米所波大米神話片斷。另350件是亞門諾斐斯三世和四世時代的外交信件，涵蓋30年之久（從先王在位至後王崩後不久），多是各地總督和敘利亞、巴勒斯坦諸王的奏表，也有來自北方和東方強國君王的書信。

從這些信件可以看出致書者與法老之間的不同關係：有人似與法老有平等的地位；有人則是他的臣下。外交關係常以結盟為多，藉聯姻同盟。在外交關係自居臣下的國君稱法老為「我主」、「我的太陽」，有時還稱「我的神」，稱自己則是「你的奴僕」。現代術語稱這類國君為諸侯，稱其國為附庸國；稱在這種關係中的法老為宗主。跟法老具相對等勢的國君則與法老以兄弟相稱，這種關係在現代研究中稱平等關係。

從銘文可知，法老與平等國君信函往復所談論者多是禮品贈受、聯姻修睦、續約同盟、增進貿易諸事，其中還包括禮品清單，互索金銀珍品的請託等。這些國家自然都是當時的一流強國如巴比倫、米坦尼、亞述、赫提、亞拉西亞（即居比路）等。

至於諸侯的章表，除了向宗主表示效忠外，也有不少是告急求援的，如敘利亞和

巴勒斯坦諸城邦國的小王即常有此請。

巴勒斯坦諸侯告急求援的信件特別引起聖經研究者的興趣。信函中提及「哈比魯」一名，使人馬上聯想起「希伯來」。據信中說，「哈比魯」在巴勒斯坦好幾處地方，「劫掠王土」。綜合幾個線索，一說以為其時正與希伯來人出埃及和約書亞率眾攻入巴勒斯坦的時間相吻合，因此，這些信件從巴勒斯坦居民的觀點看來，是希伯來人「入侵」的第一手材料。

然而經與其他歷史文獻對考可知，認為亞馬拿坭版提及的「哈比魯」，就是入侵的希伯來人之說是錯誤的。原來「哈比魯」是「亞皮魯」的另一種拼法。該詞詞義在亞馬拿信札和其他文獻中均可釋為「亡命之徒」或「無法無天者」，是指當時活動於該地區的一個特殊階層，各族人均可淪為這個階層。故此，人沒有生來便是「亞皮魯」的，都是後來入伍，或為非作歹而被人加上了這個綽號。「亞皮魯」遍佈敘利亞和巴勒斯坦全境，並無固定地盤。他們蠻勇好說鬥，有時給人作僱傭軍，有時則打家劫舍為匪。

對了解歷史的幫助

亞馬拿信札反映了一個非常複雜的歷史背景。主前1400至1350年間近東的均勢正在改組。這個時期可謂寡端如麻，形勢萬變，很難確定各事件的終始日期及其前因後果，我們所能作的只有概述其大體情況。

主前1468至50年間，埃及對敘利亞和巴勒斯坦諸邦向居左右之勢。但至主前1400年，亞門諾斐斯三世在位期間，國力已漸不濟，對近東事務已有鞭長莫及之慮，致使敘利亞中部和北部均落入了米所波大米強國米坦尼的控制之下，只是米坦尼和埃及的盟約猶在，且有聯姻之誼，所以埃及法老亞門諾斐斯三世與米坦尼國王圖施拉塔，仍維持著和平關係。埃及控制的南敘利亞和米坦尼控制的中敘利亞之間是「亞穆魯」（亞摩利）王國；敘利亞北的亞拿多利亞高原（今之土耳其）是與埃及法老也有姻親之好的赫提王國（即赫人之國）。其時，赫提王國的國勢已有衰象，但在亞門諾斐斯三世死後一年（主前1377），赫提王國的舒庇魯琉瑪施即位，他是個很振作的君王，意圖復興赫提王國。

於舒庇魯琉瑪施即位之前，埃及法老亞門諾斐斯三世為阻止米坦尼的勢力進入南敘利亞，曾與亞穆魯王亞什他商議對策。亞什他以重金收買亞皮魯人效命，便不以其內陸國土為足，而一力向地中海岸一帶擴充其邊界。從亞馬拿坭版可以看到，埃及的海岸屬國比布羅斯的領土被亞摩利人侵佔，其國王里布亞第馳函向法老告急。從亞門諾斐斯三世至四世在位期間，有里布亞第的求援信共67封，呼求之急切，一封甚似一封。與此同時，其南部巴勒斯坦腹地的一位勒巴雅土王也得亞皮

魯人幫助，乘機擴張，其威脅不稍減於亞什他。面對種種動亂，埃及法老只能坐視。

舒庇魯琉瑪施即位不久，即出兵北敘利亞，將米坦尼的勢力驅向南方。赫提與米坦尼兩國均與埃及有約，埃及只好仍取袖手之策。此時，亞摩利人亞什他不但在南敘利亞大施擴張，且連下埃及置為省府的重鎮數座，然而埃及仍無計加以制止。後來亞門諾斐斯四世終於派人捕獲了在巴勒斯坦腹地作亂的勒巴雅，在解往埃及的途中卻被他買通看守，逃之夭夭。不過，他未及逃回巴勒斯坦腹地就遭人暗殺了。勒巴雅有子數名，在他死後都繼續為患中原，比他猶過之而無不及，巴勒斯坦諸藩王只有叫苦不迭。

赫提王舒庇魯琉瑪施在敘利亞所向披靡，清除了米坦尼的一切勢力。亞什他則在比布羅斯城下遭到埃及先遣部隊的阻止，不久被殺。其子亞季路稟父志力克比布羅斯城，放逐了比布羅斯王里布亞第。即此，新的均勢形成了：赫人據敘利亞北部和中部；埃及人佔巴勒斯坦；據敘利亞南部的亞摩利人則是赫、埃兩強之間的緩衝。這個形勢正符合埃及所望。不久亞季路被召往埃及，羈留達兩年之久。歸國後卻不理埃及盟約，轉與赫提王國正式訂盟。是時，赫提王國的疆界已與埃及勢力範圍直接毗鄰，對峙之勢已在所難免。這一階段近東史上的諸般事件在亞馬拿坭版的銘文中均有記載或反映。

John E. Long

另參：「銘刻」；「埃及」。

亞勒(Ard, Athlai)

（1）比拉有8子，亞勒即其一（民二十六40）。比拉又是便雅憫的長子（代上八1）。創世記四十六章21節稱亞勒為便雅憫之子，按希伯來文的意思是指後裔。他是便雅憫支派亞勒族的始祖。歷代志上八章3節譯為「亞大」，疑為筆誤。

（2）比拜的子孫。被擄歸回之後，遵從以斯拉的勸告，休了所娶異族之妻（拉十28）。

亞勒文(Alian, Alvan)

朔巴之子，以掃後裔（創三十六23）。

亞勒瓦(Aliah, Alvah)
以掃後裔，為以東人之族長（創三十六40）。

亞勒們(Almon)
阿勒篾之別稱（書二十一18）。
另參：「阿勒篾」。

亞勒腓(Alphaeus)
（1）使徒雅各之父（太十3；可三18；路六15；徒一13）。一說以為約翰福音十九章25節中的革羅罷，即亞勒腓的別名。
（2）稅吏利未之父（可二14）。利未在聖經中又稱馬太（太九9）。

亞基(Agee)
沙瑪之父；沙瑪是大衛的三十勇士之一（撒下二十三11）。

亞基人(Archite, Arkite)
（1）含的兒子迦南的後裔（創十17；代上一15），居於敘利亞的特里波利斯以北一個腓尼基城市阿爾蓋。據早期銘文記述，阿爾蓋於主前738年為亞述王提革拉毘列色三世佔奪。
（2）居於以法蓮和便雅憫交界處，伯特利與伯和崙之間的地方（書十六2）。大衛王的朋友並謀士戶篩就是亞基人（撒下十五32，十六16，十七5、14；代上二十七33）。

亞基巴拉比(Akiba, Rabbi)
主後110至135年間一位著名的猶太教法師。亞基巴出身貧寒，年40始於治學，獲拉比資格後，即於雅法附近的貝內貝拉克他所辦的學校內任教。及至猶太人反羅馬叛亂時期（主後132-135），亞基巴以教授猶太法典的罪名被捕，甘願殉教。他

一向支持叛亂領袖巴柯巴，並奉他為猶太人長久期望的彌賽亞。
亞基巴的拉比活動可總括為三方面：
一．審訂舊約正典　於雅比尼或作雅麥尼亞審訂猶太聖經之時（主後90），亞基巴也在場。當時的審議重點只集中在幾部存疑較多的經書上，特別是傳道書和雅歌兩書。與會的經學家多以為雅歌文詞過於露骨，惟亞基巴力排眾議，他說：「一切經書都是神聖的，雅歌則堪稱聖中之聖。」
二．纂輯口傳律法　亞基巴繼先輩學者之志，蒐集、整理了眾說紛紜的口傳律法。所謂「口傳律法」，是歷代猶太拉比把律法應用於現實生活境況的教訓。這些教訓纂輯成6卷，每卷又分若干小冊。這些口傳律法到三世紀初始由猶大拿西拉比纂輯完成，這也成為米示拿的依據，且也是猶太宗教法典他勒目的基礎（其實他勒目尚未將全部的法典概括一盡）。
三．訂立釋經原則　以實麥拉比主張視聖經語言為普通語言，其語法、語義與通用者並無二致。
亞基巴拉比則恰持反見，認為聖經語言絕不可用分析普通語言之方法來加以分析。例如，依亞基巴之見，普通語言中有異詞同義的現象，而在聖經，則不同形式必有不同意義。其他解經學派譴責亞基巴歪曲語義，把自己的解釋加於聖經。在亞基巴鼓勵之下，一位名亞居拉的學者曾把聖經譯成希臘文，以體現亞基巴的釋經原則。該譯文過於拘泥原文詞句，完全不理希臘文法，故不被接納為通用的希臘文。亞蘭文聖經譯本也深受此風影響。
David K. Huttar
另參：「他勒目」；「聖經正典」；「猶太教」。

亞基布(Archippus)
保羅的同代人。保羅曾鼓勵他盡他從主所受的職分（西四17），腓利門書2節中稱他為一同當兵的亞基布。

亞基老(Archelaus)
大希律之子，接替其父統治以土買、撒瑪利亞和猶大等地（太二22）。
另參：「希律，希律家」。

亞基帕(Agrippa)
羅馬皇帝先後分封的兩位猶太王的名字，皆出於希律家族，分別稱亞基帕一世（主後37-44）和亞基帕二世（主後50-100）。
另參：「希律，希律家」。

亞基衛人(Archevites)
巴比倫南部以力城的居民。他們被亞斯那巴，即亞述王亞述巴尼帕遷至撒瑪利亞城（拉四9、10）。亞基衛人與當地居民一起上奏波斯王亞達薛西，反對歸回耶路撒冷的猶太人重建耶路撒冷（拉四7-16）。

亞得(Eder)
比利亞之子，屬便雅憫支派，是亞雅崙的一位領袖（代上八15）。

亞得列(Adriel)
巴西萊之子。掃羅王先以長女米拉許大衛，後來卻把米拉許配亞得列（撒上十八19）。大衛稱王後將亞得列的5個兒子全交給基遍人處死，以償掃羅血債（撒下二十一1-9）。

亞得米勒(Adrammelech)
（1）亞述王西拿基立之子。亞得米勒與其弟沙利色殺其父王於尼尼微的尼斯洛廟（王下十九37；賽三十七38）。經外文獻《巴比倫年代記》也記載此事，但略去弒君者的名字。
另參：「西拿基立」。
（2）西法瓦音一帶的敘利亞人所崇拜的眾神之一。西法瓦音人有向亞得米勒獻童子祭的惡俗（王下十七31）。
另參：「米所波大米／美索不達米亞」；「敘利亞」。

亞悉(Azel)
便雅憫的子孫，掃羅和約拿單的後裔，以利亞薩之子。亞悉生有6子（代上八37、38，九43、44）。

亞惜(Assir)
（1）可拉之子，是利未支派哥轄一系的後裔（出六24；代上六22）。
（2）以比亞撒之子，是上述亞惜的後裔（代上六23、37）。
（3）據欽定本，亞惜是猶大王耶哥尼雅之子（代上三17）；但今說以為希伯來文「亞惜」本是一個形容詞，意謂「被擄的」（參王下二十四15）。若然，可知耶哥尼雅的眾子全是在被擄期間出生的。

亞捫(Ammon, Amon)
（1）閃族之一支，世居摩押東北的肥沃地帶，其疆域西起東約但河，東至敘利亞沙漠，北界亞嫩河，南達雅博河。京城拉巴（拉巴亞捫）即今約旦首府安曼。
起源
亞捫祖宗可上溯羅得幼女（創十九38）。希伯來文「亞捫」有「同族」之義，用作個人及宗族的名字，也說明亞捫人和以色列人本是同根。自主前二千年代中葉以來，亞捫之名在古代近東文獻上便屢有所見。如亞述碑記、主前十五世紀的烏加列銘文、馬里銘文、亞馬拿坭版、亞拉拉赫坭版等，都以不同形式記載著這個名字。
約主前二千年代之初，亞捫人崛起於約但河東的南部地區。亞捫人的血統雖頗混雜，但語言卻與希伯來文極相近。估計希伯來人多能讀懂以古迦南及腓尼基字體記載的亞捫語。亞捫人和希伯來人自古即保持通婚關係（王上十四21、31；代下十二13）。從亞捫後裔的名字，也可窺見亞拉伯人早期對他們的影響。
從語言、民族背景及身體特徵來看，亞捫人頗難與亞摩利人區分。兩者之間有極近的親緣關係是毫無疑問的。估計這兩個部族定居迦南的時間相若，因為約書亞率以色列民入迦南時，亞捫王國和希實本的亞摩利王國已經存在。
歷史
以色列王國時代之前（主前十世紀以前）
早期考古研究指出，整個約但河東一帶從主前1900至1300年尚無人定居；但從安

曼及納歐爾發現的家塚並大量葬器卻可以證明，在上述時間內該地域至少一度有人居住。當然，古墓也可能是某遊牧部落的葬地，他們控制那地的商道。繼而在安曼又發現一座小廟，內有大量邁錫尼和居比路的陶器，以及埃及的石花瓶，均屬主前1600至1300年的典型器物，這都充分顯示了定居的生活方式。

據舊約記載，亞捫人的這片土地曾被他人所佔，這便是那稱作利乏音或散送冥的巨人之族（申二20、21；「利乏音」也見於創十四5）。關於這個「巨人之族」史料並無詳述，惟死海古卷的《創世記之啟示錄》言及該族為四王聯軍（創十四1、5）擊敗的眾民之一。也許正因為以攔王基大老瑪的遠征軍（創十四）殺敗了這些巨人，遂使這片土地為以掃、亞捫、摩押所得。據亞捫人說，利乏音人只餘下噩王（申三11），但也被消滅了。他的一架鐵床其大無比，使人驚異。

以色列人抵達加低斯時，便遇到兵精糧足的以東王國和亞摩利王國。先是以東王禁止他們過境（民二十14-21），以色列人只好北上，到亞摩利人之地（原為亞捫人故鄉），但亞摩利王西宏也禁止他們過境，以色列人遂與他們爭戰，大敗敵方，盡佔其地（民二十一21-24）。此時神藉摩西曉諭以色列民切不可佔領亞捫人的土地，因為那地是賜給羅得子孫為業的（申二19、37）。

以色列人遂繼續北上，擊敗巴珊王噩（申三1-11），然後下約但河谷，安營於摩押平原。其時摩押王巴勒僱先見巴蘭咒詛以色列民，但巴蘭的咒語全變為祝福的話（民二十二至二十四）。亞捫人因曾助摩押人為惡，其子孫永不許入耶和華的會（申二十三3；尼十三1、2）。

以色列人的迦得、流便二支派並瑪拿西半支派因愛約但河東土地之肥腴，便決定在那裏定居，遂與亞捫人為鄰（民三十二；申三16；書十三8-32）。他們於河畔築壇，竟引起其他支派的誤會，以為他們背離了耶和華，建造拜異神的壇（書二十二10-34）。

在以色列人入迦南之前，亞捫人的社會組織尚遠不及其鄰邦摩押和以東二族的發展水平，甚至到主前七世紀，亞捫人也尚未脫離半遊牧狀態。以色列人甫入迦南，亞捫人、摩押人，亞瑪力人便結成聯盟對抗以色列。摩押王伊磯倫是盟主，勢力也最強大，其志在恢復其死海以北的疆域（士三12、13）。

主前十二世紀末，以色列人在迦南地已有了穩固的基礎，但他們竟然敬拜敘利亞（亞蘭）、西頓、摩押、亞捫、非利士的異神，因而屢干神怒（士十6）。當時，亞捫人正開始向以色列人大肆攻伐，基列一帶已為所佔，這是首次有跡可尋的政治擴張（士十7、8）；進而又渡約但河，猶大、便雅憫、以法蓮三支派屢遭其襲擾（士十9）。基列諸長老於情急之下請出被迫為匪的大勇士耶弗他相助（士十一

1-11）。耶弗他大敗亞捫人，廓清約但河西之地，算是暫時制止了亞捫人的西擾（士十一12-33）。

顯然，耶弗他的勝利僅在把亞捫人逐出約但河西的以色列領土而已。耶弗他似很有自知之明，適可而止了。當時以色列人的實力，尚不足以攻破亞捫人堅固的防線而直入其境，擊潰亞捫的軍力。

以色列王國時代（主前十世紀）

主前十一世紀末，拿轄為亞捫王，他極欲併吞約但河東的以色列領土，遂於主前1020年左右大舉入侵，至基列雅比城。城民假降以為緩兵之計，暗中遣使向掃羅求援。其時，掃羅甫受膏為王，便急發動全國之眾與亞捫戰，大敗亞捫（撒上十一1-11）。這勝利保證了約但河谷一帶數百年內未受亞捫人侵擾；不過掃羅在位期間外患頻仍，以色列人被迫與外敵征戰不已，亞捫人則仍屬勁敵之一（撒上十四47、48）。

後大衛稱王，亞捫人、非利士人、亞瑪力人已納貢稱臣（撒下八11、12；代上十八11）。於掃羅在位之初曾為以色列大患的亞捫王拿轄與大衛王的交誼甚篤（撒下十1、2）；但拿轄一死，兩國關係又有大變。其子哈嫩繼王位，故態復萌，曾百般侮辱大衛派往弔唁拿轄的使臣（撒下十3-5；代上十九3-5），戰端於是再起。大衛命約押率兵進剿入侵基列的亞蘭僱傭軍。約押兵分兩路，就率精銳直驅米底巴，阻截亞蘭軍，餘者由亞比篩率領進擊拉巴的亞捫軍（撒下十9-12；代上十九6-13）。約押大潰亞蘭軍，亞捫人聞風喪膽，倉惶退入堅城死守（撒下十13、14；代上十九14、15）。大衛軍斬亞捫兵將無數，其大將朔法也斃命於陣前。敘利亞王哈大底謝並其同盟被迫議和，願向以色列稱臣納貢（撒下十15-19；代上十九16-19）。

翌年，大衛派約押率軍攻亞捫腹地，圍其京城拉巴（撒下十一1；代上二十1），數月後，大衛親率軍攻陷之（撒下十二26-29）。在投降儀式上，城民以金冠晉獻大衛（撒下十二30；代上二十2）。亞捫的拉巴城被洗劫一空，城民悉淪為奴。亞捫其他城邑也相繼投降，甘為屬邦（撒下十二31；代上二十3）。大衛欲立亞捫王族中人作巡撫治理亞捫，朔比當選。朔比也是拿轄之子，是哈嫩之弟。其後於押沙龍作亂時，大衛倉皇出逃，甚得朔比之助（撒下十七27）。大衛麾下一員猛將名洗勒，也是亞捫人（撒下二十三37）。

所羅門朝亞捫人與以色列人頗能相安，顯然也同享盛世的富裕繁榮。所羅門眾外族嬪妃中，亞捫人為數不少，在她們的影響下，所羅門在耶路撒冷對面的山上為亞捫異神米勒公立邱壇一座（王上十一1-5、33；該神又稱摩洛，參王上十一7）。

所羅門寵妃拿瑪，可能是亞捫王哈嫩的女兒，生子羅波安，繼所羅門為王（王上十四21、31；代下十二13）。從此，以色列皇室就有了亞捫血統，正如大衛之有摩押血統一樣（得四13-22），且亞捫神祇之引入，也是皇室為始作俑。

南北國時期（主前九至六世紀）

所羅門死後，於羅波安在位時期，以色列國分為二。繼而有埃及王示撒率大兵席捲巴勒斯坦（亞捫也未倖免），致使南北兩國國勢更弱。亞捫人以為時機難得，遂宣佈脫離猶大與以色列而獨立。主前853年以前，巴煞在亞捫稱王，他與以色列的亞哈和大馬色的哈大底謝訂盟，共同抵禦亞述王撒縵以色三世的西侵。撒縵以色三世立石為銘（摩諾里特銘），記載主前853年的夸夸之戰，銘文中有亞捫王巴煞之名。

亞捫人聯合摩押人、米烏尼人，率兵攻打猶大。當時的猶大王為約沙法（主前872-848在位）。約沙法懼甚，求神幫助（代下二十1-12）。翌日陣前，亞捫人與其盟軍突起紛爭而互相殘殺，不戰自潰，軍需物資狼藉遍野，約沙法率百姓收揀3日，滿載而歸（代下二十22-25）。

北國耶羅波安二世（約主前793即位）和南國烏西雅（主前792即位）在位期間，南北兩國經歷了所羅門朝之後的第一次大繁榮。猶大王烏西雅牢牢控制了外約但從以東直至亞捫一帶的地區，亞捫人只好又稱臣納貢了（代下二十六7、8）。亞捫人之被制伏似乎是應驗先知阿摩司當年就亞捫人向基列城民施暴一事所作的預言。他曾說拉巴城必毀滅，其王者和首領必一同被擄（摩一13-15）。

烏西雅甫崩（主前740），亞捫即叛，新猶大王約坦成功地平定了叛亂，迫使亞捫人3年進貢約20萬銀元，一萬袋小麥，一萬袋大麥（代下二十七5）。

在亞述王提革拉毘列色三世治下，敘利亞及巴勒斯坦各國（包括猶大在內）都被迫於主前732年繳納了貢賦（王下十六7、8；代下二十八16-21）。約但河東各國都成了亞述的屬國，儘管形式上還准其保留王位。亞捫也未倖免；亞述文獻記載了亞捫王撒尼普向亞述納貢的事。

亞述國王以撒哈頓（主前681-669）和亞述巴尼帕（主前669-633）在位期間，亞捫著實有過一段繁榮的歷史。亞捫人在主前七世紀所享有的較高生活水準是其鄰邦以色列和猶大望塵莫及的。亞捫地處東西商隊貿易要衝，亞述又允其獨佔其利，這便使其經濟迅速繁榮起來。

及亞述帝國衰象一現（主前630-612），反叛之火立刻向四境蔓延。亞拉伯諸部族自沙漠湧出，橫掃外約但，威脅著亞捫、摩押、以東的安全。在這些遊牧部族的滌蕩下，亞捫國竟有幸保存了下來，只是文化已打上了亞拉伯的烙印。該時期遺

下的幾枚亞捫官璽是極有價值的文物。官璽均鐫有人名和官銜，有不少是女性，說明當時的亞捫婦女是享有優越的社會地位。

主前612年，亞述京城尼尼微陷於瑪代人和巴比倫人之手。亞捫人乘勢佔據了原屬以色列人的部分領土（番二8、11），住進了迦得支派的城邑（耶四十九1-6）。聖經說亞捫人自誇自大，侵犯他人境界者（番二8）即指此事。至主前七世紀末，亞捫人獲得了完全獨立，且成為外約但南方最有權勢的國家。

第一次被擄後（主前六世紀以後）

亞捫的獨立為時不久，據巴比倫年代記載，至主前599年，巴比倫王尼布甲尼撒引軍入敘利亞，並向南掃蕩巴勒斯坦時，這個獨立時期便要結束了。主前593年，猶大王西底家在耶路撒冷與諸鄰國密謀倒戈巴比倫的事，參加者有亞捫、以東、摩押、推羅、西頓等國的代表（耶二十七1-3）。為此先知耶利米曾警告他們說神必不成全此事（耶二十七4-22）。不久，尼布甲尼撒即派大軍掃蕩叛亂，耶路撒冷在敵兵長久圍困之下，經過艱苦的支撐抵抗，終被攻陷而大受夷滅（主前586），大批猶大人被擄往巴比倫。是時亞捫尚有一時之安而成了猶大人的避難地（耶四十11）。猶大既亡，淪為巴比倫之一省。尼布甲尼撒任命基大利為省長代管剩下來的猶大人。猶大人以實瑪利（耶四十13-16）與亞捫王同謀，密殺基大利，然後即避往亞捫（耶四十一1-15）。這給亞捫帶來了池魚之禍。尼布甲尼撒立派軍攻陷亞捫京城拉巴，擄去亞捫男女無數。城雖倖免被毀，但周圍鄉村卻飽受蹂躪。考古研究證明，該地在主前六世紀中葉之前人跡罕至。直至主前三世紀，亞捫人才漸漸恢復了定居的人口。繼而又遭受亞拉伯人的入侵，僅存的國家組織也破壞殆盡，這便使亞捫連半獨立性的國家形態也化為烏有了（參賽十一14；耶九25、26，二十五21，四十九1-6；結二十一28，二十五2-7等處先知對城毀人亡的警告）。至於正常的秩序，則直到大約主前530年波斯人接管原亞拉伯北方和約但河東諸省份的時候，方始得到恢復。

至尼希米時代（約主前445），亞捫的地界向西延伸到約但河谷一帶，有些地方已納入猶太境內。多比雅就是這類亞捫死地的一個首領（尼二10、19）。他力阻從被擄回歸的猶太人重建耶路撒冷城垣（尼四3、7、8）。從多比雅起，其後裔相襲為亞捫王，國祚達數代之久。今在近安曼的亞拉克爾米有多比雅氏家塚出土，可資為證。考古發掘還證明拉巴城一向人煙稠密，直至主前三世紀而未稍衰。亞歷山大大帝一度佔領該地，他死後則歸埃及多利買王朝轄制。是時其城全照希臘式樣改建，且被多利買二世非拉鐵非（主前283-246）賜名非拉鐵非。約主前218年，西流基王安提阿古三世久困其城而下之。主前一世紀，拿巴提人強佔其城，不久，

即被大希律逐出，時約主前30年。羅馬時代該城又經大規模改建，於是古蹟蕩然，面目皆非了。不久，亞捫人從歷史上也全然銷聲匿跡了，使他們「在列國中不再被記念」（結二十五10）。

文化與宗教

目前所見到的亞捫遺物尚有巨石疊成的邊防要塞（建築學上稱為「碩石風格」），其建築風格足以反映亞捫文化雄渾豪放驃悍的氣質；不過從另一方面如衣飾、陶器、葬俗上也可見其文化受當時近東其他民族之影響甚大。亞捫人的文化水平相對來看也許很低。他們的國神是米勒公或摩洛，這是一種星宿崇拜，奉行人祭（王上十一5；番一5）。其崇拜曾一度傳入耶路撒冷（王下二十三10；耶三十二35）。亞捫人被耶弗他擊敗之後，顯然又尊奉了摩押人的神基抹（士十一24）。

自1968年以來，考古學家在安曼四郊，尤其在一古城堡中大量的發掘，對建立亞捫年代誌，理解亞捫人的語言和宗教都有極大的幫助。1972年在約旦大學附近的西蘭廢丘發現了一個瓶子，上鐫92個字母，這不啻是一把開啟亞捫歷史的鑰匙，為建立一份亞捫列王名表和編寫一份鐵器時代大事紀提供了有效的工具。根據目前的研究，可知主前七世紀的亞捫王有：亞米尼達一世（主前667？）；希塞爾；亞米尼達二世；亞米尼達三世；巴雷（主前600）。從上述城堡還挖掘出不少古蹟：一座赫拉克里大廟；一座富麗堂皇的哈撒尼得宮；一堵圍繞山頂的亞捫護壁。城堡對面還有一座羅馬劇場，經過精心修葺之後，已重現當年風貌。

F.B. Huey, Jr.

（2）埃及尊大的神，似職司生產（耶四十六25）。

（3）埃及底比斯城的希伯來名稱，全名為挪亞捫，簡稱「挪」（耶四十六25）或「亞捫」，該城曾是上埃及的京城。

另參：「底比斯」。

亞捫人的拉巴(Rabbah of the Ammonites)

古代亞捫王國的首都。位於雅博河的源頭附近，距約但河以東約25哩，橫跨一條主要商旅路線，這路線從大馬色沿約但河東的高原向南延展，又稱為王道（民二十17，二十一22）。這古代的城市被現今的約旦首都安曼掩蓋，擁有約635,000人口。主前第三世紀期間，埃及的多利賈二世非拉鐵弗重建這城，並為她重新命名為非拉鐵非。羅馬人於主前63年佔領巴勒斯坦後，這城變成了低加波利的一部分，在主後106年以後，更成為羅馬的阿拉伯省之一部分。

拉巴首次出現在聖經時，是安放巴珊王噩之鐵床的所在地（申三11）。約但河東之地被分配給迦得、流便，和瑪拿西半支派時，迦得的領土伸展至拉巴一帶，但不包括拉巴（書十三25）。
在聖經中，大衛在位時是拉巴最出名的時候。後來約押圍攻這城，赫人烏利亞就在此役蒙王上一道特殊的命令而喪命（撒下十一1，十二26-29）。那時這城的建築分為兩部分——下城，或稱「水城」（十二27），以及上城，或稱「京城」（十二26）。約押攻取了下城，也許取得了水源之控制，然後等待大衛帶兵來完全征服（十二27、28）。大衛在拉巴大肆搜掠之後，並沒有駐軍於城中，任由那已成為以色列附庸的亞捫人統治。
約250年後，阿摩司曾向當時極繁盛的拉巴宣告審判（摩一13、14）。尼布甲尼撒入侵約但河東，停留在拉巴時，拉巴是一個樞紐（耶四十九2、3）。亞捫王巴利斯後來計劃攻擊耶路撒冷，導致巴比倫國的猶大省長基大利死亡（四十14），耶利米則在拉巴被擄至埃及。
由於現今的安曼掩蓋了古代的拉巴，所以要發掘這古城是不可能的。城中央的一座羅馬劇院，有6,000個座位。附近有一所荒廢了的奏樂堂或音樂廳，還有一個噴泉的遺跡，都是屬於羅馬時代的。所有可見於這座古城的東西都是屬於羅馬、拜占庭，或亞拉伯時代的，但在東北角，仍殘留著鐵器時代城牆的一部分。城砦西南角的羅馬神廟是供奉赫拉克里的。
另參：「非拉鐵非＃1」。

亞曼(Amam)
猶大南疆一城鎮，毘鄰以東（書十五26），確址未詳。

亞現(Ahian)
示米大的四子之一，屬拿弗他利支派（代上七19）。

亞略(Arioch)
（1）以拉撒王。與另外3王攻佔了5座城池，掠去了大批俘虜，亞伯蘭的姪兒羅得也在其中（創十四1-16）。
（2）尼布甲尼撒王的護衛長。他將但以理領到巴比倫王面前去給王解夢（但二14-25）。

亞略巴古(Areopagus)
位於雅典亞科坡利城西北的一座小山，俯瞰著城內的市集（徒十七19）。「亞略巴古」又指在那裏開會的雅典議會或法院。山上到處可見凸出地面的石灰岩，所以又稱作「瑪爾斯山」。瑪爾斯是羅馬的戰神，相當於希臘的戰神亞里斯。保羅在雅典的猶太會堂並市集廣場上，與猶太人和外邦敬畏鬼神的人辯論了好幾天，然後被人帶到亞略巴古（徒十七16-21）。以彼古羅和斯多亞兩派的學者也參加了辯論，並把保羅帶到亞略巴古議會，顯然是要正式審訊保羅。審訊是在亞略巴古進行；5個多世紀之前，蘇格拉底就曾在這裏面對指控他反對希臘諸神的審訊。到了保羅的年代，亞略巴古議會管理的範圍很大，包括政治、教育、哲學、宗教問題，還有各類訴訟案件。保羅的辯詞絕不像在審訊之中，他是以一個基督徒知識分子的身分，與雅典的知識分子對等辯論（徒十七22-31）。聽眾中有人仍持懷疑態度，但有人信服他的話而「貼近他，信了主」（徒十七32-34）。

亞第拿(Adina)
示撒之子，大衛的三十勇士之一（代上十一42）。

亞第業(Adiel)
瑪賽之父，以色列祭司，屬首批自巴比倫歸回巴勒斯坦的猶太人（代上九12）。

亞第賚(Adlai)
沙法之父。沙法在大衛皇朝為皇室司牧，掌管谷地牧業（代上二十七29）。

亞設(Asher)
（1）雅各之子，為利亞之婢悉帕所生（創三十12、13），歸於利亞名下為子。「亞設」意謂「有福」，是利亞為紀念得子之喜而取的。亞設生4子：音拿、亦施瓦、亦施韋、比利亞；生1女，名西拉（創四十六17；代上七30）。有人根據主前十三世紀，埃及古文獻中記述的地名，認為亞設支派是因此得名的；但更可能的還是沿用先祖之名。雅各死前召眾子於榻前，分別給以祝福和預言，對亞設也不例外

（創四十九20；參申三十三24、25摩西死前對亞設並其他支派祝福的話）。
另參：「亞設支派」。
（2）地名，見於次經《多比傳》一章2節，考即夏瑣。
另參：「夏瑣＃1」。

亞都冥(Adummim)
地名，經文作「亞都冥坡」，從猶大北疆山地直下約但河谷的隘道（書十五7）。該處也被引為指定便雅憫南疆的基利綠的位置所在（書十八17）。從耶路撒冷至耶利哥的古道，便橫穿此隘。早期教父耶柔米認為耶穌講好撒瑪利亞人的故事，或即以亞都冥坡為背景（路十30-37）。今阿拉伯語稱此坡為「血坡」。「亞都冥」希伯來語義為「紅岩」，一謂坡以山岩色赤得名，一謂旅者經此處多有死於路賊刀下者，血染坡紅，故此得名。權衡兩說，似以前說為是。

亞麻／細麻(Flax)
人類自古種植，用作最古老之一種紡織原料，這名詞也可用來指製成的布料。人從植物中的纖維紡線，或進而織成細麻布。
另參：「植物（亞麻）」；「布料和紡織」。

亞備勒基拉明(Abel-keramim)
以色列人士師耶弗他征伐亞捫人，攻佔城邑20座，亞備勒基拉明即其一（士十一33）。城址在雅博河以南，可能離今天的安曼不遠。

亞割(Achor)
山谷名。亞干因違神命而致禍以色列人，遂被判石刑處死並焚其屍，其死地即稱為「亞割谷」（書七24、26；參代上二7）。此谷在猶大支派領地北緣（書十五7）。以後在有關以色列人將來復興的預言中提及亞割谷：亞割谷雖曾是以色列人致禍之地，但可變為「指望之門」，歡歌之地（何二15）；荒蕪之谷終有一天會變成「牛群躺臥之處」（參賽六十五10）。亞割故址今稱布凱阿。

亞勞拿(Araunah)
耶布斯人。他的禾場是聖經中一些重要事件發生的現場（耶布斯是古代迦南人的城邑，即後來的耶路撒冷）。耶和華曾在亞勞拿的禾場上，吩咐用瘟疫使70,000以色列民死亡的天使住手（撒下二十四15、16）。這場災難是因大衛王驕傲地數點百姓，受神懲罰而降給以色列民的。大衛悔悟之後，按照先知迦得的指示，買了這片禾場，為耶和華築了一座壇（撒下二十四17-25）。亞勞拿願意獻出公牛作燔祭，並供應壇上需用的一切；但大衛堅持要付錢給他，說：「我不肯用白得之物作燔祭獻給耶和華——我的神。」（撒下二十四24）在相對照的記述裏（代上二十一15-26），用了希伯來文的阿珥楠取代該耶布斯人的迦南名字。大衛急於往會幕獻燔祭給神，耶和華的會幕和燔祭壇卻遠在基遍的山上（代上二十一27-30）。於是大衛決定選禾場之地建立聖殿（代上二十二1）。後來，所羅門在摩利亞山上建成了聖殿（代下三1）。這也正是耶和華當年命令亞伯拉罕獻以撒為燔祭的地方（創二十二2）。傳統認為，現今的伊斯蘭教石頂清真寺，正坐落在亞勞拿的禾場上。

亞提馬(Artemas)
使徒保羅派往革哩底島替換提多之同工（多三12），後來之傳統說法傳他為路司得主教。

亞散尼(Azaniah)
耶書亞之父。耶書亞是利未人，被擄歸回後，與尼希米及其他人在以斯拉的約上簽名，向神效忠（尼十9）。

亞斐亞(Aphiah)
便雅憫支派中掃羅王的祖先（撒上九1）。

亞斯他錄／亞斯他特(Ashtaroth, Astarte, Ashtoreth)
（1）巴珊地一城鎮，與以得來同為巴珊王噩之城（申一4；書九10，十二4，十三12、31），其居民稱亞施他拉人，大衛戰將烏西亞即該城人民（代上十一44）。該城居民崇奉迦南女神亞斯他錄（城名即女神名字的複數字）。以色列人擊潰巴珊王噩之後（申三1-11），摩西把亞斯他錄分給瑪拿西半支派為業（書十三12、31；申三13），後來該支派又將亞斯他錄分給了利未支派的革順家族（代上六71）。創世記所載的「亞特律加寧」（創十四5）疑即亞斯他錄。學者多以其故址在今之阿實塔拉廢丘，位於加利利海以東21哩。
另參：「利未人的城邑」。
（2）閃人的豐產女神，古代近東祀之甚廣（王上十一5、33；王下二十三13），與巴力分為男女大神，腓尼基人則稱「亞斯他特」。
另參：「迦南神祇和宗教」。

亞斯列(Asriel, Azri-el)
（1）瑪拿西的兒子（代上七14）。
（2)住在約但河東的瑪拿西支派半的一名族長。曾與其他人一起被亞述王擄走(代上五23-26）。
（3）耶利摩的父親。耶利摩是大衛王手下管理拿弗他利人的官長（代上二十七19）。
（4）約雅敬王在位時，西萊雅的父親。西萊雅奉王命令捉拿先知耶利米和文士巴錄，因為他們預言猶大人必因所行的惡而受到懲罰（耶三十六26）。

亞斯利干(Azrikam)
（1）尼利雅的三個兒子之一，大衛的後裔所羅巴伯的後代（代上三23）。
（2）掃羅的後代亞悉的六個兒子之一（代上八38，九44）。

亞斯那巴(Osnapper)
聖經稱亞述王亞述巴尼帕的名字（拉四10）。
另參：「亞述巴尼帕」；「亞述／亞述帝國」。

亞斯帕他(Aspatha)
亞甲人哈曼十子之一。哈曼除滅猶太人之陰謀不逞，反與其十子均被猶太人所殺。

亞斯烈(Asriel)
亞斯列是瑪拿西之子（代上七14），他的後裔稱亞斯烈族，摩西在曠野核查民數時已有其族（民二十六31），入迦南後在瑪拿西支派下分得土地（書十七2）。

亞斯納他泊(Aznoth-Tabor)
在拿弗他利支派境內的西南界，意為「他泊山麓」（書十九34）。

亞斯瑪弗(Azmaveth)
亞拿突附近的一座市鎮。來自亞斯瑪弗的42人隨所羅巴伯，從巴比倫被擄之地回來（拉二24；尼七28作「伯亞斯瑪弗」；尼十二29作「押瑪弗」；《以斯拉一書》五18作「伯亞斯摩弗」）。後來，耶路撒冷重建城牆竣工，在奉獻禮中，亞斯瑪弗派出歌唱者參加慶祝（尼十二29）。有人認為，亞斯瑪弗就是耶路撒冷城北5哩處的希茲梅。

亞斯瑪威(Azmaveth)
（1）耶何阿達之子，掃羅王之子約拿單的後裔（代上八36；參九42，雅拉之子；耶何阿達與雅拉實屬一人）。
（2）便雅憫支派的耶薛和毘力的父親（代上十二3）。很可能與押斯瑪弗同屬一人。

亞發(Arvad)
亞發是一設防的小島，距敘利亞（古代的腓尼基）海岸僅2哩之遙，在特里波利斯以北30哩。亞發海事發達甚早，有強大的商船隊和戰艦。聖經描述推羅海軍之強大，也提及亞發的水手（結二十七8、11）。據埃及古文獻載，主前1472年亞發曾

為埃及法老杜得模西士三世攻佔。亞述文獻也記載亞發之重要，於主前十一至七世紀，亞發向為列國必爭之地。
亞發以後又名「亞拉都」，《馬加比一書》十五章23節也有所載。在波斯時代和希臘時代，亞發仍是地中海重要港口，後來日漸衰落。亞發即今日敘利亞的魯阿德島。
亞發島居民稱「亞發人」（結二十七11），亦稱「亞瓦底人」（創十18；代上一16），是迦南人的一個部族，因居於亞發島而稱「亞發人」。

亞筆月(Abib)
迦南人的月份名稱，相當於希伯來的尼散月，即公曆3月中至4月中。
另參：「曆法」。

亞腓亞(Apphia)
歌羅西一名女基督徒，可能是腓利門的妻子或妹子。保羅在腓利門書中曾向她問安（門2）。據說，她在尼祿迫害教會時殉教。在希臘東正教的聖者曆書上，紀念她的日子是11月22日。

亞萊(Ahlai)
撒拔之父或先祖。撒拔是大衛麾下的三十勇士之一（代上十一41）。

亞雅(Aiah, Aija, Ayyah)
（1）河利人祭便之子，西珥後裔，名列於以掃家譜中（創三十六24；代上一40）。
（2）艾城別名，載於尼希米記十一章31節。
另參：「艾」。
（3）屬以法蓮支派的一座小城（代上七28），和合本作「基色」。有學者認為尼希米記十一章31節的亞雅跟這個亞雅、或是她鄰近的艾城同指一地。不少人認為以賽亞書十章28節的亞葉與亞雅同屬一地，並指為現今的海因廢墟。

亞雅崙(Aijalon)
（1）原為但支派所屬之城鎮（書十九42），位於耶路撒冷西北約15哩一處山谷，即今之雅羅市。亞雅崙是但支派境內劃歸利未族的四城之一（書二十一24），後為以法蓮支派定為逃城（代上六69）。其時，但支派已北遷，其南疆領地已多放棄，亞雅崙自也易主（士一34-36），和合本作「亞雅倫」。後期，掃羅與其子約拿單曾大敗非利士人於亞雅崙城郊（撒上十四31）；便雅憫支派的成員也曾佔據此城（代上八13）。
所羅門死後，國分南北，亞雅崙處於南國猶大之西北疆，經羅波安王加固設防而成堅城（代下十一10）。主前924年，埃及法老率軍侵犯巴勒斯坦（代下十二2-12），攻下65個城，亞雅崙也在其內。更後期，於亞哈斯在位時，亞雅崙曾一度為非利士人所佔（代下二十八18）。
亞雅崙谷是約書亞援救基遍之役的戰場之一（書十12）。神為確保以色列人大獲全勝而答應了約書亞的祈求，使日頭「停在基遍」，使月亮「止在亞雅崙谷」（書十12）。
另參：「逃城」；「利未人的城邑」。
（2）西布倫支派境內一城鎮，士師以倫死後葬於此（士十二12）。確址已不詳。

亞黑(Aher)
便雅憫之第三子（代上七12），亦名亞希蘭（民二十六38），或亞哈拉（代上八1）。
另參：「亞希蘭」。

亞黑拉(Ahlab)
迦南一城鎮，在亞設支派境內。以色列人征服迦南後，未能把亞黑拉居民盡逐（士一31）。約書亞記十九章29節提到「亞革悉一帶地方」，因原文抄本問題，有英譯作「亞革悉與瑪黑拉」，此「瑪黑拉」疑即「亞黑拉」。其遺址即今瑪黑立廢墟，與推羅相鄰。

亞當(Adam)

神造的第一個人，為人類的始祖。亞當不僅是舊約的關鍵人物，而且對理解救贖之道，對認識耶穌基督及其工作都極重要。

亞當和夏娃

聖經記載亞當及第一位女性夏娃被造之事分見於兩處。第一處的記載（創一26-31）意在表明這一對男女與神，並與其他被造之物的關係。此處記神按自己的形象造男造女，遂有第一對人類，神且委他們以「生養眾多，遍滿地面，治理這地」的大任。從與其他被造之物的關係來看，一方面這第一對人類也是神的全部創造物中的一部分，他們與地上的其他動物於同一日被造成；另一方面，人類又高於其他被造之物，因為神的造物過程以人類之造成為高峰，且人類是唯一按神的形象被造的。由此可見，亞當與夏娃在神面前及在被造物之中的正確地位及尊榮，是第一處記述的重點。

第二處記述（創二4至三24）意在解釋人類的罪與死的起源，並為一部救世偉劇揭開序幕。該處詳述造亞當的經過，補敘第一次略去的細節，如神如何利用地上的塵土造成人形，又如何將生氣吹入而成就了有靈的活人（二7）。此處還講到神如何設立伊甸園，並委任亞當以種植和管理之責（二8-15）；又講神如何吩咐他可隨意摘取園中任何樹上的果子為食，但告誡他只有一棵樹上的果子絕不可食。神在這最後一事上切切叮囑說：「分別善惡樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子必定死！」（二16、17）此處又敘述亞當為萬物都定了稱呼；只是他仍然獨居，「沒有遇見配偶幫助他」，這便是創造第一個女人的緣由（二18-22）。神抽亞當身上一條肋骨造成夏娃，這事極明確地顯示男女的合一及神造二性的本意。亞當見到夏娃時的第一個反應是：「這是我骨中的骨，肉中的肉」（二23），強烈地表現出渴求合一與連結的願望。

然而事情卻出現了逆轉。我們看到撒但如何利用蛇來誘惑夏娃。蛇對神的誡命巧妙地暗諷曲解，終於誘使夏娃不但自食了禁果，且又去與亞當分食（創三1，二16、17）。夏娃顯然是敗於不禁誘惑（提前二14），亞當則似乎是自覺而甘心地違抗神命。這對男女原是按神的形象被造，卻以為悖逆神命可使他們「像神」（創三5），這真是十分諷刺的事。

悖逆的惡果旋踵即至，這也是亞當始料未及的。先是男女的連合有了羞恥的隔閡（創三7），繼之則在人、神之間豎起了罪的屏障，這後者是更嚴重的惡果。此處講到神在亞當違命之後來尋找他，他意識到與神的隔閡，便藏身於樹木中，躲避神的面（三8）。神問他，他卻公然諉過於夏娃，且話中暗示其咎在神。他說：「你

所賜給我、與我同居的女人，她把那樹上的果子給我……」（三12）。夏娃則怪罪於蛇（創三13）。

然而神是公正的。神命三者各負其咎，各自承擔悖逆的惡果（創三14-19）。神給人的委任本是極大的福祉，從此卻摻入了磨難與苦痛，神咒詛說：人在地上繁衍必帶來女人生養的苦楚；從地上得食必靠男人的勞苦和汗水（三16-18）。男女的連合也要因男子管轄女子而引起關係緊張，或說雙方開始為權益爭執（三16下可作兩面解）。神終於宣佈了裁決：亞當與夏娃必死，這正應了神事先的告誡。終有一天，他們生命的氣息要被奪去，他們的身體也要歸回塵土（三19）。他們犯罪之日，也體驗了靈裏的死亡，他們與賜他們生命的神隔離了，也被驅離生命樹，即永生的象徵（三22）。神既打發他們出了伊甸園，歸路便斷絕了。通往樂園的路已被基路伯發火焰的利劍封住（三23、24）。惟有神才能恢復他們失去的一切。然而希望並未繼絕。神仍是仁慈的。神為亞當夫婦用獸皮造衣，並應許他們終有一日那隱於蛇後的撒但，要被「女人的後裔」擊打（創三15；參羅十六20）。聖經學者多認為這個應許是聖經首次提出的救贖應許。

經歷這重大變故之後，亞當夫婦便離開伊甸園，去過塵世的生活了。亞當享壽930歲，子孫後裔繁衍不息（創四1、2、25，五4、5）。

亞當的重要性

探討亞當的重要性，是以若干前設為出發點的。首先他是一個歷史人物。這個前設是許多舊約作者所認同的（創四25，五1、3、4、5；代上一1；伯三十一33；何六7），而新約作者也同意這觀點（路三38；羅五14；林前十五22、45；提前二13、14；猶14）。耶穌闡述自己的婚姻觀時曾引那第一對夫婦的關係為據（太十九4-6；可十6-9），如果亞當僅是一個神話象徵的話，那麼耶穌的引辯就毫無意義了。聖經雖然從未為亞當的歷史存在和個人存在作辯，但在論述亞當、夏娃生平及行動的意義時，都以這前設為基礎。

第二個前設是以亞當不僅是一個個體。首先，希伯來文「亞當」一詞可以作普通名詞。就創世記來說，在四章25節以前並未以該詞作人的名字來使用。該詞在希伯來文中是若干用作表示「男人」的字詞之一；也可用作表示「人類」。從舊約的使用來看，「亞當」在絕大多數情況下有兩個意義：或指某男性個體（利一2；書十四15；尼九29；賽五十六2）；或作為「人」的總稱（出四11；民十二3，十六29；申四28；王上四31；伯七20，十四1）。「『亞當』的子孫」這片語中，「亞當」也作人的總稱（詩十一4，十二1，十四2，五十三2，九十3；傳一13，二3），這片語是直譯希伯來文，實指「世人」，即全人類。「亞當」一詞所含的「天下

萬民」之意，表明了舊約的一個重要關注，以色列的神是全地的神，也是萬民之主，與以色列的民族主義迥異（創九5-7；申五24，八3；王上八38、39；詩八4，八十九48，一〇七8-31；箴十二14；彌六8）。

這第一個被造的人稱為「亞當」或「人」，並非是偶然的事。這名字暗示每說及亞當也會關係到全人類。這一用法也許藉希伯來人和近東人熟悉的所謂「集體人格」或「集團代表」這一古代概念，就會得到最好的解釋。我們知道，現代思想很強調個人。社會集團或整個社會關係的存在，都被視為附屬於並依賴於個人的存在和欲望。與此相應，在現代人眼中，一位集團代表也僅是個人，他與集團的關係是臨時的、形式上的、職位上的，且只在某些特殊事務上才有權代表集團行事。

希伯來人的理解卻全然不同。個人獨立的人格當然也受重視（耶三十一29、30；結十八4），但強烈的傾向是把社會群體（家庭、部族、民族）看作單一機體，擁有集合的身分（民二十14-21及二十一1-3）提到不同民族的人都使用單數詞。同時，這個群體的代表則被視為一個集體人格的體現或化身。在這代表身上凝聚著該社會群體的基本品格和特性，因此它的行動和決定對整個群體都有約束力。設若該群體是一個家族，那麼父親就是這個群體的代表；他的言行，無論是好是壞，都必須被這個家族，甚至子孫後代所接受（創十七1-8；參創二十1-9、18；出二十5、6；書七24、25；羅十一28；來七1-10）。至於一個城邦或一個民族，當然也要受他們的代表的約束，不管他是受擁戴的英明領袖（代上二十一1-7、14；彌三11、12），抑或是碌碌無為的庸才（書七1-5；參二十二20）。但以理書七章13-22節記載「有一位像人子的」得了永不敗壞的國，他就是「至高者的聖民」這個群體的代表（參但七13、14、18、22）。

亞當是最早被造的人，也是人類之父，後世的子孫萬代都是按他的形象、樣式生的（創五3），他當然就是全人類的代表。創世記的記載顯示創一章26-30節的命令（參創九1、7；詩八5-8，一〇四14）和三章16-19節的咒詛（參詩九十3；傳十二7；賽十三8，二十一3），不僅是加於亞當（及夏娃）的，而且是藉他加於整個人類的。

亞當的人類代表身分於舊約雖未作進一步的闡述，但兩約之間時期的猶太教肯定是有這樣的理解。如次經《以斯拉二書》的作者即有一段對人類遭遇的哭訴說：「啊，亞當！你作了甚麼？罪是你犯下的，卻不僅是你一人淪落，我們作為你的子孫後代，也跟你一起淪落。」（《以斯拉二書》七48）這位作者於另一處又說，因亞當的悖逆，他的子孫後代都要嘗受死亡的滋味（《以斯拉二書》三7；參三21、

26，四30，七11；《巴錄二書》十七3）。

後來，「亞當」的代表意義在拉比的解釋下固然有些荒誕，卻很別出心裁。他們描述亞當體大如地，足能容納全人類；有一說謂當年神造亞當時取土於四方，如拉比俄色阿說：「亞當的身來自巴比倫，頭來自以色列，四肢來自其他地方，其下體，據亞哈之見，是取自亞克拉底亞格瑪（該城向以淫亂風盛著稱）。」

亞當和基督

對於基督徒來說，欲理解亞當作為全人類代表的真正意義，只有在耶穌基督降生與完工之後才能得著。我們雖然並無證據，說耶穌確把自己的角色看作與亞當一樣，但耶穌以「人子」自稱，在早期猶太人的思想中，這稱謂常與「第一人」聯在一起。

基督教創立之初，信徒便意識到基督與亞當在角色上有相似之處，如兩者均顯示神的形象（創一26、27；參腓二6、7；西一15）；兩者均為人類的代表，對全人類都有極重要的意義。路加在他的福音書中為強調基督之於普世的意義，追溯耶穌的祖先至亞當（路三38；參太一1）。

早期教會更從基督與亞當在角色上的相似，進而強調他們在成就上的相異。亞當因不信而敗，基督則因堅信而勝。馬可和路加記述耶穌於曠野受試探之事的背後，也許隱藏了亞當和基督的對比。當時有拉比的傳說，謂亞當在樂園受眾獸尊崇，享用天使的美食。馬可顯然知道這些傳說，因其中某些類似的情節也包括在他的記述中（可一13）。路加的記載是先介紹耶穌的家譜，由近即遠，終之於亞當，且稱「亞當是神的兒子」（路三38），繼之便詳記魔鬼對耶穌的試探，其中有兩次魔鬼嘲弄耶穌說：「你若是神的兒子」（四3、9）。馬可、路加之所記雖不盡同，但全含有一個重要的對比，即耶穌與亞當一樣也受到魔鬼的試探，然而耶穌卻堅拒魔鬼的誘惑而終不為所動，此其大不同於亞當之處。

腓立比書二章6-11節也隱藏同樣的對比。亞當具有神的形象卻自我僭越，對比基督擁有真正神的形象卻自甘卑微。使徒保羅在別處經文進而把個人之間的對比發展成兩個人類代表間的對比。在羅馬書五章12-21節中，保羅對比亞當的悖逆把死與罪帶給人類，與耶穌的誠信和忠順使人類因祂而稱義且得生命。哥林多前書十五章45-50節，則有更清晰的對比。保羅稱耶穌為「末後的亞當」及出於天的「第二個人」，對比於「首先的人亞當」及出於地的「頭一個人」。在保羅看來，人類是分作兩部分的，即以亞當為代表的人和以基督為代表的人。那仍然連結於亞當的是「舊人」，帶著「出於地」之人的形象，分擔他的罪並與神和神的創造遠離（羅五12-19，八20-22）；那些因信連於基督的人，則成為基督的「肢體」（羅

十二4、5；林前十二12、13、27；弗一22、23；西一18），按照耶穌的形象重新創造（羅八29；林前十五49；林後三18），從而成為「新人」（弗二15，四24；西三9、10；加三27），是神新的創造（林後五17；加六15）。亞當構成的障礙由基督拆除了（羅五1；林後五19；加三27、28；弗二14-16）。據保羅所言，亞當與基督同作為人類的代表，而亞當之所失者已由耶穌基督恢復了（另見啟二7；參創三24）。

在教會歷史中，亞當一直都激引發出許多的討論和推想。諸如他為何犯罪？他是否也屬於基督救贖的人群？歷代以來，基督徒都在試圖回答這些問題，一些偉大作家也透過其作品表達他們的看法，如但丁的《神曲》、彌爾頓的《失樂園》和《復樂園》，以及麥克唐納的《女妖》等等。

而除了聖經的記載，我們別無其他資料可瞭解這如謎的人物。

Stephen Taylor

另參：「伊甸／伊甸園」；「夏娃」；「新人和舊人」；「新創造，新造的人」；「第二個亞當／末後的亞當」。

亞當城(Adam)

地處約但河谷。約書亞率以色列人涉水過約但河，水流立止，從亞當城至死海的河床全部乾涸，眾人得以走乾地而過（書三16）。亞當城故址即今之達米亞廢丘。

亞祿(Aloth)

所羅門朝的一個行政區（王上四16），亦作「比亞綠」（書十五24）。

另參：「比亞綠」。

亞葉(Aiath)

艾城別名，載於以賽亞書十章28節。

另參：「艾」。

亞該古(Achaicus)
哥林多城一位早期信徒。保羅於以弗所寫哥林多前書之際，亞該古、司提反、福徒拿都3人曾遠道造訪（林前十六17）。哥林多教會致保羅的信（林前七1）及保羅的覆信，可能均是經這3人傳遞的。

亞該亞(Achaia)
地理名稱，新約時代指帖撒羅尼迦以南的整個希臘半島。
另參：「希臘」。

亞遍(Appa-im)
猶大支派拿答之子，以示之父（代上二30、31）。

亞達(Atad)
迦南某地，為雅各送葬去希伯崙的人們中途落腳之處。約瑟全家和法老家中的許多埃及人，在那裏的禾場上哀哭了7天，悼念雅各（創五十10、11）。迦南的居民目睹亞達禾場上的哀慟情景，甚為感動，稱那地方為「亞伯麥西」。此名的前半具有「草地」和「哀痛」雙義，後半是指「埃及」的希伯來文。

亞達月(Adar)
希伯來月份的巴比倫名稱（拉六15；斯三7），相當於公曆2月中旬至3月中旬。
另參：「曆法」。

亞達珥(Addar)
猶大領地西南邊一城鎮，在加低斯巴尼亞之西北（書十五3）。亞達珥與希斯崙兩城曾並稱哈薩亞達（民三十四4）。

亞達薛西(Artaxerxes)
波斯帝國3位君王的名號。
（1）亞達薛西一世（主前464-424），薛西斯一世之幼子，外號「長手王」。薛西斯一世即以斯拉記四章6節和以斯帖記兩書所載之亞哈隨魯王。亞達薛西一世即位不數年，希臘慫恿埃及反叛波斯，而波斯國內也有內亂發生，直至主前454年，亂事始平；至主前449年希臘與波斯簽訂加利亞條約，亞達薛西方可控制全國，得享一個太平的時期。
亞達薛西一世在位時，曾頒詔停建耶路撒冷城（拉四7-23），又於主前458年派以斯拉以猶大事務大臣身分視察耶路撒冷（拉七8、11-16）。亞達薛西一世在位第二十年（主前445），尼希米受命為猶大省長，駐耶路撒冷（尼一1，二1）。有學者以為以斯拉記七章7節所謂亞達薛西王「第七年」為「第三十七年」之誤，因此尼希米之受命當屬亞達薛西二世在位之事。今據伊里芬丁蒲草紙文獻記載，主前408年撒瑪利亞省長參巴拉已年老，其時大利烏二世（主前423-405）尚在位；因此，可斷定參巴拉與尼希米作對之事當發生於較早時期，當在亞達薛西一世年間。由此可知，以斯拉和尼希米二人之生平均在亞達薛西一世治下是無疑的。
前後年序既定，則可知亞達薛西一世對被擄波斯之猶太人十分仁厚，他對以斯拉和尼希米的支持均記於他們的著述中。
另參：「亞哈隨魯」；「以斯拉記」；「尼希米記」；「以斯帖記」。
（2）亞達薛西二世馬尼望（主前404-359），亞達薛西一世之孫，大利烏二世之子。在位期間，波斯帝國戰亂迭起，於主前401年喪失埃及。亞達薛西二世頗好大興土木，許多雄偉的建築均成於他在位期間，書珊宮闕之擴建似也經他之手。
（3）亞達薛西三世奧古士（主前358-338），亞達薛西二世之子。他精明的外交手腕，給波斯帝國贏得了暫時的和平；但最後卻遭行弒。亞達薛西二世與三世均未見載於聖經。
另參：「波斯」。

亞頓(Addon)
地名，亦稱「押但」（尼七61）。
另參：「押但」。

亞嫩河(Arnon)
外約但的一條河流（即今之慕捷河），自東向西，流經一個峽谷，兩岸的峭壁高約1,500呎，最後注入死海。在以色列人攻佔迦南地時期，這峽谷曾是南方摩押和北方亞摩利諸王國之間的天然疆界（民二十一13-15）。約書亞分地之後，亞嫩河成了流便支派屬地的南部疆界（申三12、16；書十三16）。

亞實比／伯亞實比(Beth-ashbea)
許多猶大後裔的家庭在那裏以織細麻布而聞名（代上四21）。和合本將「亞實比」看作一家族之名稱，而非地名。其址不詳。

亞實比族(Ashbea)
見於歷代志上四章21節。欽定本與和合本均譯為「亞實比族」；修訂標準譯本與現代中文譯本則作「伯亞實比城」，是亞實比家族所在的城邑；似乎後者的譯法較正確。
另參：「亞實比／伯亞實比」。

亞實別(Ashbel)
亞實別是便雅憫之子、雅各之孫，隨其祖移民埃及的以色列家族成員之一（創四十六21；代上八1）。「亞實別人」是亞實別的後裔，摩西在曠野數點民數時，曾將「亞實別」作為一家族單位登記入冊（民二十六38）。歷代志上七章6節稱之為「耶疊」。

亞實突(Ashdod)
亞實突地處約帕、迦薩之間，離海僅3哩之遙，素與迦薩、亞實基倫、迦特、以華倫，並稱「非利士五城」。自1962年以來，亞實突遺址屢經發掘，饒有所獲。最早層為迦南層，可斷代為主前十七世紀。以色列人入應許地時，謂該城為身材高大的亞衲人所據（書十一21、22），約書亞將該城劃歸猶大支派，仍有待攻取（書十五46、47）。此時，其城民始有「亞實突人」之稱（書十三3；尼四7）。主前

十二世紀，巴勒斯坦海岸盡為來自愛琴海區域的「海上民族」所佔，其一支攻陷並佔奪亞實突城，即非利士人。從亞實突遺址發掘的3個不同時期的「非利士層」，使我們可一睹這個以色列宿敵的物質文明。

祭司以利時代，非利士人擄獲約櫃，先置於亞實突的大袞廟，後移至迦特，再移至以革倫（撒上五）。約櫃所到之處遍遭瘟疫，非利士眾首領大為恐懼，遂將約櫃送還以色列民，並獻黃金以為賠罪（撒上六1-18）。大衛與所羅門雖可左右亞實突城，但實際上直至猶大王烏西雅（主前792-740）即位後，才算真正征服了亞實突城（代下二十六6）。然而，猶大軍力不久即衰，亞實突便復獲獨立。以後亞述屢欲併吞其城，城民極力抵拒，直至主前711年，亞述王撒珥根二世興兵攻城，亞實突終為所滅。這段史實有1963年於亞實突遺址出土的一座玄武岩碑柱的3塊殘片為證。當時，先知以賽亞警告猶大人萬不可援救亞實突，也不可指望埃及或埃提阿伯出兵攻打亞述（賽二十）。亞實突遺址的考古發掘證明，該城確曾兩遭劫難，即先後為烏西雅和撒珥根二世所毀。

亞述人佔領亞實突為時很久，直至埃及法老普薩美提克一世（主前664-609）興兵打敗了亞述，該城遂又易手。埃及軍圍城達29年之久才把城攻陷，在圍城史上大概是最長的一次。繼而又有新巴比倫帝國之尼布甲尼撒興起，在他攻陷耶路撒冷（主前586年）前後，也攻克了亞實突城，並擄其王而去。

在此之前，先知耶利米和西番雅就曾預言亞實突遺民的遭遇（耶二十五20；番二4）。這些遺民後來曾力阻尼希米重建耶路撒冷，也反對他們的女子嫁給猶太人（尼四7，十三23、24）。先知撒迦利亞也預言亞實突將來必成荒地（亞九6）。

至馬加比時代，亞實突已改稱亞瑣都，曾以崇拜偶像之由屢遭猶大馬加比和約拿單馬加比攻伐與洗劫（《馬加比一書》四12-15，五68，十77、85）。至主前63年，亞實突受到龐培的保獲，並劃入羅馬敘利亞行省。此後，大希律王又以該城封賜其姊莎洛姆而成為封地。傳道者腓力曾在亞鎖都宣講基督的福音（徒八40）。從主後四世紀的歷史學家優西比烏的著作可知，亞實突城在當時是很重要的城邑，從該時起至六世紀止，基督教會多於該城設主教。自中世紀起，亞實突或亞瑣都便漸趨衰落，及至今日，於其故址僅餘一小村而已，名伊斯都德。

亞實突本城距海3哩，但於岸邊專闢一碼頭，成為外埠，名亞實突雅姆，意即「海上亞實突」。在歷史的發展中，外埠漸超過本城而成為海港重鎮，從考古發掘可見迦南、以色列、希臘3種文化的遺跡。從遺跡也發現一希利尼人的骨螺染廠（這種骨螺用作染製紫布，王公貴族皆穿這種紫色衣袍）。以後該埠在亞拉伯人手中，也仍有發展。今日，以色列政府於亞實突雅姆附近，另開一新埠代替之。

亞實拿(Ashnah)
征服迦南後，猶大支派分得的地業中，有兩城均稱亞實拿（書十五33、43），但城址均不詳，只知地處猶大和非利士交界的「丘陵地」。這一帶實際上是非利士和猶大的緩衝地帶，非利士人雖常侵擾這地帶，卻始終不能越過其東疆。

亞實基倫(Ashkelon)
巴勒斯坦一近海古城，其年代相當久遠。據聖經載，亞實基倫為非利士五名城之一，與迦薩、亞實突、以革倫、迦特（書十三3）並稱。其址在今特拉維夫市以南30哩，一向是重要港城。在歷史上曾兩度陷於埃及，一次是主前1286年為法老蘭塞二世攻克；另一次是約主前1220年為每納他所佔。
以色列人入迦南後，亞實基倫被劃歸猶大支派（士一18），後非利士人於主前十二世紀入侵迦南，攻佔亞實基倫，遂成為非利士要邑之一。聖經中關於亞實基倫的故事是很多的。參孫因其非利士妻洩其謎底，怒而入亞實基倫城，斬30個非利士人以洩憤（士十四19）。先是亞實基倫人曾迫使但支派退出其領地，參孫屬但支派，故久懷宿怨。在非利士人因擄約櫃而遭神懲的故事中，也曾提到亞實基倫（撒上四至六）。大衛聞掃羅及約拿單死訊，痛失先主與摯友，為他們作輓歌說：「不要在迦特報告，不要在亞實基倫街上傳揚；免得非利士的女子歡樂；免得未受割禮之人的女子矜誇。」（撒下一20）舊約多位先知也曾提及亞實基倫（耶二十五20，四十七5、7；摩一8；番二4-7；亞九5）。
北國以色列王比加於國勢垂危之際，曾聯合大馬色王利汛和亞實基倫王共抗亞述，提革拉毘列色三世遂發動三大戰役以懲（主前734-732）。首當其衝的便是亞實基倫。後來，尼布甲尼撒在征服巴勒斯坦期間（主前604），又兵加亞實基倫，屠城毀邑，將大批城民徙往埃及。再後亞實基倫復在西古提人、迦勒底人、波斯人、希臘人、馬加比人之間數易其手。亞實基倫也是大希律王的出生地，他所建設的遺跡可於當地發掘。亞實基倫雖未見載於新約，但可知在猶太人反羅馬大起義中（主後66），又作了一次重要的戰場。
亞實基倫城址於不同時期或稍有移動，如非利士故城遺址就較希臘、羅馬時代的城址稍南。全城方圓約15畝。據初步考古發掘可知，亞實基倫在族長時代就已是通都大邑，直至以色列的王國時期。以後城址稍往北移，歷經羅馬、拜占庭和早期穆斯林時代，直至主後1270年才徹底毀於戰亂。今日於亞實基倫故址尚可看到希羅時代的雕像、圓柱及其他的古器物，全是本世紀二十年代經英國考古學家發

掘出土的。近期更有早青銅時代的遺物，於主要的土墩西北約1/5哩之處被發掘出土，這是該址首出的早銅器物，彌足珍貴。從陶器碎片中尚發現埃及王國前及初時的器皿，早至主前三千年代之初。
Ronald B. Allen

亞瑪(Ammah)
山名，習稱亞瑪山，在耶路撒冷以北的基遍地區。約押率領的大衛軍與押尼珥率領的伊施波設軍勇戰於此，從而開啟了大衛、掃羅兩家戰爭的肇端（撒下二24-32，三1）。

亞瑪力(Amalek)
一好戰的遊牧部族，居南地沙漠，舊約常有提及。
起源
亞瑪力是以掃之孫，父以利法，母亭納（以利法之妾，參創三十六12；代上一36）。原居以東，其後裔稱亞瑪力人，世居南地沙漠，與以東人、摩押人、亞捫人、以實瑪利人、米甸人為盟。亞瑪力人是以色列人的大敵。先是以掃與雅各因繼承權之爭而結怨，其後裔也成為世仇，故而可說亞瑪力人和以色列人的敵對是有其神學和政治根源的。
南地亞瑪力人遊牧之地往往從別是巴以南，達至在東南面的以拉他和以旬迦別；但他們時常侵襲四鄰，西至沿海平原，東至亞拉巴曠野，甚至進入亞拉伯領土。出埃及時期，他們是以色列人過南地的一大障礙（出十七8-16）。
出埃及記中的亞瑪力人
以色列人首次與亞瑪力人相遇是在西乃附近的利非訂。摩西立於山巔，手舉「神杖」，直至以色列人大獲全勝，後設壇於此，命名為「耶和華尼西」（出十七1、8-16）。以色列於飄泊曠野時期，仍不時受其襲擊（申二十五17、18）。將近應許地時，小信的以色列民否定了迦勒和約書亞的情報，後又擅自出去攻擊亞瑪力人，遂致大敗（民十四39-45）。
摩押王巴勒召先見巴蘭咒詛以色列人，巴蘭卻不由自主地祝福他們而將咒詛加於摩押人，最後巴蘭更預言亞瑪力人終必沈淪（民二十四20）。摩西於最後的講說中切囑以色列後裔勿忘受亞瑪力人襲擾之苦，並要他們將亞瑪力人的名號從天下

抹掉（申二十五17-19）。

士師時代的亞瑪力人

是時亞瑪力人仍居南地，與基尼人結盟（撒上十五5、6）。基尼人本是摩西岳父之後裔，定居南地，在亞拉得以南（士一16）。從經載可知，亞瑪力人於士師時代與摩押、亞捫、米甸仍保持著盟約關係。

士師時代，耶利哥（又名「棕樹城」）之役是以摩押王伊磯倫為盟主的摩押、亞瑪力、亞捫等部族聯軍攻擊以色列人的戰爭，以色列人敗陣，耶利哥失守（士三12-14）。底波拉之歌提到亞瑪力人是攻擊以色列人的敵軍之一（士五14）；有現代譯本（如當代聖經）略去了亞瑪力的名字，另有譯本（如修訂標準譯本）譯為「進到谷中」。但不論如何，在底波拉和巴拉的時代，聖經都有記載亞瑪力人的騷擾（士六3、33，七12）。後來，聯軍終被基甸擊潰（士七12-25），但亞瑪力人是否自此即被逐出南地，則無從知道。

列王時代的亞瑪力人

掃羅率大軍征伐亞瑪力人（撒上十四47、48），神即通過先知命掃羅「滅盡他們」（撒上十五1-3）。然而掃羅於攻陷亞瑪力人京城後（撒上十五4-7），卻沒有殺死亞瑪力王亞甲（撒上十五8），又愛惜亞瑪力人上好的牲畜並各樣美物，不肯滅絕（撒上十五9）。神大怒，遣撒母耳親殺亞甲（撒上十五32-35），並向掃羅宣告他自取其咎，王祚將盡了（撒上十五10-31）。因掃羅違神命，亞瑪力殘餘猶存，且於大衛年輕時復出為患（撒上二十七8）。大衛突襲亞瑪力人於其不備，將其主力斬盡殺絕，救回了他兩個妻子（撒上三十1-20）。至大衛稱王後，亞瑪力人仍是大患（撒下一1）。從聖經記載可知大衛屢征屢伐的諸強敵中，依然有亞瑪力人（撒下八12；代上十八11；詩八十三7）。直至大衛王朝以後數百年，在南國猶大王希西家治下（主前716-687），才徹底平定了亞瑪力人（代上四40-43）。

William White, Jr.

亞瑪力人的山地(Amalekites, Hill Country (Mount) of the)

以法蓮地的比拉頓附近，示劍以西約6哩之地（士十二15）。此名見於希伯來原經，但希臘文舊約譯本卻未載，因此有學者頗不置信。不過從士師記五章14節和十二章15節來看，在以法蓮境內有一細小的亞瑪力人地區。

亞瑪利亞(Amariah)
希伯倫之次子，哥轄之孫，屬利未支派（民三19；代上二十三19，二十四23）。

亞瑪利雅(Amariah)
舊約中極常見的一個人名，意即「神宣告」或「神應許」。
（1）米拉約之子，是亞倫第三子以利亞撒的後裔（代上六7、52）。
（2）大祭司，父亞撒利亞，子亞希突（代上六11；拉七3）。
（3）猶大王約沙法朝的大祭司（代下十九11）。
（4）猶大王希西家朝供職聖殿的一名利未人（代下三十一15）。守東門的祭司可利有助手6人，共同掌管分發獻於神的祭品（代下三十一14），亞瑪利雅即其一。
（5）巴尼子孫，被擄歸回後遵以斯拉勸誡而休了異邦妻子（拉十42）。
（6）隨所羅巴伯從巴比倫返國的一位祭司（尼十二2、13），又隨尼希米等在以斯拉誓約上簽名，向神效忠（尼十3）。
（7）示法提雅之子，亞他雅之祖，屬猶大支派，被擄歸回後居耶路撒冷（尼十一4）。
（8）希西家之子，先知西番雅之曾祖（番一1）。
（9）該名分別見於次經開列的兩份以斯拉家譜（《以斯拉一書》八2和《以斯拉二書》一2）。前者指他是烏西之子，亞希突之父；後者說他是亞撒利亞之子，亞希突與以利之父。兩說均以亞瑪利雅為亞希突之父，故可能與本條目＃1或＃2是同一人。

亞瑪帥(Amashsai)
亞薩列之子，是從巴比倫被擄歸回耶路撒冷的一批要職祭司之一（尼十一13）。亞瑪帥或即瑪賽（代上九12）。

亞瑪拿(Amana)
可能是逆向利巴嫩山脈中之一峰，與示尼珥、黑門二峰並稱（歌四8）。亞罷拿河或即發源於此（王下五12）。
另參：「亞罷拿」。

亞瑪斯雅(Amasiah)
約沙法朝代的一位將領，統帥20萬人。他是細基列之子，是一個虔敬事奉神的人（代下十七16）。

亞瑪撒(Amasa)
（1）大衛之外甥，為以特拉（益帖）與大衛異母妹妹亞比該之子（撒下十七25；代上二17）。亞瑪撒曾隨押沙龍作亂，在叛軍中為帥。結果，押沙龍為大衛元帥約押所殺，大衛王卻寬赦了亞瑪撒，並命他代替約押為帥（撒下十九13）。約押遂含恨，終於伺機手刃亞瑪撒（撒下二十4-13）。約押驕悍成性，大衛王欲其死而不能，臨終囑其子所羅門務殺約押，以懲其暗殺亞瑪撒及另一戰將之罪（王上二5、6、28-34）。
（2）哈得萊之子，為以法蓮的族長之一。亞哈斯作猶大王時，以色列軍入侵猶大，擄大批婦女兒童返撒瑪利亞。先知俄德以為不可，於途中攔阻，亞瑪撒等以法蓮將領也均響應，遂迫以色列軍長盡釋俘虜返鄉（代下二十八8-13）。

亞瑪謝(Amaziah)
（1）猶大國第九代國君。其父約阿施，在位40年被弒（王下十二19-21）。亞瑪謝25歲即位，在位凡29年（主前796-767），也死於謀殺（王下十四18-20）。亞瑪謝即位時，北國以色列王為約阿施（與猶大先王同名）。亞瑪謝之為王雖不及其祖大衛（王下十四3），但初尚能作神喜悅之事，頗肖其父；惟未能盡除拜祭異神的邱壇，以致全國的宗教生活深受其害。他遵奉摩西律法，可惜只限於執政初期（王下十四4-6）。
在與北國以色列的關係上，亞瑪謝卻措置失當。先是從以色列召募10萬僱傭兵攻伐以東，復又接納一先知之勸諫，將該軍遣散。亂兵於歸途中一路搶劫，殺死3,000人，掠財貲無數。不過亞瑪謝伐以東之後卻大獲全勝。鹽谷一役殺敵一萬，生擒一萬，全皆處死（代下二十五5-13）。
亞瑪謝從以東班師，卻愚蠢至帶回異神偶像加以膜拜。神遣先知預言其厄途，以懲罰他對神的悖逆（代下二十五14-16）。
亞瑪謝恃勝向以色列王約阿施宣戰。約阿施以比喻警告亞瑪謝必如蒺藜被人拔

除。亞瑪謝驕心難回，兩軍遂戰於猶大境內的伯示麥。亞瑪謝大敗，京城淪陷，聖殿宮闕被洗劫一空，自己也成了階下之囚。但以色列撤軍時仍把他留在耶路撒冷。他多活約阿施15年（代下二十五17-26）。後來在耶路撒冷有人背叛他，亞瑪謝就逃亡，於拉吉被殺。他的屍體被運回耶路撒冷，葬於王陵（代下二十五27、28）。

另參：「以色列史」；「舊約年代學」；「王，王權」。

（2）約沙之父，屬西緬支派（代上四34）。

（3）希勒家之子，屬利未支派米拉利家族（代上六45）。

（4）耶羅波安二世時伯特利的一名祭司，與先知阿摩司為敵（摩七10-17）。

亞瑪賽(Amasai)

（1）以利加拿之子（代上六25），瑪哈之父（代上六35），其後裔希幔是所羅門聖殿唱詩班的班長。

（2）大衛三十勇士的首領。大衛逃離掃羅後，藏身於洗革拉，亞瑪賽率三十勇士來歸附大衛（代上十二18）。

（3）一祭司，神的約櫃移入耶路撒冷時曾為儀典司號（代上十五24）。

（4）另一瑪哈之父，瑪哈曾參與希西家宗教復興運動（代下二十九12）。

亞遜其土(Asyncritus)

羅馬的基督徒，保羅曾向他問安（羅十六14）。

亞德別(Adbeel)

以實瑪利的第三子（創二十五13；代上一29）。

亞摩尼(Armoni)

掃羅的妃嬪利斯巴給掃羅生的兩個兒子之一。大衛曾把掃羅的7個兒子，包括亞摩尼在內，交給基遍人殺死，以報掃羅殺戮基遍人之仇（撒下二十一1、8、9）。

亞摩利人(Amorites)

起源

閃族之一支，主前二千年代初已分佈於近東「肥沃月彎」一帶。聖經在初民家譜中記亞摩利人是迦南後裔（創十16；參代上一13-16），這是經書首載其名之處。亞摩利人的流轉遷徙蓋分兩路：一路從敘利亞沙漠入米所波大米；另一路則向東進入巴勒斯坦。

亞甲的楔形文字銘版記載有一支不大開化的民族名「亞穆魯」，源自蘇默語「瑪爾突」，考即亞摩利人。這個名字可能來自一個風暴神之名。亞摩利人強悍好戰，先是蘇默人不勝其襲擾之苦，後則整個米所波大米幾遍受其侵掠。主前2000年，亞摩利人先後攻佔幼發拉底河上游的馬里城和耶舒拿城；又於主前1830年下巴比倫城；於主前1750年下亞述城。馬里素為亞甲城市。1933至1960年從該城考址發掘出2萬多件亞甲銘版，銘文間充滿亞摩利語彙。這些銘版原藏於一座有300宮室的宏偉宮殿內，已考定為馬里王心利琳的王宮。主前十八世紀馬里先為亞摩利人心利琳所統治，後來則被巴比倫王漢模拉比攻佔。漢模拉比也是亞摩利人，他以發展農業和頒行漢模拉比法典而久負盛名於史冊。

考西部巴勒斯坦和敘利亞一帶，早於主前三千年代便有亞摩利人的蹤跡。主前十九世紀前葉的埃及文獻記載大批亞摩利遊牧部落於這個時期湧入迦南。他們的名字與上米所波大米的亞摩利人名字多有相同。創世記的族長名譜也多可從馬里文獻中找到印證。經載人名如亞伯拉罕、利未、雅各、以實瑪利等，在馬里文獻中均有同名者；另如迦得、但等也有相仿的名字。還有，便雅憫用作一部族的名字；拿鶴則用作哈蘭附近一城市的名字。哈蘭即創世記所載，亞伯拉罕於進入迦南前居住多年之地，雅各也在那地居住了20年及娶了兩位妻子。

一說以為「亞摩利人」就是「西方人」的意思。不過細加考查，無論亞摩利人自稱為「西方人」，抑或其他閃族如希伯來人稱其為「西方人」均有悖常理；惟蘇默人作此稱或有道理，但又無以為證，故「亞摩利」的淵源尚難確定。然而經載的「亞摩利人」確是定居迦南，並接受了迦南語言文化的一支。亞摩利人居迦南既久，便反客為主，這個地位漸使「亞摩利人」與「迦南人」成了同義詞，乃至聖經所謂「亞摩利人的罪孽」實即指全迦南人的罪孽（創十五16）。當然，聖經有時也把「亞摩利人」只看作是迦南十個土著部族之一（創十五21）；又有時把亞摩利人與赫人作為整個巴勒斯坦和敘利亞地區的異教民族代表來相提並論（結十六3）。顯然，在這種情況下，聖經是以「亞摩利人」代表南巴勒斯坦的異教民族，而以「赫人」代表北巴勒斯坦和敘利亞的異教民族。

與以色列人的關係

亞伯拉罕時期

一般而言，西部亞摩利人一直是半遊牧部族。他們與亞瑪力人一同佔據著加低斯地區的哈洗遜他瑪（創十四7）。當平原諸城遭受襲擊時，亞伯拉罕正住在希伯崙稍北幔利的橡樹那裏。該處當時顯然是亞摩利人之地。亞伯拉罕與亞摩利人3兄弟幔利、以實各、亞乃結有同盟之好（創十四13、24）。亞伯拉罕之孫雅各（以色列）在埃及臨終遺言約瑟將以武力征服亞摩利地（創四十八22）。後來新約所載敘加之雅各井即在此地（約四5、6）。

出埃及時期

據舊約記載，亞摩利人一向是以色列人出埃及後進應許地迦南的主要障礙。先是神召摩西引領以色列民出埃及時，即曉諭他亞摩利人等所佔據的迦南是一片極為肥美的土地（出三8、17，十三5）；其後在西乃曠野，神又應許以色列民必剪除那裏的土著（出二十三23，三十三2）；神還警告以色列人不可與他們訂約、通婚，更不可拜他們的偶像（出三十四11-17）。

派去窺探迦南地的探子所報當時土著的分佈情況是：亞瑪力人據南地；赫人、耶布斯人、亞摩利人據北方山區並約但河西一帶；沿海及沿約但河谷一帶則為迦南人所佔（民十三25-29）。當時約但河東尚有大批亞摩利人（民二十一13）。

神指示以色列人從何烈山北上，征服約但河西山地的亞摩利人（申一7），並一直作戰至地中海邊。但待他們抵達亞摩利山地時，看到對手人高馬大、城危壑險之勢便動搖起來，紛紛抱怨神不該把他們從埃及引到這裏來送死（申一26-28）。他們不相信神的應允，拒不向前；待神讓他們退回曠野，他們又改變主意，貿然去攻城，遂被打得落花流水（申一34-44）。結果便是38年曠野飄泊，耗去了一代人的生命。自此以後，以色列人又重會亞摩利人於死海東岸（民二十一13）。亞摩利王西宏禁止以色列人過其境，以色列人遂逼近亞嫩河口。亞嫩河由東向西流入死海，其入海處已近死海北端，在死海東岸由南至北約2/3的地方。

是時亞摩利有二王分領約但河東之地：一為希實本王西宏，一為巴珊王噩。以色列人先與西宏交鋒。其京城希實本在死海北岸正東（民二十一21-26）。該地原屬摩押人，為西宏奪得。摩西似熟知一首歌頌西宏戰功的詩並加以引用（民二十一27-30）。兩軍既戰，西宏慘敗，其國之鄉村城邑自亞嫩河北4哩之底本，直至希實本南7哩之米底巴悉被夷為平地。以色列人乘勝北進與巴珊王噩會戰，再次大勝（民二十一31-35）。由此進北已屬摩押之地，其王巴勒已聞風喪膽了（民二十二2、3）。摩西諄告百姓，他們能取得約但河東亞摩利之土地，全在於神的應許（申二24至

三10）。這次贏得的土地分給迦得支派、流便支派並瑪拿西半支派為業（民三十二33）。至此，即出埃及40年之後，以色列人始得在約但河東驅走亞摩利族兩大王國而有了安居之地（申一1-4）。不過，當時在河西山間仍有其他亞摩利王國及其他部族的根據地（申七1、2），後來也一一被以色列人所滅，這些部族的結果與西宏和噩的一樣（申三十一3-6）。

征服迦南時期

其時，以色列人在河東連戰連勝的威名已傳至河西，耶利哥城民（包括喇合在內）都惶惶不可終日（書二8-11）。以色列人過約但河，陷耶利哥城，勢如破竹；然而在一座名艾的山村小城之下，卻吃了敗仗。雖一役之挫，但關係至大：周圍山間的亞摩利人會乘勢一湧而下，將以色列人蕩平滅盡（書七7）。

然而以色列人復蒙神喜悅而攻破艾城。亞摩利諸王聞訊大驚。當時約但河西的山地、河谷、海岸直至利巴嫩還有5個亞摩利王國盤踞其間。在基遍（艾城西南7哩的亞摩利城邦）與以色列人議和之後，那5個王國更加驚懼，便聯合起來，派兵攻打基遍和以色列人（書九1、2）。其五王是：耶路撒冷王亞多尼洗得（是為盟主）、希伯崙王、耶末王、拉吉王、伊磯倫王（書十3）。耶路撒冷僅在基遍東南8哩，五王聯軍聚集於附近50哩之內，欲與以色列人決一死戰（書十3-5）。

約書亞率以色列民馳援基遍，亞摩利聯軍大敗，向西北和西南逃竄。神助以色列人，在亞摩利人潰逃時，伯和崙到亞西加（基遍西南）一路降大冰雹，且太陽又停留不動，以延長殺敵時間（書十6-14）。

此後，北方的夏瑣王耶賓復為盟主，召集迦南諸王並北達黑門山一帶的亞摩利諸王，聯合抵抗以色列人（書十一1-5），但也同樣被一舉擊潰（書十一10-23）。約書亞於使命將盡之際召集以色列民眾首領，諄囑他們牢記獲得這片基業的功勞是在於神（書二十四1-18）。

以色列人佔領迦南全境之後，許多區域仍有亞摩利人，如耶路撒冷以西僅17哩的亞雅崙就是亞摩利人堅守的據點之一；他們甚至逼迫但支派住在山地，不容他們下到平原。當時從該處向南直至死海南端的亞克拉濱坡也仍在亞摩利人手中（士一34-36）。士師時代，亞摩利人的偶像崇拜對以色列人的宗教生活構成了莫大威脅（士六10）。

列王時期

士師時代末期，以色列人和亞摩利人的關係已有所改善（撒上七14）。大衛王仍謹守約書亞與基遍人（亞摩利的遺民）所訂的約（撒下二十一2-6）。直至所羅門時代，應征服徭役的非以色列民當中，仍有大批亞摩利人（王上九20-22）。

以舊約的觀點來看，驅逐亞摩利人，取其土地歸以色列人所有，是一件堪與出埃及相提並論的大事件，是應當永誌不忘的豐功偉績（詩一三五9-12，一三六13-26）。以色列民每有遺忘前事者，神必藉先知使其警悟（摩二9、10）。約但河東之地在亞摩利人被擊潰多年之後仍保持著「亞摩利王西宏和巴珊王噩之地」的舊稱（王上四19），或有不忘前事之意。及至國分南北，每當以色列和猶太諸王有悖神之舉，便有先知把亞摩利人作為惡事的尺度，拿來讓人們自鑑自測。如論及以色列王亞哈時，說他「就照耶和華在以色列人面前所趕出的亞摩利人，行了最可憎惡的事，信從偶像」（王上二十一26）。再如論及猶大王瑪拿西之所以為惡時，也說「因猶大王瑪拿西行這些可憎的惡事比先前亞摩利人所行的更甚，使猶大人拜他的偶像，陷在罪裏」（王下二十一11）。罪與罰的必然終於使以色列人自己也被趕出了這塊土地。即使在被擄巴比倫之後，亞摩利人仍有力量通過偶像和通婚來破壞以色列人對神的信心（拉九1、2）。猶太人依舊是易於被偶像崇拜所迷惑的軟弱者，神為此而通過先知以西結的口向耶路撒冷（代表猶太人）斥責：「你母親是赫人，你父親是亞摩利人」（結十六45）。從舊約的行文可見，凡神所憎惡的，往往以「亞摩利人」為代表。

Jack B. Scott

另參：「征服迦南」；「約書亞記」。

亞摩利人的山地(Amorites, Hill Country (Mount) Of the)

指巴勒斯坦的中央山脈，西有非利士、沙崙、腓尼基3大平原，東臨約但河谷。這是一條貫穿猶大和以法蓮全地，南北貫連的山脈（申一17、19、20）。

亞摩斯(Amoz)

先知以賽亞的父親（王下十九2；賽一1）。

亞摩答(Almodad)

約坍之子。挪亞之子閃的後代（創十26；代上一20）。

亞撒(Asa, Azaz)

（1）南國猶大第三代王（主前910-869），曾祖所羅門，祖父羅波安，父亞比央。所羅門去世後，羅波安即位，既無其父的智慧謀略，又不肯採納民意，平息民眾對所羅門苛政累積的不滿，反促使民情暴發，造成分裂局面。亞比央（亦名亞比雅）繼位僅3年（主前913-910），無所作為，留給亞撒的是一個動蕩不安、搖搖欲墜的王國。亞撒即位不久，世界局勢發生劇變：虎踞東北的舊巴比倫王國的傾覆和稱霸南方的埃及帝國的衰落，而新興的亞述帝國羽翼未豐；故一時之間情勢混亂不穩。在這個間隙，巴勒斯坦諸小國（以色列、猶大、敘利亞、亞蘭、腓尼基、摩押、以東）便你爭我奪起來。亞撒自然也捲入這些鬥爭之中。

這些敵對小國表面雖有相似之處，尤以猶大、以色列雖兄弟之邦，但嫌隙極深，利害爭奪，互不相讓，尤其是邊界領土的爭執，可謂是永伏的釁端。不過，各小國的鬥爭卻極少採取全面刀兵相見的軍事方式，而是各施展政治外交手段：威脅、利誘、聯姻結盟等等，反而在對峙中贏得了相對的穩定。

在這種形勢下，猶大於亞撒在位之初，算是享受了10年的和平和繁榮。不過好景不長，在敵人的威脅和入侵已逼在眉睫之際，亞撒也只好訴諸武力了。在種種危機中，亞撒均能篤志靠神，多次將企圖瓜分、征服或毀滅猶大的敵人，逐出國土或予以擊潰（代下十四1-8）。亞撒進而又於國內清除了異神崇拜，消毀了各種偶像、神龕、神廟，甚至褫奪了其祖母瑪迦的太后權位。瑪迦敬拜偶像，曾命人建造亞舍拉豐產女神的柱像（王上十五10；代下十五16）。

然而亞撒在位既久，也漸漸疏於敬神。他為了迫使以色列王巴沙從猶大撤兵，竟以聖殿金銀去賄買大馬色王便哈達，企圖藉外兵達到目的。北國以色列大兵壓境，屯兵於耶路撒冷以北5哩之處，在這危機之秋，亞撒不知仰賴神，只相信權術的功效，雖然賺得便哈達抄以色列後路而迫其撤兵，但貽下無窮後患。先知哈拿尼責亞撒不信神之過，卻被他下了監牢（代下十六7-10）。

亞撒在位共41年，最後數年已大病不能起，但卻仍「沒有求耶和華，只求醫生」（代下十六12）。死後入列王陵，葬儀甚隆（王上十五24；代下十六14）。

另參：「以色列史」；「歷代志上、下」；「舊約年代學」；「王，王權」。

（2）一利未人，其子比利家在被擄期後，住在尼陀法人的村莊（代上九16）。

（3）流便支派，示瑪之子，比拉之父（代上五8）。

亞撒列(Asarel)
猶大支派，耶哈利勒之子（代上四16）。

亞撒西雅(Azaziah)
利未人。大衛王命令將約櫃抬進耶路撒冷時，亞撒西雅是領首彈琴者之一（代上十五21）。

亞撒利(Azarel)
被擄歸回後，在耶路撒冷城牆行奉獻禮時吹號的一名祭司（尼十二36）。

亞撒利雅(Azariah)
極為普遍的猶太名字。它在祭司家譜中多次出現，造成了不少的混亂。以下是其中一個可能的排列。
（1）撒督之子或孫。根據大多數譯本，亞撒利雅是所羅門在位時期的大祭司（王上四2）。不過，其確切職務似乎應是皇曆的特別顧問或監管人。
（2）拿單之子，所羅門王朝中的高官，掌管12個地區的吏長（王上四5）。
（3）亞瑪謝之子，猶大王（王下十四21，十五1-27）；又名烏西雅。
另參：「烏西雅＃1」。
（4）以探之子，猶大的後裔（代上二8）。
（5）耶戶之子，猶大的後裔（代上二38）。
（6）撒督之孫，亞希瑪斯之子（代上六9）。若本條目＃1之亞撒利雅確為大祭司，則＃1與＃6應同為一人。
（7）約哈難之子，亞瑪利雅之父（代上六10、11）。他應與以斯拉記七章3節；和《以斯拉二書》一章2節所記之亞撒利雅同屬一人，是米拉約的後代。一般認為歷代志上六章10節插入有關在所羅門聖殿供祭司職分的注解，指的是第9節所說的亞撒利雅（參＃6）。不過，這個亞撒利雅可能是在烏西雅王在位期間，在所羅門聖殿中任職的，那麼就該與本條目＃17的亞撒利雅同為一人了。
（8）希勒家之子，西萊雅之父（代上六13、14；拉七1；《以斯拉二書》一1）。有人認為這個亞撒利雅與本條目＃10或＃11同屬一人。

（9）西番雅之子，歌者希幔的祖先（代上六36）。希幔是在大衛王設定的敬拜儀式中唱歌的。
（10）俄德之子，猶大王亞撒在位時的一位先知。亞撒在位15年，他勸勉王作出一系列急需的改革（代下十五1-15）。
（11），（12）猶大王約沙法的兩個兒子。約沙法死後，約蘭登基，因政治原因連兩個亞撒利亞在內的6兄弟全部被殺（代下二十一1-4）。
（13）猶大王亞哈謝的別名（代下二十二6，參1、2節）。
另參：「亞哈謝＃2」。
（14）猶大國百夫長耶羅罕之子。亞撒利雅跟隨祭司耶何耶大撥亂反正，處死了皇后亞他利雅，立約阿施為王（代下二十三1）。
（15）俄備得之子。與耶何耶大聯同打倒亞他利雅的另外五位統帥中之一位（代下二十三1）。
（16）烏西雅王在位期間的大祭司（代下二十六16-21）。烏西雅心高氣傲，要在耶和華殿中的香壇上燒香，受到亞撒利雅的阻攔。與本條目＃7的亞撒利雅很可能同屬一人。
（17）約哈難之子，以法蓮支派的族長。他與其他族長聯同先知俄德，一起反對以色列王比加俘擄猶大人，要求比加釋放他們（代下二十八12）。
（18）哥轄的後裔，利未人約珥之父。約珥曾按猶大王的吩咐，參加潔淨聖殿的工作（代下二十九12）。
（19）耶哈利勒之子，米拉利的後裔。他也參加了希西家下令的潔淨聖殿的工作（代下二十九12）。
（20）撒督的後裔，猶大王希西家在位時的大祭司（代下三十一10、13）。他協助希西家王進行廣泛的宗教改革。
（21）瑪西雅之子，耶路撒冷的住戶。曾參與尼希米重建城垣的工作（尼三23）。
（22）被擄巴比倫後，與所羅巴伯一同歸回猶大的一名領袖（尼七7；拉二2，和合本作「西萊雅」）。
（23）以斯拉向以色列民眾宣讀律法書時，協助以斯拉向民眾講解經文的一位利未人（尼八7）。
（24）被擄歸回之後，與尼希米及其他人一同在以斯拉的約上簽名的一名祭司（尼十2）。
（25）耶路撒冷的城牆重建告成，參加奉獻禮的其中一人（尼十二33）。
（26）何沙雅之子雅撒尼亞的別名，見於耶利米書四十三章2節。

另參：「雅撒尼亞＃1」。
（27）與但以理一同被擄的3個猶太青年之一。在巴比倫，他被命名為「亞伯尼歌」（但一6、7、11、19，二17）。
另參：「沙得拉、米煞和亞伯尼歌」。

亞撒細雅(Azaziah)
利未人。奉猶大王希西家指派，監督把供物儲存於聖殿的倉房（代下三十一13）。

亞撒雅(Asaiah)
猶大王約西亞朝的官員。是時從聖殿中發現了律法書，王差遣幾位官員和祭司往女先知戶勒大那裏求教，亞撒雅也在其列（王下二十二12、14；代下三十四20）。

亞撒黑(Asahel)
（1）大衛王異母姊妹洗魯雅之幼子，其兄約押、亞比篩均為大衛麾下名將（撒下二18；代上二16），亞撒黑也身躋三十勇士之列（撒下二十三24；代上十一26）。約押率大衛軍與押尼珥所率伊施波設軍戰於基遍，押尼珥敗走，亞撒黑在後窮追不捨，「腳快如野鹿一般」，卻被押尼珥以槍鐏刺死（撒下二18-23、32）。
（2）猶大王約沙法派利未人往各地教百姓有關神的律法，亞撒黑即被派的利未人之一（代下十七8）。
（3）希西家王朝的聖殿監督之一，掌管什一奉獻庫房，利未人的生活補給均從此庫支用（代下三十一13）。
（4）約拿單（並非掃羅之子）之父。以色列民被擄歸回後，均遵行以斯拉休異邦妻子的號召，亞撒黑之子約拿單卻聚眾反對（拉十15）。

亞罷拿(Abana)
敘利亞境內的一條大河，穿過大馬色，今名巴拉達河。乃縵以為亞罷拿河於醫治大痲瘋必較約但河更為有效，但終於遵先知以利沙吩咐下約但河沐浴，大痲瘋便得以痊愈（王下五9-14）。
另參：「亞瑪拿」。

亞衛人(Avvim)
住在迦薩城郊鄉村的古代人民，後大部分為非利士人所滅（申二23；書十三3）。

亞魯泊(Arubboth)
城名，所羅門時代置12個行政區，各區設徵糧官一名，負責徵集食物以供皇室需用，亞魯泊即一行政區之衙署所在地（王上四10）。其址在瑪拿西支派領地，在撒瑪利亞以北約9哩，即今阿拉拜。

亞魯瑪(Arumah)
基甸之子亞比米勒被示劍人逐出示劍後暫居之地（士九1、22-25、31、41）。亞魯瑪在列王紀下二十三章36節中又作「魯瑪」。一說其址即今之歐爾瑪廢墟。

亞撻(Athach)
猶大南部離洗革拉不遠的一座城。大衛戰勝亞瑪力人之後，曾將一部分掠物送給那裏的人（撒上三十30）。

亞歷山大(Alexander)
馬其頓國王，素稱亞歷山大大帝（主前356-323）。他對歷史和文化有相當深遠的影響，直至2,000多年以後的今日。亞歷山大是一位卓越的政治家和軍事家，他最大的成就是把希臘文化推廣至他建立的帝國的每個角落。當時的希臘文化對那些文化風俗各異的大小民族，顯然起了溝通與統一的作用；在猶太人中卻引起了文化和宗教的重大衝突。
在帝國全境推行希臘文更是影響深遠。舊約也在埃及的亞歷山太被譯成希臘文，新約更是直接以希臘文寫成。基督教的早期宣教士都使用雙語，這樣便使福音先傳給猶太人，然後再傳給說希臘語的「外邦人」。
亞歷山大是馬其頓國王腓力二世之子。腓力王在世時也頗有盛名，他那富麗堂皇的陵墓近年已為考古學家所發現。亞歷山大年少統兵，已顯示出卓絕的帥才；年20時，因父王被弒而急就王位。他先戡平內亂，繼而率軍越過達尼爾，進攻小亞

細亞。
主前333年，亞歷山大大敗不可一世的波斯王大利烏三世於伊蘇城。這戰役有長久的歷史意義。其後，亞歷山大引軍沿地中海南下，一路所向披靡，西頓、推羅、迦薩等名城俱為所下。主前332年入埃及，在西瓦城受亞捫神諭稱頌為「神聖法老」。他在埃及建亞歷山太城，這是他所建立並以此命名的六十座城市之一。他隨即揮軍東指，不久在阿爾比拉擊潰波斯軍（主前331），次年長驅入波斯，佔其3大都城書珊、波斯城和亞馬他，波斯國遂止。3年後又帥軍東進，直抵印度河畔，至此士卒已疲憊厭戰，虞有兵變，遂班師西返。亞歷山大終以軍旅之苦，加之飲酒無度而疾生於內，加上外染熱病而不可治，於主前323年卒於巴比倫。其時，馬其頓帝國疆土之大，已西達多瑙河，東至印度，南已囊括埃及尼羅河流域了。
另參：「希臘」；「希臘主義」；「希臘化的猶太教」；「猶太教」；「亞歷山太」。

亞歷山太(Alexandria)
一埃及城市，為亞歷山大大帝於主前331年所建。在希羅時代，亞歷山太城向為埃及首府，在古代世界則是僅次於羅馬的大城。亞歷山太城踞尼羅河三角洲西緣之半島，背倚埃及大陸，朝向地中海，前有法勒斯島為其港口屏障。法勒斯島上有巨大燈塔，也稱為亞歷山太燈塔，是古代世界七大奇蹟之一。法勒斯與半島有防波堤相連，成「T」形，防波堤兩側是古代的碼頭。
亞歷山大建造此城，提供了一個軍事基地，一個優良海港，一個貿易中心，而且近可控埃及，遠可控整個東方。城市佈局儼如方陣。兩條寬為200呎的大道，每道分3衢，於城中心相交，將市面分割成整齊的方塊，全城分置3個社區：東北為猶太社區，西部為埃及社區，南部為希臘社區。
亞歷山太的建築藝術是自古聞名的，如大燈塔、博物館；圖書館及希臘式學院、亞歷山大陵墓（為其後繼者多利買所建），潘神廟（一位地理學家斯特拉波記述該廟的外觀儼如一個大松球），以及眾多的商業建築物；只可惜這些奇偉的建築已少有遺存了。主後796年的一次大地震摧毀了大燈塔，500年後更蕩然無存了。博物館所遺存的只有一件羊皮古卷的卷夾和一尊雕像。另有所謂「克麗佩脫拉方尖碑」，是紀念羅馬大將馬可安東尼而建的，今有一件存於紐約中央公園，另一件則矗立在倫敦維多利亞大堤上。這些紀念碑實際是杜得模西士三世（主前1490-36）時代之物；另有龐培柱碑，是羅馬皇帝戴克理先（主後284-305）於主後

四世紀所建，迄今仍高聳99呎，立於已經現代化了的亞歷山太港。
亞歷山太城於希羅時代的作用至為關鍵。其時，因古代地中海良港推羅已毀，可當希臘世界和埃及腹地貿易要衝的，惟有亞歷山太。主前322年，亞歷山大大帝既殂，帝國為其將領瓜分，其部將多利買在埃及稱王，建多利買王朝，傳至克麗佩脫拉而達至羅馬。這位女王與該撒流的羅曼史大概是促其亡國的近因。
亞歷山太的博物館與現代概念殊不同，其實是一座大學兼圖書館，為多利買二世（非拉鐵非）所建；這博物館使亞歷山太港成為希臘世界的學術中心。其研究項目最初以語文學、文獻評鑑和史籍收藏為最顯著。考該館最盛時期的藏書可達70萬冊之多，其中包括經小心校勘的古希臘經典。可惜經埃及之亂和該撒猶流入侵之後，這批文化典籍部分受到破損。至希臘時代晚期和羅馬時代，學術研究漸轉向新學科，如大燈塔的建築可作一例，燈塔利用鏡片巧妙的折射，在20浬遠的海面上也可看見信號。
亞歷山太興建之初，猶太居民為數不少。在多利買王朝的贊助下，猶太學者曾將舊約譯成希臘文，即今所謂「七十士譯本」。據傳該譯本由70位拉比分居海邊70茅蘆，潛心譯述，書成後因以得名。後來猶太人口漸增而日趨繁盛，與其他族裔的關係也日見緊張。猶太人經商每有所成，尤於小麥貿易幾成壟斷之勢，從而引起其他居民的反猶情緒。主後42年，亞歷山太城的希臘居民發起驅猶運動，把猶太人從希臘區內逐出（是時猶太人口已蔓延至該區）。
針對這次暴動，亞歷山太學者斐羅寫了兩篇辯文，一名《駁弗拉庫斯》（弗氏為亞歷山太總督），一名《上皇帝書》（是致羅馬皇帝卡里古拉的一封信）。他的思想是一種折衷主義，企圖將猶太的一神宗教與希臘古典哲學融合。
聖經提及亞歷山太之處不多，例如基督教第一位殉道者司提反，就耶穌是彌賽亞的問題，向聚集在耶路撒冷之猶太人辯論時，其中就有來自「亞歷山太會堂」的猶太人（徒六9）；此外，使徒行傳十八章24節記述有一位亞波羅，是一位饒有學問，又最能講解聖經的信徒，他就是亞歷山太人民；再如使徒保羅乘船解往羅馬時，曾先後乘過兩艘「亞歷山太的船」（徒二十七6，二十八11）。
亞歷山太最早期的聖經研究，在巴西里得及其子伊西多爾的倡導下，主要傾向於諾斯底主義。稍後在猶太紳商贊助下，設立系統課程，發展成一個寓意解經學派。革利免和俄利根兩位早期教父跟這學派淵源極深。該學派在釋經上強調3層意義，即：歷史意義、倫理意義和屬靈意義。
後期，亞歷山太有亞流主義興起，那是一派勢力很大的異端學說，為一位長老亞流所創。該派否認基督的永恆性，認為他既被生，即有開始。亞流主義的主要對

手亞他那修，也是來自亞歷山太。四世紀亞流異端教義之被駁倒，381年在君士坦丁堡會議中尼西亞信條之得到全教會的肯定，亞他那修之功實不可抹。
主後七世紀亞歷山太城為伊斯蘭阿拉伯人所佔。歐麥爾哈里發（按：「哈里發」為回教國家領袖的稱號）在位期間（主後634-644），派大將暗伊本亞斯侵埃及。640年兵發毘魯斯音，以精兵10,000大潰拜占庭軍於希流坡立，次年經7個月圍困之後攻佔巴比倫堡
暗伊本亞斯上哈里發書中不住讚歎：「該城盛景不勝枚舉，謹列釋例奉聞：城內精舍4,000棟，浴塘400間，納稅猶太民40,000人，遊樂場所400處。」645年，拜占庭以300戰船收復亞歷山太，殺亞拉伯守卒1,000人。在646年，暗伊本亞斯回攻，復佔該城，並盡除其城牆。
十三世紀有一說謂亞歷山太圖書館在此役中被焚一盡，並指出亞拉伯統帥暗伊本亞斯曾說：「這些書籍所言若與《古蘭經》相悖，就都是邪惡的；若與《古蘭經》相符，則存之也屬多餘；全部燒掉吧！」今之學者多以該說不足信，疑為中世紀基督徒臆造來詆訾伊斯蘭教徒的。他們認為亞歷山太圖書館已歷經兩次火災，至七世紀時藏書已所剩無多；而伊斯蘭教通常都尊重文化、崇尚學術。
Arthur Rupprecht
另參：「亞歷山大」；「希臘主義」；「斐羅」；「希臘化的猶太教」。

亞諾(Anub)
猶大人哥斯之子（代上四8）。

亞辨(Ahban)
亞比述與其妻亞比孩之子，屬猶大支派（代上二29）。

亞錄(Alush)
以色列民在曠野飄流時安營之地，大致在脫加和利非訂之間（民三十三13、14），確址則不詳。
另參：「曠野飄流」。

亞龍(Allon)
細撒之祖，屬西緬支派（代上四37）。

亞薛(Asiel)
耶戶的曾祖父；耶戶是西緬支派的一個族長（代上四35、38）。

亞薩(Asaph, Azel)
（1）比利家之子，大衛王朝一位聖殿音樂家（代上六31、32、39）、詩人，又是御前預言家（代上二十五1、2）。亞薩與聖殿歌長希幔、以探同時受命，在恭迎約櫃入耶路撒冷的聖典中主司銅鈸（代上十五1-19）。後大衛特命亞薩並其家人「在耶和華的約櫃前事奉，頌揚，稱謝，讚美耶和華——以色列的神」（代上十六4、5），並領導以色列人以詩歌稱頌耶和華（代上十六7-36）。他與族人每日都在約櫃前供職（代上十六37，二十五6、9；《以斯拉一書》一15，五27、59）。詩篇五十、七十三至八十三諸篇，均記有亞薩之名，他奠定的聖詩班也有「亞薩子孫」之稱（代上二十五1；代下三十五15；拉二41；尼七44，十一22）。
（2）猶大王希西家年間的人，其子約亞在朝內任史官（即宮內記言修史之官，參王下十八18、37；賽三十六3、22）。
（3）疑即歷代志上九章19節的以比雅撒，其子孫均任聖殿門衛之職（代上二十六1）。
（4）亞達薛西一世派駐巴勒斯坦的林木總監（尼二8）。亞薩奉王命撥發尼希米木料，來重建耶路撒冷城牆。
（5）耶路撒冷城東郊某處，確實地址不詳（亞十四5）。

亞薩列(Azarel)
（1）大衛的勇士，屬便雅憫支派。大衛在洗革拉逃避掃羅時，亞薩列追隨大衛。亞薩列能用左右兩手甩石射箭（代上十二6）。
（2）大衛核點以色列人數招禍之事中，王指派作但支派的首領（代上二十七22）。
（3）亞瑪帥之父。亞瑪帥是音麥家族中的一名祭司，被擄歸回後，住在耶路撒冷（尼十一13）。

亞薩利(Azaliah, Azarel)
（1）米書蘭之子，約西亞的書記沙番之父（王下二十二3；代下三十四8）。
（2）賓內家族的一名以色列人。被擄歸回後，聽從以斯拉的告誡，休了異族的妻子（拉十41）。

亞薩利拉(Asharelah)
聖殿詩班長亞薩之子。亞薩共有4子，俱被大衛任命為詩班成員，也作王的先見，亞薩利拉也在其內（代上二十五2）；其名也作「耶薩利拉」（代上二十五14）。

亞薩利雅(Azariah)
希勒家之子或後裔，是被擄歸回後首先在耶路撒冷定居下來的祭司之一（代上九11； 尼十一11作「西萊雅」）。

亞薩烈(Azarel)
由大衛挑選在聖殿內奏樂供職的利未人（代上二十五18）。

亞鎖都(Azotus)
亞實突於新約的名稱，見於使徒行傳八章40節。
另參：「亞實突」。

亞雜(Arza)
北國以色列王以拉的家宰，總管得撒王宮事務。一日以拉王醉臥亞雜府內，被大將心利弑而篡其位（王上十六9、10）。

亞羅珥(Aroer)
（1）外約但的一座城，建自摩西時代，直至耶路撒冷被毀（主前586）。她是以色列人從亞摩利王西宏和巴珊王噩手中奪來。後來分派給迦得支派、流便支派和瑪拿西半個支派的諸城之一。亞羅珥坐落在這片土地的南部疆界（書十三9），在亞嫩河谷北側（申二36，三12，四48；書十三9）。顯然，自該城被以色列人毀掉後，又得重建（參書十二2；民三十二34）。
亞羅珥是其周圍村鎮的中心（士十一26），大衛王督導的數點民數是從這裏開始（撒下二十四5）。王國時期的後期，摩押佔領了該城，統治至耶利米時代（耶四十八19）。大馬色王哈薛曾奪得該地，鞏固了敘利亞對外約但的統治（王下十33）。從約但古代的南北大道東面的底本城，往東南走約3哩處有個鄉村叫阿拉伊爾。附近的一個土岡據考是亞羅珥的遺跡。
（2）分派給迦得支派的一座城（書十三25），是耶弗他戰敗亞捫人奪得的城邑之一（士十一33）。她的位置不甚確切，當在阿曼西北，拉巴以東一帶。
（3）在猶大南地曠野的一個城市。大衛戰勝亞瑪力人，掠回一批財物，亞羅珥也同分擄物（撒上三十28）。大衛王的勇士中有二人是亞羅珥人何坦之子（代上十一44）。據考，亞羅珥正是別是巴東南約12哩處的阿拉列廢墟。
（4）靠近大馬色的一座城（賽十七2）。希伯來原文為「亞羅珥的城邑」，但七十士譯本譯作「她永遠的城邑」。

亞難(Anan)
被擄歸回之後，在以斯拉的約上簽署立志遵守神律法的眾首領之一（尼十26）。

亞難尼(Ananiah)
亞撒利雅的祖父。亞撒利雅是被擄歸回之後，在靠近自己的房屋處修造耶路撒冷城牆的三個人之一（尼三23）。

亞難雅(Ananiah)
被擄歸回之後，在便雅憫人境內的一座小城（尼十一32），很可能就是新約的伯大尼（「伯大尼」即「伯大亞難雅」的縮寫）。

亞蘭(Aram, Aran)
（1）挪亞之孫，閃之子（創十22、23；代上一17）。亞蘭人的祖先。
另參：「敘利亞」。
（2）亞伯拉罕的兄弟拿鶴之孫，基母利之子（創二十二21）。
（3）亞設人朔默之子（代上七34）。
（4）耶穌基督家譜中出現的亞蘭（太一3、4），實際上是另一個完全不同的名字「蘭」（得四19）。
另參：「蘭＃1」。
（5）何利人西珥之孫，底珊之子，以掃的後代（創三十六28；代上一42）。

亞蘭文(Aramaic Language)
聖經的三種原文之一。
另參：「聖經的原文」。

亞蘭瑪迦(Aram-maacah (Maachah))
見於歷代志上十九章6節，是瑪迦的別名。
另參：「瑪迦」。

亞疊(Adiel)
押斯馬威之父。押斯馬威於大衛王朝任皇庫大臣（代上二十七25）。

佯庇(Jambres)
敵擋摩西的人。保羅把他和雅尼並列，認為要防避他們（提後三8）。

夜間／黑夜(Night)

聖經用語，指黃昏至黎明一段不見陽光、黑暗的時間。例如，約瑟在夜間帶著馬利亞和耶穌逃往埃及（太二14）。牧羊人在夜間看守羊群（路二8）。尼哥底母夜裏來見耶穌（約三2）。主的使者夜間開了監門，領使徒出來（徒五19）。

根據創世記第一章，晝夜的運轉是神所設立的，神稱黑暗為「夜」（創一5）。後來神把光體安放在天空中，規定太陽管晝，月亮管夜（創一16、18）。耶和華的約是晝夜恆常運轉的基礎。

在舊約時代，夜間分為3段時間，或稱「更」。稱為「更」因為那是看守的人換班的時間。跟隨基甸的300人在「第二更」（中文作「三更」）之初，才換更的時候，一起吹角和打破瓶子（士七19）。雖然舊約沒有提到3段時間如何劃分，但由於夜是從日落開始的，所以3段時間可能是：晚上6時至10時、晚上10時至零晨2時、零晨2時至6時。

後來，根據羅馬人的計算法，夜就分成4更。有些歷史學家認為這4更分別始於：晚上9時半、子夜12時、零晨2時半和零晨5時。有些人則認為夜是由晚上6時至早上6時，平均分為4段時間，分別始於：下午6時、下午9時、子夜12時、上午3時。馬可福音十三章35節記載了這4更的俗稱，即晚上、半夜、雞叫、早晨。

馬太福音十四章25節和馬可福音六章48節記述耶穌夜裏四更天在水面上行走，明顯是使用羅馬人的計算法。

「晝」與「夜」一起使用，是強調行動的延續性。例如，聖經說被鬼附的人晝夜在山中和墳塋裏（可五5）。保羅提到他辛苦勞碌，晝夜做工，免得叫教會有一人受累（帖前二9）。在同一卷書，他又提到他晝夜切切祈求（帖前三10）。

除了這字面的意義之外，「夜」也有象徵或隱喻性的用法。有些經文以「夜」為神的審判（彌三6；摩五8、9）。耶穌曾用「黑夜」比喻死亡（約九4）。黑夜和死亡一旦來到，作工的時間就結束了。

保羅用快要完結的黑夜，比擬將要過去的現今世代（羅十三12）。因此，他勸勉信徒「脫去暗昧的行為，帶上光明的兵器」。此外，保羅提到自己和讀者都是光明和白晝之子，不是屬於黑夜和幽暗的（帖前五5）。在這裏，他把黑夜連於遠離神、犯罪、醉酒、荒宴之事，還有瞎眼和無知的，特別是有關主的再來。

另參：「日」。

夜間的怪物(Night Hag, Night Monster, Screech Owl)
在曠野的一種鳥（賽三十四14）。
另參：「鳥（倉鴞／大白鴞、紅角鴞）」。

岩羚羊／野山羊(Chamois)
一種小型的羚，貌似山羊，主要棲息在歐洲的高山地帶。申命記十四章5節所謂「野山羊」的譯法似不確，希伯來原文當指羱羊，一名北山羊。
另參：「動物（綿羊）」。

押卜(Azbuk)
統管伯夙一半的尼希米的父親（尼三16）。押卜之子曾協助省長尼希米重建耶路撒冷城牆（尼十1）。

押大(Abda)
人名，沙母亞之子，被擄歸回後，居耶路撒冷利未人的首領（尼十一17）。舊約在他處提及該父子名字時，均作「示瑪雅」（父）和「俄巴底」（子；參代上九16）。

押比疊(Abdi-el)
古尼之子，其子亞希是猶大王約坦和以色列王耶羅波安二世年間迦得支派的首領（代上五15-17）。

押但(Addan)
波斯城市之一，亦稱亞頓（尼七61），城名或源於巴比倫神押篤之名。被擄後，住在押但的以色列人也隨以斯拉返回耶路撒冷（拉二59），但他們因遺失了宗譜而不能自證為以色列人。

押利甘(Azrikam)
示瑪雅的祖先。示瑪雅是被擄歸回後，回到耶路撒冷的一名利未人（代上九14；尼十一15）。

押利提人(Japhletite)
居於以法蓮南界，近伯和崙一帶的人（書十六3）。

押杜亞(Jaddua)
（1）被擄歸回後，以斯拉帶領以色列人與神立約，各領袖皆在約上簽名，押杜亞即其中一人（尼十21）。
（2）以利亞實的後裔，約拿單的兒子，與尼希米同時代（尼十二11、22）。押杜亞的父親約拿單的名字，曾經出現於主前410年伊里芬丁的蒲草紙文獻中。

押沙龍(Abishalom, Absalom)
大衛王之子，基述公主瑪迦所出（撒下三3）。押沙龍長髮如染，容貌出眾（撒下十四25、26）。其胞妹他瑪也是美女，卻遭異母之兄暗嫩姦污後遺棄（撒下十三1-20）。
押沙龍把他瑪帶回家中，等父王懲暗嫩以亂倫之罪。過了兩年，暗嫩仍未受罰，押沙龍積恨難平，於是自謀復仇。他邀約父王與眾兄弟飲宴，大衛拒不參加，暗嫩卻依約赴宴。押沙龍灌醉暗嫩，令家丁殺暗嫩於席上。其後押沙龍畏罪逃亡，渡過約但河，投靠外祖基述國王達買以暫避王怒（撒下十三21-39）。
押沙龍逃亡3年，由於大衛的將領約押和一名提哥亞婦人的求情，押沙龍終得赦回到耶路撒冷；過了兩年，他重獲大衛的喜悅（撒下十四）。押沙龍趁機謀取王位。他利用一切機會籠絡人心，暗結黨羽，詆毀王譽（撒下十五1-6）。
終於，押沙龍密謀叛變，在希伯崙招兵買馬。大衛謀士亞希多弗加入叛逆後，便以為時機已到，遂公開稱王。押沙龍謀反的消息傳入宮廷，事已不可收拾，大衛王只好攜帶近臣棄城而逃（撒下十五；詩十三）。
押沙龍率軍至耶路撒冷，不戰而入。亞希多弗自請率12,000兵乘勝追擊大衛；但另

一謀士戶篩卻力主穩妥，以為當積以時日，發動全以色列民反王，又慫恿押沙龍親率大軍追擊。戶篩的獻議盡投押沙龍所好而無不見用。其實，戶篩是大衛王的間諜，所出均反間之計。亞希多弗知事已不可為，遂自縊而亡。此時戶篩已將押沙龍的計劃密經撒督與亞比亞他兩祭司通知王。王遂依計渡約但河，紮營於瑪哈念（撒下十六，十七）。

押沙龍率軍渡約但河，與王軍戰於以法蓮森林。此時王軍已重整旗鼓，在約押、亞比篩和迦特人以太3名大將的指揮下，一舉大潰叛軍。押沙龍於亂軍中騎騾疾走，遑急之下長髮繞枝，他便被懸掛起來，遂為約押追兵所殺，棄屍坑中，覆以亂石（撒下十八1-18）。大衛王事先有令「不得殺害押沙龍」，及聞其死，十分哀慟，悲泣說：「我兒押沙龍啊！我兒，我兒押沙龍啊！我恨不得替你死，押沙龍啊，我兒！我兒！」（撒下十八33）是時叛亂方平，將士待撫，王於悲哀中竟無所覺。約押諫請王以拚死救王的將士為念，王悲始止（撒下十九1-8）。

另參：「大衛」。

押底(Abdi)

人名，以攔家族成員，是以斯拉時代的人。在被擄期後娶外邦女子為妻的人中，他也是其中之一（拉十26）。

押們(Azmon)

猶大南界的一座城，位於加低斯巴尼亞與埃及小河之間（民三十四4、5；書十五4）。其址或即現今之夸思梅泉。

押拿(Adna, Adnah)

（1）瑪拿西支派的千夫長，本為掃羅部將，後率眾投奔大衛於洗革拉（代上十二20）。

（2）猶大王約沙法的千夫長，統轄30萬眾（代下十七14）。

（3）祭司長約雅金手下的一名祭司，隨所羅巴伯於被擄後歸回耶路撒冷（尼十二15）。

押朔(Azzur)
（1）被擄回歸後，與尼希米及其他人一起在斯拉的約上簽名，向神效忠的政治領袖之一（尼十17）。
（2）假先知哈拿尼雅之父（耶二十八1）。
（3）雅撒尼亞的父親。以西結在異象看見耶路撒冷城裏的領袖，雅撒尼亞也在其中（結十一1）。

押斯利甘(Azrikam)
猶大王亞哈斯手下的王宮官員，被細基利所殺（代上二十八7）。疑與「亞斯利干＃2」同屬一人。

押斯馬威(Azmaveth)
亞疊之子。大衛王命其掌管王宮金庫（代上二十七25）。

押斯瑪弗(Azmaveth)
大衛王的三十勇士之一。原籍巴戶琳（撒下二十三31稱他為巴魯米人； 代上十一33稱他為巴路米人）。

押煞(Achshaph)
約書亞時代迦南地的一個城邦。押煞王參加了以夏瑣王耶賓為盟主的五王聯軍，與以色列人會戰於米倫池畔（書十一1）。是役以色列人大獲全勝，約書亞乘勝進兵，共征服31國（十二20）。這顯然是應驗了神將迦南諸王均交在以色列人手中的應許（申七24）。劃分地業時，押煞城為亞設支派所得（書十九25）。其遺址即今之哈爾巴伊廢墟。

押頓(Abdon)
（1）希列之子，曾作以色列士師8年（士十二13-15）。押頓兒孫成群，又很富有，僅騎乘用的驢駒就有70匹之多。
（2）以色列人入迦南，劃分地業之後，從亞設支派所得地業中劃歸利未人的四城之一（書二十一30；代上六74）。押頓大概即義伯崙（書十九28），今名阿布德廢墟。
另參：「利未人的城邑」。

押瑪(Admah)
城名，約但河平原五城之一，與所多瑪、蛾摩拉、洗扁三城關係至密（創十19，十四2、8），神懲罰所多瑪、蛾摩拉二城時，押瑪大概也同遭毀滅（申二十九23；但創十九28沒有指明此城）。今從死海東部和南部地區的考古研究可知，該處確有5座早青銅時代的古城，疑與創世記所記的平原5城有關。5城各坐落在河谷旁邊，該河流經死海周圍的平原。5古城遺址分別是：卡納濟爾、費爾法、薩菲、奴美拉、巴拜伊德拉，詳情尚待進一步考察。
另參：「平原的城邑」。

押瑪他(Admatha)
亞哈隨魯王的七大臣之一（斯一14）。因瓦實提皇后拒絕奉王召到筵前，七大臣遂獻議廢皇后。

押墩(Ardon)
迦勒與阿蘇巴的第三子，是猶大的後裔（代上二18）。

押撒(Achsah)
迦勒之女（代上二49）。迦勒欲攻基列西弗，懸賞將士，謂攻下該城者可娶其女押撒為妻。其姪俄陀聶首功，遂娶押撒。押撒教其夫向迦勒求得良田一片，又親索得兩眼清泉，作為他們移居沙漠之備（書十五16-19；士一12-15）。

易多(Iddo)
（1）亞希拿達之父，在瑪哈念為所羅門之臣宰，負責服侍皇室成員（王上四14）。
（2）利未支派革順族約亞的子孫，謝拉的祖先（代上六21）。另外在第41節可能又稱為「亞大雅」。
另參：「亞大雅＃2」。
（3）撒迦利亞的兒子，在大衛統治期間（代上二十七21），任基列地瑪拿西那半支派的領袖。
（4）先知並先見，他記錄了所羅門統治期間，有關尼八的兒子耶羅波安的事蹟於默示書內（代下九29），又記述羅波安所行的事（代下十二15），並且寫下了亞比雅的生平事蹟（代下十三22）。
（5）先知撒迦利亞的祖父（撒上一1、7）。易多可能是一位著名的祭司，在主前538年被擄歸回耶路撒冷，而他的家眷則於被擄歸回時期，約雅金擔任大祭司時，由撒迦利亞率領歸回故土。有人根據以斯拉記五章1節及六章14節，認為易多的繼承人是撒迦利亞，而並不是撒迦利亞的父親比利家。
另參：「撒迦利亞＃8」。
（6）在巴比倫之迦西斐雅地的首領，他被以斯拉委派帶領人員前往該地，呼籲祭司及殿役跟隨以斯拉歸回巴勒斯坦，在耶路撒冷聖殿供職（拉八17）。

易伯散(Ibsam)
以薩迦支派陀拉的兒子（代上七2）。

油(Oil)
最普通的油是從橄欖提煉出來的，不過也有沒藥油（斯二12）。油主要是用來煮食，但也有用油抹身作化妝用，或作藥用，或用作點燈，或用作膏立王和祭司，或用作獻祭的祭品。
以色列到處都種有橄欖樹，以色列人利用這主要的出產與推羅和埃及建立了成功的貿易。像貴重金屬和牲畜一樣，油也成為認可的交換媒介。所羅門就曾給希蘭清油作建聖殿的部分費用（王上五11；結二十七17）。
因為油是日常生活的必需品，所以很適合也被接受為交易的媒介。大多數食物的烹煮都要用油（王上十七12-16），如午餐的基本食物麥餅或小麵餅就是用一點油

在淺鍋上烤的。

作化妝用的油，是在沐浴後抹在身上的（得三3；撒下十二20）。在節日，人通常會抹上膏油；在埃及人的筵席上，賓客和表演的女藝人的頭都會塗上香膏。新約曾提及為病人抹油（雅五14）。腸胃不適可以服用橄欖油；橄欖油有舒緩痛楚的功效，同時也用作溫和的瀉藥。此外，也可以用來外敷在各種傷口上，如打傷、燙傷、刀傷和擦傷（賽一6；可六13；路十34）。

日落之後，油燈是唯一的光源。通常細小的油燈可以隨意放在任何的木架上，但在大屋、王宮、會堂或聖殿裏，油燈就會固定的放在金屬製的高燈臺上。把麻線燈芯放在油中，就可以燃亮，直至麻線燒盡或燃油用盡了。街道上通常有火炬來照明，也可保街道的安全。這些火炬為節期晚上的遊行隊伍增添不少氣氛。火炬或油燈對婚禮的行列來說非常重要，所以攜燈的人通常會預備多一點油在器皿裏，免得有任何阻延的時候，油會用盡。耶穌所說的十童女的比喻中就很生動地描繪了當時的情景（太二十五1-13）。在膏立王（撒上十1；王上一39）和祭司（出二十九7）的典禮上，油有一個特殊的意思。油是象徵神承認那職位，並賜福就職的人。

聖殿中使用大量的油。它是以色列人所獻初熟之物和什一奉獻的一部分（申十二17，十八4）。聖殿的典禮中，常常用油，同時也是祭物的一部分。素祭常是調油來獻的（利八26；民七19）；聖所中的燈油也要不斷補充（利二十四2）；日常獻的祭都要加上油（出二十九40），但贖罪祭（利五11）和疑恨的祭（民五15）則指定不可加油。

以色列人用杵和研缽，或用石磨把橄欖榨油（出二十七20）。若用石磨來榨油，則初壓出來的橄欖會再被踩壓或放回石磨中重複壓榨。橄欖山附近有許多大型的石磨用來壓榨山中大量的橄欖。榨油的石磨原文音譯為「客西門」，客西馬尼園就是由此得名。

油通常是象徵喜樂、節期、禮儀、尊榮、光芒和健康（靈性上和肉身上的）；相反地，沒有油就表示悲哀，生活上美好的事物全都失去了（珥一10）。

Hazel W. Perkin

另參：「食物和調製方法」；「醫藥」；「植物（橄欖，橄欖樹）」；「膏抹／受膏的」；「膏」。

芫荽(Coriander)
一年生草本植物，子實芳香。聖經在描寫嗎哪的形狀時，曾與芫荽子實相比擬（出十六31；民十一7）。巴勒斯坦是芫荽的原產地。
另參：「食物和調製方法」；「植物（芫荽）」。

芸香(Rue)
多年生灌木，其葉子可作藥用（路十一42）。
另參：「植物（芸香）」。

約(Testament)
原詞出於希臘文，意指神所立之聖約：在基督之前稱為「舊約」，在基督之後則稱為「新約」。
希臘原詞一般解作「遺願或遺囑」，包含某些法律上的特徵，其中有重要的神學意義。首先，約並不是一份雙方簽訂的合約（雙方並非對等），而是單由立約者訂立和執行。第二，立約者死後，約便立即生效。第三，這約是不能更改或取消的。
舊約譯成希臘文時，在翻譯希伯來文中「約」這個字時，有兩個選擇。一個用詞含有雙方協議的觀念，這約通常是由平等的兩方面來定立的。由於這詞會使神與列祖和以色列人立約時的主動性變得模糊，所以譯者選用了另一個用詞。該用詞暗示了掌權者立約時，是出於一種自決的行動。新約作者在譯詞中還看見一個附加的意義。由於立約者死後，約便立即生效，因此在基督被釘死後，新約的權益便臨到相信祂的人（來九15-22；參林前十一25；路二十二20）。
另參：「立約／約」；「新約」。

約干(Jorkeam)
拉含的兒子，猶大支派迦勒的後裔（代上二44）。他的名字可能與名為約甸之城有關（書十五56）。

約巴(Jobab)
（1）約坍的兒子，希伯的後裔。希伯是閃的兒子亞法撒的孫兒（創十29；代上一23）。
（2）早期的以東王，波斯拉人謝拉的兒子（創三十六33、34；代上一44、45）。
（3）瑪頓王，他與夏瑣王耶賓及其他迦南北部地區的王聯合起來，抵抗以色列人入侵迦南；在米倫水邊一役，被約書亞軍所殺（書十一1，十二19）。
（4）便雅憫支派沙哈連的兒子，是沙哈連與妻賀得在摩押地所生的（代上八9）。
（5）以利巴力的兒子，屬便雅憫支派（代上八18）。

約巴他(Jotbathah)
以色列人在曠野飄流時暫時安營之地，坐落於曷哈及甲與阿博拿之間（民三十三33、34）。亞倫死後，以色列人從谷歌來到約巴他，因那裏有溪水（申十7）。其位置不詳。
另參：「曠野飄流」。

約比哈(Jogbehah)
基列地之城邑，迦得支派所修建（民三十二35）。當基甸為士師，他繞道約比哈東邊攻擊米甸人，於加各殺敗他們（士八11）。據學者考證，約比哈即現今之亞拜哈廢墟，在約旦首都安曼西北7哩外。

約令(Jorim)
耶穌基督的祖先，參路加福音裏耶穌的家譜（路三29）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

約以謝(Joezer)
可拉人，在大衛逃至洗革拉時，幫助他對抗掃羅，是個擅於拉弓和用甩手箭的勇士（代上十二6）。

約示巴(Jehosheba, Jehoshebeath)
猶大國約蘭王（主前853-841）和皇后亞他利雅的女兒亞哈謝王（主前841）的妹子，嫁予祭司耶何耶大為妻。亞哈謝死後，亞他利雅起來剿滅皇室，約示巴卻把亞哈謝的兒子約阿施藏於耶和華殿中的一個寢室裏，才能倖免（王下十一2）。

約示比(Joshibiah)
西緬支派西萊雅的兒子，耶戶的父親（代上四35）。

約色(Joseph)
以薩迦支派以迦的父親。以迦是摩西派往迦南地窺探的十二探子之一（民十三7）。

約西(Joses)
馬利亞的兒子（可六3），又稱「約瑟」。
另參：「約瑟＃6」。

約西亞(Josiah)
（1）南國猶大第十六任君王（主前640-609）。他是一個敬虔的人，與他的祖父瑪拿西，和他的父親亞們，有著顯著的差異。事實上，聖經宣稱無論在他以前或之後，都沒有君王像他那樣遵從摩西的律法（王下二十三25）。
約西亞的時代
當約西亞在主前640年作王，國際間即將發生重大的轉變。亞述王亞述巴尼帕在主前633年死後，繼位的都是平庸的統治者，在帝國中出現相當不穩的情況。尼布甲尼撒的父親尼布普拉撒在巴比倫奪得王位，並在主前626年末建立新巴比倫帝國。不久，巴比倫人與瑪代人聯盟推翻亞述帝國，終在主前612年徹底毀滅尼尼微城。當巴比倫在東面崛起，亞述對那個包括以色列國在內省份的管轄已鬆懈，對猶大的壓迫實質上已停止。尼尼微陷落後，亞述人在哈蘭建立他們的首都。他們於主前610年，在那裏被巴比倫人和西古提人擊敗。那時候，埃及法老尼哥二世決定支持亞述。在主前609年春末，他經猶大進軍，擊敗和殺死約西亞，並且用了整個夏

季，在敘利亞作戰。

猶大國在瑪拿西的統治期間（主前696-642），已陷於罪惡昭彰的偶像敬拜。對巴力、摩洛的敬拜，以及其他外邦宗教，如巫術和占星術，都進入那地。拜假神的祭壇，甚至立在耶路撒冷的聖殿中；在耶路撒冷附近，更有將活人作為祭牲，獻給外邦神祇。全國都完全腐敗了。雖然在瑪拿西統治的後期，曾出現某些改變，但在他的兒子亞們執政期間（主前642-640），又恢復過往的邪惡境況。在主前640年，亞們家中的臣僕暗殺了他，「國民」則立約西亞接續王位（王下二十一26，二十二1；代下三十四1）。

約西亞的改革行動

約西亞登基時，年方8歲。他顯然擁有敬虔的顧問或攝政者；到了16歲的時候，他開始自己「尋求他祖大衛的神」（代下三十四3）。他20歲時，國中的偶像令他大為困擾，於是他發動大規模的行動去剷除在猶大和耶路撒冷的外邦邱壇和偶像。約西亞對偶像敬拜是那麼深切恨惡，他甚至挖開外邦祭司的墳墓，在外邦的祭壇未毀時，把他們的骸骨在壇上燒毀。

約西亞所推行的改革運動，超越了猶大國的邊境；他對於在伯特利的祭祀中心——就是耶羅波安設立來敬拜假神的地點，尤其氣憤填胸。先知的預言一一應驗（王上十三1-3），他摧毀祭壇和邱壇，焚燒負責獻祭之祭司的骸骨，藉此褻瀆那個地方（王下二十三15-18）。他在伯特利所做的事情，亦同樣在撒瑪利亞境內的其他地方施行（王下二十三19、20）。

約西亞26歲時，開始潔淨和修建耶路撒冷聖殿（王下二十二3）。王的行政助理沙番被委任負責這項工作；祭司希勒家則負責直接監管重修和建造的工程。在重修聖殿的過程中，希勒家發現了律法書，否則這卷書的性質和內容便無人知悉了。在瑪拿西的黑暗日子中，可能有人銳意企圖毀滅神的話。無論如何，猶大國對聖經所知顯然甚少。

當沙番將律法書讀給約西亞聽，王因書中宣示了對離經背道的審判，大感震驚；他差遣一個代表團去見女先知戶勒大，查明將臨到地上的審判究竟是怎樣。女先知回覆說，因著猶大的罪，神的審判確會臨到，同時亦告訴約西亞，由於他的心對準神，在他有生之年將不會降下刑罰。

王召聚一大群代表，公開誦讀律法——尤其關於對神的責任那部分。王與百姓在神面前立約，要遵守祂的誡命。

約西亞王認識到保持信奉一神的純正信仰是何等重要，所以內心充滿催迫感，要加倍致力於潔淨聖殿和耶路撒冷。他將用來敬拜巴力的器皿、猶大諸王送來用作

敬拜太陽的馬像和日車、聖殿附近的同性戀社群、由所羅門建造和在他的日子就開始使用的神龕，都統統毀滅了。此外，他又銳意將猶大各城的外邦神龕和邱壇剷除（王下二十三4-14）。

約西亞之死

約西亞反對法老王尼哥經過猶大領土進軍的真正原因，不得而知。也許，他想避免向他討厭的亞述人求助，或是希望保持本身的獨立。約西亞在這次衝突中戰死，耶利米和所有百姓都極為哀傷（代下三十五25）。他們哀哭，可能是為了他們那位敬虔的王的逝世，也可能是為了在幾年之間，那在王有生之年暫時未降的審判，將臨到這個國家。

Howard F. Vos

另參：「以色列史」；「舊約年代學」。

（2）西番雅的兒子；他在被擄後期，與其他猶太人回到耶路撒冷。撒迦利亞就在他的家中，將冠冕戴在大祭司約書亞的頭上（亞六10、14；經文作「賢」，即約西亞）。

約伯(Job)

（1）以薩迦的第三子，又名「雅述」；見於創世記四十六章13節。

另參：「雅述＃1」。

（2）約伯記的中心人物。約伯所受的痛苦，是這卷書的骨幹。這卷書的主題，就是探討神的兒女所受的苦難。

這名字的來源並不明確。有人指它是衍生自一個希伯來詞語，意思是「被敵視」。它反映了約伯堅決不肯臣服於神的旨意下；但這名字在幾個西方抄本中，是專有名詞；所以最好把它視為一個普遍的名字。在西部閃語中，約伯的意思是「無父」或「我父在哪裏」。

由於缺乏約伯記的作者和地理資料，約伯的歷史年代極難確定。約伯這個名字出現在以西結書十四章14、20節，似乎支持了他是遠古時代的人。

另參：「約伯記」。

約伯記(Job, Book of)

舊約書卷，希伯來聖經把它歸入著作類。

作者

約伯記的作者問題頗為複雜。困難之處不單在於書中沒有說明作者是誰，更在於書的結構。據某些學者所說，本書是由好幾篇文學作品組成的。

有些學者基於約伯記的不同部分都存著不一致之處，堅稱本書是一本文集。例如，他們看前言（一至二章）和跋（四十二7-17）皆不屬於本書的主文，因為這兩部分似乎顯示約伯在道德上是一個完全人。然而，本書的對話部分卻描繪出一個較為人性的約伯，他對神的批評有時甚至顯得無禮和過分。

前言不錯是把約伯描繪為一個在道德上完全的人。我們也須留意，他不單在前言中拒絕按妻子的建議棄掉神或咒詛神（二9、10），在其後的對話中，他也確實沒有這樣做。本書所要指出的似乎是，縱使道德標準最高的人，也不明白神在這世上所作的事。在第一和第二章記述的一連串厄運，以及他開始說話之前那七日七夜的內心掙扎（二11-13）之後，約伯才發現到本書所要處理那些內心深處的問題。在幾段對話中，約伯那崇高的品德頗為明顯，因為他雖然不明白神，但也一直在祂面前說實話。

學者認為附加在本書的其他部分，有以利戶的言論（三十二至三十七章）、神的話（三十八至四十一章），以及第二十八章的智慧之詩。有些人主張最後寫成約伯記的作者，是借用了上述已存在的作品，來完成他自己的作品。

約伯記的主要結構包含序言、對話和跋，我們不一定要視它為一卷經過繁複編輯過程的作品。例如，漢模拉比法典就有類似的結構；一份稱為「有關自殺之爭論」的古埃及作品亦然。

至於作者的問題，最中肯的處理似乎是承認本書的作者不詳。作者的神學無疑是雅巍式的；因此，他大概是一名希伯來人。他的文學技巧卓越，因為約伯記歷來皆是為人誦閱的佳作。

寫作年代

本書的作者是誰既是一個問題，寫作年代也不例外。多半近代學者認為本書寫成於被擄歸回後，約在主前五世紀。然而，有些人則認為本書寫成於被擄時期之末。另一些人主張是所羅門時代，又有一些人提出是列祖時代。

約伯記的內證顯示一個早期的背景。書中並沒有引述利未記的條例。約伯親自為家人獻祭，像是在祭司制度設立之前（一5）。約伯的財富以牛來計算，似乎也反映著列祖時代的背景（一3）。

書中的語言指出本書屬早期的文獻。某些語言成分顯示著較古的希伯來文，正如烏加列的史詩所保存著的一樣。

可能約伯本身是主前二千年代的人。若約伯記這書，或其中一部分，是那時寫成的，則本書可能是被納入聖經正典中的最早寫成的材料。約伯記最後的格式可能在所羅門時代才確定，當時也出現許多希伯來智慧文學。

背景

約伯記屬於舊約的智慧文學。這組文獻是探討人類生活的基本問題。古時並非只有以色列人寫作智慧文學。這類文學也有來自外邦文化的，並常代表外邦人如何在異教的架構中解釋人的遭遇。

古代文化中有好幾份作品跟舊約的約伯記相似。蘇默人也有一本約伯記，但無論在文學範圍或感情深度上，均與聖經中的約伯記不同。蘇默人的約伯記描述一名年輕人，由於他懇切地祈求他的神，使他的愁苦變成了喜樂。根據蘇默人的看法，諸神控制邪惡和美善。人惟有平息神怒，才能防止諸神所惡。書中並沒有解釋為何世上存著惡事。

巴比倫人也有一本約伯記。這作品通常名為「我願讚美智慧之主」；在哲學理念上跟蘇默的「約伯記」相似。作者在書中以生動的句語描述他的痛苦，沒有人可以幫助他。他懷疑宗教禮儀是否真能叫神喜悅。瑪爾杜克神的一名使者在夢中向他顯現，解除了他的痛苦。這書以讚美瑪爾杜克作結，肯定他向諸神所獻的祭確實取悅了他們。

另一份作品——「有關人類苦難的對話」——也跟聖經中的約伯記相似。書中作者為著敬拜諸神與否，對其生活素質全無影響而掙扎。書中一個人物提醒那受苦的人，諸神的道路是難明的，人性本是邪惡的。那受苦的人遂向諸神懇求。但這書就此結束，沒有解決他所提出的問題。

上述作品在神學和哲學上並不能跟舊約的約伯記相比。其中指出生命只能訴諸命運，並認為生命是由諸神善變的旨意所操縱的。

然而，這些屬於主前二千至一千年代間的文獻，卻給我們提供了約伯記的文學背景。那就是約伯記可能為當時所探討深奧的人生問題，提供了神所默示的答案。這類文學又支持了約伯記乃寫於早期的論點。

內容提要

前言（一1至二13）

這部分敘述了使約伯受苦的一連串事件。書中形容約伯本是一個財主，他深切關懷和照料家人的需要。

在天上戲劇性的一幕中，撒但出現，耶和華問他說：「你曾用心察看我的僕人約伯沒有？地上再沒有人像他完全正直，敬畏神，遠離惡事。」（一8）撒但的回答是：「你且伸手毀他一切所有的；他必當面棄掉你。」（一11）跟著，約伯的災難便展開了，首先是痛失家人和所有財物。

耶和華與撒但另一次的交涉，帶來了約伯肉體上的痛苦。就是這令人厭惡的疾病，引起後來的幾段對話。在這些記述中，作者都細心地告訴我們，約伯沒有犯罪。他的妻子懇求他咒詛神，他拒絕了。他也抵擋了引誘，不因失去兒女而離棄神。然而，一連串的對話忽然間打破了這平靜的圖畫，我們聽見約伯在埋怨。我們會懷疑，約伯是否已放棄他對神的信心呢？

約伯3位朋友前來慰問他。他們靜默地坐在約伯身旁有7日之久，不發一言。靜默過後，他們便開始與約伯對話。

對話（三1至三十一40）

一．第一回合（三1至十四22）　約伯因神讓他出生而質疑神的智慧。人生來就要受苦，為甚麼還將生命賜給他呢？約伯這樣質問神。

在約伯三友中，以利法是第一個發言的人。他表面上是一位謙謙君子，實際卻是一個無情的人。他給約伯的答案是：約伯必定犯了罪，不然，他為甚麼會受苦呢（四7-11）？

以利法顯然認為約伯的質疑是一種否定神的態度。他懇請約伯返回耶和華那裏（四8），不要再向神生氣，因為怒氣只會毀滅他（五2）。以利法在人的苦難中看見積極的一面，因為他肯定那是全能者懲罰人的一種方法（五17）。

約伯回答以利法說，他生氣是有理的，因他正忍受極度的痛苦（六1-7）。他更埋怨以利法不向他施予同情，指他好像沙漠裏的河道，在炎熱、乾燥的季節不能提供水源（六14-23）。

第二個來安慰約伯的友人比勒達，比以利法更無情。他也指摘約伯犯罪。他又指出約伯眾兒女之死，可能是由於他們曾犯罪（八4）；他無情的態度於此表露無遺。像以利法一樣，比勒達勸約伯回轉歸向神（八5），保證神必回應他（八6）。他形容約伯所遭遇的不幸，是由於他離棄了神（八11-19），但保證神不會拒絕一個無可指摘的人（八20）。

約伯首先以一個尖銳的問題作出回應，他說：「我真知道是這樣；但人在神面前怎能成為義呢？」（九2）接著他鋪陳了人在宇宙中所能看見神能力之威嚴（九3-12）。約伯站在神的大能面前，完全無法抵抗。他抗議他不能與這樣一位神爭辯，換句話說，他不能在祂面前為自己的清白抗辯，因為神的能力實在太大，使

他無法對抗。

約伯又抱怨神不能公平地聽他辯護，因為神已認為他有罪。神以苦難來懲罰他，證明祂並不以為約伯是無罪的（九14-24）。約伯在第十章繼續回應比勒達的指摘，並因神使他生存而質疑神的智慧（十18-22）。

跟著是瑣法說話。瑣法同樣指摘約伯犯了罪（十一4-6）。他更羞辱約伯說：「他（神）本知道虛妄的人；人的罪孽，他雖不留意，還是無所不見。空虛的人卻毫無知識；人生在世好像野驢的駒子。」（十一11、12）

瑣法這帶有侮辱的指摘激起了約伯的怒氣（十二2、3），他要求神把手縮回，並開聲回答他（十三20-28）。

二．第二回合（十五1至二十一34）　第二回合的模式跟第一回合相同。以利法、比勒達和瑣法繼續指摘約伯，說他的厄運全因犯罪所致。然而，他們開始堅持自己的主張，不再像第一回合的對話那麼直接回應彼此的論點。

三．第三回合（二十二1至三十一40）　在第三輪對話中，只有以利法和比勒達發言。他們指摘約伯犯罪的措辭變得更尖刻。以利法說：「你的罪惡豈不是大嗎？你的罪孽也沒有窮盡。」（二十二5）比勒達宣告說：「在神眼前……星宿也不清潔。何況如蟲的人，如蛆的世人呢！」（二十五5、6）

在這第三輪對話，約伯所說的，比其餘兩回合為多。比勒達的言論只有6節，約伯的回答則有6章（二十六至三十一章）。

第三十一章是重要的一章。約伯在此為他的清白而申辯。這一章聖經叫人不能再懷疑約伯的誠實。他斷言自己在道德上是純潔的（1-4節），他沒有詭詐（5-8節），沒有犯姦淫（9-12節），他凡事為別人設想（13-23節），也沒有倚靠財富（24-28節）。他以保證自己清白無罪來結束他的申辯（29-40節）。

這樣，他們的言論開始形成一個模式。約伯在討論中漸漸偏離了他的友人。三友變得更肯定約伯受苦是由於他犯罪，約伯則更斷然保證他是無罪的。作者編寫得很有技巧，以致讀者在三友的言論中，找不到不合正統之處。不過，我們縱然同意他們的言論，卻不能認同他們的態度。犯罪帶來懲罰是沒有錯的，但三友卻只強調這一點。他下一位朋友以利戶，將指出受苦的另一種功用。

在約伯為自己抗辯的言論中，我們聽到真理之聲。但我們若是相信約伯，也相信那些慰問他的人，我們便跟約伯一樣為難。我們不知道真理在哪裏。我們不知道約伯為何要受苦。

以利戶的言論（三十二至三十七章）

以利戶是個年輕人，他聽見3位慰問者的言論（三十二3），愈來愈按捺不住。他

對自己的輩分十分敏感（三十二6-22），但在他的話語中，反映了他對受苦的理解，比其餘3人更成熟。

以利戶強調受苦是一種懲罰（三十三19），這懲罰反映了神的慈愛（三十三29-33）。這思想也見於以利法第一次的言論中（五17），但以利戶更強調了在受苦中，神的愛彰顯出來。不過，我們仍感到這答案並不完全。另一層面的答案就在神的話中表明了。

旋風中的聲音（三十八至四十一章）

神在這一段落裏說話了。祂向約伯發出一連串的問題，全都與創造有關。神問約伯：「我立大地根基的時候，你在哪裏呢？……是誰定地的尺度？」祂更諷刺地說：「你若曉得就說。」（三十八4、5）

神提到海時，問約伯是誰造海盆（三十八8-11）。祂描述晨曦時，問約伯曾否「命定晨光」（三十八12）。還有其他問題關乎光（三十八19-21）、雪（三十八22-24）、雨（三十八25-30）、星座（三十八31-33）、風暴（三十八34-38）和動物（三十八39至三十九30）。神使約伯看見宇宙如何彰顯祂的大能。約伯默想神的能力時，必定感到自己是何等渺小。

然而，這些問題並非為了使約伯感到渺小，而是要造就他，並且叫他因自己的預設而感到羞愧。這一段的諷刺尤其辛辣，我們可以想象每一個問題如何使約伯更深地埋進爐灰中。在談及光那一段中（三十八19-21），神問約伯：「光明的居所從何而至？」跟著說：「你總知道，因為你早已生在世上，你日子的數目也多。」在談及星座那一段中，神又問約伯說：「你能繫住昴星的結嗎？能解開參星的帶嗎？」（三十八31）

約伯在與神的對話中，一直表現得頗為無禮。他曾要求神回答他（十三22），並曾指斥神不公平（十九6、7，二十四1，二十七2）。現在他想起全能者的能力時，便開始知道自己在宇宙中應佔的位置。

在這一連串的問題中，叫人費解的是四十章15節至四十一章34節。神在這裏奇怪地叫約伯注意河馬（四十15，原文為「獸」）和鱷魚（四十一1，原文為「怪獸」）。雖然有些學者認為這些是神話中的動物，但極可能如本段其他敘述一樣，是以文學技巧描述一些龐大而孔武有力的動物。許多學者認為獸是河馬，怪獸是鱷魚。經文的上下文似乎支持這種說法。

神命令約伯：「你且觀看河馬」（四十15），而在這段落的最後部分，祂問道：「誰能捉拿牠？誰能牢籠牠穿牠的鼻子呢？」（第24節）我們讀完這一段有關河馬之能力的描述後，便會有一個否定的答案。

繼而引述的是怪獸（或鱷魚）。神也是先指出這種動物的力量。神問道：「你能用倒鉤槍扎滿牠的皮嗎？」（四十一7）祂描述鱷魚在水中打滾（四十一25），擺脫用各樣方法捕捉牠的人（四十一26）。

這段落就以描述這兩種孔武有力的獸來結束了，而整段是神在旋風中所說的話。這一段充滿了懸疑。在結束的時候，讀者發現約伯已學了應有的功課（四十二1、2）。

這些問題接二連三地衝擊著約伯，是有原因的。神要讓約伯看見宇宙並不是由他控制，乃是由神所操縱的。神迫使約伯面對祂的能力，然後認識到，他只是那反映神的大能之龐大建構裏的一部分。約伯要求神說話，是意圖控制神。約伯暗指神不公平，就是審判神；他縱使不是要超越神，也是把自己看作與神同等。神要求約伯面對那彰顯於宇宙間的力量，並重複他那傲慢的言語。約伯想要一個他可以控制的神；神卻要求他順服。約伯想要一個按著他的意思而運轉的世界；神卻創造了一個按著祂的旨意而運行的世界。約伯製造了一個虛幻的神，一個按照祂的興致去行事的神。當他認識到神在這世界中的主權，便看見他受苦是有目的的。約伯也許並不知道那目的是甚麼，但它卻是全能者之創造的一部分。難怪約伯開始進入一個平靜的境界，並承認神的主權（四十二1-6）。

這個段落之後，是約伯沈痛的回應。他坦承神的能力（四十二2）。他承認那些事情實在太奇妙，使他不能完全瞭解（四十二3），他並在塵土和爐灰中懊悔（四十二6）。

跋（四十二7-17）

本書最後一部分以責備那些勸慰約伯的人作開始。神責備他們，因為他們所說的話不對（四十二7）。這說法似乎十分奇怪，因為他們的話看來頗為合乎正統。可是，他們在最後的分析中所說的不對，因為他們對受苦的解釋，只是答案的一部分；而由於那答案並不全面，所以是十分危險的。這種答案把神醜化了，好像說神只是一個苛刻的神，只會以受苦來懲罰人的罪。他們的答案並不像以利戶的答案，他們看不見在受苦中有神慈愛的手眷顧。

雖然約伯對神說了一些無禮的話，但神沒有嚴責他。經文更指約伯所說的是對的（四十二8），這顯然是指約伯在四十二章1-6節所下的結語。他被苦難煉淨之後，謙卑地願意服從神至高的旨意。

寫作目的和神學教導

歷代以來，約伯記主要的寫作目的是甚麼，在聖經研究中是一個重要的問題。我們不能確定本書之目的是解釋災禍的因由，因為人正期待答案時，神不但沒有給

予合理的解釋，反而發出一連串的問題。

有些人認為本書的主要目的，是回答義人為何受苦的問題。本書著實對這問題有不少討論，但同時也帶出了其他的問題。我們讀畢整卷書，所得有關那問題的答案，便只有那3位友人的話，及以利戶的聲明！書中為何記述那冗長的對話及約伯內心的掙扎呢？我們也許會感到奇怪。當神在旋風中說話，我們便發現義人為何受苦，實際上是無須解釋的。神只是引導約伯接受他在宇宙間的位置。

我們似乎最好循另一進路研究約伯記。若要找出任何文學作品的中心思想，我們必須研究其序言和跋。在序言中，我們可以看見作者要做的是甚麼；在跋中，則會發現他如何理解他所作的。

在約伯記的序言中，作者巧妙地營造一種懸疑的氣氛。作者告訴我們，約伯在道德操守上是完全的。跟著撒但對神嘲弄說：「你且伸手毀他一切所有的；他必當面棄掉你。」我們不知道約伯會否棄掉神和否認他所信的。後來，我們卻聽見他對神的信靠：「賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華。耶和華的名是應當稱頌的。」（一21）

作者跟著又營造另一個懸疑的處境，就是撒但提出要使約伯受苦。在這試煉中，還加上約伯的妻子那叫他氣餒的話：「你棄掉神，死了吧！」我們也想知道這試煉會否毀滅約伯的信心。但讀到「在這一切的事上約伯並不以口犯罪」時，懸疑的局面便打破了。

作者其後把約伯的友人引入故事中。作者說他們保持緘默達7天之久。我們不知道約伯正在想甚麼。他是否仍然堅信神？還是已因疾病蠶食肉體而信心動搖？約伯開口說話，咒詛自己的生辰時，讀者就更加緊張。作者在我們心中提出了一個問題：約伯會否持守他的信仰呢？

有時，我們認為他會持守信仰。約伯曾有好幾次作出信仰之肯定。他說神必會為他辯白。約伯記中一個偉大的確信可見於十九章25-27節：「我知道我的救贖主活著，末了必站立在地上。我這皮肉滅絕之後，我必在肉體之外得見神。我自己要見他，親眼要看他，並不像外人。」

另一些時候，約伯又顯得對神在宇宙中的管治極之疑惑。約伯的態度仍是懸而未決的。

從對話中，我們可找出約伯掙扎的模式。那是他情感上極大的掙扎，他從絕望的深淵中說話，也從得勝信心的高峰說話。

在跋中，那懸疑打破了。約伯所經受的試煉，不單沒有破壞，更沒有腐蝕他的信心。他以謙卑的信心，經歷了得勝。他可以說：「我知道，你萬事都能做；你的

旨意不能攔阻。」

作者的目的是明顯的。最初他提出一個問題：「在試煉中，約伯的信心是否仍然堅定呢？」對話部分使這問題更顯懸疑；在跋中，我們終於得著答案。約伯在苦難中仍堅守對神的信心。我們知道約伯的信心是真實的。

那麼，約伯記便是一篇關乎信心，以及受苦對信心之影響的論文。這論文放在一組獨特的聖經書卷中，它們都與這兩種觀念有關。這重要的教訓也見於哈巴谷書的預言中。先知對於他從周遭所見的不公事件發出控訴（哈一1-4）。神要使用亞述人來懲罰先知所譴責的惡事，先知卻加以阻止（哈一12-17）。跟著，神在這苦況和不公平的環境中說話。「因為這默示有一定的日期……雖然遲延，還要等候……迦勒底人自高自大，心不正直；惟義人因信得生。」（哈二3、4）

這裏譯作「信」的希伯來詞彙暗指信心中的恆忍，應譯作「堅貞」。整段經文指出真正公義的人，雖然在神似乎延遲施行公正之時，仍保持對神忠心。他也許不能完全理解神在歷史裏的作為，但他仍深信神那美好的計劃和智慧的供應是不會消失的。這關乎信心的教訓，是聖經中對信之整全教導的一部分。信心不靠行為，乃是完全靠賴神。

這種信心與受苦之間的關係，也見於新約中，雅各書一章12節把試煉和堅貞結連起來：「忍受試探的人是有福的，因為他經過試驗以後，必得生命的冠冕；這是主應許給那些愛他之人的。」（參彼前一3-7）

上述經文指出試煉能考驗人的信心是真還是假的。不真實的信心不能忍受苦難的試驗（太十三20、21）。那麼，約伯記便是關乎信心的織錦畫。它把信心與試煉連結起來，並描繪出真信心的本質——真信心是不會因受苦而破滅的。

在約伯記這豐富的書卷中，還有其他原則。書中指出罪會帶來懲罰。約伯三友的話中，也有其真理，那是聖經所確證的。然而，那只是受苦在生命中小部分的意義。書中也指出受苦有教導作用，因為那是從全能者而來的一種磨練。神在旋風中的話，讓我們曉得受苦是萬物架構的一部分，我們必須順服於創造者的智慧中。神在這段落裏親自彰顯祂自己。約伯因而可以說：「現在親眼看見你。」（四十二5）在試煉中，我們需要一位與我們親近的神，過於一套關乎罪惡的理論。書中強調的另一點，是受苦對於產生真正的義所發揮的功能。雖然約伯記一開首便描述約伯是一個義人，但他的義卻缺乏了由受苦所衍生的特質。本書結束時，約伯已變得更謙卑，他看見自己在宇宙中的位分，並且順服於神的智慧中。

Thomas E. McComiskey

另參：「約伯＃2」；「智慧，智慧文學」。

約但河(Jordan River)

位於稱為約但裂谷之大峽谷底部的河流；約但裂谷是一段很長的低窪地帶，由小亞細亞西南面（敘利亞），伸展至阿卡巴灣。裂谷曾一度被「利珊湖」的湖水淹蓋，但某些地殼活動使湖水乾涸，分成了3個湖海：胡列湖、加利利海和死海。直至今天，這3個湖海仍仰仗約但河水的供應；「約但」一名在希伯來文是指「那下降的」。

水源

約但河由胡列湖以北起首，由4條不同的小河匯流而成，那4條小河是：巴雷歇河、哈斯巴尼河、利達尼河，以及巴尼亞河。巴雷歇河在胡列谷的西北角，從梅爾井地區冒出，從黑門山以西一個寂靜山丘上的水泉流出來。稍往東移就是哈斯巴尼河，這河從海拔1,700呎高的水泉流下來，流經一條約24哩的河道。這兩條較小的河流在與利達尼河和巴尼亞河匯合的1哩前，已合成一股。利達尼流在哈斯巴尼和巴尼亞之間，位於加迪廢丘（聖經中的但城）附近。利達尼河是4條河流中最漲急的一條，它的水源來自勒頓泉，那是一個藏於濃密的矮樹叢中的水泉，吸收著黑門山上溶解之積雪。這河短而急，很快便與第四條河巴尼亞匯合。巴尼亞河位於胡列谷的東北角，即新約的該撒利亞腓立比，這河源於一個高約海拔1,100呎的山洞，並從一條陡峭的河道流下來，與其他河流匯合。這4條河匯流成約但河，再沿著向南的河道奔流10哩，然後進入胡列湖。

河道和特性

約但河從北向南流經大裂谷，從胡列湖（海拔7呎）漸漸向下進入死海（海平面以下1,274呎）。約但河從胡列湖流經20哩的河道，經過由玄武岩形成之胡列盤谷的南壩（羅斯平拿岩床），然後急促地向下流往加利利海（海平面以下685呎）。死海位於加利利海以南約65哩。然而，在這兩湖海之間的一段約但河河道，蜿蜒曲折地繞行了200哩，順著那像蛇形的河床，切進峽谷的底部霍爾。

約但河有許多支流，但並非所有支流都是四季長流的。若缺乏穩定的水源，這些V形的水道便會乾涸，直至有季節性的洪水湧進。雨季來臨時，這些乾而窄的河道便形成湍急的溪流，從峽谷兩旁流進約但河。在加利利海以北，主要有4組河流形成胡列盤谷的河流系統：西面是底順河和夏瑣河，東面為書亞河和基利本河。在加利利海和死海之間的主要河流系統有：東面——雅穆、亞拉、他億伯、悉立、猶蘭、雅壁斯、庫夫連雅、拉葉、撒爾卡、念連、阿布加魯巴；西面——非雅斯、比列、雅路、馬利、法拉、奧雅、蓋勒特。

霍爾從北至南有著很大的變化，因為峽谷在南面深深地陷進海平面以下。在加利

利海南面，農田不需灌溉便可耕種，因而很多人在那裏工作和定居。在這以南海平面以下更低之處，及在霍爾瓦哈迪拿峽谷最狹窄的部分以外，地勢和氣候都有轉變。由於峽谷的底部一直維持在海平面以下近1,000呎，所以氣候就接近沙漠地區。在這個乾涸和荒蕪的地區中，約但河及其四周便擔當更顯著的角色，靠近河岸之植物和動物，均賴它維生。它的河道和特性更易辨認，因為它真正成了沙漠裏的河流。約但河兩岸茂密的樹叢在今天仍沒有改變，是野生動物經常出沒之處，矮小的樹叢厚厚地覆蓋著四周的土地。這屬於峽谷較低部分的稱為瑣爾，比霍爾低150呎，並且有由泥和黏土沈積岩形成的山坡把它與上面的峽谷谷床分隔。由於瑣爾和這山坡很難到達，而且極之危險，所以形成了約但河西和河東之間一個天然的屏障。人在這一區進行貿易、定居或運輸，都必然受到各種地理特徵所影響。縱然霍爾瓦哈迪拿以南之地勢那麼險要，但仍有無數聖經記載的事件在這裏發生。

聖經事件

舊約以色列人橫過約但河進入應許地（書三14、17）；在耶弗他與基列人攻打以法蓮人的戰役中，約但河的渡口就是他們對峙之地（士十二1-6）；先知以利亞曾在約但河東的基立溪匿藏，逃避以色列王亞哈（王上十七1-5）；以利亞帶著以利沙從乾地橫過約但河後，便在旋風中被接升天（王下二6-12）；敘利亞的將軍乃縵在以利沙的吩咐下，於約但河中沐浴，大痳瘋便得潔淨（王下五8-14）；以利沙也曾在這裏使斧頭浮起（王下六1-7）。在新約裏，耶穌在約但河接受施洗約翰的洗禮（太三13-17）；彼得曾在該撒利亞腓立比——位於約但河其中一個水源巴尼亞河附近，承認耶穌是「基督，是永生神的兒子」（太十六13-20）；耶穌在約但河附近的耶利哥醫治了兩個瞎子（太二十29-34），並在這城探訪撒該（路十九1-10）。

Gregory D. Jordan

另參：「巴勒斯坦」。

約但河外／比利亞(Perea)

在新約內並沒有這詞，卻出現在四世紀的西乃抄本之中。在該抄本中，路加福音六章17節提到比利亞，但多半希臘文新約版本只把它列為異文。約瑟夫在一世紀指比利亞為「約但河外」的地區（他把比利亞追溯至希臘文「以外」一詞），比利亞的位置可從約瑟夫的《猶太戰爭錄》（3.3.3）中得知：「現在比利亞的長度是從馬基盧至珀拉，寬度從非拉鐵非至約旦；正如上文已指出，其北部以珀拉為境界，西部以約旦為境界；摩押地是其南面疆界，東面則遠至亞拉伯和西邦尼提，

此外，還有非拉鐵非和格拉森。」約瑟夫稱加大拉為「比利亞的中心都市」，因為加大拉是「力量雄厚之地」，又因為「許多加大拉的居民都是財主」（《猶太戰爭錄》4.7.3）。我們不可把這個加大拉與低加波利的加大拉（即現今的烏姆蓋斯）混淆起來；這加大拉應該是今日約旦安曼西北面15哩以外的加杜拉廢丘。

馬太福音四章25節把低加波利和比利亞劃分開來；經文中指出眾人從巴勒斯坦各區來聽耶穌談道，其中包括低加波利，比利亞在這裏被稱為「約但河外」，而在馬可福音三章8節亦一樣。馬太福音有一處以比利亞為「約但河外、猶太的境界」（太十九1，呂振中譯本），這說法令人生疑，因為在政治的分區裏，比利亞從未歸入猶太境內，比利亞並不是亞基老的管轄範圍，而是屬於希律安提帕的轄區，而希律安提帕也管轄加利利。在馬可的平行經文（可十1），作者的記載是「猶太的境界並約但河外」，也許馬太的說法是指比利亞雖然並不是猶大省的一部分，但居民主要是猶太人。皮里紐在其《自然歷史》（主後77）中談到比利亞說：「約但河把比利亞從猶太省其他部分分隔開了」（5.70），又說「猶太省其餘部分」分作10個地方政府分區，似乎他認為比利亞是猶太省的一部分。然而，這可能只是一個錯誤的臆測，因為皮里紐對附近的地區也沒有清晰的認識；在同一個文獻裏，他也錯誤地聲稱死海是「超過100哩長，最寬的部分足有75哩寬」（《自然歷史》5.72），但實際上，死海不足50哩長，並只有11哩寬。

在舊約中，比利亞是一個知名的地方，常被稱為「約但河東」（民二十二1；申一1、5）。其南部為兩個以色列支派所佔領，即迦得和流便（書一12-14）。比利亞北臨基立溪，南達亞嫩河，實際上是相等於舊約的基列（書二十二9；士五17）。在基督出生前數十年（希臘統治時期），即主前124年後，猶太領袖（馬加比）控制這區時，比利亞似乎已是一個重要的區域。在羅馬管治下，比利亞歸入大希律的管轄範圍，直至他在主前4年逝世為止。大希律死後，根據他的遺願，比利亞連同加利利交由其子希律安提帕管轄。由於這區風景美麗，產物豐饒，而且還有以藥用乳香知名的樹木（耶八22，四十六11），因此人口密佈，還支援了不少著名的城市，如珀拉、麥迪巴、基列亞比、疏割、毘努伊勒和格拉森（現今的杰拉什）。希律安提帕甚至在比利亞的極南部築了一座城堡，名馬基盧，他曾在那裏把施洗約翰囚禁和處死（約瑟夫：《猶太古史》18.5.2）。

猶太人往來加利利和猶大的時候，習慣渡過約但河，取道比利亞，以避免於撒瑪利亞人接觸。施洗約翰逝世之前，曾在約但河外的伯大尼施洗，並宣告耶穌是神的羔羊（約一28、29）。耶穌傳道期間受到嚴重迫害時，曾一度返回這地（約十40）。

約但河的渡口(Fords of the Jordan)
約但河上可供人和動物涉水渡河的淺水地方。許多舊約人物曾在約但河的兩個主要渡口橫過這河：雅各（創三十二10）、基甸（士八4）、大衛（撒下十17，十七22）、押沙龍（撒下十七24）、押尼珥和跟隨他的人（撒下二29）。約書亞在河水氾濫的日子，帶領跟隨者走乾地過河，這明顯是一個神蹟（書三15、16）。耶穌在祂來往加利利與耶路撒冷的旅程中，亦屢次橫過約但河。
約但河的兩個主要渡口是在耶利哥（書二7；士三28；撒下十九15）和伯大巴喇；伯大巴喇就是約翰施行水禮的地方（約一28）。約但河在某些時候及某些地點，是沒法渡過的，例如在利巴嫩群山溶雪之後，以及靠近死海之處（河面約100呎寬、5至10呎深；書三15）。
另參：「約但河」。

約利(Jogli)
布基的父親。布基是但支派的領袖，被摩西選派幫助祭司以利亞撒和約書亞，把約但河西的迦南地分給以色列人為業（民三十四22）。

約坍(Joktan)
希伯的兒子，法勒之弟。他成了許多亞拉伯部族之始祖（創十25-29；代上一19-23）。

約沙(Joshah)
西緬支派的族長（代上四34）。

約沙未雅(Joshaviah)
伊利拿安的兒子，耶利拜的弟弟；他是大衛三十名驍勇的戰士之一，被列於耶利拜和伊特瑪之間（代上十一46）。

約沙法(Jehoshaphat, Joshaphat)

（1）猶大國第四任君王（主前872-848）亞撒王（主前910-869）之子。

約沙法繼位時35歲，在位25年，國勢安定（王上二十二41、42；代下十七1-6）。與他同時期的有：以色列王亞哈（主前874-853）、亞哈之子亞哈謝（作王僅2年，主前853-852）及其兄弟約蘭（主前852-841），亞哈謝死後無兒女，他便繼位（王下一17）。

歷代志的作者對約沙法王之評價極高，與希西家王及約西亞王並列。其成就主要在於他的宗教政策，他繼續其父亞撒的宗教改革，行他列祖大衛初行的道，「所以耶和華堅定他的國，猶大眾人給他進貢；約沙法大有尊榮貲財」（代下十七5）。歷代志又稱讚約沙法之勇氣，因他從猶大除掉一切邱壇和偶像（代下十七6）。約沙法亦「將他父親亞撒在世所剩下的孌童都從國中除去了」（王上二十二46）。

至於外交政策，約沙法則與其父亞撒王相反。亞撒在位期間，常與以色列王巴沙爭戰。巴沙王（主前908-886）除滅耶羅波安一世（主前930-909），自封為王，在位20餘年，常因邊界問題與猶大國大興兵釁。到約沙法繼位後，停止與以色列國交戰，與亞哈王言和（王上二十二2）。他的兒子及繼承人約蘭且娶亞哈王女兒亞他利雅為妻（王下八18；代下十八1、2），以鞏固盟約。猶大與以色列結盟後，約沙法與亞哈並肩作戰，攻打亞蘭，奪回基列地的拉末（王上二十二；代下十八）。其後，亞哈之幼子約蘭繼位，約沙法亦與他聯盟攻打摩押王米沙（王下三4-27）。

約沙法奮志為善，改革內政，並差遣臣子俄巴底、撒迦利雅、拿坦業及米該亞等往猶大各城去教訓百姓（代下十七7-9）。約沙法國力強大，耶和華又與他同在，四圍列國都不敢進攻猶大，並且向他進貢。約沙法用貢銀建築營壘，保衛猶大各城（代下十七10-13）。他又重整軍力，加強防禦，守衛國土。他在京城內駐有大軍，各城也有兵馬駐守。此次重新編配軍隊，主要以十二支派中的猶大及便雅憫為中心（代下十七14-19）。

約沙法與亞哈王結盟後，有先知耶戶指摘他（代下十九1-3）。約沙法聽其諫言，用心政事，從國中除掉偶像，立志尋求神的旨意。他常常出巡民間，從別是巴到以法蓮山地，引導百姓歸向神。他在猶大各城設立士師，勉勵他們為耶和華而非為人進行審判。他又從利未人、祭司及族長中派定人選，辦理敬拜各項事宜，並審訊民間爭訟（代下十九4-11）。

除了在猶大各城加強防衛之外，約沙法又派軍駐守以法蓮各城邑，這些城邑都是其父亞撒在位時所攻取的（代下十七1、2）。雖然猶大與以色列及腓尼基聯盟之事，不為先知所悅，而至終也帶來無窮隱患，但也帶給猶大一段相當太平的日子

和短暫的繁榮。鄰近的非利士人及亞拉伯人都對約沙法表示尊敬（代下十七10-13），以東人也向他臣服。他在隱基底戰勝摩押人、亞捫人和米烏尼人（代下二十1-30）。他又擬效法所羅門，在以旬迦別造船往他施去，但並不成功（代下二十35-37）。

約沙法死時約60歲，葬在大衛城他列祖的墳地裏。其子約蘭繼位（代下二十一1）。他的名字記載於馬太福音耶穌基督的家譜中（太一8）。

另參：「以色列史」。

（2）亞希律的兒子，在大衛及所羅門為王時作史官（撒下八16，二十24；王上四3；代上十八15）。

（3）帕路亞的兒子，在所羅門王時代為皇室提供糧食的十二位官吏之一，每人輪流負責供糧1個月。約沙法為以薩迦一族之負責人（王上四7、17）。

（4）寧示的兒子，耶戶的父親。耶戶除滅暗利王朝，於主前842至815年成為撒瑪利亞王（王下九2、14）。

（5）大衛王時期之祭司，在神的約櫃前吹號（代上十五24）。

（6）彌特尼人，大衛的一名勇士，在聖經裏列於哈難和烏西亞之間（代上十一43）。

約沙法谷(Jehoshaphat, Valley of)

先知預言約沙法谷為將來審判之地（珥三2、12），有時亦稱斷定谷（珥三14）。其確實地點尚在爭議中。據初期基督教之傳統說法，如耶柔米等，以為即耶路撒冷東部的汲淪谷；其他則認為是耶路撒冷南面的欣嫩子谷。此說可從優西比烏追溯至《以諾一書》五十三章1節。也有人認為此是象徵性之說法，意指將來的審判，並非指某個地方。

約甸(Jokdeam)

位於山區的一座城邑，為猶大所得之地，名列於耶斯列及撒挪亞之間（書十五56）。其確實地點不詳。

約亞(Joah)

（1）亞薩的兒子。希西家為猶大王時，他在朝作史官（王下十八18、26；賽三十六3、11、22）。當亞述圍攻耶路撒冷，希西家派遣家宰以利亞敬、書記舍伯那和

約亞，與亞述使者協商求和。
（2）利未支派薪瑪的兒子（代上六21）。
（3）利未支派俄別以東的第三子。大衛王時期，任聖殿的守門人（代上二十六4）。
（4）約哈斯的兒子，在約西亞王時期任職史官，聖殿重建時，他是督工之一（代下三十四8）。

約亞拿(Joanan, Joanna)
（1）耶穌的先祖，名字記載於路加福音耶穌的家譜（路三27）。
另參：「耶穌基督的家譜」。
（2）希律家宰苦撒的妻子。她和其他婦女被惡鬼所附或被疾病所纏，得耶穌醫治之後，拿出財物，供給耶穌及其門徒所用（路八2、3）。耶穌被釘十架時，她可能在圍觀的人群中目睹耶穌受死，並於耶穌死後準備香料，卻只見到空的墳墓（路二十三55至二十四10）。

約坦(Jotham)
（1）基甸70個兒子中最小的一個，他的眾兄弟皆在俄弗拉被亞比米勒所殺，惟約坦倖免（士九5）。約坦獲悉亞比米勒與示劍人之陰謀並眾兄長之死訊，就到示劍去，站在基利心山頂，向示劍人陳述。他用比喻描述其同父異母之兄長亞比米勒如何興起作王，最後以咒詛亞比米勒及譴責示劍人背叛作結（士八31，九7）。後來，約坦為了逃避亞比米勒，來到比珥（士九21）。最後，神使約坦的咒詛應驗，在一次叛亂中，那些殺他兄長的示劍人皆被殺；亞比米勒也死於一個婦人之手（士九57）。
（2）猶大第十一位君主，主前750至732年在位。他是猶大王亞撒利雅的兒子，母親名耶利沙，是撒督的女兒（王下十五7；代下二十六21、23，二十七1）。約坦有子名亞哈斯，後繼承他作猶大王。約坦25歲登基作猶大王，時為以色列王比加轄登基後第二年。約坦在耶路撒冷作王16年，初期與父親亞撒利雅共同治理國家，其父由於容忍異教的邱壇，患上大痲瘋。亞撒利雅死後，始由約坦全權主政（王下十五5）。
約坦行耶和華眼中看為正的事，但仍然跟他父親一樣，未能潔淨聖殿，百姓仍行邪僻的事（代下二十七2、6）。他所做的，包括建築聖殿的上門、建造俄斐勒的

城牆，以及在猶大山地建造城邑，在樹林中建築營寨和高樓（代下二十七3、4）。約坦也在戰場上打敗了亞捫人（代下二十七5），並把住在約但河東的迦得支派族人載入家譜中（代上五17）。約坦死後，葬於耶路撒冷（代下二十七9）。在約坦為王期間，先知以賽亞和彌迦在猶大傳道，何西阿則在以色列事奉。在馬太福音之耶穌基督的家譜中，也有約坦的名字（太一9）。
另參：「以色列史」；「耶穌基督的家譜」；「舊約年代學」。
（3）雅代的5子中，排行第二（代上二47）。

約帕(Joppa)
位於耶路撒冷西北約35哩的一個城，是耶路撒冷的海港。約帕建於高約116呎陡峭的山岩上，山岬突出海岸線，伸入海裏，這是埃及和舊約城鎮亞柯之間，在地中海海岸上唯一的天然港口。離岸約300至400呎外，有一列暗礁，形成一度防波堤，因此船隻要從北面進入港口。這港口在聖經時代可能比今天更大和受到更好的保護。在聖經時代，約帕有充足的水源，並且四周的土地也頗肥沃。
約帕首次出現在埃及王杜得模西士三世（主前1490-32）所征服之巴勒斯坦城鎮的名單中。在亞馬拿時代，約帕由一個與耶路撒冷聯盟的當地領袖統治。這時期的一份文獻描述了當地一些美麗的園子，及其工匠以金屬、皮革和木頭製作工藝品的技能。十二支派分地的時候，約帕分給了但支派（書十九46）。這城不久卻給非利士人佔據了，並用作他們的海港。大衛征服非利士人之後，便為以色列奪回約帕；所羅門在任期間，約帕成了供耶路撒冷使用的一個主要港口，香柏木由利巴嫩海運至約帕，然後再運到耶路撒冷，用以興建聖殿（代下二16）。
約拿企圖逃避責任，不向尼尼微傳道時，曾逃往約帕（拿一3），上了一艘開往他施的船。提革拉毘列色三世在主前743年入侵非利士的時候，約帕可能是非利士的一座城，當時也落在他手中。西拿基立在主前701年的戰役中，把約帕列為他所征服的城之一。後來，有關約帕的事蹟便鮮為人知，直至以斯拉時代，再次從利巴嫩海運香柏木至約帕，然後輸往耶路撒冷供重建聖殿之用（拉三7）。主前四世紀，西頓的以斯門勒撒控制了這城。西頓背叛波斯而被亞達薛西三世毀滅的時候，約帕顯然成為一個自由城。亞歷山大大帝把雅弗改名「約帕」，並在那裏設立了一所鑄幣廠，使這城在希臘帝國中有一定的地位。亞歷山大死後，幾個繼任人曾為這城爭鬥過好幾次。從主前301至197年，約帕由埃及統治，當時安提阿古三世把她歸入西流基王朝的版圖內。

在馬加比時代，約帕經歷了不同的事件。安提阿古四世在主前168年向耶路撒冷進軍，要施行他的希臘化計劃時，他的軍隊便是在約帕登陸。主前164年，由於猶大馬加比成功地擊退了西流基人，非猶太的居民便淹死了約200名猶太人。馬加比進行報復，燒毀了海港的建設及停泊在那裏的船隻，但仍未能征服約帕（《馬加比二書》十二3-9）。主前147年，約拿單和西門擊敗了敘利亞將軍亞波羅紐陶斯，佔據約帕，並從那爭奪敘利亞王位的亞歷山大巴拉獲得約帕作賞賜。在其後數年，西門透過一連串的政治行動，終於可以於主前142年在約帕設立要塞，把希臘人逐出，將約帕牢牢地建立為一個猶太城市。羅馬龐培統治期間，宣佈約帕為一個自由城；後來該撒把這城交還給猶太人（主前47）；在主前37年，則由大希律佔領了。由於約帕的居民憎恨大希律，大希律只好在該撒利亞——約帕以北約40哩——建立一個新港口。到了耶穌出生的時候，約帕歸入敘利亞省內，在該撒利亞的治下（約瑟夫：《猶太古史》17.13.2-4）。

基督徒群體頗早便在約帕出現。住在那裏的門徒有多加，彼得曾叫她從死裏復活（徒九36-41）；此外還有硝皮匠西門（徒九43）。神也吩咐彼得從約帕前往該撒利亞，向羅馬百夫長哥尼流傳講福音（徒十1-48）。

約帕是猶太人背叛羅馬的主要中心。這城在主後68年遭維斯帕先毀滅，並以羅馬軍營取而代之，約帕其後再重建，今天稱為「雅法」，位於特拉維夫的郊區。

Wayne C. Hensley

約帖(Joktheel)

（1）猶大支派高原的城邑，在洗楠和拉吉之間（書十五38）。其確實位置不詳。

（2）以東人的城，原名西拉。猶大王亞瑪謝攻取西拉之後，把它改名約帖（王下十四7）。

約念(Jokmeam, Jokneam)

（1）西布倫境內一城（王上四12），或許與本條目＃2為同一地。

（2）迦南人的王城，靠近迦密（書十二22）。杜得模西士三世稱為「Q井」。地近西布倫境，聖經說西布倫支派地業的邊界，到達約念前面的河（書十九11）。後來，此城成為利未人在西布倫支派境內居住的城鎮（書二十一34）。優西比烏認為她位於往多利買的途中，離米吉多不遠之萊吉奧約6哩，即耶斯列平原上之蓋

蒙廢丘，位於米爾河河口。希伯來大學正在該地從事考古發掘工作。
另參：「利未人的城邑」。

約押(Joab)
（1）洗魯雅的兒子。洗魯雅與大衛是同父異母的姊弟（代上二16）。約押及其兄弟亞比篩和亞撒黑，在猶大皆有顯赫的軍功（撒下二18；撒上二十六6），但以約押最為有名。在基遍之役，他領兵追趕掃羅部下押尼珥的軍隊，因押尼珥殺死他的弟弟亞撒黑（撒下二8-32）。其後，押尼珥歸順大衛，但約押還是把押尼珥殺了，一方面為弟復仇（撒下三26-30），另一方面也要剷除自己的競爭對手。然而，大衛稱讚押尼珥為「作元帥的大丈夫」，對他的死極表哀傷，並且咒詛約押和他的族人（撒下三26-29、39）。這些經文顯示約押有時是個魯莽而寡恩的人。
大衛圍攻耶路撒冷的耶布斯城，約押率兵作前鋒；當大衛在耶路撒冷作王，約押被任命為大衛軍隊的元帥（撒下八16，十一1；參代上十一6、8，十八15）。他平定了敘利亞和亞捫人的叛亂（撒下十7-14；代上十九8-15），又攻陷拉巴（撒下十一，十二），替大衛殺了赫人烏利亞，使大衛可奪取其妻子拔示巴。
在押沙龍叛亂期間，約押再次表現他對大衛的忠心，及其領軍能力（撒下十五）。但他沒有聽從大衛的命令，竟把大衛的兒子押沙龍置諸死地（撒下十八5，十八10-17）。當大衛為押沙龍之死哀痛，約押勸諫並責備大衛，認為此舉大失軍心，會引起譁變（撒下十九5-7）。大衛以約押不服，故罷免其元帥之職，以亞瑪撒代之（撒下十九13），但約押後來把亞瑪撒刺殺，重掌軍權（撒下二十8-10、23，二十四2；王上一19）。
在大衛統治之末期，約押與亞多尼雅及祭司亞比亞他密謀背叛（王上一7）。大衛不信任約押，臨死遺命所羅門要切記約押的殺戮罪行（王上二5-9）。為了令軍隊效忠，所羅門在大衛死後，即追討亞多尼雅、亞比亞他及約押謀反之罪（王上二23、26、28）。約押逃到耶和華會幕內的祭壇，在那裏躲避，為所羅門部下比拿雅所執，並把他殺死（王上二28-35）。其後，比拿雅取代約押，成為軍隊的元帥。
另參：「以色列史」。
（2）猶大支派西萊雅的兒子，是革夏納欣人之祖。「革夏納欣」意即「谷中所住之工匠」（代上四14）。
（3）跟隨所羅巴伯從被擄之地歸回巴勒斯坦一猶太家族之先祖（拉二6；尼七11）。
（4）一個猶太家族的先祖，其家族有219人隨以斯拉從被擄之地歸回巴勒斯坦（拉八9）；可能與＃3為同一人。

約拉(Jorah)
哈拉之別名，見於以斯拉記二章18節。
另參：「哈拉＃2」。

約阿施(Jehoash, Joash)
這是舊約中兩個王的名字，意思是「耶和華是強壯的」，或「耶和華已賜福」。
（1）亞哈謝的兒子，猶大的第九任君王（主前835-796）；在祭司耶何耶大下令殺死行惡的亞他利雅之後，他方可登基。當時亞他利雅剪除猶大皇室，約阿施的姑母約示巴偷偷把他藏在聖殿裏，逃過大難（王下十一1、2）。約阿施在殿裏藏了6年；7歲才登基，作王40年（王下十一21，十二1）。
他在位期間，主要的功績是重修聖殿（王下十二4、5；代下二十四4、5）。約阿施23年，聖殿的修葺工程仍沒有甚麼進展；約阿施重訂稅捐的制度，通令猶大人把捐項直接送往耶路撒冷的聖殿去，於是聖殿很快就修復如昔（代下二十四13）。
祭司耶何耶大死後，約阿施和百姓離棄神，去事奉亞舍拉和偶像（代下二十四15-18），不肯聽從先知的警戒（代下二十四20）。於是約阿施和他的百姓被亞蘭人打敗。雖然亞蘭王哈薛曾因受了約阿施的貢物，而一度不攻擊猶大（王下十二17-18），但第二次已不奏效了。亞蘭人攻擊猶大和耶路撒冷，把所掠的貨財送到大馬色哈薛那裏（代下二十四23、24）。約阿施在戰亂中受了重傷，臣僕約撒甲和約薩拔乘機把他殺掉（王下十二20、21；代下二十四25、26）。
（2）約哈斯的兒子，也是第十四任的以色列王（主前798-782）。約阿施像他父親，好大喜功。由於不再受到亞蘭王哈薛的軍事威脅，他所統治的北國，政治穩定。事實上，亞瑪謝在耶路撒冷作王時（主前796-767），約阿施攻克南國猶大。亞瑪謝和約阿施不和，主要是由亞瑪謝引起的。亞瑪謝打敗了以東人，便驕傲起來，向以色列發動戰爭（代下二十五17-19）。這場戰事發生在猶大高原的伯示麥，後來擴展至猶大的山地，直到約阿施攻進猶大的首都。約阿施攻進耶路撒冷後，奪去王宮和聖殿裏一切財寶；又拆毀耶路撒冷的城牆，從以法蓮門直到角門（代下二十五20-24）。明顯地，神用他來懲罰猶大人（代下二十五20）。
與約阿施同時代的有先知以利沙。雖然以色列國行惡，約阿施也行神眼中看為惡的事（王下十三10、11），但約阿施願意尋求神的先知的意見。以利沙臨終時，約阿施請以利沙為他祝福（王下十三14）。以利沙向王保證以色列人會在亞弗打敗亞蘭人，而且以色列會有3次大勝（王下十三15-19）。約阿施因此得享北國16

年（主前798-782）的太平日子。他雖然被視為邪惡無道，神卻用他來懲罰猶大王亞瑪謝，並且蒙主幫助他打敗亞蘭人。
另參：「以色列史」。
（3）亞比以謝族人，住在俄弗拉，是基甸的父親。約阿施為巴力築了一座壇，又為亞舍拉立偶像，但這些都被基甸毀掉了（士六11-31，七14，八13、29、32）。
（4）以色列王亞哈的兒子（王上二十二26；代下十八25）。
（5）猶大支派示拉家的後裔（代上四22）。
（6）比結的9個兒子中，排行第二，是便雅憫支派的領袖（代上七8）。
（7）便雅憫支派的領袖。大衛逃至洗革拉時，他是大衛的支持者之一。（代上十二3）。
（8）大衛的臣子（代上二十七28）。

約南(Jonam)
耶穌基督的先祖，參路加福音的耶穌家譜（路三30）。
另參：「耶穌基督的家譜」。

約哈(Joha)
（1）便雅憫支派比利亞的兒子（代上八16）。
（2）提洗人申利的兒子，耶疊的兄弟。他們兄弟二人都是大衛軍中的勇士（代上十一45）。

約哈斯(Jehoahaz, Joahaz)
（1）以色列第十二任國君，繼承父親耶戶之位，作王17年（主前814-798）。因他行惡事，耶和華便把以色列人交在亞蘭王哈薛及其子便哈達之手。以色列軍隊被亞蘭王消滅，只餘下50馬兵、10輛戰車和10,000步兵。以色列人受盡亞蘭人的欺壓，約哈斯求告神。神答允賜給他們一位拯救者，但到其子約阿施作王時始應驗（王下十三2-7、25）。在約哈斯作王時期，以色列國和猶大國交好，約哈斯甚至把兒子命名為約阿施，即當時猶大國君的名字（王下十三1、9，十四1）。
（2）猶大國第十七任國君，主前609年登基，作王僅3個月。其父為約西亞，在米

吉多之役被埃及王所殺（王下二十三29、30）。約哈斯又名沙龍（代上三15；耶二十二11、12），約西亞第四子，母親名哈慕他，是立拿人耶利米的女兒。約哈斯繼位時，年23歲。他行耶和華眼中看為惡的事。耶利米先知預言說：他必不得再回到本國，要死在被擄的地方（耶二十二11、12）。果然，當埃及法老王尼哥攻陷猶大，就把約哈斯鎖禁於哈馬地的利比拉，後來他被帶到埃及，並死於該地（王下二十三33、34）。

歷代志上三章15節記載，約哈斯（沙龍）以第四子而繼承王位。在一般情形下，以色列國的國位是由長子繼承的，但以色列戰敗後，可能為了討好埃及人，而立第四子為王。

（3）亞哈謝的別名，猶大國的第六任君王，主前841年登位（代下二十一17，二十二1）。約哈斯與亞哈謝同義。

另參：「亞哈謝＃2」。

（4）亞哈斯的全名。根據提革拉毘列色三世之銘文，亞哈斯為猶大國的第十二任君王。

另參：「以色列史」。

（5）約亞的父親。約亞是約西亞王的史官（代下三十四8）。

約哈難(Jehohanan, Johanan)

這名字的意義是「耶和華是恩慈的」，約翰這名字也是從約翰哈難衍生的。

（1）利未人，可拉族亞薩的子孫，米施利米雅的第六子。大衛為王時，任聖殿的守門人（代上二十六3）。

（2）約沙法王軍隊中的千夫長（代下十七15）。

（3）以實瑪利的父親。以實瑪利是管轄軍兵的百夫長，幫助祭司耶何耶大推翻皇后亞他利雅，重建猶大國（代下二十三1）。

（4）以利亞實的兒子。以斯拉在他的屋子裏禁食、祈禱，為百姓的罪心裏悲傷（拉十6）。這裏所提到的約哈難，與尼希米記十二章22節的約哈難應同為一人，也有人認為與尼希米記十二章11節所說以利亞實的孫子、耶何耶大的兒子約拿單，可能同為一人。

（5）比拜的四個兒子之一，娶異族女子為妻。祭司以斯拉勸他把外邦妻子休掉（拉十28）。

（6）亞捫人多比雅的兒子，他娶猶大人米書蘭的女兒為妻。米書蘭曾幫助尼希米

修建耶路撒冷城牆（尼六18）。
（7）猶大人被擄歸回耶路撒冷後，約雅金為大祭司，而約哈難則作祭司，他也是亞瑪利族的族長（尼十二13）。
（8）耶路撒冷城牆修建竣工，祭司們吹號奏樂，以示慶祝。約哈難為其中一位祭司（尼十二42）。
（9）加利亞的兒子（王下二十五23）。他是一位猶太領袖，和耶利米同時代；耶路撒冷淪陷後，他成為猶大省長基大利的得力助手（耶四十8、13）。約哈難曾預先警告基大利，以實瑪利計劃行刺他（耶四十13-16）。基大利不信約哈難，並禁止他處決陰謀行弒者；終於基大利難逃一死。約哈難向以實瑪利報復，救回被俘的人（耶四14-18），卻未能擒獲以實瑪利。約哈難懼怕巴比倫人報復，想往埃及尋求庇護。耶利米勸他聽從神的話，不要輕舉妄動（耶四十二1-22），約哈難不從，反而挾持耶利米和巴錄，以及猶大人民逃入埃及（耶四十三5-7）。
（10）猶大王約西亞的長子（代上三15），卻沒有繼承王位。
（11）以利約乃之子（代上三24），猶大國末代國王約雅敬的後裔。
（12）亞希瑪斯之孫亞撒利雅之子。亞撒利雅在所羅門的殿供祭司職分（代上六9、10）。
（13）便雅憫支派的勇士。在洗革拉加入大衛的30名勇士陣營（代上十二4）。三十勇士能以左右手開弓甩石射箭（代上十二2）。
（14）在曠野加入大衛陣營的迦得人（代上十二12）。他受過特殊訓練，善用盾和矛，能吃苦耐勞，腳程飛快（代上十二8）。
（15）以法蓮人。在比加執政時期，他的兒子亞撒利雅是以法蓮一位領袖，曾為20萬名猶大俘虜仗義抗爭（代下二十八12），猶大俘虜終於得到釋放。
（16）哈加坦（意為「小子」）之子。其名號可以讀為「小約哈難」。他是一家之長，宣稱是押甲的後裔（拉八12）。他與本系的110個男丁，隨同以斯拉從巴比倫歸回猶大。
（17）約雅金屬下的祭司。當利未人和祭司正式註冊時，他是眾祭司之一（尼十二22）。

約施比加沙(Joshbekashah)
希幔的兒子。大衛在位時，祭司分成24班，在聖所供歌唱之職，他就是第十七班的班長（代上二十五4、24）。

約珊(Jokshan)
亞伯拉罕的兒子，基土拉所生。他是示巴和底但的父親（創二十五2、3；代上一32）。

約耶但(Jehoaddin, Jehoaddan)
耶路撒冷人，猶大王亞瑪謝的母親（王下十四2；代下二十五1）。

約拿(Jonah)
以色列的先知；是西布倫地迦特希弗人亞米太的兒子（拿一1；王下十四25）。編寫列王紀的史家以約拿為耶羅波安二世時代（主前793-753）一位頗負盛名的先知。約拿曾經預言以色列王將擴張勢力。果然在耶羅波安二世統治時，以色列國勢昌盛，領土擴展，但可惜國內道德淪亡、罪惡增加。
雖然以色列國政治紊亂、貪污橫行，但約拿還是熱心愛國。他不願意到尼尼微城去，部分原因是他認為神會藉著亞述人的手，懲罰以色列。神差派先知告訴耶羅波安二世：他的國必昌盛。神也差同一位先知到尼尼微城，保存該地，直至主前722年，亞述興起討伐以色列為止。難怪約拿極不願意執行他的使命，情緒十分低落。
沒有其他先知比約拿的民族意識更強烈（參拿一9），但也沒有任何一位先知的工作，是完全針對非猶太人的。約拿的著作也跟眾先知不同。約拿書基本上是歷史性的敘述體裁。他的講道內容，在書中只用了5個希伯來詞語記錄下來（拿三4下）。
另參：「約拿書」；「耶羅波安＃2」；「以色列史」；「先知，女先知」。

約拿書(Jonah, Book of)
在舊約書卷的傳統排列裏，約拿書是小先知書的第五卷。本書是一個記敘文體，而不是一連串的先知預言。本書記述約拿違背神命、不往神指示的地方去傳道的經歷。書中幾件不尋常的事件，成為解釋本書時爭論的中心。
作者
傳統認為本書由亞米太的兒子約拿所寫，約拿是耶羅波安二世在任時一位極有影響力的先知（王下十四25）。

本書形容約拿是一個極端的愛國者，他那狹隘的愛國主義使他背叛的旨意，不願意看見從前的敵國接受神的赦罪。本書最重要的教訓之一，可見於神對約拿那排外之態度的責備（拿四6-11）。

耶穌用了約拿的兩個經歷，作為祂給祂那世代的記號。約拿在大魚腹中度過了3日3夜，被用來類比耶穌之死亡和復活（太十二38-41）。此外，耶穌又藉著尼尼微人對約拿信息的積極回應，來責備祂那世代中許多不相信祂的人（路十一32）。

真確性

約拿書中不平常的情節，使學者對其性質有不同的看法。不單是約拿被大魚所吞的故事使許多人認為本書帶有寓言的性質，尼尼微人的悔改（拿三5）也被看為極不可能的事。

一些傑出的聖經學者都擁護本書的真實性。這些學者的基本進路是反駁那些否定本書之歷史性的人，並因耶穌引用書中的預言，又因早期猶太傳統的說法，給本書的真實性提出正面的證據。

否定本書之真實性的人，提出了以下幾個問題：（1）「尼尼微王」（三6）的說法似乎並不準確，因為尼尼微只是亞述的首都。當代的人均稱亞述的君王為亞述王；（2）書中用了過去時態來描述尼尼微城（三3），似乎顯示本書在較後的日期寫成，這與傳統對本書作者的看法不吻合；（3）書中以極誇張的用詞來形容尼尼微城的面積（三3）；（4）尼尼微人集體悔改的事蹟欠缺歷史的支持；（5）一個人似乎不可能像書中描述般，在魚腹逗留那麼長的時間。

關於「尼尼微王」的說法，我們應留意舊約也有類似的表達方法。以色列王亞哈被稱為「撒瑪利亞王」（王上二十一1），敘利亞王便哈達也曾被稱為「大馬色王」（代下二十四23）。因此，「尼尼微王」的稱謂並不是一個破例。

以過去時態來描述尼尼微城，可能只因為作者用了一般簡單的敘事時式，來描述約拿在那裏說預言時該城的面積。

對於尼尼微城的面積（「三日的路程」），可能顯示人走過整個尼尼微行政區——包括其市郊——所需的時間。我們不應看尼尼微人的悔改為集體歸向耶和華以色列的神。約拿書描述尼尼微人是因約拿宣告尼尼微必傾覆而悔改（拿三4）。雖然世俗歷史並沒有記載這樣一件事情，但有證據顯示他們這種反應是有可能的。尼尼微城在不足10年內（主前765-759），經歷了一次日全蝕和兩次嚴重的天災。我們可以理解，尼尼微的居民可能已有足夠的準備，去接受約拿先知這位以不尋常方式來臨的人所傳講的信息。

還應注意的一點是，亞述王亞大得尼拉力三世只敬奉尼波神。若約拿是在他在位

時（主前810-783）作先知傳道，則約拿所傳講的猶太一神主義，在當時被接受的程度可能比一般人預期外邦社會所接受的為高。

牲畜在約拿傳道以後也參與全國的悔改行動（三7、8），在歷史中並非不曾出現。歷史家希羅多德曾記述一次類似的事件，發生於波斯帝國中。

構成最大問題的事件，反而是約拿在魚腹中的經歷。解經者常指出，大多數鯨魚的咽喉，都不能容納一個人通過。但書中沒有說把約拿吞下的是一條鯨魚，只記載是一條大魚（一17）。不過，抹香鯨卻是可以吞下像人那麼大的物體。

過去有不少鯨魚吞人的例子。雖然其中許多可能被視為怪誕，但完全未加以客觀批評便否定這些事件，也是不對的（這些經歷的其中一個有趣的記述，可見於《普林斯敦神學雜誌》第25期，1927年，頁636）。我們不應看約拿在魚腹中的經歷是絕對沒有可能的。神在歷史中的作為就經常帶來不平常或神蹟性的事件。

約拿書中所存在的困難，使許多人認為它是一個預言性的比喻，而不是一件歷史事實。最常見的解釋是約拿書表達了神所關懷的，是普世的人。在這解釋中，猶太人那排外的民族主義便遭斥責。有些人認為這種心胸狹窄的態度，正好反映本書是被擄歸回後的作品，當時以色列人仍痛恨先前那些擄掠他們的人。

上述看法出現了好幾個問題。雖然舊約中有不少比喻，但沒有一個像約拿書的篇幅那樣長。再者，比喻中的主要人物，是象徵對這比喻的主要教訓有影響的人、物或概念；支持這看法的人，卻很難說明約拿被大魚所吞的故事，如何引出比喻的中心信息。

另一種解釋方法是看本書為一個篇幅較長的寓言。寓言是一種文學形式，其中的基本人物是要象徵或解釋真實生活中與之相似的事物。它的意義通常是明顯的，或由作者加以解釋。在舊約裏，寓言是一種簡短的文體，用以增強宣告的力量。約拿書似乎不能歸入此類文體中。它是敘事式的記載，其中的人物、物件和事件並沒有賦予明顯的意義。

根據上述提出的普遍論點，學者似乎並不能給予足夠的理由，去否定約拿書的歷史性。耶穌引述約拿書的記載時，似乎暗示祂也接受其真確性。

寫作年代

約拿若是列王紀下十四章25節所指的亞米太的兒子，本書便應寫於以色列王耶羅波安二世在位的時候（主前793-753）。那麼，約拿便是在以色列的白銀時代（主前八世紀）傳道的先知之一。

那些認為本書並非由約拿所作的人，對其寫作年代有不同的說法，由尼尼微被毀後，至進入被擄歸回時期的說法皆有。

背景

考古學家在尼尼微古城進行發掘時，發現了許多工藝品和文學作品，顯示尼尼微城大部分時間都是一個文化中心。在亞述王國中期，尼尼微城大大擴展了，並成為一個行政中心。一些勢力龐大的亞述王都以尼尼微為首都，在那裏治理全國。位於尼尼微以南的迦拉比尼尼微細小得多，卻住了近7萬人。約拿書所描述龐大的尼尼微人口，似乎頗切合這資料。

寫作目的

約拿書之寫作目的，是指出神的恩典並非只賜給希伯來人，這教訓是在本書一個戲劇性的高潮中道出。約拿自憐地哀悼那給他遮蔭的蓖麻樹在烈日下枯萎了。神把約拿對小樹的憐惜，跟祂對數以萬計尼尼微人之關懷，作出強烈的對比。

本書清楚顯示，神的憐憫並非只憐憫約拿時代的希伯來人，乃是每個悔改的人。即使以色列的敵人，也可嘗到神的憐憫。

內容提要

一至二章

約拿書一開首是耶和華給先知約拿的命令，神指示他向尼尼微城的人傳道。約拿並不願意前往尼尼微，因為他知道尼尼微人會悔改。這樣，他便是向他所憎恨的亞述人宣告神的憐憫，有違他的立場。因此，他在約帕乘船逃走，愚蠢地避開神。他上了一艘前往他施的船。他施位於西班牙南部一個腓尼基殖民地。在古代的地中海世界裏，是約拿向西面逃走的一個最遠的地方（一1-3）。

然而，神不會容讓祂的僕人悖逆祂而不加懲戒（一4-16）。神管教約拿是出於祂的愛。管教的計劃由神所命令的暴風開始（一4）。船上的水手在可怕的狂風中，都忙於各自向他們的神祇呼求，並把沈重的貨物拋進海裏（一5）。在這一切擾嚷中，約拿只在船艙裏沈沈大睡（一5）。

船上的水手仍不知道約拿才是問題真正的癥結。船長還喚醒約拿，叫他向自己的神祈禱，求祂在這暴風中施行拯救（一6）。

眾水手見祈求也無效，便實行抽籤，盼找出是誰惹怒那帶來暴風的神（一7）；製出來的籤顯示約拿是罪魁禍首（一7）。那些水手想知道帶來風暴的神是誰，並且為何這樣做。約拿的證供簡單而扼要：「我是希伯來人。我敬畏耶和華——那創造滄海旱地之天上的神。」（一9）

眾水手問約拿，他們應怎樣對待他，因為海浪愈發翻騰（一11）。船長先前曾叫約拿祈禱，否則他們便會滅亡。現在約拿卻表示禱告並不奏效（一12）。他於是叫眾人把他拋進海中。

水手們經過一番努力，仍然不能靠岸，終於順從約拿的要求（一13、15）。約拿被拋進海中，風浪就止息了。這經歷使全船的人都敬畏耶和華，並向祂獻祭和許願（一16）。

神在約拿身上施行的刑罰尚未完結，因為祂預備了一條大魚，把約拿吞下（一17）。約拿在魚腹中3日3夜（一17；參太十二38-41），他向神祈禱（二1），神也聽見他的禱告（二7、8）。約拿的獲釋使他重新奉獻給神（二9）。約拿的禱告反映他對詩篇有很深的認識（參詩三8，五7，十八4-19，三十2、3，三十一6、22，三十九9，四十二6、7，五十九17，六十九1、2，一二〇1，一四二3，一四四2）。

神最終應允約拿的禱告，讓他有機會履行他的使命和誓言。大魚遂把約拿吐在岸邊的旱地上（拿二10）。

三至四章

本書第二部分由三章1節開始。作者把注意力轉向神如何對待尼尼微城（三1至四11）。約拿因不順從神而向神懺悔，他悔改的行動，便是遵從神的吩咐，向尼尼微宣告神的信息（三1-4）。他甫抵尼尼微，便用了一整天去宣告神的信息。約拿告訴尼尼微城的居民，他們還有40日的時間（三4），但他們顯然立刻作出回應，因為作者並沒有記載約拿走遍全城所需的另外兩天路程。

眾民與王都披麻禁食悔改（三5、6）。尼尼微王私下悔改了，又遍告全城的人一起悔改，強烈地表示他對神之信息的回應（三7-9）。神對約拿先前不願執行使命及其後嫉妒之態度加以譴責（三10至四11）。

神接納尼尼微的悔改，以致約拿心生埋怨（四1-3）。他不久前才背誦詩篇，在禱告中讚美神（二1-9），現在卻轉為苦毒的埋怨。約拿再次向神禱告（四2），說出他起初不願接受差遣的原因。他知道神的本性是慈愛和願意饒恕人，他卻因這慈愛和饒恕惠及他本國的敵人而深感憤怒。約拿愚蠢地放縱自己，寧願求神取去他的命，也不願看見神在尼尼微人中施行拯救（四3）。

神已向尼尼微顯示祂的憐憫，祂也再次以實例和教導向約拿彰顯祂的慈憐（四4-11）。神微聲的詢問：「你這樣發怒合乎理嗎？」（四4）這必定觸及了約拿內心的深處。但先知寧願走到尼尼微東面，在臨時的遮蔭處鬧彆扭（四5）。

神在祂用以對付約拿的各種大自然事物中，再加上蓖麻樹（一種葉子很大的植物，四6）。這個供約拿遮蔭的地方使他大大喜樂。但神安排一條蟲子摧毀了這蓖麻樹（四7）。神再安排炎熱的東風使空氣變得乾燥，溫度升高，令約拿愈加痛苦（四8）。約拿又再次向神求死。

神再問約拿：「你因這棵蓖麻發怒合乎理嗎？」（四9）神以例證來叫這位遲鈍的

先知明白。然而，約拿的反應卻更激烈（四9）。約拿十分激動，因為這蓖麻縱使並非他親手所造，但對他個人造成了影響（四10）。耶和華創造了人，耶和華關懷尼尼微人。難道這位偉大的創造者無權為尼尼微城與其中12萬人，以及所有牲畜之存亡而激動嗎（四11）？約拿希望蓖麻得以保存，神更希望蓖麻得以存留。
Thomas E. McComiskey
另參：「約拿」；「預言」；「先知，女先知」；「以色列史」。

約拿單(Jehonathan, Jonathan)
（1）猶大地伯利恆城的利未人，摩西的兒子革舜的後裔。在士師時代，他本來是以法蓮地米迦的祭司，後來但支派的祭司（士十八30）。
（2）便雅憫人，掃羅的長子，米力巴力的父親（撒上十四49；代上八33、34）。約拿單是一位英勇的戰士（撒上十三2-4，十四1-15；撒下一22），也是大衛的摯友（撒上十八1-5，十九1-7）。最後，他和他的兄弟皆在基利波山為非利士人所殺（撒上三十一2；代上十2）。
（3）大祭司亞比亞他的兒子，大衛忠心的臣僕（撒下十五27、36，十七17、20；王上一42、43）。
（4）示米亞的兒子，大衛的姪兒（撒下二十一21；代上二十7）。
（5）哈拉人沙基的兒子，大衛的勇士（撒下二十三32；代上十一34）。
（6）猶大的後裔，雅大的兒子，益帖的兄弟，比勒和撒薩的父親（代上二32、33）。
（7）烏西雅的兒子，替大衛王掌管庫房（代上二十七25）。
（8）大衛的叔叔，在宮中作謀士和書記（代上二十七32）。
（9）以別的父親。在被擄歸回時期，以別後來和以斯拉一同回到猶大地（拉八6）。
（10）亞撒黑的兒子。他和特瓦的兒子雅哈謝一同反對以斯拉，因為以斯拉命令被擄歸回的以色列人，都要把外邦妻子休掉（拉十15）。
（11）利未支派耶何耶大的兒子，押杜亞的父親。他是大祭司耶書亞的後裔（尼十二11）。他可能與以斯拉記十章6節中，以利亞實的孫子約哈難同為一人。
另參：「約哈難＃4」。
（12）約雅金為大祭司時，約拿單是米利古族的祭司和族長（民十二14）。
（13）一位祭司；是撒迦利亞的父親，示瑪雅的兒子，亞薩的後裔（尼十二35）。
（14）在西底家作猶大王時的一個文士，先知耶利米曾囚禁在他的家中（耶三十七15、20；三十八26）。

（15）加利亞的兒子，他和他的兄弟約哈難到米斯巴，尋求基大利的保護（耶四十8）。
（16）約沙法王進行宗教改革時，被派往猶大，負責教導人民律法的其中一個利未人（代下十七8）。
（17）約雅金為大祭司時，示瑪雅族的祭司和族長（尼十二18）。

約拿達(Jehonadab, Jonadab)
（1）大衛的長兄示米亞的兒子，即大衛的姪兒。他是大衛的兒子暗嫩的朋友，設計助暗嫩污辱了其同父異母的妹妹他瑪（撒下十三3、5）。後來，暗嫩被他瑪的兄長，即其同父異母的弟弟押沙龍所殺。
（2）利甲的兒子，基尼族及迦勒族人的後裔（代上二55，四11、12）。他創立利甲一族，嚴守宗教規則，不喝酒，也不蓋房、撒種和栽種葡萄園（耶三十五6-19）。他又鼓勵耶戶變革改制，把亞哈全家殺戮淨盡（王下十15、23）。

約書(Book of the Covenant)
這名稱在舊約曾出現兩次。第一次是摩西在西乃山向以色列民宣讀的「約書」（出二十四7）；第二次是猶大王約西亞頒旨修繕聖殿，大祭司希勒家於清理殿內器物時找到了一部「約書」（王下二十三2、21；代下三十四30）。所謂「約」是指神在摩西時代與以色列民所立的「條約法規」；所謂「書」，按希伯來文原義是指刻在泥版、石版上或寫在羊皮書卷上的文獻。古人立約常以文字記錄。要瞭解舊約這兩處地方提到約書的意義，必須先確定該文獻的基本概念。
學者多以摩西在西乃山宣讀的約書可能是「十誡」或出埃及記二十至二十三章的主要內容（除去敘述部分）。摩西宣讀約書之後，百姓齊呼「耶和華所吩咐的，我們都必遵行」，可見約書已經雙方通過，已有合法約束力。至於內容，我們所知者只是經中所記。聖經記述摩西寫下約書（出二十四4），我們卻不必認為神親手寫下的「十誡」不在其內（出二十四12，三十二15、16）。因為摩西很可能於十誡初頒時作過筆錄（出十九25，二十1）。
現代舊約學者常稱出埃及記二十一至二十三章為「約書」，但不一定說這就是摩西宣讀的約書。但若以這數章經文為約書內容，則這部約書（出二十22至二十三33）可大略歸納如下：

1.崇拜事宜（出二十22-26）
禁拜偶像（二十23）
設壇獻祭（二十24-26）
2.民事（出二十一1至二十三12）
關於奴僕的法規（二十一1-11）
關於傷人的法規（二十一12-32）
關於財產關係的法規（二十一33至二十二15）
關於婚姻的法規（二十二16-17）
死刑法（二十二18-20）
要行慈善（二十二21-27，二十三4-5、9-12）
向神忠誠（二十二28-31）
向人誠實（二十三1-3、6-8）
3.宗教法規（出二十三13-19）
4.祝福與警戒（出二十三20-33）
從以上歸納可以看出，律法條款的分類並不嚴密，案例的涵蓋也不周全，不過大體給以色列民規定了對神、對人的主要義務和責任，使他們入應許地定居之後可有所遵循。比對以色列和其他古代民族的法規，是有很多類同之處的。
至於約西亞王向猶大國民宣佈的「約書」，其內容也未能確定。一些學者擬以約西亞的宗教改革實踐為線索來重建該約書的內容，並斷言必與申命記所載的律法條例大致相同。然而，他們的方法有好幾個弱點。第一，有些改革措施是律法中沒有提及的（如焚燒日車，見王下二十三11），只能說約西亞的措施是根據律法推理出來的。這樣，他的改革措施就很難肯定甚麼是根據約書清楚的指示，甚麼只是推理的結果。第二，根據歷代志下三十四章3-7節，約西亞許多改革措施是早在「約書」發現之前就已經實行了的。不過，從列王紀下某些經文可知，約西亞某些改革措施是根據約書的。
因此，可知約書中必載有逾越節的規定（王下二十三21）；此外，大概也有處置巫祝邪術及種種拜偶像之事的規定（王下二十三24）；還有，約書顯然載有對背約者的嚴厲警告（王下二十二16、19），甚至有「使其地變為荒場，民遭受咒詛」這樣的直接宣判。據以上諸項，約西亞的約書似較出埃及記二十一至二十三章的內容更廣。在出埃及記的約書，只提及逾越節為「除酵節」（出二十三15）。出埃及記二十二章18節可能是約西亞對付邪術的根據。但列王紀下二十二章16、19節提到悖逆者要受刑罰，卻不能在出埃及記的約書中找到類似的話，最接近的也

只有出埃及記二十三章33節。
最後，約西亞的約書也稱「律法書」（王下二十二8），由此可以說明舊約中許多提到律法書的地方，也可能是指「約書」而言。
另參：「出埃及記」；「聖經中的律法觀」。

約書亞(Joshua)
（1）嫩的兒子，摩西的助手和繼承人；神揀選他成為軍事領袖，帶領以色列人征服迦南（代上七27）。
在出埃及的早期，約書亞受摩西差派與亞瑪力人爭戰（出十七8-15）。約書亞擊敗亞瑪力人，摩西把這事件記下，並且築了一座壇，起名叫「耶和華是我的旌旗」。
當摩西打發12人從加低斯巴尼亞窺探迦南地，約書亞代表以法蓮支派（民十三8）。那時，約書亞稱為「何西阿」，但摩西將他的名字改為「約書亞」（民十三8、16）。
只有約書亞和迦勒這兩名探子，對以色列人進佔迦南地帶來肯定性的報告（民十四6-9）。結果，在出埃及的所有以色列成年男丁中，只有這兩人能渡過約但河，進入應許之地（民十四30）。
當耶和華告訴摩西，他快將離世，摩西問及他的繼承人，主就委派約書亞擔任此職（民二十七12-23）。摩西在尼波山死後，約書亞的領導地位便被確立（民三十四17），主亦吩咐約書亞過約但河佔領那地（書一1、2）。
約書亞從約但河外打發兩人渡河，去偵察耶利哥（書二1-24）。他們在耶利哥獲喇合匿藏，後來平安地返回約書亞那裏，回報說那地的居民十分懼怕以色列人（書二23、24）。
當以色列人過了河，耶和華指示約書亞，要在吉甲堆起12塊石頭，來記念這次過河（書四1-7）。然後，神命令所有在出埃及途中出生的男丁行割禮（書五2-9）。
在接近耶利哥的吉甲紮營時，約書亞與一名持刀的男子對峙。當約書亞質問這人，他才知道祂是主；主更吩咐他將鞋脫下，因他所站的地方是聖潔的（書五13-15）。
主告訴約書亞，祂將要毀滅耶利哥；他完全依從祂的指示，耶利哥城便塌陷了（書六）。約書亞攻打艾城時，初嘗敗績，直至亞干犯罪的事被揭發和審判後（書七10-26），艾城才被佔領和毀滅。
約書亞在以巴路山築一座壇（書八30-32），宣讀祝福和咒詛的話，那就是神透過摩西所頒發的命令（書八33-35；參申二十七）。
由於以色列人沒有向主尋求指示（書九14），約書亞便被騙與基遍的希未人建立和平條約。後來，約書亞使他們在以色列中間幹奴僕的工作（書九21-27）。

迦南各城的諸王結盟，要抵抗以色列人的威脅（書九1、2），由5個亞摩利城組成的聯盟（耶路撒冷、希伯崙、耶末、拉吉和伊磯倫）攻打基遍（書十1-5）。基遍人向約書亞求助；約書亞迅速作出回應，迎戰盟軍，並徹底擊敗亞摩利軍隊。在這次戰爭中，約書亞命令太陽和月亮止住，以致以色列能夠有更多時間擊退敵人（書十12-14）。這次勝利後，約書亞陸續攻佔敵城。

以夏瑣王耶賓為首的北方聯盟，便是接踵而來的敵對勢力（書十一1-5）。耶和華確保約書亞獲勝，夏瑣城終被攻下，更被火焚燒（書十一6-15）。約書亞記十一章23節概述了以色列所征服的土地，第十二章則列舉了被擊敗的諸王。

約書亞現已老邁，耶和華告訴他還有許多未得之地。這些領土都一一列出來，耶和華更指示約書亞將地分配給那9個半支派（書十三7，十三8至十八28）。約書亞則獲得他所要求的城，就是以法蓮山地的亭拿西拉城；他修建那城，並在那裏居住（書十九49-50）。

耶和華吩咐約書亞設立逃城，讓犯了誤殺罪的人，能逃去躲避報血仇的人（書二十）。利未人亦來到祭司以利亞撒和約書亞面前，請求把耶和華藉著摩西吩咐賜給他們的城，分給他們（書二十一1-42）。

年老的約書亞召集全以色列，嚴厲地囑咐他們要繼續忠於主（書二十三）。最後，他召集全以色列到示劍，在那裏給予他們臨別的信息。他總結自亞伯拉罕時期，耶和華如何恩待他們，並再次激勵他們要事奉主，並發出那著名的宣告：「今日就可以選擇所要事奉的……至於我和我家，我們必定事奉耶和華。」（書二十四15）

約書亞死時110歲，被埋葬於他的產業亭拿西拉境內（書二十四29、30；士二8、9的平行記載中，稱為「亭拿希烈」）。

在約書亞在世的日子，並在比約書亞活得更久的以色列眾長老時期，以色列都一直事奉神（書二十四31；士二7）。

Carl E. DeVries

另參：「約書亞記」；「征服迦南」；「以色列史」。

（2）伯示麥的居民。非利士人用牛車載送約櫃回來，正是經過他的麥田。後來有一塊大磐石，安放在約書亞的麥田中，以記念這事（撒上六14、18）。

（3）在約西亞王統治期間，耶路撒冷的邑宰（王下二十三8）。

（4）約撒答的兒子。在所羅巴伯時期，他在被擄歸回時期的耶路撒冷出任大祭司（該一1-14，二2、4；亞三1-9，六11）。

另參：「耶書亞＃3」。

約書亞記(Joshua, Book of)

聖經的第一卷歷史書，在希伯來文聖經中，則是前先知書的第一卷（包括士師記、撒母耳記上、下和列王紀上、下）。它以耶和華對約書亞的任命為始（書一1-9），以埋葬約書亞、以利亞撒和約瑟的骸骨為終（二十四29-33）。本書的目的，是要顯出約書亞如何繼續摩西的腳蹤、耶和華如何將地賜給以色列，還有以色列可如何在那地興旺。

作者和寫作年代

按照他勒目，這卷書是約書亞寫下的。這個古老的傳統說法，很可能是基於書中這句話：約書亞「將這些話都寫在神的律法書上」（二十四26）。然而，這句話只是指重新立約的事（第二十四章）。作者問題與寫作年代互相關連。由於約書亞記沒有清楚說明寫作年代和作者是誰，無論聖經評鑑學家或保守派的學者，均未能對此問題達成任何協議。根據對約書亞記的一種保守分析，此書是在主前1375至1045年之間（王國時期之前）寫成。其論據是基於書中提到但的遷徙（十九47；參士十八27-31），將耶路撒冷稱為耶布斯城（書十五8、63，十八16、28），將西頓作為腓尼基人的重要城市，而非推羅（十一8，十三4-6，十九28）等記載，作者並以見證人身分書寫（馬所拉抄本五1、6）。聖經評鑑學者提出了種種難題，他們認為要解決這些難題，最好是將寫作年代定於主前七世紀，甚或是被擄時期。諾馬丁將約書亞記二至十一章，視為以色列申命記歷史（士師記至列王紀下）的序詞。評鑑學家將約書亞記中的差異和重複，解釋為不同階段的文獻發展和傳遞的證據，以致在這綜合而成的作品中，內部充滿了矛盾。蘇遵總結說，這是被擄時期有關以色列早期歷史的訂定本，為要將盼望帶給被擄的百姓。書中對土地和約書亞的著重，是要鼓舞群眾去重新立約，同時期望主興起另一個約書亞，作他們的王或領袖，引領他們獲得安息。

卡夫曼反對上述的評鑑看法，卻支持以下的假設：書中反映的歷史性，足以支持寫作年代是接近征服迦南的事件。他的論據很有說服力。胡狄察嘗試從敘事體的文學分析，來處理約書亞記的內在問題，無須倚賴考古學上互相矛盾的結果。

問題

聖戰

征服迦南的道德問題，可以用「聖戰」的觀念來解釋。「聖戰」的主旨，正能解釋以色列為何要毀滅那些原居民（申七16，二十16-18；書六21，八24-26，十10、28、30、35、37、39-42，十一11）。在「入侵的倫理」中，可能得著解釋；按照

這看法，以色列是神審判迦南列國的工具。此論據跟迦南人的罪惡有關（創十五16；利十五24-28；申七2-5、25、26，十二30、31；書二十三7；士二11）。然而，正典描述征服的進程時，將責任放在迦南人身上。他們揮軍與以色列爭戰（民二十一21-35；書七4、5，八5、16、17，九1、2，十1-6，十一1-5，二十四11）。故可以辯解說，在戰爭的過程中，以色列人曾誠懇地與諸王和解（參民二十一21；申二十10、11），可惜被拒絕。諸王反而在戰爭中採取了主動。毀滅原居民的責任，因此便該落在諸王的身上。然而，這一切只是引證神在人類歷史中的作為，聖經對此簡明地指出：「因為耶和華的意思是要使他們心裏剛硬，來與以色列人爭戰，好叫他們盡被殺滅，不蒙憐憫，正如耶和華所吩咐摩西的。」（書十一20）就如法老一樣，即使耶和華使他硬心，他也要對埃及的災禍負上責任。所以，迦南地的統治者，也要對其居民被滅負上責任。聖經對征服迦南的記載，肯定了人的責任和神的主權的奧祕，卻沒有加以解釋。

征服的性質

對於征服迦南，有著不同的解釋。傳統的看法是突擊進攻，結果完全佔領全地，但這並不配合全書的整幅圖畫。這卷書真實地描繪了仍需繼續進攻的地區（十三1-7），以及原居民的軍事實力（參十三13，十五63，十六10，十七12、13、16、18，十九47）。此外，約書亞亦曾答應，當以色列的人口和需要增加，主會繼續幫助他們佔領土地（二十三5）。佔領迦南是分為兩個階段：征服和逐步佔據（參出二十三29、30；申七22）。批判家曾提供另一些模式。其中一個假設是，有些以色列支派在毫無阻力下進入迦南，而且在示劍周圍定居；反之，另一些人則需要以武力闖入那地。另一個假設則是移民一批一批進入迦南，然後訂定條約（近鄰同盟），所發展的傳統，令每個支派原初清晰的起源都變得含糊了。

寫作目的

柴爾斯嘗試以一個新的角度，重新檢視對約書亞記的歷史性和批判性的研究取向。他提議將正典的約書亞記作為研究對象。這卷書最後（正典）的形式，是要顯出約書亞對摩西律法的服從。勝利和潰敗闡明了服從和背逆的結果，並構成持久有力的論據，引向約書亞最終的呼籲，就是忠於與神所立的約。柴爾斯承認在描述已完成或未完成的征服所帶來的張力。他沒有試圖使張力變得和諧，卻嘗試發掘該如何去理解這卷書。他總結說，此張力強烈地顯明，要征服那應許之地，並在其中享福，在於完全服從。約書亞的時期，可視為「以色列服從的典型」。故以整全的方式來讀這卷書，便能表達出要忠於約，這也是對未來世代的呼籲。

內容提要

征服迦南（一1至十二24）

一．主對約書亞的任命（一1-9）

摩西死後（第1節），神親自確認摩西對約書亞的任命（申三十四9）。祂將征服迦南的領導責任交付他（2、3節），指定地的疆界（第4節），又以祂恆常的同在來鼓勵他（5、9節），並且期望他熱心遵從「摩西的律法」（亦即是在申命記所頒佈的律法；參申三十一9、24-26；書二十三6），以致可以達成他的使命（書一7、8）。原本的使命，以及摩西的事奉，在約書亞身上得以延續。

二．渡過約但河（一10至五12）

第一階段要求以色列作好準備。身為領袖的約書亞必須向百姓展示，他是跟從摩西的腳蹤。因此，他提醒在約但河以東的支派，要藉著與其他支派一同征服迦南，來顯示他們忠於摩西所吩咐的話（一13-15；參民三十二20-27）。他們服從約書亞的權威，正如服從摩西一樣（書一16-18）。他打發兩名探子往耶利哥（二1-24），顯出他的軍事領導才能。當他們渡過約但河，他的權威已被祭司（三6，四10）和百姓（三5、9）所認可。渡過約但河，正標誌著公眾已承認約書亞是領袖，正如摩西一樣（四14）。

渡河的敘述，標誌著從出埃及和在曠野飄流，過渡至征服迦南。一方面，喇合的故事表明迦南人如何聽聞主大能的作為（二10、11），便極之畏懼（二11；參出十五15；二十三27、28；申二25，七23，十一25，三十二30）。喇合對以色列的神所表達的信心（二11），正預期著將外邦人納入立約的群體中，正如對列祖所作的應許（「地上的萬族都要因你得福」，創十二3）。喇合因信而得以進入約中，並且蒙受豐厚的福祉，她的名字也被列入我們的主的家譜中（太一5）。

以色列人渡過約但河時，已知道迦南人產生對神的敬畏（書二24）。然而，他們亦被教導，要藉著與約櫃保持一段安全的距離（三4），並且保持自潔（三5），來表現出對主的敬畏。「永生神」就在他們中間，祂要祂的百姓聖潔，並尊崇祂（三10、11）。相應地，祂會在渡過約但河的奇妙行程（三13），以及在征服迦南地中（三10、11），顯出祂的信實。當各支派渡河後（四1），十二支派的領袖，都從乾涸的河床中取一塊石頭，在吉甲立石為記念（四1-9、20）。由此，以色列要記著，這些從抬約櫃的祭司所站立的地方取來的石頭，是要讓他們省悟到神威嚴的同在。將來聽聞這件事的世代（四21-24），便因此得到鼓舞，因為世上所有人都會對神產生敬畏（四24）。

征服耶利哥前的自潔，亦藉著割禮（五1-9）和逾越節的慶典（五10-12）作為外在的表徵。這些事件未必在時間上順序，只是選取作為例子，表明以色列對約書亞

的領導的回應。摩西對新一代的呼籲已經奏效（參申四4-14，六1-5）。這新一代在約書亞和眾長老在生的日子，都一直事奉主（書二十四31）。在曠野的旅途中，因著不信而忽略了的割禮（五5），正是屬靈回應的表徵。這個作出回應的國家，得到立約的外在記號，並且預期立約的主會藉著賜給他們勝利和地上的出產，來賜福祂的百姓。他們的羞辱都除去了（五9）。在那對逾越節慶典的簡短敘述中，亦帶出了約的延續。他們所吃的，是當地新鮮的土產。品嘗過迦南的食物後，嗎哪就停止降下了。曠野的經歷已經終結。隨著他們進入應許之地，一個新的紀元宣佈來臨（五11、12）。

三．征服耶利哥（五13至六27）

勝利是屬於主的。耶利哥之戰隨著這個信息而展開。那在荊棘火焰中向摩西顯現的聖潔之神（出三2至四17），帶著主的信息（書六2），以「耶和華軍隊的元帥」向約書亞顯現（五14、15）。耶利哥城無須經過圍攻和戰爭，便陷落了。面對耶利哥的備戰（參書二十四11），以色列的反應十分古怪，但約櫃的出現和吹起角聲，卻象徵著主會為以色列爭戰，正如祂所應許的。然而，以色列不可擅取任何財物。由於是耶和華為以色列爭戰，一切東西都要獻給祂（六17）。主履行了由探子向喇合所起的誓，使她和她的家人都能夠生還（六17、25），只是要暫時將他們安置在營外（六23）。貴重的金屬都放入庫中（六19、24），其餘用火焚燒（六24）。任何東西都不可擅取作為個人利益；否則神的審判將降臨以色列（六18）。為了強調神對耶利哥的絕對擁有權，約書亞對任何試圖重建這城的人發出咒詛（六26；參王上十六34）。耶利哥被毀的消息在四圍遍傳，迦南的居民知道主與約書亞同在（六27；參書一5、9）。

四．在艾城的悲劇和凱旋（七1至八29）

勝利只是短暫，因為亞干玷污了神的「禁令」，擅取其中一些物件，藏在他帳棚的地下（七21），引致神向全以色列發怒（七1）。以色列因在艾城戰敗而震驚（七2-5）。約書亞和眾長老為此禁食和哀傷（七6-9）。勝利的消息在四周傳遍，與神的僕人痛苦地哀哭，害怕迦南人會聚積力量驅逐以色列（七9），兩者之間是何等大的對比！惟有百姓自潔（七13），亞干的罪被揭發，神回心轉意（七25下、26），他們才能得著鼓舞，帶著神的同在和勝利的應許（八1、2），再次進攻艾城。艾城同樣被佔領了（八3-19），居民也被滅盡（八20-26），但以色列卻直接獲得主的准許，得享城中的財物（八27）。艾城的頹垣敗瓦、一大堆石頭蓋著艾城王的屍首（八28、29），連同亞干身上的一大堆石頭，正嚴肅地提醒以色列，神的信實及要求祂的百姓絕對忠誠。為了強調這點，正典的記載打斷了對戰役的敘述，

將在以巴路山重新立的約放在我們面前（八30-35）。

五．重新立約（八30-35）

約書亞帶領以色列在示劍進行重新立約的儀式，正如摩西所指示的（第31節；參申十一29，二十七1-26）。約書亞小心地預備合適的祭壇（參出二十25），獻上燔祭和平安祭。他抄寫律法，作為他的領袖身分和對主忠誠的象徵（書八32；參申十七18）。全以色列（官長和百姓、外僑和土生的以色列人）都齊集一起，聆聽所宣讀的祝福和咒詛（書八33-35）。整卷申命記（即是「律法書」，參申三十一26），都在他們面前誦讀。一半的支派站在基利心山，對祝福的話以「阿們」回應，另一半的支派則站在以巴路山，也對咒詛的話以「阿們」回應（參申二十七9-26）。

六．與基遍人立約（九1-27）

神大能作為的傳言，令迦南諸王大為恐懼（參二8-11、24，五1，六27）。以色列在艾城的首次敗退，使迦南王產生一線希望，以為以色列會被消滅。與其向以色列投降，羞恥地成為以色列的奴僕，他們寧可結集軍力，對抗約書亞和以色列（九1、2）。

從基遍、基非拉、比錄、基列耶琳來的希未人（7-17節），並沒有加入其他迦南人的行列。取而代之，他們設計了一個難以識破的計劃欺騙以色列，並且請求訂下全面的條約。那條約屬於友好性質（被譽為「和平」），彼此承諾在遇到侵襲時，互相幫助。它所關注的，在於保存性命（第15節）。他們的詭計包括偽稱自己經過長途跋涉（11-14節），以及虛假地說只聽見以色列在約但河東的勝利，卻不提及他們渡過約但河（9、10節；參五1）。法律容許某個歸順的城市的居民按某種附庸條約歸降，以色列可以在這條約中制定條款，並且要求所歸順的平民擔當苦工（申二十11；參士一28、30、33、35；王上九15、20、21）。然而，條約容許希未人保持他們的生活方式，更享有以色列的軍事保護（書九15）。

以色列人憑著信心和律法行事（申二十11）。他們不用事事詢問主，亦不會因沒有詢問而遭受指摘。現在是關乎智慧的問題——那就是如何將神的律法應用在生活中。不久，他們發現自己做錯了（書九16-18）。以色列人起了怨言，但領袖們沒有撤銷向基遍人所起的誓（18-20節）。取而代之，友好條約被降為附庸條約，希未人則被迫成為以色列人的勞工（第21節）。希未人承認他們欺騙了以色列人，同時亦願意歸順以色列（24、25節）。他們要幫助在會幕事奉的人，為祭壇挑水劈柴。所羅門王奉獻耶路撒冷聖殿前，祭壇可能是在基遍造的。所羅門王也需在基遍的祭壇敬拜主（王上三4；參代上十六39，二十一29）。

七．南面的戰役（十1-43）

耶路撒冷王亞多尼洗德（「我的主是公義的」）率領希伯崙、耶末、拉吉和伊磯倫諸城聯盟攻打基遍，作為抵抗以色列的一個軍事策略（1-5節）。基遍人基於立約的關係，向以色列求援（第6節）。約書亞率領以色列在一夜之間徒步25哩，從吉甲穿過曠野，走到基遍。原本已畏懼以色列人的迦南人，對以色列的進攻大感驚惶。迦南人的軍營一片混亂，軍兵繞過伯和崙的路逃上山，到亞西加和瑪基大（第10節）。但他們逃跑之際，更遭受冰雹之災（第11節）。勝利是屬於耶和華的。由於這一天特別長，以色列奇蹟地將迦南人從山上趕逐至更遠之處（12-14節）。這天的神蹟詳細地記載在雅煞珥書上（參撒下一18），因為在這天，「主聽人的禱告」，這人便是約書亞（第14節）。

躲在瑪基大洞的五王被發現後，便被殺掉，掛在樹上，再埋在洞裏（16-27節）。他們愚昧地企圖與以色列爭戰，但旋即潰敗。由於這些大城的聯盟瓦解了，約書亞帶領以色列迅速與南面各城開戰（29-43節）。藉著主的幫助，這個地區在一次戰役中被攻取了（第42節）。

八．北面的戰役（十一1-15）

以色列人再次被迫應戰，這次是與夏瑣王耶賓所率領的軍隊交鋒。耶賓重新集結北面各城的諸王，在米倫水邊裝備他們的軍隊和馬匹，準備與以色列爭戰（1-5節）。這次戰役類似南面的戰役，作者記敘的方式顯示南方和北方諸王發動了戰爭，但最終都被擊敗。同樣地，北面諸王潰退至腓尼基的西頓地區（第8節）。正如主所指示的（第6節），馬匹被砍斷蹄筋，戰車則被焚燒（第9節）。以色列所倚靠的乃是主（參詩二十7）。夏瑣這個偉大而古老的城，也是北方迦南人權力的中心，被徹底摧毀了（書十一10、11、13）。焚燒耶利哥、艾城和夏瑣是屬於特殊的情況，因為以色列蒙神應許，可以得著迦南人的房屋、水井和城邑（申六10、11；參書二十四13）。對這次戰役的敘述，再次強調了約書亞對主，以及對主的僕人摩西，絕對忠心（9、12、15節）。

九．戰役摘要（十一16至十二24）

由於約書亞審慎地堅持執行主對摩西的指示（第23節上），他帶領以色列獲得勝利（第16節）和安息（第23節下）。摩西曾經詳細描述將要征服的土地（申一7），約書亞亦已佔領了摩西所提及的地區（書十一16、17）。雖然各城都可以請求議和，在和約下作以色列人的奴僕（申二十11），可是，沒有一個城願意如此承認以色列。他們在恐懼中密謀設計摧毀以色列。他們是攻擊者（書十，十一，二十四11）。神使他們硬心（十一20）；其神學上的理由仍是一個奧祕，正如法老的

情況一樣。然而，至終是迦南被征服，原居民被殲滅，惟獨基遍的希未人和投降的免除禍（19、20節）。即使在40多年前，為以色列帶來惶恐的亞衲族人（民十三33；參申二10、21），亦全被殲滅（書十一21）。然而，縱使「全地」在某種意義上是屬於以色列的，但顯然並非那地的每一平方哩都已被奪取（第22節），只是迦南人反抗勢力的中心已被瓦解。完成和徹底完成之間的張力，在這幾節中至為明顯。

在被擊敗的諸王名單中（十二1-24），包括了在摩西領導下（第6節）所戰勝的西宏和噩王（2-5節）。將他們並列在約書亞率領下所征服的諸王名單中（7-24節），正顯示出領導和目標的延續——兩位領袖、多次戰役，卻只屬於一場戰爭。現已得著應許之地了；經過了各場戰役後，產業的邊境現在已更清晰。在約但河東，疆界從亞嫩河至黑門山（2-5節）。在迦南，邊境從西頓之南的地區，伸延至南地（7、8節）。

土地的分配（十三1至二十二34）

一．吩咐分配土地（十三1-7）

由於約書亞年紀老邁，未能取得「全部」土地。摩西曾預先提醒以色列，他們的產業會是征服的成果，而且以色列狹小的邊境，會逐步伸延。以色列會慢慢地繼承整片土地，以免面對龐大的土地時，無法善用（出二十三29、30；申七22）。非利士人後來佔據的加利利和黑門山以北，至加利利海以東的地區，以及四周被迦南人包圍的區域，仍是未得之地（書十三2-7；參士一）。以色列無須記掛將來的領土問題，因為主應許幫助他們（第6節）。

二．分配約但河東之地（十三8-33）

約書亞沒有改動摩西的安排，瑪拿西半支派、流便和迦得已經獲得他們在約但河東的分地（8、32、33節；參民三十二；申三12-17）。那些領土亦不包括仍被迦南人所佔據的某些地區(書十三13)。流便的宗族獲得從亞嫩河至希實本的土地(15-23節）。迦得的宗族獲得亞嫩河以南基列的土地（24-28節）。瑪拿西的一些宗族獲得從雅穆河以南至亞嫩河的區域（29-31節）。利未人的城鎮沒有在此處列出，卻為他們記下一個註腳，說明他們不會獲得產業，因為他們倚靠人們對主的奉獻和獻祭而生活（第14節；參民十八20-24，三十五1-8）。

三．各支派分配迦南土地（十四1至十九51）

大祭司以利亞撒和約書亞一起拈鬮，決定其餘九個半支派的邊境、版圖和分地。其中再次提及利未支派（十四4），因為在二十和二十一章，會列出他們的城邑。文學上的另一技巧，就是在開始時特別提及迦勒的產業（十四6-15），並在結尾

時論及約書亞的產業（十九49、50）。他們是唯一在成年期離開埃及、有信心的探子，又能進入應許地的人（民十四24、30；申一36、38）。

1.猶大（十五1-63；參士一10-15、20）——猶大的邊境從死海西延至地中海（書十五2-12）。猶大的城邑分佈在它的4個區域內：在南地有29座城（21-32節），在高原（或西邊的山麓）和沿岸的平原有42座城（33-47節），在山地有38座城（48-60節），在沙漠則有6座城（61、62節）。猶大未能取得耶路撒冷（第63節），直至大衛使她成為首都（參士一21；撒下五6-16）。

2.以法蓮和瑪拿西（十六1至十七18）——這兩個出自約瑟後代的支派，蒙受豐盛的福祉（參創四十八，四十九22-26；申三十三13-17），在眾支派中亦獲得重要的地位。瑪拿西的半支派，已經在約但河東獲得產業（書十三29-31）。他們獲得的一份分地，是作為「約瑟的子孫」而得的（十六1）。那地界在北面從伯特利至他泊山，再從約但河至地中海（十六1-3）。以法蓮在南面獲得較小部分（十六5-9），但無法征服基色的迦南人（第10節）。為要與外約但的瑪拿西宗族清楚劃分，瑪拿西的宗族——包括了西羅非哈，另獲得土地（十七3-6；參民二十七1-11，三十六1-12），疆界從示劍至他泊山（書十七7-11）。然而，瑪拿西亦同樣無法徹底驅逐迦南人（12、13節）。

雖然他們已獲得最大部分的土地（超過1/3），這兩個從約瑟而出的支派仍然抱怨。他們知道主賜福他們（十七14），於是期望得到更多可耕種的土地。但約書亞敦促他們砍伐樹林來增加可用的土地（15、17、18節）。他們實際視察迦南人的軍事力量後（第16節），約書亞呼籲他們要盡自己的本分去佔據那地（第18節）。

3.七個支派（十八1至十九51）——以色列人在示羅聚集，要設立會幕（參撒上一）。那時，仍有7個支派未曾獲得產業。約書亞要求每個支派委派3個人去視察那地。他們回來後，約書亞在示羅的會幕中拈鬮，分配土地（書十八3-10）。便雅憫支派的領土在猶大和以法蓮中間（十八11-28）。西緬支派的分地在猶大的南部（十九1-9），結果導致她被猶大所吞併（參創四十九8）。西布倫（書十九10-16）、以薩迦（17-23節）、亞設（24-31節）和拿弗他利支派（32-39節）所獲得的土地，在加利利地區瑪拿西的北面。但支派獲得第七鬮，卻因為東面的猶大支派和西面的非利士人的壓力，無法維持分配得來的領土，深受其苦。他們向北面遷移，發現約但河的發源地是一個物產豐富的地區（第47節；參士十八）。

4.總結（十九49-51）——總結部分是與起首部分互相對稱（十四1-14），提及約書亞也獲得一份禮物。這裏再次提及土地的分配，是在耶和華的面前進行，由大祭司以利亞撒和約書亞見證和負責執行的（第15節；參十四1）。

四．逃城和利未人的城邑（二十1至二十一45）

按照摩西的指示，要設立6座利未人的城邑，分佈在約但河的兩邊，每邊3座，作為「逃城」（民三十五9-34；申四41-43，十九1-10）。目的是要為那些犯了誤殺罪，並非蓄意殺人者，提供「庇護」（避難所）。這項措施並非要為犯罪者謀求出路，只是讓司法程序得以順利進行（書二十1-9）。

利未宗族總共獲得48座城，其中6座同時作為逃城（二十一1-42）。利未人不可耕種土地，因為他們要倚靠百姓的什一奉獻（民十八21-24）。他們可以把土地作放牧之用。土地的面積記載在民數記三十五章4及5節。亞倫的後代獲得特別的分配（書二十一9-19），因為他們擔任祭司，而他們的13座城是在猶大和西緬支派的地區，很接近所羅門時代的耶路撒冷聖殿。

連同利未人所分得的城，土地的分配便大功告成了。神對土地的應許已經應驗（二十一43-45）。神是信實的！這部分所強調的是應驗、神的能力和恩典，以色列亦藉此進入安息。然而，約書亞記亦認識到在以色列人面前仍有許多掙扎，以及他們至終經不起的考驗（參詩九十五11；來三7-11）。

五．約但河東支派的歸回（二十二1-34）

約書亞打發那兩個半支派回去，臨別前稱許他們對其他支派和對主的忠心（1-4節），同時亦提醒他們不要被偶像迷惑，卻要按照申命記的律法去愛主（第5節），並且為他們祝福（6-8節）。可是，他們回去後，卻在約但河的東面，建造了一座宏偉的祭壇。其他支派聽聞此事，便齊集在示羅（第12節）。他們明智地委派大祭司的兒子非尼哈，連同10個支派的代表去調查整件事。這個代表團指控約但河東的支派不忠（15-20節；參民二十五；書七）。

約但河東支派的反應，顯示出他們極之關心支派的合一，以及對神的敬拜。這些支派害怕被排斥於神百姓的團契之外，故特意建造一座祭壇，跟律法書所指定的一模一樣，以表示他們同為神的子民（書二十二21-30）。這座祭壇並非供獻祭或敬拜之用，而是作為神立約的子民合一的象徵。他們的自辯，更以稱呼神為「大能者」、「神耶和華」（兩次，第22節）顯得更為有力。

非尼哈和各支派代表對所得的回答十分滿意，在離去時也向他們保證神的同在（30、31節）。他們向各支派的回報，亦帶來所有支派在此事上的復和。這敘述完結時，提及給予這祭壇的名稱：「這壇在我們中間證明耶和華是神。」

跋：土地是神聖的委託（二十三，二十四章）

最後兩章包含了約書亞對所有領袖和全以色列的遺言。

一．對領袖的演說（第二十三章）

約書亞重溫主將土地賜予各支派時，為以色列所做過的事情（3、4、9、10、14節）。祂顯出祂的誠信。祂將繼續與祂的百姓同在，以致沒有敵人能敵擋他們（5、10節）。祂會成全所有未實現的應許，正如祂已應驗的應許一樣（14、15節）。然而，他們必須對主忠心（7、8、11節）。忠於主是不能與忠於摩西律法分割的（第6節）。背叛的將會被嚴厲懲治，首先任憑別國將以色列陷入羅網（12、13節），然後在祂的怒氣中，使他們滅絕（第16節）。

二．對以色列的演說（二十四1-28）

這演說以在示劍的重新立約作結（參八30-35）。有些學者在此提出條約的架構，但這仍是一個具爭議性的問題。經文的正典架構，要求作出敘述性的分析。

約書亞重溫以色列自列祖至他們當代的歷史：列祖（2-4節）、出埃及（5-7節）和征服迦南（8-13節）。

耶和華的美善、同在和誠信，他們已驗證了。耶和華亦期望祂的百姓，絕無任何形式的偶像膜拜或信仰混雜（14-15節），來顯出他們的忠心。約書亞以自己作為一家之首，起誓效忠（第15節）。百姓亦補充要對主盡忠的理由，來作為回應（16-18節）。然而，約書亞向他們的信念發出挑戰（19-20節），並立石為證（26節下-27節），而且記下他們的誓言（25-26節上），促使他們進一步委身。

三．一個時代的結束（二十四29-33）

這卷書在開始時，提及摩西的死（一1、2）；在完結時，有約書亞（第29節）和大祭司以利亞撒（第33節）的死與埋葬。這標誌著一個時代的結束。將約瑟的骸骨（第32節；參創五十25；出十三19）埋在雅各所買的那塊地裏（創三十三19），乃將摩西和約書亞兩個時代的盼望連結起來。

R.K. Harrison

另參：「征服迦南」；「以色列史」；「約書亞」；「逃城」；「利未人的城邑」。

約朔海(Jeshohaiah)

西緬支派的十三個族長之一。他們在希西家作猶大王時期，攻陷基多，把在那裏居住的含族人及米烏尼人滅盡，佔奪其草場以作放牧之用（代上四36）。

約珥(Joel)

（1）屬利未支派的哥轄族。他是亞撒利雅的兒子，也是先知撒母耳的父親以利加

拿的祖先（撒上一1；代上六36）。
（2）先知撒母耳的長子。他和弟弟亞比亞都敗壞了士師的職分；這件事促使長老要求立王（撒上八2-5）。他也是歌唱的利未人希幔的父親（代上六33，十五17）。他的名字也見於歷代志上六章28節。
（3）西緬家族中的領袖，曾移居至基突谷（代上四35）。
（4）流便支派的成員之一（代上五4、8）。
（5）迦得支派的領袖，住在巴珊地（代上五12）。
（6）伊斯拉希4個具名的兒子中，排行第三；他在大衛時代，是以薩迦支派的領袖（代上七3）。
（7）拿單的弟弟，大衛的勇士之一（代上十一38）。在撒母耳記下二十三章36節，他被稱為拿單的兒子以甲。
另參：「以甲＃1」。
（8）從革順家族而生的利未人，在大衛統治時期，曾與一夥人一起扶持神的約櫃進入耶路撒冷（代上十五7、11）。他也可能曾經管理耶路撒冷聖殿的庫房（代上二十六22）。
（9）毘大雅的兒子。他是大衛統治時期，瑪拿西半支派的領袖（代上二十七20）。
（10）屬利未支派的哥轄家族，曾輔助希西家王在耶路撒冷聖殿施行改革（代下二十九12）。
（11）尼波的子孫，在被擄歸回後，聽從以斯拉的勸告，休棄外邦的妻子（拉十43）。
（12）細基利的兒子，是被擄歸回耶路撒冷後的領袖（尼十一9）。
（13）寫第二卷小先知書的先知。有關他的事蹟所知不多，只知道他是毘土珥的兒子（珥一1；徒二16）。
另參：「約珥書」。

約珥書(Joel, Book of)
舊約書卷，是小先知書的第二卷。
作者
約珥書第1節便形容本書為「耶和華的話」，這話「臨到毘土珥的兒子約珥」。聖經沒有再談及有關約珥或毘土珥的事蹟。約珥這名字十分普遍；舊約中便有13個人名叫約珥。根據書中的描述，約珥似乎不是一位祭司，但與聖殿中的祭司很有

關聯，並且極可能是耶路撒冷城的居民。除此以外，我們一無所知。

內容提要

一章1-12節

當地發生了史無前例的蝗災（2-4節）。作者召集醉酒的人去看毀壞了的葡萄樹和剝盡了的無花果樹（5-7節）。他呼籲眾民為荒涼的田野哀哭——尤其是祭司，因為他們不能再把素祭和奠祭獻給耶和華（8-10節）。農夫要因他們的莊稼遭破壞而哀哭，因果園的損失而悲痛（11-12節）。

一章13-20節

由於所發生的事情，先知呼籲眾民禱告和禁食，祭司要披麻來到耶和華面前，因祭物斷絕而哀哭（第13節）。長老和眾民都必須到聖殿去禱告（第14節）。人要看這農產盡失、牛羊沒有牧放之地，為耶和華的大日子臨到之預兆；所有人都要為耶和華的日子作好準備（15-18節）。約珥先知在這田地被毀的時候，只可以向神呼求（19-20節）。

本章及下一章所描述的蝗災，似乎在中東及非洲北部與中部仍然常見。蝗災發生時，可能會有數以百萬計的蝗蟲遮蓋數百平方哩的土地。牠們在空中飛翔時，就像一片黑雲遮蓋地面，牠們發出的聲音，則「如車輛的響聲，又如火焰燒碎秸的響聲」（二5）。牠們把田地逐一毀壞，剝盡所有綠葉，甚至樹枝也吃光，完全無可阻擋。有人認為約珥書第一章某些段落可能是談及旱災，也談及蝗禍，但所描述的情況可能只是蝗蟲造成的破壞。

二章1-11節

先知在這段裏繼續談到神的審判迫臨全地的時候，會有甚麼情況發生。這時警號要響起，一群又龐大又強盛的「民」會來到地上，他們比以往任何敵人更具威脅。此外，「耶和華的日子」臨近時，「那日是黑暗、幽冥的日子」（1-2節），全地要被火摧毀，如伊甸園地要成為曠野（第3節）。那就像騎兵的入侵，暴徒的聲音就像「車輛的響聲」。他們一來，眾民都感到悲痛。他們前進如勇士，闖過兵器，跳上城牆，並爬進房屋，如盜賊一樣（4-9節）。

有些人認為這段描述是以色列的敵人——列國軍隊——入侵的圖畫，耶和華要使用這些敵人來審判祂的民。但他們的入侵「如馬兵」，他們的聲音「如車輛的響聲」，他們前進「好像強盛的民擺陣預備打仗」，似乎蝗蟲之災的景象仍在他們的腦海中。然而，蝗蟲在空中如黑雲，牠們在地上造成可怕的破壞，預示了一個大日子，就是耶和華要審判萬民。因此，天地都要震動；日月星宿都昏暗無光（10-11節）。

二章12-17節

先知不斷呼籲眾民來到耶和華面前謙卑悔改，以致得著祂的憐憫和恩典。那麼，他們便可像從前一樣，有「五穀和新酒」獻給耶和華（12-14節）。先知定下禁食的日子，召集男女老少舉行嚴肅會，即使新婚的人也要到來。眾祭司必須帶領以色列民向神祈禱，祈求祂顧惜祂的民（14-17節）。

二章18-27節

以色列民似乎曾回應先知的呼籲而轉向神，神因而憐恤他們，保證重新賜他們五穀、新酒和油，並除去他們的羞辱（18-19節）。「北方來的軍隊」會撤退，神會重新使土地生長青草，叫樹木結果，葡萄樹結實（20-22節）。眾民要歡樂；因春雨秋雨的滋潤，土地會再長出豐富的物產。蝗災所導致的損失會得以補償（23-25節）。眾民會吃得飽足，並讚美神。他們會知道那獨一的、大而永活的神正在他們當中，他們必永遠不至羞愧（26-27節）。

二章28-32節

先知也看見蝗災之後，他們在這更新中所經歷的福祉，預示了將來更大的賜福，正如他們所經歷的審判，是警告他們，耶和華那大而可畏的日子將要來到。神將要為祂的子民作更大的事，尤其是祂的靈要澆灌男人和女人、少年人和老年人、奴隸和自由的人（28-29節）。天上地下都會出現令人敬畏的異象（30-31節），但所有呼求耶和華之名的人都會認識祂的救恩（第32節）。

三章1-15節

我們必須認識耶和華的日子對以色列國及列國的意義。神的子民若歸向祂，必得以復興；那些驅散他們，奪去他們的田地，並把他們賣作奴隸的人，將會受到神的審判（1-3節）。推羅、西頓和非利士人尤要為他們所作的負上責任，他們曾奪去耶和華的金銀，把祂的子民擄去，並把他們賣給希臘人。這些販賣奴隸之人的兒女，將被賣作奴隸（4-8節）。因此，列國必須準備作戰，將犁頭打成刀劍，將鐮刀打成戈矛；但卻不是與人類的軍隊作戰。那些曾與永活神作戰的人，必認識祂是大能的勇士（9-11節）。祂也是審判官，因此祂從戰場轉至公正的法庭。在耶和華的日子，眾民要在「斷定谷」站在耶和華面前，對全能者的敵人來說，那日是可怕而黑暗的日子（12-15節）。

三章16-21節

人說盡惡言，做盡壞事之後，神便說話和行事。祂要顯明自己是子民的「避難所和保障」（第16節）。他們的城不再被外敵入侵（第17節）。他們的土地出產豐富（第18節）。埃及和以東曾向猶大行強暴，因而將會變得荒涼（第19節）。神

要為以色列報仇，並復興他們；所有人都會清楚知道，耶和華要在耶路撒冷與祂的子民同住（20-21節）。

以上的敘述是基於一個觀點，就是約珥曾在他的日子經歷一次蝗災，並且他看這次災禍為神將來更大之審判的警告。同時，他也指出以色列民以禱告和禁食歸向神的時候，將會經歷更大的復興和賜福。有些人認為整卷書所述的敵人是人類而非蝗蟲，至少第二章如是。有些人認為整卷書預言未來的戰爭，尤其是最後之戰，那時耶和華要跟與祂為敵的人作戰。有些人則認為本書由兩位先知寫成，或本書的兩部分是寫於不同時期。然而，本文採取的觀點似乎遇上的困難較少，並且給予全書很好的解釋和意義。

寫作年代

曾仔細研究約珥書的人，對本書的寫作日期抱著許多不同的看法，因此，我們不能武斷地下結論。然而，本書之寫作日期極可能是猶大人被擄後，從巴比倫返回耶路撒冷的時候；更準確地說，是尼希米重建耶路撒冷城牆（約主前400）之後。支持這觀點的理由如下：

1.三章2節說，猶大和耶路撒冷的民被分散至列國，他們的地也被分割；但他們重回故土，也重建城牆（二9）。

2.先知呼籲眾民禁食禱告時，祭司和長老要作領袖（一13，二16、17）。書中沒有提及任何君王。在以色列人被擄之前，國中一直有君王，但後來的400年卻無君王統治。

3.被擄前的先知，如：阿摩司、何西阿、以賽亞、彌迦和耶利米等，常批評以色列民向神獻祭，但日常生活卻偏離神的道。被擄歸回時期的先知，如哈該和瑪拉基，則常關注和鼓勵以色列人向神獻祭。被擄前的先知常譴責以色列民拜偶像；但在被擄後，這罪不再纏繞他們。當我們考慮上述兩點，約珥的背景似乎像是被擄歸回後，多於被擄前。

4.本書並沒有提及北國以色列。書中常談到猶大和耶路撒冷；提到「以色列」的時候，所指的似乎是同一群人（二27，三16）。北國於主前722年被亞述人攻陷，在此之前，先知應有不同的說法。

5.其他被提及的國家有以東、推羅與西頓、非利士及希臘。書中沒有提及敘利亞、亞述和巴比倫，這些都是以色列人被擄前的頑敵。書中提及的敵人，在被擄歸回後的時期，對以色列人都具有影響力，希臘人也是到了那時候，在巴勒斯坦才顯得重要。

6.約珥書跟其他舊約書卷有很多極為相似之處（參下文）。約珥若比其他先知更

早期，則他的後繼者應引用他的話，多於引用其他先知的話。然而，約珥腦中似乎充滿了比他早期的先知的話。

有些人認為這些論點並不強，書中任何一件事都可與更早的寫作年代吻合。一些學者主張約珥書在希伯來文聖經中，是刻意與兩位主前八世紀的先知何西阿和阿摩司並排的。然而，在正典中，先知書的次序並不顯示其寫作年代。被擄歸回後時期的先知俄巴底亞也排列於八世紀的先知阿摩司和彌迦之間；事實上，約珥書在希臘文舊約中的位置，跟在希伯來文聖經中的位置並不相同。約珥書和阿摩司書極可能是並排的，因為阿摩司書一章2節所用的字眼跟約珥書的結尾（三16）所用的字眼相同。有些贊成本書寫於被擄前的人認為寫作年代應是主前九世紀，即約阿施在位的早期，那時約阿施十分年輕，實際上沒有能力管治國家。有些人則認為是主前609年約西亞去世前不久，因為書中曾提及從北方來的敵人（如耶利米書所述），並因為先知曾勸喻眾民全心歸向耶和華（二12；例：耶利米的勸喻）。

約珥和在他之前的先知

約珥可能認識在他之前曾發出的一些預言；根據這些預言，他理解當代的預兆，並預言未來的事情。無論我們得出甚麼意義，仔細研究約珥書及其他舊約書卷相同之處是值得的。

阿摩司書

阿摩司書一章2節與約珥書三章16節是相同的：「耶和華必從錫安吼叫，從耶路撒冷發聲。」阿摩司書九章13節與約珥書三章18節均指出：「大山要滴甜酒」。

俄巴底亞書

俄巴底亞書與約珥書有顯著相同之處。約珥書一章15節和二章1節，如俄巴底亞書15節般，說道：「耶和華的日子臨近了。」俄巴底亞書17節說：「在錫安山必有逃脫的人」；約珥書二章32節作：「在錫安山，耶路撒冷必有逃脫的人」，並加上「照耶和華所說的」，也許是指極早期的預言。俄巴底亞書15節說：「你的報應必歸列你頭上」，而在約珥書三章4節和7節，耶和華說：「我必使報應速速歸到你們的頭上。」俄巴底亞書談到「你向兄弟雅各行強暴」的後果，而約珥書三章19節則談到「向猶大人所行的強暴」的後果，跟俄巴底亞書頗為相似。俄巴底亞書11節說到外邦人如何「進入他的城門，為耶路撒冷拈鬮」，而在約珥書三章3節，耶和華說，列國「為我的百姓拈鬮」。約珥書以上所列的與俄巴底亞書平行，似乎並非偶然。

瑪拉基書

約珥書與瑪拉基書則有兩處頗為相似。約珥書二章31節和瑪拉基書四章5節，均談

到「耶和華大而可畏的日子未到以前」要發生的事。約珥書二章11節說：「耶和華的日子大而可畏，誰能當得起呢？」瑪拉基書三章2節則問：「他來的日子，誰能當得起呢？」

以賽亞書

以賽亞書也有一些段落與約珥書十分相似。最顯著是以賽亞書十三章，其中談及巴比倫在神大能的審判下陷落，尤如歷歷在目。「你們要哀號，因為耶和華的日子臨近了！這日來到，好像毀滅從全能者來到。」（第6節）這句話跟約珥書一章15節幾乎完全一樣。以賽亞書十三章10節和13節指出，神那大審判的預兆是：「天上的眾星群宿都不發光，日頭一出就變黑暗；月亮也不放光。」又說：「我……必使天震動，使地搖撼，離其本位。」約珥書二章10節則說：「他們一來，地震天動，日月昏暗，星宿無光。」三章15節也以相似的說法指出日月星宿都不發光。約珥書三章10節提到把犁頭打成刀劍，將鐮刀打成戈矛，以賽亞書二章4節（及彌四3）則以相反的說法繪畫和平的景象。以賽亞書五十一章3節及約珥書二章3節再有相反的說法，以賽亞書提到耶和華要安慰錫安，「使曠野像伊甸，使沙漠像耶和華的園囿」；約珥書則說蝗蟲為禍之前，「地如伊甸園」，但之後則成了「荒涼的曠野」。約珥書二章27節引述耶和華的聲明：「你們必知道我是在以色列中間，又知道我是耶和華——你們的神；在我以外並無別神。」類似的宣告可見於以賽亞書四十五章5、6、22節，以及四十六章9節。以賽亞書六十六章18節跟約珥書三章2節也相同，談到耶和華要招聚列國。

招聚列國並非以賽亞書六十六章及約珥書獨有的預言。西番雅書三章8節也講述類似的信息；西番雅書像約珥書一樣，也談到「耶和華的大日」臨近（番一14）。西番雅書的說法跟約珥書更相近的是，他說那日是「黑暗幽冥、密雲烏黑的日子」（番一15）。阿摩司提出警告時，只用概括的字眼，說耶和華的日子將是黑暗無光的日子（摩五18）；在約珥（二2）和西番雅（一15）所使用的字句，在原文是相同的。

撒迦利亞書

耶和華招聚列國的主題，也在撒迦利亞書十四章詳述；我們可留意撒迦利亞書十四章8節和約珥書三章18節也有相似之處，前者談到那日有「活水」從耶路撒冷流出來，後者則談到一「泉源」，從「耶和華的殿」中流出來，「滋潤什亭谷」（參結四十七1）。

那鴻書

其他先知書跟約珥書相同之處雖然不多，卻是重要的。那鴻書二章10節與約珥書

二章6節均提到眾民如何「臉都變色」，為神所行的事而「傷慟」。約珥書二章19節跟何西阿書二章22節一致地談到耶和華要再賜給祂的子民「五穀、新酒和油」（次序也相同）。

耶利米書

耶利米書五十章4節和20節有一些用詞跟約珥書三章1節顯著相同：「當那日子、那時候」。像約珥書三章9節一樣，耶利米書六章4節談到要「預備打仗」，字面意思是為戰爭作聖潔的預備。約珥書二章20節稱那些威脅猶大、後來因神的憐憫而被除去的敵人為「北方來的軍隊」，也許是由於耶利米書常提到北方有敵人來攻擊耶和華的子民（例：耶一13-15，四6，六1、22）。

以西結書

以西結書也提到有敵人從北方進侵猶大（例：結三十八6、15，三十九2），他的預言跟約珥的預言十分相似。耶和華命以西結宣告：「哀哉這日！你們應當哭號。因為耶和華的日子臨近，就是密雲之日，列國受罰之期。」（結三十2、3；參珥二1、2）約珥書三章2節及以西結書十七章20節，均談及神「審判」其子民，但也說耶和華把祂的靈澆灌在人身上（珥二28；結三十九29）。

其他舊約書卷

最後，我們應留意約珥書與先知書以外的舊約書卷相同之處。神的子民受審判時，列國羞辱以色列，說：「他們的神在哪裏呢？」（珥二17）彌迦書七章10節也有一節平行經文，但在許多詩篇中，與這相似的句子則更顯著（例：詩四十二10，七十九10，一一五2）。同樣地，約珥書二章13節說耶和華「有恩典，有憐憫，不輕易發怒，有豐盛的慈愛」，並後悔所降的災，也見於約拿書四章2節及出埃及記三十四章6節（參詩一〇三8，一四五8）。

這些平行經文不能決定一位先知所說的話是否根據另一位先知，更不能由此斷定兩位先知說話的先後。有時，所用的詞句可能並非只是先知常用的，其他人也常用。然而，把這些相同之處列出，至少能指出在舊約中，耶和華的使者所傳的信息是一致的。許多先知都曾宣告耶和華的大日子臨到時，會有甚麼事情發生，以及人應如何預備迎接那日子。許多先知曾勸喻人回轉歸向耶和華他們的神，並祈求祂按祂的恩典與憐憫，復興他們，並除去他們在列國中的羞恥。

然而，先知書中有些用字實在太近似，以致無可避免地下結論說：後期的先知認識約珥書（約珥書因而是早期的先知書），或約珥在書中間接提及和直接引述了在他之前眾先知的話。後者的可能性似乎更大，加上上述引證約珥為被擄歸回後時期先知的理由，我們應看約珥為耶和華偉大的使者之一，他的話語是從神而來，

由神默示，並受早期的先知預言所影響。這也顯示了早期先知的信息，為後人所收集，並在定為舊約正典前，得以保存和運用。

意義

最後，讓我們看看約珥書中的信息有甚麼恆久不變的意義。約珥書的信息像大多數舊約先知的信息一樣，關乎神的憐憫與審判。例如蝗災是要警告人，神將在歷史中，並最後在耶和華的大日子裏，審判各民各邦；耶和華的日子是歷史的高峰，那時所有人都被召集來到祂面前。約珥因當代的事件而呼籲人悔改歸向神，他的信息與耶穌被問及那些在祂那時代因災難而受苦的人時，所回答的話相似。當人問耶穌那些受苦的人是否比其他人犯更多的罪，祂的答案是否定的，但同時警告他們：「你們若不悔改，都要如此滅亡！」（路十三1-5）神透過約珥呼籲人回轉歸向祂，尋求祂的憐憫；在保證他們必蒙憐恤之餘，還給予他們盼望，指出神按祂的美善，會作更大的事。祂會把祂的靈澆灌在所有人身上。後來，這應許比約珥書中其他的話更重要，因為在新約裏，彼得在五旬節的講道中曾引述這話（徒二16-21）；這話自那次應驗之後，對基督教會來說，一直都真實無比；在這應許之上，還加上約珥的保證，說神要住在祂的子民中，使那些歸向祂的人永不羞愧。

Francis Foulkes

另參：「以色列史」；「預言」；「先知，女先知」。

約基別(Jochebed)

暗蘭的妻子，摩西、亞倫和米利暗的母親（出六20；民二十六59）。出埃及記二章1節說：「有一個利未家的人娶了一個利未女子為妻。」可見她是利未人。

約細(Jose)

以利以謝的兒子，耶穌基督的祖先（路三29）。

另參：「耶穌基督的家譜」。

約細斐(Josiphiah)

示羅密家族的創始人，其家族共有男丁160人，隨以斯拉自巴比倫返回巴勒斯坦（拉八10）。

約設巴設(Josheb-basshebeth)
大衛的勇士之一雅朔班之別稱（撒下二十三8）。
另參：「雅朔班＃1」。

約提巴(Jotbah)
哈魯斯的家鄉。哈魯斯是米舒利密的父親，米舒利密則是猶大王亞們的母親（王下二十一19）。約提巴的位置不詳，但有人認為她即是羅馬人轄下的約他帕他，坐落於塞法里斯以北6哩，即今之傑法廢墟。

約雅斤(Jehoiachin)
猶大王，在位日子很短（主前598-597）。父親是約雅敬，母親是耶路撒冷人以利拿單的女兒尼護施他（以利拿單或許就是耶利米書所載的那個人，參耶二十六22，三十六12、25）。這名字的意思是「主必高舉」；這名字變化為「哥尼雅」（耶二十二24、28，三十七1）及「耶哥尼雅」（代上三16、17；斯二6；耶二十四1，二十七20，二十八4，二十九2；太一11、12）。約雅斤在父親死後登基，年18歲；在耶路撒冷作王約100天（王下二十四8；參代下三十六9；此處說他8歲登基應是筆誤，因有巴比倫文獻作根據，且有王下二十四15有關他的后妃的記載）。他承繼了一個在宗主國權下的附庸國，並且民心思叛。由於受到巴比倫王尼布甲尼撒的軍隊圍攻，約雅斤在強弱懸殊下，只好投降。根據以巴比倫王的官方年表為基準的巴比倫年代記，尼布甲尼撒在主前598年12月攻進敘利亞及巴勒斯坦，在主前597年3月16日佔領耶路撒冷。巴比倫人掠去聖殿和王宮裏的寶物，並將約雅斤、皇室人員、軍事將領、國中大官、工藝巧匠，都擄到巴比倫去（王下二十四12-16；代下三十六10）。在返回巴比倫前，巴比倫王又立了約雅斤的叔父瑪探雅（後稱西底家）在耶路撒冷作王。
根據耶利米的記載，巴比倫人入侵猶大所造成的創傷，並在4個月內3次轉換君王所引致的政治劇變，都沒有對人民的靈性帶來甚麼影響（參耶三十七，三十八）。這位先知又預言約雅斤會流亡外邦，再沒有後裔繼承王位（耶二十二24-30）。相反地，假先知哈拿尼雅預言約雅斤會在兩年內重登猶大王位（耶二十八3、4、11；參耶二十八12-17）。
以西結的預言是約雅斤的年份作計算，可知道約雅斤仍被視為合法的猶大王，而

非西底家（結一2，八1，二十1等）。巴比倫的記載亦確認約雅斤從前的地位；他保持王的身分，也得到巴比倫人優越的款待。據一塊楔形文字泥版所記，他是猶大地的王；那泥版記錄了供給王和他5個兒子的油及大麥的分量，亦暗示他們不是被囚的，而是在巴比倫過著頗為正常的生活。後來，在以未米羅達年間，巴比倫王更釋放約雅斤，讓他在自己面前吃飯（約主前562；參王下二十五27-30；耶五十二31-34）。至於他被囚禁，是因為他曾企圖逃走，還是因為西底家曾帶領猶大人背叛巴比倫，則沒有清楚的記載。

約雅斤的名字曾在馬太福音所載的基督家譜中出現（太一11、12），故有人認為，這不符合耶利米對王的後裔所下的預言（耶二十二30）。不過，哈該對所羅巴伯的祝福（該二20-23），也許正好解除了耶利米的咒詛，恢復了約雅斤家系的地位——可繼承大衛（和最終的彌賽亞）的王位（參賽五十六3-5）。

Andrew E. Hill

另參：「以色列史」；「被擄」；「舊約年代學」。

約雅立(Joiarib)

（1）猶太人的領袖之一。以斯拉打發他和其他領袖往迦西斐雅，要求當地首領易多招聚利未人以供聖殿需用，並偕從巴比倫獲釋的猶太人返回耶路撒冷（拉八16、17）。在歷代志上九章10節，約雅立又名耶何雅立。

（2）撒迦利雅的兒子，亞大雅的父親，屬於猶大支派。他的家族在尼希米時代與其他被擄歸回的猶太人同住在耶路撒冷（尼十一5）。

（3）耶大雅的父親，他在尼希米時代，在耶路撒冷的聖殿中為祭司（尼十一10）。約雅立的先祖可能即是大衛王當政時在聖殿任第一班祭司的耶何雅立（代上二十四7）。

（4）與所羅巴伯及耶書亞一同歸回耶路撒冷的祭司之一（尼十二6）。在約雅金時期，瑪特乃作約雅立族的族長（尼十二19）。

約雅金(Joiakim)

利未支派耶書亞的兒子，以利亞實的父親。以利亞實是耶路撒冷的大祭司，與尼希米同時代（尼十二10、12、26）。

約雅敬(Jehoiakim)
約西亞和西布大的次子（王下二十三36；代上三15；代下三十六5），在主前609年，成為猶大王。他原名以利亞敬，意思是「耶和華會建立」（王下二十三34；代下三十六4）。他哥哥約哈斯只作王3個月，便為法老尼哥所廢，且被擄走，約雅敬就接續作王（王下二十三31-35）。以利亞敬25歲登基，在耶路撒冷作王11年。他登基時，尼哥給他改名為約雅敬，意即「耶和華會建立」（王下二十三34；參耶二十六20-23）。
尼哥要猶大繳納很多貢品，故約雅敬向全地徵稅（王下二十三35；參耶二十二13-17，先知宣告的禍哉指摘約雅敬從中取了一部分作私人用途）。約雅敬一直臣服於埃及，直到主前605年迦基米施之役；那年巴比倫軍隊在尼布甲尼撒的指揮下大敗尼哥。於是，猶大有3年成為巴比倫的屬國（王下二十四1-7）。主前601年，尼布甲尼撒未能在第二次激烈的戰爭中完全擊敗尼哥；約雅敬在巴比倫王回去重組軍隊時，趁機脫離巴比倫的軛，但這個錯誤的決定代價甚大。在主前598年，尼布甲尼撒入侵猶大，懲罰這個背叛的附屬國君王（王下二十四8-17；參耶五十二28）。巴比倫人摧毀重要的猶大城市底壁和拉吉，奪取了南地，並且擄去猶大數千精英。這事大大影響猶大的經濟，猶大實際上完全沒有領袖。期望已久從埃及來的支援卻從沒有來到，約雅敬在巴比倫人圍攻耶路撒冷期間去世（大約在主前598年底），他的兒子約雅斤接續他作王。
雖然沒有詳細記載約雅敬的死，但聖經歷史學者認為，他跟隨他列祖的惡行（王下二十三37；代下三十六5、8；參耶二十二18、19和三十六27-32，那裏預言約雅敬的屍首會被扔在耶路撒冷城外的路上，沒有得到合宜的埋葬，也沒有子孫接續王位）。他的列祖是指瑪拿西、亞們和約哈斯等王。耶利米特別指出約雅敬在位年間所行的惡事，包括敬拜偶像、社會不公、剋扣工資、貪婪、流無辜人的血、欺壓和強暴，並離棄耶和華的約（耶二十二1-17）。雖然耶利米在他執政期間多次發出預言（耶二十五，二十六，三十六），約雅敬依然不順服、不悔改、自滿自大，滿足於以不義的手段得來的財富（耶二十二18-23）。
另參：「以色列史」；「被擄」；「舊約年代學」。

約敬(Jokim)
猶大支派的後裔，屬示拉支系（代上四22）。

約瑟(Josech, Joseph)

（1）雅各第十一個兒子，也是拉結給他生的第一個兒子。拉結給孩子起名約瑟，是「增添」之意，表示她渴望神再賜她一個兒子（創三十24）。

其後聖經沒有再提及約瑟，直至他17歲那年，聖經提到他與眾兄長為父親看羊（創三十七2）。父親愛約瑟過於他的哥哥，因為約瑟是他年老時生的（創三十七3），並且是他所愛之妻生的第一個兒子。正因如此，約瑟的哥哥十分妒恨他。當雅各給約瑟造了一件長袖的及地新衣（這種服飾可見於貝尼哈桑之赫農霍塔二世，及盧克索附近姑珥尼之貴族墓穴中的牆畫上），他們就愈發嫉妒他（創三十七3、4）。約瑟把他在夢中看見哥哥們向他下拜的事告訴他們後，他們就更是恨他（創三十七5-11）。其後，雅各吩咐約瑟往示劍找他的兄長和羊群，他們便把約瑟賣給往埃及去的商人（創三十七25-28）。眾兄長取了他的新衣，染了一些山羊血，然後帶回家交給雅各；雅各看見，便以為約瑟被野獸吞吃了（創三十七31-33），十分悲痛（創三十七34、35）。

在埃及，約瑟被賣給了埃及的一名護衛長波提乏（創三十七36，三十九1），後來波提乏派約瑟管理一切家務。然而，波提乏的妻子被這位年輕的希伯來人深深吸引，並引誘他，於是麻煩便來了（創三十九6-10）。約瑟堅決拒絕他的主母，並明言他若順從她，便會傷害主人，也得罪神（創三十九9）。一天，她拉著約瑟的衣裳，約瑟卻把衣裳丟下逃走了。波提乏的妻子竟誣告約瑟意圖強姦；波提乏相信她，遂把約瑟囚禁在王的監裏（創三十九20），法老的酒政和膳長也同時囚禁在那裏。約瑟在獄中得著耶和華的幫助，為酒政和膳長解釋他們一些難解的夢。正如約瑟解夢時所說，膳長被處死，酒政則恢復原職（創四十5-23）。

兩年後，法老作了兩個夢，連他的術士和智者都不能解釋。酒政記起約瑟，便把他從獄中召到王宮來。神啟示約瑟說，那些夢是預示7個豐年，及其後的7個荒年（創四十一25-36）。法老因約瑟有這解夢的智慧，便叫他管理埃及，位分只次於法老（創四十一39-44）。法老賜名給約瑟，叫「撒發那忒巴內亞」（意為「不定的」，創四十一45），並把祭司波提非拉的女兒亞西納給他為妻。

約瑟開始治理埃及時，年30歲。在7個豐年期間，他把糧食儲備起來，待7個荒年來到時，有糧可吃（創四十一53-56）。巴勒斯坦的饑荒也十分嚴重，雅各便叫他的眾子，除了年幼的便雅憫外，前往埃及糴糧。他們到了埃及，來到約瑟面前，卻認不出他。約瑟則認得他們，並想起他從前那管轄其家人之夢（創四十二8、9）。約瑟聽完他們報告家庭的狀況後，便指他們是奸細（創四十二9-14），堅決要他們留下1人作人質，然後把便雅憫帶來，以證實他們的話（創四十二19、20）。於

是，西緬被捆綁起來，留在埃及（創四十二24）。
巴勒斯坦的饑荒益發嚴重，雅各叫兒子再往埃及買糧（創四十三1、2）；由於埃及的官長早已定下條件，雅各只好容許便雅憫與他們同去（創四十三11）。他們到了埃及，約瑟的家宰便把他們帶往屋子裏，並把西緬交還給他們（創四十三23），還為他們擺設筵席（創四十三33）。最後，約瑟揭露了自己的身分，說是神把他先行差往埃及，好保存他家人的性命（創四十五4-8）。後來，他安排兄長把雅各接來；他為他們預備車輛，以及路上用的食物（創四十五21）。雅各來到尼羅河三角洲的歌珊地時，約瑟出來迎接他，這樣，他們一家人再次重聚（創四十六28、29）。約瑟把父親和兄弟領到法老面前，法老准許他們住在歌珊地（創四十七6）。約瑟獲悉父親病了，便帶同兩個兒子瑪拿西和以法蓮往見雅各，接受祝福。他安排兒子站在雅各面前，叫長子對著雅各的右手，幼子對著雅各的左手，以致瑪拿西可得著長子的祝福。然而，雅各卻把兩手交錯，給予以法蓮更大的祝福（創四十八14-20）。他又把他從亞摩利人手中奪取的那塊地賜給約瑟（創四十八22）。雅各死後，約瑟為他安排喪葬事宜；他按照慣例舉行喪禮後，又安排眾子前往迦南，把雅各安葬在希伯崙的麥比拉洞（創五十1-13）。
約瑟110歲的時候，召他的兄弟來，說他快要死了。他又命他的子孫起誓，他們返回迦南時，必定把他的骸骨搬上去。因此，他死後，屍首給薰了，收殮在棺木裏，停在埃及（創五十26）。多年後，到了出埃及的時候，摩西果真帶同約瑟的骸骨，離開埃及（出十三19）。約瑟最後被安葬在示劍，就是雅各從前向示劍的父親哈抹買的那塊地（書二十四32）。
另參：「列祖時代」；「以色列史」。
（2）亞薩的次子，也是大衛在位時，在聖殿供職歌唱的第一班祭司之領導人（代上二十五2、9）。
（3）賓內的子孫（和合本作「巴尼」；參拉十34）；在被擄歸回時，接受了以斯拉的勸告，把外邦的妻子休棄（拉十42）。
（4）示巴尼的兒子，在大祭司約雅金的時代作示巴尼族的族長（尼十二14）。
（5）大衛的後裔（太一16；路三23），也是耶穌母親馬利亞的丈夫。約瑟與拿撒勒城的女子馬利亞訂了婚。後來，馬利亞從天使迦百列獲悉她將要生下神的兒子，並給祂起名叫耶穌（路一31）；她是從聖靈而懷孕（路一35）。約瑟並不知情，因此，當他知道馬利亞有了身孕，便打算暗地裏休了她，因為他是個義人，不想公然羞辱她（太一19）。後來，一位天使在夢中向約瑟顯現，把正在發生的事原原本本地告訴他（太一21；參賽七14）。馬太福音清楚交代約瑟和馬利亞在耶穌

出生之前，並沒有同房（太一18、25；參路一14）。
該撒亞古士督下令所有人都必須各歸各城，報名上冊，以便徵稅，約瑟和馬利亞便返回伯利恆，耶穌也在那裏出生（路二1-6）。後來，約瑟和馬利亞把嬰孩耶穌帶往聖殿，獻給耶和華（路二22）。博士來訪後，一位天使在夢中向約瑟顯現，指示他帶同耶穌和馬利亞逃往埃及，保護孩子免受希律王的殺害（太二13）。希律死後，天使又指示他返回以色列，他們一家便在拿撒勒定居。在聖經的記載中，約瑟最後的出現，是在耶穌12歲那年前往聖殿的事件裏（路二41-51）。經文沒有提及約瑟的名字，但馬利亞告訴耶穌，她與耶穌的父親都在焦急地尋找祂。
耶穌被拿撒勒城四周的人稱為「約瑟的兒子」（路四22；約一45，六42）。我們只是從關於耶穌身分的介紹中，知道約瑟的職業。耶穌曾兩次被稱為「木匠的兒子」（太十三55；可六3）。約瑟並不是我們所理解、建築方面的木匠，因為當地的房屋主要以石和土建成。他是一個木工或木雕匠，他的工作可能主要與傢具和農具有關。
耶穌傳道的時候，祂的母親和兄弟來尋找祂（太十二46-50；可三31-35），因此，一般認為約瑟當時已去世。約瑟極可能是雅各、約西、西門、猶大和一些沒有記下名字的女兒之父親（太十三55；可六3）。
另參：「耶穌基督的家譜」；「耶穌的弟兄們」。
（6）約瑟和馬利亞的兒子，耶穌的弟弟，也稱為「約西」（太十三55；可六3）。
另參：「耶穌的弟兄們」。
（7）來自亞利馬太的人，是耶穌的跟從者，後來把耶穌安葬了。他是來自亞利馬太城的一個財主，並且是備受尊重的猶太公議會或大公會議成員（可十五43）。他為人善良正直，沒有附從眾人的議決把耶穌釘十字架（路二十三50、51）。約瑟只是暗地裏跟從耶穌，因為他懼怕猶太人（約十九38）。但耶穌被釘後，他便鼓起勇氣，向彼拉多要求取回祂的屍首。他與尼哥底母取了屍首，便根據葬殮的慣例，用香料薰了，再用細麻布包裹。在附近的園子裏，有他為自己預備的一個新墓穴，裏面沒有安放過其他死人。他們把耶穌安放在那裏，並用大石封著墓穴。
（8）瑪他提亞的兒子，耶穌的祖先（路三25）。
另參：「耶穌基督的家譜」。
（9）猶大的兒子，耶穌的祖先（路三26）。
（10）約南的兒子，耶穌的祖先（路三30）。
（11）耶穌的門徒，他「叫作巴撒巴，又稱呼猶士都」（徒一23）。他是十一位使徒提名取代猶大之位置的人選之一。然而，馬提亞最後給選中了。

（12）居比路的利未人，他將田地賣了，把價銀交給使徒。使徒稱他為「巴拿巴」，是「勸慰子」的意思（徒四36）。
另參：「巴拿巴」。

約葉(Joed)
便雅憫支派毘大雅的兒子。在尼希米時代，居住於耶路撒冷（尼十一7）。他名字的意思是「耶和華為見證人」。

約撒甲(Jozacar)
亞捫婦人示米押之子，密謀反對和殺害猶大王約阿施的一名臣僕（王下十二21）。他在歷代志下二十四章26節稱為「撒拔」。

約撒拔(Jozabad)
（1）便雅憫支派從基得拉而出的一名勇士，大衛在洗革拉時，他前往支持大衛（代上十二4）。
（2）來自瑪拿西支派的領袖和大能的勇士，他投奔在洗革拉的大衛，一同抵抗掃羅（代上十二20）。
（3）另一個來自瑪拿西支派的領袖和勇士，亦一同往洗革拉加入大衛的陣營（代上十二20）。
（4）在希西家王統治期間，其中一名在耶路撒冷協助處理聖殿捐獻的利未人（代下三十一13）。
（5）利未支派的族長，在約西亞王統治期間，慷慨將祭牲捐獻給利未人慶祝逾越節（代下三十五9）。
（6）利未支派耶書亞的兒子，在以斯拉的時期，曾協助米利末、以利亞撒和挪亞底記錄聖殿的貴重金器（拉八33）。
（7）祭司，是巴施戶珥的六子之一，在被擄歸回後，以斯拉曾敦促他休棄外邦妻子（拉十22）。
（8）利未人，以斯拉曾鼓勵他休棄他的外邦妻子（拉十23）。
（9）在被擄歸回後，其中一位協助以斯拉將律法教導百姓的利未人（尼八7）。
（10）利未支派的一位領袖，在尼希米的時期，負責管理聖殿的工作（民十一16）。

約撒達(Jehozadak, Jozadak)
西萊雅的兒子，利未的後裔。
另參：「約薩答」；「約薩達」。

約緬(Jokmeam)
城邑名稱，屬以法蓮支派的產業，但分給利未支派的哥轄族人（代上六68）。約書亞記二十一章22節作基伯先，其城址不詳。
另參：「基伯先」。

約翰(John)
（1）西門彼得及安得烈的父親（約一40、42，二十一15-17）。根據馬太福音十六章17節，彼得的父親又名約拿。其可能性有二：一是約拿即約翰，同一名字有兩種寫法；或可能是兩個不同的名字。
（2）大祭司家族的成員之一。彼得和約翰因傳道及治病被逮下獄後，他與亞那、該亞法和亞力山大一起審問他們（徒四6）。
（3）根據早期教會主教帕皮亞，在耶穌的門徒之中，除十二使徒之一的約翰外，尚有「長老約翰」，為主所差遣的七十人之一（路十1）；雖然「長老」之銜亦可用於使徒約翰。他亦常被稱為約翰貳書及三書的作者（約貳1；約翰三書1）。
另參：「約翰的生平和著作」；「施洗約翰」；「馬可約翰」。

約翰的生平和著作(John the Apostle, Life and Writings of)
約翰的生平
家庭
我們對於約翰早期的生活所知甚少，只知他的父親名叫西庇太，他還有一位兄弟名叫雅各（太四21）。馬太福音列出十字架旁的婦女是抹大拉的馬利亞、雅各和約瑟的母親馬利亞，以及「西庇太兩個兒子的母親」（太二十七56）。馬可福音則列出兩位馬利亞，再加上撒羅米（可十五40）。由此看來，撒羅米可能是約翰母親的名字。倘若馬太和馬可跟約翰所稱呼的是同一班人，那麼，撒羅米便是耶穌「母親的姊妹」（約十九25）。這樣，約翰便是耶穌的表兄弟了。我們不能確

定這一點，因為根本沒法可以肯定馬太、馬可和約翰所指的，是同一班人。

跟隨耶穌

約翰是耶穌在加利利海邊最先呼召的門徒之一（太四21、22；可一19、20）。他可能是安得烈剛開始跟隨耶穌時，他那沒有指名道姓的同伴（約一35-37）。事實顯示，他是耶穌身邊特別親密的三個人之一，被揀選與祂共赴某些重要場合。約翰與他的兄弟雅各，連同彼得，親身經歷耶穌登山變象（太十七1、2；可九2；路九28、29）。耶穌只帶他們3人進到睚魯的房子，在那裏祂令睚魯的女兒復活過來（可五37；路八51）。耶穌被捕之前，亦只帶他們3人往客西馬尼園與祂一同禱告（太二十六37；可十四33）。在最困難的時刻，耶穌面對快將要釘死在十架上，祂就是向這3人尋求支持。

在福音書的其他場合，也有提及約翰。路加告訴我們，當約翰看見捕魚的神蹟，他一臉驚訝（路五9、10），這一點特別值得注意，因為他作為捕魚能手，竟然也顯出驚訝。當耶穌的事奉快將完結，我們看見約翰聯同彼得、雅各和安得烈，前去詢問耶穌，末日何時來到，並且將有甚麼預兆（可十三3、4）。耶穌在被捕前，亦差派彼得和約翰，為他們那小夥人預備逾越節的筵席（路二十二8）。

類似的經文，顯示約翰在使徒中深受尊重，同時，他跟耶穌亦很親近。然而，某些經文顯示他最初並不欣賞耶穌所持的立場。當馬可列出12位門徒的名字，他告訴我們，耶穌給雅各和約翰起名「半尼其」，就是「雷子」的意思（可三17）。初期教會中的某些人，將這稱號視為一種讚譽，把它理解為他們為耶穌所作的見證，就如打雷般強烈。然而，大多數人卻認為它是指剛烈的性情而言，例如，我們看見約翰禁止某人奉耶穌的名趕鬼，「因為他不跟從我們」（可九38；路九49）。這是福音書中唯一出自約翰的說話；在其他地方，他都列在別的發言人後面。

在另一個場合，西庇太的兩個兒子請求耶穌，祂在榮耀中降臨時，賜給他們一個在右邊，一個在左邊的重要位置（可十35-40）。馬太則補充說，這番話是由他們的母親道出，但毫無疑問，雅各和約翰當時也在場（太二十20、21）。耶穌進而詢問他們，祂所喝的杯，他們是否能喝；祂所受的洗，他們是否能受。這顯然是暗喻祂即將承受的痛苦。雅各和約翰肯定他們能夠承受，耶穌亦斷言他們將來真的如此。可是，對那些尊榮的位置，祂沒有給予他們任何保證；但雅各和約翰將會為基督受苦，卻顯而易見。只是他們當時並不明白，那感動他們的主的聖靈，亦是他們所需要的。

另一事件也顯示類似的精神，那是某些撒瑪利亞村民拒絕接待這一小群旅客——耶穌的門徒。雅各和約翰獲知這個消息後，便詢問耶穌，祂是否想吩咐火從天上

降下來燒滅他們（路九54）。在這件事情裏，門徒明顯與耶穌有分歧，祂更斥責他們。然而，我們不可忽視他們為主而發的熱心，以及他們的信心，相信他們真能使火降下來。他們清楚知道，神會應允他們的祈禱，為他們報仇。

故符類福音所顯示給我們看見的約翰，是耶穌一位熱心和忠心的跟隨者。作者沒有將他描繪成溫柔和慈憐的人。這個時候的他，對於那標誌著耶穌門徒的愛，所知甚少。然而，他熱切相信神會興旺耶穌和那些事奉祂的人。

使徒約翰

在使徒行傳，約翰的名字出現於十二門徒的名單中（徒一13）。書中提到雅各的死訊時，指出他是約翰的哥哥（徒十二2）。在其餘經文中，約翰均與彼得一起。藉著他們二人，神醫治了一名跛子（徒三）。他們在禱告的時候上聖殿，這件事讓我們知道他們敬拜的習慣。在第九小時的祈禱，顯然是指與晚祭（約在下午3時舉行）同時進行的祈禱儀式。顯然，彼得和約翰繼續持守虔誠的猶太人的敬拜習慣。在另一個場合，他們二人因為宣講耶穌復活而被捕和囚禁（四1-3）。他們被帶到公會面前，由彼得代表發言。公會視他們二人為「沒有學問的小民」（四13），這意味著他們沒有接受過一般拉比的教育。公會禁止他們談及耶穌，但使徒回答說：「聽從你們，不聽從神，這在神面前合理不合理，你們自己酌量吧！我們所看見所聽見的，不能不說。」（四19、20）

當福音首次在撒瑪利亞傳開，約翰再與彼得一起。在當地佈道的是腓利，但當耶路撒冷的使徒聽聞當地的人如何接受福音後，便決定差派彼得和約翰往撒瑪利亞。「兩個人到了，就為他們禱告，要叫他們受聖靈」（徒八15）；這個例子正顯明使徒的地位重要。他們在適當的時間，按手在這些初信者身上，這些信徒便得著聖靈（八17）。雖然沒有明確提及約翰，但毫無疑問，他是這裏所指的門徒（複數）中的一位，因為顯要的猶太人嫉妒他們，而招致被捕和囚禁（五17、18）。那次被囚的時間很短，因為一位天使在當晚釋放了他們，他們次日早晨便再次講道（五21）。

加拉太書二章9節直接提到約翰的名字，他與彼得和雅各合稱「教會柱石」。

主所愛的門徒

第四卷福音書沒有直接提及約翰的名字，但有經文提到「耶穌所愛的那位門徒」（約十三23，十九26，二十2，二十一7、20）。經文沒有指出這位門徒是誰，但證據似乎顯示他就是使徒約翰。約翰福音二十一章記載了一次捕魚經歷，在第2節列出了一起前往的人，其中包括彼得。但彼得無須予以考慮，因為他與主所愛的那位門徒經常同時出現在經文中。其中還有多馬和拿但業，但他們不大可能。

同行的人尚有兩位不知名的門徒，並西庇太的兩個兒子。在這最後提及的人選中，雅各因早逝而可以被剔除（徒十二2）。這便留下約翰或是兩位不知名的門徒之一。約翰最有可能是作者，因為主所愛的那位門徒在不少場合中，都與彼得一起（約十三24，二十2，二十一7），我們從其他福音書中知道，彼得和約翰（還有雅各）的關係特別密切（參徒三，八14；加二9）。當然，其中一位不知名的門徒，也可能是主所愛的那一位，但這個假設卻產生一個疑問：為何第四卷福音書略去了約翰這名字？倘若是約翰寫這卷書，我們便能夠理解他為何不提及自己（這亦解釋了為何他直接稱施洗約翰為「約翰」）。但既然其他福音書把約翰描繪成使徒中重要的一位，為何約翰福音完全不提及他？

有人會爭辯，「耶穌所愛的那門徒」並非慣常用來稱呼自己，可是，它也不常用來稱呼別人。約翰採用這個稱呼，可能是懷著謙虛的態度。一方面他不想用自己的名字來引人注意；另一方面，他想強調因著耶穌愛他，他才成為那樣的人。

如果可以將約翰看成是那位主摯愛的門徒，我們就對他有更多的認識了。當然，我們不可由此推論耶穌不愛其他門徒。祂愛他們每一個。然而，約翰確實是主所深愛的，他亦承認他過去深受這愛之恩。他與耶穌那密切的關係，可以從他在最後晚餐中，挨近耶穌的懷裏（約十三23）顯明出來。從他目睹耶穌被釘十字架，而耶穌囑咐他照顧祂的母親這事中（約十九26、27），我們亦知道他與主的關係密切。耶穌挑選祂的家人去照顧祂的母親，似乎理所當然。這個交付明確地顯示出耶穌與祂所愛之門徒關係密切。

在第一個復活節的清晨，當從抹大拉的馬利亞口中得知墳墓中不見了耶穌的身體，這位門徒便與彼得跑往墳墓去。他首先到達，但仍站在墳墓外，直至彼得來到。約翰隨著彼得進去，他「看見就信了」（約二十8）。在跟著那一章，我們看見主所愛的那位門徒在出海捕魚行列之中。他認出那站在岸邊，吩咐他們撒網的，正是耶穌（二十一7）。

這些就是新約對約翰的描繪。顯然，他是初期基督徒細小群體中的重要人物。幾乎在他出現的所有場合，他都是與人結伴；而發言的，通常都是他的夥伴。不過，我們可由此認定，他與耶穌十分親近。也許，他對耶穌心中所想的，比其他人更加瞭解。第四卷福音書正是最佳證據。寫這卷書的人，顯然具有偉大的屬靈洞察力。約翰可能是思想家，多於實務者或領導人。

其他資料的記載

要根據非聖經資料來源，來研究約翰的生平，大概要從有人提出約翰很早便殉道開始。倘若事實如此，他便不可能是新約中幾卷書的作者，這幾卷書包括：約翰

福音、約翰一、二、三書和啟示錄。我們需要考慮一連串的因素。腓力（主後450）所寫的一份歷史摘要中，包含了早期基督徒帕皮亞的一句話：約翰和雅各是被猶太人所殺。在九世紀罪人佐治的一份文稿中亦提及，約翰是被猶太人所殺的。可是，這難以稱為有力的證據。腓力並非一位可靠的歷史學家，究竟他（或他那負責撮要的助手）是否正確地記錄了帕皮亞的話，仍然存有疑問。即使他引述正確，這句話也沒有說約翰與雅各是同時被殺的。佐治之言沒有使這看法更加可信，他甚至可能是抄襲腓力。有些教會年曆指出，雅各和約翰的紀念日是同一天，有些人便由此爭辯說他們是一同殉道。可是，這個結論卻沒有證據支持。同一個紀念日所暗示的，完全沒有遭受相同命運的含義；即或他們真的命運相同，也並非代表是同一時間發生的。這個論點並不可取，其他論點也不比這個強，所以整個理念都可以棄諸不談。

按傳統而言，約翰住在以弗所，年紀老邁時才死去。我們無法證實或否定此說。啟示錄的作者是在拔摩海島（啟一9），按照一般的理解，他曾經因著傳講福音而被放逐。倘若這是真的話，他可能也死在那裏。然而，這個推測所能提供的資料不多。因此，我們需要倚靠作品中與使徒的名字有關的事情，來找出它們的作者。對於認為第四卷福音書是由這位使徒所寫，我們已經瞭解箇中理由。約翰書信大概也是出自他的手筆（雖然它們以隱名的方式發表）。啟示錄聲稱由一位名為約翰的作者寫成（啟一1、2、9），雖然沒有說明這是使徒約翰還是另一位約翰。不少人認為，這卷書的風格與其他著作有著那麼大的差異，我們不能宣稱同屬一位作者。它們的風格肯定不相同，但我們不知道一位代筆者在寫一卷或更多著作時，對該作品產生多大的影響。而且，它們肯定有一些明顯相近之處。如果我們能在審視這些作品時，找出當中的教訓所告訴我們有關作者的資料，當然是有益無損。

第四卷福音書的神學

這卷福音書是以一些有關「道」（洛格斯）的陳述作為開始，進而提出道成了肉身，住在我們中間。若說第四卷福音書全部的內容，就是成了肉身的道的生平和工作，一點也不言過其實。從開始至末尾，約翰所關注的，便是耶穌基督完成的神偉大的救恩。

基督論

彌賽亞

約翰稱耶穌為「救世主」（約四42），他的福音書更將這點清楚闡明。事實上，他告訴我們，他的目的是要表明耶穌是基督是神的兒子，讓人可以相信祂而獲得永生（約二十31）。「基督」是從一個希臘字音譯而來，意即「受膏者」，正如

「彌賽亞」是從相應的希伯來字音譯而來。「基督」、「彌賽亞」和「受膏者」，全都表示相同的意思。舊約中某些重要人物是膏立的，最著名的是君王（撒上十1，十五17；撒下二4；王上一39）、祭司（出三十30），先知亦有時被膏立（王上十九16）。然而，舊約的人期待終有一天，神不單差派「某一位」受膏者，卻是「那一位」受膏者（詩四十五6、7；賽六十一1、2），他會以特別的方式來實行神的旨意（徒十38）。在新約時代，這種對彌賽亞的期待愈來愈熱切，約翰能夠告訴他的讀者，耶穌便是他們長久期待的那一位。他不單以肯定的說話，直接地說出來（約一41，四25、26），更引導我們注意耶穌各方面的事奉，來表明祂是彌賽亞。他報導施洗約翰自稱並非彌賽亞，而是奉差遣，在祂之前作好預備（約三28）。他提到耶穌潔淨聖殿（約二13-22），這是彌賽亞的行動（詩六十九9；參亞十四21；瑪三1-5）。瘸子獲得醫治（約五1-9）或許也被視為是彌賽亞的工作，因為瘸子跳躍與彌賽亞來臨的時間相關（賽三十五6）。同樣，我們應將令五千人吃飽（約六1-14），視為彌賽亞供應人的需要（在猶太人的討論中，經常提到彌賽亞的筵席）。由於統治者知道耶穌從何處而來，所以他們否定祂是彌賽亞。這正是約翰所嘲弄的，因為如果他們真的知道耶穌的本源，他們便會認識祂是彌賽亞（七26-29）。關於這方面，還有其他經文，但上述已足夠表明約翰其中一個重點，是耶穌已完成了彌賽亞所有的工作。這並不表示是一個公開的宣稱，因為那會被人誤解。人們期待的，是一個政治上的解放者，可是耶穌不是一名政治家；祂超越這些，因為約翰告訴我們，耶穌會參與最後的審判，祂又會叫死人復活（五25-29）。這些都沒有列入彌賽亞先前的職責之內。

神子

約翰除了描述耶穌是彌賽亞，也以祂為「神的兒子」。這可以代表很多意思，也可能意義不大（人也可以成為「神的兒女」或「從神生的」，約一12、13）。若應用在耶穌身上，它顯然包含著極豐富的意義。在約翰福音第五章所記載的講道中，耶穌作為神的兒子，明顯是與眾不同的。在福音書的開始，我們讀到「道就是神」（一1）；在結尾，當多馬稱復活了的主為「我的主！我的神！」（二十28）時，祂已被指稱為神了。由於約翰那麼坦然地指出耶穌有著完全的神性，某些近代的學者便宣稱，他是描述一個幻影的基督（他是完全的神，只是以人的形狀出現）。這個觀點是沒有充分理由的，相反，它所持守的事實，正好表明約翰視耶穌為真正的神，這證據是強而有力的。

人子

正如其他福音書的作者一樣，約翰告訴我們，耶穌最喜愛「人子」的名稱。這個

名稱好像陳述了祂的人性，然而，這個表達大概是取自但以理書七章13節，提到有一位「像人子的」被領到亙古常在者面前，並得了權柄。這是一個超乎常人的人物，並不可以當作是個普通人。耶穌採用這個名稱時，祂不是宣稱自己只是另一個人。但這個名稱並非被認為是指彌賽亞的，所以，祂可以運用它，而不致令人以為祂宣認為他們所理解——政治上的解放者。避免這樣的一個結論是需要的；選用「人子」，可能至少有部分是為了這個目的。在這卷福音書中，這個名稱似乎與基督屬天的榮耀有關，或是與祂所完成的救恩有關。在首次使用這名稱時（約一51），耶穌談到天開了，天使上去下來在人子身上。這當然是一種詩體形式的說法，指出耶穌是天上和地上的溝通媒介。祂帶來的救恩，會將人提升到神那裏，祂亦將神顯明給人認識。有些經文指出人子會被「舉起」（三14，八28），這表示「被舉起在十字架上」。這是指到祂為著拯救世人而死。因此，祂是信心的對象（九35）；祂賜予永生之糧（約六27）；吃祂的肉和喝祂的血便是獲得永生的途徑（六53、54）。

榮耀

約翰告訴我們，在釘十字架的前夕，耶穌說：「人子得榮耀的時候到了」（約十二23，十三31）。對於約翰而言，「榮耀」所意味著的，並非甚麼威嚴和堂皇的事情，卻是卑微的服侍。當他談到顯出耶穌「榮耀的」神蹟（二11，十一4），他要表達的，是以一般人所接受的意義來運用這個詞語，但他更常把甘願服侍的態度，視為真正的榮耀。基督在十字架上鞠躬盡瘁履行了祂卑微的事奉——為人類帶來救恩。約翰運用「得著榮耀」這個詞句，我們通常應以「被釘十字架」的意義來理解。這使我們確認耶穌所關注的，並非世界所推崇的那些事情。我們要從不同的角度去理解真正的榮耀。當然，這雖然是約翰的一個重要例子，但他並沒有將榮耀局限於十字架上。他在序詞中告訴我們，「我們也見過他的榮光」（一14）。人子在地上的一生，不是在美麗的王宮中度過，卻是在默默無聞和被拒絕的情況下度過。可是，祂前往那些需要祂的地方，在那裏實行神的旨意。在這個卑微和服侍的人生中，約翰所看見的榮耀，遠勝世上任何壯麗和璀璨的東西。

神蹟

有時，榮耀是與神蹟連繫的。約翰有自己的一套方式來處理基督的神蹟。首先，他避免使用「大能的作為」這個詞語，它是符類福音中常用的。他一般稱它們為「記號」（在中文聖經中，兩者的翻譯沒有分別，都是譯為「神蹟」）。約翰在別的情況下，也偶爾用上這個詞彙，正如他說施洗約翰「一件神蹟沒有行過」（約十41），但主要還是用於耶穌的神蹟上。他所關注的，不是奇蹟的層面，卻是它

們的意義。約翰沒有否認這些偉大的作為的神奇，正如我們所視為的神蹟；然而，他看見更為重要的一面——神在其中對我們的教導。例如，祂第一個神蹟是將水變為酒（二1-11），所指到的是將一切代表著猶太教的事情（這些水是為了「猶太人潔淨的規矩」，二6），轉變為一切代表著基督教的東西。耶穌不單是重複舊事，更將它變得煥然一新。讓群眾吃飽，帶出耶穌是生命之糧（五35）。將生來瞎眼的人醫好，則說明耶穌是世界的光（八12）。使拉撒路從死裏復活，便指到耶穌是復活和生命（十一25）。

可是，這並非約翰提及耶穌的神蹟之唯一方式。他頗常稱它們為「事」。他可把這個詞指到人的行為，包括好行為（約三21，六28）和壞行為（三19、20，七7）。不過，他獨特地運用這個詞，來描述耶穌所作的事。約翰用了這個詞27次，其中18次是指耶穌所作的事。當這個詞以單數形式出現，它是指某件個別的事（七21），或耶穌一生的事工（十七4）。以複數形式出現時，是指眾多的事。它當中包含了一個意思，就是作這些事的是父（五19、20，十四10）。父與子之間的合一，是約翰福音其中一個重要觀念。這些事達成了神的計劃，但它們亦可視為帶有啟示性。它們教導重要的真理，正如它們「見證」了耶穌（五36）。它們向人發出挑戰，要人相信耶穌，即使他們還未準備相信祂，祂能夠叫他們相信這些事（十38），或是因祂所做的事來相信祂（十四11）。

「事」這個字，明顯是一個重要的神學詞彙。它提醒我們，神看神蹟，並非如我們所看的一樣。對於我們來說，它們是異於平常的事件，是令人迷惑的。我們無法解釋它們。對神而言，它們卻只是事工。這個詞似乎同時用於非神蹟性及神蹟性的事件上，這顯示出兩者之間有著延續性。我們不能將耶穌分割，劃分祂做某些事情時是神，做別的事情時是人。祂所做的事，有時是屬於人能夠做的，有時是屬於人不能做的。由於這個詞在舊約中通常用來描述神大能的工（創二2、3；詩八3；但九14），約翰運用它，可能是要指出耶穌繼續進行神自亙古以來的事工。神的工作一直進行。

使命

父與子的緊密關係，亦以另一種方式表明出來，那就是父差遣子。約翰福音用了兩個帶著「差遣」意思的希臘詞語，這兩個詞語在這卷福音書中出現的次數，比任何新約書卷多。在大多數的情況下，它涉及父差子來。「差我來的父」是經常出現的詞句（例：約五23、30，六38、39、44，八16、18、29），對差來的目的，通常卻沒有指明。不過，書中出現一個清晰的宣告，就是「神差他的兒子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救」（三17）。

那些提及耶穌並非孤單，而是有差祂來的父與祂同在的經文（例：約八16），亦讓我們留意到耶穌與神密切的連繫，正是祂在地上生活的特徵。要將父與子分開是十分困難的，因為相信父的，也相信子（十二44、45，十三20）。

這卷書中有一些重要經文，將子的使命，與跟從祂的人的使命連結起來。耶穌禱告說：「你怎樣差我到世上，我也照樣差他們到世上。」（約十七18）祂亦對他們說：「父怎樣差遣了我，我也照樣差遣你們。」（二十21）較早前，祂用「我們」必須作那差祂來者的工（九4），來將自己與他們連合起來。

神性

上述所提及的經文，總是以某種方式指出耶穌與父在神性上是合而為一的。然而明顯地，耶穌是一個人，有其他人一樣的需要。因此他會困乏（約四6）和口渴（十九28）。祂愛祂的朋友馬大、馬利亞和拉撒路（十一5）。祂的心靈會憂傷，祂會哭泣（十一33、35）。祂有作為家庭中一個成員的正常生活（二12），祂的兄弟亦會以一般兄弟的方式來教導祂（七3-5）。當祂談到祂會被猶大出賣，祂會感到憂愁（十三21；在約十一33和十二27中，均採用相同的動詞來描述耶穌）。

人性

按照約翰的描繪，耶穌整個生活方式，就是一般人的生活。這一點特別在約翰是以耶穌這人名，來提及耶穌的次數，遠超過別的新約作者（共237次；馬太福音150次，馬可福音81次，路加福音89次），可以看出來。在整部新約中，這名字共出現905次，約翰福音所佔的超過1/4。這除了是出於確信耶穌的人性外，則無法解釋。然而，與此相關的最重要事情，或許是約翰指出的，耶穌經常倚靠父。他引用耶穌所說的話：「子憑著自己不能作甚麼」（約五19），又說：「我憑著自己不能作甚麼」（五30）。父一直與祂同在（八29）。祂的生命，也是倚靠父而活（五26，六57）。祂真正的食物，是遵行神的旨意（四34）。祂承認是父將門徒賜給祂：「凡父所賜給我的人必到我這裏來」（六37）；「若不是差我來的父吸引人，就沒有能到我這裏來的」（六44）。耶穌指出門徒是父「從世上賜給我的人」（十七6）。祂提及「我父所給我的那杯」（十八11）、父賜給祂的「權柄」（十七2），和從父獲得的「榮耀」（十七24）。父給祂一個命令，根據耶穌所描述，這是指祂有權柄將命捨去，並再次取回（十18）。約翰亦描述了禱告中的耶穌（在第十七章尤為顯著），這正是人的特性。

總括來說，約翰所寫的耶穌，是擁有完全的人性和神性的。當他告訴我們道成了肉身（約一14），他是要我們極之認真地知道這事實。神的兒子來到人的地方，祂成為我們當中一分子。

父

在整個基督論的討論中，必然也談到父。約翰十分強調子的位分，但也提到父。「子」這個詞，若不是與父相連，便毫無意義。

與所有猶太人的獨一神觀一樣，約翰堅稱只有一位神。在這一點上，他與猶太人沒有爭議。不過，他有其特色，其中之一是強調神的父性。猶太人接受這項真理，但他們並不強調它，也不像耶穌那樣將它個人化。對耶穌來說，稱神為「我的父」是很平常的。根據約翰的記載，猶太人有一次試圖殺害耶穌，因為祂「稱神為他的父，將自己和神當作平等」（約五18）。這是猶太人所不能容忍的。當耶穌將作買賣的人趕出聖殿，祂提到那是「我父的殿」（二16）。猶太人只會說那是「我們的父的殿」。我們從耶穌所說的話中，看出這樣的觀念：「我要升上去見我的父，也是你們的父，見我的神，也是你們的神」（二十17）。祂談及與父的關係時，祂不會將自己與其他人連在一起。祂與父的關係，不是任何人可以有的。約翰並沒有否定神是其他人的父；例如，他告訴我們，當耶穌與撒瑪利亞的婦人談話，祂也稱神為「父」（四23）。不過，他所要強調的，是耶穌那特別的兒子身分。

約翰對「父」這個名詞的運用，是值得注意的。他用了這詞達137次，比其他人所用的多逾兩倍（其次是馬太福音，有64次；在保羅的書信，出現63次）。有時候，約翰所指的是人的父親，但其中有122次是指神。這樣的強調，可能是因著當時的需要。在舊約時代，人們可能假設了神對他們的關心，所以那時便強調神的聖潔和威嚴。但是，人們已熟悉和認真地學習這個教導後，到了新約時代，卻陷入另一個危機，以為神是高高在上、遠離祂的百姓和遙不可及的。因此，他們正需要約翰那種教導。最重要的，神是祂子民的父。然而，約翰沒有忽視神聖潔的一面。他記載了耶穌在禱告中，用的稱呼是「聖父」和「公義的父」（約十七11、25）。只是，他強調神為父。這是一個新的詮釋，這一點亦一直影響著基督徒對神的理解。

約翰記載了耶穌的話：「神是個靈」（約四24）。這一點並非標誌著猶太教重大的進步，因為猶太人堅持不可以用任何物質觀念來想象神。然而約翰清楚指出，基督徒同樣要持守這項重要的真理。約翰亦多處談到神的愛。誠然，我們必須在他第一封書信中，才能找到「神是愛」這幾個字（約壹四8）。可是，在這卷福音書中，當我們讀到「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們」（約三16）這經文，我們便可以找到神是愛的含義。十字架將父偉大的愛顯明出來。愛是這卷福音書中一個重要的思想，尤其是在最後的部分，更被詳加闡述。

父不停工作，正因這樣，耶穌甚至在安息日也繼續施行憐憫（約五17、18）。在某個意義來說，神的工作在創造後便完成，可是，神仍然不斷維持祂的創造；宇宙一刻鐘沒有它，也不能持續下去。倘若人們真正明白到神一直做甚麼，以及祂在舊約中對安息日的教導，他們便會明白，在那天施行憐憫，不單是可以的，更是一項要求。安息日是行善的日子。

這卷福音書所描繪的，是一位大能的神，祂的旨意得以成就。我們從中看到一種預定的傾向，例如，耶穌曾說：「若不是差我來的父吸引人，就沒有能到我這裏來的」（約六44；參第65節）。同樣，只有那些「出於神」的人（八47），或「屬真理的人」（十八37），才聽耶穌的話。耶穌說：「不是你們揀選了我，是我揀選了你們，並且分派你們去結果子」（十五16）。這些經文肯定了神是一位大能的神，能夠實踐祂的計劃。

聖靈

約翰福音論及聖靈的部分，比別的福音書為多。首先，它提及施洗約翰看見聖靈彷彿鴿子從天降下，降在耶穌身上（約一32）。施洗約翰亦指出耶穌是用聖靈施洗的（一33）。對於這一點，約翰福音沒有解釋，但它明顯地指出，耶穌會在適當的時候，將聖靈傳給祂的跟從者。經文記載到耶穌在住棚節往聖殿去的時候，有一句重要的話，是與這事有關的。耶穌在聖殿談到活水，約翰解釋說：「耶穌這話是指著信他之人要受聖靈說的。那時還沒有賜下聖靈來，因為耶穌尚未得著榮耀。」（七39）當耶穌的工作完結，才會豐盛地賜下聖靈。對於箇中理由，我們並不完全清楚明白，但事實就是如此。若說聖靈在舊約時代或耶穌的生平中，完全沒有工作，那是不正確的。但在使徒行傳第二章的五旬節之後，聖靈的工作在規模上，就比從前任何時期都龐大得多。聖靈偉大的工作，緊隨在基督的工作之後。

約翰福音清楚指出，聖靈在基督徒整個生命中不停作工。聖靈在基督徒生命開始時，便已經存在，因為「人若不是從水和聖靈生的，就不能進神的國」（約三5）。雖然「從水生的」這句話，帶來了一些難題，卻有足夠的理由，支持在這段經文中，「水」的意思必然與「聖靈」密切相關。在這情況下，它的含義便與第8節的「從聖靈生的」大致相同。約翰所傳達的，是耶穌的教導：沒有人能憑自己的努力進入天國。他必須經過重生，重生是聖靈工作的結果（參約六63）。

然而，耶穌關於聖靈的最重要教導，是在祂臨別的講道中。其中耶穌給予聖靈一個不尋常的名稱，就是我們所翻譯的「保惠師」。這個詞語原來的意思，似乎是指法律上的援助者，故便引來像「辯護者」或「律師」的翻譯。可是，希臘的「保

惠師」比現代的法律援助者所做的更多；這個詞語更可以用於任何在別人有法律上的需要時，能施予援助的人身上。「訓慰者」是傳統的翻譯，這個翻譯最低限度在語源學上是正確的（這個拉丁文原詞彙含有不斷鼓勵的意思，正是這個詞要傳達的含義）。當代的學者為這個詞語，提出很多不同的解釋，但我們最好還是將它理解為在法庭上的一位朋友或幫助者。

保惠師跟「真理的靈」（約十四16、17，十五26，十六13）和「聖靈」（十四26）是指同一位。耶穌告訴門徒，聖靈將永遠與他們同在（十四16），要為耶穌作見證（十五26），教導他們，並叫他們想起耶穌對他們所說的一切話（十四26）。祂在未信者當中的工作，是要他們為罪、為義、為審判而責備自己（十六8）。

另一段重要的經文，就是耶穌差遣那些跟從祂的人。「就向他們吹一口氣，說：『你們受聖靈！你們赦免誰的罪，誰的罪就赦免了；你們留下誰的罪，誰的罪就留下了。』」（約二十22-23）聖靈似乎是賜給一群人，並非個別的人。

二元論

約翰福音包含了不少對比：光明與黑暗；肉體和靈；今世和來世；神和撒但；生命和死亡。這類對比在不少古代著作中都可以找到，例如死海古卷。有些人認為，約翰是借用當時某種二元論系統，但沒有足夠證據證明。在約翰的二元論中，沒有任何東西是不屬於真正的基督教的。

或許，在約翰福音的二元論中，最重要的是他將這個世界與天上另一個世界的爭戰，呈現在我們面前——這個世界是撒但活躍的地方，天上則是神管治之處。例如，耶穌對猶太人說：「你們是從下頭來的，我是從上頭來的；你們是屬這世界的，我不是屬這世界的。」（約八23）這句話將兩個世界清楚劃分了，而且將耶穌的本源確立在另一個世界。這個世界的特徵是行惡（七7）。它不認識神（十七25），也不認識基督（一10）。這並非表示現今世界上的每一個人都敵對神，但耶穌和祂的跟從者特意從它分別出來（十七14）。神將門徒從世上選召出來，賜給耶穌（十七6）。

這個世界是在惡者的勢力下，他有不同的名稱：「魔鬼」（約八44）、「撒但」（十三27）和「這世界的王」（約十二31）。約翰視這個惡者不斷與神和神的子民為敵。他進入人的心，正如他進入加略人猶大的心一樣（十三27）。他敵擋耶穌，卻「毫無能力」勝過祂（十四30）。在十字架上，這個衝突到達高潮。這世界的王受了審判（十六11）。

二元論的其他方面，例如光明與黑暗之間的衝突（約一5），均被視為神與撒但重大衝突的不同層面。光明自然象徵良善，黑暗則代表邪惡。當描繪光明與黑暗的

衝突，就是說神與撒但正在對敵。肉體和靈的情況也相類。「肉身」基本上並非邪惡，但它確是屬於地上的世界。從肉身生的就是肉身（三6）。肉身不能升至上面、屬天世界的生命。故需要從上而來的重生，亦即是從靈而生（三5、8）。幫助人進入天上生命的是聖靈；肉體絕對辦不到（六63）。

基督徒的生命

生命

根據約翰福音，生命是從神的作為開始。人不能裝備自己進入神的國，他們是罪人。「罪」這個字在約翰福音出現17次，新約中只有在羅馬書和希伯來書的出現次數，比它為多。罪是非常真實的，「死在罪中」則是最可怖的（約八21）。然而，這並不是必須的，因為神的羔羊要來除去這世界的罪（約一29）。從罪中得著釋放，並進入生命中，是出於神的作為。因此，人需要從靈而生（三5、8）。對於我們應該以「重生」，抑或「從上頭而生」來理解約翰福音三章3節，是惹人爭議的。但為著現今的目的，解決這個困難已不重要了。兩個說法均包含其中。要進入神的國，便不可以仍是過往的人，而要完全重生。這種重生並非出於人的努力，卻是聖靈的工作。這裏所強調的，是神為了將生命賜給人所做的。

這生命常稱為「永生」，雖然與「生命」的含義似乎沒有不同。「永」這個形容詞，原文字面的意思是「屬於某年代」。猶太人將時間分為創世前的年代、現今的年代，和未來的年代。故在理論上，「永」可以應用於這些年代中的任何一個，然而，在實際上，它是應用於未來的年代。有時候，它代表著「永恆」，因為人們認為未來的年代是沒有終結的。不過，有時所強調的是質方面——專屬於未來年代的生命，那個年代在許多方面都有別於現今的年代。約翰運用這個形容詞的次數，是任何一位新約作者的3倍。聖經從沒有說神有永生，神只「在自己有生命」（約五26）。然而，神將永生賜給信徒（例：約三15）。祂要付上代價，才可賜下永生，代價就是祂的兒子（三16）。

通常耶穌只簡單提到「生命」，這在大多數情況下，都具有相同的意義。神已將「在自己有生命」的特性賜給祂（約五26），但這種特性是任何東西或任何人所沒有的。所有其他的生命均是衍生而來的。可以說，當基督創造它以後，它甚至不能憑自己存在。它只能「在」祂裏面存在。惟有來到基督面前，才得著生命（五40）；吃祂的肉和喝祂的血，也表達了同樣的真理（六53、54）。祂為了世人的生命而賜下祂的肉（六51）；故所提到的吃和喝，只是一種象徵，指到要接受祂為救主，祂為世人犧牲，來接受祂。當祂賜下生命，接受的人便永不滅亡（十28）。耶穌能夠說，祂來是要給人生命，並且給的更豐盛（十10）。生命與祂是那麼密

切，以致祂曾兩次提到自己是生命（十一25，十四6）。
生命是神的恩賜，那些能進入生命的人，是因著聖靈在他們裏面動工。但另一方面，只有相信的人才能重生。約翰知道相信的重要。在他的福音書中，用了「相信」這個動詞超逾98次（新約中居次位的是使徒行傳，有37次；接著是羅馬書，有21次）。
相信
「相信」會在不同的句子結構中出現。有時會尾隨著「它」，指到人所相信的真理；有時直接指到相信人或相信某些事實。「信了」耶穌這個句式，共用了36次。這帶出了個人信靠的根本。
我們無須將「相信」的不同用法嚴格地區分。最終，它們所表示的，幾乎是同一樣東西。真正相信「它」（亦即有關基督的事實），便是信靠祂，正如「信了」祂或簡單地說相信祂，也是表示信靠祂。無論怎樣運用這個詞彙，它所表明的，是相信基督的重要。沒有別的東西可以取代它。
愛
約翰常常談及愛，並且一再強調它的重要。基本而言，這是神的愛。在許多經文中，已一再強調父愛子（約三35，十17，十五9，十七24等等）。然而，祂同樣愛人，正如我們讀到「神愛世人」這偉大宣言（三16）。它凌駕於我們在猶太教中所知道的，並代表著基督徒對神的獨特認識。神那偉大而犧牲的愛，必帶來它的影響。它令人萌生回應的愛，經文中亦數度提及人對基督的愛（十四15、21、23）。基督徒亦需彼此相愛，這正是作門徒的標記。「你們若有彼此相愛的心，眾人因此就認出你們是我的門徒了。」（約十三35）耶穌一再吩咐祂的跟從者要彼此相愛（十三34，十五12、17）。新約中有兩個希臘文動詞，是表示「去愛」。在約翰福音中，這兩個詞的出現次數，除了約翰壹書外，是其他新約書卷的兩倍。基督徒的生命和所擁有的一切，來自神在基督裏的愛；他以愛作為回應，是最自然不過的事；同時，這種愛的回應，亦向其他人流露出來。
光
正如生命一樣，光亦與基督特別連在一起。事實上，基督就稱為「世界的光」（約八12，九5）。序言中指出：「生命在他裏頭，這生命就是人的光。」（一4）生命與光的關連，就如詩篇三十六篇9節所說的，它帶出一個真理：無論哪裏有生命和光，那裏就已經有基督的工作。序言旋即繼續說：「光照在黑暗裏，黑暗卻不接受光。」（一5）這正是先前論及的光明與黑暗之間的衝突。光驅走黑暗，兩者不能並存。即使有一絲亮光，也不再有黑暗。這正好成為良善與邪惡對比的生動

比喻。

約翰在闡釋基督徒的生命時，再將這點圓滿發揮。事實上，基督「到世上來，乃是光」（約十二46），那些跟從祂的，不在黑暗中行走，反而「必要得著生命的光」（八12）。不愛光，倒愛黑暗，罪便定了（三19），並剝奪了因為愛光而得到的一切祝福。

真理

真理這觀念與耶穌緊密地連繫。真理不單是有關耶穌的資料；祂就是真理（約十四6）。又或祂是「充充滿滿地有恩典有真理」（一14）。施洗約翰前來為耶穌作見證（一6、7），他所作的見證，是為真理而作（五33）。真理與救恩互相關連，並不奇怪，正如新約其他經文也是一樣（例：弗一13；加二5）。約翰福音的高潮，記載了彼拉多的詢問：「真理是甚麼呢？」（十八38）書中沒有提出正式的答案，但從約翰對基督受難的記述中，已清楚表明真理究竟是甚麼。當耶穌說：「我為他們的緣故，自己分別為聖，叫他們也因真理成聖」（十七19），祂想著的便是十字架。

真理亦以其他方式與救恩互相關連。正如耶穌說，人若遵守祂的話，就真是祂的門徒，「你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由」（約八31、32）。耶穌並非說真理是一個哲學觀念，這知識帶來純理性的自由。祂所說的，是叫人過著脫離罪惡捆綁的生命。那是真正自由的經驗，來自與耶穌建立的正常關係。由此推論，信徒可被視為「屬真理的人」（十八37），或是「用真理」使他們成聖（十七17）。另一方面，魔鬼並非持守真理，在他心裏亦沒有真理（八44）。

真理既是耶穌的特質，那麼，祂可以說是為了給真理作見證而來到這個世界（約十八37；參八40）。真理與聖靈亦同樣連繫著。祂是「真理的聖靈」（十四17），祂其中一項工作，便是引導人「明白一切的真理」（十六13）。而且，那些敬拜神的人，必須以「聖靈和真理」來拜祂（四23、24；和合本譯為「心靈和誠實」）。

除此之外，可談的還有很多。在今天許多群體中，都廣泛討論約翰福音的團體觀念。不錯，約翰福音記載了耶穌談及羊圈，以及祂是葡萄樹，信徒是枝子的比喻，還有其他經文指出信徒是屬於群體的；然而，它從沒有用過「教會」這個詞語。許多學者認為約翰福音第三章與受洗有關，第六章則與聖餐有關，可是，這些詞語卻從未出現過。書中清楚強調的是基督，以及藉著祂的受死、復活和賜下聖靈，賜給信徒新生命。

約翰書信的神學

約翰書信所提出的神學，幾乎與福音書一樣。有時還表達得更明確，例如提到基

督的救贖工作時，說：「他兒子耶穌的血也洗淨我們一切的罪」（約壹一7）；耶穌基督「為我們的罪作了挽回祭，不是單為我們的罪，也是為普天下人的罪」（約壹二2；參約壹四10）。這些經文重新肯定福音書所講述的事情。

第一封書信主要關於假師傅，他們對基督的錯誤觀念，引導人誤入歧途。約翰寫道：「世上有許多假先知已經出來了。凡靈認耶穌基督是成了肉身來的，就是出於神的；從此你們可以認出神的靈來。凡靈不認耶穌，就不是出於神，這是那敵基督者的靈。你們從前聽見他要來，現在已經在世上了。」（約壹四1-3）這些假師傅顯然強調知識；約翰也同意知識是重要的。然而，他所關注的，是那些知識究竟是真的，還是假的。他指出所有信徒都能因著聖靈住在他們心中，而擁有知識（約壹二20）；如此，知識並非假師傅所獨有。其實，他們沒有真正的知識。約翰所談到的知識，是屬於真理的知識（約壹二21；約貳1；約翰三書12），和「我們是屬真理」的知識（約壹三19）。大部分基督徒的知識，都是與認識基督有關（二3、13、14，三5）。寫約翰壹書的目的，就是提供生命的知識：「我將這些話寫給你們信奉神兒子之名的人，要叫你們知道自己有永生。」（五13）

約翰清楚指出，擁有正確的知識，尤其是關於道成肉身的知識，是很重要的。「敵基督」（約壹二18、22，四3；約貳7）這個詞彙只在這幾封書信中出現過（其他地方也有這個觀念，但措辭有別）。約翰視敵基督為對抗基督並試圖取代祂的人。雖然在其他地方所強調的敵對者，是個別人物（例：帖後二），但約翰卻認識到一個靈可以管轄許多人；事實上，有許多迷惑人的人就是屬於這一類（約貳7）。

約翰對神有一些重要的描述，值得注意的有「神就是光」（約壹一5）和「神就是愛」（約壹四8、16）。前者要我們留意神的良善，並祂與一切邪惡的事為敵。我們在福音書看到光明與黑暗的二元論，這亦是第一封書信的一個重要概念。在神毫無黑暗（一5），但可悲的是，人仍有可能生活在黑暗之中。倘若他們活在黑暗中，卻聲稱與神相交，他們便是說謊者（一6）。光明與黑暗之間是沒有相交的。與黑暗連繫的，是沒有愛，即只有恨，以及靈裏眼瞎（二9、11）。

這一切均顯示，對於約翰來說，愛是很重要的。他突出這個主題，兩次向我們作出保證：神就是愛。這比較說神愛人有深一層的意思。它意味著愛是祂屬性的重要部分。祂之所以愛，並非因為祂發現有些非常吸引的人，促使祂去愛他們。祂愛，因為祂的本性就是愛，因為祂是一位仁愛的神。當我們看著十字架，而非看著人的愛，我們才能按照約翰所理解的意義（不是世界所認識的意義），明白甚麼是愛，諸如對神的愛（約壹四10）。

簡言之，第一封書信的主旨是：「親愛的弟兄啊，神既是這樣愛我們，我們也當

彼此相愛。」（約四11）當我們明白到神為我們所作的事情，我們不得不以愛作為回應。約翰堅持，人若真正愛神，便會在對別人的愛中顯明出來。對於這一點，他採用了強硬的語調：「人若說：『我愛神』，卻恨他的弟兄，就是說謊話的」（四20）。愛是需要實踐出來的。

約翰堅稱，那些屬於神的人，必須遠離一切邪惡的事。他們不再在黑暗中行。他運用了一些強烈的字眼，甚至說凡從神生的，就「不能」犯罪（約三9；參三3-6）。這並不表示人沒有犯罪的能力。它應被理解為一個習慣——他不習慣犯罪，或是他不能繼續犯罪。這當然是強烈地棄絕罪。那些屬於基督的人，必須行在公義和愛中。

啟示錄的神學

啟示錄告訴我們關於權力的真相。那是一套權力神學。可以說，這卷書引領我們走到幕後，向我們顯示，當我們要認真處理最終極的現實，世上任何帝國的權力，不管是羅馬還是其他國家，都是微不足道的，只有神擁有真正的權力。祂以自己的方法來進行祂的計劃，那種方法未必是人所預期的。羅馬勢力所維持的日子，可能比遭受逼迫的基督徒所希望的長得多。然而，羅馬帝國的命運，正如世上任何勢力一樣都將滅亡。

這卷書充滿了奇特的象徵。事實上，以我們手上的資料，其中某些象徵是我們無法準確解釋的。不過，它的主線卻很清晰。啟示錄由始至終都是講述神正進行祂的計劃，並會繼續將計劃完成。祂經常被指是「那坐在寶座上」的（啟四9、10，五1、7、13，七10、15，十九4，二十11，二十一5），這樣提及祂作王的身分，是很重要的。約翰所寫的神，是一位掌管天地的神。啟示錄亦多次提到天使，其次數實在比聖經任何一卷書為多，它帶出一個事實，就是神擁有具備能力的活物來執行祂的命令。

這卷書以看見榮耀的主的異象作為開始（啟一9-20），為跟著的內容訂定主調。正如神與寶座是相提並論的，基督亦常被指為「寶座中的羔羊」（五6，七17，二十二3）。祂是與父一起進行同一計劃的那一位。第四章記述一個天上的異象，帶出神的威嚴和聖潔（留意第2、3節，對寶座上那一位的描述，是有所保留的）。然後，我們進至基督的凱旋，現在稱為「猶大支派中的獅子」（啟五5）。祂被形容為配去展開有關人類終局的書卷；這引出所有天軍——事實上，是所有受造物——爆發出勝利的頌讚。跟著揭開了它所表示的是甚麼。印和號與一連串的審判有關，碗則展示出種種困難，但毫無疑問，它們都道出一個事實：神是掌管一切的。在適當的時候，祂會施行審判。

這卷書多次提及神的憤怒。當今世上對於這個題目並不感興趣，不少人更否定它是聖經的教訓。然而，如何將這樣的判決應用於啟示錄，卻難以明白。約翰雖多次運用「忿怒」這個詞語，然而他由始至終都清楚指出，神極力與一切邪惡的事物對抗。理所當然地，這正是神所憎惡的事情。這並非指沒有理性地勃然大怒，而是出於神聖潔的本質，堅定地對抗一切邪惡的事物。啟示錄非常清晰地闡明這一點。這卷書所描繪的神，不會容忍罪惡。祂會與它對抗，直至最終將它徹底消滅。

因此，這卷書在結束時，描述新天新地充滿了神的賜福，一切邪惡都被棄絕。那被救贖的群眾（啟七），以及新天新地（啟二十一，二十二）等異象，生動地表明神徹底的勝利。作者明白到邪惡是有其勢力的；這方面毋容置疑。書中生動地描述了一個外貌可怖的獸，與撒但聯盟對抗神（十三1-10）。有第二個獸幫助他，他的樣子雖然沒有那麼可怖，但同樣十分可怕（十三11-18）。約翰向我們指出，邪惡的勢力很大。然而，它最終不能取勝。約翰要表明的，是神比任何邪惡的事物或生物更強大。撒但將會被徹底毀滅（二十10）。

基督被稱為「羔羊」，這個描述也許帶有祭牲的含義。當提到羔羊「像是被殺過的」（約五6）這一點似乎更加明顯。整卷書都沒有遺忘耶穌的死；反而將它視為一次勝利，不是一次失敗。基督藉著十字架得勝了。

Leon L. Morris

另參：「約翰福音」；「約翰書信」；「啟示錄」；「使徒」。

約翰書信(John, Letters of)

約翰一、二、三書雖然篇幅簡短，但寓意深長，涉及基督徒宗教經驗的本質。

約翰壹書

背景和寫作目的

約翰壹書是對威脅教會之異端邪說的回應，篇幅簡短，但意義深長。它採用的方法，乃是謹慎而清楚地闡明基督的真理，把正確與不正確的道理作出明顯的對比，將界線劃分得非常清楚。

然而，書信也有一個積極的目的。作者希望他的「兒女」能認識真理，與基督所彰顯的神建立關係。「我們將這些話寫給你們，使你們的喜樂充足。神就是光，在他毫無黑暗。這是我們從主所聽見、又報給你們的信息。」（約壹一4、5）五章20節更進一步說明這個目的：「我們也知道，神的兒子已經來到，且將智慧賜

給我們，使我們認識那位真實的，我們也在那位真實的裏面，就是在他兒子耶穌基督裏面。」對於作者而言，最重要是對基督的本性有真實的認識。按作者所言，信徒的回應必須是「從神而生」，而且「在他裏面」。

反對之本質

寫作本書信，是要針對當時的異端，故可從信中得悉異端的底蘊。根據二章19節所言，當時的反對者曾是教會中人，後來才脫離教會，宣揚異端邪說。

第一章後半段用了許多「若」之假定句，暗示這些持異端的人，不信我們可以與光明的神相交，又說罪是無法擺脫，或無法赦免和潔淨的。

這些異端在基督論上最大的錯誤，是不接受耶穌的人性，換言之，是暗示祂並非要來的彌賽亞。我們可以從靈是否認耶穌，去分辨屬世的靈和屬神的靈。「凡靈認耶穌基督是成了肉身來的，就是出於神的。」（四2）書信一開始就指斥那些不承認耶穌是道成肉身的人。二章22節更明顯指出誰是說謊者：「誰是說謊話的呢？不是那不認耶穌為基督的嗎？不認父與子的，這就是敵基督的。」

這帶來道德上的不負責任，提倡罪惡的生活，不理他人。因此，約翰需要呼召這些背道者回到在基督裏的道德生活和弟兄的愛中。

還有別的方法，可以把異端分辨出來。強調隱祕和古怪的知識的異端，大概是與諾斯底主義有關；另一種不承認耶穌的人性的異端，則大概是幻影說之流。愛任紐曾提及的小亞細亞地區一個叫克林妥的人，與約翰壹書所說的敵對勢力很有關連。

作者

若將約翰壹書與約翰福音仔細比較，我們會發現它的用詞遣字、文章風格及思想內容，皆有明顯相同之處。兩卷書內常用的詞彙包括「愛」、「生命」、「真理」、「光」、「子」、「聖靈」、「認識」、「彰顯」、「肉體」、「住」、「知道」、「行」、「誡命」等。其他詞句如「真理的靈」、「從神而生」、「神的兒女」及「勝過世界」等，皆顯示兩書的作者同為一人。除了文法和表達形式雷同外，二者的神學思想也有很多相似之處。

兩書的關係非常密切，是毋庸置疑。就算那些亟欲找出兩者在風格及神學方法上之差異的人，也不得不承認兩書作者關係密切，或互相影響。

傳統的看法是：約翰福音及約翰壹書的作者同為一人，即使徒約翰。約翰壹書開首第1節就清楚顯示這一點：「論到從起初原有的生命之道，就是我們所聽見、所看見、親眼看過、親手摸過的。」這裏向讀者清楚表明作書人是第一手的見證人，不單表明作者是親身經歷，也表示他對基督的看法和瞭解都是確實的。

向傳統說法提出質難的人，多引述主後100至140年小亞細亞的希拉波立主教帕皮亞的一句話。帕皮亞主教之言，又是引自優西比烏口中愛任紐的話。他說：「若來見我者為長老之徒眾，我必向他請教長老之訓誨——就是安得烈、彼得之言，或多馬、雅各、約翰和馬太或其他主門徒的教誨；我又會向他徵詢阿里士敦及主門徒長老約翰之訓示。」不少釋經家對使徒約翰及小亞細亞的長老約翰是否有別，曾引起爭辯。然而，愛任紐在其《反對異端》一書中，以及在穆拉多利殘本中（二書同屬二世紀末作品），皆認為約翰壹書的作者為使徒約翰。

從其親身經歷者的身分及書中權威的語氣去判斷，約翰壹書幾乎可以肯定為使徒約翰所作。傳統記載約翰在以弗所傳道時，已屆高齡，而且在晚年時常常強調弟兄間要彼此相愛。約翰壹書正反映了這一點。

寫作年代

一般認為約翰壹書的寫作年代，應在主後一世紀末。從書中所責備之異端，與坡旅甲及愛任紐的記述引證，可證明這一點。但至於確實的寫作年代，則因資料不詳而難以斷定。

抄本

約翰壹書的抄本一直保存得頗好。其詞句簡易、思想清晰，亦是保存妥善的因由之一。論到抄本，有3處值得討論。

二章20節說到「一切的事」，在一些稿本中，作為形容主詞；在另一些稿本中，則作為受詞：「一切你都知道」，較佳的抄本則作形容主詞而譯為「一切你所知道的」，把重點放在知識的廣度和分佈上，並非知識的整全性。四章19節說「我們愛」，最早的稿本在「愛」字之後都沒有賓語，但後來有些稿本則加上「祂」或「神」，欽定本也以這些稿本為根據。

最多人提到的是五章7-8節，內中說到聖靈、水和血，「這三樣也都歸於一」。這句明顯是以後才插入原文的。最早的引文源於西班牙的異端分子百基拉諾，他卒於主後385年，其後納入武加大譯本中。首先編訂新約希臘文聖經的伊拉斯謨，鑑於希臘原稿沒有該等字句，故出版時把它刪除了。自此之後，只有兩種希臘文稿本還保留這一句，近代的版本皆已刪除。

約翰貳書

約翰貳書的寫作背景與約翰壹書相同。作者自稱為「長老」，並稱收信人為「蒙揀選的太太和他的兒女」。在這裏，「蒙揀選的太太」可能意指教會，其「兒女」即教會的成員。此教會遭受異端的困擾，正是約翰壹書所要指斥的。此書再次抨擊異端，並警告教會不應接待傳異端的人。

約翰貳書的文法、風格及措辭，皆與一書相當近似，13節中有8節與約翰壹書的句子雷同。關於成書年代，則資料不足，難下定論。由於與一書近似，故應屬同一時期作品。

約翰三書

約翰三書的寫作背景也與一、二書相同，但此書卻非針對異端而寫。書中面對的問題是：教會中有一個叫丟特腓的人，反對「長老」的權威，不服領導。書信是寫給該猶的，他忠於「長老」。作者還請他接待那些途經的宣教士。

約翰三書的成書年代及其他背景，因資料不詳而無從稽考，但從辭彙和寫作風格看來，與一書及二書有密切關係。

約翰書信的信息

約翰壹書

對於第一封書信明確的佈局和結構，釋經學者無法達成一致的意見。書中簡單的用語、有限的詞彙、重複的觀念，以及那幾乎是千篇一律的文法結構，都令人難以邏輯地分析它的大綱和結構。釋經學者認為這書信的特徵是「螺旋形」的。這書信所呈現的圖畫，是社群中一位備受敬重的長者，分享他智慧之言，而不是提出一番縝密的理論。

雖然直至1228年，才在新約原文中分章，並且往往將文中的思想錯誤地劃分，但它們仍為審視書信的內容，提供了一個便捷的途徑。還有值得注意的是，此書信有別於一世紀的一般書信形式，而保羅的書信，正是這時期書信的表表者。

1.第一章的內容包括書的導言及對在光明中行的討論。神的屬性和人的本性之關係，明顯地成為探討的焦點。

這卷書信的導言，秉承了第四卷福音書和希伯來書序詞的傳統。它以莊嚴而深邃的言詞，宣示福音信息的可靠性。作者宣稱親眼目睹父神藉以彰顯自己的重要事件。他聲稱只是傳揚他曾參與的那些事件；尤其強調他所聽見、看見和觸摸的事情（這些動詞都經常採用完成時態，以加強那持續的結果），是要將人視為靈異和只能臆測的事物，顯明出來，置於人可經驗的範圍。

他這樣宣揚，目的是構成相交。這種相交的橫面是在信徒之間運作，縱面是在信徒與聖父及聖子之間運作（約壹一3）。這目的的第二方面是「使你們的喜樂充足」（第4節）。

書信的主體一開始（約壹一5-10）便立即指出神的屬性是光，這一點有很多重要的含義。首先，在神裏完全沒有黑暗（第5節）。其次，那些行（生活和行為）在黑暗中的人，不能與神相交（第6節）。第三，與神建立關係（行在光明中），會

帶來與其他信徒的相交，並且蒙神的兒子耶穌潔淨所有的罪（第7節）。第四，所有犯過罪、卻否認的人，不能改變這事實（第8節）。第五，只要認罪，那位信實而公義的神便會赦免和潔淨（第9節）。最後，那些甚至否認曾經犯罪的人，證明他們心中沒有神的話（第10節）。

只有那些與神同行在光明中的人，才享有喜樂和相交。神就是光，透過祂兒子耶穌基督（我們還記得約翰福音的序詞，當中提到「道」向所有人彰顯了光），藉著赦免和潔淨，解決罪和不義的問題。

2.第二章延續第一章末段的思想——罪的解決方法；接著，它的末段論及新的誡命和敵基督的威脅。

第一段（1-6節）更詳細指出在聖潔的神面前解決罪的方法。耶穌基督不單赦免罪和潔淨不義，祂更在神面前成為我們的中保（同一個字亦用於約十四至十六，翻譯為「保惠師」）。基督的工作便是「為我們的罪作了挽回祭」。耶穌已經滿足了各樣的要求，讓神與人之間獲得徹底的復和。

信徒的回應，就是要遵守祂的誡命。對於這一個問題：作為信徒，我如何知道這一切都是真的？第3節及隨後的經文就作出了回答。第一個考驗便是服從。第3和第5節正面地指出服從的含義，第4節則從負面的角度來道明。第6節清楚指出，信徒可以在耶穌身上找到生活方式的典範。

第二段（7-17節）概述了信仰的第二個考驗（「住在祂裏面」）。第二個對真實信仰的鑑定，是對弟兄之愛。作者清楚指明，不可能一方面行在神的光明中，另一方面卻恨惡自己的弟兄。在此正是將起首關於相交的數節經文加以發揮。

在鼓勵3個不同年齡組別的人後（12-14節，這裏所指的，很可能是基督徒生命的不同階段，而不是實際年齡的組別），他提醒他們不要貪愛世界（15-17節）。這世界所包含的，是短暫的情慾和驕傲，並非光明的父的一部分。惟有遵行神全部旨意的人，才能夠永遠常存。

作者現在轉到末世的問題，那時會出現敵基督（18-27節）。敵基督（注意原文所採用的是複數名詞）曾經是一同相交的肢體（第19節）。任何否認耶穌是彌賽亞的，都屬於這類人。作者進一步宣稱，否定基督而擁護神，是不可能的（第23節）。那些從神生的人，從祂領受了恩膏，這可幫助他們認出敵基督的謊言（第27節）。到此為止，整卷書信都是環繞著行在光明的神中之含義。神在耶穌中的自我啟示，為辨明真偽，提供了清晰的方向和理解。

3.第二章的最後兩節，引出第三章的新題目，那就是「神所生的」（約壹二29）。神的兒女不會懼怕神再來時最終的顯現。他們反而會期待它的來臨，因為他們新

生命的圓滿素質將會顯明出來（三2）。作者在此略停下來，為著神在我們生命中的愛所發揮的功用，引以為樂（三1）。

作者旋即從我們享有神兒女身分的喜樂，回到我們必須存活的真實世界中。我們所居住的世界充滿罪，它在此被界定為違背律法（約壹三4）。罪的根源在於魔鬼，他「從起初就犯罪」（第8節）。魔鬼的兒女違背律法的生活，將他們的本性顯露出來——這裏用了該隱作為典型的例子（10-12節）。

開頭幾節提及耶穌再臨，祂第一次來是要「除掉人的罪」（約壹三第5節），並「除滅魔鬼的作為」（第8節）。那些「住在他裏面」和「從神生的」人，會按照他們那位公義的父（第7節）的模式來生活。這公義的生活方式，有著純潔（第3節）和不犯罪（7、9節）的特質。這兩種生活方式之間的對比，是顯而易見的（第10節）。

第三章的後半部，轉到公義的其中一項表達方式——愛弟兄。負面的例子已經在第12節提出（該隱），恨惡弟兄等於謀殺（約壹三15）。漠視弟兄的需要，亦同時受到指斥（17、18節）。耶穌是愛弟兄的典範，祂為我們捨棄生命（第16節）。從正面來看，愛弟兄就是從神而生的證據——是已經出死入生了（第14節）。神的兒女與魔鬼的兒女之間的對比，再次顯明了。

第三章後半部突出了約翰所喜愛的其中一個重點。約壹三14、16、19和24節，都重複了「我們知道」這句話。在一個充滿不肯定的世界裏，約翰知道極需要確據。因此，在這個充滿憎恨，並標誌著我們作為神的兒女，沒有完全把這圓滿的本性顯露出來的世界中（約壹四1），他列舉了不同的試驗，來建立和確定信心的確據。

4.第三章末出現的經文：「我們所以知道神住在我們裏面是因他所賜給我們的聖靈」，引出第四章。要尋找信心的確據，必須與謬妄的靈爭戰，並且學習分辨真理和錯謬。這一段便列出了教義上的試驗。神的靈承認耶穌是神所賜下的，並道成肉身（約壹四2、3節）。凡否定這些基本真理的假先知，便是敵基督的化身（第3節）。透過遵從神，神的兒女便能認出和回應神的話（4-6節）。

在7-12節中，約翰談到愛的根源就是神，因為神就是愛（約壹四8）。這種愛已在耶穌身上清楚無誤地表明出來，為要解決罪所引致的問題（9-10節）。故神的兒女的自然回應，就是彼此相愛（第11節），直至神的愛在我們裏面（第12節）得以完全（達到它指定的目標）。在這段裏，從神而生、愛神和認識神，是不可分割地連在一起的。

第13節重述第1節所論到的確據，並進而加強對弟兄的愛，與正確的基督教教義或信仰之間的關係（互相結合）。承認耶穌是神的兒子和這個世界的救主，會引導

我們認識神的愛。神的愛透過我們，流露給其他人，並且是我們與神的關係的明證（14-21節）。現在的確據是那麼清楚，甚至排除了對最後審判的恐懼（17-18節）。
5.在最後的一章，約翰轉到愛與公義之間的關係。從神而生的人，不會感到神的誡命是重擔（約壹五3）。神的兒女的信心，幫助他們勝過那妨礙他們實踐誡命的世界（第4節）。這種信心就是在神的兒子耶穌裏（第5節）。正確的信仰是：耶穌是完全的人（第6節），聖靈就是為耶穌作見證（7-8節）。結果是內心得到確證：「神賜給我們永生；這永生也是在他兒子裏面。」（第11節）享有生命和沒有生命的人，有非常清晰的分界線（第12節）。
第13-16節從論及擁有永生，轉移至肯定的祈禱。對神持有堅定的信心，會帶來禱告蒙應允（約壹五14-15）。信心亦伸延至為犯了罪的人代求（根據這一章的最初幾節經文，約翰現在將罪界定為不義）；神將嘉許這種祈求，將生命賜給那罪人（第16節）。
最後一段重申整卷書信的主旨。透過耶穌，從神而生的人所獲得的勝利，能將神的兒女與來自那惡者勢力控制下的世界的人，明顯地區別出來。最後，作者以懷著信心確據的語調來作結。
約翰貳書
第二卷書信含有一世紀書信風格的全部元素。作者自認為長老，「蒙揀選的太太和她的兒女」大概是指教會和她的會眾。從結尾「那蒙揀選之姊妹」的問安中，確定了這樣的分析。
此書信的主旨分為兩方面。首先，是勸這位「太太」要「彼此相愛」（第5節），接著便界定愛的本質為遵守「他的命令」（第6節）。
另一個較強的元素，是向那些迷惑人拒絕承認基督，和說服其他人這樣做的人，提出警告。那些拒絕承認基督的人，不要把他們接到家裏，愛其實也有它的規限（8-11節）。這些迷惑人的，大概就是第一卷書信所指出的同一個異端。
信件以答允進一步面對面溝通來作結。探訪的目的將會是「使你們的喜樂滿足」（參約壹一4）。
約翰三書
第三卷書信是送交該猶的。它再次仔細跟隨一世紀的書信格式。在感恩的部分，該猶因著他對真理的忠心而備受稱讚——特別是因他作為這位長老的「兒女」。
書信的主旨也分為兩方面。第一段（5-8節）為著該猶接待那些「為主的名」巡迴傳道的人而稱讚他。這些傳道人都讚揚該猶對教會的愛。
第二段是警告不可順從丟特腓。他熱愛權位和勢力，不單導致他貶低長老的權威，

更說服其他人依從他的惡行，否則便被逐出教會。他不肯接待真正的巡迴傳道人；這裏提醒該猶不要被丟特腓所影響。
總結部分反映出作者期望不久便會親自到訪。這封簡短的書信以一般的問安作結。
總結
約翰這幾封簡短的書信，為一世紀末教會的狀況提供了有趣的洞見。異端正在抬頭。當中反映了教會的自治和組織。作者有力而親切地描繪和命令信徒透過基督，與神建立真正委身和順服的關係。
Morris A. Weigelt
另參：「約翰的生平和著作」。

約翰福音(John, Gospel of)
作者
這卷福音書在結尾告訴我們，它是由「耶穌所愛的那門徒」寫的（約二十一20、24），但可惜的是，此書其他地方卻沒有告訴我們這位門徒是誰。有證據顯示，此人極可能是那位主所摯愛的門徒——使徒約翰。按照我們從其他福音書所得的資料，此人出現的場合，正是我們預期約翰會出現的場合。
這卷福音書的作者，對耶穌時代的猶太人和巴勒斯坦表現得有很深的認識。他很熟悉猶太人對彌賽亞的盼望（例：約一20、21，四25，七40-42，十二34），瞭解猶太人和撒瑪利亞人之間的敵意（四9），以及法利賽人對「百姓」的鄙視（七49）。他認識到宗教學派的重要（七15）。他知道守安息日的方式，亦明白到可以不顧安息日的規則，在第八天行割禮（七22、23）。對於廣泛的猶太觀念和習俗，這卷福音書都能以肯定的筆觸揮灑自如。
在描述地形時，也出現相同的情況。作者提及很多地方，他所採用的地名，似乎全都正確無誤。他提到迦拿，是我們從未在任何較早期的文獻中聽聞過的一條村落，意味著這資料幾乎肯定是來自一個真正認識該地方的人。他相當精確地指出伯大尼的位置，是離耶路撒冷約15史達第（即約2哩，十一18）。他數次提及耶路撒冷內或附近的地方，例如畢士大（五2）、西羅亞（九7）和汲淪溪（十八1）。當然，這並不排除作者是與約翰同時代的另一人，但若作者是後期的人，在遠離巴勒斯坦的地方寫作這卷書，卻不大可能。正如威斯科特在十九世紀末所主張，從我們擁有的證據顯示，約翰福音的作者是耶穌時代巴勒斯坦的一名猶太人。
對於許多研究者來說，約翰福音似乎常標誌著一名見證者的記錄。例如，耶穌在

「庫房」教訓人（八20），這一點似不太重要，即使不提及它，也可輕易帶出整個事件。它好像是某人的回憶，在他寫書的時候，他的腦海便呈現了當時的情景。當婦人打破香膏瓶，屋就滿了香氣（十二3）；這對敘述沒有重大影響，卻是在場人士會記起的一項細節。作者亦指出，那些餵飽了群眾的麵包，是用麥子造的（六9）；耶穌的裏衣沒有縫兒，是上下一片織成的（十九23）。他告訴我們，用來迎接耶穌的樹枝，是棕樹枝（十二13）；當猶大出去的時候，已是夜間（十三30）。在整卷福音書都可找到類似的例子，若認為它們只是試圖營造逼真的氣氛，似乎並不合理。它們看來是顯示作者所寫的，正是自己曾親身經歷的事件。

初期教會似乎毫無疑問地接納了約翰是本書的作者。愛任紐、亞歷山太的革利免去及特土良，均視這位使徒為作者。首先以約翰福音這書名引述此書的，是安提阿的提阿非羅，時約主後180年。

那些反對約翰為作者的人，所強調的是這卷福音書與符類福音之間的差異。其論點是，倘若耶穌是馬太、馬可和路加所描述的那位基督，祂不可能像第四卷福音書的那位基督一樣。這是一個完全主觀的論據，忽略不同的人對任何偉大的人物均會有不同的觀點。多個世紀以來，教會所持的意見是：耶穌的偉大，足以為兩幅畫像提供靈感。換句話說，我們沒有理由去堅持，頭3位福音書的作者，已將有關耶穌的所有事告訴我們。若說約翰只是從另一個角度，將耶穌的生平和教訓告訴我們，並沒有矛盾的。雖然我們未能排除所有的疑點，以證實使徒約翰便是本書的作者，但我們卻能夠說，持這觀點比任何別的看法更合理。

寫作年代、來源和目的

保守派和自由派一樣，均慣常地將這卷書的寫作年代，定於一世紀末或二世紀初。有些自由學派將它定在二世紀，但這並不普遍。引人注目的是，他們竟然可以達成相當一致的意見。這卷福音書的來源被視為是建基於符類福音的，這意味著它的成書年代必在符類福音之後。而且，一般人往往力言在約翰福音中，蘊藏著非常成熟的神學思想，故必須有充分時間發展。不過，第一個論點在近代已被廣泛摒棄了。約翰福音中的許多資料，在其他3卷福音書內都找不到平行經文，反而在其他3卷福音書中有許多資料，約翰可能在使用之前早已知道了；所以，要堅持在這位作者寫這卷書之前，已經有別的福音書，甚至他已經讀過它們，實在非常困難。它們彼此之間相近之處，似乎以共同使用口述傳統，為較佳的解釋。

那從神學發展而得的論點，也不見得較為有力。即使這卷福音書的神學是深奧的，也不必要等到一世紀末，它才可以面世。羅馬書的神學亦很深奧，我們卻沒有理由將它的寫作年代定於主後50年之後。若以發展為理由，也不必將約翰福音置於

羅馬書之後。以神學發展來推斷本書的寫作年代，並不可靠，因為發展通常是以不平均的速律進行；即使我們同意在這卷著作中有較成熟的神學，我們也無法知道，它的神學發展是以甚麼速度進行。

其他支持較後寫作年代的論點，亦不能令人信服。例如，有人力言此福音書中所預設的教會制度，對於使徒約翰的時期來說是過早了；約翰福音第三和第六章的聖禮制度，需要時間去發展。然而，約翰沒有提及任何聖禮。誠然，許多學者認為這幾章是關於洗禮和主餐的，但事實上，約翰從沒提及這兩者。

由於傳統的論點已經一一破滅，對於近代不少人提出，約翰福音必然是在主後70年耶路撒冷失陷之前寫成的，當然不足為奇。倘若它是在此事之後才完成，為何約翰完全沒有提及它？他所採用的一些語言，亦顯示出它是較早期的作品。例如，在五章2節，他是以現在式（不是過去式）的時態來說有一個池子叫畢士大。再者，他經常稱十二門徒為耶穌的門徒或「祂」的門徒，或諸如此類。後期的基督徒慣常稱他們為「那些」門徒，因為他們認為已沒有需要指明是誰的門徒了。但在早期，當基督徒與拉比們接觸（每位拉比都有自己的門徒），便要指明所談及的是哪些門徒。約翰沒有提及任何一卷符類福音，這一點也很重要。最簡單的解釋便是他從來沒有見過它們，它們仍未曾廣泛流傳。

這當中沒有任何一點，可以幫助我們精確地肯定這卷福音書的寫作年代。但這些證據是有力的，指向一個較早的寫作年代（主後70之前）。

作者是使徒約翰。可是，作品中有證據顯示作者曾經接觸過希臘思想，例如，在第一章提到基督是「道」，並將「拉比」這些字翻譯出來（一38）。幾乎所有人都認為，這種因素驅使我們相信這份作品是發源於希臘文化的中心，傳統上都贊同它就是以弗所。在二世紀末之前，愛任紐在其著述中指出，約翰是在以弗所的期間，寫作這卷福音書的。

某些學者指出約翰福音與《所羅門頌歌》相同之處，他們認為《所羅門頌歌》是來自敘利亞。由於它與二世紀初安提阿主教伊格那丟的用語相近，於是有人以此來支持約翰是在敘利亞寫成此書，可能就在安提阿。另一些人則認為埃及才是著書地點，因為這卷福音書最古老的手稿是在那裏發現。我們沒有確實的證據，只有各種可能性。最為人所接受的，是愛任紐所提出的，視以弗所為著書地點。

書中沒有確實指出本書想達致的目標。從二十章31節，我們知道作者寫這卷書，是期望讀者能相信耶穌是彌賽亞、是神的兒子；這種信心可以為他們帶來生命。那麼，這卷福音書便有一個佈道性的目標。可是，它所指的「相信」，可能意味著「繼續相信」、「堅持信心」，卻不是「開始相信」。換言之，此書一開始，

便可能意味著要在信心上建立信徒。但我們也許不應將這兩個目標劃分得太清楚，兩者都可能是本書期望達致的目的。

背景

這卷福音書有幾個可能的背景。書中對希臘思想的興趣十分明顯，這卷著作有時亦稱為希臘人的福音。提出這背景的人建議，我們應該翻看希臘的著作，也許是希臘的哲學家或亞歷山太的斐羅的作品，來找出正確的背景，去理解約翰所寫的是甚麼。這個取向可以從布特曼的作品中看到，他特別想到諾斯底主義。其實，對於布特曼來說，這卷福音書的其中一個來源是講道；這講道的內容，是取自非基督教的諾斯底派。雖然很少人會接納布特曼的建議，但近代不少釋經學者，確實分辨出某些形式的諾斯底主義，是約翰福音的背景。

這些觀點雖然是經過深思熟慮才提出，但仍得面對相當多的反駁。其中一個是，儘管某些學者充滿信心地堅持，但從沒有資料指出諾斯底主義是早於基督教出現的。在歷史中，諾斯底派是基督教的異端，理所當然地，必須先有基督教信仰，才可能會有基督教異端的出現。另一個反駁是，這兩個系統之間，有著基本的差異。諾斯底主義所關注的是知識（其名稱便是來自希臘文，意即「知識」），它的「救贖者」是從天上而來擁有「知識」的那位。可是，約翰並不贊同人是藉著知識而得救的。那位救贖者乃是要來除去世上的罪（一29）。諾斯底主義告訴人掙扎向上的途徑；基督教則提出，一位從天上降臨的救主，將人提升起來。我們看不見任何一種形式的諾斯底主義，可作為督教的重要背景。

尤具意義的，是約翰所反映閃系文化的背景。猶太人和基督教同樣接納為聖經的舊約，在這裏尤其重要。它一直隱藏在約翰的句子背後，如果要明白約翰福音，就必須仔細研究它。約翰所認識和喜愛的，顯然就是從希伯來文舊約翻成希臘文的七十士譯本。我們可以一次又一次地指出，約翰的話背後，隱藏著七十士譯本的痕跡。

我們從死海附近的昆蘭，獲得近代一項重要的發現。在這地區的洞穴中出土的古卷，有些與約翰福音有著密切的關係。事實上，關於古卷的其中一個有趣史實，就是與新約任何一部分相比，它們與約翰福音有較多相似之處；假如約翰福音是在後期和遠離巴勒斯坦寫成的，這個事實便很難解釋了。這些與昆蘭著作相近之處，必須細心檢視，因為常會有語言近似，但思想卻迥異的情況。例如，兩者都採用「真理的靈」這不尋常的表達。但約翰所指的，是三位一體中的一個位格；古卷則談到「真理的靈」和「錯謬的靈」在人的靈魂中鬥爭。兩者的關連是真實的，然而約翰的思想明顯不是憑藉古卷而來。死海古卷的貢獻，是在於提供更多

證據，讓我們知道這卷福音書基本上是屬於巴勒斯坦地的，也必須以一世紀的巴勒斯坦作為背景去理解。

亦有人提出其他的背景，例如希耳米作品。這是獻給「至大至高的希耳米」（埃及妥特神的別名）的一套作品。它們確實與約翰福音有點相近，但與那些植根於巴勒斯坦的著作比較，它們相近之處仍是甚少。我們很難認真地接納這項意見。約翰福音基本上是出於巴勒斯坦的。

寫作目的和神學教導

作者告訴我們，耶穌還行了許多「神蹟」，沒有記載下來，但「記這些事要叫你們信耶穌是基督，是神的兒子，並且叫你們信了他，就可以因他的名得生命」（約二十31）。約翰寫這卷書，是要指出耶穌是彌賽亞。但他寫的時候，不是單要傳達有趣的資料，他期望讀者聽到這些知識時，會對他們的信仰發出挑戰：當他們相信，他們就得著生命。約翰試圖引領人歸信基督；他懷著傳福音的目的。但這不全是他要做的，因為他的話對信徒同樣具有意義。信徒對耶穌抱有正確的知識，以致可以繼續相信，是很重要的。約翰不會忽略要建立具有信心的信徒。可是，按照他的話，他的基本目標是傳福音。

因此，這卷福音書的主要神學教導，就是神已經差派祂的彌賽亞——耶穌。祂是神獨一的兒子，祂來是要帶來生命（三16）。雖然耶穌告訴井旁的婦人，祂是彌賽亞，但很少以這確切的字眼說出來。避免使用這個字眼，很可能是因為一般猶太人已賦予它政治上的含義。他們尋找一位能與羅馬人爭戰的彌賽亞。祂將會擊敗羅馬人，建立一個強大而遍及世界的帝國，首都便是耶路撒冷。耶穌所要達到的，完全不是這些，所以祂避免使用可能帶來這種印象的詞句，這是很重要的。縱然約翰避免運用這個帶有傳統彌賽亞意義的詞彙，但他毫不隱瞞地指出耶穌是神所揀選的那一位。他一次又一次地描寫耶穌履行了彌賽亞的職責。例如，在第六章的長篇講論中，我們明白到耶穌是從天上降下來的糧，這正應驗了當彌賽亞來臨，祂會重新降下嗎哪；當祂使那瞎眼的人回復視力（第九章），我們看見彌賽亞另一項作為（賽三十五5）。

約翰福音除了展示耶穌的偉大外，同時將祂的卑微教導我們。在約翰的教導中，有一條持續卻不牽強的脈絡，就是耶穌在一切事上都倚靠父神。耶穌說，離開了父，祂不能做甚麼（約五30）。祂真正的食物，就是遵行父的旨意（四34）；祂透過父而活（六57）；那是父將祂的門徒賜給祂（六37、44，十七6）；那是父給祂作見證（五32、37）。約翰堅稱，耶穌從來沒有脫離父。從耶穌的使命中，約翰看見父的目的得以實踐。

內容提要

序言

約翰以一段序詞作為開始（一1-18），不像其他福音書所寫的。在序詞中，他指出耶穌是「道」，這個詞與希臘和希伯來思想都有關。約翰用這個詞傳遞的思想，就是父透過耶穌表達祂的心思。約翰論到道就是神（一1），他看見耶穌在創造中擔當主要的工作（一3-5），繼而由施洗約翰為祂作見證（一6-8），再提及道來到這個世界（一9-14），最後以一段強調道的偉大的話作結（一15-18）。在這段序詞中，他扼要地介紹了一些重要的主題，然後在整卷福音書中再加以發揮。它是整卷書一段莊嚴的引言。

接著是耶穌的公開事奉（一19-51）。施洗約翰的工作是在耶穌之前的，所以，作者先將施洗約翰為耶穌所作的見證告訴我們。見證是他其中一個重要的觀念，這見證是施洗約翰在這卷福音書中的全部工作。我們從這個見證，轉移到另一件事上，就是第一批門徒來到耶穌面前。我們從這裏略知安得烈和彼得如何前來認識主。我們亦讀到腓力和拿但業，這在其他福音書中很少或甚至沒有提及。

神蹟和講道

這卷福音書以非常獨特的方式來描述耶穌的公開事奉。約翰以很長的篇幅（二1至十二50），來講論耶穌行過的數個神蹟，記載中穿插著一系列的講道。這些講道有時是向一群人發出，有時只與個別的人談論。有些學者將這一部分稱為神蹟之書，藉此強調那7個神蹟的重要性。對約翰而言，它們不單是神蹟，還包含重要的意義。

頭一個神蹟發生在加利利迦拿的一個婚宴中：將水變為酒（二1-11）。事件中的水，與猶太人的潔淨禮儀有關（二6），而這事蹟肯定是要教導我們，耶穌能改變生命。祂將律法的水，變為福音的酒。因著這個「神蹟」，祂的門徒「就信他了」（二11）。約翰繼續講到耶穌如何上耶路撒冷，將作買賣的人趕出聖殿。他們正在售賣供獻祭用的祭牲，並兌換銀錢。但他們的生意是在外邦人的院中進行，這是聖殿中唯一可供外邦人前來默想和祈禱的地方。

第一篇講道是關於重生（三1-21）。耶穌與法利賽人的領袖尼哥底母討論，人若要進入天國，便需要徹底重生。耶穌所談及的，是從神的更新，不是人的某種改革。這事之後，是約翰的一些門徒，與一個猶太人就潔淨的問題起了爭論，進而開啟了進一步有關耶穌的教導。

第二篇講道，是耶穌在井旁遇見一個撒瑪利亞婦人，他們之間有一段十分冗長的對話（四1-42）。它引發出「生命之水」——這詞在這一章聖經中並沒有透徹解

釋，但其後我們可以看出它是指聖靈的工作（七39）。這又引到第二個神蹟，就是醫治一名大臣的兒子（四46-54）。當中值得注意的，是耶穌在遙遠的地方外進行醫治。

第三個神蹟發生在畢士大池旁，耶穌醫治了一名癱子（五1-18）。這個人花了多年時間，等待在水攪動時得著醫治。耶穌吩咐他起來行走，他真的能起來了。由於這個神蹟是在安息日進行，法利賽人便大加反對，於是帶出耶穌第三篇有關神的兒子的講道（五19-47）。其中強調了耶穌與父神之間的密切關係，也提及祂在審判中的地位。同時，它也強調了為耶穌所作不同種類的見證，從而指出接受祂為神的兒子，是何等合理。

約翰記載的第四個神蹟，是唯一（除了耶穌復活之外）可以從4卷福音書中都找得到的神蹟，那就是讓五千人吃飽（六1-15）。接著，就是耶穌在水面行走（六16-21）。這應該算為第五個神蹟（縱然有些學者並不同意；假如他們是正確的話，那便只有6個神蹟了）。然後是第四篇講道，是關於生命之糧的偉大講章（六22-59）。耶穌就是生命之糧，祂將它賜給人。這裏提到吃祂的肉和飲祂的血（六50-58），是指祂的死。有些人認為這句話是指聖餐，可是，耶穌為何以這種方式提出這個仍未存在的聖禮，卻令人難以明白。而且，在同一篇講道中，其主旨是要人相信祂（例：35、47節）。將耶穌的意思，理解為人必須相信祂就是將會為他們死的那一位，似乎最為恰當。

跟著的部分，詳述在眾人逐漸離棄主時，彼得肯定自己的忠心（六67-71）。然後我們來到第五篇講道，是關於賜生命的靈（七1-52）。當約翰告訴我們，由於耶穌尚未得榮耀，所以那時還未賜下聖靈（七39），他本身已提供了重要的解釋。他認為聖靈的完備工作，是有賴基督在祂的死和復活中，完成祂的工作。

第六篇講道談及世界的光（八12-59）。耶穌在這方面的位格和事工，從第六個神蹟中戲劇化地表露出來。那是醫治一名生來瞎眼的人（九1-41）。文中生動地描述那個蒙醫治的人，對那些意欲貶抑耶穌的法利賽人所發的一段尖銳的答辯。

在所有關於耶穌與祂百姓之關係的例子中，最美麗的一則便蘊藏在第七篇講道裏。其中祂提到自己是好牧人（十1-41）。羊群完全倚賴牠們的牧人，這是明顯的道理；然而，耶穌卻另有意思。地上的牧人要滿足羊群的需要，但耶穌為著祂的羊，甚至捨棄自己的生命。

最後一個神蹟，是令已死去4天的拉撒路復活（十一1-44）。這事件生動地帶出耶穌勝過死亡的能力，祂亦隨時預備將生命賜予人。耶穌提到「復活在我，生命也在我」（十一25）；死亡不能擊敗祂。祂將生命帶給死去的人——無論是屬靈上

或肉身上的死亡。約翰進而記載了人對這個神蹟的反應；有些人信了耶穌，有些卻反對祂（十一45-57）。其中包括了大祭司該亞法一句發人深省的話，就是「獨不想一個人替百姓死，免得通國滅亡」這句話（十一50-52）。該亞法是以政治家嘲諷的口吻發言（寧願一個人死去，即使祂是無辜的，總比全國惹麻煩為佳）。但約翰從這些字句看到更深一層的意義，那就是耶穌的死會為許多人帶來救恩。約翰以耶穌在伯大尼受一名婦人所膏、祂光榮進入耶路撒冷、一些希臘人進見耶穌，以及他最後的撮要（第十二章），來總結他對耶穌公開事奉的記述。他引用先知的話，來指出為何有些人不相信耶穌。在耶穌所行的一切事上，他清楚地辨明神的目的。

最後晚餐

這卷福音書所記述耶穌被釘十架前的晚上，在樓房發生的事情，是四卷福音書中最豐富的一卷。奇怪的是，約翰完全沒有提及聖餐的設立，這是難以圓滿解釋的。然而，他告訴我們，耶穌如何為門徒洗腳（十三1-17），這個行動，正是那即將在十架上顯示出來的謙卑服侍精神的上佳例子。接著是主預言被出賣，並將蘸濕的餅交給猶大。隨著這行動而來的，便是引領至十字架的連串事件（十三18-30）。在接著的冗長講道中，耶穌處理在祂的跟隨者中發出的一些問題，繼而將一些重要的真理教導他們，例如，祂就是道路、真理和生命（十四6）。祂又說了葡萄樹的比喻：祂是真葡萄樹，門徒與祂的關係，就如枝子接連葡萄樹。枝子若要得著生命，首要條件是繼續保留在葡萄樹上（十五1-16）。隨之而來，是一些關於受苦的話，門徒遇到逼迫的時候，這些話將會對他們有所幫助（十五17-25）。耶穌繼而談及聖靈（十五26至十六15）。這是一段非常重要的話，因為與耶穌其他言論相比，它是最多講及聖靈的。耶穌稱聖靈為「保惠師」，這是一個不容易明白的名稱。它原本是一個法律用語，至於它的意思，至少是指聖靈帶來友誼和幫助。耶穌繼而談及祂快將離開門徒，並裝備他們面對前面的考驗時刻（十六16-33）。約翰福音的這部分，就以耶穌偉大的大祭司禱文作結。祂為門徒的合一祈求，同時將他們交託給天父看顧（第十七章）。

十架和復活

當兵丁前來捉拿耶穌，祂上前迎向他們，他們便退倒地上（十八1-11）。約翰在記載耶穌受難之事，一開始便指出耶穌是擁有至高權力的。祂不是被連串事件壓迫至節節敗退，而是自主地實行父的旨意。只有約翰福音告訴我們，耶穌被帶到大祭司該亞法的岳父亞那面前（十八12-14、19-24）。他亦提到彼得3次不認耶穌（十八15-27）。他沒有花太多時間去描述猶太人的審訊，卻在記述羅馬人的審訊

方面，比別的福音書更加清楚明確。明顯地，他對在彼拉多面前所發生的事情，尤其清楚。他細緻描繪耶穌與彼拉多論及王權（十八33-40）——神的兒子與該撒的代表討論主權的意義——的情形。
在敘述釘十字架的過程中，約翰有不少獨特的記述。值得注意的是：耶穌將馬利亞交託祂所愛的門徒照顧（十九26、27）；耶穌在臨死時，呼喊「成了」（十九30）；以及一名兵丁拿槍扎祂的肋旁（十九31-37）。
約翰繼續記述埋葬（十九38-42）和空墳（二十1-10）。他提及復活的主向抹大拉的馬利亞（二十11-18）、門徒（二十19-23）和多馬（二十24-29）顯現。最後一章記載了一次奇蹟性的捕魚經歷（二十一1-14），然後是彼得3次對耶穌發出愛的宣言和彼得重獲信心等感人事件。
Leon L. Morris
另參：「約翰的生平和著作」。

約賴(Jorai)
迦得支派的成員（代上五13）。

約櫃(Ark of the Covenant)
神指示摩西於曠野建造會幕，並製作各樣器具，約櫃即其一，且是最為重要的一件（出二十五10-22）。約櫃的希伯來原詞可泛指「櫃子」（王下十二9、10），或「棺材」（創五十26）；但指挪亞方舟的並非此詞。摩西命比撒列造的約櫃，是一個橢圓形的皂莢木櫃子（出三十一1-5，三十七1-9），長約45吋，寬、高均約27吋，內外包金，四角各有一環，可以槓穿過，方便扛抬。神賜摩西的兩塊法版即藏於櫃中，故也稱「法櫃」；神賜的一罐嗎哪（出十六33），並發芽開花的亞倫杖（民十七10；來九4），也置於櫃中以誌永念。
約櫃頂部設置一包金厚板，稱「施恩座」（出二十五17），其意義十分重大。大祭司一年一度以公牛、公羊之血灑於座上，為以色列全民贖罪（利十六2-16）。「施恩座」之名源自希伯來詞「贖回」，其所以稱「座」，是因此處是神的座位（詩九十九1），有基路伯守護於神座兩側；神就在兩基路伯中間向摩西授命。
名稱
約櫃時而簡稱「櫃」（出三十七1；民三31），時而稱為「法櫃」（民四5；書四

16）。從此兩個名稱可知櫃本身並無奇妙之處，其神聖全來自內涵的律法。「法櫃」一名也提醒以色列人，必須謹守神在約中所立的誡命。

這些誡命是立約之神所賜的，神拯救了以色列人脫離埃及的奴役，且應許常與他們同在（出六6、7）。因此，這櫃的最通用名稱便是「約櫃」，有時候也尊稱為「耶和華的約櫃」（代上二十八18），甚或「普天下主的約櫃」（書三11）。

時而也有「神櫃」之稱。這可見可感之物，代表肉眼不能看見的神永在祂百姓之中，所以，約櫃就有凜然難犯的神聖。伯示麥人因對約櫃有不敬之舉而受到神的嚴懲（撒上六19）；烏撒以手觸櫃，以防櫃從牛車上翻側而被神擊殺於約櫃旁（撒下六6-9）。約櫃是神臨在的象徵，是不容人觸摸冒犯的，因此神授意特設至聖所專置約櫃，且在約櫃前懸掛厚幔，以與會幕（後稱「聖殿」）中其他器物隔離（出二十六31-33；來九3-5）。罪人不可見顯現於施恩座上的神的榮耀，見者必死（利十六2）。

歷史

以色列人自西乃至迦南，40年曠野跋涉，一直扛抬著約櫃而行。約櫃時刻提醒以色列人聖潔的神的臨在。因此，舊約記述他們在曠野飄泊時，每提及約櫃即視之如有位格之物（民十33-36）。起營時一切聖物的覆蓋和扛抬，經中均有詳載（民四），但因為約櫃與神有特殊的關係，記及約櫃時似不以為死物。

40年曠野的生活中，約櫃在以色列人中佔有重要的位置。曾有一小撮以色列人悍然違逆神命，「耶和華的約櫃和摩西沒有出營」（民十四44），他們竟擅攻迦南，結果慘敗而歸（民十四45）；在以色列民渡約但河（書三13-17，四9、10）、取耶利哥（書六6-11）、入迦南安居生活（書八33；士二十27）等事件中，約櫃都有重大作用。但約櫃既非迷信，也無魔術；它既非偶像，也非護符或法寶。它的重要在於有神的律法在內，又因它是神與其選民同在的證物。

在約書亞以後的時代，約櫃的地位跟從前有了強烈的對比。以利及其子的時代已值士師時代之末，以色列的宗教生活正日趨敗落。是時，約櫃表面上似被尊崇如故，卻被奉若可殺敵取勝的神物。以色列人與非利士人初戰失利之後，便把約櫃抬到神前，企冀約櫃顯靈制勝（撒上四1-10）。然而，神豈能容忍公然濫用約櫃的惡行？祂讓約櫃被沒受割禮的非利士人奪去（撒上四11），使以色列人潰不成軍，也使大祭司以利家破人亡（撒上四13-22）。

但同時，神又顯示了約櫃的尊嚴。非利士人將約櫃放入大袞廟與大袞並列（「大袞」是非利士人崇拜的異神），結果使他們同罹災禍，百費周折，才把約櫃送還以色列人（撒上五，六）。聖經作者以這段不乏幽默感的記述表明，神聖的約櫃

既不可被神的百姓當作迷信之物而濫加崇拜，也不能容忍敵人的肆意侮慢。

偉大的先知兼改革家撒母耳並未在約櫃送還之後，立即建造殿宇以迎置之，而是暫寄於基列耶琳（撒上六21，七2）。他深知當務之急是先要恢復以色列民對神約的順服和尊崇之心，然後約櫃才會發揮其應有的作用。

從經載可知，大衛是神所喜悅的王，神揀選他替代了忤逆神意的掃羅。大衛盡心竭力，欲把約櫃安置於顯赫之所（撒下六1-17）。大衛這樣作可能也是一項旨在加強新立首都耶路撒冷之地位的政治措施，耶路撒冷原為迦南耶布斯人的堅城。然而，詩篇一三二篇說明了大衛虔敬事神和尊崇約櫃的誠意。在滿懷虔敬熱切和歡樂之中，大衛向神頌讚道：「耶和華啊，求你興起，和你有能力的約櫃同入安息之所！」（詩一三二8）迦南之地始終未靖，以色列未能享受安息；大衛不能安息，約櫃也一直無安息之所。約書亞時代，雖說也算贏得了一定程度的安居樂業（書二十一43-45），但距離全面的太平仍是遙遠得很。及至大衛取了耶布斯，應許地才算完全征服了。這時四境太平，耶和華也可以「安居」於聖殿，就是約櫃的「安息之所」。不過，大衛卻未克實現他建殿的願望（撒下七1-17）；神告訴他所羅門將會實現他的願望。所羅門遵父囑建造了一座壯麗雄偉的聖殿，殿內聖幔之後的至聖所，便是安放約櫃之處（王上八1-11）。

關於約櫃的歷史，所知者即此而已。猶大國亡，官民同徙巴比倫之際，約櫃的遭遇始終是一個謎。於主前586年，尼布甲尼撒兵洗耶路撒冷，城摧殿毀，約櫃也可能同歸於盡了。待猶太人歸國重建新殿時，殿中並無約櫃。次經傳說約櫃被耶利米藏在尼波山一岩洞之中，只等神復興以色列民時才再出現（《馬加比二書》二4-8）。

約櫃於被擄時湮滅，也是神意。其實，神不僅棄絕了祂的「施恩座」，也早已拒絕不納人們在殿中的崇拜祭典（哀二6、7；賽一11-14）。再者，約櫃的目的、作用和意義，將在耶穌基督身上和祂的工作上，得到終極的成全。

隨著耶穌基督的降世，那一年一度以牛羊犧牲的血，灑在施恩座的儀式，就毫無必要了，因為基督以自己的寶血，為我們作了永恆的贖祭（來九11-14）。結果，凡信耶穌基督的人，都大可滿懷信心走到施恩寶座前，得神的恩惠（來四14-16），因為原先橫亙在人與約櫃之間的那層幔障，已被耶穌的死裂為兩截（太二十七51；來十20），豁然一條道路已擺在敬拜者面前，使他們得以直見神的約櫃（啟十一19）。

至於約櫃，也無須再作神與其民同在的象徵了，因耶穌基督之道成肉身和聖靈住在信徒心中，最完美地實現了神與其子民同在（結三十六27、28；約一14，十四

16、17）。凡在耶穌救贖功成之後出生的人，都會經驗到這一可喜的事實，認識到約櫃僅是一個影兒，表示神「要與人同住」（啟二十一3）。耶利米早有預言說，將來人們必不再提說耶和華的約櫃，因為到那時，「人必稱耶路撒冷為耶和華的寶座」（耶三16、17）。所以，新耶路撒冷將既無約櫃，也無聖殿，因為全能的神和祂的羔羊耶穌基督，就是聖殿（啟二十一22）。

Marten H. Woudstra

另參：「會幕，聖殿」。

約薩拔(Jehozabad)

（1）朔默的兒子，本來是約阿施王的臣僕，後來與示米押的兒子約撒甲，在下悉拉之米羅宮把王殺了（王下十二21）。另外，歷代志則說約薩拔是摩押婦人示米利之子（代下二十四26）。後來亞瑪謝登基，就把殺他父王的臣僕處死（代下二十五3）。

（2）俄別以東的次子，屬可拉族的利未人。其家族在大衛王時期擔任聖殿的守門人（代上二十六4）。

（3）便雅憫支派的勇士，約沙法作猶大王時，約薩拔率領軍兵180,000人（代下十七18）。

約薩答(Jehozadak, Jozadak)

西萊雅的兒子，曾被尼布甲尼撒擄到巴比倫（代上六14、15）。他是耶書亞（又名約書亞）的父親，耶書亞於所羅巴伯的時期，在被擄歸回後的耶路撒冷任大祭司（拉三2、8，五2，十18；尼十二26作「約撒達」），又名「約薩達」（該一1-14，二2、4；亞六11）。

約薩達(Jehozadak, Jozadak)

西萊雅的兒子，利未之後裔（拉三2、8，五2，十18；尼十二26作「約撒達」）；又名「約薩答」（代上六14、15；該一1-14，二2、4；亞六11）。

另參：「約薩答」。

約蘭(Jehoram, Joram)

（1）約沙法的兒子和猶大的第五任君王（主前853-841）。早於暗利統治北國以色列期間（主前885-841），猶大和以色列已交惡，聯合王朝的政治影響力和穩定的經濟情況早已消失。由於臣服於埃及王示撒（代下十二），以及內戰頻頻，例如：示劍和會失敗（代下十）；猶大的羅波安和以色列的耶羅波安對抗（代下十二15）；猶大的亞比雅和以色列的耶羅波安對抗（代下十三2-22）；加上猶大的亞撒和以色列的巴沙對抗（代下十六1-4）；以色列的勢力和財富都已大失。直到主前九世紀中葉暗利王朝時期，兩國才停止紛爭，嘗試結成新的同盟。

猶大和以色列兩國受到四周外邦人，例如：亞捫人、摩押人、以東人、亞蘭人、非利士人、亞拉伯人和亞述人的威脅日漸嚴重，於是暗利王朝的第二個王亞哈與腓尼基（王上十六30、31）及猶大（王上二十二4）結盟。此時，猶大和以色列聯軍時有出征（王上二十二；王下三，八28），他們也會受到損傷。而敬拜巴力和亞斯他錄，造成猶大和以色列背棄神（王上十六31-33；王下三2；代下二十一11）。這些都是約蘭統治猶大時期的政治、宗教狀況。

雖然早於主前853年，約蘭可能已是共同攝政者，但他也曾獨自作了8年統治者（主前848-841）。他的王朝標記著不必要的內部鬥爭和離神背道。他的父親豐富地供應他們6兄弟所需，但當他得到王位（代下二十一2、3），就殺了自己的兄弟和幾個以色列的王子，以消除對他的政治威脅（王下二十一2-4）。此外，他也恢復父親企圖除掉的偶像崇拜，重修被毀壞的邱壇（代下二十一11）。約蘭顯然受了他妻子——耶洗別的女兒亞他利雅——的影響而墮落（王下八18）。一如她母親在以色列所作的，亞他利雅也將巴力敬拜引入猶大。於是，先知以利亞譴責約蘭和猶大人，咒詛約蘭的百姓、兒女、妻子，並一切所有都會遇上大災難，而王自己則患上可怕的腸病。雖然猶大行惡，神卻因對大衛的應許，沒有毀滅南國（王下八19；參撒下七12-16）。

在政治上，猶大甚是脆弱，失去對以東的控制權（代下二十一9），又受到非利士人和亞拉伯人攻擊。最後，除了約蘭最小的兒子約沙法（亞哈謝）外，約蘭的所有財產、妻子和兒子（代下二十一16、17），都被奪去了。

約蘭死後，沒有受到君主當得的尊敬，不是葬於大衛城列王的墳墓裏（代下二十一19、20）。

另參：「以色列史」；「舊約年代學」。

（2）亞哈和耶洗別的兒子，並以色列的第十任君王（主前852-841）。他的兄弟亞哈謝夭亡後，他在撒瑪利亞登基，接續為王（王下一2、17）；他與猶大王約沙法、

約蘭和亞哈謝是同時代的人。
約蘭深受鄰國摩押和亞蘭的復興而困擾。當摩押扣留每年獻給以色列的貢品，約蘭便尋求約沙法和猶大的屬國以東的幫助；於是約蘭、約沙法和以東王組成聯軍。但他們在出征摩押途中，嚴重缺水，遂躊躇不決，不知道應否繼續前行。他們召見先知以利沙，託他求問主對這次出征的心意。以利沙看在約沙法的情面，代他們求問主；他們就得到神的賜福和豐富的水源。有關這次戰爭的記載，也敘述了摩押人被屠殺，以及摩押王用人作燔祭的可怖事蹟。以色列獲勝後，亦退軍了（王下三4-27）。
約蘭與亞蘭的爭戰就沒有那麼成功，他被打傷，要從約但河外基列的拉末退回耶斯列的王宮（王下八29）。他的一個將軍耶戶發動叛變，他的處境愈加困難。耶戶在耶和華公開膏立他為以色列王後，他就與約蘭，並約蘭的甥兒猶大王亞哈謝為敵，直至以色列和猶大兩個王死去（王下九14-24）。亞哈謝被葬在耶路撒冷列王的墳墓裏，約蘭的屍首則被棄在耶斯列城外拿伯的田間。他的結局，正是對暗利王朝最後一個王和他們邪惡行為的審判（王下九25、26）。
（3）約沙法年間，周遊教導百姓學習神的律法的利未人之一（代下十七7-9）。
Gregory D. Jordan
另參：「以色列史」；「舊約年代學」。
（4）哈馬王陀以之子。大衛擊敗瑣巴王哈大底謝時，他奉父王差遣，向大衛致賀（撒下八9-12）。在歷代志上十八章10節，他被稱為「哈多蘭」。
（5）利未支派耶篩亞之子（代上二十六25）。

耶戶(Jehu)
（1）以色列的先知，是「先見」哈拿尼之子（代下十六7）。以色列王巴沙行耶羅波安所行的惡事，為他所斥責（王上十六1-7）。巴沙崇奉異教，在伯特利及但拜金牛犢，又殺死耶羅波安的兒子拿答（王上十五25-32）。
其後，耶戶責備猶大王約沙法，因他協助以色列王亞哈攻打亞蘭人（代下十九2、3）。先知耶戶的教訓，在當時極受人尊重，他的話記於約沙法王的史冊中，也載入「以色列諸王記」（代下二十34）上。
（2）寧示的孫子，約沙法之子，在亞哈及約蘭作王時為一重要將領（王下九25）。先知以利亞不滿暗利王朝的腐敗和苛政，於是遣使膏立耶戶為以色列北國的王（王上十九16）。其後，耶戶剿滅以色列皇室、猶大王及一隊南國的隨行人員（王下

九1至十36）。他拆毀巴力廟，禁止人拜巴力，希望以色列人恢復敬拜真神。他作以色列王28年（主前841-814），統治撒瑪利亞全地。他所建立的王朝，享祚百年。在耶戶時期，許多事奉巴力的人與耶和華的先知作屬靈的爭戰。以利亞在迦密山與巴力的先知鬥爭，把他們打敗（王上十八17-40）。後來，他與以利沙奉神之命膏立耶戶為王。時機成熟時，以利沙派遣一名「先知的門徒」往基列的拉末，在那裏膏立耶戶作以色列王（王下九1-10）。

耶戶離開約但河外北部基列的拉末，往耶斯列會見以色列王，在那裏他殺了約蘭王及猶大王亞哈謝（王下九17-28）。他繼續剪除了亞哈皇室及猶大國42名使者（王下十1-17）。直至撒瑪利亞，始停止殺戮。耶戶假意立誓事奉巴力，熱心遠勝於亞哈。他召集那些事奉巴力的先知一同獻祭，到時卻把他們全部殺盡，而且拆毀巴力廟，把它用作廁所（王下十18-27）。

雖然耶戶時期的動亂，主要是因為宗教改革，但政治及經濟上的某些問題，亦為動亂之根由。在亞哈及耶洗別執政期間，政治腐敗。窮人在旱災中失去土地，政府對他們的產業權也視若無睹（王上十八5、6）。耶戶把約蘭的屍身丟在耶斯列人拿伯的田地裏，以此懲罰亞哈及耶洗別所犯的罪（王上二十一19）。

軍中或許因為不滿，才會支持這次軍變。他們對先知的目的沒有興趣；對於講求實際的將領來說，神的這些代言人只是一些「狂妄的人」（王下九11）。另一方面，約蘭沒有戰勝過亞蘭人，他自從在基列的拉末受傷後，便一直留在耶斯列。不過，叛亂的主要起因還是宗教熱情。耶戶稱他殺戮暗利家，是為主發熱心的表現。耶戶往撒瑪利亞途中，利甲人約拿達歸向他（王下十15-17）。利甲人一向反對北國在亞哈統治下的社會和經濟發展，他們遵守嚴謹的道德標準，過著簡樸的生活（耶三十五2-19）。由於利甲人是敬拜耶和華的人中最保守的分子，他們就理所當然變成耶戶改革中的盟友。

耶戶的變革大大削弱了對巴力的敬拜。雖然不是所有拜巴力者都被剷除，但拜巴力已不再是國教了（王下十28）；可是，敬拜耶和華竟與敬拜巴力結合起來，成為另一個邪惡的混合宗教。這正是何西阿所抨擊的。

在政治上，耶戶的叛變是一個慘劇。推羅、以色列和猶大的3國聯盟，被這場災難所粉碎。從此，以色列被隔離，很容易就成為亞述和亞蘭的獵物。耶戶曾企圖以貢物去換取撒縵以色三世的幫助；這事在記錄主前841年戰役的黑方尖碑也有描述，在一個題為「耶戶——暗利之子」的碑文上，描繪耶戶跪在撒縵以色面前的情景。

主前838年，亞述人的威脅消失後，大馬色的亞蘭王哈薛征服以色列之約但河外地

區，直至亞嫩（王下十32、33）。主前815年，爆發第二次戰役。哈薛渡過約但河，經過耶斯列平原，到了沿海地帶；他統佔的地方遠至北方高原的迦特。那時，耶戶的兒子約哈施須向他進貢（王下十二18）。所以，這次革命削弱了以色列的政治和經濟勢力。

後來的人用慘酷來形容暗利家被屠殺一事（何一4）。耶戶沒有毀掉耶羅波安的金牛犢，讓人民在伯特利和但繼續進行混合敬拜。總括來說，這次革命是失敗的，因它沒有把以色列從欺壓和虛假的宗教中拯救出來。

（3）猶大支派俄備得的兒子，亞撒利雅的父親（代上二38）。

（4）西緬支派的族長，約示比的兒子。他和其他族人一起遷往平原東邊的基多口，尋找好牧場（代上四35）。

（5）在洗革拉投奔大衛的大能勇士。他和掃羅同是便雅憫人；他是亞拿突人以利家的後人，與被革職的祭司亞比亞他同族（代上十二3）。

J. Gordon Harris

另參：「以色列史」；「舊約年代學」。

耶戶巴(Jehubbah)

亞設支派朔默的兒子（代上七34）。

耶比利家(Jeberechiah)

文士撒迦利亞的父親。當以賽亞預言以色列將被亞述所滅，撒迦利亞和祭司烏利亞同是見證人（賽八2）。

耶加米(Jekamiah)

約雅斤王（即耶哥尼雅）的兒子（代上三18）。

耶加米雅(Jekamiah)

猶大支派沙龍的兒子（代上二41）。

耶加面(Jekameam)
利未人，希伯倫之第四子（代上二十三19，二十四23）。

耶古鐵(Jekuthiel)
猶大支派撒挪亞的父親（代上四18）。

耶可利雅(Jecoliah)
亞撒利雅（烏西雅）王的母親（王下十五2；代下二十六3）。

耶布斯(Jebus)
坐落於猶大及便雅憫邊界上一座有城牆防衛的城市，被大衛佔領後，改名為「大衛之城」，或稱古耶路撒冷。居於城中的耶布斯人（書十八16），為迦南人的一族（創十15）。神多次應許將此城及鄰近之地賜給以色列人（出三8，十三5，二十三23，三十三2，三十四11；民十三29；申七1，二十17）。在約書亞進入迦南時，這應許已部分獲得應驗了（書三10，十二8，十八28，二十四11）。士師記一章8節說：「猶大人攻打耶路撒冷，將城攻取。」後來卻說：「便雅憫人沒有趕出住耶路撒冷的耶布斯人。耶布斯人仍在耶路撒冷與便雅憫人同住，直到今日。」（士一21）顯然當初此城為猶大人所攻佔，但並未消滅城中的耶布斯人，其後他們重新佔領此城，在此安居。
耶布斯（或耶路撒冷）位於兩個支派之間的邊界上，或許因此而得以留存至大衛時代。聖經記猶大與便雅憫的邊界如下：「上到欣嫩子谷，貼近耶布斯的南界（耶布斯就是耶路撒冷）；又上到欣嫩谷西邊的山頂」（書十五8）。「又下到欣嫩谷，貼近耶布斯的南邊；又下到隱羅結」（書十八16）。這兩段經文十分一致，猶大的地界從西向東查勘，便雅憫的地界則從相反方向查勘。雙方皆以耶布斯在「山」之南邊、欣嫩谷以北，亦即今天的東耶路撒冷。
耶布斯之所以能存留下去，因為水源豐足，並有天然屏障足以禦敵。她三面皆為深谷：東面是汲淪谷，西面和南面為欣嫩谷，容易佈防。故耶布斯人認為此城固若金湯，且引以為傲。掃羅死後，大衛擬討平各地，統一王國。耶布斯人不服，向他挑戰說：「你若不趕出瞎子、瘸子，必不能進入這地方」（撒下五6；參代上

十一5）。當時迦南人只餘下耶布斯人，作此挑戰。大衛派約押「上水溝攻打」，克服各種困難，終於獲勝（撒下五8）。
基於政治及軍事上的理由，大衛把首都從希伯崙遷至耶布斯。從政治上來說，由於耶布斯位於猶大及便雅憫之間，故不致引起疑忌；從軍事角度看，她位於要衝，而且容易佈防。大衛這決定是對的。雖然耶布斯（耶路撒冷）並無河道或主要的公路通往外界，但許多世紀以來，她已成為「世界屬靈之都」。在大衛及所羅門時期，她是以色列國的宗教中心。直到今天，她仍是世界上3個主要一神宗教的中心。1947年，聯合國通過耶路撒冷成為國際區，開放給各個民族，使這個前為耶布斯人的城市，變成「耶和華殿的山……萬民都要流歸這山」（賽二2；啟二十一2）。
另參：「耶路撒冷」。

耶弗他(Jephthah)
基列的私生子（士十一1），士師時代的勇士和領袖。由於他是妓女所生，基列的其他兒子皆不認他，並不准許他承受父家的產業。因此他遷至約但河東的陀伯（士十一3、5），在那裏成了一批賊匪的首領。
當以色列人與亞捫人爭戰，基列的長老力邀耶弗他返國領兵。起初耶弗他拒絕，經以色列眾長老答應推舉為領袖後始行允諾。就在基列地雅博河南邊之米斯巴，當著耶和華及眾百姓前正式通過此約（士十一4-11）。
與亞捫人和議不成，耶弗他便領兵征伐亞捫。出戰前，耶弗他向神許願，若然得勝，他回來時便把第一個出門迎接他的人獻給神。他攻打亞捫人果然大勝，但當他凱旋回家，第一個出門拿鼓跳舞迎接他的，竟是他唯一的女兒。耶弗他一見之下，撕裂衣服，說：「哀哉！我的女兒啊，你使我甚是愁苦，叫我作難了；因為我已經向耶和華開口許願，不能挽回。」（士十一35）他的女兒請求暫緩兩個月獻祭，好讓她與同伴到山上哀哭，因為按古以色列的習俗，婦人未婚無子乃一可恥之事（士十一34-38）。兩個月後，她回到父親那裏，替父親還願，作為燔祭。希伯來人反對以人為祭，摩西律法也明令禁止（利十八21；參出十三13）；但此為當時之習尚，耶弗他生於斯時，亦受影響。
耶弗他又曾率領基列軍民抵抗以法蓮，因以法蓮抱怨耶弗他不讓他們合攻亞捫人，其實耶弗他早有邀請他們，只是他們當時不肯。耶弗他領基列人攻克以法蓮在約但河畔之城堡，把他們圍困，不讓逃脫。基列守兵要進出的人說「示播列」，

因以法蓮人咬字不清，只能說「西播列」，便被拿住殺死；估計約有42,000以法蓮人因此被殺。
耶弗他在基列作士師6年（士十二1-7），死後葬在基列的一座城裏。在新約希伯來書中，耶弗他與其他信心偉人，如基甸、巴拉、參孫等並列（來十一32）。
另參：「士師記」。

耶末(Jarmuth)
（1）在高原北部的一座堅城，是猶大支派所得的產業（書十五35）。由於基遍人與約書亞及以色列人訂立和約，故亞摩利五城合攻基遍，耶末即其一（書十3、5、23，十二11）。被擄歸回之後，耶末為猶大人聚居（尼十一29）。今天的考古學家證明，耶末即耶路撒冷西南面18哩的雅穆克廢墟，為青銅時代的一座城邑，佔地約6至8畝，人口約1,500至2,000。據亞馬拿信札所說，耶末曾獲得拉吉之援助。
（2）分給利未人作為產業的以薩迦四座城之一（書二十一18、29）。有人以為即歷代志上六章73節的「拉末」及約書亞記十九章21節之「利篾」。在伯珊發現法老王薛提一世的石碑，稱該地區為耶末山。
另參：「利未人的城邑」。

耶母利(Jemuel)
西緬的長子（創四十六10；出六15）。歷代志上四章24節又作「尼母利」，是尼母利族之始祖（民二十六12）。

耶示捫／曠野(Jeshimon)
（1）死海北端荒涼之地，位於毘斯迦及毘珥山附近（民二十一20，二十三28）。
（2）哈基拉山以北之地，又作「瑪雲曠野」（撒上二十三19、24，二十六1、3）；位置應在希伯崙以南數哩。

耶示篩(Jeshishai)
耶哈多的兒子，屬迦得支派，在約坦作猶大王時期為族長（代上五14）。

耶米瑪(Jemimah)
約伯受苦過後，耶和華加倍賜福給他，賜他7個兒子、3個女兒；耶米瑪為其長女（伯四十二14）。

耶色(Jezer)
拿弗他利的第三子，是耶色家族的始祖（創四十六24；民二十六49；代上七13）。

耶西(Jesse)
路得及波阿斯的孫兒，俄備得的兒子（得四17、22）。耶西為伯利恆的牧羊人，有8個兒子，年紀最幼者為大衛。他至少有兩個女兒，名叫洗魯雅和亞比該，都是勇士的母親。
當撒母耳到耶西家中尋找受膏者繼承掃羅作以色列王，耶西以大衛年少，不以為意，卻不料撒母耳竟揀選了大衛（撒上十六11）。後來，掃羅為魔所擾，耶西送大衛入宮，為掃羅彈琴驅魔，頗得掃羅鍾愛（撒上十六19-21）。其後，大衛得罪掃羅，逃匿於亞杜蘭洞。耶西及家人聽見，便往亞杜蘭洞與大衛相會（撒上二十二1-3）。大衛把父母帶到摩押的米斯巴居住，此後聖經再沒有記載耶西的事蹟。自掃羅與大衛反目，他常稱大衛作「耶西的兒子」，強調其出身卑賤（撒上二十31，二十二7）。以賽亞預言彌賽亞出身寒微，亦提到「耶西的本必發一條」及「耶西的根」（賽十一1、10）。
另參：「耶西的根」；「大衛」。

耶西亞(Isshiah)
便雅憫支派的勇士，曾經幫助大衛與掃羅王爭戰。耶西亞是大衛其中一個能用左右兩手甩石射箭的勇士（代上十二6）。

耶西的根(Jesse, Root of)
以賽亞以「耶西的根」預言彌賽亞必生於大衛家（賽十一10）。一個家族的「根」，即此家族的先祖。大衛的父親耶西是彌賽亞的祖先（賽十一1、10；太一5、6；路三32；徒十三22、23）。以賽亞形容神的審判臨到亞述，如樹林被砍伐（賽十33、34），猶大國也同樣被吞滅，大衛的國被踐踏成為荒涼。不過，以賽亞說樹木雖被砍伐，「樹不子卻仍存留」（賽六13），彌賽亞必會從「耶西之條」而出，從大衛的家而生。「耶和華的靈必住在他身上，……（他被）立作萬民的大旗；外邦人必尋求他，他安息之所大有榮耀。」（賽十一1-10；參賽五十三2；耶二十三5，三十三15；結十七22、23；亞三8，六12）
使徒保羅援引以賽亞的預言，說耶穌即是「耶西的根」，是「外邦人的盼望」（羅十五12）。基督不單是「耶西根生的枝子」（即耶西的苗裔），也是「耶西的根」（賽十一1、10；羅十五12；參啟五5，二十二16，說是「大衛的根」），因為耶西的家族不致被滅，是由於彌賽亞要從其家族而出。
「耶西的根」一詞有多種喻意。首先它以基督在地上之家譜，指出基督的人性；其次以大衛的家的卑微，表示基督的謙卑；此外，「耶西的根」表示基督是以色列及外邦人的盼望，因為祂帶來公義、和平，要把耶和華的知識充滿全地，好像水充滿海洋一樣（賽十一1-10）。
另參：「大衛」；「耶西」；「基督論」；「耶穌基督的生平和教訓」；「耶穌基督的家譜」；「彌賽亞」。

耶西雅(Isshiah, Izziah)
（1）利未支派，烏薛的兒子（代上二十三20；代上二十四25作「伊示雅」）。
（2）巴錄的兒子。他受到以斯拉的鼓勵，休了他在被擄後期所娶的外邦妻子（拉十25）。
（3）便雅憫支派的勇士，曾幫助大衛對抗掃羅王。跟隨大衛的勇士中，有能左右手拉弓，甩石的，耶西雅亦是其中一人（代上十二6）。

耶西篾(Jesimiel)
西緬支派的十三個族長之一。在希西家作猶大王時期，他們攻陷基多河谷，殺掉當地的人，佔奪其地作牧羊之用（代上四36）。

耶何阿達(Jehoaddah)
亞哈斯的兒子，是掃羅之子約拿單的後代（代上八36）。在歷代志上九章42節又作「雅拉」。

耶何耶大(Jehoiada, Joiada)
（1）比拿雅的父親。在大衛執政後期，比拿雅是高級將領，統轄僱傭兵（撒下八18，二十三20、22；王上一8至二46），亦曾服侍所羅門王（代上十一22、24，十八17；在二十七5，他稱為「祭司」）。比拿雅本是約押的部下，後來繼承約押的地位（王上四4）；他的父親也許就是在希伯崙歸順大衛的亞倫家族領袖耶何耶大（代上十二27）。
（2）耶路撒冷的大祭司，曾策劃和領導政變，推翻猶大皇后亞他利雅，除掉亞他利雅所敬拜的巴力偶像；又立外甥約阿施為王（王下十一4-21）。他在世時，引導王行耶和華看為正的事（王下十一1至十二16；代下二十二10至二十四14）；他死時130歲，葬在大衛城的王墳裏，與列王同葬。
（3）比拿雅的兒子，接續亞希多弗作大衛的謀士（代上二十七33、34）。他也是上述＃1的孫兒，但有人認為他們是同一人。
（4）巴西亞的兒子。尼希米修築耶路撒冷城牆時，他與比所玳的兒子米書蘭負責修造古門（尼三6）。
（5）利未支派以利亞實的兒子，約拿單的父親。在猶太人被擄歸回耶路撒冷後，耶何耶大任大祭司（尼十二10、11）。尼希米記十三章28節說他有一個兒子，娶撒瑪利亞地和倫人參巴拉的女兒為妻，因而被逐，免除祭司之職。
（6）耶利米時期的一位祭司，後來由西番雅接替他管理聖殿（耶二十九26）。

耶何雅立(Jehoiarib, Joiarib)
（1）耶路撒冷的一個祭司家族族長，記在歷代志上九章10節。
（2）大衛王時代，被選派領導24班祭司中的第一班，在聖殿事奉的一位祭司（代上二十四7）。

耶利(Jeiel, Jeuel)
（1）流便支派的領袖（代上五7）。
（2）便雅憫人，住在基遍，以色列第一任王掃羅的祖先（代上九35）。
（3）何坦的兒子，大衛軍中的勇士，可能與＃1同為一人（代上十一44）。
（4）利未人，聖殿的看門人。他可能同時為樂師（代上十五18、21，十六5）。
（5）利未人，亞薩的後裔。先知雅哈悉的曾祖父（代下二十14）。
（6）猶大王烏西雅的書記，負責數點王的軍兵（代下二十六11）。
（7）以利撒反的子孫，於希西家時期，曾參與潔淨聖殿（代下二十九13）。
（8）利未人，約西亞作王期間，獻羊羔給祭司作逾越節的祭物（代下三十五9）。
（9）亞多尼干的子孫，於被擄歸回時期，隨所羅巴伯返回耶路撒冷的一名族長（拉八13）。
（10）尼波的子孫，娶外邦女子為妻。被擄歸回後，以斯拉勸他把外邦妻子休掉（拉十43）。

耶利末(Jeremoth, Jerimoth)
（1）便雅憫支派比利亞的兒子。他是著名的族長，住在耶路撒冷（代上八14、28）。
（2）以色列人亞攔的子孫。在被擄歸回後，聽從以斯拉的勸告，把外邦妻子休掉（拉十26）。
（3）薩土的子孫，在被擄歸回後，聽從以斯拉的勸告，把外邦妻子休掉（拉十27）。
（4）巴尼的子孫，情形與上同（拉十29）。在希伯來文古卷中，他的名字有時作拉末。
（5）希西家王時期，在聖殿供職的利未人，負責管理聖殿的倉庫和供物（代下三十一13）。

耶利米(Jeremiah)
（1）主前586年亡國之前，猶大國的先知。耶利米生於亞拿突，這城位於耶路撒冷東北3哩外。他父親名叫希勒家，屬便雅憫支派。神在約西亞王（主前640-609）13年呼召他。耶利米自稱在蒙召之時，是「年幼的」，這詞語不限於指少年時期之前。他可能不是說自己年少，而是說自己經驗不足。耶利米約在主前657年出生，當時猶大在惡王瑪拿西統治之下。而在主前663年，亞述巴尼帕大帝侵吞了埃及的

底比斯，使天下震動，亞述帝國由此展開。

神告訴耶利米，祂在耶利米出生以前，已經把他分別為聖，指派他為先知（耶一4、5）。耶利米最初的反應是畏懼和自感不足：「主耶和華啊，我不知怎樣說，因為我是年幼的。」但神不容耶利米推搪，卻保證賜他當說的話，並引領他的路程（耶一6、7）。他縱使受人反對（耶一19），神卻應許會保護（耶一18）和拯救（耶一8）他。神伸手按他的口，表示賜他神的默示，又賜他杏樹枝為記，意即神是那儆醒者。第三個表記是個燒開的鍋（耶一13），從北面傾下，暗示災難快要從北方臨到。

審判、災難、危險、戰敗、國家將亡，這一切就是耶利米一生事工的背景。

早年事工

耶利米首5年所傳的信息，可能是造成主前622年的大復興的其中一個因素。在改革時期中，那些與約西亞王同工，並與耶利米友好的人，包括了亞希甘和亞希甘的父親沙番（耶二十六24），還有亞希甘的兒子基大利，這人後來成了省長（耶三十九14）；並有米該亞的兒子亞革波（又名「亞比頓」），他的兒子以利拿單原先反對耶利米的信息（耶二十六22），後來悔改了（耶三十六25）；以及亞撒雅（代下三十四20）。改革運動受到先知那鴻和西番雅的影響，藉哈巴谷和耶利米的信息，和當時作祭司的希勒家，以及女先知戶勒大的事奉，達到高峰。約西亞作王時，耶利米能夠坦然傳講神的信息，不像他後期的事工一般，時常處於受逼迫的陰影底下。雖然耶利米書的內容有時不順時序，但第一至十九章，大部分都在約西亞王時期宣講。

在聖殿的頹垣敗瓦中找到湮沒了的摩西律法，可能就是耶利米書十五章16節的來由：「我得著你的言語就當食物吃了。」在重述摩西律法的話以後，他說：「耶和華啊，阿們。」（耶十一5）這可能是耶利米聽完約西亞王宣讀剛剛尋得的律法書後所作的回應。

小城和農村地區，如今都聽到耶利米譴責邱壇和拜偶像的話了。他的家鄉也不例外。他們企圖殺害這位年輕的先知，或至少要恐嚇他（耶十一21）。耶利米不但沒有保持緘默，反而宣告他那樣做是為了他們的好處；他又責備他們拒絕真理，指出這才是他們最大的危機。

耶利米展開他的事工不久，便發生了幾件世界性的大事。亞述巴尼帕死去，亞述帝國迅速式微。巴比倫王尼布普拉撒開始了為期21年的統治，領導巴比倫擴張版圖。這個擴張的形勢，一直維持到他的兒子尼布甲尼撒征服了所知的全世界為止。當這世界新聞傳到了耶利米，他更把事工集中在耶路撒冷。他可能就在這個時期，

宣講他的聖殿信息（耶七至十）。

到了主前616年，尼布普拉撒自信有足夠的兵力，可以進攻亞述。但由於埃及王普薩美提克一世似乎有意幫助亞述，只得步步為營地進軍。瑪代王西阿薩里在巴比倫猶豫不決時，猛然進兵，於主前614年，攫取了亞述帝國最神聖的亞述城。巴比倫和瑪代、西古提聯盟，一同進攻尼尼微。尼尼微在主前612年失陷。亞述帝國的領土大為縮減，只剩下哈蘭和迦基米施。

尼布普拉撒在主前610年攻取了哈蘭，但亞述烏巴列二世逃脫了，並向埃及借兵，希望能奪回哈蘭。即位才1年的法老尼哥二世立刻作出回應。他沒有預先知會約西亞王，便率兵經過巴勒斯坦。他呼籲猶大人不要干預他，因為他急著向北挺進（代下三十五21）。但約西亞帶兵追擊，直到米吉多以北的平原，即尼哥駐軍之處。約西亞作戰時受了重傷，在耶路撒冷駕崩。

約雅敬在位時的事工

法老尼哥廢了作王只3個月的約哈斯（約西亞第三子），改立約雅敬（即以利雅敬）為王。尼哥要求猶大繳納極重的貢銀，作為懲罰，又帶走了約哈斯王為質，以保證能收到罰款（王下二十三31-33）。

約雅敬即位不久，神的靈感動耶利米，他就在猶大一年一度的節日中，宣講第三篇聖殿信息（耶二十六）耶利米呼籲人民悔改，依照他們從律法中再三聽聞的啟示，行事為人。這個信息最刺人的，是神的警告：「你們若不聽從我……我就必使這殿如示羅，使這城為地上萬國所咒詛的。」（耶二十六4、6）從約書亞時代直到撒母耳時代，示羅是以色列人敬拜的中心，然而示羅自從被非利士人毀滅後，一直沒有恢復過來。它成為在神施行審判後，完全荒涼的例證。

耶利米的話引起公憤，群眾迅速聚集。祭司和首領急忙來到新門，在那裏成立法庭，以控制暴亂。約雅敬王拒絕聽從神的信息，當然不會幫助耶利米（耶二十二21）。祭司和假先知引烏利亞為例，烏利亞曾宣講同類的信息，後來逃到埃及，約雅敬卻把他引渡回來，即時處死。為免耶利米遭受同樣的命運，亞希甘把他帶走，又將他收藏起來。

隨著亞述的衰亡，埃及控制了巴勒斯坦和敘利亞，北至迦基米施。約雅敬王3年，巴比倫的軍隊來到耶路撒冷，要求臣服，又帶走人質（但一1）。在同一年（主前606），巴比倫在迦基米施南面一個城堡的駐軍，被埃及成功地殲滅了。埃及又佔領了迦基米施，等候巴比倫的還擊。埃及大捷，為經常被誣告為假先知的耶利米（參耶二十），帶來了迫害。

耶利米向來不信任埃及。猶大的領袖每次要和埃及聯盟時，耶利米都重申神的反

對。每次有猶大人逃到埃及避難，耶利米都警告說埃及不是避難所，他們要遭受更大的災難（例：耶四十四26、27）。耶利米書四十六章是一首預言之歌，耶利米預言尼布普拉撒差派兒子尼布甲尼撒毀滅埃及時，埃及怎樣在迦基米施大敗（主前605）。尼布甲尼撒在迦基米施打敗埃及以後，一直追擊到埃及的邊界。巴比倫的史書誇口說：「沒有一人逃回本國。」翌年，尼布甲尼撒繼任為巴比倫王，回來接受猶大、敘利亞、腓尼基統治者的效忠。此時，神賜給耶利米有關被擄70年的預言（耶二十五11、12）。這預言成了但以理書九章2節，以及24-27節的基礎。在迦基米施決定性的戰役後1年，耶利米的文士巴錄，把耶利米口授的詩歌和默示完全筆錄下來。約雅敬王得到報告，便差遣臣僕猶底，把書卷取來讀給他聽。王聽過後，不顧3位臣僕的勸告，把書卷焚毀了（耶三十六23-25）。神的信息不久便重錄下來，又加上了嚴厲審判約雅敬的預言（耶三十六27-31）。

年輕的尼布甲尼撒王野心勃勃，決意把埃及拼入版圖。主前601年，他再度領兵經過猶大。但尼哥二世得到線報，早作準備，得以在書珥沙漠打敗尼布甲尼撒。埃及證明具有自衛能力後，鼓舞了猶大的親埃及派。他們開始游說約雅敬王和埃及結盟，帶領他們在巴比倫軛下重獲自由（王下二十四1）。

主前599年，尼布甲尼撒加強猶大鄰邦的軍備，要他們侵擾這個叛盟的國家。他們當然樂於遵從（王下二十四2）。約雅敬顯然在其中一次襲擊中被殺。人民對他極為鄙視，以致他得不到埋葬，正如耶利米所預言的，他的屍首被丟出城外（耶二十二19）。

西底家治下的事工

尼布甲尼撒對耶路撒冷的圍攻，只維持了很短的時間（主前598）。18歲即位的新王約雅斤，知道反抗也沒有用處。他作王3個月後，便於主前597年3月，率領家人和全體朝臣投降。「巴比倫年代記」記載說：「他（尼布甲尼撒）奪取城市，擒獲國王。」

約雅斤和18,000名官員、匠人、行政人員（包括以西結在內），以及大批財物，一同被擄到巴比倫去。尼布甲尼撒又立了約雅斤的叔父西底家為王。這些人被擄走後，西底家只得任命才幹略次、沒有經驗的人，來組成政府。

耶利米擔起了吃力不討好的工作，他呼籲猶大人信神、順從巴比倫，並且棄絕對埃及的奢望。西底家對這些忠告充耳不聞，反接納了他那些顧問不智的建議（耶三十七1、2）。西底家1年，耶利米得到了兩筐無花果的異象。被擄到巴比倫的猶大人是好無花果，西底家和一切信靠埃及的人，則是腐爛了的無花果（耶二十四1-8）。耶利米宣告這個充滿責備的信息，是因為自從西底家登基以來，猶大人便

已經和以東、摩押、亞捫、推羅、西頓等密謀，要反抗巴比倫（耶二十七1-3）。他們違背了向尼布甲尼撒效忠的誓言，又拒絕了神藉耶利米傳達的信息。

埃及的法老，又重新展開在巴比倫帝國內製造叛亂。他僱用猶大士兵，幫助他防守南疆。猶大士兵在尼羅河耶貝島定居下來（主前593-410）。耶利米對這些猶大人，宣告了一個神諭（耶四十四）。猶大人幫助埃及的盟約，顯然也協定埃及會幫助猶大。主前588年，巴比倫圍攻耶路撒冷時，法老合弗拉出兵幫助西底家。在利比拉的尼布甲尼撒王暫停圍攻耶路撒冷，派兵突襲合弗拉（耶三十七5）。由於圍攻暫息，讓耶利米可以到亞拿突繼承土地（耶三十七12）。但守門官伊利雅在便雅憫門逮捕耶利米，控訴他投降敵方。耶利米被毆打，丟入牢獄。很多日後，西底家王把耶利米提出來，向他求問預言。如往常一樣，耶利米勇敢地告訴西底家，他快將成為俘虜。同時，耶利米又要求解除對他不公的待遇。王應允了他部分的請求，但仍繼續把他囚禁在衛兵的院中。

巴比倫大軍把合弗拉逐回埃及以後，便毫不留情地揮軍摧毀耶路撒冷。主前588年1月已經開始了的圍攻，在西底家9年又再恢復（耶三十九1）。在這段時間內，神讓耶利米預知他的堂兄將要到訪，求他置買亞拿突附近的一塊地（耶三十二6、7）。耶利米便把那地買下，作為預言被擄70年後必會復興的實證（耶二十九10）。

巴比倫的軍隊切斷了耶路撒冷的一切供應，又毀滅了猶大餘下的兩座堡壘：拉吉和亞西加（耶三十四7）。城中開始缺糧，疾病也開始蔓延。無法排出城外的穢物，污染蓄水池的食水，因而造成瘟疫。隨著危難日趨嚴重，耶利米愈發迫切呼籲全城投降。

巴比倫人在主前586年7月攻破城牆時，耶利米依然囚在衛兵的院子裏。西底家王趁黑出城，但只逃到耶利哥附近的樹林，便被捉拿，帶回利比拉。王的全家和所有參謀，全部被殺。王則被剜去眼睛，用銅鏈鎖著，帶到巴比倫。不久之後，他死在那裏（耶三十九6、7）。

在耶路撒冷，巴比倫將軍尼布撒拉旦則把大部分的猶大人擄走。耶利米卻得到特別的優待，獲釋後便交由亞希甘的兒子基大利照顧。

耶路撒冷陷落後

城破後1個月，耶路撒冷城牆便被拆毀，全城被火焚燒。基大利成為省長，在米斯巴管理餘下的農民。耶利米則回到耶路撒冷，傳說他就定居在今日戈登的髑髏地（又稱為「花園塚」）附近的岩穴中。他就在那裏寫成耶利米哀歌。

亞捫王巴利斯密謀背叛巴比倫，煽動刺殺基大利。在接下來的動亂中，餘下的人民跟從加利亞的兒子約哈難，在伯利恆附近紮營。耶利米在耶路撒冷參加了他們

的行列，他們便請他求神帶領，並允諾必定遵從。耶利米的信息要求他們留在以色列地，不去埃及，他們悖逆的心，即時全然顯露出來。由於懼怕巴比倫，他們離開了巴勒斯坦，強迫耶利米和他們同行，一起進入埃及。

耶利米的事工，並不就此結束。他在答比匿的信息，確保尼布甲尼撒將會成功征服埃及。這預言在主前568至567年便應驗了（耶四十三8-13）。

埃及各處的猶大人，都聚集討論他們流亡國外的前途。耶利米乘機指摘他們拜偶像的罪。猶大人不論男女，都堅稱他們事奉偶像時生活富裕，離開偶像便遭苦難。耶利米譴責他們執迷不肯正視現實，並且宣告神的判語。他又預言法老合弗拉不久將要被弒，作為證實他信息的預兆。耶利米此後的言行，聖經再沒有記載。相傳耶利米被流亡在答比匿的猶大人用石頭打死。

雖然耶利米終身都受到拒絕，次經和傳統卻作出了無數的佚事，向他的生平致敬。耶穌說：「你們建造先知的墳，修飾義人的墓……是殺害先知者的子孫」（太二十三29-31）時，心中所想的，可能就是耶利米。

Roger Douglass Congdon

另參：「耶利米書」；「先知，女先知」；「以色列史」。

（2）約但河東瑪拿西半支派的一個族長，被亞述王提革拉毘列色擄走（王下十五29；代上五24）。

（3）哈慕他的父親，哈慕他是約西亞皇后之一（王下二十三31，二十四18）。

（4）大衛王在洗革拉時，歸附他的便雅憫族弓箭手兼甩石手之一（代上十二4）。

（5），（6）兩個加入大衛軍隊的迦得族士兵（代上十二10、13）。

（7）被擄歸回後，幫助尼希米重建耶路撒冷城牆的首領之一（尼十2，十二34）。

（8）一位被擄歸回的祭司（尼十二1）。

耶利米哀歌(Lamentations, Book of)

這卷書包括了5首詩歌，組成為耶路撒冷陷落而哀號之輓歌。每一首詩歌都有明顯的對稱文體。第一首詩歌（一1-22）是一首縝密的離合詩體，每段以3行組成。這首詩歌共有22段，每段首句均用不同的希伯來文字母開始，從第一個字母順序至最後一個字母。第二首詩歌（二1-22）與第一首的形式相似，只是掉換了兩個希伯來文字母。第三首詩歌（三1-66）亦是3行組成一段，但它並非像前兩首詩歌以順序的希伯來文字母開始每一段，而是以順序的希伯來文字母開始每一行，每段用同一字母起首。跟第二首一樣，同樣的字母也掉換了。第四首詩歌（四1-22）

是以兩行為一段的離合詩體。每段的第一行以順序的希伯來文字母開始。最後的一首詩歌（五1-22）並非離合詩體，但它含有希伯來文的22個字母。

這種複雜的寫作結構原因不詳。有人認為這是幫助記憶的方法。也有認為希伯來人可能視其字母是代表著完全的觀念。這個觀點源於希伯來文字母，亦代表著數字。這個完全的觀念可見於啟示錄一章8節所提及的第一個及最後一個希臘文字母：「我是阿拉法，我是俄梅戛。」當耶利米哀歌的作者默想耶路撒冷的陷落，他用希伯來文字母的排列表達他極度的哀愁。

作者

傳統上，人們認為耶利米哀歌的作者是先知耶利米。這說法得到武加大拉丁譯本及七十士譯本的支持。

可是，許多學者對此置疑。最主要的原因是耶利米書及耶利米哀歌的寫作風格相異，而且兩卷書的觀點有衝突。

這兩卷書的寫作風格截然不同。耶利米書中所宣佈的預言，給人流暢自然的感覺，與耶利米哀歌的矯飾文體甚為不同。但若只以風格為基礎，便斷定耶利米不可能是耶利米哀歌的作者，確是有點武斷。選擇離合詩體的寫作形式，自然限制了作者自由發揮，因而大大影響他的個人風格。從歷代志下三十五章25節可清楚看見耶利米也有創作類似耶利米哀歌的作品。耶利米書中的講章，是以公開宣講為目的，它的流暢自然，在耶利米哀歌中當然找不到。耶利米的預言中所流露對事物的敏感性，也是耶利米哀歌作者的特色。

由於耶利米哀歌對於各國在耶路撒冷遭受毀滅這件事上所擔當的角色，持不同的觀點，所以不少人常以此否定耶利米是這書的作者。在其預言中，耶利米視巴比倫人的侵略為神所用的懲罰工具，並且呼籲猶太人要在他們的侵略者手下降服（耶三十八3、17）。耶利米哀歌似乎視神為直接的懲罰者，並且視敵國為旁觀者，敵國也會嘗到神的憤怒（一21，三59-66）。然而必須注意，耶利米哀歌中提及的敵人，不單只是巴比倫人，也包括所有威脅猶大，並對猶大遭受的毀滅抱有幸災樂禍心態的敵對勢力（一21）。確定神會審判這些敵人，並非否定耶利米書中的信息，因為耶利米並非真的認為巴比倫人既是神施行憤怒的工具，便可以免受懲罰，這種想法跟耶利米書十二章14-17節不同。

耶利米書中的一些句子，亦可以在耶利米哀歌中找到，例如：「四圍驚嚇我的」（二22；參耶六25，二十10）和「茵蔯」（哀三15、19；參耶九15，二十三15）。這支持了耶利米是耶利米哀歌的作者之說。

還有另一些原因，否定耶利米是此書卷的作者。例如：他的名字並未在耶利米哀

歌中出現，以及這書卷在希伯來聖經中列為著作，而非先知書。耶利米的名字沒有在這書卷中出現，並不是一項有力的論據，因為在舊約的書卷中，有不少是沒有引述作者名字的。由於耶利米哀歌是一首正式的輓歌，因此它不像耶利米書有許多自傳式的資料。

那些質疑耶利米哀歌是否耶利米所作的人，有時引用耶利米哀歌在希伯來聖經的位置為理由。由於耶利米書列入希伯來聖經的第二部分，因此有人認為耶利米哀歌的成書日期過晚，所以不會是耶利米寫的。可是，要注意一點，第三部分正典書卷在早期的目錄並不統一。若只是以它被列於第三部分，而認為該書卷的寫作年代較晚，恐怕難以令人信服。早期的教父耶柔米表示，耶利米哀歌曾與耶利米書同列於一卷軸上。

寫作年代

如果這卷書是耶利米寫的，它的寫作年代就在耶路撒冷被毀後不久（主前586）。生於這時期之後的作者，實在難以寫出如此刻骨銘心的哀痛。

書中生動地描寫了耶路撒冷居民所受的痛苦，就足以支持這書是由當時的目擊者寫成的。

背景

被巴比倫的軍隊圍攻多月後，耶路撒冷終告陷落，猶大的人民被擄外地。除了聖經的記載外，拉吉信集也證實了巴比倫人入侵後所引致的毀壞。拉吉信集記錄了一位士兵在戰場所見：他正在觀望拉吉所發的信號，卻看不見亞西加的信號（參耶三十四7）。

在耶路撒冷陷落之前，充滿內憂及政治陰謀。耶利米勸諭投降，而耶路撒冷中充滿民族主義的領袖則鼓勵群眾去抵抗巴比倫人的猛烈攻擊。耶利米在這些末境中的角色十分微妙。他的生命受到威脅，並且屢嘗牢獄之苦。

耶路撒冷被毀不單意味著可恥的失敗及放逐。正當這一切令人難以忍受時，這事件所引發的神學思想，更是信靠神的猶太人所難以理解的。對於許多人來說，神選擇以耶路撒冷被陷來顯明祂自己，實在標誌著神的應許已終結。舊約清楚地表明耶路撒冷將來的榮耀。在末世的時候，她是彌賽亞國度的中心（彌四）。耶路撒冷被毀，使許多人懷疑神的話語的可靠性。這書卷中的哀歌，不單哀悼耶路撒冷被毀所帶來的痛苦，而且提出深邃的屬靈問題。

寫作目的和神學教導

耶利米哀歌的主要目的，是要表達耶利米對耶路撒冷大災難的深切哀慟。藉著寫作這書卷，他表達了當代所有猶太人的哀傷，同時也給他們一個宣洩哀痛的途徑。

然而，這書卷不單只是哀歌，它也表達了安慰及希望之聲。因此，它的另一個寫作目的，就是提升百姓的心，叫他們仰望神，而神就是安慰的源頭。這書卷其中一個最大的盼望，記載於三章22-23節：「我們不致消滅，是出於耶和華諸般的慈愛；是因他的憐憫不致斷絕。每早晨，這都是新的；你的誠實極其廣大！」

或許，此書最重要之目的，是要解釋這大災難背後的神學原因。這卷書清楚地表明耶路撒冷被滅的原因，並且展示從中可以認識神是怎樣的。耶路撒冷滅亡，是因為百姓犯罪（一8、9、14，四14）。耶路撒冷的陷落，表明了神的公義，即使是祂的百姓，祂也不會輕忽他們的罪（一18）。這顯出當神的百姓悖逆神，神會仿如他們的仇敵（二5、7）。這說明了那大災難並非在神的旨意以外（二17），並且生動地描述了故意悖逆神的後果是怎樣。然而，神仍被視為一位充滿憐憫及信實的神。雖然耶利米看見他所愛的家園被毀，但有一樣事情永不改變，那就是神的信實。耶利米明白這並不是結局，因為他信靠神的慈愛是永不搖動的，並且學會安靜等候耶和華按祂的時候施展作為（三22-27）。

內容提要

第一首哀歌

第一章是哀悼耶路撒冷的居民被擄，以及該城的荒涼結局。

第一首哀歌開始時（一3），作者暗示了申命記二十八章64-65節的意思。在那段經文裏，摩西警告百姓，倘若他們背叛神，他們會被分散於列國之中，沒有安息之所。耶利米哀歌一章3節說這警告已經應驗了。

以色列的不幸，是源於罪（一8上）。這是一個很好的例子，說明悖逆神的後果。在這第一首哀歌裏，充滿著一連串深切的悲愴感受，那就是罪的可怕結局（一11、12、16、17）。在這痛苦之中，以色列人承認神的公義（一18）。神的公義包括其正直的行為，即使是祂的百姓，祂也懲罰他們的惡行。

第一首哀歌的結尾是百姓禱告呼求神審判他們的仇敵（一21、22）。這種咒詛的方式，是舊約中的信徒用來表達他們渴望終止惡行的方式。他們視不信的民族為罪惡的化身。

第二首哀歌

第二首哀歌也關乎耶路撒冷的毀滅，但較為強調神的審判。它的語調比前一首哀歌更尖銳。整段記載都流露著憤怒的情緒（二1-3、6、7），似乎神毀滅耶路撒冷時的烈怒，作者仍歷歷在目。

作者把神的憤怒歸咎於假先知（二14）。然而，百姓亦難辭其咎，這就正如其他經文所記載一樣（例：一5、8）。當時的假先知，未能向百姓提出警告，使他們

知道犯罪的後果（二14）。因此，耶路撒冷被毀滅，作者也不能安慰其中的百姓（二13）。

第二首哀歌以神的「腳凳」（二1），即約櫃來開始。約櫃是神自我啟示的焦點。這節經文反映了當時在神學上的危機，作者哀哭神忘記了祂的「腳凳」。甚至那標誌著神與祂的百姓同在的約櫃，也不能阻止神毀滅耶路撒冷。

第6及第7節也表達了同樣的想法，以色列人傳統的敬拜及聖殿，被視為同遭神的毀滅。這項重要的真理顯示了全書的觀點，就是視神為這不幸事件的直接導因。

第三首哀歌

第三首哀歌是十分個人性的。結尾時，愁苦及埋怨均轉化為一篇充滿確證的禱文（三61-66）。

在這章的頭18節裏，作者描述耶和華如何使其受苦。他一直以第三身來描寫神，直到第18節，才直接稱呼耶和華的名字。只有在他全然傾吐了他的苦情，他始能呼喚耶和華的名字。這深切的哀痛，突然轉為喜樂之情。他可以肯定耶和華立約的信實，並且在深深的痛苦中，看見神的憐憫猶如每個早晨，都是新的（三22-24）。這章以突如其來的肯定作結（三58-66）。在此，作者深信神會在他的仇敵面前，為他伸冤。只有在他默想神慈愛的本性後（三22-27），他才能夠說出這些話。第1-17節所表達他與神分離的感受，在他肯定了神的美善後，便一掃而空了。當他回想神的美善及本性，他便獲得確據。

第四首哀歌

第四首哀歌強調這審判是理所當然的。作者描寫了不同階層的居民（四1-16），並且指出他們如何受到耶路撒冷的毀滅所影響。第12-20節肯定了神的審判是犯罪的直接後果。

當作者肯定神必會懲罰以色列的敵人，這首哀歌就變成了一篇喜樂的希望宣言（四21、22）。以色列的罪會得到赦免，「以東的民」的罪會受到懲罰（「以東的民」無疑是指所有的敵對民族。在以賽亞書六十三章1節，「以東」的用法也是一樣）。直到猶大民族的罪得贖，救恩始會臨到猶大國。當神征服所有不信的民族，救恩就會臨到。根據無數舊約及新約經文顯示，在末世的時候，這些不信的民族會被征服。它代表了神的絕對主權在祂的創造中彰顯。

第五首哀歌

最後的一章是一篇深刻的禱文，作者在此描述那種痛苦，並且求神恢復賜福祂的百姓。開始的時候，是向神求告，求祂記念祂百姓的遭遇（五1-18）。被擄的猶太人所受的恥辱之一，就是那轄制他們的「奴僕」（五8）。這明顯是指著巴比倫

侵略者說的，他們自己多年來也在專制的統治下生活。
在第19節，作者的看法有所改變。他肯定神永遠作王。當耶路撒冷——耶和華在地上的居所——被滅的時候，耶和華的寶座仍永遠長存。由於祂的寶座永遠長存，所以作者問：「你為何永遠忘記我們？」（第20節）這問題是基於一個信念，那就是神既然永遠作王，祂不能完全放棄祂的百姓。祂會復興祂的國。
總結
許多基督徒忽略了耶利米哀歌。這書是值得再三研讀的。它有力地宣告了悲劇過後，便是祝福。這信息關乎任何時代的人。而且，在舊約中，這是最具說服力的例子，表明罪的結局。它的神學精簡而明確，繪畫出一幅精彩的圖畫，那就是在錫安城被毀的黑暗背景中，描繪出神的信實。
Thomas E. McComiskey
另參：「耶利米＃1」；「耶利米書」。

耶利米書(Jeremiah, Book of)
舊約的先知書。依照中文聖經的編排，列在第二卷。
作者
來自亞拿突的先知耶利米，就是本書卷的作者，對於這一點，很少人懷疑。然而本書有幾個部分，仍有疑問。第五十二章引發的爭論尤多。第三人稱的使用，不能成為否定本書卷作者是耶利米的理由。因為在同一段落中，第一人、第三人稱，甚至第二人稱，耶利米都有用到。如三十二章6-7節：「耶利米（第三人稱）說：『耶和華的話臨到我（第一人稱）說：『你叔叔沙龍的兒子哈拿篾必來見你（第二人稱）……』。」
時間問題，是反對第五十二章是耶利米所寫的最有力論證。耶利米約在主前657年出生。以未米羅達釋放約雅斤，約在95年之後。五十二章33節更總括此後發生的事。此外，地點問題是另一個反對的論證。耶利米遷居埃及（四十三5-7），約雅斤卻住在巴比倫。何況耶利米的著作，到五十一章已作結，五十二章成了一則附錄。由於五十二章和列王紀下二十四章18節至二十五章30節平行，故推斷耶利米書和列王紀下其他平行的段落，可能也是他人代筆的。
巴錄是耶利米的書記，二人的關係持續了很久。耶利米也給他勉勵的話（四十五5）。依照當時的習慣，書記有權用自己的措辭，寫下先知的信息；這並不否定神的默示。

真實性

聖經和經外無數的證據（例：但九；《傳道經》四十九；約瑟夫：《猶太古史》第十卷；他勒目之巴巴伯德拉），都證明了歷史上真有耶利米其人，這卷以他為名的書，大部分內容都是他寫的。同時代的聖經書卷，以及巴比倫、埃及、波斯等地保存的歷史文獻，都證明了耶利米書所記載的歷史事件是真實的。

聖經的高等評鑑學家，試圖證實七十士譯本沒有記載的部分耶利米書，該部分就是不可信的。他們又以風格歧異（例：三十至三十三章），或字的拼法不同（例：二十七至二十九章），或語言學問題（例：十11是亞蘭文寫成，可能是個註釋）為理由，稱某些段落是後人加上的。他們又聲稱預言必在應驗之後才寫，所以他們把預言的日期，改在書內所顯示的時間之後。這些理由沒有一個足以推翻耶利米書的可信性。希伯來文的聖經，比七十士譯本備受重視。當時的猶大人已經常接觸亞蘭文（參但二至七；結四至七）。同一作者在不同情況為不同目的而寫的文章，也可以有不同的風格。神也可能默示巴錄，寫成本書的一部分。而預言在應驗之先寫成，對信徒來說更非難以置信。

七十士譯本的耶利米書

我們要特別留意希臘文七十士譯本中的耶利米書。七十士譯本的翻譯，顯然不大準確。七十士譯本略掉了約2,300個希伯來字。第二十三章以後的錯譯、漏譯，以及次序上的混淆，顯示出混亂的情況。然而，今日通用的希伯來經文和七十士譯本的次序，在死海古卷中都有出現，證明兩者皆源遠流長。兩個版本都在文士的手下，經歷漫長歲月，受到一定程度的損毀。七十士譯本顯然更為遠離原本，但它卻提供了寶貴的資料，幫助解答一些經文方面的問題。

上表所列的，是希伯來文聖經和七十士譯本異同之處。武加大拉丁譯本、英文的天主教杜愛譯本和欽定本、中文的和合本，以及現代所有語言通用的譯本，都是依照希伯來聖經的次序。七十士譯本約在主前二至三世紀才完成。

七十士譯本最主要的變更，在於它以希伯來聖經的四十六至五十一章，取代了二十五章13節下至14節。這幾章重列為二十六至三十一章的經文，跟希伯來文的馬所拉抄本的次序，更有很多混淆變動之處。

歷史和考古資料

在約書亞攻佔應許地之前，亞拿突已是迦南人的一個村落。故此亞拿突之名，可能來自女神亞拿。當地人對亞拿神的膜拜十分盛行，這神專掌性愛和戰爭。從發掘出來無數的偶像，都證明了膜拜這女神的人，行為是何等墮落。但也有人認為亞拿突之名，是來自閃族語中「應允禱告」一詞。

韋金馬斯頓探險隊1932至38年在拉吉發掘了21塊，作為信札之用的陶片。這些信札生動地描繪了耶利米書三十四章7節所載猶大的堡壘，只剩下拉吉和亞西加。其中幾封信都提到了「先知」，第十六封信仍保存了這位先知名字的最後一組字母：“-iah”；寫信的人名叫何沙雅（耶四十二1，四十三2）。最後幾封信提到亞西加的烽火訊號已經停止了（亞西加失陷了。耶六1所提的「號旗」，可能是這些烽火）。他們所期待的埃及救兵，未能拯救拉吉和耶路撒冷。

從特畢美森發掘到耶利米時代兩個陶瓶的把手，上面刻著「約雅斤家宰以利亞敬」的字樣。類似的把手，在伯示麥又找到了1個。約雅斤雖被擄到巴比倫，人民顯然還以他為真正的君王。他皇室的產業由一位家宰負責管理。

耶路撒冷陷落後，尼布甲尼撒指派基大利為猶大省長（耶四十5-12）。他的印章於1935年在拉吉發掘出來。在拿士伯廢丘找到了雅撒尼亞的印章，屬耶利米的時代。耶利米書三十五章3節雖也提到這個名字，但這印章可能屬於列王紀下二十五章23節所提的雅撒尼亞。在拉吉又掘到了沙龍的印章。這印章可能是約西亞王的幼子所有，或拉吉信集中提到的沙龍，甚至可能是耶利米書在三十二章7節和三十五章4節提到的其中一個人。印上「瑪斯之子」的字樣，可能不是指其人的家系。此外，另一個希勒家的印章也同樣有「瑪斯之子」幾個字。這個印章也是來自耶利米的時代，故此可能屬於耶利米的父親，或當時的大祭司，也有可能另有其人。最可為證的發掘，是來自尼布甲尼撒時代巴比倫的伊施他爾門樓，一塊鑑定為主前585年的楔文泥版，把猶大地的王約雅斤，列為當地的俘虜之一。巴比倫的歷史，甚至記載一位名叫基納雅的人，負責照顧約雅斤5個兒子（參代上三17、18）。

寫作年代

耶利米書信息的時序，構成一個不能完全解決的困難。一部分的段落清楚寫明日期，給我們提供了有用的線索。但其餘部分的先後次序，卻不能確定。（參「耶利米書信息的時序」一表）。

寫作地點和收信人

耶利米在亞拿突開始事奉後不久，遷到耶路撒冷。他一直住在那裏，直到主前584年，跟那些不順服的難民流浪到埃及為止。約雅斤被擄（主前597）之前，猶大的君王和人民是他信息的對象。後來信息的對象除了原來的人外，又加上了被擄到巴比倫的人（例：第二十九章）。遷居埃及後，當地的猶大人也是他傳講信息的對象。

寫作目的

神委任耶利米時，道出了祂的目的：「施行拔出、拆毀、毀壞、傾覆，又要建立、

栽植」（耶一10）。開首4項指出，被神立在列邦列國之上的耶利米，要藉著對道德和屬靈罪惡的譴責，摧毀當時的宗教和社會結構。神無疑把埃及、亞述、巴比倫造成的毀壞，看作是實現耶利米所傳的真理。耶利米責備道德和宗教的惡行，呼籲人民順服神藉巴比倫所降的懲罰，以及宣告順服會帶來祝福，都是前後一致的信息。讀到西底家向耶利米求教時（三十八14），我們已經知道耶利米會說甚麼話。難民的領袖問及應否到埃及去時（四十二3），我們早已知道耶利米會怎樣回答。我們甚至能夠預知求問的人，會怎樣硬心拒絕神的信息。他們顯然只是希望知道神的旨意，卻沒有打算聽從。

此外，耶利米書的目的，也包括了預見遙遠的未來，當新約取代舊約（三十一31-37），應許那些得著改變的人，不再犯罪，而是順服神，他們將可得著神所應許的千禧年。

內容提要

雖然很多人都看不到耶利米書邏輯的次序，但細讀耶利米書，便能看出內容的分段。以下的大綱就是以此分段的。

一、序言（第一章）

二、從神而來對猶大人的譴責（二至二十五章）

三、歷史——圍城前耶利米的表徵和苦難（二十六至二十九章）

四、盼望之書（三十至三十三章）

五、歷史——圍城後耶利米的表徵和苦難（三十四至四十五章）

六、從神而來對外邦的譴責（四十六至五十一章）

七、結語（第五十二章）

先知以一連串詩體形式的宣講，責備耶路撒冷的罪惡，作為他事工的開始（二1至三5）。接下來的是一些類似的信息（部分是散文形式，至第四章止），然後以審判的詩作結（五至六章）。在聖殿門口的信息（七至十章），則引入對背約者的指摘（十一至十三章）。為旱災（十四章）和其他災難（第十五章）而寫的哀歌，與其他對於悲傷的表達，有很多相似之處。耶利米和其他先知一樣，善用實例去教訓人。除了變壞了的麻布腰帶（第十三章）、打碎的瓦瓶（十九，二十，二十八章）、無花果（第二十四章）、軛和繩子（二十七，二十八章）等實物例證外，尚有藉別人（第三十五章）和先知自己的獨身（十六2、3）、不入喪家（5-7節）、不參加宴樂（8、9節）等為例。這都幫助他闡明和強調他的信息。

耶利米宣告信息的地點，也對他的信息有畫龍點睛之效。他在君王出入的城門口，宣揚審判的火，將要從這門口進入（十七19、27，三十九3）。他去到窯匠家中（第

十八章），又去到欣嫩子谷和陀斐特（又稱「殺戮谷」；第十九章）。
一章8節暗示耶利米要受逼迫，又在一章19節預言這事。這逼迫首先來自家鄉（十一19-23），連他的親人也反對他（十二6）。公開的反對，使他被毆、上枷（二十2、3）。耶利米其實寧願保持緘默，因為開口便要受苦（二十9）；但神的話卻如火在他的骨中，使他不能閉口不言。結果他受盡朋友的非難、嘲笑、恐嚇、指摘，甚至生命也有危險（二十7-18）。耶利米所以能夠在祭司、先知、人民手下大難不死，全靠幾位忠實的朋友（二十六8-24）。他的預言逐漸成就，人們對他的憎恨也隨之上升。他被誣告、痛打後，又囚在牢房多天（三十七14-17）。在衛兵的院子內歇了幾天後（三十七21），領袖又再嘩然要求把他殺死（三十八4）。他們把他丟在乾了的蓄水池中，使他陷在淤泥中（三十八6）。他被拯救，逃過一死，但仍監禁在衛兵的院子（三十八28）。他的著作被割破、焚燒（三十六23），他所說的話遭人否定、拒絕（四十三1-7，四十四16）。
盼望之書不是沒有審判的話（三十二28-35），在耶利米書其他地方，也不是沒有光明（三11-18，十六14-16，二十三1-8，二十九10-14）。但在這幽暗的書卷之中，這4章（三十至三十三章）依然帶來了令人欣悅的安慰。盼望的高峰是預言那新約（三十一31-40），這也是新約引用耶利米書最長的段落（來八8-12）。耶利米書也有描述摩西律法和聖禮的結束（例：三16），以及那新約的永恆（三十二40，三十三19-26）。
至於耶利米在主前594至589年之間的言行，我們所知不多。西底家的顧問計劃和鄰邦聯盟，共同密謀擺脫巴比倫的重軛。他們的陰謀可能已被人（也許是以東）向巴比倫告發。巴比倫大軍壓境時，西底家向耶利米尋求充滿盼望的預言，卻一無所得。
利甲族人忠於拿細耳人的願之事（第三十五章），發生在約雅敬年間。然而在被圍之時，這事件卻是極佳的實例。利甲族人順從了人的誡命；猶大人卻拒絕了神的誡命。利甲族人因此蒙福（三十五18、19），猶大卻因此受到審判（15、17節）。耶利米宣稱，拒絕神藉先知傳達的信息，必招致毀滅（第15節）。約雅敬王以輕蔑的態度對待先知的書卷（第三十六章），活生生地證實了先知的話。
西底家王在耶利米書三十七章另一次的詢問，把焦點集中在圍城上（不依時序的三十五、三十六章，是加插的例證）。耶利米書三十七章11節，把時間推到尼布甲尼撒王暫時解圍，引兵把法老合弗拉的軍隊逐回埃及的時候。趁著局勢稍緩，耶利米出發到亞拿突或附近地方，參加一個家族會議，解決一些產業問題。第三十二章6-15節提及的地業，可能也在討論的範圍內。然而就在離城之時，耶利米

卻以投降巴比倫的罪名被捕。他被囚在牢房中，直至他得到西底家王的善待。
西底家的官員有充足的理由，控告他煽動叛亂；耶利米曾宣告應當投降巴比倫（二十一9，三十八2）。叛國是死罪，他們對耶利米的判決也是這樣（三十八4、5）。在當時充滿暴力的環境，官長也選擇了殘忍的方法處決耶利米：把他丟在一個淤泥坑中，讓他在那裏餓死，也在那裏埋葬。古實人以伯米勒同情耶利米的處境，勸王放他出來。然而一貫不改、關乎審判的預言，又再次從耶利米的口中發出。他對王的信息，有一句反映了他剛經歷的處境：「你的腳陷入淤泥中……」（三十八22）。
耶利米書三十九章1節至四十三章7節，記載了從耶路撒冷淪陷到逃亡埃及的史實。所記的歷史包括了耶利米獲釋（第三十九章）、基大利的任命和被弒（四十，四十一章）、神警告他們不可到埃及去（第四十二章）、人民頑梗地悖逆（四十三1-7）。
耶利米最後的話寫在第四十四章。聽見耶利米信息的，是從埃及各地，遠達巴忒羅而來，那些拜偶像的猶大人（四十四4-6）。耶利米重複昔日先知的勸誡，要他們離棄假神，歸向耶和華，卻徒勞無功（四十四15、16）。
對巴錄的信息（第四十五章），約在主前605年寫成，放在這裏作為本書主要部分的結語。這主要部分以「拆毀」、「拔出」開始（一10），在此也以相同的希伯來動詞作結（四十五4）。巴錄若有意在猶大王廷，像他兄弟西萊雅（五十一59）般爭取高位，耶利米的忠告是：這是徒勞無用的。正如前面各章所說，災禍必然來臨。
四十六章1節引入了從神而來對列國的譴責（四十六至五十一章）。這些預言和以賽亞書第十三至二十三章、以西結書二十五至三十二章、阿摩司書一章3節至二章16節一樣，是一個獨特的分段。「論及列國的預言」一表列明了各先知責備外邦列國的預言中，可互相對照的經文。
在這些論到列國的預言中，部分記載了日期。證明這些默示，是耶利米在他不同時期的事工中發表的。耶利米書只是把這些預言集合起來而已。
論埃及的預言，以詩體的描述開始，生動地描繪了埃及佔領迦基米施，不久便被驅逐（主前605；四十六1-12）。第二首詩歌（四十六13-26）所述的，可能是主前601年法老尼哥在邊界阻止尼布甲尼撒的一役，也可能是主前588年合弗拉不能為西底家解圍的那一戰。但最有可能的，是預言主前568年尼布甲尼撒乘埃及衰弱，進侵佔領。那一次正如預言所說，尼布甲尼撒設立了審判的寶座（四十三10），判決所有叛徒死刑；其中也包括了參與反巴比倫陰謀的猶大人。論埃及的預言，

重複了盼望之書一部分（四十六27、28；參三十10、11）。
論以東、亞拉伯、腓尼基諸城（推羅、西頓）和亞捫的信息，主要是譴責人們的驕傲、殘忍、拜偶像。論以攔的詩歌（約在主前597發表）是耶利米書獨有的。以攔人住在巴比倫以東，和以色列鮮有接觸機會。其他先知都沒有宣告對這民族的審判。耶利米預言以攔要遭受災難，但最後得以復興。以西結把以攔列為陰間的居民之一（三十二24）。
最後一項的審判，證明先知不偏不倚的態度。耶利米的信息，使他得到巴比倫人的厚待。巴比倫人殘忍地處置其他猶大人，卻尊重、善待耶利米。然而當神責備巴比倫的話臨到，耶利米也不顧自己的安全，公開把它宣告。從前，他也是這樣，明知緘默是自保之道，但他不顧一切，宣告責罰埃及的信息。
「耶利米的話」在第五十一章終結了（第64節）。
耶利米從前的預言，有部分記在第三十九章的歷史事件中，又在第五十二章複述了（參王下二十五；代下三十六）。耶利米書的編者，顯然有意記述耶利米預言應驗的歷史證據，作為高潮，結束全書。然而他也記敘了其他地方沒有敘述的一些事實。
教導
國家犯罪，帶來全國的懲罰。沒有真理，比這個說得更清楚了。外邦和以色列同在審判之下，因為神不單是猶大人的神。
神審判國家時，並沒有忽略個人。神在每一個人面前，擺明了生和死的路（二十一8），又勸告每一個人揀選生命（二十七13：「為何要……死亡……呢？」）。耶利米用古實人的膚色和豹子的斑點，描繪人性的墮落（十三23）。人墮落程度之深，是無法測度的（十七9、10）。人甚至喜愛虛假（五30、31）。但神應許改變那些願意呼求祂的人（三十三3），賜給他們「新心」（二十四7，三十二38-41）。新心是新約最高的應許（三十一33-35）。成就這項拯救工作的彌賽亞，稱為耶和華我們的義、王、公義的苗裔、大衛的苗裔（二十三5、6，三十三15、16）。
接受這救恩的人，將會組成一個新的國度。經過好像產難般的災難以後（三十6、7），猶大人將要明白他們的彌賽亞真正的身分。他們以哀哭悔改的心相信、接受祂時，便得潔淨（三十三8）。全能的神（三十二27）要從萬國把他們召回（第37節）。
Roger Douglas Congdon
另參：「耶利米＃1」；「以色列史」；「預言」；「先知，女先知」。

耶利拜(Jeribai)
伊利拿安的兒子，大衛王麾下的一名勇士（代上十一46）。

耶利哥(Jericho)
耶利哥之名可能與古時迦南人的月神有關。在希伯來文，月亮、月份或新月，皆與「耶利哥」一詞相近。也有人以為這個字和精神或氣味有關，並認為這綠洲中有鮮果及香料散發的芬芳之氣，因此這地名為耶利哥。舊約有時也稱之為「棕樹城」（例：申三十四3；代下二十八15）。
耶利哥位於約但河西，離南端的堡壘約5哩，在死海之西北約10哩。坐落於遼闊的約但平原，在水平線近千呎以下；雖然距聖城不過14哩，地勢卻比耶路撒冷低約3,500呎。由於這樣的地形，故耶穌說到好撒瑪利亞人的比喻時，說那人「從耶路撒冷下耶利哥去」。
歷史
聖經以前的記載
聖經首次提到耶利哥時，背景是以色列人出埃及，但在這之前（甚至千年以前）耶利哥已經是一個龐大而昌盛的城市。事實上，耶利哥確是世界上最古老的城市之一，據其遺跡推斷，她可能早在10,000年前的新石器時代已存在。
原始民族之所以集居於此，並發展成為一個城市，有3個原因：（1）其地有一水泉，名以利沙泉（王下二18-22）；（2）其地冬天溫暖，雖然夏天頗炎熱；（3）其地處險要之境，有約但河堡以保安全，又是通往西邊山地數條通道的必經之處。早期曾聚居於此的民眾，其生活面貌主要靠賴考古發掘的遺跡去推斷，才有少許跡象可尋。初期只以採摘為生的群體，經過多年的發展，逐漸演變成為一個比較複雜的社會體系，有皇室、士兵及客店。在民數記十三章29節，聖經首次提到耶利哥城及附近居民：「赫人、耶布斯人、亞摩利人住在山地；迦南人住在海邊並約但河旁。」
舊約中的記載
舊約中的耶利哥所以聞名，是因為她是第一個被以色列人攻陷的城池。以色列人在約但河東之摩押平原停留不久後（民二十二1，二十六3、63），即以耶利哥城為進軍的目標。約書亞先派遣探子刺探城中情形及附近地勢，城中的妓女喇合接待探子，並幫助他們逃脫。由於她的協助和合作，城破時她與家人倖免於難（書六22-26）。以色列人圍困耶利哥時，每日默不作聲地繞城1次，一連6日，第七天

則繞城7次，然後祭司吹角，百姓大聲呼喊，城牆果然倒塌，不攻自破。
約書亞攻佔耶利哥城後，立誓說：「有興起重修這耶利哥城的人，當在耶和華面前受咒詛」（書六26）。500年後，有伯特利人希伊勒重修耶利哥城，果然因而喪失長幼兩子，正應驗了約書亞的咒詛（王上十六34）。
耶利哥城位於便雅憫境內，北面與以法蓮境相距不遠（書十八12、21）。
在舊約中提及耶利哥之經文，散於各處。例如撒母耳記下十章5節（參代上十九5），說到大衛的臣僕被亞捫人首領哈嫩剃去了鬍鬚，甚覺羞恥，便藏於耶利哥，等鬍子長長才回去。耶利哥又是先知以利沙的大本營，他及其「先知門徒」均住在此城（王下二5）。在亞哈斯王時代，有些被擄的以色列人獲送回耶利哥城（代上二十八15）。又主前586年，耶路撒冷城被巴比倫軍攻陷時，西底家王便逃至耶利哥，但為巴比倫軍追上，並在利比拉剜下他的雙眼（王下二十五5；耶三十九5，五十二8）。
舊約最後提到耶利哥，是在以斯拉及尼希米之核點民數（拉二34；尼七36）。耶利哥城的人也有幫助尼希米重新修建耶路撒冷的城牆（尼三2）。
新約中的記載
首先，我們要知道新約時代的耶利哥城，是希律王所重建的，其址在舊約原址以南約1哩，位於蓋勒特河。符類福音中記載耶穌醫好一個瞎子，當時耶穌正從舊耶利哥故址（太二十29；可十46）往希律所建之新耶利哥的途中（路十八35）。現今的耶利哥城包括了新舊二址。
在好撒瑪利亞人的比喻中，也提及耶利哥（路十30-37）。至少還有一處提到耶穌路經耶利哥（路十九1）。那一次，耶穌遇到耶利哥城富有的稅吏撒該，到他家中用飯。
聖經以後的記載
在約書亞攻陷耶利哥後，耶利哥舊城的重要性已大減，但希律所建之耶利哥新城，則宏偉和重要。但在羅馬帝國衰敗後，耶利哥城亦式微，現存有關此城之記載，多來自前往聖地朝拜的人。從他們的記錄中，可見到聖經提過的一些事物，如撒該爬過的樹；不過他們所見的耶利哥，已經變成古舊殘破的回教村落了。直至近年，她才重新成為死海西岸的一個重要城市。
考古上的發現
1868年，查理華倫首次在耶利哥進行考古發掘，其後舒連及華辛迦在1907至11年，又再次進行發掘；接著還有嘉士登於1930至36年的第三次發掘。嘉士登認為他掘到了以色列人攻陷城池時的城牆，但經過甘嘉蓮於1952至56年詳細而科學的研究

和考察後，認為最頂層的遺跡甚難確定為約書亞時代的牆垣。她最為人稱道的貢獻，是澄清和解釋了耶利哥城址積累了多層的文化，可追溯到主前8000年。
Robert L. Alden
另參：「征服迦南」。

耶利賈(Jeremai)
哈順的兒子。他聽從以斯拉的勸告，在被擄歸回後，把外邦的妻子休掉（拉十33）。

耶利雅(Jeriah)
希伯倫的長子，屬利未支派的哥轄族，也是希伯倫家之首（代上二十三19，二十四23）。大衛王命令耶利雅及其他利未人作官長和士師，辦理神和王的事（代上二十六31）。

耶利摩(Jeremoth, Jerimoth)
（1）比結的九個兒子之一，便雅憫支派的領袖（代上七8）。
（2）母示的三個兒子之一，屬利未支派的米拉利族（代上二十三23，二十四30）。
（3）希幔的兒子，受父親的教導，在聖殿負責音樂事務，他是24班中第十五班之首（代上二十五22）。
（4）亞斯列的兒子，大衛作王期間，他是拿弗他利支派的族長（代上二十七19）。
（5）比拉的五個兒子之一，便雅憫的後裔。既是族長，又是大能的勇士（代上七7）。
（6）便雅憫支派的勇士。大衛逃避掃羅，躲在洗革拉時，耶利摩及其他勇士助他打仗（代上十二5）。
（7）大衛的兒子。耶利摩的女兒瑪哈拉嫁給猶大王羅波安（代下十一18）。

耶孚尼(Jephunneh)
（1）迦勒的父親。迦勒即摩西差派到迦南地窺探之十二探子之一（民十三6，十四6，二十六65；代上四15，六56）。有人以他為猶大人，也有人認為他是基尼洗人。
（2）亞設支派益帖的兒子（代上七38）。

耶希伊利(Jehieli)
耶歇的別名，利未人，耶希伊利族的創始人（代上二十六21、22）。
另參：「耶歇＃2」。

耶希西家(Jehizkiah)
沙龍的兒子，在亞哈斯作猶大王時，為以法蓮支派的領袖。他反對獲勝的以色列人俘猶大人為奴（代下二十八12）。

耶希亞(Jehiah)
利未人，大衛把約櫃運回耶路撒冷時，他與俄別以東擔任約櫃的守門人（代上十五24）。

耶希底亞(Jehdeiah)
（1）利未人，書巴業的兒子，生於大衛王時期（代上二十四20）。
（2）米崙人，大衛王的部下，負責管理驢群（代上二十七30）。

耶杜頓(Jeduthun)
米拉利家的利未人，在大衛王時期，與亞薩和希幔一同負責聖殿中之音樂事奉（代上二十五1；代上五12）。在其他經文，提及亞薩、希幔與以探共事（代上十五17），故推測以探和耶杜頓可能同為一人。以探可能是耶杜頓的原名。
耶杜頓的兒子基大利、西利、耶篩亞、哈沙比雅、瑪他提雅、示每等，皆隨其父學習彈琴、鼓瑟、敲鈸和唱歌（代上二十五1、3）。耶杜頓被稱為「（大衛）王的先見」（代下三十五15），他的兒子皆繼承其業，供職聖殿。在歷代志上十六章38及42節，提到俄別以東亦為耶杜頓的兒子。
詩篇三十九篇、六十二篇及七十七篇之詩題，皆提及伶長耶杜頓。

耶沙拿(Jeshanah)
以法蓮境內的山城。猶大王亞比雅（主前913-910）與北國以色列爭戰，從以色列王耶羅波安（主前930-909）之手奪取這城（代下十三19）。有人以為撒母耳就在此地附近立「以便以謝」之石頭（撒上七12）。其城址應在現今伯特利城以北4哩的布季伊桑尼附近。

耶和華(Jehovah)
神的名稱；由用來稱呼神的希伯來名字的輔音「雅巍」，加上希伯來詞彙「阿道迺」的元音而成。被擄歸回的猶太人在讀經時，並不直接把神的名稱讀出，是出於他們對神的尊敬，以免玷污神的名稱。於是，他們便以「阿道迺」取而代之；這詞意指「我的主」。在主後六世紀以前，希伯來原文並沒有出現元音；惟有熟悉這語文的人，在讀經時自行加上。主後600至700年，人們在經文上加了顯示元音的點號，而在雅巍的輔音之下，也出現了阿道迺的元音，表示該詞應讀作「阿道迺」。
據稱約在主後1520年，加拉田把兩個名稱合拼，發明了一個新的名稱——耶和華（YeHoWaH），該詞也就是英文譯名"Jehovah"的由來。雖然這種形式並不屬於希伯來的語文，但卻很為人接受，以致欽定本和美國標準本亦收錄這翻譯的詞語。現在，聖經學者同意神這個名稱原文的讀音是雅巍。
另參：「神的名稱」。

耶和華的使者(Angel of the Lord)
聖經提及的一位天使，在舊約裏，以色列歷史上許多特別的事件中，耶和華的使者作為神的代表，曾完成特殊的使命。
舊約記述了耶和華的使者多方面的任務，但同有一個目的，就是耶和華恩慈地介入祂子民的生活中，有時是個別子民的遭遇，有時是整個民族的命運。這位使者無論是引領及保護以色列人（出十四19），在曠野裏陪伴他們（出二十三20，三十三2；民二十16），或以殺害者及滅命者的姿態出現（撒下二十四16），他們自始至終是要保衛以色列民與神所立之約，達至神聖不可侵犯。有些人，如夏甲（創十六7，二十一17）、巴蘭（民二十二21、22）和亞伯拉罕的僕人（創二十四7、40），都曾與這位奉差遣的使者面對面地相遇（參撒上二十九9；撒下十四20，十

九27；王上十九7；王下十九35；代上二十一15；代下三十二21）。
究竟耶和華的使者是誰？有些神學家認為神與這位使者之間的關係密切，那是以色列人從其鄰族那裏接受過來的一種觀念。固然，在用語和概念上或與古代的米所波大米和埃及的宗教有點關係，那些宗教也提及天使，不過他們都是獨立存在的，他們本身既是天使又是神，互不相屬，因此把天界分裂，而耶和華的使者總是依附神的存在，服從神的指令，所以，米所波大米和古埃及的天使無法為一神論的以色列人所接受。
另一種理論則認為這使者是以色列民族所獨有的。在以色列的歷史中常看見神的行動，於是逐漸形成了描述和宣揚神種種行動的複雜和廣泛的傳統。
這些傳統反映了一個重點，就是要保存以色列人信仰上的某些特徵。首先，在列祖時代，神曾以多種不同的名稱在許多不同的地方顯現（創十六13，三十一13；出三6），但是以色列人始終相信神是獨一的。這位有神的名在他身上的使者的出現（出二十三20），就能把不相干的事聯繫一起，使聽眾和讀者全都確信，只有一個神在主宰著歷史的進程（創十六7，三十一11；出三2）。其次，雖然以色列人不斷目睹神直接介入他們的歷史中，但是他們也覺察神與他們的分別。神是在一切之上、超乎一切被造物的，不能與他所造之物混為一談。面對以色列人的神是很可畏的事，看見神面的人就不能存活（出三十三20）。使者的形象正反映了以色列人對神的概念：他們認識到神與他們不同，要瞭解神的全部真相是不可能的。耶和華的使者既與神有別，又親自執行著神的活動，這樣，使者便保持了以色列人的傳統觀念：神是既「遠」且「近」的。
第三種觀點是從早期教父時期流傳下來的，即人可以從耶和華的使者身上看見三位一體中的第二位——耶穌基督（那先存的神的道）在舊約中的活動。在一些段落中，很難區分耶和華與耶和華的使者（創十六7-13，二十一17，二十二11-18，二十四7、40，三十一11-13，四十八16；出三2-10；士六12-14，十三21、22）。有些時候，這位使者的出現是代表耶和華，卻被稱為耶和華。神說：「你不能看見我的面，因為人見我的面不能存活」（出三十三20），但是，夏甲（創十六13）、雅各（創三十二30）和摩西（出三十三11）都說是「面對面的見了神」，其實他們見的是耶和華的使者。神曾應允，祂必住在以色列人中間，但實際上領他們前行的是那使者（出二十三23）。此外，耶和華軍隊的元帥享有與耶和華相等的威望（書五13至六2），這位使者似乎有神的全部權力與本性。
另有些神學家認為，把耶和華的使者看成是道成肉身前的神子，即「道」，就是忽略了這位使者的「被造性」和他對耶和華的從屬身分。其實，這位三位一體中

的第二位在舊約中早已開始作神與人之間的中保，這樣看那使者的從屬地位與新約觀點並非不一致的。
耶和華的使者是一個重要的形象，很神祕，又惹人注意，面對面見過他的人都相信、崇敬和順從他。
另參：「天使」；「神的顯現」。

耶和華的僕人(Servant of the Lord)
聖經對若干人物的尊稱。僕人這基本用詞包涵了一系列的意義。單在舊約中約用了800次，僕人是指奴僕（與大部分的近代歷史相比，帶有較少恥辱的意味），或侍候王的臣下，或蒙揀選作神百姓的領袖。
以賽亞書四十一章8-9節表明這至高的僕人身分是因著神的恩典所賜的：「惟你以色列——我的僕人，雅各——我所揀選的……我……所領來的……所召來的，且對你說：『你是我的僕人。』」這稱謂就此適用於有信心和行動的英雄上——列祖（創二十六24；結二十八25，三十七25；包括伯一8，二3，四十二7、8）、摩西（出十四31；王上八53、56；及其他）、大衛（撒下七26-29；耶三十三21、22、26；結三十七24）和他的後裔（例如希西家、以利亞敬、所羅巴伯——該二23）、耶和華的先知（王下十10，十四25），和其他有信心的以色列人，諸如約書亞和迦勒（民十四24；書二十四29；士二8）。
除了以賽亞外，其他先知也使用這詞語，但惟有撒迦利亞與他一樣，在這名稱下附以明顯的彌賽亞預言。撒迦利亞書三章8節說：「大祭司約書亞啊，你和坐在你面前的同伴都當聽（他們是作預兆的）。我必使我僕人大衛的苗裔發出。」有些人視所羅巴伯就是這裏所指的那個人（參亞六12）；然而，「苗裔」在以賽亞書（十一1）和耶利米書（三十三15）均無疑帶有彌賽亞意思。
在某些聖經經文，那位主的僕人是指彌賽亞，同時也暗示以賽亞的中心信息。雖然以賽亞及其他作者，採用僕人一詞是帶有特定之意，他所寫的若干篇章被稱為僕人之歌。在他的書中這些明顯的部分，是與上下文區別出來的，但它們不可能與上下文分割，獨立抽取出來，而不影響先知所說的話。以賽亞的焦點是在未來的彌賽亞僕人身上。
新約對「以賽亞之僕人」所持的彌賽亞式的解釋，或將這理解應用在耶穌基督身上，相信沒有人能質疑。另一個較具爭論性的問題，是怎樣從先知以賽亞的預言，辨明其中的彌賽亞式意義。大多數人均同意杜麥於1892年對以賽亞書所作的註

釋，其中正確標明4段僕人之歌：以賽亞書四十二章1-4節，四十九章1-6節，五十章4-9節，以及五十二章13節至五十三章12節。最後一段是「明顯不過」，但有些人會把四十二章5-7節、四十九章7節，以及五十章10-11節也包括在內。究竟應否附加耶穌基督本身在拿撒勒曾引用的以賽亞書六十一章1節呢（路四16-21）？雖然僕人的名稱在這裏並沒有重複出現，但其中要表達的信息卻是毋庸置疑的。

由於以賽亞書四十九章3節稱以色列為「我的僕人」，有些學者就將集體的概念加進所有的詩歌中。其他人在比較巴比倫搭模斯的神話時，找到崇拜的意義。關於以上問題，有不同的個人主義觀點，有的認為「我的僕人」是指以賽亞（或「第二以賽亞」）同時代一些不知名的人物，有的認為是指知名的歷史人物（例：耶利米、古列、所羅巴伯或先知本人），或那將要來臨的彌賽亞。最近的觀點，是大多數基督徒於十九世紀末所持的。綜合的解釋是企圖理解在第四首詩歌中，從集體的形象到明顯個體化的發展過程。該進程是人格化轉為某一特定的人物，將其個人與彌賽亞救主連合起來。

以賽亞在第七章介紹以馬內利，在第九章介紹全能的神，接著在第十一章介紹耶西之根，如此定下彌賽亞僕人顯現的步驟。那受苦受難的君尊義僕，令以色列大為震懾，但這些詩歌叫他們稍得安慰，在這裏他們的共同掙扎（賽四十九4）預表了以色列（和全世界）的救贖者。民族（或餘民）與個人之間的不安，正是在預表與理想的預表本體之間。德里慈提出了一個金字塔式的觀念，把以色列國作為廣大的基礎（賽四十二19），中間是屬靈的以色列（賽四十一8-10），彌賽亞則為整個金字塔的頂峰。

使徒行傳（徒三13、26，四27、30）和彼得前書均瀰漫著一種「僕人基督論」，福音書中亦帶有不少這方面的暗示。耶穌自己只在路加福音二十二章37節明確地引用以賽亞書五十三章，但祂似乎在馬可福音十章45節、十四章24節，或可能在九章12節都曾暗示了這個觀念。彼得不單強調代死救贖的受苦（彼前二21-25，三18），而且似乎刻意把舊約的預言總括為「預先證明基督受苦難，後來得榮耀」（彼前一11），突出了以賽亞書五十三章的主題。保羅也提及這些元素（林前十五3；腓二6-11；參羅四25，五19；林後五21），約翰指耶穌為「神的羔羊」，這名稱除了是源於整個獻祭的制度外，跟以賽亞書五十三章7節亦有關連。

Milton C. Fisher

另參：「基督論」。

耶和華的戰記(Wars of the Lord, Book of)
在舊約中提過一次的一本著作（民二十一14），見於有關摩押的邊境亞嫩的記載中。該書用作一種史料，但已失傳，內中可能是有關以色列人在外約但征戰的記錄，並可能相等於雅煞珥書（書十13；撒下一18）。民數記二十一章以詩體記錄以色列戰勝的事蹟。然而，引句的範圍則有爭論之處。有認為引句至第14節，有認為第15節也應包括在內，還有論點認為27-30節亦是引句的一部分。此書最後的形式，可能是成於曠野飄流的時期。
七十士譯本和他爾根中的「書」字，是與律法相關的。這解釋了七十士譯本的譯法：「所以，書上說：神的戰爭……」然而，大多數釋經家認為這書是作者在民數記二十一章徵引的另一本書。

耶帖(Jetheth)
以東人的族長（創三十六40；代上一51）。

耶底大(Jedidah)
亞大雅的女兒，猶大王亞們的妻子，約西亞王之母（王下二十二1）。

耶底底亞(Jedidiah)
意謂「耶和華之友」或「耶和華所愛的」。大衛從拔示巴生次子所羅門時，神藉先知拿單賜他這個名字（撒下十二24、25）。

耶拉(Jerah)
約坍的兒子，法勒的姪兒。聖經說那時各人分地而居，可能指巴別塔後人類分散之事而言。耶拉可能亦為一亞拉伯族或地區的名字（創十25、26；代上一20）。

耶拉篾(Jerahmeel)
（1）法勒斯之子孫，希斯崙的長子，猶大的後裔（代上二9-42）。耶拉篾生6子，

為耶拉篾人之祖。在大衛時期，居住在南地各城（撒上二十七10，三十29）。
（2）利未人基士的子孫，在大衛為王期間，於聖殿供職（代上二十四29）。
（3）猶大王約雅敬之子。王命他與西萊雅和示利米雅去捉拿文士巴錄及先知耶利米（耶三十六26）。

耶哈(Jarha)
示珊的埃及僕人。示珊是耶拉篾的後裔，沒有兒子，只有女兒，遂以僕人耶哈為婿（代上二34、35）。

耶哈多(Jahdo)
迦得人布斯的兒子。子孫中有多人皆以英勇著名。在猶大王約坦（主前750-732）及以色列王耶羅波安（主前793-753）年間，都載入家譜中（代上五14）。

耶哈利勒(Jehallelel)
（1）猶大支派的子孫，有4子，名西弗、西法、提利、亞撒列（代上四16）。
（2）利未人米拉利家的子孫，有子名亞撒利雅，在希西家王時期參與潔淨聖殿（代下二十九12）。

耶是比押(Jeshebeab)
利未人，大衛王時期於聖殿中供職（代上二十四13）。

耶洗別(Jezebel)
西頓王竭巴力的女兒（王上十六31），亦是北國以色列王亞哈的妻子。由暗利開始，以色列和腓尼基建立了友好關係，這段婚姻也許就是這關係的延續，確保兩國政治聯盟。耶洗別大大影響了以色列人的生活，她堅持設立對巴力的崇拜，又要實行君主專政。由於她帶來的異教風氣甚盛，聖經將亞哈離棄神，歸咎於耶洗別（王上十六30-34）。

亞哈在婚後接受巴力，耶洗別便開始在以色列建立對巴力的敬拜（王上十六31）。亞哈也學效耶洗別，在撒瑪利亞為巴力建廟築壇（第32節）；並或許為了敬拜亞舍拉，設立一個小樹林（第33節）。後來，耶洗別派人剷除神的先知（王上十八4），並招聚大群巴力先知，在王宮供養他們（王上十八19）。為了面對這項挑戰，神預先差以利亞預言有旱荒，這旱荒長達3年之久（王上十七1，十八1）。

在迦密山上，以利亞與耶洗別、亞哈的對抗，到達高峰。以利亞要求巴力先知上迦密山見他（王上十八19-40），他們聚集一起後，以利亞呼籲以色列人跟隨真神。為了顯明誰是真神，巴力先知和以利亞分別用一隻牛犢來獻祭。巴力先知就預備了祭物，求告他們的神降火燒盡祭物，卻沒有得著應允；跟著，以利亞也預備祭物，用水淋得濕透後，他向神祈求，神就降火燒盡祭物和木柴、石頭築成的祭壇、塵土，又燒乾之前淋在壇四圍的水。於是以色列民俯伏在神面前，以利亞就指揮他們拿住巴力的先知，帶往基順河邊，在那裏把他們全部殺掉。耶洗別聽聞這事，十分憤怒，警告以利亞也會遭受同一命運；以利亞在驚慌之下，竟逃到曠野去。

在亞哈圖謀拿伯的葡萄園一事，耶洗別的無恥本性顯露無遺（王上二十一1-16）。雖然亞哈想得到那葡萄園，但他仍然承認拿伯有權留下家族產業；但耶洗別認為若作王的有這心願，人民無權阻撓。於是她安排人作假見證，誣告拿伯謗瀆神和王，把他處死。以利亞因這極嚴重的罪行，宣告亞哈和耶洗別會橫死（王上二十一20-24）；這預言後來果然應驗了（王上二十二29-40；王下九1-37）。

耶洗別的淫行，也藉她女兒亞他利雅嫁給猶大王約蘭，而傳到南國猶大；腓尼基偶像崇拜的風氣，也是藉著這邪惡的西頓公主，散佈到希伯來人的兩個王國裏。在啟示錄二章20節，耶洗別被形容為（可能是象徵性）女先知，引誘推雅推喇的基督徒行姦淫、吃祭偶像之物。

另參：「亞哈＃1」；「以利亞」；「西頓」。

耶哥尼雅(Jechoniah)

又名約雅斤。猶大王；參馬太福音一章11-12節。

另參：「約雅斤」。

## ₮ÐOUƬ₮ŰŞ

Ű Ű, ŴŬŸ ۔ ۔ ۔ §

ű űŰ ۔ §

§

§

## ₮ÐPUƧYOŰŞ

Ű ۔ űą

ŰŰ ۔ ŸŶŲ

ŲŵŲŸ ۔ §

ű

ŰŵŰ ۔ §

Ų ۔ Ůą, ŰŵŰ ۔

ű Ŷ Ű ۔

ű ű

ŷ ۔ §

ŰŬŰą ű, ą ŰŬŸ ŰŰ ۔

Ų ۔

Ůŷ ۔

Ŷ, űŵ ۔ §

ą űŷŰů

ŵ ŰŰ ۔ §

Ŵ ąů ąŲ ŷ ۔

Ÿ Ų

۔ §

ŵ ۔ ۔

ŲŲ ۔ §

Ŷ ۔

ŰŸ ۔ §

ŷ ۔

Ŷ ۔

雅謝(Jazer)
基列南部約但河東的城鎮，在摩西時代，她及附近鄉鎮皆為以色列人佔領（民二十一32）。流便與迦得的後裔喜歡約但河東雅謝及基列之地肥美宜於畜牧，遂請求摩西把地給予他們為業（民三十二1-5）。他們答應建造城壘，安頓婦孺，然後與其他支派一同征伐迦南（民三十二7-27）。雅謝是迦得支派的地界標，撥給利未人作產業（書十三25，二十一39；代上六81）。當大衛差派約押清點百姓，聖經說他來到迦得地的雅謝（撒下二十四5）。在大衛王統治時期，雅謝頗負盛名，因她有許多大能的勇士（代上二十六31）。然而200年後，雅謝卻為摩押人所佔據（賽十六6-9；耶四十八32）。
另參：「利未人的城邑」。

雅雜(Jahaz)
今約旦境內死海東面的城鎮。以色列人出埃及入迦南，路經此地，亞摩利人不容他們過境。結果，以色列人擊敗亞摩利王西宏，奪取了他的城邑（民二十一23；申二32；士十一20）。根據約書亞記十三章18節，摩西把雅雜及其他各城分與流便支派作產業。雅雜城及附近的郊區，為米拉利的子孫所得（書二十一36；代上六78作「雅哈撒」）。
在後來的先知書中（賽十五4；耶四十八21），稱這地屬摩押，可能摩押人從以色列人手中把她奪回來（在西宏征服她之前，此地顯然為摩押人所有）。摩押石碑（又名底本石碑，主前845立）中提及雅雜，是以色列王米沙與摩押人爭戰時所住之地。摩押人戰勝了米沙，把雅雜侵佔，使她成了摩押的領土。其確實地點不詳。

雅巍(Yahweh　(YHWH))
舊約中，神最神聖的名字，通常譯作主或耶和華；這名字也用在基督身上。
另參：「神的名稱」。

雅蘭(Jalam)
以掃的兒子，以東人的族長，載於創世記三十六章5、14、18節及歷代志上一章35節。

雅疊(Jahdiel)
瑪拿西半支派的領袖，分得地業在約但河以東（代上五24）。他在瑪拿西支派中是個著名的勇士。

雲柱(Cloud, Pillar of)
神向以色列民顯示其同在的異象，指引以色列民走過困難重重的曠野。
另參：「火柱和雲柱」；「舍建拿」；「曠野飄流」。

飲食的條例(Dietary Laws)
舊約時代神為其選民所訂有關食物的規則。飲食律包含在潔淨律之內，是為了保障選民的聖潔不染。
聖潔的意義
聖經的潔淨律和飲食律均基於聖潔的觀念。希伯來文「聖潔」一詞的本義很難確定，大概是「割除」、「分離」、「分別出來」之意。神曾對以色列民說：「你們要歸我為聖，因為我——耶和華是聖的，並叫你們與萬民有分別，使你們作我的民。」（利二十26）神是聖潔的最高典範，神的本性和存在都是超乎萬有之上，獨一無比的（賽六3）。神也要求其約民聖潔，神要使以色列人與世上其他民族有所分別，其中一方面就是飲食律。神說：「我是耶和華——你們的神；所以你們要成為聖潔，因為我是聖潔的。你們不可……污穢自己。」（利十一44）遵守飲食律不會自動使人聖潔（即分別出來歸神）；這是舊約以色列會眾對神拯救之恩感銘不忘的一種方式，同時表達對神忠貞不貳的信仰。
摩西以前
創世之初，神准許人類食用各種蔬果（創一29）。自人類沈淪後，神始將動物作了潔與不潔之分。洪水時代，神命挪亞將潔與不潔之動物，分別按定數載入方舟以備傳種（創七2，八20）。洪水之後，神有令禁止食血，因為血代表生命（創九4）。以色列人有不食動物「大腿窩筋」的成俗，意在紀念先祖雅各與天使摔跤之事（創三十二32）。不過這並非神的禁令，僅成俗例而已。
摩西律法
神要以色列人遵守的飲食律，主要是經摩西曉諭以色列民。飲食律包括在西乃頒佈的儀禮律法中（利十一）。39年之後，摩西於以色列民進取應許地的前夕，又

重申了飲食律的若干要例（申十四13-21）。飲食律除規定某部分人士禁酒一例之外，主要關乎動物（利十9；民六3、4；參士十三14；耶三十五6）。

動物可食者有5類：（1）反芻分蹄之動物，但駱駝、馬、兔、豬因不能兼備二者卻不可吃（利十一2-8）。（2）翅、鱗兼具的水族（利十一9-12）。（3）不食肉、不嗜腐的鳥類（利十一13-19），摩西且舉出不可食之例20種。（4）不屬於有翅有足的蟲類（利十一22-23），但某些蝗蟲和螞蚱則在可食之列，這兩者向是沙漠遊牧民族常食之物。（5）絕不可食的有一類，即包括爬蟲和嚙齒動物在內的「一切爬在地上的」動物（利十一29-31）。

不可食者尚有如下幾類：（1）自死之物（申十四21）或「被野獸撕裂」之物（利十七15）。（2）與不潔之物接觸之食物（利十一32-34），如罈中發現死鼠，則合罈之物已不可食。（3）用母羊乳汁煮的羊羔（出二十三19，三十四26；申十四21）。（4）帶血的肉（利十七14）。（5）一切的肥油（利三16，七23），尤其是羊的肥尾巴，當屬祀神的祭品（出二十九22；利三9）。神通過摩西一再強調飲血是絕對禁止的（利十七10，十九26；申十二16，十五23）。

聖經在頒禁的同時，也大抵說明了禁吃的理由，有的是出於衛生的考慮，有的是出於宗教和道德的需要。

衛生的需要

禁食蟲豸和腐肉之例，顯然是防病保健的必要措施；但更多的禁條卻無法用此理由解釋，如兔肉和蚌肉雖於衛生無礙，卻仍在當禁之列。

心理上的憎惡

如蛆蟲和蛇類之被歸為不潔之物，顯然是因為人在傳統心理上的憎惡感，不管其營養價值多高，也決不可吃。

與異教習俗抗衡

以母羊奶煮羊羔而食，是摩西時代某些異教民族拜神儀式中的一項，這從近年發現的古文獻中已得證實。神的子民不能效其惡俗，故在飲食律中特別包括這條禁例（申十八9）。

象徵作用

某些食物在當禁之列是因為這種食物本身有某種象徵意義。例如，血是生命的象徵。神說：「只是你要心意堅定，不可吃血，因為血是生命；不可將血與肉同吃。」（申十二23）血還有特殊的祭祀作用，獻在祭壇上可以為獻者贖罪（利十七11、12），故此血是決不可食的。新約的作者均以舊約的祭血，預表後來耶穌基督為贖世人之罪而灑在十字架上的寶血（來十1、4、12；彼前一18、19）。律例還規

定掏鳥窩時只可拿走蛋或雛，絕不得傷害母鳥，因為母鳥是生命之源的象徵（申二十二6、7）。想來這種規定對保護脆弱的沙漠生態系統，也起著很大的作用。

聖潔的顯示

聖潔的基本觀念是分別。神似乎隨意地選擇了某些方式，使其子民藉以表達他們對神的忠誠。例如：祭牲的某部分，如肥尾巴，要保留作全獻給神的祭品。

飲食律固然嚴格，但簡明清晰，使以色列民無論在艱難的曠野生活中，還是在迦南地異教徒的包圍下，均能據此而保持一個良好的飲食習慣。

摩西以後

西乃山的飲食律在摩西以後的以色列史上，一直具有律法效力。參孫的母親在懷他的時候，即被告誡務要謹守飲食律，「清酒濃酒都不可喝，一切不潔之物也不可吃」。（士十三4、7）一個世紀之後（主前1041），掃羅王的士卒在戰爭中，因飢不擇食而吃了帶血的肉，是被視為犯了重罪的（撒上十四32-34）。

以色列民在被擄期間為異教習俗所困，食物的選擇和預備均不能自主，常有受玷污的危險（結四12-14）。但以理身處巴比倫宮廷（時在主前605），卻拒吃異教徒的王膳美食，表現了信仰上和操守上的堅貞不屈（但一8）。

自以賽亞時代（主前740）以來，以色列人最憎惡的食品便是豬肉（賽六十五4，六十六3、17），安提阿古四世竟下令將豬肉置於耶路撒冷聖殿的祭壇上，因此而被視為「行毀壞可憎的」，引起猶太英雄猶大馬加比及其擁護者誓死反抗（《馬加比一書》一54、62、63；《馬加比二書》六5，七1）。

現今的適切性

原則上，飲食律中有關衛生的條例，與今日基督徒的生活一樣合適。新約也要求基督徒愛護自己的身體，因為「豈不知你們的身子就是聖靈的殿嗎？這聖靈是從神而來，住在你們裏頭的」（林前六19）。然而，按新約的觀點，那些純出自儀禮和預表的飲食律，卻不再有約束力了；保羅曾說：「……不要讓人在你們的飲食、節期、月朔，或安息日這些問題上，用條約束縛你們。」（西二16、17，現代中文譯本）耶穌特別強調一個人在道德上的聖潔，因此祂說，入口的食物並不能污穢人，只有發自於心，出自於口的惡念、妄證、謗讟、謊言才可使人污穢（太十五17、18；可七15）。法利賽人批評耶穌未遵守飯前洗手的儀式，耶穌回答說：「只要把裏面的施捨給人，凡物於你們就都潔淨了。」（路十一41）

如今正統猶太教所刻守的飲食潔淨律，有很多已屬後來衍生的規矩。例如，盛乳品和盛肉類必須是兩套器皿，決不可混用。這顯然是從「不可用母羊的乳汁煮羊羔」的故例中衍生出來的，為免除任何犯例的可能。

教會建立之初，會內的猶太勢力仍然很強，尤其謹守傳統的飲食律。後來彼得從3次顯現的異象中得到啟示：不可再稱非猶太食物並慣吃這種食物的非猶太人為「不潔」（徒十9-16，十一1-10）。此後，耶路撒冷之教會會議又有正式的決議：外邦教會只要「禁戒偶像的污穢和姦淫，並勒死的牲畜和血」，為免冒犯猶太基督徒（徒十五20、29）。這顯然是實踐新約體恤別人敏感之良心的教訓。保羅曾說：「不可因食物毀壞神的工程。凡物固然潔淨，但有人因食物叫人跌倒，就是他的罪了」；又說：「若有疑心而吃的，就必有罪，因為他吃不是出於信心。凡不出於信心的都是罪。」（羅十四20、23）

猶太人的飲食律還體現了舊約的應許，這也是與今日的基督徒不無關係的。神應許亞伯拉罕，繼之又通過整個舊約多次明指暗示外邦之民也將成為約民。神用飲食律保障以色列民的健康，使他們的民族或國家能夠延續於世。從新約可知，基督是作為一個猶太人臨世的，從而完成了對猶太人和外邦人的救贖之功。神保護猶太民族康健長存，以便耶穌藉此民族入世，來成就神的應許。因此，不應視飲食律為煩瑣的律法，其實此律是神實現其救世計劃的步驟之一。

另參：「利未記」；「潔淨和不潔淨的條例」；「民法和公正」。

園亭之路／伯哈干(Beth-haggan)

猶大王亞哈謝因以色列王耶戶的追殺，而奔往伯哈干逃命。有學者認為該城即今日之傑寧；也可能就是隱干寧；和合本譯作「園亭之路」（王下九27）。

睚珥(Jair)

（1）瑪拿西的子孫（民三十二41）。他攻佔了巴珊及基列地的數個村莊，稱之為「哈倭特睚珥」，意即睚珥之城（申三14；書十三30；王上四13；代上二23）。他的後代以拉被稱作「睚珥人」（撒下二十26）。

另參：「哈倭特睚珥」。

（2）以色列的一位士師。他作士師22年。由於他是基列人，可能即是上述睚珥之後代（士十3-5）。

（3）伊勒哈難的父親。伊勒哈難殺死歌利亞的兄弟拉哈米（代上二十5）。撒母耳記下二十一章19節又稱他為伯利恆人雅雷俄珥金。

（4）末底改的父親（斯二5）。睚珥或其父親示每在巴比倫王尼布甲尼撒把猶大王耶哥尼雅擄去時，一同被俘。睚珥或許在被擄時才出世。

睚魯(Jairus)
管理會堂的人，那會堂可能在迦百農。睚魯在人群中尋到耶穌，請求祂前去醫治他患病將死的女兒。耶穌由於治療另一個患血漏的女人而耽延了，當祂抵達睚魯家，他的女兒已經死了。然而，耶穌勉勵他不要怕，只要信。耶穌把那些哭泣哀號的人趕出屋外，隨即叫睚魯的女兒復活過來，而且醫治她的疾病（可五22；路八41）。

義大利／意大利(Italy)
這是一個靴形的半島，位於提蘭尼亞海及亞得里亞海之間。高原上有兩個主要的山脈，那就是成為北部疆界的阿爾卑斯山，以及形成這半島脊柱的亞平寧山脈。它們佔有整片土地77%的面積。平原部分只限於波河谷，佔領土餘下的23%。
這地區的最早期歷史，可從亞比維里文化及尼底泰文化的遺物中搜集而得。這些文化遺物在許多地區被發現，其中包括羅馬城。隨著農業的發展（主前6000），那裏的人口增長迅速。直到主前3000年，大量的農民住在義大利南部的地中海沿岸，以及在北義大利的波河山谷一帶。在主前三千年代，有一個主流文化在這半島的中部發展，它是受著米諾斯以及邁錫尼文化所影響，並且以農業、畜牧學及銅冶學為其特徵。
在主前二千年代，歐印部族的入侵，使這半島的文化重整面貌。每一個地區都以所入住的部族為名。其中最重要的部族就是拉丁人，他們在臺伯河的山谷定居。這地方後來被稱為拉狄翁。根據歷史家安提阿哥（主前五世紀）的記載，就在這個時期（主前1300），義大羅斯王統治著義大利的西南部。這地區便以他為名，千年之後，這地區伸展至北面地帶。直至亞古士督的時候（主前27-主後14），整個半島才稱為「義大利」。
在主前八世紀末期，從小亞細亞移居此地的伊特利亞人入侵這個半島，並且把那些不大開化的義大利部族，歸入伊特利亞人所統領的城郡之中。結果造成政治大混亂，在隨後的5個世紀內，城郡之間彼此爭戰；希臘的殖民地爭戰；還有驅逐伊特利亞人的戰事等等。從這不穩定的局面中，得到最大利益的就是羅馬城郡。於主前220年，羅馬征服了整個半島，並且把波河谷以南的地區統管在一個政權之下。經過了一次大革命之後（主前90-88），義大利半島的人民都獲得羅馬公民權。主前49年，該撒猶流將羅馬的公民權伸展至波河谷的居民中間。因此，到了新約時代，義大利已經擁有她現今的基本形勢。

在新約裏，曾經3次提及義大利。保羅有機會見到百基拉及亞居拉，他們剛離開義大利，因為革老丟驅逐猶太人出羅馬（徒十八2）。保羅定意向該撒上訴之後，義大利是保羅的目的地（徒二十七1、6）。希伯來書的作者，替「從義大利來的人」向他的受書人問安（來十三24）。
另參：「羅馬」；「該撒／凱撒」。

義大利營(Italian Band, Italian Cohort)
羅馬人的軍事編制單位，是百夫長哥尼流所屬的單位。只有在使徒行傳十章1節曾經提及這名稱。
羅馬的軍隊包括了輔助軍營，其中大部分似乎是包括了屬省的公民，但是猶太人不在其中（他們獲得豁免）。這些單位有時會被冠以特別的名號，例如是「義大利」或者是「御營」（徒二十七1）。顯然義大利營的成員不只是羅馬公民，並且是那些在羅馬出生的人。營裏分為10個百夫營，每一個百夫營有一位百夫長（在這裏的例子，是哥尼流）。
一些銘刻遺跡顯示，在主後69至157年間，這類義大利營確曾在敘利亞駐守。這並不是說在更早的時期沒有御營在那裏出現，而是沒有這樣的軍事記錄。

義伯崙(Ebron)
亞設支派的城邑（書十九28）。其位置不詳。義伯崙可能是文士抄寫「押頓」一名的誤筆。押頓是利未人的城市，位於推羅以南約15哩，距地中海岸的亞革悉不遠。

腰(Loins)
身體上由胸部至臀下的部位，「從你（的腰）而生」有生育的意思（創三十五11，四十六26；出一5；王上八19）。在大多數情況下，這名詞都是形容身體，但偶然也會用來描寫情感、權力或力量（例：鴻二1）。在希伯來人及其他近東民族的習俗中，凡有步行遠遊的事，人都會在出發前用帶子束腰（出十二11；王上十八46；王下九1）。在新約裏，人若用帶子束腰，就表示他準備服侍或者爭戰（路十二35）。從隱喻方面來說，束腰象徵著那人是說真話的（弗六14；彼前一13；參賽十一5）。

腰子(Kidney)
祭牲的身體部分，作為對神的奉獻。腰子和其上的脂油要燒在壇上（出二十九13；利三4-15）。
從比喻的角度來看，腰子是人類感情的座位（詩七十三21）、思想及道德的倉庫（詩十六7）。與「心」、「靈」有密切連繫，代表個人內在的自我意識。修訂標準譯本把這希伯詞彙譯作「意」、「心」及「靈」（按：和合本多譯作「心腸」）。正如在舊約，耶和華認識人內心深處的思想（例：耶二十12；詩七9，二十六2）；基督在啟示錄也稱為那位「察看人肺腑心腸」的（啟二23），雖是間接用法，但清楚地將耶和華與基督等同。

葉甲薛(Jekabzeel)
猶大國南部的城鎮，又作「甲薛」（尼十一25）。
另參：「甲薛」。

葉忒羅(Jethro)
摩西的岳父。當摩西逃往米甸曠野，葉忒羅把女兒西坡拉嫁給摩西為妻（出二21）。摩西返回埃及時，帶同妻子及兩個兒子（出四20），但旋即把他們送返岳家居住。到摩西率領以色列人出埃及到西乃山，葉忒羅始領他的妻子及兩個兒子前來相會（出十八1-7）。由於女婿摩西的關係，葉忒羅參與以色列人之事務，屢次獻策，協助摩西。
對於葉忒羅與以色列的關係，學者有不同見解。有人認為耶和華乃葉忒羅之部落神，經由摩西引進以色列；但此說難以成立。根據聖經所載，葉忒羅之所以認識耶和華以色列的神，是因為他是亞伯拉罕的後裔（創二十五2）。當他聽到耶和華拯救以色列人脫離埃及，他即承認耶和華為大神，高於眾神之上，並把燔祭和平安祭獻給耶和華（出十八11）。有人把葉忒羅這項行動，解釋為他已經接受以色列人的約，成為其中一分子，但事實並非如此。葉忒羅獻祭及獻策之後，摩西聽從他的話，在以色列人中揀選有才能之士作百姓的首領，但葉忒羅則回到他的本鄉，此後似乎和以色列再無聯絡（出十八13-27）。直到後來，他的兒子（民十29-33）及其他後裔才成為以色列的一分子（士一16，四11）。
葉忒羅為米甸的祭司（出二16，三1）。米甸人的宗教背景不詳，有學者認為米甸

人中有基尼一族（士一16），他們的神名為耶和華，即葉忒羅所敬拜的；但此說並無聖經根據。然而可知的，是葉忒羅確為一個敬畏神，又事奉神的人。
在聖經及後來的文獻中，葉忒羅的名字有時不同。在他勒目中，他的原名為「益帖」，歸信耶和華後，始改名「葉忒羅」；但此說並無實據。他又名流珥，有7個女兒。摩西逃到米甸時，遇到她們出來打水（出二16、18）。他又名「何巴」（士四11），或作「流珥的兒子」（民十29）。聖經沒有清楚說明這些名字的由來。下列有數個不同的解釋：（1）他在米甸作祭司，米甸的每一個部族，都給他一個不同的名字；（2）流珥為部族姓名，並非個人姓名；（3）何巴是他兒子的名字，引來指其父；（4）出埃及記二章18節及士師記四章11節之間有所出入，其中一個資料是錯誤的；（5）資料來源不同，但並未對不同的名字加以解釋。雖然如此，有一點相當清楚，那就是葉忒羅有一個兒子名叫何巴。
另參：「摩西」；「米甸」。

衙門，禁衛軍(Praetorium, Praetorian Guard)
原文的用詞出現在希臘文新約的馬可福音十五章16節；馬太福音二十七章27節；約翰福音十八章28、33節，十九章9節；使徒行傳二十三章35節；及腓立比書一章13節。原文是一個拉丁字，從羅馬人的用法中借用過來，羅馬人在新約時代正控制著整個地中海地區。這詞主要用於軍事政務上，原本是指軍營中將軍的帳幕。其意義後來伸展了，包括指總督或其他羅馬官員的住所，如猶太巡撫本丟彼拉多的府上。在較廣義的用法中，這詞也可指某些居所，如士兵的兵房。
在新約譯本中，譯者用了不同的詞彙來翻譯這字，可見譯者並不肯定這字確實是指甚麼。然而，一般指羅馬代表或軍隊的總部的意義卻是清楚的。在馬太和馬可福音中，耶穌受彼拉多審訊後，就是在衙門被羅馬兵丁嘲弄，馬可也稱這地方為「院子」。在約翰福音中，「衙門」是彼拉多根據指控向耶穌進行審訊的地方。彼拉多步出衙門會見指控耶穌的人。
在耶路撒冷之內，有兩個地方可能是彼拉多的總部。一個地方是位於聖殿西北角，稱為「安東尼亞堡」的堡壘；另一個地方是大希律的故宮，位於耶路撒冷西面。兩者都有可能是衙門的所在，但福音書卻沒有提到這兩處的名字，也沒有任何描述可與這兩地等同。
另一方面，在使徒行傳二十三章35節，該撒利亞的巡撫為了等候控告保羅的人來到，暫把他拘禁在衙門裏，那衙門稱為「希律的衙門」。這大概是由於巡撫腓力斯（及前任的人）取了希律王的舊辦公地址作沿岸的總部。

保羅寫腓立比書時被囚禁的監獄位置並不清楚，他在腓立比書一章13節提及「御營」，暗示那是羅馬政府的某中心處。然而，「御營全軍」一語所指的是人，而不是建築物或地方。

逾越節(Passover)
猶太人一個重要的節期，為慶祝以色列蒙耶和華從埃及地拯救出來。
另參：「以色列的節期」；「飯餐的意義」。

遊廊(Parbar)
聖殿院子內的房間或露天場所（代上二十六18）。
另參：「會幕，聖殿」。

預言(Prophecy)
從一組希臘字演變出來的術語，這組字在無宗教背景的希臘文中，是指「說話」、「宣告」、「公佈」等。然而，在聖經的希臘文裏，這些詞語常帶有一種含義，就是在神的默示下說話、宣告，或公佈一些事情。
舊約中的預言
預言的性質
預言與占卜很接近；兩者都是決定未來或未知之事，或確定神在某事情上的旨意的途徑。然而，占卜所用的方法跟預言有天淵之別。
占卜可以說是決定未知或未來事物的藝術或科學，方法是仔細觀察和解釋自然界和人類生活的某些現象。一些較典型的占卜形式（全都曾在舊約中提及）有：過陰、交鬼（詢問一些已死去的人）、解夢、制籤、觀星（解釋天體之移動），以及觀肝（解釋祭牲肝臟的紋理）。
多半占卜的形式在舊約中都是明明禁止的（申十八9-14；王下二十三24）。聖經沒有明明禁止，同時又常見於舊約中的兩種占卜方法是掣籤和解夢。箴言十六章33節說：「籤放在懷裏，定事由耶和華」，料想這就是掣籤的使用。掣籤的事常見於舊約（書七14；撒上十20-21，十六8-10；參徒一26），祭司所用的烏陵和土明顯然是一種掣籤的占卜法（撒上十四41、42）。有些占卜法是觀察和解釋一些自

然的現象（觀星、觀肝），另一些占卜法則是基於一些人為的現象（掣籤）。因此，占卜包含一種技巧，加上一種解說的知識。

另一方面，預言有時稱為神諭的預言，或直覺的預言，是基於先知直接得來的靈感，這種靈感可能是透過異夢、異象，又或是真接而無須轉達的啟示。

先知受默示的形式

舊約中提及先知受默示的性質，其中最清晰和最重要的陳述可見於民數記十二章6-8節：

耶和華說：「你們且聽我的話：你們中間若有先知，我——耶和華必在異象中向他顯現，在夢中與他說話。我的僕人摩西不是這樣；他是在我全家盡忠的。我要與他面對面說話，乃是明說，不用謎語，並且他必見我的形象。」

這段經文給我們提供了有關先知受默示的一些重要見解：（1）摩西的先知恩賜是獨特的，惟有他可直接從神得著啟示；（2）一般來說，先知的啟示是從異夢或異象中領受的；（3）先知啟示的內容並非經常完全清晰，預言有時是模糊的。

摩西自稱是先知（申十八15），這自稱有神來證實（十八18），申命記末段的作者也重申這事實（三十四10-12）：

以後以色列中再沒有興起先知像摩西的。他是耶和華面對面所認識的。耶和華打發他在埃及地向法老和他的一切臣僕，並他的全地，行各樣神蹟奇事，又在以色列眾人眼前顯大能的手，行一切大而可畏的事。

這裏再一次強調摩西與神之間獨特的關係，同時更加上一個全新的成分：摩西所行的神蹟奇事被視為他的先知職責的一部分。以色列先知——其中摩西是最突出的榜樣——並非只傳達神所默示的話語，同時也能藉著神的能力行異能。

先知啟示之本質的另一方面，可見於申命記十八章18節：「我（神）必在他們弟兄中間給他們興起一位先知，像你（摩西）。我要將當說的話傳給他；他要將我一切所吩咐的都傳給他們。」雖然這段經文之所以受人注意，是因為耶穌就是那「像摩西的先知」，祂來是要應驗這預言（徒三22，七37），但這預言在歷史上最先應驗的，似乎是在歷代帶領著以色列的眾先知身上，從約書亞至瑪拉基。「我要將當說的話傳給他」是指神默示的過程，並且使人想起舊約先知說預言的常用公式：「耶和華的話臨到（某某先知）」（王上十九9；撒上十五10；撒下二十四11；拿一1；該一1，二1、20；亞七1、8，八1）。一個真先知是述說（或重述）神所告訴他的話（參出七12，四16，其中指亞倫在法老面前作摩西的「先知」）。因此，先知受默示的主要形式包括直接的會面、異夢和異象。摩西的受默示是獨特的，在以色列預言歷史中並沒有再發生。摩西這獨特的默示使五經有特別的地

位——在猶太教中佔據中心的位置。

異夢是古代世界常有的默示形式，不過希臘比古代以色列較尊重這受感形式。聖經中啟示性的夢分為兩大類：(1)意義明顯的夢；(2)帶象徵意義的夢，這一類通常需要請專家來解夢。正常情況下兩種異夢都包含影像和聲音兩元素。在那些意義自明的夢境裏，通常有一個非自然界的人物（神或天使）顯現在做夢者面前，並直接跟他講話。這類異夢的典型例子可見於創世記二十章3、6-7各節，三十一章11-13節，三十一章24節；列王紀上三章5-15節；馬太福音一章20-23節，二章13、19-20節；使徒行傳二十七章23-24節。創世記二十章3節是一個極佳的例子：「夜間，神來，在夢中對亞比米勒說：『你是個死人哪！因為你取了那女人來；她原是別人的妻子。』」

啟示性的夢境經常都帶有象徵性的成分，需要加以解釋。舊約中兩位偉大的解夢專家是約瑟和但以理；但以理明顯是一位先知。約瑟自己作了兩個含象徵意義的夢（創三十七5-11），也有足夠的明顯意義，以致其兄長和父親都可以即時明白其中的含義。酒政、膳長（創四十1-19）及法老（四十一1-36）的夢則較為複雜，約瑟在神的幫助下才能給他們解明。但以理之能夠解釋尼布甲尼撒的夢也同樣是出於神（但二25-45，四4-27）。約瑟和但以理都指出他們能夠解夢，並不是因為自己精明，而是完全出於神（創四十8，四十一16、25；但二27-30；參四9）。

雖然提到先知默示的形式時，異夢和異象幾乎可以交替使用（珥二28），但事實上，除了但以理之外，異夢在舊約先知的啟示中，顯得一點也不重要。假先知說他們透過異夢得著啟示，耶利米卻攻擊他們（耶二十三27、28、32，二十九8、9）。耶利米書，像申命記一樣，對更直接的先知默示有較高的評價，正如我們在耶利米書二十三章28節所見：「得夢的先知可以說那夢；得我話的人可以誠實講說我的話。糠秕怎能與麥子比較呢？這是耶和華說的。」像申命記十八章18節一樣，耶利米書所支持的，是神親自把祂的話放在先知口中的那一種先知默示。

先知默示中最具特色的是異象（民十二6，二十四4、6；何十二10）。傳統（寫聖經正典）的先知所經歷的啟示性異象並不限於眼見的現象，同時也包括聽見聲音。先知以賽亞在以賽亞書一章1節形容整本先知書是一個「異象」（和合本譯作「默示」）：「當烏西雅、約坦、亞哈斯、希西家作猶大王的時候，亞摩斯的兒子以賽亞得默示（即「異象」），論到猶大和耶路撒冷。」但就在下一節，以賽亞便呼喚天地要聽，「因為耶和華說」。阿摩司書一章1節也相仿：「提哥亞牧人中的阿摩司得默示（即異象）論以色列」。

以色列預言與異象之間的密切關係，可從一個較古老的用詞「先見」反映出來，

「先見」就是後來稱為「先知」的人（撒上九9）。「先見」是指一個人「看見」一些向其他人隱藏的事。先見與先知兩詞實質上是同義詞（摩七12）。撒母耳被稱為先見（撒上九11、18、19；代上九22，二十六28，二十九29），迦得（撒下二十四11，這節經文稱迦得為「先知……就是大衛的先見」；代上二十一9）和阿摩司（摩七12）亦然。

先知見異象的經驗中，有一點是異常重要的，就是先知會參與天上的議會。耶利米譴責假先知時說：「他們若是站在我的會中，就必使我的百姓聽我的話」（耶二十三22），又說：「有誰站在耶和華的會中，得以聽見並會悟他的話呢？」（二十三18）先知這些話，暗示了真先知曾透過異象，出席神的議會，並在那裏得聽見神的話。創世記一章26節，約伯記一章6-12節和二章1-6節等經文所提及的天上的議會，給描繪為一個天使和其他超自然界的存在者之集會，他們來到神的寶座前，一同商討一些將要在地上發生的事。

音拉的兒子米該雅——一位主前九世紀的先知，活躍於以色列王亞哈在位期間——曾在列王紀上二十二章19-22節描述這類異象：

米該雅說：「你要聽耶和華的話！我看見耶和華坐在寶座上，天上的萬軍侍立在他左右。耶和華說：『誰去引誘亞哈上基列的拉末去陣亡呢？』這個就這樣說，那個就那樣說。隨後有一個神靈出來，站在耶和華面前，說：『我去引誘他。』耶和華問他說：『你用甚麼方法呢？』他說：『我去，要在他眾先知口中作謊言的靈。』耶和華說：『這樣，你必能引誘他，你去如此行吧！』」

在這有關異象罕見的解釋中，先知似乎就在現場，無意中聽到會中的討論（參賽六1-5；林後十二2-4；啟四1）；這是他無偽的話之來源，是從神那裏來的。然而，通常聖經都甚少提及先知啟示的性質，只是含糊地說：「耶和華的話臨到……」。在這等情況下，我們可假設那是透過異象而得的啟示。

舊約先知的類型

一．顛狂的（受感的）先知　所有預言，無論聖經內的或聖經外的，都預設先知要不是擁有一種超自然的能力，就是被這種能力附著。這種能力會導致許多不同類型的外顯行為。

這種通常稱為「受感」說預言的現象，似乎在主前十三世紀希伯來人還未到達迦南地之前，已在那地出現。聖經首次提及以色列中有人受感說預言的經文，是撒母耳記上十章5-13節（主前十一世紀），這種現象至少持續至主前六世紀（耶二十九26）。以色列中這種受感說預言的情況似乎在王國時期之前及王國時期的早期較盛行；主前八世紀之後，則甚少證據支持這仍是一個常見的現象。

受感的先知進入一個恍惚或迷幻的境界。樂器通常被用來引進這種顛狂狀態，如瑟、鼓、笛和琴等（撒上十5）。在巴力的先知中，鞭打自己是另一種導致迷幻的方法（王上十八28、29）。

這種進入迷幻境界的行動通常是由一群的先知一起進行的（撒上十5），著迷的狀態是傳染性的。掃羅遇見一隊正在受感的先知時，神的靈也感動他，他便受感說預言（十10-13）；掃羅後來所差遣的使者也一而再地遇到這情況（十九20-22）。其後，掃羅也說預言，而他這精神恍惚的行為可見於撒母耳記上十九章24節：「他就脫了衣服，在撒母耳面前受感說話，一晝一夜，露體躺臥。」以色列王約蘭要求以利沙說預言時，以利沙首先要他找一位樂師來，「彈琴的時候，耶和華的靈就降在以利沙身上」（王下三15）。

受感的先知通常是一些先知組織的成員，稱為「先知門徒」（王下二3、5、7、15；王上二十35；摩七14）。這些先知團體由一些首領如撒母耳（撒上十九20、24）和以利沙（王下四38，六22）帶領著；首領可能擁有「父」的名銜（王下二12，六21，十三14）。

受感的先知跟邱壇崇拜有密切的關係（撒上九19，十5）。這些先知群體常受聘於君王，作朝廷的先知。朝廷先知似乎定期會作一些占卜；他們並不是使用先知的恩賜去預測未來，而是意圖影響未來事件的結果（民二十二5、6；王上十八19，二十二10-12；王下三15）。基拿拿的兒子西底家曾嘗試使用模仿的方法來保證西哈的勝利（王上二十二11）：「基拿拿的兒子西底家造了兩個鐵角，說：『耶和華如此說：你要用這角牴觸亞蘭人，直到將他們滅盡。』」

因此，受感的先知可以是祭儀的先知、朝廷的先知，或預言藝術中的自由開業者。受感的先知有兩個獨特的記號：(1)他們使用和控制迷幻或精神恍惚的狀態；(2)有說預言的能力，通常是基於要求，較少是自發的。人若想求問耶和華有關失物（撒上九3-10）、戰爭之結果（王上二十二6）和疾病的結果（王下一2）等事情，通常會詢問這些先知。

受感的先知為數甚多。耶洗別供養了450個巴力先知，和400個亞舍拉先知（王上十八19），跟隨以利沙的先知則有50個（王下二7）。俄巴底曾在耶洗別手中救出100個耶和華的先知，並讓他們匿藏起來（王上十八3、4）。

二．祭儀的先知　在以色列歷史裏，先知的數目一直都與某些聖所，尤其是耶路撒冷的聖殿有關。祭儀的先知就是那些在聖所工作，並藉以養生的先知。

雖然自由先知也常選擇與某些聖所的宗教生活建立關係，並可能利用禮儀的形式來宣講他們的預言，但根據嚴格的定義，他們不算是祭儀的先知。以賽亞奉差遣

的異象在耶路撒冷的聖殿中產生（賽六1-13）。阿摩司雖生於猶大，卻前往伯特利的聖所說預言（摩七10-13）。耶利米跟耶路撒冷的聖殿及其中的祭司和先知有密切的關係（耶二十八1、5）。雖然如此，以賽亞、阿摩司和耶利米都不可能被看為祭儀的先知。

先知與宗教祭儀的結合是源於王國之前受感先知的傳統。在主前十一世紀，撒母耳是祭司又是先知（撒上二18-20，三1、19-21），正如主前第六世紀，以西結也兼任祭司和先知（結一3）。

在歷代志上二十五章1-8節，我們發現一大群在聖殿供職的先知，他們「彈琴、鼓瑟、敲鈸」來說預言（代上二十五1）。這裏樂器的使用，不像撒母耳記上十章5節，並非為進入迷幻狀態，而是為預言的唱頌伴奏。舊約中仍存留的預言大多數是用詩歌形式完成的。近期的研究顯示，許多詩篇的部分或全部是出自祭儀先知之手（詩二，六，十二，二十，二十一，三十一，四十五，五十，六十，七十二，七十五，八十一，八十二，八十五，八十七，八十九，九十一，九十五，一〇八，一一〇）。

好幾位正典中的寫作先知似乎都是祭儀的先知，包括那鴻、約珥和瑪拉基。哈該和撒迦利亞對聖殿重建的關注，使許多人認為他們是祭儀的先知。

耶利米和以西結所反對的許多假先知似乎都是在耶路撒冷聖殿供職的人。當然不是所有祭儀的先知都是假先知，但他們必定都面對很大的引誘，要遷就聖殿的掌權人和君王的心意來說預言，許多祭儀的先知都經不起這誘惑。祭儀先知的信息似乎一致都是應許神的拯救要來（耶二十三16、17；結十三10-12），自由先知像以賽亞、耶利米和阿摩司，則以譴責和宣講審判的信息而知名。在古代以色列中，要分辨真先知和假先知是一件困難的事。其中也有一些評估先知和預言的標準：(1)預言必須與五經中的慣例和傳統一致（申十三1-5，十八20；賽八20；參羅十二6）；(2)先知只可說耶和華所吩咐的話（申十八20）；(3)真預言會在歷史中得到證實（申十八21-22；耶二十八8、9）。

三．自由先知　古典的（寫正典的）舊約先知，除了上述「祭儀的先知」中所列出的幾位外，全都是自由的先知。自由的先知就是不在聖所供職，也不是靠預言維生的人；此外，自由先知自覺是奉神差遣去履行先知的任務。沒有證據支持祭儀的先知也有奉差遣的經歷。

自由先知的第一人——也是寫先知書的人——是提哥亞的阿摩司，事奉的時期是在主前760年上下的10年之內，然而，自由先知的歷史可遠溯王國時期之前。

撒母耳、以利亞和以利沙是屬於較早期的先知，他們雖然偶爾也參與不同的敬拜

活動，但他們的預言卻具備自由先知的基本特色：（1）往來不受限制；（2）講說預言不是基於人的請求；（3）預言以責罵和宣告審判為其特色。

自由先知並不是改革家或革命家，他們主要是為呼召以色列人重拾他們違犯了或忽視了的五經傳統。當以色列人違反聖約的態度變得明顯而嚴重時，這些先知就更形活躍。故此，他們的言論是充滿了責備和謾罵的，他們預言災難，呼召以色列人回轉，較少宣告救恩和祝福。自由先知並非只是預言災難的先知，因為他們向以色列人傳講的信息，也經常應許有最終的救恩與復和，藉此安慰以色列人。

祭儀的先知可以依賴他們在宗教體系中的職權，來支持他們預言的權威和合法性，但自由先知卻沒有這種穩妥的地位。故此自由先知並不倚靠從宗教體系而來的權威，他們所倚賴的是神直接的差遣。自由先知的一些前人如摩西（出三1至四17）、撒母耳（撒上三2-14）和以利沙（王下二9-14），也曾經歷神直接的差遣。

舊約中先知受差遣有兩種基本的形式。一種是神直接向一個人發出呼召，他若不接受這呼召，神也透過對話來改變他的態度。這類差遣的典型例子可見於耶利米書一章4-10節：

耶和華的話臨到我說：「我未將你造在腹中，我已曉得你；你未出母胎，我已分別你為聖；我已派你作列國的先知。」我就說：「主耶和華啊，我不知怎樣說，因為我是年幼的。」耶和華對我說……

摩西（出三1至四17）和基甸（士六11-17）的差遣也有這一種對話。

第二種主要的差遣形式是「寶座的異象」，其中最突出的例子是以賽亞書六章1-13節：

當烏西雅王崩的那年，我見主坐在高高的寶座上。他的衣裳垂下，遮滿聖殿……我又聽見主的聲音說：「我可以差遣誰呢？誰肯為我們去呢？」我說：「我在這裏，請差遣我。」他說：「你去告訴這百姓說……」

這裏記述了先知出現在天上議會的異象中；在這例子，先知參與了議會的商討過程，並在那裏接受差遣。雖然很少自由先知有記下他們蒙差遣的過程，但他們多半都知道自己是被神「差派」的（賽四十八16；何八1；摩七14、15）。根據耶利米書，假先知並沒有接受神這種的差遣（耶二十三21、32，二十八15）。

所有舊約的先知都可以說是受感的先知，因為他們都被神的靈充滿，可以述說神的話。然而，不同類型的先知卻有截然不同的行為表現。為了界分受感先知與自由先知的行為，學者提出了兩種不同的先知受感情況：失控而受感和專心而受感。在失控而受感的情況下，先知完全不能控制自己；在專心而受感的情況下，先知則可完全使用其理性的能力，但也經歷到神的感動和默示。

眾先知的信息

一．信息的形式　舊約先知預言中最常見的引言公式是「這是耶和華說的」，這片語在先知書內出現了數百次之多。這公式清楚指示所引介出的宣示不是出自說預言的先知，而是以色列之神的話，祂把那要宣講的話告訴了祂的先知。先知使用這公式也是重申他蒙神差遣的意識。以上述片語引介出的預言中，神以第一身來說話。事實上，所有以色列先知的預言，都是以以色列神直接說話的形式來表達的。

「耶和華如此說」這引言公式被稱為傳信者公式。傳信者公式應用於世俗生活的例子可見於創世記三十二章3-4節：

雅各打發人先往西珥地去，就是以東地，見他哥哥以掃，吩咐他們說：「你們對我主以掃說：『你的僕人雅各』這樣說……」

其他例子可見於民數記二十二章15-16節，士師記十一章14-15節，列王紀上二章30節及二十章2-3節。然而，這公式應用於先知的言論中，並不保證必是出於神（耶二十三31）。先知言論中還有其他的公式，包括另一個引言公式：「要聽耶和華的話」（賽一10，二十八14；耶二4，十1，十九3，二十二2；結六3，二十47；何四1；摩七16），以及一個結語公式：「這是耶和華說的」或「這是我耶和華說的」（賽二十一17，二十二25，二十四3，二十五8，四十5；結五13、15、17，十七21）。

古典先知用了許多不同的文學形式來表達他們的預言。兩種較常用的形式是審判的宣講和救恩的神諭。審判的宣講最少包含兩個主要成分：責備及宣告審判。列王紀下一章3-4節是審判的宣講的好例子：

1.引言——「但耶和華的使者對提斯比人以利亞說：『你起來，去迎著撒瑪利亞王的使者，對他們說……。』」

2.責備——「你們去問以革倫神巴力西卜，豈因以色列中沒有神嗎？」

3.宣告審判——「所以耶和華如此說：『你必不下你所上的床，必定要死！』」

4.結語——「以利亞就去了。」

另一種先知言論中常用的公式是救恩的神諭，其中以賽亞書四十一章8-13節是一個很好的例子：

1.詳述神從前與以色列之交往——「惟你以色列——我的僕人，雅各——我所揀選的，我朋友亞伯拉罕的後裔，你是我從地極所領來的，從地角所召來的，且對你說：你是我的僕人；我揀選你，並不棄絕你。」

2.救恩的應許——「你不要害怕，因為我與你同在；不要驚惶，因為我是你的神。我必堅固你，我必幫助你；我必用我公義的右手扶持你。」

3.描述神拯救行動的結果——「凡向你發怒的必都抱愧蒙羞……。」
4.神作這行動的基礎——「因為我耶和華——你的神必攙扶你的右手，對你說：不要害怕，我必幫助你。」
其他先知言論的固定形式包括有救恩的預言（賽四十三14-21）、救恩的宣告（賽四十一17-20，四十二14-17，四十三16-21，四十九7-12），以及災難的神諭（賽五8-10，十1-4；摩五18-24，六1-7；彌二1-5）。
二．信息的內容　有格言說：舊約先知並不是「預測未來者」，而是「警告者」，這並不全然正確。所有古典（寫正典）的先知都預測未來。然而，這種預測並非基於人類的好奇心，只想知道未來會如何，而是基於過往或現在人違反聖約將要帶來的後果，或基於一個未來的拯救行動，那行動將使失望的人重獲希望。舊約中所保存的先知言論原本多半都是公開的宣告或講辭，這些先知的宣講大部分都是由以色列的罪惡和背逆所引起的。何西阿和耶利米責備以色列，因為她毀了聖約（耶十一2、3；何八1）。
被擄前的先知大膽地批判他們當日的宗教祭儀（賽一11-17；耶六20，十一14、15，十四12；參耶七21-26；何六6，八13；摩二6-8，三4，五21-27；彌六6-8）。阿摩司書五章21-24節是一段典型的反祭儀的謾罵：
我厭惡你們的節期，也不喜悅你們的嚴肅會。你們雖然向我獻燔祭和素祭，我卻不悅納，也不顧你們用肥畜獻的平安祭……惟願公平如大水滾滾，使公義如江河滔滔。
當我們考慮說許多先知都對祭儀持反對的立場，有幾點是須留意的：（1）宗教敬拜有時會被異教的傳統和習俗所侵入，在被擄前的時期更是如此。（2）墨守成規的敬拜禮儀所引起的自義，加上對五經道德要求的逃避，是先知批評的焦點。（3）先知常指以色列違反了誡命；五經中的眾誡命是包括禮儀責任和道德要求的；舊約並沒有界分禮儀與道德律法。
先知常與社會公義和社會改革結上不解之緣，毫無疑問地這些事情都是他們信息的重要層面。阿摩司責備富人欺壓窮人（摩二6-8，四1，五11，八4-6），他斥責淫行（二6-8），以及那些受賄的人（五12）。何西阿列出當時盛行的惡行，包括說謊、殺人、盜竊、行淫和拜偶像（四2），拜偶像的行為尤其是他指摘的目標（八5，十一2）。這種對以色列行為激烈的指摘是基於神對以色列那不息的愛（賽四十三4；耶三十一3；何三1，十一1、4，十四4；瑪一2），是跟祂對以色列的揀選分不開的（賽四十三1；耶三十三24；結二十5；何三1-5）。神對以色列之愛和揀選的密切關聯，可見於何西阿書十一章1節：「以色列年幼時，我愛他，就從埃及

召出我的兒子來」，馬太則看見其中有談及彌賽亞的層面（太二15）。
由於神的愛和揀選在出埃及的事件中向以色列人啟示了，所以「出埃及」這表達方法含有拯救的寓意。以色列反叛的程度令先知有感講述一次新的出埃及，暗示神子民的罪惡，需要一次比原有的出埃及更新更徹底的出埃及（賽四十三1-7、14-21）。
正統的先知不單關注以色列的罪過，及隨之而來難免的歷史性審判，他們也關注那將來最後要達成的無上福分。若末世論的定義是論及那舊秩序（或舊時代）結束或前後所發生的最後事件，以及神所定立的新秩序，那麼許多正典知所傳講的信息都可說是全然末世性的。
這種末世觀念之一是「耶和華的日子」。耶和華的日子這觀念首先出現在阿摩司書，在那經文裏，重點放在那日要臨到以色列的災難。儘管阿摩司的重點放在災難中，但耶和華的日子對以色列來說，仍是拯救和審判並重的。雖然我們可以說耶和華的日子之災難已在主前722年（撒瑪利亞陷落）和586年（猶大陷落）兩次歷史事件中實現了，但這些預言仍有一些特徵，顯示預言超越歷史性的應驗，還期待著末世性的應驗。
由於先知主要的信息集中在審判的主題，因此，耶和華的日子之基本概念便是一個神審判的日子（賽二12-22；俄15；番一7-18，二1-3，三8）。雖然先知宣告了審判，但最終仍預言以色列要從被擄之地歸回（耶二十九10-14，三十3；俄19-21；彌七8-20）。雖然以色列要為背叛聖約而受苦，但一群餘民會存留（賽十20-22，十一10-16，二十八5，三十七4；摩九8；番二3，三12、13）。
由於以色列人看「救恩」主要是現世的，所以救恩包括一些福分：如長壽、生養眾多、物產豐饒、得勝敵人、安享太平、水源充足等。為了跟這救恩觀念諧協，未來的時代也從上述角度來陳述，如在阿摩司書九章13、15節：
耶和華說：日子將到，耕種的必接續收割的；踹葡萄的必接續撒種的；大山要滴下甜酒；小山都必流奶……我要將他們栽於本地，他們不再從我所賜給他們的地上拔出來。這是耶和華——你的神說的。
先知想象未來的理想世界時，用了從前黃金時代的形象，而從前的黃金時代正是末日景象的先存者。以賽亞想象狼與羊、牛與熊和平共處時（賽十一6-9，六十五25），他的觀念是源自伊甸的傳統，其中描述人、獸和世界之間的關係，在人類墮落之前，是十分完美的。末日的以色列若沒有領袖，會是反常的現象，但未來的君王又會是怎樣的呢？大衛自己，或一個極像他的人，會再來帶進一個像大衛和所羅門那時的黃金時代。以西結書三十四章23-24節這樣說：

我必立一牧人照管他們，牧養他們，就是我的僕人大衛。他必牧養他們，作他們的牧人。我——耶和華必作他們的神，我的僕人大衛必在他們中間作王。

這是耶和華說的。神與大衛所立的，不是一個有條件的約，而是一個絕對不可違反的約（撒下七4-17；詩八十九；耶三十三19-22），先知就是按這認識，可以有信心地期待大衛王位之重建（耶十七24-26，二十三5、6，三十三14、15）。雖然正典先知著作中只有很少是明顯的彌賽亞經文，但他們期待一位像大衛的理想君王，則成了後來所有彌賽亞盼望的基礎。

預言的式微

被擄歸回時期有一個半世紀的時間，預言仍十分活躍，但有許多改變導致預言顯著地消失。其中一種改變是預言的威信顯著地衰微了，從以下撒迦利亞書十三章2-6節話可見一斑：

萬軍之耶和華說：「那日，我必……使這地不再有假先知與污穢的靈。若再有人說預言，生他的父母必對他說：『你不得存活，因為你託耶和華的名說假預言。』……那日，凡作先知說預言的必　因他所論的異象羞愧……」

預言威信之失落最少有部分原因是假先知不斷增加，猶太人卻缺乏基本的能力去分辨真先知與假先知。

預言停止的另一個因素是，猶太教領袖圈子裏認為說預言的靈，已從以色列中除去了（《馬加比一書》四46，九27；《巴錄二書》八十五3）。後期的拉比認為說預言的靈已隨著先知哈該、撒迦利亞（兩者均為主前六世紀後期的人），和瑪拉基（主前五世紀中期？）的工作而停止。他們相信真先知的聲音已絕於以色列，起碼部分原因，是為了提高先知書的神聖正典地位，這些先知書正典在瑪拉基書寫成之後不久必定已成形。預言式微的第三個原因是：它漸漸改變形式成為文士式的啟示文學。我們只能透過啟示文學——早期猶太文學一種特別的體裁——來認識啟示學。啟示學的特徵主要是外表看來十分消極。先知的思想是期望神在歷史中行事，重建以色列，帶來理想的、伊甸園式的境況；啟示學則認為這境況只有經過神激烈的干預才會出現，激變會帶來歷史的結束，世界會再被創造，讓義人居住。啟示學另一個特徵是認為啟示是神祕的，是需要解釋才能明白的。舊約先知啟示其中一個主要的特色，卻是它的直接性，可以即時被理解。在啟示文學裏——包括舊約裏的啟示文學，因它是始源於舊約——作者強調神的啟示是間接和含糊的。在主前六世紀的先知如但以理和撒迦利亞的經歷裏，異夢和異象若沒有使者的解釋是無法明白的（但七至十二；亞一7-21，四1至六8）。因此啟示便成為了一種奧祕，需要藉文士的專門知識和智慧來解明。

兩約之間時期猶太教中的預言

在許多被擄後期的先知書（但以理書、約珥書和撒迦利亞書）中，明顯看見啟示文學的傾向，到了希羅時期（主前332-主後135），啟示文學在巴勒斯坦便可說是成熟了。主前三世紀，猶太聖經的先知書正典已完成了，那時較近期的先知著作很難被廣泛地接納，加上預言的威望已銳減，情況就更甚。雖然如此，許多啟示文學卻寫成了，這些作品並非以作者的真實名字寫成，而是假借以色列有名望的古人，如亞當、以諾、摩西、巴錄和以斯拉。啟示文學，除了聖經中的但以理書和啟示錄外，全都以虛假的名字寫作，以提高作品的價值。

猶太教官方圈子裏雖認為預言之靈已不存在於以色列中，但啟示學者的觀念卻頗為不同。他們聲稱的默示程度顯示他們把自己的作品與摩西的啟示看齊（《以諾一書》九十一1，九十三1；《亞當與夏娃生平》二十九2；《以諾二書》二十二4-12；《禧年書》一；《巴錄二書》五十九）。對這些作者來說，「預言性的」默示是實在的。在《以斯拉二書》的啟示裏（約主後80），作者（裝作是聖經中的以斯拉）聲稱猶太聖經已完全被火燒毀，後來神讓以斯拉喝下一服火辣的藥，在其後40天，神給他默示，他便在5位書記的協助下，重寫了24卷失去了的正典書卷和另外70卷書卷。神告訴他，那24卷書是給配與不配的人看的，另外的70卷（無疑即現今的啟示文學）必須留給有智慧的人看（《以斯拉二書》十四45-47）。這啟示書的以斯拉被看為最後一位先知（《以斯拉二書》十二42），而他所聲稱的默示令人吃驚。

啟示學者不像聖經中的先知，先知向全以色列講話，他們則只向一個被揀選的小群作啟示（《以斯拉二書》十二37、38）：

因此寫下這些你們在一本書中見過的事，並藏在一個隱蔽的地方；你們要把這些事教導民中有智慧的人，就是你們知道他們的心能明白和保守這些祕密的人。

主前一世紀，聖經中的先知被列入正典後，預言作為奧祕之解釋，這觀念便有了進一步的發展。猶太聖經本身被看為神隱藏之奧祕的寶庫，這些奧祕需要有受感的人用專門知識去解釋。這觀點在昆蘭社團的著作中明確地反映出來了。昆蘭社團是猶太教裏一個相信啟示學的流派，他們從主前一世紀至大約主後66年昌盛起來。在這社團所寫的《哈巴谷書註釋》七章1至4節中寫道：

神便吩咐哈巴谷寫下那些在最後的世代要發生的事，但祂並沒有讓他知道終結的時間。至於祂說：「使讀的人容易讀」（哈二2下），這句的解釋是關乎公義的教師，神已把祂僕人眾先知的奧祕的話，全向這公義的教師解明了。

預言的概念在兩約之間時期最後的發展是：預言被看為末世的現象，即末後的日

子之特徵。昆蘭社團中的公義之教師及其跟從者使用靈意解經法去解釋，認為哈巴谷與其他先知是講及解經者活在其中的時代，他們看那時代為末日。在舊約先知著作中，許多地方顯明神的靈之澆灌是末時才發生的事件（賽四十四3；結三十六26、27，三十七14，三十九29；珥二28）。昆蘭社團認為聖靈已澆灌在他們身上了，顯示末時即將要來臨。

兩約之間時期的預言是末世性的。從主前一世紀和主後一世紀所出現的眾多彌賽亞和彌賽亞運動可見，這些彌賽亞大都自稱為先知（徒五36、37，二十一38）。此外，第一世紀的猶太人物如約瑟夫和斐羅似乎都看自己為先知。

新約中的預言

早期基督教跟我們在兩約之間時期所認識的少數自我傳講的先知有很大的分別，早期基督教以先知活動的狂濤開始，一直延續至主後二世紀。耶穌、祂的門徒與跟隨者，以及早期的基督徒，都相信他們身處的時代是舊約預言已應驗的時代（可一14、15；徒二16-21；羅十六25-27；林前十11）。然而，這時代並不只是預言應驗的時代，也是預言恩賜更新的時代。

施洗約翰

在新約中，施洗約翰主要被描繪為耶穌的先驅，他的來臨是瑪拉基早已預言的（瑪四5-6；太十一14）。然而當約翰宣告神的審判即將來臨，並對猶太人加以抨擊和斥責時，他就活像舊約的先知，出來責備以色列人一樣。約翰的服飾是穿駱駝毛的衣服和腰束皮帶（可一6），這也像舊約先知典型的裝束（王上十九19；王下一8，二13、14；亞十三4）。猶太人普遍承認約翰是先知（太十四5，十七10-13；可九11-13，十一32；路一76，七26）。路加以一種類似舊約先知書的風格記述說：「神的話臨到他（約翰）」（路三2；參約一1，三1；彌一1；番一1；該一1，二1；亞一1）。馬太福音三章7-10節（參路三7-9）和馬可福音一章7-8節（參太三11、12；路三15-18）保存了兩段先知式的講論。在第一篇講論中，約翰指摘他世代那些違反約中律法的人，並勸勉他們改變生活的態度。在第二篇講辭中，約翰預言大能者耶穌的來臨（太三11；可一7；路三16；約一15、27、30；徒十三25）。然而，約翰的風格又並非完全是舊約先知的風格。他的宣講是憑著自己的權柄作的；他從不訴諸「耶和華如此說」之類的公式，他表達他的先知性講話時，也沒有當作是神的講話一般。但縱然有上述的分別，把約翰看為舊約先知傳統最後的一個代表，仍是十分恰切的（太十一13；路十六16）。

拿撒勒的耶穌

一般人都看耶穌為先知（太十六14，二十一10、11；可六14、15，八28；路七16、

39，九8、19；約六14，七40、52）。他們作出這評估，是基於耶穌所行的大能，以及祂所發出的先知性言論及預言。雖然耶穌沒有直接自稱是先知，但馬可福音六章4節（參太十三57；路四24）卻已暗示了這自稱：「大凡先知，除了本地、親屬、本家之外，沒有不被人尊敬的」，路加福音十三章33節亦說：「雖然這樣，今天、明天、後天，我必須前行，因為先知在耶路撒冷之外喪命是不能的。」在使徒行傳，耶穌被視為申命記十八章18節所預言的那像摩西的先知（徒三22，七37）。馬太介紹耶穌為新的摩西，但卻沒有特別強調祂的先知角色。但約翰則像路加一樣，強調耶穌是末世摩西的先知角色（約七40，四19，六14、15）。

福音書與使徒行傳皆反映耶穌是先知的概念，但它們也強調耶穌不單是一位先知。雖然如此，在早期猶太教中，先知的概念十分重要，故此耶穌被公認為先知已經是十分重要的了。認為耶穌是舊約傳統中的先知之原因，不少於以下13個：(1)耶穌的教導帶著權柄（可一27），這特徵可見於祂常使用的引言公式：「我實實在在的告訴你們」，這就像舊約先知帶著權柄說：「耶和華如此說」；(2)耶穌的許多言論都以詩體來表達，這跟當代的拉比教導不同，反而像舊約先知所用的詩體修辭法；(3)耶穌像古代先知一樣看見異象（路十18）；(4)耶穌像眾先知一樣，說許多預言（太二十三38；可十三2，十四58；路十三35等）；(5)像舊約先知一樣，耶穌作出一些象徵性的行動（如潔淨聖殿，進入耶路撒冷，和最後的晚餐）；(6)耶穌像眾先知一樣，在有需要時便拒絕遵守外表的宗教禮儀，而強調在道德和屬靈的層面上順服神；(7)耶穌宣告神的國快要來臨，這末世性的宣告也像先知所作的一樣；(8)像舊約先知一樣，耶穌是勸人悔改的傳道者；(9)耶穌像許多先知一樣，自覺是蒙神特別呼召的（太十五24；可八31，九37，十四36；路四18-26）；(10)耶穌像眾先知一樣，透過與神親密相交而得著屬天的啟示（太十一27；路十22）；(11)像眾先知一樣，耶穌是神的代表，服從祂就是服從神，拒絕祂就是拒絕神（可九37；參撒下七7；結三十三30-33）；(12)像眾先知一樣，耶穌自覺是奉派往以色列人之中（太十五24，十九28；路二十二30）；（13）像許多先知一樣，耶穌不單宣講神的話，祂本身也是神的話之應驗。

耶穌像施洗約翰，但卻不像舊約先知，祂從不使用「耶和華如此說」這先知傳信的公式。然而，耶穌獨特地使用「我實實在在地（阿們）告訴你們」這嚴肅的句子來引出祂的話，顯出了祂說這話的權柄。然而，耶穌又使用了許多句式，叫人想起先知的術語。其中一種獨特的表達方法是「你們中間誰有」（太七9、10／路十一11、12；太十二11／路十四5；路十七7-10，十一5-8，十五4-7、8-10，十四28-30、31-32；太六27／路十二25）。這表達方式在拉比的講論中是看不到的，但卻是數

位舊約先知常用的句式（賽四十二23，五十10；該二3）。耶穌又經常使用一種被稱為「末世相比法」的句式。其中一個例子是路加福音十一章30節：「約拿怎樣為尼尼微人成了神蹟，人子也要照樣為這世代的人成了神蹟。」第一句是關乎一件過去或現在的事件，第二句用將來的時態比較一件末世的事件，因此稱為「末世相比法」。這句式常出現於舊約先知書中，因此耶穌所使用的句式必是從舊約先知書而來（賽十11，二十四13，四十一25，六十六13；耶三十一28，三十二42，四十二18；結二十36，二十二20，三十四12，三12；俄15）。

耶穌所使用的另一個具特色的句式，也可看為是預言性的，就是祂把許多話語的結構分成兩部分：第一句關乎現今的狀況，第二句則關乎將來神在末世所行的事。這種句式的典型例子——跟末世相比法很接近——可見於馬太福音五章7節：「憐恤人的人有福了／因為他們必蒙憐恤。」一個更複雜的例子可見於馬可福音八章38節：「凡在這淫亂罪惡的世代，把我和我的道當作可恥的／人子在他父的榮耀裏，同聖天使降臨的時候，也要把那人當作可恥的。」耶穌作了許多先知性的預言，其中包括：(1)預言神的國即將來臨（可一15／太十7、8；太十23，二十三39；可九1，十三28-29）。(2)預言耶路撒冷和聖殿被毀（可十四58／太二十六61；可十五29／太二十七40；約二19-21；可十三2／太二十四2／路二十一6；路十三34、35／太二十三37-39）。這些預言中較顯著的一個，可見於路加福音十九章41-44節：耶穌快到耶路撒冷，看見城，就為她哀哭，說：「巴不得你在這日子知道關係你平安的事；無奈這事現在是隱藏的，叫你的眼看不出來。因為日子將到，你的仇敵必築起土壘，周圍環繞你，四面困住你，並要掃滅你和你裏頭的兒女，連一塊石頭也不留在石頭上，因你不知道眷顧你的時候。」

這預言在主後70年，羅馬人毀壞耶路撒冷時，表面上已應驗了。(3)預言人子的降臨（可八38／太十六27／路九26；太十32-33／路十二8-9；可十三26、27，十四62；路十一30／太十二40；路十七24／太二十四27；路十七26／太二十四37-39；太十三40、41，十23）。(4)福音書中最長的一段預言，是耶穌在馬可福音十三章1-32節所說一番關乎末世的話（參太二十四1-36；路二十一5-33），其中有許多預告，關乎耶路撒冷的被毀和這世代的終結，這些預告給編織成一段向門徒講述的言論。

早期基督教的預言

一．被視為一種末世恩賜的預言　根據使徒行傳，早期基督教預言的開始，是與五旬節聖靈降臨在最早期的基督徒身上同時發生的（徒二1-21）。彼得在五旬節講道時指出聖靈降臨，和隨之而來的預言（在早期猶太教中，神的靈基本上就是預言的靈），是約珥書二章28-29節之預言的應驗。使徒行傳二章16-18節引述如下：

這正是先知約珥所說的：「神說：在末後的日子，我要將我的靈澆灌凡有血氣的。你們的兒女要說預言；你們的少年人要見異象；老年人要做異夢。在那些日子，我要將我的靈澆灌我的僕人和使女，他們就要說預言。」

經文清楚指出說方言的現象給看為一種說預言的活動（徒二4、17，十九6；參十六7）。此外，由於聖靈已澆灌在所有早期基督徒身上（那靈是預言的靈），所有基督徒實際上就是先知，或都有先知的潛質。由於約珥預期這些事會在末時發生，所以必須看其應驗為一件末世的事件。因此，新約預言並不像舊約預言，它主要是一種末世的恩賜。早期基督教中預言的盛行顯示末日已臨在。早期基督教有一個普遍的觀念，似乎認為所有基督徒既然都分享神的靈（羅八9-11、23；林前三16；加三2-5；來六4；帖前四8），所以他們都有先知的潛能（即使他們不是實在地當先知）；這觀點可見於彼得在使徒行傳第二章的講道中。然而也有個別的信徒特別擁有說預言的恩賜，這些人通常被稱為「先知」。根據哥林多前書十二章28節（並參羅十二6；弗四11），「神在教會所設立的：第一是使徒，第二是先知，第三是教師……」。此外，聖經也保存了幾名早期基督教先知的名字，這些人包括：亞迦布（徒十一27、28，二十一10、11）；猶大和西拉（徒十五32）；巴拿巴、西面、古利奈人路求、馬念、保羅（徒十三1）；還有傳福音之腓利的4個女兒（徒二十一8、9）。啟示錄的作者約翰也肯定是一位先知（啟一3，二十二9、18），但他從沒有採用這職銜。在啟示錄二章20節，約翰為我們提供了推雅推喇女先知一個隱祕的稱謂，他稱她為「耶洗別」，並認為她是假先知。其他基督教文獻中也記下了第二世紀一些先知的名字，但有關他們的事可知的甚少，甚或一無所知。早期基督教中，作品仍存留至今的，或有相當資料存留給我們的人物，都沒有一個曾自稱是「先知」。施洗約翰、耶穌、保羅和約翰雖然都是先知，但卻沒有以這職銜自稱。

二．基督教先知的角色　基督教先知是早期基督教群體中的領袖（林前十二28；弗四11），但他們都不是行政上的領袖，而是在基督徒集體敬拜之中作領袖（徒十三1-3，十一27、28；林前十二至十四；啟一10）。由於神的靈在基督徒的敬拜中尤為活躍和顯著，因此預言在其中是神與子民溝通的主要途徑。在許多方面，使徒、先知和教師的職責是重疊的。使徒如彼得（徒四8）和保羅（徒十三1）同時也是先知和教師。事實上，使徒似乎是擁有神賜給教會的所有屬靈恩賜。先知也負上教師的任務（林前十四3、4、19、31），不過他們又不像教師，因為他們的話帶有直接的神性權柄。教師主要的職務是解釋舊約的意義和始自耶穌的傳統。先知像使徒和教師一樣，不會在地方教會負責任何職務如監督、長老和執事

等。他們不是在個別群體中揀選出來的，而是蒙神的差遣，因此所有地方教會都尊重和接納他們。

早期基督教的先知有周遊的，也有定居的，而周遊的先知在敘利亞、巴勒斯坦和小亞細亞的教會比在歐洲教會更盛行。根據使徒行傳十一章27-30節，有一群先知，包括亞迦布，由耶路撒冷旅行至安提阿。後來，亞迦布又曾由耶路撒冷前往該撒利亞，向保羅提出警告（徒二十一8-11）。猶大和西拉兩人都是先知（徒十五32），他們把耶路撒冷的使徒和長老的信件帶給在安提阿的基督教會（十五22-35）；他們之所以特別蒙揀選來執行那任務，似乎是由於他們具有先知的身分。先知約翰寫信給在小亞細亞7個不同的教會（啟二至三），很可能因為他已透過以往的探訪認識每一個教會。另一方面，許多先知似乎是長駐在所屬的教會中，而只在當地行使其先知恩賜（林前十二至十四）。

三．預言的功能　據保羅所說，預言的主要目的（其他屬靈恩賜亦然）是建立和造就教會。根據哥林多前書十四章3節，保羅說：「但作先知講道的，是對人說，要造就、安慰、勸勉人。」在哥林多前書十四章4節，他又說：「作先知講道的，乃是造就教會。」保羅詳盡地討論屬靈恩賜的課題，尤其說方言和作先知講道，因為哥林多信徒過分著重了說方言。保羅原則上不反對說方言（林前十四18、39），但由於所說的方言不是人人皆懂，所以教會不能得造就。作先知講道所說的內容，是一些受聖靈所感而說出的、容易明白的言論，對所有與會者都產生造就、安慰、勸勉的作用（林前十四20-25、39）。作先知講道能勸勉和堅固信徒這一點，也曾在使徒行傳中強調。使徒行傳十五章32節說：「猶大和西拉也是先知，就用許多話勸勉弟兄，堅固他們。」整卷（使徒行傳二40，九31，十一23，十四22，十六40，二十1、2）都強調先知行事的重點是勸勉和安慰。基督教先知講道那種勉勵人之功能，實際上是基督教先知預言所獨有的。普遍來說，舊約先知信息中幾乎完全沒有道德上的教訓，在猶太教的啟示學上也甚少談及。然而，在施洗約翰、耶穌和早期基督教的信息中，道德上的教導卻佔了一個十分強的部分。

四．基督教預言的內容　雖然知道基督教先知講道的主要功能是道德上的教導和勉勵，但這並不能告訴我們預言的內容是甚麼。在早期基督教中，先知的話有時可在重要的決定上提供神的指引。保羅和巴拿巴透過先知的話，被選派去肩負特別的任務（徒十三1-3；參提前一18，四14）。保羅和提摩太也可能是透過先知的話，被禁止在亞細亞傳福音（徒十六6），他們也同樣被耶穌的靈禁止前往庇推尼（十六7）。也許預言最通常的用途是預測未來。亞迦布曾預言天下有大饑荒（十一28），以及保羅很快會被捕（二十一11）。其他先知也曾預言保羅即將會下監

（二十23）。約翰在啟示錄中之預言，全都指向未來的事件，在末日要逐漸顯現的。然而，約翰詳盡的預言並非為了滿足聽眾的好奇心，而是要安慰和鼓勵那些在逼迫和試煉中的讀者。

五．基督教預言的形式　基督徒先知不像舊約先知，他們不會常以神或耶穌直接講話的形式傳信息。因此，他們很少使用傳信者的公式。然而，亞迦布說預言時，卻使用了這公式，使徒行傳二十一章11節說：「聖靈說：猶太人在耶路撒冷，要如此捆綁這腰帶的主人，把他交在外邦人手裏」。啟示錄二至三章的預言書信全以第一身的形式來書寫，而說話者就是復活的耶穌。每一封信都以如下的公式來結束：「聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽！」（啟二7、11、17、29，三6、13、22）除了這些甚少出現的先知預言公式外，在早期基督教文獻中，很少把先知言論正式標記出來的。

六．基督教預言的式微　雖然直至主後第二世紀中期，基督教先知仍有出現，但他們漸漸被視為異端。正如以色列歷史中被擄後期一樣，到處充滿假先知，護教的能力又很弱。預言式微主要是由於其主要職責——道德上的勸勉和安慰信徒——已不再是獨特的，預言很快便給早期教會其他的職事所取代了。此外，新約正典逐漸形成，直接的啟示也沒有教會初期那麼重要。先知消失了，但「聖經的訓勉」（羅十五4）仍然存在。

David E. Aune

另參：「假先知」；「先知，女先知」；「異象」；「夢」；「以色列的宗教」；「聖言」；「應許」。

預定(Foreordination, Predestination)

指神在事情發生之前，定下其過程及結果。在一般的使用上，「預定論」跟「命定」被當作是同義詞。不過，「命定」或「揀選」則是特別指向人的命運。

預定是神整個計劃的基礎：祂決定要創造宇宙，眷顧供應其需要，並且「照著祂旨意」決定其命運（弗一11）。「威斯敏斯特教義簡要」這樣說明這個教義：神「照著祂的旨意定下祂永恆的目的，並且藉此預先定下一切將要發生的事情，好使祂自己得著榮耀」。如此看來，預定是一切基督教教義的基礎，因為其中牽涉到全世界的歷史和命運，並全宇宙和其中所包含的一切。

使徒保羅曾談及神要使所有受造之物得以滿足的計劃：「受造之物切望等候神的眾子顯出來。因為受造之物服在虛空之下，不是自己願意，乃是因那叫他如此的。

但受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由的榮耀。」（羅八19-21）聖經對於萬物的得贖，所言不多。它只提及有義居於新天新地中（彼後三13）。一切對人類的存在有損害，並顯明人類墮落和罪性（即敗壞）的事物，都會過去。神將要使「一切都更新了」（啟二十一1-5）。所以一切事物的終極，都是在乎神自己。

預定論在神學思想和常識的範圍中，都製造了一些難題，特別是關於預定與人類的自由和責任之關係，並救恩所涉及預定的方面。假使人的行為和抉擇都已被預定，又怎能要求人為此負責？為了解決這難題，有些人否定神在人類自由方面的預定權。他們辯稱，因為人被造時，被賦予自由，所以神必在祂預定「必要」發生的事上，有所克制。否則，人類行為中的自由和負責，便毫無意義。

加爾文主義反對這種論點，他們堅持即使在預定和預知當中，自由的行為仍然是可能的。不過，問題仍然存在，因為從人的觀點看來，想要在最後一分鐘改變主意，便成了不可能發生的事情。

另一方面，否認預定的教義，就是暗示神並不控制祂的創造。若是如此，則宇宙的存在和其中所發生的事情，包括人類的行為，都被一些在神以上或之外的事物主宰，又或是由一些不明所以的終極因素制定。在聖經和人類的經驗中所顯明神的保守和眷顧，推翻了這種論點。基督徒一般接受神能夠預定和控制祂的創造，人類亦可以在神宏觀的控制下，作出自由而負責任的行動。由於人類所能瞭解的有限，表面的矛盾或反論仍然無法解決。

許多初期教會的教父，都曾經提及預定的問題；在希坡的奧古斯丁（354-430）神學中，更十分強調這點。奧古斯丁大大地影響了宗教改革家，特別是加爾文。改革派的神學家根據信經中（例：威斯敏斯特信條）有關神永恆的旨意，著手研究預定的教義。神的旨意是獨一無二的，但為了方便討論和解釋，通常會以複數表達。馬丁路德相信預定論，卻不像加爾文那麼強調。路德的神學雖亦有提及命定或揀選，但在預定論方面卻是沈默的。現代的信義宗思想強調有條件的揀選，而不是絕對的揀選，也就是說，神的揀選或命定，是基於祂預見人的信，才作出的。

聖經中的預定

許多經文提到預定（包括命定和揀選）及預知等相關的思想。預定在邏輯上可被視為預知的基礎，但事實上，兩者都是神永恆的屬性，並無先後之別。

神論到要加諸巴比倫的審判時，說：「這是向全地所定的旨意；這是向萬國所伸出的手。萬軍之耶和華既然定意，誰能廢棄呢？他的手已經伸出，誰能轉回呢？」（賽十四26、27）神亦宣告祂從起初，便定下終局：「我的籌算必立定；凡我所

喜悅的，我必成就。」（賽四十六10）保羅指出神的計劃，是「隨他的心意」而實現的（弗一11；參詩一一九89-91；但四35）。

論到人的事情，聖經提到，人的壽命是有定數的（伯十四5），神的關注延伸到受造物身上（詩一〇四14-30；太十29），就連我們頭上毛髮的數目，祂也數過（太十30）。再者，神的計劃遍及萬民和萬國，因「他從一本造出萬族的人，住在全地上，並且預先定準他們的年限和所住的疆界」（徒十七26）。

神知道，甚至利用人的惡行，來完成祂的心意。例如，雖然約瑟的哥哥犯罪把約瑟賣作奴隸，約瑟後來卻說：「從前你們的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全許多人的性命，成就今日的光景。」（創五十20）加略人猶大出賣耶穌，但神使用那惡念。耶穌說：「人子固然要照所預定的去世，但賣人子的人有禍了！」（路二十二22）在五旬節那天，使徒彼得說：「（耶穌）既按著神的定旨先見被交與人，你們就藉著無法之人的手，把他釘在十字架上，殺了。」（徒二23；參徒四27、28）保羅論到神在法老的行動上，彰顯祂左右決定的權能（羅九17）。啟示錄十七章17節說：「神使諸王同心合意，遵行他的旨意。」故此，神預先定下了自然和歷史事件，甚至邪惡的行為，都服在祂的管轄之下，被用來達成祂的旨意。

罪人被揀選，透過基督而得救，亦是在神的預定之中（羅八28-39；參徒十三48；腓二12、13；彼前二9）。神的揀選並不是獨裁的，「因為世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀」（羅三23）。神救贖的計劃建基於祂永恆的愛和美意（弗一3-14；羅五6-11）。基督徒是領受神恩典的人，他們認識神並且為神所知曉（即蒙神所愛，加四9）。揀選和信徒的信心，兩者均為得救過程的一部分。

預定和神的保守

預定的教義已在神保守人的教義中，得著暗示。神的保守就是指神在世界實現祂的計劃。神對整個創造的看顧和控制，是指向祂的救贖計劃，祂要買贖按祂形象所造的男女。神的王權統管在世界上發生的事情，但神並不為罪負責。祂創造了人類，他們可以向神說是或否。這並非指神的計劃因此受挫；然而，在攔阻中，它仍能繼續。神至終的計劃，在人類歷史所有好或壞的事件中，已經得到實現。不過，祂的王權並不是獨裁地加諸人的身上。神不是暴君，祂是聖潔、慈愛和公義的神。祂的計劃是按著祂的本性而施行；從祂對整個創造的看顧和關注，以及祂向不配的罪人流露那份堅定不移的愛，可見一斑。

自然律就是神掌管宇宙而設立（預定）的法則。但為甚麼會有那些具破壞力的自然現象，好像地震、旋風和颶風呢？這一個由慈愛的神創造及掌管的世界，為何

需要有這些明顯是惡的事物呢？若是說神無法完全控制大自然，根本不是答案。假如生命全部的意義，都在於這個短暫的物質世界，也許我們有理由向神投訴。但考慮到神全盤的計劃和祂至終要拯救人的旨意，答案就有不同的層面了。神終極的旨意是超越今生，集中在那將來彌賽亞國度的豐盛裏（啟十一15，二十一1-4）。預定的教義是一個大奧祕，但對於蒙神所愛、認識神偉大計劃的信徒而言，卻應是喜樂與安慰的原委。

arren C. Young

另參：「揀選」；「預知」。

預知(Foreknowledge)

在一些事情發生或物件存在之前，已預先知道、認識。

聖經中的觀念

在新約中，希臘文「預知」一詞，只出現7次。所論及的是基督徒預知要防範假師傅（彼後三17）；猶太人對保羅早年的生活的認識（徒二十六4、5）；神對基督之死的預知（徒二23；彼前一18-20）；並神對祂的子民（羅十一2）和教會（羅八28-30；彼前一1、2）的預知。

其實，預知的觀念早已透過其他形式，貫串在整本聖經之中。首先，聖經教導我們神是全知的。神的智慧是沒有限量的（詩一四七5）。祂知道每個人的心思意念（代上二十八9）。詩篇一三九篇描述神瞭解所有人的思想、言語和行為，極為詳盡。這種知識也延伸到天上的麻雀和人的毛髮數目（太十29、30）。從這種無限的知識，就可以推斷神對於將要發生在人類歷史中的事情，亦瞭如指掌。

此外，聖經直接說明神在事情還未發生之前，便已知曉。這就是祂跟那些無法看透未來的外邦偶像的分別之一（賽四十四6-8，四十五21，四十八14）。神預知的能力，使先知可以發出預言。神曾向亞當和夏娃宣告，女人的後裔一定會擊敗蛇和牠的後裔（創三15）。亞伯拉罕蒙神應許，將來必得著的福氣（創十二3）。神對摩西說過，「我知道……埃及王也不容你們去」（出三19）。彌賽亞降臨時的榮耀，早已由舊約的先知宣告了（例：賽九1-7；耶二十三5、6；結三十四20-31；何三4、5）。在但以理書第七章（參但二31-45），神揭示了世上帝國將來的興衰和神國度的建立。在新約許多地方，亦可見基督的事工和教會的建立是為了應驗舊約眾先知的預言（太一22，四14，八17；約十二38-41；徒二17-21，三22-25；加三8；來五6；彼前一10-12等）。

哲學家和神學家的觀點

對許多希臘早期的哲學家而言，將來一切的事都緊操在命運的掌握中，不但包括人類的歷史，甚至是眾神祇的前途。偶爾，這些神祇會知道一件將要發生的事情，並向人啟示出來。不過，這些預知的事件，仍是無法更改的。這種看法，跟聖經所述那位有位格的造物主如何知道未來，並按自己的目的來引導歷史的論點，當然大相逕庭。

多個世紀以來，神學家和哲學家均被神的預知，跟人的責任和自由之間的關係所困擾。有些人會說若神確實無誤地知曉將來發生的事情，則這些事情就必然會發生。故此，不論人所作的決定是甚麼，都不要緊，因為事情的結局是不受影響的。初期教會的神學家斷然反對「預知即是事情早已決定了」的說法。例如，殉道者游斯丁說過：「我們預告事情將要發生的時候，並沒有視之為不可變更的終局。」另外一些神學家，由於懼怕預知會摧毀人的自由和責任心，於是堅持神並非確切或完全知道未來的事情。好像那些支持現代進程神學觀點的人，他們認為神是跟大自然和人類一同成長和發展。這位神在他們看來最多只能知道一切過去已經發生的事情。而未來的一切，對於神和人而言，都是未知和無法確定的。一位較早期的神學家格拉克認為，雖然神可以預知未來的一切事情，祂卻選擇不預先知道某些事情。

奧古斯丁則持另一個理由，反對預知的說法。他辯稱神在永恆中，看一切的時間都是現在。在神來說，也就沒有過去或未來。所以，祂不會在事情尚未發生之前，預先知道，因為祂永遠高高在上，從「現在」的角度看一切的事件。奧古斯丁當然沒有否定神對一切事物，甚至是有關我們未來的事件，都瞭如指掌。

由於聖經中對神預知的能力，已有清楚的教導，福音派的神學家一般也接受神對於未來的事情，擁有全備的知識。不過，尚有另一個不同的觀點。奧古斯丁和加爾文的跟隨者堅持神確實知道一切的事情，因為人類歷史中所有的事情，連最微小的部分，都在神的主權下被決定了。因此，他們看預知跟預定，縱使不能算是一樣，卻是緊密相關的。同時，大部分加爾文派的神學家斷言，人類仍然要為自己的選擇負責，他們不是命運盲目安排下的犧牲品。他們一般亦接受神並沒有創造罪惡；罪是天使和人類背叛那位聖潔和公義的神而產生的結果。

另一方面，亞米紐斯派的傳統，把預知和預定區別開來。雖然救贖世界的計劃和人類歷史的梗概是由神預先決定，但個別的人對神的回應，則未被預定。故此。神可以預知一件事情的發生，而沒有直接指定那些事件要發生。

雖然，福音派的基督徒對於永恆全知的神，跟人類歷史之間的關係，觀點不同，

但我們仍須牢記神能預知一切的事情，並人要為自己的選擇負責，這些都是聖經的教訓。

William S. Sailer

另參：「揀選」；「預定」。

預表(Type, Typology)

釋經學上一個分支，指舊約對新約的預示。最初的稱為「預表」，應驗的則稱為「象徵」。無論是預表或象徵，均可指人、東西或事件；預表則往往是關乎彌賽亞的，並常指向救恩。研究預表最安全的做法，是只把聖經明顯指出的例子看作預表（參林前四6）。然而，有學者認為這種方法限制了預表的使用，因為有些明顯的預表，並沒有在新約中提及。此外，新約中明顯的預表只是一些例子，指示我們如何找出舊約中的預表。

有些例子可用來檢定聖經中的預表：耶穌曾對尼哥底母說：「摩西在曠野怎樣舉蛇，人子也必照樣被舉起來」（約三14；參民二十一9）。逾越節的羊羔（出十二1-13、49）是基督的預表（林前五7）。在曠野中為以色列人供應食水的磐石（出十七6），也正好預表基督（林前十3、4）。

希伯來書中充滿預表彌賽亞的例子。神在西乃山頒佈的律法中，所有規定的獻祭均預表了耶穌在本體和工作中的某些部分。灑在祭壇上的血，預表了只一次被殺之羔羊的血（來九12-22）。

在聖經研究中，預表跟寓言不同，寓言一般是把聖經歷史作靈意化的解釋。在初期教會，俄利根過分使用這種技巧，後來，其他人也跟隨他的做法。加拉太書四章22-31節指出，夏甲和撒拉在保羅所談及的律法與恩典中，屬寓意的形式。

預表跟象徵或修辭法不同。希伯來書指出亞伯拉罕憑信把以撒獻上，預期神會即時叫兒子從死裏復活。當耶和華阻止他下手，並為他提供一隻代替以撒的祭牲，亞伯拉罕便「象徵性地」（「彷彿」）從死中得回他的兒子（來十一17-19）。水禮似乎是救恩的一個象徵。水禮並不是為了肉身得潔淨，乃是良心蒙赦的一個見證（彼前三21、22）。

比喻是另一個用以傳達屬靈真理的修辭技巧。比喻是一種例證，一個簡單的故事，通常用以說明只一個的意思；不過，耶穌也曾指出某些故事的不同要素，各自表達一些特殊的意義。顯然看比喻的時候，必須考慮其上下文，好使故事能與上下文保持統一；因此，比喻中並非每一個環節，都是可以解釋的。

預表跟表徵不同，表徵是一個沒有時限的象徵，可指過去、現在或將來；預表則常常是預示一些將要發生的事情。

英文中的「預表」，源自希臘文*tupos*，其基本含義是「一個藉撞擊或壓力而顯現的印象或記號」。在希臘文新約裏，這詞出現了16次，每一次都帶有不同的意思。它是一件複製品，一份模印，或用鑄模壓出來的物件。在使徒行傳七章43節，這詞指偶像或假神的「像」。tupos可以是一個樣式，根據這樣式造出一些東西來（如帳幕，徒七44；來八5）。它是一個例子或榜樣，或是要加以避免的壞榜樣（林前十6、11），或是要加以仿效的好榜樣（腓三17；帖後三9；提前四12；多二7；彼前五3）。它就像用以灌注混凝土的模型，決定模造出來的東西的形狀和物質。藉著文書「以達致此效果」（徒二十三25；按：和合本沒有此句），以及道理的「模範」（羅六17）等句中所使用的，就是這個意思。舊約中的預表，預示了新約中的人事。這詞譯作「預表」，在新約中只出現於羅馬書五章14節，經文說亞當「是那以後要來之人（即基督）的預象」。兩者的關係在哥林多前書十五章，再一次提及；那裏並沒有把亞當稱作一個預象，而是指出亞當與基督之間異同之處，均明顯可見（林前十五22、45-49）。這表明了預表也像實例和比喻一樣，不是每一項細節都得以強調。

另一方面，聖經也挑出一些細節，用作預表。例如，在慶祝逾越節的指示中，談到羊羔的時候，說明「羊羔的骨頭一根也不可折斷」（出十二46）。詩篇三十四篇20節重提這事，並用作一件預表性的事件。在耶穌被釘十字架的記載中（約十九31-36），猶太人要求把被釘囚犯的腿打斷，讓他們快點斷氣，好在安息日之前把屍首從十字架上除下來。但當兵丁來到耶穌跟前，見祂已經死去，便沒有打斷祂的腿。

Carl E. DeVries

另參：「聖經的詮釋」；「記號／神蹟／預兆」。

預備日(Preparation Day)

安息日的前一天。每一卷福音書都稱這一天為「預備日」（太二十七62；可十五42；路二十三54；約十九14、31、42）；馬可又稱之為「安息日的前一日」。猶太人並沒有特別的名字來稱呼每一日（只說是「七日的第一日、第二日、第三日等）。但安息日是獨特的，其前一天是用來為這休息和敬拜的日子作準備。因此，我們稱為「星期五」的一天，猶太人則稱為「預備日」。他們要「預備」些甚麼，

聖經並沒有明說。但由於安息日不可做任何工作，所以猶太人必須於預備日準備食物和其他需用的東西。
「預備逾越節的日子」（約十九14）通常被看為「逾越節前夕」，即逾越節前一天，正如「預備日」指安息日的前一天。然而，聖經以外似乎並沒有資料顯示逾越節前一天，稱為「預備逾越節的日子」或「逾越節預備日」。

麀鹿(Doe)
即牝鹿（箴五19）。
另參：「動物（鹿）」。

筵席(Banquet)
指盛大的飲宴，多為祝賀某人或紀念某事而設。基督也以筵席比喻天國。聖經時代，筵席宴會是社會交往與宗教生活不可少的事，除了摩西律法規定的宗教節慶以外，各種喜慶隆典也均設筵宴，如立約訂盟（創二十六30，三十一54；出二十四11）；婚嫁（創二十九22；士十四10）；收割莊稼（士九27；得三1-3）；剪羊毛（撒上二十五11；撒下十三23-24）；歡迎賓客（創十九3）；嬰兒斷奶（創二十一8）；新王即位（王上一9、19、25）；邦國要事（斯一3、9，二18，五4、8）等等。
從聖經和其他文獻，以及出土的牆雕壁繪，都可看到許多古代近東筵席的風俗。箴言九章2-5節、馬太福音二十二章1-14節、路加福音十四章15-24節記載預備筵席的步驟，也可見於烏加列文獻中的《凱列特王記》：(1)預備飲食；(2)遣使宴客，宣告筵席已備；(3)按次奉酒上菜。先知阿摩司對富戶權貴的豪奢筵席和主要菜式，也有生動的描寫（摩六4-6）。飲宴時，賓主皆斜躺在桌子旁的榻上（斯一6；結二十三41；摩六4；太九10；路七49，十四10、15）。
舊約與新約都常以筵席來比喻神的國。先知以賽亞預言神審判萬邦，解救以色列民之後，必掌王權，治理祂的子民（賽二十四23）。神治理之始，將擺設盛大的宴會，廣邀四方萬民參加（賽二十五6-8；參路十三29）。舊約描述宰牲獻祭後的盛宴，預表神將為祂的百姓除去死亡，拭乾眼淚，去掉羞辱（賽二十五7；參啟二十一4）。同樣，新約的盛筵也是預指未來，蒙救贖的人與基督一同在天國裏享用美酒（賽二十五6；路二十二14-20）。在領受聖餐之時，所有基督徒都期望將來的

大筵席。
將來天國裏最後的大筵席，也被描繪成一席盛大的婚筵：萬事皆備，也廣發邀請，但是蒙揀選的人卻不多（太二十二1-14）。教會都在切盼羊羔的婚筵（啟十九7-9）。聖經除了記載將來那歡樂的筵席，也提及一個審判筵席的比喻。在筵席上，牲畜不是給人作食物（創六18-21，九2、3；賽二十五6），相反，野獸在席上大啖被殺的人的屍體（啟十九17-20）。曾幾何時，動物為人的罪被宰殺獻祭，祭肉為人所吃，但在最後審判之日，人卻因自己的罪，被宰殺如祭牲，供各種野獸吞食（結三十九17-20）。
Raymond B. Dillard
另參：「食物和調製方法」。

鳶／鷂鷹／小鷹／鸇(Glede, Kite)
和合本作「鸇」，即「鳶」，見於申命記十四章13節，律法定為不潔的雀鳥。
另參：「鳥（鳶）」。

憂愁(Grief)
死別、不幸、災難帶來情緒上的痛苦，憂愁即感覺愁苦、痛心或苦惱。這種感情在聖經多處的記載中曾有敘述。例如：以撒和利百加因兒子以掃娶了一個赫人女子而心裏愁煩（創二十六35）。神因以色列人不順服而受苦，心中擔憂（士十16）。哈拿因為沒有兒女而愁苦太多，禱告時看來像喝醉了酒似的（撒上一16）。同樣，撒母耳因掃羅王不服從神而心神錯亂，整夜禱告神。約伯因失去他的一切而極度痛苦（伯二13，六2，十六6）。詩人透過詩篇顯示他的痛苦和憂傷（參詩六7，三十一9、10，六十九26，七十三21，九十五10，一一二10）。耶利米哀歌全篇表達憂傷，先知普遍地提到，因以色列人的背道，使聖潔的神憂傷。
耶穌曾經歷憂傷痛苦（可三5；約十一33），包括為一位朋友之死而哭（約十一35）。猶太人聽到使徒本著耶穌教訓百姓，就很煩惱（徒四2）。使徒保羅教導信徒，不要彼此使對方憂愁（羅十四15），也不要叫自己憂愁（林後二1-5），最要緊的是不要使聖靈擔憂（弗四30）。信徒生存在世上，當然也有憂愁和痛苦（彼前二19）。在聖經時代，憂愁有特殊的表達方法，在親友死亡的時候就哀哭、尖叫和哭號（耶九17、18；摩五16；可五38）。
另參：「哀哭」。

樂園(Paradise)

「神的園子」。希伯來人最初所用的一個字，不單指一般的園子，同時也指神的伊甸園（創二至三；賽五十一3；結二十八13）。在以色列歷史的後期，他們才從波斯的文字中借用了一個字，後來就成為了「樂園」一字。這字在舊約中出現了3次（尼二8；傳二5；歌四13），是指園林或果樹園。其後，舊約譯成了希臘文，這字也有了希臘文的翻譯，譯者廣泛地用該詞來譯「園子」一詞。對那些說希臘話的猶太人來說，創世記第二章的園子便成為了「樂園」。

原本波斯文的意思是有籬笆圍繞著的地方，或築了圍牆的園子。這字特別指波斯王的御花園，而這也是希臘人所認識的意義。這兩種意義都與希伯來人心目中的耶和華的園子（創三8）十分吻合，祂可以把子民從園子中趕逐出去（創三24）。創世記中的樂園還有別的特色，就是其中的果樹和河流。

到了新約時代，樂園的圖畫已經循不同的方向發展，而且許多民族的民間信仰中，都有類似的傳說，這是意料中事。首先樂園是屬於遠古時代的東西，就像希臘的黃金時代和羅馬的神話。然而，猶太人相信樂園仍然存在，在某個未被發現的地方裏；樂園乃像西方樂土一樣，是一些善人死後所去的地方。此外，他們認為樂園在這世代結束時會再次出現；他們在著作中很細緻地描述其中的榮耀。

因此在樂園這一個觀念裏，聚合了所有關乎另一個世界的神話，無論是過去、現在，和將來都包括在內，在那裏死亡和罪惡都不再存在。新約所見證的真理，就是融匯了這等信念的中心思想。保羅仍在世時，曾一度離奇地「被提」到樂園裏（林後十二3、4），那是一個實在，但又是屬於另一個世界的實存體。基督曾應許一個在十字架上懺悔的強盜，說他死後會立即與基督一同在樂園裏（路二十三43），其中所指的樂園，也就是上述同一個地方。新約第三次，也是最後一次提及樂園，也是在一個類似的應許中（啟二7），這節經文更說到樂園中有一棵生命樹，那麼，這樂園跟創世記第二章那起初的世界，和啟示錄二十二章那未來的世界——有生命樹和河，四圍有城牆，也有王在其中——就是同一個地方了。

另參：「天／天堂」；「新天新地」。

窯(Furnace)
窯一般是以磚或石砌成的；窯的大小和形狀不一，通常視乎家庭或商業用途而定。典型的窯包括有火箱、煙道、放置被煉之物的空間及供工匠進入的門道。窯通常用作提煉礦物，使礦物鎔解，以便倒模；燃燒礦物，以便錘作；燒煉陶器、磚瓦和製作石灰等。
聖經中曾提及不同種類的窯。陶匠的窯有製造石灰和為陶器上釉之用。這種窯多以石灰石製成，呈圓拱形，有一道煙窗供煙霧排出，並在底部有洞，可加添燃料。這些窯會排放大量的濃煙（創十九28；出九8、10，十九18）。
那種較大型、用作煉礦的窯在希伯來人中並不常見，可能只在所羅門時代採用。但這種窯在利巴嫩卻十分普遍，故希伯來人也不會陌生。舊約中提及窯時，多用作比喻（申四20；王上八51；箴十七3，二十七21；賽四十八10；耶十一4；結二十二18、20、22）。猶太人沙得拉、米煞和亞伯尼歌因不肯向尼布甲尼撒王的金像下拜，被王下令丟進去的，正是這種大型、供煉礦用的窯（但三）。
家庭中用來烘餅的小型窯爐（創十五17；尼三11，十二38；賽三十一9），是聖經時代不可缺少的設置。經營烘餅生意在較後期才發展出來。
聖經最常以窯來比喻神的管教、神的懲罰或神對人的鍛煉（申四20；王上八51；賽四十八10；耶六27-30；結二十二17-22）。新約中沿用了希伯來人慣用對窯（太十三42、50；啟一15，九2；和合本作「火爐」）及烘爐（太六30；路十二28；和合本作「爐」）的分別。窯是地獄的象徵（太十三42、50；啟九2）。窯的熬煉，也比喻人生中常會遇到試煉，以預備人得享永生（雅一12；彼前一7）。在約翰所見的異象中，那位好像人子的，有「腳好像在爐中鍛煉光明的銅」（啟一15）。煉過的銅是極為堅硬的金屬，是基督的力量得勝仇敵的記號。
Wayne C. Hensley
另參：「房屋」；「工商業」。

窯戶的田(Potter's Field)
耶路撒冷城外一個墓地的名字（太二十七7、10）。
另參：「血田」。

餘民(Remnant)

對於神所帶來的大災難之後倖存的人來說，災難一般是犯罪的刑罰。這群人成為了人類或神的子民得以延續下去的核心；未來人類更多一群的存活乃在乎這被煉淨而聖潔的餘民，他們已經過神的審判而仍然存留。餘民的概念可見於各時期的救贖歷史中，而在救贖歷史中，大災難——無論是天災、疾病、戰爭，或其他事件——往往威脅著神的計劃之延續。從創造故事至新約，這概念漸次地變得尖銳和清晰。

在古代近東的文獻中，餘民的主題並不是聖經所獨有的；這主題在蘇默、亞甲、赫人、烏加列，和埃及文化中的神話、傳說、禱文、讚美詩，和其他文學著作中都可看見。從脅迫中得以倖存，以至於個人、家庭、部族、支派、軍隊、國家或人類整體的存在，也都詳述於這些文獻中，聖經以外的洪水故事就是一個例子。在某方面，各種文化共同擁有一個主題，就是人類面對生命威脅時，普遍都關注性命的保存，同時也有一種以諸神的作為來解釋災難的需要。但只有在聖經中，餘民的主題才是自然地、一致地反覆跟繼續進行的救贖歷史連上關係。

難題

餘民觀念所回答的是神學上一個問題，就是神的恩典和應許與其聖潔和對罪作公義審判之間的張力。神為自己揀選、創造，和呼召了一群人，並應許賜他們不息的恩典和愛顧。餘民主題處理神的恩典與審判之間的張力的方法，是分辨出神的真子民與假子民，及神現今的子民和將來的子民。神那聖潔、純淨和真誠的子民，在罪的審判中得以存留成為一群忠心的餘民，並成為一群更新、蒙揀選之民的核心。神的計劃在那忠誠和更新了的子民中不是失敗的，而是成功的。

這概念分成兩個方向。一方面，根據聖經作者即時的預見，他可能強調審判；神的子民犯了罪，所以神將要毀滅其子民；餘民本身甚至也受到威脅，因為要來的審判很嚴峻。另一方面，餘民得以保存，卻強調了神的恩典、祂向那些蒙保守之人的愛顧和新紀元、新社會的開始——新社群從餘民中發展起來時繼承了神的應許。

舊約

列祖時代之前

顯示餘民概念的第一段經文是人類犯罪墮落的記載。雖然當時並沒有人死去，人數也沒有減少，但神的審判卻威脅了人類的延續（創二15、16，三4）。因著神的恩典，人得以避過審判，亞當和夏娃則成為了人類的核心；未來的盼望全集中於他們的後裔（三16、20，四1）。神在人類中的計劃並不會失敗，反而會透過女人

的後裔來實現。

洪水的故事更明確。由於人類作惡敗壞，神決定除滅所有生命，但一個在神面前無可指摘的義人和他的家人，則得到神的恩待（創六8、9；來十一7）。在神的審判中，只有挪亞和那些與他一起在方舟內的人得以生存（創七23）。人類的延續在於挪亞及其眾子生養眾多（九1），開始一個新紀元和新盟約（九8-17）。神的計劃仍然不變，並且在挪亞的後裔中實現（九26）。

從列祖時期至王國時期

並非所有關乎餘民主題之發展的經文都包含普世審判的威脅。所多瑪和蛾摩拉兩城罪惡深重，故神定意要毀滅她們。神為了祂的僕人亞伯拉罕（創十八16-19，十九29），並由於羅得的義行（彼後二7），遂保存了羅得及其兩女兒的性命。在這段經文中，我們可發現亞伯拉罕曾跟神交涉，若城中有50個義人——最後甚至減至10人，神也要放過全城的人（創十八22-33）；這又再顯出義人可逃避審判。神不會把義人與惡人一同除滅（第22節）；縱使羅得一家猶疑，神也施恩，帶領他們逃離該城（十九16、29）。

約瑟的故事在文學上是一道橋樑，把雅各的兒子——生於迦南的一個家庭（創四十六26、27）與出埃及時期數以萬計的以色列民串連起來。這故事的神學主題是神在列祖家族面臨饑荒、性命極受威脅時，保存了他們的性命。神差遣約瑟往埃及，為了拯救那些在迦南的家人，並為他的家族保存了一個餘種（創四十五6、7）。約瑟的兄弟原意是要害他，但神的意思卻是好的，要保存許多人的性命（創五十19、20）。再一次，神的計劃並沒有受阻礙，卻會在這些面臨絕種的生還者中實現。

探子窺探迦南地回來後，是否要順服神的命令和信靠神的應許，頓時成為了爭論的問題（民十三，十四）。各支派都派了代表一起去視察迦南；雖然他們都同意迦南地十分美好，但除了兩名探子外，其他的都認為以色列民不能攻取那地（民十三26-33）。由於他們大發怨言，神便惱怒，宣佈要把他們全然除滅，並從祂忠心的僕人摩西的後裔重建一個更大的民族（民十四10-12）。摩西為眾民代求後，神便憐憫他們：祂不再毀滅全民，但只有約書亞和迦勒可以進入應許地承受產業，因為他們滿有信心，眾民卻留在曠野40年，直至全部過世（民十四20-35）。犯罪者要死，忠心的餘民則會接受應許。

律法也清楚訂明，要保存產業，必須要有信心。不順從會帶來疾病、戰爭中的落敗、旱災、農作物失收、遭野獸襲擊、在刀劍和饑荒中死亡、互相殘殺、城市被毀，以及被擄至敵國（利二十六1-39）。然而，對於那些得以存留下來的，那些

承認自己的罪和悔改的餘民，神會向他們守約，帶領他們歸回國土（二十六40-45），並在他們中間實現祂的計劃。

從王國至被擄

即使在悖逆的北國中，耶和華也保守祂那忠心的餘民。北國因犯罪而遭懲罰，在3年旱災的末期（王上十七1，十八1），及在迦密山上得勝巴力先知之後，以利亞奔赴西乃山，因耶洗別要取他的性命（第十九章）。他在那裏哀嘆以色列人全然陷入虛假的信仰中，只有他一人忠心於神（十九10、14）。神的回應是指示他去膏立耶戶作王，並以以利沙作他的先知接班人。耶戶和以利沙會毀滅悖逆的人，神則為自己留下了7,000個未曾向巴力屈膝的人（15-18節）。忠心的餘民將免受被除滅的懲罰。

被擄前的先知強調在亞述和巴比倫的攻擊下，只有很少數的餘民可以生還。阿摩司向那些深信神不會違背應許的人指出，他們的自信令他們忽略了神的聖潔。他聲言大審判將要臨到，即使是餘民本身也會受到威脅。神會毀壞那有罪的王國，雖然並非全然毀壞（摩九8）。眾民中所有罪人都要死，就是那些留下來的也會被殺，以色列就像篩子上的穀粒，連一粒也不落在地上（九1、9）。神會派敵人攻擊以色列；攻擊後剩下的，就好像牧羊人在羊群遭獅子襲擊後所見的情景一樣——只剩下一個耳朵一些骨頭（三12）。以色列的軍隊也會崩潰（五3）。阿摩司發出審判的警告，是為要呼召人悔改，呼召人「惡惡好善，秉公行義」，以致耶和華「向約瑟的餘民施恩」（五15）。罪人會受到懲罰，義人則可享受神的應許。

以賽亞也談到餘民的數目甚少。以色列那些存留下來的，「好像葡萄園的草棚，瓜田的茅屋」，只是僅僅避過所多瑪和蛾摩拉的命運（賽一8、9）。所剩下的好像山頂的旗杆（三十17），像被砍伐的樹之樹不子（六13）。當收割的人收斂禾稼，以色列就像遺落的穗子，像橄欖樹上的枝梢所剩下的兩三個果子（十七4-6）。但從被砍伐的樹之樹不子上，要長出新的嫩枝（六11-13）。那些仍存留在耶路撒冷的，必稱為聖，耶和華要叫耶西的樹不子長出嫩枝，這公義的僕人（枝苗）會從列國中把神的餘民領回（四2，十一1-16）。神除去子民的罪之後，耶路撒冷要稱為「公義之城，忠信之邑」（一21-26）。以賽亞按著他的預言來為兒子命名：瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯（意即「擄掠速臨，搶奪快到」），證明審判必快將來到；施亞雅述（意即「餘民會歸回」）則顯示他對未來的信心。以賽亞和他的兒子，按著神的心意，是以色列的預兆（八16-18）。以色列的人數將會減少，因為耶和華宣判了要在以色列中施行破壞，但一群餘民——那些誠實「倚靠耶和華」的人——將要歸回（十20-23）。餘民將要往下紮根，便成為多結果子的民族（三十七

30-32）。

在末後數章中（賽四十至六十六），以賽亞預言被擄後期的社群。這些經文中的所謂「僕人之歌」跟餘民的主題直接聯繫起來。忠心的餘民會在審判時期興起，因此可被稱為一個「受苦的僕人」。神一面使「小以色列」再次強大起來，另一面除滅她的仇敵（四十一8-14）。耶和華的僕人將會是公義的，並會為列國設立公理（四十二1-9）。雖然以色列要成為外邦的掠奪物（四十二22-25），但神會把子民從地極招聚回來，作祂的見證人和僕人（四十三5-13）。在曾經乾涸之地，耶和華會帶來水源，祂的靈要降在耶和華之僕人的後裔身上，他們便要生長如綠茵上的草（四十四3、4）。曾經歷審判而得存留的忠心僕人，要成為未來眾民的盼望（五十三10-12）。神的子民要在苦難的爐中受熬煉，但卻不會被丟棄（四十八9-11）。以賽亞把這僕人個人化了：他為婦人所生，並稱為「以色列」，他來重建雅各的眾支派，把以色列領回（第四十九章）。以色列曾犯罪，但那餘種（僕人）則忠心和順服（第五十章）。

與以賽亞同期的彌迦，也宣佈那將要臨到以色列和猶大的審判（彌一1-16，二1-11，四9-11，六1-16，七1-6）。那些確信錫安是神聖不可侵犯的人，以為錫安必不會受損害，他們會看見錫安像一塊田被耕種，耶路撒冷變為亂堆，聖殿山則像滿了叢林的高處（三12）。然而，在這些指出滅亡將至的警告中，混和了一些應許，就是一位公義君王會引導一群忠心的餘民（二12、13），列邦將聚集於耶路撒冷，耶和華會在錫安統治他們（四1-8）。他們的王將會來自伯利恆（五1-5）。雖然以色列遭蹂躪，但重建的日子將要來到，外邦人會從地極進入耶路撒冷（七1-12），神必饒恕餘民的眾罪（七18-20）。

西番雅的預言幾乎全是關乎耶和華的日子——那大審判日，但他也提及一個日子，到時耶路撒冷不再蒙羞，罪已從城中除去，其中剩下那些「困苦貧寒的民；他們必投靠我——耶和華的名」（番三11、12）。這些生還者是一群純潔的民：「以色列所剩下的人必不作罪孽，不說謊言，口中也沒有詭詐的舌頭」（三13）。

被擄時期

以西結在迦巴魯河邊被擄的人中，從其有利的地位（結一1），也關注未來餘剩的民和重建以色列的應許。在一個異象中（第九章），他看見一個文士行走在耶路撒冷城，在所有因城中的罪而哀哭之人的額上畫上記號。在文士後面，來了一群勇士，把城中所有的人——「年老的、年少的，並處女、嬰孩和婦女」——殺盡（第6節），但額上有記號的則可避免。以西結害怕眾民盡被滅絕，便呼求神說：「主耶和華啊，你……豈要將以色列所剩下的人都滅絕嗎？」（第8節）他隨即看

見榮耀的雲彩——神臨在其子民當中的表現——上升離開聖殿（結十）。以西結正預言以色列首領所受的審判，毘拉提（其名意是「逃」）死了，促使以西結再次發問：「主耶和華啊，你要將以色列剩下的人滅絕淨盡嗎？」（十一13）耶和華將要招聚祂的子民，在以色列把他們重建起來，成為一群聖潔的民，遠離偶像的影響（十一14-21）。雖然他們罪孽深重，但神仍施恩，把他們重建為一個聖潔的國度。以西結看見那榮耀的雲彩離開了聖殿，但它會回到新聖殿之中（第四十三章）。以色列民不會再走迷離開神（十四11），而會享受一個新而永久的約（十六60-62）。以西結憶述那應用於出埃及後在曠野飄流之群體的餘民主題：許多人會離開為奴之地，那些悖逆的會在途中死去，不得進入以色列（二十35-38）。神要聚集祂的羊群，他們會有「一牧人……就是我的僕人大衛」（三十四20-24）。神要除去他們的石心，賜給他們肉心，並將祂的靈放在他們裏面（三十六24-32）。縱使以色列看似死去，不能再活，但神會向這些枯骨說話，並使他們復活（三十七1-14）。

被擄結束後

復興時期的聖經作者看他們的群體為被重建的餘民。哈該向「剩下的百姓」講道（該一12，二2）。撒迦利亞在第一夜的異象中問神何時會向餘民成就祂的應許（亞一7-17）；神應允他們要重回耶路撒冷。祂說：「我待這餘剩的民必不像從前」（八11）。神為錫安心裏火熱（八2）；祂要返回耶路撒冷，祂的榮耀與子民同在（一16、17，二10，八3）。剩餘的民認為不可能的事，耶和華卻會照辦（八6）。神曾定意毀滅耶路撒冷，現在則只會定意施恩（14、15節），但以色列民必須聖潔，並遵守律法（16-19節）。

以斯拉看那被復興的群體為餘民（拉九8、13-15）。尼希米問及那些「被擄歸回、剩下逃脫的猶大人」（尼一2）的光景後，便想到要返回耶路撒冷。

雖然被復興的群體和他們的先知及首領看自己為餘民，但仍存在一個困難：先知所談及的餘民是一群聖潔的民，他們是義人，在神面前無可指摘。被復興的群體並未能達到這標準。罪的問題仍存在。撒迦利亞在一次夜裏的異象中，看見一卷律法在耶路撒冷中飛行，向那些犯罪得罪神和同胞的人宣告審判。在這飛卷之後是量器的異象；量器中坐著一個婦人，她代表了遍地的人所犯的罪；又有兩個長著翅膀的婦人把那量器抬巴比倫去（亞五）。以色列中仍然有罪，罪必須被帶往審判之地。以斯拉也在餘民中發現有罪的存在。在一段冗長的讚美與認罪的禱告（拉九1-15）後，他問神說，若眾民仍然犯罪，「你豈不向我們發怒，將我們滅絕，以致沒有一個剩下逃脫的人嗎？耶和華——以色列的神啊，因你是公義的，

我們這剩下的人才得逃脫，正如今日的光景。看哪，我們在你面前有罪惡，因此無人在你面前站立得住」（14、15節）。

復興時期的先知看自己為餘剩的人，但卻是未及標準的餘民。以色列中仍然有罪；被擄時期的審判和冶煉並未產生一群聖潔的民，以色列並未全然忠於神的命令。

新約

應用於基督

餘民概念的所有特徵全然轉移至耶穌基督身上。耶穌成為了以色列民——那忠心的僕人——的體現（賽四十一8、9，四十二1，四十四1、2，四十九1-7，五十10，五十二13，五十三11）。祂不像復興時期的餘民，祂並沒有犯罪（賽五十三9；彼前二22）。只有祂能經歷神的審判而仍能存活。在十字架上，祂忍受了被父神離棄之苦（太二十七46；可十五34）；在第三天，祂作為神子民的核心，在一個新紀元之始，得享復活。在祂裏面，神的恩典與公義之間的張力這基本的神學困難便得到解決。

祂能在審判中存留下來，成為了神子民在新國度、新以色列中延續之盼望的焦點。作為那新以色列的創始人，祂召集了那將要承受國度的「小群」（但七22、27；路十二32），祂又為新紀元中的以色列十二支派委任了審判官（太十九28；路二十二30）。其他羊會進入這猶太人的羊欄（約十16）。教會給看為那新紀元的以色列（加六16），十二支派（雅一1）則被看為「被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民」（彼前二9）。

應用於教會

在新約中，餘民的概念常用來暗示給予教會的警告。彼得常把洪水故事應用於教會。他說在洪水中只有幾個人可以獲救（彼前三20-22）。他警告假教師說，神曾審判那些不順從的天使，以洪水把古代世界毀滅，並降火燒毀所多瑪和蛾摩拉，義人可以得救，不義的卻要等候審判的日子（彼後二4-10）。那些說耶和華的日子不會來到的人，應該以洪水作為鑑戒（彼後三3-13）。

保羅也用餘民的主題來提醒教會。在曠野飄流的以色列人——雖然是神從埃及救贖出來的——卻是神所憎惡的對象。他們的經歷提醒教會要遠離拜偶像、行淫，和發怨言的惡行（林前十1-10）。在他們身上發生的事已成了鑑戒，並且寫了下來作為警告，因為末世已來到（林前十11）。

Raymond B. Dillard

另參：「耶和華的僕人」；「彌賽亞」。

## 謁巴力(Ethbaal)

西頓國王，其女耶洗別和以色列王亞哈締結政治姻緣（王上十六31）。他曾在腓尼基建築波特里，並在利比亞開發奧撒殖民地。他又和大馬色建立商貿關係。

## 應許(Promise)

應許是某人向另一個人所發的聲言，答應某些事會成就或不會成就。接受應許的人，有權利預期那些指定的事件會依著應許成就。

應許的種類

聖經中散佈著很多應許，有某人應許別人的（例：民二十二17；斯四7），也有某人應許神的（例：尼五12），但最重要的是神給予人的應許。神的應許是絕對可靠的，因為提出應許的並不是人，必不會說謊（民二十三19；多一2；來十23，十一11），祂也完全有能力去成就祂所應許的事（羅四21）。

聖經指出神的應許保證接受的人可得到許多屬靈和屬地的益處，包括作神的兒女（林後六16至七1），罪得赦免（約壹一9），禱告蒙應允（路十一9），能勝過試探（林前十13），遇困難時有恩典（林後十二9），各樣需要得著供應（腓四10），順服便得獎賞（雅一12），以及有永生（路十八29、30；約三16；羅六22、23）。神的應許是肯定和確定的，但要得著其中的祝福，人通常要滿足這些應許所附帶的條件。神的應許並不一定保證是福分。事實上，有些應許是一個審判的宣言，指出那些「不認識神和那不聽從我主耶穌福音的人」必受審判（帖後一8、9）。除了神在不同時間、不同地方，給予不同的人一些個人的應許之外，還有許多應許，是神在漫長的歷史進程中，漸漸揭示其救贖計劃的。這些應許不會重複，也不是基於某些條件。在這些例子中，應許就幾乎等於預言，這種應許，連同應許的應驗，是糾結地交織在救贖的歷史之中。

詞彙

縱使應許與應驗是聖經中重要的主題之一（主要是基於舊約中的敘述），但我們卻赫然發現希伯來語文中，並沒有一個相等於應許這觀念的特別用詞。在某些特別的經文中，希伯來文用了許多頗為普通的字眼，而不是一個專門性的用詞，來傳達應許的觀念。這些字眼包括「說話」（出十二25；申六3，九28；書二十三15；撒下七28）、「陳述」（民十四40；王下八19；詩七十七8）、「發誓」（創二十六3；代上十六15-18；尼九15）。若神是這些用語的主詞，向祂的子民給予某些保證，就可理解為神在講述祂的應許，因此通常譯作「應許」。

在新約裏，「應許」這詞的希臘文動詞和名詞，出現了超過40次。除了使徒行傳二十三章21節外，這詞一般是指神給人的應許。這情況跟聖經以外的希臘文獻有顯著的分別，因為聖經外的文獻多用作人與人之間的應許，只有一個可知的例子是講及一個神明的應許。

舊約中的應許

舊約中應許之主題的重點，可見於常稱為原始福音（即福音首次的宣告）的應許中。這原始福音是亞當、夏娃犯罪後即向他們宣告的（創三15）；同時亦見於後來給予亞伯拉罕（創十二、十五、十七）、大衛（撒下七）的應許，以及新約（耶三十一）之中。

原始福音

創世記三章15節說：「我又要叫你和女人彼此為仇；你的後裔和女人的後裔也彼此為仇。女人的後裔要傷你的頭；你要傷他的腳跟。」這句話是應許在將來，女人的後裔要打垮撒但。在最後一句話中，女人的後裔被個人化為「他」。雖然撒但會傷害女人後裔的身體，但「他」會傷你（即撒但）的頭。這是一個給予亞當、夏娃，以及他們後裔的應許，這應許讓他們期望仇敵撒但最後要被他所引誘之人的後裔所毀滅。

給亞伯拉罕的應許

創世記十二章1-3和第7節中，神吩咐亞伯拉罕離開本族和本國，往耶和華所指示他的地方去。神又應許他說：(1)他的後裔要成為大國；(2)他會蒙神祝福，他的名字要顯為大；(3)列國要藉著他得著賜福；(4)神要將迦南地賜給他的後裔。這些應許中尤為重要的是藉著亞伯拉罕的後裔，多國要得著祝福。這應許在創世記重複了5次之多（十二3，十八18，二十二18，二十六4，二十八14）；同時這應許跟先前創世記三章15節的應許有關連，也遙指基督和基督所賜的救恩。

給大衛的應許

神在撒母耳記下第七章應許大衛王說，他的國度會存至永遠（第16節；詩八十九34-37）。就是因這大衛的約，致使蒙應許的家系由先前的亞當、塞特、閃、亞伯拉罕、以撒、雅各和猶大，收窄至大衛家的皇室繼承人。大衛是那將要來的彌賽亞君王的先祖（詩八十九3、27-37）。大衛因而成為了救恩歷史中的重要人物，聖經指耶穌基督為亞伯拉罕的後裔、大衛的子孫（太一1）。

新盟約的應許

耶利米書三十一章31-37節應許說，將來耶和華要與以色列家和猶大家立一新約。這新約裏的內容重新強調，同時也延展前約基本的應許：「我要作他們的神，他

們要作我的子民」（三十一33下），「我要赦免他們的罪孽，不再記念他們的罪惡」（耶三十一34下）。那麼，耶利米書中的「新約」似乎要看為重申亞伯拉罕和大衛之約中基本的應許；在這新約之下，摩西之約的禮儀和典章都成為過去，因為這些禮儀所象徵和預表的那一位，已在肉身顯現了（來九11、12）。

新約在基督第一次降臨時正式開始了，相信基督的人便從聖靈得到那新約所帶來的福分（來八6-13）。然而，這福分最後完全的實現，則要等基督再來的時候，那時基督的國度的顯露和最後的形式才完全建立起來，在新天新地之中，生命才得著完全的祝福。神的子民活在這中間時期，有些來世的恩典在現今已實現，但新時代之完全到臨，卻又是未來的事。

新約中的應許

新約作者提及舊約應許時，並不會看這些應許為獨立互不相干的言論，而是看它們為同一應許中之不同表現，這單一的應許最後會在基督身上得著應驗（參路一54、55、69-73；徒十三23、32、33，二十六6、7；林後一20）。耶穌是神給予列祖和大衛之應許的應驗，這些應許的單一焦點就是耶穌。

保羅在加拉太書和以弗所書更詳細地發展這觀念，他對外邦的基督徒說：「那時，你們與基督無關，在以色列國民以外，在所應許的諸約上是局外人。」（弗二12）但這些外邦人歸向基督後，他們就與以色列人「同為後嗣，同為一體，同蒙應許」（弗三6）。事實上，保羅是說信靠基督的外邦人，已成為亞伯拉罕的後裔，因而可「照著應許承受產業」（加三29）。在下面的經文裏，他甚至說福音就等於給予亞伯拉罕之應許：「聖經既然預先看明，神要叫外邦人因信稱義，就早已傳福音給亞伯拉罕，說：『萬國都必因你得福。』」（加三8）

上述經文與其他經文，把基督的降臨與應許的應驗緊緊連繫在一起。神的眾應許，在基督身上，和祂已成就或將要為其子民成就的事上都匯合了。

應許中有一個層面是新約特別強調的，就是有關聖靈之來臨。保羅說基督徒是受了所應許的聖靈為印記（弗一13），又說要得著所應許的聖靈（加三14）。聖靈這禮物不單是舊約應許的應驗（賽三十二15；結三十六27；珥二28），也不單是基督自己的應許之應驗（路二十四49；約十四16、20；徒一4），祂本身就是一個關乎將來之事的應許。保羅說聖靈住在信徒之中，是信徒「得基業的憑據」（弗一14；林後一22，五5）。聖靈是將來之榮耀的「初結果子」（羅八23）。保羅在加拉太書第三章把聖靈的恩賜與基督的信心連繫起來，作為蒙聖靈接納的途徑，因為基督就是賜下聖靈的那一位（徒二33），祂把聖靈賜給那些因信成為了亞伯拉罕的真後裔和應許繼承者的人（加三29；徒二38、39）。

新約應許的最後一方面，就是關乎基督第二次降臨和設立新天新地的保證（參約十四1-3；彼後三4、9、13）。

J. Robert Vannoy

另參：「神的本體和屬性」；「神的名稱」；「立約／約」；「預言」；「先知，女先知」；「盼望」。

營(Legion)

羅馬軍隊中的一個單位。在新約時代，一營的基本人數是6,000人，另有120名騎兵。由於這個名稱代表著一大群人，「營」這個詞被用來象徵一個很大的數目。在新約中，這種用法出現了4次（和合本作「群」）。在格拉森人的地方，有個被污鬼附著的人。耶穌問他：「你名叫甚麼？」他的答覆就是：「我名叫群，因為我們多的緣故」（可五9、15；路八30；參太十二45；路八2，其中提及有多隻污鬼附在一個人的身上）。

馬太福音二十六章53節也曾同樣使用這個詞。那是記載耶穌被捕的時候，其中一個與祂同行的人，拔出刀來保衛他的主。耶穌阻止他，並且說：「你想，我不能求我父現在為我差遣十二營多天使來嗎？」耶穌提到祂可以召喚眾多的天使來幫助祂。可是，天軍並非用來執行與天父的旨意相違的任務。耶穌最渴望的是天父的旨意成就。

在新約之中，「營」這個詞從未用於軍事方面，它只是用來描述與人爭戰的靈界惡魔（參弗六12），或是描述為人效力的屬靈力量（參來一14）。

另參：「武器和戰爭」。

隱干寧(Engannim)

（1）伯示麥附近的猶大低地中的一個村莊（書十五34）。有些學者鑑定為現今的伯傑梅，但仍有存疑之處。

（2）以薩迦邊境的城鎮（書十九21），是利未人革順族的城（書二十一29），歷代志上六章73節的亞年可能是抄寫者的筆誤。她似乎是約瑟夫筆下的幾奈亞（《猶太古史》20.6.1），位於多坍東北5哩，耶路撒冷以北約68哩的以斯得倫平原南陲的一個現代村莊，名傑寧。

另參：「利未人的城邑」。

隱他普亞(En-tappuah)
位於以法蓮和瑪拿西之間的迦南城鎮（書十七7），一般認為是位於示劍以南約8哩，現今的謝赫阿布撒律。
另參：「他普亞＃3」。

隱示麥(En-shemesh)
只在約書亞記十五章7節和十八章17節提到的地方，在猶大的北疆和便雅憫的南疆之間作為標界。一般認為它就是距耶路撒冷東面約3哩，位於往耶利哥途中的荷德泉。根據傳說，使徒們曾在此飲水，因此有時稱之為「使徒之泉」。

隱多珥(Endor)
古迦南城市，位於他泊山以南4哩，雖是瑪拿西支派得為業之地，但從未完全被他們佔領（書十七11）。耶賓和西西拉曾在此被巴拉擊敗（詩八十三9、10）。士師記實際上並沒有提到隱多珥此名，雖然如此，也無須把「隱多珥」（詩八十三10）一名改稱為「隱哈律」（參士七1）。隱多珥之所以聞名，是因掃羅要尋覓的一位女巫就是住在該地（撒上二十八7）。由於此地接近非利士人的營地書念，掃羅不得不易裝前往。
今天，在依舊保存隱多珥名字的古城附近，建有一個基布茲（以色列的集體農場）。

隱哈大(Enhaddah)
分給以薩迦支派為業的城市，聖經中名列於隱干寧和伯帕薛之間（書十九21）。其位置不詳。

隱哈歌利(En-hakkore)
參孫屠殺非利士人後向神呼求時，冒出之泉水（士十五19）。許多人嘗試以參孫殺敵之地利希為引，設法找出此泉，可惜仍無發現。

隱夏瑣(En-hazor)
舊約中的設防城市（書十九37）。在舊約的幾個夏瑣中，隱夏瑣可能位於加利利，但確址不詳。

ŧЬŧŬŘƤqƨŰş

ŲŴ

ŵűŭ

Ůų ŭůŭŰŭŭ

§

ŭ

Ŷ ŭŸ

Ůů §

§

§

ŧЬŧŬʊƬŘƤţŰş

Ŷ

Ůŵ ŭŶ

Ÿ §

ŲŲ

§

§

ŧCᶜƤƠţŭşCᶜƤƠţƨŧŘŰş

§

ŭŭŭŭŵ

ŲŸ

ŭ ų ’ Ų ŭŭ Ůų Ů Ůŵ

§

[illegible]

[illegible]

Ƃƀƶƨqţ₵ůţƀƨƤţqţ

[illegible]

ţ

ţ

[illegible]ŧƋƣƣƭƣƴƨƣŭţ

ůů [illegible]

[illegible]

ţ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ] ƣƣƣƭ [ ] ƣƣƣƭƣ [ [illegible]

[illegible]

[illegible] ] ƣƨƴ [ ] ƣƨƤ [ [illegible]

[illegible] ] ƣƨƴ [ [illegible] Ŵ [illegible]

[illegible] ůů [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

űů ş

ŰŰ

ąű

ŲŰ ş













ů

űŵ

ŰŲ Ű

�ą Ű

Ű

ŷ

Ąŷ űŶ ş

ŵű ş

Ŷů v v

Ąů

Ąű ş

űŵŭűŸ

Ą

ůő, ůŲ ˽ ş

˽ Ůŷ ˼

˼ ˼ ˼

˽ ş

˽ ş

ş

ůů

˽

˽ ˼ ˼

˼ ˼ ˼

˼

˼ ŮŵŭŮŶ ˽ ş

Ŵ

˽ ˼

˼ ůŲ ˽

˼ ˼ ęę

˼ ˼ ˽

Ŷ ˼

˼ ęŸ ˽ ş

˼ ůů, ůŰ

˼ Ř Ř

˼ ˽ ş

Ůŷŭůą

ŮŶ, Ůŷ ˼ ˼ ˼

˼ ˽ ş

ş

˽

˽ ˽

[illegible]

[illegible]

[illegible]

# ŲŒŵ ąŵŰ

[illegible]

[illegible] §

[illegible] ŰŰ [illegible]

[illegible] Ř Ř [illegible] ŭŷ [illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible] §

[illegible] §

[illegible] ŭŵ [illegible]

[illegible] ŭŭ [illegible]

[illegible] Ůůů [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

¢Ƃ০Σ$Ţ[ƀ$Ɣ$Ƥ$ƋŢ৩ɑŰ$

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ŧaʃʊɑǀŭşəʊʊƩƿʊŭş

ş

ŸŭŰŲ ŭŭţ

ş

ş

ş

ş

ş

ʁ ʁ

ʁ ʁ

ş

ş

[illegible]

[illegible] ũỤ [illegible] ũỤ [illegible]

[illegible]

[illegible] §

§

[illegible]

ỮŴ [illegible]

[illegible] §

§

[illegible]

ũŴ [illegible]

ỤũỤỤ [illegible]

[illegible]

[illegible] §

§

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Űα [illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible] Ţŵ

[illegible] űţ [illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ţŵ [illegible] ŢŵŴ

[illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ŰŴů

[illegible] Ţŵů [illegible] §

[illegible]

[illegible] §

§

[illegible]

[illegible] ŰŸŵŶ

[illegible]

[illegible] §

[illegible] ŰŸŶů

[illegible] ŲŴů [illegible] Ųůůůů

[illegible] ąŴůůůůůůů [illegible] ŰŴ ąů

[illegible] ŰůŶŴů [illegible] Ůůąůů

[illegible] ŰŸŶŵ [illegible] Ųąůůůůůůů

[illegible] §

§

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible] ąą

[illegible] §

[illegible]

[illegible] Ůą

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Ő[illegible]

[illegible]

[illegible]

Ő[illegible]Ő[illegible]

Ő[illegible]Ő[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Ő[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

## ₮∃TP₮Űş

[illegible]

Ű [illegible] ŷŶąŭŷŴą [illegible] ąŴ [illegible] ş [illegible] ş

ş

## ₮Đţ₩SO₀PYŰş

[illegible] ŷ [illegible] Űŷ [illegible] Űůŭąŭ [illegible] Ŵůů [illegible] ş [illegible] ş [illegible] ŴŵŭŰąů [illegible] R R [illegible] R R [illegible] ąŴůů [illegible] ŷů [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Ŵůů [illegible]

[illegible]

Ţ [illegible] ş

[illegible] Ţů [illegible]

[illegible] ş

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ŢŭŴůů [illegible] ş

[illegible]

[illegible] ş

ş

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ş

ŭŭ [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ş

ŭŷ [illegible] ş

ůů

Ţ

Ŵŷŵ

Ŷůů Ŵŷŷ

ŷŴů

Ůůůů

Ÿůů ŷůů

oüşRüşqüşEüş]üşţüş^üş£üş]üşüşüşü

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Ůů Ů Ůů 











ů 
ů

ąsŘŤŤŤüşĮŢŬŬüşŬŤŤŬsüşŬŸŤŷ ŬŸ Ůŷ ŵŵŵ ąŞsüş Ʒsüş ŬŸŤŷ. ş

ş

ş

Ţţ ŤŬŬŢŤşƋüşƀŤąŞŤüş

ş

ş

ŤƀyŬsŸŤŤŰş

ŰŰŶŬŰŲŷ

ş

ŰąŬŰŲ ş

ş

ş

ŤhŬŤŤŤsţsŢŤŰş

ş

ş

ŧƋƨƠƤƠƴƔƎŨş

ş

ŵ ũ

Ũ

ũ

ąŸ

ŷŭũą ŨŶ ş

ũŵ, ũŶ

ŨŸ

Ŵ ş

Ũ

ŵ

ş

ŵ, Ÿ,

ŨŨ, ŨŵŶ Ũą ąŵ

Ũũ ş

ũũŭąŨ

ş

ş

Ũŵ Ũŵ Ũŷ

ũũ

[illegible]

[illegible] §

ąŰ [illegible]

[illegible]

[illegible]

[

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ŧƏţƠŘyŸŮş

ŲŶ ŭŰ

ŭŸ Ųų ş

ŭŰ

Ŵ

ş

Ůů

ŰŰ

Ŵ

Ÿ

Ůŭ ş

Ŷ Ŵ Ŵ

ŰŬų

Ŵ ş

ŰŸ Ŵůůůŷů

ş

ş

ş

ŧƑŷƠƨŸŮş

Ůŷ ş

ş

ş

ş

ş

ş

ŧƀ ƒƟƴƨƤƬƟüşƁƟƒüşƃƴƱƲƤŰş

ů ş

ş

ů ů

ů ş

ů

ů ů ş

ş

ů

ů

ů

ů ů ů ů ů

ů ů ů ů ů ş

ů ů ů ů ů

ů ů ů ů ů ů

ů ů ů ů ů ů ů ů ů

ů ů ů ů ů ů ů ů ů ů

ů ů ů ů ů ů ů ů ů ů

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ŰŸ Ţů ¸ ş

¸ ¬

˘

¸ ¬ ¸ ˘

¸

¸ ¸ ş

,

¸

¸

¸ ş

¸ ¸ ¸

¸ ¸

¸

ý ůů ¸

¸

¸ ş

ýŭŸ ¸

ŵŢŸ

¸ ş

ůů

¸

ůŰŭůŢ ¸ Űŭý ¸

¬

˘ Űů ¸

,

¸

¸ ş

¸

Űů

¬ ˘

Űůŭůů Ţ

¬

˘ ¸ ¬

¸ ˘ Ű

[illegible]

[illegible]

Б0ŌţşЬüşБРhuŌѕРŪş

[illegible]

§

§

[illegible] ¢ВѕYYРŌ¢РŪŪşŢŌşÐРОţŢУŪЄüş І ОYРŌşŢрŪş

[illegible]

ŰŰŭŲŰ

[illegible]

ŰŰŭŰц [illegible]

[illegible]

ŰŵŰŭŰŵŰŰ [illegible]

ŰŵŭŰŷ

ŰŸŭαα

αŲŭαŵ [illegible]

αŶ

αŷ [illegible]

αŵŵŲů [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Ţůů Ůůäů

ţŵů ŰŸŭäů § Ůäůů

§

§

ŵ ŢŰ §

§

ŸŭŰä §

Ůŵŭäţ §

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ŰŶ, Űŷ [illegible] ŰůŬŰŷ ŰůŬŰą [illegible] ŰŶ [illegible]

[illegible] Űŵ [illegible]

[illegible] v v [illegible] Űŷ [illegible]

[illegible] §

[illegible] Űŵ [illegible]

[illegible] §

§

[illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ŲŲ [illegible]

ŵŭŬŵŵ [illegible]

[illegible] ʁ ʁ

[illegible] ŴŰ [illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ăă Űŵ ýŭŰŰ ŷ ¸
Űŵ Űą Űŵ ˛ ¸
¸ ŵ ˛
ŰŸŭăŰ ˛ ş
˛
˛ ¬ ˘
ŸŭŰą ¸ ăă ¸
ŰŸ ¸ Űă ˛ ą
ŰŶ ¬ ˘ ˛
˛ ¬ ˘
˛ ş
Űŭ ă ¬
˛ ˘ ¬ ˘
¬ ˘ Ű
ă Ą ą ŵŭŵ
˛ ă Ŵ ă
˛ Ą Ŵ ŰŴ
ă ¬ ˘ ˛
¬ ˘ ˛ ¬
˘ ą ˛ ş
ăŭ Ű ˛
¬ ˘ ˛
˛ ˛
˛
ŰŵŭŰŸ, ąą, ąą
ą, ŰŰ, Űă Űąŭŵ
ă ˛ ş
ąŭ Ŵ Űŵ ¬ ˘
˛
Ą, ą Űă, Űą ˛ ¬ ˘
¬ ˘ ŵ Űŵ ˛
¬ ˘ ˛

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ŧDŧŢƶţƤqŘƤŰş

ˬ §

§

˗ ˘ ˗ ˘ Űŭŵůů ˬ

ˬ §

˗ ˘ ˬ ˗ ˘

ˬ

ˬ §

˛ ˬ

˗ ˘ ˬ

Ţ Űů ˬ

˗ ˘ ˬ §

Ţ ˗

ˬ ˘ §

ˬ

ˬ ˗ ˘

˛ ˛ ˬ §

§

ˬ

ˬ

˗ ˬ

ˬ ˘ Ŷ

ˬ §

Ţ ˗ V V

ˬ ˘

ˬ

ˬ §

ˬ ˗ ˘

˗ ˘ ˬ Űŭŭŭŵ

ˬ

ţ ş

ţ ţ Ţ Ţţţ Ÿ

ţ ŷ ţ ş

ţ ţ

ţ

ţ ş

ţ ţ ţ ţ ţ ş

ş

ş

ţţbţţţŷţţţ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Ű ŷ Ů ū Ų Ű ŵ ˽ ş

Ű ŵ ˽ Ű Ŷ Ű Ÿ Ů Ų ą ˽

˽ ş

ū Ÿ Ű Ŷ Ů Ű Ÿ

ū Ů ŵ ˽ ą ū ů Ů ū ŷ ĩ ą ū Ů ŵ ů

ū ū ˽ ˽ Ą ŵ Ÿ Ů Ű Ű

Ű ū ˽ Ű Ą ˽ Ű ŵ Ű Ą ˽ Ą ˽ ū ŵ ˽ ū Ŷ ˽

Ű Ą ˽ Ū Ÿ

Ű ŷ Ű ŵ ˽ ş

I Ot ŷ Ÿ Ō ş F ü ş C P O Ō t ş

˽ ˽ ˽ ˽ ˽ ˽ ˽ ˽ ş

ş

ş

t Ə Ō ƨ T T ţ R P t ƨ ƨ ŷ Ō P Ū ş

U Ō ƨ T T ţ R P t ƨ ƨ ŷ Ō P ˽ ˽ ˽

˽

Ū ů

˽ Ū ŵ

Ū Ą Ū ŵ ˽ Ū Ŷ

Ū Ů Ū ą Ū ū ŷ Ū ŷ ˽ ş

˽

˽ ş

˽ Ū ą Ą

ŵ Ů Ū ū ˽

˽ ş

˽ ˽ ˽ ˽ ˽ ş

ş

ŧƀţqƤõüşƏõƤÙσƩƴƤõŰş

[illegible]

ãŰ, ãã [illegible] Ũã

ŨŲŭãŲ [illegible] ŨŵŭŨŶ

Ŷů [illegible]

[illegible] §

[illegible] Ůů, Ůÿ Ŷ

Ŷ ãŲ [illegible]

ŨŸ Ũŵ [illegible] Ũã Ų, ŵ ŶŭŨů

[illegible] ŨŭŨã [illegible] §

[illegible]

ãŵ

[illegible]

Ŵ [illegible]

ÿŭŨŰ [illegible]

Ũ [illegible]

[illegible]

Ũ, Ÿ ŨŵŶ

ũ ۔ ş

۔ Ő Ő ŐŬŲ

Űŵ ۔ ş

ş

¬ ˘

۔ Ų

۔

¬ ˛ ˛ ˘ ąŰ ąŰ ¬

˘ ąŲ Ų ąŶ Ű ¬ ˘

ŴŶ ¬ ˘ Ų Űą ąů ¬ ˛ ˘

Ŵ ¬ ˘ Ÿ ۔

۔

¬ ˘

۔ ş

۔

ũ ۔

ŶŰ ۔ ş

ş

ąŲ Űŵ

۔

۔ ş

۔

Ųů ¬

˘ ۔

ąŲ ۔

¬ ˘ ũ ۔

ą ŵŭąŲ ۔ ş

۔

۔

[illegible]

[illegible]

ŰŬŵ [illegible]

Ţů [illegible] ţ, ţ, ŵ, űű, űŢ [illegible] ţ [illegible] Űŷ [illegible] §

[illegible]

[illegible] ŰŶ, ŰŸ [illegible] ŵ [illegible]

ŰŶ

[illegible] ű ŷ [illegible] §

ŷ [illegible] Ű ű, Ű Ţ [illegible]

[illegible]

Ű [illegible]

Ű Ŷ

[illegible] ŰŬŵ [illegible] Ű ţ

[illegible] §

Ű [illegible]

[illegible] Ű [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

ű ŷ [illegible] Ű Ű [illegible]

[illegible] Ŷ

[illegible] Ű ţ [illegible] ű

[illegible] Ŭ Ţ

[illegible] §

[illegible] Ŭ Ţ

[illegible]

[illegible] ŷ Ŭ Ű ů [illegible] ţ Ŭ Ű Ţ, ű ŵ Ŭ ţ ů [illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ŧƃƤtƶƵƤƠƠƒƈqƤüƶƃƤtƶƵƤƠƤƠƱƶ

[illegible]

[illegible]

§

[illegible]

§

§

ŧbƵƒƦƤƠƱƶ

[illegible]

ŧƃƠƠƲƵƴƠƱƶ

[illegible]

ŧƏƤƠƱţŰş

Ű ̣ Ŷ

̣ §

Ÿ

ąŴ ąŵ Űăŭŭŵ ̣

ą ̣ §

̣

ąŴ ąŵ

ŵ ̣

ăŰ ̣ §

̣ ̣ ̣ ̣ ̣ §

§

§

ŧǤƱƴƦƨŰş

̣

Ŵ ’ ą ŵ

Ą Ű ą ̣

Ű ̣ §

ŰŰ ̣

̣ ą

ăŭą ̣ §

̣ ă ă ą

̣ §

̣

ąąŭąŵ ĄŶ Ű ă Űăŭŭă

Ű ̣

̣ ŰŶ

Ű ̣ §

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

₵Ƃ₱Ơ₫₮ ₮üşƂ₱Ơ₫₮ ₮₱ƱƱŰş

[illegible]

Ű ÿŭűŲ

Ŷ

Ų ş

ű

ŷ

Ŷ

ŷ ş

ŷŭűŲ

ŵű

Ű

Ű ŲŭűŶ ş

ŷŭűŲ

ŰŰ

ş

ű

Ű ŭŵ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ŧđƠƦƒƨƥƨqƠƴŰş

ąŵŭŵŵ ˻

ŰŭŰů ˻

˻

˻ §

§

§

ŧƏƠţŤşƠƒqşĆƠƒqƠƱƠƠqƴƨŰş

˻ Ű ŰůŵŲ ŷ ˻ §

˻ ˻ ˻ §

§

§

ŧƏƱƨƒqƨƱƠţƨƴƨƤŰşƠƒqşƏŢƷƤƱŰŰş

Ų ˻˻ ˻

*fypvtjbsdibj* *ezobnjt* *fypvtjb*

˻

ůŲ ˻

ŵ Ůů ˻ ŷ Ůů

Ÿ ůů ˻ *Bsdibj* Ůů

Ÿ ŲŷŲ ůą ůŰ

Ůů Ůů Ůŵ Ůů˻ ŰŵŰ ˻ ƑƆƒƠŤƨƱ

ŰŵŰů ˻ §

˻ ˻

˻ ŵ ˻ ˻ ˻

˻

˻

˻ §

v v v v Ůů

˻

Ůŷ ˻ §

# Ű Űů

[illegible]

[illegible] ŷ [illegible]

[illegible]

[illegible] §

Ců I ůşəPŌ]ƨƭş

[illegible] §

§

§

[illegible] ₵ I ƨŬqţŢŢůş I ƨŬqţŢşƋƨŸPŌOŸyŌPŰş

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible] §

§

[illegible]

[illegible] ŰŸ

[illegible]

’ űą [illegible]

Űűŭűą [illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

§

[illegible]

[illegible] ŰŬŵ [illegible] ŲŲ

[illegible] ŰŲ [illegible]

[illegible] §

[illegible] Ůů [illegible] Ŷ [illegible] ŲŲ

ůŷ [illegible] Ůů [illegible] §

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible] §

[illegible] V V [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] Ű[illegible] Ű[illegible]

[illegible]

[illegible] §

§

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] Ů[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] Ů[illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

Ů[illegible] Ů[illegible]

Ů[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

ũůůů

[illegible] §

[illegible] §

§

[illegible]

[illegible] ą

[illegible] ŨŸ

[illegible] Ũą [illegible]

ŨąŭŨŷ [illegible]

[illegible] ŨŶ

[illegible] ąą [illegible]

[illegible] Ũů [illegible]

[illegible]

ąů, Ŵũ

Ŵą [illegible] ş

Űů [illegible] ŰŴ [illegible]

Ą [illegible]

Ÿ [illegible] ş

[illegible] ąŰ

[illegible]

ąą [illegible]

Ąů [illegible] ş

[illegible]

[illegible] ş

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

ƏPŸPŪşБüşБŪŌƨRƨPş

[illegible] §

§

§

[illegible] ŧƒPƵPŧşƋƠƱŸş I ŢŪqƱüşǴƨPŰş

[illegible] Ŷ

[illegible]

[illegible] Ŷ

[illegible] §

[illegible] Ůů ş

[illegible]

[illegible] ůŰ

[illegible] Ŵů, ŴŰ ŭŷ [illegible]

[illegible] ŭŶ, ŭŷ v v [illegible]

ŰŶ

[illegible]

[illegible] §

[illegible] ůŲ ş

[illegible]

ůů

ůůŬůŭ [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ŘŘ [illegible] ŭŵ, ŭŶ ş

[illegible] ŲŴ [illegible]

[illegible] ş

[illegible] ŵ Ůů [illegible] Ů [illegible] Ů [illegible]

[illegible] ş

[illegible] ŭŷ ş

[illegible] Ůů [illegible] ŭŲ [illegible]

ŭŸ [illegible]

ŵ [illegible]

[illegible] ŰŴ

ŭŰ [illegible] ş

[illegible] Ůů ş

[illegible]

Ůŷ Ůů, ŰŰ

[illegible]

[illegible] ąŵ ş [illegible]

[illegible] ŵ ŵŸ [illegible]

[illegible] ş [illegible]

[illegible] ŰŶůů [illegible] ş

[illegible]

ş

ş

[illegible]

[illegible] ű Űů ąůŭąů ű ą Ű9ŭůů ŰŰ Ŷŭŭ9 [illegible]

[illegible] ąű ąŰ [illegible] Űů

Űů [illegible] ş [illegible]

ą [illegible]

ąű Űů Űů [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

§

§

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ąů [illegible]

[illegible]

[illegible]

αŵ [illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible] ő

ő [illegible] ő [illegible] ůŷ [illegible] ŵ [illegible] ůŸ

[illegible] §

§

Ŷ [illegible] Ÿ [illegible]

[illegible] Ų [illegible]

[illegible]

[illegible] §

§

[illegible] ůů, ůα [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] [illegible] §

ŷ [illegible] §

§

[illegible] ůů αŵ [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ŲŲŭŲŵ [illegible] ůŸ, αů [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ŐŵŵůĮ ĮŐŐŵŵ ŐŐŐ

[illegible]

[illegible]

[illegible] ŞŰŵ [illegible]

[illegible]

[illegible] Ş

[illegible] Ş

Ş

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ŸŬŰą [illegible]

V V [illegible] V

V Ţů [illegible] Ş

ŰŰ Ţ [illegible]

[illegible] Ţ ţ [illegible]

Ű

ąąŭţŵ [illegible] Ş

Űŵ ąţ ţŷ Ű [illegible] Ş

[illegible] ą [illegible]

ŰŵŸ

ŰŸ

[illegible]

ŰţŭŰŵ

[illegible] Ş

Ş

[illegible]

Űą Ŷ [illegible]

[illegible]

[illegible] Ş

Ş

ůŶŭůŷ Ÿ [illegible]

ŰŰ [illegible] ůŷ [illegible] Ůů

Ůŵ [illegible]

ŷ ŰŰ [illegible]

Ůůŭŵ

[illegible] ŵ Ůů [illegible]

[illegible] ůů [illegible] ŵ ŷ [illegible]

ŰŸ

ŰŲ [illegible]

[illegible]

Ůůŭŵ [illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

Ũų

ũỴ

ŨŸ [illegible] §

§

ŨŵŶ [illegible]

[illegible] §

§

[illegible]

ũų [illegible]

[illegible] ŷ

ũŷ

[illegible] §

§

[illegible] Ŵ [illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible]
[illegible] ŵ
Ŷ [illegible] ŷ [illegible] Ŷ [illegible]
[illegible]
[illegible]
[

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ūŲ ŐŶ Űę �ŷ Ű Ş

Ÿ ū Ş

ę Ŵ

Ş

Ş

Űū 











ů

Ş

ŲŐ Ŷ

Űŵ ūů

ŐŮę

Ş

Ş

Ŵ

Ş

[illegible]

ąŭŲů

ŝ

ŝ













ą ąů

ąŲ

ŝ

ŝ

ŝ

ŴŵŴ

ŝ

ŝ

ŝ

ŵů Ŷ

Ŭŷ

ąůů ŝ

ŲŬ

ą ąů 











ů

ŬŲ ą Ų

ŵŬŸ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] Ŷ [illegible]

[illegible] ŵ [illegible] ŷ Ÿ [illegible]

[illegible] ũ [illegible] ŵ [illegible] ŨŸ [illegible]

[illegible] Ŷ [illegible] Ũą [illegible] Ũą [illegible] Ũą [illegible] Ũů [illegible] Ŷ [illegible]

Ũą

Ũą

Ũů [illegible] Ũŷ [illegible]

Ŷ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ş

[illegible]

[illegible] Ůů ŶŴ [illegible]

[illegible]

ş

[illegible]

ŵ [illegible]

[illegible]

[illegible] ŵ [illegible] ąą [illegible]

ũą ŴŨ [illegible] ŷ Ÿ [illegible] Ą [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

ąą ą, ŵ, Ŵą ŵ, Ůŷ ŲŲ

Ŷ ŰŸ [illegible]

Ů Ų ŲŲ [illegible]

[illegible] §

ąŸ [illegible] §

§

[illegible] Ŷ [illegible] §

§

[illegible] ŵ ŵ [illegible]

[illegible]

[illegible] ŰŴ

ąů [illegible] §

[illegible] §

ąŭŵ ŵ

[illegible] §

§

[illegible] ŲŴ [illegible]

[illegible]

[illegible]

ąů ŵů [illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible] §

§

ąŸŭŲą ąŷŭąŸ [illegible] ŰŰ

Ÿ [illegible] Ţ ţ [illegible] § Ţţ [illegible] Ţţ § [illegible] Ŵ ŵ [illegible] ŴŸŴ § [illegible] § Ţţ [illegible] § Ţţ, ŴŴ, ŴŴ [illegible] Ŵ [illegible] § [illegible] § [illegible] § [illegible] Ŵ [illegible] § [illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

ąŰ ąą [illegible]

Ą [illegible] [illegible]

[illegible] §

§

[illegible] ŵ

[illegible]

[illegible]













ů 




Ąą [illegible] §

[illegible] ąą ąŴ

ąů [illegible] ąąąąą ŰŴ

[illegible] §

§

[illegible] ąŰąąą [illegible] ąů ąŰ

ŰŸ ŵ [illegible]

[illegible]

[illegible] §

Ű Ą [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible] §

§

[illegible]

[illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible] ŰŲ

ąŰ Ŷ ąŲ ŰŸ Űŵ [illegible]

[illegible] §

§

[illegible] §

ąŲ, ŲŰŭŲŲ ąŷ [illegible]

[illegible] ŰŸ Ŷ

Űŵ ąů [illegible]

[illegible]

Ŷ [illegible] §

§

[illegible] Űų

[illegible] ŰŲ [illegible]

[illegible] Ų Űą [illegible] §

§

[illegible]

ąů

[illegible]

Ÿ [illegible] ŲŰŤ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ų Ŵ [illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ŰŶŬűŵ [illegible] ş

[illegible] űŲ, ŲŲ [illegible] ŰŴ [illegible]

[illegible]

Űŷ [illegible] Ÿ [illegible]

[illegible] ş

ş

[illegible] Ŵ [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ş

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ş

[illegible] Ŵ [illegible]

[illegible]

[illegible] ş

[illegible] Ŵ [illegible] Ų

[illegible]

[illegible] ş

ş

[illegible] Ųą [illegible] ŰŴ

[illegible]

ŰŶŴ ˛ ş

˛ Ţů

űůů ˛ ş

˛ ˛ ˛

˛ ş

ş

Ţ Ŵ ŰŰ ű ŷ Ŷ Ŷ Ŵ

Ţ ŷ Űů Űŵ ű Ţ

˛ ˛

˛

˛ ş

Ţ ˛

˛

˛

˛ ˛

˛ ş

˛

˛ ş

ş

˛

ţů Űŵ ŰŸ ŰŢ ˛

˛ Űů

ŢŴ ˛ ş

˛ Ŵ ŷ Űů

Ţţ űŢ ŷ ’ ŰŶ ŰŶ ŷ űţ

ŰŢ ŰŢ Ŵ ŷ ŷ Ţ ű ˛

Ÿ ŵů ˛

˛ ˛

Űţ ˛

˛ ˛

˛ ş

[illegible]

[illegible] Ůďď ďŵ [illegible]

[illegible]

[illegible] ďŵ [illegible] ŷ

[illegible] ŮŲ [illegible]

[illegible] ŮŲ [illegible]

ďţ ŮŸ [illegible] §

[illegible] ŮŰ [illegible]

Ůůů ţůů [illegible]

[illegible] §

[illegible] ďŵ [illegible] §

§

[illegible] ŲŶ [illegible] ŷ

[illegible] ŮŸ [illegible] Ůţ

[illegible] §

[illegible] ŵůů [illegible] ţůů [illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible] §

§

[illegible] ďůů ţůů [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ŲŲ ţţ [illegible] ďţŮďŵ

[illegible] Ţď [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ũ ŰŰ [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Űą [illegible]

[illegible] ąüůůů

[illegible]

[illegible] Űą ŰŴ

[illegible]

[illegible]

Ų ąüŴ [illegible]

[illegible]

[illegible]

Ų [illegible]

[illegible]

[illegible]

ŰŶŭŰý [illegible]

[illegible] Ŷ

[illegible] Ų

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible] ŰŴ

[illegible] Ų [illegible]

[illegible] §

[illegible] ŰŰ

[illegible] ŰŲ [illegible] Ůů, Ůą [illegible] Ů, ŰŲ [illegible] ů [illegible] ů, Ůą

[illegible] ů [illegible]

[illegible] Ůą

[illegible] ŰŲ [illegible] ů [illegible]

[illegible] §

[illegible] §

[illegible] 











ą

[illegible] Ÿ ůů

[illegible]

[illegible] §

[illegible] §

[illegible]

[illegible] ůŶ [illegible] ůŷ [illegible] ŰŴ [illegible] ůŶ

ąŶ [illegible] Ůů [illegible] Ůą [illegible] ą [illegible]

[illegible]

[illegible] 











ů ąů [illegible] ůů [illegible] Ůůů

[illegible] ą [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ůŷ [illegible] §

[illegible]

[illegible] ąŶ [illegible] §

[illegible]

Ţ ţ Ű

ţ ţ

ŲŲ ŵ ŰŲ ţ ţ

ţ ţ ţ

ŰŶ ¸ ŰŲ ą

ŷ ˛ ˘ ˛ ˘ ˛

ŰŭŴ ą Ŵ ˛ Ű

¸ ˛

˘ ˛ §

ŰŶŭŰŷ Ÿ Űŷ

ŷ Űŵ ˛ ˘ Ŷ ŷ

˛ ˘ ˛ ŰąŴ ˛

¸ ¸ ˛ Ŵ¸ ŵ ˛

˛ ˛ §

˛

Ų ˛ ˛

˛ ąů Ű Ų

˛ Ų

˛ §

ŵ ˛ ˘ ąą ˛ ˘

˛ ˛ §

ąů ˛ ˛

Ű Ų ˛ §

˛ ˘ ąŸ ą

˛ ] ƐƱƱƱ

[illegible]

ŐŸŬűů [illegible] ŶŬŸ [illegible] Ţ [illegible] Ţ [illegible]

[illegible]

űţ [illegible] Ř Ř [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] Ű [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ŰŢ [illegible] ŰŢ [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[

ŷ [illegible]

[illegible] §

ŰŭŴ

Űů Űū

ūŵ [illegible]

ūŲ ūų [illegible] §

Űŷ ęů [illegible]

[illegible] §

[illegible]

Ÿ [illegible]

[illegible]

[illegible] §

ūŭę ūŰ ūŭŵ [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] §

§

[illegible]

ŰŰ [illegible]

[illegible] [illegible]

ŵ [illegible] §

Ęů [illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible] §

§

[illegible] ŰŸ,

ūū, ūŵ Ŵ [illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible] Ů[illegible] Ů[illegible]

Ů [illegible]

[illegible]

[illegible]

[

űů

ů ŵů �ů ů

ű ů

ű Ŵ ů

ů 











ů ů ů

ů ů ů

Ŵ ů

ŵ ů

Ű Ÿ ů ů

ů

ů ů

ů Ű Ŵ Ű Ŵ

Ű Ŵ, Ű Ÿ ů ů ů

ů ů

ů ů

Ű Ŵ ů

ů ů

Ð[ƧƒŞ I ŭŞDţŢ'ƷŞ

Ş

ŧƏyƱUţPŰŞ

ů

ů Ű Ŵ ů ů

ů ů ů ů ů ů ů

Ş

Ş

ŧÞ T P'ƧƢUYŰŞ

ů ů

ů ů ů ů

Ş

Ş

ŧhʊƨƬɣPŸŰş

¬ ˘ ˛ Ÿ ˛ ¬ ˘ ˛ §

¬ ˘ ˛ §

§

§

ŧ l ŏƨŸƨŧŘşƠŧqşBƬƬƱƲŰş

˛

˛

ŭŵůů ˛ §

ŭŲůů ˛

˛ §

˛

˛ §

˛

˛ §

ŭŵůů ˛

˛ ˛ ˛

˛ §

˛

˛

˛ §

§

ŷ

ŵ ŭŵ ˛

ŷ ˛

ŷŭŰŲ ˛ §

Ůą ˛

Ůą Ůŷ ˛ ąŰ ˛

ΰŸ [illegible]

ΰŸ [illegible]

ΰŸ [illegible]

[illegible] §

§

§

[illegible] Ű

ΰą [illegible] §

§

[illegible]

[illegible] §

§













ů [illegible] Ÿůů

[illegible]

[illegible] σΣσţΤΥ

[illegible] σεσţεΤť [illegible] σεσţΡ [illegible] ΥσΥΡσ

[illegible] ΥσΥΣσyΥ [illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

§

[illegible]

[illegible] §

§

[illegible] ŵŲ

[illegible] §

[illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible] Ůů [illegible] 











ů

[illegible] Ůůů [illegible] Ůů

[illegible] Ů [illegible] §

[illegible]

[illegible] §

§

[illegible]

[illegible] §

[illegible] §

[illegible]

[illegible] ů [illegible] ůů [illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] §

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

便告到官府，官府遂將那欠債的僕傭收監（太十八23-35）。顯然，按希臘和羅馬法，可由官府將負債人收監作質押，直到他賣清產業或求親告友或自賣為奴，將債務償清，始得開釋。另有兩則比喻，即：按才受任（太二十五14-28）和交銀與十僕（路十九12-24），雖是喻指神的國度，其中也提到投資於銀行以生財取利的錢業運作。

理財和神學的教訓

使徒保羅教導基督徒「凡事都不可虧欠人」（羅十三8），是要基督徒在財務上謹嚴精當，不可輕典枉借；另一方面，對人要慷慨相助，勇於急人之難（太五42；路六35）。

新約有許多教誨均以「債」喻「罪」，如耶穌一次提及「罪人」之詞（路十三2），其原義就是「負債人」（路十三4）；耶穌的公禱文中提及「債」可代指「罪」（太六12；路十一4）。

罪人被視為「罪的奴僕」（約八34），而人類無論男女，都因犯罪而虧負於神。惟有神才能將人類從債海中贖出，因為神已捨出「自己的獨生子」，將人從罪的掌握中救贖出來了（約三16-18）。正如希伯來書的作者所說，神使耶穌作了「更美之約的中保」（來七22）。

使徒保羅因自己蒙受救恩而對眾人抱有負債之感，他必要將福音傳給眾人，才能略償此債（羅一14、15）。新約教導說，凡得聽福音的人都欠了債，故必須獻身服侍他人，有如事奉神（參羅十五26、27）。

Louis Goldberg

另參：「貨幣和銀行業」。

罪(Sin)

從宗教角度看的罪行，不單違反人性、社會、他人或自己，更是叛逆神。神的概念因此給予罪的觀念多方面的意義。其他神只被看成是反覆無常和平凡不過的，在放蕩不羈的行為中施行無限的能力；那些神靈並不跟以色列的一神、聖潔、公義和全然的美善等含義一樣，對罪惡存有甚麼意識。這種對於罪的宗教概念，連同隨之而創造的用語，在新約中依然不變。

詞義

以色列的神為人類行為立下理想、設定標準，而聖經最常用於罪的詞彙（希伯來文*hata*；希臘文*hamartema*），原意為「達不到標準，未能完成責任」（參羅三23）。

作為律法的賜予者，神定下人類自由的界限；另一個常用的詞（希伯來文*abar*；希臘文*parabasis*），描述罪是越過了範圍，跨越了那些定下的界限。類似的用語是希伯來文*pesa*（意即反叛、犯法）、*asam*（意即侵犯了神威嚴的權柄，招致犯罪）和希臘文*paraptoma*（意即離經逆道）。

「邪惡」經常用於翻譯希伯來文*ʿaon*（意即故意作惡、犯錯），在新約中最相近的是希臘文*anomia*（意即無法）和*paranomia*（意即犯法），指不接受神的管治；希伯來文*rasa*（意為「違法，不守規矩」）。何西阿將以色列「淫亂」的罪，與神信實的愛相比：這種罪是錯誤的、不忠的、不信的。神的聖潔被罪所侵犯，解釋為希伯來文*halal*（意即褻瀆）和*toeba*（意即憎惡、厭惡）。神本性是公義的，罪則是*ewel*（希伯來文）和*adikias*（希臘文，意即不公義，參結十八5-9的描述）。對宗教而言，罪的用語是asebeia（希臘文，意即不虔誠、不尊敬，沒有給予應有的尊崇）。罪給說成是負債，是對美善的神未償還的責任（太六12）。

這些例子表示了在聖經中罪的本質和不同類別，然而，任何以為罪只不過是宗教上所關注的觀念都是錯誤的。在以色列中，每一件社會罪行——通姦、威迫、不公義、偷竊、暴行、殘忍、忽略窮人——都是罪（出二十12-17；伯三十一；賽一12-20；摩一3至二16）。這種結合了「社會與宗教」概念的罪觀，幾乎只在以色列中出現。

然而這種觀念，並不能堵住源於個人的罪惡，以及個人對罪惡的責任。創世記追溯罪是源於人在誘惑、欺騙和邪惡的勸言驅使下，故意誤用神所賦予的自由而違反那唯一的禁令。以西結激烈反對集體承擔罪責的傳統理論（結十八），堅持這是個人的責任。他跟隨耶利米的觀點，極力主張人若要改進外在的行為，必須先有一個潔淨、更新的內在生命；人若要戰勝罪惡，必須以聖潔的律法成為他內裏的動力（耶三十一29-34；結三十六24-29）。

詩篇五十一篇為罪的含義作了精闢的分析。詩人確實表示他是在「母親懷胎的時候就有了罪」，強調自己從生命開始的一刻已經有罪。他整個人都需要潔淨；他是污穢的，需要得到洗滌淨盡。他的內心是虛假、破損、不潔、愚拙、有罪和軟弱的，他深深體會到作在他人身上的罪惡都是直接得罪神。罪是由神來審判，使人與神隔絕（賽五十九2），並且無法發出讚美的聲音。

形式化的贖罪祭禮是於事無補的。只有一顆憂傷痛悔的心，才可領受神的潔淨、真理和智慧；祂把罪惡逐出，又賜下一顆清潔的心和堅定、聖潔及順服的靈。神堅定不移的愛和豐盛的憐憫是人唯一的盼望，是使神施恩的獨一理由，人的呼求必不會被拒絕。雖然舊約對罪的態度很嚴厲，但其中亦包含了赦免的應許與恩惠

（詩一〇三8-14；賽一18，五十五6、7）。

看過這篇滿有屬靈洞察力的大作後，智慧派的學者們堅持罪惡是愚昧的說法，它雖然看來真實，卻顯得膚淺。後來的人把大部分的邪惡歸咎於魔鬼入侵人類的生活中，因而追溯罪的根源為光暗、正邪、神與「世界的王」之間的一種宇宙性爭戰。這跟昆蘭的文獻和新約所言都近似。這觀念又堅持在神的控制下，魔鬼只能夠影響到那些給他存留機會的人，故此消除了其中明顯輕忽了個人責任的危機。不過，有些拉比卻強調人的二元性，認為自亞當開始，每個人內心都有「邪惡的衝動」和「良善的衝動」——「每個人都是自己心靈中的亞當」（《巴錄二書》五十四19）。

耶穌的教導

耶穌對罪這個題目的教導，提出了神所賜予赦免與更新的恩典；祂不但帶著權柄向人宣告「你的罪已經赦免了」，而且以許多憐憫和接納的行動，表明祂來是要作罪人的朋友，要呼召他們悔改，重建他們的盼望與尊嚴（太九1-13，十一19；路十五，十九1-10）。祂的比喻顯示祂知道人的本相。

耶穌對罪的根源所言不多，只提到罪是由人的心靈和意志而生（太六22、23，七17-19，十八7；可七20-23；路十三34）；但祂為罪的範疇重新定義卻是十分重要。律法只能判定人的行為，耶穌卻指出憤怒、敵視、情慾、硬心和詭詐等意念，縱使未有表達出來，仍是有罪的。祂強調的罪包括：輕忽、應行未行的善、不結果子的樹、沒有運用的恩賜、那漠視傷者的祭司，並從沒有表達出來的愛心（太二十五41-46）。祂特別責備缺乏愛心的罪——無親情、不解怨、自私、麻木不仁（路十二16-21，十六19-31）、自義和屬靈的盲目（太二十三16-26；可三22-30），並針對真理的罪——假冒為善、誇耀的敬虔（太六1-6，二十三2）。祂也責備跟神的愛有衝突的罪，就是不信任神的美善，不敬畏祂的名，不全心愛祂（太五33-35，六9、10、25-33，二十二35-38；約五42）等罪。耶穌認為這些態度比肉體的罪行更使人與神疏離。

耶穌有時會視罪為疾病（可二17）或是愚行（路十二20），但祂對浪子墮落境況的描寫，以及所述5個有關審判的比喻，清楚表明了祂對罪所持的態度比任何人都要嚴謹。然而，耶穌亦宣告墮落的人是可以透過神的幫助得著拯救（路七36-50）。

信徒的教導

論到對眾信徒最早的訓誨，我們發現在使徒的著作中，有強調人對家庭、教會和社會應持順服的態度（特別是在羅十三1-7；弗五21至六9；西三18至四1；彼前二13至三8）。這跟聖經的基本觀念——以罪為固執己見、「不服約束」、濫用神所

賜予之自由來敵擋神——是吻合的。故此，救恩中必須包含順服。

保羅基於他的觀察和聖經的記載，提出強而有力的論點：「世人都犯了罪」（羅一至三）。他認為，罪是一種權勢、一種力量，是管治人內心的一個律（羅五21，七23，八2；林前十五56）。當罪跟無知聯合起來時（弗四17-19），便產生各樣邪惡的行徑，良知昏昧、人格崩潰（羅七21-24），使人與神疏離，且陷在死亡裏（羅五10，六23；弗二1-5、12；西一21）。人是沒有能力可以改變自己的（羅七24）。保羅為這普世性絕境所作的解釋，出現了不同的理解。有些人從羅馬書五章12-21節指出亞當的罪是一切罪的根源；其他卻認為亞當的罪只是所有罪的比喻而已（羅七9-11論亞當的平行經文可以證實這個講法）。這些不同的理解是基於希臘文文法上的一個觀點而產生的。作為法利賽人，保羅可能會保持那「邪惡的衝動」的解釋，認為「每個人自己就是亞當」。可以肯定的是，保羅從未質疑過人需要為自己的罪負上全責。

保羅認為解決的方法在於基督贖罪挽回；信徒與主聯合，當向罪、自己及世界看自己是死的；並且，聖靈改變生命的力量進入人的內心，使人成為新造的人，又使那已蒙更新的人成聖，得以有基督的樣式（羅三21-26，五6-9，六，八1-4、28-29；林後五14-21）。正是那接受基督為世人的罪而死的信心，使信徒能跟基督同向罪死；人跟基督的聯合亦能打破罪惡權勢的轄制，使人道德復甦，進入新的生命中。這樣對過去死了（悔改），並藉聖靈得著復活主（信心），帶來屬天的赦免、平安、更新與喜樂。

約翰福音提出了罪人的需要；基督作成羔羊為祭，為要除去世人的罪孽，並讓人在基督裏得著光與生命。其中對於罪所持新的看法是：凡拒絕接受神因著對世人的愛而賜下的救贖主基督，就是罪。由於人愛黑暗，不接受光，拒絕「看見」基督是救主，罪已經定了（約三16-21）。

為針對諾斯底主義所說，長進的基督徒「犯罪是沒有問題」的講法，約翰壹書提出了15個理由，闡明為何在基督徒的生命中，不能容忍罪的存在，並且再次強調罪是缺乏真理和愛心的（約壹三3-10）。不過，神總是赦免那些悔罪的人，基督則為人贖罪與代禱（約壹一7至二2）。

R. E. O. White

另參：「偶像，拜偶像」；「稱義」；「傲氣」；「成聖」；「至於死的罪」；「不得赦免的罪」；「肉體」。

箴言(Proverbs, Book of)

作者

雖然箴言中的思想十分一致，但作者毫無疑問不只一人，因為書中7個或以上的部分，多半都已清楚指出不同的作者是誰。

一章1節至九章18節

卷首究竟是指出所羅門乃整段的作者，還是只指出他是主要的供稿者，學者有不同的意見。有人認為這段落中重要主題之一既是仔細地寫出與淫婦通姦之危險，作者就不大可能是所羅門，因為所羅門本身便有嚴重的混婚問題（王上十一1-8）。但也有人作如下的辯論：一個人或許能給予別人很好的忠告，但自己卻不一定有能力去實踐；五章1-21節，六章20-35節，七章1-22節所指出的妓女或通姦的引誘，跟所羅門那一夫多妻但卻被尊重的婚姻關係並不一樣。可是，這說法有明顯的漏洞。關於作者的問題，最好還是不作任何結論。那些懷疑這部分是否出於所羅門手筆的人認為一章2-7節是列出全書的目的。一章8節至九章18節是一系列共13篇有關智慧的講論，是一段慈父充滿慈愛、誠懇地教誨兒子的話。這部分給書中其餘更為人熟知的教訓提供絕對必要的基礎。

十章1節至二十二章16節

書中特別指出所羅門是這段最重要的教訓之作者或編者。所羅門在箴言的寫作上扮演重要角色的可能性，在歷史書中有很強的支持。所羅門即位不久，神便答允他的請求，賜他智慧的靈（王上三5-14）。關乎兩個妓女的案件（王上三16-28）公開地證實了這事。他享譽四方的智慧在列王紀上四章29-34節，以及示巴女王的來訪中（王上十1-13）得到了證實。

二十二章17節至二十四章22節

這段的標題：「智慧人的言語」結合在首句中。但這段有明顯不同的風格，而以論證的手法代替一句一句簡潔的箴言；數節經文才表達一個主題。這特色加上一句有關下一段落的標題：「以下也是智慧人的箴言」（二十四23），強烈地暗示這一輯箴言是獨立的。叫人最感興趣的，是二十二章17節至二十三章11節一段跟埃及的阿曼尼摩比箴言（日期有不同的說法，由主前十三至十七世紀不等）顯著地相似，學者從兩者中搜尋得30個連繫點之多。多半學者認為箴言這個部分是採自埃及的著作，而這種選擇與修正是完全跟聖靈默示的教義符合的。然而，小部分學者——包括幾位知名的埃及學學者——根據文法結構，以有力的理由堅持阿曼尼摩比箴言是採自希伯來文的原著。

二十五章1節至二十九章27節

這部分是所羅門的材料，由「猶大王希西家的人」所謄錄（二十五1）。其中清楚可見編者的處理手法傾向把同一主題的箴言組合在一起，如君臣的關係（二十五2-7）、懶惰人（二十六13-16）及離間者（二十六17-27）的箴言。猶太人的思想（例：代下三十26）常把所羅門和希西家連繫在一起，事實上拉比傳統甚至把箴言和傳道書的寫作歸功於希西家。兩位君王在位時的國家威望可能有助於文學的研究。

三十章1節-33節

有關亞古珥，或他的父親瑪撒的雅基，或另外兩個提及的人物——以鐵和烏甲的事蹟，我們都無從稽考。根據創世記二十五章14節，瑪撒是以實瑪利的十二位族長之一，而亞古珥可能來自亞拉伯北部，傳統上這一區以其智慧著稱。他所使用的模式：「有三樣，連……共有四樣」（三十18、21、29；實際的數目可能不同），可能源於「智慧人」的教學技巧（參摩一3、6、9等）。

三十一章1-9節

本段的作者利慕伊勒也來自瑪撒，但除此之外，我們便對他一無所知。箴言書既包羅一些以色列以外的智慧之言，可見王國時期的智慧箴言有國際性的聯繫。

三十一章10-31節

這首有關理想妻子出色的離合文體詩歌，可能也是出於利慕伊勒的手筆。他的靈感可能來自母親，像前段一樣。然而，其中反映的生活模式似乎跟巴勒斯坦繁盛的農業社會較為符合，而跟亞拉伯人的遊牧或半遊牧社會則沒有那麼符合。因此，多半學者都認為本詩是由無名氏所作。

寫作年代

我們大概可以頗有把握地說，本書大部分應屬所羅門著述（約主前970-930），但希西家和他的臣民對此書之貢獻，又使我們不得不把本書的完成日期推後至主前700年以後，而書中又包含一些非以色列人的寫作，如亞古珥和利慕伊勒，著作年代更適合在被擄之前，因為當時有較廣的國際交流，被擄之後排他主義的氣氛就較濃。大概最後那首涵養深刻的離合體詩是最後才編入的，但並沒有任何資料令本書的完成日期延後至主前七世紀早期以後。在拉比傳統中，箴言一直都是跟詩篇和約伯記一起歸入猶太正典的第三部分，被稱為「文集」或「著作」。雖然「著作」的內容至主後第一世紀末才正式被官方權威訂定，但他們似乎極早之前已接受箴言是出於神的默示，因為箴言早已包括在主要的希臘文譯本——七十士譯本——之中。今天中英文譯本裏的次序可能是受到拉比傳統的影響，拉比傳統把約伯記、詩篇、箴言分別與摩西、大衛和希西家連繫起來。

背景

箴言書包括在稱為智慧文學的舊約文集裏。這文集也包括約伯記、傳道書和某些詩篇（例：詩一，三十七，七十三，一一九篇等）。箴言代表這種文學的一個重要類別。各篇箴言包含觀察敏銳、一針見血和實用的智慧，涵蓋生活的各方面。另一個主要的類別——約伯記和傳道書，則以獨白或對話的形式，思考一個重要的問題，或一連串相關的問題。

在古代近東一帶，智慧原本是與各種技能——手藝的和智力方面的——相連繫，並被視為諸神所賜的禮物。後來，智力方面佔了重要地位，尤其在宗教的背景下，在魔術或驅魔等半魔法的技巧上佔有重要位置。在道德方面也有所發展，顯示人相信生活的素質，或生活難題的解釋，是源於諸神。上述提及的兩個基本類型的智慧文學現今仍留存於埃及、迦南和美索不達米亞，讓我們可以從這背景中研究希伯來的智慧文學。然而，並沒有盲從的複製品，希伯來智慧文學的精神明顯地比任何古代世界的智慧文學更高超。原因主要在於以色列人有極強的宗教基礎，其中智慧的入門是敬畏耶和華（箴一7）。

在摩西時代，以色列在歷史上正式立國，那時世上已有個別或群體的「智慧人」存在。以色列也分享這遺產，而其中有男性也有女性，以下的人物就是其中的例證：聰明的提哥亞婦人和伯瑪迦的亞比拉婦人（撒下十四2，二十16），以及軍事參謀亞希多弗和戶篩（撒下十五12、31，十六15-19）。王國期間以色列宗教的制度建立後，聖所中出現了3類事奉人員：祭司——基於摩西律法或藉著神的聖諭，即烏陵和土明（申三十三8-11）顯明神的旨意；祭儀先知——自稱透過直接的神諭或異夢（耶二十三21-32）宣告神的旨意，他們常與寫正典的先知不和；以及智慧人——把律法應用於日常生活的細節和困難上。以賽亞書二十九章14節、耶利米書八章9節和十八章18節等經文，顯示這些智慧人於主前第八和第七世紀在猶大工作。他們從早期的「世俗」顧問轉為宗教上的事奉人員，無疑是因為以色列宗教已愈來愈跟生活各方面結合。箴言是智慧人的精萃，而其中所宣揚的正直、勤奮、誠實和自制的生活，成為了一種道德標準，這標準正好與它所根據的律法看齊。

很可能有些箴言在智慧人出現之前已存在。許多社群都會收集自己一些表達實用智慧、簡短、精警的諺語，並形成一個原始哲學的儲藏庫。所羅門為以色列的箴言定形的工作（王上四32），上文已提及。希伯來詩歌的對句形式——第二句以強烈的對照（廣見於箴十至十五章）或進一步的支持（即同義平行句，如十六至二十二章）——是寫作箴言的理想技巧。「智慧人」出現的時候，這種流行的智慧話就成為他們的資料之一。若有人認為箴言的智慧既非宗教性，又與舊約其他

部分的精神不協調，在此必須指出，箴言是不可孤立來看的。整個智慧文學的運動是立於以色列以歷史為依歸之信仰根基上，而把箴言併入以色列的宗教生活，並最後併入聖經中，證實了日常生活的操守和人際關係，是以色列的神所關心的事——也是我們所關心的事。智慧文學有時會把智慧人格化，箴言八章1節至九章6節是一個很好的例子。雖然下文會更詳細地處理這段經文，但在此我們可提出一點：有些學者有鑑於這段中擬人法的運用，而把寫作年代推後。他們處理其他經文如約伯記二十八章也是一樣，因為他們認為這些經文是受到波斯和希臘文化的影響。這種見解是不必要的，因為把真理和正義等品德人格化，在所羅門以前最少1,000年的古代近東作品已有出現。智慧是埃及和米所波大米諸神的屬性，當然會是人格化的好對象。但八章1節至九章6節的真正意義必須跟淫婦及上下各段（七1-27，九13-18）一起考慮，而不能孤立來看。

寫作目的和神學教導

宗教與日常生活之密切關係

雖然箴言普遍的色彩是理性的，但全書仍強調敬畏和信靠耶和華的重要性（一7，二5，三7，八13等）。「敬畏耶和華」是舊約對宗教的一個主要的定義，另一個是「認識神」，特別在何西阿書和耶利米書中被強調（何四1；耶九24）。這兩定義都在箴言二章5節和九章10節平行地出現。宗教與俗世之間絕對沒有不能連接的鴻溝，箴言指出人整個生命若在神的操縱之下，便會有尊貴的性情，以及和諧快樂的家庭。若把道德成分從貫徹全書的宗教基礎中分割出來，危險便會產生；快樂和成功的追尋都變得自私，而最終是弄巧反拙的。

箴言和先知運動

箴言和先知有許多相似的地方，包括：實際的現實主義；為窮人和被欺壓者伸張正義（例：十四31）；領悟到獻祭離了道德是無效的（十五8，二十一27）；以及對個人操守的強調，這方面在聖約群體強烈的集體認同中有時被忽略。耶利米和以西結尤其強烈地重申個人責任的主題（耶三十一29、30；結十八）。但箴言有一個主要的分別，也可見於其他聖經的智慧文學，那就是沒有清楚提及以色列蒙揀選和與神建立聖約關係的歷史，這是被擄前之偉大先知們一致呼籲的事實。同樣地，箴言也沒有提到耶路撒冷及其君王之聖殿神學，縱使智慧運動——尤其箴言中所反映的——是在大衛王國的贊助下興盛的，其原因上文已稍有提及；因為智慧運動的發展是基於那已建立好的約民基礎上，雖然如此，全書沒有明顯地論及這些基本事實，是很值得注意的。甚至「以色列」一名也沒有出現過；這現象支持了箴言是古代社會中最清晰和內容最豐富的普世實用倫理手冊的觀點。一個

活在那時代受過教育的埃及人，會覺得箴言是容易瞭解和能夠提升人心靈的著作。雖然這本書的主要寫作目的不是為重視道德的非基督徒而寫，但對他們來說，箴言仍有很大的吸引力。

箴言和歷史書

箴言與歷史書均強調報應與懲罰（二22，三9、10，十27-30），而這點有時稱為「申命記式」，因為在申命記（例：第二十八章）中，有最清楚的陳述。這教義有時會被曲解為一個不變的公式：義人常得獎賞，惡人常遭懲罰；約伯與耶利米對此提出了強烈的抗議。這看法也可導致假冒為善和只顧自己利益的行徑；我希望得著祝福（例：箴三9、10），因此我在十分一的奉獻上「尊重」神。這種以外表的行為代替內心應有的愛、感謝和信心，經常是以色列那禮儀化的宗教被咒詛的原因。然而，這原則本身——那些尊敬神又在生活上服從祂和祂的律法的人，往往是那些蒙神祝福（不一定是物質方面）的人——完全是合乎聖經的，而我們不可因後人的曲解而歸罪於箴言的作者。後期的智慧文學作者修改了這觀點，指出昭雪或懲罰不必是今生的，他們的信心伸展至來世最後的審判（例：伯十九25-27；傳三17，十二14；但十二2、3）。

內容提要

智慧運動的目的

一章1-7節說明以色列的智慧運動之目的，而第2-3節一部分提及「如何在任何處境中行事」，可說是全書的副題。有關本段的作者問題已在上文討論過，但這段經文確實沒有甚麼地方違背所羅門為作者的說法。在所羅門執政早期，他極其渴望得著智慧，以致可正確地治理百姓（王上三7-9），而本段也有一個熱切的期望，期望他的臣民也對智慧有所認識。第1-6節在希伯來原文是一個句子，而其中至少包括有11個不同層面的智慧。第一個「智慧」在箴言中出現了37次，而所指的是有教養、有技巧地運用知識。一個人只有首先信靠和尊敬耶和華，才可進入智慧之中。道德並不是因處境而變換的，而它本身也不是絕對的；道德需要有一個不變的據點，而這據點只能在神裏面找得到。研究個別的箴言時——其中許多是有關日常生活的——我們必須緊記，道德生活的基礎在卷首一開始便已清楚表明了。

有關智慧的教訓

一章8節至九章18節由13個有關智慧的獨特教訓所組成，其中多半以「我兒」或類似的稱謂引入。最後一個教訓（八1至九18）是由智慧本身說出的。這方法顯示一種師徒間溫暖和個人的關係，而在古代近東一帶，師徒全都是男性。在埃及和米所波大米的智慧文學中也有類似的風格，所羅門可能就是採用了這種風格，他在

早年謙卑和敬畏神，並關心國家的利益時，可能曾是一位最優越的教師。

1.教訓一（一8-33）——遠避惡人。這裏有3種聲音：有些人似是而非地應許，憑暴力必可得著快速的收穫（10-14節）；聰明人自己（15-19節）加強雙親多年來不厭其煩的勸導（8-9節），主張與喜用暴力的人劃清界線，因為他們自己也難免承受暴力的惡果；最後「智慧」出來說話（20-33節）——其發言不是祕密的，而是公開的——她來是要施予，而非不擇手段的榨取，她賜下自己智慧的靈（第23節）。悲哀的是，以色列拒絕了智慧柔和的勸說和眾先知直率的責備，「耶和華如此說」一語帶出了那不能逃避的審判（29-33節）。

2.教訓二（二1-22）——智慧的獎賞。雖然智慧最後是神的賞賜（第6節），但人必須熱切地尋求智慧；像詩人一樣（2-4節；參詩六十三1）。這裏並沒有矛盾，只是顯出一個似非而是的事實：神的禮物不會輕率地施予，而只會施予那些因心靈渴慕而配得的人。經文概述智慧的利益（7-22節）有反面和正面、物質和精神兩方面。在這裏首次提及與淫婦相交的危險（16-19節），這是箴言書中經常出現的題目。

3.教訓三（三1-10）——全然信靠神必得獎賞。猶太人經常被引誘以外表的宗教表現來獲取神的祝福，正如上文所說，第9-10兩節是可以這樣被曲解的。然而，整段經文是強調神要求人心裏的忠誠和順服（1-8節）。「以神為首」（6節）是基本的要求，一個人或國家若不能以神為首，便是貧窮（參該一1-11）。

4.教訓四（三11-20）——管教是箴言後段其中一個重要的主題，包括在父子關係中——反映神人的關係（11、12節；參來十二5-11）——不時所需要的懲罰。這段另一個主題是對智慧的讚美及智慧所賜下的益處，作為八章11-32節的前奏，並預示了基督本身的位格與工作。

5.教訓五（三21-35）——「智慧和謀略」這雙重目標（第21節）可帶來平安（23-26節）和防止一些不智之舉（27-32節）。但最根本的平安可見於第26節：「耶和華是你所倚靠的」。

6.教訓六（四1-9）——訓誨者在這裏作了一個見證，說他自己是從前人累積的經驗中取得智慧（1-6節）。他又強調決心，指出人要一心堅決以取得智慧為目標，第5、7-9各節的動詞都顯示了這點。

7.教訓七（四10-19）——人必須決心遠離惡人和惡行（14-17節）。留意經文把義人和惡人的路描寫得十分生動，前者是美麗的，後者是可怕的（18、19節）。

8.教訓八（四20-27）——專心尋求公義和遠避邪惡（參帖前五22）包括了聆聽（第20節）、記憶（第21節）、心到（21、23節）、眼到（第25節），以及意志堅定

（26、27節）。意思就是全然向神委身。

9.教訓九（五1-23）——經文以率直而不可能被誤解的言詞，強調與妓女行淫的危險和忠於婚姻關係的智慧。在兩性關係之中，並沒有純粹私人的道德；其他人必被牽涉在內，而神也不只是一個關心事態的旁觀者（第21節）。雖然當時在法律上，賣淫者必須處死（申二十二20-24），但顯然當時的賣淫業十分盛行。

10.教訓十（六1-19）——首先經文直接提醒讀者要避免輕率地立誓。（1-5節），若已經這樣做，明智的解決方法是放下自尊，並盡快脫離。第二個教訓是學效螞蟻勤奮地為未來的需要作準備（6-11節），正好給後面的懶惰人（二十二13，二十六13-16）作一個對照。第三個教訓詳細地描述了狡黠、欺人的騙子，他們若遭反對，便會變得暴戾（12-19節）。我們必須遠離這種人。

11.教訓十一（六20-35）——返回不合法之性關係這課題上，顯出神對此罪所抱持的態度，受害的丈夫也必與姦夫對抗到底（33-35節），而通姦者必徹底地遭毀滅（26-32節）。兒女若把父母長久的教訓存記在心，父母必感到快樂（20-24節）。

12.教訓十二（七1-27）——生動地說明妓女的詭計。她所提供的歡樂似乎十分吸引，並充滿冒險的成分，但事實上，這種晚間的豔遇只是一條「陰間之路」（第27節）。作者大膽地維護那眾人的「情人」；「智慧」的言語——神的誡命——可保守她的「愛人」在試探中避免犯罪（詩一一九9）。

13.教訓十三（八1至九18）——智慧直接的呼籲。對照著第七章那口甜舌滑、極盡誘惑之能事的淫婦，和九章13-18節那厚著臉皮，高聲地滔滔雄辯的妓女，這裏有兩幅關乎智慧的圖畫，是相輔相成的。第一幅在八章1-36節，那是舊約使用擬人法的顯著例子。智慧所尋求的，並非一人的滅亡，而是眾人的福利，因此她常到最繁忙的地區來發出她普世性的呼籲（1-5節）。智慧與誠實，正直與坦白是不可分割的（6-13節）。此外，還強調了尋求智慧而得的福氣（14-21節）；君王、審判官和首領都倚靠智慧，而智慧賜給追隨者的禮物就是人最想望得到的成就。第22-31節實際上是神學上對「智慧」之超越性的解說，顯出她與神創造工作的密切關係。當然許多基督徒都從這幾節經文中看出要來的基督。新約認為基督是兩個重要宗教問題的答案，這兩個問題是：神如何接觸人類，及神如何創造世界？這裏的答案是——藉著智慧。這種關係可帶至下一段落（33-36節），智慧在那裏像新約的基督一樣，是那唯一絕對重要和眾望所歸的。

因此，在這一章裏，智慧得著了淋漓盡致的表達。然而，她又返回現實，呼籲那站在人性十字路口上的人類，而她明顯地是至高的善，從她傾流出一切價值和渴望。藉著智慧，神和祂的法則是伸手可及的，跟被擄後期的祭司思想和啟示文學

之趨向很不相同，後者使神變得高不可攀。

在第二幅圖畫中（九1-6），智慧被看為一位仁慈而慷慨的主人，她擺設了使人得著生命的筵席（比較主耶穌的比喻，路十四15-24）。13-18節再跟愚昧的婦人作對比，尖銳地指出愚昧婦人的客人最終要落在陰間。在上述兩幅圖畫之間，是一連串對比聰明人與愚昧人的雋語（7-12節），聰明人在愚昧人的相對下是十分受教的。這裏並再一次清楚指出生命的真正基礎是甚麼（第10節）。

所羅門的箴言

十章1節至二十二章16節是所羅門的箴言集。這部分的375句箴言可能是從所羅門那三千箴言（王上四32）中挑選出來的。每一節是一個單元，而每一節的兩個句子都互相對照或比較。其中有一些重複的（例：十四12，十六25），這種情況在這類龐大的文集中幾乎是無可避免的。每一句諺語都是合乎情理的人生體驗，但我們必須容許有程度上的高下；其中有些是頗為日常化的，跟世上的智慧接近，但大致上來說，這些箴言提供了一個神所認可的、日常生活的指引。在此必須再次強調，那基於律法和聖約關係的宗教生活是已經假設存在，因此這些箴言在神學上之重要性只是很小，只顯示神非常關心人類生活中極微小的細節，而宗教問題也並非完全被忽視（例：十27、29，十四27，十五16、33，十八10）。這部分箴言要慢慢咀嚼，每一節都要求我們停下來，讓其要點滲進腦海中。

箴言一詞本身的意義在希伯來文中是多方面的。這詞出現於巴蘭的信息（民二十三7）和約伯的自辯（伯二十七1至二十九1）；在詩篇四十四篇14節譯為「笑談」，而在以賽亞書十四章4節則有「嘲弄」的含義。在箴言書中，它是藉著例子、警告或訓誡的形式，以矚目、警句式的文學手法，來表達某層面的實用智慧。由於各句箴言並沒有系統性的編排，所以研究這部分的有效方法是考究其中重要的主題，在每一課題下收集所有有關經文。

箴言書有以下多個重要的主題：

1.義人的獎賞與惡人的結局（十2、7、16、27-30，十一3-9）。

2.愚昧人——3個譯作「愚昧人」的希伯來詞語都有頑固、反叛和愚蠢的意思，因此這些希伯來文也常譯作「背叛者」。愚昧人是父母的悲哀，也是社會的威脅。他是完全不可理喻的，而他那放縱的言詞則造成無數的傷害。對愚昧人來說，改過是無意義的，他是完全沒有希望的。

3.單純的人——這是指中立的大多數人，既不是愚昧人，也不列於智慧人之中，他們願意接受智慧之導師的諄諄善誘。本段經文的對象主要是這一群人，而不是那些有智慧和精明的，因為他們已經「畢業」了。

4.作者常把懶惰人與勤勞的人作一對照（例：十4、5），並且對懶惰人的冷漠和無力的藉口加以挖苦。
5.言語的力量——言語能傷害人也能醫治人（十二18）。第十二章強調誠實話的重要，並把它與欺詐和輕率的話作一對照（例：十二6、13、14、17、19、22）。
6.智慧必然是一個重複出現的主題。第十三章顯示智慧怎樣由父母（第1節）、聖經（第13節）、智慧人（第14節）和良友（第20節）而來。
7.公義——強調公義是回應偉大的先知，也無疑是反映了當代的情況。作者特別譴責賄賂的行為（十七8、23，十八16），以及作假見證的人（十九5、9、28），虛心坦蕩的人則被讚賞（十八17）。
8.鄰舍之誼——經文常提到好景時的「酒肉朋友」（例：十九4、6、7），並把他們與堅貞、忠心的真朋友相比（十七17，十八24）。
9.經文從不同角度談及富裕與貧窮，但常強調道德和靈性方面的富裕，而不只談及物質方面的豐富（例：二十一6，二十二1、4）。作者常要求人關懷貧窮人（二十一13），並且要出於崇高的動機（二十二2）。
10.家庭生活——經文展示一幅理想家庭的誘人圖畫，其中有勤勞的丈夫，一位善解人意的妻子——那是丈夫的祝福（十二4，十四1，十八22，十九14），以及聽話的兒女，必要時父母會用懲罰來管教（十三24，十九18，二十三13、14）。
二十二章17節至二十四章22節是更多關乎智慧的忠告。雖然所談及的課題與大致的風格都保持不變，但這部分的箴言一般都比較長，而且顯然是把同一主題下的箴言組合起來，如酗酒的危險（二十三29-35）就是一個例子。本段編者的宗教動機是明顯的；他明說是為了使人可以「倚靠耶和華」（二十二19）。至於這段與埃及的智慧書阿曼尼摩比箴言的關係，上文已有討論；埃及文的版本較長，並包括許多箴言書以外的句子。
二十四章23-34節是附加的箴言。這一段可以看為前一段的補充，論及公義、智慧的商業政策、毀謗與懶惰等題目。關乎懶惰人的田地那段幽默而尖銳的箴言，是全書最長的。
二十五章1節至二十九章27節是附加的所羅門箴言。希西家（主前715-686）的助手從許多不包括在主要箴言集（十1至二十二16）的所羅門箴言中，挑選和編成了另一組所羅門箴言。這裏也有刻意把相關的箴言組合起來的痕跡，如君王的位置（二十五2-7）、不智慧的訴訟（二十五8-10）、愚昧人（二十六1-12）、懶惰人（二十六13-16）、惹麻煩的人（二十六17-27）等。
亞古珥智慧之言

三十章1-33節是亞古珥的智慧之言。亞古珥的引言（1-4節）清楚顯出智慧人在全智之神面前的卑微，這段經文與約伯記三十八至三十九章平行。亞古珥的教學法顯然是把論題中許多例子擺在學生面前，他用「兩……三……四」的表達方法，顯示那並非一個完整的目錄，鼓勵學生從自己的經驗中找出更多的表列。亞古珥顯然與生活各個層面都有密切和敏銳的接觸。

利慕伊勒智慧之言

三十一章1-9節是利慕伊勒源於其母的智慧之言，再一次談及男女關係、醉酒的危險，以及為貧苦和受欺壓的人伸張正義。利慕伊勒的名原意是「屬乎神」，這名字可能讓我們更進一步瞭解他的母親。

才德婦人

三十一章10-31節論及才德的婦人。這首詩可能是由無名氏所作，詩中每一句以一個希伯來字母來開始，並且順序排列；這方法常表示完全的意思。箴言書談及淫婦時是絕不留情的，但來到本書的結尾，它提供了一幅相反的、清新的圖畫，其中描述一位有教養的、富足的家庭主婦和母親，讓我們一新耳目，看見當時生活的其他層面。正如書中其他部分所說明的，賢婦基於敬畏神（第30節）而產生各種美德，包括可靠（第11節）、能幹（13-19、24、27節）、善心（19-20節）、有遠見（21、25節）、有智慧和仁慈（26節）。

Arhtur E. Cundall

另參：「聖經中的詩歌」；「智慧，智慧文學」；「所羅門」。

諸水(Chaos, Waters of)

在古人的想象中，創世之初，水分上下，兩水之間隔以空氣，世界便成於這兩水間的空氣中；空氣下的水也稱「淵」。

戰車(Chariot)

古代運載工具，雙輪，駕以馬或其他牲畜。用於戰爭者稱「戰車」；平時高官顯貴以車代步，也有駕車行獵者。

另參：「武器和戰爭」；「旅遊和交通」。

戰斧(Battle-axe)
是一種長刃大斧，古代用作戰爭武器。
另參：「武器和戰爭」。

磚，磚窯(Brick, Brickkiln)
用黏土或陶土製成長方形的坯，經日曬或烘燒而成的建築材料就是磚。烘燒磚坯的灶稱「磚窯」。在古代中東磚是最常用的建築材料，尤以巴比倫為著。希伯來語的「磚」字含「泛白」之義，大概是指一種用來製磚的陶土的外貌。
在巴比倫，適合作建築用的石頭很罕有，古建築家很少用石料，僅用以築過樑、門檻、門臼等關鍵部分。巴比倫人製磚是取平原上的黏土或沼澤的泥，篩去雜物（如卵石等），再混進碎秸或草，這些蘆根雜草腐爛後產生一種酸，可增加陶土的可塑性。磚工加水合泥需用腳踏勻，然後用模製成長方形的坯。每坯長約8至12吋，厚約3至4吋。古磚上常可見燒製朝代王的名字（如「撒珥根」等）。近代在原巴比倫城附近的一些老農舍猶可發現帶「尼布甲尼撒」印記的窯磚。
巴比倫的古磚多是經磚窯燒製而成的，較靠日曬風乾的磚坯堅固耐用得多。後者久經風吹雨淋就會分解坍塌。窯磚貴重，主要用於砌築牆面，鋪設路面或建築廟宇殿閣等。目前已有不少的磚窯遺物在巴比倫出土。
迄今為止，在埃及尚未發現磚窯的遺址，不過磚砌的廟堂、庫房、宮牆的遺跡卻有發現。埃及的磚不是窯燒，而是日頭曬乾的。陶土磚可無須摻禾稈，而用尼羅河泥土所製的磚則需摻入禾稈以加強其黏合力。埃及古磚為矩形，長4至20吋，寬6至9吋，厚4至7吋，也都刻上印記。
古埃及人視製磚為卑下賤役，多以奴隸為之。以色列民在埃及為奴時即為埃及製磚（出一11-14，五6-19）。後法老更進一步的苦待他們，不供給他們禾稈，要他們自己尋覓，磚的數額卻如舊。埃及製磚術以後即隨以色列民傳入巴勒斯坦，迄今猶保持古埃及製磚法。
另參：「建築」；「陶器」。

燭光節／哈努卡(Feast of Lights, Hanukkah)
亦即修殿節，以色列的節期，慶賀聖殿在主前164年重新落成。
另參：「以色列的節期」；「猶太教」。

總督(Satrap)
在君王的國土內，掌握某些省份管轄權的首長。這官員在民事和軍事上代表了君王的權威，並且執行維持君王在整個帝國主權的任務。在巴比倫和波斯帝國，總督列為高級首長（拉八36；斯三12，九3；但三2、3、27，六1-7）。

總督／副首長／方伯(Deputy)
高級官員，通常由王任命（王上二十二47；耶五十一28作「省長」）。
另參：「省長」。

總管(Overseer)
在舊約，有3個與「總管」意義相類的用詞，字面的意義分別是：（1）管理；（2）傑出的人；（3）首要的作者。在新約，翻作「監督」的希臘字，原意是察看、監視。
約瑟曾獲授權管理波提乏全家的事務（創三十九4、5），並曾建議法老委任50人管理7年的豐收（創四十一34）。所羅門曾指派3,600名督工，管理工人（代下二18）。約西亞修葺聖殿時，也派有監管各項工程的督工（代下三十四13、17）。
尼希米曾設立長官，監督重建城牆（尼十一9、14），管理利未人（尼十一22），以及管理負責歌唱的利未人（尼十二42）。
「總管」一詞是指代表掌權的人，並行使授與他的權柄。他的權力範圍包括督察、監視，並保障掌權者的利益。新約引伸這觀念，用於指派為主服侍教會的人（徒二十28；腓一1；提前三1、2；多一7）。耶穌基督也被稱為監督（彼前二25）。
另參：「監督」；「長老」。

織布機(Loom)
用來紡織的框架或機器。
另參：「布料和紡織」。

職事／事奉(Minister, Ministry)
另參：「監督」；「基督的身體」；「基督徒的名稱」；「教會」；「執事，女執事」；「長老」；「按立」；「祭司職分」；「屬靈恩賜」。

職業(Trades and Occupations)
聖經中曾提及多種不同的職業，其中許多仍存在於近東社群之中——有些還跟古時相類。
大使
和合本作「使臣」。在舊約裏，大使是一名傳信者、使節，或負責交涉的人，他們有特殊而短暫的使命，為派遣他的人，如君王、政府，作官方的代表。聖經中的例子有：法老的使者（賽三十4），巴比倫諸王的使者（代下三十二31），和埃及王尼哥的使者（代下三十五21）。
保羅在其書信中，指出他自己也是基督使者中的一分子，他說：「神藉我們勸你們」（林後五20）。保羅作為一名使徒，他代表天國的君王，把和好的信息帶給那些與神為敵的世人。保羅在獄中曾要求信徒為他禱告，以致他為福音作「帶鎖鏈的使者」時，也能放膽講明福音的奧祕（弗六20）。
另參：「基督徒的名稱」。
弓箭手
在太平盛世與爭戰時期，使用弓箭的人。在整個聖經時代裏，遊牧民族（創二十一20）、獵人（創二十七3；賽七24）、侵略者（創四十八22；書二十四12）和戰士（結三十九9；何一7）皆有使用。隨著時代的變遷，弓的效力和箭的製造都有驚人的進展。最優良的弓是「複式弓」，有一條一條的腱黏在距離中心最遠的位置，動物的角則黏在內層。最優良的「複式弓」，射程達300至400碼。弓箭手必須是一個強壯的人，才能拉弓發射。
弓箭手利用弓來狩獵，但弓在戰爭中，尤其實用。掃羅和約拿單用刀和弓來爭戰（撒上十八4）；大衛的軍中也有善於拉弓的勇士（代上十二2）。以色列諸王以

弓作為軍隊的裝備（代下十七17）。以色列的敵人——埃及人、敘利亞人、亞述人、巴比倫人、波斯人、希臘人和羅馬人——全都有以強悍的弓箭手組成的分遣隊伍。在他們一些浮雕中仍可見到一些栩栩如生的圖畫。弓箭手經常二人一起作戰，一人負責拿盾牌，一人負責拉弓發箭。他們有時會在馬背或戰車上發箭。

約伯形容他身體上眾多的病痛時，以「神的弓箭手四面圍繞我」作為比喻（伯十六13）。弓箭手的弓箭有時用以象徵暴力（詩十一2，五十七4），有時則象徵神的審判（詩七13，三十八2，六十四7）。

雖然早期基督徒對羅馬的弓箭手十分熟悉，但這樣的弓箭手在新約中並沒有提及。保羅描述基督徒穿著神的全副軍裝時，也沒有提及弓箭（弗六10-17）。

另參：「武器和戰爭」。

烤餅者

烤餅的人主要以油和麵粉。在家裏（創十九3）、餅鋪（耶三十七21）和君王貴胄的宮中（創四十1-22，四十一10、13；撒上八13）預備各種包餅。以色列人逃離埃及時，曾烤製無酵餅，供旅途上食用（出十二39）。餅是在某種炊具或爐上烤成的（利二4，二十六26）。當以色列社會一直漸漸發展，專業的做餅師也一起工作和組織工會。耶利米被囚在獄中時，每天都得著配給（耶三十七21）。有些人因何西阿對烤餅技巧有一定認識而認為他是烤餅師傅（何七4、6-8）。被擄歸回的時候，耶路撒冷有一座城樓，稱為爐樓。新約並沒有提及任何烤餅的人，但卻曾提到爐（太六30；路十二28）。

另參：「食物和調製方法」。

銀行從業員

專業銀行家的服務包括代客保管金錢和財寶，外幣兌換，以及為大小企業提供基金。顧客只需付出一定的費用，便可獲得這些理財服務。古代盛行以物易物的制度。人們保管財物的方法，是把財物埋在地下（書七21），或交託鄰舍看守（出二十二7）。漢模拉比法典（約主前1700）中有好些律例，是關乎保管存款的。然而，社會愈趨複雜，專業的銀行家也相繼出現。

隨著州際與國際貿易的發展，就有必要制定一套轉移資金的方法。主前七世紀，錢幣的出現也帶來了一些以兌換錢幣為業的人。一種類似現代銀行業的制度，取替了皇室在商業上的專利（撒下五11；王上十14-29）。身處外地的猶太人因其銀行業務而漸受注視；從猶太穆拉殊兄弟家中找到的一批與財務有關的文件，反映被擄後期猶太人在巴比倫的銀行業中參與的程度。

在新約時代，那些兌換銀錢的人代表了銀行系統的一環。他們的工作是把羅馬錢

幣兌換為聖殿所認可的1/2舍客勒銀子（太十七24，二十一12，二十五27；可十一15；路十九23；約二14、15）。

那些貸款給人（貸款人）和給人記賬的人（債權人）皆受到一套擔保制度的保障，用以擔保的可以是一些流動資產或某種誓約。理論上，以色列律法是禁止人收取利息的（出二十二25；申十五1-21），但以色列人並非經常遵守律法，有時更收取過高的利息。眾先知和一些國家領袖便曾因以色列人這種行徑而哀嘆（結十八8、13、17，二十二12；尼五6-13）。以色列人一般都甚懼怕他們的債主（王下四1；詩一〇九11；賽二十四2，五十1），因為這些債主會為了抵償一筆貸款，而進到他們的家裏，搜掠財物，甚至把孩童帶走，賣作奴隸（王下四1；賽五十1）。路加福音七章41-42節中，那債主與兩名欠債人的比喻，則描述了一名仁慈的債主（參太二十五14-30；路十九11-27）。

另參：「貨幣和銀行業」；「兌換銀錢之人」。

理髮師

理髮師替人剪髮和刮鬍子（創四十一14；撒下十九24）。理髮師主要的工具，就是一把剃刀（結五1）。律法禁止利未人和祭司剃頭及剃去鬍鬚的周圍部分（利二十一5；結四十四20）。拿細耳人也不可用剃頭刀剃頭（民六5、18、19；士十三5，十六17）。

木匠

木匠的工作是以木材建造房屋的骨架、屋頂和門窗。細小的屋子通常由主人搭建，但聖殿和王宮則需要由專門的工匠——木匠與石匠——一同建造（王下十二11，二十二6；代上十四1，二十二14；代下二十四12，三十四11；拉三7）。一些精巧的工作如造香柏木隔板，鋪砌天花、地板和室內的木工，則由專門的木匠或細木工人負責。考古發掘中發現了一些古代木匠的工具，其中一些還在聖經中出現（賽四十四13）。這些工具包括圓規、鉛筆、刨機、鋸子、錘子、斧子、扁斧、鑿子、準繩（摩七7、8）、鑽孔機、銼刀和直角尺。雖然耶穌及其父親的職業同是木匠（太十三55；可六3），但新約卻甚少提及木匠這個行業。

另參：「工商業」。

補縫工人

補縫的人負責填補船板的縫隙。這職業只見於舊約中言及迦巴勒（即比布魯斯）的腓尼基的造船者（結二十七9、27），但經文卻沒有記載他們工作的細節。他們大概也像現今的補縫工人，以纖維和瀝青填補船板的縫隙。以色列人並不建造大船，但一些在加利利海和約但河航行的小船，可能也需要這些補縫工人。

內侍臣

內侍臣原本是一名皇室官員，負責管理君王的寢宮。有時候他們也有其他重要的任務，且有左右當權者的力量（徒十二20）。身為內侍臣的以拉都（羅十六24）實際上就是城裏的司庫。太監拿單米勒（王下二十三11）於約西亞在位時，是一名朝廷官員。波斯諸王也使用太監作內侍臣（斯一10、12、15，二3、14、15，四4、5，六2、14，七9）。

廚子

除了婦女在家中燒飯以外（創十八6，二十七9；撒下十三8；參士十九），宮中會聘用一些廚子（撒上八13，九22-24）。新約並沒有提及這個行業。

另參：「食物和調製方法」。

銅匠

銅匠以銅來製造青銅和黃銅的工具、器具和裝飾品（出二十六11、37，二十七2、4、6、10；書六19、24；撒上十七5、6；撒下八8等）。銅匠一詞，只在新約中出現（提後四14）；然而，這種職業在整個聖經歷史中卻是十分重要。

另參：「礦物、金屬和寶石」。

謀士

另參：「謀士／策士」。

工匠

在聖經中，工匠負責廣泛的工作，包括紡織（出三十五25）、建築（王上五18；王下十二11）、石工（代上十四1）和金屬加工（出三十五31-33）。大衛和所羅門選用了各類工匠來建造王宮和聖殿。有時候，侵略者甚至把工匠帶返自己的國土中工作（王下二十四16）。

另參：「工商業」。

侍酒者

和合本作「酒政」。古時，酒政常見於君王和高官的廷院（王上十5）。他們主要的工作是向王奉酒，並負責試飲，以防止有人在酒中下毒。這些人常接近當權者，有時候，更有一定的影響力。一般來說，幾名酒政會在總管的帶領下服侍君王（創四十1-23）。所羅門宮中有一些酒政（代下九4）；尼希米被稱為「作王酒政的」（尼一11，二1）；拉伯沙基可能也是一名酒政（王下十八12-19；賽三十六2）。

監護人

在希臘和羅馬的貴族家庭裏，兒子會交由一名奴僕來管教，直至他們長大成人。這些監護人負責在道德操守和一般的行為上指導他們。所使用的方法從體罰至言

語的羞辱都有。保羅看摩西律法為「訓蒙的師傅」，能引導我們到基督那裏（加三24、25）。人若返回律法中，便是表示他倒退返回孩童階段。

染布工人

另參：「漂染」。

刺繡工人

在布匹及衣袍上刺繡是一種家庭手工藝，也是一個專門的行業；有用織布機，也有用針來刺繡。會幕和聖殿中精巧的布料（出二十六1、31）和祭司的聖袍上（出二十八6、8，三十九1），都繡上精緻的圖案。迦南（士五30）、埃及（結二十七7）、敘利亞（結二十七16）、巴比倫（書七21）、亞述和波斯（斯一6）等地的人，都懂得這種手藝。

另參：「布料和紡織」；「服飾」。

驅魔人

古代近東有許多人都自稱有驅逐或控制魔鬼的能力。聖經只在使徒行傳十九章13節，提及猶太人中有念咒趕鬼的事；不過，撒母耳記上十六章14-23節，也曾記述大衛彈琴，把掃羅身上的惡魔趕出來。

耶穌經常替人趕鬼（太九32-34，十二22、23；路十一14；可一21-28；路四31-37；可五1-20；太八28-34；路八26-39；可七24-30；太十五21-28；可九14-29；太十七14-21；路九37-43）。後來，耶穌把奉祂的名趕鬼的能力賜給門徒（可三14、15，六7；路九1，十17-20；可九14-29；太十七14-21；可十六17、18；路九37-43）；至於非基督徒，則沒有這種能力（徒十九13-17）。

另參：「鬼，鬼附」。

農夫

以色列人基本上是一個務農和畜牧的社群。以色列最早期的記載乃關乎一些農夫，像該隱（創四2-8，是種地的）和挪亞（創九20）。農夫有時候會與修理葡萄園的人和牧羊人相提並論（代下二十六10；耶三十一24，五十一23；珥一11-20；摩五16、17；亞十三5）。

舊約常提及一些農耕的工作。耶利米曾談及耕地之人在天旱時的艱難（耶十四4）。以賽亞則詳述了農夫的任務（賽二十八24-27）。阿摩司描述了農業在新時代所呈現光輝的景象（摩九13）。此外，聖經也提及收割和收割的人（得二3-7、14；撒上六13；王下四18；摩九13）；打穀（賽二十八27，四十一15；摩一3；林前九10）；禾場（創五十10；民十五20，十八27、30；得三2；撒上二十三1；撒下六6，二十四16、18、21；代上十三9，二十一15、18；代下三1；耶五十一33）；以及簸穀（耶

五十一2）。栽種葡萄和修理葡萄樹是農耕中重要的部分（王下二十五12；賽六十一5；耶五十二16；珥一11；路十三6、7；約十五1）。尼布甲尼撒於主前586年攻陷耶路撒冷時，只把貧窮的農民留在當地（王下二十五12）。

新約有幾處經文提到農夫、葡萄園和羊群。馬太福音二十一章33-41節的比喻，談到葡萄園的園戶，他們的園主則到了外地去（參可十二1-9；路二十9-16）。耶穌在引用葡萄樹的講論中，詳細地道出了栽種葡萄樹的過程（約十五1-6）。提摩太後書二章6節巧妙地說明了農夫有權先得糧食；雅各則催促基督徒耐心地等候主的再來，像農夫等待地裏寶貴的出產（雅五7）。

另參：「農業」。

漁夫

早期在聖地，已有人以捕魚為業，舊約（賽十九8；耶十六16；結四十七10）和新約（太四18、19；可一16、17；路五2；約二十一6）也提及這個行業。漁夫在社會上形成一個獨特的階層。耶穌選召了幾名漁夫作門徒（太四18-22；可一16-20；參路五2-11）。他們的工作勞苦（路五2-5），但卻不是常有收穫（路五5；約二十一3）。耶穌用了「得人的漁夫」來比喻祂的門徒（太四19；可一17；路五10）。

另參：「工商業」。

捕鳥者

捕捉雀鳥供人作寵物、食物和祭牲，是捕鳥者的工作。他們所使用的工具有弓箭、投石器和網（箴一17；結十二13，十七20；何七12，九8）。其他方法還包括使用黏鳥膠，和用以打斷鳥足的投擲棒。捕鳥者在他們所設的圈套附近埋伏等候，等到有所收穫，便把那些雀鳥放進籠中（耶五26、27）。聖經也以捕鳥者來比喻一些陷害人的惡人（詩九十一3，一二四7；耶五26；何九8）。

另參：「打獵」。

漂布工人

用以紡織的纖維，已先由漂布工人把油質或其他雜質除去。漂布所用的材料包括白黏土、尿液和某些植物的灰燼。漂布者的工場設於城外，因為漂布的過程產生惡臭，弄乾布匹也需要較大的空間。在以賽亞的時代，漂布地也是位於耶路撒冷城外（王下十八17；賽七3，三十六2）。

另參：「漂布地」；「布料和紡織」。

守門者

城邑、王宮、聖殿及其他龐大的建築物之正門，都有守門的人把守，以接待或拒絕來訪者（王下七10、11，十一4-9）。聖殿的守門者——「守門的祭司」（王下

十二9）、「守門的」（王下二十二4），或「把門的」（耶三十五4）——是一群重要的人。被擄後期的作者視這些人為一個特殊的階層（代上九17-27，二十三5；拉二42，七24；尼七45），他們把守聖殿的入口（代上九23-27；代下二十三19）、看守約櫃（代上十五23）、掌管獻與神的供物（代下三十一14）、協助執行潔淨之禮（尼十二45），以及看守庫房（尼十二25）。在大衛的時代，守門的有4,000人（代上二十三5）；在尼希米的時代，則只有172人（尼十一19）。在新約時代，聖經只提及私人府第（可十三34）及羊圈（約十3）的守門者。耶穌受審的時候，那認出彼得的女子是在大祭司府中「看門的使女」（約十八16、17）。

金匠

和合本作「銀匠」，是專門從事精金工藝製作的人。他們為外邦人的崇拜製造名貴而精巧的偶像（賽四十19，四十一7，四十六6；耶十9、14，五十一17），以及為會幕（出三十一4，三十五32）和所羅門的聖殿（王上六20-35）製造金器，並把物件包上精金。在被擄歸回時期，他們組成工會，並協助修築聖殿（尼三8、31、32）。

另參：「礦物、金屬和寶石」。

婢女

聖經時代見於許多家庭的女僕人。婢女負責照顧和服侍家中的孩童和婦女，並充當女主人的隨從。她們在律法下備受保護（利二十五6；申五14，十五12-15）；若她們的女主人不介意的話，有時候當家主無後，婢女便會成為主人的妾侍，為他們生兒養女（創三十3）。

在男人（得三9；撒上二十八21）或神（撒上一11；詩八十六16，一一六16；徒二18）面前，這詞可用作謙卑之詞。馬利亞在主的面前，也以使女自稱（路一38、48）。

另參：「使女／婢女／女子」。

妓女

另參：「淫婦／娼妓」。

牧人

牧人又稱為牧羊人，他們看守細小的家畜，如綿羊和山羊（創十三7、8，二十六20；撒上二十一7）。阿摩司書七章14節在原文中，使用了一個特別的詞語，顯示看牛的是另一種牧人。在新約中，牧人是為人熟悉的。耶穌就曾講述牧人與羊的比喻（約十1-16）。有些牧人飼養豬隻（太八33；可五14；路八34）。擁有大量羊隻的人會僱用牧羊人；牧羊人要在羊群前面引路，而不是走在羊群後面（約十3-5、

12-14）。牧羊人認識每一隻羊，並在羊群進入羊圈時，要數點羊隻的數目（利二十七32）。

翻譯員

翻譯員能幫助那些說不同語言的人，互相溝通。約瑟與兄弟說話時，假裝要由翻譯員傳話（創四十二23）。同樣，夢境也需要翻譯或解釋（創四十22，四十一13；但二，四6-9、18-24，五7、8、12-17，七16）。傳話的人有時也充當調解者（伯三十三23）。在新約時代，翻譯員負責解釋說方言者所說的話（林前十四28）、翻譯外地的語言（徒二6），或解釋聖經（路二十四27）。

鐵匠

鐵匠是一般用鐵來製造工藝品的工匠（賽四十四12）。聖經提及的第一名鐵匠是土八該隱（創四22）。約在主前十一世紀，鐵在以色列已為人所熟知並廣泛使用（申三11；書六19、24，十七16；士一19，四3、13）。鐵匠的技巧在列王時代得以發展，製造了釘子、各樣工具、鐵閂、鐵煉、鐵環和腳鐐（王上六7；代上二十二2；詩一〇五18，一〇七10、16，一四九8）；外邦的鐵匠則以鐵鑄造偶像（賽四十四12；但五4）。

另參：「礦物、金屬和寶石」。

審判官

審判官負責執行各種不同的任務，主要在法律和司法方面的問題，但有時候也涉及政治方面的事情。在列祖時代，眾支派的長老負責審斷以色列民中的訴訟。摩西委任了一些審判官來協助，他自己則只處理一些較為複雜的案件（出十八13-26；申一9-17）。撒母耳曾巡迴審斷訴訟（撒上七16、17）；他的眾子也是審判官（撒上八1，和合本作「士師」。在王國時期，國中設立了審判官一職。君王自己會審斷一些棘手的案件（王上三16-28，七7；代上十八14；箴二十8）。有些案件會在城門審理（得四11）。進行審訊時，每一方均在審判官面前申辯（申一16，二十五1），證人也會被傳召作證（民三十五30；申十七6，十九15）。在複雜的案件中，判官會求問神（利二十四12；民十五34）。押沙龍曾意圖從大衛手中奪取這項權利（撒下十五2-6）。後來一些地方法院發展起來了（代上二十三4，二十六29）。對於以色列人的問題，是難以保證有精確的審斷；先知常譴責在法院中有行賄和受賄的事（賽一23，五23，十1；摩五12，六12；彌三11，七3）。在新約時代，巴勒斯坦地有兩種法庭，即猶太人的法庭和羅馬政府的法庭。極為嚴重的案件須由羅馬法官審理。審訊中需要有證人（太十八16；林後十三1；提前五19）。耶穌曾在羅馬巡撫本丟彼拉多面前受審（太二十七11—25；可十五2-5；

路二十三2、3；約十八29-40），保羅則在腓力斯（徒二十四1-26）和非斯都（徒二十五1至二十六32）面前受審。
另參：「民法和公正」；「刑法和刑罰」。
術士
另參：「法術／邪術」。
侍女
另參：「使女／婢女／女子」。
石匠
石匠從石礦場取石材作為建築之用。以色列早期的石匠是從腓尼基而來的（撒下五11；王上五17、18；代上十四1），但後來以色列的石匠已可獨立工作（王下十二12，二十二6；代下二十四12；拉三7）。現今的考古學反映了古代石匠的技巧。著名的例子有暗利和亞哈在撒瑪利亞的王宮。以色列一些最優良的石造建築，是希律在耶路撒冷、希伯崙、撒瑪利亞，以及各地的建築，其中有一些仍然存留至今。
另參：「建築」；「工商業」。
商人
隨著時代的發展，以物易物的制度漸漸過去，取而代之的是由專門的商人促進貨物的交易。初時，商人所收取的是銀子（創二十三16），後來則收取貨幣或其他用以交換的媒體。商人在本地工作，也與亞蘭（王上二十34；結二十七16、18）、迦南及腓尼基（賽二十三2、8）、亞述（鴻三16）、巴比倫、波斯、希臘和羅馬等外地通商。有些商人會遠赴外地工作（尼十三16、20）。住在曠野的人則駕著馬車往各地出售他們的貨品（結二十七15、20、23，三十八13）。他們在市集作買賣，並設立一些商店（王上二十34；尼三31，十三19、20）。商人的貨物儲存在倉庫裏（創四十一49；王上九19）。雅各的眾子也曾前往埃及作買賣（創四十三11）。在所羅門的日子，貿易得以大大發展（王上九26、27，十28）。被擄期間，猶太人在巴比倫經商，有些更不願再返回巴勒斯坦。在耶路撒冷，商人也協助尼希米修築城牆（尼三31、32）。
在羅馬社會裏，商人頗為活躍（太十一16；啟十八3、11、15、23）。有些商人走到老遠的地方，尋找珍貴的貨品，如珍珠（太十三45）。猶太商人的活動會受到羅馬律法、摩西律法及拉比律法的管制。
兌換銀錢的人
另參：「兌換銀錢之人」。

樂師

無論專門或非專門的樂師，自有人類以來便已存在。聖經最早提及的樂師是猶八，「他是一切彈琴吹簫之人的祖師」（創四21）。在家中及村中用作娛樂的樂器由弦樂至管樂都有。無論在太平盛世或戰爭時期，也無損樂器的重要性。吹角的作用是召集全民或宣告起行（民十2-10）。大衛彈琴便把受困擾的掃羅平靜下來（撒上十六23）。在聖殿崇拜中，樂師佔了一個很重要的位置。大衛分派了亞薩、希幔和耶杜頓的子孫彈琴、鼓瑟和敲鈸（代上二十五1-7）。在聖殿的禮儀中，音樂由主要的樂師負責，詩篇中有超過50篇（首篇是詩篇第四篇）的開首，均見樂師所給予的指示。聖經特別提及的樂師包括吹號的人（王下十一14；代上五12、13，二十三13，二十九28；啟十八22）、彈琴的人（啟十四2，十八22）和吹笛的人（王上一40；太十一17；路七32；林前十四7；啟十八22）。

另參：「音樂和樂器」。

奶母／保母

保母在古代以色列是一個備受尊崇的行業，她們的工作通常限於哺育和照顧嬰孩。婦女一般會親自照顧孩子，如撒拉（創二十一7）和哈拿（撒上一23）。奶母在家庭中往往佔了一個重要的位置。利百加有一個奶母，聖經也特別提及她逝世的消息（創三十五8）。摩西的母親跟法老的女兒商定後，充當兒子的奶母（出二7）。

皇室子孫會得到特別的照顧，他們斷奶以後，會交由保母監護。孩子會哺育至3歲（創二十一8；撒上一23、24）；其後，一位保母兼教師，便會接管照顧和教導小孩的工作。米非波設5歲的時候被奶母抱著跌倒，導致他瘸腿（撒下四4）。約阿施曾與奶母一起，給姑姑約示巴匿藏起來（王下十一2）。男性保母多半充當年輕貴族的教師（參王下十1、5），亞哈的眾子都有教養他們的人。摩西稱自己為以色列人的「養育之父」，就是這個意思；他說「這百姓豈是我懷的胎，豈是我生下來的呢？你竟對我說：『把他們抱在懷裏，如養育之父抱吃奶的孩子，直抱到你起誓應許給他們祖宗的地去。』」（民十一12）保羅也看自己如同教會的「乳母」（帖前二7）。

另參：「醫藥」。

香料調配者

香料調配者或藥劑師的工作是製造膏油、粉末，或混和一些物品，製成藥物、香薰或化妝品，也在宗教禮儀中用作燒獻的香。許多不同種類的植物給擠壓時，都可供應一些有獨特香味的油或粉末。有時，香料會從外地進口：商旅把香料帶往

推羅（結二十七22）；以實瑪利的香料商人曾把約瑟帶往埃及（創三十七25）；示巴女王和她的隨員把香料帶給所羅門王（王上十10）。這種貿易在舊約和新約時代均十分常見；新約時代的商人常把香料和香膏等帶往羅馬（啟十八13）。這些香料製品可用作化妝品，也可澆在頭上（太二十六7）、足部（路七38）、手部（歌五5）和身體各部（得三3；斯二12），以減輕不適。人會把香水灑在衣服或傢具上（詩四十五8；歌三6，四11）。妓女會在她們的床上灑滿香水（箴七17）。香料也可放進酒中（歌八2）。沒藥放進酒中用作麻醉劑（可十五23）。葬禮中亦用上香料和膏油（創五十2、3、26；代下十六14；約十九39、40）。香料不但是以色列宗教禮儀中的特徵，同時也是鄰近地區的特徵。製造以色列聖膏油的材料是沒藥、香肉桂、菖蒲和桂皮（出三十22-25、35，三十七29）。

在被擄後期，以色列中有造香者和藥劑師的工會（尼三8）；但即使在較早期，君王和貴族已聘用專門的香料調配者（撒上八13）。

在耶穌的時代，香料是用以膏抹屍體的（可十四8，十六1；路二十三56；約十九40）。藥劑師的香膏、油脂香油則是抹在身上（可六13；雅五14）。

醫生

醫生的職責一般是為痛者治理傷口和開藥方。在早期的以色列，雖然在細小的城鎮和村落，有許多非專業的醫生替人治病，但根據律法，診斷和醫治病人是祭司的職責。雅各給安葬時，就由醫生薰了他的遺體（創五十2）。亞撒患腳病時，便尋求醫生的幫助（代下十六12）。耶利米曾查問基列有沒有醫生（耶八22）。約伯則抱怨說他的朋友，都是庸醫（伯十三4）。希臘的醫藥興起時，便有以科學方法製成藥物和醫生的培訓。到了新約時代，希羅世界中的許多國家都設立了醫科學校。學者在一些如龐貝的地方，搜集了大量的手術用具。新約談及多種不同的疾病，也提及「所親愛的醫生路加」（西四14）；「醫生」一詞則出現了好幾次（太九12；可二17，五26；路四23，五31，八43）。醫生不一定能把病人醫好（可五26；路八43），耶穌這位大醫生在人失敗的時候，就能成就醫治的大功。

另參：「醫藥」。

製陶工人

和合本作「窯匠」。窯匠是以陶土燒製各種不同器皿的工匠。在轉動容器的技術發明之前，窯匠徒手造出各種陶器。早期的輪子是一個用手推動的、簡單的圓面。約在主前2000年，人才曉得用兩輪的方法；檯下有一個由窯匠用腳來轉動的輪子，這輪子由心軸與上面的輪子相連，陶土則放在上面的輪子，由窯匠操作。輪子能以一定的速度轉動，好讓窯匠能快速地製成勻稱的器皿。自中銅器時代開始（約

主前2000-1500），這種快速的輪子開始在巴勒斯坦使用。學者在考古發掘中，發現了窯匠的工場。製作陶器是一種古老的藝術；而聖經最早提及窯匠是在大衛王的時候（代上四23）。以賽亞書提到窯匠及其手中的泥（賽二十九16，三十14，四十一25，六十四8）。耶利米用了窯匠的技巧，來說明他的教訓（耶十八2-6，十九1、11）。耶利米哀歌則把窯匠所造的瓦瓶與錫安眾子相比（哀四2）。撒迦利亞談到一個人把30塊銀子丟進窯匠的房子（亞十一13）；但以理描述尼布甲尼撒像時指出，它的腳趾是以半泥半鐵造成的（但二41）。

新約曾4次提到窯匠：2次是人為猶大購買窯戶的田（太二十七7、10）。1次是關乎窯匠捏弄泥塊的權柄（羅九21），還有1次是比喻列國被粉碎（啟二27）。

另參：「陶器」。

祭司

另參：「祭司和利未人」。

先知，女先知

另參：「先知，女先知」。

史官

自大衛直至以色列王國末期，一個高級官員的職銜。雖然舊約從沒有詳細說明其職責，但史官大概是負責記下官方的日誌和賬目，並從這些資料中給君王提供意見。撒母耳記下八章16節、二十章24節和列王紀上四章3節，提及了史官與其他領導級的官員。史官曾在拉伯沙基的面前，為希西家發言（王下十八18）；約西亞在位時，又有史官負責監督聖殿的修葺工程（代下三十四8）。

掌權者

這是用來翻譯13個希伯來文和3個希臘文的用詞（按：指英文譯本中“ruler”一詞），並代表許多不同的職責。在政治方面，掌權者是在政治上治理整個國家的人（代下七18；詩一〇五20；箴二十三11，二十八15；傳十4；賽十六1，四十九7；耶五十一46；彌五2；和合本譯作「王」、「官長」、「掌權的」），他或許控制一個附屬國的人民（士十五11）。一般用以稱掌權者的用詞是「王」，但由於它使人有討厭的聯想，故以色列中多用希伯來文「領袖」一詞，意思是「一個走在前頭的人」。撒母耳拒絕「王」這用詞，但接受「領袖」的稱謂（撒上九16，十1，十三14；撒下五2，六21，七8；按：和合本譯作「君」）。這詞後來在以色列某些社群裏，仍然沿用（王上一35；代上五2，十一2，十七7，二十八4；代下六5，十一22）。這詞同樣用在負責某些宗教或行政工作的人身上（代上九11、20，二十六24，二十七4、16；代下十九11，三十一12、13，三十五8；尼十一11）；譯按：

和合本作「管理……的」。

在某些經文中，掌權者就是在群眾中被高舉的人物。支派領袖有時被稱為掌權者（出十六22，二十二28，三十四31，三十五27；利四22；民十三2；和合本作「官長」）。意為「官長」的希伯來詞經常出現（尼二16，四14、19，五7、17，七5，十二40，十三11；耶五十一23、28、57；結二十三6、12、23）。其他的希伯來用語，皆在欽定本中譯作“ruler”。然而，現代大多數譯本，卻選用了更為精確的翻譯。

在新約中，常譯作“ruler”的希臘文，是指行政上或宗教上的領袖（太九18、23；路八41，十八18，二十三35，二十四20；約三1，七26、48，十二31；徒三17，四5、26，七27、35，十三27，十四5，十六19，二十三5；羅十三3；和合本譯作「官」、「官長」「首領」、「管會堂的」、「世界的王」、「審判官」等）。以弗所書六章12節曾提到管轄這幽暗世界的掌權者。

另參：「王，王權」。

水手

以色列民一般並不是航海的，他們的水上活動只限於加利利海和約但河。他們偶爾也會接觸一些大船（創四十九13；士五17）。所羅門在阿卡巴灣的以旬迦別有一隊船隊（王上九26、28；代下八17、18，九21）。約沙法在以旬迦別也有一隊船隊，但卻遭到破壞（王上二十二48；代下二十35-37）。以西結頗為詳細地談及腓尼基的船隻（結二十七5-9、25、26）。

新約經常提及船隻和水手——在加利利海上的多艘漁船（太十四22；可一19，三9；路五2；約六19、22-24，二十一8），以及如保羅前往羅馬所乘的大船（徒二十七6-44）。使徒行傳二十七章27、30節，提及一些水手。啟示錄十八章17節那負責管理整艘船及其上之水手的人，稱為船主。

另參：「旅遊和交通」。

參議員

和合本作「公會的人」。參與由猶太人領袖組成之議會的成員；他們曾在耶路撒冷齊集，商討如何處置使徒（徒五21）。這猶太人的元老院大概就是公會，是猶太人在巴勒斯坦的統治團體，由祭司、長老和文士組成（參徒四5）。希臘和羅馬的元老院毫無疑問影響這猶太議會的發展。主後一世紀期間，羅馬元老院主要充當羅馬皇帝的顧問團。

僕人

這詞在聖經中有幾個不同的含義。僕人沒有性別之分，責任是服侍主人，主人又

會給他們提供一定的保護。有些僕人是奴隸，受法律上的約束，有些則是自願為僕的。「僕人」和「奴隸」之間的界線，往往不容易畫清。希伯來文和希臘文中，有好幾個詞語均譯作「僕人」。

希伯來文中的「小夥子」、「少年人」和「男孩」常指僕人（出三十三11；民二十二22；王下四12）。眾數的詞語（創十四24；撒上二十五5；王下十九6）以及跟女性有關的詞語（創二十四16；得二5；斯二9；「女子」、「宮女」）也有出現。生而自由的僕人指耶和華的僕人，像利未人（拉八17；賽六十一6；結四十四11）或祭司（珥一9，二17）。有時候，替王辦事的官長，也稱僕人（箴二十九12）；在耶和華面前服侍的天使亦然（詩一〇三21，一〇四4）。受僱的僕人或傭工，也被視為一個自由人（出十二45；伯七1；瑪三5）。

舊約最常見的一個希伯來用詞（出現了近800次），指一個受制的奴隸（創九25，十二16；出二十17；申五15，十五17等等）。然而，同一個詞語又用來代表一些尊貴階層的人，如王的官長及顧問（王下二十二12；代下三十四20；尼二10）或是神的僕人（創二十四14；民十二7；書一7；王下二十一8），如「我的僕人摩西（或大衛、以賽亞、以色列、約伯等）」。最尊貴的說法之一是「耶和華的僕人」（申三十四5；書一13，八31-33；賽四十九1-6，五十二13至五十三12）。俄巴底亞的名字，意思就是「耶和華的僕人」。

在新約中，僕人可指受僱的工人或傭工（可一20；路十五17、19；約十12-14），更常指奴隸（太八9，十24、25，十三27、28；可十44，十二2、4；路七2、3、8、10；約四51，八34，十三16；弗六5；西一7），也可指家中的傭人（路十六13）——這樣的人不能事奉兩個主人（羅十四4；彼前二18）。

另參：「奴隸」。

牧羊人

牧羊人的職責是照顧羊群、尋找青草和水源、保護羊群免受野獸侵害（摩三12），尋回那些迷了路的羊（結三十四8；太十九12）。他們每天牧放羊群，在前領路，並在日落前帶領羊群返回羊圈（約十2-4）。有時候，牧羊人會帶領羊群走到離家很遠的地方，晚上就讓羊群躲進山洞或進入一個臨時以大卵石築成的羊圈，他自己則橫臥在羊圈的入口。牧羊人需為每一隻羊向羊的主人交代，若有遺失，他要作出賠償（創三十一39；出二十二10-13）。牧羊人不斷地照料羊群（結三十四4、5；太九36，二十六31）。與羊群享有一種親密的關係（撒下十二3；約十3、4）。牧羊人與羊的表象，在新約中包含重要的意義。耶穌是好牧人，祂甚至為羊捨命（太十八10-14；可六34；約十；來十三20）。牧羊人與羊群的比擬，在詩篇二十

三篇、以西結書三十四章和約翰福音第十章豐富地表達了出來。神是以色列的牧人（創四十九24；詩二十三1，八十1；賽四十11）。不忠心的牧人背棄了以色列的時候，神便加以干預，並委派祂的僕人大衛作忠心的牧人，照管他們（結三十四11-16、23、24）。

銀匠

銀匠的工作是提煉銀礦，然後把銀子鑄成或打成不同形狀。銀匠製造了一些樂器，如號筒（民十2），支撐會幕聖板的銀座（出二十六19-25），以及會幕和聖殿的用物（民七13、19、25、31等），還有私人穿戴的飾物。銀匠也為一些虛妄的敬拜製造偶像（出二十23；士十七4）。銀匠底米丟為以弗所的亞底米女神製造銀龕（徒十九24）。銀匠這行業在新約時代，是為人熟悉的（提後二20；啟九20）。

另參：「礦物、金屬和寶石」。

歌手

和合本作歌唱的。專業的歌者在聖殿崇拜中，擔任重要的角色。大衛首先為會幕中的敬拜，把歌者組織起來（代上九33，十五16、19、27）。後來，他們在所羅門的聖殿中供職（代下五12、13），也為其他君王服務（代下二十21，二十三13，三十五15）。被擄歸回後，歌唱者又再活躍起來（拉二41、70；尼七1、44、73，十28、39）。他們在聖殿崇拜中，頌唱詩篇（詩六十八25，八十七7）。有些歌者給委任為「伶長」（哈三19）。在伶長中，較知名的有亞薩的子孫。有些歌唱者——無論男女——也有參與一些世俗的表演（傳二8）。

另參：「音樂和樂器」；「殿中歌唱的」。

奴隸

另參：「奴隸」。

匠人

利用金屬來製造器具的工匠。聖經提及最早期的金屬工匠，是土八該隱（創四22）。匠人包括製作各類金屬（即黃銅、青銅、鐵、銀和金）的工人。士師記十七章4節及使徒行傳十九章24節，均有提及銀匠。在撒母耳時代之前，鐵匠在以色列中極為罕見，甚至並不存在，以色列人需要往非利士去磨利他們的鐵器（撒上十三19）。在列王時代，以色列的匠人十分活躍，後來更給尼布甲尼撒擄去（王下二十四14、16；耶二十四1，二十九2）。聖經有好幾處曾提到匠人工作的細節（箴二十五4；賽四十四12，五十四16）。撒迦利亞書一章20節所指的匠人，可能是鐵匠。

另參：「工商業」；「礦物、金屬和寶石」。

士兵

士兵是每隊軍隊裏的成員，可以是步兵、騎兵，或參與攻城野戰的成員。舊約很少提及個別的士兵，但卻經常提及軍隊，無論是以色列軍或敵軍的軍隊也有（出十四9；申十一4；撒上十七1，二十八1，二十九1；王上二十19、25；王下二十五5、10、23-26；代上十一26；代下十三3；尼二9；賽三十六2，四十三17；耶三十二2，三十四1、7、21；結十七17，二十七10、11，三十八4、15等）。此外，聖經也提及一些個別的軍事單位——拿兵器的人（士九54；撒上十四7、14、17，十六21）、拿盾牌的人（撒上十七7、41）、甩石的兵（王下三25；亞九15）、長槍手（徒二十三23）、拿刀的士兵（王下三26）。有時候，士兵給稱為「戰士」（王上十二21；代下十一1；賽九5）。埃及、迦南、敘利亞、亞述、巴比倫、波斯、希臘和羅馬的士兵都曾在不同時期，在以色列境內爭戰。在耶穌時代，羅馬軍隊為人熟悉。羅馬兵丁把耶穌釘死了（太二十七27-37；可十五16-25；路二十三33；約十九16-18、23、24、32、34）。軍隊中的官長，如百夫長，曾接觸耶穌和早期的基督徒（太八5-13；路七1-10）。彼得和保羅與羅馬的士兵有更多的接觸（徒十7，十二4、6、18，二十一32、35，二十三23、31，二十七31、32、42，二十八16）。羅馬士兵的裝備，又為保羅提供了基督徒之軍裝的圖畫（弗六10-17）。他曾稱兩位朋友以巴弗提和亞基布，為當兵的夥伴。

另參：「武器和戰爭」。

紡織工人

在以色列歷史的各個時代裏，婦女都會把一些纖維紡成紗線，但同時，也興起了一群專門紡織的工人。出埃及記三十五章25-26節，提到一些紡線的婦女。耶穌教訓人時，談到野地裏的百合花並不用紡線（太六28；路十二27）。箴言書中提到的那位賢妻，除了具備其他優點以外，還會紡線作業（箴三十一19）。

另參：「布料和紡織」。

石工

石工成石匠從石礦場鑿出石頭，然後把石頭弄平，用以建造大型的建築物，如王宮、聖殿、行政大樓及大屋子（王上五18；王下十二12；代上二十二1、14）。以色列人起初聘用腓尼基的工匠，但不久他們自己已學會了這種手藝，並築成許多華麗的建築物，例如在撒瑪利亞的建築物。希律的石匠在耶路撒冷、希伯崙、撒瑪利亞及其他各處，都留下美麗的石造建築。這些工匠中，有些會為建築物的內部如窗、門、楣和柱頂，製作較精細的石雕。石工中的雕刻工匠（出二十八11），則以寶石來製造印章、裝飾品和首飾。

另參：「建築」。

鞣皮工

和合本作「硝皮匠」。硝皮匠的工作，是把獸皮浸在石灰，或某些植物的葉片和汁漿內，而製成皮革。硝皮匠一般住在城外，因為他們製造皮革的大桶會發出惡臭。會幕的罩棚以公羊及山羊（或海牛）的皮製成。皮革上的紅色是染色或是硝皮過程的結果（出二十五5，二十六14，三十五7、23，三十六19，三十九34）。聖經唯一提及的硝皮匠，是使徒行傳中的西門（徒九43，十6、32）；彼得就在他的屋子裏，看見一個異象，有一塊大布，其上有各樣走獸、昆蟲和飛鳥，並有聲音叫他起來吃這些活物（徒十9-16）。

另參：「皮革」。

督工

督工負責監督公共工程的進行，務使工程按時完成。埃及浮雕上所描繪的督工，是拿著鞭子來執行紀律的（出一11，三7，五6-14；伯三18）。這詞的希伯來動詞是「壓迫」的意思。大衛和所羅門也委任了這樣的官長。亞多蘭掌管服苦役的人（撒下二十24；王上十二18）。所羅門死後，北方眾支派起來叛亂的其中一個原因，就是因為有太多苦工的緣故（王上十二3-14）。在復興的日子，公義就是以色列的監督（賽六十17）。

收稅員

和合本作「稅吏」。在新約時代，羅馬政府需要收取各種稅項。羅馬官員負責收取某部分的稅項，政府同時也會委派一些人——猶太人以及其他人——負責，並要求他們把議定的金額交回政府。不誠實的人所收取的稅款遠超所要徵收的金額，稅吏因而成為被厭憎的一群，尤其是身為猶太人的稅吏。在英語裏，收稅人（publican)一字就是從拉丁語的“publicanus”而來的。一個名為撒該的人，是一名稅吏長，他在耶利哥一帶積聚了大筆財富（路十九2-10）。猶太人看這些人為罪人，並且經常把「稅吏和罪人」相提並論（太九10、11，十一19；可二15、16；路五30，十九2-10）。

另參：「稅」。

教師

教師保存一個民族的價值與學術，並將之傳給新一代的人。在舊約時代，最初的教師往往就是父母親（申六7、20-25，十一19-21）。領袖像摩西、亞倫等，要負責教導群眾（利十11）；後來，祭司和利未人也要負起教導的責任（申二十四8，三十三8-10；代下十七7-9；結四十四23；彌三11）。神自己被看為一位教師（詩

二十五8、12，二十七11，三十二8，八十六11；賽二3）。
希臘文中，名詞「教師」和動詞「教導」，在新約中十分常見。施洗約翰被稱為教師（路三12，和合本作「夫子」）。這詞用在耶穌身上，也超過30次（太四23，五2，七29，九35，十一1；可一21，二13，四1、2，六2、6、34；路四15、31，五3，六6；約六59，七14、28等）。眾人以祂的教導為權威（太七29；可一22；路四32）。祂才12歲的時候，便在聖殿中向律法的教師發問（路二46）。這些教法師常與法利賽人，一起被論及（路五17）。迦瑪列既是法利賽人，又是教法師（徒五34）。「拉比」一詞常指教師。拉比受到猶太人極高的尊崇。在初期教會裏，教師廣為人所認可（徒十三1；林前十二28、29；弗四11；提後一11；雅三1）。
另參：「迦瑪列＃2」；「法利賽人」；「拉比」。
織帳棚者
這些工匠利用山羊毛製成的毛氈，製造帳棚。「織帳棚的人」在希臘文中，可能指多種以布匹和皮革來製造物品的工人。聖經只提到哥林多的亞居拉和百基拉從事這行業（徒十八3）。保羅投奔他們，因為他自己也曾接受這方面的訓練。他在宣教旅程期間，常靠這種手藝為生（林後十一7-10；帖前二9；帖後三8）。
另參：「房屋」。
城裏的書記
地方上行政的官員，可能是該城的書記；負責頒佈民政機關的法令，並充當行政部門與羅馬省政府之間的聯絡官。在以弗所，他要為保羅引起的騷亂而安撫眾人（徒十九35）。他有權施行重刑。幸而，他能把群眾的情緒平靜下來。
司庫
一位負責財務的官員。在舊約時代，司庫負責看管皇室或聖所的財寶，包括貨物、文件、金錢和珠寶。他是君王之財產的管家，也是國庫的監督。大衛委任了押斯馬威掌管王的府庫，約拿單則負責掌管城邑村莊的倉庫（代上二十七25），及亞希雅掌管神殿的府庫和聖物的府庫（代上二十六20）。所羅門委任耶歇掌管聖殿的府庫（代上二十九7、8）。在以賽亞的日子，有一個掌管銀庫的家宰，名叫舍伯那（賽二十二15）。在耶路撒冷附近發現的銘刻，可能就是記錄了他的名字。其他地方也有司庫一職。波斯王古列把聖殿的財物交給米提利達管理（拉一8）。亞達薛西曾下令給河西的一切庫宮，為祭司以斯拉預備資金（拉七21、22）。尼希米委派管理庫房的庫官分配物品（尼十二44，十三13）。在新約裏，我們所認識的司庫有兩名。埃提阿伯的太監負責管理埃提阿伯女王干大基的銀庫（徒八27），以拉都是哥林多城的司庫（羅十六23）。一名羅馬庫官以拉都在哥林多留

下了一篇銘文，可能正是羅馬書所指的以拉都。
另參：「貨幣和銀行業」。
守望者
軍事或民事方面的保安人員，負責保護古代的城邑或軍事設備，免受敵人突襲或民間災禍的威脅（撒上十四16；撒下十八24-27；王下九17-20；賽二十一6-9）。守望者也負責宣佈新一天的來臨（詩一三〇6；賽二十一11、12）。以西結在一段描述先知的職分和責任的重要經文中，記述了守望者跟他們相同的職責，就是遇危難時，要發出警告。若守望的人（或先知）失職，流眾民之血的罪，便要歸到他的頭上（結三十三2-9；參結三17；耶六17；何九8）。相對於忠心的先知而言，以賽亞指出以色列的領袖是瞎眼的守望者，他們連以色列面臨的危險也看不見，更遑論帶領眾民悔改（賽五十六10；彌七4）眾先知既是以色列的守望者，會首先看見以色列即將被毀，也會首先宣告他們返回故土（賽二十一11、12，五十二8）。
書記
書記或專業的文士在以色列及其他地區擔任各種不同的書寫工作。文士經常坐在城門口或廣場上，為文盲承擔多種書寫的工作，如寫信、開收據和撰寫契約等。在公務上，他則負責保存官方的記錄和撰寫編年史。在宗教方面，文士負責抄寫聖經。舊約曾提及好幾位書記和文士，就是舍伯那（王下十八18、37）、沙番（王下二十二8、10、12）、以斯拉（拉七6、11；尼八1、9、13，十二26、36）、巴錄（耶三十六26、32）和約拿單（耶三十七15、20）。許多文士都有頗大的影響力。在耶穌的日子，文士無論在書寫藝術和律法的技巧上，均受過嚴格訓練。耶穌及門徒均與文士和他們的夥伴——祭司和法利賽人——有多次的接觸（太二4，五20，七29，八19，九3，十二38；可一22，二6、16，三22，七1、5，十一18；路五21、30，六7，九22，十一53；約八3；徒四5，六12，二十三9）。
保羅聘用了一位書記或抄寫員來寫信，但卻在信內加上自己的名字和最後的評語（羅十五15，十六22；加六11；門19）。約翰曾親筆寫信給眾信徒（約壹一4，二1、7、8、12-14；約貳12；約三9、13）。耶穌那在十字架上的題字，可能是由一個文士寫上的（約十九19）。文士不但在皮革、蒲草紙上書寫，而且也在寫字板上寫字，那些寫字板是把蠟塗在木框裏而製成的（路一63）。
John A. Thompson
另參：「文士」；「著作和書籍」。

證壇(Ed, Witness, Altar of)
流便人、迦得人和瑪拿西半支派的人佔領基列地時，為紀念神而築的壇的名稱（書二十二10、34）。約但河西岸的人群起反對建此壇（書二十二11、12），因他們以為建壇的人要叛變。在外約但的兩個半支派解釋了他們的動機，非尼哈就調解衝突。這壇稱為「證壇」，以紀念他們之間的協議。希伯來文註經和希臘文七十士譯本都沒有收錄此字，但欽定本根據幾個手冊本加插此字。

鷙鳥(Ravenous Bird)
一種鳥，見於以賽亞書四十六章11節及以西結書三十九章4節。
另參：「鳥（鳶、鷲、兀鷲）」。

讚美(Praise)
尊敬、讚賞和禮拜。
向誰獻上讚美？
只有在萬有之上的獨一真神是值得讚美的。舊約常常強調應該歸給神的讚美，不可獻給其他神祇或任何偶像（例：賽四十二8）。聖經有因人的美德和善行而給予讚賞的地方（箴三十一28-31；彼前二14）。然而，人最終應尋求神的讚賞（羅二29），而不是其他人的讚賞（太六1-6；約十二43），使其他人看見他們的好行為，便歸榮耀給神（太五16）。聖經常提到讚美神的「名」（例：詩一四九3），意思是我們要因神的所是和所彰顯的而讚美祂。經常出現的「哈利路亞」，只是希伯來文「讚美耶和華」的音譯詞。
誰來讚美神？
天上的使者給予神完全的讚美（詩一〇三20，一四八2）。耶穌出生時，他們以頌歌來讚美（路二13、14），啟示錄（例：七11、12）也談及他們在天上不斷地讚美。諸天萬物都讚美神，因為被造之物顯出神作為創造主之偉大（詩十九1-6）。詩篇一四八篇說太陽、月亮和星宿，火與冰雹，雪和霧氣，風與狂風，大山和小山，結果的樹木和香柏樹，野獸、牲畜、昆蟲和飛鳥，都一起讚美神。天與地也讚美神（詩八十九5，九十六11，九十八4）。詩篇結束時說：「凡有氣息的都要讚美耶和華！」（詩一五〇6）在舊約中，我們也看見祭司和利未人（詩一三五19、20）、聖殿裏的歌者（代下二十21），以及一些如米利暗（出十五20）和大衛（撒

下六14）的人，有一種特別的職責，就是帶領其他人讚美神。神所有的子民都有責任讚美祂，他們的讚美更有一個目的，是要帶領外邦來認識和讚美祂（詩六十七2、3）。新約也有相同的重點（羅十五7-12），並且強調神把恩典賜給祂的子民，好使祂的榮耀得著稱讚（弗一6、12、14）。人可以用義行和口中的言語來讚美神（腓一11）。神那得贖的子民，被委派去宣揚那召他們「出黑暗入奇妙光明者」的美德（彼前二9）。新約最後一卷書展示在天上有四活物（代表所有被造者）和24位長老（代表神在舊約和新約中的子民）聯手敬拜讚美神，尊崇那大能的神，就是創造他們的；也尊崇神的羔羊，就是救贖他們的（啟四至五）。

何時讚美神？

舊約指出在某些時候，神要接受特別的讚美，就是在安息日、月朔和節期之中。詩人在詩篇一一九篇164節說：「我因你公義的典章一天七次讚美你。」詩篇一一三篇3節勸勉人說：「從日出之地到日落之處，耶和華的名是應當讚美的！」詩篇一四五篇1節說：「我的神我的王啊，我要尊崇你！我要永永遠遠稱頌你的名！」詩篇一四六篇2節中，詩人表達他願意一生讚美神：「我一生要讚美耶和華！我還活的時候要歌頌我的神！」在新約中也同樣指出一些特別的讚美時刻，但基督徒整個生命都應用言語和行動，常常讚美神。

在哪裏讚美神？

在舊約裏，聖殿（以及聖殿所在的「錫安」或「耶路撒冷」）在敬拜神的事上有特別的位置：神的子民應在那裏讚美祂。詩篇一〇二篇21節描寫人「在錫安傳揚耶和華的名，在耶路撒冷傳揚讚美他的話」。眾民要在會中尊崇耶和華，在國中長老面前讚美祂（詩一〇七32），但他們也可以在獨處時讚美神。人的整個生命都要充滿讚美，因此，他們可以在想不到的地方讚美神。敬虔的人可以「在床上歡呼」（詩一四九5）。保羅和西拉也可在腓立比監獄內唱詩讚美神（徒十六25）。

如何讚美神？

讚美神既沒有時間和地點的限制，讚美神的方法也是沒有規限的。人可以用歌聲（詩四十七7），用舞蹈（詩一四九3），或樂器（詩一四四9，一五〇3-5）來讚美神。詩篇中有許多讚美歌可供我們頌唱，另外還有一些詩歌遍佈於舊約中。新約談及「詩章、頌詞、靈歌」（西三16；參弗五19），基督教讚美歌的例子或可見於以弗所書五章14節、腓立比書二章6-11節、提摩太前書一章17節，及提摩太後書二章11-13節。

為何要讚美神？

宇宙的創造使人讚美神（詩八3），神不變的愛和關懷（詩二十一4），以及祂常

應允禱告（詩一一六1），也是叫人心存讚美的原因。神救贖的工作叫子民敬拜祂（出十五1、2）。有些詩篇（例：一〇七篇）列出了許多祂當受讚美的原因。主耶穌基督到來的時候，帶來了一種突然傾出的讚美，人因救主彌賽亞已來到祂的子民中而讚美神（路二11）。基督的出生、死亡和復活，都叫人充滿讚美之情。而至終一切的讚美要達至完全的境界，因為到了末時，神要得勝，要統管宇宙萬物。因此，約翰在啟示錄（十九6）中說，他聽見「好像群眾的聲音，眾水的聲音，大雷的聲音，說：哈利路亞！因為主——我們的神、全能者作王了」。

Francis Foulkes

另參：「敬拜」；「會幕，聖殿」；「禱告／祈禱」。

鑽石／金鋼石／金鋼鑽(Diamond)

一種寶石，是炭的同素異形體，純者為白色透明的晶體。聖經以金鋼石喻指堅硬，而非描述金鋼石本身。

另參：「礦物、金屬和寶石（鑽石）」。

**(Jehiel, Jehuel)**

**1**

**18 20 5**

**2 8**

**8**

**21 22**

**3**

**32**

**4**

**2 3**

**5 14**

**13**

**6 8 2,600**

**300**

**7**

**9**

**8 2**

**26**

**9 26**

**(Jerubbaal)**

**32**

**(Jerubbesheth)**

**32**

**21**

**(Jerusha, Jerushah)**

**33** **1**

**(Jerusalem)**

**3**

**6**

**“ Sh ”**

**“ S ”**

**10**

18 2

1.180

15 16 7.3.1

31 46 ’ 45 ” 35 13 ’ 25 ” 2,500

14 33 10

10 5 25 1 2

9

3 5 9 9 10

100 38

5

1 1/2

2 12

3

3

60 8

18-25

2 1 3 4

249 3 4

……

2

70

18-25

1,800

13

1598 99

1833

1864

1867 70

8

1881

1909 11

1914

1925 27

1949 53

1-11

1961 67

1968

1967

3

4000 1800

17-20

17

1

160

1961

1929

15 16

17-27

8 63

5

8 16

1

8

7

33

16

11

37

16-23

2-5

14-25

1-15

7 4

3

3

966 4 5 1 959 10 11

38 7

16 3

90 30 45

15 15 3

10

1

15

50

5.4.1-2

1962

1

3 15 24 27

700 300 1-8

11

7 8

27

17,000,000

7-19 13-18 22-23

10 25 26

16 17

10 15

23 24

8-14

4-9

28-32

20

30

701

15 703-702

703

12-15

1-4

35

14-16

609

605 4

1-4

34 35 6

597

10 587

70 11 10

21 2 70 586 516

6 15-18

70

536 22 23

1-4 28 1

8-11

8-13 2

4 516

15-18

7 7

458

11.1.3

3 4 20 444

3

11-16 52

15

332

320

198

175

168

3

100

70

64

37

48

44

10

3

40

1 37

33 37-34

20 64 6

20 2,500 1,000

3

41-52

66

70

3

Barry J.Beitzel

(Jerusalem Council)

48 50 6-29

26

1

2-5 6 7-11

12 22 25 26 13-21

6

1 9

2 9 11 3

8 12 4

15-18 11 12

1 2 3 4

20

22 4

34 35

44

45-48

1-18 7-11

20

1

1-10

30

1-10

30

11-14

1

**21**

**J.Julius Scott,Jr.**

**(Jareb)**

**13**

6

(Jabin)

1

1-14

2 20

900

24 9

(Jezaniah)

8 1 23

2

1

(Jesus Justus)

11

(Jeruel)

16

(Jesus)

**(Ascension of Christ)**

**9-11**

**50-51** **12**

**22**

**17**

**29** **3** **(1)**

**(2)** **(3)**

**3**

**20**

**3**

○ **1**

**33-36**

**10**

**9-11**

**13**

**16** **22**

**4**

**1.** **7**

**20** **20**

**2.**

2

1-10

3. 14

20

24 12

3 12 2

4.

1 — —

17 7-10

14-16

Peter H. Davids

(Brothers of Jesus)

4

55 3 47-50 31-35 19-21 4

4 3

55

4 12

4

4

4

57 4

21

4

14 4

7

19

17

13-21 18

5

1

55

3

14

5

4

4

25 4

56 3

40

3

26 27

7

25

340 420

19

25

40

336 337

**8** **4**

**6** **1**

**(Virgin Birth of Jesus)**

**14** — —

**22-23**

*almah*

*bethulah*

*parthenos*

**1.** **14**

**9**

**2.**

*almah*

**15 16**

**almal**

**3.**

**6 7** **1-5**

**15 16**

**22-23**

**1-17** **14** **3**

**14**

**18-25**

**21**

**1-12**

**13-23**

8-25 26-38

57-66 1-21 39-56

27

…… 15-17 32-33

68-79

13 14 — —

22-40

10

3

**55** **4**

**6-8**

**— —**

**3**

**325**

**451**

**— —**

**Grant R.Osborne**

**(Jesus Christ, Life and Teaching of)**

**3**

3

4

80

3

3

3

3

Q

Q

3

3 3

1

1

4

1

4

14

21

19 20

14 32

12 41-50

51 30

**4**

**3**

**11**

**21**

**14**

**15**

18

15

29

3

5

41

49

42

**54**

**4**

**18-22** **16-20** **1-11**

**1** **34**

**4**

23-27 35-41 22-25

23-25

6

15 11

2-4 16-19

14-16

5-42

7-13 1-6

1-19 18-35

1-18

1-8

15-32

1-10

11-17

36 50

53-58 1-6

13

4

13-21 30-44 10-17 1-14

15

13-20 27-38 18-28

— —

10

17

3 1-8

3

23 32 45

24-27

17-20

4

1-13 13-34

35-56

34

32

48

31

1-3

16-30 17-31 18-30

23 46

46

25

13

14-30

— —

1-20

3

50

55

3

62-64

14 9

33-38

**44** **3**

**31**

— — — —

17

30

32 30

28

10

31 21

62

4

13

62

56

17

61

41

25 26

1 30 31

16

27 22

20-21

28 20

12 28

2 22

25

26

31

23

43

19

24 56

12 31 25-27 44 45

14

1

26-28

3

30

32

12

45 28

15

13

16

23 31

1-2

28

19 20 11

13

36

5

5

34

24

37-39

16-17 25-26 26-27 7-11 13-15

5 3

13 26

26 26

16

26

8

17

22

23

30

25-33

26 37 25

43-47

19

14-23

7

9 16

40

11

31 32

3-9

17

1-8 47 48

12 4

24

44

21

18

16

16-19

18

17

19 20

19 20

16 3

15-17

27

32

7

18-27

19-31

42 43

27

30

36 37

31-46

41 46

2 20

21 22 27 28 31 32

48

29 30

—— —— —— ——

1 29

9

36-38

21 1

6 21

**Donald Guthrie**

**(Genealogy of Jesus Christ)**

**1-17 23-38**

**1-17**

**1 2**

**1-8 12-16**

**16**

**17**

**1. 3 14 17**

**41 42**

**2. 14 2-6 6-11**

**15 12-16 14**

**3. 14**

**3 8 11**

**4. 3**

**4**

**— —**

5.

6. 6

14

3

— —

14 14 d=4 v=6 d=4

7

3 7

— — — —

3

— — — —

18-25

— — 3

2 12

6

27 15

18-22

9

30

27

30

23-38

1.

2.

3. 38

12 36

27 32 69 4 11

41

76

27

42

16 23

1-11 1-12

27 4

15

24

1 2

Robert L. Reymond

(Jeshaiah)

1

21

2 24

3 15

3

25

4

7

5 19

6

7

(Jeziel)

3

(Jesharelah)

14

(Jeroham)

1

1 27 34

2 27 3

3

8

4

12 12

5

7

6

22

7

1

**(Jaroah)**

**14**

**(Jeroboam)**

**930-909**

**793-753**

**1**

**26**

**27 28**

**26**

**12 10 29 30**

**10**

**31-33**

**40**

**1-4 3**

**12-14**

**20 931**

**25**

**29-31**

**10-22 13 1-7**

**4 5**

1

1-6 28 2

4 28 3

5 32 33 15 4

2-6 32 1 5 26-29

31 33 6 21 30-34

18-21 30 34 16 26 30 34 3 29-31

7 28 38 39 20

34 20 20 8

11-14 20 6 9 8 20

26-29 21 2 16 5 10

20 21 15 11

35 20 12

23

2 60 1 20 25 2 4

61 17 25-28 2 13

3 6 13

33 34

1-18

7-16

1-20

22 19 20 20

2 25-31

34

2 798-782

41 11

8-14

5-24 24

25-27

27 28

8-17

23

1910 60

27

— — — —

6

8-12 12-31

31

722 3-41

(Jediael)

1 6 10 11

17,200 21

2 45
3 20 2
4 2

(Imri)
2

(Imna)
35

(Imla, Imrah)
1
8 9 8
2 36

(Imnah)
1 17 30
44
2 14

(Immer)
1
1
1,052 12 37
40 128 13

2

59 61

(Music and Musical Instruments)

21 9 32

1 2 10 13

21

— —

— —

27

17 18 12 8 9 27 28

17 10 33

17-20

17 18

**34**

**6 7**

**67**

**950-850**

**12-14**

**4 5 3**

**— —**

8

9

3

27 28

8

38,000 30 4,000 4,000

……

1 7 24 12

12 2

6 2 12

2 9

1

30 5

3 5

29

33

20 30 50

34-35

6

41 44 22 23

1

3

12 13 26

**150**

- **1-5**
  - 

**1** **2** **1** **2**

- **20-22**

— — — —

**3**

— —

3

50

73

12

11 2 3

— —

20

10-17

1

— —

— —

— — 13

8 *sakal*

— — 55

52 ○

○ ○ 3

*nazzah* nazzah 4

8-9 21

1-3 4-6 7-8 9-10 11-12

— —

— —

57

— —

6 14

20 19

— —

—— 21 8 20 21 —— —— —— —— —— —— —— 3 —— ——

—

1

—

13

15

—

—

15

15

—

—

—

1

—

39

71

67

4

3

9

17

11

31

— — 17 1

46 47 1 42 20

4

5

1.

31 52 16 19

9 10

2. 23

3. 25

4. 5 2 17 32 1 7

8

7-8

5.

30 26

16-20

25 15

26

19 16 3 — —

— —

46-55 68-79

14 29-32

14-16 6-11 15-20

16 3 18-22

6-11

6

- 4

— — 3 2 3

9

10

— —

5 7 10 15

— — 42

23

2

12 5 5

16 11 2

— —

27

5 12 27 8

23

— — 5 7 10 15

5 7 10 15 — —

4

— — 6

23 7

22

12 5

36

— —

2

1

10

— —

5 7 10 15

— — 72

3

15 28

14 6 ○ 3

10

34 13

— —

25

— — 4 21

12 31 ○ 4 ○

— —

5

—–

33-34 25-26

—–

6

—–

5 5 8 15

20 2

—–

5

8 19

○

**Mary Hopper**

**(En-rimmon)**

**32 7**

**32**

**7 29**

**10**

**9**

**(Ishbah)**

**17**

**(Iphtah)**

**43**

**(Ikkesh)**

**26 28**

**6 24,000 9**

**(Jether)**

**1**

**20**

**2** **5** **32** **17**

**25**

**3**

**32**

**4** **3** **17** **18**

**5** **38**

**37**

**(Jidlaph)**

**22**

**(Ibhar)**

**15** **6** **5**

**(Ithran)**

**1** **26** **41**

**2** **37** **38**

**(Court)**

(Dumbness)

3

18-22 9

62-64

32 33 22 23 17-27 14

32-37

8 ……

6

…… 10

16

18-20 2

(Augustus' Band)

1

100

500 1,000

1/10

(Juttah)

16

55

5.5

**(Harlot, Prostitute, Whore)**

**4**

**31 2 27**

**21 22**

**17 14 29 9**

**1 20 24 5 27**

**17 18 20**

**1**

**31 32 30 15 16 31**

**25**

**9**

**29**

**18**

**31**

**17**

**32**

**15 16**

**14 15**

**4-16 31**

**21 20**

**1 5 15 16 2**

**20**

**33**

**William B. Tolar**

**(Fornication)**

**1 2**

**29**

**13 18 2**

**19 21**

**9**

**32 9**

**3**

**8 2 4 3 2**

**18 3**

**3 4**

**Wesley L. Gerig**

## (Mixed Marriage)

1-5 14 6
3 1-8
1 7 4
1-4 23-27

## (Vision)

8 14 7

19 20
26

2 15
6

3 2
4-7

1 2 11
13 19-22

4 16

1

21-28

15 1

1 1 1

17 15 19 24

2

18

14 16 14

20-22

1 3

(Asp)

(Satyr, Wild Goat)

**(Hare)**

**6 7**

**(Jackal's Well)**

**13**

**17**

**(Wild Grape, Wild Vine)**

**(Gourd, Wild Gourd)**

**(Boar)**

**13**

**(Oil Tree)**

(Hades)

4,834

70-19

35 5 27

17 21 22

5 2 3 16

48

520-479 334-330

18.1.3

1 1 3 1 2

3

3 23 15

8

12 20 16 14 15 18 5

18

27 10

18

13-14

23

3 1

2

3

— —

**Peter H. Davids**

**(Rephaim)**

**18 18 16**

**5 10-12 14**

**9**

**(Fish Gate)**

**14**

**3 39**

**10**

**(Allegory)**

45 50

185-254 3

24

exegesis

eisogesis

J. Julins Scott, Jr.

**(Justus)**

**1 23**

**11**

**2**

**7**

**23**

**3 11**

**(Joda, Judah, Judas, Judea)**

**1**

**8**

**45 10**

**37**

**5 37 20**

**10 12**

**7 1**

**45**

539-331

334-167

167-63 63

37-4

4 6

66 73

330 330-634

607-629

634-1099

1099-1263

1917

1948 1967 6

Donald K. Campbell

2 12 23 1

35 5

3-5 3

29 30 4

2

26 27

6-30

14-18

8-12

12 1-16

2 3 33

3

9 40 43

3

4 23

5

9

6 8

7

34

8

36 6

9

26

10 30

11 3

12

24

2 25

4 19 16

4 30

14-49 10-46 3-48 2-5

**1**

**2**

**3**

**4**

**5**

**6**

**30**

**3-10** **18**

**19**

**26**

**13** **16** **22** **13**

**3** **18**

**14**

**11**

**(Judah, Tribe of)**

**8**

**8** **40**

**50** **20** **1,000**

**3,000**

**5,000**

**— —** **1,000**

3,500

3

9

3

27

1

38

13

8-12 7

3

6

8 21

11

1 14

2

6-10

13

10

12

1

16 200

722

35

14

250

2 3

1

— —

5 12,000 — —

35 — — 3

R. Alan Cole

2

(Jude, Letter of)

1

5

16 13

17

3

17 60 100

3

4

9 25

9

14 15 9

8 13

12 35

3

3 20 21 24

23

(1)

(2)

(3)

8-11 (4) 14 15

18 (5)

19-21 (6)

23

1 2

3 4

(1)

(2)
5-7
3
(1)
28 33 34 29 30 35 (2)

(3)
2 4 6
49 3

8-16 10-17
(1)
(2) (3)

7-16

16 4

20-22
6-9

13-16
1-10
9

31

7-12 3

17-23

3

(1)

(2) 18

(3)

3 4

24 25

25-27

4

Peter H. Davids

(Jew)

6

600

12

9

28

8 12

17

23

12 2

2 24

3 1 40 19

9 22 10

13

17-29

3-6 29

35 8

9 9

3-5

1-4

23

4-7 11 12 27

9 9

**70**

**18 18 8 36 22**

**12 3**

**31 45 11**

**47**

**31**

**(Judaizers)**

**1**

**14**

**5**

**3 (1) (2)**

**(3)**

**613**

1 26

70 5

14 42 43 1 1-5

1

19-24

4-25

5-11

— — — —

45

2 12

27

1

5

4-12

(1) (2)

(3) 23-29 3

— —

1-10

12 13

12-15 22

2 3

16-17

— —

3 1-9 6-16 12-23

11-17 1 8

2-11

1-33

5 14 42 43 1

1-5

4-5

3

……

66 70

132-35

David E. Aune

(Judaism)

538

“ Jew ”

“ Judeans ”

516 70

933 10

722

597

586

539

22 23

4

516 70

10

10-19 1 1

20 539

331

323

198

175

167

164

164 63

43

37 4

27 14 3

4 6

4 39 4 34

41-44 20-23

66 73 70

73 900

586

— —

586

3 538

516

3

16-30 13-42

— — 4-9 13-21 37-41

38-39 5

8

— —

400 700

3 4

70

42 13

8

70

103-76

613

3 6 5 5

5 70

6

66

66 73

70

49

11-32

15-17

46

25,000 40,000

20

3

10 15 25

30 66

3 25,000 40,000

500,000

26

1 2

3 4

3

— —

538

24 586

586

70

3 (1) (2)

(3)

90

5

12

24

39

12

46

73-425

66 73

— —

425

115

132

17

135

135-220

450

500

— —  ——

**David E. Aune**

**(Junias, Junia)**

**7**

**(Jehucal, Jucal)**

**3  1**

**1-6**

**(Julia)**

**15**

**(Jehudi)**

**14-23**

**(Joelah)**

**7**

**(Julius)**

**1**

**3**

**9-12**

**42-44**

**16**

**(Eutychus)**

**9**

**3**

7-12

(Judith)

34 2

(Janai)

12

(Jabal)

20

(Jada)

28 32

(Jacan)

13

(Jachin)

1 10 15

12 24

2 10 10

3 17

**(Jachin and Boaz)**

**21 17 27 18 6**
**6 100**
**15-20 15-16**

**(Jabesh)**

**10-14**
**(Jabneh)**

**11**
**6**

**70**

**132-135**

**(Jabez)**
**1**
**9 10**
**2 55**

**(Jabneel)**

**1** **11**

**2** **33**

**(Jahdai)**

**47**

**(Jannes)**

**8**

**(Japheth)**

**32** **13** **18** **23** **27** **1-5** **4-6**

**8**

**26** **27**

**1-5**

**(Japhlet)**

**32 33**

**(Jarib)**

**1 24**

**1**

**2**

**16**

**3 18**

**(Jared, Jered)**

**1 15-20 2 37**

**2 18**

**(Jacob, James)**

**1 24-26**

**23**

**30 1**

**3**

**16**

**30**

**7**

28

27-29

17 39

40

42-45

46 4

10-22

1-10

1

7 15-20

7

7 21-30

4 — —

31-35

1-9

11-13

— —

14-21

27

32 33

3 35 36

37-43

8-16

10

7 41

19

24

32

20 10

400

30

4

20

9-15

16-20

180

27-29

— —

9-28

1-5

29-34

11-14

21-28 1

70 8-27

28-30

1 5

17

147 27 28

28-31

— —

13-20

22 1 4-7 13-21

8-12

22-26

40 70 1-3

7 10 11

12 13

15-21

100 5 19 9

13 21 7 10

1 1 2 5

21

2 16

Carl E. DeVries

3 19 20

21 19 20

2

1 17 37

3

37 51 1 2

28 3 37 33

29

17

54

35-40 20-23

1 2

44

12

56 25

155 220

4 3 18 15
13
14

5 56 40
10
4 5

6 55 3

5

7 17 18
9 48-50 33-35
21
19

5 7

13-21

18-25

1

180

61

345-419

7

7

22 16 13

4 7

J.D. Douglas

(Jacob's Well)

5-29

300

19 22 32 5 6 2

600 1,000

12 13 30-33

6 7 18-20

100 1

380 1885

**(James, Letter of)**

**1**

**44**

**17 13 18 7 9-12 1**
**2**
**3**
**4**

**150**

**9-11 1-7 1-6 70**

**7 8**
**1-6**
**1**

**14-26**

**26**
**46 27-29 44**

45

7

11 12

11

1

23 4-5

2 5 7

1

1-6

23 24

1-12 1-11

13-17

1 2-4 13-15 7-11

2 14-16 3

1 1

2-4 13-15

13 14

25

25

8-13

8

5

— —

6 13 — — 3 5

15 16

6

1

22 34 24

14-26

14

8

14-26

5

7 6 1

3

15 16

3

5 20

5

12

13

1

**1-6**

**6**

**5**

**9**

**8**

**1**

**5-8**

**9-11**

**12-15**

**16-18**

**19-21**

**22-25**

**26-27**

**1-7**

**8-13**

**14-26**

**1-12**

**13-18**

**1-9**

**11 12**

**13-17**

**1-6**

**7-12**

**13-18**

**1**

**2** **19-20**

**Walter W. Wessel**

**(Jamlech)**

**34**

**(Jaaziah)**

**26 27**

**(Jaasiel)**

**1** **47**

**2** **21**

**(Jahleel)**

**14** **26**

**(Jeremiah)**

**3**

**(Jaareshiah)**

**27**

**(Javan)**

**1** **2-4** **5** **7**

**2**

**2** **5**

**4** **7**

**19**

**13** **6-7**

**19**

**13**

**21**

**4**

**13** **20**

12

2

(Jahzerah)

12

13

(Athens)

200

1100

559

429

15-34

50

1

16-34

23

1931

535 197-159

15,000

**90 104**

**361-363**

**Robert W. Lyon**

**(Jashubi-lehem)**

**22**

**(Jagur)**

**21**

**(Jaala, Jaalah, Jarah)**

**1**

**56 58**

**2 42 36**

**(Jakim)**

**1 19**

**2 12**

**(Japhia)**

**1 4 5**

**4**

**3-27**

**2 15 7 6**

**3 12 2**

**(Jahath)**

**1 2**

**2**

**20 43**

**3 10 11**

**4 22**

**5**

**12**

**(Jahaziel)**

**1**

**4**

**2**

**6**

**3**

**19 23**

**4**

**14**

**18-21**

**5 5**

**(Jahzah)**

**78** **21**

**(Jahzeiah)**

**15**

**(Jaddai)**

**43**

**(Jashub)**

**1** **1** **13**

**24**

**2** **29**

**(Jalon)**

**17**

**(Jaakobah)**

**36**

**(Jannai)**

**24**

**(Janoah)**

**6 7**

雅朔班(Jashobeam)
（1）哈革摩尼的兒子，是大衛勇士的首領（代上十一11），被委任為大衛軍中正月第一班的班長（一班有軍士24,000人；參代上二十七2）。他亦即他革捫人約設巴設（撒下二十三8）。歷代志上十一章11節說他一時纔舉槍殺了300人，撒母耳記下二十三章8節則說他一時擊殺了800人。
（2）在洗革拉歸入大衛軍中的一名勇士（代上十二6）。

雅基(Jakeh)
亞古珥的父親。亞古珥寫給以鐵和烏甲的話，收錄在箴言書中（箴三十1）。

雅悉(Jaziz)
夏甲人，大衛的臣子，專門負責管理羊群（代上二十七30、31）。

雅掃(Jaasu)
巴尼的兒子，娶外邦女子為妻。被擄歸回之後，聽從以斯拉的勸告，把妻子休了（拉十37）。

雅博(Jabbok)
約但河東面支流，現今稱為澤爾哈河，意即藍河。它的起源在安曼地（今約旦國首都）一處水泉。雅博河由此向北及東北蜿蜒而流，再轉向西流，經過一個山谷，流入深峽，這是約但河東面所有支流的特徵。流入深峽後，再於代爾阿拉廢丘（可能是古代之疏割）緩緩流出，在死海北面約15哩之達米葉（即古時之亞當）流入約但河。雅博河水量充足，僅次於其北部約但河的另一支流雅穆河，沿河土地雨量豐富，每年平均雨量達30吋。雅博河河水湍急、奔騰，終年不息，全長60哩，平均每哩地勢下跌80呎。
雅博河是個天然疆界，這可見於雅各與主的天使角力，並以掃與兄弟相見的故事（創三十二22、23）。在安曼北邊的河環，形成了亞瑪力人的疆界（民二十一24）。而隱藏於另一角的是迦得地，延展到薩勒特。雅博河又把西宏和噩分隔（士十一22），下游的兩邊是基列地的兩個治區（申三12、16；書十二2-6）。
E. M. Blaiklock
另參：「約但河」。

雅善(Jashen)
大衛的三十勇士之一（撒下二十三32），希伯來原文作「雅善兒子」，歷代志上十一章34節說「基孫人哈深的眾子」。學者們普遍同意「兒子」或「眾子」是抄錄的錯誤，在原文可能只有「基孫人雅善」或「基孫人哈深」，即他本人就是大衛軍中的勇士，而非他的兒子。

雅提珥(Jattir)
利未人所得之城邑，位於猶大山地（書十五48，二十一14；代上六57）。大衛戰勝亞瑪力人後，把掠物送往雅提珥（撒上三十27）。有人認為雅提珥即今之阿提廢墟，坐落於希伯崙東南面13哩外。
另參：「利未人的城邑」。

雅買(Jahmai)
以薩迦的後裔，陀拉的兒子，是陀拉族的族長，也是大能的勇士（代上七2）。

雅農(Janim)
山地中的城市，分給猶大支派為產業（書十五53），其位置可能在希伯崙之西或西南面。

雅雷俄珥金(Jaare-oregim)
睚珥的別名，見撒母耳記下二十一章19節。
另參：「睚珥＃3」。

雅頓(Jadon)
被擄歸回之後，幫助重建耶路撒冷城牆的工人之一。雅頓所修築的一段，在城的古門附近，與他同工的有基遍人及米斯巴人，他本人則是米倫人（尼三7）。

雅歌(Canticles, Song of Solomon)
舊約一卷充滿詩意的短篇書卷（只有8章）。書中沒有明確的宗教意味，它美麗的詩章只集中描寫多個層面的人間愛情。除了慣用的名稱外，此書又稱為「歌中之歌」，正是本書書名在聖經原文的含義——「所有歌中最好的一首」。在拉丁文譯本中，此書稱為Canticum Canticorum，因此有些作者又稱它為「頌歌」。
作者
猶太人和基督徒的傳統都相信本書的作者是所羅門王（主前970-930）。這是因為本書的第1節譯成「所羅門的歌，是歌中的雅歌」。這種觀點是可以接受的，但不是絕對肯定，因為本節最後部分可以有不同譯法。聖經原文的含義比較模糊，欽定本譯為：「歌中的歌，是屬所羅門的」；這一來，所羅門可以是本書的作者，也可以理解為本書作者把這作品「獻給所羅門」或「為所羅門而寫」。正如舊約許多書卷一樣，本書作者的身分無法絕對確定。
寫作年代
倘若雅歌的作者無法確認，它的寫作年代亦不能肯定。假如所羅門是作者，本書便是主前十世紀下半葉之作。否則，雅歌可能是稍後時期的作品。但書中內容顯示書成的年代應該是王國時期（主前586之前）。對於那些不接受所羅門為本書作者的人來說，在某程度上，確實的成書年代取決於他們解釋雅歌時所採納的理論。若這歌真是一部以色列情詩集，這歌的各篇詩章可能在不同年代寫成，而在王國末期被輯錄成書。
寫作目的和神學教導
我們必須先界定從何進路去解釋本書，才能確立它的目的與教訓。闡釋這卷書時，會遇上兩個主要的難題。首先，這似乎是一首世俗的詩章，除了八章6節外，書中沒有提到神的名，而原文在使用這名時，卻是以一種不尋常的形態（形容詞）出現。第二個難題是：從字面的含義看來，這歌只是歌頌人間情愛的俗世詩章，究竟這情詩有何神學意義呢？這些難解之處使解釋這歌的方法層出不窮。以下簡略介紹一些有意義的闡釋，讓讀者可以清楚認識本書的內容、含義和理解上困難之處。
雅歌是一個寓言

解釋雅歌的最古老方法之一，是把它視為寓言。這是早期猶太教和基督教學者共通的觀點。歌中所描寫的人間之愛，比喻基督跟教會之間的愛情。奧古斯丁（354-430）相信歌中提及的婚姻，是指向基督與教會的結合。

這理論影響深遠，其中包括了欽定本的譯者。他們在翻譯時給聖經經文加上標題，以幫助讀者明白。例如，他們在雅歌第一章的開首有以下的標題：第1節——教會對基督的愛；第5節——她承認自己的缺陷；第7節——又祈求被引到他的羊群中。然而，我們必須強調，在希伯來的經文中，從沒有提及基督或教會。這些標題所代表的，是譯者對經文的理解，而非希伯來原文的內容。

雅歌是一齣戲劇

認為雅歌是戲劇的看法亦源遠流長。持這種觀點的人，指出書中有幾個角色或演員。因此，雅歌可能是一齣古代戲劇的劇本。

這理論獲得一些有力的論據支持。在舊約的一個古希臘文抄本中，雅歌加上了標題，指出發言者的身分。劇中的角色包括：新婦、新郎和同伴。不過，這些標題也許不是希伯來原文聖經所有的。它們反映了早期翻譯希臘文聖經者對經文的詮釋。

這理論引起一些難解的問題。我們沒有足夠證據證明戲劇是希伯來人的表演藝術之一。雖然戲劇在希臘人當中或許十分普遍，但在中東似乎沒有人採用。這個戲劇論可以帶出另一個稍有不同的論點。雅歌可能不是一齣戲劇，而是一首富戲劇性的詩，類似約伯記。這種說法比較合理，卻並非沒有漏洞。戲劇或富戲劇性的詩通常有故事或情節結構，但雅歌的故事性並不清晰。

根據其中一種解釋，書中的故事可能如下：這歌所述的是一段真正的愛情故事。一個少女跟牧羊的少年相戀。但所羅門王看上那少女，把她帶回宮中。王試圖以美麗的言詞贏取少女的愛情，卻因少女對自己所愛的牧羊少年忠貞不二而失敗了。結果，所羅門容許少女重投愛人的懷抱。這故事簡單而美麗，但若沒有附加的標題和解釋，不容易從經文中看出來。其他人也從雅歌提出一個截然不同的故事。總之，書中沒有一個極之清晰的故事情節。

雅歌與豐產神教

一些近代的學者宣稱雅歌是源於古代近東地區的豐產神教。這些古老的宗教強調農產豐收，以示土地的肥沃。它們是為要確保土地肥沃。他們中間又流傳著眾神祇如何使大地豐產的神話。這些神話包括了描寫眾神間愛情的詩詞，跟雅歌相類。這理論可以如此解釋：在希伯來人中，原先亦有敬拜豐產之神，雅歌所載的情詩與之有關。後來，神話的部分被省略了，所以現存的雅歌看來好像一首世俗的情

詩。

這套理論最大的難題，是缺乏任何實質的證據。雅歌沒有提及任何的神，也沒有絲毫涉及豐產神教或其他異教。即使這個理論真有其可信性，但一切證據都已湮沒。故此難題仍然解不開。

雅歌是一部詩集

這是最後，也是最有可能的理論，包含兩個基本原則。首先，按照字義來解釋，雅歌看上去像是人間的情詩，所以是一部情詩集。其次，雅歌並非一首單一的詩歌，而是一部結集了不同時期、不同作者詩作的文集，就好像詩篇中收錄了以色列歷史上不同時期的歌曲、頌詞和禱告。把書中各篇章串連的共通主題，就是人世間的愛情。至於這些詩歌的篇幅如何劃分，則眾說紛紜。書中的詩可能多至29首，有的只佔1節，而其他則篇幅較長。

假使雅歌是一部歌頌人間情愛的詩集，它被納入聖經中，究竟有何意義？它在神學上又有甚麼暗喻呢？第一，雅歌存於聖經中，給人間的愛情提供寶貴的透視。男女間的愛是一種美麗和高貴的情操，是神所賜的禮物。其中充滿了神祕感，並且不能以金錢來換取。但這種美麗和高貴很容易被貶低。雅歌給現代的情愛提供了正確和平衡的觀點。此外，信徒必須珍視世上的愛情，因為在聖經中，人間的愛和婚姻常用來比喻神對人的愛，這愛必是美善和純潔的。

再從雅歌作為寓言的角度看，或許作者原來不是以之比喻神對人或基督對教會的愛。不過，聖經整體卻使人感到這種寓意性的解經法是正統的。從歷史的角度看，雅歌被納入聖經正典中，主要是基於猶太人寓言式的解經方法。因此，雅歌所描述從愛情而來的美麗和喜樂，甚至憂傷和渴望，實際上說明了神與人之間那愛的關係，而這正是基督教信仰的核心。

舊日的解經家以寓意詮釋雅歌時，所犯的錯誤並不是把該書理解為表明神愛世人的寓言；而是他們無法從寓言中看見人間情愛的美麗與奇妙，而這正是寓言的基礎。假使世間的愛情（浪漫的愛或性愛）是低賤或不潔的，那麼，以此作為基礎，教導有關神對人的愛，便毫無意義了。要真正透視雅歌在神學上的深度，我們便需重視人間的愛情。

內容提要

少女的愛歌（一2-7）

在這書每一首歌中，讀者會聽到許多愛的言詞，有些是講者自言自語，有些卻是他向愛人發出的。開場的是一首頌歌，稱頌愛情，並因所愛的人而歡喜：「願他用口與我親嘴，因你的愛情比酒更美。」（第2節）這首歌跟其他許多歌一樣，充

滿了田野的氣息，而這裏更強調鄉野跟城市的對比。那年輕的女子是一位鄉村姑娘，因經常在戶外工作而皮膚黝黑，以致她在耶路撒冷的眾女子跟前自慚形穢（5-6節）。但愛情使她克服了自卑，她將會在田野間跟她的愛人相會（第7節）。

王與少女的對話（一8至二7）

在這一段，男女雙方都有說話，但兩人交談的方式卻跟一般情況不同。雖然他們均談及對方，但不是在跟對方說話。而兩者形容對方的美麗時，言詞絕不抽象。美麗的定義可能是十分抽象的，但在相愛的人眼中卻截然不同；因為基於愛的關係，使人對自己所愛的人描述得鉅細無遺。

春日之歌（二8-13）

這首優美的詩歌描繪出年輕的女郎等候心愛的人來訪。他呼喚她一同到田野欣賞寒冬過後大地回春的景色。這段美麗的戀情正比作巴勒斯坦地在春天時生機勃勃、香氣四播的特色。

少女尋找她的愛人（二14至三5）

少女的歌聲流露出愛情的新一面。愛侶同在一起時，愛情完全流露；當二人分隔，便帶來了憂傷和孤寂。女郎的歌詞說到愛侶分離所引致的絕望感覺，惟有當她能再次跟愛人相聚，彼此不再分離，這種感覺才消散（三4）。

王的婚嬪行列（三6-11）

這歌以皇家婚禮中的儀仗隊漸漸移近，作為開始，描寫一乘被勇士環繞的轎子。王要進城來舉行婚禮，而城中的少女都到城外迎接他。這歌可以跟另一首婚禮的頌歌——詩篇四十五篇，作一比較。

少女的美貌如同園子（四1至五1）

那男子以華美的言詞來述說女郎的美貌。對現代的讀者而言，他的用詞顯得有點怪異：「你的頸項好像大衛建造……的高臺」（四4）。我們感到古怪，主要是因為我們不熟悉當時的背景。這裏所用的形容詞主要借用了人所共知的大自然及野生動物景致。同樣地，這歌不單從美學的層面來形容女子的美貌，因為它與愛的關係緊扣：「我妹子，我新婦，你的愛情何其美！你的愛情比酒更美！」（四10）而且，少女的美同樣不單只供欣賞，而是獻呈給愛人的禮物。因此，當男子結束了他的讚賞後，女子便把自己獻予他（第16節），而他亦欣然接受（五1）。

少女談及她的愛人（五2至六3）

在這首歌中，男主角沒有在場，乃是少女跟眾女子的談話。她的話流露出她由先前孤單與別離的感覺（五4-8），轉變為因想起所愛的人而心頭湧溢一陣喜悅。跟心愛的人分離而產生的憂傷，隨著她向眾人述說良人的美善而消散了（10-16節）。

良人述說他心上人的美貌（六4至七9）

這一大段可能不止一首詩歌；涉及的人物有良人、少女和眾女子。其中最重要的主題是良人再次描述他所愛之人的美貌（六4-10，七1-9），這主題較早前已出現（四1至五1）。在良人眼中，少女身體的每部分都充滿美態。

少女與良人對愛情的反省（七10至八14）

在這一個複雜、以多首簡短情歌組成的段落中，兩人都有說話。雖然當中有些地方比較難解（尤其是八8-14），但其他經文在描寫愛情的意義時，卻至為深入。愛情是人類關係中最有力的一環，能產生一種彼此相屬和擁有的感覺：「我屬我的良人，他也戀慕我」（七10）。稍後，少女在論到愛情時所用的字句，更是全本聖經中對愛情最深邃的理解：「因為愛情如死之堅強，……眾水不能息滅，大水也不能淹沒。若有人拿家中所有的財寶要換愛情，就全被藐視。」（八6、7）

結論

雖然讀者可以用寓言的方式來解說這些情話，但仍然需要一些原則去詮釋。我們若能把本書的目的銘記在心，便能幫助我們解釋。從寓言的角度看，本書的目的是讓人瞭解神對世人的愛，並人應如何愛神。但人怎麼能夠愛一位看不見、摸不著的神呢？雅歌指出人間的愛情提供了一個途徑，幫助人瞭解神對人，並人對神的愛。當人開始察覺人間的愛，他便能從這經驗中體會神的愛。可惜的是，對世上許多人而言，因著種種原因，他們從未能經歷到人間至高的情愛。這樣，世間的愛又怎能反映屬天的愛呢？在這一點上，文學作品便能擔當它的角色。由於詩人天才橫溢，能透過文字使讀者經驗到一些真相和感情。那些從沒有體會過，或是在這一刻未能經歷到深邃的人間情愛的人，亦可以透過思想這首愛情詩篇的字句而認識和感受得到。

故此，雅歌首先把人間情愛的各個層面呈現在讀者眼前，展露了愛的美麗、喜樂、憂愁，甚至傷痛的一面。從人理解到世間愛情所產生的奇妙感受中，逐漸領略神對人的愛和人當如何愛神。在這時候，最宜為雅歌加上一個註腳。書中少女的話揭示了一個獨特的真理：「愛情如死之堅強」（八6）；在新約中，耶穌透過祂在十字架上的犧牲，把這真理更推進一步：愛情比死亡更加堅強。而神的愛至終是超越一切寓言所能比擬的。

Peter C. Craigie

另參：「所羅門」。

雅億(Jael)
基尼人希百的妻子。雖然基尼人與以色列的敵人迦南王耶賓和好，但作為基尼人妻子的雅億，卻忠於以色列。她招待耶賓的大將西西拉到她的帳棚裏，殷勤款待他，趁他沈睡，用橛子釘入他的鬢中，把他殺死（士四17、18、21、22）。擅於作詩的底波拉，把此事譜成歌曲，頌揚神使他們戰勝迦南人，也稱讚雅億的功勞（士五6、24-31）。

雅憫(Jamin)
（1）西緬的兒子（創四十六10；出六15；代上四24），雅憫族的始祖（民二十六12）。
（2）猶太支派蘭的兒子（代上二27）。
（3）以斯拉宣讀律法書後，有多位文士加以闡明解釋，使百姓明白。雅憫為其中一人，他可能是利未人（尼八7）。

雅撒尼亞(Jaazaniah)
（1）瑪迦人何沙雅的兒子。被擄初期猶大軍隊中的將領之一。這些軍兵因效忠巴比倫王而獲得安全的保證（王下二十五23）。在耶利米書四十章8節及四十二章1節，雅撒尼亞又作「耶撒尼亞」，另耶利米書四十三章2節又作「亞撒利雅」。
（2）雅利米雅的兒子。先知耶利米把他領到耶和華的殿裏，請他喝酒，但他拒絕了，因他先祖利甲族人約拿達曾吩咐子孫永不可喝酒（耶三十五3-11）。
（3）沙番的兒子，帶領以色列的長老在聖殿敬拜偶像（結八11）。
（4）押朔的兒子，以色列人25個首領之一。被擄之前，他們在耶路撒冷胡作非為，圖謀惡事（結十一1）。

雅薛(Aziel, Jaaziel, Jahzeel, Jahziel)
（1）大衛把約櫃帶回耶路撒冷時，命人謳歌作樂，以表歡迎。有8人被派鼓瑟，雅薛是其中之一（代上十五18、20）。
（2）拿弗他利的兒子（創四十六24；代上七13），是雅薛族的始祖（民二十六48）。

雅謝(Jazer)
基列南部約但河東的城鎮，在摩西時代，她及附近鄉鎮皆為以色列人佔領（民二十一32）。流便與迦得的後裔喜歡約但河東雅謝及基列之地肥美宜於畜牧，遂請求摩西把地給予他們為業（民三十二1-5）。他們答應建造城壘，安頓婦孺，然後與其他支派一同征伐迦南（民三十二7-27）。雅謝是迦得支派的地界標，撥給利未人作產業（書十三25，二十一39；代上六81）。當大衛差派約押清點百姓，聖經說他來到迦得地的雅謝（撒下二十四5）。在大衛王統治時期，雅謝頗負盛名，因她有許多大能的勇士（代上二十六31）。然而200年後，雅謝卻為摩押人所佔據（賽十六6-9；耶四十八32）。
另參：「利未人的城邑」。

雅雜(Jahaz)
今約旦境內死海東面的城鎮。以色列人出埃及入迦南，路經此地，亞摩利人不容他們過境。結果，以色列人擊敗亞摩利王西宏，奪取了他的城邑（民二十一23；申二32；士十一20）。根據約書亞記十三章18節，摩西把雅雜及其他各城分與流便支派作產業。雅雜城及附近的郊區，為米拉利的子孫所得（書二十一36；代上六78作「雅哈撒」）。
在後來的先知書中（賽十五4；耶四十八21），稱這地屬摩押，可能摩押人從以色列人手中把她奪回來（在西宏征服她之前，此地顯然為摩押人所有）。摩押石碑（又名底本石碑，主前845立）中提及雅雜，是以色列王米沙與摩押人爭戰時所住之地。摩押人戰勝了米沙，把雅雜侵佔，使她成了摩押的領土。其確實地點不詳。

雅巍(Yahweh　(YHWH))
舊約中，神最神聖的名字，通常譯作主或耶和華；這名字也用在基督身上。
另參：「神的名稱」。

雅蘭(Jalam)
以掃的兒子，以東人的族長，載於創世記三十六章5、14、18節及歷代志上一章35節。

雅疊(Jahdiel)
瑪拿西半支派的領袖，分得地業在約但河以東（代上五24）。他在瑪拿西支派中是個著名的勇士。

雲柱(Cloud, Pillar of)
神向以色列民顯示其同在的異象，指引以色列民走過困難重重的曠野。
另參：「火柱和雲柱」；「舍建拿」；「曠野飄流」。

飲食的條例(Dietary Laws)
舊約時代神為其選民所訂有關食物的規則。飲食律包含在潔淨律之內，是為了保障選民的聖潔不染。
聖潔的意義
聖經的潔淨律和飲食律均基於聖潔的觀念。希伯來文「聖潔」一詞的本義很難確定，大概是「割除」、「分離」、「分別出來」之意。神曾對以色列民說：「你們要歸我為聖，因為我——耶和華是聖的，並叫你們與萬民有分別，使你們作我的民。」（利二十26）神是聖潔的最高典範，神的本性和存在都是超乎萬有之上，獨一無比的（賽六3）。神也要求其約民聖潔，神要使以色列人與世上其他民族有所分別，其中一方面就是飲食律。神說：「我是耶和華——你們的神；所以你們要成為聖潔，因為我是聖潔的。你們不可……污穢自己。」（利十一44）遵守飲食律不會自動使人聖潔（即分別出來歸神）；這是舊約以色列會眾對神拯救之恩感銘不忘的一種方式，同時表達對神忠貞不貳的信仰。
摩西以前
創世之初，神准許人類食用各種蔬果（創一29）。自人類沈淪後，神始將動物作了潔與不潔之分。洪水時代，神命挪亞將潔與不潔之動物，分別按定數載入方舟以備傳種（創七2，八20）。洪水之後，神有令禁止食血，因為血代表生命（創九4）。以色列人有不食動物「大腿窩筋」的成俗，意在紀念先祖雅各與天使摔跤之事（創三十二32）。不過這並非神的禁令，僅成俗例而已。
摩西律法
神要以色列人遵守的飲食律，主要是經摩西曉諭以色列民。飲食律包括在西乃頒佈的儀禮律法中（利十一）。39年之後，摩西於以色列民進取應許地的前夕，又

重申了飲食律的若干要例（申十四13-21）。飲食律除規定某部分人士禁酒一例之外，主要關乎動物（利十9；民六3、4；參士十三14；耶三十五6）。

動物可食者有5類：（1）反芻分蹄之動物，但駱駝、馬、兔、豬因不能兼備二者卻不可吃（利十一2-8）。（2）翅、鱗兼具的水族（利十一9-12）。（3）不食肉、不嗜腐的鳥類（利十一13-19），摩西且舉出不可食之例20種。（4）不屬於有翅有足的蟲類（利十一22-23），但某些蝗蟲和螞蚱則在可食之列，這兩者向是沙漠遊牧民族常食之物。（5）絕不可食的有一類，即包括爬蟲和嚙齒動物在內的「一切爬在地上的」動物（利十一29-31）。

不可食者尚有如下幾類：（1）自死之物（申十四21）或「被野獸撕裂」之物（利十七15）。（2）與不潔之物接觸之食物（利十一32-34），如罈中發現死鼠，則合罈之物已不可食。（3）用母羊乳汁煮的羊羔（出二十三19，三十四26；申十四21）。（4）帶血的肉（利十七14）。（5）一切的肥油（利三16，七23），尤其是羊的肥尾巴，當屬祀神的祭品（出二十九22；利三9）。神通過摩西一再強調飲血是絕對禁止的（利十七10，十九26；申十二16，十五23）。

聖經在頒禁的同時，也大抵說明了禁吃的理由，有的是出於衛生的考慮，有的是出於宗教和道德的需要。

衛生的需要

禁食蟲豸和腐肉之例，顯然是防病保健的必要措施；但更多的禁條卻無法用此理由解釋，如兔肉和蚌肉雖於衛生無礙，卻仍在當禁之列。

心理上的憎惡

如蛆蟲和蛇類之被歸為不潔之物，顯然是因為人在傳統心理上的憎惡感，不管其營養價值多高，也決不可吃。

與異教習俗抗衡

以母羊奶煮羊羔而食，是摩西時代某些異教民族拜神儀式中的一項，這從近年發現的古文獻中已得證實。神的子民不能效其惡俗，故在飲食律中特別包括這條禁例（申十八9）。

象徵作用

某些食物在當禁之列是因為這種食物本身有某種象徵意義。例如，血是生命的象徵。神說：「只是你要心意堅定，不可吃血，因為血是生命；不可將血與肉同吃。」（申十二23）血還有特殊的祭祀作用，獻在祭壇上可以為獻者贖罪（利十七11、12），故此血是決不可食的。新約的作者均以舊約的祭血，預表後來耶穌基督為贖世人之罪而灑在十字架上的寶血（來十1、4、12；彼前一18、19）。律例還規

定掏鳥窩時只可拿走蛋或雛，絕不得傷害母鳥，因為母鳥是生命之源的象徵（申二十二6、7）。想來這種規定對保護脆弱的沙漠生態系統，也起著很大的作用。

聖潔的顯示

聖潔的基本觀念是分別。神似乎隨意地選擇了某些方式，使其子民藉以表達他們對神的忠誠。例如：祭牲的某部分，如肥尾巴，要保留作全獻給神的祭品。

飲食律固然嚴格，但簡明清晰，使以色列民無論在艱難的曠野生活中，還是在迦南地異教徒的包圍下，均能據此而保持一個良好的飲食習慣。

摩西以後

西乃山的飲食律在摩西以後的以色列史上，一直具有律法效力。參孫的母親在懷他的時候，即被告誡務要謹守飲食律，「清酒濃酒都不可喝，一切不潔之物也不可吃」。（士十三4、7）一個世紀之後（主前1041），掃羅王的士卒在戰爭中，因飢不擇食而吃了帶血的肉，是被視為犯了重罪的（撒上十四32-34）。

以色列民在被擄期間為異教習俗所困，食物的選擇和預備均不能自主，常有受玷污的危險（結四12-14）。但以理身處巴比倫宮廷（時在主前605），卻拒吃異教徒的王膳美食，表現了信仰上和操守上的堅貞不屈（但一8）。

自以賽亞時代（主前740）以來，以色列人最憎惡的食品便是豬肉（賽六十五4，六十六3、17），安提阿古四世竟下令將豬肉置於耶路撒冷聖殿的祭壇上，因此而被視為「行毀壞可憎的」，引起猶太英雄猶大馬加比及其擁護者誓死反抗（《馬加比一書》一54、62、63；《馬加比二書》六5，七1）。

現今的適切性

原則上，飲食律中有關衛生的條例，與今日基督徒的生活一樣合適。新約也要求基督徒愛護自己的身體，因為「豈不知你們的身子就是聖靈的殿嗎？這聖靈是從神而來，住在你們裏頭的」（林前六19）。然而，按新約的觀點，那些純出自儀禮和預表的飲食律，卻不再有約束力了；保羅曾說：「……不要讓人在你們的飲食、節期、月朔，或安息日這些問題上，用條約束縛你們。」（西二16、17，現代中文譯本）耶穌特別強調一個人在道德上的聖潔，因此祂說，入口的食物並不能污穢人，只有發自於心，出自於口的惡念、妄證、謗讟、謊言才可使人污穢（太十五17、18；可七15）。法利賽人批評耶穌未遵守飯前洗手的儀式，耶穌回答說：「只要把裏面的施捨給人，凡物於你們就都潔淨了。」（路十一41）

如今正統猶太教所刻守的飲食潔淨律，有很多已屬後來衍生的規矩。例如，盛乳品和盛肉類必須是兩套器皿，決不可混用。這顯然是從「不可用母羊的乳汁煮羊羔」的故例中衍生出來的，為免除任何犯例的可能。

教會建立之初，會內的猶太勢力仍然很強，尤其謹守傳統的飲食律。後來彼得從3次顯現的異象中得到啟示：不可再稱非猶太食物並慣吃這種食物的非猶太人為「不潔」（徒十9-16，十一1-10）。此後，耶路撒冷之教會會議又有正式的決議：外邦教會只要「禁戒偶像的污穢和姦淫，並勒死的牲畜和血」，為免冒犯猶太基督徒（徒十五20、29）。這顯然是實踐新約體恤別人敏感之良心的教訓。保羅曾說：「不可因食物毀壞神的工程。凡物固然潔淨，但有人因食物叫人跌倒，就是他的罪了」；又說：「若有疑心而吃的，就必有罪，因為他吃不是出於信心。凡不出於信心的都是罪。」（羅十四20、23）

猶太人的飲食律還體現了舊約的應許，這也是與今日的基督徒不無關係的。神應許亞伯拉罕，繼之又通過整個舊約多次明指暗示外邦之民也將成為約民。神用飲食律保障以色列民的健康，使他們的民族或國家能夠延續於世。從新約可知，基督是作為一個猶太人臨世的，從而完成了對猶太人和外邦人的救贖之功。神保護猶太民族康健長存，以便耶穌藉此民族入世，來成就神的應許。因此，不應視飲食律為煩瑣的律法，其實此律是神實現其救世計劃的步驟之一。

另參：「利未記」；「潔淨和不潔淨的條例」；「民法和公正」。

園亭之路／伯哈干(Beth-haggan)

猶大王亞哈謝因以色列王耶戶的追殺，而奔往伯哈干逃命。有學者認為該城即今日之傑寧；也可能就是隱干寧；和合本譯作「園亭之路」（王下九27）。

睚珥(Jair)

（1）瑪拿西的子孫（民三十二41）。他攻佔了巴珊及基列地的數個村莊，稱之為「哈倭特睚珥」，意即睚珥之城（申三14；書十三30；王上四13；代上二23）。他的後代以拉被稱作「睚珥人」（撒下二十26）。

另參：「哈倭特睚珥」。

（2）以色列的一位士師。他作士師22年。由於他是基列人，可能即是上述睚珥之後代（士十3-5）。

（3）伊勒哈難的父親。伊勒哈難殺死歌利亞的兄弟拉哈米（代上二十5）。撒母耳記下二十一章19節又稱他為伯利恆人雅雷俄珥金。

（4）末底改的父親（斯二5）。睚珥或其父親示每在巴比倫王尼布甲尼撒把猶大王耶哥尼雅擄去時，一同被俘。睚珥或許在被擄時才出世。

睚魯(Jairus)
管理會堂的人，那會堂可能在迦百農。睚魯在人群中尋到耶穌，請求祂前去醫治他患病將死的女兒。耶穌由於治療另一個患血漏的女人而耽延了，當祂抵達睚魯家，他的女兒已經死了。然而，耶穌勉勵他不要怕，只要信。耶穌把那些哭泣哀號的人趕出屋外，隨即叫睚魯的女兒復活過來，而且醫治她的疾病（可五22；路八41）。

義大利／意大利(Italy)
這是一個靴形的半島，位於提蘭尼亞海及亞得里亞海之間。高原上有兩個主要的山脈，那就是成為北部疆界的阿爾卑斯山，以及形成這半島脊柱的亞平寧山脈。它們佔有整片土地77%的面積。平原部分只限於波河谷，佔領土餘下的23%。
這地區的最早期歷史，可從亞比維里文化及尼底泰文化的遺物中搜集而得。這些文化遺物在許多地區被發現，其中包括羅馬城。隨著農業的發展（主前6000），那裏的人口增長迅速。直到主前3000年，大量的農民住在義大利南部的地中海沿岸，以及在北義大利的波河山谷一帶。在主前三千年代，有一個主流文化在這半島的中部發展，它是受著米諾斯以及邁錫尼文化所影響，並且以農業、畜牧學及銅冶學為其特徵。
在主前二千年代，歐印部族的入侵，使這半島的文化重整面貌。每一個地區都以所入住的部族為名。其中最重要的部族就是拉丁人，他們在臺伯河的山谷定居。這地方後來被稱為拉狄翁。根據歷史家安提阿哥（主前五世紀）的記載，就在這個時期（主前1300），義大羅斯王統治著義大利的西南部。這地區便以他為名，千年之後，這地區伸展至北面地帶。直至亞古士督的時候（主前27-主後14），整個半島才稱為「義大利」。
在主前八世紀末期，從小亞細亞移居此地的伊特利亞人入侵這個半島，並且把那些不大開化的義大利部族，歸入伊特利亞人所統領的城郡之中。結果造成政治大混亂，在隨後的5個世紀內，城郡之間彼此爭戰；希臘的殖民地爭戰；還有驅逐伊特利亞人的戰事等等。從這不穩定的局面中，得到最大利益的就是羅馬城郡。於主前220年，羅馬征服了整個半島，並且把波河谷以南的地區統管在一個政權之下。經過了一次大革命之後（主前90-88），義大利半島的人民都獲得羅馬公民權。主前49年，該撒猶流將羅馬的公民權伸展至波河谷的居民中間。因此，到了新約時代，義大利已經擁有她現今的基本形勢。

在新約裏，曾經3次提及義大利。保羅有機會見到百基拉及亞居拉，他們剛離開義大利，因為革老丟驅逐猶太人出羅馬（徒十八2）。保羅定意向該撒上訴之後，義大利是保羅的目的地（徒二十七1、6）。希伯來書的作者，替「從義大利來的人」向他的受書人問安（來十三24）。
另參：「羅馬」；「該撒／凱撒」。

義大利營(Italian Band, Italian Cohort)
羅馬人的軍事編制單位，是百夫長哥尼流所屬的單位。只有在使徒行傳十章1節曾經提及這名稱。
羅馬的軍隊包括了輔助軍營，其中大部分似乎是包括了屬省的公民，但是猶太人不在其中（他們獲得豁免）。這些單位有時會被冠以特別的名號，例如是「義大利」或者是「御營」（徒二十七1）。顯然義大利營的成員不只是羅馬公民，並且是那些在羅馬出生的人。營裏分為10個百夫營，每一個百夫營有一位百夫長（在這裏的例子，是哥尼流）。
一些銘刻遺跡顯示，在主後69至157年間，這類義大利營確曾在敘利亞駐守。這並不是說在更早的時期沒有御營在那裏出現，而是沒有這樣的軍事記錄。

義伯崙(Ebron)
亞設支派的城邑（書十九28）。其位置不詳。義伯崙可能是文士抄寫「押頓」一名的誤筆。押頓是利未人的城市，位於推羅以南約15哩，距地中海岸的亞革悉不遠。

腰(Loins)
身體上由胸部至臀下的部位，「從你（的腰）而生」有生育的意思（創三十五11，四十六26；出一5；王上八19）。在大多數情況下，這名詞都是形容身體，但偶然也會用來描寫情感、權力或力量（例：鴻二1）。在希伯來人及其他近東民族的習俗中，凡有步行遠遊的事，人都會在出發前用帶子束腰（出十二11；王上十八46；王下九1）。在新約裏，人若用帶子束腰，就表示他準備服侍或者爭戰（路十二35）。從隱喻方面來說，束腰象徵著那人是說真話的（弗六14；彼前一13；參賽十一5）。

腰子(Kidney)
祭牲的身體部分，作為對神的奉獻。腰子和其上的脂油要燒在壇上（出二十九13；利三4-15）。
從比喻的角度來看，腰子是人類感情的座位（詩七十三21）、思想及道德的倉庫（詩十六7）。與「心」、「靈」有密切連繫，代表個人內在的自我意識。修訂標準譯本把這希伯詞彙譯作「意」、「心」及「靈」（按：和合本多譯作「心腸」）。正如在舊約，耶和華認識人內心深處的思想（例：耶二十12；詩七9，二十六2）；基督在啟示錄也稱為那位「察看人肺腑心腸」的（啟二23），雖是間接用法，但清楚地將耶和華與基督等同。

葉甲薛(Jekabzeel)
猶大國南部的城鎮，又作「甲薛」（尼十一25）。
另參：「甲薛」。

葉忒羅(Jethro)
摩西的岳父。當摩西逃往米甸曠野，葉忒羅把女兒西坡拉嫁給摩西為妻（出二21）。摩西返回埃及時，帶同妻子及兩個兒子（出四20），但旋即把他們送返岳家居住。到摩西率領以色列人出埃及到西乃山，葉忒羅始領他的妻子及兩個兒子前來相會（出十八1-7）。由於女婿摩西的關係，葉忒羅參與以色列人之事務，屢次獻策，協助摩西。
對於葉忒羅與以色列的關係，學者有不同見解。有人認為耶和華乃葉忒羅之部落神，經由摩西引進以色列；但此說難以成立。根據聖經所載，葉忒羅之所以認識耶和華以色列的神，是因為他是亞伯拉罕的後裔（創二十五2）。當他聽到耶和華拯救以色列人脫離埃及，他即承認耶和華為大神，高於眾神之上，並把燔祭和平安祭獻給耶和華（出十八11）。有人把葉忒羅這項行動，解釋為他已經接受以色列人的約，成為其中一分子，但事實並非如此。葉忒羅獻祭及獻策之後，摩西聽從他的話，在以色列人中揀選有才能之士作百姓的首領，但葉忒羅則回到他的本鄉，此後似乎和以色列再無聯絡（出十八13-27）。直到後來，他的兒子（民十29-33）及其他後裔才成為以色列的一分子（士一16，四11）。
葉忒羅為米甸的祭司（出二16，三1）。米甸人的宗教背景不詳，有學者認為米甸

人中有基尼一族（士一16），他們的神名為耶和華，即葉忒羅所敬拜的；但此說並無聖經根據。然而可知的，是葉忒羅確為一個敬畏神，又事奉神的人。
在聖經及後來的文獻中，葉忒羅的名字有時不同。在他勒目中，他的原名為「益帖」，歸信耶和華後，始改名「葉忒羅」；但此說並無實據。他又名流珥，有7個女兒。摩西逃到米甸時，遇到她們出來打水（出二16、18）。他又名「何巴」（士四11），或作「流珥的兒子」（民十29）。聖經沒有清楚說明這些名字的由來。下列有數個不同的解釋：（1）他在米甸作祭司，米甸的每一個部族，都給他一個不同的名字；（2）流珥為部族姓名，並非個人姓名；（3）何巴是他兒子的名字，引來指其父；（4）出埃及記二章18節及士師記四章11節之間有所出入，其中一個資料是錯誤的；（5）資料來源不同，但並未對不同的名字加以解釋。雖然如此，有一點相當清楚，那就是葉忒羅有一個兒子名叫何巴。
另參：「摩西」；「米甸」。

衙門，禁衛軍(Praetorium, Praetorian Guard)
原文的用詞出現在希臘文新約的馬可福音十五章16節；馬太福音二十七章27節；約翰福音十八章28、33節，十九章9節；使徒行傳二十三章35節；及腓立比書一章13節。原文是一個拉丁字，從羅馬人的用法中借用過來，羅馬人在新約時代正控制著整個地中海地區。這詞主要用於軍事政務上，原本是指軍營中將軍的帳幕。其意義後來伸展了，包括指總督或其他羅馬官員的住所，如猶太巡撫本丟彼拉多的府上。在較廣義的用法中，這詞也可指某些居所，如士兵的兵房。
在新約譯本中，譯者用了不同的詞彙來翻譯這字，可見譯者並不肯定這字確實是指甚麼。然而，一般指羅馬代表或軍隊的總部的意義卻是清楚的。在馬太和馬可福音中，耶穌受彼拉多審訊後，就是在衙門被羅馬兵丁嘲弄，馬可也稱這地方為「院子」。在約翰福音中，「衙門」是彼拉多根據指控向耶穌進行審訊的地方。彼拉多步出衙門會見指控耶穌的人。
在耶路撒冷之內，有兩個地方可能是彼拉多的總部。一個地方是位於聖殿西北角，稱為「安東尼亞堡」的堡壘；另一個地方是大希律的故宮，位於耶路撒冷西面。兩者都有可能是衙門的所在，但福音書卻沒有提到這兩處的名字，也沒有任何描述可與這兩地等同。
另一方面，在使徒行傳二十三章35節，該撒利亞的巡撫為了等候控告保羅的人來到，暫把他拘禁在衙門裏，那衙門稱為「希律的衙門」。這大概是由於巡撫腓力斯（及前任的人）取了希律王的舊辦公地址作沿岸的總部。

保羅寫腓立比書時被囚禁的監獄位置並不清楚，他在腓立比書一章13節提及「御營」，暗示那是羅馬政府的某中心處。然而，「御營全軍」一語所指的是人，而不是建築物或地方。

逾越節(Passover)
猶太人一個重要的節期，為慶祝以色列蒙耶和華從埃及地拯救出來。
另參：「以色列的節期」；「飯餐的意義」。

遊廊(Parbar)
聖殿院子內的房間或露天場所（代上二十六18）。
另參：「會幕，聖殿」。

預言(Prophecy)
從一組希臘字演變出來的術語，這組字在無宗教背景的希臘文中，是指「說話」、「宣告」、「公佈」等。然而，在聖經的希臘文裏，這些詞語常帶有一種含義，就是在神的默示下說話、宣告，或公佈一些事情。
舊約中的預言
預言的性質
預言與占卜很接近；兩者都是決定未來或未知之事，或確定神在某事情上的旨意的途徑。然而，占卜所用的方法跟預言有天淵之別。
占卜可以說是決定未知或未來事物的藝術或科學，方法是仔細觀察和解釋自然界和人類生活的某些現象。一些較典型的占卜形式（全都曾在舊約中提及）有：過陰、交鬼（詢問一些已死去的人）、解夢、制籤、觀星（解釋天體之移動），以及觀肝（解釋祭牲肝臟的紋理）。
多半占卜的形式在舊約中都是明明禁止的（申十八9-14；王下二十三24）。聖經沒有明明禁止，同時又常見於舊約中的兩種占卜方法是掣籤和解夢。箴言十六章33節說：「籤放在懷裏，定事由耶和華」，料想這就是掣籤的使用。掣籤的事常見於舊約（書七14；撒上十20-21，十六8-10；參徒一26），祭司所用的烏陵和土明顯然是一種掣籤的占卜法（撒上十四41、42）。有些占卜法是觀察和解釋一些自

然的現象（觀星、觀肝），另一些占卜法則是基於一些人為的現象（掣籤）。因此，占卜包含一種技巧，加上一種解說的知識。

另一方面，預言有時稱為神諭的預言，或直覺的預言，是基於先知直接得來的靈感，這種靈感可能是透過異夢、異象，又或是真接而無須轉達的啟示。

先知受默示的形式

舊約中提及先知受默示的性質，其中最清晰和最重要的陳述可見於民數記十二章6-8節：

耶和華說：「你們且聽我的話：你們中間若有先知，我——耶和華必在異象中向他顯現，在夢中與他說話。我的僕人摩西不是這樣；他是在我全家盡忠的。我要與他面對面說話，乃是明說，不用謎語，並且他必見我的形象。」

這段經文給我們提供了有關先知受默示的一些重要見解：（1）摩西的先知恩賜是獨特的，惟有他可直接從神得著啟示；（2）一般來說，先知的啟示是從異夢或異象中領受的；（3）先知啟示的內容並非經常完全清晰，預言有時是模糊的。

摩西自稱是先知（申十八15），這自稱有神來證實（十八18），申命記末段的作者也重申這事實（三十四10-12）：

以後以色列中再沒有興起先知像摩西的。他是耶和華面對面所認識的。耶和華打發他在埃及地向法老和他的一切臣僕，並他的全地，行各樣神蹟奇事，又在以色列眾人眼前顯大能的手，行一切大而可畏的事。

這裏再一次強調摩西與神之間獨特的關係，同時更加上一個全新的成分：摩西所行的神蹟奇事被視為他的先知職責的一部分。以色列先知——其中摩西是最突出的榜樣——並非只傳達神所默示的話語，同時也能藉著神的能力行異能。

先知啟示之本質的另一方面，可見於申命記十八章18節：「我（神）必在他們弟兄中間給他們興起一位先知，像你（摩西）。我要將當說的話傳給他；他要將我一切所吩咐的都傳給他們。」雖然這段經文之所以受人注意，是因為耶穌就是那「像摩西的先知」，祂來是要應驗這預言（徒三22，七37），但這預言在歷史上最先應驗的，似乎是在歷代帶領著以色列的眾先知身上，從約書亞至瑪拉基。「我要將當說的話傳給他」是指神默示的過程，並且使人想起舊約先知說預言的常用公式：「耶和華的話臨到（某某先知）」（王上十九9；撒上十五10；撒下二十四11；拿一1；該一1，二1、20；亞七1、8，八1）。一個真先知是述說（或重述）神所告訴他的話（參出七12，四16，其中指亞倫在法老面前作摩西的「先知」）。因此，先知受默示的主要形式包括直接的會面、異夢和異象。摩西的受默示是獨特的，在以色列預言歷史中並沒有再發生。摩西這獨特的默示使五經有特別的地

位——在猶太教中佔據中心的位置。

異夢是古代世界常有的默示形式，不過希臘比古代以色列較尊重這受感形式。聖經中啟示性的夢分為兩大類：(1)意義明顯的夢；(2)帶象徵意義的夢，這一類通常需要請專家來解夢。正常情況下兩種異夢都包含影像和聲音兩元素。在那些意義自明的夢境裏，通常有一個非自然界的人物（神或天使）顯現在做夢者面前，並直接跟他講話。這類異夢的典型例子可見於創世記二十章3、6-7各節，三十一章11-13節，三十一章24節；列王紀上三章5-15節；馬太福音一章20-23節，二章13、19-20節；使徒行傳二十七章23-24節。創世記二十章3節是一個極佳的例子：「夜間，神來，在夢中對亞比米勒說：『你是個死人哪！因為你取了那女人來；她原是別人的妻子。』」

啟示性的夢境經常都帶有象徵性的成分，需要加以解釋。舊約中兩位偉大的解夢專家是約瑟和但以理；但以理明顯是一位先知。約瑟自己作了兩個含象徵意義的夢（創三十七5-11），也有足夠的明顯意義，以致其兄長和父親都可以即時明白其中的含義。酒政、膳長（創四十1-19）及法老（四十一1-36）的夢則較為複雜，約瑟在神的幫助下才能給他們解明。但以理之能夠解釋尼布甲尼撒的夢也同樣是出於神（但二25-45，四4-27）。約瑟和但以理都指出他們能夠解夢，並不是因為自己精明，而是完全出於神（創四十8，四十一16、25；但二27-30；參四9）。

雖然提到先知默示的形式時，異夢和異象幾乎可以交替使用（珥二28），但事實上，除了但以理之外，異夢在舊約先知的啟示中，顯得一點也不重要。假先知說他們透過異夢得著啟示，耶利米卻攻擊他們（耶二十三27、28、32，二十九8、9）。耶利米書，像申命記一樣，對更直接的先知默示有較高的評價，正如我們在耶利米書二十三章28節所見：「得夢的先知可以說那夢；得我話的人可以誠實講說我的話。糠秕怎能與麥子比較呢？這是耶和華說的。」像申命記十八章18節一樣，耶利米書所支持的，是神親自把祂的話放在先知口中的那一種先知默示。

先知默示中最具特色的是異象（民十二6，二十四4、6；何十二10）。傳統（寫聖經正典）的先知所經歷的啟示性異象並不限於眼見的現象，同時也包括聽見聲音。先知以賽亞在以賽亞書一章1節形容整本先知書是一個「異象」（和合本譯作「默示」）：「當烏西雅、約坦、亞哈斯、希西家作猶大王的時候，亞摩斯的兒子以賽亞得默示（即「異象」），論到猶大和耶路撒冷。」但就在下一節，以賽亞便呼喚天地要聽，「因為耶和華說」。阿摩司書一章1節也相仿：「提哥亞牧人中的阿摩司得默示（即異象）論以色列」。

以色列預言與異象之間的密切關係，可從一個較古老的用詞「先見」反映出來，

「先見」就是後來稱為「先知」的人（撒上九9）。「先見」是指一個人「看見」一些向其他人隱藏的事。先見與先知兩詞實質上是同義詞（摩七12）。撒母耳被稱為先見（撒上九11、18、19；代上九22，二十六28，二十九29），迦得（撒下二十四11，這節經文稱迦得為「先知……就是大衛的先見」；代上二十一9）和阿摩司（摩七12）亦然。

先知見異象的經驗中，有一點是異常重要的，就是先知會參與天上的議會。耶利米譴責假先知時說：「他們若是站在我的會中，就必使我的百姓聽我的話」（耶二十三22），又說：「有誰站在耶和華的會中，得以聽見並會悟他的話呢？」（二十三18）先知這些話，暗示了真先知曾透過異象，出席神的議會，並在那裏得聽見神的話。創世記一章26節，約伯記一章6-12節和二章1-6節等經文所提及的天上的議會，給描繪為一個天使和其他超自然界的存在者之集會，他們來到神的寶座前，一同商討一些將要在地上發生的事。

音拉的兒子米該雅——一位主前九世紀的先知，活躍於以色列王亞哈在位期間——曾在列王紀上二十二章19-22節描述這類異象：

米該雅說：「你要聽耶和華的話！我看見耶和華坐在寶座上，天上的萬軍侍立在他左右。耶和華說：『誰去引誘亞哈上基列的拉末去陣亡呢？』這個就這樣說，那個就那樣說。隨後有一個神靈出來，站在耶和華面前，說：『我去引誘他。』耶和華問他說：『你用甚麼方法呢？』他說：『我去，要在他眾先知口中作謊言的靈。』耶和華說：『這樣，你必能引誘他，你去如此行吧！』」

在這有關異象罕見的解釋中，先知似乎就在現場，無意中聽到會中的討論（參賽六1-5；林後十二2-4；啟四1）；這是他無偽的話之來源，是從神那裏來的。然而，通常聖經都甚少提及先知啟示的性質，只是含糊地說：「耶和華的話臨到……」。在這等情況下，我們可假設那是透過異象而得的啟示。

舊約先知的類型

一．顛狂的（受感的）先知　所有預言，無論聖經內的或聖經外的，都預設先知要不是擁有一種超自然的能力，就是被這種能力附著。這種能力會導致許多不同類型的外顯行為。

這種通常稱為「受感」說預言的現象，似乎在主前十三世紀希伯來人還未到達迦南地之前，已在那地出現。聖經首次提及以色列中有人受感說預言的經文，是撒母耳記上十章5-13節（主前十一世紀），這種現象至少持續至主前六世紀（耶二十九26）。以色列中這種受感說預言的情況似乎在王國時期之前及王國時期的早期較盛行；主前八世紀之後，則甚少證據支持這仍是一個常見的現象。

受感的先知進入一個恍惚或迷幻的境界。樂器通常被用來引進這種顛狂狀態，如瑟、鼓、笛和琴等（撒上十5）。在巴力的先知中，鞭打自己是另一種導致迷幻的方法（王上十八28、29）。

這種進入迷幻境界的行動通常是由一群的先知一起進行的（撒上十5），著迷的狀態是傳染性的。掃羅遇見一隊正在受感的先知時，神的靈也感動他，他便受感說預言（十10-13）；掃羅後來所差遣的使者也一而再地遇到這情況（十九20-22）。其後，掃羅也說預言，而他這精神恍惚的行為可見於撒母耳記上十九章24節：「他就脫了衣服，在撒母耳面前受感說話，一晝一夜，露體躺臥。」以色列王約蘭要求以利沙說預言時，以利沙首先要他找一位樂師來，「彈琴的時候，耶和華的靈就降在以利沙身上」（王下三15）。

受感的先知通常是一些先知組織的成員，稱為「先知門徒」（王下二3、5、7、15；王上二十35；摩七14）。這些先知團體由一些首領如撒母耳（撒上十九20、24）和以利沙（王下四38，六22）帶領著；首領可能擁有「父」的名銜（王下二12，六21，十三14）。

受感的先知跟邱壇崇拜有密切的關係（撒上九19，十5）。這些先知群體常受聘於君王，作朝廷的先知。朝廷先知似乎定期會作一些占卜；他們並不是使用先知的恩賜去預測未來，而是意圖影響未來事件的結果（民二十二5、6；王上十八19，二十二10-12；王下三15）。基拿拿的兒子西底家曾嘗試使用模仿的方法來保證西哈的勝利（王上二十二11）：「基拿拿的兒子西底家造了兩個鐵角，說：『耶和華如此說：你要用這角牴觸亞蘭人，直到將他們滅盡。』」

因此，受感的先知可以是祭儀的先知、朝廷的先知，或預言藝術中的自由開業者。受感的先知有兩個獨特的記號：(1)他們使用和控制迷幻或精神恍惚的狀態；(2)有說預言的能力，通常是基於要求，較少是自發的。人若想求問耶和華有關失物（撒上九3-10）、戰爭之結果（王上二十二6）和疾病的結果（王下一2）等事情，通常會詢問這些先知。

受感的先知為數甚多。耶洗別供養了450個巴力先知，和400個亞舍拉先知（王上十八19），跟隨以利沙的先知則有50個（王下二7）。俄巴底曾在耶洗別手中救出100個耶和華的先知，並讓他們匿藏起來（王上十八3、4）。

二．祭儀的先知　在以色列歷史裏，先知的數目一直都與某些聖所，尤其是耶路撒冷的聖殿有關。祭儀的先知就是那些在聖所工作，並藉以養生的先知。

雖然自由先知也常選擇與某些聖所的宗教生活建立關係，並可能利用禮儀的形式來宣講他們的預言，但根據嚴格的定義，他們不算是祭儀的先知。以賽亞奉差遣

的異象在耶路撒冷的聖殿中產生（賽六1-13）。阿摩司雖生於猶大，卻前往伯特利的聖所說預言（摩七10-13）。耶利米跟耶路撒冷的聖殿及其中的祭司和先知有密切的關係（耶二十八1、5）。雖然如此，以賽亞、阿摩司和耶利米都不可能被看為祭儀的先知。

先知與宗教祭儀的結合是源於王國之前受感先知的傳統。在主前十一世紀，撒母耳是祭司又是先知（撒上二18-20，三1、19-21），正如主前第六世紀，以西結也兼任祭司和先知（結一3）。

在歷代志上二十五章1-8節，我們發現一大群在聖殿供職的先知，他們「彈琴、鼓瑟、敲鈸」來說預言（代上二十五1）。這裏樂器的使用，不像撒母耳記上十章5節，並非為進入迷幻狀態，而是為預言的唱頌伴奏。舊約中仍存留的預言大多數是用詩歌形式完成的。近期的研究顯示，許多詩篇的部分或全部是出自祭儀先知之手（詩二，六，十二，二十，二十一，三十一，四十五，五十，六十，七十二，七十五，八十一，八十二，八十五，八十七，八十九，九十一，九十五，一〇八，一一〇）。

好幾位正典中的寫作先知似乎都是祭儀的先知，包括那鴻、約珥和瑪拉基。哈該和撒迦利亞對聖殿重建的關注，使許多人認為他們是祭儀的先知。

耶利米和以西結所反對的許多假先知似乎都是在耶路撒冷聖殿供職的人。當然不是所有祭儀的先知都是假先知，但他們必定都面對很大的引誘，要遷就聖殿的掌權人和君王的心意來說預言，許多祭儀的先知都經不起這誘惑。祭儀先知的信息似乎一致都是應許神的拯救要來（耶二十三16、17；結十三10-12），自由先知像以賽亞、耶利米和阿摩司，則以譴責和宣講審判的信息而知名。在古代以色列中，要分辨真先知和假先知是一件困難的事。其中也有一些評估先知和預言的標準：(1)預言必須與五經中的慣例和傳統一致（申十三1-5，十八20；賽八20；參羅十二6）；(2)先知只可說耶和華所吩咐的話（申十八20）；(3)真預言會在歷史中得到證實（申十八21-22；耶二十八8、9）。

三．自由先知　古典的（寫正典的）舊約先知，除了上述「祭儀的先知」中所列出的幾位外，全都是自由的先知。自由的先知就是不在聖所供職，也不是靠預言維生的人；此外，自由先知自覺是奉神差遣去履行先知的任務。沒有證據支持祭儀的先知也有奉差遣的經歷。

自由先知的第一人——也是寫先知書的人——是提哥亞的阿摩司，事奉的時期是在主前760年上下的10年之內，然而，自由先知的歷史可遠溯王國時期之前。

撒母耳、以利亞和以利沙是屬於較早期的先知，他們雖然偶爾也參與不同的敬拜

活動，但他們的預言卻具備自由先知的基本特色：（1）往來不受限制；（2）講說預言不是基於人的請求；（3）預言以責罵和宣告審判為其特色。

自由先知並不是改革家或革命家，他們主要是為呼召以色列人重拾他們違犯了或忽視了的五經傳統。當以色列人違反聖約的態度變得明顯而嚴重時，這些先知就更形活躍。故此，他們的言論是充滿了責備和謾罵的，他們預言災難，呼召以色列人回轉，較少宣告救恩和祝福。自由先知並非只是預言災難的先知，因為他們向以色列人傳講的信息，也經常應許有最終的救恩與復和，藉此安慰以色列人。

祭儀的先知可以依賴他們在宗教體系中的職權，來支持他們預言的權威和合法性，但自由先知卻沒有這種穩妥的地位。故此自由先知並不倚靠從宗教體系而來的權威，他們所倚賴的是神直接的差遣。自由先知的一些前人如摩西（出三1至四17）、撒母耳（撒上三2-14）和以利沙（王下二9-14），也曾經歷神直接的差遣。

舊約中先知受差遣有兩種基本的形式。一種是神直接向一個人發出呼召，他若不接受這呼召，神也透過對話來改變他的態度。這類差遣的典型例子可見於耶利米書一章4-10節：

耶和華的話臨到我說：「我未將你造在腹中，我已曉得你；你未出母胎，我已分別你為聖；我已派你作列國的先知。」我就說：「主耶和華啊，我不知怎樣說，因為我是年幼的。」耶和華對我說……

摩西（出三1至四17）和基甸（士六11-17）的差遣也有這一種對話。

第二種主要的差遣形式是「寶座的異象」，其中最突出的例子是以賽亞書六章1-13節：

當烏西雅王崩的那年，我見主坐在高高的寶座上。他的衣裳垂下，遮滿聖殿……我又聽見主的聲音說：「我可以差遣誰呢？誰肯為我們去呢？」我說：「我在這裏，請差遣我。」他說：「你去告訴這百姓說……」

這裏記述了先知出現在天上議會的異象中；在這例子，先知參與了議會的商討過程，並在那裏接受差遣。雖然很少自由先知有記下他們蒙差遣的過程，但他們多半都知道自己是被神「差派」的（賽四十八16；何八1；摩七14、15）。根據耶利米書，假先知並沒有接受神這種的差遣（耶二十三21、32，二十八15）。

所有舊約的先知都可以說是受感的先知，因為他們都被神的靈充滿，可以述說神的話。然而，不同類型的先知卻有截然不同的行為表現。為了界分受感先知與自由先知的行為，學者提出了兩種不同的先知受感情況：失控而受感和專心而受感。在失控而受感的情況下，先知完全不能控制自己；在專心而受感的情況下，先知則可完全使用其理性的能力，但也經歷到神的感動和默示。

眾先知的信息

一．信息的形式　舊約先知預言中最常見的引言公式是「這是耶和華說的」，這片語在先知書內出現了數百次之多。這公式清楚指示所引介出的宣示不是出自說預言的先知，而是以色列之神的話，祂把那要宣講的話告訴了祂的先知。先知使用這公式也是重申他蒙神差遣的意識。以上述片語引介出的預言中，神以第一身來說話。事實上，所有以色列先知的預言，都是以以色列神直接說話的形式來表達的。

「耶和華如此說」這引言公式被稱為傳信者公式。傳信者公式應用於世俗生活的例子可見於創世記三十二章3-4節：

雅各打發人先往西珥地去，就是以東地，見他哥哥以掃，吩咐他們說：「你們對我主以掃說：『你的僕人雅各』這樣說……」

其他例子可見於民數記二十二章15-16節，士師記十一章14-15節，列王紀上二章30節及二十章2-3節。然而，這公式應用於先知的言論中，並不保證必是出於神（耶二十三31）。先知言論中還有其他的公式，包括另一個引言公式：「要聽耶和華的話」（賽一10，二十八14；耶二4，十1，十九3，二十二2；結六3，二十47；何四1；摩七16），以及一個結語公式：「這是耶和華說的」或「這是我耶和華說的」（賽二十一17，二十二25，二十四3，二十五8，四十5；結五13、15、17，十七21）。

古典先知用了許多不同的文學形式來表達他們的預言。兩種較常用的形式是審判的宣講和救恩的神諭。審判的宣講最少包含兩個主要成分：責備及宣告審判。列王紀下一章3-4節是審判的宣講的好例子：

1.引言——「但耶和華的使者對提斯比人以利亞說：『你起來，去迎著撒瑪利亞王的使者，對他們說……。』」

2.責備——「你們去問以革倫神巴力西卜，豈因以色列中沒有神嗎？」

3.宣告審判——「所以耶和華如此說：『你必不下你所上的床，必定要死！』」

4.結語——「以利亞就去了。」

另一種先知言論中常用的公式是救恩的神諭，其中以賽亞書四十一章8-13節是一個很好的例子：

1.詳述神從前與以色列之交往——「惟你以色列——我的僕人，雅各——我所揀選的，我朋友亞伯拉罕的後裔，你是我從地極所領來的，從地角所召來的，且對你說：你是我的僕人；我揀選你，並不棄絕你。」

2.救恩的應許——「你不要害怕，因為我與你同在；不要驚惶，因為我是你的神。我必堅固你，我必幫助你；我必用我公義的右手扶持你。」

3.描述神拯救行動的結果——「凡向你發怒的必都抱愧蒙羞……。」
4.神作這行動的基礎——「因為我耶和華——你的神必攙扶你的右手，對你說：不要害怕，我必幫助你。」
其他先知言論的固定形式包括有救恩的預言（賽四十三14-21）、救恩的宣告（賽四十一17-20，四十二14-17，四十三16-21，四十九7-12），以及災難的神諭（賽五8-10，十1-4；摩五18-24，六1-7；彌二1-5）。
二．信息的內容　有格言說：舊約先知並不是「預測未來者」，而是「警告者」，這並不全然正確。所有古典（寫正典）的先知都預測未來。然而，這種預測並非基於人類的好奇心，只想知道未來會如何，而是基於過往或現在人違反聖約將要帶來的後果，或基於一個未來的拯救行動，那行動將使失望的人重獲希望。舊約中所保存的先知言論原本多半都是公開的宣告或講辭，這些先知的宣講大部分都是由以色列的罪惡和背逆所引起的。何西阿和耶利米責備以色列，因為她毀了聖約（耶十一2、3；何八1）。
被擄前的先知大膽地批判他們當日的宗教祭儀（賽一11-17；耶六20，十一14、15，十四12；參耶七21-26；何六6，八13；摩二6-8，三4，五21-27；彌六6-8）。阿摩司書五章21-24節是一段典型的反祭儀的謾罵：
我厭惡你們的節期，也不喜悅你們的嚴肅會。你們雖然向我獻燔祭和素祭，我卻不悅納，也不顧你們用肥畜獻的平安祭……惟願公平如大水滾滾，使公義如江河滔滔。
當我們考慮說許多先知都對祭儀持反對的立場，有幾點是須留意的：（1）宗教敬拜有時會被異教的傳統和習俗所侵入，在被擄前的時期更是如此。（2）墨守成規的敬拜禮儀所引起的自義，加上對五經道德要求的逃避，是先知批評的焦點。（3）先知常指以色列違反了誡命；五經中的眾誡命是包括禮儀責任和道德要求的；舊約並沒有界分禮儀與道德律法。
先知常與社會公義和社會改革結上不解之緣，毫無疑問地這些事情都是他們信息的重要層面。阿摩司責備富人欺壓窮人（摩二6-8，四1，五11，八4-6），他斥責淫行（二6-8），以及那些受賄的人（五12）。何西阿列出當時盛行的惡行，包括說謊、殺人、盜竊、行淫和拜偶像（四2），拜偶像的行為尤其是他指摘的目標（八5，十一2）。這種對以色列行為激烈的指摘是基於神對以色列那不息的愛（賽四十三4；耶三十一3；何三1，十一1、4，十四4；瑪一2），是跟祂對以色列的揀選分不開的（賽四十三1；耶三十三24；結二十5；何三1-5）。神對以色列之愛和揀選的密切關聯，可見於何西阿書十一章1節：「以色列年幼時，我愛他，就從埃及

召出我的兒子來」，馬太則看見其中有談及彌賽亞的層面（太二15）。
由於神的愛和揀選在出埃及的事件中向以色列人啟示了，所以「出埃及」這表達方法含有拯救的寓意。以色列反叛的程度令先知有感講述一次新的出埃及，暗示神子民的罪惡，需要一次比原有的出埃及更新更徹底的出埃及（賽四十三1-7、14-21）。
正統的先知不單關注以色列的罪過，及隨之而來難免的歷史性審判，他們也關注那將來最後要達成的無上福分。若末世論的定義是論及那舊秩序（或舊時代）結束或前後所發生的最後事件，以及神所定立的新秩序，那麼許多正典知所傳講的信息都可說是全然末世性的。
這種末世觀念之一是「耶和華的日子」。耶和華的日子這觀念首先出現在阿摩司書，在那經文裏，重點放在那日要臨到以色列的災難。儘管阿摩司的重點放在災難中，但耶和華的日子對以色列來說，仍是拯救和審判並重的。雖然我們可以說耶和華的日子之災難已在主前722年（撒瑪利亞陷落）和586年（猶大陷落）兩次歷史事件中實現了，但這些預言仍有一些特徵，顯示預言超越歷史性的應驗，還期待著末世性的應驗。
由於先知主要的信息集中在審判的主題，因此，耶和華的日子之基本概念便是一個神審判的日子（賽二12-22；俄15；番一7-18，二1-3，三8）。雖然先知宣告了審判，但最終仍預言以色列要從被擄之地歸回（耶二十九10-14，三十3；俄19-21；彌七8-20）。雖然以色列要為背叛聖約而受苦，但一群餘民會存留（賽十20-22，十一10-16，二十八5，三十七4；摩九8；番二3，三12、13）。
由於以色列人看「救恩」主要是現世的，所以救恩包括一些福分：如長壽、生養眾多、物產豐饒、得勝敵人、安享太平、水源充足等。為了跟這救恩觀念諧協，未來的時代也從上述角度來陳述，如在阿摩司書九章13、15節：
耶和華說：日子將到，耕種的必接續收割的；踹葡萄的必接續撒種的；大山要滴下甜酒；小山都必流奶……我要將他們栽於本地，他們不再從我所賜給他們的地上拔出來。這是耶和華——你的神說的。
先知想象未來的理想世界時，用了從前黃金時代的形象，而從前的黃金時代正是末日景象的先存者。以賽亞想象狼與羊、牛與熊和平共處時（賽十一6-9，六十五25），他的觀念是源自伊甸的傳統，其中描述人、獸和世界之間的關係，在人類墮落之前，是十分完美的。末日的以色列若沒有領袖，會是反常的現象，但未來的君王又會是怎樣的呢？大衛自己，或一個極像他的人，會再來帶進一個像大衛和所羅門那時的黃金時代。以西結書三十四章23-24節這樣說：

我必立一牧人照管他們，牧養他們，就是我的僕人大衛。他必牧養他們，作他們的牧人。我——耶和華必作他們的神，我的僕人大衛必在他們中間作王。

這是耶和華說的。神與大衛所立的，不是一個有條件的約，而是一個絕對不可違反的約（撒下七4-17；詩八十九；耶三十三19-22），先知就是按這認識，可以有信心地期待大衛王位之重建（耶十七24-26，二十三5、6，三十三14、15）。雖然正典先知著作中只有很少是明顯的彌賽亞經文，但他們期待一位像大衛的理想君王，則成了後來所有彌賽亞盼望的基礎。

預言的式微

被擄歸回時期有一個半世紀的時間，預言仍十分活躍，但有許多改變導致預言顯著地消失。其中一種改變是預言的威信顯著地衰微了，從以下撒迦利亞書十三章2-6節話可見一斑：

萬軍之耶和華說：「那日，我必……使這地不再有假先知與污穢的靈。若再有人說預言，生他的父母必對他說：『你不得存活，因為你託耶和華的名說假預言。』……那日，凡作先知說預言的必　因他所論的異象羞愧……」

預言威信之失落最少有部分原因是假先知不斷增加，猶太人卻缺乏基本的能力去分辨真先知與假先知。

預言停止的另一個因素是，猶太教領袖圈子裏認為說預言的靈，已從以色列中除去了（《馬加比一書》四46，九27；《巴錄二書》八十五3）。後期的拉比認為說預言的靈已隨著先知哈該、撒迦利亞（兩者均為主前六世紀後期的人），和瑪拉基（主前五世紀中期？）的工作而停止。他們相信真先知的聲音已絕於以色列，起碼部分原因，是為了提高先知書的神聖正典地位，這些先知書正典在瑪拉基書寫成之後不久必定已成形。預言式微的第三個原因是：它漸漸改變形式成為文士式的啟示文學。我們只能透過啟示文學——早期猶太文學一種特別的體裁——來認識啟示學。啟示學的特徵主要是外表看來十分消極。先知的思想是期望神在歷史中行事，重建以色列，帶來理想的、伊甸園式的境況；啟示學則認為這境況只有經過神激烈的干預才會出現，激變會帶來歷史的結束，世界會再被創造，讓義人居住。啟示學另一個特徵是認為啟示是神祕的，是需要解釋才能明白的。舊約先知啟示其中一個主要的特色，卻是它的直接性，可以即時被理解。在啟示文學裏——包括舊約裏的啟示文學，因它是始源於舊約——作者強調神的啟示是間接和含糊的。在主前六世紀的先知如但以理和撒迦利亞的經歷裏，異夢和異象若沒有使者的解釋是無法明白的（但七至十二；亞一7-21，四1至六8）。因此啟示便成為了一種奧祕，需要藉文士的專門知識和智慧來解明。

兩約之間時期猶太教中的預言

在許多被擄後期的先知書（但以理書、約珥書和撒迦利亞書）中，明顯看見啟示文學的傾向，到了希羅時期（主前332-主後135），啟示文學在巴勒斯坦便可說是成熟了。主前三世紀，猶太聖經的先知書正典已完成了，那時較近期的先知著作很難被廣泛地接納，加上預言的威望已銳減，情況就更甚。雖然如此，許多啟示文學卻寫成了，這些作品並非以作者的真實名字寫成，而是假借以色列有名望的古人，如亞當、以諾、摩西、巴錄和以斯拉。啟示文學，除了聖經中的但以理書和啟示錄外，全都以虛假的名字寫作，以提高作品的價值。

猶太教官方圈子裏雖認為預言之靈已不存在於以色列中，但啟示學者的觀念卻頗為不同。他們聲稱的默示程度顯示他們把自己的作品與摩西的啟示看齊（《以諾一書》九十一1，九十三1；《亞當與夏娃生平》二十九2；《以諾二書》二十二4-12；《禧年書》一；《巴錄二書》五十九）。對這些作者來說，「預言性的」默示是實在的。在《以斯拉二書》的啟示裏（約主後80），作者（裝作是聖經中的以斯拉）聲稱猶太聖經已完全被火燒毀，後來神讓以斯拉喝下一服火辣的藥，在其後40天，神給他默示，他便在5位書記的協助下，重寫了24卷失去了的正典書卷和另外70卷書卷。神告訴他，那24卷書是給配與不配的人看的，另外的70卷（無疑即現今的啟示文學）必須留給有智慧的人看（《以斯拉二書》十四45-47）。這啟示書的以斯拉被看為最後一位先知（《以斯拉二書》十二42），而他所聲稱的默示令人吃驚。

啟示學者不像聖經中的先知，先知向全以色列講話，他們則只向一個被揀選的小群作啟示（《以斯拉二書》十二37、38）：

因此寫下這些你們在一本書中見過的事，並藏在一個隱蔽的地方；你們要把這些事教導民中有智慧的人，就是你們知道他們的心能明白和保守這些祕密的人。

主前一世紀，聖經中的先知被列入正典後，預言作為奧祕之解釋，這觀念便有了進一步的發展。猶太聖經本身被看為神隱藏之奧祕的寶庫，這些奧祕需要有受感的人用專門知識去解釋。這觀點在昆蘭社團的著作中明確地反映出來了。昆蘭社團是猶太教裏一個相信啟示學的流派，他們從主前一世紀至大約主後66年昌盛起來。在這社團所寫的《哈巴谷書註釋》七章1至4節中寫道：

神便吩咐哈巴谷寫下那些在最後的世代要發生的事，但祂並沒有讓他知道終結的時間。至於祂說：「使讀的人容易讀」（哈二2下），這句的解釋是關乎公義的教師，神已把祂僕人眾先知的奧祕的話，全向這公義的教師解明了。

預言的概念在兩約之間時期最後的發展是：預言被看為末世的現象，即末後的日

子之特徵。昆蘭社團中的公義之教師及其跟從者使用靈意解經法去解釋，認為哈巴谷與其他先知是講及解經者活在其中的時代，他們看那時代為末日。在舊約先知著作中，許多地方顯明神的靈之澆灌是末時才發生的事件（賽四十四3；結三十六26、27，三十七14，三十九29；珥二28）。昆蘭社團認為聖靈已澆灌在他們身上了，顯示末時即將要來臨。

兩約之間時期的預言是末世性的。從主前一世紀和主後一世紀所出現的眾多彌賽亞和彌賽亞運動可見，這些彌賽亞大都自稱為先知（徒五36、37，二十一38）。此外，第一世紀的猶太人物如約瑟夫和斐羅似乎都看自己為先知。

新約中的預言

早期基督教跟我們在兩約之間時期所認識的少數自我傳講的先知有很大的分別，早期基督教以先知活動的狂濤開始，一直延續至主後二世紀。耶穌、祂的門徒與跟隨者，以及早期的基督徒，都相信他們身處的時代是舊約預言已應驗的時代（可一14、15；徒二16-21；羅十六25-27；林前十11）。然而，這時代並不只是預言應驗的時代，也是預言恩賜更新的時代。

施洗約翰

在新約中，施洗約翰主要被描繪為耶穌的先驅，他的來臨是瑪拉基早已預言的（瑪四5-6；太十一14）。然而當約翰宣告神的審判即將來臨，並對猶太人加以抨擊和斥責時，他就活像舊約的先知，出來責備以色列人一樣。約翰的服飾是穿駱駝毛的衣服和腰束皮帶（可一6），這也像舊約先知典型的裝束（王上十九19；王下一8，二13、14；亞十三4）。猶太人普遍承認約翰是先知（太十四5，十七10-13；可九11-13，十一32；路一76，七26）。路加以一種類似舊約先知書的風格記述說：「神的話臨到他（約翰）」（路三2；參約一1，三1；彌一1；番一1；該一1，二1；亞一1）。馬太福音三章7-10節（參路三7-9）和馬可福音一章7-8節（參太三11、12；路三15-18）保存了兩段先知式的講論。在第一篇講論中，約翰指摘他世代那些違反約中律法的人，並勸勉他們改變生活的態度。在第二篇講辭中，約翰預言大能者耶穌的來臨（太三11；可一7；路三16；約一15、27、30；徒十三25）。然而，約翰的風格又並非完全是舊約先知的風格。他的宣講是憑著自己的權柄作的；他從不訴諸「耶和華如此說」之類的公式，他表達他的先知性講話時，也沒有當作是神的講話一般。但縱然有上述的分別，把約翰看為舊約先知傳統最後的一個代表，仍是十分恰切的（太十一13；路十六16）。

拿撒勒的耶穌

一般人都看耶穌為先知（太十六14，二十一10、11；可六14、15，八28；路七16、

39，九8、19；約六14，七40、52）。他們作出這評估，是基於耶穌所行的大能，以及祂所發出的先知性言論及預言。雖然耶穌沒有直接自稱是先知，但馬可福音六章4節（參太十三57；路四24）卻已暗示了這自稱：「大凡先知，除了本地、親屬、本家之外，沒有不被人尊敬的」，路加福音十三章33節亦說：「雖然這樣，今天、明天、後天，我必須前行，因為先知在耶路撒冷之外喪命是不能的。」在使徒行傳，耶穌被視為申命記十八章18節所預言的那像摩西的先知（徒三22，七37）。馬太介紹耶穌為新的摩西，但卻沒有特別強調祂的先知角色。但約翰則像路加一樣，強調耶穌是末世摩西的先知角色（約七40，四19，六14、15）。

福音書與使徒行傳皆反映耶穌是先知的概念，但它們也強調耶穌不單是一位先知。雖然如此，在早期猶太教中，先知的概念十分重要，故此耶穌被公認為先知已經是十分重要的了。認為耶穌是舊約傳統中的先知之原因，不少於以下13個：(1)耶穌的教導帶著權柄（可一27），這特徵可見於祂常使用的引言公式：「我實實在在的告訴你們」，這就像舊約先知帶著權柄說：「耶和華如此說」；(2)耶穌的許多言論都以詩體來表達，這跟當代的拉比教導不同，反而像舊約先知所用的詩體修辭法；(3)耶穌像古代先知一樣看見異象（路十18）；(4)耶穌像眾先知一樣，說許多預言（太二十三38；可十三2，十四58；路十三35等）；(5)像舊約先知一樣，耶穌作出一些象徵性的行動（如潔淨聖殿，進入耶路撒冷，和最後的晚餐）；(6)耶穌像眾先知一樣，在有需要時便拒絕遵守外表的宗教禮儀，而強調在道德和屬靈的層面上順服神；(7)耶穌宣告神的國快要來臨，這末世性的宣告也像先知所作的一樣；(8)像舊約先知一樣，耶穌是勸人悔改的傳道者；(9)耶穌像許多先知一樣，自覺是蒙神特別呼召的（太十五24；可八31，九37，十四36；路四18-26）；(10)耶穌像眾先知一樣，透過與神親密相交而得著屬天的啟示（太十一27；路十22）；(11)像眾先知一樣，耶穌是神的代表，服從祂就是服從神，拒絕祂就是拒絕神（可九37；參撒下七7；結三十三30-33）；(12)像眾先知一樣，耶穌自覺是奉派往以色列人之中（太十五24，十九28；路二十二30）；（13）像許多先知一樣，耶穌不單宣講神的話，祂本身也是神的話之應驗。

耶穌像施洗約翰，但卻不像舊約先知，祂從不使用「耶和華如此說」這先知傳信的公式。然而，耶穌獨特地使用「我實實在在地（阿們）告訴你們」這嚴肅的句子來引出祂的話，顯出了祂說這話的權柄。然而，耶穌又使用了許多句式，叫人想起先知的術語。其中一種獨特的表達方法是「你們中間誰有」（太七9、10／路十一11、12；太十二11／路十四5；路十七7-10，十一5-8，十五4-7、8-10，十四28-30、31-32；太六27／路十二25）。這表達方式在拉比的講論中是看不到的，但卻是數

位舊約先知常用的句式（賽四十二23，五十10；該二3）。耶穌又經常使用一種被稱為「末世相比法」的句式。其中一個例子是路加福音十一章30節：「約拿怎樣為尼尼微人成了神蹟，人子也要照樣為這世代的人成了神蹟。」第一句是關乎一件過去或現在的事件，第二句用將來的時態比較一件末世的事件，因此稱為「末世相比法」。這句式常出現於舊約先知書中，因此耶穌所使用的句式必是從舊約先知書而來（賽十11，二十四13，四十一25，六十六13；耶三十一28，三十二42，四十二18；結二十36，二十二20，三十四12，三12；俄15）。

耶穌所使用的另一個具特色的句式，也可看為是預言性的，就是祂把許多話語的結構分成兩部分：第一句關乎現今的狀況，第二句則關乎將來神在末世所行的事。這種句式的典型例子——跟末世相比法很接近——可見於馬太福音五章7節：「憐恤人的人有福了／因為他們必蒙憐恤。」一個更複雜的例子可見於馬可福音八章38節：「凡在這淫亂罪惡的世代，把我和我的道當作可恥的／人子在他父的榮耀裏，同聖天使降臨的時候，也要把那人當作可恥的。」耶穌作了許多先知性的預言，其中包括：(1)預言神的國即將來臨（可一15／太十7、8；太十23，二十三39；可九1，十三28-29）。(2)預言耶路撒冷和聖殿被毀（可十四58／太二十六61；可十五29／太二十七40；約二19-21；可十三2／太二十四2／路二十一6；路十三34、35／太二十三37-39）。這些預言中較顯著的一個，可見於路加福音十九章41-44節：耶穌快到耶路撒冷，看見城，就為她哀哭，說：「巴不得你在這日子知道關係你平安的事；無奈這事現在是隱藏的，叫你的眼看不出來。因為日子將到，你的仇敵必築起土壘，周圍環繞你，四面困住你，並要掃滅你和你裏頭的兒女，連一塊石頭也不留在石頭上，因你不知道眷顧你的時候。」

這預言在主後70年，羅馬人毀壞耶路撒冷時，表面上已應驗了。(3)預言人子的降臨（可八38／太十六27／路九26；太十32-33／路十二8-9；可十三26、27，十四62；路十一30／太十二40；路十七24／太二十四27；路十七26／太二十四37-39；太十三40、41，十23）。(4)福音書中最長的一段預言，是耶穌在馬可福音十三章1-32節所說一番關乎末世的話（參太二十四1-36；路二十一5-33），其中有許多預告，關乎耶路撒冷的被毀和這世代的終結，這些預告給編織成一段向門徒講述的言論。

早期基督教的預言

一．被視為一種末世恩賜的預言　根據使徒行傳，早期基督教預言的開始，是與五旬節聖靈降臨在最早期的基督徒身上同時發生的（徒二1-21）。彼得在五旬節講道時指出聖靈降臨，和隨之而來的預言（在早期猶太教中，神的靈基本上就是預言的靈），是約珥書二章28-29節之預言的應驗。使徒行傳二章16-18節引述如下：

這正是先知約珥所說的：「神說：在末後的日子，我要將我的靈澆灌凡有血氣的。你們的兒女要說預言；你們的少年人要見異象；老年人要做異夢。在那些日子，我要將我的靈澆灌我的僕人和使女，他們就要說預言。」

經文清楚指出說方言的現象給看為一種說預言的活動（徒二4、17，十九6；參十六7）。此外，由於聖靈已澆灌在所有早期基督徒身上（那靈是預言的靈），所有基督徒實際上就是先知，或都有先知的潛質。由於約珥預期這些事會在末時發生，所以必須看其應驗為一件末世的事件。因此，新約預言並不像舊約預言，它主要是一種末世的恩賜。早期基督教中預言的盛行顯示末日已臨在。早期基督教有一個普遍的觀念，似乎認為所有基督徒既然都分享神的靈（羅八9-11、23；林前三16；加三2-5；來六4；帖前四8），所以他們都有先知的潛能（即使他們不是實在地當先知）；這觀點可見於彼得在使徒行傳第二章的講道中。然而也有個別的信徒特別擁有說預言的恩賜，這些人通常被稱為「先知」。根據哥林多前書十二章28節（並參羅十二6；弗四11），「神在教會所設立的：第一是使徒，第二是先知，第三是教師……」。此外，聖經也保存了幾名早期基督教先知的名字，這些人包括：亞迦布（徒十一27、28，二十一10、11）；猶大和西拉（徒十五32）；巴拿巴、西面、古利奈人路求、馬念、保羅（徒十三1）；還有傳福音之腓利的4個女兒（徒二十一8、9）。啟示錄的作者約翰也肯定是一位先知（啟一3，二十二9、18），但他從沒有採用這職銜。在啟示錄二章20節，約翰為我們提供了推雅推喇女先知一個隱祕的稱謂，他稱她為「耶洗別」，並認為她是假先知。其他基督教文獻中也記下了第二世紀一些先知的名字，但有關他們的事可知的甚少，甚或一無所知。早期基督教中，作品仍存留至今的，或有相當資料存留給我們的人物，都沒有一個曾自稱是「先知」。施洗約翰、耶穌、保羅和約翰雖然都是先知，但卻沒有以這職銜自稱。

二．基督教先知的角色　基督教先知是早期基督教群體中的領袖（林前十二28；弗四11），但他們都不是行政上的領袖，而是在基督徒集體敬拜之中作領袖（徒十三1-3，十一27、28；林前十二至十四；啟一10）。由於神的靈在基督徒的敬拜中尤為活躍和顯著，因此預言在其中是神與子民溝通的主要途徑。在許多方面，使徒、先知和教師的職責是重疊的。使徒如彼得（徒四8）和保羅（徒十三1）同時也是先知和教師。事實上，使徒似乎是擁有神賜給教會的所有屬靈恩賜。先知也負上教師的任務（林前十四3、4、19、31），不過他們又不像教師，因為他們的話帶有直接的神性權柄。教師主要的職務是解釋舊約的意義和始自耶穌的傳統。先知像使徒和教師一樣，不會在地方教會負責任何職務如監督、長老和執事

等。他們不是在個別群體中揀選出來的，而是蒙神的差遣，因此所有地方教會都尊重和接納他們。

早期基督教的先知有周遊的，也有定居的，而周遊的先知在敘利亞、巴勒斯坦和小亞細亞的教會比在歐洲教會更盛行。根據使徒行傳十一章27-30節，有一群先知，包括亞迦布，由耶路撒冷旅行至安提阿。後來，亞迦布又曾由耶路撒冷前往該撒利亞，向保羅提出警告（徒二十一8-11）。猶大和西拉兩人都是先知（徒十五32），他們把耶路撒冷的使徒和長老的信件帶給在安提阿的基督教會（十五22-35）；他們之所以特別蒙揀選來執行那任務，似乎是由於他們具有先知的身分。先知約翰寫信給在小亞細亞7個不同的教會（啟二至三），很可能因為他已透過以往的探訪認識每一個教會。另一方面，許多先知似乎是長駐在所屬的教會中，而只在當地行使其先知恩賜（林前十二至十四）。

三．預言的功能　據保羅所說，預言的主要目的（其他屬靈恩賜亦然）是建立和造就教會。根據哥林多前書十四章3節，保羅說：「但作先知講道的，是對人說，要造就、安慰、勸勉人。」在哥林多前書十四章4節，他又說：「作先知講道的，乃是造就教會。」保羅詳盡地討論屬靈恩賜的課題，尤其說方言和作先知講道，因為哥林多信徒過分著重了說方言。保羅原則上不反對說方言（林前十四18、39），但由於所說的方言不是人人皆懂，所以教會不能得造就。作先知講道所說的內容，是一些受聖靈所感而說出的、容易明白的言論，對所有與會者都產生造就、安慰、勸勉的作用（林前十四20-25、39）。作先知講道能勸勉和堅固信徒這一點，也曾在使徒行傳中強調。使徒行傳十五章32節說：「猶大和西拉也是先知，就用許多話勸勉弟兄，堅固他們。」整卷（使徒行傳二40，九31，十一23，十四22，十六40，二十1、2）都強調先知行事的重點是勸勉和安慰。基督教先知講道那種勉勵人之功能，實際上是基督教先知預言所獨有的。普遍來說，舊約先知信息中幾乎完全沒有道德上的教訓，在猶太教的啟示學上也甚少談及。然而，在施洗約翰、耶穌和早期基督教的信息中，道德上的教導卻佔了一個十分強的部分。

四．基督教預言的內容　雖然知道基督教先知講道的主要功能是道德上的教導和勉勵，但這並不能告訴我們預言的內容是甚麼。在早期基督教中，先知的話有時可在重要的決定上提供神的指引。保羅和巴拿巴透過先知的話，被選派去肩負特別的任務（徒十三1-3；參提前一18，四14）。保羅和提摩太也可能是透過先知的話，被禁止在亞細亞傳福音（徒十六6），他們也同樣被耶穌的靈禁止前往庇推尼（十六7）。也許預言最通常的用途是預測未來。亞迦布曾預言天下有大饑荒（十一28），以及保羅很快會被捕（二十一11）。其他先知也曾預言保羅即將會下監

（二十23）。約翰在啟示錄中之預言，全都指向未來的事件，在末日要逐漸顯現的。然而，約翰詳盡的預言並非為了滿足聽眾的好奇心，而是要安慰和鼓勵那些在逼迫和試煉中的讀者。

五．基督教預言的形式　基督徒先知不像舊約先知，他們不會常以神或耶穌直接講話的形式傳信息。因此，他們很少使用傳信者的公式。然而，亞迦布說預言時，卻使用了這公式，使徒行傳二十一章11節說：「聖靈說：猶太人在耶路撒冷，要如此捆綁這腰帶的主人，把他交在外邦人手裏」。啟示錄二至三章的預言書信全以第一身的形式來書寫，而說話者就是復活的耶穌。每一封信都以如下的公式來結束：「聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的，就應當聽！」（啟二7、11、17、29，三6、13、22）除了這些甚少出現的先知預言公式外，在早期基督教文獻中，很少把先知言論正式標記出來的。

六．基督教預言的式微　雖然直至主後第二世紀中期，基督教先知仍有出現，但他們漸漸被視為異端。正如以色列歷史中被擄後期一樣，到處充滿假先知，護教的能力又很弱。預言式微主要是由於其主要職責——道德上的勸勉和安慰信徒——已不再是獨特的，預言很快便給早期教會其他的職事所取代了。此外，新約正典逐漸形成，直接的啟示也沒有教會初期那麼重要。先知消失了，但「聖經的訓勉」（羅十五4）仍然存在。

David E. Aune

另參：「假先知」；「先知，女先知」；「異象」；「夢」；「以色列的宗教」；「聖言」；「應許」。

預定(Foreordination, Predestination)

指神在事情發生之前，定下其過程及結果。在一般的使用上，「預定論」跟「命定」被當作是同義詞。不過，「命定」或「揀選」則是特別指向人的命運。

預定是神整個計劃的基礎：祂決定要創造宇宙，眷顧供應其需要，並且「照著祂旨意」決定其命運（弗一11）。「威斯敏斯特教義簡要」這樣說明這個教義：神「照著祂的旨意定下祂永恆的目的，並且藉此預先定下一切將要發生的事情，好使祂自己得著榮耀」。如此看來，預定是一切基督教教義的基礎，因為其中牽涉到全世界的歷史和命運，並全宇宙和其中所包含的一切。

使徒保羅曾談及神要使所有受造之物得以滿足的計劃：「受造之物切望等候神的眾子顯出來。因為受造之物服在虛空之下，不是自己願意，乃是因那叫他如此的。

但受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由的榮耀。」（羅八19-21）聖經對於萬物的得贖，所言不多。它只提及有義居於新天新地中（彼後三13）。一切對人類的存在有損害，並顯明人類墮落和罪性（即敗壞）的事物，都會過去。神將要使「一切都更新了」（啟二十一1-5）。所以一切事物的終極，都是在乎神自己。

預定論在神學思想和常識的範圍中，都製造了一些難題，特別是關於預定與人類的自由和責任之關係，並救恩所涉及預定的方面。假使人的行為和抉擇都已被預定，又怎能要求人為此負責？為了解決這難題，有些人否定神在人類自由方面的預定權。他們辯稱，因為人被造時，被賦予自由，所以神必在祂預定「必要」發生的事上，有所克制。否則，人類行為中的自由和負責，便毫無意義。

加爾文主義反對這種論點，他們堅持即使在預定和預知當中，自由的行為仍然是可能的。不過，問題仍然存在，因為從人的觀點看來，想要在最後一分鐘改變主意，便成了不可能發生的事情。

另一方面，否認預定的教義，就是暗示神並不控制祂的創造。若是如此，則宇宙的存在和其中所發生的事情，包括人類的行為，都被一些在神以上或之外的事物主宰，又或是由一些不明所以的終極因素制定。在聖經和人類的經驗中所顯明神的保守和眷顧，推翻了這種論點。基督徒一般接受神能夠預定和控制祂的創造，人類亦可以在神宏觀的控制下，作出自由而負責任的行動。由於人類所能瞭解的有限，表面的矛盾或反論仍然無法解決。

許多初期教會的教父，都曾經提及預定的問題；在希坡的奧古斯丁（354-430）神學中，更十分強調這點。奧古斯丁大大地影響了宗教改革家，特別是加爾文。改革派的神學家根據信經中（例：威斯敏斯特信條）有關神永恆的旨意，著手研究預定的教義。神的旨意是獨一無二的，但為了方便討論和解釋，通常會以複數表達。馬丁路德相信預定論，卻不像加爾文那麼強調。路德的神學雖亦有提及命定或揀選，但在預定論方面卻是沈默的。現代的信義宗思想強調有條件的揀選，而不是絕對的揀選，也就是說，神的揀選或命定，是基於祂預見人的信，才作出的。

聖經中的預定

許多經文提到預定（包括命定和揀選）及預知等相關的思想。預定在邏輯上可被視為預知的基礎，但事實上，兩者都是神永恆的屬性，並無先後之別。

神論到要加諸巴比倫的審判時，說：「這是向全地所定的旨意；這是向萬國所伸出的手。萬軍之耶和華既然定意，誰能廢棄呢？他的手已經伸出，誰能轉回呢？」（賽十四26、27）神亦宣告祂從起初，便定下終局：「我的籌算必立定；凡我所

喜悅的，我必成就。」（賽四十六10）保羅指出神的計劃，是「隨他的心意」而實現的（弗一11；參詩一一九89-91；但四35）。

論到人的事情，聖經提到，人的壽命是有定數的（伯十四5），神的關注延伸到受造物身上（詩一〇四14-30；太十29），就連我們頭上毛髮的數目，祂也數過（太十30）。再者，神的計劃遍及萬民和萬國，因「他從一本造出萬族的人，住在全地上，並且預先定準他們的年限和所住的疆界」（徒十七26）。

神知道，甚至利用人的惡行，來完成祂的心意。例如，雖然約瑟的哥哥犯罪把約瑟賣作奴隸，約瑟後來卻說：「從前你們的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全許多人的性命，成就今日的光景。」（創五十20）加略人猶大出賣耶穌，但神使用那惡念。耶穌說：「人子固然要照所預定的去世，但賣人子的人有禍了！」（路二十二22）在五旬節那天，使徒彼得說：「（耶穌）既按著神的定旨先見被交與人，你們就藉著無法之人的手，把他釘在十字架上，殺了。」（徒二23；參徒四27、28）保羅論到神在法老的行動上，彰顯祂左右決定的權能（羅九17）。啟示錄十七章17節說：「神使諸王同心合意，遵行他的旨意。」故此，神預先定下了自然和歷史事件，甚至邪惡的行為，都服在祂的管轄之下，被用來達成祂的旨意。

罪人被揀選，透過基督而得救，亦是在神的預定之中（羅八28-39；參徒十三48；腓二12、13；彼前二9）。神的揀選並不是獨裁的，「因為世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀」（羅三23）。神救贖的計劃建基於祂永恆的愛和美意（弗一3-14；羅五6-11）。基督徒是領受神恩典的人，他們認識神並且為神所知曉（即蒙神所愛，加四9）。揀選和信徒的信心，兩者均為得救過程的一部分。

預定和神的保守

預定的教義已在神保守人的教義中，得著暗示。神的保守就是指神在世界實現祂的計劃。神對整個創造的看顧和控制，是指向祂的救贖計劃，祂要買贖按祂形象所造的男女。神的王權統管在世界上發生的事情，但神並不為罪負責。祂創造了人類，他們可以向神說是或否。這並非指神的計劃因此受挫；然而，在攔阻中，它仍能繼續。神至終的計劃，在人類歷史所有好或壞的事件中，已經得到實現。不過，祂的王權並不是獨裁地加諸人的身上。神不是暴君，祂是聖潔、慈愛和公義的神。祂的計劃是按著祂的本性而施行；從祂對整個創造的看顧和關注，以及祂向不配的罪人流露那份堅定不移的愛，可見一斑。

自然律就是神掌管宇宙而設立（預定）的法則。但為甚麼會有那些具破壞力的自然現象，好像地震、旋風和颶風呢？這一個由慈愛的神創造及掌管的世界，為何

需要有這些明顯是惡的事物呢？若是說神無法完全控制大自然，根本不是答案。假如生命全部的意義，都在於這個短暫的物質世界，也許我們有理由向神投訴。但考慮到神全盤的計劃和祂至終要拯救人的旨意，答案就有不同的層面了。神終極的旨意是超越今生，集中在那將來彌賽亞國度的豐盛裏（啟十一15，二十一1-4）。預定的教義是一個大奧祕，但對於蒙神所愛、認識神偉大計劃的信徒而言，卻應是喜樂與安慰的原委。

arren C. Young

另參：「揀選」；「預知」。

預知(Foreknowledge)

在一些事情發生或物件存在之前，已預先知道、認識。

聖經中的觀念

在新約中，希臘文「預知」一詞，只出現7次。所論及的是基督徒預知要防範假師傅（彼後三17）；猶太人對保羅早年的生活的認識（徒二十六4、5）；神對基督之死的預知（徒二23；彼前一18-20）；並神對祂的子民（羅十一2）和教會（羅八28-30；彼前一1、2）的預知。

其實，預知的觀念早已透過其他形式，貫串在整本聖經之中。首先，聖經教導我們神是全知的。神的智慧是沒有限量的（詩一四七5）。祂知道每個人的心思意念（代上二十八9）。詩篇一三九篇描述神瞭解所有人的思想、言語和行為，極為詳盡。這種知識也延伸到天上的麻雀和人的毛髮數目（太十29、30）。從這種無限的知識，就可以推斷神對於將要發生在人類歷史中的事情，亦瞭如指掌。

此外，聖經直接說明神在事情還未發生之前，便已知曉。這就是祂跟那些無法看透未來的外邦偶像的分別之一（賽四十四6-8，四十五21，四十八14）。神預知的能力，使先知可以發出預言。神曾向亞當和夏娃宣告，女人的後裔一定會擊敗蛇和牠的後裔（創三15）。亞伯拉罕蒙神應許，將來必得著的福氣（創十二3）。神對摩西說過，「我知道……埃及王也不容你們去」（出三19）。彌賽亞降臨時的榮耀，早已由舊約的先知宣告了（例：賽九1-7；耶二十三5、6；結三十四20-31；何三4、5）。在但以理書第七章（參但二31-45），神揭示了世上帝國將來的興衰和神國度的建立。在新約許多地方，亦可見基督的事工和教會的建立是為了應驗舊約眾先知的預言（太一22，四14，八17；約十二38-41；徒二17-21，三22-25；加三8；來五6；彼前一10-12等）。

哲學家和神學家的觀點

對許多希臘早期的哲學家而言，將來一切的事都緊操在命運的掌握中，不但包括人類的歷史，甚至是眾神祇的前途。偶爾，這些神祇會知道一件將要發生的事情，並向人啟示出來。不過，這些預知的事件，仍是無法更改的。這種看法，跟聖經所述那位有位格的造物主如何知道未來，並按自己的目的來引導歷史的論點，當然大相逕庭。

多個世紀以來，神學家和哲學家均被神的預知，跟人的責任和自由之間的關係所困擾。有些人會說若神確實無誤地知曉將來發生的事情，則這些事情就必然會發生。故此，不論人所作的決定是甚麼，都不要緊，因為事情的結局是不受影響的。初期教會的神學家斷然反對「預知即是事情早已決定了」的說法。例如，殉道者游斯丁說過：「我們預告事情將要發生的時候，並沒有視之為不可變更的終局。」另外一些神學家，由於懼怕預知會摧毀人的自由和責任心，於是堅持神並非確切或完全知道未來的事情。好像那些支持現代進程神學觀點的人，他們認為神是跟大自然和人類一同成長和發展。這位神在他們看來最多只能知道一切過去已經發生的事情。而未來的一切，對於神和人而言，都是未知和無法確定的。一位較早期的神學家格拉克認為，雖然神可以預知未來的一切事情，祂卻選擇不預先知道某些事情。

奧古斯丁則持另一個理由，反對預知的說法。他辯稱神在永恆中，看一切的時間都是現在。在神來說，也就沒有過去或未來。所以，祂不會在事情尚未發生之前，預先知道，因為祂永遠高高在上，從「現在」的角度看一切的事件。奧古斯丁當然沒有否定神對一切事物，甚至是有關我們未來的事件，都瞭如指掌。

由於聖經中對神預知的能力，已有清楚的教導，福音派的神學家一般也接受神對於未來的事情，擁有全備的知識。不過，尚有另一個不同的觀點。奧古斯丁和加爾文的跟隨者堅持神確實知道一切的事情，因為人類歷史中所有的事情，連最微小的部分，都在神的主權下被決定了。因此，他們看預知跟預定，縱使不能算是一樣，卻是緊密相關的。同時，大部分加爾文派的神學家斷言，人類仍然要為自己的選擇負責，他們不是命運盲目安排下的犧牲品。他們一般亦接受神並沒有創造罪惡；罪是天使和人類背叛那位聖潔和公義的神而產生的結果。

另一方面，亞米紐斯派的傳統，把預知和預定區別開來。雖然救贖世界的計劃和人類歷史的梗概是由神預先決定，但個別的人對神的回應，則未被預定。故此。神可以預知一件事情的發生，而沒有直接指定那些事件要發生。

雖然，福音派的基督徒對於永恆全知的神，跟人類歷史之間的關係，觀點不同，

但我們仍須牢記神能預知一切的事情，並人要為自己的選擇負責，這些都是聖經的教訓。

William S. Sailer

另參：「揀選」；「預定」。

預表(Type, Typology)

釋經學上一個分支，指舊約對新約的預示。最初的稱為「預表」，應驗的則稱為「象徵」。無論是預表或象徵，均可指人、東西或事件；預表則往往是關乎彌賽亞的，並常指向救恩。研究預表最安全的做法，是只把聖經明顯指出的例子看作預表（參林前四6）。然而，有學者認為這種方法限制了預表的使用，因為有些明顯的預表，並沒有在新約中提及。此外，新約中明顯的預表只是一些例子，指示我們如何找出舊約中的預表。

有些例子可用來檢定聖經中的預表：耶穌曾對尼哥底母說：「摩西在曠野怎樣舉蛇，人子也必照樣被舉起來」（約三14；參民二十一9）。逾越節的羊羔（出十二1-13、49）是基督的預表（林前五7）。在曠野中為以色列人供應食水的磐石（出十七6），也正好預表基督（林前十3、4）。

希伯來書中充滿預表彌賽亞的例子。神在西乃山頒佈的律法中，所有規定的獻祭均預表了耶穌在本體和工作中的某些部分。灑在祭壇上的血，預表了只一次被殺之羔羊的血（來九12-22）。

在聖經研究中，預表跟寓言不同，寓言一般是把聖經歷史作靈意化的解釋。在初期教會，俄利根過分使用這種技巧，後來，其他人也跟隨他的做法。加拉太書四章22-31節指出，夏甲和撒拉在保羅所談及的律法與恩典中，屬寓意的形式。

預表跟象徵或修辭法不同。希伯來書指出亞伯拉罕憑信把以撒獻上，預期神會即時叫兒子從死裏復活。當耶和華阻止他下手，並為他提供一隻代替以撒的祭牲，亞伯拉罕便「象徵性地」（「彷彿」）從死中得回他的兒子（來十一17-19）。水禮似乎是救恩的一個象徵。水禮並不是為了肉身得潔淨，乃是良心蒙赦的一個見證（彼前三21、22）。

比喻是另一個用以傳達屬靈真理的修辭技巧。比喻是一種例證，一個簡單的故事，通常用以說明只一個的意思；不過，耶穌也曾指出某些故事的不同要素，各自表達一些特殊的意義。顯然看比喻的時候，必須考慮其上下文，好使故事能與上下文保持統一；因此，比喻中並非每一個環節，都是可以解釋的。

預表跟表徵不同，表徵是一個沒有時限的象徵，可指過去、現在或將來；預表則常常是預示一些將要發生的事情。

英文中的「預表」，源自希臘文*tupos*，其基本含義是「一個藉撞擊或壓力而顯現的印象或記號」。在希臘文新約裏，這詞出現了16次，每一次都帶有不同的意思。它是一件複製品，一份模印，或用鑄模壓出來的物件。在使徒行傳七章43節，這詞指偶像或假神的「像」。tupos可以是一個樣式，根據這樣式造出一些東西來（如帳幕，徒七44；來八5）。它是一個例子或榜樣，或是要加以避免的壞榜樣（林前十6、11），或是要加以仿效的好榜樣（腓三17；帖後三9；提前四12；多二7；彼前五3）。它就像用以灌注混凝土的模型，決定模造出來的東西的形狀和物質。藉著文書「以達致此效果」（徒二十三25；按：和合本沒有此句），以及道理的「模範」（羅六17）等句中所使用的，就是這個意思。舊約中的預表，預示了新約中的人事。這詞譯作「預表」，在新約中只出現於羅馬書五章14節，經文說亞當「是那以後要來之人（即基督）的預象」。兩者的關係在哥林多前書十五章，再一次提及；那裏並沒有把亞當稱作一個預象，而是指出亞當與基督之間異同之處，均明顯可見（林前十五22、45-49）。這表明了預表也像實例和比喻一樣，不是每一項細節都得以強調。

另一方面，聖經也挑出一些細節，用作預表。例如，在慶祝逾越節的指示中，談到羊羔的時候，說明「羊羔的骨頭一根也不可折斷」（出十二46）。詩篇三十四篇20節重提這事，並用作一件預表性的事件。在耶穌被釘十字架的記載中（約十九31-36），猶太人要求把被釘囚犯的腿打斷，讓他們快點斷氣，好在安息日之前把屍首從十字架上除下來。但當兵丁來到耶穌跟前，見祂已經死去，便沒有打斷祂的腿。

Carl E. DeVries

另參：「聖經的詮釋」；「記號／神蹟／預兆」。

預備日(Preparation Day)

安息日的前一天。每一卷福音書都稱這一天為「預備日」（太二十七62；可十五42；路二十三54；約十九14、31、42）；馬可又稱之為「安息日的前一日」。猶太人並沒有特別的名字來稱呼每一日（只說是「七日的第一日、第二日、第三日等）。但安息日是獨特的，其前一天是用來為這休息和敬拜的日子作準備。因此，我們稱為「星期五」的一天，猶太人則稱為「預備日」。他們要「預備」些甚麼，

聖經並沒有明說。但由於安息日不可做任何工作，所以猶太人必須於預備日準備食物和其他需用的東西。
「預備逾越節的日子」（約十九14）通常被看為「逾越節前夕」，即逾越節前一天，正如「預備日」指安息日的前一天。然而，聖經以外似乎並沒有資料顯示逾越節前一天，稱為「預備逾越節的日子」或「逾越節預備日」。

麀鹿(Doe)
即牝鹿（箴五19）。
另參：「動物（鹿）」。

筵席(Banquet)
指盛大的飲宴，多為祝賀某人或紀念某事而設。基督也以筵席比喻天國。聖經時代，筵席宴會是社會交往與宗教生活不可少的事，除了摩西律法規定的宗教節慶以外，各種喜慶隆典也均設筵宴，如立約訂盟（創二十六30，三十一54；出二十四11）；婚嫁（創二十九22；士十四10）；收割莊稼（士九27；得三1-3）；剪羊毛（撒上二十五11；撒下十三23-24）；歡迎賓客（創十九3）；嬰兒斷奶（創二十一8）；新王即位（王上一9、19、25）；邦國要事（斯一3、9，二18，五4、8）等等。
從聖經和其他文獻，以及出土的牆雕壁繪，都可看到許多古代近東筵席的風俗。箴言九章2-5節、馬太福音二十二章1-14節、路加福音十四章15-24節記載預備筵席的步驟，也可見於烏加列文獻中的《凱列特王記》：(1)預備飲食；(2)遣使宴客，宣告筵席已備；(3)按次奉酒上菜。先知阿摩司對富戶權貴的豪奢筵席和主要菜式，也有生動的描寫（摩六4-6）。飲宴時，賓主皆斜躺在桌子旁的榻上（斯一6；結二十三41；摩六4；太九10；路七49，十四10、15）。
舊約與新約都常以筵席來比喻神的國。先知以賽亞預言神審判萬邦，解救以色列民之後，必掌王權，治理祂的子民（賽二十四23）。神治理之始，將擺設盛大的宴會，廣邀四方萬民參加（賽二十五6-8；參路十三29）。舊約描述宰牲獻祭後的盛宴，預表神將為祂的百姓除去死亡，拭乾眼淚，去掉羞辱（賽二十五7；參啟二十一4）。同樣，新約的盛筵也是預指未來，蒙救贖的人與基督一同在天國裏享用美酒（賽二十五6；路二十二14-20）。在領受聖餐之時，所有基督徒都期望將來的

大筵席。
將來天國裏最後的大筵席，也被描繪成一席盛大的婚筵：萬事皆備，也廣發邀請，但是蒙揀選的人卻不多（太二十二1-14）。教會都在切盼羊羔的婚筵（啟十九7-9）。聖經除了記載將來那歡樂的筵席，也提及一個審判筵席的比喻。在筵席上，牲畜不是給人作食物（創六18-21，九2、3；賽二十五6），相反，野獸在席上大啖被殺的人的屍體（啟十九17-20）。曾幾何時，動物為人的罪被宰殺獻祭，祭肉為人所吃，但在最後審判之日，人卻因自己的罪，被宰殺如祭牲，供各種野獸吞食（結三十九17-20）。
Raymond B. Dillard
另參：「食物和調製方法」。

鳶／鷂鷹／小鷹／鸇(Glede, Kite)
和合本作「鸇」，即「鳶」，見於申命記十四章13節，律法定為不潔的雀鳥。
另參：「鳥（鳶）」。

憂愁(Grief)
死別、不幸、災難帶來情緒上的痛苦，憂愁即感覺愁苦、痛心或苦惱。這種感情在聖經多處的記載中曾有敘述。例如：以撒和利百加因兒子以掃娶了一個赫人女子而心裏愁煩（創二十六35）。神因以色列人不順服而受苦，心中擔憂（士十16）。哈拿因為沒有兒女而愁苦太多，禱告時看來像喝醉了酒似的（撒上一16）。同樣，撒母耳因掃羅王不服從神而心神錯亂，整夜禱告神。約伯因失去他的一切而極度痛苦（伯二13，六2，十六6）。詩人透過詩篇顯示他的痛苦和憂傷（參詩六7，三十一9、10，六十九26，七十三21，九十五10，一一二10）。耶利米哀歌全篇表達憂傷，先知普遍地提到，因以色列人的背道，使聖潔的神憂傷。
耶穌曾經歷憂傷痛苦（可三5；約十一33），包括為一位朋友之死而哭（約十一35）。猶太人聽到使徒本著耶穌教訓百姓，就很煩惱（徒四2）。使徒保羅教導信徒，不要彼此使對方憂愁（羅十四15），也不要叫自己憂愁（林後二1-5），最要緊的是不要使聖靈擔憂（弗四30）。信徒生存在世上，當然也有憂愁和痛苦（彼前二19）。在聖經時代，憂愁有特殊的表達方法，在親友死亡的時候就哀哭、尖叫和哭號（耶九17、18；摩五16；可五38）。
另參：「哀哭」。

樂園(Paradise)

「神的園子」。希伯來人最初所用的一個字，不單指一般的園子，同時也指神的伊甸園（創二至三；賽五十一3；結二十八13）。在以色列歷史的後期，他們才從波斯的文字中借用了一個字，後來就成為了「樂園」一字。這字在舊約中出現了3次（尼二8；傳二5；歌四13），是指園林或果樹園。其後，舊約譯成了希臘文，這字也有了希臘文的翻譯，譯者廣泛地用該詞來譯「園子」一詞。對那些說希臘話的猶太人來說，創世記第二章的園子便成為了「樂園」。

原本波斯文的意思是有籬笆圍繞著的地方，或築了圍牆的園子。這字特別指波斯王的御花園，而這也是希臘人所認識的意義。這兩種意義都與希伯來人心目中的耶和華的園子（創三8）十分吻合，祂可以把子民從園子中趕逐出去（創三24）。創世記中的樂園還有別的特色，就是其中的果樹和河流。

到了新約時代，樂園的圖畫已經循不同的方向發展，而且許多民族的民間信仰中，都有類似的傳說，這是意料中事。首先樂園是屬於遠古時代的東西，就像希臘的黃金時代和羅馬的神話。然而，猶太人相信樂園仍然存在，在某個未被發現的地方裏；樂園乃像西方樂土一樣，是一些善人死後所去的地方。此外，他們認為樂園在這世代結束時會再次出現；他們在著作中很細緻地描述其中的榮耀。

因此在樂園這一個觀念裏，聚合了所有關乎另一個世界的神話，無論是過去、現在，和將來都包括在內，在那裏死亡和罪惡都不再存在。新約所見證的真理，就是融匯了這等信念的中心思想。保羅仍在世時，曾一度離奇地「被提」到樂園裏（林後十二3、4），那是一個實在，但又是屬於另一個世界的實存體。基督曾應許一個在十字架上懺悔的強盜，說他死後會立即與基督一同在樂園裏（路二十三43），其中所指的樂園，也就是上述同一個地方。新約第三次，也是最後一次提及樂園，也是在一個類似的應許中（啟二7），這節經文更說到樂園中有一棵生命樹，那麼，這樂園跟創世記第二章那起初的世界，和啟示錄二十二章那未來的世界——有生命樹和河，四圍有城牆，也有王在其中——就是同一個地方了。

另參：「天／天堂」；「新天新地」。

窯(Furnace)
窯一般是以磚或石砌成的；窯的大小和形狀不一，通常視乎家庭或商業用途而定。典型的窯包括有火箱、煙道、放置被煉之物的空間及供工匠進入的門道。窯通常用作提煉礦物，使礦物鎔解，以便倒模；燃燒礦物，以便錘作；燒煉陶器、磚瓦和製作石灰等。
聖經中曾提及不同種類的窯。陶匠的窯有製造石灰和為陶器上釉之用。這種窯多以石灰石製成，呈圓拱形，有一道煙窗供煙霧排出，並在底部有洞，可加添燃料。這些窯會排放大量的濃煙（創十九28；出九8、10，十九18）。
那種較大型、用作煉礦的窯在希伯來人中並不常見，可能只在所羅門時代採用。但這種窯在利巴嫩卻十分普遍，故希伯來人也不會陌生。舊約中提及窯時，多用作比喻（申四20；王上八51；箴十七3，二十七21；賽四十八10；耶十一4；結二十二18、20、22）。猶太人沙得拉、米煞和亞伯尼歌因不肯向尼布甲尼撒王的金像下拜，被王下令丟進去的，正是這種大型、供煉礦用的窯（但三）。
家庭中用來烘餅的小型窯爐（創十五17；尼三11，十二38；賽三十一9），是聖經時代不可缺少的設置。經營烘餅生意在較後期才發展出來。
聖經最常以窯來比喻神的管教、神的懲罰或神對人的鍛煉（申四20；王上八51；賽四十八10；耶六27-30；結二十二17-22）。新約中沿用了希伯來人慣用對窯（太十三42、50；啟一15，九2；和合本作「火爐」）及烘爐（太六30；路十二28；和合本作「爐」）的分別。窯是地獄的象徵（太十三42、50；啟九2）。窯的熬煉，也比喻人生中常會遇到試煉，以預備人得享永生（雅一12；彼前一7）。在約翰所見的異象中，那位好像人子的，有「腳好像在爐中鍛煉光明的銅」（啟一15）。煉過的銅是極為堅硬的金屬，是基督的力量得勝仇敵的記號。
Wayne C. Hensley
另參：「房屋」；「工商業」。

窯戶的田(Potter's Field)
耶路撒冷城外一個墓地的名字（太二十七7、10）。
另參：「血田」。

餘民(Remnant)

對於神所帶來的大災難之後倖存的人來說，災難一般是犯罪的刑罰。這群人成為了人類或神的子民得以延續下去的核心；未來人類更多一群的存活乃在乎這被煉淨而聖潔的餘民，他們已經過神的審判而仍然存留。餘民的概念可見於各時期的救贖歷史中，而在救贖歷史中，大災難——無論是天災、疾病、戰爭，或其他事件——往往威脅著神的計劃之延續。從創造故事至新約，這概念漸次地變得尖銳和清晰。

在古代近東的文獻中，餘民的主題並不是聖經所獨有的；這主題在蘇默、亞甲、赫人、烏加列，和埃及文化中的神話、傳說、禱文、讚美詩，和其他文學著作中都可看見。從脅迫中得以倖存，以至於個人、家庭、部族、支派、軍隊、國家或人類整體的存在，也都詳述於這些文獻中，聖經以外的洪水故事就是一個例子。在某方面，各種文化共同擁有一個主題，就是人類面對生命威脅時，普遍都關注性命的保存，同時也有一種以諸神的作為來解釋災難的需要。但只有在聖經中，餘民的主題才是自然地、一致地反覆跟繼續進行的救贖歷史連上關係。

難題

餘民觀念所回答的是神學上一個問題，就是神的恩典和應許與其聖潔和對罪作公義審判之間的張力。神為自己揀選、創造，和呼召了一群人，並應許賜他們不息的恩典和愛顧。餘民主題處理神的恩典與審判之間的張力的方法，是分辨出神的真子民與假子民，及神現今的子民和將來的子民。神那聖潔、純淨和真誠的子民，在罪的審判中得以存留成為一群忠心的餘民，並成為一群更新、蒙揀選之民的核心。神的計劃在那忠誠和更新了的子民中不是失敗的，而是成功的。

這概念分成兩個方向。一方面，根據聖經作者即時的預見，他可能強調審判；神的子民犯了罪，所以神將要毀滅其子民；餘民本身甚至也受到威脅，因為要來的審判很嚴峻。另一方面，餘民得以保存，卻強調了神的恩典、祂向那些蒙保守之人的愛顧和新紀元、新社會的開始——新社群從餘民中發展起來時繼承了神的應許。

舊約

列祖時代之前

顯示餘民概念的第一段經文是人類犯罪墮落的記載。雖然當時並沒有人死去，人數也沒有減少，但神的審判卻威脅了人類的延續（創二15、16，三4）。因著神的恩典，人得以避過審判，亞當和夏娃則成為了人類的核心；未來的盼望全集中於他們的後裔（三16、20，四1）。神在人類中的計劃並不會失敗，反而會透過女人

的後裔來實現。

洪水的故事更明確。由於人類作惡敗壞，神決定除滅所有生命，但一個在神面前無可指摘的義人和他的家人，則得到神的恩待（創六8、9；來十一7）。在神的審判中，只有挪亞和那些與他一起在方舟內的人得以生存（創七23）。人類的延續在於挪亞及其眾子生養眾多（九1），開始一個新紀元和新盟約（九8-17）。神的計劃仍然不變，並且在挪亞的後裔中實現（九26）。

從列祖時期至王國時期

並非所有關乎餘民主題之發展的經文都包含普世審判的威脅。所多瑪和蛾摩拉兩城罪惡深重，故神定意要毀滅她們。神為了祂的僕人亞伯拉罕（創十八16-19，十九29），並由於羅得的義行（彼後二7），遂保存了羅得及其兩女兒的性命。在這段經文中，我們可發現亞伯拉罕曾跟神交涉，若城中有50個義人——最後甚至減至10人，神也要放過全城的人（創十八22-33）；這又再顯出義人可逃避審判。神不會把義人與惡人一同除滅（第22節）；縱使羅得一家猶疑，神也施恩，帶領他們逃離該城（十九16、29）。

約瑟的故事在文學上是一道橋樑，把雅各的兒子——生於迦南的一個家庭（創四十六26、27）與出埃及時期數以萬計的以色列民串連起來。這故事的神學主題是神在列祖家族面臨饑荒、性命極受威脅時，保存了他們的性命。神差遣約瑟往埃及，為了拯救那些在迦南的家人，並為他的家族保存了一個餘種（創四十五6、7）。約瑟的兄弟原意是要害他，但神的意思卻是好的，要保存許多人的性命（創五十19、20）。再一次，神的計劃並沒有受阻礙，卻會在這些面臨絕種的生還者中實現。

探子窺探迦南地回來後，是否要順服神的命令和信靠神的應許，頓時成為了爭論的問題（民十三，十四）。各支派都派了代表一起去視察迦南；雖然他們都同意迦南地十分美好，但除了兩名探子外，其他的都認為以色列民不能攻取那地（民十三26-33）。由於他們大發怨言，神便惱怒，宣佈要把他們全然除滅，並從祂忠心的僕人摩西的後裔重建一個更大的民族（民十四10-12）。摩西為眾民代求後，神便憐憫他們：祂不再毀滅全民，但只有約書亞和迦勒可以進入應許地承受產業，因為他們滿有信心，眾民卻留在曠野40年，直至全部過世（民十四20-35）。犯罪者要死，忠心的餘民則會接受應許。

律法也清楚訂明，要保存產業，必須要有信心。不順從會帶來疾病、戰爭中的落敗、旱災、農作物失收、遭野獸襲擊、在刀劍和饑荒中死亡、互相殘殺、城市被毀，以及被擄至敵國（利二十六1-39）。然而，對於那些得以存留下來的，那些

承認自己的罪和悔改的餘民，神會向他們守約，帶領他們歸回國土（二十六40-45），並在他們中間實現祂的計劃。

從王國至被擄

即使在悖逆的北國中，耶和華也保守祂那忠心的餘民。北國因犯罪而遭懲罰，在3年旱災的末期（王上十七1，十八1），及在迦密山上得勝巴力先知之後，以利亞奔赴西乃山，因耶洗別要取他的性命（第十九章）。他在那裏哀嘆以色列人全然陷入虛假的信仰中，只有他一人忠心於神（十九10、14）。神的回應是指示他去膏立耶戶作王，並以以利沙作他的先知接班人。耶戶和以利沙會毀滅悖逆的人，神則為自己留下了7,000個未曾向巴力屈膝的人（15-18節）。忠心的餘民將免受被除滅的懲罰。

被擄前的先知強調在亞述和巴比倫的攻擊下，只有很少數的餘民可以生還。阿摩司向那些深信神不會違背應許的人指出，他們的自信令他們忽略了神的聖潔。他聲言大審判將要臨到，即使是餘民本身也會受到威脅。神會毀壞那有罪的王國，雖然並非全然毀壞（摩九8）。眾民中所有罪人都要死，就是那些留下來的也會被殺，以色列就像篩子上的穀粒，連一粒也不落在地上（九1、9）。神會派敵人攻擊以色列；攻擊後剩下的，就好像牧羊人在羊群遭獅子襲擊後所見的情景一樣——只剩下一個耳朵一些骨頭（三12）。以色列的軍隊也會崩潰（五3）。阿摩司發出審判的警告，是為要呼召人悔改，呼召人「惡惡好善，秉公行義」，以致耶和華「向約瑟的餘民施恩」（五15）。罪人會受到懲罰，義人則可享受神的應許。

以賽亞也談到餘民的數目甚少。以色列那些存留下來的，「好像葡萄園的草棚，瓜田的茅屋」，只是僅僅避過所多瑪和蛾摩拉的命運（賽一8、9）。所剩下的好像山頂的旗杆（三十17），像被砍伐的樹之樹不子（六13）。當收割的人收斂禾稼，以色列就像遺落的穗子，像橄欖樹上的枝梢所剩下的兩三個果子（十七4-6）。但從被砍伐的樹之樹不子上，要長出新的嫩枝（六11-13）。那些仍存留在耶路撒冷的，必稱為聖，耶和華要叫耶西的樹不子長出嫩枝，這公義的僕人（枝苗）會從列國中把神的餘民領回（四2，十一1-16）。神除去子民的罪之後，耶路撒冷要稱為「公義之城，忠信之邑」（一21-26）。以賽亞按著他的預言來為兒子命名：瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯（意即「擄掠速臨，搶奪快到」），證明審判必快將來到；施亞雅述（意即「餘民會歸回」）則顯示他對未來的信心。以賽亞和他的兒子，按著神的心意，是以色列的預兆（八16-18）。以色列的人數將會減少，因為耶和華宣判了要在以色列中施行破壞，但一群餘民——那些誠實「倚靠耶和華」的人——將要歸回（十20-23）。餘民將要往下紮根，便成為多結果子的民族（三十七

30-32）。

在末後數章中（賽四十至六十六），以賽亞預言被擄後期的社群。這些經文中的所謂「僕人之歌」跟餘民的主題直接聯繫起來。忠心的餘民會在審判時期興起，因此可被稱為一個「受苦的僕人」。神一面使「小以色列」再次強大起來，另一面除滅她的仇敵（四十一8-14）。耶和華的僕人將會是公義的，並會為列國設立公理（四十二1-9）。雖然以色列要成為外邦的掠奪物（四十二22-25），但神會把子民從地極招聚回來，作祂的見證人和僕人（四十三5-13）。在曾經乾涸之地，耶和華會帶來水源，祂的靈要降在耶和華之僕人的後裔身上，他們便要生長如綠茵上的草（四十四3、4）。曾經歷審判而得存留的忠心僕人，要成為未來眾民的盼望（五十三10-12）。神的子民要在苦難的爐中受熬煉，但卻不會被丟棄（四十八9-11）。以賽亞把這僕人個人化了：他為婦人所生，並稱為「以色列」，他來重建雅各的眾支派，把以色列領回（第四十九章）。以色列曾犯罪，但那餘種（僕人）則忠心和順服（第五十章）。

與以賽亞同期的彌迦，也宣佈那將要臨到以色列和猶大的審判（彌一1-16，二1-11，四9-11，六1-16，七1-6）。那些確信錫安是神聖不可侵犯的人，以為錫安必不會受損害，他們會看見錫安像一塊田被耕種，耶路撒冷變為亂堆，聖殿山則像滿了叢林的高處（三12）。然而，在這些指出滅亡將至的警告中，混和了一些應許，就是一位公義君王會引導一群忠心的餘民（二12、13），列邦將聚集於耶路撒冷，耶和華會在錫安統治他們（四1-8）。他們的王將會來自伯利恆（五1-5）。雖然以色列遭蹂躪，但重建的日子將要來到，外邦人會從地極進入耶路撒冷（七1-12），神必饒恕餘民的眾罪（七18-20）。

西番雅的預言幾乎全是關乎耶和華的日子——那大審判日，但他也提及一個日子，到時耶路撒冷不再蒙羞，罪已從城中除去，其中剩下那些「困苦貧寒的民；他們必投靠我——耶和華的名」（番三11、12）。這些生還者是一群純潔的民：「以色列所剩下的人必不作罪孽，不說謊言，口中也沒有詭詐的舌頭」（三13）。

被擄時期

以西結在迦巴魯河邊被擄的人中，從其有利的地位（結一1），也關注未來餘剩的民和重建以色列的應許。在一個異象中（第九章），他看見一個文士行走在耶路撒冷城，在所有因城中的罪而哀哭之人的額上畫上記號。在文士後面，來了一群勇士，把城中所有的人——「年老的、年少的，並處女、嬰孩和婦女」——殺盡（第6節），但額上有記號的則可避免。以西結害怕眾民盡被滅絕，便呼求神說：「主耶和華啊，你……豈要將以色列所剩下的人都滅絕嗎？」（第8節）他隨即看

見榮耀的雲彩——神臨在其子民當中的表現——上升離開聖殿（結十）。以西結正預言以色列首領所受的審判，毘拉提（其名意是「逃」）死了，促使以西結再次發問：「主耶和華啊，你要將以色列剩下的人滅絕淨盡嗎？」（十一13）耶和華將要招聚祂的子民，在以色列把他們重建起來，成為一群聖潔的民，遠離偶像的影響（十一14-21）。雖然他們罪孽深重，但神仍施恩，把他們重建為一個聖潔的國度。以西結看見那榮耀的雲彩離開了聖殿，但它會回到新聖殿之中（第四十三章）。以色列民不會再走迷離開神（十四11），而會享受一個新而永久的約（十六60-62）。以西結憶述那應用於出埃及後在曠野飄流之群體的餘民主題：許多人會離開為奴之地，那些悖逆的會在途中死去，不得進入以色列（二十35-38）。神要聚集祂的羊群，他們會有「一牧人……就是我的僕人大衛」（三十四20-24）。神要除去他們的石心，賜給他們肉心，並將祂的靈放在他們裏面（三十六24-32）。縱使以色列看似死去，不能再活，但神會向這些枯骨說話，並使他們復活（三十七1-14）。

被擄結束後

復興時期的聖經作者看他們的群體為被重建的餘民。哈該向「剩下的百姓」講道（該一12，二2）。撒迦利亞在第一夜的異象中問神何時會向餘民成就祂的應許（亞一7-17）；神應允他們要重回耶路撒冷。祂說：「我待這餘剩的民必不像從前」（八11）。神為錫安心裏火熱（八2）；祂要返回耶路撒冷，祂的榮耀與子民同在（一16、17，二10，八3）。剩餘的民認為不可能的事，耶和華卻會照辦（八6）。神曾定意毀滅耶路撒冷，現在則只會定意施恩（14、15節），但以色列民必須聖潔，並遵守律法（16-19節）。

以斯拉看那被復興的群體為餘民（拉九8、13-15）。尼希米問及那些「被擄歸回、剩下逃脫的猶大人」（尼一2）的光景後，便想到要返回耶路撒冷。

雖然被復興的群體和他們的先知及首領看自己為餘民，但仍存在一個困難：先知所談及的餘民是一群聖潔的民，他們是義人，在神面前無可指摘。被復興的群體並未能達到這標準。罪的問題仍存在。撒迦利亞在一次夜裏的異象中，看見一卷律法在耶路撒冷中飛行，向那些犯罪得罪神和同胞的人宣告審判。在這飛卷之後是量器的異象；量器中坐著一個婦人，她代表了遍地的人所犯的罪；又有兩個長著翅膀的婦人把那量器抬巴比倫去（亞五）。以色列中仍然有罪，罪必須被帶往審判之地。以斯拉也在餘民中發現有罪的存在。在一段冗長的讚美與認罪的禱告（拉九1-15）後，他問神說，若眾民仍然犯罪，「你豈不向我們發怒，將我們滅絕，以致沒有一個剩下逃脫的人嗎？耶和華——以色列的神啊，因你是公義的，

我們這剩下的人才得逃脫，正如今日的光景。看哪，我們在你面前有罪惡，因此無人在你面前站立得住」（14、15節）。

復興時期的先知看自己為餘剩的人，但卻是未及標準的餘民。以色列中仍然有罪；被擄時期的審判和冶煉並未產生一群聖潔的民，以色列並未全然忠於神的命令。

新約

應用於基督

餘民概念的所有特徵全然轉移至耶穌基督身上。耶穌成為了以色列民——那忠心的僕人——的體現（賽四十一8、9，四十二1，四十四1、2，四十九1-7，五十10，五十二13，五十三11）。祂不像復興時期的餘民，祂並沒有犯罪（賽五十三9；彼前二22）。只有祂能經歷神的審判而仍能存活。在十字架上，祂忍受了被父神離棄之苦（太二十七46；可十五34）；在第三天，祂作為神子民的核心，在一個新紀元之始，得享復活。在祂裏面，神的恩典與公義之間的張力這基本的神學困難便得到解決。

祂能在審判中存留下來，成為了神子民在新國度、新以色列中延續之盼望的焦點。作為那新以色列的創始人，祂召集了那將要承受國度的「小群」（但七22、27；路十二32），祂又為新紀元中的以色列十二支派委任了審判官（太十九28；路二十二30）。其他羊會進入這猶太人的羊欄（約十16）。教會給看為那新紀元的以色列（加六16），十二支派（雅一1）則被看為「被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民」（彼前二9）。

應用於教會

在新約中，餘民的概念常用來暗示給予教會的警告。彼得常把洪水故事應用於教會。他說在洪水中只有幾個人可以獲救（彼前三20-22）。他警告假教師說，神曾審判那些不順從的天使，以洪水把古代世界毀滅，並降火燒毀所多瑪和蛾摩拉，義人可以得救，不義的卻要等候審判的日子（彼後二4-10）。那些說耶和華的日子不會來到的人，應該以洪水作為鑑戒（彼後三3-13）。

保羅也用餘民的主題來提醒教會。在曠野飄流的以色列人——雖然是神從埃及救贖出來的——卻是神所憎惡的對象。他們的經歷提醒教會要遠離拜偶像、行淫，和發怨言的惡行（林前十1-10）。在他們身上發生的事已成了鑑戒，並且寫了下來作為警告，因為末世已來到（林前十11）。

Raymond B. Dillard

另參：「耶和華的僕人」；「彌賽亞」。

## 謁巴力(Ethbaal)

西頓國王，其女耶洗別和以色列王亞哈締結政治姻緣（王上十六31）。他曾在腓尼基建築波特里，並在利比亞開發奧撒殖民地。他又和大馬色建立商貿關係。

## 應許(Promise)

應許是某人向另一個人所發的聲言，答應某些事會成就或不會成就。接受應許的人，有權利預期那些指定的事件會依著應許成就。

應許的種類

聖經中散佈著很多應許，有某人應許別人的（例：民二十二17；斯四7），也有某人應許神的（例：尼五12），但最重要的是神給予人的應許。神的應許是絕對可靠的，因為提出應許的並不是人，必不會說謊（民二十三19；多一2；來十23，十一11），祂也完全有能力去成就祂所應許的事（羅四21）。

聖經指出神的應許保證接受的人可得到許多屬靈和屬地的益處，包括作神的兒女（林後六16至七1），罪得赦免（約壹一9），禱告蒙應允（路十一9），能勝過試探（林前十13），遇困難時有恩典（林後十二9），各樣需要得著供應（腓四10），順服便得獎賞（雅一12），以及有永生（路十八29、30；約三16；羅六22、23）。神的應許是肯定和確定的，但要得著其中的祝福，人通常要滿足這些應許所附帶的條件。神的應許並不一定保證是福分。事實上，有些應許是一個審判的宣言，指出那些「不認識神和那不聽從我主耶穌福音的人」必受審判（帖後一8、9）。除了神在不同時間、不同地方，給予不同的人一些個人的應許之外，還有許多應許，是神在漫長的歷史進程中，漸漸揭示其救贖計劃的。這些應許不會重複，也不是基於某些條件。在這些例子中，應許就幾乎等於預言，這種應許，連同應許的應驗，是糾結地交織在救贖的歷史之中。

詞彙

縱使應許與應驗是聖經中重要的主題之一（主要是基於舊約中的敘述），但我們卻赫然發現希伯來語文中，並沒有一個相等於應許這觀念的特別用詞。在某些特別的經文中，希伯來文用了許多頗為普通的字眼，而不是一個專門性的用詞，來傳達應許的觀念。這些字眼包括「說話」（出十二25；申六3，九28；書二十三15；撒下七28）、「陳述」（民十四40；王下八19；詩七十七8）、「發誓」（創二十六3；代上十六15-18；尼九15）。若神是這些用語的主詞，向祂的子民給予某些保證，就可理解為神在講述祂的應許，因此通常譯作「應許」。

在新約裏，「應許」這詞的希臘文動詞和名詞，出現了超過40次。除了使徒行傳二十三章21節外，這詞一般是指神給人的應許。這情況跟聖經以外的希臘文獻有顯著的分別，因為聖經外的文獻多用作人與人之間的應許，只有一個可知的例子是講及一個神明的應許。

舊約中的應許

舊約中應許之主題的重點，可見於常稱為原始福音（即福音首次的宣告）的應許中。這原始福音是亞當、夏娃犯罪後即向他們宣告的（創三15）；同時亦見於後來給予亞伯拉罕（創十二、十五、十七）、大衛（撒下七）的應許，以及新約（耶三十一）之中。

原始福音

創世記三章15節說：「我又要叫你和女人彼此為仇；你的後裔和女人的後裔也彼此為仇。女人的後裔要傷你的頭；你要傷他的腳跟。」這句話是應許在將來，女人的後裔要打垮撒但。在最後一句話中，女人的後裔被個人化為「他」。雖然撒但會傷害女人後裔的身體，但「他」會傷你（即撒但）的頭。這是一個給予亞當、夏娃，以及他們後裔的應許，這應許讓他們期望仇敵撒但最後要被他所引誘之人的後裔所毀滅。

給亞伯拉罕的應許

創世記十二章1-3和第7節中，神吩咐亞伯拉罕離開本族和本國，往耶和華所指示他的地方去。神又應許他說：(1)他的後裔要成為大國；(2)他會蒙神祝福，他的名字要顯為大；(3)列國要藉著他得著賜福；(4)神要將迦南地賜給他的後裔。這些應許中尤為重要的是藉著亞伯拉罕的後裔，多國要得著祝福。這應許在創世記重複了5次之多（十二3，十八18，二十二18，二十六4，二十八14）；同時這應許跟先前創世記三章15節的應許有關連，也遙指基督和基督所賜的救恩。

給大衛的應許

神在撒母耳記下第七章應許大衛王說，他的國度會存至永遠（第16節；詩八十九34-37）。就是因這大衛的約，致使蒙應許的家系由先前的亞當、塞特、閃、亞伯拉罕、以撒、雅各和猶大，收窄至大衛家的皇室繼承人。大衛是那將要來的彌賽亞君王的先祖（詩八十九3、27-37）。大衛因而成為了救恩歷史中的重要人物，聖經指耶穌基督為亞伯拉罕的後裔、大衛的子孫（太一1）。

新盟約的應許

耶利米書三十一章31-37節應許說，將來耶和華要與以色列家和猶大家立一新約。這新約裏的內容重新強調，同時也延展前約基本的應許：「我要作他們的神，他

們要作我的子民」（三十一33下），「我要赦免他們的罪孽，不再記念他們的罪惡」（耶三十一34下）。那麼，耶利米書中的「新約」似乎要看為重申亞伯拉罕和大衛之約中基本的應許；在這新約之下，摩西之約的禮儀和典章都成為過去，因為這些禮儀所象徵和預表的那一位，已在肉身顯現了（來九11、12）。

新約在基督第一次降臨時正式開始了，相信基督的人便從聖靈得到那新約所帶來的福分（來八6-13）。然而，這福分最後完全的實現，則要等基督再來的時候，那時基督的國度的顯露和最後的形式才完全建立起來，在新天新地之中，生命才得著完全的祝福。神的子民活在這中間時期，有些來世的恩典在現今已實現，但新時代之完全到臨，卻又是未來的事。

新約中的應許

新約作者提及舊約應許時，並不會看這些應許為獨立互不相干的言論，而是看它們為同一應許中之不同表現，這單一的應許最後會在基督身上得著應驗（參路一54、55、69-73；徒十三23、32、33，二十六6、7；林後一20）。耶穌是神給予列祖和大衛之應許的應驗，這些應許的單一焦點就是耶穌。

保羅在加拉太書和以弗所書更詳細地發展這觀念，他對外邦的基督徒說：「那時，你們與基督無關，在以色列國民以外，在所應許的諸約上是局外人。」（弗二12）但這些外邦人歸向基督後，他們就與以色列人「同為後嗣，同為一體，同蒙應許」（弗三6）。事實上，保羅是說信靠基督的外邦人，已成為亞伯拉罕的後裔，因而可「照著應許承受產業」（加三29）。在下面的經文裏，他甚至說福音就等於給予亞伯拉罕之應許：「聖經既然預先看明，神要叫外邦人因信稱義，就早已傳福音給亞伯拉罕，說：『萬國都必因你得福。』」（加三8）

上述經文與其他經文，把基督的降臨與應許的應驗緊緊連繫在一起。神的眾應許，在基督身上，和祂已成就或將要為其子民成就的事上都匯合了。

應許中有一個層面是新約特別強調的，就是有關聖靈之來臨。保羅說基督徒是受了所應許的聖靈為印記（弗一13），又說要得著所應許的聖靈（加三14）。聖靈這禮物不單是舊約應許的應驗（賽三十二15；結三十六27；珥二28），也不單是基督自己的應許之應驗（路二十四49；約十四16、20；徒一4），祂本身就是一個關乎將來之事的應許。保羅說聖靈住在信徒之中，是信徒「得基業的憑據」（弗一14；林後一22，五5）。聖靈是將來之榮耀的「初結果子」（羅八23）。保羅在加拉太書第三章把聖靈的恩賜與基督的信心連繫起來，作為蒙聖靈接納的途徑，因為基督就是賜下聖靈的那一位（徒二33），祂把聖靈賜給那些因信成為了亞伯拉罕的真後裔和應許繼承者的人（加三29；徒二38、39）。

新約應許的最後一方面，就是關乎基督第二次降臨和設立新天新地的保證（參約十四1-3；彼後三4、9、13）。

J. Robert Vannoy

另參：「神的本體和屬性」；「神的名稱」；「立約／約」；「預言」；「先知，女先知」；「盼望」。

營(Legion)

羅馬軍隊中的一個單位。在新約時代，一營的基本人數是6,000人，另有120名騎兵。由於這個名稱代表著一大群人，「營」這個詞被用來象徵一個很大的數目。在新約中，這種用法出現了4次（和合本作「群」）。在格拉森人的地方，有個被污鬼附著的人。耶穌問他：「你名叫甚麼？」他的答覆就是：「我名叫群，因為我們多的緣故」（可五9、15；路八30；參太十二45；路八2，其中提及有多隻污鬼附在一個人的身上）。

馬太福音二十六章53節也曾同樣使用這個詞。那是記載耶穌被捕的時候，其中一個與祂同行的人，拔出刀來保衛他的主。耶穌阻止他，並且說：「你想，我不能求我父現在為我差遣十二營多天使來嗎？」耶穌提到祂可以召喚眾多的天使來幫助祂。可是，天軍並非用來執行與天父的旨意相違的任務。耶穌最渴望的是天父的旨意成就。

在新約之中，「營」這個詞從未用於軍事方面，它只是用來描述與人爭戰的靈界惡魔（參弗六12），或是描述為人效力的屬靈力量（參來一14）。

另參：「武器和戰爭」。

隱干寧(Engannim)

（1）伯示麥附近的猶大低地中的一個村莊（書十五34）。有些學者鑑定為現今的伯傑梅，但仍有存疑之處。

（2）以薩迦邊境的城鎮（書十九21），是利未人革順族的城（書二十一29），歷代志上六章73節的亞年可能是抄寫者的筆誤。她似乎是約瑟夫筆下的幾奈亞（《猶太古史》20.6.1），位於多坍東北5哩，耶路撒冷以北約68哩的以斯得倫平原南陲的一個現代村莊，名傑寧。

另參：「利未人的城邑」。

隱他普亞(En-tappuah)
位於以法蓮和瑪拿西之間的迦南城鎮（書十七7），一般認為是位於示劍以南約8哩，現今的謝赫阿布撒律。
另參：「他普亞＃3」。

隱示麥(En-shemesh)
只在約書亞記十五章7節和十八章17節提到的地方，在猶大的北疆和便雅憫的南疆之間作為標界。一般認為它就是距耶路撒冷東面約3哩，位於往耶利哥途中的荷德泉。根據傳說，使徒們曾在此飲水，因此有時稱之為「使徒之泉」。

隱多珥(Endor)
古迦南城市，位於他泊山以南4哩，雖是瑪拿西支派得為業之地，但從未完全被他們佔領（書十七11）。耶賓和西西拉曾在此被巴拉擊敗（詩八十三9、10）。士師記實際上並沒有提到隱多珥此名，雖然如此，也無須把「隱多珥」（詩八十三10）一名改稱為「隱哈律」（參士七1）。隱多珥之所以聞名，是因掃羅要尋覓的一位女巫就是住在該地（撒上二十八7）。由於此地接近非利士人的營地書念，掃羅不得不易裝前往。
今天，在依舊保存隱多珥名字的古城附近，建有一個基布茲（以色列的集體農場）。

隱哈大(Enhaddah)
分給以薩迦支派為業的城市，聖經中名列於隱干寧和伯帕薛之間（書十九21）。其位置不詳。

隱哈歌利(En-hakkore)
參孫屠殺非利士人後向神呼求時，冒出之泉水（士十五19）。許多人嘗試以參孫殺敵之地利希為引，設法找出此泉，可惜仍無發現。

隱夏瑣(En-hazor)
舊約中的設防城市（書十九37）。在舊約的幾個夏瑣中，隱夏瑣可能位於加利利，但確址不詳。

**(En-gedi)**

**35**

**62**

**14** **20.1.2**

**2**

**7** **29**

**10**

**(En-rogel)**

**7**

**16** **17**

**9**

**33**

**(Heal, Healing)**

**22-26**

**39**

**2** **4** ○ **3** **22** **14** **1** **16**

21-45

1-12

1-6 7-12 1-20

21-43

7-13 53-56

24-30 31-37

22-26 14-29 46-52

10

31-37 22-26

46-52

23-34 35-45

23-25

23-28 22-26

17 16

4

— — — —

15-22

1-4

14 9 10

12-17

14-16

16-30

1-2

18

45 26

70 1-12

8-10

3

4 46-54 38 1-18

1-41

3

8

12-16 8-16

12-26 29-30

5 7

34 40 35 42

7 8-11 8

18 10

9 28

30

14-16 13

Hobert K. Farrell

(Medicine and Medical Practice)

800

21

2

26 22 35 60 61 2

26 ○ 3

12

25

21

17 27-30

16

26

14 13

7 8

22

11

7

7 22

6

29 23

34

18

(Colour)

55 7 31

4 7 16 22 27 2 9 6

55

6 9

10 28 16 24 2

17 3 18 19

5 1

32 33 35 40 31 37 11

36 30 2 6 5

45 28 3 5 6 12

2 28

7 14

24 7

1 6 7 9 5 6

7 14 6 15

3

7 14 14

18

1

38

29 31 25 2 6 9 10 18

29 4 9 3

8 " pale "

7 2

30 23

32 2 2

8 16 8 39 7

31

13 16

14 2

4 5 20 13

49

37

4 1

5-8 15 33 7

10 6

26 22 7

15 29

6 9

7 16

5

19

17 20 2 5 28

4

14

25 30

29 2 22

16 31 2 3

8 2

19 24 42 43 49 37

19 4

36 29

2 3 4

3

12

28 30 4 1 31

36 16 5 6 8 15 33 18 21

24 21 3 3

19

4 6 49 51 52

8 6

28 3-4

16 18

8

14 14

9

35

10 36 14 6 4 17

31 27 12 8 3 2

11 10 18 17 2

14 35 6

15 8 9 5 5 18 4

12 10 11

7 18 10 7

30 32 36

13

**1909**

**22**

**3** **18**

**14** **17**

**F.B. Huey, Jr.**

**(Art)**

**— —**

**1,000**

**5**

**3000**

7

669-663

8000

6000

2/3

3

3500

3000

2000 1800

……

26 13

13

**3000**

**1500**

**1150-1000**

40

19-35

5 11-16

35

4 5

9 40

10-17

18-22

24

31-39

1-6

— —

11 12 19

6

15

23-28

29-36

12,000

10

27-37

13

6

13 14 11-14

18-20

39 15

875-853

12 4

29-31

18-20 3-5

13-15

2-4

1-21

9-11

19

1-4

3

70

**31**

**4-6**

18-21

22

3-5

30

16

21

**1 22-36**

**1-3**

**18-23**

**26**

**William A. Dyrness**

**(Vow)**

**5 8**

**14**

18

23 24 11-13 5 6

4

20

3-5

1-8

13-21

30 31

11 27 28

24 25 12 13

22

21-23 2 4-6

Milton C. Fisher

(Mole, Mole Rat)

20

(Hawk)

(Salt, Valley of)

13 18,000

12

7 11

(City of Salt)

62

**(Covenant of Salt)**

**13**

**19**

**5**

## Z

**(Fathom)**

**6 28**

**(Mediation, Mediator)**

**32 33**

**33 9 10**

**1**

**18-21**

**2 53 19 13-17**

**8 8 10 3**

**10 11 18-22 31-34 11 7**

**20 18 1**

**4-8 1**

**1-4 27 11**

**23-33 31 32**

5 23 5 7-9

6-8 16 17 6 6-8

15 28

6 15 24 5

34

1

“ paraclete ” 28 29

25 7 2 10

15 22

---

19 6 1 11-15

5

26 27

21

27 28 9-11

12 1

23

5 9 6 10

2 18 19-22

30 18 16 23

R. E. O. White

**(Lord)**

*kosmos* **aion**

**7**

**1 2 7-10**

**……**

**45 2— —**

**10-14**

**26**

**11-14 8-10**

**15-18 7 5-9 3**

**16**

**2**

**2-4 11-12 8 1-5 31 1**

**11**

**21 26 6 25**

**2 5**

**2 25**

**3 13 14 10 13 14 3 7**

**17**

**31**

**21 13-14 28**

21 36

31 9 3 11

21

46

19 20 22 23

41-44

14

16

9-11

5 6 14-17

R.E.O. White

(Master)

5 7

3 3 18 40

5 3 11 5

11

“ aion ” 21

24 26 9

**(Lord's Day, The; Sunday)**

**1 10**

**7**

**1-4**

**55-56**

**7**

**1**

**4 18 20**

**7-14**

**12**

**6-12**

**3**

**7**

**7**

**4**

**6 7**

**42**

46

7

4 8

3

3

7 — —

17-34

7

40

10

10

8 7

18 25-28

16 11

— —

2-11

9-17 2-8

8 3

8-10

— —  — —

321

3

27-28

16

14

8-11  5-9

17

6

8-11

12-16

2 3

7 1

4 3

27

17-19 6

4

7 1

25

1-5

**4**

**David H. Field**

**(Maranatha)**

**22**

**“ maran ”  “ marana ”**

**“ tha ”  “ etha ”**

**“ atha ”  5**

**20**

**5  7  20**

22

26 27

— — — —

6

(Second Coming of Christ)

3

16 28 2

30 ..... 7

20 adonay

8 13 7

12 13 25 10 16

2 2 5 14

6 8

12

17 5

— — 16

30

17

17 2 3

2-7

1-4

— — 9 10

7

8

37

4

20

11

42

31

30

26

13 14

34 10 11

1

8

38 27

62

70 — —

30

32

25-29

3

22 23

18

20

15-17

5

23

44

7

49

20 21

……

18-23

17 18

5

16

19

12

10

1

6-10

8

4

31

13

9

325 451

11

…… 28

26

22

100

20

202

1,000

1789

70

26

— —

13 14

15

4 8 3

2 17

**(Day of the Lord)**

**2**

**22**

**1-11** **14-21** **5**

**5-10**

**24-37**

**15** **11**

**28-32** **14-17** **16-21** **12** **13**

**10** **31** **15** **29** **12**

**19**

**18-20**

**32** **10**

**18-21**

**8**

**5** **14** **10** **16**

**9**

**13**

**1**

**3**

**3**

**27**

**15** **3**

**1**

**1**

**10 31 15 29 12 2**

**3 16**

**4 3**

**(Jude, The Lord's Brother)**

**55 3**

**16 22**

**13 5**

**14**

**(Cup of Blessing)**

**16**

**7**

**21 27**

**25**

**21**

**(Lord's Prayer)**

**9-13** **2-4**

**.....**

**.....**

23 23

15

25

32 33

**13**

**18** **14**

— —

**11**

**Leon L. Morris**

**(Astrology)**

**12**

**12** **12** **12**

12

36

24

46 365

150

350

1967

1970

350 30,000

25,000,000 15 20

1,750 1,200

1976 32,000,000

22

12

12

17-23

12-14

1-3

3

27 11

1-16

17

Clarence B. Bass Thomas E. McComiskey

**(Omen)**

**10**

**1** **874-853**

**33**

**25**

**(Alphabet)**

**8**

**18**

**10-31**

**1500**

**56-120**

**……**

**……**

**2500**

**80**

Balfour ball four

d drt d sh

310

1500

baytu b tob t

3

500

3

30

3,500

22

28

22

3

586

700 587

850

1000

900 800

b, g, d, z, k, l, m, n, p,

q, r, s, t aleph

he h heth kh yodh

ayin 4

a, e, i, o 4 waw u u-psilon

u w w digamma

F f

a, b, g, d, e, f, z , h, th , i, k, l, m, n, x , o, p, s , q, r, s, t, u

3 ph, kh, ps s tsadhe

900

h 403 e eta h
h e e-psilon e h
o-mega O

500

403
24 3
200

700
4 u-psilon, chi, phi psi

Preaneste fibula

f h z
h 403 g c
theta, xi, sanpi Chi ks
A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T V X
y z 23
3
J,U,W V U

I=1,
V=5, X=10, L=50, C=100, D=500, M=1000

**10 1 10 20 30**

**digamma, koppa, sanpi, stau st 18 666 chi, xi, stau**

**Gleason L. Archer**

**(Jupiter)**

**117-138**

**12-13**

**(Vermilion)**

(Liberty)

6 2

1

2

49

8-24 17

26 27

19

5

1

6

6 9

11 15 13 35

12

22-31

15 16 18

22

21

11

8

19

34

14

36

24 25 32

6

5

17

21-23

2

4

1

21

1-4 13 16

Leon L. Morris

(Sin unto Death)

16

1-11 30

30-31

32 26-27 4-6

7-9

(Most High)

7 48

(Holy of Holies, Most Holy Place)

(Booths, Feast of; Ingathering, Feast of; Tabernacles, Feast of)

39-43

(Confectioner, Perfumer)

35 13

(Apothecary)

25 35 29 14 8 1

(Scepter)

10

6 8

5 8 11

11 2 4

17

5

11 14

15

**(Plague)**

**37 21**

**29 34**

**21**

**5**

**10**

**11**

**6**

**9**

**12**

**7 5 5**

**1-4**

**5**

**19 50,070**

**(Cubit)**

**18**

**(Anathema, Ban, Curse)**

**11 12**

**2 32**

**1 2 1-3**

**17 20 4**

**28 14**

**11-31**

**19-22 7-10 16-22 5 6**

**71 12 14 21**

**10-16 28 21 22**

**14-19**

**11 12 3**

**5**

**26 34**

**24 43-45**

**25 5-7 22 23 7-21**

**57 5-13 17-24 24 2 6**

**8-23 13-33**

o 6-11 19-28

12 17 18

20 3 15 18 21 22 11 12

23

28 14

44

7-18

18 19

26-28

15-26 15-68 19 3-39

3 11-21

14 29

28 29

17-19

34 6 2 25 26

28

22 22

42 2 17

5 20

11

3

8 9

3

8-14 22 23

3

F. B. Huey, Jr. Peter H. Davids

(Imprecatory Psalms)

12

o

17 18

29-37

44

38-48

21 22 20

35

35

19 30

o

8 20

8-9

539

20

21-23 1-8

10

o

10

10-12 3

1

**35-43 34 37-42**

**Carl E. DeVries**

**(Bitterness or Jealousy, Water of)**

**11-31**

**11-14**

**15 1-16 11**

**16-18**

**19-22**

**23-26**

**27**

**28**

**26 5 30**

**John E. Long**

**(Conquest and Allotment of the Land)**

**8 4 13 15-17**

**1-5**

**3**

**3**

**1280**

**1 480**

**4 960 1440**

**26-28**

300 1020

450 19-20

1200

6 31

9-12

16-23

17 18 10-18 10-14

17

16

— — 18

16

33

52-56

……

51

— —

7

7

9

9 29

3-5

4-8

9-17

7-10 11 12 8 10

Milton C. Fisher

(Branch)

3 31-36

40-43

6 6 8-11

23

22 16 8-11 8
16 14 16
6
19-21

9-13 22
19 12 4
17

1. 2

1
2 3 4 5-6
2 5 2
3 5 15
2

4
2. 1

15-19 33 34
4 11 12 13-16
2
3. 5 15

3 4 12 13
6 16

**4.** **8** **12**

**2**

**7-9**

**13**

**1-8**

**13** **8** **14** **52** **6**

**14**

**1**

**Grant R. Osborne**

**(Straight Street)**

**11**

**15**

**25** **33**

(Knowledge)

1,600

3 10

3

7

3 — —

12-16

3 12 9

8

(Firstborn)

21

5 15 16 22

3 6 5-8

7

30

13

4-7 12

3 29 13

2 15

5 15 16

2-8

1

13 30 17

1/5

27 13

19 32 1 2

12 13

17 16

17

7 29 15 18 6

5

2 20-23 18 24 10-12

R. K. Harrison

(Birthright)

19-22 28-30

1-4 31-35

5-7

8-10 22-26 1

2 2-4

19-34

19 32 34

15-17 9-13

1 2 1-3

18-23 16

16 17 19-34

29 17-19

2-6 4 20-28,42-50

22 36 9-11

12 13 16 13 14 26 27

13 29

18 16

Walter R. Hearn

(Primogeniture)

primogeniture

10

15

13 15 17

1-14 1-28 18

2 3

6-12

**(Elder, Presbyter)**

**21 22 12**

**13-23 16-17**

**70**

**10 18 7**

**7 23**

**19 15 12 3 6 7-10**

**1-12**

**26**

**5**

**8-11**

**1**

**1 9 15**

2

1 1 1-3

16

3

21 41

23 3 47 1

57 3 12 20

5 9

2

71

43 16

30

23

2

4 6-23

1-6

30 2 4 6 22 23 4 18

17 19 5

17

28

8 12 13

1

17

1-5 14

1

…… 1

28 11

17

14 2

1-3

1-3

8-10 4-13 26-40

**17** **28**

**5-7** **5** **7**
**1**

**Manfred T. Brauch**

**(Great Owl)**
**16**

**(Flute)**

**(Deliverance, Deliverer)**

**3**

**8-10**

**15 30 27-29**

**3**

**2 2 17 5**

**2**

**7 8**

**1 2**

**18**

**35**

**35**

**26 20**

**(Finger)**

**1 21**

**(Capital)**

**5 5 38**

**16-22 40-42**

**(Pearl)**

**18 7**

**9**

**45 46 12-16**

**4**

**45 46**

**6**

**21**

**(Truth)**

**5 ○ 4 6**

**3 13**

**18**

**11**

**4**

**2-4**

**2 2 4**

**44-46 37 1 2 10-12**

**13**

**17**

**13**

14

15 3

28

1

6 4

63

(Patrimony)

8

(Benediction, Bless, Blessing)

27-29 22-27 50 11 14

7 16 17 20 21

19 7 30

22

16

Peter Toon R. Milton Winter

(Flea)

14

20

(Needle)

24 25

25

21 22 21 22 22 23

**(Deacon, Deaconess)**

**5 9 13**

**15 4 23**

**24 25 4**

**26-28**

**26 27**

**31-46**

**45**

**12**

**7 11**

**20**

**7 1-6**

1 8-13

7

3

2

4 7

8

12 38

8

62

1

14-18

8-13

11

2

1-6

13

2 6 7

7 5 8

16

17 10 11

3

1 2

8 4 5

45

**14 4**

**113**

**Manfred T. Brauch**

**(Beheading)**

**(Tumor)**

**9**

**11 12**

**4 5**

**60% 90%**

**11 17 18**

**1914**

**(Grasshopper)**

**(Magnificat)**

**46-55**

**1-10**

**(Palm and Handbreadth)**

**1 1/6 3 8**

**(Principalities and Powers)**

**3**

*exousia archai* *dynamis* *exousia*

**23**

**6 10 8 10**

**9 20** *Archai* **12**

**9 38 24 21**

**10 12 16 10 15 1 Dynamis**

**15 12**

**5**

**— — — — 10**

**18**

**1 10**

**8**

**H.W. Perkin**

**(Wisdom, Wisdom Literature)**

**19**

- **24**

**12-23**

1-6 33

13

10 7 33

28 10

— —

**3**

**1-7**

— —

**15-17**

— —  — —

**7-15**

**13** **14**

**30**

**34**

**3000** **1000**

**1000**

**2000**

**2000**

**4**

**19**

**14**

**13-18**

**17**

**33**

**10**

**40** **52**

54

10 15

3

9

21

24

30

**Peter C. Craigie**

**(Seven Last Words, The)**

**7**

**7**

**34**

**41**

**50 51 28**

**27 28 — —**

**17**

**43**

**40**

**40-42**

…… 26 27

35

46 34

3 3

28

34 23

29

6

15

21

30

18 10 11

46

5 59

1700

Peter H. Davis

(Last Judgment)

2 10 30-32 1 3 18-20 11 7-18

42 31

10

10

4

32 10 12

**9**

**23**

**21-28** **1-21**

**18**

**16-18** **17**

**27**

**11** **12**

**(City of Palm Trees)**

**3**

**(Lotus Bush)**

**21** **22**

**(Plants)**

40

25

1

1 1 18 5 19

7 9

3

11 12

8

10 25

33-36 19 20

11

6

8 17 14 39

120

12

39

11 3 5 8 5

12

30

53 8 43

3

9 15

15 50

23-24 14-15

30 45

40 2 2
2

6

25 22 11
8

9 15

11

3 10
8

10 13 6
2 17

15

9-12

— — —

— 30

11 3

3 4

1

22-35

16 24 48 1

2

15

19

13-15

12 7

27-28 9

11

28 12

16

8 11

14-15

6 12

20 6 8

19

13

14-15

13

4

6 24

3 12

4 5

18-19

○ 4

4

3 6

3 4

2-4

28-30

2

14

23

19

15

24

8

28

5

22 6

18 33 7 29

19

33

16

4 5

4

24

19 8

6-7

3 12

5

120 8

3 22 -24 3-18

30,000

6 6 4 6-8 49-52

5 8

23 17 14
13 30

9 2
4 5

12
30

31 7
16 20
1/4

6

8

400

5

25 27 23

23

50

60 80

14

19 13

8

24-30

12 20

23

15

60 7

18

200

31

4 20 30

13 2 3

6-9

6 8 9

2 4 5

19

13 12 7

12 4 10

7

13

13

10 18

7

30 75

6

4 5 44

23 51 8 9 3

6

59 46 53

19

11

3

10 2 5

6 1 27

27 15

8

1 4

9

13 19

3

31

6

1 3

4

2

10 23

3

21 34 29 9 6 6 14

11 13

3 16

2

— — — —

14

22

10 33 8-9 13

1-2

4

34

39 18 32

21 14 15 15 5 19 12 34 23

32

1

60

11

30 28

6-8

2 18 11 15

25 6

460 6

3 6

3 4

19

6

5

14 13

4 12

11-12

14

60

1-2 16 5 2-4

22 4 6 52 6 18 33

7 19

1 3 33

29

7

6 6

15

20

4-6 6

35

40 60

29-34 27-29 11

9

3 4

13 11

5 6

2.75

13

19 22 26 5

1 2

21-22

5

4

21

1 3

5 10

1 4

14-16

13

5

2

9

17

23 42

3

6

10 13

12

24 35

30 23-24 15

31-32 20 31

19 6

1 3

39 8

20 30 1.5

4

15

1

12 13 14

3 3

4

5 6

13 6

7 9

31

25 27

28 30

4 1 33 23 24 4 6 51 52

6 7 14 14 18 19 12 6

35

13 14

4 8

60

20

11 9-10 9

13

21 7 23 19 16

23 31-33 28

19 7

15 20

7

14

13

3 12

20

9 31%

4 5

17-25

23 33 15

18 9

5

6

5 3

34 15

11

80

6 9

13 9

30 50

200

9 3 26 6 14

1 11 9 7 11 15

11 25 10

13 16 7 11 15

9

1

175

30

200

3 5 11 2 6 7 7 5

3 8 10 16 2 3

3

40 15 19 13

10

35

5 8 10

34 23 8 ○ 17 17 8 24

13 13 5 8 8 3 2

9 60

14

12 25

25 8

13

13

2 19

11

10 30

26

37 8

19 14

60 40

20 30

33 34 24-26

32

5

8

2

23-24

14-15 30 45

40 2

6

36

30 60

3

13

5

37

3 5

21

15

11

14 6 15

2 18

2 3

48

36

21

3

7

21 6–7

29 19

3 4 7 8

42

2

3

42

2 11

14

4,000

14 15

3 4.5

3

17-18

7

3

15

48

36 29

6

14

32 25

9

1. 10

13 2

6 17

15

3

2. 25 11

13 10 14 1 13 2 2 14

2

14

13 2

34

9 20

27 28 15 27

47 10 14 4

30 40 20 120

4

28

47

3 4 1

33 6 13

— —

12 25

25

8

13 13

2 19

41 8

22

125

14-15

6 12

17 13 4

8

1.5 4 5 1

17-18 9 18

8 16 7 8

125

5 6

3

40 13

3

6 24

40

1 3

29 2

“ Christ-thorn ”

3 9

7 19 18 13 16

9 15

40

19-20

7-9

3 3

24 ……

1

13 13

5-10

8

1-6

8

1.5

10 12

26

23 24

18 40

9

2-4 21 2-6

11

6

30

19

22 26 5

12 16

3 6

5 8

7

5-57

14

16 14

10 57

17 5

4 28

20-23 15 16

4 6

14

10

20

60 100

20

25

32

5

6

19

4 15 15

15 19

15

John W. Klotz

(Purple)

4 26

(Amethyst)

**(Violet)**

**9**

**(Writing and Books)**

**2500**

**2300**

**2500**

**8**

**6** **26**

**8**

**8-13**

**14**

**13** **18** **41**

29

29

29

1

24

3000 900

byblos

biblion bible paper

papyrus

63

12 30

133 14

1

4 22

— — 600

13

12

23

23

Kenneth L. Barker Thomas E. McComiskey

(Debt)

1-7

37

30% 20%

50%

25 19 20

35-37

40

6 19 20 12

14 20

2

5-18 12

6-13

8

11

6 17

26 27 10-13

1-7

1-3 15 18

26 13

7

1-12

2 10 11 2-7

7

50

13-17

50

便告到官府，官府遂將那欠債的僕傭收監（太十八23-35）。顯然，按希臘和羅馬法，可由官府將負債人收監作質押，直到他賣清產業或求親告友或自賣為奴，將債務償清，始得開釋。另有兩則比喻，即：按才受任（太二十五14-28）和交銀與十僕（路十九12-24），雖是喻指神的國度，其中也提到投資於銀行以生財取利的錢業運作。

理財和神學的教訓

使徒保羅教導基督徒「凡事都不可虧欠人」（羅十三8），是要基督徒在財務上謹嚴精當，不可輕典枉借；另一方面，對人要慷慨相助，勇於急人之難（太五42；路六35）。

新約有許多教誨均以「債」喻「罪」，如耶穌一次提及「罪人」之詞（路十三2），其原義就是「負債人」（路十三4）；耶穌的公禱文中提及「債」可代指「罪」（太六12；路十一4）。

罪人被視為「罪的奴僕」（約八34），而人類無論男女，都因犯罪而虧負於神。惟有神才能將人類從債海中贖出，因為神已捨出「自己的獨生子」，將人從罪的掌握中救贖出來了（約三16-18）。正如希伯來書的作者所說，神使耶穌作了「更美之約的中保」（來七22）。

使徒保羅因自己蒙受救恩而對眾人抱有負債之感，他必要將福音傳給眾人，才能略償此債（羅一14、15）。新約教導說，凡得聽福音的人都欠了債，故必須獻身服侍他人，有如事奉神（參羅十五26、27）。

Louis Goldberg

另參：「貨幣和銀行業」。

罪(Sin)

從宗教角度看的罪行，不單違反人性、社會、他人或自己，更是叛逆神。神的概念因此給予罪的觀念多方面的意義。其他神只被看成是反覆無常和平凡不過的，在放蕩不羈的行為中施行無限的能力；那些神靈並不跟以色列的一神、聖潔、公義和全然的美善等含義一樣，對罪惡存有甚麼意識。這種對於罪的宗教概念，連同隨之而創造的用語，在新約中依然不變。

詞義

以色列的神為人類行為立下理想、設定標準，而聖經最常用於罪的詞彙（希伯來文*hata*；希臘文*hamartema*），原意為「達不到標準，未能完成責任」（參羅三23）。

作為律法的賜予者，神定下人類自由的界限；另一個常用的詞（希伯來文*abar*；希臘文*parabasis*），描述罪是越過了範圍，跨越了那些定下的界限。類似的用語是希伯來文*pesa*（意即反叛、犯法）、*asam*（意即侵犯了神威嚴的權柄，招致犯罪）和希臘文*paraptoma*（意即離經逆道）。

「邪惡」經常用於翻譯希伯來文*ʿaon*（意即故意作惡、犯錯），在新約中最相近的是希臘文*anomia*（意即無法）和*paranomia*（意即犯法），指不接受神的管治；希伯來文*rasa*（意為「違法，不守規矩」）。何西阿將以色列「淫亂」的罪，與神信實的愛相比：這種罪是錯誤的、不忠的、不信的。神的聖潔被罪所侵犯，解釋為希伯來文*halal*（意即褻瀆）和*toeba*（意即憎惡、厭惡）。神本性是公義的，罪則是*ewel*（希伯來文）和*adikias*（希臘文，意即不公義，參結十八5-9的描述）。對宗教而言，罪的用語是asebeia（希臘文，意即不虔誠、不尊敬，沒有給予應有的尊崇）。罪給說成是負債，是對美善的神未償還的責任（太六12）。

這些例子表示了在聖經中罪的本質和不同類別，然而，任何以為罪只不過是宗教上所關注的觀念都是錯誤的。在以色列中，每一件社會罪行——通姦、威迫、不公義、偷竊、暴行、殘忍、忽略窮人——都是罪（出二十12-17；伯三十一；賽一12-20；摩一3至二16）。這種結合了「社會與宗教」概念的罪觀，幾乎只在以色列中出現。

然而這種觀念，並不能堵住源於個人的罪惡，以及個人對罪惡的責任。創世記追溯罪是源於人在誘惑、欺騙和邪惡的勸言驅使下，故意誤用神所賦予的自由而違反那唯一的禁令。以西結激烈反對集體承擔罪責的傳統理論（結十八），堅持這是個人的責任。他跟隨耶利米的觀點，極力主張人若要改進外在的行為，必須先有一個潔淨、更新的內在生命；人若要戰勝罪惡，必須以聖潔的律法成為他內裏的動力（耶三十一29-34；結三十六24-29）。

詩篇五十一篇為罪的含義作了精闢的分析。詩人確實表示他是在「母親懷胎的時候就有了罪」，強調自己從生命開始的一刻已經有罪。他整個人都需要潔淨；他是污穢的，需要得到洗滌淨盡。他的內心是虛假、破損、不潔、愚拙、有罪和軟弱的，他深深體會到作在他人身上的罪惡都是直接得罪神。罪是由神來審判，使人與神隔絕（賽五十九2），並且無法發出讚美的聲音。

形式化的贖罪祭禮是於事無補的。只有一顆憂傷痛悔的心，才可領受神的潔淨、真理和智慧；祂把罪惡逐出，又賜下一顆清潔的心和堅定、聖潔及順服的靈。神堅定不移的愛和豐盛的憐憫是人唯一的盼望，是使神施恩的獨一理由，人的呼求必不會被拒絕。雖然舊約對罪的態度很嚴厲，但其中亦包含了赦免的應許與恩惠

（詩一〇三8-14；賽一18，五十五6、7）。

看過這篇滿有屬靈洞察力的大作後，智慧派的學者們堅持罪惡是愚昧的說法，它雖然看來真實，卻顯得膚淺。後來的人把大部分的邪惡歸咎於魔鬼入侵人類的生活中，因而追溯罪的根源為光暗、正邪、神與「世界的王」之間的一種宇宙性爭戰。這跟昆蘭的文獻和新約所言都近似。這觀念又堅持在神的控制下，魔鬼只能夠影響到那些給他存留機會的人，故此消除了其中明顯輕忽了個人責任的危機。不過，有些拉比卻強調人的二元性，認為自亞當開始，每個人內心都有「邪惡的衝動」和「良善的衝動」——「每個人都是自己心靈中的亞當」（《巴錄二書》五十四19）。

耶穌的教導

耶穌對罪這個題目的教導，提出了神所賜予赦免與更新的恩典；祂不但帶著權柄向人宣告「你的罪已經赦免了」，而且以許多憐憫和接納的行動，表明祂來是要作罪人的朋友，要呼召他們悔改，重建他們的盼望與尊嚴（太九1-13，十一19；路十五，十九1-10）。祂的比喻顯示祂知道人的本相。

耶穌對罪的根源所言不多，只提到罪是由人的心靈和意志而生（太六22、23，七17-19，十八7；可七20-23；路十三34）；但祂為罪的範疇重新定義卻是十分重要。律法只能判定人的行為，耶穌卻指出憤怒、敵視、情慾、硬心和詭詐等意念，縱使未有表達出來，仍是有罪的。祂強調的罪包括：輕忽、應行未行的善、不結果子的樹、沒有運用的恩賜、那漠視傷者的祭司，並從沒有表達出來的愛心（太二十五41-46）。祂特別責備缺乏愛心的罪——無親情、不解怨、自私、麻木不仁（路十二16-21，十六19-31）、自義和屬靈的盲目（太二十三16-26；可三22-30），並針對真理的罪——假冒為善、誇耀的敬虔（太六1-6，二十三2）。祂也責備跟神的愛有衝突的罪，就是不信任神的美善，不敬畏祂的名，不全心愛祂（太五33-35，六9、10、25-33，二十二35-38；約五42）等罪。耶穌認為這些態度比肉體的罪行更使人與神疏離。

耶穌有時會視罪為疾病（可二17）或是愚行（路十二20），但祂對浪子墮落境況的描寫，以及所述5個有關審判的比喻，清楚表明了祂對罪所持的態度比任何人都要嚴謹。然而，耶穌亦宣告墮落的人是可以透過神的幫助得著拯救（路七36-50）。

信徒的教導

論到對眾信徒最早的訓誨，我們發現在使徒的著作中，有強調人對家庭、教會和社會應持順服的態度（特別是在羅十三1-7；弗五21至六9；西三18至四1；彼前二13至三8）。這跟聖經的基本觀念——以罪為固執己見、「不服約束」、濫用神所

賜予之自由來敵擋神——是吻合的。故此，救恩中必須包含順服。

保羅基於他的觀察和聖經的記載，提出強而有力的論點：「世人都犯了罪」（羅一至三）。他認為，罪是一種權勢、一種力量，是管治人內心的一個律（羅五21，七23，八2；林前十五56）。當罪跟無知聯合起來時（弗四17-19），便產生各樣邪惡的行徑，良知昏昧、人格崩潰（羅七21-24），使人與神疏離，且陷在死亡裏（羅五10，六23；弗二1-5、12；西一21）。人是沒有能力可以改變自己的（羅七24）。保羅為這普世性絕境所作的解釋，出現了不同的理解。有些人從羅馬書五章12-21節指出亞當的罪是一切罪的根源；其他卻認為亞當的罪只是所有罪的比喻而已（羅七9-11論亞當的平行經文可以證實這個講法）。這些不同的理解是基於希臘文文法上的一個觀點而產生的。作為法利賽人，保羅可能會保持那「邪惡的衝動」的解釋，認為「每個人自己就是亞當」。可以肯定的是，保羅從未質疑過人需要為自己的罪負上全責。

保羅認為解決的方法在於基督贖罪挽回；信徒與主聯合，當向罪、自己及世界看自己是死的；並且，聖靈改變生命的力量進入人的內心，使人成為新造的人，又使那已蒙更新的人成聖，得以有基督的樣式（羅三21-26，五6-9，六，八1-4、28-29；林後五14-21）。正是那接受基督為世人的罪而死的信心，使信徒能跟基督同向罪死；人跟基督的聯合亦能打破罪惡權勢的轄制，使人道德復甦，進入新的生命中。這樣對過去死了（悔改），並藉聖靈得著復活主（信心），帶來屬天的赦免、平安、更新與喜樂。

約翰福音提出了罪人的需要；基督作成羔羊為祭，為要除去世人的罪孽，並讓人在基督裏得著光與生命。其中對於罪所持新的看法是：凡拒絕接受神因著對世人的愛而賜下的救贖主基督，就是罪。由於人愛黑暗，不接受光，拒絕「看見」基督是救主，罪已經定了（約三16-21）。

為針對諾斯底主義所說，長進的基督徒「犯罪是沒有問題」的講法，約翰壹書提出了15個理由，闡明為何在基督徒的生命中，不能容忍罪的存在，並且再次強調罪是缺乏真理和愛心的（約壹三3-10）。不過，神總是赦免那些悔罪的人，基督則為人贖罪與代禱（約壹一7至二2）。

R. E. O. White

另參：「偶像，拜偶像」；「稱義」；「傲氣」；「成聖」；「至於死的罪」；「不得赦免的罪」；「肉體」。

箴言(Proverbs, Book of)

作者

雖然箴言中的思想十分一致，但作者毫無疑問不只一人，因為書中7個或以上的部分，多半都已清楚指出不同的作者是誰。

一章1節至九章18節

卷首究竟是指出所羅門乃整段的作者，還是只指出他是主要的供稿者，學者有不同的意見。有人認為這段落中重要主題之一既是仔細地寫出與淫婦通姦之危險，作者就不大可能是所羅門，因為所羅門本身便有嚴重的混婚問題（王上十一1-8）。但也有人作如下的辯論：一個人或許能給予別人很好的忠告，但自己卻不一定有能力去實踐；五章1-21節，六章20-35節，七章1-22節所指出的妓女或通姦的引誘，跟所羅門那一夫多妻但卻被尊重的婚姻關係並不一樣。可是，這說法有明顯的漏洞。關於作者的問題，最好還是不作任何結論。那些懷疑這部分是否出於所羅門手筆的人認為一章2-7節是列出全書的目的。一章8節至九章18節是一系列共13篇有關智慧的講論，是一段慈父充滿慈愛、誠懇地教誨兒子的話。這部分給書中其餘更為人熟知的教訓提供絕對必要的基礎。

十章1節至二十二章16節

書中特別指出所羅門是這段最重要的教訓之作者或編者。所羅門在箴言的寫作上扮演重要角色的可能性，在歷史書中有很強的支持。所羅門即位不久，神便答允他的請求，賜他智慧的靈（王上三5-14）。關乎兩個妓女的案件（王上三16-28）公開地證實了這事。他享譽四方的智慧在列王紀上四章29-34節，以及示巴女王的來訪中（王上十1-13）得到了證實。

二十二章17節至二十四章22節

這段的標題：「智慧人的言語」結合在首句中。但這段有明顯不同的風格，而以論證的手法代替一句一句簡潔的箴言；數節經文才表達一個主題。這特色加上一句有關下一段落的標題：「以下也是智慧人的箴言」（二十四23），強烈地暗示這一輯箴言是獨立的。叫人最感興趣的，是二十二章17節至二十三章11節一段跟埃及的阿曼尼摩比箴言（日期有不同的說法，由主前十三至十七世紀不等）顯著地相似，學者從兩者中搜尋得30個連繫點之多。多半學者認為箴言這個部分是採自埃及的著作，而這種選擇與修正是完全跟聖靈默示的教義符合的。然而，小部分學者——包括幾位知名的埃及學學者——根據文法結構，以有力的理由堅持阿曼尼摩比箴言是採自希伯來文的原著。

二十五章1節至二十九章27節

這部分是所羅門的材料，由「猶大王希西家的人」所謄錄（二十五1）。其中清楚可見編者的處理手法傾向把同一主題的箴言組合在一起，如君臣的關係（二十五2-7）、懶惰人（二十六13-16）及離間者（二十六17-27）的箴言。猶太人的思想（例：代下三十26）常把所羅門和希西家連繫在一起，事實上拉比傳統甚至把箴言和傳道書的寫作歸功於希西家。兩位君王在位時的國家威望可能有助於文學的研究。

三十章1節-33節

有關亞古珥，或他的父親瑪撒的雅基，或另外兩個提及的人物——以鐵和烏甲的事蹟，我們都無從稽考。根據創世記二十五章14節，瑪撒是以實瑪利的十二位族長之一，而亞古珥可能來自亞拉伯北部，傳統上這一區以其智慧著稱。他所使用的模式：「有三樣，連……共有四樣」（三十18、21、29；實際的數目可能不同），可能源於「智慧人」的教學技巧（參摩一3、6、9等）。

三十一章1-9節

本段的作者利慕伊勒也來自瑪撒，但除此之外，我們便對他一無所知。箴言書既包羅一些以色列以外的智慧之言，可見王國時期的智慧箴言有國際性的聯繫。

三十一章10-31節

這首有關理想妻子出色的離合文體詩歌，可能也是出於利慕伊勒的手筆。他的靈感可能來自母親，像前段一樣。然而，其中反映的生活模式似乎跟巴勒斯坦繁盛的農業社會較為符合，而跟亞拉伯人的遊牧或半遊牧社會則沒有那麼符合。因此，多半學者都認為本詩是由無名氏所作。

寫作年代

我們大概可以頗有把握地說，本書大部分應屬所羅門著述（約主前970-930），但希西家和他的臣民對此書之貢獻，又使我們不得不把本書的完成日期推後至主前700年以後，而書中又包含一些非以色列人的寫作，如亞古珥和利慕伊勒，著作年代更適合在被擄之前，因為當時有較廣的國際交流，被擄之後排他主義的氣氛就較濃。大概最後那首涵養深刻的離合體詩是最後才編入的，但並沒有任何資料令本書的完成日期延後至主前七世紀早期以後。在拉比傳統中，箴言一直都是跟詩篇和約伯記一起歸入猶太正典的第三部分，被稱為「文集」或「著作」。雖然「著作」的內容至主後第一世紀末才正式被官方權威訂定，但他們似乎極早之前已接受箴言是出於神的默示，因為箴言早已包括在主要的希臘文譯本——七十士譯本——之中。今天中英文譯本裏的次序可能是受到拉比傳統的影響，拉比傳統把約伯記、詩篇、箴言分別與摩西、大衛和希西家連繫起來。

背景

箴言書包括在稱為智慧文學的舊約文集裏。這文集也包括約伯記、傳道書和某些詩篇（例：詩一，三十七，七十三，一一九篇等）。箴言代表這種文學的一個重要類別。各篇箴言包含觀察敏銳、一針見血和實用的智慧，涵蓋生活的各方面。另一個主要的類別——約伯記和傳道書，則以獨白或對話的形式，思考一個重要的問題，或一連串相關的問題。

在古代近東一帶，智慧原本是與各種技能——手藝的和智力方面的——相連繫，並被視為諸神所賜的禮物。後來，智力方面佔了重要地位，尤其在宗教的背景下，在魔術或驅魔等半魔法的技巧上佔有重要位置。在道德方面也有所發展，顯示人相信生活的素質，或生活難題的解釋，是源於諸神。上述提及的兩個基本類型的智慧文學現今仍留存於埃及、迦南和美索不達米亞，讓我們可以從這背景中研究希伯來的智慧文學。然而，並沒有盲從的複製品，希伯來智慧文學的精神明顯地比任何古代世界的智慧文學更高超。原因主要在於以色列人有極強的宗教基礎，其中智慧的入門是敬畏耶和華（箴一7）。

在摩西時代，以色列在歷史上正式立國，那時世上已有個別或群體的「智慧人」存在。以色列也分享這遺產，而其中有男性也有女性，以下的人物就是其中的例證：聰明的提哥亞婦人和伯瑪迦的亞比拉婦人（撒下十四2，二十16），以及軍事參謀亞希多弗和戶篩（撒下十五12、31，十六15-19）。王國期間以色列宗教的制度建立後，聖所中出現了3類事奉人員：祭司——基於摩西律法或藉著神的聖諭，即烏陵和土明（申三十三8-11）顯明神的旨意；祭儀先知——自稱透過直接的神諭或異夢（耶二十三21-32）宣告神的旨意，他們常與寫正典的先知不和；以及智慧人——把律法應用於日常生活的細節和困難上。以賽亞書二十九章14節、耶利米書八章9節和十八章18節等經文，顯示這些智慧人於主前第八和第七世紀在猶大工作。他們從早期的「世俗」顧問轉為宗教上的事奉人員，無疑是因為以色列宗教已愈來愈跟生活各方面結合。箴言是智慧人的精萃，而其中所宣揚的正直、勤奮、誠實和自制的生活，成為了一種道德標準，這標準正好與它所根據的律法看齊。

很可能有些箴言在智慧人出現之前已存在。許多社群都會收集自己一些表達實用智慧、簡短、精警的諺語，並形成一個原始哲學的儲藏庫。所羅門為以色列的箴言定形的工作（王上四32），上文已提及。希伯來詩歌的對句形式——第二句以強烈的對照（廣見於箴十至十五章）或進一步的支持（即同義平行句，如十六至二十二章）——是寫作箴言的理想技巧。「智慧人」出現的時候，這種流行的智慧話就成為他們的資料之一。若有人認為箴言的智慧既非宗教性，又與舊約其他

部分的精神不協調，在此必須指出，箴言是不可孤立來看的。整個智慧文學的運動是立於以色列以歷史為依歸之信仰根基上，而把箴言併入以色列的宗教生活，並最後併入聖經中，證實了日常生活的操守和人際關係，是以色列的神所關心的事——也是我們所關心的事。智慧文學有時會把智慧人格化，箴言八章1節至九章6節是一個很好的例子。雖然下文會更詳細地處理這段經文，但在此我們可提出一點：有些學者有鑑於這段中擬人法的運用，而把寫作年代推後。他們處理其他經文如約伯記二十八章也是一樣，因為他們認為這些經文是受到波斯和希臘文化的影響。這種見解是不必要的，因為把真理和正義等品德人格化，在所羅門以前最少1,000年的古代近東作品已有出現。智慧是埃及和米所波大米諸神的屬性，當然會是人格化的好對象。但八章1節至九章6節的真正意義必須跟淫婦及上下各段（七1-27，九13-18）一起考慮，而不能孤立來看。

寫作目的和神學教導

宗教與日常生活之密切關係

雖然箴言普遍的色彩是理性的，但全書仍強調敬畏和信靠耶和華的重要性（一7，二5，三7，八13等）。「敬畏耶和華」是舊約對宗教的一個主要的定義，另一個是「認識神」，特別在何西阿書和耶利米書中被強調（何四1；耶九24）。這兩定義都在箴言二章5節和九章10節平行地出現。宗教與俗世之間絕對沒有不能連接的鴻溝，箴言指出人整個生命若在神的操縱之下，便會有尊貴的性情，以及和諧快樂的家庭。若把道德成分從貫徹全書的宗教基礎中分割出來，危險便會產生；快樂和成功的追尋都變得自私，而最終是弄巧反拙的。

箴言和先知運動

箴言和先知有許多相似的地方，包括：實際的現實主義；為窮人和被欺壓者伸張正義（例：十四31）；領悟到獻祭離了道德是無效的（十五8，二十一27）；以及對個人操守的強調，這方面在聖約群體強烈的集體認同中有時被忽略。耶利米和以西結尤其強烈地重申個人責任的主題（耶三十一29、30；結十八）。但箴言有一個主要的分別，也可見於其他聖經的智慧文學，那就是沒有清楚提及以色列蒙揀選和與神建立聖約關係的歷史，這是被擄前之偉大先知們一致呼籲的事實。同樣地，箴言也沒有提到耶路撒冷及其君王之聖殿神學，縱使智慧運動——尤其箴言中所反映的——是在大衛王國的贊助下興盛的，其原因上文已稍有提及；因為智慧運動的發展是基於那已建立好的約民基礎上，雖然如此，全書沒有明顯地論及這些基本事實，是很值得注意的。甚至「以色列」一名也沒有出現過；這現象支持了箴言是古代社會中最清晰和內容最豐富的普世實用倫理手冊的觀點。一個

活在那時代受過教育的埃及人，會覺得箴言是容易瞭解和能夠提升人心靈的著作。雖然這本書的主要寫作目的不是為重視道德的非基督徒而寫，但對他們來說，箴言仍有很大的吸引力。

箴言和歷史書

箴言與歷史書均強調報應與懲罰（二22，三9、10，十27-30），而這點有時稱為「申命記式」，因為在申命記（例：第二十八章）中，有最清楚的陳述。這教義有時會被曲解為一個不變的公式：義人常得獎賞，惡人常遭懲罰；約伯與耶利米對此提出了強烈的抗議。這看法也可導致假冒為善和只顧自己利益的行徑；我希望得著祝福（例：箴三9、10），因此我在十分一的奉獻上「尊重」神。這種以外表的行為代替內心應有的愛、感謝和信心，經常是以色列那禮儀化的宗教被咒詛的原因。然而，這原則本身——那些尊敬神又在生活上服從祂和祂的律法的人，往往是那些蒙神祝福（不一定是物質方面）的人——完全是合乎聖經的，而我們不可因後人的曲解而歸罪於箴言的作者。後期的智慧文學作者修改了這觀點，指出昭雪或懲罰不必是今生的，他們的信心伸展至來世最後的審判（例：伯十九25-27；傳三17，十二14；但十二2、3）。

內容提要

智慧運動的目的

一章1-7節說明以色列的智慧運動之目的，而第2-3節一部分提及「如何在任何處境中行事」，可說是全書的副題。有關本段的作者問題已在上文討論過，但這段經文確實沒有甚麼地方違背所羅門為作者的說法。在所羅門執政早期，他極其渴望得著智慧，以致可正確地治理百姓（王上三7-9），而本段也有一個熱切的期望，期望他的臣民也對智慧有所認識。第1-6節在希伯來原文是一個句子，而其中至少包括有11個不同層面的智慧。第一個「智慧」在箴言中出現了37次，而所指的是有教養、有技巧地運用知識。一個人只有首先信靠和尊敬耶和華，才可進入智慧之中。道德並不是因處境而變換的，而它本身也不是絕對的；道德需要有一個不變的據點，而這據點只能在神裏面找得到。研究個別的箴言時——其中許多是有關日常生活的——我們必須緊記，道德生活的基礎在卷首一開始便已清楚表明了。

有關智慧的教訓

一章8節至九章18節由13個有關智慧的獨特教訓所組成，其中多半以「我兒」或類似的稱謂引入。最後一個教訓（八1至九18）是由智慧本身說出的。這方法顯示一種師徒間溫暖和個人的關係，而在古代近東一帶，師徒全都是男性。在埃及和米所波大米的智慧文學中也有類似的風格，所羅門可能就是採用了這種風格，他在

早年謙卑和敬畏神，並關心國家的利益時，可能曾是一位最優越的教師。

1.教訓一（一8-33）——遠避惡人。這裏有3種聲音：有些人似是而非地應許，憑暴力必可得著快速的收穫（10-14節）；聰明人自己（15-19節）加強雙親多年來不厭其煩的勸導（8-9節），主張與喜用暴力的人劃清界線，因為他們自己也難免承受暴力的惡果；最後「智慧」出來說話（20-33節）——其發言不是祕密的，而是公開的——她來是要施予，而非不擇手段的榨取，她賜下自己智慧的靈（第23節）。悲哀的是，以色列拒絕了智慧柔和的勸說和眾先知直率的責備，「耶和華如此說」一語帶出了那不能逃避的審判（29-33節）。

2.教訓二（二1-22）——智慧的獎賞。雖然智慧最後是神的賞賜（第6節），但人必須熱切地尋求智慧；像詩人一樣（2-4節；參詩六十三1）。這裏並沒有矛盾，只是顯出一個似非而是的事實：神的禮物不會輕率地施予，而只會施予那些因心靈渴慕而配得的人。經文概述智慧的利益（7-22節）有反面和正面、物質和精神兩方面。在這裏首次提及與淫婦相交的危險（16-19節），這是箴言書中經常出現的題目。

3.教訓三（三1-10）——全然信靠神必得獎賞。猶太人經常被引誘以外表的宗教表現來獲取神的祝福，正如上文所說，第9-10兩節是可以這樣被曲解的。然而，整段經文是強調神要求人心裏的忠誠和順服（1-8節）。「以神為首」（6節）是基本的要求，一個人或國家若不能以神為首，便是貧窮（參該一1-11）。

4.教訓四（三11-20）——管教是箴言後段其中一個重要的主題，包括在父子關係中——反映神人的關係（11、12節；參來十二5-11）——不時所需要的懲罰。這段另一個主題是對智慧的讚美及智慧所賜下的益處，作為八章11-32節的前奏，並預示了基督本身的位格與工作。

5.教訓五（三21-35）——「智慧和謀略」這雙重目標（第21節）可帶來平安（23-26節）和防止一些不智之舉（27-32節）。但最根本的平安可見於第26節：「耶和華是你所倚靠的」。

6.教訓六（四1-9）——訓誨者在這裏作了一個見證，說他自己是從前人累積的經驗中取得智慧（1-6節）。他又強調決心，指出人要一心堅決以取得智慧為目標，第5、7-9各節的動詞都顯示了這點。

7.教訓七（四10-19）——人必須決心遠離惡人和惡行（14-17節）。留意經文把義人和惡人的路描寫得十分生動，前者是美麗的，後者是可怕的（18、19節）。

8.教訓八（四20-27）——專心尋求公義和遠避邪惡（參帖前五22）包括了聆聽（第20節）、記憶（第21節）、心到（21、23節）、眼到（第25節），以及意志堅定

（26、27節）。意思就是全然向神委身。

9.教訓九（五1-23）——經文以率直而不可能被誤解的言詞，強調與妓女行淫的危險和忠於婚姻關係的智慧。在兩性關係之中，並沒有純粹私人的道德；其他人必被牽涉在內，而神也不只是一個關心事態的旁觀者（第21節）。雖然當時在法律上，賣淫者必須處死（申二十二20-24），但顯然當時的賣淫業十分盛行。

10.教訓十（六1-19）——首先經文直接提醒讀者要避免輕率地立誓。（1-5節），若已經這樣做，明智的解決方法是放下自尊，並盡快脫離。第二個教訓是學效螞蟻勤奮地為未來的需要作準備（6-11節），正好給後面的懶惰人（二十二13，二十六13-16）作一個對照。第三個教訓詳細地描述了狡黠、欺人的騙子，他們若遭反對，便會變得暴戾（12-19節）。我們必須遠離這種人。

11.教訓十一（六20-35）——返回不合法之性關係這課題上，顯出神對此罪所抱持的態度，受害的丈夫也必與姦夫對抗到底（33-35節），而通姦者必徹底地遭毀滅（26-32節）。兒女若把父母長久的教訓存記在心，父母必感到快樂（20-24節）。

12.教訓十二（七1-27）——生動地說明妓女的詭計。她所提供的歡樂似乎十分吸引，並充滿冒險的成分，但事實上，這種晚間的豔遇只是一條「陰間之路」（第27節）。作者大膽地維護那眾人的「情人」；「智慧」的言語——神的誡命——可保守她的「愛人」在試探中避免犯罪（詩一一九9）。

13.教訓十三（八1至九18）——智慧直接的呼籲。對照著第七章那口甜舌滑、極盡誘惑之能事的淫婦，和九章13-18節那厚著臉皮，高聲地滔滔雄辯的妓女，這裏有兩幅關乎智慧的圖畫，是相輔相成的。第一幅在八章1-36節，那是舊約使用擬人法的顯著例子。智慧所尋求的，並非一人的滅亡，而是眾人的福利，因此她常到最繁忙的地區來發出她普世性的呼籲（1-5節）。智慧與誠實，正直與坦白是不可分割的（6-13節）。此外，還強調了尋求智慧而得的福氣（14-21節）；君王、審判官和首領都倚靠智慧，而智慧賜給追隨者的禮物就是人最想望得到的成就。第22-31節實際上是神學上對「智慧」之超越性的解說，顯出她與神創造工作的密切關係。當然許多基督徒都從這幾節經文中看出要來的基督。新約認為基督是兩個重要宗教問題的答案，這兩個問題是：神如何接觸人類，及神如何創造世界？這裏的答案是——藉著智慧。這種關係可帶至下一段落（33-36節），智慧在那裏像新約的基督一樣，是那唯一絕對重要和眾望所歸的。

因此，在這一章裏，智慧得著了淋漓盡致的表達。然而，她又返回現實，呼籲那站在人性十字路口上的人類，而她明顯地是至高的善，從她傾流出一切價值和渴望。藉著智慧，神和祂的法則是伸手可及的，跟被擄後期的祭司思想和啟示文學

之趨向很不相同，後者使神變得高不可攀。

在第二幅圖畫中（九1-6），智慧被看為一位仁慈而慷慨的主人，她擺設了使人得著生命的筵席（比較主耶穌的比喻，路十四15-24）。13-18節再跟愚昧的婦人作對比，尖銳地指出愚昧婦人的客人最終要落在陰間。在上述兩幅圖畫之間，是一連串對比聰明人與愚昧人的雋語（7-12節），聰明人在愚昧人的相對下是十分受教的。這裏並再一次清楚指出生命的真正基礎是甚麼（第10節）。

所羅門的箴言

十章1節至二十二章16節是所羅門的箴言集。這部分的375句箴言可能是從所羅門那三千箴言（王上四32）中挑選出來的。每一節是一個單元，而每一節的兩個句子都互相對照或比較。其中有一些重複的（例：十四12，十六25），這種情況在這類龐大的文集中幾乎是無可避免的。每一句諺語都是合乎情理的人生體驗，但我們必須容許有程度上的高下；其中有些是頗為日常化的，跟世上的智慧接近，但大致上來說，這些箴言提供了一個神所認可的、日常生活的指引。在此必須再次強調，那基於律法和聖約關係的宗教生活是已經假設存在，因此這些箴言在神學上之重要性只是很小，只顯示神非常關心人類生活中極微小的細節，而宗教問題也並非完全被忽視（例：十27、29，十四27，十五16、33，十八10）。這部分箴言要慢慢咀嚼，每一節都要求我們停下來，讓其要點滲進腦海中。

箴言一詞本身的意義在希伯來文中是多方面的。這詞出現於巴蘭的信息（民二十三7）和約伯的自辯（伯二十七1至二十九1）；在詩篇四十四篇14節譯為「笑談」，而在以賽亞書十四章4節則有「嘲弄」的含義。在箴言書中，它是藉著例子、警告或訓誡的形式，以矚目、警句式的文學手法，來表達某層面的實用智慧。由於各句箴言並沒有系統性的編排，所以研究這部分的有效方法是考究其中重要的主題，在每一課題下收集所有有關經文。

箴言書有以下多個重要的主題：

1.義人的獎賞與惡人的結局（十2、7、16、27-30，十一3-9）。

2.愚昧人——3個譯作「愚昧人」的希伯來詞語都有頑固、反叛和愚蠢的意思，因此這些希伯來文也常譯作「背叛者」。愚昧人是父母的悲哀，也是社會的威脅。他是完全不可理喻的，而他那放縱的言詞則造成無數的傷害。對愚昧人來說，改過是無意義的，他是完全沒有希望的。

3.單純的人——這是指中立的大多數人，既不是愚昧人，也不列於智慧人之中，他們願意接受智慧之導師的諄諄善誘。本段經文的對象主要是這一群人，而不是那些有智慧和精明的，因為他們已經「畢業」了。

4.作者常把懶惰人與勤勞的人作一對照（例：十4、5），並且對懶惰人的冷漠和無力的藉口加以挖苦。
5.言語的力量——言語能傷害人也能醫治人（十二18）。第十二章強調誠實話的重要，並把它與欺詐和輕率的話作一對照（例：十二6、13、14、17、19、22）。
6.智慧必然是一個重複出現的主題。第十三章顯示智慧怎樣由父母（第1節）、聖經（第13節）、智慧人（第14節）和良友（第20節）而來。
7.公義——強調公義是回應偉大的先知，也無疑是反映了當代的情況。作者特別譴責賄賂的行為（十七8、23，十八16），以及作假見證的人（十九5、9、28），虛心坦蕩的人則被讚賞（十八17）。
8.鄰舍之誼——經文常提到好景時的「酒肉朋友」（例：十九4、6、7），並把他們與堅貞、忠心的真朋友相比（十七17，十八24）。
9.經文從不同角度談及富裕與貧窮，但常強調道德和靈性方面的富裕，而不只談及物質方面的豐富（例：二十一6，二十二1、4）。作者常要求人關懷貧窮人（二十一13），並且要出於崇高的動機（二十二2）。
10.家庭生活——經文展示一幅理想家庭的誘人圖畫，其中有勤勞的丈夫，一位善解人意的妻子——那是丈夫的祝福（十二4，十四1，十八22，十九14），以及聽話的兒女，必要時父母會用懲罰來管教（十三24，十九18，二十三13、14）。
二十二章17節至二十四章22節是更多關乎智慧的忠告。雖然所談及的課題與大致的風格都保持不變，但這部分的箴言一般都比較長，而且顯然是把同一主題下的箴言組合起來，如酗酒的危險（二十三29-35）就是一個例子。本段編者的宗教動機是明顯的；他明說是為了使人可以「倚靠耶和華」（二十二19）。至於這段與埃及的智慧書阿曼尼摩比箴言的關係，上文已有討論；埃及文的版本較長，並包括許多箴言書以外的句子。
二十四章23-34節是附加的箴言。這一段可以看為前一段的補充，論及公義、智慧的商業政策、毀謗與懶惰等題目。關乎懶惰人的田地那段幽默而尖銳的箴言，是全書最長的。
二十五章1節至二十九章27節是附加的所羅門箴言。希西家（主前715-686）的助手從許多不包括在主要箴言集（十1至二十二16）的所羅門箴言中，挑選和編成了另一組所羅門箴言。這裏也有刻意把相關的箴言組合起來的痕跡，如君王的位置（二十五2-7）、不智慧的訴訟（二十五8-10）、愚昧人（二十六1-12）、懶惰人（二十六13-16）、惹麻煩的人（二十六17-27）等。
亞古珥智慧之言

三十章1-33節是亞古珥的智慧之言。亞古珥的引言（1-4節）清楚顯出智慧人在全智之神面前的卑微，這段經文與約伯記三十八至三十九章平行。亞古珥的教學法顯然是把論題中許多例子擺在學生面前，他用「兩……三……四」的表達方法，顯示那並非一個完整的目錄，鼓勵學生從自己的經驗中找出更多的表列。亞古珥顯然與生活各個層面都有密切和敏銳的接觸。

利慕伊勒智慧之言

三十一章1-9節是利慕伊勒源於其母的智慧之言，再一次談及男女關係、醉酒的危險，以及為貧苦和受欺壓的人伸張正義。利慕伊勒的名原意是「屬乎神」，這名字可能讓我們更進一步瞭解他的母親。

才德婦人

三十一章10-31節論及才德的婦人。這首詩可能是由無名氏所作，詩中每一句以一個希伯來字母來開始，並且順序排列；這方法常表示完全的意思。箴言書談及淫婦時是絕不留情的，但來到本書的結尾，它提供了一幅相反的、清新的圖畫，其中描述一位有教養的、富足的家庭主婦和母親，讓我們一新耳目，看見當時生活的其他層面。正如書中其他部分所說明的，賢婦基於敬畏神（第30節）而產生各種美德，包括可靠（第11節）、能幹（13-19、24、27節）、善心（19-20節）、有遠見（21、25節）、有智慧和仁慈（26節）。

Arhtur E. Cundall

另參：「聖經中的詩歌」；「智慧，智慧文學」；「所羅門」。

諸水(Chaos, Waters of)

在古人的想象中，創世之初，水分上下，兩水之間隔以空氣，世界便成於這兩水間的空氣中；空氣下的水也稱「淵」。

戰車(Chariot)

古代運載工具，雙輪，駕以馬或其他牲畜。用於戰爭者稱「戰車」；平時高官顯貴以車代步，也有駕車行獵者。

另參：「武器和戰爭」；「旅遊和交通」。

戰斧(Battle-axe)
是一種長刃大斧，古代用作戰爭武器。
另參：「武器和戰爭」。

磚，磚窯(Brick, Brickkiln)
用黏土或陶土製成長方形的坯，經日曬或烘燒而成的建築材料就是磚。烘燒磚坯的灶稱「磚窯」。在古代中東磚是最常用的建築材料，尤以巴比倫為著。希伯來語的「磚」字含「泛白」之義，大概是指一種用來製磚的陶土的外貌。
在巴比倫，適合作建築用的石頭很罕有，古建築家很少用石料，僅用以築過樑、門檻、門臼等關鍵部分。巴比倫人製磚是取平原上的黏土或沼澤的泥，篩去雜物（如卵石等），再混進碎秸或草，這些蘆根雜草腐爛後產生一種酸，可增加陶土的可塑性。磚工加水合泥需用腳踏勻，然後用模製成長方形的坯。每坯長約8至12吋，厚約3至4吋。古磚上常可見燒製朝代王的名字（如「撒珥根」等）。近代在原巴比倫城附近的一些老農舍猶可發現帶「尼布甲尼撒」印記的窯磚。
巴比倫的古磚多是經磚窯燒製而成的，較靠日曬風乾的磚坯堅固耐用得多。後者久經風吹雨淋就會分解坍塌。窯磚貴重，主要用於砌築牆面，鋪設路面或建築廟宇殿閣等。目前已有不少的磚窯遺物在巴比倫出土。
迄今為止，在埃及尚未發現磚窯的遺址，不過磚砌的廟堂、庫房、宮牆的遺跡卻有發現。埃及的磚不是窯燒，而是日頭曬乾的。陶土磚可無須摻禾稈，而用尼羅河泥土所製的磚則需摻入禾稈以加強其黏合力。埃及古磚為矩形，長4至20吋，寬6至9吋，厚4至7吋，也都刻上印記。
古埃及人視製磚為卑下賤役，多以奴隸為之。以色列民在埃及為奴時即為埃及製磚（出一11-14，五6-19）。後法老更進一步的苦待他們，不供給他們禾稈，要他們自己尋覓，磚的數額卻如舊。埃及製磚術以後即隨以色列民傳入巴勒斯坦，迄今猶保持古埃及製磚法。
另參：「建築」；「陶器」。

燭光節／哈努卡(Feast of Lights, Hanukkah)
亦即修殿節，以色列的節期，慶賀聖殿在主前164年重新落成。
另參：「以色列的節期」；「猶太教」。

總督(Satrap)
在君王的國土內，掌握某些省份管轄權的首長。這官員在民事和軍事上代表了君王的權威，並且執行維持君王在整個帝國主權的任務。在巴比倫和波斯帝國，總督列為高級首長（拉八36；斯三12，九3；但三2、3、27，六1-7）。

總督／副首長／方伯(Deputy)
高級官員，通常由王任命（王上二十二47；耶五十一28作「省長」）。
另參：「省長」。

總管(Overseer)
在舊約，有3個與「總管」意義相類的用詞，字面的意義分別是：（1）管理；（2）傑出的人；（3）首要的作者。在新約，翻作「監督」的希臘字，原意是察看、監視。
約瑟曾獲授權管理波提乏全家的事務（創三十九4、5），並曾建議法老委任50人管理7年的豐收（創四十一34）。所羅門曾指派3,600名督工，管理工人（代下二18）。約西亞修葺聖殿時，也派有監管各項工程的督工（代下三十四13、17）。
尼希米曾設立長官，監督重建城牆（尼十一9、14），管理利未人（尼十一22），以及管理負責歌唱的利未人（尼十二42）。
「總管」一詞是指代表掌權的人，並行使授與他的權柄。他的權力範圍包括督察、監視，並保障掌權者的利益。新約引伸這觀念，用於指派為主服侍教會的人（徒二十28；腓一1；提前三1、2；多一7）。耶穌基督也被稱為監督（彼前二25）。
另參：「監督」；「長老」。

織布機(Loom)
用來紡織的框架或機器。
另參：「布料和紡織」。

職事／事奉(Minister, Ministry)
另參：「監督」；「基督的身體」；「基督徒的名稱」；「教會」；「執事，女執事」；「長老」；「按立」；「祭司職分」；「屬靈恩賜」。

職業(Trades and Occupations)
聖經中曾提及多種不同的職業，其中許多仍存在於近東社群之中——有些還跟古時相類。
大使
和合本作「使臣」。在舊約裏，大使是一名傳信者、使節，或負責交涉的人，他們有特殊而短暫的使命，為派遣他的人，如君王、政府，作官方的代表。聖經中的例子有：法老的使者（賽三十4），巴比倫諸王的使者（代下三十二31），和埃及王尼哥的使者（代下三十五21）。
保羅在其書信中，指出他自己也是基督使者中的一分子，他說：「神藉我們勸你們」（林後五20）。保羅作為一名使徒，他代表天國的君王，把和好的信息帶給那些與神為敵的世人。保羅在獄中曾要求信徒為他禱告，以致他為福音作「帶鎖鏈的使者」時，也能放膽講明福音的奧祕（弗六20）。
另參：「基督徒的名稱」。
弓箭手
在太平盛世與爭戰時期，使用弓箭的人。在整個聖經時代裏，遊牧民族（創二十一20）、獵人（創二十七3；賽七24）、侵略者（創四十八22；書二十四12）和戰士（結三十九9；何一7）皆有使用。隨著時代的變遷，弓的效力和箭的製造都有驚人的進展。最優良的弓是「複式弓」，有一條一條的腱黏在距離中心最遠的位置，動物的角則黏在內層。最優良的「複式弓」，射程達300至400碼。弓箭手必須是一個強壯的人，才能拉弓發射。
弓箭手利用弓來狩獵，但弓在戰爭中，尤其實用。掃羅和約拿單用刀和弓來爭戰（撒上十八4）；大衛的軍中也有善於拉弓的勇士（代上十二2）。以色列諸王以

弓作為軍隊的裝備（代下十七17）。以色列的敵人——埃及人、敘利亞人、亞述人、巴比倫人、波斯人、希臘人和羅馬人——全都有以強悍的弓箭手組成的分遣隊伍。在他們一些浮雕中仍可見到一些栩栩如生的圖畫。弓箭手經常二人一起作戰，一人負責拿盾牌，一人負責拉弓發箭。他們有時會在馬背或戰車上發箭。

約伯形容他身體上眾多的病痛時，以「神的弓箭手四面圍繞我」作為比喻（伯十六13）。弓箭手的弓箭有時用以象徵暴力（詩十一2，五十七4），有時則象徵神的審判（詩七13，三十八2，六十四7）。

雖然早期基督徒對羅馬的弓箭手十分熟悉，但這樣的弓箭手在新約中並沒有提及。保羅描述基督徒穿著神的全副軍裝時，也沒有提及弓箭（弗六10-17）。

另參：「武器和戰爭」。

烤餅者

烤餅的人主要以油和麵粉。在家裏（創十九3）、餅鋪（耶三十七21）和君王貴胄的宮中（創四十1-22，四十一10、13；撒上八13）預備各種包餅。以色列人逃離埃及時，曾烤製無酵餅，供旅途上食用（出十二39）。餅是在某種炊具或爐上烤成的（利二4，二十六26）。當以色列社會一直漸漸發展，專業的做餅師也一起工作和組織工會。耶利米被囚在獄中時，每天都得著配給（耶三十七21）。有些人因何西阿對烤餅技巧有一定認識而認為他是烤餅師傅（何七4、6-8）。被擄歸回的時候，耶路撒冷有一座城樓，稱為爐樓。新約並沒有提及任何烤餅的人，但卻曾提到爐（太六30；路十二28）。

另參：「食物和調製方法」。

銀行從業員

專業銀行家的服務包括代客保管金錢和財寶，外幣兌換，以及為大小企業提供基金。顧客只需付出一定的費用，便可獲得這些理財服務。古代盛行以物易物的制度。人們保管財物的方法，是把財物埋在地下（書七21），或交託鄰舍看守（出二十二7）。漢模拉比法典（約主前1700）中有好些律例，是關乎保管存款的。然而，社會愈趨複雜，專業的銀行家也相繼出現。

隨著州際與國際貿易的發展，就有必要制定一套轉移資金的方法。主前七世紀，錢幣的出現也帶來了一些以兌換錢幣為業的人。一種類似現代銀行業的制度，取替了皇室在商業上的專利（撒下五11；王上十14-29）。身處外地的猶太人因其銀行業務而漸受注視；從猶太穆拉殊兄弟家中找到的一批與財務有關的文件，反映被擄後期猶太人在巴比倫的銀行業中參與的程度。

在新約時代，那些兌換銀錢的人代表了銀行系統的一環。他們的工作是把羅馬錢

幣兌換為聖殿所認可的1/2舍客勒銀子（太十七24，二十一12，二十五27；可十一15；路十九23；約二14、15）。

那些貸款給人（貸款人）和給人記賬的人（債權人）皆受到一套擔保制度的保障，用以擔保的可以是一些流動資產或某種誓約。理論上，以色列律法是禁止人收取利息的（出二十二25；申十五1-21），但以色列人並非經常遵守律法，有時更收取過高的利息。眾先知和一些國家領袖便曾因以色列人這種行徑而哀嘆（結十八8、13、17，二十二12；尼五6-13）。以色列人一般都甚懼怕他們的債主（王下四1；詩一〇九11；賽二十四2，五十1），因為這些債主會為了抵償一筆貸款，而進到他們的家裏，搜掠財物，甚至把孩童帶走，賣作奴隸（王下四1；賽五十1）。路加福音七章41-42節中，那債主與兩名欠債人的比喻，則描述了一名仁慈的債主（參太二十五14-30；路十九11-27）。

另參：「貨幣和銀行業」；「兌換銀錢之人」。

理髮師

理髮師替人剪髮和刮鬍子（創四十一14；撒下十九24）。理髮師主要的工具，就是一把剃刀（結五1）。律法禁止利未人和祭司剃頭及剃去鬍鬚的周圍部分（利二十一5；結四十四20）。拿細耳人也不可用剃頭刀剃頭（民六5、18、19；士十三5，十六17）。

木匠

木匠的工作是以木材建造房屋的骨架、屋頂和門窗。細小的屋子通常由主人搭建，但聖殿和王宮則需要由專門的工匠——木匠與石匠——一同建造（王下十二11，二十二6；代上十四1，二十二14；代下二十四12，三十四11；拉三7）。一些精巧的工作如造香柏木隔板，鋪砌天花、地板和室內的木工，則由專門的木匠或細木工人負責。考古發掘中發現了一些古代木匠的工具，其中一些還在聖經中出現（賽四十四13）。這些工具包括圓規、鉛筆、刨機、鋸子、錘子、斧子、扁斧、鑿子、準繩（摩七7、8）、鑽孔機、銼刀和直角尺。雖然耶穌及其父親的職業同是木匠（太十三55；可六3），但新約卻甚少提及木匠這個行業。

另參：「工商業」。

補縫工人

補縫的人負責填補船板的縫隙。這職業只見於舊約中言及迦巴勒（即比布魯斯）的腓尼基的造船者（結二十七9、27），但經文卻沒有記載他們工作的細節。他們大概也像現今的補縫工人，以纖維和瀝青填補船板的縫隙。以色列人並不建造大船，但一些在加利利海和約但河航行的小船，可能也需要這些補縫工人。

內侍臣

內侍臣原本是一名皇室官員，負責管理君王的寢宮。有時候他們也有其他重要的任務，且有左右當權者的力量（徒十二20）。身為內侍臣的以拉都（羅十六24）實際上就是城裏的司庫。太監拿單米勒（王下二十三11）於約西亞在位時，是一名朝廷官員。波斯諸王也使用太監作內侍臣（斯一10、12、15，二3、14、15，四4、5，六2、14，七9）。

廚子

除了婦女在家中燒飯以外（創十八6，二十七9；撒下十三8；參士十九），宮中會聘用一些廚子（撒上八13，九22-24）。新約並沒有提及這個行業。

另參：「食物和調製方法」。

銅匠

銅匠以銅來製造青銅和黃銅的工具、器具和裝飾品（出二十六11、37，二十七2、4、6、10；書六19、24；撒上十七5、6；撒下八8等）。銅匠一詞，只在新約中出現（提後四14）；然而，這種職業在整個聖經歷史中卻是十分重要。

另參：「礦物、金屬和寶石」。

謀士

另參：「謀士／策士」。

工匠

在聖經中，工匠負責廣泛的工作，包括紡織（出三十五25）、建築（王上五18；王下十二11）、石工（代上十四1）和金屬加工（出三十五31-33）。大衛和所羅門選用了各類工匠來建造王宮和聖殿。有時候，侵略者甚至把工匠帶返自己的國土中工作（王下二十四16）。

另參：「工商業」。

侍酒者

和合本作「酒政」。古時，酒政常見於君王和高官的廷院（王上十5）。他們主要的工作是向王奉酒，並負責試飲，以防止有人在酒中下毒。這些人常接近當權者，有時候，更有一定的影響力。一般來說，幾名酒政會在總管的帶領下服侍君王（創四十1-23）。所羅門宮中有一些酒政（代下九4）；尼希米被稱為「作王酒政的」（尼一11，二1）；拉伯沙基可能也是一名酒政（王下十八12-19；賽三十六2）。

監護人

在希臘和羅馬的貴族家庭裏，兒子會交由一名奴僕來管教，直至他們長大成人。這些監護人負責在道德操守和一般的行為上指導他們。所使用的方法從體罰至言

語的羞辱都有。保羅看摩西律法為「訓蒙的師傅」，能引導我們到基督那裏（加三24、25）。人若返回律法中，便是表示他倒退返回孩童階段。

染布工人

另參：「漂染」。

刺繡工人

在布匹及衣袍上刺繡是一種家庭手工藝，也是一個專門的行業；有用織布機，也有用針來刺繡。會幕和聖殿中精巧的布料（出二十六1、31）和祭司的聖袍上（出二十八6、8，三十九1），都繡上精緻的圖案。迦南（士五30）、埃及（結二十七7）、敘利亞（結二十七16）、巴比倫（書七21）、亞述和波斯（斯一6）等地的人，都懂得這種手藝。

另參：「布料和紡織」；「服飾」。

驅魔人

古代近東有許多人都自稱有驅逐或控制魔鬼的能力。聖經只在使徒行傳十九章13節，提及猶太人中有念咒趕鬼的事；不過，撒母耳記上十六章14-23節，也曾記述大衛彈琴，把掃羅身上的惡魔趕出來。

耶穌經常替人趕鬼（太九32-34，十二22、23；路十一14；可一21-28；路四31-37；可五1-20；太八28-34；路八26-39；可七24-30；太十五21-28；可九14-29；太十七14-21；路九37-43）。後來，耶穌把奉祂的名趕鬼的能力賜給門徒（可三14、15，六7；路九1，十17-20；可九14-29；太十七14-21；可十六17、18；路九37-43）；至於非基督徒，則沒有這種能力（徒十九13-17）。

另參：「鬼，鬼附」。

農夫

以色列人基本上是一個務農和畜牧的社群。以色列最早期的記載乃關乎一些農夫，像該隱（創四2-8，是種地的）和挪亞（創九20）。農夫有時候會與修理葡萄園的人和牧羊人相提並論（代下二十六10；耶三十一24，五十一23；珥一11-20；摩五16、17；亞十三5）。

舊約常提及一些農耕的工作。耶利米曾談及耕地之人在天旱時的艱難（耶十四4）。以賽亞則詳述了農夫的任務（賽二十八24-27）。阿摩司描述了農業在新時代所呈現光輝的景象（摩九13）。此外，聖經也提及收割和收割的人（得二3-7、14；撒上六13；王下四18；摩九13）；打穀（賽二十八27，四十一15；摩一3；林前九10）；禾場（創五十10；民十五20，十八27、30；得三2；撒上二十三1；撒下六6，二十四16、18、21；代上十三9，二十一15、18；代下三1；耶五十一33）；以及簸穀（耶

五十一2）。栽種葡萄和修理葡萄樹是農耕中重要的部分（王下二十五12；賽六十一5；耶五十二16；珥一11；路十三6、7；約十五1）。尼布甲尼撒於主前586年攻陷耶路撒冷時，只把貧窮的農民留在當地（王下二十五12）。

新約有幾處經文提到農夫、葡萄園和羊群。馬太福音二十一章33-41節的比喻，談到葡萄園的園戶，他們的園主則到了外地去（參可十二1-9；路二十9-16）。耶穌在引用葡萄樹的講論中，詳細地道出了栽種葡萄樹的過程（約十五1-6）。提摩太後書二章6節巧妙地說明了農夫有權先得糧食；雅各則催促基督徒耐心地等候主的再來，像農夫等待地裏寶貴的出產（雅五7）。

另參：「農業」。

漁夫

早期在聖地，已有人以捕魚為業，舊約（賽十九8；耶十六16；結四十七10）和新約（太四18、19；可一16、17；路五2；約二十一6）也提及這個行業。漁夫在社會上形成一個獨特的階層。耶穌選召了幾名漁夫作門徒（太四18-22；可一16-20；參路五2-11）。他們的工作勞苦（路五2-5），但卻不是常有收穫（路五5；約二十一3）。耶穌用了「得人的漁夫」來比喻祂的門徒（太四19；可一17；路五10）。

另參：「工商業」。

捕鳥者

捕捉雀鳥供人作寵物、食物和祭牲，是捕鳥者的工作。他們所使用的工具有弓箭、投石器和網（箴一17；結十二13，十七20；何七12，九8）。其他方法還包括使用黏鳥膠，和用以打斷鳥足的投擲棒。捕鳥者在他們所設的圈套附近埋伏等候，等到有所收穫，便把那些雀鳥放進籠中（耶五26、27）。聖經也以捕鳥者來比喻一些陷害人的惡人（詩九十一3，一二四7；耶五26；何九8）。

另參：「打獵」。

漂布工人

用以紡織的纖維，已先由漂布工人把油質或其他雜質除去。漂布所用的材料包括白黏土、尿液和某些植物的灰燼。漂布者的工場設於城外，因為漂布的過程產生惡臭，弄乾布匹也需要較大的空間。在以賽亞的時代，漂布地也是位於耶路撒冷城外（王下十八17；賽七3，三十六2）。

另參：「漂布地」；「布料和紡織」。

守門者

城邑、王宮、聖殿及其他龐大的建築物之正門，都有守門的人把守，以接待或拒絕來訪者（王下七10、11，十一4-9）。聖殿的守門者——「守門的祭司」（王下

十二9）、「守門的」（王下二十二4），或「把門的」（耶三十五4）——是一群重要的人。被擄後期的作者視這些人為一個特殊的階層（代上九17-27，二十三5；拉二42，七24；尼七45），他們把守聖殿的入口（代上九23-27；代下二十三19）、看守約櫃（代上十五23）、掌管獻與神的供物（代下三十一14）、協助執行潔淨之禮（尼十二45），以及看守庫房（尼十二25）。在大衛的時代，守門的有4,000人（代上二十三5）；在尼希米的時代，則只有172人（尼十一19）。在新約時代，聖經只提及私人府第（可十三34）及羊圈（約十3）的守門者。耶穌受審的時候，那認出彼得的女子是在大祭司府中「看門的使女」（約十八16、17）。

金匠

和合本作「銀匠」，是專門從事精金工藝製作的人。他們為外邦人的崇拜製造名貴而精巧的偶像（賽四十19，四十一7，四十六6；耶十9、14，五十一17），以及為會幕（出三十一4，三十五32）和所羅門的聖殿（王上六20-35）製造金器，並把物件包上精金。在被擄歸回時期，他們組成工會，並協助修築聖殿（尼三8、31、32）。

另參：「礦物、金屬和寶石」。

婢女

聖經時代見於許多家庭的女僕人。婢女負責照顧和服侍家中的孩童和婦女，並充當女主人的隨從。她們在律法下備受保護（利二十五6；申五14，十五12-15）；若她們的女主人不介意的話，有時候當家主無後，婢女便會成為主人的妾侍，為他們生兒養女（創三十3）。

在男人（得三9；撒上二十八21）或神（撒上一11；詩八十六16，一一六16；徒二18）面前，這詞可用作謙卑之詞。馬利亞在主的面前，也以使女自稱（路一38、48）。

另參：「使女／婢女／女子」。

妓女

另參：「淫婦／娼妓」。

牧人

牧人又稱為牧羊人，他們看守細小的家畜，如綿羊和山羊（創十三7、8，二十六20；撒上二十一7）。阿摩司書七章14節在原文中，使用了一個特別的詞語，顯示看牛的是另一種牧人。在新約中，牧人是為人熟悉的。耶穌就曾講述牧人與羊的比喻（約十1-16）。有些牧人飼養豬隻（太八33；可五14；路八34）。擁有大量羊隻的人會僱用牧羊人；牧羊人要在羊群前面引路，而不是走在羊群後面（約十3-5、

12-14）。牧羊人認識每一隻羊，並在羊群進入羊圈時，要數點羊隻的數目（利二十七32）。

翻譯員

翻譯員能幫助那些說不同語言的人，互相溝通。約瑟與兄弟說話時，假裝要由翻譯員傳話（創四十二23）。同樣，夢境也需要翻譯或解釋（創四十22，四十一13；但二，四6-9、18-24，五7、8、12-17，七16）。傳話的人有時也充當調解者（伯三十三23）。在新約時代，翻譯員負責解釋說方言者所說的話（林前十四28）、翻譯外地的語言（徒二6），或解釋聖經（路二十四27）。

鐵匠

鐵匠是一般用鐵來製造工藝品的工匠（賽四十四12）。聖經提及的第一名鐵匠是土八該隱（創四22）。約在主前十一世紀，鐵在以色列已為人所熟知並廣泛使用（申三11；書六19、24，十七16；士一19，四3、13）。鐵匠的技巧在列王時代得以發展，製造了釘子、各樣工具、鐵閂、鐵煉、鐵環和腳鐐（王上六7；代上二十二2；詩一〇五18，一〇七10、16，一四九8）；外邦的鐵匠則以鐵鑄造偶像（賽四十四12；但五4）。

另參：「礦物、金屬和寶石」。

審判官

審判官負責執行各種不同的任務，主要在法律和司法方面的問題，但有時候也涉及政治方面的事情。在列祖時代，眾支派的長老負責審斷以色列民中的訴訟。摩西委任了一些審判官來協助，他自己則只處理一些較為複雜的案件（出十八13-26；申一9-17）。撒母耳曾巡迴審斷訴訟（撒上七16、17）；他的眾子也是審判官（撒上八1，和合本作「士師」。在王國時期，國中設立了審判官一職。君王自己會審斷一些棘手的案件（王上三16-28，七7；代上十八14；箴二十8）。有些案件會在城門審理（得四11）。進行審訊時，每一方均在審判官面前申辯（申一16，二十五1），證人也會被傳召作證（民三十五30；申十七6，十九15）。在複雜的案件中，判官會求問神（利二十四12；民十五34）。押沙龍曾意圖從大衛手中奪取這項權利（撒下十五2-6）。後來一些地方法院發展起來了（代上二十三4，二十六29）。對於以色列人的問題，是難以保證有精確的審斷；先知常譴責在法院中有行賄和受賄的事（賽一23，五23，十1；摩五12，六12；彌三11，七3）。在新約時代，巴勒斯坦地有兩種法庭，即猶太人的法庭和羅馬政府的法庭。極為嚴重的案件須由羅馬法官審理。審訊中需要有證人（太十八16；林後十三1；提前五19）。耶穌曾在羅馬巡撫本丟彼拉多面前受審（太二十七11—25；可十五2-5；

路二十三2、3；約十八29-40），保羅則在腓力斯（徒二十四1-26）和非斯都（徒二十五1至二十六32）面前受審。
另參：「民法和公正」；「刑法和刑罰」。
術士
另參：「法術／邪術」。
侍女
另參：「使女／婢女／女子」。
石匠
石匠從石礦場取石材作為建築之用。以色列早期的石匠是從腓尼基而來的（撒下五11；王上五17、18；代上十四1），但後來以色列的石匠已可獨立工作（王下十二12，二十二6；代下二十四12；拉三7）。現今的考古學反映了古代石匠的技巧。著名的例子有暗利和亞哈在撒瑪利亞的王宮。以色列一些最優良的石造建築，是希律在耶路撒冷、希伯崙、撒瑪利亞，以及各地的建築，其中有一些仍然存留至今。
另參：「建築」；「工商業」。
商人
隨著時代的發展，以物易物的制度漸漸過去，取而代之的是由專門的商人促進貨物的交易。初時，商人所收取的是銀子（創二十三16），後來則收取貨幣或其他用以交換的媒體。商人在本地工作，也與亞蘭（王上二十34；結二十七16、18）、迦南及腓尼基（賽二十三2、8）、亞述（鴻三16）、巴比倫、波斯、希臘和羅馬等外地通商。有些商人會遠赴外地工作（尼十三16、20）。住在曠野的人則駕著馬車往各地出售他們的貨品（結二十七15、20、23，三十八13）。他們在市集作買賣，並設立一些商店（王上二十34；尼三31，十三19、20）。商人的貨物儲存在倉庫裏（創四十一49；王上九19）。雅各的眾子也曾前往埃及作買賣（創四十三11）。在所羅門的日子，貿易得以大大發展（王上九26、27，十28）。被擄期間，猶太人在巴比倫經商，有些更不願再返回巴勒斯坦。在耶路撒冷，商人也協助尼希米修築城牆（尼三31、32）。
在羅馬社會裏，商人頗為活躍（太十一16；啟十八3、11、15、23）。有些商人走到老遠的地方，尋找珍貴的貨品，如珍珠（太十三45）。猶太商人的活動會受到羅馬律法、摩西律法及拉比律法的管制。
兌換銀錢的人
另參：「兌換銀錢之人」。

樂師

無論專門或非專門的樂師，自有人類以來便已存在。聖經最早提及的樂師是猶八，「他是一切彈琴吹簫之人的祖師」（創四21）。在家中及村中用作娛樂的樂器由弦樂至管樂都有。無論在太平盛世或戰爭時期，也無損樂器的重要性。吹角的作用是召集全民或宣告起行（民十2-10）。大衛彈琴便把受困擾的掃羅平靜下來（撒上十六23）。在聖殿崇拜中，樂師佔了一個很重要的位置。大衛分派了亞薩、希幔和耶杜頓的子孫彈琴、鼓瑟和敲鈸（代上二十五1-7）。在聖殿的禮儀中，音樂由主要的樂師負責，詩篇中有超過50篇（首篇是詩篇第四篇）的開首，均見樂師所給予的指示。聖經特別提及的樂師包括吹號的人（王下十一14；代上五12、13，二十三13，二十九28；啟十八22）、彈琴的人（啟十四2，十八22）和吹笛的人（王上一40；太十一17；路七32；林前十四7；啟十八22）。

另參：「音樂和樂器」。

奶母／保母

保母在古代以色列是一個備受尊崇的行業，她們的工作通常限於哺育和照顧嬰孩。婦女一般會親自照顧孩子，如撒拉（創二十一7）和哈拿（撒上一23）。奶母在家庭中往往佔了一個重要的位置。利百加有一個奶母，聖經也特別提及她逝世的消息（創三十五8）。摩西的母親跟法老的女兒商定後，充當兒子的奶母（出二7）。

皇室子孫會得到特別的照顧，他們斷奶以後，會交由保母監護。孩子會哺育至3歲（創二十一8；撒上一23、24）；其後，一位保母兼教師，便會接管照顧和教導小孩的工作。米非波設5歲的時候被奶母抱著跌倒，導致他瘸腿（撒下四4）。約阿施曾與奶母一起，給姑姑約示巴匿藏起來（王下十一2）。男性保母多半充當年輕貴族的教師（參王下十1、5），亞哈的眾子都有教養他們的人。摩西稱自己為以色列人的「養育之父」，就是這個意思；他說「這百姓豈是我懷的胎，豈是我生下來的呢？你竟對我說：『把他們抱在懷裏，如養育之父抱吃奶的孩子，直抱到你起誓應許給他們祖宗的地去。』」（民十一12）保羅也看自己如同教會的「乳母」（帖前二7）。

另參：「醫藥」。

香料調配者

香料調配者或藥劑師的工作是製造膏油、粉末，或混和一些物品，製成藥物、香薰或化妝品，也在宗教禮儀中用作燒獻的香。許多不同種類的植物給擠壓時，都可供應一些有獨特香味的油或粉末。有時，香料會從外地進口：商旅把香料帶往

推羅（結二十七22）；以實瑪利的香料商人曾把約瑟帶往埃及（創三十七25）；示巴女王和她的隨員把香料帶給所羅門王（王上十10）。這種貿易在舊約和新約時代均十分常見；新約時代的商人常把香料和香膏等帶往羅馬（啟十八13）。這些香料製品可用作化妝品，也可澆在頭上（太二十六7）、足部（路七38）、手部（歌五5）和身體各部（得三3；斯二12），以減輕不適。人會把香水灑在衣服或傢具上（詩四十五8；歌三6，四11）。妓女會在她們的床上灑滿香水（箴七17）。香料也可放進酒中（歌八2）。沒藥放進酒中用作麻醉劑（可十五23）。葬禮中亦用上香料和膏油（創五十2、3、26；代下十六14；約十九39、40）。香料不但是以色列宗教禮儀中的特徵，同時也是鄰近地區的特徵。製造以色列聖膏油的材料是沒藥、香肉桂、菖蒲和桂皮（出三十22-25、35，三十七29）。

在被擄後期，以色列中有造香者和藥劑師的工會（尼三8）；但即使在較早期，君王和貴族已聘用專門的香料調配者（撒上八13）。

在耶穌的時代，香料是用以膏抹屍體的（可十四8，十六1；路二十三56；約十九40）。藥劑師的香膏、油脂香油則是抹在身上（可六13；雅五14）。

醫生

醫生的職責一般是為痛者治理傷口和開藥方。在早期的以色列，雖然在細小的城鎮和村落，有許多非專業的醫生替人治病，但根據律法，診斷和醫治病人是祭司的職責。雅各給安葬時，就由醫生薰了他的遺體（創五十2）。亞撒患腳病時，便尋求醫生的幫助（代下十六12）。耶利米曾查問基列有沒有醫生（耶八22）。約伯則抱怨說他的朋友，都是庸醫（伯十三4）。希臘的醫藥興起時，便有以科學方法製成藥物和醫生的培訓。到了新約時代，希羅世界中的許多國家都設立了醫科學校。學者在一些如龐貝的地方，搜集了大量的手術用具。新約談及多種不同的疾病，也提及「所親愛的醫生路加」（西四14）；「醫生」一詞則出現了好幾次（太九12；可二17，五26；路四23，五31，八43）。醫生不一定能把病人醫好（可五26；路八43），耶穌這位大醫生在人失敗的時候，就能成就醫治的大功。

另參：「醫藥」。

製陶工人

和合本作「窯匠」。窯匠是以陶土燒製各種不同器皿的工匠。在轉動容器的技術發明之前，窯匠徒手造出各種陶器。早期的輪子是一個用手推動的、簡單的圓面。約在主前2000年，人才曉得用兩輪的方法；檯下有一個由窯匠用腳來轉動的輪子，這輪子由心軸與上面的輪子相連，陶土則放在上面的輪子，由窯匠操作。輪子能以一定的速度轉動，好讓窯匠能快速地製成勻稱的器皿。自中銅器時代開始（約

主前2000-1500），這種快速的輪子開始在巴勒斯坦使用。學者在考古發掘中，發現了窯匠的工場。製作陶器是一種古老的藝術；而聖經最早提及窯匠是在大衛王的時候（代上四23）。以賽亞書提到窯匠及其手中的泥（賽二十九16，三十14，四十一25，六十四8）。耶利米用了窯匠的技巧，來說明他的教訓（耶十八2-6，十九1、11）。耶利米哀歌則把窯匠所造的瓦瓶與錫安眾子相比（哀四2）。撒迦利亞談到一個人把30塊銀子丟進窯匠的房子（亞十一13）；但以理描述尼布甲尼撒像時指出，它的腳趾是以半泥半鐵造成的（但二41）。

新約曾4次提到窯匠：2次是人為猶大購買窯戶的田（太二十七7、10）。1次是關乎窯匠捏弄泥塊的權柄（羅九21），還有1次是比喻列國被粉碎（啟二27）。

另參：「陶器」。

祭司

另參：「祭司和利未人」。

先知，女先知

另參：「先知，女先知」。

史官

自大衛直至以色列王國末期，一個高級官員的職銜。雖然舊約從沒有詳細說明其職責，但史官大概是負責記下官方的日誌和賬目，並從這些資料中給君王提供意見。撒母耳記下八章16節、二十章24節和列王紀上四章3節，提及了史官與其他領導級的官員。史官曾在拉伯沙基的面前，為希西家發言（王下十八18）；約西亞在位時，又有史官負責監督聖殿的修葺工程（代下三十四8）。

掌權者

這是用來翻譯13個希伯來文和3個希臘文的用詞（按：指英文譯本中“ruler”一詞），並代表許多不同的職責。在政治方面，掌權者是在政治上治理整個國家的人（代下七18；詩一〇五20；箴二十三11，二十八15；傳十4；賽十六1，四十九7；耶五十一46；彌五2；和合本譯作「王」、「官長」、「掌權的」），他或許控制一個附屬國的人民（士十五11）。一般用以稱掌權者的用詞是「王」，但由於它使人有討厭的聯想，故以色列中多用希伯來文「領袖」一詞，意思是「一個走在前頭的人」。撒母耳拒絕「王」這用詞，但接受「領袖」的稱謂（撒上九16，十1，十三14；撒下五2，六21，七8；按：和合本譯作「君」）。這詞後來在以色列某些社群裏，仍然沿用（王上一35；代上五2，十一2，十七7，二十八4；代下六5，十一22）。這詞同樣用在負責某些宗教或行政工作的人身上（代上九11、20，二十六24，二十七4、16；代下十九11，三十一12、13，三十五8；尼十一11）；譯按：

和合本作「管理……的」。

在某些經文中，掌權者就是在群眾中被高舉的人物。支派領袖有時被稱為掌權者（出十六22，二十二28，三十四31，三十五27；利四22；民十三2；和合本作「官長」）。意為「官長」的希伯來詞經常出現（尼二16，四14、19，五7、17，七5，十二40，十三11；耶五十一23、28、57；結二十三6、12、23）。其他的希伯來用語，皆在欽定本中譯作“ruler”。然而，現代大多數譯本，卻選用了更為精確的翻譯。

在新約中，常譯作“ruler”的希臘文，是指行政上或宗教上的領袖（太九18、23；路八41，十八18，二十三35，二十四20；約三1，七26、48，十二31；徒三17，四5、26，七27、35，十三27，十四5，十六19，二十三5；羅十三3；和合本譯作「官」、「官長」「首領」、「管會堂的」、「世界的王」、「審判官」等）。以弗所書六章12節曾提到管轄這幽暗世界的掌權者。

另參：「王，王權」。

水手

以色列民一般並不是航海的，他們的水上活動只限於加利利海和約但河。他們偶爾也會接觸一些大船（創四十九13；士五17）。所羅門在阿卡巴灣的以旬迦別有一隊船隊（王上九26、28；代下八17、18，九21）。約沙法在以旬迦別也有一隊船隊，但卻遭到破壞（王上二十二48；代下二十35-37）。以西結頗為詳細地談及腓尼基的船隻（結二十七5-9、25、26）。

新約經常提及船隻和水手——在加利利海上的多艘漁船（太十四22；可一19，三9；路五2；約六19、22-24，二十一8），以及如保羅前往羅馬所乘的大船（徒二十七6-44）。使徒行傳二十七章27、30節，提及一些水手。啟示錄十八章17節那負責管理整艘船及其上之水手的人，稱為船主。

另參：「旅遊和交通」。

參議員

和合本作「公會的人」。參與由猶太人領袖組成之議會的成員；他們曾在耶路撒冷齊集，商討如何處置使徒（徒五21）。這猶太人的元老院大概就是公會，是猶太人在巴勒斯坦的統治團體，由祭司、長老和文士組成（參徒四5）。希臘和羅馬的元老院毫無疑問影響這猶太議會的發展。主後一世紀期間，羅馬元老院主要充當羅馬皇帝的顧問團。

僕人

這詞在聖經中有幾個不同的含義。僕人沒有性別之分，責任是服侍主人，主人又

會給他們提供一定的保護。有些僕人是奴隸，受法律上的約束，有些則是自願為僕的。「僕人」和「奴隸」之間的界線，往往不容易畫清。希伯來文和希臘文中，有好幾個詞語均譯作「僕人」。

希伯來文中的「小夥子」、「少年人」和「男孩」常指僕人（出三十三11；民二十二22；王下四12）。眾數的詞語（創十四24；撒上二十五5；王下十九6）以及跟女性有關的詞語（創二十四16；得二5；斯二9；「女子」、「宮女」）也有出現。生而自由的僕人指耶和華的僕人，像利未人（拉八17；賽六十一6；結四十四11）或祭司（珥一9，二17）。有時候，替王辦事的官長，也稱僕人（箴二十九12）；在耶和華面前服侍的天使亦然（詩一〇三21，一〇四4）。受僱的僕人或傭工，也被視為一個自由人（出十二45；伯七1；瑪三5）。

舊約最常見的一個希伯來用詞（出現了近800次），指一個受制的奴隸（創九25，十二16；出二十17；申五15，十五17等等）。然而，同一個詞語又用來代表一些尊貴階層的人，如王的官長及顧問（王下二十二12；代下三十四20；尼二10）或是神的僕人（創二十四14；民十二7；書一7；王下二十一8），如「我的僕人摩西（或大衛、以賽亞、以色列、約伯等）」。最尊貴的說法之一是「耶和華的僕人」（申三十四5；書一13，八31-33；賽四十九1-6，五十二13至五十三12）。俄巴底亞的名字，意思就是「耶和華的僕人」。

在新約中，僕人可指受僱的工人或傭工（可一20；路十五17、19；約十12-14），更常指奴隸（太八9，十24、25，十三27、28；可十44，十二2、4；路七2、3、8、10；約四51，八34，十三16；弗六5；西一7），也可指家中的傭人（路十六13）——這樣的人不能事奉兩個主人（羅十四4；彼前二18）。

另參：「奴隸」。

牧羊人

牧羊人的職責是照顧羊群、尋找青草和水源、保護羊群免受野獸侵害（摩三12），尋回那些迷了路的羊（結三十四8；太十九12）。他們每天牧放羊群，在前領路，並在日落前帶領羊群返回羊圈（約十2-4）。有時候，牧羊人會帶領羊群走到離家很遠的地方，晚上就讓羊群躲進山洞或進入一個臨時以大卵石築成的羊圈，他自己則橫臥在羊圈的入口。牧羊人需為每一隻羊向羊的主人交代，若有遺失，他要作出賠償（創三十一39；出二十二10-13）。牧羊人不斷地照料羊群（結三十四4、5；太九36，二十六31）。與羊群享有一種親密的關係（撒下十二3；約十3、4）。牧羊人與羊的表象，在新約中包含重要的意義。耶穌是好牧人，祂甚至為羊捨命（太十八10-14；可六34；約十；來十三20）。牧羊人與羊群的比擬，在詩篇二十

三篇、以西結書三十四章和約翰福音第十章豐富地表達了出來。神是以色列的牧人（創四十九24；詩二十三1，八十1；賽四十11）。不忠心的牧人背棄了以色列的時候，神便加以干預，並委派祂的僕人大衛作忠心的牧人，照管他們（結三十四11-16、23、24）。

銀匠

銀匠的工作是提煉銀礦，然後把銀子鑄成或打成不同形狀。銀匠製造了一些樂器，如號筒（民十2），支撐會幕聖板的銀座（出二十六19-25），以及會幕和聖殿的用物（民七13、19、25、31等），還有私人穿戴的飾物。銀匠也為一些虛妄的敬拜製造偶像（出二十23；士十七4）。銀匠底米丟為以弗所的亞底米女神製造銀龕（徒十九24）。銀匠這行業在新約時代，是為人熟悉的（提後二20；啟九20）。

另參：「礦物、金屬和寶石」。

歌手

和合本作歌唱的。專業的歌者在聖殿崇拜中，擔任重要的角色。大衛首先為會幕中的敬拜，把歌者組織起來（代上九33，十五16、19、27）。後來，他們在所羅門的聖殿中供職（代下五12、13），也為其他君王服務（代下二十21，二十三13，三十五15）。被擄歸回後，歌唱者又再活躍起來（拉二41、70；尼七1、44、73，十28、39）。他們在聖殿崇拜中，頌唱詩篇（詩六十八25，八十七7）。有些歌者給委任為「伶長」（哈三19）。在伶長中，較知名的有亞薩的子孫。有些歌唱者——無論男女——也有參與一些世俗的表演（傳二8）。

另參：「音樂和樂器」；「殿中歌唱的」。

奴隸

另參：「奴隸」。

匠人

利用金屬來製造器具的工匠。聖經提及最早期的金屬工匠，是土八該隱（創四22）。匠人包括製作各類金屬（即黃銅、青銅、鐵、銀和金）的工人。士師記十七章4節及使徒行傳十九章24節，均有提及銀匠。在撒母耳時代之前，鐵匠在以色列中極為罕見，甚至並不存在，以色列人需要往非利士去磨利他們的鐵器（撒上十三19）。在列王時代，以色列的匠人十分活躍，後來更給尼布甲尼撒擄去（王下二十四14、16；耶二十四1，二十九2）。聖經有好幾處曾提到匠人工作的細節（箴二十五4；賽四十四12，五十四16）。撒迦利亞書一章20節所指的匠人，可能是鐵匠。

另參：「工商業」；「礦物、金屬和寶石」。

士兵

士兵是每隊軍隊裏的成員，可以是步兵、騎兵，或參與攻城野戰的成員。舊約很少提及個別的士兵，但卻經常提及軍隊，無論是以色列軍或敵軍的軍隊也有（出十四9；申十一4；撒上十七1，二十八1，二十九1；王上二十19、25；王下二十五5、10、23-26；代上十一26；代下十三3；尼二9；賽三十六2，四十三17；耶三十二2，三十四1、7、21；結十七17，二十七10、11，三十八4、15等）。此外，聖經也提及一些個別的軍事單位——拿兵器的人（士九54；撒上十四7、14、17，十六21）、拿盾牌的人（撒上十七7、41）、甩石的兵（王下三25；亞九15）、長槍手（徒二十三23）、拿刀的士兵（王下三26）。有時候，士兵給稱為「戰士」（王上十二21；代下十一1；賽九5）。埃及、迦南、敘利亞、亞述、巴比倫、波斯、希臘和羅馬的士兵都曾在不同時期，在以色列境內爭戰。在耶穌時代，羅馬軍隊為人熟悉。羅馬兵丁把耶穌釘死了（太二十七27-37；可十五16-25；路二十三33；約十九16-18、23、24、32、34）。軍隊中的官長，如百夫長，曾接觸耶穌和早期的基督徒（太八5-13；路七1-10）。彼得和保羅與羅馬的士兵有更多的接觸（徒十7，十二4、6、18，二十一32、35，二十三23、31，二十七31、32、42，二十八16）。羅馬士兵的裝備，又為保羅提供了基督徒之軍裝的圖畫（弗六10-17）。他曾稱兩位朋友以巴弗提和亞基布，為當兵的夥伴。

另參：「武器和戰爭」。

紡織工人

在以色列歷史的各個時代裏，婦女都會把一些纖維紡成紗線，但同時，也興起了一群專門紡織的工人。出埃及記三十五章25-26節，提到一些紡線的婦女。耶穌教訓人時，談到野地裏的百合花並不用紡線（太六28；路十二27）。箴言書中提到的那位賢妻，除了具備其他優點以外，還會紡線作業（箴三十一19）。

另參：「布料和紡織」。

石工

石工成石匠從石礦場鑿出石頭，然後把石頭弄平，用以建造大型的建築物，如王宮、聖殿、行政大樓及大屋子（王上五18；王下十二12；代上二十二1、14）。以色列人起初聘用腓尼基的工匠，但不久他們自己已學會了這種手藝，並築成許多華麗的建築物，例如在撒瑪利亞的建築物。希律的石匠在耶路撒冷、希伯崙、撒瑪利亞及其他各處，都留下美麗的石造建築。這些工匠中，有些會為建築物的內部如窗、門、楣和柱頂，製作較精細的石雕。石工中的雕刻工匠（出二十八11），則以寶石來製造印章、裝飾品和首飾。

另參：「建築」。

鞣皮工

和合本作「硝皮匠」。硝皮匠的工作，是把獸皮浸在石灰，或某些植物的葉片和汁漿內，而製成皮革。硝皮匠一般住在城外，因為他們製造皮革的大桶會發出惡臭。會幕的罩棚以公羊及山羊（或海牛）的皮製成。皮革上的紅色是染色或是硝皮過程的結果（出二十五5，二十六14，三十五7、23，三十六19，三十九34）。聖經唯一提及的硝皮匠，是使徒行傳中的西門（徒九43，十6、32）；彼得就在他的屋子裏，看見一個異象，有一塊大布，其上有各樣走獸、昆蟲和飛鳥，並有聲音叫他起來吃這些活物（徒十9-16）。

另參：「皮革」。

督工

督工負責監督公共工程的進行，務使工程按時完成。埃及浮雕上所描繪的督工，是拿著鞭子來執行紀律的（出一11，三7，五6-14；伯三18）。這詞的希伯來動詞是「壓迫」的意思。大衛和所羅門也委任了這樣的官長。亞多蘭掌管服苦役的人（撒下二十24；王上十二18）。所羅門死後，北方眾支派起來叛亂的其中一個原因，就是因為有太多苦工的緣故（王上十二3-14）。在復興的日子，公義就是以色列的監督（賽六十17）。

收稅員

和合本作「稅吏」。在新約時代，羅馬政府需要收取各種稅項。羅馬官員負責收取某部分的稅項，政府同時也會委派一些人——猶太人以及其他人——負責，並要求他們把議定的金額交回政府。不誠實的人所收取的稅款遠超所要徵收的金額，稅吏因而成為被厭憎的一群，尤其是身為猶太人的稅吏。在英語裏，收稅人（publican)一字就是從拉丁語的“publicanus”而來的。一個名為撒該的人，是一名稅吏長，他在耶利哥一帶積聚了大筆財富（路十九2-10）。猶太人看這些人為罪人，並且經常把「稅吏和罪人」相提並論（太九10、11，十一19；可二15、16；路五30，十九2-10）。

另參：「稅」。

教師

教師保存一個民族的價值與學術，並將之傳給新一代的人。在舊約時代，最初的教師往往就是父母親（申六7、20-25，十一19-21）。領袖像摩西、亞倫等，要負責教導群眾（利十11）；後來，祭司和利未人也要負起教導的責任（申二十四8，三十三8-10；代下十七7-9；結四十四23；彌三11）。神自己被看為一位教師（詩

二十五8、12，二十七11，三十二8，八十六11；賽二3）。
希臘文中，名詞「教師」和動詞「教導」，在新約中十分常見。施洗約翰被稱為教師（路三12，和合本作「夫子」）。這詞用在耶穌身上，也超過30次（太四23，五2，七29，九35，十一1；可一21，二13，四1、2，六2、6、34；路四15、31，五3，六6；約六59，七14、28等）。眾人以祂的教導為權威（太七29；可一22；路四32）。祂才12歲的時候，便在聖殿中向律法的教師發問（路二46）。這些教法師常與法利賽人，一起被論及（路五17）。迦瑪列既是法利賽人，又是教法師（徒五34）。「拉比」一詞常指教師。拉比受到猶太人極高的尊崇。在初期教會裏，教師廣為人所認可（徒十三1；林前十二28、29；弗四11；提後一11；雅三1）。
另參：「迦瑪列＃2」；「法利賽人」；「拉比」。
織帳棚者
這些工匠利用山羊毛製成的毛氈，製造帳棚。「織帳棚的人」在希臘文中，可能指多種以布匹和皮革來製造物品的工人。聖經只提到哥林多的亞居拉和百基拉從事這行業（徒十八3）。保羅投奔他們，因為他自己也曾接受這方面的訓練。他在宣教旅程期間，常靠這種手藝為生（林後十一7-10；帖前二9；帖後三8）。
另參：「房屋」。
城裏的書記
地方上行政的官員，可能是該城的書記；負責頒佈民政機關的法令，並充當行政部門與羅馬省政府之間的聯絡官。在以弗所，他要為保羅引起的騷亂而安撫眾人（徒十九35）。他有權施行重刑。幸而，他能把群眾的情緒平靜下來。
司庫
一位負責財務的官員。在舊約時代，司庫負責看管皇室或聖所的財寶，包括貨物、文件、金錢和珠寶。他是君王之財產的管家，也是國庫的監督。大衛委任了押斯馬威掌管王的府庫，約拿單則負責掌管城邑村莊的倉庫（代上二十七25），及亞希雅掌管神殿的府庫和聖物的府庫（代上二十六20）。所羅門委任耶歇掌管聖殿的府庫（代上二十九7、8）。在以賽亞的日子，有一個掌管銀庫的家宰，名叫舍伯那（賽二十二15）。在耶路撒冷附近發現的銘刻，可能就是記錄了他的名字。其他地方也有司庫一職。波斯王古列把聖殿的財物交給米提利達管理（拉一8）。亞達薛西曾下令給河西的一切庫宮，為祭司以斯拉預備資金（拉七21、22）。尼希米委派管理庫房的庫官分配物品（尼十二44，十三13）。在新約裏，我們所認識的司庫有兩名。埃提阿伯的太監負責管理埃提阿伯女王干大基的銀庫（徒八27），以拉都是哥林多城的司庫（羅十六23）。一名羅馬庫官以拉都在哥林多留

下了一篇銘文，可能正是羅馬書所指的以拉都。
另參：「貨幣和銀行業」。
守望者
軍事或民事方面的保安人員，負責保護古代的城邑或軍事設備，免受敵人突襲或民間災禍的威脅（撒上十四16；撒下十八24-27；王下九17-20；賽二十一6-9）。守望者也負責宣佈新一天的來臨（詩一三〇6；賽二十一11、12）。以西結在一段描述先知的職分和責任的重要經文中，記述了守望者跟他們相同的職責，就是遇危難時，要發出警告。若守望的人（或先知）失職，流眾民之血的罪，便要歸到他的頭上（結三十三2-9；參結三17；耶六17；何九8）。相對於忠心的先知而言，以賽亞指出以色列的領袖是瞎眼的守望者，他們連以色列面臨的危險也看不見，更遑論帶領眾民悔改（賽五十六10；彌七4）眾先知既是以色列的守望者，會首先看見以色列即將被毀，也會首先宣告他們返回故土（賽二十一11、12，五十二8）。
書記
書記或專業的文士在以色列及其他地區擔任各種不同的書寫工作。文士經常坐在城門口或廣場上，為文盲承擔多種書寫的工作，如寫信、開收據和撰寫契約等。在公務上，他則負責保存官方的記錄和撰寫編年史。在宗教方面，文士負責抄寫聖經。舊約曾提及好幾位書記和文士，就是舍伯那（王下十八18、37）、沙番（王下二十二8、10、12）、以斯拉（拉七6、11；尼八1、9、13，十二26、36）、巴錄（耶三十六26、32）和約拿單（耶三十七15、20）。許多文士都有頗大的影響力。在耶穌的日子，文士無論在書寫藝術和律法的技巧上，均受過嚴格訓練。耶穌及門徒均與文士和他們的夥伴——祭司和法利賽人——有多次的接觸（太二4，五20，七29，八19，九3，十二38；可一22，二6、16，三22，七1、5，十一18；路五21、30，六7，九22，十一53；約八3；徒四5，六12，二十三9）。
保羅聘用了一位書記或抄寫員來寫信，但卻在信內加上自己的名字和最後的評語（羅十五15，十六22；加六11；門19）。約翰曾親筆寫信給眾信徒（約壹一4，二1、7、8、12-14；約貳12；約三9、13）。耶穌那在十字架上的題字，可能是由一個文士寫上的（約十九19）。文士不但在皮革、蒲草紙上書寫，而且也在寫字板上寫字，那些寫字板是把蠟塗在木框裏而製成的（路一63）。
John A. Thompson
另參：「文士」；「著作和書籍」。

證壇(Ed, Witness, Altar of)
流便人、迦得人和瑪拿西半支派的人佔領基列地時，為紀念神而築的壇的名稱（書二十二10、34）。約但河西岸的人群起反對建此壇（書二十二11、12），因他們以為建壇的人要叛變。在外約但的兩個半支派解釋了他們的動機，非尼哈就調解衝突。這壇稱為「證壇」，以紀念他們之間的協議。希伯來文註經和希臘文七十士譯本都沒有收錄此字，但欽定本根據幾個手冊本加插此字。

鷙鳥(Ravenous Bird)
一種鳥，見於以賽亞書四十六章11節及以西結書三十九章4節。
另參：「鳥（鳶、鷲、兀鷲）」。

讚美(Praise)
尊敬、讚賞和禮拜。
向誰獻上讚美？
只有在萬有之上的獨一真神是值得讚美的。舊約常常強調應該歸給神的讚美，不可獻給其他神祇或任何偶像（例：賽四十二8）。聖經有因人的美德和善行而給予讚賞的地方（箴三十一28-31；彼前二14）。然而，人最終應尋求神的讚賞（羅二29），而不是其他人的讚賞（太六1-6；約十二43），使其他人看見他們的好行為，便歸榮耀給神（太五16）。聖經常提到讚美神的「名」（例：詩一四九3），意思是我們要因神的所是和所彰顯的而讚美祂。經常出現的「哈利路亞」，只是希伯來文「讚美耶和華」的音譯詞。
誰來讚美神？
天上的使者給予神完全的讚美（詩一〇三20，一四八2）。耶穌出生時，他們以頌歌來讚美（路二13、14），啟示錄（例：七11、12）也談及他們在天上不斷地讚美。諸天萬物都讚美神，因為被造之物顯出神作為創造主之偉大（詩十九1-6）。詩篇一四八篇說太陽、月亮和星宿，火與冰雹，雪和霧氣，風與狂風，大山和小山，結果的樹木和香柏樹，野獸、牲畜、昆蟲和飛鳥，都一起讚美神。天與地也讚美神（詩八十九5，九十六11，九十八4）。詩篇結束時說：「凡有氣息的都要讚美耶和華！」（詩一五〇6）在舊約中，我們也看見祭司和利未人（詩一三五19、20）、聖殿裏的歌者（代下二十21），以及一些如米利暗（出十五20）和大衛（撒

下六14）的人，有一種特別的職責，就是帶領其他人讚美神。神所有的子民都有責任讚美祂，他們的讚美更有一個目的，是要帶領外邦來認識和讚美祂（詩六十七2、3）。新約也有相同的重點（羅十五7-12），並且強調神把恩典賜給祂的子民，好使祂的榮耀得著稱讚（弗一6、12、14）。人可以用義行和口中的言語來讚美神（腓一11）。神那得贖的子民，被委派去宣揚那召他們「出黑暗入奇妙光明者」的美德（彼前二9）。新約最後一卷書展示在天上有四活物（代表所有被造者）和24位長老（代表神在舊約和新約中的子民）聯手敬拜讚美神，尊崇那大能的神，就是創造他們的；也尊崇神的羔羊，就是救贖他們的（啟四至五）。

何時讚美神？

舊約指出在某些時候，神要接受特別的讚美，就是在安息日、月朔和節期之中。詩人在詩篇一一九篇164節說：「我因你公義的典章一天七次讚美你。」詩篇一一三篇3節勸勉人說：「從日出之地到日落之處，耶和華的名是應當讚美的！」詩篇一四五篇1節說：「我的神我的王啊，我要尊崇你！我要永永遠遠稱頌你的名！」詩篇一四六篇2節中，詩人表達他願意一生讚美神：「我一生要讚美耶和華！我還活的時候要歌頌我的神！」在新約中也同樣指出一些特別的讚美時刻，但基督徒整個生命都應用言語和行動，常常讚美神。

在哪裏讚美神？

在舊約裏，聖殿（以及聖殿所在的「錫安」或「耶路撒冷」）在敬拜神的事上有特別的位置：神的子民應在那裏讚美祂。詩篇一〇二篇21節描寫人「在錫安傳揚耶和華的名，在耶路撒冷傳揚讚美他的話」。眾民要在會中尊崇耶和華，在國中長老面前讚美祂（詩一〇七32），但他們也可以在獨處時讚美神。人的整個生命都要充滿讚美，因此，他們可以在想不到的地方讚美神。敬虔的人可以「在床上歡呼」（詩一四九5）。保羅和西拉也可在腓立比監獄內唱詩讚美神（徒十六25）。

如何讚美神？

讚美神既沒有時間和地點的限制，讚美神的方法也是沒有規限的。人可以用歌聲（詩四十七7），用舞蹈（詩一四九3），或樂器（詩一四四9，一五〇3-5）來讚美神。詩篇中有許多讚美歌可供我們頌唱，另外還有一些詩歌遍佈於舊約中。新約談及「詩章、頌詞、靈歌」（西三16；參弗五19），基督教讚美歌的例子或可見於以弗所書五章14節、腓立比書二章6-11節、提摩太前書一章17節，及提摩太後書二章11-13節。

為何要讚美神？

宇宙的創造使人讚美神（詩八3），神不變的愛和關懷（詩二十一4），以及祂常

應允禱告（詩一一六1），也是叫人心存讚美的原因。神救贖的工作叫子民敬拜祂（出十五1、2）。有些詩篇（例：一〇七篇）列出了許多祂當受讚美的原因。主耶穌基督到來的時候，帶來了一種突然傾出的讚美，人因救主彌賽亞已來到祂的子民中而讚美神（路二11）。基督的出生、死亡和復活，都叫人充滿讚美之情。而至終一切的讚美要達至完全的境界，因為到了末時，神要得勝，要統管宇宙萬物。因此，約翰在啟示錄（十九6）中說，他聽見「好像群眾的聲音，眾水的聲音，大雷的聲音，說：哈利路亞！因為主——我們的神、全能者作王了」。

Francis Foulkes

另參：「敬拜」；「會幕，聖殿」；「禱告／祈禱」。

鑽石／金鋼石／金鋼鑽(Diamond)

一種寶石，是炭的同素異形體，純者為白色透明的晶體。聖經以金鋼石喻指堅硬，而非描述金鋼石本身。

另參：「礦物、金屬和寶石（鑽石）」。